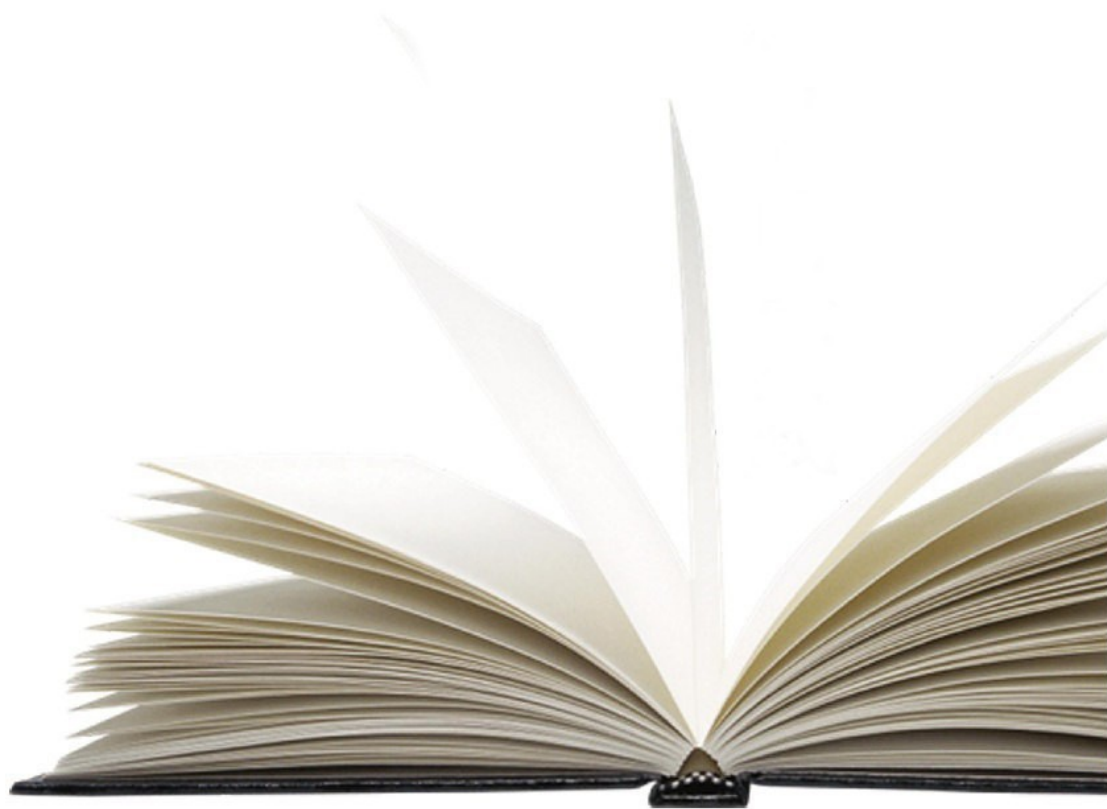




当代马来西亚佛教

Contemporary Malaysian Buddhism

第五届马来西亚佛教国际研讨会
5th International Conference on Malaysian Buddhism



目录

釋惠敏	佛學研究的浪漫與現實	3
洪祖丰	从普照寺事故窥探马来西亚的宗教关系	25
Tan Chong Yew	“Political Buddhism” as an Analytical Concept: A Critical Inquiry on the Relationship between Buddhism and Politics in Malaysia	39
陈爱梅	马来西亚佛教僧侣与国家封勋	56
Shi Zhen Yuan	The Impact of Master Tai Xu’s Last Visit to Penang, Malaysia	65
陈湘君	Malaysia Buddhism and Palliative Care	80
贝镇标	探讨德教会社会公益活动中的佛教化特色：以雪隆德教会紫芳阁为例	93
夏美玉	德教中的佛教成分	146
刘雅琳	太虚法师南下弘法期间的本地报刊诗文研究	106
继旻法师	志在整顿佛教：白圣法师与马华佛教	121
李明宙	论马来西亚佛教界对当地华人社会的贡献	137
夏美玉	继程对马来西亚汉系禅法的贡献	147
洪祖丰	马来西亚佛教发展基金会对大马佛教之贡献	161

第五屆馬來西亞佛教國際研討會【主題演講】 佛學研究的浪漫與現實

釋惠敏

法鼓文理學院 校長

台北藝術大學 名譽教授

前言

對於「佛學研究的浪漫與現實」，敝人將「與佛學研究新鮮人漫談」的兩篇（1996）文稿作為開頭，再以「梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年簡史與未來展望」（2012）的論文作為實例，最後，以整合敝人於 2016、2017 年「漢傳佛教青年學者論壇」致詞稿，以「在驟變時代，釋放「博雅」（博學多聞、雅健生活）內性」為標題作為結語，敬請大家批評指教。

A. 與佛學研究新鮮人漫談

A1 時間：1996 年 3 月 27 日 下午 2:00~ 2:35

過去我曾看過一部由霍桑短篇小說改編而成的電影，大意是說，有一位名為海德格的醫生，當他獲得了「青春之泉」之後，就用它來作實驗，看看人們重返青春時，是否會再犯同樣的過錯。同樣地，如果用青春之泉來測驗我，讓我重新回到讀佛學研究所（以下簡稱佛研所）之前的歲月，我想我還是會無怨無悔地選擇讀佛研所。

因為讀佛研除了讓我學習到兩種特別的知能外，也讓我學習到三種追求真理的態度與能力，而這五方面可能也是值得各位學習的。

讀佛研所有一個特別之處，就是研究對象兼顧世間法、佛法兩種領域，這點容易體會，不用我多說明。其次，讀佛研所也訓練我具備佛典與研究用的語言能力，讓我能夠打開各種窗戶，可直接與古今中外的偉大心靈交流，沒有語言的隔閡，這是一件很愉快的事。

至於三種追求真理的態度與能力，第一是學習思考與反省的能力。對於所看到的、聽到的、知道、相信的，不論是來自於感覺或推理，皆應培養思考與檢證的能力以及反省的勇氣。

第二是學習表達的能力。表達自己的感受與想法，包括從課堂中的口頭或書面報告，以及期末報告，更重要的是行為上的「報告」。若只依著聽聞或閱讀而

學習，則不容易內在化、深廣化。所以，如何將所學到的變成自己的東西？必須等到你能將它以口頭、文字、行為表達出來之後才有檢證的依據。

第三是學習探詢能力。也就是學習「瞭解」別人，學習「詢問」別人。它可以發展成溝通與交流的能力。所以，對我而言，文憑、學位只是形式而已，重要的是朝向這個目標而學習。例如佛陀也時常教導我們要親自追求、體證真理，「不要被流言、傳說所左右，也不可依據宗教典籍，或者單靠論理或推測等等」。佛陀並且鼓勵他的弟子們要檢證他本人（檢知如來），甚至他在臨命終時也表達這種心情。如在《大般涅槃經》中提到，佛在圓寂前幾分鐘，還數次要求弟子們，如果他們對他的教誡仍有疑問的話，應該把握最後機會提出問題，將來才不會後悔沒有把這些疑問弄清楚。可是弟子們仍沒有反應。於是佛就開放說：「如果你們不好意思發問，也可以請別人代問。」

所以，在佛研所中的學習，看了多少書，那是數量的累積，重點是追求真理的態度與能力的養成。

A2 時間：1996 年 4 月 21 日 下午 2:00～ 2:35¹

今天我想跟各位佛學研究新鮮人談的內容主要有幾個重點：第一，大家會來考佛學研究所，我想多少帶著一點「浪漫主義」的情懷。因為佛研所沒有教育部所核發的碩士文憑，所以對大家來講，文憑應該不是吸引力所在。

■ 浪漫憧憬

為什麼會提到浪漫主義的情懷？因為我在日本留學的時候，有一次看 NHK（日本公共電視台）所播放的電視節目，內容主要是訪問一位日本奧運檢討會的主席。因為以往日本奧運的成績在亞洲是數一數二的，但是從那年的成績不僅輸給中國大陸，甚至也輸給韓國。這對日本而言，可說是奇恥大辱。因此他們在電視上討論，如何能重振日本雄風。那位主席分析說，在大陸或韓國有一套完整獎勵制度，以及訓練與保障運動選手生涯的計畫，這是贏得獎牌的一大誘因。但是日本並沒有這種完整的制度，所以這位二、三十年前曾經在體壇上叱吒風雲的老將感慨地說：「如果真的要學習、模仿中國大陸或韓國這一套制度的話，對於當初所具有的那種『浪漫主義』情懷就會只能寄多無限的懷念了。」因為對早一輩的運動員而言，運動只是個人的一種喜好，既不是為了獎金，也不是為了生活，並沒有考慮到將來的職業是否會有保障。

所以，大家在就讀佛研所的三年當中，如果不忘失這種情懷的話，可能就比較不會那麼難過了。這是第一點。

¹4 月 21 日之演講內容，曾以〈佛學研究的浪漫與現實〉之名，刊載於《人生雜誌》162 期)

■ 佛學與學佛

第二點我所要談的是，到底「佛學研究」和大家過去一般的「學佛」有什麼不同？在座大多數都是佛教徒，對佛教應該不是很陌生，可是在寺廟裡面學佛，和在佛研所裡學佛有什麼不同？有的人進佛研所之後，可能會覺得和在寺廟裡的氣氛，或者和聽經的氣氛很不一樣，因此很難調整，不知道該如何是好。關於這一點，我想請大家從一個角度來想，大家可能就會比較安心一點。

各位知道什麼是禪定修行嗎？看起來佛學研究與禪定修行好像是背道而馳的兩回事，所以連帶地就認為佛學研究並不是修行。可是，禪定有什麼特徵？禪定的心態和日常的心態有什麼不同？在《成佛之道》中，有一頌是描寫禪定的境界：「漸離於分別，苦樂次第盡」。它說明了禪定在「知覺」與「感覺」上和日常生活的心態有很大的不同。「漸離於分別」，在「知覺」上也逐漸中立，用更簡單的一句話來說，就是逐漸地「客觀化」。同樣地，「苦樂次第盡」，這時對苦樂能漸捨，也就是趨向不苦不樂的「捨受」，對感受逐漸中立了。事實上，學術研究不就是這種精神嗎？首先你必須過濾過去個人的喜好或感受，以及其它種種先入為主的分別，先以中立、客觀的態度研究它。

記得幾年前的一個暑假，馬來西亞佛教青年總會請我為研習班授課。課程結束之後，竺摩法師送給我一幅對聯，上面題字：「學到冷湫湫地，做箇熱烈烈人」。「學到冷湫湫地」，所謂做學問，做學術研究，就是真的「冷湫湫」的，應該控制私人的感情與情緒，不能只顧自己的喜好、厭惡，而無視於任何證據就妄下判斷。它是依法不依人，不管誰說的，只要按照道理及證據，如此如此就是對，或者就是錯。所以這句話就是做學問的態度。其實它也是禪定的心境：「漸離於分別，苦樂次第盡」。所以，學術研究和禪定並不會互相衝突、背道而馳。

■ 「聞、思、修」三慧

以下我們再談幾件事情，佛研所希望大家所學的是什麼呢？大家都知道，佛法中有所謂「聞、思、修」三種智慧的學習。在佛研所中，希望讓大家在「聞」方面能「多讀、多聽、多看」一些，在「思」方面則能「多想」一些。

至於「修」則有向內與向外兩種方向：第一種就是「禪定」，也就是剛才所說明的，感覺與知覺之中立與客觀化，因而改變自己內在認知模式；另一種是改變自己外在的言語與行為習慣。

因為內在的認認知與思考模式別人無法看到、知道。譬如佛教在討論「業」的時候，也將看不見的意業稱為「思業」，而意業所發動、表現的語業及身業則稱為「思已業」，所以在討論「不殺害、不偷盜、不邪淫、不妄語、不惡口、不綺語、不兩舌、不貪、不瞋、不癡」等十善業時，其中身業佔三份，語業佔四份，合起來外在表現的有七份之多。

難怪「行為主義」的心理學派會主張：心理學研究應著重於外界可觀察、可看到的行為上的研究。同樣地，如何自己能檢證，也讓別人能檢證到你的意業（認知與思考的模式）？這必須借助外在的語業（言語）以及身業（行為）。

所以，研究所會要求研究生「多說」、「多寫」，因為這是非常重要的訓練。藉此老師可以檢證學生內在的認知與思考模式，學生也能藉此自我檢證，因此在上課當中，研究生要充分「講」、交「報告」，此外還有論文寫作與發表。

在這過程之中，語言能力可說是一個非常重要的工具，同時它也是人和動物或者高級動物和低級動物之間一個很大的分水嶺。從動物的進化過程來看，使用語言與文字的能力是人的重要特質之一。因為人類可以藉著複雜的語言與文字能力來傳承文化與溝通經驗，所以被稱為「萬物之靈」。

因此，各位必須了解，在佛學研究所的學習過當中，語言有它的重要性。在語言中，大概可以被分成兩大類：一、「佛典語言」，這是記載佛典所用的古典語言，包括梵語、巴利語等「原典語言」，以及漢語、藏語等「譯典語言」。二、「研究用語言」，這是佛學研究先進國家之學者所使用的語言，包括英語、日語、德語、法語等，藉此我們可與國際上學者們交流研究成果。

「語言」雖然不能代表一切，但是它是一個重要工具，尤其是對人文科學而言，更能顯出它的重要性。或許因為我們有許多漢譯佛典，於是會有人認為漢譯佛典已經足夠代表佛典，而提出：「為什麼還要學習原典語言」的疑問。可是，從人文科學的意義來看，我們舉一個最極端的例子，假如有一位研究李白詩詞的外國學者，他不懂中文，而只靠英譯本、德譯本、法譯本來作研究的話，雖然不能說他研究沒有價值，但總覺得好像缺少了什麼東西。或者一位研究孔子的外國專家，假如他無法用中文去講、去讀、去思惟，我們也會覺得他的研究似乎有點缺陷。可見語言的訓練在人文科學上是「必修」課程之一。

舉個實例，今年（八十五年）我們所裡有一位美國來的交換學生，她原先在密斯根大學也是做佛學研究的。她為了要研究中國佛教，所以曾經去過大陸，現在又來到台灣，花了很長的時間，歷境很多的辛酸，就是想辦法要學通這個語言，想辦法敢講、敢和別人溝通，甚至用中文和別人「吵架」。如果就有辦法用外國話和別人吵架，你的外語就可算是「登堂入室」了。

我曾聽過一位老師說，他從什麼時候開始覺得對語言有信心了呢？就是有一天，發現自己居然可以用英語和同學吵架，因而開始對英語有信心了。也就是，你有辦法用語文去表達感情，不管是高興、生氣，滿意不滿意，都能用語文將它表達出來；而且也能用那個語文去思考，這或許是人文學的精神吧！

我初學梵文時，覺得全身毛孔都張開，那種感動實在難以形容。例如，當我用梵文讀誦佛經時，一開始念：「evam maya srutam…（如是我聞……）」，

佛釋迦牟尼佛就在我的眼前一樣，有說不出來的感動，而且是非常直接、親切的感觸。或者讀《唯識二十論》梵典（世親菩薩造）的時候，偶爾晚上也會夢到好像在和世親交談，那種人文科學性的親密感有時很難說明。至於數學、物理等自然科學方面，因為都是屬於數字計算或者邏輯推演的表達，所以比較不須要求語文表達的訓練。

總之，今天想向大家說明的是，當你要踏上佛學研究這條路時，如何保持浪漫主義的情懷，以及學佛、修行與佛學研究如何調和。因為這條路，一考進來至少就要走三年。在這三年，其次，在學習各種語文當中，若產生壓力與掙時，如何調伏自己的心庇，這些都是你們以後會遇到的問題。大家回去也可以好好地想一想，因為這條，一考進來至少就要走三年。

小結：研究「基本功」三部曲：

一、發現問題（評析已知）：

反覆閱讀、分析相關基本文獻，並且作好筆記。

反覆閱讀、分析相關研究論文，並且作好筆記。

二、解決問題（探究未知）：

形成論題，撰寫計畫與論文

三、分享發表（同儕評論）：評鑑與實踐

B. 梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年簡史與未來展望*

提要

印度大乘佛教瑜伽行派之《大乘莊嚴經論》(*mahāyānasūtrālakāra*)，曾在印度名重一時，所謂「凡大小乘學，悉以此論為本，若於此不通，未可弘法」。於唐朝貞觀年間（630-632），由波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra, 565-633）漢譯之後，雖然有慧淨法師講述與注疏（已逸失），但流傳不久。原因可能是漢譯品質不如玄奘（602-664）之其他各種瑜伽行派漢譯典籍，例如《攝大乘論》、《成唯識論》等，以及這些後期的論典的思想體系比較圓熟，在漢傳佛教都有形成「攝論宗」、「唯識宗」等宗派。

法國學者 S. Lévi 於 1907 年，將在尼泊爾發現的梵文寫本校訂出版，Lévi 又於 1911 年出版法譯本與訂正，開始了近代佛學研究的風潮，到今年已經有百年之久，學術界也陸續發現其他 12 件寫本，並約有 250 餘篇的現代研究成果發表。其中，日文成果約 200 篇，約佔 80%，中文僅有 7 篇，約只佔 2.8%。可見華人學術界仍然有許多努力的空間，特別是近年於西藏新發現有此論的寫本，更值得我們一起努力培養梵文佛學研究人才。

本文以開放原始碼（Open Source）書目管理資訊工具（例如：Zotero）整理這百年來的梵本《大乘莊嚴經論》之研究簡史，統計不同年代的研究數量與主要學者，評析研究類別，提供學術界參考，也作為未來建構與梵本《大乘莊嚴經論》研究之相關資料庫網站的準備。

關鍵詞：《大乘莊嚴經論》、梵文文獻、書目管理。

*此節摘錄自發表於《正觀雜誌》62期(2012.09.25)的同樣題目的論文。

目次

- 一、 梵本《大乘莊嚴經論》概述
- 二、 梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年簡史
- 三、 梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年成果分析
- 四、 結語與未來展望

一、梵本《大乘莊嚴經論》概述

法國學者 S. Lévi 於 1898 年 1 月到尼泊爾尋找梵文寫本，不久發現 *Mahāyānasūtrālakāra*（漢譯《大乘莊嚴經論》，梵文簡稱 *MSA*）的梵文寫本，²1907 年以 *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālakāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I* (Paris) 的書名出版梵文校訂本。Lévi 又在 1911 年出版法譯本，包含對之前出版的梵本訂正，從此開啟了梵本《大乘莊嚴經論》研究之新契機。於考察 *MSA* 之近代研究百年成果之前，先簡介此梵本《大乘莊嚴經論》於唐朝時之漢譯概況。

【以下章節，為節省篇幅，省略內文，只列出標題】

²Lévi, Sylvain(1907).*Asaṅga, Mahāyānasūtrālakāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule. Tome I . AVANT-PROPOS* p. I.

1. 莊嚴大乘經：譬喻之解說法
2. 波頗三藏法師：於此不通，未可弘法
3. 於漢傳佛教流傳雖不如《攝大乘論》、《成唯識論》，但具有佛教思想發展史的意義

(1) 發揚大乘佛教瑜伽行派根本論典《瑜伽師地論》之「菩薩道思想」發展

(2) 作為《攝大乘論》、《成唯識論》等「唯識思想」的先驅者

4. 多樣的梵文詩頌韻律變化與佛教新梵文詞彙

(1) 在《大乘莊嚴經論》詩頌中的佛教新梵文詞彙，如下所示（品數，偈數）：

(2) 在《大乘莊嚴經論》散文註釋中的佛教新梵文詞彙，如下所示（品數，偈數）：

二、梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年簡史

如於本文開頭所述，法國學者 S. Lévi 在尼泊爾發現 Mahāyānasūtrālaṅkāra（漢譯《大乘莊嚴經論》）的梵文寫本，1907 年以 *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I* (Paris) 的書名出版梵文校訂本。Lévi 又在 1911 年出版法譯本，包含對之前出版的梵本訂正。從彼時到今年已經有百年之久，若根據武內紹晃等(1995)共著《梵文大乘莊嚴經論寫本》（龍谷大學佛教文化研究所編。京都：法藏館）「前言」，對過去的研究簡介有 169 篇。若根據 CiNii Search³ (<http://ci.nii.ac.jp/>)，以「大乘莊嚴經論」檢索，約有 94 筆；以”Mahayanasutralamkara”檢索，則有 54 筆。若根據「印度學佛教學論文數據資料庫」inbuds search(<http://www.inbuds.net>)，以「大乘莊嚴經論」檢索，約有 57 筆。此外，再與國內外各種論文數據資料庫⁴的檢索結果核對統計，可知學術界大約發表了 250 餘篇的現代研究成果，如下按照每 10 年的年代列舉，並計算該年代的總篇數。

³ CiNii（讀音"sigh-knee"，國立情報學研究所論文情報資料庫）是日本學術期刊與著作之最大的查詢入口網站，由日本國立情報學研究中心（National Institute of Informatics，簡稱 NII）所建置，收錄各學科領域的學術期刊、大學紀要與專書，每週末更新，現在(2011/10/01)約有 1,500 萬筆資料，其中約有 370 萬筆附有全文，並且提供「論文引用資訊」(citation information)。

⁴例如：worldcat (<http://www.worldcat.org/>)，法鼓佛教學院圖書資訊館 (<http://licbib.ddbc.edu.tw>)，臺灣博碩士論文知識加值系統，Google scholar 等。

※1907-11[2 篇]

1. Lévi (1907)

S. Lévi (1907), Asaṅga, *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Sytème Yogācāra*, Tome I (Paris, 1907), Tome II (Paris, 1911); Tomes I, II, repr. (Tokyo: Rinsen Book Co., 1983)

2. Lévi (1911)

S. Lévi(1911), Asaṅga, *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Sytème Yogācāra*, Tome II (Paris, 1911); Tomes I, II, repr. (Tokyo: Rinsen Book Co., 1983)。

※1920-29[5 篇]

3. 宇井伯壽(1921)

宇井伯壽(1921)。〈史的人物としての弥勒及び無著の著述〉。《哲学雑誌》36(No. 411)。頁 45-84。(同著『印度哲学研究 I』岩波書店, 1924 (repr. 1965), pp. 353-414 として再収録)。

4. 白石真道 (1922)

白石真道(1922)。《大乘莊嚴經論》日譯與研究之畢業論文。東京帝國大學文學部梵文學科。

5. St. Schayer (1923)

St. Schayer(1923), Die Erlösungslehre der Yogācāra' snachdem Sūtrālaṅkāra des Asaṅga, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*2, pp. 99-123.

6. Hakuju Ui(宇井伯壽) (1928)

Hakuju Ui (1928), On the Author of the Mahāyāna sūtrālaṅkāra, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*6, pp. 215-225.

7. Hakuju Ui(宇井伯壽) (1929)

Hakuju Ui (1929), Maitreya asa historical personage, *Studies in honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, pp. 95-102.

【省略 ※1930-39[7 篇]～※2000-09[47 篇]】

※2010-11[10 篇]

243. 早島慧 (2010)

早島慧 (2010)。〈「唯識三十論」における二種の転依〉。《印度學佛教學研究》59(1)。頁405-402。

244. 内藤昭文 (2010)

内藤昭文 (2010)。〈「大乘莊嚴經論」第9章における「法界清浄の六義」理解 - bauddhadhatu と dharmadhatu の意図する構造〉。《インド学チベット学研究》。頁1-20。

245. 工藤量導 (2010)

工藤量導 (2010)。〈迦才「浄土論」における化土説とその背景：道綽の化土説との比較を通じて〉。《印度學佛教學研究》58(2)。頁632-635。

246. 加納和雄 (2010)

加納和雄 (2010)。〈近年の仏典梵文写本研究の動向：チベットおよびネパール所蔵仏典梵文写本を中心として〉。《印度學佛教學研究》58(2)。頁861。

247. 上野隆平 (2011)

上野隆平 (2011)。〈「大乘莊嚴經論」の仏徳論 - MSA. 20-21. 43-61 (Pratisthadhikara) 概観(1)〉。《行信学報》。頁37-57。

248. 本村耐樹 (2011a)

本村耐樹 (2011a)。〈瑜伽行派の思想展開における意言 (manojalpa) の役割〉。《東海仏教》56。頁110-95。

249. 本村耐樹 (2011b)

本村耐樹 (2011b)。〈「大乘莊嚴經論」における意言 (manojalpa)〉。《印度學佛教學研究》59(3)。頁1198-1204。

250. 岡田英作 (2011)

岡田英作 (2011)。〈瑜伽行派における種姓論の展開に関する一考察 - 「菩薩地」「種姓品」と「大乘莊嚴經論」「種姓品」〉。《密教学会報》(49)。頁120-105。

251. 岸清香 (2011)

岸清香 (2011)。〈ブドガラ論者とは何者か：Mahayanasutralamkarabhasya ad Mahayanasutralamkara XVIII 92-95を中心として〉。《印度學佛教學研究》59(3)。頁1205-1211。

252. 釋圓修(2011)

釋圓修(2011)。《梵、藏《大乘莊嚴經論·發心品》注疏之研究》。法鼓佛教學院碩士畢業論文。

從上述的記錄來看，法國學者 S. Lévi 於 1907 年，將在尼泊爾發現梵文寫本校訂出版，Lévi 又於 1911 年出版法譯本與訂正，開始近代佛學研究的風潮，到今年已經有百年之久，學術界已經陸續發現其他 12 件寫本，並約有 250 餘篇的現代研究成果發表⁵。其中，日文成果約 200 篇（約佔 80%），以英文發表的論文約有 22 篇（約佔 11.4%），以德文、中文發表的論文各約有 7 篇（約各佔 2.8%），以法文發表的論文約有 3 篇，以瑞典文、西班牙文、韓文發表的論文各有 1 篇。

敝人雖然於 1995 年開始帶領研究生作相關的教學與研究工作，並且出版了第一本華人的研究成果（參考：釋惠敏、關則富，1997），此後還有指導論文之釋善音(1998)，以及上過敝人所開之梵本《大乘莊嚴經論》課程的釋圓修(2011)。其實，華人學術界仍然有許多努力的空間，特別是近年於西藏新發現有此論的寫本。⁶

三、梵本《大乘莊嚴經論》之研究百年成果分析

Zotero 是一免費、開放原始碼（Open Source）之書目管理軟體 (<http://www.zotero.org/>)，由美國 George Mason University, The Center for History and New Media 於 2006 年開發，經美國博物館與圖書館服務協會等機構贊助。⁷ Zotero 主要功能是研究書目與資料的收集、管理與筆記。針對研究者蒐集、管理及引用數位及網路資源的需求而設計，可於使用者進行線上瀏覽進行雲端同步相關資訊，也可以單機運作。

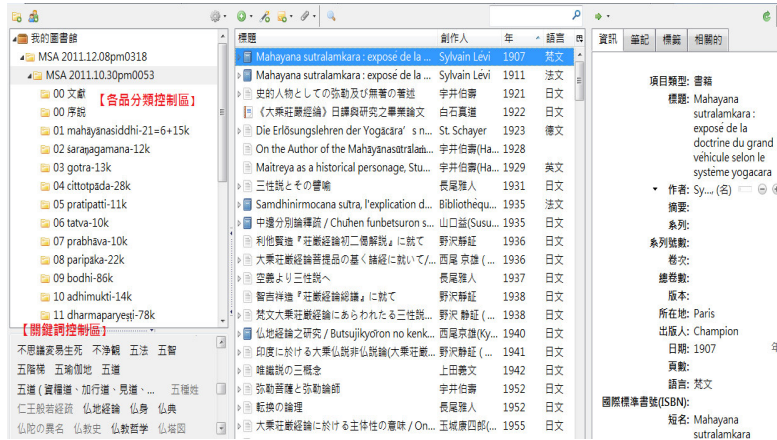
若以此書目管理資訊工具（Zotero）整理這百年來的梵本《大乘莊嚴經論》之研究簡史，統計不同年代的研究數量與主要學者，評析研究類別，其呈現狀態如下圖（圖 1, 2, 3）所示：

⁵此百年間，梵本《大乘莊嚴經論》研究成果的高峰期時 1980-89 年，總共發表有 67 篇。

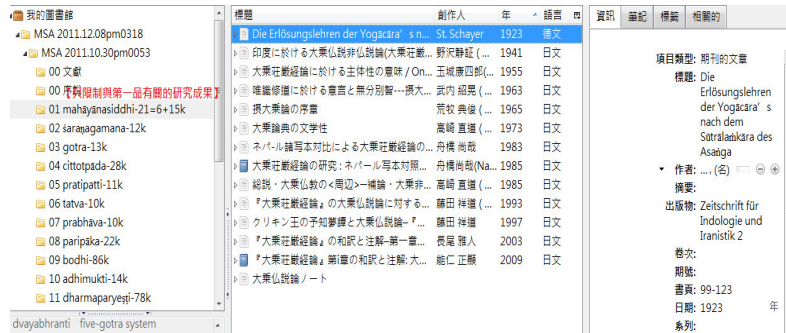
⁶根據 Haiyan Hu-von Hinüber(2006). "Some remarks on the Sanskrit manuscript of the Mūlasarvāstivāda-Prātimokṣasūtra found in Tibet." *In Jaina-itihāsa-ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, Indica et Tibetica 47, edited by Ute Hüsken, Petra Kieffer-Pülz and Anne Peters, Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 283-337. 中所附的「王森目錄」(1985) no. 16. 1-6 (殘)。以及羅炤目錄 (Luo Zhao, 2009). "The Cataloguing of Sanskrit Manuscripts Preserved in the TAR: A Complicated Process That Has Lasted More Than Twenty Years." *In Sanskrit manuscript in China. Proceedings of a panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies*, October 13 to 17, edited by Ernst Steinkellner, Duan Qing, and Helmut Krasser, Beijing: China Tibetology Publishing House, 225-233.

⁷<http://en.wikipedia.org/wiki/Zotero>

【圖 1】：按年代顯示所有研究成果，並且可以作各品的分類與關鍵詞等控制



【圖 2】：只限定與梵本《大乘莊嚴經論》第一品有關的研究成果顯示



【圖 3】：只限定與梵本《大乘莊嚴經論》第二品有關的研究成果顯示



如此可以容易初步統計出梵本《大乘莊嚴經論》各品的研究狀況，如下所示：

第1(mahāyānasiddhi)品 (21=6+15 個偈頌) : 13 篇【排名第4】

St. Schayer(1923)，野澤静証(1941)，玉城康四郎(1955)，武内紹晃(1963)，荒牧典俊(1965)，高崎直道(1973)，舟橋尚哉(1983a)，舟橋尚哉(1985)，高崎直道(1985)，藤田祥道(1993)，藤田祥道(1997)，長尾雅人(2003)，能仁正顯編輯，荒牧典俊等執筆(2009)

第2(saraṅagamana)品 (12 個偈頌) : 2 篇

舟橋尚哉(1983a)，舟橋尚哉(1985)

第3(gotra)品 (13 個偈頌) : 5 篇

服部正明(1955)，高崎直道(1973)，舟橋尚哉(1983a)，舟橋尚哉(1985)，岡田英作(2011)

第4(cittotpāda)品 (28 個偈頌) : 3 篇

高崎直道(1973)，舟橋尚哉(1988)，釋圓修(2011)

第5(pratipatti)品 (11) : 1 篇

舟橋尚哉(1990)

第6(tatva)品 (10 個偈頌) : 15 篇【排名第3】

St. Schayer(1923)，玉城康四郎(1955)，野澤静証(1957)，Erich Frauwallner(1958)，荒牧典俊(1963)，早島理(1973a)，早島理(1973b)，荒牧典俊(1976)，勝呂信静(1976)，早島理(1983b)，Osamu Hayashima(1983)，早島理(1985)，Lambert Schmithausen (1987)，舟橋尚哉(1990)，岩本明美(1996b)

第7(prabhāva)品 (10 個偈頌) : 1 篇

舟橋尚哉(1993)

第8(*paripāka*)品(22個偈頌):1篇

舟橋尚哉(1996)

第9(*bodhi*)品(86個偈頌):26篇【排名第2】

西尾京雄(1936), 西尾京雄(1940), 服部正明(1955), 玉城康四郎(1955), Erich Frauwallner(1958), 高崎直道(1960), 荒牧典俊(1963), 武内紹晃(1967), 荒牧典俊(1970), Noriaki Hakamaya(袴谷憲昭)(1971), 武内紹晃(1972), 高崎直道(1973), 袴谷憲昭(1976), 西藏文典研究會(1979, 1981), 舟橋尚哉(1980), 舟橋尚哉(1981a), 舟橋尚哉(1981b), 佐久間芳範(1984), 舟橋尚哉(1985), 佐久間秀範(1987), ソナム・ギャルツェン・ゴンタ(1991), 森田良昭(1996a), 森田良昭(1996b), 上野隆平(2009), 内藤昭文(2009), 内藤昭文(2010)

第10(*adhimukti*)品(14個偈頌):4篇

舟橋尚哉(1981c), 舟橋尚哉(1985), 楠本信道(1998), 楠本信道(1999)

第11(*dharmaparyeṇi*)品(78個偈頌):32篇【排名第1】

St. Schayer(1923), 野澤靜證(1938), 野沢静証(1957), Erich Frauwallner(1958), 海野孝憲(1962), 荒牧典俊(1963), 武内紹晃(1963), Noritoshi Aramaki(1967), 海野孝憲(1967), 海野孝憲(1973), 早島理(1974), 舟橋尚哉(1977), Osamu Hayashima(1977, 1978, 1979, 1982, 1983), 舟橋尚哉(1978a), 舟橋尚哉(1978b), 早島理(1981), 松本史朗(1982), 菅原泰典(1984), 早島理(1984a), 下川邊季由(1984, 1985, 1986), 早島理(1985), 舟橋尚哉(1986), Lambert Schmithausen(1987), 藤田祥道(1987), 阿理生(1989, 1991), 竹村牧男(1990), 兵藤一夫(1991), 兵藤一夫(1993), 舟橋尚哉(2000), 松岡寛子(2007), 松岡寛子(2008), 本村耐樹(2009)

第12(*deśana*)品(24個偈頌):3篇

荒牧典俊(1965), 向井亮(1977), 舟橋尚哉(1982)

第13(*pratipatti*)品(29個偈頌):7篇

Erich Frauwallner(1958), 荒牧典俊(1963), 早島理(1976), 袴谷憲昭(1980), 舟橋尚哉(1984b), 岩本明美(1998), 釋善音(1998)

第14(*avavādānuśāsanī*)品(51個偈頌):11篇【排名第6】

Noriaki Hakamaya(袴谷憲昭)(1978), 氏家覚勝(1981), 早島理(1982b), 小谷信千代(1982a), 小谷信千代(1984), 舟橋尚哉(1984b), 下川邊季由(1984), Lambert Schmithausen(1987), 岩本明美(1995), 岩本明美(1996a), 釋惠敏、關則富(1997)

第 15(*upāyasahitakarma*)品 (5 個偈頌) : 1 篇

舟橋尚哉(1984b)

第 16(*pāramitā*)品 (79 個偈頌) : 2 篇

早島理(1983a), 若原雄昭(2006)

第 17(*pūjāsevāpramāṇa*)品 (66 個偈頌) : 3 篇

若原雄昭(1995), 矢板秀臣(2005), 矢板秀臣(2007)

第 18(*bodhipakṣa*)品 (104 個偈頌) : 12 篇【排名第 5】

野沢静証(1957), 早島理(1985), 早島理(1988), 早島理(1988), 早島理(1989a), Tadashi Tani(1991), 早島理(1993), 早島理(1994a), 早島理(1994b), 早島理(1995a), 早島理(1995b), 岸清香(2011)

第 19(*gūṭa*)品 (80 個偈頌) : 7 篇

玉城康四郎(1955), 武内紹晃(1963), 高崎直道(1976), 小谷信千代(1980c), 岡田行弘(1981), 早島理(1985), Lambert Schmithausen(1987)

第 20(*caryā*)品 (42 個偈頌) : 5 篇

武内紹晃(1967), 袴谷憲昭(1972), 高崎直道(1973), 袴谷憲昭(1983a), 上野隆平(2011)

第 21(*pratiṅgha*)品 (19 個偈頌) : 6 篇

武内紹晃(1967), 袴谷憲昭(1972), 高崎直道(1973), 袴谷憲昭(1983a), 袴谷憲昭(1983b), 上野隆平(2011)

如此可以迅速了解梵本《大乘莊嚴經論》中前六名(超過 10 個研究成果)的品名如下所示, 可以讓學術界評估未來此領域研究狀態的參考。

第 11(*dharmaparyeṇyadhikāra*)品 : 32 篇【排名第 1】

第 9(*bodhyadhikāra*)品 : 26 篇【排名第 2】

第 6(*tatvādhikāra*)品 : 15 篇【排名第 3】

第 1(*mahāyānasiddhyadhikāra*)品 : 13 篇【排名第 4】

第 18(*bodhipakṣādhikāra*)品 : 12 篇【排名第 5】

第 14(*avavādānuśāsanyadhikāra*)品 : 11 篇【排名第 6】

其次, 若從如下不同角度的評析:

(二) 依年代與研究作者之統計與研究數量排名分析

※1907-11 [1人]

S. Lévi [2 篇]：1907, 1911

※1920-29 [3人]

1. 宇井伯壽 (Hakuju Ui, 1882-1963)) 【7 篇, 排名第 7】：

1921, 1928, 1929, 1952, 1956, 1958, 1961

2. 白石真道 (Shindō Shiraishi) [3 篇]：1922, 1958, 1959

3. St. Schayer [1 篇]：1923

【省略 ※1930-39 [4人] ~ ※2010-11 (5人)】

(三) 研究類別分析

A. 《大乘莊嚴經論》寫本的研究：

武內紹晃(1956), G. M. Nagao(1958), 真田有美(1961), 宇井伯壽(1961), Takanori Umino(1973), 舟橋尚哉(1978a), 舟橋尚哉(1978b), 舟橋尚哉(1980), 舟橋尚哉(1981a), 舟橋尚哉(1981b), 舟橋尚哉(1981c), 舟橋尚哉(1982), 舟橋尚哉(1983a), 舟橋尚哉(1983b), 阿理生(1984), 舟橋尚哉(1984), 小谷信千代(1984), 舟橋尚哉(1984), 舟橋尚哉(1985), 舟橋尚哉(1986), 舟橋尚哉(1987), 舟橋尚哉(1988), 舟橋尚哉(1990), 舟橋尚哉(1993)

B. 《大乘莊嚴經論》的註釋文獻

(以下省略)

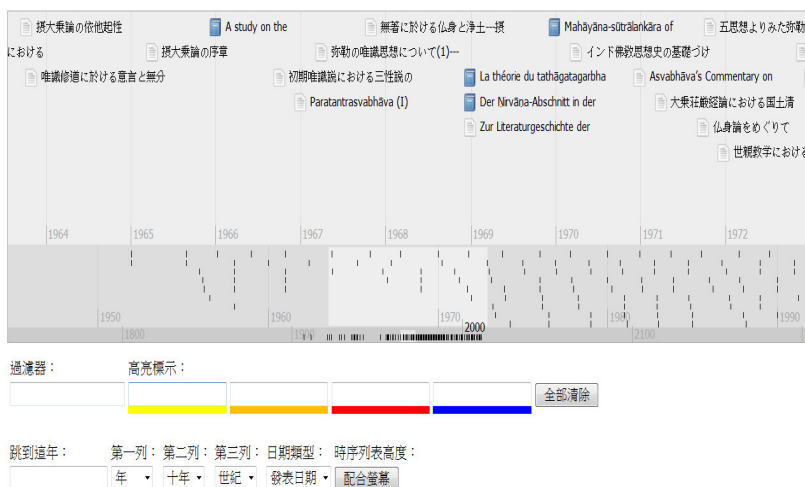
四、結語與未來展望

如上以書目管理資訊工具 (Zotero) 可以有效率的管理這百年來的梵本《大乘莊嚴經論》之研究成果, 統計不同年代的研究數量與主要學者, 評析研究類別, 以便學術界可以更進一步展開研究。

此外, Zotero 書目管理資訊工具也可以用視覺化的效果, 直覺式的呈現各種不同年代的研究數量統計與主要學者, 評析研究類別, 例如下圖: 在第一列

(最上列) 顯示從 1964 年到 1972 年之每年研究成果的數量與發表形式 (專書或論文)；第二列顯示從 1950 年到 1990 年每 10 年研究成果分佈樣態；第三列顯示從 1907 年到 2011 之 100 年研究成果分佈樣態，如下圖 (圖 4) 所示：

【圖 4】



未來，希望可以藉由資訊科學技術作語句管理，與敝人團隊所建構之「《瑜伽師地論》資料庫—電子佛典製作與運用之研究」(<http://ybh.ddbc.edu.tw/ui.html>)⁸相配合，如下圖 (圖 5) 所示：

【圖 5】



⁸國科會研究計畫 1999-2000，「漢文電子佛典製作與運用之研究—以《瑜伽師地論》為例」(NSC89-2411-H-119-004)。

將佛典文獻處理的資訊科學技術，例如：平行語料庫設計，主要功能包括：

- (一) 多語佛典文本：含梵本、漢譯、藏譯、法譯、日譯、英譯、今譯等。
- (二) 段落平行對照
- (二) 佛典詞彙自動分詞
- (三) 詞彙集 (glossary) 管理
- (四) 文本特徵分析

【圖 6】：可能建構的雛形如下圖所示：

佛典平行語料庫 (Buddhist Parallel Corpus)

[瀏覽語料] [新增語料] [修改語料] [語料統計] [自動斷詞] [詞彙管理]

上層編號 (*必填)	<input type="text"/>
段落名稱 (*必填)	<input type="text"/>
梵本	<input type="text"/>
漢譯	<input type="text"/>
藏譯	<input type="text"/>
法譯	<input type="text"/>
日譯	<input type="text"/>
英譯	<input type="text"/>
今譯	<input type="text"/>

新增語料 重新設定

以此基礎，建置與梵本《大乘莊嚴經論》研究資料庫相關的網站，提供研究與教學資訊平台或輔助工具，以及作為梵本《大乘莊嚴經論》譯註或各種研究工作的基礎。

C 在驟變時代，釋放「博雅」（博學多聞、雅健生活）內性⁹

早期學術界有流行學術研究需要有「福祿壽」的條件的玩笑，但在現在卻是讓我們嚴肅省思之處。因為根據國發會所公布 2014 年台灣「人口推計」估算，65 歲以上人口在 2025 年就會佔全體人口達 20%（超高齡社會），比其它國家，人口結構老化速度驚人。相關統計也顯示，台灣生命曲線延伸，但失智、失能成為隱憂，我們應該提早預防，如何能夠讓我們的學術生命可以「博雅」長青？因此，我們祝願青年學者們趁早因應，養成「終身學習五戒：閱讀、記錄、研究、發表、實行」以及「身心健康五戒：微笑、刷牙、運動、吃對、睡好」，培養「博學多聞、雅健生活」之生活型態，因應未來超高齡化社會。

此外，根據麥肯錫(McKinsey)全球研究所 2015 年出版 *No Ordinary Disruption*（《非常驟變》）評估：與十八世紀末的工業革命相比，這次大驟變速度至少十倍快、規模是三百倍、衝擊更達三千倍，書中分析讓 10 億人脫貧的四大全球力量（新興市場都會化；科技驟變；人口老化；貿易、人力、資金、資訊之全球大連結）形成「驟變」、轉變之新常態（the ‘new normal’ of shifts），打破(break)過去所根據的假設和經驗而推測某些長期趨勢(trend)。因此呼籲我們需要「重設你的直覺」(reset your intuition)，以因應充滿機會、卻令人不安的新挑戰。

這也是從「T」型跨界人才培養，轉型為「工」型人才培養的「法鼓文理學院」(Dharma Drum Institute of Liberal Arts, 簡稱 DILA)之「文理學院教育」(Liberal Arts Education, 或稱「博雅教育」)的辦學方針。所謂「T」型人才，是轉換目前高等教育對於專業能力「縱向深度」之「I」型人才的培養的偏重，鼓勵學生擴展跨領域（「跨界」）智能「橫向廣度」之「T」型人才的培養，例如：敝校「人文社會學群」之「**生命教育、社區再造、社會企業與創新、環境與發展**」等**碩士學位**學程，可以增強佛學人才對關懷生命、奉獻社會、環境保護的能力。

如何打破慣性思惟，重新設定自己的心智導航系統，敝人建議：從腦科學對於習慣的研究，如何經由 Evernote、具備跨平台、網路服務功能的記事本軟體，「阿賴耶識」記事本（詳參《人生》，2011 年 5 月），打破記憶的健忘、失

⁹整合敝人於 2016 年與 2017 年「漢傳佛教青年學者論壇」致詞稿

神、空白、錯認、暗示、偏頗、糾纏等各種錯誤直覺，養成終身學習「博學多聞」五戒（閱讀、記錄、研究、發表、實行），以及經由「番茄工作法」（Pomodoro Technique）時間管理法，改善「拖延」、專注工作、增進效率與保養眼睛、脊椎，養成身心健康「雅健生活」五戒（微笑、刷牙、運動、吃對、睡好）。

在佛教所謂「戒」的梵語是 śīla（音譯：尸羅），是行為、習慣、性格……等意義，一般常稱好習慣為「戒」，而教育的基礎是培育各種的良好習慣，常言說得好：「觀念改變行為，行為養成習慣，習慣塑造性格，性格決定命運。」醫學專家們指出影響人類健康的因素有：遺傳因素、環境因素、醫療體制和生活型態等四種，其中「生活型態（Life styles）取決於個人日常生活習慣（戒），對健康影響程度達 51%，超過其餘 3 項的總和。同時他們也發現成人的疾病（adult onset disease）開始於 40 歲，且都是「生活型態」所導致之疾病（lifestyle related disease）。特別是因應超高齡的社會，如何建立「終身學習、健康老化」之「博」學多聞、「雅」健生活的習慣？這是法鼓文理學院之「博雅教育」的目標。因為良好人才若沒有養成身心健康的生活習慣，則很有可能是「英才早逝」，或者老人生活品質低落，社會醫療成本增加，因為「T」型人才培養的底盤不穩固，容易倒塌。這或許也是「學術研究需要有福祿壽的條件」的新意涵。

最後，從「持戒→無悔→歡→喜→輕安→樂→定→如實知見…」的修行次第，培養佛教所謂「人命在呼吸之間」的無常驟變的如實知見，釋放眾生內性（博雅習性），善用科技以賦予更多人機會。未來 20 年，上述四大推力會再推動全球 30 億人晉身中產階級，期待未來是「博學多聞有悲智、雅健生活樂和敬」的世界，這也是法鼓文理學院博雅教育的目標，也可讓我們邁向佛學研究浪漫與現實的圓融無礙的境界。

论文

从普照寺事故窥探马来西亚的宗教关系

A Study on Inter-faith Relationship in Malaysia via the Perspective of Puzhao Temple Episode

洪祖丰 Ang Choo Hong

achoohong@yahoo.com

摘要

马来西亚柔佛州的普照寺，于 1991 年 5 月 28 日卫塞节当天正式动工重建。无奈 1991 年 8 月 19 日柔佛州政府致函，下令停工。马佛青总会作为普照寺的管理层，与有关当局斡旋、交涉、谈判、协商前后达 16 年，始于 2008 年 3 月大选前 获得批准复工。本文描述了此事故的来龙去脉，从中解读出马来西亚的宗教关系。从此事故可以看到，宗教课题是个轻易被政党玩弄的课题，也是个须依靠政治关系才能疏解的课题。回教化的不断扩大深化，更是让非回教徒感到不安。

关键词：

普照寺，回教化，协商，回教法

Abstract

The Puzhao Buddhist temple in the Johore state of Malaysia began its reconstruction on the Wesak of 28th May 1991. Unfortunately, the state government issued an order to stop work on 19th August 1991. The Young Buddhist Association of Malaysia, being the governing body of the temple, began a long series of bargaining and negotiations with the authorities concerned, which lasted 16 years, before getting the order to resume work in March 2008, at the eve of General Election. This paper describes the development of the event, and interprets the inter-religious relationship in Malaysia. It is observed that issues related to religion are easily manipulated by political parties, and such issues can only be dissolved by political means. In addition, the expansion and deepening of Islamisation is causing uneasiness among the non-Muslims.

Key words:

Puzhao Temple, Islamization, Negotiation, Islamic Law

前言

马来西亚是个多元宗教的国家，2010 年的人口普查报告显示，马来西亚 2700 万人口中，61.3%是回教徒，19.8% 是佛教徒，9.2%是基督教徒，6.3% 是兴都教徒，1.3% 是华人传统信仰者。其中凡是马来人就被归纳为回教徒，因为宪法规定马来人为 信奉回教和奉行马来人习俗者。98% 的佛教徒是华裔，其余 2% 是泰裔及其他种族。基督教徒主要来自依班人、卡达山人，华人及印度人。其中前两者占了五成。

马来西亚联邦宪法第 3 条规定，回教是联邦的宗教但其它宗教可以被和谐地奉行(Islam is the religion of the Federation but other religions may be practiced in peace and harmony)。联邦宪法第 11 条规定，每个人有权认可及奉行自己的宗教，并在限制向回教徒传教的法律下，宣传它 (every person has the right to profess and to practice his or her religion and subject to applicable laws restricting the propagation of other religions to Muslims, to propagate it.)。目前每个州都有立下法律不准向回教徒传扬非回教的教导，也既是说只可以在不向回教徒传教的条件下自由传教。

马来亚于 1957 年独立，并于 1963 年成立马来西亚。从独立到成立马来西亚到八十年代，国内曾发生过种族冲突事件，尤其 1969 年的 513 事件，更是国内外皆知，但不曾发生过因宗教而引发的冲突或骚乱。

然而八十年代开始，回教化大规模的推展，使到回教化、回教国课题渐渐成为热门的社会及政治课题，而在非回教社会引起不安、焦虑，也在回教及非回教徒之间引发某种程度的紧张。

九十年代开始至今，经常发生回教徒与非回教徒之间的一些争执。往往牵涉到的情况如下：

- i. 一个非回教徒家庭，有一人瞒着家庭成员改性回教，那人死后，回教事务局在家人不同意下，抢拿尸体，或把已埋葬的尸体挖出来，该葬在回教坟场。(Moorthy Marian and Rayappan Anthony cases)。
- ii. 一个非回教徒家庭，有一人改性回教，那人死后，遗产不能留给非回教徒的家人。(Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan v. Lim Ee Seng in 2000)
- iii. 为了争夺孩子的抚养权，一个家长该信回教，然后利用回教法律及回教法庭来达至这目的 (Subashini v Saravanan case)。
- iv. 一个人自称是非回教徒，但登记上是回教徒，要求改回原本的信仰却困难重重 (Lina Joy case)。

除了这些个人及家庭引发的课题，也发生一些集体的行为，如回教徒要求拆掉十字架，佛教徒在某回教祈祷所禅修被指冒犯回教等。同时，也有一些课题是政策引起的，如限制非回教膜拜场所的高度及建筑设计，要非回教徒上回教文明课程，等等。

要解读这种错综复杂的课题确实不容易。本文选择以普照寺重建面对的重重障碍，来探索马来西亚回教与非回教之间的关系。作者本身是普照寺重建的参与者，也曾当任马来西亚佛、基、兴、锡、道教咨询理事会副主席，曾与两位前首相、部长、州务大臣等讨论及交涉过各种宗教课题，因此探索此课题，是经验分享多国学术分析，但作者相信，这种分享，会对学术研究有所帮助。

普照寺事故

普照寺坐落在柔佛州居銮县的峇株吧辖路，距离居銮市约有十六公里。原有的普照寺只是一座锌板平房，建于第二次世界大战日侵时期。

1986年，时届87高龄的普照寺主持人林凤老居士因年事已高不忍心该寺被荒废，于当年9月5日，在马佛青总会（简称马佛青）代表大会上发大心愿将普照寺所属的7英亩土地捐献给马佛青。该地段于1989年7月3日获得居銮土地局批准转名在马佛青名下。

来自马六甲的EDA Architects受委负责提呈首期扩建计划之建筑图测，并于1990年11月26日获得居銮北区县议会批准。

马来西亚财政部也于1991年3月15日批准普照寺首期建筑基金捐款豁免所得税，并由当时的副财政部长拿督陆垠佑亲临颁发证书。

策划委员会也委任新山的罗炳文会计公司作为普照寺建筑基金的外部查帐师及峇株吧辖何开仕测量师办理土地更换用途手续。

普照寺于1991年1月27日举行动土典礼，礼请达摩难陀上座法师、竺摩长老（由继程法师代表）、新加坡广恰长老、招坤维苏他法师联合主持典礼。建筑工程随着于1991年5月28日卫塞节当天正式动工兴建。

普照寺停工的真相——政治角力波及普照寺

当普照寺的扩建工程进行了大约 60%，普照寺策划委员会收到居銮县行动理事会秘书志期 1991 年 8 月 19 日的公函，以普照寺图测尚未获得柔佛州安全理事会批准为理由，下令停工。释继程法师与马希龙于 1992 年 2 月 1 日前往居銮县长署会见县行动理事会秘书。该秘书提出要求停工的理由是因为县议会当局在技术上的疏忽。他说在批准建筑图测之前，县议会未先提呈给州安全理事会核准。他要求普照寺暂时停工一个月，待重新提呈给州安全理事会核准后即可复工。时逢农历新年前夕，释继程法师与马希龙以年关作为考量，答应暂时停工一个月。

没预料到在接受停工令后，州政府与县议会竟以诸多理由而拒绝让普照寺复工。从当初正式公函中的「尚未获得州安全理事会批准」的理由，最后却衍生出其他的理由包括：附近村民反对、太靠近回教祈祷室、技术问题等等。

然而，原本是县议会在技术上疏忽及犯错，蔡细历行政议员却官官相护，掩饰县议会的错误而帮忙推搪责任。他以马佛青「技术犯错」、「取巧与欺骗」、「没有按照手续」等等作为停工的理由，同时诬赖这是策划委员会主席「马希龙一手造成」的莫须有罪名，似乎摆明欲置马佛青于不义。

根据 1991 年 8 月 19 日居銮县行动理事会吁令普照寺停工的正式公函，理由是「图测尚未获得州安全理事会批准」。依照正式程序，提呈图测予州安全理事会批准是县议会的责任，并非马佛青所能「越俎代庖」处理的事。

普照寺图测是通过居銮北区县议会马华县议员党鞭萧廷锐代为提呈。县议会在收到图测之后必定先将交予最少 7 个相关政府部门长官审核，并由县议会建筑小组复核后交到县议会常月大会正式批准，这些程序是每个县议会的例行手续。居銮北区县议会于是于 1991 年 11 月 26 日的常月会议上正式批准普照寺的图测，批准函志期 18/12/1990。

这也证明普照寺的扩建工程是经过例常的程序所批准的合法工程，这些都有白纸黑字为证。批准的公函中除了消防局及水利局提出一些基本要求外，其他部门，包括土地局并没有提出任何附带条件，土地条件等。

马佛青是鉴于普照寺早在战后已经建在原来的地段，因此只是申请「扩建原有的寺庙」(TAMBAHAN KEPADA SEBUAH TOKONG YANG SEDIA ADA)，此字眼由绘测师选用。原有的普照寺是一座单层、简陋的木板平房，扩建的是一座三层高的钢骨水泥大楼，在图测中已经清楚阐明，不可能有任何隐瞒或欺骗的成分。指责马佛青或马希龙存心欺骗的言论，完全与事实不符，而只是为了掩饰普照寺被逼停工背后的「内幕」。

普照寺被指因太靠近伊斯兰教祈祷所而遭到居民反对。然而普照寺乃建于第二次世界大战之前，比祈祷所更早存在，而当地祈祷所乃属于畜牧局的一部分，建于一座山坡上，它与普照寺尚有一段数百米的距离。所以有关指责马佛青故意取巧，以扩建为名申请图测，避开柔佛州安理会的条例与规定，也是与事实不符的。

各种责怪马佛青的言论，似乎是有意将停工的原因简单化，让人以为充其量也只是行政与技术上的问题，而错全在马佛青身上。但是，事实胜于雄辩，普照寺的停工真正的原因是因为有少壮派政客利用普照寺作为政治投机，与元老派角力的一粒政治棋子。同时，这当中也牵涉高官利用反对普照寺作为个人的政治跳板，制造村民反对兴建普照寺的假象，采取最具侵犯性和极端的策略，将族群的情感简化为政治筹码。间中有人寄发子弹（包括寄给作者本身）、有人意图发动示威制造骚乱、有人恫言焚烧普照寺等等的极端动作，都再再印证普照寺的停工并非行政或技术问题那么简单。

政党内斗无端波及普照寺

事实上，当年居銮巫统区会的内斗波及普照寺的建筑工程是令人始料不及的。

1989年8月26日，居銮巫统区会举行三年一届之常年代表大会暨改选新一届理事时，原任署理主席之摩克理率众挑战寻求蝉联的区会主席赛阿密上议员，唯最后挑战失败。

1989年的改选从此种下了两派恶斗的祸根。改选后，其中少壮派的阿立夫在胜选后的1990年大选中无法实现出任州议会候选人的心愿，成为另一次党内斗争的导火线。在此后的未来两年，「普照寺」的兴建却变成少壮派政治斗争的赌注。

就在当时，被调派到居銮新上任的副县长兼县行动理事会秘书哈心新官上任三把火，以「县行动理事会秘书」的权利，肆发停止营业指示给娱乐界，同时他也接二连三发函于居銮的三座寺庙，包括三宝堂、观音堂及法祖公庙，命令他们在短期内拆除擅自建立的庙堂。

1991年8月19日普照寺策划委员会也收到了哈心副县长以县行动理事会秘书身份发出的公函，以普照寺图测尚未获得柔佛州安全理事会批准为理由，下令立刻停工。

原来哈心副县长为了自己的政治野心而与居銮巫统的少壮派结合，寻找政治台阶。他配合了巫青少壮派的力量，在下令普照寺停工后，呼吁散居于普照寺附近一带的村民拒绝非回教的膜拜场所建立在回教徒聚居的区域。然而，住在该联邦土地垦殖发展区的居民却坚决不参与反普照寺建立的行动。

由于不能得逞，哈心副县长配合巫统少壮派游说位于普照寺前方，越过马路的农业部畜牧场的员工，以及沿路的一些居民一起抗议普照寺的兴建。在取得共鸣后，他们就向柔佛州当局投诉，抗议普照寺建立在不适当的地点，他们坚称反对普照寺建在回教堂对面。

然而实际上，所谓居民投诉的回教堂其实是在遥远的一座山坡上，即越过马路另一边畜牧场内的一座小型祈祷所(Surau)，根本就不如居民投诉的「普照寺建在回教堂对面」之说。

鉴于事态越来越严重，居銮区国会议员江沼湖局绅于 1992 年 3 月 2 日安排马佛青的代表与普照寺周围的巫统及居民举行了一项对话。出席对话会者还包括了该区州议员拿督刘文丰行政议员的特别助理温才、巴罗区州议员何襄赞，巫统县议员及村长等。

经过马佛青署理会长洪祖丰（作者本身）和居銮区国会议员江沼湖局绅在对话会上详细的解说有关兴建「普照寺」的目的后，居民给予的反应是十分令人鼓舞的。

恐吓焚烧普照寺

普照寺邻近一些的居民经过了 3 月 2 日的对话后，群体情绪也恢复正常。1992 年 3 月 15 日，也就是与村民举行对话后的第十三天，马佛青受邀到新山州行动室出席一项由柔佛州大臣丹斯里慕希丁召集的协调会议。

柔佛州务大臣一共具函邀请了十三个个人及团体代表，包括马佛青出席会议。是日马佛青是由署理总会长洪祖丰，普照寺策划委员会总务许栋南及马希龙三人代表出席。

当天的会议上，一些人士毫无理性的发表了极端的言论。有人提出，假如州政府不能阻止普照寺的兴建，他们将步行到皇宫晋见苏丹。居銮青年理事会的其中一名代表更放肆地建议放火将普照寺焚毁即可一劳永逸解决问题。

据说原来在出席会议前，有人以「民族大义」为前提，游说各代表提出最消极的方案，以支援一小撮失意政客的夙愿，来取得州务大臣的共鸣。然而该日会议并未取得任何足以令哈心满意的协议。

数日后，州务大臣为寻求真相，再度召见一批由元老派赛阿密亲身挑选的代表团，以彻查究竟谁才是反对普照寺建立风波的主谋。在了解整个事件的真相后，州务大臣决意选定 5 月 3 日在居銮县行动室召开另一项会议。

洪祖丰等接获子弹。

在 1992 年 5 月 3 日会议召开前的几天，马佛青署理总会长洪祖丰、拿督刘文丰州行政议员、江沼湖局绅国会议员、巫统区会主席赛阿密上议员及居銮县长拿督哈芝佐哈里等五人先后收到由邮差送来的生子弹。

此外，普照寺附近也出现抗议普照寺兴建之布条。普照寺事件发展至这个地步，经已相当明显证明是因居銮巫统区会派系斗争而被波及。

派发传单煽动示威

1992 年 5 月 12 日有三、五名来历不明的人士，从普照寺开始至实里拉龙新村一带大路旁，向疏疏落落的乡区民屋分发传单，号召人民团结起来，在 5 月 13 日下午前往普照寺面前举行示威，抗议柔州政府允许该寺的兴建。类似的传单也在阿依淡联邦地垦殖区出现。该传单大力抨击州政府无能懦弱，允许普照寺建在回教徒聚居的地区，同时攻击居銮县长、巫统居銮区会主席及居銮北区县议会巫统党鞭，抨击三人有利可图，偏袒佛教徒而允许在回教徒聚居的地区建立一座佛寺。

居銮警局在当天早上 7 时许，就派出大批人马，驻扎于普照寺附近，以防不良份子在有关地点滋事。居銮警方在区警区主任克理斯南副警监命令下，调动超过一百名军警，并在普照寺附近的大道上设立重重路障，检查可疑份子混入。镇暴队队员荷枪实弹在该寺周围镇守，数名便衣探员也在寺院驻扎以保护年迈的林凤老居士。

镇暴队大卡车也分别驻停在普照寺对面的回教堂和农业畜牧学院内。居銮通往阿依淡七至九公里一带的棕油园和农场范围也有不少的警军巡逻。柔佛州警方刑事调查主任查卡里利亚总监在当天午后也亲自到场视察情况。一直到傍晚六时许，未见有任何示威者出现，警方始收兵回营。

宣布批准复工「空雷不雨」

马佛青明知道在整个事件中是「无辜」的，但基于宗教与种族的敏感度，为避免事情恶化，只能忍气吞声地与执政者「协商」。目的就是希望让普照寺能早日复工。

在经年累月的争取与协商，不知通过多少重要人物的交涉与斡旋，马佛青总会也遵照各项指示，如申请土地转换用途、一再重新提呈建筑图测等。州与县政府以及执政党首脑也多次在报章上发布批准普照寺复工的消息，但是左等右等，只是「空雷不雨」。

拿督斯里蔡细历行政议员在 1992 年 6 月 1 日宣布柔佛州安全理事会于 1992 年 5 月 26 日已经原则上允准普照寺复工，后无下文。他又于 1993 年 10 月 14 日宣布柔佛州行政议会已于 1993 年 10 月 13 日批准普照寺复工兴建。但是这两次的宣布后，马佛青并没有收到任何批准复工的公函。

经过两次宣布空雷不雨之后，州政府竟于 1999 年宣布欲征用普照寺地段，而献议位于居銮另一片较小的土地作为交换。由于当时州务大臣对土地的征用表现坚决，马佛青最终同意政府征用普照寺地段，并接受位于居銮另一片约 1 英亩多的土地作为交换，另加一笔赔偿金。然而，马佛青总会后来因有关交换之土地不适合而放弃，继续争取复工。

2002 年 5 月 22 日，房屋与地方政府部长拿督斯里黄家定宣布居銮北区县议会已经正式批准普照寺复工，并通过居銮区国会议员何襄赞移交批准函件予马佛青，但却附带复工条件而交由马佛青与居銮县安全理事会进一步商讨。

居銮县长拿督依布拉欣博士过后要求马佛青总会重新提呈建筑图测，唯过后便无下文。这是第三次批准复工的宣布。

后来州政府又在 2004 年第 10 届全国大选前宣布普照寺复工，但县议会却迟迟不发下批文而无法复工。此为第四次批准复工的宣布。

不合理的复工条件

拿督斯里蔡细历行政议员及房屋与地方政府部长拿督斯里黄家定宣布普照寺获得批准复工，但却声明马佛青必须遵守 11 项附带条件：

- (1) 先将目前的农业用途地段申请更换为建筑用途地段。
- (2) 在土地用途更换申请，及其他的行政手续进行期间，如建筑图测未批准之前，复工工程不能展开。
- (3) 有关建筑物只准供该寺按所定下的条例进行活动。
- (4) 不能进行宗教仪式。
- (5) 如果有关建筑物被违用，政府将立即收回批准书。
- (6) 有关建筑物外形应修改，不应存有神庙的格式。
- (7) 新建筑物应与旧建筑物分开远离，旧建筑物纯粹是神庙。
- (8) 有关新建筑物不应以固定的宗教名称命名，以让其他的组织也可应用该场所。
- (9) 应该成立一个县际性的委员会，以监督该组织的一切行动。

(10)应该邀请县长协助处理解决各有关涉及的问题。

(11)县安全理事会将按时向州安全理事会汇报有关申请手续及工程复工程的进展，而一切复工工程必须在州安全理事会获通知及所有的申请手续完成后才可展开。

虽然马佛青不同意有关复工条件，但是并没有获得有关条件之正式文件。马佛青也根据指示申请转换土地用途、修改建筑外观并重新向居銮北区县议会提呈图测。除了土地转换的申请在 1993 年 6 月 20 日获得批准外，图测却迟迟未获得批准。

柔佛州务大臣拿督阿都干尼于 2008 年 1 月 6 日宣布的批准复工仍旧附带条件，唯此次所附带的条件已经减少至 8 项：

- (1) 不能进行宗教活动，可以进行行政训练，文化、艺术及运动之类的活动。
- (2) 不准建平台屋顶，须建目前普通房屋般的“人”形屋顶。
- (3) 中心须筑围篱与普照寺旧庙宇隔开，围篱是在 3 尺高砖墙上筑起铁丝网。
- (4) 中心的路口与普照寺旧庙宇的路口要分开。
- (5) 中心围篱范围内须设有停车场，来中心的人士不可随意把车辆停泊在路旁阻碍交通。
- (6) 由于中心周围是马来甘榜，中心须设有缓冲区，从中心建筑至土地界限 33 尺范围内的空地，辟作绿化区，种植树木。
- (7) 训练中心的园林设计不能放置含有宗教色彩，如佛像等的塑像。
- (8) 任何时候，中心建筑须符合有关技术部门所列出的条件，如排水、披污及卫生等一般建筑所须遵守的条规。

无论如何，普照寺复工图测终于在 2008 年 3 月 7 日，也就是在全国大选的前夕获得批准。

马来西亚的回教化

马来西亚回教与非回教徒之间的关系，深受回教复兴的影响，因此探讨此课题，须先了解回教复兴这一回事。

美国学者亨廷顿给予回教复兴的定义是：“回教复兴是一个扩大的知识、文化、社会和政治运动。它是回教理想、实践、修辞、及回教徒重心投诚回教的全面复兴。所谓回教原旨主义或政治回教只不过是这种全面复兴的一环。这种复兴是主流的，并非极端的；是全面的，并非孤立的。”

这种复兴的标示是多样的，包括宗教教条的奉行，宗教节目与刊物的增殖，回教服装与回教价值，主张回教进入公众生活，政府、银行、法律、教育等。

这种全面的复兴，包括介入公共生活，把回教纳入公共政策里，为回教及非回教国家带来极大的冲击。

1979 年伊朗的回教革命，给世界各地的回教复兴带来了更大的鼓舞。在马来西亚，政府在八十年代开始拥抱这种全球回教复兴的趋势。1983 年，政府成立了国际回教大学。接着，于 1992 年成立了回教思想学院 (Institut Kefahaman Islam, IKIM)。1983 年，政府设立了回教银行，到了 1993 年，所有银行可以提供符合回教法律 (Shariah) 的产品。1984 年，成立回教保险公司 (TakafulMalaysia) 并于 1985 年开始营业。

1988 年 3 月 19 日，国会通过修改宪法，新加入的 121 (1A) 明确规定，尚若某事件属回教法庭的职权内，那民事法庭无权过问，或干预回教宗教司的判决。此一修改带来了巨大的冲击。后来发生的一些牵涉到回教与非回教徒的案件，非回教徒一方无法在民事法庭讨回公道。例如，一位改信回教者，可以单方面向回教法庭申请解除他原本在民事注册婚姻，然后自动获得孩子的抚养权并把他们皈依回教 (Subashini v Saravanan)。在 Lina Joy 案件里，Lina Joy 退出回教，但她在登记卡上的宗教记录没有宗教法庭的批准而不能更改。还有，在 Revathi Masoosai 的案件里，向回教法庭申请脱教者被判进入辅导中心。

此外，1985 年开始，政府也在政府部门提倡“吸收回教价值观”，要建立一个符合回教的行政体系。八十年代开始，政府也在各大学强制学生上“回教文明”（后来在各方压力下改为“回教与亚洲文明”），其他回教化步骤，可谓林林总总，不胜枚举。

以上的具体例子显示，政府正积极地向回教化迈进。范围从经济、法律、教育、行政到服装等无孔不入。对于回教徒来说，这是高尚且具极大意义的。但对非回教徒来说，这种发展趋势叫人不知如何以适从。当一个国家与某一个宗教关系过于密切时，其它宗教要如何妥善应对？当这种强大的运动，在国家作为后盾，有计划的实行时，会否影响其它宗教的自由发展、实践、奉行的权利呢？

目前许多非回教徒最关心的是：马来西亚法律是否会被回教法律取代？马来西亚是否正进入回教国之路？

要以回教法律取代马来西亚传统的普通法律 (Common Law) 的呼声打从八十年代开始就响彻云霄。

1985 年，时任副首相的慕沙希旦说，配合政府“吸收回教价值”的努力，政府已经设立一个委员会来协调回教法律与民事法律。

1986 年，回青运动（ABIM）向政府建议把回教法律作为马来西亚立法过的基础。

1986 年 9 月，联邦政府与州政府同意，回教法庭与民事法庭结合。当时的最高法官敦沙列说，这是朝向回教化国家法律的第一步。他也说，改变不要太过激烈，最好的改变是不容易被人察觉。

1987 年 12 月间，首相署部长拿督莫哈末尤素诺又提建议，要把民事法律与回教法律结合

1990 年初，马来西亚“佛、基、兴、锡 咨询理事会”鉴于事态严重，发起一项反对回教法律实施于非回教徒的签名运动，结果在首相插手下停止。当时首相强调宗教事务应以协商精神解决。

即便如此，2006 年，总检察署设立了一个回教法律单位，其作用是：采取步骤来实现一套法律和机构。这机构将负责调和民事与回教法律。这可能就是不容易被察觉的改变。

另一方面，回教国的口号，成了数届大选的课题。执政的巫统，正逐步推行回教化，来回应回教党的挑战。对巫统来说，他们正努力把马来西亚变成一个回教国。马哈迪首相甚至在 2001 年 9 月 29 日，在为民政党第 30 届代表大会开幕时，宣布马来西亚已是个回教国。

但巫统的传统对手回教党并不认同，认为马来西亚还不是一个回教国。回教党开宗明义摆明要把马来西亚变成回教国。该党主张女人必须包头，男女隔离，拆除人造塑像，只有回教徒可以当领袖，向非回教徒征收人头税（jizya），实行断肌法（Hudud）等。这个在马来社群里最大的反对党，一路来炮轰执政的巫统不够回教化，最近却倾向巫统，和巫统眉来眼去。2016 年 5 月 26 日，回教党党魁哈迪在国会提呈私人法案，要求修改回教法律，为回教断肌法铺路。按照国会常规，这种私人法案，除非获得政府允许，不得提呈。一般上执政党不会允许反对党提呈法案，但政府这次却例外允许。这两大回教基础政党从 2015 年开始陈昌暗渡到现在的公然眉来眼去，叫巫统的非回教徒伙伴尴尬不已。

马来西亚宗教之间的关系

在了解了马来西亚回教化的背景后，才可以从普照寺事故窥探目前马来西亚宗教关系的情况。

1. 回教化冲击宗教之间的关系

在还未推行回教化之前，虽存在一些种族之间的紧张关系甚至冲突，但未曾发生宗教之间的紧张关系。推行回教化后，宗教之间的紧张关系渐渐浮现。

回教化是一个过程。它是个有计划的工程。它开始时选择一些比较具体但又不容易被非回教徒反对的事项来推行。例如成立回教银行、回教保险、回教大学等。这种具体的建设对回教徒来说是个成功回教化的见证，可以轻易得到回教徒的认可及支持。同时，这些计划没有牵涉到非回教徒的日常生活，因此非回教徒不会反对。实际上，推行了一段日子后，到有不少非回教徒购买了回教金融产品。对许多非回教徒来说，购买金融产品主要的考量是利润，而名堂是次要的事（回教不允许收取利息，就把利息改为利润分享，但基本上无多大差别）。

回教大学与回教思想学院的创立，非回教徒也不太在意，也有非回教徒进入回教大学。但对回教的发展来说，这些教育中心意义重大。它是造就回教精英的场所，是今后推行回教化的培育所。未来学家托福勒（Alvin Tofler）于1993年到访回教思想学院时，再三预言，未来世界回教的中心，将是在马来西亚-印尼，不再是阿拉伯。

但回教化这无止境过程继续进行时，它开始让非回教徒焦虑不安。当政府开始提倡大专生必须上回教文明课程时，引来了反对的声音。最终改为“回教与亚洲文明”课程。

但叫非回教徒最寝食难安的是法律回教化的议程。这是朝向回教国最关键性的一步。

从普照寺事故的角度来看，普照寺的被令停工，到后来的争取复工，表面上看来与回教化的议程没有直接关系。但深入的探索，将会发现道，回教化或回教的醒觉，扮演了一定的角色。

由于回教化，回教社群越来越回教化，过往可以容忍的事，如今变成不可容忍。过往各宗教场所比邻而立，相安无事。如今可以以附近有回教场所而反对其他宗教场所的出现。过往政治领袖在处理宗教课题时，比较宽容大量，如今却必须考虑到自己宗教社群给予的压力。

官方的回教化政策，实际上间接鼓励民间更深入、更广泛的回教化。回教民间会自动自发要变得更回教化，而这种民间回教化，又逼使官方进一步回教化。这种循环，也间接给于回教原旨主义者根大的发挥空间。

2. 牺牲宗教和谐捞取政治利益

马来西亚的宗教关系，与政治利益有剪不断、理还乱的关系。巫统与回教党，为了争取广大的马来/回教社群的选票 而较量看谁比较回教化。回教党不断强调要建立回教国，巫统不断推出他的回教化。两党时不时会有一些宣布或动作，制造一些课题或事端来捞起选票，而这往往是不惜牺牲其它宗教徒的利益而作。例如，回教党执政登加楼州时，曾宣布要征收人头税（Jizya）；巫统地方领袖也搞集会，反对基督教堂置放十字架。

此外，两党各自的内部头争，也会搬出最厉害的武器 - 指对方不够回教化，或指对方向非回教徒低头。普照寺的情况，就是一例。

一个小小的副县长，和当地巫统少壮派结合，以“县行动理事会秘书”的身份，下令普照寺停工。然后煽动散居附近的回教徒起来反对建设普照寺。煽动不成后就分发传单，抨击州政府无能懦弱，允许普照寺建在回教徒聚居的地区，同时攻击居銮县长、巫统居銮区会主席及居銮北区县议会巫统党鞭，抨击三人有利可图，偏袒佛教徒而允许在回教徒聚居的地区建立一座佛寺。

这已明显，这是同一政党内两伙人的内部头争，而普照寺就成了这头争的一粒棋子。

但这一内部头争，可以连累普照寺 16 年，可见以宗教为棋子的课题，冲击力难于预料，即便是位高权重的州务大臣，也必须小心翼翼处理，免得自己自身难保。

以目前的情况看来，两党利用宗教课题捞取政治治本的趋势会持续下去。目前巫统与回教党一唱一和，共同玩弄回教刑事法的课题，也是双边最高领导为了各自的政治利益而作的临时演出，而毫无顾虑到非回教徒的感受。至于党内内部头争而罢出捍卫回教或贬低其它宗教的的姿态，也将会继续上演。

3. 非回教基础政党的无奈

每当发生类似的宗教课题，在朝在野的华基政党，也就是非回教基础政党，都会互相开炮，轰击对方。这也大概是非回教基础政党所能做的事。如何阻止类似事件的继续上演，如何解决类似课题，非回教基础政党一般上只能扮演次要的角色。这就是非回教基础政党的无奈。

这是政治现实，也是一种无奈。马来西亚是个多元种族，多元宗教的国家，但马来人及回教徒占多数，加上选区划分给于乡区（也就是马来人区或回教徒区）特别的比重，（例如一个乡区可能只有 1 万选民，一个城市选区可能有 10 万选民）结果议会选举的结果必然是马来人/回教徒占多数。在票选民主制度

里，得到最多议席的政党自然拥有最大的权利。在柔佛州，掌握大权的是巫统。

在普照寺事故中，在野的民主行动党只能在州议会提出询问，向政府施压。政府里的华基政党-马华公会，虽是当朝，却不当权，也就是说没有最终的决定权。易言之，此课题最终必须由巫统来决定如何处理，华基政党只能从旁游说，协商。

华基政党的无奈，也就是普照寺的悲哀。当执政成员党之一的马华行政议员蔡细历，在游说协商仍无法取得良好的解决方案时，把矛头转向马佛青总会，以一句“一切都是马希龙一手造成”把责任推给马佛青总会。因此不仅华基政党无奈，非回教组织更显得可怜。

由此观之，今后马来西亚的宗教关系，主要得看当权回教基础的政党的态度了。

4. 解决冲突 (conflict resolution).

从社会学的角度来看，社会里存在冲突是普遍的事。关键是如何处理既解决这些冲突。

普照寺事件最终获得解决，是个很好的示范。

马佛青总会作为普照寺的管理单位，在寻求解决方案时，以“合情、合理、合法”的态度，以“忍耐、谅解，非暴力”的精神与各有关单位沟通、协商、交涉。作为一个肩负佛教使命的团体，马佛青总会认为牵涉宗教的课题，必须小心处理，以国家社会安宁为重，即便是深受委屈，也必须忍辱负重。

马佛青总会与马华公会，安排与当地居民对话，化解任何可能存在的误会。对话的结果显示，民间反对的声浪不大，所谓反对者只是一小撮有政治企图人。

马佛青总会虽在面对此困境时还要被有关行政议员抹黑，也没反击，反而以大局为重，继续与其他马华政治领袖合作，共同寻求出路。佛青领导人（也就是作者本身）在接获子弹恐吓后，也只是按照法律程序报警，并没向媒体公开此事。佛青总会也不曾考虑过要以示威或其他压力式的手法向当局施压。

即便是马佛青经历至少四次的“狼来了”复工，也没硬来或放弃。可见解决这种问题，的确需要很大的个人能耐和毅力。

解决此问题，时间是个重要因素。漫长的争取过程中，人事起了变化，州务大臣换了人，马华领导人，包括总会长，行政议员也换了人。当年煽风点火的一小撮人也不知去向。即便佛青领导人也换了几次，只不过争取普照寺的决心不曾换。这些都是解决此课题的正面因素。

无可否认，在解决此课题上，马华公会与巫统扮演了重要的角色。马华总会长黄家定，国会议员何襄赞负起责任，全面争取，州务大臣阿都卡尼也愿意配合，才让普照寺复工成为事实。内中的交涉、协商、讨论，肯定不是轻而易举的事。

最后的解决方案，可说是政治解决方案- 既由巫统马华协商后，经佛青总会同意落实。今后马来西亚出现的宗教关系课题，大概也将是如此处理。目前最热门的回教党党魁哈迪提出的回教法私人法案，基督教徒不准应用阿拉字眼的课题，看来也将是政治解决。

结语

从普照寺被令停工，经 16 年的谈判、协商，到最终获准复工的过程中，可以解读出马来西亚宗教之间的微妙关系。从此事故可以看到，马来西亚的回教化，固然可以满足回教徒的意愿，却也使非回教徒感到焦虑与不安。长久以来，回教化/回教国是政党们经常玩弄的课题，并在这过程中不惜牺牲非回教徒的利益来捞起各自的政治资本。没有迹象显示这种趋势会停止。在实行票选民主制度的马来西亚，属少数的非回教基础政党及非回教徒不能有多大作为而显得无奈。从普照寺的事故中也可以看到，要解决宗教徒之间的矛盾或冲突，当局者必须拥有“忍耐、谅解、非暴力”的精神和“合情、合理、合法”的态度来沟通、协商，寻求共识。

总的来说，今后马来西亚的宗教关系，主要取决于执政回教基础政党的态度了。

“Political Buddhism” as an Analytical Concept: A Critical Inquiry on the Relationship between Buddhism and Politics in Malaysia

Tan Chong Yew

Abstract

There are a lot of research done on political Islam in Malaysia alone but the concept of political Buddhism is still relatively underexplored even at the global level. Although the theories and practices of Socially Engaged Buddhism and Humanistic Buddhism have been introduced for many years, some people still believe that Buddhism should have nothing to do with politics. Unlike political Islam, which are often associated with religious extremism and terrorism, many people assume that political Buddhism only involves peaceful and non-violent struggles. Yet, there are exceptions for both. Alongside radical Islamic groups, there are Islamist organisations calling for peace and democracy. Despite non-violence being an important tenet of Buddhism, ethno-nationalist Buddhist groups with violent tendencies have emerged in countries such as Myanmar, Sri Lanka and Thailand in recent years.

Today, there are renewed interests to understand the relationship between Buddhism and politics and this paper surveys the development of what can be broadly defined as political Buddhism in Malaysia. Given the country's unique demographics and political structure, Malaysia provides an interesting case study due to the primacy of Islam and the Buddhist community's minority status. Demographically, Malaysian population comprises of more than 60% Muslims and a significant minority of non-Muslim population, with Buddhism as the country's second largest religion. Unlike its neighbours, there had been few incidents of violent conflicts between the major religious communities. However, the situation is not a bed of roses either as the relationship between them are sometimes strained due to a number of thorny issues such as religious conversion, child custody and powers of the state Islamic religious authorities.

As political Islam has intensified over the years in Malaysia, religious minority groups, including Buddhist organisations, are coming up with their own political responses. Furthermore, the Buddhist community has a civic responsibility to participate in politics or political discourses in ways that are appropriate to its adherents' inclinations and abilities. After conceptualising what can be defined as political Buddhism, this paper will look at two cases on the Malaysian Buddhist Consultative Council (MBCC) and a group called Buddhists for Bersih (B4B) to make

sense of how political Buddhism is being practiced in Malaysia. The findings are derived from both textual reading of existing materials found on Buddhist community blogs and interviews with community leaders who are involved in MBCC and B4B.

Keywords: Political Buddhism, Malaysian Buddhist Consultative Council (MBCC), Buddhists for Bersih (B4B)

1.

Introduction

The relationship between religion and politics is a subject that fascinates many scholars. Of all major religions of the world, Islam is probably commanding the most interests now due to several events of global significance such as the al-Qaeda terrorist attacks in the US on September 11, 2001 and the recent emergence of Islamic State (IS). All of these are related to the phenomenon of political Islam or Islamism. However, the term political Islam is relatively new. According to Denoeux (2011), it was coined in the 1970s to refer to the rise of movements and ideologies that are inspired by Islamic referents – terms, symbols and events taken from the Islamic tradition – to express a distinctly political agenda. Since then, political Islam has become a common vocabulary in the study of Islam’s relationship with politics.

Compared with political Islam, political Buddhism is still a relatively underexplored concept. While there are various scholarly works on socially-engaged Buddhism and Humanistic Buddhism, one might argue that political Buddhism might be anomalous to Buddhism itself as a religion that calls for detachment from mundane affairs such as politics. In spite of this, scholars generally recognised the intersections between Buddhism and politics. Actually, there were already academic references to “political Buddhism” since the late 1970s (Suksamran 1977). It is getting more attention now following various events involving the Sangha in Sri Lanka, Thailand and Myanmar. Contrary to the peaceful notion of meditating monastics, what have emerged today are political and military monks who sanctioned the use of violence, especially against non-Buddhist ethnic and religious minorities.

Therefore, the first purpose of this paper is to conceptualise political Buddhism. It will draw from the existing scholarships and debates on political Islam while taking into account the differences between Buddhist and Islamic religious doctrines. Secondly, it will apply a nuanced understanding of this concept to discuss whether a Buddhist-inspired political movement has taken root in the country. The discussions in this paper focus on the Malaysian Buddhist Consultative Council (MBCC) and a group called “Buddhists for Bersih” (B4B). Despite their insistence on political neutrality, this paper builds on the assumption the Buddhist organisations have never operated in a political vacuum. The situation is becoming more acute today as the issue of Islamisation has moved to the forefront of Malaysian politics. Thus the relevance of understanding of the Buddhist community’s response since they are largest minority religious group in the country.

2. Defining Political Buddhism: What Lessons from Political Islam?

While it is difficult to come up with a standard definition for political Buddhism that is agreeable to everyone, few would dispute the links between Buddhism and politics. Unlike political Islam, which has been put under more intense academic scrutiny due to its connection with certain events of global proportions, political Buddhism is seldom heard of, even though it has been brought up in some academic papers, policy research and the media. In the earlier works of Suksamran (1977), he used the term political Buddhism to refer to the role of the Sangha in Thai politics. He continued to explore the issue of “political monks” as the country underwent political transformations (Suksamran 1982, 1993). Today, there are various literature on political monks (McCargo 1999, 2004, 2012) and “military monks” (Jerryson 2012) in Thailand, as well as those in other Buddhist-majority countries such as Sri Lanka and Myanmar (Tambiah 1992; Bartholomeusz 2002; Deegalle 2006; Walton 2016).

Besides Thailand, the term political Buddhism is used to describe the situation in Sri Lanka, where Sinhala nationalists infuse Buddhism in their political ideology to make an exclusive claim as the Bumiputras (sons of the soil) of Sri Lanka. According to Pararajasingham (1996), political Buddhism is “a major obstacle to a negotiated peace in Sri Lanka”. Citing the works of Sri Lanka feminist Kumari Jayawardena (1985) and Harvard historian Stanley Tambiah (1992), he argued that political Buddhism is “essentially an attitude deeply influenced by the way in which the (non-canonical Buddhist text) Mahavamsa has been interpreted by latter day Sinhala nationalists.” The historical accounts in the Mahavamsa (Great Chronicle) is said to have brought about a “Mahavamsa Mindset” among the Sinhalese and played a significant factor in shaping Sinhala nationalism in such a way to deny non-Sinhala people, particularly the Tamils, an equal right to Sri Lanka.

In the context of Malaysia, the relationship between Buddhism and politics comes with a different flavour due to its Buddhist community’s minority status. As part and parcel of the country’s racialised politics, the Buddhists, who are mostly ethnic Chinese, are facing Muslim domination. The Malays, who are constitutionally required to profess Islam, also claim to be Bumiputras to justify their special position in Malaysia. To some extent, the Buddhist situation in the country were explored by Tan (2014) and Samuels (2016), who both have looked at the politics of Buddhist organisations in the country. However, it is the former who used the term political Buddhism to describe the phenomenon. For him, political Buddhism in Malaysia is the response of “different actors engaging with the Muslim majority” from within the Buddhist community (Tan 2014 p.336). He also reckoned that political Buddhism is

“an important analytical concept that needs to be further theorised” (ibid p.337). Some of the literature on political Islam may provide some guidance for this purpose.

2.1 Violent Images of Islam versus Peaceful Images of Buddhism?

When the subject of political Islam is broached, images that come to mind range from angry protestors clamouring for the implementation of Sharia laws, on the less extreme end, to those of terrorists beheading a “kafir” (infidel) in the name of God, on the more extreme one. Political Islam is somewhat associated with religious intolerance and hatred. Back in the early 2000s, the key actors were Taliban and al-Qaeda, today they are the Islamic State, Boko Haram and Abu Sayyaf. Now, there are even talks about possible terror attacks in our own background as hundreds of young Malaysian Muslims have allegedly joined the Islamic State (IS) network (“Malaysians Thronging Towards IS,” 2015). However, what we know from the media are not always complete. In the introduction to a book calling for a critical study of political Islam, Volpi (2011, p.1) argued that our understanding of political Islam today has been shaped by a “security-minded approach”, which cannot fully explain the “complex nature of the modern Islamist phenomenon”. We cannot simply equate political Islam with violence. Likewise, we cannot always assume that political Buddhism is always peaceful.

For a start, we must acknowledge that Buddhist political activism has generally been subsumed under more the “peaceful” labels of socially-engaged Buddhism as propagated by Vietnamese dissident monk Thich Nhat Hanh and the Dalai Lama or Humanistic Buddhism as advocated by by Ven. Taixu and later Ven. Yinshun. Both of these labels are deemed as progressive because they sought to improve societies through non-violent applications of Buddhist principles in politics. As Sallie King (2009 p.3), who is a leading scholar on topic, noted, “not every engagement of Buddhism with social and political issues can be considered Engaged Buddhism”. She singled out Sri Lankan Buddhist nationalism as an exception because “its stance is based on opposition and ill will toward the other”, which could easily escalates into acts of violence.

Therefore, socially-engaged Buddhism and Humanistic Buddhism only represent one side of the coin for political Buddhism. On the flipside is the ethno-religious strand of Buddhism that appears to justify violence in championing the religion. This is characterised by the rise of ethno-nationalist Buddhist groups such as the Bodu Bala Sena (BBS) in Sri Lanka and the Patriotic Association of Myanmar (Ma Ba Tha in Burmese or Sasana Vamsa Pala in Pali). Both organisations were founded and led by monks who claimed that Buddhism is threatened by Muslims and Christians. Among others, BBS and Ma Ba Tha had organised protests that have often fuelled Buddhists’

intolerance toward these religious minorities and pressured the government to enact discriminatory policies against them. The political Buddhism practiced by BBS and Ma Ba Tha somewhat resembles the extreme forms of political Islam often portrayed in the media.

2.2 Incursion of Religion into Politics or Politics into Religion?

Many scholars seem to have adopted the term political Islam to describe the “unprecedented irruption of Islamic religion into the secular domain of politics” to differentiate it from Islam as an unmarked category. On its own, Islam refers to a form of personal piety, a set of beliefs or rituals. Although there are much substance to the claim that contemporary Muslim activists are using Islam for political purposes, Hirschkind (2011) proposed that we should also consider how the state has expanded into (or manipulated) the religious realm. Like Islamic activism with political objectives, state intervention in religion also provokes a political response from those affected. In Malaysia, for example, Sharia law implementation was not a political issue until former Prime Minister Tun Dr Mahathir Mohamad came up with an Islamisation policy (Dasar Penyerapan Nilai-nilai Islam Dalam Kerajaan) in the early 1980s. As competition between UMNO and the Islamic opposition party PAS intensified, powers of various Islamic authorities such as Jabatan Kemajuan Agama Islam Malaysia (Jakim) has become more entrenched today.

Thus, our understanding of the relationship between religion and politics should not be confined to that of a one-way street. It is not always a case of activists using religion for political ends. What the state does and how it deals with religious issues also matter. Since religion is a social institution that interacts with the state, there are many factors that lead to their entanglement with each another. In fact, there are many examples of governments around the world manipulating state policies and regulations in favour of or against a particular religion. An authoritarian regime might crackdown on a particular religion or religious sect to prevent the possibility of a popular resistance. This happened to the Roman Catholic Church and Falun Gong, which are both proscribed in China. Even politicians in democratic countries with highly competitive elections such as the US and India are playing up religious issues to win votes or support from a particular group.

The situation described above also applies to what is happening in Sri Lanka and Myanmar. It is no coincidence that both BBS and Ma Ba Tha appeared to have received some sort of blessings from their respective government. The BBS itself is an offshoot of the Jathika Hela Urumaya (JHU) or National Heritage Party, which created a shockwave in Sri Lanka politics when it entered the 2004 parliamentary elections for the first time. All of JHU's candidates were monks and nine of them got

elected into parliament. Campaigning on the platform of defending Sinhala Buddhist interests against those perceived as outsiders such as the Tamils and Christians, the party received almost six percent of the popular vote. Actually, a similar situation is happening in Malaysia. Instead of the Buddhist monastics, it is the Islamic clerics who are leading the charge in politics by calling for the setting up of an Islamic state.

2.3 Contested Identities

There is little dispute that political Islam puts Islamic doctrines at the centre of its social order, with Islamism as the position of those individuals and institutions believing that Islamic laws are of paramount importance and must be fully implemented. However, the problem is what constitutes a proper understanding of Islam and an adequate Islamic social and political order (Volpi 2011 p.9)? Islam as a religion itself is diverse. Beside the two main denominations of Sunni and Shia, there are other smaller sects that claim to have originated from Islam such as Ahmadiya and Baha'i. Within the Sunni sect itself, there are four major schools of jurisprudence – Shafie, Hanafi, Maliki and Hanbali. For Shia, there are three branches consisting of the Twelvers, Zaidiyyas and Ismailis. Doctrinal differences between the two denominations are already causing serious conflicts between Sunnis and Shias, what more to speak of the smaller sects which are denounced as deviants.

As Means (2009 p.374) pointed out, even though Muslims have always asserted that “there is only one Islam”, there is “a great diversity of beliefs” on theological and doctrinal matters. One of the biggest problems in the Muslim community today is the contestation among these beliefs due to a common assumption that Islam must be unified while “deviant beliefs” and heresies must be expunged. According to him, the question of who is a true Muslim and who is a deviant has become a matter of determining social and political inclusion. Those who are deemed as “un-Islamic” risk social ostracism and even punishment in places where Sharia laws for apostasy and heresy are applied. The point is there are multiple interpretations of Islamic doctrines despite attempts to unify Islam and it is erroneous to look at political Islam from just a single perspective.

In relation to the diversity of Islam is the notion of a Muslim identity. According to Ismail (2011 p.17), many scholars, both Western and Muslims, have propagated the view that religion is “the defining element of Muslim identity”, while other dimensions of identity-formation such as class, gender and nationality are relegated behind religion. Arguing against this monolithic conception of Muslim identity, she said religion cannot be understood outside of the social context of practices. Therefore, “the sociality and historicity of religion” should be taken into account when we are trying understand the production of religious identity in the public sphere (ibid p.26).

Being Muslim does not necessarily mean one is an Islamist even though Islamist political movements articulate Muslim identities. While theoretically there is no separation between religion and politics in Islam, the practices are more complicated. It can only be understood by looking at what Muslims are actually doing in the context of their everyday lives.

Buddhism as a religious practice is as diverse as Islam, if not more. Like Islam, there are only two, at most three, branches of Buddhism – Theravada and Mahayana – if Vajrayana is included in the Mahayana family. Compared to Theravada Buddhism, which refers exclusively to the Pali Canon (Tripitaka), there are many schools of thought in Mahayana Buddhism such as Zen, Pure Land and Nichiren. However, Jerryson (2016 p.5) pointed out that even within the Theravada tradition, there are regional and local variations to scriptures accompanying the Pali Canon. One of the common means of discerning a Buddhist identity is the seeking of refuge in the Three Jewel – the Buddha, Dharma and Sangha – but this foundational element also varies as the “guru” is often viewed as the fourth refuge in Tibetan Buddhism. Since there are so much diversity and variations, Jerryson (ibid p.7) proposed that it is more useful to think the religion as a “Buddhist system” when looking at particular Buddhist characteristics and comparing it with other religions and ideologies, instead of referencing it in the singular “Buddhism” or plural “Buddhisms” and “Buddhist traditions”.

2.4 Religious Doctrines on Political Matters

To make sense of political Islam and Buddhism, we must consider the doctrinal aspects of both religions on politics. It must be acknowledged that Islam and Buddhism are not just confined to the supra-mundane realm. The differences however are the influence each has in forming the political consciousness of their adherents. It can be argued that Islam is stronger as a political ideology due to the view of Islam as “a comprehensive system of beliefs and commandments that define a moral and ethical political order (Means 2009 p.1)”. There is no separation of state and religion in Islam and many orthodox Muslims supported the establishment of an Islamic state as it embodies the religion’s highest ideals by deriving laws from God’s commandments.

According to Kramer (2011 p.89), Islam as “both religion and state” (*al-Islam din wa-daula*) is the basic assumption shared by contemporary Islamists. Based on this thinking, politics must be determined by the values of Islam as contained in the Sharia, which regulates all aspects of life. This explains why some self-professed “good Muslims” are hard-pressed to reject the implementation of *Hudud* (Islamic criminal code). For them, Sharia laws in Malaysia are not comprehensive because they are restricted to family matters. The establishment of an Islamic state which fully implements the Sharia helps realise this aspiration even though it puts them in direct confrontation against the non-Muslims, who feared that a theocratic state will curb their religious freedom.

Meanwhile, the concept of a Buddhist state is not explicitly found in orthodox Buddhist teachings. Based on the Four Noble Truths, Buddhism is a spiritual prescription for personal liberation. However, it is a fallacy to confine Buddhism outside of the political realm. In Sri Lanka, the Mahavamsa provides the Sinhalese with a basis to claim that they are the Buddha's "chosen people" while the Tamils are denounced as "outsiders". Moore (2016) believed that Buddhism can be treated as a political theory based on his analysis of the Pali Canon. Nevertheless, he still concluded that politics is secondary or irrelevant to individual enlightenment. The late Chief Ven. Dr K. Sri Dhammananda (2002) from the Malaysian Theravada tradition shared this view.

While there are aspects of the Buddha's teachings that corresponds to contemporary political arrangements, he stressed the Buddha Dharma is "not directed at the creation of new political institutions and establishing political arrangements". Instead, Buddhism seeks "to approach the problems of society by reforming the individuals constituting that society and by suggesting some general principles through which the society can be guided towards greater humanism, improved welfare of its members, and more equitable sharing of resources". He believed there is a limit to the extent to which a political system can safeguard the happiness and prosperity of its people. "No political system, no matter how ideal it may appear to be, can bring about peace and happiness as long as the people in the system are dominated by greed, hatred and delusion (ibid p.312)."

According to Dhammananda (ibid p.314), the right Buddhist approach to politics is "the moralisation and the responsible use of public power". He explained that the Buddha would not approve of violence or the destruction of life, including what is known as a "just war". The Buddha also talked about the importance and prerequisites of a good government. There are the ten rules good government known as the Dasa Raja Dharma in the Jataka tales (ibid pp.315-316). However, the Buddha's doctrine is neither a "political philosophy" nor encourages people towards worldly interests. "Its ultimate aim is to put an end to craving (tanha) that keeps men in bondage to this world. Everything else including social reformation, is of a secondary concern (ibid p.319)". This does not mean Buddhists should totally avoid politics. Those who want to be involved in politics should not misuse religion to gain political powers while monastics should refrain from active involvement in politics (ibid p.320).

However, Chinese Mahayanists have a slightly different take on Buddhist involvement in politics. Founder of the Fo Guang Shan Buddhist Order Ven. Hsing Yun, who is also the leading proponent of Humanistic Buddhism, said there is a "stereotypical view" that monastics cannot be involved in or concern themselves with politics. "In fact, since politics involves everyone and as Buddhists care about society, why shouldn't they care about politics? Even the Buddha, himself, once said that he was 'one among the group'. Avalokitesvara Bodhisattva travelled to many lands by employing his thirty-two transformations, and among these were kings, ministers, and

great generals. For the sake of living beings, the bodhisattva used such political backgrounds as tools to help build a pure land in this world (Hsing 2015 p.105).”

Ven. Hsing Yun stressed that Buddhists “cannot hold on to some sense of moral superiority by divorcing itself from politics”. As long as politics are conducted with compassion and wisdom, he said Buddhists can still show concern for national and international affairs without craving for power and influence, especially if they are not directly involved in the administration such as having the positions of mayor or governor. “Current social conditions across the globe are chaotic, and the standard for what is right and wrong is in disarray. I would not endorse the candidacy of monastics as national representatives in government, but I would recommend that devout members of the laity stand for election. We always need people to concern themselves with reform and the affairs of the state (Hsing *ibid* p.104).”

3. Non-sectarian Buddhist Organisations as Vehicles of Political Buddhism in Malaysia?

There are two types of Buddhist associations in Malaysia – those that are organised along a particular tradition or ethnic group and the non-sectarian ones. For example, the Malaysian Buddhist Association (MBA) is generally viewed as the umbrella body for all Chinese-speaking Mahayana temples and organisations, the Vajrayana Buddhist Council of Malaysia (VBCM) represents all four traditions of Tibetan Buddhism at the national level, and the Theravada Buddhist Council of Malaysia (TBCM) aims to unite all Theravada Buddhist organisations and followers in the country. However, it is the non-sectarian ones that are more politically significant because their growth is closely intertwined with the social and political development in Malaysia.

According to Samuels (2016), two of the key issues confronting Malaysian Buddhists are the diversity of Buddhism in the country and the minority status of Buddhists living in a Muslim-majority country. The politicisation of ethnicity and religion after the 1969 ethnic riots have made Malaysians more aware of their cultural differences. Policies favouring the Malays, who are constitutionally defined as Muslims, after 1969 are forcing ethnic minorities, including the disparate communities of Buddhists, to think creatively about how to work together. Samuels (*ibid* p.269) described this situation as “the politics of Buddhist unity and non-sectarianism” as the community has a “felt desire and need to work together”. Therefore, a characteristic of contemporary Malaysian Buddhism is how different traditions support each other. In fact, all three traditions – Mahayana, Theravada and Vajrayana – often participate in each other events with monastics chanting in their own languages.

Before the 1970s, Buddhist organisations were more concerned with purifying Buddhism from superstitious elements. However, they started to feel the need “to speak in a single voice against perceived and real injustices” during the 1970s and 1980s (*ibid* p.270). Founded in 1970, the Young Buddhist Association of Malaysia

(YBAM) is the leading non-sectarian Buddhist organisation at the forefront of political Buddhism in Malaysia. This trend continues with the establishment of the Malaysian Buddhist Consultative Council (MBCC), which seeks to influence public policies affecting the Buddhist community. Although both organisations claimed to be “politically neutral”, their activities are highly political due to their roles as Buddhist pressure groups. In the following sections, this paper will discuss the extent of their involvement in politics, which shapes Malaysia’s political Buddhism.

3.1 Malaysian Buddhist Consultative Council and the “Politics of Buddhist Unity”

The MBCC was only launched in December 2016 but its history stretches back to 1998. Previously known as the Malaysian Buddhist Coordinating Committee, the idea for its establishment originated from the Malaysian Chinese Association’s (MCA) Religious Bureau under the leadership of former Deputy Minister of Home Affairs Fu Ah Kiow. At the outset, the MBCC was led by the Malaysian Buddhist Association (MBA). Other member organisations were the Buddhist Missionary Society Malaysia (BMSM), Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society (SAWS), Taiwan Buddhist Tzu Chi Foundation Malaysia, Buddhist Light International Association (BLIA) Malaysia, YBAM and a group which later become the Vajrayana Buddhist Association of Malaysia (VBAM).

However, there was a crack in the “politics of Buddhist unity” due to the tenuous relationship between the MBA and other member organisations. The MBA eventually pulled out from the MBCC because it was concerned that the umbrella body would usurp MBA’s role as the preeminent Buddhist organisation in Malaysia. Meanwhile, Tzu Chi Malaysia also no longer wanted to be involved with the MBCC because it considered itself more of a humanitarian and disaster relief organisation. It must also be noted that Tzu Chi is a strictly apolitical organisation even in the midst of the fractious politics of Taiwan. Its activists are even barred from attending political demonstrations. Thus, there are now fewer Mahayanist representatives in the MBCC even though Chinese Mahayana is the largest among the three major Buddhist traditions in Malaysia.

Today, the MBCC comprises of the BMSM, SAWS, YBAM, BLIA, VBAM and the TBCM. Considering that each member organisation has two representatives in the council, the Theravadins are now overrepresented in the MBCC without the MBA considering that BMSM, SAWS and TBCM are all Theravada Buddhist organisations. BLIA is the sole organisation representing Chinese Mahayana Buddhism left in the MBCC. While most YBAM leaders subscribe to Mahayana Buddhism, it is generally non-sectarian while VBAM represents Tibetan Buddhism, which is considered as a distinct Mahayana school from those practiced by the Chinese.

An informant for this paper revealed that one of the reasons why MBCC was only registered recently because the MBA had previously objected to its formalisation. Therefore, MBCC was actually an unregistered body when it issued press statements

and organised events before 2016. Among others, it has been highlighting the issues of deviant Buddhist teachings and bogus monks. Together with the Malaysian Consultative Council of Christianity, Buddhism, Hinduism, Sikhism and Taoism (MCCBCHST), it also spoke out against the proposed amendments to the Syariah Courts (Criminal Jurisdiction) Act 1965 (Act 355) that might give more powers to Sharia courts in Malaysia. Non-Muslims, the majority of them Buddhists, feared that this move will erode their rights. Insisting that the MBCC is an “apolitical organisation” with no intention of getting into the political crossfires, the informant however believes a Buddhist umbrella body is needed to safeguard their religious rights.

In this respect, the informant said the MBCC has been successful in lobbying certain political parties in government such as the MCA and the Malaysian Indian Congress (MIC) to oppose the proposed amendment to the Syariah Court Act. He reckoned that the MBCC would be “more effective if MBA joins us but it is difficult to change their mindset”. The informant attributed the discord to MBA’s insistence that it can represent all Malaysian Buddhists in Malaysia despite being a predominantly Chinese Mahayana Buddhist organisation with a few token Theravadin and Vajrayana monks. Another barrier to Buddhist unity in the country is language. While Mahayanists are mostly Chinese-speaking, the Theravadins and Vajrayanists are generally English-speaking. Nevertheless, the MBCC maintains a cordial relationship with MBA. For example, both organisations were involved in the Joint Wesak Celebration Committee that organised the 2017 National Wesak Hi-Tea in Shah Alam attended by Prime Minister Najib Razak.

From this account, it can be surmised that MBCC’s “politics of Buddhist unity” represents a soft and subtle approach in safeguarding Buddhist interests. By uniting the Buddhist community under its umbrella, the MBCC is presumably more effective in pressuring some political parties in the Barisan Nasional (BN) because Buddhists are a major source for votes that cannot simply be ignored. The Buddhist community’s voice is also louder when all three traditions come together. Although the majority of Chinese Malaysians are Buddhists, they are divided into the Chinese-speaking and English-speaking camps. Furthermore, there are also the Buddhists from the Malaysian Sinhalese and Thai communities. While MBCC appears pliant and eager to build a good relationship with the government, it has the option of playing the number card during elections if Buddhists are united.

3.2 Buddhists for Bersih and the Case for “Non-Provocative Protests”

While the MBCC is trying to present a face of Buddhist unity to lobby the Malaysian government to preserve Buddhist religious rights against the rising trend of Islamisation, some former YBAM leaders have created a protest group called Buddhists for Bersih (B4B). Although individual Buddhists have always been politically active, there is a feeling that the Buddhist community as a whole is not doing enough to support the reformation of Malaysian politics. The Coalition for a Free and Fair Election or “Bersih”, which means clean in Malay, is one of most

important political reform movements that has emerged over the past ten years. Among others, it has been calling for reforms in the electoral process through the use of indelible ink to prevent fraud, transparency in updating the electoral roll and a longer campaign period. When its demands fell on deaf ears, Bersih supporters would take to the streets and there have been five rallies since 2007.

The B4B initiative started during what is known as the Bersih 3.0 rally, which took place on 28 April 2012. It would eventually led YBAM to openly support the Bersih 4.0 rally in 2015 under the leadership of its previous president Goh Qing Song. According to Soon (2012), Malaysian Buddhists need to be seen as “standing up for a cause that we feel is paramount to growth and development of our young nation” because Buddhists can make a change with their practice of the Buddha Dharma. What started off as a Facebook discussion on the lack of Buddhist representation in Bersih rallies generated a lot of interests and three face-to-face meetings were held to discuss the matter. Following that, a Buddhists for Bersih Facebook page was created. Starting with just less than 10 people, the private group grew to 1,000 people in less than a week. Just before the Bersih 3.0 rally, there were over 2,000 members in the group with about 200 of them confirming their participation in the event. The Malaysian Network of Engaged Buddhists (MNEB) was also formed to align Buddhist spiritual practices with their actions during the rally.

The night before the planned rally, former YBAM president Liau Kok Meng spoke about the need for Buddhists to participate in Bersih 3.0 and its implications at the Bodhi Buddhist Society in Kuala Lumpur. The Mahayana Buddhist organisation, which is located in Jalan Sultan, also served as the meeting point for B4B participants on the day of rally. The participants started their activity on the day with the chanting of Tisarana (Homage to the Three Jewels) and Pancasila (Five Precepts). They were told not to engage in any acts of violence throughout the protest. In fact, they were not even allowed to chant and shout like other protestors. Instead, they were to be quiet during the sit-in and perform metta meditation. Four monastics also joined them in the rally, including Ven. Chi Chern, who is himself a former YBAM leader. It is also interesting to note that all of the monastics who supported Bersih are those from the Chinese Mahayana tradition.

The B4B initiative was revived again for the Bersih 4.0 rally in August 2015. This time Bersih is also demanding for the Prime Minister’s resignation for alleged corruption following revelations that hundreds of million ringgit were deposited into his personal bank accounts. Former YBAM president Goh Tay Hock is said to have defended B4B’s involvement in the protest because he felt Buddhist practices could “make a difference in practical aspect”. He argued that the Buddhist group set an example to others on how to conduct “non-violent and non-provocative” acts of public disobedience such as those advocated by the great Indian nationalist Mahatma Gandhi. Goh said: “We do not yell, make vulgar remarks, personal attack... We sat, stood and walked calmly making no noise (Ooi 2015).”

According to Goh, there are two types of non-violent civil disobedience. The first type comprises of those that use provocative words, slogans and writings (in other words, verbal violence) to incite the authorities and police to react with force against the protestors. In return, this will invoke anger among the public towards the government. “The emotional basis of this method is anger. This is certainly not in accord with the teaching of the Buddha.” However, B4B practices the second type of non-violent protests which are not provocative. Goh claimed that this method is better for Malaysia because rude and disrespectful manners of protesting against the country’s leaders will not go down well with those who are conservative. Since opposition groups prefer the provocative method, the presence of B4B is important because they are showing an alternative non-violent method, which is also non-provocative (ibid).

Despite all the justifications that have been put forth, YBAM’s support for Bersih needs to be properly historicised. Apart from its role in providing a non-sectarian voice for Malaysian Buddhists, the organisation was previously embroiled in a long-standing struggle against the ruling party UMNO in what is known as the Puzhao Buddhist Vihara controversy. In the early 1990s, a local authority in Kluang approved YBAM’s Puzhao Vihara project which was estimated to cost RM10 million. However, the project was halted before its construction is completed due to a protest from UMNO Youth. Several meetings with Johor state government were held to discuss ways to save the project with the help of some BN politicians but these were to no avail. There were suggestions that the problem would be solved if the Puzhao Vihara is burnt down and former YBAM deputy president Ang Choo Hong even received a bullet as death threat (Tan 2014 p.329).

After 16 years of struggle, the project was eventually approved in January 2008 prior to the general election to the surprise of many people. However, the project has to comply with nine conditions which the Buddhist community felt to be “unfair” and “illogical”. Among others, the Puzhao Vihara was prohibited from holding any religious activities and putting up Buddhist statues as part of the design around its compound. There were heated discussions about the matter on YBAM online forum. Many of those who posted were clearly upset. One posting suggested that Buddhists should know about the struggle for Puzhao Vihara as “one of the most important history in Malaysian Buddhism”. As the general election is approaching, a posting calling upon Buddhists to vote wisely also appeared on YBAM online forum (ibid p.330). During the election, the BN which rules Malaysia since independence lost its two-thirds majority in Parliament. It also lost control of the Selangor, Perak, Penang and Kedah state governments to opposition parties.

4. Conclusion

From the discussion above, this paper has shown that a specific, localised form of political Buddhism exists in Malaysia, despite some quarters’ insistence on Buddhist

apathy and neutrality towards politics. Since the politics of Buddhist organisations need to be contextualised against Malaysia's history and its status as a minority religion, political Buddhism in the country is inherently different from those places where Buddhists are the majority. Their similarities are a shared concern for Buddhism and Buddhist practices in political engagement. In Malaysia, the issue is complicated by the fact that Buddhists are facing a stronger form of local political Islam which has the objective of setting up an Islamic state and promoting Sharia laws. Like the problem with defining political Islam, there is no single definition for political Buddhism. Lessons from Buddhist-majority countries revealed that political Buddhism can even become violent even though the Buddha teachings explicitly forbid one from harming others. The willingness of Buddhists to be involved in politics is also affected by traditions and religious leaders that they follow.

However, we can still make some generalisations about political Buddhism in Malaysia. Unlike the confrontational approaches found in Buddhist-majority countries, the local version of political Buddhism is a somewhat low-key and non-confrontational when responding to issues that affect Buddhists. At times, it is so quiet to the point of being almost invisible. Due to their minority status and the general aversion of possible conflicts with Muslim groups, Buddhist organisations are naturally careful in making a stand. For example, the MBCC prefers to appeal and cooperate with the ruling party even though YBAM is beginning to support peaceful acts of "public disobedience", albeit those that are non-provocative. Besides being non-sectarian, political Buddhism in Malaysia is also unique because it is dominated by lay Buddhists instead of "political monks", which is the trend in Buddhist-majority countries.

On the whole, the emergence of political Buddhism in Malaysia cannot be divorced from the various social factors that gave rise to it in the first place. Both MBCC and B4B are products of a situation where Buddhists are feeling insecure of their rights. As Malaysian politics are increasingly linked to religious polemic, Malaysian Buddhists are coming up with their own responses. They can continue claiming political apathy or neutrality but these are also reactions with their own implications. As the fiery rhetoric of political Islam and Malay-Muslim ethno-nationalism continue to make headways in Malaysia, political Buddhism will also develop because Buddhists are Malaysian citizens with a stake in the country. The question is how effectiveness is their current models of political engagement? Will lobbying non-Muslim political parties in the government and conducting "non-provocative, non-violent protests" work? Buddhist community leaders need to grapple with this issue as they navigate the country's increasingly complex political terrains.

Models of Political Buddhism in Malaysia and Buddhist-Majority Countries

	Malaysia (Buddhists as minority)	Countries with Buddhists as majority
Strategies	<p><i>Political Buddhism is an individual or organisational response to state intervention in religious matters and other social or political issues.</i></p> <p><i>Modus operandi are mostly cooperative; confrontations limited to non-violent methods.</i></p>	<p><i>Political Buddhism is used as either a formal or informal state ideology or a vehicle to influence state policies.</i></p> <p><i>Modus operandi are often confrontational; both violent and non-violent methods.</i></p>
Participation	<p><i>Non-sectarian (Mahayana, Theravada and Vajrana Buddhism coming together in MBCC).</i></p> <p><i>Buddhists for Bersih is non-sectarian, although mostly Chinese Mahayanists.</i></p>	<p><i>Single tradition (Theravada in Sri Lanka, Myanmar and Thailand or Mahayana in Taiwan and Japan).</i></p>
Leadership	<p><i>Mostly laity.</i></p>	<p><i>Mostly monastics.</i></p>

References

- Bartholomeusz, T. J. (2002). *In defense of Dharma: Just war ideology in Sri Lanka*. London and New York: RoutledgeCurzon.
- Dhammananda, K. S. (2002). *What Buddhists believe: Expanded fourth edition*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society Malaysia.
- Deegalle, M. (2006). *Buddhism, conflict and violence in modern Sri Lanka*. London: Routledge.
- Denoeux, G. (2011). The forgotten swamp: Navigating political Islam. In V. Frederic (Ed.), *Political Islam: A critical reader* (pp.55-79). Abingdon, Oxo: Routledge.
- Hirschkind, C. (2011). What is political Islam? In V. Frederic (Ed.), *Political Islam: A critical reader* (pp.13-15). Abingdon, Oxo: Routledge.
- Hsing, Y. (2015). *Where is the way? Humanistic Buddhism for everyday life*. Hacienda Heights, CA: Fo Guang Shan International Translation Centre.
- Ismail, S. (2011). Being Muslim: Islam, Islamism and identity politics. In V. Frederic (Ed.), *Political Islam: A critical reader* (pp.16-28). Abingdon, Oxo: Routledge.
- Jayawardena, K. (1985). *Ethnic and class conflict in Sri Lanka: Some aspects of Sinhala Buddhist consciousness over the past 100 years*. Dehiwala, Sri Lanka: Centre for Social Analysis.
- Jerryson, M. (2016). Introduction: The Buddhist system in transition. In M. Jerryson (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism* (pp.258-273). New York, NY: Oxford University Press.
- Jerryson, M. (2011). *Buddhist fury: Religion and violence in southern Thailand*. New York, NY: Oxford University Press.
- King, S. B. (2009). *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kramer, G. (2011). Visions of an Islamic republic: Good governance according to the Islamists. In V. Frederic (Ed.), *Political Islam: A critical reader* (pp.85-94). Abingdon, Oxo: Routledge.
- Malaysians thronging towards IS, militant groups in Syria, jihadist claims (2015, January 11). *Malay Mail Online*. Retrieved from

<http://www.themalaymailonline.com/malaysia/article/malaysians-thronging-towards-is-militant-groups-in-syria-jihadist-claims>

McCargo, D. (1999). The politics of Buddhism in Southeast Asia. In J. Haynes (Ed.), *Religion, globalization and political culture in the Third World* (pp.213-239). Palgrave Macmillan UK.

McCargo, D. (2004). Buddhism, democracy and identity in Thailand. *Democratization*, 11(4). pp. 155-170.

McCargo, D. (2012). The changing politics of Thailand's Buddhist order. *Critical Asian Studies*, 44(4). pp.627-642.

Means, G. P. (2009). *Political Islam in Southeast Asia*. Boulder, Colorado and Covent Garden, London: Lynne Rienner Publishers.

Moore, M. J. (2016). *Buddhism and political theory*. New York, NY: Oxford University Press.

Ooi, K. (2015, September 17). Buddhists for Bersih 4 [Blog post]. Retrieved from <http://dharmacompanions.blogspot.my/2015/09/buddhists-for-bersih-4.html>

Pararajasingham, A. (1996). *Obstacle to Peace – Political Buddhism*. Paper presented at the International Conference on the Conflict in Sri Lanka, Canberra, Australia.

Samuels, J. (2016). Contemporary Buddhism in Malaysia. In M. Jerryson (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism* (pp.258-273). New York, NY: Oxford University Press.

Suksamran, S. (1977). *Political Buddhism in Southeast Asia: The role of the Sangha in the modernization of Thailand*. London: C. Hurst and Co.

Suksamran, S. (1982). *Buddhism and politics in Thailand: A study of socio-political change and political activism of the Thai Sangha*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Suksamran, S. (1993). *Buddhism and political legitimacy*. Bangkok, Thailand: Research Dissemination Project, Research Division, Chulalongkorn University.

Soon, V. K. (2012, May 13). Buddhists for Bersih 3.0: A Buddhist community responds to the call for electoral reforms [Blog post]. Retrieved from <http://inebnetwork.org/buddhist-for-bersih-30-a-buddhist-community-responds-to-the-call-for-electoral-reforms/>

Tan, L. O. (2014). The Politics of Buddhist Organisations in Malaysia. In B. Platzdasch and J. Saravanamuttu (Eds.), *Religious diversity in Muslim-majority states in Southeast Asia: Areas of toleration and conflict* (pp.321-340). Singapore: ISEAS Publishing.

Tambiah, S. J. (1992). *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Volpi, F. (2011). Introduction: Critically studying political Islam. In V. Frederic (Ed.), *Political Islam: A critical reader* (pp.1-7). Abingdon, Oxo: Routledge.

Walton, M. J. (2016). *Buddhism, politics and political thought in Myanmar*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

马来西亚佛教僧侣与国家封勋

陈爱梅

(一)、前言

這篇論文主要梳理馬來(西)亞自建國以來佛教僧侶所獲得的國家封勳，以此探討佛教僧侶在建國中與國家之間的互動關係。華人及其他族群在英殖民時期遷移至馬來亞，自英殖民時代，華人領袖就獲得英殖民政府的封賜，由海峽殖民地總督代表英國統治者授勳。馬來亞獨立後，作為一個新興國家，新的榮譽制度取代英國的封賜和嘉獎制度，並在隔年（1958）的國慶日正式實施。本文無意探索馬來亞封勳制度的歷史與進展，而僅是梳理獲得國家封勳僧侶的資料，以及相關議題的討論。封勳是具功蹟獲得國家當局認可的象徵，探索佛教僧侶的封勳，是作為了解馬來西亞佛教本土化的另一面向。

目前尚未見馬來西亞的佛教研究有專門討論此課題的學術著作，因此，這篇論文僅嘗試向這項研究投石問路。這篇論文分為幾個部份：一、滙整獲得國家封勳的佛教僧侶名單和勳號；二、封勳僧侶研究概述，三、佛教僧侶封勳所帶來的相關爭論對議題。

(二)、國家封勳的佛教僧侶

馬來西亞的封勳和獎嘉制度，主要分為中央和州屬的封勳。一般上來說，封勳儀式在最高元首誕辰以及最高元首登基等時在國家皇宮內舉行。各州苏丹（最高統治者）或州元首（只限馬六甲、檳城、沙巴與砂拉越）則是在華誕時舉行頒封儀式。除了國民，外籍公民也會獲得封勳，如台灣慈濟創辦人證嚴法師（1937-）在 2012 年獲得檳城元首賜封拿督斯里（DGPN）勳銜；香港武打巨星成龍則在 2015 年獲得國家元首端姑阿都哈林（Almu'tasimu Billahi Muhibbuddin Tuanku Alhaj Abdul Halim Mu'adzam Shah Ibni Almarhum Sultan Badlishah, 1927--2017 年）賜封拿督，在本地投資經商的外商，也多有獲得封賜的。

表一：獲得馬來西亞頒封勳的馬來西亞佛教僧侶

年份	金明法師	金星法師	達摩難陀法師	鏡盒長老	竺摩法師	達摩拉達納法師	日恆法師
1966	P. P. M						
1972		PJK					
1974	AMN						
1991			JSM				
1995				JSM			
1998					DMPN 高級拿督		
2010						PJN	
2011							拿督斯里 DGPN

按表一所示，最早獲得封勳的馬來西亞佛教僧侶，是金明法師（1914~1999）。金明法師在 1966 年獲高元首封賜 P.P.M (Pingat Pangkuan Negara, 護國獎勳) 勳銜；八年後的 1974 年，再獲賜封 AMN (Ahli Mangku Negara, 護國有功勳章)。

除了金明法師，獲得最高元首封勳的馬來西亞僧侶有達摩難陀長老（1919–2006）、鏡盒法師（1900–2000）和達摩拉達納法師。金星法師（1913–1980）則在 1972 年獲得馬六甲州元首封賜 PJK (Pingat Jasa Kebaktian, 熱誠貢獻獎章)。1998 年，竺摩法師（1913–2002）以 86 歲高齡，受檳城元首封賜為 DMPN (Darjah Yang Mulia Pangkuan Negeri, 檳州榮譽勳章) 勳章，成為第一位獲得檳城元首封賜高級拿督的佛教僧侶。2011 年，現任馬來西亞佛教總會主席日恆法師則獲得檳州元首封賜拿督斯里 DGPN (Darjah Gemilang Pangkuan Negeri, 檳州輝煌勳章) 勳章。

馬來西亞的中央和各州採不同的嘉獎制度和名稱，因此，很難判定哪位僧侶獲得封勳的級別最高。就州政府的封勳系統而言，目前日恆法師的拿督斯里 (DGPN) 級別最高。

上述七位獲封勳的法師中，其中五位已經圓寂；兩位尚活躍於馬來西亞佛教界。本文接下來對於這些法師的研究現狀進行回顧。

（三）、封勳僧侶研究概述

本文在這小段無意替封勳的僧侶立傳，而是以受封的僧侶為例，對馬來西亞的佛教研究主行回顧與概述。

A) 金明法師

金明法師，俗姓鄭，中國福建莆田人，1938 年來馬，香林苑開山主持。20 世紀 50 年代，他創辦香林學校，成為馬來西亞中南部唯一一所佛教開辦的學校。他也是馬來亞佛教總會發起人之一，馬佛總第二任佛教主席，任上爭取衛塞節為馬來西亞國定假日，抗議污辱佛教的電影和反對國家對佛教不合理的措施。¹⁰在他圓寂後數年，馬六甲州政府通過以釋金明命名道路的決定。2010 年 1 月 10 日，佛教界在古城舉辦一場盛大的街道命名儀式，釋金明路（Jalan Rev. Seet Kim Beng）的路牌及其簡介立於馬六甲街頭。¹¹《星洲日報》報導，這是“首位華裔宗教人士獲命名道路的人士”。¹²其實，早在金明法師之前，已有華裔宗教人士被命名的道路，即霹靂實兆遠的“林稱美路”（Jalan Ling Ching Mi）。林稱美是一名牧師，被譽為實兆遠懇荒之父。¹³2003 年，衛理公會所建立的“實兆遠懇場博物館”開幕，展覽的內容主要闡述基督教對實兆遠開埠的貢獻。

近十年來，曾以學術方式書寫金明法師傳的有鍾綉揚所寫的〈金明法師傳：馬六甲古城護教辦學第一人〉¹⁴。黃文斌的學生紀晶木在 2017 年以《釋金明與馬六甲香林華文小學研究》獲得碩士學位。

B) 金星法師

金星法師，原籍福建同安，幼年隨父母南來，十七歲依香林和尚座下出家剃度。1945 年，金星法師接任青雲亭住持，一直到他圓寂。他和師兄金明法師等人在馬來亞未獨立前就發起創辦馬來亞佛教總會。他通曉多種語言，英文能力

¹⁰見“釋日明法師專頁”，佛教導航網，<http://www.fjdh.cn/wumin/2013/05/091357237661.html>

¹¹〈見證釋日明路命名 數百高僧長老聚古城〉《星洲日報》，2010 年 1 月 10 日。
<http://www.sinchew.com.my/node/1171418>

¹²同上。

¹³〈林稱美路紀念懇荒之父〉《東方網》<http://www.orientaldaily.com.my/s/197131>

¹⁴鍾綉揚，〈金明法師傳：馬六甲古城護教辦學第一人〉，發表於“那一代的足跡—20 世紀馬來西亞漢傳僧侶研究國際研討會”，2008 年 10 月 11 日，雪蘭義：新紀元學院。

佳。¹⁵在馬六甲雞場街文化坊鬧市中，藏著一間書香淨土，即“金星上人圖書館”。可惜的是，目前尚未見有關金星法師的學術研究。

C) 達摩難陀長老

達摩難陀長老 (Dr. K. Sri Dhammananda Nayake Maha Ther)，在馬來西亞是極受尊重的法師，被譽為“馬來西亞英語系佛教之父”。他出生于斯裏蘭卡，12歲出家為沙彌，1940年受具足戒，1952年到馬來亞進行傳法佈教的工作，並在10年後創辦“馬來西亞佛教弘法會”(Buddhist Missionary Society)。達摩難陀長老著作等身，維基百科可查到長老的生平事跡。達摩難陀長老在1991年受封賜時，他並沒有出席官方的賜封儀式；後來，是相關的官員到長老駐錫的寺廟完成勳銜賜予儀式的。¹⁶

網路上最常見的是他在2002年回覆一位同性戀者的電郵，他表示“同性戀與異性戀一樣，起源於無明，當然沒有基督教意義上的‘有罪’……我們不譴責同性戀是錯的，有罪的，但是我們也不遷就它，這是因為它與別的性事一樣，延緩我們從輪回中的解脫。”¹⁷

關於達摩難陀長老的中文研究成果，可見於玄奘大學的戴麗花的碩士論文，題目為《竺摩與達摩難陀對馬來西亞佛教的影響》。¹⁸2011年，釋繼旻法師在《海潮音》連載了《達摩難陀法師對馬來西亞佛教的影響》。¹⁹

D) 鏡盒法師

鏡盒法師，福建莆田人，在馬來西亞佛教界特別以“神異僧”而廣受信眾的推崇，雖然坊間有各種關於他神異故事的流傳，但他自己對神通事件并不多談，反正汲汲營營于佛教的慈善和文化事業。他在人生近半百時方來馬，先後在瓜拉雪蘭峨的天福宮和巴生觀音亭住駐，後來開創八打靈觀音亭。在他的帶領下，八打靈觀音亭成為巴生穀一帶最重要的佛寺之一，政商名流雲集。20世紀90年代，他創辦《慈悲》佛教雜誌。《慈悲》創辦之初，是由一群經驗且熱心

¹⁵ 〈佛門人物介紹—金星長老〉，馬來西亞佛教資訊網，

<http://www.mybuddhist.net/cms/damafojiao/fojiaorenwu/fashirelated/1852.html>

¹⁶ Jo Wee，回應 YBAM regrets that a Monk received his Award in lounge suit，

https://www.facebook.com/notes/young-buddhist-association-of-malaysia/ybam-regrets-that-a-monk-received-his-award-in-lounge-suit/10150134412552329?comment_id=15259076&offset=1&total_comments=15

¹⁷ 〈達摩難陀尊者與一位同性戀者的通信〉, buddhachannel,

<http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3033>

¹⁸ 戴麗花，“竺摩與達摩難陀對馬來西亞佛教的影響”，(台灣)玄奘大學，宗教學系碩士班論文，2010年。

的佛教文字工作者經營，生活化的書寫方式贏得人們的喜愛。《慈悲》創刊號更創下了刷一萬冊的紀錄。

鏡盒法師及八打靈觀音亭留下約十本的特刊和紀念集，這些都是研究鏡念法師和八打靈觀音亭重要的材料。有關鏡盒法師的學術研究，最早見于由台灣的陳美華所發起的，“那一代的足跡—20世紀馬來西亞漢傳僧侶研究國際研討會”。在這個研討會中，陳愛梅發表了〈傳承與在地札根：鏡盒法師〉。經過修改後，這篇論文于2012年正式在《世界宗教學刊》。²⁰

對於他的封勳，禪心在“隨師手記”中提到鏡盒長老對勳封的再三推辭，不過他也解釋勳封對現實社會是有價值和意義的。禪心寫道：勳封是錦上添花，對眾弟子來說，鏡盒長老的悲心和貢獻，早已不是任何名堂可以批擬了！²¹

E) 竺摩法師

竺摩法師可以說是馬來西亞獲得最多關注的漢傳佛教僧人。他是馬來亞總會創會主席，且創辦了馬來西亞佛學院，培育僧材，對馬來西亞佛教發展影響深遠，被譽為馬來西亞漢傳佛教之父。除了佛學，他也擅長書畫，因此，馬來西亞很多廟宇都是看他竺摩法師的字畫，其詩書畫三絕，廣受藝文界推崇。

在竺摩法師圓寂前，繼程法師等人已多次談論竺摩法師的貢獻。在黃文斌的指導下，陳慧倩在2017年完成了《竺摩法師及其佛教文化與教育事業（1954—1990）》的碩士論文。這本論文書寫極為用心，除了詳盡回顧前人的研究，也匯整了不少的史料，以及對相關人物進行訪談。關於竺摩法師的學術研究，該本論文已有梳理，本文就不再贅言。

竺摩法師成為檳城第一個受封的僧人，當時擔任首席部長的許子根扮演了重要的角色。

F) 達摩拉達納法師

達摩拉達納法師（Ven. K Sri Dhammaratana）在2006年取代高齡的達摩難陀長老，成為吉隆坡十五碑佛寺的住持。隔年，他在斯裏蘭卡正式受委為第2任馬來西亞南傳佛教最高首座。2010年，他在最高元首華誕時受封 PjN（Panglima Jasa Negara 國家領袖勳章），享有拿督封銜。達摩拉達納法師當時著俗服接受封賜，引起一番的爭議。這個部份，本文將在下個小章討論。在學界，目前尚未見有關達摩拉達納法師生平的研究。

²⁰陳愛梅，〈傳承與在地化—鏡盒長老傳〉《世界宗教學刊》，2012年，第18期，第77至128頁。

²¹禪心，〈簡單過實際行〉《鏡中歲月：鏡盒長老紀念集》，八打靈：《慈悲》雜誌，2000。

G) 日恆法師

日恆法師是檳城鶴山極樂寺的第六任方丈，馬來西亞佛教總會總會長。雖然我們對於他的生平并不瞭解，但他確實是位極有行動力的法師。部份檳城文化人對法師頗有微言，但他身邊的信眾卻認為他是個非常慈悲的法師。義工吳女士表示，有一天，她在佛殿看到一尊金剛向她走過來，等走近了之後，她才發現原來是日恆法師。吳女士表示，這或許是日恆法師推動佛教的角色和方式。

日恆法師在 2011 年受封 DGPN，即拿督斯裏勳銜

(四)、封勳所引起的爭議

十五碑佛寺的達摩拉達納法師受封拿督後不久，教界就提出不同的聲音。2011 年 1 月份，馬佛青發表文告，表示“遺憾僧侶穿俗服受封”。²²文告宣稱，達摩拉達納法師的受封不是他個人的榮耀，而是佛教僧侶對國家和社會的貢獻。達摩拉達納法師穿俗服受封，這有損佛教尊嚴形像。

2012 年 12 月份，報章出現“首座面臨罷黜”的新聞。²³佛陀教義弘揚協會 (Sasana Abhiwurdi Wardana Society) 召開特別大會商議此事。一位不願具名的資深委員表示，這是因為人們不悅達摩拉達納法師自 2006 年的領導，而想以僧服事件驅逐他。《東方日報》報導：

這組以丹哈洛賈耶辛合為首的 20 人，是以「達摩拉達納穿西裝接領勳銜」不符合出家人的服裝標準，因此要求佛陀教義弘揚協會理事會召開特大罷免住持，他們甚至在今年 10 月 30 日獲得法庭庭令，要求理事會必須要召開特大。特大兩項議案為撤銷達摩拉達納為錫蘭寺住持及要求他在 7 天內遷離錫蘭寺。²⁴

共有 84 名會員出席這場會議經過三個半小時的討論，罷免不成立。一名佛陀教義弘揚協會理事表示，他們去年已將此事致函給斯裏蘭卡花園佛寺 (Malwatta chapter) 最高僧伽理事會，僧侶理事會已表明這是小問題，達摩拉達納只要向錫蘭寺的僧侶團道歉即可，而法師已這麼做。不包括脫下袈裟並不能成為罷黜住持的理由。²⁵達摩拉達納法師一直擔任十五碑佛寺的住持，至到今日。

²²YBAM regrets that a Monk received his Award in lounge suit ,
https://www.facebook.com/notes/young-buddhist-association-of-malaysia/ybam-regrets-that-a-monk-received-his-award-in-lounge-suit/10150134412552329?comment_id=15259076&offset=1&total_comments=15

²³“Chief monk faces ouster”, *The Star online*, 2012 年 12 月 2 日，
<http://www.thestar.com.my/news/nation/2012/12/02/chief-monk-faces-ouster/>

²⁴〈罷免不成事，錫蘭寺住持留任〉《東方日報》2012 年 12 月 02 日。
<http://www.orientaldaily.com.my/s/26484>

²⁵同上。

(五)、佛教僧侶封勳的州屬分布

自 1966 年金明法師接受最高元首之封勳之後，直到 2011 年日恒法師受檳州元首封勳為止，總計有 7 位佛教出家僧侶接受國內統治者的賜封，其所屬州屬分布如下：

表二：馬來西亞佛教僧侶接受封勳之州屬分布

	馬六甲	吉隆坡聯邦直轄區	檳城
漢傳	2	1	2
南傳	-	2	-
數量統計	2	3	2

按表二，佛教僧侶而受到執政當局以封賜勳銜來予以肯定其社會貢獻的，除了國都所在地的吉隆坡（3 位），主要是出現在馬六甲與檳城，分別都有 2 位。地方州屬而出現這一封勳的出現在甲檳，而且都是漢傳佛教僧侶，這基本上符合馬來西亞漢傳佛教的發展背景，因早期的馬來西亞漢傳佛教發展，與華人移民社會息息相關，而馬六甲是半島較早期形成華人社會，漢傳佛教僧侶的活動歷史相對最長，而檳城則是華人最集中的州屬，正統漢傳佛教之確立，也以鼓山海外下院的極樂寺矗立在檳榔嶼鶴山山麓的 1893 年為標志，此後，檳城的漢傳佛教一直在馬來西亞的漢傳佛教界，處於核心發展地位，馬來西亞佛教總會、馬來西亞佛學院等相關機構之創立，都以檳城為基地。按此以檳城為活動基地的漢傳佛教僧侶，最終在國內的封勳制度下受到肯定，自也符合這樣的歷史背景。

另一方面，國內的封勳制度有地方與中央的區別，不論其封賜位階之高低，目前的賜封情勢如下：

表三：賜封佛教僧侶的中央與地方勳銜分布

	檳州元首	最高元首 / 國家元首
數量統計	2	5

按上表，除了檳州，迄今賜封佛教僧侶的，都是中央級的最高元首/國家元首，而檳州封賜的 2 位都是漢傳佛教僧侶。按馬來西亞的勳銜封賜制度，即使是中央級最高元首（國家元首）的封賜，也都經由中央政府的地方團隊所推薦，而地方勳銜則有執掌州政權的黨團推薦。按此 2 位在檳州獲得封賜的僧侶，分別是由兩個不同陣營的執政黨所推薦，而在中央受封的 5 位僧侶，則是中央團隊經由地方分部向中央推薦而獲得。至于爲何迄今除了檳州之外，尚未有其他的州屬向當地的佛教僧侶授予勳銜，就不宜作出更多猜測性的解讀了。

無論如何，歷年來的出家僧人接受統治者賜予的勳銜之中，除了 2012 年達摩拉達納法師受封之後引發的罷免事件之外，並沒有在佛教界引起太大的爭議。馬佛青當時就此事件所發表的文告，頗能代表佛教界的一般態度，即出家僧人是佛教三寶之一，是佛陀之後住持佛教的象徵，就如在家人皈依佛陀而以出家人爲代表而主持皈依儀式，所謂皈依某某法師是皈依整體佛教的意義，而不是一個個人化的皈依，出家僧侶雖因個人突出的表現與貢獻，因而受垂青并被授予勳銜，也應該視爲國家當局對佛教的一種肯定，而不是一個個人化的行爲。因此，過去受封賜的佛教僧人雖然爲數不多，受封一般也多采低調的態度，即一方面接受勳銜，但仍只以法師的名號行世，極少在法號之前冠上勳銜。對出家僧侶而言，“法師”或“和尚”、“上人”等等教界長期以來通行的稱號，就是一種尊稱，也是符合出家身份的尊稱。至于不同層級的勳銜，是主流社會權利操作的一部分，對佛教而言，其實也象徵佛教融入主流社會而受到肯定的一種象徵。對出家人個人而言，或許并不需要這樣的虛銜，但對佛教在當地的形象與社會地位而言，應具有一定的提升作用才是。

(六)、結論

迄今 7 位獲得馬來西亞勳銜的佛教僧侶，包括 5 位漢傳佛教僧人及 2 位南傳佛教僧人，多數位極具代表性的佛教組織（如馬來西亞佛教總會）或寺廟（如極樂寺、青雲亭、十五碑佛寺等），且具有一定的社會活動量，除了宗教方面，往往也對社會文教與公益事業多所推動，因此獲得執政當局之肯定。如 7 位僧人之中，最早獲得封賜的金明法師，曾擔任馬來西亞佛教總會主席，竺摩法師則是創會主席，接受勳銜時尚是馬來西亞佛學院院長及檳城三慧講堂住持，而日恒法師則是現任馬來西亞佛教總會住持，也是鶴山極樂寺開山以來第一位馬來西亞籍住持。達摩難陀法師及其繼承人達摩拉達納法師，則是南傳錫蘭佛教在馬之代表性寺廟的住持。7 位僧侶當中，只有金星法師和鏡盒法師在沒有全國性組織或寺廟的情況下，受到最高元首頒賜勳銜，然而，却不可說他們的佛教事業不具有全國性的影響，或在馬來西亞佛教界不成為一個全國標杆，因此，他們的受封，也是代表佛教的文教與公益事業，受到了執政當局的肯定。

Shi Zhen Yuan

25-05-2017

The Impact of Master Tai Xu's Last Visit to Penang, Malaya

Shi Zhen Yuan

Abstract

The seeds of Buddhism were brought to Penang by Chinese immigrants. These people not only brought along their religion in faith and practice, but also their philosophy, education, skills, food, culture and values. During the British colonial period, from 1786 to 1957 (a total of 171 years), immigrants were brought from China, Sri Lanka, Burma, India, Indonesia and Thailand to serve the administration. As the southern part of Thailand and the northern part of Malaya were only separated across the border, it was convenient for both nations to run their business and family matters together. As immigrants settled in Malaya, the different races or ethnic groups developed, and temples were built in line with their own ethnicity, and cultural matters such as birth, education, marriage, sickness and death-rites were established.

Hence Buddhists established their temples and associations at an early stage, and likewise the Burmese Buddhist temple Dhammikarama temple was established very early in 1803. There were also Thai Buddhist temples like: Wat Chaiyamangalaram established in 1845 and Wat Pin Bang Onn in 1889. The Chinese Buddhist temple Kek Lok Si was founded in 1905. The Sawan Arun (1911) (today known as Ang Hock Si temple), Wat Candaram (today known as the Malaysian Buddhist Meditation Center), were established around 1910-20s. The Sri Lankan Mahindarama temple was founded in 1918. The Penang Buddhist Association was registered in 1925 and the Phor Tay Institution was established in 1935. It was a unique and wonderful opportunity for all races and different ethnic groups to learn Buddhism in a multicultural environment.

Before the Pacific War overran Malaya, the Theravada traditions of Thailand, Burma and Sri Lanka played an important and active role as Buddhist educators in the English language. At that time, those who could not communicate in Mandarin, like members of the Penang Buddhist Association, benefited a lot from the Theravada tradition. There were many Chinese temples too, but before 1935, only the following can be named as Buddhist temples: Kek Lok Si, a monastery, Penang Buddhist Association a lay Buddhist organization and Phor Tay Institution, a nunnery.

In this article, the focus is on the Phor Tay Institution. The aim is to preserve the culture in teaching Buddhism in the Phor Tay Schools.

The objective is:

1. To show how the Phor Tay Institution started their Buddhist Education Project in 1940.
2. To share this piece of history with researchers who are interested.

In 1940, after Master Tai Xu and his team members had visited India, Ceylon and Burma, while the team was on their way back to Chong Qing in China, they planned to make a short visit to Penang, Malaya and Singapore before heading to Siam. After visiting Malaya and Singapore, they were excited to see the development of Chinese Buddhism. They received a warm welcome and good care and support from the immigrant Chinese community. The trip was therefore a very fruitful one for both Tai Xu and for Buddhists in Penang.

This intended short visit of Tai Xu extended to 26 days, and on the last day of their visit, before leaving to Chong Qing, the abbess of the Phor Tay Institution, Chen Kuan Zong (1895-1957) and teacher Wang Nong Shu (1896-1964), sincerely invited one of Tai Xu's students Venerable Ci Hang (1895-1954) to stay back in Penang and become their advisor at the Institution. Venerable Ci Hang accepted their invitation and this was how the seed from which Chinese Buddhist education and culture developed and flourished in Penang.

Keyword: Master Tai Xu, Phor Tay Institution, Chinese Buddhism in Penang, Buddhist Education and Culture.

Introduction

Within China after 1911 people were free to learn new knowledge and to search out opportunities in their career, both at home and abroad.

1. The background of Tai Xu

The Xinhai Revolution, also known as the Chinese Revolution, in 1911 marked a time for the Chinese people to work for improvement in politics, economics and education according to the social order. When the new government took over, people were catching up with the new social trends sweeping the world by learning and making adaptations. As a Buddhist monk, Tai Xu faced the question on whether or not political and social change had any bearing on Buddhist values. In his first encounter with such question, his answer was negative. (Eric Goodell, 2008, p.79). But later, he accepted that change and challenge, and involved himself in the revolutionary career with the aim in helping human beings to make progress and improvement with the teachings of the Buddha nationally and internationally. (Darui Long, 2002, p.58-59).

2. The background of Phor Tay

The Phor Tay Institution was initially founded at 19A Jalan Bagan Jermal, Penang. The founder was Venerable Fang Lian (芳莲 , 1901-1937), a student of Venerable Dao Jie (道阶 , 1870-1934). Hence, in this paper the main person of interest besides Tai Xu is Dao Jie. Dao Jie played an important role in propagating Buddhism in Singapore, Penang and Malaya between the 1920s and 1934. Dao Jie played the role of a bridge for Tai Xu and members of Phor Tay Institution in terms of trust and relationship between student and teacher, helping and supporting each other.

The Chinese Background in Penang before 1940

Originally, the Chinese were polytheistic, but after the encounter with Buddhism some chose to convert from Confucianism and Taoism (also known as Daoism) to Buddhism.

1. Chinese Language

Phor Tay is the Hokkien term for Bodhi. In Mandarin, it is written as 菩提, „Pu Ti“. In 1929 Fang Lian, who is also known as Hong Lien in Hokkien, travelled from Xiamen, China to Penang to propagate the Buddhadamma. Geographically, most of those who

came from Fu Jian were Hokkien speaking and the Hokkien dialect and culture was preserved and well known in Penang.

As recorded, at that time before 1936 Mandarin was not a common language for the Chinese. The Chinese communities build schools and imported teachers and books from China by themselves. They sent their children to be educated in temples or private schools where they are taught in their own dialect, the representative ethnolinguistic groups are: Hokkien, Teochew, Hakka, Cantonese and Hainanese. They are taught the classics like the Three Character Classic 《三字经》, Family Names 《百家姓》, Thousand Character Classic 《千字文》, Four Books 《四书五经》 or Book of Filial Piety 《孝经》, and were also taught other skills including Chinese calligraphy and the use of the abacus. (Victor Purcell, 1948, p.225-229).

2. Chinese Religion

Penang is rich in culture and religion. According to the Chinese, faith has a strong connection to one's family's philosophy, education, culture and values. It is not easy to identify it purely by Buddhist means, but it is easier to identify them by the way they have integrated the values of Confucianism, Taoism together with Buddhism, to make up Chinese Buddhism. This type of mixture of values could be easily seen in a Chinese house or home in their interior decoration. The art work housed there can be explained as a symbol of one's lineage, philosophy and culture.

Looking back in history, according to the 1947 Census Report for Malaya conducted by M.V.del Tufo, the word Buddhism still did not appear in his Census and instead „Chinese National Religions“ was used. In a sense del Tufo was correct because the Chinese practiced an amalgam of Buddhism, Confucianism, Taoism and some superstitious beliefs. (Benny Liow Woon Khin, 1989, p.57-59). At that time, Chinese Buddhism was not commonly known in society, so Buddhist monks and nuns had been using skillful means in serving their spiritual needs. In the same way counseling, rituals, ceremony and ancestor worship and other cultural matters were employed. Indeed, the culture of ancestor worshipping and burning of paper money in Phor Tay Institution has been carried on until today.

3. Tai Xu and Buddhism

Tai Xu was born on January 8, 1890. His father died shortly after he was born; his mother had remarried and he was brought up by his grandmother. His grandmother believed in Taoism and living in a Taoist temple called Dayin an (大隱安) where Tai

Xu was brought up. Tai Xu attended school reading the classical Chinese texts with his uncle until 9 years old. He stopped schooling because of contracting malaria.

In 1897, Tai Xu went with his grandmother for a pilgrimage by boat, a group tour of Buddhist monasteries where he engaged with Buddhism.

1902 Tai Xu renounced at the age of 16 at Putuo temple. After 2 years of renunciation he ordained as a bhikkhu at the Tiantong temple in Ningpo during 1904. Eight Fingers (八指头陀, 1851-1912) was his preceptor and Dao Jie was his witness (尊证和尚) teacher. After ordination Tai Xu received teaching and training from his teachers. According to Eric Goodell (2008, p.83-93), Tai Xu said:.....in my renunciation, one important aspect was that, not distinguishing between immortals, (仙, which are Taoist) and Buddha (the Enlightened One), all I wanted was to obtain supernatural powers. Therefore, my ordination, sutra study, and meditation practice were all oriented toward gaining those abilities..... until I attended the lectures on the Lotus Sutra, then I began to understand the differences between Buddha and immortals. It was through Dao Jie's lectures on the Lotus Sutra that I (Tai Xu) began to self-identify as a Buddhist seeking enlightenment, rejecting Daoism.

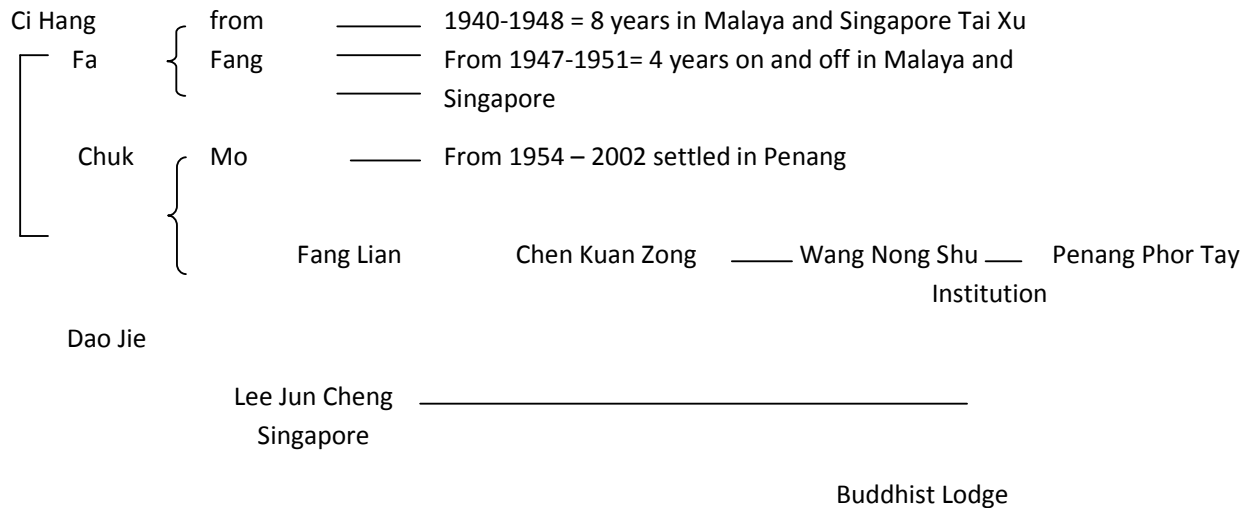
Tai Xu and Dao Jie experience in and abroad

Tai Xu and Dao Jie were both reformists holding the same aim in searching for methods and supporters to help preserve Chinese Buddhism. They engaged in dialogue and an exchange of ideas with philosophers and missionaries from the west and Southeast Asian countries.

The relationship between Tai Xu and Dao Jie, is the connection that made everything unfold successfully in promoting Buddhist Education in Penang, will be introduced using the structure below:

Ci Hang from 1940-1948 = 8 years in Malaya and Singapore
 Tai Xu Fa Fang From 1947-1951= 4 years on and off in Malaya and Singapore

Chuk Mo From 1954 – 2002 settled in Penang



1. Tai Xu Travels Abroad

The change of Tai Xu thought, experiences and ideas. In 1908, Tai Xu turned down Hua Shan’s invitation to join in the reformation of monastic institutions. (Eric Goodell, 2008, p.98). But in 1909 Tai Xu met with his teacher, the monk Eight Fingers. At that time his teacher was not only a reformer but a revolutionary as well. After deep consideration Tai Xu became one of the reformists; from there, he continued his exploration of new ideas and the reworking of the Chinese Buddhist system in education and cultural. (Darui Long, 2002, p.58-59).

Tai Xu went abroad on August 11, 1928. He left Shanghai and spent nearly nine months touring France, England, Germany, Belgium, the United States and Japan According to David L. Wank, (2001, p.222) he said: as Buddhism’s emphasis is on salvation through retreating from the world, this has led many Chinese intellectuals to see Buddhism as irrelevant to contemporary concerns and even a cause for the backwardness and passivity of Chinese culture compared to the dynamic, "modern" West. Tai Xu was one of a small minority in the Sangha who sought to revive Buddhism by reworking the theology to fit contemporary needs and by borrowing from Christianity. His modernizing efforts adapted such Christian institutions as

social welfare, modern schools, proselytizing, and lay participation, but for attaining salvation he focused on Buddhist philosophy.

Tai Xu held that the Buddhist ideal of emptiness could be achieved not by renouncing thisworldly concerns but rather through selfless engagement with social and political realities. Not only could the path to salvation be found in becoming a monk or nun but it could be trod by any lay-person who followed the Buddhist precepts in their daily life. As Tai Xu spoke about Buddhism in everyday life, he emphasized the improvement of human life. He taught that Buddhists should not only fulfill their obligations as persons, but they should also do something to benefit the public.

The Christians devoted themselves to advancing the general social welfare. They propagated their teachings by practicing altruism. This is something of significance and it should be adopted. Concerning the problem of how to infuse an altruistic spirit in society, Tai Xu explained that Humanistic Buddhism means to protect the country at that critical moment. Likewise, the soldiers of the army fulfill their duties. The farmers, workers, merchants, students and teachers, the civil officers and lawyers attend to their respective jobs as well. Tai Xu emphasized that Buddhism should not be separated from the masses. Otherwise it cannot grow, just as a tree will die if it loses its soil. Buddhists should devote themselves to the cause of protecting the world and benefiting the masses. (Darui Long, 2002, p.59-64). In such, Tai Xu's efforts made Chinese Buddhism relevant to the modern world. (Eric Goodell, 2008, p.80).

2. Dao Jie Travels Abroad

Dao Jie was a learned person who had much interest in promoting Buddhist education nationally and internationally. It is recorded that in 1907 Dao Jie travelled to Singapore, Malaya, Penang, Ceylon, and Burma for Buddhist pilgrimage. During his pilgrimage he was more interested in collecting Buddha images, Buddhist canonical works, books and relics which he took back to China. (Shi Kai Ti, 2007, p.112-115).

1908 Dao Jie was invited by Ven. Qing Yi (清一) to participate in defending the Buddhism movement. From there he made four vows:

1. To protect all Buddha images
2. To protect all Buddhist temples
3. To protect all Buddhist properties
4. To protect all Sangha communities

In 1925 the „Southeast Asian Buddhist Congress“ was held in Japan. Tai Xu, Dao Jie, Hu Rui Lin and Wang Yi Ting attended as Chinese delegates at the meeting. (Shi Kai

Ti, 2017, vol.3, p.151).

In January 8, 1929 Dao Jie visited Singapore, Malaya and Burma again. From Burma he travelled to Lumbini in Nepal, to participate in the opening of the Mahabodhi Society new constructed Stupa Ceremony. During his visit he came across a broken-down Chinese temple (支那寺), at that time he made a vow for its reconstruction and invited Lee Jun Cheng to support the project. Finally, Dao Jie renamed the Chinese temple to Zhong Hua Si (中华寺).

In January, 1932 Dao Jie visited Singapore and Malaya for at least for the third time. During his visit he travelled to Penang, Ipoh and Kuala Lumpur and finally he settled down in Ipoh, at the San Po Dong (三宝洞) temple.

In June 16, 1933 (The Sin Guo Min, 1933), Dao Jie and others founded the Singapore Buddhist Sutra Distribution Center" (today known as Singapore Buddhist Lodge). The purpose of the center was the propagation of Buddhism and making available and accessible to the public with various kinds of Buddhist doctrines and sutras. The centre was run by lay Buddhist. In September 12, 1933, the Centre published The Roar of Lion in the newspaper of The Sin Guo Min. Sub-groups such as the Lotus Sect Captive-Animals Freeing Association and the Chanting Association were also organized. (Lee Bock Guan, 2004, p.203).

In March 15, 1934 Dao Jie passed away at Ipoh San Po Dong temple at the age of 65.

Tai Xu and the Phor Tay Institution

1917, Fang Lian with her parents had been listening to lectures given by Tai Xu in Putuo temple in China when she was 16 years old. (陈少英, 1980, p.4).

1933, Fang Lian did met with Ci Hang (慈航, 1893-1954) and Wang Nong Shu (王弄书, 1896-1964) in Burma during her pilgrimage to Yangon Shwedagon Pagoda. (菩提学院, 1965, p.6).

1. A brief introduction of Phor Tay Institution

Dao Jie"s (1870-1934) student, Fang Lian (1901-1937) founded the Phor Tay Institution in March 9, 1935 at Penang. Her vision was to promote Buddhist education

and welfare work for the benefit of society. Due to poor health she passed away in 1937 at the age of 37. Her successors Chen Kuan Zong (陈宽宗 , 1895-1957) and Wu Kuan Ding (吴宽定 , 1914-1976) then took over the responsibility for the development of the institution.

After deep consideration regarding the issue of education, Chen Kuan Zong decided to send Wu Kuan Ding to improve her studies under Wang Nong Shu's guidance. This is how Wang Nong Shu committed herself to helping establishing the Free School Classes in 1940 in Phor Tay Institution. (陈少英, 1947, p.9).

2. Tai Xu's last visit to Penang in 1940

In China, after the Pacific War had broken off in 1937, Tai Xu started work to modernize and systematize Sangha education and temple administration, emphasizing the centrality of education, modern publishing, social work, and Buddhist lay groups' development and support to Buddhism. Through his observation, rethinking and responding to events, in terms of protecting his nation and preserving their education and cultural aspect; in spring, 1938, Tai Xu wrote a lot on changes in Chinese Culture and Buddhism as a reminder to his nation to stay strong and work for salvation. (《太虚大师全书》 vol.11-12, p.91-156).

In winter, 1938, Tai Xu gave a talk in Chongqing Chang An Temple, where he stressed two points:

1. Buddhists have to bear in mind the teaching of "cause and effect". One has to have Right View on Karma, no matter whether it is on the individual or collective level. One has to accept and learn from it for improvement.
2. One has to have the courage and responsibility to learn from various sources: political, academic, religious, moral, in order to improve oneself and make a commitment to follow the Bodhisattva Path to help safeguard oneself and one's country. (《太虚大师全书》 vol.11-12, p.157-174).

Pittman cites Tai Xu's travel in 1940 as a representative of the Nationalist government, which expected him to enlist foreign support for China's war of resistance against the Japanese invaders. (David L. Wank, 2001, p.222). During his tour to the southern Asian countries he visited India, Burma, Ceylon, Malaya and Singapore. In Sri Lanka, he praised the Sri Lankans who was very much interested in studying Buddhism. (满果, 2001, p.6).

On the other hand, in 1939 when it was Tai Xu 50th Birthday Celebration, although they should not have any celebration in such a critical crisis in the nation, still his students thought a mark of recognition for his work was still needed, and they published the article on Tai Xu and the Contemporary Buddhism as a commemoration. Ci Hang mentioned how he could only requite his teacher Tai Xu by supporting his mission. Chuk Mo (竺摩, 1913-2002) complimented Tai Xu saying that he had reworked Buddhism ideology in accordance with coherently. And Chen Jing Tao (陈静涛) complemented Tai Xu's initiative, courage and responsibility in performing the reforms so skillfully. His students gave him much support in his travel to Southeast Asia. (墨禅, 1939, p.1-7).

Tai Xu's Perspective on Buddhists in Southeast Asia

In 1940 Tai Xu planned to have a three-day stay in Singapore and Malaya before leaving to Siam. However, his plan to go to Siam was cancelled and his stay extended to 26 days. On his third visit to Malaya and Singapore he was very excited to meet with many enthusiastic and supportive Chinese. Looking back to his first and second visits, he said:

1. In 1926 when Tai Xu visited Singapore, he could not find any Buddhist organizations; so he encouraged the local to establish such. In 1927, The Singapore Chinese Buddhist Association was founded after Tai Xu by Venerable Zhuan Dao (转道法师) and Venerable Pu Liang (普亮法师). (Shi Kai Ti, 2017, p.117).
2. When he visited Singapore again in 1928 he was happy to hear that there were two Buddhist organizations established: one was founded by Indians and another was founded by Chinese. In such situation, he urges Buddhists to establish more organizations for the development and benefit of society.
3. Tai Xu also pointed out that Singapore is situated in the centre of Southeast Asia, and its harbor was a hub for foreign transportation from the East and West. It could be the best networking point for getting different resources for the development of Buddhism. (Chia Meng Tat, 2006, p.34-37).

In sum, the three points mentioned above by Tai Xu was a feedback to Singapore toward making progress in Southeast Asian Buddhist development in the future.

In 1940, when Tai Xu visited Penang again, it became his last visit to Malaya and Singapore. During this visit he came to know that there were around four to five hundred Chinese monks and nuns in temples and nunneries of varying sizes. In Penang the Kek Lok Si and Penang Buddhist Association and Singapore Shuang Lin Temple and Guang Ming Temple were considered some of the larger Chinese Buddhist organizations. Besides that, in Singapore there was the Chinese Buddhist Association, the Singapore Buddhist Lodge, the International Maha Bodhi Temple and others.

In Tai Xu's feedback, he said that in between the 15 years of 1925-1940 Chinese Buddhism had developed in Singapore and Malaya and made remarkable improvement. In his remarks, he said, developing Buddhist organizations is important, but preserving its education and culture by improving the quality of Buddhists themselves is equally important. (《太虚大师全书》 vol.6, p.234, 618-633).

In the 1940s Tai Xu visited Penang at just the right time and met with the members of Phor Tay. Both Tai Xu and members of Phor Tay had the objectives and aim to develop Buddhist Education which was the most important contribution for the development of Chinese Buddhism in Penang.

Conclusion

Tai Xu and the members of Phor Tay Institution, plus Buddhist supporters holding great vision and mission in promoting Buddhist education in modern society, have given their greatest offering and gift to Penang. Tai Xu's visits to Southeast Asia contributed three inspiration points for reflection and future improvement:

1. Chinese Buddhist Education development in Penang.

The Chinese reformists brought the seed of Chinese Buddhism to Penang as early as the first decade of the 1900s. The seed was sown in 1935, and sprouted in 1940, and has been growing healthily after Tai Xu's visited Penang with the help of Ci Hang who accepted the invitation to stay in Phor Tay Institution.

Later in 1946, the first formal Buddhist school was established under the name of Phor Tay Primary School. In 1951 the second formal Buddhist school was established under the name of Xiang Lin Primary School in Malacca. In 1952 the first Private Phor Tay secondary school was founded; and in 1962, the second Nationalist Phor Tay secondary school was formed by the Phor Tay Institution.

2. The Close Relationship between Tai Xu and Phor Tay Institution.

- 2.1 Tai Xu was Dao Jie's student. Their relationship was one of teacher and student.
- 2.2 Dao Jie was Fang Lian's renunciation master. Their relationship was one of teacher and student.
- 2.3 Phor Tay Institution abbess Chen Kuan Zong was Fang Lian's student. Their relationship was also one of teacher and student.
- 2.4 In brief, students of Tai Xu, Ven. Fa Fang (法舫, 1904-1951) and Ven. Chuk Mo were also invited to be Phor Tay Institution advisors in different years. Chuk Mo had remarkable success in setting up the Malaysian Buddhist Association, Zhen Hua Buddhist Kindergarten, the Triple Wisdom Hall and the Malaysian Buddhist Institution in Penang from 1954 to 1970.

3. Tai Xu Share his Ideas Internationally.

Tai Xu's reformation career was recognized in China two months after his death in 1947.

In 25 May 1950, the First World Fellowship of Buddhists conference was hosted in Sri Lanka. The Chairman Gunapala Piyasena Malalasekera (1899-1973), in his opening speech, said he was inspired by Tai Xu's ideas and suggestions when they met in 1940. In the conference Ven. Maha Nayaka Thera of Malwatta said the day was near when Buddhism would no longer be a world religion but the religion of the world. (Peter Skilling, 2012, p.444-448).

Finally, what Tai Xu had founded in his reformation career was for the development of the humanity through learning the teaching of the Buddha and practicing self-improvement and salvation. From his religious realization he advised people to practice the Bodhisattva Path to benefit both oneself and others by serving society diligently with compassion and wisdom.

The development of Chinese Buddhist Education and Culture in Penang has been an outcome of Tai Xu's idea and thought. His visit benefited Southeast Asia countries with four reasons.

Firstly, Venerable went abroad to learn from the West and East to collect new ideas to improve his missionary work.

Secondly, in terms of understanding and upgrading, Venerable sent his students to study other traditions too, likewise: Vajrayana and Theravada.

Thirdly, Venerable Tai Xu encouraged the local people to establish associations and institutes to unite and to educate Buddhists.

Fourthly, the harbor of Singapore attracted his attention. At his time, travelling by boat, the sea is the road that brought Buddhists and its cultures in contact with each other, and was able to unite every tradition.

Reference:

English Sources:

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

Chia Meng Tat. (2006). *Nanyang Buddhist-44, Sound of the Tide across the Sea: Taixu's Mission to Singapore*. Singapore: Singapore Buddhist Federation.

Darui Long. (2002). *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism-Humanistic Buddhism From Ven. Tai Xu to Grand Master Hsing Yun* V. 1. USA: International Academy of Buddhism, Hsi Lai University.

David L. Wank. (2001). *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms (review)* p.222. of Don A. Pittman. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
<https://muse.jhu.edu/article/47068> access on date: 2-11-2016.

Eric Goodell. (2008). *Chung-Hwa Buddhist Journal- Taixu's Youth and Years of Romantic Idealism, 1890-1914*. V.21.

Hammerstrom Erik J. (2015). *The Science of Chinese Buddhism – Early Twentieth-Century Engagement*. New York: Columbia University Press.

Lee Bock Guan. (2004). *Singapore Buddhist Lodge 70th Anniversary Commemorative Magazine, 1934-2004*. Singapore: Singapore Buddhist Lodge.

满果. (2001). *Universal Gate Buddhist Journal-Humanistic Buddhism for the Social Well-being*. V.1. Taipei: Fo Guang Shan Foundation for Buddhist Culture & Education.

Peter Skilling, Jason A, Carbine, Claudio Cicuzza, Santi Pakdeekham edited. (2012). *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities*. Thailand: Silkworm Books.

Shi Kai Ti. (2007). *The Record of Chinese Buddhist Missionaries to the South 1888-2005*. Vol.1, Penang: Poh Oo Toong Temple.

Shi Kai Ti. (2017). *The Record of Chinese Buddhist Missionaries to the South 1888-2005*. Vol.3, Penang: Poh Oo Toong Temple.

Purcell Victor. (1948). *The Chinese in Malaya*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Chinese Sources:

陈少英.(1980).《槟城菩提学院成立四十五周年报告》槟城：菩提学院出版。

陈少英.(1947).《菩提特刊》槟城：菩提学院出版。

墨禅.(1939).《太虚大师与现代佛教》香港：佛教访问团出版。

菩提学院.(1965).《纪念王弄书居士辞世周年特刊》槟城：菩提学院出版。

《太虚大师全书》〈全南洋佛教组织之希望〉、〈南洋佛教会之展望〉、〈南洋华侨与宗教〉、

〈访问南方佛教国的临别赠言〉、〈出国访问经过及世界三大文化之调和〉 Vol.6, 台北。

《太虚大师全书》〈中国文化之佛教因素〉、〈提供谈文化建设者几条佛学〉、〈怎样建设现代中国的文化〉、〈中国今后之文化〉、〈佛教最要的一法与中国急需的一事〉 Vol.11-12, 台北。

e-newspaper sources from National University of Singapore

Penang Sin Poe 〈中国佛教访问团昨抵星受佛门弟子热烈欢迎〉

http://libapps2.nus.edu.sg/sea_chinese/documents/Penang%20sin%20poe/1940/1940_03_28.pdf

Penang Sin Poe 〈佛教访问团已抵槟定期晚公开演讲〉

http://libapps2.nus.edu.sg/sea_chinese/documents/Penang%20sin%20poe/1940/1940_04_03.pdf

Penang Sin Poe 〈出家人在寺庙中应清静整齐洁守〉

http://libapps2.nus.edu.sg/sea_chinese/documents/Penang%20sin%20poe/1940/1940_04_14.pdf

Penang Sin Poe〈太虚法师在星欢送会中助我国佛教复兴〉

http://libapps2.nus.edu.sg/sea_chinese/documents/Penang%20sin%20poe/1940/1940_04_22.pdf.

The Sin Guo Min〈道阶法师演讲〉 07-01-1929, Friday, P.6.

http://www.lib.nus.edu.sg/skm/reel42/scan_0809.pdf

The Sin Guo Min 〈本屿僧界欢迎道阶老和尚〉 12-01-1932, Tuesday, p.17.

http://www.lib.nus.edu.sg/skm/reel59/scan_0329.pdf

MALAYSIA BUDDHISM AND PALLIATIVE CARE

Chan Shiang Jiun

Yeap Choi Ling

Myo Than

Abstract

Introduction and Objectives

According to WHO definition, palliative care is an approach that improves the quality of life of patients and their families who face the problem associated with life-threatening illness, through the prevention and relief of suffering by means of early identification, impeccable assessment and treatment of pain and other problems - physical, psychosocial and spiritual. Life threatening illnesses broadly include patients with end stage cancer, end stage organ failure and any other conditions in which the illness is serious and irreversible, thus compromising their lifespans and quality of lives. Palliative care professionals aim to improve the quality of life of patients and their families through holistic care that addresses physical, emotional, social and spiritual needs. Spiritual need is a vital component that requires special attention as it is a more subjective approach and only relatively few studies have concentrated in this area. Religion is chosen because many people turn to religion for comfort in time of crisis. The main objective of this study is to explore the patients' spiritual and religion needs for palliative care providers to better address the health care needs and provide a better care during their limited lifespans as majority of them are suffering from serious and irreversible diseases.

Methodology

This is a prospective study and was conducted from February until May 2017 at the Palliative Care Unit, Hospital Raja Permaisuri Bainun (HRPB), Ipoh, Perak. This study involved data collection through interviewing 69 patients and keying in data into Microsoft Excel for analysis.

Results and Discussion

In the present study, 60.9% of the interviewees felt that religion was an important component in combating with their diseases. However, majority were poor in knowledge of Buddhism, in that 85.5% were unknown of their Buddhist tradition or school they were following and 92.8% were unknown of the process of dying. Their attitudes towards Buddhism need to be corrected as only 59.4% believed in karma and 68.1% were not afraid of reincarnation. They were also lacking in the practice of Buddhism as 47.8% would chant at home, 7.3% would meditate and 27% had never been to temple with majority of them only visited temple once in a year. Regarding life support 10.1% agreed to it even though prognosis was very poor, 56.5% agreed to

the idea of organ donation while 56.5% agreed for euthanasia if the illnesses were severe.

Conclusion

Majority of the palliative care patients were lacking in all three aspects as a Buddhist: knowledge, attitude and practice. Thus, it is our duty to create awareness among them in order to produce authentic Buddhists.

Keywords: Palliative care, Buddhism, knowledge, attitude, practice

Introduction

According to WHO definition, Palliative care is an approach that improves the quality of life of patients and their families facing problems associated with life threatening illnesses, through the prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems - physical, psychosocial and spiritual (WHO definition of palliative care, 2014). Life threatening illnesses broadly included patients with end stage cancer, end stage organ failure and other conditions in which the illness is serious and irreversible, thus compromising their lifespans and quality of lives.

Palliative care professionals aim to improve the quality of life of patients and their families through holistic care that addresses physical, emotional, social and spiritual needs. Spiritual need is a vital component that requires special attention as it is a more subjective approach and relatively few studies have concentrated in this area. There is a difference between spiritual and religion care. Spiritual care is defined as interventions - individual or communal, that facilitate the ability to express the integration of the body, mind, and spirit to achieve wholeness, health, and a sense of connection to self, others, and/or a higher power while religion is the structured and communal aspects of belief related to one's ultimate concern. Religion is chosen because many people turn to religion for comfort in time of crisis. It is a fundamental set of beliefs and practices concerning the cause, nature, and purpose and involves devotional and ritual observances. They often contain a moral code governing the conduct of human affairs.

Buddhist dharma has three purposes: to relieve from suffering of life, to liberate from death, and to pursue satisfactory felicity and merit. Theravada, Mahayana and Vajrayana are the three main divisions of Buddhism. The objective of training in Theravada is to attain Arahant or Pacceka-buddha while Mahayana and Vajrayana are to attain Buddhahood. Among the three divisions, Vajrayana is particularly meticulous in dying and death aspects. Details about inner and external signs manifested by people during dying process were also included in the teaching. The karma belief in Buddhism is the teaching of Buddha that life is permeated with sufferings caused by desire. Enlightenment obtained through right conduct, wisdom and meditation releases one from desire and suffering and rebirth. Right actions that align with Buddhist doctrines include temple visits, prayers and even dedication of service.

Method

This is a prospective study and was conducted from February until May 2017 at the Palliative Care Unit, Hospital Raja Permaisuri Bainun, Ipoh, Perak. This study involved data collection through interviewing 69 patients and keying in data into Microsoft Excel to be analyzed.

Study population included all Buddhist patients who came for follow up at the Palliative Care Unit, Hospital Raja Permaisuri Bainun, Ipoh, Perak. Only those patients who fulfilled the inclusion criteria were considered.

Results

TABLE 1: Demography and its variables of participants

Category: 1. Demography											
Variable	Gender		Age (Years)					Marital status			
	Male	Female	<40	40-49	50-59	60-69	>69	Single	Married	Widow/ Widower	Separated Divorced
Subtotal [n]	45	24	2	4	9	15	39	3	57	3	1
Subtotal %	65.21	34.78	2.89	5.79	13.04	21.74	56.52	11.59	82.61	4.35	1.45
Total [n]	69		69					69			

TABLE 2: Demography and its variables of participants

Category: 1. Demography									
Variable	Occupation					Education level			
	Professional	Service	Sales	Labourer	Others	Illiterate	Primary	Secondary	Tertiary
Subtotal [n]	4	3	6	38	18	10	31	24	4
Subtotal %	5.79	4.35	8.69	55.07	26.08	14.49	44.92	34.78	5.79
Total [n]	69					69			

TABLE 3: Psychological aspect and its variables of participants

Category: 2. Psychological aspect															
Variable	Cause of disease:						Life is unfair			Afraid of suffering			Burden to family		
Response	Genetic	Dietary	Lifestyle	Infection	Karma	Other/ unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure
Subtotal [n]	6	13	15	0	12	26	13	49	7	35	33	1	35	31	3
Subtotal %	8.33	18.05	20.83	0	16.66	36.11	18.84	71.01	10.14	50.72	47.82	1.45	50.72	44.92	4.34
Total [n]	72 (5 cases respond >2)						69			69			69		

TABLE 4: Psychological aspect and its variables of participants

Category: 2. Psychological aspect															
Variable	Afraid of not being cared			Afraid of being separated			Afraid of losing social life			Worried of financial status			Stressful life before illness		
Response	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure
Subtotal [n]	31	33	5	28	39	2	18	49	2	29	40	0	27	41	1
Subtotal %	44.93	47.82	7.24	40.57	56.52	2.89	26.08	70.01	2.89	42.02	57.97	0	39.13	59.42	1.45
Total [n]	69			69			69			69			69		

TABLE 5: Psychological aspect and its variables of participants

Category: 2. Psychological aspect															
Variable	Wish regarding suffering:							Intention plan after recovery:							
Response	To recover	To live longer	Be independent	Be pain free	To die in peace	Others		Take care of family	See children grow up	Continue work	Go on holiday	Become a better person	Charity work	Others	
Subtotal [n]	14	12	2	6	29	6		7	23	5	7	4	19	4	
Subtotal %	20.26	17.39	2.89	8.69	42.02	8.69		10.14	33.33	7.24	10.14	5.79	27.53	5.79	
Total [n]	69							69							

TABLE 6: Religion aspect and its variables of participants

Category: 3. Religion aspect															
Variable	Religion is an important spiritual means			Time to start religious practice in illness			Buddhist School/Tradition followed					Chant mantra at home		Meditate at home	
	Yes	No	Unsure	Before illness	After illness	Unsure	Thera vada	Maha yana	Vijra yana	Others	Unsure	Yes	No	Yes	No
Subtotal [n]	42	19	8	67	2	0	2	2	2	4	59	33	36	5	64
Subtotal %	60.87	27.54	11.59	97.10	2.90	0	2.90	2.90	2.90	5.80	85.51	47.83	52.17	7.25	92.75
Total [n]	69			69			69					69		69	

TABLE 7: Religion aspect and its variables of participants

Category: 3. Religion aspect																		
Variable	Frequency of visits to temple									Disease is Buddha's punishment			Believe in karma			Disease is due to failure to accumulate good deeds		
	Never	1/day	>1/day	1/week	>1/week	1/month	>1/month	1/year	>1/year	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure
Subtotal [n]	19	0	0	5	0	8	3	20	14	14	35	20	41	18	10	29	25	15
Subtotal %	27.53	0	0	7.25	0	11.59	4.35	28.98	20.29	20.29	50.72	28.98	59.42	26.89	14.49	42.03	36.23	21.74
Total [n]	69									69			69			69		

TABLE 8: Religion aspect and its variables of participants

Category: 3. Religion aspect													
Variable	Afraid of death			Know the process of dying			Afraid of after-death			To become vegetarian after diagnosis			
	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	
Subtotal [n]	15	52	2	1	64	4	11	47	11	7	67	6	
Subtotal %	21.74	75.36	2.89	1.45	92.75	5.80	15.94	68.12	15.94	10.14	92.61	7.25	
Total [n]	69			69			69			69			

Category :	3. Religion aspect														
Variable	To chant during hospital admission			To chant during dying			To chant after death			Refrain others from touching their dead body:			Conduct rituals after death		
Response	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure	Yes	No	Unsure
Subtotal [n]	29	39	1	32	34	3	35	32	2	5	62	2	31	11	27
Subtotal %	42.03	56.52	1.45	46.38	68.00	4.35	50.72	46.38	2.89	7.24	89.86	2.89	44.93	15.94	39.13
Total [n]	69			69			69			69			69		

Category :	4. Medical aspect															
Variable	Method of disclosure of diagnosis					Refuse blood transfusion		Opinion on life support			Opinion on organ donation			Opinion on euthanasia		
Response	To patient	To family	Both	Either	None	Yes	No	Agree	Disagree	Undecided	Agree	Disagree	Undecided	Agree	Disagree	Undecided
Subtotal [n]	10	8	27	24	0	5	64	7	55	7	39	20	10	39	24	6
Subtotal %	14.49	11.59	39.13	34.76	0	7.25	92.75	10.14	79.71	10.14	56.52	28.98	14.49	56.52	34.78	8.69
Total [n]	69					69		69			69			69		

Discussion

Palliative care patients are a special group of patients in which their diseases are serious and life spans are relatively short. Majority of them already tried their best to seek medical treatments but was however unsuccessful. It was expected that many would approach to religion for comfort in time of crisis. However, after interviewing the Buddhist patients who came for follow up, majority did not have sufficient knowledge in Buddhism. Although 60.8% of patients thought religion was important to combat their diseases, 85.5% still did not know which Buddhist tradition or school they were following (Table 6) and 92.8% did not know or understand the process of dying (Table 8). This indicated the lack of knowledge regarding Buddhism although they claimed to be Buddhists. Only 59.4% of the participants believed in karma (Table 7) and 50.7% intended to have Buddhist chanting for them after their death (Table 9) while 68.1% were not afraid of reincarnation (Table 8) and up to 90% did not care about refraining others from touching their bodies after death. All of these indicated the lacking of good attitude in Buddhism. 27% of the patients had never visited any temple before and majority of them (29%) visited only once a year (Table 7) while 47.8% chanted mantra daily and 92.8% had never meditated before (Table 6). This showed a very poor practice in Buddhism among this group of patients.

One of the fundamental doctrine in Buddhism is karma. Karma refers to actions driven by intention (cetana), a deed done deliberately through body, speech or mind, which leads to future consequences.

“ 諸佛非以水洗罪，
非以手除眾生苦，
非移自證于余者，
示法性諦令解脫。 ”

“All the Buddhas do not cleanse your sins by water
They do not remove the sufferings of sentient beings by hands
Nor they can transfer their attainments to others
But to offer dharma teachings to help them achieve salvation”

This shows the nature of karma and only ourselves will be able to make a change out of it. Among the patients interviewed, slightly more than half believe in karma and 42% believed that their diseases were due to lack of good deeds, however 20.2% of them thought that their sufferings were due to Buddha’s punishment for their wrong doings (Table 7). The law of karma says that suffering is created by own actions and not given to us as a punishment. Not all the consequences of actions occur immediately and may follow us through any of the stages of our lives,

depending on the time of the fruition of karma which in turn depends on intensity of the karmic action and various other conditions that are necessary for the karma to ripen.

Some people also misunderstand the concept of karma and take Buddha's doctrine of the law of causality to mean that all are predetermined and unable to change them. Buddha's teaching of karma is not strictly deterministic but incorporated circumstantial factors. It is still changeable depending on executed action and the intention of the actor. In short, karma means watching your body action, speech and mind. There is no creator nor independent ruling agency to determine our fates and Buddha is teaching us the correct methods to be away from sufferings and achieve permanent happiness, away from being trapped within the samsara world of life and death (cycle of reincarnation).

It is the doctrines of karma that give hope, comfort and moral courage to a Buddhist. When palliative care patients are suffering as a consequence of the diseases and dealing with unexpected difficult moments, Buddhist patients realise that they are reaping what they have sown and wiping off their past debts, although the diseases could also be a new consequence of own behaviour like stress, dietary preference and unhealthy lifestyle. Instead of resigning themselves, leaving everything to karma, they can make a strenuous effort to pull the weeds and sow useful seeds in their place, for the future is in their own hands.

According to the interview results, 10% wished to become a vegetarian while 82% did not wish to and 7% still remained undecided yet (Table 8). In general, becoming of a vegetarian is encouraged especially as a beginner in the practice of Buddhism. However in the teaching of Shakyamuni, there is no restriction whatsoever to become a vegetarian or non-vegetarian, although killing is prohibited as stated in the precept. For those who have not yet committed to moral rule (steps of training), vegetarian could be encouraged if it is for good health and not against the law of karma. In Vajrayana, meat is consumed to increase the level of hormone, which in turn helps to increase the "channel, wind and drops". However, the meat must be "five pure meats": not seeing the animal being killed, not hearing it being killed, not suspecting that it is being killed for us, not killing it purposely and the animal not killed because of us.

No matter vegetarian or non-vegetarian food, it should be purified prior to consumption. Meat as well as the five forbidden pungent roots: onion, garlic, scallions, leeks and chives need to be purified into "five pure meats five nectar". "Five pure meats" represent the five dhyani Buddhas and the "five nectar" represent five dhyani Buddha consorts. According to the "four purifying practices", the food is transformed into Buddha and Buddha's mandala (pureland). During Shakyamuni's time, when Sangha begging for alms, they would eat whatever given to them including the meat. This would not lead to breaking of precept, in fact, after purifying the meat, it became a fate to enlighten the sentient beings in future.

In Mahaprajnaparamita sutra (quick-witted sutra) pure meats are allowed. In Suramgama-sutra (slow-witted sutra), it is said that eating meat is like consuming parents' meat. However, even though those sentient beings were our parents before, this life they are not and sentient beings are "life form" but not the body. So eating meat is not regarded as consuming parents' meat. In short, it all depends on what moral rule a person has committed, the subsequent action depends on it and not to incline to one side.

Thus in Buddhism, regardless of Hinayana, Mahayana or Vajrayana, skilful means is very important in order to understand Shakyamuni's teaching according to different moral rules. Buddhists must be tactful when dealing with the issue of vegetarian and should not condemn each other. According to own moral rule, slow-witted sentient beings are encouraged to be a vegetarian in order to cultivate Bodhicitta while quick-witted sentient beings who are non-vegetarian should also purify the food in compliance to dharma instructions prior to consumption.

Euthanasia, also known as "mercy killing" is being categorised into active and passive euthanasia. Active euthanasia involves a deliberate act which results in patient's death while passive euthanasia involves a deliberate omission (Roy W.P et al, 1996). In general, Buddhism does not encourage any form of killing. Thus, either active or passive euthanasia may have bad karmic effects for both the doctor and the patient. However, the problems surrounding the euthanasia issue are complex (Pitak Chaicharoen, 1998).

For terminally ill patients, compassion is limited to symptomatic relief including pain management. Any further doing in this context, which is terminating life of suffering patients, should be avoided. In Buddhism, our present fates, including short-lived and long-lived, healthy and diseased are partially determined by karma. However, it is not to be asserted that everything is due to karma alone and in fact it is a complex interaction between own past actions, own present doings and environmental factors. In the teaching of Buddha, life is impermanent and we could notice through the changes of birth, aging, sick and death. Death will lead to rebirth, however rebirth does not necessarily lead to death. The deceased person will be reborn in one of the 6 realms which are: heaven, human beings, Asura, hungry ghost, animal and hell. By ending one's suffering prematurely by means of euthanasia is altering the karmic balance. This could mean the remaining karmic effect will still have to continue in future lives. Another issue is the uncertainty of next life, whether it is better or even worse. Thus, euthanasia could be shortening the present bad state of affairs in favour of an even worse one.

During the interview, 56.5% of the Buddhist patients supported euthanasia, 34.8% disagreed and 8.7% remained undecided (Table 10). Many of them believed in karma but still chose to end life prematurely in order not to suffer anymore, at least for this life. However, further questioning revealed that majority would not want euthanasia if they are not suffering. So from medical point of view, reducing suffering is very important, although doctors are unable to prolong anymore the lives

of patients with poor prognosis. Palliative care medicine is being developed to reduce suffering in terms of pain, breathlessness, vomiting, insomnia and other sufferings. With great hope, palliative care providers could achieve that and thus none of them, if not all, would have to face the need to perform euthanasia.

Advancement in medical knowledge and technology has raised some issues between prolongation of life and dying process. The refusal of life-preserving treatment among patients with poor prognosis has also been brought up in the discussions whether this could constitute a kind of suicide that is prohibited in Buddhist teachings. This issue is further complicated by the involvement of scarce medical resources, high cost of treatment and medical uncertainty.

As an opinion, whoever is involved in making the decision not to initiate life support or withdrawal of life support should consider the component of karma although it could also be the choice of the individual to be in that profession. If patients themselves are not keen for any life support in view of the poor prognosis, then it may not be a significant issue. However, if consents are not taken prior to the life-threatening events and decisions are made by health care professionals or family members, this could contribute to future karmic effects.

Anyway, utmost important in this issue would be the intention behind the act. If health care professionals must withdraw the life support from a patient with poor prognosis such as an end stage terminally ill patient in order to save a patient with good prognosis for example a young patient who is ill due to infection, then bad karma could be lessened although not necessarily none. In the event of the occurrence of bad karma, Buddhist healthcare professionals need to visualise to enlighten this group of patients in future lives.

In the present study, regarding the initiation of life support in the event of cardiopulmonary arrest, 79.8% of patients disagreed, 10.1% agreed and 10.1% were undecided (Table 10). This means majority of them wished the dying process to take place in a natural way without much intervention by sophisticated medical technology, understanding that they are suffering from serious diseases and rarely salvageable.

Organ donation is a process that enables transplantation in whom organs or tissues have failed. The highest organ donation rate in the world is Spain, with 31.5 donors per one million people. Asians are more reluctant to donate their organs (Manninen & Evans, 1985) mainly secondary to cultural differences, religion, and understanding of organ donation procedures (Yeung et al., 2000). In Malaysia, organ donation rate is 1.38 per one million people. Only 0.57% of Malaysians have pledged to donate their organs and tissues (Registry M. N.T., 2009).

In our study, the discussion on willingness to become an organ donor is just a concept only as palliative care patients are generally not suitable candidates as organ donors. Majority of patients (56.5%) agreed with the idea of organ donation (Table 4), which means if they are suitable as organ donor, they would volunteer to do that. They regarded it as an act of generosity and perhaps as a last gift to someone else who

needs a transplant. However 14.5% were unsure to become an organ donor and 29% would not pledge as organ donors (Table 10). Stigmas and cultural beliefs, such as the importance of being buried with organs intact is the barrier to organ donation. In Buddhism, there are no injunctions for or against organ donation. The decision relies very much on an individual's decision and their wishes must not be compromised by the wish to save a life.

No doubt in Buddhism, Buddhists are encouraged to have kind heart and be generous to all other sentient beings. Thus, if it is the individual's wish to be an organ donor, the act should be encouraged. On the contrary, if an individual is unsure if the process of harvesting organs will cause great suffering or pain thus leading to anger or frustration which interferes with the dying process, such individual may not pledge as an organ donor. When a person dies, the "soul" may stay in the body for a variable time, depending on own karma. If the good or bad karmic effect is very great, the "soul" may immediately leave the deceased body and rebirth into heaven or hell. Others may vary, to a maximum of 49 days to get rebirth into different realms. If the "soul" leaves immediately, there may not have much suffering as compared with the one which still remains. As in Buddhism, we believe that if the "soul" is still not leaving, any light touch, dry ice, or burning would cause great pain to the deceased.

If that happens, any form of organ harvesting would cause the same effect. If at that point of time, the deceased is unable to withstand the pain or unable to accept that his/her own organs are being harvested, such individual may develop great regrets and will become extremely emotional. If someone is around and able to comfort the deceased to be able to let go, it would be better. The problem is, majority of us are unable to know what will happen until the last moment.

Conclusion

In this modern era, it is not easy to get people to have a right understanding in Buddhism and practise it correctly. Normally, when people are suffering, it is easier to get them to approach religion, including Buddhism. Palliative care patients are suffering from life-threatening diseases, in which proper spiritual and religion guidance and care are important in order to relieve emotional stress. However, through the interview with them, it is sad to conclude that even under such difficult moments, majority of the patients have insufficient knowledge in Buddhism. This may lead to lack of right attitude as well as right practice. Thus, it is the responsibility of good Buddhism practitioners to promote Buddhism in a correct way. Approach to promote Buddhism needs to be enhanced by making it into a more interesting way to attract more people to learn about it and to do more community services for the needful ones.

References

- Manninen, D.L., & Evans, R.W., (1985). Public Attitudes and Behavior Regarding Organ Donation. *JAMA*, 253, 3111-3115.
- Pitak, C., (1998). Letting-Go or Killing: Thai Buddhist Perspectives on Euthanasia. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 8, 37-40.
- Registry, M. N. T. (2009). Sixth Report of the National Transplant Registry 2009.
- Roy, W.P., et al, (1996). Buddhism, euthanasia and sanctity of life. *Journal of Medical ethics*, 22, 309-313.
- Who.int, (2014). WHO definition of Palliative Care. [online] Available at: <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>
- Yeung, I., kong, S. H., & Lee, J., (2000). Attitudes towards organ donation in Hong Kong. *Soc sci Med*, 50, 1643-1654.

探討德教會社會公益活動中的佛教化特色： 以雪隆德教會紫芳閣為例。

貝鎮標 博士

論文摘要：

本論文主要是探討德教會社會公益活動中的佛教化特色：以雪隆德教會紫芳閣為例。德教會在社會公益活動中，非常注重宣揚道德和醒化人心；積極致力於施醫贈藥，施賑恤難等，不斷從事社會慈善福利的事業。近代德教會的發展史，從孕育期、發展期，迄今已經跨過 78 年的歲月；在社會的迅速發展、變遷與種種歷史條件的影響下，德教會逐步形成了自己的特色與特點；並對中華民族的道德心理、建設與文化傳承，產生了深刻性的影響。論文的主要目標是探討德教會在社會公益活動中所具的佛教化特色；佛教化特色對德教會的發展所作出的貢獻；以及佛教化特色對德教會信徒的社會生活所帶來的影響。論文的研究方法是通過文獻分析；田野考察；以及對雪隆德教會紫芳閣領導者的面談。論文發現，雪隆德教會紫芳閣經過逾 60 年的發展，通過具佛教化特色的正法，用文化、教育、慈善、共修；貫徹在其社會公益活動中，以達致育德養正，講求教養與落實德教會宣教的四大層面，就是信解德理、躬行教法、知行合一和窮理盡性；從而提升修德與恢復人人本具的光明德性，培養聖賢人才和具強大操持力的德教領導人；使人人有機會學習聖賢教育，從而大興德教會對社會建設的功能。

（一）前言

德教會是現代華人社會中，傳承中華文化，具新興民間宗教形式的慈善社團。德教會在社會公益活動中，非常注重宣揚道德和醒化人心；積極致力於施醫贈藥，施賑恤難等，不斷從事社會慈善福利的事業。近代德教會的發展史，從孕育期、發展期，迄今已經跨過 78 年的歲月；在社會的迅速發展、變遷與種種歷史條件的影響下，德教會逐步形成了自己的特色與特點；並對中華民族的道德心理、建設與文化傳承，產生了深刻性的影響。德教會在 1939 年由中國廣東省潮陽縣和平人楊瑞德在潮汕地區創立，時至今日，在全世界，已經建立了逾 300 多個閣（李斯仁，2015）。

本文探討雪隆德教會紫芳閣的社會公益活動中的佛教化特色。紫芳閣創閣于 1955 年 12 月 14 日，安爐于八打靈衛星市十九路門牌九號，隨後就展開各項社會公益活動。在 1957 年，紫芳閣從舊址搬遷至吉隆坡十五啤亞都三目路。過後，在 1975 年 8 月 1 日，再搬遷至吉隆坡舊巴生路三英里的現址，從此，閣務蒸

蒸蒸日上至今。本文探討雪隆德教會紫芳閣的社會公益活動的年限，主要是從2006-2016年。實際上，承傳中華聖哲倫理道德教育的德教教育，是解決近年來世界局勢動亂不安和社會動亂問題，以及降低，乃至杜絕天災人禍的靈丹妙藥。德教教育的教育效果是幫助人們修身和喚覺人們心中本有的真善美慧，使人人過上幸福美滿的人生；藉以恢復世界永久性的安定和平，建立大同世界和達致聖賢與佛菩薩的境界為終極目標。

(二) 佛教化特色

本論文的主要目標是探討德教會在社會公益活動中所具的佛教化特色。德教會的佛教化特色，是建立在繼承中華傳統文化的基礎上，尤其是在以儒釋道圓融為一體的德教教育、教義和氛圍中形成。透過對中國佛教的平等慈悲、仁愛眾生、心性解脫、圓融無礙等文化特色的了解，我們明白到德教會的佛教化特色是以包容守中、和而不同、人文關懷等中國文化的獨特性為奠基。一般上，佛教化特色展示在立教理念、文化、教育、慈善、共修方面。德教會的佛教化特色彰顯在德教會諸佛菩薩與仙尊的立教理念；中秋節和新春團拜的文化慶典；辦班教學的教育組課程編排、整體性師資培訓課程和講座會；慈善的安裝義腳大型捐助活動、施醫贈藥和施棺等義舉上；共修的家親共修班和德教教育班大讀書會等。

(三) 論文的研究方法

本論文的研究方法是通過文獻分析，例如雪隆德教會紫芳閣的周年紀念特輯和會員大會文件冊；田野考察；以及對紫芳閣領導者的面談等。

(四) 佛教化特色和德教會諸佛菩薩與仙尊的立教理念

根據中國德教會紫香閣楊瑞德德長的追憶，1939年最初降鸞于英西港楊宅即紫香閣的是柳春芳仙師，即該閣主壇師尊。至於紫香閣法壇上崇奉的諸佛仙尊，在傳世的創閣初期，紫香閣印行的勸導念佛的《念佛帶歸果證》上，就開列了柳春芳先師、楊筠松先師、華佗先師、大聖佛祖、藥師佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩、阿彌陀佛，總共八位諸佛菩薩與仙尊的名諱。由此可見，在德教會傳世的創閣初期，護教共有八位諸佛菩薩與仙尊，其中五位是佛門的佛菩薩，就是大聖佛祖、藥師佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩、阿彌陀佛；這也從而引導德教會的發展，走向更具佛教化的特色。根據馬來西亞柔佛居鑾德教會閣長彭志強的說法，他認為，現代德教會的發展，要達致巔峰，必須依靠無上甚深的佛法作為人生的指引²⁶。

²⁶彭志強，柔佛居鑾德教會紫鑾閣，訪談日期：2016年11月27日。

根据泰国紫真阁出版的《德教起源》一书的介绍：“整个近代德教史，始于关圣帝君在甲子年(1924年)受禅登极：甲子年受禅玉皇的赐号。一般上，禅让是指统治者把首领之位让给别人。因此，在普天神祇中，德教最高的主神是关圣帝君，就是玄旻高上帝玉皇大天尊。

《德教心典》经文：玄旻高上帝玉皇大天尊，慈念尘土末劫，发大悲心、扬大教化，渡一切苦厄，救一切苍生。从这里，我们晓得，玄旻高上帝玉皇大天尊，就是关圣帝君。玄旻高上帝慈爱的念心，普及人世间，已经进入最后的惨苦灾劫，芸芸众生，挣扎与生存在水深火热之中，浩劫之大，从所未见。玄旻高上帝发出救人救世大慈大悲的心，发愿发扬德教，渡一切苦厄，救一切苍生；通过导化万民善信，诸恶莫作，众善奉行；修身立德，积功累德，同登乐境。玄旻高上帝玉皇大天尊的威武浩然义气，充满人间，贯彻天地，其忠心耿直无私的精神，有如光芒万丈的太阳，照耀天地，神人共仰；在天界，邀集五教教主与诸佛、菩萨、仙人、真人、共组德德社。在德教的信仰体系中，德德社是德教的神灵世界，是虚空法界中的一个天堂。（陈啟生，2015）德德社，也是華人信仰體系，在德教的信仰體系中，諸佛仙真，共聚一堂，共躋天堂歡的一個天堂。馬貴德先生在《德教心典淺注》中解釋說：德德社者，諸佛仙真之集社也，非人間之集社也。原夫“社”字，有神社與人社之分。……是句‘德德社’者，神社也，諸佛仙真佈施德德之宮社也。”馬貴德（公元 1915—1983年），原名鎮清，又名白，字翰如，號立德齋主人。他是中國廣東省潮陽縣人，旅港潮籍易學家、詩人、中醫師，海外華人慈善家和海外華人社會活動家。他更是德教的先驅，創辦了潮汕第二閣棉城紫清閣；香港紫苑閣、紫香閣；馬六甲紫昌閣；還組織了香港德教總會等。玄旻高上帝玉皇大天尊頒行《德教心典》，廣宣德教，弘揚五教同宗的教化；並衷誠願望《德教心典》，能在人間普遍的宣傳與教化，務求德化人間，世界和平；屆時，虔誠的德教信徒，他日功圓百年歸真，將得生天界的德德社，與諸佛、菩薩、仙人、真人共聚，歡樂於天堂；乃至於往生西方極樂世界的極樂天堂。

根據《佛祖統紀卷第六》記載，中國天台宗的智者大師是在隋開皇十二年(公元592年)十二月，初至中國湖北省的荊州之當陽玉泉山附近，見到當地山明水秀；於是想建一座廟宇，但是該處有千丈的湫潭深池。智者大師(公元538-597年)是中國天台宗的祖師，他是隋代荊州華容即湖北公安人，俗姓陳，字德安；世稱智者大師、天台大師。後來，在關羽²⁷的幫忙之下，當陽玉泉山附近原

²⁷當時，根據《佛祖統紀卷第六》記載，關羽已經死了大約 372 年，轉世為玉泉山的山神

先的千丈的湫潭深池之处，被填平；建立起一座庄严、肃穆、焕丽的玉泉寺之庙宇，真可谓鬼斧神工之杰作。智者大师，就引导前来学习的大众，入驻於玉泉寺之庙宇，日夜精勤的教导大众学习与参究佛法。智者大师在当地，每天辛勤的为大众演说佛法。

关羽后来，得闻智者大师所说的“出世间法”；从而发愿洗心易念、求受戒、永为菩提之本；於是智者大师，就正式授于关羽三皈五戒；从此，关羽就成为一位真正的佛门弟子；也成为一位护持佛法的大护法神。由此可知，玄奘高上帝玉皇大天尊的前身是关圣帝君。关羽转世为玉泉山的山神王时的老师是智者大师，智者大师正式授于关羽三皈五戒；关羽成为一位真正的佛门弟子；也成为一位护持佛法的大护法神。后来，根据《净土圣贤录》，智者大师完成其一生，渡化众生的使命后；最后，通过忆佛念佛成功往生西方极乐世界。从这里，我们知道，玄奘高上帝玉皇大天尊在其天界的德德社，必然宣扬其老师智者大师的理念，帮助众生通过忆佛念佛，往生西方极乐世界。

此外，德教會第一個閣即紫香閣的開拓者楊瑞德，因為創閣居功厥偉，於 1979 年九月十八飛升天庭，29 年後修行成道；於丁亥年（2007 年）九月十八日，在馬來西亞沙巴州亞庇的濟和善社，安爐慶典活動；蒙協天閣玉清內相呂純陽祖師降鸞頒布，德教創始人先賢楊瑞德，受協天寵受天官聖職，玉封民德侯，職執德教事物，並定於九一八為德教會的祭祖日，即每年的農曆九月十八日。同時濟公活佛於濟和善社安爐大典降鸞頒布：紫香為德教始源祖，天命玉旨已頒，九一八為紫香紀念日。所以海內外德教徒子，宜記此日，往潮陽紫香閣祭祖，應該定於每年農曆九月十八為德教祭祖日，德教四海德徒宜參之。

由此可見，德教會的佛教化特色彰顯在對諸佛菩薩與仙尊的崇敬和崇拜，尤其是對諸佛菩薩與仙尊的立教理念。由於中國傳統宗教有著對神靈崇敬和崇拜的悠久歷史，當人們用傳統的宗教觀念去理解並接受佛教時，就會把佛教視為神仙方術的一種，認為諸佛菩薩與仙尊能分身散體，飛行變化；通過祭祀能向諸佛菩薩與仙尊祈求福祥，這具體表現在德教會的祭祀活動中，這也表達了德教信徒對生活的美好願望；也體現了中國傳統宗教和哲學都是以現世現生的生存與幸福為出發點和歸宿的中國文化的獨有與獨特精神。

(五) 通过具佛教化特色的正法，用文化貫徹在其社會公益活動中

紫芳閣通过具佛教化特色的正法，用文化貫徹在其社會公益活動中。例如在一年一度的慶中秋節晚會，紫芳閣有拜月亮、猜燈謎、中華文化表演、燈籠制作比賽等的節目²⁸。在祭拜月亮儀式進行之前，紫芳閣一般有禮請佛教講師，負責講述月光菩薩和月亮的關係及中秋節對中華民族所具的意義等；令大眾對佛菩薩的教化使命和工作，更具有有正知正見的認識。月光菩薩又稱月淨菩薩、月光遍照菩薩。月光菩薩是東方淨琉璃世界藥師佛的右脅侍，與左脅侍日光菩薩並為藥師如來的兩大輔佐。藥師如來，月光菩薩與日光菩薩三尊合稱為「東方三聖」。據說，藥師如來與日光、月光菩薩本為父子，曾於電光如來法運中勤修梵行，受電光如來咐囑分別改名為醫王與日照、月照，發無上菩提大願，誓救六道一切有情眾生，出離輪迴之苦。《灌頂經》卷十二雲：「有二菩薩，一名日曜，二名月淨，是二菩薩次補佛處。」根據《藥師如來本願經》記載，月光菩薩與日光菩薩同無量無數菩薩眾之上首，次補佛處，悉能持藥師如來之正法寶藏。

此外，在一年一度的新春團拜²⁹，例如在元宵節，有福品、平安燈上燈儀式；紫芳閣禮請佛教法師，為大眾作佛教化的誦念《藥師經》等的祈福及消災延壽的儀式。《藥師經》就是《药师琉璃光如来本愿功德经》，經中所說的药师佛是居住在東方淨琉璃世界，作度化眾生的教化工作；它是佛教徒所向往的理想国土。那里的地面由琉璃构成，连药师佛的身躯，也如同琉璃一样内外光洁，所以稱為琉璃世界。佛经上说，此世界和西方极乐世界一样，具有说不尽的庄严美妙；那里没有男女性别上的差异，只有大丈夫相，没有五欲的过患；琉璃为地，金绳界道；城垣、宫殿等都是七宝所成。人们只要在生前持诵《药师经》，称念药师佛名号，并广修众善；不但能够满世间诸愿，死后亦可隨著求生淨土的意念，往生東方淨琉璃世界或者西方极乐世界，速证菩提。由此可見，大眾跟著佛教法誦念經典，對佛教的教化和祈福儀式等，有更深一層的親身體驗和感悟。

由此推知，德教會的佛教化特色突顯在中秋節和新春團拜的文化慶典上，著重在對德教信徒的教化和心性的解脫。中國佛教與儒家、道教，有著很強的互補性，它們分別在經國、修身和治心方面發揮各自獨特的作用；例如古大德說：“以佛治心，以道治身，以儒治世”。這是因為佛道儒三教在歷史長河的演變中，往往形成了你中有我，我中有你的復雜性；但是在佛教強調人的解脫即心的解脫的基礎上，進一步對人心、佛性和解脫做了特別的闡釋和發揮；從心的

²⁸ 中秋節晚會，也是紫芳閣大家庭的集會日。60周年金鑽慶典 2006-2016 紫芳 10 年特輯，頁 121。

²⁹ 新春團拜備有琳瑯滿目的福品和佛教的祈福儀式。60周年金鑽慶典 2006-2016 紫芳 10 年特輯，頁 118。

開悟即解脫的境界開始，進而由“唯其心淨，則佛國清淨”發展出了人間佛教和建立人間淨土；從而為佛教更好地與社會和國家的發展之相互適應，提供了重要的思想建設和基礎。

(六) 通过具佛教化特色的正法，用教育貫徹在其社會公益活動中

近年來，紫芳閣通过具佛教化特色的正法，用教育貫徹在其社會公益活動中。德教教育的目標是幫助眾人轉禍為福、轉惡為善、轉迷為悟和轉凡成聖。所謂閱讀經典，展卷有益；真正體會古聖先賢的神聖教誨之真實義；從中帶領社會與世界，走向和平安定。這可以從 2017 年的雪隆德教會紫芳閣教育組課程編排中看出。如下：

雪隆德教會紫芳閣教育組課程編排

兒童教育	青少年教育	成人（家長）教育
6 歲 《弟子規》背誦	13 - 14 歲 《太上感應篇》講解	《十善業道經》 11.00am - 12.30pm
7 - 8 歲 《弟子規》講解	15 歲 《認識佛教》講解	《弟子規》 11.00am - 12.30pm
9 歲 《太上感應篇》背誦	16 歲 《十善業道經》講解	《太上感應篇》 11.00am - 12.30pm
10 歲 《十善業道經》背誦	17 - 18 歲 《無量壽經》易解	《認識佛教》英文講解 1.00pm - 2.30pm
11 歲 《無量壽經》背誦	19 歲 《心典》講解中級班	《心典》講解高級班 3.00pm - 4.30pm 每個月的第三個星期六
12 歲 《心典》背誦初級班	20 歲及以上 《無量壽經》大經解 專修班	整體性師資培訓 4.30pm - 6.00pm 每個月的第三個星期六

紫芳閣辦班教學的理念是 6 - 12 歲，兒童教育注重在讀誦和背誦，從中修戒定慧和根本智。讀誦經典與背書應該是在小學時代，因為那時候，小學生的記憶力是人生記憶最好的黃金時期。例如，中國過去，童子入小學，七歲時就外傳即出外就學，所從之師；跟著老師，大概一直到十一、二歲。小學時代，最重要的是學禮、學灑掃、應對，如何侍奉老師、侍奉學長，教這些生活課目。會之後，回家就會孝順父母，恭敬兄長；這是德行的教育，作人的根本教育。在學術方面，就是背誦。凡是將來要應用的典籍，在這一階段中，完全要背過。例如四書五經、諸子百家等。老師與父母為小孩選好的，全部都要背。所以，老師只教小孩讀誦，不講解。小孩智慧沒開，記憶力好，專門善用他的記憶力

，先把選好，將來要應用的典籍，全部背下來。紫芳閣教育組，編排 1011 歲，讓孩子們讀誦和背誦《十善業道經》和《無量壽經》，明顯的具佛教化特色的正法，把佛法的佛知佛見，貫徹在孩子們的腦海和田里。《十善業道經》的翻譯者是中國唐朝時期的實叉難陀；它的內容十善業是佛法修行的最基本方法。

一般上，通用的《無量壽經》版本是由中國曹魏時期，天竺三藏康僧鎧所翻譯；

其內容主要是講述阿彌陀佛的四十八大願和西方極樂世界的依正庄严等。

13 - 19 歲，青少年教育注重在講解，從中引導青少年明白學習和實踐的重要性

。青少年到十三、四歲，智慧開了，這時候開講，聽老師講解經書。開講的時候，不用書本。老師從小背得很熟，學生也背得很熟，上課就都不用書本了；

非常自在！例如，古時候讀書樂，老師帶著十幾位學生，帶著酒、帶著菜，載歌載舞，遊山玩水，走到那裡，講到那裡，多快樂和自在！讀書修學都是樂出

去旅遊三、四個月回來，這部書講完了；不要課本、不要參考書，因為都背熟

了。20 歲及以上，成人或者家長教育注重在專修班、大眾班、整體性師資培訓與講座會，以引導青少年和大眾們不斷進修；從中培育接班人。由此可見，德教教育以恢復眾生本有的光明德性或者自性清淨圓明體為終極目標。德教教育能讓天性根機深者得其深，明心見性，斷惑證真，了脫生死；天性根機淺者得其淺，斷惡修善，希聖希賢。

目前，紫芳閣一共辦了三屆的整體性師資培訓課程，主要是興學育才，例如 2017 年第三屆雪隆德教會紫芳閣整體性師資培訓課程是在 2017 年 6 月 3-4 日，在紫芳閣會議室舉行，主題是弘揚德教與造福社會，主要目標是通過《太上感應篇》，勸導止惡行善和詳明因果規律，以驚醒世人的紅塵夢，共出世間紅塵的苦輪。其中，有一個講題具佛教化特色的正法，就是超凡入聖與圓成佛道的指南，主要是超凡入聖或者轉凡成聖，以達致聖賢人與佛菩薩極至的境界。儒家的目標是成為聖賢，道家最終的目的是希望成為天仙；因為天仙逍遙自在，福報很大，但是這些都是世間法。學佛之人，修行的目的是即生成佛，即是當生成就，超越六道輪迴，了生死，出三界。印光祖師在《文鈔》中說：「關帝曾現靈受歸戒於智者大師，願為伽藍神，護法護人。」關聖帝君原已由儒入道，又先以身示範，信奉佛教，受持歸戒，願為護法，且親降《關聖帝君覺世真經》，以覺世救人，令皆回心向道，改過自新。關聖帝君云：「若負吾教，請試吾刀。」蒙令吾等即回心轉意，趨向佛道；並以刀示警，恩威並施，

皆敬畏奉行，禍滅福臻。佛教的教主是釋迦牟尼佛，明示了善惡的因果報應，禍福苦樂，皆是『唯心所現，唯識所變』。釋迦牟尼佛大慈悲，特說出世間法，例如『如來所以興出世，唯說彌陀本願海。』佛陀出現在世間為的是這樁事情，就是勸大家真信、真願、真念佛，這一生決定能橫出三界六道，決定能得生西方極樂淨土，圓成佛果。

另外，雪隆德教會紫芳閣講師團，在 2017 年 7 月 23 日，在檳城大山腳，提供全方位的師資，協助馬來西亞德教聯合總會完成了主辦第一屆【弘揚德教與社會建設】講座會；主要目標是弘揚德教經典教育與中華文化精粹，弘揚德教祖師大德的遺訓。有關的講座會，大約有 300 人參與，反應熱烈。在【道化成理，虔感至靈】：德教性命雙修的現代意義與作用《心典》的講題中，闡述了佛法的內容；例如《佛說父母恩重難報經》中記載：右肩負父，左肩負母，經歷千年；更使便利背上，然無有怨心於父母，此子猶不足報父母恩。《大乘本生心地觀經》說：世人為子造諸罪，墮在三塗長受苦，男女非聖無神通，不見輪迴難可報。因此，孝是為善去惡的佛教化的倫理觀之根本。

由此觀之，德教會的佛教化特色突顯在辦班教學的教育組課程編排、整體性師資培訓課程和講座會上，著重在德教信徒對三世輪回的善惡因果報應論；從中深入挖掘佛教的文化內蘊，以及弘揚優秀中華傳統文化中的道家 and 儒家之內蘊，進行適合現代所需的創造性教育和教化之轉化功能。佛教的法印是“諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。”佛教通過三世業報輪回因果說，把人們引向“諸惡莫作，眾善奉行”的人生道德實踐之道路上，以追求永超生死苦海的涅槃解脫境界；這種教義與中華傳統文化中的“天道福善禍淫”；“積善之家，必有余慶；積不善之家，必有余殃”的善惡報因果報應論非常相應，成為了中國佛教的基本信仰。這種信仰蘊涵著中國佛教的獨特精神，即強化道德行為的責任感，就是每個人必須對自己的行為負責；進而自淨其意，達至戒定的修學境界，這就是諸佛對眾生的教化所起的作用和功能。

(七) 通过具佛教化特色的正法，用慈善貫徹在其社會公益活動中

紫芳閣通过具佛教化特色的正法，用慈善貫徹在其社會公益活動中，以慈善福利

社會，包括義腳、施醫贈藥、施棺和施賑恤難等。例如，在 2011 年，紫芳閣聯合泰國皇太后基金會主辦捐贈和安裝義腳大型慈善活動；這項活動獲得熱心善信熱烈響應及慷慨解囊，同時來自各地區需要裝置義腳的殘障人士也非常踴躍

。³⁰當時，申請裝置義腳的殘障人士共有 220 名，符合資格的申請者有 186 名，成功裝置義腳的殘障人士共有 178 名，其中有的裝置左右兩腳。較后，在 2011 年 10 月 1 日，紫芳閣根據善信的捐款，移交和捐助泰國皇太后贊助義肢修復基金會馬幣 23 萬元。

紫芳閣施醫贈藥，免費為貧苦的德教信徒和社會大眾義診治病，符合《佛說諸德福田經》中「廣施七法」的常施醫藥，療救眾病。紫芳閣施醫贈藥設立和開始義診，始于 1957 年 9 月 18 日，至今已經有 60 年的歷史，為地方上的貧苦病黎和大眾，作出了良好的貢獻。例如，從 2006 年至 2016 年 9 月，診病的總人數是 51,610 人，而購藥款額的總數是馬幣 548,998.91。其中，從 2009 年至 2016 年 9 月，針灸的總人數是 14,344 人。另外，從 1957 年至 2016 年 9 月，診病的總人數是 338,310 人，而購藥款額的總數是馬幣 2,006,196.05。³¹

紫芳閣施棺的慈善義舉，遵循中國北宋末年廣東潮陽著名高僧大峰祖師的教化，幫忙和處助理貧苦大眾的公益后事。例如，在 2016 年，紫芳閣施棺的贈葬總額是馬幣 7,200³²，總共受惠四個人。據《潮陽縣志》記載，依據民間傳說，大峰祖師俗姓林，名靈噩，字通叟，生于公元 1039 年，卒于公元 1127 年。原籍浙江温州，出身豪門，自幼聰明好學，後列位進士，當過浙江紹興縣令。為官幾年，因不滿當時朝政腐敗，不願同流合污，遂棄官遁入空門，法號大峰。紫芳閣閣長陳振興說，他從小就信奉大峰祖師，家中供奉的主神是大峰祖師³³，立志向大峰祖師的慈善事業看齊。大峰祖師也是中國潮汕慈善事業的開山祖師。

由此觀之，德教會的佛教化特色表現在慈善的安裝義腳大型慈善活動、施醫贈藥和施棺等義舉上，著重在德教信徒對佛教的“無緣大慈，同體大悲”的救世和慈善精神。佛教的慈善思想在中國發展的重要理論根據是西晉沙門法立、法矩共譯的《佛說諸德福田經》。在這部經中，釋迦牟尼佛勸導人們「廣施七法」。所謂七法就是：

「一者興立佛圖，僧房堂閣；二者果園浴池，樹木清涼；三者常施醫藥，療救眾病；四者作堅牢船，濟渡人民；五者安設橋樑，過渡羸弱；六者近道作井，渴乏得飲；七者造作圍廁，施便利處。」這其實是化導世俗大眾多做公益善事，以便得到福慧雙修的福報和善果。

³⁰紫芳閣也響應其他友閣所主辦的裝置義腳活動。60 周年金鉗慶典 2006-2016 紫芳 10 年特輯，頁 1。

³¹紫芳閣施醫贈藥的義診中醫師，從 1957 年至今，大約共計有 21 位。同上，頁 74。

³²雪隆德教會紫芳閣，2017 年會員大會文件冊，頁 13。

³³陳振興，雪隆德教會紫芳閣，訪談日期：2017 年 5 月 21 日。

(八) 通过具佛教化特色的正法，用共修貫徹在其社會公益活動中

紫芳閣通过具佛教化特色的正法，用共修貫徹在其社會公益活動中，以使大眾們蒙受法益，心靈得以淨化。紫芳閣的共修活動包括讀誦《德典》、專題講座、讀書會、問題討論等。例如，紫芳閣從 2017 年開始，每個月的最後一個星期天早上，開辦「家親共修班」。它的主要目標是提供家親心靈充電平台，讓老師們與家長們可以一起共修，互相分享與學習人生經驗；灌輸「教兒教女先教己」的理念；家長學一句，做一句；教育是上行下效，父母必須先學習，建立正確的見解思想，才能以身作則把孩子教育好；提供機會給家長們互相交流、分享在家庭教育所遇到的種種問題；參學分享，例如：到德高望重的德兄、德姐、德長或者善心人士府上作家訪，或者參觀一些旅遊景點，例如石拿督廟及城之農場等。家親共修班也包括《群書治要》經典的分享與學習；文言文分享與學習；秉持「獨樂樂不如眾樂樂」的信念，提倡團康活動；使參與者拉近彼此之間的距離，獲得身心靈上的充電與動力。

紫芳閣繼 2016 年「心典講解高級班」及「整體性師資培訓課程」后，紫芳閣德教教育班決定從 2017 年起，每個月的第三個星期六晚上，開辦德教教育班大讀書會。它的主要目標是凝聚老師們一起共修，互相學習；提供平台給老師們交流與分享在教學上所遇到的種種問題；答疑解惑，解答老師們在課程上，經典上，教學上或者生活上所遇到的疑問及想法；分享《無量壽經大經解》的精華集；文言文的詮釋與提升；讀誦《無量壽經》第八品；講解《釋家譜》等。

由此可見，德教會的佛教化特色顯示在共修的家親共修班和德教教育班大讀書會上，著重在德教信徒對業報輪回因果觀念的認知，對人文精神充分的拓展；以及重視人和人生的關係氛圍，以獲得新的生命力；例如教導靠自己的努力來實現人生永恆幸福的積極意義；進而追求永超生死苦海的極樂世界。佛教所說的“修行”實際上就是提升人的自然生活本身的素質，而它所說的“佛”，實際上也是指那種內外無著、來去自由的“解脫人”。近現代以來，中國佛教逐漸走上了人間佛教的道路，倡導福慧雙修的人生、參與世間事業和建設人間淨土。

(九) 佛教化特色對德教會的發展所作出的貢獻

中國源遠流長的傳統道德教育、德教教育與德教祖師的遺訓和教化等，主要是為了使我們大家享有真善美慧的生活；目標是具體現實的，方法是注重實證的，途徑是著重啟迪我們大家內心的領悟而達到明心見性的境界。我們大家在繼承與發展德教教育寶貴遺產的基礎上，不斷地提高民眾在現實社會生活中的道德精神之境界；並且重新確立新型，具有現代思想內涵與特征的崇高道德人格

；尤其是通过具佛教化特色的正法，用文化、教育、慈善、共修；貫徹在社會公益活動中，这必将為德教會的發展，作出巨大的貢獻。目前，在馬來西亞，德教會的發展，大約有 150 間閣；由此推知，德教會在社會公益活動中所具的佛教化特色，將繼續對马来西亚、亚洲与世界的现代化事业和精神文明之建设，作出高增值性的鉅獻。

(十) 佛教化特色對德教會信徒的社會生活所帶來的影響

雪隆德教會紫芳閣經過逾 60 年的發展，通过具佛教化特色的正法，用文化、教育、慈善、共修；貫徹在其社會公益活動中，以達致育德養正，講求教養与落实德教會宣教的四大層面，就是信解德理、躬行教法、知行合一和窮理盡性；从而提升修德与恢复人人本具的光明德性，培養聖賢人才和具强大操持力的德教领导人；使人人有機會學習聖賢教育；從而大興德教會對社會建設的功能。換言之，德教教育思想的基本特点表现在四大層面：

- (一) 信解德理，意即對德理有正确性的認知；
- (二) 躬行教法，意即將德理的教法落實在生活中；
- (三) 知行合一，意即對德理与教法能解行相应；
- (四) 窮理盡性，意即對德理与教法能透彻了解与彻法底源。

从这里，我们知道，紫芳閣通过具佛教化特色的正法之德教教育，貫徹在其社會公益活動中，鼓励人们追求高尚的精神境界，向往崇高與理想道德人格的思想；在我们今天的社会發展潮流與建设中，是具有重要的借鑒意義的。因此，紫芳閣佛教化特色的新興民間宗教運動，對德教會信徒的社會生活所帶來的影響是積極和正面的；因為它提供了具體的方法，幫助大眾解決日常生活的種種問題和個人所需³⁴。实际上，崇高與理想道德人格是国民道德的一面鏡子；也是一个国家民众普遍性的道德精神面貌，直接决定一个国家的今天和明天之光明面与前景。

(十一) 結論

清朝的陳弘謀大德曾經說：天下有真教術，斯有真人材教術之端（陳弘謀，2008）。德教會領導人，尤其是紫芳閣歷任閣長和理事們，以身作則，堅信通过德教教育即真教術的学习，加强自我的操持力，强化內在精神力量；也培養出青出于藍的真人材，從中通过具佛教化特色的正法，用文化、教育、慈善、共修；貫徹在其社會公益活動中，向貧苦大眾奉獻溫暖，造福人群。這種承先啟后，繼往開來的佛教化特色的正法與內在精神，能正面性改變社區、社會、

³⁴Raymond Lee 認為在新興民間宗教運動中，宗教團體能提供具體的方法，幫助大眾解決日常生活的問題和個人所需，就能吸引義工信徒，志愿性為團體服務。Raymond L.M.Lee & Susan E. Ackerman (1988), 頁 163。

國家和世界。德教會各級領導人的善心善行和真善美慧的內在精神力量強，就能中興德教教育；也能使家道興隆、社會祥和、災疠不起、民生安樂、國家昌盛和天下太平。總而言之，德教會的領導人和信徒們負有持續性辦班教學的神聖使命，例如弘揚德教教育，德教教育包括宗教教育、哲學教育、學術教育、信仰教育、因果教育、人文和倫理道德教育，以及從事種種社會公益活動的工作；為全人類謀求福利和共享太平，把德教的信仰弘揚和走向全世界；從中，落實創立德教信仰的教主玉皇大天尊，發大悲心和揚大教化所倡議的正覺開智，超凡化真的創教使命！

參考書目：

李斯仁(2015)。《仁德論》。吉打：世界德教聯誼總會。

沈彥毅編輯 (2016)。《60 周年金銜慶典 2006-2016 紫芳 10 年特輯。雪隆德教會紫芳閣成立 60 周年暨施醫診藥部 59 周年紀念大典》。吉隆坡：雪隆德教會紫芳閣。

Raymond L.M.Lee & Susan E. Ackerman (1988). *Heaven in Transition. Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. USA: University of Hawaii Press Honolulu.

陳弘謀編輯 (2008)。《从政遺規》。台灣：福峰图书光碟有限公司。

陈啟生(2015)。《德教入门手册第二版》。雪蘭莪：八打灵德教研究学会。

雪隆德教會紫芳閣 (2017)。2017 年會員大會文件冊。吉隆坡：2017 年 5 月 21 日。

《20 年代南洋华侨对佛教的认知： 太虚法师南洋弘法期间的华文报刊研究》

刘雅琳

【摘要】

太虚法师曾二度到南洋弘法，尤其是在 1926 年时第一次来马来亚弘法具有其标志性，为人间佛教在马来亚的发展播下了善的种子。太虚法师当时到访马来亚的记载可见于其弟子与居士整理的太虚法师年谱。本文试以新视角出发，以当时华文报刊的新闻报导与诗文为研究对象，以探析太虚法师来马宣教时在地的佛教信仰情况，进一步理解 20 年代南洋华侨对佛教的认知。

【关键词】太虚法师、南洋佛教、人间佛教、报刊研究

绪论

太虚法师（1890-1947）曾二度到南洋弘法，尤其是在 1926 年时第一次来马来亚弘法具有其标志性，为人间佛教在马来亚的发展播下了善的种子。太虚法师当时到访马来亚的记载可见于其弟子与居士整理的太虚法师年谱，大多数是以太虚法师的视角去记录南洋的佛教信仰情况。通过太虚法师年谱中其行事的记载，固然有助于读者理解太虚法师当时讲经说法的行程，然而我们却只能单从太虚法师个人的角度出发，而无法理解民众们的反应，而本地报章的报导与诗文正是从当时作为侨胞的视角出发，反而能让我们能更全面地探视太虚法师来马宣教时在地的佛教信仰情况。

这些华文报刊作为大众传媒，建构了另一种话语和舆论空间。从这个意义上讲，民间报刊不仅提供了各类有关宗教文化的信息，南洋世界的公共舆论与空间也呈现了对“宗教”的认知与想象，为我们初步展现了佛教更为丰富的历史图景。透过报刊研究，研究者对那一时代的文化氛围能有更直接的理解。陈平原（1954-）认为以报刊为基本史料，这种方法能让研究者“触摸历史”，尽可能进入当时的规定情境与历史氛围，是必不可少的“起步”。（陈平原，2011，页 30）本文的研究意义在于通过对一些被掩埋的报刊资料进行发掘和爬梳，唤起对报刊材料的关注，为研究马来西亚佛教找到重要的本土性历史根据。因此本文试以当时华文报刊的新闻报导与诗文为研究对象，以探析太虚法师来马宣教时在地的佛教信仰情况。当时南洋华侨佛教信仰是一个怎样的情况？大众对佛教有怎样的认知？本文由此通过三大华文报刊的报导与诗文以窥

探太虚法师来马宣教时在地的实际情况，进一步理解 20 年代南洋华侨对佛教的认知。

本文选择《叻报》、《新国民日报》与《总汇日报》作为主要的研究范围，因为这三份报刊基本上可以覆盖 1926 年下半年太虚法师抵达新马的时间。

《叻报》是新马第一份华文日报，创办于 1881 年直到 1932 年停刊，可以说是新加坡华文日报的先河，刊载了本坡新闻、中外消息、电讯、社论、文艺作品等。《新国民日报》原名为《国民日报》，创办于 1914 年在 1919 年后改组为《新国民日报》，直到 1937 年才并入南洋报社。《总汇日报》在 1908 年创刊初期是为了鼓吹革命，于 1929 年改名为《总汇新报》。其编排崭新，文章有标点符号。在《叻报》发行期间，也有其他报刊如《星报》、《日新报》、《天南新报》、《图南日报》等，但大多数因销路不佳、经济困难而纷纷在 1905 年前后期间停刊。当时 20 年代新马地区，最通行的报刊当属《叻报》、《新国民日报》与《总汇日报》。因此欲研究太虚法师 1926 年下半年抵达新马弘法时当地的佛教信仰情况，就无法绕过这三份报刊。本篇因此以《叻报》、《新国民日报》与《总汇日报》在 1926 年 7 月至 12 月期间的新闻和诗文为主要的考察对象，以探析太虚法师 1926 年下半年抵达新马期间当时的佛教信仰情况，以揭示 20 年代南洋华侨对佛教的认知。

一、 认同太虚法师的佛教理念

本文除了关注报刊中相关的诗文，也留意当时有关太虚法师的新闻。20 年代华文报刊的新闻报导是值得我们关注的。正如晚清报刊常常将文学、政论与新闻等融为一炉的情况（Nathan, 1984, 页 1284），南洋的新闻报导在面对一群非专业的读者公众，也是介于客观与主观间。由于文类交融，因此就算是报导时事新闻，也会融入个人的感观，不仅仅只是事件的客观描述。

太虚法师在 1926 年 9 月 2 日抵达南洋以进行弘法的活动。《叻报》在 7 月份就开始报导、宣传太虚法师即将在南洋弘法的消息。太虚法师弘法期间，各大报刊则陆续报导相关的新闻、弘法的行程等。从刊登在报刊上的太虚法师演讲的题目与内容，可以发现太虚法师的弘法围绕在人间净土的宣扬。太虚法师在南洋开讲题目有“略祛世人对于佛法之误会”、“觉世救人之佛法”、“佛乘宗要论”、“唯识学研究”、“维摩”、“建设人间净土”、“心经”、“妇女学佛之规范”等，注重佛法对人生与社会的指引与建设作用，体现理性化和生活化特色。太虚法师在福州会馆演讲时，就以“福州人”的谐音认为福州人都是具有善根福德之人，表示若能将此善根福德推广出去必成就幸福之乐土，并强调救国救世必从根本之道德做起、佛法与人生有极为密切的关系。（〈太虚法师在福州会馆演说词〉，1926 年 9 月 20 日，版 3）他的人文净土理念，有意淡化神圣净土的出世性，将净土同现实社会中有限、世俗与规范

结合在一起，重视社会理论的实践意义。太虚法师在其演讲不断强调佛法救世的根本方法便是净化人心，从而达到净化众生，众生皆净则人间净土即成。

通过报刊刊登的文章，可以发现南洋学佛的居士都赞同太虚法师的观点。明慧在〈读太虚法师“建设人间净土论”之感言〉极为认同法师的观点：“予赞太虚法师所著之‘建设人间净土论’见其说理深远，明事透澈，宁为当代观机逗教之良方妙乐也。”（明慧，1926年9月15日，版15）。他表示太虚法师的“建设人间净土论”专破人我之邪执，使回来之真性，探讨的是人生切实的问题，是其他学说无法可比的。（明慧，1926年9月15日，版15）太虚法师的人生佛教思想具有明显的社会内容，因此他当时的演讲着重在如何以佛教顺应时代人心、回应社会思潮。在南洋演讲“经商与学佛”时，太虚法师就把经商业作为一种国计民生的产业与佛法做了很好的结合，肯定了追求正当物质利益的合法性，提倡佛教经世致用的作用。作为一位商人，胡文虎（1882-1954）听了太虚法师的演讲，在和太虚法师的对谈中表示认同法师的观点：“名理隽言，尤深佩服，所谓经商不但仗其资本才智，尤须有道德以为之主，而道德又当以佛法为标准是也。”（宁达蕴，1926年10月6日，版3）又言“所得财利瞻身家外，当办社会、国家、世界之公益，更为先得我心。”（宁达蕴，1926年10月7日，版3）胡文虎表示他每年都将所得收入的“十之四”作公益，得来太虚法师的肯定，因为布施的行为就是在实践佛法大乘行。（宁达蕴，1926年10月7日，版3）太虚法师的答复再次显示中国佛教由出世趋向入世的转向，从而“承担各种济人利世的事业，改良人群的风俗，促进人类的道德”（黄夏年，1995，页53）等的社会责任。宁达蕴（1901-?）在〈欢送太虚法师〉发表心得时，对法师南来弘法之宗旨有着积极的回应：“且将因此次之因缘，得识佛法之真髓，以为作人之轨范，内而改造自心，外而改造世界，实现孔子之大同，庄子之建德，耶回之大国，弥陀之极乐。”（宁达蕴，1926年10月13日，版15）苏慧纯在〈太虚法师返国感言〉亦表示：“观法师力说佛法之足以救世觉人，及吾人经商与学佛之关系，所言均极有理，而足以感动人心，起人止信。”（苏慧纯，1926年10月20日，版15）太虚法师此时人生佛教的理念即要通过佛教发展人性中潜在的德性，恶止善行，促成人类完善的社会制度等，都能够被南洋的佛教徒所接受与理解，也透露着他们对中国佛教由传统形态向现代形态转变的需要也有了一定基础的共识。

此外，太虚法师此行也注重南洋佛教徒的联系，他号召南洋佛教徒组织起来、筹设南洋佛教联合会，这是太虚法师想要建立世界各国佛教徒联合组织的一个理想。太虚法师在1923年，1925、1928年访欧时都提过这个理念，然而其理想却在其故后的1950年，才由其弟子法航法师筹备创立了世界佛教友谊会而得以实现。（邓子美、陈卫华，1999，页200）太虚法师当时在南洋有远见的号召其实得到了不错的响应。宁达蕴居士在〈欢送太虚法师一文〉就道明：“法师此来虽云讲经，而目的则注重南洋佛教之联络，故商及星洲同侨有‘南

洋佛教联合会’之筹备。法师临行，亦殷殷以此事嘱托同侨，期底于成，于此可敬可佩，吾愿同侨此后亦必本法师之意望，使‘南洋佛教联合会’早日成立，共宏大法。”（宁达蕴，1926年10月13日，版15）苏慧纯也提醒南洋佛教徒应遵照法师的话去实践，筹备与成立南洋佛教联合会提倡与进行佛学研究社，不负太虚法师所望。（苏慧纯，1926年10月20日，版15）南洋佛教徒希望太虚法师离开南洋之后，佛教徒也能继续团结起来，发扬佛法。

由此可以发现部分南洋的佛教徒本身因为对佛教已有基础的认识，所以对太虚法师的讲演较容易摄受，除了认同太虚法师“人间净土”的理念、佛法济人利世的作用，也积极地响应太虚法师的号召，欲筹备与成立南洋佛教联合会，结合大众力量，让佛教能在南洋扎根及能更全面地发展。

二、抒发对太虚法师的敬仰

无论是太虚法师的自传、诗文或弟子与居士为他写的年谱等，都是以太虚法师的视角出发，去观察及记录作为一位现代僧人的宗教经验。当太虚法师作为“他者”时，他在民众的心中描绘出来的又是怎样的一个形象？透过双方视线，我们可以更进一步了解当时南洋华侨对佛教信仰的真正情况。

太虚法师9月抵达南洋弘法，印顺的《太虚大师年谱》记录“筹组星洲讲经会，迎大师说法，规模甚大，希望甚远。”（释印顺，1992，页223）到底“规模甚大”是怎样的一个情况？根据《叻报》的记载，太虚法师三人（翻译员杨雪庵与侍者）9月2日抵达时，共有百余位出家僧及男女居士上船与法师相见。（〈太虚法师本日抵叻〉，1926年9月2日，版2）而《总汇日报》中〈欢迎太虚法师之盛况〉也记录了参观者约有千余人、座位之满的盛况（〈欢迎太虚法师之盛况〉，1926年9月6日，版3）；〈大钟楼之讲经开幕矣〉仔细地描绘了太虚法师在域多利纪念堂演讲时出席者的情况：“未开幕以前，男女善信，纷纷戾止，堂前草地，满布汽车，堂内则上下厢椅位，亦几占尽，以足容千人之偌大会所，有此现象，亦足瞻熟心闻法者之踊跃矣。”（〈大钟楼之讲经开幕矣〉，1926年9月11日，版3）〈晋江会馆之欢迎会〉也记录了“男女善信，踉踉跄跄，楼上楼下，几无余隙，亦可见群情踊跃，对于法师之特别轮诚矣。”（〈晋江会馆之欢迎会〉，1926年9月11日，版3）由此可见，太虚法师的到来确实引起了一阵的轰动，受到了当地信众的热烈欢迎、得到了踊跃的回应。

作为一代高僧，太虚法师以其独特的人格和渊博的智慧吸引信众，得到了信徒的崇拜。有识之士都知道太虚法师的佛学功底深湛，如今有机会更进一步接触，或聆听演讲或近距离对谈，更对他个人的学识涵养赞叹不已。有者表示他的讲演“趣味浓水，极耐咀嚼”（晋江会馆之欢迎会，1926年9月11日，

版 3)；“庄重讲释，辩才无碍”（慧心，1926 年 9 月 24 日，版 3）。玄缙在拜访完钦仰已久的太虚法师之后深有感触：“法师的精神矍铄，态度亲挚，学问高深，言词畅利，果然足以宏扬佛法，感化众生。”（□玄缙，1926 年 9 月 18 日，版 3）可见太虚法师不仅有敏捷的思维，也是能言善辩的。对于太虚法师在新马的演讲，多数来稿者都表示从中受益，深受启发：“对于宇宙之意义，人生之价值，发挥异常透辟，讲至缘起无尽，性空无碍一节，尤觉题无定义，义无余蕴，一时闻者，多因之恍然开悟，而觉吾人与世界，皆有甚深之关系。”（妙音，1926 年 9 月 14 日，版 3）；陈电洲在〈九月十号至十二号三天敬聆太虚上人畅演法要有感〉也表示：“法师者当今法门之大道，觉海之导师，有问必答，无求弗感，随机引诱，无碍辩才，幸勿交臂失之。”（陈电洲，1926 年 9 月 15 日，15 版）；苏慧纯的〈太虚法师返国感言〉“吾人何幸，能得法师南渡启导，自有星洲以来，恐未有若是之大法会也，吾人得殊胜因缘，躬逢胜会，所获快慰，诚匪言喻。”（苏慧纯，1926 年 10 月 20 日，版 15）从时人对太虚法师讲经弘法的赞扬和肯定，可见太虚法师作为中国的一代高僧，在南洋华侨中也有一定的威望和感召力。

值得注意的是，除了以上较为平实的赞词，部分佛教徒更在颂扬太虚法师时，运用文学修辞把他美化与理想化。数位佛教居士在 7 月 21 日的《新国民日报》的〈太虚法师像赞〉中通过诗歌抒发了对太虚法师的景仰，表达他们对大师的仰慕之意。弟子李开先敬题：“人去眼灭，正法幢摧，师应其运，释迦再来。”；蒋剑一则写道：“大哉太虚，光明美妙，具三二相，与八十好，释迦再来，人天师表。”；黄葆光则写：“美哉相好，具四威仪，智目行足，到清凉池，檀那无畏，正法宏施，僧伽第一，天人宝之。”张宗载（1896-?）则写：“太山日出，虚空虹起，法包天地，师范寰宇，树正法幢，雨大法雨，相好光明，僧宝观止。”（李开先，1926 年 7 月 21 日，第 15 版；蒋剑一，1926 年 7 月 21 日，第 15 版；黄葆光，1926 年 7 月 21 日，第 15 版；张宗载，1926 年 7 月 21 日，第 15 版）；宁达蕴也以诗赞颂太虚法师是“态度雍容，释迦再世”（宁达蕴，1926 年 8 月 18 日，第 15 版）中国古代的传记，通常会加以描绘人的形貌举止，因为个人的表相往往会影响个人的生涯（陆扬，2009，页 224）。佛教经典也重视僧人的威仪，不乏对高僧大德庄严外貌的描述。南洋华侨在赞赏太虚法师的诗歌中也借由创作中的修辞和文笔，以“三二相”、“八十好”³⁵、“美哉相好，具四威仪”、“相好光明”、“态度雍容”等来赞美大师庄严的外表和风雅的举止，以衬托其内在的圣性和修为。诗歌中无论是“三二相”、“八十好”，或是“释迦再来”、“释迦再世”等词，都是把太虚法师喻为佛陀，以肃立佛教领袖富有威望的形象，把作为佛教徒的虔诚与崇敬情怀表露得淋漓尽致。除此之外，有些信徒则有意提高太虚法师宣扬佛教的效益，把他视之为“救世主”，建立值得信赖的权威。（大钟楼之讲经开幕矣）

³⁵三十二相、八十种好：指佛陀与生俱来的不同凡俗的三十二种比较显著的体态特征，及八十种比较细微隐密的体态特征。（参见任继愈，2002，佛教大辞典，页 59、77）

的报导就赞叹法师“神采清越，演词舒畅，虽大多数未能直接了解，然已不啻如灵山会上，亲闻佛训矣，五浊恶世，群生恼乱，得此妙论，正如一服清凉剂。”（大钟楼之讲经开幕矣，1926年9月11日，版3）〈晋江会馆之欢迎会〉记录了庄丕唐的欢迎词：“世衰到微，正法将绝，粤惟法师，应时而出，为如来使，作大狮吼，觉已觉人，并世鲜偶。”（〈晋江会馆之欢迎会〉，1926年9月11日，版3）。广伶法师在龙山寺欢迎太虚法师的大会中，通过其欢迎词赞叹太虚法师：“正法将兴，我师杰出，讲经说教，人天眼目，东西南北，同沾化雨，挽回狂澜，惟师是祝。”（〈龙山寺欢迎太虚法师纪盛〉，1926年9月27日，版3）无论是“五浊恶世的清凉剂”，或是“正法将绝”时能震撼人心的“狮子吼”，还是力挽狂澜的“化雨”，作者们的遣词用字，都有意建构太虚法师在南洋的道德感召力，激发民众对他的信心。这其实与八十年代后新马佛教的信仰情况有别，尽管仍然不乏来自中国大陆、台湾等外国的高僧来马弘法，但是甚少会将这些僧人的位置与佛教教主佛陀相提并论，或是视之为“救世主”，对他们的描述都是依据可靠的生平经历，尽量地贴近历史的面貌。这是因为后来印顺法师（1906-2005）“人间佛教”的理念发展更着重佛陀在人间的“所说所行”，强调自觉能力而不依赖外力的救度，因此后来马来西亚的佛教徒对于高僧大德的描述都已避免停留在过于美化或理想化的形象，以忠于实况、贴近本色。

尽管信众对太虚法师赞叹有加，太虚法师本身对自己在南洋的弘法却是不尽满意的，〈太虚离叻之尾声〉记录太虚法师告别星洲讲经会辞时提到说“口音不同，尤多隔碍，犹幸文字宣传，较能流播，报章登载，颇动观听”（〈太虚离叻之尾声〉，1926年10月13日，版3）在此太虚法师也给予报刊的报导充分的肯定。太虚法师当时是以国语，即中文演讲，但是南洋华侨多为闽南人，所以其演讲有时是需要依靠翻译（善达，1926年10月6日，版3）才能顺利进行。太虚法师本身相当重视语言的翻译以达到准确传达佛法的效果，他对随同的翻译者杨雪庵无法尽其所能也颇有微言（释太虚，1996）。另外，通过明慧的〈追记星洲双林寺欢迎太虚法师之状况〉，我们亦可发现太虚法师对当时南洋佛教不兴的情况有些失望：“此次我来南洋讲经，出家人听讲者甚少，可见星洲佛法之衰败。”（明慧，1926年10月6日，版3）然而他却对佛教在这里的发展怀抱希望的，因为太虚法师认为南洋的民风纯朴，可见其诗〈自星洲至柔佛〉：“口屿苍茫柔佛国。万民淳朴古羲皇。”（释太虚，1926年9月29日，15版）与胡文虎对谈的记录中，太虚法师也表示：“华侨朴实而活口：须有识力者组织而整理之。”（宁达蕴，2016年10月7日，版3）因此，太虚法师尽管对南洋佛教当时的情况不甚满意，却因为南洋华侨纯朴的个性而对佛教在南洋未来的发展颇抱乐观。

三、质疑佛教对社会与人生之作用

值得注意的是，虽然当时南洋的佛教徒多对太虚法师的到来及佛教的宣传，持以积极正面的态度，但不是所有南洋华侨对佛教都有相同的认知与感受。当时南洋的华人，尤其是知识分子，不一定都对佛教持有正面的印象。在变法维新、“五四”运动等的影响下，当时的中国社会提倡革新除旧，尤其反对宗教的迷信，佛教也因此受到波及，海外华人的佛教信仰也无可幸免。因此，当佛化新青年会南洋宣传部在《新国民日报》成立“觉华”版位，积极推广佛教信仰的时候，在几乎同一时期内，1926年下半年《新国民日报》也刊登了有关“和尚自杀”的评论，佛教徒与非佛教徒的笔战足足燃烧了好几个月，从7月开始至10月尾结束，从中我们可以看见当时人们对佛教提出的质疑和不满，背后有着强烈的瓦解佛教信仰和反传统的意识形态。

“和尚自杀”的笔战是从1926年7月15日廖日三的〈和尚自杀〉一文开始，作者是针对7月9日和和尚自杀的新闻论述，笑谈佛法无灵，谴责该和尚不应该自杀。（廖日三，1926年7月15日，版14）存真在7月22日〈假和尚宜乎自杀〉一文，可能护教心切，不但在文中批评该自杀的和尚不是真正的和尚，也认为廖日三没有佛学常识，应避免妄谈佛法、以免贻笑大方。（存真，1926年7月22日，版14）廖日三不服，在7月26日其文〈和尚也有假的吗？〉表示佛教应该不论真假和尚而大发慈悲救度他，而不因为他是假和尚而让他自生自灭。（廖日三，1926年7月26日，版14）。8月11这一日共有三篇文章即纯的〈解释世人对于佛法之怀疑〉（纯，1926年8月11日，版14）、存真的〈和尚自杀之余音〉（存真，1926年8月11日）与明朗的〈告廖日三君〉（明朗，1926年8月11日，版14）都在为佛教僧人自杀一事做出辩护，然而遣词用句中却弥漫着以高姿态训人的优越感，也因此引起后来非佛教徒的反弹。存真甚至在8月13日的〈和尚何尝自杀〉一文中如此讽刺自杀的和尚：“可怜此辈，死有余辜，既有损于佛教，亦无益于人世。若不自杀，将焉用之，所谓死不足惜也。至于佛教萎靡不振之大原因，此种腐败之僧伽，实不得辞其咎也。”（存真，1926年8月13日，版14）这不管如何，言辞都有些偏激了。8月16日开始，就有其他为廖日三并抱不平的非佛教徒加入了笔战如蝶影的〈出家人是什么东西〉（蝶影，1926年8月16日，版14）、光〈这是研究佛学的吗？〉（光，1926年8月17日，版14）、大黄〈请存真君觉我〉（大黄，1926年8月17日，版14）、陈绍康〈一封公开的信〉（陈绍康，1926年8月17日，版14）。光与大黄都批评存真不该把廖日三最初满是谐话一文过于认真而开始辩论、反驳，甚至一稿两投。光更把存真比喻成“泼妇”。（光，1926年8月17日，版14）。接下来的讨论，佛教徒一派的认为不应做无谓的争论（孔，1926年8月20日，版14），要了解真正的佛教应参考佛书、研究真正的佛法（存真，1926年8月19日，版14），欲写佛教方面的文章就应先多阅读佛教内典（见笑，1926年8月20日，版14）。而非佛教徒一派则开始批评佛教，认为佛教不科学（蝶影，1926年8月23日，版14）、认为佛教的故事如割肉喂鹰很荒谬、不值得信任（廖日三，1926年8月

24 日，版 14) 等。直到廖日三在 9 月 13 日的两篇文章〈我之宣传佛教观〉(廖日三，1926 年 9 月 13 日，版 14) 和〈请听存真君的乱吼!〉(廖日三，1926 年 9 月 13 日，版 14) 已经开始走向谩骂、讽刺的形式。

从这场争论中可以发现，当时华侨对佛教信仰存有的质疑，包括佛教的不符合时代性、西方科技文化的发展，佛教有阻社会的进步与发展等。例如蝶影觉得佛教不科学，还有阻科学。(蝶影，1926 年 8 月 23 日，版 14)；陈绍康在〈一封公开的信〉一文中表示：“称学说惟极不合现代新潮流，细查星洲尊崇佛教者寥寥无几，于此可见侨民心理之趋向。况且南洋教育正当幼稚时代者，若以渺渺茫茫深奥之佛理，接触于正在肄业学生之眼廉，实属非常阻碍教育前途之进步。”(陈绍康，1926 年 8 月 17 日，版 14)；廖日三更在〈我之宣传佛教观〉激动地表示：“你们现在所信仰不适宜的佛说，却是新潮流的背景，也是阻碍人群进化的障碍物！须知新潮流，是注意生产的，绝对非是只会消产，不会生产的，怎么的！”他认为人们可以自行研究正当纯粹的佛理哲学，而和尚是无存在之必要(廖日三，1926 年 9 月 20 日，版 14；廖日三，1926 年 9 月 23 日，版 14)，流露出对佛教僧人的轻视。当时的佛教被视为迷信、落伍的信仰，除了是南洋华社受到中国社会掀起反对迷信浪潮的影响(白玉国，2008，页 93)，也是因为当时南洋的佛教还未正式发展起来，正信佛教徒较少，一般华人的信仰都是比较杂糅的。韦伯(1864-1920)曾经表示大部分人认为中国人在信仰上皆为佛教徒，是个根深蒂固的误解。中国人成长在儒家的伦理，但是在修筑房屋会向道士请教，亲人过世时也会安排和尚念经超度，他们在宗教上大多数是随波逐流的俗众，可套个现代政治词汇，称为“游离票”(韦伯，2005，页 79-80)。因此华人移民所带来的宗教信仰也有如此的倾向，很多时候人们所谓的佛教其实是一种杂糅了儒道释的小传统信仰。事实上，为了适应当时流行的科学主义思潮，太虚法师在其佛学理论研究的过程中，也已试图调和科学与佛教的矛盾，并运用西方的科学、哲学、宗教等诠释佛法。(黄志强、王光荣、曹春梅，2005，页 28)只是太虚法师对新时代价值观积极的回应，当时还未在南洋积极地推广，因此南洋华侨对佛教的印象还是停留在保守、迷信与落伍的阶段。

当时也有人质疑出家僧人的素质，例如〈教员与和尚之比较〉一文中作者认为教员和和尚没有尽到他们的职责，批评当时的所谓和尚：“在经堂里，念诵几句南无阿弥陀佛，南无观世音菩萨，其功课亦已尽矣。更有甚者，五戒不知为何用，十善不知为何义，佛规不复顾问矣”(一明。1926 年 9 月 14 日，版 12)；无事忙的〈代答“出家人”是什么?〉一文批评出家人无所事事，尽做迷惑人的事。(无事忙，1926 年 9 月 17 日，版 14)。值得注意的是，尽管太虚法师是颇有威望的高僧，也有读者直接反映对太虚法师的弘法给平民百姓带来的效益表示质疑：“现在法师已来到这里半个月有多了，所给我们的福音多少？所给我们的是写什么福音？”作者在文章中抒发了自身希望太虚法师的

弘法能带来改善社会人心的直接效果，并表示“不然，只在维多利亚演几天说，在江夏堂讲几天经，所得的效果，恐怕很少很少。所谓“宏施法雨”只润湿了几位富翁底车口；“大开妙谛”只波动了几位闲人底耳鼓，我们这些可怜的难民，依然是饥渴着，憔悴着哟！”（云山，1926年9月28日，版15）。其实可以说有关当时佛教不合时宜与怀疑僧人素质的看法并不是无中生有，或仅仅是为了贬低佛教而捏造出来的。明清以降，中国佛教就一蹶不振。汉地许多僧人都不是因为有心弘扬佛法而出家，反而是因贫困战乱天灾人祸等走投无路而遁入空门。当中许多是未受过基础教育的文盲，所以更谈不上理解佛学的基本原理。（黄志强、王光荣、曹春梅，2005，页15）太虚法师也清楚佛教僧团的弊病及提出其理想的“新僧宝”：

混入佛门中吃饭穿衣求生活的人，当然是不具僧德，自不能承认他是僧宝。此处所讲具僧相僧德，即持菩萨比丘清净戒行的德相。故必须在出家僧众的律仪上，建立住持佛法的新僧宝。表现佛教的最高的清净幢相，为社会人士所敬仰，宣扬佛法教义，表现佛教最伟大的真精神。（黄夏年，1995，页273-274）

太虚法师就是有感于僧团的堕落、以往佛教的不合理和排佛危机，发愿革新、振兴中国佛教。太虚法师提出“三佛革命”的主张，呼吁对教理、教制、教产进行改革。（释太虚，2004，页198）他开办佛教大学、培养佛教人才、改革佛教制度，发起“佛教复兴运动”，并发表《整理僧伽制度论》等（何亚将，1988，页100），都是为了想要复兴沉沦衰败的中国佛教，使佛教焕发生机，起到教化社会的积极作用。

尽管有心人士如宁达蕴居士在太虚法师弘法期间有意宣扬太虚法师的理念，在报刊连载法师于9月5日在中华总商会欢迎大会的演讲稿〈略祛世人对于佛法之误会〉之内容，以纠正社会人士对佛教的偏见，比如认为佛教是神异的、闲隐、朽弃的等。也有作者提醒读者把握太虚法师来南洋弘法的良机以理解佛法：“常居暗室而不寻明灯乎，惟一般不知佛理精奥深妙者，尚反口谤佛，恣意骂人。谓信佛者是迷信，不信佛者是文明，是则大误矣。盍不于法师此来之良好机会，一细参究佛法之真精神焉。”（陈口池，1926年9月15日，版15），但似乎对于这场论争并没有起到什么积极的效用。而太虚法师在1926年9月抵达新马，在南洋逗留大约一个月的时间，虽然在本地报刊也投稿诗歌，但由始至终并没有以其名义对该问题发表任何的意见和评论，可能并不想牵涉在这场笔战中。

那是因为“和尚自杀”的论争，原来还是有理智的分析，但是双方因意气用事导致文章走向变形、夸张，演变成虚无的谩骂，不再具有评论性的分析。或许正如蓝君先与胡适对话时所提出的中国人是不擅长辩论的。在欧美各国，辩论

是愈辩真理愈出而在中国，辩论却是呕气的变相，愈辩论论旨愈不清楚，结局只能以骂人收场。（蓝志先，1919年4月15日）这正好说明了南洋华侨对“和尚自杀”辩论的情况。这场辩论走到后来在辞穷理屈的情况下演变成对佛教的攻击与谤伤，而佛教团体却因为大众对佛教义理的误会加剧而更积极地以佛教文章宣教。因此《新国民日报》经常呈现一种讽刺意味浓厚的画面：上一版还有读者在谤议佛教，下一版就是佛教的大肆宣传。例如9月15日就有三位非佛教徒提出一连串对佛教的不满，而下一版呈现的就是“觉华”大力推广佛教知识的页面。

当时也有人提出不应该再刊登类似无意义的、淆乱观众与阻碍人群进化的“论战”文章（陈绍康，1926年8月17日，版14），但是报刊以“是是非非，听阅者公评”为由，继续刊登，而且似乎完全没有过滤部分煽动性的字眼。这可能是报刊作为大众传媒需要吸引尽可能多的读者，因而夸张的语调，乃至“挑战权威”与“过激之词”等，都是必不可少的佐料。（陈平原，2002，页249）因此，反而是具有学识智力较高与冷静的文章，可能没有戏剧性与观赏性，反而乏人问津了。因此那时候佛教此论战的发生可谓与报刊文章的容易简化、趋于煽情有着十分密切的关系。

从这里看来，报刊作为大众传媒，一方面通过“觉华”版的佛教文章提供着民众辨识正信佛教的途径。另一方面，它本身也是一个社会活动场域，聚焦着民众的目光，刊登一系列有关民众对佛教的论述，即是当时生活和文化形象的具体建构者。正像阿尔都塞所指出的那样：媒介看起来似乎在反映现实，“而实际上是建构现实”。（尼克·史蒂文森，2001，页64）报刊作为大众传媒的一种，它不仅仅为大众所操纵，事实上它也在操纵大众。除去生活中直接的宗教体验，读者在日常中还接受传媒“体验”这一过程，去认识佛教。可以说20年代的南洋佛教处于一个过渡期，华人的宗教信仰是“统摄性”性质的（白玉国，2008，页96），杂糅了民间宗教、地方信仰等成分，佛教徒多半也对佛教教义不甚理解。然而这时期，也可以看见南洋的佛教在僧人与居士的推动之下，通过组建社团、发表佛教文章等，积极地纠正民众对佛教的误解，让佛教能迈入较为系统的方向去发展。

结语

从报刊作者对太虚法师弘法的反馈及“觉华”的版位与“和尚自杀”的笔战，其实有助于我们理解当时南洋华侨对佛教的认知是多样性的，既有虔诚的信仰也有质疑的声音。事实上，我们在此无法聆听不同阶层对于佛教的认知，因为报刊的话语权还是掌握在知识份子手上。无论如何，至少对于当时知识份子对佛教的认同和排斥，其丰富与多元性却能透过媒体明晰地呈现出来。当时

的传媒功能可谓展示着当代崭新的视野，也意味着沟通南洋与外部世界的具体途径。

南洋民众对太虚法师，是感性多于理性的。从报刊刊登的文章可以发现，对太虚法师宣教内容理性分析的文章少，反而对太虚法师个人的魅力渲染的多。毕竟那时候南洋华人宗教所呈现的是较为杂糅的面貌，佛教信仰对他们来说只是求福避苦的工具，除了少数的知识分子和佛教徒，一般不会去研究深邃的佛教哲理，自然的对这方面的关注也比较少了。

太虚法师到来南洋的那一段时期确实掀起了一股对佛教的热潮，各个报刊除了刊载有关他的新闻、演讲稿、行程表等，亦有许多关于佛教的讨论。然而这似乎仅仅是一股热潮，太虚法师返国之后，11月至12月份的各个报刊，除了每周的“觉华”版位，就鲜少出现有关佛教的文章了，而“觉华”的版位也在隔年停刊，佛教宣传事宜也暂告一段落。太虚法师第二次到南洋，已是14年后的事，当时访问各国主要是为了争取各国对中国抗战的同情与支持，是场文化、政治之旅，体现的是现代佛教领袖的救国救世的慈悲情怀，焦点已不再是人生佛教理念的宣扬。

太虚法师尽管在中国佛教是作为承先启后的高僧大德，而且有着改革振兴、护教弘法的热忱，然而其短期在南洋的逗留，虽然已掀起一股宗教热潮，其实带来的影响并不持久。人间佛教在马来西亚能扎根，确实依赖长期停留驻锡的僧人，移居马来亚的如太虚法师的弟子慈航法师、演培法师、法航法师、竺摩法师等，他们对马来西亚佛教的发展做出了极为重要的贡献。这一批僧人以持续性的弘法与高尚的精神及典范打动人心，以细水长流的方式，遂而使人间佛教思想成为大马佛教界的主流思想。尽管如此，太虚法师在20年代的弘法为南洋佛教提供了“人间佛教”思想土壤和发展契机，也是必须给予充分的肯定的。

参考文献

- 白玉国（2008）。**马来西亚华人佛教信仰研究**。成都：四川出版集团巴蜀书社。
- 陈口池（1926年9月15日）。欢迎太虚法师：星洲讲经会欢迎太虚法师之感想。**新国民日报**，版15。
- 陈电洲（1926年9月15日）。九月十号至十二号三天敬聆太虚上人畅演法要有感。**新国民日报**，版15。
- 陈平原（2011）。**假如没有文学史**。北京：三联出版社。
- 陈平原（2002）。思想史视野中的文学：《新青年》研究。陈平原、山口守（编），**大众传媒与现代文学**。北京：新世界出版社。
- 陈绍康（1926年8月17日）。一封公开的信。**新国民日报**，版14。
- 纯（1926年8月11日）。解释世人对于佛法之怀疑。**新国民日报**，版14。
- 存真（1926年7月22日）。假和尚宜乎自杀。**新国民日报**，版14。
- 存真（1926年8月11日）。和尚自杀之余音。**新国民日报**，版14。
- 存真（1926年8月13日）。和尚何尝自杀。**新国民日报**，版14。
- 存真（1926年8月19日）。所论者何？。**新国民日报**，版14。
- 大黄（1926年8月17日）。请存真君觉我。**新国民日报**，版14。
- 大钟楼之讲经开幕矣（1926年9月11日）。**总汇日报**，版3。
- 邓子美、陈卫华（1999）。**麾下一代新僧：太虚大师传**。西宁：青海人民出版社。
- 蝶影（1926年8月16日）。出家人是什么东西。**新国民日报**，版14。
- 蝶影（1926年8月23日）。请教存真君。**新国民日报**，版14。
- 光（1926年8月17日）。这是研究佛学的吗？。**新国民日报**，版14。
- 何亚将（1988）。论太虚法师的佛教革新。**南京大学学报（哲学·人文·社会科学）**，1，98-104。
- 欢迎太虚法师之盛况（1926年9月6日）。**总汇日报**，版3。

黄葆光（1926年7月21日）。太虚法师像赞。**新国民日报**，版15。

黄夏年（主编）（1995）。**太虚集**。北京：中国社会科学出版社。

黄志强、王光荣、曹春梅（2005）。**近现代居士佛学**。成都：巴蜀书社。

慧心（1926年9月24日）。太虚法师讲经纪闻。**总汇日报**，版3。

见笑（1926年8月20日）。“和尚自杀”问题感言。**新国民日报**，版14。

蒋剑一（1926年7月21日）。太虚法师像赞。**新国民日报**，版15。

晋江会馆之欢迎会（1926年9月11日）。**总汇日报**，版3。

孔（1926年8月20日）。何必做无谓之争论。**新国民日报**，版14。

蓝志先（1919年4月15日）。蓝志先答胡适书。**新青年**，6（4），398-422。

李开先（1926年7月21日）。太虚法师像赞。**新国民日报**，版15。

廖日三（1926年7月15日）。和尚自杀。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年7月26日）。和尚也有假的吗？。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年8月24日）。请勿参禅念佛吧！。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年9月13日）。我之宣传佛教观（三）。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年9月13日）。请听存真君的乱吼！。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年9月20日）。我之宣传佛教观（八）。**新国民日报**，版14。

廖日三（1926年9月23日）。我之宣传佛教观（十一）。**新国民日报**，版14。

龙山寺欢迎太虚法师纪盛（1926年9月27日）。**叻报**，版3。

陆扬（2009）。中国佛教文学中祖师形象的演变：以道安、慧能和孙悟空为中心。**文史**，4，221-247。

妙音（1926年9月14日）。大钟楼之演讲纪闻。**叻报**，版3。

明慧（1926年9月15日）。读太虚法师“建设人间净土论”之感言。**新国民日报**，版15。

明慧（1926年10月6日）。追记星洲双林寺欢迎太虚法师之状况。**叻报**，版3。

明朗（1926年8月11日）。告廖日三君。**新国民日报**，版14。

尼克·史蒂文森（2001）。**理解媒介文化**。北京：商务印书馆。

宁达蕴（1926年8月18日）。太虚法师像赞。**新国民日报**，版15。

宁达蕴（1926年10月13日）。欢送太虚法师一文。**新国民日报**，版15。

宁达蕴（1926年10月6日）。记太虚法师与胡文虎君谈记（一）。**叻报**，版3。

宁达蕴（1926年10月7日）。记太虚法师与胡文虎君谈记（二）。**叻报**，版3。

宁达蕴（1926年10月13日）。欢送太虚法师。**新国民日报**，版15。

任继愈（2002）（主编）。**佛教大辞典**。南京：江苏古籍出版社。

善达（1926年10月6日）。讲经会法会圆满。**叻报**，版3。

释太虚（1926年9月29日）。自星洲至诗文。**新国民日报**，版15。

释太虚（1996）。**太虚大师自传**。台北：福智之声。

释太虚（2004）。我的佛教改进运动史略。**太虚大师全书（第三册）**。北京：宗教文化出版社。

释印顺（1992）。**太虚大师年谱**。台北：正闻出版社。

苏慧纯（1926年10月20日）。太虚法师返国感言。**新国民日报**，版15。

太虚法师本日抵叻（1926年9月2日）。**叻报**，版2。

太虚法师在福州会馆演说词（1926年9月20日）。**总汇日报**，版3。

太虚离叻之尾声（1926年10月13日）。**总汇日报**，版3。

韦伯（Weber, M.）（2005）。**宗教社会学**（The Sociology of Religion）（康乐，简惠美译）。桂林：广西师范大学出版社。（原作1921年出版）

无事忙（1926年9月17日）。代答“出家人”是什么？。**新国民日报**，版14。

一明（1926年9月14日）。教员与和尚之比较。**叻报**，版12。

云山。（1926年9月28日）。阿弥陀佛。**新国民日报**，版15。

张宗载（1926年7月21日）。太虚法师像赞。《新国民日报》，版15。

□玄缙（1926年9月18日）。拜访太虚法师记。《叻报》，版3。

Nathan, Andrew J. (1981). The Late Ch' ing Press: Role, Audience and Impact". "中央研究院"国际汉学会议论文集·历史考古组（卷三），台北中央研究院。

志在整頓佛教：白聖法師與馬華佛教

釋繼旻

摘要

瞻顧當代，白聖法師以其大無畏精神，秉承前賢遺志，肩負繼往開來的重任，自從 1963 年組成中華民國佛教訪問團到馬來亞訪問，之後接任極樂寺方丈要職；進而整修極樂寺；助創馬來西亞佛學院，辦傳戒會，培育僧才等。數十年來，致力於漢傳佛教弘法事業，領導群眾，維護僧團，整頓教制，不遺餘力。

此外，白聖法師奉獻畢生的心力，讓佛教的步伐能穩定地從過去走到現在，邁向一個時代又一個時代。在這些護衛著佛教走過轉型期的身影中，他扮演相當重要的角色。因此，本文將把焦點放在白聖法師在馬華社會推動弘法利生之佛教事業為主軸；進而探討其是否影響馬台佛教聯誼，乃至於促進後期留台學僧前往台灣深造的主要因素。

關鍵字：白聖法師、馬華佛教、極樂寺、馬來西亞佛學院

一、前言

白聖法師（1904-1989）一生講經弘法、倡導戒律，掌理中國佛教會行政，奔走各國為振興佛教，培育僧尼人才；為教付出心力。他主要的貢獻是對於中國佛教會的維護、僧尼形象與寺院觀念的改革，倡導傳戒會。他以振興漢傳佛教，發揮了夕陽西照的餘暉；他對漢傳佛教的影響是公認的事實。

此外，白聖法師對佛教教制、僧侶生活、教會與教團、以及僧團教育的主張，都有極為精闢的見解，對現代佛教發展有著深遠的影響，特別是他於 1963 年，率領中華民國佛教訪問團到馬來亞參訪後；便開啟了台馬兩國的佛教聯誼，促進台灣與馬來西亞佛教之間的良好關係。此外，他續任極樂寺第四任方丈，他同時也擔任馬來西亞佛學院副院長之要職，並引進台灣佛學院的教科書提供給馬來西亞佛學院，也協助竺摩法師（1913-2002）等創辦佛學院，推動弘法教育活動，特別是倡導傳戒會、培育僧材，不遺餘力。

筆者在撰寫碩士論文時，發現到早在 1935 年時太虛法師（1890-1947）已組團到東南亞訪問，期間也逗留在馬來半島弘法。此外，從白聖法師與竺摩法師的信書來往當中，也發現在 1960 年代，白聖法師也率領中國佛教會到馬來亞參訪，後來接任極樂寺方丈；並協助竺摩法師、真果法師（1905-1996）及龍輝法師（1912-1971）共同創辦馬來西亞佛學院，弘法利生。因此，促使筆者想進一步去探討白聖法師與馬華佛教的關係如何？馬來西亞漢傳佛教在發展過程中，其對馬來亞佛教的影響有那些？馬來西亞漢傳佛教具有本土化與國際化的特色？又有那些事項是受到台灣佛教的影響？

二、馬華佛教概況

馬來西亞是個多元種族、多元文化與多元宗教的國家，伊斯蘭教雖是官方宗教，但憲法中容許人民有宗教信仰的自由。馬來西亞公民包括了馬來人、華人、印度人及其他民族；馬華的族群方面，包括了福建人、廣東人、海南人、興化人、廣西人及朝洲人等。

馬華社會的宗教信仰除了佛教及基督宗教外，華人傳統信仰具有血緣性及地緣性，因而馬華社會特別重視祖先崇拜及原鄉信仰。華人移民海外，大多會把原鄉所信仰的神祇也一起帶來。他們所願無非是求得平安順利、在他鄉異域

安居樂業、追求財富改變貧困，然後衣錦還鄉、光宗耀祖。³⁶馬華社會除了源自中國的傳統信仰如觀音、媽祖、關公、仙天教、真空教及大伯公等的信仰之外；也有本土的神明，其中以拿督公³⁷、仙師爺³⁸及九皇爺信仰³⁹為著名。在多元民族的社會中，華人信仰也成為華人民族的特徵，除了保持祖先傳下的風俗習慣之外，同時也融合了當地的文化習俗及信仰。

遠在公元 413 年，東晉高僧法顯法師（340-422）赴印度求法，返國途經爪哇，居留六個月之久傳播佛教。唐如意元年，又有義淨法師與義明、義玄、常愍等法師五十餘人赴印度求經，歸途亦曾經馬六甲等處做短期弘法。由此可知，當時漢傳佛教已傳入馬來半島，大約在宋元二朝才衰落。⁴⁰直到十七世紀與十九世紀中葉以後才出現了巨大的移民潮。⁴¹因此，他們也把原有家鄉的文化及信仰帶到此地，開啟華人南移的篇章，這些外來文化和馬來西亞的當地文化相互調適及融合。筆者在撰寫碩士論文時，把馬來西亞佛教發展分為四個時期即：1、佛教傳入馬來亞的萌芽期（2 世紀至 7 世紀）；2、移民社會的開放期（17 世紀）；3、南北傳佛教的轉型期（18 至 19 世紀）；4、邁向全球化的發展期（20 世紀至 21 世紀）⁴²。

十五及十六世紀期間，中國社會動蕩不安，民不聊生，結群而南下尋求生活的中國人為了經商、謀生及避難，離鄉背井，除了想把所得之金錢寄回鄉之外；他們之中不乏是佛教信仰者，為了生活離鄉背井，永離親人苦悶難當，只有宗教信仰來疏解心中的悶氣，也給精神上無盡的寄托，所以凡是華人所到之地方，便有廟堂寺院，均是人們信仰的所向，共同的目的是精神上的寄托。

³⁶永豐編，〈大馬華人找到自己宗教信仰多元化〉，《中國報》，2002 年 9 月 23 日。

³⁷馬來西亞的拿督公信仰原自於馬來人的原始泛靈崇拜即「聖地之神」(Datuk Keramat)，許多華人也把它當作土地神來拜，同時也跟土地神同祀。因此，拿督公被視為由穆斯林轉化的神明；華人把祂當成求財保平安，消災祈福的神明加以崇拜。參見駱靜山，〈大馬半島華人宗突的今昔〉，吉隆坡中華大會堂，1998，頁 416。

³⁸先師爺為海山派（葉亞來派系）的守護神，後再擴展成為馬華錫礦產業中在地信仰。參見李豐楙，〈整合與跨越：仙師爺信仰在大馬社會的在地性神話〉，載於《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭教、佛教與華人宗教》，台北：中央研究院，2009，頁 347-349。

³⁹九皇爺信仰原是北斗信仰，不過傳到南洋後，其儀式已經失去了原來的面貌。有者把九皇爺當著海龍王、九位俠盜的陰靈或玉皇大帝的九個兒子，甚至瘟神。參見駱靜山，〈大馬半島華人宗突的今昔〉，吉隆坡中華大會堂，1998，頁 428。

⁴⁰釋竺摩，《蕩執成智·真空鈔有一五十年來的檳城佛教》，檳城：光華日報金禧紀念增刊，頁 228。

⁴¹賴觀福，〈佛教在馬來西亞的發展〉載於《50 年大馬佛教論壇會議手冊》，馬來西亞：古晉佛教居士林，2007 年 9 月 28 日-10 月 1 日，頁 65。

⁴²戴麗花，《竺摩與達摩陀對馬來西亞佛教的影響》，新竹：玄奘大學碩論，2010，頁 20。

十七世紀初期，南來的中國人日多，其中福建閩南佛教僧人為了宏法的志願也隨商人南下，駐錫新加坡、馬來亞半島各地，因而佛教寺院遍布各州，宏法布道，佛法才開始宣揚，這便是佛教重回舊地之因緣，在這期間泰國佛教也向南移，在吉蘭丹、檳城也占有一席之地，可是當時佛教雖然已存在，大部份信徒只停留在拜拜的層次上。

十八世紀時，西方國家殖民馬來西亞；殖民國因經濟利益為考量，極利鼓吹海外移民遷入，漢傳佛教也隨著華人的移民潮傳入馬來亞。當時的也有中國大陸的法師隨之到南洋地區建廟，以誦經拜懺，佛教儀式的方式接引眾生。

在 1877 年，妙蓮法師來到檳城接管檳城廣福宮，並於 1901 年籌建極樂寺。近代著名高僧諸如虛雲、太虛、圓瑛法師等，也到過馬來半島弘揚佛法，尤其是圓瑛法師早在 1915 年已涉足馬來半島，後以中國佛教會第二任會長的身份進駐檳城極樂寺為方丈，他當時也是臨濟宗，福州鼓山湧泉寺的方丈，因而極樂寺便成為鼓山湧泉寺的下院⁴³。

由於戰後時期受到中國大革命的影響；導致佛教被破壞。因此，台灣佛教成為馬來西亞漢傳佛弟子嚮往修學的佛國。1970 年代，由於馬來西亞佛教界缺乏較有系統傳授佛學教育的環境，很多僧青年祝髮出家之後，紛紛到台灣受具足戒，學習佛門戒律、制度及儀規；有者甚至留在台灣佛學院修學佛法。其中最受馬來西亞佛弟子青睞的有福嚴佛學院、圓光佛學院、中華佛研所（法鼓山僧伽大學之前身）、香光尼佛學院、佛光山叢林學院及壹同佛學院等。

續圓瑛法師（1878-1953）之後，白聖法師以臨濟宗法嗣傳承續任極樂寺第四任方丈，他同時也擔任馬來西亞佛學院副院長之要職，並引進台灣佛學院的教科書提供給馬來西亞佛學院，同時也協助竺摩法師等推動弘法教育活動，特別是僧教育；並於 1963 年率領台灣中國佛教會訪問團到馬來西亞做訪問及交流，促進台灣與馬來西亞佛教之間的良好關係，當時隨團者有星雲法師（1927-）、淨心法師（1929-）及賢頓法師（1903-1986）等。此外，白聖法師也倡導傳援三壇大戒及在家菩薩戒，同時多次在檳城極樂寺主辦傳戒會；傳戒會期間也請了台灣法師蒞臨指導戒子。

⁴³釋竺摩，《蕩執成智·真空鈔有一五十年來的檳城佛教》，檳城：光華日報金禧紀念增刊，頁 228。

與此同時，印順法師也於 1960 年代應竺摩法師之邀到馬來西亞做巡迴弘法，深受當地信徒的愛戴；並於 1970 年，再到馬來西亞金馬崙三寶萬佛寺主持三壇大戒並擔任三師和尚之一。同時，他人間佛教思想深深的影響到馬來西亞佛教徒，很多馬來西亞僧青年到他所創辦的福嚴佛學院接受僧伽教育。

隨後，淨心法師也曾到馬來西亞極樂寺主持傳戒會、馬來西亞僧尼到光德寺佛學院受教育。與此同時，了中法師也受馬來西亞極樂寺邀請前往主持傳戒會，他所創辦的玄奘大學也受到馬來西亞學生青睞；同時他也曾多次帶領世界佛教僧伽會的成員到馬來西亞召開代表大會。

星雲法師於 1960 年代隨白聖法師到馬來亞參訪後；1983 年受到馬來西亞佛青總會之邀到太平佛教會主持萬緣法會⁴⁴。隨後到馬來西亞設立佛光山的道場，接引年青學佛者到佛光山遊學，進而在佛光山出家。從此，馬來西亞是佛光山推動環球佛教事業的一部份，也因為馬來西亞人民能夠掌握多種語言，也發揮推動全球佛教活動的有利條件，進而協助佛光山在世界各地推動大規模的活動，吸引很多人學佛；至今在馬來西亞有十七個佛光山的中心，有超過兩百位馬來西亞人在佛光山出家⁴⁵。因此，不論是傳統叢林和現代化的修道場所，佛光山的更是大馬佛教的人文重鎮之一。

此外，慈濟功德會於 1993 年在檳城成立分會，並於 1994 年在馬六甲成立分會，2006 年在吉隆坡成立分會⁴⁶。他們以專業化慈悲濟世活動走入大馬，在全馬各地成立聯絡處，以展開慈濟事業。除了佛光及慈濟之外，近年來法鼓山也在馬來西亞成立中心，以推動禪修活動。如上所述，我們可以獲知近代大馬漢傳佛教的發展深受台灣佛教的影響極深，這些團體及高僧大德為大馬佛教提供了很大的推動力。

三、白聖法師生平簡介

白聖法師（1904～1989），湖北應城人。俗名胡必康，出家後法名東昌，號白聖。1921 年於大香山龍岩和尚座下剃度，並至安徽九華山祇園寺妙參處受

⁴⁴洪祖豐，〈邁向融和—大馬佛教的典範〉，載於蔡明田主編，《「50 年大馬佛教」論文集》，古晉：佛教居士林，2007，頁 79。

⁴⁵口述歷史，釋繼旻訪問，釋覺誠口述，地點：吉隆坡東禪寺，日期：2015/07/26。

⁴⁶口述歷史，釋繼旻訪問，郭秋明口述，地點：檳城靜思書軒，日期：2013/09/20。

戒。受戒後跟隨慈舟、智妙等師習禪。1934年，在武昌洪山寶通寺閉關三年，嗣畢業於湖北佛學院。在道源法師的助緣下，親近了圓瑛法師，並從習《楞嚴》等經典。⁴⁷

當時圓瑛法師當任中國佛教會長職，委任白聖法師為中國佛教會幹事。之後常代圓瑛法師到處講經，甚得長老器重，並繼承圓瑛法師在七塔寺、崇聖寺的法脈，為臨濟正宗四十一世及曹洞宗四十七世法嗣。⁴⁸由於白聖法師在中國大陸時期，從學佛、出家、修行、講經弘法都是經過正統的佛法訓練，依止不少高僧大德，尤以圓瑛法師為依歸，奠定了以後他為臺灣佛教貢獻力量的因緣。

1939年7月間，日軍侵略中國，繼之上海「八一三」戰爭爆發，圓瑛法師以中國佛教會會長身份，投入抗戰救護工作，號召僧青年組織「僧侶救護隊」，成立難民收容所多處。由於難民過多，他毅然開放「圓明講堂」為難民收容所。白聖法師因而擔任收容所主任。八年抗戰期間，白聖法師日夜跟隨圓瑛法師投身抗日行列，到處奔波盡形勞苦，但期間也不忘宏法利生。⁴⁹

1948年，國共內戰日熾，白聖法師觀察時局，「洞燭先機」，他毅然摒棄一切，提前到臺灣，接任臺北十普寺住持。所以1949年上海撤退之際，倉皇來台的佛門大德如智光、南亭、道源、戒德、默如、妙然法師等，都是以十普寺為落腳棲止之所。1949年6月，臺灣發生「教難事件」，慈航、律航、道源、星雲多位法師，為治安機關所拘留。白聖法師與東初法師（1908-1977）、大同法師（生卒年不詳），董正之、丁俊生、李子寬居士（1882-1973），奔走營救，不遺餘力，直到被拘留的諸師咸得安全脫難。眾人有鑒於此次法難事件，以為亟須恢復中國佛教會，藉眾力維持法運於不墜。這時具有中國佛教會常務理事身份的，只有東初法師和李子寬居士，白聖法師是上海市佛教會常務理事代理事長，由他三人具名申請，成立了「中國佛教會駐臺北辦事處」，設會址於臺北市善導寺內。辦事處由東初法師任主任、南亭任法師任秘書、白聖法師任幹事。這個臨時組成的三人小組，就是「中國佛教會」的前身。⁵⁰

中國佛教會在臺灣復會以來，初由章嘉法師（1890-1957）擔任理事長。1956年章嘉法師示疾，赴日本療養，佛教會群龍無首，分崩離析。1957年3月，章嘉大師示寂，佛教會乃廢理事長制，改行理事輪值制，行之三年，其效不彰，乃共推白聖法師出任理事長。以後多年，他內則領導四眾，調和政教；外則參

⁴⁷祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，1983，頁5-144。

⁴⁸祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，1983，頁5-156。

⁴⁹祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，1983，頁160-164。

⁵⁰祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，1983，頁247-319。

加各種國際間佛教活動，增進各方友誼。他聯絡泰國、緬甸佛教界，推動組織世界佛教徒聯誼組織；繼而率領「中國佛教訪問團」，訪問泰國、緬甸、印度、錫蘭、尼泊爾、香港、新加坡、馬來西亞、菲律賓、日本、韓國。訪問教界耆宿，慰問僑胞學生，所至之處，廣受禮遇。他在接任中佛會理事長之後，創辦了中佛會會刊的《中國佛教》月刊，傳播法音教訊，以推行社會佛化教育。

在社會稍為安定後，白聖法師即展開弘法活動，他禮請法師在十普寺講經、打佛七。那時是中國大陸撤退期間，人心甫定，寺院有法師講經，信眾仰賴佛力加被，所以聽眾踴躍，對安定社會人心有很大的幫助。隨著臺灣社會日趨安定，白聖法師開始了環島弘法的活動，同時也訪問了各地的寺院，繼而舉辦傳戒，恢復結夏制度，藉著這些活動，來消除日寇竊據臺灣時對佛教遺留下來的陋習，重建中國大乘佛教的規範。與傳戒同為傳統佛制的「結夏安居」，也是白聖法師首為恢復的。他於 1955 年夏天，領導僧眾在苗栗獅頭山海會寺行第一次的結夏，以後連續舉辦了六屆，後來因工作太忙，就沒有再親自領導了。

此外，白聖法師一向重視僧伽教育，他在十普寺辟建別院，創辦尼眾佛學院，招收出家尼眾，施以教理、教戒。同年他又在十普寺內創辦「中國佛教三藏學院」，自任院長，培育僧材。到了 1960 年，白聖法師接任了臺北臨濟寺住持，又在臨濟寺創辦了「中國佛教研究院」，並將十普寺三藏學院的第一屆學僧，轉入研究院上課。他也逐漸地把中國內地的佛教教育、制度、形象推展開來，成就了多位佛教的中堅人才。之後，他創《中國佛教》月刊，領導中國佛教會近三十年之久。當時臺灣佛教界隨著政局改變，台灣佛教的去「日本化」趨勢日漸明顯，邁入 1950 年代「中國佛教」的再建時期，台灣佛教界主流價值也出現移轉。

四、白聖法師與大馬佛教因緣

一般人以為台灣與馬來西亞佛教的密切往來，始於 1983 年星雲法師受馬佛青總會之邀，前往主持萬緣法會；隨後他經常到馬來西亞弘法，續而建設佛光道場；此後影響馬來西亞一些佛教青年到佛光山遊學⁵¹；回溯台馬佛教聯誼因緣，深知詳情者不多；殊不知箇中另有其深具意義之過程。

⁵¹梁秋梅：「星云法師因與馬來西亞佛青總會有一段因緣，這段因緣也促使佛光山往後奠基在馬來西亞。」參見梁秋梅，〈淺談佛光山在馬來西亞發展〉，載於梁秋梅、郭蓮花合編《回顧與前瞻馬來西亞佛教》，吉隆坡：馬來西亞佛教學術研究會，2010，頁 106。另外，林展鵬：「在 1984 年，台灣星云大師應馬佛總之邀請前來大馬作一項大規模全國弘法之後，台灣佛教一時橫掃整個大馬……。」參見林展鵬，〈50 年來的大馬佛教〉，載於蔡明田編，《50 年大馬佛教論壇論文集》，古晉：佛教居士林，頁 183-184。

根據筆者的考究，實際上真正促進台灣與馬來西亞佛教聯誼者，應該是從白聖法師於 1963 年 8 月，率領中華民國訪問到馬來西亞及東南亞各國訪問，以邀請各國的華僧出席世界華僧會⁵²，正式揭開「佛教聯誼」及開展漢傳佛教的努力。當時隨團訪問者包括了淨心、賢頓、星雲法師及朱斐居士等人⁵³。此次的訪問團是他任中國佛教會理事長的首次訪問，也是成果豐碩、影響深遠的訪問。⁵⁴

在訪問期間，每到一個國家或一個地區，白聖法師總要講經說法，會晤各國各區的佛教領袖，向他們傳遞世界華僧會、世界佛教徒友誼會（The World Fellowship of Buddhists）聯合起來成立國際佛教組織的必要性。此次訪問團不只是為了籌備世界華僧會的人脈，同時也促成了白聖法師再次到馬來西亞駐錫極樂寺，弘法利生的因緣；如其在日記中如此的描述：

1963 年 8 月 27 日：

上午八時與龍輝法師到觀音寺邀約真果法師，以及香山寺明德法師同到竺摩法師之小築略坐，然後會同赴林耀椿老居士的公館午齋。席間有極樂寺二位當家在座。飯前林老居士對我說：明年新加坡光明山傳戒後盼來極樂寺住幾年，藉以指導極樂寺如何復興等問題……。⁵⁵

由此可知，白聖法師在林耀椿老居士的邀請之下，前來馬來亞協助極樂寺幫忙寺務。此後，他與馬來西亞漢傳佛教便緊緊的結合在一起，與當地的法師共同為振頓大馬漢傳佛教盡心盡力。

⁵²白聖法師，《白聖長老日記》（一），台北：十普寺，2003，頁 7-11。

⁵³釋妙然編，《民國佛教大事年記》，台北：海潮音雜誌社，1995，頁 372。

⁵⁴白聖法師在其日記中如此描述：「中華民國」四字在馬來亞，是佛教訪問團帶進去的。參見白聖法師，《白聖長老日記》（二），台北：十普寺，2003，頁 144。

⁵⁵白聖法師，《白聖長老日記》（一），台北：十普寺，2003，頁 10~11。



圖 1：1963 年白聖法師率領中華民國佛教訪問團，訪問馬來亞。⁵⁶

資料來源：筆者翻拍於《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》

日期：2016 年 8 月 4 日

五、白聖法師對馬華佛教的貢獻

（一）駐錫極樂寺 接任住持

從歷史而言，漢傳佛教隨著中國移民傳入馬來亞，始於十八世紀中葉。移民期間，馬華社會也把傳統信仰帶到居留地，作為異地居留精神之依歸。因此，移民期間早期的佛教，也屬於神佛不分的民間信仰。雖然在 1698 年之前，馬六甲的青雲亭就有出家眾前來主持祭祀儀式；而檳城的廣福宮於 1824 年建築僧房，海珠嶼大伯公廟在道光年間（1821-1850）西濱禪師也在那裡當主事。⁵⁷但，這些僧眾只是前來主持佛事，替人念經消災祈福，並沒有講經說法。因此，廣福宮、青雲亭及海珠嶼大伯公廟，只是華僑們建來招標的商業性的香火廟，還不能算是真正代表佛教的寺廟。真正代表佛教的寺廟，要以極樂寺為始。⁵⁸因此，馬華漢傳佛教的真正興盛，應從檳城極樂寺說起。

⁵⁶ 《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》，1992。

⁵⁷ 駱靜山，〈大馬半島華人宗突的今昔〉，吉隆坡中華大會堂，1998，頁 418。

⁵⁸ 釋竺摩，《蕩執成智·真空鈔有一五十年來的檳城佛教》，檳城：光華日報金禧紀念增刊，頁 228。

回顧歷史，妙蓮法師（1824-1907）於 1888 年，從鼓山湧泉寺到檳榔嶼募化，當時檳城地方人士請他留下來住持廣福宮。但，妙蓮法師以為其地為鬧市，不便靜修而另尋他地建極樂寺。極樂寺於 1891 年開始興建，歷經十四年，直到 1904 年才竣工。⁵⁹

根據《檳城鶴山極樂寺志》卷十〈外記·瑣錄〉轉載《前清僧錄司諭貼》，清廷是在 1904 年農曆九月初給極樂寺頒佈《龍藏經》，並且「敕賜極樂寺禪寺欽命方丈，御賜紫衣鉢盂杖鑾駕全副，回山護國佑民」。⁶⁰《龍藏》南下有兩層意義，一是朝廷賜送全套經藏，是表態支援海外華人與佛教事業的發展，二是南洋漢傳佛教擁有完整的經藏，方才是名副其實在海外開創佛、法、僧三寶俱全的莊嚴叢林。

此後，妙蓮法師囑咐其法孫虛雲法師於 1905 到南洋講經，虛雲法師先在廣福宮開講《法華經》結緣，以後又到麻六甲青雲亭講《藥師經》、到吉隆坡靈山寺講《楞伽經》，各地弟子皈依前後達萬餘人。⁶¹到了 1930 年代，東南亞已經是僧眾紛紛南下傳播漢傳佛教的新興地域。⁶²

續妙蓮法師之後，本忠法師（1866-1936）於 1906 年極樂寺第二任方丈，他任內期間於 1915 年籌建萬佛寶塔，動工翌年因第一次世界大戰而告停工，直到 1927 年才完成。此外，他也倡組念佛蓮社，弘揚淨土法門，度人成千，為馬華佛教有念佛蓮社之始。⁶³

1938 年，圓瑛法師接任第三任方丈，當時面臨第二次世界大戰，當時馬來亞淪陷，民不聊生，影響到寺院的香火不繼；他費盡心智，苦撐寺務，直到 1945 年大戰結束。並於 1948 年，開山後舉行第二次的傳授三壇大戒傳戒會。⁶⁴

⁵⁹釋寶慈：《檳城鶴山極樂寺志》，檳城：極樂寺，1923，頁 130-131。

⁶⁰釋寶慈：《檳城鶴山極樂寺志》，檳城：極樂寺，1923，頁 130-131。

⁶¹釋虛雲著、岑學呂編：《虛雲和尚年譜》，臺北：天華，1978，頁 39。

⁶²蕙庭，《閩南佛化新氣象》：「廈門寺廟不下十餘所，僧人甚稀，且多散居南洋各處，泉州寺廟較廈，漳二地為多，僧侶亦甚寥落，且多散居南洋各地」。載於《現代僧伽》第2期，中國：閩南佛學院現代僧伽社，1928。

⁶³參見《檳城極樂寺開山 120 年週慶聯合傳授三壇大戒同戒錄》，檳城：極樂寺，2012，頁 13。

⁶⁴參見《檳城極樂寺開山 120 年週慶聯合傳授三壇大戒同戒錄》，檳城：極樂寺，2012，頁 14。

如前所述，白聖法師駐錫極樂寺方丈之因緣，始自 1967 年奉法南來主持極樂寺法席；並任極樂寺第四任方丈。當他任方丈之時，極樂寺歷久失修，斷垣殘瓦，危棟頹樑，百廢待興。如其在日記中如此的描述：

1967 年 6 月 25 日

上午與真光法師談起極樂寺的問題，我進院沒有人幫忙常住做事，還是老樣子，我一個人當住持，對極樂寺有何利益，必須有較多的人進去同心協力為常住做事才對，他說必須在台灣請人才有辦法，否則星馬的出家人既不多，而且差不多的人都有地方，指望星馬的出家人到極樂寺幫忙，恐怕做不到的事……。他提到門口的攤販塞著遊客的走路，一般導遊浪人，惡要遊客的金錢，還有一班流氓聚賭騙財等，都是極樂寺的毒瘤，像這些毒害的東西不除掉，極樂寺的復興，是永遠無辦法的……。⁶⁵

由此窺知，白聖法師最初接任極樂寺住持之時，寺院所面對的問題及寺中腐敗的現象。此外，他於同年 7 月 29 日又寫下：

夜晚與龍輝法師乘涼時，談及我來極樂寺當住持，有許多不如意的事：（一）人太少，不像個叢林，且均老邁龍鐘，那能負得起重要職事的位子呢？（二）寺中沒有做事能手相幫，我一個人孤掌難鳴，又能做些什麼呢？（三）信理員的問題如不趕快解決，我有何權力做事呢？……⁶⁶

由此看來，白聖法師初到極樂寺接住持期間，馬華佛教是一片荒蕪，出家眾少，出家眾當中年青者更為稀有；面對當時馬華佛教內憂外患的局面，因而使他感到心有餘而力不足。然而，他秉持著不忍聖教衰及振興極樂寺的精神之外，也感念其家師圓瑛法師之法乳之恩；因而願意受聘當極樂寺之住持；如其所述：

我之所以願意受聘當極樂寺之住持，主要是不忍讓馬來亞的佛教中衰，至為可惜；同時，極樂寺原本是我家師圓瑛老人的道場，現已衰蔽不堪，我

⁶⁵白聖法師，《白聖長老日記》（二），台北：十普寺，2003，頁 165-166。

⁶⁶白聖法師，《白聖長老日記》（二），台北：十普寺，2003，頁 202-203。

有責任整建該寺。其次是，以佛教會會長身份對馬國可以作很多國民外教工作，尤其正式外交關係斷後，更需要民間來臻進其關係……。⁶⁷

如上所述，分析了當時面對馬華佛教及極樂寺當前的困難處境，白聖法師依然挑起住持的重擔，其目的只為了要整頓馬華佛教，感念師恩，以佛教的根本利益為出發點。此外，他目光遠大，他希望歷行國民外交之任務，讓台灣佛教走向世界。

（二） 培育僧材 辦佛學院

教育是百年大計，也是弘揚佛法，振興佛教的根本。1950 年代的大馬佛教一片荒蕪，當時一般的信徒多是民間信仰者，對神佛混淆不清。寺廟夾雜供養民間的神只，拜佛如拜神，沒有分別。要設壇講經說法，實非易事。白聖法師鑒於馬華社會出家青年少，講經說法之人才缺乏，他認為極樂寺如要復興只有創辦佛學院；有了佛教教育，有了佛教教育，佛教才復興的一天。⁶⁸他認為極樂寺要發展，必須透過辦佛學院的原因有：一則培育本地佛教青年人才；二則藉此推展極樂寺與各方面之關係；三則將原來可與台灣各佛學院交換師資學生；以擴大海內外之法緣。⁶⁹

因此，他把辦佛學院之心願告知竺摩法師後，竺摩法師向他報告馬來西亞佛教總會亦想辦佛學院，但無人辦學。基於白聖法師對辦教會、辦佛學院，都具有豐富的經驗。⁷⁰因此，他請白聖法師出馬幫忙辦學；並於 1969 年 5 月 9 日於極樂寺成立籌委會；及起草佛學院簡章等事宜。籌委會由白聖法師、竺摩法師、真果法師及龍輝法師四人組成。⁷¹之後，創辦佛學院的工作緊鑼密鼓的地進行了。白聖法師於 1969 年 9 月 4 日的日記記載：

四個人就發起開籌備會，一方面登報及到各寺廟招生，一方面募化經費……。真果、竺摩、龍輝與我四人一早就到三寶洞，適宗鑑法師不在洞，我們就到好幾處庵堂（一共招了五、六個學生）……。⁷²

⁶⁷白聖法師，《白聖長老日記》（三），台北：十普寺，2003，頁 54。

⁶⁸白聖法師，《白聖長老日記》（三），台北：十普寺，2003，頁 59。

⁶⁹白聖法師，《白聖長老日記》（三），台北：十普寺，2003，頁 66。

⁷⁰竺摩，〈紀念白公長老〉，載於《白聖長老圓寂紀念集》，頁 19。

⁷¹白聖法師，《白聖長老日記》（四），台北：十普寺，2003，頁 153。

⁷²白聖法師，《白聖長老日記》（四），台北：十普寺，2003，頁 346。

顯然，從他們為辦佛學院而奔波勞碌，表露出他辦僧教育之使命，志在振興佛教。他認為要發揚佛法的真義，必須從僧教育做起。馬來西亞佛學院成立之後，白聖法師為副院長，亦兼負指導學生學習經論，傳授禪修方法之外；他也從台灣佛學院引進很多教科書到馬來西亞，及推荐一些優秀的法師如覺斌法師等到馬佛學院授課。由此看來，白聖法師對馬來西亞佛學院的貢獻可謂鞠躬盡瘁。

（三）廣傳戒法 紹隆佛種

佛陀成立僧團主要是「以法攝僧，令僧安樂，正法久住。」戒經有說：「毘尼若住世，佛法永不滅。」⁷³因此，白聖法師在馬來西亞期間，除了協助佛教總會創辦馬來西亞佛學院之外；他也致力於傳戒會，嚴淨毗尼，以提昇出家眾的僧格，尤其是他初到檳城時，發現當時尼師的生活起居沒有嚴格合乎佛制，而促使他在日後在此地致力於傳授戒法，整頓僧團。如他在日記裡如此的描述：

我到檳城數月簡直未看見一位尼師，我問他們是否檳城有尼庵？他們說廣東的尼師是有，但是她們無庵。我聽了更奇怪的問曰：她們住庵住在什麼地方呢？他們回答我們說：檳城的尼師不住庵，住的是租來的俗房，而且與佛教會及諸山長老不往來，她們只作趕經懺，成為她們的行業，除此之外便無所事事了。⁷⁴

除此之外，馬來西亞佛教界自圓瑛法師於 1948 年，在極樂寺傳戒之後，就沒有再舉辦傳戒活動，僧眾求戒都要遠赴台灣。因此，白聖法師於 1957 年 3 月，相隔近三十年後首次在極樂寺舉辦傳戒會，如他在《馬來西亞檳城極樂寺同弁錄序》中說明此次極樂寺傳戒，基於幾種因緣：

第一、是在香嚴寺龍輝法師未圓寂時（現已圓寂三年了）常對我說極樂寺是馬來西亞首刹，自圓瑛法師傳戒之後，未曾傳戒，現在法帛當住持應傳戒一次，以做紀念。

⁷³ 《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，1983，頁 791。

⁷⁴ 白聖法師，《白聖長老日記》（三），台北：十普寺，2003，頁 127-128。

第二、近年來有幾處寺院出家的青年，都到台灣受戒，大家都知道台灣傳戒多半是我們在戒期中負責，所以一後未受位的去院主持人多各我建議，希望我在極樂寺傳一次戒，好讓一些未受戒的人，就近在極樂寺受比較方便。

第三、最近圓寂的勝進法師，去年對我談起傳戒的問題，他說極樂寺應該傳一次戒，好讓馬來西亞多幾個出家人……。

第四、去年在雙慶寺如儉法師和性仁法師也建議我傳戒，並啟建水陸法會以籌募傳戒善款……。⁷⁵

由此可見，白聖法師基於愛教護僧，續佛慧命及紹隆佛種而廣傳戒法。他以傳戒、講戒、誦戒、絡結夏安居等活動回復漢傳佛教之正統，經由傳戒制度的建立，凝聚馬華佛教的共識，提升僧眾的素質。透過傳戒會，他為漢傳佛教培育了不少僧才，為大馬佛教日後之復興，奠定了基礎。因此，他對馬華佛教所做的貢獻，成為我們後學的典範。



圖 2：1974 年 6 月 8 日極樂寺傳戒會圓滿⁷⁶

資料來源：筆者翻拍於《馬來西亞檳城極樂寺同戒錄》

日期：2016 年 8 月 4 日

六、結論

綜觀白聖法師的一生，積極推動弘法利生之事業；他以最大的魄力，以高深的智慧，為革除早期馬華佛教的各種陋習，並助創馬來西亞佛學院，以培育

⁷⁵ 《馬來西亞檳城極樂寺同戒錄序》，繼舜、福興主編，檳城：極樂寺，1975，頁 1。

⁷⁶ 《馬來西亞檳城極樂寺同戒錄序》，繼舜、福興主編，檳城：極樂寺，1975。

佛教人才，更是馬華佛教歷史性的轉變。至到 1970 年代後期，大馬佛教漸見成長；除了佛教團體逐漸增多之外，弘法活動更為積極。1980 年代後期，馬來西亞佛學院歷屆畢業生當中，有些學生赴港台深造回國後，承擔起弘法及授課的責任。因此，馬華佛教可說是欣欣向榮。

如上所述，可以獲知白聖法師奉獻畢生的心力，建寺興學、講經傳戒，振興佛教，他以平等心來栽培僧尼；讓佛教的步伐能穩定地從過去走到現在，邁向一個時代又一個時代。在這些護衛著馬華佛教走過轉型期的身影中，他扮演相當重要的角色。

綜觀上述，筆者認為在馬華佛教的發展過程中，深受台灣佛教的影響較深，其中重要的人物包括白聖法師曾任極樂寺方丈及佛學院副院長；他倡導傳戒會、提供馬來西亞佛學院教課書；慈航法師曾到馬來西亞檳城洪福寺及菩提學院授課；印順法師，其人間佛教思想影響馬華佛教青年特別是繼程法師等。

參考文獻：

《馬來西亞檳城極樂寺同戒錄序》，繼舜、福興主編，檳城：極樂寺，1975。

《檳城極樂寺開山 120 年週慶聯合傳授三壇大戒同戒錄》，檳城：極樂寺，2012。

永豐編，〈大馬華人找到自己宗教信仰多元化〉，《中國報》，2002 年 9 月 23 日。

白聖法師，《白聖長老日記》（一）至（廿三），臺北：十普寺，2003。

李豐楙、蔡源林等合著《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭教、佛教與華人宗教》，臺北：中央研究院，2009。

竺摩，〈紀念白公長老〉，載於《白聖長老圓寂紀念集》，1990。

祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，《白公上人光壽錄》，臺北：十普寺，1983。

郭蓮花合編《回顧與前瞻馬來西亞佛教》，吉隆坡：馬來西亞佛教學術研究會，2010。

蔡明田編，《「50 年大馬佛教論壇」論文集》，古晉：佛教居士林，2008。

駱靜山，〈大馬半島華人宗突的今昔〉，吉隆坡：中華大會堂，1998。

戴麗花，《竺摩與達摩陀對馬來西亞佛教的影響》，新竹：玄奘大學碩論，2010。

釋竺摩，〈蕩執成智□真空鈔有一五十年來的檳城佛教〉，《光華日報金禧紀念增刊》，檳城，1992。

釋寶慈：《檳城鶴山極樂寺志》，檳城：極樂寺，1923。

口述歷史：

釋繼旻訪問，郭秋明口述，地點：檳城靜思書軒，日期：2013/09/20。

釋繼旻訪問，釋覺誠口述，地點：吉隆坡東禪寺，日期：2015/07/26。

论马来西亚佛教对当地華人社会的贡献与影响

李明宙/Li Mingzhou

摘要

本文目的在于探讨马来西亚佛教一直以来对大马華社在各各方面的良性熏陶和贡献。同时，为了拓展和延续这样的良性影响，也将略微探讨当下本地佛教在令佛教普及于生活各层时所遇到的瓶颈，和改善现状之可能性及所需的条件。希望透过这一探索，令大家在佛教良性熏陶作用的扩张途径之思考上，能有所启迪。由于作者本人并未住于马来西亚，以此地理条件上的限制，本文所提及的大马佛教各层面之影响将基于来自网路和大学图书馆的佛教学者论文，加以延伸探讨。鉴于所能找到的文献依据，本文对马来西亚佛教研究的时间段将会锁定于 20 世纪起乃至当下。另一方面，针对不同年龄层的研究，本文侧重于讨论学佛比重较小的年轻一代。客观来看，无论佛法现下如何地兴盛，佛法之法脉和行持能否世代代流传下去，取决于年轻人受佛法熏陶程度之大小和对其的态度。就现今社会而言，越来越多年轻人对佛教态度冷淡，这样的趋势可能会导致佛教的式微。而本文的核心目的不只是讨论佛教时下贡献，亦是展望未来。故此，年轻一代成为了不可忽视的关键群体。任何一种宗教对社会所带来的正面影响和贡献都会随之而来地影响人们对此宗教的接纳程度、认可和信仰，同时也会反过来影响该宗教的存亡兴衰通过了解佛教已经创造的良性影响，我们或许能够总结出到马来西亚佛教传播的成功经验。那么，将之与对年轻一代的认识做结合，希望让这样的探讨为佛教带来建设性发展。

关键字：马来西亚佛教，華人，年轻一代，佛教未来发展。

一、 前言

东南亚是世界上佛教徒人口最为密集的地区。而马来西亚作为东南亚国家的与众不同之处在于它自身所具有的多元种族、多元宗教、多语言的社会构成。这一特点直接它的社会环境更为复杂。然而在这个以伊斯兰教作为国教的国家，却在非伊斯兰教的监管上格外地宽松，使得传统華人所信仰的各各宗教包括佛教得到了很大的发展空间⁷⁷。

早来自福建、广东的華侨为了谋生而远下南洋，也把華人的传统宗教信仰帶了过去⁷⁸。在较为早期的年代里，世俗華人的宗教信仰或多或少夹杂了寻求功利的态度。许多佛道混杂的庙宇香火甚旺，主要服务于一般華人对世间安乐、名利、生活美满的祈求，折射出了一种宗教实用的观念。虽然这一时期佛教圣者多被视为与道家神祇无大差异而被供奉，然而这一状况却为本土佛教的传播创造了适宜的土壤。

在 19 世纪末、20 世纪初期当華人移民潮出现时，来自福建的僧人也开始南下弘法。较为纯粹的佛教庙宇也从那时起开始逐渐出现：譬如槟城鹤山极乐寺就是由那一时期造访大马的妙莲禅师带动兴建的⁷⁹。以极乐寺为例，其历经 15 年的修建过程花费资金不菲，资金主要来源于華侨捐助者。这也反映了在地華人对佛教信仰的需求和对其实行经济支持方面的实力。其后的时期，相续不断的有来自斯里兰卡、缅甸、泰国、中国的僧人来到马来西亚并把南传、汉传佛教带入本地。乃至到上个世纪 70 年代，藏传佛教也在马来西亚佛教徒的帮助下传入境内⁸⁰。

从 90 年代至现今，由于信息时代和西方普世价值观的兴起和普及，佛教的发展也随之走入了新的模式。

纵观整个本土佛教的发展史，佛教发展在过去年代成功的因素和前瞻未来时，佛教信仰传播所需要革新都是人们不得不探讨的关键之处。尤其是在西方主流价值观盛行以及马来西亚華文教育被不断打压的今天，主要以華语作为媒介的本土佛教的在传承方面受到了种种挑战。尤其在年轻人群中，生活较上个年代更为安乐而自身又追求及时行乐的人常常难以感受到持有宗教信仰的必要性。更不用说華文教育的萎缩会给佛教发展带来何种程度的抵制。

⁷⁷ 白, %.(2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

⁷⁸ 马来西亚的华人信仰. (2016, April 3). Retrieved June 24, 2017, from http://www.sohu.com/a/67439952_395982

⁷⁹ 赖, %.(2015, September 15). 佛教在马来西亚的发展. Retrieved June 24, 2017, from http://fo.ifeng.com/a/20150915/41474812_0.shtml

⁸⁰ 马来西亚的佛教. (n.d.). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.baohuasi.org/gnews/2008229/200822990175.html> 宝华寺官网

因此本文会逐步地从马来西亚華社之现状、大马佛教发展、本地佛教对華社的贡献到对未来佛教的发展一一进行探讨。希望能从中，寻思出任何具有建设性发展的方向。

二、 近代马来西亚華社之现状

(一) 马来西亚華人人人口

如同前言所提到的，马来西亚早期的華侨主要来自广东、福建等地。早在清朝年间就有大量的華族侨胞千里迢迢来到南洋谋生。这些華人除了从事下层工作如当佣人、苦力之外也有非常善于经商的翘楚。当时華侨民在除了依靠自身的拼搏之外，也会在信仰上寻求护佑。拜妈祖、大伯公和观音等传统习俗和习惯也一直伴随本土華人。但当时实践宗教行持的目的多是出于对世间之安乐的渴望⁸¹，而非想要解脱于轮回。值得庆幸的是，广为華人所知的观音菩萨、地藏菩萨、释迦牟尼佛等佛教圣者也被视作是赐予护佑的神一般的存在，虽缺乏对佛教的正确认识，但这无疑有助于華人亲近佛法。直到今日，由于先辈在佛教传播的努力，目前佛教徒在族群体中的比重最大，当然这样的佛教徒也可能同时以混合的方式信仰儒教、道教等⁸²。

根据 2016 年马来西亚统计局的报告显示，马来西亚人口到 3170 万。其中華族占了 23.4%。然而令人警醒的是伴随華族生育率的下降，華人在当地社会的影响力可能也会逐渐弱化，致使華社权益受到威胁。这一现象也可能威胁到華文教育和佛教教育的传播。

(二) 本土華人社会发展史

本地華人的一大特色就是依血缘和籍贯形成不同的華人社团。从清朝末年起，大马不同宗乡会馆的出现使得海外華族能够集结成群，在工作、生意和人脉上互帮互助。早期的社团也参与管理寺庙等机构。直到 1920 年代，英殖民政府开始要求華人社团正式注册，成为合法团体⁸³。

随着时代的变迁和演变，不同类型的華人社团如宗教团体、商会、教育机构、公益团体也相继出现。華人社团的存在不再只是单纯的为了维持生计，而是向维护華人在经济、教育、宗教自由的利益这一方向发展。

⁸¹ 白, %.(2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

⁸² 房, %.(2015, January 7). 大馬華人宗教文化遺產省思屹立百年導人向善古老寺廟文遺瑰寶. Retrieved June 24, 2017, from <http://www.orientaldaily.com.my/s/57865> 马来西亚东方日报

⁸³ 馬來西亞華人社團. (n.d.). Retrieved June 24, 2017, from <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A6%AC%E4%BE%86%E8%A5%BF%E4%BA%9E%E8%8F%AF%E4%BA%BA%E7%A4%BE%E5%9C%98>

目前，在马来西亚规模相当的華社就有马来西亚中華大会堂总会(華总)、马来西亚中華工商联合会(董教总)、马来西亚華校董事联合会总会和马来西亚華校教师会总会(并称成为 董教总)⁸⁴。大型的社团在華人群体乃至整个大马社会里都有着相当的影响力，如果佛法教育地推动能得到不同華社的积极参与，结果势必不同凡响。

(三) 本地華人宗教之现状

目前为止，仅有少部分華人信仰基督教、回教等宗教。本地華人的主要信仰仍然是佛教⁸⁵。过去时，许多的佛教徒对佛教的信仰停留在多神信仰的阶段。佛教、儒教和道教的信仰往往会被混杂在一起。随着不同佛教国家的僧侣相继不断地来到本地⁸⁶，兴建寺庙、形成团体来教育信仰者，本地居士众也是由此而逐渐壮大。

与此同时，本地的佛教团体在主要信仰伊斯兰教的马来西亚的影响力也是不可小视的。1962年，在佛教界共同的请愿下，国家宣布将卫塞节定为公共假日这一点足见其势⁸⁷。除此以外，大型的团体如马来西亚佛教总会也常常和政府各各部门交流，让弘法活动和宗教教育不受负面影响。

三、 马来西亚佛教之发展

(一) 马来西亚佛教于上世纪初至 70 年代之发展

马来西亚佛教于上世纪初至 70 年代之发展大致可分为 3 个阶段：20 世纪 20 年代以前；20 世纪 20 年代以后到 1945 年之前；1945 年之后。三个时段皆有各自的特色。

在 20 世纪 20 年代以前，发展较为迅速的是主要来自缅甸和泰国的南传佛教，其发展主要体现在寺庙的建设上。值得一提的是虽然这些宗派并非汉传佛教，它们仍然吸纳了许多華族信徒⁸⁸。

直到 20 世纪 20 年代以后，本地汉传佛教开始壮大。汉传佛教寺庙和道场强调佛教教育，树立正信之风，让佛教徒从原本的盲目崇拜步入正知正见的新境界。伴随这一发展的还有由居士形成的佛教团体，例如在马六甲成立的释

⁸⁴ 馬來西亞華人社團. (n.d.). Retrieved June 24, 2017, from <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A6%AC%E4%BE%86%E8%A5%BF%E4%BA%9E%E8%8F%AF%E4%BA%BA%E7%A4%BE%E5%9C%98>

⁸⁵ 马来西亚佛教发展史华人的主要宗教信仰. (2012, December 15). Retrieved June 24, 2017, from <http://mm2h.60malaysia.com/ymsh/13898.html>

⁸⁶ 赖, %. (2015, September 15). 佛教在马来西亚的发展. Retrieved June 24, 2017, from http://fo.ifeng.com/a/20150915/41474812_0.shtml

⁸⁷ 白, %. (2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

⁸⁸ 陈秋平. (n.d.). 马来西亚华人佛教多元性之形成 [Abstract]. 马大华人文学与文化学刊/Journal of Chinese Literature and Culture, 32-50. Retrieved June 24, 2017, from http://e-journal.um.edu.my/filebank/published_article/10713/3.%2032-50.pdf 取自网路文献，刊登日期不明

迦院和由谙熟英文的居士成立的檳城佛学院。在训练有素的僧人和居士们的努力下，这一类型的寺庙和佛学院相继出现，使得佛教徒的杂神信仰开始被逐渐破除。当然对于这此般变革，来自当时中国的高僧大德包括竺摩法师、会泉法师和慈航法师等人功不可没。这些贡献者以创立佛学院、创办佛学丛书、巡回讲法的方式来倡导佛学，大大推广了佛法教育⁸⁹。

从约 1945 年以后，佛教团体们开始出凝聚现象，汇聚成具影响力的佛教界。最明显的先例就是卫塞节成为马来西亚国定假日这一政策。1945 年间，各团体意识到将卫塞节立为国民假日来庆祝佛诞对佛教的推广至关重要，遂向殖民政府情愿此事。但当时所能争取到的最佳结果仅是允许部分洲属地区在卫塞节当天放假。为了能更好地争取佛教徒权益，当时的金明长老和金星法师等人成立了马来亚佛教会，该会其后更名为马来西亚佛教总会并于 1962 年成功令政府将卫塞节定为全国公假⁹⁰。同时从 70 年代起，由青年中坚分子组成的佛教青年组织也开始活跃起来，组成佛教青年总会并常常举办各种佛教教育活动⁹¹。

(二) 于近代和当下之发展和现状

本地佛教在上世纪 80 年代的发展算是达到了一个新高度。具有能力宣传基础佛学的人不断地被培养而出。其中有很多毕业生是在大学时期就才加过佛学会，并在后来加入团体帮助弘法。当时的团体工作不在像以前一样偏重于福利，而更着重于佛学教导和举办禅修。佛教刊物的流通也胜于从前。佛教徒也开始借助报章媒体公开讨论佛教话题。

于 90 年代，台湾的各各山头的大型佛教团体逐步涌入马来西亚。这些组织都带着强烈的组织特色，主要体现于制服、徽章等特征⁹²。另外，信息化的时代也让佛学和佛教团体网站应运而生，成为了弘法的新途径。

四、 马来西亚佛教对本地華社的贡献和正面影响

(一) 对民间习俗影响

本土佛教对華人群体的在民俗上的影响大致可以从華人过节的方式和婚丧事务中观见。

首先要提的是大马卫塞节活动多元化的特点。各佛教团体通常会在浴佛节期间举办同时举办宗教类、文化类和福利性质的活动包括浴佛、念经法会、文

⁸⁹ 白, %.(2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

⁹⁰ 中國社科院世界宗教研究所. (2012, November 5). 試論馬來西亞佛教發展的特點. Retrieved June 24, 2017, from <http://twnews.siliconeoil.cn/zhongzhi/content-22240.html>

⁹¹ 中國社科院世界宗教研究所. (2012, November 5). 試論馬來西亞佛教發展的特點. Retrieved June 24, 2017, from <http://twnews.siliconeoil.cn/zhongzhi/content-22240.html>

⁹² 白, %.(2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

化展出捐血活动⁹³和提供素食餐饮等等。除此以外，马来西亚还盛行“游佛”⁹⁴，既把佛像用车运载，按指定的路线巡游。“游佛”的好处是能够直接吸引市民的关注，长期熏陶下可以让“佛教”与“昌盛、吉祥”这两者在人们心中挂钩，让佛法根植于華族群体的文化中。

佛化婚礼也在近代开始流行。其形式主要强调朴素、摒除铺张浪费的陋习。佛化婚礼很大程度上的与佛教仪轨做了结合⁹⁵。婚礼在寺庙举行，整个婚宴仅用素食。参与者也不被允许赠送过于厚重的彩礼。总的来看，婚礼提倡了一切从简、节约、环保的习惯，避免人们过于注重華而不实的形式。同时入佛门的新婚伴侣也能依此谨记佛化家庭的责任。

同样的，佛化丧礼也被简化⁹⁶。简化后的丧礼以供养三宝、礼佛、诵经回向为主要内容，删去了形式上的繁琐。

(二) 对華人道德和价值观的影响

从上述的婚丧二事中，可以看出本地佛教成功地向佛教徒灌输了节省节约，朴实生活的精神。而佛教的盂兰盆节也是一个灌输道德教育的途径。

过去由于受到道家思想的影响，农历的七月在華人的民俗中是“供游魂野鬼”的日子，尤其是七月十五的中元节。然而受良好佛教教育的人都知道，农历七月十五是佛教的盂兰盆节。其缘起出自佛陀十大弟子之一目犍连尊者解救母亲的故事⁹⁷。佛教修行人往往会在这一天上供三宝、诵经、施食饿鬼、积极功德来回向于法界中曾经做过我们母亲的一切众生，愿大家都能早证菩提。如此行持重在教导人忆念孝心、感恩心和对众生平等的爱心，以正面的思想净化自己的心灵。

另外，为了避免人们被社会上频繁发生的各种问题或不良知见影响，本地佛教界也会清晰地表达对同性恋、安乐死、自杀等问题的看法。马佛青曾于2005年借助媒体来宣扬反对自杀、吸烟、酗酒、暴力的理念⁹⁸。

总的来讲，佛教修行于華人传统习俗结合以及佛教团体带头引领信徒明确争议性问题的立场，都会为華社群体带来良好的道德熏陶，教导信徒自利利他、常修功德、远离恶行，向人们植入良善的道德观念。

⁹³ 隆雪热庆卫塞节 20 日起逾 10 场庆典. (2016, May 17). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.orientaldaily.com.my/s/141331> 马来西亚东方日报

⁹⁴ 2012 檳城卫塞节花车游行隆重迎佛巡游. (2012, May 8). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.pusa123.com/pusa/news/fo/201230451.shtml> 摘自中新网

⁹⁵ 集体佛化婚礼. (2006, October 16). Retrieved June 24, 2017, from <http://thanhsiang.org/ch/node/195> 檀香寺官网

⁹⁶ 白, %. (2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

⁹⁷ 惠空法师. (2009, June 9). 盂兰盆节. Retrieved June 24, 2017, from <http://www.malaysianbuddhistassociation.org/index.php/2009-04-30-06-26-02/295-2009-06-09-08-11-13.html> 马来西亚佛教总会官网, 资料摘自: 惠空法师《居士学佛手册》, 佛藏文教基金会, 2003 年第三版

⁹⁸ 白, %. (2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

(三) 对家庭及个人涵养的良性作用

佛化婚姻的其中一个好处是它能够借机提醒入了佛门的夫妇们明忆佛门戒律的学处，尤其是“不邪淫”的戒。以了知因果业报的方式让夫妇们常常自我提醒维护婚姻忠诚的重要性。以此可以避免婚姻不合的夫妇行出轨之事。另外可举的列子也有马佛总开办的婚前教育辅导课程⁹⁹。

除了婚姻，本地各佛教团体都致力于佛化家庭，培养家庭凝聚力也是不同佛教团体一直以来的工作之一。以此引导家庭成员学会以佛法来判断是非对错，互相在修行上扶持彼此，由此减少家庭问题。为了实现这个长期性的影响，团体们都会主持教育性的讲座，如马佛总就曾举办佛教亲子讲座会来教导家庭伦理道德¹⁰⁰。也有其他团体会通过直接主办亲子互动类节目来提升家庭凝聚力，譬如马来西亚嘎档巴佛教总会就有举行慈善义跑来吸引亲子一同参加¹⁰¹，改善身心健康。虽然华人社会一直鼓励孝道、家庭和睦。但若没有这些佛教团体的脚踏实地地付出，使得家人之间感情浓厚，恐怕难以实现。

个人方面，佛教团体发起的慈善运动就能使人有机会布施行善，培养舍己为人的品质。佛教主张通过积德行善的方式来寻求来世人天之果或是圆满功德而证悟。慈善就是实现这一修行的主要手段。常见的慈善形式有：医药费用资助，开设老人院，救灾，器官捐献¹⁰²。佛教团体在整个慈善事业中扮演了一个机会创造者的角色，让佛教徒们发起无私奉献的精神，通过有效的渠道贡献他们的人力物力甚至是血液、器官，惠及他人。

本地汉传佛教对华人的个人影响也反映在了饮食习惯上。因为汉传佛教鼓励茹素，纵使不能吃长斋也要尽力在初一、十五斋戒，并且平时杜绝吃现杀的肉类。佛教素食理念的影响有两种。一是它能改善个人的健康状况。毕竟在全球化工业发达的时代，大部分日常肉类食物都会含有激素，食用后有害人体。吃素恰恰能使人远离此病因。二是吃素行为的初衷在于悲悯畜生，不愿见牲畜为饱人类之腹而被宰杀，所以容易引导素食者生悲悯心。

(四) 对年轻一代的引导

虽说传统儒家思想当中也重视孝亲，但是在大马环境中在“孝敬父母”的思想工作上不懈努力的恐怕是佛教团体居多。如同前面提及的亲子讲座和亲子活动，佛教徒们也会在报刊或佛教流通书籍里反复宣传思维父母恩、感恩孝

⁹⁹FGS 馬佛總辦婚前教育輔導課程. (n.d.). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.lnanews.com/news/FGS%E9%A6%AC%E4%BD%9B%E7%B8%BD%E8%BE%A6%E5%A9%9A%E5%89%8D%E6%95%99%E8%82%B2%E8%BC%94%E5%B0%8E%E8%AA%B2%E7%A8%8B.html> 人间通讯社官网

¹⁰⁰马佛总主催-青年组主办《佛教亲子讲座会》. (2010, September 1). Retrieved June 24, 2017, from <http://malaysianbuddhistassociation.org/index.php/2009-04-25-05-04-22/2009-12-07-07-26-07/844-2010-09-01-05-17-36.html> 马来西亚佛教总会官网

¹⁰¹马来西亚嘎档巴佛教总会. (n.d.). 2017 嘎档慈善义跑步. Retrieved June 24, 2017, from <http://peatix.com/group/51678>

¹⁰²白, %.(2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

敬父母的道德观。顺便一提，主办亲子活动的另一个考虑就是希望年轻一代能在年幼时就接受正直良善的宗教和道德教育。

本地佛教团体对年轻人的影响不只停留于道德层面。对年轻一代華文教育的维护有着佛教团体的参与¹⁰³。本地佛教以汉传佛教为主流，而传播汉传佛法最重要的语言媒介就是華语。如果華文水平高，自然学佛者了解佛法的障碍就会少，佛法因此容易昌盛。反之，如果对佛法兴趣浓厚也会积极学习華文，提高華文水平。因此華文与本地佛教的关系可谓唇亡齿寒¹⁰⁴。一直以来佛教团体在推广華文教育上表现积极，例如出资开设非宗教性质的華校以及培养年轻人学习古文、研读佛经。

(五) 在政治、经济方面对華社的贡献

马来西亚佛教界虽然不能直接干涉政治，但仍然依靠自身的影响力间接地在大马社会里为華族群体的信仰自由、文化延续发挥了维权作用。本地佛教团体时常会向政府提出各种能够为華人带来便利的政策，申请卫塞节公立假日、推广華文传播只是其中的两例。本地佛教界一直都维持着与政府的沟通。若是究根究底的探寻为何佛教界比其他宗教具有更强大的干涉力，其中一个原因可能是它带有的向心力。佛教社团的成立有效地团结了華社中的不同人群，如一般市民、精英学生、学者、商业翘楚、教育工作者等，让社会各层的中坚分子得以集结，零零散散的力量汇聚一块。纵使華社人口比重少，团结一致依然能确保華族人群的权益不能被轻易侵犯。

在马来西亚，佛教团体在经济方面的功能更类似于“财富再分配”。佛教团体往往都秉持这取之于民，用之于民的态度。团体们所做的慈善本质上就是让有能力的人去帮助相对弱勢的群体。慈善所募集来的善款用于成立医疗机构，减少贫困病患的医疗花费可以華社形成互帮互助之风气，令華社底层的人群舒缓经济压力。另外，有些团体也提供奖学金和助学金来帮助贫困学生¹⁰⁵。教育是根治贫穷的手段，虽然非一朝一夕可以达成，但佛教团体对穷学生的教育支援无疑在长远的未来中改善了華社的经济水平。

究竟而言，本地佛教对華社下至个人上至族群都有着深远而广泛的影响。从微观的个人道德、生活习惯，到族群民俗，乃至宏观的政经领域，佛教团体都在不断地制造良善影响并努力走在众人的前头。反过来看，马来西亚佛教之所以能比其他非回教宗教更兴盛，或许是由于它在多领域的长期贡献，使得人们不再把佛教仅仅与“信仰”二字挂钩，而是真切、全方位地把它看做一种生活方式，心甘情愿地在生活中实践佛法。

¹⁰³ 马来西亚佛教发展史华人的主要宗教信仰. (2012, December 15). Retrieved June 24, 2017, from <http://mm2h.60malaysia.com/ymsh/13898.html>

¹⁰⁴ 白, %. (2008). 马来西亚华人佛教信仰研究 (Vol. 10, 儒道释博士论文丛书). 四川: 四川出版集团巴蜀书社.

五、 对未来马来西亚佛教未来发展的探讨

(一) 传播于年轻一代时的挑战

尽管本地佛教的传承在过去有着不俗的成就，可随着信息时代的飞速发展，佛法之延续还是面临了不小的挑战。由于环境、成长经历因故，年轻一代在许多方面都不同于老一辈。许多年轻人已不想上一代人那般对華族传统文化兴趣炽盛。多数年轻人更愿意把时间花在网路、社交媒体和视听娱乐上。相对之下，阅读佛教典籍或是参任何跟佛教或華族文化相关的活动对他们的吸引力不大，也有人觉得这些文化是落伍的东西¹⁰⁶。长此一来，佛教团体难以吸纳能够承挑重任的新一代中坚人士，恐有后继无人之忧。

在華文教育方面，虽然独立中学依然较好地保留了華族文化，但国中的華文教育状况则令人堪忧。就读国中的華族学生要想报读華文课程不容易得到学校的支持¹⁰⁷。若该问题不能被解决，在这些年轻一代步入社会之后纵使再想认真掌握華文也可能心有余而力不足。華文教育的不断萎缩会直接导致佛学教导的局限。尽管也有许多佛学人士将佛教书籍翻译成英文，但绝大部分的佛经内容仍然是用汉字记载而且不易被完美地翻译成外文。博大精深的汉传佛教极有可能因语言媒介的流失而式微。讽刺的是年轻人在追逐韩国流行文化时，却能主动积极地自学韩文¹⁰⁸。可见只要有心，语言教育的外在障碍并不见得一定会妨碍華文的传播。

综上所述，文化兴趣的缺乏和语言教育的障碍是年轻一代受用佛法时遇到的主要两大挑战。

(二) 以新形式增强佛法渗透率的可能性

无论挑战有多大，问题并非不可解决的。兴趣可以培养，语言教学手段可以退陈出新来勾起人的热忱。现有的手段诸如举办讲座、禅修营、亲子营、大众互动等活动已经不再新奇，每一种活动都有它无法替代的功能，但佛教团体不应满足于此。若是能配合年轻人喜欢的影视剧、流行歌曲、网路视频短片来编制佛法内容的创作，或许可以造就新的文化环境使年轻人以不同的方式耳濡目染。这只是众多方案中的一例，但大方向可以朝着大胆借鉴年轻人所喜好的流行事物、娱乐方式甚至是他们的生活习惯等元素来设计新活动，这一路线发展。

¹⁰⁶ 東方上電台：對中華文化青少年興趣不再？. (2015, January 7). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.orientaldaily.com.my/s/57462> 馬來西亞東方日報

¹⁰⁷ 马来西亚教总敦促教育部解决国中华文课问题. (2017, January 13). Retrieved June 24, 2017, from http://news.xinhuanet.com/world/2017-01/13/c_129445101.htm 摘自中国侨网

¹⁰⁸ 東方上電台：對中華文化青少年興趣不再？. (2015, January 7). Retrieved June 24, 2017, from <http://www.orientaldaily.com.my/s/57462> 馬來西亞東方日報

(三) 扩大佛法影响的所需条件

从之前所提到的各种各样的例子中不难看出，佛法得以扩张是因为它形式多变。弘法讲经和了解教理是核心，而实践教理的方法没有固定形式：举办讲座来度化社会人士；用慈善事业度化低收入人群；主办亲子营教育儿童。正是因为弘扬佛法手段之灵活，无数来自不同背景、身份的華族人士才得以迈入佛门，使佛法兴盛。由此可得，不断针对不同的人群来制作新活动对佛法传播的扩大至关重要。

维护语言媒介也是必不可少的。提倡多语言翻译的佛法教导虽可以方便教育不谙華文的受众，但鉴于汉传佛教的核心文化载体是華文以及中英文两者文化背景差异之大，翻译性的讲解不免会导致经典内容流失和准确性下降。所以要想正统佛教能渊源长流，引领大众对学习華文产生热忱更为关键。

因为老一辈虔诚地笃信佛法，许多年轻人自小就有了被佛法熏陶的环境。然而客观的来看，就算被耳濡目染，其程度也略显不足。在人生活中比重大的内容往往容易占据人的注意力。如今世界全球化，生活步伐快并且压力越来越大大。人们不免会疲于为生活奔波而无暇思维佛法。虽然慈善布施、夏令营等项目能引导善男信女参与到佛法当中是好事，但归根到底它们并非离不开佛教(它们也可以以非宗教形式出现)，这些以佛教为轴心的周边事业只能算是弘扬佛法之方便。如果佛教团体一味的强调周边事业而不向参与者厘清信仰佛教、践行佛法的本根动机和方法，那么久而久之，传统意识不强的年轻一代可能会质疑皈依佛门的必要性。如果佛教团体从组织到个人，能把深信因果、希求解脱轮回的意念清晰地向周围的人表达同时又展现于自身的行为，年轻人们便可领略佛法胜于其他宗教之处，有助于他们更坚固地把佛教视为自己的依靠。

2016年6月24日

继程法师对马来西亚佛教汉系禅法的贡献

夏美玉

摘要

2008 年继程法师在圣严法师嘱咐下开始在法鼓山各道场指导禅修。圣严法师圆寂后，继程法师接手指导法鼓山世界各道场的禅修课程，走向国际禅师之路。继程法师是圣严法师早期的学生，也是少数得到圣严法师印心传法的法子之一。他本身是马来西亚人，在八十年代便开始在马来西亚教导禅修，主持各种密集禅修课程，教导六妙门、参话头等禅法，可以说是汉语系佛教禅法少数的代表人物。他做出的贡献，非常值得重视。本文主要透过各种文献整理与探讨他为马来西亚汉语系佛教禅法做出的贡献。他三十多年来主持了五十一届的静七，以及其他众多的密集禅修课程，同时出版十多册禅修指导著作，其内容包括禅修的方法与理论、禅修的心态、禅修的准备功夫、证悟的境界等等。他依据天台宗的《六妙门》与《小止观》教导修禅的基础方法，先止而后观，重视禅修的次第。他后来教导的话头禅法与默照禅法，也是经过次第化的禅法，目的是更契合适合现代人根机。他继承圣严法师的禅修观念与方法，却独立于法鼓山组织之外。他为马来西亚汉语系佛教禅法独撑一片天地。

关键词：继程、禅修、止观、话头、默照

前言

继程法师在马来西亚汉语系佛教界，是非常特出的人物。他出家以来，对佛教教育文化与组织方面都有很大的贡献，然而他在教导禅修方面的贡献，可以说是最特出的。别的方面，他还有前人的铺垫可依仗，以及有并肩的行者，可是在教导汉系禅法方面，他可以算是纯粹的拓荒者。

继程法师（1955~）二十三岁时于槟城三慧讲堂竺摩法师座下出家，同年赴台就读中国佛教研究院研究所，毕业后任教于佛光山东方佛教学院。1980年，于台湾北投中华佛教文化馆打禅七，获主七和尚圣严法师印可。返马后，担任马来西亚佛学院讲师，积极弘法并教导静坐。1982至1984年间曾闭关千日，对天台止观法门体会特深。1985年再次赴台，期间得圣严法师传法，继承临济法脉，法号传显见密，获许主持静坐七。回国后开始主持静七、精进静七等密集禅修课程。1990年担任马来西亚佛教青年总会会长，陆续创办大专佛学研修班、大专佛青生活营、全国教师佛学生活营等。1999年开始应海外之邀，赴美弘法。2002年复任马来西亚佛学院院长。2008年开始，应圣严法师之付嘱，主持法鼓山各地道场的禅修课程。目前弘法教禅的版图，已经遍及欧美亚洲各地，并且不限于法鼓山道场。¹⁰⁹

继程法师近年以禅师之名在国外名声鹊起，其实他已经在国内深耕多年，且成绩斐然，是下文特别关注他为国内汉语系佛教禅法做出的贡献。

主持禅修课程

继程法师于1980年开始在马来西亚教导静坐班。1985年在太平佛教会主持第一届静七，而今年年底将主持第五十二届静七。他在1988年办首届精进静七。1998年开始每年主持由马佛青总会和太平佛教会联办的禅净共修，今年则将进入第二十二届。1999年主持第一届大专静七，不曾间断，而且今年已经完成第三十届。2007年开始主持第一届默照禅十与话头禅十，2016年开始改办禅十四。

这些密集禅修课程有初阶与进阶的区分，比如静七接引新学员，精进七、默照与话头七则作为进阶课程供旧学员加功用行，这样的安排可以提高禅修用功的效率，也保证了新学员的招收率与旧学员的回头率。禅修时间方面，静七是静坐时间一贯是八小时以上，进阶课程则十个小时以上，开示与小参等皆由

¹⁰⁹释继程，《安心》，香港：皇冠，2015，扉页、页3-13；释继程，《生命的感恩》，怡保：般若佛法研修会，1995，页187-188；《继程法师小档》（修订于2011年）
http://www.ccmati.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=167&lang=zh
(2017-7-15，下文所有网络资料同此引用日期)

继程法师亲自主持。整体上是相当严谨的禅修课程。在传心方面，继程坦承他的学生当中，并没有受印证者，不过也栽培出一些能独当一面、可以负责指导初级禅修的学生，其余从禅修受益的学生不计其数。

现今全国一整年禅修活动不绝，汉系、巴利语系、藏系禅法各领风骚。¹¹⁰但是二三十年前的马来西亚汉系佛教，虽然在竺摩法师等人带领推动下，佛学教育日渐普及，各地佛教会居士林等正进入蓬勃发展时期，不过当时共修的活动多数是念佛诵经持咒，鲜少有静坐禅修活动，即使有，采用的也多数是巴利语系的禅修法。马来西亚巴利语系的禅法一直以来都较为兴盛，缅甸马哈西系统的禅法曾经盛极一时。其他如葛印卡的内观禅法、缅甸帕奥禅法等，都已经落地生根，且有非常良好的发展。稍后传来更有缅甸孙伦禅法、泰国讚念禅法等。

而在早期马来西亚汉系佛教界，打七参禅是一个书面的字眼，跟开悟和走火入魔并存，可以想象当时要推动静坐和密集静坐课程是何其困难，可说是从零基础甚至负基础开始。这么多年下来，马来西亚汉系禅法，也唯有继程法师一枝独秀，间中曾经有韩国嵩山禅师、台湾慧门法师、越南一行禅师传来汉系的禅法，但都如昙花一现，无法持续发展。¹¹¹

出版禅修著作

继程法师的著作甚多，其中一半以上与禅修有关，而这些禅修著作当中大部分是禅修开示记录。这类开示记录的内容，主要是从各方面阐述他所教导的修行理论与方法，禅修所面对的问题、对治方法、禅修心态等等。

另一部分是文体介于短文、诗或偈语的禅思感触，也可以看作日记甚或游记¹¹²，不列在整理范围。这里将主要禅修著作整理如下：

¹¹⁰以今年为例，二月有郑振煌主持的第十一届《大圆满如如禅修营》，为期八天，（这是一个以汉系禅法为主，辅以大礼拜、咒语等，有综合倾向的禅修课程。曾以《六妙门》、《楞严经》、《六祖坛经》等为禅修开示内容。）即将到来的十二月，继程法师的第五十二届静七，第二届禅十四自不必多言。另有三慧讲堂主办的禅修营，由法力比丘主持，为期两周，修习的是泰国系统的禅法。古晋兜率天修行林和士毛传法生态林全年开放供大众禅修。他们属于缅甸帕奥系统禅法，密集禅修活动甚多，如五月底有为期九天的丰收节禅修营，六月有第二届全国大专止观禅修营（十天），九月有森林道场九日禅。马来西亚内观禅修中心更是一整年都有禅修课程，一日修、三日修或十日禅修，甚至还有少年及儿童禅修营，并且提供多语教学。（以上资料取自各家网站，为免累赘，省略网址）

¹¹¹这方面的资料有待整理，只能依笔者印象叙述。

¹¹²以 2015 年出版的《认影迷头》为例，它是继程法师在 2014 年七月到九月之间出国指导禅修，从出发到回国期间所写，通常一天数篇，多是百字以内的禅思感触。从写作的日期与地点看，可以发现在各处逗留的足迹，从太平到檳城、香港、象岗、纽约、伦敦、华沙、波兰、Torun、伯恩、Thal、瑞士、苏黎世、兰莘、洛杉矶、新泽西、纽约、香港，最后经檳城回太平。一路走一路写，过境也好，短暂逗留也好，都留下文字记录，记的不是异国风情，路途风光，而是心头片影，点滴禅思。（释继程，《认影迷头》，怡保：法雨，2015）

书名	出版社	出版年	备注
《六妙門講記》	吉隆坡：十方	1991	第二届及第四届静七开示录
	台北：法鼓文化	2009	
《小止觀講記》	吉隆坡：十方	1992	第一届及第三届静七开示录
	台北：法鼓文化	2008	
《春在枝頭》	吉隆坡：法露缘	1998	第十五届静七开示录及第八届精进静七开示录
	太平：法雨	2003	
	台北：法鼓文化	2010	更名《心的鍛煉》
	北京：世界知识	2011	更名《心的鍛煉》
《僧伽靜七開示》	吉隆坡：十方	2000	
	台北：法鼓文化	2013	更名《禅门过关》
《春在枝頭 (二)》	怡保：法雨	2007	第十三届精进静七开示及第四届加行七开示
	台北：法鼓文化	2011	更名《練心工夫——精進禪修指引》
	Candlelight Books	2015	英译本 <i>The Map To Nowhere</i> (释空竹译)
《六門教授習定論 講錄》	怡保：法雨	2011	讲于第五届僧伽讲习营
	台北：法鼓文化	2012	更名《禪修指要——六門教授習定論講錄》
《春在枝頭 (三)》	怡保：法雨	2011	第一、二届默照禅十开示录
	台北：法鼓文化	2012	更名《禅心默照》
《安心》	香港：皇冠	2015	
	台北：本事文化	2015	
《禅门直心》	台北：法鼓文化	2015	
《老实是禅》	台北：法鼓文化	2016	
《禅观生死》	台北：法鼓文化	2016	
《坛经讲记》	台北：法鼓文化	2017	

以六妙门为禅修依据

继程法师从 1980 年随圣严法师打禅七，2002 年到 2005 年之间继程法师再次跟随圣严法师打了多次的默照与话头禅七。这之后，他在禅法的教导上，才

有明显的变化，在这之前，他运用的一直都是天台止观的《六妙门》和《小止观》。

圣严法师曾说“其实禅者之中，不经薰闻的次第修习戒定工夫，而能顿悟本心的为数极少。禅门中人之为古今诸贤诟病之者，端在暗证狂禅以及徒玩机锋话头而欠真参实学之流。所以我要主张，禅门学者最好能兼修天台的教观基础，庶可免堕于以凡滥圣及诸禅障邪见之稠林。”¹¹³

继程法师可说是充分落实这一见解。他的从 1985 年开始主持密集禅修，便是以天台止观为基础。他当时带领的密集禅修课程，也以静（坐）七为名，而不是禅七。他先后讲解及出版《小止观讲记》与《六妙门讲记》¹¹⁴，两者都是天台智者大师的作品。《小止观》分十章，前五章讲解二十五种方便，强调止观前的准备功夫，后五章讲修止观的方法、过程和结果。《六妙门》详述止观的次第，分为六门，止三门是数、随、止；观三门是观、还、净。这两本书的内容循序渐进，先方便再正修，先数后随，先止后观，不同于只管打坐的默照禅法与一味独参的话头禅法。继程法师认为六妙门是有层次的修行方法，从“数”到“净”次第相生，在修行上非常实用，也是比较稳当的方法。¹¹⁵而《小止观》的内容，对于禅修，可以提供系统性的指导，并且启迪正确的修行观念与方法。¹¹⁶

他教的方法，特别强调次第，先止而后观。六妙门的方法便是先修止，到达未到地定，再修观。从数呼吸下手，到随息、止息，证止便为入定。从定起观，观我法空，再还观能观的心也空，最后观一切本性空，平等清净。¹¹⁷

当时他对话头禅法有所避忌，因为参话头是一种猛烈的方法。真正用功到起疑情，甚至进入疑团的时候，会失去感官的分辨能力，时间几乎不能连贯，这种情况，除非一直在禅堂用功，否则会出现生活不能自理的问题。¹¹⁸他也指出参话头如果没有明师在一旁护航，单凭个人力量很难突破。¹¹⁹不过他也不是完全不教参话头的方法，而是把话头当作适当的辅助方便，或者视需要而作个别的指导。¹²⁰

贯通六妙门与话头、默照禅法

¹¹³释圣严，《序振法法師的〈天台四部止觀導讀〉》http://master-cone.net/2014_Upload_Files/Tn00_prowords_03.htm

¹¹⁴《六妙门讲记》为第二届及第四届静七开示，出版于 1991 年。《小止观讲记》为第一届及第三届静七开示，出版于 1995 年，由《小止观讲要》及《小止观续讲》合编而成。

¹¹⁵释继程，《六妙门讲记》，吉隆坡：十方，1991，页 22~23。

¹¹⁶释继程，《小止观讲记》，吉隆坡：十方，1992，原序一（无页码）。

¹¹⁷《六妙门讲记》，页 103~134。

¹¹⁸释继程，《春在枝头（二）》，怡保：法雨，2007，页 238~239。

¹¹⁹《六妙门讲记》，页 132~133。

¹²⁰释继程，《春在枝头》，太平：法雨，2003，页 74。

继程法师曾经指出参话头的方法跟六妙门的第五门——“还”门是相通的。他说“禅宗在用公案或话头时很像‘还’的方法，是在内摄，往内进去观的方法……在‘还’观时是（观）能观的心……一个能观的心背后应该还有一个作用，所以他就要观那能观的心……这个跟话头的方法很相似，所谓‘话头’中的‘头’，意思就是在前面的、上面的，也就是话还没升起来之前的作用。这是虚云老和尚的定义。能观的心背后那个在观能观的心的背后的作用是什么？因此，你必须把方向转回头，问话头的问是往内问的。”¹²¹

此外，六妙门的最后一门——净门，则与默照法门相通。“当能够观到这样的時候（能观所观都空），内心的还观证到空时，内心的净相、清淨的本性的功能就显现出来，这表示你就证到这个净。这个‘净’跟默照的方法是相同的，默照的方法就是一直放松，直到净的功能显发出来，也就是‘默’与‘照’的作用显现出来。”¹²²

教导次第化的话头禅与默照禅

继程法师教禅特别重视次第。如前所说，他认为有次第地修禅，较为稳当，而他的老师圣严法师也强调修禅应避免落入狂禅、徒玩机锋话头之流，所以将话头禅法跟默照禅法都予以次第化。

圣严法师将话头法门分成四个次第，即念话头、问话头、参话头和看话头。他认为“渐修顿悟是正常的，因为渐修，所以参话头也有次第，也有层次。参话头有四个层次：第一个层次是‘念话头’，第二个层次是‘问话头’，第三个层次是‘参话头’，第四个层次是‘看话头’。虽然古代的祖师没有提出念话头的说法，但是有这样的事实，所以我将它提出来。”¹²³

继程法师也继承这一个次第教话头禅。他叙述话头法门运作的程序为“先用念话头的方法或者呼吸的方法，让心置于一处。心和话头统一、稳定了，妄念不干扰或者妄念都不现行了，我们才转成问。问的时候，先用比较温和的方式问，问倒力量慢慢酝酿，愈来愈强，越来越深入了，而且这个问的过程是往内、是往我们内心不断地、深入地去问，问到这个力量更凝聚、更酝酿、更强、更深的时候，就转成参。这个是话头的次第，用功的方法……按照师父的设计，话头的中心点是参话头，很深、很深地问，让疑情凝聚成疑团，形成一种很想要知道本来面目的力量……到我们能够见到的时候，就是破参，完成了这个修行的程序，基本上就是告一个段落……结束以后，就是保任功夫……圣

¹²¹释继程，《春在枝头（三）》，怡保：法雨，2011，页193~194。

¹²²《春在枝头（三）》，页194。

¹²³释圣严，《圣严法师教话头禅》，页51。<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/10-06/51.php>

严师父设计了一个用功方法，就是看话头……看着这个话头，看的时候，就是心知道它一直都在那里。”¹²⁴

默照禅法在中国并没有被传承下来。圣严法师教的默照禅，是他依据日本曹洞宗“只管打坐”的方法，以及《默照铭》的内容，加上个人的体会而“复兴”的默照禅法。¹²⁵默照禅本身是没有方法也没有次第的。为了修学上的方便，圣严法师将默照禅次第化。¹²⁶所以默照方法是从“照”下手，先觉照全身。觉照全身是以身体作为心所缘的境，心所觉照的标的。默是觉照全身的同时，心不能动摇，对所有觉照到的触觉都平等对待，保持平衡。照是平等觉照，默是平衡持心。如果能做到整体觉照，心不动摇，默和照就成为一体，身心就统一。¹²⁷

不过针对一般人的妄念杂多，一开始做并不能轻易做到觉照整体，心不动摇，所以提出比较容易下手的方法。比如一开始先觉照身体的局部，之后才觉照全身，或是以呼吸作为所缘境，觉照呼吸，甚或用数息的方法，让心专注。心专注，并且觉照心是专注的，最后达到专注与觉照统一的状态。¹²⁸

禅修时心的状态则可以按次第分四种：

一、散心——刚开始时的心是散乱的、杂乱的，从散乱心用方法，这个方法使得心能够倾向集中。

二、集中心——在修行过程中，必定先经过散乱心的挣扎，然后变成集中。

三、统一心——从集中心渐渐妄念愈来愈少，到完全没有妄念、杂念，只有方法，此时就出现统一心。统一心有三个层次或现象，那就是身心统一、内外统一、前念与后念统一。

四、无心——前三个统一心都是过程。无心，不是追求可得，一追求就是妄想心，而是要放下，放舍诸相，休息万事。¹²⁹

这种次第给予修禅的人指出一条可以循序渐进的道路。即使一向被归为顿悟法门的话头禅与默照禅法¹³⁰，其实也是可以由渐修而顿悟。

以自性清净心为禅修思想依据

¹²⁴ 《安心》，页 153~160。

¹²⁵ 《春在枝头（三）》，页 30。

¹²⁶ 《安心》，页 107；《春在枝头（三）》，页 30。

¹²⁷ 《安心》，页 60-61。

¹²⁸ 《安心》，页 62-64；《春在枝头（三）》，页 43-47。

¹²⁹ 《圣严法师教默照禅》，页 143。

¹³⁰ “而顿悟顿修者，主要指中国禅宗的临济禅与曹洞禅。”辜宗瑜《圣严法师的禅学思想》，台北：法鼓文化，2002，页 118。

中国禅宗是如来藏思想系统。在新近学术界研究下，如来藏思想变得有点尴尬。面对空观与唯识、阿含与般若，几乎无法理直气壮起来。尤其对上巴利语系佛教的禅法，阿毗达磨与阿含圣教呼应，而禅宗所强调的心性本净、自性恒常、佛性本具，似乎更接近于神我思想。弘扬中国禅宗禅法，首先得克服这一问题。圣严法师曾说：“如来藏系统不一定有流弊，所谓流弊是说，有一样东西叫做如来藏，很容易跟外道的神我混淆。如果对佛法的知见很清楚，就不会有问题……佛性无相，自性是空。若还有执着在，执着自己的经验，很容易未证谓证，那就是执着如来藏而可能产生的流弊。”¹³¹他早期研究过如来藏思想，认同《楞伽经》所说无我如来藏，为开引计我外道故说，并由此贯彻阿含之缘起、般若之性空。¹³²

继程法师在介绍默照禅的时候，便直言默照是心本然具足的功能，心的完整运作是默照同时，止观双运。不过由于心受到杂染，无法整体发挥，修行时默照分开运作，用方法对治杂染，直到默照能够同时显现发挥，完成心整体的功能。如此便是六祖所讲的定慧一体，直指人心，也即是禅。¹³³他早年便已确立默照禅与心性本净联系。他说默照禅是在观念上先确定心性本来清净，然后才能依之起修，将层层包围着它的、从无始以来跟它结合在一起的烦恼客尘清除，使清净的心显现。¹³⁴

传播新禅法体系

圣严法师晚年把建设的禅法，正式立名为“中华禅·法鼓宗”。他指出“晚近因為有人指評漢傳佛教的缺失，是在於沒有修證次第及教學次第，甚至也不合印度阿含、中觀等之法義，於是便有人對於漢傳佛教失去研修的信心。”¹³⁵他建设的禅法，方法方面设立了明确的修证次第，思想方面以空如来藏贯穿缘起、空与佛性。¹³⁶继程法师作为圣严法师的传法弟子，他非常了解圣严法师所建设的禅修方法与思想。他说：“因为他要完成它所传承的禅的体系（指临济与曹溪），早期他教的是很入门的方法，后来是默照与话头分开教学，并建立系统。之后，他讲很多祖师的语录和著作，包括《六祖坛经》等禅宗经典。祖师的语录和著作是他们的体验，是禅思想的所依，师父解读的过程就是讲他自己的体验和证悟……这就是禅思想的建设，有方法，从初阶进入

¹³¹释圣严，《承先啟後的中華禪法鼓宗》，页 50-51，<http://old.shengyen.org/UpFile/FlashBookFile/法鼓法音 6-承先啟後的中華禪法鼓宗.pdf>

¹³²释圣严，《华严心诠：原人论考释》，页 265-269，<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/10-09/265~269.php>；《承先啟後的中華禪法鼓宗》，页 7-9。

¹³³《安心》，页 58-59。

¹³⁴《春在枝头》，页 202。

¹³⁵《承先啟後的中華禪法鼓宗》，页 2-3。

¹³⁶《承先啟後的中華禪法鼓宗》，页 7-9。

到顿悟法门，也有思想的建设，这才是整体的禅法。方法是有观念和思想所依的，而思想不只是文字和语言的表达，是体验、是证悟。这非常重要。”¹³⁷

证悟是非常关键的一环。继程法师所受的传法，是禅宗印心的传法，接的是临济宗法脉，法号传显见密。传法当时圣严法师曾说，“因为你要带禅修了，要名正言顺，所以要传法。”¹³⁸根据继程法师所言，圣严法师印证的弟子，屈指可数，而真正受印心传法的，大概只有他一人。¹³⁹这便不难明白为何圣严法师晚年要把禅修导师的重担，付托继程法师。¹⁴⁰

2009年圣严法师圆寂，在这之前的一年，继程法师便开始每年有一段时间在台湾带领禅七。圣严法师圆寂后，继程法师更接手主持法鼓山西方各道场的禅修活动。继程法师曾说：“师父让我教，我就教，师父说可以这样带，我就带，师父教我禅法，我就跟着师父教的东西来教。”所以他所教的禅法，直承圣严法师的禅风，而且拥有共同的方法与思想观念。他可以说是把圣严法师改良过的汉系禅法，完全的承继过来，传入马来西亚，持续发扬。

独立于组织之外

1980年继程法师跟圣严法师学禅，2002年再次跟随圣严法师打禅七。《安心》一书对继程法师的介绍，特别强调是“圣严法师传法弟子”¹⁴¹。圣严法师是台湾法鼓山的创办者，继程法师于2008年开始到法鼓山道场带领禅修。2014年继程法师捐赠书画作品供法鼓大学募款。¹⁴²继程法师与法鼓山之间可以说关系匪浅。法鼓山属于台湾佛教“山头”之一。台湾佛教山头之间，泾渭分明，

¹³⁷ 《安心》，页 11。

¹³⁸ 《安心》，页 7。

¹³⁹ 《继程法师访谈》（录音），主访：夏美玉，地点：马来西亚佛学院，2015-11-13。

¹⁴⁰ 整个法鼓山体系的范围是比较广泛的，基本上是由法鼓山僧团带领在家弟子共同维持三大教育——大学院（即佛学研究）、大普化（即弘化事业，含禅修活动）与大关怀（即慈善事业）。圣严晚年传法给十二位法子，但特别强调是任务型的传法，传法的标准是：一、對佛法具正知見；二、生活言行嚴守淨戒律儀；三、具備弘法的悲願與能力；四、具備攝眾、化眾、安眾的能力；五、認同法鼓山理念，願盡形壽以推廣法鼓山理念及宗風為當然責志。（见《圣严法师传法大典隆重庄严》《法鼓杂志第 190 期》（2005.10.1）

<https://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp>）十二法子之中，有十一人是圣严法师本身果字辈的徒弟，一人是现任法鼓文理学院院长慧敏法师，传法当天同时被委派为僧团首座。慧敏法师的身份在法鼓山有点类似球队的外籍球员，继程法师的身份在法鼓山也类同。他们都不是法鼓山圣严法师的剃度弟子。

¹⁴¹ 封面。

¹⁴² 《禪心遊藝繼程法師為法鼓大學義展》《法鼓山全球资讯网》

https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid&ver&usid&mnuid=1222&modid=5&mode&nid=2975&noframe

彼此互相竞争，甚少配合。¹⁴³这些旗帜鲜明的台湾佛教组织传来我国，也颇为本土佛教界所诟病。¹⁴⁴

继程法师没有自行贴上法鼓山的标签，也没有被当作法鼓人。他如果刻意标榜，法鼓山圣严法师传人，第一个传法弟子等，都是可以号召信徒、吸引大众、响当当的名堂。但是他从没有那么做。他甚至不曾强调他的法脉传承。1985年接法的事，在他早期的文章中，几乎不曾提及。直到皇冠出版《安心——和继程法师一起禅修》一书，才在自序《我的禅修历程》中明确提起¹⁴⁵。他作为临济宗第五十八代传人，其实是高僧虚云法师的法脉，圣严法师法脉承自灵严法师，灵严法师则为虚云法师弟子。这一脉关系，也大可以将之作为宣传的亮点¹⁴⁶，甚至可以加深有心学禅的人对禅师本身的信心。但是他也几乎从来不曾言及。

圣严法师晚年把他的禅法立宗，名为中华禅·法鼓宗，汇通默照禅与话头禅，将曹溪宗与临济宗并传。¹⁴⁷继程法师教禅时也兼顾默照与话头禅法，但对于法鼓宗，并不特别加以关注。

他在这一方面的“不为”，树立了一种典范，即不依附山头，不强调派系。即使跟法鼓山因缘匪浅，他也坚持作为独立的个体，不以法鼓人自居。他的有所不为，竖立马来西亚佛教汉系禅法独立清新的形象，避免了“山头”的包袱。他的禅法就是习禅、教禅、以禅为中心而已，不需要额外的标签。

结语

继程法师1980年从圣严法师学习禅法，回国后开始教导静坐，后来得圣严法师传法，开始主持静七等密集禅修课程。过去三十多年继程法师在坚持不懈下所主持的密集禅修课程包括一一静七、大专静七、精进静七、禅净共修、默照禅十、话头禅十、禅十四等。这些课程在马来西亚几乎都是以首创的形式开始出现。八十年代的汉系佛教甚少有听过什么道场在打禅七，打佛七的道场倒是还有不少。后来陆续有几位外国汉语系禅师进带过禅修活动，但是并没有落地生根，持续发展。严格来说，真正能代表汉语系佛教禅法的只有继程法师这一派。它有固定的指导禅师、禅修方法与禅修课程，并且能历久不衰。与马来

¹⁴³瞿海源《宗教企业化不应偏离宗教的基本精神》《瞿海源学术资讯网》
<http://www.ios.sinica.edu.tw/hyc/index.php?p=columnID&id=560>

¹⁴⁴廖国民《整体讨论海外佛教组织的流入对大专佛教的影响》《廖国民文集》
https://sites.google.com/site/lkmatybam/overseas_buddhism_influence_on_campus_buddhism

¹⁴⁵页6-7。

¹⁴⁶2016年香港饶宗颐文化馆办《佛心禅缘继程法师书画展》，即简介继程法师为“1985年，獲聖嚴法師依禪宗傳統傳授禪門法脈，成為聖嚴師父首位禪宗法脈傳承弟子——臨濟宗第58代傳人、虛雲老和尚門下第4代弟子。”http://www.jtia.hk/exh_chichern/

¹⁴⁷《承先启后的中华禅法鼓宗》，页48。

西亚巴利语系禅法相对比较，则后者兴盛许多，不少泰国缅甸禅法等都能在本
地持续发展，建立道场，维持共修。

在三十多年来课程累积下，继程法师也出版了十多部主要的禅修开示记
录，其中内容包括详细的禅修的方法、观念、心态、身心变化、障碍的对治、
证悟过程等等。若问马来西亚有什么汉语系佛教的禅修著作，似乎也只能搬出
继程法师的这几部作品。

继程法师教导的禅法承继自圣严法师。他于天台止观法门当中提取适合初
阶禅修的《小止观》与《六妙门》作为禅修指导方法。《小止观》部分偏重二
十五种方便与对治，《六妙门》十章则主要依据次第相生、随便宜、对治等篇
章，应用数、随、止、观、还、净的六个止观方法作为禅修方法。这也是圣严
法师指导禅修的基础方法，以天台的次第禅观作为基础，话头禅法的逼拶则只
在适当关头应用。

2002 年继程法师再随圣严法师打七之后，他更倾向以默照与话头禅法指导
学生。他教的默照禅与话头禅是经过次第化的禅法。圣严法师把这两种方法的
次第明确化。话头禅次第为念话头、问话头、参话头与看话头；默照禅则先从
照下手，以身体为所缘，觉照全身，心不动摇，达到统一。心的变化状态则按
次第分为散心、集中心、统一心和无心。这种重视次第化的禅法，目的是让修
禅者有次第可依循，避免落入狂禅或者流于形式的“话头禅”。在修禅的理论
上，强调心性本净的如来藏思想，众生本具佛性，佛性即空性。修禅即除去层
层烦恼客尘，显现清净本性。这是禅宗向来依据的思想，也是较易于被一般人
理解接受的思想。

继程法师早期便受圣严法师传法，承继临济宗法脉。这是印心传法，表示
证悟上的认可，得以教授禅法。圣严法师后期建立完整的禅法体系，契合现代
社会，方法次第具体，思想理论明确，立为中华禅·法鼓宗。圣严法师晚年将
指导禅修的责任交付继程法师。尽管这个禅法是来自创办法鼓山的圣严法师，
尽管继程法师与法鼓山有密切的因缘，但是他传授禅法的时候，并没强调法鼓
山这一组织。

继程法师为马来西亚汉语系佛教禅法做出的贡献，便是三十多年来，坚持
不懈的教授一套“修行方法次第化，理论明确，适应现代人的，不带组织特色
的”禅法，并出版多本禅修指导著作。在马来西亚汉语系佛教禅法一片荒芜
中，孕育一方绿洲。

引用文献

专著

释继程

《六妙门讲记》吉隆坡：十方，1991

《小止观讲记》吉隆坡：十方，1992

《生命的感恩》怡保：般若佛法研修会，1995

《春在枝头》太平：法雨，2003

《春在枝头（二）》怡保：法雨，2007

《春在枝头（三）》怡保：法雨，2011

《认影迷头》怡保：法雨，2015

《安心》香港：皇冠，2015

辜宗瑜

《圣严法师的禅学思想》台北：法鼓文化，2002

网路数据（引用于 2017-7-15）

释圣严

《圣严法师教默照禅》<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/04-14/143.php>

《圣严法师教话头禅》<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/10-06/51.php>

《序振法法師的〈天台四部止觀導讀〉》http://mastercone.net/2014_Upload_Files/Tn00_prowords_03.htm

《承先啟後的中華禪法鼓宗》
[http://old.shengyen.org/UpFile/FlashBookFile/法鼓法音 6-承先启后的中华禅法鼓宗.pdf](http://old.shengyen.org/UpFile/FlashBookFile/法鼓法音6-承先启后的中华禅法鼓宗.pdf)

《华严心詮：原人论考释》<http://ddc.shengyen.org/mobile/text/10-09/265~269.php>

瞿海源

《宗教企业化不应偏离宗教的基本精神》 《瞿海源学术资讯网》
<http://www.ios.sinica.edu.tw/hyc/index.php?p=columnID&id=560>

廖国民

《整体讨论海外佛教组织的流入对大专佛教的影响》 《廖国民文集》
https://sites.google.com/site/lkmatybam/overseas_buddhism_influence_on_campus_buddhism

《继程法师小档》（修订于 2011 年）
http://www.ccmati.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=167&lang=zh

《圣严法师传法大典隆重庄严》 《法鼓杂志第 190 期》（2005.10.1）
<https://www.ddm.org.tw/maze/190/page1.asp>

《禪心遊藝 繼程法師為法鼓大學義展》 《法鼓山全球资讯网》
https://www.ddm.org.tw/news_in.aspx?siteid&ver&usid&mnuid=1222&modid=5&mode&nid=2975&noframe

《佛心禅缘继程法师书画展》 《饶宗颐文化馆》
http://www.jtia.hk/exh_chichern/

参考文献

释圣严

《禅的体验·禅的开示》台北：东初，1994

释继程

《僧伽静七开示》吉隆坡：十方，2000

《六门教授习定论讲录》怡保：法雨，2011

《禅门直心》台北：法鼓文化，2015

《继程法师访谈》（录音）

主访：夏美玉，地点：马来西亚佛学院，2015-11-13

马来西亚佛教发展基金会对大马佛教之贡献

洪祖丰，曾婉儿，黄友亮

摘要

马来西亚佛教发展基金会成立于 1979 年，至今已有 38 载，在热爱佛教的各阶层人士的鼎力支持下，第一部分说明有关基金会的发展史，并记述基金会成立期间各大事件，以及浅谈有关基金会的商业事务，其中笔者将其发展过程分为缘起期、萌芽期、发展期、巩固期及转型期；第二部分整理出基金会 38 年来对大马佛教所做的贡献（唯资料整理至 2015 年尾），大约可分为弘法利生、培育青年、慈济众生及护持僧众。第三部分则简单论述有关基金会的未来展望。

壹：前言

1969 年 5 月 13 日，马来西亚爆发了种族冲突事件，最高元首宣布国家进入紧急状态，政权由副首相敦拉查为首的国家行动理事会接管。1970 年，敦拉查推出“新经济政策”。此政策的两大目标是不分种族消灭贫穷及重组社会。然而执行此政策，使到一向在经济上享受较大蛋糕的华人，有节节败退，前途茫茫的感觉。（后来的发展也证实，马来人在此政策下，逐步控制了金融、银行、种植、锡矿、运输、保险业等等，也收购了许多外国人所控制的大企业）。

因此七十年代，华人社会兴起了民族自强的口号。当时华社的一些领袖认为，华人传统的小资本、小商人方式无法应对“新经济政策”的挑战，于是提倡“集中所有华人的资本”，推行“有利于民族的大企业”的策略。在马化合作社带动之下，号召“集中華資搞大企業”的控股公司及合作社在大城小鎮設立，以配合“只有通過搞大企業，才能有望擺脫華族落伍的家庭式生意及保障民族經濟利益”的民族宏願。此倡议获得广泛支持，许多乡团、会馆纷纷成立控股或合作社。

当时活跃的三个华裔为主的青年组织是青团云、青运及马佛青总会。前两者各自设立了本身的合作社。唯独马佛青总会，选择成立马佛教青年基金会，后来中文易名为马佛教发展基金会（简称马佛基金会）。

当时的马佛青总会，在聆听各方面的意见，包括听取著名会计师征求周瑞生的意见后，同意有必要成立一个组织来筹募基金，为佛教的发展提供支援，但认为分发盈利给会员的合作社或控股，在管理上比较容易产生弊端。因此选

择了非盈利的基金会。所谓非盈利，既是会员不能分得任何盈利，所有盈利只能作为既定用途。后来的合作社风暴，证明了当时佛青领导人独到的眼光¹⁴⁸。

于是，马佛基金会于 1979 年在我国 1965 公司法令下注册。它专门收集、保管、投资和运用公众人士的捐款，作为赞助大马佛教活动之用。有了这固定的财政支援，许多长期性的计划才得以实行，各佛教团体才能更有系统的进行工作。基金会一直秉持着“为佛、为你、为人人”的理念服务大众，一切筹募的资金都会悉数用来赞助佛教活动。同时，基金会也肩负着“群策群力，自力更生，建设大马佛教”使命，团结来自不同背景的佛教徒，共同为大马佛教的生存和发展而努力，以确保佛教能继续在这多元种族与宗教社会中顺利发展。

基金会成立至今已有 38 载，在热爱佛教的各阶层人士的鼎力支持下，基金会从早期小规模的操作逐渐走向大规模的运作，并且越来越系统化，赞助的佛教活动及资助的对象也逐渐增加。不过，有关基金会的资料可说是十分零散。有关基金会的研究并不多，即使有也并不完整。因此，在这份研究当中，笔者主要是整理出一些零散的资料，探讨马佛基金会为大马佛教所带来的贡献。此研究计划将分成三大部分，第一部分将会说明有关基金会的发展史，并记述基金会成立期间各大事件，以及浅谈有关基金会的商业事务；第二部分将会整理基金会 38 年来对大马佛教所做的贡献；第三部分则会讨论有关基金会的未来展望。

贰：马佛基金会之发展史

此部分主要讲述有关马佛基金会的发展史，资料来源主要是参考了梁国基居士在《马来西亚佛教青年总会 25 周年银禧纪念特刊》里所撰写的基金会史稿¹⁴⁹。这份史稿记载了基金会从 1978 至 1995 年的创立缘由及发展过程，不过 1995 年之后便无类似的史稿记述。在这章节中，笔者将会把马佛基金会的发展史分为五个时期，即缘起、萌芽期、发展期、巩固期及转型期来讲述基金会的发展史。另外，此章节后面部分则是浅谈有关基金会的商业活动史稿。

¹⁴⁸1986 年发生的合作社风暴，导致 24 家华资合作社被冻结，这 24 家合作社共有 631 家分社，58.8 万名社员，52.2 万存款户，存款总值约 16 亿马币，雇佣职员约 3000 人。详情请参阅：合作社风暴，作者：汇感百科 <http://www.hgz.net/baike/81592.html>

¹⁴⁹详见《马来西亚佛教青年总会 25 周年银禧纪念特刊》59-61 页。1995。

一、缘起（1978 至 1979 年）

马来西亚佛教发展基金会，原称马来西亚佛教青年基金会。基金会的原称冠有“佛青”的字眼主要是强调基金会是由马来西亚佛教青年总会（马佛青）所推动成立并直属马佛青的。

马佛青总会成立于 1970 年，是由“一群自愿的青年在没有巩固的经济基础下成立”的，青少年即是其中的主轴。为了使佛法普遍于青少年的行列，马佛青总会经常到全马各处举办活动让青少年有更多机会接触佛教、认识佛法。在马佛青理事会的英明领导及积极推动下，马佛青总会成功获得政教两界及社会人士的认可及大力支持。同时，在马佛青总会的穿针引线下，成功将不同派系与教义的青少年佛教团体及组织联和起来。

随着马佛青总会的扩展，举办的活动也逐渐增加，马佛青随即面临活动经费短缺问题。经费是举办活动的基本需求，没有经费只能让许多活动沦为空谈，这也会使佛教发展停滞不前，因此有必要解决经费问题。当时马佛青理事会认为长期性向大众筹募金钱来维持活动运不是长远的解决之道，于是萌起“自力更生”的生存之道。因此，马佛青高层领袖认为总会必须设立一个基金会，将在商业活动赚取的利润充当活动经费之用。然而这仅是内在的原因。主要的推动力来自外在的一股社会里力量，那就是前文所述：华人社会里正沸沸腾腾展开的“集中華資搞大企業”运动¹⁵⁰。

1978 年 7 月 28 日至 30 日，假马六甲释迦院举行的第四届马佛青全国代表大会上，基金会的概念首次被提出。当时马佛青总会会长陈颖椿向全国代表的致辞中提到：“本届理事会经过了详细研究及思考，提议成立佛青总会基金会，基金会的小组委员已被选出，目的是要筹募佛青总会基金，处理募捐的款项和安排佛青各种活动，提供总会基金给予贫穷的学生和促进世人和青年的宗教和谐。佛青总会基金会的会员可分为两种，即永久会员及附属会员，一次乐捐至少 2000 元者，可以成为永久会员，他有权转让他的会籍并享受基金各种利益，一次乐捐至少 50 元者¹⁵¹，可以成为附属会员，并享受基金会一

切利益，但无权转让他的会籍。我欲呼吁佛青们支持基金会，尽快加入基金会成为永久或附属会员。”。致辞中除了清楚交代基金会成立目的，亦呼吁佛青们加入基金会行列，以便基金会能顺利运作。简言之，基金会主要是建立于佛青总会基础上，两者是息息相关的。经过基金会小组的商讨与筹备，终于在隔年 1979 年 6 月 26 日获得了马来西亚工商部长的批准注册¹⁵²。其中文名称为马来西亚佛教青年总会基金会（简称马佛青基金会），巫名为 YAYASAN BELIA

¹⁵⁰引用陈颖椿、洪祖丰的口述。

¹⁵¹后期提高到 100 元

¹⁵²当时的工商部长就是后来出任首相的马哈迪医生。

BUDDHIST MALAYSIA（简称 YBBM）。同年 11 月 26 日，基金会获得政府授权进行工商业活动，成为全马唯一以公司法令注册成立的佛教基金会。这为当时佛青总会的发展及大马佛教史掀开新的一页。当时义务负责各种申请手续的是著名会计师周瑞生。他过后一直当任基金会义务秘书至到往生。

二、 萌芽期（1980 年至 1984 年）

1980 年至 1984 年正是马佛青总会的涌进期。当时佛青理事会拟定“佛青五年计划”，以便佛青总会在未来的五年内能更有系统及更有效地进行各项活动¹⁵³，处于萌芽期的基金会亦在“佛青五年计划”内。当时基金会需要一笔雄厚的资金作为开创基金会之用，因此将初期筹募目标定为一百万元。这笔基金将作为商业投资及实践基金会宗旨之用。

1980 年于吉隆坡佛教大厦举行的第五届马佛青全国代表大会上，“所有佛青总会属下团体，全力响应马来西亚佛教青年基金会之招募会员运动，及支持其遍及全国的商业活动。”的提案成功被通过。全国各地的佛青代表承诺捐献大约四万元于基金会作为资本，使基金会能进行各项计划。陈颖椿先生在大会开幕仪式致辞中提到：

“马来西亚佛教青年基金会将收购由马佛青总会倡办的商业机构如佛青文化服务处，普门打字社等,,,马佛青总会希望积极参与工商业，为青年提供就业机会及为国家发展出力”。

当时基金会的办事处设立于佛青文化服务处的店屋，以方便基金会管理及运作。这不但巩固了基金会的内部结构的运作，也为基金会带来了固定的收入。由于基金会的资金是用于赞助长期性的计划之上，因此在投资商业活动上，理事会皆小心处理，尝试将商业活动的风险降至最低。

为了加强基金会的宣传及招募更多会员，基金会展开了一系列相关的活动，让更多全国各地的佛教徒认识基金会，并以实际行动来支持基金会。基金会也举办全国性的“马佛青基金会标志设计比赛”，获得全国佛教徒的踊跃参与。该比赛最终由来自檳城许利君先生胜出，而其作品则成为基金会的标志并沿用至今。

¹⁵³当时负责起草马佛青总会第一个五年计划的是副会长洪祖丰

接着，在《佛青基金会研讨会》上，基金会设定了“为佛，为你，为人人”口号为工作目标：‘为佛’是指弘扬佛法、普渡众生；‘为你’指的是种福田、结善因、积功德；‘为人人’则是指慈悲为怀、拔痛救苦。

马佛基金会也展开一系列招收会员的活动。除了在各地举办座谈会，宣扬及解释基金会的运作外，更在《马佛青总会汇讯》里报导有关基金会的近况。梁国基先生更是在《生存与发展》文章中强调佛青基金会确保大马佛教的前途，因为佛青基金会是专门为佛教活动筹募经费的机构，基金会的成功与否对佛教未来的生存和发展有很密切的关系。

1982年，基金会分别在马六甲和檳城举行素食晚宴及文化舞蹈表演以进行筹募基金工作。于1983年7月，马佛青总会也为基金会举办了“全国护法行”的筹款活动，成功为基金会筹获三十七万元。这项活动获得全国十州的响应，超过一万名身穿佛青基金会白色T恤的热心佛教徒为发扬佛教而积极参与。森美兰与马六甲因警方准证关系，则在9月17日联合举行。这项傲人的壮举是经由全国各地百余个佛教及佛青团体携手合作，及来自社会各阶层人士的大力支持而完成的，充分显现了大马佛教徒为护法而团结合作的精神，更被梁国基归纳为1983年佛青五大盛事之一。当时《马佛青总会汇讯》评论员梁心航居士提出对此活动的看法：

“这是一项创举，因为在大马，除了庆祝卫塞节之外，从来没有如此大规模的全国性活动。这是一种的突破，因为来自不同种族、宗派、媒介、年龄的佛教徒开始放弃成见，消除隔阂，一同工作。这是一个希望，因为大马佛教徒终于了解大家需要以群策群力，自力更生的精神，以维护佛教在多元宗教社会里的合法地位”。

1983年的另一件盛事是基金会出版了台湾圣严法师所著《正信的佛教》二万本并免费派发于大众。虽然当时基金会尚处于筹备阶段，但已开始展开各项工作，以期弘扬佛法，造福人群。基金会认为当时马来西亚虽然有百万自称佛教徒的人士，但是大部分是神佛不分，不明白佛陀的教导，更说不上去奉行佛法。因此，决定在五年之内流通《正信的佛教》十万册，送给所有受华文教育的家庭中，让他们对佛教有更深一层的认识与兴趣。梁国基认为“这种大规模的赠书工作在我国佛教史可说是空前创举，并不是少数人或一两个团体所能独力进行，证明了群策群力，团结合作的力量。”赠书活动也是实践了基金会弘法佛法目标之一。

隔年 1984 年，马佛青总会联合太平佛教会在 6 月 29 日至 7 月 3 日于太平佛教会，联合主办规模盛大的“万缘法会”，邀请来自台湾佛光山的星云大师主持法会，分别为大马佛青基金会、太平佛教会新会所、佛青全国训练中心等筹款。活动获得万名来自国内外的佛教徒及来自新马、泰国、台湾、香港、锡兰、澳洲及西藏的法师参与，场面非常庄严及盛大。法会不但圆满进行，更成功达成筹款的目标。基金会为了答谢各团体对万缘法会的支持与协助，特拨出奖励金（RM139, 526.70）赞助 134 个佛青团体作为弘法活动费用，拨出 30, 000 元给予佛青训练中心作为装修费用及 10, 000 元给予马佛青总会作为活动基金，突显了“取之社会，用于社会”的精神。

其后，基金会将所筹获的款项分别在槟城及八打灵置业作为活动中心。1984 年 6 月 2 日，基金会邀请远道而来的台湾佛光山宗长星云大师及佛青基金会董事主席拿督刘惠城主持佛青文化服务处新址主持剪彩仪式。佛青文化服务处新址坐落于槟城祥德路一百二十九号（129, SEANG TEK ROAD, PENANG），是马佛青基金会之自置产业。马佛青基金会在 8 月 1 日正式由佛青文化服务处旧址（38, DICKENS STREET, PENANG）迁入上述自置双层店屋，会所楼上设有小佛堂兼作讲堂之用。同时，佛青文化服务处、基金会办事处均设于此，佛青总会总部和佛教文摘杂志社也设在这里。马佛基金会也在吉隆坡购置三层店屋（地址：八打灵人再也 SS4D/14 路 4 号），作为中马的佛青基金会会所。刘长发与张明兰两位居士受委联合掌管一个专门负责与应用这间建筑物的委员会。底楼乃佛堂兼讲堂之用，二楼是活动中心，三楼则是租出。这两所活动中心为基金会日后的发展奠下稳固的基础，基金会正式从萌芽期迈向发展阶段。

三、发展期（1985 年至 1994 年）

基金会自有了固定的经济来源及活动中心后，逐步扩展至各项较属于系统性及长期性的计划，使基金会的发展迈向另一个里程碑。在这五年期间，基金会理事局设立了各项教育奖助学金，如清寒子弟高等教育助学金、高级教育文凭（STPM）及大马教育文凭（SPM）考试辅助金、国外佛学教育奖学金等。此外，基金会在 1986 年也设立大专学院学会赞助计划，主要是赞助由大专佛学会所主办的活动。为了推动佛教文学翻译，基金会也设立了大马文创作与翻译奖，公开于公众人士参与。

1986 年 8 月 19 日，基金会首次被委托成立与保管以个人名义设立之慈善基金，代管〈纪念黄令维女士慈善基金〉。纪念/个人慈善基金的宗旨主要是方便个人从事长期的慈善工作，凡捐献 1000 令吉或以上者，可以要求以其名义设立此纪念/个人慈善基金并以基金会名义将此慈善基金存入银行定存，每年所生之利息将拨出用于指定的慈善福利活动。

另外，基金会于一九九零年在佛青总会安排下，接管原由佛青总会在 1989 年设立的普门贫童慈济会。其主要活动是从事关怀众生工作，为贫童安排各种健康的活动及协助。

以上所提及的各种奖助学金及基金会所推动的慈善事业将在章节叁详谈，因此这里不再赘述。

于 1990 年 11 月 30 日，基金会理事会同意将基金会中文名称易名为〈马来西亚佛教发展基金会〉，而英文名则维持不变。这项议案早前在马佛青总会第十届全国代表大会提出并通过。1991 年 1 月 26 日基金会第十一届会员大会，一致通过将马佛基金会中文译名正式改为马佛教发展基金会。马佛青总会认为新名称将鼓励更多善心人士参与基金会活动，并支持与维护基金会的崇高理想。因此基金会理事会决定接受马佛青总会的建议以配合马来西亚佛教发展的最新趋势。此后，新名称使基金会名正言顺成为一个属于全国佛教徒所拥有的机构。其实基金会自成立以来，其资助对象从不局限于佛青总会及其属会的活动，只要任何对佛教整体的生存与发展有贡献的活动，皆可得到基金会的支持。梁国基居士认为“改名是促进基金会会务的一种策略，并不会淡化基金会与佛青总会两者之间的密切关系”¹⁵⁴。

在 1991 年华人农历新年前，基金会曾致函会员要求把基金会当成他们家庭成员之一。在欢庆农历新年同时也给基金会一个红包，让基金会有充足经费主办活动为会员们广结善缘，培植福田。会员们对此呼吁反应积极，当时共收到 2150 封红包，缘金为 RM58,459.44。因此，基金会特在 3 月 3 号于檳城般若精舍主办新春吉祥法会为会员与其家属祈福消灾，法会后以全体乐捐之名义举行供僧仪式。从此，基金会将新春吉祥法会列入为基金会常年活动之一。

同年 8 月 25 日，基金会于檳城华人大会堂隆重举行第一届全国供佛斋僧大会，共有一百六十位来自全国各地南北传法师莅临应供，及大约有三千名信徒参与。基于反应十分良好，基金会将此活动列为该会的常年活动之一。而在供佛斋僧大会上，接获结缘金扣除开销费其盈余而设立“马来西亚护僧基金”，主要用于提供医药费、助学金及日常必需品给予需要协助的僧众。基金会也成立一个工委会来保管与运用此项护僧基金。

在 1992 年 10 月 18 日，基金会于吉隆坡天后宫正式推展菩提园筹建计划。菩提园设立于雪兰莪首府莎亚南市。按照基金会的计划，是要设立一个现代化的佛教培育中心，为雪兰莪及吉隆坡一带的大专青年提供训练。基金会将这处佛教道场命名为菩提园，寓于此佛教道场能成为一片孕育菩提幼苗，散播菩提种子的园地。由于政府拨地的条件是要在两年内动工，因此基金会在 1993 年发动一项〈发心成就大菩提〉的第一期筹款计划，鼓励信徒每日节省一元捐献

¹⁵⁴详见《马来西亚佛教青年总会 25 周年银禧纪念特刊》59-61 页。1995。
四、巩固期（1995 年至 2010 年）

给菩提园建设基金，获得全国各地佛教信徒的热烈支持。吉隆坡十五碑佛寺高僧达摩难陀长老接受基金会礼聘为菩提园的宗教导师，而洪祖丰工程师被委任为菩提园建委会主席。然而好事多磨，后来的一些变化，使得这项计划，拖延至 2008 年大选前夕才获得批准动工。基于篇幅因素，笔者将在第三章的部分提及菩提园所举办的各种活动，这里不再赘述。

四、巩固期（1995 年至 2010 年）

打从基金会设立以来，日常会务由一个梁国兴¹⁵⁵领导的管理委员会处理。执行秘书为卓有利。在他们的领导及管理下，基金会立下了方向，扩展了会务，建立了严密的管理制度。1994 年尾梁国兴因到国外工作而辞去职务，但他已为基金会奠下了巩固的基础。

在这巩固基础上，执行秘书卓有利挑起大责，把发展期所推动的各种计划，继续延续下去。个人慈善基金、普门贫童慈济计划、各种奖助学金、全国供佛斋僧法会、护僧基金、给基金会红包等不间断的延续地办。

在弘法方面，基金会于 1999 年出版了《佛教徒信仰的是什么》中英版共五千册以赠阅大众，使佛教书籍流通于世。此书的出版配合了作者达摩难陀长老八十大寿，在 11 月 10 日假槟城韩江中学举行“向达摩难陀长老致敬”晚宴及《佛教徒信仰的是什么》佛书推展礼。当天获得大约八百位来自各自佛教团体信徒见证。

在这段巩固期里，基金会理事们最大心愿是为开工无期的菩提园争取土地及开工。菩提园建委会主席洪祖丰不断与政府长官及各部门交涉跟进。终于，在基金会努力下，菩提园的建筑图册 2008 年 3 月全国大选前夕被批准。

五、转型期（2011 年至今）

一段长达十五年的巩固期，也意味着基金会的定型、缺乏生机。基金会的领导层，也出现了老化的现象。一些关心基金会的元老，发出转型、改革的呼声。于是，基金会理事部逐步改组，引进大批新血。新人的加入，也就带动了转型。基金会于 2010 年始展开一系列的变革计划，改善基金会的运作方式，也加强了宣传方面的工作。

基金会开始善用网路，基金会在 2013 年及 2014 年设立属于基金会本身的面子书（YBBM Yayasan Belia Buddhist Malaysia 马佛教发展基金会）及正式

¹⁵⁵梁国兴于 1976 年至 1986 年当任佛青总会总秘书。1986 年至 1990 年当任总会长。在任期间，除了带动整个马佛青总会外，也带动整个马佛基金会。1990 年卸任后，他专注马佛基金会的发展。

网站，加强了电子通讯的领域，为更多网民提供有关基金会的相关资料与资讯，使会员们及热心人士能在该网站迅速获取有关基金会的近况。

不仅如此，基金会也于 2015 年开始重新出版创会时期曾出版的会讯，拉近基金会与会员及护法门的联系。基金会也通过种种方案来加强基金会的运作，借以达到扩充资金的目的。基金会先是于 2011 年 11 月 1 日正式结束文殊有限公司，并将基金会办事处从底楼移至一楼，同时将底楼作为出租之用。隔年 9 月，基金会将底楼出租于一批佛友作为贩卖佛教用品的中心，该中心名为“般若轩”。

最具意义的转型，应该是菩提园的建设。经过重重障碍后，菩提园终于 2009 正式动土，2010 年启动工程。2012，2013 年菩提园迎来了“全国供佛斋僧大会”。这项每年在槟城主办的活动，一连两年在菩提园举办，象征了基金会的扩展。也从 2012 年开始，基金会每年卫塞节在菩提园举办“万盏明灯献佛陀”。

在 2015 年 2 月 28 日，基金会于菩提园首次举办“供佛斋天祈安植福共修法会”。供佛斋天即是礼拜及供养三宝，请诸天用斋的含义。虽然佛教徒不归依诸天，但是依然可以礼敬诸天，因此基金会于华人农历新年后举办该法会，获得大量信众捐献与参与。基金会也将该活动列为菩提园常年活动之一。此活动实际上是把 1991 年开始举办的“给基金会红包”转型为一个更有吸引力的宗教活动。

在同一时期，已举办多年的普门贫童慈济计划也转型为护苗教育关怀计划。此项转型使到更多儿童受惠，活动也更有冲击力。单在 2015 年，超过千名学生参与了各种护苗教育关怀计划。

2015 年开始，基金会也开始举办朝圣团。当年有一团三十人到中国参与禅净之旅，一团二十人到印度寻佛足迹，还有一团十四人到印尼婆罗浮屠参访。2016 年有一团 19 人参与禅净之旅，一团 25 人到印度寻佛足迹¹⁵⁶。

在商业投资方面，基金会于 2015 年设立了友善借贷 (FRIENDLY LOAN) 投资小组，拓展其投资领域。此贷款投资是由基金会向某些会员借贷作为投资之用，并将投资的盈利用于基金会的经费上，而基金会则会于限定日期将贷款归还于该会员。

¹⁵⁶2017 年只主办寻佛足迹，至写此稿时，已有 65 人报名参加投资活动来为基金会获取经济来源。因此，文殊有限公司成为奠定基金会的经费来源之一。

叁：商业活动

一、 保险代理

于 1983 年 6 月 1 日起，基金会将其商业活动扩展至从事保险代理业务，该会委任新西兰保险有限公司为杂险代理，而基金会从保险服务中获取 RM2335 的佣金。在 1990 年 11 月 29 日的基金会理事会议通过终止这项服务，理由是人手短缺，无法有效全面进行此活动，造成多年来的业务成绩停滞不前。

二、 文殊有限公司

文殊有限公司于 1985 年 10 月 31 日在 1965 年公司法令下注册成立，而基金会拥有该公司全部股权，此公司董事部皆由基金会理事兼任。文殊有限公司主要目标是通过各项自 1987 年 1 月 1 日开始，文殊有限公司接管佛青文化服务处，该中心流通佛书和各种佛教用品。

随着网络时代崛起，许多佛教团体已自行流通各种佛教读物，文殊有限公司无需再扮演推广佛教读物的角色。因此在 2011 年会员大会上决定结束文殊有限公司二十七年的营业。

三、 檳城素食林有限公司

于 1989 年基金会收购檳城素食林的六千单位普通股，相等于 10.6% 之股权。公司主要的业务是在檳城经营素食餐馆，其业务符合基金会推广素食之理想。在 2012 年 1 月 14 日，基金会董事部议决，出售檳城素食林之八千股份，每股为三令吉。

四、 怡保素食林有限公司

怡保素食林有限公司是在马来西亚注册之本基金会联号公司，基金会拥有该公司 25% 之股权，公司主要业务乃在怡保经营素食餐馆，其业务符合基金会推广素食之理想。在 1997 年因该素食馆业绩不理想，基金会行政管理委员会决定退出联营。

五、 投资（2013 年起）

基金会设立了投资组，依据短期与中长期的投资，来寻求高于传统银行定期之投资回酬，将资本增值和更高的股息用于加强基金会的财务状况。

肆：马佛基金会之贡献

基金会主要的贡献是赞助大规模且长期性的活动，主要分为四个领域，即弘扬佛法、培育人才、慈济众生及护持僧众。这些计划及工作并非一朝一夕之事，皆需持续不断的人力、物力和财力才能得以落实。这一切都需要一个稳定的经济来源，基金会便是应这些因缘之下创造出来的产物，它可说是确保佛教发展与生存的一个主要条件。

以上四大领域的主要基金来自马来西亚护僧基金、纪念或个人慈善基金、育苗教育关怀计划。这些基金都点滴归公，用来赞助各个领域的佛教事业。至于基金会的日常运作开销则来自《给基金会红包》的常年活动，不敷之处则由理事会向个别护法募捐。以下将对个别领域的贡献做出分析。

一、弘法利生

弘法利生，即弘扬佛法，利益众生，乃基金会最重要的一环，其位列基金会的四大领域之首，突显出基金会对弘法的高度关注和重视。这与马来西亚宗教的多元化有着密切的关系。基于马来西亚是个多元宗教及种族的国家，故在宣教方面难免会出现竞争激烈的现象。弘法的其中一个要素是吸引信众。然，只吸引信众成为佛教徒是不足够的，最重要的还是如何使信众对佛教教理有深刻的认识，进而对佛教保持坚定的信念。否则佛教徒高度的流动性会对佛教的发展带来不利。毕竟信徒对佛教的关心、对教理的认识、对学佛的信念坚定与否，都会影响佛教的力量。因此，宣扬佛法成为迫切且必要的工作。不过，弘法不是一时三刻就可以办到的，它是一项长期性且需要一定的人力和财力才能完成，而且是从多方面着手的。其中包括了栽培专业的弘法人员、大量印刷及捐赠善书、举办多场的佛学讲座。

梁国兴居士曾在其撰写文中《新时代佛教所面临的挑战》中提到弘法人员的重要性。他认为栽培弘法人员是刻不容缓的事情，但首要解决的是使其生活安定。唯有这样，他们方可安心及专心从事佛学研究及联系教友等工作。他相信唯有深入研究佛教才能提升佛教学术深度的深度，进而向大众深入浅出地宣扬佛法，使佛教更普遍深入社会各个角落。然而，仅靠出家人来推动佛法工作，力量非常单薄，效果也不甚显著。因此，有才干且热衷于佛教而又无法出家的弘法居士随即应运而生。为了让他们可以名正言顺地进行弘法工作及应付现实生活，基金会提供了弘法人员津贴金。这项津贴主要的目的是为了鼓励更多佛教徒利用业余时间弘法，加强佛教弘法活动，并解决缺乏弘法人员的难题。梁国兴居士也在此文中透露许多热心于弘法的居士因遭家人反对而无法尽力弘法。因此，基金会提供的弘法人员津贴改善了这个问题。

基金会的常年报告显示，基金会于 1985 年开始正式设有弘法人员津贴金，提供津贴于数位志愿弘法人员到各地去弘法¹⁵⁷。基金会并于 1986 年开始聘请一位全职弘法人员，即金能惠到全国各地展开弘法活动。在此计划下的一些弘法人员，包括金能惠、姜联招、蔡天保、康业伙、钟汉源、洪祖丰等是广受欢迎的弘法人员。根据洪祖丰的回忆，他在 80 年代及 90 年代，每年弘法约 50 场。

此外，据基金会所持有的资料显示，每一年都会举办高达上百场的弘法讲座，这些弘法活动可说是遍布全马各地。1991 年 3 月 2 日至 8 月 31 日，基金会曾与佛青总会于西马 180 个城镇联合主办〈佛法满人间〉的弘法系列。这是当时全国最大规模的佛教弘法活动，共有 25 位法师受邀成为主讲人。此弘法讲座的宗旨是为了提升佛教徒的精神生活素质，以落实佛法满人间的理想。隔年的 4 月 27 日至 6 月 9 日，〈佛法满人间〉则落在东马两州进行。

从基金会整理的资料显示，弘法活动除了在各个佛学会及大专学院进行外，也在戒毒所、拘留营及监狱进行。由此可见，弘法的对象涉及各个阶层人士，即便是国家未来栋梁的儿童也涵括在内。在栽培弘法人员方面，资深弘法人员会举办弘法人员栽培营，培育专业性的弘法人才，再派至各地弘法。这些弘法人员出去服务几年后，再轮流调回受训讲习，从而获得新知识和新观念。综合以上看来，基金会在协助弘法及栽培弘法人员的工作上可谓不遗余力。

基金会不仅在软体设施上下一番功夫，在硬体设施上也不遑多让。为了使法音宣流于各地，基金会创办佛教视听中心来作为弘法的另一个途径。视听中心原是由日落洞佛教青年团所成立，基金会于 1984 年 11 月 1 日正式接管之，转而设在檳城祥德路 129 号楼上。80 至 90 年代时期，视听中心曾提供免费出借佛教录音带、录影带及以成本费代拷贝与拍录佛教活动等服务。由于早期时弘法人员不足，许多小地方都未能接收佛法教育，因此录影带成了很重要的宣教媒介。不过，随着科技的发达，录影带及录音带逐渐被淘汰，视听中心的服务也随之停止。

在文字宣教方面，基金会常年免费赠送通俗佛教读物以供初学者之需。如圣严法师所著的《正信的佛教》及陈义孝主编的《怎样修行佛法》。基金会也赠送了《玉壶佛教少年儿童丛刊》于全马之学校图书馆及佛教团体。基金会也在 1999 年出版了由达摩难陀长老撰写的《佛教徒信仰的是什么》共五千本中英版并将之赠送于大众。大量印赠善书的主要目的是让不曾接触佛法的大众有机会接触佛法。

另一个备受提倡的弘法媒介是佛教函授课程。此课程是由彭亨佛教会举办并由基金会赞助。成立此课程的初衷亦是要让佛法教育更普遍于马来西亚。此

¹⁵⁷附录 10 记录了一些后期的讲师及讲题等资料

项函授课程，在资讯不发达的年代，扮演了一定的角色。然而在资讯发达的今日，已不受用。因此，马佛基金会毅然决然，在 2017 年结束了此课程。

总而言之，基金会在弘法利生方面的贡献就是与佛青总会及各地佛团携手合作下，带动了马来西亚马佛教弘法的风气。在此以前，马来西亚佛教可说是膜拜为主的佛教，各地佛团的主要活动是初一十五的诵经拜忏，鲜少有教育性的佛法开示。上世纪 80、90 年代，在基金会、佛青总会及个佛团的努力下，佛法开示蔚为风气，为马来西亚佛教带来一股新气象。基金会在推动弘法过程中，大胆聘请全职的在家人为弘法人员，也津贴非全职的在家弘法人员。此举动不但带动了更多在家加入弘法的行列，也间接鼓励更多出家人弘法。

二、培育人才，兼谈太平佛青训练中心及菩提园

人才训练一向是各个社团关注的一环。它对于一个团体未来的走向及发展起关键性的作用。俗话说，创业容易守业难。成立一个佛教团体是件轻而易举的事情，但是如何维持其运作才是至关重要的，故人才对一个团体有着深远的影响。如其他团体一样，佛教团体也需要一群人才来维持运作。大至有办事能力的领袖，小至主持佛学班的佛学教师，甚至是常年在外奔波传道的弘法人员，或仅是指导诵经的人才，他们在佛教团体的不同领域上所扮演的角色都同样重要。基金会深谙此理，在人才的栽培上，基金会也下了不少功夫和努力。

栽培及训练人才乃长期性的事，最佳的栽培阶段无疑是从青少年开始。基金会长期性为各大专学院的佛学会提供援助金也不失为一个培育人才的好方法。有了经济上的支援，大专生至少可以无后顾之忧的进行各种有益于佛教发展的活动。除了金钱上的援助外，基金会也提供了几个场所供佛教青少年进行活动。第一个佛青训练中心是位于太平佛教会大悲殿三楼，由基金会资助成立，并于 1990 年在马佛青总会的要求下接管佛青训练中心的行政权。各单位的佛教团体及各大专学院佛学会的大专生均可在此举办活动。据基金会的常年报告显示，该中心提供各方面的人才训练。其中包括了研讨会、弘法人员讲习课程、中学生生活营、大专研修班、交流会、高级佛学研修班等等，其活动的宗旨皆围绕着培育佛教人才而展开。今天，马佛青总会的领导人，及各地佛团的领导人，几乎个个都有到此上过某种课程或接受某种训练。笔者在“佛青元老交流”的聊天室做了一个调查，结果发现有 23 个人到过该中心上过课程，10 人没到过，也就是说 70%的佛青元老在此受过训练。这是基金会的一大贡献。

除了太平外，沙亚南区也设有一座菩提园。菩提园的筹建计划于 1992 年 10 月 18 日假吉隆坡天后宫推展。其设备包括了大雄宝殿、多元化礼堂与宿舍，为一现代化的佛教道场。菩提园的建设过程相当不易，内中曲折，一言难尽。原本建菩提园的地段，因附近居民反对而转换。最终拖到 2004 年 4 月 8 日才签署土地买卖合约。其新址为：NO. 1A, PERSIARAN SERAI WANGI, SEKSYEN U12, 40170 SHAN ALAM, SELANGOR DARUL EHSAN。过后基金会向莎亚南市议会

申请发展令，并于 2005 年 7 月 29 日接获批准信。建筑设计图册在 2008 年大选前被批准，并于同年的 7 月 20 日正式动土¹⁵⁸。

基金会本着建设大马佛教的使命，建设菩提园推动教育、文化、宗教、社会等工作，使菩提园成为主要的佛教活动及弘扬佛法中心。菩提园为国内的佛教团体，尤其是大专学府佛学会，提供一个进行研讨会、大会、论坛、讲座会、文化活动的平台。以往，大专学府的佛教团体（在雪隆一带最多类似团体），因为没有本身的会所，在办密集课程或生活营时，必须借用雪隆一带比较有规模的道场，然而由于有关课程或生活营日期都在周末，而周末是个道场最繁忙的时刻，因此面对借不到活场地不适合的问题。有鉴于此，菩提园的初衷就是要为他们提供一个适当的场所。菩提园设立后，也就解决了此问题。雪隆一带一些非大专学府的佛团，也纷纷借用菩提园。图表一摘录了 2017 年菩提园惠借场地给大专及地方性团体的纪录。这团表显示，菩提园俨然变成了一个共用的佛教培育中心。

图表一：2017 年菩提园主要活动

No.	Date 日期	Event 活动	Organizer 主办单位
1	1 月 18-20, 1 月 21-25	2 个全国升学辅导营	全升委员会
2	1 月 26-31	供养两位法师	菩提园
3	2 月 9 日	全国供佛斋天法会	马佛基金会，马佛青，马佛弘基金
4	2 月 17-18	开印法师主持“吉祥经”营	马佛青雪隆联委会、巴生滨海佛学、马大毕业生佛友会及博大毕业生佛友会主办
5	3 月 4 日	第六届少年寻宝生活营-营前工委实习	万绕佛教会青年组

¹⁵⁸关于菩提园的故事，可参阅洪祖丰：佛教面面观 128-130 页，洪祖丰：吾说八道 55-58 页

6	3月23-26	第六届少年寻宝生活营	万绕佛教会青年组
7	5月9日	卫塞庆典	马佛基金会
8	5月10日	万盏明灯献佛陀	马佛基金会
9	5月10日	全国卫塞节茶叙	马佛弘, 马佛基金会, 联合卫塞庆委会
10	6月1-4日	第23届中学生生活营	甲洞祈园青年团
11	6月8-10日	儿童欢乐营	沙登佛教会青年团
12	6月21-22, 6月23-27	全多私立大专营	私立大专工委
13	7月1日	“小故事大道理”师资 培训营	马佛青雪隆联委会及菩提园
14	7月18-15日	全思交流营	
15	8月10-13	全思11工委筹备	QS11 Committee:
16	8月 1 9-20	佛青工作营	马佛青
17	11月9日	第5届国际马来西亚佛 教研讨会	马佛研究学会
18	12月4-14日	Bte Vimalaramsi 法师禅 修营	
19	12月22-28/	短期出家	马佛弘

在 2011 年，尽管菩提园除了佛殿外其他的设施尚未完成，但菩提园开始运行一些有关的佛教活动，如短期出家、修持佛法课程等。隔年，在卫塞前夕和卫塞节举办“万盏明灯献佛陀”活动，并于 2015 年开始，于华人农历新年期间举行农历新年祈福法会。基于此二项活动反应十分热烈，因此二项活动列入为菩提园常年活动之一。

2012 年年 11 月 3 日至 5 日，菩提园也举行了一项盛大的“东南亚的禅修”国际研讨会活动，由基金会主办，世界佛教大学、马佛青总会及马来西亚佛教弘法会联办。当中的参与者约有六十位来自泰国、七十位来自本地及少许来自印尼、澳洲及印度。

由马来西亚佛教学术研究协会主办的第 3 届及第 4 届国际马来西亚佛教研讨会也与 2013 及 2015 年在菩提园举办。由此可见，菩提园的落成不仅提供场所给国内各个佛教团体举办活动，也提供一个平台与各国佛教徒交流对话，可谓大马佛教发展的一个大跃进。

太平的佛青训练中心，孕育了不少如今在各个单位承当大责的佛教领袖及工作者。刚操作约五年的菩提园，正负起培育青少年的重责。这是基金会另一贡献。

三、慈济众生，兼谈个人慈善基金

佛教除了重视个人修行的功夫外，亦十分提倡为社会服务的慈善工作。对于信徒而言，慈善是培植福份、增长智慧的重要步骤。马来西亚早期的佛教慈善事业是个别的、零散的，比如说很多庵堂都会收留一些孤儿及残障儿童或是小规模式的施医赠药。这与梁国基居士于 1981 年发表的《生存与发展—佛青基金会确保大马佛教的前途》，透露出当时佛教对社会服务方面的情况是一致的。

“在社会福利慈善教育工作昂面，其他宗教的表现亦遥遥领先。回教来说，由我国前任首相东姑亚都拉曼所领导的 PERKIM 回教福利机构，社会福利慈善教育工作进行得有声有色，引了不少非巫人入教。至于基督天主教在这方面的努力和成就更是有目共睹，不容置疑的。除了各地历史悠久的教会学校、老人院、孤儿院等，更设有规模宏大的医院如槟城疗养院、玛丽安山癌症医院及怡保的法蒂玛医院。反观我们的佛教，除了槟城的佛教义学、菩提中小学、马六甲的香林学校，及各佛学会附设的免费补习班之外，还有哪几间以佛教名义创办的教育机构？除了几间小规模施医赠药所，哪里还有什么佛教医院？我们又办了多少间孤儿院、老人院呢？,,,佛教教人乐于布施，慈悲为怀，那会少做善事呢？然而想深一层，佛教徒以个人名义捐助的善事虽然不少，佛教机构名义推动的社会工作，和其他宗教比起来，真的是不多。我们不应再自欺欺

人，我们也必须更有效的推行社会福利慈善教育工作，以便在人民心目中树立佛教良好的形象，方能确保佛教未来的继续生存和发展。”

从这段话中，我们不仅可窥探出当时各宗教对社会服务的态度，也证实了早期的佛教社会慈善工作尚属零散。为了发展佛教慈善事业，专门为佛教活动筹募经费的基金会成了很重要的媒介。这也是当梁国基极力呼吁佛教徒踊跃参与基金会的原因。基金会其中一个大规模的基金来自个人及纪念慈善基金，于 1986 年成立。这是一项以个人或是往生者的名义来从事的长期性福利工作。凡捐献 RM1000 或以上者，可以其名义设立基金（2017 年开始改为 2000）。基金会将为此项基金个别设立定期存款户口，并以其利息作为各项福利用途。第一个慈善基金是〈纪念黄令维女士慈善基金〉，成立于 1986 年，其孙儿在她往生后为纪念她而设的¹⁵⁹。随着信徒的鼎力支持，慈善基金成立至 2015 年已累计了高达 359 个基金。

基金会设立个人慈善基金，在马来西亚可说是一大创举。在此以前，非大富大贵者不可能以个人名誉设立基金。基金会设立的个人慈善基金，让普通人家以小笔款项，设立个人慈善基金，长期性的进行慈善工作。多个小笔款项累计起来就是一笔可观的数目，可以用来做慈善，符合了基金会“为佛，为你，为人人”的工作目标。

这项基金主要是用于赞助清寒子弟高等教育助学金、马来西亚佛学院优秀学生（在家人）奖励金、各大专学院佛学会所主办的活动、提供马来西亚教育文凭（SPM）和马来西亚高等教育文凭辅助金（STPM）等等（有关统计见附录 1 及附录 2）。

清寒子弟高等教育助学金始于 1985 年，目的是为了协助有潜质的优秀生在高等学府继续深造。此项助学金的甄选方式是透过家庭经济背景和学业表现为主要标准，而积极参与佛教活动的申请者将受到优先的考虑，录取者将会获得 RM1000 的助学金。基金会从 1985 年至今一共赞助了 296 位清贫学生，使他们顺利完成高等教育（详见附录 3）。（不过，自 2015 年始，清寒子弟高等教育助学金将会拨出部分款项于生命教育计划，使家境贫寒的中小學生也可以获得物质上的资助，如校鞋、校服、文具等等）。

对于马来西亚佛学院之在家优秀生，基金会也不忘奖励他们良好的学业表现，于 1993 年开始，基金会每年都会固定地提供五份奖励金于马来西亚佛学院之在家优秀生，每位成功申请者可获得 RM200 的奖励金。至今，基金会一共赞助了 111 位的优秀学生（详见附录六 6）。有些在家学生出家后，他们的奖励金便由护僧基金拨款而非从个人慈善基金获得拨款。

¹⁵⁹黄令维女士是梁国基、梁国兴昆仲的祖母。兄弟俩为祖母设立纪念慈善基金，创立了一个良好典范，后来人人效仿，使到纪念/个人慈善基金的总额逐年增加。

基金会对雪中送炭的行为不仅于此，在 1988 至 2001 期间，基金会发出了 159 份的马来西亚教育文凭（SPM）及 215 份马来西亚高等教育文凭（STPM）考试辅助金协助贫寒的考生（详见附录 4）。后来在我国政府的津贴下，基金会才取消提供此辅助金并将之转移至清寒子弟高等教育辅助金。

基金会不仅局限于援助接受大马教育的莘莘学子，也非常积极赞助各大专学院佛学会所主办的活动。大专学院佛学会的赞助计划始于 1986 年，旨在为大专学院佛学会提供长期性的资助，协助他们推动及鼓吹校园佛青活动，每项活动皆会获得 RM300 的资助。从 1986 年至 2010，基金会已发放了 112 份的援助金于各大专学院佛学会（详见附录 5），使各个佛学会的活动能够在资金充裕的情况下顺利完成。

除了教育慈善事业外，基金会也十分致力于社会服务，护苗教育关怀计划便是一例。其前身是普门贫童慈济会，由马佛青总会于 1989 年成立。自 1990 年 9 月始，普门贫童慈济会便交由基金会接管，2015 年正式名为护苗教育关怀计划。这项计划的目的是扶助及领养 16 岁以下来自贫穷家庭的在借学童。其运作方式是透过各地佛教团体推荐需要辅助之学童，再由遴选小组审核，成功申请的学童每个月可获得 RM50 的辅助金作为学费上的资助。此前，普门也实施了免费早餐及赠送校鞋及白袜计划来资助学童。至 2015 年，基金会已资助了 1356 份辅助金于全国各地贫童。当中有 883 位是小学生，473 位是中学生（详见附录 1，附录 9）。

此外，基金会也曾拨款赞助大专生完成学术研究计划。这项拨款主要是鼓励更多人对大马佛教的课题进行研究。据基金会的常年报告显示，这项计划的受益人共 4 位（详见附录 8）。第一位获得此赞助的是 1993 年来自马来亚大学的吴俊震，其研究方向为大专佛青运动。隔一年，基金会也赞助来自国民大学的黄云娣完成其研究，即《槟城的僧伽：对佛教发展的贡献》。1999 年同时拨款于两位居士进行研究计划，他们分别是来自国民大学的黄世界和马来亚大学的林德明。前者的论文题目为《马来西亚独立后的佛教发展史》，后者论文的研究课题为大专佛学会之历史。而第一位获得基金会出版的学术研究作品是于 1982 年来自马来西亚理科大学廖文庆的研究论文。其作品“*The Buddhist Temples and Organisations in Penang 1824-1948*”更是被列为基金会的第一份研究计划。其中廖文庆、黄世界、林德明至今仍在佛教界积极服务，由此可见，基金会的慈济活动，不只达到“我为人人”的目标，也起了培育人才的作用。

基金会也不曾忽略青少年的身心发展。在 1983 年，为了防止一群贫民区的青少年不慎误入歧途，基金会大力赞助普爱学园的成立。普爱学园的创办人为姜联招居士，他秉持着“自爱爱人”的精神筹办了自爱学园，即普爱学园的前身。普爱学园早期的活动主要是关注于青少年个人的提升，如弈棋、唱佛曲、念赞经、阅佛书等各种自我提升的活动，贯彻“自爱”的理念。尔后在“爱

人”的原则下，自爱学园先后组织了“爱心服务队”及联办“慈善增医施药队”，充分发挥佛教团体应尽的爱施本色，惠泽孤志及贫病人士。为了阐扬佛教慈善的精神理念，“自爱学园”于1990年伊始易名为“普爱学园”，富有“普门示现，慈爱偏施”之意。从2008年开始，基金会每年都会制度化拨款RM2000于普爱学园作为举办供僧法会及佛教生活营的用途。同年，基金会也在“普爱四恩楼暨药师如来殿”动土礼上移交RM80,000的支票作为捐献普爱学园多元化礼堂的基金。

纵观基金会的常年报告，马来西亚佛教发展基金会对社会慈善教育工作的付出及贡献当然远远不仅于此，更不是三言两语所能概括的。以上笔者提出的不过是较为显著的例子，当中还有更多的贡献无法将之一一记载于此。从中我们可看到，基金会对于任何有益于社会慈善教育的计划和活动都是全力以赴地在支持并从中提供财力、物力及人力协助完成之。纵使基金会在投资项目上频频失利，甚至长期处于亏损状态，基金会仍然坚决秉持着“为佛、为你、为人人”的理念，致力于推广社会慈善教育工作。这不但体现出佛教利他的精神，还可造福社会大众，甚至改变了部分社会人士对佛教的消极看法。基金会的慈善之举不但加深的民众对佛教的信赖和拥护，更是确保了佛教在多元种族及宗教社会中蓬勃发展。从某种程度上而言，基金会借助了慈善事业来达到弘法利生的理想。

四、护持僧众，兼谈马来西亚护僧基金会

基金会除了给予经济上的支援外，在融合南北传法师上也做出了极大的贡献。这一切都起源于供佛斋僧大会¹⁶⁰。第一届的供佛斋僧大会是于1991年8月25日举行。当时供应的南北传法师多达一百六十位，是个相当隆重且大规模的大会，吸引了多达三千名信徒前去参与。由于该次斋僧大会获得热烈的反应，此后被基金会列为常年活动。

这也是马来西亚佛教史第一次最大规模、汇集三大传承法师应供的法会。其特殊意义在于凝集三大传承法师于一堂，促进南北藏传佛教的融和，也增进僧俗之间的互动，从而壮大大马佛教的发展。关于这点，继程法师曾在其文《谈僧伽》提到，壮大佛教的根本之道就是建立健全的僧团，因为健全僧团是

¹⁶⁰供佛斋僧大会缘起于目连救母的佛教典故。在两千五百年前佛住世时，佛陀的其中一位弟子，神通第一的目犍连尊者为了救度母亲脱离饿鬼之苦，依照佛陀的教示举办斋僧法会，籍三宝的功德及僧众的威神之力使其母亲获得解脱。现今的佛子效仿此孝心，于每年的农历七月举办供佛斋僧大会，祈愿父母寿命百年无病，无一切苦恼之患，乃至七世父母，离恶鬼苦，得生人天中，福乐无极。根据佛教的传统，供佛斋僧大会是供养一群寻求觉悟之修行人，信徒除了可增福、植福外，更是对修行人的一种尊敬。不但可以令行者专心办道、成就道业，也可为斋僧者带来殊胜的功德，如长寿、庄严、快乐、健康及智慧。因此供佛斋僧大会涵盖了五个重要的意义：大悲普渡众生之苦、大孝追思先祖恩德、尊重僧宝提升僧格、培养信徒恭敬之心及提高传统佛教礼仪。

佛教命脉的维持者，而这必须通过出家和在家两众弟子衷心诚意互相合作，相依相助才能达到的。这项系列法会不仅使不同派系的僧众有机会共聚一堂，也让僧众走向大众贴近人群，使信众有机会近距离与僧众接触并得到他们的祝福与加持。这肯定有助于凝聚僧众与信徒，消弭僧众之间的隔阂，从而达到团结大马佛教的作用。

此法会的另一特殊意义是开创了供僧法会的风气。在此以前，马来西亚没有大型的供僧法会，更没有凝集三大传承于一堂的法会。经基金会的创举，此后各地佛团纷纷效仿。

僧众的积极参与和信众的慷慨解囊促使这项大会每年如期举行，二十六年来从未间断。每年斋僧大会所筹获的款项皆悉数拨入马来西亚护僧基金，作为法师专用之效。马来西亚护僧基金是基金会属下的一个基金，其起源于第一届斋僧大会。在斋僧大会圆满结束后，基金会将第一届斋僧大会所获得的盈余 RM91764.24 全数拨入护僧基金。此后，每年供僧大会所筹获的款项皆悉数归向护僧基金。为了使护僧基金更顺利运作，基金会特别成立一个工委来保管与运用此基金，其成员主要是由出家法师组成。现任的主席是招坤拉玛达喇法师，副主席分别是柏拉库炳法师、继程法师及文建法师；秘书和财政分别是占量法师和英拉拉达纳法师；其中的委员则是拿督陈颖椿和拿督洪祖丰居士。

设立马来西亚护僧基金是基金会的另一创举。过往大大小小的法会，信徒的果仪都直接献给僧众，没有盈余作其他有利佛教发展的用途。基金会在办理供僧法会时，呼吁信徒把果仪交给基金会，基金会代信徒们奉献果仪给僧众，任何盈余就纳入马来西亚护僧基金，用来护持僧团成员的教育及医药用途。

马来西亚护僧基金可说是一项广泛惠及僧团福利的基金，其建设宗旨在于让更多三宝弟子能够参与护持僧宝、续佛慧命的行列。护僧基金所筹获的款项主要是为有需要的僧人提供医药费上的支援、给予僧人奖学金到国外各大专学院深造佛学及供养僧众日常必需品。这些费用皆来自护僧基金。据 2014 年的常年报告显示，在医药和教育方面，其总开销高达 RM1,346,880.80。根据附录 7 显示，在教育方面，从 1992 年至 2015 年，护僧基金已发放了 425 份奖学金于海外大专学院攻读的学僧。成功申请的僧人每年都会获得 RM1000 的奖学金。在这 24 年中，护僧基金也提供了 140 马来西亚佛学院优秀学僧奖学金给被院方推荐的优秀学僧，他们皆可获得 RM300 的奖学金。在医药方面，共有 391 份的医药费提供于僧人。

除了提供教育和医药方面的援助外，护僧基金也一律赞助僧团所主办的活动并拨款购买必需品来支援位于穷乡僻壤的寺庙。这项意义非凡的举动不仅让年久失修的寺庙得到护持和照顾，让师父们可以安心办道，也引起了许多佛教徒对位于偏远道场的关注。唯有使各个佛教寺庙及团体，特别是弱势的佛教团体获得良好的关照，佛教方有良好发展。

值得一提的事，得到护僧基金会护持，而如今在佛教界颇有表现者包括继程法师、继藏法师、传超法师、Ven Dhammadinna（已故），Ven. Dhammapala, Ven. Pannasami，继旻法师、唯智法师、如洁法师等。

伍：未来展望

基金会目前已建立了巩固的基础。在此基础上继续发挥，基金会应该继续大有作为。然而基金会也必须未雨绸缪，策划未来。有鉴于此，基金会理事们与2015年及2017年，举办了工作营，为基金会把脉，拟定基金会的未来发展策略。

在为基金会把脉时，不难发现到，基金会的初衷，即“自力更生 - 设立一个基金会，将在商业活动赚取的利润充当活动经费之用”面对了困难。如以上所述，基金会的所有商业活动或投资，几乎都是无功而返。究其因，主要是资金太小，无法投资在专业的管理上，只靠一些理事们作业余管理，而这是不符合商业运作的原理的。另一原因是基金会领导人多是前佛青运动领导人，他们精于佛教事业，但多对商业活动缺乏兴趣。即便如此，基金会领导并没有因此而气馁，反而作出创新，通过个人慈善基金、护僧基金及普贫童慈济会（后称护苗教育关怀计划）等直接向信徒募捐，继续展开发展佛教的工作。未来岁月里，基金会预料将继续扩大及改良这方面的工作。

除了推行商业活动面对困境外，基金会也面对会员及支持者逐渐老化的问题。当初成立基金会，一时风起云涌，召集了三千余位会员。这些会员都是当时积极的佛教领导或支持者。多年来他们一直默默的支持基金会，然而如今他们多已进入花甲之年。基金会成立过后有一段谜思，既基金会应专注商业活动，不应和佛青总会或其他佛教团体一般办活动，导致基金会事事低调，缺少生动的活动（live event）来吸引人。在这种情况下，基金会成立就变得寂寂无名，鲜少吸引新人成为会员。因此基金会若不在此刻作出调整，将面对会员逐渐减少的窘境。

在上述背景下，基金会领导在上述工作营上达至共识，即基金会也必须想方设法，吸引更多人，尤其是企业界人士，参与基金会的行列，共同为佛教的发展努力。同时，基金会除了提供经济支援外，也必须积极主办一些生动的活动（live event），或推动一些运动，来打响基金会的名牌。

因此，基金会在上述工作营上凝定了“心企业，新世界”计划，作为开展未来事业的一大策略。“心企业，新世界”的愿景是：推广企业良知，促进企业回馈社会的认知与行动；通过企业良知文化与教育活动，为基金会筹募基金；通过各种企业良知文化与教育活动，提升基金会的公信力。此计划分为四

大领域。第一是举办一系列的“生命学堂”，邀请著名成功人士分享他们的生命经验，以生命影响生命。第二是每年举办一次“心，企业”佛教企业研讨会，提供一个交流平台，让人们分享如何把佛法应用在企业，塑造一个人性化、幸福的新世界。第三是每年举办一场“企业、禅”禅修营，然企业人士以实修的方式深入探讨生命的意义，提升慈悲与智慧。开展生命的热诚。第四是每年举办一次海外企业考察团，参访国外成功的佛教企业，观摩学习。

“心企业，新世界”计划是一项全新的尝试。过往基金会的会员、支持者多是佛教界的中坚分子。他们是佛青运动带动下，大力支持佛教的中下层人士。通过“心企业，新世界”计划，基金会把对象扩大到企业人士，也同时推动企业良知，造福社会。

“心企业，新世界”计划也将把基金会带向国际化。基金会的原本使命是建设大马佛教，确保佛教能在这多元化宗教的国度顺利发展。然而，在全球化的大趋势下，自我局限在国内已不合时宜，基金会必须立足本土的同时也放眼全球向外学习，未来亦可逐步涉及一些跨国性的合作计划。

此外，基金会理事们在上述工作营，接纳了主席洪祖丰的建议，在全国推动“吉祥经”运动。洪祖丰在提出上述建议时指出，佛教徒大约可分为“涅槃型”、“因果型”及“吉祥型”三种。“涅槃型”向往证悟，专注禅修。“因果型”期望来生会更好，喜欢做功德。“吉祥型”重视“吉祥经”的“入世与出世兼顾”、“世俗与精神生活并重”。他认为，提倡及推动吉祥经，最适合这时代的在家佛教徒。推动“吉祥经”运动将包括抄写吉祥经，主办吉祥经讲习营、吉祥经讲座会等。2017年4月16日，基金会在沙阿兰佛教会推展了全国“抄吉祥经、积万民福”活动，分发了两万份抄本给全国各地。此活动一直进行到9月16日的国庆日。推动“吉祥经”运动，将可提升马来西亚佛教徒的入世精神、出世情怀，鼓励佛教徒不偏颇而中道的生活。

纵观以上说述，马佛基金会对未来发展已做出适当的规划。然而，国内的政治气候变化，是个未知数。政治与经济的变化，可带了难于预料的影响。正因为如此，为未来谋定策略显得更为重要。基金会同人仍需努力，为马来西亚佛教的未来埋头苦干。

陆：结语

一直以来，民间组织并不是那么容易经营的。纵观马佛基金会这三十八年为大马佛教的付出及努力可说是艰辛的。即使投资的项目和经营的商业活动往往无功而返，但基金会全体人员依然上下一心、固守岗位，想方设法让基金会继续经营下去，可见基金会同人对振兴佛教的使命感是极其强烈的。为了确保佛教伫立于马来西亚，基金会很有创意的设立了各种基金来扶弱助贫、护持僧

众、培育人才，支援全马佛教组织的活动经费，使佛教能在大马这个多元宗教的社会里继续生存和立足。

基金会在弘法利生的事业上，开了马佛教弘法的风气，为马来西亚佛教带来一股新气象。基金会在推动弘法过程中，大胆聘请全职的在家人为弘法人员，也津贴非全职的在家弘法人员。此举动不但带动了更多在家加入弘法的行列，也间接鼓励更多出家人弘法。

在培育人才方面，基金会的幼苗教育关怀计划培育了儿童和少年，清寒子弟高等教育助学金造就了不少大专人才。基金会于 1990 年接管的大平佛青训练中心，与及 2011 年开始运作的菩提园，成为了马来西亚的佛青训练大本营。

在慈济工作这一块，基金会基金会对于任何有益于社会慈善教育的计划和活动都是全力以赴地提供财力、物力及人力协助完成之。纵使基金有限，基金会仍然坚决秉持着“为佛、为你、为人人”的理念，致力于推广社会慈善教育工作。这不但体现出佛教利他的精神，还可造福社会大众，甚至改变了部分社会人士对佛教的消极看法。基金会所办的清寒子弟高等教育助学金、马来西亚佛学院优秀学生（在家人）奖励金、各大专学院佛学会赞助金、马来西亚教育文凭（SPM）和马来西亚高等教育文凭辅助金（STPM）、幼苗教育关怀计划、大专生学术研究计划与及普爱学园等等，不但加深的民众对佛教的信赖和拥护，也起了弘法利生的、培育人才的作用。

基金会在护持僧众这方面，开创了汇集三大源流于一堂的全国供佛斋僧大法会。这是个在促进源流之间的谅解上的一大贡献。基金会成立的全国护僧基金会，是马来西亚，乃至全世界，独有的一个护僧基金。这基金在僧侣的教育、医疗方面，做出了不可磨灭的贡献。今天马来西亚佛教界许多大有作为的僧人，曾获得此基金的护持，既是明证。

附录：

1. 马佛基金会赞助统计表一
2. 马佛基金会赞助统计表二
3. SPM 考试辅助金统计表
4. STPM 考试辅助金统计表
5. 大专学院活动赞助计划
6. 马佛学院学生（在家）奖学金
7. 护僧基金赞助表

8. 其他教育赞助计划
9. 普门贫童认养儿童计划
10. 弘法人员与讲题