



**Multi Tradition:
The Practice of Malaysian Buddhism**

Proceedings of the 2nd International Conference On Malaysian Buddhism

第二届马来西亚佛教国际研讨会论文集
多元的传承：马来西亚佛教的实践

梁秋梅 主编
Chief Editor:
Leong Chew Moi



马佛研学丛系列 02

多元的传承：马来西亚佛教的实践
Multi Tradition: The Practice of Malaysian Buddhism

主编 Chief Editor :
梁秋梅 Leong Chew Moi

排版 Composing :
梁秋梅 Leong Chew Moi

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

电邮 Email :
brsm.org.my@gmail.com

网站 Website :
www.brsm.org.my

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

国际书号 ISBN :
978-967-10091-2-3

Copyright © 马来西亚佛教研究学会, 版权所有。
此『第二届马来西亚佛教国际研讨会论文集』电子版的版权乃马来西亚佛教研究学会所有, 抄袭必究。
Copyright © Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.
This copyright of the electronic version of "Proceedings of the 2nd International Conference On Malaysian Buddhism" is all of the Buddhist Research Society of Malaysia, plagiarism reserved.

目录

蓝吉富	抉择、扬弃与融合 ——佛教多元传承之历史经验的剖析	4
	主题演讲问答环节	16
郑文泉	功德铠与五世纪大马佛教	19
姜联招	汉传佛教高僧对槟榔屿人文建设之贡献 --以妙莲、竺摩为主的探索	30
释继旻	达摩难陀法师对马来西亚佛教的影响	41
	佛教人物：第一场点评+问答环节	74
陈利威	Buddhist Transnationalism: A History of Its Genealogy in Malaysia	78
杜温	缅甸小乘佛教在星马的传播与发展	97
王琛发	日本佛教在马来西亚的曲折发展	107
	佛教历史：第二场点评+问答环节	121
陈爱梅	霹靂州近打区观音庙及观音信仰初步调查	124
钟瑜	谈馬來西亞東禪寺佛光緣美術館的多重性功能和角色	136
	佛教团体与组织：第三场点评+问答环节	145
谭文信	试论大马中文平面媒体佛教版编辑 风格之演变—以南洋商报登彼岸版为例	149
郭莲花	马华佛教散文中的禅思	159
杜忠全	佛教团体康乐活动的个案考察 ——以 80 年代前半期的槟城慧音社华乐团为对象	166
夏美玉	竺摩法师的修禅经历与画里禅机	173
	佛教文艺：第四场点评+问答环节	185
附录	访谈郭莲花居士	193
附录	“多元宗教交流的极限与瓶颈”座谈会	194

主题演讲：抉择、扬弃与融合——佛教多元传承之历史经验的剖析

蓝吉富

摘要

本文企图探讨下列二个问题：

（一）世界上有众多的佛教文化类型（南传、汉传、藏传、日本等四大系及其他支系）。这些不同类型的佛教文化有何等基本差异？

（二）佛教已经在人类舞台存在了二千多年。在这长时间的发展过程中，是什么样的环节（发展过程及其关键点）使各类型的佛教形成自己的独特文化性格？

本文从宏观的视野，发现佛教发展过程中，必须经过承袭与衍生二阶段。承袭阶段，有「抉择」与「扬弃」二种现象。衍生出新宗义之后，也可能面临「认同」与「挑战」。宗派的形成、与法净的出现，就依违在认同与挑战之间而逐渐形成。从上述佛教发展过程中的重要环节，我们大体可以窥见佛教多元传承的粗略线索，以及佛教何以类型各异的主要原因。

Lan Chi Fu

Abstract

This article attempts to discuss the following two issues:

1. There are various Buddhist cultural traditions/forms available in the world today (such as the Theravada, Chinese Mahayana, Tibetan, Japanese and others). What are the fundamental differences among the various Buddhist traditions?
2. Buddhism has been in existence for more than 2000 years. In the course of its development, what phases (process of development and its critical/turning points) have caused the formation of the unique cultural characteristics of these various traditions?

From a macro perspective, this article discovers two important phases in the course of development of Buddhism: "Inheriting" and "Reinventing". At the "Inheriting" phase, there are two important phenomena: "Choice" and "Discarding". At the "Reinventing" phase, its new teaching also faces the conflict of "Agreement" and "Challenges". The formation of different schools of practices and the emerging of theological differences/disputes gradually take root in a competing atmosphere of "agreement" and "challenges". From these important phases in the development of Buddhism, we may realize the contributing factors to the various Buddhist traditions and their subsequent differences.

抉择、扬弃与衍生——佛教多元传承之历史经验的剖析

台湾·法鼓山中华佛学研究所研究员

蓝吉富

一、前言

在二十一世纪的今天，佛教呈现在世人眼前的众多特质之一，就是信仰的多元化。多元化的信仰内容，使地球上的佛教界，形成了相当多的特质互异的佛教团体。这些具有不同特质的佛教团体，大略可以归类为四大系。此即：南传佛教、汉传佛教、藏传佛教与日本佛教。此外，另有朝鲜、越南、马来西亚等支系。分佈在世界各地的佛教，各自拥有与他系不同的信仰依据、修行方法、信仰伦理、与教义体系。关于这些复杂的内容，姑置不论。这里只提出几项在汉传佛教界内常见的信仰习惯，用来凸显各系差异的严重性。

(1)「南无阿弥陀佛！」

口称「阿弥陀佛」，或加上表示皈依敬意的「南无」，这是当代汉传佛教界常见的信仰习惯，已经不是淨土宗信徒才有的用语。但是，对于这样一句汉传佛教界最通行的用语，南传佛教徒是不认可的。此外，日本日莲宗徒甚至于说「念（阿弥陀）佛者，无间地狱之业。」¹

(2)素食

吃素是汉传佛教界最重要的信仰标帜之一。然而，除了汉传佛教之外，其他各系的佛教是不吃素的。南传佛教界持午而未素食，藏传也没有素食的习惯，连原本受汉传影响而素食的日本出家人，自 1872 年起，也都逐渐演变成全面「肉食妻带」的居士弘法师，都可以吃肉带妻了。²

(3)烧香疤

近代汉传佛教界，要辨识一个出家人是否假冒，往往会观察其头顶上有没有烧香（戒）疤。如果头顶上有香疤，才会被认为是合格的出家人。而事实上，烧香疤只是近世汉传佛教界传授三坛大戒时的规矩，并不是印度佛教的戒律，因此，其实不只为南传、藏传所无，即使是在元代以前的中国，佛教界传戒时也并无此例。上列三例中，「南无阿弥陀佛」一例，牵涉到对大乘淨土系经典的信仰态度；「素食」一例，关涉到《梵网戒》的可信与否；「烧香疤」一例则是独特佛教文化发展所衍生的信仰生态。如果深入考察，都可能追溯到各系佛教信仰根源的差异。因此，下文拟从根源处来查考各系佛教相互差异的根本原因。

二、三类经典

印度佛教灭亡于 1203 年。前后大约流传了一千六、七百年。在这期间，印度佛教界共出现了下列三类经典：

¹这是日莲宗创始人日莲所说「四箇格言」中的一个，1268 年，日莲致建长寺僧兰溪道隆之书状中，始见此语。

²参见拙作《认识日本佛教》369 页。2007 年台北·全佛版。

(1) 声闻乘经：现存北传四种《阿含经》与南传五「部」(Nikāya)。北传四种《阿含经》内含二千馀部小经，南传五「部」大约包含五千馀部小经。其中，以《杂阿含经》(略同于南传《相应部》)所含的重要教义较多。

(2) 大乘经：现存的汉译大乘经典，收集在《大正藏》中的，约有六百馀部。在历史上影响力较大的，有般若、华严、法华、淨土、文殊、大集、如来藏系、唯识系等類经典。

(3) 密教经：现存汉译本有五百多部，但藏译本则有三、四千部。其中要典，有《大日经》、《金刚顶经》、《理趣经》及无上瑜伽续(如：《喜金刚》、《秘密集会》……)等经。³

这三类经典的内容与教义特质，彼此有显着的差异。声闻乘经典内容的史实性最高，经典中的人物以当时人物为主。教义方面，以证得阿罗汉为终极目标。修行者必须发出離心、并用释尊所授方法逐步断除内心的「烦恼」(此「烦恼」指贪瞋痴等染污的心理成分)，以达到了生脱死、超越轮迴的境界。在这类经典之中，完全没有弥陀、药师诸佛，及文殊、普贤、观音、地藏诸大菩萨的记载。当然，也没有大乘经所载的大乘法义(如：发菩提心、六波罗蜜等)。大乘经典所记载的内容，包含声闻乘经典所载的若干历史事实与法义，但是也新增甚多声闻乘经所未载的佛、菩萨及新教义。如：弥陀、药师、阿閼诸佛及各大菩萨。并有甚多博大精神的教义内涵。大乘经主张成佛是修行者的终极目标，发菩提心与实践六波罗蜜是必要的修持内容。有些大乘经典认为证得无馀涅槃的阿罗汉可以迴小向大，再修习成佛之道。在这种思维之下，阿罗汉可以算是长远的成佛之道的前一阶段。但是有些大乘经典认为证得无馀涅槃的阿罗汉，已经灰身灭智，无法再回头去修证阿耨多罗三藐三菩提了。总而言之，大乘经典认为证得阿罗汉果，并不是终极目标的完成，与证得佛果比较，相距甚远。

在第三类的密教经典中，包含甚多修法仪轨与咒术。「法术化」的倾向相当浓烈。而且，经典陈述的内容，其人间性与历史性甚为薄弱，显然不是出自历史上的释迦牟尼所說。不过，在宗教立场上，仍然不脱大乘特质。譬如对菩提心、大悲心、空性见的强调，仍然是密教经典所坚持的。这三类经典的出现时间，并非同时，是先后不一的。其中，声闻乘经出现较早。印度佛教史的第一阶段，也就是纪元前的五百年左右的时间，是声闻乘经一枝独秀的时代。大乘经虽然可能始自西元前一、二世纪，但是，重要经典则都在西元后才告出现。西元后的六、七百年间被学术界视为印度大乘佛教时代。其中的主要动力，就是大乘经的盛行。当然，这一段时间里，声闻乘经在印度仍然为声闻教团所弘传。印度密教的确立，学术界是以《大日经》的出现为基准的。《大日经》被认为是七世纪中葉形成的。自此之后，到印度佛教灭亡(1203年)之间，密教是印度佛教界的显学。其声势远超过声闻乘与大乘。

上面的陈述，是要指出：印度佛教在一千多年的发展中所展示的，就是多元传承的歷史格局。后代佛教徒的信仰，当然无法全部接收上述这三類经典的教法，但是，却必须从这些教法中，抉择、融铸成为自己的信仰核心。后代世界各国的佛教史，就是在这一基础之上所逐步形成的。这三類教法，分别成为南传、汉传与藏传佛教的主要信仰依据。锡蘭承接的是声闻乘中的上座部教法，汉传虽然三系并收，但以大乘为主干。西藏承接的教法，以印度密教为主。三系教法的源头不同，因此形成彼此大異其趣的佛教。

³此处所列之各系重要经典，参阅平川彰《印度佛教史》(庄崑木译本)第三章第二节、第四章第三节、与第五章第四、第五节。2004年台北·商周版。

三、抉择

（一）「抉择」的定义

这里所谓的「抉择」，是指某一族群在面对多元的佛法体系之时，所作的信仰抉择而言。譬如：斯里兰卡人选择声闻乘的上座部，西藏人选择密教金刚乘，淨土宗人选择弥陀淨土法门……等等。从历史现象看，各宗派所抉择的内容，有些是单纯的（如：只信仰声闻乘，不信其他），有些则是复合式的、或有主有从的（如：显密合修、或禅淨双修；又如天台宗以《法华经》为主，其他经典为辅。）这是一个宗派之文化基因的选定，也是信仰体系的奠基。此一文化基因如果

确立，则未来的宗派发展方向，必依之而运行。除非后继者另外承接新的文化基因，否则宗派特质不易有太大的改变。此下，笔者拟依这一角度，对世界各大宗派的形成原理，略作说明。

（二）抉择的二阶段

（1）信仰大方向的抉择

这里所谓的「大方向」，是指所拟信仰与弘扬的对象是属于声闻乘、菩萨乘、或密教而言。这是确立佛教信仰方向的第一步。譬如：锡兰大寺派选择声闻乘而扬弃菩萨乘；汉传诸宗选择菩萨乘而忽视声闻乘；藏传选择金刚乘而贬抑其他二乘，这些事例都是佛教信仰大方向的抉择。这一种抉择，也是各宗派创建者面临多元佛法时，在第一阶段所须作的判定。当代南传佛教之仅以声闻乘经为信仰规范，汉传佛教之以大乘经为指导原则，藏传之以密续为修法原理，这三种信仰类型的差异，便是古代宗派建立者，分别抉择各自的信仰大方向所造成的。

（2）宗义轴心的抉择

这是第二阶段须作的判定。当一个宗派建立者，已经确定显密诸乘中之某一乘是自己要信仰与弘扬的目标时，就必须在这一体系的众多经律中，抉择自己的信仰焦点。以汉传为例，隋代的智顛（538-597）在大乘经论中，抉择《法华经》为自己信仰与弘法的轴心。终于缔造了天台宗。同样的，十三世纪日本僧人日蓮，也是抉择《法华经》做为终身信仰与弘法的目标，从而也缔造了迄今仍盛的日蓮宗。

这类事例，在中国与日本较为显而易见。中国唐代的法藏（643-712），依《华严经》而建立华严宗。玄奘（600-664）的弟子窥基（632-682）依《解深密经》与唯识诸论建立法相宗。日僧空海（774-835），依《大日经》建立真言宗。凡此皆其显例。在抉择过程中，开宗立派的祖师们必须为各种经论之信仰价值做一研判，并为自己认定某一经论具有最高信仰价值的理由提出说明。这就是佛教思想史上的「判教」（教相判释）。天台宗以《法华经》为宗义基础，因为智顛以为：该经所蕴含的法义「纯圆独妙」，非其他经典所可比肩。这也是智顛「化法四教」判教的结论。同样的，法藏在他的「五教十宗」判教结论中，也以为《华严经》是无碍圆满的一乘圆教。日本真言宗创始人空海，提出「十住心判教论」，将凡夫、小乘、大乘、密教分成十等，而判定以《大日经》为基础的真言宗义，是佛法中至高无上的指标。可见各宗祖师在作教法轴心的抉择之前，必须经过缜密的思考、斟酌或体验，才会作出最后的判定。

（三）关于「抉择」空间的时代限制

（1）「抉择」现象不只表现在对显密诸乘或经典的择取而已，而且在其他多方面也可以看到这种历史现象。譬如同样都以《法华经》为宗义基础，但是天台宗较重视该经的迹门（前十四品），而日本日莲宗则重视本门（后十四品，尤其是〈如来寿量品〉）。声闻教法同样出自释尊所授，但是流传到后来，教义逐渐多样。譬如「中有」的有无，「罗汉境界是否会退失」、「经律论三者相比较，当以何为重？」……凡此种种，都有不同主张。印度部派佛教时代各部派的分裂，起因就是各部派对这些问题的不同解答所致。

（2）当一位佛教菁英要为佛法做抉择时，仍然会受到时代环境的限制。鸠摩罗什未到中国之前的晋代，曾有一阵对《般若经》的研究风潮。但是当时的《般若经》翻译不齐全，也不正确，因而形成的研究团体「六家七宗」，便有各说各话、莫衷一是的情况发生。一俟精通般若学的鸠摩罗什入中国，并新译《般若经》之后，六家七宗乃告瓦解于无形。可见六家七宗诸师所遭逢的困局，是未能有良好的抉择环境所致。

由于时代环境的差异，乃使各时代所提供的佛法内容并不一样。因此，后代人在做抉择之时，便自然受到时代环境的制约。譬如，锡兰最初接受的是声闻教法（其中的上座部）。如果时代稍迟数百年，在印度大乘盛行的时候，输入锡兰的教法很可能是大乘法门。果其如此，今天的斯里兰卡，也很可能成为大乘国家。这种历史情况的易位想像，同样可以应用到西藏、中国与日本。

四、扬弃

（一）扬弃的语义

「扬弃」一词在本文中的语义，是指「为了弘扬某一类佛法，因而抛弃其他佛法」的意思。从素朴的观点来看，佛法都是源自释迦牟尼佛，从声闻乘到菩萨乘的所有经典，一般信徒也都视之为释尊所说，按情理说，对所有佛法应该全部接受才是，岂有抛弃之理？但是，从现存佛教经论来衡量，经与经之间、或论与论之间，看法互相冲突的地方所在多有。此外，经典之中，方便说与真实义、第一义谛悉檀与其他三悉檀（对治、各各为人、世间悉檀）之间，思想不一致之处，也常有所见。因此，宗派创建者在抉择过某一类教法为本宗宗义之后，对于其他经论之与本宗宗义相抵触者，或其价值远不如本宗所依经论者，除了作必要性的诠释之外，将那些经论抛弃、搁置不理，甚或明文贬抑的情况，在历史上也常会发生。

（二）公然扬弃的事例

中国隋代信行（540-594）所倡行的三阶佛法，依照佛教正像末三期的传统分类法，将佛法分成三阶。他认为第一阶时代的众生适合大乘法，第二阶众生适合三乘教法。但是到了信行的时代，众生根机低劣，戒见俱破，不适合前二阶的大小乘法门，而只能实践「普法」。亦即普敬一切佛法僧、断一切恶、修一切善。他说，这种「生盲众生佛法」最适合当时的众生。他并且大力排斥弥陀净土的信仰。公然扬弃净土法门。唐代净土宗的集大成者善导（613-681），主张专修弥陀净土法门，劝人勿修杂行。他以为，净土行者应该一心专修念佛正行，不应该再去研读其他大小乘经典或实践其他法门，因为净土法门之外的佛法，皆属「杂行」之列，都应捨除。日本净土宗祖法然，在他的《选择本愿念佛集》书中，主张将净土之外的其他法门，都

加以「捨、闭、搁、抛。」（即捨除、封闭、搁置与抛弃），废弃不用。日本天台宗祖最（766-822）毕生弘扬大乘，在日本京都建立天台宗的根本道场比叡山延曆寺。他晚年认为大乘行者不须受声闻戒，只须受菩萨戒。因此向天皇奏请准予捨弃声闻戒。这一愿望在他逝世后七日，终于蒙天皇敕准而告实现。这是高扬菩萨精神而扬弃声闻戒的一例。日本日莲宗的创始人日莲（1222-1282）对《法华经》有深邃的体会，对弘扬该经有极强烈的使命感。当他觉得当时的其他佛法可能与《法华经》义相抵触时，他必挺身而出，加以大力破斥。他曾说出著名的「四箇格言」：

「念佛者无间地狱之业，禅宗是天魔所为，真言是亡国之恶法，律宗是国贼之妄说。」⁴

日莲说出这样激烈的语句，当然有他自己思维的理由，这些理由之是否能够令人心服，此暂不论。笔者要提出的重点，是他为了弘扬《法华经》，居然可以大力破斥上述四箇宗派，并一举而扬弃四箇宗派的信仰价值。这种激烈态度，与中国隋代的三阶教，真可谓异曲同工。其实，公然扬弃某些教法的事例，在释尊时代即已存在。释尊教弟子：在听闻一种新的经教之时，必须经过缜密的考察。考察过后觉得正确（「白说」），才可以依教奉行。如果经过推敲而觉得与正统的经教相违（「黑说」），便须捨弃。这是律藏所载「四大白说」与「四大黑说」的原委⁵。可见「扬弃」的传统是古已有之，源远流长的。如果要提出一个历史上最显着的「公然扬弃」的事例，那么声闻乘行者所谓的「大乘非佛说论」，应该是最容易被想到的。当大乘经盛行之时，传统的声闻教团是不接受的。他们以为大乘经并非释尊的教法，与声闻教法有显着的相违，所以必须扬弃。虽然当时有大乘学者起来辩护⁶，但是仍然不为大多数的声闻行者接受。迄今为止，南传佛教仍然不相信大乘经是佛说。大乘教法仍然被南传佛教界所扬弃。

（三）软性扬弃

除了公然扬弃之外，另有一种并未正面破斥、而只是以搁置、忽视或贬抑的方式来处理某些教法。这种事例，我视之为软性扬弃。大乘的重要经典《法华经》，认为三乘（声闻、缘觉、菩萨）平行的教法是方便说，并非真实义。释尊的本意是一乘大法，要使所有众生「开示悟入佛之知见」，并不是导引众生证得阿罗汉或独觉果而已。「方便说」是佛陀所說，当然是佛法，但却又是佛陀度众生的权巧方便，并不是佛法的终极关怀。这样的说法，我认为就是对声闻、缘觉二乘的软性扬弃。汉传佛教中的天台宗，判释大小乘教法为「藏通别圆」四类，华严宗的判教論则分为「小始终顿圆」五类。他们都将声闻、缘觉乘放在最低位，而将自宗之立宗依据（《法华》或《华严》）放在最高位，并大力弘扬自宗的教法。在这样的判教理論之下，又谁会去研修声闻、缘觉教法呢？所以，这也是一种软性的扬弃。此外，有一件与成佛有关的事例，也可以为这种软性扬弃再下注脚。依照《增一阿含经》所载，一切佛陀都是在人间成佛的，就像释尊一样。该经云：

「佛世尊皆出人间，非由天而得也。」⁷

但是形成于 680 年左右的密教《金刚顶经》，则否定这种说法。该经以为，释尊在人间苦行六年，仍无法得到终极的觉悟。最后，是由密教的一切如来开示、导引，在修习五相成身观之后，

⁴ 參見注 1。

⁵ 《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷 37。《大正藏》24 册 389-390 页。

⁶ 见无着《大乘庄严经论》卷一。《大正藏》31 册 591 页。

⁷ 《增一阿含经》卷 26。〈等见品〉。《大正藏》2 册 693 页。

才在色究竟天成佛的。成佛之后，他回到人间，入释尊之肉身，而显示其已成正觉⁸。《金刚顶经》这种说法是否正确，姑置不论。但是该经对《增一阿含经》说法的修正，显然是对声闻乘成佛论的一种软性扬弃。

（四）扬弃的理由

要舍弃一种教法，必须提出理由，也就是必须为相关问题作出合理的诠释。佛教史上的扬弃事例甚多，我们无法一一详加罗列，此下，仅依前述诸例，并稍加补充，归纳如下：

（1）认为某类教法并非佛说，如：声闻乘所倡之「大乘非佛说论。」此外，汉传显教界，也有人认为藏传密法中，有甚多内容并非佛说（如：双身法）。

（2）认为佛法有时代性，某类教法已经过时，不适合后代众生。如：三阶教之批判淨土法门。

（3）认为某类教法的实践难度太高，后代众生难以获益。此如淨土宗之扬弃难行道（或圣道门）。

（4）认为大小乘之修行各有不同法门。大乘不须修小乘法，不须受小乘戒。此如日本最澄之提倡只授菩萨戒，而扬弃声闻戒。

（5）权实之辨：认为自己坚持的教法是佛法的真实义（实），所扬弃的是释尊权宜施设的方便说（权）。

（6）真伪之辨：如前文所述的：「四大黑说」必须舍弃，「四大白说」则应坚持。汉传佛教界，有些人不信《楞严》、《圆觉》诸经，就是认为它们是冒牌的佛法，应该扬弃。

（五）扬弃的效果

一个宗派对某些教法的扬弃观点，并不一定会使全体佛教徒都接受。扬弃的效果，往往只存在于本宗信徒之间。而且被扬弃的教法，也大多仍然稳如泰山，不会因此而消灭。前面曾谈及：三阶教大力破斥淨土，日本日莲宗反对禅、密、淨、律诸宗，南传佛教有「大乘非佛说」之论，这些被公然扬弃的宗派及其教法，都迄今犹在，仍然盛行。此外，二十世纪的汉传佛学名家吕澂（1896-1989），撰有〈楞严百伪〉一文，列举 101 条证据，企图证明《楞严经》是伪经。然而，信者恆信，《楞严经》与〈楞严咒〉在今天的汉传佛教界仍然是显学。可见「扬弃」的意义，主要彰显在本宗信徒之间，不容易影响到其他宗派。

⁸见注 3 所引，平川彰《印度佛教史》483 页。

五、衍生

（一）「衍生」的语义

任何时代的佛教菁英分子或宗派创建者，在传承佛法之时，都会面临到两项必须处理的问题。其一是如何精确地承接前人的佛教文化成果。这是佛教传统的「承袭」问题。其二是承袭过后的思考与融铸。内容包含：（1）研判所承袭的佛法是否适合新一代的众生。（2）观察新时代有无新的文化养分可以吸收。（3）思维所承袭的旧传统是否须加修正。（4）思考如何将旧传统与新思维做适度的融合，以组织成为最适合当代众生的「新宗义」（新的教义体系）。

上述第二项所包含的几点，就是「衍生」的内容。质言之，衍生的内容，就是承袭旧传统之后，所形成的新佛教体系。就因为有着精确的承袭，所以佛法与旧传统可以不失连锁性；又因为有衍生出来的新内容，所以它可以成为新宗义，或新的实践指标。佛教史就是「承袭」与「衍生」二阶段所组合而成的。因为有多元的承袭与多元的衍生，所以，「多元传承」就成为二千馀年世界佛教史的一项特质。

（二）衍生的内容

要衍生出一种新宗义，必须要经过教义的诠释、融合与体系化等历程。所形成的，必须是内含创意的新诠释，与经过融会、组织的新体系。否则就不算是新宗义，而只能被视为旧传统的延续。兹择要略述如次：

（1）对教义的创意新诠释与融合

新宗义是一种对佛法的新观点。新观点的源头就是对教法的创意诠释。这种创意诠释是源自旧传统所产生的新看法。自思想史角度来观察，它必然是承先、而且启后的；亦即是有所承袭、而且有所衍生的。如果只是依文解义的诠释、没有新意蕴含其中，则这种诠释只是对旧传统的「承袭」，不能算是教法的「衍生」。汉传佛教的天台宗义，是智顓所研创出来的。智顓以《法华经》义为主、其他经论为辅，构造成一套教观双美的庞大教义体系。在这体系之中，就蕴含有为数甚多的创意诠释特质。像：「五重玄义」的《法华经》诠释学；及《法华文句》对《法华经》的众多新解、圆融三谛理论的提出、五时八教的判教观点……。不管你同不同意智顓的结论，但是对于他所构造完成的这一庞大诠释体系，不能不叹为观止。与智顓同时代的信行，他的创意展示在他对当时佛法的效验性的观察。他认为佛法有时代性，不同时代的众生应该要有不同的教法。他找到一种末法时代的普世价值，就是「尊重一切众生」。从而引发他在实践上对布施的强化。他生前极力推广布施，救济众生。而且事先安排在他死后也布施肉体给森林中的野兽。他依照上述理念，融合若干大乘理念，组织成「三阶佛法」的信仰体系。这一新宗义，使他开创的三阶教团，在隋唐间流传了三、四百年。禅宗诸师的创意，展现在对修持方法的全面反省。他们认为，单靠研读经教，难以见性成佛。于是他们研拟出一套参公案的方式，使相当多人因而得以开悟。这种方法是印度佛教所未见的，是中国禅师的创意。（传说所谓的释尊拈花、迦叶微笑的故事是伪造的，出典《大梵天王问佛决疑经》是伪经。该经所说并非史实。）禅宗的新宗义，主要展现在参禅的实践层面上。它是一种以修持技术为主体的新体系。它所融会、吸收的其他思想，有早期的《楞伽经》、稍后的《金刚经》，以及老庄思想（牛头法融）等。虽然不像天台宗的义理那么丰富，但是也不是像「百分之百的教外别传」那么单纯。淨土宗的诠释创意，在于将焦点放在「修行的难易」一事之上。他们以为，在释尊所主导弘化的娑婆世界（秽土）中修行，不容易成就，且容易退转。生活条件与修行条件都不好，

因此，他们将未来的修行重心放在「往生淨土」上面。因为在淨土，生活条件与修行条件都远较我们这一秽土为佳。所以，今生的修行目标，就是往生弥陀淨土。在教义的组织与融合方面，该宗将范围缩小到「三经一论」（《无量寿经》、《阿弥陀经》、《观无量寿经》与世亲的《淨土论》）。淨土宗新宗义的建立，思想源头，主要来自这四部书的新诠释与新融贯。日本天台宗祖最澄，所创立的新宗义，是以中国天台宗义为基础，再辅以密教、禅法与大乘戒律所组织形成的。他的创意展现在「融合」一事。由于后代的传承者（如：圆仁、圆珍），又不断加强密教的吸收，乃使该宗演变成以「天台密教」（台密）为世所知的宗派，而与中国的天台宗渐行渐远。

（2）修持经验的影响

历史上各时代所形成的新宗义，有些是佛教理论的重新诠释与组织，有些是着重在修持方法或修持目标的重新釐订。虽然重点各有所偏，但是在组织成一个新宗义之时，理论与修持二方面，是必须兼容并蓄的。修持是所有佛教徒都必须关注的问题，也是任何佛教徒的日常功课。因此，

新宗义的缔造者在酝酿其思想体系之时，除了旧传统的修持理论必须研考之外，其个人的修持经验，也常会影响到新宗义的建构，甚至会成为他终生弘法的原动力之一。下面提出的几项事例，是要说明有些宗派的形成，与创建者的修持经验，会有直接、或重大的关系。

天台宗祖智顓，23岁时在其师慧思（515-577）的指导之下，修习法华三昧。当他念诵〈药王菩萨品〉经文到「是真精进，是真法供养如来」句时，忽然进入三昧境界、见到其师慧思在灵鹫山七宝淨土，听佛说法⁹。

经历这样的境界，当然会使智顓对《法华经》的信心更加强化，也很可能使他的弘扬《法华经》的使命感，更加无可动摇。隋唐间的淨土宗名僧道绰（562-645）每日专念阿弥陀佛七万遍。为了表示对西方的阿弥陀佛的信仰与恭敬，他不向西方坐卧，也不向西方涕唾及大小便。他不只自行，而且劝信众如此实践。道绰的弟子善导（613-681）是淨土宗的集大成人物。他每次以跪姿念佛，必至力竭方告停止。一生手书《阿弥陀经》数万卷，画「淨土变相图」三百馀幅。像这两位大师的修持经验及其所沐浴的信仰氛围，对他们的理论建构与弘法态度，当然会有一定程度的影响。

十一世纪（辽道宗在位期间）的辽国僧人道慰，精通华严宗学，而且持诵〈准提咒〉甚有灵验。他着作的《显密圆通成佛心要集》一书，就是华严宗学与准提法的融合。在书中，他以华严思想作为「显教心要」，而以准提法作为「密教心要」。最具创意的是他对准提法修持内容的重新编排，乃使之成为比唐代善无畏诸师所译准提法更进一步的中国式修法。我认为这一改编，是使印度密法中国化的一例¹⁰。这一贡献的原动力，我觉得必与其人的准提法修持经验有关。此外，前文提及的日僧日莲，他将唱念「南无妙法莲华经」的意义与功德扩展到极致。直到现在，日莲宗影响下的各教团，都仍然以唱念此七字经题为主要修持法。提倡这一修持法的原因，固然也可以从《法华经》文找到理论依据，但是从日莲的传记资料看，我觉得他个人确实曾由

⁹见道宣《续高僧传》卷17。《大正藏》第50册564页。

¹⁰参见拙文〈显密圆通成佛心要集与准提信仰〉。收在拙著《听雨僧廬佛学杂集》书中（442-457页）。2003年台北，现代禅版。

唱题得到相当深的体验。我认为，由于他本人具有这种唱题体验，因此才能毕生无悔地推动这一外人甚难索解的法门。下面所列的二类描述，当可以帮助我们更加理解他的信仰心态：

(1) 日本建长五年（1253），他回到他出家的寺院，在闭关七日之后出关。出关之时，他站在附近山上，遥望太平洋，以宏亮的声音，口唱「南无妙法莲华经」。后代日莲宗徒，就将这一举动，视为日莲宗的「立宗大宣言」。

(2) 此后，日莲的生活，几乎离不开「南无妙法莲华经」七字。他说他的魂魄就是「南无妙法莲华经」。口唱这七字是他一生之中最大的喜悦。他认为他毕生最主要的任务，就是将这七字送入世人的口中，就像母亲为自己的幼儿喂食母乳一般¹¹。

从上列诸例，我们可以推知，日莲所创的新宗义，不只包含他对《法华经》义理的研究，而且，也有强烈的修持体验蕴含于其中。

六、新宗义可能面临的认同与挑战

（一）「新宗义」与范式转移

「新宗义」一词，指的是「新的宗义」，亦即是一个与旧传统有所区隔的、新出现的佛教理论体系。这一理论体系如果有人继续研究、发挥，则可能形成一个新的佛教学派。如果有人以之为信仰的思想依据，而成立具有实践动力的教团，则可能形成新的宗派。近几十年来，佛教学术界有人用美国科学史家库恩（Thomas Kuhn）的「范式转移」（paradigm shift）理论来说明佛教史的发展。依据库恩的意思，「范式」是某一时期科学界的共同指导原则。但是，当新的理论出现而被科学界认同之时，就有新的范式产生，而取代旧的范式。借用这种「范式转移」理论来看佛教史是颇能吻合的。印度部派佛教时代，以《阿含经》为共同指导原理，所以，《阿含经》是当时佛教界的共同「范式」。到西元后，大乘经出现，有不少人就改信大乘经，并引以为信仰的指导原则。对这些大乘信徒而言，大乘经就是新宗义，也是新范式。由原本的《阿含经》转变为对大乘经的信仰，这就是佛教史上的范式转移现象。历史上的各个佛教传播地区，凡有新宗派形成，则会发展出局部或全部地区的范式转移现象。其中关键，就是宗派内部的新宗义所致。因为新宗义的内涵固然自旧传统（旧范式）发展而出，但是它的核心特质却是新颖的。它必然包含有旧范式所无的文化基因。

（二）新宗义可能面临的时代挑战

由于新宗义是反省旧传统、或评斥旧传统之后所作的革新，所以它的主张往往会引起传统佛教界的各种回应。如果有人认同其说，则可能成为新宗义的信仰者与追随者。如果有人对新宗义不认同，就可能起而驳斥。法义的辩论，即由此而起。这就是佛教史上常见的「法诤」。在历史上，法诤的事例甚多，不胜枚举。兹略举数种类型如次：

(1) 正法与邪法的相互评斥：一方以正法自居，斥对方所說为邪法。对方不甘示弱，也反唇相讥。历史上常见的法义之辩多属此类。

¹¹参见拙文〈日本日莲系新宗教如何应用传统佛法〉。收在拙著《听雨僧廬佛学杂集》357页。2003年台北·现代禅版。

(2) 佛说、非佛说的指控:一方指出对方所说为「非佛说」,斥为伪造的佛法。譬如前述声闻乘之斥大乘经为「非佛」,而无着则在其《大乘庄严经论》书中加以辩驳。这是最显着的一例。此外,在汉传佛教界流传的《楞严》、《起信》二书真伪之争,也属此类。

(3) 权实之辨:认为自宗是「真实义」,对方是「方便说」。在佛法的四悉檀义理体系中,方便说是佛陀的权宜施設,不能执以为实。所以,判定对方之方便说不如自宗之真实义。

(4) 难行、易行之争:淨土宗人以为圣道门(大乘经典所说的菩萨常道)难以成就,「千不得一」(千人修行,无一人证果),故应以弥陀淨土法门为善。

(5) 自力他力之辨:日本淨土真宗认为往生弥陀淨土,是百分之百仰仗弥陀之力(绝对他力),并非依靠个人的念佛、积善等功德。因此,信徒最须具备的是对弥陀的信心。只要信心具足,即可往生。至于所谓「念佛至一心不乱」等等自力行持,都不需要。因为该宗主张:「一念(信心)发起,平生业成。」这是该宗对其他中日淨土宗义的驳論。

(6) 方法对错之辨:中国宋代禅师大慧宗杲(1089-1163)认为其师圆悟克勤(1063-1135)的《碧岩录》(一部禅宗公案评唱集),是参禅者的不良示范,会教坏参禅行者,所以将该书毁板,不准门人传阅。此外,他对同时代而不同流派的默照禅法,也公开地、毫不留情地抨斥。他认为这两者的方法都是参禅者的错误示范,必须去之而后快。此一事例不只显示出禅宗修持法的歧异性;而且,大慧焚烧师父所着书及辱骂其他禅师的佛门伦理问题,也值得后人思考。

(7) 时代性问题:佛法是否有时代性?有些旧传统是否无法契合后代众生?这些问题古人也常有讨论。如前所述,三阶教祖信行即反对前二阶的佛法。日本的日莲宗,也持有类似的观点。

上列七类法争事例,都是古代佛教史上所曾发生的历史现象。当一个时代有新宗义出现时,其所可能面临的挑战,就是引发类似上述诸類问题的法争。不过说来有趣,法争的结局多半不了了之。在历史上,我还没有发现过「新宗义因法争失败而消失」的例子。历代的空有之争、宗派法义之争,到最后都还是双方并存地流传后世。真正能使一个宗派或宗义消失于无形的力量,是政治力或武力。印度佛教在 1203 年的灭亡,是毁于中亚伊斯兰教政权的武力之手。锡兰无畏山寺派的消灭,是统治者的力量。中国隋唐间盛行數百年的三阶教及其宗义文献,也是因为统治者的禁断而消失无踪(其文献到二十世纪才被日本学者矢吹庆辉重新发现,并整理、出版)。佛教发展的最可怕敌人,仍然是不同信仰的统治阶层。

七、结语——佛教类型的多元化

佛教发展二千余年，其场域主要在亚洲诸国，到现代又逐渐传播到欧美各地。这样一种世界性的宗教，它的最主要特质是什么？我觉得「类型多元化」是最显著的一项。当代世界佛教，有南传、汉传、藏传、日本之四大类型。这四大类型中的每一种，又包含有内部分化出来的宗派。这些宗派也是另一层级的较小类型。此下所述，是我对它们的多元化特质所作的粗略观察。

（一）南传佛教：这是较单纯的一型，虽然分佈在斯里兰卡、缅甸、泰国等地，但是，其同属于巴利佛教系统的特质则是一致的。虽然如此，但是在修持方法方面，展示在当代世人面前的仍然具有多元样态，如缅甸马赫西、帕奥诸师、泰国阿姜查、隆波通诸师的禅法，即各有特色。尤其是近代泰国的法身寺弘法集团，其所展现的弘法雄心及独特的禅观法门，也颇令人一新耳目。可见，原本甚为单纯的南传佛教，也逐渐在形成放射性的多元样态。

（二）汉传佛教：这一类型的佛教也有二千年左右的历史，所形成的天台、华严、禅、淨、法相、三论……诸宗也各具特色。其多元化特质自古以来即相当明显。

（三）藏传佛教：这一系佛教古来即有宁玛、噶举、萨迦、格鲁四大派，及若干支系。四大派也是藏传佛教内部形成的四支系，也就是四种新类型。二十世纪中叶之后，由于政治动盪，使四大系的藏传弘法师散佈到世界各地，对世界佛教的影响，逐渐明显。

（四）日本佛教：内含天台、真言、淨土、禅、日莲诸类型。其中，各系又或多或少地形成内部多种支系。目前所形成的较具规模的教团有二百多个。由日莲系所演变而形成的新兴宗教（如：创价协会、立正佼成会、靈友会、佛所护念会……等），是活动力甚强的新兴团体，而且有逐步国际化的现象。

上面所列举的是世界四大系佛教的当代状态，这还没有包含朝鲜、越南等系，但已经够令人目不暇给了。本文的撰写目标，就是想找出这些复杂现象的形成原因，及发展过程中的重要环节。我得到的结论可以归纳成下列三点：

（一）世界佛教的各大类型各有渊源。南传、汉传、藏传分别渊源于印度的部派、大乘与密教三阶段，所吸收的信仰依据分别来自阿含经、大乘经与密教经典。因为渊源不同，所以它们的宗教性格互有差异。日本佛教源自中国，受汉传的制约，但是经过长期的发展演变，也使它的文化性格与中国佛教并不全然相同。

（二）印度佛教灭亡于十三世纪初。传播到锡兰、中国、西藏的佛教，又经过当地菁英分子的改造，而展现出新的形象。改造的过程就是抉择、扬弃与衍生。经过这些复杂的过程，乃形成各异其趣的佛教类型。

（三）当代世界所存在的佛教类型，其所以呈现如此的多样化，就是上述「多样承袭」、与「多样衍生」所造成的。

问答环节

问：蓝老师，您做了那么多的研究也知道了佛教的整个曲折发展，我想请问在这个研究的过程里面，究竟会造成蓝老师对于整个佛教的发展更加混淆，还是越研究越清晰，还是一个怎样的阶段？因为对我们初学者而言，听起来好像这个又是，那个又是，有时根本无法理清头绪。处于一个五花八门的世界里面，我们要怎样分辨出真伪，做一个正信的佛教徒？还有，在蓝老师整个研究的过程里面，在拥有不同宗派的地域里，究竟大家是应该抱着互相质疑、还是互相包容的一个态度呢？

答：其实第一个问题就是我的讲题的问题。我个人当然也跟大家一样，学佛的过程都是，本来信，后来越学越不信，到最后信。原因就是中间有一段摸索，有一段怀疑。有些宗派说这样，有些说那样。我这个课题，其实是针对这样的朋友，並企图拿钥匙给他们。当然最后要怎样开，就得要自己去开。研究佛教的过程会产生怀疑，其实我个人觉得还是要继续专研下去。我个人的这段怀疑很长，有点像分娩生小孩以前的阵痛，这是难免的。我现在非常确定，我是信大乘佛教，而且以法华经作为我一生的钥匙，我确信法华经里面的精神。以法华经来讲是它的包容，但是也可以被人解释为排挤。日本的日莲宗，分两大不同风格，除了刚才我讲的选择前半部跟后半部外，日莲宗所用态度的就是排挤法。顺我者生逆我者亡，有一点这个气味。整个佛法中有两个内涵，第一个就是摄受，就是把它吸收过来；另外一个传教方式就是折服。天台宗比较采取摄受的方式，而日莲宗采取折服的方式。这个时代当然是宗教对谈取代宗教对抗的时代，整个世界的趋势我想大家都看得出来。对于其他你不认同或者你觉得怀疑，但是你没有时间去深入研究的思想，你就暂时搁置。人的一生精力有限、时间有限，所以我只能选择我认为真的是好的。你说全部三藏十二部全部弄清楚，我想三辈子都不够，真的是这样。非常难，书太多了。传到中国，翻成中文的部派佛教经典有 2000 多部，翻成中文的大乘经典有 600 多部。我们一个人一生把一部论书看完都很难，那是很大的工程。有些人摸短短的几十卷，摸了几十年，还是摸不透。所以对于其他怀疑的思想都搁置吧。

正信佛教跟不正信佛教是最大的难题。最没有问题的当然是佛陀的时代。这是全世界都公认的，它是释迦牟尼佛缘起的记录，开始的记录。大乘经表面上说是佛陀的记载，但是 21 世纪学术上都认为它出现在西元前的可能性非常小，且找不到证据。我个人有个看法，我在十几年前在日本开会的时候就提出来，我认为大乘经典可能是释迦牟尼去世以后，有些印度出家人在入定中得到启发，或是定中看到现象。比如说法华经，定中看到释迦牟尼佛在说法，听到说法的内容，我们相信这些在经典里会有记录。又或者是看到最核心的点，他出定以后，就把内容讲出来，弟子就把它记下，或者是他自己记下。慢慢传播，慢慢繁衍，有时候会有所增加，这就变成佛教的经典。有时候却把其他经典融入其中。比如说有些经典是单独的，或是把一部经典合并到法华经里面。这个就是印度经典，渐渐的成立过程，是很复杂的一个过程。不是单纯的说：“这是释迦牟尼佛所讲，大家记，就变成一部经典。”不是那么简单的。

近 200 年来，欧洲殖民主义者开启新的佛学研究法，后来传到日本。我个人认为，不像有些人认为大乘经是伪教，我认为大乘经是佛说的。比如说你现在做梦，看到了他在告诉你说明天开会的时候要讲什么，那是不是启发点很强？所以正信和非正信是非常难的。在印度什么叫做佛说，佛说这两个字其实有点像政治标记。这政治标记是什么意思？就是盖章，由国家中央标准局盖了章的。意思说当时这个团体认可它可能是佛说，就把它盖章了，没有问题，这样子就变成正信。至于是不是真的是这样呢，不知道。我常常说印度不是没有历史的国家，而印度是一

个可以随意杜撰历史的国家。你讲你的历史，我讲我的历史。历史非常多，都不准。但是历史真正的核心，就是精确，它不精确，所以有时候印度没有历史就是这样。

问：我这里有一个问题，就是我们谈到正信跟非正信这个问题。我想请问蓝教授就过去的学术研究的经验里面，我们知道佛教的发展、衍生是非常复杂的。当我们要在这么多经典论述里面做一个抉择的时候，这些佛说的经典里面有没有一些一贯性的或者一致性的思想？因为我相信说，如果这个一贯性和一致性是可以追寻的到的话，那么在辩论所谓的正信和非正信，包括一些很细微的差异，可能会有一些比较关键性的帮助。

答：这个问题我也是思考了很久，也是佛教界一直在谈论的问题。表面上看，很多人说缘起就是佛教最一贯的。但是请大家注意，念阿弥陀佛跟念缘起有什么关系？根本没有什么关系，只是念，不太注重缘起性空。所以我举这个例子给大家了解就是最初佛法的基准，但是经过传承的时候，这个传承在后代人去接受它的时候，这就是我所谓的承袭。承袭的时候，同样是接受法华经，同样是接受那个早期的原始正典，你的解释和我的解释，不太一样。例如说我们这一块有这个经典，你说你那块没有的时候，我说你是假的。在这个中间有一些曲折是很难断定的。在不断发展的过程中，确实会发展的跟原来的不太一样，但是我想可以找出一些核心的教义，来作为判定的基准之一。例如戒和慈悲。戒是对自己的行为标准要负责，不要去侵犯到别人。慈悲其实是关怀众生。还有解释的缘起理论，那些都可以拿来剖析，都可以作为基本的核心点。以那个点来扩张，作为判断的标准。

这个判断的标准因为碰到诠释的问题，比较难。最简单的方法，你信的这个经典，首先是不是印度传来的。如果被判定为那个印度经典不是印度传来的时候，大概就是所谓的伪经。伪经有时候是有效益，但是不可信。例如说宋代的时候有人发现一部经典，叫做《大梵天王问佛决意经》。里面讲的东西非常美，禅宗常常讲，有一天释迦牟尼佛拈花，他召集大众，把金陀螺拿起来，大家一句话都没有说。大家就是怀疑，结果大迦叶开颜微笑，从此禅宗历史就开始了。后来发现这部书根本就是假的经典，中国人就在宋代就会这样，因为唐代也没有，印度更不用说。这种经典，我们史料上就证明它是假的，不能信的。有一些经典是被认为是这样的，确定是印度的以后，它是原始佛教，还是部派佛教这个经典群，还是大乘佛教经典群，还是密教经典群，再判定一下。大概密教会比较管束一些，距离释迦牟尼佛比较远一点，它夹杂的民主佛教会比较远一点，这是要注意。但是密教也不要忽视它，它注重空性，注重慈悲，这是大乘佛教的两大内涵。它是这方面很强的，它一直强调修行，强调解脱，这点也是大乘佛教有时候会忽略。所以在多方面去考察它，是印度的还是什么。

但是我个人目前信的是大乘佛教，密教的我也看了一些，但是我觉得它的部分有些地方超越原来佛法的标准太多。这中间其实是难题，但是勉强先用这样来选择，然后再从里面的义理，多方思考。没有办法给你一个答案说哪一个就一定是对的，这个中间有一点困难。不过不用担心的，因为假如我信法华经，就算南传佛教说法华经不是佛说的，但是 2000 多年来法华经都那么盛行。而且德行方面，都很好，而且教义上我看不到不好的地方。大概是这样，虽然没有很明确，但是勉强的基准跟大家分享。

第一场： 佛教人物

功德铠与五世纪大马佛教史
Gunavarman and the 5th Century Buddhism in Malaysia

郑文泉
拉曼大学中文系助理教授

摘要

功德铠（Gunavarman，另译求那跋摩，367年生-432年卒）可说是第一位信史意义的马来西亚佛教史人物，也是公元五世纪初马来西亚“佛法转盛”的灵魂人物。本文分别从佛教史与佛学史的角度重建这一历史，既复原了功德铠透过“夜梦化”、“君王皈依化”从而达成一国之“佛教化”的宣教模式，也勾勒出其所传播为说一切有部之小乘佛学的五停四念之“止染成净”的禅观法。这种情况，可能一直维持到公元690年的义净时代，即“南海诸洲有十余国，纯唯根本有部”、“南海诸郡纯是小乘”，则功德铠的佛教史地位更应被正视与承认了。

关键词：功德铠、求那跋摩、马来西亚佛教、说一切有部、小乘佛学。

Abstract

The paper aims to discover the monk Gunavarman (367CE-432CE) as the pioneer of Buddhistized Kingdoms in the early 5th century of ancient Malaysia. Based on his biographical and scriptural sources found in Chinese Tripitaka, the paper identified Gunavarman's three steps of Buddhistization of local kingdoms with the doctrine of Aryamulasarvastivadanikaya school from Hinayana Buddhism. The pioneering of Gunavarman's Buddhistised kingdom probably over 200 years until it was challenged by another new Buddhistization based on Mahayana doctrine at the end of 7th century in the area.

Keywords: Gunavarman, Malaysian Buddhism, Aryamulasarvastivadanikaya, Hinayana Buddhism

功德铠与五世纪大马佛教史 Gunavarman and the 5th Century Buddhism in Malaysia

郑文泉

从“佛法不足言”到“导化之声播于遐迩”的 412-424 年

中国佛教史有两笔晋、宋之间的资料，为我们今天重建五世纪马来西亚的佛教—佛学史，乃不可或缺。这两笔资料，其一是法显所著《法显传》或另题《佛国记》的书，明言作者于公元 412 年途经“耶婆提”（Javadvip）时“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”；另一是慧皎《高僧传》卷三〈宋京师祇洹寺求那跋摩〉，明言求那跋摩（Gunavarman，汉译为“功德铠”）于 424 年离开“耶婆提”时，不仅该国“皆从受戒”而且“导化之声播于遐迩，邻国闻风，皆遣使要请”。换句话说，如果“耶婆提”并不是与马来西亚古代史无关的国家，那么我们就有必要郑重思考发生在这一 412-424 年间的佛教史事件。

仔细说来，《法显传》的“耶婆提”在《高僧传》是作为“阇婆国”而出现的，二者似否是同一指，是我们必须克服的地名、地理问题。实际上，按《法显传》的行文，“耶婆提”的全称应作“耶婆提国”：

“如是九十许日，乃到一国，名耶婆提。其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言。停此国五月日。复随他商人大舶上亦二百许人，赍五十日粮，以四月十六日发。”¹²

按上“乃到一国，名耶婆提”一语可简释为“耶婆提国”，这和《高僧传》的“后至阇婆国”之说仅有“耶婆提”、“阇婆”之分，前者的“提”即梵文“dvip”的“两边有水”（“dvip”全角“dvi-apa”之词面意）之“岛”、“洲”之意，所以“耶婆提”即是指“耶婆”岛，由此与“阇婆国”之分只剩下“耶婆”、“阇婆”二者是否同一地理之音译。关于这点，本文不想纠缠在对音的考证上，因为“耶婆”、“阇婆”究是同一地名或不同地名之梵音汉译，不仅取决于“耶”、“阇”究是同一梵语音节或不同之音节，也取决于《法显传》、《高僧传》的如上音译是当时同一中国之方言或不同方言，由此而有一极尽学究之能事的地名考据之事，此容本文暂略之。

关于“耶婆”或“阇婆”的地理所指，尽管有少部分认为是今日印度尼西亚苏门答腊的意见，但中、外语言学者及佛教学者更普遍的看法是指前者“爪哇”之地。这后一种意见，可以集语言学与佛教学于一身的汤用彤在校注《高僧传》一书的基础上所撰《汉魏两晋南北朝佛教史》之“求那跋摩”传记为例：

¹²法显著，吴王贵释译，《佛国记》（高雄：佛光出版社，1996），第 268 页。另这部书自十九世纪以来至少已有五本英译本：1. Tr. Per-Abel-Remusat (?), *Foe Kuoé Ki*, Paris, 1836; 2. Tr. Samuel Beal, *Travels of Fah-hian and Sun-yun, Buddhist Pilgrims, from China to India, 400A.D. and 518A.D.*, London, 1869; 3. Tr. Herbert A. Giles, *Record of the Buddhistic Kingdoms*, London & Shanghai, 1877; 4. Tr. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms, being an Account by the Chinese Monk Fa-hien of his Travel in India and Ceylon, 399-414 A.D.*, Oxford, 1886; 5. Tr. H.A. Giles, *The Travels of Fa-hsien, 399-414 A.D. or Record of the Buddhistic Kingdoms*, Cambridge, 1923. 其详见该书第 17-18 页。同时应该指出的是，法显的《佛国记》以《高僧法显传》存于《大正新修大藏经》（以下简称为《大正藏》）第 51 卷〈史传部三〉的第 857 至 866 页。

“罽宾僧求那跋摩，累世为王，弃位入道，洞明经律，妙精禅法，号为三藏法师。泛舟师子国，又至阇婆（爪哇）。其王甚重之。道化之声，播于遐迹。邻国闻风，皆遣使要请。”¹³

按上汤用彤在“阇婆”之后即注明为“爪哇”，足示“耶婆”或“阇婆”被视为是今日印度尼西亚“爪哇”的前身之意，这点 Valentina Stache-Rosen 在其〈求那跋摩（367-431）：对其中国不同传记的一个比较分析〉（Gunavarman (367-431): A Comparative Analysis of the Biographies found in the Chinese Tripitaka）亦作如是观：

Later, Gunavarman arrived at the kingdom of She-p'o (Java). A day before his arrival, the mother of the king of Java had been in a dream how a holy man arrived in a flying boat.¹⁴

但是，纵使这一看法有其理据（如：对音）而为可取，也并非没有缺点，特别是《法显传》、《高僧传》的“耶婆”或“阇婆”分明是指一“国”而非一岛之名，所以它究竟是在今日爪哇岛的哪一位置，仍是未决之事。

但是，“耶婆”或“阇婆”之被认为是今日印度尼西亚的“爪哇”之地，并不影响本文将它列入马来西亚古代佛教史来讨论的有效性。原因之一固然是“耶婆”、“阇婆”是法显、求那跋摩从“师子国”（今斯里兰卡）启程前往中国所必经的共同之地，更重要的原因是他们提供了“耶婆”、“阇婆”的周边国家的佛教实况。表面上，法显只提供了他“停此（耶婆提）国五月日”的“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”的观察，但如果我们得知《法显传》一书也就是《佛国记》，表明他如下表一所载是不会错过任一“佛国”之旅：

表一：法显游访中亚、印度、东南亚各国之佛教属性

游序	国家 / 城镇	佛教属性	游序	国家 / 城镇	佛教属性
1	中国出发	-	19	罗夷国	兼大小乘学
2	干归国	（夏坐）	20	跋那国	皆小乘学
3	耨檀国	?	21	毗荼国	“佛法兴盛，兼大小乘学”
4	张掖镇	（夏坐）	22	摩头罗国	“佛法转盛”
5	炖煌	?	23	僧伽施国	杂大小乘学
6	鄯善国	悉小乘学	24	罽饶夷城	尽小乘学
7	焉夷国	皆小乘学	25	沙祇大国	?
8	于阗国	多大乘学	26	拘萨罗国钮城	?

¹³ 汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》（上海：上海书店，1991），第398页。

¹⁴ See Valentina Stache-Rosen, Gunavarman (367-431): A Comparative Analysis of the Biographies found in the Chinese Tripitaka, *Bulletin of Tibetology*, vol X, no 1 (5 March 1973), pp. 9-10.

9	子合国	多大乘学	27	蓝莫国	?
10	于度国	?	28	毗舍离国	“僧”、律”
11	竭叉国	尽小乘学	29	摩竭提国	兼大乘寺
12	度陀历国	皆小乘学	30	迦尺国波罗槎城	多小乘学
13	鸟菴国	皆小乘学	31	达嚩国	?
14	宿呵多国	“佛法亦盛”	32	瞻波大国	“现有僧住”
15	捷陀卫国	多小乘学	33	多摩瞿帝国	“佛法亦兴”
16	竺刹尺罗国	“供养”	34	师子国	?
17	弗楼沙国	“皆信佛法”	35	耶婆提国	“佛法不足言”
18		“皆信佛法”	36	回返中国	-

资料出处：法显著，吴王贵释译，《佛国记》，高雄：佛光出版社，1996。

那么从斯里兰卡途经苏门答腊、马来半岛到爪哇之地，他的“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”就不能只视作是对“耶婆提”一国的观察了，而是马六甲—逊达海峡沿海国家（如有）的共同现象，以至未有一“悉小乘学”或“佛法转盛”的国家值得他留驻与记载了。

与此同理，在法显（339-420）于公元 412 年离开之后到来的求那跋摩，也不能只看作是爪哇一地的佛教史实。按《高僧传》卷三〈宋京师祇洹寺求那跋摩〉所载，求那跋摩（367-432）是在 30 岁以后才离开印度，初“到师子国”、“后至阇婆国”（时应在法显离境之后，否则求那跋摩之时阇婆国“一国皆从受戒”将成不可解之事），应已届 45 岁或以上，¹⁵其教化不仅使阇婆“一国皆从受戒”，且“导化之声播于遐迩，邻国闻风，皆遣使要请”以至远在中国的宋文帝（刘义隆，424-453 年间即位）于公元 424 年（元嘉元年）成功“迎请跋摩”。¹⁶如果这里的“邻国”都已包括了“遐”的中国，而不及于“迩”的马来西亚（今日马来半岛及苏门答腊）的各城邦，不免离奇、难解，故应可作为“导化之声播于”马来西亚的史实来看待。

言下之意，《法显传》和《高僧传》的“耶婆”、“阇婆”记载，表面上是印度尼西亚的爪哇史实，其实也间接证明了当时马来半岛和苏门答腊的佛教实况。最主要的判据，无非就是法显和求那跋摩在抵达“耶婆”、“阇婆”之前，必得取径马六甲—逊达海峡，故其“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”、“导化之声播于遐迩，邻国闻风，皆遣使要请”的佛教观察，也适用于沿海两岸的马来半岛、苏门答腊国家。这也是说，与印度尼西亚的“耶婆”、“阇婆”一样，公元 412-424 年间也是马来西亚从“佛法不足言”到“导化之声播于遐迩”的“佛法转盛”年代，其关键人物即是各国“皆遣使要请”的求那跋摩。

¹⁵此据汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》一书之“跋摩在宋京，只九月余而迁化（时元嘉八年九月二十八）。年六十五”反推，见上注，第 399 页。

¹⁶慧皎撰，汤用彤校注，《高僧传·宋京师祇洹寺求那跋摩》（北京：中华书局，1997），第 105 页。此书已辑入汤用彤，《汤用彤全集》（石家庄：河北人民出版社，2000），第六卷，第 88 页。

求那跋摩：马来西亚佛国化的第一把“推手”

（此节详释容后补上）

承上所述，求那跋摩恐怕是我们现在可知、也数得出名字的最早之佛教历史人物，这点固然是受惠于当年中国为他保存下的史料。在慧皎所撰《高僧传》之中，求那跋摩既被视为“译经”类高僧而与其它“义解”、“神异”、“习禅”、“明律”等九类高僧不同，所以我们今天不仅有《高僧传》卷三〈宋京师祇洹寺求那跋摩〉可解其生平事迹，也同时有保存在大藏经的六部十四卷之“译经”可解其佛教思想。¹⁷换句话说，凭着这些史料，我们不仅可以摆脱古代马来西亚佛教史一路来的“渺茫难闻”、“语焉不详”的治学窘境，而且信史意义的佛教史与佛学史也得以推前至公元五世纪初，其意义自非同小可。

关于求那跋摩的生平事迹，特别是 412-424 年间马来西亚从“佛法不足言”到“导化之声播于遐迩”的“佛法转盛”年代的佛教史之重建，上提《高僧传·宋京师祇洹寺求那跋摩》诚是今日不二之选：

求那跋摩，此云功德铠，本刹帝利种，累世为王，治在罽宾国……跋摩年十四，便机见俊达，深有远度，仁爱泛众，崇德务善……至年十八，相公见而谓曰：“君年三十，当抚临大国，南面称尊。若不乐世荣，当获圣果。”至年二十，出家受戒，洞明九部，博晓四《含》，诵经百余万言，深达律品，妙入禅要，时号曰三藏法师。至年三十，罽宾王薨，绝无绍嗣，众咸议曰：“跋摩帝室之胤，又才明德重，以绍国位。”群臣数百，再三固请，跋摩不纳。乃辞师违众，林栖谷饮，遁迹人世。

后到狮子国，观风弘教，识真之众，咸谓已得初果。仪形感物，见者发心。后至阇婆国，初未至一日，阇婆王母夜梦见一道士飞船入国，明旦果是跋摩来至，王母敬以圣礼，从受五戒。母因劝王曰：“宿世因缘，得为母子，我已受戒，而汝不信，恐后生之因，永绝今果。”王迫以母教，即奉命受戒，渐染既久，专精稍笃。顷之，邻兵犯境，王谓跋摩曰：“外贼恃力，欲见侵侮，若与斗战，伤杀必多；如其不拒，危亡将至。今唯归命师尊，不知何计？”跋摩曰：“暴寇相攻，宜须御捍，但当起慈悲心，勿兴害念耳。”王自领兵拟之，旗鼓始交，贼便退散。王遇流矢伤脚，跋摩为咒水洗之，信宿平复。王恭信稍殷，乃欲出家修道，因告群臣曰：“吾欲躬栖法门，卿等可更择明主。”群臣皆拜伏劝请曰：“王若舍国，则子民无依。且敌国凶强，恃险相对，如失恩覆，则黔首奚处？大王天慈，宁不愍念？敢以死请，申其悃悞。”王不忍固违，乃就群臣请三愿，若许者，当留治国。一愿凡所王境，同奉和上；二愿尽所治内，一切断杀；三愿所有储财，赈给贫病。群臣欢喜，金然敬诺。于是一国皆从受戒。王后为跋摩立精舍，躬自引材，伤王脚指，跋摩又为咒治，有顷平复。导化之声播于遐迩，邻国闻风，皆遣使要请（按以下至中国弘法之事，不录）。

据上，求那跋摩或汉译之名“功德铠”（下同）一己之家世及其“出家受戒”、阇婆国“一国皆从受戒”乃至“导化之声播于遐迩”致使中国“遣使要请”之事，已可得而知之；至于他的六部十四卷之“译经”，亦可表述如下所示：

¹⁷求那跋摩所译经籍与卷数，汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》一书有不同说法，详第 4 注，第 399 页。

表二：功德铠译经一览

部数	题 名	卷数	译 年
1	龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈	1	431
2	菩萨内戒经	1	431
3	菩萨善戒经	9	431
4	菩萨优婆塞五戒威仪经（又名“优婆塞五戒威仪经”）	1	431
5	四分比丘尼羯摩法	1	431
6	优婆塞五戒相经（又名“优婆塞五戒略经”、“五戒相经”）	1	431

资料出处：童玮编，《二十二种大藏经通检》，北京：中华书局，1997。

综上各部均为功德铠临终前一年（时已届 64 高龄）在中国所译，属佛教经、律、论之律部，由此亦可为我们提供当年阇婆国“一国皆从受戒”的了解与文本依据，诚不可否。

从佛教史的重建角度来说，功德铠如上的传记与译经史料，为我们提供了古代国家佛教化即“佛国化”的过程与机制。实际上，《高僧传·宋京师祇洹寺求那跋摩》不仅道出了“阇婆国”的佛国化过程，而且极可能也是后世其他国家佛国化、印度教化乃至伊斯兰教化的“祖本”：

- 一、“夜梦化”：即“初未至一日，阇婆王母夜梦见一道士飞船入国，明旦果是跋摩来至，王母敬以圣礼，从受五戒”一段所指；
- 二、“君王皈依化”：即“王迫以母敕，即奉命受戒，渐染既久，专精稍笃”一段所指；
- 三、“佛国化”：即“王不忍固违，乃就群臣请三愿，若许者，当留治国……于是一国皆从受戒”一段所指；

这“三部曲”过程是后者以前一过程为前提，即一国之“佛教化”以君王的“佛教化”为前提，且君王的“佛教化”是以“夜梦化”管道为前提，是后来马来西亚史书一再出现的模式，如《马来纪年》（*Sejarah Melayu*，宜另译为《马六甲列王纪》）所述马六甲君王的伊斯兰教化亦不可免（中译容后补上）：

Setelah berapa lamanya baginda di atas kerajaan, maka baginda bermimpi pada suatu malam (按：此“夜梦化”), berpandangan dengan keelokan hadrat nabi mustaffa Rasulullah salla'llahu 'alaihi wa salam. Maka sabda Rasulullah pada Raja Kecil Besar, “Ucap olehmu: Asyhadu alla ilaha I'l Allah wa asyhadu anna Muhammad-ar-rasulullah.” Maka oleh Raja Kecil Besar seperti sabda Rasulullah salla'llahu 'alaihi wa salam itu diturutnya. Maka sabda Rasulullah kepada Raja Kecil Besar, “Adapun namamu Sultan Muhammad Syah...” (按：此“君王皈依化”)

...

Setelah sudah makhdum itu sembahyang, maka raja pun menderumkan gajahnya. Makhdum dibawa baginda naik gajah, lalu dibawa baginda masuk ke dalam negeri. Maka segala Orang Besar-Besar semuanya masuk Islam; sekalian isi negeri lelaki perempuan, tua muda, kecil besar sekaliannya masuk Islam dititahkan baginda (按：此“伊斯兰国化”).¹⁸

可见，一千年后的十五或六世纪马六甲的伊斯兰教化模式，与五世纪初“阇婆国”的佛国化何其相像，甚至不能排除彼此之间之有一传统的承袭（或承继）关系在。这也是说，功德铠的传记与译经史料对我们今天的意义，不仅是重建 412-424 年间“佛法转盛”的佛教史，而且有可能是这一佛国化所开启后世的印度教化、

伊斯兰教化的“三部曲”的最初典型，或未可否。

功德铠《自说因缘颂》的小乘佛学思想释析

综上所述，功德铠是五世纪初马来西亚“佛法转盛”的促成人物，我们自可进一步透过其译著来窥视他所传进的佛教内涵为何，以重建当时期的佛学史。这个从印度盛行小乘佛教的“罽宾”（Kashmir）国而来的法师，¹⁹他留存于今日《大藏经》的文献如上表二所示全是律部类经书，但《高僧传·宋京师祇洹寺求那跋摩》另有他“……未终之前，预造遗文偈颂三十六行，自说因缘，已证二果。手自封缄，付弟子阿沙罗云：‘我终后，可以此文还示天竺僧，亦可示此境僧也’……”的记录，即《自说因缘颂》一文，自述其所行之小乘佛法。²⁰言下之意，我们今天可根据《自说因缘颂》一文，不仅可审视“阇婆国”佛国化的佛学内涵，也可以借此重建、完成功德铠此一“导化”阇婆国及其周边国家的佛学史时期之任务。

首先，何以见得《自说因缘颂》是小乘佛学之文？除了所证之果是“斯陀含”，即小乘觉悟的五种境界的第二界之一来果（sakrd-agamin，意为“再来一次”，指再度还生于天或人间世，此后便证入无余涅槃，不再还生了）之外，这种境界乃透过五停四念而得亦足以证明之。这也是说，功德铠藉诸五停四念而证一来果之事，衡诸佛学实为小乘所专有。

起首的四颂半可视为一般的“序分”，表明功德铠愿意将一己“所获善功德，今当如实说”，以为“为劝众懈怠，增长诸佛法”。其颂如下：

¹⁸ Lihat, *Sulalatus Salatin (Sejarah Melayu)*, penyelenggara A. Samad Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986), hlm 72-74.

¹⁹ 其时罽宾（Kashmir）奉行小乘佛教，这点可从与功德铠同时的“昙无讖……乃辞往罽宾。赍《大涅槃·前分》十卷，并《菩萨戒经》、《菩萨戒本》等。彼国多学小乘，不信《涅槃》，乃东适……”看得出来，见第 5 注，第 77 页。

²⁰ 《自说因缘颂》是本文根据上引而命名，全文原载第 5 注第 110-114 页，另此段传记亦见于同注第 109 页。

前顶礼三宝净戒诸上座浊世多谄曲虚伪无诚信
 愚惑不识真怀嫉轻有德是以诸贤圣现世晦其迹
 我求那跋摩命行尽时至所获善功德今当如实说
 不以谄曲心希望求名利为劝众懈怠增长诸佛法
 大法力如是仁者咸谛听

前颂所云“浊世多谄曲，虚伪无诚信，愚惑不识真，怀嫉轻有德，是以诸贤圣，现世晦其迹”，或可置诸上提法显所谓“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”之时期，以明功德铠何以欲“不以谄曲心，希望求名利……大法力如是，仁者咸谛听”之心。

余下二十一颂可谓《自说因缘颂》一文的“正宗分”，即如何透过五停心观的不净观以修无常无我的智慧（此是止染之意），进而如“何缘起贪欲？知因诸受生”之理思维而获致思慧，乃至最终更进一步以四念处达致“妄想及境界，名字悉远离，境界真谛义，除恼获清凉”之果（此是成净之意），已足以证明是小乘佛学止染成净之说。²¹

虽说小乘佛教的五停心观是止染之意，但《自说因缘颂》似乎特重其中的不净观（*asubha-bhavana*，即恶露观），因此文以下诸颂只提及如何透过死尸及白骨两种观想身体的不净，以不起执：

我昔旷野中初观于死尸臃胀虫烂坏臭秽脓血流
 系心缘彼处此身性如是常见此身相贪蛾不畏火
 如是无量种修习死尸观放舍余闻思依止林树间
 是夜专精进正观常不忘境界恒在前犹如对明镜
 如彼我亦然由是心寂靖轻身极明净清凉心是乐
 增长大欢喜则生无着心变成骨锁相白骨现在前
 朽坏肢节离白骨悉磨灭无垢智炽然调伏思法相
 我时得如是身安极柔软如是方便修胜进转增长
 微尘念念灭坏色正念法是则身究竟何缘起贪欲

然而，上述死尸观和白骨观实已隐含了佛学的缘起论之意，即不唯死尸将“烂坏”，白骨最终亦“悉磨灭”——这点恰为世人所昧而对自身（实乃死尸、白骨）耽恋乃至产生贪欲之心，故有必要说明其中“何缘起贪欲，知因诸受生”之理而得“思慧”之心：

²¹此一释读，受惠于方立天《佛教哲学（增订本）》（北京：中国人民大学出版社，1991）的〈佛教的认识论〉一章，特别是第266-270页的部分。

知因诸受生如鱼贪钩饵彼受无量坏念念观磨灭
 知彼所依处从心猿猴起业及业果报依缘念念灭
 心所知种种是名别相法是则思慧念次第满足修
 观种种法相其心转明了

由此所得“业及业果报，依缘念念灭”之心，依《自说因缘颂》一文之意，仍需进一步修四念处观，以得此身不净、此受非乐、此念非常、此法无我之想，乃能破除常、乐、我、净的四种颠倒见，“是于我心起，真正正方便，渐渐略境界，寂灭乐增长。得世第一法，一念缘真谛，次第法忍生，是谓无漏道”，成净之意至此乃成：

我于尔焰中明见四念处律行从是竟摄心缘中住
 苦如炽然剑斯由渴爱转爱尽般涅槃普见彼三界
 死焰所炽然形体极消瘦喜息乐方便身还渐充满
 胜妙众生相顶忍亦如是是于我心起真正正方便
 渐渐略境界寂灭乐增长得世第一法一念缘真谛
 次第法忍生是谓无漏道妄想及诸境名字悉远离
 境界真谛义除恼获清凉成就三昧果离垢清凉缘
 不涌亦不没净慧如明月湛然正安住纯一寂灭相
 非我所宣说唯佛能证知

接下来的十颂半视之《自说因缘颂》的“流通分”亦无不可，乃明颂主功德铠依上提五停四念之观而证“斯陀舍”即一来果之小乘法义，并且自摩罗婆国而狮子国、闍婆国、林邑国以至宋境（中国）“诸国中，随力兴佛法，无问所应问，谛实真实观”，早已普利遐代一切众生：

那波阿毗昙说五因缘果实义知修行名者莫能见
 诸论各异端修行理无二偏执有是非达者无违净
 修行众妙相今我不宣说惧人起妄想诬惑诸世间
 于彼修利相我已说少分若彼明智者善知此缘起
 摩罗婆国界始得初圣果阿兰若山寺道亦修远离
 后于狮子国村名劫波利进修得二果是名斯陀舍
 从是多留难障修离欲道见我修远离知是处空闲
 咸生希有心利养竞来集我见如火毒心生大厌离

避乱浮于海阁婆及林邑业行风所飘随缘之宋境

于是诸国中随力兴佛法无问所应问谛实真实观

今此身灭尽寂若灯火灭

自此而观，功德铠以小乘佛学之“止染成净”义导化“阁婆”与其邻国的内涵已大致可明。无论如何，这种藉由五停四念而证一来果所悟的义理，本身是一种共许的禅观之说，纵为小乘却难于分办何宗所特有，因而它于小乘的义理性格尚有待确认。若顾及功德铠所自的“罽宾”之国自古即以说一切有部为宗，²²而此宗犹独盛于义净所至的七世纪之马来群岛，抑可谓功德铠乃此奠基者乎？

功德铠对后世马来西亚佛教、佛学的影响

综上所述，功德铠在 412-424 年间将一“佛法不足言”的地区转化为“导化之声播于遐迩”的佛教形式与其佛学内容，因文献足征而显得不可违拒。但是，功德铠这一“佛法转盛”的推力，对后世佛国化乃至说一切有部之小乘佛学的传扬，有何作用与影响，似乎还可作一些探讨与申论。确实，功德铠之后的中国文献仅有狼牙修（Langkasuka）于公元 518 年遣使入梁、称颂“三宝”等零星记载，但是 266 年后的义净（635-713，梵名胜义天（Paramirtha Deva））在公元 690 年于苏门答腊巨港（Palembang）撰成的《南海寄归内法传》、《大唐西域求法高僧传》两部书，却为我们提供了不少观察的线索与材料。

按照义净的观察，马六甲—暹达海峡沿海国家（他所谓的“南海诸州”）仍以说一切有部的小乘佛教国家居多，这点很值得我们留意。按《南海寄归内法传》的资料，公元七世纪末的佛国实况是：

然南海诸洲有十余国，纯唯根本有部，正量时钦，近日已来，少兼余二。（从西数之：有婆鲁师洲〔Baros〕、末罗游洲〔Malayu〕（即今尸利佛逝国是）、莫诃信洲〔Mahasin〕、诃陵洲〔Kalinga〕、坦坦洲〔不详〕、盆盆洲〔不详〕、婆利洲〔Bali〕、掘伦洲〔Gurung〕、佛逝补罗洲〔不详〕、阿善洲〔不详〕、末迦漫洲〔Markkaman〕；又有小洲，不能具录也。）斯乃咸遵佛法，多是小乘，唯末罗游少有大乘耳。²³

又强调说：²⁴

其四部之中，大乘小乘区分不定。北天（按：北印等国）、南海诸郡纯是小乘，神州赤县之乡意在大乘。自余诸处，大小杂行。²⁵

²²这点容或可见日慧《四部宗义略论讲释》（台北：法尔出版社，1991）有关“毘婆沙宗”即说一切有部的讲释部分，第 47-126 页。

²³义净著，华涛释译，《南海寄归内法传》（高雄：佛光出版社，1998），第 23-4 页。若《大正藏》版本，可见第 54 卷〈事汇部下·外教部全〉第 204-234 页。此书英译本有：I-tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*, tr. J. Takakusu (高楠顺次郎), London: Clarendon Press, 1896。

²⁴同上，第 30-31 页。

²⁵这里的“四部”即小乘毗婆沙宗、经部宗和大乘唯识宗、中观宗，其义可见第 10 注日慧释《四部宗义略论讲释》一书。

可见，除了“末罗游少有大乘”（义净本人也宗大乘），北印度（“北天”）和东南亚（“南海”）多是小乘之国，特别是说一切有部（“根本有部”）和正量部，²⁶这点从西（苏门答腊）到东（巴厘岛，也可能更远）的国家都有，包括当时马来西亚政治与文明的中心的“尸利佛逝国”（Srivijaya）。换句话说，一直到义净年代的七世纪，佛教的传播已经越来越普遍，可是流行的主要还是功德铠时代的说一切有部的小乘佛学。

然而，这会是当年功德铠“导化之声播于遐迩”的历史功绩吗？当然不能直接说“是”，因为从功德铠到义净毕竟相去 266 年，从佛教史的重建需要来说是“文献不足征”；但是，要说“不是”或“没有”也不见得可取，因为功德铠本人的说一切有部小乘佛学到义净的年代还是主流思想，这种佛学史的联系不是可轻易否定的。一个显而易见的结论是：功德铠的传记和译著不仅使马来西亚佛教史的信史可提前至公元五世纪初，而且他的时代随著义净“唯末罗游少有大乘”即说一切有部小乘佛学的主导开始被打破的纪录出现，表示其下限有可能就在七世纪的前后。

2011 年 9 月 24 日草稿于

竹 溪 行 舍

²⁶义净的“少兼余二”是指小乘的大众部和上座部。

漢傳佛教高僧對檳榔嶼人文建設之貢獻

一以妙蓮、竺摩為主的探索

姜聯招

摘要

佛教是大馬華裔的主要信仰，而檳榔嶼（檳城州）的華裔人口是全馬最密集，且是正統漢傳佛教弘傳發展的先發地區。

最先踏足這塊佛教沃土且建寺宣導修行法門的佛門人物，當屬與檳民有密切地緣關係的閩南僧人，當福建鼓山系的職事僧人于 19 世紀末抵檳，也因緣際會地造就了此傳承的宗派立足於斯。

妙蓮法師以其任鼓山湧泉寺住持的殊勝法緣，一方面主持了香火廟—廣福宮的廟務，隨緣度眾；另一方面也著手物色可資推動佛教的良機。

他於 1891 年購得鶴山之地，並逐步將之發展成東南亞名刹—極樂寺，並通過請龍藏、開大座、設蓮社，妙蓮法師與其後繼者將傳統叢林佛教形式信仰在檳州發揚光大。

竺摩法師則是開展大馬佛教有系統的義學活動的奠基者，以其才情，通過詩書畫之方便接引，創辦佛學院來系統化培才植僧，以《無盡燈》季刊的文字般若宣揚正法，設立三慧講堂定期講經說法，合力促成佛教總會成立以團結教界縑素，讓大馬佛教徒從傳統的祈求膜拜的層次提升至佛法義理的追求與探索。

從兩位對發揚佛教理念各有堅持的大德身上，我們看到了漢傳佛教的南傳，自有其一個因緣在，且成就了檳榔嶼作為佛教各宗源流交匯的人文景觀。

關鍵詞：妙蓮、極樂寺、竺摩、漢傳佛教

漢傳佛教高僧對檳榔嶼人文建設之貢獻

——以妙蓮、竺摩為主的探索

姜聯招

(一) 前言

佛教是大馬華裔的主要信仰再度得到證實。

據最近公佈的 2010 年全國人口普查統計報告指出，我國華人人口有約 640 萬，占全國人口的 22.56%，較諸 2000 年增加了約 70 萬人，惟總巴仙率卻減了 1.89%（2000 年為 24.46%）。這當然成了華團領袖關注的焦點。而作為佛團負責人，我們關心的是，它對佛教徒人口的消長是否有影響？

令人欣慰的，官方的統計數字顯示，明確表明佛教徒身份者有 5 百 46 萬 1 千 9 百人，若將其中的 90% 約 500 萬的佛教徒視為華裔，就約占華裔總數之 78%，比對於 2000 年的 76%，也有 2% 的增長！佛教顯然站穩華裔主要信仰之位置。

今天，我們就以全國華裔人口最密集且占多的檳城州（華裔先民多稱為檳榔嶼），來談談華裔心靈依歸的主要信仰—佛教，其早期至近代對學佛人的影響。從中，我們也可以揣摩華裔先民在這塊土地拓荒立業之同時，對信仰的追求態度及學佛風氣之流變。

(二) 檳榔嶼首座主祀觀音的香火廟—廣福宮

不管是心甘情願或迫於無奈，是循正途或偷渡，早期由中國南來，又能平安上岸的華人，在殖民時代能掌握的僅是一身肯拼肯搏的勞力，沒有多大的文化底子，故其實況僅能以披荊斬棘來描繪。但工余獨處時，落寞感又油然而生，千裡外的至親無以安慰，能聊以告慰的除了隨身的香袋，而心靈更深處自幼所熏習之信仰者也油然浮現。

苦難的中國人，早在明末清初動盪不安時局中已大舉遷居住海外，尤其是南洋群島去避難求存。這批抵檳華裔先民散居在檳威兩地，人數從十八世紀末葉的千人，到了十九世紀中期已激增至 3 萬 6 千多人。在背井離鄉的異邦生活，又豈能不默祈佛菩薩與諸神明的保佑，尤其是被視為救苦救難者化身的觀音菩薩。

檳榔嶼的一所主祀觀音菩薩的廟宇—俗稱觀音亭的廣福宮遂在華裔人口增長中，於 1800 年應運而生。

從歷史記載看出，廣福宮立廟初意不外讓「山隅海澨，舟車所至」²⁷之處能有一個使上岸或下車者可祀之神，而廣福宮的最原始地理環境正吻合此基本要求。

嚴格來說，將廣福宮列為檳榔嶼佛教發端的第一所佛廟有點牽強，因除其主祀觀音菩薩外，從祀的包括了道教諸神與中國民間神祇，數量比佛教正統佛菩薩為多。據該宮信理部在六十年代之前所作的一項“神明排列位置圖”所示，就有共 35 尊金身被供養在廟裡，包括：韋馱菩薩、南海佛祖、天母佛祖、觀音佛祖、南天佛祖、太歲、大帝爺、上帝公、虎爺、明武玄帝、注生娘娘、玄光元帝、明清佛、普賢菩薩、益東聖母、金蓮佛、北斗仙君、榮光君、原平大帝、如來佛、地藏皇、南極仙翁、封金元帝、呂仙祖、南斗星君、清光菩薩、明光佛、文殊菩薩、上君元帝、三太子、大伯公、周倉、關帝、關平、文昌（孔子公），的確龐雜。²⁸，故廣福宮正確的定位應是“佛道儒混合香火廟”，廣福宮傳統上被稱為觀音亭，乃基於舊中國“戶戶觀世音”的流風已深印信徒心中，諸神護佑，又豈能不推崇千處求千處應之觀音菩薩來坐鎮！

本文談及十八、十九世紀之交創廟的廣福宮，除了其年代確實久遠，又與佛菩薩沾上關係外，主要目的還是要帶出 1891 年極樂寺的創立者妙蓮法師。

（三）第一階段漢傳佛教發展—叢林建設

妙蓮法師（1824 - 1907）南來

妙蓮法師，號雲池，字妙蓮，俗姓馮，中國福建歸化縣人，生於清道光四年（1824），父名書泰，是一名秀才，于清咸豐/同治年間，投入福州怡山長慶寺出家，曾為怡山請得〈龍藏〉一部成為怡山鎮寺之寶。母親楊氏，是受菩薩戒之正信佛教徒，長年茹素禮佛，當丈夫出家時，她還在家門口放爆竹歡送，四鄰為之駭然。

妙蓮法師年輕時曾經商，二十歲時到怡山省父，當時他父親鼓勵他及早出家，並指示他“緣在石鼓”。他遵命于翌年結束生意投入福州鼓山湧泉寺，禮奇量老和尚剃度出家，同年依懷忠老和尚受具足戒。

在寺任事多年之後，妙蓮法師升任監院，並於量公退位後繼任住持，並於光緒初年，逾 50 歲時，開始往外募化，到過臺灣，南洋群島，並募得鉅款回福州重修湧泉寺的堂堂殿殿。

妙蓮法師是於光緒十四年(1888)來馬，時年 64 歲，乃為募化福建鼓山湧泉寺法堂建設而偕弟子南游各地，抵達檳榔嶼時，正值廣福宮信理部（當時為官委領事主理）正積極物色新

²⁷據《勸建廣福宮碑》碑文：“昔先王以神道設教，其有功斯世者，雖山隅海澨，舟車所至者，莫不立廟，以祀其神，今我檳城嶼開基以來，日新月盛，商賈雲集，得非地靈人傑，神之惠歟，於是萃議勸建廣福宮。”

²⁸王琛發：〈廣福宮歷史與傳奇〉，檳州政府華人宗教(社會事務)理事會與廣福宮信理部聯合出版，第 46 頁。

住持以取代被傳言困擾的前住持，因緣際會下成了鼓山系統僧人住持廣福宮 30 餘年(1888-1920 年)的第一人。

當年，廣福宮之住持乃應聘方式，並須付予信理部若干寶燭碼(金)，如〈極樂寺志〉卷八有載：

“前清丁亥歲，妙蓮禪師再渡檳城，僑紳邱天德，胡泰興，林花鐸，周興揚諸公，因請住持廣福宮之香火，而責以二千余金之歲供，名曰寶燭碼，是為鼓山僧住持廣福宮之始，曆廿餘年，內外無閑言。”

19 世紀末葉的佛教在華裔心目中，尚停留在祈福禳災層面，這可從妙蓮法師接任廣福宮住持後的“感鬧市中不宜習禪修靜”，而有意“另尋離市幽靜以遠離囂塵”的心情反映出來。

創建極樂寺

1891 年，即蓮公任廣福宮住持之三年後，他找到了一塊位於升旗山麓的九英畝山地，在五位僑領張弼士、張煜南、謝榮光、戴欣然及鄭嗣文的協助下，完成購地，進而建寺之宏願，並在 1900 年先後完成了大士殿、天王殿、大雄寶殿、藏經樓、客堂及放生池等的建設，成了初具規模的叢林。寺碑有記：“松檻桂廡，上出重霄，碧閣丹梯，下臨無池，芝草千叢，香花萬簇，遊憩其間，頓覺瓊樓玉宇，尚在人間。”後再加上 1927 年萬佛寶塔（檳榔嶼地標之一）完成，東南亞名刹已巍然屹立於鶴山山麓黑水河（AYER HITAM）邊。

妙蓮法師順利接手廣福宮進而創建極樂寺，有其天時地利人和之助：首先，本屬民間香火廟的廣福宮，對遴選住持該宮的出家人並不抱嚴謹態度，但求有一僧人，早晚上殿禮佛作課，初一十五，逢年過節，主持法事經誦即可。在妙蓮法師抵檳前，即 1887 年左右，承包該宮香火的僧人被傳不守清規，傳言愈傳愈烈，引起信眾極度不滿，招致當時英殖民地政府插手干預，並委任僑紳胡泰興、許武安、邱天德、許心美及謝德順等約 20 位入主廣福宮，授權彼等物色新任住持以息眾怒。這批肩負重整宮譽的理事在 1888 年遇上抵檳募化的妙蓮法師當然就如獲至寶，再三禮請了。

其次，來自中國福建鼓山的妙蓮法師，在方言群以福建人占多的檳島也占了優勢，當時廣福宮的信理部結構上與現今大同小異，乃由閩籍與粵籍人士各派代表 10 名組成，在急於安定民心，恢復廣福宮清譽的情勢下，粵派理事顯然也不反對蓮公出任斯職。

至於人和方面，我們看到當時蓮公的聲譽隆盛，受各方景仰，其中不乏檳榔嶼僑領商翁，從支援蓮公購地建極樂寺的五大護法來看，赫然包括了四位清朝駐檳領事——張弼士（振勳）、張煜南、謝榮光（春生）及戴欣然（春榮）。身為方外之人，我們確然驚異於其交際手腕，在短短三數年內結交了如斯多權貴人士，惟筆者在翻閱極樂寺出版之〈海天佛地〉第九期時，從蓮公之遺偈中倒窺見了幾許消息，偈云：

「身不入俗，則功行無成；

心不離俗，則塵障滋長。」

誠然，他入塵俗乃為圓建設佛教叢林之全功，以建設一所離俗脫塵之寶刹。

如依上述偈語（也可說是蓮公遺言），我們不難理解，其高徒，即極樂寺第二代住持本忠和尚在極樂寺全山建設接近完工，另外建於市區的下院，即車水路的觀音寺及油較路的玉佛寺已鳩工興建之際，堅辭廣福宮住持之職的本意。此是後話。

在當時，妙蓮法師須兼顧廣福宮法事及極樂寺乃至祖庭福州湧泉寺的建設工作，並各處募化，周旋於鉅賈權臣之間，勢所難免。以廣福宮諸信理員背景觀之，少點自持定力都可能捲入紅塵紛擾，火宅無安之地。要清修不輟已屬不易，更遑論弘法度眾。

故歷史中，蓮公在佛教硬體建設上留名多於法壇留跡。

妙蓮法師對檳榔嶼的貢獻除了創建極樂寺，使它成為檳城百年來遠近馳名的地標性佛教勝地，尚有開南洋流通中文大藏經首倡的請經之行。光緒三十年（1904），法師已八一高齡，他不畏艱辛，萬里跋涉赴京請〈龍藏〉。請〈龍藏〉在當時是一件很隆重大事，須由請藏者具文申請，王公大臣連署發起，僧錄司具奏，得到皇帝批准才能予以頒發。法師此回晉京，一次取得兩部〈龍藏〉，一部供在漳州南山寺，一部即送到極樂寺來。另外光緒帝還御賜“大雄寶殿”匾額一方，慈禧皇太后也頒賜“海天佛地”及“欽命方丈”匾額各一方，這些歷史文物，目前都保存在極樂寺中，與南洋諸佛寺中僅有的一部欽賜〈龍藏〉相輝映，為鎮寺之寶。

光緒三十一年（1905），八十二歲的妙蓮法師，在見着抵檳的徒孫虛雲，交待他在極樂寺講法華經後，就上船回鼓山。臨走前，集眾告退，推薦本忠法師繼任極樂寺住持。

光緒三十三年（1907）正月，妙蓮法師化緣已畢，於正月十二日結跏趺坐，在念佛聲中圓寂於龜山，世壽八十四歲，僧臘戒臘各六十三年。其靈骨一半奉湧泉寺入塔，一半運來極樂寺供奉。

法師另一影響於當代的是，其閩省法嗣依師足跡，相繼來南洋弘法，其中佼佼者為本忠（1868 - 1935），與虛雲（1840-1959）兩位法師。

妙蓮之後—本忠與虛雲

本忠法師為極樂寺第二代住持，原以專修淨土法門為務，經妙蓮法師邀請同赴南洋，才到檳榔嶼落腳，其間曾大力輔助極樂寺之初期各項建設，俟稍告一段落，又以修行為由請辭歸鼓山，當妙蓮上京請經時，被請回極樂寺暫代，越年，蓮公告老退任，本忠即在年 39 歲時出任住持。在他任內，最大的作為即創設“念佛蓮社”，成為南洋諸地蓮社組織之先驅，大力提倡念佛法門。至於響應中國佛教界大團結之呼吁，聯同寄禪和尚入京爭取立案，保護佛教寺產。並在回檳後組織中國佛教總會南洋支會，顯示他有革新之志。

值得一提的是，也是在他任內，中斷了鼓山一系僧人住持廣福宮的傳統。依史料分析，正如前引蓮公遺偈所說，他此一行動，首先可從修行角度作觀，本忠法師所力倡的念佛法門無以施展於此香火廟，故有另創觀音寺於車水路以別苗頭；另廣福宮於當年（1919年）實施公開投標招聘住持僧人，並以價高者得（即寶燭偶多寡）之方式取人，法師對此應有微詞，故毅然以一年為限，自求辭住持職，表明其“不欲爭此蠅頭”的高志（《極樂寺志》卷8〈辭住廣福宮〉）。

自此，本忠法師弘法根據地轉至車水路之觀音寺及油較路之玉佛寺（皆屬極樂寺下院），大力倡導念佛法門。

虛雲和尚，被視為民國以來佛門四大師之一、禪宗泰斗，其傳奇是除了歷三朝（清、民國、共產中國）活了120歲，一生多苦多難卻歷苦彌堅。他與檳榔嶼結緣三次分別在66歲（1905）、68歲及69歲時。第一次來檳就差點被誤判病入膏肓而枉死在木寇山²⁹。安抵檳島後在極樂寺開講〈法華經〉。第二回は經南洋運藏經去滇（雲南）及護送妙蓮法師靈骨回來極樂寺安奉，迎靈骨儀式在觀音亭（即廣福宮）舉行。第三次則由泰國來檳募化雞足山建設經費時宣講〈大乘起信論〉及〈普賢行願品〉於極樂寺，當時講經盛況與本忠法師念佛法門可謂相得益彰，極樂寺也儼然成了二十世紀初檳榔嶼的佛教弘化重地。

據極樂寺的寺誌所記，本忠法師之後的第三任住持是圓瑛法師，任期是1938至1953年，長達16年。但實際上，圓瑛法師在檳城時間恐不及一年，他1938年來南洋並在檳逗留，主要的還是為募化中國抗戰時期的僧侶救護隊的經費，答應出任極樂寺住持，除了係身為鼓山湧泉寺住持的特殊身份外，也應屬情勢需求。當籌募目標已達，加上中國抗日戰爭趨烈，他於1939年即率眾回上海，餘下的任期僅屬掛名。迄至1948年二戰結束後，才應志崑與明德法師之請，偕徒來馬會見信眾及弘法前後五個月，當年6月返回上海後直至1953年9月19日圓寂止，即不再南遊。而圓瑛法師圓寂後，即1954年開始後的十五年裡，極樂寺甚至連名譽上的住持也闕如（有志崑法師代之，惟長年靜養，未陞座），弘法事務自此陷入停頓狀態。

妙蓮法師傳法脈建叢林於檳，是十五世紀馬六甲王朝興起後滅亡的早期佛教再度復興的徵兆，也開了漢傳佛教再度弘揚大馬之先河。而其因緣肇始於一所香火廟——廣福宮的事實，說明只要運動得宜，民間乃至官方力量是可以成就佛教事業的。

（三）第二階段佛教發展—教育開拓

竺摩法師（1913-2002）飛錫檳嶼

如果說極樂寺是由於住持一度懸空而阻礙了其發展弘化工作，間接使法音有中斷之虞，當年適時出現廣續聖責，但路線與極樂寺理念迥異的是竺摩法師。

竺摩法師，法名默誠，字守志，俗姓陳，原籍浙江省樂清縣人，于民國二年（1913）出生于縣東雁蕩山下河新橋村。自幼受虔信佛教的父母薰陶，于十二歲（1924）時隨父紅梅公到黃

²⁹岑學呂編：〈虛雲和尚年譜〉，香港佛學書局出版，第38-45頁。

塘壽昌寺聽欽漢法師講經，法師見其器宇不凡，因此勸紅梅公讓竺師出家，依止方丈白雲長老座下剃度。

法師于出家翌年奉師命成為師叔芝峰法師侍者，並獲得當時在永嘉城閉關的弘一大師書贈“息惡行慈”墨寶勉勵。之後親近多位大德參學，于 1927 年依諦閑老和尚受具戒。1931 年入讀閩南佛學院。與印順、東初諸師同學，後也在武昌佛學院作研究生，並助編〈海潮音〉月刊。1936 年秋，太虛大師到香港弘法，法師隨侍任記錄。抗戰時期，法師參與“僧伽救護隊”曾赴前線工作。

戰時，法師輾轉中國各地及港澳，或進行抗日宣傳，或從事難民救濟，或開班授課，或編輯佛刊，最後落腳澳門，〈無盡燈〉雜誌即于 1951 年在當地創刊，也在當年執行〈太虛大師全書〉的出版工作。

1954 年，竺摩法師受邀到泰國曼谷主持太虛大師舍利塔開光典禮後南下，正式踏足檳榔嶼，受聘出任菩提學院導師，時年 42 歲。

馬來西亞獨立前後的新一輪佛教事業

竺摩法師被視為近代大馬漢文系佛教之父，他對大馬佛教之具體貢獻，據繼程法師在〈竺摩法師佛教教育與藝術〉座談會上所說有四點：

- 一、開講經說法之風氣
- 二、開著書立說之風氣
- 三、開藝文弘法之風氣
- 四、開培材植僧之風氣

所謂“開講經說法之風氣”的看法，並非指之前沒有法師講經說法，而是隨緣、短期、不定時性的。俟竺摩駐錫檳島後，講經說法成了定期的主要法務，除在菩提學院的講課不計，法師正值壯年，法席不輟，先後開講了金剛經、華嚴經、普賢行願品、法華經、普門品、地藏經、善生經、孟蘭盆經、彌勒下生經、般若心經、維摩經、阿彌陀經、十善業道經、藥師經、法常住經、天請問經、佛問阿難吉凶經、彌勒上生經、理趣般若經皈依三寶品、施色力經、大乘本生心地觀經、以及勸發菩提心文、慈悲三昧水懺等等。雖然有些經典未講完整部，或以其中數品，或只講其要義，但對五、六十年代的馬來亞佛教界而言，這真是難得殊勝的講經法會了。畢竟本邦佛教徒，能有機會聽到法師的有系統弘法並不容易。

由於法師健步廣泛的走動，深入民間，學佛聽經的風氣遂大開。

另一方面，法師文筆流暢，除口宣法義外也手寫佛學專論，常將佛法中的要義通過報章雜誌發表，早年的〈星檳日報〉年刊中多有法師的專稿。加上他將創刊於澳門的〈無盡燈〉雜誌

移至大馬編輯出版，也開拓了佛教徒發表學佛心得的空間，讓“文以載道”的實際功能彰顯出來。

竺摩法師的詩書畫—接引信眾的妙方便

法師編輯成冊的著作，其中大部份為講經說法的講記或講演集，在當時正信佛教刊物出版物匱乏的時期，確為大馬佛教界作了“法音流佈”的貢獻。

竺摩法師詩書畫三絕，屬才子型僧人，故在藝林頗受歡迎，講座、書畫展、互為酬唱餽贈，對接引文人雅仕學佛更得心應手。以藝文書畫為主要的作品有〈石火集〉（合集）、〈菊花聯吟〉、〈竺摩畫集〉、〈竺摩法師書畫集〉、〈南游寄語〉、〈西游詩草〉及〈篆香室書畫集〉等。

大馬藝壇本來就寥寂，以法師筆法脫俗峭拔的書畫，頓時成了各方索求對象，據筆者觀察所得，大馬 50-80 年代成立的佛教組織或寺菴，泰半會向法師求取墨寶，或為組織或寺菴名匾，或為大殿楹聯，或為掛牆壁飾，皆以能得一字一畫為榮，尤其是法師自成一體的書法，頓為廣告字流行的市容注入清流。

至於影響深遠之“培材植僧”的行動，具體呈現在其一手創立的馬來西亞佛學院中。

“慈慧勤捨”培育佛門人材

馬佛學院創立於 1970 年 3 月 3 日，距今 40 多年，已培育了 19 屆約 600 多位高、初中畢業生，在各地或弘化或住持的僧材不少，溶入社會各階層服務的在家學生也有。

當年的創院宗旨，法師歸納入“慈慧勤捨”四字中。

“慈”則不忘佛教根本精神，即不錯失每一可度之眾生；

“慧”則學佛之結晶，離迷成悟關鍵在於開啟智慧與否；

“勤”則修學有成，精進於一處或多方皆能見功；

“捨”則佛教濟世的本懷，不執於功果以度人為先決即是。

基於嚴謹的理念，以五年為一期的系統佛教教育，法師掌院期間始終未改。在短期課程大行其道的今日，身為院長的他總不希望“速成文化”在其創立的佛教教育學府中出現。

植僧而不任用

在這佛教教育環節上，我們發現竺摩法師展現了一個與現今一些組織龐大的僧團——如佛光山不一樣的作風，即這批大部份受了正規佛教教育後，又皈依在其門下剃度的出家人（以“繼”字輩為主），留在其身旁的少之又少，形成一種「培植而不任用」的微妙現象。

法師本人並沒有針對這種看似“浪費”的行為作出解釋，而根據法師簡譜整理者，也是其高足之一的繼程法師分析，法師極可能基於“佛教界人材，佛教界共用”的精神，任由徒兒視因緣與發心隨緣發揮。這層道理，如果我們回頭看佛學院院訓之“捨”字，顯然是可以相提並觀的。繼程法師高度認同其師父這種理念，因較之教界中“用而不植”，或“濫用其所植”的一些作法，都顯得明理與健康。

當然，以較傾向於文士型學問僧的竺公而言，組織與調動僧團該不是他的強項吧！

合力創佛總

據觀察，法師表現在組織上最積極果斷的一次，是合力促成馬來亞佛教總會（馬佛總）的設立。

據法師 61 年在〈蕩執成智〉一文中談到的：

“全馬各州僧伽，鑒於過去各寺院菴堂沒有一個總的組織，精神散漫，不能集中力量，發展佛教事業，乃於一九五五年冬，由金星法師等出面親訪菩提院，邀筆者出組大馬佛教會。固辭不獲，亦為其熱誠感動，乃與之聯合全馬各地教胞，在極樂寺組織馬來亞佛教總會籌備會，選出釋志崑、勝進、竺摩、金明、振敏、金星、本道、黃松波、陳寬宗、王弘法、寂晃、如賢、妙義、心一、宗鑑、清亮、性海、陳少英、釋祥空、吳寬定、釋明德、妙榮、林忠億、釋真果、定光、理勝、廣餘、龍輝、邱金枝等廿九人為籌備委員。推筆者與金星、勝進、金明、明德、林忠億、王弘法七人起草會章及宣言。於一九五六年三月一日呈請政府註冊，至一九五七年九月十三日由社團註冊官批准。遂遵章進行籌備工作，分別向各州登記寺廟，徵得團體會員四百餘單位，個人會員約三千，初步工作完成。筆者即於此時受美國夏威夷中華佛教會之聘請，赴檀弘法。至五八年尾返國，始發動進一步之工作，並於一九五九年四月十九日假極樂寺開成立大會。請本邦（國父）東姑阿都拉曼主持剪綵，全馬各州代表三百餘單位，及政府長官，地方縉紳，各佛教國駐馬使節，中西來賓共約二千餘人，情況空前熱烈，掀開馬來亞佛教史新頁……”

綜觀當時的大環境，一來馬來亞建國前後，各種對寺廟產業權、公訂宗教假日等法令的制訂，勢必對佛教的生存與發展造成重大影響，故有此“義不容辭”的積極行動，共同促成馬佛總成立，繼而爭取衛塞節被列為全國公共假期等成果。二來當然與他學德俱備，享譽國內外佛教界有關。順理成章地被推舉為籌委會主要領導，並成為繼後 12 年佛總主席。

雖然聲譽日隆，甚至深受佛教界知識青年之敬仰，然法師的心還是繫於佛教教育的。

三慧講堂確立新風

法師本身創建的道場當年也是獨樹一格的。在眾多寺、廟、宮、殿、精舍之外，首置“講堂”名堂，足以表示法師深明“信佛者眾，明理者少，故宣講佛理，極為今日所需要。”之事實，而欲“蕩執成智”的苦心。法師于 1965 年創建的“三慧講堂”正透露其一心引導道場信徒與僧眾，依聞、思、修次第來入佛知見，並以佛法教育為矢的目標確能一以貫之。這面正信的旗幟，在 60 年代，成為大馬佛教由傳統的膜拜形式轉趨理性的研修佛法帶來全新契機。

曾任馬佛青總會長之繼程法師如此歸納其恩師的行誼：竺公以“**佛教建設為重，個人事業為次；法義宣揚為重，道場建築為次；僧材培植為重，經懺佛事為次；總括的話：三寶為重，其他一切為次。**”誠不虛也。

竺公對佛教的貢獻當然不止於此，以下補誌一二：

(1) 1970 年成立的馬來西亞佛教青年總會（馬佛青總會）得助於竺公甚多，第一屆馬佛青全國代表大會即假馬佛總大廈召開，時為宗教顧問的竺公表達了對佛青的殷切期望，並以佛總主席身份予以實際支持，如聯辦短期出家，共組全國佛學考試委員會，出任訓練營講師等，為佛青運動的萌芽注入養份，為佛青學佛長征加油打氣。

(2) 接引社會賢達共襄佛教事業：這可從法師籌建佛總大廈暨佛義校舍時所招攬的賢達看出，當時檳州華人大會堂的主要領導如拿督許平等、拿督莊漢良等都受法師德行宏願之感召成為建委會重要成員。

尤其拿督許平等，一家人與法師毗鄰而居，成了法師熏化的第一代佛化家庭，法師德澤惠及拿督之子前任檳州首長許子根博士，造就其謙和親民的性格。許博士視法師為恩師，甚至兒提及學生時代親近法師的事跡還記憶猶新³⁰。

(3) 助成佛教義學新校舍完成：佛教義學是一所佛教徒倡辦，基於佛教慈悲濟眾，協助失學青年再受教育的夜間輔助教育機構，為求一永久校舍來造福更多學子之際，法師毅然贊同廣餘、如賢等法師建議，以聯名籌款方式來發展車水路的佛總地皮，建成後將大廈二樓闢為佛義永久校舍。馬佛總大廈一度是一所教育中心，佛教義學設在二樓，三樓則是馬佛學院（2006 年起，馬佛學院遷入佛總新教育慈善大廈）。

³⁰檳州前首長許子根博士曾在 96 年舉辦的〈竺摩法師佛教教育與藝術〉座談會上透露說，他 40 多年前赴美國深造時，法師曾贈予一首對他有深切默化作用的詩偈：“蒼海茫茫前路遙，天邊雲彩麗多嬌，留心陷阱腳邊在，莫把頭兒昂過高。”至今仍是其面向從政生涯的南針。

(四) 結語

以妙蓮與竺摩兩位一先一後來自中國的華僧，帶出檳榔嶼自 19 世紀末至今的概況，不容置疑的是，兩位法師確係這百年來漢傳佛教紮根檳嶼的功臣。凡本國華裔佛教徒，無人不知極樂寺，也無人不曉竺摩法師，且兩方面的著力點仍延續迄今——極樂寺建設日新月異，愈建愈堂皇；馬佛學院在母體即馬佛總的擘劃下，也完成了籌建十層教育慈善大樓的宏願，擴大僧教育工作。凡此種種，我們樂觀的說，在憲法的保障下，正信佛教的發展空間是無限的；在華裔佔多數的主觀優勢下，檳榔嶼佛教徒的力量應該是龐大的，足以支持一切有利佛教良性成長的計劃與行動。

（本文據 2001 年 “檳榔嶼華人事迹” 交流會論文重修于檳 9/2011）

達摩難陀法師對馬來西亞佛教的影響

釋繼旻*

摘要

馬來西亞佛教於1950年代加速發展，當時以三位重要人物奠下柱基，即錫裔的達摩難陀法師（1919~2006）（Ven.Sri Dhamananda），為英文源流及在南傳佛教開展扮演重大角色；竺摩法師則為中文源流的漢傳佛教開展推廣；而美籍的蘇曼迦羅法師（1903~1963）（Ven.Sumangalo）卻是帶動青年佛教上起了不可忽視的作用。60至80年代，達摩難陀法師可說是唯一以英語弘法的法師。達摩難陀法師對馬來西亞社會的發展，也作出不少的貢獻；譬如他是其中一位向政府力爭衛塞節成為公共假期的佛教領袖；他發動成立馬來西亞宗教聯系機構(MIRO)，以促進馬來西亞各宗教信仰者和諧共處為奮鬥目標的團體。因此，達摩難陀法師被視為「馬來西亞南傳佛教發展之父」；他可說是錫蘭佛教在馬來西亞最高的精神導師。綜觀以上之論述，促使筆者想探討這位馬來西亞佛教史上具有代表性的人物。本文主要介紹達摩難陀法師的生平略傳、著作與思想淵源及他的交遊。最後探討他對馬來西亞佛教的影響，如接引英語主流者及大專生學佛、與政府建立良好的關係及發起四大宗教交流。

關鍵字：達摩難陀法師、馬來西亞佛教、南傳佛教

* 國立政治大學宗教研究所博士班一年級。

The Influence of Ven.Sri Dhamananda on Malaysian Buddhism

Shi, Ji-min*

Abstract

Buddhism in Malaysia is developed faster and faster in 1950's. There are three important persons in the development, Ven.Sri Dhamananda (1919-2006) who plays an important role in English translation and Theravada Buddhism, Rev. Zhu Mor who introduced the Chinese Buddhism to public, Ven.Sumangalo (1903-1963) from United State has paid the effort to bring youth society to Buddhism. During 60's to 80's, Ven.Sri Dhamananda is the only Dharma Master who used English. Besides, Ven.Sri Dhamananda has brought a lot of development to Malaysian society. For example, he is one of the masters who request Wesak Day to be listed as public holiday from Malaysia government. He established the launching of MIRO which is the organization to unite the different religions in Malaysia. Therefore, Ven.Sri Dhamananda is given the name of 'Father of Malaysia Theravada Buddhism'. The information above brings the author to have a deep discussion on this important person in Malaysia Buddhism. This article is mainly introducing the brief biography of Ven.Sri Dhamananda, his literary work and the origin of these ideological, and also about his social life. The last part of this article also discusses about his influence to Buddhism in Malaysia, such as Buddhism in universities, the relationship with government, and the interactions with other religions.

Keywords: Ven.Sri Dhamananda , Buddhism in Malaysia , Theravada Buddhism

*Ph.D.Student, Department of Religious Studies, National Chengchi University

達摩難陀法師對馬來西亞佛教的影響

釋繼旻

一、前言

在馬來西亞佛教的發展史上，南傳佛教扮演著極為重要的角色。一般而言，馬來西亞南傳佛教的僧團包括了泰國佛教、緬甸佛教及斯里蘭卡佛教。

根據梁國興居士的回憶，在 60 及 70 年代，馬來西亞佛教徒可分為受中文教育及受英文教育者。受中文教育者，多數受到漢傳佛教的影響；而受英文教育者，比較傾向南傳佛教。其中主要原因是因為南傳佛教的法師，尤其是斯里蘭卡來的法師多數以英語為主要的弘法語言。當時以檳城的馬興達拉瑪佛寺（Mahindarama Temple）、吉隆坡的十五碑佛寺（Brickfields Temple）及馬六甲的釋迦院為南傳佛教的主要道場。³¹

達摩難陀法師（Dr. K. Sri Dhammananda Nayake Maha Thera）（1919~2006）於 1952 年，前來馬來西亞，當時馬來半島正處於緊急狀態，英國殖民政府安排他到各華人新村弘法，以佛法安定人心。他也義不容辭挑起此重任，風塵僕僕到各地宣揚佛法，成為佛教界主要弘法者之一。當時，他的知名度廣為人知。他來到馬來西亞十五碑佛寺弘法，迄今已有五十多年，接引無數人修學佛法。1962 年，他創立大馬佛教弘法會（BMS），以文載道，積極推動弘法教育工作，因而被喻為「馬來西亞南傳佛教發展之父」。此外，達摩難陀法師在馬來西亞佛教服務五十多年期間，除了建十五碑斯里蘭卡佛寺，以英文源流弘法之外，同時也促使北傳和南傳源流的佛教融洽發展。如黃世界在其論文中，如此的敘述：

在以英文為主流的馬來西亞南傳佛教當中，達摩難陀法師是被譽為「馬來西亞南傳佛教發展之父」。自從 1952 年，他來馬來西亞之後，馬來西亞南傳佛教的組織狀況才有所改善。

32

因此，本文想要釐清達摩難陀法師在當時所面對的環境是怎麼樣的？當時的社會背景是否會影響他的思想、行為與貢獻？為何他會被譽為「馬來西亞南傳佛教發展之父」？他對馬來西亞佛教的影響有那些？

³¹釋繼旻主訪，梁國興口述，地點：檳城馬佛青佛教基金會，2009 年 9 月 28 日。

³²黃世界（Ng Sai Kai），〈南傳佛教僧團〉收於《獨立後佛教在馬來西亞的發展》（Perkembangan Buddhisme Di Semenanjung Malaysia Sejak Merdeka），馬來西亞：國民大學歷史學系學士論文，1990，頁 47。原文（馬來文）如下：“Bhikkhu Dr.K. Sri Dhammananda dianggap sebagai “Bapa Buddhisme Malaysia” untuk aliran Inggeris.....Sejak kedatangannya pada tahun 1952,Buddhisme di Malaysia telah mengalami perubahan yang jelas.”

二、達摩難陀法師的成長社會背景

「斯里蘭卡」古稱「楞伽」（Laṅkā），在僧伽羅（Sinhala）語中，譯為「樂土」或「光明富饒的土地」之意。「蘭卡」（Lanka）在梵文中為「島嶼」之意，故「斯里蘭卡」又可說是「光明之島」。³³「錫蘭」是從當地主要民族「僧伽羅」的譯音演變而來。梵文中「僧伽羅」（Sinhala）亦是「獅子」的意思；所以中國古代史傳稱它為「獅子國」，又叫「銅拳島」（Jamba-Panni）。³⁴

西元前三世紀，阿育王（Asoka）在第三次結集後，派遣兒子摩哂陀（Mahinda）至斯里蘭卡，為天愛帝須王（Devanampila Tiassa）（西元前 247~207）說法，使得國王以及百官庶民都信奉了佛教。天愛帝須王在首都為他建造大寺及支帝耶山寺。其中大寺延續了一千多年，是斯里蘭卡上座部佛教的起源。摩哂陀（Mahinda）的妹妹僧伽蜜多又把佛陀成道處的菩提樹分枝帶來錫蘭種植，使該樹至今仍是斯里蘭卡的國寶。僧伽蜜多並傳授比丘尼戒法，使教團完整成立。

35

斯里蘭卡的僧團可分成三大系即最大的是暹羅派（Siam-Nikāya），成立於 1753 年，由暹羅傳入，創始人為薩拉能格拉。其次是阿曼羅波羅派（Amarapura-Nikāya），創立於 1802 年，由緬甸傳入，創始人是摩訶格羅瓦匿納唯曼羅帝須（Mahākarawe Nānawimalatissa）占全國僧伽百分之二十；第三是蘆曼匿派（Rāma ṅa-Nikāya）是屬暹系中的改革者，於 1865 年創立，由緬甸傳入，創始人為阿般格阿梵多印陀娑婆（Ambagahawatta Indasabha）。三系在基本教義上並無不同，主要差異在於地域、階級、身分和持戒的精嚴度。³⁶

由上文看來，佛教是斯里蘭卡的傳統宗教，早期將佛陀成道處的菩提樹分枝移植於此，並迎請佛牙前來供奉。佛教對該國的影響，是遍及整個文化，從語言、文字、教育、政治、建築到生活，無不關聯。而緬甸、高棉、泰國、寮國的佛教也受其影響，這些國家至今仍然是上座部佛教興盛的地方。

³³淨海法師，《南傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2002，頁 11~13。

³⁴參話，〈錫蘭佛教史話〉收於張曼濤主編，《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》89），台北：大乘文化，1978，頁 41。

³⁵葉鈞，〈錫蘭佛教的傳播及其宗派〉收於張曼濤主編，《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》89），台北：大乘文化，1978，頁 55。

³⁶葉鈞，〈錫蘭佛教的傳播及其宗派〉收於張曼濤主編，《東南亞佛教研究》（《現代佛教學術叢刊》89），台北：大乘文化，1978，頁 76。

三、 達摩難陀法師的生平

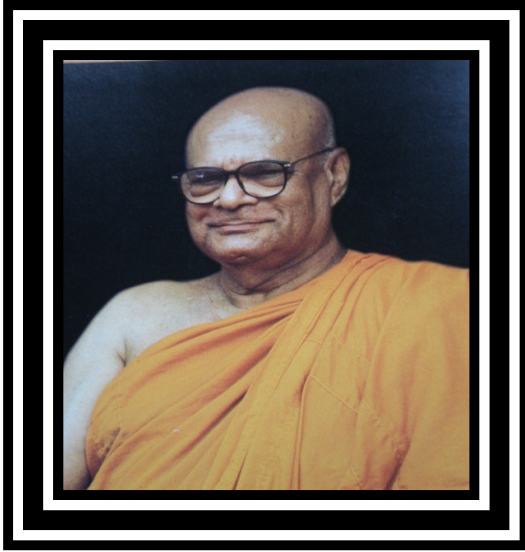


圖 21：達摩難陀法師德相

資料來源：吉隆坡十五碑佛寺提供（2009年9月1日）

達摩難陀法師於 1919 年 3 月 18 日，出生於斯里蘭卡南部的馬打拉（Matana）縣的基寧村（Kirinde）。³⁷他是屬於「暹羅宗」派（Siyam Maha Nikāya, Malwatta Chapter）³⁸。根據洪祖豐的看法，認為達摩難陀法師是德高望重的高僧，因此大家都承認他是斯里蘭卡籍的長者之代表。³⁹

茲將達摩難陀法師的一生分為四個階段即：在家時期、斯里蘭卡修學時期、印度修學時期及馬來西亞時期。

（一）在家時期

達摩難陀法師的父親是來自加馬的家族（K.A.Garmage），他母親是一位虔誠的佛教徒。⁴⁰因此，他父親依照當時斯里蘭卡民俗，幫他取名為「馬丁」（Martin），在共有六個兄弟姐妹當中，他是排行最大。⁴¹

³⁷ Benny Liow Woon Khin edited, "K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p. 14.

³⁸ H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p. 201.

³⁹ 釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

⁴⁰ Benny Liow Woon Khin, "Venerable Dr K Sri Dhammananda Mahā Nāyaka Thera ,A Brief Introduction On His Life and Contributions to Malaysian Buddhism", 1994, p. 15.

他七歲時，在基寧村（Kirinde）的小學接受正規的教育。根據 Benny Liow Woon Khin 在《達摩難陀長老七秩五祝壽紀念特刊》中描述：

即使在當時的斯里蘭卡，絕大部份的小孩會被基督宗教的傳教活動所影響。但，馬丁跟一般的小孩不一樣，在他年幼時，就對佛教有著相當的興趣。在他成長的地方，大部份的村民都篤信佛教。此外，他有一位舅舅是當地一間寺廟的大法師。因此，他舅舅在修學佛法上可以引導他。

42

從上文的描述，可以反映了當時在斯里蘭卡的社會狀況，即使是有一些人是信仰基督宗教，但也有絕大部份的人都信仰佛教。然而，馬丁就在耳濡目染的環境下，從小就開始接觸佛教，受到當地的風俗及佛教文化之影響⁴³；再加上他舅舅的用心調教也為他日後打下了良好的佛學基礎。

此外，他有一位很開明的母親，雖然他身為家中的長子，但其母親卻鼓勵他出家。當時他的母親跟他說：「如果你結婚只能照顧一個家庭，但是如果你出家成為法師我話，卻能為無數的眾生服務。」⁴⁴在這樣的殊勝因緣之下，他小小的心靈就萌起出家的念頭。

（二）斯里蘭卡修學時期

十二歲時，馬丁（Martin）依於基寧村佛寺（Kirinde Vihara）的住持克達摩難陀法師（K.Dharmmaratana Maha Thera）座下出家。師父為他取名為「達摩難陀」（Dhammananda），意思為「透過達摩（法）的體驗而獲得幸福快樂」。⁴⁵

從此以後，達摩難陀法師就接受寺院種種的制度訓練為期十年。至到他二十二歲（1940），才到哥打維拉佛寺（Kotawila Vihara）依於克拉達那巴拉法師（K. Ratanapala Maha Thera）座下受比丘戒（巴利語：Upasampada）。⁴⁶

⁴¹ Benny Liow Woon Khin edited, "K. Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p. 14.

⁴² Benny Liow Woon Khin, "Venerable Dr K Sri Dhammananda Mahā Nāyaka Thera ,A Brief Introduction On His Life and Contributions to Malaysian Buddhism", 1994, p. 19.

⁴³ 在錫蘭、緬甸、泰國等國家，出家是給家人一個很好的祝福，不是和家人斷絕關係。出家人不可忽略本身的義務和責任，佛陀的父王淨飯王是在佛陀手中駕崩的，證明出家人一樣可以照顧父母。因此，在寺廟也辦有短期出家課程，讓人了解及體驗出家的意義。參見黃淨平主訪，達摩難陀口述，《慈悲雜誌》第4期，馬來西亞：八打靈觀音亭，1993年7月，頁3。

⁴⁴ 黃淨平主訪，達摩難陀口述，《慈悲雜誌》第4期，馬來西亞：八打靈觀音亭，1993年7月，頁3。

⁴⁵ Benny Liow Woon Khin edited, "K. Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p. 14.

⁴⁶ Benny Liow Woon Khin edited, "K. Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p. 14. 「比丘戒」（巴利語：Upasampada，梵語：Upasampanna）也是出家男眾所受的二百五十條「具足戒」，別稱「大戒」。任繼愈主編，《宗教學大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998，頁408。

根據 Benny Liow Woon Khin 記載⁴⁷，達摩難陀法師除了接受寺院的律儀之訓練外，為了充實自己及瞭解浩瀚的佛法，因而他也到哥倫布（Colombo）的維也華丹那佛學院（Vidywardana Buddhist Institute）就讀為期四年（1935~1938）。

之後的七年期間（1938~1945），他進入斯里蘭卡著名的佛教學院（Vidyankara Pirivena）就讀⁴⁸；他潛心研修佛教哲學、梵文及巴厘文經典等，因而為日後在弘法的生涯中，奠下良好基礎。

（三）印度留學時期

1945年，達摩難陀法師因獲得印度興都大學（Benares Hindu University）的獎學金，前往該大學繼續深造；主修梵文（Sanskrit）、興都文（Hindi）和印度哲學（India philosophy）。

誠如 H.M.A de Silva 在《百年佛教寺院》（1895~1995）的描述：

在印度留學期間，他親近了不少國際知名的教授；其中一位即是已故拉哈斯南教授（Dr.S. Radhakrishnam）。他是印度著名的哲學家之一，亦是印度的第一任總統。⁴⁹



圖 22：拉哈斯南教授（Dr.S. Radhakrishnam）之相

資料來源：筆者翻拍於 Benny Liow Woon Khin edited, “ K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect ” p.19.（2010年2月8日）

⁴⁷Benny Liow Woon Khin, “ K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect ”, Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.14. 及 H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.198.

⁴⁸Benny Liow Woon Khin, “ K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect ”, Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.14. 及 H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.198.

⁴⁹H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.198. 拉哈斯南教授（Dr.S. Radhakrishnam）於 1950 年 1 月 24 日，被選為印度第一任總統。

因此，經過了四年高等學府的學術訓練後，達摩難陀法師回到斯里蘭卡以文字做為弘法的工具，在哥拉維拉村（Kotawila）的莎哈馬（Sadhama）佛學院授課；同時也在宗教、社會福利及教育等方面為村民服務。⁵⁰

從以上所述，可以看出達摩難陀法師留學印度期間，經過名師的指導，使他日後在思維方面更具有邏輯性，及在閱讀原始經典方面奠下良好的基礎，因而對他日後在推動弘法教育的工作上，起了極為重要的作用。與此同時，印度留學期間，也開拓了他的視野，亦是促成他日後把佛法推動到國際化的主要動力。從時間的脈絡，學習與各方面的表現而言，留學印度期間可視為是達摩難陀法師理念的建立之關鍵期。

（四）馬來西亞時期

1952年，巴拿沙拉法師（Ven. K Sri Pannasara Nāyaka Thera）收到來自馬來西亞斯里蘭卡佛教會⁵¹的來信，希望他能委派一位法師到馬來西亞十五碑佛寺擔任該寺的住持，以領導及協助馬來西亞斯里蘭卡籍的佛教徒。⁵²在四百多位的年輕僧眾當中，達摩難陀法師獲選派遣到馬來西亞來為斯里蘭卡籍的佛教徒服務。

達摩難陀法師於1952年1月2日從斯里蘭卡搭乘輪船，經過三天半的行程，就抵達馬來西亞北部的檳城港口，當時先住在馬興達拉麻佛寺（Mahindrama Temple）。數日後，再前往吉隆坡的十五碑佛寺。⁵³因此，在這樣的因緣之下，達摩難陀法師就與馬來西亞佛教結下不解之緣。

1952年3月，第二次世界大戰之後，馬來西亞處於百廢待興，加上英殖民地政府為對付馬共而頒布之「緊急法令」，因此而採取隔離政策，統制糧食配給和被列為「黑區」的市郊居民之迫遷之行動，使民生艱苦。⁵⁴

⁵⁰同上，頁199，原文（英文）：“After having studied four years at the University, Ven. Dhammananda graduated with a Master’s degree in India Philosophy, Sanskrit and Hindi in 1949. He then decided to return to Ceylon to put his vast knowledge into proper use, and for the next three years helped in the establishment and management of the bi-lingual Sinhala and English Sudharma Buddhist Institute in Kotawila. At the same time he took an active part in various religious, educational and social activities to promote the well-being and happiness of the people.”

⁵¹馬來西亞斯里蘭卡佛教會是於19世紀初，由一群來自於斯里蘭卡籍的佛教徒所成立，它是馬來西亞歷史最悠久的佛教組織之一。H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p. 1.

⁵²Benny Liow Woon Khin, “The Auspicious Occasion Of The 75th Birthday”, Brickfields Buddhist Maha Vihāra, 1994, p. 18.

⁵³Benny Liow Woon Khin, “The Auspicious Occasion Of The 75th Birthday”, Brickfields Buddhist Maha Vihāra, 1994, p. 19.

⁵⁴以華人為主的馬來亞抗日軍與英殖民地政府原在日軍佔領時期衷誠合作，但戰後政治勢力安排的談判破裂，抗日軍於1948年重返森林與政府作戰。英政府宣佈該組織非法，並宣佈馬來亞進入緊急狀態。為獲得對抗勝利，殖民地政府把大部分鄉村地區的華人驅散，並把他們聚集在新設立的新村加以控制，以切斷他們對抗日軍的救濟。由於抗日軍的反叛，英殖民地政府對華人的忠誠不加信任。英政府施行緊

由此看來，當時馬來半島正處於緊急狀態時期，達摩難陀法師收到由英殖民地政府駐馬來亞⁵⁵最高專員湯泊爾秘書（Sir Gerald Templer），邀約會晤面談的信。在會談中，達摩難陀法師被問佛教是否與共產黨有所關連。⁵⁶他有條不紊的澄清佛法是非暴力的，佛教是以慈悲來指引人們如何和平共處；才把湯泊爾秘書的疑忌釋除。他也向對方說明共產黨是一種一政治活動，而佛教卻著重於精神與道德方面的引導。因此，湯泊爾秘書不但不再懷疑佛教是共產黨的恐怖份子；反而懇切地要求他通過佛教的弘法，協助政府在心理上的輔導，以獲取人民對政府的好感，尤其是居住在華人新村的居民。就在這樣的因緣的促成之下，達摩難陀法師積極的在華人新村展開他的弘法活動。⁵⁷他走入華人新村的主要目的，即是把佛陀的教義傳遞給村民，以讓佛法的春風化雨，沐浴有緣人。

從以上之論述，可以獲知當時的達摩難陀法師，一方面可以讓那些自稱是佛教徒的華人聽聞到正法，並領略佛法的真義。⁵⁸另一方面，也因達摩難陀法師能匡正時弊的推動弘法工作，以讓政府對佛教的肯定與認同有加分的作用，對當時整體佛教而言是一個很大的鼓勵。

達摩難陀法師駐錫馬來西亞的五十多年期間，一方面是以吉隆坡的十五碑佛寺為推動佛教教育與弘法的佛教事業社主要的基地；另一方面他也積極赴各地弘揚佛法。因此，不論是在馬來西亞的大城市，乃至窮鄉僻壤，都曾經留下他的足跡。如同黃逢保居士的口述：

長老非常的慈悲每個星期四晚上他都風雨不改，不論信眾多少他都不介意，他都會來為我們開示。……每次我都會載他到各佛教團體去弘法，如瓜拉比拉那麼遠他都會去。因此，他對馬來西亞佛教的貢獻很多。⁵⁹

此外，達摩難陀法師雖到處為法而奔波；但他從不喜歡人們迎送。當吉隆坡國際飛機場有了快鐵服務後，他就單獨一人搭快鐵來回機場。在多年前的一個晚上，已高齡八十五的他，被人發現單獨一人在吉隆坡快鐵總台，等待計程車回十五碑佛寺。當時已夜深，計程車稀少，他等了

急法令後，華人遭到空前的痛苦，一方面要面對馬共的威脅，另一方面則緊急法令許多條例的束縛與處罰，使數十萬鄉區華人求生不得，求死不能。當時，英殖民當局的軍警人員對付鄉區之華人，手段非常毒辣，緻使一般民眾對軍警反感。朱金濤，〈吉隆坡寺廟之研究〉，載於《南洋學報》卷 47-48，1992/1993，頁 5。

⁵⁵因當時馬來西亞還未獨立，還是屬於英國的殖民地，馬來亞獨立於 1957 年，並於 1963 年與東馬沙巴、砂勞越州及新加坡合併稱為「馬來西亞」；後新加坡於 1965 年脫離馬來西亞而獨立。

⁵⁶因當時國內的共產恐怖份子都是華人為多，而華人都自稱為佛教徒。《佛教文摘季刊》第 68 期，焦點報導，1992 年 6 月，頁 110。

⁵⁷廖文慶（Benny Liow）主編，《難摩難陀法師八秩晉嵩壽論文集》（K Sri Dhammananda flicitation Essays In Honour Of His 80TH Birthday），吉隆坡：佛教弘法會，1999，頁 35-36。

⁵⁸因當時在馬來西亞有很多自稱是佛教徒，但卻不真正了解佛法，神佛不分，導致很多知識份子及政府官員也對佛教產生很多誤解。

⁵⁹釋繼旻主訪，黃逢保口述，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009 年 9 月 23 日。

半個小時，才被好心人發現，載送回佛寺。⁶⁰此外，達摩難陀法師也曾經如此的說過：「當我上臺演講時，什麼病痛都不見了。講完後，休息時，才會感到累。」⁶¹

綜合上文，無非說明了達摩難陀法師對弘法的重視，他一生研修並進，也四處講經析論，以個人的佛法素養，法霖廣布；他不畏難苦，不怕勞累，為法忘軀的崇高精神，因而獲得眾多佛弟子的尊敬。如鍾漢源居士所說：

每當從他的言教與身教中，讓我感覺到猶如看到佛陀那樣。他以僧侶的身份入鄉隨俗，從他老人家的身上，可以體會到他所展現出佛陀悲智雙運的精神。他是不講究排場，回到簡單、樸素的生活，而且他也熱心於弘法利生的教育工作；不管路途多遙遠，只要他能到達的地方，他都願意去。⁶²

十五碑錫蘭佛寺理事會會長沙勒則表示：

達摩難陀法師是馬來西亞南傳佛教的「象徵」，他在佛教的地位與貢獻難以被他人取代；他的著作已被譯成超過十六種語言，廣泛流傳。⁶³

因此，筆者認為達摩難陀法師在馬來西亞期間，不但是一位出色的弘法專員，其對佛教的愛惜與護持，更充分表現於他身為宗教師的宗教情操，亦為馬來西亞南傳佛教之開展扮演著重要的角色。

四、 達摩難陀法師對馬來西亞佛教的影響

（一）著作與思想的影響

從佛法的流行人間來說，「法」是釋尊所開示的，「僧」是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。釋尊本著自覺的達磨，適應當時、當地、當機者的性格、智能與希求，加以正確的教導，佛法才成為流行於人間的。釋尊的教導，不只是言教，還有身教。⁶⁴印順導師認為佛教是人間的，能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，不只是釋尊的三業大用，也是實際存在於個人、僧伽、社會的。所以在人間佛教的開展中，不應忽略佛弟子的活動。在家、出家的佛弟子，見佛聞法，受到佛法的陶冶，在語言與行為中，表現為佛化的新人。其中，出家眾在僧伽的和樂清淨中，表達佛法；僧伽的威力，推動佛教的前進。在家

⁶⁰釋繼旻主訪，張明仁口述，地點：登嘉樓佛教會，2009年9月10日。

⁶¹洪祖豐，《大和尚小故事—達摩難陀的生平軼事》（Little Stories Of A Great Monk），馬來西亞：佛教弘法會，2006，頁5。

⁶²釋繼旻主訪，鍾漢源口述，地點：吉蘭丹佛教會，2009年9月11日。

⁶³馬來西亞：星洲日報國內版，2006年9月1日（星期五），頁15。

⁶⁴釋印順，《佛法概論》，台北：正聞，2003，頁28。

眾也在社會上表現佛法，起著顯化或默化的作用。尤其是大弟子們的遊化諸方，或彼此論道，或向社會宣傳，「如燈傳照，光光無盡」。⁶⁵

有鑑於此，為了使佛法的發展觸角更加的廣闊，除了口宣法義之外，達摩難陀法師秉持著「以佛心糾正人心，以佛道輔正世道」之理念，並撰書立著，以文載道接引知識份子學佛。如梁國興所述：

因他的著作，才影響到大專青年。當時在馬來西亞的佛書出版是非常少，只有十五碑佛寺有出版英文佛書，而且是免費贈送給大專學府。後來，成立雪蘭莪佛教青年聯誼會。當時，透過此組織，辦第一屆「全國的佛教青年研討會」；其主要成果就是成立了馬來西亞佛教青年總會。⁶⁶

當時馬來西亞佛教刊物之出版可說是處於匱乏的時期，達摩難陀法師確為大馬佛教界作了「法音流佈」的貢獻。

達摩難陀法師不僅善於說法，他的英文著書超過七十四本⁶⁷，其中可分為專書及小冊子的印刷兩種。專書的出版有的《佛教徒的信仰是什麼？》（What Buddhists Believe）⁶⁸、《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry）⁶⁹、《佛法的財富》（Treasure Of The Dhamma）⁷⁰、《法句經》（The Dhammapada）⁷¹等。另小冊子的出版有《幸福的婚姻—佛教的婚姻觀》（A Happy Married Life）⁷²、《佛教徒的生活方式》（The Buddhist Way）⁷³、《佛

⁶⁵釋印順，《佛法概論》，台北：正聞，2003，頁29。

⁶⁶釋繼旻主訪，梁國興口述，地點：檳城馬佛青佛教基金會，2009年9月28日。

⁶⁷根據洪祖豐的口述，獲知有關達摩難陀法師的著作，因沒有完善的收集，有些書籍出版了之後原稿就遺失了，導致有些書是沒辦法再重版。洪祖豐口述，釋繼旻主訪，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

⁶⁸此書第一版於1964年出版，共50,000本。至今已印刷第九版，此書在國內流傳極廣，幾乎成為馬來西亞佛教徒的生活手冊。Benny Liow Woon Khin, "K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.294.

⁶⁹此書由林淑丹、廖舜如翻譯為中文，並由佛陀教育基金會印刷流通。此書已翻譯成14個國家的文字，廣大流通。黃逢保口述，釋繼旻主訪，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009年9月23日。

⁷⁰此書主要是把南傳巴利語經典中，有關佛陀的基本教義編輯成書，以提供英文源流的佛學班教師做為參考。Benny Liow Woon Khin, "K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.294.

⁷¹此書共有700頁，其內容主要是以故事的方式來呈現過去佛陀的教導，適於現代人做為學習佛法的指南。Benny Liow Woon Khin, "K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect", Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.294.

⁷²此小冊子是透過佛教的觀點，去解決在婚姻上所面對的問題。此書只是提供給佛教徒做為參考之對象。

⁷³此小冊子主要是指引佛教徒在日常生活中應遵守的方法。

陀在那裡》(Where Is The Buddha)⁷⁴及《人類的奇葩》(Flower Of Mankind)⁷⁵等著作更是流傳甚廣，並譯成多種語文，獲得國際佛弟子的推崇。



圖 23：達摩難陀法師的著作

資料來源：筆者翻拍於 Benny Liow Woon Khin edited, “K.Sri

Dhammananda A Pictorial Retrospect”, p.297. (2010年2月8日)

因此，綜合達摩難陀法師的著作⁷⁶，筆者整理出他的思想如下：

1、對佛教家庭倫理的看法

佛教倫理是佛教全部學說的一個重要組成部分，是佛教實現人生解脫的基本信念和方法。和其他宗教一樣，佛教的倫理與實踐也離不開倫理道德因素，佛教的信徒也離不開社會倫理道德之網，由此，佛教的創始者和繼承者也都把倫理道德作為信徒獲得美好許諾一解脫，實現人生理想—「涅槃」的前提和保障。在佛教根本理論苦、集、滅、道「四諦」中，「道諦」如「八正

⁷⁴此小冊子是達摩難陀法師圓寂時的最後一本著作，此書是在他和病魔交交戰中，斷斷續續完成的。達摩難陀，《佛陀在那裡》，馬來西亞：佛教弘法會，2006。另見洪祖豐，《大和尚小故事—達摩難陀的生平軼事》(Little Stories Of A Great Monk)，馬來西亞：佛教弘法會，2006，頁5。

⁷⁵此小冊子主要是向初學佛者、異教徒及誤解佛教者，介紹正確的佛陀觀。

⁷⁶由於達摩難陀法師的著作有些已失傳，因此筆者手上拿到的只是一部份的著作而已。

道」即是實現人生理想「涅槃」的方法，是倫理的重要內涵。佛教的戒、定、慧三學的戒學和定學，尤其是戒學實屬於倫理道德修養的學說。⁷⁷由上可知，佛教是倫理道德色彩相當濃厚的宗教。

家庭是世上最古老的社會單位，事實上，它是縮小的社會模型，而且傳遞文明的火炬到下一代是每一代的責任。

眾所周知，大部份的父母疼愛其子女。但，因受現代唯物論的影響及壓力，使得父母的負擔比以前沉重許多，甚至遭到家庭分裂的威脅，因而導致家庭破裂。因此，達摩難陀法師認為父母應透徹瞭解自己孩子的潛力，小孩將來才能依他的方式，在最好的時段達成願望。由於小孩還不夠成熟，無法規劃自己的未來，父母應該要多留心子女的才能與天賦，並鼓勵孩子為社會謀福利及自我理念的實現。依據小孩的心性，培養與訓練日後謀生的專長。⁷⁸

與此同時，他覺得父母應認清孩子的自然本性，而不是一味強加自己的觀感於他們身上。父母須確實提供小孩良好的教育環境，並具備合宜倫理與道德規範的指導，只有靠良好的倫理及心靈上的修養，小孩才能在成長過程中慢慢發掘自己的潛在本能。⁷⁹因此，在某些方面，父母親必須為這些青少年的壞習慣和缺乏關愛負責。現代心理學者鼓勵父母親對小孩寬容，但卻給予青少年過多的自由，使得他們為所欲為。通常，父母親花太多心思在追逐物質的滿足，卻忽略了孩子。為了防止道德的沉淪，父母親有義務將世界上最偉大的宗教引薦給孩子們。⁸⁰

他認為道德和倫理形成了理想社會、經濟、政治和宗教的核心。假如愛是生命的血液，那麼道德就是人的脊椎。缺乏道德的生命是危險的，但是，缺乏了愛人的心，生命將形同枯槁。生命的品質隨著道德開化而增長，當道德覺醒時，體內就會充滿了愛。既然人非生而完美，人們就必須經過努力才能發展美德。⁸¹因此，道德是獲得永恆祝福的第一步，也是心靈的基礎。少了堅實的基礎，人類無法擁有進步和心靈的增長。缺乏道德的個人不但瀕臨危險，也將危害

⁷⁷方立天，〈佛教與中國倫理〉收於《中國佛教文化》，香港：三聯書店，2009，頁241~242。

⁷⁸達摩難陀，《佛教徒的生活方式》（The Buddhist Way），馬來西亞：佛教弘法會，1990，頁11~12。

⁷⁹達摩難陀，《佛教徒的道德與行為準則》（Moral and Ethical conduct of a Buddhist），馬來西亞：佛教弘法會，1990，頁13。

⁸⁰達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁206。

⁸¹達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁201。

周遭的人。只有在道德基礎已建立的情況下，人類才可能發展個人的心靈和智慧。這樣的努力可引導個人脫離低層次的生活，邁向積極的高層次心靈生活。最後，到達幸福歡樂的頂端。⁸²

此外，他也強調在教導道德倫理的過程中，採用何種宗教並不重要。任何宗教皆有一套道德準則來規範信徒，使人類過著文明的生活。同時，宗教可回饋社區居民對信仰的支持和尊敬。假如教徒間產生了歧視、敵意和嫉妒，那將是件不幸的事。⁸³

2、對同性戀的看法

「性」在宗教中常是一項嚴肅的主題，宗教對性的看法，常會直接或間接的影響社會大眾對性的主觀規範，因此認知宗教對性的看法是必須的，尤其是價值觀念多元化與混淆不清的今日，教育工作者，特別是從事性的教育、輔導或諮商者，認識宗教對性的看法，當有助於澄清與建立自己與他人對性的價值觀，而使性教育成為一項有意義的利人工作。⁸⁴

達摩難陀法師回應同性戀者的書信來往中如此的表示：在亞洲，特別是印度與中國，性事從來不被當成一種骯髒事件，只能暗中享受，或只為繁衍後代。在印度，印度神廟裏的石雕足以證明，各種各樣的性行為（包括手淫）是一種感官娛樂（Kama-sensual pleasure）的表達方式，在道德（Dharma-virtue）的某個限度裏是可以享受的。⁸⁵

他認為，人們受無明（Maya-ignorance）的影響，把身體看成真實存在，渴望滿足自己對感官娛樂的追求。但是精神上成熟以後，無明被知識（VIDYA-knowledge）與智慧（PANNA-wisdom）代替。因此，在把身體看成虛幻印象時，自然而然就超越了這種執著。我們看見有些高明的人成熟以後放棄了性事，就象一個孩子長大後不再玩那些玩具。性事本身沒有什麼錯。錯誤的是對它的執著（attachment）與受它的奴役，以為耽於性事可以帶來最終的幸福。這是當今娛樂媒體對性事的渲染利用帶來的問題—誇大了性事帶來長久幸福這種神話。⁸⁶

因此，在佛教的戒律中，每天持誦的五戒之第三戒是：「我受持邪淫戒。」首先我們注意到，這裡沒有強制性，沒有觸犯神的法律而受罰的懼怕，但是在我們認識到執著於性事的危險後，我們自願地採取步驟來脫離執著，也就是接受訓誡。

⁸²達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁 203。

⁸³達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁 206。

⁸⁴陳錫琦，〈佛教的性教育觀初探〉載於《華梵學報》第 4 卷第 1 期，1997 年 5 月，頁 56。

⁸⁵達摩難陀，回應同性戀者的公開信—〈對同性戀者的看法〉，<http://www.wretch.cc/blog/edharma/11499745>，2008 年 12 月 13 日，瀏覽。

⁸⁶達摩難陀，回應同性戀者的公開信—〈對同性戀者的看法〉，<http://www.wretch.cc/blog/edharma/11499745>，2008 年 12 月 13 日，瀏覽。

由此窺知，在佛教裏，我們不把任何事情看成是一種違反神聖法令的「有罪」。我們出於無明 (Ignorance) 而做錯，因此做了「缺乏技巧」的事 (unskillful action)，它會延緩或者幹擾我們的修行。由於我們對事物本質無明，這樣行事從靈性上看是有害的。因此，無論在心理上還是行為上；智慧與明辨是非可以幫助我們避免有害的舉措。

以他的看法，性是由欲望 (craving) 造成，類似於對食物，酒精，麻醉品，財富，權力等的欲望。對其中任何一種的執著都構成了「缺乏技巧」。佛教勸告人們放棄任何這些執著，因為它們會把我們更緊密地束縛於輪回之下。而且耽於性事還會導致其他的惡果。從這裡可以看見，佛教並不把同性戀看成是「錯誤」，而異性戀就「正確」。兩種都是用身體進行的性活動，都是淫欲的強烈表現，都增加我們對現世的渴望，使我們在輪回中陷得更久。無論是兩個男子，或者一對男女戀愛，都出自相同的人身局限，也就是沒有把身體看成空無實相。佛教並不譴責同性戀，就如同佛教並不譴責任何錯事。我們出於對真相的無明而行事，因此所作只錯在「缺乏技巧」。我們沒有權利去譴責他人。我們的責任是幫助他人瞭解到，他們這樣是出於無明，和怎樣找到真正的快樂。我們沒有權利去譴責那些與我們想法和做法不同的人，特別是當自己也身為其他感官娛樂的奴隸這種情形下。我們知道，我們一隻手指指向別人，就有三隻手指指向自己。⁸⁷

總之，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」。所有形式的性事增加對身體的淫欲，渴望，執著。有了智慧我們學會怎樣脫離這些執著。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。因此，以他看來同性戀是屬於性濫 (Sex Abuse) 的行為。他認為一個人若是放任其性慾，他的果報即是現世的，也就是說他此生可以見到報應，如愛滋病的就是同性戀者的現報。⁸⁸從佛陀教育的教化對象來看，可分為出家修行者與在家修行者。修行者的目標皆是一致的，回歸本具之覺性；但在有關性行為或淫欲的要求上是有差別的，出家人必須伏斷淫欲，至少在身與口的行為上必須伏斷，最後意念亦必須清淨；在家人必須有不邪淫的認知與行為，所謂邪淫，是指除了夫婦之間的男女關係，一切不受國家法律或社會道德所承認的男女關係⁸⁹。在家人雖允許可與己妻有性行為或淫欲，但若欲明本心見本性，最終亦需能伏斷淫欲或性行為。

⁸⁷達摩難陀，回應同性戀者的公開書信一〈對同性戀者的看法〉，
<http://www.wretch.cc/blog/edharma/11499745>，2008年12月13日，瀏覽。

⁸⁸張碧芳主訪，達摩難陀口述，地點：十五碑佛寺，1992年1月28日。載於《佛教文摘》第68期，1992年6月，頁122。

⁸⁹釋聖嚴，《戒律學綱要》，台北：天華出版社，1977，頁33。

佛陀教育的最終目的，雖是希望一切眾生皆能斷除一切的性行為，以趣向解脫之道，但這對大多數的人來說是很困難的；一般來說，修禪定而入初禪以上者，始能伏住淫欲，修證至三果阿那含位，始得永斷淫欲。⁹⁰故佛陀巧設方便，在家弟子，允許有其正當的夫妻生活。

很顯然的，佛陀教育的性教育觀，是以人性為覺性做為教育的中心思想，以明本心顯本具之覺性為目標，男女之間有關性的行為或淫欲，是在回歸人人本具之覺性過程中，須逐步以順乎回歸覺性的方法，適當的調伏，乃至斷除。

3、對性別平等的看法

中國傳統思想中，男尊女卑的思想佔有主導地位，女性的地位一直從屬於男性。然而在佛經中，有許多地方都在強調眾生平等觀及男女本是平等的概念，或突顯對男女不同看法的刻板印象是錯誤的想法。例如《妙法蓮華經·提婆達多品》龍女的即身成佛，即糾正一般人認為只有男人能即身成佛（回歸覺性），女人身無法成佛的錯誤觀念；其他如《勝曼夫經》⁹¹勝鬘夫人；《大寶積經·妙慧童女會》⁹²的妙慧童女；《佛說長者女庵提遮師子吼了義經》⁹³的庵提遮；《觀無量壽佛經》⁹⁴的將韋提希夫人等，皆是佛陀說法時的當機者，其表現一點也不輸給男性，顯示出女性與男性皆本具平等不二的覺性本質，在佛陀覺性教育的薰陶下，男女相互尊重，和諧相處的情景。⁹⁵

在中國佛教史上，女性一直處於弱勢階層，這是不容置疑的。由於受到中國傳統禮教的影響，「女子無才便是德」的思想桎梏，多數女性除相夫教子、操持家務外，很少有其他方面的發展，這與歷史有著直接的關係。在斯裏蘭卡的現象，亦是如此。因此，達摩難陀法師曾以英文寫過一冊《婦女在佛教中的地位》（Status Of Women In Buddhism）⁹⁶中，他對佛陀時代的婦女地位有簡明的描述。他認為女人被當做物品而受到極端的歧視，她必須全心全意地服侍丈夫，並且要操持家務，那是不合理的。甚至於有些種姓制度中的婆羅門僧侶，他們卻認為女人所烹調的食物為不潔而令其遠離庖廚。女人也因此被視為禍水，而唯有不斷讓她們操持家務才能使她們遠離邪惡。

⁹⁰釋聖嚴，《戒律學綱要》，台北：天華出版社，1977，頁48。

⁹¹求那跋陀羅譯，《勝曼夫經》收於《大正藏》第4冊，台北：新文豐，1978，頁948。

⁹²菩提流支譯，《大寶積經·妙慧童女會》，收於《大正藏》第冊，台北：新文豐，1978，頁922。

⁹³《佛經選集》，失譯人名，1977，台灣：印經處，頁89。

⁹⁴董良耶舍譯，《觀無量壽佛經》收於《大正藏》第86冊，台北：新文豐，1978，頁205。

⁹⁵陳錫琦，〈佛教的性教育觀初探〉載於《華梵學報》第4卷第1期，1997年5月，頁55-60。

⁹⁶達摩難陀，《婦女在佛教中的地位》（Status Of Women In Buddhism），馬來西亞：佛教弘法會，1982。

對於已婚婦女若是不能生育或產下男丁以傳宗接代，就可能屈為小星，甚至被休掉。因為一個家庭要是沒有子嗣傳遞祖宗香火，在當時被看做是大逆不道，並且唯有兒子方可承襲祭祀祖宗的儀禮，使得祖父和先人獲致安息，否則他們可能會變為厲鬼而令家庭不寧。因此婚姻被視為一種神聖的儀式，所以一個及笄的女孩要是仍舊小姑獨處的話題，便會受到他人的物議和鄙視。至於婦女在曾經被准許的宗教修行方面，也一併被禁絕。一個女人往往被認為無法修得功德以升入天堂，而唯有矢志如一的侍奉她的丈夫才能夠獲得福報。法師認為，那是不明知的看法。

從這裡，我們可以看出在佛陀前後的印度社會（其實不止印度），婦女的地位是卑下的，在這種環境裡，他提出的兩種教義，大大改變婦女的地位，一是眾生平等之說，連天神、畜生、餓鬼、地獄眾生的佛性都平等了；何況是男女！二是業力輪迴之說，從前的人可以把一切潔、倒楣的果都推給婦女，佛陀的說法是因果完全掌握在個人手中，好壞都是自己造成，與婦女無關。這兩種說法無形中改變了社會對婦女的態度，同時，在佛經裡佛陀留下了許多度化婦女的事跡，後來甚至創設了比丘尼僧團，使女性不但可以修行，還可以弘法，甚至接受男女信徒的禮拜，這是直接肯定了婦女可以修行，不僅可以修行，還能成道。

在今天看來，我們可能不覺得有什麼驚人，如果把時間推回二千多年前，就會知道佛陀是多麼有智慧和勇氣，他的遠見、開明、革新、開風氣之先，到今天想起來還令人動容。

與此同時，當我們閱讀佛經的時候，佛陀對弟子說法，經常說：「善男子！善女人！」是多麼肯定女性，如果女人不能聞法，女人不能成佛，那麼，佛陀的「善女人」是說給誰聽呢？

依達摩難陀法師的觀點，他認為由於宗教上的信仰與忌諱，常造成在信仰某宗教後，對於女權而有所改變。由於根深蒂固的民族文化和教育，也是造成女性在歷史上一直處於被壓抑的地位。對於女出家的看法，法師認為只要有果斷心，堅強的信念和貢獻佛教的心志，不管男和女都可以出家。他覺得，以前佛陀時代，佛陀不鼓勵女姓出家是因為那個時代的設備不完善，女性出家會帶來許多的不便。但現在時代進步，基本設施很完善，婦女的知識水準也相等的提高，因此智慧圓滿的佛陀是絕對不會蔑視女性出家的，而輕視女性們出家的只是那些存有傳統「重男輕女」觀念，大男人主義的比丘。⁹⁷

此外，有一次，達摩難陀法師在馬來西亞國際機場時，有位馬來婦女的鞋子，從電動梯的上端跌了下來。剛好法師在電動梯的下端。他示意那婦女不必下來，然後撿起鞋子，搭電動梯上來，把鞋子交給那婦女。那婦女感動得流下熱淚，連聲道謝，並說：「我無法想像一位法師會做這樣的事。」但達摩難陀法師，謙虛地說：「不必說謝謝。這只是舉手之勞。我這麼做，並不是

⁹⁷黃淨平主訪，達摩難陀口述，《慈悲雜誌》第4期，馬來西亞：八打靈觀音亭，1993年7月，頁3。

因為我是一位法師，只因為我是人，凡是人都應這樣做。」⁹⁸由此觀之，達摩難陀法師不只是以文載道的倡導性別平等觀，在他的日常生活中，都以平等的態度來對待一切眾生。因此，達摩難陀法師認為泰國的大長老會禁止向女眾傳出家戒的規定，本身就違反了憲法「保障宗教信仰自由」的原則，應當予以廢除。⁹⁹

4、對追求快樂的看法

一個人經歷的憂慮與遭遇，只是自我對多變的塵世欲望所產生的交互作用。人類因無法瞭解這項事實是遭遇諸多痛苦的原因。但是，如果一個人能夠修養內心，理解生命的本質和特性，便容易克服痛苦。因為他瞭解無論是愉快的經歷或是所愛的人，終有遠離的一日，而且隨時均可能發生；可能在事業起步之初、或中途、甚至在結束之際。在這不確定的世界裡唯一確定的事是凡事均有終點。¹⁰⁰

由上文所知，一個認為自己是不可或缺的，或事必躬親的人應該想想，當他無法在場時該怎麼辦。他會被人所懷念，也可能有人會覺察到他已不在人世，但時間不會太久。沒有一個人在世界上是不可或缺的，少了他一人，世界還是會繼續運轉。既然如此，他就大可不必這麼擔心自己，心懷想像的憂慮，以至傷害自己的健康，縮短人生的旅程，直到終點—死亡。¹⁰¹因此，達摩難陀法師告知弟子遇到問題不可氣餒，相反地，要明智地去克服它。沒有一個世俗的人可以從困擾中解脫，因此，不是問題本身來區分何者是智者，何者不是，重點在我們面對問題的態度。

與此同時，達摩難陀法師認為快樂存在於追尋的過程中，並非終極的目標。擁有崇高理想的人是快樂的；對周遭事物感到滿足的人是幸福的；不去幹擾他人，讓他人擁有平靜生活的人是幸福的；對社會貢獻所學的人是幸福的；對本身職業、家庭雜務和日常小節皆存有愛而去做的人是幸福的；擁有愛的人是幸福的；快樂的人是幸福的。¹⁰²

現代人的生活非常艱辛—人們辛苦地奮鬥，希望得到金錢上的報酬、生活上的舒適和奢華。但是，這種生活方式不會帶來快樂，反之，它帶來的是焦慮和壓力。在每個人的一生中，總有一些重要時刻，心靈的愉悅遠超過物質生活所帶來的感官刺激。

⁹⁸洪祖豐，《大和尚小故事—達摩難陀的生平軼事》（Little Stories Of A Great Monk），馬來西亞：佛教弘法會，2006，頁8。

⁹⁹黃淨平主訪，達摩難陀口述，《慈悲雜誌》第4期，馬來西亞：八打靈觀音亭，1993年7月，頁3。

¹⁰⁰達摩難陀，《如何克服你的困難》（How To Overcome Your Difficulties），馬來西亞：佛教弘法會，2007，頁16。

¹⁰¹達摩難陀，《如何克服你的困難》（How To Overcome Your Difficulties），馬來西亞：佛教弘法會，2007，頁16~17。

¹⁰²達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁179。

無論如何，富裕和貧窮、幸福和悲哀皆是相對的字眼。一個有錢的人可能是不快樂的，而另一個窮人卻可能擁有快樂。假如金錢能夠正確而有效地使用，那麼富有是上天的賞賜。相對而言，窮人們的悲哀之一，卻是他們的物欲：通常，他們在物欲無法獲得滿足的情況下，對生命充滿怨恨。而富人們的悲哀是心靈無法自財富中提升，他們愚蠢地死守金錢。因此，幸福並不來自上述的這些富人和窮人們。¹⁰³因此，我們應該學習對自己擁有的東西感到滿足與快樂。即使連最微小的期望都無法實現時，我們對目前的狀況仍該感到滿足。

如上所述，達摩難陀法師說明幸福的要素為了建立一個快樂而有意義的人生，我們應該培養慈悲心，增進智慧。悲智雙運可以使人們達到完美的境界。如果我們只具有善心而忽略了智力，我們將成為好心的傻瓜；相反地，如果我們光注重智力發展而忽略了情感的培育，我們將變成沒有同情心的頑固智者。根據佛教教義，為了求取性靈上的自在，人們必須結合慈悲心和智慧；藉由愛的鼓舞和知識的指引，人們方能得到良好的生活。

在他看來，幸福的要素是單純的，他們是一種心靈狀態，無法藉由我們周遭的事物，例如財富、權力或名聲而獲得。當人們畢其精力，累積超過他們所需的財富，直到發現儘管擁有全世界的金錢，也無法買到少許幸福時，他們才會醒悟和懊悔浪費了生命，但為時已晚。所以，我們必須認清追尋感官快樂和幸福是兩碼子事。感官的刺激容易消失，無法提供人們永恆的幸福。而且，我們可以用金錢換取感官上的快樂，卻無法買到幸福。幸福的基礎來自單純的善良和清晰的是非觀念。¹⁰⁴因此，人們對自己感到滿意，否則無法感到快樂。心靈的平靜，只能藉修行和禪定來獲得。我們所需努力的仍多，但做得太少。經由自我分析和淨化心靈，我們與生俱有的美德方得以展現。這項工作並不容易，需要耐心、決心和毅力。

此外，達摩難陀法師說，當他面對別人指責、埋怨或呵罵的時候，他所要做的便是起更多的慈悲心和同情心。法師相信這樣，才能使到對方平息他的憤怒，否則只令關係更加惡化吧了。他認為，佛教本身並沒有教人嗔恨和貪心，這一切的嗔恨和貪慾是人本身所造成的。所以看到佛教徒有這種情形，法師要我們依法不依人，而不要退失學佛的心。如他所說：「我們必須開發慧心，菩提心，大慈悲心，體解的心，假使我們能夠如此開發我們，奉獻我們一分力量使世間更會好。」¹⁰⁵

因此，他鼓勵每一個人不論是否佛教徒都學習禪坐，因為禪定是訓練心智和淨化心智的最佳途徑。一個人如果沒有自淨其意，則做了再大的功德也不能達到最後的目標。禪定穿的確能

¹⁰³達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁180。

¹⁰⁴達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》（How To Live Without Fear And Worry），台北：佛陀教育基金會，2004，頁185~186。

¹⁰⁵達摩難陀，《禪修—唯一的方向》（Meditation :the only way），馬來西亞：佛教弘法會，2003，頁5。

治療很多生理和心理上的疾病，世界上有名的醫藥權威和心理學家都說到心理的挫折、憂愁、悲哀、過度焦慮，緊張和懼怕是很多病的來源。¹⁰⁶在學佛當中，如何培養精進的心，法師指示四個步驟，即是：（一）已生惡，令斷滅；（二）未生惡，令不生；（三）未生善，令生起；（四）已生善，令增長。¹⁰⁷

從達摩難陀法師的著作裡，字裡行間，我們不難看出他無非是為解決在家信徒所面對的問題而寫的。故曾有人問他為何能寫出這麼令人共鳴的東西，法師回答說，這不過是生活中發生的真實事情，而他設法替在家人找出解決煩惱的方法而已。¹⁰⁸

此外，馬來西亞許多年輕出家人都受到達摩難陀法師佛學著作及講座的激勵，紛紛為大馬佛教的復興和成長，貢獻出他們的一分力量，達摩難陀法師永遠是大家尊敬的導師。達摩難陀法師最感欣慰的事，許多人因他的書而受惠。有人來信說，原本想離婚，後看了他的書，又重建美滿婚姻。也有人告訴他，因為看了他的書，打消了自殺的念頭。也有一些異教徒，看了他的書後，改信佛教。¹⁰⁹

（二）接引英語主流者及大專生學佛

佛法能夠在馬來西亞知識階層普遍的推廣，使學佛的風氣漸漸由宗教信仰之「膜拜祈福」的層次，而登上學術殿堂，公開成為專門研究的學科，受到知識份子的重視。開啟此一風氣者，達摩難陀法師即是其中之一人。如同梁國興所述：

早期他到各大學去主持講座，如當時的馬來亞大學、理科學、工藝學院、農業學院及幾間的師訓學院。那時候，可說他的足跡是遍佈了大專學府。因此，吉隆坡的學生每星期天，都不約而同集中在十五碑佛寺參加寺廟的活動。¹¹⁰

由此窺知，無形中達摩難陀法師的影響力，在這批知識份子當中起了很大的做用，尤其是早期的佛青總會的領導層當中，主要的幹部都受到達摩難陀法師的影響。依據梁國興的看法，他認為也就是因為達摩難陀法師的影響，才會成立早期的馬來西亞佛教青年總會，他是一個很大的助緣。

在 1960 至 1987 年期間，馬來西亞各大專學府的佛學會紛紛的成立，如馬來西亞工藝學院佛學會（Persatuan Buddhist Maktab Teknik）¹¹¹成立於 1960 年。馬來亞大學佛學會（Persatuan

¹⁰⁶達摩難陀，《為何要學佛》（Why We Should Practise Buddhism），馬來西亞：佛教弘法會，2007，頁 4~15。

¹⁰⁷達摩難陀，《人類的奇葩》（Flower Of Mankind），馬來西亞：佛教弘法會，2008，頁 6~7。

¹⁰⁸釋繼旻主訪，陳穎春口述，地點：檳城馬佛青佛教基金會，2009 年 9 月 28 日

¹⁰⁹洪祖豐，《大和尚小故事—達摩難陀的生平軼事》（Little Stories Of A Great Monk），馬來西亞：佛教弘法會，2006，頁 6。

¹¹⁰釋繼旻主訪，梁國興口述，地點：檳城馬佛青佛教基金會，2009 年 9 月 28 日。

Buddhist Universiti Malaya) 於 1961 年，在蘇曼迦羅法師 (Rev. Sumangalo) 前往主持佛學講座時宣告成立。馬來西亞理科學佛學會 (Persatuan Buddhist Universiti Sains Malaysia) 成立於 1971 年 11 月 11 日，馬來西亞農業大學佛學會 (Persatuan Buddhist Universiti Pertanian Malaysia) 則成立於 1972 年。¹¹²

由此看來，各大專佛學會的成立及蘇曼迦羅法師及達摩難陀法師前往各大學府講授佛法，遂漸有各階層之社會人士和知識份子，參與佛教界的弘法活動，相繼投入於佛學之研究，促成馬來西亞大專學積極修學佛法的一股風氣。因此，對知識青年的學佛風氣，發揮了一定的影響力。

此外，達摩難陀法師相當注重佛教青年，在他心目中青年就好像一株小草，好好地灌溉，將來必能成長為大樹，為更多人遮蔭。一直以來，他都非常關心大馬佛教青年的發展，經常給他們很多鼓勵與指導。因此，大馬很多佛教青年的領導人，都是受到長老思想的影響。



圖 24：達摩難陀法師向大專生開示佛法¹¹³

資料來源：論者翻拍於 Benny Liow Woon Khin edited, “K.Sri

Dhammananda A Pictorial Retrospect”, p.148. (2010 年 2 月 8 日)

¹¹¹馬來西亞工藝學院，於 1975 年，升格為馬來西亞工藝大學 (Universiti Teknologi Malaysia)。

¹¹²黃世界 (Ng Sai Kai)，〈馬來西亞大專佛學會的組織概況〉(Pergerakan Buddhist Di Institusi-Institusi Pendidikan) 收於《獨立後佛教在馬來西亞的發展》(Perkembangan Buddhisme Di Semenanjung Malaysia Sejak Merdeka)，馬來西亞：國民大學歷史學系學士論文，1990，頁 149~152。

¹¹³資料來源：Benny Liow Woon Khin edited, “K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect”, Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997, p.148.

達摩難陀法師除了積極前往馬來西亞各大專學府授課外，從 1970 年至 1975 年期間，他亦到東西方國家弘法；如被邀請至蘭加得大學（Lancaster University）、忽爾大學（Huil University）、曼茶士得大學（Manchester University）、英國牛津大學（University of Oxford）、法界佛教大學（Dharma Realm Buddhist University），美國東方哲理研究大學和斯裏蘭卡的數間大學，作專題的佛學講座。法界佛教大學也因此頒發名譽哲學博士學位予達摩難陀法師，同也委任法師為該大學的信託人。此外，達摩難陀法師亦獲得東方研究大學（University Of Oriental Studies）、那蘭陀大學（Nananda University）和興都大學（Hindu University）所頒給的名譽博士學位。¹¹⁴

由上文觀之，達摩難陀法師對大專青年的影響並不局限在馬來西亞，或是某一個區域和某一個國家，他無私地為全世界的佛教徒獻出他的時間和精神。他對佛教的付出及使命感是眾所周知的，不管風吹雨打，若佛友請長老給予講座，他都不會推辭的。如他所說：「有我有生之年，我都會為佛教付出」¹¹⁵。然而，在 50 年代至 70 年代期間，幾乎只有他一人到校園弘法。從中吸引了千千萬萬青年學子學佛，也培育了不少承擔佛教事業的人才，這是達摩難陀法師對馬來西亞佛教的一大貢獻。¹¹⁶

（三）創建佛教弘法會

達摩難陀法師於 1962 年，在十五碑佛寺成立佛教弘法會（Buddhist Missionary Society）會，簡稱為（BMS）。他說創立此會，其目標是要通過它向馬來西亞及全世界的人弘法。與此同時，佛教弘法會的宗旨是透過研究佛法和推進佛教文化，鼓勵、促進和發展佛教的真理和慈悲觀以及培育宗教和平及對實踐佛法的認識；刊印及流通佛教文學讀物，提供佛化生活指南與輔導，以及撫慰及照顧患病的信徒和協助逝世信徒家屬料理喪事。¹¹⁷

根據洪祖豐的看法，他認為對達摩難陀法師來說，十五碑佛寺及佛教弘法會是很重要的一個佛教組織。在這四十多年中，長老所辦的弘法活動過程中，有意無意的不用錫蘭佛寺的名稱去辦

¹¹⁴〈焦點報導〉載於《佛教文摘》第 68 期，馬來西亞：馬佛青基金會，1992 年 6 月，頁 106。

¹¹⁵黃淨平主訪，達摩難陀口述，《慈悲雜誌》第 4 期，馬來西亞：八打靈觀音亭，1993 年 7 月，頁 3。

¹¹⁶洪祖豐，《大和尚小故事－達摩難陀的生平軼事》（Little Stories Of A Great Monk），馬來西亞：佛教弘法會，2006，頁 16。

¹¹⁷H.M.A de Silva,“100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”,Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society,1998,p.206.及 Benny Liow Woon Khin edited,“K.Sri Dhammananda A Pictorial Retrospect”,Buddhist Gem Fellowship,Selangor Malaysia ,1997, p.68.

活動，而用佛教弘法會的名稱來辦。根據他的想法是要把佛教傳播到全世界，所以他不願意把自己局限在某一個地區、某一個寺廟或是某一個民族。¹¹⁸

洪祖豐表示，當時他成立佛教弘法會時，也有一些信徒反對，他們認為十五碑佛去已存在了為何還要成立另一個團體？然而，達摩難陀法師卻認為十五碑佛寺是屬於僧團來運作的，如果要把佛法傳播到全世界去的話，它必須要有一個更理想的團體，例如有一個更好的工具來運作。所以他就創立了佛教弘法會，洪祖豐認為可能他是需要一個團體來負責他的弘法工作，尤其是在印刷佛教刊物這方面的工作。¹¹⁹由此看來，佛教弘法會主要是負責刊印達摩難陀法師弘法的刊物之出版工作。

此外，成立佛教弘法會除了要印刷佛教刊物，把佛法推廣到世界各地外；廖文慶（Benny Liow）認為當時達摩難陀法師覺得馬來西亞的華裔佛弟子都很呆板，馬來西亞的華人只是停留「拜拜」的階段，其實是都沒有接受正式的佛教教育的輪導。當時馬來西亞的佛教團體與寺院只有透過佛教的儀式來接引信眾，而沒有佛教教育教授，所以他認為應該把佛法推廣出去。

¹²⁰

除此之外，佛教弘法會（Buddhist Missionary Society）會於1964年4月，出版了《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）¹²¹。《佛教之聲季刊》出版主要的是讓以英文為主流的國際學者有發表言論的空間。因此，其出版至今世界各國的學者都提供稿件、發表及評論他們的看法，如法國學者 Miss Isabelle Macdonald 撰寫的〈如何遠離恐懼〉（How To Get Rid Of Fear）¹²²、斯里蘭卡學者 Amarasirs Weeraratna 的〈為什麼這是痛苦？〉（Why This Suffering?）¹²³、美國加州大學東方語言系的教授 Dr. Thich-Thien-An 所寫的〈佛教在越南的過去與現在〉（Buddhism In Viet-Nam, Past And Present）¹²⁴、美國學者 Rev. Jinamurti 的〈為什麼由西方轉向東方〉（Why The West Is Turning East）¹²⁵、印度學者 Mr. R.R. Diwakara 撰寫的〈佛教與印度教〉（Buddhism And Hinduism）¹²⁶及美國的學者 Willem B. Ross 撰寫的〈根據佛陀的教義

¹¹⁸釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

¹¹⁹釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

¹²⁰釋繼旻主訪，廖文慶（Benny Liow）口述，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009年12月14日。

¹²¹《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第1卷第1期，馬來西亞：佛教弘法會，1964年4月。

¹²²《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第4卷第2期，馬來西亞：佛教弘法會，1967年6月，頁5。

¹²³《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第4卷第4期，馬來西亞：佛教弘法會，1967年12月，頁9。

¹²⁴《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第4卷第4期，馬來西亞：佛教弘法會，1967年12月，頁13。

¹²⁵《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第5卷第1期，馬來西亞：佛教弘法會，1968年3月，頁19。

¹²⁶《佛教之聲季刊》（Voice Of Buddhism）第5卷第3期，馬來西亞：佛教弘法會，1968年9月，頁2。

達到人類的目標》(Man And His Goal According To Buddhist Teachings)¹²⁷等文章。與此同時，達摩難陀法師自己也有寫了一些文章發表。因此，這本佛教雜誌也流傳到世界各地，但主要是以英文為主流的國家。所以，達摩難陀法師以此為榮，他覺得他所倡導的佛教弘法會就猶如一個國際性的佛教組織了。¹²⁸此外，《佛教之聲季刊》亦有報導佛教界的一些活動情形，如在第5卷物期的內容裡也刊登了馬來西亞第一任首相獻敦姑阿都拉曼(Tuanku Abdul Rahman Putra Al-Haj)為雪蘭莪佛教會(Selangor Buddhist Association)主持落成典禮。¹²⁹

由此看來，達摩難陀法師要成立佛教弘法會的另一個原因，是為了要推動佛教弘法教育之工作。因當時在馬來西亞的整個大環境中，不論是斯里蘭卡人或是馬來西亞人，在推動弘法及教育的活動上較無系統。因此，達摩難陀法師才積極的在推動佛教的弘法教育工作。此外，為了方便不同階層的信徒參與較有系統性的活動；佛教弘法會亦成立了青年組¹³⁰及婦女組¹³¹。

(四) 發起四大宗教交流

有學者指出，兩種陌生的文化一旦交流，一般來說，至少要經過五個階段：撞擊—吸收—改造—融合—同化。由於各國情況不同，一個階段同下一個階段之間的交替關係，有時候並不十分明顯，界線難以截然劃清，還可能有兩個階段混淆在一起以致涇渭難分的情況。但是，總起來說，五個階段說是能夠成立的。¹³²

然而，目前資訊便捷，世界各地之間來往方便，因此今日儼然形成一座「地球村」；住在這村內的人們，不管信仰什麼？為了人們之間相互理解，相處更加和諧，相同的宗教與不同宗之間，或是不同的宗教彼此之間，務必要進行交流與對話。

¹²⁷ 《佛教之聲季刊》(Voice Of Buddhism)第6卷第2~3期，馬來西亞：佛教弘法會，1968年6、9月，頁2。

¹²⁸ 釋繼旻主訪，黃逢保口述，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009年9月23日。

¹²⁹ 《佛教之聲季刊》(Voice Of Buddhism)第5卷第2期，馬來西亞：佛教弘法會，1968年6月，頁31。

¹³⁰ 佛教弘法會屬下之青年組成立於1963年9月23日，其主要目的是接引青少年學佛。佛教弘法會之青年組也於1970年加入馬來西亞佛教青年總會，成為其會員團體。

¹³¹ 佛教弘法會屬下之婦女組成立於1972年10月，其主要目的是接引婦女學佛，其活動有參訪老人院及孤兒院，及協助十五碑佛寺的法會等活動之膳食之工作。H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.265 及《佛教之聲雜誌》第20卷第1期(Voice Of Buddhism Vol 20, No.1) 1998年6月，頁103。

¹³² 季羨林，《中印文化交流史》，北京：新華出版社，1991，頁4。

一般而言，與宗教無關的世俗共同場合，按照各自的利害得失締結協定，在極為現實的立場上攜手合作，這是目前世界最為普遍的現象。國家之間，在人道上、社會上、經濟上、文化上的各層面，能夠取得合作體制；基本上必須根本地有相互的理解和信賴關係。¹³³

馬來西亞是個多元種族、多元文化、多元語言及多元宗教的國家，這是無可否認的事實。多元種族與多元文化形成了大馬獨特的歷史。除了馬來人、土著與原住民之外，來自中國，印度，印尼和世界其他地區的移民共同形成了多元族群和多元文化的特色。從殖民統治到獨立，51年來的風風雨雨，各族共存共榮，馬來西亞的繁榮與進步，是各族群投入心血換來的。

1957年建國之初，各不同種族與宗教信仰團體之間達成了社會共識，並得到了憲法的保護；馬來西亞成為聯邦君主立憲制。按憲法第11條款規定，伊斯蘭被視為聯邦宗教，憲法保障馬來人的權利與信仰同時，也是一個世俗國家。各族人民享有信仰宗教的自由(佛教、基督教、印度教、錫克教、道教等)。

之後，因五一三事件¹³⁴以及隨後政治強人的威權式統治，導致「種族威權國家」的建立。國家機器由上而下塑造社會，而分化的族群社會又反過來鞏固種族政治結構。不過，進入八十年代以後，巫統遭遇了回教黨的頑抗，開啟了爭取馬來選票的競爭，這就是澳洲學者克萊夫(Clive Kessler)所稱的「伊斯蘭教政策拍賣會」，兩黨為爭取支持，而不惜抬高出價(即伊斯蘭教化政策的程度)，而建國以來的憲政體制日益受侵蝕。¹³⁵

1982年，當時的第四任首相馬哈迪醫生為收編民間蓬勃的伊斯蘭教運動，將當時伊斯蘭教青年領導人安華引入執政黨，隨後兩年開啟了「在國家行政上吸納伊斯蘭教價值政策」的年代，於是伊斯蘭教建制在國家制度內著根：伊斯蘭教銀行(1994年)、伊斯蘭教司法局(Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia, 1996年)、伊斯蘭教發展局(Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, JAKIM, 1997年改組成立)。¹³⁶

¹³³許明銀，〈佛教徒宗教交流：對話管見〉載於《正觀雜誌》第32期，2005年6月25日，頁160。

¹³⁴五一三事件爆發於1969年5月13日馬來西亞，官方解釋此事件主要是馬來人與華人之間的種族衝突。主要原因相信是各族間政治及經濟能力的差異。此次衝突使馬來西亞政府開始執行馬來西亞新經濟政策以消滅種族及經濟差異同時減低貧民率。這次血腥的種族衝突導致了196人死亡，439人負傷。衝突之後，大馬施行了馬來西亞新經濟政策，以加強馬來人在馬來西亞的經濟地位。

1969年，馬來西亞舉行第三屆大選，反對勢力獲得50.9%的得票率，第一次超越聯盟政府(國家陣綫, Barisan Nasional)。反對黨在5月11日進入吉隆坡慶祝勝利並且遊行。這時，一些巫統(UMNO)的激進黨員為之所觸怒，舉行反示威。5月13日，兩派人馬在街頭短兵相接，最終演變成流血大暴動。5月15日，最高元首(Yang Dipertuan Agong)宣佈國家進入「緊急狀態」。陶恒生，〈三十年前的馬來西亞「五一三事件」親歷記〉載於《傳記文學》第75卷第1期，1999年7月。

¹³⁵曾劍鳴，〈宗教動員、民主轉型與多元共識：反思馬來西亞「阿拉」爭議事件〉，http://groups.google.com.tw/group/youtu/browse_thread/thread/ca471dfcdabc6f1f，2010年2月15日瀏覽。

¹³⁶陶恒生，〈三十年前的馬來西亞「五一三事件」親歷記〉載於《傳記文學》第75卷第1期，1999年7月。

1988年，增修憲法121條之1(A)和憲法第5條之4，宣示民事法院的管轄權，不能及於伊斯蘭教法院。伊斯蘭教法院審議的罪項以及判決額度，仍受到國會限制，但伊斯蘭教法院在司法體系內享有了獨立地位，其判決不能受民事法院挑戰。由此，伊斯蘭教徒的婚姻、財產、家庭等事項，完全納入伊斯蘭教法院的審議範圍。不過，按照憲法，伊斯蘭教法院是屬於州政府管轄的地方法院，而且各州地方法院相互獨立，互不干涉。儘管如此，首相署下的伊斯蘭教發展局專門負責全國的伊斯蘭教文化、教育與法律統合。因此，其最大的企圖，就是整合和統一各州的伊斯蘭教法。¹³⁷

除了實際的司法案件糾紛增多，1998年烈火莫熄滅以後，回教黨借助實力膨脹的時機，拋出了伊斯蘭教國課題，施壓國陣。九一一事件後，馬哈迪高調宣佈我國為伊斯蘭教國，更將爭議引向高潮。因著種族政治的框架，伊斯蘭教國成為了難以處理的課題。然而，三八大選衝破了禁忌，民聯內三黨的組合，似乎成為了跨族群的替代選擇，對國陣構成強大的威脅。因著政治局勢的鬆動，非政府組織拋出了「社會契約」與「伊斯蘭教國」兩大問題，頻頻質疑當權者的意識形態。¹³⁸

2008年10月，統治者會議罕見發表表明，指社會契約為建國之基礎，強調聯邦憲法確實賦權給馬來統治者捍衛統治者的地位、馬來人的權益、伊斯蘭教為官方宗教和馬來文為國文，同時也保證捍衛其他族群的利益。聲明也批評，社會契約不斷被挑起及質疑，引起社會不安。

¹³⁹

以上分析可知，宗教之所以成為工具，完全是因為威權國家以及種族化社會機制所造成的結果。由此看來，當時馬來西亞的政府有意要實施各種伊斯蘭教化的制度，所以很多非伊斯蘭教徒因而感到擔憂他們的前途面對危機，希望能夠團結起來凝聚成為一股力量與政府溝通，提出我們所面對的難題及看法。

因此，1960年時，達摩難陀法師代表佛教(Buddhism)¹⁴⁰，並與印度教(Hinduism)¹⁴¹、基督宗教(Christianity)¹⁴²和錫克教(Sikhism)¹⁴³的領袖共同籌組各宗教諮詢理事會(Malaysian

¹³⁷曾劍鳴，〈宗教動員、民主轉型與多元共識：反思馬來西亞「阿拉」爭議事件〉，http://groups.google.com.tw/group/yotu/browse_thread/thread/ca471dfcdabc6f1f，2010年2月15日瀏覽。

¹³⁸曾劍鳴，〈宗教動員、民主轉型與多元共識：反思馬來西亞「阿拉」爭議事件〉，http://groups.google.com.tw/group/yotu/browse_thread/thread/ca471dfcdabc6f1f，2010年2月15日瀏覽。

¹³⁹陶恒生，〈三十年前的馬來西亞「五一三事件」親歷記〉載於《傳記文學》第75卷第1期，1999年7月。

¹⁴⁰當時佛教之代表為 Ven. Dr.K.Sri Dhammanda Nayaka Maha Thera, Ven. Pra Krupalas Vieng Sangkassara 和 Mr. Tan Ghim Kheng. H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.306.

¹⁴¹印度教的代表為 Swami Pranavananda, Swami Siddhatmananda, 和 Mr. K. Paramalingam. H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.306.

Inter-Religion Organisation) 簡稱為 (MIRO)¹⁴⁴, 以向政府傳達馬來西亞各宗教所的看法, 以保障各宗教的自由發展的權益, 進而強調各宗教信徒互相諒理、互相容忍的重要性。基於達摩難陀長老英文講得很好, 及他跟基督宗教、錫克教及其他宗教的代表在溝通上是沒有問題。再加上他具有無畏無私的精神, 而勇於發言, 因而深獲四大宗教理事會的尊重。¹⁴⁵

歸納上文, 達摩難陀法師對馬來西亞社會及宗教之發展上, 也作出了不少的貢獻。譬如達摩難陀法師是其中一位向政府力爭衛塞節為公共假期的佛教領袖。在 1960 年代, 達摩難陀法師是馬來西亞宗教聯系機構的活躍份子。「馬來西亞宗教聯系機構」(MIRO), 是一個以促進馬來西亞各宗教信仰者和諧共處為奮鬥目標的團體。

此外, 達摩難陀法師經常在他的演講中和著作裏引用佛典上的例子, 來強調各宗教信徒互相諒解、互相容忍的重要性。因此, 很顯然的達摩難陀法師於 1984 年 4 月, 和基督教、印度教、錫克教領袖一同籌組各宗教諮詢理事會時, 法師在會員中是一個創辦者和一名資深的長者。其實, 馬來西亞政府遇到與佛教有所牽連的事情時, 常征詢達摩難陀法師的意見, 以代表佛教界的意見。

(五) 推動週日佛學兒童班

「兒童」是教育的基礎, 而教育是艱辛且重要的任務。在今日社會動亂人心險惡之時, 更顯得教育之不足。而宗教是人類淨化心靈與精神的依託之力量, 尤其是佛教教育更是現代社會教育及心靈改革, 所迫切需要的一股動力, 佛教兒童教育正是時之所需的一股清流源泉。兒童是國家未來的主人翁, 在其心智未成熟之前, 更需要佛法及道理倫理教育來引導他們; 因小孩子的心是純潔猶如白紙一般, 此時佛法教育正如甘霖般的重要。因此, 透過週日佛學班的教育, 能培養孩子們健全的身理與心理的發展。

有鑑於此, Ven.M.Pannasiri Thera 於 1950 年 7 月, 就在馬來西亞十五碑佛寺成立週日兒童佛學班。當時成立週日兒童佛學班¹⁴⁶的主要目的, 是為了透過週日佛學班的教學, 以保存斯里蘭卡

¹⁴²基督宗教的代表是 Bishop Tan Sri D. Vandargon, Rev. Canon Paul Samuel 和 Rev. Dr. Yap Kim Hao. H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.306.

¹⁴³錫克教的代表是 Sant Sohan Singh Ji 和 Gaini Mokham Singh Ji. H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.306.

¹⁴⁴H.M.A de Silva, “100 Years Of The Buddhist Maha Vihara”, Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.306 及《佛教之聲雜誌》第 12 卷第 1 & 2 期 (Voice Of Buddhism Vol 20, No.1) 1975 年 6 月, 頁 26。

¹⁴⁵釋繼旻主訪, 黃逢保口述, 地點: 吉隆坡金剛禪寺, 2009 年 9 月 23 日。

¹⁴⁶根據佛青總會的記載, 認為馬來西亞週日兒童佛學班是由美國籍的蘇曼迦羅法師 (Ven. Sumagalo) 所發起的。邱寶光, 〈一代佛青師範—蘇曼迦羅法師思想行誼〉, 《佛教文摘》第 96 期, 馬來西亞: 馬佛青總會佛教文摘社, 2000 年 6 月, 頁 22。然而, 筆者發現到早在 1950 年時, 吉隆坡十五碑佛寺已

籍（Sinhala）的語言與文化。¹⁴⁷當時參與週日兒童佛學班的人，由於局限於斯里蘭卡籍（Sinhala），所以來參與的人數是非常的少。

1952年，達摩難陀法師來馬來西亞之後，他為了要幫助孩子從小親近善知識、接觸善法及有機會接受佛法的薰陶，以培養知足、感恩、惜福及正確的人生價值觀，特設定兒童及青少年課程，以幫助孩子們懂得分辨善惡，樹立正知見，學習調柔身心，增長慈悲心與愛心，將來便不易行差踏錯，有個更美好的人生。在他積極的推動之下，他把週日兒童佛學班以斯里蘭卡籍（Sinhala）為主的性質，改變為提供給所有民族，及提升佛學班的教育品質之後，佛學班的參與人數因此而增加不少。¹⁴⁸

由此觀之，他是非常注重兒童佛學班的教育。至今，在十五碑佛寺每個星期的週日佛學班的老師就有百多位了，學生的人數有上千位之多。¹⁴⁹其開辦佛學幼兒班的宗旨，是希望讓小孩子接受教育的同時，也能夠接受佛法，以便在他們幼小的心靈中種下菩提之心。他希望家長在孩子學習階段裏，不要給孩子太多的壓力，以避免孩子在學習過程中受到恐懼。

五、結語

十九世紀後半葉以來，佛教在東南亞地區呈現出不同程度的復興，湧現出人生（間）佛教、入世佛教（Engaged Buddhism）等各種佛教革新思潮和運動。近代意義上的解放運動，是基於和平、公正、自由等價值理念的新世界觀為指導；在典範人物的領導下，群眾的自願性行動。所謂「佛教解放運動」，是以佛教的思想來表述這種價值訴求、以佛教界的精英為領袖、並以佛教徒為行動主體來推進的解放運動。與其他形態的解放運動相比，它強調從佛教傳統中汲取資源，並以佛教思想為其行動策略的合法性判據。與傳統佛教相比，佛教解放運動更強調個人、集體、民族、國家乃至全人類在此生此世的福祉，在不放棄解脫道的終極目標的同時，更強調世界和平、社會公正、公民自由等現世的目標。¹⁵⁰

有週日兒童佛學班的存在了，而蘇曼迦羅法師是於1957年12月29日才在檳城佛學院辦週日兒童佛學班。因此，有關馬來西亞週日兒童佛學班是由美國籍的蘇曼迦羅法師（Ven. Sumagalo）所發起之說，與事實是有出入的。

¹⁴⁷H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.313 及《佛教之聲雜誌》第8卷第3期（Voice Of Buddhism Vol 8, No.3）1971年9月，頁13。

¹⁴⁸H.M.A de Silva, "100 Years Of The Buddhist Maha Vihara", Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1998, p.313 及《佛教之聲雜誌》第8卷第3期（Voice Of Buddhism Vol 8, No.3）1971年9月，頁13。

¹⁴⁹釋繼旻主訪，黃逢保口述，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009年9月23日。

¹⁵⁰宣方，〈當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察（上）—以恢復比丘尼傳承運動為中心〉，載於《弘誓雙月刊》第91期，台北：佛教弘誓學院，2008年2月。

綜觀達摩難陀法師的一生，他除了以英語弘法，著書立說接引以英文為主流的佛教徒之外；他更與政府建立良好的關係。因此，從他言教及身教當中，直接或間接的復興馬來西亞之佛教。有很多知識份子、年青的法師及異教徒等，也因受到達摩難陀法師的著作及佛學講座的啟發，因而投入於推動佛教的教育與弘法的事業當中，為馬來西亞佛教的復興與成長，貢獻出他們的一份力量。因此，達摩難陀法師被譽為教界的「馬來西亞英語系佛教發展之父」¹⁵¹。

除此之外，達摩難陀法師也認為在 50 多年前，人們去寺院燒香、拜佛、燒金銀紙，就是只為了要求保平安而已。因當時沒有佛學教育及弘法的活動、佛書的出版，或是週日佛學班。他們認為寺院只是老人和即將要面臨死亡的人而建設的。而經過一翻的努力，去推動弘法教育的工作後；現在的佛教徒也醒覺並做出了有意義的改變。¹⁵²

與此同時，達摩難陀法師也將其一生奉獻給世界各地的佛教事業，眾生的安樂和世界的和平。此外，達摩難陀法師也是很多不同傳承宗派的佛法和精神導師。

根據洪祖豐居士的口述，當時十五碑佛寺請達摩難陀法師來的主要目的，是因為他們需要一位法師來這裡主持法會及照顧這裡斯里蘭卡籍的佛教徒。但是，達摩難陀法師認為他來到這之後不應只是局限在照顧斯里蘭卡籍的佛教徒而已；為了接引更多人學佛，他不在在乎別人的反對還是堅持以英語來弘法。因此，當時他已開始用英文來弘法，也因此吸引了很多的華裔知識份子來學佛。¹⁵³

此外，達摩難陀法師也認為，假如他是完全應用斯里蘭卡的文化來推動佛教活動的話，就不會有衝突。但是，他就只能夠吸引斯里蘭卡人而已，佛教應是屬於全世界的人的信仰。因此，他就改用英語來弘揚佛法；其主要目的是為了要吸引這裡的民眾學佛。¹⁵⁴

此外，為了保留斯里蘭卡的傳統文化，每逢初一、十五他還是採用用斯里蘭卡語來跟斯里蘭卡籍的佛教徒授課。另一方面，以宗教文化方面而言，達摩難陀法師還是保留著斯里蘭卡人的宗教文化；例如每逢初一、十五時，他還是有跟斯里蘭卡人一起頌經及接受他們的供養。¹⁵⁵

¹⁵¹根據梁國興的口述，由於達摩難陀長老對於馬來西亞南傳佛教為主流方面有著重大的貢獻。因此，馬來西亞佛教青年總會賜予他為「馬來西亞南傳佛教發展之父」。梁國興口述，釋繼旻主訪，地點：檳城佛青佛教基金會，2009年9月28日。

¹⁵²〈與達摩難陀長老之晨約〉（A Morning With Ven. Dr. K. Dhammananda），載於《法露緣雜誌》第90期，頁19~23。

¹⁵³釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

¹⁵⁴釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

¹⁵⁵釋繼旻主訪，洪祖豐口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

因此，以馬來西亞的多元文化的社會概況來說，佛教與民族文化是互相影響。例如他來到了馬來西亞以後，他發現到馬來西亞的華人所信仰的佛教跟他原本所認識的佛教是有所不同。因文化上的差異，他也要接受這事實；然後再想辦法要怎麼樣去引導這些華人來學佛。

由上文觀之，他配合當時馬來西亞社會的需求，他以淺白精簡切要的文字，及通俗易懂的佛理來接引初學者入佛門。最令人感到欣慰的是，達摩難陀法師栽培了一批非常傑出的弟子，為馬來西亞佛教作出了傳承的貢獻。除此之外，他掌握全面的佛教中心思想，包容各宗各派，這種廣大的胸襟讓他也獲得國際佛教界的敬重。

參考文獻

一、 中文資料

(一) 專書 (依作者姓氏筆劃遞增排列)

- 李思涵，《東南亞華人史》，臺北：五南，2003。
- 洪祖豐，《大和尚小故事—達摩難陀的生平軼事》(Little Stories Of A Great)，臺北：大乘文化，1978。
- 張曼濤主編，《東南亞佛教研究》(《現代佛教學術叢刊》89)，臺北：大乘文化，1978。
- 淨海法師，《馬來西亞早期佛教史考略》，臺北：大乘文化，1978年。
- 許倬雲，《從歷史看人物》，臺北：洪建全基金會，2005年。
- 達摩難陀，《如何克服你的困難》(How To Overcome Your Difficulties)，馬來西亞：佛教弘法會，2007。
- 達摩難陀，《如何無憂無懼過生活》(How To Live Without Fear And Worry)，臺北：佛陀教育基金會，2004。
- 達摩難陀，《婦女在佛教中的地位》(Status Of Women In Buddhism)，馬來西亞：佛教弘法會，1982。
- 達摩難陀，《禪修—唯一的方向》(Meditation : the only way)，馬來西亞：佛教弘法會，2003。
- 蘇慶華，《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》，吉隆坡：馬來西亞創價學會，2004。
- 釋印順，《佛法概論》，台北：正聞，2003。

(二) 學位論文 (依作者姓氏筆劃遞增排列)

- 陳秋平，《移民與佛教—英殖民時代的檳城佛教》，嘉義：南華大學亞太研究所碩士論文，2001年。
- 黃世界 (Ng Sai Kai)，《獨立後佛教在馬來西亞的發展》(Perkembangan Buddhisme Di Semenanjung Malaysia Sejak Merdeka)，馬來西亞：國民大學歷史學系學士論文，1990。

(三) 期刊、報章、雜誌

- 〈3大原住民民族及籍貫〉載於《星洲日報》，2003年2月8日。
- 〈與達摩難陀長老之晨約〉(A Morning With Ven. Dr. K. Dhammananda)，載於《法露緣雜誌》第90期，2003。
- 陳和錦主編，《福報雙月刊》創刊號，馬來西亞：慈悲心文化事業，2000年1月。
- 陳錫琦，〈佛教的性教育觀初探〉載於《華梵學報》第4卷第1期，1997年5月。

陶恒生，〈三十年前的馬來西亞「五一三事件」親歷記〉載於《傳記文學》第 75 卷第 1 期，1999 年 7 月。

二、 外文資料

(一) 專書

A.D.Momigliano, “ Studies in Historiography ”, 1996.

Benny Liow Woon Khin, “ The Auspicious Occasion of The 75th Birthday ”, Brickfields Buddhist Maha Vihāra, 1994.

Benny Liow Woon Khin edited, “ K.Sri Dhammananda a Pictorial Retrospect ”, Buddhist Gem Fellowship, Selangor Malaysia, 1997.

Benny Liow Woon Khin, “ Venerable Dr K Sri Dhammananda Mahā Nāyaka Thera, a Brief Introduction on His Life and Contributions to Malaysian Buddhism ”, 1994.

Benny Liow, K Sri Dhammananda a Pictorial Retrospect, Buddhist Gem Fellowship, 1997.

Benny Liow, K Sri Dhammananda flicitation Essays in Honour of His 80TH Birthday ”, Buddhist Gem Fellowship, 1999.

H.M.A.De Silva, “ 100 Yearas of The Buddhist Maha Vihara ” (1895~1995), Sasana Abhiwurdi Wardhana Society,1998.

(二) 小冊子

Ven. Sri Dhamananda, “ You & Your Problem ”, Maylasia Buddhist Missionary Society Malaysia, 2005.

Ven. Sri Dhamananda, “ Gems Of Buddhist Wisdom ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 1996.

Ven. Sri Dhamananda, “ How To Live Without Fear And Worry ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 1994.

Ven. Sri Dhamananda, “ Why We Should Practise Buddhism ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2007.

Ven. Sri Dhamananda, “ Buddhism In the Eyes of Intellectuals ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2005.

Ven.Sri Dhamananda, “ Is it Wrong to be Ambitious ? ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ Spiritual Teabreak with Ven Dr K Sri Dhammananda ”, Upakara Kalyana Mitta Buddhist Association, 2002.

Ven. Sri Dhamananda, “ Buddhism in Modern Life ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ Flower of Mankind ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ How to Overcome Your Difficulties ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ How to practice Buddhism ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2006.

Ven. Sri Dhamananda, “ Question Time with Venerable Dr.K.Sri Dhammananda Volume ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ Life is Uncertain, Death is Certain ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ Who is Responsible for Our Problems ? ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2006.

Ven. Sri Dhamananda, “ 10 Kesalihan Boddhisatva Dasa Paramita ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2007.

Ven. Sri Dhamananda, “ Buddhism as a Religion ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 1994.

Ven. Sri Dhamananda, “ Why Religious Tolerance? ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 1996.

Ven. Sri Dhamananda, “ A Happy Married Life ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2007.

Ven. Sri Dhamananda, “ Do You Believe In Rebirth ? ”, Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

Ven. Sri Dhamananda, “ Why Buddism ? ” (Kenapa Memilih agama Buddha?), Buddhist Missionary Society Malaysia, 2008.

- Ven. Sri Dhamananda , “ Food for the Thin King Mind ” , Malaysia , Buddhist Missionary Society Malaysia , 1999.
- Ven. Sri Dhamananda , “ Human Life and Problems ”, Malaysia , Buddhist Missionary Society Malaysia , 1997.
- Ven. Sri Dhamananda , “ The Dhammapada ”, Taiwan , 1996.
- Ven. Sri Dhamananda , “ Treasure of the Dhamma ” , Malaysia , Buddhist Missionary Society Malaysia , 1994.
- Ven. Sri Dhamananda , “ What Buddhists Believe ? ”, Malaysia , Buddhist Missionary Society Malaysia , 2000.
- Ven. Sri Dhamananda , “ What is this Religion ” , Buddhist Missionary Society Malaysia , 2008.
- Ven. Sri Dhamananda , “ Why worry ? ” , Malaysia, Buddhist Missionary Society Malaysia , 1996.

三、 口述歷史

- 張碧芳主訪，達摩難陀口述，地點：十五碑佛寺，1992年1月28日。載於《佛教文摘》第68期，1992年6月，頁122。
- 釋繼旻主訪，梁國興居士口述，地點：檳城佛青佛教基金會，2009年9月28日。
- 釋繼旻主訪，陳穎春居士口述，地點：檳城佛青佛教基金會，2009年9月28日。
- 釋繼旻主訪，廖文慶（Benny Liow）口述，地點：吉隆坡金剛禪去，2009
- 釋繼旻主訪，鍾漢源居士口述，地點：吉蘭丹佛教會，2009年9月11日。
- 釋繼旻主訪，張明仁居士口述，地點：登嘉樓佛教會，2009年9月10日。
- 釋繼旻主訪，黃逢保居士口述，地點：吉隆坡金剛禪寺，2009年9月23日。
- 釋繼旻主訪，洪祖豐居士口述，地點：十五碑佛寺，2009年10月4日。

附錄

達摩難陀法師年表

西曆	年歲	達摩難陀法師記事	相關大事紀要
1919/3/18	1	生於斯里蘭卡馬達拉基寧地村	
1931/6/31	12	於基寧地村佛寺剃度出家	
1935~1938	16~19	進入哥倫布佛學院就讀	
1938~1945	19~26	於斯里蘭卡凱拉尼亞（Kelaniya）大學進修語言、哲學、梵文、巴英梵文（Pali Tipitaka）及斯里蘭卡僧伽羅文。	
1945~1949	26~30	進入印度興都大學就讀，考取印度哲學、梵文及興都語。	
1952/1/2	33	從斯里蘭卡啟航到馬來亞，展開弘法教育工作。	當時馬來半島處於緊急狀況，英政府安排他前往各華人新村弘法，他成為當時宗教界最重要的宗教人物。
1953	34	於吉隆坡華人大會堂發起成立第一屆衛塞節慶委會。	
1955/11/24	36	於十五碑佛寺接見斯里蘭卡總理 Rt.Hon'ble Sir John Kotelawala.	

1957/09/01	38	於十五碑佛寺接見斯里蘭卡總理 Hon'ble Mr.S.W.R.D. Bandaranaike	
1957	38	召集不同派系之僧眾聚集於十五碑佛寺誦經，祈求東姑阿都拉曼到倫敦爭取獨立成功。	
1962	43	創立馬來西亞佛教弘法會（BMS）	
1965	47	斯里蘭卡肯地佛牙寺的維巴西法師（Amunugama Raju Guru Sri Vepassi Maha Nayaka Yhera）賜封予「導師」（Chief Sangha Nayaka Thera of the Siam Maha Nikaya, Malwatta Chapter for Malaysia）的銜號給他。	
1963	44	成立馬來西亞佛教弘法會青年組（The BMS Youth Section）	
1964/04	45	創辦《佛教之聲》（Voice Of Buddhism）雜誌。	
1967	48	成立馬來西亞佛教弘法會婦女組（The BMS Ladies' Section）	
1967/10/07	48	於十五碑佛寺接見斯里蘭卡總理 Hon'ble Dudley S. Sananayake	
1968/03/15	48	於十五碑佛寺接見泰國僧王	
1968/07/07	48	於十五碑佛寺接見泰國公主 Poon Pisma Diskul.	
1968/09/01	49	於十五碑佛寺接見世界佛教友誼會主席 Dr.G.P. Malalasaekera	
1970~1975	51~56	到東西方國家弘法，並榮獲美國法界大學名譽哲學博士學位，並獲委任為該大學的信託人。	
1972/05/30	58	於十五碑佛寺接見英國菩提學會會長於十五碑佛寺 Ven.Dr. Hammalava Sadhatissa Nayaka Maha Thera.	
1976	57	於十五碑佛寺舉辦第一屆短期出家。之後，此活動成為每年週年慶的活動之一。	
1977/03/25	58	於斯里蘭卡成立巴拉麻達佛學院（Paramadhamma Buddhist Institute）	
1979	60	獲得東方研究大學、那蘭陀大學、和興都大學所頒贈的名譽博士學位。	
1980/03/08	61	於十五碑佛寺接見斯里蘭卡高僧 Dr.Walpola Rahula 法師	
1980/7	61	於十五碑佛寺接見緬甸高僧 Ven.Mahasi Sayadaw 法師	
1981/05/10	62	於十五碑佛寺接見斯里蘭卡總理 Hon'ble Ranasinghe Premadasa	
1982	63	於新加坡成立佛教弘法團，為當地人民宣揚佛法。	

1982/07/28	63	於十五碑佛寺接見達賴喇嘛	
1983/08/06	64	協助馬來西亞四大宗教組織協會 (MIRO)	
1983	64	於十五碑佛寺接見星雲大師	
1991	72	最高元首賜封 JSM 勳銜，同時也獲得哥倫坡巴利文及佛教大學名譽博士。	
2001	82	於斯里蘭卡馬達拉基寧地村創建達摩難陀學校。	
2001	82	榮獲泰國朱拉功大學名譽博士。	
2006/08/31	87	圓寂。	

資料來源： Benny Liow Woon Khin edited ,“ K.Sri Dhammananda A Pictorial

Retrospect ”, Buddhist Gem Fellowship , Selangor Malaysia ,1997.

& H.M.A de Silva ,“ 100 Years Of The Buddhist Maha Vihara ” ,

Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society , 1998.

主持兼点评人 - 拿督洪祖丰

郑文泉博士的论文为古代大马佛教历史的重建添加了宝贵的篇幅，是一份相当不错的报告。他非常清晰的写出关于功德铠的生平事迹，他把功德铠的宣教模型分析出来。上一届研讨会，文泉提呈了有关金洲法乘及阿堤峡的论文。一般上提到古代大马佛教，人们都会提到这三个人的命，但多不会进一步提供详情。因此文泉的报告，的确是很宝贵的。

此次的论文，郑文泉博士提到的一个论点，我是有所存疑的。他提出了宣教模型-从做梦到帝王皈依及全国的佛教化，认为后期的印度教化和回教化跟这个宣教模型不可能是巧合而已（隐喻了印度教化和回教化抄袭了佛教化的模型，或至少受了佛教化的影响）。我对此论点是有存疑的。我的看法时，古代的人本就很喜欢做梦、以托梦来办事，不是佛教专有。汉明帝不就是梦见金人而派人到印度取经吗？君士坦丁大帝也是梦见神明预示会打胜战，因此在打胜战后信基督教。甚至我们的释迦牟尼佛，他母亲不就做了梦才剩下他吗？可见对于古人来说托梦是很平常的事。因此这种做梦到帝王皈依到全国佛教化的模型并不能当做被后来的印度教化、回教化所抄袭。若要证明这不是巧合而是印度教及回教华抄袭了上述宣教模型，则应在提出更多支持点。

郑博士论文里有提到说功德铠证得小乘五种境界的第二境界。五重境界可能是个误植，因为小乘境界一般上分为四种 - 即初果，二果，三果及阿罗汉果。

接下来我要讲的是姜连招居士所研究的妙莲法师、极乐寺和竺摩长老。他在开场白所提到大马佛教教徒人口，说大概 90% 的 5 百万佛教徒应该是华裔，我认为他大可以不用“大概”，我建议他可到人口调查局买最新的报告，里边有详细的分析。本人之前研究发现人口调查数目如下：1980 年佛教徒的人口是占了华人的 53%，1991 年是占华人人口的 68%，2000 年是占华人的 76%，各位看了以为佛教徒人口增长很快，其实不是。其实数据显示华人道教跟儒教徒的人口减少了，我国的佛教徒人口的增长巴仙率是因为道教和儒教徒的减少如此而已。若把华人道儒佛综合在一起，就可看到，华人道儒佛的人口在 1970 年占华人人口的 92 巴仙，在 2000 年只占活人人口的 86%！减少了！

接下来是有关竺摩法师的两篇文章。其实要写有关竺摩法师的文章，是最难写的，因为这方面的文章已经很多了，要在写出一些有新东西的得文章，是不容易的，因此我很佩服有人还要写这方面的文章。

两篇文章都到一个共同点：竺摩法师在培育僧才方面，并没有建一个组织把他们归纳在一起或归纳在他门下，而是让他们自由发展，相信是马来西亚佛教的特征之一。相比之下台湾的情况就不同，台湾的是“置身任用”全力发挥，这一个景象会发生的原因可能是和一个人的倾向有关系。每一个人有不同的倾向，例如达摩难陀法师原本不认同他建立的佛教弘法会设立分会，他主张由大家各自设立组织，他本身不想管理什么组织的事情。

释继旻对达摩难陀法师的见解有完整的报告，有关竺摩法师的报告虽然同样详细，但是两者大多只注重在个人学问、教育及强烈传教意识上，忽略了应该重视的现实环境。现实环境为他们提供了有利的条件使他们成为我国佛教发展之父。当中有两大环境因素成为重要的条件，大马佛教发展并不完全依靠达摩难陀法师和竺摩法师本身的努力。首要的因素是教育的普及化及提升。我国独立前后 10 年内，达摩难陀来到马来西亚时还并不算是有名的法师，但后来恰好当时出现很多学生和学府，成为佛教发展的沃土，学生们有机会向达摩难陀法师进行交

流并把佛教发扬出去。同样状况发生在竺摩法师身上，他弘法律僧办佛学院等都得借助学生或受过教育的人们力量才能行。所以马来西亚教育的变化是非常重要的因素之一。第二点就是交通的发达。早期交通的不便利妨碍着僧人弘法，到后来交通迅速发展，人们学习佛法的阻碍减少使弘扬佛法的事业大有起色，现代化带动了佛教事业，所以在考量师父们的贡献时，外在因素也需要概括在内。

问答环节

问：研究竺摩法师的资料里，从新的材料上或诠释上有任何新发现，如何让大家在基本的基础上更进一步了解有关竺摩法师以及关于他的诠释？

问：重新写有关竺摩法师的其中一个原因是每个研究者的视角都不相同。还有关于竺摩法师本身的演讲稿，散布在很多杂志和报纸的资料，都可以去整理。本人的新发现是，从研究 1984 年至 1995 年竺摩的传记，虽然越后代记载得越多，有关收入记载着竺摩法师的却非常省略简单。把竺摩放在马来西亚华社角度去看，他是否曾经和其他人合作过并发展过什么，从他本身的传记记载里是没有发现的，本来应该是有的所以需要再探索研究的。基本上竺摩性格非常传统，但在 1964 年所发生的事情上，竺摩法师在槟城找了一批文友相聚，能够反映了竺摩法师其实不只是法师，还具备着文人的性格，所以从马来西亚教育、文化角度来看，竺摩法师不能只是锁定在宗教角度的范围。在制材培僧当中，竺摩法师是如何培植及管理僧众，并且如何安排僧众们的去处？在文献材料整理的时候，怎样整理欠缺的部分？**山三头**主义是不是一个有意识的发展，还是在组织强大以后无可避免的一种趋势？在马来西亚对于**山头**行动却没有**山头**意识的趋势有何见解？

释继旻答：对于制材培僧的问题，本人曾经询问过师父关于自己的去向，是否应该留在讲堂还是到外出去弘宣佛法，师父回答说如果没有弘法律僧那么留下来又有什么作用？僧人为弘法为众生不应有私心，不需要有自己的讲堂大道场或什么。早期竺摩法师并不想盖庙，到后期逼不得已的情况下才盖庙，包括研究竺摩法师与白老来往的信件当中，竺摩法师圆寂临终前夕对于佛学院院长的位子也没有交代得很清楚，直到看到白老回函才了解其中含义。白老交代佛学院对马来西亚佛教的重要性，而院长的位子不能那么容易让出去，因为是责任的承担。

关于台湾的山头主义，本人对于台湾佛教并没有很深入的了解，但以近期的台湾佛教研究来说，台湾佛教可分为中国佛教会属下的组织，四大山头，可以发现到中国佛教会属下的组织跟白圣长老有密切的关系，四大山头可能是因为台湾整个的大环境影响所以必须建立起自己的山头。

而马来西亚有山头行动没有山头意识的问题，马来西亚的山头行动还没有台湾强烈，慈济、佛光上来到马来西亚的时候，信徒只能到其中一个团体或选择其中一个组织的意识行动没有办法建立。早期的时候还可以，后来马来西亚的佛教徒还是排除这种山头意识，最后慈济，佛光山都走开放路线，不管信徒去到那里都没有问题，所以本人知道马来西亚并没有特别主张**山头**意识。

姜联招答：补充一点有关竺老对于培养出家人和弘法人才的作法。从诗节诗文看到很多远见，比如他曾经给一位法师的诗中一段“多读古人书，静思天下事，乃可斂浮氣而增定力”这是在佛学院里赠送给一位法师的诗歌，如果从诗歌中的劝导针对法师的或就可以感受到其远见在哪里，还有种种他赠送给他信徒的诗节等等可以看出，竺老会观察他的出家信徒和在家信徒的个性或作为，丢出一些有深意的诗给他们作纪念。竺老知道如果他们能够体会到这些含义的话其实会给他们的人生很大的帮助，这就是助老他培僧或培养人才的一些作法。

第二场： 佛教历史

**Buddhist Transnationalism:
A History of Its Genealogy in Malaysia**

Tan Lee Ooi

Draft: Please Do Not Cite

Abstract

As an important crossroad in the Maritime Silk Trade Route, the Peninsula Malaya was a place of magnetizing the world religions through the visiting of migrants, traders, and missionaries from the East and West. Archeological discovery of Buddha, Avalokiteśvara, and Bodhisattva statues showed the influence of Buddhism has been stretched to this land back to the 1st century. The openness in receiving multiple sources of religious flow has vital consequences for the next wave of landing and propagating of Buddhism in the 19th century. In this paper, I will trace the two routes of transnational connections that linked the Buddhist modernism from the larger Buddhist world to Peninsula Malaya since colonial times. The first trail is from the Buddhist world of Theravada traditions in South and Southeast Asia; the second trail is the Mahayana Buddhism from China. These two origin groups have first built their own religious community and later cooperated in the making of Buddhist modernism that assisted the religious traffic between the host and new frontier, and also among themselves. Imagine there is a religious broadband network and conduit that knotted, intertwined, contended and mutual benefitted in sharing their hardware and software. By looking at this religious corridor of transnational connections, I intend to lay down the historical background of Buddhist modernism consciousness in Malaysia that happened concurrently with the responses towards colonialism and modernity in the larger Buddhist world.

陈利威

摘要

作为海上丝绸之路的必经之地，来自西方和东方的海商、传教士与旅人叩访称之为“黄金半岛”的马来半岛，他们也带来了世界宗教。这种地理位置因素造就的开放性，延续到后来佛教的传入。这篇论文主要追寻两条佛教跨国传播的路线。其一是从南传佛教从东南亚和南亚传入的路径；其二为来自中国的汉传佛教之途径。那两个群体先根植于各自的族群，之后相互合作，从源头输送佛教现代意识来这个新天地。它仿佛是宗教的网络宽频，连接且互相交往，时而排斥，时而互惠互利，分享硬体和软体。通过那跨国连接的宗教走廊，这篇论文主要探讨从殖民时期开始的马来亚佛教现代意识的萌芽之族谱和历史连接，那时刻恰逢各地佛教世界对殖民主义和现代性回应。

关键词：海上丝绸之路；马来半岛；马来西亚佛教；跨国连接；佛教现代意识

Buddhist Transnationalism: A History of Its Genealogy in Malaysia

Tan Lee Ooi

Introduction

Back to the early century, Peninsula Malaya was used by the Indian traders as a route to China and vice versa, and the coastal areas of the Peninsula became major sites of entrepot as well as areas where traders could rest temporarily and prepare for their journeys. The local people were also involved in commercial activities; they provided the foreign merchants with commodities, especially natural resources from the jungle as well as mineral resources like gold and tin. Due to these contacts and exchanges with the outside world, the various early kingdoms that were formed were generally influenced by Hindu-Buddhist and aboriginal worldviews (Jacq-Hergoualc'h 2002: 63).

The Hindu-Buddhist past of the Peninsula Malaya has been ignored in the mainstream national history of Malaysia. However, images of traditional Buddhism, Mahayana images, votive tablet, and stupas from the 5th to 8th centuries were found at an archeological site of an ancient small kingdom called Panpan located in Kelantan and Terengganu (Jacq-Hergoualc'h 2002: 143-160). In another kingdom, called Langkasuka, archeologists discovered objects of Buddhist devotion and sculpture (ibid.175-187). Langkasuka was located in Northern Kedah and Southern Thailand. The Chinese pilgrim Yijing describes Langkasuka as 'a favourite stopping-off place for pilgrims' in the 7th seventh century (ibid. 112). Meanwhile, Buddhist inscriptions either in Pali or Sanskrit and Buddha statues were discovered in Jiecha, which was located in South Kedah (ibid.207-228).

This openness in accepting diverse religious traditions also characterized the next wave of immigration and propagation of Buddhism in the 19th century. This pluralistic tradition¹⁵⁶ continued under British rule and allowed for the transplant of various Buddhist traditions to the Peninsula Malaya through different transnational connections. In this article, I trace two routes of transnational connections that linked the Buddhist modernism of the larger Buddhist world to the Peninsula Malaya and later to Malaysia. The first route originated in South and Southeast Asia, and travelers along this route brought Theravada traditions to the Peninsula Malaya; the second route originated in China, and travelers along this route brought Mahayana Buddhist traditions to the Peninsula Malaya.

¹⁵⁶ See the argument about the pluralistic traditions and sources of Malaysian Buddhism (Tang 2004).

The Pan-Asian Phenomenon of Buddhist Modernism

The emergence of Buddhist revitalization in Malaysia must be historicized within the larger forces of colonialism and modernity that shaped the interactions of religion and politics, as these represent part of the pan-Asian phenomenon of Buddhist modernism. Webb (2005: 213) summarizes 12 features of Buddhist modernism¹⁵⁷ outlined by Heinz Bechert, these are: ‘(1) a tendency towards relying on an independent and non-traditional understanding of the Buddha’s teaching found in the early sources; (2) a process of “demythologisation” of Buddhism; (3) the characterization of Buddhism as a “scientific religion”; (4) the emphasis on Buddhism as a “philosophy” rather than a creed or religion; (5) on its being a “philosophy of optimism” in contrast to Western criticism of “Buddhist pessimism”; (6) in terms of more practical issues the emphasis on “activism” as forming an important feature of the Buddhist way of life; (7) in terms of social relations setting great store by “social work”; (8) the claim by modernists that Buddhism “has always included a social philosophy” which is described as a “philosophy of equality”; (9) the demand that a Buddhist society should be democratic; (10) the emergence of Buddhist nationalism; (11) a tendency of modern Buddhists towards “rewriting history in accordance with their particular understanding of national history”; (12) the revival and popularization of Buddhist meditation as an important development in Buddhist religious practices’. McMahan (2008: 6) defines Buddhist modernism as ‘forms of Buddhism that have emerged out of an engagement with the dominant cultural and intellectual forces of modernity’. It ‘has little place for superstition’, is ‘compatible with the findings of modern science’, and ‘values creativity and intuition’ (ibid. 4 & 5). Buddhism modernism was part of transformation of civilization discourse which started in the last quarter of the 19th century ‘beginning with the Christian-Buddhist debates in Sri Lanka’ that generated ‘international links between Buddhists in Sri Lanka, Japan, and the West’ (Duara 2001: 102).

The idea of ‘religion’ itself was created and defined by the European tradition since the 17th century through the scholarship of colonial powers in various parts of Asia (Asad 1993). Asian religions have been defined by colonial powers. Colonial administrators used their political authority to reorganize the colonized societies’ belief systems and institutionalized them as ‘religion’ according to the way in which religion is defined in Christianity. Colonialism also impacted the redefinition of Buddhism according to Western understanding. Western scholarship has also further fostered the compilation and canonization of Buddhist scriptures since the 19th century. The construction of Buddhism as a ‘religion’ in colonial scholarship has subsequently led to the development of certain trends in the interactions of religion, modernity, and politics. The responses of Buddhism to Christian

¹⁵⁷Obeyesekere (1970) coins a term ‘Protestant Buddhism’ to describe the responses of Buddhists in Sri Lanka. For him, Protestant Buddhism means the Buddhism with ‘many of its norms and organizational forms are historical derivatives from Christianity... it is a protest against Christianity’ (Obeyesekere 1970: 46 & 47, cited Malalgoda 1976: 246).

missionary activity have also triggered the so-called “Buddhist modernism project” that began concurrently in Sri Lanka, Thailand, and China in the mid- to late 19th century.

Malaysian Buddhism is part of the extended network of Buddhist modernism. The reorientation of Buddhism was orchestrated in a fragmented form by transnational and local religious leaders. The reorientation was fragmented in the sense that the religious ideas that are exchanged are usually selectively transplanted and experienced. Even with this fragmentation in religious doctrine, there are visible genealogies of Buddhist modernism that can be traced. I contend that there are at least two important trajectories of Buddhist modernism in Malaya and later in Malaysia: the Theravada traditions from Thai and Sri Lanka and the Mahayana tradition from China.

Reformed Buddhism: Thai Lineage in Malaya/ Malaysia

Colonialism has impacted the self-construction of Buddhism. The Buddhist reform that occurred in the mid-19th century in Siam instituted a ‘shift in the interpretation of Buddhist thought’ ‘on the basis of assumptions derived from the new world-view’ (Keyes 1989: 123). In Buddhist countries under colonial rule, such as Burma and Sri Lanka, Buddhism was ‘forced to undergo a major transformation’ (Ishii 1986: 67). Although it was never a European colony, Thailand embarked on a similar path of Buddhist reformation due to the initiative of its rulers. The recompilation of the Tripitaka and subsequent reorganization of the Sangha undertaken by King Mongkut or Rama IV¹⁵⁸ have impacted the modernization of Buddhism in Thailand.

Mongkut was influenced by competition between Buddhist and Christian missionaries in Sri Lanka and the decline of Buddhism in Burma. Mongkut was alarmed to these developments in the Buddhist world and decided ‘to reconcile the dhamma and modern science’ (Tambiah 1976: 214) after ‘his extensive discussions with Christian missionaries, first Catholic and later Protestant’ (Keyes 1989: 124 & 125). Tambiah (1976: 214 & 231) describes Mongkut’s contribution as a ‘word-emphasizing reformation’¹⁵⁹ that was undertaken ‘to initiate changes and to champion Buddhist rationalism to meet the intellectual challenges of the nineteenth century’. In launching his ‘reformed Buddhism’, he was helped, while in monkhood, by ‘a group of monks who shared his interest in eliminating traditional Buddhist practices they thought obscured the fundamental truths of the religion’ (ibid.125).

¹⁵⁸ Mongkut was a monk for from 1824 to 1851. He became King in 1851 (Keyes 1989: 124).

¹⁵⁹ He refers to scripturalism that intends ‘to purify religion and to adhere to its pristine form’ (Tambiah 1976: 231).

Mongkut's reforms were instituted under Prince Vajiranana, who established a new system of religious education for the Sangha as well as new secular schools¹⁶⁰ that contributed to the emergence of a new worldview 'very different' from that found 'in traditional rituals and traditional religious education' (Keyes 1989: 126). Keyes (1989: 126) argues that this new religious worldview led to a shift 'from practice centered on communal rituals to practice centered on self-cultivation'. Their idea of 'reformed Buddhism' influenced King Chulalongkorn, and the old religious system was undermined in a series of social reforms (ibid.126 & 127). Under the influence of Western colonialism's Orientalist 'interpretations of and judgment upon indigenous cultural traditions'¹⁶¹, Chulalongkorn redefined Jataka¹⁶² to serve his modern nation-building project (Jory 2002). His composition of Jatakas 'had for the most part relied on the work of a group of European scholars' who performed textual studies in Pali (ibid.897). Since the mid-19th century and especially since the expansion of imperialism in Ceylon and Burma, Buddhism was brought to the public attention of the Western world, and Western scholars had a more positive view of Buddhism. However, it was generally alleged by scholars to be 'so corrupted from the religion's original purity' (ibid. 897 & 898).

The recruitment of abbots from Thailand for Thai temples in the northern Malaysian Peninsula enabled the maintenance of proper monastic order and discipline. Thai abbots had to attend novice training that incorporated the modern (post-19th century) reformed religious education. Some Thai monks who could speak Chinese dialects probably spread Theravada Buddhism to Chinese believers who went to Thai temples seeking religious services. Nonetheless, due to linguistic constraints and limited resources, the influence was probably not far-reaching. This situation was changed by the emergence of local Malaysian monks who were ordained under the Thai monastic order.

Buddhist Modernism: Sinhalese Lineage in Malaya/ Malaysia

In Sri Lanka, the decline of Buddhism under colonial rule alarmed monks and caused them to respond to the subordination of their religion. According to the revivalist interpretation, Buddhism was brought to Sri Lanka in the 2nd century B.C.E. by the son of the Emperor Asoka, Venerable Mahinda. Hence, Sri Lanka inherited a 'true' form of Buddha teaching. This historical interpretation reinforced the sense of identity crisis among monks and followers at the turn of the 19th century. Colonel Henry Steele Olcott founded the Buddhist Theosophical Society in Sri Lanka, which encouraged more proactive doctrinal intervention so as to better re-position the Buddhist establishment in the wake of

¹⁶⁰ He created new secular schools together with his brother, Prince Damrong Rajanubhab (Keyes 1989: 126).

¹⁶¹ Orientalist scholars see Jatakas as 'pollution and superstition', which 'had obscured the original message' (Jory 892).

¹⁶² The 'popular stories of the Buddha's former lives in the Theravada Buddhist tradition' (Jory 2002: 891).

the challenges posed by Christian missionaries (Malalgoda 1976: 242 - 245). Obeyesekere (1970) coined the term 'Protestant Buddhism' to describe the responses of Buddhists in Sri Lanka. For him, Protestant Buddhism meant a form of Buddhism in which 'many of its norms and organizational forms are historical derivatives from Christianity... it is a protest against Christianity' (Obeyesekere 1970: 46 & 47, cited Malalgoda 1976: 246). Later on, charismatic religious leaders surfaced, and the active role of Buddhism in society deepened through becoming 'a collective and public religion' that 'was interwoven with the changing politics of the island' (Tambiah 1992: 3).

The influence of the Sinhalese community on Malaysian Buddhism began when the Sinhalese immigrant community was formed. First, the community built Buddhist temples to provide religious services for the Sinhalese migrants, and these services were later extended to Chinese communities. Early immigrants from Ceylon were surveyors, contractors, traders, planters, railway staff, and British officials who were transferred to Malaya (de Silva 1998: 9-22). Unlike the Chinese and Indian migrant laborers, Sinhalese immigrants belonged to the higher strata of society. Their occupations implied that they had received basic educations in Ceylon before coming to Malaya. This status was important for the transmission of new religious ideas that had developed in Ceylon in the late 19th and early 20th centuries. With this historical background, they were influenced by the vicissitudes of religious transformation that had occurred in their homeland prior to their immigration to Malaya.

K. Sri Dhammananda and the Buddhist Maha Vihara at Brickfields

The first Buddhist society, the Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, was established in Brickfields in the late 19th century and became a center for Theravada Buddhism in Malaysia with the arrival of K. Sri Dhammananda in 1952. He had become a novice monk at the age of 12 and was fully ordained at the age of 22. The novice training that he had received in Sri Lanka had fully prepared him for missionary work in Malaysia. The arrival of religious leaders, especially K. Sri Dhammananda from Sri Lanka, indirectly transferred the ideas of Buddhist modernism to Malaya. Vidyalankara Pirivena, the institution for early education attended by K. Sri Dhammananda, was founded by Ratmalane Dhammaloka in 1875. Ratmalane Dhammaloka belonged to the Colombo circle, which led the missionary activities of Buddhism against the proselytizing of Christians through 'printing presses and publishing houses; new organizations like the Society for the Propagation of Buddhism, Buddhist Theosophical Society, Young Men's Buddhist Association; Buddhist schools' (Malalgoda 1976: 188). Dhammananda brought Sinhalese Buddhist modernism to Malaysia and successfully transplanted its ideas, especially to the English-speaking Chinese Buddhist community, thus energizing local Buddhism.

‘Dhammananda attended a diploma program at the Vidyalkara Pirivena where he studied Sanskrit, the Pali Tipitaka and Buddhist Philosophy, besides other secular subjects’ and obtained a ‘diploma in Linguistics and Pali Tipitaka’.¹⁶³ Vidyalanakara Pirivena was a Buddhist center of learning that displayed ‘a more progressive attitude’, ‘embarked on experimentation or innovation’ and even ‘participated in active political and social agitation’.¹⁶⁴ The center’s journal *Kalaya* ‘carried feature articles on contemporary issues such as the role of the Bhikku in politics, the compatibility of Marxism with Buddhism, the change over of the medium of instruction to Swabhasha, the recognition of Buddhism as a State religion’.¹⁶⁵ Dhammananda then furthered ‘his tertiary education at the Benares Hindu University in India’ and ‘studied four years at the university graduating with a Master of Arts degree in Indian Philosophy in 1949’.¹⁶⁶ At that time, Dhammananda was probably the only Buddhist monk in Malaysia with such a high level of formal education and systematic religious training. He turned the Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society based at the Brickfields Temple turned the society into a Buddhist missionary center and a arm of religious revitalization of the Sri Lankan Theravada tradition from.¹⁶⁷

In 1962, after ten years in Malaysia, Dhammananda established the Buddhist Missionary Society¹⁶⁸ (BMS), which was actively involved in missionary activities including social welfare, dharma talks, publication and novitiate programs. The BMS was different from traditional Chinese Mahayana Buddhist temples, especially in its missionary goals. At that moment, Mahayana Buddhism in Malaysia was relatively inactive in its proselytizing activities compared with Christian missionaries. Mahayana Buddhism passively attracted its religious followers, and members of the Mahayana Buddhist community lacked a sense of competition with other religious groups. Mahayana Buddhism was passive in its religious propagation for two reasons. First, there was no proper mechanism that enabled the training of Buddhist clerics to encourage the modern bureaucratization of religious missionary activities. Second, the religious attitude of Chinese Buddhism viewed all religions as having the similar goal of teaching the common good; hence, Chinese Buddhists were attracted to different religious traditions without serious differentiation between doctrine and god or deity.

¹⁶³ Official Site for K. Sri Dhammananda , ‘Life story- Early Life’, http://www.ksridhammananda.com/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=37, accessed 14 April 2010.

¹⁶⁴ ‘Vidyalkara Pirivena: Its contribution to cultural and educational development’, 12 December 2007, *The Official Government News Portal of Sri Lanka*, http://www.news.lk/index.php?option=com_content&task=view&id=4225&Itemid=52, accessed 13 April 2010.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Official Site for K. Sri Dhammananda , ‘Life story- Early Life’, http://www.ksridhammananda.com/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=37, accessed 14 April 2010.

¹⁶⁷ At the turn of century, many factors contributed to the formulation of new religious ideas in Sri Lanka. Among others, the formation of Buddhist societies was crucial.

¹⁶⁸ Its name has been changed to the Buddhist Missionary Society Malaysia (BMSM) in 1996. From BMSM’s official site, ‘About Us’, http://www.bmsm.org.my/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=53, accessed 15 April 2010.

Chinese religious followers were primarily from the labor class and did not care about any particular doctrine or teaching. The vacuum created by Mahayana Buddhists' lack of willingness to proselytize was filled by the BMS after independence. As the president of BMS's First Committee, Teh Thean Choo wrote upon the occasion of the tenth anniversary,

'other co-religionists were forging ahead in the propagation work of their respective religion, we, of the Buddhist faith, were lacking behind in our propagation activities. Our slackness had resulted in a good deal of misconception and misunderstandings in regard to our Buddhist teachings, practices and beliefs. In fact it was known that many of our followers were drifting from us to other faiths' (Teh 1972: 3)

BMS launched various important religious activities to introduce Buddhism to English-educated Chinese Buddhists and undertook three important propagation activities in the 1960s and '70s: publications, correspondence courses and novitiate programs.

The most impressive project undertaken by BMS in its first decade was its publication project. From 1962 to 1972, BMS published a sizable collection of booklets divided into two series: the Missionary Series and the Wisdom Series. Here, I quote the list and the total number of copies that were published in the 'publications expounding the teaching of Buddha'. The publications in the Missionary Series were: *Noble Living*, 5,000 copies; *What Buddhists Believe*, 5,000 copies; *Do You Believe in Rebirth?*, 5,000 copies; *Great Personalities in Buddhism*, 8,000 copies; *Why Worry?*, 10,000 copies; *Life of the Buddha Part 1*, 10,000; *A Manual of Buddhism*, 10,000 copies; *Handbook of Buddhists*, 25,000 copies. The publications in the Wisdom Series included: *What is Religion?*, 30,000 copies; *You are Responsible*, 20,000 copies; *Sayings of the Buddha*, 30,000 copies; *Nature of Life*, 10,000 copies; *How to Overcome Your Difficulties*, 50,000 copies; *Day to Day Buddhist Practices*, 10,000 copies; *Buddhism and the Duties of Lay Buddhists*, 10,000 copies; *Chinese Culture and Religion*, 10,000 copies; *Why Were We Born?*, 6,000 copies and *Parents and Children*, 10,000 copies.

Interestingly, BMS's publication list indicates that the publication committee kept the scope of its Buddhist teachings to the basic concepts of Buddhism. BMS always emphasized the more 'pristine' forms of Buddhist teaching (Teh 1972). Dhammananda once also argued that 'Buddhists may think that going to the temple and offering flowers at the feet of the image of the Buddha, lighting a few oil lamps and burning some joss-sticks or incense in the temple means that is Buddhism. They may

believe that their religious duties have thus been fulfilled'.¹⁶⁹ On the official site of K. Sri Dhammananda, a similar discourse is reiterated:

'It was common for many Chinese in Malaysia to regard themselves as Buddhist because of past traditions. However, many of them did not understand the teachings of the Buddha. They mistook the customs and traditions that they grew up with, or those practised by their parents and grandparents as being part of Buddhism. Unfortunately, many of these customs and traditions were based on superstitious beliefs handed down from the past. This resulted in Buddhism receiving a very bad image and regarded as an out-dated and superstitious religion by the educated strata of society.'¹⁷⁰

Dhammananda represented the wider sentiment regarding Buddhist modernism in Sri Lanka. He argued in his book *Sri Lanka's Contribution to Buddhism*,

'Sinhalese monks [are instrumental] in organizing Sunday schools, study circles, Buddhist societies, schools, publication of Buddhist books and literature, and lectures on Buddhism and in indulging in many other religious activities. In certain countries, Sinhalese monks were, in fact, the pioneers in such activities and in the performance of religious ceremonies in the manner prescribed in the Dhamma. Where previously Buddhist activities had been limited only to an occasional visit to the Temple and offering of some joss-sticks, the Sinhalese monks have, on their part, done much to enlighten the people by revealing the Buddha's true teachings and by guiding them on how to practice this noble religion without resorting to any superstitious beliefs' (Dhammananda).¹⁷¹

The most important move made by BMS was the laicization of its missionary activities. Dhammananda formed a committee led by lay persons and also set up the BMS Youth Section and BMS Ladies Section. The first president of BMS and the committee members were mostly lay persons. The involvement of the youth energized missionary activities and provided Buddhism with a new image as a religion for the young. New ideas evolved from the participation of young lay persons; for example, correspondence courses taught by the BMS Youth Section were introduced. The courses were designed by a University Malaya graduate with to the goal of adapting to the local need for a

¹⁶⁹ Dhammananda, K. Sri (n.d.) *Buddhism and Duties of A Lay Buddhist*, <http://www.ksridhammananda.com/pdf/08-04-02/DUTIES%20of%20a%20lay%20buddhist%20-%20edited.pdf>, accessed 24 April 2010.

¹⁷⁰ Official Site for K. Sri Dhammananda, 'Life story- Nation Building', http://www.ksridhammananda.com/index.php?option=com_content&task=view&id=29&Itemid=37, accessed 14 April 2010.

¹⁷¹ Dhammananda, K. Sri (n.d.) *Sri Lanka's Contribution to Buddhism*, <http://www.ksridhammananda.com/pdf/new/Sri%20lanka's%20contribution%20to%20buddhism%20-%20edited.pdf>, accessed 24 April 2010.

basic understanding of Buddhism. The correspondence course '*Buddhism For You*' was described in simple language, 'presented interestingly', could 'be easily remembered', and was 'applicable to lives' to 'deepen understanding of Buddha Dhamma by studying it systematically' (Ang 1980: 31). The course aimed to instill 'Buddhist doctrines' that could inspire readers to engage in 'the study and practice of the Dhamma' and 'lead a meaningful life by following the Buddhist principles of living' (ibid.32). In Lesson 2, entitled 'What Buddhism Is Not', there was an emphasis on the misconceptions of Buddhism that arise in the popular practices mixed with Chinese religions. Accordingly, this course received an overwhelming response, with an enrollment of more than 500 people. The Youth Section planned to translate it into the national language and Chinese (ibid.33).

A few years before independence, the unconstrained supply of monks and nuns from overseas gradually slowed. On one hand, the creation of the new nation-state entailed stricter rules and regulations on the movements of citizens. In 1953, Chief Abbot of Kek Lok Si told *The Straits Times*,

'Priests are in such demand in other states and Settlements that our temple has had to release many for service elsewhere..... Malayan boys wishing to enter the priesthood had to enter a recognized monastery in China..... It was still possible for them to leave Malaya, but he doubted if under the new immigration law they would be able to return to this country' (*The Straits Times* 1953).

One the other hand, Mahayana Buddhism was in a state of decline due to the anti-religious policies of the CCP in China, and it was very difficult to attract Malaysian born Chinese to join the clergy. During the 1960s and '70s, Chinese Buddhism operated in tandem with the larger belief system of Confucianism, which valued *xiao* (filial piety). The first Confucian precept of *xiao* expects the son to sustain the lineage through marriage and to continue the family name's posterity. The clerical shortage problem was apparent. Dhammananda aptly established the Buddhist Monks Training Centre, which organized novitiate programs to teach the general public, especially the youth, 'monastic discipline and to take up a monk's life for advancement in personal development and service to the Buddhist community in Malaysia' (Buddhist Missionary Society 1980b: 29). The novitiate program lasted two weeks and included intensive courses on Buddhist doctrines and suttas, chanting, meditation, and novice discipline during school holidays. This program allowed those interested in the monastic life to experience life as a novice for a short period of time. This program was designed to sow the seeds of aspiration to monkhood. The first novitiate program was launched in 1976 and it has since succeeded in attracting participants who chose to become full-time English-speaking sangha

members. In other words, it contributed to the indigenization of the sangha as these homegrown sangha later played an important role in the development of Malaysian Buddhism.¹⁷²

Dhammananda was also active in international Buddhist organizations. For example, he was an Honorary President of the World Fellowship of Buddhists from 1995 to 2006 and a Senior Religious Adviser for the World Buddhist Sangha Council. This international connection was enabled believers to keep up with the latest developments in Buddhism, which underwent tremendous changes in the modern world.

Before the emergence of active Mahayana reformist groups, the Brickfields Temple was a 'central network of a number of Buddhist organisations' (Buddhist Missionary Society 1980a: 31). Buddhist organizations such as YBAM and the Fellowship of Buddhists were centered at Brickfields Temple, where they planned or held their activities. The Joint Wesak Celebration Committee also used Brickfields Temple to coordinate their activities in celebrating the annual Wesak festival in the Kuala Lumpur area (ibid).

Brickfields Temple's activities under Dhammananda's leadership employed modern technology, involved lay persons, were creative in formulating new methods of proselytizing, de-emphasized the supernatural, and highlighted the modern scientific discourses of Buddhism. The first Prime Minister of Malaysia, Tunku Abdul Rahman, once stated that 'Ceylonese¹⁷³ who worked in large numbers in almost every branch of the public administration.... [have] left an indelible mark in my mind' (Selvaratnam & Apputhurai 2006: xv). Sinhalese monks were an 'indelible mark' in strengthening the English-speaking Chinese Buddhist community against the proselytizing of other world religions, and to a certain extent, they also influenced the development of Mahayana Chinese Buddhism through direct and indirect exchanges.

Rensheng Fojiao(Buddhism in Human Life): Mahayana Lineage in Malaya/ Malaysia

During the revolutionary age of the early 20th century, the Chinese belief system was seen as a cause of China's backwardness. Under the weight of this identity crisis, there was a call for the abandonment of Chinese tradition. Chinese Buddhism was seen as part of the 'superstitious' Chinese belief system that caused the downfall of Chinese civilization. 'Most intellectuals of the New Culture Movement summarily dismissed religious beliefs and practices as worthless remnants of a

¹⁷² Official Site for K. Sri Dhammananda , 'Life story- Novitiate Programme', http://www.ksridhammananda.com/index.php?option=com_content&task=view&id=31&Itemid=37, accessed 24 April 2010.

¹⁷³ There are two groups, Sinhalese and Tamil.

prescientific feudal society or unfortunate survivals from humanity's psychological childhood' (Pittman 2001:25). One prominent leader of the movement, Liang Qi Chao, argued that

‘the Chinese had always been quite badly tainted with the poison of superstition; as Buddhism became prevalent, all sorts of belief in evil spirits and unorthodox doctrines as well as methods for public deception and popular delusion..... If this continues unchanged, then Buddhism will become a great obstacle in our intellectual world, and even those of us who have always treated Buddhistic teachings with respect will henceforth be tongue-tied and afraid to discuss it anymore.’ (cited Pittman 2001: 29)

Against the historical backdrop of cultural revolution in China, Taixu called for a reform of Chinese Buddhism to shield Buddhism from the accusations and negative perceptions of anti-religionist intellectual groups and to ‘counter the arguments and actions of hostile anti-religionists’ (Pittman 2001:2). Chinese religion was not only attacked by the May Fourth Movement’s intellectual groups; even before the May Fourth Movement in 1919, starting in 1898, an anti-superstition movement had existed. Under the political modernization project led by Kang Youwei, a policy entitled ‘Destroy temples to build schools’ was launched by Guangxu Emperor. Another fierce anti-superstition movement was led by the Kuomintang from 1926 to 1937. Temples and their lands were seized and confiscated. For four decades from 1898 to 1937, ‘probably more than half of the million Chinese temples that existed in 1898 were emptied of all religious equipment and activity’ (Goossaert 2006: 308). Taixu lived during that socially and politically turbulent ‘period of religious prosecution’ (Birnbbaum 2003: 430) in China. He adopted the discourse of anti-superstition to reform Buddhism. At the same time, he also actively promoted the establishment of Buddhist organizations to protect Buddhism as an organized religion. In 1945, Taixu founded the Committee for the Reorganization of Chinese Buddhism. Two years later, under the auspices of the Nationalist Chinese government, he founded the Chinese Buddhist Association (Tuttle 2005).

In the early 20th century, Taixu called for a religious reform of Chinese Buddhism through ‘institutional reorganization, modern education, compassionate social action, and ecumenical cooperation in global mission’ (Pittman 2001: 2). He proposed a new way of understanding Buddhism, which he termed ‘*rensheng fojiao*’, meaning ‘Buddhism for human life’ or ‘Buddhism for the living’. He argued that ‘all practices that have to do with gods and ghosts be immediately discontinued’ (ibid.175). Another major theosophical shift proposed by Taixu was that Buddhism should be practiced during human life, and he ‘emphasized that wisdom could not be attained apart from compassionate actions in the world’ (ibid.8). During the Cultural Revolution, Buddhism was plagued by many problems including morally corrupt monks, outdated doctrinal teaching by famous monasteries, the challenge posed by Christian missionaries and political pressure from anti-religionist intellectuals as well as the government. People even believed that ‘Buddhism is vanishing; the monks

are disappearing more and more; and the temples and monasteries are on the decline' (Reichelt, *ibid.*49).

In response to the religious crisis and the deterioration of Buddhism, Taixu proposed three revolutions for Mahayana Buddhism: 'an organizational revolution, an economic revolution, and an intellectual revolution' (*ibid.*80). The first revolution was the restructuring of the sangha system to create proper recruiting systems and training of sangha members. These recruiting and training systems included 'new model monasteries, benevolent organizations, and educational ventures' (*ibid.*95). He founded the Wuchang Buddhist Institute, the South Fujian Buddhist Academy, The World Buddhist Institute, The World Buddhist University, *Han Zang Jiaoli Yuan*, and *Daxingshan Si*, all of which were modern educational institutions for the sangha. The second revolution was the rebuilding of economic resources to support the sangha and monasteries. Taixu planned a self-sufficient sangha economic system that urged the majority of sangha to work as farmers to support themselves. The third revolution was the reinterpretation of Buddhism to reject superstitious beliefs and teachings that over-emphasized the otherworldly. To serve this aim, he published *Haichao Yin*, an important magazine that promoted *rensheng fojiao* by highlighting the 'this-worldly' aspect of Mahayana Buddhism. The contents of this magazine included 'exposition of Buddhist doctrines', 'defense of the faith in the face of modern criticism', 'advocacy of reformation', 'stories of conversion experiences, lives of saintly devotees' and 'critical review of works on religion and philosophy' (Tsu, cited *ibid.*94).

The political and Cultural Revolution that occurred later, in the 1960s, led many monks and especially nuns to flee to Taiwan. In Taiwan, Taixu was the religious teacher of the famous scholar-monk Yinshun, who contributed to 'Chinese Buddhism's intellectual resurgence' (*ibid.*267). A more systematic way of studying Buddhist scripture was proposed by Yinshun, and Taixu's 'Buddhism for human life' was extended and interpreted. Yinshun initiated another philosophical shift in Chinese Buddhism; he rejected the practice of worshipping Buddha 'like gods in their heavens'. As he explained,

'Sakyamuni Buddha was neither a god nor a demon, neither a son nor a messenger of a god. Sakyamuni frankly stated: "All buddhas and world-honored ones arise from within this world and not from those gods. This is true not only of Sakyamuni Buddha; all buddhas arise from the human realm and not from a heaven"' (*ibid.*270).

The founders of Fo Guang Shan, Fa Gu Shan, and Tzu Chi have been influenced by Taixu. Fo Guang Shan's founder Xingyun once stated that, 'ever since I started propagating the Dharma, I have been following the teachings of Master Taixu' because 'saving those who are alive is much more important than saving the dead' (*ibid.*273). According to another interpretation of Taixu's influence,

‘Taixu was the advocate of a Buddhism for human life, but Xingyun is the one who has put a Buddhism for human life into practice’ (ibid).

Fa Gu Shan’s founder Shengyan also recognized the legacy of Taixu. Shengyan ‘linked [their] construction with the concerns of a line of Buddhist reformers that goes back through Taixu’ (ibid.283). As Shengyan explains,

‘Taixu began to promote a “Buddhism for human life”. Taixu’s student Yinshun continued this by advancing a “humanistic Buddhism”. My shifu, the Venerable Master Dongchu, published the magazine *Humanity*. And then, in Taiwan, I myself founded Dharma Drum Mountain, whose goal is the “establishment of a pure land on earth”. These measures are all designed to preserve the wisdom of Buddhism, which is in great peril, and to promote activities that will recover the original design of Sakyamuni Buddha’ (cited Pittman, 2001: 283 & 284).

Zhengyan, the founder of the Tzu Chi Philanthropic Foundation, was ordained by the scholar-monk Yinshun, who was Taixu’s disciple. Zhengyan emphasizes the compassionate actions of Buddhism. She once stated that ‘[i]f we don’t practice the teachings of the sutras, the distance between humans and the Buddha will still be immeasurably large. One who learns Buddhism should understand it thoroughly and practice it personally.... One can benefit only from rigorously practicing what one has learned’ (ibid.290). This statement is compatible with what has been argued by Taixu, who stated that ‘[t]rue bodhisattvas could never seek their own rebirth without simultaneously seeking the rebirth of all sentient beings’ (Pittman 2001: 239). The famous slogan of Tzu Chi is similar to that of Nike: ‘just do it’ (*zuo jiu dui le*).

Religious freedom in Taiwan and the arrival of these first-generation charismatic religious leaders from China laid down the foundation for the dynamic development and globalization of Buddhism. These leaders continued Taixu’s modernization efforts. As Taiwan’s economy developed, the accompanying wealth allowed more resources to be channeled into global religious activities. These transnational Buddhist movements then benefited Malaysian Buddhism.

The influence of Taixu extended to Malaya as well. In 1940, Taixu was invited by Buddhist organizations in Malaya to deliver a public lecture (*The Straits Times*, 1940a). His lecture on ‘The Buddhist Eightfold Path and the Reformation of Our Life’ was given in Mandarin, and 200 men and women attended (*The Straits Times*, 1940b). One letter to the editor called Taixu ‘the Martin Luther of modern Buddhism’ (L.C.L., 1940).

Taixu and Chuk Mor

Taixu's influence on Mahayana monks who emigrated from China to Malaya was quite significant. The genealogy of 'Buddhism for human life' advocated by Taixu was also disseminated to Malaya through the efforts of his student Chuk Mor, a prominent Mahayanist monk in Malaysia. According to the biography of Chuk Mor, in 1946, when Chuk Mor was 34 years old, a prolonged, serious fever almost took his life. One night, Chuk Mor had an prophetic dream predicting his future course. In his dream, Ksitigarbha, a popular bodhisattva who took the pledge to save all beings in the hell realms, told Chuk Mor that 'in the Southern world, you have a great mission to propagate the dharma' (Lu 2010: 112). Chuk Mor perceived this dream as revealing his duty in this life. In 1954, Chuk Mor was invited to serve as a religious teacher at the Bodhi Secondary School in Penang. He edited three volumes of Buddhist textbooks for the students, and Penang became Chuk Mor's new homeland.

Chuk Mor began his discipleship under Taixu at the South Fujian Buddhist Academy (*Minnan Foxue Yuan*), the major center of modern Buddhist education in China during the Republican Age. Taixu was the head of the school in 1927 (Welch 1967: 111), and he designed the academy according to the new educational system. There were 'written entrance examinations, diplomas, and a regular marking system in which 60 percent was the passing grade' (ibid). The instructors were not like the traditional senior monks 'seated on a dais in a red robe,' instead, they 'walked around and used blackboard, while students sat taking notes' (ibid). In 1932, Chuk Mor was the best student in the academy. Taixu once described an article written by Chuk Mor as 'clearly articulated, the best among the students, if could cultivate more the future is limitless' (Lu 2010: 18). Chuk Mor then became one of Taixu's disciples and followed him in his dharma tours of various places in China. Chuk Mor recorded Taixu's dharma talks and published them in *Haicao Yin*, the magazine that promoted reformist the Buddhism of Taixu. In 1933, Chuk Mor was appointed the sub-editor of *Haicao Yin* and a researcher at Wuchang Buddhist Institute. He was also the librarian for the World Buddhist Institute founded by Taixu. Chuk Mor contributed many articles to *Haicao Yin*. He participated in debates with anti-religion intellectuals. The famous May Fourth Cultural Movement thinker Wushi wrote an article that criticized Buddhism, and a young Chuk Mor challenged his misguided view (ibid.21). In 1935, Chuk Mor was ordained with the Bodhisattva vow by Taixu (ibid.34). In the same year, Chuk Mor was appointed assistant lecturer at South Fujian Buddhist Academy.

Chuk Mor had broad experience in the publication of Buddhist magazines. During the Japanese occupation, he was involved in the publication of a Hong Kong-based magazine called *The Awakening of South China*. Chuk Mor edited issue no. 7, which was a special edition on Taixu's 50th Birthday. He then became a contributor to the magazine, providing information about Taixu's activities in China. Chuk Mor was appointed as editor of the magazine starting with issue no. 12. He

insisted that *The Awakening of South China* inherit and promote the new teaching of Taixu on Chinese Buddhism. In 1941, Taixu wrote a letter to him and complimented the magazine, calling it ‘interesting.’ Taixu hoped that it would teach the younger generation in South China about the new Buddhism.

Chuk Mor’s involvement in the publishing world was crucial to the birth of an important Buddhist magazine that would have an influence on Malaysian Buddhism, *The Everlasting Light*, which was first published in 1951 in Macao. The editorial desk moved after Chuk Mor decided to remain permanently in Penang. Afterwards, *The Everlasting Light* became an influential magazine for Chinese-speaking Malaysian Buddhists. He explained the meaning of the magazine’s title as follows: ‘the light of Buddhism started from one person, it then spreads to thousands and millions, the light of dharma should be continued forever’ (ibid.113).

In 1962, Chuk Mor’s followers built The Triple Wisdom Hall in Penang when the original building was insufficient to accommodate the devotees who sought the dharma. *The Triple Wisdom Hall* offered various Buddhist lectures and classes for the Buddhist community in Penang and became a famous center for Buddhist study. Some intellectuals were attracted by Chuk Mor and took refuge as Buddhists. In 1972, a Taixu Memorial Pagoda was built to remember Taixu’s contributions and promote his idea of ‘Buddhism for human life’. In 1975, the Center of Buddhism for Human Life was set up in memory of Taixu. It has been estimated that around 50,000 laypersons took refuge in the five precepts and that 135 clerics were ordained by Chuk Mor (ibid.189). Later, his students, laypersons as well as clergy, played an important role in the development of Buddhism in Malaysia.

Chuk Mor’s work was not confined to his own temple. One of his major contributions to Malaysian Buddhism was institution-building through the formation of associations. In 1955, a famous monk from Melaka Shi Kim Beng met with to discuss the possibility of forming a national Buddhist body. MBA was formally registered in 1957 with 400 affiliated organization members and 3,000 individual members. In 1959, it was officially launched in Kek Lok Si with the opening ceremony presided over by Tunku Abdul Rahman, first Prime Minister and Father of Independence of Malaysia. MBA functioned as a lobby group for Malaysian Buddhism. The decision to form a national organization also demonstrated that, even though Chinese Buddhist clergy living in Malaysia were from China, the localization process had begun to take root. The political revolution in China led to the rise of the Communist Party of China. The CCP suppressed religion and subsequently launched the Cultural Revolution in China, thus closing the door for Mahayanist monks’ return. Chuk Mor was the President of the MBA for about 12 years, and during this time he laid down several milestones for the future development of Buddhism in Malaysia. Chuk Mor’s efforts to locally promote modern Sangha education represent another of his significant contributions. In 1969, the Malaysian Buddhist Institute was founded, and he became the Dean of the institute for 30 years. The establishment of a

Buddhist academy is one way to formalize Buddhism. During the early 20th century in China, ‘new educational systems’ countered ‘the criticism of secular educators’ that Buddhists were superstitious (Tuttle 2005: 75). Besides the organizations mentioned above, Chuk Mor also actively promoted the nation-wide formation of Buddhist societies, including Buddhist societies in secondary schools, universities, and teaching colleges, as well as at the state, city, town, or village level. Chuk Mor has been called ‘The Father of Mahayana Buddhism in Malaysia’.

There is a popular saying in Buddhist communities in Malaysia that before independence, Chinese Buddhists ‘could not distinguish deity or Buddha’ (*Shenfo Bufen*). This dominant discourse of *Shenfo bufen* can be seen in the writings of Mahayanist monks who were influenced by Taixu. Taixu’s ideology was inherited by Chuk Mor, who applied these concepts to the Malaysian context to counter *Shenfo Bufen* in Chinese Buddhist communities.

Conclusion

Early Buddhist modernism in Malaya was created by regional ties, and this trend has continued in contemporary Buddhist revitalization. However, a few differences enhance the density of regional linkages. Technological advancements such as the creation of global media, the Internet, and transportation have facilitated interactions among Buddhists from different parts of the world. The historical roots of transnational connections within the Buddhist world have shaped the early development of Malayan and, later, Malaysian Buddhism. Thai, Sri Lankan, Burmese, and Chinese Buddhism in Malaysia developed as results of the religious resources of immigrants from the countries in which these traditions originally developed.

The Buddhist modernism that developed in Sri Lanka, Thailand, and China ushered in another form of Buddhism characterized by the arrival of religious leaders who were influenced by the modern forms of Buddhism. Dhammananda and Chuk Mor represented this first generation of reformist monks in the 1950s and ’60s. Their initiatives, especially the formation of Buddhist organizations such as MBA and BMS, have strengthened the reformist ideal among clerics as well as laypersons. One distinctive feature of contemporary Buddhist revitalization in Malaysia is the larger scale of bi-regional interaction between Chinese Buddhists in Malaysia and Taiwan. The initiatives of local Chinese Buddhist organizations have improved the form and content of Buddhism. In addition to local efforts, at this moment, there is a new wave of modernist Buddhist ideas from Taiwan that is also contributing to Buddhist revitalization in Malaysia.

References

- Ang, Chii Hong (1980) “‘Buddhism for You’ The New Concept In Buddhist Correspondence Course’, *Voice of Buddhism*, 17(1): 31-33.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Birnbaum, Robert (2003) ‘Buddhist China at the century’s turn’, *The China Quarterly*, 174: 428 – 450.
- Buddhist Missionary Society (1980a) ‘The Brickfields’ Buddhist Temple and Its Activities’, *Voice of Buddhism*, 17(2): 31-33.
- Buddhist Missionary Society (1980b) ‘The Fourth Buddhist Novitiate Programme – 1979’, *Voice of Buddhism*, 17(1): 29-30.
- Duara, Prasenjit (2001) ‘The discourse of civilization and Pan-Asianism’, *Journal of World History*, 12(1): 99-130.
- Goossaert, Vincent (2006) ‘1898: The beginning of the end for Chinese religion?’, *The Journal of Asian Studies*, 65(2): 307 – 335.
- Ishii, Yoneo (1986) *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*, trans. Peter Hawkes, Monographs of the Center for Southeast Asian Studies, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jacq-Hergoualc’h, Michel (2002) *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC-1300 AD)*, translated by Victoria Hobson, Leiden, Boston: Brill.
- Jory, Patrick (2002) ‘Thai and Western Buddhist scholarship in the age of colonialism: King Chulalongkorn redefines the Jatakas’, *The Journal of Asian Studies*, 61(3): 891-918.
- Keyes, Charles F. (1989) ‘Buddhist politics and their revolutionary origins in Thailand’, *International Political Science Review*, 10(2): 121-142.
- L.C.L. (1940) ‘Ven. T’ai Hsu: A Distinguished Visitor to Malaya’, *The Straits Times*, 16 April 1940.
- Lu, Youzhong (2010) *Biography of Chuk Mor*, Beijing: Religious Culture Press. [卢友中, 雁荡山僧竺摩法师传, 宗教文化出版]
- Malalagoda, Kitsiri (1976) *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of*

- Religious Revival and Change*, Berkeley: University of California Press.
- McMahan, David L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Obeyesekere, Gananath (1970) 'Religious symbolism and political change in Ceylon', *Modern Ceylon Studies*, I.
- Pittman, Don A. (2001) *Toward A Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reform*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reichelt, K. ludvig (1934) 'Trends in China's non-Christian Religions', *Chinese Recorder* 65: 758-768.
- Selvaratnam, T. & Apputhurai, S. (2006) *Legacy of the Pioneers: 125 Years of Jaffna Tamils in Malaysia*, Kuala Lumpur : Thillaiampalam Selvaratnam and Sinnapoo Apputhurai.
- Tang, Chew Peng (2004) *Immigrant and Buddhism: Penang Buddhism during Colonial Times*, Skudai: Kolej Selatan. [陈秋平(2004) 移民与佛教 - - 英殖民时代的槟城佛教]
- Teh Thean Choo (1972) 'Our Tenth Anniversary', *Voice of Buddhism*, 9(3): 3-5.
- The Straits Times* (1940a) 'Buddhist Archbishop to Lecture Today', 9 April 1940.
- _____ (1940b) 'Chinese archbishop's local lecture', 10 April 1940.
- _____ (1953) 'No return for priests who go to China', 13 December 1953.
- Tsu Yu-yue (1921) 'Present Tendencies in Chinese Buddhism', *Journal of Religion*, 1: 497-521.
- Tuttle, Gray (2005) *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, New York : Columbia University Press.
- Webb, Russell (2005) 'Obituary: Heinz Bechert, 26 June 1932 – 14 June 2005', *Buddhist Studies Review*, 22: 211-216.
- Welch, Holmes (1967) *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

缅甸小乘佛教在星马的传播与发展
Burmese Theravada Buddhism in Malaysia and Singapore

Daw Win/杜温

Abstract

British colonial records showed that the early fishermen from Burma (previous name of Myanmar) had already resided on Pulau Penang when Francis Light took possession of the island and named it the "Prince of Wales Island" on the 12th of August 1786. The Burmese were found among early foreign inhabitants when the British arrived to this island. They reportedly built a Burmese temple in Burmese village namely "Kampong Ava" to fulfil their spiritual needs. The old Dhammikarama Burmese Temple (1803) at Burma Lane, Penang, which survives to this day, becomes the landmark of the earliest religious establishment of Burmese community in British Malaya. After some decades, another Burmese temple was established in Singapore. The huge marble Buddha image in the Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple is a strong evidence of the spread of Burmese Theravada Buddhism to Singapore during 19th century. This paper will highlight the spread of Theravada Buddhism in Malaysia and Singapore (once referred to as British Malaya). Burmese and local devotees observe Buddhist traditions, in particular, basic learning of Dhamma by chanting Buddhist prayers and making offerings; and by practising of Vipassana meditation or insight meditation. In addition, the paper will offer a brief study as to why and how Burmese Theravada Buddhism can co-exist and remain relevant in multi-racial and multi-religious societies for over two centuries.

缅甸小乘佛教在星马的传播与发展 Burmese Theravada Buddhism in Malaysia and Singapore

Daw Win/杜温

Introduction

British colonial records proved that the early fishermen from Burma had already resided on Pulo Peneng when the island was taken possession of the British by Mr Light and named it the “Prince of Wales Island” on the 12th of August 1786.¹⁷⁴

Sir George Leith, who was nominated to be Lieutenant Governor in February 1800 to take charge the Prince of Wales Island, noted in his book “A short account of Prince of Wales Island” (published 1804) that by the time on his arrival to this island in April 1800, the Burmese (Burmahs) were found among other foreign inhabitants such as the British, Dutch, Portuguese, Armenians, Arabs, Parsees, Chinese, Chooliahs, Malays, Buggesses, Siamese, Javenese and so on.

The Burmese built their religious establishments on the Prince of Wales Island during the administration of Sir George Leith for their spiritual needs. The temple still survives at Burma Lane, Penang UNESCO heritage sites as the icon of early Burmese community. The paper intends to trace the spread of Burmese Theravada Buddhism to British Malaya and its development.

The paper will highlight the revival of Theravada Buddhism in Malaysia and Singapore, once British Malaya, in terms of Pariyatti and Patipatti. The former is to understand basic Dhamma, learning the Buddha doctrine by prayer, chanting and make offering; and the latter is the direct knowing of a characteristic of reality by practising of Vipassana meditation or insight meditation and “metta” or loving-kindness meditation.

Finally, the paper will offer a brief study of why and how Burmese Theravada Buddhism is co-existent in multi-racial and multi-religious societies for over two centuries.

Early Spread of Burmese Theravada Buddhism to British Malaya

Theravada Buddhism became dominant in Myanmar in the eleventh century. Pagan city is a landmark in the development of Buddhism in Myanmar. It retains an emphasis on the teachings in Pali suttas, such as karma and rebirth, and Four Nobel Truths etc.

In everyday folk Buddhism, Burmese Buddhists speak of temple-building as a sure way to be reincarnated into a better spiritual position in a future life time. Those observed Burmese Buddhist traditions sacrificed some portions of their income to build “theing” or ordination hall, “kyaung” or monastery, “tazaung” or worship hall, “zayat” or rest house in the belief that such financial generosity was not for one’s own liberation from worldly bondage but for salvation of all mankind.

Sir George Leith mentioned in his book, “The Burmahs are not numerous. They live in a small Town by themselves, and subsist chiefly by fishing”.¹⁷⁵ The Burmese created a village in Pulau Tikus called

¹⁷⁴Sir George Leith, A short account of the settlement, produce and commerce, of Prince of Wales Island, in the Straits of Malacca, London: printed for J. Booth, 1804, p.3.

“Kampong Ava”, probably named after the Kingdom of Ava, then old Burma. Burmah Road was named by the British administrators when they created the main road in this area. Off shoots of Burmah Road were also named after major towns and rivers in Burma such as Rangoon, Mandalay, Moulmein, Tavoy, Irrawaddy, Salween and so on.

The Burmese presence in Pulau Tikus is best represented by surviving the Dhammikarama Burmese Temple at Burmah Lane (Lorong Burma). It is evident that they brought along their everyday religious beliefs and practices to this new land.

The old temple¹⁷⁶, as in “The Burmese Temple” painted by Captain Edward H. Locker in 1805, is merely a simple small stupa attached by an open rest house. It is very common that Burmese people build pagoda and “zayat” or rest house seen in Ava during that time. Its original name is Nandy moloh Burmese Temple. It was built in 1803 on the land donated by Nyoya Betong and said to be the first Burmese Buddhist temple in British Malaya.

Queen Victoria through the East India Company granted land jointly for the Siamese and the Burmese communities to erect their temples. The Burmese temple was expanded construction. In 1838, the old stupa was enshrined within an outer stupa, together with the ceremonial hall guarded by a pair of stone elephants.¹⁷⁷

The Development of Theravada Buddhism in British Malaya

In 1819, Singapore replaced Penang as the British entrepot. Together with Penang, Singapore came under the direct administration of the British East India Company from 1819-1867. In 1867, Singapore attained the status of Crown Colony asserting dominance over the affairs of the region. Singapore retained the premier position as the seat of administration for the British until Rangoon was added to the Crown Colony in 1885.

The British’s favourable commercial policies made commerce flourish in Singapore. The flourishing of commercial activities, opening of Suez Canal in 1869, regular shipping networks of Singapore, Penang and Rangoon¹⁷⁸ pulled many Chinese-Burmese from Burma to Singapore; and pushed Chinese from the Straits Settlement to Rangoon vice versa.

The street names around Balestier Road are evidences of a strong Burmese presence (include Burmese and Chinese-Burmese from Burma) and some prominent Chinese of Singapore who became rich due to their business connection with Rangoon. For example, Moulmein Road, Mandalay Road, Irrawaddy Road and Martaban Road¹⁷⁹; and Kim Keat Road¹⁸⁰ and so on.

¹⁷⁵Sir George Leith, A short account of the settlement, produce and commerce, of Prince of Wales Island, in the Straits of Malacca, London: printed for J. Booth, 1804, p. 25, 28.

¹⁷⁶Tan Kim Hong, “The Chinese in Penang: A pictorial History”(postcard courtesy of the Malcolm Wade), Penang: Areca Books, 2007, p.220

¹⁷⁷Dato’ Mary J. Ritchie & Ms Nyee Aye Toolseram, Burmese in Penang, 25 October 2009. (www. Asiaexplorers.com/.../dhammikarama_burmese_temple.htm)

¹⁷⁸G. Shwe Yaitt, Agent of British India Steamship Navigation at Mergui(Burma), Sir Harcourt Butler, Who’s Who in Burma, Rangoon: Indo-Burma Publishing Agency, 1927, p.246

¹⁷⁹Name of Martaban Road, running from Balestier Road to Mandalay Road, was approved by British colonial administrator on 5 July 1929, National Archives Singapore.

¹⁸⁰Kim Keat Road is named after Choa Kim Keat. Choa Kim Keat’s father was a native of Malacca and settled in Singapore. He succeeded his brother’s business in Leack, Chin Seng & Co. in Rangoon and died there in

Most Chinese-Burmese were devoted to Theravada Buddhist beliefs. They were the major donors of historical temples in Yangon as well as outside Myanmar. Tang Sooay Chin and Khoo Teo Gou's religious contributions in Singapore: Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple¹⁸¹, is a good example. The temple houses the largest white marble Buddha image outside Myanmar which stands about eleven feet high and weighs ten tons.

Mr. Tang Sooay Chin, bearing Burmese name as U Thar Hnin, founded a Burmese Buddhist institution, probably a private one, among Burmese immigrants at 17 Kinta Road (off Serangoon Road) in 1875. In 1878, he transferred the temple to Khoo Teo Gou, a Chinese born in Mandalay (Upper Burma) in 1866 and a Burmese traditional physician better known by his Burmese name U Kyaw Gaung.

Khoo Teo Gou came from Mandalay to Singapore in his early age. He spent his childhood in Mandalay, a land of Theravada Buddhist influence.¹⁸² His ambition to propagate Theravada Buddhism in Singapore was made possible.

When Khoo Teo Gou was elected as the trustee of the temple in 1907, his ambition to propagate Theravada Buddhism in Singapore was made possible. As the in-charge of the Buddhist centre, he raised fund among Chinese-Burmese immigrants and 'imported' a huge marble Buddha image by ship from Mandalay (Burma) and arrived Singapore on 10 December 1921. It weighs ten tons and measures 10ft. 9 ins. by 9ft. 6ins. The cost was 22,000 rupees. The statue was enshrined at the Burmese Temple at 17 Kinta Road (off Serangoon Road)¹⁸³ namely Maha Buddha Kutite in 14 October 1932. Khoo was elected as the first chairman of the trustees of the temple.

Burmese Buddhist Traditions in British Malaya

The early Burmese, who settled in Penang in early 19th century, brought along with them everyday worship of Buddha by observing five precepts, the basic Theravada Buddhist tradition.

By the turn of century, new Burmese migrants in Penang brought "new Buddhist traditions" with them. They also intermarried with Chinese and became friendly. For example, the Burmese young ladies, one hundred and fifty Burmese cheroot makers who arrived Penang in 1920 from Rangoon and the Irrawaddy Delta, brought with them the vigorous traditions of the Shwedagon and Sule pagodas. They stirred the people beyond the old Burmese community with a fashion that Penang has not seen for many years. To celebrate Burmese New Year Days for one whole week, they congregated at the

1865. Choa Kim Keat, son-in-law of Tan Kim Ching (eldest son of late Tan Tock Seng) and then managing director of the Straits Trading Company, and also managed the largest rice business of Kim Ching & Co. By this capacity Kim Keat had strong business connection with Rangoon. Song Ong Siang, One Hundred Years' history Of The Chinese In Singapore, Singapore: Oxford University Press, 1953, p.291

¹⁸¹Burmese Buddhist Temple at 14 Tai Gin Road (off Balestier Road), besides Dr. Sun Yet Sen Nanyang Memorial Hall.

¹⁸²Mandalay was founded by King Mindon as his royal capital on 3 February 1857 which was the 2400th anniversary of Buddhism. During his reign, the fifth Buddhist Synod (Council) held in Mandalay in 1871. The chief objective of the council was to recite all the teachings of the Buddha, the Tipitaka which was engraved on 729 marble slabs and assembled in Kuthodaw(great merit) Pagoda during 1860-1868. Mandalay style marble Buddha statue production was also popular during that time due to marble resources from Sakyin Hill, 45 miles north of Mandalay .

¹⁸³The Straits Times, 2 February 1922, p.8; 14 July 1924, p.8. See image:Singapore Press Holding Collection: photo CD number PCD0052-071, National Archives Singapore

Burmese Temple at Pulau Tikus for the water-throwing ceremony to bring good luck for the coming year.¹⁸⁴

During the same time line, the Burmese Buddhist community in Singapore observed the Burmese Buddhist traditions. They mostly gathered at the Burmese Buddhist Temple at Kinta Road during the fasting day of the Buddha to engage in fasting and prayers; celebrated Burmese New Year and Visak Day.¹⁸⁵

Revival of Burmese Buddhism in Contemporary Malaysia and Singapore

In 1989 when Myanmar announced its open door policy, many Burmese workers and talents came to Malaysia and Singapore to search greener pasture. Venerable monks from Burma also came to Singapore and Malaysia to serve as the spiritual masters of Burmese workers, skilled workers and their family members. And the open door policy of Myanmar has created opportunities for foreigners to learn Buddhist Vipassana meditation in Myanmar. That provides the platform for the revival of Burmese Buddhism in contemporary Malaysia and Singapore.

With regard to the Buddha's teachings, there are three ways to practise Buddhist traditions: Pariyatti, understand basic Dhamma, learning the Buddha doctrine by prayer, chanting and make offering; Patipatti: direct knowing of a characteristic of reality; and Pativedha: deeper knowing with panna and realising its goal. The first and the second ways are popular among Buddhists which include Burmese, Chinese-Burmese and local Buddhists in Malaysia and Singapore.

With regard to "salvation" in the Buddhist sense, merit-making is the most common practice by Burmese laypeople. This involves the observance of the Five Precepts and accumulation of good merit through charity and good deeds. In everyday folk Buddhism, Burmese Buddhists speak of temple-building as a sure way to be reincarnated into a better spiritual position in a future lifetime.

Those who observed Burmese Buddhist traditions sacrificed some portions of their wealth to build "Theing" or ordination hall, "kyaung" or monastery, "Tazaung" or worship halls, "Zayat" or rest house in the belief that such financial generosity was for one's own liberation from worldly bondage but for salvation of all humankind. Records found on Buddhist monuments often dedicate the religious merits earned from their construction of such Buddhist establishments.

The Contribution of Burmese Buddhist Monk: Sayadaw U Pannya Vamsa

Merit-making is the most common path undertaken by Burmese Buddhists. This path involves the observance of the Five Precepts and accumulation of good merit through charity and good deeds (dana) in order to obtain a favourable rebirth. The efforts of Agga Maha Pandita, Agga Maha Saddhamma Jotika Venerable Sayadaw U Pannavamsa is a good example.

Sayadaw U Pannya Vamsa (born 1928 in Wakema, a small town in Irrawaddy Delta, Lower Myanmar) is current resident chief monk of Dhammikarama Burmese Temple in Penang, Malaysia and also the spiritual chief monk of Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple in Singapore. In 1970, he was

¹⁸⁴ "Penang En Passant", The Straits Times, 21 April 1920, p. 10

¹⁸⁵ The Straits Times, 14 July 1924, p. 8; 12 April 1926, p. 8; 7 May 1930, p. 20

selected by the Government of Burma to succeed the resident chief monk of Burmese Buddhist Temple in Penang. In Malaysia, during 1970 to 1979, he served as a religious advisor to the Young Buddhist Association of Malaysia and as chief examiner of the Malaysia Buddhist examination syndicate. He founded the Sunday Buddhist Institute for the study of Buddhism and meditation.

Since 1979, he has helped building Buddhist temples worldwide including Singapore and Malaysia. Among others, renovation of Dhammikarama Burmese Temple, Burma Lane, Penang; Maha Sasanaramsi Burmese Buddhist Temple, Singapore (1991); Myanmar Malaysia Buddhist Temple, Kuala Lumpur(1999); Myanmar Kyaung, Petaling Jaya, Selangor¹⁸⁶; Yatanacakka Buddhist Centre¹⁸⁷, a branch of Singapore Burmese Buddhist Temple(2010).

Among others, Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple in Singapore is worth to acknowledge his efforts to overcome many obstacles during 1971 to 1990. Sayadaw earlier efforts in 1971 to build a temple in Singapore with the help of the Dhamma Cakra society was not realised. Again in 1973, U Ba Thein, son of late Khoo Teo Gou@U Kyaw Gaung, approached Sayadaw at the Penang Burmese Temple to assist him for the development of his temple at Kinta Road, but did not make possible. In 1990, the current temple namely Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple was made possible after overcoming many obstacles and in putting efforts by venerable monks and lay Buddhists and well-wishers.

Burmese Government conferred on him the religious titles of Agga Maha Pandita and Agga Maha Saddhamma Jotika in 1994 and 1998 respectively.

The Spread of Vipassana Meditation from Myanmar

Vipassana(insight) mediation centres have sprouted in Myanmar during 1970s due to the contributions of Buddhist monks and lay Buddhists. Among many traditions, Mahasi¹⁸⁸ tradition and U Ba Khin¹⁸⁹ tradition are popular in Myanmar.

Mahasi tradition is a tradition in turn sitting and walking. Primary object of meditation is the rising and falling of the abdomen. Much value is placed on the development of a continuous and uninterrupted mindfulness in all activities of daily life, all movements during eating, dressing, getting up etc. a household tradition that is traced back to the Buddha. U Ba Khin tradition is a household tradition which can be traced back to the Buddha.

Recently, Vipassana meditation, Chanmyay tradition and U Ba Khin tradition, spread to Malaysia and Singapore by the efforts of visiting Burmese monks and foreign disciples who learnt meditation in Yangon.

Chanmyay, teaching in the Mahasi tradition by Chanmyay Sayadaw¹⁹⁰, began take root at Subang Jaya Buddhist Association at Subang Jaya Buddhist Association Selangor Malaysia through its disciple Brante in 2003.

¹⁸⁶No. 30, Jalan SS 2/72, Petaling Jaya, 47300 Selangor, Malaysia.

¹⁸⁷No. 18, Jalan Mahkota, Taman Iskandar, 80050, Johor Bahru, Malaysia.

¹⁸⁸Insight Meditation: Mahasi Sayadaw- biographical sketch, www.buddhanet.net/mahabio.htm

¹⁸⁹IMC UK: Sayagyi U Ba Khin, www.Internationalmeditationcentre.org/sayagyi.html

¹⁹⁰www.chanmyay.org

Brante Anandajoti is a Malaysia-born Chinese. Formerly he was trained as an accountant for his living. In July 1995, he was ordained in Chanmyay Meditation Centre and to become a Buddhist monk in Yangon where he has learnt Vipassana, one of the practices of Theravada Buddhism, for nine years. During the meditation training, he was subsequently invited as Mandarin interpreter to assist in conducting interviews and providing meditation guidance and for foreign yogis. He is currently the chief monk and meditation teacher at Subang Jaya Buddhist Association, Selangor in Malaysia, where he uses Mandarin Chinese to teach Dhamma and Satipatthana, basic Vipassana meditation among local Chinese Buddhist community.¹⁹¹

U Ba Khin tradition is taught by S.N. U Goenka at Dhamma Malaya or Malaysia Vipassana Meditation Society¹⁹², Gambang Plantation in Kuantan. U Goenka's approach is totally non-sectarian. It has a profound appeal to people of all backgrounds, of every religion and no religion.

S. N. U Goenka, a Burma-born Indian descent, learnt household meditation from Sayagyi U Ba Khin for fourteen years and began to teach meditation in 1969. He has appointed many of his disciples to teach meditation worldwide including Dhamma Malaya. The centre is completed in 2007 with 102 bathroom-attached single rooms and private accommodations on 20 acres of land.

Burmese Buddhism: why and how survive in multi-religious society?

Growth of Buddhist population among Chinese communities

The national religion of Burma is Theravada Buddhism from the early days of the Burmese kings. By 1901, 88.6 percent of the total population of Burma were believers of Buddhism. The largest Chinese communities and the offspring of their marriage with Burmese wives were followers of Buddhism, Theravada and the type prevalent in China.¹⁹³ The religious demographics have not changed much until to the present days.

The 20th century saw the growth of Buddhist population not only in Penang but also in Singapore.

In Penang, Burmese immigrants from Burma made their living in many ways. Some were traders conducting barter trade. Some acquired British education and became civil servants such as surveyors, station masters and clerks as well as professional doctors. They were devoted to Buddhist traditions.

There were also some Chinese from Burma settled to manufacture cigar. For example, Sin Yew Kyong (1890-1961), his wife Khoo lean Sim was a Nyoya lady, was the pioneer to set up a cigar factory at No. 8, Tavoy Road, Penang. He employed about 300 "choorut" rolling Burmese girls. Burmese ladies from "choorut" or cigar factories were sought by Chinese immigrants as wives. These Chinese-Burmese were devoted Buddhists.¹⁹⁴

¹⁹¹ Subang Jaya Buddhist Association (also known as Persatuan Penganut Agama Buddha Subang Jaya or 首邦再也佛教会), Selangor, Malaysia. www.sjba.org

¹⁹² www.malaya.dhamma.org

¹⁹³ Arnold Wright. Twentieth Century Impression of Burma (The Bhikkhu Ananda: The religion of Burma), Rangoon: Lloyds Greater Britain Publishing, 1910, p.12

¹⁹⁴ Dato' Mary J. Ritchie & Ms Nyee Aye Toolseram, Burmese in Penang, 25 October 2009. (www.Asiaexplorers.com/.../dhammikarama_burmese_temple.htm)

In Singapore, most Burmese immigrants include Chinese and their Burmese wives as well as their offspring were Buddhists. For example, Khoo Teo Gou@ U Kyaw Gaung (1866-1935) and his Burmese wife Ma Khin Mae family, the donor of the huge marble Buddha image; and members of Burmese Buddhist Association at Kinta Road in Singapore.

English and Mandarin as medium to transmit Dhamma

The Buddha teaches the Dhamma so that all beings can be liberated from the cycle of birth and death. Recently, the Dhamma is transmitted by paying homage to the Buddha and chanting “parittas”¹⁹⁵(protective texts or Buddhist prayers) in local languages at Burmese Buddhist temples in Malaysia and Singapore.

All “parittas”, some of Buddha’s teachings, are recorded in Pali, the language of Theradava cannon¹⁹⁶. English educated visiting Burmese Buddhist monks and local trustees of Burmese Buddhist temples have made their efforts to transcribe them into English and Chinese (Madarin) language. For example, Venerable U Tilokasiri in 2007 prepared a basic Pali chanting booklet of that kind. It is now widely used among local devotees in Dhammikarama Burmese Temple (Penang) and Maha Sasana Ramsi Burmese Buddhist Temple (Singapore).

The chanting booklet is prepared according to the concept of parents providing basic household education in three areas: physical, oral and mental development. This booklet teaches devotees to respect the Three Gems, Buddha, Dhamma and Sangha, in three ways: bodily action, oral skills and mental development. For bodily actions, devotees are taught to kneel before the image of the Buddha as a mark of respect while chanting; for oral skills, devotees are taught to chant the correct way; and for mental development devotees are to contemplate on the words of the Buddha as found in the Suttas.

It is hope that those who use the booklet will discover the essence of Dhamma and develop good social habits and positive thinking. According to the Buddha’s teachings, a devotee must observe the Five Precepts as the basic Buddhist practice. The chanting, as in the Pali pamphlet, starts with the observance of the Five Precepts followed by taking three refuges, making material offerings such as water, flowers, light, incense and food to the Buddha; chanting “parittas” such as ‘Metta Sutta’ to radiate loving-kindness; and finally sharing merits to all beings.

Here is an example of verses: Veneration to the Triple Gem in English and mandarin:

Busshagunam anantam aham vandami sabbada (The virtue of The Buddha I venerate always)

菩达苦朗阿朗党阿汉旺达米沙巴他 (礼敬无上觉者佛陀)

Dhammagunam anantam aham vandami sabbada (The virtue of His teaching I venerate always)

达马阿朗党阿汉旺达米沙巴他 (礼敬圆融的佛法)

¹⁹⁵Peter Harvey, *Buddhism*, London and New York: Continuum, 2001, p.59

¹⁹⁶ Ditto, p.57

Samhagunam anantam aham vandami sabbada (The virtue of the Sangha I venerate always)
桑卡苦朗阿朗党阿汉旺达米沙巴他 (礼敬戒行智慧具足的僧伽)¹⁹⁷

Racial and Cultural Integration

Racial integration is apparent in temple management. For example, the key trustees of Dhammikarama Burmese Temple (Penang) and Maha Ramsi Burmese Buddhist Temple (Singapore) are local Chinese. And all spiritual masters, resident monks, are Burmese monks from Myanmar. They give Dhamma guidance to all devotees, those from Myanmar as well as from local Chinese communities.

Cultural Integration can be seen both in temple architecture and celebrations. Dhammikarama Burmese Temple, over two hundred years, temple architecture has been evolved, by many restorations and temple redevelopment efforts, into cultural-hybrid landscape.

Local Chinese Buddhists observe Confucian beliefs in Burmese temples. Examples can be seen in some Chinese celebrations such as Chanting in Theravada Buddhist scriptures on Chinese New Year Eve and New Year Day and New Year Second Day; and transferring merits to the departed during the 7th Chinese lunar month: Hungry Ghost Festival(中元节).

Conclusion:

Burmese Buddhism, which begins with a small stupa and a rest house in Penang, has taken root in Malaysia and Singapore (once British Malaya) for over two hundred years. It has been focused on some “integration” culture, in terms of language and celebrations at Burmese temples. The religious landscape provides a healthy characteristic of Theravada Buddhism, blending of some Confucian beliefs such as celebrations of Chinese New Year and Hungry Ghost Festival, which co-exist harmoniously in multi-racial and multi-religious societies in Malaysia and Singapore. It reflects an active and optimistic characteristic of human life. It is an open and dynamic cultural system.

¹⁹⁷Dhammaikarama Pali Chanting & Maha Sasanaramsi Pali Chanting, Burmese Buddhist Temple Singapore, pp. 1 & 2

Select Bibliography

Arnold Wright, Twentieth Century Impression of Burma (The Bhikkhu Ananda: The religion of Burma), Rangoon: Lloyds Greater Britain Publishing, 1910

Peter Harvey, Buddhism, London & New York: Continuum, 2001

Sir George Leith, A short account of the settlement, produce and commerce, of Prince of Wales Island, in the Straits of Malacca, London: printed for J. Booth, 1804

Sir Harcourt Butler, Who's Who in Burma, Rangoon: Indo-Burma Publishing Agency, 1927

Song Ong Siang, One Hundred Years' History Of The Chinese In Singapore, Singapore: Oxford University Press, 1953

Tan Kim Hong, "The Chinese in Penang: A pictorial History" (postcard courtesy of the Malcolm Wade), Penang: Areca Books, 2007 U Tilokasiri, Pali Chanting (booklet), 6th edition, 2007

The Straits Times, 2 February 1922; 21 April 1920; 14 July 1924; 12 April 1926; 9 May 1930

日本佛教在马来西亚的曲折命运

王琛发

摘要

中国唐朝，日本僧侣前往天竺求法，往往是跟随唐僧的路线，取道南海，以东南亚各地作为休息生养、说法、学法、译经的中途站。文献可考最早到马来亚的日本僧人是皇族出家僧真如亲王，于公元 9 世纪圆寂在马来半岛。然而，亲如南下的时代毕竟是日本本土佛教的萌芽期，之后在日本本土演变的各宗，极少在马来西亚的土地留下信仰痕迹。直到 19 世纪末，随着日本南进政策，新马两地方才陆续出现日本佛教各宗派寺庙。这些寺庙结合着日本人墓园，满足日本侨民开拓南洋的思乡情怀与信仰归宿，照顾了日本移民在当地生活实质上的养生送死需要，又主动为帝国负起凝聚国族意识的责任。到日本在二战期间占领马来亚，当地的日本佛教无疑是标签为统治者的主流信仰之一，也迎接来日本本土追奉真如亲王作为“南进先觉者”的主张。可是，日本佛教在战前和战时都自我定位在“帝国”的立场，最终是导致日本佛教与地方上的其他族群感情疏离；随着日本战败，绝大部分日侨被遣送出境，各地和传寺庙也因信众消散，难逃式微命运。

关键词：求法僧，南洋，日侨人口，佛寺分布，太平洋战争，对华人态度

日本佛教在马来西亚的曲折命运

王琛发

从 1942 年到 1945 年，日本在统治马来亚的三年八个月期间，曾经推崇皇室出身的平安朝僧人真如法亲王，企图通过真如法师的行谊强调日本佛教对马来亚影响，视法师为日本南进的先觉者。撇开二战日本学者以真如法师重构马来亚佛教史的动机，真如亲王确实在公元 9 世纪来往天竺途中圆寂于罗越国，即今日马来西亚国境之南，视他为马日交通历史的古代见证者，当之无愧。

由此回溯日本帝国政府强调真如法师之前的日侨历史，又可以发现日本佛教自 19 世纪末出现在英属海峡殖民地与马来各邦，到 20 世纪初一直是保持着日侨宗教的形态，其寺庙的分佈相应于日侨人口在马来亚和新加坡岛上的人口分佈。当二战前的日本佛教在教义上趋向印证天皇统治的国族意识，从新加坡到马来亚北方的寺庙和坟园又是以配合和满足族人信仰生活为目的，马来亚土地上的日本佛教不见得会积极向日本人以外传教，它作为侨民宗教的倾向很是明显。即使日本驻马来亚军政府后来在真如法亲王的事情上论述日本佛教与日马关系，还是放射出日本民族中心论。

日侨佛教从外在的民族色彩到内部的国族认同都如此丰富，反过来也会阻碍它与东南亚其他佛教群体，尤其是汉传佛教的交流，也阻碍它本身转化为本土跨族群信仰。这最终导致日本佛教随着日本二战战败一度在马来亚的宗教领域退席。二战前，新马土地上寥寥无几的日本佛寺，如今已经变化为只能从文献爬梳的零星片断。

本文重点在于论述“日本佛教”作为一组外来的民族形式“佛教”在二战前进入马来亚以后的命运，尤其它曾经从二战前的“侨民宗教”演变成人们眼中昙花一现的“统治者宗教”。二战前与二战期间的“日本佛教”，其范围应是总称明治以前已经在其本土演变和创宗的各宗派，这其中如净土真宗、曹洞宗、日莲宗、真言宗，都是日本佛教的传统宗派，1920 年代以前曾经出现在马来亚。

一、唐代日本求法僧在马来亚古国的留痕

按日本与中国两方的史籍，日本求法僧出现在马来西亚土地，至迟可以追溯到唐代。确切地说，日本僧人在中国唐朝期间下南洋的记载，多见于关系唐代中日交流的史书。当时的唐朝，既是日本人学习佛教的来源，又启示过众多日本僧人跟随中国僧人脚步，直接到天竺求法。

若论最早到天竺的日僧，应该是“金刚三昧”其人。释东初法师曾引《入竺日本僧金刚三昧传考》为据，说日本“金刚三昧”法师，在贞元 2 年（公元 786 年）与空海、最澄同时乘第十八次遣唐使船入华，这是有史可载第一位走向天竺的日僧。¹⁹⁸回到唐代段成式《酉阳杂俎》的原文，作者记述本身亲闻“倭国僧金刚三昧”谈论经历：“成式见倭国僧金刚三昧，言尝至中天，寺中多画玄奘麻

¹⁹⁸转引自释东初《中日佛教交通史》，台湾：中华大典编印会，1970 年，第 160 页。

屨及匙箸，以綵云乘之，盖西域所无者。每至斋日，辄膜拜焉。”、“又言那兰陀寺僧食堂中，热际有巨蝇数万。至僧上堂时，悉自飞集于庭树。”¹⁹⁹

金刚三昧法师说得出西域缺少“麻屨及匙箸”，又说那兰陀寺“热际有巨蝇数万”，看来确实到过亚热带异国生活。只是后人无从考据他往来西天竺的路线，不知曾否停留在今日的马来西亚领土？有文献可证最早踏上马来西亚土地的日本僧人，是一群以真如法师为首的僧众。

真如法师，日本一般称为“真如亲王”或“真如法亲王”，或称“头陀亲王”，在历史上确曾在这里暂居，最后也在这片土地上圆寂。正因如此，太平洋战争时代的日本政府，曾经有意思的把真如法亲王渲染为“南进”的先驱，意图将法师事迹演绎为马来亚“圣战”的历史感。1943年9月，这一企图在日本掀起高潮，由学者出面参加研究真如行谊的协会，京都帝国大学的新村（Sinmura）博士进一步确定了真如法亲王是在芦骨（Lukut）圆寂；另一位杉本直治郎（Sujimoto Nooziro）博士则主张每年3月2日都要纪念真如法亲王从广州出海求法，呼吁订这一天为“大东亚共荣圈”的纪念日之一。²⁰⁰

按东初法师《中日佛教交通史》引日本史籍《头陀亲王入唐略记》：真如法师原是平城天皇第三子，被废出家，曾依止在法修寺道铨和尚座下学三论宗，后来又依从空海法师修学密教阿闍黎位，公元861年奉勅入唐后，于咸通4年（863年）7月至太宰乘唐人张友信船入唐，9月至明州，6年5月来长安西明寺，後由广州入印度，卒於罗越国。²⁰¹

更早于东初法师，太平洋战争期间，吉隆坡博物院院长日野巖（Iwao Hino）在1944年和S. Durai Rajasingam 合著《日本—马来西亚人历史联系散集》（Stray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections），同样是说真如亲王如何奉命入唐。日野巖也提到，真如是在公元865年正月经日本求法僧圆载（Ensai）协助，获准前往天竺，随行者有安田（Anten）、圆觉（Engaku）、空丸（Akimaru）等日僧。²⁰²

《头陀亲王入唐略记》是日记形式的记录，由陪伴真如法亲王入唐的伊势兴房所撰，从公元861年3月日本天皇敕许亲王入唐起笔，写到公元865年6月归国。日野巖主要采用日本文献，显然不可能忽略《头陀亲王入唐略记》。但他们更倾向以日本佛教历史作背景，并把时间说法都换算成西历。按日野巖，公元855年5月23日奈良东大寺圣像遭毁，真如是主持修复的僧人，他在公元861年修复圣像之后要求天皇恩准赴华求法，于公元862年9月6日由日本出发，抵浙江宁波修学两年后转往长安青龙寺。²⁰³

¹⁹⁹（唐）段成式：《酉阳杂俎·卷三·贝编》

²⁰⁰Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *Stray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections*, Kuala Lumpur: Kuala Lumpur Museum, 1944, p.34.

²⁰¹参同注1，第153，162页。原文年代作“贞观4年”当为手民之误，应为“咸通4年”，即公元863年。

²⁰²Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.31.

²⁰³*Loc.cit.*

进一步考察真如法师的师承，真如在青龙寺的传承是“惠果——法润——法全——真如（兼修金刚与胎藏两部）”，其师兄弟之中，也有其他人是源自日本。²⁰⁴这一支佛法脉络，正是后来日本真言宗/唐密所追溯的渊源。但是，当日野巖谈到真如之所以有天竺之行，他所认知的事实是：“此前，中国发生武宗在公元 845 年极端毁佛之法难；亲王在中国发现中国佛教已全面失落，感到中国僧侣全然不比日本僧侣，他在中国没有什麼好学，於是决定去印度从原典追索佛法。”²⁰⁵

回到历史看远东求法僧之来往天竺，僧人走海路，停留在今日马来西亚领土的任何角落，都是有可能。民国年间冯承钧撰《中国南洋交通史》，曾引用元代《岛夷志略》的概念说：“今之所谓南洋，包括明代之东西洋而言……大致以马来半岛与苏门答刺以西，质言之，今之印度洋为西洋，以东为东洋，昔日大食人亦以此两地为印度与中国之分界。然在元代以前则概名之曰南海或西南海”。²⁰⁶自古以来，中国古籍里所谓南海诸国，主要就是包括在南中国海到马六甲海峡范围内的诸多城邦小国。

从马来西亚佛教史的角度，解读真如“卒於罗越国”，或有助后人理解马来西亚古代史的零星片段。宗祈撰的《新唐书》卷二百二十二下《南蛮·罗越国传》载：“罗越者，北距海五千里，西南哥谷罗。商贾往来所凑集，俗与堕罗钵底同，岁乘舶至广州。州必以闻。”²⁰⁷同书卷四十三《地理志下》记载广州南下各国的航行日数，其中有说：“……又五日往至海峡，蕃人谓之‘质’，南北百里，北岸则罗越国，南岸则佛逝国”。²⁰⁸在后人的考证中，“堕罗钵底”可能是泰国湄南河一带²⁰⁹，罗越国则是在今日马来半岛南部的柔佛州一带，还可能包括新加坡在内。²¹⁰真如法师和他的随行诸僧到过罗越国，而法师本人也是在当地圆寂，正说明马来西亚古代“商贾往来所凑集”的柔佛海域，和它南岸的室利佛逝（Sri Vijaya）一样，曾经是各国僧侣来往之地。

其实，日野巖说真如法亲王是不满意在中国学佛才会到印度，也是个不争的事实。但这不仅仅是真如法师的个人思考，也不应由此转化到评论唐朝中国佛教的优劣。事实上，唐代以来，从堕罗钵底到南方的佛逝国，南海诸国一直是大家学法、说法、译经的地点；终唐宋元三代，来自中国、朝鲜、日本三地僧侣来往天竺和南海诸地寻师求经，可以“络绎不绝”形容之。²¹¹唐代僧人前往西竺求法的早期文献，包括后人较熟悉的义净《南海寄归内法传》和玄奘《大唐西域记》，其中有自己的经历，也有听闻自印度与中国之间的商旅传说；在经典不完整的时代，前人不惜舍命求经的曲折经历，一再鼓舞着后来学僧的冒险大愿，其影响是深远的。“真如法亲王”其实是少数留下名字和生平事迹的其中一人。

²⁰⁴戴蕃豫：〈唐代青龙寺之教学与日本文化〉，载张曼涛编：《中日佛教关系研究》（《现代佛教学术丛刊》第 81 册），台北，大乘出版社，1978 年，第 77 页。

²⁰⁵ Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.32.

²⁰⁶冯承钧：《中国南洋交通史》，上海：商务印书馆，中华民国二十六年，〈序略〉第 1 页。

²⁰⁷（宋）歐陽修、宋祁等撰：《新唐书》，香港：香港文学研究社（《铸版二十五史》第 5 册），1959 年，第 534 页。

²⁰⁸同上注，第 110 页。

²⁰⁹林远辉、张应龙编：《中文古籍中的马来西亚资讯汇编》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998 年，第 75 页。

²¹⁰同上注，第 73、683 页。

²¹¹参同注 6 全书。

即使到了元朝廷佑年间，此地的满者伯夷王朝依然引来元朝国师南下取经，南海还是元朝僧人学习和传抄佛经的中心；只是，以后的历史演变，很难让后人想象，佛教曾经广泛流传在南中国海到印度洋之间的诸多陆地上。²¹²所幸真如法师的事迹，除了是中日佛教交通史的一页，也为马来西亚佛教历史留下回首真相的线索。

以实事求是的态度看真如法师对马来西亚佛教的影响，他距离当代马来西亚汉传与南传佛教的各支传承都太遥远了。而且，回归到日本佛教史去看真如的时代，“大和”佛教甚至汉传佛教的一些宗派在当时也还是处于初生发展。日本“平安时代”的佛教即使有平城、淳和、仁明天皇出家，但毕竟是贵族修行者眼中的护国宗教，凌驾平民之上；实难以说当时有个“日本佛教”的势力影响南海诸国。后世影响巨大的法然“淨土宗”、“淨土真宗”、“時宗”、“日蓮宗”也都尚未横空出世。

但此时真如法师留下不少重视佛教民族特色的说法，值得省思。例如他说：“精於外学而忠於本国应受高夸，妄随外事而忘其本国之份应受轻视”，“纵然身沉西洋浪下，魂亦回故国”。²¹³且不提后来日本军国政府如何将话语提升到民族激情；真如法师这些想法至少说明，日本佛教不仅是不断吸收与消化天竺佛教与汉传佛教，在他的时代也进入反省期，包括思考日本佛教的认同归宿。

到了 1920 年代，近代的日本佛教随着日侨进入东南亚英国殖民地，日本佛教各宗所带着深厚独特色彩不仅表现在生活，也表现为日本人墓园和佛寺的特征。这时，日本佛教的形式和理念，已经足以让日侨区分“我们”和“他们”。

二、20 世纪初期日侨人口与佛寺分佈

根据日本政府战前驻新加坡大使馆，从大正六年（1917）到大正七年（1918），在英属海峡殖民地的三州府之间，马六甲日本侨民人口最少，1917 年才只有 111 人，到 1918 年又下降到 93 人。在檳城，1917 年的日本侨民总数 262 人，到 1918 年则增加至 270 人。英属海峡殖民地的大部份日本侨民主要聚居在新加坡。1917 年，不包括 600 名无业者以及少数的朝鲜及台湾籍“日本国民”，在新加坡的日本侨民数量共 2083 人；到 1918 年，无业者的人口从减至 450 人，而新加坡当地的日本人职业人口则增加至 2432 人。²¹⁴

上述“新加坡总领事管内在留邦人地方别人表”也显示，马来各邦的日本侨民主要分佈在南马和西海岸。其中以雪兰莪为最（1917 年 931 人，1918 年 799 人），然后是霹靂州（1917 年 668 人，1918 年 601 人）、森美兰（1917 年 570 人，1918 年 622 人），以及柔佛（1917 年 182 人，1918 年 465 人）。²¹⁵

至于英属北婆罗洲，当地 1917 年的日本男性事业人口是 345 人，女性只有 58 人，而无业者是男女各 200 人；到 1918 年，其就业男女比例已经明显转变为男性 268 人与女性 217 人，无业人口也

²¹²参王琛发：〈从印尼菩萨圣像回顾东南亚的跨海佛教政权〉，载《慈悲》第 74 期，04-06 月/2011，第 25-26 页。

²¹³Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.32.

²¹⁴（日）河野公平编纂：《南洋总览》，新加坡：好文馆出版部，1920 年，载〈中编·南洋志〉，第 14 页。

²¹⁵同上注。

增加至五百人。1918年，当地日属台湾移民大规模涌入，造成日侨人口记录有更显著的变化。1917年日本大使馆记录中，北婆日属台湾侨民的人数一片空白，到1918年骤然增加了617人，其中只有8位是女性。²¹⁶

我们不能小看1920年代之前的日本侨民人口。按英属海峡殖民地1913年的人口普查，当时人口统计为了把各色人种和“欧洲人、欧亚混血、马来人、印度人、支那人”分别，曾以“其他各国”当作一个整体去分类。以新加坡来说，它在1913年的“其他各国”人口总数是4022人，马六甲和槟城的“其他各国”人口总数则分别为452人和1659人。²¹⁷把这系列数据去对比日本大使馆1917年的侨民统计，可以发现日本侨民正是“其他各国”的主流。

再依据大正七年3月以后发布的“新加坡总领事管内在留邦人职业别人表”，当时在马来亚的日本人已经趋向成型的侨民社会。在新加坡当地，除却单身者，共有756户日本侨民家庭，而马来亚其他地区的日本人家庭总数是1149户。这些人员当中，其中有1802人从事橡胶种植，其次有1699人是“艺者/娼妓/酌妇”，另外还有些日本移民是医生、牙医、按摩针灸师、接生妇、渔夫，以及开设摄影馆、理发店、杂货商店、餐馆、和服兼洋服裁缝等，又有各类技术人员和工匠。在“留邦人职业别人表”中，以上提起的617名台湾人以及另外33名日属朝鲜人，是属于另开栏目而未载其业的一类，可见日本使馆对待日本本土和殖民地的“国民”，内外有别。²¹⁸无论如何，侨民人口职业方向多样化，显示同一国籍的侨民有能力从本群体内部照顾彼此的供求需要，在日常生活上更有利可加强不假外求的内聚力。

若按笔者观点，“新加坡总领事管内在留邦人职业别人表”中的“会社银行员”一栏，颇值得重视。整份“在留邦人职业别人表”，即使其人口总数已包括日属朝鲜和台湾的移民，也不过是8582人，而其中“会社银行员”人数竟高达250人。“会社银行员”的数量虽然远不如从事橡胶种植业和“艺者/娼妓/酌妇”的同胞，可是其数目仅仅是排在这两种业者和无从细分的258名“杂业”人口后头。²¹⁹从每个“会社银行员”服务不超过35位同胞，可以想像，20世纪初期的日本侨民，在东南亚工作、从商、拓殖和投资，都有依赖本国财团的积极互动。

而柔佛与北婆罗洲从1917年到1918年的人口增长，足以说明这一点。以柔佛来说，当地日本侨民人口在1918年迅速增加，源於日本人深入南马经营胶园、种植各种经济作物；1919年，全马来亚有1177名日本人居住在橡胶园区，其中946人住在柔佛，日本侨民在柔佛租借的橡胶园土地，总面积达到80198英亩。²²⁰一年后，又有日本青年石原广一郎向柔佛苏丹取得“斯力密坦”铁矿开采权。²²¹

²¹⁶同上注。

²¹⁷同上注，第2页。

²¹⁸同上注，第12-13页。

²¹⁹同上注，第13页。

²²⁰同上注，第12页。

²²¹（日）松村金助著，（中）刘士木译：《日本之南生命线》，上海：中南文化协会，1935年，第128-129页。

此外，北婆罗洲的日籍侨民人口一年间出现剧烈增长，同样是源于日本人有组织的到北婆开荒。1916年日本人进军当地种植椰林和橡胶，起源于英属北婆罗洲政府邀请日本专家到斗湖（Tawao）勘察农业，日属台湾政府也因而配合移民政策到当地建立医院。²²²1918年，正当华南银行在台北设立总行推动日本海外投资，此后从1919年起，华南银行分别在法属越南的河内、西贡及海防，以及英属新加坡、荷属印尼棉兰等地设立分行。²²³北婆罗洲自此出现一波又一波台湾移民，足以反映当时日本政府已开始实践通过台湾总督府经营南洋的“南进论”，推动台湾人作为日本人移民东南亚前导。²²⁴

随着踏足南洋的信仰者愈多，日本侨民佛寺出现在马来亚各地，恰恰反映日侨旅居异域的需要。当侨民人口渐多，在异域重建其记忆中的族群社会，寺庙是重要的载体；寺庙与仪式能确保在地的养生送死过程符合他们共同文化认同，也提供人们安定心灵的精神慰疗。以下日治前新马两地日本侨民佛寺的论述，主要是根据日野巖与 S. Durai Rajasingam 合著的《日本—马来西亚人历史联系散集》其中一篇〈马来的日本寺庙〉（Nippon Temples in Malai），梳理出历史概况的初步认识。

吾人已事先理解战前日本人口分布和集中的区域后，再观察这些寺庙的分布地点，会发现它们最多在日本新加坡，其余日侨佛寺座落在森美兰州的首府芙蓉、雪兰莪首府吉隆坡、霹雳首府怡保郊区，亦都是在日本人主要开发胶园和农业作物的州属，首府又是人事较集中的区域，很符合现实的人口分佈与信仰需要。

A) 新加坡:

新加坡先後出现过日本曹洞宗、真宗以及日莲宗的痕迹。根据河野公平编纂《南洋总览》，1920年代新加坡的日侨社会是个多元宗教的群体，不论是基督教会、天理教诲，或者禅宗、真宗、日莲宗，大家都各自拥有本教本宗的布教场所。²²⁵

自1888年11月，孝次郎夫人（Hutaki Takaziro）和涉谷银子（Sibuya Ginzi）合创了位于当地 Serangoon 的日本人坟场，墓园中最早出现道场，本是座为死者祈福的小祠庙，由僧人百善（Baisen）的所建。²²⁶当时的日本人共同墓地，占地约有十二英亩大。²²⁷到1911年，日本曹洞宗管长日置默仙（Heki Mokusen）前往曼谷参加泰皇加冕礼途中，停驻新加坡，为寺庙订名“西有寺”，日置默仙过後又送给一尊观音像，成为西有寺主祀的圣像。²²⁸

²²² Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.*, p.138.

²²³ 林滿紅：〈日本政府與台灣籍民的東南亞投資（1895-1945）〉，《中央研究院近代史研究集刊》32集，1999年12月，第5-56頁。

²²⁴ 钟淑敏：〈台湾总督府的“南支南洋”政策—以事业辅助为中心〉，《台大历史学报》第34期，2004年12月，第149-194頁。

²²⁵ 同注17，〈中编·南洋志〉，第25-27頁。

²²⁶ Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.*, p.136.

²²⁷ 同注17，〈中编·南洋志〉，第23頁。

²²⁸ Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *Loc.cit.*

早在 1915 年之前，也有佐佐木（Sasaki Hosyu）及太田（Oota Syukyu）两氏到新加坡传播净土真宗，但要到 1915 年，方才有桑野氏（Kuвано ZyunZyo）出资建寺。当地的日莲宗寺庙，则是 1917 年由前田氏（Maeda Horyo）所建。²²⁹

B) 芙蓉:

芙蓉的日本寺庙最初由朝永太太（Tomonaga Tieno）创建于 1926 年 7 月 15 日，其外庭原本是埋葬日本侨民的坟地。该寺主持斋藤氏（Saito Hoko）原乡在日本山形县，自 1924 年来到芙蓉即在当地“日本人会”担任非正式之宗教师。1928 年，日本曹洞宗永平寺（Eihei Zi）以总本山为本寺命名，斋藤也成为了芙蓉佛寺的正式主持。到太平洋战争爆发，英日对敌，斋藤主持一度被英政府扣留在印度，直到 1944 年 66 岁方才从印度回到马来半岛。在他重回芙蓉之后，寺内增添了不少在印度死难之日本人神主。日治时代，由於日本士兵的照料，它没有太多受到战火蹂躏；日野巖曾估计，若换到当时建寺，其费用大约是在 \$2500。²³⁰

C) 吉隆坡:

日本人墓园位于 Bellamy Road，创办於 1899 年。1927 年 3 月，僧人清家氏（Seki）到达吉隆坡担任墓园内的吉隆寺（Kitiryu Zi）住持，直到日治结束为止。本寺最初之监管人为富木（Tomiki），近藤（Kondo）和天内（Amahuzi）三位夫人，以後又由佐竹（Satake）、竹内（Takeuti）、天元（Amamoto）及桑山（Kuwayama）四位管理。每个月的 17 日，都有 26 至 27 位祈祭者聚在一道举办日常礼敬观音的仪式。²³¹

D) 怡保:

20 世纪 20 年代以前，怡保的“日本人会”已在当地经营墓园，并计划火葬场等事务。²³²在 1919 年之前，又有日本人在淡汶（Tambun）温泉的锤乳石洞经营神龙温泉。²³³二次世界大战期间，温泉区附近拥有日本人主持的石窟佛寺，是全马唯一的洞窟寺庙；由于它是在温泉风景区内，吸引了不少日本军人及官吏游访。²³⁴

根据以上，在日本统治以前，即使英日两国关系友好，日本侨民在英属东南亚土地上以投资者和垦殖民的姿态现身，新马地区并不多见日本传承的佛教寺庙。而所谓新加坡在日治之前拥有“最多”日本人佛寺，亦只不过是拥有三间小寺庙。这样的情况实非偶然，它反射出日本侨民的分布状况。依据“在留邦人职业别人员表”中，英属土地上共有 1905 户日侨家庭，这三间佛寺面向着新加坡的 756 户日侨，已经是服务了超过三分之一的家庭；它们服务的 2944 名旅新日本侨民也超过这大片

²²⁹ *Loc. cit.*

²³⁰ *Loc. cit.*

²³¹ *Loc. cit.*

²³² 同注 17，〈中编·南洋志〉，第 65 页。

²³³ 佃光治撰：〈森林の国马来半岛系列〉，载同注 17，〈上编·论叢〉第 86 页。

²³⁴ Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op. cit.* p.137.

英属土地上全体日侨的三分之一。²³⁵再据同一份记录的“神职僧侣及宣教师”栏目，新加坡有 3 位，其他地区有 6 位，加起来总共 9 位。²³⁶在“神职僧侣及宣教师”之中，其中三分之一的人数集中在新加坡，也很能对应当年日本侨民的人口分佈。

在日野巖笔下并没有记录槟城和柔佛拥有日本佛寺，亦是是可以理解的。

根据大正八年（1919）六月的槟城日本国民人口调查，当时在槟城只有一名僧人，带着妻子和另一男丁一家三口生活在槟城，服务着共 60 户人家加上单身者的 270 名日本居民。由此亦证明，由于当地日本侨民人数比其他地区少，“日本人会”似乎支持不起正式寺庙。²³⁷无论如何，日本人早在第一次世界大战之前已经在槟城关打贺区（Gaunter Hall）建设日本人墓园，不少女性坟墓的碑刻也都依照日本国内俗称“尼”而入土为安；许多墓石已按照风俗刻上经题以及刻上佛号，说明战前当地的日本人，多是认同佛教。可见，当年的旅槟僧侣，至少是住持着家庭式的佛坛，或者是驻居在墓园邻近，专为同胞负责各种从出生到婚礼及丧葬等仪式。²³⁸这或亦是东南亚其他缺乏寺庙的日本人墓地一种变通的经营形式。

至于柔佛，当地的日侨主要是分散在胶林与农业区，各自可以在家中供奉佛龛，但真要在人数稀少而且分散的乡野地区建寺，并不符合现实的经济考量，又不一定找到愿意常驻的僧侣，管理更不容易。柔佛的日侨原本以新加坡为往来中心，曹洞、真宗、日莲宗寺庙在新加坡并立，可见是相应柔佛/新加坡日侨的不同宗派信仰需要。

英属新马地区日侨毕竟人数稀少，因此地方日本侨民所建的佛寺，不可能太大规模。按当地大正八年（1919）发布的“新加坡在留日本人户数及职业别人员调”，当旅新日本人口到 1919 年已达 3655 人，僧侣人数却还是 3 个人。²³⁹这正反映出，当地的日侨寺庙和宗教仪式，不可能单独由僧人打理。正如新加坡和吉隆坡的例子，从墓园到寺庙的创建和管理，以至例常的宗教节庆仪式，都有赖于信众的投入。

三、注定日本战败后式微日侨佛教

今日回顾历史，日本帝国在二次世界大战战败，是马新两地日本人佛教寺庙一度经历式微以至消失的最直接原因。1945 年日本帝国向盟军投降，导致在马来西亚仅存的日本军人及平民绝大多数被遣送回国，他们从此踏上回归原来国土生活，历经重新建国的艰难。这些日侨不一定会重回马来半岛，他们传播到马来西亚的佛教宗派以及他们所建立的佛寺，只能任由荒废。

²³⁵同注 22。

²³⁶同注 23。

²³⁷同注 17，〈中编·南洋志〉，第 35 页。

²³⁸这是笔者十三年前第一次陪同家人到墓园祭拜，听到看守者转述当地的地方记忆。

²³⁹同上注，第 25-27 页。

进一步检讨日本佛寺当时的式微到消失，则应理解它不只是失败于日本战败。最大的原因还在于日本佛教起初仅仅是为了本国信徒的需要而传入，以后又因日侨在地方上的自我凝聚力极强，难于传播到其他族群。而日本的佛教在 19 世纪末期以后，配合着日本国家主义建设，拥有了既定的世俗信念，固有益它服务日侨凝聚力，却足于限制它对外人的关系。一旦它失去了原来的信仰众作为支持信仰建设的载体，就只能暂时走入历史。

事实上，明治维新初年，日本本土曾经经历排佛毁释的风潮，佛教早期在日本本土也是缺乏布教自由的。帝国政府于 1870 年代设立教部省，所实施的国家宗教政策还是倾向于把神道信仰塑造为国家宗教；而佛教各教派，则是趁着政府在 1870 年之后给予佛教更大的空间，以及日本政府鼓励人民带着宗教文化走出国门，依靠其海外布教以补国内限制，以净土真宗为例，它在 1873 年发起对华布教也是这种集体行为的最初表现。²⁴⁰不过，在日军以占领者姿态进入英属马来亚和北婆罗洲的久远之前，日本佛教各宗最初在 19 世纪末到 20 世纪初出现今马来西亚土地上，除了是经历过排佛毁释的历史，希冀开拓海外天地，其立场已经是转化为呼应天皇崇拜，藉经典诸说替帝国政策背书。

日侨佛寺和当地其他族群缺乏沟通，首先正如上所说，源于旅马日本人原本就是一个职业多元、相当能自供自给的侨民社群，这加重整个社群以至其宗教活动对外传播都要面对的文化、语言和形式限制。而且必须考虑到，自明治后期陪伴日本民族走出世界的几个主流宗派，如法然创立的淨土宗、亲鸾创立的淨土真宗、一遍创立的時宗、日蓮创立的日蓮宗，其创宗者都是过了 11 世纪方才在日本出生，都是没有到过日本国外的土生土长僧人，各按自己修行的次第以及日本本土的因缘创宗，在日本人熟悉的文化语言脉络中流播佛法。即使在原来也是接受汉传佛教的华人，包括名目上互称“同宗”的僧人，一样会对日侨这些佛教宗派的活动感到陌生，既觉得是“同类”又感到是“非我族类”。

其次，同样是所谓“大乘”传统的华人，华人本当是日本佛教最适当的传播对象，可是，从中国到英属马来西亚土地的华人世界又恰恰对日本很多宗派说不上太“友好”。华人之间会出现沙文思想，误以为“日本佛教本自中华，不必外求”是一回事。华人知识界自清末后到五四运动以来出现过剧烈的反佛思潮是一回事。重要的是华人佛教界的态度。清末日本佛教开始入华，汉传佛教知识界在态度上本就很有保留，以杨文会为例，他便力批净土真宗主张的“恶人正机”是“纯他力，废自力”、“背离佛教”。²⁴¹从 19 世纪末到 20 世纪初的马来西亚佛教，有很大部份佛教法师和稍通文墨的信众是从中国南来，或和中国祖山继续有联系；在中国发生的争议，以及日中佛教论争引发汉传僧侣对日本佛教的普遍印象，也会传播海外。

况且，自日本人在明治维新之后走出国门，他们到东南亚各地谋求经济利益，一开始就把最初到当地开拓城镇的华人视为竞争对手，后来又进一步把华人视为假想敌。日本人初期出版的东南亚

²⁴⁰参考（日）小岛胜、木场明志：《アジアの開教と教育》，京都：法藏馆，1992 年，第 33 页。

²⁴¹参考杨增文：〈杨文会的日本真宗观——纪念金陵刻经处成立 130 周年〉，载《世界宗教研究》，北京：世界宗教研究杂志社，1997 年第 4 期，第 47-55 页。

情报刊物，如上述 1920 年出版之《南洋总览》，通常会开辟专栏说明“支那人”的状况；而到了 1920 年代后期的出版，则已经是一再向日本读者公开指责华人。

这些出版物当中，松村金助在昭和八年（1933）出版的《日本的南生命线》，堪为代表。其采访报告说：“以前，日本人对于华侨之观念，曾以为彼等对于生活程度，无论如何低下，皆能所堪，其忍耐力之强及其商业上之才能，无论如何，皆非日本人所能对敌，暗中非常惧他。”²⁴²；又说：“但华侨经营商业之法，非能于信用上谋健实之向上发展，而专事欺诈巧多为敢为，而为其他国国民所不敢为之不道德行为……往往忽然一时宣告破产，已达目的，即席卷而逃。以此而一时乃致暴富者，比比皆是。”²⁴³中日两国本来就有矛盾，长期影响海外日人和华人的情绪，而双方在东南亚的经济冲突又是很现实的本土经历，重叠在两国长期矛盾的国族情绪之上，更为激烈。

当时刘士木先生特地翻译这部影响日侨深远的小书，以期警惕华人，他在译者序言中提起自己得到的消息说，自从各地华人发生反日运动抵制日货，日本人已经提倡“日人自卖日货”，反过来会不利于华人社会靠销售日货吃饭的那许多人，而“日人近来更欲投资十万万于南洋……以十年为期谋尽驱逐华侨于南洋之外。”²⁴⁴

实际上，这时候日本佛教各宗，重视为日本国家凝聚力服务之余，反过来也是影响全世界日侨的对外交流，是一把双面刃。以真宗 1886 年发行的《宗制寺法》来看，真宗《宗制寺法》强调以今生“王法现世”之俗谛相通“来世成佛”的真谛：“本宗教旨一向专念宗义，专修其善，一心皈依阿弥如来佛，安心往生净土……谓真谛。奉戴皇上，遵守政令，不背世道，不乱人伦，励行本业，谓之俗谛”；如此一来，真宗主张的“二谛相依，以益当世，此谓二谛相依之法门”以“王法为本”，“护法”难免不演变成等同扩张天皇势力圣战。²⁴⁵至于日本曹洞宗，它和中国曹洞宗本来同根生，在战后却是要经历数十年去调整历史态度。要到 1992 年 11 月 20 日，日本曹洞宗方才公开道歉，宗务总长大竹明彦发表声明：“我曹洞宗自明治以后，直至太平洋战争结束期间，在以东亚为中心的亚洲地区，借海外开教之美名，迎合并支持当时政府企图统治亚洲的野心，侵犯了亚洲人民的人权。”²⁴⁶同一时间，日本曹洞宗也宣布，宗门在 1980 年出版的《曹洞宗海外开教传道史》未曾反省侵略责任和蔑视外国人民，必须全面收回。

不论是真宗在战前的说法，抑或是曹洞宗在战后近半世纪的迟迟反省，都堪足说明宗教立场对信众会带来何等影响。上个世纪刚开始，后进的日本侨民群体初到东南亚，即已经视先到的华人为对手，以后逐渐形成藐视华人态度，显然不利双方的深度交流。即使当时缺少中日矛盾的大气候，在东南亚的日侨与华人的矛盾一样可能恶性循环。再加上当年日本佛教界对外人弥漫着不敬的态度，即便双方在表面上宗教信仰互通，宗教思想也难于互相搭桥，反而导致双方之间更难于沟通。

²⁴²同注 24，第 78 页。

²⁴³同上注，第 81 页。

²⁴⁴同上注，〈译者序〉，第 5 页。

²⁴⁵[日]木场明志：《明治期对外战争に対する仏教の役割——真宗两本愿寺派を例として——》，载[日]池田英俊编：《论集日本佛教史》“8·明治时代”，东京：雄山阁，昭和62年版，第250-260页。

²⁴⁶大竹明彦：〈《曹洞宗海外開教傳道史》回収□□□□〉，曹洞宗宗務廳，1992年。

当然，刘士木先生并没有想到，日本的进一步演变并不是他听闻的，何止是把“十万万”资金往南洋投，是皇军发动大东亚圣战南下。

到了日本帝国军人在东南亚的时候，愈多随军僧南下，当地人眼中所见的“日本佛教”，愈发显得像是日本军事活动的特征，无疑也是“统治者”的信仰。军政府愈想要大家尊重日本的佛教传统，人们就愈将日本佛教联系为政治行为，定见愈深。于是，就当时日本政教关系的立场，推崇真如法亲王的纪念是合力推进国策；在后人看来，也变得不合时宜。当东京成立研究真如法亲王行谊与遗教的组织，其会长是细川护立侯爵、理事长是陆军少将松室孝良、总务部长是真言宗的“兴亚部长”中村教信，这一组织视真如法师为“南进之先觉者”，他们认为除了日本本土外，只有在亲王归寂的土地上建碑立传才能有意义，推动在“昭南岛”（新加坡）建寺建碑等建议。²⁴⁷他们还当真如造好塑像，藏在舞鹤港的金刚院，准备送到新加坡。²⁴⁸这一活动，无疑也有利为真言宗的南洋宣教造势。不过，这一想法难以在东南亚形成佛教徒的广泛自觉，尤其是被统治的大多数人。紧接着日军在 1945 年向盟军投降，日本也沦为美国的托管国，这一切都没有实现。

当“日本佛教”的记忆联系着的是“日华关系”的记忆，且是如此真实的本土经历，一旦日本军国带给当地人民极端的痛苦，最后又走到自己的尽头，“日本佛教”当然也失去本身的持续机会。汉传僧人，眼见“日本佛教”被战争发动者拖下水，也忍不住要金刚怒目：“如果日本的佛教现在也走上这种蹊径，我们倒希望他在明治初期的毁佛排释的风潮中随之绝灭，以免今日背教违理，伪似乱真”。²⁴⁹一旦胜利的盟军将日侨遣送回国，日本人在战前遗留下来的寺庙就不可能会被重新回来的西方统治者珍惜；当地人民受到日军暴行对待，经历长期惨痛的情绪，也实难以把对方的留痕视为历史文物去爱护。

当然，若要说日本佛教终二次世界大战以前全无交流或影响，也不是能够完整概括事实。日治时代的台湾，一些台湾僧侣既接受日本曹洞宗的统合，到日本佛教的道场和大学进修，又渡海到闽南领取鼓山湧泉寺的曹洞法脉度牒，本身就是中日佛教交流的产物。以槟城的极乐寺来说，它作为鼓山下院，又是 20 初期东南亚规模最大的第一名刹，自经 1920《南洋总览》报道其“日本关系”，就一直在日本人心目中留下特殊印象。战前极乐寺长期接待日本贵客而能语言相通，就是靠来自台湾的法师。

按《南洋总览》中编《南洋志》的记载，日本皇子“东伏见宫殿下”及妃子曾到极乐寺游憩，给极乐寺“御挥毫”的殊荣；另外，随行者也有日本名将东乡平八郎及乃木希典，都各自留下书迹藏之寺内。这短短几段文字也提到“此寺之住职”原是“台湾人”，“其儿在东京医学院入学”。²⁵⁰对照释宝慈编的《鹤山极乐寺志》，其卷十〈外记〉中，东乡平八郎及乃木希典到访的历史有痕迹可寻，注明发生是在明治四十四年五月四日，同行还有海军中佐谷口尚真、海军炮兵中佐吉田丰彦，以

²⁴⁷参考[日]大澤広嗣：《戦時期の南方関与と仏教：真如親王奉讃会の組織と運動》，（近代性と〈仏教〉-越境する近代仏教研究-パネル，〈特集〉，第六十六回学術大会紀要），载《宗教研究》，东京：日本宗教学会，81卷第4号，第129=130（第913-914页），2008-03-30。

²⁴⁸Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *op.cit.* p.34.

²⁴⁹竺摩：〈为普照寺僧及藏经殉难誌哀〉，载作者《佛教时事感言》专辑，1999年再版，第49页。

²⁵⁰同注17，载〈中编·南洋志〉，第36页。

及宫内省侍医补岩波节治。²⁵¹无论如何，日人所记载的“住职”之说，其实并非住持。在《极乐寺志》卷二〈沙门〉，其中有位法师极吻合上述日人的记载：“禅修首座：台湾宜兰人，志行诚朴，住寺二十余年，久修苦行，心无退屈。”²⁵²禅修法师即使有几念书於东京医学院，也应是出家前生儿育女，他本人则在槟城“住寺二十余年，久修苦行，心无退屈”。

无论如何，日治时代许多佛寺幸免於难，尤其极乐寺不曾受太过份的蹂躏，除了说明宗教有益化解人心深处残暴性，也涉及其他政治因素。尤其是极乐寺，它在战前早因皇族访和军神访问而闻名，帝国军人从小培养根深蒂固的皇族崇拜，东乡平八郎又代表着帝国在日俄战争大捷后的崛起，当然是更特殊的个案，槟城父老传说日军上寺“集体鞠躬拜佛而细毫不犯难民”，不单是基于佛祖慈悲。日侨以至南进日军尊重极乐寺和其他汉传寺庙，其中亦涉及表明本身宗教认同而笼络南传佛教的政策。而且，日军占领槟城之后，既有各别的部队搜查英军到菩提学院的佛殿时停下礼佛，也有军事管理局从政策上强迫槟城佛学院捐献奉纳金，大家可说命运不一。²⁵³由此，日本统治马来西亚期间，军政府和各别机关 / 部队对待佛教寺庙的态度，实不足说明“日本佛教”20 世纪初所受的军国政策影响，也不能代表日本佛教各宗派当时对待汉传佛教的最终态度。

后语

自日本 1945 年在太平洋战争战败，马来西亚土地上有很长一段时间难以再看到日本佛教的影子，暂时只能是空白。要等到 1960 年代，随着日本战后复兴，日本商人重新南来，日本佛教各宗派方才随着商人的南进而重新出现。至今，日本各传统的佛教宗派再次出现马来西亚，主要也是应日侨生活的精神需要，新一代的日侨仍然是“外国侨民”的姿态。

只是，在 20 世纪的后半期，水陆交通发达，日侨不再依赖就地埋葬的墓园，因此，也不定要在当地落实日本的传统，各宗不一定需要在海外建立结合墓园主权的寺院。而且，随着日本在战后的宗教政策，新兴教团林立，传进马来西亚的日本信仰群体，也是种类繁多，即使是向当地人民传教，大都也是以社团注册和成立聚会场所为主，不一定要建立严格的寺庙或神社。而在这当中，日本在战前活跃于马来亚的各宗派少有向马国人民积极传教，并未如新型教团“创价学会”力图深入到当地民众之间，也说明“日本佛教”主要还是战前“侨民佛教”的形态。自 1970 年代以来，日本某些奉佛经为尊的新兴教团到马国传教，报刊上常见迷信者一口咬定日式礼佛是“拜日本兵的邪教”，足以说明昔日创伤长期难以消解，战前日侨留下的日本佛教海外历史实值得借鉴和反省。

虽然如此，即使二战之后长期不见“日本佛教”，我们还是可以发现日本的佛教教育对马来西亚一些高僧大德个人的影响。其中，被誉为“马佛青之父”的苏曼迦罗法师，他的弥陀信仰观，深受最初接受僧籍的日本净土真宗影响。²⁵⁴另外，槟城极乐寺已故上任住持达能法师，也正如鼓山湧泉

²⁵¹释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 132 页。

²⁵²同上注，第 32 页。

²⁵³参考陈秋平：《移民与佛教——英殖民时代的槟城佛教》，新山：南方学院，第 108-110 页。

²⁵⁴王琛发：〈“马佛青之父”苏曼迦罗与他的日本真宗传承（上）〉，载《慈悲》第 75 期，07-09 月/2011，第 20-25 页。

寺法脉和极乐寺的其他台湾籍先贤，本身是从日本曹洞宗创办的驹泽大学取得硕士，分别在 1969 年和 1974 年迎接过驹泽大学教授和田谦寿（僧人）到砂捞越弘法。²⁵⁵

这之中，可惜了真如法师的历史。真如法亲王为了把真理带给自己的民族，不辞艰辛远渡重洋去求法，他的历史肯定日唐佛教交流史的一部份，对日本佛教的影响亦毋庸置疑。虽然他对马来西亚佛教不曾遗留太多影响，但至少说明了，这里曾是他求法之地，他也是参与过本地古代佛教历史的先驱人物。很不幸的，1940 年代，此地尊崇真如法师的历史背景不很恰当。若真如在马来西亚佛教史上被后人遗忘，对他也是不公平的。

²⁵⁵心谊、林幸仪、刘祈万编：《达公上人永怀集》，槟城：马来西亚槟城极乐寺，1999 年，第 8-11 页。

主持兼点评人 - 严家建高级讲师

这回的研讨会主题是“马来西亚佛教的实践和多元传承”，这里我要谈两个概念：第一点，马来西亚佛教。这个词彙“马来西亚佛教”涉及到两个方面的含义，首先什么是马来西亚佛教？马来西亚佛教的定义是什么？就是说佛教在马来西亚这片土地发展起来、弘扬以后，它有没有一个“马来西亚”的特点？那么假设有的话，构成马来西亚佛教这样的实体是没有问题的。相反的，假设它只是一个移民并境迁的情况，比如刚才琛发提到的日本人，他们也有信仰佛教，那本土日本佛教，是否也把它收入到马来西亚佛教的含义里面呢？这是值得我们深入的研究和探讨的。

第二点，就是这一场座谈都涉及到跨国事物，比如琛发提到日本、杜温提到缅甸、利威提到斯里兰卡等。从历史角度来讲，是没有什么问题的。从另一个角度来看，假设当代形式和马来西亚佛教的情况下，是不是适宜把新加坡的情况加入来讨论呢？这是值得去注意的。这是总的看法。

针对个别主讲人，我有一些个人的看法。先从利威的文章开始。利威是谈佛教现代化的源头，并从两个情况来看待佛教现代化，即以斯里兰卡和汉传佛教情况来处理他的文章，并采用用个案探讨来说明方法。在这边我要提出一个问题，为什么马来西亚佛教在现代化要提到斯里兰卡和汉传这两个路线呢？那么我们马来西亚本土的情况为何没有考虑呢？譬如说青云亭。青云亭在十七世纪开始，虽然说那个时候它的情况是跟中国有关系，这个跟文章一开头应该会有一些关联。青云亭的法师或主持，都会到中国去取经。问题是这个文章谈的是现代化，青云亭的现代化也是有的。也就是说，这个文章是用斯里兰卡太虚鸠魔法师作为脉络，它跟本土马来西亚佛教的现代化，又有怎样的关联？利威需要在这方面加以说清楚。那么文章也提到说两个概念，一个是 Transnational，一个 Modernize。假设这个文章能对 Modernize 下一个定义，也就是说这个 Modernize 到底是指什么时代，那可能这个情况会好一点，即不再需要考虑青云亭了，因为青云亭离现代太远了。你能给 Modernize 下一个定义，然后说明文章所涉及到的是什么时代的，这样就可以说明你的情况了。文章裡头提到两条斯里兰卡和汉传佛教的情况，对于刚才琛发所提到的日本佛教，为什么没有处理？汉传佛教在现当代马来西亚情况也是有的，为什么没有处理？这个也应该追加说明，让文章比较集中。这个是对利威文章的一个看法。

至于杜温的文章，基本上是以实地考察的方法来探讨佛寺。我的看法是，可以考虑谈谈缅甸佛教在大马佛教的定位。就像之前说的，假设用马来西亚佛教的概念，那么缅甸佛教的情况跟马来西亚佛教这个概念含义里面，它到底是怎麽样的定位。比如说，它纯粹只是为缅甸籍外来人士服务吗？还是它本身拥有缅甸佛教的一些特点？它有一个结构型的机制，或者它有没有建构一个传播

发扬缅甸佛教的特点，这一些都可以考虑的。另外，缅甸佛教是融合型的，定型的还是转型的？假设它是转型的，它融入马来西亚佛教的特点，相应的措施是什么？这个也可以做考虑的。

至于琛发文章比较考虑的一点，刚刚有提到了，单单只是“侨”的话，侨民之前本身有什么信仰的吗？假设它来马来西亚这个地方，他本身信仰日本佛教，是不是说马来半岛之前有日本佛教的情况？或者是不是代表说，日本佛教在这时已经传入马来半岛的情况。假设马来亚有日本佛教的传入，有没有一个机制弘扬日本佛教？它在马来西亚弘扬又有什么情况？这样也就能很好的处理日本佛教在马来西亚发展的情况。最后一点关系到日本佛教在马来西亚很可信的教派是日莲正宗，这个机制对马来西亚佛教产生了什么影响？这大概是简单的一个点评。

问答环节

问：我想提问有关“侨民”的概念，马来西亚侨民和其他国家有所不同，请学者加以补充说明侨民佛法在马来西亚的概况。

王琛发教授：我根本不承认日本佛教是一个马来西亚佛教，因为日本大使馆规定这些都是滞留外邦的人口，中日、马日通史，但是不是马来西亚佛教的一类。“侨民”代表某个国家的意思，侨民宗教不可能传到其他人民中去，因为他已经自我划出界定了。汉传佛教本身就有侨民宗教特色，最主要的是它的宗教教义是和政治意识脱钩的，它传到来马来西亚可以根据当地风情蜕变成另外的形貌；相反地，日本佛教和其国家意识是结合在一起，是必须以国家意识作为主导来宣教，但它不是马来西亚佛教。再说，当年日本僧侣来到马来西亚时，他们的宗教教义也还没有完全定型，他们来到当时的马来半岛的主要目标是要求法和学法。可是有关日本佛教和本土佛教的历史脉络还未真正经过处理，这就是我想说的。谢谢。

第三场： 佛教团体与组织

霹靂州近打區百年觀音廟及觀音信仰調查

**Investigation on the Hundred Years of *Guan Yin* temples and *Guan Yin* Belief in Kinta Valley,
Perak**

陳愛梅/Tan Ai Boay*

摘要

這篇論文討論霹靂近打區之觀音廟及觀音信仰，內容著重於近打區觀音廟之資料整理。華人移民初期，各籍貫人士將原鄉地之神明帶入馬來亞，如客家人創立三山國王、譚公及何仙姑廟等；而觀音廟的創立，往往超越籍貫，聚各籍貫之力，成為區域的凝聚中心。19 世紀末或 20 年代初所創立的觀音廟，具佛、道及民間信仰混雜之特色，卻被視為漢傳佛教在馬來西亞傳播的濫觴。除了檔案及田調資料的整合，這篇論文也會以瓜拉光（Kuala Kuang）新村以個案，略述霹靂州近打區觀音廟的現狀，及當今華人家戶內供奉觀音的比率。

Abstract

This paper aims to study the *Guan Yin* temples and the *Guan Yin* belief in Kinta, Perak through inspecting historical materials. The early groups of Chinese fortune seekers arrived at Malaya brought along their belief and worship systems from respective home regions: the Hakkas founded *San Shan Guo Wang*, *Tan Gong* and *He Xian Gu* temples. The *Guan Yin* temples in Kinta are commonly “non-clan” based temples. This worship phenomenon is believed to transcend the clan and region, agglomerate the diverse Chinese societies in Malaya. The *Guan Yin* temples founded in late 19th century have the elements of Buddhism, Taoism and Chinese folk religion, although they were usually deemed as fountain of Chinese Buddhism. Besides combining findings from archival material and field research to discuss the *Guan Yin* temple in Kinta, this paper also illustrate the worship of *Guan Yin* in Chinese household today by using Kuala Kuang as case study.

霹靂州近打區百年觀音廟及觀音信仰調查

Investigation on the Hundred Years of *Guan Yin* temples and *Guan Yin* Belief in Kinta Valley, Perak

陳愛梅/Tan Ai Boay*

一、前言

觀音信仰不受區域或方言群所限，且跨越佛、道及民間信仰，普及於華人世界。雖然如此，在人們的普遍認知中，觀音是屬於佛教系統中的菩薩。以這樣的認知為前提，供奉觀音的馬六甲青雲亭及檳城觀音亭，常被視為馬來西亞漢傳佛教的濫觴。這篇論文無意探討觀音信仰的發展及演變，而是嘗試建立觀音廟的歷史，縱使這些廟宇至今具濃厚的佛道及民間混合的色彩，但卻值得佛教界所重視，認識歷史發展，進而思維未來可能的方向。

這篇論文主討論霹靂近打區之觀音廟及觀音信仰，論文內容主要分兩部份：第一、歷史研究，結合官方檔案及民間碑銘，包括口述訪談；第二、觀音廟之特色；三、以瓜拉光(Kuala Kuang)新村為例，探討華人家庭供奉觀音的比率。²⁵⁶最後，本文在總結中會略述觀音古廟之現狀。

二、近打區百年以上之觀音廟

1. 社團之注冊

邦咯島條約(Pangkor Treaty)正式開啓了英國插手馬來屬邦政務。1874年1月20日，英國官員與阿都拉王子及六位大臣簽署條約，允許英國參政司 (Resident) 插手除了涉及宗教及馬來習俗以外的所有事務。於此同時，二十七位來自義興及海山等派的華人領袖代表也與英政府簽署了卸械條約。²⁵⁷自此，英殖民政府為掌控霹靂的政治及經濟權力佈署，對象除了馬來統治階層外，也包括華人。1877年，英殖民政府在霹靂成立市議會(Perak State Council)，除了馬來統治階層，華人領袖也被收編在內。同年，英殖府成立華民保護司 (Chinese Protectorate)，專司華人事務。除此之外，英殖民政府也制定了各種管制華人的條例，其中一項就是1895年之“社團注冊法令”，全面性管制霹靂的團體。這項法令的第10項第3條設定了豁免注冊(exempted from registration)的條文，社團

*馬來亞大學歷史系博士候選人，中央研究院亞太區域專題研究中心博人候選人培育計劃

²⁵⁶

²⁵⁷相關條約內文見 Proceedings of the Strait Settlement Legislative Council for 1874, Enclosure F. in Clarke to Earl Kimberley, No. 43, Singapore, 24/2/1874, CO 275/17

得先向政府申報，符合“豁免註冊”規定之社團獲得參政司之批准後，其社團名字在政府憲報公佈。

258

在英殖民政府的法令中，這些社團“豁免註冊”。但是，在華人的認知中，這是向政府註冊，如龍頭巖的石碑內文所述“邀請商翁林六經陸 X 惠諸翁註冊”。在政府憲報中，除了記錄組織的名稱外，也會記錄地點及申請者的名字。²⁵⁹這表示民間需經過向政府人員上報的程序，而這上報的程序，在民間的認知中就是向政府註冊。本文在敘述時採民間“向政府註冊”的認知，在上報後獲政府記錄在案，然後在憲報公佈，就表示該組織受承認成為一個合法團體，這上報後受承認的程序，就是註冊的手續。

這項法令在 1895 年實施，當年，就有三十個社團記錄在案，除了一個印度社團外，其餘的都是華人組織。(見表一)

表一：1895 年向英政府註冊的社團

華人組織								非華人組織		
廟宇								俱樂部	未知 ²⁶⁰	
觀音廟	何仙姑廟	三王爺	譚公廟	關帝廟	大伯公廟	黃老仙師廟	未知			
6	3	2	2	1	1	1	10	2	2	1

資料來源：社團名稱依據 1895 年之《霹靂憲報》(Perak Government Gazette, 1895.)

表一所示的廟宇分類，除了依照憲報中的註冊名字外，也包括主祀的神明，如龍頭巖主祀關公，怡保大伯公廟的冊注名稱是“霸羅古廟”，這兩間廟分別歸類為關公廟及大伯公廟；拉律縣(Larut)嶺南(古)廟的主祀神明是譚公，所以亦視為譚公爺廟。²⁶¹被歸為未知的廟宇包括：列聖廟(Lahat)、南龍古廟、Fuk Shan Nam (Polai)、巽師宮(甲板) Kwong Seng Nhan(Polai)、Nam Tung Shan Kung (Kuala Dipang)、Shing Wong Mi[u](Tupai)、Leng Sing Miu(Tupai)、Wing Loi Miu (Kota)和 Sim Lio Bio (Kota)。南龍古廟現是創古藏傳禪修中心²⁶²；甲板的巽師宮已倒塌被樹林淹蓋²⁶³。其餘位於拉律縣的廟宇，至今未解，可能之因素包括廟宇已消失，或拼音錯誤。²⁶⁴

²⁵⁸有關法令請參閱 Perak Government Gazette 1895,第 329 頁。

²⁵⁹記錄申請者名字只見於 1895 年的霹靂憲報。

²⁶⁰只知是華人團體但無法分類的有：Wan Sin Tung (Kg Kepayang)和 Kwan Sing Tai (Batu Gajah)

²⁶¹相關報導可見存於該廟之剪報，梁麗萍報導，〈太平嶺南古廟——仙師指點轉風水玄機〉《光華日報》12 月 15 日，年份不詳。

²⁶²2010 年 12 月 2 日實地勘查。

²⁶³感謝劉錫康先生提供巽師宮的現狀。在劉先生的帶領下，筆者多次經過被雜草及樹林淹沒的巽師宮。

1. 1 觀音廟之注冊

在霹靂近打區，觀音廟最為普及。在霹靂州，注冊法令第一年實施時，共有 26 間或以上廟宇向政府注冊，其中六間是觀音廟，全部分佈在近打縣，其資料如表二所列：

表二：1895 年所注冊之觀音廟

注冊名字 (拼音)	中文名字/別稱	地點	申請者
[K]un [Y]an Miu	觀音廟、水月宮	怡保 (Ipoh)	Su Leung Tsoi
Kun Yam Miu	觀音廟	萬里望 (Tekah Menglembu)	Ho Kam Hong
Kun Yam Miu	觀音廟	Tanjong Rambutan	Chung Tung
Mo Pin Ku Miu	霧邊古廟	Gopeng	Kwong Li 及其他
Kwang Fuk Ngam	廣福嚴	Kg Kepayang, Sg Raja	Lau Meng Yan
Kun Yam Miu	觀音廟	Papan	Lam Kam

資料來源同表一。

觀音信仰跨越地緣及方言群，在幫派及籍貫壁壘分明的歷史時期，觀音廟往往成為調和糾紛的中心。創於 1673 年的馬六甲青雲亭俱政務、仲裁機構及宗教功能；在 1800 創建的檳城廣福宮亦具同樣功能，廣福宮雖屬福幫寺廟，²⁶⁵但獲得超地緣性之捐款，²⁶⁶1860 年代後產生蛻變，閩、客及廣幫形成廣福宮董事的三條陣綫，²⁶⁷成為調解華社的最高領導單位。²⁶⁸

19 世紀中葉之後，雖然大量的華人湧進拉律及近打縣採錫，但並沒有發展出如同檳城及馬六甲，廟宇扮演調解各幫派及勢力的功能。拉律的開埠，廣為人知的是 Long Jaafar 在 1842 年發現錫苗後，從檳城引進資本及工人進行開採。拉律的錫礦，主要由檳城商賈或幫派領導，即使是發生在拉律的械鬥，人們也會到檳城尋求協助。近打區的開埠較晚，1880 年代之後，英政府制定開發近打區的步驟。從功能上而言，霹靂拉律及近打縣的廟宇所扮演的仲裁角色並不如馬六甲及檳城的觀音廟顯著；從廟宇建築而言，霹靂並沒有建立如同檳城一樣宏觀的廟宇群，除了時代及地點的因素外，還有一項不可忽視的因素是其霹靂並不是權力、商業及文化中心，即使是霹靂華人

²⁶⁴筆者在 2010 年 3 月份到太平勘查，感謝太平文史工作者李永球、Tan Lian Chew (其學士論文為 *Pertubuhan-pertubuhan Cina di Taiping Sebelum Perang Dunia Kedua*)、龍華堂理事及信眾的幫忙，他們對這些位於太平及其鄰近區域的拼音廟宇感到很陌生，所以推測這些廟宇已不存在。

²⁶⁵張少寬，《檳榔嶼華人史話》，檳城：燧人氏事業有限公司，2002 年，第 81 頁。

²⁶⁶張少寬，《檳榔嶼華人史話續編》，檳城：南洋田野研究室，2003 年，第 125 頁。

²⁶⁷同上，第 132 頁。

²⁶⁸陳斂虹，《檳榔嶼廣福宮史話》，考恩文化網站，<http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp?cat=34&loc=zh-cn&id=622>

甲必丹，把錢捐到檳城的數目遠勝霹靂。²⁶⁹此外，從近打區廟宇的捐緣記錄得知，霹靂甲必丹並沒有參與或支助這些廟宇的建設，霹靂華人甲必丹與近打關係顯得疏遠。

近打區不是權力中心，也不是華人領袖們相互競得象徵社會地位的首緣所在地，正因為如此，廟宇的建立更突顯了當時人們最具草根性的需求和信仰。近打區內的華人人數，從 1879 年的 982 人，增至 1889 的 44,790 人。²⁷⁰從 1890 至 1892 年，至少有六間廟宇在近打區建立。霹靂最早的廟宇可能也是觀音廟，又稱觀音佛堂，現稱“譜濟古廟”，或建立於 1870 年。²⁷¹依據器物銘文資料，近打區超過百年的觀音廟創立年代、創廟者及其籍貫如下表：

表三：近打區觀音廟最早器銘的名代、創廟者及籍貫²⁷²

年代	廟名	創廟者/籍貫	地點
1870(同治九年)	觀音佛堂/譜濟古廟	福建	Tanjong Rambutan
1878 ²⁷³	水月宮	廣東, 蘇家	怡保 (Ipoh)
1889(光緒十五年歲次己丑仲春)	金寶古廟/水月宮	理事	金寶 (Kampar)
1890(光緒十六年)	觀音古廟	理事	甲板 (Papan)
1890(光緒庚寅)	廣福巖	福建, 微嘉法師	Kg. Kepayang, Sg. Raja
1892(光緒十八年歲次壬辰孟冬)	霧邊古廟	理事	霧邊 (Gopeng)
1898 (光緒戊戌年?春)	觀音廟	廣東番禺, 何錦	萬里望 (Menglembu)
1901(光緒二十七年) ²⁷⁴	珠寶觀音古廟	理事	珠寶

三. 觀音古廟之特色

如表三所示，近打縣至少有八間超過一百一十年的觀音廟。相較於以“籍貫一基礎”(clan-based)之神明，如三山國王(又稱三王爺)、何仙姑及譚公廟宇，這些廟宇多為客家人所創辦，²⁷⁵近打區之觀音廟，其創立超越籍貫，成為區域性各幫派或籍貫共同籌建的大事，此為特色之一，最為典型的例子是金寶之金寶古廟，又稱水月宮、甲板的觀音古廟和霧邊古廟，也稱水月宮。第二、百年觀音古廟香火延續至今，近打縣內有數家古廟在搬遷時改為觀音廟，如珠寶之觀音古廟及埔

²⁶⁹見 Tan Ai Boay, Linkages of Perak Chinese Capitan with Penang, 發表於 The International Society for the Studies of Chinese Overseas(ISSCO) Conference, 21 June 2011.

²⁷⁰《霹靂年鑑》(Perak Annual Report) 1888, p. 10.

²⁷¹譜濟古廟現存一“同治九年”之鐘,但鐘銘沒注明為哪間廟宇所擁有。

²⁷²筆者自 2008 年始多次前往霹靂近打區收集器銘等資料,及訪問廟方負責人,綜合多次田調資料而得。

²⁷³此年代是近期才寫在鼓上。其實,該廟現存最早的器銘年份是“光緒十六年冬月”(1890/91),見於雲板。

²⁷⁴見於劉一清(編撰),《珠寶百年拓荒埠史》,珠寶:珠寶區華人公產保管委員會,2007,第 66 頁。

²⁷⁵近打區的三山國王、何仙姑及譚公廟,主要是由客家人所創辦。見 Tan Ai Boay“Clan Organizations in the Name of Gods: A Preliminary Survey of Chinese Temples in Kinta Valley in the late 19th and early 20th Centuries.”Paper presented at The 7th International Malaysian Studies Conference (MSC7), 16th -18th March 2010.

地及觀音古廟。第三、觀音廟的由一般民眾所創辦及管理，僅有一間主祀觀音的廟宇與出家眾有直接的關係，既廣福巖。

1. 區域性廟宇

1. 1 甲板觀音古廟

這是一個武裝的暴亂，(人們)手持尖棒、矛及刀，穿著白色及紅色的標誌，帶著旗幟。一大早，大約五百名義與黨的人就從拿乞(Lahat)過來，(抵達後他們)立即攻擊及掠奪兩間敵對的公司，猛烈地(攻擊)使六人受傷，其中一人在醫院死亡。²⁷⁶

1887年，甲板發生暴動，上列引文是英殖民政府對於甲板暴動的描述。華人因利益和幫派之分導致1860至1870年代的拉律大暴動，而這也是促使英國決定插事霹靂事務的原因之一。跟英國人簽署和平條約的兩大敵對的幫派勢力代表——鄭景貴和陳亞琰，在霹靂市議會同朝為官，但甲板地方幫派領袖勢力似乎不受這兩位華人甲必丹所控。²⁷⁷

甲板在發生暴動之後，英政府立即開鋤，處死兩位被控殺人者，九人被判入獄，十二家公司被令罰鍰。此次的暴動顯示幫派勢力在甲板是強大的，英政府的嚴懲或具殺雞儆猴之效。不論是因為政府的懲處奏效，還是經濟運作的改成造成利益關係的洗盤，甲板觀音廟，呈顯出的是各路人馬俯首於觀音座下，共讓盛事。

甲板觀音廟的創辦年代不可知，但它可能在1890年重修。²⁷⁸在光緒廿七年歲次辛丑夏穀(1901)，担禱的萬勝公司贈送“德普南邦”之匾額。與金寶古廟相似，在1910年代中期，各籍貫人士聯合敬送匾額。嘉應五屬、古岡州、增龍、潮州九屬、福建眾弟子、東安二邑、南番順邑、東安二邑及惠府?屬，在光緒乙巳年的春天送來雕琢精美的匾額。

社團法令生效之時，甲板共有兩間廟宇注冊——觀音廟及巽師宮。巽師宮位於甲板入口，但現已被荒草淹沒。甲板，這個“消失中的錫礦業城鎮”²⁷⁹是造成巽師宮遭荒廢的原因？長期駐在甲板的文史工作者劉錫康多次向甲板老人打聽，但巽師宮被荒廢的原因依然不明。離巽師宮不遠的觀音古廟，莊嚴聳立，古意盈然，前方有一片草地，草地上搭了戏台，每年秋春二祭都有傳統戏剧表演。走過百餘年，觀音廟依是甲板人滙集、交流的中心，而觀音慈眼俯視，一代又一代，居住在甲板的芸芸眾生。

²⁷⁶《霹靂年鑑》(Perak Annual Report),1887年,第16頁。

²⁷⁷甲板暴亂之記錄，也可見於馬來亞警官 Mervyn Llewelyn Wynne 在1941年所出版的 *Triad and Tabut*，第414至415頁。該著作在出版之初被列為密件，僅供政府相關官員參閱。

²⁷⁸甲板觀音廟現存之錫燭台，有“光緒十六年重修”的文字，但由於字跡模糊，故語帶保留。

²⁷⁹張集強，〈消失中的錫礦城鎮〉《星洲日報》2010年10月31日。

1. 2 金寶古廟

金寶古廟與南海籍貫人士關係密切，但又不局限於此。現存於金寶古廟最早的器物是南海閩邑所贈送的鐘與匾，分別敬奉於甲午年仲秋(1894)及仲冬(1894/5)。十年後，南海藉余東旋也敬奉貴重的賀禮。他在光緒三十一年仲冬(1905/6)以個人名譽敬奉錫燭臺。余東旋於 1877 年出生於檳城，是礦家、銀行家、商人及聯邦議員 (Federal Councilor)，1897 年他繼承其父親礦業，隨後擴展其生意網絡至金寶、怡保和吉隆坡。1907 年，他在霹靂有八個錫礦，8000 名工人；雪蘭義兩個錫礦，3000 工人；及森美蘭有一個錫礦，約 1000 名工人。²⁸⁰20 世紀初期，余東旋企業的重心在於錫礦，而金寶是錫礦業重鎮。金寶古廟在 1904 重建，富甲一方的余東旋參與了觀音廟的改建，他所獻出的錫燭臺至今依完好地供奉在金寶古廟。

金寶古廟的匾額浮雕精緻、華麗，整體而言，百餘年後依然保存完好。金寶古廟聚眾力而成，其開創或與南海人士有關，但後來明顯就成為區域性廟宇，1904 年重建廟宇，而建廟之工作是由建廟值理所承擔，率各公司行號及眾力所完成。除了礦業大亨及企業，金寶的礦工及勞動階層們或也參與金寶古廟的建設，他們依各籍貫為單位，向觀音廟敬奉賀禮。從光緒三十年仲冬至光緒三十一年孟秋，增龍兩邑敬送神龕，惠州十屬、茘邑、要明、琼州、新安東莞兩邑和南邑等眾敬送匾額。

金寶人口因錫礦業呈快速增長，華人人口由 1901 年的 5,056 增至 1911 年的 9,952 人，占據該埠總人口的 85 巴仙。²⁸¹金寶古廟 1910 年中期重修 / 修建完工後，人們依地緣組織起來，不論客家人、廣東人或海南人，信仰觀音的信眾聯合起來，組成廟宇管理委員會，即值理，確立了金寶古廟的公廟管理方式。

金寶古廟至今是金寶華人的宗教和文化中心，並且扮演推擴教育工作及慈善：1955 年成立金寶古廟華人義塚聯合會，1983 年成立設立教育委員會，1992 年捐地於培元獨中。隨後，金寶古廟理事創辦金寶古廟圖書館，圖書館內除了開放閱讀空間外，館內也收集金寶相關及剪報資料。另一方面，2005 年金寶古廟進行裝修，拆除“天陣”等，出售“不值錢”的文物等，其不當裝修被文化工作者所詬病，因為引發爭議。²⁸²

²⁸⁰Lian Kwen Fee and Koh Keng Wee, Chinese Enterprise in Colonial Malaya: The Case of Eu Tong Sen, *Journal of Southeast Asian Studies*, 35(3), p. 423,

²⁸¹相關數據見於馬來聯邦(Federated Malay States)於 1901 及 1902 年的人口統計。

²⁸²相關報導見於《星洲日報,大霹靂版》2006 年 10 月 13 日及《東方日報,霹靂新聞》2006 年 12 月 21 日。後來，金寶古廟華人聯合會前會長丘思東否認破壞文物。有關爭議可見於“大紅花的國度—討論區—文化遺產協會”。<http://forum.blogkaki.net/thread-14057-1-1.html>

1. 3 霧邊古廟

霧邊古廟是近打區在最早建設完善的觀音廟。最高的文字記錄是光緒十五年歲次己丑仲春(1889)，由粵東及順邑的信士黃五興堂等所奉酌“其旋元吉”的匾額。三年，即“光緒十八年歲次壬辰孟冬”(1892)，眾值理敬送華麗神龕安置在廟裡。這一年，霧邊古廟明顯已是眾人之廟，眾值理改建或設建廟宇，東安、花縣、鵝城、鶴山、新甯、開恩、恩平和新會等敬奉賀匾。

透過這些珍貴的文物資料，我們建構霧邊古廟之歷史變革，及其所扮演的角色。誰把觀音供奉在這裡，在什麼時候？這個問題無從解。雖然如此，確定的是，來自粵東及順邑的信士因某種因素，可能是答謝、祈求或讚美，供奉出自《易經》“視履考祥，其旋元吉”之“其施元吉”匾額。在光緒壬辰(1892)之前，這間廟宇已成立理事會，並且獲得各籍貫人士的支持。

2. 改造成觀音廟

2. 1 珠寶觀音古廟

珠寶觀音古廟，原名列聖宮，建於 Sungai Chemor。1916 年，珠寶埠林維生聯合多位善信，把建於河畔的簡陋廟宇搬遷珠寶街道，建磚牆復善小瓦頂，正式移名為“珠寶觀音古廟”。²⁸³根據珠寶文史工作者劉一清所編著的《珠寶百年拓荒開埠史》，珠寶觀音古廟現存最早的文物是光緒二十七年(1902)之錫香爐。²⁸⁴根據匾額資料，如同劉一清所該著，該廟歷經二次重建，一次在民國五年(1916)，另一次則在 1970。隔年，竺摩法師為珠寶觀音古廟重建竣工，觀音聖像開光提字：

珠寶靈廟，重建落成，莊嚴氣象，幾淨聰明，伏維大士，古佛再生，本居西極，迹示東楹，廣施無畏，?心普明，尋聲救苦，化導迷津，慈蔭庇佑，合境安寧，靈光點處，遍點皆春。

在珠寶觀音古廟的柱子上，刻了一對竺摩法師所書之楹聯：

珠財為善福蔭兒孫傳千代;寶座騰輝神明爭光足千秋。

竺摩法師以馬佛總主席之職稱為珠寶觀音古廟之重建及開光提字。他在 1970 年 10 月 11 日為廟宇的重建進行開光，一星期後由時任衛生部長的李孝友進行剪綵。今日，觀音廟的另一個佛教色彩的歷史迹留，是劉一清書中“和尚進行禮佛開光儀式”的系列照片；珠寶觀音廟牆上掛著的一張泛黃照片，注明 1989 年孟蘭節普渡委員會與繼和法師的合照；英邑全鄉所供奉題有“佛光普照”之石椅。筆者在 2009 年再次走訪珠寶觀音古廟時，主持古廟的是馬懷真道長，他表示觀音乃屬道教信

²⁸³劉一清(編撰)，《珠寶百年拓荒埠史》，珠寶：珠寶區華人公產保管委員會，2007，第 66 頁。

²⁸⁴2008 年，在劉一清先生的帶領下，筆者初次到訪珠寶觀音古廟，破損的錫香爐已不見“光緒二十七年”的文字。

仰。觀音位中間，右方是佛教之般若心經，左方是道教之清淨經，民間、道教及佛教，似乎在不同時代相互更替。

2. 2 埔地觀音古廟

埔地觀音古廟原名顯封宮，創立確實年代不詳，只知創於二戰前，創辦人是惠州客家人。²⁸⁵廟宇原處礦家馮相的礦地，因緊急法令而數次搬遷。1980 年代，這廟宇由惠州人所管理的神壇，改成委員會所管理。1992 年，在籌建委員會主席張海（增城客家人）的努力下，增城會館捐出舊址這塊地給這廟宇。張海那時也是增城會館的主席。²⁸⁶埔地增龍會館將舊址贈做建廟用途，並且選出募捐小組重建古廟。²⁸⁷觀音古廟在 1994 年完工後獲沈慕羽賜字。古廟現由理事管理，觀音古廟委員會兼司義山管理之工作。

3. 佛教僧人與近打縣觀音廟的創立

3. 1 廣福巖

在這些主祀觀音的廟宇當中，唯一與僧人有直接關係的是廣福巖。廣福巖的開岩祖師是微嘉法師，他是福建莆田梅峰光孝寺之主持，鼓山湧泉寺受戒和尚。²⁸⁸光孝寺在星馬及印尼等地有 18 座廡院，從清朝末年開始，光孝寺的日常支出及維修費都是海外廡院支助。²⁸⁹

此岩建於(並)(刃)於光緒庚寅越十年而客堂乃成蓋微嘉和尚以竟其師祖龍岩氏之志者?氏??遍天下最後乃挾錫渡海以是為淨土而居之??削茅伐?僅具形式而已微嘉和堂繼之梵宇及大而此堂上以一再修葺愈益臻完美釋氏誠首曰盡形壽不坐廣廈大牀龍岩祖孫之汲汲營此?僅以自供者?於盡形壽之???背? 戊申吉日莆田林翰識並書”

據上述資料，廣福巖建於光緒庚寅，既 1890 年，由修淨土法們的龍岩氏所有。十年後，客堂建成，而嘉微和尚是開岩祖師。在廣福岩從一小茅至客堂建成過程中，很明顯地得到福建同安人的大力支持，他們供奉儀仗、陣頭武器等。從這些儀仗的內容來看，“觀音佛祖”是唯一神明的稱謂。

²⁸⁵訪問陳玉玖(埔地觀音廟中文文書)於埔地觀音廟，2010 年 1 月 18 日。

²⁸⁶除了上述的訪談，相關記錄也可見埔地觀音廟建廟工委員，〈埔地觀音古廟籌建廟宇基金緣起〉《吡叻埔地籌建觀音古廟各熱心人士捐款徵信錄》，1994 年。

²⁸⁷埔地觀音廟建廟工委員，〈埔地觀音古廟籌建廟宇基金緣起〉《吡叻埔地籌建觀音古廟各熱心人士捐款徵信錄》，1994 年

²⁸⁸微嘉法師的法相及職稱現存於廣福巖。

²⁸⁹〈光孝寺〉,歸依佛網 <http://www.guiyifo.com/zongzhuyexingwen/fujianshenguanxiaoshi.htm>

除了微嘉法師，廣福岩的客堂現還掛著覺慧寺²⁹⁰開山禪師果修及副主席妙連的遺相，除此之外，還有三位僧人的法相，但他們與廣福岩關係不詳。覺慧寺，既今日之觀音洞在霹靂佛教史上占有一席之地，在珠寶之彌陀院掛著一張“霹靂觀音洞公眾員委員會發起人中選首屆職委與善信攝於經易名將籌建前之昔年覺慧寺門前”之照片。

今日，廣福岩是旅遊景點，正殿供奉玉皇大帝，二樓則供奉釋迦牟尼佛、觀世及準提菩薩等。

四、霹靂近打區之觀音信仰—以瓜拉光新村為例

這個章節所要討論的是霹靂近打區華人家戶中的觀音信仰，以瓜拉新村為研究個案。²⁹¹

1. 瓜拉新村簡介

瓜拉光新村位於 Sungai Chemor 河口。村口右轉直達珠寶鎮，只需十分鐘便可接江沙大道南下怡保，北驅江沙、檳城。瓜拉光是緊急法令下所形成的新村，具厚濃左派色彩的新村。建村之時，人民從鄰近的“竹芭尾”、“紅毛港”、朱毛火車頭“、“江沙八堆石”、“火堆肚”以及“公焦芭”搬遷而來。²⁹²

瓜拉新村以客家人的比率最高，廣東人及福建人次之。新村內與教育相關的組織有：瓜拉光華文小學、瓜拉光校友會及林連玉紀念堂；政黨有：馬華公會支部、民政黨分部、民主行動黨支部及公正黨支部；鄉團組織有：赤溪聯宜會、河婆同鄉互助會。此外，新村內有一所警察局、巴剎和瓜拉光體育俱樂部。三聖廟是瓜拉新村的信仰及活動中心，廟裡供奉三山國王、天后聖母及關帝聖君。此外，新村裡也有一間天主教堂，天主教堂在新村設位不久就存在了，被當地人視為英殖民政府監督新村居民的場所。²⁹³根據瓜拉光天主教徒 Lucy 表示，瓜拉光共有五家信奉天主教，其中三家是她的兒子和女兒。²⁹⁴不過，在進行樣本抽樣訪談時，並沒有基督或天主教家庭。

2. 研究方式及定義

這裡所指的瓜拉光，是指居住在新村裡的人。今日，新村外圍建了許多具規劃性的房子，這些新的住宅區並不包括在這項研究中。據 2000 年人口普查，新村內有 3,777 居民，513 間有門牌的房

²⁹⁰覺慧寺位於今日之觀音洞，觀音洞中沒有任何可證明其年代的器物。拜訪觀音洞於 2011 年 9 月 21 日。

²⁹¹這項研究，是 2008 至 2009 年，由中央研究院亞太區域專題研究中心所執行之“苗栗園區海外研究—東南亞客家研究先期計劃”所提供之經費。

²⁹²劉一清，〈瓜拉光的來歷和地方誌〉，1999。頁 127—128，收錄在劉一清主編《朱毛瓜拉光河婆同鄉互助會新會所落成暨 39 週年紀念特刊》。霹靂：朱毛埠朱毛瓜拉光河婆同鄉互助會新會所落成暨三十九週年紀念特刊，第 127 頁。

²⁹³訪問劉一清先生，2009 年 9 月 13 日，於瓜拉光。

²⁹⁴張孝儀用客家話訪問 Lucy，筆者同行。2009 年 6 月 9 日，於瓜拉光。

屋，包括無門牌的屋子共有 642 間。從 1950 年代至今，瓜拉光新村內的村民全是華人，那是一個純華人村。這項研究先是以選機方式挑選一百戶人家後，²⁹⁵再逐戶進行訪查及記錄，有效樣本為 99 戶。

3. 宗教信仰及家戶中所主祭之神明

馬來亞華人之宗教信仰，英政府殖民時期的分類各異。²⁹⁶這裡所採取的宗教信仰，是以受訪者的認知為準繩。家戶中所主祭的神明，一般上以神龕上置於中央之神明。不過，當神龕上有兩尊神明同時並列時，兩尊神明同時皆視為家戶中所主祭之神明。

受訪者當中，約 78 巴仙自認為佛教徒；21 巴仙則認為自己信仰道教。觀音是家戶中最普遍的主祀神明，超過一半的受訪者家中主祀觀音。不論佛教或道教徒家庭，家裡供奉觀音的比率最高，關帝次之。(表四)

表四：瓜拉光受訪者之宗教信仰及家戶中所主祭之神明

	佛教	道教	民間信仰	無注明	其他
觀音	40	10	/	2	/
關帝	22	7	/	/	/
大伯公	6	1	/	/	/
媽祖	5	/	/	/	/
釋迦牟尼佛	3	2	/	/	/
三山國王	1	/	/	/	/
彌勒	/	/	/	/	1
無	3	/	/	/	/

探討觀音信仰的屬性並不是本文的旨趣所在，這項研究反映了觀音依然是華人家戶“最受歡迎”的神明，跨越佛、道的認同。

五、結語

根據官方資料和田野的調查，已消失的廟宇可能有七間，除了位於近打縣的巽師宮，其餘的六間都在拉律縣。其實，消失的不止是廟宇，一些會館等組織現已不存的也不少，如甲板的 Ying

²⁹⁵這項研究是以隨機抽樣式進行。在從負責 2000 年人口普調的曾玉英小姐手上獲得瓜拉光平面圖後，筆者以隨機方式，遴選所欲進行問卷調查的門牌。之後，再交由曾海清檢驗，他再把其中已無人居住等具“問題”的住戶刪除。之後，筆者再隨意遴選。這項工作主要是交由育才獨中謝志明老師（他也是霹靂鄉土古蹟協會負責人）。他從育才獨中遴選兩名居住在瓜拉光的學生，即劉文敏和陳思慧，在課餘時間去進行調查。劉文敏和陳思慧都是女學生，因此，為了照顧學生的安全，我們先把“有問題”的家庭排除在外。

²⁹⁶有關殖民時期華人信仰的歸類，可參閱拙文〈佛教與民間信仰——分道與交匯初探〉，收錄在《粘合與張力：當代馬來西亞華人的族群內關係》，由鄭文泉和傅向紅所主編。

Ya Kung Kun 俱樂部；太平的 Tu Lan 俱樂部、Chong Choon 俱樂部、Anglo-Chinese Reading Room；打巴(Tapah)的 Fui Chin Hakka Society 等。²⁹⁷創建於 19 世紀末的觀音廟，不僅保存了下來，還具擴展的趨勢。

然而，從歷史及文物保留的觀點，這些百年的觀音古廟還是有不少引發文史工作者所詬病之處。除了上文所提之金寶古廟裝修過程中的爭議外，另一間在維修過程中對缺乏文物敏感度的是霧邊古廟。霧邊古廟裡有一塊雕塑精美“慈靈普護”匾額，框邊被釘上了四條紅色的長形木條，而匾額右方明顯有文字，但只露出約 1 分之 10 的文字而無從解讀，其餘 9 份之 10 的文字，就在該廟裝修或改造建過過程中被紅木釘上了。這是一個很典型維修不當的例子。這間主殿奉觀音，左右兩邊有福德正神、金花娘娘、黃老祖師及賓公生佛等神明之觀音古廟，廟裡不鼓舞燒香，禁帶葷食祭拜。據當地文史工作者表示，這是一間“馬華廟”，由馬華接手裝修、改造後就變成這樣子，而住在附近的老太婆們，也不太願意過來拜觀音了。

觀音信仰歷久不衰，古、改造及新廟分佈在霹靂近打縣各地，除了眾人所供奉，也進入華人家戶，以瓜拉光新村為例，一半以上的家戶主祀觀音，可謂“戶戶觀世觀”，為人民所喜愛。

觀音信仰的遍及性是推廣佛教的傳統資源，但佛法的推動或許更需要的是傳承。由僧人所開山的廣福岩似乎已斷了傳承，觀音洞之覺慧寺亦然。不同的時，後者在一批善信的努力下，又重新展開推擴佛教的工作。毗連於彌陀院的珠寶佛教會就沒那麼幸運了，“提倡正信佛教，弘揚佛法”的珠寶佛教會在興旺一時後，已停辦活動十多年了。²⁹⁸筆者在 2009 年 9 月份到訪彌陀院時，該院負責人桂意女士也表示，珠寶佛教會因為人力問題，很久沒有活動了。

溯源歷史，華人信仰具佛、道及民間混雜特色，今日百年主祀觀音之大部份廟宇尚保留這種特色，除了拜拜求福求平安，如何向到觀音廟膜拜的信眾宏揚佛法或是細水長流的問題。這些廟宇當中，一般常見流通處擺放佛經。佛教界多年來所做的努力，透過民間廟宇慢慢滲透到草根。金寶何仙姑廟²⁹⁹管理人江心嬌表示，華人廟宇需附合時代需求，具體替人們做事，她認為做得最好的是由惟悟法師所創辦的檀香寺。

傳統是可貴的資源，觀音信仰是漢傳佛教的傳統資源。珍惜傳統資源，契入時代的意義或許一種挑戰。

²⁹⁷筆者曾到這些地方，向當地人打聽，都他們都表示沒聽過這些組織的名字。

²⁹⁸劉一清(編撰)，《珠寶百年拓荒埠史》，珠寶：珠寶區華人公產保管委員會，2007，第 209 頁。

²⁹⁹金寶古廟何仙姑廟也是在 1895 年向政府註冊，是一間私廟，廟內昏暗，文物多已損壞，或文字斑剝。

谈马来西亚东禅寺佛光缘美术馆的多重性功能和角色

钟瑜

摘要

雪兰莪仁嘉隆东禅寺于 1996 年落成，开创之宗旨乃“建立人间净土、弘扬人间佛教”精神，以发展为大马佛教人文重镇为目标。随后于 2004 年又成立<佛光缘美术馆>，藉展现与佛教相关的文物、举办艺术活动，以让佛教众信徒可以通过艺术鉴赏步入佛法殿堂。作为台湾佛光缘美术馆的分馆，它还是延续着“以文化弘扬佛法”的宗旨，将佛教与艺术结合，集教学、展览、收藏等功能于一体。本文将探讨作为佛教艺术传扬中心，东禅寺佛光缘美术馆在立足于自身的宗旨原则的同时，它所举办的各项展览，文化艺术活动对于推动马来西亚华人美术发展及普及有那些优势和局限，以及对于华人美术史有那些影响和贡献。

关键字：东禅寺、佛光缘美术馆、弘扬佛法

谈马来西亚东禅寺佛光缘美术馆的多重性功能和角色

钟瑜

一、佛光缘美术馆的创立缘起

星云法师于 1969 年到各处弘法时，为了让信众有机会观赏佛教艺术之美，开始一点一滴地收集佛教文物，并在佛光山丛林学院宝藏堂成立“佛教文物展示厅”。法师曾说：“所有馆内的一品一物无不是我多年来苦心收集所得，虽然美术馆成立以来年年均因维护费用的庞大开销而入不敷出，但是，从来宾赞许的声音及眼神，我更肯定了多年来的信念”³⁰⁰

1982 年，星云法师兴建“佛光山文物陈列馆”(后易名为“佛光山宝藏馆”)，藉由陈列佛教文物、字画、法器等文物来说法布教，实践“佛教与艺术合一”的理想，亦是佛光山设立道场的主要目的。1984 年，法师正式成立佛光山文物展览馆，期望以文化会友，接引更多学佛信众。在佛光山道场成立佛光缘美术馆，一直是星云法师的心愿，法师曾说：“我的理想是建立一座可以传扬千秋万世的佛教文化艺术馆，里面的收藏不但可以媲美故宫博物馆，亦能集教学、展览、收藏等功能于一体”³⁰¹

1994 年 1 月，星云法师为了筹措宜兰县礁溪乡林美山佛光大学所需的创办经费而举办义卖，正式成立美术馆，并以“佛光缘”为名，同年 2 月份开始运作，从此《佛光缘美术馆》成为了佛光山旗下的跨国美术馆，其创立的宗旨乃立足于“以文化弘扬佛法”，延续着最早结合佛教、艺术和学术的初衷。2002 年，佛光山正式成立“佛光缘美术馆总部”，以统筹世界各馆之整体规划、布展及营运。

目前，佛光缘美术馆的分馆分布广泛，计有台湾本岛的台北、台中、宜兰、屏东、嘉义、高雄、台南、彰化等；海外则有澳洲、纽西兰、美国、马来西亚、新加坡、中国大陆、香港、菲律宾等地。

二、佛光缘美术馆的角色定位及营运理念

将美术馆设置于道场内一直是佛光山建立道场的目标，以实践《佛教与艺文合一》的目的。1984 年以后，佛光缘美术馆分别于佛光山、台北道场、兰阳别院、台中惠中寺、南台别院、南屏别院、屏东讲堂、福山寺、美国西来寺、澳洲南天寺、马来西亚东禅寺、新加坡佛光寺、中国大觉寺等地设立分馆。2002 年，佛光山《佛光缘美术馆总部》成立，期望将佛法艺术化，落实展示、教育和推广功能，因此定下了五大方向：一、各馆定位的

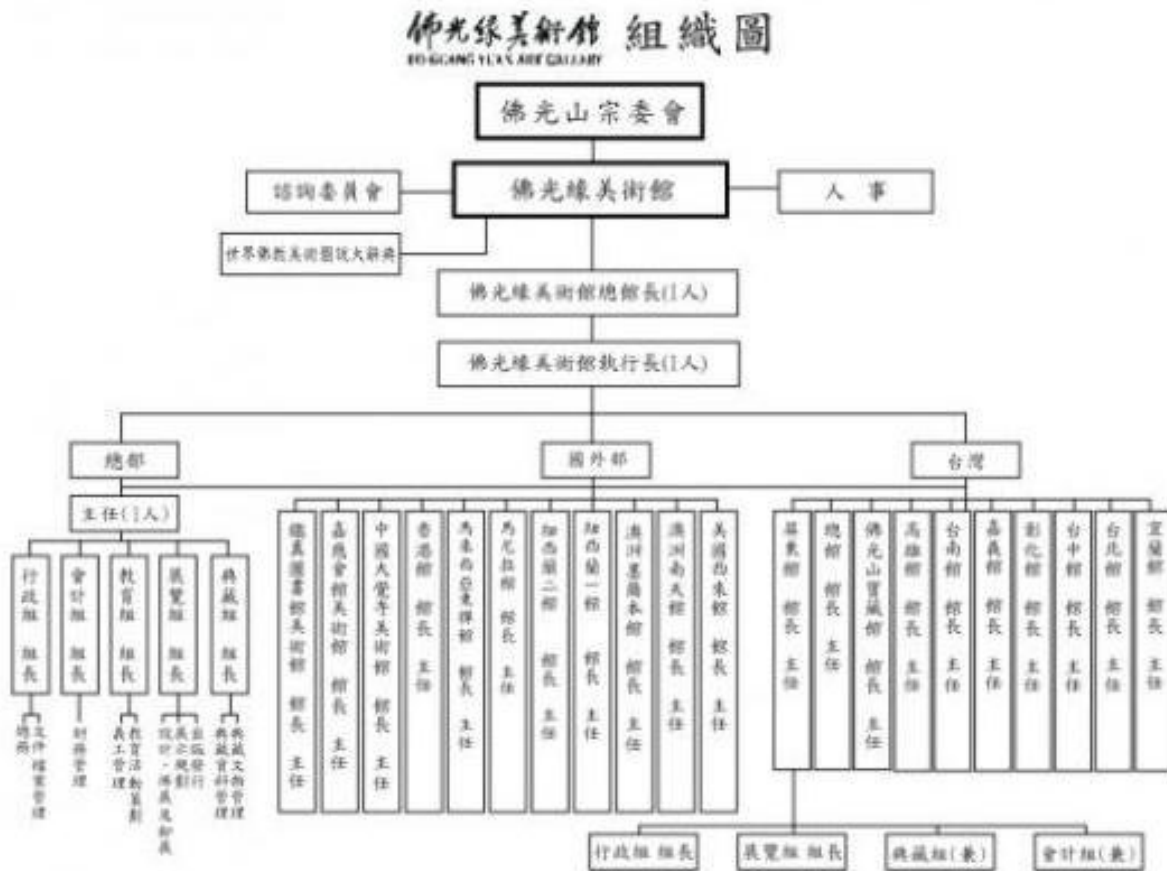
³⁰⁰星云法师著，《往事百语》

³⁰¹星云法师著，《星云日记》

釐清；二、专业团队的加入；三、巡回展览的策划；四、展示文物的更新；五、典藏文物的维护。在功能上，亦为总馆订下五大目标：一、规划教育培训；二、拟定制度；三、资源共享；四、规划巡回展览；五、人才培养。

从佛光缘美术馆群完善健全的组织表显示（表一），经过长时间的筹备和积累，美术馆已经达到集合收藏、展览、教育、推广功能于一体的目标。期盼佛光缘美术馆能够配合现代人的需要步伐，融合生活，引发观赏者的探索兴趣，继续落实教化功能。

表一：佛光缘美术馆群组织图



三、佛光缘美术馆分馆的设立及其功能意义

(一) 马来西亚东禅寺佛光缘美术馆的创立

马来西亚东禅寺佛光缘美术馆于 2004 年 1 月正式成立，是台湾佛光山佛光缘美术馆的第 18 所分馆，位于雪兰莪州仁加隆地区，佔地七千平方尺的美术馆设计典雅。星云法师提倡让佛教走出去，从丛林走入市区、走入人群，实践佛教人间化、大众化、文艺化，因此美术馆创立的宗旨仍是以服务社会、美化人心为目标，期望为民众提供一个美化心灵的开放空间，实际参与文化艺术活动，建立双向的互动关系，达到真正体会生命与艺术之间的真善美意境。东禅寺住持觉诚法师希望：“禅园是让寻求心灵安宁人去的；美术馆是让爱好艺术的人浏览的地方；禅堂和抄经堂则让喜欢禅修的人用功。希望每个来到东禅寺的人都可以找到一方心灵皈依处。”

(二)、东禅寺佛光缘美术馆的实质意义

东禅寺佛光缘美术馆作为佛光缘美术馆群的分馆，成立时间相对于其他地区美术馆是比较晚的。据负责人透露，东禅寺佛光缘美术馆在安排举办艺术活动之前都会挑选值得推荐的文化艺术作品及画家。本研究随机性的选择佛光缘美术馆群在总馆、台北、马来西亚、美国、澳洲的分馆历年来所举办的艺术活动记录，做一简单的比较分析，探讨海内外不同地区推动佛教文艺的内外因素与成果，结果发现在共同的创办宗旨的基础下，各地佛光缘美术馆的展览活动具有一定的相似性，间中亦有连贯性（表二）。今按历年来举办的展览内容和性质，可以概括的分成以下几大类：

1、推展青少年美术教育

星云法师提倡「说好话、做好事、存好心」，以三好运动为理念，鼓励孩童青少年将三好落实在生活中，描绘他们日常生活周遭所遇见的和感受到的好事，借此触动他们内心的善念和审美情操。然后又将学生的作品带到不同国家地区的佛光缘美术馆做巡回展览，达到传扬真善美的理想。此外，在各地美术馆的活动中，推展青少年美术教育所占比例也是最高的。如 2010 年由畫家曹振全主持的「画家与学生一起写生」活动；由陈艾霓负责的东禅寺美术营、世界巡回展的“人人行三好，好心会发光”绘画比赛等，藉由举办学生美术营、绘画班、展览等活动来传扬佛教艺术，净化新生代心灵、也有助于启发孩子们对艺术的兴趣，培养观察自然、绘画技能及提升审美鉴赏能力，进而启发艺术创造思维，端正品格道德、强化亲子关系和社会竞争力，达到创造家庭社会圆融和谐的精神，这是教育的本质，也是佛光缘美术馆在美育方面的根源。

2、发掘有潜能实力的中青代画家

东禅寺住持促请马来西亚全国各地的佛光会联合各地的艺术文化团体，一起举办艺术活动，推广文化艺术，共同将马来西亚优秀的艺术作品推向世界。在历年展览活动名单内，可以见到许多新近崛起的中青代华裔画家，如叶又丹、陈艾霏等。东禅寺佛光缘美术馆为他们创造一个展现画家创意思维和作品的平台，摈弃市场经济，以推广普及为经营主导，这是马来西亚画廊中的一股清流，值得推崇和支持。

3、推广展览多元的艺术表现形式媒介

美术馆从平面的传统书画视觉艺术、现代摄影到民间工艺品，三维的陶瓷、雕塑，甚至行为表演艺术、观念艺术皆接受展出，如《画里霓情》陈艾霏油画展，舞蹈家马金泉的现场即兴舞蹈；2011年春节的《禅·画》，在偌大的《禅意空间》里展示了台湾雕塑大师杨英风的《无相无形》系列雕塑作品及马来西亚画家吴亚鸿的系列《禅画》。与此同时，也邀请舞蹈家马金泉以两者静态的禅意创作禅心观照静动天地的《禅舞》，他以相融相生的肢体语言，虚实相生的思维，动静共存的舞艺，带出象征“空有”及“空无”的喻意“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”。成为首创由本地舞蹈家、画家及海外艺术家联合创作的一种新气象。体现了马来西亚艺术发展的百花齐放特性。

4、美术馆群的馆际合作关系

佛光缘美术馆群之间的馆际合作关系因地制宜，当然在台湾本岛内的相互联系是更紧密的，许多画展可以在岛内的分馆轮番做巡回展览，这对于传扬文化艺术的铺盖面就更宽广。而在海外往往受到作品运输、交通费、作品保险等的限制，因此，各地分馆就必须选择性的考虑和举办。如星云大师一笔字书法展、“人行三好，好心会放光”绘画比赛皆是巡回多国分馆的项目，亦是展览佛光缘美术馆群的核心思想。

（三）、东禅寺美术馆发展的局限性

在一个以回教为国教，土著文化为国家文化核心的马来西亚国，华人文化艺术的发展一直是华社积极努力奋斗争取的重要课题，具有很大的政治因素。虽然国家开放多元文化、多元宗教，但是如何透过文化艺术来传扬宗教教义思想，还是只能仰赖民间宗教组织的力量。马来西亚的艺术生态仍旧薄弱，华人美术发展的空间相当的局限，唯有依靠和整合华族的所有文化、艺术、宗教、教育、宗亲团体等力量和资源来共同推动，才得以维持至今。

东禅寺佛光缘美术馆所处的地理位置，扮演了推动和提升区域性艺文风气的开创性角色。但是作为一个远离首都的点，毕竟能够辐射影响的范围有其局限性，如何让更多人“知道”（广

而告之)是本节的重点。如何摒弃人为移动和交通问题,却又能够达到信息传扬目的是重要的手段。因此,建立良好的艺术信息网站,艺术资料库,观众信徒资料库,随时更新与佛光缘美术馆群联系的网站信息,透过现代科技和虚拟方式呈现双向的互动关系,让更多无法在现场,或远地的观众获得即时有效的信息,此乃东禅寺佛光缘美术馆应该加大力度开拓的领域。

四、总结

自1994年起,佛光山相继在世界各地建立佛光缘美术馆,其过程由点而面再到线,已经形成了一个国际性的博物馆群网络。佛光缘美术馆群创立的宗旨在于对佛教艺术的鉴赏、佛教艺术美学的传播、佛教文化的推广。透过宗教组织和力量来传扬文化艺术,净化人性,达到世界和平,社会圆融和谐,无疑的,星云法师当初的理念是具有前瞻性的,今天的成果是极其成功的,也让全世界有目共睹。但是,当一个组织庞大之后,即开始迫切的需要一个健全的管理体制,尤其是文化艺术产业是人类文明的共有文化遗产,要如何收藏、保存、研究、展示和教育,做到符合艺术的社会、教育、普及三大功能,确实是一项挑战。

郭丽芬在她的研究论文《佛光缘美术馆群策略联盟运营管理之研究》一书中提出了若干值得深思的问题。今天,佛光缘美术馆群正面对专业人力资源的不足,各个分管皆拥有自己的资源及组织管理办法;要如何建立馆际之间的密切合作;如何整合有形与无形的资源并可以共享和善用之;如何与外在相关团体建立合作伙伴关系及资源相互支持及共享;如何在不同的国家地区各异的艺术生态环境中推广共同的宗旨;如何做到信息传达能够超越时空限制,如何对于族群文化艺术具有提升及广泛普及的策略。以上种种不单是佛光缘美术馆群永续经营需要慎思的策略,亦是本人研究海外华人美术史的过程中对马来西亚东禅寺佛光缘美术馆未来发展的一些期望和感想。

作者: 鍾瑜博士

鍾正山美术馆馆长

中国艺术研究院特聘研究员

中国云南财经大学东南亚文化艺术研究所所长、现代设计艺术学院教授、鍾正山美术馆常务副馆长

表二：佛光缘美术馆展览记录

	佛光缘美术馆总馆	台北馆	马来西亚东禅寺	美国西来寺	澳洲南天寺
	1988	1994	2004	1988	1998. 8
2004	<ul style="list-style-type: none"> ● 關愛喜捨 · 盡善競美中華亞細亞藝文協會聯展 ● 我愛大樹兒童微畫比賽巡迴展 ● 姚奎畫展 ● 清歡書院收藏展 ● 陶藝五人展 ● 李白健「油畫」展 ● 國立自然館「花的前世今生」 		<ul style="list-style-type: none"> ● 书画艺术联展 		
2005	<ul style="list-style-type: none"> ● 兒童畫星雲大師巡迴美展 ● 韓國道行法師佛畫展 ● 麥積山石窟藝術特展-雕塑、壁畫、攝影 	<ul style="list-style-type: none"> ● 《畫不像的畫像》第二屆兒童巡迴美展 ● 韓國道行法師佛畫展 ● 歌頌自然/韓國頂宇法師攝影巡迴展 ● 藤崎千雲水墨畫展 		<ul style="list-style-type: none"> ● 『友情世界』-李蘭秀個人攝影展 	<ul style="list-style-type: none"> ●
2006	<ul style="list-style-type: none"> ● 惠山泥人 ● 游國慶書法展 ● 兒童畫不像的畫像展 ● 覺有情-星雲大師墨跡世界巡迴展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 飛針走線-姚紅英刺繡藝術展 ● 郭博州一油畫、陶藝展 ● 蘇崇銘水墨畫展 ● 無心-蕭國坤攝影巡迴展 ● 覺有情-星雲大師墨跡暨佛教文物收藏展 ● 大地齊頌星雲八十華誕-百家書畫賀壽展 ● 畫不像的畫像」兒童巡迴美展 ● 十里清香」田雨霖水墨畫展 ● 全館搭配本館出版畫冊 	<ul style="list-style-type: none"> ● 书画艺术联展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 惟深書院金石書畫展 ● 西來之美繪畫比賽 	<ul style="list-style-type: none"> ●
2007	<ul style="list-style-type: none"> ● 	<ul style="list-style-type: none"> ● 『花舞嬉春』觀音。繡絲。花。瓶特展 ● 第四屆「畫不像的畫像」2007年兒童巡迴美展 ● 『當下。即是』陳俊光書法篆刻師生聯展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 诸事圆满艺术联展 ● 谢白凤艺术个展 ● 东禅寺挥春比赛 ● 东方花艺展 ● 国际宗教邮票展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 換雙眼睛看世界—舒乙的畫 	<ul style="list-style-type: none"> ● 日本九州有田燒瓷器展

		<ul style="list-style-type: none"> ● 劉漢文水彩個展 ● 『木葉紋釉展新顏』林茂榮陶藝創作展 ● 周玉瑩水墨創作展 ● 李河逸『禪觀微笑』陶藝個展 ● 李秀嬪『色空易象』油畫展 ● 「大慈大悲菩薩行」觀世音菩薩聖像畫展 ● 遇佛—李森林和闐玉雕佛像展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 法成完銅雕藝術展 			
2008	●	<ul style="list-style-type: none"> ● 第五屆畫不像的畫像 2008 年兒童巡迴美展 ● 梵舟法師禪墨展（巡迴展） ● 此岸·彼岸~有情無情彩墨二人展 ● 錦慾頌—蔡宜儒綜合媒材創作個展 ● 學與術的閃亮交會—吳榮賜木雕展 ● 極致之美—莊桂珠工筆·陶藝展 ● 寶物。大千世界裡的金工宏觀 楊承峰創作個展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 马如玉个人展——“记一个远去的年代” 	<ul style="list-style-type: none"> ● “悠於藝—陳薈民彩筆畫人生”藝術家陳薈民捐贈畫作 ● 墨海禪心藝術講座 	●	
2009	<ul style="list-style-type: none"> ● 雲水三千—星雲大師弘法 50 年影像特展 ● 當用色彩—素人畫家陳當用的異想世界 ● 生耕石藝-2009 十大石藝收藏家精品聯展 ● 千手千眼護人間-楊惠姍二十年琉璃佛像展 ● 紙展風華—2009 棉紙撕畫第十四回年度聯展 ● 舞·憶-李如玉油畫個展 ● 世紀初藝術-海峽兩岸繪畫聯展（如來殿 1 樓） ● 心航—台南市新象畫會聯展 ● 人間有愛—林壽山雕塑藝術展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 星雲大師一筆字書法展 ● 新古意-雷子人作品展第六屆『畫不像的畫像』 ● 兒童巡迴美展 ● 東方寶物十人展 ● 古壺天地 - 李奇茂、張光正典藏感恩捐贈展 ● 花園隨想-葉玲如藝術押花師生聯展 ● 瑰寶·劉芄昀創作個展 ● 尋寶 -林靜媚創作個展 ● 『墨意十足』佛光山名家百人碑牆 ● 三丰至寶-邱枚香·楊千瑤· 	<ul style="list-style-type: none"> ● 王耀麟「溫馨」油畫、雕塑展 ● 叶又丹、黃孳雁母女攝影聯展《和諧與友愛》 ● 楊慧姍佛像琉璃雕塑展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 「未敷彩蓮」—佛畫班首屆師生展 		

	<ul style="list-style-type: none"> ● 醴陵釉下五彩瓷暨王愨山、王雪樵書畫藝術聯展 ● 清風揚起澎湖夢 - 白鳥美珠藝術創作展 ● 繪本心經-朱里安諾繪本原畫展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 陳慶輝創作聯展 ● 舞·憶 - 李如玉 ● 蔡宗霖重訪墨花魅影-記憶軌跡的追尋 			
2010	<ul style="list-style-type: none"> ● 陳國展七十回顧展—寫實世界的邂逅 ● 菩提會藝—佛光山法師書畫聯展 ● 如是觀—吳清川水墨創作展 ● 2010 年度行動博物館-當代木雕之美 ● 第六屆國際小藝術家獎-慈悲觀世音兒童巡迴美展 ● 台灣工藝之家府城聯展 ● 第 57 年南部展暨劉啟祥百年紀念 ● 福氣來了---葫、福、壺，虎年特展 ● 地宮珍寶 ● 星雲大師一筆字書法展 ● 大慈大悲---千手千眼觀音經文三十六佛手系列展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 千縷絲情—周瑩華髮繡藝術交流特展 ● 心地蓮花—陳能梨水墨創作展 ● 藝術+玩具—張山陶藝創作展 ● 山水人生—張正林篆刻水墨展 ● 如是觀—吳清川水墨創作展 ● 印象世界—許輝煌藝術創作展 ● 水殿雲出—蔡靜怡水墨個展 ● 第七屆畫不像的畫像 2010 年兒童巡迴美展 ● 『法華經像—乘作佛』造像·刻經·寫經特展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 情牽书画李氏三兄弟联展 ● “结艺缘”美术书法展 ● “畫家與學生一起寫生” ● 『锦上添花——缙丝艺术展』 ● 李隆隐『禅意摄影展』。 ● 乡宇美育中心「我们都很特别！学员作品展」 ● “花好月圆”中秋雅集 ● 蘇木生畫家及慧義法師畫展 	<ul style="list-style-type: none"> ● “青瓷追夢” Stan Klausner 復古陶藝創作展 ● “紙裡乾坤妙手得”車麗雲的紙雕藝術天地 ● “古意盎然”方勝五十年藝文精華展 ● “詩情畫意的禪機”高敬恩彩繪鴛鴦蛋藝文展 ● “一花一界一葉一如—蕭珊珊押花展” 	<ul style="list-style-type: none"> ● 星雲大師一筆字書法展
2011	<ul style="list-style-type: none"> ● 兩岸書畫名家聯展 ● 禪心佛道—河北保定書畫攝影展 ● 醫術與藝術的對話—長庚美術社十週年巡迴展 ● 山水人生—張正林篆刻水墨展 ● 真心實願—張淑芬油畫巡迴展 ● 華雨禪心—王軒、朱德玲書畫展 ● 神刀傳奇-吳榮賜雕塑藝術個展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 蕭碩舉 100 年「三昧有無」創作個展 ● 台灣 100「早」回記憶聯展 ● 揮灑自在-施金輝三十三觀音巡迴展 ● 藝術 Young 起來---環保心寶飛行城 ● 一花一界一葉一如—蕭珊珊押花藝術世界巡迴展 	<ul style="list-style-type: none"> ● 佛陀纪念馆地宮珍寶展 ● 《亞鴻說》美學講座會 ● 《禪·畫》 ● 《画里雲情》陈艾雲油画展 ● 「墨田耕心書畫聯展」 ● 东禅美术营 ● “人行三好，好心会放光” 绘画比赛 	<ul style="list-style-type: none"> ● 「山水人生」—張正林篆刻水墨作品展 ● 人行三好·好心會放光—佛光緣小小藝術家巡迴展(美洲地區) 	<ul style="list-style-type: none"> ● 藝繡奇觀·2011 姚紅英刺繡展

主持兼点评人 - 唐威杰讲师

我们通过了两位主讲人对他们的题目的看法理解之后，以我的理解稍微做一些叙述或者是总结。首先是陈爱梅小姐的“霹雳州近打区百年观音庙及观音信仰调查”。这篇论文，内容来看就是一部分谈到近打去观音庙的信仰，而论文中就是让我们对百年观音庙的经过，即使没办法去都有一个了解的情况。当中比较引人瞩目的是分成三个类别，有区域的，有改造的，还有先人建立的。第二部分说明的观音信仰，这里头的方法一写的很清楚，那表达的观点，不管是佛教徒还是道教徒，大部分家庭所供奉的都是观音像。那么以我本身的对佛教不是很认识，我觉得这个道教徒为什么会以观音为这个主侍的对象倒是有点奇怪，因为讨论道教当中好像并没有听说过这个事情，也许会要看一下这个意见是什么样子。还是说都无所谓吧，这个佛教，道教在历史的当中，它们都是互相混合在一起的，来到南洋这个地方也是这样子，也没有所谓的把它分开。所以这个观音就变成谁都可以供奉，四不像，比如说其他宗教，这个神就是这个神，没有所谓的有共同的信仰的对象。那么这样子得话是否会对佛教的发展比较有利，我相信大家听了陈爱梅的论文大家都会有一个想法，是不是有一个正面的发展，因为既然都不分佛教徒，道教徒，都能够以观音为对象的话，是不是佛教的传播会比较广。在论文当中提到的是，一个主场人的说法是，华人庙应该要符合时代的需求来具体做事，而论文中最后有提到观音庙是佛教的传统资源，要珍惜这个传统资源。我有一些疑问就是，应该要如何把这个传统的资源通过宗教让能够给现代人一种启发，融入他们的生活里头呢？我想这个论文应该会给我们一个醒思。

第二篇是钟瑜博士的“谈马来西亚东禅寺佛光缘美术馆的多重性功能呢角色”。同样的钟瑜教授解释的非常清楚，也给我们看了很多图片。那么都以文章里所提到的东西解释她怎么分析，怎样得到分析的图表，也给我们看了。我想要问问看，能不能够把这个马来西亚、美国、澳洲这些总馆他们所办得活动列出来。因为论文里面有谈到，刚才已经透过幻灯片已经看了，所以我们知道马来西亚这个东禅寺部分已经是相当不错。那么这个文章是谈到两个部分，就是美术馆的组织，还有就是它的功能和实质意义。那么在具实性当中呢，有提到两个重点，一个是马来西亚的艺术生态比较薄弱，还有就是这个东禅寺的地理位置。那么地理位置我认为它是人为的关系，如果是你相信它，信任它的话都会去。就好像这个伊斯兰，不管怎样一生都去。所以我看地理位置的话，如果是能够积极的培养人的心的话，我相信不会是一个很大的问题。如果能够像他们的清真寺那样，各地都有。把这个美术馆呢，也有小型的艺术馆在各地的话，也许也是个不错的发展，这是我的看法。那么，钟瑜教授这篇文章我相信，资料方面应该是非常丰富，所以我们等待钟瑜教授往后进步的空间。谢谢。

问答环节

问：回到那个观音庙的信仰，那么我们发现到有些人是主祭是观音，他可以是佛教徒也可以是道教徒，也有人主祭是关公，但是他们都认为是佛教徒。那么，我是认为其实我们华人一路走来都是神佛不分的嘛，道佛不分，就是满天神佛。满天神佛其实也是好事来的，何必分得这么清楚？现在分得太清楚了，我们很难分，填表格时也不懂要填佛教还是道教。1980年以前的人口调查，世界各地都是把佛、儒、道、神跟华人传统信仰归纳为一个的，就没有问题了。80年过后我们才把它分开，佛教是佛教的，儒、道跟华人传统信仰是另一个，所以我们才很多问题出来。所以现在在我们华团，有一些佛教徒觉得我们华团的人口增加，其实我们的人口并没有增加，是因为自称道教的人减少了。所以这是今天我们这个主题、这个多元传承所带出来的一个信息，就是人类的宗教并不一定说一定要是单元的，很多人其实是多元宗教的，但是当我们被逼要选一个的时候，我们往往就要选一个啦，就是说本来家里是拜这么多神，然后你要我选佛或者是道，我只能够选一个，不能够同时信两个。所以我觉得现在是这个世界单元的思想，比我们要单元思想，我想这个是不太公平的。对一些人来讲，他假如要选两个宗教，我们还是要尊重他，可以选两个宗教，这是我针对爱梅那篇论文的看法。在秋梅所提出的报告里面，我发现东禅寺的学生，只有10巴仙、20巴仙是男众罢了。这也是一个很重要的趋势，我们佛教要慎重看待这个趋势。现在不只是大学女生多，连我们佛学院也是女生多，那我们男生就压力很重了，佛教的人应该要重视这个问题。

陈爱梅答：我想要回应洪居士，你说那基督教化的问题，我想是在城市的区域里面的现象比较明显，至少我所去的kuala kuang，我们访问的人家，没有一户是基督徒。他们传统信仰的根基还是非常深厚。佛教的生命力的话，对都市我们要想另外一套方式，对于城乡，里边的色彩是非常厚的。在都市虽然会面对基督教化的问题，可是在乡镇的话，不要忘记。现在马来西亚必然要让你选的时候，其实道教化的活动也在经行中。例如说，我所知道的一个团体，他们就有意思在他们道教徒的活动的时候呢，拿表格出来，要所有拜这个神的人，全部改成道教。这个动作到底现在还有没有经行我并不是很了解，可是反正就是有这样一个意图。

观众回应：的确有进行。马来西亚道教总会曾经在报章上呼吁马来西亚的华人应该填自己为道教。当然他目的是道教徒的人数多的话，可以跟政府征求更多的寺庙地等等。但是，这个争取结果呢，2010年的普查报告出来，道教徒的巴仙率掉到有史以来最低，剩下5巴仙罢了，自称道教徒的马来西亚华人大概只剩下5.5巴仙罢了。可能是佛教徒的形象比较好，多数人选择佛教。

陈爱梅答：佛教的形象比较好，我的报告里面没有谈。我们在很传统很民间的何仙姑庙里，是一间很老旧的庙。顾庙的人去参观庙宇后，他觉得佛教做得最好，他觉得像唐山寺有办老人院，又办教育，他觉得以后的华人庙应该朝这个方向发展。佛教的形象建立起来，所以大家都会选择在佛教。

钟瑜答：回答之前那位先生的问题。之前我跟觉诚法师谈了一个下午。他的策略就是艺术跟人文结合，而佛教跟人文艺术结合，模糊佛教的宗教意识，透过人文艺术，用艺术来弘扬佛法，我想这是一个很宏观的策略。佛教本来就不是一个封闭的宗教，它是个跨民族、跨国界、跨风格、跨色彩、艺术，就是开放的，是自古以来都没有改变的。法师也说过，他设到场就是设美术馆，这句话我觉得非常有意思。中国的石窟艺术，所有的生活都在石窟里面，就是道场是生活空间，而

且石窟里面都是雕塑、壁画。所以星云法师看得到历史，也看得到未来，所以他设立了佛光缘美术馆。

问：有问题要问钟瑜老师，刚才提到的美术馆，我也去过好几次，每次去都有惊喜。但马来西亚的佛教团体有大有小，可能老师有些建议，如果一些比较小的佛教道场能在艺术跟人文跟佛教结合方面，能够怎么做？我们也想做美术跟佛教结合，但居于道场的局限，我们该怎么做？

钟瑜答：首先要了解艺术是什么？其实艺术就在我们的生活中，所以任何地方都能推展艺术，并不一定要在道场。当然佛光缘美术展，它有一个专门的空间来推展，而其他在佛光山道场以外其他的寺庙，也有很多方式可以做的。除了看得到的书画，还有表演艺术、音乐会，这些全都是可以做的，包括生活营，从儿童到老人都可以参与，看用什么方法而已。

观众回应：今天的发表，我综合的一个印象，我从一个台湾研究佛教 40 年的身份来到。第一个印象是，整个马来西亚的佛教研究好像比较偏重行销面，而忽略基础面。就佛法来讲，原产的品质还是最重要的，这告诉所有的顾客，我们出产了什么东西。我们常说弘法，请问我们要给信徒什么法？我觉得这点事最重要的。所有的活动，其他宗教都能办，但就是佛法的主题，其他宗教不能取代。大家应该更侧重于佛法本身，更甚于佛法的表面宣传。

主持人：时间到此为止，谢谢大家的参与。

第四场： 佛教文艺

试论大马中文平面媒体佛教版编辑风格之演变 —以南洋商报登彼岸版为例

谭文信

摘要

南洋商报佛教版在1992年8月4日创立，由竺摩长老题名为《慈航》。编辑为已故陈和锦居士。当时内容有主文《领航》以人物专访、道场报道与佛教事件为主。另特约专栏作者撰稿，信箱回答，以及公开邀稿。1994年改由洪古先生接手，基本上延续惯有风格，但编辑先生常自绘图配合文章内容，具有美学眼光。1997年由黎家响接手。1997年至2002年基本上延续风格。2002年下半年开始尝试以课题方式呈现。2003年开始较定期推出课题，除一般的佛教议题，也将讨论范围扩充至公民社会议题，以及紧贴正发生的事件。在主动接触越南一行禅师（Thich Nhat Hannh）的禅修活动后，他知道如何把佛教“慈悲”的精神内涵扩大至更多层面。但他经常面临的困境是：策划议题时间急迫，人手不足与报导不够深度。他也必须思考如何让宗教版在关心事时议题之余又能兼顾宗教修行的力度，而不至于本末倒置。

关键词：因缘、登彼岸、黎家响、一行禅师。

‘On the evolution of the edition of Buddhist columns of Chinese print media in Malaysia’ — a case study of ‘Deng Bi-An’ in *Nanyang Siang Pau*

Tam Man Soon

Abstract

The Buddhist column in *Nanyang Siang Pau*, which is entitled as ‘Ci Hang’ by the Venerable Master Chok Mor, is originated in 4th August 1992. The householder, Mr. Chan He-Jin, was the first editor of this column. At that time, the main part of the column, which is called ‘Ling Hang’, was mainly focus on exclusive interviews as well as introducing Buddhist temples and Buddhist events. Also, some of the articles were contributed by the specific columnists and the public. Besides that, the column answers to reader’s letters. In 1994, the former editor was replaced by Mr. Ang Gu. The customary style basically remained the same, besides which the editor often adding up his own drawing according to the content of the articles, which express some kind of aesthetic vision. In 1997, Mr. Lai Kah-Heong took over Mr. Ang’s editorial role. The customary style of the column from 1997 to 2002 basically remained the same. In the second half of 2002, the subject matter began to present by way of issue discussion. In 2003, the column started to launch more regular issues. In addition to the general topic of Buddhism, the range of discussion in this column was also associated with the issues of civil society and the issues of current events happening in our society. After attending a meditation retreat organized by the Vietnamese Zen Master Thich Nhat Hannh, he knows how to apply the spirit of compassion in Buddhism to various levels in our society. However, he often faces some of the difficulties such as the shortage of time for the issue planning, the lack of manpower and as a result the report is not written in depth. Furthermore, to prevent ‘putting the cart before the horse’, he must deliberate about how to balance between the concern of the current issue and the intensity of religious practice in such a religious column.

试论大马中文平面媒体佛教版编辑风格之演变 ——以南洋商报登彼岸版为例

谭文信

前言

南洋商报创刊于 1923 年，至今已将近有 90 年的历史，是马来西亚历史最悠久的华文报章之一。在将近一个世纪的岁月里面，南洋商报先后经历了太平洋战争、马新分家、528 收购事件，虽然屡次面对重大挑战，南洋商报还是坚强的生存，并于 2010 年 11 月进行大改革，内容偏重商业资讯。

虽然南洋商报（以下简称“《南洋》”）转型为以报导商业资讯为主的华文报章，但《南洋》还是保持了副刊的内容，意即有关文学作品、学术文章、宗教专栏³⁰²的固定版面依然存在。于是《南洋》从此呈现了商业与人文并重的有趣现象，只是在此消彼长的残酷定律支配之下，《南洋》是否能继续坚持一份大报应有的人文精神，则有赖主事者的人文素养与圆满的办报方针了。

已故的当代佛教思想家印顺导师说得好：「人生，只是因缘……因缘决定了一切。因缘有被动性、主动性。被动性的是机缘、是巧合、是难可思议的奇迹。主动性的是把握、是促发、是开创。」³⁰³

《南洋》未来的永续经营到底是等待难可思议的奇迹还是主动性的把握、促发与开创呢？一切都要看因缘！因此，只要因缘俱足，相信《南洋》还是会开创出属于自己的一片天！

《登彼岸》的前世今生

在《南洋》副刊的众多内容中，每逢星期四见报的《登彼岸》确实占有一席之地，拥有不少佛教徒或对佛教哲理有兴趣的读者群。可是和《南洋》将近 90 年的岁月比较起来，《登彼岸》的诞生就显得有点姗姗来迟。

起初《南洋》的佛教版名称并非是《登彼岸》，而是称为《慈航》。《慈航》创刊于 1992 年 8 月 4 日。由已故陈和锦居士³⁰⁴一手策划。为了表示盛重其事，当时陈和锦还恭请已故马来西亚汉传佛教发展之父竺摩长老题字。而《慈航》第一期的导航文章是以报导和介绍吉隆坡鹤鸣寺道场为主。

³⁰²2010 年 3 月在台湾拜访佛教团体时，台湾中央广播电台华语组节目制作人温金柯告诉我台湾报章并没有如马来西亚报章那样的整版宗教专栏。

³⁰³黄则洵编：《印顺导师语录》。台湾：正闻出版社 1998 年，第 13 页。

³⁰⁴陈和锦 1959 年出生于马六甲。曾在生活出版社与《中国报》任职，曾为《南洋商报》副刊主任。早年曾以“荒漠”一名撰稿，常用笔名为“何谨”与“河井”。

一手策划出版《南洋商报》佛学版(当时名为《慈航》)、佛教杂志《慈悲》与《福报》。著有散文集《一碗潮州粥》、散文合集《守候的鼓声》、报道合集《大马名人专访》、佛教散文《平常心》、人物传记《大宝法王传奇》。2003 年 9 月 13 日，因心脏病突发去世，享年 44 岁。当时担任《福报》总编辑。

《慈航》经过将近 9 年的成长期后，2000 年，在第三任编辑黎家响先生的手中才正式易名为《登彼岸》。《慈航》经过种种人事变迁，最终“登上彼岸”，《南洋》的佛教版从此迈入圆熟的时期。

《登彼岸》历任编辑之风格

陈和锦居士编辑《南洋》佛教版的风格倾向于报导佛教道场、佛教人物和佛教活动。他还特约作家写专栏，同时也设立佛教信箱由传闻法师解答。陈和锦也提供公开园地让喜欢写作的佛友投稿。

陈和锦在《南洋》佛教版的时间是 1992 年至 1994 年，他以将近 3 年的时间来为《南洋》的佛教版打好基础，功不可没。

洪古先生³⁰⁵在 1994 年从陈和锦手中接下编辑《慈航》的棒子。在编辑《南洋》佛教版期间，洪古基本上是延续陈和锦的风格。但值得一提的是，洪古先生本身具有美术底子，他具有审美的眼光，经常为作者们的文章配上精美插图，使整个版面设计美观活泼。

黎家响³⁰⁶是在 1997 年 7 月 1 日接任《南洋》佛教版编辑。一开始在编辑佛教版时，黎家响也是延续固有风格，一直到 2002 年下半年开始，他尝试以课题方式呈现编辑内容，这意味着他不再满足于只对传统的佛教资讯或现成的佛教作品进行整理和加工而已。他还想和读者一起探索更加前卫的东西，甚至是属于宗教禁忌的课题！

于是他在 2002 年策划了一些课题，其中的代表作就是：『当修行与情欲照面』，这是一个探讨出家人所可能面对的情欲困扰之专题讨论。

黎家响在介绍专题时指出：「月前发生神职人员变童癖的性丑闻，香港某杂志亦报导大马某青年僧任教于香港某佛教中学与女学生交往过密……」。

情欲是人之本性，修行要净化情欲，因此当修行路上遇上情欲，那又将是怎样的一种试探与考验？

本期登彼岸邀约几篇评论，尝试以多个角度探讨情欲与修行的课题。

读者阅后欢迎回应，字数约 800 字为准……」³⁰⁷

当时受邀的作者分别有：

- (1) 开普（禁欲与情欲——从一则僧人绯闻说起）
- (2) 释僧埏（禁欲问题随兴谈）
- (3) 黄先炳（修行与情欲）
- (4) 阿难（真和尚、假和尚、花和尚）

³⁰⁵洪古

1976-1992 年任职《新明日报》副刊主任。

1994-2006 年任职南洋副刊编辑。

2007-2009 年任职慈悲主编

现为佛总雪隆分会文宣。

³⁰⁶黎家响曾在会计公司任稽查员（AUDITOR），后到海外工作三年。回马后在卡拉 ok 任 DJ，后在佛教文物中心任店员。

1996 年任法露缘编辑。

1997 年 7 月 1 日在南洋商报上班任副刊编辑至今。

³⁰⁷黎家响：《登彼岸》，南洋商报，2002 年 6 月 19 日。

《登彼岸》6月19日刊出上述专题讨论后，引起各界佛友读者良好回应，于是黎家响在2002年7月31日的《登彼岸》刊出回应篇，共有5个读者作出回应：

- (1) 半介（观情欲的本来面目）
- (2) 黄安美（勤修戒定慧除情欲）
- (3) 大为（情欲与修行同在）
- (4) 净心（心甘情愿放下情欲）
- (5) 菩提子（老老实实面对情欲）

《登彼岸》勇于对佛教宗教师之道德问题与修行困境做出反思与检讨，在大马汉传佛教界向来保守的氛围中，可说具有开拓视野与正视问题的前瞻性。

在黎家响接手后的《登彼岸》，除了关心宗教禁忌的课题，还进一步带领读者去探索佛教与政治的互动，但是由于国内的政治气氛向来敏感，动辄得咎，编辑就只能借他山之石，尝试抛砖引玉了。

2003年7月30日，《登彼岸》全版刊登了越南民权和尚释广度（Thich Quang Do）被越南当局获释的专辑。

该专辑分别刊登了以下的文章：

- (1) 「宗教须与政权分开——释广度接受自由亚洲广播台的首篇访问内容」（半介整理）
- (2) 「越南民权和尚释广度获释纪事」（心化中译）
- (3) 「佛教与公民社会」
- (4) 「达赖喇嘛的呼吁」
- (5) 「爱就要行动」（节录自一行禅师文集）

2003年9月10日，《登彼岸》刊登了回应篇『佛教对公民社会的认知』专辑，编辑在引文中表示：「月前《登彼岸》推出越南民权和尚释广度的报道后，收到不俗回应，现特整理其中两篇，阐述对佛教与公民社会的意见……」

所谓的二篇回应文章分别是：

- (1) 「从释广度获释说到23条立法」（文薰）
- (2) 「佛教与社会参与」（黄山）

但根据笔者对黎家响的访谈中³⁰⁸，发现回应文章原是有三篇的，那就是还要加上祝家华的『开展参与佛教的社会论述』。可是由于当时报馆某高层认为文章内容敏感而擅自抽掉了。黎家响对这起突发事件反应只能以“尴尬和歉意”来形容，因为当初是他特约祝家华撰稿的。

《登彼岸》探索佛教与政治的议题，其实早在2002年11月6日就刊登了『昂山素枝与佛教』的特辑，当时黎家响在特辑引文中表示：

「学习禅坐的缅甸诺贝尔和平奖得主昂山素枝对佛法有何理解？她是一神教徒还是佛教徒？她是传统保守的佛教徒还是参与社会的佛教徒？她如何诠释佛教与人权，民主、政治等关系？本期《登彼岸》尝试为你解读昂山素枝与她所认知的佛法……」

『昂山素枝与佛教』特辑的作者是「半介」，他其实是要回应《登彼岸》的一篇专栏文章『学习禅坐的昂山素枝』（开普）。因为该文作者指出「有某位法师说昂山素枝其实是西方一神教徒。学禅坐只是为了争取佛教徒的支持……」

³⁰⁸黎家响，电话访谈，日期：2011年5月28日。

在这个有关昂山素枝与佛教的特辑中，作者分别是由以下的各个题目来作回应：

- (a) 她是一神教徒还是佛教徒？
- (b) 参与社会的佛教徒
- (c) 争取佛教徒的支持
- (d) 禅修与政权
- (e) 禅修与政治
- (f) 心灵危机
- (g) 佛教与人权
- (h) 佛教与民主
- (i) 一点反思

在最后的「一点反思」中，作者这样说：「一些佛教的僧侣可能是受到经典与训练的制约而与现实生活脱节了。诚如泰国的 Sulak Sivaraksa 所说：现代的社会已经复杂到传统的佛教不知道如何去回应它。……曼谷已经变得像纽约或芝加哥，但是法师们却察觉不到。他们以为它只不过是一个大的泰国村庄……。」

当传统的佛教自我封闭、自我设限，或在原地上踏步，避开了佛性与人活着的尊严的问题不涉猎时，传统佛教亦失去了一个学习的契机。当回应挑战的能力萎缩时，佛教的文明亦跟着凋零。

没有心灵改革的社会改革，那只是把牛粪从下面搬到上面，从上面搬到下面而已。而没有社会改革的心灵改革，那慈悲是跛脚的鸭。」

这个在 2002 年 11 月 6 日刊登的『昂山素枝与佛教』特辑，除了深受《登彼岸》读者欢迎，也意外的让该版的黎家响编辑赢得了「2003 年黄纪达新闻编辑奖」。这个编辑奖是为了奖励版面设计美观活泼，标题生动明确的华文报刊编辑而设立。

荣获编辑奖后的黎家响并未松懈向来认真的工作态度。从 1997 年到 2010 年，13 年的佛教版编辑生涯，他拥有许多的时间与机会把《登彼岸》编得更加深广。他在 2002 年就开始尝试以课题方式充实佛教版，一直到 2010 年，黎家响已经是定期推出各项课题来丰富《登彼岸》了。这时的《登彼岸》已经拥有以下编辑风格与内容特色：

- (1) 对当时发生的佛教时事或新闻采取及时报道方式。
 - (2) 配合节日：如在新年、双亲节、三八妇女节、地球日、环境日、人权日等办特辑。
 - (3) 人物专访或人物怀念特辑，如对已故圣严法师、宣化上人等高僧大德的特别报道。
 - (4) 有关人权、公平、公义的课题，这使到《登彼岸》特别具有关心社会运动的特色。
- 黎家响在 2010 年的《登彼岸》就编辑了上述多项课题，本文尝试整理如下：

(甲) 有关反对死刑的课题

2010 年 7 月 22 日《登彼岸》刊出了「佛教反对死刑吗？」特辑，这是为了回应沙巴青年杨伟光因为毒品案件在新加坡即将处决的轰动新闻，因为当时有成千上万的马来西亚公民参与签名运动请求新加坡总统宽赦他。

这个特辑收有以下文章：

- (1) 「赞成死刑的一些主张」(谭文信)
- (2) 「佛教怎么看死刑？」(温金柯)

- (3) 「杨伟光的家书」(杨伟光)
- (4) 「大师对死刑的看法」(达赖、星云、圣严、昭慧)

接着同年 8 月 12 日《登彼岸》再刊出回应篇「给生命第二个机会」：

- (1) 「宽恕，真的那么难吗？」（开照比丘）
- (2) 「杨伟光事件的省思」（张庆锋—生命线辅导员）
- (3) 「赦免，刑罚中不可避免的一环」(温金柯)
- (4) 「鸯掘摩罗和杨伟光」（廖国民）

(乙) 关于人物怀念的特辑

- (1) 1 月 14 日刊出泰国高僧阿姜查的特辑「聆听阿姜查弟子的法音」(心伟整理)
- (2) 1 月 28 日刊出「再读圣严法师」特辑,这是法师逝世周年纪念（资料来源：《人生》杂志）
- (3) 2 月 4 日再刊出泰国高僧阿姜查的特辑续篇「肉身虽毁,法身永存」(中译：黄山、心然)
- (4) 12 月 23 日刊出美国宣化上人圆寂 15 周年纪念上篇：「宣不可宣化无所化」
- (5) 12 月 30 日再出美国宣化上人圆寂 15 周年纪念下篇：「难行能行，难忍能忍」(心伟整理)

(丙) 有关人权的课题

2010 年 11 月 25 日，《登彼岸》刊出「国际人权日特辑」，以「菩萨是热血沸腾的英雄」为标题，声援获得诺贝尔和平奖的中国良心犯刘晓波。

特辑收有如下文章：

- (1) 「民主人权发展很重要」（心伟）
- (2) 「民主人权不妨碍修行解脱」（金柯）
- (3) 「为刘晓波点平安灯」（心然）

(丁) 有关女性权益的课题

为了响应三八妇女节的到来，《登彼岸》在 2010 年 3 月 4 日刊出了「女性与修道」特辑，并以著名的英籍藏传比丘尼丹津.葩默的文章来回应佛教女性修行人的困境。

此特辑的文章主题分别有：

- (a) 创设比丘尼制度具革命意义
- (b) 许多伟大女修行者没被书写入书
- (c) 藏传尼众缺乏修行道场
- (d) 女性自身压迫女性

(戊) 有关调解僧团纷争的课题

2010 年 9 月 2 日，《登彼岸》刊出了「让寂静园林重现法的宁静」特辑。编辑在引文中指出：「随着月前某英文报连续两天以封面报道寂静园林事件，让寂静园林能否重开又再度引起信徒的注意。」

寂静园林事件至今已近 4 年，《登彼岸》现走访寂静园林请愿委员会，探询寂静园林目前的发展状况。希望寂静园林事件能尽速解决，使僧信二众都能重新体验“法”的喜悦……」

访问：心然

受访者：郑宝玉（寂静园林请愿委员会秘书）

林明慧（寂静园林请愿委员会委员）

（己）有关时事的讨论

2010 年 6 月 17 日《登彼岸》刊出了「赌球合法化符合佛法吗？」特辑，编辑在引文中表示：「日前赌球合法化的问题在国内朝野引起蛮大的争议，民间也有不同的看法与声音。从佛教或从佛法的角度又有何看法？现特刊载几篇从佛教角度的文章，当中也有不同的观点，希望提供一个讨论的平台，更欢迎回应……」在此特辑中的作者有：

- （1）谭郎（合法赌球衍生的联想）
- （2）廖国民（不反对赌球合法化）
- （3）觉诚法师（一人赌球，全家受苦）
- （4）钟汉源（合法化赌球，无法减低地下赌风）
- （5）昭慧法师（黑白两道联手，诱民众上赌桌）

（庚）有关保护古迹文物的课题

2010 年 7 月 1 日《登彼岸》刊出：「佛身虽毁，法身永存」，这是巴米扬大佛被阿富汗“塔利班”政权炸毁后的追思特辑。

同年 7 月 15 日刊出「古迹存留，硬体软体都需考量」特辑，这是关于拥有百年历史的半山芭监狱被拆毁后的特别讨论。

访问：心然

受访者：妙赞法师（般若学会住持）

慧涌法师（法云学苑住持）

（辛）有关环保的课题

2010 年 4 月 8 日《登彼岸》刊出世界地球日特辑「成住坏空中共创善因缘」。同年 6 月 3 日刊出世界环境日特辑：「低碳素食，找回自己和地球的健康」。

南洋商报登彼岸版编辑风格演变之内因外缘

本文在前言曾引用已故印顺导师的一段语录：「……因缘决定了一切。因缘有被动性、主动性」。所谓「被动性的因缘」，印顺导师诠释成「是机缘，是巧合，是难可思议的奇迹」。印顺导师的这句话，在汉传佛教的语境里，也许可用「法不孤起，仗境方生」来作回应。意即一件事情能否圆满成就，很大程度上，是要依赖一些外在条件来给予协助。

《登彼岸》之所以会走上批判社会，关心弱势的道路上，其实是和编辑的成长背景有关。黎家响成长于半山芭木屋区，那是我国低层民生的一个华人社区。住在那里的人，只能遥望吉隆坡的繁华，因此半山芭可以说是被边缘化的一个穷困地带。

黎家响从小就生活在穷困的木屋区，「并且是最烂的那间！」他自嘲的说³⁰⁹。可以说，他在很小的时候就对现实人生的困顿有所理解。他小学毕业的那年，大姐就随着马共进入森林。这件事情对他也有深远的影响，因为在一个把马共妖魔化的国度里，他也不免会受到“株连”。后来他无法再度出国工作，也与此事有关。因此他是一个在体制内受过创伤的人。

进入报馆工作后，在副刊的部门里，他认识了一些具有崇高新闻理念的同事（副刊记者）。他们对身为一个新闻从业员的严格要求，以及对社会的犀利批判都影响了黎家响的思维模式。尤其是资深媒体人周泽南³¹⁰当年在“反收购运动”中，为了捍卫新闻自由所展现的勇气与毫不妥协，更是让他佩服。

由此可知，《登彼岸》编辑风格之演变是和个别编辑人的成长背景以及在工作中所接触的人事有关。《南洋》的佛教版早期是以人物专访、道场报道与佛教事件为主。当黎家响在 1997 年接手后，逐步开展出独特的编辑风格，意即开始关心社会周遭所发生的事情，如关心缅甸的昂山素枝、中国的刘晓波、马来西亚的杨伟光，甚至会把触角延伸到对半山芭百年监狱存留的讨论。

黎家响是在 2002 年下半年开始尝试以课题方式呈现编辑内容，而且是从佛教议题扩充至讨论有关公民社会的议题。这种对社会的关怀，特别是对弱势个人和团体予以高度关心，仿佛是和《南洋》在 2001 年 5 月 28 日被与某执政政党有直接关系的公司强势收购后，有着某种“被动性的因缘”。但黎家响表示他当年并未意识到自己关心弱势的课题是和收购事件有关。也许这纯粹是一种巧合，但这种时间点的巧合就像印顺导师所说的是机缘，是巧合，是难可思议的奇迹吧！

至于「主动性的因缘」，已故印顺导师的诠释是「主动性的把握、是促发、是开创。」有关于这点，黎家响承认他非常认同越南一行禅师所提倡的“入世佛教”（又译为“左翼佛教”Engaged Buddhism）³¹¹。黎家响理解到当人们积极参与社会运动时，心理一定会充满愤慨。因此作为一个佛教徒如何主动去反抗不公义的事情的时候，却又能同时保持内心的平静？黎家响觉得这会有一定的难度，因为并不容易找到当中的平衡点。这个平衡点，在传统的汉传佛教里面，也不容易被发现。毕竟传统的形象总是温和出世，甚少介入世事。

当他亲自参加一行禅师的禅修营后，感到非常震撼。因为他亲眼目睹了温柔与刚毅毫不矛盾的在禅师身上展现！禅师一举手一投足总是那么专注，完全活在当下，极具摄受力。而他所倡导的“入世佛教”竟然可以为了关怀弱势社群及参与社会运动，而不惜抗衡当权者。黎家响从中看到了菩萨的无畏施，看到了菩萨真是是热血沸腾的英雄！于是黎家响继续本着菩萨的情怀把佛教版编好，而《南洋》佛教版的广大读者群也就有机会因为“慈航”而“登彼岸”，最终领略到禅宗心净国土净，西方去此不远的正常道！

³⁰⁹黎家响，电话访谈，日期：2011 年 5 月 28 日。

³¹⁰周澤南

1968 年生於馬來西亞霹靂州江沙，祖籍廣東清遠。馬來西亞檳城理科大學生物系畢業，福建廈門大學哲學系學生。曾任檳城消費人協會鄉村組研究員及砂拉越社群教育中心研究員。前南洋商報副刊專題作者，曾獲馬來西亞全國新聞獎中文組首獎、環保新聞獎及中文媒體報導文學獎。現為自由撰稿人与独立记录片导演。

³¹¹维基百科，自由的百科全书 <http://zh.wikipedia.org/zh-cn/%E5%B7%A6%E7%BF%BC%E4%BD%9B%E6%95%99>，2011-06-04。

左翼佛教(Engaged Buddhism)，亦有译作**人间佛教**或**入世佛教**，意指佛教徒应该努力将他们内在的禅定体验与佛法教义应用在社会、政治、环保、经济之上，並且主动反抗不公义的事物。「入世佛教」的理念由越南禅宗僧人释一行所提倡，并在西方世界成长。

总结

美国加州大学亚洲宗教系教授布拉得利·卡·赫基斯 Bradley K.Hawkins 在其「佛教的世界」(BUDDHISM)一书中指出:「……佛教被迫适应现代社会的瞬息万变……如今许多佛教群体十分关心世俗社会问题。……佛教要求僧侣关心是俗世事物,而非从世界退出。……佛教的重新定位并不只发生在传统的佛教国家。美国的佛教导师及居士们针对在很多社会议题发出劝导的声音。」³¹²

在「佛教的世界」一书最后一段的文字中,布拉得利·卡·赫基斯提到「佛教领袖如越南的一行禅师(Thich Nhat Hanh)及达赖喇嘛,对和平所做的贡献,使他们经常获提名接受最高荣誉。这些领袖人物不只传扬人与人和和解的讯息,他们也积极为地球上许许多多无声的居民主持正义,要求人类要以期待别人尊重我们的相同态度,善待其他动植物及环境。在这方面,他们对人类无论是彼此相待或对地球极尽剥削之能事,提供了一个清楚明确的出路。

因此,我们坚信佛教必定会持续有力的号召建设一个较为温和的世界。只要有关人类生存的问题继续存在,佛教都会在每一世代找到宣扬希望、和平、慈悲的讯息。它也能持续提供人们对应人生很多失望及悲剧的方法,以及人类与这个世界互动的可行模式。对这些人而言,佛教将永远是一个包含许多途径的宗教,但是其目标只有一个——那就是和平。」³¹³

美国加州大学亚洲宗教系教授布拉得利·卡·赫基斯显然对佛教在西方国家的前景充满信心与希望。但是另一位西方的佛教学者关大眠 Damien Keown(伦敦大学印度宗教高级讲师)则对这种“乐观”持一种比较保守的态度,在其「当代学术入门—佛学」(Buddhism: A very short Introduction)一书最后一段文字中,关大眠指出:「佛教与西方思想之间,依然存在着有潜在冲突的其他领域,现代主义的阐释者往往掩盖抹煞两者之间的许多差异,而不是正视它们。故此鼓吹所谓的“佛教启蒙”就是要对佛教的智慧基础进行系统的现代化,以便针对现代人的生存困境产生一套清晰而能够自圆其说的教义。大约在上个十年,一场基础广泛的称之为“献身社会佛教”(socially engaged Buddhism)的运动尝试提出一些社会的、政治的以及伦理道德性质的问题。基于越南僧人释一行禅师(Thich Nhat Hanh)的教义教诫,这个运动想方设法利用古代的教义教诫来回应现代生活的挑战。这决非易事,因为很大程度上佛教是前现代现象,没有经历过时下西方社会所面对的问题。……佛教必须自我创新以适应西方社会,能否成功则决定了佛教在多大程度上成为西方社会的主流宗教势力。」³¹⁴

由上述两本西方佛教学者撰写的佛教入门书籍的结论中,我们可以看出越南一行禅师所倡导的“入世佛教”已经获得西方人的注意与认同。而今一行禅师的入世佛教理念也逐渐影响到马来西亚的佛教圈,黎家响就是其中一个受到影响的人³¹⁵,他也因而学会如何主动把佛教“慈悲”的精神内涵扩大至更多层面。

但是黎家响在编辑佛教版的时候,会经常面对不够时间策划议题的困境,再加上在采访时有可能会面对人手不足的问题,因此他经常要同时扮演访问者、记录者、编者的各种工作角色。

³¹²布拉得利·卡·赫基斯 Bradley K.Hawkins 著,陈乃琦译:《佛教的世界》,台北市:猫头鹰出版 1999 年,87 页、113 页、114 页。

³¹³同上 117-118 页。

³¹⁴关大眠著[英],郑柏铭译:《当代学术入门:佛学》,沈阳:辽宁教育出版社。1998 年 9 月版,第 117 页

³¹⁵据我所知,其他受一行禅师影响的人尚有妙赞法师、廖国民、洪祖丰等人,尤其是廖国民走的更激进,颇有一行禅师早期作风。

由于分身乏术，往往还会导致报导内容不够深度的窘况。但更大的困难可能还在于他要如何去兼顾编辑佛教修行题材和关心时事课题两者之间的平衡比例³¹⁶。毕竟《登彼岸》是一个佛教版，而不是社会言论版。可是这种矛盾是可以化解的。只要编者成功引进一行禅师的“入世佛教”作为编辑理念³¹⁷，问题就可以解决了，因为一行禅师的“入世佛教”就像拉丁美洲天主教的“解放神学”一样是“关注人间制度的公平正义问题”³¹⁸。只是一个佛教版想要通过文字思想去提升一般信徒的视野，以达至所谓的“佛教启蒙”，恐怕也并非易事，毕竟我国佛教的状况就像西方的佛教学者关大眠 Damien Keown 所说的“基于越南僧人释一行禅师（Thich Nhat Hanh）的教义教诫，这个运动想方设法利用古代的教义教诫来回应现代生活的挑战。这决非易事，因为很大程度上佛教是前现代现象，没有经历过时下西方社会所面对的问题”。虽然他是指佛教尝试在西方社会进行自我创新，但把这段话套用在马来西亚的佛教界却一点也不为过³¹⁹。《登彼岸》『昂山素枝与佛教』特辑的最后结语大力主张：**「没有心灵改革的社会改革，那只是把牛粪从下面搬到上面，从上面搬到下面而已。而没有社会改革的心灵改革，那慈悲是跛脚的鸭。」**

现实中的情况却是满地的牛粪和跛脚的鸭，到底现实与理想之间的距离有多远？建设“一个较为温和的世界”是需要 56 亿 7 千万年，还是在有生之年，我们都能见证到呢？有一句俗语是这样说的：“不怕慢只怕站”，毕竟千里之行始于足下！

³¹⁶黎家响，电话访谈，日期：2011年5月28日。

³¹⁷至于一行禅师的“入世佛教”是否符合佛陀的本怀，那是另外一个有趣的课题。这等于是在假设如果释迦牟尼佛是现代人的话，他是否会像一行禅师那样积极的参与社会运动，乃至默许弟子以自焚的惨烈方式来唤醒人心？

³¹⁸维基百科，自由的百科全书 <http://zh.wikipedia.org/zh-cn/%E8%A7%A3%E6%94%BE%E7%A5%9E%E5%AD%A6>，2011-06-04。

解放神学是 20 世纪 70 年代以后，主要在拉丁美洲天主教界中形成的一个神学主张。其主张信仰上帝的人（即是“上帝的选民们”）应该要关注人间制度的公平正义问题，例如贫穷的世袭化、经济资源的集中在少数人手中与种族歧视问题等，这些都是解放神学所要**解放**的对向。

³¹⁹2006 年的卫塞节主题是“尊重人权，互相谅解”，当时沙巴某佛青团体接办全州佛陀日庆典，我耳闻该庆典筹委会主任不满这个主题，他认为佛教和人权并无关联。足见一些信徒对人权、民主、公正等现代观念不够认识，甚至带有抗拒。

马华佛教散文中的禅思

郭莲花

摘要

一部分的马华佛教散文具有禅思和禅趣，成为极有佛教价值和文学价值的作品。本研究特选出七位作者，即黎家响、黄学明、林金城、沈明信、何乃健、朵拉、叶秋红以及梁放，探讨他们作品中的禅思，并揭示他们与禅的因缘。研究发现，他们表达了无我、无心、无念、空性、自然、平常心、活在当下的禅思。他们之中，一些献身于佛教文化事业，一些则爱禅习禅，禅对作者的生活审美观、生死观、宇宙观，乃至自然生态观起了影响。

Thought of Zen in Mahua Buddhist Prose

Kek Lian Wah

Abstract

Partly of the Mahua Buddhist prose contain the thought and interest of Zen. They are full of Buddhist values and literary values work. This paper examines seven authors, Li Jia Xiang, Huang Xue Ming, Lin Jin Cheng, Shen Ming Xin, Ho Nai Kin, Duo La, Ye Qiu Hong, and Liang Fang, the thought of Zen in their work and the relation between them and Zen. The research shows that these authors have expressed some thought of Zen such as no ego, absence of false ideas or thoughts, emptiness, natural, ordinary mind, living at the present moment in their work. Few of them working in Buddhist culture institution, while other show their preference on Zen and the way they practise the Zen. Authors have been influenced by Zen in the aspect of life aesthetic values, life and death view, world view, and nature ecological view.

马华佛教散文中的禅思

郭莲花

禅是一种生活，出自内心回归自性的又自然、又简朴、又宁静的生活方式；禅者的眼光能观照万象的实相，以返璞归真的意境观赏世界，以平常心活在当下，把握此时此地。³²⁰禅者能直见万象的实相，乃分别识被般若所唤醒之后的能力，其中涉及空、如如、般若直观、涅槃、菩提、清静、心、法、纯粹体验、纯粹行为、未分化、无分别、无心或无念、永恒现在、非二元等等，³²¹诸等禅观，自古以己成为千千万万人追寻的智慧。可贵的是，在马华佛教散文的作者群中，有一部分作者在散文中或显露或暗藏了他们对禅的理解和领受。探索马华佛教散文中的禅思，有助于我们了解佛教散文作者与禅的因缘，以及作者对禅的接受。

“我”从“戈”，在文字学上被释为一种杀伤的武器，在佛法上，“我”（atman）含有主宰、自我等义。凡夫对“我”的领悟和观点，佛教有一种“凡夫妄计我”说，认为世间凡夫不能了知五阴等法皆空，而认为实有我身，以及“我”之自主性，遂造作诸业，流转于生死轮回而无有休止。³²²心化在<杀死肉身与杀死自我>³²³对台湾知名作家袁哲生自缢身亡深表震惊之余，也表达了他对“自我”的理解。他说“自杀是肉体之死，修行是自我之死”，这是一句令我深刻难忘的话语，典当肉体其实并不容易，要向一个我们习惯“依恋”，一个从“我”延伸到“我所执”的花花世界告别，是需要很大的勇气与痛苦的，而要杀死“自我”，一个我们认为存在的“我”，那肯定是难上加难。修行——若站在泯灭自我的最高层次上来讲，我想需要更大的勇气和魄力。言意之下，他对袁哲生自杀的举动颇为不满，杀死肉身和杀死“自我”两者都需要勇气，但不同的是，前者带来痛苦，后者深具魄力。修行，那种能够让自己杀死“自我”的内修，仍然是作者坚守的信念，虽然作者明确地知道“杀死肉身难，杀死自我更难”。这一笺致袁哲生书，全篇带着哀悼低沉的情调，然作者对如何不典当肉身又能杀死“自我”的生命哲学却是抱以激越的感情。文中，作者未对杀死“自我”的作用有所表述，在此引用陈元音教授的见解或可窥见其一。陈教授解释佛陀涅槃前亲口跟阿难讲的“自灯明，法灯明”六个字，指出佛陀要弟子们在他去世后，个人依靠自己在心灵深处发出的光融入普照的法光生存下去。习禅者的最高意境在于自觉此光发出内心深处，心中毫无黑暗，因为此时已明了心、见了性，此光自然与佛光融合为一。这正是“般若波罗蜜多”的结果。如此天台宗所谓的般若禅所导致的最高境界里，“小我”不仅仅已变成“大我”，有容乃大。而进入“无我”与“无心”的至高至上的超然心态中，产生比“博爱精神”更高一层次的“大慈大悲心”。“无我”与“无心”便是“不生心，它超越了“自我”的框架，潜入“般若空观”，证入所谓的“大悟大觉”。³²⁴

³²⁰陈元音《禅与美国文学》，台北：东大图书公司，1997年，第149页。

³²¹铃木大拙著，孟祥森译《禅学随笔》，台北：志文出版社，1961年，第120-121页。

³²²慈怡主编《佛光大辞典》，北京：北京图书馆出版社，1989年第5版，第1803页。

³²³原名黎家响（1963--）1990年始于吉隆坡鹤鸣寺听闻佛法，接触佛教学，大量阅读林清玄散文。1993年--1994年义务协助佛教杂志《法露缘》录选稿件，1996年--1997年5月在《法露缘》出版社当采访记者，1997年7月至今在南洋商报当编辑，其中负责编办该报的佛学版。在《慈悲》和《普门》佛教杂志和《南洋商报》发表不少的书评、影评和散文。文见《南洋商报·登彼岸》2004年5月26日。

³²⁴《禅与美国文学》，第21-22页。

如果有“我”的执着心存在，看到的任何事物都不是禅；放下自我的执着，见到的一切皆是禅”³²⁵，可见禅的敌人就是“自我”。黄学明³²⁶曾写过好几篇关于“我执”和“我所执”课题的散文，通过种种事例的陈述，道出“我执”和“我所执”所带来的痛苦烦恼和荒谬可笑。加菲猫在恋爱中仍然爱着自己，导致女朋友阿玲拂“尾”而去；希腊神话中的美少年纳西瑟斯在池中看见自己的容颜而终日耽恋不去，最后跌进池中溺死。³²⁷至于“我所执”，作者借用佛典、生活所知所见，甚至笑话来呈现它的姿态和层面。我所鸟对枇杷被人们采光心痛而死，再生为一个一毛不拔的富翁；鱼缸里的旧鱼对新加入的新鱼展开攻击；社会学家劝告那些准备和已有子女者结婚的人，婚后不要住进配偶原住的房子，否则对方的子女会觉得他们的生活遭受侵入。³²⁸

“我所”，即我之所有、我之所属之意，即以自身为我，谓自身以外之物皆为我所有。在佛教中，我与我所，被认为是一切世俗分别之基分别，故为破除之对象。³²⁹“我”和“我所”产生的对立往往是固执的根源。镰田茂雄教授以为“佛教的根本思想是空，是实践无心，是不固执，这是禅的第一义”。故黄学明对“空性”是极为推崇的。圣严禅师则云：“禅宗所说的开悟，不过就是对空的体悟”，进一步指出禅、空与开悟的关系，认为“禅”在大乘佛经意指禅定，又为禅宗当作开悟的同义词，同时强调“观”的技巧可以为人带来“无我”和“空”的观照。黄学明采用文学性的手法，对“空”进行多方面的考察和呈现。例如<空之礼赞>以散文诗的形式带领读者观照“空性”的实相和功能；<水的礼赞>以水喻“空”德，间接赞美给予众生快乐、拔除众生痛苦的大慈大悲、乘愿再来的菩萨；<空江明月>深化欧阳修<晚泊岳阳>诗的内容和意境，把“空性”赋予清、净、空、明的特征。³³⁰

“禅即是事物的本来样相”³³¹，在禅师的眼中，所有的事物都是圆满具足，毫无违背人意之处的。然在人的分别识中，有与无、生与死、过去、未来等二元对立的观念往往构成样相纠缠的局面。而解除二元论，便是般若直观。林金城³³²在<影子的想象 III>³³³采用对答体，让枯树与影子相互诘问，辩争有无，简摘如下：

当我恍惚中与影子对话的那个早晨醒来，发现自己竟变成一柱无叶的树桩，枯守在一片广袤的草坡地上，而影子便臣服在脚下。

沉默以对。

是谁打破静寂，已不是重要的事。

你是我吗？赶快！赶快帮我看看现在的我，是原来的我呢？还是一桠桠的树枝？

³²⁵释圣严《禅与悟》，台北：法鼓文化事业股份有限公司，2003年修订版，第209页。

³²⁶黄学明（1963年--），南京大学中文系博士，佛教散文集有《拈花录》（1990年）和《掌中水月》（1999年），佛学著作有《释禅波罗蜜校注》（1997年），目前在新加坡执教。

³²⁷<我执>，《掌中水月》，吉隆坡：十方出版社，1999年，第18-19页。

³²⁸<我所执>，《掌中水月》，第24-25页。

³²⁹《佛光大辞典》，第2940页。

³³⁰拙作<还“本来面目”：论黄学明对“空性”的推崇>，《南方学院学报》第四期，2008年，第101-109页。

³³¹《禅学随笔》，第78页。

³³²林金城（1963年--）任机械工程师、映像工作者、词曲创作人、散文作者、诗人，荣获云里风九六年度优秀作家佳作奖。近十年来致力于饮食文学创作，出版《快门速笔》（1998年）、《知食份子》（2006年）、饮食杂志书《知食份子寻味地图》（2009年）。

³³³《快门速笔》，吉隆坡：十方出版社，1998年，第75-76页。

拜托！请放轻松一点好不好？你只要看看我，就该知道你现在的摸样了。就如我每次想知道自己的长相，就抬头望你，这么简单。

但毕竟我是立体的，而你却只是个平面。我是色彩的组合，你却是黑漆一片。我是主人，你是奴仆……

你是想说，你是有生命力的，而我只是个附属的假相是吗？但你不要忘记，我可以随着外界环境照明条件的不同，随时移动自己的脚步，而你只是株枯死的老桠吧了。更何况，生命对于现在的你来说，只是种等待，暂借，换了另一种方式存在的假相吧了。

不管你说得错还是对，你也用不着这么得意，当我腐朽化泥的一刻，你也好不到哪里去。你要搞清楚，那时你可跟随着我从此消失在这片土地上了。

……

在许多禅宗的公案里头，通过对话或辩驳，禅师企图让弟子解除有与无的对立纠缠。³³⁴篇中的树影，如果说扮演的是禅师的角色，那枯树便是一个以分别识看待现象的弟子。枯树跟自己的影子对立起来，开展了立体平面、色彩漆黑、主人奴仆的二元论，而树影却深深了知自己是无自性的个体，纯粹是随着各种因缘条件的变化而存在，无有等待，故语气洒脱，随缘自在。“当‘你’和‘我’仍处于两相对立的状态，就不可能有般若直观。”³³⁵坚持二元论的枯树，始终不能接受影子的般若直观，只好继续跟自己的影子纠缠下去。

<影子的想象 III>的书写方式不难让人联想到《庄子·齐物论》中罔两问景的寓言。罔两作为景的影子，即影子的影子，疑惑景动静不能自我把持，责“何其无特操与？”景却全以疑问句反驳之：“吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮翼邪？恶识所以然？恶识所以不然？”³³⁶曹础基指出“庄子认为：生与死、祸与福、物与影、是与非等各种现象，表面看来各不相同，但本体上是一致的，都是道的物化现象罢了。故圣人在认识上取消了它们之间的对立关系，任之自然，随之变化。”³³⁷道家认识到现象之所以有对立的关系乃物化所致，<影子的想象 III>的树影指出枯树以有所依赖的等待姿态出现，恰恰反衬了影子随缘而化的无待，跟景不执着、无待是如出一辙的。这篇散文的思想虽有对庄子“无待”的借鉴，然在处理效果上却极富于想象力。文末言：

当我恍惚中与影子对话的那个中午醒来，发现窗外已一片光灿。拉开百叶窗，仿佛听到阳光在大吃地笑着：不懂得珍惜的家伙啊！你们都是我的影子。

我笑了，走出门去。

这时，日正当午，我是没有影子的“存在”。

原来太阳才是所有影子的主宰者，一如因缘条件才是诸相的捏面人。“我”具有主宰、自我的含义，是人对“我”的一种错误的知见。作者了悟之后发出了笑，并发现自己是没有影子的“存在”，却又

³³⁴ 《禅学随笔》，第 70 页。

³³⁵ 同注上，第 98 页。

³³⁶ 曹础基《庄子浅注》（修订本），北京：中华书局，2006 年第 2 版，第 40 页。

³³⁷ 《庄子浅注》（修订本），第 41 页。

是通过随文附上的一张照片，1986年作者摄影于台湾情境农场，一棵枝桠光秃的枯树和它的倒影表现出来的。

禅宗重视般若直观，因为它是一种完全独立特异的直观。禅学大师铃木大拙对这种直观做了如此的阐述：

当我们看到一朵花，我们说那是一朵花，而这是一件直观行为，因为知觉也是一种直观。但是当般若观照一朵花时，它不但要我们观照一朵花，同时还要观照不是花的东西；换句话说，在花尚未成花之前，看到这朵花——而这样做，并不是由于思想上的假设，而是“直接”见到。³³⁸

在看一朵花时还要看到构成花的“非花”要素，这种被一行禅师称为“互即互入”（interbeing）用以表述宇宙的存在直观，有更详尽的阐释，摘引如下：

“互即互入”就是佛教“创世”思想。在佛教看来，事物的出生、成长和衰灭取决于无数的原因和条件，而非由一个单一的原因所决定。一个事物（法）的在场，意味着万事万物的在场……无我的学说要说明的是诸法互即互入的本质。³³⁹

他又举证说明，一张桌子的存在显现了全部存在的“非桌子”要素，它也显现了整个宇宙的存在。³⁴⁰在马华佛教散文诸多作者中，何乃健是一位难得以无常的视角见到“非花”、“非桌子”要素，从而积极推动稻米研究事业，去除消极的感伤情怀，为散文增添奇异、壮观色彩的作家。他对道和禅的接受，逐渐影响了他的生死观、宇宙观以及自然生态观。³⁴¹

要进行般若直观或是“互即互入”宇宙观，静心是不可或缺的条件。沈明信³⁴²在<静心的世界最精彩>对走入《华严经》那种因陀网关系的世界颇有体会，一日夜深人静，他在办公室，从听闻繁复、活泼的虫叫声中看见：

一刹时，小小的空间变得如此得广大。一刹时，一种的缘结万种的缘。我半躺在椅上，静静地听着虫鸣睡去，在一个看似不可能的地方，与大自然铺展一次的邂逅。

静心的世界最精彩。如果把心静下来，我们可以从一张纸看到树林、从一杯水看到江河海洋、从高楼大厦看到高峰峻岭、从电脑看到瞬息万变的大千世界。……

³³⁸ 《禅学随笔》，第99页。

³³⁹ 一行禅师著，汲吉吉翻译《见佛杀佛：一行禅师的禅法心要》，台北：橡树林文化出版社，2005年，页50-51。

³⁴⁰ 同注上，第52页。

³⁴¹ 详见拙作<何乃健作品中的道与禅>，《南方学院学报》第六期，士古来：南方学院出版社，2010年12月，第89-98页。

³⁴² 沈明信（1971年--）小学时便接触佛教，念中六时开始参与佛教会。2003年8月任《普门》主编，目前为佛光文化事业（马）有限公司总编辑。作品多为《普门》编辑人语，也在《普门》发表小品文和佛教短篇小说，兼创作佛歌，每日修持《法华经》。

如果，我们的心更加地平静，可从逆境中看到磨练、从挫折中看到考验、从失去中看到别人的获得、从人我是非中看到包容的重要，因此，每一天都是灿烂的日子。³⁴³

静心就是放下诸种思绪和念头。在静心的世界，作者宁静致远，从小见大，看到事物的动态和活跃的一面，并目睹构成一物的诸种要素、物和物之间的关系，以及整个宇宙存在的真相。在静心的世界，作者发现自我提升、放下得失、有容乃大的空间。何乃健则在静心的世界里，坐在火车厢里，“月光渐渐将我融化，恍惚中我蓦地发现，自己原来是天空里的淡云一片！”³⁴⁴ 而朵拉，“我静静地坐着，观想着莲花盛开和莲花凋落，一边调节呼吸，在悠悠地一呼一吸间，莲花开了，又谢了。呼吸着，呼吸着，莲花不断地开，不停地谢。”³⁴⁵

禅者向往自然、宁静、简朴的生活方式，他们遵循天地的自然运作，以平常心观照生活，这一方面，马华佛教散文作者尤有心得。开榴莲器的发明是为了方便那些不会开榴莲的人，没有开榴莲器也无开榴莲技巧的叶秋红³⁴⁶，经过用心的观察，在开榴莲时发现了天地间的秘密：凡事熟了，就开了。她说：

榴莲熟了，在果尖处撑开一点成熟的痕迹，借一点外力，就开了。再不然，熟至裂开个嘴巴，轻轻用手指一拨，也就万里飘香。

使劲的开，费力的劈，只因为找不到成熟的痕迹。

有谁知道一粒榴莲种子什么时候长成树？什么时候开花结果？什么时候掉下来？

有谁知道一粒菩提种子什么时候发芽？什么时候开花结果？什么时候倏然洞悉？

不知道。

熟了，就开了。那是天地的秘密。

果王树仿如老修行，静静的汲取，默默的经历，突然有一天，噗通一声，身心脱落，熟了，智慧开满山。³⁴⁷

事物熟了，处理起来便不费力，不费力行事即是顺天（自然）运作的妙用。榴莲熟了自已会掉下来，熟的榴莲自有让人发现它成熟的痕迹；修行经验老到的行者，那一刻的因缘熟了便修成正果，智慧开满山，比喻巧妙、生动。

梁放的<我的曼陀罗>³⁴⁸，可说是一篇寓以化烦恼为菩提主题的禅文学。梁氏的住家就在古晋市一块腐植地上，二十多年来遭受地陷、屋子倾斜、漏水的困扰，连带走电的隐忧。对于这些挥不去噩梦，作者采取的是风来风挡，屋漏盛水的平常心。例如，跟邻居共用的那道墙龟开了一个足以塞下一个拳头的裂缝，作者打算栽种万年青来填补和美化，但邻居却把未成长的植物插下，还把裂缝都塞了报纸，只好“就让它去吧，等它有一天真的塌了，才看着办吧，那一面墙。”

³⁴³ 《普门》第 86 期，2007 年 3 月，第 3 页。

³⁴⁴ <列车里的随想>，《让生命舒展如树》，吉隆坡：大将出版社，2007 年，第 60 页。

³⁴⁵ <禅坐>，《普门》第 94 期，2007 年 11 月，第 95 页。

³⁴⁶ 叶秋红（1959 年--）曾任《新潮》杂志编辑、《风采》、《慈悲》和《福报》主编。著有散文合集《七喜》和个人小品集《梦中的白螺》。

³⁴⁷ <熟了，就开了>，《梦中的白螺》，檳城：立腾出版有限公司，1999 年，第 29-30 页。

³⁴⁸ 梁放（1953 年--）砂拉越古晋人，土木工程师，以小说创作著名，散文散见于各中文报章和佛教杂志。文见曾翎龙主编《作家的家》，吉隆坡：马来西亚华文作家协会，2010 年，第 24-33 页

又如，“黄昏前，突来一场骤雨。我把玻璃滑门轻轻拉拢，不久就见积水从门缝里渗透进来，我能做到的仅是把漂流的枯叶什么的拒在门外。雨停了，水退了。抹地板，扫除门外的积秽。周而复始，已当是日常功课，无怨无悔。就像那残塌的墙、走位的门框、关不上的门扉、倾斜的屋身。该补该修，该弃该留，就看眼下的需求。这原本就是生活的本质。”居住在“陋室”，作者把握了此时此地的禅机，屋子的空地种满了果树和花草，花丛中安置了自己设计的信箱，利用书房外的阳台改造成一间室中室，可以盘腿内观，“书房只见一方藤席，一张薄垫，一尊佛像，一幅姚拓爸爸写的心经。在这一方百多尺的地方，远离所有的喧嚣似的，随时让人心境平和，一眠无梦。”室内所用的家具简单，也因年久更显其坚实可靠。“我从没有想过购置所谓的艺术品，去营造什么特殊的氛围，但屋子里的每一个物件，哪怕是捡来的当凳子用的一段树墩，或是养在前身是腐乳陶瓮里生命力坚韧的虎尾兰，都注满了自己的一番心思与感情。”就是这一种接受当下的情思和意志，作者的屋子引来了观者的注目和赞叹，而作者本身也以禅者返璞归真的意境观赏他的“陋室”，随意往阳台的窗外一瞥，便可见着那上墙来的粉红花朵，“她在一丛蓊郁间，一径悠然浅笑”，主人和花都诗意地栖息。

观照篇名<我的曼陀罗>，似乎也蕴含着禅者的深意。“曼陀罗”，梵语为“mandala”，“坛城”是其一意译。坛城是藏传佛教一种用以观想佛陀或是本尊形象的具象，可以激发信徒内在佛性的种子。佛弟子制作坛城，既用以表达信徒对诸佛的崇敬，也是净除众生业障的工具。³⁴⁹作者对他那栋半独立式房子的经营，其用意，也许就像文末所言：“我的朋友们，他们喜欢的，相信已不是世俗眼里、这个结构无所不见缺陷的——所谓屋子。”把处处见缺陷的屋子当做五浊恶世般看待，并在这个五浊恶世无怨无悔地活在当下，是为修行。

从上文所引和论述的作品可看出，一些马华佛教散文作者与禅有着极深的因缘。他们有些投入佛教文化事业，如叶秋红与戚顺琴于2000年创办《福报》杂志社。叶氏自2000年至2003年便当了该杂志的主编，经常对世界各地的禅宗、禅师、禅修活动进行大篇幅的报导，其角色犹如吹法螺的僧侣³⁵⁰，法音流遍十方。黎家响和沈明信两位也长期编辑佛教刊物，前者撰写的影评和书评多以佛法的角度介入和审视，后者对推动星云文学奖不遗余力。至于参禅静坐，似乎是这些作者曾经或习以为常的修炼。例如，林金城在台湾求学时，曾“花了了时间去习佛参禅，也了解到佛性是无所不在的。”³⁵¹朵拉静坐时观想自己是开了又谢的莲花；何乃健自青年期便喜禅诗，论禅诗，诵念禅诗，推崇禅文学；梁放向禅师学习内观法门，长期打坐，并曾翻译英文禅诗；梁秋红在道门禅师那儿参公案，悟出无肤色无言语无种族无国家无地球无世界……的空境。他们各自都曾经在自身体悟到的无我、无心、无念、空性、自然、平常心、活在当下的禅机中，解除了二元对立的纠缠。

³⁴⁹Barry Bryant 著，陈琴富译《曼陀罗：时轮金刚沙坛城》，台北：立绪文化事业有限公司，2005年，第201页。

³⁵⁰叶秋红吹法螺的因缘，详阅<梦中的白螺>，《梦中的白螺》，第25-27页。

³⁵¹<佛前秘密>，《快门速笔》，第43页。

佛教团体康乐活动的个案考察

——以 80 年代前半期的槟城慧音社华乐团为对象

杜忠全*

摘要

槟城阿依淡慧音社是成立于上个世纪 70 年代的佛教团体，其康乐组属下的华乐团，尤其是槟城校园以外之社会组织中最早成立的华乐团，在早年槟岛校园华乐活动尚未蓬勃的年代，该团对槟岛华乐的发展具有一定的正面影响。然而，成立之初仅以提供活动空间之便而纳入组织体系的华乐团，其与居士团体慧音社的活动宗旨，是否有所交集？本文一方面梳理该乐团不同时期之核心人物的口述访谈，另也针对几位迄今持续参与佛教研讨与修持活动的乐团活跃分子进行口述访谈，以进一步探讨 80 年代前半期处于蓬勃发展阶段之慧音社华乐团与青年佛教之间的关系。

*马来亚大学中文系博士候选人

佛教团体康乐活动的个案考察

——以 80 年代前半期的槟城慧音社华乐团为对象

杜忠全*

一. 前言

槟城慧音社于 1971 年在槟岛中部的阿依淡镇酝酿成立，至 1973 年 2 月正式获得团体注册后，遂逐渐茁壮成槟岛社员颇众、活动率也相对较高的居士团体。慧音社除了佛学弘化与社会教育活动之外，其属下组织的康乐组尤其汇集了为数众多的年轻社员，该组分合唱团、华乐团、舞蹈组等三个分组，各小组皆有一定的专属团员，同时不乏联合出演的机会，曝光率颇高，在槟岛佛教界乃至社会上，皆具有一定的知名度。此中，慧音社华乐团尤其是槟州校园以外最早成立的社会性华乐组织，在早年槟岛校园华乐活动未如今日般发展蓬勃的年代，该团对槟岛华乐之发展具有一定的正面影响。

慧音社华乐团在母体成立的翌年，即 1974 年正式成立。就成立之因缘而言，慧音社华乐团实乃钟灵国中华乐团之校外延伸，其推动成立之核心成员皆出自该校园华乐团的毕业团友，惟该附属于社会组织的华乐团之具体成形，却促成原校园华乐团之积极成员在毕业离校后，得以按其兴趣而继续获得活动舞台³⁵²。然而，在成立之初仅以提供活动空间的便利而被慧音社纳入组织体系的华乐团，其与原属佛教居士团体慧音社之活动宗旨，究竟具有交集否？本文一方面参阅杨允泉之相关论文³⁵³，并按之梳理该乐团不同时期之核心人物的口述访谈，另也特地约访几位迄今持续参与佛教研讨与修持活动的原乐团成员，以进一步了解慧音社华乐团与青年佛教之间的关系。无论如何，目前仅在有限时间的有限范围进行访查，故只能锁定以上个世纪 80 年代前半期之部分团员为口述访谈对象，更全面的调查只能留待来日了。

*马来西亚大学中文系博士候选人

³⁵²倘非如此，一旦毕业离校之后，原乐团的成员概皆失去活动空间与舞台，不得继续其华乐生涯矣。

³⁵³杨允泉：《慧音社华乐团——槟岛华乐界的推手》，槟城：韩江学院中文系毕业论文，2010。

二. 慧音社华乐团成立背景

槟城慧音社华乐团成立于 1974 年。在此之前，槟州只有两支校园级的华乐团³⁵⁴，即先后成立的日新国中华乐团³⁵⁵和钟灵国中华乐团³⁵⁶。慧音社华乐团之成立，最初得追溯至钟灵国中华乐团。按该团成立年代主要推手之口述，钟灵国中原在华文学会之下设有华乐组³⁵⁷，1970 年，在原华乐组学生向华文学会顾问蔡伯龙要求独立建团并获支持后，已故叶荣和校长也接纳了陈重平的献议³⁵⁸，将华乐组独立组建成团，是为钟灵国中华乐团³⁵⁹。其后推动成立慧音社华乐团的彭春松等人，其时为钟灵国中高中二学生，其时也成为该华乐团的首批团员之一³⁶⁰。彭氏于翌年即高中毕业离校了，此意味他已不具资格成为该乐团的正式成员。作为校园级乐团的乐手，虽然毕业团员仍可在周末的练习时段返校协助指导，惟其时彭氏等人与教练陈重平理念不合，彭氏等人遂有在校园外组建乐团之念。其时适逢庄耿熙、庄耿康兄弟等人结合一班佛友在槟岛中部的阿依淡镇推动成立佛教居士组织慧音社。该社初期成员原聚集在庄耿濠住家研习佛学，后觅得阿依淡灵丹区的前社址³⁶¹，遂得一固定场所来开展弘化与社教活动。慧音社的主要推手之一，也是现任社长的庄耿康原为乐团创始团友彭春松、杨肇欢等人的小学老师，彭氏在钟灵国中高中毕业且离开钟中华乐团后，寻思欲另行组建乐团，此时适逢慧音社创社，庄耿康则在 1973 年慧音社正式注册后担任该社总务职，彭氏乃循旧日的师生情谊而向庄氏提议，期在慧音社组织体制下成立一华乐团，并藉由该社的固定会所来进行乐团的例行练习³⁶²。彭氏之建议获庄氏及该社领导层接纳，遂于翌年成立了槟城慧音社华乐团³⁶³。

³⁵⁴本文所指的华乐团为现代化交响编制之民族管弦乐团，故早期各籍贯乡团组织下的传统丝竹乐班，如潮州会馆的潮乐班、晋江会馆之南音班等等，皆不包括在内。

³⁵⁵日新国中华乐团先于 1967 年以笛子队之雏形附属于管乐队，同年独立成军，至 1969 年正式易名为日新中学华乐团。参“日新华乐话当年”网页《日新国中华乐团团史》一文，<http://jitsin123.blogspot.com/2006/08/blog-post.html>，2011 年 9 月 10 日查阅。

³⁵⁶据该乐团早期成员的口述，钟灵中学华乐团之成立，源于日新中学华乐团内部人事不调，因而有陈重平氏离开该团，转而向钟灵国中已故叶荣和校长献议成立华乐团，获叶故校长的支持，遂有了槟岛第一支，也是槟城第二支华乐团。2010 年 11 月 5 日杨允泉与彭春松进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡彭氏住家。

³⁵⁷《钟中华乐团发展史》指出，该团成立于 1969 年，惟“在华乐团这个名字还未启用之前，本团原名为‘钟中华文学会中乐组’。”见 <http://www.freewebs.com/clhscoen/2085120110clhsco.htm>，2011 年 9 月 10 日查阅。

³⁵⁸叶氏于 1970 年 12 月 31 日至 1998 年 9 月 14 日期间担任校长，故此事究竟在叶氏接任校长前或后发生，犹有待进一步查证与核实。

³⁵⁹2010 年 11 月 5 日杨允泉与彭春松进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡彭氏住家。另见杨允泉《慧音社华乐团——槟岛华乐界的推手》，槟城：韩江学院中文系毕业论文，2010，第 2 页。

³⁶⁰张彬圣其时为钟灵国中初中生，创团之初也随同钟中华乐团的学长一起加入慧音社华乐团，成为该团的创始团员之一。2010 年 11 月 6 日杨允泉与张彬圣进行之口述访谈，访谈地点：槟城老舍茶馆。张今为钟灵国中家教协会主席。

³⁶¹该社于 2011 年 5 月 2 日迁入槟城莪尾宝石花园之新社址。

³⁶²2010 年 11 月 5 日杨允泉与彭春松进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡彭氏住家。

³⁶³华乐团隶属慧音社康乐组属下。除了华乐团，该社康乐组也组建了舞蹈组（1974）和合唱团（1975），参慧音社卅周年特刊编委会：《慧音扬起卅年》，槟城：慧音社，2004，第 64 页。

慧音社华乐团成立之初，其骨干成员皆来自钟灵国中华乐团，这如彭春松所说的，“我们就当时毕业了一大堆人三十多个全部就加入慧音社了”³⁶⁴。此后，因当时该团是槟岛唯一不属学校体系下的华乐团体，因此既吸纳了槟岛各中学在籍学生的华乐爱好者，同时在二三十年前绝大部分家庭都经济不卓裕，娱乐选择也相对不多的七八〇年代，该团也成为青少年学生及社会青年课余或工余定期聚集消磨的地方，在推广华乐与青年康乐活动方面，可说具有一定的正面影响。

即使如此，该团稍后依然跟钟灵国中华乐团维持密切的联系，直至 80 年代时期，不少来自钟灵国中的团员，大多都兼具两个乐团成员的身份³⁶⁵。70 年代末直至 80 年代初期，慧音社华乐团维持星期五晚上新生分组练习、星期六晚上则排练大合奏的传统，而在星期六上午，隶属于钟中华乐团成员的在籍团员皆返校排练，毕业离校的旧团员兼慧音社华乐团社友，届时往往也返校协助指导新学员，该团也自钟中华乐团持续吸纳生力军，两团之间具有一定的重叠性。³⁶⁶

三. 慧音社华乐团与该社佛教活动之间

慧音社是在家佛教团体，该社在鼎盛时期落实了多项佛学教育及立基于佛教理念的社会教育活动。在佛学教育方面，该社在弘法组开办了高、中、初级及启蒙佛学班、为该社乐龄社友开办成人佛学班、为青年社员设置青年佛学研修组等，同时也不定期礼请僧俗以举办专题研讨会³⁶⁷。在社会教育方面，该社早期在教育组开办了免费周日幼儿园，迟至 1997 年则转制为慈幼义学园³⁶⁸。同时，早在创社时期，该社即为在籍社友及邻近居民开办免费补习班，该班多由在职教师的社友义务任教，同时也为社会大众开办不定期的插花、手工艺、中国结、英语班等等。³⁶⁹该社设置了康乐组，并分置华乐团、合唱团与舞蹈组三个分组。关于设置康乐组，按该社《慧音扬起卅年》说，此是该社“参与社会慈善工作及推动艺术文化的主力”。关于设置康乐组“与本社弘扬佛法的宗旨，或许沾不上关系”，但“在引人向善的善巧法门中，只要是健康的活动，尤其文娱活动，都足以匡正社会风气，净化人心。”³⁷⁰由此可见，作为在家佛教团体的慧音社，当年接纳彭春松等人的建议，在该社组织中设置康乐组及华乐团，是基于以善巧与方便来匡正与净化社会风气之考量。

慧音社华乐团成立之 70 年代中期，该团演奏的华乐作品多数来自中国大陆³⁷¹。正处于文革后期之中国民族音乐，内容难免具时代性的政治节奏与精神面貌。此外，虽然传统中国音乐不乏反映儒释道三大源流文化之作品，但就直至 20 世纪 80 年代中期本地流传的现代华乐而言，宗教元素可说极为稀少。因此，即使宗教团体如慧音社之附设华乐团，其常备曲目当然也难脱时代

³⁶⁴2010 年 11 月 5 日杨允泉与彭春松进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡彭氏住家。

³⁶⁵2011 年 4 月 27 日晚上 8 时半至 10 时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：檳城垄尾杨之住家。

³⁶⁶2011 年 8 月 6 日上午 10 时半至 12 时杜忠全与陈耀德进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡新市镇杜之住家。

³⁶⁷慧音社卅周年特刊编委会：《慧音扬起卅年》，檳城：慧音社，2004，第 64-70 页。

³⁶⁸同上，第 88 页。

³⁶⁹同上。

³⁷⁰同上，第 114 页。

³⁷¹基于特定的时代因素，大多源自中国大陆的唱片制品都辗转透过香港品牌向东南亚地区销售。

的局限³⁷²。这些在精神面貌上并不具备佛教色彩的华乐作品，在当时乐团领导者乃至社团领导人眼中，都视如毋庸置疑的华族文化，即所谓的华族民族乐即理应如此³⁷³；即使作为佛教团体的附属乐团，一旦在宗教活动如卫塞节文娱演出乃至弘法讲演的会前暖场演奏等，华乐团（甚至舞蹈组）演出的节目，依然是这些极具时代本色的作品。关于民族演艺作品反映源头地区的时代脉动以致造成本地社会认知局限的问题，这应另文处理，此处值得关注的是：这些看似与宗教精神有所疏离的部分，当时的认知一概以“（华族）文化”来加以接纳与包容³⁷⁴，而这也是慧音社华乐团于其创团初期在所属佛教组织的康乐活动所扮演的角色³⁷⁵。

无论如何，慧音社华乐团既然作为佛教组织之附属乐团，那么，就创团的初始阶段而言，其乐团内部活动乃至对外演出之时，究竟有哪些包含宗教元素的内容呢？针对这一点，时代过来人的回忆皆指出，当年他们多数仅为学习与爱好华乐而加入乐团，其中极少包含信仰动机的³⁷⁶。即使如此，一旦乐团的每周例行练习巧遇农历初一或十五的朔望日，则循例取消练习，取而代之的是与其他母体的集体诵经；一年一度的卫塞节游行，华乐团成员也与母体社友集体出动，在卫塞游行行列中一起组成阵容浩大的慧音社团队。就过来人的追忆而得知，在非信仰的前提下，前述的朔望诵经仪式难免让他们感到厌烦，后者则由于游行队伍的阵容浩大及制服整齐，于是让参与者内心产生一种荣誉感，并于此时与母体融为一体³⁷⁷。

就早年纯粹的华乐爱好者而依附佛教组织以推动华乐，乐团创始人之一的彭春松后来有此追述：

慧音社开始因为是一个佛教团体，所以我们就学生血气方刚根本都没有宗教信仰，（那时）就想过，我们年轻人去好像去拜佛念经好像不大对，所以有一种排斥的感觉，不过后来加入慧音社，感觉根本不是这回事嘛，慧音社是属于年轻人的，那么佛门开着，年轻人随时都可以进来……。所以我们就在慧音社发展这个艺术文化活动。³⁷⁸

这样的表白透露了在创团之初，几位倡议创团者与母体慧音社之间，确实有一定的心理隔阂，对母体推广佛教的宗旨不一定能有所呼应。依据时代过来人的追述，母体慧音社对于在华乐团活动的大批青少年，也极少主动灌输佛学或规定接受佛学课程，只除了朔望诵经之宗教例行活

³⁷²诸如《大寨红花遍地开》、《扬鞭催马运粮忙》、《闯将令》、《丰收锣鼓》、《花好月圆》等等反映时代精神风貌的合奏作品，皆是该乐团的常备曲目

³⁷³2011年8月6日上午10时半至12时杜忠全与陈耀德进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡新市镇杜之住家。

³⁷⁴作为早期佛教民族合奏乐经典作品的《普庵咒》（朱晓谷）、《灵山梵音》（彭修文）等，慧音社华乐团援之为常备曲目时已属90年代了。

³⁷⁵此创团阶段在杨允泉的论文中称为“盛起期”，即1974-1980年。

³⁷⁶2011年4月27日晚上8时半至10时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。当然，因华乐团附设于佛教组织，故就算每周例行排练外加练习后的小团体夜宵经常进行到深夜时分，但一般父母依然放心让在籍儿女参加，这不排除人们具有参与佛教团体活动不会让孩子变坏的预设观点。

³⁷⁷2011年4月27日晚上8时半至10时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。

³⁷⁸2010年11月5日杨允泉与彭春松进行之口述访谈，访谈地点：槟城阿依淡彭氏住家。

动和卫塞节该社全员出动参与槟州佛团的年度花车游行之外³⁷⁹。几位约访的口述人皆表明，当年他们大多是基于对华乐有所向往而加入慧音社华乐团，因此对母体的宗教弘化活动诸如佛学班、研讨会等皆未主动参与³⁸⁰。相对于此，口述人之一的前团员邱荣山强调，他当时对社团的例行宗教活动相当认真地参与。相对于其他无信仰背景的团员，邱坦承他是来自佛教家庭，因此对社团的宗教活动不曾加以排斥或轻忽以对³⁸¹。

四. 华乐团团员与学佛因缘

本文约访的口述人在慧音社华乐团的活动年限只限上个世纪 70 年代末至 80 年代前半期，随后皆升读本地大学。就此时间段的客观环境而言，坊间流传的华乐或乐团能取得的演奏谱一般不具备任何佛教色彩，此与源头地区的时代特性有关，这已如上述。另一方面，乐团的多数团员以在籍生为主，除了在槟州就职的少数主干成员，多数的年青团员在高中毕业并到外地升学或工作后，都逐渐淡出乐团了。本文访查的几位前乐团团员，他们在入读本地大学之际，恰逢大专校园的青年佛学活动蓬勃发展，这为他们在大学时期接触佛教义理营造了时代环境。针对这一点，几位口述人皆强调，他们发现佛教具备吸引他们进一步接触的学理内涵，虽然是在升读大学之前，却非在慧音社体系内。虽然如此，他们并不否认慧音社的佛教组织背景为这创造了善因缘。口述人杨嘉仪、魏财顺同时指出，他们是在 1983 年来自台湾佛光山的星云大师来槟的弘法活动中“发现”了佛教具有触动他们心灵的另一面：1983 年，星云大师在槟城车水路（Burma Road）马来西亚佛教总会大厦礼堂弘法布教，慧音社华乐团为弘法会讲演前作暖场演奏，其时为团员的杨与魏，皆在表演乐手之列。因为身负演奏任务，他们未得完整聆听弘法讲演，却也听到几则有趣的佛教故事，发现这样的佛教与之前的刻板印象完全不同，更觉得值得进一步了解之，为此，他们皆于隔日纯粹以听众的身份出席星云大师在升旗山麓妙香林寺的另一场弘法讲演。他们出席隔日的弘法会纯属个人行动，不曾相邀出席，惟到会场了才发现，好些团友居然都不约而同地在现场出现了。此次约访的口述人之中，除了陈耀德之外³⁸²，杨嘉仪与魏财顺两人皆是以乐团到弘法会场演奏暖场的因缘而初次听闻佛教学理，为此后进一步地参与研读及修持佛法埋下了因子³⁸³。针对这一与佛教初次接触的因缘，杨与魏都觉得，慧音社在推动华乐团团员学佛的因缘虽非完全不存在，却“只是若隐若现”；直至他们的时代，华乐团尚非正式地流传其与母社仅属“借用场地”关系之说

³⁷⁹2011 年 4 月 27 日晚上 8 时半至 10 时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。

³⁸⁰随同学长加入乐团之时仅预备班阶段的杨嘉仪表示，当年逢塑塑日的集体诵经和卫塞大游行，乐团领导如彭春松会要求团员出席参与，以免出现乐团成员对母体活动不积极的局面。2011 年 4 月 27 日晚上 8 时半至 10 时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。

³⁸¹2011 年 4 月 27 日晚上 8 时半至 10 时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。

³⁸²杨嘉仪表示是陈耀德把他从钟灵华乐团带到慧音社华乐团的，而在星云大师来槟弘法之时，后者已在槟城的理科大学就读，之前已对南传佛法有所接触了。

³⁸³2011 年 4 月 27 日晚上 8 时半至 10 时杜忠全与魏财顺、杨嘉仪及邱荣山进行之口述访谈，访谈地点：槟城垄尾杨之住家。

³⁸⁴。因此，除了加入社团的动机与学习对象的精神内涵与佛教信仰有着一定的差别之外，或许后者才是造成早期的康乐祖属下的华乐团团员与社团活动宗旨出现落差的主要原因。

无论如何，杨嘉仪在口述访谈中特别强调，他在华乐团时期看母社只是“借华乐团练习的地方”，但大学时期持续接触佛教后再回到慧音社，所见的“已经是一个庄严道场了”。³⁸⁵

五. 不算结语的结语

作为槟州第一支隶属于社会组织的华乐团，慧音社华乐团在其风华时期³⁸⁶，可说发挥了其推动华乐的功能。比如在 90 年代以前，它成为跨校际以推动青年康乐活动的基地，在校园华乐活动并不普及的年代，该团除了与钟灵国中华乐团几乎存有姐妹团的密切关系外，也吸引了槟岛各校的在籍学生前来学习华族器乐及参与康乐活动³⁸⁷；90 年代期间，许多国民型中学与私立中学开始组建或将原有的笛子队扩大组织成华乐团之后，慧音社华乐团也在这一风潮中也扮演了积极的作用。基于推广华乐的乐团宗旨，该团的资深团友多趁周末到校园乐团去义务指导学生乐手练习³⁸⁸。更值得一提的是，90 年代该团的巅峰时期，因出色的演出表现受槟州掌管艺术、文化与旅游部门的行政议员为之惊艳，进而向该团领导人献议就此基础来组建槟州华乐团³⁸⁹，遂有集合全槟华乐界之力来组建州级的槟州华乐团之事³⁹⁰。因此，对槟州乃至我国的华乐发展而言，该团的贡献不应被忽视。

无论如何，本文仅着眼于该乐团团员与佛教之间的关系，就目前约访的几位 70 年代末 80 年代前半期在该团活动的在籍团员所做的口述所见，其乐团活动场地虽在佛教团体，演出场合也不乏佛教活动场合，但就精神层面而言，其时乐团与佛教信仰之间尚存有一定的距离。这种对康乐组社员的华乐团成员近乎“放任”的态度，这或反映了佛教团体对文化活动之一种宽宏的包容性，或也与该社最高领导人的治社理念有关，故而未蓄意为乐团社员灌输宗教意识或设定学佛因缘，但这或需另文来探讨，故本文未加以处理之。

³⁸⁴同上。

³⁸⁵同上。

³⁸⁶杨允泉将慧音社华乐团从创团以迄 2010 年的历史分为四大阶段，即 1974-1980 年未盛起期、1981-1990 年为平淡期、1991-2008 年为顶峰期、2008-2010 年为低潮期。见杨允泉《慧音社华乐团——槟岛华乐界的推手》，槟城：韩江学院中文系毕业论文，2010。

³⁸⁷另外，80 年代初，该社的一些团员入读马来亚大学后，为延续对华乐的热衷而在马大推动成立了马大华乐团，该大学校级华乐团的创团推手与骨干乐手，主要即来自慧音社华乐团的前团员。2010 年 11 月 6 日杨允泉与张彬圣进行之口述访谈，访谈地点：槟城老舍茶馆。

³⁸⁸2010 年 11 月 9 日杨允泉与吴维城进行之口述访谈，访谈地点：槟城钟灵独立中学。吴维城为慧音社华乐团的前笛子手，今为钟灵独中校长。

³⁸⁹同上。

³⁹⁰槟州华乐团未曾解散，惟 2007 后即处于沉寂状态。

竺摩法师书画作品中的禅意

夏美玉

摘要

竺摩法师有诗书画三绝之称。其作品之多，随到寺院一走，多能遇见法师的墨宝。竺摩法师的艺术创作对大马佛教徒乃至艺文界的影响甚巨，然而目前学界尚缺乏这方面的研究，所以本文试图作一突破，探究法师的绘画创作。本文首先整理竺摩法师习禅的经历，作为讨论其画中禅机的基础，其次分析其画作的禅机。法师先学佛禅而后学画，所以他深厚的佛理与累计多年的修为，恰好成为其绘画创作的原动力。法师之画，承自岭南大师高剑父。岭南画派重视创新，与法师潇洒的个性极相应。他以禅之当下顿悟，不假思维造作，融入绘画创作中，故法师的作品，尤其人物画，如观音、罗汉、无量寿佛、布袋和尚等，皆潇洒脱俗，且暗藏禅机。法师主张以艺术为弘扬佛教之用，所以他的画多雅俗共赏，使赏画者能轻易接受其画，进而品味其画里蕴含的无限禅机。如听瀑观音图，以诸般对立显现平衡和谐的世界，以人物的自在与专注，呈现悲智双运的圆融境界。又如布袋和尚图，明明画得一派欢乐，却叫人一参生与死、佛与魔。可以说，法师的画，是接引众生向上超脱之画。

Abstract

Master Chok Mor was best known certainly and highly talented in his poetry, calligraphy and painting. Walking around the temple premises, one will be able to enjoy many of Master's works and masterpiece at every corner. However, the present academic circle still lacks this aspect of such the research in Master Chok Mor's artwork although his works having highly influential towards Malaysian Buddhists and artistic circle. Therefore, this article attempts to make a breakthrough in order to perform a thorough exploration into the Master's paintings. First of all, this article reorganizes systematically about Master Chok Mor's experience in Zen practice to further discuss the foundation as the base with his profound and abstruse principles in the paintings. Secondly, it is followed by the analysis of Master's principle of Zen elements applied in the paintings. The Master studied Buddhism and Zen retreats before he learned to paint. Since then, Master already had cumulative years of profound Buddhist knowledge and cultivation. This exactly gave fresh impetus to the cause in his paintings. Master Chok Mor's skill was inherited from Mr. Gao Jianfu who founded the Lingnan school of art painting. Mr. Gao was known as the Lingnan Master with his emphasis valued on painting innovation. This school matched very correspondingly and naturally to Master Chok Mor's personality. The Master's epiphany moment of Zen mixed well with his nonaffected cogitation abilities integrated gently in the works creation. Undoubtedly, the secret of profound and abstruse principles of Zen could be found on the Master's works. The Master's natural refined personality is well portrayed in his works, in particular the portraits, such as Avalokiteśvara Bodhisattva, Arahant, Amitāyus, Cloth Sack Buddhist Priest, etc. The Master advocated art aimed to promote Buddhism. Therefore, his literary and art works appeal to both cultured and popular tastes. General public can easily accept the Master's paintings and enjoy his works. Thus, one could savour infinite allegorical words which are contained in his paintings, for instance, the figure of 'Contemplation on the Sound of Waterfall' which portrays all sorts of the antithesis in showing the balance and harmony world. In addition, the figure shows also the character at ease and focused before it emerges further into the harmony state of compassion and wisdom. Another fine example is the figure of 'Cloth Sack Buddhist Priest', which obviously painted in the greatest standard of happiness and joy; yet the figure seems actually calling the beings to comprehend in understanding the real meaning of life and death; the Lord Buddha and the devil. In summary, Master Chok Mor's paintings seem could lead beings towards renunciation by freeing oneself from attachments and suffering.

竺摩法师的修禅经历与画里禅机

夏美玉

一、前言

竺摩法师有诗书画三绝之称。其作品之多，随到寺院一走，多能遇见法师的墨宝。三慧讲堂印经会曾收集拍摄法师的书法作品制成光碟出版，其中收录的画作不下五百幅，无缘收录的，相信为数不少。竺摩法师的艺术创作对大马佛教徒乃至艺文界的影响甚巨，然而目前学界尚缺乏这方面的研究，所以本文试图作一突破，探究法师的绘画创作。本文主要整理竺摩法师习禅的经历，作为讨论其画中禅机的基础，以及分析其画作蕴藏的禅机。

二、略说禅画与禅机

谈画论禅，很容易让人联想到禅画。吴永猛在《禅画研究的回顾》中，如是定义禅画：‘禅画是修禅者，用笔墨表达禅理的绘画。禅画贵乎创造，推陈出新，生生不息，不落第二义谛。後世的文人画、水墨画、写意画、乃至抽象画等虽受禅画的影响，提升了意境，但已非禅画的本质。’³⁹¹以此定义，竺摩法师的画似可称为禅画，不过本文旨在探讨法师画里禅机，不在于是否归属禅画。

竺摩法师曾写《吴画师的指上禅机》³⁹²论指画大师吴在炎的指画。笔者亦借用此‘禅机’为题。谈论画中的禅，常用的词有禅理、禅机、禅味、禅意与禅境等。这几个用词，含义接近而各有特色。其共同点是表示禅之只可意会不可言传的超脱的内涵。禅理偏于禅的理论，禅意与禅味几乎相等，都偏向感受，禅境则强调境界。笔者选择使用禅机，因为禅机一词含禅意逼人而来的意味。圣严法师对禅机有如下解释：‘所谓禅机，是灵活应用不拘一定形式的动作和语句（直接用紧逼的方式或挥拳、或脚踢、或毒骂、或用矛盾语，或用用无意味语，来点出戳破修行者的心理障碍），使得修行者得到禅的功能——智慧的显现。’³⁹³下文所选的画作，也是偏向于机锋显露的一类。

³⁹¹吴永猛《禅画研究的回顾》<http://www.jcedu.org/dispsfile.php?id=873>(2010年6月10日参阅)

³⁹²‘画里禅机’原出自艺术大师张大千对指画家吴在炎的评语：‘高铁领有此劲健，无此松秀；李世倬有此潇洒，无此浑朴；指上禅机，三百年来乃见其人，佩叹无极！’见释竺摩《行脚过千秋》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页80。

³⁹³释圣严《禅的体验·禅的开示》（台北：东初出版社，1995），页50。

三、竺摩法师的学画过程和创作的特色

竺摩法师出生于 1913 年，十二岁出家。1939 年，竺摩法师二十七岁，在澳门功德林办佛学研究班及主编《觉音杂志》，结识岭南画派大师高剑父，并从之学画，前后三年多。³⁹⁴其时，竺摩法师和高剑父都因中国内地战乱而暂居澳门，两人各有专精，高剑父因赏识竺摩法师的书法而邀其学画，法师欣然答应。虽然年龄相差一大截，但是彼此惺惺相惜。竺摩法师曾说‘吾游于艺，彼耽于禅，遂成忘年之交’。高剑父主持的春睡画院在当时凝聚了相当多的有潜质的学生，后来都成为有名的画家。在广东形成一大画派，称为岭南画派。岭南画派首重创新³⁹⁵，法师潇洒的个性与之非常相应，在驻澳门期间，有诸多创作，多为随性的写意画，其中不乏新颖之作。法师的画作，兼及人物、山水、花鸟，其中人物画最为出色。

黄乃群写《马来西亚水墨画的发展》，称竺摩法师的作品风格脱俗隐逸³⁹⁶，十分贴切。钟金钩在《马来西亚艺术的发展与演变》说，早期南来的水墨画家，虽然受到西方和东洋绘画的影响，技法和形式上重视创新，但是所达致的改革和突破非常有限，³⁹⁷这也是事实。所以尽管岭南画派重视创新，但是受时代的局限，当时能踏出的步伐，都仅仅是起步的尝试而已。竺摩法师的画，整体而言就是这样，寓意创新，风格脱俗，技法仍旧是传统的中国水墨画。所以，看竺摩法师的画，最值得欣赏的地方，是画中脱俗不拘泥的风格。

竺摩法师的艺术观是出世而入世的。他强调以艺术为佛教所用，并认为佛教的悟境和艺术的灵感可以相通和结合。³⁹⁸所以他以艺术传达他的心声，既能抒发个人情感，也以此弘法传道。他以艺术弘扬佛教，所以常以书画作品送给来相求的信徒，各地的寺院团体求字画的，他必然慷慨相赠，各种社团求题字的，他也从不拒绝。他多次举办书画展，所得收入也悉数投入佛教教育。他彻底实践他以艺术宏教的理念。他的书画雅俗共赏，受到许多人的收藏，其原因众多，主要是他的作品前浅显易懂，却令人有离尘脱俗之念，顿一观之，便能暂时脱离世俗的热恼。细细玩赏，更能品尝到无限禅意。这便是竺摩法师对佛教与艺术的另一个理念，他主张佛教的悟境与艺术的灵感

³⁹⁴释竺摩《行脚过千秋》，页 11-12。

³⁹⁵关山月《试论岭南画派与中国画的创新》<http://www.lingnanart.com/GuanShanYue/L-master-guan-articles-cn.htm>（2011 年 6 月 10 日）

³⁹⁶编辑委员会《马来西亚华裔美术》（雪兰莪：雪兰莪中华大会堂，1987），此书无页码，上文引自第二篇文章第二节。

³⁹⁷同上，第一篇文章第六节。

³⁹⁸夏美玉〈浅析竺摩法师佛教艺术观〉见郭莲花、梁秋梅编《回顾与前瞻马来西亚佛教》（雪兰莪：马来西亚佛教学术研究会，2011），页 189-190。

相通。他称佛陀是一大诗人。³⁹⁹竺摩法师的个性脱俗，他的佛学修为与绘画艺术结合，使他的画充满禅意。在山水画，花鸟画，人物画之间，都有禅意渗透，尤其人物画，常暗藏着使人猛然醒悟的禅机。

四、竺摩法师的禅修经历

竺摩法师以诗书画三绝闻名，很少人注意竺摩法师与禅的交会。竺摩法师十二岁在寿昌寺依白云法师出家，隔年便被安排到永嘉普觉寺为他的师叔芝峰法师护关⁴⁰⁰，并从芝峰法师学习《始修心要》、《永嘉证道歌》等禅宗典籍。⁴⁰¹其时，还拜见了当时也在永嘉闭关的弘一律师。后来他的师父送他到四明观宗寺参学，观宗寺是从林，主要学坐禅。⁴⁰²为时约两年，之后他偶然显露文采，由方丈推荐改去观宗弘法社学天台教观。所以他在这时期可以说已经打下禅修与禅观教理的基础。

他在闽南佛学院毕业之后，曾在白湖讲舍自修。后来中日战争爆发，辗转去到澳门。1941年，与画哲高剑父结为师友。法师曾说：‘自此我游于艺，渠耽于禅，遂成忘年之交。’⁴⁰³可知其时高剑父大师大概是常向法师问禅。1943年，法师本欲回雁荡山静修，却因战事滞留澳门。1945年，法师三十三岁，大病一场之后，决心‘不问世事，掩室自修，一灯定慧，六时不辍。’⁴⁰⁴如此静修，经两年之久，方受邀至澳门佛学社弘法。

1954年，法师来到槟城，从此讲学著述，推动佛教教育，直至2002年于槟城圆寂。这时期法师曾多次闭关。有文字记录的是1962年，法师接任新加坡法施林后，于法施林闭方便关三个月，这期间法师研究《禅学大成》六册，静坐功夫颇有进境。⁴⁰⁵1979年二月闭关百日自修。同年九月，再度闭关百日进修。1983年九月方便禁足。最长者，是1990年，七十八岁，在槟城三慧讲堂闭

³⁹⁹故从诗的观点说，佛陀实在是一个富于情感的诗人，他一生在山巅水涯的大自然界中所过的生活，莫非是诗一般的生活。’释竺摩《行脚过千秋》，页106。

⁴⁰⁰即芝峰法师，太虚大师门下的四大金刚之一，俗名石鸣珂。芝峰法师与竺摩法师的交往事迹可参考卢友中〈谁替禅关作主人——记竺摩法师与他的师叔芝峰法师〉，见卢友中《雁荡群英》（温州：中国民族摄影艺术出版社，2007），页257-263。

⁴⁰¹释竺摩《行脚过千秋》，页4。

⁴⁰²他的师父说：‘你不必跟我学坐禅，明年我荐你到弘法社学做法师。’（释竺摩《行脚过千秋》，页4）可见当时，他是在观宗寺学坐禅。

⁴⁰³释竺摩《行脚过千秋》，页12。

⁴⁰⁴释竺摩《行脚过千秋》，页16。

⁴⁰⁵卢友中《雁荡山僧——竺摩法师传》（修订版）（北京：宗教文化出版社，2010），页137。

关静修三年。⁴⁰⁶另外，据竺摩法师弟子继传法师所言，竺摩法师常作为期数周或数月的短期闭关，通常都不会刻意记录下来。⁴⁰⁷

1990年的闭关，是为期最久的一次。有《出关感言》二首示当时心境：

荏苒时光速，风尘老容颜；掩关为爱静，罢讲以神殚；

虚生徒自诈，何日达无还？会当再致力，妄草期全删！

另一首是当年为芝峰法师出关，曾命法师记诵的一首诗：

芥尔藏心道味真，无端又动出山心；

空庭寂寞花含泪，谁替禅关作主人？⁴⁰⁸

以上收集了法师学禅修禅的经历，主要是希望从竺摩法师个人的修持寻找他画里禅机的源头。虽然有禅修不表示就能画出富含禅机的画作，但禅的体验是先决条件。此外，修行是十分个人的事，证悟更是‘冷暖自知’，法师的禅修和悟境究竟如何？看看法师的艺术作品，亦能窥知一二。与此同时，顺便证明法师不是禅宗的门外汉，也不仅仅是擅长讲经说法、吟诗作画、著作等身的才子法师。

五、画里禅机

卢友中赞法师的画：‘竺摩法师无论画什么题材，都蕴含一种忘尘的“禅境”。’并举《山寺归僧图》为例：‘画一位僧人策杖而行，近处有红泥古寺，小桥流水，远处是云山飞泉，一种宁静的禅味诗境飘然而至。’⁴⁰⁹竺摩法师的画确实有无限禅味。一下分析数例人物画，以见其画里禅机。

⁴⁰⁶卢友中《雁荡山僧——竺摩法师传》（修订版），页191。

⁴⁰⁷笔者于2010年四月三日在槟城三慧讲堂访问继传法师。

⁴⁰⁸卢友中《雁荡群英》，页257-263。

⁴⁰⁹卢友中《雁荡山僧——竺摩法师传》（修订版），页185。

(一) 《听瀑观音图》⁴¹⁰

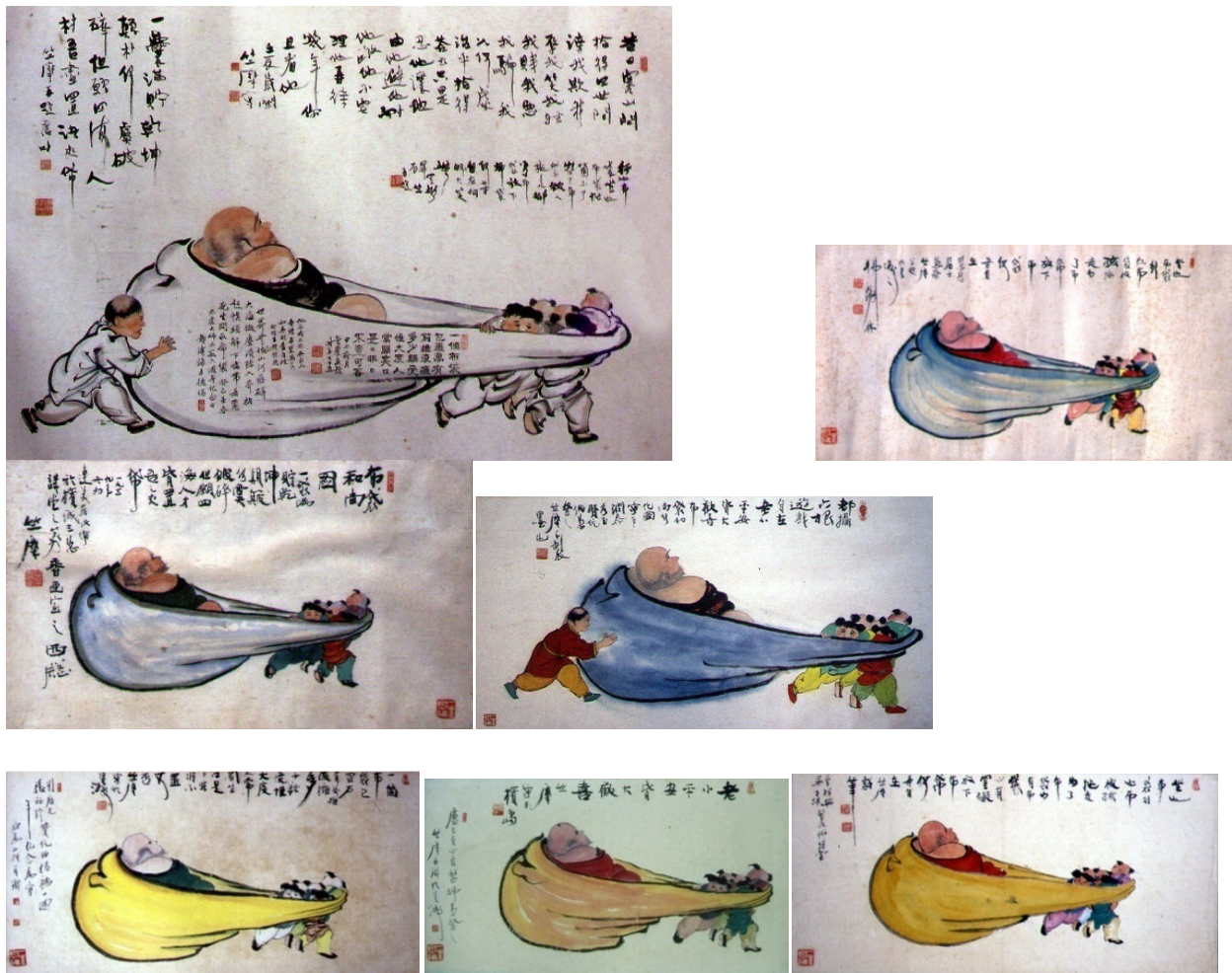
菩萨的坐姿随意，神情自在，与一般的观音图不同，不强调稳重庄严慈悲。这是一张非常和谐的画，画面上有多重对比。岩石的刚硬拙重与水的轻柔灵活形成对比，两者在色调上也是一明一暗的对比。画面上方的瀑布与下方的流水是竖与横的对比，直奔而下的瀑布与缓缓打着漩涡的流水，则是速度上急与缓的对比。上下方的岩石也是竖与横对比。这样对比之下，上下方的水与岩石另有一番遥相呼应的平衡。菩萨背后的圆形项光与长形净瓶杨柳（更像竹叶），则是圆与长的对比，色调上是深与浅对比。在绘画技巧上，这画属于兼工带写，结合了工笔的人物与写意的山水。工笔的人物画法，脸部表情描绘的极精细，头发更是分明，而写意的山水则粗旷而简洁，这又形成粗与细的对比。在这样多重对比下，画面达致高度的平衡，并因此烘托出一个极为和谐生动的空间。菩萨居中而坐，恰如其分地融入这和谐的空间。人物与大自然浑然一体，表现出佛法圆融无碍的境界。

画中的菩萨自在而坐，表情传神，自在而专注。乍看之下，这幅画似乎更适合题名为观自在菩萨。然而法师题字‘南无大慈大悲观世音菩萨’，并在右上方落印‘大慈大悲’加以强调。从画题‘听瀑观

⁴¹⁰以下各图皆出自《篆香书画集》（光碟版）（槟城：三慧讲堂印经会，2000）。

音’来看，可以发现大慈大悲就隐藏在这听瀑之间。听瀑其实是听世间，即是观世音，观世间之苦难，随时寻声救苦。菩萨专注听瀑，是大慈大悲的表现；菩萨神态自在，是智慧的超脱，慈悲与智慧在画中巧妙结合，是这幅画的精华所在。看这幅画，会被画中和谐吸引，进入画中，随着人物的神情，同时放松、放下，自在，而且能进一步感受到菩萨不舍众生的悲情。画面深藏着佛教所说的悲智双运的圆融境界，正是微妙的禅机。

(二) 以布袋和尚为主题的画



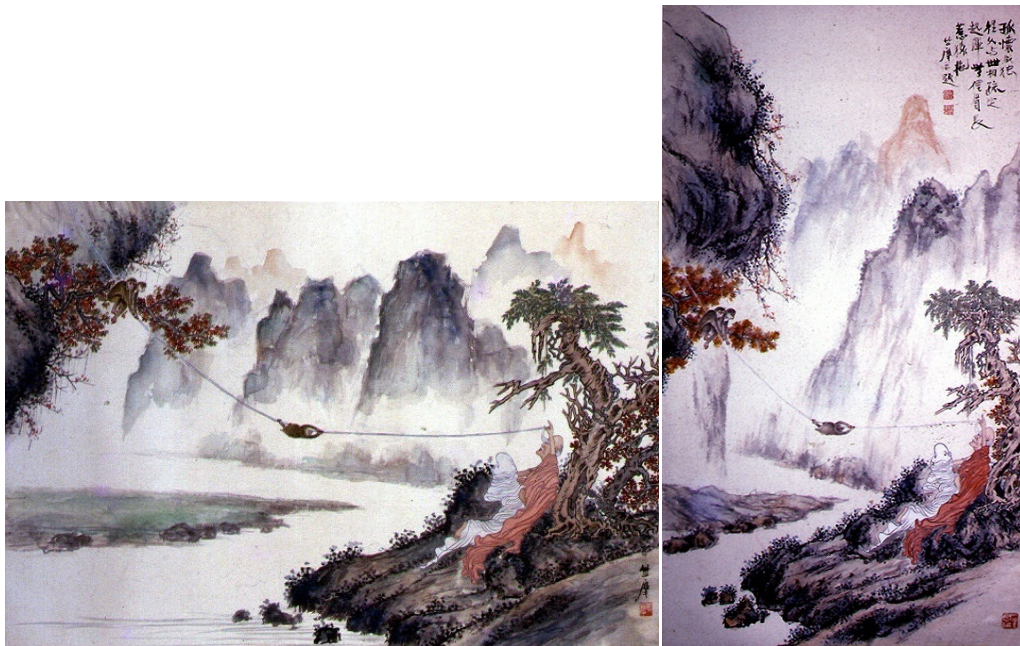


法师常画的是《六根清净图》。画面通常是六个小顽童百般逗着闹着一个胖和尚。胖和尚坐在大布袋内，五个小童在前面拉扯布袋，一个小童在后头推。童子生气活泼，胖和尚如如不动，整个画面，非常生动。六个小顽童代表色声香味触法六尘，乃外在的诱惑。和尚不为所动，表示和尚六根清净，不受六尘外境干扰。对布袋的诠释，也各有不同，视题字而定，如‘坐也布袋，行也布袋，被孩拖走，为了布袋；为有布袋，心有挂碍，放下布袋，何等自在。’布袋被视为挂碍。‘一囊满储乾坤，颠仆何虞破碎；但愿四海人才，吾尽置诸夹袋。’布袋作为招才纳贤的雅量。‘碍世界无依，山河匪碍。大海微尘，须弥入芥。拈起褊头，解（下）腰带。若觅生死，问取布袋。’乃宋人李遵勗临终偈语。这时布袋成为生死的关键。布袋究竟何物？正好参详。

另有题名《春来吉祥图》，袒胸露乳的胖和尚坐在大布袋上，任由六小童各掏耳朵、拉手臂、扯裤带、抢斗笠、玩鞋子，一派胡闹。题字：‘根尘净，觉花香，一片欢情，春来大吉祥。’何以大吉祥？此亦是禅机。

世人喜欢布袋和尚的笑脸，喜欢一众孩童，宛若儿孙满堂，常向竺摩法师求画这一题材。其实，竺摩法师尚有一幅同题材的画，画的是布袋和尚的背影，一个瘦和尚，而布袋空空，高挂禅杖上，题字‘此是佛子佛孙，抑是魔子魔孙，现前大德试一参之！’一反胖和尚大布袋的造型，这样的反转，正如禅师猛然截断思路，使观画者返照自性。这一主题的画，都别有禅机，不在表面的热闹与和气。

（三）《长眉罗汉戏猿图》



画中罗汉眉长数丈，供猿猴攀之渡河。⁴¹¹题目是戏猿，点出罗汉无事道人的闲情，于林下水边修禅，偶尔戏猿取乐。戏猿也暗指游戏人间，随缘化度众生。猿猴象征心猿意马的众生，罗汉以善巧方便诱化众生到彼岸，或者也可说，猿猴是众生的心猿意马，罗汉把众生攀缘造作的心意，渡至寂灭无为的彼岸。这画表现罗汉无拘无束，随性行事的闲情，亦透露出禅者活泼无碍，随机应化的灵活心境。长眉罗汉超现实的长眉，长眉渡猿的丰富想象，打破了现实逻辑思维，亦暗合禅道。

⁴¹¹清末民初画家蔡铎(1871-1946)有长眉罗汉图，画的是同一题材，注明‘甲申春日微元人笔意’。甲申年为一九四四年。笔者未曾涉猎元画，不确定此题材是否创自元人。

(四) 《无量寿佛图》



无量寿佛即是阿弥陀佛，又名无量光佛。如果不看画题，会以为法师画的是老僧入定图。⁴¹²写意的人物画法，超出一般对无量寿佛——阿弥陀佛神圣庄严的印象。这佛长满胡子，头发不短，可以假设他入定很久了。长长的耳朵还挂着耳环，配上大红袈裟，闭目凝神，颇有卡通的意味。画面上有数张叶子轻轻坠落，这一动态，巧妙地烘托了无量寿佛的止静状态，仿佛外界的一切变化，都无法干扰佛的甚深禅定。另一张无量寿佛图，也同样用这种一动一静的手法，以袅袅上升的轻烟烘托垂头闭目进入深定中的无量寿佛。无量寿佛入甚深三昧，超越三界，融入法界，才有光无量——智慧无量；寿无量——不受时间限制，即所谓真空妙有，内心不起，外境不生，而具足大智慧、大神通的功德圆满。⁴¹³世人向往无量寿，却少有从定慧中修，这画中禅机，恰如禅的棒喝。

(五) 《葡萄熟了》等

⁴¹²在中国画，画家笔下的无量寿佛多现老僧入定相，如齐白石、吴昌硕等人都有这一造型的创作。

⁴¹³三昧是佛经常用语，简单解释为进入禅定。如《维摩诘经》：‘有佛世尊，得真天眼，常在三昧，悉见诸佛国，不以二相。’竺摩法师作此解释，亦可作为佛入禅定之参考：‘佛陀一切烦恼断尽，动静不二，长处定中，所见到的无非是一片清净的寂光净土，而这时任运自然的显现，不是从有相心和无相心中所见到的。’释竺摩《维摩经讲话》（上）（槟城：三慧讲堂，2003），页206。

法师的人物画，绝大部分都是佛教题材，或者与佛教相近的题材，如《达摩面壁》、《鹿苑度僧》、《维摩示疾》、《燉煌天女》、《虎溪三笑》等。唯有一幅例外，在众多佛教题材的作品里，显得格外特出。这是一幅小女孩采葡萄的画。穿戴整齐的小女孩，踏在竹梯上，伸高双手采葡萄。竹梯上还绑着一篮葡萄。女孩的神情专注而欢愉，脸颊因劳动而泛红，短发因抬头而往后靠。女孩穿的是现代服饰，短袖上衣格子短裙，短袜皮鞋。这是一幅写实的人物画。画题为《葡萄成熟了》，让人想起禅宗的公案——梅子熟了⁴¹⁴。梅子是指明州大梅山法常禅师，‘梅子熟了’是马祖禅师认可法常禅师对其悟境所抱持的自信。⁴¹⁵所以这人物画的背后，也许暗示了一种禅修的悟境。



⁴¹⁴明州大梅山法常禅师初参大寂（即马祖道一禅师，大寂为其谥号），问：‘如何是佛？’大寂云：‘即心即佛。’师即大悟。大寂闻师住山，乃令一僧到问云：‘和尚见马师，得个什么，便住此山？’师云：‘马师向我道：“即心即佛”我便向这里住。’僧云：‘马师近日佛法又别。’师云：‘作么生别？’僧云：‘近日又道：“非心非佛。”’师云：‘这老汉惑乱人，未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛。’其僧回，举似马祖，祖云：‘大众，梅子熟也。’《景德传灯录》卷七，见《大正新修大藏经》（台北：新文丰影印），第51册256页下栏。

⁴¹⁵‘梅子熟了’的公案，可参释圣严《禅钥·梅子熟了》

<http://www.book853.com/show.aspx?id=85&cid=23&page=9>（2011年6月10日参阅）

六、结论

竺摩法师的画离尘脱俗，正如其出家离俗的形象。他年幼开始学佛，直到年近三十才开始学画。他把绘画当作弘扬佛法，度化众生的利器，一生画了数百幅画（也许上千），大都是应邀而作，随缘赠送。上文分析了对法师人物画蕴含的禅机，可以说，他把禅融入到画里，让看画的人从画体会到超脱世俗的境界。法师学佛习禅的经历，幼年打下的坐禅与禅观理论，以及从闽南佛学院毕业后的静居自修，港澳时期的精进潜修，皆可看作是法师创作的源头。他的画，如观音的悲智圆融，布袋和尚的六根清净，长眉罗汉的自在随缘，无量寿佛的真空妙有，以及葡萄熟了的暗示，禅机逼人而来，看画者不会单是留在画面上，它逼着看画者去体会甚或去参悟，仅提供线索而不存答案，应机者直下了悟。笔者的分析早已落入言诠。可以说，法师的人物画，是接引众生向上超脱之画。上文只对人物画作了粗略的分析，对山水花鸟等尚未涉及。法师的山水画与花鸟画所蕴含之禅，似乎更适合视为禅意或禅境，有别于人物画的禅机。他日有缘或可再综合论之。

主持兼点评人 - 林春美副教授

谭文信选择这个题目来研究，需要很大的努力和勇气。我觉得〈登彼岸〉是南洋商报副刊里头编得极为出色的一个版，这绝对值得我们去关注和讨论的。所以，我觉得一方面显示了他的努力和勇气，另一方面也显示了他的独具慧眼，因为他发现到一个有研究意义和价值的题目。但是从他文章来看，我比较无法确知的是：文信要谈的是陈和锦到黎家响时期的南洋商报副刊佛教版编辑风格的演变呢？还是黎家响时期的南洋佛教版编辑风格的演变？如果是前者的话，那么他应该要谈的就是从〈慈航〉到〈登彼岸〉的编辑风格演变；如果是后者的话，那就是〈登彼岸〉编辑风格的演变。我会产生这个疑惑，主要是因为题目的副题和其中一个小标题所引起的。因为题目的副题是：以〈登彼岸〉为例。其中有一个小标题是谈历任〈登彼岸〉编辑风格的演变。但是如果是以〈登彼岸〉而言，这个版是在 2000 年才易名为〈登彼岸〉的，所以它改名为〈登彼岸〉之后，都没有任何变动了。有关编辑就只有黎家响，就没有所谓的历任编辑，这我就不太清楚文信要谈的到底是哪一个。我做两种假设来提出我的看法：第一，如果他要说的是前者，从〈慈航〉到〈登彼岸〉的话，我觉得他在历任编辑风格之演变的小结里，对前面两个编辑，也就是陈和锦和洪古所做的论述，就它的篇幅的比例来看，大大不如他对于黎家响所做的讨论，所以这是一个不平衡的处理方式。这两个不平衡的处理让我们更好的看到陈和锦与洪古的特色在哪里了。假如他是要做这个从〈慈航〉到〈登彼岸〉的话，那么在谈到演变的内因外原的部分，是不是应该也要比较一下和锦和洪古和家响之间的不同之处呢？因为他只是谈到这个黎家响这个编辑他有什么内因外原造成他这样子的变化和产生。当然我知道这样子处理是非常困难的，因为从文信的文章可以知道他对现任编辑黎家响有很深切的认识，但如果我们比较陈和锦和洪古也有同样深切的认识，一样能让他进行这样子的处理的话，那我想这可不容易做到。第二，如果他是要谈黎家响的〈登彼岸〉的风格演变，那么文信的文章当中已经把〈登彼岸〉的特色归纳了四个内容，他在报告中都有提到，大家不妨看一看他的论文，那样可以比较清楚的归纳出来，而且他取得课题的例子是相当吸引人的，但是我觉得可惜的是他所着重和举出来的例子都是 2010 年的例子而已。总的来说，时间范围太小了，所以就无法真正让我们看到〈登彼岸〉的特色和变化。我想，文信为何不按他所做好的分类，就从 2002 年下半年开始，他认为〈登彼岸〉有所改变之后，追到他所处理的 2010 年〈登彼岸〉，然后例举比较具代表性的课题作为例子来说明〈登彼岸〉的特色。即使如此，我想他恐怕也需要说明，比如佛教人物的专辑、专访等等的这些内容，他如何不同于前任编辑，而且在 2002 年下半年之前的有所改变的那段时期，他应该也是要让我们看到一些基本变化或已发生的演变。无论如何，不管你是要做前者还是后者，都是同样困难的，都是需要很大的努力

和勇气的。我想文信很勇敢的选择了这个题目，那么就并无选择，只能这样子做，才能够更好的去让我们比较全面的认识这个〈登彼岸〉的特色。另外，我有三点并不认同你的文章里所提得一些说法和资料，我提出来希望你能纠正一下：

第一点，文信的文章里头说到：一直到 2002 年下半年开始，黎家响尝试以课题方式呈现编辑内容，他不再满足于只对传统佛教资讯或现成的佛教作品进行整理和加工。在他觉得，从 2002 年下半年起，黎家响开始以课题来处理佛教版的方式。但是如果没有错的话，陈和锦的时期其实已经有用课题的方式来处理佛教版的内容了，根据我的了解，和锦的〈慈航〉推出不久之后，其实就做了一个相当引人瞩目的课题。课题要探讨的内容是：在家修行者应不应该有性生活？这就跟文信所举的家响的例子：当修行与性欲照面，两者是有异曲同工的。所以你说〈登彼岸〉的特色是以突出这个课题来说的话，那么文信就比较没有看到陈和锦在这方面的贡献，但是如果文信说黎家响〈登彼岸〉特色是侧重以社会关怀的课题处理，我倒是同意这一点的。

第二点，文信指出黎家响曾经获得〈登彼岸〉《昂山素枝与佛教》特辑获得 2003 年“黄纪达新闻编辑奖”。我想，以更正确的奖项来说的话，它应该是 2003 年度黄纪达副刊编辑奖，因为放几把的编辑奖分为正刊组和副刊组，家响所得到的是副刊编辑奖，而不是新闻编辑奖。

第三点，登彼岸编辑黎家响之所以会有这样的转变，仿佛是和南洋 2002 年 5 月 28 日被某执政的政党有关系的公司强制收购后，有种被动性的演变。这个某执政政党有直接关系的公司讲得太过的隐晦了，这个是无人不晓的事件，在座的每一位有谁不知道这个某执政政党是什么政党吗？（笑）既然还有人不知道的，文信更要在文章里头说明这个某执政政党是谁，让不知道的知道，让知道的人不会忘记，那而且这是一篇论文，不是应该有说真话的权利吗？所以我认为你应该当说无妨。

另外，莲花的论文，在马来西亚研究马华佛教散文的人是非常少的，在座的蓝吉富教授是有成就的一位。另外一个很值得注意的研究者就是郭莲花博士。莲花这些年来陆续发表了一些对这个马华佛教作者的专题研究的论文。那我记得的她所发表过的一些论文，就是她所研究的对象有黄学明、张木钦、继程法师等等。她的这篇文章就不是以单一作家为对象，而是谈论整个马华散文的局面。我读了这篇文章后，我感觉到少了一些东西，但是有多了一些东西。我先说多的，我觉得她在讨论林金城《影子的想象 III》，这篇文章就谈到了庄子的寓言，再提出了庄子的有待无待之说，但是我从文章里边看不出这个有待无待的概念和禅到底有什么关系。因为在文章中，莲花没把这两者作任何的关联，所以我读起来感觉这个部分好像是多出来的，是无法统一的，当

然也可以当做是我比较苛刻的一点看法而已。少的部分，是对黄学明和何乃建所作出的论述，尤其是讨论黄学明的空信的书写时，虽然莲花有例句黄学明的几篇文章，但是我觉得总体而言，我觉得她的论述太过扼要了，以致黄学明散文中的禅思的深入并无法彰显出来。在讨论何乃健的时候，也是大致同样一种情况，像是略过了论证的过程，就直接给何乃健的散文下一个结语，虽然结语高度的肯定，但是我想中间的过程也是非常重要的。那我推测，莲花之所以会这样子做的原因，大概是因为她已经有另外的专文在讨论这几个作家了，所以在这篇文章里头，她就用注脚的方式把它处理掉了。但是我觉得这样的做法是很可惜的，因为这两位作者可以说是马华佛教散文比较有代表性的作者，他们作品一方面比较多，而且也写得比较好，所以尽管你的其他文章已经讨论过了，但是我想着这篇文章应该可以要再多写一些东西的。

那另外杜忠全的文章是以口述资料的方式来整理一段历史的，我想这是忠全的强项，但是我想他在呈交这篇论文的时候显得有点小心翼翼。因为第一，他已经在题目底下就先列明透露了“初稿”，在文章结束时又再强调“未完稿”，刚才在做报告时又再讲一次了，非常小心的告诉大家说不要以这个为准，这个未完稿。但我觉得忠全有自觉是非常好的，让大家清楚知道自己还有一些资料不能补充，还有一些论述有待完善。所以我只提出两点非常简单的看法，让他在完稿的过程中参考一下。第一点就是慧音社的华乐团是1974年成立的，到现在已经有三十多年的历史。那在这三十多年当中，为什么忠全只讨论八十年代的前半期而已呢？我并不是要他做到全部，我也不是说这个前半期不可谈，但是应该要有一个明确的解释为什么只讨论八十年代前半期。而且我发现到文章往后的时候，也是快到结尾的时候，他有明确的指出他所约访的几位团员是七十年代末、八十年代前期活动的。那我想忠全应该是在写着写着，到最后的时候他才发现，其实他所讨论的已经超出了八十年代前半期范围，也包括七十年代末了。所以我想忠全在完稿时，会不会修订他的题目，变成好像慧音社华乐团的第一个十年的表现，就此提出这样的看法让他考虑一下。第二点，我觉得忠全如果可以先列出所约访是何人、他们所活动在慧音社华乐团的年份，会给读者提供一个有意义的阅读背景，因为这篇论文很大程度上需要过来人的回忆和口述来提供资料的，而他们的口述主要是资料的来源，所以列出说者为何人和他们活动是在何时，这是对这篇论文有一定帮助的。

最后的是美玉的文章，我就简单的说一下，我觉得美玉在文章里就提到说，禅是只可意会不可言传的，那画里的禅机，就是鸠摩法师的画里禅机需要观画者自己去体会和参悟，她认为她的分析已经是落入“言传”了。我想所有的论述文章是需要落入“言传”才能进行分析论述的。毕竟论文不同于其他，它不同于禅道，不同于禅文学，但可能也有禅论文这样的东西。但是，我想禅

论文是需要要求读者有更高的境界。我本身是相当欣赏美玉的听瀑观音图与无量寿佛图的分析，这也是刚才她做比较多论述的部分。那么那个布袋和尚图，美玉就分析得过于小心谨慎，生怕落入“言传”。对于多数像我一样还没开悟的读者而言，我想我们会更希望美玉让我们在看这些画时能“得其意获其鱼”。我就简单的讲到这边。

问：我想请教谭文信居士，你的论文提到说南洋商报在 1992 年开始有佛学版。假如我没记错的话，1992 年之前已经有佛学版了，那时候叫做“菩提叶”。只是过后停版了。谢谢。

蓝吉富点评：我来讲讲我的感想。文信的文章，虽然刚才有林教授谏言，使我大开眼界，让我知道马来西亚有这样杰出的关怀社会的佛教刊物。台湾是宗派主义、山头主义或是宣传自己，很少有关怀社会议题的德性，抓住问题。我想这一方面台湾要向马来西亚学习的，这是第一点。第二点我要简单讲讲美玉的，美玉上过我的课，可是我记不得了。我倒是建议建议，刚才你这么喜欢听瀑观音图，你在解释说为什么不把他解释成观自在。我个人是想到，这个不是从观自在那边出来的。这一幅图在我看来竺摩老是在楞严经里面讲的 25 种菩萨，二十五章圆通章讲到观世音菩萨，它就讲到入流，整个看到这个竹，它不是从大悲那边讲的，我想是他一个入禅的一个境界。瀑布是流，借这个有形来彰显无形。另外那个郭博士的，我学佛 40 年、教学 40 年。老实说，我每次看到有人讲，用文学讲说这个文章里有什么禅机，这个话有什么什么的，老实说，我看不出来。为什么这么说呢？禅意是什么？郭博士对不起，我是资质鲁钝。但是我建议，文笔好的人写佛学里面的禅机、禅意之类的散文，我建议几点。第一点：请注意一下什么叫无分别智？或者什么叫做般若？或者什么叫做空？在这一方面，我读了这么多文章，我觉得一真法师讲得最好，他有几篇文章大编申义所谓空也，他分析般若无空，般若智就是无分别智，般若智进入这个境界以后，其实就是禅宗开悟的境界。般若分三个境界。学习阶段的境界是加行，这是训练期间的般若，还没进入无分别智。真正进入无分别智是文殊菩萨讲的：我等将毕竟空。那毕竟空，是真正进入无分别智，就是什么都没有。那么毕竟空之后，是带出毕竟空的境界，那个是后得智的境界，这就是禅意。这是有把握写散文，写出把般若智彰显出来，那是正如法性，用佛教大乘是初地以上。一般在模仿写禅意，写禅的境界，我初步给他的看法是，去加深无分别智的认知，这是一个建议。可以从一真法师来看，看完以后，看他散文这么好，再来评断，再来分析，功力会加深好几倍。第二点就是，日本的哲学家就是基督学派的西田，还有九松真一，我不晓得这边有没有人研究基督学派，九松真一。他就是非常有才艺的哲学家，他参禅过，而且也写哲学文章，关于他分析的开悟，就是禅宗开悟的境界，还有好几点什么不二性、不我性、什么性什么性，用哲学的方式写，

我想这可以帮助我们文学创作者了解开悟是什么东西，那个空是什么东西，九松真一，可能待会儿我们私下再了解。谢谢。

问：你好，我也想问谭先生，在你提到佛学版在南洋商报上，就我来看，有很多课题都遗漏掉。不晓得有没有比较经典的一些版刊登出来，至少它代表了佛教现当代的文艺观点这样。再说这些文章以及很好的课题，有没有一个计划把它们都编辑成书籍？谢谢。

问：主持人你好，针对谭文信师兄的论文，我觉得这是一篇很好论文，我肯定黎家响这么多年所做的这么多贡献。不过我想问的一个问题是，关于这些民主人权的一些文章，它对马来西亚的佛教界产生了怎样的影响？它对马来西亚佛教徒产生了什么影响？它对马来西亚佛教的发展是否有一定的影响力？是不是左右了我们的方向？

第二个问题是我想问郭莲花博士的，在你提到这个马华佛教散文这个部分，我有兴趣知道，这个马华佛教散文，广义的说马华佛教文学，在整个马华佛教散文里头和马华佛教文学里头，它有多重要的地位，它是不是被重视？除了佛教徒本身以外，是不是被其他文学家肯定和重视它在马华文学里面的地位呢？谢谢。

谭文信答：其实我应该学杜忠全那样小心求证。我还要回去查一下。关于这个问题，这是蛮严肃的，这是知识分子怎样影响社区，往往是流于一种自我想象，自我感觉良好，就是我讲了很多话，写了很多文章。实际上，它发表之后，民众是否能有醒觉，这是一个疑问来的，但是你不做又不行。是不是有刺激的效果，其他还有重要的一点就是说，讲的人写的人，别人要身体力行，譬如说我们谈 709，都很可以谈，若只是在言谈上去呼吁，要支持，但是我们没有身体力行的话，它就产生不了什么作用了。因为你一直呼吁大家走上街头，一起和平情愿，希望政府改造这种不完善的制度，至少我知道妙赞法师他有谈，只是少之又少的，要知道所带出来的后果，大家是否会认同这师父的做法。因为被传统的观念影响。至少我本身知道我们自己本身要前进，应该是说穿黄衣来，就在这里呼吁一下。事实上今天我所讲的佛学版编辑黎家响他也人在现场，他要求我不要指出他是谁，他蛮风度翩翩的。我回答了这个问题，除非我们走入基层去呼吁信徒和群众，一般来讲譬如佛青总会，这两年我感觉到他们的改变，他们面对国家和社会的问题，他们很快的在书面上或文字上做一些论述，表示一些抗议或一些呼吁，至于他们有没有融入每个团体，去教育每个团体的信徒，或者去关注国家未来的动态就另当别论。但是这是动辄牵一发动全身，但是有做好过没有做，因为佛学界有人出声就很爽对不对？因为这代表了我们的声音啊。所以很多事情就要靠大家多写多讲多做，就这样。

郭莲花回答：非常感谢蓝吉富教授的指正和给我参考的一些建议和书籍。至于廖国明居士的问题，如果我们要看这个马华佛教散文是否受到重视，其中一个标准可以看，譬如说马华散文选集，有没有收录他们的作品，据我所知，钟怡雯和陈大为所编得马华佛教散文史读本，收录了何乃健先生等人具有佛禅的作品。基本上这一类的作品在马华佛教散文里面并不多的，或许也是不太容易被人家发现。事实上，写这样的文章是非常珍贵的，这是一个修行来的一个成果，一个体会，确实不太容易表达，谢谢。

附录

南洋商报——访谈

第二届马来西亚国际佛教研讨会多元的传承：马来西亚佛教的实践

2011-09-22 14:35

郭莲花：激发本地的佛教研讨风气

问：谈谈研讨会的宗旨。

答：这项研讨会每两年一次，宗旨有以下三点。1：为国内外，包括不同族群的大马佛教研究者提供一个发表论文的平台。2：提高马来西亚佛教研究风气。3：促进马来西亚佛教研究者的交流、互动和协作，借此把大马佛教研究推介到国际佛教研究的舞台。

问：上一届的研讨会反应如何？有作何检讨？

答：上一届的研讨会我们有调查卷，出席者基本上对研讨会的反应感觉不错。论文发表方面，一些好一些则不理想。大多数出席者都希望研讨会继续办下去。从反应中，我们得知听众对大马佛教历史这个领域较有兴趣，或许这块领域以前较弱也较少碰及。互动效果也很不错，问答环节很热烈，很多人提出看法，甚至有人指出一些论文资料上的错误与补充。

研讨会结集成书

我们过后将研讨会的论文结集成书，书名为《回顾与前瞻——马来西亚佛教》，书内含概专人的评论，以及问答环节等内容。

问：本届研讨会的主题是什么？对象群是那类型？

答：本届研讨会主题是“多元的传承——马来西亚佛教的实践”。对象以佛教团体的领导人、大专院校、大学生为主，当然我们也欢迎有兴趣的公众人士参与，主要是推动与鼓励更多人参与学术研究这一环节。

问：什么因缘会邀请到台湾蓝吉富先生主持作主题演讲？他的主题重点是什么？

答：我们在去年的印顺导师研讨会聆听了蓝吉富先生的论文演说，极佩服他在佛法上的专研深博，他对不同佛教派别的不同修行分析很详细，因此我们决定邀请他，难得他应允出席。他的主题演讲题为：“抉择、扬弃与融合——佛教多元传承之历史经验的剖析”。

探讨佛教文化差异

他将重点讨论佛教发展过程中，必需经过承袭与延伸两个阶段的内容，他也会从佛教发展中的重要环节，分析如何归见佛教多元化的初略线索，以及佛教何以类型各异的主要原因。其主题也会探讨世界上众多佛教文化类型的基本差异、佛教形成自己独特文化性格的关键点。蓝教授将于 10 月 3 日晚上于雪隆区进行另一场座谈会。我相信蓝吉富先生的精辟看法必会令现场听众留下深刻印象。

今年研讨会除蓝吉富先生外，我们共邀请到 15 位主讲人发表论文(两位来自新加坡)。15 名来自海内外的资深的学者会就“佛教历史”、“佛教人物”、“佛教文艺”及“佛教组织”深入探讨剖析，研讨会将分成四个场次进行。

此外，研讨会也将穿插吉隆坡菩提工作坊的佛曲演唱。

问：你对本届研讨会有何期许？

答：研讨会预算可容纳 150 位听众，但目前的报名反应还欠理想。我们希望更多人能参与，希望能激发本地的佛教研讨风气，借此探讨马来西亚佛教目前与未来的发展。我希望更多人会参与来研究，大家一起来关心马来西亚佛教的发展。

报导：心然

南洋商报——造势活动

尊重多元宗教和谐共生

2011-08-04 14:15



“多元宗教交流的极限与瓶颈”座谈会，左起为洪祖丰、严家建道长、王春新神父及觉诚法师。

配合即将于10月2日在博特拉大学举行的“第二届马来西亚佛教国际研讨会”，

马来西亚佛教学术研讨会（马佛研）与《南洋商报》联办“多元宗教交流的极限与瓶颈”座谈会，特邀三大宗教领袖及代表，探讨宗教交流的瓶颈与克服障碍之道。

受邀主讲的各宗教领袖及代表分别是马来西亚佛光山总主持觉诚法师、马六甲圣德肋撒天主堂王春新神父、老子学院顾问严家建博士以及马佛研总会长拿督洪祖丰，主持人是黄俊达居士。

宗教是最具影响力也是最敏感的议题，不同宗教都有各自的禁区及核心信仰，尤其马来西亚这个多元国度，更需要理性的宗教对话及交流，促进彼此间的了解与谅解，真正做到尊重与包容，和平相处，建设和谐社会。

四位主讲人除了简要解说各宗教的核心价值观，分析宗教交流所面对的障碍及问题根源，也提出如何打破局限，达到了解、尊重及包容的要素。现场观众积极提问，获益匪浅。

马佛研总会长拿督洪祖丰:宗教不可能 100%交流

在宗教交流的问题上，宗教领袖和信徒必须了解并实践“四不一要”五大要素，唯有懂得欣赏多元化，认同个宗教间的不同，并尊重彼此，才能突破长久以来的交流瓶颈。

马来西亚佛教学术研讨会（马佛研）总会长拿督洪祖丰说，宗教交流形式主要有生活、行动、理论及精神四种层面。

相较于“多元”的今天，过去各宗教的交流反而没有这么多的障碍和顾忌，不同宗教师 and 信徒到其他宗教的寺院及教观都属常事，反而今天儒、释、道等传统宗教的交流虽属平常，但跨越基督教及回教等其他宗教的交流往来却少之又少，而且障碍重重，在马来西亚尤其明显，诸多顾忌，自我设定许多禁区。

他指出，每个宗教都有各自的顾忌和敏感，比如回教徒和其他宗教信仰者在饮食习惯上的不同、不敢进入彼此的寺院或教堂等等，都形成宗教交流的障碍。

他坦言，宗教不可能有 100%的交流，因为彼此都有不能跨越的禁区，否则可能就会被视为褻渎，交流不成反交战。

他认为，各大宗教对话交流已逾十年，但始终无法突破极限和瓶颈，问题根源在于一些信徒有宗教优越感，没有一视同仁，平起平坐。

根据他出席过大大小小的宗教对话之后的观察和体验，一些交流缺乏诚意，表面对话，其实在暗中过招，甚至是在“喃喃自语”，各宗教领袖或代表被禁止谈及其他宗教的内容，既不能批评，更不能称赞他人。

他直言，各宗教都有不能触碰的禁忌，不能跨越的“禁区”，宗教领袖更是最难应付的人，只有他们教导及改变他人，别人不能教导他们。所谓宗教对话，对一般信徒也许没有问题，但对宗教师却未必行得通。

因此，他提出“四不一要”五大要素，作为克服宗教交流的极限和瓶颈的建议：

★四不

→不要有宗教优越感，一定要视彼此为平等，平起平坐。

→不能将对方归纳为己方，比如将对方的宗教代表归纳为自己宗教中的其中一个角色，这不是交流的目的。

→不能唯我独尊，认为只有一条路可走。

→不能通过对话，把各宗教学说拉拢或结合成自己一家。

★一要

→要懂得欣赏多元化，认同其他的差异，并欣赏和接收它作为一个宗教

尚未看到曙光

洪祖丰对宗教交流的评论一针见血，却也被视为“悲观”，他说，尽管多元宗教对话已经 10 多 20 年，仍仅止于理论上的交流，始终未突破障碍，至今未看到“解决问题”的曙光，每每看似可行，却必定有另一方反对，马来西亚的多元宗教交流，就是一直停留在这样的局面。

他直言，马来西亚的宗教交流所面对的瓶颈，其实不是来自民间，而是官方。在某些问题上，即使宗教师说宗教并无相关规定，但官方却是另一番说辞。

无论如何，他坦言，有对话，就有希望，否则很容易就形成对立。宗教交流就是要看到好成果，减少不愉快的经验，虽说我国的宗教交流成果始终未达理想，但在交流的过程中，彼此肯定有所学习，而学习就是一种增长。宗教之间能够互相学习，就是希望。

马六甲圣德肋撒天主堂王春新神父:建设公平和谐

马六甲圣德肋撒天主堂王春新神父强调，宗教交谈的内容与对象，不是要他人成为自家的教徒，而是互相包容，而宗教交谈的目标，则是为了建设公平及和谐的社会。

他以美国佛罗里达州一间教会的牧师琼斯恫言焚烧可兰经而引起激进份子报复行动为例说，宗教交流也必须具有全球化思维，摒弃宗教里头的机要主义，特别是宗教领袖的言论和行为，应该顾及可能带来的影响和后果。他指出，1962年至1965年，梵蒂冈第二届大公会议发表对非基督徒的态度宣言，影响至今。

真善美圣因素

宣言中阐明教会存在的目的，是促进人与人之间、民族与民族之间的团结友爱；思考人类身、心、灵共有的问题；推动天、地、人、自己共同的命运。

他说，天主教会的态度，是绝不摒弃正信宗教里的真、善、美、圣的因素，并尊重各个宗教的不同，和平相处，不因任何的不同而歧视他人。

马来西亚佛光山总住持觉诚法师:宗教交流仍有进步空间

马来西亚佛光山总住持觉诚法师强调，马来西亚这个多元过度，宗教交流是一种必须，不同宗教之间虽然有不能触碰的死角，但却可以通过了解与谅解，找出交流的方法，务必沟通与协调，传达正确讯息，也让对方收到相关的讯息。

她说，各宗教间必然有差异，但共同努力为世界和谐却是共同的方向，但最重要彼此尊重与包容，了解彼此，公平对待，人人平等。她坦言，我国目前的情况，宗教交流还有很大的进步和努力的空间。

老子学院顾问兼马大中文系高级讲师严家建博士:属个人感悟和契机

老子学院顾问兼马大中文系讲师严家建博士指出，以道教中“合而不同”之说看宗教交流，可分为“可交流”及“不能交流”两个层面。

他说，每个宗教都有其普世及共同的部分——主张道德伦理及真善美，但涉及各宗教核心信仰却是“不能交流”的层面。“然而，无法达致真正普遍性的交流，不代表无路可走。宗教领袖可让信众了解和理解其他宗教的核心是什么。如此一来，也许就能减少冲突，对彼此的宗教采取尊重、开放和信赖的态度。”

他认为，宗教交流并非不可能，但涉及传教和改教，则而是个人的体验和选择，个人的感悟和契机。他强调，各大宗教有其存在的意义和重要性，事实上，各大正信宗教的是一体但涵盖不同方面，就像瞎子摸象，每个人摸到的都不一样。

◆语录分享

★觉诚法师——一碗米可以煮成椰浆饭、擂茶、稀饭，你看你需要什么，都好。选择哪一个宗教信仰，那是个人因缘。

★王春新神父——爱人如己不够，爱人为己是最低级，爱人舍己才是最高境界。

★严家建——海纳百川，有容乃大。道教的个性特点是包容性大，在宗教交流上不会遇到太多瓶颈，而各宗教也不需要失去本身所保有的特点。

★拿督洪祖丰——有对话，就有希望；不对话，就会对立。

报道：陈绛雪摄影：苏汉成



© 版权所有：马来西亚佛教研究学会
© Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.

ISBN 978-967-10091-2-3



9 789671 009123

第二届马来西亚佛教国际研讨会论文集
Proceedings of the 2nd International Conference On Malaysian Buddhism