

3rd International Conference on Malaysian Buddhism

第三届马来西亚佛教国际研讨会

开拓大马佛教 教育之路

日期：2013年10月27日（星期日）

时间：9:00am~5:00pm

主办
单位



协办
单位



马来西亚佛教青年总会



流程表

| | |
|--------------------|--|
| 0900 - 0930 | 报到、茶点 |
| 0930 - 0945 | 开幕： 三宝歌、主席致词、赠送纪念品、媒体拍照 |
| 0945 - 1100 | 主题演讲：刘宇光教授 开拓大马佛教教育之路 提呈 + 问答 |
| 1100 - 1230 | 第一场 - 人物、教义组 主持兼点评人 - 郑庭河博士 |
| 1100 - 1120 | 贝镇標博士 Religion in progress or regress: Inner strength matters, from a Buddhist perspective. |
| 1120 - 1140 | 吴慧苑 佛教解脱之道德实践：以《杂阿含经》为依据 |
| 1140 - 1200 | 卢志明、许丹 宏船法师 功垂闽南 德被南洋 |
| 1200 - 1215 | 点评 |
| 1215 - 1230 | 问答 |
| 1230 - 1330 | 午膳 (1. 15pm : 郑松彬居士 - 金明长老事迹分享会) |
| 1330 - 1500 | 第二场 - 历史、发展组 主持兼点评人 - 拿督洪祖丰总会长 |
| 1330 - 1350 | 王琛发教授 南洋佛教实业公司的成与败 |
| 1350 - 1410 | 陈秋平博士 马来西亚佛教学术研究初探 |
| 1410 - 1430 | 夏美玉 马来西亚汉系佛学院发展方向刍议——论行证不足之问题 |
| 1430 - 1445 | 点评 |
| 1445 - 1500 | 问答 |
| 1500 - 1530 | 茶点 |
| 1530 - 1700 | 第二场 - 文艺、语言组 主持兼点评人 - 林春美副教授 |
| 1530 - 1550 | 锺瑜教授 析论星云大师的美育思想 |
| 1550 - 1610 | 郑文泉博士 马来语是佛教语言吗？ |
| 1610 - 1630 | 刘雅琳 马华佛教散文定义思考 |
| 1630 - 1645 | 点评 |
| 1645 - 1700 | 问答 |
| 1700 | 大会结束 |

第三届马来西亚佛教国际研讨会

筹委会主席梁秋梅致欢迎词

27/10/2013

马来西亚佛教研究学会自 2008 年成立以来，旨在凝聚马来西亚佛教学术人员的力量、提倡与推动马来西亚佛教学术研究工作以及提高马来西亚佛教学术研究的质与量。这几年来，研究会积极推动马来西亚佛教研讨会，拟定于每两年举办一次的研讨会，今年已进入了第三届。这几年来，一些佛教学者给予我们鼎力支持，每一届都会呈现论文，以推动佛教研究。这些年来累计的努力，也吸引了海内外的一些学者投入佛教研究，同时，也鼓励了新生辈的学者加入佛教研究工作。

此次的研讨会主题为“开拓大马佛教教育之路”。集合了一群海内外佛教研究者探讨佛教教育。本研讨会旨在为国内外，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、提高马来西亚佛教研究风气、促进研究者的交流、互动与协作，借此把大马佛教研究推介到国际佛教研究的舞台。

此次的研讨会分为三个场次，其中包括：人物、教育组；历史、发展组；文艺、语言组。学者阵容与发表课题包括：中国云南财经大学东南亚文化艺术研究所所长锺瑜博士“析论星云大师的美育思想”、中国华侨大学、广西师大、暨南大学、嘉应学院等校客座教授王琛发博士“南洋佛教实业公司的成与败”、马来西亚国际伊斯兰大学语言与大学预科学术发展中心讲师貝鎮標博士“Religion in progress or regress: Inner strength matters, from a Buddhist perspective”、马来西亚拉曼大学中文系助理教授郑文泉博士“马来语是佛教语言吗？”、南方大学学院通識教育中心主任、教务与注册处副主任及亚洲文艺復興与跨文化书院研究员陈秋平博士“马来西亚佛教学术研究初探”、等来自海内外的9名学者发表论文，融合了各个方面探讨佛教教育，势必激起佛教思想研讨的火花。

最后，欢迎大家出席，也希望大家好好享受这次的研讨会。

为何“开拓”“大马佛教教育之路”

第三届马来西亚佛教国际研讨会的主题是“开拓大马佛教教育之路。”或许有人会纳闷，大马佛教教育不是存在已久，为何再来开拓？的确，马佛学院已办了43年，英文原流也办了好多年的佛教与巴利大学校外课程，各地也有儿童佛学班，再加上不正规 (Non formal) 和非正规 (Informal) 的教育如佛学讲座，禅修班等，大马佛教教育可说早已形成，因此为何再来开拓？

要回答这问题，首先要自问，我们对当今大马佛教教育的现况感到满意吗？有多少儿童接受佛学教育？佛教徒真正对佛法有所认知并奉行佛法的，是佛教徒总数的少部分还是大部分？再者，今天我们提供的佛教教育，是否能迎合现代社会的需求？佛学院的教育，在世俗教育体系为主体的社会里，如何求存，发展？这些课题，使我们不得不重新思考 (rethink)，重新谋略 (re-strategies)，重新创新 (reinnoate) 大马佛教教育之路。这已不是简单的对现有的大马佛教教育做出一些修补，而是必须严肃思考，如何为大马佛教开拓一条新的道路。

大马佛教需要“智慧领导”

要思考大马佛教教育此一课题，或任何一个课题，必须要有知识作为基础。佛教领导人必须掌握资料，分析及理解课题的来龙去脉，洞察未来的发展趋势，思考出路等。这正是今日企业上所强调的“知识领导” (knowledge-based leadership)。

但从佛法的角度来看，知识领导还是有所不足的。佛教领导人不仅需要知识，还必须勤学佛法，实践佛法，如此才能有所体会、领悟。知识加上个人的体会，才能化为智慧。智慧领导，是当今大马佛教所迫切需要的。

今日大马佛教的确很缺乏知识领导，更甭论智慧领导。多数领导人是“活动领导”。“活动领导”的重要性不可被否定，但当领导者多沉迷在享受活动的的光芒，而忽略领导方向时，发展就会渐渐停歇，萎缩。领导者必须有大局思考，高瞻远瞩，引领方向，而不是原地踏步- 不断重复活动。

在思考教育此一课题时，佛教领导者可从本届研讨会吸取新知识，应用智慧，为大马佛教教育奉献一份力量。

大马佛教研究奖励金

各位来宾，

大马佛教研究学会，已举办了 两届的马来西亚佛教研讨会。今天继续举办第三届。从三届研讨会的经验来看，我们可以说，我们提供了平台，让学者们发表他们的研究心得，让关心大马佛教发展者交流，从而累积了一些对大马佛教发展极为有用的知识，成果还算不错。

但我们也发现到，我国社会的大环境，普遍上不重视研究工作。愿意从事研究工作的人很少。愿意从事佛教研究工作者更少。为了鼓励更多人从事这方面的工作，我在第一届和第二届马佛教国际研讨会上曾宣布：马佛弘基金会拨出每份 rm2000 的奖励金，给研究有关大马佛教的大专生。至今已有三位，其中一位是法师，领取了这些奖学金。我今天再重申：马佛弘基金会将继续拨出每份 rm2000 的奖励金，给研究有关大马佛教的大专生。

缺乏前瞻性研究

我也希望看到未来的研究，可以直接研究一些大马佛教当下及未来课题。

我在第二届大马佛教研究研讨会上说过，在稀少的大马佛教研究报告里，我们可以察觉到，大部分的研究重点，都集中在过去的人、事、物。对于当下及未来的研究，似乎没有。

因此，我希望看到，更多学者直接研究一些大马佛教当下及未来课题。我个人的观察，目前有五大趋势影响国际佛教（当然也就包括大马佛教）- 全球化、基督教化、恐怖主义、佛教世俗化、佛教偶像化。这些对当下及未来佛教发展有深远影响的课题，都是必须研究的范围。除此以外，我国的政治政策、回教化运动、人口变化，城市化，社会变迁等都对大马佛教发展起决定性的作用，也因此应深入研究。希望下一届的研讨会，会有学者提呈一些前瞻性的研究报告。

主题演讲：刘宇光教授
开拓大马佛教教育之路

現代漢傳佛教宗教教育：觀察與反思

劉宇光（復旦大學哲學學院）

基本概念：「南北漢傳佛教」與「佛教的宗教教育」

本文的主題是從回顧與展望這兩個角度，扼要地討論個人對「漢傳佛教的宗教教育」的觀察與反思，並在最後回到對當前馬來西亞佛教教育觀察與建議上。在作討論之前，也許首先需要對主要的概念作出基本的界定。

首先是「現代漢傳佛教」，雖然不無例外，但一般情況下，在本文這都是指以使用中文為主的佛教傳統、社群及組織，其關鍵只在於中文或漢語（包括各種方言）是弘揚與發展佛教過程中，所使用的主要（雖然不必是唯一）語言。在當代，我們需要緊記，這是一個應該被長期而刻意地保持開放性的概念，不應等同我們在大學的文、史、哲學術研究當中，所指的所謂中國佛教（Chinese Buddhism）、東亞佛教（East Asian Buddhism）或中國的佛教（Buddhism of China），對於現代的漢傳佛教而言，傳統漢傳佛教當中，有重要義理角色的天台、華嚴或法相宗等，乃至在實踐上廣受觀迎的禪、淨等法門，都是需被繼承的寶貴遺產，但却不是現代漢傳佛教的唯一來源。現代世界的降臨，讓我們需要重新思考什麼是漢傳佛教，因為我們在歷史上首度有機會同時面對多個不同佛教傳統，並有此難得機緣，互為借鑑，並重新思考華人佛教教育傳統在現代的去向。

另一點很重要的，是漢傳佛教應該充份意識到，即使在文字和淵源上同屬一脈，但由於各自所座落的社會與文新化的差異，而有不同的漢傳佛教。在此我們起碼可以作這樣的區分，我特別借助學友梁文道先生所首擬，亦為本人所非常讚同的「北方漢傳佛教」與「南方漢傳佛教」兩個概念，分別指臺、港及大陸的漢傳佛教為北方系，而南洋諸國的漢傳佛教為南方系。借助此一概念的提出，以標示雖然同屬漢傳一脈，但由於各種因素的差異，其相互的關係，已經逐漸形成南、北漢傳佛教互相交輝的新局。南方漢傳佛教值得以更為自覺的方式，來形成甚至可以反過來啟發北方漢傳佛教的原創成素。

本文第二個主要概念是「佛教的宗教教育」，雖然將佛陀的教導，理解成人文與道德教育，乃是時下宗教在面對世俗社會作佈教時，所採取的折衷方式之一，但我們仍然沒有理由因此而迴避佛教的教育，在本質上就是宗教教育，因為在此所討論的，當然一方面是對眾生在智慧與慈悲上的教育，以期去除無明與苦患，然而，我們不能忘記的，是此一教育是有其在過去所來自的特定傳統，亦有其需要透過我們的繼承，而傳導到將來的整套觀念、典籍、知識、實踐、規範及組織，所以，佛教的教育從本質上說就是宗教教育。

然而，如果我們進一步詢問，所謂「宗教教育」(religious education)，若不作具體釐清，這其實是一個籠統而歧義的概念。在學術上可以同時用於指本質上差異甚大，但又貌似相近的多種不同意思，易生混淆。該詞可以指：(1) 信仰的教育：由宗教團體所辦的一般中、小學當中的宗教科，其實是對兒童的信仰和道德培養 (faith and moral cultivation)。(2) 文化知識的教育：在高中或大學課程當中屬通識教育 (General Education) 的內容之一，視宗教為現代公民社會 (Civil Society) 成員所應俱備的文化知識之一作教習，以培養公民在文化上的判斷力、理解力及審美能力。(3) 現代世俗大學的宗教學 (Religious Studies)，這是站在宗教局外者 (outsider) 的立場，將宗教視作人文學科的學術研究對象，故此宗教學所提供的，是世俗的學術知識訓練 (academic training)。(4) 宗教組織為本身所屬的宗教傳統的傳承需要，而設立的宗教研修院 (seminary)，例如佛學院或神學院等，所培養的專業宗教師或宗教組織內的其他工作人員。這一意義下的宗教教育是為或僧 (教士) 或俗 (平信徒) 的宗教信仰局內者 (insider) 提供靈性 (spiritual) 暨智性 (intellectual) 的訓練，乃至有時甚至是從不同層面，對如何營運宗教組織而提供專業訓練 (professional training)。其具體目的是培養維持一個完整宗教傳統所需的各類專門人材，包括不同類型的宗教佈教師、知識上以局內者角度繼承宗教傳統的學者與知識社群、宗教制度的執行者及組織與社區的營運者等。

本文所要討論的「宗教教育」，其實只限於最後第四類。但即便如是，第四個意義下的「宗教教育」在傳統宗教社會與其在現代世俗社會當中，無論在角色、目的、功能、內容及組織方式上，都存在明顯而廣泛的差異。前者很多時會以經院學 (scholasticism) 體制作為其最徹底的形態，而後者除了維持作為與宗教組織有直屬關係的宗教研修院 (seminary) 外，也會轉型為宗教大學，或大學框架下的附屬宗教學院。

落回佛教的案例上，不同的佛教傳統，在前現代的狀態與在現代處境，乃至有否遭遇過外來殖民主義的統治所衝擊，或有否遭遇過現代世俗的國家主義所清洗等等，各自的具體情況恐怕都不盡相同，很難簡單地一概而論。儘管筆者在過去的不同階段，曾就傳統的藏傳格魯派、現代斯里蘭卡及泰國的上座部僧團教育問題，撰寫過長短不一的數篇論文，但一直未有討論過漢傳佛教的宗教教育情況。

筆者有注意到，在最近十餘年，海峽兩岸的漢傳僧團，就漢傳僧團的僧侶教育問題，曾舉辦專題會議不下十餘次以上，甚至固定的兩岸會議，今年也舉辦到第五屆，漢傳僧界對此的重視可見一斑。然而，下文多少是從一個局外者的角度，所作的數點觀察與思考。其著眼點，是借助筆者先前對藏傳與南傳佛教宗教教育的理解，來對照漢傳佛教在宗教教育上的特質。下文述及的部份情況，屬漢傳佛教較普遍存在的共通特性，但最後亦有三點，是個人對「南方漢傳佛教」的淺見。

漢傳與其他佛教傳統在教育上的差異

中國極有可能是印度佛教在對外傳播的過程中，當佛教與另一文明相遇時，該文明已經有足以在文化上全方位反制佛教的唯一重大例子。雖然中國文化在這過程中，確深受佛教及其印度文化影響，但在佛教傳入中國的階段，中國已經建立非常成熟、複雜、深富主導意識，而又傳承相續不斷的文明，足以全方位地重新引導(re-oriented)作為外來訪客的佛教。中國文化對佛教既有吸納，但亦有對其所產生的文化與社會等的多方面制約，在稍後的階段，這些制約甚至為漢傳佛教本身所內化(internalized)，成為漢傳佛教的特性之一。我們在今日探討漢傳佛教的宗教教育，其中部份問題有需要此一背景所帶來的影響，作出相關考慮。

第一，僧、俗關係的特質。在不同的佛教傳統，由於宗教、文化、歷史及社會等不同因素的差異，僧、俗關係各不相同。一般而言，藏傳佛教的區分最的嚴格，南傳上座部雖然也非常講究僧、俗之間的嚴格區分，但如泰國等上座部傳統，僧俗之間身份的轉換，却是普遍地落到個體身上，所以實質上也拉近了二眾關係。

但即便如是，迄今為止，亦只有漢傳是能夠較普遍接受居士佛教，在家佛教徒在包括講經說法、教授禪修等典型的傳統弘法事業上，比其他傳統有更大的機會，能夠分擔原主要由出家眾負責的角色。比之於其他佛教傳統，漢傳佛教這一特點，相當程度上擴大了在家眾接受宗教教育的需要與空間。從某種角度來說，漢傳接納與肯定居士佛教在弘法等宗教事業上也可以有的角色，其實是為僧侶佔更主導性角色的其他佛教傳統，在現代世俗社會應如何擴潤佛教的傳承方式，提供了一定的啟示。即使如泰國等傳統以佛教為主軸文明的國家，其僧團在當代亦無法避免僧侶減少的趨勢，所以佛教的教育體系，有需要以與重視出家僧侶培養的程度，來培養在家佛教徒，以泰國為例，其實是很近年才慢慢意識到這一問題，而在態度上作出一定的調整。因此在居士佛教的發展上，本來就比其他傳統稍為先走數步的漢傳佛教，特別應該在宗教教育方面對此特點善加發揮，以適應現代的世俗社會的宗教需要。

特別值得思考的，是現代西方學界的佛教學術，常常以梵、藏及巴利上座部為研究對象，所以常把samgha education英譯為monastic education，華文教界亦音譯作「僧伽教育」，尤其在中文的脈絡，中文「僧伽」一詞常有特指僧眾之暗示或習慣。但事實上漢詞「僧伽」所譯自的samgha，原語在梵文的日常脈絡是指社群(community)、社會(society)及各種行業組織，如行業公會等，而在佛教的脈絡，其實兼指「僧、俗二眾」。澄清這源頭，亦有助我們從新正視佛教的宗教教育，特別是在義理、經教等重要部份的教習，其實是僧、俗並肩的。

二，佛教教育的先後次序 一般而言，比之於藏傳與巴利文佛教，由於不同的社會和文化原因，漢傳佛教的宗教教育在次序上與前二者剛好倒轉。在傳統藏、巴佛教，由於僧侶是佛教的主要，甚至是近乎唯

一的載體，所以他們首先接受的，多是寺院當中的佛教教育，世俗知識是之後才學習的。但在漢傳佛教，傳統狀態下，寺院往往首先以不同的方式講授儒家及其他傳統中國經籍，在掌握文字和主流儒家的基本價值觀後，才再習內學。而在現代社會，無論僧、俗，絕大部份都是首先完成世俗的國民教育，在接受佛教信仰後才進行不同程度的佛教宗教教育。此一特質讓漢傳佛教的教育，沒有需要如藏、巴二系佛教，長期困擾於如何應對主流社群，和如何能在兩面不討好的情況下，在宗教教育中兼顧世俗知識。

這誠如專研緬、泰僧團教育的緬籍學僧法主 (K. Dhammasani) 在其《理想主義與實用主義》一研究的第六章「理想主義與實用主義：時下緬甸與泰國僧團教育系統的進退維谷」指出，現代緬、泰僧伽教育一直無法妥善解決的本質問題是：僧團對於現代僧伽教育的內涵，普遍難以達成基本共識，特別不知道應該如何對應現代的世俗知識。扼言之，由於遇上來自西方的現代世俗文明，使僧伽教育從其目的、意義、方式到內容，皆陣腳大亂。法主認為，只要僧團一日未能徹底解決涉及現代僧伽教育大方向的這一本質問題，時下僧侶教育將繼續成效不彰，即使在南傳上座部佛教當中，發展得較上軌道的泰國，亦未能倖免¹。而藏傳佛教在同樣的問題上，只會更為捉襟見肘。此間的問題關鍵在於藏、巴二傳佛教原先所身處的，本來就是以佛教為中心主軸的宗教社會，所以在面對現代文明與世俗價值的衝擊時，適應的過程更為慢長與艱難。但由於華人社會即使在傳統狀態下，也不是一個宗教社會，所以漢傳本來就長期習慣於在教育方面，首先接受世俗教育，再加上在近代發展起來的居士佛教，容讓在家眾有與僧眾相若的責任，去學習和講授經教。

三，宗教教育與公共參與。在藏、巴二系佛教，由於佛教是傳統社會和文化的主軸，僧侶固然甚受社會尊重，社會地位崇高。而在最理想的狀態下，僧侶對社群文化價值觀，乃至社群福等，有甚嚴的自我要求，將僧團、佛教及族群福祉視作責無旁貸的責任，這對於佛學院等的有組織僧侶知識社群，尤為如是。但二十世紀的斯里蘭卡和緬甸佛教經驗告訴我們，在經歷殖民統治，和政治獨立後，面對現代國家世俗政體的成立，這些對政治過份熱心的僧團教育院校，往往可悲地成為佛教的宗教民族 / 種族主義和原教旨主義的載體，於所在的社會造成種種悲劇。

但漢傳佛教歷來在華人世界，充其量只是主流宗教之一，但從來不是主軸宗教或具有與國教相若的地位，從而無論僧團或其教育體制，在面對現代公共價值的衝擊時，幾乎從未涉及上述兩類現代處境中所形成的宗教極端主義。雖然漢傳佛教的邊緣狀態，其教育體制的非政治化，也許在公共事務上，有時會因顯得過於低調和迴避，而被抱怨為與社會及時代脫節，但漢傳佛教這一本來的不足，在面對上述兩種現代的宗教極端主義的不幸誘惑時，剛好起碼變成不是缺點，亦讓漢傳佛教在現代脈絡中，透過教育，來重建其公共向度時，對上述兩種在現代佛教的公共參與中，極易誤入的歧途與陷阱，有幾乎是天生的免疫力。

¹ Khammai Dhammasami, *Idealism and Pragmatism: A Study of Monastic Education in Burma and Thailand from the 17th Century to the Present* (Ph.D. Dissertation, Oxford University 2006), pp.265-266.

四，佛教教育的標準化與科層化。由於巴、藏兩系佛教，在傳統上不單是主軸文明，亦往往與政權或統治力量關係密切，所以其僧伽教育不同程度地，設有一個或多個橫跨整個佈教區，組織非常嚴密的金字塔式網絡，借助這種網絡，經常能夠建立高度統一與標準化的學制、標準教義、教學層級、考試制度、學位，甚至就業配套設施。其優點是迅速有效地建立起標準化的官方義理版本，但亦較易發生排斥教內異議聲音的情況。

雖然從古到今的漢傳佛教，歷朝官方或政府都會建立可被其直接掌控的官方佛教組織，但畢竟與以佛教為主軸信仰的國家僧團一類情況並不相同，因為上座部國家說到底，仍然關切佛教育作為國家傳統文化的傳承和僧侶的培養，但在中國有關制度，無論古今，其成立的目的只是為著確保官方有效掌控僧團高層，並藉此徹底支配僧團，但却並非為了確保僧侶在宗教操守和教育與知識水平。因此，漢傳佛教在唐代高峯階段過後的傳統僧伽教育，往往處在彌散而聽任自流的狀態，既沒有所謂標準課程，亦沒有與標準課程一併出臺，嚴格意義下的考試與學位制度等。由於漢傳佛教的傳統僧團教育，並沒有規模與網絡龐大而組織嚴密的經院體制，原則上可以說其優點是深具高度層級化的經院制度所沒有的靈活與開放，但事實上，有時却因此而變得散漫隨意，並且讓即使是佛教徒，其對佛義之理解顯得散碎，又或因欠缺系統經教與學理訓練，而過度輕率地事事動輒訴諸所謂體驗，實質上造成與聽任教義學習自流自滅無異。因此現代漢傳佛教應該如何在理念、內容及制度上重新建立佛教教育，一直是個難題。

五，當代漢傳佛教僧團教育的兩難 正正由於前段所述難題，民國以降漢傳佛教紛紛設立佛學院，以各展教育理念。唯這又陷身另一困難，此即佛學院渴望被承認的迷思。在當代華人社會，如中國大陸與臺灣等的漢語傳佛教的宗教教育問題，長期擺蕩在維持佛教傳統，與渴望取得主流教育體系承認的兩難當中。現代社會以其世俗性作為最主要特質之一，尤其在傳統華人社會以儒家為主軸文明，其道德理想中的世俗傾向，對華人生活態度及價值觀影響致深，加上自十九世紀末，受近世受西方啓蒙運動的現代世俗主義進一步影響，日益強化知識在性質上必屬世俗之定見，因而「教育」一詞在現代，基本上是一世俗觀念。對現代主流價值而言，「宗教教育」或「佛教教育」一度幾乎是自相矛盾的概念。這種在教育觀念上的被邊緣化，往往使漢傳佛教的宗教教育體系在不同的華人社會，皆被拒絕在主流所承認的「教育」定義之外，例如臺灣教育部曾長期否認宗教學院的學位，而在中國大陸，雖然包括佛學院在內的各類宗教學院，儘管屬國家宗教事務局所授予，但却不為教育部所承認，所以在一般情況下，他們的畢業生甚至連申請報讀公立大學研究所的資格都沒有，遑論入學。這種情況使漢傳佛教的教育系統曾一度陷身過度渴望取得主流承認的迷思當中。落到最具體的層面，以臺灣為例，過去廿餘年佛教出盡九牛二虎之力，才於年前成功說服臺灣教育部同意，一旦能夠滿足教育部在資金、土地、課程及師資上的規定，並經教育部考核通過，該佛教院校乃至其所授予的學位即獲教育部承認。然而，從實際的經驗發現，對於這類院校而言，這當中有時所付出的代價，往往是宗

教教育當中最核心的部份，即原先透過系統的宗教實踐訓練，包括戒律、行持、禪修、儀式操持等，來培養宗教人員，由於為求被官方教育系統所接受與承認，而需要作不同程度的妥協與放棄，更不要說部份案例在作出一定犧牲以謀學歷認可，但當意識到所付宗教教育代價甚大，而欲退回原先非官方學歷認可的狀態時，才發現按照大學院校相關法令條例，若要改變大學的法定身份，先前在土地、校舍等硬件乃至所投放的其他資金，基本上都有被全數收撤的可能。從而使辦學的佛教組織陷身進退維谷的狀態。所以，也許將宗教教育問題全部壓在主流教育問題上來作解決並不是最有效的方案，也許它有另一部份更多是屬於最廣義的宗教自由之有效落實與保障之問題。如果這一理解在現代社會是有一定理由的朋話，則以佛教徒身份去爭取更大的公民宗教權利之保障，以便佛教按自己的需要來舉辦各式佛教課程，也許比非要變成教育部部定大學或院校不可的取態更能回應問題。

馬來西亞的南方漢傳佛教在宗教教育上有什麼可以做？

最後，也許在結束本文之前，不避個人的粗陋無知，想簡單談一下筆者作為馬國的局外人，對馬國華人佛教，特別就佛教教育的方向，作三點不成熟的觀察與建言。

第一，南方漢傳佛教與公民社會教育：比之於現代的南傳上座部佛教，現代漢傳佛教仍然普遍對社會的公共議題與公共事務，採取儘量不介入的態度。當然，我們並不宜草率地將此變為批評，畢竟當中的困難，恐怕各有其不足為外人道之無奈。故之，與其隔岸批評，也許以某種示範作鼓勵反而更具建設性意義。在這一點上，近年在馬國民主運動中，受到現代公民社會價值觀的洗禮，並反過來成為積極投入公民運動的馬國華人佛教生代，却是在整個漢傳佛教中，出人意表地跨過不介入公共生活的既有習慣的獨特例子，部份印尼華人佛教亦有類似現象。

觀察所及，南方漢傳佛教社群近年於各自所在的社會，皆逐漸以近乎毫不迴避的態度，乃至以組織的集體名義，參與到社會公共議題的討論上，甚至亦不迴避表達對政權更替的態度。當北方漢傳佛教所在的其他華人社會，大學中明令禁止討論「公民社會」，互聯網上「公民社會」一詞是所謂敏感詞，相關網頁不定期地被擱蔽之際，南方漢傳佛教除了在實質的行動上已經有所直接的突破之外，其實值得以更為自覺的智性態度，去不斷思考與整理自身在參與形成公民社會的現代宗教實踐的過程中之經驗種種。凡此一切，其實都足以作為重要精神資產，與其他漢傳佛教作交流時至為寶貴的經驗分享，乃至觀念上的重要啓發與示範，唯此需要一方面作系統的資料整理，與傳統佛學和現代學理上的探討，同時需要在適當的時機，以此列作佛教團體有關現代佛教社社會實踐的主題之一，讓佛教教育的其中一個層面，成為參與公民社會的公民意識的形成渠道之一，在現代社會，學佛的過程本身，同時就是從宗教與文化的層面，培育公民與民權意識的過程，將公民意識和各種公共議題，作為漢傳佛教現代教育的其中一個環節來推進。

第二，「南方漢傳佛教」與上座部佛教的傳統教理學習。現世中的宗教實踐，儘管仍然與公、私生活的諸多方面有著密不可分的關係，但宗教畢竟有其涉對每一個體作內在德性、智慧及靈性轉化的核心成份，而且亦是在繼承一定的既有傳統，並廁身在此一傳統內，來踐行有關的轉化。故此現代的社會實踐與公民意識的培養，這固然是讓宗教在現代世俗文明中進入社會，並成為社會積極成員的重要線索之一。但這並不表示宗教可以輕言放棄或擱置其內在德性、智慧及靈性轉化的部份，所以在馬國的佛教教育上，對佛教傳統的繼承，教理、修持等的宗教關鍵環節，都是不可或缺的。然而，道值得我們退後一步，反觀走過的路途，再來思考是否需要有更進一步的明確走向。

雖然在過去百餘年的不同階段，皆有個別來自中國北方或江南的法師，長短不一地駐錫包括馬來西亞在內的南洋地區，但這都不易從根本上改變南洋漢傳佛教的嶺南的淵源與體質，更何況本來就不見得有作改變之需要。嶺南佛教與作為當今漢傳佛教主要類型之一的江南佛教，其間的典型差異包括樸實與玄妙之別。傳統各異，嶺南佛教歷來與玄妙之風並不特別親密，而多尚簡樸刻苦，畢竟這其實涉及傳統漢傳佛教內部區域文化的差異。所以南方漢傳佛教是否非要按照江南佛教之型態，去形成她自己的教理學習，這其實不無疑問。諸如天臺、華嚴等江南佛教所崇尚的圓融形態，雖皆以其中玄妙而見稱於世，但玄妙至極，其末流所及，無論在教、學二界，皆難以完全免於務虛之慮。尤其自民國以來的現代華人教、學二界，屢於與其他佛教傳統對照後，在教理、實踐及教制等諸多問題上，皆重新思考傳統江南佛教型態之得失。

然而，嶺南形態的佛教在南洋華人社會的未來發展，尤其在教理的方向上，亦是時候需要逐漸開始作出一定的思索，畢竟南洋華人的先賢前輩當年遠從唐山南下，其時素樸而草根性甚強的嶺南佛教（甚至包括時下反而偶爾受質疑的香花僧傳統），精神面貌頗能與孤身颺洋過海的華人前輩移民相砥勵與慰藉。唯歷經百年以上的奮鬥，南洋華人今在東南亞，無論在經濟、教育、文化及其他事業上，皆有基礎相當，不再如百年前般，以汗血日夕為生計操心。華人向重子弟文化教育，只要一刻有餘力，皆用於籌謀後輩文教。

故竊以為今日東南亞的華人佛教，已日漸趨近一蛻變與轉型的階段，不妨以更為自覺的方式，從教理、實踐及文教的角度，使華人佛教能更上層樓。雖云無論宗教或文化，皆宜海納百川，博採所長，但若欠一自主方向，反而易落於左搖右擺，無所適從。考之於今日的東南亞華人佛教，一則上承嶺南佛教的樸實無華，而同時又能欣然對漢系佛教的其他傳統（江南及臺灣佛教等）開放胸懷。二則，東南亞華人除中文與本國國語外，同時兼受英語教育者，在比例上與其他華人國家相比，其堪與國際的交流的基本條件，甚見具足，其實只有過之而無不及。三則，在地理與文化上，與東南亞諸上座部相連，值得在進一步形成南方漢傳佛教自身的教理學習傳統時，特別重視對諸上座部的系統吸收。尤其若教、學二界在直接與上座部交往之餘，同時吸納現代學界對上座部的研究，並重新以中文作表述。雖然南傳上座部的內涵與嶺南佛教各不相同，但雙方在解、行上，皆尚樸實無華罕事務虛，而隱然有某種宗風上的共鳴。是故，東南亞華人佛教，實宜在原生

的嶺南佛教傳統的基礎上，既繼續旁涉臺、浙傳統之長，亦不妨認真考慮策力於吸收南傳上座部之義理與實踐，以豐澤其學理與踐行等部份，並在漢傳佛教中形成南方新傳統，成南、北輝影之美，假以時日，實亦能嘉惠全體漢傳佛教，對漢傳佛教在現代之自我更革，能豎奇軍之幟，以相砥勵。

第三，馬國佛教人材 剛剛在第二點所提出的建議，並非筆者本人一廂情願的憑空想像。反之，是筆者自去年始與馬國佛友結不解之緣後，追憶個人於佛教學界從事教、研工作多年以來，在不同階段，不同處境下，所遇上的馬國華人學者，屈指一算，在驚覺馬國的華人佛教人材之眾，無論僧、俗，亦無論學者、行者，以「散遍四州」來形容，恐絕不為過。

故之馬國佛教僧、俗諸君實不宜妄自菲薄。雖然無可否認，過去由於種種原因，華人文教事業在馬國確屬艱苦經營，至使部份人仕有事倍功半之困擾，而於學有所成後，因擾於未能在國內一展所長，而遠走他方。然而，近年馬國社會，尤其華人群體，於公民社會的良性推動上所付心力，實有目共睹。雖然更革需時，時局偶有反覆徘徊，但顯然勢在必行，其變只差早晚，於此暗夜將盡而未盡之際，華教的去向，其實同時亦牽連著馬國佛教在文教發展上的未來可能。因此，此刻實有必要首先建立屬馬國成長背景，但目前學成而散居五湖四海，無論僧、俗的佛教知識人的資料庫與聯繫網。事實上筆者曾初步擬定此一名單，亦與熟悉東南亞的上座部與華人宗教的學者作個初步評估，從比例上來說，在不同華人佛教社群之間，馬來西亞華社應該是除臺灣以外，另一個有頗高數量受過現代佛學或其他人文社會科學知識訓練的佛教學人或佛教知識人之例子，而當中從事上座部（包括早早期印度佛教）和漢傳實踐與研究的佛教知識人，其比例甚至是六四之比，而且在現代語言上，每多中、英兼擅。換言之，這說明由於文化和地理上的因素，馬國成長的佛教知識人本來就遠要比北方漢傳佛教對上座部更有親近感，所以即使在没有刻意和統一規劃的情況下，馬國華人佛教社群在過去廿餘年內，已經不知不覺地積聚了一批暫時仍旅居海外的僧、俗佛教知識人。當然，宗教文化與學術教育皆不應過於在國族身份上作拘泥，但能夠以個人所學所習，而服務於養育一己成長之土地與社群，恐怕亦是人之常情，何況這些旅居海外的馬國僧、俗佛教知識人所以形成的國際連繫，若於適當時機被引介予馬國佛教，其實亦是一道不宜輕易低估之助力。所以，如何去建立海外馬國華人佛教僧、俗知識人的名單、網絡與連繫，乃至如何重新喚起他們為家鄉佛教作宗教與文化人材培育的心願與動力，以為馬國佛教的宗教教育儲備人材，這恐怕是一宜及早作長遠籌謀規劃的事。

论文

Religions in progress or regress: Inner strength matters, from the Buddhist perspective

Dr. Poey Tiang Peow

Abstract

Religions in general offer remedies to aching minds and therefore humans seek relief for their problems in life. Spirituality is always a matter of concern and people who follow different religions are constantly searching for it. Man becomes helpless in extreme difficulties and it is quite natural that religions play significant roles in human lives. It is mainly because the complexities in life are being increased day by day and to encounter this people take refuge in spirituality.

All religions offer some sort of solutions and so they are relevant among the followers. Therefore, they play decisive roles in the life of individuals. Religions are not only sets of beliefs, but they also provide guidelines to the people's life. They become ideals of people, strengthening their inner values and morals in life. But increased institutionalization of religions and some of the practices and customs may distract people from them. Involvement of religions in politics in certain areas in the globe has also created a negative attitude among the common people.

Communal tensions, terrorism, atrocities and even war are caused because of the differences of the opinions among followers of different religions. There might be strong reasons why people are deviated from religions and the practices.

In order to address those issues, Buddhism as a philosophy answers the basic problems of life, as it explains the causes of conflicts and the needs for the enlightenment. In this paper, I attempt to show how the inner strength of individuals can be a very crucial aspect that can help man to achieve wisdom in all aspect, and in so doing we argue that new outcome and religious education would be necessary to help the society as well as the individuals to that end. This paper also argues that the development of mutual understanding and a peaceful survival of mankind necessitate religious education and interaction between various ideologies.

Introduction

In Buddhism, “Inner Strength” refers to *mind*. As stated in the Buddhist Mahayana sutras: All phenomena are manifested by the mind. Our mind can divide into three types which are described as follows:

1. There is the mind of flesh inside our body, it is called the heart, and it is given by our parents through birth.
2. There is the mind of comprehension that reacts to different situations. It tells the difference between the good and evil, good and bad fortune. In Buddhism, the sensory organ composed its existence.
3. There is the mind of truth that is eternal and constant. In Buddhism, the Enlightenment comes through the realization of the Self-Nature True Mind or One True God. Thus the Self-Nature True Mind, Buddha, and sentient beings, while three, are in fact one. They have the same Self-Nature True Mind and no different from one another. Sentient beings and Buddhas appear interchangeably, their thoughts meshing with one another's.²

In *Tiantai* Buddhism, our mind consists of Ten Dharma Realms' seeds. According to Venerable Master Hua,³ the Ten Dharma Realms are Buddha, Bodhisattva, Pratyekabuddha, Arhat, Celestials, Asura, Human, Animals, Hungry Ghost, and Hell. The Dharma Realms of Buddha, Bodhisattva, Pratyekabuddha, and Arhat also called The Four Sagely Dharma Realms. The Celestials, Asura, Human, Animals, Hungry Ghost, and Hell also called The Six Common Dharma Realms.

It is also said that the Buddha Dharma Realm has the retinue of Buddhas; the Bodhisattva Dharma Realm has the retinue of Bodhisattvas; the Dharma Realm of Pratyekabuddha has its retinue of Pratyekabuddha; and the Dharma Realm of Arhat has its retinue of Arhat.

In the Six Common Dharma Realms, the Dharma Realm of the Celestials or gods, with its retinue of gods. There are many different kinds of gods which they aren't all the same. There is also the Dharma Realm of Asuras with its retinue of Asuras. Then there's the Dharma Realm of people, and they are also of many different kinds. Those are the Three Wholesome Paths: Celestials or gods, humans, and Asuras.

²TiangPeow, Poey, *The Importance of Inter-Religious Dialogue to Promote World Peace: A Buddhist Perspective*, Uniprints Marketing Sdn Bhd, Kuala Lumpur, 2009, p. 43.

³Dharma Talk by Venerable Master Hua, translated by BhikshuHengTso, “THE TEN DHARMA REALMS,” retrieved on 7 July 2013 from <http://www.drbachinese.org/vbs/publish/152/vbs152p017e.pdf>.

Then there are the Three Evil Paths: the hells, hungry ghosts, and animals. The Realm of animals has its own retinue which is made up of many different kinds of animals. Then there's the category of hungry ghosts with its own different particular kinds of hungry ghosts. Lastly there is the realm of hell-beings, and its hundreds of thousands of different varieties of hell-beings. Each one of those categories is further divided into subcategories, and each sub-category has many different kinds of beings within it.⁴

The Ten Dharma Realms are, in fact, created by the mind, because the mind has the capacity to create such massive things. Our minds produce thoughts with which individuals are capable of creating different things in this world. Master Hua quotes the Buddha as saying:

If one wishes to know the Buddhas of the three periods of time, one should contemplate the nature of the Dharma Realm:

Everything is made from mind alone.⁵

Tiantai Buddhism taught the principle of *Three Thousand Realms in a Single Thought Moment* based on the *Lotus Sutra*. The number Three Thousand is derived from the Ten Dharma Realms, multiplied by ten due to each Dharma Realm has the mutual possession of the Ten Dharma Realms, which gives One Hundred. In other words, Lotus Sutra stated that the life at each moment is endowed with the Ten Dharma Realms. At the same time, each of the Ten Dharma Realms is endowed with all the Ten Dharma Realms, so that an entity of life actually possesses One Hundred Dharma Realms. The One Hundred Dharma Realms multiplied by Ten Factors based on the *Lotus Sutra* which gives One Thousand Dharma Realms. The One Thousand Dharma Realms multiplied by three which are the Three Realms of Existence which are Self, Other, and Environment; which gives Three Thousand Dharma Realms.⁶The Ten Factors based on the Lotus Sutra are to define the fundamental reality of life which described as follows: appearance; nature; entity; power; influence; internal cause; relation; latent effect; manifest effect; and consistency from beginning to the end.⁷ By viewing a given state of affairs with the perspective of the Ten Factors, it can become easier to identify the root of suffering and change the situation so it leads to attain the different

⁴Dharma Talk by Venerable Master Hua, translated by BhikshuHengTso, "THE TEN DHARMA REALMS,"retrieved on 7 July 2013 from <http://www.drbachinese.org/vbs/publish/152/vbs152p017e.pdf>.

⁵*Ibid.*

⁶Refer to <http://en.wikipedia.org/wiki/Zhiyi>.

⁷Mingyang, Shi, Introduction to Buddhism, Chinese Version, Shanghai Yuanming Lecture Hall Editorial Board, China, 1990, p. 335.

levels of Buddhahood or Perfect Enlightenment.

The Three Thousand Dharma Realms of existence are all possessed by life in a single moment. If there is no life, that is the end of the matter. But if there is the slightest bit of life, it contains all the Three Thousand Dharma Realms. The founder of Tiantai tradition of Buddhism in China is Master Zhiyi (538-597 CE). Master Zhiyi is famous for being the first in the history of Chinese Buddhism to elaborate a complete, critical and systematic classification of the Buddhist teachings. He is also regarded as the first major figure to make a significant break from the Indian tradition, to form an indigenous Chinese system.⁸

Maitreya Bodhisattva in the Púsàchùtāijīng (菩薩處胎經) mentioned that *A Single Thought Moment* equally to 1600 trillion vibrations in a second, which refers to the rapid arising and ceasing of mind. Both physical and mental phenomena are appearing together, which is derived from our minds.⁹ Maitreya Bodhisattva said, if we can let go *A Single Thought Moment* through Samādhi, we will attain and restore to the *Buddhahood or Self-Nature True Mind*, due to Self-Nature True Mind neither arises nor ceases, it is able to create everything without confrontation. Common Chinese terms for Samādhi include the transliterations *sanmei* (三昧) and *sanmodi* (三摩地 or 三摩提), as well as the translation of the term literally as *chanding* (禪定). In Buddhism, *Samādhi* is referred to the mental concentration, composing the mind or concentration of the mind.

Sakyamuni Buddha in the Surangama Sutra clearly stated increasing greed in our mind causes floods; anger causes fire, such as volcanic eruptions and the rise in temperature; ignorance causes disasters from the wind; arrogance causes earthquakes; disbelief causes friability of earth. In fact, greed, anger, ignorance, arrogance and disbelief are the five roots of the natural disasters as well as the diseases of human body.

The German physicist, Max Planck (1858-1947 CE) mentioned that all matters originate and exist only by virtue of a force which brings the particle of an atom to vibration and holds this most minute solar system of the atom together. We must assume behind this force the existence of a conscious and intelligent mind. This mind is the matrix of all matter.¹⁰ Therefore, matter is accumulated from units of consciousness which refer to the rapid arising and ceasing of thoughts.

⁸Refer to <http://en.wikipedia.org/wiki/Zhiyi>.

⁹<http://www.buddhist-canon.com>, qiánlóngdàzàngjīng (乾隆到大藏經), Vol.45, p.628-742.

¹⁰Refer to http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Planck.

There is no matter that goes without consciousness. Both physical and mental phenomena derive from our thoughts. Once our thought ceases, the universe disappears and at the same time our Self-Nature True Mind instantly emerges. Our Self-Nature True Mind is neither physical nor spiritual. It is true purity, true goodness, compassion, impartiality, and universal love. Self-Nature True Mind neither arises nor ceases. It is all-knowing and able to create everything without confrontation. In various religions, normally refer the Self-Nature True Mind as the true creator of the universe, the One True God.

In Buddhism, inner strength also refers to Bodhi Mind. The word *Bodhi* means *enlightened*. There are three main stages of Enlightenment: the Enlightenment of Sravakas (Hearers); the Enlightenment of the Pratyekabuddhas (Self-Awakened); and the Enlightenment of the Buddhas. The Enlightenment of the Buddhas is the highest stage of Buddhahood, its transcending those of the Sravakas and Pratyekabuddhas, and is therefore called Supreme Enlightenment or Supreme Bodhi. This Supreme Bodhi Mind contains two principle seeds, Compassion and Wisdom, from which emanates the great undertaking of rescuing oneself and all other sentient beings.¹¹In Buddhism, Buddhahood is the state of Perfect Enlightenment. In other words, Buddhahood, also called the Supreme Bodhi Mind or Supreme Enlightenment is the ultimate goal of a cultivator.

For example, the discovery of inner strength or *inner energy* via orthodox Zen-Buddhist practice, for more than 2000 years, reveals a new form of energy other than the physical phenomena. This form of energy is interpreted by Zen-Buddhism practitioners as “the radiance of our fundamental nature, the light of wisdom, or the light of eternal life”. In Zen-Buddhism, fundamental nature means our “true self”, in contrast to the physical entity that is our “phantasmal self” due to its finite duration of existence. The ultimate aim of orthodox Zen-Buddhist practice is to attain an eternal state called *Buddhahood*. The first step toward Buddhahood is to prove the original, true self which is discover and uncover the light of eternal life. This light called the *inner energy* or *inner light*¹².

Shakyamuni Buddha attained the Buddhahood and discovered the eternal of the universe in meditation. The eternal truth comprehends the light of supreme wisdom, the nominal energy, and

¹¹Thichthien Tam, *Buddhism of Wisdom and faith*, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan, 1994, p.29-30.

¹²Pei-Chen Lo, Ming-Liang Huang and Kang-Ming Chang, *EEG Alpha Blocking Correlated with Perception of Inner Light During Zen Meditation*, The American Journal of Chinese Medicine, Vol. 31, No.4, 629-642, World Scientific Publishing Company & Institute for Advanced Research in Asian Science and Medicine, p. 630, 2003.

the natural powers of the true self. Orthodox Zen-Buddhism originated when Buddha Shakyamuni transmitted this light of wisdom to the Great Kashiyapa some 2500 years ago. The same path towards Buddhahood was promulgated to mainland China in 527 by Bodhidharma, the 28th patriarch. The current patriarch is Zen Master Wu Chueh Miao Tien, the 85th patriarch of the orthodox Zen-Buddhism Sect since the Great Kashiyapa.

Although the inner strength or inner energy is an inconceivable, supernatural power, one can explore the inner energy by transcending the physiological (fifth), mental (sixth), subconscious (seventh) and Alaya (eighth) conscious states. The human life system in this state may be interpreted as follows: One shuts off his physical and mental sensors, disables the message transmission from the outside world, and is finally freed from the interference of the subconscious. In the physical world, the human life system lives in the domain of physical, mental and even subconscious activities. Nevertheless, a message originating or conveyed in this domain is to our true self, behaves like the dark cloud covering the brilliance of the sunlight.¹³

Itamar and Jerrold states:

“The alpha rhythm of the electroencephalogram, defined as those wave forms with a frequency of between 8 and 13 per second, depends for its presence on a state of resting wakefulness. When attention is focused on a stimulus, whether this be visual, auditory, tactile, or cognitive, the alpha waves normally disappear or are markedly reduced in amplitude. This phenomenon is generally called *alpha blocking*, but is also referred to as arousal, activation, and desynchronization.”¹⁴

Perceiving the inner light, as stated by the practitioners, makes them feel they are being blessed by the inner strength or inner energy of true self. For example, during the blessing period, significant alpha blocking was observed in experimental subjects who had been practicing meditation for years in preparation for being in resonance with the inner light.¹⁵

The word Buddha is a Sanskrit word. When translated it means “wisdom and enlightenment”. Buddha includes essential as well as functional meanings. In essence, Buddha means wisdom. In application or function, it means enlightenment.

¹³Pei-Chen Lo, Ming-Liang Huang and Kang-Ming Chang, *EEG Alpha Blocking Correlated with Perception of Inner Light During Zen Meditation*, The American Journal of Chinese Medicine, Vol. 31, No.4, 629-642, World Scientific Publishing Company & Institute for Advanced Research in Asian Science and Medicine, p. 630, 2003.

¹⁴Itamar Salamon & Jerrold Post, “Alpha Blocking and Schizophrenia,” in *Jama Psychiatry*, vol 13, no. 4, 1965, p. 367-374.

¹⁵*Ibid*, p.629.

Buddha has a three-fold body. There is an aspect of Essence or *Dharma-kaya* or *Body of Dharma*; there is an aspect of *Sambhoga-kaya* or *Body of Recompense or Potentiality*; and there is an aspect of *Nirmana-kaya* or *Body of Manifestation*. *Dharma-kaya* is the substance of the Self-Nature True Mind. In the aspect of Essence or Body of e, Eternal Buddha has no shape or colour, and since Buddha has no shape or colour, He comes from nowhere and there is nowhere for Him to go. Like the blue sky, He arches over everything, and since He is all things, He lacks nothing. He does not exist because people think He exists; neither does He disappear because people forget Him. Buddha transcends every conceivable direction of human thought. Buddha's body in this aspect fills every corner of the universe; it reaches everywhere, it exists forever.¹⁶ Eternal Buddhas dwell in the Land of Eternally Quiescent Light.

Sambhoga-kaya signifies that the nature of Buddha, the merging of both Compassion and Wisdom, which is imageless spirit, manifests itself through the symbols of birth and death, through the symbols of vow-making, training and revealing His sacred name, in order to lead all people to salvation. Compassion is the Essence of this body and in its spirit Buddha uses all devices to emancipate all those who are ready for emancipation.

Nirmana-kaya signifies that, in order to complete the relief of Buddha of Potentiality, Buddha appeared in the world in bodily form and showed the people, according to their natures and capacities, the aspects of the birth, renunciation of this world and attainment of Enlightenment. In order to lead the people, Buddha in this body uses every means such as illness and death.

The form of Buddha is originally one *Dharma-kaya*, but as the nature of people varies, Buddha's form appears differently. Although the form of Buddha varies according to the different desires, deeds and abilities of people, Buddha is concerned only with the truth of the Dharma.¹⁷ Though Buddha has three-fold body, His spirit and purposes are one that is to save all sentient beings.

Buddhism is the Buddha's teachings. In regards to time, it encompasses the past, present and future. In regards to space, it talks about everything: from our living environment all the way to infinite worlds. Thus, Buddhism is also a teaching of wisdom which includes the understanding of life and universe.

The principle of Buddhism is to break through all superstitions and delusions. It is to resolve delusion to attain happiness and enlightenment, to eliminate suffering to gain serenity and purity

¹⁶Society for the Promotion of Buddhism, *The Teaching of Buddha*, Kosaido Printing Co., Ltd, Japan, 1966, p. 50-52.

¹⁷Ibid, p.54.

of mind. Resolving delusion to attain enlightenment is the cause and eliminating suffering to attain happiness and purity is the effect. Only through resolving superstition and delusion, can enlightenment be attained. This is the objective of the Buddha's teaching. This wisdom will enable all beings to differentiate true from false, proper from improper, right from wrong, and good from bad. It can help us to establish a dynamic and caring attitude toward life and our surroundings. Buddhism enables us to obtain true and ultimate benefits by creating fulfilling lives, happy families, harmonious societies, prosperous nations, and a peaceful world. These are the objectives of the Buddha's teachings for our world now. Therefore, we can say that Buddhism is an education that will enable us to attain truth, virtue, beauty, wisdom, and genuine eternal happiness.

In tradition, Buddha Dharma consists of two traditions, the Northern and Southern Schools. The Southern Tradition teaches everyday practical realities and emphasis swift emancipation for oneself, producing the attainment of Arhats or also called Self-Awakened Buddhas. The Northern Tradition refers to Mahayana or Great Vehicle, teaches lofty, all-encompassing truths and stresses the goal of liberating all sentient beings, leading to the complete enlightenment of the Tathagata. The Amitabha Buddha recitation method is a Mahayana teaching and therefore is not only directed toward the goal of self-enlightenment, but stresses the enlightenment of others at the same time.

When Buddhism spread to China, it evolved through the teachings of Patriarchs, into ten schools. Among them, two schools which belong to the Southern Tradition are Satysiddhi School and the Abhidharma School. Since the Chinese people did not correspond to the Southern Tradition, they used Taoism and Confucianism to replace it. So within a short period of time, these two Schools faded away. The other eight schools are all Mahayana which belong to the Northern Tradition are Tiantai School; Avatamsaka School; Three Sastras Schools; Yogacara or Dhamalaksana School; Vinaya or Discipline School; Zen School; Esoteric School; and Pure Land School.¹⁸Based on the *Sukhavati Vyuha* (Pure Land Sutra), this lineage was founded in 402 C.E. by Master Hui Yuan (332-416 C.E). The Pure Land lineage held that the spiritual quality of the world has been in decline since its height during the lifetime of the Buddha and taught followers to cultivate through prayer and devotion a sincere intent to be reborn in the heavenly paradise of the Amitabha

¹⁸Yulingbo, *Introduction Buddhism to Elites*, Buddha Education Foundation, Taiwan, 1997.

Buddha.

In history record, Master Hui Yuan's group, comprised of both monastic and lay followers, was called the White Lotus Society, and a vow taken by Master Hui Yuan and the 123 members of this group is often celebrated as the origin of the Pure Land School in China. The 123 members all practice the Amitabha Buddha Recitation Method, finally the 123 members all successfully reborn in the Western Pure Land.¹⁹In fact, the most important point for separating the Northern and Southern traditions to do with the Mind, not the Dharma. If we were to use the Theravada teachings as an expedient, to teach and transform people and lead them to Buddhahood, this would be Mahayana. Based on this, when cultivators recite the Amitabha Buddha's name, they also emphasize of the development of the Supreme Bodhi Mind.

The Methodology to Restore the Inner Strength from Buddhism

In Buddhism, Inner strength can be attained and restored through learning and practicing from the Buddha's teachings through the scriptures which are highlighted as follows:

Four Noble Truths

We use Four Noble Truths to attain and restore our inner strength. The Four Noble Truths are as follows:

(1)The truth of suffering; (2) The truth of the origin of suffering; (3) The truth of cessation of suffering; (4) The truth of the path to the cessation of suffering. Sakyamuni Buddha explained the eight causes of suffering in his Truth of suffering.

The human condition has always entailed countless sufferings, as exemplified by the eight types enumerated below: Suffering of birth; old age; disease; death; due to separation from loved one; due to meeting with the uncongenial; due to unfulfilled wishes; due to the raging skandas or aggregates, the five skandas refer to form, feeling, perception, volition, and consciousness.²⁰

¹⁹Huili, *Pure Land Saints and Sages Record*. GaoxiongWenshu Lecturer Hall, Taiwan, 2002, p.85.

²⁰ThichthienTam, *Buddhism of Wisdom and Faith*, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taiwan, 1994, p.14.

Noble Eightfold Path

The way leading to the cessation of suffering is The Noble Eightfold Path, which is described as follows:

(1) Right understanding or right views; (2) Right aspiration or right intention; (3) Right speech; (4) Right action; (5) Right livelihood; (6) Right effort; (7) Right mindfulness; (8) Right concentration.

Three Learning

(1) Abiding by the precepts or self-discipline; (2) Deep concentration or Samadhi; (3) Wisdom. People who abide by precepts do not break rules, they won't go astray. Therefore, we have to keep the precepts in mind and be mindfulness not to violate them in our everyday life. So, precepts serve to guard our mind and body. If we keep the precepts in mind, we will not engage in wrong actions or be led astray. We'll have a wholesome stability of mind called Samadhi. When our mind is upright naturally we won't deviate or stray onto a wrong path. So, with precepts and Samadhi, wisdom will arise. We'll know what we should and shouldn't do, what words we should and shouldn't say, what thoughts we should and shouldn't have what to do and what not to do. Our thinking will be correct and upright. So, we need to practice precepts, Samadhi, and wisdom. Then, we won't do wrong things which means our mind will be without afflictions. When there are no afflictions, our mind will naturally become like a clear mirror that can reflect all images accurately.

Three Blessings or Conditions

There are eleven principles of the Three Blessings which are described as follows:

The First Blessings include:

(1) Being filial to our parents

To be a virtuous person, the first and most fundamental principle is being filial towards our parent. Filial piety has profound meanings in Buddhism. It means to take care of parents physically, mentally, and to fulfil their wishes. To further extend and enhance our respect and care for our parents, we have compassion for all beings in this world. As stated in Precept Sutra that all

men are my father, all women are my mother. This is the broadening of our mind of filial piety so that it encompasses all beings in the universe, in the past, present, and future.

(2) Being respectful to our teachers and elders

We have to pay respect to our teachers and elders for their teachings and guidance in our life. In Buddhism, Sakyamuni Buddha is our original teacher. Buddhists pay respect to an image of Sakyamuni Buddha because the image as a representation of our original teacher.

(3) Being compassionate and not killing any living beings

We have to be compassionate, and help others. Compassion includes not killing any living being.

(4) Following the Ten Good Conducts

Sakyamuni Buddha groups the Ten Good Conducts to three major categories which are physical, verbal and mental. Physically, we are prohibited from killing, stealing, and committing sexual misconduct. There are four verbal good conducts which are no lying or cheating; no abusive language or make rude remarks; no bearing tales or do not talk about others behind their back for this sows discord among people, and seductive words or the words sound very sweet and enticing but often conceal bad intentions. There are three mental good conducts which are no greed, no anger and no ignorance. In Buddhism, if we can fulfil the requirements of the First Blessings, we are considered good men and good women among the humans and in the celestials' realm.

The Second Blessings include:

(5) Taking the Three Refuges

To be a Buddhist practitioner, we have to take the Three Refuges of the Buddha, Dharma and Sangha. Taking refuge in the Buddha means being awaked and not deluded; Taking refuge in the Dharma means having proper viewpoints; Taking refuge in the Sangha means being pure and not polluted. These are the Triple Jewels of Self-Nature that the Buddha taught us for our practice which are awakening, proper viewpoints and purity. The Triple Jewels are also represented by images of Buddhas, sutras, and monks and nuns. They are to remind us of the need to return and rely on the Triple Jewels of our Self-Nature.

(6) Abiding by precepts, laws and customs

We have to abide the precepts, laws and customs. Of all the precepts, the most important are the basic Five Precepts. The Five Precepts are no killing, committing sexual misconduct, lying, and taking intoxicants. Sakyamuni Buddha told us that if we can abide by the precepts, laws and customs, we will have a tranquil body and mind which will allow us to be free from worries and fear.

(7) Behaving in a proper and dignified manner

Behaving in a proper and dignified manner means that we act appropriately for the circumstances we are in. We act from the heart of sincerity and respect for all beings, animate and inanimate, to accord with social etiquette. In Theravada Buddhism, the criteria of good men and good women are required to fulfil the First and Second Blessings. Theravada Buddhism or Early Buddhism or Southern Buddhism propagated after Asoka in the south of India, Sri Lanka, Thailand, Cambodia, Myanmar, etc. The scriptures preserved in these countries are written in the Pali language and belong to the Theravada teachings. Practitioners aim at attaining the state of Arhat.

The Third Blessings includes:

(8) Generating the Bodhi Mind

Chinese Buddhists primarily practice Mahayana Buddhism, and wish to develop the Bodhi Mind which is the awakened mind that is genuinely free from delusions. It is the awakened mind that realizes this world is filled with misery and suffering. It is the compassionate and sincere mind, with every thought to attain realization for self and others.

(9) Deeply believing in the Law of Cause and Effect

In general, we know that good causes will result in good effects and that bad causes will result in bad effects. However, Flower Adornment Sutra stated that the Ten-Grounds Maha-Bodhisattvas and the level of Equal Enlightenment Maha-Bodhisattva, all practised the Buddha Name Chanting method. Thus, chanting the Amitabha Buddha's name is the cause and attaining Buddhahood is the effect.

(10) Reciting and upholding the Mahayana sutras

Reciting and upholding the Mahayana sutras, which help us to understand the true reality of life and the universe. With this understanding, we will know the proper way to think and behave as well as the appropriate method to use. We will benefit from the sutra if we truly accord with the teachings of the sutra.

(11) Encouraging others on the path of Enlightenment

Encouraging others on the path of Enlightenment is to encourage and help others to understand and practice Buddhism because Buddhism is a most virtuous and perfect education directed by the Shayamuni Buddha towards all sentient beings in the universe. In regards to time, it encompasses the past, present and future. In regards to space, it encompasses everything from our daily lives to the infinite universe. Buddhism is an education of the wisdom and understanding of life and the universe. By fulfilling all the principles in the Three Blessings, from practicing filial piety for parents to encouraging others on the path to enlightenment, we will become the good men and good women as stated in the Mahayana sutras.²¹

Faith, Vows and Practice

In Pure Land Buddhism, Faith, Vows and Practice are the three cornerstones to restore our inner strength in order to attain Buddhahood. *Faith* means faith in Amitabha Buddha's vow to rescue all who recite His name, as well as faith in one's own Self-Nature True Mind, which is intrinsically the same as His. In other words, to recite the Amitabha Buddha's name is to recite the Self-Nature True Mind. *Vows* are the determination to be reborn in the Western Pure Land which is inside in one's Self-Nature True Mind, so as to be in the position to save oneself and others. *Practice* generally means reciting the Amitabha Buddha's name to the point where one's Self-Nature True Mind and that of Amitabha Buddha are in unison, for example to the point of single-mindedness, Samadhi and wisdom are then achieved.²²

From the historical perspectives, the true intention of Sakyamuni Buddha, when he appeared in the world to preach the Dharma and rescue sentient beings, was for all beings to escape the cycle of Birth and Death and attain Buddhahood or Perfect Enlightenment immediately. However, due

²¹TiangPeow, Poey, *The Importance of Inter-Religious Dialogue to Promote World Peace: A Buddhist Perspective*, Uniprints Marketing Sdn Bhd, Kuala Lumpur, 2009, p. 29-34.

²²Thichthien Tam, Pure-Land Zen and ZenPureLand, letters from Patriarch Yin Kuang, International Buddhist Monastic

to sentient beings were all of differing capacities and thus could not entirely meet Sakyamuni Buddha's transcendental expectations, the All-Compassionate Being resorted to one expedient teaching after another, all of them adapted to the individual capacities of sentient beings.

To those of the highest capacities, the Great Sage taught the path of the Buddhas, showing them the Self-Nature True Mind directly so that they might attain Buddhahood in one lifetime, for example in the case of Sudhana in the *Avatamsaka Sutra*; the Dragon Princess in the *Lotus Sutra*, and the sixth patriarch Master Hui Neng (638-713) in China during dynasty Tang. Master Hui Neng is one of the most beloved teachers in Zen Buddhism; he attained Buddhahood on his age 24. Upon attained the Buddhahood, he described the characteristics of Buddhahood or Self-Nature True Mind or Essence of Mind as follows:

Who would have thought that the Essence of Mind is intrinsically pure!

Who would have thought that the Essence of Mind is intrinsically free from becoming or annihilation!

Who would have thought that the Essence of Mind is intrinsically self-sufficient!

Who would have thought that the Essence of Mind is intrinsically free from change!

Who would have thought that all things are the manifestation of the Essence of Mind!²³

Thus, we know that the characteristics of Buddhahood or Self-Nature True Mind or Essence of Mind are intrinsically pure; intrinsically free from change; intrinsically free from becoming or annihilation; intrinsically self-sufficient; intrinsically free from change; and all things are the manifestation of the Essence of Mind!

To those of more modest capacities, the Buddha taught the Bodhisattva, Pratyekabuddha and Arhat paths, so that they might reach Buddhahood through step-by-step cultivation. To those of still lower capacities, the Buddha taught the Five Precepts and the Ten Virtues. The Five Precepts refer to not to kill; steal; engage in illicit sex; take intoxicants; and lie. The Ten Virtues refer to not to: killing; stealing; sexual misconduct; lying; slander; coarse language; empty chatter; covetousness; angry speech; wrong views.

However, in the midst of this Dharma-Ending Age, there are very few good spiritual advisors, while the capacities of sentient beings are limited. It is difficult enough to find someone who is

Institute, USA, 1993, p.11.

²³The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, *The Sutra of Hui Neng, Sutra Spoken by the 6th Patriarch on the High Seat of the Treasure of the Law*, H.K. Buddhist Book Distributor Press, 2007, p. 20.

awakened to the Way, not to mention one who has truly attained Perfect Enlightenment! Thus, knowing that sentient beings would find it extremely difficult to achieve liberation by relying on *self-power* and deep cultivation alone, Sakyamuni Buddha taught, in addition to other methods, the special approach of Amitabha's Western Pure Land.

With this method, as long as their Faith and Vows are true and earnest, even those who have committed the Five Grave Offences or the Ten Evil Acts, may, on the verge of death, when the marks of the hells appear, follow the advice of a good spiritual advisor and recite the Amitabha Buddha's name to ten times. Then, thanks to the compassionate power of Amitabha Buddha, even they will be received and guided to the Western Pure Land, not to mention those who practice wholesome deeds and do not commit transgressions!²⁴ Five Grave Offences refer to killing one's father; one's mother; or an Arhat; causing dissension within the Sangha; causing the Buddhas to bleed. The Ten Evil Acts refer to killing; stealing; sexual misconduct; lying; slander; coarse language; empty chatter; covetousness; angry speech; wrong views, these are opposite of the Ten Virtues.

Practice of Chanting

The Pure land Buddhism Buddhists repeat the phrase Amitufo (In Sanskrit is Amitabha) for a few minutes a day to one or more hours a day depending on the practitioners' preference. The Pure land Buddhism Buddhists believe that by chanting Amitufo, we can access to our Buddha-nature or the Self-Nature True Mind or Buddhahood. We can then bring out strong life force or inner strength or positive inner qualities such as wisdom, compassion, joy, confidence, appreciation, etc. Amitufo or Amitabha Buddha means the Buddha of Infinite Light and Infinite Life.

Amitabha Buddha is omniscient and all-seeing within and outside of his realm and is especially concerned with knowing human activity, so that he helps remove ignorance; but he does not judge or punish. Amitabha Buddha is the creator of his realm which is Western Pure Land, the source of all good in it. Sakyamuni Buddha in the Sutra Rebirth According to One's Vows had mentioned that he extols only the Western Pure Land and emphasis on the sentient beings have to focus their minds on a single realm. If the sentient beings meditate on all Buddhas, the scope of attention will

²⁴Thichthien Tam, Pure-Land Zen and ZenPureLand, letters from Patriarch Yin Kuang, International Buddhist Monastic Institute, USA, 1993, p.57.

be too broad, their minds will be lost and scattered and they will find concentration difficult to attain.

Thus, the necessity of reciting the Amitabha Buddha's name until single-mindedness is the basic requirement during one's lifetime in order to achieve rebirth in the Western Pure Land. Furthermore, seeking the virtues of one Buddha is the same as seeking the virtues of all Buddhas because all Buddhas have one common Dharma Nature. That is why to focus on Amitabha Buddha is to focus on all Buddhas, to be born in the Western Pure Land is to be born in all Buddhas' Pure Lands. Besides, we also must know that a Buddha Land is the area of a Buddha's spiritual influence.

Beings in a particular Buddha Land may benefit from that Buddha's spiritual guidance and accumulated merit. In Mahayana Buddhism, there are an infinite number of Buddhas, each with his own Buddha Land. One must through cultivation, and fulfilling the standard of entry requirements of the Buddha be born into the Buddha Land. Thus, the Buddhist of Mahayana Buddhism, normally seeking to achieve the stages of realization from the One True God is the rebirth of Amitabha Buddha's Western Pure Land, also namely as Land of Ultimate Bliss, and Western Paradise.

It is ruled over by Amitabha Buddha, who created it by his karmic merit. In Western Pure Land, all beings cleave to the truth of the teaching until their final entry into Nirvana. It is the sphere of pure spiritual activity. Those born there are awakened to the ultimate reality, and compassion that spontaneously arises in them. In other words, having become Bodhisattvas, they participate in Amitabha Buddha's endless work of delivering beings from delusions, afflictions and sufferings. Their supreme happiness is hearing the teaching proclaimed by Amitabha Buddha especially at the Ocean-Wide Lotus Assembly.

Amitabha Buddha dwells in the centre of the land and is accompanied by the two great Bodhisattvas, the associates of Amitabha Buddha which are Mahasthamaprapta Bodhisattva and Avalokitesvara Bodhisattva (Guanyin). The Lotus Assembly represents the gathering of Amitabha Buddha, the Bodhisattvas, the saints and sages and all other superior beings in the Western Pure Land. This Assembly is "Ocean-Wide" as the participants are infinite in number which spread as far and wide as the multitude of oceans in the cosmos or namely Dharma Realm.

Theoretical Framework

Durkheim did not believe that a religious belief system could provide a sufficiently powerful or

flexible system of belief to address the complex patterns of social interaction and differentiation experienced by modern society. He believes the scientific resources of sociology can be used to identify and bolster the sense of social solidarity nascent in the individualist ethic. He argued that sociology should help to develop a new secular morality by showing how it could be promoted in schools, workplaces and other organizations in which people come together from different walks of life.²⁵

Religious Education in Amitabha Buddhist Society Malaysia

From the theoretical framework of Durkheim (1858-1917), to develop a new secular morality education based on structural functionalism to address the complex patterns of social interaction and differentiation experienced by modern society is urgently needed. This can begin with the religious education. For example, in 2012, the Amitabha Buddhist Society Malaysia (ABSM) had conducted 27 children classes with 435 students; 13 teenagers' classes with 257 students; and 4 adult or parents classes with 275 students.²⁶ The total numbers of the students are 967.

The students are learning the courses of Dizigui (Confucianism), Ten Good Virtuous Sutra (Buddhism), Laozi Taishanganyingpian (Taoism); Infinite Life Sutra; and etc. In traditional, the three courses of Dizigui (Confucianism), Ten Good Virtuous Sutra (Buddhism), Laozi Taishanganyingpian (Taoism) are the basic teachings and core moral values of traditional Chinese culture. The ABSM started its religious education class since 2002. From here, we know that if we continued to promote the new secular morality education, especially religious education, the religion will be greatly progress.

Group Discussion

On 30th Jun 2013, the researcher had used the method of a focus group discussion on the topic of inner strength. The group discussion involved a total of 16 teenagers, age from 18 to 23; and 4 adults for nearly an hour. The major outcomes of the four major questions as discussed are listed as below:

(1) From Buddhist perspectives, what is the inner strength?

The inner strength is described as mind; thoughts; energy vibration; and all phenomena are manifested by the mind.

(2) What are the characteristics of the inner strength?

²⁵Pip Jones, Liz Bradbury & Shaun Le Boutillier, *Introducing Social Theory*, Second Edition, Polity Press, UK, 2011, p.70.

²⁶Refer to the *Record Minutes of General Assembly* 13th May 2012 of Amitabha Buddhist Society Malaysia.

The characteristics of the inner strength are described as purity; equality; enlightenment; appearances are created by our own minds; circumstances are changed by our minds.

(3)How to restore the inner strength?

The inner strength can restore through: purity of mind; recite the name of Amitabha Buddha; think of Amitabha Buddha; deep concentration or Samadhi; compassion; increase the attainment levels of Samadhi; the development of Bodhi Mind, which is to attain Buddhahood for the benefit of all sentient beings.

(4)How the inner strength influence the religion's progress or regress?

The inner strength influence the religion's progress or regress through: developing religious education; the disciples group together to recite the name of Amitabha Buddha and practice the 48 vows of Amitabha Buddha; the quality of religious teacher; and the disciples' mind to practice and fulfill the religion's objectives.

True religious education and interaction between various ideologies is a necessity to develop understanding and for the healthy survival of mankind

We have to acquire a true understanding of our own religion's teaching and scriptures in order to deliver the true teachings of our own faiths. Besides, we are also encouraged to study and understand other religions' scriptures. This certainly will help us to deliver and contribute to the new practical ideas and thoughts through the inter-religious dialogue to promote world peace. These are described as follows:

(1) The religious education helps to achieve lasting world peace, thus we must really understand the teachings of our own faiths

Religious people need to delve deeply into the religious texts of their respective faiths, so as to truly understand those teachings and precepts and to put those teachings into practice in their daily lives. Thus, the cordiality and equality among the diverse religions will be achieved. Indeed, the religious conflicts and animosity that we see today are largely due to the fact that many religious people, while fervent, nevertheless do not really understand the teachings of their own faiths and, thus, lack wisdom. They become blind followers, falling prey to people who have ulterior motives. Ultimately this either results in or contributes to violence and conflicts.

Thus, the inter-religious dialogue plays a great important role to promote religious education in order to achieve world peace. In Buddhism, Sakyamuni Buddha said: "Delusion is the root cause of

suffering, while enlightenment is the source of happiness.” Thus, the conflict between one’s delusion from one’s habits and the awakened state of one’s true nature is really the root cause.

The conflicts arise because one’s thoughts, speech, and behaviour do not accord with the innate virtuousness of one’s nature. When one’s thoughts and behaviour do not accord with one’s nature, conflict will arise. In fact, the origin of conflict is greed. Therefore, in the teaching of Sakyamuni Buddha, greed, anger and ignorance are considered the root causes of conflict and are called the Three Poisons. The most fundamental among Three Poisons is greed because one’s greed is the source for any form of selfish gain.

(2) We are encouraged to understand the teachings of other faiths

We are encouraged to understand the teachings of other faiths through seminar, conference, symposium, brainstorming session, etc. in order to create a better understanding in inter-religious dialogue to promote world peace. We have to learn, understand, practice and implement the central conviction of ‘one-humanity’ and many faiths. For example:

(1) One should be filial, uphold utmost sincerity, and be loyal and trustworthy. (The Buddha Speaks of the Infinite Life Sutra of Adornment, Purity, Equality and Enlightenment of the Mahayana School, Chapter 25; Buddhism).

(2) Honour your father and mother, so that you may live long in the land the LORD your God is giving you. (Bible, New International Version, Exodus 20: 12; Christianity).

(3) Whoever honours his father will receive joy from his own children and be heard when he prays? Whoever gives glory to his mother prepares a treasure for him. (Bible, Catholic Pastoral Edition, Sirach 3:4-5; Catholicism).

(4) Worship Allah and join none with Him in worship, and do ‘good’ to parents, kinsfolk, orphans, the poor, the neighbour who is near of kin, the neighbour who is a stranger, the companion by your side, the wayfarer you meet, and those slaves whom your right hands possess. Verily, Allah does not like those who are ‘proud and boastful’. (Quran, 4:36; Islam).

(5) There should be no error in the duties towards the gods and manes. Let your mother be a goddess unto you. Let your father be a god unto you. Let your teacher be a god unto you. Let your guest be a god unto you. The works that is not blameworthy are to be resorted to, but not the others. (Taittiriya Upanishad, I-xi-2-4; Hinduism).

(6) Be loyal to your superiors, filial to your parents, respectful to your elders and siblings, and sincere to your friends. (Lord Superior Wen Chang Tract of the Quiet Way; Taoism).

(7) The purpose of the One True God in manifesting Himself is to summon all mankind to truthfulness and sincerity, to piety and trustworthiness, to resignation and submissiveness to the Will of God, to forbearance and kindness, to uprightness and wisdom. His object is to array every man with the mantle of a saintly character, and to adorn him with the ornament of holy and goodly deeds. (Gleanings from the Writings of Baha'u'llah 299; Baha'i).

(8) The father of a righteous man has great joy; he who has a wise son delights in him. May your father and mother be glad; may she who gave your birth rejoice. (Bible, New International Version, Proverbs 23:24-25; Judaism).

(9) Make wisdom thy mother, contentment thy father, and truthfulness thy brother. These are thine good relations. (Siri Guru Granth Sahib, page 151; Sikhism).

(10) When we have established our character by the practice of the filial course, so as to make our name famous in future ages and thereby glorify our parents, this is the end of filial piety. (The Doctrine of Filial Piety, Chapter I : The Scope and Meaning of the Treatise; Confucianism).²⁷

Thus, the essence of moral and virtuous teachings of the saints and sages basically use the virtues such as filial piety, loyalty, trustworthiness, etc. to guide the public's own thoughts, actions, and provide a way to stabilize the society and offer the underlying basis of education for all people.

(3) We must have the macro views to improve the moral standards of all people

Today, moral dilemma and the current never-ending ethical crisis issues facing us in our societies. In view of this, we need to have the macro views to improve the moral standards of all people through the teaching of saints and sages' education of religions to promote world peace. The true meaning of the saints and sages' education that we discuss today differs from the skill-based teaching of modern learning institutions which are emphasis on the purity, goodness, sincerity and loving-kindness that each person intrinsically possesses and continually sustains and enhances these qualities.

The saints and sages' education can be categorized into moral education, virtuous education, causality education and religious education. The teachings of moral education are to promote the understanding of the true relationships between human beings. For example, loving relationship between parents and children, district responsibility between husbands and wives, loyalty and

²⁷TiangPeow, Poey, *The Importance of Inter-Religious Dialogue to Promote World Peace: A Buddhist Perspective*, Uniprints Marketing Sdn Bhd, Kuala Lumpur, 2009, p. 9-13.

fairness between leaders and followers, order between seniors and juniors, and trust between friends.

The teachings of virtues education are to promote compassion, equality, harmony, respect and cooperation towards all people, matters, objects, and for all people to return from bad habits to the intrinsic kindness that all people possess. Besides, the teachings of causality education are to emphasize on the cause and effect of continuity that are extended from past to present and present to future. Faiths lead to understanding; understanding leads to humbly seeking evidence and realization; thus such teaching leads to true benefit and enjoyment in the future.

The teachings of religious education need to be modern and in accordance with local customs; be tolerant and live in harmony with all factions and religions; use concentration and wisdom to resolve confrontations, ambiguities, doubts and conflicts; promote and enhance intrinsic compassion and love to attain harmony among all people and treat all with equality; and provide a haven for all beings in our society to learn the ultimate education that will lead to happiness and fulfilment. Besides, the religious education should help us to understand the relationship between human and beings of different dimensions, and to understand the relationship between human and the natural environment.

(4) We must have vows as a momentum to develop the inter-religious dialogue to promote world peace

Making a vow to help the world citizens from sufferings is a crucial element for interfaith-religious dialogue to promote world peace. Thus, we must have vows for helping and benefiting all mankind as a momentum to develop the inter-religious dialogue to promote world peace. In Buddhism, we have the Four Universal Vows of the Buddhas and Bodhisattvas as a great momentum for Buddhist to continue on their cultivation. The Four Universal Vows are listed as follows:

- (1) Sentient beings are innumerable; I vow to help them all.
- (2) Afflictions are inexhaustible; I vow to end them all.
- (3) Ways to practice are boundless; I vow to master them all.
- (4) Enlightenment is unsurpassable, I vow to attain it.

Besides, in Mahayana Buddhism, the Ten Great Vows of Universal worthy Bodhisattva as a great momentum to Buddhists. These vows were taught to us by the Sakyamuni Buddha in the Flower Adornment Sutra. The Ten Great Vows of Universal Worthy Bodhisattva are listed as follows:

(1) Paying respect to all Buddhas

Flower Adornment Sutra mentioned that sentient or insentient, all attain Buddhahood. Thus, all beings that have Self-Nature True Mind, and all things such as plants and minerals have Dharma-Nature. We treat people, matters and objects with equal respect. This is the virtue of the way of Universal Worthy Bodhisattva.

(2) Praising the Buddhas

Praising is linked to virtue. Only good characteristic and accepted laws deserve praise. We admire the good but not the bad. Thus, praising the Buddhas apply to nature, paying respect to all Buddhas applies to behaviour.

(3) Making extensive offerings

Universal Worthy Bodhisattva told us that of all the many kinds of offerings that of the teachings is supreme. However, only Sakyamuni Buddha's teachings can help sentient beings break through confusion and delusion for uncovering the perfect Self-Nature and achieving the Enlightenment.

(4) Repenting misdeeds and karmic obstacles

Everybody has karmic obstacles. Every thought in a person's mind causes a karmic act, which in turn will certainly result in an obstacle. There are two types of obstacles which are caused by afflictions and knowledge attachment. We create these constantly. Sakyamuni Buddha told us in the Flower Adornment Sutra that all beings have the Buddha's wisdom and virtue but cannot attain them due to their wandering thoughts and attachments. In Mahayana Buddhism, we are reciting the name of Amitabha Buddha that is "Amitufo" in Chinese. We have to repent our misdeeds, thus we also have to make sure that with every thought of "Amitufo", we have the same thought and vow as the Amitabha Buddha, and we need to turn his forty-eight vows into our own in order to get rid of karmic obstacles and transgressions.

(5) Rejoicing in others' merits and virtues

This vow tells us that we are not only joyful over others' merits and virtues, but to help them accomplish even more. If we are unable to offer assistance, we can at least express our joy and admiration. However, if we are able to offer assistance, then it will be a true fulfilment of this vow. We must remember that helping others is helping ourselves. We would do well to love and tolerate those who exceed us for in this way; we will accomplish the virtue of this vow.

(6) Requesting the Buddhas to teach or turn the Dharma Wheel

Sakyamuni Buddha's wish is for all sentient beings to hear the truth, practice accordingly and receive the benefits to attain Buddhahood. Thus, we can request the turning of Dharma Wheel, in other words, we invite knowledgeable masters to teach us about the sutras. We will get the greatest good deeds, virtues and merits because it brings the teachings to the world.

(7) Requesting the Buddhas to remain in this world

If we want to reach enlightenment, we need to request the Buddha to remain in this world. The Sakyamuni Buddha himself is no longer here but his followers are, be they monks, nuns, or laypeople. Those who are knowledgeable and virtuous can be invited to reside in our town or city to give teachings. In this way, we will be constantly under their guidance.

(8) Following the teachings of the Buddhas at all times

Although Sakyamuni Buddha no longer resides in this world, we still have his sutras to follow and study. Following the sutras is the highest standard for us in the process of learning and practicing Buddhism.

(9) Accommodating and benefiting all living beings

For accommodating and benefiting all living beings, we need to look for the right opportunities to try to encourage people to stop committing wrong doings. This will help them to break through delusion and attain enlightenment. However, to do this perfectly, we need to recognize the right way and for this, we need wisdom, expediency and flexibility.

(10) Transferring all merits and virtues universally

This means transferring all merits and virtues to all the sentient beings in the universe. It means broadening our hearts so that the entire universe becomes one entity. Only when we have reached this state, we can say that we have attained the Great Perfection.

Conclusion

In conclusion, I do hope that we all together to promote and deepen education in ethics, morality and causality for all religious people and citizens in the world. By doing so, the religion will certainly be in good progress, and towards the healthy survival and for a bright future of mankind. Inner strength is the ultimate force as far as the human is concerned to get wisdom and to be enlightened. And according to Buddhist philosophy it can be attained if we are prepared to accept it. Your readiness is the most important factor to gain inner strength.

References

Huili (2002) *Pure Land Saints and Sages Record.Chinese Version*. Taiwan: Gaoxiong Wenshu Lecturer Hall

Pei-Chen Lo, Ming-Liang Huang and Kang-Ming Chang (2003) *EEG Alpha Blocking Correlated with Perception of Inner Light During Zen Meditation*. The American Journal of Chinese Medicine, Vol 31, No.4, 629-642. USA: World Scientific Publishing Company & Institute for Advanced Research in Asian Science and Medicine.

Mingyang, Shi (1990) *Introduction to Buddhism*. China: Shanghai Yuanming Lecture Hall Editorial Board, China.

Pip Jones, Liz Bradbury & Shaun Le Boutillier (2011) *Introducing Social Theory, Second Edition*. UK: Polity Press.

Record Minutes of General Assembly (2012) of Amitabha Buddhist Society Malaysia, Kuala Lumpur on 13th May 2012.

Society for the Promotion of Buddhism (1966) *The Teaching of Buddha*. Japan: Kosaido Printing Co., Ltd.

The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (2007) *The Sutra of Hui Neng, Sutra Spoken by the 6th Patriarch on the High Seat of the Treasure of the Law*. H.K: Buddhist Book Distributor Press.

Thichthien Tam (1994) *Buddhism of Wisdom and Faith*. Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.

Thichthien Tam (1993) *Pure-Land Zen and Zen Pure Land, letters from Patriarch Yin Kuang*. USA: International Buddhist Monastic Institute.

Tiang Peow, Poey (2009) *The Importance of Inter-Religious Dialogue to Promote World Peace: A Buddhist Perspective*. Kuala Lumpur: Uniprints Marketing Sdn Bhd.

Yulingbo (1997) *Introduction Buddhism to Elites*. Tawan: Buddha Education Foundation.

Website

http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Planck

<http://en.wikipedia.org/wiki/Zhiyi>

<http://www.drbachinese.org/vbs/publish/152/vbs152p017e.pdf>

<http://www.buddhist-canon.com>, qiánlóngdàzàngjīng (乾隆到大藏经)

佛教解脫道之道德實踐：以《雜阿含經》為依據

吳慧苑

一、緒論

（一）研究主題

本文設置的主題，以「佛教解脫道之道德實踐」為主標題，從其對於解脫道的論述入手，探究其在解脫道的修學上對於道德實踐的學理及要求，目標在於適切的進一步探究佛教解脫道是始於道德實踐而終於解脫的修行歷程，並提出切要的論斷，彰顯出佛教解脫道道德實踐的真正特色。

首先，將以八正道帶出解脫道極為重要的道德實踐，即持戒、習定和修慧。接著，將依據《雜阿含經》的內容，闡明佛教的核心思想如何與道德實踐在解脫道的修學上形成相輔相成的關係，希望能夠有條理地看出佛教如何透過道德之實踐，開展解脫道的修行。

（二）文獻依據

本研究主要依據漢譯《阿含經》的《雜阿含經》（*Sajyuktā gama*）正是南朝劉宋元嘉年（435—443年）間，求那跋陀羅所譯（*Guṇabhadra*, A. D. 394-468），共五十卷收藏於《大正藏》第二冊（簡稱《大正藏》，或以T表示）第2冊（T. 99, vol. 2, pp. 1a-373b）²⁸。

《雜阿含經》作為研究的主要依據之理由是：其一，《阿含經》是記載佛教解脫道最原始的典籍，四部阿含中又以《雜阿含經》為入門的基礎。其二、以漢譯本為材料入手，對個人自身而言有助於哲學議題的探討、義理、思想的分析；而相關文獻的對比、參照則成為輔助、次要的研究進路。其三、《雜阿含經》有大量關於記載解脫之說的觀照和解說，此乃在佛典的奠基，為本次研究主題提供豐富的資源。

²⁸ 《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐，2006年8月），本文所徵引的《雜阿含經》皆以此版本為依據，以下徵引將僅註明經次、頁碼，不再特別註明版本。

（三）研究背景

有鑑於道德實踐一直是佛教修學上相當關注的課題，本文即嘗試從這樣的背景，探討佛教在解脫道上，以什麼樣的方式來理解和面對這個世界甚至於萬物有情，進而從中開展一套相關的道德實踐，不僅不再受任何對立或扁狹觀念的侷限，而且能使得生命與生活走得更妥當、更具價值。

推動或支撐撰研本文較為內在的理由，則主要為，研讀《雜阿含經》的過程，發現為數不少的經文都在探討由於有情眾生不清楚這世間的實相所引發的困苦、煩惱，進而以解脫道的修行而帶出應對的辦法，是故嘗試就著經文，整理出論理的程序，展開在道德實踐的論述。

（四）論述架構

研究主題設定為「佛教解脫道之道德實踐」從其對於解脫道的論述入手，探究其在解脫道的修學上對於道德實踐的學理及要求，目標在於適切的進一步探究佛教解脫道是始於道德實踐而終於解脫的修行歷程，並提出切要的論斷，彰顯出佛教解脫道道德實踐的真正特色。

本文由如下五節展開行文的論述。第一節，「緒論」，直接帶出研究主題，交待論文初步的輪廓與構想。第二節，說明所要探討的論題，及其涉及的基礎觀念，鋪陳並闡明研究主題。第三節，以《雜阿含經》為依據，闡明佛教的核心思想如何與道德實踐在解脫道的修學上形成相輔相成的關係。第四節，以八正道依序分析佛教解脫道的道德實踐，即持戒、習定和修慧，也把前一節探討所得一塊論析，皆以形成共同的概念在支撐上達致理解效果。第五節，結論。

二、基礎觀念的解明

本文將主題設定為「佛教解脫道之道德實踐」；這一節使用的方法主要為基礎觀念的解明。所謂的基礎觀念，其意涵為以「道德實踐」為主軸，分析其作為佛教解脫道修學上不可或缺的運作歷程，「道德實踐」在解脫道的作用及佛教解脫道如何論述其「道德實踐」。在這一節，將以如下的三個小節，予以解明：一，闡明「倫理學」為一研究道德的哲學方法之界說；二，闡明「道德實踐」的作用；三，以佛教的視角帶出解脫道的「道德實踐」並不僅僅只是一套行為之標準作業程序。

佛教指出，有情眾生之所以會一直周而復始的推動著無常和困苦的生命歷程，其癥結在於並未正視生命歷程的無常、脆弱與困苦，因為無法看清真相，所以，不斷的產生追逐或攪動的情意，致使推展出不斷輪迴的生命歷程。佛教解脫學理是基於此實相而說，由此，「解——知道」與「行——身體力行」可說是佛法修學的兩大重心，同時也是佛法修學的整體，越能夠看清世界的實相就越能清楚知道該做的事情是什麼，由此，指出解脫道所做的是如實的對世間探究及進行觀察，進而進一步推至身體力行的去實行，從中帶出與世間適當的關係及互動，如此一來，將鍛鍊出來的能力持續不斷的用以推動解脫道德的進展，使解脫道的修學之路不受到煩惱的干擾。

〈一〉闡明「倫理學」為一研究道德的哲學方法之界說

倫理學 (ethics) 是一門哲學的分支，是用哲學方法處理倫理道德問題所形成的一門學問，倫理學也被稱為道德哲學 (moral philosophy)。倫理 (ethics) 一詞源自於希臘文的ethos，意思是「品格」，而道德 (morality) 則出自於拉丁文的moralis意思是習俗或禮儀。「倫理」(ethics) 和「道德」(morality) 的區別在西方倫理學一貫討論的脈絡中，主要見於兩組基本語詞即：對的 (morality) 或錯的 (wrong)，以及好的 (good) 或壞的 (bad or evil)；對錯這組詞用來描述行為，好壞這組詞用來描述動機、品格或事務狀態 (states of affairs)。²⁹有些哲學家將「倫理」和「道德」加以區分，一般倫理學上的用法是將這兩個詞視為同義詞，不區分倫理和道德，所以違反職業倫理，也可以說違反職業倫理。

倫理學的核心議題主要是探索人生，思考人應該怎麼活。西方倫理學可大致分為規範倫理學 (normative ethics) 與後設倫理學 (meta ethics) 兩類。前者建構有關行為規範的基本原則，作為日常生活面臨道德問題的行為指導，這是研究行為之「對」與「錯」的一門學問，有三種重要理論，即目的論、義務論和德行倫理學；後者則以倫理判斷與原則本身為研究對象，進一步探討：什麼是價值、什麼是道德義務、道德到底是相對性的，抑或有其客觀性、倫理判斷可否證成等等的議題。如果從倫理判斷是否和事實判斷具有真假值的爭議點來看，後設倫理學的理论可分為兩大陣營：認知主義和非認知主義。

²⁹ 參閱：林火旺，《倫理學》，臺北市：五南出版股份有限公司，2004，頁 11。

與西方倫理學稍不一樣的東方哲學對於倫理道德的探討，主要表現在對人的關懷，以及注重人與人之間適當的關係以求得身心內外和諧的價值。形上學的本質探問、知識學的認知和探究與倫理道德實踐的結合是東方哲學注重的，這是其更為顯著的倫理基礎的構建。中國傳統的倫理思想集中關心的問題，主要是以最普遍的人性來說明倫理道德，無論其理論是偏向認為人的本性傾向於道德上是善或是惡，中國傳統各家學說，所要闡明的是，其所追求的目標即是人的社會責任，同時，這也是其探索形而上本體之價值的訴求。個人應該如何走入一個更有價值的生活，如何權衡對家庭與自身義務及對陌生人的職責是中國傳統倫理思想的核心問題，這往往也形成個人，社會和政治交織在一起的中國倫理的面貌。³⁰

本文將主題設定為「佛教解脫道之道德實踐」，首先需要把佛教與此相關的概念及與倫理道德相關的討論帶出來。在佛法中，戒、定、慧三學是最根本的修行綱領，其中，戒就是與倫理道德相關的修學要項，佛教與倫理道德相關的概念，可從佛教戒律的角度切入。

首先，戒 (morality) 相當於梵文的 *sī la*，字典上對於“morality”的解釋為：「個人或社會對於行為和性格好或壞的一套準則依據的意思」或「有關於好的、對的及可接受的品質」³¹，一般也有 *virtue*; *right conduct*; *moral discipline*; *precept*³² 等的含意，主要說明可供學習、練習的項目，戒會提供你具體的行為規範以遠離世俗的慾望例如：五戒 (*pañca-sī la*/ five Precepts)。「律」(*vinaya*) 直譯為毗奈耶，是由遠離 *vi* 與導向 *nī* 所組成的名詞，*vi* 是前置詞，有分開、分散或相反方向的意思，*√nī* 動詞字根 (引導、引領、導向)，*naya* (locative 於格) 則是行為、態度、理趣、世間智的意思，大致可理解為導致與世間的理趣或世俗的知識相反的方向，有遠離、滅惡、教導、訓誡等意思。簡言之，佛教的戒律，乃藉由可供練習、學習的具體行為之規範，以此形成在身體、語言、意念這三方面的活動自護護他的道德實踐，提供一個適合修學的環境，讓人走向修行的道路。

³⁰ Wong, David, "Chinese Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ethics-chinese/>>.

³¹ Cambridge Advanced Learner's Dictionary: "a personal or social set of standards for good or bad behaviour and character, or the quality of being right, honest, or acceptable", UK, Cambridge University Press. Retrieved September 06, 2013, from the World Wide: <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/morality?q=morality>

³² See Rupert Gethin (tr.), "The Foundations of Buddhism", Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 170; Harvey, Peter.

總結以上各家的論述，可以說明「倫理道德」這樣的概念，「倫理」是指在處理人與人應對進退的方式，人與社會相互關係時的道理或準則；「道」指道路、「德」則是指德行、德性，是一系列指導行為的觀念，是從概念的角度對道德現象進行哲學思考，它不僅包含著人與人、人與社會和人與自然之間關係處理中應當遵循的行為規範，而且也深刻地蘊涵著人與周遭一切如何維持適當關係的深刻學理，當中包括對人的情感、意志、人生觀和價值觀等方面的探究。

〈二〉闡明「道德實踐」的作用

理解宗教有兩種思路：一是狹義的，將宗教視為和其他各種社會文化現象，如政治、經濟、哲學、藝術等並列而不同的另一種獨特的社會精神生活現象；二是廣義的，將宗教理解為整個社會文化生活的基礎，理解為人性或生命存在的形而上學根基。

根據以上兩類宗教思路，宗教倫理有兩種釋義：其一，著眼於個性形態，指在宗教領域和宗教活動中，由信奉者群體遵守的、從特定信仰體系裡引申出來的一套倫理規範，與政治倫理、經濟倫理等一樣，屬於一種特殊的倫理領域或倫理形態。其二，著眼於共同的意涵，則關涉的是對於人的存在來說具有某種普遍意義的價值生存模式，將人的社會倫理生活秩序指向了某種終極意義或目標。³³闡明宗教道德實踐的詮釋進路即是思索宗教的倫理思想如何能夠適切的融入現實日常生活中的行為之實踐。

尋求生命之出路及看清世界之實相一直都是佛教經典裡教學的核心議題，無論是解脫道或菩提道的修煉，都一再提及實際操作的經驗拓展，隨著親身經驗的拓展，對於思惟及概念，將能夠開發出優勢的駕馭能力，由此，佛教解脫道的親身經驗，即是一條「道德實踐」的道路。無論是在攸關個人生命處境之自我實踐的修學上，或是攸關他者處境的群己倫理與攸關自己所置身之世間的環境倫理，都是佛教修行道路上必須去面對及調整的，關係適當、心態正確、道路通達——倫理道德自然而然就做出來，由此而帶出相關的「道德實踐」。更深層而言，生命既存活於這世間，如何能不思考個己處境、群己關係，而對應之道的探索，正是哲學與宗教的泉源。

〈三〉佛教解脫道之道德實踐

“An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices.” Cambridge: Cambridge University, 1990, p. 199.

³³ Taliaferro, Charles, "Philosophy of Religion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition), Edward N.

解脫 (liberation), 字面的意思大致為解脫, 相當於梵文的 *mokṣa*; *mukti*, 兩者皆來自動詞字根 √muc (解除、釋放、放開)。*mukti* 是從 *mukta* (解脫、得解脫者、所放) 過去被動分詞而來的陰性名詞; *mokṣa* 則是陽性名詞, 字面意思大致為解脫或度脫。解脫, 大至上與受困、束縛、結縛相對, 因為有所困頓才會產生出解救、解脫的訴求, 所謂解脫道, 就是一條經由實際經驗、親身實踐所能到達的解脫之道路。

佛教在知識學所要認知的世間實相是緣起、苦、空, 無常、非我, 然而, 世人無法看清世間變動不居的真相, 因此, 《雜阿含經》教導世人直接觀察看清身心發生的真相, 以此作為知識的根據形成主脈絡, 成為重要的教學。佛教解脫學理是基於「苦」的實相而說, 《雜阿含經》把「苦」列為四聖諦之首, 說明苦是一個普遍性的道理或真相。佛教提出「苦」, 顯然不只是一要人知道這一實相, 而是對於如此逼迫性的「苦」,³⁴我們應該如何看待, 乃至進一步在行動上該抉擇甚麼樣的對策。從「苦諦」到「此是苦汝應知」說明察覺苦、體驗苦、追溯苦因、找出滅除苦的方法是《雜阿含經》的基礎課題亦是佛教解脫道的重大課題。

佛教「解脫」的概念主要是: 一、輪迴中的構成要素之本體性質, 佛教提出「無常」、「非我」、「空」、「緣起法」等來解答本體論上的問題; 二、有關如何達致解脫的項目, 佛教在實踐層面提出了四聖諦、八聖道、禪修等的觀點。佛教所要談的「解脫」在層次上是更深一層的, 不單只是從社會眼光的歧視中解脫, 或是, 從現實生活上中讓自身不自由的壓迫環境中逃脫, 而是要切到最底層的部分, 要從所有造成網綁、造成困苦的情況與因素中解脫出來。

針對佛教解脫道之道德實踐這樣一個議題, 藉以做為倫理思考的訴求要項略說為二: 首先, 涉及「專業倫理」(professional ethics), 意指在進入或投入成為解脫道的修學者, 相關的道德實踐就成了成辦解脫這回事必須具備之條件。例如, 如果不是要成為解脫道上的修學者, 即不適用「解脫道之道德實踐」, 因此, 像八正道或其餘以解脫為目標的修學之實踐不適用於不走解脫道專業的眾生; 其次, 依據「軌道正確」(track rightness), 一旦說要進入解脫道的專業修學, 就要有接受解脫道之道德實踐檢視的準備。例如, 成為解脫道的修學者, 身、語、意這三方

Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/philosophy-religion/>>.

³⁴ 《雜阿含經·第401經》, T99, vol.2, p.107c:「人生於世, 長夜受苦。」

面的活動，在解脫道的軌道上，是否導向解脫道就成了論斷行為是否正確的指標。³⁵

「解——知道」與「行——身體力行」，可以說是佛法修學的兩大重心，同時也是佛法修學的整體，從「解」還可進一步帶出「聞、思、修」這三點所形成的知識或智慧，由如此一系列的思惟和觀察，能夠進一步推致身體力行的去實行。佛教解脫道並不僅僅只是一種知識體系的認知，而是能夠在實踐中落實並逐一得到證實的修學道路，正見與智慧的薰習是之所以能夠解脫的關鍵。佛教所說的智慧，是通過聞思薰習，及戒定慧的修行而逐漸完成的實踐道路，佛教強調行為和認知上的一致，不但知道如何修行，還要知道為何需要如此修行，以知識體系的認知指導行為實踐，以行為實踐親證知識體系的認知，這種統一的狀況表述為定慧等持即實踐與理解是並行的，與此同時，透過禪觀的鍛鍊過程加強維持專注的能力，然後發展內觀，以現觀諸法緣起性空，產生智慧，這顯示佛教是以智慧為主導。

三、佛教的核心思想

佛教倫理學以何理論為基石？一言以蔽之即是「緣起法」，緣起法亦可說是佛教的核心思想。無論是看待世界的角度或對世界的認知總是處於動態且全面打通的全視野流程，解除苦迫及解脫的關鍵，便在於徹見生命的真相，對事項的來龍去脈能予以照明，解脫生死才能成辦。

具體言之，修學佛法是拿洞察諸法緣起這樣的一種智慧以解決生命的問題。由此而說明佛教解脫道是以知識進路開啟實相的意涵，能以正確的方式觀看事情怎麼一回事，也就能朝著排除無明的遮蔽而生明的方向。解脫的可能就在於如實地觀察世間怎麼一回事，並在如實觀察之後，實踐四念處、八正道、七覺支等一系列的身、語、意正確的做為，因此就能用正確的條件、良好的因緣、純正的目標，把以前累積不好的條件，慢慢代換，推動出持續往正道前進的未來，往網綁越來越少、限制越來越少的方向，然後導向解脫的道路。

³⁵有關「專業倫理」及「軌道正確」參閱：蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官慾望」所營造的倫理思考〉，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，臺北市：文津出版社有限公司，2012，頁 423-426。

(一) 緣起觀

佛教基本概念「緣起」(*pratī tyā-samutpā da / conditionco-arising*), 「緣」一詞來自梵文*pratyaya*的翻譯, *pratyaya*字根為√i, *aya*是移動的意思, 加上前置詞*prati*有靠近、對著、朝向之意, 其原意為信念、依據 (conviction, proof)。 *pratī tyā*則是來自*prati*加上字根√i完成式動名詞的搭配, 意思是「由於」或「緣於」 (grounded on, on account of), 合起來為「由 [某條件或因素] 而所發生 [的現象]」, 說明在這主要因素及次要條件的相互作用之下, 一切事物都在關聯條件下發生。佛典多將「緣」理解為「次因」(cooperating causes), 與表示「主因」(principle cause) 的「因」(*hetu*) 相區別, 因此, 嚴格來說「因」和「緣」是指兩個不同的概念, 「因」固然是「主因」, 「緣」則是主因以外的條件 (conditions)。

《雜阿含經》中以「此有故彼有, 此起故彼起」³⁶的「緣起」法則解釋世界, 說明任何事物的產生都來自於關聯條件下的原因組合, 在錯綜複雜的關係網絡中, 可再區分「因」和「緣」的作用, 「因」是主要的推動因素, 而「緣」是次要的條件, 「起」則有生起之意。條件聚合則促成事物的存在, 反之條件解散則事物也跟著消失。由於關聯條件的不斷聚合和解散, 因此沒有任何事物是獨自存在、永恆不變的存在。既然「因緣」是構成世界變化的基礎, 要說有一物是獨立存在是不可能成立的, 因此「緣起」法和「空」常配合成一組概念。

事物因條件聚足而生, 為「增法」; 因條件消散而滅, 則為「減法」。由此可知, 一切事物皆與其相關的構成條件有密不可分的關係, 無法脫離相關原因及條件而存在, 彼此相互影響。相關條件決定了事物的生滅, 此事物的生滅也會連帶的成為其他事物生滅的條件, 決定其他事物的生成或毀壞, 然後再受它們影響。世間就是在如此錯綜複雜的種種因緣交會下, 形成了相互連結的關係網絡, 而也就是在這樣錯綜複雜的關係網絡下推動出世間的運作歷程。

緣起法做為一切事物變化的法則, 也是生死流轉之所以得以綿綿不斷的道理所在, 佛教宣說緣起法的真正目的, 在於使世人瞭解生死流轉的流程, 進而了悟解脫之道。依於緣起法, 以十二因緣來說明生命於生死輪迴中流轉的歷程, 切入十二因緣有兩條線索可供檢視: 一, 身心之流轉; 二, 身心之還滅, 說明生死流轉是由條件所組成, 如果缺乏明朗觀照的智慧, 就會因無明而形成

³⁶ 《雜阿含經·第298經》, T99, vol.2, p.85a:「『我今當說緣起法法說、義說。諦聽, 善思, 當為汝說。』云何緣起法法說? 謂此有故彼有, 此起故彼起, 謂緣無明行, 乃至純大苦聚集, 是名緣起法法說。」

推動流轉的歷程，反之，可透過條件解散而使得流轉的歷程能夠消散、還滅。無論是生死之流轉與還滅也都是依循著緣起法則，如果能如實知見「因集故苦集，因滅故苦滅」的緣起法則；根據實相培養出智慧，一一拆解生死流轉的推動條件和因素，了悟緣起法則以及生命流轉變化的道理，才能以解脫的智慧，從生死輪迴之苦中解脫。

緣起法不只讓我們看到世間生滅表面的變化，也進一步揭露一切何以生，何以滅的因緣條件的運作歷程。佛陀教導世人直觀身心作為依據形成修行的主脈絡，生命的解脫是無限的開放、平等且可能存在的。由此，佛教的修行是建立在緣起法則的實相，因此，緣起法是佛陀教導的基本正見，無論是要理解「無常觀」，或是「中觀」何以在生滅變化中又宣稱不生不滅，或是以「空觀」理解事物的存在，都根源於如此條件聚散而生滅的實相，可見緣起法在佛教扮演著重大的關鍵角色。

（二）緣起觀之佛教道德實踐

首先，佛教的解脫道，之所以能夠朝向出世間走向解脫，關鍵在於正見緣起，八正道以正見為首，先要樹立緣起之正見，從正見緣起再正思維。佛陀曾說：

「爾時，世尊告諸比丘：「有非法、是法。諦聽，善思，當為汝說。何等為非法、是法？謂邪見非法、正見是法，乃至邪定非法、正定是法。」³⁷

同樣的話語，我們可以把八正道直接套用上去，強調八正道是法，除了前面所說，依於緣起法的法，還有另一個核心的關鍵就是「正」字，八正道與緣起的核心關係就在於「正」，即是中道。佛教核心思想之一的「中道」 (*madhyamā -pratipad / middle way; middle path*) 初步可理解為「離於二邊」，既不執取「有」(a) 這一邊；也不執取「無」(b) 這一邊，更不會執取任何「有」和「無」(a&b) 這整個相對層面裡所表示的任何東西，即是說，中道是要超越相對的層面，說明一種對事物不執著、不抓取、不固定化的超脫，能隨著無常、緣起法則對事物做真實的觀察方式。所謂「正」，從上一小節的分析，有完整、一貫、理想、完善的意義，也有圓或全面之意，主要

³⁷ 《雜阿含經·第 782 經》，T99, vol.2, p.202c。

是合乎善念，構成身心輕安，能引導解脫道的修學，形成一個平衡的中道方向，如此，初步確立其為解脫道之「專業倫理」及「軌道正確」的倫理訴求。

其二，緣起法其基本精神就是「此起彼起，此有故彼有；此滅故彼滅，此無故彼無」，所要探討的即為人事物是如何昇起與消滅的條件與歷程。集，透顯出對形成緣由的追溯與探究；滅，透顯出修行的實踐與成果，是從形成緣由層面就切斷昇起的連結。這樣子理解的緣起，如果擺在以超脫生死的解脫道來看，不僅看在生死或生住異滅表面的變化，而且揭示何以生、何以死、何以熄滅的因緣生滅的變化之流，使生命歷程的生滅實相，得到進一步的揭露。基於空性，任何事情並無其自性可言，只要是在世間表現出來，就是由條件因緣推動而成，因此，困境如何產生，那麼從困境解脫就有可能，因為，一樣都由條件的推動而開展。閱讀《雜阿含經》，觸目都是教導觀察身心集合的五蘊，就這些項目切入的第一個角度為，任何事物的產生都是來自於關聯條件下的原因組合——緣起，因而論斷其為因緣生滅而變化，所以，是無常的、變易的、苦的。³⁸

最後，如前所述，解脫道所追求的是「離苦得樂」，修行的目標是出離生死，以證得阿羅漢果 (*arhat*)，從有情一方面對苦的來源產生瞋恨、排斥，一方面又對與此相對情境感到喜愛之角度觀察所得，出家基本上仍是為了自我能夠了脫生死，雖然所追求的是出世間的涅槃之樂，³⁹而不是世間之樂，佛教徒在解脫道上的修學表面上似乎是為了獲得自身最大的快樂，不過，在修行的過程中，佛弟子所遵守的戒律，在更廣大的層面卻又追求一個自他和樂的關係。五戒中的不殺生、不偷盜、不邪淫，即是明顯的例子，雖然是消極地不殺、不盜、不邪淫，卻能避免傷害眾生或侵害與別人的關係。比丘戒中有更嚴格的自律行為準則，僧團亦講求和合共處，這些都說明了佛弟子在修行的過程中，不但是個人生命處境之自我實踐，還要同時做到不侵害眾生、不擾亂眾生，甚而能夠「利他」或「護生」。換言之，佛弟子的行為是自顧顧他的倫理關係。在解脫道上的道德實踐，不僅損人利己的事情被禁止，更要求能在追求一己之解脫的同時兼顧與他人維持適宜的關係。

³⁸ 《雜阿含經·第31經》，T99, vol.2, p.6c：「若無常、苦者，是變易法」

³⁹ 《長阿含經卷第二·第一分遊行經第二初》，T1, vol.1, p.13a：「有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫。此法微妙，難可解知，我及汝等，不曉了故，久在生死，流轉無窮。」爾時，世尊觀此義已，即說頌曰：「戒、定、慧解上，唯佛能分別；離苦而化彼，令斷生死習。」

四、以八正道依序分析佛教解脫道的道德實踐

佛陀是依於正道而覺悟的覺者，正道即是八正道，亦即是不流於極端的縱欲或極端的苦行，為不苦不樂的中道行。⁴⁰所謂不苦不樂的中道，不是在苦樂之間求取折中，而是以智慧——正見為前導，隨順於法而可以體證於法的實踐。

佛教提出八正道並不以個人背景文化的價值體系或良心做為道德判斷之依據，八正道以「正見」為首，關切的是在修行道路上讓自己與周遭保持正確良好及得體的互動關係，初步的做法至少要能夠與一般謬妄、偏差的俗知俗見之間有所辨識的能力。有正確的見解才會有正確的行為，錯誤的知見會帶出錯誤的思惟，錯誤的思惟則會進一步導出錯誤的行為，當作意正確時，行為也會是正確的。正確、完善的八正道之修學道路是解脫道在實踐層面的倫理要求，修行之道不但是個人生命處境之自我實踐，更要讓自己與周遭人事物維持適當良善的關係，不只意識到自己要走的道路，也必須體認跟世間也有延伸的相關角色需要應對。

佛教解脫道的鍛鍊要項，除了持續不斷的培養超脫生命世界的能力，同樣佔有舉足輕重份量的，即為調整對生命世界的見解，正確的見解能夠使道德實踐做得更全面。見解的調整，不僅事關真知灼見，而且牽動著情意、行為、道德等各方面應該如何地抉擇，甚至從更基礎的層次，牽動著世人活在這生命世界相關的生活方向，抉擇到底什麼才是值得全力以赴的。

（一）八正道

八正道 (*āryā 'stā ṅga mā rgaḥ* / the noble eight fold-path)，也叫八支正道、八支聖道或者八聖道。「道」(path) 有條理或道路的意思，「道」把無常、無我、緣起等一條條的法目，轉化成不斷開展、呈現的實踐方法，它把教法帶入生活中，這是佛教修行達到解脫的八種方法和途徑，⁴¹成為我們生活經驗中可以企及的東西，單就這點，「道」有了真實的意義。八正道包括：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，當中「正」(*samyak* / right) 為關鍵，說明完整 (thorough)、一貫 (coherent)、理想 (ideal)、完善 (perfect) 的意義，

⁴⁰ 《中阿含經根本分別品·拘樓瘦無諍經第八·第 169 經》，T26,vol.1,P.701c：「佛言：莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應，離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣於涅槃。」

⁴¹ 《雜阿含經·第 771 經》，T99, vol.2, p.201b：「正見是彼岸，正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定是彼岸。」

也有圓或全面之意，一般都將八正道作為三十七道品之總結。八正道通常被進一步分別為三大類：戒（正語、正業、正命）、定（正念、正進精、正定）、慧（正見、正思惟），但八正道跟「戒、定、慧」的修行次序有所不同，它以智慧為前導。

首先，要有正見 (*samyag-dṛṣṭi* / right view) 即正確的見解，可大致分成兩種正見：一是世間正見，在這個世界範圍內運做的正見；另外一種是出世間正見，是引導人們從世間解脫的正見。世間正見關切的是如何與周遭保持正確良好的互動關係，這些法則導向較高或較低的六道輪迴的狀態，造成世間的快樂和苦迫。出世間正見關切的則是解脫超出生死輪迴的法則，它不是將目標放在往較高或較低的六道輪迴的狀態而已，而是著重於從一再輪迴的生死中解脫。⁴²初步的做法至少要能夠與一般謬妄、偏差的俗知俗見之間有所辨識的能力，接著，透過禪觀的鍛鍊過程加強維持專注的能力，然後發展內觀。以逐漸深化的內觀能力，建立正確的觀察基礎，也就是產生對四聖諦的了知洞察，由此導向解脫的出世間正見。

何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

《雜阿含經》中明確以四聖諦來說明出世間正見，所謂正見是知苦、知苦的起源、知苦滅、知道導向苦滅的方法。正見是整體八正道的先驅，使我們瞭解修行的起始點、目標以及修行路上的每個階段，缺少正見就像沒有查閱地圖就貿然往目的地出發那樣危險，到最後可能不只沒辦法到達目的地，反倒是背離目的地越走越遠了。由正見進一步形成正思惟 (*samyak-samkalpa* / right intention)，正思惟位於道支的第二位，介於正見及正語為首的三個行為道支之間。意念是行為的前驅，驅使身語進行活動，將身體和語言當作表達的工具。從行為這一面向回頭檢視，總是指向行為的意念思惟，這些意念又指向我們的知見。錯誤的知見會帶出錯誤的思惟，錯誤的

⁴² 《雜阿含經·第 784 經》，T99, vol.2, p.203a-b：「爾時，世尊告諸比丘：「何等為正見？謂正見有二種，有正見，是世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施、有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」

思惟則會進一步導出錯誤的行為，當作意正確時，行為也會是正確的。要使作意正確，這就涉及到人們常說的正確的見解，在修行之前先有些許基礎，否則會形成錯誤知見的障礙、不得要領。隨著觀察的深入，則進一步導出出世間的正思惟，就是思惟出與四聖諦相應的道理，破除我知、我見的思惟，形成出離、無恚、無害之思惟，往觀察實相的道路開展。

接著是屬於持戒的範圍，戒律主導了言語及身體兩種行為的規範，以及個人維持生活應該有的方式：語言、行為、謀生都要符合適切的氛圍，在禪觀的層次上，藉由循序漸進的培養平靜與內觀，以正語、正業、正命形成類似防護牆的作用，讓觀察得以更專注、不受干擾。正語 (*samyag-vāc* / right speech) 即不說虛妄的話，遠離妄語、兩舌、惡口、綺語等一切虛妄不實的話語。正業 (*samyak-karmanta* / right action) 即是從事清淨正當的行為，不以身體做出不善行，並且遠離殺生、不與取、邪淫等行為，維護身、口、意三業的清淨。從事正當的職業，如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，⁴³以正當合法的方式獲取衣食住行種種的所需，使維繫生命的活動與正法一致而不偏離修行，這就是正命 (*samyag-ājiva* / right livelihood)。

隨著觀察的深入，心態的品質也逐漸提升。正念 (*samyak-smṛti* / right mindfulness) 是對每一個當下的感官印象保持有意識地覺察，清清楚楚的覺知發生的每一個經驗，擺在禪修的話，主要的鍛鍊是讓念頭分明並且專注於身、受、心、法這四種所緣。「念」可以發揮強而有力的奠基功能，將心牢固的繫於當下，不隨記憶、追悔、恐懼和希望而讓心念任意飄散，因此，修習正念是不去造作，不思考、不判斷、不想像、不計畫。「念」就是要藉由單純的覺察以解開造作所形成的糾結，跟見解、思想比起來，意念屬於較深層的心理範疇，處於思想產生之前的階段。念有助於成就「止」和「觀」，前面粗淺的內容規範以後，才能做到控制深層的微細意識，如果能夠讓意念專注、集中，就可以進入禪定。正定 (*samyak-samādhi* / right concentration) 主要是讓心態遠離昏沉、不明、掉舉浮動、散亂等而能平靜安住，如此，從禪定中獲取的智慧，又可使前面的修行層次得以提高。在定中的心有兩個特點：其一、對所緣有完全的專注；其二、其所導致的平靜之心靈品質，為經過訓練的心總是搖擺不定，只有在心安住與集中時，才會開展出智慧。智慧是達到解脫的重要工具，因智慧而生洞見，藉由專注在一個適當的所緣境，令心不分

⁴³ 《雜阿含經·第784經》，T99, vol.2, p.203a：「何等為正命？謂如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，非不如法。」

散，正定便將「安住不動」這個必要的特質帶出來。

正精進 (*samyag-vyā yā ma / right effort*) 提供完成目標必備的精力，使之能夠於修行路上不停歇的進行自我觀察及鍛鍊。精進，是正精進背後主要的推動力，它可以同時呈現為善或不善的形式：同一個推動力，煽動了欲望、侵略、暴力和野心這一方；或慷慨、自律、慈善、定和慧的另一方。「正精進」的努力，在此特別是指在善的法當中，朝向解脫的那股力量。最後這一個階段特別重要，精進要成為修道上的助緣，它必須受正見、正思惟的指導，並和其他道支一起運作。正見提供對佛陀解脫指教法的概念理解，正念則賦予解脫之道正確的動機和方向，否則，精進就如同一般的善心法，只會積聚生死輪迴中成熟的果報，而不會產生從輪迴中解脫的果。

以八正道貫徹的觀察修行，其意義在於（1）此八正道並非只是修行步驟之序列而是修行之道的構成部分，最理想的狀況是八種各有其功能的修行條件同時出現，交織成整條修行之扭繩的巨大力量，因此，八正道的八個環節是互相影響、相輔相成的。⁴⁴例如：如果沒有以正見為前導，就沒有離貪、瞋、癡；趣向解脫的正精進、正思惟。缺少正思惟深入鞏固的正見，就像風中的燭火易於熄滅。正語、正業、正命等的戒行清靜，離不開正見的引導，正思惟的反省，以及正精進的堅持。語言、行為、謀生都要符合適切的氛圍，為禪修提供一個單純、良好的環境，順勢發展正念、正定，證成解脫的智慧。（2）八正道的修行是依循戒、定、慧而展開，正見、正思惟可被歸於關乎思考、抉擇的「慧」；正語、正業、正命歸類為關乎行為的「戒」；正念、正定是有關心態鍛鍊的「定」。由此，以八正道來完成戒、定、慧的修學。（3）正見的建立是啟動八正道修學的首要條件，這是從「聞慧」做為修學的入手。正見提供修行的眼界，正思惟提供修行的方向，這兩者同時對觀察的實相依據理性的思考而完成「思慧」。最後，則以實際操作鍛鍊的「修慧」完整體證而趣入涅槃。

由此可見，在八正道中，從始至終都以「慧」來全程貫徹，彰顯佛教談修行主要是知識的導向再搭配道德實踐，藉由戒、定、慧的實際操作，讓身、口、意三業都要符合適切於解脫道上的修學氛圍，遠離所有會引起貪、瞋、痴等煩惱之不善業的起心動念，透過佛教的正知正見以及正確的修行所產生的智慧，在解脫道上漸漸的能夠遠離煩惱、出離生死並達致解脫。

⁴⁴ Bhikku Bodhi : “with a certain degree of progress all eight factors can be present simultaneously, each supporting the others. However, until that point is reached, some sequence in the unfolding of the path is inevitable” Bhikku Bodhi, *The*

五、結論

以佛教解脫道之道德實踐的論述入手，探究解脫道之修學對於道德實踐的學理及要求，目標在於適切的進一步探究佛教解脫道是始於道德實踐而終於解脫的修行歷程，並提出切要的論斷，彰顯出佛教解脫道道德實踐的真正特色。主要著重在八正道的義理，就如何操作、運用、實踐、或轉換的歷程，逐一解開、深入，形成成辦解脫道的道德實踐。

以八正道帶出解脫道極為重要的道德實踐，即持戒、習定和修慧。正見的建立是啟動八正道修學的首要條件，這是從「聞慧」做為修學的入手。修學佛法是拿洞察諸法緣起這樣的一種智慧以解決生命的問題，正見提供修行的眼界，正思惟提供修行的方向，這兩者同時對觀察的實相依據理性的思考而完成「思慧」，最後，則以實際操作鍛鍊的「修慧」完整體證而趣入涅槃。佛教的核心思想是「此起彼起，此有故彼有；此滅故彼滅，此無故彼無」的緣起法則，八正道與緣起的核心關係就在於「正」，即是中道。透過八正道之實踐與修學，形成一個平衡的中道方向，如此，初步確立其為解脫道之「專業倫理」及「軌道正確」的倫理訴求。

佛教解脫道的鍛鍊要項，除了持續不斷的培養超脫生命世界的能力，同樣佔有舉足輕重份量的，即為調整對生命世界的見解。見解的調整，不僅事關真知灼見，而且牽動著情意、行為、道德等各方面應該如何地抉擇，甚至從更基礎的層次，牽動著世人活在生命世界相關的生活方向，抉擇到底什麼才是值得全力以赴的。

參考資料

一、經論

- No. 99【劉宋 求那跋陀羅譯】《雜阿含經》
No. 26【東晉 瞿曇僧伽提婆譯】《中阿含169經 拘樓瘦無諍經》
《中部經典》，《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1991年。

二、專書

- 楊郁文，《阿含要略》，1997（民86）（第五版），臺北市：法鼓文化。
蔡耀明，《佛教視角的生命哲學與世界觀》，2012.04〈初版一刷〉，臺北市：文津出版社有限公司。
Bhikku Bodhi, *The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering*, Kandy Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 2006.
Hamalawa Saddhatissa, *Buddhist Ethics: The Path to Nirvana*, New York: Wisdom Publ., 1987.
Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University, 1990
Kalupahana, D., *Ethics in Early Buddhism*, University Press of Hawaii, 1995.
Keown, Damien, *The Nature of Buddhist Ethics*, New York: Saint Martin's Press, 1992.
Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

三、論文

- 釋昭慧，〈宗教倫理學的基本原理與中層原則——以基督宗教與佛教為主軸的一個探索〉，法光學壇第六期（2002年），第1-36頁。
釋昭慧，〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，玄奘佛學研究【第五期】，民國95年07月，第 81 - 106頁。

四、網站

- <http://plato.stanford.edu/>
<http://dictionary.cambridge.org/>

宏船法师 功垂闽南 德被南洋

卢志明 许丹

论文类型：佛教人物研究

論文摘要

宏船法师乃近代著名高僧，曾驻锡马国妙香林寺等地，功德遍及南洋。本文题材跨洋越海，广泛收集，结合亲见亲闻，追溯法师历尽烟波，终成一代高僧之历程。本论文视角尤其注重法师祖地——中国福建闽南，以及其宏化南洋数十载之经历，特别是法师在本次论文研讨地马国留下法缘颇深。故本文拟依此纲要，展论其一代高僧之宏德：闽南文化 哺育一代高僧；抗日战争 南渡星洲弘法；马国驻锡 妙香林寺留缘；广宣法化 大兴光明普觉；寸草春晖 祖地广被德泽。

宏船法师七十二载之僧腊皆与南洋及厦门有关，其师父会泉法师乃厦门同安小西门人，法师本人驻锡厦门甚久，晚年奔走南洋与中国皆经由厦门。同时，厦门多座寺庙如万石莲寺、普光寺等皆经法师垂德而复兴。本次论文撰写特造访法师厦门女弟子万石莲寺之鸳鸯姑，获取第一手资料，可追其生平之功德，论其法缘之深远，溯及中马文化交流。

闽南文化 哺育一代高僧

宏船法师，俗姓朱，名成基。法名本慈，字宏船，以字行而广为僧俗间所知。清光绪三十二年（公元1906年）出生于中国福建省晋江市池店镇霞福村。父亲名朱簪甲，母亲名李旺娘，据了解他的家庭世代务农，出身极其淳朴。为了了解其出生地的文化背景，本文作者亲往池店镇，先就池店镇的历史文化进行了解。

池店镇位于中国福建省晋江市北部，是中国历史文化名镇，地处晋江下游南岸，属晋东平原，南为潘湖洋，北为水田洋，辖区内错落着若干低丘，有狮山、螺山、雁山、溜石山、欧祠山和太和山等。宋属晋江县溪南社登瀛里三十五都、卅二都和廿九都。总面积29.13平方公里，人口55000人左右，旅居海外华侨、台港澳同胞5万多人，其中有相当一部分晋江籍华侨就居住在马来西亚，因此，它是闽南著名的侨乡之一。

池店镇历史悠久，人杰地灵，自唐迄清有着丰厚人文历史文化积淀，是泉州（古称温陵）海滨邹鲁中一处藏龙卧虎的圣地。这里佛教寺庙众多，甚至还有印度教寺庙。此外，这里人文鼎盛，共出5名状元、2名榜眼；3名宰相、3名尚书及现代著名高僧宏船法师。法师出生地即池店镇的霞福村，该村靠近现在的晋江机场，是一处具有悠久历史的古村，山清水秀，但现在已颇具城市化气息。107年前，宏船法师出生在这里时，此处还是农耕田园，乡井悠然。

据了解，宏船是独生子，深得父母钟爱。9岁母丧后，遂寄养本镇新店村外婆家。外婆赖素姑，是一个持斋念佛的佛教徒，曾募资倡建当地名胜高山亭庆莲寺。宏船小时候常随外婆到庆莲寺诵经拜佛，耳濡目染，因而萌生出家志向。

据会泉法师女弟子鸳鸯姑（今年92岁高龄，现在厦门万石莲寺清修）忆说，宏船法师幼小时十分聪颖。1913年，7岁时，其父聘私塾教师在家中为之授课。9岁时，其母去世，由其外祖母与舅父抚养。1918年，时年12岁，即常随其外祖母至庆莲寺礼佛诵念《楞严咒》。后因观看傀儡戏剧《目莲救母》而深受感动，遂萌发出家之志。1922年，16岁时，闻会泉法师在泉州承天寺开堂说法，即慕道赴承天寺，恳求会泉法师为其剃度。会公因见其沉默寡言具长者相，知其后必为佛门大器，遂为其落发，赐法名本慈，字宏船。此后宏船法师在会公座下听经闻法，乃知佛法广大无边，潜心修为。

1923年，年方17岁的宏船赴莆田广化寺，在本如老和尚座下修律宗，并受三坛具足大戒。得戒后，取得僧人的身份即回泉州承天寺，在会泉法师座下继续学习佛法，勇猛精进。

民国十三年（1924年），会泉应邀到厦门南普陀寺担任“十方选贤”制的首任方丈，宏船随会泉移驻厦门。宏船到厦不久，其父即追到厦门，把他硬拉回家，迫他还俗。他回家后第3天，趁父亲不备又跑回南普陀。后来，他的父亲见他心志坚定，无可挽回，便把家中良田悉数分给乡亲耕种，自己也到寺院清修，安度晚年。

民国十六年（1927年），会泉住持南普陀任满告退，先后带宏船到南安石井慧月精舍和碧云寺，开堂弘法。后又重回厦门，在虎溪岩创设“楞严学会”。同时又改建万石岩，开办“佛学研究社”。宏船受会泉长期的熏陶和教诲，戒行修持和佛学均有较大的成就，乃受命为万石岩监院。他着力整顿寺规，把寺务处理得有条不紊。现代佛学大师太虚和尚到万石岩参访会泉，见宏船行持严谨，年轻有为，欣然题联赞誉：“海上有山森万石，人间渡世仗宏船”。现在厦门万石岩万石莲寺内的会泉法师纪念堂，仍可看到这幅对联。

民国二十六年（1937年），抗战爆发，宗教界组织抗日救护队，宏船也踊跃参加，由于他工

作热情积极，很快被推举为救护队队长。

越明年，厦门沦陷，宏船随会泉南渡新加坡，受到新加坡僧众和华侨的欢迎。

抗日战争 南渡星洲弘法

因抗战风云骤变，会泉法师与宏船法师到达新加坡后，初驻实笼岗的龙山寺，广结善缘，弘扬佛法。翌年，又到缅甸朝礼大金塔，并云游重点寺院。

在这里，必须谈一下宏船法师的恩师会泉法师，会泉宏船皆是近现代佛教界中，出类拔萃的高僧，两人辈分有别，身世却有略同之处。会泉法师于清同治十三年（1874年）岁次甲戌八月十五日，出生于同安县小西门乡。父张善绩公，世代业农。母吴氏，育二子，会泉居次。少入乡塾受学，7岁之年父善绩公逝世，家贫无以维生，乃随母迁徙至厦门。13岁时，见母为生计艰难所迫，操劳致病，惻然伤之，自思人生于世，应习自立，乃助兄经营市廛，以减轻母亲负担。虽然如此，而他母亲终于在他14岁之年病逝。益发使他感到身世飘零，人生如梦，而有出家之想。

光绪十八年（1892年）癸巳，会泉年19岁，投入厦门虎溪岩，依温善和尚剃度出家。翌年于漳州龙溪南山的崇福寺，礼佛学老和尚受具足戒，与转道和尚同坛。会泉以戒法为僧伽的规范，遂依止堂头佛乘老和尚学律，复不时到南普陀寺向喜参和尚请益，学业乃日有长进。光绪二十年（1894年），会泉21岁，出外行脚参访。他航海初至宁波，于太白山天童寺，听谛闲法师讲《妙法莲华经》，并入禅堂参究向上一乘。翌年夏天，渡海朝礼南海普陀山。时印光大师初到普陀山，安单于法雨寺藏经楼，会泉曾至法雨寺参谒，为大师礼座。返回天童寺，听幻人老法师讲《楞严经》，冬天再入禅堂，勤修禅定。他在天童寺前后3年，宗教并参，解行互证，各有进益。光绪二十三年（1897年）离开天童寺，以后数年间，他初到镇江焦山定慧寺，听智通老和尚讲《楞严经》。是年冬天于金山大彻堂坐禅，参究生死根本。时虚云和尚亦在金山，二人是为同参。在金山住了3年，其间曾到悦州，听月霞法师讲《楞严经》，学贤首五教仪。

光绪二十六年（1900年），朝礼九华山，礼地藏王菩萨真身，发弘誓愿，以地藏王菩萨不畏苦趣的精神，弘法度众。是年夏天重回宁波天童寺，再听智通老和尚讲《楞严经》，受到老和尚青睐，为老和尚入室弟子。冬在天童，于禅七时，忽感整个身心世界，融入无有所得的大光明藏中，灵明照耀，身心泰然。会泉在江南参访前后8年之久，见识及学问均有大进，光绪二十七年（1901年）回到厦门南普陀寺。

会泉法师与南洋佛教界渊源颇深。民国十二年（1923年），时在新加坡弘化的转道法师，与圆瑛、转物二师，发愿重修泉州的古刹开元寺，请会泉法师就近协助。开元寺是唐代垂拱年间所建的古刹，唯年久失修，殿宇破坏，僧侣零落，转道、圆瑛等发愿重修，会师就近协助照料。后来圆瑛法师出任开元寺住持，并在寺内办了一所开元慈儿院，收容无依孤儿，会师多年予以支持。1924年，南普陀创办了闽南佛学院，会泉法师担任院长。此后多次出外游历，特别加强了与南洋一带高僧的联系。因此当抗战爆发时，日军侵占厦门，日寇特务以会公在地方众望所归，威胁他出任伪职，会泉宏船师徒二人转往南洋弘法。

马国驻锡 妙香林寺留缘

1940年，宏船随会泉法师回到新加坡，驻锡普陀寺，与创建光明山普觉寺的转道和尚，在普觉寺共建大悲法会，祈祷世界和平。

1941年，宏船再随会泉往马来亚槟城弘法。初于双庆寺讲《楞严经》，后得华侨施助，在槟城创建名刹“妙香林”。转道和尚以普觉寺传继人的问题和会泉法师商议，欲传法于宏船法师。宏船法师念恩师会公嗣法于南安杨梅山雪峰寺喜宗上人，是佛化老人的法孙，而转道和尚亦受学于佛化老人，彼此渊源甚深，故受转公和尚记别，嗣法于转公和尚。

后来，宏船法师随会公到槟榔屿，初住李氏书室。会泉法师曾于广福宫讲经。1942年，槟城林炳照、炳坤兄弟，发心为会公建妙香林寺。寺甫落成而会公示寂，这时是1943年正月。

会泉法师示寂后，宏船法师继任妙香林寺住持，并由新加坡请得广余法师出任监院，二人合力于妙香林寺的增建工程。为感念会公法乳之恩，特建会公老和尚纪念塔，供养会公舍利。特别需要一提的是，现在厦门市南普陀亦建有会泉法师舍利塔。

1945年，宏船将住持让席于广余师侄，自己返回新加坡普觉寺。在这里必须追溯一下，1943年转道和尚圆寂，普觉寺住持由宏船接任。宏船自住持普觉寺后，苦心经营，规模日见发展，不久就蔚为新加坡巨刹而名闻遐迩。数年之后，还兼任普陀寺住持，寺务也日益发展。并于1969年与释常凯联手创设施诊所，开展赠医施药的慈善福利工作。此后发展至3间施诊所，每月就诊人数达3万多人次。

广宣法化 大兴光明普觉

1946年，新加坡普济寺住持转岸老和尚，以光明山普觉寺信托人的身份，聘请宏船法师出任普觉寺住持。普觉寺是转道老和尚所创建。1943年，转道老和尚于日军占领新加坡期间示寂，二次大战后光复，转岸老和尚也由避难的峇淡岛回到新加坡，考虑到宏船法师是转老的法嗣，自然由他出任普觉寺住持为宜。同时，新加坡的居士林，中华佛教会等团体也联名力请，宏船法师乃由檳城抵达新加坡出主普觉寺。

宏船法师初到普觉寺时，光明山面积有30英亩，十分广阔，唯地点偏僻，十分荒凉，仅有一座大殿，及前庭一处僧寮。周围则是蔓草丛生，坟冢垒垒，行人罕至。寺前原有一处放生池，但已荒废。宏船法师晋山，初则农禅并重，种植花生、蕃薯以自给，继而与转岸老和尚共议，开发建设光明山。先后扩建寺宇，兴建大悲殿、钟鼓楼、甘露戒堂、藏经楼、方丈禅楼、客座禅楼等。在建设期间，宏船法师广宣法化，普结善缘，发起大悲法会，为民祈福。同时，每年在普陀寺、居士林等处，开坛讲经，先后讲《金刚经》、《观世音菩萨普门品》、《阿弥陀经》、《心经》、《地藏经》、《大乘起信论》等。并在信众间组织诵经会，以培育教化。

继而进一步美化光明山，将寺前空旷之地辟建为放生园，成立“建园委员会”，推请长于建筑设计的转岸老和尚为主任委员，将原有的放生池凿为巨池，以为鱼鳖之属的放生之所。园内配置亭囿台榭及禽畜栖止的栅舍，并广植花木，使光明山风景改观，有如公园。以此建设，将一处荒凉僻地，发展成为星洲最大的名胜巨刹。以后多年，每年2月19日举行大悲法会，光明山车水马龙，里里外外挤满人潮，一日间要开两三千桌素斋，可见法缘之盛。

1949年，新加坡佛教大护法李俊承居士，发起组织“新加坡佛教总会”。1950年，注册成立，选举执监委员，自委员中选出正副主席及常务委员。选举结果，李俊承居士当选为主席，宏船法师当选副主席，常务委员有广洽、达明二师，及张淑源、毕俊辉、陈光别、庄丕唐诸居士。佛总委员及主席每两年改选一次，以后多届之主席副主席，均由李俊承与宏船法师连任。1964年，李俊承居士以年事已高，坚辞主席，不再连任，宏船法师在众望所归的情形下，为众公推继任主席。

在那几年内，香港佛教僧伽联合会访问团、菲律宾佛教访问团，以及台湾的续明、道安、印海、真华、常觉、圣印等诸团体法师到新加坡访问，宏船法师领导佛总同仁欢迎接待，并安排到各寺院社团访问，及参观风景名胜，妥尽地主之谊。特别是1969年3月，礼请台湾的印顺导师到新加坡弘法，假维多利亚剧院公开讲演，听众千余人，极一时之盛。

寸草春晖 祖地广被德泽

宏船法师弘扬佛法，不遗余力，在东南亚以及世界各地享有盛誉。新加坡佛教总会成立时，他被推举为首任会长，兼任新加坡僧伽联合会主席，历任东南亚佛教协会主席、世界僧伽协会副会长等职。此外，还受新加坡的佛教文殊中学、菩提学校、弥陀学校、南洋大学佛教会、中华佛教会、英文佛教会、法轮会、居士林推举为会长、主席、董事职务。

此际宏船法师年逾六旬，僧腊近50年，在新加坡声望日隆，众尊之为长老。他除了担任佛教总会、僧伽联合会两会主席外，还兼任新加坡佛教施诊所主席、济世之家主席、文殊中学董事长、菩提学校董事长、弥陀学校创办人，以及其他许多佛教中的荣誉职。佛教中诸团体每有困难，宏船法师从不袖手，出面号召为之解决。1980年，中国大陆开放，宏船法师屡应中国佛协之邀请，率领弟子赴大陆朝礼四大名山，及名刹胜地，并回到家乡泉州参礼祖庭，捐款重修了泉州承天寺，厦门万石岩、虎溪岩、以及开元寺、雪峰寺、及漳州南山寺等处。以上这些地方，都是早年会泉大师弘化之地，在“十年动乱”中受到破坏，寥落已久，而宏船法师一一予以修复，可谓光前裕后，法门增光。

1985年，宏船法师计划在光明山兴建万佛塔，泰国副僧王率团莅临，主持奠基大典，随后即动工兴建。1986年，宏船法师八十诞辰，四众弟子为他祝寿，门下广净、广纯、法徒印实、广余等，并于农历八月十九日至二十一日，在泉州开元寺举行3天诵经法会为老人寿。

宏船与菲律宾信愿寺住持瑞今、马来西亚槟城妙香林住持广义、泰国僧王、中国佛教协会会长赵朴初等均有交往。1985年，宏船应泰国国王邀请到泰国弘法，国王请他开堂讲法，并接受泰国僧人提问，他对答如流。国王十分佩服，授予华僧大尊长荣衔，成为至交。

1983年起，宏船应中国佛教协会的邀请，连续三次率领“新加坡光明山普觉寺信徒朝山团”到国内四大佛教胜地朝山进香，受到叶剑英委员长、乌兰夫主席等国家领导人的热情接待。他对于泉州承天寺、开元寺、庆莲寺、花桥慈济宫，浙江天童寺，厦门南普陀寺、万石岩、虎溪岩，南安雪峰寺，漳州南山寺等处祖庭的修复和重建均给予极大的关注，捐助巨资，并多次亲临巡视。对于南普陀寺闽南佛学院的复办，更是竭力奔走，争取中国佛协赵朴初会长的支持，使学院得以在1985年复办。复办时，又倡议设女众班，并拨借万石莲寺作为闽院女众班学舍。

1987年秋，宏船又千里迢迢返回故乡霞福村，为其外祖母生前倡建的庆莲寺重修落成和新塑佛像点眼开光。1990年，他已85高龄，再次远涉重洋到泉州承天寺住持重修落成典礼及新塑佛像

开光法会。

1990年12月25日，宏船在新加坡光明山普觉禅寺圆寂，世寿85岁，僧腊72春秋。

宏船法师是现代佛教界中的一位传奇人物，功垂闽南，德被南洋。论其功德，堪称高山仰止。在撰写本论文之际，得悉数月前，法师诞生地震福村成为了中国沈海高速泉州晋江机场连接线的一个站点，已在池店霞福村钻下第一根桩基，标志泉州晋江机场连接线工程正式施工。该工程建成后，泉州市区至晋江市区只需十分钟车程，该项目作为沈海高速公路池店出入口和泉州机场空港的重要集散道路，将极大改善泉州晋江机场扩建后的交通需求。这也就是说，今后南洋高僧大德、各地嘉宾欲往中国访问，宏船法师出生地，将变得十分便捷。而宏船法师留下的宝贵文化也将成为中国与马来西亚以及南洋各地进行文化交流的桥梁与纽带。

南洋佛教实业公司的成与败

王琛发

一、开题序

民国二年癸丑，即西历1913年，正当清末民初汉地佛教蒙受教难，风雨飘摇，槟城鹤山极乐寺在南洋集散股、借钜款，在暹罗创办“佛教实业公司”。十年后，佛教实业公司花果飘零、债台高筑，极乐寺全面受拖累，在寺史上自称“朝不保夕”的最困难时期出版《鹤山极乐寺志》，以期为随时消失的海天佛地记载一点一滴，其卷八〈外纪〉收录〈佛教实业公司概述〉一篇，第一页起首即说：“佛教实业公司之成败，为极乐寺常住兴替所攸关，固不可不纪也，……盖欲藉其财力以救济佛门，从慈善业而收时誉，将使天下各处皆有所刲之医院学校等。”⁴⁵

百年回眸，极乐寺早已度尽磨难，尚幸犹存红尘世间，继续能弘法利生；而天下佛教团体能以附办实业为进路而成功，以至跨国活跃，如今亦是遍及全球。蓦然回首，百年前在极乐寺的那些人，竟就是为着汉传佛教寻找未来的先行者。当法师决定跨境异域垦荒，也即开始南洋汉传佛教前所未有的大实验；他们是不惜投入自己最后只能留下一袭袈裟的身家性命，勇猛的以南洋第一间丛林佛刹全盘力博，企图从实业走出既能护教图存又可济渡众生的道路。

本文撰写於西元2013年，主要以韦宝慈编撰《鹤山极乐寺志》、释虚云撰、岑学吕编《虚云和尚年谱》、林博爱编《南洋名人集传》以及策群（尤雪行）撰《人间天眼指南》，结合着同时代汉地佛教的遭遇、南洋经济局势演变，互为印证与考据，以期重构出最早在南洋创立的佛教实业之兴衰成败印象。

此时此际，正值佛教实业公司诞生一百周年纪念。

⁴⁵释宝慈：《槟城鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，民国十二年癸亥（1923），第一零七页。

二、暹罗因缘的功德事业

关于佛教实业公司的最直接文献，是1923年刊印的《极乐寺志》。在《极乐寺志》卷四〈记、序、启、疏〉收录了编撰者韦宝慈撰写的〈重游佛教公司序〉，同样一个作者又在同书卷八〈外纪〉另外收录〈佛教实业公司概述〉一文。

韦宝慈原本是极乐寺的中英文书记，刊印此书时已然出家。按其说法，创立佛教公司主要是善庆和尚的主意。〈重游佛教公司序〉的回顾是说：“佛教公司者，原拟维持佛教而结合者也。创之者本忠善庆两禅师，而其地则为信仰佛教之暹罗王所特许，故其广袤得数千畝焉。纪其缘誌其志，故曰佛教公司也。地在暹属董裡埠，以民国二年始辟为园，今已垦者仍未半。”⁴⁶而〈佛教实业公司概述〉则有更详细说明：“手创之而始终经理之者实为善庆，本忠师亦居赞成之列焉。先是庆忠两人尝向暹罗政府领得董裡埠，荒地六千余畝，约准中国万余亩。民国初元壬子时局顿异，庆师遂有经营实业之议。”⁴⁷

《鹤山极乐寺志》卷二〈善庆和尚传〉记载：“师讳復月，字善庆，号海泉，闽之建瓯人……庚寅披剃於鼓山，礼鹤峰禅德为师，辛卯受具足戒於本山妙莲和尚，未几随侍南来，时极乐寺建筑之功尚未成，师乃托钵四方，募金为助，仍不辞劳悴，兼任诸务，督建禅堂方丈，遂领监院职。”⁴⁸可见善庆法师是开山大和尚妙莲长老倚重的鼓山嫡系传承，自光绪辛卯年（1891）就已经跟随着师父下南洋，亲身体验极乐寺开山创寺的经过。

而《鹤山极乐寺志》卷七〈极乐寺缘起述略〉也有提及，妙莲法师最初要在当地创建佛寺，曾经寻找过华人最高机构的平章会馆帮忙盖印提倡，苦无结果，最后要在乙未年（1895）方才请得张振勋、张煜南、谢荣光、郑嗣文、戴喜云出任大总理，筹办建寺；此后捐款活动是“莲师与得如、本忠、善庆等之托钵生涯亦积岁不休，顾其芒鞋所至，除英属七州府，而外如仰光、如荷属苏门答腊一带，及暹罗所领各地共一百七十余埠善缘。”⁴⁹ 结合这一段记载去看善庆法师的处境，他要继承和担当师父留下的如来家业，当然知道单靠筹款难以维持极乐寺长期之需。若真要向创建极乐寺之初那样，继续让僧众托钵行走一百七十余地城镇，应对俗缘五光十色，恐怕也有碍一般僧众初入佛门的修行能耐。

从〈善庆和尚传〉又可知，善庆法师之所以起了创设佛教实业公司的念头，正是源于

⁴⁶ 同上注，第五十-五十一页。

⁴⁷ 同上注，第一百零七-一百零八页。

⁴⁸ 同上注，第二十八页。

法师先有下南洋护持极乐寺的艰辛，后有在中国主持寺务的经验，才感受世途变化，认为佛教事业应从实业自供自给；兼且他在极乐寺后山种植经济作物有过前期的成功，於是决定将原本接受十方施舍的佛寺办成在中外两地施济十方的社会慈善中枢。〈善庆和尚传〉中继说：“民国元年，福州怡山长庆寺又请师主持法席，癸丑復传三聚戒于长庆，越年告退。由是顿易初旨，希合世变，从事实业。初於本寺后山督植树乳数万株，便谓有所得，后过暹罗请得董裡荒地数千畝（即中国亩名），因復集股大兴种植，名曰佛教公司，躬自督垦，将藉之以办各种慈善事业，欲海内外皆有所建之医院、学校、育婴堂等；数数以此意宣之远近，其故乡之人望之尤切。”⁵⁰这段文字中，所谓“植树乳”是地方上对种植橡胶树的俗称，形象化的形容日常割取胶乳贩卖的经济作业。

然而，根据《虚云和尚年谱》的记忆，这件事发生在妙莲长老圆寂以后，这块土地最初的来历是虚云在暹罗讲经说法的因缘。根据老法师的行文脉络，老法师得到这块土地的过程，还差点丢了性命。其时，妙莲法师曾代虚云向朝廷请赐《龙藏》，虚云原本也是根据妙莲长老生前嘱咐的方法，经由厦门运送《龙藏经》到南洋，再转运回鸡足山，并拟顺路到槟榔屿化缘；不料虚云到达厦门就接到消息说妙莲长老圆寂，於是也就负起将妙莲一半骨灰运到槟城极乐寺供养的任务，因此才会途径暹罗。⁵¹《虚云和尚年谱》提到法师结缘暹罗皇室的因缘是说：“一日跌坐，定去，忘记讲经，一定九日，哄动暹京，自国王大臣，以至男女善信，咸来罗拜。出定后，讲经毕，国王请至宫中诵经，百般供养，肃诚归依。官绅士庶归依者数千人。”⁵²可是，虚云经过此次长期入定，身体也发生禅病，手足眼口几乎麻痹，惟身心冷然，并无痛苦；后来，虚云是祈祷迦叶尊者而得到尊者在梦中指导，再加上请求同修僧人向当地庙宇供奉的华佗仙师求药签，方才解厄。⁵³

《虚云和尚年谱》在“光绪三十三年丁未”纪事的最后一段记载是说：“病愈，续讲《起信论》将毕。槟榔屿极寺派善钦、宝月二师来接。蒙暹罗宫内及诸王大臣，护法居士男女善信，都来送行赠资，得款甚钜。以予诵经事，暹王送洞里地三百顷，予送与极乐寺交善庆和尚，在此设树胶厂，予与钦月二师。同在厂过年。”⁵⁴到第二年“光绪三十四年戊申”，虚云则记录“春，予在洞里胶厂，偕善庆和尚到雪兰峨观音阁，此道场系庆老自建者，旋至怡保大小霹雳各处参观，

⁴⁹ 同上注，第八十五页。

⁵⁰ 同上注，第二十八-二十九页。

⁵¹ 释虚云撰、岑学吕编：《虚云和尚年谱》，台湾台北：天华出版事业有限公司，1978年再版，第40-44页。

⁵² 同上注，第43-44页。

⁵³ 同上注。

后转往极乐寺，讲《起信论》、《行愿品》，所经各埠，信心皈依者甚众，都在忙闹酬应中过日。在极乐寺讲经毕，即闭方便关，暂停讲，及不会客，在寺过年。”⁵⁵

以虚云老法师的身份，他是妙莲法师徒弟鼎峰法师的徒孙，又从妙莲受具足戒⁵⁶，至今鼓山还留存虚云昔年联同极乐寺二代方丈本忠与善庆等人铸送寺中香积厨的大炒锅，关系密切自无疑问。⁵⁷可是，在《虚云和尚年谱》之中，这大片土地无论翻译作“洞里”或“董裡”，虚云的记忆和《鹤山极乐寺志》记载的佛教公司成立年代，是出现严重出入。在虚云自己参与的《增校鼓山列祖联芳集》有提及，妙莲是在三十二岁由“奇量繁公”披剃出家，受戒後助量公经营大殿，到奇量在光绪九年癸未（1883）退席，妙莲方才继任鼓山住持，至光绪二十八年（1902）交代住持位子给“古月朗公”，以后在光绪三十三年（1907）七月十二日圆寂。⁵⁸如果按照《鹤山极乐寺志》卷二〈妙莲和尚传〉，则妙莲无论出家或接任住持都比前书往后推迟一年。《鹤山极乐寺志》记载妙莲在三十三岁拜奇量为师，越年受具戒於本山怀忠和尚，到光绪十年甲申，方才继任住持；但《鹤山极乐寺志》一样同意妙莲是在光绪三十三年丁未七月十二日圆寂。⁵⁹虚云长老此次下南洋的两年间，既然是联系着运送藏经和处理师祖舍利南归极乐寺两件大事，照说也难得可能记错年代。唯一可以解释的，是虚云得地与善庆植树设厂都发生在1907年之后、佛教公司创立之前。上述所谓“民国二年始辟为园，今已垦者仍未半”的佛教公司，是较後在原来基础上扩大生意的集资行为。

三、转位就功与菩萨修行

《鹤山极乐寺志》的〈重游佛教公司序〉描述佛教公司的一时之盛，有说法：“我思故人，若陶彭泽之开荒南野，奚能过坎？所植皆南方土宜，如椰子、如树乳、如甘蔗，纷披万本，

⁵⁴ 同上注，第 44 页。

⁵⁵ 同上注。

⁵⁶ 按释宝光编修、释虚云序：《增校鼓山列祖联芳集》，常开法师是虚云的剃度师父，由本山妙莲法师圆具足戒（福建：鼓山涌泉寺，佛历二千九百六十三年丙子/1936 年，监院宝光增补重印版本，第三十五页）。再据虚云编《星灯集》，常开法师字“善慈”，是鼎峰和尚的徒弟（福建：鼓山涌泉寺，民国二十年，第 6-7 页）。再据《极乐寺志》卷二〈鼎峰和尚传〉，鼎峰法师在二十八岁礼妙莲法师的徒弟，从本山奇量法师受具足戒（第 30 页）。

⁵⁷ 笔者在 2009 年偕同华侨大学黄海德教授游鼓山，犹见此锅。

⁵⁸ 释宝光编修、释虚云序：《增校鼓山列祖联芳集》，福建：鼓山涌泉寺，佛历二千九百六十三丙子年/1936，监院宝光增补重印版本，第三十三页。

⁵⁹ 同注 1，第 二十一-二十二页。

新翠欲燃，大薯千畦；且购机制粉焉，孰不谓其兴也？”⁶⁰ 但在〈佛教实业公司概述〉，作为总结文字，毕竟有立场。它先是描述善庆主动提议创立公司推动医院学校，接下去是说“忠师竟深信而从之所议，除向各处略集散股，外更为之筹借钜款，於民国二年癸丑伋挾之以入董。”⁶¹，文字用上一个“竟”字，而且以“为之筹借”去形容债务，含义可圈可点。

若单纯以《鹤山极乐寺志》为凭，也许会发现这本极乐寺在1923年刊行的官方历史，文字也带有微言褒贬之义，志中凡是提及本忠住持，都未直接涉及佛教公司，而凡是提及当时业已失败的佛教公司，都是涉及早在民国十年（1921）先行圆寂的善庆和尚。正如〈重游佛教公司序〉原说“佛教公司者，原拟维持佛教而结合者也，创之者本忠善庆两禅师”⁶²，可是在〈佛教实业公司概述〉的行文脉络，明明本忠是住持，文章偏不称“忠庆两师”而称“庆忠两师”，正是为了承接下文，将佛教实业公司失败责任放在善庆法师身上。

当〈重游佛教公司序〉对“公司之初成也”仅是以“吾略闻之”为说法，提到“两师尝与同人为誓，悉以所溢拨为慈善费，将使其善业及於海内外，则庶乎佛化之流通自易，而佛教因之而光大也”⁶³，但是到了〈佛教实业公司概述〉，它从“忠师竟深信而从之”一路行文，最终是引用《孙子兵法》总结说“孙子曰：多算胜少算不胜，庆师竟其无算乎……鉴其失而哀其劳可也”。⁶⁴正如〈善庆和尚传〉的内容也是在称誉师德之间笔锋一转，插入评说善庆“师之志则大矣，惟怵急而尚名”的两句。⁶⁵

以〈重游佛教公司序〉对照〈佛教实业公司概述〉，后者对善庆和尚的批判是前者所未提的，似乎隐隐然反映着前文出现在后文之后，两篇文章在立场上有先后之分。而《鹤山极乐寺志》将〈重游佛教公司序〉收录在〈记、序、启、疏〉，至于〈佛教实业公司概述〉反而仅属〈外纪〉，看来也是用心考虑。

可是不能忘记与否认，善庆和尚之所以能主持佛教公司的大局，除了是基于自己的想法，也是由于他身为极乐寺监院，职责所在。换言之，当时本忠法师出任极乐寺住持，善庆和尚起心动念必须合乎佛道寺规，也要符合住持的考虑的寺务格局，才能确定和行使身为监院的职责范围；本忠不支持，善庆是不可能动用极乐寺的名义和公款。况且，诚如《鹤山极乐寺志》卷二

⁶⁰ 同上注，第五十一页。

⁶¹ 同上注，第一百零八页。

⁶² 同注 1。

⁶³ 同注 16。

⁶⁴ 同注 1，第一百零九页。

〈妙莲和尚传〉所载，妙莲长老在丙午（1906）告退，曾说明“南洋佛法将必大兴，惟非戒行坚定能忍能行者，未足与事。若缘深得众，吾不如忠师。”⁶⁵

倒是在同年间，有林博爱编辑出版《南洋名人集传》，其〈本忠上人〉小传留下了一段《鹤山极乐寺志》未曾提起的线索：“本忠……乃思国体新更，佛门重创，非广罗人才，充裕经费，不足以抗潮流。用从善庆禅师农禅制度之策，经营种植，培育人才，意甚善也。於是募钜债、集众股，创暹属之佛教实业公司，集资数十万，众举师为总理，善庆为督办，种植与学校以次推行，颇有次序。而孰知世局再变，事与愿违，惜哉。”⁶⁷这和〈佛教实业公司概述〉所谓“手创之而始终经理之者实为善庆”，说法不同，较清楚的界定本忠与善庆原本的职责。

另外，在1924年，一位笔名“策群”而真实姓名尤雪行的风水师旅经槟城，受到本忠老和尚邀请，要他运用风水术数改变“佛教公司”亏损带给极乐寺的危机，使得后人可以从尤雪行撰写《人间天眼指南》去发现本忠法师口述的佛教公司兴衰经过。在尤雪行这部作品中，本忠法师当时正为了大众追债，称病在市区油较路口北方的观音寺。据尤雪行，本忠会见他的时候，曾说明“佛教公司”是本忠自己的设想。据《人间天眼指南》转述，本忠是说：“僧人向来习惯受人布施，维持一切。予以南洋天气特佳，地方肥美，开荒造林，容易生利，得利布施一切贫寒；施济以后，为说除苦法要，在佛化上，别开生面，岂非美事？”⁶⁸而且，从本忠法师言谈，可知他在经营佛教公司前期，也曾就外间意见集思广益，所以他谈及决策，是说“当时闻多人说，开荒植橡，工商利厚，暹罗荒地多，毗连马来，日夜通车，往来便捷，遂决计图此”。⁶⁹

根据《人间天眼指南》转述的本忠老和尚自述，有助解释从《虚云和尚年谱》到《鹤山极乐寺志》两种说法为何脱节，中间有个演变过程。本忠法师的回顾是说：“种橡未久，尚未割胶，机运已来，欧洲战事起，树胶鸿运来，过去兵事已开端，后来兵事未结束前，外间谣传予手中资产，达百四十万金以上，境内外各色人民，争以手中多余之钱银求我代管，我乃借以尽量扩大植胶范围。”⁷⁰可见极乐寺是从虚云协助得到种植地，可是要到民国二年（1913）年，正值

⁶⁵ 同上注，第二十九页。

⁶⁶ 同上注，第二十二页。

⁶⁷ 林博爱主办：《南洋名人集传》，槟城：南洋民史纂修所，1923年，第一零四页。

⁶⁸ 策群（尤雪行）：〈本忠老和尚之厄运斡旋〉，载策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》，香港：香港佛经流通处藏版与督印（印行者：槟城谢莲塘、陈智海家属），佛历贰伍贰捌/西历1984，纪念演本老法师圆寂27周年重印版，第56-57页。本书实为作者现居士身时代所撰。尤雪行於1932年在新加坡居士林出家，法号上演下本，此后常驻南洋，提倡显密圆修。

⁶⁹ 同上注，第57页。

⁷⁰ 同上注。

欧战之前夕，极乐寺方才在原来的基础上积极营运佛教公司，后者以本忠所说“外间谣传予手中资产，达百四十万金以上”作为基础，再借用他人存放到寺中的一笔又一笔款项，一再扩大种植以及经营范围。

而本忠法师所谓“欧洲战事起……过去兵事已开端，后来兵事未结束前”，正是1914-1918年世界第一次大战，当时因橡胶是军需品，佛教实业公司正好赶上胶乳市价暴涨的几年。

无论如何，善庆法师致力于佛教公司，毕竟是基於其宗教理解与济世情怀，其思想背景是基于整套修学体系，是有佛学理论支撑的；以致中国佛教总会福建与南洋两支部在民国九年（1920）祝贺善庆六十大寿，韦宝慈受托书写〈善庆禅师六十寿序〉，全文也是别无可说，专谈善庆经营“佛教实业公司”的心境与悲愿。而〈善庆禅师六十寿序〉论及善庆的佛法理解，善庆是引用《般若经》双离双即、世与非世、空与不空的如来藏义，说法谓：“佛法是世间法，非出世间法；纵云出世，无非救世。但以出世心成救世业，则不罹世网；以救世业为出世道，则不为业缠。”⁷¹由此说明，善庆“心殷护教，而率以实业为前提”⁷²，其实是要求大众堪破枯木禅，了知“入世与出世，是一非二”。⁷³

进一步说破，《鹤山极乐寺志》引述的善庆说法，归根到底扎根在鼓山传承曹洞家风。曹洞宗遥续《华严》理事无碍之说，《洞山正偏五位颂》所述“证法身正法”之旨，是以“正”指本体、静、空、平等、绝对、本觉、真如等，以“偏”指事相、动、色、差别、相对、不觉、生灭等；其宗门修行关键即在於行者必须明白透彻“正中偏、偏中正、正中来、偏中至、兼中到”五种正偏回的关系，并提出行者修行不可住于净境，而须自证理事圆融，一旦到达“偏中至、兼中到”两层境界，便能出世间而入世间的大起活用。洞山良价五位偈，说到“兼中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志”，是指功夫火候足够，到真能视一切法皆佛法，置身红尘正如火中炼莲不失本质，自有冲天气概。再到达“兼中到，不落有无谁敢和？人人尽欲出常流，折合还归炭里坐”的境地，就要指斥佛法并非“出常流”的离世枯寂，而强调起心立念於无所住之间，能把清凉佛土世界和炭火般苦恼世间打成一片。⁷⁴至此方是走入禅门菩萨境界。

既然曹洞大旨，是要能观透本体界的缘起性空，又能转入现象界发挥妙有，才是活泼

⁷¹ 同注1，第五十三页。

⁷² 同上注。

⁷³ 同上注。

功夫，因此，不论妙莲、本忠或善庆或任何曹洞行者，行住坐卧，建寺庙开公司办农作物加工厂，都是一脉相承祖师道场，承担如来家业。由是，穷乡僻壤之民到了善庆的心裡，诚然是多愚而贫，神苦形瘁，疾疫易滋，本质上却是佛心内之众生、国家之秀民。由于人们的愚昧与贫穷，甚至造成他们会不惜为求缓和一时之苦而残害子女，以至遍地发生溺女惨事；善庆因此便主张遍设学校启导民众，抚其心灵而健其体质，让他们明瞭即苦离苦之道。他也深知此种大事非靠大财不能成功，便汲汲然想要组合同志创设佛教实业公司，以期取得盈余支持弘法，并遍设医院学校与育婴堂，化导众生。⁷⁵

《极乐寺志》卷一〈寺院〉提到说：“义学在大士殿右、福神祠后，民国二年癸丑僧本忠善庆建所，以教育本寺青年僧及山下俗家子弟者；欧战既起，实业衰落，本寺财力顿绌，已停办数年矣。”⁷⁶可见，佛教实业公司最初也曾在极乐寺本山将理想付诸实现，创办以来并非全无成绩可言。

而事实上，善庆和尚当时到暹罗开荒，也是以性命相搏的事，以致其事迹也远播中国江浙等处。《鹤山极乐寺》卷五曾转引《浙鄞传砚耘》记载“极乐寺有善庆和尚者，曩为育婴抚孤等事赴暹罗垦荒，适遇大盗，致受重创，而慈善之心仍不稍懈。”⁷⁷

四、实业兴教到功败垂成

将佛教实业公司的创办放置在清末民初汉传佛教的演变脉络，亦可探讨本忠与善庆在南洋以寺院创办实业，也是由於当时佛教屡遇灾难，僧人面临客观变化牵扯，於是便有了企图从寻找出路的护教行为。以此进路，结合着极乐寺首先在寺中附设义学教导僧众，再去思考上述《南洋名人集传》的〈本忠上人〉内容，阅读到其中有“乃思国体新更，佛门重创”之说，又续说“非广罗人才，充裕经费，不足以抗潮流”，应知当时客观背景非同小可。

回归〈本忠上人〉原文，其文字述及本忠“用从善庆禅师农禅制度之策”之前，上文其实有解释说：“當民国初元，毀教之谣，煽动全国……师闻之，奋袂而起，飞锡滬滨，招诸山方丈，同寄禅长老，入京请愿，开佛教总会……总会乃举师为财政长，復举师祖立闽省南洋两支部

⁷⁴ 欲详洞上修行宗旨，参阅《（重编）曹洞五位显诀》，载《卍新纂续藏经》第六十三册 No. 1236，第196-216页。

⁷⁵ 同注1，第五十三-五十四页。

⁷⁶ 同上注，第十六页。

而长之。师以藐躬，负兹重任，其责愈重，其心愈苦矣”。⁷⁷文字谈论的是本忠生平历史，可是也带出了清末民初汉传佛教的动荡情景。

文中提到的“寄禅长老”，即是清末学问僧“八指头陀”。从其他文献可知，寄禅老人此次入京与官员力争，气愤回到法源寺，当晚圆寂，袁世凯得知感觉事态严重，遂令内务部核准“中华佛教总会章程”，因此后来传闻都说寄禅用老命为中国佛教换来最早全国合法组织。

79

同一事迹，在尘空撰写的《民国佛教年纪》有较完整的简录：“四月、中华佛教总会成立於上海靜安寺……先是清末废科举办学校多有废寺宇為校舍，佔僧产為基金者，寺僧震骇，……民国前二年，各地办自治公所，佔寺风潮甚烈。民国前一年秋，公推寄禪入京请愿，由太虚及汪德淵起草改良佛教请保护文，旋以武汉事一起而罢，至是遂改组为中华佛教总会支部……。八月、中华佛教总会湖南支部等，以军警及社团学校等仍纷纷佔夺寺僧财产，派代表至总会请制止，总会会长寄禪以会章尚未經政府批准，遂筹备赴京请愿”⁸⁰而《鹤山极乐寺志》的〈本忠和尚传〉则是从本忠生平角度追记，本忠在寄禅圆寂以后是继续留在北平跟随众长老争取权益，以后才返回福建组织全省支部，又组南洋支部。⁸¹

值得关注的是，当时极乐寺是鼓山分院，对鼓山是有义务的，而南洋经济也一般较中国内陆丰厚，长期是汉地寺庙筹款的对象。本忠忝为中华佛教总会财政长，又参与大众赴京请愿，其间可能贡献不少出家人不便自我居功与详谈的开销，所以〈本忠和尚传〉只是一笔带过说“惊涛骇浪得以暂宁，然其财力至是亦悴矣，自是遂蛰居南洋，大倡念佛法门”。⁸²

由此亦可论证，上述林博爱《南洋名人集传》所谓本忠法师“募钜债、集众股”而去成立佛教经济事业，是发生在清末民初之际，正值汉传佛教屡生教难之刻，也是〈本忠和尚传〉所谓“财力至是亦悴，自是遂蛰居南洋”之后。

事实上，自南洋佛教实业公司营运到失败，同一时代的中国佛教依旧是长期屡生问题。1915年6月，北京政府内务部制定《寺产管理暂行条令》，10月袁世凯又在宣布取消中华佛教总

⁷⁷ 同上注，第六十九页。

⁷⁸ 同注 23，第一零三—一零四页。

⁷⁹ 东初：《民国肇兴与佛教新生》，载张曼涛主编：《中国佛教史论集（七）—民国佛教篇》（现代佛教学术丛刊第 86 册），台北：大乘文化出版社，第 27-28 页。

⁸⁰ 尘空：〈民国佛教年纪〉，载同注 29，第 168-169 页。

⁸¹ 同注 1，第 26 页。

⁸² 同上注。

会的同时发布《管理寺庙条令》，将寺庙财产处置大权交予地方长官。至北洋政府接受佛教会復原，到1919年又发生内政部指斥中华佛教会抵触管理寺庙条例，命令行京師警察厅重行废止。⁸³当时，鼓山涌泉寺作为极乐寺在中国大陆本山，虽在华南，但是遇上革命党政之激进思想与军阀兵灾互为来往，也是不可避免一再遇上冲击，其他关系寺院亦无可倖免。即使到1940年，南洋的佛教实业公司早已收盘，汉地佛教的内忧外患还是未曾结束。当年锐意改革者如太虚法师，主张整理僧伽制度，甚至提出汉地八十万僧尼减为四万提高素质。太虚法师一边主张家产的僧寺应改为公产的僧团，整理出正当的宗教事业，一边也指出“中下之豪强狃于故习，占寺毁佛提产逐僧之事仍随处随时发现”。⁸⁴相对来说，当初的南洋极乐寺若能经营佛教实业公司有所成就，持续下去，可说是在海外另辟天地，为中国大陆正在风雨飘零的汉传佛教接续慧命，也可能提供新的模式。

可惜的是，南洋汉传佛教这次寻找宗教事业的新出路，走上新路子的僧人到底缺乏经验，而且低估了国际原产品生产与交易，不曾想到经济农作物依赖国际市场极容易遭遇难以测估的各种时势风险。所以，《鹤山极乐寺》的〈善庆和尚传〉既是谈及法师发愿救渡众生的真诚勤奋，同时又是不得已提及善庆和尚如何用尽借来的债款，认为他是“以为多金可立，致然历年来母金皆掷之虚牝也”⁸⁵，传记由此带出一句评语，说“师之志则大矣，惟怵急而尚名”⁸⁶，并将佛教实业公司失败与善庆之圆寂互为诉说：“不意劳苦数年，欧战顿起，世局骤变，所希望者悉同画饼，反亏资本数十万；而师亦於民国十年辛酉正月初四撒手西行。呜呼，其命也？抑因缘不凑所谋不臧也？均不得而知也。”⁸⁷在全篇文字，若不是前文提到善庆把“历年母金”都返用在再扩大、再投资，他人是很难明白为何文章会叹息“欧战顿起”，将曾经导致胶价节节上升客观现象视作负面因素。

但诚如《人间天眼指南》转述本忠和尚说法，当年的橡胶园业者，破产和自杀者甚众。⁸⁸因此，佛教实业公司的失败，也难说善庆和尚个人必须负上主要责任。如果公司失败，就要追问身为公家财政的个人命运或尘世因缘，未免是有以偏概全之嫌。

⁸³ 参同注 36，第 172-175 页。

⁸⁴ 太虚法师：〈精诚团结与佛教之调整〉，《太虚大师全书》第 34 册，台北：太虚大师全书影印委员会，1956 年初版，1970 年再版，第 634 页。

⁸⁵ 同注 17。

⁸⁶ 同上注。

⁸⁷ 同上注。

⁸⁸ 同注 25。

其时欧战终结以后，不再需要军需品，橡皮工业因此缩小范围，橡胶乳原料供应会因产区太大发生供过於求，是市场经济的规律使然。当橡胶乳汁的市价跌落到欧战时价格的十分之一以下，尚且无人过问，许多经营胶园的园主相继破产，极乐寺的佛教实业公司最大问题就在善庆再一再扩大生产，导致佛教实业公司占有地方辽阔，养着众多工人。

等到胶价下跌，公司要割胶则产品既不得去路，不割胶又会窒碍胶树生机并工人生计，相比小园主，它也只能是勉强支撑了一段岁月，最后还是万难再支，只得将胶原忍痛割爱，贬值让去。只是这样一来，原来地大林多的优势也就演变为对比他人更剧烈的损伤，过去以拥资一百四十余万元为荣，出让产业以后反而尚欠外边四十余万元。⁸⁹

若以〈善庆禅师六十寿序〉做文字据，佛教总会福建与南洋支部为善庆和尚做寿的时间是“庚申夏四月”⁹⁰，正值1920年5月，距离1918年11月欧战结束不到两年；这篇文章是以赞扬语气叙述善庆创立佛教实业公司的功劳，以及乐观期待公司之理想，文章说善庆“虽躬犯瘴历，遍历忧勤劳苦之境而不辞，但期卒有以遂其大愿而已，盖播教也、设立医院、育婴堂及学校也，悉有待实业公司只之盈余而偿其志者也”。⁹¹对比之下，尤雪行是在民十三年甲子秋，也就是1924年到达槟城，亲听本忠法师说道：“破产自杀之消息，报不绝书，吾初竭力支持，厥后气穷力竭，快快将全部产业贬值让却”。⁹²可见，善庆和尚是在1920年以前尽量投入债款本金投资不断加大投资，到1920年还是可以维持赚钱之现象，因此才维持着播教、医院、育婴堂、学校等理想。但是，看来正因为善庆能主事而未能预计后事，一旦危机在他1921年圆寂之后爆发，担任总理的本忠法师就得亲自认败与善后。

至於〈重游佛教公司序〉的叙述，毕竟已经是当时眼前的悲观，只能说“顾由天时变易，卉木失其荣；世局顿殊，土产失其值，而市遂日绌矣。近虽拮据维持，乃虑希望终绝，则当之者难乎为继也。”⁹³〈重游佛教公司序〉最终的结语，是在无奈中总结未完成的理想：“然而今之所遭竟若此，其天也。不然，胜善之隆将未艾也。况执其事者，志勤而耐劳，其所处又地腴而物阜，则斯公司也以佛教红十字会称也。”⁹⁴

⁸⁹ 同注 24，第 56 页。

⁹⁰ 同注 27。

⁹¹ 同注 1，第五十四页。

⁹² 同注 24。

⁹³ 同上注，第五十一-五十二页。

五、塞翁失马而插柳成荫

对照1920年代的世界景气，以及马来亚经济历史，善庆和尚身故之际，也确实是南洋橡胶与土产价格剧烈演变的年代。正是在1921年，世界橡胶的进出口量已超过实际吸收量，国际胶锡价格已经跌破可以维持机会。1920年世界橡胶出口量400,741噸，世界橡胶進口量337,461噸，而世界橡胶实际吸收量仅仅是313,285噸，导致1921年英国與新加坡的橡胶价狂跌到每磅7至8分。⁹⁵其对民生的影响，以极乐寺所在的檳城为例，当橡胶由每担102元跌落到每担38元，锡价也由每担152元跌落到每担82元，这个国际港口繁荣不再，其他行业也深受牵连，社会因而发生失业恐慌、乞丐遍地，英殖民政府华民政务司和当地一些华人社团也分别采取各种方法，包括施米赠食、遣送失业者回归乡里等方式，企图缓和社会问题。⁹⁶

在同时期，也不是没有商家赚钱。例如南洋殷商陈嘉庚，便是在这时期找到进一步致富机会。陈嘉庚不止趁着小橡胶园主纷纷急需脱手产业，低价购入大量胶园地段；同时，他也是在这时从生产胶片转向树胶熟品加工，生产车轮胎、日用品、胶靴、医药用品等，并自设分销网。陈嘉庚在自传《南侨回忆录》附录〈个人企业追记〉回忆说，等到1925年胶价回涨以后，他计算到自己当年总共获利八百余万元；这位民族慈善家自认这是他一生获利最多亦资产最巨的辉煌时期。⁹⁷只是，相比起其他人有钱可使，本忠法师可能手上再无资金，佛教公司无从趁低价收购他人胶园，只就能选择撤退外加欠债的局面。

但是，刊载在《鹤山极乐寺志》的〈佛教实业公司概述〉批评善庆法师，却不同虚云法师或尤雪行转述的本忠法师记忆，它丝毫未提到种植“橡胶”，更未认为全球胶价狂跌是失败原因，反而指出是善庆法师刚愎自用，勤奋却不听别人规劝，拒绝种胶，一再策划种植其他作物无成，导致一再耗费。文章中间片段很详细说明善庆法师如何败笔，文字蛮值参考玩味：“然庆师殊振奋，草路蓝缕，垦辟草莱；惟初着手，竟辟地至千余畝，而劳工及财与才皆不足以应之，於是鋤耰甫停於西，而菅茅復蓬勃於东。盖南离之地气候温暖，野草易滋，为灌园者所应顾虑之第一事，惜乎其终不察也。然其所植又殊无定程，初而黄梨也、椰子也，忽又粘穀也、甘蔗与大

⁹⁴ 同上注。

⁹⁵ John H. Drabble (1973): *Rubber in Malaya, 1876-1922: the genesis of the industry*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. p175.

⁹⁶ 曾松华老师：〈七十五年来的檳城社会〉，载檳州中华总商会钻禧纪念特刊编辑委员会：《檳州中华总商会钻禧纪念特刊》，1978，第353页。

⁹⁷ 陈嘉庚：《南侨回忆录（下册）》，新加坡：陈嘉庚基金会、陈嘉庚国际学会，1993年重刊版，第502-505页。

薯也，历历皆亏折。始则欲设机製黄梨膏而未果，或劝植树乳而庆师又不卹。继乃开较制糖，未几亦罢，则以其地向少水源，不足以栽甘蔗也。旋即购机器凿池建厂，聘上工、增苦力，以制薯粉焉。乃不数月，适欧战息，各国政情又变，物价再落，资本亦，而庆师亦一瞑不顾矣。计数年来其树艺之变更者屢，资本之充加者亦屢。”⁹⁸

文字至此，最后定论是“所期之医院学校未见其一，而母金数十万已掷之虚牝，极乐常住且缘是而朝不保夕，累累债台数百级矣。”⁹⁹文字已点出极乐寺“常住”上下之惊慌，纵使善庆已经“一瞑不顾”，这一切當然被视为他的责任。可是，几篇文章互比，留下的想像空间太多：为何之前虚云和尚到了此地会自称在胶园胶厂过年？莫非善庆法师是坚持维持或甚至缩小原来胶园已占面积？尤其当年胶价因作为主要军需品，年年大涨，善庆法师为何拒绝种胶？偏偏按本忠法师口述，佛教实业公司是亏在胶价下跌？

单凭后来的物价比例，也许难以说清楚1910-20年代的物价到底是甚麽概念。毕竟，不同时代的市场经济对各类物质供求需要有别，各种物价都不会长期呈现平行的升值率或贬值率。但是，依据同时代的店屋租金数据，或可以有利想象对比。按槟城中华总商会的记录，商会在1921年，曾郑重考虑第一次世界大战之前的铺面店租，认为当年地方店租从战前的八、九元涨至战后的二、三十元，是昂贵而不合理。¹⁰⁰可同一时代，本忠法师和善庆法师却是带领着极乐寺上下创设佛教实业公司，从内部“拥资一百四十余万金”发展到对外“欠债四十余万”，可知佛教实业公司相较于一般商人有实力，他们确实“玩得很大”。即使是上述〈佛教实业公司概述〉未曾明言真正数字的“母金数十万”，也不是个小数目。

在《人间天眼指南》，尤雪行述及本忠和尚在佛教实业公司失败以后如何避债，也相当有趣。如果不是有这本讨论风水的小书流传后世，后人也许不知道老和尚应付债务自有一套，宛如借鉴《三国演义》裡头的诸葛亮，对内外大演“空城计”，居然能让大众安心。大家更不可能想象，今日极乐寺万佛宝塔，作为南洋汉传佛教的世界标志、以至成为槟城旅游坐标，当初居然是掩护佛教实业公司危机的建设动作，卒之又变化为解除危机的关键。

万佛宝塔今日的历史价值已经不能以数百亩胶园的价值相比，这又正好对应古人说的“塞翁失马、焉知非福”，也对应着“无心插柳柳成荫”的说法。

⁹⁸ 同注1，第一百零八页。

⁹⁹ 同上注。

¹⁰⁰ 郑永美：〈槟州中华总商会战前史料〉，同注45，第83页。

尤有意思者，尤雪行当初写作《人间天眼指南》，本意就是要阐述中华传统风水内涵精深智慧；自此书出版，本忠法师也乐得印证，不曾否认，反而以后历任极乐寺住持以至新马汉传僧人，后来亦有深谙风水之道者，据说也是修习尤雪行“无常派”玄空风水的渊源，结果留下一段寺庙风水公案，流传至今。

据尤雪行记载，他最初到访槟榔屿时，本忠老和尚是寓居在市区车水路的极乐寺下院观音寺，正在卧病谢客；但老和尚听说他是上海来人，方才特地见面，并且谈论起本身所处困境。

尤雪行行文中如是记述：“外边谣传，本忠老和尚要逃避他方矣，那知彼老人胸有成竹，绝不慌乱，慰各债主者，云有债必偿，止争迟早间，一面集资就油较路口之北，造下院观音寺右方楼房一带，以示正在前进谋扩展中，一面在极乐寺藏经阁之西，造大宝塔。众异之，以为本忠和尚，正在法事上积极进行，何致避债，债主遂相与安之。虽然，从此以后，债主多人之乏力支持眼前生活者，川流不息，零星坐索……。”¹⁰¹

当然，把尤雪行的记述去对比《鹤山极乐寺志》卷一〈寺院〉，后者提到“弥陀佛塔”的最初概念形成於1915年，和尤雪行的记述显是互有出入，其文字记载：“弥陀佛塔在本寺左内护山脉上，初拟建筑七层，由僧本忠、慈恩、慧心於民国乙卯年募缘兴工；乃未半，而欧战起，世局变，遂辍工。”¹⁰²而《鹤山极乐寺志》出版在1923年，也是比尤雪行自述居住槟榔屿早了一年时间。但尤雪行在槟城的行程，以及他和本忠法师的见面相谈，也有著名的南洋学者刘士木为证。¹⁰³更何况，熟悉尤雪行者，都知道他原来是上海圣约翰大学教授，与弘一大师一起皈依我佛，亦即是后来出家名号演本法师的一代高僧；法师终其一生不曾修改一再翻印的《人间天眼指南》，自不可能是公然乱将其他寺庙打妄语。¹⁰⁴如此也即说明，本忠和尚或者确实曾经起心动念，在佛教实业公司遭受磨难期间，想要以继续修塔等大作为去安抚债主。可是，极乐寺早有修建宝塔的概念，却是在更早之前经已动工未竟。

而尤雪行当时建议给本忠老法师的风水辅助，仅仅是在一系列术数推算，然后就建议老和尚选择吉日换房修行，还承诺若干日后必有佳音，其造诣可谓神奇。但姑不论《人间天眼指南》所述风水理论真实与完美程度，极乐寺建立万佛宝塔历史确如尤雪行之说，在当年农历九月

¹⁰¹ 同注 45。

¹⁰² 同注 1，第十七-十八页。

¹⁰³ 同注 24，第 59 页。

¹⁰⁴ 后来南洋流传的《人间天眼指南》各种版本，如本文自注 19 引用之版本，几乎都是由演本法师的弟子助印流通，以结世间善缘。

底得到转机。本忠法师当时接获通知，谓暹罗国王拉玛六世将从新加坡回程曼谷沿途来访，他在外甥时觉法师陪同下迎接拉玛六世，不仅获得国王答应助建宝塔，而且还获得国王建议极乐寺在第二年年初前往泰国筹款，先从皇室带头捐款，然后再向臣民募缘。¹⁰⁵有了暹罗国王提倡捐助极乐寺，除了南洋各地捐款闻名而至，昔日追债者也认为极乐寺真有财力信用，不再为难。极乐寺所遭遇的危机由是逐步化解。

到了后来，这座宝塔由原来“弥陀佛塔”的说法演进为万佛宝塔，正如世界各地游人目共睹的，是一直以它融和中、缅、泰建筑特征的宗教文化设计闻名，吸引十方信众，也与许多慕名而来的各宗教信仰徒巧结善缘，以致在很长期间，人们谈到南洋传佛教，抑或谈到东南亚旅游，极乐寺宝塔的形象总要出现在人们的印象中。只是，自从宝塔建成以来，极乐寺依旧是一步步继续发展到现在的金碧辉煌，而南洋佛教曾经创立实业公护教以及从事社会慈善的失败事迹，却逐渐淡出人们的记忆，散落与尘封在故纸堆中。

¹⁰⁵ 同注 24，第 60 页。

未结语

严格来说，本文只不过是有限的文献考据，只能算是厘清本忠与善庆当年创办佛教实业公司的来龙去脉。要做到全面讨论佛教实业公司的兴衰成败，还有待从研判企业制度、历史与营运方式等角度切入，来日方长。这裡头，除开法师、极乐寺与佛教公司的结构关系，也应关注公司注册的性质、行政与营运结构、商贸对象与经营方式，以至债权人契约等方方面面。

平心论之，极乐寺在南洋创办了佛教实业公司，可说是现代汉传佛教事业转型的一次大实验；从世界汉传佛教的大方向看佛教公司，当时汉传佛教并未完全走出中国，中国本土处在佛教屡遭教难的时代，极乐寺在西人占据优势的南洋区域又是唯一较完整建制的丛林佛刹，是在没有任何外力支援的情形下，实行着前所未有的宗教事业转型实验。它在当时根本难以找到可以借鉴和对比的同类组织。佛教实业公司后来失败，善庆和尚身为主要决策与实行者，一再拉长战线导致周转不过，确实不能迟其咎，而本忠法师也不应止於愿意承担“为之筹借钜款”的责任。当时的国际经济大环境，市场经济完全受到不可预测的战局与战后变迁牵引，损失者何止是极乐寺。反过来说，即使善庆法师广种主要应军需而涨价的经济作物，又能全身而退，能够完成建医院与学校的大计，有可能引起其所得所建是否善缘如法之争议。

所以，这其中所到底，可钦敬的还是本忠与善庆两位长老，尤其是善庆法师，他们为了传播宗教与实践菩萨济世，是以大悲与大愿去创设他们前所未曾经历的实业公司，付诸实践。这其中，可叹服者，是晚年的本忠和尚，他背负着佛教实业公司失败的阴影，犹能临危不乱，凭着大智与大勇，善用从风水术数到政教权贵等各种因缘，卒之化险为夷，保全了道场，继续成全传教的根本。

也因此，从佛教实业公司蒙难的背景去看《鹤山极乐寺志》的编撰，其中可谓充满悲情。一旦极乐寺难逃浩劫，《鹤山极乐寺志》可能就此见证南洋第一座汉传佛教丛林的昙花一现，佛刹庄严从此仅留纸墨痕迹。由此可以谅解，极乐寺在经济拮据、债主围绕的情境下出版《鹤山极乐寺志》，为何对已经圆寂的善庆法师既有肯定亦有微言，对承担责任於惊涛骇浪的本忠法师却迂回维护，文字竟然尽其所能不提本忠在佛教公司的身份与作用。由此更亦说明，研究南洋佛教以至极乐寺本身历史，不能单凭《鹤山极乐寺志》为证，否则势难廓清历史全面，但是也从中体恤与师承前人的笔墨仁义。

尚可讨论者，清末中国本土发生毁佛浪潮，各地士绅凭借着清廷废除科办新学的新政策，乘

机以改造教育之名堂废寺宇和抢佔僧产，地方佛寺不乏借鉴或引进日本佛教经验助援；相较中国的情况，极乐寺在南洋创办佛教实业公司，一样可能是日本佛教在明治维新以后的直接或间接影响。像尘空编撰《民国佛教年纪》便曾举例：“长江开福寺僧聘日僧水野梅晓，扬州天宁寺释文希等仿日本办僧学；民国前五年杭州三十六寺有归日本真言宗伊藤贤道保护者，官绅佔其寺产，引起日領之交涉，致闻於政府，一方勒令三十六寺退出日本真言宗，一方许办僧教育会保护寺产。”¹⁰⁶ 而极乐寺本属鼓山下院，自日本统治台湾，台湾曹洞僧人多赴日本留学，又到极乐寺在福建的鼓山本山取得戒牒；据《鹤山极乐寺志》卷二〈沙门〉，即使在极乐寺本道场，寺中住寺二十余年的“禅修首座”也是来自台湾宜兰¹⁰⁷，日本人河野公平编纂《南洋总览》中编〈南洋志〉便记述说，接待日本“东伏见宫殿下”到访的“此寺之住职”来自台湾，孩子在东京医学院念书。¹⁰⁸ 鼓山系统应是较其他许多汉传佛寺更熟悉参考日本佛教。

更何况，此时章炳麟正在日本参与同盟会革命，在1908年为回应毁佛浪潮而发表了《告佛弟子书》，文章概略介绍过日本维新以后的佛教成就，并指出中国佛教必须拿出大方便与大智慧弘化度生。当日南洋地区较之清廷势力范围，肯定更容易散播推动青年佛子求新护教的革命党文章。以后，据《鹤山极乐寺志》卷十〈外记〉，章炳麟民国五年访极乐寺会见本忠法师，曾称誉极乐寺“外洋所仅有也……喜正教之未衰”¹⁰⁹，双方肯定知道章在昔年之主张，也可能谈到当时如日中天的佛教公司。

百年以后，国际上佛教组织以实业利益众生，比比皆是。此际重温极乐寺在南洋创办佛教实业公司的事迹，这是本忠与善庆以身家性命为兴教济世寻找出路的历史，佛教实业公司最后虽然失败，虽败犹荣。法师如能乘愿再来，也许该回到极乐寺看看，也许正在世界上其他角落，打开前世未竟的一片风光灿烂。

¹⁰⁶ 同注 36，第 168 页。

¹⁰⁷ 同上注，第三十二页。

¹⁰⁸ (日)河野公平编纂：《南洋总览》，新加坡：好文馆出版部，1920 年，〈中编·南洋志〉第 36 页。

¹⁰⁹ 同注 1，第一百卅二页。

马来西亚佛教学术研究初探

陈秋平

論文摘要

此文重点讨论学术研究在马来西亚佛教发展过程中所扮演的角色与重要性。

至今为止，马来西亚佛教学术研究虽不发达，但也获得了一定的重视，并尝试通过不同的管道加强学术研究。但要建设马来西亚佛教研究，应该要有详尽的全盘计划，才能藉由现代学术研究的方法，对佛学之特质、流变、潜在价值、现代意义等问题进行深入的研究，并重视佛学在社会的实质应用，最终能够服务社会，对佛教是否能立足当代社会而言具有重要意义。

另一方面，要提升整体的佛教研究水平，就应该落实学术的深耕与培育，扩大学术人才群体，增强学术群体的力量。但缺乏研究机构、整体学术环境的欠缺、学术刊物、开展学术研讨和交流活动、深化学术研究内容及提升和扩大佛教学术影响力等，却是马来西亚佛教研究最为严重缺失的领域。故而，马来西亚佛教界需要正视学术文化在宗教建设中的重要意义，进一步深化对学术文化的认识，推行有效的措施来发展学术文化。

一、前言

得到社会的认同对于一个宗教而言是重要的，只有在到社会的认同，才有可能在社会中成长，才能充分发挥度化众生的作用，引领人类去探索精神层次和生命层次的问题。而要发挥关怀社会责任和角色，则必须强化佛教徒对于佛教的认识和正信，这样才能争取提高佛教的社会形象，完全流露佛教的本质而获得更多的认可。佛教在社会的普及程度、观感，社会大众对佛教的理解水平，关系到佛教未来的发展，显得至关重要。

学术对于佛教的发展具有无形的作用。唯有在佛教思想文化的深度获得重视，才能凸显佛教的特征，才不至于出现文化理性失调的现象。可惜的是，过去马来西亚还有许多人对于学述误解，以为知识多了会损害信仰，默认为知识是修行的障碍。诚不知知识不但不会障碍信仰，其实知识更是修行的助缘，有助于智慧的成长。虽然虔诚与知识的多少并没有直接的关系，但是害怕和排斥知识却是一种反理性的形式，反而是修行的一种“知”障。霍韬晦就认为学术和宗教是可以结

合的：“今天我们从事宗教文化工作的人尤其头脑清醒，在宗教与学术之间应并致尊重。她们不是两个对立体，处理得好，两者可以相辅相成。有人说：宗教所表达的是主观真理，学术所表达的是客观真理，两者如何相辅相成呢？其实我们回顾佛教发展的历史，则它们的结合关系已经得到证明。”（霍韬晦，1986，页 1）这段话可以作为学术与佛教并不相碍，反而能起到互补的作用的印证。

二、佛教学术研究的重要性

巨赞法师认为：“学术化就是提高僧众的知识水准，博学慎思，研究凡世的一切学问，恢复僧众在学术界原有的地位。……如此则佛教本身可以健全，然后才能适应时代，谈得上对国家、社会做出贡献。”（巨赞，2001）法师的这段文字有其历史背景，放在今天的脉络而言，所有的四众弟子都应该提高知识水平，博学慎思，才能整体的提高佛教在社会中的学术地位。

学术与宗教，本质上都有自己所追求的真实与理想，“忘己为人”、“尽其在我”、“任重致远”等都是共同的目标。印顺法师在自传性的文章《游心法海六十年》中说：“出家以来，多少感觉到，现实佛教界的问题，根本是思想问题。我不像虚大师那样，提出教理革命，却愿意多多理解教理，对佛教思想起一点澄清作用。”（印顺，1993，页 7）后来印顺导师又说：“我只是默默的为佛法而研究，为佛法而写作，尽一分自己所能尽的义务。我从经论所得到的，写出来提供于教界，我想多少会引起些启发与影响的。不过，也许我是一位在冰雪大地撒种的愚痴汉！”（印顺，1993a，页 105）

印顺导师穷其一生，在各经论中爬梳，就是为了要澄清佛教界和社会人士对佛教的误解。他默默的做学问和写作，只希望为佛教界和社会带来影响和启发，通过研究而弘扬正法。虽然最后他自嘲自己只是“在冰雪大地上撒种的愚痴汉！”，但就是这种“愚痴”更显见他悲壮为学术，为佛教的菩萨精神，也说明了佛教学术研究的意义所在。

王雷泉也认为：“佛教能够存在于世间的根据，是它不共世间、向内诉求的内证法门。但佛教能在世间发展的条件，离不开在社会和文化层圈摄受大众。”他进而提出“三王主义”和“苹果说”的理论模型，说明了：“世、出世间法的相互制衡和相即不二的辩证关系。”他进一步分析：“人王（政治）掌控、规范着整个世俗社会的政治、经济运作，至于政经活动中产生的问题，

则需要代表着超越精神世界的法王（宗教）来引导和净化；而宗教活动中的乱象，不仅需要政府依法治理，也需要学者（素王）理性的监控。就宗教师或佛教知识分子而言，就应该扮演起理性的监控角色，除了正本还原佛教的精神，还需张扬理性的学术一极，以改变不正常的政教關係和怪誕的宗教亂象。（王雷泉，1998）

佛教在新世纪的发展，需要理性的思路，更需要不妥协的批判精神。佛教界有必要培养更多的“素王”，致力于学术研究，在政治、宗教、社会等各方面，重树佛教主体性的社会诉求。只有在佛教界有足够的“素王”后，才能独立不倚的诚实研究，对佛教教团的发展，起到了一种类似民主政治的监督和制衡作用。（王雷泉，2000）这一点对于马来西亚佛教而言，也有其明显的迫切性，也必要培养更多的“素王”，让佛教和政治达到一种制衡作用，才能进一步的发展马来西亚佛教学术，进而让整体佛教达致另一个发展阶段。

学术研究往往对佛法的理解上有其优越性，作为一种工具，利用各种先进的研究方法，通过对各种文献的比较研究，不断挖掘利用新的资料，剖析佛教的历史与思想等领域，扩大了佛教的知识面，更突显了佛教悠久的历史文化积淀，也能发见马来西亚佛教发展过程中的特色与贡献。这将进而让理性失调得到改善，进一步提高了人们对佛法正确认识。通过学术研究，一方面提高了人们对佛法的认识，另一方面则可以剔除人们对佛教的误解，更能提升人民对佛法的正见，这必将大大的增强社会群众对佛教的认同与肯定，可见学术研究对马来西亚佛教界有其必要性和迫切性。

另一方面，一个成功的宗教，必须扮演好其本身的公共特征。在一个由伊斯兰教主导政权、宗教与舆论的国家，加上佛教信徒群体较少、社会性不足以及学术性不足的环境下，如何凸显其公共特征，以拥有充分的“话语权”，是佛教界应予以思虑的。

佛教要拥有自己重要一席，拥有充分的“话语权”，就必须通过学术研究，理清佛教的各种问题，同时对各方面的社会问题表达佛教立场与佛法见解，才能产生重大的社会影响。在马来西亚宗教界，佛教即使不能像在伊斯兰教那样，形成相对主流地位，也至少能与其他宗教平分秋色，充分扮演好自己的社会角色，增强在国家社会中的“话语权”。总之，只要佛教学术能做的得好，佛教在 21 世纪的马来西亚社会文化定位，就能一改过去学术弱势地位，扩大本身的社会影响力和认同度。

如今，社会知识水平已普遍提高，教育已日益普遍、中学程度青年已众，这些年来大专生比例也相对提高，并朝向更高的目标迈进。根据 2010 年的数据，15 岁及以上的青年当中，有 67.8%

获得了证书、专业文凭和本科学历。(Department of Statistics, 2013, p.12) 他们多有较好的现代知识, 如欲吸引他们、说服他们, 则我们本身须有出世学行, 亦须有相当现代智慧。(黄蔭文, 1985, 页 244) 与此同时, 面对社会的极速变迁, 生活压力日渐增加, 知识分子需寻觅宗教来作为新的信念支持和安身立命之所。诚如梁启超所言: “社会既屡更丧乱, ……对于此恶浊世界, 生种种烦懣悲哀, 欲求一安心立命之所; 稍有根器者, 则必逃遁而入于佛。”(梁启超, 1989, 页 34、73) 但问题存在于我们是否有能力吸引知识分子? 该如何吸引这些知识分子? 知识分子通过怎样的管道而“入于佛”呢? 学术研究和学术著作乃可行之道。

从上文可知佛教学术的重要性, 马来西亚佛教学术研究虽不发达, 但也获得了一定的重视, 并尝试通过不同的管道加强学术研究。

三、学术组织的发展

最早以研究为主要宗旨, 并有系统性和组织性进行学术活动的组织, 是由太平佛学班的一群学生于在1986年6月1日发起的“般若佛法研修组。研修组导师继程法师在主持开课礼时强调, 佛教要在大马生根发展, 学术的研究就显得非常重要的, 也是佛教在本区扎根的首要工作, 在现阶段, 佛教在马来西亚还未达致专业的研究水平, 还有待佛教徒致力提高。他也指出, 宗教信仰应趋于理智, 因此学术的研究工作是非常重要的。但是, 佛教的学术风气, 不能仅靠少部份人带动, 而应是整体佛教徒的巨任。在这样的理念下, 这个组织以培养独自用功研究的能力与兴趣为主要目的, 希望把有兴趣者组织在一起, 期盼通过提供长期训练, 发挥群体力量以(一)提高佛学研究水平、(二)发掘有体系, 有组织的佛法研究、(三)增进思考能力及加强文字表达能力和(四)带动佛教研究风气。(陈慧玉, 1985, 页 107)

成立后, 便设定了一些课程, 内容包含了佛教思想及历史、佛教基本知识、大藏经与经论原典、近代高僧与学者的论著和佛教图书馆的应用等。第1期为基础佛学, 在为期两年的课程中, 分别学习佛法概论和佛教史。而同样为期两年的第2期课程则研究佛教主要思想体系。最后一个阶段不规定课程内容和时限, 而是依各人所学, 专攻研究。(陈慧玉, 1985, 页 108) 除了这些主要的课程外, 其他辅助性课程还有静坐法门、讲课与写作的练习、翻查资料及作卡片笔记的指导。由于佛教学术与一般学术不一样, 因此研修组也设定了一些可以提升宗教情操的课程, 如佛陀与菩萨精神的认识、高僧大德为法为教为众的牺牲精神之认识、指导修行方法培养宗教情操、

大悲心与菩提心的引发等。将这些原则性与概念性的提示，融入课程的教导中，必能充分发挥其作用。所有的课程主要由班主任兼导师——继程法师指导，在适当时候，亦聘请专长于某个领域的佛教界及文教界学者作专题演讲。

课程进行方法则包括指定组员在一定时间内阅读由研修组所规定的书籍，之后组员必须呈交一份读书报告，以检验学员们程度，也为提高写作表达能力，加强对事物的思考分析及文字表达能力。文章经从旧组员中推选出来的审阅小组审阅后，若有较好的文章，将寄发给各组员阅读，并对该篇文章做讨论与评论。审阅小组也将好文章代为发表，稿酬充作研修组的基金。

为加强组员们对佛法的理解、研究、思考，分析及表达能力，研修组每隔半年举办一次为期三天的学术营中作总结及综合讨论。营中将发表及讨论由组员所完成的研究心得或论文。（陈慧玉，1985，页 108-109）学术营进行期间，也邀请旧组员分享经验并教导组员如何写报告，希望借助这样的因缘，能激起共修的力量而不会因孤军作战并失去耐心和兴趣。（传承，1991）

经过长期的努力，以及提供有系统的课程和聘请学术界及佛教界人士作专题演讲，学员各自修用功后，确实有一定的效果，提高了学员的兴趣并充实了他们的研究能力、视野与素质。（继程法师，1995，页 109）许多组员在参加研修组后，在佛学和研究方面都有一定的进步，也协助酝酿佛学研究风气。赴佛学院深造的学员，也因为已经学习了一些方法而更能掌握课程。（传承，1991）

研修组也因内外因素而作了不少组织上与课程上的调整，但其基本方向仍然存在。同时也鼓励区域性的组员多聚会进行讨论，增进共修的机会，彼此互相鼓励和提升。但收效并非很好，成绩也许并不理想，仍存在着种种的困难，的确也看出了此一较为有系统与专门的研究与弘扬工作之艰难。同时，缺乏共修的机会，很多时候组员都得靠自己的力量进修，而且组员间的联系也较弱。同时理事的散居各州，也造成处理事情时缺乏协调。加上许多组员觉得课程艰辛，难度较大而退出，新加入的组员人数又不多，造成了组员的增幅率不大。因而，般若研修组最终也以上种种原因而结束了其活动。

无论如何，通过了般若研究组的努力，确实提升了马来西亚佛教学术研究的风气。可是，纵观整个课程的安排以及培训方式，所注重对是义理分析与探讨。但对于马来西亚佛教的研究和投入，却是不足的。

般若研修组结束活动后，马来西亚佛教界并没有以研究为主要宗旨的组织，学术活动主要以主办研讨会，演讲为主。虽然研讨会是佛教界较常主办的学术活动，邀请各界学有专长的专家学

者演讲和做学术报告。但是，研讨会毕竟不是长期性的活动，在短短的两三天时间内，难以激起参与者做学术研究的理想，也无法训练学术研究的方法。而且一般的参与者，都是保持听闻佛法的心态而来，并非为学术而参加，因此研讨会对于学术研究的影响很有限另一方面，虽然各大专院校也有学生从事佛教研究，但大多在本科阶段，研究佛教的研究生少之又少，且成果也不太成熟。因此大马佛教研究仍延续着毫无生命力的情况。

有鉴于以上情况，深感马来西亚佛教学术研究一直是冷门的学术领域，专题学术成果并不多见，至于专书的出版更是寥寥无几，未能引起学者的注重，学佛风气不够蓬勃、缺乏佛教学术导师、佛教文献零散难寻、研究资金难酬等等原因，但从现代学术的角度视之，马来西亚佛教研究却是一块值得挖掘和发现的学术矿田。对于回顾佛教在大马土地留下的足迹和烙印，以及大马佛教在这块多元宗教的国土上如何巩固前进的脚步，乃至在促进世界和平、共享佛教智慧的努力上，都极其重要性且有着迫切性。因此，在开舍法师等人的号召下，于2007年底在槟城宝誉堂成立了筹委会，进行筹备工作以向社团注册局提出正式的申请成立“马来西亚佛教学术研究学会”（The Buddhist Research Society of Malaysia (BRSM)，下称研究学会）。几经波折，研究学会终于2008年9月18日获得了社团注册局的正式批准，注册为合法社团，并于2008年10月12日在马佛青总会会所召开成立大会及遴选出以拿督洪祖丰为会长的2008/2010年度第1届理事会成员。这为马来西亚佛教学术研究开拓了一个新的局面，以期带动马来西亚佛教学术研究的风气。¹¹⁰

研究学会的宗旨是：（一）凝聚马来西亚佛教学术人员的力量、（二）提倡与推动马来西亚佛教学术研究工作和（三）提高马来西亚佛教学术研究的质与量。希望借助这些宗旨，能够为有兴趣者提供有关佛教学术研究的咨询及辅导服务，同时也借助组织的方便收集和整理马来西亚佛教的相关资料。定期发表研究成果、积极参与研讨会、出版等计划也能起到推广的作用，且能提供更多研究的空间。

成立后，研究会于2009年12月13日召开了第一届马来西亚佛教国际研讨会，此次研讨会的主题为“回顾与前瞻马来西亚佛教”。研讨会从马来西亚佛教历史、组织、人物和文艺的关系四个面向探讨马来西亚佛教，以协助出席者进一步了解大马佛教的特点和发展状况。共有16位国内外学者和研究人员在此次的研讨会中提呈论文，同时，也获得本地知名马来人学者，即马来西亚开放大学应用社会科学学院院长Mohamed Yusoff Ismail教授及马大历史系高级讲师Mohd Supian bin Sabtu 的支持和参与。

研讨会筹委会主席郭莲花说：“这项研讨会的宗旨是为国内外包括不同种族的大马佛教研究者，提供一个发表研究成果的平台。……研讨会也可提高大马佛教研究风气，并促进研究者的交流，借此将大马佛教研究推介到国际佛教研究舞台。”（洪祖豐，2009）这确实是一个很好的平台，也是一个促进交流的极佳舞台，更重要的是这样的一个活动，能带动大马佛教研究的风气。之后，以“多元的传承：马来西亚佛教的实践”为主题的第二届马来西亚国际佛教研讨会也于2011年10月2日顺利举行。

可是，研究学会才成立五年，过去也只办过两次的研讨会级一些短期课程，还难以看到其积极的成果和长远的影响。未来还需要做许多的工作，毕竟学术研究是一个重大的工作，也是长远的事业，无法在短期内看到具体的成果。目前尤其重要的工作是培养人才，有了人才方有可能走得更长远，走得更扎实，成果更丰硕。

四、多元的研究领域

要建设马来西亚佛教研究，除了要有组织和通过活动推广学术研究，也需要留意研究的领域，什么领域是需要尽快完成，又有哪一些领域应该重点培养人才等，都应该有详尽的全盘计划。

但，只要简单的分析，就不难发现马来西亚佛教研究是如此的“荒芜”，有必要加速脚步加强这方面的工作。当马来西亚佛教的特色及历史没有获得足够的重视，许多研究佛教学者对马来西亚佛教似乎极为陌生。针对这种现象，最大的责任还是在马来西亚佛教界本身，应该从内部加强研究，才能获得更多人的重视。

其实通过研究，尤其是对历史发展的梳理，对建构大马佛教徒的集体意识是必要的。没有集体意识，如何能有共同的共识，没有共识，怎么能有共同的未来发展方向。大马佛教徒始终无法在自己的信仰中找到一个理性而又可安身立命的文化认同。一个有深度的宗教信仰，较能提供应付忧患时所必须的精神资源，但是这种资源却是要通过长期不断地努力才能积累起来的。佛教在马来西亚已经有悠久的历史，在这长远的历史发展中，已经积累了这种产生集体共识的资源，等待我们去研究发现并加以运用。

因此有需要对过去每个阶段佛教发展的特点、优势、局限等做详尽的研究调查，有了对过

¹¹⁰ 有关马来西亚佛教学术研究学会的资料来自其网站：<http://www.brsm.org.my/>

去的了解与认识，才可能建构对自己信仰的共同历史观，建立起佛教徒的共同的信仰和情感，构成了自身明确的认同感，那么就能团结佛教群体，且发挥着主要的维系作用。

过去的佛教历史，给我们留下了极其丰富的资源，是十分宝贵的历史文化遗产。因此对佛教历史进行研究，应当得到加强，拓宽其研究的领域，并向纵深发展。

然而，世界上每一种学说和宗教可以历久而不变的。佛教在马来西亚流传已久，在这一长远的时间和广大的空间里，是不可能完全没有变化的，我们已不可能要求各个时段的佛教，是完全一致无别的。但是，我们都必须了解，尽管在适应上，佛教有着各种不同的形态，但基本教理，是不该随着时代而改变的。佛教在各个时代和各个地区的发展和演变，并非全部都是正常的发展，有些发展是正常而正确的，但有时却出现了一些出轨和畸形的现象。这些现象戕害佛教的慧命，也成为佛教在某些地区绝迹的内在因素之一。（继程，1984，页 61）正如印顺导师在《说一切有部为主的论书与论师之研究序》中所说的：“印度佛教的兴起，发展又衰落，正如人的一生，自童真，少壮而衰老。童真，充满活力，是可以称赞的！但童真而进入壮年，不是更有意义吗？壮年而不知珍惜，转眼衰老了。老年经验多，知识丰富，表示成熟吗？也可能表示接近衰亡！所以，我不说‘愈古愈真’的见解。”（印顺，1993，页 17-18）

这是理智的判断。我们应以理智的观察，通过对佛法的基本思想的认识，了解佛法流传世界的历史全貌，知其演进之因素和可能的趋势，寻求出其中有存在和传承价值以及必须摒弃的部分。（继程，1984，页 62）通过对过去历史的分析，经过了解而发现发展过程中的正常、正确、出轨和畸形现象，就能去芜存菁。吸收历史发展过程中的优秀和菁华部分，继续发扬，延续其价值，并淘汰已经僵化，形式化或已成为文化毒瘤和发展绊脚石的部分。要能从历史中吸取菁华，首先就必须了解历史的发展过程，因此对历史的研究，能使我们理智的判断并正确的抉择何者已不是善巧方便而应该被摒弃，何者该继续发扬，对未来的发展有着传承和延续命脉的作用。因此学术研究能培养“我们正确的批判态度，对佛法作深一层的理解与体会，对这一时代和地区的需求作进一步的研究和认识，从而寻求出契理契机的佛法，再以奉献的精神，负起时代赋予我们的使命，为现代和未来的佛教，奉献我们有价值的一生。”（继程，1984，页 63）总而言之，对历史上的佛教进行全面深入的研究是不可缺少的。有待我们去开发和总结这份历史文化遗产，虽然任务是艰巨的，但却也是必要的。

不但要对过去有所了解，也还需要了解当今的发展和需要，才能结合传统的精华以适应现代社会的发展。对佛教社会结构及历史脉络的研究，不能被认为是次要的而被忽略了，不然这

就是一种“不求甚解”心态，对佛教未来的成长是百害而无利益。着重开展对佛教现状的研究，重视对佛教现状的调查研究工作，我们就能准确地把握住各个时段佛教发展的特点、发展的规律和佛教发展的趋势，以及政府对佛教发展的对策等等。尤其要研究佛教的现代化问题，佛教与现代社会相适应的问题，促进佛教从思想到制度方面的改革，以利佛教健康地发展。这些研究成果在佛教与现代化相适应时，可以作为有利的依据，对佛教在现代社会的发展起着至关重要的角色。佛教思想现代化的历史承担必须从学术方面扎根，没有学术基础则一切的工作都是无源之水，刹那断绝。先充实自己，先如实地了解过去，包括佛教和人类其它文化的历史，才能知道佛教在今后的发展中采取什么方向；对佛教的现状的调查、现代佛教存在和发展的原因、发展趋势的预测、当今佛教的社会作用、佛教改革、当代佛教理论等等加以研究，才能理性的抉择走哪一条路，才是对佛教和对人类的光明之路。

无论如何，除了对过去和当代发展的研究和地查，也必须明白时代是不断地演进的，一切事物也随着时代而演变，对事物的看法和研究学问的态度，也随之而日新月异。在这演变的过程中，我们应该在不否定传统的基础上，建立起新的价值观。世俗的事物是如此，学佛也是如此。诚如继程法师所言：“站在这样的一个时代，我们学佛者对于佛法的研究也必须以正确的态度来处理。否则，不但成为时代的落伍者，更将因为未能把握正确的态度而无法认识真正的佛法，且不能获得真正的利益。”（继程，1984，页 61）

因此通过学术可改造佛教，淡泊迷信色彩及把义理还原。我们有权利知道所信仰的宗教，它的历史和义理说些什么。所以教史和教义，在未来佛教发展上扮演重要的角色。（连稚蓉、丽萍，1994）而且要使佛教摆脱迷信，落后、教条形式、无法与现代社会接轨等问题，就必须从现代观点来推行佛教，证明佛教不但可以照耀古代人的心灵，一样可以适应于现代人的精神资粮。其中的方式就必须采用现代的学术方式来认清问题的根源，再进一步给予纠正与改善。

当过去和现在是研究的重点的同时，对于所谓的“庶民佛教”也应该给予注重。人们往往有这样的假设，认为每个佛教徒都如何如何，只要人人怎么样，世界就会怎么样。这是以不能成立的思维假设为前提的思维方式，然而在社会学上，人们的行为趋同是有条件的，不去深入研究这些具体条件，即佛教所谓“缘”，仅从伦理上提出某些要求，其功能不仅有限，还会被“业力”的反作用所抵消。（邓子美，2004，页 239）因此我们应该采用现代科学的研究方法和手段来研究庶民社会对佛教的需要，以及社会是如何误解佛法等问题，才可能知道如何给予教育和提升，并引入正信之途。如此配合文化佛教徒的批判精神，方能在群众力量与思想文化

两方面得到全面的发展。倘若没有理性化之教义及文化批判精神为普遍因素，最终难以应付现代化社会的挑战。毕竟庶民才是佛教发展的群众力量，不注重庶民社会，亦同样无法从群众力量来面对其它社会及宗教的挑战。

讨论到此，就牵引出佛教学术与社会关系的问题。学术如果不和民间发生关系，它永远就是在象牙塔的东西。洪祖丰为第一届马来西亚佛教国际研讨会致开幕词时表示：“佛教学术研究工作不能只局限于学术的殿堂，必须设法让学术研究与群众结合及让成果惠及群众，才能显得更有意义。”（洪祖豐，2009）佛教学术研究就是为了指出佛教与现代社会发展的关系和如何相适应，以服务于现代社会。鼓励学术研究走入民间，走向社会，才能普及学术知识，让普通群众了解佛教学术研究工作，增强学术文化意识。同时也应该鼓励学术活动与社会结合，在为社会服务的同时，从现实社会汲取营养，拓宽学术视野。

与此同时，不仅要加强佛教研究，而且要在各种研究方法的的基础上，建立起学术价值系统，以捍卫佛教的文化而奋斗。这就是说，在每一个社会问题上，都要有佛教界的回应，才能发挥引导群众的作用，方能提高佛教的社会地位和获得认同。所以，在学术建构上，须包括如历史、文学、思想史、语言学、人类学、社会学、文学、艺术等等领域，也要有跨学科的研究成果，这样才能形成研究方法和研究角度的多样化，同时也才能为佛教赢得更为广泛的话语权。佛教界只有对自己真正了解和了解社会其他组成部分，才能走好自己的路。

无论如何，作为一个整体的佛教学术研究，不能只局限在外学而已，而是须面同时加强对内学的研究，甚至是对如何联系内学与外学的工作进行研究。因此在注重研究佛教历史及其与社会关系的同时，也应该要开展对当代佛学理论的研究。藉由现代学术研究的方法，对佛学之特质、流变、潜在价值、现代意义等问题进行深入的研究，并重视佛学在社会的实质应用，最终能够服务社会，对佛教是否能立足当代社会而言具有重要意义。

继程法师对这一观点有进一步的说明：“尽管佛典的内容包罗万象，有哲学，文学，心理学，生理学，科学，社会学，艺术，地理历史等等，但佛教最高的价值还是在于它是一个宗教，一个导人向善向上向解脱的宗教，佛法中包含人生道德观念与价值，却更强调超越人生的崇高理想。……我们研究佛法，不应只把它当作一种学问，更必须以宗教徒的心态，以清淨的信心去接受它，进一步实践，而体会它的如实真义。”（继程，1984，页 61-62）故而，研究佛法应该能同时对社会有所关心，也应该对生命安顿有所关注。学者对佛法进行释义，旨在以佛法来消解人类痛苦，建立一价值的关怀。这也就是吕澂所指出的：“所谓有情，如以人为例，此

即关系人生问题。于此佛法亦即解决人生，并不在人生问题之外。”（吕澂，1990）把佛法从高远引向平实，探究佛法对生命的意义，讲求生命的受用，是佛学研究对现代社会最大的贡献，减轻因发展所遗留下来的种种社会问题。

但是，诗学盛而诗衰，与佛学走的是类似的路。如果只强调佛学的研究，而忽略了佛教行持，那佛教研究就失去了其最终的目的和意义了，也必将无法对社会产生正面的影响。这是佛教研究必须多加注意的。

最后，除了需要对佛教本身的义理、历史发展及与社会关系等方面加以研究，也不能忽略了与其他宗教的对话。统观佛教，在多元宗教的社会里，与其他宗教的对话著作犹如鳞毛凤角。各民族各宗教之间的共存关系，如何相互协调，必须要逐步达成共识，减少宗教之间冲突。佛教界应当加强对基督教神学、伊斯兰教经学、兴都教义理等的理解，以应付各宗教共融的发展趋势。

除了对其他宗教的把握，也应当对西方宗教学有所研究。西方现代宗教可以作为发展佛教的参照系，因为它们大多是现代转型的“过来人”。（邓子美，2004，页 27）从特定角度看，马来西亚佛教今天遭遇的困境，可能可以在西方宗教过去曾经历过的历史中发现可以加以学习的参照系。众多的宗教学著作对发展佛教也有不少指示，值得我们进一步的了解，避免闭门造车，减少不必要的冤枉研究途径。（邓子美，2004，页 27）

总的而言，佛教界应对此有所醒觉，不要在小圈子里打转，而应向外拓展，加强各个领域的学术研究。（洪祖丰，1995，页 4）今日世界是五花八门的世界，佛教要立足于此世界，就得对此花花世界有更充份的认识。若内学渊博、外学肤浅，恐怕在对外沟通时，不能得心应手地充份发挥。但反之外学渊博、内学肤浅，也无法契理的研究佛教，正确的依佛法分析历史发展和社会的种种显现。因此佛教研究，必须内学和外学兼备，才可能有整体的效用。所以两方面的人才都是佛教界必须积极培养的。

五、建设大马佛教学术研究

再回过头来看看，马来西亚佛教学术研究之所以在长期的努力后，仍停留在开荒的阶段，究其原因，最主要是因为整体学术大环境的薄弱，无论是公共教育领域还是佛教内部的学术研究都极待加强。处在这样一个大环境里，在资源和经济等各方面都无法得到足够的满足的情况下，想要从事学术研究是件艰辛，又同时得不到重视的工作，。

发展学术文化，学术研究机构 and 学者群是两个必备的要素，它们之间是相辅相成的关系。由于历史的原因，由本地培养的有大影响的人文学者也是鲜见，这就限制了学术文化的发展。马来西亚的学术大环境，尤其是人文学科和宗教学科不甚理想，可以从大专院校的学科建设得到证明。无论是国立大学还是私立大学或学院，都没有哲学系或宗教学系，唯一的宗教学系就设立在国际伊斯兰教大学，但由于其特殊的宗教背景，研究重点侧重于伊斯兰教，因此并不能说是一个开放的宗教学系。而研究中华文化只能在中文系进行，连华人宗教和文化，也不得不在中文系进行研究。不过，马来西亚只有一所国立和一所私立大学开设中文系，加上3间开办中文系的私立学院，是否足够以展开中华文化的研究呢？而且佛教思想只不过是整体中华文化的一部分，不可能成为中文系的主要研究对象，更何况中文系课程还需侧重语言和文学。

学生们的选课意愿偏向科技、商科、医护、资讯和工程，政府也有意培养更多的理工科学生，限制人文科目的学生人数。虽然这对于发展中国家而言是常见的情况，但是长久如此，毕然将造成社会发展的不均衡，形成如知名学者S. H. Alatas教授 (1972, p. 137)所说的：“在亚洲，有众多的专家、技术员和接受现代教育的知识分子，而且这个数量仍一直不断的迅速增长。但是可以为亚洲文明未来发展把脉的思想家却是少之又少的。如果亚洲的思想家能履行他们在社会中所应扮演的知识与精神领袖角色，就必须指出一个可供参考的发展方向。”

思想家对国家和宗教发展的重要，在于他们能提出供参考的智慧，引领未来发展之方向。这也说明了马来西亚并不注重哲学思想和人文学科的建设，而无法培养足够的思想家。这可能是基于伊斯兰教为官方宗教的政治背景，而造成如此的局面，但学术的政治化也是其中的原因。因此，由于大专院校的学术情况，加上国家学术大环境，使得佛教研究受到了极大的限制。也无法培养出研究佛教的学者，更别说形成一个研究群体。

另一方面，学者能继承传统的佛学研究，同时又因为专业的训练而能引进海外先进的科学研究方法。无论传统还是现代研究方法都是不可缺少的，可能在马来西亚还需要较长的过渡，才能

培养这方面的人才。但在完成这一切基础工作之前，学术界和佛教界都需要加强本身的学术地位，不然只是一个空话，在未来仍是无法提升。

佛教学术研究并不是佛教界的专属。社会上有许多研究佛教的学者，他们本身就是社会的精英，对社会了解非常透彻。其思想观点往往能够补充佛教界内部研究的不足；同时，他们作为佛教界与社会沟通的桥梁，圆融转化佛教的思想，向社会表达佛教的看法，这些都是有益于社会与众生的活动。所以，佛教界除了加强自己的学术研究工作，也应该加强佛教界与学术界的合作，对于推动佛教的发展是具有重要意义的。

学者因为没有信仰而更多地表现出个性化并与佛教或团体有所“差距”，但这一“差距”恰恰使其具备了可贵的学术品质。因为他们能自信仰抽身出来，纯从学术的角度探讨佛法的精神，他们并不一定赞同传统的教义，但由于他们对佛法的相对客观研究，献身的精神和扎实的学术研究风格，能从不同的角度发现佛教和佛法的真谛。如果这些学者从“外部”的研究，加上佛教徒从“内部”的研究，整体的佛教研究将会是更完善的。

另一方面，马来西亚长期以来都一直活跃着为数不少的民间学者，利用业余时间从事学术研究工作。其中不乏研究宗教者。这是一群令人敬仰的学人，他们不为利益所驱，醉心于自己所钟爱的学术研究工作而不图物质回报，为学术文化作出了特殊的贡献。如果有一个研究机构，便可以吸纳这批民间学者为己所用，不仅为他们的学术活动提供资金支持，还可以为一些有成就的民间学者出版研究成果。但要整合民间学者的力量，首先还是先得成立研究机构。

其实马来西亚学术界和佛教界都没有完善的研究机构，这里只就佛教界做出探讨。至今为止，马来西亚仍未有任何专门的佛教研究机构。如前所述，由于马来西亚宗教环境的复杂性，官方只支持伊斯兰教的研究并在多所大学开办伊斯兰教系，也成立了几个研究中心。反观其他宗教就得靠本身的资源和力量来进行学术研究。由于缺乏对学术研究重要性的认识，又加上缺乏人才和资源，至今佛教界仍未成立研究机构，无论是地方性或是全国性的研究机构都严重缺乏，也严重的影响了人才的培育。

要提升整体的佛教研究水平，不应只是期盼“个体户”式的学术人才出现，而应落实学术的深耕与培育，扩大学术人才群体，增强学术群体的力量。而要迈向此目标，就必须提供更丰富的学习资粮，打开不同的学术范域，引发更深度的思考，如此才有可能立学术于稳固的基础上而开花结果。但这恰恰是马来西亚佛教研究最为严重缺失的领域。人才对学术研究是至关重要的一环，但在马来西亚，拥有佛教研究硕士学位或以上的佛教研究者，简直是凤毛麟角。有些拥有博士学

位的学者，也在国外的研究机构服务。学界和教界都有必要培养本身的研究人才，无论是任何学科的人才，都能对佛教研究产生意义。不改善这方面的问题，学术研究绝对无法得到提升，对佛法的弘扬也将造成严重影响。

学术研究需要一块相对独立的公共空间，知识分子应该拥有自身的“思想市场”或公共活动领域，并在这领域里活动并发表学术成果、观点、社会批评、政治评论等，形成佛教的公共知识分子。（李向平，2007，页 363）但是，由于缺乏研究机构和整体学术环境的欠缺，这必然产生一个现实的困境，即如一个学生学成归来，他可以到哪里发挥其所学呢？该如何施展其才华呢？没有大学可供教学，更没有研究机构继续其研究生命，这就形成了生存的问题了。没有了安身之处，就无法施展才华。要发展学术，就必须首先要有能吸纳这些人才的地方，不然一切仍是空谈。

另一方面，学术出版也是重要的，因为这是知识的获取和知识生产的重要管道。但是，马来西亚佛教学报尚付阙如和少有为学者提供发表研究成果的论坛或研讨会，这是学术发展的一大障碍。若有人愿意追问佛教界出版的学术著作平均一个月是否超过一本，其答案恐怕足让人感到汗颜，可供参考的著作极之缺乏。佛教界一直以来都不注意“自己有什么东西”，也不关注应该保有怎样的资料和文物，以至许多珍贵的资料和文物流失海外，如慈航法师在马来西亚期间的一些文物，已被“带回”台湾了！这点固然讽刺，可是我们似乎不曾从历史小吸取教训。

虽然在 80 年代曾编辑出版《大马佛教研究》杂志，收集马来西亚学者的成果，但只出版了两辑，便因为缺乏稿源而停止出版。这有着因果关系，有刊物却没有研究人才，刊物如同虚设；有人才而没有刊物，将无法发表成果。所以，必须同时拥有两者，才具足了研究的因缘。

除对刊物的重视，开展学术研讨和交流活动，对于活跃学术文化氛围，深化学术研究内容，提升和扩大佛教学术影响力，都具有重要作用。学术研讨会应该是一个辩论的场所，思想火花碰撞的场所，能激起佛教学术的创新。佛教界这些年举办了不少学术研讨活动，并取得很好的效果，但仍有许多需要改善的地方。

客观的不利因素固然使佛教研究趋于“无力感”，但佛教领导层和佛教文化工作者普遍的缺乏自觉，恐怕也是难辞其咎的。佛教界一向对学术研究的缺乏关注，也没有完善的计划来发展学术研究。虽也举办了研讨会、开设课程等行动，但仍属于短期性的计划，无法对学术研究形成足够的推广力量。佛教界有必要作出详尽的计划，结合所有的力量和资源，进行培养人才、成立资料中心、建立学术网站、研究机构、与原有研究机构合作等计划，不然无法让马来西亚佛教学术研究得到应有的发展。尤其是资料中心的设立更是迫切，这除了整理零散的佛教文献、文物，更

可以避免珍贵资料和文物的再次流失，也是为学术研究奠下雄厚基础的必经之道，因为要繁荣佛教学术，当然先要做资料搜集整理工作，然后才谈得弘扬佛教。

就目前的情况而言，随着一位佛教长者圆寂或往生，一批重要的资料也必然将随之而去。过多的资料也分散于各个角落，并有系统的给予整理与收藏。因此，如果马来西亚佛教界想发展好学术研究这一个重要的领域，首先就必须考虑成立“资料与研究中心”。必须重视口述历史的收集，以及各种文物与文献资料的累积、整理与收藏。这些都是最为迫切的工作，不然，将致使重要的口述历史和文献逐渐的随着时间而消失。目前就必须开展各种的工作，不然最终必将沦落到必须“抢救”所有相关的资料，那时已是为时已晚。

当资料的收集与整理进入轨道后，就应该展开研究工作。这当然不能以业余的方式进行，而必须系统且专业的展开各方面的研究发作，才能有效且具体的针对各种议题给予充分的探讨与研究，才能更完善的发展马来西亚佛教学术研究。

因而，马来西亚佛教界有必要认证的考虑这一问题，尽快的整合各种资源，成立马来西亚佛教资料与研究中心，才能真正的发展马来西亚的佛教学术研究，进而结合其他的领域，完整的发展马来西亚佛教，利乐更多的有情众生。

六、总结

除了以上马来西亚佛教学术研究所面对主要困境，其它方面的诸多法令，如内安法令、官方机密法令、紧急法令、大专法令、社团注册法令、出版及印刷法令等都使得整体学术环境缺乏活力，进一步限制了佛教学术的发展。

但是，无论面对任何的阻碍，文化建设是以学术研究为支撑点的。一个宗教没有浓郁的学术文化氛围，没有具影响力的学术机构和学者，就不可能发展底蕴深厚、品位高的宗教环境。我们需要正视学术文化在宗教建设中的重要意义，进一步深化对学术文化的认识，推行有效的措施来发展学术文化。

早期的马来西亚佛教受限于教育程度普遍不高，物质条件不足。就整个人文发展来说，深一层次的佛教学术在那种环境下是难以生根的。目前的情况已不可同日而言，已有足够的条件迈步向前。该如何借助学术的力量真正地发扬释迦牟尼的革命精神，洗净佛教界内在种种难题和妨碍社会发展的污点，使佛教为社会服务并成为国家建设的一种力量，是学术界和佛教界都必须认真

西靠并予以行动的。不然佛教的前途，必障碍重重，最终只能被淘汰。目前最需要认真思考的是如何利用过去马来西亚佛教所历经的艰辛发展与经验的积累，用心培养，开拓未来的佛教学术才能显见成果。

虽然近年来佛教事业已能面面兼顾，朝各领域发展，唯至今仍无人朝学术研究的领域进军。这可能是因目前的现实环境不允许，但必须给予加强，使学术研究的重要性得以逐渐提升。但是，在发展佛教学术的同时，也不得不时常加以反思，吸取过去曾发生的经验，避免完全学术化、理论化，使得佛教失去其作为一个宗教的功能和神圣性，从而再无法发挥提升精神修养之长，难为广大民众所接受。

参考资料

Alatas, S. H. (1972). The Weber Thesis and South-East Asia. In *Modernisation and Social Change*. London: Angus.

Department of Statistics. (2013). Education and Social Characteristics of the Population 2010. Kuala Lumpur: Department of Statistics.

陈慧玉。(1985)。般若佛法研究组报告。

传承。(1991年4月)。般若佛法研究会研修组——研习、修持并重。法露缘, 1。

邓子美。(2004)。超越与顺应：现代宗教社会学关照下的佛教。中国社会科学出版社。

洪祖丰。(1995年4月)。喜见僧才辈出。法露缘, 25。

洪祖豐。(2009年12月13日)。提供3份獎勵金·鼓勵研究大馬佛教。

黄蔭文。(1985)。当前佛教的急需——大眼光大学习大实行大团结。出处 黄蔭文, 人生佛教之探讨与推演。人生佛教中心。

霍韬晦。(1986)。宗教与学术——为《法言》创刊而作。法言, 1, 页 1。

继程。(1984)。研究佛法的正确态度。太平佛教会青年团周日佛学班十周年纪念特刊。

继程法师。(1995)。印顺导师与马来西亚佛教。马来西亚佛教青年总会 25 周年特刊。

巨赞。(2001)。桂平的西山。出处 巨赞, 巨赞法师文集(中)。北京: 团结出版社。

- 李向平。(2007)。太虚和尚：宗教型公共知识分子？——兼论现代中国佛教的世俗化特征。出处 李向平，佛教信仰与社会变迁。李向平：〈太虚和尚：宗教型公共知识分子？——兼论现代中国佛教的世俗化特征〉，《佛教信仰与社会变迁》，宗教文化出版社 2007 年版。
- 连稚蓉, & 丽萍。(1994 年 4 月)。黄俊威：只做学术研究不能真正掌握佛法。法露缘, 13。
- 梁启超。(1989)。清代学术概论。出处 梁启超，饮冰室合集·专集》第八册。中华书局。
- 吕澂。(1990)。佛法与世间。出处 吕澂，中国佛教思想资料选编第 3 卷，第 4 册。中华书局。
- 王雷泉。(1998 年 12 月)。返朴归真，正本清源
http://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=186. 佛藏, 10。
- 王雷泉。(2000)。批判与适应——试论“人间佛教”的三个层面。出处 印顺思想—印顺导师九秩晋五寿庆论文集。正闻出版社。
- 印顺。(1993)。契机契理的人间佛教。出处 印顺，华雨集第四册。正闻出版社。
- 印顺。(1993)。游心法海六十年。出处 印顺，华雨集第五册。正闻出版社。
- 印顺。(1993a)。台湾当代净土思想的动向读后。出处 印顺，华雨集第五册。正闻出版社。

马来西亚汉系佛学院发展方向刍议——论行证不足之问题

夏美玉

論文摘要

关于马来西亚佛教的研究，在各方面都相当欠缺，本地佛教教育的研究也不例外。去年却喜见一篇省思马来西亚佛学教育的文章，文中提出迎头赶上台湾佛学教育之发展。笔者多年来也颇关心这方面的问题，对该文略有不同之看法，因此试图以本文另探汉系佛学院未来之发展方向。

这篇论文主要根据收集的资料作分析，其次提出个人意见，并佐以各项论据。

笔者计划分三个部分讨论：第一部分是分析现前马来西亚汉系佛教学院的状况，第二部分回顾过去的经验，第二部分探讨未来的发展。

第二部分由两节组成，第一节是回顾过去办学者的经验，包括太虚大师、东初老人、一行禅师、果煜法师等；第二节则以台湾各地佛教大学、佛学研所的办学经验为借鉴。

第三部分的发展方向，乃经由第一部分的检讨，试图针对现前最迫切的问题提出建议，也分为三节：第一节是增设专修实修课程，第二节是强调以涅槃为归趣的佛学研究，第三节凝聚力量办佛学研究所。

但愿此文能引起更多有心人探讨相关的问题。

前言

马来西亚汉系佛学院屈指可数，较为国人所熟悉的有马来西亚佛学院、槟城妙香林佛学院和佛光山属下东禅佛教学院等¹¹¹。另外，2012年陈金辉效法太虚、欧阳竟无等大德创办槟城人文书院，积极讲授佛学。2010年槟城极乐寺曾公布计划开办鹤山佛学院¹¹²，次年再见极乐寺筹办马来西亚佛学院分院的新闻¹¹³，今年却在慧琳苑网页发现鹤山学院招生¹¹⁴，所办课程却非以佛学为主。刚起步鹤山佛学院到底将走向什么方向，目前尚言之过早。纵观现有的马来西亚汉系佛学院所，较具规模的当属拥有四十年历史的马来西亚佛学院，能与之匹比的唯东禅佛教学院而已。然而东禅隶属台湾佛光山，它的学制只有一年，过后承接佛光山其它院所的课程，所以只是海外过渡型学院而已。现在讨论马来西亚汉系佛学院发展方向，关系最大的，可以说是马来西亚佛学院吧！

陈金辉在〈对马来西亚佛教教育之展望〉¹¹⁵叙述日本、台湾、香港、斯里兰卡和新加坡的佛教教育发展，并与马来西亚佛教教育作比较，认为后者‘未达理想之水准，不禁令人忧心’。这个看法笔者相当认同，但是就其结语所言：‘如其他国家佛教教育之发展及所获得之成就，足以成为马来西亚佛教教育发展所依循之目标’、‘设立佛教学术研究机构，培养人才即是马来西亚佛教刻不容缓之首要任务’，在这方面，笔者持不同意见。

根据笔者就读于马来西亚佛学院与台湾中华佛学研究所的经验，以及对各地佛学院所的教育发展的观察，加上相关资料的分析，可以发现佛学院所的教育，普遍存在偏重理论或学术而行证不足的问题。所以虽然前述地区的佛教教育是马来西亚所不及，可是他们也面对着这一根本的问题。马来西亚如果追随他们的脚步，纵然赶上，势必也面对同样的困境。是以，本文的目的在于提出这一困境，希望马来西亚佛教汉系佛学院的发展，可以朝向更理想的目标。

¹¹¹ 法炬山大马佛教大学虽然名为佛教大学，其实只是一所网络学院。槟城檀香寺创办的国际佛教大学位于泰国南部，且由泰国教育部管辖，故不列入大马佛教教育范围。另有槟城佛学院，虽然名为佛学院，却是一般佛教社团。

¹¹² 〈耗资 1 亿。佔地 36 英畝·極樂寺推出 4 發展計劃〉(2010, 10 月 31 日)，星洲网。2013 年 8 月 25 日，取自 <http://news.sinchew.com.my/node/181642> (以下凡网络资料，颯取日期与此相同)

¹¹³ 〈極樂寺鶴山佛學院或明年初開辦分院〉，马来西亚国内佛教新闻网，取自 http://penangcom.blogspot.com/2011/10/blog-post_30.html

¹¹⁴ 〈鶴山學院 2013 年招生〉，慧霖苑，取自 <http://huilinyuancentre.blogspot.com/2012/09/2013.html>

¹¹⁵ 陈金辉，〈对马来西亚佛教教育之展望〉，《马来西亚佛学院校友会会讯》第七期，2010 年 11 月。

佛学院所行证不足的问题与教界人士的评语

佛学院教育在台湾，早期经济拮据的年代，尚筚路蓝缕地经营，八十年代经济起飞之后，佛学院所更是蓬勃发展。¹¹⁶据知目前台湾已开设八九十所佛学院所，仍活跃的尚有三十余所。¹¹⁷姑且不理会这个从人口比例来看，有点过度发展的怪象。试看过去一些佛教人士对佛学院教育的反省。

1996年，果煜出版文集《禅林风雨》，收入〈立十众弟子，建万人僧团——建设新时代佛教之蓝图〉。这篇文章分为两部分，一是对目前佛教现况之反省，其二是新时代佛教之蓝图。其对台湾佛教现况之反省，略述如下：

- 1、佛学院：时下约二十余所，学生人数有限，程度参差。师资有限，不乏滥竽充数，身兼数职者。教材刻板，偏佛学知识之填授，非关智慧修证。课程不定，不时因法会停课。
- 2、佛教大学：因纳入教育局管制，与一般大学略同，虽名为佛教大学，但无关乎佛法的弘扬，佛教人才之养成。
- 3、佛研所：学生佛学程度参差，师资受世学学历限制。课程重外文、工具书与文献资料，皆以培养学者为主。¹¹⁸

并总结上述教育为：于个人修行而言，是信解不足，行证从缺；于弘传佛法上则不切实际；于现实出路而言，也少有能持续研究者，不管僧俗多数回到原处，为现实生活而放下学术。¹¹⁹这个‘现况’，虽然已经过了将近二十年，问题仍然存在。

¹¹⁶ 何锦山，〈方兴未艾的台湾僧教育--台湾解严后佛学院所崛起原因初探〉，显密文库，取自

http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=47711

¹¹⁷ ‘从 1948 年慈航法师于中坜圆光寺开办台湾第一所佛学教育机构——台湾佛学院至今，台湾已开设了八、九十所佛学院所，今天有影响的仍有三十余所。当代台湾佛学院所的崛起，首先表现在佛学院所分布广泛和数量众多。其分布如：台北的法鼓山中华佛学研究所（法鼓山僧伽大学佛学院）（作者在原注称：括号内的佛学教育机构，与括号前的佛学教育机构，同属一个佛教单位。不过，两者性质不一，应该视为两个不同单位。）、天台教学研究所、法光佛教文化研究所、华严专宗学院佛学研究所、台湾大学佛学研究中心、玄奘学术研究院（海明佛学院）、华梵佛学研究所（莲华佛学园），基隆的华文佛教学院，桃园的佛教弘誓学院、圆光佛学研究所（圆光佛学院），新竹的福严佛学院、壹同女众佛学院，苗栗的法云佛学院，台中慈光禅学研究所（慈光禅学院）、南普陀佛学院、护国清凉寺“净土专宗佛学院”、中华佛教学院（慈明佛学研究所），南投的中台男众佛教学院（中台女众佛教学院）、法相山台湾辩经学院、寿峰山光量学佛院、净律学佛院，花莲的正法佛学院、佛教力行学院（佛教解脱道研修所），嘉义的南华大学佛学研究中心、香光尼众佛学院，台南的台南女众佛学院、开元禅学院、千佛山女子佛学院，高雄的净觉佛学院、佛光山丛林学院、元亨佛学院（元亨佛学研究所），整个台湾省只有台东、屏东、宜兰等少数地区没有设佛学院所。’（何锦山，〈当代台湾佛学院所僧教育现状评述〉，《法音》2005 年第 6 期，页 27，取自

<http://www.baohuasi.org/qikan/fayin/dharma/2k0506/g2k0506f08.htm>)

¹¹⁸ 释果煜，《禅林风雨》（新店：圆明出版社，1996），页 279-280。

¹¹⁹ 释果煜，《禅林风雨》，页 280-288。

再比对更早前，二十世纪七十年代，东初著《近代中国史》，其中对中国诸多佛学院有以下的评论：‘僧教育的机构，虽多至几十所，其教学究竟是成功呢？还是失败呢？一言以蔽之，今日之僧教育，可谓是彻底的失败！’其后分析失败的原因为五点：一、愿心不纯，为维护寺产而办学；二、学生程度良莠不齐；三、忽略信解行证之程序，而重外学甚于佛学；四、改僧寺为社会大学，舍本逐末；五、主持僧教育者，未能贯彻僧教育宗旨，凡是僧青年思想混乱，信心动摇。最后，归结为佛学院教育不如古之丛林教育。¹²⁰东初认为丛林教育‘虽缺乏现代科学知识，但丛林教育重视德育，反受丛林教育陶铸之僧徒，多能甘苦淡泊，持戒修定’，即特别重视实修方面。此外，赞叹武昌佛学院：‘管理参取丛林规则，早晚禅诵，唯称念弥勒佛，回向兜率内院。于此可知武院，乃本我国佛教传统制度而设教，可谓现代化丛林教育。’由此可知，东初最感叹的，其实是佛学院偏取理论、忽略实修的问题，若是能像武昌佛学院般结合理论与实修，则是理想的佛教教育机构。

越南籍的禅师一行过去也曾办过佛学教育。他说过：

1964年我在帮助筹建高级佛教大学的时候，犯了一个严重的错误。学生们包括年轻的比丘和比丘尼，只研读课本、经书和思想。结果他们除了学会少许的知识和拿到文凭以外，一无所获。

过去，新剃度的人刚一踏进寺院，就立刻被安排到茶园里学习全神贯注地拔草、浇水和种菜。他们读的第一本书就是杜克禅师的《歌集》（gathas），该书收集的诗，目的是为了提醒他们在穿衣、洗手、过河、担水、早晨起来穿鞋、干活的过程中，能够始终如一地练习觉照。只是到后来，他们才开始研读经论、参加集体讨论和私下同禅师交往，即便是这个时候，学术研究仍然是同修行活动同时并进的。

假如我将来再建另一所大学的话，我将按照传统丛林的形式来做。它将成为这样一个团体，在那里，所有的学生将在觉照中过好每一天生活，吃、睡、干活儿，就像法国的方舟社（the Arkcommunity）、姗蒂奈基坦（the Shanti Niketan）和冯波社（Phuong Boi communities）一样。我相信全世界的宗教、禅定和研究中心都是彼此相似的。这些都是我们办佛教大学的好榜样。¹²¹

¹²⁰ 释东初，《近代中国佛教史》，页216-219，取自<http://dongchu.ddbc.edu.tw/web/No2/DonChun2.html>

¹²¹ 释一行，〈一首诗和一株薄荷〉，马来西亚佛教资讯网，www.mybuddhist.net/cms/putiwenku/wenji/yixingshi/taiyangwodexin/939.html

另外，2005年开办的新加坡佛学院，其办学宗旨乃‘培养一批具有正知正见，精通中、英双语，有能力从事弘法管理和佛学研究的僧伽人才，为汉传佛教的可持续性发展和在英语世界的流布提供人力资源’¹²²，其课程设置为‘五年课程：即两个专向——弘法管理, 学术研究’¹²³，也看不出有专门的行证培训。

至于中国方面，近年来各地佛学院或复办或创办，今年招生的就有三十余所¹²⁴。根据笔者粗略的检视，他们办学的宗旨与方式，主要培养学术研究与寺院管理人才，课程方面以理论为主。

125

再看马来西亚佛学院，宗旨是提倡佛教教育，培植弘法人员及住持人才。课程以教义为主，每周只有一门的禅修课程。寄宿的学生则有早晚课诵等功课。¹²⁶情况跟其他佛学院没有多大差别。

所以各地佛学院的教育，其实始终面对偏重教义而行证不足的问题。这个问题，跟佛学院式教育起源有很大的关系。中国清朝末年，佛教教育渐萌芽，有因庙产兴学而开办的僧学堂教育，其办学的目的主要是在保护寺产，其次才是发扬佛学，如扬州普通僧学堂，南京僧师范学堂；也有接触新思想而办学的，如杨仁山的金陵祇洹精舍。中国辛亥革命以后，颓败的佛教也吹起革新运动，太虚等人大力推动佛教教育。¹²⁷当时大多数僧人没有受过正规教育¹²⁸，因此当时的佛学院注重佛教义理知识的传授，是必然的。百年来，佛学院确实培养出无数弘法护教的人才，某种程度上复兴了汉系佛教。然而佛学院的教育来到今天，应该质疑：是不是应该继续保持以教义为主？弘法人员与住持或寺院管理人才的素质，是否应该在修行上有进一步的提升？在汉系佛教教门的复兴之外，是否还应该肩负复兴宗门的重任？

事实上，对佛教教育怀抱理想的太虚，曾经提出了完整而有系统的佛教教育。太虚1931年著《僧教育之目的与程序》，把学僧的教育程序分为三个阶段：一、律仪院：两年；二、教理院：普通教理院四年，高等教理院三年出院可任布教师；三、参学处：习禅则进禅观林，习净则进净

¹²² 〈学院简介〉，新加坡佛学院，取自http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_site/about/1/

¹²³ 〈课程设置〉，新加坡佛学院，取自http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_site/academic/

¹²⁴ 〈2013年各地佛学院招生信息〉，菩提愿，取自<http://www.putiyuan.com/zsxx.htm>

¹²⁵ 王孺童，〈中国的佛学院建设与发展刍议——由鉴真佛学院想到的〉，中国民族宗教网，取自<http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/216352-1.htm>

¹²⁶ 〈马来西亚佛学院简介〉、〈面授班各学年课程表〉、〈寄宿生每日生活流程〉

，马来西亚佛学院，取自<http://mbi.edu.my/cms/?q=zh-hans/about>

¹²⁷ 释东初，《中国近代佛教史》，页78-80，203-204，取自<http://dongchu.ddbc.edu.tw/web/No2/DonChun2.html>

¹²⁸ 释东初，《中国近代佛教史》，页99。

业林，习密则进真言林，三年。前后共十二年之学僧训练。¹²⁹

最后的三年参学处，是后来才增加的，太虚著〈我新近理想中之佛学院完全组织〉时（写于1923），尚未提及¹³⁰。后来1938年在〈现代需要的僧教育〉再次说到：‘应再划定三年，把前七年的闻思功夫，反博为约的用在修习上去，或是修止观、参禅、或习密宗、净土宗等，总期在一定的时期，能够得到相当的受用。如是三年后，综合前面所说的，共经过十二年的功夫，才算是整个有系统的僧教育。这样、才可养成真正住持佛法的僧宝，也就是现在所需要的僧教育。若有能照这样的办法做去，那是最好的！不过，用现在的事实来观察，既没有这样的道场和经费，可以办这种事业；更少有能发这样长远心的主干人才，耐得这十二年的辛苦。故我所说的，还是未能即时实现的理想而已。’¹³¹

所以就太虚理想中的完整佛学教育系统，其实是必须涵盖闻思修证的教育。然而在太虚的那个时代，不具足因缘来承办这一事业。提出〈现代需要的僧教育〉的十年后，大师舍报，这一理想，尚未付诸实践。到今天，纵观各地的汉系佛学院所，也没有真正实践乃至实现虚大师的完整佛学教育系统。

如果与西藏传统佛教教育作比较，更能发现现在佛学院教育之不足。西藏佛教的经院教育，以格鲁派而言，显宗学院以五部大论为主要课程，学完五部的时间，最少要十五年以上。最后才进入密宗修习阶段，这阶段的修习则没有年限，则端赖个人资质。¹³²从显到密的过程，正是闻思修证的完整教育。

台湾佛学院所的微转变

细心观察，近一二十年来台湾佛学院所教育，缺乏修证的这种情况出现一些微妙的转变。二十世纪末至二十一世纪初，由于台湾政府逐渐开放兴办私立大学，台湾相续出现好几所佛教办的大学学院，比如华梵大学（前身为1990年开始招生的华梵工学院，1997年改名华梵大学¹³³）、慈济大学（前身为1994年开始招生的慈济医学院，2000年改名慈济大学¹³⁴）、南华大学（前身为

¹²⁹ 释太虚，〈僧教育之目的与程序〉，太虚大师全集，取自http://tx.foyan.net/book/Article09_037.html

¹³⁰ 释太虚，〈我新近理想中之佛学院完全组织〉，太虚大师全集，取自http://tx.foyan.net/book/Article09_035.html

¹³¹ 释太虚，〈现代需要的僧教育〉，太虚大师全集，取自http://tx.foyan.net/book/Article09_041.html

¹³² 完玛冷智，马进虎，文才〈藏传佛教格鲁派的经院教育〉，《青海民族研究（社会科学版）》2002年4月第13卷第2期，取自<http://www.cqvip.com/QK/82637X/200202/6716848.html>

¹³³ 〈关于华梵〉，华梵大学，取自http://www.hfu.edu.tw/hfu_intro.php

¹³⁴ 〈认识慈大〉，慈济大学，取自http://about.tcu.edu.tw/?page_id=11

1996年开始招生的南华管理学院，1999年改名南华大学¹³⁵)、玄奘大学(前身为1997年开始招生的玄奘人文社会学院，2004年改名玄奘大学¹³⁶)、佛光大学(前身为创立于2000年之佛光人文社会学院，2006年改名佛光大学¹³⁷)。¹³⁸

其时佛教竞相兴办大学学院的原因，可以从玄奘大学办学宗旨窥知：

事实上，我国佛教界希望设置大学，是佛教徒长久以来的共同愿望，因为佛教原本是以智慧(般若)为宗旨，认为知识是人类生存与发展的凭借，也是人类追求光明的泉源，所以佛教在本质上是重视正知正见，而创设高等学府的目的是寻求正知而破除无明(对于事理之愚昧无知)，所谓‘明心见性，去迷开悟’是佛教教化的本怀。因此佛教的兴学育才，对年轻人不仅是知识的传授，更重要的是培育人格的完成，提升真善美的人生境界，建设人间净土的理想。¹³⁹

确实，在台湾佛教界，曾经有很多人怀抱着透过佛教大学的开办以期达到健全人格、建设人间净土的理想。然而佛教大学开办后，问题很快呈现——所谓佛教大学，并不是研习佛学为主的大学，也不是栽培佛教人才的场所，而只不过是把佛教的资源投入培养社会各般人才的机构。这一问题，从各佛教大学开设的各科系显然可见。以玄奘大学为例，设有传播、设计、文理学院、管理学院、社会科学各院，与一般大学无异，如何‘明心见性，去迷开悟’，建设人间净土？

2003年佛光大学校长龚鹏程因烤全羊事件而被逼离职¹⁴⁰，在在凸显了这个问题。这是因为有些佛教徒还看不清真相，抱着佛教终于办成大学的美梦以及佛教大学的教育必然符合佛教教义的想法。其实台湾的佛教大学只是佛教办的一般大学，而不是研修佛学的大学。既然是等同于一般大学，烤全羊何罪之有？假设有错，有错的不是校长，而是用佛教的资源办非佛教教育的人。然而，龚鹏程离职了，佛教大学则选择了维持信徒的美梦。但是很显然的，台湾佛教界再没有谁兴致勃勃来办佛教大学了。

¹³⁵ 〈创校缘起〉，南华大学，取自<http://www.nhu.edu.tw/about/introduction>

¹³⁶ 〈认识玄奘〉，玄奘大学，取自<http://about.hcu.edu.tw/front/bin/home.phtml>

¹³⁷ 〈创校缘起〉，佛光大学，取自<http://www.fguweb.fgu.edu.tw/front/bin/ptlist.phtml?Category=130>

¹³⁸ 释惠敏，〈传承——從中華佛學研究所到法鼓佛教學院〉，取自http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/110.html

¹³⁹ 〈认识玄奘〉，玄奘大学，取自<http://about.hcu.edu.tw/front/bin/home.phtml>

¹⁴⁰ 蘇淑惠、高縣，〈佛光大學烤羊惹風波 龔鵬程去職 趙麗雲暫代〉，eewow.com 新闻网，取自<http://www.eewow.com/utf-8/a/10/5-5206.htm>

以上诸佛教大学，虽不至于如前述东初所评‘改僧寺为大学’，但是难免如老人所说的‘舍本逐末’。前车可鉴，法鼓山由于各种因素阻扰，有幸临崖勒马，延缓了创办法鼓人文社会学院脚步。后来则于2001年创办法鼓山僧伽大学。僧伽大学创办的缘起是：

圣严师父也曾在一九六一年于《人生》、《觉世》等刊物，为创办佛教大学请命，希望‘以佛教的力量创办佛教的教育机构’，‘以佛教的教育来培植佛教的人才’。师父有感于‘社会一般的大学课程，只能教人如何做个有作有为的在家人，却没有教人如何去做一个如理如法的出家人’，因此如何建设一套结合佛教义理的学习，又能贵在生活的实践，与宗教意志的磨练之僧伽高等教育制度，可说是势在必行。¹⁴¹

从中可以看出圣严原本是积极推动筹办佛教大学，期待‘以佛教的力量创办佛教的教育机构’，‘以佛教的教育来培植佛教的人才’。最后却转办僧伽大学，以期真正落实以佛教教育培植佛教人才的宗旨。个中原因，即是佛教大学其实无力承担培植佛教人才的任务。然而，僧伽大学虽然名为大学，其课程与佛学院所，并没有多大的差别。无论如何，法鼓山目前却还在筹办法鼓人文社会学院。¹⁴²

佛学研究所方面，台湾比较知名的佛学研究所法鼓佛教学院（前身为中华佛学研究所）、法光佛学研究所、圆光佛学研究所、元亨佛学研究所。2004年起已经招生十五届的法光佛学研究所停止招受研究生，转型发展其推广教育的成就，专办佛学成人教育。法光转型的原因，从下文可见：

鉴于目前各大学已普遍设有宗教或佛学相关系所，宗教研修学员也将纳入正是教育体系授予学位，学院式的佛学进修管道畅通，反倒是‘佛学成人教育’的终身学习机制，尚待进一步提倡。本所决定2004年起暂停招收一般研究生，转型专办‘佛学成人教育’。¹⁴³

法光以其强大的师资、齐全的硬体设备与丰富的办学经验来办佛学成人教育，仍然维持研究所的水准。其教育普及更多人，其研究与学习佛法，可依兴趣选课，不受学历限制，排除升学或毕业的压力，突破学位文凭的迷思，选课多寡，可视个人时间与能力而定，成为理想的佛教义学研究中心。虽然法光不是转向修证的路线，但是它的转型透露出台湾佛教学术教育‘市场’已经过度饱和。

¹⁴¹ 〈学校简介〉，法鼓山僧伽大学，取自<http://sanghau.ddm.org.tw/aboutus/AboutUs1.aspx>

¹⁴² 1998年已获准筹设‘法鼓人文社会学院’，然迟至今日尚在筹办中。

¹⁴³ 〈简介〉，法光文教基金会暨法光佛教文化研究所，取自http://fakuang1.blogspot.com/p/blog-page_12.html

法鼓山属下中华佛学研究所，2007年成为台湾教育部通过的单一宗教研修学院¹⁴⁴，改名为法鼓佛教研修学院，隔年更名为法鼓佛教学院。¹⁴⁵从名称的改变上看来，是积极转向研修并重。然而转型后除了文凭从此受台湾教育部承认之外，本质上并无多大改变，其学士班课程类同佛学院，其博硕士班仍然走学术研究路线。尽管把早晚课诵、禅修等纳入必修学分，但是在比例上，远不及其理论课程。再者，行门如何评分也是难题。而且心态上，是否有为学分而修行的弊病。更何况如此密集的解行课程安排，恐怕也难免让学生顾此失彼。尽管如此，强调单一宗教、强调‘研修学院’以及增加行门课程的改革，显然是意识到这方面的不足，而做出的措施。

在佛学院方面，1990年圆光佛学院增办禅修部，1995年更禮請高旻寺西堂首座明初老和尚¹⁴⁶任禪堂堂主，2002年则增办净宗研修部。¹⁴⁷1997年慧门创办佛教力行學院與解脫道研修所，办学的缘起是：‘现代学佛修行人的羞耻方式普遍偏向解门义理的探讨、或弘法佛事的发扬；然而对于行门的实修总以为辛苦而有所却步，往往不能解行并重地修持。是故（中略）以“实修力行”为宗旨，奉“真参实究”为圭臬，接引有志学佛修行的行者共同实修实证，深入佛法堂奥。’¹⁴⁸

1996年惠空创办慈光禅学院、慈光禅学研究所。惠空曾任圆光佛学院教务长多年，在其带动规划下成功使圆光佛学院成为台湾最大的佛学院。¹⁴⁹多年的办学经验，也使其感叹‘一般佛学院教理独大、修行不彰’。所以他开办的佛教学院，特别以禅为名，目的是‘希望能避免一般佛学院教理独大、修行不彰的偏失’。在教学安排方面‘在教理上：删除世间学，选择阐述禅修理论的典籍。在禅修上：每周三天坐禅，每学期一次49天禅七、佛七。在生活上：以道场作务、生活仪则调练心性，培养自觉自省的能力。’¹⁵⁰香光尼众佛学院的课程亦强调‘解门，行门，弘护门’，其行门包括：‘行门为各类宗教修持实践。如每日的早晚课诵、禅坐，即每学期七至二十天的密集禅修，关房禁足等，以协助学生走向止息烦恼、体悟教理的正道。此外，依佛制实行每

¹⁴⁴台湾目前共有九间大学设有宗教系所：輔仁大學（1988）、真理大學（1996）、玄奘大學（1997）、政治大學（1999）、南華大學（2000）、慈濟大學（2000）、中原大學（2000）、東海大學（2001）、佛光大學（2001），皆以多元宗教學術研究為目的。（释惠敏，〈傳承——從中華佛學研究所到法鼓佛教學院〉，取自http://www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/110.html）

¹⁴⁵〈学院简介〉，法鼓佛教学院，取自http://www.ddbc.edu.tw/zh/school_introduction/ddbc_introduction.html

¹⁴⁶明初（1910-1998），毕生参禅，曾于高旻寺来果禅师门下习禅，法嗣临济宗。详见〈永怀追思明初老和尚——圆光禅修即堂主示寂上升〉，取自<http://hk.plm.org.cn/gnews/2009224/2009224108021.html>

¹⁴⁷〈圆光佛学院——僧教育发展史〉，圆光佛学院，取自<http://www.ykbc.org.tw/>

¹⁴⁸〈佛教力行學院、佛教解脫道研修所 107-120.pdf 簡介引用資料下載〉，百丈山力行禅寺，取自http://www.viriya.info/?page_id=19

¹⁴⁹〈法师小传〉，佛藏山，取自<http://www.fozang.org.tw/biography.htm>

半月诵戒、每年结夏安居、自恣，及受戒等僧伽特有之仪轨制度。’¹⁵¹创立于1987年的净律学佛院，特以学佛院为名。虽然规模不大，课程安排上，却有别于一般佛学院，特重戒律与净土，而且行门课程多于解门。¹⁵²

从佛教大学的问题曝露，法光佛学研究所的转型，到各主要佛学院所的转变，可以看出台湾佛学教育的挣扎，也昭示台湾佛教界已经意识到台湾佛学教育的问题所在，即是解行的严重偏颇、行证的极度欠缺，从而在各种方面弥补实修教育的不足。

结论

马来西亚汉系佛学院应该朝什么方向发展？若按照太虚大师的理想，是在理论研究的课程上，进一步发展实修行证的专门课程。

对汉系佛教教育有办学经验的一行、熟悉汉系佛教教育的东初和他的徒孙果煜，都对佛学院教育偏重‘做学问’，忽略实修的问题作出谴责。检视各地佛学院所的课程，确实偏重于理论的研究。为什么佛法的专修实践在佛学院的课程中长期被忽略？追溯其根源，跟中国清朝末年，庙产兴学与佛教革命有关，中国佛教在极度衰败的年代，奋起发展佛教教育，大部分僧人不认识佛法，教育佛学理论，培养弘法护教的人才是当务之急。所以佛学院的课程都偏重于理论。然而太虚大师在当时亦已经看出问题所在，而提出理想的、有系统的佛教教育必须有‘把闻思功夫，反博为约的用在修习上’的实修训练。也指出了在当时各方面条件欠缺之下，无力发展如此完整的佛教教育。

台湾佛学院所的发展经过教界大德多年的努力，尤其在八十年代经济起飞后，有了非常大的进步，尤其在学术研究方面，有可观的成绩。近年来，在实修课程不足这一方面，也纷纷作出各种弥补措施。尤其圆光佛学院增办禅修部与净宗研修部，试图贯彻太虚大师理想中的完整佛学教育系统，以及强调研修的法鼓佛教学院、强调行门实践的佛教力行学院、慈光禅学院、净律学佛院之成立，虽然短期内看不出实际成果，但是从各界致力于弥补实修之不足这方面，相信在未来会有更好的发展。另外，佛教大学之名不副实，以及法光佛学研究所的转型，则从侧面上反映佛教界对佛教教育的自我反省。

¹⁵⁰ 〈办学理念与宗旨〉，佛藏山慈光禅学院，取自http://www.fozang.org.tw/college_1.htm

¹⁵¹ 〈课程规划〉，香光尼众佛学院，取自http://www.gaya.org.tw/blog/hkbi/?page_id=57

¹⁵² 〈院史简介〉、〈课程师资〉，净律寺净律学佛院，取自<http://www.cbpd.org.tw/02/b3.htm>

马来西亚汉系佛学院所在各方面都比不上台湾佛学院所的发展，尤其在学术研究上，更是尚在启蒙时期。然而，回顾台湾佛教教育所面对的问题，反思太虚大师的理想佛教教育，笔者认为与其把学术研究作为发展的首要任务，不如增加实修课程，建立具足闻思修证的理想佛教教育机构。

此外，马来西亚佛教在人力财力物力方面，乃至国家宗教与政治环境，都远不如台湾有利。马来西亚佛教应该凝聚有限的力量，发展一所完整的、真正解行并重的佛教学院。成就一所理想的、名副其实的佛教学院——教导正确且完整的佛学理论，以及真正实践迈向解脱乃至成佛的方法——应该是所有佛教徒所乐见的。

综合以上原因，笔者乃不认同‘设立佛教学术研究机构，培养人才即是马来西亚佛教刻不容缓之首要任务’。至于佛教学术研究的发展，由于学术之研究，可以无关信仰与实践，佛教学者并不即是佛教徒，因此佛教学术研究到底算不算佛教教育，值得深思。本文主要指出佛学院所的发展方向应朝向解行并重之道，至于佛教学术研究与佛教教育之关系问题，有机缘将另文探究。

析论星云大师的美育思想

锺瑜

一、概述

星云大师说过“我一生并没有爱好艺术的性格，只是喜欢文学”。大师自认非艺术界人士，既不会梵呗，也不擅绘画、雕刻，但是始终向往佛教的建筑艺术及净土世界的美妙境界。星云大师幼年在焦山佛学院习佛之际即开始接触书画艺术；在他一生的弘扬佛法中，佛教艺术成为成长生命里重要的一部分。在他筹办佛光大学、南华大学时候开始广泛地与艺术家交往，并得到他们的捐画义卖筹款，促使了星云大师创立了分布全世界的23所佛光缘美术馆群及佛陀纪念馆。因为他没有忘记为佛教增添文化艺术的想法，让佛教众信徒可以通过艺术鉴赏步入佛法殿堂，达到“以文化弘扬佛法”的目的，将佛教与艺术结合，集教学、展览、收藏等功能于一体。本论文将探讨星云大师如何透过文化艺术来弘扬人间佛法，及体现真善美的美育精神。

关键字：星云大师、佛教与艺术结合、真善美、美育精神

二、“道艺一体”的宝库

星云大师多年来一直希望能为佛教建立一座可以传扬千秋万代的文化艺术博物馆。本文从星云大师“以文化弘扬佛法”的宗旨切入，结合文化和艺术及佛法，透过道场来实践“道艺一体”的修行理念。星云大师将他毕生收集的具有历史性、当代性和纪念性的文物和艺术品，一步一脚印地筹建具有教学、展示和收藏功能的场所，最终实现“佛教与艺术合一”的理想，同时也成就了人类史上最珍贵的文化地标——佛陀纪念馆。

• 佛光山的建立

1967年，星云大师以慈悲为怀，向一对越南夫妇伸出援手，买下一座荒山，既为他们化解陷入绝境的危机，同时也为自己在穷乡僻壤建一个落脚点。佛光山就在众信徒反对到支持的情况之下，一点一滴的艰辛建立起来的。这一善举酝酿了大师的“人间佛教”和“以文化艺术弘扬佛法”的

温床¹⁵³。1969年，星云大师于全国各地弘法之际，为了让信众有机会观赏佛教艺术之美，开始点点滴滴地收集佛教文物，并在佛光山丛林学院宝藏堂成立“佛教文物展示厅”，开始了以文化弘法及展现佛教文物，以教育信众的理想。

• 佛光缘美术馆的创立

1982年，大师将“佛教文物展示厅”扩大成“佛光山文物陈列馆”，以佛教文物、字画、法器等来说法布教，实践“佛教与艺术合一”的理想。1984年，正式成立“佛光山文物展览馆”。1994年1月，星云大师在筹措宜兰礁溪佛光大学创办经费之际，正式成立“佛光缘美术馆”。创立的宗旨乃立足于“以文化弘扬佛法”，延续着结合佛教、艺术和学术的初衷。

大师曾说：“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”。星云大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。

佛光缘美术馆的定位及理念乃是将文化艺术融入道场内，实践《佛教与艺文合一》的目标。将佛法艺术化，落实展示、教育和推广功能，其经营方向如下：一、各馆定位的釐清；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。

2002年，佛光山“佛光缘美术馆总部”统筹世界各地美术馆的整体规划、布展及营运。目前，佛光缘美术馆的23所分馆遍及亚洲、欧洲、澳洲等地，是全世界最大的美术馆群。从佛光缘美术馆群完善健全的组织表显示，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。

¹⁵³ 刘爱成、刘畅《星云大师最大的心愿》，载《环球人物》第24期，总第193期，2012年9月6日出版，

• 佛陀纪念馆的建立

除了美术馆，星云大师心中的佛陀纪念馆已经酝酿多时了，早在1992年1月3日《星云日记》中记载：“多年来我一直希望能在台湾建立佛教文化艺术馆，妥为保存文物同时宣扬佛教文化艺术。虽然，目前在佛光山已经设有佛光山文物陈列馆、佛光山文物展览馆，但是我的理想是要建一座可以传扬千秋万世的佛教文化艺术观，里面的收藏不但可以媲美故宫博物院，亦能集教学、展览、收藏等功能于一体。”¹⁵⁴

1998年，西藏贡嘎多杰仁波切有感于星云大师为佛教显密融合的贡献，特将他珍藏保护多年的世界仅存的三颗佛牙之一送给佛光山。因此佛陀真身舍利的特殊因缘，星云大师心中的佛陀纪念馆终于萌芽并付诸行动，2003年，星云大师亲自总策划筹建，2011年落成。

佛陀纪念馆的设计结合了现代科技和传统艺术，其宗旨在于净化人心，带来社会安定、次序和谐、道德提升，它不仅供养佛陀的真身舍利，也让大圣佛陀的弘法伟业与历代高僧的行佛事迹再现人间，使之成为世界性的佛教圣地。

佛陀纪念馆的正面建筑“礼敬大厅”设有设备非常现代化的展览厅，经常举办国际艺术家作品展览，成为台湾南部一个很重要的文化艺术教育中心。另外48座的地宫，佛光山公开向全球征集代表性的当代文物，以“信仰、生活、文化”为主轴，希望藉由此次活动，收录一个时代或数个时空的生活轨迹，未来预计每一百年开启一座，共需4千8百年时间分别开启，为后代子孙留下大量的历史瑰宝和记录。

大师说“我把一生所有人给我的，全部奉献给佛教，捐给地宫”。佛陀纪念馆的兴建，正是实现了星云大师的“佛教与艺术合一”的最大心愿。

¹⁵⁴ 《人类史上最珍贵的文化地标—佛陀纪念馆》，载《佛光缘美术馆》第26期，2010春季

三、 一笔书法的因缘与愿力

星云大师不但推动文化艺术弘法，更是身体力行的发扬中国传统书法艺术，他的《一笔字》家喻户晓。为何会书写一笔书法？乃源于他早年饥饿过度罹患糖尿病所致，后来的并发症造成大师的视力逐渐减弱，无法看书，写字，但是他又不愿意违背信众求字的期望。星云大师说“因为我眼睛看不到，只能算好字与字之间的距离有多大的空间，一沾墨就要一挥而就。如果一笔写不完，就不知道第二笔要从什么地方开始，只有凭着心里的衡量，不管要写的字句有多少个字，都要一笔完成，才能达到目标。”¹⁵⁵

80年代，星云大师以书法与信众结缘，写出了一座美国西来大学，后来陆续为国际佛光会筹款活动而写；自2005年开始，星云大师的觉有情墨迹世界巡回展，以两年的时间分别在6个国家的14个场地办展。2009年的一笔字书法展，也于十余个国家举办了30场，他为《公益信托星云大师教育基金会》而写，后来也以书法墨宝与海峡两岸领导结缘。另外也在海内外寺院道场各自举办的无数次的书法展，不断地挥笔为众人所求愿满。

2013年1月开始，由佛光缘美术馆策划的《星云大师一笔字书法展》在海南省博物馆开幕，拉开了中国大陆为期一年的巡回展序幕。此次展览将遍及天津、北京、山西、内蒙、河南、甘肃、云南等地。此次巡回展是继2010年在北京中国美术馆之后的另一次规模最大，时间最长的大型书法展。中国国家博物馆馆长馆长吕章申说：“星云大师一笔横贯两岸的大慈大悲其中蕴含了无数的美好期许，我想，这正是我们举办这个展览的特别意义之所在。”

星云大师的书法墨宝予人祝福的内涵，因为他将四给的精神融入书法里，为了给人信心、给人欢喜、给人希望、给人方便，追求一种“无我”的情怀。蒋勋表示“我们能够在大师的墨宝里感觉到对众生祝福的意义”。星云大师的一笔书法充满慈悲安定的摄受力量，高希均教授言：“大师写墨宝，都因为给人欢喜，打动了大家的心灵与世界”。一个和尚一支笔，其中隐含的愿力是无限的。傅申教授谓星云大师以”大慈过人“的心胸，以书法为佛事，留下这些墨宝来助其扩大潜移默化的能量，使人观其字即得佛法。

星云大师说“我虽然是一个和尚，不一定只会诵经，还可以做很多社会事业，热衷于发扬中华文化、社会慈善事业”。这是他毕生推广人间佛教和文化艺术弘扬佛法的精神与实践。¹⁵⁶

¹⁵⁵ 星云《一笔字的因缘》，2010年元月于佛光山开山寮

¹⁵⁶ 释如常《从觉有情到一笔字——一笔为世间搭起幸福与安乐的桥梁》，载《佛光缘美术馆》春季馆讯，第38期，2013

四、 「说好话、做好事、存好心」的美育思想

星云大师一直致力于佛教生活化、大众化、普遍化、现代化。他说：“凡是佛说的、人要的、善美的、净化的，就是人间佛法”，他积极提倡「说好话、做好事、存好心」的三好运动，推展青少年美术教育，鼓励孩童将三好落实贯彻在生活当中，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。然后又将学生们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。

从历年在各地的佛光缘美术馆所举办的活动的统计而言，推展青少年美术教育所占比例是最高的，可见一斑。2012年世界巡回展的“人人行三好，好心会发光”绘画比赛，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。

五、 结语

星云大师的美育思想，不但体现在具教学、展示和收藏的佛光缘美术馆、佛陀纪念馆之实体展示空间，他也体现在个人的行为，身体力行的撰写书法及激励的句子；更重要的是在儿童美术教育。透过艺术的认识、审美和教育功能来弘扬佛教。

吴伯雄先生为星云大师作序写道：“几十年来，大师秉持有佛就有办法的卓绝精神和毅力，一步一脚印，不断地辛勤耕耘，努力弘法，只为人心注入一股向上提升的清流，我们可以看到，不管是在教育、文化、艺术、慈善、共修方面，大师弘扬佛法的慈悲智慧，实践教义的事迹成效，有着不可磨灭的重大贡献。在他，已经不是个人，而是社会道德、人类善美的表征，到全世界走一遭，我们就知道，大师提倡人间佛教的理念，不仅突破了国界，突破了种族，而且在历史上留下新的一页，可以说佛光普照三千界，法水长流五大洲，他做到了行佛的境界。”¹⁵⁷

¹⁵⁷ 吴伯雄《序》，《云水三千---星云大师弘法 50 周年纪念影响专辑》，佛光山宗务委员会印行，2003

马来语是佛教语言吗？

郑文泉

論文摘要

本文旨在对学界有关印度教还是佛教在古代马来西亚起了主导性作用的学术分歧，进行一语言学的分析与裁判。从马来语本身的宗教类梵语借词来看，它是比较偏向印度教的湿婆教派之涵义，但也可以用来指后期大乘的秘密佛教（以《大日经》为经），由此指向历史上曾经风行过的“湿婆与佛陀是一而不二”（Siwa Buddha Bhinneka Tunggal Ika）的宗教会通之思想与传统。这也是说，如果佛教曾经在古代马来西亚起过作用，那么从梵语借词的证据来看，只能是后期的秘密大乘佛教，马来语也因此可能是秘密大乘佛教意义的佛教语言。

关键词：梵语、马来语、借词、佛教、印度教、马来西亚。

《马来西亚百科全书》的佛教史“难题”

随着最后一卷即第十六卷《马来西亚统治者》（The Rules of Malaysia）于2011年的出版，自1998年起编印的十六卷本《马来西亚百科全书》（The Encyclopedia of Malaysia）已全套出炉而告一段落。它对我们的“马来西亚佛教史”有什么样的讨论和新发现？

在第四卷《古代史》（Early History）和第十卷《宗教与信仰》（Religions and Beliefs）对古代佛教史作了各自角度的论述，但结论是相反的，毋宁是给我们出了一道难题。在印度教还是佛教深刻地影响了马来西亚古代社会的问题上（“古代”指公元一世纪至十五世纪之时期），《古代史》一卷倾向认为是佛教，因为：

“印度教在古代时期的马来西亚也存在过，但较不具影响力。绝大部分马来西亚早期的宗教庙宇都是佛教的，印度教的庙宇要迟至十一世纪初以后才出现。”¹⁵⁸

¹⁵⁸ 本文中译，见 John Miksic, 'Transformation of Indigenous Religious Beliefs,' Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman ed.,

言下之意，印度教在十一世纪以前的马来西亚社会是没有什么实质作用的，那么有没有可能在十一世纪以后是“后来居上”的呢？通观《古代史》一卷几无明确的论断，有的话也是模棱两可的“迄至十四世纪为止，印度教—佛教对马来西亚文化是有绝大的形塑作用”。¹⁵⁹这么看来，印度教如果在古代马来西亚社会有过历史作用，也不可能被高估，至少就不能高过佛教的地位与意义。

但是，第十卷《宗教与信仰》在〈马来西亚佛教史〉一文就表达出与此截然相反的立场和认知：

“证据显示，大乘佛教自五世纪起即传播至马来西亚，唯在八世纪才广为发展。在这期间，很多地区都被室利佛逝王朝所统辖。这是印度尼西亚第一个巨大的王国，统领了整个马六甲海峡、马来半岛和大部分苏门答腊的海港国家。室利佛逝王朝是当时的佛学中心，且广为梵文学者所周知。中国学僧义净的著作也透露吉打是它一个重要的佛教中心。

但人类学的分析却显示佛教习俗和信仰对当地居民的日常生活之影响，并不比印度教那样大。”

160

按引文的前一段和《古代史》一卷或可相通，但后一段就和“印度教在古代时期的马来西亚也存在过，但较不具影响力”之说，就不可能同时为真了。这么一来，《马来西亚百科全书》在这一方面就给读者留下了一道学术难题：在印度教或佛教的古代作用上，我们是相信第四卷《古代史》的说法为真，还是第十卷的《宗教与信仰》？

Early History (Singapore: Archipelago Press, 1998), p. 93。

¹⁵⁹ 本文中译，见 Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman, 'Introduction,' Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman ed., *Early History*, p. 7。

¹⁶⁰ 本文中译，见 Vijaya Samarawickrama, 'History of Buddhism in Malaysia,' M. Kamal Hassan ed., *Religions and Beliefs*

对“难题”的破解：马来语言的证据

对上述难题的破解有好几种办法。第十卷《宗教与信仰》作者本身提出的是“人类学的分析”，第四卷《古代史》并没有破解的意愿（本卷主编也已在“导论”表明“以下各页纯属作者个人言论意见”，非《马来西亚百科全书》立场），¹⁶¹ 但它在“印度文化的本土化”一栏所提“宗教信仰”、“宗教庙宇”、“宗教雕刻”、“皇权概念”、“社会政治学”（按：此与“人类学的分析”近）及“语言”各文（或各项）却也不失为分析的方向与准则。从这点来说，本文对这个难题进行破解的，是语言的办法，也就是马来语言本身的证据。¹⁶²

从第四卷《古代史》所提出的“印度语言的本土化”来看，它有以下几个论点：

- 第一，至少从公元 682 年开始，马来语就有碑铭的证据足以证明它与印度梵语（Sanskrit）之间存在着联系；
- 第二，这些碑铭反映的多是朝廷用语，日常或民间用语因未为碑铭留世而无从得知；
- 第三，这些远在 1,300 年前使用的梵语词汇，包括宗教类名词（如“dosa”、“mantera”、“karma”）、情感类名词与动词（如“jaya”、“durhaka”、“suka”）乃至连词、介词（如“bila”、“tatkala”、“tetapi”）等，今天仍在沿用；
- 第四，从宗教类名词来说，这些借自印度教和佛教的词汇有些在伊斯兰教传入后已消失（如“jatismara”、“anuttarabhisamyaksambodhi”），但更多的是已内化成马来宗教语的一部分，诸如“dosa”、“surga”、“puasa”、“neraka”、“pahala”、“derma”等；¹⁶³

这里谈的“语言”其实是“借词”形式，也就是音、意全借的外来词（loanword），这只能是印度语言在马来语的部分材料与证据。它的好处是音、意基本未变而容易在形体上辨识出，但是有些印度语词是以“意译词”（induced words）的方式进入马来语，如印度教和佛教的“解脱”词汇“moksa”与“nirvana”均已被译成地道的马来词“perlepasan”，则由于缺乏音节上的形

(Singapore: Archipelago Press, 2005), p. 62。

¹⁶¹ 同第 2 注。

¹⁶² 语言的证据是否远较其他证据为佳，非本文此处之要论，容略。

体联系而容易被忽视掉。单从借词的角度来分析印度语言在马来语的情形，容易得出偏差结论，一如马来语没有“moksa”、“nirvana”的借词而说印度教与佛教未能对马来社会形成“解脱”层次的宗教影响与结论一般。

话说回来，《马来西亚百科全书》提出的印度语言主要是梵语，这点对我们破解上述“难题”则大有启发意义与作用。我们知道，佛教打从一开始就不是梵语的宗教，它的原始佛教与部派佛教（一般所说之“小乘佛教”）是用印度方言流通的，经典则以巴利语结集。¹⁶⁴ 大致来说，佛教发展到公元一、二世纪的大乘佛教阶段才改以梵语传播，为此才有梵语或混合梵语的佛教经论问世。¹⁶⁵ 这也是说，当我们提到梵语和马来语的关系时，如果它们和佛教有关，那也只能是大乘时期的佛教，而非其它。

尽管全面从马来语的梵语材料来分析是理想的手段与证据，但一来“意译词”的考释不易且问问重重，二来全面证据也非一时所能提出（迄今也无一辞书能提出），¹⁶⁶ 故一合理及可行之考释范围于本文乃一当取、应取之法。如果国家语文出版局的《学生词典》（Kamus Pelajar）可被视为一常用词意义的辞书（共8,773词量），¹⁶⁷ 那么本文的马来语证据就是针对今天的常用马来词的梵语借词（共926词量，占10.26%）来分析，¹⁶⁸ 它们在词义上是更接近印度教还是（大乘）佛教的用法？换句话说，顺着《马来西亚百科全书》第四卷所说今日仍在沿用的那些梵语借词来看，马来语的宗教词汇是印度教还是佛教的历史遗存？

¹⁶³ 见 James T. Collins, 'Language,' Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul Rahman ed., *Early History*, pp. 102-103。

¹⁶⁴ 关于原始佛教的语言运用与传播问题，季羨林曾有〈原始佛教的语言问题〉、〈再论原始佛教的语言问题〉、〈三论原始佛教的语言问题〉等文的论析，见季羨林著、王树英选编，《季羨林论中英文化交流》，北京：新世界出版社，2006。

¹⁶⁵ 这只是大致的情形，并非绝对到原始与部派时期之佛教经论无一以梵语结集。详见 Maurice Winternitz, *History of Indian Literature II: Buddhist Literature and Jaina Literature* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1991), pp. 226-423。

¹⁶⁶ 唯一例外是 Jones, R., ed., *Loan-Words in Indonesian and Malay*, Leiden: KITLV, 2007。但此书仅以一部小型印度尼西亚语辞典为词料，而非（如）*Kamus Besar Bahasa Indonesia*（第四版，Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012），自然也不能胜任此一证据要求。

¹⁶⁷ 这是 1987 年第一版（至 2007 年已重刷二十次）的词量，2008 年发行的第二版则增加了 3,800 个科学、技术领域的词量，多借自西方语词而与梵语少有关系，故可略。另，第一版之三语版于 2003 年以《语文局三语字典》出版，由庄拓雅负责华语和英语的翻译。

¹⁶⁸ 对这些梵语借词的梵语分析，见 Tee Boon Chuan（郑文泉），'Sanskrit in Malay Today', *Sanskrit Studies Centre Journal*, vol. 1 (2005), pp. 136-145。

姑且让我们以马来语“budi”一词为例，看看梵语借词对上述难题的破解有何证据的裁示作用。“Budi”梵语原词形是“buddhi”，指“觉”即觉知、感知的意思，但在印度教、佛教各派哲学还有各自的不同理解与涵义，如吴汝钧在《佛教大辞典》一书举出七种意思中的第二与第七如下：

第二：“对心的本性、本质的觉知、灵知、觉悟。在这个状态下，心的本体即是觉，即是心真如、如来藏心，离一切妄念差别，无生灭，无变化。与不觉对扬（按：此下以《大乘起信论》为例句阐明）。”

第七：“数论哲学所立的根本的思想机能，是最初由根本原质（梵prakṛti）生起的机能，其特质是确认、认识作用（决智）。这又是胜论哲学所强调的实体的一种性质（德），是统觉机能。”¹⁶⁹

而“budi”一词的《学生词典》三种词义分别如下：

第一：权衡对、错的人类智能或思想；智慧；聪颖；

第二：一个人对待他人的方式；习惯；行为；品行；

第三：好的行为；善行；

俩相对比，特别是马来语第一种意思和上提第二、第七意思的联系非常密切，即前者的智能、思想义更接近印度教的思想机能的说法，而不是佛教的“心”这一机能。由此看来，马来语“budi”这个词提供给我们的证据是第十卷《宗教与信仰》的说法更为贴近实际而可取，而非第四卷《古代史》。

¹⁶⁹ 见吴汝钧，《佛教大辞典》（北京：商务印书馆，1994），第558b-559a页。文中“prakṛti”一词，即今日马来语“pekerti”之原梵语词形。

如果这种词义联系法既可取也可行，那么接下来的问题就是如何充足地把证据找出来。这个也有好几种办法。一种是透过佛教（或印度教）的关键词与其马来语借词的对比，越是成正比关系则成为这种宗教的语言证据也就越高、越大；另一种是透过马来语的宗教类借词作整体分析，研判它的宗教形态是偏向哪一宗教而确定；如此不等。原则上这些办法应该结合使用以得出完整的证据资料供判断用，但作为有限篇幅的本文是无法胜任此一要求的，故仅能使用上提二种办法，连带的结论也将是小而弱的属性。¹⁷⁰

首先，让我们看看梵语佛教的关键词与马来语梵语借词是否具有可比性。确实，既使我们把佛教（因梵语的缘故）限定在大乘佛教的范围，它也是宗派繁多以至所谓的关键词也可因宗而异。在这方面，本文拟采取最保险也就是大、小乘各宗派都可以接受的基本名词作为检验标准，即“佛、法、僧”的三宝名词。《学生词典》在这些方面的词汇关系，可分说如下：

第一，马来语没有“佛”或“Buddha”这个词，但有佛的十大名号之一“世尊”或“博伽梵”（Bhagavan）的马来语化“Begawan”，只是这个词在后者更常用来指印度教的神明（详下）。与“Buddha”有词义联系的，可能是“budaya”或“文化”这个词（“buddhi”变成“budi”，“buddha”可想而知是“buda”），来自于梵语“Buddha”的与格“buddhaya”（dative noun），表示“与 buda 有关的”、“为了 buda 的原因”，在佛教是指“与觉悟有关的”，但马来语则变成是“与文化有关的”。在实际使用上，佛教的“buddha”是指“觉悟了的人”即“佛陀”，马来语是指“kemajuan jasmani dan rohani manusia serta juga kemajuan fikirannya menerusi latihan dan pengalaman; peradaban”，也就是“人类透过训练与经历所取得的身、心以及思想方面的进步；教养、文明”，并没有指出这些训练、经历或进步是“觉悟”方面的，也就是来源于心智上的“觉悟”；

第二，马来语将梵语的“法”或“dharma”变成“derma”，词义也从所不包的范围窄化成相当佛教“六度”（六波罗蜜）中的“布施”或“dana”一义。按《学生词典》的

¹⁷⁰ 此二种办法曾以讲座方式运用和公开过：郑文泉，〈马来语是佛教语言吗？〉，仁嘉隆：东禅佛教学院学术讲座，2012年10月30日。另讲座汇报见：<http://www.utar.edu.my/ics/index.jsp?fcid=252&fcontentid=2642&f2ndcontentid=4844>。

“derma”释义“pemberian yang ikhlas berupa wang dan lain-lain kepada orang miskin; bantuan wang kepada kumpulan (yayasan dan lain-lain)”或“对穷人由衷的财物或其他施给；对团体、基金等的经济救济”，对“dana”的释义则是“kumpulan wang untuk sesuatu tujuan / 供某种用途用的基金”，可见是一而二、二而一的关系，都比较像是社会伦理的名词，而不是佛教用来讲“一切法”的那种宇宙观的名词意义；

第三，“僧”或“samgha”在马来语是加缀化了的“pesenggerahan”（pe、an 分别为前、后缀）一词，指“rumah persinggahan atau rumah penginapan (kepunyaan pemerintah)”或“统治者憩息处”、“驿宫”、“行宫”，和佛教专指修习佛道的人则落差甚大；

单从马来语的“budaya”、“derma”、“pesenggerahan”三词的词义，可以看出这是佛教“三宝”的历史吸收结果吗？很难，因为彼此的词义联系和形象都不能凸显出佛教的讯息，也就是这三个词在马来语并不是作为佛教“三宝”的名词而出现的。换句话说，从佛教的角度来解说马来语的梵语借词本身，可能不是一个相应、妥适的办法。

反过来说，这会是印度教的关键名词，也就是用印度教来解说这些名词会是更相应、妥适的办法吗？按照本文上提所说的“难题”之意，它是个非此即彼的排他性关系，如果佛教不是为“是”，那只能是“非”，不可能有第三种可能。现在马来语“budaya”、“derma”、“pesenggerahan”三词既然不能顺利地用佛教来解说，那它只能是印度教的名词了。问题是，如果我们用印度教的角度来看，这三个词根本不会是印度教的关键名词，特别是“僧”或“samgha”在印度仅为佛教和耆那教专用，印度教不会用这些名词来概括它的基本教义和范围的。

*改弦易辙*的办法之一，是从印度教本身的角度来看它与马来语梵语借词之间的关联，但本文已承诺从马来语的宗教类借词来分析其自身之宗教取向与形态。这也是说，马来语自身是如何满足它的宗教需要与表达的，而这些表达本身是更接近印度的佛教还是印度教的类型，将是我们管窥上述难题的破解之道与办法。具体说来，这些词汇的语义分析与结果，大致如下：

- 第一个词是马来语所谓的“宗教”，是用梵语的“agama”借词来表达的。
 - 在印度，agama 是和 nigama 相对的宗教类型；
 - Nigama 指普世性的《吠陀》宗教，agama 则是教派性的宗教；¹⁷¹
 - Agama 宗教，包括佛教、耆那教和印度教内的湿婆（Siva）、毗湿奴（Vishnu）、萨克蒂（Sakti）等教派都是；
 - 以上宗教之经典均以 Agama 命名，如佛教根本经典为四部“阿含”经（agama-sutra）；
 - 可见，agama 这个借词虽然有可能指“佛教”，却是原始时期之佛教，与我们上提所说之梵语化的大乘佛教有点出入，尚待进一步分解；
 - 在今天，马来语的“agama”是指“kepercayaan kepada kuasa tertinggi yang menjadikan dan menguasai alam ini serta dengan ajaran dan kewajiban yang berkaitan dengan kepercayaan itu”或“对创生及主宰这个世界的最高权能的信仰，以及与此信仰相关的教义与责任”，这个“kuasa tertinggi / 最高权能”看来也不会是原始佛教的“诸法无我”之“宗教”思想的痕迹。

- 第二个词是对“宗教”或“最高权能”的态度要“虔信”或“bhakti”。
 - Agama 宗教和 nigama 宗教的不同，在于它是“bhakti”或马来语“bakti”形态的宗教，后二者则是“jnana”及“karma”的宗教；
 - 马来语没有 jnana、karma 的借词……；
 - 马来语的 bakti 指“perbuatan yang baik lagi berguna kerana setia atau kasih”即“由忠诚、慈爱而来的有益且善的行为”，这个“setia”或“忠诚”、“虔诚”在印度本来是指对某一至上神的虔敬之意，属“信”的宗教（“setia”源于梵语“satya”，意即“真理”、“谛”）；
 - 但原始佛教并不是靠“信”某一至上神起家的宗教——八圣道以“正见”起首，表明佛教是以“见”立教，是“明”或“vidya”的宗教，相当印度教所说的“jnana”形态；
 - 如果“bhakti”在古代马来西亚曾经用来指佛教，那肯定是至上神化的佛教，而这

¹⁷¹ 之所以是教派性的宗教，并且将自身经典以“agama”来命名，其缘故是它们并不以 nigama 即《吠陀》教义为直接依据，见 Joy Wotton ed., *The Complete Illustrated Guide to Hinduism* (Leicestershire: Hermes House, 2012), p. 65。

只能指后期的（秘密）大乘佛教……；

- 第三个词是这个“最高权能”为“Bhagavan”或“世尊”。
 - “Bhakti”是对某一至上神的信仰，这个至上神就是“Bhagavan”或马来语的 Begawan（文莱首都至今还叫“Seri Begawan”！）；
 - 马来语“Begawan”指“(gelaran untuk pertapa atau pendeta) yang berbahagia atau yang mulia”，指“幸福的或尊贵的修行者、学问家之尊称”，这和梵语“Bhagavan”的字面意思一样；
 - 但是，“Bhagavan”实际用法是指印度教的神、仙（*rsis*）和佛教的佛、菩萨——“世尊”也是“佛陀”的十大名号之一；
 - 马来语“Begawan”有可能用来指“佛陀”（即后期大乘佛经常见的“薄伽梵”一名），但用来指印度教的湿婆（Siva）神的可能性也更高，因为有其他一连串的梵语借词都指向它：¹⁷²
 - “Permaisuri/parameswari”：“isteri kepada raja yang memerintah; raja perempuan”，指王后、女王，国王或“男王”就是 Parameswara（马六甲开国君王），在梵语是指湿婆神；
 - “Patih/pati”：“panggilan untuk orang besar-besar yang bererti tuan”，意指先生、大人，这个词在梵语也是指“湿婆”这个大神；
 - “Lingga/linga”：“tugu peringatan yang dibuat daripada batu”，指纪念碑，在梵语实指湿婆生殖器的象征；
 - “Nada/nada”：“bunyi dalam muzik atau dalam nyanyian yang tentu tinggi rendahnya”，指曲调、旋律，在梵语是指湿婆神（本身是无声无息的）创世时的“表示”（此有声息）；
 - “Bindu/bindu”：“sejenis alat untuk mencengkam dan memusingkan benda-benda (seperti kayu, gading dan lain-lain) yang dilarik”，指旋盘，在梵语则是指得自湿婆神与萨克蒂女神结合后的种子

¹⁷² 以下词汇的湿婆教派属性，可参 Satguru Sivaya Subramuniyaswami, *Dancing with Siva: Hinduism's Contemporary Catechism* (USA/India: Himalayan Academy, 2003) 一书后的“Glossary”释义。

-
- 为什么今天仍在沿用的《学生词典》之马来语梵语借词中，有这么多印度教的湿婆教派的词汇？
- 第四个词是对“世尊”的虔敬方式为“Puja”或“敬拜”、“供养”。
 - 对“Bhagavan”的信仰态度是时时要“Puja”；
 - 马来语“puja”指“menghormati dewa-dewa dan lain-lain dengan mengadakan upacara-upacara tertentu”即“透过某些仪式对神明或其他表达尊敬”，这里的“其他”好像也可以包括佛陀；
 - 但是，把佛当成和“dewa-dewa”那样来“puja”或“供养”，会是什么时期的佛教产物？是不是“信”或“bhakti”思想浓厚时期的佛教？如果不是，那又会是什么？
 - 敬拜神需要透过的“upacara-upacara / 仪式”（这也是梵语借词）模式，马来语的很多借词也是指向湿婆教派的印度教神明（前一词为马来语，后一词为梵语）：
 - “bejana/bhojana”：“bekas air, tabung”，指容器、桶，在梵语是指祭拜时的饮食行为；
 - “mantera/mantra”：“kata-kata yang diucapkan untuk mendapatkan sesuatu dengan kuasa ghaib”，指符咒，在梵语意思亦相当；
 - “jentera/yantra”：“alat yang bahagian-bahagiannya bergerak bersama-sama dan daripadanya kita peroleh tenaga atau daya; mesin; pesawat”，指机器、机械，在梵语指几何图形的护符；
 -
 - 这些“upacara-upacara / 仪式”如果也是佛教的，肯定也只能是后期（秘密）大乘的佛教（密教）；
- 第五个词是“敬拜”的目标即“Jiva”或“寿者”、“灵魂”。
 - 敬拜必有方向，从人的角度来说就是发现、实现人自己的“jiva”或马来语“jiwa”即生命本质；

- 马来语“jiwa”指“roh yang ada dalam tubuh manusia; nyawa”即人身内的“灵魂”、“生命”，而“dewa”或“神明”又是指“roh yang dipuja-puja kerana dipercayai berkuasa atas alam dan manusia”即“被敬拜的灵魂（因为被认为是主宰世界和人类的权能者）”，这么一来“jiwa”不是和“dewa”也是同一个东西了？
- 这种宗教生命观如果也是佛教的，肯定又是后期（秘密）大乘的佛教，也就是第三系“真常唯心论”的大乘佛教；

从以上宗教类借词来看，这些都是印度教湿婆教派常用的词汇，如果也可以同时用来指佛教，那么以下两个结论就不可避免了：

- 曾经传进古代马来西亚的佛教，必定是一个“agama”形态的宗教，是视“佛”为“薄伽梵”（Bhagavan）来“虔信”（bhakti）的宗教，且要时时向薄伽梵“敬拜”（puja）以实现自己内在与祂同质的“灵魂”（jiva）本性的宗教……；
- 这种佛教，肯定不是“诸行无常，诸法无我”的那种（原始）佛教，而是笃信“常、乐、我、净”的（后期大乘）佛教……；

这种结论，其实很容易唤醒我们对满者伯夷王朝（Majapahit）的十四世纪诗哲Mpu Tantular在*Sutasoma*一书归结出来的“湿婆与佛陀是同一而不二的”（Siwa Buddha Bhinneka Tunggal Ika）的宗教思想之留意，也就是在“常、乐、我、净”的密教基础上认为印度教的湿婆和佛教的佛陀（实为《大日经》的大日佛）是同一的对象，并无本质的差异。¹⁷³ 换句话说，如果马来语的梵语借词倾向于指湿婆教派的印度教，也同时可以用来指佛教（秘密大乘佛教），那么很可能是历史上的“湿婆与佛陀是同一而不二的”宗教传统与思想的今日残留。这也是说，这种“湿婆与佛陀一而不二”的切入点，可能更能完整的解释马来语的相关梵语借词的宗教涵义与类型。

¹⁷³ 我们说是“归结”，表示*Sutasoma*一书并不是这种思想的提倡者，而是继承者，Soewito Santoso在其*Sutasoma: A Study in Javanese Wajrayana*（New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1975）之长篇导论（共135页）有通史式的论析，可参见。

结语：从梵语借词来看，马来语是“秘密大乘佛教的语言”？

按照本文上提的归纳与结论，我们对《马来西亚百科全书》第四卷《古代史》和第十卷《宗教与信仰》之间的不同说法，可以做怎么样的取舍与裁断？表面上，这些宗教类的马来语梵语借词比较能够证成、支持第十卷《宗教与信仰》“佛教习俗和信仰对当地居民的日常生活之影响，并不比印度教那样大”的说法，但这也只是借词的证据。我们说过，借词只是语言的一部分，还不是梵语在马来语的全部材料与反映，我们无法把它从扩大为其他非借词的梵语之宗教内涵与性质，也就是无法因此说马来语更像是一个湿婆教派的印度教语言，多过于像一个佛教的语言。

实际情况是，马来语的这些梵语借词并非全然与佛教无缘，无法用来表达佛教的相关思想与涵义。可是，这个佛教既不是原始的佛教，甚至也不是一般的大乘佛教，而是大乘佛教的后期形态，也就是具有密教性质的笃信“常、乐、我、净”的大乘第三系“真常唯心论”的佛教与佛学。正是这一种意义与形态的佛教，在历史上被视为与湿婆教派的印度教乃“湿婆与佛陀一而二”的宗教对象与关系，以至十世纪的古爪哇语佛教《大日经》（*Sang Hyang Kemahayanikan*）同时也有湿婆教派注本的《大日经》，可见二者之交融与混合。¹⁷⁴ 所以，如果我们把马来语视为是秘密大乘佛教语言的可能，并不至于没有马来语的梵语借词之证据与根据。

是印度教还是佛教在古代马来西亚起了主导性的作用？是第四卷《古代史》对还是第十卷《宗教与信仰》对？这些我们都可以暂时搁下不作结论，因为我们只有语言的一小部分即借词的证据。但是，从这些借词证据来看，马来语如果是（或曾经是）佛教的语言，那么应该是秘密大乘佛教的语言。

¹⁷⁴ 佛教的《大日经》，见 Lokesh Chandra, “Sang Hyang Kemahayanikan”, in *Cultural Horizons of India*, vol. 4 (New Delhi: International Academy of Indian Culture ad Aditya Prakashan, 1995), pp. 295-447；湿婆教派的注本，见 Lokesh Chandra, “Saiva Version of Sang Hyang Kemahayanikan”, in *Cultural Horizons of India*, vol. 5 (New Delhi: International Academy of Indian Culture ad Aditya Prakashan, 1997), pp. 5-101。

马华佛教散文定义思考

刘雅琳

前言

马华佛教散文，是在马来西亚以中文为书写媒介、以佛教题材为主的散文创作。它的特性在于融合了宗教与文学两大块领域。但是何谓佛教文学或佛教散文，其定义至今仍然模糊，以至马华佛教散文的定义与范围也须被重新思考。为了更明确的了解马华佛教散文涵盖的范围，首先得理清其文学领域里“散文”的定义及宗教领域里“佛教”的取向。

一、佛教散文中的“散文”

作为一种文体的概念，散文一词始见于宋代罗大经的《鹤林玉露》¹⁷⁵，杨东山在评论黄庭坚诗文时说：“山谷诗骚妙天下，而散文颇觉琐碎局促。”杨氏把“散文”与“诗骚”对举，显然已经认识到了散文文体之无韵的特点，这一散文观念与近世、当代的文体理论也大致相合¹⁷⁶。不过，当时散文即是除去有韵之文体，剩下的文章都归于散文，包括笔记、小说、学术论文、应用文等，可见其涵盖面何其广。五四时期，胡适在《建设的文学革命论》论述中国文学的方法时，把散文，与诗歌、小说、戏剧并列论述：“既以体裁而论，散文只有短篇，没有布置周密，伦理精严，首尾不懈的长篇；韵文只有抒情诗，绝少纪事诗，长篇诗更不曾有过；戏本更在幼稚时代，但略能纪事掉文，全不懂结构；小说好的，只不过三四部……”¹⁷⁷比起中国古典文学中与韵文对立的散文，其范围缩小了许多，已具备完整要件的小说与戏剧已经不在“散文”内。此分类方法随1935年《中国新文学大系》的出版而逐渐有了稳定的模式，散文同诗、戏剧、小说并列，共同构成了中文文学四大类型。散文在此是剔除诗歌、戏剧、小说之后，剩余下来的文学作品总称，包容性高而内容庞杂。

1959年，吴调公在《文学分类的基本知识》提出散文的分类方法是：“从现代文学的

¹⁷⁵罗大经著，王瑞来点校：《鹤林玉露》，北京：中华书局1983年，第265页。

¹⁷⁶吴俊：〈斯人尚在 文统未绝——关于九十年代的学者散文〉，程金城主编：《中国新时期散文研究资料》，济南：山东文艺出版社，2006年，第367页。

¹⁷⁷胡适：《胡适文集》第三卷，北京：人民文学出版社，1998年，第73页。

角度来看，大概不出两大类：一是侧重说理和抒情的散文，这里面包括诗和政论结合的杂文小品，和有诗而无政论的抒情散文，一是侧重叙事的散文，这里面包括具有新闻性的叙事文即报告文学，和并无新闻性的叙事文，如叙事散文、传记、文学、游记、风土记等。前者以反映作者对生活的见解、评价和抒发内心感受为主，是属于抒情类型的；后者以描绘作为作者外在现象的人物、景物为主，是属于叙事类型的。”吴氏把散文清楚地分为抒情和叙事两大类型，但是把发表自己见解与主张的杂文也归纳为抒情类型并不妥当。杨牧把散文分为七类：“一曰小品，周作人奠定其基础；二曰记述，以夏丏尊为前驱；三曰寓言，许地山最称淋漓尽致；四曰抒情，徐志摩为之宣泄无遗；五曰议论，趣味多得之于林语堂；六曰说理，胡适文体影响至深；七曰杂文，鲁迅总其体例语气及神情。”¹⁷⁸杨式把散文分为各个种类，但是议论、杂文与说理应属同一类型却把它们分开，可见其分类广泛、粗略。郑明娟在《现代散文类型论》把散文分为三种主要的类型即：情趣小品、哲理小品、及杂文，并列出了七种特殊结构的散文类型包括：日记、书信、序跋、游记、传知散文、报导文学与传记文学。¹⁷⁹其分类琐细，无法让人从中抓住散文的特有本质。

喻大翔在《现代中文散文十五讲》参照散文四要素——人境、事列、情场、意阵的侧重与组合之不同，综合出四类符合20世纪两岸四地散文创作，把散文归类为四种：一为议论散文，其小类有随笔、杂文、书话和哲理小品等样式；二为记叙散文，其小类主要有人物小品、叙事小品、传记散文、游记或景物小品等样式；三为抒情散文，其小类主要有抒情小品和散文诗等样式；四为兼类散文，指兼富议论、叙述和抒情等多种表达方式的复式散文，又指像书信、日记、序跋等兼有应用与文学双重体裁与性质的散文。¹⁸⁰喻氏对于散文的分类，既明确清晰，又不遗漏一些散文的小枝节，因而笔者采取其分类与定义作为归纳马华佛教散文的标准。喻氏把散文定义为：

凡创作主体运用与自己相关的种种题材，直接将自我的个性、情怀、观点等，以散体文句在较短篇幅中自由而又艺术地表达出来，进行多重真实主体的情思互动，都是散文。

沿用此定义，文学作为艺术范围内应显现的“自由而又艺术”的特质，故此凡是只是应用文字如实记录、表述的文章如讲经说法的记录、佛教教义的诠释、佛教历史、文化的记载、活动报告及论文研究等非文学性文章是不包含在散文范围内的。

¹⁷⁸杨牧编：《现代中国散文选 I》，台北：洪范书店有限公司，1999年，前言第5页。

¹⁷⁹郑明娟：《现代散文类型论》，台北：大安出版社，2007年（第二版）。

二、佛教散文中的“佛教”

至于“佛教散文”里的“佛教”就须从其类型规范去探讨。佛教散文属于佛教文学的范围，因而可从“佛教文学”的定义去探究。“佛教文学”一词的源头可追溯至印度的佛教经典。印度民间原来就有丰富的文学资源¹⁸¹，佛教教主悉达多在讲经说法的时候，为了让弟子和信徒更容易理解和接受，自然地利用了各种有趣的民间故事、生动的比喻、渲染式的描绘来叙说艰深难懂的佛教义理。这些道理原来是靠着记忆口头传播¹⁸²，后被其弟子记录与润饰，就成了“佛典”。若以“中国佛教文学”来看，更准确地来说“佛教文学”这个概念的出现来自于“汉译佛典”，即僧众把梵巴文的“佛典”翻译成汉语，也被称之为“佛经文学”。“佛经文学”的文学色彩丰富，无论是在其思想、文体、修辞、表达技巧、甚至是其词汇，都对文学有极其巨大及深远的影响。

孙昌武在《佛教与中国文学》谈到“佛教文学”时，表示这个概念内涵本来十分模糊。从广义说，可以指所有受到佛教影响、包含佛教内容的文学作品，狭义则专指那些富于文学性的佛典。¹⁸³丁敏则认为，“佛教文学”一词，可从较宽广的角度来界定它，约可分为两大部分：一是佛教经典文学的部分；另一是佛教文学创作部分。即以文学手法来表现佛理，带有佛教色彩的文学创作，包含文人、僧人、庶民以不同形式表现佛理的作品。¹⁸⁴《中国佛教文学》作者加地哲定(Tetsujo Kaji)认为经典的佛教文学，不是“纯粹的”佛教文学，因为经典中的文学，只是阐明教理的手段，非从文学创作的意识去写。但他不否定可以将佛教的某些经典视为经典文学而纳入佛教文学的范围，只是不能将之视为佛教文学核心的部分。加地哲定认为佛教文学作为文学的一部分，他强调作者在创作时的心态。他认为真正的佛教文学，应该是作者根据自己对佛教信仰的体验或理解，运用文学的技巧、形式等表现出来的作品，是作者有意识地从事文学创作。作品中反映的是作者的宗教境界；而非为了传教、帮助解释教理等目的，而写一些具有文学趣味

¹⁸⁰ 喻大翔：〈序论 散文的内涵与类型〉，《现代中文散文十五讲》，上海：同济大学出版社，2008年，第20-22页。

¹⁸¹ 作为起源于印度的佛教，理所当然地受惠于印度文学的滋养，佛经中那些开天辟地的神话，充满智慧的寓言故事和民间传说，为佛经增添了无穷的魅力，亦为佛教的弘传带来便捷。汉译佛典亦将富于玄想的印度文学代入中土，向中土文人展示了一个全新的思想境界。参见夏广兴：〈隋唐五代小说对汉译佛典艺术上的吸纳〉，陈允吉主编《佛经文学研究论集》，上海：复旦大学出版社，2011年，第361页。

¹⁸² 纪赅：〈早期佛教之口传文献研究〉，陈允吉主编：《佛经文学研究论集》，上海：复旦大学出版社，2011年，第7页。

¹⁸³ 孙昌武：《佛教与中国文学》（第2版），上海：上海人民出版社，2007年，第26页。

的辅助教材。¹⁸⁵吴明兴也表示佛教文学之所以在文艺研究上具足充分的文学价值，它首先应该是文艺学的，而最终也只能是文艺学的。至于文学的宗教学内涵，也只能透过文艺创作的艺术途径来体现与完成，而不能本末倒置的把艺术作品的完成，简单的看做宗教见证的派生物。¹⁸⁶周庆华在《佛教与文学的系谱》分析佛教与文学的关系时，提出了“佛教文学化”与“文学佛教化”两个概念。所谓“佛教文学化”指的是佛教里加入文学成分，注重义理的传达，例如佛经里的譬喻、寓言化、诗偈形式等；“文学佛教化”指的是文学作品里具有佛教元素，肯定文学的先在而后以佛教为差异性变数。¹⁸⁷“佛教文学化”和“文学佛教化”事实上是二而一的，只是转换角度看待的关系而加以区分，是同一样东西的不同解读。

从以上的论述，即可发现广义的“佛教文学”涵盖面非常宽广，即是受到佛教影响、包含佛教内容的文学作品都可归纳为“佛教文学”。狭义的“佛教文学”则包含两大范围。第一类是“以宗教为主，文学为辅”的佛教文学，文学是作为传达佛教义理的辅助工具，不管是早期佛陀的说法、含有文学性的佛典、或现今讲经说理的文学性作品都在此范围；第二类是“以文学为主，宗教为辅”的佛教文学，佛教在文学创作中加深了其文化蕴涵，使文学的内容更多元化、开阔文学的境界。第一类的佛教文学除了早期佛陀为了观机逗教，随缘说法，利用文学性阐述佛理，后期的发展受到限制。根据周庆华，此类的作品（“佛教文学化”）无法在文学性方面做出什么贡献，而且也无助于义理的传达，反而有可能在文学化的过程中松动了教义传达的“力度”¹⁸⁸。而第二类的佛教文学（“文学佛教化”）就不一样，在文学中加入佛教意蕴不止能保存局部的佛教意义，未来还可用来写出自身的宗教体验，尤其是对宗教更高境界的参悟，供人习取，佛教文学的远景，就在这一“无限可能”的实相世界的贞定或开发上¹⁸⁹。楼肇明在〈书写文化和被文化书写〉谈起林清玄早晚期佛教散文的转变时表示，林氏由诠释文化或书写文化倒退到解释佛经，或者被文化所书写了。散文作家和佛经注释家的不同在于，散文作家所面对的是世界本体，他的身份是进行文化诠释，而注释家只对被注的经典负责，注释并非艺术的创造性劳动。当“六经注我”的时候，

¹⁸⁴丁敏：〈中国佛教文学研究近况初步评介——以台湾地区为主〉《中国佛教文学的古典与现代：主题与叙事》，长沙：岳麓书社，2006年，第184页。

¹⁸⁵【日】加地哲定著，刘卫星译：《中国佛教文学》。台北：佛光文化事业股份有限公司，1993年，第1-16页。

¹⁸⁶吴明兴：《苏轼佛教文学研究》，宜兰：佛光大学、文学系，博士学位论文，2009年，第8页。

¹⁸⁷周庆华：《佛教与文学的系谱》，台北：里仁书局，1999年，第1-10页。

¹⁸⁸周庆华：《佛教与文学的系谱》，台北：里仁书局，1999年，第2（序文）、221页。

¹⁸⁹周庆华：《佛教与文学的系谱》，台北：里仁书局，1999年，第10页。

林清玄是光华熠熠的，而当“我注六经”时，林清玄变得暗淡了。¹⁹⁰以散文的定义去思索，其“直接将自我的个性、情怀、观点等”与“自由而又艺术地表达出来”的要求，严格的佛教散文范围还是比较倾向于第二类，即“以文学为主，宗教为辅”的佛教文学，注重作者创作意识，把作者对佛教的体验和理解，运用文学的技巧和形式自由地表达出来。由此可见，“以文学为主，宗教为辅”的佛教文学，是未来趋向宗教艺术更高境界的方向。

三、马华佛教散文现状

何乃健于1995年在〈溪声尽是广长舌——浅介马华佛教散文的近况〉浅介马华佛教散文的近况时引用黄学海对于“佛教文学”的界定。此定义是本地最早有关“佛教文学”的阐述，始见于1988年黄学海的〈出版缘起〉。黄氏对于佛教文学的定义是：“佛教文学是具有佛教意识的文学作品。它必须同时具有佛教的思想意识与文学价值，至于是否应用佛教术语或典故，作者本身是否是佛教徒，倒不是最重要的。佛教文学应当以净化人心为目的，通过文学的体裁和表达手法，传递佛教的意识，希望读者能从中有所启发，有所悟入。¹⁹¹”当时“佛教文学”对于黄氏来说是弘扬佛教的优良方法，黄氏主要是立足于佛教的立场去看待佛教文学，希望佛教界能借用一些文学艺术的表达形式来推动佛教文化、提升佛教徒质量、净化社会人心等，进而对民族、国家文化做出贡献。2013年，郭莲花在《马华佛教散文选（1982-2010）》的序文中表示冠上“佛教”的此散文类和佛教文学一样，至今在学术界尚未有完整、一致的看法，因而该书对于“佛教散文”的择取标准是：只要文章具备佛教思想和佛教价值，并带有文学的写作手法，皆是佛教散文，至于讲经说法辩驳说明佛教的散文便不在筛选的范围内。¹⁹²黄氏和郭氏的分析都强调佛教文学必须具有佛教思想和文学手法，然而前者载有强烈的宗教宣传目的性，而后者更注重作品作为“文学”的真正标准。由此可见“佛教文学”或“佛教散文”的定义出现了从重视“宗教”到重视“文学”的转化，即原“以宗教为主，文学为辅”转至“以文学为主，宗教为辅”的现象。若依循此方向前进，可窥见马华佛教文学在未来的发展，拥有无限的契机与意义。

马华散文的题材分类其实不如中国大陆或台湾的明显。简嫔在《八十一年散文选》的编后记对散文日渐走向专业知识类型化做出如此分析：“相异于过去散文前辈们广涉生活风貌的题材选

¹⁹⁰〈书写文化和被文化书写〉（代序）楼肇明，林清玄《林清玄散文》，第10页。

¹⁹¹ 黄学海：〈出版缘起〉，释继程《佛国楞伽记》，吉隆坡：十方出版社，1988年。

¹⁹²郭莲花、林春美主编：《马华佛教散文选》（1982-2010），八打灵：佛光文化事业，2013年，第7页。

择法，现代散文作家有意识寻找自己的焦点题材，并且以专业的学养做深层耕耘，有计划地撰写一系列连作，为自己定位与类型……”¹⁹³因而，台湾散文在题材的开发中就有环保散文、山林散文、都市散文、旅游散文、运动散文、女性散文、佛教散文等¹⁹⁴。但是马华散文的题材分化还未如此明显，况且佛教散文在马华散文的大家庭中还是个新生儿，迟至七、八十年代在回教复兴发展浪潮的影响与马来西亚佛教团体推动佛教文学的情况下¹⁹⁵，马华写作人开始将佛教哲思融入散文中，才出现了佛教散文。把有关佛教题材的散文归纳为“马华佛教散文”也是作为研究与讨论的一个方便。既然把散文以题材作为分类并冠上了“马华佛教散文”这一名堂，就不以广义的佛教文学泛泛而谈，而直接讨论狭义的佛教文学。马华佛教文学尚在发展的阶段，虽然不缺“以文学为主，宗教为辅”的佛教散文，但基于马华佛教文学在开始的阶段，是受到沉重的宗教使命感灌溉而萌芽，所以唯有纳入“以宗教为主，文学为辅”的佛教散文，才能呈现出马华佛教散文较完整的视野。依目前的情况，马华佛教散文创作的情况有三种：一、是以讲经说理为主，因从佛教得益而想借由文字把佛理宣传或推广出去；二、是有感而发，因接触佛教身心获得新的体验、感受，接而通过文学手法表达其体悟；三、是不经意流露，虽然散文的题材不是佛教，但因本身是佛教徒或深受佛教思想的影响，因而广涉生活风貌的文章也显现了佛教色彩。

根据以上定义，笔者搜集的马华佛教散文作品从 1985 年至今共有 40 余本，其中释继程法师的佛教散文集有 21 本：《如梦集》、《缠》、《佛国楞伽记》、《缘》、《出家情》、《悠然》、《花花世界》、《禅话绵绵》、《翱翔佛法太虚》、《吃茶处》、《筏》、《尔然小品》、《笑吟人生》、《船到桥头》、《只是我闻》、《点滴心头》、《闲事心头》、《冷暖心头》、《日日好日》、《喜上心头》及《善缘心头》，占了总数的一半。当中的作者除了继程法师是僧人，其余的作者都是学佛居士，他们的作品有：郭莲花的《走月光》；何谨的《平常心》；何乃健的《淅沥的檐雨》、《禅在蝉声里》及《让生命舒展如树》；黄学明《拈花录》及《掌中水月》；洪祖丰的《佛教面面观》、《情怀佛教》及《吾说八道》；姜联招《不朽的眼》及《细水真的长流》、林艾霖的《草鞋记》、《乘凉去》、《快乐的行脚》及《心转》、苏清强的《菩提林》、《心灯集》、《雾里看花》及《生命的空间》、颜尊严的《活出自己》、《清凉自在

¹⁹³ 参见简媜编选《八十一年散文选》之编后记，台北，九歌出版社，1993 年。

¹⁹⁴ 许珮馨：〈台湾现代散文学位论文的研究现象分析〉，《第四届文学与资讯学术研讨会会前论文集》，国立台北大学中国语文学系，日期：2008 年 10 月，第 264 页。

¹⁹⁵ 参见何乃健：〈溪声尽是广长舌——浅介马华佛教散文的近况〉，李锦宗主编《马华文学大系——史料 1965-1996》，新山：彩虹出版有限公司，2004 年，第 20 页。

》及《心的能量》与叶秋红的《梦中的白螺》。另外还有三本合集是林艾霖与颜爱心合著的《用爱语拥抱你》、林艾霖与开照法师等人著的《死囚忏悔录》，以及邓福执笔、林艾霖整理的《死囚日记》。以上散文的类型除了一般的议论散文、记叙散文与抒情散文，还有小品、杂文、随笔、游记、书话、书信及日记等。其内容有诠释佛教义理、叙述佛教的体验与感悟、也有在生活历练中佛教思想的不经意流露，各个文集的文学性高低不一。马华佛教散文集由于大部分的原作是刊登在报刊或杂志专栏，因而多数的文章篇幅短小、精简，风格平易近人、朴实无华。

何乃健在〈溪声尽是广长舌——浅介马华佛教散文的近况〉曾经把梁国兴的《护法情》及杨亚六的《江水无心月有情》纳入佛教散文范围讨论。笔者认为梁国兴的《护法情》收录的都是演讲稿与献词，因而把此类非散文的佛教作品排除在外。另外，杨亚六的作品，大约一半的作品是非文学性的评论，佛教散文也只占了百分之三十余的篇幅，因而不被笔者纳入佛教散文集范围。其他的佛教散文作家，还有一些文集虽然也有佛教散文，但是篇幅不多，如何乃健与秦林的合集《惊起一滩鸥鹭》、林艾霖的《不是多出来的人》、苏清强的《只问耕耘》、何乃健的《稻花香里说丰年》、郭莲花的《春天种的一棵树》等，其佛教散文不超过总篇幅的百分之三十，因而不被纳入为佛教散文集。所收集的马华佛教散文集，基本上有百分之七十的篇幅是佛教散文，才被笔者视为佛教散文集。之所以部分文集会出现不是百分之百的篇幅都是佛教散文的情况，是因为作者们一般习惯在佛教散文集加入一些有关佛教非文学性的评论、小诗、附录等。但也有特殊的情况，如何乃健的《淅沥的檐雨》，由于此文集加入了寓言，而笔者又把寓言排除在散文范围外，因而其佛教散文的篇幅只占了百分之六十。另外两册是郭莲花的《走月光》与林艾霖和开照法师编辑的《死囚忏悔录》，虽然佛教散文只占了百分之五十左右的篇幅，但由于其文集的特色¹⁹⁶，因而也把它们纳入进马华佛教散文集的范围。限于精力才学，本论文的探讨范围只围绕在已经结集成册的佛教散文集，事实上还有报刊或杂志专栏尚未结集成书的佛教散文，都是可以再进一步探讨的范围。

¹⁹⁶ 《走月光》主题不是佛教，字里行间却流露佛教思想，这是本地佛教散文集少有的特点。《死囚忏悔录》收录的是有关囚犯接触佛法后，自陈已过、决心悔改的散文，虽然文学性不高，但感情真挚，富有宗教意义。

结语

所谓的马华佛教散文，首先一定是属于文艺学的，非文学的有关宗教的一切文字记载，不能含糊地纳入佛教散文的范围。虽然马华佛教散文至今不是马华文学的主流，但其佛教的题材意蕴也为散文增色不少。何乃健的佛教散文被收入到钟怡雯与陈大为主编的《马华散文史读本1957-2007》，而由郭莲花与林春美主编，于今年出版的《马华佛教散文选》，收入了一百二十一篇作品，也是对马华佛教散文存在价值的一种肯定。

作为一种宗教文学，佛教散文也只有以狭义的佛教文学去看待，排除广义佛教文学，即是一些对佛教认识不深、只偶然提到庙宇、僧人、佛教名相等的散文，马华佛教散文在宗教领域才有其存在的意义。佛教散文从“以宗教为主，文学为辅”到“以文学为主，宗教为辅”的转化，不只能为宗教寻找发展的契机，也开阔了文学本身的境界。期待更多的作者参与本地佛教文学的创作，把宗教与文学结合所展现的艺术推向高峰。

分享会

金明长老事迹分享会

郑松彬居士

马来亚佛教会 (Malayan Buddhist Association) (即现今马来西亚佛教总会前身) (Malaysian Buddhist Association) 在于 1959 年 4 月 19 日成立到今天已有 51 年的历史。

顾名思义马佛总是个全马性的佛教机构，它的组织包括了各州主持佛法的出家僧尼大德和拥护佛法的在家男女居士。谈到大马佛教，一定不会忘记马佛总，提到马佛总一定会想起它的发起人之一的已故金明长老！说到金明长老大马佛教界无人不晓而金明长老在于 1999 年圆寂到今天已整整 11 年了。身为佛弟子的我为了表达对长老怀念及感恩特意写下这一篇文章“追思金明长老”奉献给大马佛教与大家分享我心目中大马佛教界有史以来最伟大及有影响力的高僧——金明长老。

马佛总第二任主席及马六甲香林觉苑开山住持金明长老出生于 1914 年 中国福建莆田，姓郑名清泉，是家中的独子。长老幼年丧父，与母亲相依为命。其母亲也是一位很虔诚的三宝弟子，常带儿子到佛堂礼佛，亲近出家人，使其小心灵 种下出家的善因。在他长大后，有缘研究佛陀传及佛学等书，深受大觉悟者——佛陀度众生的大悲心所感动，了解到佛法是最圆满的真理，是人生安身立命真正的归 依处而在 17 岁那年出家并得到其母的祝福。

经人介绍后，金明长老前往龟山福清禅寺剃度出家。值得一提的是，金明长老的母亲在他出家不久后，也落发出家，德号金清，为佛门增添佳话。出家初期南来马六甲 青云亭效力，随着其师香林大和尚，学习佛法，并助其师办理寺务，广度众生。长老自小求知欲强，学习每一件事情都很快上手，过目不忘，进步得很快。金明长老 手不释卷，他将主利各种佛事所得的经书悉数用来购买经典佛书，已增进本身对佛法的认识。

1941 年，马六甲遭日本攻占。金明长老趁此机会深居简出，更能专心深入经藏智慧大海。那时，刚好一代佛学大师慈航菩萨南来弘法，但因受战争牵连，而无法回国，只好暂时驻锡南洋，金明长老也就此因缘向慈老学习因明及唯识。在佛学中，这两种学问是比较难学的，非经名师指点，很难学会；因名为东方的理则学，与西洋逻辑，同为核定真伪的伦理学；唯识则为佛学上剖析人声宇宙现象最详尽的一种哲学；长老对于因明学与唯识学，深有心得。这里有一点我

要特别强调就是金明长老是我国一位少有杰出的唯识家，长老解行并重，我们可以从长老在日常处事待人中，可察觉出因名和唯识对其影响钜大，并已在许多方面，成为他的指导思想。这也是长老担任马佛总及马来西亚四大宗教咨询理事会主席，金明长老曾多次勇于在政府与高官面前仗义直言及争取佛教徒的权益的主要力量之一。

金明长老自小就接受私塾教育，对于国学颇有心得。当时日军严禁华文教育，长老不忍文化传承受阻，於是就青云亭内开班教授国学。他的其中3名女学生黄金莹、黄金熙、沈金基后来更矢志不嫁，以在家身献身如来事业，协助长老创立香林觉苑，开办香林学校等弘发教育事业。金明长老也因此明白佛教要普及得从教育方面著手，於是决定专注於佛教教育事业。1945年第二次世界大战结束后，上人决定从事佛教教育公作，着手兴建道场为未来教育基地，于同年12月21日即佛陀圣寿之期成立了香林觉苑。经过六年时间策划及经募费用，而於1951年1月成功开办马来半岛南部唯一的佛教学校——香林学校。

香林学校也是唯一获得教育部特别批准将佛学列为正课的学校，佛学课所采用的课本是由金明长老亲自编写。1961年，他又创办香林幼稚园。他也是两所机构的董事长及董事会主席。

1955年金明长老和他师兄金星上人发起组织马来亚佛教会。1959年4月19日，佛教会在槟城极乐寺由国父东姑阿都拉曼主持成立仪式，金明长老也受推任首届理事会副会长。

1971年佛总首任主任因健康问题辞掉主席一职，金明长老被推举为第二任主席直到1995年4月23日，共8届24年之久。佛总在金明长老领导期间，为我国佛教建树良多，其中包过向政府争取把卫塞节列为公共假期、抗议破坏佛教形象在国内放映的影片如《文素臣》、《梦》、《女独臂刀》等。连同马来西亚佛教青年总会成立马来西亚佛学考试委员会常年举办全国佛学考试等。

1982年，佛总在金明长老领导，与基督教、兴都教及锡克教同组四大宗教理事会。该会於1983年获得政府批准成立。金明长老曾担任该会主席、副主席及理事等。长老虽然不谙英文，但通过翻译表达建设性意见，得到了其他宗教领袖的尊崇与敬爱。

金明长老的成就获得国内外的肯定，他於1974年获最高元首颁赐AMN奖章、1984年获美国法界大学授予名誉佛学博士学位，是第一位获此殊荣的大马僧侣；1997年则获董教总颁予《林连玉华教精神奖》，表扬他在教育工作上的奉献。

1999年7月3日晚上九时一刻，金公上人，与这个世界因缘圆满，於马六甲爱极乐专科医院安详示寂，世寿八十有六高龄。

甲州政府肯定及认同已故金明长老为大马及甲州作出极大贡献，马六甲周行政议会在2009年11月5日，正是通过把甲市区柏兰罗布爹路(JALAN PELANDUK PUTIH)改以马佛总第二任主席，前香林觉苑主持及香林学校创办人已故金明长老的法号命名(JALAN REV. SEET KIM BENG)。值得一提的是，这也是我国第一条以佛教出家人的发号作为路名。这是大马佛教界的最高荣誉。

金明长老一生对大马佛教的贡献有目共睹，非常难能可贵。金明长老不但是位伟大的高僧，办事能力强的佛教好领袖，也是一位出色的弘法人员，更是一位了不起的教育家。金明长老的成功条件又是什么呢？

- 1) 长老非常热爱生命。
- 2) 长老有崇高的理想，特别在教育方面。
- 3) 长老很有眼光，远见，目标和方向。
- 4) 长老作每一件事情都十分有信心。
- 5) 长老的组织及办事能力强。
- 6) 长老的表达能力很好，能讲敢讲，能写敢写。
- 7) 长老做事专一认真，不马虎，凡事亲力亲为。
- 8) 长老处事待人接物，非常有原则。
- 9) 长老面对困难及挑战时，有勇气，不怕难，不怕苦去面对及以一颗镇定的心把问题一一解决。
- 10) 长老好学好问及有问必答。
- 11) 长老充满慈悲及智慧
- 12) 长老也很开明、谦虚、随和及健谈
- 13) 长老也是一位很有科学头脑，十分影响力的出家人。
- 14) 长老也非常有耐心、恒心和决心。
- 15) 长老重视年轻人常引导及鼓励年轻人学佛，听闻，了解，实行佛法，为佛教奉献一份力量。
- 16) 长老解行并重，使人敬佩。
- 17) 长老一生知恩、感恩、报恩是每一个佛教徒学习的好对象。
- 18) 长老人到那里都受人敬爱。
- 19) 长老的悲心、愿力、德行、学问、贡献、金玉良言、用心良苦.....

1983年，马来西亚佛教总会甲州分会主办的一项佛曲比赛，就在这次特殊的机缘下认识了长老，并有了多次亲切的交谈和接触，从中向长老学习了不少待人接物及处事的道理，而深深感觉到长老的伟大，还在长老的指引下为佛教献出一点力量，这是我一世人的荣幸。

还记得在八十年代当时只有二十多岁的我受长老两次委托以代表他出席由国家团结局所主办的研讨会，一次在柔佛的居銮，另一次在马六甲。我还曾与长老一同到马六甲市议会去出席与州政府对话，并成为长老的翻译员。除次之外，长老也常致电于我到香林学校为他翻译一些政府公函，我也乐于在第一时间完成任务，并从中学习到不少学问。长老处事非常细心及认真。我也很感谢长老给我这些难得的学习及成长机会。

有一次与长老到吉隆坡去参加四大宗教的会议。会议结束，我们共车回甲。途中，司机突然紧急刹车。坐在前座的我被这突发事件吓了一跳。当我回过神来时，转头只见长老一副神情淡定，如如不动的稳坐后座，一点也不慌张害怕，真是表现出长老的定功到家。这一件事已收藏在我心中有二十多年，一直到现在才有机会与大家分享。

还有一件非常值得回味的事情，有一次我去拜访长老，话还没谈到十五分钟，就有电话响起，有事找长老。长老与对方谈了十分钟左右，就结束谈话向我走来。欲坐下之际，电话再次响起。这回长老谈了大概十五分钟。然后我们又续谈刚才未谈完的课题。不久，有一班从外地远道而来的信徒求见长老。我只好先行离开，改日再访。由此可见，长老非常有人缘，无时无刻都在为大众服务。很多时候长老都出坡办事、开会、弘法，数十年如一日，连生病时也没忘记自己身为出家人的责任，这一点使我十分敬佩，值得大家学习。

长老很喜欢阅报，每天都用上几个小时来阅读几份中文报，是一位非常关心社会国家大事的智者。这一点须有非常坚定的恒心及纪律，是普通人难以做到的

犹记得长老告诉过我一句话：“上台演讲并不难，不过要回答听众的提问却不容易。话不能说错，尤其是身为一位领导者或弘法人员。因此，金明长老在担任佛总主席二十四年期间在报章所发表的言论，从没引起任何争议，大家口服心服。这是一个好榜样，也是最高境界的说话艺术。

另一我要提的重点是，这些年来我从长老身上所观察到的言行举止，深深影响了我日后上台弘法、讲课的风格。老人家的言教及身教无一时刻不在教导及感化众生

此生我能有机缘认识金明长老，并且在长老的指引下为佛教献一点的力量，是一世人的荣幸。金明长老一生为佛教、华教、众生服务的伟大精神及情操是我最大的推动力及学习的好

榜样。长老一生成功地净化了无数的心灵，我热爱佛教、我归依三宝、我常为年轻的一代讲解佛法、我尽自己的能力去破迷开悟以及断恶行善，我深深地了解到做人的意义是以服务为目的，长老使我真正成长，认识自己，这一切都是金明长老对我的影响，并且影响深远！

金明长老的一生就像一根蜡烛，燃烧自己，照亮别人。使到很多人过着快乐、幸福、美满、安灵的生活。同时也使这个世界出现更多感恩的心。

“师父，我以这篇短短的文章，叙出我对您最崇高的敬意。如今，您老人家虽以离开我们有 11 年了，但是弟子将永远记得师父生前的教诲，尽心尽力把佛陀的教育发扬光大，使佛教的光和热充满人间。

师父，感恩您所为我们作出的一切！永远地感恩、永远地怀念！”

阿弥陀佛

马来西亚佛教学术研究会
2013/2015年度理事会

顾问 Advisor: 释继程法师、释开舍法师

主席 President: Ang Choo Hong 洪祖丰

副主席 Vice President: Chong Hung Wang 钟汉源

秘书 Secretary: Low Chee Leong 刘志龙

财政 Treasurer: Leong Chew Moi 梁秋梅

委员 Committee: Sek Chin Yong 薛振荣

委员 Committee: Goh Qing Song 吴青松

查账 Auditor: Tang Loon Khoon 董伦坤

马来西亚佛教学术研究会联络处:

网站: www.brsm.org.my

邮址: brsm.org.my@gmail.com

【第三届马来西亚佛教国际研讨会】筹委会

筹委会主席: 梁秋梅

筹委会副主席: 钟汉源

筹委会秘书: 廖淑雯、张语萱

筹委会财政: 刘志龙

筹委: 薛振荣

鸣谢

吉中佛教会

千百家佛教居士林

马六甲佛教居士林

莎阿南佛教会

士拉央佛教会

甘马挽佛教会

吉赖佛教居士林

登嘉楼佛教会

佛教正信会

吉輦佛教会

甘马挽佛友

话望生佛教会

彭亨佛教会

居銮佛教会

(排名不分先后)