



金洲法称虽然肯定“境”是“空”的，但“识”还是“有”的，而阿底峡之意是这个“识”也是“空”的，这就是当初两者接触《入菩萨行论》一书的“空有之争”的可能分歧，即可说是室利佛逝佛学和藏传佛学对“菩提（三士）道次第”的“清净见”的“不共”之争。——郑文泉

我们在当代回顾清代马来亚的汉传佛教史，对更多不知名、知名而不知事迹、知事迹而不详的僧众，也总该有个结语：菩萨心肠是不能以著作等身评价的。——王琛发

If there is greater awareness and sustained effort on the part of the Buddhist leaders, there is a possibility that Buddhism may offer an alternative paradigm to the world. Otherwise, Buddhism itself may be alienated, surviving only in name. —Ang Choo Hong

回顧與前瞻馬來西亞佛教

Retrospective and Perspective of Malaysian Buddhism

竺摩法师在马佛学院的创办、招生与教学的过程中，其实不仅在素质方面提升了佛教的信仰层次，更为佛教吸纳了原就具有宗教情操的成员，也扩大了大罗汉传佛教的版图。——杜忠全

锺正山作为现代水墨画开拓者之一，其现代性的思想不但体现在“道”的宇宙观中，也体现在他从“儒”入，由“禅”出的社会观中。——钟瑜

对缘起性空思想的深切认同，使对生命的珍爱成为贯彻郭莲花前后期散文的主题。不同的是，她早期的作品多在诉说她对生命的珍爱，而后期的作品则多数展露她对生命的享受。——林春美



回顧與前瞻
馬來西亞佛教

Retrospective and Perspective of Malaysian Buddhism

郭莲花 梁秋梅 © 合编

会议照片



回顾与前瞻
马来西亚
佛教

Retrospective and
Perspective of
Malaysian Buddhism

郭莲花、梁秋梅 编

马佛研学丛系列 | 01

回顾与前瞻马来西亚佛教

主 编 郭莲花、梁秋梅

排 版 黄宇琛

出版发行 马来西亚佛教学术研究会
34, Jalan BU3-5, Bandar Utama,
47800 Petaling Jaya,
Selangor, Malaysia.

电 邮 brsm.org.my@gmail.com

网 站 www.brsn.org.my

印 刷 永联印务有限公司

版 次 2010年11月 初版

定 价 RM 20.00

国际书号 978-967-10091-0-9

(版权所有，翻印必究。)

Retrospective and Perspective of Malaysian Buddhism
Edited by Kek Lian Wah and Leong Chew Moi
© 2010 Buddhist Research Society of Malaysia
ALL RIGHTS RESERVED

目录

回顾与前瞻
马来西亚
佛教

- 7 序 / 郭莲花
Preface / Kek Lian Wah
- 9 论文摘要 / Abstracts
- 25 作者简介 / Contributors

- 31 室利佛逝佛学对藏传佛学的影响：
金洲法称、阿底峡与空有之争

郑文泉 The Impact of Malay-Śrīvijayan Buddhism on Tibetan
Buddhism: The Śūnyatā-Bhāva Debate between Dharmakīrti of
Suvarṇadvīpa and Athīśa / Tee Boon Chuan

- 47 远去的菩萨身影：
论清代的马来亚汉传佛教

王琛发 The Fading Bodhisatvas: A discussion on Malaysian Chinese
Buddhism during the Qing Dynasty / Ong Seng Huat

- 77 第一场问答环节选录

主持兼点评：郑庭河 Selection record of Q and A session I

- 85 全球化对马来西亚佛教的冲击

洪祖丰 Globalization – its Impact on Malaysian Buddhism / Ang Choo
Hong

- 101 浅析佛光山在马来西亚的发展

梁秋梅 Brief Analysis on Development of Malaysia Foguangshan /
Leong Chew Moi

- 119 马来西亚乡镇
佛教会佛学班发展概况初探
-
- 张喜崇 An Initial Investigation of Development for Dhamma Classes
Organised by Malaysia Buddhist Association
in Small Town / Teoh Hee Chong
- 141 第二场问答环节选录
-
- 主持兼点评：唐威杰 Selection record of Q and A session II
- 151 竺摩法师对马来西亚佛教的影响
-
- 释继旻 The Influences of the Venerable Zhu Mo on Malaysian
Buddhism / Shi Ji Min
- 171 竺摩法师对大马汉传佛教的贡献
——以马佛学院对斋堂佛教化之影响为考察目标
-
- 杜忠全、
释学山 The Contribution of Ven. Chok Mor to Malaysian Chinese
Buddhism – The Influence of Malaysian Buddhist Institute
over the Vegetarian Lodges As objective of Investigation / Toh
Teong Chuan, Shi Xue Shan
- 183 浅析竺摩法师佛教艺术观
-
- 夏美玉 A brief Analysis on Ven. Chok Mor's Perspective of Buddhist
Arts / Ha Mui Nyuk
- 193 继程对“茶禅一味”的弘扬
-
- 郭莲花 Ji Cheng's Propaganda on "Tea and Chan are of One and the
Same Taste" / Kek Lian Wah

205 第三场问答环节选录

主持兼点评人：谢爱萍 Selection record of Q and A session III

217 南洋水墨画中的道释佛精神
——论锺正山的写意人物画

钟 瑜 The Confucianist-Buddhist-Taoist Spirit in the Painting of
Nanyang – A discussion on Zhong Zheng Shan's portraits /
Chung Yi

225 载道与言志的马华佛教散文：
以郭莲花散文为个案

林春美 Mahua Buddhist Prose of Zaidao and Yanzhi: A Case Study of
Kek Lian Wah's Prose Writings / Lim Choon Bee

239 继程法师佛曲歌词譬喻的运用

郑远量 The Use of Analogy in the Lyrics and Verses of Ven. Chi Chern's
Buddhist Hymns / Tay Yang Liang

253 马来西亚中文佛教杂志初探
——以《佛教文摘》为例

曾衍盛、 A Study on Chinese Buddhist Magazines –a Case Study on
张爱玲 Buddhist Digest / Chan Yann Sheng, Chong Oi Leng

267 第四场问答环节选录

主持兼点评人：颜爱心 Selection record of Q and A session IV



序 / Preface

马来西亚佛教学术研究会（简称“佛研”）于2008年10月成立，并于2009年12月13日假马来亚大学文学院举办“第一届马来西亚佛教国际研讨会”。研讨会的宗旨有三：一、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，二、提高马来西亚佛教研究风气，三、促进马来西亚佛教研究者的交流、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。而这一部《回顾与前瞻马来西亚佛教》论文集正是该项研讨会的学术收获。

《回顾与前瞻马来西亚佛教》所辑之文共有13篇^[1]，12篇以中文撰写，1篇以英文著述，皆在研讨会发表并获得与会者热烈的讨论和回响。论文的课题范畴大致分为四类，即马来西亚佛教历史、组织、人物以及文艺。马来西亚佛教历史课题的发表者有郑文泉博士和王琛发博士，佛教组织课题则有拿督洪祖丰、梁秋梅小姐和张喜崇先生，佛教人物研究则有继旻法师、杜忠全先生、夏美玉小姐以及郭莲花博士，佛教文艺探讨则有钟瑜博士、林春美博士、郑远量先生以及曾衍盛先生和张爱玲小姐。这十五位撰写者有来自国内外大专校园的学者、研究生，学僧和活跃佛教界的居士，他们的中英文论文摘要和个人简介也都刊载在本集中。

在论文格式方面，编者虽有提出统一的要求，为了方便作业，本书在格式上也保留小部分作者的风格，并以简体字出版。研讨会共有四场的问答时段，其中不乏精彩的言论，亦见出一些发言者能言善辩的一面，故选

1 研讨会筹委会收到15份论文，白玉国博士〈马来西亚华人佛教信仰的规范化问题初探〉、郑筱筠博士〈试论马来西亚佛教发展的特点〉因二人未克出席，故不收录其作。

择一些相关、适宜的问答记录，倘能引起读者的兴趣，则要感谢当场录音和笔录的博大中文专业同学，她们是谭素妃、谢莉欣、雷秋明和黄筠箴。最后，编者要感激佛研会长拿督洪祖丰在百忙中协助审阅英文摘要，进行一些翻译，并在编务工作上给予宝贵的意见。

郭莲花

2010年8月18日

论文摘要

Abstract

■ 室利佛逝佛学对藏传佛学的影响：金洲法称、阿底峡与空有之争

The Impact of Malay-Śrīvijayan Buddhism on Tibetan Buddhism:

The Śūnyatā-Bhāva Debate between Dharmakīrti of Suvarṇadvīpa and Athīśa

本文旨在重建以“金洲法称”为代表的晚期室利佛逝佛学及其对今日藏传佛学的影响之史实。约在986-1024年间，室利佛逝出了一位闻名印度和东南亚等地的唯识宗大师法称（Dharmakīrti of Suvarṇadvīpa），吸引了包括于1013-1025年间来学于此的印度学僧阿底峡（Athīśa）等人。阿底峡在这里所学的“菩提心”和“一切大乘深法”，不但构成他个人《菩提道灯》一书的思想骨架，而且也因1042年受邀前往西藏弘法13年而奠定后世藏传佛学的基本教义与特征，其影响固非同小可。然而，在金洲法称和阿底峡乃至后来藏传佛学大师之间，却充斥着所谓“空、有”的教义之争，原因是彼此对大乘佛学的智慧是“唯识见”还是“中观见”始终有不同的坚持和意见之故。

This paper aims to reconstruct the philosophical history of Buddhism in the late Śrīvijaya and its impact on Tibetan Buddhist philosophy. During the years 986 to 1024, Śrīvijaya was a famous Buddhist centre by the effort of Dharmakīrti and fascinated many to study there, including the Bengal prince, Athīśa for his 12-year programme, from 1013 to 1025. The impact of Śrīvijayan Dharmakīrti's philosophy was further deepened by Athīśa when he was invited by Tibet's king to promote Buddhist teaching on the region. In spite of the well reception of Dharmakīrti's philosophy, however, his Yogācāra-based Mahayana

Buddhism was an area of dispute between Athīśa and his Tibetan Buddhist pupils of Mādhyamika-based Mahayana Buddhism.

■ 远去的菩萨身影：论清代的马来亚汉传佛教

The Fading Bodhisatvas: A discussion on Malaysian Chinese Buddhism during the Qing Dynasty

自明末清初以来，最早在马六甲生活的汉传佛教僧众，都是冒着海禁之险，投身在化外之民斩荆辟棘的异域，照料开荒民众的生死大事。他们一代接一代，经历两百余年艰苦变迁，从寄居在义冢接受地区民众及海商船主集资供养香资，到发展出僧侣承包地方香火庙宇自负亏盈的宝烛偶制度，都是对于地方具体环境限制的回应，确保了汉传佛教在南洋华人垦荒的地区继续流传；到1895年方才有妙莲禅师等僧众奔走邻近超过170个市镇，筹款建成南洋第一间佛寺“极乐寺”。即使是在1904年清廷“敕赐”极乐寺以后，法师们在南洋接引众生也还是必须考虑南洋信众的生活方式以及教育程度。

今日回顾清代在马来亚弘法的汉传佛教僧侣，他们多数人默默无名，其中有不少修行深厚，但著作稀少的例子。这些法师为了随顺文盲众多的垦荒社会，从赶经忏到提出开办佛教公司兴办实业，甚至有耍杂技和开动物园的，无所不为，俱是为了能深入民间广说妙法、建立汉传佛教在地方上的经济实力和社会影响，其贡献实不能以成败评价。后人可以为他们结论：“菩萨心肠是不能以著作等身评价的”。

Since the late Ming and early Qing dynasties, the early Chinese Buddhist Sangha members living in Malacce were those who risked their lives by breaking the rule of forbidding travelling overseas and ventured into harsh and align lands to look after the life-and-death matter of early explorers. They went through about 200 years of hardship and changes, from living in cemeteries and accepting offerings from locals and ship merchants, to eventually contracting

local temples and responsible for the profit and loss of these temples. This in fact was a response to the constraints of local environment to ensure the continuity of Chinese Buddhism in the largely unexplored land. It was as late as 1895 that Ven. Miao Lian and other monks went round more than 170 towns and villages to raise fund to build the first Buddhist temple in the Nanyang – The Kek Lok Si. Even after the investiture of the Kek Lok Si in 1904 by the Qing dynasty, monks who propagated the Dhamma in Nanyang always had to take into consideration the life style and educational standard of the devotees living in Nanyang then. When we reflect on the Chinese Sangha members doing Dhamma propagation during this period, we would realize that most of them are unknown, with many of them very well cultivated but had produced little written works. To cater to the illiterate society at the time, these Sangha members had to get involved in chanting, setting up companies to invest in properties, and even playing acrobatic tricks and running zoos. They did almost everything so that they could get into the hearts of the masses, and established the financial strength and social influence of Chinese Buddhism in the local environment. Their contribution cannot be underestimated. Later people may make a conclusion for them thus, “The hearts of Bodhisattvas cannot be judged by the books written.”

■ 全球化对马来西亚佛教的冲击

Globalization – its Impact on Malaysian Buddhism

本文开始讲述马来西亚佛教如何通过国外几个佛教组织的进入而被全球化。外国佛教组织的进入，一方面给马来西亚佛教带来较大的觉醒，另一方面也带来了负面的影响，然这些负面的影响还是能够较好地加以克服。论文的下半部分探讨经济全球化所衍生的文化帝国主义和人性异化的现象。文化帝国主义和人性异化已为马来西亚佛教造成负面的影响。此文在

结束的部分指出全球化的挑战有四个方面，即活动庸俗化、开悟速成化、佛寺商业化、僧人变异化。

This paper begins with a description on how Malaysian Buddhism is being globalized by the entry of several foreign based Buddhist organizations into Malaysia. It is observed that this scenario has brought about a greater awakening of Buddhism in Malaysia. On the other hand, there are some negative effects but fortunately these are well managed.

The later part of this paper discusses how economic globalization has also brought about cultural imperialism and alienation of humanity. It is noted that cultural imperialism and alienation of humanity have created a negative impact on the development of Malaysian Buddhism. The paper ends by summarising the challenges posed by globalization into four, i.e. marginalization of practice, McDonaldization of enlightenment, commercialization of temples and alienation of monks.

■ 浅析佛光山在马来西亚的发展

Brief Analysis on Development of Malaysia Foguangshan

星云法师创立的佛光山，经过了40年努力，秉持着“佛光普照三千界，法水长流五大洲”的理念，并以“以文化弘扬佛法；以教育培养人才；以慈善福利社会；以共修净化人心”的宗旨。成功在全球设立超过200间的佛光道场，超过1000个的佛光分会，把佛法推向全球。马来西亚佛光山作为佛光山的重要一个分支也秉持了佛光山的宗风理念；朝向同一个目标，经过20年的努力，在马来西亚也成功地把佛法弘扬开来，设立了接近20间的佛光道场以及20个佛光分会。马来西亚佛光山经过了三个阶段——萌芽期、奠基期、稳定期，慢慢地在马来西亚这片土地发展、扎根。

Master Hsing Yun, the founder of Foguangshan, took almost about 40 years to establish this organization. The Foguangshan devotees embrace the idea:

“Buddha’s light shines upon the three thousand worlds and the Dharma stream flows across the five continents” and the objectives: “To Propagate Dharma Through Cultural Undertakings, To Nature Talents Through Education, To Benefit Society Through Charity, To Purify Human Minds Through Group Cultivation” of Foguangshan. Nowadays, Foguangshan has around 200 temples and 1000 Buddha’s Light International Associations in the world. Foguangshan has propagated the dharma around the world. Malaysia Foguangshan, is an important branch which tries to follow the idea and development through the same objective. Malaysia Foguangshan succeeded to propagate dharma for 20 years. It established about 20 branches of temple and 20 branches of Buddha’s Light International Associations. Malaysia Foguangshan developed through 3 periods as follows: period infancy, period foundation, and period stable. After the 3 periods, Foguangshan began to get deep rooted.

■ 马来西亚乡镇佛教会佛学班发展概况初探

An Initial Investigation of Development for Dhamma Classes Organised by
Malaysia Buddhist Association in Small Town

本文是以个案研究的方式，探讨乡镇佛教会筹办佛学班的发展概况及其生态，从而了解现有佛教会在发展佛学班的过程中所面对的问题和展望。佛教不仅是信仰，亦强调修学，因此信佛也称为学佛，说明了佛教教育在佛法流布的过程中，有着密不可分的关系。佛教在阿育王时代传入马来半岛后，经历了不同程度的发展，一直到今天，马来西亚佛教呈现了多元的面貌。佛教团体更是遍布全国。

一些佛教团体为接引年轻一代，也在佛教会开办佛学班。由于佛教会的日常活动通常比较适合青年或年长者参与，因此佛学班便成了儿童和青少年参与佛教会的重要途径。本文以森美兰州宜陵区佛教会及霹雳州实兆远佛教会这两所乡镇佛教会佛学班为研究个案，探讨佛教会在筹办佛学班

过程中的发展概况、面对的问题、解决的方法及未来的展望。通过相关负责人的访谈和资料的爬梳，以呈现这两所佛教会这些年来推动佛学班的概况，以盼能从中借鉴学习，改善佛学班的运作。

佛学班的发展概况主要从两个角度切入：一是以课程发展的要求来审视，二是从时间的演变中考察。借这两个切入点，探讨佛教会在推动佛学班的工作上是否有长足进展，及其问题关键何在。

The objective of this case study is to investigate the development and ecology of Dhamma classes organised by Buddhist Association. The study focuses on the problem faced by these Dhamma classes and their prospect. Buddhism is not merely emphasizes faith but also practice, therefore believe in Buddhism also known as learning Buddhism. Buddhism spreading process cannot be separated from Buddhist education. Buddhism in Peninsula Malaya has gone through different stages of development since brought in during Asoka era. Currently, Buddhism in Malaysia has emerged in multifaceted appearance; Buddhist association also has been founded throughout the nation.

Some of the Buddhist associations organise Dhamma classes to attract younger generation. Normally, the daily activities in Buddhist association are tailored for adults and elderly people, therefore Dhamma classes become an important channel for children and teenager to join the association. The samples for this study consisted of Jimah Buddhist Association and Sitiawan Buddhist Association. Investigation has been done to reveal the development process, problem faced, solution and prospect in future for Dhamma classes. Interviews and data analysis was used to describe the development of Dhamma classes. The findings will help to improve the operation of Dhamma classes in future.

Two approaches, namely, curriculum and time-serial were used to investigate the development of Dhamma classes. These approaches were used as measure for the improvement of Dhamma classes and their main problems faced.

■ 竺摩法师对马来西亚佛教的影响

The Influences of the Venerable Zhu Mo on Malaysian Buddhism

马来西亚汉传佛教的发展，可说远在法显法师（340-422）由天竺取经归中国，途经印尼之爪哇、马六甲，曾大弘法化。汉传佛教从那时已传入马来西亚，后因伊斯兰教传入，替代了佛教的地位。过去六十年来，乃先有太虚大师（1890-1947）率团访问，后有圆瑛法师（1878-1953）在槟城极乐寺开坛传戒，继有转道而过的法师等陆续兴办道场，接著慈航法师（1895-1954）长驻弘法，法舫法师（？-1951）到处讲学，竺摩法师（1913-2002）助创佛教教育。

本文以三个面向来论述即：一、竺摩法师生平。二、竺摩法师的著作与艺术创作。三、竺摩法师对马来西亚汉传佛教的影响。本文主要是採用资料蒐集、文献的回顾、口述历史及史料分析之方法。

笔者尝试以学术的方式，呈现出竺摩法师对马来西亚汉传佛教的影响之完整面貌，尤其是他著重在培育僧材、佛教艺术及佛教文化等面向之研究，尽量以客观、学术之立场，用第一手资料，如实地呈现出马来西亚汉传佛教高僧的心路历程，从而整理出马来西亚佛教人物史之史料，以让后学者能向高僧大德为佛教贡献之崇高精神学习。

The development of Chinese Buddhism in Malaysia can be said to be as ancient as when Ven. Fa Xian (340-422) promulgated the Dharma there at one time on his way back to China from India through Java and the Strait of Malacca in Indonesia. Chinese Buddhism was transmitted to Malaysia at that time. Later, the transmission of Islam took the place of Buddhism. Over the recent six decades, there was firstly Master Tai Xu (1890-1947), who led a group to come to visit. Later, Ven. Yuan Ying (1878-1953) held a Full Ordination Ceremony at the Temple of Bliss at Penang, followed by venerables one after another who passed by Malaysia but established Dharma centers. Next, Ven. Ci Hang (1895-1954) stayed permanently there to promote the

Dharma; Ven. Fa Fang (?-1951) gave Dharma discourses all over the places, and Ven. Zhu Mo (1913-2002) helped establish Buddhist education.

This article narrates from three perspectives: firstly, the biographical information of Ven. Zhu Mo; secondly, Ven. Zhu Mo's writings and creative works of art; and thirdly, the influences of Ven. Zhu Mo on Chinese Buddhism in Malaysia. The methods this article adopts mainly are the collection of information, the investigation of literature in retrospect, the oral narration of history, and analysis of historical documents.

By means of academic methodology, the author attempts at a study which presents a complete view of the influences of Ven. Zhu Mo on Chinese Buddhism in Malaysia and which in particular presents the aspects of the venerable's emphasis on the education of the monastics, the art of Buddhism, and Buddhist culture. The author, in an objective academic stance, has made use of firsthand materials to faithfully present the mental journey of an eminent Malaysian monk of Chinese Buddhism. The historical materials as organized in this paper about the historical figures of Buddhism in Malaysia should enable learners of later times to emulate the lofty spirits of eminent monks of great virtues who have made great contributions to Buddhism.

■ 竺摩法师对大马汉传佛教的贡献

——以马佛学院对斋堂佛教化之影响为考察目标

The Contribution of Ven. Chok Mor to Malaysian Chinese Buddhism – The Influence of Malaysian Buddhist Institute over the Vegetarian Lodges As Objective of Investigation

1970年3月3日，在竺摩法师（1913-2002）等法师的积极推动之下，马来西亚佛学院在檳城马来西亚佛教总会大楼正式开办。自成立并开课之后，竺摩法师就担任马佛学院的院长，并且也亲自授课。往后数十年的时间，

他几乎全心全意地投入马佛学院的教学与运作，包括在马来亚半岛各地走动，亲自联系与招收学生来入读，为大马汉传佛教僧教育的发展，做出了开拓性的贡献。创院之最初阶段，马佛学院的生源中，有相当的数量是来自斋教庵堂的子弟。透过系统性的正规佛学教育，大马汉传佛教开始吸纳斋教子弟加入佛教，不少的庵堂子弟在毕业并剃度了回返庵堂后，也按照他们对佛教教义的学习，着手把自身的庵堂佛教化。透过马佛学院，竺摩法师在立足佛教教义本位的前提下，为汉传佛教吸纳原为民间教派的斋教，扩大了佛教对民众的影响。本文透过当年当事人的口述以及档案追查，来窥探竺摩法师与马佛学院对大马汉传佛教的直接影响，也试图为其“大马汉传佛教之父”的称号作一注脚。

On March 3, 1970, under the leadership of Ven. Chok Mor and other monks, the Malaysian Buddhist Institute started its classes at the premises of the Malaysian Buddhist Association. The Ven. Chok Mor has since served as its Principal and conducted classes by himself. For a few decades, he dedicated himself to the operation of the Institute as well as teaching, including going to different parts of the peninsular to recruit students. This exploratory contribution had contributed to the development of Chinese Sangha education in Malaysia. During the inception of the Institute, most students of the institute came from Vegetarian Lodges and Nunneries. By providing systematic and formal Buddhist education, Malaysian Chinese Buddhism began to absorb youngster of vegetarian lodges and nunneries to its fold. Many of these students, after graduation and ordination, returned to their places, followed Buddhist practices and made their places more Buddhistic. Through the Malaysian Buddhist Institute, Ven. Chok Mor was able to absorb what was originally folk practices of Vegetarianism into Buddhism, and expanded the influence of Buddhism to the masses. Through oral interviews with those concern and searching through the files, this paper takes a glimpse at the direct influence of Ven. Chok Mor and Malaysian Buddhist Institute on Malaysian Chinese Buddhism, and attempts to

provide a footnote to his honor as “Father of Malaysian Chinese Buddhism”.

■ 浅析竺摩法师佛教艺术观

A Brief Analysis on Ven. Chok Mor's Perspective of Buddhist Arts

竺摩法师一生为佛教作出无数贡献，他更被誉为诗书画三绝的才子法师，作为一位精通艺术的杰出僧侣，他如何看待佛教与艺术的关系？本文将竺摩法师的佛教艺术观分为三个部分，即艺术是佛法的方便道、艺术与佛法有相通处，以及艺术不能取代宗教。首先，竺摩法师主张艺术是佛法的方便道，是借以弘传佛法的工具，所以，在他的诗书画创作中，绝大部分都以佛教为主题。其次，他认为艺术与佛法有相通处，一是追求真善美的目的相同，二是艺术陶冶性情的作用可以作为学习佛法的入门功夫，三是艺术的感悟与佛教禅境的相通，这两者都能使个人精神境界豁然开拓，超凡脱俗。而诗与禅更能巧妙结合，即诗的灵光能捕捉禅的踪影，而禅的超脱能使诗境更高妙。最后，竺摩法师强调艺术不足以取代宗教，他以“艺术的感悟只是刹那而宗教（专指佛教）的修为方是永恒”反驳蔡元培“以美育代宗教”的主张。依据以上观点，可以说竺摩法师是以佛教为本位，理解艺术而善用艺术的佛教僧侣。

Ven. Chok Mor dedicated his entire to Buddhism. He is well acknowledged as a talented monk who is skilled in poems, calligraphy and painting. As a monk well versed in arts, how does he view the relationship between Buddhism and arts? This paper divided his perspectives of Buddhist arts into three parts, namely, arts as a skillful means of (preaching) the Dhamma, there are common grounds for arts and Buddhism, and arts cannot displace religion. Firstly, Ven. Chok Mor treats arts as a skillful means of the Dhamma, a tool meant for preaching the Dhamma, hence his artistic works are mostly based on Buddhist themes. Secondly, he believes that there are common grounds between arts and Buddhism. Both have the same objective of pursuing truth, goodness and

beauty; the therapeutic and soothing effect of arts can serve as an elementary skill to learn the Dhamma. Furthermore, the appreciation of arts and the meditative state of Zen are the same, both are capable of leading to a higher state of supramundane mental development. In particular poems and Zen may be fused beautifully: the inspiration of poems can catch the traces of Zen, and the liberation in Zen can bring the state of poems to a higher level. Lastly, Ven. Chok Mor emphasizes that arts cannot displace religion. He uses the argument that “the realization in arts is only momentary but the practice of religion (referring to Buddhism) is eternal” to counter the “replacing religion with arts” argument of Cai Yuan Bei. Based on the above, it may be said that Ven. Chok Mor is a Buddhist monk who understands and uses arts from a Buddhist standpoint.

■ 继程对“茶禅一味”的弘扬

Ji Cheng's Propaganda on “Tea and Chan are of One and the Same Taste”

继程自号“喫茶僧”，认为茶与禅的道理可以贯通而弘扬，二十年来著写40多篇茶事散文，极力推崇“茶禅一味”。本文以“茶禅一味”的思想真谛核检其对“茶禅一味”的表达，并将其茶事散文的写作分为前后二期，进行两方面的探讨：一、考察他学习茶道的状况，包括其对养壶、泡茶、品茗如何调和身心的心得，如何通过喫茶表达生活中平常的情调，从而使“喫茶处”成为其终生依止的诗意家园。二、评论诸类散文的写作特色。研究发现，前期的茶事散文对“茶禅一味”并无具体的体会和看法。继程因嗜茶而买壶养壶招来他人的非议，故此期的茶事散文更多是作为有意的申辩，文章具有立论、论据、论证的驳议特征。仿拟和反问两种修辞用得极有特色，语带嘲讽又不失幽默，一反其大量具有开示意味却稍嫌平淡的散文。后期的茶事散文提出了茶禅可以融成一味的方法，对茶禅二事可以互通提出了深刻的见解。此期散文多用禅语和公案，抒情或说理语气平

和，娓娓道来。继程对“茶禅一味”的弘扬体现了一位禅僧对禅宗家风和求道的继承。

Ji Cheng named himself as “tea-sipping monk” and believed that the principle of tea and Chan can be connected and propagated. He wrote more than 40 proses on tea over the last 20 years with strong proposition for “tea and Chan are of one and the same taste”. This paper uses the thought of “tea and Chan are of one and the same taste” to examine Ji Cheng’s expression on “tea and Chan are of one and the same taste”. This paper also divides his writings on tea into early and later phases to investigate two aspects: Firstly, to study his situation on learning the art of tea, including what he has learnt from teapot maintenance, making tea and sipping tea for balancing the body and mind; how he has expressed daily life’s common sentiment with tea; and finally how the “place of having tea” has become his poetic home for life-long refuge. Secondly, to examine his proses on tea matter. The research discovered that there was no concrete experience and opinion on “tea and Chan are of one and the same taste” in the early phase of his writing. Ji Cheng likes to drink tea, which also make him buy and maintain the teapots, which caused some criticism from others. Hence the proses at this stage were written with the purpose of explaining himself. The proses have the characteristic of point of view, argument, and demonstration. Simulation and rhetorical question were uniquely used in the proses. They were imbedded with satires and humour which are in contrast to his great number of proses which were rather plain and meant for preaching. In the latter phase of tea matter writing, Ji Cheng has pointed the way on how to achieve “tea and Chan are of one and the same taste” and has managed to have a sound grip on the concept. Chan’s language and Chan’s gong’an were frequently used in the writings. He expresses his emotion and argument flatly and volubly. Ji Cheng’s propaganda on “tea and Chan are of one and the same taste” manifests a heritage of a Chan monk from the Chan sect of Buddhism.

■ 南洋水墨画中的道释佛精神——论钟正山的写意人物画

The Confucianist-Buddhist-Taoist Spirit in the Painting of Nanyang – A

Discussion on Zhong Zheng Shan's Portraits

佛教自公元前2世纪从大月氏传入中国，强烈西域特色的佛教绘画经过漫长的交流和汉化过程，至唐代已经完全与中国哲学、艺术融合，导致中国画出现新的民族形式。无论在创作观念、技法、题材和表现内容上，佛教绘画造就了中国传统绘画的变革和兴盛。唐代王维开创“禅宗画”；宋代士大夫又将之推向精思巧密的文人画，使之具有文学性、哲学性和抒情性。明清时期以后，受到西方艺术影响的文人画在广泛吸收外来技巧和创作观念之后，表现了时代气息。本文志在探讨20世纪上旬，文人画随同南迁的中国画家传入南洋地区，几代的水墨画家极力在传统中国美学价值的基础上，吸收西方现代艺术养份，结合本土多元文化特色，突破传统旧框架，创造具有热带地域风格的《南洋水墨画》。可是，南洋水墨画家在保持传统文人画精粹之际，又是如何藉着道释人物画来传达佛教顿悟、空灵的精神，及儒道佛相融合的创作思想呢？

Buddhism came from Da Yue (present day north west China) into China during the 2nd BC. Since then Buddhist paintings with strong characteristics of western lands have undergone a long process of interaction and “Han” nization, and by the time of the Tang dynasty, have been completely integrated with Chinese philosophy and arts, culminating in a new ethnic characteristic in Chinese painting. In terms of creativity, skill, theme and content, Buddhist paintings have contributed to the transition and popularity of traditional Chinese painting. Wang Wei of Tang dynasty innovated the “Zen painting”; The scholars of Song dynasty transformed it to personality painting, making it imbued with literature, philosophy and making it more soothing. After the Ming and Qing dynasties, personality painting reflected the contemporariness, after having been influenced by Western arts and absorbing foreign skills and creative

thoughts. During the first half of the 20th Century, personality paintings were brought into Nanyang by the immigrant Chinese painters. This paper intends to discuss how, based on traditional Chinese aesthetic values, several generation of painters attempt to absorb elements of Western arts, integrating the local plural cultural characteristics, breakthrough the traditional framework, and creating Nanyang paintings that depict traits of the tropical land. How painters of Nanyang, while preserving the essence of traditional personality paintings, uses personality painting of Taoists and Buddhists to convey the Enlightenment of Buddhism, and the creative thoughts in the integration of Confucianism Buddhism Taoism. This will also be discussed.

■ 载道与言志的马华佛教散文：以郭莲花散文为个案

Mahua Buddhist Prose of Zaidao and Yanzhi: A Case Study of Kek Lian Wah's Prose Writings

本文借周作人“载道”与“言志”两种文学潮流的术语，以指称马华佛教散文创作的两类状况：一类有意识进行佛理之阐述，写作具显著的宗教目的；另一类体现佛教文化思想之影响，而不以弘扬教义为书写之旨趣。本文以兼得此二味的郭莲花散文为讨论个案，阐述载道与言志的马华佛教散文的面貌与成就。

This article implicates the condition of Mahua Buddhist prose writing with the literary terminology of Zhou Zuoren, namely “zaidao” (conveying tao) and “yanzhi” (expressing one's will). It refers the former to the prose with obvious religious purpose to elaborate Buddhism, and the latter to the works which reflect the impact of Buddhist culture and thought but do not aim to promote the religious teachings. Taking the creative prose works by Kek Lian Wah as a case study, this article discusses the performances and achievements of Mahua Buddshist prose of both zaidao and yanzhi aspects.

■ 继程法师佛曲歌词譬喻的运用

The Use of Analogy in the Lyrics and Verses of
Ven. Chi Chern's Buddhist Hymns

继程法师在佛曲创作上的贡献甚多，创作量多，更自喻是本地佛曲创作推广的传灯者。其作品富含丰富的佛教哲学思理，亦不失文采，尤其是积极譬喻运用。灯、海作为譬喻之体频频出现在他创作的佛曲中。灯有着破除黑暗，照亮光明譬喻之义；海则是有着深广无量、虚空无尽之义。譬喻的运用，让其佛曲的思想表达得更鲜明。

Ven. Chi Chern has made significant contribution to the composition of Buddhist hymns. He has composed many Buddhist hymns and proclaimed himself a messenger in popularising local Buddhist hymns. His works are full of Buddhist philosophy yet do not lose the beauty of literature, especially in the use of analogy. Lamps and seas often appear in his Buddhist hymns. Lamps symbolize the dispelling of darkness of ignorance and the brightness of wisdom; the seas represent vastness and depth. The use of analogy enables him to express the meaning of his hymns clearly and distinctively.

■ 马来西亚中文佛教杂志初探——以《佛教文摘》为例

A Study on Chinese Buddhist Magazines – A Case Study on Buddhist Digest

佛教在马来西亚扎根衍传，弘法立身之余，文化事业之推广是另一途径。为此，吉兰丹佛友於1972年发起《佛教文摘》创刊号，前后发刊12期，因人事变动而於1974年间停刊。时隔4年再复刊，迄今历时三十余年，共出版百余期。复刊之际，马来西亚汉传佛教界仅有一份伴随竺摩长老自澳门迁移至此出版之定期佛教杂志——《无尽灯》。《佛教文摘》可谓第一本由本地人发起创刊，是马来西亚历史最悠久的中文佛教杂志。有别於一般活动报告式或小品式呈现的佛教杂志，该刊秉持“网罗锦绣文章，筑成护

法长城”的宗旨，搜罗世界各重点佛教文献於一刊物内，解决了许多刊物面临稿源缺乏而告停刊的难题。该刊於复办后，在不影响创刊宗旨的前提下考虑读者群兴趣等因素而针对内容作出局部调整。在摘录各类名篇之余，该刊亦设专栏为本土作家提供发表论述之空间，使其内容兼具通俗性。本文拟以《佛教文摘》为例，针对其历年所刊载的文章出处和内容性质演变进程加以探讨，并展望其未来之前景。

While taking root and propagating, Buddhism in Malaysia also engaged in cultural activities. Hence, Buddhists in Kelantan started the Buddhist Digest in 1972, and published 12 volumes before stopping in 1974 due to changes in persons in charge. 4 years later it was republished, and had since published more than a hundred volumes over a period of more than 30 years. When it was republished, there was only one other Chinese Buddhist magazine in Malaysia – the Everlasting Light, which was brought into Malaysia by Ven. Chok Mor who immigrated from Macao. Hence, Buddhist Digest may be considered the first Chinese Buddhist periodical started by locals, and its also the one with the longest history. Periodicals are different from activities reports or magazines of short essays. The Buddhist Digest, with the objectives of “Collecting Excellent Articles to Build the Great Wall of Protection of the Dhamma”, sets itself to collect good articles on Buddhism from various parts of the world. This is its uniqueness. This incidentally also resolves the difficulty of getting Buddhist articles as often faced by other publishers. However, due to objective element of readership, the periodical had, without compromising on its original objectives, to make adjustment after its republication. He periodical, while collecting excellent articles form various sources, also provided special columns for local writers to express their talents, as a way to increase the popularity of its content. This paper will attempt to discuss the development of the periodical, and to provide a preliminary study on the sources and contents of the articles used.

作者简介 Contributors

郑文泉博士，目前为拉曼大学中文系助理教授，出版著作和论文：《东南亚儒学》、〈伊斯兰研究视野下的东南亚儒学〉、〈中国哲学与经典的马来—印度尼西亚语翻译〉、〈东南亚儒学的礼制性质及其生成方式〉、‘Pengenalan Kata Sumber Berdasarkan Ilmu Morfologi Melayu’、〈儒家仁爱思想在二十世纪大马的历史作用〉、〈马六甲儒家的马来（西）亚化：从陈祯禄的国族主义到沈慕羽的社群主义〉、〈论荀子对礼的生物学自然主义之阐释与涵意〉、〈荀子“明分使群”之学能处理经济问题吗？〉等等。

王琛发博士，目前为马来西亚孝恩文化基金会执行长，受委美国欧亚大学副校长（亚太区）兼宗教所所长。宗教与思想出版编著和论文：《堪輿学说与儒家思孟学派的渊源》、《玄天上帝信仰之演变》、《从北斗真君到九皇大帝——永不没落的民族意象》、《广福宫历史与传奇》、《宗教与人间解放》、《马来西亚华人节日研究》、《马来西亚华人义山与墓葬文化》、《礼运大同篇：华人文化的理想世界》、《孝经：百善孝为先的阐述》、《从历史和经典看玄天上帝神启的演变》、《解读《太上老君说常清静妙经》的两大旨向贯通创世本质的入世观》、《中元文化与民族意向》、《马来西亚客家人的信仰与实践》、《马来西亚客家人本土信仰》、《有道有理——宗教文化的随笔舆论述》、《为万世开太平——陈祯禄思想国际研讨会论文集》、《多元的历史轨迹：亚洲华人的文化研究与族群互动》（与黄震合编）等等。

拿督洪祖丰，目前为公共工程局机械部总监，马佛教研究学会会长，马佛弘基金会主席。出版书籍有《佛教面面观》、《情怀佛教》、“Religious Life in Contemporary Society”、《大和尚小故事》等等。

梁秋梅，目前为马来亚大学中文系硕士研究生。

张喜崇，目前为马来亚大学教育系博士研究生。

释继旻，目前为玄奘大学宗教研究所博士生。论文：〈台湾革命僧一证峰法师〉、〈《杂阿含经》舍利弗相应之探讨〉、〈从善财童子五十三参探讨菩萨道之实践〉、〈印顺导师门下杰出尼僧一以证严及昭慧为例〉、〈从《大唐西域记》论玄奘大师与帝王的关系〉、〈神职人员的性别意识一以佛教为例〉、〈《大宝积经》〈胜鬘夫人会〉如来藏说〉等等。

杜忠全，目前为马来亚大学中文系博士研究生。出版著作：《青年·人间·佛教》（马佛青佛教文摘社，2006）；《印顺导师的人间佛教思想》（法雨出版社，2009）。发表论文：〈佛教入华对中国孝道文化的回应〉、〈中国佛教改革的路程——对太虚大师“人生佛教”的一种理解〉、〈印顺导师思想中的净土论初探——以《净土新论》为中心〉、〈会心当处即是·泉水在山乃清——会泉法师传〉等等。

夏美玉，发表论文：〈迦希那名义和权利之研究〉、〈太虚大师对竺摩法师之影响与启发〉。

郭莲花博士，目前为马来西亚博特拉大学外文系中文专业高级讲师。发表论文：〈柳宗元的弥陀净土信仰〉、〈柳宗元的佛教文学〉、〈曼陀罗：绘制坛场译慈悲〉、〈还“本来面目”：论黄学明对“空性”的推崇〉、〈何乃健作品中的道与禅〉等等。

钟瑜博士，目前为中国云南财经大学东南亚文化艺术研究所所长、教授。美术研究专著：《马来西亚华人美术史初探》。论文：〈二十世纪马来西亚华人美术思潮的回顾〉、〈我国最早的艺术社团—南洋书画社〉、〈二十世纪马来西亚华人美术思潮〉、〈锺正山的艺术教育理念与艺术创作〉、〈钟正山——一个不断探讨和实践的艺术家和艺术教育家—马来西亚现代艺术教育之父锺正山〉，〈人文艺术杂志〉、〈战前南洋地区华文报社的美术副刊与美术工作者〉、〈20世纪马来西亚华人美术史初探〉等等。

林春美博士，目前为马来西亚博特拉大学外文系中文专业高级讲师。专著：《性别与本土：在地的马华文学论述》、《辣味马华文学：90年代马华文学争论性课题文选》（编）等等。

郑远量，目前为博特拉大学中文文学研究硕士生。

曾衍盛、张爱玲，目前皆为马来亚大学中文系硕士研究生。曾衍盛学士论文：《马六甲青云亭的个案研究》，发表论文：与苏庆华副教授合撰〈保生大帝信仰与马六甲华人社会——以板底街湖海殿为例〉论文、〈大峰祖师崇拜与跨国网络：以潮安县浮洋镇大吴修德善堂为例〉。

回顾与前瞻
**马来西亚
佛教**





室利佛逝佛学对藏传佛学的影响： 金洲法称、阿底峡与空有之争

■郑文泉■

“金洲法称”时期的室利佛逝佛教与阿底峡、藏传佛教

按现在考古学家和历史学家的一般说法，室利佛逝王朝是指一横跨670-1274年为期约600年之久的历史时期，王朝之久尽管有点超出常规，但似也未曾被学界所强烈质疑。关于这一王朝是否是佛教或佛教化王朝，考古学家、历史学家、文献学家与人类学家的看法和结论则不一而足，本文此前提出的文献学根据和主张是：

- 一、室利佛逝不是一佛教王朝，而是一印度教王朝；
- 二、唯佛教分别在义净（约671-695年间）、婆罗浮屠（约780-825年间）和阿底峡（约1013-1025年间）三个时期因特定原因而获得良好发展，乃至闻名遐迩吸引了不少境内外人士前来；
- 三、从佛学的角度来看，上述三个时期的室利佛逝佛教不仅是大乘佛教化，而且均“持唯识宗”，是印度大乘瑜伽行派的进一步流传与发展；^[1]

众所周知，上述三个时期的佛教对境外（汉传、爪哇及藏传佛教）佛教都

1 详见郑文泉，〈从文献学的角度重建古代大马佛学史〉，第二届（2008）马鸣菩萨文学奖论文组得奖论文，网络版可见于马来西亚佛教青年总会：www.ybam.org.my/cms/ziliaoku。

各有其重大作用与影响（因而被误为是一佛教王朝），包括本文此处将专门剖析的阿底峡一期之室利佛逝佛教，马来—伊斯兰学者如Muhammad Naquib al-Attas也未敢讳言它对今日藏传佛教的巨大贡献，^[2]可见一斑。

由于这一时期的原故，室利佛逝佛教在本土（马来—伊斯兰世界）表面上看来已是一个“死去的文明”，但它在今日藏传佛教世界仍是一个“鲜活的传统”（a living tradition）。此中原委，恐怕要从十一世纪初藏传佛教的复兴者阿底峡（Athīśa, 982-1054）说起，因为他是后世藏传佛教史学家土观（1731-1802）所说“此雪域藏土境内所发展起来的一切真实清净的教派或宗部，都完全是阿底峡尊者来西藏转法轮而产生的成果”之人，^[3]而他本人的学问乃至藏传佛学所传“一切真实清净的教派或宗部”的基要构成，则远承自藏传佛教所说的“金洲法称”也就是室利佛逝王朝的法称（Dharmakīrti，盛年约在986-1024年间）之教，^[4]所以阿底峡是室利佛逝佛教影响藏传佛教的重要媒介和关键之人。“金洲法称”对藏传佛教影响的深邃性，可从以下这段话看得出来：“如果当年阿底峡不赴藏弘法并写作《（菩提）道灯》，就没有后来宗喀巴的《（菩提道次第）广论》，如果没有《广论》，那么今天台湾佛学院学生人手一册的《成佛之道》，就更不可能存在了”，^[5]其影响更远及于今日汉传佛教的太虚、印顺所创始的人间佛教了，简直超出了世人的想象。

言下之意，室利佛逝的法称是如何影响当时的阿底峡，乃至其教义透过后者而成为今日藏传佛学的一部分，便是后人（也是本文）亟欲复原与

2 见Muhammad Naquib al-Attas, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bangi: Penerbit Kebangsaan Malaysia, 1972。

3 土观，《土观宗派源流》，第50-51页，转引自释如石，《〈菩提道灯〉抉微》（台北：法鼓文化，1997），第14页。

4 依藏传佛教，“法称”实有二人，一是印度佛教瑜伽行派和因明学大师，另一则是室利佛逝王朝的瑜伽行派大师，故常依后者地理所在而简别为“金洲法称”之名，如Alaka Chattopadhyaya, *Atīśa and Tibet* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999) 等名著所见之例。

5 同第3注，释如石第15页。

重建的佛教、佛学之史实。关于这点，藏传文献如《迦当宝典》、《迦当宗派源流》等均有相关记载，从法尊所译出的《阿底峡尊者传》则可以想见：

尊者（引按：阿底峡）见金洲大师名遍赡部，更闻为依慈悲说法要者，又是往昔多生师长，是故引生无极信心，遂决意参依，与一百二十五位高足俱，海行凡十三月之久始抵金洲……既上岸已，在西藏王所建（王为谁、以何缘、于何时所建，未详）善逝金塔之前，有金洲大师之弟子，修静虑苾刍六人住处，住十四日。请问金洲大师之传记，心中所许之次第，根据何教，受持几许经论，为若干教理教授之主，修行证有几许功德及分齐等。时诸静虑者，实言相对，不加增益损减之言，尊者起大欢喜，如登初地云（凡访师、依止必须先察其德行，既依止之后，则当一意作佛之想，大小显密，依师次第，佛制皆尔。若夫初不观察，造次依止，欢颜半日，后返谤毁者，既违如来圣制，死后恶趣难逃，况求即身成佛乎故密乘深法，虽造五逆十恶之人，皆有成就之望，然诸经师不住佛想之輩则无也，诸依师者幸早如此。）……渐至金洲大师住处，有诸天散花供养。大师虽系尊者多生师长，然于今世尚未请益，并见尊者随众见行合和，具足戒律一切功德。尊者及诸眷属，顶礼大师。金洲大师及五百九十七众皆不堪尊者等百余人之威德，一切还礼，状如倾壁……次大师手置尊者顶，诵多吉祥颂已。问曰：“能学慈悲菩提心耶？能空住此十二年耶？”尊者一切许诺。次将释迦佛金像（幼时拾得者）授与尊者，谓是扶尊者为教主之缘起云云。次十二年中，连枕同居，一切大乘深法尽学无余，特学《现观庄严论》一切教授，并《集菩萨学论》、《入菩萨行论》等诸不共教授。其以清净增上意乐，修自他换世俗菩提心之不共教授，亦从金洲大师获得；故谓金洲大师，为恩无等者，乃至现今迦当派之清净修法，皆出金洲大师。如是十二年中，尽学一切教授已，结赡部商人同伴而返。后时尊者至藏时，凡称金洲大师之名，或闻人言，必合掌顶上，以

四句颂赞，后方称名。余人请曰：“余师之名不尔者何耶？师长之德有差降乎？”尊者曰：“我诸师长，悉是成就之人，德无差降，然我此少分善心（指菩提心）唯依大师恩泽获得，恩有别也”……

（如来正法，重在师承之教授，譬如《现观庄严》初三智、次四行、后一果，若无师传则绝不知如何修行。真有传承者，则尊者之《道炬论》、宗喀巴大师之《菩提道次论》，迦当派诸大善知识之《道次教授》等等，莫不根源于《现观庄严》一书，余今觉无师承之讲译，味同嚼蜡。）^[6]

由此可见，阿底峡还在印度（赡部）的时候，金洲（苏门答腊）大师即法称已享誉遐迩，更是阿底峡的“往昔多生师长”，但是法称的“更闻为依慈悲说法要者”、“慈悲菩提心”才是使他前来学法十二年的决定因素。法称对阿底峡的影响显然不是浮泛的，否则他赴藏后就不会传下“凡称金洲大师之名，或闻人言，必合掌顶上，以四句颂赞，后方称名”记载，以证其“我诸师长，悉是成就之人，德无差降，然我此少分善心（指菩提心）唯依大师恩泽获得，恩有别也”之意。

当然，法称所传“慈悲菩提心”或“发菩提心”是藏传佛教得以契入大乘的重要法门，而中观学派则是它所依止的大乘了义所在。如上述引文所说的，阿底峡当初所学的，除了“清净增上意乐，修自他换世俗菩提心之不共教授”之外（解说见下），还有“特学《现观庄严论》一切教授，并《集菩萨学论》、《入菩萨行论》等诸不共教授”的中观学派的教义，因为前一部传是弥勒所著注疏《大般若经》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*）的论典，其论与汉传地区所传龙树《大智度论》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra-śāstra*）的性质相同，后二部则是寂天（Śāntideva，约685-763年）本中观教义以立论的论典——无论如何，上述引文还是提醒我们在金洲的十二年中，阿底峡是“一切大乘深法尽学无余”，乃奠下未来他所说的“能善别内外者，为金洲大师及（弟子）响底

6 法尊译，《阿底峡尊者传》（台北：佛教出版社，出版日期未详），第25-29页。

跋二人，并我为三，加我弟子地藏为四”之基。^[7]所以，阿底峡自金洲法称所学的这两项“不共教授”，即“菩提心”与“中观见”，除了表明这是“不共”其它大乘佛教部派之义，还有它是藏传佛教“不共”其它地区的佛教传统的意思，而这个“不共”正是当初金洲法称“教授”的结果，于此可见室利佛逝佛教对藏传佛教的影响之意。

室利佛逝佛学对藏传佛学的教义影响： “菩提（三士）道次第”论

如上所述，金洲法称除了教授“一切大乘深法”之外，还特授阿底峡“菩提心”与“中观见”等不共教授，从“不共”这个地方说，即“菩提心”只是一般的大乘教法门，“中观见”才决定它是大乘中观部派，所以法称似乎也是一位中观学者，否则如何可能教授此“中观见”？然而，不少重要的藏传文献却一而再的表明他是一位大乘唯识学者：（一）阿底峡在他的代表著即《〈菩提道灯〉难处释·智慧与方便》一章说：“印度的学者们说：‘圣无著解释佛教的名相，又以唯识诠释《般若波罗蜜多经》之义理’，当今的金洲和宝作寂上师见解亦同”，即金洲法称是一位以唯识立场解释中观教义的上师，而他本人所依是“龙树、提婆、月称、清辨、寂天、菩提贤”，^[8] 可谓是纯粹的中观立场，由此可见师徒两人所宗各有不同；（二）祖述阿底峡《菩提道灯》之教的宗喀巴在他的《菩提道次第广论》一书中，尽管认为此论之“大乘道总体次第及菩提心”以“金洲为诸尊重中无能匹者”，但还是强调“金洲大师持唯识宗”的不同，^[9] 可见藏传佛教学者对他的思想有尊有不尊之分，即并不以他的唯识思想为

7 同上，第22页。

8 同第6注，第193页。

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

了义的；（三）也许这段文字最能证明法称的唯识学背景，即当阿底峡还在印度受教于他的学生响底跋的记载：

尊者初依响底跋——译寂静或清净等多义，学《唯识》见。次舍弃《唯识》见受持《中观》见时，响底跋深生不悦曰：“言弟子者，是须续持其见者也”。后响底跋为尊者讲《八千颂》时，极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（按：应为“反”，下同）助起决定云。^[10]

金洲法称作为一个唯识学者，对他教授与唯识相反的“中观见”等“不共教授”，并不至于产生什么矛盾，因为他以及他的学生响底跋，乃至如今的阿底峡（以及他的学生地藏）都是那个时代的“能善别内外者”的博学之士，如今要特别教授阿底峡“菩提心”与“中观见”等不共教授，何难之有？

这也是说，阿底峡乃至宗喀巴不是在金洲法称本人的学问立场上去继承他的学问，而是“各取所需”即构成藏传佛学特色的“菩提心”与“中观见”之不共立场，再进一步说他是“为诸尊重中无能匹者”之意。当我们了解了这点之后，对何以被翻译而保留在今日《西藏大藏经》的法称著作，分别为四部中观和两部密教，即分别为《〈般若波罗密多要诀现观庄严论〉释难解理念疏》、《〈入菩萨行〉摄义》、《〈入菩萨行〉三十六义略摄》、《〈学集〉现观》和《圣不动成就法》、《忿怒欢喜天成就法》六部，可见这些都是本于藏传佛学所需而译出的，此中并无法称本人的唯识类著作。^[11]言下之意，金洲法称乃至室利佛逝佛教对藏传佛教固

10 同第6注，第19页。

11 这些书目，可见郑文泉，〈十五世纪前的马来西亚哲学〉，《人文杂志》（*Rosa Sinensis*）第3期（2000.05）第52-66页，第18注。另外，法称传世的或不仅这六部，据胡继欧〈阿底峡的佛学思想及其对西藏佛教的影响〉一文看来，他还有〈菩萨次第〉、〈除分别论〉、〈七义修菩提心教授〉等论著，此见第5注附录，第87-93页。当然，还应该加上保留在汉语大藏经的

然有重大影响，但如果这种影响并不是在前者本来面目上起作用的，则今日藏传佛教乃至相关的文献对我们了解前者的佛教本身，恐怕并无多少助益。

然而，上述推论显然有待进一步的确认，因为我们从宗喀巴那里所知道的不只是“菩提心”与“中观见”两种不共教授，而是从阿底峡自1042年撰就《菩提道灯》一书以至他于1402年写完《菩提道次第广论》一书，金洲法称的影响已经日见其深邃：不仅是菩提心，而是菩提心发起后的整个“大乘道总体次第”，即约略等于宗喀巴此论的“菩提道次第”体系。关于这点，且让我们再一次完整引述《菩提道次第广论》之意如下：

复次如大依怙持中观见，金洲大师持唯识宗，实相分见，由见门中虽有胜劣，然大乘道总体次第及菩提心，是由依彼始得发起，故执金洲为诸尊重中无能匹者。^[12]

很显然的，尽管宗喀巴认为大依怙的中观见和金洲大师的唯识见之间有胜劣之分，即前者方为真正的佛教智慧，但是关于“大乘道总体次第及菩提心”的本身，却无疑是以后者为“无能匹者”。就此而言，藏传佛学的“菩提道次第”体系，不仅有助于我们了解金洲法称的可能体系，因为前者是依据后者而成立，所别仅在前者是依中观见而成立这个思想体系，后者则是“持唯识宗”，即今日藏传佛学其实是有助于我们复原当时金洲法称以唯识宗为主的“菩提道次第”的佛学思想。

毫无疑问，金洲法称和阿底峡所奠基的藏传佛学，从显教上来说，均属“一切大乘深法”，即都属于大乘佛学，虽然彼此进一步所宗有唯识见

《大乘集菩萨学论》和《金刚针论》两部，此见郑文泉，〈论十世纪马来世界一场佛教—印度教之诤：《金刚针论》、《金刚针奥义书》和种姓制度的问题〉，高雄：中山大学东南亚研究中心“2002年台湾东南亚区域研究年度研讨会”论文，2002年4月26-27日。无论如何，迄今为止，仍然没有一部法称唯识类的著作。

12 同第9注。

和中观见的差别。关于这点，阿底峡之所以特崇法称即“然我此少分善心（指菩提心）唯依大师恩泽获得，恩有别也”一语之意，乃至宗喀巴强调有关“菩提心”的教授亦特以金洲法称为尚，这是因为“菩提心”正是决定所发之心是大乘而不是小乘的判别所在，即决定室利佛逝佛教和藏传佛教乃大乘佛教的标准所在，而这点之所以可能，阿底峡的“其以清净增上意乐，修自他换世俗菩提心之不共教授，亦从金洲大师获得”，即分别习得金洲法称的“七重因果修授”与寂天的“修自他换世俗”等两种修菩提心法而来：

修菩提心法有多种……本论将阿底峡尊者所传各种教授，分为二类。其一，从金洲大师传来的七重因果的教授：（一）知母（思维法界有情都是自己的母亲）；（二）念恩（思维一切有情于我有恩）；（三）报恩（思维当报一切有情恩）；（四）悦意慈（见一切有情犹如爱子生欢喜心）；（五）大悲（思维一切有情于生死中受无量苦，我当如何令其得离此苦）；（六）增上意乐（恒常思维自己应该担负令诸有情离苦得乐的重大责任）；（七）菩提心（须具两种欲乐：1.欲度一切有情出生死苦；2.欲成无上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心；若但求成佛，不为利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心一定要具备“为利众生”和“愿成佛”的两重意义）。从知母到增上意乐，都是修利他心的方法；已发起增上意乐，知道唯有成佛才能究竟利他，为利他而进求无上菩提，才是菩提心。在修知母以前，还须先修“平等舍心”为基础，才能于一切怨、亲、中庸（非怨非亲）的有情，都容易修起“知母”等心。其二，静天（寂天）菩萨《入行论》中所说的“自他相换法”，就是把贪着自利、不顾利他的心，对换过来，自他易地而居，爱他如自，能牺牲自利，成就利他。此法……（以下从略）。^[13]

13 见第9注，宗喀巴本人对金洲法称的七重因果教授的说明，详见卷八第135-143页，而寂天的自他相换教授，见卷九第144页起释文，唯本文文中的引文源自：作者不详，〈宗喀巴大师的《菩提道次第广论》〉，宗喀巴著，

上述引文，一方面印证了金洲法称、阿底峡和宗喀巴之间的“发（菩提）心之传承”的关系，另一方面也说明藏传佛教所修的菩提心，不论是法称本人的“七重因果教授”，还是从法称那儿所习的寂天“自他相换教授”，都是一种既是“欲度一切有情出生死苦”、也同时“欲成无上菩提”的发心作用，即汉传地区惯见的“众生不度尽，誓不成佛”的意思——众所周知，这是大乘不同于小乘的根本所在，发菩提心之重要由此而得以想知。

然而，金洲法称对藏传佛学的影响，尚不止于“发心之传承”上，还同时扩及发心之如何成就无上菩提的历程上，即宗喀巴所说的“大乘道总体次第”，或“菩提道次第”的教授上，即成就“菩提”之“道”的“次第”之上。关于这个次第之意，且容本文简释如下：（一）在修道次第上，发菩提心既是大乘不共教授之义，它在显教上固然属于最高的教授，则它本身即是“上士道”的次第，这点异于尚未发菩提心的下士道与中士道，即前者指“脱离三恶趣，生人天善趣的法门”，但尚未能解脱生死、后者乃“解脱三有轮回，断烦恼证涅槃的法门”，但尚未能成就利他之心，唯有上士道是“发菩提心，修菩萨行，证大菩提果的法门”，既利他又无碍于解脱的目的，故为大乘不共教授；（二）这种三士道次第的教授，说起来其实是源自大乘唯识宗的说法，如《瑜伽师地论·摄决择分》中说：

复次，依行差别建立三士，谓上、中、下。无自利行，无利他行，名为下士。有自利行，无利他行；有利他行，无自利行，名为中士。有自利行，有利他行，名为上士。^[14]

阿底峡只是援用此义以总摄一切佛法，以为佛法不过是对应此下、中、上之不同根器而说，而宗喀巴更是循此以详赅一切佛法于此“三士道次

法尊译，《菩提道次第广论》，第386-387页。

14 转引自第5注，第38-39页。

第”，以为凡成就无上菩提必经的历程——宗喀巴提醒我们这种“大乘道总体次第”取自金洲法称之教，并非无理，因为“持唯识宗”的法称显然不会疏于本宗的这种“三士道次第”的教授，故藏传佛教此义之受自当初金洲法称之教，应属事实；（三）三士道次第之意在“菩提”，即“菩提道次第”可视为“菩提（三士）道次第”之意，可见“修下士道不只为自求人天安乐，修中士道也不只为自了生死，都是为上士道准备条件，所以都是菩提道的一部分”，^[15]而宗喀巴将“菩提道”摄为“三种要道”之意，即“出离心”，人首先应有求解脱之心，否则难以发菩提心、“菩提心”则是为欲度一切有情出生死苦、志求证得无上菩提之心、“清净见”乃离增益、损减二边的“中道正见”之意，因为诸法有情本无自性，故无庸增益、损减此法乃得“清净见”。由此看来，“菩提道次第”的最终目的是要成就清净见的，然而宗喀巴以为“清净见”乃“中道正见”之意，这分明是中观学派之说，可见“持唯识宗”的法称固然在“大乘道总体次第”上影响藏传佛教甚深，可是就这个大乘道的最终“清净见”而言，阿底峡、宗喀巴乃至藏传佛学并不以他之说为尊，而是另有所宗。

至此而言，我们对金洲法称对于藏传佛教的影响，如今已可更确定的规定，即前引《阿底峡尊者传》所说的“菩提心”与“中观见”等不共教授，涵义有别，即前者之不共乃阿底峡、宗喀巴、金洲法称之不共其它非大乘佛教的“发心”条件，但后者之不共却是阿底峡、宗喀巴不共金洲法称的“净见”的部分。据此而言，我们可知金洲法称对藏传佛教的影响，主要是在大乘佛教之所以为大乘佛教的共同方面，具体而言即上述“菩提（三士）道次第”之论，也就是对应下士道、中士道、上士道而有的出离心、菩提心、清净见之论，只是后者在何谓清净见上面另有见解，并不以前者的教授为依归。要而言之，今日的藏传文献不但有助于我们了解金洲法称所代表的室利佛逝佛教，即这是一个以唯识为主的“菩提（三士）道次第”之论，更足以让我们了解藏传佛教学人如何在受惠于前者的基础

15 同第12注，第383页。

上，另立一个以中观为主的“菩提（三士）道次第”的佛教型态，^[16]而即使是造成两者差异的清净见上面，后者也从“能善别内外者”的前者获取“《现观庄严论》一切教授，并《集菩萨学论》、《入菩萨行论》等诸不共教授”的中观资粮，室利佛逝佛教对藏传佛教的影响由此可说是既深且广了。

室利佛逝佛学与藏传佛学的“空有之争”

综上所述，我们如今不但可确认历史上曾存在着金洲法称时期的室利佛逝佛教、佛学，而且藉由特别是藏传佛教的文献而得以知道，它的“菩提（三士）道次第”是以“唯识见”为依皈的，这点深刻的影响了主要是传承阿底峡学问的噶当派，以及有新噶当派之称的宗喀巴的格鲁派等藏传佛学，尽管被影响的后两者均另标“中观见”与之相区隔。^[17]这种影响事实尤其透露了两者的本质差别，即室利佛逝佛教与藏传佛教之间的“唯识见”与“中观见”之分，这点几乎提醒我们十一世纪的佛教世界仍然存在着印度自六世纪以来的“空有之争”的哲学诤辩：阿底峡远在印度向金洲法称的学生响底跋求法之际，彼此之间即已出现“后响底跋为尊者讲《八千颂》时，极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（按应为“反”）助起决定云”之事，最后他来学于“持唯

16 这个佛教型态，当然就是现在所通说的“藏传佛教”。藏传佛教之所以是佛教、佛学的一个独立“型态”，而与南传、汉传及日本构成四大佛教系统，见蓝吉富，〈佛教文化型态的形成及其发展〉，“佛教文化国际学术会议”论文，台北：佛光大学及佛光山文教基金会主办，2000年11月25-26日。与此相反，室利佛逝王朝虽有诸如金洲法称时期的佛教、佛学盛世，但多是昙花一现的历史，本身也不是一个佛教王朝，故无法成一独立佛教、佛学型态。

17 至于从阿底峡的角度剖析（室利佛逝佛教对）藏传佛教的影响详情，见第5注，第13-15页。另藏传地区的四大宗派哲学内容，见班班多杰，《拈花微笑：藏传佛教哲学境界》（西宁：青海人民出版社，1999）一书的介绍。

识宗”的金洲法称十二年，亦发生“特学《现观庄严论》一切教授，并《集菩萨学论》、《入菩萨行论》等诸不共教授”的问题，而他之后的藏传佛学即至少前述两大宗派所传乃持“中观见”的佛学体系，可见两者之间始终有一个复杂的关系存在。这种关系，毋宁说室利佛逝佛教固然影响了藏传佛教，但后者实际上也以一个竞争者之姿向前者挑战：谁才是佛教“清净见”的见证者——室利佛逝佛教如今已不存在，而藏传佛教不但深扎于藏传地区，如今更反哺于马来群岛、汉传地区乃至整个欧美世界，难道这一切都在向世人表明：当初两者之间的空有之争最终以藏传佛教取胜告终？

然而，这场空有之争究竟是什么一回事，对我们了解室利佛逝佛教与藏传佛教，乃至深化室利佛逝文明与藏传文明的认识，可说是一个不能回避的迫切问题。关于这点，我们固然仍得克服文献取得之事，但如今可暂搁藏传文献，因为当初阿底峡向金洲法称“特学”的“不共”教授著作之中已足以说明此中问题：如前所引，《现观庄严论》是一部总摄《八千颂》即《大般若经》要义之作，属中观类，而《集菩萨学论》（*Saṅgīti-bodhisattva-vidya-śāstra*）、《入菩萨行论》（*Bodhicaryāvatāra*）则是两部立基于中观要义阐述佛教六波罗蜜多（六度）之义的论著，差别只在广略、粗精之分，^[18]即本文将援引《入菩萨行论》一书，因为它在阐释六度的最后一度即智慧（般若）之义，也就是第九品的第十一至三十四颂时，即专门辩破唯识学人的主张，于此可以管窥这个空有之争之意。换一句话，当初阿底峡在向金洲法称“特学”《入菩萨行论》的这部“不共”教授时，我们可以想见他和响底跋在印度研习《八千颂》时所发生的那一幕必然重现于此的，即法称“极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（按应为“反”）助起决定云”的事件。

众所周知，唯识见是一种主张“唯识无境”之见，即主张外在世界（境）只有透过认知者（识）的认识活动才得以确立，也就是后者使前者

18 对寂天《集菩萨学论》和《入菩萨行论》这两部论者的关系研究，见释如石，《〈入菩萨行〉导论》（高雄：谛听文化事业，1997），第7-11页说明。

的存在成为可能的条件，所以说外在世界本身并不具有实在性，真正独立存在的唯有认知者之意。关于这点，寂天所著的《入菩萨行论》自第十一颂开始就对唯识“境有所依，唯识独存”之见展开了诘难：如果外境真的并不实在，那么认知者将无从知道这个实际上也不存在的外境，所以“无境”本身并不能说；另一方面它自身的存在也无法藉由自我证明而肯定，因为就像“心不能看见心”一样，心之所以知道自己是心显然是由于很多因素（包括与之相对的境）而可能，所以“唯识”也是不能说的。^[19]从第二十三颂为此的诘难看起来，中观者的意思相当明白，境固然没有实在性，识也没有例外，因为“蓝琉璃发蓝光并不是不需要外界因素，并不是自然的发光。蓝琉璃之所以发蓝光正是由于借助于许多外在因素才得以发蓝光。如果没有这些因素，在过去没能自我发蓝光，也不可能后来发蓝光的现象”，所以“唯识无境”的唯识见是错误的。

然而，如果实际上并没有一个独立存在的认知者，“心不能看见心”，那么如何解释一个能够回忆的意识、灵魂现象呢——唯识者进一步驳斥：由此就不会有记忆，“也不可能有其它的耳闻目睹等认识”了。关于这点，中观者接下来的颂文特别强调他们并不否认这些认识的俗谛（即约定俗成的真理）意义，但是“唯识无境”显然不是真谛（即真正的真理）之见，因为在后者的意义之下，一切的存在现象都是由于很多因素的聚合而可能的，所以并没有什么独立实在的东西；至于俗谛意义上的记忆、见闻等类现象，“由于心境相连，所以由回忆所经验的外境，就能顺带忆起经验的心；就像冬季被鼠咬时，不知中毒，春雷响时毒发，才知被

19 本文引用的《入菩萨行论》版本有三种，一是释如石译的《〈入菩萨行〉译注》（高雄：谛听文化事业，1999），二是达瓦次仁译的《入菩萨行论》（湖南：湖南教育出版社，2000），三是Kate Crosby和Andrew Skilton译的*The Bodhicaryavatara*（Oxford and New York: OUP, 1995），除了达瓦次仁之外，其余两种版本均按原梵文的颂体形式译出。但是，三版之间行文、颂次均有出入，本文此处只是引述其意，而颂次则以英译本为主，其余问题姑略之。

咬时已中了毒。因此，没有独立存在的自我认知者也能回忆”。^[20]由此可见，自第二十四颂至二十八颂的意思看来，中观者显然并不认为有一个独立的认知体，因为认知也是一种有待于其它因素的可能活动，在这些因素之下诸如回忆、见闻等现象也一一而可能，与识有关的俗谛正是由此而形成。

至此而言，我们已大致可以了解中观者所持之见，既然一切都是依因待缘而成，所以并没有一个独立不变的存在之物，我们固可由此约定俗成一些知识（俗谛），但约定俗成的终究并非真实之知（真谛），这也是他们驳斥唯识见之由。但是，两者之间的诘难并不因此而告终，因为唯识者最终仍将进一步质问：如果俗谛的本质说到来也是真谛，而真谛之意是一切依因待缘而没有自立存在的真正认识，这种认识对我们克除烦恼也没有多大帮助，因为“就像魔术师也会贪爱他所变的幻女一样”的执假为真，仍然是人们陷入执着的烦恼原因。当然，针对这点，中观者一直到第三十四颂为止的结辩指出：如果这位魔术师也明白既使是他所变现的幻女也离不了真谛之意，纵使看起来再怎样逼真，也应该了解它终究不是独立之物，故并非真实的，以至世间万物也如此的看待，长此下去，真谛难道不会浮现在他的心中或眼前？

所以，从阿底峡向金洲法称“特学”寂天的《入菩萨行论》一书的相关颂文看来，我们已约略可以知道何以两者之间会出现“谁才是佛教‘清净见’的见证者”之事，纵使前者如本文迄今所述那样深受后者的影响。在这场“空有之争”中，倘若真的出现金洲法称“极力破斥《中观》，成立《唯识》，尊者自云：非但不能破除其见，返（按应为“反”）助起决定云”一幕，那么原因可能就在：金洲法称所持“唯识无境”之见，依阿底峡看来将是有违真谛之意，而与“识”有关的认识现象，也可在俗谛之下被肯定，此中并无任何独立自存之物，“是故一切法，无不是空者”。换言之，金洲法称虽然肯定“境”是“空”的，但“识”还是“有”

20 这段引文出自释如石的译本，最后一句按本文的行文做了更改。

的，而阿底峡之意是这个“识”也是“空”的，这就是当初两者接触《入菩萨行论》一书的“空有之争”的可能分歧，即可说是室利佛逝佛学和藏传佛学对“菩提（三士）道次第”的“清净见”的“不共”之争，这是本文对“室利佛逝佛学对藏传佛学的影响”这个题目所做的初步重建与结论。

余论：昙花一现的室利佛逝佛教、佛学

综上所述，由于金洲法称的深邃作用与影响，再加上其它义净、婆罗浮屠等时期的历史，常会让人误以为室利佛逝是一个佛教或佛教化王朝。然而，藏传文献却告诉我们更多阿底峡的亲身体验与见证，指出当时室利佛逝的宗教氛围与佛教之兴盛原因是：

彼洲原系纯粹外道，只以王子（按：法称）福力，无一人敢为禁止佛法者，又无一人而不许王子之学佛也。^[21]

而且，在他于1025年离开室利佛逝之后，有证据显示这个地区的佛教、佛学盛况已不再：在一篇据信于1025-1041年间（他赴藏之前）写成的〈入二谛〉（*Satyadvayāvatāra*）作品中，阿底峡告诉我们这是应室利佛逝国王Guruphala派遣比丘Devamati之请而写的，以阐明佛教真、俗二谛的教理。^[22]如果连大乘佛教的基本教义如真、俗二谛观如今也需要请示外人，那时此时反映的不仅是佛教、佛学已无能仁志士，而且也从中可管窥佛教、佛学在室利佛逝一朝的乍起乍落之发展特性，或未可否。

21 同第6注，第25页。

22 见阿底峡著，释如石译，〈入二谛〉，第26-28颂，译文同5注，第254-255页。



回顾与前瞻马来西亚佛教

远去的菩萨身影： 论清代的马来亚汉传佛教

■王琛发■

一、绪言：寻找远去的菩萨身影

马六甲青云亭左侧庙墙边保存的《甲必丹李公博懋勳颂德碑》^[1]，保存着的是明末闽南遗民的南迁记忆。碑文上说：“公讳为经，别号君常，银同之鹭江人也，因明季国祚沧桑、航海而南行，悬车此国。”可知李为经带领同胞生活在他人统治的土地上，即使是出任了荷兰殖民地的甲必丹，还是不忘厦门故土。碑文又说他：“捐金置地，泽及幽冥”，这就证明当时海外华人有家归不得不是个别的现象，因此李君常才要“捐金置地，泽及幽冥”，地方上也以为这是义举，有数十人联名替他树碑立传。青云亭内李君常的禄位，上边说“孝男肇城奉祀。父讳为经，字宏纶，号君常，行二；生于万历肆拾贰年甲寅捌月，卒于康熙贰拾柒年戊辰柒月”；以此对照，《甲必丹李公博懋勳颂德碑》志明的“龙飞乙丑年”当是康熙二十四年，也就是1685年。

从主祀观音的青云亭看《甲必丹李公博懋勳颂德碑》，当可说明清代汉文化的南传，也可以见到汉传佛教信仰南传的依稀影子。而这里头最关键的疑问是：既然从遗迹和文物考证可证明地方上已经形成社会，也有了养生送死的需要，当年宗教场所、义塚、神主俱备的马六甲华人社会，岂

1 本碑文以及以下引用的碑铭内容，凡原文属笔者现场抄录所得，不作注引。

能没有宗教仪式？只是距离300余年以后，今人看古人，对过去的历史就只能有多少证据说多少分话。

从清代的马六甲华人社会开始，一直到清朝在1911年结束，马来亚的华人社会，曾有一度被朝廷长期视为化外之民，这在史家是普遍公认的常识；可是这个社会能长期并且持续将中华文化落地生根，处处可见碑铭文献，又足以证明儒释道三教在300余年之前流传至今，包括汉传佛教的南传，并未香火断绝。

尤其必须考虑到，早期僧侣下南洋，是要冒着清朝海禁之险，投身怒海去到异域蛮荒，照料着开拓他人殖民地的劳苦大众生死大事的需要。因此，从南洋佛教史的角度整理这300余年海外僧众生态的演变，资料再少，还是很有参考价值。

二、最早南下马来亚的清朝僧人： 寄身义塚依赖地方集资供养

马六甲三宝山义塚《建造祀坛功德碑记》立碑于乾隆六十年（1795），是清代汉传佛教南下本土的最早证物。此碑碑文曾被不少文史论述引用，碑文提起建立宝山亭福德祠的原由，有说明建造祀坛之前的三宝山“值禁烟令节，片褚不挂，盃酒无供，于是乎先贤故老，有祭塚之举，迄今六十余年。”，“然少立祀法。逐年致祭，常为风雨所阻，不能表尽寸城……”。过去以来，颇多对于这一碑文的论述都是从地方历史考据的方向入手，从碑文次段“甲必丹大蔡公义举首倡……”之说，以及“甲必丹大蔡公讳士章捐金贰佰肆拾大员”列诸捐款之首，说明已故蔡士章的领导地位。不过，若从宗教史的角度，则更应注意到碑记最后一行刻着“乾隆六十年岁次乙卯桐月 开元寺僧昆山全募建 日立石”。如此碑文，足以证实汉传僧人早在乾隆年代已经南渡马六甲，在地方上为“祭塚之举”处理“少立祀法”的宗教课题。从碑文最后的落款可知，地区上

筹款募建福德祠，也是由于“开元寺僧昆山全募建”。

这块碑记其实亦是清代南下马来西亚诸地的僧人生涯写照。若要探究马来西亚华人义塚何时附设祭祀土地神的福德祠，马六甲宝山亭的历史足证此俗由来极早。可是当时马六甲的华人人口其实不多，在1760年，马六甲的华人人口才不过1390人，到1817年，则只剩下1006人^[2]，僧人没有寺庙驻身而栖居义塚之地，一方面足以说明地区环境缺乏资源以及条件不足，另一方面也说明初期移民社会衣冠南迁，精神生活重在养生送死的终极关怀，所以超幽度亡实是大众对僧人的寄望。宝山亭上嘉庆六年（1801）《蔡士章奉献市厝碑》，碑文说“宝山亭之建，所以奠幽冥而重祭祀者也”，即是此种意识之反映。佛教法师身处华人人口稀少的外国殖民地，要服务信众，不筹款建佛寺而募建福德祠，也是为了适应和照顾社会最基本的宗教上的、风俗上的急需。

除了宝山亭，马六甲青云亭本庙也一样留下了乾隆年代僧人在当地活动的记忆。其中嘉庆六年（1801）《重兴青云亭碑记》碑，右下首落款是“僧悦成”，足于证实当时青云亭已经有僧人驻庙。而道光二十五年（1845）《敬修青云亭庙》碑石，又提及蔡士章领倡重兴青云亭之前，该处“禅舍僧堂，惟有鼯鼠栖陈而已”，可见僧人驻在青云亭的传统，是早在悦成法师入驻之前。历史上，青云亭既是地方的公共信仰中心，又是马六甲甲必丹政治的中心机构，在马六甲华人历史上曾被公认为“开基佛刹”^[3]，若结合宝山亭与青云亭的碑记内容，可知从1795年到1801年期间，至少有二位法师住在马六甲。再从《建造祀坛功德碑》说“祭塚之举，迄今六十余年”，以及《敬修青云亭庙》说起该处在1801年之前一度是“禅舍僧堂，惟有鼯鼠栖陈而已”，也许就更应考虑，不论昆山或悦

2 巴素著、刘前度译《马来亚华侨史》（马来西亚槟城：光华日报有限公司，民国三十九年），页25-26。

3 “青云亭为开基佛刹”的说法，载于光绪二十九年《甲国青云亭条规簿》，转引自郑良树《大马华族史早期文献——青云亭条规簿》，见郑良树：《马来西亚华社文史论集》（新山：南方学院，1999），页10。

成，都不可能是驻足马六甲的第一位僧人。

回头去看，宝山亭“少立祀法”与青云亭一度“禅舍僧堂，惟有鼯鼠栖陈”都可能源于同样的原因：极有可能是由于南来僧人遭受到清廷严苛的出海控制令牵制，不易南下；又可能与马六甲本土华人身为化外之民的政治情势相关。从这一视角检视《建造祀坛功德碑》和《重兴青云亭碑记》，两碑都是由僧人署名立碑，可以发现蔡士章等地方领袖与僧人的互相尊重，这种在公共领域尊重僧人的表态自是由于当时的因缘所决定。

以当时的局势来看，法师南下马六甲，其实都是冒着客死异乡的危险。乾隆十四年（1749），荷殖巴达维亚甲必丹陈怡老回国后全家蒙祸，遭受没收产业、流放边疆之苦，民间更有全家老幼三十余口遇害之说法；到乾隆十九年内地被斥的举人杨大成到了南洋之后以随船入贡的苏禄国副使身份回到中国，又是惨遭发配黑龙江。海外华人当然轻易不敢回华。到了乾隆十九年福建巡抚陈宏谋晓谕朝廷允许出洋贸易各民携眷回籍，还是强调“及如陈怡老之充当甲必丹，供其役使者，均照例严加治罪”。^[4]由此可知，在荷兰殖民地担任甲必丹的蔡士章以及他的前任，都属朝廷眼中的域外刁民。在这样的背景下，朝廷即使开宽政策让远在南洋的子民及后裔回籍，但它还是声明严厉对待以后私行出国者，尤其是对付海外任外国甲必丹的华人。昆山与悦成法师在南洋服务当地甲必丹领导的华人社群，无疑可以形容为逆流而上，甚至有“通逆”的嫌疑了。

在当时的马六甲本土，华人的生活也不好过。直到英国人在1786年接管槟城，荷兰人向来对马六甲华人缺乏鼓励政策，开发槟榔屿殖民地港口的莱特曾说“若荷人不严厉监视华人，他们多数会离开马六甲”。^[5]到1795年欧洲爆发拿破仑战争，英国人受托管马六甲，当地英国官员在1807年宣布，为了不使其他欧洲国家占据这个港口，他们准备摧毁它，再把居民和贸易都搬到槟榔屿；虽然在1808年英殖驻新加坡的驻扎官莱佛士阻止

4 陈育崧《陈怡老案与清代迁民政策之改变》，见陈育崧《椰荫馆文存》第一卷（新加坡：南洋学会，1983），页137-139。

5 同注2，页25。

了这个不惜耗费26万卢比的破坏计划，但马六甲城还是被拆了，这也是当地华人人数到了1817年反比1760年少了300余人的原因。^[6]这样的历史背景说明，在昆山与悦成两僧身处马六甲的时代，当地华人其实是生活得动荡不安。

是故，海外华人有家归不得，客居他乡，就只能托靠海洋贸易与耕植为生，青云亭主祀观音，实由于海商重视观音菩萨能兼保海陆平安、防避政治灾害，很实在的反映出自唐代以来的传统。^[7]而整个地方上的华人社会是一个有家归不得的集体，和祖籍地相隔着南中国海，义塚就是人们的最后归宿，先人都要确保入土为安。^[8]如此环境，不论是日常的公众庙宇祭祀又或者遭遇不幸者需要殡葬仪式，都是需要有宗教人员。但僧人一旦出了中国的海门，也和他人一样回国机会飘渺，老死圆寂在外，也不见得定会有接替者，马六甲一度有僧舍禅堂而无僧人是可理解的。如此方才足以说明昆山法师与悦成法师驻锡海外的难能可贵。若没有大愿力推动，昆山法师大可不必离开开元寺，冒险远渡外洋去与“通番”的“甲必丹”为

6 克尼尔·辛格·桑杜《华人移居马六甲》，见姚楠主编《中外关系史译丛》（上海：上海译文出版社，1980），页195。

7 据《法显传》：“商人欲趣小舶。小舶上人恐人来多。即斫絙断。商人大怖命在须臾。恐舶水满。即取羸财货掷着水中。法显亦以君墀及澡罐并余物弃掷海中。但恐商人掷去经像。唯一心念观世音及归命汉地众僧。我远行求法。愿威神归流得到所止。如是大风昼夜十三日到一岛边。潮退之后见船漏处即补塞之。于是复前。海中多有抄贼。遇辄无全”，又记述“法显于舶上安居。东北行趣广州。一月余日夜鼓二时遇黑风暴雨。商人贾客皆悉惶怖。法显尔时亦一心念观世音及汉地众僧，蒙威神佑。得至天晓。”（〔晋〕法显：《高僧法显传》，《大正藏》第51册，第866页A）。此一说法的经典根据，实源于《法华经·普门品》：“若有百千萬億眾生。為求金銀琉璃車磑馬瑙珊瑚琥珀真珠等寶。入於大海。假使黑風吹其船舫。飄墮羅刹鬼國。其中若有乃至一人。稱觀世音菩薩名者。是諸人等。皆得解脫羅刹之難。以是因緣名觀世音。若復有人。臨當被害。稱觀世音菩薩名者。彼所執刀杖。尋段段壞……”

8 参王琛发《马来西亚华人义山与墓葬文化》（马来西亚吉隆坡：艺品多媒体传播出版中心，2001），页26-31。

伍，悦成法师亦如是。他们的出现符合了地方社群的需要，受到尊重也是可以理解。

再看嘉庆六年（1801）宝山亭立的《蔡士章奉献市厝碑》，“市厝”即是闽语“市内屋业”俗称，立碑人说明捐出私宅出租，其中租金收入的分配法是“议定二十五文付本亭和尚为香资，二十文交逐年炉主祭家日另设壹席於禄位之前，其余所剩钱额，仍然留存，以防修葺之用”。这样的措施，不仅是为了保护昆山或者未来继任的僧人，也是为了确保马六甲三宝山义塚的度死超生。

在这段文字中提及的“香资”是一个重要的概念。它是按照社会集体之公议，由大家制度化的向庙宇缴纳规定的费用，目的在协助宗教师维持生活。广义上来说，这也是社会集体主动对宗教师尽供养与布施的义务，特点却在於它是规范的。

当群体人数稀少，而且生活在异地遭遇的变数更多，社会肯定需要宗教服务，尤其是应付养生送死的大事。可是，每个人又不一定经常需要宗教服务。因此大众希望昆山、悦成法师或者他们的继任者长期留在当地生活，就要考虑如何维持僧人的生活，不能要求僧侣不确定的依赖零散的个人微薄供养。进一步考虑马六甲开拓初期人口稀少的社会实况，香资制度在它所处时代自有它的合理性，由当地的社群通过社区的庙宇组织定下集体供养规格，便有足够能力负担起僧侣日常生活，服务民众以及义山的需要。^[9]

“香资”一词有相当长的时间不止在一处出现，足证类似的制度，不仅出现在马六甲地区，而且是从南到北盛行于马六甲海峡。

以新加坡来说，道光十七年（1837）《恒山亭重议规约五条》第五条规定便极为详细：“恒山亭之香资，和尚于每月朔望日落坡捐化。而逐年唐船、暹船、安南船及外州郡之舢板船、双层船等平安抵叻者，公议唐船

9 王琛发〈换取“香资”度众生——从文物碑铭探讨18、19世纪马六甲海峡三市的华僧活动〉，见《无尽灯》季刊第182期（槟城：马来西亚佛教总会，2003年10月至12月），页5-6。

凡漳泉者每只船捐香资宋银四大员，其船中人客募化多寡随其发心。如暹船、安南船及外州郡之舢板船、双层船暨各号等船，不论船之大小，但论船属漳泉者，议定每只船捐香资宋银二大员。若属本坡之船每年捐化香资一次。倘有船主不尊者，若遇其船中头目，夥记、或有身故者，公议不许附葬於本塚山，着本亭和尚阻止。如漳泉人等有身故要附葬於本塚山者，务必对值年炉主处取单，带交与本亭和尚为凭，如无取单为凭亦着和尚阻止。”^[10]

海港商业社会的最大经济来源是来自海上贸易的来往量，从事海贸者最大的风险也是海上行船的风险；因此，恒山亭的香资，除了是和尚每逢农历初一十五朔望日到“坡”（市中心）去向市民捐化，也来自外来及本地的船只。各船主为了保障其成员入土为安的安心，都必须依约根据规定数额捐资。

当槟榔屿形成华人海商来往的海港社会，槟榔屿广福宫亦类似青云亭的概念，成为公共议事与信仰中心，僧人收入来源则类似恒山亭的安排。1824年《重建广福宫碑记》有说：“槟榔屿之麓，有广福宫者，闽粤人贩商此地，建祀观音佛祖也，以故，宫名广福……甲申岁，乃募劝题，各捐所原，运材琢石，不惜资费。重建后进一座告成后，载祀列圣之像於中，旁筑舍以住僧而整顿之。”到了1851年，曾经历任海峡殖民地各地官职的J.D. Vaughan访问广福宫，记载下香资制度的形式：“这些在庙中的僧人，就如在新加坡的僧人一般是来自福建，亦是由集合的自愿捐献来支付他们。他们也靠赶经忏向每一场殡葬收取一元，以及对每一棚对着庙前表演的表演班子收一块钱。”^[11]

在槟榔屿北方，另有海珠屿大伯公庙，庙旁有“开元顺寂沙弥西滨禅

10 陈荆和、陈育崧《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版社，1970年），页225。另据第43页《分类表》载：“本牌原挂於恒山亭内，现由洪锦棠先生保管，藏於风山寺”。

11 Vaughan, J.D., *The Manner and Custom of the Chinese of The Straits Settlements* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, first published 1879, second impressions 1977, Oxford University Press, 1977), p. 60.

师”坟墓，立碑于咸丰四年（1854），从碑文内容可知墓中人与马六甲的昆山法师来自同一系统。可见即使在海禁尚未全开的年代，还是有不少法师南下马来亚各地。

不能否认，“香资”制度确实符合人口稀少的初期开拓型社会，对汉传佛教的南传作出过奠基的贡献。没有“香资”这一独特的本土制度，就不可能支持汉传僧侣发愿南下服务东南亚轮回众生。

像昆山、悦成、西滨这些先行者，他们没有留下片言片字，还有更多僧人甚至是没有留下名字。可是他们是冒险远渡重洋，到达了垦荒先民荆棘披榛的恶劣环境之后，不惜居住在山边义冢，度化其中大多数人本属文盲的先民，本来就要有愿有缘才能做到。这些远道南洋为异域亡者超度的僧人，自己也不惜舍身异域，缔造的是汉传佛教在近代流传东南亚的基础。单从这一点，我们无法说明他们是“高僧”，至少可以承认他们是实实在在的菩萨行。

三、19世纪中叶本土汉僧的局限： 戒律松散与香资制度的变质

香资制度固然安定了地方上对佛僧的需要，不过，在一个文盲为主的移民社会，公众对佛教的理解本就不够透彻，加上僧人稀少，又是脱离了传统中国的环境，因此，也就无从藉着远近丛林、士大夫、官府对僧侣的操守形成无形规范。一旦守庙僧人的学识以及修养不能为士绅所钦佩，或者不精进修行，就可能由于固定收入和外界引诱变得怠惰，“香资”制度也很容易会反过来带动不利佛门尊严的负面效应。这其中的原因，一方面固然要检讨僧律缺严；但是，社会领袖对于“香资”的感觉错置，也是原因。

Vaugham曾在著作中提及，他在新加坡遇到的僧人表示自己是拿着来自中国的经典却不明白自己在念什麼，只知道自己念的声音具有神秘力

量，这当然是僧人本身的问题。^[12]另外，他提及：“峇峇说他一生到这一庙中，他知道神曾是印度教神，僧人们只吃蔬菜，不能吃肉而又要立誓单身。但是他不知道宗教意味着什麼，他也无从把天后或其他神明的事迹说个所以然。他逢年过节到这一个地方烧香和焚烧金银纸，向偶像虔诚一番之后就快乐回家。他相信灵魂的轮回以及相信做坏事的人会回到地上做畜生”^[13]，这里谈及的信仰情境，就涉及大众普遍的信仰层次了。

事实上，19世纪的大环境也确实不容易寄以厚望。上述以昆山名义落款的宝山亭《建造祀坛功德碑记》，其内容惋惜“盃酒无供，令人感慨坠泪”，严格来说，这是和佛教天人五戒的“不喝酒”戒律相违，显然不是属于佛教的祭仪。在槟城广福宫碑上，除了没有采用任何佛教术语而直呼“观音佛祖”，碑上所谓的“载祀列圣”在实践上也很复杂，庙中除了来自佛教、道教以及地方性的神明，还有些神明可能是来自民间教派。^[14]如此例子，已经大致反映出当时社会信众的佛教认识水平。再看海珠屿大伯公庙“开元顺寂沙弥西滨禅师”坟墓，西滨禅师圆寂后不用荼毗之仪而由当地人土葬，且墓碑既称沙弥又称禅师，庙内长期间还是不能免牲礼拜祭，可见佛僧即使主事香火庙，与信仰香火庙的社群还是会有信仰意识之差距。祀庙的信徒固然供养法师，但是大家对法师和教义都认识不足，就不一定会按照佛法信受奉行。^[15]

再加上当时民智未开，从19世纪20年代到70年代马来亚开拓初期又是充满会党互相争战的乱象，僧人在充满杀戮和讲究权势的环境是否兼能做好对外传法和自身修行，就只能依靠本人的佛教认识水平与性格修为了。

由此可见，在清代海禁未曾真正开放之际，冒险南下的僧人寄托在地

12 同上注，页56。

13 同上注，页57。

14 王琛发《广福宫：历史与传奇》（槟城：槟城州政府华人宗教社会事务理事会，1999），页45。我们可以发现，前殿主祀除了“观音佛祖”，又有南海佛祖、天母佛祖、南天佛祖。后殿则金莲佛、明光佛等佛像，似属民间斋教的影响。

15 同注9，页9。

方华人社群所建立的香火庙里，环境与中国大陆的丛林有天渊之别。缺少了丛林制度的大环境熏陶与监督，僧人要常常自我警惕才能守节守戒；若是僧人缺乏自爱，身处在无知无明的社会感染，也更易随波逐流，不可能成就随缘度众的真修行。正是如此的背景造成各种的乱象，所以1837年新加坡《恒山亭重议规约五条》的文字才会针对僧人，19世纪30年代末的主事士绅对僧人的责任范围及操行会有诸多管制，实不出奇。

细读《恒山亭重议规约五条》的第三条规和第四条规，会发现恒山亭主事人所持的口气不像是尽责供养法师的信徒，而是发薪的老板姿态。如此规章，证明“香资”制度早在当时就已经走向当初供养意识的反面：

“第三条：中秋佳节，头家炉主捐缘金备办牲醴物件祀神，既彻可将福物收在炉主之家，邀请众头家同享神歆之福；所损缘金，开费之外有存银员，概交本亭和尚收为备办红烟老叶茶等件，以供炉主全年祭祀及待客不时之需。凡值清明普度二次出榜者，和尚当自办便以待，至於本家之坟墓，宜早晚照顾巡查，免被禽兽毁坏。如是不遵者，或礼罚或革出，皆从公议，决不宽情。”^[16]

“第四条：凡清明节、七月普渡、中秋佳节一概不许闲人在亭内及亭外左右私设宝场，以乱规模。倘有不遵者请褒黎大狗吗礁来，挪交褒黎主责罚。又不许亭内和尚设卖鸦片烟，并不许在亭过左右设卖鸦片烟馆。如有妄行不遵者被众查知，将和尚革出，将烟馆拆毁决不容恕。”^[17]

文字中的“褒黎”是英语Police的谐音，“褒黎大狗”是马来亚闽南人俗称“警官”，“吗礁”是马来文mata-mata，即“警察”，“褒黎主”是法官之谓。

《重议规约》措辞严重，反映出恒山亭守祠僧人可能曾经为了势单力薄无从尽责，放纵外人在坟场做宝开赌或贩卖鸦片；恒山亭也可能曾经发生僧人不尽责和疏忽安排各种祭品，甚至有不守清规与外人合作经营赌坊鸦片的事。所以董事总理和头家炉主方才“重议”：不论是外人或“和

16 同注10。

17 同上注。

尚”犯错，都要将“和尚”逐出。检查《恒山亭重议规约五条》，包括规定“恒山亭之香资，和尚于每月朔望日落坡捐化”的第五规条在内，守庙僧人的职责其实已经转变成墓园的守山经理，不只要巡山、注意保安、操办年节仪式和负责宗教事务，而且要根据华人的逢年过节准备祭品。僧人还必须为董事准备“红烟”、“桫叶”等等事物，以服侍炉主祭祀鬼神以及日常待客之用。

在“香资”制度下，庙产托管单位是公共机构也是供养僧众的经费管理者。由香火庙的主事者每年规定参与的船主、士绅及信众捐款，拨出固定数目给僧众，好处是能在信众人口极少的异域维持僧人生活，也继续了人们对信仰的需要；弊病就在于庙产管理人常是不谙僧制佛法的地方权威士绅，当集体的施主通过也是施主的庙宇主事人按时付款给僧人，施主与僧人之间的关系极易异化成“主雇关系”。^[18]

理论上来说，由不熟悉佛教的在家人在僧律之外另设规定，而且规定出家人的操守及工作范围，而这些规定又和严格的僧律有所出入，弊端往往出现。但是，上述的《重议规约》又足以说明，安居的法师良莠不齐，是义塚和庙宇组织的心腹大患。

尤其是人们在信仰心理上原本即把僧人视为凡人与鬼神世界的中介，在19世纪末叶，殖民地经济起飞，人们越是要寄托于信仰仪式去答谢神恩并继续祈求多福，对于主持宗教仪式的僧人也就要求越高。当人们从心诚则灵的角度要求灵验，当然也就更重视僧人的操守。主导香火庙的商绅对僧人操守的评价，以及商绅对僧人收入的操控权，其实是结为一体；一旦僧人威仪不足或不守戒律，商绅控制僧人收入与行为的矛盾事情也就会一再发生。

以1880年代槟榔屿广福宫的情形为例，庙中僧众不守清规导致公众议论，最后发生英殖政府在1887年插手广福宫事务，实可视为这类事件发展

18 王琛发：〈随顺众生弘佛道——清末民初中国僧人住持南洋香火庙的“香燭僑”制度〉，见《无尽灯》季刊第197期（槟城：马来西亚佛教总会，2007年06月至08月），页37。

至极端的后果。英殖委任胡泰兴、许武安、邱天德、许森美、谢德顺等二十名英殖民政府支持的商绅理事成为广福宫新信理员，并赋予他们委任和罢免僧人的权利^[19]，可是反对本身被辞退的旧僧众曾向总督Sir Cecil Clementi Smith申诉被拒，甚至引发帮会干涉。^[20]这时期，已经可以发现“香资”制度走向负面的流弊。

由1824年《重建广福宫碑记》的“亭筑僧舍以住僧而整顿之”，发展到《恒山亭重议规约五条》对僧人的行为作出规定，再发展到1880年代英殖民政府要面对民间压力而干涉庙政，委托商绅权利对付野和尚，可以感受僧律不严谨固然可能造成后来在家人居然僧众诸多规定，但另一方面香资制度也确实会引发“僧人受聘于人”的错觉，导致商绅约束僧众也不觉无礼。

实际上，在1837年《恒山亭重议规约五条》出现之前，昆山及悦成两位为庙中大事立碑落款的僧人殊荣早已久不存在。而槟城广福宫斥退以香资制度维持的旧僧，可视为马来西亚香火庙以新制度聘任僧人的开始。

四、南下承包宝烛燭的僧众： 依托各地香火庙的弘法因缘

《槟城鹤山极乐寺志》卷七〈外记·极乐寺缘起述略〉记载了鼓山方丈妙莲法师初到槟城落地生根的因缘，说：“屿绅绅邱天德、胡泰兴、林花鐸、周兴扬诸公均雅重其器；戊子秋，即辞去广福宫旧僧住持焉”，接着说：“广福宫者，屿之公庙也，其香烛由师等售卖，每年责以缴款二千

19 Penang Gazette & Strait Chronicle, 21, Feb, 1888. 转引自Tan Kim Hong, “a Historical Sketch of Kong Hock Keong”，载广福宫纪念特刊编委会《槟榔屿广福宫庆祝建庙188周年暨观音菩萨出游纪念特刊》（槟城：广福宫，1989），页39-40。

20 Report of the Chinese protectorate, Penang for the year 1887. 转引自同上注。

余金，名曰香烛僦，且限住僧十二人，足应侨人两家佛事之请。”^[21]

另外，《槟城鹤山极乐寺志》卷八〈外记·辞住广福宫原因〉的回忆也说：“前清丁亥岁，妙莲禅师再渡槟城，绅邱天德、胡泰兴、林花鐸、周兴扬诸公，因请之住持广福宫香火，而责以二千余金之岁供，名曰宝烛僦，是为鼓山僧住持广福宫之始。”^[22]

《槟城鹤山极乐寺志》的两段记录，也许是马来西亚“宝烛僦”或称“香烛僦”制度的最早记录。根据这一制度，承包香火庙“宝烛僦”的僧人，其住持身份与权责是来自承包合约。由于委任住持是基于承包合约的法律原则，因此，僧人不论在原则上、法律上、制度上都不是由地方士绅请住供养，主持实质上就是出资承包经营权的承包商。

回顾历史，妙莲法师承包“宝烛僦”不仅是福建鼓山法脉传播南洋之始，在他承包“宝烛僦”之后，也再难见到为清代汉传佛教在东南亚奠基的香资制度。“宝烛僦”制度可说为汉传佛教南传东南亚带来新契机，它和“香资”制度的最大差别在于僧人的身份转变，僧人不再接受绅商拨款供养，而是自食其力、自负亏盈的承包者。

在宝烛僦制度下，庙宇产业信托人或拥有人的职责是专心于庙产管理，日常的庙务及宗教事务则交由另一单位或个人承包经营；承包者为了交换得到双方议定时间内的经营权利，也必须交纳一份双方同意的固定数目基金给庙产管理单位，以取得住持权。以后承包者在庙宇内售卖香烛金银纸等各种祭祀用品，以及主持宗教仪式，都是自负亏盈。在这一种关系下，庙产的管理方也会依照庙方章程按合约期限检讨效绩，决定承包者在合约期满后续约或转交他人处理。如果在某一年，有意承包者超过一个单位，各承包者为了争取经营权就可能要各自出价竞投。通常申请经营权的投标文件都是密封的，到申请日期截止之后方才由庙产的管理单位经过开标程序决定，但管理方考虑的问题会包括了承包者的信誉以及各种社会关

21 释宝慈《槟城鹤山极乐寺志》（槟城：极乐寺，民国十二年癸亥），页84。

22 同上注，页109。

系，因此也不一定是价高者得。^[23] 宝烛僦制度满足了香火庙产业主权人的保障，可以逐年考虑法师的操守与能力；宝烛僦制度也维护了僧人对待在家众的话语权。

从上述〈辞住广福宫原因〉，可以清楚妙莲法师是从1887年开始承包广福宫“宝烛僦”，信理诸公在同意妙莲法师出任广福宫住持的同时，向妙莲法师要求了一定数目的岁供。据《槟城鹤山极乐寺志》所记载，托请妙莲法师住持广福宫的是“绅邱天德、胡泰兴、林花鐸、周兴扬诸公”，当时英殖政府对赌场和鸦片等市场统制商品实施承包饷僦制度，其中不乏如邱天德、胡泰兴这几位在槟城家喻户晓的承包烟赌饷僦老手；广福宫规定法师缴纳岁供之后自负亏盈，以及由广福宫的信理人按年检讨僧人承包“宝烛僦”之效绩，并以此决定续约或转交他人承包处理，又似乎是从英殖民的政策得到灵感。

至于“限住僧十二人，足应侨人两家佛事之请”的条件，则可反映出当时地方社会对僧人的基本要求，依然是重视僧人对于生死大事的宗教作用，视僧人为人间与神佛世界的中介。

自广福宫引进“宝烛僦”制度以来，终清代末期，马来亚依“宝烛僦”制度运作的香火庙不单只是广福宫一家。基於汉传佛教僧侣初到马来亚不易寻觅道场，僧侣也没有纯粹的佛寺可以修行，加上不少僧人是抱着佛道兼通、理法圆融的态度，视诸天为护法善神，而一般民间信仰也是佛道兼容，因此，僧人配合着佛教清末南传南洋的特殊时势，几乎都是通过“宝烛僦”制度落脚各地。在僧人住持香火庙的同时，他们也为民间香火庙带入了佛教传播。

以槟城天公坛为例，这家同样属于广福宫管辖的庙宇创建於1869年之前，原名“凤山长庆殿”，但是天公坛正殿入门上方的“人千天一”匾额，左上款是“光绪三十一年乙巳创建”、右下角署名“广福宫信理部敬立”，说明它转变成现有面貌应是从1905年以后。而天公坛志明“宣统元

23 同注18，页36。

年岁次己酉”（1909年）的两口铜钟，一口铸着“凤山天公坛长庆殿”、“信女谢素皈答谢，住持释镜明募造”的字样，另一口铸着“凤山天君坛长庆殿”、“住持释镜明建立”的字样；这两口铜钟配合着其他诸如石柱对联，都可反映这段时间的大翻修。从释镜明法师铸钟时用上“皇帝佛法”串成“皇图永固、帝道遐昌、佛日增辉、法轮常转”，可知他知书识字。以广福宫作为华社商绅领导机构的地位，交待一位僧人承包整个港口都市立庙拜天公的大事，铜钟不可能苟且错用“建立”的字样，如此就反映释镜明是受到了兼容佛道的广福宫信理部支持，在尊重前人原有信仰的基础上，既为信仰天公的善信建设新建巍峨道庙，又为传播佛教找到落脚处。^[24]

从现场看，到1915年，天公坛左侧建起“香积堂”，石柱对联说“五叶花开传法宝，十分饭粒皆珍珠”，当时已经住有相当数目出家众。

除了释镜明，还有其他与妙莲法师来自不同系统的汉传法师，也是在清末民初寄身香火庙，各有各的修行风采。这其中包括《南洋名人集传》编著者林博爱提到的达明法师。达明幼年时先后曾在霹雳凤山寺、广福岩挂锡的法师，自幼寄居主祀闽南乡土神明广泽尊王的凤山寺，虽与世俗人接触颇多，也必然常见血食供奉神明的现象，依然可以做到持戒分明。林博爱说：“编者一度游星，访达明上人，入餐室，上人方食。但见棹中清粥，盐醃一碟，此外无长物。讶曰：‘抑何俭也？’师曰：不然，佛门三欲，饮食其一，荤血不茹，教务且有明训，非俭也云云。是真能守佛门清规者矣。”^[25]

达明上人后来在新加坡住持的天福宫，是主祀天上圣母，以关公、保生大帝、观音及乡土神苏玉娘娘附祀；而后来他所住持的天公坛也与槟城

24 王琛发〈槟城道观佛地天公坛〉上篇，见《无尽灯》171期（槟城：佛教总会，2001年正月至3月），页21-25。

25 林博爱编《南洋名人集传》第四册（槟城：南洋民史纂修馆，中华民国28年7月），页103-104。

的天公信仰一般，是源于民间道教传承的玉皇殿。^[26]可是他本人是个勤做学问的僧人，又以布施行善为乐，林博爱记载说，法师“字宾聪，十二岁出家，于文学，善博闻强记，虽未能登峰造极，顾尺牍杂作，随事得于应心，靡不如意。年十三，南来霹雳，挂锡凤山寺、广福岩等，凡七、八年，至（二）十二岁，乃来居星洲，初住天福宫，嗣住持天宫坛。……师每论十方世界万物皆空，钱绝不是宝，故国内外慈善教育输出甚多，于兴化梅峰光孝寺一处，年皆垫款二千有强。”^[27]

根据上述《槟城鹤山极乐寺志》卷八〈外记·辞住广福宫原因〉，妙莲法师一系的鼓山僧人，从清代起连续住持广福宫20余年，直到民国九年（1920）方才为了“民国八年，广福绅董有另投宝烛偶，视价低昂为去取之议”等原因，不再续约。^[28]但是，当时“宝烛偶”制度已经很普遍，我们看有几位后来承包香火庙的僧人其实都是结缘自妙莲南下的渊源。其中《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门〉载说意通监院“历年佐理常住，甚著勤劳”^[29]，而林博爱为同一僧人写的传记则说他“迨民国前九年，乃南来槟城在鹤山极乐寺为当家，嗣移保生帝庙为住持，颇能守佛门清规”。^[30]还有一位昌莲法师，在林博爱笔下是难得的既有学问又求道心切：“于经文古典及国学方言，靡不通晓；于是一衲翩然，历国内诸名山巨刹，求禅门宗别。胜清末叶，游鼓山，遇妙莲和尚，船室谈经，恨相见之晚，遂应聘来洋，驻槟岛焉……既南渡，乃周历缅甸身毒各州，以溯渊源，为同异之考证”^[31]，《槟城鹤山极乐寺志》虽未录其名，但是，从林博爱《南洋名人列传》可知，在极乐寺僧人离开广福宫后，这位自清代

26 邱新民《新加坡宗教文化》（新加坡：南洋商报·星州日报印行，1982），页283-284。

27 同注25，页104。

28 同注22。

29 同上注，页31。

30 同注25，页114。

31 林博爱编《南洋名人集传》第二集上册（槟城：点石斋印刷承印，民国13年12月），页192。

随妙莲南下的昌莲上人是留在广福宫：“辛酉年，槟城广福宫住持广通上人器重师，聘师赞襄一切，恃之如左右手”。^[32]

所以，自有“宝烛僑”制度以来，在马来亚的汉传僧人虽然不一定有能力建设全盘属于汉传佛制的寺庙，但是，通过和绅董之间的配合，却还是可以藉着香火庙的硬体，配合民间信仰原本对佛道的景仰，开阔了域外弘法的空间。即使实行“宝烛僑”制度的宗教场所多是社团拥有或者由公共信托的香火庙，但是在家的管理者并非专职的管理人，而且需要宗教人员，这就保障了许多僧侣南洋弘法的栖身之地。

总结而论，“宝烛僑”制度对于清代末年汉传佛教下南洋，是有正面的推动作用。首先，宝烛僑制度的特点在于“承包责任”和“自负亏盈”，把香火庙的庙产管理权以及宗教活动的管理权分开，让僧人也就有更多的自主权按所知所学和宗教理念去处理庙宇外的宗教事务；而庙宇的管理单位，又专心成为监察的系统，确保不致于发生不愉快的事件。其次，根据宝烛僑制度，僧人的地位相对于庙产的信托人或拥有人是有较平等地位，是在经济上不依赖对方的承包者，甚至保障庙产信托人或拥有人得以维持固定收入；这对维护僧伽的尊严与地位有一定帮助，纠正了“香资”时代的“主雇关系”错觉，不再让在家人订规矩管理僧人。其三，僧人自负亏盈承包庙内香烛僑，也令到许多缺乏管理小庙的庙产拥有者或信托人免除后顾之忧，放心有人可以依靠宗教知识去全心经营庙宇；而且，以“岁供”为时限，使到双方不受永久束缚，年年可以检讨更换。其四，在这一制度之下缔造的盈利和建立的社会关系，不仅是让僧人能支持当地、外国与中国大陆各种修建寺庙、弘法、慈善与教育事业的活动，亦推动了僧人的社会形象，为僧人后来扩大信众圈子以及随后建立正规的佛化寺庙，作了先行的准备。^[33]

当然，这样一来，主持僧人也必须拥有极大的经营魄力以老练的公关手法，才能能耐去承担和承包庙宇的运作。他们首先要能融入地方上的民

32 同上注。

33 同注18，页43。

情生活，而且既是要有能耐维持经济收支平衡，又是要有能力在当地树立僧众威仪。像民国初年的转尘上人住持顺天宫，能够让信众信服，使他有能力和之重修一新，同时在往后又支持了国内外的许多学校和孤儿院^[34]；像住持槟榔屿天公坛的广通法师，除了同样做到转尘在新加坡所做的事，广福宫信理部还为广通立了长生禄位，誉他为“重兴天公坛传临济正宗第四十四代”。^[35]这两个都是民国时代的成功例子。但是，在清代，即使妙莲长老当初是受士绅委托为广福宫新住持，负责改变广福宫僧仪旧貌，也发生过旧僧不甘心而发生的会党纠纷^[36]，由此可知道承包宝烛僮既然涉及利害关系，情况必然复杂。释宝慈在《槟城鹤山极乐寺志》卷七〈外记·极乐寺缘起述略〉曾说明广福宫“庙居屿市，地狭人嚣，苟非动静一如之土，便生挂碍，莲师苦之”^[37]，所以，为长远计，妙莲“于是刺履选胜，杖策寻幽，遂于亚逸意淡山中而得本寺地址”^[38]，最终是另觅适宜修行的净土，于是有了后来的极乐寺。

面对承包制的香烛僮制度，法师必须负担成本起落的成败，而承包的年限、条件也不是一方可以决定，甚至必须取决于庙产的拥有者或信托者是否知人善任和公平明哲。由此可以推论，有利可图和有助打开局面毕竟不等于“动静一如之土”。再加上香火庙始终不可能是正规的汉传佛教丛林或修行精舍，双方在法律上又有不定长约的短期特征，甚至法师合作对话的对象也有人亡政息之虞，这几个症结问题本就是这一制度在结构上的缺陷，让那些有心寻觅弘法道场的法师们感受香烛僮制度的不足。可见到了后来，丛林和精舍毕竟还是佛法南传所需，妙莲长老一边不轻舍承包香

34 同注25，页124页。

35 王琛发：《槟城道观佛地天公坛》下篇，见《无尽灯》172期（槟城：佛教总会，2001年4月至6月），页35-36。

36 王琛发〈槟榔屿广福宫——十八世纪华人佛教南传的最早落脚处〉，见《无尽灯》166期（槟城：佛教总会，1999年10月至12月），页19。参：Penang Gazette & Strait Chronicle, 21, Feb, 1888, 转引自注19。

37 同注21。

38 同上注。

火庙的因缘，一边则另图在同时间能有办理正规道场，实是为宏法的长期发展打算。等到鼓山僧众1891年上到鹤山之后，极乐寺逐步发展成今天东南亚最大的本土佛教道场，其实也代表了汉传佛教对香烛偶像制度的一种回应。^[39]

五、晚清政府对南洋佛教的最后贡献： 御赐《龙藏经》兴起的教化认同

有清一代，南洋汉传僧人，除了栖身义塚与香火庙，借助原来民间信仰的资源作修行与弘法的基础，实无其他道场。一直到晚清，方才有一间最初是惨淡经营的极乐寺。若单是依据硬体建设的历史，今天在南洋各地，也许可以找到一些历史比极乐寺更早的修行道场，但是这些斋堂之类其实是源自先天道等教派的系统，是后来才加入佛教。《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门·妙莲和尚传〉说“极乐寺遂成，于是乎年南洋乃有伽蓝矣”^[40]，据此可证，在极乐寺之前，整个南洋地区并无正式的佛教道场。

从文献追索汉传佛教如何能在南洋弘传，则妙莲初来之意，实应视为有文字可载的南洋佛教事业之始。这其中的因缘，又是和妙莲法师的修行法门有很大关系。正如《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门·得如和尚传〉所载，原本就不属于鼓山系统的得如和尚之所以处身鼓山，是由于得如法师“于洞上宗旨颇有心得，而转位就功之说，正合莲公意”。^[41]所谓“转位就功”，亦即《洞山正偏五位颂》所述“证法身正法”之旨，谓行者自证时，不可住于净境，仍须超此而入世间起活用；就文面义说，这是表示从本体界转入现象界发挥妙有之功能。所以，身为鼓山主持的妙莲对

39 同注33。

40 同注21，页21。

41 同上注，页23。

待得如的态度是“渴欲求建，立才以自佐”^[42]，而有“戊子年即偕之南游槟屿，随机应事”之举^[43]，并非无缘无故，而是由于两人对于“转位就功”互有所悟。亦即说，鼓山住持带着得如法师南下，两人从筹款修复鼓山到住持广福宫以至建立极乐寺，其实都是朝着修行境界的实践。

而极乐寺之初建，其实还须依靠诸僧共发大愿。《槟城鹤山极乐寺志》卷七〈外记·极乐寺缘起述略〉提及极乐寺的初建，仅说它“足以盖茅安众，习静修禅”^[44]，可见初期之简陋。而且在最初为了购地，妙莲法师还得回到鼓山去找得如、本忠、善庆等人商议，筹集各自托钵化缘的存钱，如此逐步开发荒野，“及辛卯岁，已成大士殿于山麓，因颜之曰极乐寺，复因其形而锡以嘉名曰鹤山”。^[45]

不过，“极乐寺”三字最初似乎只能寄存在鼓山诸僧的印象中。其时民众习惯俗称广福宫为观音亭，而极乐寺未成型之前，辛卯（1891）年所建的也只是一处大士殿，因此民众就把妙莲等命名的鹤山山上的大士殿称为“新观音”，以别于市区的观音庙；又由于寺僧利用山泉的原动力，安上机器，使它自击钟，所以，民众又称它“龙撞钟新观音”。^[46]从这里也可见当年的民众心目中没有具体的佛寺概念。而观音殿要真正发展成稍具规模的佛寺，却是拖了十年，而且，其支持力量也无法仅仅依赖来自马来亚华人的捐献。

其间，妙莲法师寻找作为华人最高机构的平章会馆盖印提倡也没有结果，最后是在乙未年（1895）才请到张振勋、张煜南、谢荣光、郑嗣文、戴喜云为大总理，此后的捐款活动“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

42 同上注。

43 同上注。

44 同上注，页84。

45 同上注。

46 邝国祥〈极乐寺〉，见邝国祥《槟城散记》（新加坡：星洲世界书局有限公司，1958），页18。

答腊一带，及暹罗所领各地共一百七十余埠善缘”。^[47]

从极乐寺最初兴建之难，捐款来自170市镇，当知即使是殖民地经济富裕的20世纪初期，尚且如此。因此，此前汉传佛教南来，法师栖居义塚与香火庙，实是无奈于现状的务实安排。

据《增校鼓山列祖联芳集》，妙莲禅师是鼓山第一百二十六代住持，曹洞宗四十五世传承^[48]，又据《虚云和尚法汇》“鼓山自明代以来，临济曹洞并传，妙莲老和尚，即以临济而接曹洞法脉者也，莲老以两宗正脉付之老人，由临济至虚老人是四十三代，由曹洞至虚老人是四十七代”^[49]；而据《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门·得如和尚传〉，则说“于洞上宗旨颇有心得”的得如禅师本家源自南平县无量寺，受具足戒于怡山。^[50]从历史看清代南平无量寺与怡山西禅寺，两寺实受临济宗风影响，闽中佛教更有临济宗怡山派传承的说法，可见当时的极乐寺，是兼具禅门两宗传承。再据《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门·本忠和尚传〉说本忠“受具戒于本山妙莲和尚，始闻净土法门，便日夜礼念”。^[51]由此可以肯定，妙莲所传的也不是纯粹的禅宗，极乐寺给南洋带来的汉传佛教，是延续着中国佛教明清以来流行的“有禅有净土”的传统。

当这一众僧人踏遍大小170余个市镇，也正是为东南亚广泛传播禅净双修法门做了准备。以后妙莲弟子虚云能看见南洋风光独好，一路讲经说法无碍，已经是师门筚路蓝缕的十年有成之后。

究其实，在同一个时期，除了鼓山僧人，与鼓山同处闽中的怡山僧人，还有其他各处僧人，也经常频密来往东南亚。像怡山西禅寺的微妙禅师，便是为了发愿重修祖寺，从光绪三年（1877）到光绪十五年（1889）

47 同21，页85。

48 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，佛历二千九百六十二年／民国二十四年），页33。

49 释虚云著、岑学吕编〈文记·附录禅宗五派源流·附记〉，见《虚云和尚见闻事略／法汇要集》（台北：佛陀教育基金会），页267。

50 同注21，页23。

51 同上注，页24。

多次往返马来亚、泰国、缅甸、菲律宾等地募捐；只是微妙法师南下南洋的因缘主要是为了重修古寺，所以福州西禅寺的柱子和碑记迄今留下不少南洋地方与人物的名字，微妙本身反而没有常住南洋。直到微妙门下的贤慧、性慧兄弟，连同母亲姐妹全家共11人出家，先是于光绪十八年（1892）到南天竺学道六年，回途中再到新加坡弘法，怡山系统方才在马来亚落地发展。^[52]

贤慧、性慧兄弟的贡献，有《募建莲山双林禅寺碑记》可据：“星洲在昔本无从林之建筑物，有之则自莲山双林禅寺始也，初发心于刘金榜长者献地布金，引僧临济宗怡山派之贤慧禅师来开山。师皆弟性慧全眷出家有名，戊戌先成后院，以俾安禅。”^[53]可惜的是，贤慧、性慧兄弟都太早圆寂，以后虽有门人接续，但是这间从戊戌（1898）年起就兴工的庙宇，直到己酉（1909）年刘金榜往生，寺庙犹未举行落成典礼。^[54]

可是，相对于他人，极乐寺在世俗的地位奠定，实际上是庇托于晚清外交政策的演变。以极乐寺的规制来说，它原来只是鼓山涌泉寺的分院。《槟城鹤山极乐寺志》卷二〈沙门·妙莲和尚传〉记载，到甲辰年（1904），这间建立不到十三年的庙堂。初建即与妙莲长老另外住持的福建崇福寺各自获得颁赐《龙藏经》^[55]，可说罕见的例子。在中国佛教史上，极乐寺的石碑上至今留下了“敕赐极乐禅寺”的正式名称，表述了晚清政府通过国家宗教政策对极乐寺认可，远在其他东南亚外国殖民地的寺院之上，也暗喻了清廷对待华侨“普天之下莫非王土”的自我定位。

除了光绪为极乐寺题刻“大雄宝殿”，慈禧太后御笔的“海天佛地”雕塑在万佛宝塔前的牌楼上，牌楼外，槟榔屿这一华人集中的国际海港，岛景与远处海天连成一片。这一切，都发生在20世纪初期，是大清亡朝之前最后几年的事。极乐寺走过的道路对其它比它后期的道场来说确是前所

52 梵辉《西禅古寺》（福建：福建人民出版社，1987），页24-25。

53 邱菽园：《募建莲山双林禅寺碑记》，载同注10，页157。

54 同上注。

55 同注21，页22。

未有，也是后来不再；如此殊荣，在它创建的时代则的确能带动起社会人心对佛教的认同。

从《槟城鹤山极乐寺志》卷十〈外记·琐录〉转载的《前清僧录司谕贴》，清朝内务府大臣是在农历七月二日照会僧录司奏请皇上办理妙莲长老的请经要求。谕贴上说明：“根据槟榔屿鹤山极乐寺僧妙莲禀称，在英国蒙众善信捐助新建极乐寺丛林十方常住一座，为祝圣道场，未请藏经，曾经刑部书奎、商部侍郎陈，并广化寺住持灵山圉广住持庆然等加结前来，并有槟榔屿领事梁护照……请领藏经崇隆佛化，镇寺供奉，演说普化中外人民”。^[56]同一份僧录司的谕贴也记录着，清廷是在九月初正式确定颁布《龙藏经》给极乐寺，并且“敕赐极乐寺禅寺钦命方丈，御赐紫衣钵盂杖玺驾全副，回山护国佑民”之外也谕令“该馆领事暨人民等一体虔奉，加意保护，毋得轻亵”。^[57]

对妙莲和尚以及极乐寺来说，到北京请颁《龙藏经》可说是一件盛事，这也是妙莲长老世寿圆满之前为闽南以及南洋佛教做的最大也最后的一件事。韦宝慈撰《创建白鹤山极乐寺碑》（1907）记载说，妙莲长老得经典之后，第二年乙巳（1905）季秋，自“奉旨南旋”，便在当地广开连宵法会四十九日“表扬帝德，普拯沉黎，并利人天”。而《槟城鹤山极乐寺志》卷二的〈妙莲和尚传〉写到这里，已近尾声：到了丙午（1906）年，妙莲把本山法席交托本忠法师继位方丈，交代说“南洋佛法将必大兴，惟非戒行坚定、能忍能行者，未足于其事”，便回到闽南，翌年农历七月十二示寂於崇熙寺。^[58]

此时此际的中国，已经历了19世纪中叶以来的连连巨变、一再割地赔款，更经过1889年戊戌变法失败以及1900年义和团庚子事变。清廷在这时已发现到海外华人不止是支持国家的强大经济和社会力量，而且对海外华人的政策，也从雍乾嘉时代的冷漠、怀疑、仇恨，转向拢络与团结。当妙

56 同上注，页130。

57 同上注，页130-131。

58 同注52。

莲长老获得御赐紫衣的殊荣，极乐寺也成为唯一向北京请得《龙藏经》的南洋庙宇，在极乐寺藏经楼留下的《龙藏经》和“奉旨回山”的仪仗牌以及“钦命方丈”的匾额，说明大清皇朝对海外信仰垂爱有加。华人身处他土地面对种族不平等以及殖民压迫，本容易激发民族心态，感情上对中国益发靠近；清政府对极乐寺的“钦命”，反映的是清廷在那时开始重视对于海外华人宗教信仰的“主权”意识，藉着对海外佛教的“钦赐”象征它对海外华人的“皇恩”，巩固华人对清廷的归向心。^[59]

《槟城鹤山极乐寺志》记载极乐寺为此“又付迎请藏经费用共银五千捌百元以上”^[60]，在当时来说，数目不小。可见在清朝“敕赐”的名义下，花钱的还是极乐寺。但《创建白鹤山极乐寺碑》内文提及当时法会的效果，说道“自是岛氓侨士乐趣真宗，异国王公喜登胜地”，另外重申了“紫府仙都皆为幻相，恒沙佛国总在心源”，说白了，妙莲迎请《龙藏》的用意还是在借俗修真。

我们固然可把清朝末年拢络以及“教化”海外华人视为一个腐朽皇朝垂死挣扎前的努力。不过，在那个时代，清廷是当时中国唯一的合法政府，加以传统以来华人受忠君爱国思想的熏陶，海外华人当时的民心以及认同感，最先无可避免会投射在这个政权之上。因此，《龙藏经》等等大清皇朝的钦赐物件下到南洋，对于南洋华人也确实起着积极影响，无疑也会鼓舞海外华人的民心，象征了文化纽带的重系，有助加强民族意识。^[61]更进一步考虑，尤其应该注意从极乐寺僧人分散东南亚各地筹款的筭路蓝缕，到极乐寺奠定“敕赐极乐禅寺”地位，十年磨法剑，已经为佛教带起新气象。自此之后，宝刹庄严，至今引渡无数众生佛缘。

根据虚云老和尚的自述年谱，当虚云在光绪三十一年（1905）到达广福宫，妙莲长老正要回闽南重修龟山古寺，临行前吩咐虚云讲《法华经》

59 王琛发〈极乐寺〈龙藏经〉——反映晚清华侨政策的一瞥〉，见《无尽灯》季刊第164期（槟城：马来西亚佛教总会，1999年04月至06月），页27-30。

60 同注21，见卷八《外记·助创本寺芳名录及建筑费》，页104。

61 同注59，页31。

结缘，虚云等送长老上船后，开讲，皈依者数百人。^[62]

单从虚云自述着手，书中未有明言虚云在槟城讲授《法华经》的时间，可是按极乐寺碑文上的说法，极乐寺为了迎接《龙藏》启坛四十九天是发生在季秋，也即是农历九月，而虚云也自述这一年冬天是留在吉隆坡过年，因此妙莲到槟后再启程往龟山难有可能在农历九月之前。以后，虚云到马六甲青云亭讲《药师经》，在吉隆坡灵山寺讲《楞伽经》，各地也均有弟子皈依，前后达万余人。^[63]此时此景，南洋佛寺已隐然有皇朝宗教文化象征的地位，从妙莲到虚云在公众心目中的地位，和当年法师栖居义塚或香火庙的局面，当不可同日而言。

同一自述年谱又说：到1907年，虚云护送妙莲长老舍利到槟榔屿事毕后，是先到丹那观音亭讲《心经》，再到曼谷龙泉寺讲《地藏经》、《观音菩萨普门品》和《大乘起信论》，由此因缘获得暹罗国王赠送在洞里的三百顷土地，即转送给善庆和尚在该处设树胶厂，并与极乐寺派来的善钦、宝月两僧在厂中过年。^[64]年谱接着说，虚云是在1908年春，过年后从树胶厂和善庆和尚到善庆和尚在雪兰莪自建的观音阁，以后到各处参观，再回极乐寺开讲《大乘起信论》和《华严经·普贤菩萨行愿品》，一路上也还是到处皈依者众，在忙闹应酬中过日。^[65]这段论述所蕴藏的讯息，除了反映道场的增加和皈依信众的热烈，还反映出寺庙开始拥有生产性的教产。这或者是推动本忠与善庆后来再到同一地区申请万余亩地的基础，于是到民国元年便有了开办佛教实业公司以照顾社会慈善的建议。^[66]

只是，到了1911年，从早晚课到各类拜忏仪式里头祝愿“皇图永固”的内容，已经是尾声。20世纪初期流传在马来亚的汉传佛教，僧人还是陆

62 释虚云著、岑学吕编《虚云和尚年谱》（台北：天华出版事业有限公司，1978年再版），页39。

63 同上注。

64 同上注，页42-44。

65 同上注，页44。

66 同注21，见卷八《外记·佛教实业公司概述》，页107-109。

续从中国南来，也都与祖山关系密切，因此马来亚汉传佛教也必定和它的母体一起应对着民国时局的变迁。不过，这已经不是本文讨论的范围。

六、余论：菩萨心肠不应以著作等身评价

终清朝一代，由于国家从顺治年间开始就实行海禁，以后又长期闭关锁国，海外华人开拓异域，不仅长期没有国家作为后盾，而且还是长期间受到清政府贬视敌对。可是，他们在最艰难的环境中也最需要信仰。就是由于这样一种历史环境，令人倍感南渡僧人可贵而且可敬。明末清初以来，即使有僧众愿意抱着与其他人在异域生死与共的决心，南下服务散落南洋各地、有家归不得的华人社群，也不一定能安全顺利的到达。从东南亚华人历史的背景看当地汉传佛教史，新马印尼历史以来的佛教生态会出现从“香资”到“宝烛僦”的独特制度，自是由客观条件造成。

回到历史去看，最初的僧人不可能有能力建寺庙，19世纪以前的地方上人口数目或资源条件也不可能有充裕的财力去有意识的支持建立丛林制度。但是僧侣栖身在当时作为地方华人公共机构也作为共同需要的义塚和香火庙，足于说明佛教信仰在地方民间信仰的主流地位，尤其从人们在涉及生死大事的时候抉择如何处理死者的去向，可以看出佛教的影响。

随着佛教教义的广泛流宣，大马逐年出现了不少佛教寺庙及佛教会、精舍、佛学院，后人用他们的眼光看前人，可能不再理解为何老和尚要赶那么多经忏，又要兼卖金银纸和百解符纸。但是，回到当时的情景思考，大可理解从“香资”到“香烛僦”都是照顾人们信仰需要的权宜之法。而且，在卫生环境恶劣、会党动荡的社会，群众常有朝不保夕的感觉，对法师的最基本要求反而是主持生死大事的能耐。这一来，20世纪以前的南洋佛教建设再落后，公众对于法师的操守以及修为的要求，却不一定比中国本土低。

以《增校鼓山列祖联芳集》为例，在妙莲法师之前，第百廿四代住持

今品禅师“亏常住千余金，乃退居”，第百廿五代住持怀中禅师“亦以欠公币数百金退席”^[67]，可见晚清中国大陆国事凌乱、民不聊生之际，名山大刹也不好过。因此，光绪年代国门渐开，法师在没有条件建立本身寺院的情况下，南下而能随顺当时的社会风气和民间制度，是有利于他们贡献当地及回馈中国大陆的弘法事业。

当然，在这样一种特定的环境下栖身属于在家人的义塚香火庙，要建立完整的丛林或寺院制度并不容易，而且也身处社区的尘嚣，比之在寺院，修行备受考验。

即使晚清时代出现了极乐寺，但若鼓山僧侣没有同时承包广福宫“宝烛偶”，恐怕在长期筹款建寺的同时还是无法维持自身的海外修行生涯。到后来极乐寺虽然得到朝廷封赐，但是毕竟是虚的，极乐寺反而要为此付出五千捌百元。只是，这样一来，对佛教事业的推波助澜是功不唐捐。

在虚云老和尚记忆中的妙莲法师印象，居然是“论老人平生修持事，予所未知，亦未主行於禅净，惟以修建寺院，接众结缘为务”^[68]，由这段文字大概可感受到当时南下僧众的局面。妙莲亦是如此，表面上，他既穷以应付当地情势，又要兼顾祖山的需要。《增校鼓山列祖联芳集》曾对此中背景简略记载：“光绪九年癸未，量公退席，以公继席。寺务败敝日久，公经募南洋，整理一新”^[69]此时，鼓山的伽蓝已颓废不堪、佛粮不济，僧侣物资生活缺乏；所以，妙莲一生，可谓是中国佛教与马来亚佛教命运相连的写照，他的精力几乎都用在修复各处伽蓝、解决僧侣生活，以及忙着在广福宫面对赶经忏的要求，又要回头注意建寺振兴海外道场。比之妙莲更早在南洋活动的昆山和悦成，当然更加不可能有太大格局。

可是，若仅仅以为虚云上述的说法即是对妙莲长老的评价，则未免小看妙莲。虚云记载妙莲的一半灵骨在鼓山涌泉寺入塔的情景，说道：“初九达晴，是日官绅士庶来山，络绎于道，初十入塔时，天坪祭斋百桌，大

67 同注48。

68 同注62，页42。

69 同注48。

众诵经，上供毕，念变食真言时，忽一阵旋风，将诸祭品，旋于空中，灵龕顶一道霞光，直贯塔顶”；到了妙莲的另一半灵骨送达极乐寺，广福宫及大众迎者数千人，虚云又记载：“大众念经，念到变食真言时，又忽起旋风，将万花吹散，灵龕顶涌白光，直透二里外”，虚云卒以“佛云：密行难思议”结论，又说“忆其屡嘱诸事，又似有前知者”。^[70]

虚云当然是站在弟子信众的立场诉说妙莲圆寂后的神通，但是他记述的妙莲舍利在闽省和南洋受到公众崇拜送行的场面，则是客观事实。即使不是站在佛教信仰者的立场，只是按常理认定宗教修行者对宗教教诲都有一定坚持，或者可以理解从昆山和悦成，一直到妙莲和得如，都有过修行抱负，才愿意舍身异域弘法。不以俗事格局论功德，只从心志愿力去说，则格局不在心外，南下僧人，人人心中可以有个大格局。

如此去看这些在清代南来的出家众，他们的僧人生涯，几乎都是以表现在实务上为主了。因此，就不可能留下太多文字，也不会有著作。其中还有一些人，在俗世眼中甚至可能是失败者。其中，诸如继任极乐寺方丈的本忠法师与善庆法师，也不例外。民国元年，两位法师动用了清代累积的寺誉和地产，向公众借资招股开办佛教实业公司，以盈利进行育婴抚孤等善业，这可说是汉传佛教历史上一次佛教企业化与产业化的试验，但最终敌不过欧战的经济风暴，导致失败。^[71]善庆本人一再到暹境巡视业务，还曾经遇上大盗而遭受重伤。^[72]可是，一旦极乐寺陷入危机，当年的市面便四处议论纷纭，说极乐寺“向之拥资百四十余万者，到此时尚欠人四十余万金……本忠老和尚要逃避他方”^[73]，至于两位老法师在禅学

70 同注48。

71 同注66。

72 同注21，见卷五《诗·善庆和尚六十大庆》，页69。

73 策群《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），页56-57。此书实为演本老和尚未出家前的著作，其中〈本忠老和尚之厄运斡旋〉是第56页至60页内容，详述演本老和尚在民国初年未出家前如何以风水数术协助极乐寺改变经济危机。

上的话头机锋，就不是市面上的谈话内容，到如今只能散见于《槟城鹤山极乐寺志》其中几页，少为人知。

还有民国后住持极乐寺下院车水路观音寺的法空禅师，十五岁在枫亭会元寺出家，十七岁就随师南渡，在光绪宣统年间就以舞双钹著称，后来在新加坡办僧界筹款会，协助辛亥革命的国民捐款，自己掏出存款又亲自上台表演；另外他还习临黄山谷书法，又有养狗参赛，养猿取猿口袋所藏食物为儿童治肝积等趣事，可说是本地环境培养的多才多艺名僧。^[74]以后法空除了以赶经忏耍“钹花”出名，在极乐寺山下又做了开办动物园等别人不做的事。^[75]持律严谨的弘一大师对这位法师赞誉与怀念有加，说他“常诵金刚法华，胁不着席，食不逾午，严冬之际，屏除冠履，苦行精进”，誉之为“人谓菩萨，亦云力士，随机所见”；^[76]但是，南洋的当地文人对他的理解却是从俗事的得失，把他看成耍杂技的经忏大师，类似调侃的说“法空依旧法空”、“只好如动物园般浅地为良”。^[77]后人再要瞻仰高僧气度和修行境界就只有到极乐寺看他在石壁上的题字：“我不异人，人心自异；人有亲疏，我无彼此。水陆飞行，等观一体，贵贱尊卑，手足同己。我尚非我，何尝有你？彼此俱无，众泡归水。”。

也许法空禅师自少年出家就在南洋的红尘翻滚，因此更能体验“我不异人，人心自异；人有亲疏”的难为。从昆山开始，到后来香资制度下发生过的负面事情，以至延续到本忠、善庆、法空生平的得失，都可体证让妙莲和得如心心相契的“转位就功”说得出口就有当下实践的因果，走进真正红尘世界的实践，可以是耗尽平生的修行功夫。

到20世纪下半叶之后，物资条件较为丰裕的背景，自然有利颇多学问

74 林博爱编《南洋名人集传》（槟城：南洋名人集传编辑处，中华民国11年），页105。

75 邝国祥〈法空和尚与世界动物园〉，见邝国祥《槟城散记》（新加坡：星洲世界书局有限公司，1958），页164-165。

76 李芳远编辑《弘一大师文钞》（台北：天华出版事业有限公司，1976），页108-109。

77 同注75，页165-167。

僧的著作出版，这和清代的环境条件是不能相提并论的。后人也许有人对此会产生误解，以为前清时期经忏僧多而学问僧少，但实际上从马六甲青云亭、宝山亭、槟榔屿广福宫留下的碑铭，当知当时社会还是有些文化造诣极深的文士。初始下到南洋的僧人受到礼遇，要面对受到这些地方文人影响的社会，也要对民众、对本身的因果负责，是不太可能愿意辱没开元寺等祖山名号。只是当时能留下名号的僧众本来就名单稀少，而今日人们对当时的僧众状况也了解不详，又怎么可以骤下结论？以妙莲来说，当初说好在广福宫驻僧十二人，也是为了确保同时可以顾及两家人的经忏。像上述提过的在广福宫总管卖香烛、接经忏的昌莲法师，从生平传记可知，他除了国学修养，还遍游南传佛教各国和印度访学。像法空，则以赶经忏时表演双钹著名，可谓文武全才。何况公众对出家僧的最大要求怎能不是了生死、断轮回？赶经忏本来就是实践与表现修行功夫最基本的要求。所以，以清代南洋的情况，若是真修，则法师本人的眼中心底实无所谓民俗佛教或知识佛教之分，要有“水陆飞行，等观一体”的应机度众之能，才是大学问。^[78]

而我们在当代回顾清代马来亚的汉传佛教史，对更多不知名、知名而不知事迹、知事迹而不详的僧众，也总该有个结语：

菩萨心肠是不能以著作等身评价的。

78 以《佛教文摘》第96期编辑部整理的〈近代大马佛教〉一文为例，文中提到“由于当时来马的华侨，多数工商人士而非知识分子，因此他们带过来的佛教，自然也是属于一般民俗层次的佛教，即使有一些僧人到来，也多是为了应付丧礼的经忏法务，如在槟城建立的第一座庙宇观音亭，或称为广福宫，作用便在香火及经忏法事。因此不能提升到知识佛教的领域”（槟城：马佛青总会佛教文摘社，2000年6月，第12页）；在这里“知识佛教”、“民间佛教”、“民俗佛教”的说法，从一般性的指陈一时一地的公众对待佛教的普遍态度，是中肯的，但不一定适用于判断僧众行为的性质。在使用这一类概念指陈时也必须注意经忏仪式涉及传统以来断生死、度轮回的方便大智，并未违反“知识”在概念，不应造成“经忏”与“知识”对立或高下之分的误解。

第一场问答环节选录

主持兼点评：郑庭河

A：王博士从碑文发现材料，给同学们一个很大的学习启发，我觉得非常有意思。王博士从制度上来探讨马来西亚汉传佛教的发展，提到制度上的改变，这样才有办法立足，这样对吗？我想这是我从来没有想过的。我还是不太了解您所谓的香资制度和宝烛僦，不晓得您可以做一个说明吗？

B：我想知道Melayu在梵文是怎么解释的？

C：我要讲的是这样，在世界地图里面，您看那些国家的名字，后面有tan的，Pakistan、Hindustan、Bhutan、Kalimantan…… all this -tan are related to Chinese emperor。

王琛发：您刚才问香资制度和宝烛僦制度，是本地佛教史在不同阶段出现过的两种制度。香资制度的起源是由于一个地区人口太少，但是又需要一位法师在地区上照顾大家。当地方上很需要出家人照顾大家在宗教领域的需要，满足精神生活，尤其是养生送死的仪式，就长期需要僧人住持地方的公共庙宇。但是僧侣也必须维持自己的基本生活，不能等到个别人需要宗教仪式方才上庙供养，于是，地方社会就演变出香资制度，由公众集资定期供养驻僧。像槟榔屿广福宫、马六甲青云亭以及新加坡恒山亭，都采用过这个制度。恒山亭是规定根据上下海港的船只大小，以及陆地上店铺的大小，收取香资捐款。恒山亭也规定对没有缴香资的船主的处置，遇上船上人员不幸身亡，不准葬在其

义冢。在马六甲的宝山亭，曾有很长时间没有主持僧人。19世纪初，甲必丹蔡士章把自己的一间屋子捐出来让宝山亭收租，规定每年收到的租金其中三分之一作为法师的香资，如此就确保宝山亭长期驻有僧人。槟城广福宫还规定，如果任何信徒要捐演酬神戏，每演一台戏都要另给法师一笔钱，又规定法师每赶一次经忏的收费，这些都是香资制度的一部分。这一制度，维持了僧众的生活，也确保地区民众随时的宗教需求。但是地方富绅成为庙宇的信托人，长期向公众和来往船只收集捐款支持法师，就要向大众负责，包括确保驻庙僧人的品行，久而久之也很容易发生主权错觉，以为自己是驻庙僧众的老板。尤其是如果法师戒律不严，信托人就更加要定章控制法师。可是，一旦演变成在家人按自己需要去立规，制定僧人收入、职责和言行准则，长期下去就把尊重僧宝的精神异化为雇主和员工关系。

反过来代替香资制度的宝烛僱制度，是由僧人掌握主导权，直到今天还有实行。它是由庙宇在每一年举行公开招标，竞投承包庙宇经营权的僧侣们必须各自准备一封信，里面写上自己对承包庙宇和宗教事务的建议。现在很难见到法师在投标函件里面提建议了，往往只是写我出多少钱，价高者得，这个已经偏离原来宝烛僱制度的精神。其实妙莲法师当年开始了宝烛僱制度，以后极乐寺二度失去过广福宫宝烛僱的承包权，目前广福宫又是极乐寺的宝烛僱了。这中间的历史我其实谈得不详细。在民国期间的宝烛僱之争，里面还涉及不同地方的宗派，为了争取各自弘扬本身法门的立足之地。当时有另一批法师南来，强调他们是临济正宗，所以就跟主属曹洞的极乐寺之间发生一些竞争。在这篇文章里面我不谈这课题，如果要谈到宗派之争，就必须持平的深入分析和交待马来亚汉传佛教在1920年代的宗派互动，这需要另一篇论文了。

其实香资和宝烛僱都曾经是维护僧侣在当地立足的有效制度。可是这两套制度都没有能让僧人建起寺庙丛林。极乐寺是到1889年才出现，我要强调一点，妙莲法师并不是靠承包宝烛僱赚钱来建极乐寺，当时

他这个经费是不够的。他和弟子为了建设极乐寺筹款，总共走完了东南亚一百七十多个城市和小镇，也就是说，一直到20世纪初期，以槟城与马来亚人的经济能力，还是没有办法支持一个极乐寺。我觉得当时僧人为了建庙走遍这一百多个市镇，对佛教历史很重要。重要在哪里呢？当时要是有个甚么修行法门，就是在那个时候随着僧人足迹所到，开始和俗众互动，传播出去。之前法师主要是驻留在固定的地方照顾民众的生死大事，没有什么广传经典和修行法门可谈。但是在清末时候南下僧人渐多，就开始有宗派和修行法门之别，就开始强调谈经传经的重要性。然后在那个时候，以曹洞为主而兼修临济的僧侣开始走这一百多个市镇。走完一百七十多个市镇，佛教也不见得就一定很兴旺，结果还要借把外来的助力促进因缘成熟。现在大家很喜欢谈极乐寺拿到《龙藏经》，您知道为了极乐寺领取这套《乾隆大藏经》要付出多少两银子吗？五千多两银子呢。极乐寺是贴本钱去拿回来，但是拿回《龙藏经》得到的是什么呢？大家开始对佛教有信心了，从极乐寺获得朝廷的重视，以及《龙藏》的浩瀚庄严，更觉得佛教是一个代表华人文化的主权性的宗教。

但是您要注意哦，在极乐寺的创建碑文里面，老人家告诉您说这些都是假的、都是幻境。为何法师要制造这外表繁华相貌？目标是什么？碑文说：“自是岛氓侨士乐趣真宗，异国王公喜登胜地”，要完成这个任务，让大家看到佛门在俗世的大气，“岛氓侨士”才会决定皈依佛教，然后呢，异国王公也才会到槟城就非看极乐寺不可，形成捐助的力量。而碑文的后文接着说“紫府仙都皆为幻相，恒沙佛国总在心源”，说白了，就是告诉您这些都是假的。当我们真正去实地研究，我们发现到妙莲法师在圆寂之前的两年，是花了这五千多两银子，才完成一个任务；他当年是影响东南亚整个区域的佛教印象，打开佛门气象，为未来的宏法事业助力。所以我们要谈历史的真相：这个高僧，是以他自己圆寂后呈现各种祥瑞相来证明他是真的，但他在世间行的，是明智的借假换真，以此普度有缘。我们在谈这段历史，重点

不是要谈香资或者宝烛偶制度是对是错、孰优孰劣。要从历史的层面来谈，任何制度的兴衰或者从贡献走向负面，其过程都有错综复杂的客观因缘；但是从另一方面来谈就是当时僧人的境界考验，面对的是这样的情境，他就必须这样子对应，这才是他的修行。谢谢。

郑文泉：我整合一下刚才几位的发问。第一个是关于Afghanistan、Pakistan、Uzbekistan的stan，stan就是土地的意思，指我们站住的地方。在马来文有一个词叫swasta，意思就是私人，因为swa是指自己，sta就是stan，表示是靠自己的办法站起来，不是靠国家或公家的补贴站起来，所以是“私人”的意思。Stan是印欧语系的表达方式，在我们马来西亚，就和tanah Melayu、tanah Jawa的意思一样，表示这是马来人住的地方、爪哇人住的地方。

不过我看Kelantan是例外，按照吉兰丹自己的理解，也就是Hikayat Sri Kelantan这本书的说法，跟你的说法不一样。这个州名怎么来的？是因为吉兰丹跟泰国人打战的时候，刚好山上打了一个kilatan，也就是打雷，吉兰丹人为了纪念跟泰国人交战的这段历史，就把州名改称叫kilatan，也就是今天的Kelantan。这个就是Kelantan字面的意思。

（某观众插问：为什么那几个国家地区这么大，名字会凑巧呢？可是英国地区为什么又没有stan？）

答：England、New Zealand、Finland，后面的land也就是stan，国家的意思呀。

第二个是Melayu的意思，翻回梵文就是“末罗游”也就是“马来亚”的意思，指的是“山”，因为根据马来人自己的历史传说，他们是从山上下来的，是山上的民族。不过日子久了之后，Melayu这个词就有不同的理解，不再是梵文的“山”的意思。根据1779年写成的Adat Raja-Raja Melayu这本书的解释，Melayu指melayukan diri而不是membesarkan diri的意思，表示Melayu是自我谦卑、虚怀若谷的民族，不是那种骄傲自大的民族。

马来文有很多梵文词，在马来世界传久了就变成另一个意思。第一个是很有名的Patani例子，其实就是梵文的pattrani，也就是佛教所说的用来抄写佛经的那种“贝托罗叶”，可是今天马来人已不懂，他们说是pantai ini或者是petani的意思。所以有很多本来是梵文词的意思，马来人都忘光光，他们现在有他们的解释。第二个就是Sriivijaya的例子，这个词还好一点，因为对里面的sri和jaya马来人并不陌生，但是还是不能了解这个词的文化意义。你看今天讲Srivijaya的历史书，对这个朝代是信仰佛教的还是印度教的，各种说法都有。实际上这个词是印度教的词，是Vishnu大神的一千个名号之中的其中一个，表示Srivijaya很有可能就是印度教的王朝。

郑庭河：在结束之前，我大概做一点小总结，也不敢说是一个总结，只是提出本身的一个看法。这一场的讲题都属于历史的范畴，如郑文泉博士所提到的，从上古至中古时期的东南亚佛教，虽然是在苏门答腊在东南亚，却没有办法将彼此分得很清楚，但也可以说那时候的国家也和早期的马来亚有关系的。王琛发教授讲的是比较后期的佛教，即从清代到民国初年，中国佛教在马来西亚的传播和发展。这两个课题其实都是非常重要，因为一个是比较早期的佛教发展状况，另一个是后期的一个演变发展。根据两位发表人的研究，我们还发现有空白，很多还没有去填补的地方，所以我们不能说马来西亚的佛教没有什么好研究的。其实很多东西可以研究，您可以从这个历史的段落，某一个空间、某一个人物、某一个组织、某一个制度，等等各方面深入剖析。两位发表人已经给大家打开了一扇门，希望在座的各位学者、研究生或者是学生，如果你们想要在学术方面有继续的发展，那可以考虑在历史这一块（马来西亚佛教的历史），从远古、中古到近代好好去发掘课题和做研究，谢谢诸位的参与。

回顾与前瞻
**马来西亚
佛教**





Globalization – its Impact on Malaysian Buddhism

■ Ang Choo Hong ■

Introduction

Buddhism has been a globalizing force ever since its advent in India more than 2500 year ago. During the time of the Buddha, Buddhism spread across a vast part of northern India, which was then a conglomeration of many different countries of diverse language and political background, in what is today's equivalent of a globalizing phenomenon. Later, during the time of Emperor Asoka, its globalizing influence was extended to countries like Sri Lanka, Suvarnabhumi^[1], Afghanistan, Egypt, Syria and even Greece and North Africa^[2]. Later still, the spread of Buddhism to Central Asia and China, and then Korea and Japan was a spectacular event in human history that brought about great transformation to the civilizations of these countries.

Recent development of economic globalization, characterized by borderless transaction of capitals, goods and services, and speedy transmission of information through the ICT, has provided a new impetus for Buddhism to

-
- 1 The exact location of Suvarnabhumi or Land of Gold has always been a subject of debate.
 - 2 See 2500 Years of Buddhism, Edited by P.V. Bapat. Published by the Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. Pg 59.

globalize itself further. Many Buddhist organizations and movements, which were originally confined to their countries of origin, are now taking Buddhism to every corner of the earth. As a result, many foreign Buddhist organizations are now appearing in the Malaysian scene.

Economic globalization also brought about new challenges to the development of Malaysian Buddhism. Cultural imperialism and alienation of human values are two of such challenges, which are gradually changing the landscape of Malaysian Buddhism.

Being Globalized

We shall first examine Malaysia as a receiving party of this globalizing phenomenon.

In June 1983, the Young Buddhist association of Malaysia organized a Dhamma assembly in Taiping. Ven. Shin Yun of Foguangshan, Taiwan, was invited to preside over the assembly^[3]. This was his third visit to Malaysia. Since then, many centres of Foguangshan were established in Malaysia. By 1996, the headquarter of Foguangshan Malaysia, known as Dongzen Temple, was established in Jenjarum, Selangor. Today, the Foguangshan is considered the biggest foreign based Buddhist organization in Malaysia.

The Tzu-Chi Buddhist Merit Society founded by Ven. Chen Yan of Taiwan also made entry into Malaysia in the early 1990s. Officially its first centre was established in Malacca in 1995. It now has a big followings in Malaysia with centres all over the country.

Later, the Fagushan founded by Ven. Shen Yan, also of Taiwan, also

3 See 15th Anniversary Souvenir Magazine of Young Buddhist Association of Malaysia.

attracted some followings in Malaysia. They established the Dharma Drum Mountain Buddhist Information Centre in 1999.

The Jin Zhong, or commonly referred to as the Amitabha group, led by Ven. Chin Kong of Taiwan, also has a number of centres in Malaysia.

Meanwhile, several Vajrayana groups, mostly headquartered in India, also exercise great influence over the Malaysian Buddhists and successfully set up a number of centres in Malaysia. By 2002, the Vajrayana Buddhist Council of Malaysia was set up^[4].

Some Theravada groups, such as the Pak-Au Monastery based in Myanmar, have also conducted activities in Malaysia^[5], but their impact is limited at this moment.

One of the most important effects of this phenomenon is the greater awakening of Buddhism in Malaysia. These global organizations, with greater resources, better experiences and globally-connected organizational support, were able to attract more followers than the home-grown organizations. This has undoubtedly help to bring Buddhism to more people. Furthermore, the fact that each of these globally based organizations were striving to provide the best in order to attract followers, has generated two important and essential ingredients for development and growth, i.e., competition and learning from others. Competition, whether open or hidden, acknowledged or denied, is a motivating force for continuous improvement, and hence development. While the globally based organizations are learning from each other, the home-

4 For a chronological development of Vajrayana groups in Malaysia, please refer to Appendix A. (Information supplied by Vajrayana Buddhist Council of Malaysia)

5 Pak-Au Monastery has a strategic alliance with a leading local Buddhist organization the Buddhist Missionary Society Malaysia (BMSM) (founded by Ven. Dr. K. Sri Dhammananda) whereby a senior meditation master from Pak-Au is invited to reside at the BMSM's Dhammavijaya Meditation and Retreat Centre to teach meditation.

grown organizations are also learning from them. The net outcome is a greater awakening of Buddhism with more people attracted to Buddhism^[6].

On the other hand, there are also negative effects. One of the negative effects is the exclusive allegiance of followers to their own groups to the extent of dissociating themselves from Buddhists of other groups or worst still, disparaging Buddhists of other groups. Such allegiance is a characteristic of many global organizations, which are firmly founded on idolization of their respective supreme leaders.

Even if these groups do not mean to be exclusive or to disparage one another, the mere existence of several groups within a locality can bring about strain relationship at times. This is particularly so when these groups tap on the same resources, human and financial, when organizing their activities.

There are now several Buddhist groups within a single campus, something quite beyond our comprehension a decade ago. One would expect that undergraduates of the same campus and of the same faith would be together in prayer, service and activities, but this is not the case^[7].

One must also note that some of these groups, such as Foguangshan, Tzu-Chi and Fagushan, have openly declared themselves as new sects of Buddhism. Sectarian division is a characteristic of Japanese Buddhism^[8], each operating on its own as if they are different religions. Sectarian division later appeared in Taiwan, and now has been imported into Malaysia. Fortunately, the advent of different groups and sects in Malaysia has not given rise to sectarianism. In

6 The greater awakening may be inferred from the large turnout at Buddhist festivals, public lectures and Dhamma assemblies.

7 The author went to the Multimedia University recently to give a Dhamma talk organised by the University's Buddhist Society and found that the Tzu-Chi Youths were having another "sharing session" just next door.

8 See Understanding Japanese Buddhism, Published by Japan Buddhist Federation, 1978.

fact, different groups representing different schools (Mahayana, Theravada, Vajrayana), different ethnic groups and different language media were able to work together under the umbrella of Malaysian Buddhist Consultative Council⁹. This is perhaps due to the pluralistic background of Malaysia - the plural society is simply good in handling this kind of situation.

The influx of globally based organizations into Malaysia is, however, not limited to genuine Buddhist organizations alone. Other globally based pseudo-Buddhist groups are also tapping the Malaysian market, so to say. These pseudo-Buddhists groups, based in Taiwan, Canada, India, USA and Japan, were able to divert a significant number of Buddhists to their camps. They have the same strength as the other genuine global Buddhist organizations, i.e., well endowed with resources, better experiences and globally-connected. They established good connection with some leaders of local ruling political parties, perhaps as a way of securing recognition as genuine Buddhist organizations. Their presence has posed a great challenge to the development of Buddhism as they adulterated the orthodox teachings of the Buddha and drawing away some Buddhists from Buddhism.

It may be noted that most globally based organizations, whether Buddhists or pseudo-Buddhists, are based in economically more advanced countries like Taiwan and Japan, with Taiwan-based organizations gaining stronger foothold

9 The Malaysian Buddhist Coordination Committee was formed in March 2000 with Ven. Chi Huang of Malaysian Buddhist Association (MBA) as Chairman and Ang Choo Hong of Buddhist Missionary Society as (BMSM) Secretary. The members then were Young Buddhist Association of Malaysia, Persatuan Penganut Agama Buddha Foguang Malaysia, Buddhist Tzu-Chi Merit Society, United Karma Kagyu [Vajrayana] Federation of Malaysia (UKKF), Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, MBA and BMSM. UKKF withdrew itself in 2002 in favour of Vajrayana Buddhist Council of Malaysia. The Committee was renamed Malaysian Buddhist Consultative Council in 2007.

in Malaysia due to similarity of language (Chinese) used. Japanese and Korean Buddhist organizations have brought Buddhism to USA and South America (mostly to immigrant Japanese and Koreans) but their inroad to Malaysia is much less successful, due perhaps to the language barrier.

India is an exception. It is not an economically advanced country, and hence their organizations are less resourceful. However, Indian based organizations managed to globalize themselves by going out to countries like Malaysia, Singapore and Taiwan. Their main intention is not so much to exert their Dhammic influence but more in tapping the support of financially wealthier Buddhists in these countries.

Globalizing

How about Malaysia's contribution to global Buddhism? Malaysian Buddhism has the advantage of English language proficiency in bringing Buddhism to the world (an advantage often mentioned by Ven. Shin Yun), but is relatively less resourceful when compared with their Taiwan counterparts, and is hindered by an absence of Buddhist education in schools. The absence of formal Buddhist education in schools means that it is much harder for Malaysia to produce world class Buddhist leaders who can eventually venture to the outside world. Under such circumstances it is of no surprise that Malaysia's contribution to global Buddhism is rather limited. Thus far, there has been no Malaysian based organization that has established any significant influence overseas.

However, it may be noted that the works of the late Ven. K. Sri Dhammananda (though originated from Sri Lanka, he has resided in Malaysia most of his life) have some significant contribution to the spread of the

Dhamma to many parts of the world. His books have been translated into 16 languages and distributed worldwide^[10]. However, he did not attempt to build a “Buddhist Empire” like what many other great masters have done.

Malaysian Buddhists are well known for their generosity. They would lend a helping hand to anyone in any parts of the world when the need arises. Their financial contributions towards building temples and funding temple-run charity organizations in other parts of the world, notably India and Nepal, are often sought by foreign Buddhist organizations. They are also well known in helping victims of natural disasters in many parts of the world^[11]. This is perhaps the little contribution of Malaysian Buddhism to the global Buddhist development.

Cultural Imperialism

The entry of foreign based Buddhist and pseudo-Buddhist organizations into Malaysia has no doubt change the landscape of Malaysian Buddhism. However, there is another aspect, i.e., the direct impact of economic globalization upon Malaysian Buddhism, which must be examined. We shall now take a look at how economic globalization is subtly changing the landscape of Malaysian Buddhism.

As a result of economic globalization, cultures are also globalized. The local cultures of many societies now face the challenge of being swallowed up by the perceived superior culture of the west, or more precisely, the American

10 For a more detailed description on the life and work of K. Sri Dhammananda, see K. Sri Dhammananda Pictorial Retrospect by Benny Liow. BGF Publication.

11 For example, the Buddhist Missionary Society Malaysia, Young Buddhist Association of Malaysia, Tzu-chi Buddhist Merits Society and Foguang Malaysia offered financial and physical aids to victims of Nargis Cyclone in Myanmar and victims of Sichuan earthquake in China in 2008.

culture. This culture is economically driven, and hence its value system is quite different from the traditional value system found in the culture of oriental society.

Aided by ICT and powerful financial patronage, the western world successfully spread a belief that their culture is superior and other cultures are inferior. They make those who are unable to cope up with their culture to feel inferior. Those who feel inferior then turn away from their antecedent culture and adopt the culture of the west. As a result, the culture of the west quickly swept through the globe. This is cultural imperialism.

When the antecedent cultural elements, such as values, world views, customs, traditions, rites, eating habits, dress codes, language are being replaced by the imperial culture of the west, the religion of the antecedent cultural group would be challenged. For example, in a culture that values “fast” and “efficiency”, wouldn’t people find it hard to dedicate a whole day to observe eight precepts, or meditation? In a culture that values “brand”, “style”, “fashion”, wouldn’t the Buddhist value of simplicity and purity find no place? In a culture that commonly uses Christian names wouldn’t Buddhist names be out of place?

What is worst, when people give up their antecedent culture to embrace the imperial culture, there is a great tendency that they will also give up their antecedent religion. This is because there is no reason for them to hold on to their antecedent religion which promotes many values that are incongruent to the new culture that they now embrace. In fact, there is good reason for them to embrace Christianity – a religion of that imperial culture.

Perhaps partly due to the above reason, many traditional Buddhists-Taoists left Buddhism. The traditional Buddhists-Taoists population of Malaysian Chinese dropped from 90% in 1980 to 86% in 2000^[12].

12 For a more detailed discussion on this subject, see Ang Choo Hong: Religious Life in Contemporary Society. Published by Buddhist Missionary Society Malaysia.

Some Buddhist organizations, are adopting some of the practices of the imperial culture, so as to be seen to be modern and attractive. So instead of saying “paying homage to the Buddha” they say “union with the Buddha!” Instead of thrifty and simplicity, they adopt elaborate and fashionable approach in undertaking their projects and activities. Some monks, instead of putting palms together as a form of greeting, shake hands of others, including women. They must somehow adopt, or surrender to, some approaches of the western culture in order to keep up to the demand of the present time.

In line with the approach of the western culture, some monks are portrayed as celebrity, very much like film stars of Hollywood. Their organizations and followers carefully planed and fashioned an image for them, through the use of mass media like TV, newspapers and publications. Followers proudly used Hollywood terms like “handsome”, “funny” to describe their masters, and of course peppered with some Buddhist terms like “enlightened”, “wise and compassionate”.

The wasteful, consumer driven value system of the imperial culture is now apparent among many Buddhist organizations, particularly those coming from foreign countries. While on the one hand, these organizations preach environmental conservation, saying that it is a Buddhist practice, on the other hand, they spend lavishly when organizing activities (like spending a huge sum for opening ceremony gimmick) and piling up heaps of paper cups and plates after each event. They apparently do not see the contradiction of their preaching and practice.

Of course, this is not to say that there is nothing worth learning from the western culture. The critical issue is how do Buddhists adjust and adapt themselves to the onslaught of a new culture without sacrificing their original

and valuable culture, while at the same time upholding the Dhamma.

Alienation of Humanity

Economic globalization spins around the axis of liberalization, borderless and limitless transaction. The whole basis of this economy is based on arousing and exploiting human greed. Globalization is therefore aptly called Greedabalization by some.

Greed is part of human nature and has always existed in human society. However, under the pretext of globalization, greed is now exploited to the fullest and even institutionalized. Many financial instruments are now created, not so much as to generate goods and services but more to induce people to make quick bucks out of borrowed or virtual capital. This is casino economy and is a form of institutionalised greed. As a result of this, “greed” has taken the centre stage of all human affairs.

Hitherto, human beings have always occupied the centre stage in all worldly affairs. With the advent of Greedabalization, that centre position is now taken over by “greed” or “money”. Humanity has been alienated.

This alienation of humanity means that traditionally cherished human qualities such as love, compassion, generosity, truthfulness, mutual respect... are now marginalized. What is more cherished now are money, wealth, fame, social status..., or in short, greed.

This alienation of humanity posed a great challenge to Buddhism. Buddhism is a humanistic religion. It upholds the supremacy and dignity of the human race. It advocates the development of human qualities to the highest level. This human-centred approach of Buddhism is in contrast to the greed-centred approach of the present greedabalized world. The two are diametrically

opposite and are not likely to be reconciled.

Yet many Buddhist leaders and organizations do not see this. They seem to succumb themselves to greedabalization without even aware of it. In Malaysia, and for that matter in many other countries, Buddhists now proudly talk about the “success” or “achievement” of Buddhism in terms of the size of the temples, the length and height of the Buddha statue, and the wealth of Buddhist organizations. Even for Dhamma talks, people often talk about how big or how grand the gathering was, rather than discussing what was preached.

While lay people openly chase after the 4C of modern life (Cash, Credit card, Condo, Car), monastics are also, albeit quietly, doing the same^[13]. In addition, some Malaysian monks go for one more C, a Malaysian specialty called Conferment – conferment of royal titles! (Though without much success)^[14].

In Japan, Taiwan and China, some monks proudly owned the latest models of BMW and Mercedes, and are chauffer-driven. Some of the monks even have body guards! I do not know of any Malaysian monk having body guards, yet. In Japan, some monks are so wealthy that they owned ships and banks!

It is interesting to know that many Buddhists do not see anything wrong with the greedablization that is happening to their masters. In fact, they even feel very proud of that^[15]. These followers have been taught greedabalization rather than Buddhism by their masters.

All these phenomena represent a worship of greed, instead of worship of

13 A Ven. Ming Yi of Singapore recently admitted in court that he has many of these 4Cs and argued that this is part of the modern life!

14 Ven. Chok Mor was conferred the title of Dato’ by the Governor of Penang. As far as I know he did not seek the title but was conferred in recognition of his service. Conferment and “seeking conferment” must be differentiated.

15 Some leaders of pseudo-Buddhist groups show off their expansive Rolex watches and Rolls Royce cars and are well received by their supporters.

the Buddha. The alienation of humanity has infected Buddhism. Buddhism now faces the problem of alienating itself from the Dhamma.

The Challenges

Prof. Yu Xiang Zhou of Taiwan aptly pointed out that as a result of globalization, Buddhism now faces four major challenges^[16]. These four challenges are apparent now in the Malaysian scene.

First, marginalization of cultivation. The emphasis on spiritual cultivation has taken a back stage. Buddhists now are more interested in social and recreational activities which pampered their senses, rather than honest cultivation. In Malaysia, while more and more people are interested in Buddhism, only a small number are interested in spiritual cultivation. More and more monks, too, are “running around here and there” (to quote the late Ven. K. Sri Dhammananda) instead of devoting more time to spiritual cultivation.

Second, McDonaldization of Enlightenment. The “instant mee” value acquired through globalization is inducing the public to expect instant or quick result. Many people are not patient enough to learn and practice over a long period of time. To cater to this “instant mee” value of the public, more and more masters are offering quick enlightenment. This is a form of alienation.

Third, Commercialization of temples. One cannot deny that there had always been some form of commercial activities within the temple. These activities are necessary to sustain the main role of the temple as a place of learning and worship^[17]. This has never been an issue. However, when greed

16 See Yu Xiang Zhou: Buddhism and Globalization: Alienation? Paradigm? Paper presented at the First World Buddhist Forum. Hangzhou. 2006.

17 A differentiation is made here between “having commercial activities” and

overrides, some temples focus more on commercial activities rather than their original role. Temple committee members and monks spend more time attending to the commercial activities rather than on their primary roles. This scenario is now called the “Shao Lin phenomenon” in reference to the commercialization of Shao Lin Temple in China. The end result is that some big temples in Malaysia ripped in millions of ringgit per year, while doing very little in terms of Dhamma propagation and education.

Fourth, Alienation of monks. The primary role of a monk is self cultivation and preaching of the Dhamma. When monks do not devote themselves to this primary role instead spend their time on organizational activities, administration, attending meetings, socializing (with wives of politicians and wealthy supporters^[18]), all in the name of Dhamma propagation or welfare works, their roles are alienated.

Not only are roles alienated, life styles are also alienated too. Some monks, for instance, seek worldly recognition like academic qualification to the extent that they were willing to obtain their PhDs or MBA from unknown sources! Some monks live luxurious lives with cars, condos, TVs, DVDs, air-conditioned bedrooms, karaoke sets, branded watches and spectacles. Admittedly some of these amenities may be necessary for Dhamma propagation work but one cannot deny the fact that most of the time these amenities were there to pamper the senses of the monks concern.

When their roles and life styles are alienated, they may eventually slip into disrepute, as in the case of a high-profile monk in Singapore.

“commercialization”.

18 Since politicians and wealthy supporters do not always have time for the monks, the monks turned to socialize with their wives.

Alienation? Paradigm?

In his paper presented at the First World Buddhist Forum (2006) in Hangzhou, Prof. Yu Xiang Zhou pointed out that there are two possible outcomes from the impact of globalization upon Buddhism, one is the alienation of Buddhism from its Dhamma course, and the other is the emergence of Buddhism as a new paradigm to the world.

The outcome now depends very much upon the leadership of the Buddhist world. If there is greater awareness and sustained effort on the part of the Buddhist leaders, there is a possibility that Buddhism may offer an alternative paradigm to the world. Otherwise, Buddhism itself may be alienated, surviving only in name.

Malaysian Buddhism must now wake up to face this reality.

Appendix A:

Malaysian Vajrayana Buddhist Timeline

Year	Detail	Teacher
1975	A group of Malaysian devotees visited Nepal for a Buddhist event, and met the late Holiness 16th Gyalwa Karmapa	His Holiness 16th Gyalwa Karmapa
Oct-76	HH 16th Gyalwa Karmapa visited Malaysia	
10/9/1977	Karma Kagyu Dharma Society registered	
1980	HH 16th Gyalwa Karmapa second visit to Malaysia	
27-19/7/82	HH Dalai Lama visited Malaysia	
18/7/83	Kuantan Dharma Dzongsar Manjushri Society	Dzongsar Khyentse Rinpoche
1984	HH Sakya Trizin visit to Malaysia	His Holiness Sakya Trizin
3/7/1986	Triyana Dharma Cakra Vihara Society, Taiping, Perak	
28/2/89	Dharma House Society	Sifu Kuan Ming
9/1/1990	Ka-Nying Ling registered	H.E. Chokyi Nyima Rinpoche
22/3/90	Vajrayana Esoteric Taiping	Chokchu Wangmo
5/5/1990	Sakya Tengge Ling	His Holiness Sakya Trizin
14/2/91	Karma Kargyu Buddhist Centre, Sg. Petani	Lama Ketrup
11/8/1993	Sakyamuni Dharma Centre, Petaling Jaya	H.E. Khensur Rinpoche Jampa Yeshe
6/7/1994	Buddhist Meditation Centre	H.E. the Third Drabwang Tsoknyi Rinpoche
Mar-95	Losang Dragpa Buddhist Society formed	H.E. Lama Zopa Rinpoche

Year	Detail	Teacher
20/2/95	Dudjom New Treasure Buddhist Society registered	H.E. Dungse Garab Dorje Rinpoche
6/3/1997	Saraha Buddhist Society, Johor Bahru	H.E. Sharma Rinpoche
21/5/98	Losang Dragpa Buddhist Society registered with ROS	H.E. Lama Zopa Rinpoche
4/6/1999	Chan Tian Chin Ser Melaka	H.E. Gyalsap Rinpoche
22/6/00	Trungram Buddhist Society Kuala Lumpur	H.E. the Fourth Trungram Gyaltrul Rinpoche
28/8/2000	Zurmang Kagyud Buddhist Society, Kuala Lumpur	H.E. the 12th Zurmang Gharwang Rinpoche
5/9/2000	Tsongkhapa Buddhist Society, Perlis	Dorjegalpo Vajra Guru
12/6/2001	Karma World Buddhist Society, Kuala Lumpur	Dugu Choegal Rinpoche
6/4/2001	Penang Manjushri Vihara Buddhist Society	H.H. Drikung Kyabgon Chetsang Thrinle Lhundrup Rinpoche
11/7/2001	Drikung Kagyu Kar Tashi, Johor	H.H. Drikung Kyabgon Chetsang Thrinle Lhundrup Rinpoche
12/6/2002	Vajrayana Buddhist Council of Malaysia registered	
16/2/04	Mindrolling Buddhist Society	H.E. Ugyen Choephel Rinpoche
1/9/2004	Dudjom Dharma House, Kuantan	H.E. Dungse Garab Dorje Rinpoche
15/9/04	Ngagyur Nyingmapa Buddhism Centre formed	Yango Rinpoche

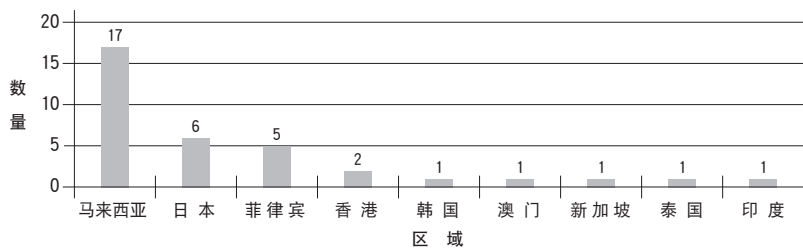
浅析佛光山 在马来西亚的发展

■梁秋梅■

一、前言

佛光山于1967年成立。星云法师完成了硬体与软体建设以后，卸下了担任了20年的住持位子，开始走向全球弘法的工作。1980年，在亚洲区域方面，马来西亚是佛光山走出台湾，朝向亚洲发展的第一站。马来西亚的佛教徒以华人为主，因此，当星云法师前来弘法时，语言便于沟通，佛法的传达更为直接和广泛。佛光山是第一个进驻马来西亚的国际佛教团体，其演进循序了一定的过程，于本国一步步地扎根和发展。

亚洲区域佛光山道场



资料来源：《佛光山开山四十周年纪念特刊8：佛光道场》

以上的图表显示，在亚洲区域里头，马来西亚佛光山道场是居首的。

从全球化的角度来谈，马来西亚占了三个优势。人种、语言以及文化的优势，佛光山走向全球化，需要克服这三个障碍。然而，马来西亚却有了这三个优势。

马来西亚按族群与性别之人口数据			
族群与性别	('000)		
	男性	女性	总计
马来西亚公民	12,773.0	12,492.8	25,265.8
土著	8,458.9	8,309.1	16,768.0
马来人	6,948.4	6,824.8	13,773.1
其他土著	1,510.6	1,484.3	2,994.9
华人	3,209.4	3,078.5	6,287.9
印度人	939.7	944.1	1,883.9
其他	164.9	161.1	326.1
非马来西亚公民	1,060.0	847.8	1,907.8
总和		13,833.0	13,340.6
Data Source: Extract from Social Statistics Bulletin Malaysia 2007.			

（一）马来西亚华人作为国家的第二大种族，以及马来西亚华人普遍以佛教（乃至于是民间信仰）为宗教，加上马来西亚佛教青年就具备了对佛教的情操，因此要把佛光山传开是比较容易的。

（二）马来西亚处在一个多元语言的国家，马来西亚华人与台湾人是同文同种的，因此比起日本、菲律宾、韩国、泰国、印度的语言障碍，马来西亚要接受佛光山的理念显得是更为直接的。

（三）就文化来谈，马来西亚华人以及台湾的华人都有着中华5000年文化的背景，因此在适应彼此的文化若相较与日本、菲律宾、韩国、泰国、印度更为容易适应。香港、新加坡也许也会有这样的优势，然而因为国家占地小，人口密集，加上生活素质相当的高，因此生活的重心就会放在事业乃至于家庭上，比起马来西亚青年对于宗教的热诚显然是不及的。因此，佛光山在亚洲的全球化以马来西亚为重心发展的目标是可以被理解

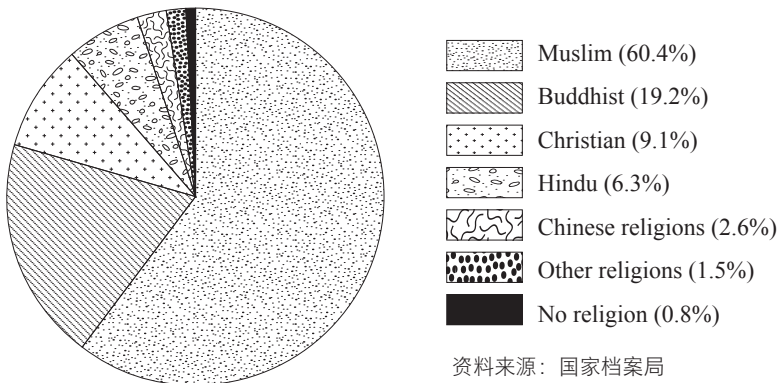
的。

以上三点说明了佛光山在马来西亚开展的优势条件。马来西亚佛光山发展的分期于下文有更详尽的分析。

二、马来西亚佛光山发展分期

星云法师早在佛光山还未开山以前就与马来西亚结下了深厚的法缘，而这一点足也让佛光山在本国奠定基础。佛光山走向马来西亚的过程可以分为三个阶段：50～60年代—萌芽期，70～80年代—奠基期，90年代至今—稳定期。

（一）50～60年代—萌芽期：马来西亚的华人人口仅次于马来裔，大多数华人的宗教信仰以佛教为主。



然而，50年代前的大马佛教可说是一片荒芜，与其说华人是佛教徒，更贴切的说法是民间信仰者，因为当时的华人信徒可说是神佛不分，民间信仰的拜拜模式极为普遍。50年代，诸位长老法师弘扬正信佛教，掀起了令人鼓舞的学佛风气，佛教界呈现了正信佛教的生气，也奠定了佛教往后蓬勃发展的基础。1952年，被誉为“大马南传佛教之父”的已故达摩难陀

长老^[1]从锡兰来马，他以亲切开放的方式，鼓励青年学佛，积极推动了大马英语系的佛教青年学佛。1954年，被誉为“大马汉系佛教之父”的已故竺摩长老^[2]南来，积极推动汉系佛教，成立马来西亚佛学院、佛教学校，鼓励青年学佛，提升了佛教徒的素质。1955年，被誉为“大马佛教青年之父”的“Sumagalo长老”^[3]来自美国，法师的到来带动了佛教青年学佛的风气。他成立青年团、周日佛学办、佛教歌咏团，让青年学佛充满活力。这三位法师可说是开展了大马佛教的新页。50年代，在马来西亚另一端的台湾，星云法师默默著书，以期用文字弘扬佛法。1954年出版的《玉琳国师》、1955年出版的《释迦牟尼佛传》、1959年出版的《十大弟子传》，早在50年代就流传于马来西亚佛教界。由于全文以白话文撰写，文浅易明，可读性高，深受马来西亚信徒的欢迎。

星云法师早期的弟子邱宝光居士^[4]这样表示：“星云法师的《释迦牟尼佛传》^[5]、《玉琳国师》、《十大弟子传》，马来西亚的信徒看了这几本书都很欢喜，文字浅白易懂，比起深涩的经文，这几本书更为信徒欢迎。信徒们都有着一颗与人分享好书的心，无论是团体还是个人，都大量

- 1 达摩难陀（K. SRI Dhammananda）被视为“大马英语系佛教之父”。法师1952年从锡兰来马，就被英殖民政府请为宣扬佛法以赢取华社人心，以便统治。1962年又於吉隆坡创弘法会，成为学佛中心，以英语弘法，接引各层人士，（尤其是大专学生），是“导师”型的博士长老。其著作甚丰，并被广译为各种语文，流通国际。
- 2 竺摩法师於1954年从大陆南来泰国，继抵槟城，后建三慧讲堂於1965年。1959年与金星、金明等创办马来（西）亚佛教总会，并前后担任三届主席。法师为太虚法师入室弟子，诗画俱佳，书体更自成一格，接引文化界人士的贡献甚丰。师尚有《经典讲话》诸著作。
- 3 美国籍的苏曼迦罗比丘，出自牧师世家，1955年于槟城佛学院开创了大马第一个佛青团及周日学校，法师以英语佛曲等康乐活动接引年轻人学佛，因而被誉为“大马佛青运动之父”。
- 4 口述历史：2008年6月27日访第一任马来西亚佛光协会主席邱宝光居士。
- 5 这部《释迦牟尼佛传》是1955年完成的。本书以崭新的角度客观认真地叙述佛陀的生平及教义，阐述佛教的精神、佛陀的真实人格，并扼要介绍佛陀出世时印度社会的背景，以及僧团成立的状况及其矛盾和困境。

翻印，到处流通。星云法师文笔优美，因此还未正式来到马来西亚弘法前，这里的信徒早已知道了这个人，这里的信徒对星云法师早已慕名。”星云法师著作早年在马来西亚的普遍流传，信徒慕名已久，因此当法师正式来到马来西亚弘法时，信徒已经普遍接受了这位法师。

1963年7月23日至8月2日，星云法师随“中华民国访问团”一行6人即白圣法师、贤顿法师、净心法师、星云法师、朱斐居士以及刘梅生居士前来马来西亚进行两周的巡回访问。从北至南，访问的地方包括槟城、太平、怡保、金马仑、马六甲、巴生、麻坡。马来西亚的长老法师诸如竺摩法师、广余法师、金明法师、金星法师等都盛情地招待该访问团。同时，也安排了巡回演讲，让信徒共沾法筵。

“巴生是一个港口，距离吉隆坡约1小时余的车程，听说在巴生的地方有一座龙华寺，还有一个佛教研究社。在巴生也有不少的觉世旬刊读者，今天要到那里访问，趁机我也可见到他们。”^[6]根据上述的一段星云法师的日记，可以说明他的著作《玉琳国师》、《十大弟子传》、《释迦牟尼佛传》乃至他主编的《觉世》旬刊早以普遍流传于马来西亚的信徒间。因此，这里的信徒对这位法师并不陌生。这一次的访问团以白圣法师为领导，星云法师只是一位团员，然而，星云法师因为著作在马来西亚早已流传，因此显得特别受欢迎。

“回到香严寺，有一位邱宝光青年来访……他又谈起我所著的《玉琳国师》及《释迦牟尼佛传》，是青年一部良好读物，很多看过的人，都能够对于佛陀的伟大，佛法的崇高，由衷地欢喜赞叹，进而皈依了佛教。”^[7]由此可见，在很多青年的心中，早已对这位法师慕名已久。“今晚回到净业寺时，非常疲倦，白圣法师等人早已一起去别处睡觉了。我呢？好惨，有为数7、80位的青年围绕着我，向我问这问那，起初我站着讲，累了再坐着讲，这些青年大家还要讨我的签名相片，总共7、80张，我坐下来奋臂急书，虽在深夜，忙得也大汗直流，直到1点多钟，他们各自得了一

6 星云《海天游踪》（高雄：佛光出版社，1979），页233。

7 星云《海天游踪》（高雄：佛光出版社，1979），页215。

张，才欢天喜地陆续散去。这些青年，大家非常热诚，对弘法工作也很热心，平常很努力向学，求法心很强，有许多都是觉世旬刊的读者，他们对出家人都很恭敬，很向往祖国，只要一有机会是很想回国求学的。”^[8]星云法师赞叹马来西亚青年积极求法的心，也因为这样，法师当时在接待马来西亚的青年时都尽力地给予他们法喜。青年们遇上了这位慕名已久的法师，大家都纷纷把握机会请教法师。

这次的访问团不但让马来西亚的信徒有机会接触星云法师，因为早期著作流传的因缘，因此法师显得特别受欢迎，青年们也纷纷地向亲近法师。这样的因缘法师的形象早已深耕在马来西亚青年们的心里。1967年，佛光山开山，先成立“东方佛学院”，而这一群早期的马来西亚青年正是为佛光山遍布世界有了显著的影响。

（二）70年代～80年代－奠基期：星云法师于1967年开山，后来将1964年成立的“寿山佛学院”移来总本山易名为“东方佛教学院”，法师知道若要把佛法弘扬开来，必须兴办教育，培养人才，因此兴办佛学院，为弘法布教储备人才。马来西亚的青年也感召法师“人间佛教”理念，也前来报读佛学院。据《佛光山开山四十周年纪念特刊1》就记录了马来西亚有6位法师受三檀大戒，表示他们已经正式成为比丘或比丘尼。早在1963年的访问，更成为了催化剂，让马来西亚的青年认识星云法师。当时星云法师也与马来西亚佛青总会（马佛青）有一段因缘，而这段因缘也促使佛光山往后奠基在马来西亚。

梁国兴居士^[9]，也是当时马佛青总秘书受访时这么表示：“1977年，我认识了陈爱珠居士，她是东方佛学院的毕业生，回马后她不断地鼓励我们到佛光山参访，以便接触不同的学习。因此，在她的牵引下，马佛青于1977年有机会到佛光山进行了为期2个星期的参访。1977年11月30日至12月14日，星云法师邀请马佛青前往参访佛光山第一次举办的三檀大戒戒会，全程由佛光山安排。这是我第一次与法师见面，当时是佛光山的草创

8 星云《海天游踪》（高雄：佛光出版社，1979），页251。

9 口述历史：2008年4月8日访前任马来西亚佛教青年总会会长梁国兴居士。

期，因此星云法师没有这样忙，所以我们几乎每一天都见到法师，他跟我们开示，又特地为我们主持皈依仪式，我们可以说是第一批的马来西亚佛光弟子，访问团成员有邱宝光、许来成、黎顺禧、还没出家的惟悟法师等，全部8个人，我们常接触法师，他给我们很多鼓励的话，所以我们有很多意见上的交流，跟他们学习很多。我们当时也邀请了星云法师前来马来西亚弘法，这就是我们的因缘。”

70年代，佛光山在马来西亚的开展可分为两个部分来谈，一是马来西亚佛教青年的输出，有一批青年到佛学院深造，接受了佛光山的理念，甚至在佛光山出家，有些则回来马来西亚继续发展佛教事业。另一部分是当时马佛青作为马来西亚佛教青年最活跃的团体，参访佛光山的都是当时重要的干部，当时受到法师殷恳的招待，感受了法师的慈悲与佛光山的理念，也深感受用。因此，在马佛青的穿针引线之下，作出了对星云法师来马弘法的安排。虽然当时星云法师并没有一口答应。但是，这已经播下了往后法师在马来西亚成立佛光山的种子了。

星云法师早期流通在马来西亚的著作（1978年至1988年）：

年份	著作	数量
1978～1980 马来西亚佛教青年总会 两年一度会务报告1978～1980	佛教与生活	未阐明
	信仰、道德与修持	未阐明
1984～1986 马来西亚佛教总会 第8届全国理事会务报告 （1984年8月1日至 1986年7月31日）	佛教对命运的看法	33000
	佛教财富观	20000
	心的秘密	33000
	谈情说爱	33000
	佛教的真谛	28000
	谈人的过去现在到未来	10000
	佛教理想的世界	10000
	受戒的好处	10000

年份	著作	数量
1986~1988 马来西亚佛教总会 第9届全国理事会务报告 (1986年8月1日至 1988年7月31日)	佛教对命运的看法	未阐明
	佛教财富观	未阐明
	心的秘密	未阐明
	谈情说爱	未阐明
	佛教的真谛	未阐明
	从人的过去现在到未来	未阐明
	佛教理想的世界	未阐明
	受戒的好处	未阐明
	佛教的女性观	未阐明
	佛教的慈悲主义	未阐明
	佛教的福寿观	未阐明

以上的图表显示，马来西亚青年总会佛教摘社于1978年至1988年间通过印刷星云法师的著作，积极推广佛法。这样的一种推广，无疑让本土的信徒更广泛地接触星云法师。

80年代，星云法师来马的次数频密，几乎每一年都前来，行程包括举办讲座、主持法会、三皈依五戒典礼、主持佛光山道场动土仪式等。因此，马来西亚佛光山信徒在70年代对于佛光山的理念建立了认同感。可以说，80年代，佛光山在马来西亚既展示了奠基的能力，也是在马来西亚兴建道场的时期。

星云法师80年代莅临马来西亚一览：

年代	事项
1983. 09. 08	星云法师应新马佛教界邀请，于83年9月间，率随员20人访马。佛青总会于9月8日假槟城美轮大酒店贵宾厅与佛光山访问团举行对话。星云法师正式接受佛青总会恭请担任宗教导师一职。
1984. 06. 27~ 1984. 06. 28	应马佛青总会的邀请，星云法师于假槟城大会堂主持佛学讲座，主讲“修身之道”与“修心之道”。

年代	事项
1984. 06. 28~ 1984. 07. 03	星云法师在太平佛教会主持“万缘法会”。万缘法会是由马佛青总会联合太平佛教会主办，为佛青基金会与太平佛教会新会所筹款。
1984. 12. 24	槟城妙香林寺举行落成典礼，启建水陆法会，星云法师应邀宣讲“观世音菩萨普门品”五天。
1986. 04. 13	为了庆祝1986年世界和平年，总会与世界佛教友谊会槟城分会在槟城康达城市中心礼堂，主办“佛教与和平”讲座会。星云法师主讲“佛教之容忍与戒杀精神”、达摩难陀长老主讲“佛教之和平观”，许子根博士主讲“和平、人权与佛教”。
1987. 05. 17	马佛青总会在假槟城香格里拉酒店举行一项被誉为当代佛教界一大盛会的“南北法师喜相会”讲座会。主讲者分别是代表北传佛教的星云法师以及代表南传佛教的十五碑佛寺住持达摩难陀长老。
1989. 11. 17	星云法师至巴斗湖等地弘法。斗湖普照寺举行佛像开光及落成典礼，法师受邀举行三天佛学讲座暨皈依三宝典礼。
1989. 11. 20	星云法师至美里开示“六度波罗蜜”，并举行皈依三宝典礼。
1989. 11. 21	星云法师至古晋的肯尼亚兰戏院讲演“八正道”，并与古晋佛教会、慈云正信会、砂拉越佛教会、诗巫佛教居士林等13个团体举行座谈。
1989. 11. 23	星云法师在巴生为南方寺主持“落成开光典礼”，并举行佛学讲座。
1989. 11. 24	南华寺（现称东禅寺）举行破土典礼，礼请法师主持，并与清莲堂、南方寺、南华寺、六里村念佛会、加影念佛会的信徒干部接心。

1980年，星云法师的大马第一位出家弟子依修法师回国，并驻锡在八打灵的清莲堂，尔后，该寺原住持因无暇管辖便交由佛光山接管。虽然清莲堂并非佛光山兴建的，然而，依修法师乃佛光山最早的马来西亚法师，因此，这可说是佛光山踏入马来西亚的第一步。另一段佛光山在马来西亚的因缘，星云法师与广余长老在60年代就结下了深厚的法缘，广余长老在

马来西亚大量地印刷星云法师的著作，并积极为之流传，大大提升了星云法师的知名度。广余长老本身有两个道场，一个是吉隆坡的鹤鸣禅寺，另一个是巴生的龙华寺，1985年，由于广余法师没有收弟子，因此恳请星云法师住持该寺。星云法师接受了该邀请，同时也遣派弟子为该道场服务，其中包括依勤法师、依松法师管理鹤鸣寺；心定和尚管理巴生的龙华寺。虽然是住持别人的道场，然而，佛光山可说是踏入了马来西亚。也因为在马来西亚有了立足点，招收佛学院生就更为方便了。早期活跃于鹤鸣禅寺的满可法师、满信法师、满灯法师，便是因为接触了佛光山而到佛学院念书，续后也在佛光山出家。

当时佛光山在马来西亚并没有自己的道场，星云法师也只是帮忙广余法师管理道场。过了好几年，星云法师希望广余法师自己能收徒弟，往后可以由自己的徒弟管理道场，广余法师的徒弟可以送到佛光山接受培训。后来广余法师在1986年开始收了第一位徒弟，并到佛光山接受培训，1989年毕业后，于妙香林当任主持。1990年，第二位毕业的徒弟接管了鹤鸣禅寺。因此，星云法师就决定把道场交还予广余法师的徒弟。本来在鹤鸣寺管理的依松法师，永定法师；在龙华寺管理的心定和尚也因此而迁移了出来。依松法师与永定法师是马来西亚人，当时并没有接到佛光山任何的委派，因此两位师父于1989年租下了洗都讲堂，提供信众共修，继续弘法利生的工作。^[10] 从一个小空间开始布教，佛光山渐渐地在马来西亚有了立足点，从一点一滴的努力建立起来，朝着佛光山四大宗旨“以教育培养人才，以文化弘扬佛法，以慈善福利社会，以共修净化身心”一步一步地迈进。

1989年，佛光山法师在洗都讲堂继续着弘法利生工作的当儿，马来西亚佛光山首任住持依修法师奉命，先是在巴生良木园租用一幢店屋作为道场，日后求法信众不断，场地不敷使用，于同年11月迁至巴生港口路，这是佛光山在

10 曾萃萃执行编辑《行佛纪实——马来西亚佛光山弘法报告2004-2006》（马来西亚佛光山出版，2006），页17-18。

马来西亚兴建的第一座道场，名为“南方寺”。随着南方寺的建立，佛光山正式引进马来西亚，并开始积极推动佛教的工作。^[11]随着80年代的结束，佛光山的全球化已进入了马来西亚，在建立自己道场的当儿，也奠定了佛光山在马来西亚的立足点，往后更积极地把佛光山的理念落实在马来西亚。

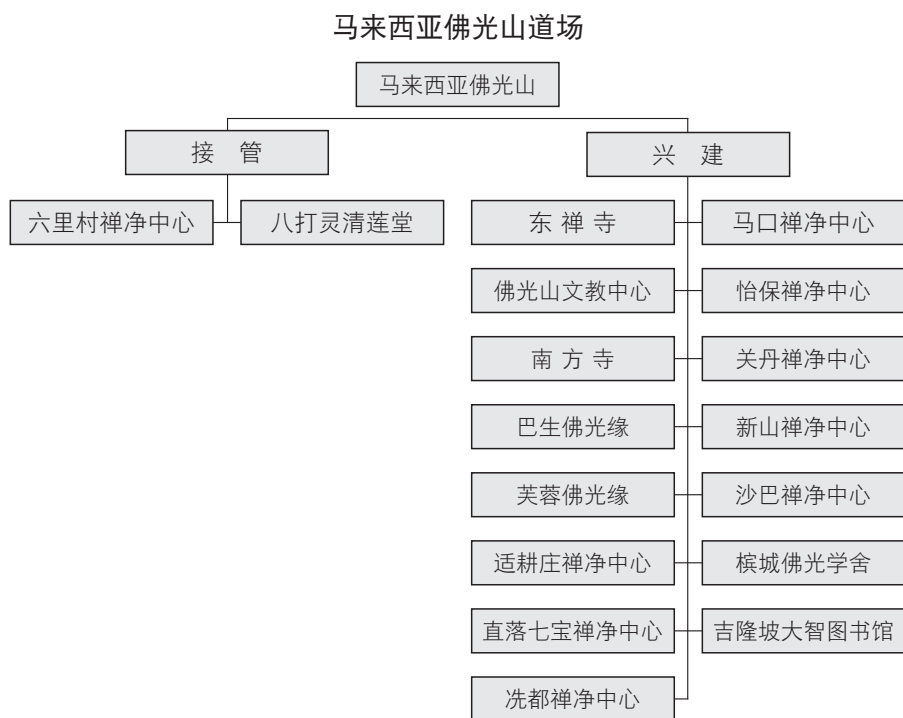
（三）90年代～现今－稳定期：迈入了90年代，佛光山在马来西亚一共设立了17个道场分院，除了清莲堂以及焦赖六里村禅净中心是接管的道场之外，其中的15间都是佛光山兴建的。在90年代，马来西亚佛光山一共成立了12间道场，占总比率的70%。因此，90年代意味着是佛光山在马来西亚蓬勃发展的时代。

马来西亚佛光山道场一览表：

1980	清莲堂
1983	焦赖六里村禅净中心
1989	马来西亚南方寺
1990	大智图书馆
1993	马来西亚佛光文教中心
1995	直落七宝禅净中心
1996	马来西亚东禅寺、槟城佛光学舍、马来西亚芙蓉佛光缘
1998	马来西亚新山禅净中心、关丹禅净中心、
1999	沙巴禅净中心、马来西亚巴生佛光缘、洗都禅净中心、 适耕庄禅净中心
2001	马口禅净中心、怡保禅净中心

因为信徒的需要，而促使佛光山在世界各地建设道场。依据佛光山的组织管理，各道场要建寺，需要请示当地佛光山的总住持，总住持会禀报都监院院长，宗委会通过后才设立道场。马来西亚佛光山的道场可以分为两个部分来谈，一个是一些道场因为无人接班、或是原任的住持无暇管

11 同上注。



资料来源：《行佛纪实——马来西亚佛光山弘法报告2004-2006》

辖，因此委托佛光山掌管。八打灵清莲堂以及焦赖六里村禅净中心就是这样的例子。二是马来西亚佛光山的信徒因为认同与接受佛光山的理念，纷纷觉得需要一个共修的地方，因此在各地发起建设佛光山道场，住持经过了考量以及批示，就在当地建立了道场，然后派驻法师到当地服务，推展佛教事业。

清莲堂原任住持龙洸老和尚因无暇兼顾道场，直至1980年12月底，依修法师返马，正式驻锡道场至今。1996年初，清莲堂董事会决议将寺产托付佛光山管理。2001年在原址新盖的寺院重建落成启用。六里村禅净中心原本为一神庙，1983年交由依修法师接管后，即改为佛教道场。1989年依

煌法师获调派至此，推动人间佛教弘法活动。^[12]这两所出道场原为道教的道场，佛光山法师前往弘法的同时也传达了“人间佛教”的理念，由于认同如此的理念，因此后来也委托了佛光山来管理道场。这说明了“人间佛教”的理念普遍被接受，甚至原为道教道场的也愿意改为佛教道场。

佛光山以文教起家。1993年，佛光山的信徒日益增加，场地不敷使用，因此当时在洗都讲堂的法师们另觅别处，找到了现址在八打灵的一座4层楼的店屋，名为“佛光山文教中心”，举办各式各样的文教活动，接引不同需要的信众。佛光山在马来西亚的佛教事业越来越蓬勃发展，信徒不断增加，发心的信徒也越来越多。1994年，佛光山的一位信徒郭建凤女士发心捐赠16英亩的祖产作为佛光山兴建道场的用途。同年，开始动工启建，两年后，命名为“东禅寺”并正式启用。同时成立“东禅佛教学院”和招生，培训更多的马来西亚佛教青年。东禅寺各项建设包括大雄宝殿、修持中心、佛光缘美术馆、大讲堂、大斋堂、大禅堂、视听教室、抄经堂、滴水坊、蓝毗尼园及东禅佛教学院，可说是在马来西亚佛光山道场当中最为完善的一所道场。它被称为“马来西亚佛光山”，各类的大型活动都会在这里举办，同时，东禅寺也成为全马佛光山的总联络站。全马各道场、各单位的法师、主管每个星期都会聚集在这里开会报告各分院的法务。随着东禅寺的成立，佛光山在马来西亚可说是日趋稳健。

90年代，马来西亚佛光山有两件重要事迹：（一）1992年4月11日，国际佛光会马来西亚协会在星云法师的授证下正式成立，这造就了马来西亚佛光山走向国际的一个机会。（二）1996年4月21日，也是东禅寺成立那一年，星云法师莅临莎亚南露天体育场进行大型弘法会，吸引了8万人前来共占法筵，这是大马佛教界的创举。大马佛教界第一次公开举办大型弘法会，也是第一次吸引如此庞大的听众出现弘法会。这确实是佛光山的魅力。

星云法师90年代莅临马来西亚一览：

12 曾萃萃执行编辑《行佛纪实——马来西亚佛光山弘法报告2004-2006》（马来西亚佛光山出版，2006），页35-56。

年代	事项
1992. 04. 11	星云法师于槟城及吉隆坡举行弘法大会，讲题分别是“禅师的修行”、“心灵的净化”及“二十一世纪的展望”，并正式授证国际佛光会马来西亚协会的成立。
1996. 04. 21	马来西亚佛教总会与马来西亚佛光协会联办“万人皈依典礼及万人献灯祈福弘法大会”，在雪兰莪莎亚南露天体育场进行。法师应邀主讲“人间佛教人情味”，吸引8万人潮前往参加盛会，为大马佛教历史写下创举。
1996. 04. 24	星云法师主持国际佛光会马来西亚协会承办之“国际佛光会世界总会第二届第一次理事会议、委员暨各协会会长联席会议”，在马来西亚宝瓶星号邮轮上举行三天两夜。
1997. 03. 14	星云法师至东禅寺为千名信众传授三皈五戒。
1998. 05	星云法师到新山、槟城、怡保、马六甲及芙蓉进行“祥和夜”巡回弘法大会。法会由国际佛光会马来西亚协会、马来西亚佛教总会及马华公会联合主办。

2000年代，马来西亚佛光山已经发展稳定，建设道场已经完成，因此更能够积极地推动佛教活动。另外，也可以更巩固佛光山的制度在马来西亚的推展。马来西亚佛光山朝着星云法师“以文化弘扬佛法，以教育培养人才，以慈善福利社会，以共修净化人心”的理念，举办各种的活动，接引不同需要的信徒。佛光山的入传马来西亚可说是带动了马来西亚社会的新气象，由于善于举办大型活动，并且没有太多深涩难懂的佛理，因此让人耳目一新，吸引了很多的大众前来参与。佛光山所行的“人间佛教”是通过种种的活动，因应时代的需求，让大众体会佛法的真、善、美。这时期也创造了很多的创举。

2001年国际佛光会马来西亚协会承办国际佛光青年会议，全球的佛光青年都前来马来西亚参与会议，可说是达到了国际的交流。2004年开始，每年农历期间举办的“东禅寺平安灯会暨花艺展”，成功吸引上百万的人前来参与，甚至是海外的旅客、非佛教徒、友族同胞都前来参访，无疑促进了文化的交流。2008年的5月，马来西亚佛光山救助队连同国际佛光会

前往四川地震灾区给予援助，同时，这也是马来西亚第一个佛教团体前往灾区。6月份，马来西亚佛光山承办了“人间音缘”国际征曲比赛，34个国家前来马来西亚参赛，把马来西亚佛光山推向国际。

2000年代，马来西亚佛光山已迈向稳定期，其积极推广佛光山的理念可从以下一表窥见：

马来西亚佛光山2000年代大型活动一览：

年代	事项
2001. 04. 10	星云法师亲临主持马来西亚佛教青年讲习会“佛教靠我”。
2001. 04. 11	星云法师亲临东禅寺主持“甘露灌顶皈依三宝及在家五戒戒会”。
2001. 12. 28～ 2002. 01. 01	星云法师来马主持“携手同圆”2001国际佛光青年会议系列活动。
2002. 04. 07～ 2002. 04. 11	2002年马来西亚佛光山首次举办短期出家修道会，星云法师亲临东禅寺主持正授及授课。
2002. 04. 09	星云法师莅临槟城主持万人弘法大会。
2002. 04. 10	星云法师前往霹雳州首府怡保弘法。
2002. 04. 12	星云法师亲临东海岸彭亨州首府关丹弘法。
2004. 01. 01～ 2004. 03. 30	主办“云水三千——星云法师弘法50年影像特展”。
2004年起	主办“东禅寺平安灯会暨花艺展”。
2005. 04. 09～ 2005. 06. 19	主办“觉有情～星云法师墨迹世界巡回展” 星云法师在东禅寺为佛教青年讲习会作主题演讲“永不退票”。
2005. 04. 10	“佛教青年成年礼”首度在马来西亚举行，星云法师亲临东禅寺主持。 星云法师在东禅寺主持“甘露灌顶皈依三宝典礼”。
2005. 04. 12	星云法师在绿野国际会展中心住持万人弘法大会。
2008. 05	马来西亚佛光山前往四川地震灾区给予援助。
2008. 06. 06～ 2008. 06. 08	主办“人间音缘”国际征曲比赛。
2008. 06. 10	在吉隆坡国际会议中心举办“与星云法师心灵对话”座谈会。

星云法师常比喻佛光山与国际佛光会犹如鸟的双翼，两者是相辅相成的，一个是出家众，一个是在家众的团体。佛教需要在家众与出家众一起来推动，才更趋完善。因此，法师于1991年成立了“中华佛光协会”，翌年的5月16日，在美国洛杉矶举办“国际佛光会世界总会”，当时出席的包括30个国家、51个地区、4000多位代表以及观察员，实现把佛光山走向全球化的目标。国际佛光会的成立确实辅助了佛光山往后发展，会员遍布全世界的当儿也需要佛法的引导，因此纷纷提出成立道场的建议。所以有些佛光山道场是先有佛光会才有佛光山的。

国际佛光会中华总会总秘书觉培法师^[13]这么表示：“很多地方是没有法师的，有些也是先有佛光会才有佛光山的，但是他们有法师的著作，他们了解佛光会的精神，依着理念和宗风去发展的。发展可以不同，可以多元，可以依当地的需要，但回归到最后还是不离人间佛教。”

这里说明了国际佛光会的成立让更多的人认识了佛光山，佛光会的成员不一定是佛教徒，只要认同佛光会的理念就可以成为会员了。因此会员也许刚开始不是佛教徒，但只要进来了，经过不断地熏习，感受了佛法的好，就会把佛法用上。因此，佛光山能够遍布全球，佛光会发挥了其力量；同样的，佛光会能够走得远，因为有着佛光山的理念。这是相辅相成的。

1992年4月11日，国际佛光会马来西亚协会正式成立，因为这是一个国际性的团体，因此，超越了国籍、超越了国界，共同积极推动佛教事业。

第一届国际佛光会马来西亚协会总秘书梁国兴居士这么表示：“当时看到佛光山所办的佛教事业遍布全球，对于法师把佛法弘扬开来深感赞叹，因为早期就与法师结了法缘，也认同法师的理念，因此当法师问我说能否帮忙在马来西亚成立国际佛光会时，我一口答应了。想到能够把马来西亚佛教与世界接轨，想到能够成就更多的人来学佛，就觉得必须去承担

13 口述历史：2008年8月27日访觉培法师。

起来。”

国际佛光会马来西亚协会迄今已经成立了16年，走过16年的岁月，它同样的“以文化弘扬佛法、以教育培养人才、以慈善福利社会，以共修净化身心”作为努力的方向。共同推展能够净化社会、净化人心的活动。至今国际佛光会马来西亚协会已经在全马扩展了26个分会，其中包括：中马区——大学园分会、直落七宝分会、瓜拉雪兰莪分会、瓜拉冷岳分会、巴生新镇分会、首邦市分会、八打灵分会、适耕庄分会、巴生分会、英文组分会、文良港分会、焦赖分会、洗都分会、甲洞分会、芙蓉分会、马口分会；北马区——槟城分会、怡保分会、和丰分会；南马区——马六甲分会、拉美士分会、新山分会、地不佬分会、士姑来分会；东海岸——关丹分会；东马——砂拉越分会。

国际佛光会马来西亚协会目前积极推动着佛光童军、佛光青年、佛光救助队等。马来西亚协会承办2001年的“携手同圆”国际佛光青年会议系列活动，全球佛光青年都聚集在马来西亚，促进了文化与国际的交流，马来西亚佛光童军也有机会出国与其他的佛光青年做交流；2008年5月发生的四川大地震，国际佛光会旗下的佛光救助队就动援到灾区给予援助。

国际佛光会每两年一度的“国际佛光会世界会员代表大会”、“亚洲联谊会”、“五大洲联谊会”都能够促进国与国之前的交流分享，共同把佛教推向全球。

国际佛光会在佛光山全球化的过程中扮演了重要的角色，国际佛光会马来西亚协会的成立也造就了马来西亚佛教走向世界、走向全球。共同以“文化、教育、慈善、共修”来净化人心、净化社会。

综观以上的分期，经过了接近20年的努力，佛光山终于在马来西亚奠定了基础，也让马来西亚佛光山成为了佛光山其中一个重要的站点。马来西亚佛光山推展着佛光山的理念，落实在马来西亚这片土地上，不难发现，作为一个全球化佛教团体的分支，有着全球佛光道场的护持，马来西亚佛光山更有能力和资源举办各种大型的活动。深入观察，马来西亚佛光山的活动多是大量的动员，甚至走向世界、走向国际的活动，佛光山的入

传，无疑为大马佛教界掀开了新页。

三、结论

佛光山的全球化走到了亚洲，马来西亚作为最早的站点，经历了20年的努力，从萌芽期、奠基期、稳定期三个阶段终于在马来西亚扎下了根。全球化道场的开展是佛光山努力的方向，作为亚洲区域最多道场的马来西亚，佛光山被派驻过来的法师做了很多的努力。佛光山与佛光会就像鸟的双翼，在家众与出家众相辅相成，共成佛教事业。国际佛光会马来西亚协会的成立，也让马来西亚走出了世界、走向全球，把佛法的真、善、美，用“文化、教育、慈善、共修”来传达。

马来西亚乡镇佛教会 佛学班发展概况初探

■张喜崇■

一、前言

有关佛教传入马来半岛的历史并无准确的资料。如今要还原有关史实的原貌，只能依据中国文献、印度文献及史地考证来获知一些信息（杨嘉仪 2001）。根据这些文献和考古资料的整理，研究早期马来西亚佛教的学者都相信，早期佛教的传播和印度化（Indianization）有着密切的关系（杨嘉仪 2001，陈秋平 2004）。

印度人因经商的关系，早在公元前四、五百年已经把自身的文化，即婆罗门教和佛教传布到东南亚各地。而这些印度人也因为经商的便利，迁居到马来半岛北部的一些地区定居，并建立了自己的社区。早期的印度移民，带来了自身的宗教文化，从而建立了一些印度化的国家（杨嘉仪 2001）。其中包括狼牙修（Langkasuka）、吉打（当时称羯荼）、盘盘、丹丹等马来半岛北部的古国。根据出土文物的考据和文献的分析，我们可以发现到在西元四世纪时，佛教便已开始在马来半岛蓬勃的发展（陈秋平 2004）。

随着15世纪马六甲王朝的崛起，也象征着佛教在马来半岛的影响力日趋衰微。一些学者在研究大马佛教发展时，甚至略过15及16世纪这段时期。陈秋平在其《移民与佛教》的论文著作中却有不同的看法，他认为在这个阶段的马来半岛佛教并没有完全衰亡。“我们可以发现北部的吉打、

玻璃市、霹雳北部和吉兰丹，因地缘关系而直接受到泰国的影响，佛教继续在此地发展着。如果将马来西亚半岛佛教以一整体性来看待，我们还不至于认为此阶段为衰亡期”（陈秋平 2004：115）。

若按照陈秋平的分期法，则马来西亚佛教的发展可分为第一个阶段从阿育王统治印度到西元14世纪止；第二阶段则是15，16世纪的“缓进期”；第三阶段从西元17世纪到1920为止的“移民佛教”^[1]和第四阶段从1920年开始到今天，其特色为佛教会的崛起及佛教青年的发展（陈秋平 2004：115，黄世界访问稿 2001）。

由此可见，佛教在这片土地上的历史已经超过两千年。其发展过程也如上所述，从第一阶段透过经商、王朝建立的传播方式；到第二阶段伊斯兰教蓬勃发展时的缓进期；然后进入第三阶段主要因为移民涌入大马时所带来的多元^[2]佛教文化和传统；以及第四阶段的佛教会崛起和佛教青年的发展。本文主要探讨在第四阶段佛教会崛起这部分的现象。佛教会作为社区里头的一个组织，其使命为何？佛学班在佛教会里该如何定位？以及佛学班的开设工作进行是否顺利便是本文所关注的重点。

二、佛教会与佛学班的关系

（一）佛教会的成立和组织使命

佛教会（也称居士林）是由在家居士主导的佛教团体。马来半岛最早的居士团体是成立于1920年的马六甲释迦院。在槟城，第一间佛教团体

1 此“移民佛教”的定位暂限槟城佛教的发展情况。笔者在思考此阶段的佛教发展定位时，并没有搜寻到能够代表整体大马佛教发展的陈述。因此，笔者引用了《移民与佛教》一书中所使用的定位。但是该论文著作主要讨论槟城佛教的发展情况，此定位是否适合用于整体大马佛教还需进一步探讨。

2 多元的源头，即不同的种族来源和不同的佛教传承（陈秋平 2001：212）。

是创立于1925年的槟城佛学院（陈秋平 2004）。为何在家居士团体会在1920年后和80年代期间大量的成立？

根据学者的分析其主要原因可分为三个。第一，是受到移民佛教国发展趋势的影响。中国民初佛教的发展趋势是居士的地位逐渐被提升（陈荣捷 1987, Welch 1968: 264, 蓝吉福1990: 52-55），此外锡兰、泰国、缅甸也有居士团体（陈秋平 2001）。这样的组织概念也跟着移民传入了马来半岛。第二，是缺乏出家僧侣带领居士学佛。在这种情况下，居士唯有在法师的协助和指导下成立居士团体，以便为社区提供一个可以学习佛法的场所（陈秋平 2004）。第三，是国内政治时事的变化和佛教徒的醒觉（黄世界访问稿 2001）。这份醒觉或许是来自80年大专佛青投身社会后的积极推动和佛教僧侣的协助及领导。从1980至1990年，全国便有257个佛教团体的成立（黄世界访问稿 2001）。

学者Blofeld认为佛教会比较注重于社会福利工作，相较与在中国的居士团体，他们比较不注重义理的探讨。这些佛教团体并不是不虔诚或不注重精神层面的提升，只是他们将重点放在如何通过各种管道向年轻人介绍佛教（Blofeld 1971: 40-41）。陈秋平则认为接引青年学佛并不是佛教会的唯一重点。这些佛教会的成立原因都是为了弘扬佛法。在出家僧侣的领导下，居士还是注重探讨义理的（陈秋平 2004: 164）。

笔者认为这两者之间，即义理的探讨和接引青年学佛并无矛盾。印顺导师在〈佛教与教育〉一文中提到：“这种觉化的完人教育，自觉觉他，就是教育自己，又教育别人”，导师也说到：“以自觉为重心的佛教，又是实践的。如教育而离开了实践，就与佛教的精神不合。所以“义学”^[3]虽是佛教的一大科，但偏重义学或专作学问的研究，在佛教中是不能受到特别尊重的”（印顺导师 1992: 328）。因此佛教会在义理探讨和接引信众学佛的努力上，也是相辅相成的。

虽然佛教团体肩负义理探讨和接引信众的使命，可是这两者之间却不

3 义理的研究、著述。

能偏废。佛教会若无法贴近社区，为信徒提供学佛的场所，则其社区组织的功能性无法彰显；相反的，若缺乏对义理的探讨，则难免沦为一般社团组织，失去了佛教团体的核心价值。为了确保佛教会在“弘扬正法，续佛慧命”的组织工作上不会迷失方向，佛学班便成了平衡佛教会组织使命的重要指标。

（二）佛学班与佛教会的核心价值

佛教教育可分为正学教育和业余教育。正学教育乃在一段相当时间内，专于戒定慧的修学，教育内容可以是全面或属于某个修学系统，同时也是理论与实修并进的^[4]；业余教育则是为那些由于世俗事业、教育或活动而无法专于戒定慧修学的人们而提供。他们是在业余或课余时间内进行戒定慧的修学，佛教会开设的周日儿童佛学班、成人佛学班、禅修班就提供这方面的教育服务（吴德福 2007：255）。

换句话说，在家人如果要在事余课后了解佛教教育的内容，佛学班便是其中一个重要的管道。更重要的是，佛教会的日常活动通常比较适合青年或年长者参与，因此佛学班便成了儿童和青少年参与佛教会的主要途径。本文将佛学班的范围限定在儿童，即6至12岁的年龄，因为这是大部分佛教会在开设佛学班时首要考虑的对象。

周日儿童佛学班（简称佛学班）的概念源自美籍师父苏曼迦罗法师，法师在1957年12月29日于槟城佛学院开设周日佛学班，一开课就有学生两百多人，得到社区的积极反应。法师也在隔年成立了青年佛学班（邱宝光 2001）。周日儿童佛学班的概念随后在各地佛教会传开，许多佛教会也开始设立佛学班。

佛学班的重要性可从三方面来看：

（一）筹办佛学班的负责人必须能够“知”“行”并重。印顺导师在

4 譬如马来西亚佛学院、东禅佛教学院、宏船佛教学院、妙香林佛教学院、国际佛教大学都提供这类的正学教育（佛教文摘季刊96 2001：98-102）

《佛教与教育》一文中阐述了“知”与“行”的互补性，“佛法的一贯学程，是以知导行，又以行致知，如眼目明见，才能举步前进。而依行致知，如向前走去，才会看清前面的事象。知才能行，行才能知。越知越行，越行越知”（印顺导师 1992：328-329）。由此可见，参与佛学班的工作，实际考验了教师和义工们对佛法的了解和实践。仅是了解佛法义理未必有教学的耐心和办法；反之，则走不长远。许多老师虽然有热诚却缺乏传灯使命，中途放弃的也不在少数。

（二）活动的内容。相比其它活动，佛学班直接要求参与者对佛法义理的了解，活动内容直接涉及教史、义理、仪规等等，不似其它接引方便，或许会流于形式。

（三）对象，儿童与青少年是佛教发展未来生力军。没有儿童与青少年，就没有未来的“佛教青年”。青年佛教的精神面貌是不急于求个人的解脱、不厌世及具有悲、智、愿、行的四大要素（杜忠全 2006：10-11）。青年的佛教表现了积极进取的精神，并以最大的热情拥抱人间。佛学班的对象极大可能性也是未来的传灯者，是佛教会领导层的接班人。

由此可见，佛学班融摄了佛教会探讨义理的内修层面，也展现了接引众生的外弘积极面。一所佛教会能够开办佛学班显示其核心价值依然没有偏离两大使命，组织结构也能够支援佛学班的开办；相反的，若在筹办佛学班的过程中有心无力，则显示了组织在佛法弘扬的工作上支援不够，其对未来发展的影响是深远的。

虽然现距离第一所儿童佛学班的设立已经50多年，但是由于缺乏文献资料和数据，全国佛教会在开设佛学班的进展和成效如何，确实还是一个问号。因此，本文仅以个案研究的方式，探讨乡镇佛教会筹办佛学班的发展概况及其生态，从而了解现有佛教会在发展佛学班的过程中所面对的问题和展望。笔者主要从两个角度探讨佛学班的发展概况：一是从时间的演变中考察，二是以课程发展的要求来审视。借这两个切入点，探讨佛教会在推动佛学班的工作上是否有长足进展，所面对问题及未来展望。

三、宜唛区佛教会及实兆远佛教会背景简介

笔者选择以宜唛区佛教会及实兆远佛教会这两所乡镇佛教会佛学班为研究个案，最主要的原因是笔者曾参与这两所佛教会佛学班的筹办工作。因此，除了文字资料的整理和相关负责人的访谈，在某种层面上也提供笔者一些参与观察（participant-observer）^[5]的第一手资料。此外，这两所佛教会所处地点有其相同之处，都是属于乡镇佛教会，面对青年人口外流的现象。但是如果以面积和人口来说，实兆远（Sitiawan）的客观条件则比武吉不兰律（Bukit Pelanduk）佳。实兆远附近的中小学不下10所，这在学生和师资都为佛教会提供了充裕资源。反观武吉不兰律仅有一所华文小学，另一所华小则坐落在双溪立百（Sungai Nipah），因此在师资资源这方面就面对极大困难。以下是这两所佛教会的背景简介：

（一）宜唛区佛教会

根据文献资料，森美兰州宜唛区佛友在90年代初就开始筹备成立佛教会。同时间，也积极物色地点兴建会所。根据相关负责人的口述，佛教会筹办初期主要是一些雪邦（Sepang）佛友前来协助。宜唛区佛教会在1992年9月8日^[6]得到社团注册局的批准，尔后就投入推动社区佛教活动。迄今，宜唛区佛教会并不隶属其它总会团体。

佛教会成立的宗旨一共有五项：即鼓励、凝聚及推动慈悲精神和实践佛陀教诲；凝聚会员情谊；举办有益身心的活动；提供救济于社区中所需人士；协助印刷和流通佛教册子。

经过理事、地方闻人及社区人士的多番努力，佛教会会所终在1995年6月18日正式落成。佛教会有了新会所之后，业务发展也更加顺畅。主要

5 研究者本身参与被观察群体的活动（Donald & Theresa 2007: 220-221）

6 社团注册文件注明1992年9月2日，本文是根据1992年11月25日会议资料中主席的致词内容整理。

业务包括弘法、福利及教育。曾举办过的活动主要有义诊、卫塞庆典、双亲节、花车游行、生活营、佛学班、孟兰盛会等等。

1999年该区爆发“立百病毒”浩劫，村民纷纷搬离该区。在短短数月中，因立百病毒丧命的共有100多人，共116万余头猪被捕杀（刘树国2000，刘霓红2000）。此场浩劫后，当地养猪业蒙受重挫^[7]，人口纷纷外流。佛教会的业务及所得到的社区反应也大不如前。当时的理事有意将佛教会交由僧团领导，继而引发会员间的意见分歧，造成二度伤害。虽然最后佛教会仍然由当地在家人负责领导，但社区佛友的团结已经大不如前，间接影响会务的推广（资料来自宜陵区佛教会会议记录）。

（二）实兆远佛教会

霹雳实兆远佛教会成立于1974年12月17日，主要发起人是已故陈炳枝居士和黄良琴居士。两人因感慨社区正信佛教微弱，因此生起向信众灌输佛法教育的念头。几经努力，佛教会终获得社团注册局的批准，实兆远佛教会也是马佛总会员团体。

佛教会的成立宗旨有三：一为集体研讨佛法，培养服务精神；二是推行佛陀教育，兴办佛化幼稚园，周日儿童佛学班，成人佛学班等；三是兴办社会慈善公益事业，成立赠医施药所，设立老人院、孤儿院。

实兆远佛教会主要分成数个小组来进行活动。这些小组包括：教育组主要负责佛学班、读书会和幼稚园等工作；诵经组是负责法会、浴佛节、双亲节、助念结缘等；弘法组主要处理弘法会；妇女组则是组织的灵魂人物，因为佛教会大小节庆，包括佛学班的膳食都是由妇女组一力承担；康乐组的任务是在佛教会会所推动健康运动，吸引各阶层人士前来参与；福利组是关心会员福利、慈善、医药、捐血和筹款等工作。

此外，实兆远佛教会也与本县其他团体建立联系与合作。1982年佛教

7 已经完全没有养猪业。

会协助班台区成立“马佛总班台支会”，1986年则协助邦咯岛成立“邦咯佛教会”，於是形成三个地区共同推动佛法教育。佛教会更于2000年，协助爱大华区成立佛教会，普及佛法教育和推动福利工作，以便以各种方式弘扬佛法，建立人间净土（资料取自马佛总网站^[8]）。

四、课程发展理论与佛学班发展的相关性

苏曼迦罗法师于50年代将周日佛学班的概念和唱佛曲的风气介绍给青年团，并在各青年团中得到积极的响应。除此，舞蹈、游戏、节日庆典、青年交流会、佛友亲善访问团等概念也被法师引进到青年学佛的活动中，使佛教活动迈向多元化。苏曼迦罗法师实为佛青运动及佛学班之倡导者，誉之为“马来西亚佛教青年发展之父”，实至名归（黄先炳 2000：13-14）。法师当时也是因忧心佛教的发展，担心在宗教竞争中，佛教信徒会逐渐的减少，甚至下一代会放弃自己的传统文化，进而接受西方文化的熏陶。在这种自我反省和采撷他人长处的能力下，法师引进新观念和新尝试，同时也广为佛教界接受（陈秋平 2004：195）。

佛学班的概念在佛教界落实已超过半个世纪，其重要性更是备受肯定。继程法师在接受《慈悲》访问时提到：

“儿童佛教教育还是有需要的，我们儿童佛学班的作用是给予他们品性德行方面的教育，因为学校方面教得太少了。我们相信那些有上过佛学班或上过教会的学生都会不一样。宗教故事内容都有好的价值观念，我们为社会培养对社会有贡献的人。在品性方面至少不

8 大马佛教组织，实兆远佛教会<http://www.mba.net.my/MyBuddhism/Organisation/MyBuddhism-Organisations-SitiawanBA-Perak.htm>。参阅日期2009年10月1日。

会是社会负担，我们不要期待他们一定要成为佛教徒”

（慈悲56 2006：14）

吴德福在“佛教教育”一文中也说：

“业余的佛教教育机制扮演发展现代佛教的重要角色。再忙的信众还是要进修，业余佛教教育机构提供这方面的功能。在民主、自由、平等和法治的现代社会，个人的身心灵健康是重要的议程。佛教机构必须发挥关怀社会、个人身心成长的社会功能，才能树立形象，摄受教育水平普遍提高的群众。”

（吴德福 2007：256）

但是现实的发展有是否是“我们的佛学班却没有一个完善的系统，尤其是教材方面，更是各教各的。一些周日佛学班已是‘惨淡经营’，要不然就是沦为‘变相’的补习班或托儿所”（黄先炳 2001：65）。一个对佛教发展如此重要的教育机制，何以经过50年的积累，却无法创造比50年前更辉煌的景象。

笔者认为以佛学班如此重要的教育机制，应以比较科学和系统的标准来审视其发展过程中的优缺点。而且，根据马佛青总会教育委员会成立的佛学课程纲要小组，在1998年出版《小学佛学课程纲要及纲要说明》的成果来看，马佛青确实有意愿要将佛学班的发展按照课程发展的理念来逐步的推动和落实。佛学会开办佛学班，进行佛教教育工作，马佛青总会的任务就是要协助提升师资与教材（吴德福 2007：257）。从纲要、师资到教材，课程发展的推动已见雏形。当然要从设计、发展、落实至见到成效，则是一个庞大和费力的工程。但是为了佛教教育的长远发展和普及，系统性的推动是无法避免的。为此，作为佛学班发展的指标，笔者认为以“课程发展”的理论来论述佛学班的发展是适当和贴切的。

“课程”的解释繁多，本文采用《英汉教育辞典》的解释，

“指一个教育机构设置的整个思想和活动结构，以满足学生的学习需要并达到所期望的教育目的。有些人仅用课程表示所教授的内容。另一些人也用课程指所包括的教与学的方法，评价学生成绩的措施，以及教育的基本理论和哲学”。

（陈任广、杨义明 1989：61）

这说明课程包括教育目的即“为什么教”、教育内容即“教什么”、教学方法即“怎么教，如何学”以及对学生的评价即“学到什么”。

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

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

（黄光雄、杨龙立 2004：48）

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

- （一）课程目标：以解答佛学班教育目的的问题；
- （二）课程设置：如何安排佛学班的时间以有效的传达教育的目的；
- （三）课程内容：处理教什么的问题；
- （四）课程实施：处理如何教的问题；
- （五）课程评鉴：确定教育目的是否达到；

（六）课程管理：处理佛教会对佛学班的进行能否提供妥善的空间和人力支援。

本文将在接下来的讨论中，以上述六个项目来论述佛学班实施的完整性。

五、佛学班发展概况论述

宜陵区佛教会和实兆远佛教会在筹办佛学班的发展拥有一个共同点，即这两所佛教会都有超过一次开设佛学班的经验。但是笔者在整理这两所佛教会的佛学班资料都面对文献和记录缺乏的难题，只能透过相关负责人的口述来拼凑有关的资料。文献和记录的匮乏其实反映了一个问题，就是佛教会在开办佛学班的过程缺乏系统性的行政操作。

（一）宜陵区佛教会佛学班

宜陵区佛教会在创立初期，因人手不足之故，便与雪邦佛教会联办儿童佛学班。当时候是由一位师兄负责将孩子载送到雪邦佛教会^[9]，再由佛教会每月津贴车资（会议记录 1994）。这样的方式究竟进行了多少次？最终如何？皆无明确交代。由于两个地点有一定的距离，因此笔者相信这样的措施应该无法持续太久，而且并没有办法让社区信众真正受惠。

接着在1995年5月7日，佛教会儿童佛学班正式开课。其宗旨阐明“通过有系统的活动，灌输基本佛学知识，认识正信佛学，对佛学产生信心；培养学生的德、智、体、群、美‘五育’，引导学生向上向善，做个行为良好，品格高尚，气质优雅的学生”（宣传单 1995）。该会秘书张丽珍师兄在报章上表示，在教材的选择上，包括佛学、佛曲、唱游、手工艺、

9 约半小时车程。

语文课程补习等等（剪报 1995）。佛学班的上课时间是每逢星期日，上午10点30分至中午12点。随后的会议就无法追踪到佛学班的发展概况。根据张丽珍师兄的口述^[10]，那时候报名人数踊跃，约90多名。后因缺乏师资，在进行数个月后被迫结束。

一直到了2000年，根据佛教会剪报，佛教会在该年为社区提供免费国、英语补习课。补习对象是中三及中五班学生，人数是75名。该措施相信与之前发生的“立百病毒”事件有关。本着回馈社会的宗旨，佛教会希望能协助当地中学生提高国英语能力，继而为日后进入大专院校铺路（南洋商报 7/4/2000）。这项补习班的活动一直进行到2000年11月份（会员大会记录 2001），但是从记录中却无从知道当时是否有佛学班同时进行。在隔年2001年的会务报告中，就没再见到补习班或佛学班的报告。

宜陵区佛教会在2004年9月，联合马大妙喜弘法团举办了两天一夜的“青少年佛学生活营”，该活动获得地方上的良好反应和理事们的认同。随后在2005年6月份开始进行周日儿童佛学班，学生人数就一直维持在130人左右。同年，也成功举办了“儿童佛学一日营”与“佛学班结业恳亲会”。2006年3月新学年佛学班开课，学生人数依然保持在130人，也增设了中学组，加上原本的三个班级则一共开设了四个班。同时，也在2006年4月举办了“儿童佛学二日营”和11月份的“佛学班结业恳亲会”。（宜陵区佛教会佛学班指南手册 2007）

2007及2008年佛学班小组采用马佛青课程纲要，将课程内容系统化，同时进行整理自身的教材。这两年的学生人数也是保持在130人，但是由于缺乏师资，上课时间从原本的三个小时减少至两个小时，同时也积极培养中学生协助带动佛学班。2009年由于延迟至4月份开课，学生人数骤减至约50人左右。开课一个多月后，由于地方上进行修路工程，影响到佛教会进口路段，佛学班被迫暂停，进入“修养期”。至于在来临一年是否可以继续开办，还有待进一步的追踪和观察。

10 张丽珍，宜陵区佛教会，访谈日期：2009年8月10日

（二）实兆远佛教会佛学班

实兆远佛教会佛学班的开办经历了三次的起落：第一次是在80年代初，第二次是在90年代中，第三次是在2000年前后。根据前主席陈育洲居士的口述^[1]，第一次佛学班开办时还在旧会所，会所设备不尽理想，但是学生来源还是相当踊跃。这一次佛学班开办经历6、7年的时间，后来主要还是因为师资短缺而宣告终止。

第二次佛学班复办的时间大概在95、96年间，时间也相对短，仅维持约2年时间。主要原因还是因为面对师资短缺的问题。由于位处乡镇，大部分参与佛学班工作的老师最终都因为升学和工作到外地去。随着几位主要负责老师的离开，佛学班也就办不下去了。

第三次佛学班复办是在1999年，笔者当时参与了佛学班的策划工作。当时新会所刚落成，虽然上课环境改善，但是由于空间没有间隔，上课情况非常干扰。虽然佛学班的开办并没有经过什么样宣传，但是反应还是非常踊跃的，报名的学生超过150人，共分六个班级。佛教会对当时的师资提供津贴，所以整体上师资资源充足，再加上其它佛友的协助，包括妇女组对膳食方面的安排，因此佛学班的推动非常顺利。

接下来数年佛学班的发展平顺，学生人数基本保持在140-160人之间。根据佛学班负责人关秀芳居士的口述，佛学班近年已经发展到十个班级，平均一班约20位学生。中学生人数及少年组也在逐年攀升，所以也另外在星期六下午让这些少年朋友到会所来进行活动。现有的师资平均有四年经验，固定的老师一共有16位。

（三）小结

从两所佛教会发展佛学班的历时可以看出，佛教会负责人基本认同开

11 陈育洲，实兆远佛教会，访谈日期：2009年6月1日。

办佛学班的重要性，因此才会一而再、再而三的开办佛学班。但是由于客观条件的缺乏，特别是师资方面的问题，使得筹办佛学班的努力一再受挫。虽然表面上师资问题最为凸显，可是这是不是佛学班唯一的困境，却有待在下一节中再进一步阐述。

六、佛学班课程设计概况论述

根据第四节笔者对课程论述所得出的六个项目，将在接下来的讨论中，依据两所佛教会佛学班的现况逐一论述。

（一）课程目标

关于佛学班的教育目的，现宜唛区佛教会是根据马佛青编写的《小学佛学课程纲要及纲要说明》，提到佛学班的目的在于使儿童对三宝有正确的认识、理解和信仰；使儿童建立正确的道德价值观与宗教观；培养儿童的慈悲与智慧；启发儿童爱教护教的精神；启发儿童运用佛法于日常生活中；使儿童建立健全的人格，以促进社会和国家的繁荣、和谐和进步（宜唛区佛教会佛学班指南手册2007）。但是有关教育目的是否得到佛学班老师的充分理解还是一个疑问，无论如何这至少是提供了老师一个参考的方向。

实兆远佛教会并没有列明教育目的，根据佛学班负责人关秀芳老师的口述^[12]，有关佛学班的教育培养目的并没有清楚列明。虽然没有教育目的并不会影响到佛学班的日常操作，但是作为参考和发展依据，佛学班的教育目的还是应该被清楚拟定的。

12 关秀芳，实兆远佛教会，访谈日期：2009年6月1日。

(二) 课程设置

宜陵区佛教会的课程安排如下：

时间	活动
0900-0930	报到并维持秩序，各个班级点名。
0930-0935	问讯、礼佛三拜、三宝歌及三称佛号
0935-0945	早课
0945-1000	佛曲、手语
1000-1100	上课
1100-1115	茶点
1115-1130	团康、值日、回向
1130-1145	家长接领孩子回家
1145-1200	教师会议（按情况召开）

实兆远佛教会的课程安排如下：

时间	活动
0900-0930	早课
0930-1030	上课
1030-1100	点心
1100-1130	团康
1130-1145	家长接领孩子回家

两所佛教会的课程安排大致一样，正式上佛学课程的时间皆为一个小时。根据笔者的了解，大部分佛教会的佛学课程皆安排在二、三个小时，这是佛学班老师及义工可以负担的时间。

(三) 课程内容

宜陵区佛教会佛学班一共分为四个年段，即一年级及以下；二、三、

四年级；五、六年级及中学组。虽然在佛学班开办初期有采用佛光文教中心出版的教材，《慧学》及金明法师编著的《佛学入门手册》，可是当课程进入到第二年时，就出现学员重叠用书的现象。特别是二、三、四年级合班，选择教材相当困难。最后佛学班负责人决定自编教材以配合特殊的合班情况。

实兆远佛教会则是选择《慧学》，由于该会佛学班是按年龄分班故无重叠用书的情况出现。再加上从2009年开始，佛学班为了解决书本不见或忘了带书的情况，就不允许学生带课本和作业回家。所有课本和作业皆由老师保管。这项措施的成效还有待进一步观察。基本上，教材并不是佛学班面对的主要难题，因为这是相对容易解决的问题。

（四）课程实施

如何教、谁来教是佛学班的棘手问题。佛学班的成败极大原因是师资问题造成。一个值得思考的议题是佛学班在开创初期，其实都有足够的师资来源，但却不能持久。佛学班不似其它佛教会的活动，是季节性或短暂性的；佛学班的教学工作需要持续性的投入，每一个周日早上都要把时间花在佛学班。

以宜唎区佛教会的情况为例，2005年开办初期是有四到五位主干老师在协助，到了2007年剩下两三位，到了2008年就只有一位老师在苦撑。相反的，实兆远的师资队伍却能够维持在一定的人数。老师流失的主要原因可分客观及主观：客观原因如搬迁、工作、家庭和升学，这是无法避免和解决的；但是主观问题如疲惫、人事、向心力、时间等则是应该可以克服的。

笔者尝试从几方面的思考来探讨解决师资流失的方案：

1. 内修后外弘：钟汉源居士说过：“弘法对我而言是一条修行的道路，其最终的目标，依然是去除自己的内心烦恼为根本。失去此

明确的核心，弘法人员将无法安顿自己的身心，进而摄化众生，这是应谨记的”（钟汉源 2006：120）。部分老师中途掉队，主要就是看不到弘法利生的意义。提升老师对弘法工作的认识是极其需要的。

2. 技巧的训练：这是近年马佛青透过“儿童佛学班老师成长部落”积极在推动的项目。透过技术的培养，让佛学班老师在面对学生时更有信心、更有方法。这对于非教育科班出身的佛学班老师尤其需要。
3. 佛教会的肯定：这两所佛教会都非常肯定佛学班老师的付出，除了津贴，也会给予其它慰劳。如在恳亲会时表扬老师的贡献和举办老师义工旅行团。
4. 松绑时间：佛学班老师最担心长时间被束缚，因此当能够吸引足够老师参与佛学班工作，就应该尽量松绑老师的时间，减轻老师的负担。譬如采用具体负责制。过去笔者在实兆远佛教会活动时，曾让三到四位老师负责一班，由他们弹性安排时间，不用每个星期来教课。
5. 长远规划：佛学班是持久性的活动，因此接班人培养是非常迫切的。佛学班可以培养少年组的学员，由他们在佛学班负责特定项目。实兆远佛教会除了佛学课程由老师带领外，其它时间都交给少年组处理。这种良性循环的机制启动后，就能确保师资的稳定性。
6. 家长的参与：此外，家长的参与应该得到鼓励。通常家长把孩子送到佛教会后，并不会在佛教会逗留。因此，佛教会应该建立留住家长的机制，让家长陪孩子学习，一起成长。譬如一些佛教会采用爱心爸爸、爱心妈妈的制度，从中也发掘了许多师资资源。

由于佛学班老师是成败关键，因此佛教会必须关注佛学班老师的福利和培养工作。佛教界全国性组织应重视佛教教育师资缺乏的现象，并协调

和整合力量以解决相关问题。

（五）课程评鉴

考试虽然不是学佛的最终目的，但是若能对佛学班学生的学习进行评估，也不失为一项良好措施。一来有关评估可以检查老师的教学成果，二来也让学有所成的学生得到肯定。宜陵区佛教会每年年尾的恳亲会就能够达到这样的奖赏效果。负责人会列出许多名堂，如全年不缺席奖、最有礼貌奖、最乐于助人奖、最有才能奖，几乎人人有份，小朋友们也很欢喜。

实兆远佛教会则会采用常识问答的方式来测试学生学习成果，这也可以淡化考试的意味和增加趣味性。

（六）课程管理

除了师资问题，佛教会其它外围因素如设备及人力在支援佛学班的操作也是举足轻重的。老师在推动佛学班工作时能否心无旁骛，不需为其它非教育因素的事务干扰也甚为重要。相较于实兆远佛教会，宜陵区佛教会的支援因素则显得薄弱。虽然整体空间非常充裕，可是学员用点心桌椅不足。为学员提供点心的工作也无法系统的建立，如谁负责和应准备些什么。此外，技术支援部分也无法到位，譬如音响和投影设备等。宜陵区少年组的能力还没有被培养上来，无法独当一面的去处理如早课、团康、带动唱等项目。

相反的，实兆远佛教会在新会所完成后，就迅速的完成了隔间的工作，解决了上课之间相互影响的干扰。该会妇女组充分发挥其作为组织灵魂队伍的角色，将膳食问题处理的井井有条。一些没有参与教学工作的佛友理事会前来协助技术支援，包括音响投影、搬搬抬抬的工作。近几年少年组在佛学班的参与也越见明显，从早课到团康都可以应付自如。这样一来，佛学班老师的任务就是那一个小时的上课时间。对于许多老师来说，

每个星期一个小时的教课时间是可以接受和承担的。

七、结语

太虚大师说：“人能弘道，非道弘人”。不管任何团体、事业，都要靠人才去经营、擘划，才能兴隆、发达（星云大师 2006：8）。佛学班发展的关键是人，不仅是老师，还有许多参与支援佛学班运作的助教、义工、少年组等。有别于其它佛教会的活动，佛学班需要有长期经营的准备，因此在系统的建立、人力的栽培和储备、共识的建立、空间的规划、课程的设计等等都影响着佛学班运作的持久性。

从上述两所佛教会的办学经验，可以了解到佛教会在筹办佛学班的过程真是困难重重。特别是乡镇佛教团体，因为缺乏弘法人员，办起佛学班更是一波三折，在挫败中跌跌撞撞的摸索。但是从佛教在马来半岛经历佛教会发展及佛青运动迄今已经超过半世纪，何以能够协助佛教会开设佛学班的弘法人员依然缺乏。这是否在整体上反映了我国佛教团体在“弘扬正法、续佛慧命”的努力上气势有余，但是深度不足，以致“许多人到佛团日久，对佛法大意仍是惘然”的现象呢？（黄先炳 2000：66）

本文仅探讨了不足百分之一的国内佛教团体在开办佛学班的现况。报告成果仅能提供个案的解读而未必是整体现象。此报告目的在于抛砖引玉，希望各佛团能够更关注佛学班的发展。至少应将佛学班的开设当作一个重点项目，在人事的投入、行政的操作和报告的收集应更为完善。佛教教育工作只有透过策划、执行、检讨、再策划的过程才能逐步的改善。孩子有机会接触佛法，佛教才有未来。

参考资料（按拼音字符排序）：

1. Biofeld, John (1971), *Mahayana Buddhism in Southeast Asia*. Singapore: Donald Moore for Asia Pacific Press.
2. 陈秋平（2004），《移民与佛教》，柔佛：南方学院。
3. 陈荣捷著、廖世德译（1987），《现代中国的宗教趋势》，台北：文殊出版社。
4. 陈任广、杨义明编译（1989），《英语教育辞典》，台北：五洲出版社。
5. 杜忠全（2006），《青年、人间、佛教》，槟城：马佛青佛教文摘社。
6. Donald & Theresa (2007), *Research Method 7th edition*, USA: Thomson Wadsworth.
7. 黄世界（2001），〈大马佛教发展史简介，我们从历史中学到什么〉，刊于《佛教文摘季刊96》访问稿，净意报导，槟城：马佛青总会佛教文摘社。
8. 黄先炳（2000），〈佛青之父苏曼迦罗——带动大马佛教现代化〉，刊于《福报创刊号》，雪兰莪：菩提心文化事业社。
9. 黄先炳（2001），〈大马佛教发展的困境〉，刊于《佛教文摘季刊96》，槟城：马佛青总会佛教文摘社。
10. 黄光雄、杨龙立（2004），《课程发展与设计》，台北：师大书苑。
11. 黄政杰（1991），《课程设计》，台北：东华书局。
12. 继程法师（2006），〈佛学班是品德教育苗床〉，刊于《慈悲56期》，八打灵：八打灵观音亭福利基金。
13. 蓝吉福（1990），〈现代中国佛教的反传统倾向〉，刊于《世界宗教研究》，1990年第二期，北京：中国社会科学出版社。
14. 刘树国译（2000），〈新发现的尼帕（Nipah）病毒在马来西亚和新加坡暴发流行〉，《中国人兽共患病杂志》，16(2): 87。

15. 刘霓红（2000），〈马来西亚尼帕（Nipah）病毒病发生情况调查〉，《预防兽医学进展》，2(3):52。
16. 邱宝光（2001），〈一代佛青师范苏曼迦罗法师〉，刊于《佛教文摘季刊96》，槟城：马佛青总会佛教文摘社。
17. 吴德福（2007），《爱教心，护法行》，槟城：马佛青佛教文摘社。
18. Welch, Holmes (1968), *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press.
19. 星云大师（2006），〈人才〉，刊于《普门》，八打灵：马佛光文化事业有限公司。
20. 杨嘉仪（2001），〈早期马来西亚佛教〉，刊于《佛教文摘季刊96》，槟城：马佛青总会佛教文摘社。
21. 印顺导师（1992），《佛在人间修订版》，台北：正闻出版社。
22. 宜陵区佛教会会议记录（1991-2008）。
23. 宜陵区佛教会佛学班指南手册（2007）。
24. 钟汉源（2006），〈内修后外弘〉，刊于《普门》，八打灵：马佛光文化事业有限公司。



回顾与前瞻马来西亚佛教

第二场问答环节选录

主持兼点评：唐威杰

唐威杰（唐）：张喜崇先生在他的论文中有提到佛学教师质量的问题，那的确也是，因为没有那个所谓的向佛之心，怎么能够继续地把精神秉持下去？这一点如果真的要跟基督教来比的话，那么也许佛教面对的是制度化的问题吧！可以有一些怎么样的方式去培养能献身于佛教的教师，克服质量方面的问题。您文中第四页提到，社区佛友的团结已经大不如前，您是如何推断？这个社区佛友的团结已经大不如前，是因为这个会议记录吗？是因为会议人数不够，而推断出大不如前吗？此外，在谈到课程的实施方面，您说的教学目标的确很重要。所以这方面，我觉得如果这可以让我们知道一下，您可以做一个具体的解释，让我们可以清楚了解乡镇的佛学班面对怎样的问题，要怎么解决。从您的文章中，我觉得学生流失的问题，大家是可以讨论的。佛学班由佛学会开办，您都在谈内在的因素，有没有外在的因素？内在因素，我本身的想法是，是不是佛教徒家庭并不是这么重视佛教的教育？跟基督教徒相比，他们对于某个经典一定要认识。佛教徒，我所认识的朋友当中，似乎都没有人提到这样的东西。一般上，上中学的话也是读四书五经啊。说有佛心，那部《六祖坛经》也没有真正去读，除了读文学史的人，才会去读这本书。那么，是否是佛教徒不重视佛经阅读，而使到佛学班没有学生？而这个不重视，我觉得可能还有第二个外在因素。因为佛教很强调心中有佛，既然心中有佛，干嘛

还要上佛学班？这一点是不是他的分别所在？就是说没有了向心力？佛学班课程的编法是不是没有办法吸引他们到那边去进一步了解佛教？这个是我联系到的。是否也因为这个关系，就如洪先生刚才所提到的，年轻人因为受这个时代的冲击，他们偏爱时尚的东西。这个时尚的东西一来便引起好奇心，那么他们就跟佛学的交流越来越远。我觉得三位主讲人今天的报告都能够相应和互补。佛教到底在马来西亚有没有发展的空间，是否趋向商业化，是否是没有办法用比较纯朴的心来发展？张先生您说周日很多人不喜欢早起啊（哄堂），为什么佛学会一定要在周日？周六不行吗？或者是周五的晚上不行吗？一定要在周日吗？我想这个可以灵活处理一下的。也许这样的话，师资比较容易解决一点。他也不一定要每个星期天来，他可以这个月星期六，另外一个老师星期天，那么到第二个月他又可以交换。对吗？好，谢谢！（拍手）接下来有十二分钟的时间，给在座的各位与三位主讲人交流，希望大家提出看法。

- A：张喜崇先生，主持人很注意您的资料来源，我想这是学术格式基本的要求。您说那个周日佛学班没有记录，而您本身是参与者，对那个状况很熟悉，因为您是参与者，所以我想您可以考虑保持您现在的第一手资料。梁同学，我看您后面的参考书籍几乎都是佛光山出版的书籍，我想这种方式是非常本位主义的一种观念。譬如在第九页，您提到清莲堂原本有一位老和尚住持，我不晓得您是怎么把它归类为道教的道场，因为它本来就有一个老和尚在那边住持的。另外六里村禅净中心本是一神庙，后改为佛教道场。不晓得您去过这两个道场吗？它们原本供奉什么神？或者都有一个老和尚在住持，不晓得您有访问过这两位主持吗？还是您纯粹站在佛光山的立场，拿佛光山的意见撰文？因为有时我们会站在中心本位去看待事情，对不起。另外，洪先生的演讲我会喜欢听，因为我们很习惯歌功颂德，在歌功颂德的过程中总会出现一股声音，感觉听起来不舒服，这是他的，洪祖丰先生有很强的忧患意识。主持人强调论文需要数据，您档案资料有些问题。

我想对洪先生说，您本身就是一个第一手资料，您本身就是一个参与者。所以期待，如果您老了，退休之后，（哄堂）您身为一个一手资料的人物，您所经历的一些东西，以后轮到后人研究的时候可以“quote”（援引）您，才不会犯上不符合学术规格的问题。洪先生将您对佛教界的一些弊病抛出来，会让人家觉得说，哎呀，我们不是美好的吗？怎么会有那么多的问题。当我们谈过去，谈掌握未来的时候，我有一个问题就是，当代人比较不晓得外来主义。比如假和尚的问题，我们大概把假和尚锁定为外国人吧。我本身碰过好多，我曾经在超级市场去追他们，拍下照片。但我们必须顾虑到，公众不了解那是假和尚，我们又不能够当众呵责他。我想说成立一个网站，把这些人的照片弄上网。（哄堂）可是，我就不晓得作为一个当代的佛教徒，可有所为，可有所不为。那个拿捏的尺度在哪里？请教洪先生的意见。

洪祖丰（洪）：刚才您讲到假和尚的问题，其实，这个问题很奇怪嘛。为什么其他宗教没有假和尚？回教、基督教没有，只有佛教有？就是因为内部有问题！我们的师父有机会赚钱的哦！所以，才有人假冒嘛。假如师父不能赚钱，谁要假冒？我们要解决内部问题，我们的戒律本来是不可以托钱，假如全世界的佛教徒不给钱，假和尚就没有了。对不对？是我们自己制度有问题。如果我们自己内部处理得好，这个问题就会消失。

B：我不过是提供个人意见给喜崇老师。佛学班，是一个很讲究commitment（承担）的活动。是否可以考虑找华小教师，因为每一个地方肯定会有华小。有一些人可能他会说，我不会带小孩子，我不会带班。有没有一些训练课程让这些人去学习，可能可以改善师资不足或流失的困境。另外，我想问拿督洪祖丰，电子通讯的发展已经十分迅速，到底我们佛教徒是否已经准备好接受这个冲击，还是说，对于这方面我们还很忽视（ignoring）？

张喜崇（张）：谢谢这位佛友的问题。确实佛学班在很大幅度上依赖学校

的教师，以刚才主持人也提出这个问题。实兆远有比较多学校，佛学班的师资就比较充足，而宜陵区只有两所学校，所以佛学班的师资便不足。可是现在问题就是，现在学校老师也没有办法很commit这样的一个活动。他本身可能佛教徒，但是，他在学校教书五天，要他礼拜天来教佛学班，便很难要求了。刚才有人提说，可以在晚上吗？我看主要是小朋友的问题啦！佛学班的对象是六到十二岁的儿童，要他们晚上来，就会出现很多问题。拜六有时候父母又不得空，所以周日就变成一个最佳的选择。可是，有关教师对佛法要有真正的使命感，他才会愿意不断地在做这样的一个工作。刚才您提到培训工作，其实马佛青都有在做，马佛青最近在做青少年儿童教师的成长部落格，我本身也参与其中，谢谢。

洪：关于ICT（信息和通讯技术）的问题，我们大家都知道，美国跟西方世界，是资讯的最大的发送者，也是接收者。刚才我也说过，以前我们在办网页的时候，发现到我们马来西亚办一个网页，看的人是美国人最多。中文网页看的多是中国人，可是英文网页是美国人在看。所以，我们可以通过这个资讯科技来发挥我们的力量。好像我们今天开这个研讨会，假如我们全部放到网上，全世界的人都知道，多数的美国人，关心佛教的，都会看到的。所以，这个是一个可以开拓的领域。我们马来西亚佛教在这方面的发展，其实还是很初步的阶段，还有很多开拓的空间。

C：我有一些看法，想和梁同学和张同学交流。首先，谈一下张同学的论文。您的论文其实是非常重要的一个题目。如果您真的想要了解马来西亚佛教的发展以及潜能，您需要一些材料并更深入地去了解。根据您的论文想要做出的解释，除了针对佛教会内部的问题之外，还可以考虑一些社会结构性的转变问题。在您研究的两个个案，或许您可以考虑地方上都市化的状况以及人口的分布现象。尤其是年轻人的外移，我们知道在许多的乡村，尤其是新村，有许多年轻人都到城市去

求学。所以这方面可以解释师资不足的问题。接下来针对梁同学的论文，我觉得您的论文刚好可以和张同学的做交流。您的论文里所谈到的，的确是很侧重在佛光山本身，即这个组织的发展状况。您可以在其他方面作考虑，作为一个国外的宗教团体，他们要经过本地政府的一些审查。这一方面他们确是蛮顺利的，在马来西亚他们是可以发展的。他们的经历如何？佛光会来到马来西亚其实并不是一帆风顺，没有面对一些挑战的。我所读过的一些资料之中，1992年慈济和佛光会受到一些本地佛教团体尤其是马佛青的质疑，希望您可以提出一些看法。

D: 我的问题是想请问洪祖丰。其实这个不是一个挑战（challenge），您讲的这些东西老早以前就已经面对过了。过去佛教面对内部的弊端，面对开宗开派的挑战，是有所回应的，往前看没有错，但是后面啊，其实就是您现在要挑战的一个回顾。

洪: 刚才那位先生说佛青总会曾经对外来的佛教组织发出抗议之声，我要澄清，那不是佛青总会，是当时的总会长继程法师个人的看法。这个要弄清楚啊。学术研究很严格的，是不是？要讲清楚一下。

刚才我所提出的这些挑战，其实，是一路来都有的，更早的时候都有了。释迦牟尼佛过世不久，在阿育王的时代，佛教已经金钱化得很厉害。玄奘法师去印度的时候，发现到那些所谓的大学，里面的那些财库啊，粮库等等，一大堆，他形容为unseemly，不像话。这种大量累积财富，本来不应该发生的，都是在寺庙里发生了。所以，这些现象一路来都有，只是我们现在提出来，在目前的情况下，我们要去面对这个问题。

一路来，我们也发现到，在面对挑战时，就会有新的典范（paradigm）。我们一路来都有办法克服的。所以到今天我也信心满满，佛教还是有办法，为这世界提供这个典范。在泰国，还是有很好的师父，很令人尊敬的僧团组织，等等，还是有典范可以给我们去学习。

我提出这个问题，不等于说过去没有，纯粹当作新的课题来谈，绝对

不是。我们也要认识到，人类的文明发展一路来都面对挑战，克服挑战嘛，文明的进步就是挑战的克服。所以，我们佛教徒，要知道当佛教面对新的挑战时，怎样去克服它。这就是我把问题揪出来的原因，其实，我也没有马上有答案。假如有答案的话就不用拿出来讲，对不对？

继旻法师：对于洪祖丰居士，我也是有点看法和意见。您所谓的僧众异化是比较负面的。我从研究竺摩法师到达摩难陀长老，看看太虚所处的时代，他那种改革精神，并不算是异化的。当所有的法师都是以经忏为主，竺摩法师却以教育为主，当时他不算是异化的僧人。我想知道异化的定义。在学术殿堂、僧团或者是在佛教界里面也有负面的，我们是否一定要把负面的东西一再宣传下去？因为这几年来，我也看到很多教界的负面个案。我本身曾亲自从台湾回马来西亚处理一个个案。但是，结果让我非常的失望，后来那僧人必须还俗，我作为中间的调解人，教界的一些人说：您是逼他还俗的。所以很负面的。再来，像明义法师的事件，我也敬请明义法师，如果知道自己的言行举止是违反僧团的戒律，对佛教不利的话，他应该站出来，向教界忏悔，向教界作交待，这样才是爱教、负责的精神。我们也看到教界许多现实的一面，出名的法师都有很多人在拥护，但还有很多很辛苦的法师，尤其是在求学、学习的法师，这些人却没有人在支持他们。我们所要看的是表面的功夫，所以我非常的失望。这是我们整个教界应该要检讨的。我所接触的法师当中，也有一些是相当优秀的，他们都在默默地耕耘。我在玄奘大学求学的这几年，当初有人跟我说，您去玄奘大学，千万不要变成昭慧法师回来。很多马来西亚佛教的比丘对昭慧法师也有意见。但是从我对昭慧法师的认识，她真的在这十几年来，默默地为玄奘大学付出。她现在是教授等级，却不收任何薪水，收到的薪水都回捐给大学。她二十四、二十三小时都在大学上班，为大学服务。她每个礼拜为了应付学校的法务问题，只睡在她的研究室。她的研究室是怎麼样的？只有一张长长的椅子。所以我相信好的

一方面，我们应该要好好地赞叹他们，不好的我们当然可以提出自己的看法。但是我们有必要一直把佛教的负面抬上台面来吗？那对佛教是不利的。所以我相当心疼马来西亚佛教走向这种局面。当全世界的长老默默付出的精神，他们难道没有让我们学习的榜样吗？另外，梁秋梅居士，您说当初大师和白圣长老一行人来到马来西亚，根据我看到我师父的往来书信，当时主要领导人还是白圣长老。当时，可能在某一些人的眼中，大师是最帅啊、最庄严，但是主要领导人还是白圣长老。

洪：我要回应师父这一番谈话。首先，我要说明我是把那些问题抛出来。其实，看整个世界的佛教，正面的还比较多，所以我们还有希望。高僧大德还是有很多，但是令人担心的是，少数的对佛教所造成的破坏其实是很大很大的。只要有几个师父出了问题，几个寺庙出了问题，对佛教的破坏就不言而喻了。所以我在学术研讨会里提出来，有时是不太好听的啦！这个问题其实最严重的还是在中国。道场金钱化，主要还是在中国。我现在提出来，因为不希望这种东西在全世界蔓延。我说异化，我在文章里多少有提到这个definition（定义）。出家众原本的角色是什么？他的角色就是一位修行人，是一个弘法者，是一个戒律奉行着，这是他原本的角色。他的生活有他的戒律，他的戒律有他的生活。只要他没有离开这个，就不能算是异化。所以他们可以有新的改革，新的概念出来。太虚法师啊，星云法师啊，他们可以做，这不算是异化。现在我们所看到的异化，在马来西亚没有这么看到，不过还是有啦！就是您看啊，他的时间、精神、精力已经不是放在做这方面的东西了。他现在是在想，哪一张股票会再上，哪一个股票要买，因为他钱很多！哪里要买土地，哪里要投资产业物业，等等，生活跟在家人没两样。这个就是金钱化，这个就是所谓的异化，也是我要提出来的问题。而这是的确有的，而且问题可能会越来越大，因为名气大、钱就多，钱多就出事咯！钱少就很难做事，钱多就出事，这个世界都是这样。

唐：因为我们已经增加了十五分钟……

E：我的问题是关于佛学班。实兆远佛学班的状况比较好，因为有老师。可是，是不是最好的佛学班老师？他会不会把在学校教的那一套带到佛学班来？这个是第一个问题。另外，在课程编排方面，一些佛学会有一些改革。他们的佛学班不是在上课，是玩的。可是在教学生煮菜的时候，或表演的时候，可以告诉学生佛法。佛学班的外在问题——家庭，爸爸妈妈为什么不来佛学班？这跟他们本身是不是真心有关系。另外一个马来西亚教育制度的问题。学校是够多功课，够多补习，够多老师了，那佛学班就不要再请那些老师，请其他比较有趣的哥哥姐姐来当佛学班教师。接着，我想问马来西亚佛教的问题，全球佛教徒的人数是在下跌还是上升？现在我们马来西亚建了这么多庙，其实已经成为博物馆。

唐：有没有回应？

张：我现在回应刚才我还没有回应的问题。第一个是，佛学班的外在因素，刚才唐讲师提到没有学生的问题。其实，我们不是面对没有学生的问题，我们是没有老师。佛学会开办佛学班，学生人数非常多。第二个是，如何推断佛教社区团结大不如前。其实是发生一些事情。但是，我把它隐藏起来，因为涉及到地方组织的一些争论。这个问题我觉得我不想把它公开化，这对佛教会不是很公平。第三个是，佛学班素质如何？我一开始便提及佛学班老师，我不谈如何教，我是说谁来教。只能够解决了谁来教的问题，便能解决如何教的问题。因为现在的问题是没有人来教，所以根本没有办法去要求老师要怎么教。一直到有了老师，您才能够对老师的素质有所要求。针对第九页我提出的一些解决的方法，其实是我的疏忽。感谢刚才有几位师兄对这个佛学班课题的重视。都市化、人口外流确实是影响着乡镇佛学班的发展。这个发展主要的冲击是在师资方面，学生来源不成问题。至于马佛青扮演佛学班的角色，可能下一篇报告可以探讨，谢谢。

唐：谢谢大家踊跃地跟三位主讲人交流。我们这一场的研讨就到此结束。

回顾与前瞻
**马来西亚
佛教**





竺摩法师 对马来西亚佛教的影响

■释继旻■

一、前言

堪称诗、书、画三绝的竺摩法师（1913-2002），因知过去马来西亚佛教团体庙多僧少，故致力用心于佛教命脉的僧宝，培育汉传佛教僧之教育，因而积极推动弘法利生之教育工作，他马不停蹄地到斋姑庙，说服斋姑们把她们领养长大的徒弟，送到马来西亚佛学院接受正统的佛学教育。这些学生经过佛法的勋习后，而走向出家之路，把原有的斋教信仰改成佛教信仰；进而协助推动弘法利生之重任。因此，把过去马来西亚佛教只注重以“拜拜”为主之形式化的佛教，转变为以弘法教育为主、注重人生佛教理念的“知识化”之佛教，致使佛法在群众中扎根，达到马来西亚佛教过去所未有的成就。

因此，笔者想要厘清竺摩法师在当时所面对的环境是怎么样的？当时的社会背景是否会影响他的思想、行为与贡献？为何把他会被称为“马来西亚汉传佛教发展之父”？他在当时的社会活动与影响有哪些？以上是本文所要探讨的焦点。

笔者透过对于竺摩法师的生平略记数据的收集，如竺摩法师生前的手稿、书信、刊登于《无尽灯》及《觉音》等佛教期刊杂志及竺摩法师生前的剪报资料中去考察，及整理与竺摩法师相关的史料。本文主要是采用资料搜集、文献的回顾、口述历史及史料分析之方法。

二、竺摩法师生平简介

竺摩法师原名守志，号默诚；“竺摩”是其笔名。“竺摩”的由来，是他以东汉时代最早白马驮经来中国的两位高僧即竺法兰和摄摩腾二人的名字中，各取一字凑合而成的。^[1]此外，他一生中在诗文书画中除常用雁荡山僧外，使用的笔名有为霖、释迦罪人、慧森、贝叶、麝提、篆香室主、默林等等^[2]。“竺摩”，原籍浙江乐清县雁荡山麓，生于1913年农历8月13日未时，圆寂于2002年阳历2月4日，世寿90岁，僧腊78载，戒腊74载。

竺摩法师是佛教界公认的才子，除了对佛学有深刻认识，在文学诗画的造诣是更让人叹为观止，堪称佛教界诗书画三绝。梁寒操先生曾说：“近代曼殊，弘一之后能继其绪者舍竺摩其谁欤？”^[3]

兹将竺摩法师的一生分为四个阶段即在家时期、修学时期、港澳时期及驻锡槟城时期。

（一）在家时期（出生至12岁，1913年～1924年）^[4]

竺摩法师于1913年8月13日出生于浙江省乐清市虹桥镇河深桥村，俗姓陈，名德安，父亲陈永旺，号红梅居士，为地方乡长；母王氏，皆虔诚佛教徒。兄弟姐妹十人，排行第七。^[5]

1 口述历史，释继旻主访，释澄真口述（粤语口述），地点：香港东莲觉苑，2009年4月27日。

2 根据竺摩的同学黎明教授之口述，当时竺摩为了在战乱时期把爱国护教之理念传递到社会各角落，而以不同的笔名来撰写文章。以不同的笔名之主因是因为当时社会的保守制度等问题，避开不必要的灾难也是最大的因素。释继旻主访，黎明口述，地点：香港黎明家，2009年4月26日。

3 释竺摩《篆香室书画集》，（新加坡：佛缘林印经会，1984），序。

4 释竺摩编述，释继程整理《竺摩法师简谱初稿》，（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页3。

5 同注4。

1924年，他在12岁时，随父到黄塘寿昌寺听钦汉法师讲《地藏经》。讲经法师见其不同凡器，随劝其父让他出家，遂礼寺中方丈白云上人祝发，法名默诚，字守志，按传承法统为临济宗四十三世，从此，走上献身佛教的人生道路。^[6]

（二）修学时期（13岁至23岁，1925年～1935年）^[7]

竺摩法师在修学的道路上，除了亲近谛闲法师（1853-1932）等名宿外，有幸遇到近代中国佛教界革新运动的著名佛教领袖太虚（1890-1947）。

竺摩法师在一篇题为〈我与大讷西莲两法师〉的文章中，记叙了当时的学习生活：

那时的我，如鱼得水，如鸟出笼，在一团和气的欢悦中……。同学们互相砥砺，使我如攻他山之玉，教师们的诱掖奖导，使我如坐指春风，从前的“孤陋寡闻”的寂寞的悲苦，都化为子虚乌有了。^[8]

竺摩法师于1933年冬季毕业于闽南佛学院。由于他资质突出，深为太虚大师所器重。当时正直太虚应广东潮州汕头等地佛教善信的邀请前往弘法，就让竺摩法师随侍并作文字记录。^[9]此外，他出任《海潮音》助理编辑，并翻译日本松元三郎的《六祖坛经志学之研究》及《无着的学说》。^[10]由此可知，在修学的时期，竺摩法师奠定了一生的基础。

6 同注4。

7 同注4，页3-8。

8 竺摩〈我与大讷西莲两法师〉收于《人海灯月刊》第3卷第2期，香港，1935，页51。

9 参见释印顺编著，《太虚大师年谱》，（北京：宗教文化出版社，1995），页216-220。

10 同注4，页7。

（三）港澳时期（24岁至42岁，1936年～1954年）^[11]

1935年11月，太虚大师应港澳佛教善信的盛情邀请，南下弘法。刚由省亲回到白湖金仙寺的竺摩法师，突然接到太虚的来信，命他随侍并作记录。^[12]根据澄真法师^[13]（1916-）的口述：

竺摩法师第一次来香港是跟随太虚大师来的……。在那时陈静涛居士就请他出来讲经，当时在香港的法师当中很少有讲经说法的；当时他只有二十多岁已……。^[14]

1939年春，香港东莲觉苑苑长林楞真（生卒年不详），特邀竺摩法师到澳门佛教功德林创办“佛学研究班”，让竺摩法师担任教学工作，学生来自港澳地区，澳门的学生有林本真（生卒年不详）、澄真法师^[15]（1916-）等多人。40年代末，竺摩法师相续在澳门出版《地藏经讲话》和《佛学问题座谈》，这些都是他在澳门佛教功德林讲经说法的记录稿。竺摩法师先后任教于澳门佛教功林、澳门佛学社、香港正心佛学院和香港栖霞佛学院。^[16]

此外，他也在澳门创办《觉音》杂志。这是澳门佛教界有使以来的第一份自己编辑出版的刊物。从历史的角度来看，《觉音》月刊所发表的许多近代内地高僧和文化名人的佛学论著，也是当时内地佛教界文化界学术思想的一个重要侧面；如杨慧贞居士的〈赴汤蹈火的释迦弟子〉^[17]、巨

11 同注4，页8~14。

12 释竺摩《行脚过千秋》，（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页7。

13 澄真法师为竺摩于港澳时期的学生，现任香港东莲觉苑的住持。

14 释继旻主访，澄真法师口述，地点：香港东莲觉苑，2009年4月27日。

15 澄真法师现任香港东莲觉苑住持，是竺摩在港澳教学时期的第一批学生。

16 释继旻主访，澄真法师口述，地点：香港东莲觉苑，2009年4月27日。

17 杨慧贞〈赴汤蹈火的释迦弟子〉收于《觉音》第14期，1939年6月，页20-23。

赞法师的〈宗教与民族性〉^[18]和太虚大师的〈佛教与国际反侵略〉^[19]诸文等等，都是抗战时期中国佛教界学术文化成果的一个重要组成部分。在国内受难，港澳危急之时，竺摩法师以极大的勇气和非凡的毅力，只靠一个人的双手和双脚，承担《觉音》杂志从征稿、编辑、校对、印刷、发行和通讯等工作，用他自己的话来说：

承林主供给食住，社董大德的发心捐助刊费，拚我自己个人的余力，忙着编排、校对、发行（发行也请同学们帮忙），乃有这小刊物的生命得以维持。尤其是校对，每次对得你头昏眼花，送稿跑得你脚痛骨疲，像这几天来天天有风雨，我也需在风雨中往来对稿。^[20]

因此，何建明教授认为这段话正是竺摩法师编辑出版《觉音》杂志的真实写照，其中所表现出来的对于振兴中华佛教文化、增强佛门内外抗战救国的信心和和责任感与使命感，是不言而喻的。^[21]此外，黎明教授表示：

我相信《觉音》杂志的出版与推动，是受太虚大师及弘一大师的思想影响很大……。我印象中当时香港及澳门的出家人都是拜忏、念经而已，但竺摩法师跟他们不一样。我很尊敬他，对他的努力与奉献不是一般人能够做到的。^[22]

竺摩法师在香港佛教界中的地位 and 影响，可从他先后主编《觉音》杂

18 巨赞〈宗教与民族性〉收于《觉音》第14期，1930年6月，页9-10。

19 太虚〈佛教与国际反侵略〉收于《觉音》第15期，1939年7月，页9-10。

20 释竺摩〈答畏因君的一封公开信〉收于《觉音》第16期，1930年8月，页32。

21 参见何建明《澳门佛教》，（北京：宗教文化出版社，1999），页103。

22 释继旻主访，黎明口述，地点：香港黎明家，2009年4月26日。

志及创办《无尽灯》^[23]杂志的成就中见出。此外，在港澳时期竺摩法师另一个人生的转折点，即是跟随高剑父先生^[24]（1879-1951）学画。

（四）驻锡槟城时期（42岁至90岁，1954年～2002年）^[25]

1954年5月4日，竺摩法师踏入了马来西亚的国土；从此竺摩法师的生命与马来西亚汉传佛教便紧紧的结合在一起。马来西亚佛教有很大的空间让竺摩法师开拓，竺摩法师也的确为马来西亚佛教开拓了广大的空间，影响了马来西亚佛教的发展。^[26]因此，黄世界居士认为竺摩法师被誉为“马来西亚汉传佛教发展之父”，这象征着他对马来西亚汉传佛教的发展具有重大的意义。根据他的看法，他觉得如果竺摩法师1953年没有到马来西亚来的话，马来西亚佛教就不会有今日的成就了。^[27]

23 《无尽灯》创刊于1958年8月12日，于澳门佛学社，后于1959年迁移到星马。参见竺摩，〈我与无尽灯〉，载于《无尽灯》第100期，（槟城：马来西亚佛教总会，1983），页1。

24 高剑父是岭南派绘画风格的创始者，其“折衷中外，融合古今”，将中国传统的水墨画带入另一个崭新气象。

25 同上，页15~20。另参见释竺摩，《竺摩法师略历》，手稿（未出版），1980。

26 〈近代大马佛教〉载于《佛教文摘季刊》第96期，（槟城：马佛青总会，2000年6月），页19。

27 参见黄世界（Ng Sai Kai），〈汉传佛教僧团〉收于《独立后佛教在马来西亚的发展》（Perkembangan Buddhisme Di Semenanjung Malaysia Sejak Merdeka），马来西亚：国民大学历史学系学士论文，1990，页37。原文（马来文）如下：“Bhikkhu Chuk Mor bolehlah dianggap sebagai “Bapa” Buddhisme Malaysia terutama bagi mereka yang berbahasa Cina. Sumbangannya kepada kemajuan Buddhisme di Malaysia adalah sangat besar ertinya. Penulis berpendapat sekiranya Bhikkhu Chuk Mor tidak datang ke Malaysia pada tahun 1953, kedudukan Buddhisme di Malaysia tidak akan berada ditahap yang ada sekarang.”

三、竺摩法师的著作与艺术创作

（一）竺摩法师的著作

竺摩法师除了创办《觉音》^[28]及《无尽灯》^[29]杂志外，其现存的著作及艺术创作有：《篆香画室文集》^[30]、《篆香室书画集》^[31]及《篆香室诗集》^[32]。在《篆香室诗集》中，收集了竺摩法师生平为各寺院、法师及信徒等所题的偈语及对联等。此外，他翻译了日本松元文三郎的著作有《六祖坛经志学之研究》^[33]及《无著的学说》^[34]。

（1）经典讲记：有关竺摩法师《篆香画室文集》中包括了经典的讲记有《金刚经讲话》^[35]、《维摩经讲话》（上、下二册）^[36]、《般若心经讲要》^[37]、《观音菩萨普门品讲话》^[38]、《地藏经讲话》^[39]、《普贤

-
- 28 早期称为《华南觉音》，后从第十期开始居于“华南”具有地方性之色彩，而改为《觉音》。参见《觉音》第十期，页1。
 - 29 《无尽灯》创刊于香港，后来迁移至马来西亚，其宗旨为弘扬佛教的积精神。参见竺摩〈点着无尽的心灯〉，载于《无尽灯》第1卷第1期，1951年8月12日，页1。
 - 30 《篆香画室文集》由三慧讲堂印经会于2003年出版，收有竺摩法师相关的著作共26册。
 - 31 释竺摩，《篆香室书画集》，（新加坡：佛缘林印经会，1984）。
 - 32 竺摩著，卢友中编，《篆香室诗集》，（北京：宗教文化出版社，2005）。
 - 33 松元文三郎的著，守志译，载于《现代佛教》第5卷第8期，1933年4月10日，页35~72。
 - 34 此本书未出版。
 - 35 1950年于澳门初版，1974年于槟城第5版。参见释竺摩编述，释继程整理，《竺摩法师简谱初稿》，（槟城：佛教文摘杂志社，1984，页57），及卢友中著，《雁荡山僧—竺摩法师传》，（北京：宗教文化社，2003），页205。
 - 36 1940年于澳门初版，1966年于槟城初版，参见同上。
 - 37 1969年于槟城初版，参见同上。
 - 38 1968年于香港初版，1972年于槟城第3版。参见同上。
 - 39 1949年于澳门再版，1969年于槟城第3版，1972年于槟城第4版。

十愿讲话》^[40]、《药师经讲要》^[41]、《阿孺陀经讲要》^[42]。

(2) 佛理论述：有关竺摩法师佛理论述的著作包括了《净土法门丛谭》^[43]、《正觉的启示》^[44]、《佛教教育与文化》^[45]、《佛教与人生》^[46]等。

(3) 佛学知识：有关竺摩法师佛学知识的著作有《佛学问题座谈》、《初阶佛学读本》、《佛学问答》（共二册）。

(4) 其他：除了有关佛学的著作之外，竺摩法师与人合作的著作有《石火集》^[47]及《菊花联吟》^[48]。

在竺摩法师生平的著作当中，有不少是多次在不同的地方出版；而且版本的异同之处皆有待考究。竺摩法师的著作最大的风格在于文字的精简切要，他的说法不迂回矫饰，直探问题核心。

（二）竺摩法师的艺术创作

竺摩法师具有艺术天份，不但擅诗，也喜爱书法。他的一生不但精通佛法，造诣甚深；并且著书立说，以艺文弘法；其字画流通于世界各地的寺院庵堂等处。

他的作品当中，其中有一副“罗汉吞针图”（见图一），画中罗什法师笑容可掬，手中拿有一鉢，鉢中有很多纤细的针条。这幅画神情生动，

40 1958年于香港初版，1962年于槟城初版，1979年于槟城再版。

41 1972年于槟城再版，参见同上。

42 1981年于新加坡初版，参见同上。

43 1968年于香港初版，同年于槟城再版，参见同上。

44 1962年于香港初版，同年于槟城再版，参见同上。

45 1969年于香港初版，1976于槟城再版，参见同上。

46 同上。

47 1936年于香港出版，是竺摩法师与通一法师合作之著作。

48 1935年出版，参见释竺摩编述，释继程整理，《竺摩法师简谱初稿》，（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页57。

线条纤巧而遒劲。另有一幅“六根清净图”（见图二），写弥勒菩萨化世的布袋和尚，肉袒相间，画得很肥，坐在布袋里，前面有五个小孩一起拉拖，后面还有一个跟尾，用力的推。孩童们的天真活泼与布袋和尚的泰然自若，形成鲜明的对比。

根据马来西亚名书法家任雨农居士的看法，他表示：

竺摩法师的字画好在自然、流畅萧洒，没有娇柔，没有造作。一方面是文学的修养；本来书画的作者要有文学的修养；他的字画的表现比较流畅，也比较高雅。^[49]

此外，郑浩千居士也认为竺摩法师的书法艺术造诣很深，篆隶行草无所不精。他融合各家笔法，写出不食人间烟火的一体，脱俗入化，别成一格，动态形象奔忙，有书在佛门外之威。其书作飘逸而入苍劲，豪放而又端庄，尤以各体参合，字体大小长短生动。有时他在行书中偶尔掺入一两个甲骨文，不但不会觉得格格不入，反而相映成趣，令人回味无穷。张大千、叶公超、梁寒操等先生对竺摩的书法曾给予极高的评价，认为足以“自成一家”、“不让板桥专美”。^[50]

四、竺摩法师对马来西亚汉传佛教的影响

早期曾经在马来西亚弘法的法师当然不只是竺摩法师，据他所撰的〈荡执成智、真空妙有一五十年来的槟城佛教〉中记载，当时从中国到马来西亚弘法的法师大德是有不少的。但除了妙莲和尚、本忠法师及与其一起受邀前来的得如法师在极乐寺有较长期驻留，以及慈航法师曾驻留菩提

49 释继旻主访，任雨农口述，地点：槟城其家，2003年7月14日。

50 郑浩千〈佛教与艺术〉收于梁秀霞主编，《竺摩法师佛教教育与艺术》，（槟城：三慧讲堂印经会，1996，页50。

学院数年外，其他的法师皆未曾长期驻留，故对佛教弘法事业，较无法有系统性的进行。^[51]

笔者透过竺摩法师的生平略记资料的收集，及其生前的剪报资料中去考察，整理出与竺摩法师相关的史料之搜集加以归纳^[52]，以了解其行迹与思想之概略，并与相关之人士做口述历史。续而考察他们相关之史料，以明其时代背景。因此，整理出竺摩法师对马来西亚汉传佛教的影响包括以下几个面向：

（一）助成马来西亚佛教总会

1955年，在金星法师（1913-1980）的极力邀请下，出任筹备委员会主席，发动筹备马来西亚佛教会。并1959年4月19日，假槟城极乐寺举行隆重的成立大会，众望所归，一致被公推为马来西亚佛教会首届主席。^[53] 马来西亚佛教总会的成立是掀开马来西亚佛教史的新页，象征着马来西亚佛教徒的团结精神与时代意识的提高。竺摩法师先后组织规模宏大的环岛弘法团，讲经说法，建立各州分会，扩大其在全国的影响；争取和维护佛教信徒的权益、建成佛总大厦、开办佛教义学和赠医施药所、培植贫苦失学青年、救济贫病、致力与世界各国佛教文化交流、提倡人生佛教、建全发展汉系北传佛教仪规。^[54] 马来西亚佛教总会成立后，做了几件重要之事其中包括保障寺庙产业、推动弘法事业及向政府申请“佛教卫

51 竺摩〈荡执成智、真空妙有一五十年来的槟城佛教〉收于《无尽灯季刊》第19期，1983年3月，页12-21。

52 史学家治学史，第一种必须使用的方法，应是归纳法。不自此开始，其他方法，将难以发挥其应有的作用，历史的真相，也将难被发现与披露。参见黄运喜编，《宗教论文写作及其方法》（上课讲义暨参考数据），（新竹：玄奘大学宗教系／研究所，2006），页99。

53 参见《星报日报》一地方新闻版，马来西亚，1959年4月20日。

54 竺摩法师《行脚过千秋》，（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页27~28。

塞节”为全国公共假日。^[55]

（二）创建三慧讲堂，倡导知识化之佛教

竺摩法师在马来西亚声誉日隆，皈依弟子日益增多。原驻锡5年的竺园精舍不足容纳弘法的需要。1962年购入原美国领事馆旧址大洋楼，改建成“三慧讲堂”，并以“闻、思、修”三慧为宗旨，开展讲经弘法活动，把佛教由过去的膜拜形式转向为以听闻佛法为主的知识化之佛教。依据梁国兴居士的口述：

马来西亚汉传佛教从“拜拜”转为“知识佛教”方面是从菩提学院开始，在50年代的马来西亚佛教的寺庙中都是没有佛法的；多是“拜拜”的场所。是竺摩法师来之后，三慧讲堂的成立后；才把马来西亚佛教从“拜拜”的，改为学佛型的佛教。他的功劳是很大，因为当时有佛学讲座的道场不多。除了菩提学院跟三慧讲堂之外，其他地方很少有这种有系统性的佛学演讲。而当时竺摩法师也请了一些外国法师，包括了印顺法师等等都有来过檳城演讲。^[56]

如上所述，可以获知竺摩法师除了亲自在讲堂讲经或开示佛理，同时成立“佛法研修会”、“周日义校”、“人生佛学中心”、“慧堂印经会”和“竺摩法师基金会”。竺摩法师创建三慧讲堂，是他长期驻锡说法的场所。不仅为广大信众提供闻法共修的道场，也是与国内外高僧与居士谛结法缘的桥梁。

此外，梁国兴居士也认为竺摩法师的影响力，在于他成功的接引很多年青人跟他出家。后来这些青年龙象就有出来办活动，接引了更多的青年

55 同上，页28~29。

56 释继旻主访，梁国兴居士口述，地点：檳城佛青佛教基金会，2009年9月28日。

人学佛。^[57]如同继程法师所说：

选择跟师父出家大概只有两个理由，一是他讲了那么一句话：“现在肯出家的年青人越来越少，出了家之后肯发心来佛学院用功读书的更少。”另一是，当时在马来西亚如果想要出家，是为了要弘扬正信的佛教；当时觉得只有选择我们这个道场才是最适合。因为师父本身是在从事这样的工作，在马来西亚正信佛教是在师父来了之后才慢慢生根发展。^[58]

由此可见，竺摩法师与当时马来西亚佛教文化界和知识界的交往，也多体现在他们之间透过弘法活动，及他们之间的诗词唱和之中。

（三）助创马来西亚佛学院，培育僧才

在1966年期间，马来西亚佛教面临庙多僧少，若以百庙一僧来比对，僧人亦不够分配。原来这么多寺庙，住的多数是斋教的斋姑，少数为尼师。有关佛教命脉的僧宝，呈现了前面有去，后继无人之致命打击，往后的二至三十年当中，僧宝是一片“真空”状态。

由于深受太虚大师思想的影响，竺摩法师深深意会到佛教的发展必须靠教育。而佛教僧人素质的提升和僧才的造就，更是当务之急。竺摩法师以其高瞻远瞩的视野，于1970年与白圣长老、真果长老、黄阴文、陈少英及陈延进等。共同创办了马来西亚佛学院。

如其在〈悼一位推动僧教育和热忱卫教者〉中，如此的论述：

古德之所以重视僧教育，以佛教育之发扬，全赖僧教育之振兴：若僧教育不振，则僧侣愚昧暗识，不能负起弘扬佛教教育的使命，欲佛教之弘盛，亦等于缘木求鱼。^[59]

57 同注56。

58 释继旻主访，继程法师口述，地点：马来西亚佛学院，2009年9月29日。

59 竺摩〈悼一位推动僧教育和热忱卫教者〉载于《无尽灯》第2卷第2期，香港，1953年2月22日。

很显然，从他的字里行间，表露出他办僧伽教育之使命，志在振兴佛教。他认为要发扬佛法的真义，必须要从僧教育做起。对僧众生活制度予以整理改善，使之适应时势之所宜，对化导为会，利乐有情方能生起实际的作用。而他认为唯有办学才能培植人才，宣扬教义，振兴佛教，福国利民。^[60]因此，创办马来西亚佛学院以培育人才，是当务之急。因而，马来西亚佛学院创办至今，为马来西亚佛教培育了不少人才。

（四）以诗、书、画接引知识分子学佛

竺摩法师的诗词、书、画是佛门及艺林齐声赞叹及肯定的，因此才子式之才华才情在一生弘法的事业上，有了更大的空间，也多了不少方便，而能得心应手，接引了不少艺文界之师友，共同学佛参禅游艺。他当时也影响了很多文化人如黄应文居士、陈少英居士、吴仁俊居士、许平等居士等。

竺摩法师是通过他的演讲、著作及书画来影响很多人，如陈一孝居士所说：

他来到马来西亚之后，把深澳的经典深入浅出的通过他的口及著作来为众生传授，从这一点可以看出他对大马佛教的贡献有多大。……他常常鼓励我要用人家听得懂的语言，来告诉人家深澳的佛法；这样才能得到弘扬佛法的效果。^[61]

此外，悟诚法师也认为竺摩法师的字画当中，可以散发出一股佛法的力量，如她所述：

60 竺摩〈谈办学与兴教〉载于《马佛学院第三届毕业刊》，（槟城：马佛学院，1979年），页38。

61 释继旻主访，陈一孝居士口述，地点：怡保其家，2009年9月14日。

虽然他是不在了，但是他的佛法之力量依然存在。不论是在佛教道场、餐馆及一些场合，只要看到竺摩法师的墨宝，就觉得他老人家散播佛法的菩提种子在那里。^[62]

综上所述，可证明竺摩法师是借以书、诗、画艺文之方便，作为弘法教育之善巧工具来接引众生进入佛门。所谓：“工欲善其事，必先利其器”。与此同时，他也具有弘传佛法的工具与方便。

在这长达近半世纪中，竺摩法师身居马来西亚，弘法布教，吟诗作画，为弘扬汉传佛教和中华文化交流，做出了卓越的贡献。他虽法务繁忙，不忘以作诗题联为度众方便，广结佛缘，普施法雨。

（五）渡化斋教徒转信佛教

马来西亚斋教的起源于1860年，当时有主张带发修行，寻求解脱的先天道之男女斋教徒于西马各地创建斋堂。^[63]他们是以持斋、不落发及终身不婚为修行之戒禁。自1954年代，竺摩法驻锡马来西亚之后，就以讲经说法的方式来影响一些斋教徒。如文贤法师^[64]所述：

我姑姑是信先天教的，先天教在那时候是一个很兴旺的一个宗教。……竺摩师来到新加坡的菩提兰若讲经，我姑姑就到那里去听经，听了经之后她就皈依了三宝。因为我姑姑也收了很多徒弟的，大约有两三百人。那我姑姑就劝他的徒弟全部皈依三宝，就拜我们的师父竺摩上人。^[65]

62 释继旻主访，悟诚法师口述，地点：吉隆坡菩提乐苑，2009年10月3日。

63 苏庆华《马来西亚华人宗教史概述》载于《马新华人研究：苏庆华论文选集》，（吉隆坡：马来西亚创价学会，2004），页22。

64 文贤法师为竺摩法师第一位出家弟子，现任昔加末观音堂住持。

65 释继旻主访，文贤法师口述，地点：檳城，2009年9月27日。

此外，慈明法师的师父也是因听闻竺摩法师的开示，由斋教转信佛教；如她所说：

我师父是受菩萨戒的戴发修行者；她并没有是那一个派系的。因为听了竺公上人弘法，认识了竺公上人之后，才想到要出家；把以往的斋教信仰改成为佛教。^[66]

另外，早期佛学院在还没有开课以前，竺摩法师、真果法师等都到全国各地的斋姑庙招生。因此，马来西亚佛学院前几届的学生都是来自斋姑庙。悟诚法师是因到了佛学院读书，经过佛法的熏陶后才由斋教转信佛教。如她所述：

我不理会我姑姑的反对，而去佛学院读书；因为我们先天教的道友很多都是来自佛学院，之后就出家了。……对我而言佛教的思想比教圆融，所走的是中庸之道；而斋教还不够圆满。如果我们用功去学习的话，佛法对我们是受用无穷的。^[67]

因此，从她的口述中，获知早期寺院庵堂有养一些小孩，主要是为了接班人的培养。后期因为佛教在马来西亚开始兴盛了，学佛的人也多了；很多人就因为接触了佛法，而发心来佛学院读书；读了书之后就发心要出家。而现在佛学院的学生来自寺院庵堂的反而是很少了；多数都出家去了，多数都转型成为佛教了。

由上之论述，可以发现到这些斋姑庙的孩子来到佛学院读书之后，透过佛法的洗涤，才回到他们的寺院庵堂去度化自己的信徒。所以马来西亚佛学院栽培了这些学生、出家众后，他们就会把佛法的讯息带到他们的庵堂及各地去；那才能慢慢把佛教振兴起来。因此，竺摩法师在这方面的努

66 释继旻主访，慈明法师口述，地点：槟城天灵堂，2009年9月27日。

67 释继旻主访，悟诚法师口述，地点：吉隆坡菩提乐苑，2009年10月3日。

力与用心，是有着直接与间接的影响。

（六）以讲经弘法接引众生

竺摩法师积极的讲经说法及办座谈会，对于本邦学佛的风气，是有带动作用的，并且掀起学佛热潮，不少地区的佛教团体，或因此而成立，或成立及因此而改善。重要的是法师如此四处的弘法工作，使这些地区，包括了整体佛教的信仰，从信仰的形式，渐渐的改为知识的探讨。因法师本身佛学及其他知识渊博，故能长期讲说不辍，不论在何处何时，不论受邀安排或临时受邀，皆能应付裕如，其讲经说法之内容，皆有一定的水平及丰富，又不限于一家一系的学说，故深受欢迎，而能使学佛风气广布。如梁国兴居士的述说：

我毕业之后每一个星期六我都会去三慧讲堂参加共修会，……后来我有出来做一些通俗的演讲，也是得到竺摩法师的鼓励。因为有一次共修会过后竺摩法师就对大众宣布，下个星期就轮到梁国兴居士演讲。所以从这个时候开始，我就开始慢慢的学习演讲了。^[68]

而继明法师则表示：

师父早期在菩提学院教书，所以他知道年青人的思想，而且他也从报章上看到现代年青人的一些问题，他能够切中时弊来给大众开示，及一些启发与辅导。所以，对当时的知识分子是非常有吸引力的。因为他讲的不是古老的方法，而是现代的时代脉络的^[69]

从上所述，我们可以获知竺摩法师把一生都在积极展开弘法利生的活

68 释继旻主访，梁国兴居士口述，地点：槟城佛青基金会，2009年9月28日。

69 释继旻主访，继明法师口述，地点：槟城佛天灵堂，2009年9月28日。

动，以推动佛教的事业为己任，特别是对马来西亚佛教的发展上，他的付出都是有目共睹的。

五、结语

综观竺摩法师的一生，除了讲经说法、办学授课及建寺造塔外，他也吟诗作画以权巧渡众。他的足迹遍及世界各地，特别为振兴马来西亚的汉传佛教付出将近半世纪的生心力。竺摩法师可说是在荒凉中播种施肥，而使到汉传佛教在马来西亚萌芽及成长，如今已开始开花结果；因此，被赐为“马来西亚汉传佛教发展之父”^[70]，并受马来西亚槟州元首受封为“高级拿督”（DMPN）勋衔^[71]。然而，根据梁国兴^[72]居士的说法，他认为：

我们真的看出来竺摩法师对佛教文化、教育的贡献。除了菩提学院外，竺摩法师又到了菩提中学、马来西亚佛学院这些佛教的教育机构去服务，他是以教育而不是经忏佛事来接引众生。^[73]

如上所述，可以获知竺摩法师之所以被誉为“马来西亚汉传佛教发展之父”是因为当时他是以教育接引众生，为马来西亚汉传佛教尽心尽力；而此名号，是当时马来西亚佛青总会同人所誉与的。

此外，他一生为马来西亚佛教教育及艺术所作出的贡献，彼法身慧命

70 此称号之主要起因是竺摩积极推动弘法教育事业，鼓励青年学佛，推广人生佛教理念，提倡佛法知识化、生活化；而被马佛青理事誉为“马来西亚汉传佛教发展之父”。释继旻主访，梁国基口述，地点：三慧讲堂，以电话访问，2009年1月29日。

71 “高级拿督”（DMPN）即是对社会有极大贡献之人士方可受封。

72 梁国兴居士于1976年，被选为马来西亚佛教青年总会总秘书。

73 释继旻主访，梁国兴居士口述，地点：槟城佛青基金会，2009年9月28日。

将永惠马来西亚佛教徒。希望我们禀承着他的遗志：“佛教建设为重，个人事业为次；法义宣扬为重，道场建筑为次；僧材培植为重，经忏佛事为次”也即是“三宝为重，其他为次”的精神，是为佛教之幸，众生之福。

创建马来西亚佛学院，培育佛教寺院住持僧尼及弘法人才，是竺摩法师对马来西亚汉传佛教最大的影响。由于受到太虚大师的思想之影响，办僧伽教育可说是竺摩法师佛教事业的重点。作为太虚大师的入室弟子之一的竺摩法师，虽不象太虚大师及印顺导师那样在中外影响深广，但他对于推动人间佛教在港澳地区及东南亚地区的传播与发展，是有着历史性的影响。也因他与太虚大师直接或间接影响的人间佛教之继承者和发展者，经过多年艰苦的努力，才有人间佛教现代化与全球化运动的蓬勃开展，为明日的佛教作出积极而重大的贡献。

附录
【图一】



数据源：《篆香室书画集》马来西亚三慧讲堂提供（2006年8月15日）

【图二】



数据源：《篆香室书画集》马来西亚三慧讲堂提供（2006年8月15日）

竺摩法师对大马汉传佛教的贡献 ——以马佛学院对斋堂佛教化之 影响为考察目标

■杜忠全、释学山■

一、前言

竺摩法师（1913-2002）对20世纪后半叶的大马汉传佛教具有莫大的影响，是备受肯定的南来高僧。1954年，竺摩法师应槟城菩提学院之邀而南来，稍后即长期驻锡槟城，并且以华裔人口比较集中、佛教发展相对鼎盛的槟城为基地，而在弘法度众以及为教办学等方面，都做出了莫大的贡献。

竺摩法师的飘海南来，标志着太虚大师积极推动的中国佛教改革，其版图更进一步地扩展到了大马的汉传佛教。在这之前，包括太虚大师本人及其追随者如法舫法师、慈航法师等等，虽然也曾过境弘法或短期驻锡马新，但所给与的影响，都不若几近半个世纪长期驻锡并耕耘的竺摩法师来得深远。因此，在其生前乃至身后，竺摩法师都被称誉为大马汉传佛教之父^[1]。

竺摩法师对大马佛教具有很大的贡献及影响，然他一生最大的理想，乃是推动佛教教育^[2]，以便为大马佛教的持续发展及延续命脉，培训弘法

1 《法露缘》第284期，《永远的怀念——竺摩上人特辑》，页12，2002年2月出版。

2 吴昫意《追源溯流：话马佛学院之创立》，见《慈慧勤舍——马来西亚佛学院院讯》创刊号，2008年1月，页4；又见《慈慧勤舍》第二期，页6，2008

度生的僧材。为了兴办正规的佛学教育机构，竺摩法师倡议并结合教界同道的群体力量，而推动与创办了马来西亚佛学院，目的是为了提升僧伽的教育水平，以便更有效地落实信众教育与寺院事务的开展^[3]。本文即从兴学弘教的线索，来窥探竺摩法师对斋堂佛教化的影响。

本文之动机，是拟进一步了解竺摩法师在办学过程中，对大马民间斋堂的佛教化造成了如何的一种影响。然而，就这一方面而言，鉴于形诸文字的直接史料非常缺乏，因此，本文的主要材料，是来自当事人或深有关系的知情者直接口述或旁述的口述史料。口述访谈的对象，其中包括竺摩法师早期的贴身弟子，尤其是长期协助他办学的出家徒弟，以及在马来西亚佛学院的直接或间接影响下已然披剃出家的前斋堂负责人和子弟，以窥见斋堂佛教化的过程当中，两方面人物之间的具体互动。

二、竺摩法师简介

竺摩法师于民国二年（1913）农历八月十三出生于中国浙江省乐清县东雁荡山下的河新桥村，俗姓陈，名德安。他在俗家有兄弟姐妹十人，法师排行第七。其父号红梅居士，为当地乡长，母王氏，皆虔诚奉佛。^[4]

竺摩法师的南渡马新，并且长期驻锡槟城，乃缘于他在34岁之时（1946）放歇万缘以专志精修，持诵了《地藏经》三部，以致梦中得见地藏菩萨现身，又闻声曰“南方世界，汝有千万可度之机……”^[5]。然而，法师飘然南来的机缘，却一直到了1954年（42岁）才成熟。这一年，竺摩法师应槟城菩提学院之邀，自原本驻锡的香港南来，担任该学院的导师，同时兼在菩提中学教授佛学课。此是竺摩法师离港来马的直接因缘。法师南

年7月出版。

3 同上注。

4 继程法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页2。

5 继程法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页12。

来之后，因其学养丰富，兼具艺术素养，尤其精通书画与诗艺之道，因此深受当时文化界人士的欢迎。1954年5月10日，槟城佛教四众代表志昆和尚、王弄书居士等以及教育界的管震民、艺术界的骆清泉等人，为竺摩法师的南游抵槟组织了盛大的欢迎会。因此，竺摩法师南来抵槟之后，在当时的知识精英阶层引起关注的程度，于此可见一斑。^[6]

南来的最初阶段，竺摩法师先在菩提学院提供的寮房安单，随后有了自己栖身的竺园精舍，并在此随缘弘化。然而，竺摩法师法缘鼎盛，空间有限的竺园很快就不敷使用，遂有营建讲堂以为长期驻锡之用。1965年3月，竺摩法师自竺园迁入三慧讲堂。此后数十年，三慧讲堂遂成竺摩法师在马新的弘化基地，也成为20世纪后半叶大马汉传佛教的历史重地。^[7]

上个世纪的60年代末，紧接在马来西亚佛教总会成立及大厦落成开幕之后，马来西亚佛学院的校舍问题随即获得解决。因此，为大马创办佛学院的倡议，也就获得落实了。1970年，竺摩法师正式出任马来西亚佛学院院长，展开其为佛教办学的教育事业。马佛学院开学典礼上代表政界与董事致词者之发言，皆肯定佛学院的开办对大马佛教的未来发展具有正面提升的作用，因此其开办乃是切合时宜的。^[8]

三、斋堂佛教化

马来西亚佛学院开办之后，竺摩法师随即连同草创初期协力奔走促成因缘的几位法师^[9]，积极展开了招生工作。然而，马来西亚佛学院毕竟是大马佛教第一所正式开办的教育机构，教界中人对僧教育的必要性，大多

6 继程法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页14。

7 继程法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页25。

8 继程法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页35。

9 按继灯法师的口述，除了竺摩法师之外，主要还有时任副院长的白圣法师、董事长真果法师以及明德法师和龙辉法师等。

未有深切的体会，因此在生源方面面对反应不热络的问题。为了解决生源问题，让佛学院能达到其开办的目的，同时身兼院长与授课老师等多职的竺摩法师，当时尤其积极投入于招生工作，俾学院的开办不因生源不足而夭折。

按对佛学院初期生源的成分有所了解者指出，最初响应号召而来到马佛学院报读的，除了来自佛教道场的出家弟子之外，带发修行的斋堂子弟，其实占了相当大的比例。除了鼓励寺院斋堂送子弟到马佛学院就读，尤其竺摩法师甚至在佛学院行将开学之时亲赴这些道场，把报读的学生带到槟城以及在学期结束后把学生送到北海火车站各自搭火车返回道场之外，往往他也会向这些道场的负责人作出承诺，说此后他会不定期安排到这些分布于半岛各地的寺院或斋堂讲经弘法^[10]。按此线索，本文即以早期佛学院具斋教背景的毕业生进行口述访查，以探讨竺摩法师领导之下的马佛学院，究竟对大马佛教产生了哪些具体影响。

（一）槟城北海正觉林

北海正觉林的创始人是继亮法师。继亮法师原名刘亚珍，出生于中国广东省普宁市，20岁时来马投靠姨母，并就读于槟华女子中学前身的福建学校，二战爆发后转为自修，后来一度入住槟城车水路宝誉堂，时值慈航法师驻锡该寺，并在妙理法师和竺摩法师的协助下开办了佛学班。因此因缘，她才正式接触并了解佛教的教理，并自此开始带发修行，当时人们都称她明哲姑，另号阿珍姑。1970年离开宝誉堂之后，刘亚珍即到北海拉惹乌达（Raja Uda）觅地，着手筹备正觉林的创立事宜，惟一直到1976年，正觉林始在竺摩法师的主持之下举行落成开光仪式^[11]。

自从在宝誉堂与竺摩法师接触之后，正觉林创始人继亮法师即与竺摩

10 2007年10月与马佛学院教务主任继尊法师的谈话。

11 正觉林于2000年因原地段被发展逼迁，才迁建到目前所在地的北海麦曼珍路（Jalan Makmanding）。

法师结下深厚的师徒缘分。1986年，她正式投在竺摩法师门下，成为出家弟子之一。马佛学院开办之后，虽然她自身未入读，但其按斋教传统领养的后代子弟当中，每一代都有其中几位入读马佛学院。正觉林的第二代弟子有两位，其中空静法师即为马佛学院毕业生，1978年毕业于初中部，惟直至2001年，她才正式在继亮法师座下出家，成为竺摩法师的徒孙。第三代子弟当中的陈遂意，她虽已在世俗教育体制内完成大学教育，但仍旧报读马佛学院，以便充实佛教方面的学养，目前尚在高中部就读，预计明年（2010年）毕业。

原为带发修行的正觉林老师父继亮法师虽已披剃出家，但正觉林一直维持民间斋堂的传统，即都会领养女婴，并以此维系道场的迭代传承，迄今已传至第四代。此外，在正觉林创办之前，继亮法师即已接触并修读佛学，也与包括竺摩法师在内的多位法师接触，因此，其信仰内涵即已佛教化。后来其自身及后代子弟相继出家之后，道场在精神面貌与外在形式的佛教化方面，更是愈加明显了。况且，直到现在，虽然竺摩法师已在几年前圆寂，但三慧讲堂仍旧在每个星期委派常住法师到正觉林的佛学班授课，也不定期地配合该林举办一日修之类的佛教弘法与修持活动。因此，该林可视为竺摩法师直接影响下而在始创之初即已佛教化的民间斋堂。^[12]

（二）槟城阿依淡甘榜比桑天灵堂

天灵堂的创始人是继悟法师。俗名曾亚英的继悟法师原为广东朝阳人，1939年自中国南来，一度在工厂工作。1945年，她皈依福建崇福寺的瑞良法师，随后在1948年在槟城极乐寺住持圆瑛法师的座下受持菩萨戒，更在1956年以在家居士的身份在阿依淡甘榜比桑（Kampung Pisang）创立了天灵堂，此后即在此领众修行，成为天灵堂的开山住持。天灵堂的继任住持是慈明法师，她于1953年在吉打出生，四个月后因父亲病重，因此被

12 因老师父年岁已高，以上谈话都由徒弟空静法师代叙，老师父陪坐一旁。

送到天灵堂，而由住持继悟法师领养。1970年，成年后的慈明法师决定在继悟法师座下披剃出家，并在1981年开始担任该堂的监院；同年继悟法师圆寂之后，她即继承天灵堂，担任住持以迄今日。

按原先在家道场的传统，慈明法师自己也领养徒弟，其中有两位已披剃出家，同时入读马来西亚佛学院以迄毕业。自开山住持继悟法师以下，天灵堂内的住众，到目前已传至第六代了。

按慈明法师的追述，早期继悟法师仍为带发修行的在家身份时，主要是礼拜观音菩萨和受持在家菩萨戒，同时长期茹素持斋^[13]。她与竺摩法师的接触，源于1959年到槟城菩提学院听经闻法，而当时包括竺摩法师和陈少英女士等在内，都在该学院讲授佛学。然而，一直到1969年，继悟法师才在陈少英女士的介绍之下，进一步与竺摩法师相识，随后更依之剃度出家，原为在家道场的天灵堂，自此乃进一步地朝出家佛教僧团演化。

在马佛学院开办之初，天灵堂开山住持继悟法师即把道场子弟送到马佛学院受正统佛学教育，迄今仍为该道场的传统，作为其第二代弟子的慈明法师，即为马佛学院最初阶段的学生之一。因为自开山住持开始，天灵堂即与竺摩法师以及马佛学院结下深厚的渊源，因此，该堂一直以来都对竺摩法师办佛教教育予以支持。

天灵堂子弟在马佛学院接受正统佛学教育的薰修之后，都回在天灵堂继续领众修行，在地方上展开弘化事务。^[14]

（三）怡保菩提心

怡保菩提心坐落于怡保的一个花园住宅区，原是玄林比丘尼所创，惟创立年代不可考。玄林比丘尼圆寂后，由其两位在家弟子沈善林、沈善乐继续运作，后乃转赠竺摩法师。竺摩法师接管菩提心道场之后，因自身的

13 按继灯法师的观察，早期民间斋堂一般多与观音信仰有关，这是她们较易与佛教接触并进一步纯化信仰的前提，天灵堂的继悟法师即为一实例。

14 释慈明口述，2008年4月29日，释学山采访记录。

法务繁忙无暇兼管，乃于1984年委派其弟子继深法师执行管理事务，更在1986年直接将道场交予继深法师，至今已超过20年之久了。

按不具名之口述人的追述，菩提心原为一佛道不分的民间道场，因此有一般民间信仰的祭白虎、打小人、求签问事等习俗。继深法师被竺摩法师委以道场管理任务之后，即着手将这些与正信的佛教实践不相符合的民俗实践逐步革除之，同时对信众施以宗教教育来导入正轨，因而乃将之逐渐转化为纯正的佛教道场。

原为柔佛昔加末人的继深法师，幼年时常在昔加末观音堂参与宗教活动，后来皈依竺摩法师，但一直到50岁之年，才在槟城三慧讲堂披剃出家。剃度出家前，她先成为三慧讲堂的常住众，并开始在那里旁听佛学课，前后逾三年之久，自此奠下了佛学基础，稍后在1976年正式披剃出家。

菩提心的口述人指出，继深法师认为，佛法在义理与教育方面都能为人群兴福导善，因此希望佛教给人的印象不要只是片面的渡亡超荐，而应该在教育上导人向上，因此发愿学好佛法，并以弘法为志业。^[15]

2007年，继深法师在怡保菩提心圆寂。

（四）雪兰莪八打灵宝林法苑

宝林法苑座落于雪兰莪八打灵市中心，据现任的管理人继修法师之追述，该法苑为演智比丘尼所创。演智比丘尼出生于中国北京，当初在表姐的极力赞扬之下，她早已听闻竺摩法师的名声，然而她要等到1957年才礼请竺摩法师来为宝林法苑主持开光，随后更恳请竺摩法师担任该法苑的住持。竺摩法师接掌住持之后，由于自身的法务繁忙，乃将该法苑交由原住众继续执行管理。

演智比丘尼践行的是民间模式的佛道混合信仰，早先虽已出家礼佛，也茹素念佛，但没受过正统的佛学教育，也没正式拜师修学佛教的修持法

15 怡保菩提心不愿具名的口述人，2008年5月27日，释学山进行口述访谈记录。

门。按原先民间斋教道场的传统，她在道场领养了几个养女，包括接受口述访谈的继修法师和继敏法师在内。直到后来亲近了竺摩法师，才在竺摩法师的指导下接受佛法的指导，后来更将徒弟送到马佛学院就读，让下一代子弟接受系统化的正统佛学教育，为道场的佛教化奠下基础。

演智比丘尼的弟子继敏法师俗名柯玉梅，1972年她14岁之时，值遇包括竺摩法师在内的五位法师风尘仆仆地南下，为马佛学院的开办而积极招生^[16]，因而乃报名进入马佛学院中级班。毕业之后，她先返回常住宝林法苑服务，随后在1978年动身远赴台湾的佛学院继续深造，次年趁返马渡假之便，才正式在竺摩法师座下披剃出家。^[17]

（五）怡保紫竹林

自幼龄三岁开始，怡保紫竹林的法航法师即在该林长大，俗名孔月娥。初中过后，因竺摩法师从北马南下怡保，为马佛学院进行召生宣传，法航法师一心想帮道场发展法弘法事业，因此乃毅然报读马佛学院，并直接从中级班开始插读。自马佛学院高级班毕业之后，她先返回常住服务一年，同时依竺摩法师出家，之后才赴台湾，继续在佛学领域深造，经三年的学习后，才回紫竹林服务。

自马佛学院完成最初系统化之佛学学习的法航法师，目前除了常住紫竹林的日常弘法事务，她也积极到当地中学的佛学会讲课，把佛教的精神种子播种到年轻学子群中，为佛教信众队伍的壮大与年轻化，做出了积极的贡献。^[18]

16 同注9。

17 雪兰莪八打灵宝林法苑释继修、释继敏口述访谈，2008年5月28日，释学山进行口述访谈记录。

18 怡保紫竹林释法航口述，2008年5月28日，释学山访谈记录。

（六）昔加末观音堂

昔加末观音堂的始创者是王心珍。王心珍出生于中国广东顶福山，因家有二儿，父亲就把她送给带发修行的余庆柔。因此，她自小就随同奉行天仙教的余庆柔持颂大悲咒，同时也长期茹素。后来她因故离开养母，随姑母南来马来亚文冬割胶，却在当地身患重疾，而于病中发愿谓倘获康复，即兴建道场。大病痊愈后，直至35岁那年，经辗转经由昔加末橡胶园老板之介绍，购置了昔加末番石榴园来另建观音堂，因此把原先的文冬道场交予姑母打理。

按其生前对其弟子的叙述，她曾获神灵附体，谓不久将有大灾难，希望藉她的凡夫身来行救世之举。自此之后，因多有灵验事迹，前来问事以求解厄的信徒逐渐增多，生活也有所改善。然而，附身的灵体谓王心珍将在晚年值遇良师，而这也她们缘尽之时；她也曾在金马仑遇到一名老和尚，预言她将会遭遇劫难，得身披黑袍才得益避凶趋吉。为了结心事，王心珍决意出家，但一直到1956年她70岁之时，才率领约三百余名弟子一起皈依竺摩法师，自己也披剃出家，法号继义。后其徒邓观佩也由竺摩法师剃度出家，法名继圣。^[19]

继圣法师1940年出生于昔加末，双亲原是中国广东清远人氏，后因故来马投亲。邓观佩出世后生母即亡故，约40天之后，就送到姑母王心珍的观音堂，因此，她自小就在观音堂长大。8岁时一度被父亲接回俗家，过后又返回观音堂。1960年，她远赴香港进修佛学，过后即决定出家，惟姑母王心珍认为时年23岁的她年岁太轻而加以反对，到了1963年，她才能在竺摩法师座下剃度出家。

在继义法师和继圣法师姑侄俩相继在竺摩法师座下出家之后，昔加末观音堂遂逐步淡化民间教派色彩，朝正统佛教化发展了。^[20]

2001年，继圣法师正式接任昔加末观音堂住持，以迄今日。

19 继圣法师整理《竺摩法师简谱初稿》（槟城：佛教文摘杂志社，1984），页16。

20 昔加末观音堂住持释继圣口述，2008年5月30日，释学山访谈记录。

就上面的几个实例而言，我们仍能得到这样的初步理解：斋堂或斋姑们所领养的女儿，一般都具有不同的家庭背景——有一些甚至是非华人，她们往往在出生的几个月或于幼龄之时，就在各自的原因下被生身父母送到斋堂，此后就在那里成长。这些斋堂往往有着不同的信仰背景，有些斋堂的信仰是民间教派的先天教，有一些则奉行民间信仰形态的佛教。无论如何，她们在接触竺摩法师与透过马佛学院的正规佛学教育后，也就渐次地佛教化。

因此，竺摩法师的南来，以及他为了推动僧教育而创办了马来西亚佛学院，并为了马佛学院的招生而在全马各地积极走动，期间接触并影响了马来半岛各地的斋堂，不但让她们接受佛教的信仰内容、影响道场的宗教实践，并且更进一步地披剃出家，形式上更趋向正规佛教化。就斋堂佛教化的这个过程而言，竺摩法师可说扮演了一个关键性角色，而这里头，则与他投入与创办的马佛学院，有着至为密切的关系。

四、结语

半个世纪以前的马来西亚汉传佛教界，在佛学教育未普及的情况下，佛教与民间信仰混同的情况仍很普遍。在这样的大背景之下，竺摩法师为了提升僧人的宗教与学术素质，于是乃结合教界力量来推动佛教教育，同时创建了马来西亚第一所正规的佛教学院。在马佛学院创办与招生乃至教学的过程中，斋堂与斋姑们都给予很大的支持，而竺摩法师也对她们的下一代回馈以正规化的佛学教育，让她们在经过系统化的教理与实践学习之后，成为正信佛教队伍的其中一员。因此，可以这么说，竺摩法师在马佛学院的创办、招生与教学的过程中，其实不仅在素质方面提升了佛教的信仰层次，更为佛教吸纳了原就具有宗教情操的成员，也扩大了大马汉传佛教的版图。

按此而言，竺摩法师对马来西亚佛教教育的贡献，以及他对在家带发

修行的所谓斋姑的接引与教导，是他对大马汉传佛教进一步扩展的重大贡献。对于带发修行的“斋姑”转为佛教，此后进一步地出家修行与支持马来西亚佛学院的创办，并且送子弟到马佛学院接受正规的佛教教育，成为住持弘法的僧材，都是竺摩法师在大马佛教发展的历史过程当中，让人无可漠视的一大贡献。因此，有人戏称谓：“如果星加坡没有那条船（原按：宏船法师），而大马没有枝柱（竺摩法师），星马佛教没有今天了。”^[21]就竺摩法师的部分而言，尤其就他透过马佛学院的创办来对大马汉传佛教之发展予以影响而言，确然就是如此的。

口述访谈

邱妙莉，新加坡忠德佛堂口述人，访谈日期：2008年9月23日。

释法航，怡保紫竹林，访谈日期：2008年5月28日。

释继圣，柔佛昔加末观音堂，访谈日期：2008年5月30日。

释继灯，槟城三慧讲堂，访谈日期：2008年3月19日。

释慈明，槟城天灵堂，访谈日期：2008年4月29日。

释继敏，雪兰莪八打灵宝林法苑，访谈日期：2008年5月28日。

释继亮，北海正觉林，访谈日在：2008年4月22日。

释继修，雪兰莪八打灵宝林法苑，访谈日期：2008年5月28日。

怡保菩提心口述人（不愿具名），访谈日期：2008年5月27日。

（以上访谈之执行记录者皆为印尼籍学僧释学山，时为槟城韩江学院中文系专科生。）

21 <http://www.mybuddhist.com>。阅览日期：2009年9月20日。



回顾与前瞻马来西亚佛教

浅析竺摩法师佛教艺术观

■夏美玉■

一、前言

竺摩法师^[1]生前被誉为诗书画三绝的才子法师。他以僧侣身份横跨宗教与艺术领域，成就卓越，享誉教界。竺摩法师在佛教界的成就，历来不乏有心人在做研究，然关于艺术方面，则略显欠缺。本文研究旨在填补这方面的不足。竺摩法师的佛教艺术观念，散见于法师的著作当中，下文主要根据相关资料作整理和分析，另外依据竺摩法师的艺术作品与艺术活动的表现加以补充。本文主要探讨竺摩法师如何看待佛教和艺术的关系，其次讨论竺摩法师的作品，据以分析法师如何把艺术应用于佛教。

1 竺摩法师（1913-2002）俗姓陈，名德安。因祖籍浙江乐清雁荡山，别号雁荡山僧。十二岁出家，受学于太虚大师创办的闽南佛学院，深受太虚大师人生佛教思想以及佛教办学理念的影响。1954年南来马来西亚，致力于推动本邦的佛教事业，受尊为大马汉系佛教发展之父。其艺术造诣高深，被誉为‘诗书画三绝’。卢友中《雁荡山僧——竺摩法师传》（北京：宗教文化出版社，2003）扉页。

二、艺术是佛法的方便道

（一）所谓‘方便’

竺摩法师对艺术有一根本的信念，就是把艺术当做度众生的方便。

‘方便’是佛教的术语，简单说意思是权宜或善巧，有时也指权巧引人学佛的方法。^[2]如竺摩法师在〈方便道中的佛教艺术〉对方便道的解释：

‘佛法，亦叫做佛道，是指佛陀亲自悟证的觉道。这道有“般若道”与“方便道”之分。般若道是佛陀所亲证诸法实相的“根本智”，乃纯粹绝对的佛法，非思量分别所能议拟；方便道是从根本智上所起的“后得智”，是化度众生的方便施設。在这方便道中，世间什么学问，都可以容摄之作为助道的因缘。现在所说的佛教艺术，就是佛教方便道中的一种道法。’^[3]

（二）根本信念

竺摩法师的这一根本信念乃根据大乘经典《华严经》而来。他引《华严经》说：‘菩萨求法当于何求？当于五明处求。’五明包括佛学（内明）和其他的学问如语言文字（声明）、逻辑（因明）、医学（医方明）、美术、工艺、科学等（工巧明）。所以作为大乘佛教徒，为了方便

2 ‘方便’在经论著述中，意义深浅广狭不一。此举东晋慧远《大乘义章》之‘十二巧方便义’为例：‘十二巧便如《地持（经）》说，行修善巧，故曰方便。随别汎论，方便有四：一、进取方便，如见道前七方便等。二、权巧方便，如二智中方便智等，实无三乘，权巧为之。三、施造方便，如说方便波罗蜜等，凡所作为，善巧修习，故曰方便。四、集成方便，诸法同体，巧相集成，一备一切，一切成一，故曰方便。’《大正藏》（台北：新文丰影印）第44册，页766，上栏。

3 释竺摩《行脚过千秋》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页68。

应世，为了广度众生，除了要研究佛学之外还要研究世间一切学问。^[4]

根据这一根本信念，竺摩法师选择了艺术作为他弘化的方便。因此，竺摩法师的艺术是有目的性的，是为宗教而艺术的。法师在〈谈文学中的诗与禅理〉也提到：‘我们的使命，是本着佛陀的精神广播佛陀的慈悲平等至义的真理于世界人类，连接全人类的感情，使之携手同游于和平世界；所以也不妨利用诗的感化力来作为一种宣传的工具。诗的感化力极大，能在无形中把异样各色的心拉拢在一起。’^[5]所以，他选择艺术，是因为艺术有极大的感化力大，能方便感化众生。

（三）实际应用

竺摩法师以艺术作为宗教思想的工具，他的诗书画作品都富含佛教色彩。

首先看绘画，竺摩法师的画作极多，山水人物花鸟都不缺。其中听瀑观音图^[6]可说是上上之作。观世音菩萨又称为观自在菩萨，这幅画里的观音菩萨神态非常潇洒自在，表情也好，体态也好，都呈现出心无挂碍的境界。而菩萨的神情自在之余尚且专注于听瀑。听瀑暗喻菩萨观世音，即听世间的声音。这世间的音声又专门指众生求救的声音，因为寻声救苦正是观世音菩萨的特色之一。自在，是菩萨智慧的流露；寻声救苦，是菩萨慈悲的表现。这幅画成功地把菩萨的智慧与慈悲呈现出来，让观者透过视觉体会佛教的思想。

另外如长眉罗汉渡猿图、六根清净图等，都能看出竺摩法师确实非常善于把佛法用绘画表现出来，使人从中感受佛法。

在书法方面，竺摩法师的墨宝——《般若波罗蜜多心经》，获得台湾故宫博物院收藏，其价值不言而喻。以书法写经写偈，是中国佛教的传

4 同前注。

5 同前注，页106。

6 《篆香室书画集》（新加坡：佛缘林，1985），页11。

统，历来对佛教有好感的文人雅士，也都留下不少这类作品。写经是自利利他的方便。写的人专注，看得人投入书法的意境，又兼得理会经义，既是美感的享受，也是理智的洗礼。《篆香室书画集》收录的书法作品，每一幅都充满优美的意境和深深的法味。李抚虹教授称赞法师的书法‘气骨精炼’、‘部署潇洒，嘎然出尘’^[7]，十分贴切。

法师的诗词与书法，是密不可分的弘道方便。《篆香室诗集》共收录法师六百多首诗词和六百多副联语，其中应个人或行号所提的对联近三百首，应寺院佛团而题的对联约两百首，另外，单是挽联也有四十多首。^[8]而法师的墨宝流传遍及新马泰、中港台、美澳等地。这些流传在各地的墨宝，犹如竺摩法师化身千百亿，随时随地弘法度众。可以说，法师的确非常成功地以艺术弘扬佛法，实践他以艺术作为方便道的信念。^[9]

另一方面，竺摩法师一生总共开过多次书画展，每次画展的收入都充作佛教教育的义款。^[10]在马来西亚佛教界，能以艺术筹款办道的，唯诗书画三绝的竺摩法师一人而已。对法师而言，书画艺术是他广行菩萨道的一大善巧方便，既能修身养性，也能接引度众，更能解决教育事业的经费问题。

（四）方便为次，正修为本

竺摩法师虽然以艺术作为弘道的方便，然而他却不让‘方便’妨碍他对佛道的修行，因为作为内明的佛法，才是修行的根本。因此，虽然竺摩

7 同前注，页7。

8 卢友中编《篆香室诗集》（北京：宗教文化，2005），页221-304。

9 卢友中编辑法师的诗词作品，将之分为内地学法、旅居港澳和驻锡槟城三个时期。其中旅居港澳时期法师为抗战而写下近百首诗作，卢友中称之为‘以笔作武器’，究其实亦是‘方便道’的一种应用，因为跟佛教没有直接的，所以这里略过不提。卢友中编《篆香室诗集》（北京：宗教文化，2005），页4-7。

10 释竺摩《般若心经讲要》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页137-138。

法师在诗书画方面有丰富的作品，然而他在佛教著述方面的成果更多，《篆香画室文集》共二十五册，内容包括经论讲记、通俗讲座、时事议论等，其数量与分量远远超过诗书画作。这说明他在内明方面下了更多的功夫，艺术仅是次要的方便。

此外，竺摩法师的书法潇洒飘逸，秀中带劲，自成一格，备受赞扬，但其实他的习字过程却非常随性，并不曾着意费时耗日地临帖。^[11]对于作诗，他则反对搜肠刮肚、费尽心思的苦吟，而特别赞赏白居易诗作的流畅通俗。^[12]他自己的作品也多通俗易懂，尤其在驻锡南洋期间为居士而题的对联等，如〈赠显安居士〉：‘行善声名显，老来身体安’、〈赠心庆居士〉：‘心安无挂碍，庆祝太平年’^[13]卢友中亦说：‘他用通俗的语言，浅显的词句，宣扬大乘佛教精义和中华文化的传统美德。这些联语简洁明白，意趣横生，寓意深刻，给人启迪。’^[14]

法师晚年，笔者有机缘亲近他，他从不提习字写诗和画画的事。据早年亲近法师的出家弟子说，法师也不曾鼓励他们吟诗作画。这或许是因为一般人除非有高超的艺术天分，否则通常需要长时间投入艺术创作，往往因此忽略出家人的根本修行。

竺摩法师才情高超，无论诗书画，都能凭性灵发挥，无需下十年寒窗的苦功，所以他乐于利用这番才华作为度众生的方便。若是特意苦心耗时学习艺术来作为弘道的方便，甚至因此忽略佛道的修习，恐怕是法师所不赞成的。

11 释竺摩《行脚过千秋》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页85。

12 同前注，页126-127。

13 卢友中编《篆香室诗集》（北京：宗教文化出版社，2005），页233-234。

14 同前注，页7。

三、艺术与佛法相通

（一）目的相通

法师认为艺术与佛法有其共同点，即两者都有使人生趋向真善美的作用。艺术是透过美育来训练心理，使人心去恶向善，趋向无邪之真，便可美化心境；而佛法是教人止恶行善，转识成智，舍妄归真，达到人生至善至美的境界。^[15]

在〈佛教与诗〉，法师也说：‘佛教的哲学，以为人生的丑恶的一面，是起于贪欲执著，所以他首重荡情去执，使心空虚巡，达到无我相，无人相，无众生相的真性清宁，正觉，那么一切邪思，魔障自然都会消灭。眼前所有的境界，都变成净化，美化，艺术的可爱了，这与“诗心清如止水”的道理，亦甚相通。’^[16]这是以‘清静’、‘净化’来贯通佛教正觉与诗。

虽然法师主张佛教与艺术两者有共通的目的，不过他也说明两者有程度的不同。所谓‘游于艺而进于道’，艺术养神定志、陶冶性灵的作用，只是等同于佛法修养的初步功夫^[17]，换句话说，艺术修养是进入宗教修养的前奏^[18]。此外也说，虽然艺术的目的是要人生趋向真善美的，但是却唯有佛法，才能使人真的到达真善美的目标。所以佛法对于人生的改造，比艺术更进一层，更有透彻的表现。^[19]

艺术的最高境界超越一切形式，由艺术的角度看，宗教家活脱脱、自由自在的心灵，也就是艺术的最高表现，因此竺摩法师说：‘从诗的观点说，佛陀实在是一个富于情感的诗人，他一生在山巅水涯的大自然界中所

15 同注14，页69。

16 卢友中编《篆香室诗集》（北京：宗教文化出版社，2005），页332。

17 释竺摩《行脚过千秋》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页69。

18 同前注，页70。

19 同前注，页83。

过的生活，莫非是诗一般的生活。’^[20]这可说是佛法与艺术相通的最佳诠释。

（二）佛教悟境及艺术灵感的相通

法师将佛教的悟境和艺术的灵感作如是比较：禅师的向上一着，明心见性，在精神上开辟一新大陆，其法悦的意境，是‘如人饮水，冷暖自知’，而艺术家心会意得之际的境界，亦是‘只堪自怡悦，不可持赠君’。^[21]

从这一番比较可以知道佛教的悟境和艺术的灵感有两方面的相通，首先两者都是非常个人的、主观的精神境界，无法用语言或其他形式直接表达出来，也没有办法转移。其次，两者都能开拓精神领域，而且这种开拓都不是按照某些方法、依循某种步骤可以达成，也不是靠刻意追求而能得到。禅者的悟境，只有在浑然忘机，心无挂碍，心无所求时，才会遇见。同理，艺术家的灵感，也是神来之笔，苦苦营钻，反而不得。

悟境与灵感的相通，使他们能够巧妙地结合，其中诗与禅的结合更是绝妙。诗与禅的结合便是诗禅。诗禅的一大特色是诗中流露禅味。竺摩法师指出：无迹可循的禅机、禅味，常在诗句中隐隐约约地流露，比如禅师的语录，其中引寒山诗为例：‘高高峰顶上，四顾极无边。独立五人止，孤月照寒泉，泉中且无月，月自在青天；吟此一曲歌，歌中不是禅。’他说‘歌中虽不是禅，却把禅的消息泄露了。’亦说祖师语录‘非禅非诗，是诗是禅，悠然而神往。’^[22]

又如苏轼的诗，法师赞曰：禅味深远，如‘羚羊挂角，无迹可求’，‘不着一字，尽得风流’。^[23]

20 同前注，页106。

21 同前注，页78。

22 同前注，页111。

23 同前注，页113。

诗禅，亦是以禅理入诗。竺摩法师说：‘诗和禅，本来两样东西，不可同日而语，所以并论者，以神韵之诗，与禅颇相近，古来许多佛徒能诗者，时用智慧观照，欣赏自然界的真善美，尤能消烦涤虑增上深妙的心境，好是“诗成道亦成”了；所谓“诗禅”，实不外此，离此别有诗禅，则入魔道了。’^[24]

苏轼是诗禅的代表人物，他以禅理入诗，成为诗禅的宗师。法师说他：‘东坡晚年因与常总（一名常聪）、道潜（叁寥子）诸禅师缔交，受了他们的影响，对于佛教颇能认识，于禅理尤有相当的颖悟，故时能在嬉笑怒骂中把大乘佛教的思想从美丽的诗句里表现出来，给读者精神上不少的悦怡和憬悟。’^[25]

竺摩法师论诗禅，指出艺术与佛教之间最密切的结合——诗使禅味流溢，而禅使诗境超脱。

四、艺术不能取代宗教

中华民国初年蔡元培提出‘以美育^[26]代宗教说’以及‘美感之教育为世界教育’，这一学说后来在中国美学界深具影响力。作为诗书画三绝的才子法师，竺摩法师是不是也同意‘以美育代宗教’之说？关于这

24 同注17，页111。

25 同前注，页113。

26 依蔡元培的本意，美育的范围较美术为广：‘我向来主张以美育代宗教，而引者或改美育为美术，误也。我所以不用美术而用美育者：一因范围不同，欧洲人所设之美术学校，往往止有建筑、雕刻、图画等科，并音乐、文学，亦未列入。而所谓美育，则自上列五种外，美术馆的设置，剧场与影戏院的管理，园林的点缀，公墓的经营，市乡的布置，个人的谈话与容止，社会的组织与演进，凡有美化的程度者，均在所包，而自然之美，尤供利用，都不是美术二字所能包举的。二因作用不同，凡年龄的长幼，习惯的差别，受教育程度的深浅，都令人审美观念互不相同。’（蔡元培《以美育代宗教》，参：<http://ny.xmu.edu.cn/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=2726>，2009年九月）

问题，竺摩法师基于佛教的立场强调艺术不能取代宗教^[27]。竺摩法师在〈方便道中的佛教艺术〉说：‘有人以为（如蔡元培先生等），在未来的世界人智更加发达，那时只需要有艺术就好，不需要再有宗教，于是主张以艺术取代宗教，其实并不尽然，艺术与宗教是各有独立性的，并不需要更代。’^[28]

竺摩法师的理由是，艺术的境界是偶然触发的，容易消逝，而宗教上的灵境却可以持久不失，让精神获得永远的安定。法师在〈书画与佛法〉一文有较为充分的解释：‘艺术的美境，只是偶然的一种灵感，在这灵感发现时，的确足以陶铸性灵，美化心境，但这美境是很容易消逝的。比如作者写出一副好字或好画时，心灵上当然有一种美感的愉快，同时观者欣赏到这好字好画，也会同样地把心神浸润在美感里，但过此以往，没有看到这好字好画时，这美境就会渐渐地消失，或碰到其他的恶劣境象，心里又回复到那些粗俗鄙陋的心境里去，又谈不到艺术之美了。这就是所谓艺术情绪的美化，是容易消失，而且难得持久的。若是宗教情绪的净化（此处专指佛法），那是由于精纯的修养，彻底的洗炼，达到返妄归真的境界，永远的净化，是可以持续不会更变的。’^[29]因此以美育代替宗教的理论，以法师看来，是不圆满的，不究竟的，在事实上想永远净化人生，也是不可能的。^[30]

五、结论

以上从三方面分析竺摩法师的佛教艺术观，现在总结三方面的内容。

27 美育的内容包括艺术美、自然美、社会美等，艺术通常被列为美育的大宗，是以竺摩法师说‘艺术’不能取代宗教，并不等于蔡元培所说‘误也’。

28 释竺摩《行脚过千秋》（槟城：三慧讲堂印经会，2003），页69。

29 同前注，页90-91。

30 同前注，页91。

第一，竺摩法师认为艺术是佛法的方便道。这是他对艺术的根本信念。方便是依佛法而作的权宜法门。这一信念源自大乘经典《华严经》‘菩萨当从五明中学’的思想。所以，在他的诗书画创作中，绝大部分都以佛教为主题，以弘法为目的，也因此他以佛教为题材的作品尤其出色。他善于透过绘画、诗词和书法传达佛教的思想，如听瀑观音图等画作即善巧地表现佛教的慈悲、自在等精神。他的书法画作诗词等都充满个人特色、富有新意与趣味，活泼地应用艺术传播佛法。他甚至成功以书画展览为佛教教育事业筹款，充分落实他以艺术为佛法方便道的信念。虽然他以艺术作为方便道，但前提是：方便必定不能妨碍个人的正修，所以他并没有耗费太多时间在琢磨艺术，也不鼓励出家弟子学习艺术。

第二，竺摩法师主张艺术与佛法有相通处。艺术与佛法的相通，一是追求真善美的目的相同，二是艺术陶冶性情的作用可以作为学习佛法的入门功夫，三是艺术的感悟与佛教禅境的相通，两者都能使个人精神境界豁然开拓，超凡绝俗。而诗与禅更能巧妙结合，以诗的灵光捕捉禅的踪影，以禅的超脱使诗境更高妙。

第三，竺摩法师强调艺术不能取代宗教，借以驳斥蔡元培‘以美育代宗教’的主张。虽然法师指出艺术与佛法有相通处，他却反对‘以美育代宗教’的主张，他认为虽然艺术与佛教有相通处，并不等同于艺术可以取代宗教（专指佛教），因为艺术的感悟只是刹那而宗教的修为方是永恒。

依据竺摩法师对佛教艺术的观念，可以知道竺摩法师不是佛教化的艺术家，而是理解艺术、善用艺术、而且成功以艺术作为弘法工具的佛教僧侣。

继程对“茶禅一味”的弘扬

■郭莲花■

“茶禅一味”不仅是中国茶道的精华，也是中国禅宗以茶参禅悟道的手段，从唐代至今仍为众多的禅师和禅子采用。禅宗僧人以茶参禅悟道自有其一般的程序和开导方式，^[1]对茶的执著乃是对“森罗万象总在遮一椀茶里”^[2]这种功能的信仰上。继程^[3]自云忙时为佛教事业奔波，闲来时喫

- 1 禅宗僧人以茶参禅悟道的一般程序是，煎茶、献茶，作为引子，或酝酿机锋，饮茶后探讨佛理。其间又常穿插敬茶、饮茶、或以举茶具（茶盏、茶瓶、茶匙、茶蓝等），或更请饮一瓯茶。以茶悟道的形式亦多样，当参禅者问道时，被问者常以隐语、形式动作，或毫不相干之言，甚至棒、喝等作为回应，使问者开动脑筋，冥思苦想，自寻答案，求得解脱。李斌城〈唐代禅宗与茶〉，韩金科主编《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》，（西安：陕西人民出版社，2005）第49-54页。
- 2 李斌城举《景德传灯录》卷20〈池州嵇山章禅师〉一事并评曰：唐末投子禅师“喫茶次”，对嵇山禅师说：“森罗万象总在遮一椀茶里”。嵇山章便覆却茶云：“森罗万象在什么处？”投子曰：“可惜一椀茶”，既然投子把宇宙一切看成在一椀里，他们探讨的包括禅宗义理在内的全部奥秘，理所当然地离不开茶了。嵇山章将茶倾覆，森罗万象也因其之不存而将焉附？投子的一声“可惜一椀茶”叹息，道尽了茶在禅宗僧人心灵深处占有何等重要地位。〈唐代禅宗与茶〉，《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》第57页。
- 3 法师1955年出生于太平，俗名周明添。1978年依止竺摩上人出家，同年赴台湾松山寺受具足戒，并于中国佛教研究院研究部进修。返马后长期主持静修活动，课程讲录和佛教文学作品结集成书卅多种，佛曲歌词的创作甚丰。

茶养壶，吃茶谈禅，以文会友，自号“喫茶僧”。^[4]二十年来，他著写了四十来篇关于他与茶事的散文，申论茶与禅的关系，提出其对“茶禅一味”的推崇和实践。本文对继程所撰茶事散文进行两方面的探讨：一、考察他学习茶道的历程，包括其借用养壶、泡茶、品茗调和身心的心得，如何通过喫茶表达生活中平常的情调，从而使“喫茶处”成为其终生依止的诗意家园。二、评论诸禅茶散文的写作特色，用以说明学习茶道对他散文风格的影响。

早至唐代，僧人深知茶与禅有相通之处，罄尽茶禅文化之精髓。^[5]“茶禅一味”获得正式的标榜，则迟至南宋禅僧圆悟克勤手书赠送虎丘绍隆四字真诀开始^[6]。韩人金尧炫认为“茶禅一味”即“茶禅不二”，是茶禅思想最完整的表达。他从《维摩》之宴坐禅观、《坛经》之一行三昧、妈祖道一的“平常心是道”与“赵州茶”追溯“禅茶一味”思想的渊源，指出“茶禅一味”的思想真谛，在于茶即禅境，第一境，饮茶需心平气和，井然有序地啜饮，达到环境与心境的清静；第二境，无分别，无取舍，但“吃茶去”，唯是平常心，得清净境；第三境“吃茶”亦只形相之一，一切皆可放下，即得禅境。^[7]金氏把“茶禅一味”的思想内涵从浅入深分为三境，其分析精简独到，可作为检核“茶禅一味”之说的准则。

继程对茶道的喜爱和崇敬之情，最早见于1988年出版在《出家情》的〈茶坊〉一文中。文中提到他在台湾和大马的茶坊喝茶的美好经验，“从

4 继程《喫茶处》封面内页，（吉隆坡：法露缘出版社，1997）。

5 琛明从《封氏闻见记》记“开元中，泰山灵岩寺有降魔师，大兴禅教。学禅务于不寐，又不夕食，皆许其饮茶。人自挟怀，到处煮饮，从此转相仿效”，遂成风俗。”到南宗禅师以茶神会禅法，见于公案，“吃茶去”风行禅林，以“吃茶去”之平常心和普通琐事，化解学人以为道在奇特玄妙出。说明禅僧以茶举扬宗风的发展，以为“吃茶去”最能代表“茶禅一味”之意韵。《佛教·茶·蒙山茶》，（成都：巴蜀书社，2004）第99-110页。

6 时为1128年，此后四字真迹由日本留学僧携往日本，今存日本奈良大德寺中。琛明《佛教·茶·蒙山茶》第124页。

7 〈生活禅与茶薰瑜伽〉，《第三届法门寺茶文化国际学术讨论会论文集》第76-81页。

茶坊及喝茶中，我发现其实华人应该是一个很讲究生活情趣，很懂得享受生活的民族，连喝茶也能提升到生活艺术的层次。身为华族的后裔，我一直以此为荣，以佛教的说法，我的福报使我在这个民族的共业中，分享这一古老民族的光荣。”^[8]道出茶坊和茶道给予他的感动。那时他或许还是一位被动的喝茶人，对借茶修道弘禅尚无主张。一直到1995年10月30日著写〈玩壶养志〉反驳别人对他玩壶藏壶的不以为然，方正式对茶禅做出表白，指出“我是‘玩壶养志’的，因为从中我学到了不少知识，也融贯了茶与禅的道理而可以弘扬，茶禅一味也！”^[9]1996年腊月他为自己的喫茶处题字：“且把俗气抛开，喫茶养壶去来。茶禅融成一味，处处时时自在。”并自序为题点明其意：古人有且喫茶处俗气全抛，一味喫茶，今人喫茶僧又有喫茶处却被俗气污染，吹皱春水。故借古讽今，期俗气中透几分雅趣，雅俗共赏，莫再污染。^[10]在题和序中，一方面含蓄地发泄他学习茶道招来他人误解的不满，一方面也乘机表明自己喫茶养壶的行为自有禅宗的传统，借用茶的方法进入禅境，任运自在，“茶禅一味”可以弘扬。继程除了日日喫茶养壶，以调合心境，稳定情绪外，还为了确定收藏茶壶的兴趣，落实信心，有寻根之需，于1996年至1997年赴宜兴紫砂之乡等中国产茶之地进行考察和交流^[11]，对茶艺和茶道的学习可谓用功颇勤。

早期，即1995至1997年，继程因嗜茶而买壶养壶却招来一些学生和信徒的非议。为此，在《喫茶处》一书中，总有意或无意地对自己的嗜好做

8 见（吉隆坡：十方出版社，1988）第85页。继程自云他真正有机会开始学习茶艺喫茶是紫藤刚创业的时候，紫藤开业多少年等于他喫茶的生涯年数。参〈分享茶艺〉，《点滴心头》（太平：法雨出版小组，2004）第202页。长年来法师对紫藤茶坊推广茶道的活动给与了积极的配合，也带动了国内僧侣喫茶的风气。

9 《喫茶处》第94页。

10 附录于《喫茶处》。

11 关于探访产紫砂壶之乡和产茶之地的游记，继程先后著有〈阳羨紫砂壶〉和〈茶香壶情寄禅意一赴一回茶与壶的约会〉二文，收入《喫茶处》。

出申辩和表白，行文中不乏辩驳的色彩。在〈玩壶养志〉^[12]中，开篇就作出反击：“有人说：“玩物丧志”，因此对于我们这些玩壶者不以为然，甚至劝我们不要玩，怕我们丧志，却不知玩壶者都发现，其实是可以“玩壶养志”的。”索性借用对方所用之成语进行仿拟，提出“玩壶养志”如此新颖又具幽默感的论点。接着对“玩物”和“养志”二者作一番联系。“真正玩物者，是把它当成嗜好、兴趣，嗜好或兴趣是业余增添生活情调的习惯。一般上是在正业以外，为了平衡或调剂生活，或增加生活情趣，培养了一些较高尚的活动，这间中有些就需要物品来作为桥梁，好比文物、古董、艺术品，乃至茶壶等，这些文物等物品是一种媒介，在玩赏活动中得到情趣，往往使紧张的生活、或空白的的时间得到松懈及充实。如果更进一步，从培养兴趣中，还可以获得有关的各种知识，如此则更增添了玩物的乐趣了，依此而言，真正在玩物者，不止调剂了生活、增添了乐趣，还能达到养志的作用呢！因为把生活的压力纾解了、失衡调整了、空白充实了，在事业上反而更有能发挥的精神了。”指出善于玩物的人懂得借用业余嗜好，其心境之放松，其汲取的知识有助于正业的发展。“很少看到玩物而不工作，不从事生产的，但却看到一些玩壶者通过兴趣，推广茶艺。也有一些开了茶坊，培养了玩壶的兴趣，为了找好壶，把茶坊做得更好。也开创了自己的事业。他们还真的是二者并行呢！有时还为了推广而更忙，工作更勤奋。在茶与壶的认识上更为提升的，也有人在。”举习茶道一例，加强观点的逻辑性和可靠性。这一部分乃属于顺势的推理，在反驳方面也颇有滔滔的气势：“有人说在玩物时，会用去很多时间，利用那些时间去做事业上的冲刺，或其他有益的事，不是更好吗？讲这种话的人请自问，那些时间真如此用有效吗？或在生活中真的忙到连泡茶赏壶、玩赏一些文物的时间都没吗？或那些时间不用在玩物上，是真的用在事业上，还是其他更无聊的活动呢？”对一诘难采用连续三次的反问应之，达到一种语气激越、语势滔滔的效果。仿拟和反问是继程驳辩散文最

12 《喫茶处》第92-94页。

具特色的两种修辞。

〈养壶防老〉就是仿拟“养儿防老”成语构成的篇目和观点，让人会心一笑。文中指出老年人泡茶、买壶、养壶、赏壶的诸多好处，既可颐养天年，研究茶道，达到不知老之将至的忘老遣怀的乐境，也为自己“玩壶养志”的主张争取到更多的依据。〈考验〉乃作者借“有人说：去打破他的茶壶，看他会不会心痛，看他会不会生气”一话而做的驳议文字。首先作者戳破说此话者的动机，指出“原来打破茶壶是为了要勘验一个人，一个玩壶者有没有修养。听到这种说法，我是感到悲哀，不是悲哀我的茶壶会被人打破，并以此事考验我的功夫。我的修养及功夫都不好，让人打破了茶壶，心痛，或生气，那不是大事情，最多不是再去买几个来养、来玩，只要有能力，又哪怕没茶壶买呢？”作者接着对这种令他悲哀的“勘验”心态提出一连串的质疑：“我们是否一定要用破坏或故意伤害的方法，来考验他人；或者说有没有这样的需要如此来做；或者说这样做才能达到效果。再说当我们要用这种方法去考验他人时，有没有想到自己到底承受得了这种考验吗？我们又有什么资格去考验别人？”作者将这类心态带有变态成分的人比作一种老师，考试时“总是喜欢出难题，出“怪”题，他不是为了要测验学生的程度，而是故意要“考倒”学生，要学生难堪，或者以此来炫耀自己的学问。”对这样的老师，作者再次以其善辩驳的口舌反击：“以故意的破坏及伤害去考验他人，总是消极、负面的作用，难道没有积极或正面的方法吗？再说他人有没有修养，我们为什么要去考验呢？为什么不回头考验自己，看自己的修养好不好，如果经常反省考验自己，使自己不断的进步，不是更好吗？”“考验他人，不论是有没有修养，终究是他家的事，难道我们考倒了别人，就能衬托自己的修养好吗？记住，他人没修养，与自己有没有修养是两码子事，不会因为他人被考倒了就表示我比他好了。这种心态也真有问题。如果考出了他人有修养，不是显得自己没有修养了？或届时生起嫉妒之心，不是更糟糕了吗？”“我最担心的是这种心态极端偏激起来，会变成：杀死他。看他解脱了没有？”这个部分，法师尽用反问来回答之前自己所抛出的责问，使

文章带有浓烈的辩驳和激愤色彩。继程绝大多数的散文，不是自设题目开示修道之要或诠释佛法，即是对日常生活起居所遇随兴而书，文字浅易，娓娓道来，文风平淡。而此类带有层层相扣的论证书写，点出了作者有意为之，达到驳倒异议、申明立场、借题立论之效，无一一反其日常文风，表现出法师的辩才以及个人独具的或激昂或幽默的特色。

至于对“茶禅一味”的体会和看法，需等到1999年以后，继程才有较为具体的提出。继程于1999年撰有“茶禅四味”系列的四篇小品。^[13]在〈茶之禅〉一文提出茶禅融成一味的方法：吃茶人要得此茶禅一味之境，得通过茶艺、茶境与壶道前三味之修心功夫，终而融成茶禅一味，自品复供他品，皆大欢喜！^[14]本文在分析这四篇小品时将引用《尔然小品》出版之前的散文和之后的作品和专访的一些论点和论据，以充分说明继程的观点。

修心显然是贯穿茶艺、茶境、壶道乃至茶禅的一条主轴，这也是禅宗借用茶与感官产生作用，让吃茶人从品茶中看透感官的作用与外境的虚幻性和空性，使情绪不随着感官转，心神保持在美好、清净的状态，借茶修心的一种善巧方便。以茶学而言，继程所强调的茶艺、壶道应在茶艺的范围，而茶境和茶禅乃属茶道的事项。^[15]〈茶之艺〉^[16]一文认同中国茶艺的一个终极追求，即“泡出茶的最佳味道”，认为“茶的最佳味道就是茶的原味。”“要品出此中原味，吃茶人就得在茶艺中，下真功夫，俾对各种茶品及茶的个性，有所了解，并真正去喜爱，同时通过泡茶的巧艺，泡出佳味，自品及供他品。”对于泡茶的技巧，他主张吃茶人立足于中国源远流长的茶文化，汲取其丰富深邃的内容，才足于谈茶艺，煮出茶的真

13 （吉隆坡：法露缘出版社，2000）。

14 第143页。

15 ‘茶艺’包括一系列茶事活动中的技巧和技艺，讲究茗茶、茶泉、茶器的配置，讲究茶人、茶所、茶食的整合。‘茶道’是指品茶的方法、功能及其意境。〈拜访台湾茶艺教师苏秀慧聆听茶禅一味之道〉（<http://big5.huaxia.com/tw/sdbd/rw/2005/00404314.html>）2009年7月26日。

16 第136-137页。

味、原味、佳味。茶人之用心，继程曾以自己对喝茶环境和心境的追求、择茶的心态作过表白。在〈喫茶时〉^[17]中，作者以为喫茶时心境应保持悠闲，无有内心的挣扎或激烈的议论。他如何努力做到这一点呢？他说，

“有时候在喫茶时，学生会问起一些佛学的问题，若问题是严肃的，我都会巧妙的避开，或直接扯开了。”若有需要谈论严肃的课题，他也可以接受，“只要是之间敞开心胸，就可以交流了。”“若对方又特意是找我讨论的话，那也只有奉陪了。不过有茶在手，或在泡好茶时，总还是会觉得气氛不会那么紧与严。纵使偶尔也会发发牢骚，乃至生气，也较快的可以在泡茶过程中调和下来，并将心调得平和。就因为真心的泡茶功夫，是不能粗心动作的，否则会破坏茶的好味；若再更粗的话，说不定还将壶或杯给敲坏了，那多煞风景啊！”继程将瀹茶和喝茶有意识地作为个人调和身心的一种锻炼，毕竟悠闲自在的喝茶心境有利于僧人进入禅境。而继程在待客饮茶时力求纯粹喝茶，不谈干扰心绪的课题，追求活在当下这一刻里的境界，“是一个禅者修行的重要象征。”^[18]

继程对“茶禅一味”的认知也体现在他对茗茶的取舍。在那阵流行品吃普洱茶的风潮，喝陈年普洱茶成为时尚，以致以让人以为喝老茶才算懂得品茶，老普洱茶也被高作炒贵，继程是有所不满的。他认为“茶类那么多，不喝普洱也可以喝其他的茶，其他的好茶。即使喝普洱，也可以喝那些喝得起，不会让自己内疚的，不会让自己觉得对不起别人的。这些茶和这种等级、年份的普洱茶，市面上还多着呢！哪会没茶喝，哪会说不喝这种潮流兴的普洱茶就没有普洱茶喝了。哪会说没有喝普洱茶就不是懂得喝品茶的人。”^[19]这种无造作、无凡圣、开放的心态恰是禅的精神。故他呼吁喝茶人回到原点：“喝茶就喝茶，有好茶喝好茶，没有好茶就喝茶，

17 《喫茶处》第1-3页。

18 林清玄〈进入眼前这一刻〉，《柔软心无挂碍》（台北：神圆出版社，1996）第178页。

19 〈享受茶趣〉，《闲事心头》（槟城：马佛青佛教文摘社，2006年）第66-67页。

少了个好，但还是茶。只要是茶能喝能品的，就好了，何况喝好茶若没有好心情，在压力下喝，也喝不出好味道来；若心情好，差的等级差一些，或只有普通的茶，也可以喝出好心情，好味道了。这也是中国茶道的道理，是什么茶，就泡什么茶的原味，一种禅心来品，一种道心来喝，海阔天空，自由自在！”^[20]这种不为茶类所执着、茶的价值是由喝茶人来判定的主动意识，正体现茶禅的重要精神，即喝茶要有更大的包容心，否则便离开了平常心。^[21]以平常心“吃茶去”正是“茶禅一味”的第二境。至于养壶之道，“一把壶要不断的冲洗，经常擦拭，时不时洗刷，才能将壶的润泽养出来。”由例常不过的茶艺功夫，继程在《壶之道》^[22]一文中引申出“养壶就是修道，修道正如养壶”的道理。他认为“不断的吸收觉者圣贤的智慧精华，使心性在不断的薰习中转化净化；外在的行为也经常的修正改善，发现到有僵化现象时，要勇于洗革一番，以新的姿态，再勤加修行。当一把壶养出润泽时，心也修出了清静。”这种主张借茶艺以达到“茶禅不二”的结合，正如林清玄认同于铃木大拙对禅与茶道的体会那般，即“物的最高境界都是相通的，茶道、剑道、禅道对于内在心灵的提升与洗炼并无分别。”^[23]

林清玄喝茶亦标榜对“茶禅一味”的追求和实践，对体会茶的意境，指出“唯有生命境界高的人，才会在普通的茶里也品到真正的滋味。”^[24]对此，继程有其主张，认为“茶在中国文化中，上下纵横，涵盖各个层面，吃茶人吃茶时，不妨任由思想驰骋，细细的品出茶的种种意境，使茶丰富也提升人生的境界。”^[25]提倡以脑思考，用心细品，茶才能给予人种种的意境和体会。窃以为，这就是建议运用闻思修的智慧 and 实

20 〈回到原点〉，《闲事心头》第69页。

21 同注18，第180页。

22 《尔然小品》第140-141页。

23 〈茶匠的心〉，《莲花香片：茶味禅味，味味一味》（台北：洪建全基金会出版，1994）第12页。

24 〈茶歌与酒诗〉，同注23，第222页。

25 〈茶之境〉，《尔然小品》第139页。

践行为于茶道上，当吃茶人能像投子禅师从一碗茶照见宇宙的森罗万象，即了解到一碗茶含摄了宇宙中的物质、生物和心灵世界，但都是幻化无自性的时候，茶才能提升人生的境界。继程把“茶禅一味”当作是对自己和大众的一种供养。他在〈茶之禅〉^[26]举赵州“吃茶去”的公案对赵州禅师平等待客的态度极为称赞，次举赵州反行其道的三等待客的公案，认为也体现了禅师平等待客之道。“这是建立在平等性上的差别相，以恰到好处的方式待客，就能达到平等待客之道。”继程不像其他作者大幅度地书写和着重在“吃茶去”公案，或强调那是“去喝茶，去喝茶”对实践的重视，并要“喝时生其心，喝完时应无所住，这才是‘茶禅一味’呀”^[27]的主张，或以为是赵州有意借“吃茶去”来唤醒他人的真如自性^[28]，而是对赵州谨慎待客，合乎礼仪，达到宾主和悦的效果和作风更为赞赏，认为值得效仿。故说，“吃茶人都知道，来客是何等层次的吃茶水准，便以适应彼等级之茶招待之。否则对不懂茶艺者奉上品好茶，是暴殄天物，对茶艺功力深厚者奉中下品之茶，是怠慢客人。吃茶人若深得茶禅三味的平等心，便懂得如何以最佳方式待客。即使初次见面，在交谈乃至双方静默中，已能感应对方茶艺之造诣，于是奉上恰到好处的茶，主宾皆欢悦，茶的禅味弥漫茶室。”吃茶待客时能灵活应物，以臻至“茶禅一味”的境地，这或许就是继程在茶道上所追求的雅俗共赏的平常情调。

这一阶段的茶事散文少了前一阶段辩解声张的神色和口气，更多的是心平气和的抒情和讲理，尤其善于互通茶禅二事，提升了他以茶论道的表

26 文中举赵州的第一个公案文字：一僧来访，赵州禅师问：曾来否？僧曰：曾。赵州说：吃茶去。又一僧来访，赵州又问：曾来否？僧曰：未曾。赵州说：吃茶去。院主奇怪，问：为何曾来与未曾来者，皆请去吃茶去？赵州呼：院主！院主：诺。赵州曰：吃茶去！第二个公案则列赵州在禅床上接见王爷，在客堂招待将军，在门口迎接来通报的军士，三等待客之法。《尔然小品》第142-143页。

27 林清玄〈永远在实践中〉，《柔软心无挂碍》第193-194页。

28 Masao Abe 1985. *Zen and Western Thought*, edited by William R. Lafleur, pp 77. Honolulu: University of Hawaii Press.

达境界。^[29]他曾撰写论文将茶禅十品的的历程比作禅宗“十牛图”以牛和牧人来表现禅修之过程和理想，颇令人耳目一新。^[30]用相提并论或譬喻的方式的例子则有：

1. “生命的境界，应可像养壶一样，修养而升华。”^[31]
2. “宝贵的佛法，要在时时应用中，才更显示其宝贵。好的茶壶，要在时时泡茶中，更显示其魅力。”^[32]
3. “好壶可以欣赏，普通品的也可以欣赏，深的佛法要思惟，较浅的也要思惟。普通品的壶用来泡茶，好的贵的老的也可以用来泡茶，浅的形式的佛法能应用，深入的，不显露的，也一样能应用。”^[33]
4. “壶要在泡茶时才显露其生命，佛法要在平常日用中才流露其生命、其活力。”^[34]

继程对茶禅的弘扬可谓不余遗力，除了日日养壶泡茶吃茶，以用心、专心、觉照心泡出禅味，泡出人生的真性情，泡出生命的真味道，还不时墨写茶禅文字，颇露真趣。^[35]当他在他所依止的“嚀茶处”坐着喝茶，

29 继程在〈养壶〉一文中就道出养壶经验对他弘扬禅法的影响，其云：“在养壶过程中，也真的见到了与禅修共通的次第，使我在教学上，因此实际的例子而能讲解得更清楚与周全。”《笑吟人生》第30页。

30 〈茶禅之旅〉，《第七届国际茶文化研讨会论文集》（吉隆坡：紫藤集团，2002）第86-94页。

31 〈壶之道〉，《尔然小品》第141页。

32 〈壶有生命〉，《点滴心头》第169页。

33 〈随时备用〉，《点滴心头》第177页。

34 〈平常日用〉，《点滴心头》第172页。

35 法师于2002年有茶禅书法展，题材其中有对赵州“喫茶去”精神的发挥，有对喫茶养壶与修心的要求，有古代茶诗词，点出茶禅的功能和美学，文字内容有趣味，书法风格颇有自创功夫。见一丁〈继程法师一茶中闲僧，书中智僧〉，《法露缘佛教人文艺术杂志》，（梳邦UEP：法露缘出版社，2002年）第88期，第24-31页。

他所继承的便是古代禅宗“饭后三椀茶”的和尚家风^[36]，吃茶即是丛林禅僧最平常的情调，也是生活中一种美的韵味。在弘扬“茶禅一味”的道路上，他所活现的则是禅者决意求道“蓦直去”的道风，在佛教界掀起喝茶风气。^[37]

36 “资福如宝禅师”条，见[宋]普济著，苏渊雷点校《五灯会元》卷九（北京：中华书局，1984）第549页。

37 继程对外讲茶始于静七课程，他将喫茶与学佛修行联系起来，后来在茶的讲座中也注入佛法的内涵。法师以为通过这双重的推广，佛教界也渐渐的掀起一阵的喫茶热潮。〈分享茶艺〉，《点滴心头》第202-203页。



回顾与前瞻马来西亚佛教

第三场问答环节选录

主持兼点评人：谢爱萍

谢爱萍（谢）：我有几个问题想问继旻法师，您文章中的第4页和第10页有提到郑雨农，是不是一个失误？

继旻法师（继）：是的，是一个失误，应该是任雨农。

谢：还有，第5页你有提到保障寺庙产业是竺摩法师的贡献之一，当然我们不能要求您在这里谈一谈法师是怎样保障寺庙产业，因为这个场合也不适合谈，但是，我想知道您是不是可以在您的论文在谈及此事时，加上注脚，好让我们清楚这到底是怎么一回事，因为文字是记载历史，希望您能在注脚处说明。您在论文中的一些看法，是我不怎么理解的，就是竺摩法师因弘法而促成的一件事，就是斋堂逐渐转向信佛，斋堂需要对佛教有更深入了解，他们就请法师到来弘法，甚至派他们收养的小女孩到道场去学佛、学法。您在论文中所用的文字是“从拜拜转信佛教”——因为我们是文字工作者，所以我们对字眼就很在意。“从拜拜转向信佛教”这里有两个问题，一、拜拜好像是不对的；二、信佛是对的——问题是在“拜拜”。如果他没有经过这个“拜拜”的过程，他大概也不容易接触到佛法，这是我的一个提问。是不是经过“拜拜”，一个人才会比较有机缘接触佛法？所以，我们是不是可以在看法上不要排斥“拜拜”？第二就是“信佛”。“信”就是很可能变成迷信了，就像从一个迷信转到另一个迷信。所以，是不是用“学佛”会比较贴切？因为“拜拜”或者其他是我们常用的字

眼，学术上就比较少用到，意即“迷信”。“迷信”其实就是民间的一个风俗，并不需要被排斥、被谴责的一种行为。这是我对您论文中字眼的一些看法。还有，杜老师刚才有提及斋堂面目模糊（一笑），我想，斋堂的面目一点儿都不模糊，可能您对斋堂的认识不足，所以就有这样一个约莫的看法。在马大中文系开办的初年，有一位研究生，我忘了他的名字，他是傅吾康教授指导的，研究的是吉隆坡的庙宇，他那篇文章就提及了吉隆坡的斋堂，里面有很详细的田野调查资料与分析，我想这是一篇值得参考的文章。还有一点，我发现到今天提呈的论文，谈的是汉传佛教，是不是今天的主题就只能谈汉传佛教？但是，研讨会的题目是马来西亚的佛教，所以应该不分南传、汉传。我希望来年或者是下一届，研讨会能够较全面地介绍“在马来西亚的佛教”，或是“佛教在马来西亚的研究”。马来西亚有南传、藏传、汉传佛教，看看我们是不是对每一种佛教的发展情况和碰到的挑战都了解了。我想在座各位，你们有工作做了——研究全马来西亚的佛教和发展情况。郭老师，茶禅一味是一个很深奥的课题，是一种对佛法的理解。我想请问你一个问题，继程法师写这些散文跟那些批评他的人辩驳，谁是主，谁是宾？

郭莲花（郭）：我没有看到别人批评他喝茶的文章，只是在他的作品里有显露了别人对他的不满，批评他的人还包括了他的学生。他写日记，他的文章有些就是日记，他就是通过这样的方式来辩驳。

谢：我有一个很奇怪的想法，他辩驳的对象会不会就是他自己？他写了这么多文章，如你所说，最后他说服了那些批评他的人，会不会其实就是他说服了他自己？

郭：我觉得他不是说服他自己，他本身对喝茶这件事是没有矛盾的。他说，他花了很多钱买壶，他也说，喝茶不能离开玩壶这件事情，喝茶不能由别人来代劳，需要自己亲手去泡壶，去养壶，把那壶养得润润香香的样子。在他的一些对联，他称自己为壶痴，我想能够称自己为壶痴的，他就不需要说服他自己了。他已经愿意称自己为壶痴，就是

痴到底了。

谢：痴到底就不用在意别人怎么说了。不过刚才你提到说继程法师要我们喝茶的时候要思考，他真的这么说了？他用“思考”两个字？

郭：嗯，对。

谢：是用思考？不是观“念头”？

郭：没有。

谢：那么他的文章就是用这个词。您在文章中提到很重要的一点，就是说继程法师第一次提到茶是在1988年，您知道那时他是几岁？

郭：他是1955年出生的。

谢：所以应该是33岁吧？似乎还很年轻。所以到了1999年，他44岁，这年他终于对茶禅一味提出了比较具体的看法？

郭：是的。

谢：可能跟年龄有关系，有可能跟时间也有关系，在学佛的过程中，我们可能需要时间来沉淀、累积一些不同的看法。我觉得你写这一篇文章很勇敢，因为禅是一个不容易懂的境界，若要真正懂，就像你自己喝水，你才知道是怎样的一个情形。所以我觉得你写茶禅，是一个很好的尝试，也是一个学习的过程。那么，在座各位，请你们各自去体会这个茶禅一味，我们不是在批评继程法师对茶禅一味的境界，不过是我们对茶禅一味有怎样的体会。我觉得我没办法说出来，所以这个还需大家去努力，各自去体会。

夏美玉，我想您对艺术是有一定的研究吧？不然（对听众），她就不会特别对竺摩法师的艺术观有这么深的感情，把它表达出来，甚至通过他的画、他的诗和他的书法呈现出他的艺术观。竺摩法师说：艺术只不过是一个方便的法门，是可以亲近大众，可以接引大众的一个法门，而艺术的确是不可能取代佛教的。我只能说出我初步的想法。接着，我们把时间开放给大家提问。

A：大家好。我想问有关竺摩法师在正统佛教教育上的一些贡献。正如我们所知，马六甲有香林学苑开办的香林小学，槟城有菩提中学，就是

把佛学跟正统教育结合的一个很特别的系统。我妈妈曾在菩提中学受教育，她是第一批的受惠者，学费全免，那是在女生不受鼓励接受教育的年代。我是想知道，是否有人进行这一方面研究？

王琛发：我先回应释继旻师父。您在论文的第六页引用了梁国兴居士的口述，我觉得他这段口述是缺乏历史认识的主见，不合乎中道。假如您能放弃这段口述，从更多的材料和更高的层次解说大马汉传佛教，我相信您论文中对佛教史的陈述会更圆融。您看，他在这里讲：“马来西亚汉传佛教从‘拜拜’转为‘知识佛教’方面是从菩提学院开始，在50年代的马来西亚佛教的寺庙中都是没有佛法的。”各位，我们要注意，1877年，怡山的微妙大和尚已经到马来西亚来传法；1892年，微妙的徒弟在新加坡设立庄严寺，已经有设立佛学院的概念；1905年，极乐寺引来了《乾隆大藏经》，当时中国很多寺庙都没有收藏《大藏经》，而极乐寺就有一部。怎么说马来西亚的寺庙没有佛法呢？极乐寺在1905年迎接《乾隆大藏经》到达槟城，一共设了49天法会，已经演示给大家看，让民众了解何谓完整而正统的汉传佛教法事。妙莲法师当时还把虚云法师叫了来，法会完毕，虚云也在那个时候，首先在槟城广福宫讲完一部《法华经》，当时听完《法华经》之后的皈依者有几百人。然后，虚云再到青云亭讲一部《药师经》，讲完《药师经》又去八打灵讲一部《楞伽经》，当时皈依者总共一万多人。当时马来西亚华人人口才不过是五十万人，法师从五十万人中引进超过一万名皈依者，而且要听过经之后才皈依，可见当时的法师们对待皈依仪式是何等严格和不苟且。今天假如我们把“正信佛教”讲成是五十年代开始，那岂不是很好玩吗？

要知道马来亚汉传佛教的文字记录，在17世纪已经有汉传佛庙，18世纪已经有佛僧，大家要记住他们在困境中的功绩。所以，我觉得刚才忠全的一句话也是有偏差的。既然前头还有许多有名无名的僧人默默耕耘，从历史现实和学术论述的角度，我们实在不应该把竺摩法师称为“汉传佛教之父”。假如你把他称为“现代的汉传佛教建设之

父”，那还可以继续论述和商榷，但你一说“汉传佛教之父”的时候，难道说前面的法师都该死，没有传到佛教？不可以这样子说，这样说无意间涉嫌谤僧，不合公道，对已经圆寂与有贡献的法师很不公平。第二点，我要谈到忠全对斋教的论述了。实际上，斋教——如果你看林博爱先生在1920年代的《南洋名人传》，还有一些早期《槟城新报》，你会发现斋教实际上是分成几个系统的。其中有些先天道系统的修道人会显现为出家僧相，同时之间，也有很多先天道的修道人显在家相。还有些显在家相的道人，他们蓄发便服，但日常戒律森严，而且拥有身为出家人的弟子。所以在《南洋名人传》里面，先天道的阙子郁师父在1920年代去世时，当时送殡的僧众和在家众整千人。为什么？因为先天道本身的传承里面有一条佛门法脉，这条法脉是临济法脉；先天道一直强调“白马七祖”，就由于它自认遥接佛教的两个传承，往上追接临济祖师马祖道一棒喝顿悟的法门和道家南宗白玉蟾的性命双修，先天道原来的修行是要把这两者融会共修、打成一片。我们不谈后来的演变，不能忽略先天道的儒释道三教合修，原本确实是有实修实证的渊源。

当然我们也可以说，在五十年代有很多斋教徒众转信了佛教。但是斋教跟佛教从来是很早已经有这种交流，而且经常是连成一片。那么五十年代的情形是什么呢？那是由于斋教的教众之间讲究对修道次第的印证，他们是依前人为后学印证修行次第，以此决定后学在教门中的等级。1950年代以后，斋教的传承出现断层危机，尤其是临济法脉直指顿悟的传承在它里边难以接续；1949年后的影响很大，中国的斋教受到全盘镇压或改造，本地教众也没能回到祖山印证修行次第和升等。而东南亚的斋教信仰者，有很多是实修者，也很多根本没修，教育程度不高不低，只会配合丹功修道，一旦遇上了地方上的宗教政策也有变化，很多人还不懂应付外事俗缘。结果怎么办呢？结果是他们之中很多都受劝告加进了佛教总会，通过佛总协助注册为佛教团体，保护他们的佛堂。这里头的变化都是有历史背景可循，我相信如果我

们深入历史背景进一步研究，是可以找到很多寺庙、很多传承的演变案例，整个华人宗教历史会更丰富。过去马来西亚的华人宗教研究一路来难于开展，所以现在一定要有更多人参与才会有利未来，大家其实可以根据同样的资料各自发挥所长，不能独占资料。假如各位要研究这方面的话，来我家看到的书本和文献可以任由翻印，不过不能带回自家深锁。知识产权要共享，大家才能一起努力。谢谢！

- B: 我之前有看过继程法师的《百尺竿头》，应该是一本新书。近来师父都不写散文，都在写弘法笔记。刚才郭老师说没有人跟他辩论，他又怎么回应呢，可是我觉得我在《百尺竿头》里面所看过的是一些可以回应郭老师的。我现在读出来：多言巧语，若无实用，不如默然，内摄观心。这个例子能让人看他到是怎么面对别人对他的批评。夏美玉老师，竺摩长老说：弘法是首要，艺术是次要。到底竺摩长老花了多少时间在钻研艺术？因为他不鼓励他的弟子去钻研艺术。

洪祖丰：刚才王琛发教授所提出的问题值得我们深入地去探讨。我们每次讲汉传佛教都是提竺摩长老，把他称为“汉传佛教之父”，而否定或偏低了早期很多人的贡献。这个真的要深入地去探讨。因为我们站在这个时间来看课题，往往忽略了前一段时间的人，而抬高了这段时间的人。到底谁在汉传佛教发展上记大功，或者有一天我们这个佛教研究学会，可以来办一个辩论会（哄堂），来辩论一下这个课题。

同样的，我们研究南传佛教的人，也只提达摩难陀长老，好像南传佛教的师父只是达摩长老，其实这个也是我们现代人的一厢情愿。一百年前十五碑佛寺已经出现了，那个时候已经有了佛学班，到现在已经有了一百年的历史了。这些前人的功劳我们全把它丢掉吗？现代人站得高，是因为他们站在前人的肩膀上。

再讲下去，刚才继旻法师提到的卫塞节，到底在争取卫塞节为公共假期上，谁的功劳最大？从佛总的角度来看，这全都是佛总的功劳，佛总的文章，都说这是金明法师跟佛总的功劳，金明法师的文章也是这么说。那么，佛总还未成立时，槟城，雪兰莪各佛团争取卫塞节为公

共假期的努力，该如何看待？我曾在十五碑佛寺看过一份信件，是政府写给该佛寺，告知他政府同意卫塞结为公共假期，可见该佛寺也参与争取的工作。我想，应该有人去还原这些历史的真相。

D：我想知道佛教群体到底有多大？尤其是在19世纪末及20世纪初。

郑文泉：一句话罢了（哄堂），在当时听完《法华经》才可以皈依的，这个根据是来自虚云长老，除非他是妄语，听完经才可皈依，比现在更加正信，不是随便皈依哦……

谢：好了，超过一句了（哄堂）。现在就请我们的四位主讲者一人一分钟做最后的论述。（哄堂）

郭：刚才那位同学提到继程法师的那些弘法笔记，我也稍有读过。我觉得他没有针对茶这个问题来反驳，所以你举的例子恐怕不太适合拿来用。我在做这个课题读到茶禅一味的理论，后来喝茶时便对那杯茶充满了景仰。

杜忠全：针对王博士刚才提到的斋教的问题，其实我文章里没有提到，现存的斋教或者民间教派本身，那是明清时代产生，它是属于民间信仰跟上层的教理化佛教道教交融的一个结果，所以这些斋教里面必然有一些道教成分，有一些佛教成分，可是又有一些民间信仰的模式，也因为具有佛教的成分，所以他们很容易在50年代——王博士所说的，他们传承中断之后，按照他们的佛教成分，他们很容易地趋向佛教化。比如很多的斋堂，你进到大殿就看到观音，所以很容易被佛教吸纳，这是一点，就是说他们本来就是三教合一的。再来，刚才那位同学提的问题，我刚才没有讲到：竺摩法师为佛学院招生的时候到处跑动，据知他当时到了很多个地方，并且对一些斋堂的主持人说：“你把你的子弟送来，让我带去佛学院念书，我给你一个回馈，就是我每年固定到你这地方弘法。”这样的条件你要不要？竺摩法师到小地方的小斋堂弘法，一个名气响当当的法师呢！人们也就很放心地把孩子交给他。他当时亲自把孩子带到槟城，放假时又亲自把孩子送到北海火车站，买了车票把孩子送回，所以你会对竺摩法师很放心，而且

换来每年一个名僧固定来斋堂弘法，所以这个是一个——用我们现在的话就叫作“条件交换”。也因为他这样做，就为佛学院招收很多的斋教子弟，进而促成斋教佛教化。这可能是马佛学院内部的口述史料，外人也许就不知道，当时原来有这样的一种“条件交换”。

夏美玉：这位听众，我私底下回答您的问题，好不好？

继：我想我要回答的问题很多，可能要超过一分钟。首先我要回答主持人的问题，即注脚的问题。因为我的全文论文超过五万多个字，主办方只要六千个字，我前后删掉的时候，可能间中会脱节了，这是我要讲解的。我本身是竺摩法师的弟子，如果我讲他是马来西亚汉传发展之父这是很主观的，所以具有争议性。我相信竺摩法师也不在乎说到底人家称他为汉传佛教之父，或否认他是汉传佛教之父，因为甚至当年要封他拿督头衔，他是不愿意的。不像现代的人，哇，自己去申请拿督，等了很久——我是说他是不愿意的。人家要送他大房车，他也不愿意。这个是我澄清。关于学佛、拜拜、正信、迷信之类，由于我有经过六年的宗教学训练，我们讲别人迷信，我们才是正信，其实那是对别人的宗教很不恭敬的。从宗教学的角度来讲，我们不能排斥所谓的迷信，说我们才是正信。我用“拜拜为主”，“拜拜”在宗教学上是被认可的，信众有所求而拜，所以我用“拜拜”的字眼是符合宗教学的要求的。关于我所引用的口述例子，主要是探讨竺摩法师被称为“马来西亚佛教汉传发展之父”的因由，那是佛青总会的理事赐予他的。梁国兴居士是前任佛青总会长，从他的口述引证我所谓的“马来西亚汉传佛教发展之父”的因缘。当然，我也不排斥别人的说法，所谓所有的高僧大德对马来西亚佛教的贡献，当然有机会我要去王博士的家，把他所有的书都搬回来。（哄堂）。

谢：最后，我要讲的是，研究佛教在马来西亚的发展，可从三个地方下手：即是檳城、马六甲和新加坡，因为这三个地方曾经是海峡殖民地，也发展得较早。至于办教育的，除了竺摩法师，马六甲的释金明

法师，也在办教育方面有很大的贡献，所以我认为这些都是将来可以研究的课题。

回顾与前瞻
**马来西亚
佛教**





南洋水墨画中的道释佛精神 ——论锺正山的写意人物画

■钟 瑜■

一、佛教美术对中国绘画的影响

汉代以前，中国的艺术（书法、绘画、工艺、纺织、建筑等）皆由卑微的工匠所创。公元2世纪的东汉时期，佛教传入中国，并透过艺术形象宣扬佛教教义，感化众生，佛教思想也融入中国的古代哲学里，影响了中国绘画艺术的发展。中国人物画吸收了佛教艺术的绘画技法和题材内容，结合文人情怀，展现新机，衍生出文人画中独特的“道释人物画”。历代画家在前人的基础上不断地创新和突破，于不同的朝代各显其时代特色。

由于东汉以后的佛教艺术受到帝王推崇，许多文人雅士也加入了佛教的创作队伍，佛教绘画因此加速汉化，也为中国绘画注入了新的表现语汇，新观念、新技法、新造型、新题材内容、丰富的色彩等，促进了佛教画像、雕塑造像、寺塔建筑等艺术和工艺的发展。魏晋以后，印度艺术的凹凸法和佛教绘画的鲜艳色彩影响了中国工笔重彩画追求浓重立体的效果，从临摹中亚细亚最早的佛画范本，中国画家创造出写意人物画，佛教故事也丰富了人物群像的塑造内容。

魏晋时期，许多士大夫兼宫廷画师与工匠联手开凿工程浩大的石窟艺术，如敦煌、云冈、龙门、麦积山等，创造了不朽的艺术瑰宝；这时期著名的佛像画家如曹不兴、张墨、卫协、顾恺之、戴逵、王广、张僧繇等，留下的佛教寺庙壁画更是脍炙人口。唐代的吴道子、张孝师、杨庭光、皇

甫轸、范长寿、杨仙乔、尹琳等，他们的佛教绘画遍布于大唐帝国的都市名刹、乡村梵宇，教化了无数的民众。

唐代以前的佛画主要是石窟里的壁画和塑像；到了隋唐则以人物画和道释人物画为主流，被视为佛教艺术发展最辉煌的鼎盛时期。唐以后，随着佛教意识渗入文人思想，画面出现山寺风景、道释人物，讲究意境、气韵与趣味。佛教人物画像在演变中出现了多样性的风格，促使中国绘画朝向多元化发展。唐代的佛教艺术成为千余年来从强烈的西域色彩成功的汉化后，所衍生出来的新的民族艺术形式。

唐朝末年，人物绘画由追求色彩绚丽到推崇无彩轻形的“水墨至上”世界，倾向佛教思想的追求。五代十国时期，中原文化常年遭受北方少数民族入侵破坏、道教兴起、多次大规模的“灭佛”运动，都加速了人物画的衰败。宋代理学兴起，山水画、花鸟画有了长足发展，士大夫画家将创作兴趣转移到“文人画”，以山水、花鸟体现怡情养性之趣；中国人物画从此一蹶不振。

本文将探讨古代中国文人画中道释人物画的发展，及近代传播南洋地区的马来西亚南洋水墨画家，如何在继承传统文人画情操的同时、仍旧坚持着中国画的笔墨精神，在表现形式上开创出另具赤道风采的“道释人物画”。

二、传统文人画中的道释佛精神

文人画泛指中国文人士大夫所作之画，最早由北宋苏轼提出，民间画工和宫廷画院画家从此区分；明代，董其昌将唐代王维列为“文人之画”的创始者。文人画的特色乃注重知识分子的情趣和思想，多取材自山水、花鸟、木石等，借自然景物抒发“性灵”、个人抱负，民族情怀、政治关注；标举“士气”、“逸品”，崇尚品藻，讲求笔墨情趣，强调神韵，重视文学、书法修养和画中意境。历代文人画深刻地影响着中国绘画的美学

思想、画意和技法的发展。

自从佛教文化与汉文化相互融合，建立新的文化现象之后，历代的文人都崇尚学习和吸取佛教教义作为提升自身文化修养和知识的元素，并外放体现到生活和艺术创作中。唐代是中国禅学的鼎盛时期，崇尚南派禅宗的文人墨客和高僧交往蔚为时尚，文人爱引禅入诗、入画；将儒、道、佛精神结合，扩大和提高了文艺创作的题材和境界。

佛教对于古代文人思想的影响主要体现在三个方面：（一）文人从佛教的启发中寻求恰当的生存方式和人生目标；如苏东坡坎坷复杂的人生历程，得以从《维摩经》中找到超脱自我的定位。（二）文人从佛教中挖掘批判社会的思想源头，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，虽然稳定国势长足发展，儒教却禁锢和压制了许多才情纵横的文人，他们唯有从其他思想中寻求新观点。（三）文人从佛教启示中探索文艺创作的新风貌。如王维在经历了仕途艰辛和不幸人生之后，更加笃信佛教，崇尚“维摩诘”享乐和理想两不误的人生观。由于儒道佛思想的冲击，王维创作了大量的道释人物画作品，成就突出。

佛教的汉化衍生了中国特色的禅宗画，历代禅师放浪形骸的造型成为画家最爱表现的内容题材。唐代以前常见佛和菩萨像；五代以后却禅风当道，倡导“刹那顿悟”，画家爱作罗汉图，如五代贯休的《十六罗汉图轴》，人物表情夸张，或怪或丑、风格朴实、简笔率意。

北宋中期，文人画和风俗画盛行，佛教壁画气势衰退，佛教绘画从壁画移植到卷轴画，出现“水墨禅画”，佛教人物造像更倾向平民化。如石恪的《二祖调心图》，梁楷的《泼墨仙人》，都是逸笔草草，不求形似，但求神韵，追求“逸”格；没有严谨工致的细节描述，却以泼洒淋漓的水墨抒写。再如南宋李公麟，其《醉僧图》因怀素送酒诗而作，也为道释人物画注入了文人意趣和新颖技法。历代的画家作品展现了水墨道释人物的可塑性。这类禅画的简淡画风，正是对正襟危坐、重彩华丽、工笔繁复的道统式佛画的反思和再生，为“法相庄严”赋予了新的诠释。

隋唐曾是道释人物画的鼎盛时期，随着文人画家对于教化伦理的兴趣

日愈淡薄，道释人物画由盛而衰，退出了元明清艺术的主流，由山水、花鸟画取而代之。明清时期的僧侣画家众多，以“明末四僧”（八大山人、石涛、渐江和石谿）和龚贤最具代表性，他们亦是延续文人画的题材，以山水、花鸟寄托亡国的悲哀寂苦，讲究抒发性灵，极富个性。

三、南洋水墨画中的道释佛教精神

中国与南洋地区的交流始于汉代。19世纪末以后，更形成中国闽粤地区老百姓南迁的最大移民潮。他们带去中国的传统文化习俗、琴棋书画艺。1920年代，中国西式美术教育兴盛，南洋华社（本文指新加坡、马来西亚）在办学兴儒，保存国粹的同时，也很重视美育。

1922年，新加坡的华侨美术学校开办书画艺术课，期望创造“大中华美术”。1929年，吉隆坡南洋书画社积极推动和发扬南洋书画艺术，以保存国粹艺术。1938年，新加坡南洋美术专科学校成立，推动南洋水墨画的萌芽。第一代具有开拓精神的南迁中国画画家以写生技巧描绘南洋热带的风土人情，自然景观和奇花异草，替代了传统文人画中的山水、花鸟题材；在表现形式、技法和色彩方面，借鉴了西方的透视和素描技法，融合他们原有的重视笔墨金石味的海上画派风格，启蒙了有别于传统的南洋文人画。第二代南洋水墨画画家，接受深厚的中华传统文化熏陶，承传海上画派坚实笔墨基础的技法，师法明清画家如徐渭、明四僧、陈洪绶、吴昌硕等，吸取与借鉴西方表现主义绘画的创新思维，融会贯通，开创了具有传统文人画精神，南洋本土特色及时代气息的水墨画；在题材内容方面，南洋水墨画家仍然是延续着传统，以花鸟画为主，山水次之、人物少见，道释人物画更是极罕见，其中以擅长各种体裁及大写意人物画创作的锺正山为代表人物。

锺正山（1935-），生于书香世家，自幼受父亲启蒙，走向艺术。1955年毕业于新加坡南洋美术专科学校艺术教育系，既师承重视中西融合

创新的陈文希、钟泗滨，又习艺于强调笔墨基础的陈宗瑞、施香陀。1967年，创办马来西亚艺术学院，掀开马国艺术教育先河，成为培养南洋水墨画家的摇篮^[1]。

70、80年代，马来西亚国家文化政策的偏差致使华人文化被边缘化，传统书画艺术不及西洋画成为各民族的共同艺术语言，被拒于国家艺术主流之外，南洋水墨画面对艺术生态的冲击。锺正山身为水墨画领军人物，时任马来西亚华人文化协会总会长，积极推动传统书画艺术；在台湾组织《国际现代水墨画联盟》，在国际上奔走推动中国画的现代化。这个时期，锺正山的居所与伯园长老为邻，因此经常造访湖滨精舍，向法师请教佛理，法师亦向锺氏请教绘画技法与画理，两人在佛理与艺术思想上有深切的交流与互动。

这个相互切磋的起点，启动了伯园法师开始写梅兰竹松的写意文人画，锺氏则从佛理中悟到艺术的新境界，参禅入画，创作大写意道释人物画^[2]。三十余年来，锺氏的人物画从具象到抽象大写意，历经风格的转折与突破，但是万变不离其宗，其创作的道路始终有序地贯彻着儒道佛三教合一的艺术精神，体现真善美与圆融超脱的境界。其道释人物画具有以下几点特色：

1. 在题材上具有开创性

常见的传统道释人物画有佛陀像、罗汉图、和尚僧侣图、观音图、达摩像等。锺正山除作罗汉、禅师、济公、寒山、拾得像之外，开创了以南洋土著人物浑厚粗狂的造像来表现人类的率性真情，极具本土特色。

2. 在表现技法上有笔有墨

隋唐的佛画以工笔重彩或细腻白描为主。宋代则出现大写意的减笔描

1 钟瑜著《马来西亚华人美术史1900-1965》，（吉隆坡：正山国际设计艺术集团出版，1999）。

2 钟瑜编《锺正山画集》，（吉隆坡：锺正山美术馆出版，1995）。

和写真性的白描肖像画形式，前者以淡墨减笔的块面为主，后者则是含蓄刚劲的线条。锺正山具有扎实的笔墨根基，因此能“线”亦能“面”，为传统的道释人物画赋予了新的笔墨生机和时代气息。

3. 在表现形式上借鉴大自然

锺正山的绘画经常以一个“圆”为构图，既是借鉴于大自然厚重石头的造型，稳重而浑厚，更是藉此体现太极的“圆融”。（见图一：圆融和谐）

4. 在思想上进入三教合一的“真善美”境界

儒道佛虽然源自三教思想，但是最后终结于“真善美”和“圆融”。锺正山的作品始终贯彻着他对“真善美”、“圆融”、“仁”、“中庸”的人格追求和期望。

5. 在精神上体现禅宗的顿悟

两宋以前的佛画都是表现外在形式，禅宗崛起为佛学主流后，“顿悟”成为佛教美学的核心，唐宋文人在感染和参禅悟道的过程中，给艺术思维注入新的内容和活力。这也是锺正山从与伯园法师交流中得到的“顿悟”。（见图二：悟道）

6. 在功能上具有寓意警世的教育性

锺正山以艺术教育为己任，重视艺术成教化、助人伦的社会功能，因此以慈悲为怀的角度去理解佛理，以画家的激情去批判世界的混乱与残酷无情。

四、总结

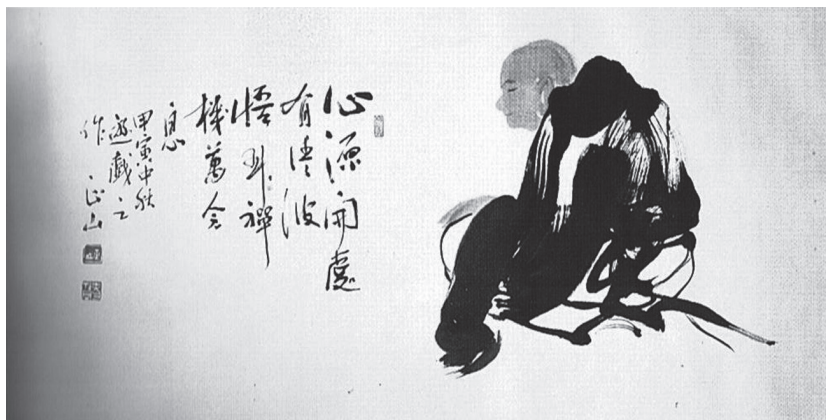
佛教传入中国后，得以发扬光大。佛教艺术从教化人性走向了抒发心灵的文人画。宋代以后的道释人物画不再赋予宣教的功能，而是画家对于禅宗“顿悟”的体验和认知，引禅入画的现象深深地根植于传统文人画的血液里，许多画家虽然不作佛教人物画的造像，但是却将这种道释佛教精神融汇于不同题材和体裁的文人画当中。

南洋水墨画家继承着传统文人画的内涵、题材、技法，隐含着推崇儒道佛的基因。锺正山作为现代水墨画开拓者之一，其现代性的思想不但体现在“道”的宇宙观中，也体现在他从“儒”入，由“禅”出的社会观中。他以“中庸”为核心价值观，秉承传统面向现代，立足东方融会西方，创建本土精炼外来，坚持纯艺术结合实用，尊重客观反映主观的立场，实践其社会责任和使命。同时，他又以出世超脱的思想表现个人的“无欲”，在物欲横流的世俗中“禅”悟！体现了“人到无求品自高”的境界。锺正山洒脱的思想品德在他舍弃小我后，获得了包括现代艺术事业在内的“大成”。中国艺术评论家邵大箴教授评曰：“锺正山的艺术创作和所取得的成就具有前瞻性，对包括中国在内的许多东方艺术家具有借鉴和启发意义。”^[3]。

3 邵大箴〈具有前瞻性和开拓性的艺术创造——评锺正山的水墨画〉，《五十载笔墨请——锺正山70回顾展》，（吉隆坡：马来西亚国家艺术馆出版，2005），页26。

附录

两幅锺正山的画



图一：圆融和谐



图二：悟道

载道与言志的马华佛教散文： 以郭莲花散文为个案

■林春美■

要谈马华佛教散文，首先必须界定的是：什么是“佛教文学”？

宗教与文学关系密切，很多文学史家，包括写《中国新文学之源流》的周作人，都把宗教视为文学的起源。虽则如此，两者性质毕竟不同。周作人认为，宗教仪式皆有目的，然而文学却只有情感而无目的，“若必谓为是有目的的，那么也单是以‘说出’为目的”^[1]。因此，在他看来，当文学最终从宗教里分化出来之后，在文学领域里，即存在着两种不同的此起彼伏的潮流：一为言志的文学，一为载道的文学。前者显然就是周作人所谓的除表达作者思想感情之外再无目的可言的文学，而后者则是“文以载道”的文学。文以载道原为儒家文学系统中的概念，然而周作人认为，宗教之具备明显目的性，对文学之作为载道工具起着一定的影响作用。他将实践目的之内容，笼统的称之为“道”。因此，载道一词，不仅涵盖他所大力批判的儒家义理，亦可指向其他一切以阐述、发挥圣人之道为目的的文学。

马华作家兼评论家何乃健在一篇讨论八、九〇年代马华佛教散文发展状况的文章中，分别罗列了“在过去十年，经常把个人的生活经历、观

1 周作人《中国新文学之源流》（上海：华东师范大学出版社，1995），页13。

点、感想结合佛理，以散文小品来抒怀言志的作者”若干人，以及除此之外的，“在文艺创作中偶露禅理锋芒的作者”又若干人。^[2]何乃健深谙其况的分类，其实为我们揭示了马华佛教散文创作的两类状况：一类有意识进行佛理之阐述，写作具显著的宗教目的；另一类体现佛教文化思想之影响，然而不以弘扬教义为书写之旨趣。若借鉴周作人两种文学潮流之说，那马华佛教散文或也可分为载道的与言志的两种，前者指有意识地承载与阐述佛理、或表达自己学佛体验的作品，而后者则是那些志不在说佛理，然而却在书写之中体现了佛教思维方式或审美取向的文章。而评论“佛教散文”者往往因为所论文类中的“佛教”是为“散文”之定语之故，因此一般将前者视为“佛教散文”之主流。何乃健文中所具体讨论者，即皆为他归为第一类的作家的作品。检视相关散文，可以发现载道佛教散文中未必绝无佳作。然而如张木钦般行云流水、自成气韵的，确实又不可多得。^[3]其他载道佛教散文则多数“理过其辞，淡乎寡味”，合乎何乃健所评：

马来西亚华文佛教散文中不乏佳作，但同时也有不少平淡无奇，人云亦云，繁冗枯燥的作品。^[4]

中国学者张伯伟在论述山水诗与佛教之间的关系时，曾引述刘勰《文心雕龙》“庄、老告退，而山水方滋”一语，来解释山水诗取代玄言诗而兴起的原因。他认为，“玄言诗那种以老、庄概念入诗的作法，往往显得生硬”。至谢灵运山水诗不再刻意寄辞老庄，而是“把玄理融化于模山范

2 何乃健〈溪声尽是广长舌：浅介马华佛教散文的近况〉，见王润华、辜美高编《马华文学新成就新方向》（新加坡：新加坡国立大学出版社，1996），页20。在何乃健所列此两类作家的名单中，前者远多于后者。

3 可见周作人主言志而细载道未必没有道理。可是也得注意，周作人并非认为凡言志者其文必佳。比如他也批评晚明公安派以及一些现代作家“空疏浮滑，清楚而不深厚”。详《中国新文学之源流》，页27。

4 何乃健〈溪声尽是广长舌：浅介马华佛教散文的近况〉，页24。

水之中”时，反而能表现出对老庄哲学的更深微的体会，其诗歌之表达也更为精致。^[5]

本文即以此说为参考，讨论马华佛教散文是否较有可能在载道者的“佛祖告退”之后，方得以在言志之中“禅趣滋生”。郭莲花佛教散文兼得载道与言志二味，故以之作为讨论对象。

二

郭莲花的创作与学佛，大约都起始于同一个时期：她的大学时代。从其著作整体看来，可以说，她作品中的思想，是以佛学为依据的。

迄今为止，郭莲花著有两本散文集：《走月光》（1999）和《春天种一棵树》（2006）。《走月光》第一辑是她在瓜雪水乡的童年与成长纪事，那是学佛之后自觉地对来时路的回顾。第二辑则是有意识地将中学执教期间的生活经历与佛理结合的小品。严格说起来，只有这下半本书才最符合一般人期待视野中的“佛教散文”。《春天种一棵树》则依四季分成四辑，主要书写她在南京修读博士学位的三载春秋。^[6]因此，读者可能更容易将它视为“留学散文”^[7]，或者“游记散文”^[8]。然而，细细读之，里头多篇未尝不也是佛学散文。

在郭莲花自瓜雪一路行至南京的书写过程中，有一个名词反复出现在她的散文里：树。她在第一本书赞叹“只有植物才能让人看到生命成长的神速力量是何等惊人呀”^[9]，在第二本书欢呼“花木给了我生命的感动和

5 张伯伟〈山水诗与佛教〉，见《禅与诗学》（浙江：浙江人民出版社，1992），页166。张伯伟教授也是本文研究对象郭莲花的博士论文导师。

6 据郭莲花告知，其中写丝绸之路之旅的几篇，写于留学南京之前。

7 张伯伟〈序〉，见《春天种一棵树》（雪兰莪：大将，2006），页3。

8 何乃健〈序〉，见《春天种一棵树》，页6。

9 〈乡路〉，见《走月光》（吉隆坡：千秋，1999），页147。

活力”^[10]。她对树的强烈情感，使树成为我们理解郭莲花散文的重要符号。郭莲花的树论，有着显著的佛教生态观之影响。佛教生态观的哲学基础，诚如许多学者所指出的，是缘起论。郭莲花散文多处述及缘起，亦曾以河涛之起伏，喻缘之生灭。^[11]对树的书写，是缘起论对其生态观影响的广泛体现。吴言生指出，“依据缘起论的观点，整个世界处于圆融互摄、共生互动的网络中，组成了一个不可分割的整体”。因此大乘佛教提出“无情有性”之说，认为万法皆有佛性。^[12]郭莲花以散文的形式如此诠释此说：

一棵一生只开花结果一次的香蕉树，一个终年手持一根木棍、目光呆滞在这条路上徘徊的疯女，一朵快乐、甜蜜儿童的笑容都能引发人们对生命的思索，如果我们都愿意聆听与觉察。^[13]

她将无情识之树木，与有情识（但却又处于混沌之中）的人并提，承认两者皆能引发人“对生命的思考”，皆有平等的存在价值。对“无情有性”的肯定，让她对自然产生珍爱之意。因此，她前期的散文如〈向一棵树致敬〉和〈半棵树〉，就一再申说树木亦有其尊严，人类没有随意砍伐或蹂躏树木的权力，颇有循循善诱人类给树以“平等的对待”之意。在前一篇中，她因为一棵芒果树曾经给予她清风与花香、并为附近小孩带来采颀果实的快乐，而愿意向一个无情之物致敬。而在后一篇中，她则自拟为死去一半的树，以其比鬼还骇人的容貌，控诉人类对自然生态的破坏。

郭莲花散文中的树除了是承载佛理的具象之外，还是取譬的物象。〈树的开始〉以树木喻树人，认为“每一个人都是独一无二的树，了解自

10 〈自序〉，见《春天种一棵树》，页14。

11 在〈喧涛〉中，她曾提到，行走在她筑在水上的家，听“河涛哗啦响，感觉生命的缘起缘灭是如此的真实，又如此的好”。见《走月光》，页29。

12 吴言生〈深层生态学与佛教生态观的内涵及其现实意义〉，见《中国宗教》2006年第6期，页24。

13 〈乡路〉，页147。

己的品种、素质和需要是一项很迫切的任务”。^[14]而〈叶落归大地〉则以树木喻生命：“生命像一片树林，植根于无私的土地”。虽然“树木开花，不为蜜蜂彩蝶；树木结果，不为人类温饱”，^[15]然而诚如《杂阿含经》所言：“此有故彼有，此生故彼生”、“此无故彼无，此灭故彼灭”，“‘此’‘彼’构成一个不可分割的整体，一事物的存在与否，决定于条件。只有将一物置于整体中，在众多条件的规定下，才能确定其存在。”^[16]既然一切事物都是互为条件的，因此从缘起论观点看，“一切事物皆为缘合而成的性空之相”^[17]，并表现为永恒变化的无常。“由于‘无常’，人生和万物又都是‘无我’的，这一观点否定了包括人在内的一切生命存在的实在性，打破了人自身的优越感和人在自然中的优越感。”^[18]正因为人并不优越于树，众生平等，因此郭莲花认为，一棵老树与一个病体有同等的尊严，“它们生命的结束是同一个真相，两者的死是平等、自然及无常的体现”。^[19]

较后期的〈春天种一棵树〉一文，在郭莲花的诸多散文中其实算不上是写得精彩的一篇。然而作为其第二本散文集的书名，此题毋宁再次凸显“树”一符号在其书写中的重要意义，并且还标志着郭莲花佛教散文创作的另一层境界。在这篇文章中，她说：“春天，种一棵树，植一种心情，播种正见……”^[20]。这种说法，其实脱胎自她早前在一佛教刊物上发表的文章〈我有一块地〉^[21]。她在该文中将生命比喻为“一亩等待撒种的

14 〈树的开始〉，见《走月光》，页118。

15 〈叶落归大地〉，见《走月光》，页86。

16 魏德东〈佛教的生态观〉，见《中国社会科学》1999年第5期，页106。

17 第十四世达赖喇嘛〈佛教徒的自然观〉，见《慧炬》第522期（2007年12月），页35。

18 王云梅〈尊重生命 热爱自然——佛教的生态伦理浅析〉，见《东南大学学报（哲学社会科学版）》第3卷第4A期（2001年11月），页34。

19 〈落果〉，见《走月光》，页166。

20 见《春天种一棵树》，页171。

21 见《福报》2000年7月，页86。

田地”，接着设问：“用它来种什么？”文章的核心在于阐明应播撒佛教所肯定的“正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念及正定”，因为这八颗曾在佛陀身上开花结果的种子，“将来也必能在我们的生命里开出纯善的慈悲和智慧”。过于浓烈的说教意味，导致此文流于枯涩。然而在《春天种一棵树》一书的多篇作品、包括与该书的同名散文里，作者显然在某种程度上不再停留于以树作为譬喻“正见”抑或其他佛理的物象的手法上。以树为取譬或起兴的自然物象，在写作心态上依然是将树视为心灵的异质物。而已有识者指出，唯有当心（主体）与物（客体）之间消解了因理智思辨而产生的分别，取消了彼此之间的差异之后，方能达致心物合一之境，则此时“凡所见色，皆是见心”。^[22]换言之，若意与象合一，使意者象也、象者意也，则可更加贴近佛教“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”的境界。

许多学者认为，意象之概念与道家“得意忘言”说有关，可是它在诗学范畴方面的完备建构，却还是道佛交融、佛道合流的结果。张伯伟认为，禅宗主张“不立文字”，并谓佛性“一切物类比况不得”；然而因为终究得为诸方不同根器的人说法，因此以意象语喻之，就是禅师“绕道说禅”的方式之一。他说，“禅宗最根本处是要人认识自己的‘自性’，但‘自性’是不可言说的，所以，禅师遂藉可以感觉的意象，以喻示那不可言说的‘自性’。”^[23]而刘艳芬则从佛教“空”的思想解释其对意象形成的影响。她指出，因为佛教认为宇宙万象皆为空幻假有，所以“象非真象”，是以不能执著于象，而必须“极象外之谈”。^[24]

就郭莲花后期的散文而言，表面固然仍以树为象，然而其所指涉，往往已延及象外。要明白郭莲花佛教散文摆脱物象桎梏的变化，不得不追溯

22 葛兆光引马祖道一以解释禅宗对自然物象的体验。详阅氏著〈禅意的云——唐诗中一个语词的分析〉，见《文学遗产》1990年第3期，页84。

23 张伯伟〈禅宗思维方式与意象批评〉，见《禅与诗学》，页107。

24 刘艳芬〈诗歌意象与佛教意象关系略论〉，见《社会科学辑刊》，2007年第6期，页239。

至她集外的一篇散文：〈庭中有奇树〉^[25]。此文虽有意以三慧讲堂庭院内一棵万重葛与榕树驳枝结缠而长的奇树，隐喻自五〇年代南来弘法、筹建包括三慧讲堂在内的佛寺道场、渡人无数的竺摩上人，然而文章重点并不在以树喻人，而是更多写庭中景色，以及作者在树下的休息静坐。她“坐在树下，觉察自己的每一个起心，每一个举动”，“禅师的叮咛响起，花、果纷沓坠地”。作者在此并不多费言辞阐述树的象征意义，然而以树下之禅修，与花果归尘的无常之法并列，却巧妙地起着一种梵我合一的含蓄的美感效果。正因如此，不论是“人中奇树”竺摩上人，抑或作者几位出家修行、“将来成树，也必定叫人赞叹”的友人，此处的树，都不再是简单的譬喻的物象，而毋宁是一种禅定的意象。明乎此，我们才能知晓作者“愿活得像一棵树，静默度日，从容不迫”，委婉表达的其实就是对能定、而最终能从容不迫，达致寂静之境界的追求。

在佛教的定义里，“远离本能所能引起的精神动摇，称为寂；断绝一切感觉苦痛之原因而呈现安静之状态，称为静。”寂静一词，即为“心凝住一处之平等安静状态”之意。^[26]在《春天种一棵树》的多篇散文中，不论是赏花、观木、植树，郭莲花写树之象，其意其实却在体现寂静之意识状态。比如〈相识〉一文，她渴盼与南京花木相识，因而借助于相关的专门书籍。所能购获的虽是一本叙述北京树木的著作，然而却也能够让她“常常在随意翻阅之间，宛若走入一片清幽、宁静的深林”^[27]。由此出发，而去认识与书写南京树木，未尝不也是她一步深于一步地走入清幽宁静的精神世界的途径。〈相识〉书写她于途路上所见花木，一种接一种，非常专注，似乎除此之外别无所图，自是呈现一种“心止于一处”的修持状态。正因体会寂静乃“心灵的极乐”，一异国的森林工作者独排文明社会所谓蛮荒之众议，认为“森林是个美丽的地方”，才会让她深深认同为

25 见《南洋商报·登彼岸》，10/4/2000。本篇以笔名“莞然”发表。

26 《佛光大辞典》，卷5，页4507。

27 见《春天种一棵树》，页85。

一“大思想”（big thought）。^[28]而多篇写春天之繁华锦绣的散文，字里行间虽也跳跃着百花绽放的热闹喜悦，然少有喧哗，而更多是一种喜极而静的状态，比如她在〈踏香尘〉里所写的：“在剪剪梅前，天地空灵浮动，神韵飘渺，惊喜不能言语，只好与她默默相对。”^[29]通过书写花木，郭莲花寄托了她对寂静的追求，体现使心凝注于一处的安静状态。这或许就是为什么她“在南京蛰居三载，不想论文的时候总会去看树”的原因了^[30]。

三

除了以树为静与定之意象外，郭莲花在多篇散文中亦以禅修表达她作为一个佛教的信仰者对此的追求。早期的散文如〈痛过〉、〈半个众生〉、〈一点贴心〉、〈洞声〉等，皆是她参加静七或静坐班的体验。她书写在学习止观法门的过程中，因妄念纷杂而不得安宁，因而体会“原来妄念是无明，是人类苦恼的根源”。^[31]禅师的导引使她领会如果能够对自己的感受保持平等心，明白无论快乐痛苦尽皆无常，那么就能“从痛苦和无明中解脱”，而后“做自己真正的主人”。^[32]而若以平等之心对待他人，则能察觉“所有众生都和我们一样是路上的过客”。要有“把路上的一块石头移走”的“宗教情操”，才能生发“一点贴心，一种靠近众生、怜悯众生的慈悲心”，^[33]因为“学佛是无法自我成就的，必须与别人配合，才有人成即佛成的圆满。”^[34]这几篇写从修习静坐的实境中所

28 见《春天种一棵树》，页158。

29 〈踏香尘〉，见《春天种一棵树》，页143。

30 《春天种一棵树》自序，页13。

31 〈痛过〉，见《走月光》，页187。

32 〈洞声〉，见《南洋商报·登彼岸》，17/7/2000。

33 〈一点贴心〉，见《福报》2000年5月号，页83。

34 〈半个众生〉，见《走月光》，页155。

得之启示，其净化人心的宗教目的甚明，然而书写禅坐而缺乏禅趣，从一定程度上印证了何乃健对马华佛教散文所作的评价：“平淡无奇”。

郭莲花到了南京之后的散文，反而能够脱离实境的捆绑，而得以体现意境之别趣。意境说之生成，据学者指出，也与佛教思想观点之渗透诗论有关，而“佛禅悟道时所提倡的这种不假外求、直指内心的直观思想接近于艺术审美的直觉思维”。^[35] 郭莲花的〈簟席〉与〈下一站〉，即有一种不涉理路而别有一番理趣的味道。前者以拟人化手法将夏日写成叼着烟、成日在街头浪荡滋事的浪子。后者则藉报纸对天气的描述与商场空调柜台抢购情况之火爆，而自己适逢搬迁，突出烈日灼肤、热浪袭人之苦。两篇文章皆写夏季之酷热难受，成功营造一种令人燥热而不安的氛围。这两篇散文除了前者提到佛教术语“忍辱”一辞之外，^[36]乍看之下与佛教全无关系，然而两文的结尾却令人有一种“悟入”之喜。〈簟席〉如此收笔：

而我，自从购得那张簟席后，天天与它厮磨耳语，凉意不尽。
夏不知还要闹多少事，我的日子还是慢慢过，在一座叫忍辱的花园。^[37]

〈下一站〉则在省略号中结束：

夜深，开足风扇，热气依然烘烘燠肤。枕上水枕，只觉脑波起伏，身子左翻右滚，埋怨穿衣服是多余。附近的上海路传来巴士的

35 详阅刘艳芬〈论中国佛教对意境说的影响〉，见《经济与社会发展》第1卷第6期（2003年6月），页135。亦可参考牛延锋〈唯识、禅思与意境说的产生和发展〉，见《辽宁师范大学学报（社会科学版）》第29卷第6期，2006年11月，页90-93。

36 〈簟席〉虽也提到“诸佛菩萨”，可是也提到“上帝”，因此两者可互相抵消。

37 见《春天种一棵树》，页25。

录音：湖南路到了，请下车。请不要横穿马路。下一站……^[38]

两篇描述酷夏难耐的文章，结尾之处却转火燎焦躁为凉静安稳。凉静安稳之获得，与作者所偎倚的篾席抑或水枕无关，而是得力于“忍辱”。忍辱，即“令心安稳，堪忍外在之侮辱、恼害等”之意。^[39]修习禅定、祛除杂念、平心静意，皆离不开忍辱。面对浪子夏嚣张的气焰而能不愠，而且把夏之横行与亦是拟人化的篾席之冰凉召唤交错描述，“忍辱的花园”于是变成修行道场的浪漫修辞。只有决意“令心安稳”，才有可能在不羁而火暴的浪子面前，用禅者的步履踏着“日子还是慢慢过”的步伐。〈下一站〉写夏季的炎炎热气从白天延烧到深夜，结尾处笔锋一转，摘录一段巴士录音，仿佛无关宏旨，可是却也暗藏禅机。巴士录音暗示四季运行如道路行车，“湖南路到了”，该下车的得下车，因为下一站将是不同的风景。诸行无常，夏亦无常。夏也将有其“下一站”，届时景色，必也殊异。有学者指出，禅宗正是在理解一切皆为缘起性空、虚而不实、因而无须分别计较的意义上，其忍辱法门“才能表现出平和性、平常性与包容性之思维特质”。^[40]上述两篇散文所体现的，正是这种思维方式。之前闷热难熬的感觉，到结尾一句，如果还不至于可以一笔勾销，那么至少是达致了接受和包容，因此最终呈现出一种随遇而安的平和之境。

如果将〈冥想〉一文与上述两篇并置思考，或许可以更好的理解郭莲花后期佛教散文的特色。此文分成四段，每段各述段首所提相关之物可能为炎夏带来的沁凉：第一段“盼望自己是一件挂在绳索上的湿物”；第二段“我更希望自己是一川瀑布”；第三段“不然，成为一个西瓜也不坏”；第四段“再不然，我愿化为一只蝓蝓儿”。^[41]这篇文章不同于中

38 见《春天种一棵树》，页27。

39 《佛光大辞典》，卷3，页2893。

40 牟永生〈禅宗忍辱思想及其价值——从寒拾对话谈起〉，见《中华文化论坛》2009年第1期，页99。

41 见《春天种一棵树》，页28-29。

小学常见的“假如我是一个西瓜”之类的命题作文，不宜以“联想力丰富”来评论之。此文在有关散文集中紧接排列在〈篾席〉与〈下一站〉之后，或可视为作者有意将它们置于同一语境的安排。经过上述两篇的调节鼻息、使境平和、令心安稳，之后才有顺序进入冥想状态的可能。“冥想”是此篇的标题，然而全篇无一字道及冥想。作者并非在书写冥想，而是通过她的书写进入冥想的意境。在冥想的最初阶段，她是湿物，滴滴答答欢畅滴水，使自己痛快。接着，化为瀑布，给同胞与南京市民冰凉。再下来变作西瓜，不惜让人以刀切割、以口嚼噬，只求成为人间的玉液琼浆。最后，化为蛔蛔儿，嘶声竭力为人们催来秋天，好消除人们的郁躁与烦闷；即使落得泣血而亡的下场，依然要乘愿再来。从一己的痛快到众人的凉快，从众人的口腹之求到众人的心神愉悦，作者的冥想境界随所观物件之变迁而得以提升。〈冥想〉一文，遂成她酷暑之中的止观，在某一程度上体现了写作状态与禅修状态的合一，比她早期直述由静坐带来的启示的诸文，更富静坐的艺术效果与感染力。

而若说〈冥想〉尚可让人按图索骥，由题目联想及内容，〈过隙〉则可说是相对地淡然不落痕迹了。〈过隙〉写自己在秋天极之短暂的阳光中，有时读报，有时诵诗，有时背倚书架抱腿而坐，有时盘腿展读。倏忽太阳绕过大楼，房间顿失光亮，文章随之结束。在这篇简短的文章中占最大篇幅的，是作者引述她最爱吟诵的陶渊明之《饮酒》诗，表示对古之隐士“一种与万物寂静相融合的惬意”的向往^[42]，并由此述及她自己的人境中各种叫卖声、答录机播出的声音、敲竹板吹哨子的声响等等从清晨响起、至夕阳退去方歇的尘嚣。她说：“长期独处一室，终日无人语，甚至忘了今日是何夕，往往是这些车马喧把我叫回熙攘的人间”^[43]。此处的感情同语言一样节约而清淡，尘嚣嚷嚷固在身旁，然而听者却不为音声所染。唯有在意识清明澄彻的“心一境性”之中，她才能耳听众音而不为

42 见《春天种一棵树》，页102。

43 见《春天种一棵树》，页103。

所动，任其响起，任其退灭。^[44]〈过隙〉一文之短小，从篇幅上呼应了作者可以沐光阅读的片刻之短暂。全文就仅仅书写秋阳过隙，“忽然而已，忽然而已。”不阐明什么，然而甚富意境。“忽然而已”一句，其实出自《庄子·知北游》：“人生天地之间，若白驹之过隙，忽然而已。”郭莲花在“房间顿暗一层，天地失色”之后以“忽然而已”之慨叹终结短文，不仅点出“过隙”之题旨，亦诱发文章之余韵，使〈过隙〉一文顿生一种空灵境界。^[45]

四

对缘起性空思想的深切认同，使对生命的珍爱成为贯彻郭莲花前后期散文的主题。不同的是，她早期的作品多在诉说她对生命的珍爱，而后期的作品则多数展露她对生命的享受。生诚可乐，所以她总是“担心赶不上转眼就要散灭的因缘”^[46]。因此，她主张“日子慢慢过”，主张戒急缓行。以缓和慢来对抗须臾生灭，看似矛盾，其实不然。因为只要在缓慢当中，寂静才更有可能实现。

44 萧丽华《唐代诗歌与禅学》（台北：东大，1997）一书曾引柳宗元“万籁俱缘生，窅然喧中灭”，与刘禹锡“众音徒起灭，心在静中观”等诗句，指出唐之“禅客诗人对众音之起灭，唯在心中静观，任其生灭，还归寂寥”的现象（页66）。柳宗元是郭莲花的研究对象，而刘禹锡，从其散文〈思〉可知，也是郭莲花欣赏的唐代诗人。郭莲花此处写众音起灭颇得上述诗句之味。

老庄思想之影响在郭莲花身上是颇为显著的，她在散文中多处提到随顺自然、坐忘无待等道家的概念，对道家之乐生乐死的豁达潇洒也甚为向往。或者说，她的思想是据于佛，而又援道入佛的。

45 老庄思想之影响在郭莲花身上是颇为显著的，她在散文中多处提到随顺自然、坐忘无待等道家的概念，对道家之乐生乐死的豁达潇洒也甚为向往。或者说，她的思想是据于佛，而又援道入佛的。

46 〈骑〉，见《春天种一棵树》，页107。

郭莲花追求“静默度日”的生活姿态，然而此中的寂静却又并非苦行肃穆的宗教式的枯寂，而是带有一种禅者的闲适与安祥。藏人那种从容不迫、神宁气闲的风度是她所向往的，原因或可以她对王维诗歌的体会来解释：“有闲情才能目遇花落”^[47]。王维诗歌寂静与空灵的梵音背后，跳跃着生命的活泼与美丽，这种活泼美丽，非有闲情不能遇见。她后期作品之所以到处可见生之欢愉，与此闲适不无关系。

而闲适其实也可表现为一种写作的姿态。郭莲花早期散文著力于阐述自己对佛理的体会，颇见载道的负累，所以落笔过“实”，虽也文从字顺，但终究无奇。而后期面对南京的树木花草，她的散文变得接近周作人所言，“单是以‘说出’为目的”，反而能在言志之际，体现了佛禅之趣，让宗教与文学在较为闲适自然的状态中再次结合。

47 〈光与歌〉，见《春天种一棵树》，页100。



回顾与前瞻马来西亚佛教

继程法师 佛曲歌词譬喻的运用

■郑远量■

前言

佛教重视闻、思、修的修证历程，自性的戒、定、慧修学也就显得重要。佛曲创作藉由隽永的旋律和丰韵的词意，借以体现佛法深奥之大义，从而感动人心，达致弘法的力量。在大马，继程法师^[1]在佛曲歌词创作上贡献甚多，创作量丰硕，更自喻为本地佛曲创作推广的传灯者。^[2]法师曾表示：“渐渐的发觉到原来文字的传达功能是很有力量的，于是创作意愿加强。尤其是在佛法研修方面渐有心得时，更发觉到自己有责任通过文字或文学创作，将佛法传播给广大群众。”^[3]显然的，法师创作佛曲歌词的

- 1 释继程法师，俗名周明添，1955年出生于太年，1973年高中毕业于太平华联国中，并于当年接触佛教。1978年依止大马佛教发展之父竺摩长老出家，同年赴台受具足戒，并于中国佛教研究院研究部进修佛学。毕业后曾任教于佛光山东方佛教学院。廿多年来法师曾担任佛教界内诸要职。
- 2 法师未出家前即创作〈前进吧！佛教青年〉一词，出家后更积极于创作歌词中，前后创作了高达四十余首佛曲歌词。其中多首词更被收录在本地出版的佛曲专辑中，如：〈祥和〉、〈童心菩提心〉，等等。在大马，法师可说是唯一著有自身多年佛曲歌词的结集者，《禅灯》一书即是，他也发行了两张歌词创作的专辑，即《五月里的缘》与《禅灯》。详见拙作〈继程法师与佛曲创作〉，未出版，博塔拉大学外文系中文专业组本科毕业论文，2008年。
- 3 〈文以载道〉，见叶啸主编《当代马华作家百人传》（吉隆坡：马来西亚华文作家协会，2006），页315。

动机是很明确。灯、海作为譬喻之体频频出现于法师之歌词中。灯在佛门中常被喻为破除黑闇，照亮光明之义；亦意味传法如传灯之义。海则是有着深广无量、虚空无尽百纳之义。譬喻之运用在词中有着其匠心之处，通过佛教文化这特有的“象”，阐发佛教理法、思想之“意”的融合达到譬喻之效。^[4]这使继程法师歌词之词义不晦暗、枯涩，形成文学美感，并紧扣着词意，鲜明地表达歌词之意旨。是故，本文拟对继程法师佛曲歌词中譬喻的运用所表达之意旨做一浅析。

一、以智慧摄除无明

佛云娑婆世界芸芸众生无始劫来，因无明业缘所牵扯，而于苦海中轮回生死。众生在无常烦恼苦困中，常常不能自我主宰，而无法破除我执。佛法的基本理论是从认识世间苦以及透过智慧去摄除无明得到根本解脱。佛教强调众生本具智慧根，能消除妄念，灭绝三毒，自拔于无明中。

佛法如明灯能照破千年幽暗，指引众生从无明昏矇中踏入正道。离苦得乐之譬喻常见于经典中，如：“譬如一灯，入于暗室，百千年暗悉能破尽。菩萨摩訶萨菩提心灯亦復如是，入于众生心室之内，百千万亿不可说劫诸业烦恼、种种暗障悉能除尽。”^[5]又：“譬如一处百年暗室一灯能

4 佛教文化对中国文学的直接影响比较突出地表现在文学意象的构造上，这种影响包括两个方面，一是如幽林、荒寺、白云、月夜、寒松、夕照一类适于表现清旷闲适的审美理想的意象，它们本来是中国士大夫的一种具有隐逸倾向的自然情趣，一经佛教义理的点化与浸润便成为中国文学的不绝风流。另一种是诸如浮屠、香象、莲台、世间海、传灯、火灾、暮鼓、晨钟等等属于佛教文化特有的意象。谭桂林《20世纪中国文学与佛学》（合肥：安徽教育出版社，1998），页259。对此，本文所论的佛教文化意象乃就第二义而言。

5 《大正新修大藏经》十册，《大方广佛华严经》卷七十八入法界品第三十九，页432，下栏，4至7行。

破。”^[6]明灯譬之为般若的妙慧，暗室昏暗如无明显烦恼。因此，灯之豁亮能破除黑暗，佛法能蠲除无明显烦恼。继程法师在词中亦以灯喻佛法，揭示了学佛者在摄除我执、无明显烦恼乃通过佛法妙慧的薰陶。

在〈灯在燃烧〉^[7]中，法师以燃烧之灯设喻智慧蠲除无明显烦恼的意旨。词的首句中，灯被拟人化，反复发出“灯在燃烧时流不流泪？灯在燃烧时流不流泪？”的疑问，尔后才点出灯之所以燃烧的意义：“灯必须有生命有生命的灯才能燃烧”。有生命之灯必须能“普照”、“温暖”、“延续”、“照亮”、“奉献”与“永恒”，灯成了智慧的象征。众生的一切烦恼都产生于无明，灯之燃烧、发亮有如智慧具有破除无明的功能。

《大方等大集经》曰：“有诸众生行无明暗，菩萨见已修集智慧，为令众生然慧灯故。”^[8]这正与词中灯之譬喻义相近。

提及灯的功能，法师的语气强烈激昂：“灯，灯，灯，灯！灯必须燃烧”，智慧之灯是人生命的钥匙，所以“越黑暗越需要”，需要智慧来破除黑暗。有了智慧能带来“光明”、“温暖”与“希望”。这正是佛教注重智慧的修持的缘故。黯淡、漂浮不定的人生就是需要有生命的灯，灯之燃烧与明亮，“只为了光明希望”，生命才能灿烂散发光芒。

在〈心灯〉^[9]中，灯之发亮明确地譬喻佛法能破除黑暗，指引光明正道之义。在〈心灯〉前段中，歌咏着“黄昏”、“黑夜”、“白昼”各时段中分别燃起的一盏灯，带来了非同的效果：

黄昏里挂起了一盏灯 / 飘零的游子便有了回家的感觉
 夜晚里燃起了一盏灯 / 茫然的黑幕亮起了希望的光明
 白昼里悬起了一盏灯 / 亮丽的空间增添了色彩的绚烂

6 《大正新修大藏经》十三册，《大方等大集经》卷一，页4，下栏，20至21行。

7 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页48-49。

8 《大正新修大藏经》十三册，《大方等大集经》卷二，页11，上栏，19至20行。

9 继程《禅灯》，页8-9。

然而，这些时分的光明皆靠外缘的营造，只有将心灵的灯点燃，才能不迷惑于五浊世界中。佛法便是心灵上的那盏灯，这样“迷惑的生命开发了智慧的光源”，让无明昏沉的心灵豁然光明，前程便能在光明正道上。这正如词尾段重复地道出心灯的开发与照亮的重要：“心灯心灯开发光源 / 心灯心灯照亮前程。”

佛法的奥妙在于不离世间，观缘起性空始能觉悟得道。在〈点燃心灯〉^[10]一词中，法师以点燃的心灯喻意透过佛法能薰陶迷失的心灵。众生无明昏暗“分不清是白天还是夜晚”、“看不出是光明还是黑暗”的迷失，无法对于“白天和夜晚”或“光明和黑暗”之境遇“只是时空的假相”能有所体悟。佛法便犹如心灯燃着能让茫然的心灵了解时空的假相，明了世界缘起性空的无常之意。

点燃的心灯处处是曙光，正如正法能照破世间的冥暗。佛法接引度众就是为了从无明烦恼中解脱，得到真正的智慧光明。这“黑暗却又潜藏一点灵光”让茫然昏沉的心灵，认清黑暗与光明，善辩善与恶。这即呼吁人们时时重视与探究内心深处中的心灯。众生陷身于尘缘中，思想心灵受无明和妄见蒙蔽，不能明心见性。除掉自身的无明妄见，心性洞明，就能明彻真相“处处照见真相”，必定能“日日好日，处处吉祥”。

二、弘扬佛法的重任

佛教的弘扬是为了化导众生，弘扬佛法是每位佛教徒的责任与使命，让佛法普遍世间。佛法如明灯般指引迈向光明清净大道，故此弘传佛法亦曰传灯。继程法师说：“对于传灯这一富有意义的工作，我深受其感动，而自己也经常以“传灯者”、“提灯人”自勉，必要在佛教文化与中华文化的延续过程中，负起承先启后，继往开来的使命。虽然也知道自己的力

10 同上，页56-57。

量薄弱，但在深沉的文化意识下，“舍我其谁”之慨也流露无遗。”^[11]

在〈灯传〉^[12]一歌，其简约明快的节奏中道出了传灯即传法，佛法要像灯般相续传承无尽燃起的精神。佛法譬如传灯般的百万盏传下去，人心皆能获得无量光明，“就可以照亮”“就有了温暖”。词中以递进修辞示喻灯的长明与延续：“十盏灯百盏灯万盏灯”。只要一盏灯的点起，伟大的佛法就能“就有了传承就可以延续”，佛教便能“灯灯相续传承无尽”的兴隆增辉，法轮常转。这样世界就温暖和光明。正如《大般若波罗蜜多经》云：“诸佛弟子凡有所说，一切皆承佛威神力。何以故。舍利子。如来为他宣说法要，与诸法性常不相违。诸佛弟子依所说法精勤修学证法实性。由是为他有所宣说。皆与法性不相违。故佛所言如灯传照。”^[13]因此，为了众生，这盏灯更需要弘传下去，让佛法流遍世间。

对于传灯的精神与责任，继程法师在〈传灯〉一文中曾感慨地说：“提灯，传灯是佛教徒的责任，而我们必须如此，去唤醒更多的人，照亮更多的心灵。让手中的灯遍传，让心中的灯遍照。这已不是限在佛教与中华文化而已，每个手上。心中有灯的人必须进一步照亮这个世界，让人人手上都有灯驱走黑暗，让人人心中都有光明，驱走无明。”^[14]可见法师对于传灯的使命抱以宏伟的希望，身体力行地为佛教、为众生默默地付出与奉献，并透过佛曲创作实践此理念和抱负。

在〈无尽灯〉^[15]中，灯即揭示了慧灯绵绵相承的可贵。佛法如灯，要由一人传转至百千万人，乃至无穷尽的人。由一灯的燃起转而点燃百千万盏灯，这样才能灯灯生辉无尽无绵。无尽灯其实是引自《维摩经菩萨品》维摩居士为众天女说法的典故中。经云：“诸姐有法门名无尽灯，汝等当学。无尽灯者，譬如一灯燃百千灯，冥者皆明，明终不尽。如是诸

11 见《筏》（吉隆坡：十方出版社，1990），页146。

12 周金亮〈五月里的缘〉光碟，音乐通圣出版，2006年。

13 《大正新修大藏经》七册，《大般若波罗蜜多经》卷四百零六善现品六，第二十九页，上栏，六至十一行。

14 继程《筏》（吉隆坡：十方出版社，1990），页147。

15 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页38-39。

姐，夫一菩萨开导百千众生，令发阿耨多罗三藐三菩提，于其道意亦不灭尽。随所说法而自增益一切善法是名无尽灯也。”^[16]《无尽灯》中传灯弘扬佛法的精神与维摩的开示相契应，示意着佛法这盏灯有延燃下去的必要。

《无尽灯》先设喻了佛教这一盏灯燃起之处乃在古印度的菩提迦耶，此乃佛教教主释迦牟尼佛两千五百多年前成道之地。这盏灯亦具有“划破了长夜的黑暗、照亮了旅人的归途、点亮了无数的心灵”的功能。“释迦虽灭慧灯已传，提灯的人代代相承”的延传也流传了两千五百多年之久，正法的永存，就是靠提灯人的弘传延续。藉由这一盏灯的燃起，佛教才能绵绵无尽地延传下去。法师在词中呼吁提灯者：“让我们手上的灯 / 延传下去”、“让我们心中的灯 / 照遍大地”。佛法弘扬于世间，教导广大的群众，正是所有佛教徒必肩的重任。身为提灯者的继程法师即借此渲染了浓厚自度度他的慈悲胸怀。

在《慧灯普照》^[17]一词中，法师则以灯譬之为舍己利人，弘传佛法的慈悲精神。灯自我的燃烧却能照亮别人，带来一片光明：“灯燃起了 / 灯亮起了 / 就是为了要普照”。这种舍己利人的精神，正如菩萨的慈悲愿力，倒驾慈航的悲愿。这是“无缘大慈、同体大悲”舍身度众的心怀与宏愿。词中更进一步以“漫长的黑夜”、“寒冷的冬天”与“无明的人生”、“冷漠的人心”相配搭，体现了人间无时无刻都需要灯的普照、温暖与延续。人生有了智慧、佛法，便有了希望与光明前程。有了智慧，人生在面对各种逆境苦难时就能起了如灯能普照、温暖、延续的作用。这正是以灯喻示了佛法运用于生活上的重要性，强调灯明有着无穷的威力。只有智慧妙法灯的燃着，才能体现默默燃烧的伟大精神。

灯燃烧自己，照亮别人，正如佛法喜舍布施、自觉觉他的精神。菩萨行者有广大利他的心愿，仿如明灯，以行愿利益众生。词中云：“只有欢

16 《大正新修大藏经》十四册，《维摩经菩萨品》卷一菩萨品四，第五百四十三页，中栏，十八至二十三行。

17 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页64-65。

喜和感恩只有奉献与牺牲追求清净和提升追求无限与永恒”。“欢喜、感恩、奉献与牺牲”便与大乘菩萨修行四无量心——慈悲喜舍的精神相对应契合。因此，法师站在传灯者、佛教徒的立场激昂地呼吁传灯、舍己利他奉献的精神：“灯燃烧了自己 灯照亮了别人”。这正是菩萨上求修佛道，下济化众生之大无畏宏愿。

对于弘传佛法的使命，继程法师曾如此感慨道：“我目前在提灯，也在传灯，而我但愿，有一天我自己就化为一盏灯，默默地燃着，默默地普照。”^[18]对此而言，《慧灯普照》正是法师真实的心声，亦是其自身的悲愿大行，默默地为佛教、为众生燃烧自己的写照。

三、无处不是净土之要旨

禅宗重视自性的体悟，认为修行并不局限在山荒野林，世间上一切事物都隐藏着无限的真理，生活的当下即是悟道的出处。佛经云山河大地中一切事物都是至善至美的存在物，都是我们每个人的心所幻生，因此，万物亦蕴藏着这至善至美的本质——佛性。从这立场而言，外在环境都是在展现善与美，真正在起分别即是我们的心。人的心、意识活动在外境影响下无时无刻漂浮不定，正如海闻风浪起。众生之心如海，外之境界如风，所生之种种意识如波浪。人内心离不开善、恶，常分别心起而产生善恶心念。

经典中常有以海譬喻了精深难测之佛法的手法。《佛说维摩诘经》卷一曰：“当礼法海德无边。”^[19]又《佛说无量寿经》卷一云：“三昧智慧威德无侣殊胜稀有。深谛善念诸佛法海穷深尽奥。”^[20]。在《看海

18 继程《筏》（吉隆坡：十方出版社，1990年），页147。

19 《大正新修大藏经》十四册，《佛说维摩诘经》卷一佛国品一，第五百一十九页，下栏二十五行。

20 《大正新修大藏经》十二册，《佛说无量寿经》卷一，第二百六十七页，上

（之一）》^[21]，继程法师以海为喻，从看海中领悟其奥妙：

看海孕育万物 / 看海蕴藏宝藏
看海容纳百川 / 看海拥抱大地

这里提出了海深广不可测、容纳万物宝藏的威力。平常人看海可能只在波浪与海风间，但法师却让海内在的深广莫测涌现而出。这正是法师通过海展现了万物皆拥有至善至美的佛性。海能“孕育万物、蕴藏宝藏、容纳百川、拥抱大地”的功能都一一呈现出来。佛教主张世间众生一切皆有佛性，而佛性、空性就在万类间流露。因为空，故能容纳一切，这正如海拥抱一切，蕴涵深广智慧，亦是可以帮助我们悟透其中契机。因此，看海“愤怒的咆哮”、“平静的温柔”便是法师在反应内心境界的起伏。从海的愤怒看出世间不平，从海平静温柔看出慈爱。海的种种不平静之现象正如人处于的环境中，有平坦，亦有坎坷曲折。人们不管在最恶劣或障碍的环境中，只要意志坚定，还是会随着美善的自我，而得到解脱。《大方广圆觉修多罗了义经》中云：“无明真如无异境界。诸戒定慧及淫怒痴俱是梵行。”^[22]无明黑暗的境界正是修行的最好地方，恶劣或障碍的环境中正是生命的考验。

〈看海（之一）〉尾段，法师指出要觉醒，要懂得去参学、探究外在的事物。通过外在的事物去参学、探究，更能借此得到自觉：

把不平化为平等将慈爱无限升华
海是阅不完的书无涯知识任由取舍
必须去看去学去充实去体会看

栏二十五至二十七行。

21 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页30。

22 《大正新修大藏经》十七册，《大方广圆觉修多罗了义经》卷一，第九百一十七页，中栏四至五行。

继程法师曾表示：“学佛的时间长了，很多佛教的思想已直接融入我的生活或我的思想概念里；因此当我创作的时候，觉得也无须刻意的去表明，而是直接从生活中去观察，再从生活的层面去流露佛教的原理、哲学，从中发挥生活的意义。”^[23]（陈雪芳，2005：页193-194）因此〈看海（之二）〉^[24]，正是法师透过海喻流露了无处不是净土的观念，日常生活中的万物正是体验和悟道的媒介。法师把海作为了众生的心体，心因为外界流转而迁动不止正如海由风吹浪起不平：

海愤怒的浪涛是魔鬼的章篇
海潇洒的奔腾是美丽的诗章
海温柔的微波是少女的低语

大海由风起浪，波浪起着诸“浪涛”、“奔腾”或“微波”，全由外境界的风飘荡所致，是能被察觉的“外相”。这正如我们自性心识，在外境作用下，起心动念万象起现的“外相”一样。法师正是透过诸浪现流，让这如如不动禅心体现在词尾句：

海宁静的睡姿是老僧的禅心

若风止息，海水便澄清万象不现，这里所谓“老僧的禅心”具体说明了心平如水，要断种种意识，不再受外境影响。《入楞伽经》卷二〈集一切佛法品〉云：“譬如巨海浪，斯由猛风起。”^[25]海起大风浪由风而起，众生心撩乱起烦恼便如海变化：“外境界风，飘荡心海，识浪不

23 详见陈雪芳〈与继程法师谈其创作与心得〉，见释继程《生命的感恩（二）》（怡保：观音堂法雨出版小组，2005），页188-201。

24 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页31。

25 《大正新修大藏经》十六册，《入楞伽经》卷二，第五百二十三页，中栏十九行。

断。”^[26]因此，海宁静的睡姿便是内心要舍妄念，转意识成智慧，平息如无风波浪般。“老僧的禅心”便是佛心的隐喻，要有离妄想寂定的心，才能达到如如不动的禅定。

四、本来面目的禅思

禅宗重视出自内心回归自然简朴的体验，追求本心的真如本体。从内心中拔除我执，体悟烦恼本空，罪业无体，心念寂灭无动，即是体验正觉，了然本来面目。对于本来面目的实质，可以从继程法师以海之本体的譬喻看出端倪。

在〈看海（之三）〉^[27]首段，法师指出海本来的面目——水。这正是法师看海并不在海，言在此而意在彼，表达了海真正本来面目：

海的本体是水 / 不论惊涛大浪
不论微波细语 / 不论暗流汹涌
不论波平如镜 / 水还是水

禅宗强调观照自性，自然而然地感悟当下。因此，法师在揭示海的本体，让本来面目重现，外在境遇无论是：“惊涛大浪”、“微波细语”、“暗流汹涌”或“波平如镜”，最终“水还是水”。众生的心念如能时时如如不动，明心见性，就能自在解脱，享受生命。为了更凸显海之本体，法师以海水常住不变为真相，波浪起灭之假相进一步对之叙述。歌云：

变化是海的面貌 / 不变的是海的本体

26 详见《楞伽阿跋多罗宝经》卷一〈一切佛语心品〉（《大正新修大藏经》十六册，第四百八十四页，上栏十七行）。

27 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页32-33。

万象在变而本体不变 / 本体的不变

使万象的变成为可能

变即不变 / 不变即变

变即不变 / 不变即变

众生的三毒如同起自海上的狂风，不知从何而来，激起千重浪。其实，这不过是海水自体的波浪变化而已，狂风自身是无实体的。波浪随风形态百变难测，但水无变。体悟本体的不变，化为“变即不变、不变即变”^[28]，水变了形态其本质还是水。世人因不识水，执着无常生死之波，但若识得水，就表达了解除了内心束缚枷锁。《大方广佛华严经》卷五十一云：“佛子！譬如大海，其水潜流四天下地及八十亿诸小洲中，有穿凿者无不得水，而彼大海不作分别：我出于水。佛智海水亦复如是，流入一切众生心中，若诸众生观察境界、修习法门，则得智慧清净明了，而如来智平等无二、无有分别，但随众生心行异故，所得智慧各各不同。”^[29]看海能不作分别，海的本体还是水，觉性便自然流露于本心中。这便是明心见性的道理，也就是达到眼无障碍，见得分明，辨别清楚，彻解本来面目之义。正如以下歌词所叙述：

看大海于眼前 / 含大海于心中

化矛盾于统一 / 融哲思于生命

自性的体悟，不往外求，必须从实践中体验。体悟是无所不在的，所以修行真是在生活中。从自性清净中了然本来面目，解脱自在就是自性的顿悟。海本体为水虽然是本来面目的反照，但领悟仍然在自性内心上。在

28 详见《大乘起信论广释卷第三、四、五》卷四（《大正新修大藏经》八十五册，第一千一百四十一页，中栏二十五行）。

29 《大正新修大藏经》十册，《大方广佛华严经》卷五十一如来出现品三十七，第二百七十一页，中栏四至十一行。

〈看海（之四）〉^[30]中，法师即揭示了自觉的重要性，词云：

不论以什么眼光看海 / 海依着本性活动
 你喜欢海 / 海默默看着你
 你讨厌海 / 海也是默默看着你
 你从海得到启示 / 海无言以对
 你猜不透海 / 海也是无言以对

海的本体仍然是水，亦如佛性本在，只是人们无法体悟烦恼本空，而扰乱了清净本性。这里提出了外界影响的正是心性，海如真理的根源，如如不变、时刻存在。法师托海咏志，揭示众生皆有佛性如海，佛性长存，只是心被隐蔽了，不能清净见性。这正如词中所言在“喜欢”与“讨厌”中，海作为真理的比拟总“默默看着你”，万变不离其宗。

在〈看海之四〉，为了更透彻了解本来面目，法师进一步阐明凡所有相皆是虚妄。所有外在的一切皆是虚妄不实，剖开了外在的束缚，便能顿悟真实的佛性。如〈看海之四〉尾段所言：

你为了悟海而看海 / 都只是你自家的事
 海依然是海 / 不增一分
 不减一分 / 你没有分

大海浮现的森罗万象，不管由风起大浪，或风平浪静，都是海的特征。佛门说修行成佛都是体现在日常的生活上，关键解脱都在我们的“心”。海水的特征正如世界万象，能具备百川之味，每滴水又都互相圆融，在在体现了圆融无碍的境界。佛心的境界正如此，妄尽心澄，万象齐现，犹如风平浪静澄清之海面，无相不现。因此，看海才能悟海，正如洞

30 继程《禅灯》（槟城：马佛青佛教文摘社，2000年），页34-35。

彻烦恼本空，而是心灵偶然妄动而致。“不增一分”、“不减一分”就如《心经》云：“不增不减，是故空中无色。”这如同众生的真如法性如如不动，悟入身心本空，一切烦恼皆空的境界，所以“你没有分”，正是看透海浪本空的特质。

继程法师之〈看海〉四首，带出了修行的历程。〈看海之一〉喻意了海如佛法真理如如不动的存在，只是人们放失了本具之心。而修行发心，就要如去看海。从日常生活中点滴悟道，外界一切的起心动念，就如同〈看海之二〉海之万象变动，皆由外界影响。从看海变相中体悟烦恼本空寂静心灭，从领悟海之本体为水，便能悟海，达到了觉悟的境界。因此，这恰是〈看海之三〉、〈看海之四〉所表达的境界。

小结

身为宗教教师、传灯者，对于弘扬佛法、身负如来家业的重担与使命，继程法师曾语重心长道：“弘扬佛法，是我应尽的义务。身为一名佛教的宗教教师，这一工作肯定是无可推卸的。但我如此去做，不止是身份的问题，最主要的还是佛法给我的体会，以及佛法的价值。”^[31]可见，音乐作为其一弘法方式，法师的佛曲歌词创作也颇能见其用心，透过自身博览佛典论藏的体会，融入首首歌词创作中，并擅于汲取自佛经以灯、海为喻，阐发佛理，达致弘法的效果，蕴含佛曲歌词的美感。

31 继程《缘》（吉隆坡：十方出版社，1988年），页65。



回顾与前瞻马来西亚佛教

马来西亚中文佛教杂志初探 ——以《佛教文摘》为例

■曾衍盛、张爱玲■

前言

我国最早刊行的中文佛教杂志，据现今文献所见当为本忠法师^[1]于20世纪初在槟城车水路观音寺所编印之《狮子吼》^[2]，但该刊在出版十余期后便告停刊^[3]。继其后于本国刊行的中文佛教杂志则是《无尽灯》。该刊原由竺摩法师于1951年间在澳门创刊，嗣后随法师定居本国而刊行于此。马来西亚佛教总会（马佛总）于1959年成立后，竺摩法师方将该刊交由马

- 1 本忠法师提倡淨土念佛法门，于1922年在槟城水路（Burma Road）创建观音寺以作为弘扬淨土宗的道场。嗣圆寂于1936年。（参引自详见陈秋平：《移民与佛教》，2004，吉隆坡：南方学院，页158。）
- 2 有关《狮子吼》此刊名，道安法师（1907-1977）亦曾于15.12.1940在大陆广西以相同刊名出版。惟出版至第二卷第一期（1.4.1942）便告停刊。该法师于16.4.1962重新以学术季刊为号召复刊，是部以中西方学术、文艺为重点的季刊。但自第二卷第一期（1963年2月）起便脱离学术季刊的风格，强化了佛教版面。道安于1977年初圆寂后，该刊停刊三个月后再发行。迄1985年因内部人事因素而宣布停刊。由于该刊受到海内外教界的关注而于翌年二月再度复刊。惟维持至1994年6月仍因人事因素再度停刊。（详见〈战后台湾佛教史料的查找与运用〉，<http://www.gaya.org.tw/journal/m39/39-main2.htm> 2009.11.14）
- 3 参引自白玉国：《马来西亚华人佛教信仰研究》（四川：四川出版集团巴蜀书社，2008），页236。

佛总出版。^[4] 上述中文佛教杂志，均由外国移居本邦的僧人所创办，其出版为本国佛教界通过杂志流通宣扬佛教教义、弘法利生作出了积极的贡献。

《佛教文摘》（以下简称“《文摘》”）乃本国第一本由本地人倡议出版的定期中文佛教刊物。该刊是由来自吉兰丹哥打峇鲁的王正化、罗福兴和陈孝义等三人发起。他们三人抱着宣扬正法的理念，和为佛教文化插秧的热诚，于1972年出版《文摘》季刊创刊号。该办刊宗旨为“网罗锦绣文章，筑成护法长城”，以摘录和介绍各类文章的形式，使“极堪珍赏之好作品，皆能变成为启悟众生正信佛教的智镜，及打开佛心性地之门的密钥”^[5]；希望借此让佛陀慈悲济世的理念广植读者内心，从而陶冶人们的心灵。惟该刊于出版12辑后，因职务更迭，乏人接办的情况下被迫停刊。^[6]

时任马来西亚佛教青年团总会（简称“马佛青”）总秘书的梁国兴有感当时单一于市上发行的杂志——《无尽灯》季刊流通量不广，对宣扬佛法发挥效应有限；而该会所办《佛教青年》会讯则偏向活动报告式，可读性不高，故萌生接管《文摘》出版工作之意，使其在马佛青的旗帜下重新复刊。有鉴于此，梁氏遂乘便随马佛青弘法团于1977年4月到东海岸一带弘法，并会晤《文摘》之创办人，商洽接办《文摘》事宜。^[7] 经王氏、罗氏和陈氏三人首肯，《文摘》方正式由马佛青接办。碍于注册手续一再拖延，《文摘》迟至1978年9月30日方正式复刊，由继程法师担任执行编辑。

该刊自创刊、复刊以来，迄今已三十余载。为免与时代进程脱节、失去市场竞争能力，该刊在不同阶段适时地就其组织结构、内容方针、设计及印刷方面作出了调整，务求以崭新的风格迎合读者群的信息需求。本

4 白玉国《马来西亚华人佛教信仰研究》，页117、236。

5 陈孝义主编：《佛教文摘·创刊号》（吉隆坡：佛教文摘，1972），页1。

6 主编陈义孝因私人事业发展而辞去编辑工作，该刊在无人接手办理的情况下停刊。详见《佛教文摘》第13期，页1。

7 详见《佛教文摘》第13期，页1；《佛教文摘》第125期》，页16。

文拟将《文摘》之发展进程划分为三个时期加以分析，即：草创期（创刊号至第53期）、拓展期（第54期至第92期）和稳健期（第93期至第125期），从而对于其各时期之文稿摘录出处、作者和文类作出初步的探讨。

一、草创期

为了方便讨论，兹将草创期划分为两个阶段，即：创刊号至第12期为第一阶段；第13期（复刊号）至第53期则为第二阶段。《文摘》在这两个时期，不论在编辑方针或内容的筛选上均处于摸索的阶段。

1.1：第一阶段“创刊号至第12期”（1972-1974）

创刊号至第12期的《文摘》，性质上较侧重于知识性或学术性，其主要内容涵括了佛教概论、佛学教义、佛教宗派和佛学疑问等内容。当中，不乏各类“启蒙”或“入门”的文稿，如：创刊号内所载“佛教是什么”、“给误会佛教者的几点解释”、“怎样布置佛堂”、“佛学信箱”等，这类解说性质的文章占据了颇大的篇幅。不难理解，其编辑策略是为了进一步推广正信佛教教义，以便佛教生活化，并涤除人们对释、道、儒不分的观念。

此一办刊方针，与七十年代以前大马佛教之客观因素息息相关。当时佛教多自限于佛堂寺庙，且僧众较着重于经营经忏事业，鲜少进行弘教工作。至于信徒方面，大家亦未认真地看待自己的宗教信仰问题。释开舍指出：当时大多数青年接受佛教只是一种社群的认同心理，就像华人说华语般单纯。故佛教教育对他们而言，充其量只是一门知识而并不是生活范围。正因如此，佛化生活及佛法教育并不能从该群众中获得实践。氏亦认为：信徒缺乏对佛教思想的全面认识，是促成人们将佛教当作一个信仰祈

求心灵平和与求福报场所的关键。^[8]

信徒不注重佛学思想和教义的研修，反之仅热衷于法会诸类经忏活动，是导致多数信徒成为“名义上的佛教徒”^[9]的重要因素。纵使上世纪70年代间西马华人宗教信仰类别统计当中佛教徒人数高达将近八成之多^[10]，但真正了解佛教教义者仍属少数。尽管上世纪五、六十年代间数位佛教长老们如竺摩、达摩难陀、金星、金明、苏曼迦罗等法师积极于推动学佛运动，类此运动亦改善了国内的学佛风气，佛教徒对佛教的认识也有了显著的提升，但上世纪七十年代初期一般教徒之信仰层次仍处于较低水平。在这客观环境下，编辑部选刊文稿内容自然得从强化佛学入门和宣教方面着手。

再者，鉴于此时期之学佛人材有限，能执笔漫谈佛法，畅述佛教方方面面者更是寥寥无几。为了避免面对稿源缺乏的困境，该社以“网罗锦绣文章，筑成护法长城”的举措与办刊抉择绝非偶然。《文摘》在创刊以来所刊载的文稿，均汇集自各类书刊或讲稿。除该社数据室个别整理的文稿外，该刊未见本土有作者直接投稿。兹将此期《文摘》之稿源出处表列分析如下：

表（1）：《佛教文摘》创刊号至第12期之文稿出处分析

文稿出处	杂志	报章	书籍	佛教经集	其它	总数
摘录次数	117	75	67	60	21	340
巴仙（%）	34.41	22.06	19.71	17.64	6.18	100

（数据源：笔者整理自《佛教文摘》创刊号至第12期）

8 参引自〈佛教青年运动·来自大马佛教工作者的回响〉，见《佛教文摘》第85期，页22。

9 本文所谓“名义上的佛教徒”，意指对佛教教义一窍不通或没有基本修持、戒行却自称为佛教徒者。

10 苏庆华：《马、新华人研究·苏庆华论文选集》（吉隆坡：马来西亚创价学会，2004），页5。

据表（1）的数据，可见首十二期的《文摘》稿源主要摘选自杂志类，当中尤以台湾出版者居多。如台湾杂志：《菩提树》（引用14次）、《慧炬月刊》（引用12次）、《今日佛教》（引用12次）、《中国佛教》（引用10次）、《狮子吼》（引用10次）、《人生》（引用7次）、《觉世旬刊》（引用4次）、《贝叶》（引用2次）、《慈明杂志》（引用2次）、《海潮音》（引用2次）、《觉音旬刊》（引用1次）、《慈声》（引用1次）、《觉生》（引用1次）。其次则是香港杂志：《香港佛教》（引用5次）、《明报月刊》（引用2次）、《内明》（引用1次）；马来西亚杂志《无尽灯》（引用15次）；新加坡杂志《南洋佛教》（引用3次）和中国杂志《佛学半月刊》（引用1次）。出处不详者：《慈航》（引用6次）。

至于报章方面，主要转引自马来西亚和新加坡出版者，如：《南洋商报》、《星洲日报》、《中国报》、《马来亚通报》、《星岛周报》、《新加坡南洋商报》。此外，《文摘》亦曾引用自《台湾中央日报》副刊的文稿。这些摘录自各报刊之文稿内容，乃以生活小品或佛教故事为主。佛教经集方面，《文摘》在首12期内共节录了43部经典的法语，如：《阿含经》、《阿难问事吉凶经》、《巴利文法句经》、《般若经》、《宝藏经》、《大悲经》等；而专书类则包括下列39部，如：《锦绣中华》（引用10次）、《学佛是怎么一回事》（引用4次）、《佛陀的启示》（引用4次）、《佛门佳话》（引用4次）、《怎样选择你的信仰》（引用2次）等等。至于“其它”类则摘选自特刊类或一些弘法演讲稿类。此时期的编辑部未针对其文稿进行归类。

1.2：第二阶段“复刊号至第53期”（1978年9月份-1988年9月份）

自1977年起马佛青正式接办《文摘》以后，该刊即步入一个新的里程碑。由于它是复刊的形式重新开始，故不论编辑、选稿、营销等方针均得重新摸索。诚如梁国兴所说：《文摘》名义上是接办复刊，实际上在停顿

了两年之后，一切必须从头做起。^[11]是故，笔者将这时期重新摸索、接手复办后的首十年纳入“草创时期”第二阶段的原因即在于此。

着手复刊之际，马佛青为组织了系统化的《文摘》编辑社，邀请长老高德担任编辑顾问、并设立了社长、副社长、督印人、发行人等职位，以监督编辑社的进度和方针。此外，该刊原有风格和面貌亦进行了局部的改革，如：封面由三色套印改为彩色精印、内页由新闻纸改用白书纸、篇幅从第14期起也由原本的百余页增至一百廿页。^[12]内页亦配以适当和雅丽的设计，以使读者耳目一新。

文稿摘选方面，编辑部亦作出了适度的调整。在复刊初期，乃以讲述佛理课题为重，约占了该刊一半的版位。顾及读者群的阅读兴趣和解读能力，该刊在文章摘选方面逐步转向于文字较浅白易懂、内容丰富生动的文章。与此同时，考虑到文摘读者部份乃受英化教育熏陶而无力阅读文言类文章的中年群，因此挑选文章较讲究精简通俗，务求呈现深入浅出的效果，可谓为本时期的内容、风格特色。

历经一番摸索，该刊逐渐确立其编印方针。《文摘》编辑部在这时期将其读者群设定为尚未信佛者和一般信徒。再者，其文稿亦强调趣味性质，尽量避免引用纯粹教条说理性质的文稿，从而吸引广大读者群，以免引起读者排斥的心理。对于佛学造诣较高的读者群，马佛青另外出版一本学术性质的年刊——《大马佛教研究》，^[13]以满足其学佛要求。

在强调通俗化、趣味化和增强可读性的前提下，《文摘》自复办以来（尤其在第17期以后）其刊登的文稿取向便与前期的编辑手法有较明显的

11 《佛教文摘·十年特辑》，页21。

12 《佛教文摘·十年特辑》，页21。

13 《大马佛教研究》学术刊物第一辑发刊于1984年，属于年刊。创办该刊旨在发掘及保存大马佛教发展史料和鼓励佛教徒对佛法做更高层次的研究，是部学术水平较高的佛教刊物。惟该刊在出版第二辑后，在稿源严缺的情况下便告停刊。该刊嗣后改为“大马佛教研究书系”，以出版马佛青主办或与华团联办的主题研讨会论文。详见白玉国：《马来西亚华人佛教信仰研究》，页237。

差异。如：“佛化 / 佛学小品”、“佛化 / 佛经 / 佛教故事”、“漫画精选”和“生活 / 读者信箱”等文类设立空间，摘选文艺小品为主的文章，使纯知识性文摘的紧绷性松懈了，从而增进《文摘》与读者群之间的双向交流。深入浅出的文章内容，激起初学佛者的阅读兴趣，无形中使订户数量增多。据《佛教文摘十周年特辑》披露的统计数字，该刊复刊初期的长期读者约有三百余名；其后十年间的订阅销售量增加至每期达四千多份。^[14]编辑方针和印刷技术的不断革新，使其在形式和内容上精益求精，获得广大读者群的认同。

至于《文摘》的稿源与第一阶段大致相同，主要乃汇选自各类书刊或讲稿。兹将此一阶段《文摘》稿源出处整理表列分析如下：

表（2）：《佛教文摘》复刊号（第13期）至第53期稿源出处类别分析

文稿出处	杂志	书籍	报章	赛作	其它	不详	总数
引用次数	310	314	19	21	19	386	1069
巴仙（%）	29.00	29.37	1.78	1.96	1.78	36.11	100

（数据源：笔者整理自《佛教文摘》复刊号至第53期）

表（2）显示，《文摘》在此阶段之稿源与前期大致相似，主要乃取自杂志类和书籍类。其中，杂志类方面，占39种，以台湾佛教杂志居多，如：《慧炬》（引用84次）、《菩提树》（引用35次）、《普门》（引用27次）、《海潮音》（引用27次）、《贝叶》（引用12次）等。姜联招指出：这种现象是与我国人民的写作风气不盛有关。另一方面，当日文坛较侧重于娱乐性和政治性内容之报导，较严肃的文类则乏人问津，更不必说那些引经据典的佛学论著了。《文摘》大量采用国外的作品，当中被摘选的台湾佛教刊物文章不论在质或量方面，都相当可观。^[15]

另外，稿源出处不详者亦占了《文摘》颇大的篇幅比率，即高达

14 《佛教文摘·十年特辑》，页22。
15 《佛教文摘·十年特辑》，页29-30。

36.11%。笔者整理各文类文章时发现当中不乏来自本地作家的投稿，而这些文稿亦未曾发表于其它刊物上。自第46期起，《文摘》增设的“读者园地”栏目，主要为读者抒发一己学佛的所见所感提供了互动空间，带动大马佛教文学之发展。每期的《文摘》刊登两篇小品，占每期平均6页左右之版面。

为鼓励本地之佛学创作，该刊尚在热心人士的赞助下，设立了数项征文奖励金以资奖励。奖项分别为论文和小说每篇一百元；散文、诗歌或其它文体每篇五十元。^[16]旨在抛砖引玉，培养一群对佛法具热诚有学识、有灼见的新血，为弘扬佛法作出贡献。《文摘》在这阶段，共刊登了21篇比赛作品，足见奖励下的成效。至于书籍方面，共有摘引的书多达156部，如：《禅话》（引用7次）、《大悲集》（引用19次）、《佛教小说集》（引用7次）、《生命之歌》（引用8次）、《我找到了》（引用6次）、《修身养性》（引用7次）等等。与前期不同，此时期的《文摘》并没有摘选自经典法语。

二、拓展期（第54期至第92期） （1988年12月份-1998年9月份）

《文摘》在这时期尚处于摸索及渐趋定型的阶段。总结前期十年的办刊经验，该刊编辑部对前期不足之处作出适当的调整和革新，以迎合读者群的需求。自第57期开始，为该刊每期均设定专辑主题。按照个别主题摘选相关文章，如：“纪念太虚大师百岁冥诞”，即针对太虚大师之生平事迹、思想和贡献作出一番探讨。主题文稿篇数不拘，每期约占40页左右之版面，旨在汇聚各方论点，为读者提供相关的参考、论述文章。再者，该刊自第57期开始设立了新的“专栏系列”^[17]，定期向特定的作

16 《佛教文摘·十年特辑》，页22。

17 “专栏系列”自第72期易称为“季之约”。

者群邀稿，内容包括漫谈佛史、佛理、教义、修持佛法之体验等。

此外，编辑部亦对该刊之文类和页数等方面作出了调整。《文摘》自复刊号以来原则上便设立了各别文类栏目按文稿的性质归类；但实际上并未严格将各类文稿作出有序的编排，无形中造成读者群某种程序上的“困惑”，无法顺藤摸瓜的专注于某种文类的阅读。此外，在目录方面因按文类编排页数，造成其页数顺序的不规律而显得有些凌乱。类此排版形式原是为了“补天窗”填补版面出现空白的部份而设。但却造成上述页数顺序不规律之后遗症。这种编排形式于《文摘》拓初期仍见延续，至直第61期起方作出调整，将文类按照书页顺序排列，免去目录排序出现跳页的情况。

自第75期起，该社亦对刊物外形和内容作出革新，如：文字排版从过去的纵式改成横排式，且将内容生活化，注入诸如医药、健康、家庭和辅导的文稿。这种使刊物趋生活化和普及化的改革，迎合了一般读者的阅读口味。

表（3）：佛教文摘54-92期之出处分析

文稿出处	杂志	书籍	报章	其它	不详	总数
引用次数	341	261	8	15	479	1104
巴仙(%)	30.89	23.64	0.72	1.36	43.38	100

（数据源：笔者整理自《佛教文摘》第54至92期）

表（3）的数据显示：这时期的文稿来源与前期大致相同，只是在摘选书种的类别比率上有所差异。其中“不详出处者”所占的比率高达43.38%，且较前期的36.11%又提升了7.27%。这主要是前期所设“读者园地”的栏目仍从第54期沿用到第60期；第57期起又新设立“专题 / 专栏系列”的栏目，每期刊登四位作者的文稿，约占12至15页版位。这些文稿与“读者园地”相同，乃由作者直接投稿，自然无须注明其出处。此一时期之作者群包括：洪祖丰、姜联招、杨亚六、梁国基、梁国兴、李玉芬、释

继程（他亦以尔然、吃茶僧、闲僧笔名在此时期发表文章）、梁伟强、苏清强、释继藏、传超、净文、释开御等人。

除了个别作者投稿外，杂志和书籍仍各占《文摘》稿源的30.89%及23.64%。此时期所摘选的杂志共32种，台湾中文佛教杂志仍旧居多，如：《慧炬》（引用38次）、《人生杂志》（引用38次）、《普门》（引用34次）、《菩提树》（引用27次）、《法光杂志》（引用19次）、《张老师月刊》（引用15次）、《觉世旬刊》（引用14次）、《新雨月刊》（引用13次）等；其次则是选自香港、新加坡和本国的杂志。值得一提的是：此期所引用的杂志，不再只局限于佛教杂志，其它生活杂志亦成为该社物色文稿之对象，如《亚洲周刊》（引用3次）、《光华杂志》（引用3次）、《妇女杂志》（引用1次）和《新闻周刊》（引用1次）等，但总的来说，《文摘》的内容乃以佛教主题为准。

至于“个别书籍”引用方面，共有175种，包括：《当下自在》（引用2次）、《佛法与生活的融合》（引用2次）、《佛教典籍百问》（引用5次）、《佛教徒信仰的是什么》（引用5次）、《光明行》（引用6次）等等。属“其它”类别的文章则多为演讲记录、采访和论文报告，当中尤以演讲稿类居多。

三、稳健期“第93期至第125期” （1998年12月份-2008年9月份）

《文摘》在这时段正好迈入复刊出版的第三十个年头。这一时期正好是大马佛教发展跨入稳健的重要分水岭，信徒们由俗信的膜拜祈福转向正信的步伐，热衷研习和阐扬佛教义理。^[18] 大马佛教徒对佛法的认识和内修程度，基本上较上世纪七、八十年代以前的情况相对地提升。与此同

18 《佛教文摘100期圆满专辑》，页1。

时，佛教文化事业方面发展蓬勃，相关之经书、光盘或网络文字为读者提供大量的学佛讯息数据，且供结缘免费流通者数量不少。与此同时，本土中文佛教杂志的出版，也如雨后春笋般地涌现市场，如：《法海月刊》、《慈悲季刊》、《法露缘双月刊》、《居士林月刊》、《普门月刊》（马来西亚版）、《慈济世界月刊》、《福报双月刊》、《东禅佛教学院月刊》等相继出版。

在这种百鸟争鸣、百花齐放的客观环境下，究竟《文摘》具备什么有利的竞争条件？比较上述各类佛教杂志，笔者以为以摘录式的《文摘》仍占有一定优势。在良性的竞争下，自然有助于该刊的自我提升。其二，《文摘》采取的“网罗锦绣文章，筑造护法长城”宗旨，正好迎上了信息发达时代学佛读者群处处渴求精要的需求。诚如洪祖丰所言：世界各地的佛教刊物不计其数，且结缘流通之书随手可得。往往让读者心有余而力不足，穷于应付大量的佛教知识与信息。《文摘》编辑部正好为读者大量搜罗世界各地的佛教、佛学文章，将它们汇集在一起，提供读者最上乘、可读性极高的文章。无疑为读者群省下不少寻阅的精力和时间。^[19]这种编辑手法活泼自由，内容趋多元化且不拘一格，扩大了读者群，也满足了各类读者的需求。如此一来，使《文摘》立于有利的市场竞争地位而历久不衰。

踏入“三十而立”壮年期的《文摘》，其编辑方针已趋成熟和稳健。不论在选稿、编排或印刷上，已经达到一定的水平。此时期的《文摘》精挑细选的文稿中，包含趣味性小品、各宗派佛学作品等多元文类，让读者有博览群书的满足感。同时也借以充实了佛学和见闻；洗涤了他们的心灵。惟此期的文摘比重，文艺类明显增加；而宣扬佛教教义的文稿却相对地减少了。

兹将此时期摘录文章之类别出处整理、分析如下：

19 同上，页23。

表（4）：《佛教文摘》第93-125期之文类出处分析

文稿出处	杂志	书籍	报章	网站	其它	不详	总数
引用次数	350	167	10	4	4	328	863
巴仙(%)	40.56	19.35	1.16	0.46	0.46	38.01	100

（数据源：笔者整理自《佛教文摘》第93至125期）

据表（4），《文摘》在这段期间的文稿属“不详出处”者，其所占比率不比杂志类逊色。这类出处不详的文章，多刊登于“季之约”、“我思我想”、“艺文坊”或“心灵清流”等栏目中，绝大多数是作者自行投稿。其中较活跃的作者包括：吴德福、释继程、颜尊严、释开舍、释继持、李一芬、达亮、宇尘、秦林、多拉、傲霜、无为山人、淨心、雨声、闲僧（亦以太平僧笔名投稿）、梁伟强、、颜爱心、苏清强、刘树佳、黄智鸿、梁放和淨宁等人。此类文章内容乃以佛教文学或谈个人修持体验为主。

所摘引的书籍多达129种，如：《佛陀会怎样做》（引用7次）、《觉的宗教—全人类的佛法》（引用2次）、《深耕福田》（引用8次）、《水晶的光芒》（引用2次）、《四圣谛讲记》（引用2次）、《悠然》（引用2次）等。至于摘自杂志的文稿，则与前期大致保持一贯，迄今仍旧以台湾出版的佛教杂志作为主要稿源；报章方面则包括马、台的报章，如：《南洋商报》、《星洲日报》、《中国报》、《自由时报》和《中国时报》等。自第95期起，该社开始尝试开发新稿源，通过网络，如：“灵山讲堂网站”和“空山讲堂网站”搜罗一些优质的网络文字加以刊载，但这类文稿摘录，目前在《文摘》仍属极少数。

小结

《文摘》发行三十余年来，历经创刊、停刊、复刊之曲折历程，迄今仍得以持续稳健发展，在市场竞争颇剧烈的今日实在很不容易。该刊以“网罗锦绣文章，筑造护法长城”为宗旨，每期搜罗各类文体以阐述佛法、教史、宗派、艺术、修持体验等内容，让读者透过文字会心佛法、增加法益。为了迎合各时代和各年龄层读者的需求，该刊不得不由过去较注重学术的方针逐渐转向文艺化，使《文摘》各文类之比率一再地调整。这种“与时俱进”的编辑方针和精益求精的精神，使该刊得以维持起其四分之一世纪而继续刊行，成为我国本土年资最老的一份中文佛教杂志。

尽管如此，今大马教育普及，佛教徒人数日益增加。知识青年对佛学的兴趣和佛法的内修素质已然有显著的提升。市面上其它佛教杂志内容普遍上趋于通俗化。《文摘》在市场策略上，在迎合大众学佛者需求的同时，是否应伴随历年佛学程度的提升而考虑逐渐恢复、强化该刊佛学义理析论等内容，以促进我国佛学研究之风气？如此一来，《文摘》自可在我国众多佛教杂志当中独树一帜，从而凸显其高品味风格。类此问题，值得《文摘》详斟一番。

本文仅为《文摘》案例之初步探讨，失当之处尚请方家惠予指正。



回顾与前瞻马来西亚佛教

第四场问答环节选录

主持兼点评人：颜爱心

- A：请教衍盛，您在做这篇论文时，是否有进行读者方面的调查？即分析读者群的来源，读者来源是国内还是国外？国内的读者又来自哪几种不同的教育源流？读者的数量是否有流失？从中我们就可以看到《佛教文摘》的市场前景和发展是如何，并根据这一方面的资料进一步做研究。
- B：曾同学，我觉得您做的研究非常不容易，需要读大量的文献。我这里有两个问题。第一个问题，您的报告里有提到《佛教文摘》的发行量和分布，希望您能提供这一方面的看法和资料。第二，您所谈的是一些中文的佛教出版物，目前我在市面上都可看到中文和英文的佛教刊物，我曾经听说在八十年代有马来文的佛教出版物，可是后来就没有了，不晓得您在做研究时有没有接触到这些马来文的佛教刊物。请在座的各位也提出看法，因为现在已经找不到马来版本了。
- C：我只是想提醒曾衍盛同学，在文中你列举作者群，继程法师等人，其中有尔然、喫茶僧、闲僧，其实这几个名字都是继程法师的笔名。
- D：我的问题是针对曾衍盛，去年10月在槟城有一项佛教与文艺交流会，有一场就特别谈到了《佛教文摘》的问题。《佛教文摘》主要是“网罗锦绣文章，筑成护法长城”摘录文章为主要稿源，您认为这样的一种文摘性质的佛教杂志能不能持久？需不需要有所革新？另外，我要感谢林春美同事对我散文的研究，她通过细读，让我发现原来我那时

的写作心态和呈现方式是那样的。

曾衍盛（曾）：首先回答在做研究时是否有进行读者调查的问题。我们在进行这项研究时，由于时间上的约束，只能处理资料爬梳和分析工作，并没有对读者群进行访谈。另外，《佛教文摘》主要是在马来西亚发行，编辑方针和文摘内容都以本地读者群作为考量，所以外国读者的需求也就不这份研究的研究重点。对于读者量的流失或增加，目前我们还没有统计有关方面的数据，或许在将来的研究会深入探讨。第二，关于它的发行量，我们了解的是，《佛教文摘》复刊以后曾经从原本的千多本增加到四千多本，这主要是依据125本文摘里的资料做检查和整理所得。至于马来文的杂志，我相信慧燕所提的应该是属于会讯之类的吧。在撰写这篇论文时，我们曾尝试搜罗所有相关的杂志，可是我们遇到了一个难题，那就是没有一个收集佛教刊物的据点。所以关于马来文的佛教刊物，我目前仍无法解答。另外，郭老师您提出《佛教文摘》是否能适应这个时代需求的问题，我个人觉得它还是有其发挥功能的空间。就如我刚才所说，现在市面上有太多的佛教书籍。在生活节奏迅速的今天，如何在短时间内一览佛教方方面面、上品之作，《佛教文摘》正好发挥其功能，为读者群代劳。

E：我想问郑同学，我们都是听继程法师的佛曲长大的，当您在谈法师作为马来西亚的创作者，不晓得您有没有研究他佛曲中的本土性？我对这个东西有兴趣，特别是经历了“大山脚男孩”的那个年代。当我们在寻找一个本地的定位、一个扎根的时候，我们会做歌曲创作，如《用马来西亚的天气来说爱你》，可是这趋势一旦过去，大概就没了。我想佛教界在这一方面蛮出色，每几年都会有新歌曲出来。自从我离开马来西亚七年，连流行歌曲都不会唱了，因为它有一种潮流。比如我们不能再唱中学时期的流行歌曲。所以我觉得整个潮流对马来西亚佛曲，作为一个本土性的定位，是扮演蛮重要的角色。不晓得其他人在创作佛曲的时候除了传达佛法概念以外，有没有融入本土色彩？

曾：首先回答关于读者方面的研究，基本上我在做研究的时候没有跟读者进行访谈。另外一个理由是，《读者文摘》主要是在马来西亚发行，所以外国的读者不在我的考虑范围。对于读者量的流失或增加，我实在没有办法提出这方面的数据，或许在将来的研究可加以调查。第二，关于它的发行量，我了解到的是，它复刊以后，曾经从原本的千多本增加到四千多本，这主要是依据125本文摘里的资料做检查和整理而出的。至于马来文的杂志，我相信慧燕所提的应该是属于会讯之类的吧。在做这篇论文时，我曾尝试收罗所有相关的杂志，可是我遇到了一个问题，没有一个收集佛教刊物的总站。所以关于马来文的佛教刊物，我就不知了。另外，郭老师您问的《佛教文摘》是否能适应这个时代的需求，我觉得它还是可以的。就如我刚才说的，可能现在有太多的佛教书籍了，究竟什么文章是好的什么文章是不好的，就得看编辑的功力了。

洪祖丰：关于马来文刊物，其实在70年代末和80年代，佛青有出版过。不算是定期刊物，不过有出版过好多本小册子。后来我们发现到读者群不多，所以过后就没有再继续办下去。

郑远量：我回应爱梅的问题。关于马来西亚佛教歌词创作有没有本土性的色彩，非常抱歉，因为我在做的时候，并没有考虑到。所以我也无法具体回应您，感谢您给我提供一个思考的空间。

G：单单在西马便有不少佛教刊物，如《普门》、《慈悲》、《福报》……那佛教徒到底要买哪一种？三本都买吗？在全球化下，出版社需要合作、统一吗？还是各秉持你有你的读者，我有我的对象？《佛教文摘》的存在是只因它是最老的杂志？还是它有存在的价值？接着，我想问林春美，刚才您讲到郭老师从以前到现在的一个转变，从开始的载道到后来的言志，看到一个转变。我想问的是，一定要经过那个过程吗？还是可以跳过那个过程？钟瑜老师讲的是道、儒、佛的融合。这样很难去区分它们。如果说我是艺术家，我不懂得佛教，当我雕刻佛像的时候我会不会被佛像感应到？这个过程是慢慢体悟出

来，还是我雕了佛像后我什么都没有？一个没有感觉没有灵感的人可以雕出或画出很有感觉的东西吗？如果钟瑜老师您到现在还没有一个宗教信仰的话，那您是三个都融合吗？

林春美：谢谢这位朋友的提问。其实我不是很明白您问的过程是什么。因为我的文章里头其实没有谈到过程，我谈到的是不同的方式而已。有些人可以像《走月光》的文章那么写，或者也可以不用写《走月光》，直接写《春天种一棵树》也没有问题。所以我没有讲过程。另外一个不是给我的问题，不关我的事的，但是我很想说一说。是问衍盛的，有那么多本佛教刊物了，是不是应该统一了？那或者同样的情况，我们是不是可以去问说，所有的报馆都关起来吧！开一家就够了。那我们不是在讲反垄断的问题吗？对不对？那我想同样的这个情况出现在媒体上，应该同样会出现在佛教刊物上。这个是我多事补充的一个想法。

钟瑜：这位同学您问我，我找到一个宗教吗？答案是，我找到了，就在我的艺术里面。艺术其实就是所有宗教的总合。所以，我学习不同的宗教，在周边游离，却没有真正进去信仰任何一个宗教，为什么呢？因为所有的宗教最后都是归于一个“真、善、美”。有哪一个宗教是教人家坏的？没有！所有的万物都是万变不离其宗，总归融合为真、善、美，这就体现在艺术里，所以我的宗教信仰就是艺术。还有呢，就是刚才您问没有感觉，能不能雕刻？我想，您没有感觉，您会信佛吗？对吗？人是有情感的、七情六欲，您要做任何东西都是有个目的，有个意义。那个牵动您的行为，让您去做的动力在哪里呢？科学认为是脑在控制您的行为，但是我们从佛学来说，是心在控制您去做。所以没有那个“心”，是不可能创作的。我一开始就说，在汉代以前，所有的工艺制作是工匠，但是工匠并不表示他们没有用心。在夏商周奴隶时代，奴隶是被奴役的，他们没有自主权，包括他的生命都是被控制的，他的主人去世，他要陪葬的。但是他在创作青铜器时就因为他的身份卑微而表示他没有用心吗？您看古代的青铜器，今天

没有人可以超越古人的创造力，非常地精美，水平很高，因为作者是用一辈子的心血在制作的。刚才说的艺术创作和艺术制作是不一样的，但是它们有个共同点，就是要有那个“心”才能做，没有用“心”是做不出来的。

曾：关于马来西亚出版那么多种类的佛教杂志，要买不买？它需要存在吗？它的售价需要加以统一吗？我发现这问题比较侧重统一，任何事物都要划一处理，强调单一化，有点限制。我倒觉得现今这时代，五花八门，百花齐放，何乐而不为？接引的对象，每一种杂志有符合某一种读者群的阅读需求。所以我觉得各位读者都可凭各自的喜好选购杂志。有了选择，佛教杂志的事业才有竞争力，有了竞争力才会促进进步啊！如果都统一了，那还佛教杂志将失去了各自的编辑特色，令人惋惜。

颜爱心：我最初看钟瑜教授的论文时，觉得她在很大的篇幅上谈论佛教美术对中国文化的影响，传统文人画中的道、释、佛的精神，最后部分才谈到南洋水墨画中的道、释、佛教的精神，都在谈着水墨画的渊源，到最后才以水墨画来做她论文的终结。但是，在钟教授刚才发表的现场中呢，她用了很好的示范，就是用幻灯片展示图画，让我们亲眼看中华文化和佛教文化相互影响的痕迹。从中也看到钟正山先生过去在画画时受到伯圆长老的影响。他的画出现佛教的意境，甚至人物画像都能够呈现出佛教的精神。伯圆长老的画也有大量的梅、兰、竹、菊、松，这是法师绘画题材的一种特色。如果后来的人能够更积极地在人物画呈现佛教精神，那会强化马来西亚人对佛教意境的吸收和领悟。

当我看完春美博士这篇论文后，我就非常喜欢，觉得整个心都很柔和。第一感觉就是说：“啊！这个莲花太幸福了。”就像有个人把她的东西写到那么好，她连自己都搞不懂有没有那么好。刚才她自己也说了，真是吓死我。我就觉得写得特别好。文中强调佛教文学，提到马来西亚佛教散文，指出载道和言志的文学所产生不同的效果。从她

的解释，我发现没有看过莲花那本书的人都会认为：“哗！真的是这样子噢？可以达到两种的效果，非常的美丽、写得非常好。”这篇文章给我一种感觉，她们两位都用了一种默契，应该也是好朋友吧？我也不懂，就是觉得春美写得非常细腻，有很强的悟性和觉性。比如莲花文章里边，从她早期到后期用“树”的譬喻来体会莲花的禅悦的感受即是。如果要让这个文章更美丽，将来还可以写那种禅悦的美感，指出禅者的一种性情，我想这篇文章应该是会更棒的。这篇论文唤起每个人的好奇心，一定要去看这本书，因为写得非常好，体现一个作者或受佛教薰习的禅修者的蜕变。研究者揭示作者从行文原本比较生硬、比较写实的方法如何蜕变到自然流露的状况，她不再载道宣教，而是自然流露地言志，让人家感受到佛教精神的内涵。

对于郑远量同学的论文，大家也知道继程法师作了很多关于“灯”的佛曲，朗朗上口，经常唱的就是《无尽灯》。师父的文字效果就不像莲花那样很写意、很随意地流露，它带着比较强的载道味道。按照春美博士所说的那个定义来看，他的佛歌有较多的载道味道，原因可能是他本身是宗教师。他的创作相当明显地露出他以文字载道、宣扬佛法的动机，尤其是“灯”的譬喻。“灯”在佛经里经常出现，而继程法师歌曲中的灯给人特别的感觉。您会感觉到，在一个夜晚所有的灯都熄灭了，只剩一盏灯，或者一个灯一个灯相传燃燎，那种感觉是特别不同。在宗教方面，带给我们一种比较寂静、宁静、感动人心的感觉。所以，师父就用了这一种的文化上的意象来表达佛教的一种传承，强调要智慧来收摄我们的无明烦恼。《无尽灯》对我们大马佛教人有非常大的影响。如今您会看到在一些佛学生活营或是一些比较感性的活动中，大家都唱这首歌，或是唱一些关于“灯”的歌。我建议远量同学将来要加深这方面的研究，可以深入地探讨继程法师“灯”系列的创作对大马佛教徒的影响，例如做出一个统计，那将是一个非常扎实的论文。刚才爱梅说她离开七年了，有越来越多歌曲，而且那些歌她都不会唱了。《无尽灯》您还会唱吧？可见这首歌流传了很多

久，可以看到以佛曲弘扬佛法是非常得畅行、非常受用，是我们的特色。所以这个研究，如果加深、扩大的话，它有非常大的价值。这是给远量一个参考与建议。

那么接下来，要谈到今天最红的人——曾衍盛同学。我第一次看他的论文，有点吓呆了。他要做那么大的工作量，要大量作参考，很不容易。论文大部分提到各期不同文章的特色和作者群，这一些都是为了对应时代的需要。最后曾同学抛出一个问题：今天教育普及，青年也比较多，佛教界的知识水平也慢慢地提高，那么《佛教文摘》是不是应该考虑回到创刊时期着重佛学义理的编辑方针。我觉得他抛出了一个非常好的问题，可以让佛教文摘社考量。如果能做个调查，看看市场是否需要内容较硬一点的佛教刊物。过去大家都很害怕阅读比较学术性的刊物，但将来当马来西亚佛教发展到一个程度的时候，我们会发现寻找文献是多么辛苦，马来西亚佛教的研究是那么的少。如果您研究佛教界的人物，会发觉人物慢慢地不见，资料也不容易取得。我们再不赶快把握因缘来研究的话，将来会遗失更多。我真的很欣慰那么多学者作了各方面的探讨，而且还有很多年轻有为的同学们都加入这个行列。我希望马来西亚佛教学术研究会能够再次在这个平台上扮演我们能扮演的角色。我希望有人来接班，踊跃地加入我们的行列。同时也代表整个筹委会感谢那么多的学者来发表论文，也谢谢很多同学都来支持。

