

2019

承先启后

Inherit the Past, Explore the Future

第6届马来西亚佛教国际研讨会

6th International Conference on Malaysian Buddhism

9 November 2019

8.00 am – 5.15 pm

Bodhi Park 莎亚南菩提园

主办 Organiser



协办 Co-Organiser



第 6 届马来西亚佛教国际研讨会流程
 9th Nov 2019, Saturday, Shah Alam Bodhi Park
《承先启后 Inherit the Past, Explore the Future》

时间	流程	主讲人	提呈题目
8.00am	报到+茶点		
8.30am	开幕		
9.00am-11.00am	第一场：文学与佛学 主持人+点评人： 王筠婷	郑文泉 Tee Boon Chuan	Logik Buddha dan Pantun Melayu
		潘筱蓓 Pua Shiau Chen	“云”、“水”、“月”：竺摩法师诗歌中的禅境诗学
		贝镇标 Poey Tiang Peow	探讨马来西亚佛教禅净双修的发展趋势：以吉隆坡弥陀岩为例
		吴小丽 Wu XiaoLi	马来西亚观音信仰的传播与文化——以经典中观音的特点和职能为例
11.00-11.15am	茶点/休息		
11.15am-12.45pm	第二场：历史 主持人+点评人： 郑文泉	夏美玉 Ha Mui Nyuk	竺摩法师的学生时代——竺摩法师传记补遗
		释真愿 Shi Zhen Yuan	The Role of Venerable Miao Lian in the Establishment of Kek Lok Si Temple, Penang
		王琛發 Ong Seng Huat	清末民初南洋汉传佛教的“宝烛偶”制度
12.45pm-1.45pm	午餐		
1.45pm-3.15pm	第三场：当代课题 1 主持人+点评人： 王琛發	楊辰昕 Nive Yong Chuan Ling	近五年馬來西亞佛教革新運動的進度
		魏明宽 Gooi Ming Kuan	善庆、本忠时期的马来亚槟城极乐寺研究
		梁秋梅 Leong Chew Moi	探讨佛光山社会功能与学佛动力的关系：以东禅寺平安灯会花艺展为例
3.15pm-3.30pm	茶点/休息		
3.30-5.00pm	第四场：当代课题 2 主持人+点评人： 杨嘉仪	陈永鑫 Chan Yon Sin	探讨与改善网络视频的弘法方式：以 YouTube 为例
		馬舜嘉/梁秋梅 Beh Soun Chia/ Leong Chew Moi	马来西亚佛曲弘法的功能与影响
		李健友 Lee Kean Yew	当代社会问题与戒殺伦理的探讨：提倡慈悲护生的马来西亚素食餐厅
5.00pm-5.15pm	闭幕		

马佛教学术研究会会长拿督洪祖丰 第六届马来西亚佛教国际研讨会开幕辞

马佛教研究应向前进向外看

上星期我出席了在武汉召开的第八届东南亚宗教高端论坛。这是一项由中国社科院主办的学术会议。我在论坛上发表了“近期马佛教研究概况”的报告。今天，我想把该论文的一小段和各位分享，作为开幕礼物。

马佛教研究实际范畴甚广，然而到目前为止，几乎所有研究范畴都集中在各团体/寺庙，人物，和艺术赏析。而这些研究，80% 是历史性描述，即对过往的事作历史描述。易言之，马佛教研究，是往内观，往后望。

到目前为止，应该研究但几乎无人问津的范畴包括：回教化的冲击、宗教关系、官方政策的影响、基督教化的冲击、全球化课题、公民社会醒觉，社会变迁，社会未来走向、科学技术带来的影响等等。

当今马来西亚最重大的社会政治趋势是回教化，此趋势所带来的冲击排山倒海，回教化可说是当今马来西亚主要的政治论述，而佛教界对此却无深入研究，令人费解。

有关宗教关系的范畴，目前仅有 4 篇研究报告，全部是回教学者对吉兰丹的回佛互动研究报告。如今促进宗教谅解已成为国家的一项主要论述，各宗教对话也时不时举行。然而，佛教在多元宗教的社会里，与其他宗教的对话研究著作犹如凤毛麟角。诚如陈秋平所说，“各民族各宗教之间的共存关系，如何相互协调，必须要逐步达成共识，减少宗教之间冲突。佛教界应当加强对基督教神学、伊斯兰教经学、兴都教义理等的理解，以应付各宗教共融的发展趋势。”

官方推出的政经文教政策或措施，经常在民间引起各种反弹。对于官方政策或措施若有不满，一些佛教团体发表文告，兴起舆论反对。然而对于这些政策或措施的研究也几乎归零。例如，2018 年闹得沸沸腾腾的废死法案，除了一场论坛外，没有任何学术论述。由于缺乏深度的研究报告，类似课题不仅无法让教内理性探讨寻求共识，反而在教内造成强烈的对立谩骂。

2018 年后，马来西亚结束了执政长达六十一年政府，接下来的政策和政治走向还处于迷雾迷蒙状态。佛教徒，尤其是势必要与世间在一起的‘入世佛教徒’，又如何寻找立场和定位，在一波又一波的新政策和议题当中发表看法？或展现一个佛教徒应有的态度？这些都是值得深入探讨的课题。

另一明显的趋势是基督教的大规模，策略性的改教活动。这种冲击佛教发展的活动，可从华裔信仰基督教人口从 1970 年的 4% 提升到 2000 年的 10%！，而佛教与华人信仰的教徒人口从 1970 年的 92% 下降到 2000 年 86%。如此重大的冲击，竟也几乎无人研究。

另一方面，全球化所带来的影响，也是个马佛教发展所需面对的课题。全球化下的经济体系，资讯科技，文化价值，宗教跨国集团的扩张，邪教的横行等等，都是迫切的课题。这方面也无人问津。

当今社会也越来越崇尚自由民主，人们对公民社会有更大的醒觉，新生代的社会意识、价值观念在迅速演变，甚至颠覆传统。例如，有人主张泛自由主义（pan liberalism），个人自由至上，因此造反有理，反当权就是正义的化身。也有者推动同性结婚。凡此种种，都逼使佛教必须严正看待与回应。因此佛教也必须深入研究这些课题。

再者，马来西亚政府有时会咨询佛教界对一些现代科技的看法和意见。例如，佛教如何看待生物科技所带来的道德伦理课题，佛教如何看待医学上安乐死、堕胎、避孕等课题。然而这方面的研究也欠缺。

纵观以上所述，不难发现马佛教研究，有面向内部，往内探索的倾向，而明显回避对外的课题。然而，佛教发展不可能在真空中进行，长期忽略外在课题将不利佛教的发展。究其因，可能是研究员都在避免敏感课题。另一个可能性是这对外范围的研究比较吃力，需要田野调查，需要经费。因此研究员选择回避之。

也因此，难免让人觉得马佛教研究有避重就轻之嫌。研究员多选择文字资料比较齐全，可以轻易取得资料的课题来研究。虽然有些课题已有不少前人研究过，但还是有人在同一课题，尤其寺庙，团体或个人，一再重复研究。有些在这些重复研究中加入新发现或新资料，尚可。但有者几乎都是前人资料的重新整理，只采用前人提供的资料，没有自己发掘的资料，没有田野调查。再翻写也是一种创作，然而缺乏田野调查和新数据即将让学术研究陷入瓶颈，长期之下，难免缺氧。

马佛教研究，若一窝蜂扑往后看往内观，恐有失偏颇。今后马佛教研究，应向前进，向外看。向前进，既是对现代课题作更深入的研究；向外看，既是研究佛教与外在因缘条件环境互动的课题。这是一大片几乎无人耕耘的土壤，希望有更多人朝这方面迈进。

论文

Logik Buddha dan Pantun Melayu

(*Buddhist Logic and the Malay Pantun*)

Tee Boon Chuan
Jabatan Pengajian Cina
Universiti Tunku Abdul Rahman
teebc@utar.edu.my

Asal Usul Pencirian Pembayang dan Pemaksud Dalam Pantun Melayu

Makalah ini memberi keutamaan kepada pembentukan ciri pembayangan pantun Melayu kepada logik Buddha melewati kurun ketujuh dari kala Śrīvijaya. Ciri pembayangan yang dimaksudkan adalah, dalam keadaan pantun itu berbaris empat, dua baris pertama berperanan sebagai unit pembayang manakala dua baris terkemudian adalah unit pemaksud. Logik Buddha yang dimaksudkan adalah peralihan taakul Buddha tiga unit (Dignāga) kepada dua unit (Dharmakīrti) yang mula berlaku pada akhir kurun ketujuh di Śrīvijaya disokong oleh karya tunggal Srivijaya yakni *Hastadaṇḍa Śāstra* iaitu karya pendeta Śākyakīrti (aktif sekitar 650 M-693 M). Dengan erti kata yang ringkas, makalah ini bertujuan untuk mengutarakan suatu kemungkinan ciri pembayangan pantun Melayu telah dibangkitkan oleh penaakulan Buddha dua unit melewati kurun ketujuh dari Śrīvijaya.

Namun begitu, untuk mengatakan pembayangan itu suatu ‘ciri umum pantun’ dan kedua-dua unit adalah pembayang dan pemaksud adalah mengelirukan. Harun Mat Piah telah menjelaskan perkara ini dalam *Puisi Melayu Tradisional: satu Pembicaraan Genre dan Fungsi* dengan menyifatkan ia sebagai ‘persoalan yang paling menarik dan yang masih terus dibincangkan ialah tentang (apakah ada atau tidak ada) perhubungan makna antara pasangan-pasangan pembayang dan maksud dalam suatu untai pantun,’ dan merumuskan pendapat-pendapat para sarjana kepada tiga pandangan seperti berikut:

1. Yang mengatakan hubungan itu tidak ada, antaranya yang penting: Van Ophuijsen dan Abdullah Munshi.
2. Yang mengatakan hubungan itu ada, misalnya Pijnappel dan Za’ba.
3. Yang mengatakan pantun-pantun itu ada yang berhubungan dan ada yang tidak, misalnya R. O. Winstedt dan Mohd. Taib Osman. (Harun Mat Piah, 1989: 138)

Manakala Harun Mat Piah sendiri bersetuju dengan pandangan ketiga di atas setelah melakukan perbandingan antara 1,000 rangkap pantun dan mendapati ia adalah ‘lebih dekat kepada kenyataan’:

Daripada 1,000 rangkap tersebut, hasil yang didapati bolehlah digolongkan ke dalam tiga kategori:

1. Pantun-pantun yang jelas menunjukkan perhubungan itu.
2. Pantun-pantun yang mempunyai hubungan tetapi tidak sejelas keadaan di atas.
3. Pantun-pantun yang jelas tidak berhubungan.

...

Kesimpulan daripada 1,000 rangkap yang telah diperiksa adalah:

- i. Peratusan dalam kategori pertama 25%
- ii. Peratusan dalam kategori kedua 30%
- iii. Peratusan dalam kategori ketiga 45% (Harun Mat Piah, 1989: 138-139)

Berdasarkan kepada pemeriksaan tersebut, pembayang dan pemaksud tidaklah boleh disifatkan sebagai suatu ‘ciri umum pantun’ selagi kategori ketiga di atas yang tiada berhubungan (setinggi 45%) dapat diterima sebagai pantun di sisi dua kategori pantun yang lain. Dalam keadaan 45% (kategori ketiga)

atau 75% (kategori kedua dan ketiga) daripada 1,000 rangkap yang tiada hubungan jelas atau ketat antara kedua-dua pasangan, pasangan pertama (dua baris hadapan) tidak sesuai dinamakan sebagai pasangan atau unit pembayang kerana ia bukanlah ‘bayang’ daripada pasangan atau unit kedua (dua baris terkemudian) yang berperanan sebagai ‘benda’: ada benda baru ada bayang, tiada benda masakan ada bayang? Justeru penamaan pembayang dan pemaksud kepada pasangan unit serta penyifatannya sebagai ‘ciri umum pantun’ boleh dan adalah mengelirukan.

Oleh sebab yang demikian, pembayangan tidak dilihat sebagai suatu ‘ciri umum pantun’ menurut makalah ini melainkan suatu kecenderungan pantun berbaris empat yang merangkapkannya ke dalam unit pembayang dan unit pemaksud masing-masing. Tujuan makalah ini adalah untuk mengesan asal-usul kecenderungan tersebut dengan logik Buddha yang telah disebutkan tadi di atas. Bagi tujuan penganalisaan, suatu kerangka pengesanan merangkumi tiga aspek pantun seperti berikut adalah diperlukan:

1. Aspek perbarisan: bilakah puisi Melayu berbariskan empat?
2. Aspek perimaan: bilakah puisi Melayu berima a b a b bagi yang berbaris empat?
3. Aspek pembayangan: bilakah puisi berbaris empat berangkap dua unit sebagai pembayang dan pemaksud masing-masing?

Kerangka pengesanan tersebut atas adalah untuk menjadikan proses penganalisaan asal-usul pantun lebih bersifat operasi yang mana bentuk *pantun* dikatakan terjadi apabila ketiga-tiga aspek bertemu menjadi suatu genre bersepadu dalam perkembangan sejarah. Pendek kata, kerangka pengesanan ini telah berandaikan bahawa pantun tidaklah terbentuk secara tiba-tiba dalam sejarah melainkan suatu proses evolusi yang telah menemukan ketiga-tiga aspek perbarisan, perimaan dan pembayangan sehingga terbentuknya suatu kesatuan bentuk yang kita kenali hari ini sebagai genre pantun.

Zaman penemuan atau pembentukan pantun tidak boleh melewati kurun keempat belas kerana keberadaannya telah terkesan dalam naskah-naskah awal berbahasa Melayu. *Hikayat Bayan Budiman* (atau judul Islamnya *Hikayat Khoja Maimun*, *Hikayat Khoja Mubarrak*) merupakan teks terawal disalin pada 1371 M yang telah pun mengandungi dua buah pantun seperti berikut:

**Buah berangan merosak padi,
Daun padi memali batang;
Tuan jangan berosak hati,
Bangat juga tuan laki-laki datang.**

**Jika liat paku di batang,
Kilang diharu dalam tempayan;
Jika lambat tuanku laki-laki datang,
Hilanglah tahu nujumnya bayan.** (Winstedt, 1985/2016: 220) ¹

Manakala *Hikayat Raja-Raja Pasai* salinan 1390 M berpantun tunggal tetapi berulang sebanyak dua kali pada pengakhiran hikayat adalah berbunyi sedemikian:

**Lada siapa dibangsalkan?
Selama lada sekerati.**

¹ Sebuah lagi ‘pantun’ yang telah digurindamkan adalah ‘Laksamana mandi di pantai / Mati ditikam gandasuli / Hikmat apa Tuanku pakai / Bagai menikam di mata kami?’, lihat Winstedt 1985/2016: 153.

Pada siapa disesalkan?

Tuan juga empunya pekerti. (Jones 1987/2016: 62, 64)

Ketiga-tiga buah pantun daripada *Hikayat Bayan Budiman* dan *Hikayat Raja-Raja Pasai* adalah menepati kategori pertama Harun Mat Piah yang mana unit pertama berperanan sebagai pembayang kepada unit kedua atas keselarian sifat dalam pemaknaan. Malahan ketiadaan pantun dalam hikayat-hikayat Islam sekurun khususnya *Hikayat Amir Hamzah* (salinan sebelum 1380 M, lihat A. Samad Ahmad, 1987/2003) dan *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* (salinan sekitar 1380 M, lihat Brakel, 1988) menunjukkan bahawa pantun tiada bersumberkan Islam sekali gus membuktikan ianya merupakan suatu genre yang jauh telah terbentuk sebelum kedatangan Islam ke kepulauan Melayu.

Bagi mengesan asal-usul pantun *Hikayat Bayan Budiman* dan *Hikayat Raja-Raja Pasai* yang telah wujud pada kurun ke-14, nyatalah sumbernya adalah lebih awal daripada kurun tersebut. Dari segi persuratan awal Melayu dari kurun ke-14 hingga ke-16 sepanjang tiga ratus tahun, pantun tetap muncul dalam genre sastera Hindu termasuk *Hikayat Pandawa Lima* (salinan sekitar 1525 M, lihat Khalid M. Hussain, 1992) dan *Hikayat Inderaputera* (salinan sebelum 1600 M, lihat Ali Haji Ahmad, 2002), dan tiada dalam sastera Islam termasuk *Hikayat Iskandar Zulkarnain* (salinan sebelum 1600 M, lihat Khalid M. Hussain, 1971/2015) dan sastera agama khususnya *Aqa'id al-Nasafi* (sekitar 1590 M) dan karya-karya Hamzah Fansuri (sekitar 1580-1590 M). Kenyataan persuratan Melayu ini telah menunjukkan bahawa keberadaan pantun pada kurun ke-14 adalah merupakan suatu ke sinambungan tradisi daripada zaman pra-Islam yang lebih dikenali sebagai zaman pengindiaan atau zaman Hindu-Buddha. Dengan erti kata yang ringkas, sumber serta pembentukan pantun Melayu yang kita kenali hari ini mestilah sudah berada pada zaman pengindiaan.

Jadual 1: Keberadaan Pantun Dalam Karya Melayu Antara Kurun 14 Hingga 16

Tahun Pengkaryaan	Nama Karya	Keberadaan Pantun
1303	Batu Bersurat Terengganu	X
1371	Hikayat Bayan Budiman	√
< 1380	Hikayat Amir Hamzah	X
~1380	Hikayat Muhammad Hanafiyyah	X
~1390	Hikayat Raja Pasai	√
~1450	Undang-Undang Melaka	√
~1525	Hikayat Pandawa Lima	√
15??	Hikayat Seri Rama	X
< 1600	Hikayat Inderaputera	√
15??	Qasidah al-Burdah	X
< 1600	Hikayat Iskandar Zulkarnain	X
~1580	Asrar al-`Arifin	X
~1580	Muntahi	X
~1580	Sharab al-`Ashikin	X
~1590	`Aqa'id al-Nasafi	X
~1590	Syair Hamzah Fansuri	X

Sumber: Diubah suai daripada Malay Concordance Project, <http://mcp.anu.edu.au/>, 11 Apr 2019.

Bagi tujuan pengesanan makalah ini, asal usul pantun Melayu adalah disasarkan kepada kurun ke-7 dari Śrīvijaya bersesuaian dengan perlawatan serta persuratan yang ditinggalkan oleh Yi Jing (ejaan lama I-Tsing, 635 M-713 M). Catatan Yi Jing tentang masyarakat serta persuratan Śrīvijaya sepanjang persinggahannya antara 671 M-693 M dalam *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan* (terjemahan Indonesia bagi *Nanhai Ji Gui Neifa Zhuan* 南海寄归内法传) di samping memperterjemahkan karya-karya Buddha termasuk *Hastadaṇḍa Śāstra* karya pendeta Śrīvijaya telah memungkinkan pengesanan asal-usul pantun Melayu secara definitif dilakukan melewati kurun berkenaan. Justeru zaman Śrīvijaya ketika perlawatan Yi Jing tidak ketandusan bukti persuratan yang membolehkan pengesanan asal-usul pantun Melayu dijalankan.

Persuratan Buddha Śrīvijaya Sekitar Kurun Ke-7

Apakah pantun sudah ada pada kurun 7-14 iaitu sebelum penyalinan *Hikayat Bayan Budiman* pada tahun 1371? Sumber berbahasa Melayu dari kala tersebut tidak dapat mengesahkan pertanyaan ini, biar dari sumber terawal iaitu batu-batu bertulis Srivijaya dari kurun ke-7 yang terhimpun kini dalam *Inskripsi Melayu Srivijaya* (Coedes, 2009), mahupun yang terlewat dalam *Nītisārasamuccaya* (sebelum ini diberi judul *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah*) dari kurun ke-14 (Kozok, 2006; Kozok 2015). Kita terpaksa merujuk kepada sumber-sumber bukan berbahasa Melayu dari kala berkenaan bagi tujuan pengesanan yang dimaksudkan.

Biar Yi Jing yang telah bersinggah sebanyak dua kali di Śrīvijaya pada penghujung kurun ke-7 dijadikan permulaan pengesanan. Yi Jing mula bersinggah pada tahun 671 selama enam bulan bagi pembelajaran bahasa Sanskerta sebelum bertolak ke India, dan kembali lagi kepada Śrīvijaya selama enam tahun dari 687 hingga 693 sebelum berpulang ke China. Sepanjang penyinggahan di Śrīvijaya, Yi Jing telah menyelesaikan penulisan beberapa buah buku khususnya *Nanhai Ji Gui Neifa Zhuan* 南海寄归内法传 (terjemahan Indonesia *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*) dan *Datang Xiyu Qiufa Gaoseng Zhuan* 大唐西域求法高僧传 (terjemahan Inggeris *Chinese Monks in India*, lihat I-Ching, 1986) bersama penterjemahan beberapa buah karya Buddha. Dalam Bab 32 dari Jilid ke-4 *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan* khususnya telah menjelaskan kepada kita tentang persuratan bukan bahasa Melayu yang menjadi tatapan kedua-dua masyarakat umum dan Buddha ketika itu.

Dalam Bab 32 yang berjudul ‘Upacara Pelafalan Doa’ (‘The Ceremony of Chanting’ menurut terjemahan Inggeris oleh J. Takakusu), beberapa buah karya berbentuk *gatha* dan puisi telah dijadikan teks masyarakat Śrīvijaya untuk tujuan penzikiran Buddha. Setelah menyebut penzikiran hendak didahului dengan *Śatapañcāśatka* (karya Mātrceta), *Catuḥśataka* (karya Āryadeva) dan *Suhrllekha* (karya Nāgārjuna), Yi Jing memaklumkan bahawa langkah ini akan disusuli dengan pembacaan suatu biografi Buddha. Biografi Buddha yang popular ditatap masyarakat Srivijaya adalah didahului dengan *Jātakamālā*:

Ada karya lainnya yang sejenis, yakni ‘*Jatakamala*.’ *Jataka* berarti ‘kelahiran sebelumnya’ dan *mala* berarti ‘untaian,’ jadi *Jatakamala* berisi kisah tentang tindakan-tindakan sulit yang dilakukan dalam kehidupan-kehidupan lampau Buddha (sewaktu beliau seorang Bodhisattva) yang dirangkai (atau dikumpulkan) menjadi satu. Jika diterjemahkan (ke bahasa Tionghoa), itu berjumlah lebih dari 10 gulung. Tujuan menulis kisah-kisah kehidupan dalam bentuk *gatha* adalah untuk mengajarkan pembebasan universal dengan gaya tulisan yang indah, menyenangkan bagi orang banyak dan menarik bagi pembaca. (...) Berdasarkan ini, kita dapat mengatakan bahwa *Jatakamala* merupakan tema yang paling indah (paling favorit) untuk puisi-puisi pujian. Di 10 pulau lebih di Lautan Selatan, para biksu dan umat awam melafalkan *Jatakamala*, juga *gatha*-

gatha tersebut di atas; namun *Jatakamala* belum diterjemahkan ke bahasa Tionghoa. (Yi Jing, 2014: 311-312) ²

Yang diertikan ‘sejenis’ atau ‘gatha-gatha tersebut’ adalah *Śatapañcāśatka* (terjemahan Indonesia *Kidung Seratus Lima Puluh Gatha*), *Catuḥśataka* (terjemahan Indonesia *Kidung Empat Ratus Gatha*), dan *Suhrillekha* (terjemahan Indonesia *Surat Kepada Seorang Sahabat*). Selain daripada *Jātakamālā*, biografi Buddha lain yang popular di sekitar Srivijaya menurut Yi Jing adalah *Buddhacarita*:

Asvaghosha juga menulis beberapa kidung puitis dan *Sutralankarasastra*. Beliau juga menulis *Buddhacaritakavya* (atau ‘Gatha Kisah Hidup Buddha’). Karya ekstensir ini jika diterjemahkan akan berjumlah lebih dari 10 jilid. Teks ini berisi ajaran utama dan aktivitas Tathagata selama hidupnya, sejak di istana hingga detik terakhir hidup beliau di bawah pohon Sala – di mana semua kejadian diceritakan dalam bentuk puisi.

Teks ini dibacakan atau dilantunkan secara luas di lima wilayah India dan di pulau-pulau Lautan Selatan. (Yi Jing, 2014: 314-315)

‘Lautan Selatan’ yang dimaksudkan dalam kedua-dua petikan atas adalah merujuk kepada Asia Tenggara secara umum pada kala silam China yang mana Srivijaya singgahan Yi Jing ketika itu adalah berpusat di selatan Palembang hari ini. Justeru kelima-lima buah gatha dan puisi *Śatapañcāśatka*, *Catuḥśataka*, *Suhrillekha*, *Jātakamālā* dan *Buddhacarita* adalah teks popular yang diguna pakai masyarakat Srivijaya bagi tujuan penzikiran serta penghayatan Sang Buddha pada penghujung kurun ke-7.

Pendek kata, apakah gatha atau puisi karya tersebut mempunyai persamaan atau bakal memberi kesan kepada pantun Melayu dari segi perbarisan, perimaan dan sekali gus dalam perkara pembayangan? Biar *Suhrillekha* karya Nāgārjuna dijadikan contoh teks pengesanan secara umum yang mana tiga rangkap gatha pertamanya adalah seperti berikut:

Jadual 2: *Suhrillekha* dan Tulisan Devanagari serta Perumiannya (Nagarjuna 2012: 2-7)³

Devanagari	Perumian
गुणस्वभावाः कुशला योग्याः सुगतदेशिताः । उपदेशा विनिर्दिष्टा इष्टाः पुण्याभिक्षया ॥1॥ भवदर्थं कृताः काश्चिद् पद्यानां रचना मया । श्रोतव्यास्ताः समुचिता भवद्भिः साधुबुद्धिभिः ॥2॥	Guṇasvabhāvāḥ kuśalā yogyāḥ Sugatadeśitāḥ । Upadeśā vinirdiṣṭā iṣṭāḥ puṇyābhikṣayā ॥1॥ Bhavadarthaṁ kṛtāḥ kāścid padyānāṁ racanā mayā । Śrotavyāstāḥ samucitā bhavadbhiḥ sādhubuddhibhiḥ ॥2॥
सौगती प्रतिमा काचिद् यथा दारुविनिर्मिता । विज्ञैः सम्पूज्यते, तद्वन्मर्मताः कविता हृदा ॥3॥ तुच्छा रूक्षाश्च सत्योऽपि नावहेयाः कदाचन । यतश्चैताः शुभाः धर्मचर्चामात्रावलम्बिताः ॥4॥	Saugatī pratimā kācid yathā dāruvinirmitā । Vijñaiḥ sampūjyate, tadvanmamaitāḥ kavitaḥ hṛdā ॥3॥ Tucchā rūkṣāśca satyo’pi nāvaheyāḥ kadācana । Yataścaitāḥ śubhāḥ dharmacarcāmātrāvalambitāḥ ॥4॥
अस्ति प्रामाण्यमेतासां नानावाक्यैर्महामुनेः । माधुर्यपूर्णसन्दर्भे एताः सन्त्यमृतोपमाः ॥5॥ सुधालिप्ते सिते क्लृप्ते प्रासादे निर्मितेऽप्यथ । चन्द्रज्योत्स्नाञ्जिते भूयस्तदौज्ज्वल्यं विभाव्यते ॥6॥	Asti prāmāṇyametasāṁ nānāvākyaairmahāmuneḥ । Mādhuryapūṇasandarbhē etāḥ satyamṛtopamāḥ ॥5॥ Sudhālipṭe site klṛpte prāsāde nirmite’pyatha । Candrajyotsnāñjite bhūyastadaujjvalyaṁ vibhāvyaṭe ॥6॥

² Terjemahan Indonesia ini bersumberkan terjemahan Inggeris J. Takakusu, 1896.

³ Lihat Nagarjuna, *A Friend’s Letter of Acarya Nagarjuna* (New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, 2012), pp. 2-7.

Peralihan gātha dalam bahasa Cina (oleh Yi Jing), Tibet, Inggris dan Indonesia masing-masing dapat diperhatikan seperti berikut:

Jadual 3: Terjemahan *Suhrillekha* dalam Bahasa Cina, Tibet, Inggris dan Indonesia

Cina (Yi Jing n.d.)	Tibetan (Nagarjuna, 2005: 28)
具德我演如如教，为生福爱而兴述， 真善宜应可审听，此颂名为圣祇底。 随何木等雕佛像，诸有智者咸供养， 纵使诗非非巧妙，依正法说勿当轻。 王虽先解如如教，更闻佛语增胜解， 犹如粉壁月光辉，岂不鲜明益殊妙。	28 Nagarjuna's Letter to a Friend ཐུལ་བས་སངས་རྒྱལ་ཆོས་དང་དགའ་བུ་དང་། ། གཏོང་དང་རྒྱལ་ཁྲིམ་ 'ལྷ་རྩེ་སྤྲན་བརྒྱུ་། རབ་རྒྱ་བཀའ་སྒྲུབ་དེ་དག་སེམས་ལྟོ། ། ཡོན་ཏན་ཚ་ གྱི་རྩེ་སྤྲན་བར་བཞིན། ། ད་ བའི་ལས་ལམ་མ་བརྒྱུ་པོ་ལུས་དང་ནི། ། རག་དང་ཡིད་གྱིས་རྒྱལ་རྒྱལ་བཞིན་བཞིན་ཅིང་། ། ཆར་རྒྱལ་སེམས་ལྟོ་གཏོང་བཞི་ དག་བཟོ། ། འ་ བཟོ་ཡང་མ་འོངས་དེ་ལྟེ་སེམས་པར་མཛོད། ། ཡོངས་སྤྱོད་གཏོང་གཏོང་པོ་མེད་ འུ་ རས། ། ད་ སྤྱོད་བར་ཐེབ་ཀྱི་ན་དང་བའི་ རྒྱལ་སེམས། ། ལྷོ་ བཟོ་ བཞི་ སྒྲུབ་བཞིན་པོ་ལྟོ། ། ལྷོ་ ལས་གཏོང་པོ་ལྟོ་ མཛོད་གཏོང་པོ་ མོ། །
Inggeris (Nagarjuna, 2005: 28)	Indonesia (Nagarjuna, 1993: 1-3)
<u>Nagarjuna's Letter to a Friend</u> In Sanskrit: Suhrillekha In Tibetan: bshes pa'i spring yig In English: Letter to a Friend Homage to the Gentle and Glorious Youth (Mañjugosha). 1 Listen now to these few lines of noble song That I've composed for those with many virtues, fit for good, To help them yearn for merit springing from The sacred words of He Who's Gone to Bliss. 2 The wise will always honor and bow down To Buddha statues, though they're made of wood; So too, although these lines of mine be poor, Do not feel scorn, they teach the Holy Way. 3 While you have surely learned and understood The Mighty Buddha's many lovely words, Is it not so that something made of chalk By moonlight lit shines gleaming whiter still?	Duhai ia yang bijak dan mulia, diberkati dengan jasa-jasa baik, patut bagimu mendengarkan beberapa syair Arya yang telah aku tulis, agar engkau dapat menggapai buah baik yang berasal dari kata-kata Sugata. 1 Suatu ujud Sugata, apakah terbuat dari kayu atau seperti apapun rupanya, dihormati oleh orang bijaksana. Seperti itu pula, bila syair-syaairku ini kurang indah, janganlah meremehkannya, karena syair-syair ini didasarkan pada perenungan Dharma suci. 2 Berapa banyak kata-kata Pertapa Agung yang telah engkau dengar dan barangkali telah engkau mengerti, namun masih saja tidak seperti rumah besar berwarna putih, yang menjadi lebih putih oleh sinar rembulan tengah malam? 3

Berdasarkan kepada gātha asli serta penterjemahan ketiga-tiga bahasa Cina, Tibet dan Inggris khususnya (penterjemahan prosa / bebas bahasa Indonesia dibiarkan), adalah jelas bahawa ia merupakan suatu bentuk puisi berbaris empat tanpa perimaan yang jelas lagi ketat: gātha pertama bersuku kata a b b c, gātha kedua a a a b dari segi vokal sahaja dan gātha ketiga a b c d. Manakala pemaknaannya (berdasarkan terjemahan Inggris) tidak melihatkan keberadaan struktur pembayang dan pemaksud

kerana ia lebih menjurus kepada satu kesatuan idea terdiri daripada empat baris berurutan (mirip kepada syair Melayu).

Berpatah balik kepada keberkaitan gātha tersebut dengan pantun Melayu khususnya dari segi perbarisan. Tidak seperti *quatrain* dalam masyarakat Inggeris atau *jueju* (绝句) dari dunia Cina yang memang bermaksud puisi berbaris empat, nama ‘pantun’ itu sendiri tidak terhad bilangan perbarisannya seperti mana dijelaskan Harun Mat Piah seperti berikut:

Sebagai puisi terikat atau konvensional, pantun terdapat dalam keadaan berpasangan dan berangkap, daripada dua, empat, enam dan seterusnya; tetapi umumnya dalam empat larik serangkap, empat kata dasar selarik; apabila bersama-sama imbuhan dan kata-kata fungsional menjadikan suku katanya berjumlah daripada lapan hingga sebelas. (Harun Mat Piah, 2001: Ixv-Ixvi)

Pantun Melayu biarpun umumnya berbaris empat, tetapi ia boleh juga berbaris dua, enam, lapan dan seterusnya asalkan berpasangan. Sedangkan puisi Inggeris berbaris dua adalah bernama *couplet*, berbaris tiga *triplet* atau *tercet*, berbaris empat *quatrain*s dan seterusnya sekali gus menunjukkan bahawa genre pantun tidak seketat atau mantap daripada puisi Inggeris (dan *jueju* Cina). Di samping pantun boleh berbaris kurang atau lebih daripada empat selagi berpasangan, apakah faktor yang menyebabkan ia berkecenderungan menjadikan empat baris sebagai perangkap umumnya? Mungkinkah ia merupakan kesan sejarah daripada penzikiran dan penghayatan Sang Buddha melalui gatha-gatha tersebut atas menjelang penghujung kurun ke-7?

Seperti mana huraian di atas, ciri perimaan gātha Buddha pada keseluruhannya adalah tidak tetap baik dalam bentuk asli mahupun yang berperalihan bahasa. Kita kurang pasti sama ada faktor kebarangkalian perimaan gātha Buddha ini akan memekakan penzikir peri keindahan gatha berima daripada yang tidak berima sekali gus membentuk suatu genre puisi baharu berima kemudian bagi tujuan yang sama. Buktinya ialah memang ada penterjemahan gātha Buddha dalam bentuk berima dan ini dapat diperhatikan melalui penterjemahan E. D. Cowell tentang *Jatakamala*. Berbeza daripada keempat-empat gātha atau puisi yang lain, *Jātakamālā* dikira satu-satunya karya telah membudaya dalam masyarakat tempatan termasuk pahatan cerita terkemudian dalam stupa Borobudur (dibina sekitar kurun ke-9) dan pengkaryaan *Kekawin Sutasoma* (iaitu *Sutasoma-Jataka*) oleh Mpu Tantular pada kurun ke-14.

Selayang pandang kepada contoh gātha *Jatakamala* menurut jadual berikut, gātha pertama berima akhir *nam* sedangkan gātha kedua adalah tidak berima jelas:

Jadual 4: Gatha Sutasoma-Jataka dan Bentuk Devanagari serta Perumiannya

Devanagari	Perumian
शीलश्रुतत्यागदयादमानां तेजःक्षमाधीधृतिसंनतीनाम्। अनुन्नतिहीमतिकान्तिकीर्तिदाक्षिण्यमेधाबलशुक्लतानाम्॥१॥	śīlaśrutatyāgadayādamānāṃ tejaḥkṣamādhīdhṛtisaṃnatīnām anunnatihīmatikāntikīrtidākṣiṇyamedhābalaśuklatānām 1
तेषां च तेषां स गुणोदयानामलंकृतानामिव यौवनेन। विशुद्धतौदार्यमनोहराणां चन्द्रः कलानामिव संश्रयोऽभूत्॥२॥	teṣāṃ ca teṣāṃ sa guṇodayānāmalaṃkṛtānāmiva yauvanena viśuddhataudāryamanoharāṇāṃ candraḥ kalānāmiva saṃśrayo'bhūt 2

Sumber: 31 Sutasoma-Jatakam, *Digital Sanskrit Buddhist Canon*, <http://www.dsbcproject.org/canon-text/content/22/254>, 11 April 2019.

Bila dialihkan ke bahasa Kawi (Jawa Kuno) dan Inggris hari ini, semua dalam bentuk berbaris empat dan perimaan *Kekawin Sutasoma* tetap tidak menentu keadaannya:

Jadual 5: *Kekawin Sutasoma* serta Penterjemahannya

Manggala Kawi	Terjemahan Indonesia
1 a. <i>Çrî Bajrajñâna çûnyâtmaka parama sirânindya ring rat wiçes.a</i> 1 b. <i>lîlâ çuddha pratis.t.hêng hredaya jaya-jayângken mahâswargaloka</i> 1 c. <i>ekacchattrêng çarîrânghuripi sahananing bhur bhuwah swah prakîrn.a</i> 1 d. <i>sâks.ât candrârka pûrn.âdbhuta ri wijilira n sangka ring Boddhacitta</i>	1 a. Sri Bajrajñana, manifestasi sempurna Kasunyatan adalah yang utama di dunia. 1 b. Nikmat dan murni teguh di hati, menguasai semuanya bagai kahyangan agung. 1 c. Ia adalah titisan Pelindung tunggal yang menganugrahi kehidupan kepada tri buwana – bumi, langit dan sorga – seru sekalian alam. 1 d. Bagaikan terang bulan dan matahari sifat yang keluar dari batin orang yang telah sadar.
2 a. <i>Singgih yan siddhayogîçwara wekasira sang sâtmya lâwan bhat.âra</i> 2 b. <i>Sarwajñâmûrti çûnyâganal alit inucap mus.t.ining dharmatattwa</i> 2 c. <i>Sangsipta n pêt wulik ring hati sira sekung ing yoga lâwan samâdhi</i> 2 d. <i>Byakta lwir bhrântacittângrasa riwa-riwaning nirmalâcintyarûpa</i>	2 a. Ia yang diterangi, yang manunggal dengan Tuhan, memang benar-benar Raja kaum Yogi yang berhasil. 2 b. Perwujudan segala ilmu Kasunyatan baik kasar ataupun halus, diajikan dalam sebuah doa dan puja yang khusus. 2 c. Singkatnya, mari mencari-Nya dengan betul dalam hati, didukung dengan yoga dan samadi penuh. 2 d. Persis bagaikan seseorang yang merana hatinya merasakan rasa kemurnian Yang Tak Bisa Dibayangkan.
3 a. <i>Ndah yêka n mangkana ng çânti kineñep i tutur sang huwus siddhayogi</i> 3 b. <i>Pûjan ring jñâna çuddhâprimita çaran.âning miket langwa-langwan</i> 3 c. <i>Dûrâ ngwang siddhakawyângitung ahiwang apan tan wruh ing çâstra mâtra</i> 3 d. <i>Nghing kêwran déning ambek raga-ragan i manah sang kawîrâja çobha</i>	3 a. Maka itulah ketentruman hati yang dituju seorang yogi sempurna. 3 b. Biarkan aku memuja dengan kemurnian dan kebaktian tak tertara sebagai sarana untuk menulis syair indah. 3 c. Mustahil aku akan berhasil menulis kakawin sebab tiada tahu akan tatacara bersastra. 3 d. Namun, sungguh malu dan terganggu oleh pikiran akan sebuah penyair sempurna di ibukota.

Gātha pertama *kekawin Sutasoma* didapati berima vokal a a a a, kedua bervokal a a b a dan ketiga a b c c, manakala unsur perimaan diabaikan langsung oleh penterjemahan bahasa moden Indonesia. Namun penterjemahan Inggris E. D. Cowell pada keseluruhan karya *Jatakamala* adalah berimakan a a b b, dan contoh daripada *Sutasoma-Jataka* adalah seperti berikut:

Master of dainty flavours, what dire need

Has urged thee on to do this dreadful deed?

Hast thou for food to eat or wealth to gain,

Misguided wretch, these men and women slain?

If thus suborned to sate thy master's greed
Thou hast been guilty of this awful deed,
[461] Let us at early dawn seek out the king
And in his face the accusation fling.

O kalahatthi, worshipful good lord,
So will I do according to thy word,
At early dawn will I seek out the king,
And in his face this accusation fling. (Cowel, 1990: 249)

Dengan erti kata yang lain, ciri kebarangkalian rima gātha asli boleh memberi beberapa kesan yang berbeza, antaranya mengekalkan kebarangkaliannya (seperti *Kekawin Sutasoma*), tidak menghiraukan langsung (terjemahan Indonesia *Kekawin Sutasoma*) dan perimaan lebih terikat (terjemahan Inggeris E. D. Cowell). Oleh sebab yang demikian, penzikiran serta penghayatan Sang Buddha melalui gātha-gātha serta puisi-puisi tersebut atas memberi kesan kepada suatu perimaan yang lebih tersusun merupakan satu kemungkinan sejarah dari segi pembentukan dan perimaan pantun Melayu.

Faktor perimaan dalam puisi tradisional Melayu dipercayai mempunyai penentu khas (terikat kepada pembahasaan) dalam perkembangan sejarah yang masih belum dapat diketahui sekarang. Jikalau gātha Buddha boleh disifatkan sebagai penyumbang kepada pembentukan puisi tradisional Melayu berbaris empat mengatasi perbarisan lain bagi pantun dan syair, maka perbezaan rima antara kedua-dua genre tersebut adalah tidak dapat dijelaskan buat sementara waktu:

Dari segi rima, pantun mengekalkan polarima a-b-a-b pada kedudukan akhir; mungkin terdapat rima dalaman, malah rima pada setiap perkataan dalam kedudukan sejajar; dan sebaiknya, dalam semua kedudukan tergolong rima sempurna. Di samping itu terdapat variasi rima dalam pola a-a-a-a seperti syair; malah mungkin serima (monorhyme) apabila rangkap-rangkap pantun tersebut berada dalam kedudukan berurutan. (Harun Mat Piah, 2001: Ixvi)

Sedangkan rima syair adalah a-a-a-a seperti berikut:

Dari segi bentuknya, syair tidak mempunyai banyak variasi seperti mana yang terdapat pada pantun. Secara umum, syair merupakan puisi empat baris serangkap dengan rima akhir akhir a-a-a-a. (Harun Mat Piah, 1989: 230)

Biarpun perimaan puisi iaitu 'mengadakan bunyi sama di akhir baris-baris pengucapan adalah suatu kebiasaan di kalangan masyarakat Melayu,' (Harun Mmat Piah, 1989: 226) namun perbezaan rima a-b-a-b bagi pantun dan a-a-a-a bagi syair masih memerlukan suatu penjelasan lanjut bagi faktor-faktor yang menentu sekali gus menyumbangkan dalam perjalanan sejarah. Dengan erti kata yang ringkas, faktor gātha Buddha tersebut atas dalam menentu dan membezakan pantun daripada syair (atau sebaliknya) memerlukan suatu pengesanan lanjut bagi penjelasan yang lebih definitif.

Logik Buddha dan Aspek Pembayangan Pantun

Berbeza dengan perimaan antara pantun dan syair, faktor penentu bagi pemaknaan yang membezakan pantun daripada syair diyakini adalah lebih jelas keadaannya. Seperti mana diketahui umum, selain daripada perbezaan perimaan, faktor yang membezakan pantun daripada syair adalah:

Seluruh empat baris merupakan satu kesatuan idea; ertinya tidak terbahagi dua kepada sampiran dan maksud sepertimana untaian pantun. (Harun Mmat Piah, 1989: 222)

Syair dikatakan ‘berbeza dengan pantun ialah kerana tiadanya pembayang maksud, hingga seluruhnya merupakan satu idea yang berurutan.’ (Harun Mmat Piah, 1989: 234) Keberadaan pembayangan pantun jika berhubung kait dengan persuratan Śrīvijaya dari kurun ke-7, nes4aya yang memberi kesan bukanlah genre persuratan tersebut melainkan logik Buddha yang sedang berkembang pada ketika itu.

Jika ditinjau balik gātha-gātha petikan atas dari segi pemaknaan, didapati keseluruhan setiap gātha adalah merupakan satu kesatuan idea tanpa penduaan dari segi pembayang dan pemaksud. Lihat lagi pada gātha pertama (terjemahan Inggeris) dari *Suhrllekha* seperti berikut:

Listen now to these few lines of noble song,

That I’ve composed for those with many virtues, fit for good,

To help them yearn for merit springing from

The sacred words of He Who’s Gone to Bliss.

Dua baris pertama bererti gātha-gātha telah dihipunkan untuk penghayatan dan tujuannya telah dijelaskan pada dua baris terkemudian bahawa yang mendengari agar mendapat faedah dari segi kebaktian. Jelaslah keempat-empat baris gātha tersebut atas adalah berurutan dan tidak dapat dipisahkan bagi suatu kesatuan idea yang lengkap dan ini adalah menyerupai syair daripada pantun.

Penyerupaan gātha dengan syair dari segi perangkapan idea adalah tidak menghairankan. Genre syair adalah lebih sesuai untuk penyampaian idea kompleks lagi berurutan berbanding dengan pantun:

Ciri syair yang penting yang dikatakan berbeza dengan pantun dan genre puisi Melayu yang lain ialah kerana ia memerlukan beberapa unit yang berurutan untuk memberikan idea yang lengkap, sedangkan pantun memadai dengan serangkap. (Harun Mmat Piah, 1989: 228)

Sedangkan kelima-lima gātha atau puisi adalah berkenaan dengan penzikiran dan penghayatan Sang Buddha termasuk *Jātakamālā* dan *Buddhacarita*. Keadaan yang serupa berlaku pada pesuratan Islam yang mana *Syair Nur Muhammad*, *Syair Nabi Allah Adam*, *Syair Nabi Allah Ibrahim* dan lain-lain adalah disyairkan dan bukannya dipantunkan dalam sejarah. Oleh sebab yang demikian, gātha-gātha serta puisi-puisi Buddha tersebut atas adalah lebih berkesan daripada menjelaskan corak pemaknaan syair berbanding dengan pantun Melayu.

Sungguhpun begitu, memang terdapat sesetengah gātha daripada kelima-lima karya tersebut mendekati pantun daripada syair dari sisi perangkapan makna. Beberapa rangkap gātha dari *Suhrllekha* dalam terjemahan Inggeris dapat dikemukakan sebagai contoh:

**57 The ground, Mount Meru, and the oceans too,
Will be consumed by seven blazing suns;**

**Of things with form no ashes will be left,
No need to speak of puny, frail man.**

86 For one whole day on earth three hundred darts,

**Might strike you hard and cause you grievous pain;
But that could never illustrate or match,
A fraction of the smallest pain in hell.** (Nagarjuna, 2005: 49, 61)

Kedua-dua setiap gātha 57 dan 86 *Suhrillekha* terdiri daripada dua unit makna yang lengkap: unit pertama gātha 57 berlapangkan kenyataan alam, sedangkan unit kedua berlapangkan manusia, dan kedua-dua dirangkapkan bersama atas persamaan baik alam mahupun manusia adalah tidak dapat bertahan kekal. Dengan ini unit pertama berfungsi sebagai perumpama kepada unit kedua. Begitu juga unit pertama gātha 86 berlapangkan alam bumi sedangkan unit kedua berlapangkan alam neraka dengan maksud alam bumi tidaklah sederita alam neraka sekali gus telah menjadikan penderitaan hidup suatu landasan persamaan antara kedua-dua unit. Dalam keadaan sedemikian, setiap unit dua baris dari gātha 57 atau 86 sudah boleh berdiri sendiri tanpa perumpamaan unit yang lain dalam rangkap yang tidak dapat dilakukan melalui genre syair. Justeru tidaklah semua gātha dalam kelima-lima karya penzikiran dan penghayatan Sang Buddha dari masyarakat Srivijaya ketika itu menyerupai syair semata-mata dari segi perangkap makna.

Bagi menjelaskan keberadaan pembayang dan pemaksud sepanjang penyampaian idea menurut genre pantun, biar kita merujuk balik kepada perkara selepas penzikiran dan penghayatan Sang Buddha menurut penjelasan Yi Jing. Dalam Bab 35 iaitu 'Aturan Sehubungan Dengan Rambut' dari *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*, Yi Jing menyatakan pengamalan sila atau syariat Buddha hendaklah disusuli dengan pembelajaran delapan sastra aliran Yogācāra Asaṅga (kira-kira 300M - 370M) bersama delapan sastra logik Jina iaitu nama lain bagi Dignāga (kira-kira 480M – 540M) seperti berikut:

Oleh karena itu, jika seseorang bertekad menjadi seorang biksu, dia harus dicukur, mengenakan jubah berwarna, mempurifikasi pikirannya, dan menjadikan Nirvana sebagai tujuannya. Dia seharusnya menjaga lima sila, lalu sepuluh sila, tanpa gagal. Dia yang bertekad menjaga semua sila dengan pikiran yang sempurna harus mempraktikkannya sesuai dengan teks Vinaya.

Setelah mempelajari *Yogacarya Sastra* (Katalog Nanjio No. 1170), dia seharusnya mempelajari *Delapan Sastra*, karya Asanga. (Catatan oleh Yi Jing): Yang dimaksud *Delapan Sastra* adalah:

1. *Vidyamatra-vimsati(-gatha)-sastra* atau *Vidyamatrasiddhi* oleh Vasubhandu (Katalog Tripitaka berbahasa Tionghoa oleh Nanjio, No. 1240).
2. *Vidyamatrasiddhi-tridasa-sastra-karika* oleh Vasubhandu (Katalog Nanjio No. 1215).
3. *Mahayanasamparigraha-sastramula* oleh Asanga (Katalog Nanjio No. 1183, 1184, 1247).
4. *Abhidharma(-sangiti)-sastra* oleh Asanga (Katalog Nanjio No. 1199; ulasan oleh Sthitamati, No. 1178).
5. *Madhyantavibhaga-sastra* oleh Vasubhandu (Katalog Nanjio No. 1244, 1248).
6. *Nidana-sastra* (No. 1227, 1314 oleh Ullangha, No. 1211 oleh Sudhamati).
7. *Sutralankara-tika* oleh Asanga (No. 1190)
8. *Karmasiddha-sastra* oleh Vasubhandu (No. 1221, 1222).

Meskipun ada beberapa ulasan (sastra) yang ditulis oleh Vasubandhu, namun ajaran (*Yogacara*) umumnya merujuk pada Asanga (dengan demikian beberapa buku karya Vasubandhu tercakup dalam daftar Asanga).

Jika seorang biksu ingin menguasai studi tentang logika, dia harus sepenuhnya memahami *Delapan Sastra* yang ditulis oleh Jina. (Catatan oleh Yi Jing): *Delapan Sastra* tersebut adalah:

1. *Trikalapariksanama* atau *Sastra Meditasi tentang Tiga Alam* (ada terjemahan Tibet).
2. *Sarvalakshanadhyana-sastra (karika)* oleh Jina (Katalog Nanjio No. 1229, ada terjemahan Yi Jing).
3. *Sastra Meditasi Mengenai Objek* oleh Jina. Mungkin yang dimaksud adalah *Alambanapratyayadhyana-sastra* (Katalog Nanjio No. 1173).
4. *Sastra Pintu Gerbang Sebab (Hetudvara)* [tidak ditemukan].
5. *Sastra Pintu Gerbang yang Menyerupai Sebab* (tidak ditemukan).

6. *Nyayadvara(taraka)-sastra* oleh Arya Nagarjuna (Katalog Nanjio No. 1223, 1224).
7. *Prajnapti-hetu-sangraha(?)*-sastra oleh Jina (Katalog Nanjio No. 1228, ada terjemahan Yi Jing).
8. *Pramanasamuccaya* atau *Sastra Pengelompokan Penarikan Kesimpulan* (terjemahan Yi Jing sudah hilang, yang tinggal adalah terjemahan Tibet).

Sewaktu mempelajari Abhidharma dia harus membaca enam *Pada* (=sastra), dan sewaktu mempelajari *Agama* (Nikaya) dia harus menginvestigasi prinsip-prinsip empat kelompok (Nikaya). Jika semua ini telah dikuasai, biksu tersebut akan dapat menaklukkan para Tirthika dan pembantah, serta menguraikan kebenaran ajaran untuk membebaskan semua makhluk. Dia memberi ajaran kepada orang lain dengan semangat yang tak kenal lelah. Dia melatih pikirannya dengan mengontemplasikan ‘dua *shunyata*.’ Dia menjinakkan pikirannya dengan Delapan Jalan Arya, dengan penuh perhatian menjalankan empat meditasi, dan dengan ketat menjaga tujuh kelompok larangan.³⁵⁶ Mereka yang menjalani hidup dengan cara demikian adalah mereka yang mengarah pada Kesempurnaan.⁴

Namun Yi Jing juga mengingatkan kita bahwa ilmu logik Buddha telah mengalami perkembangan baru sejak Dharmakīrti (aktif sekitar 660M) menurut Bab 34 berjudul ‘Cara Pembelajaran di India’:

Dengan cara ini mereka menjadi terkenal di seluruh Jambudvīpa (India), menerima penghormatan melebihi para dewa dan manusia, mereka melayani Buddha dan mengembangkan ajaran beliau, menghantarkan orang-orang (pada Nirvana). Hanya ada satu atau dua orang seperti itu dalam setiap generasi. Mereka diumpamakan seperti matahari dan bulan, atau dianggap seperti naga dan gajah. Di antaranya adalah Arya Nagarjuna, Aryadeva, Asvaghosha di masa awal; Vasubandhu, Asanga, Sanghabhadra, Bhavaviveka di masa pertengahan; dan Jina, Dharmapala, Dharmakīrti, Silabhadra, Simhacandra, Sthiramati, Gunamati, Prajnagupta (bukan ‘Matipala’), Gunaprabha, Jinaprabha (atau ‘Paramaprabha’) di masa belakangan.

(.....)

Dharmakīrti mengembangkan lebih lanjut mengenai logika (setelah Jina). (.....) (Yi Jing, 2014: 335-336)

Kenyataannya ialah logik India dan Tibet selepas kurun ke-7 adalah berkembang atas pembaharuan Dharmakīrti mengatasi tradisi Dignāga yang juga merupakan suatu pembaharuan kepada logik India sebelum berlandaskan karya *Nyāya Sūtra*. Dengan erti kata yang lain, zaman perlawatan Yi Jing buat kali pertama telah memperkenalkan Dharmakīrti sebagai tokoh logik kontemporari sekali gus melakari suatu babak transisi ilmu logik dari Dignāga ke Dharmakīrti kepada masyarakat Śrīvijaya menjelang kurun ke-7.

Transisi logik dari Dignāga ke Dharmakīrti yang berhubung kait dengan pembayangan pantun adalah struktur penaakulan. Penaakulan Dignāga berangkai tiga unit seperti contoh berikut:

- (1) Bukit ini membara
- (2) Kerana ia berasap
- (3) Semua yang berasap seperti dapur adalah membara, manakala yang tidak berasap seperti tasik adalah tidak membara

⁴ Pembetulan judul sastra telah dilakukan, lihat Yi Jing, 2014: 342-344.

Sedangkan struktur penaakulan tersebut dapat dijelaskan menurut pengupasan berikut:

- (1) Tesis: bukit (kata kecil, *minor term*) ini membara (kata besar, *major term*)
- (2) Alasan: Kerana ia berasap (kata tengah, *middle term*)
- (3) Contoh: Semua yang berasap seperti dapur adalah membara, manakala yang tidak berasap seperti tasik adalah tidak membara (Vidyabhusana, 1921: 290)

Dignāga yang digelar Bapa Logik Kala Pertengahan India merupakan pembaharu kepada logik kala kuno berlandaskan *Nyāya Sūtra* yang mana struktur penaakulan adalah berangkai lima unit:

- (1) Tesis (*pratijñā*): -
- (2) Alasan (*hetu*): -
- (3) Contoh (*udāharaṇa*): -
- (4) Ujian (*upanaya*):
- (5) Rumusan (*nigamana*):

Bagi Dignāga unit (5) adalah perulangan kepada (1) dan (4) merupakan contoh ujian lain kepada (3) yang masing-masing merupakan contoh tertentu kepada (2) dan adalah tidak memerlukan dari segi penaakulan. Justeru proses penaakulan adalah memadai sekadar tiga unit merangkumi tesis, alasan dan contoh. Manakala Dharmakīrti telah memaju dan mengemaskinikan lagi logik Dignāga dengan melunturkan ‘contoh’ daripada struktur penaakulan:

Berbeza dengan Dignaga, Dharmakirti berpendirian bahawa ‘contoh’ bukan sebahagian daripada penaakulan, kerana ia sudah terangkum dalam kata tengah (middle term) seperti berikut:

***Bukit ini membara,
Kerana ia berasap,
Seperti sebuah dapur.***

Dalam perkara ini kata tengah ‘berasap’ telah meliputi ‘sebuah dapur’, sama dengan lain-lain contoh sejenis, maka contoh ‘dapur’ adalah tidak perlu dibangkitkan sepanjang penaakulan. (Vidyabhusana, 1921: 371-378)

Oleh sebab yang demikian, struktur penaakulan Dharmakīrti menurut karyanya *Nyāyabindu* (Gubahan Ringkas Keilmuan Logik) telah disaran dan diringkaskan sebagai serangkap dua unit:

- (1) Tesis (*pratijñā*)
- (2) Alasan (*hetu*)

Dalam Bab 2 *Nyāyabindu* berjudul ‘Penaakulan Kendiri’, Dharmakīrti menjelaskan bahawa penaakulan boleh berdiri atas tiga dasar yang mana tesis dan alasan adalah berhubungan dari segi (1) identiti (*svabhāva*), (2) kesan (*kārya*), atau (3) bukan berpersepsi (*anupalabdhi*) dengan contoh masing-masing seperti berikut:

- (1) Identiti: Ini adalah pokok kerana ia adalah *śimśapā* (nama sejenis pokok)
- (2) Kesan: Sana berapi kerana berasap
- (3) Bukan Berpersepsi: Sini tidak berasap kerana tidak terhidu atau kelihatan (keadaan pertama daripada 11 keadaan yang telah diuraikan Dharmakīrti) (Vidyabhusana, 1921: 311)

Yang lebih menarik lagi ialah susunan unit dalam penaakulan menurut Bab 3 berjudul ‘Penaakulan Untuk Orang Lain’ telah disarankan bermula dari alasan dan diikuti dengan tesis. Oleh sebab Bab 2

merupakan penaakulan sendiri (*svārthānumāna*) yang mana contoh telah diketahui dan tidak perlu diungkitkan, sedangkan Bab 3 merupakan penaakulan untuk orang lain (*parārthānumāna*) dalam erti kata membimbing orang lain mengetahui sesuatu yang belum diketahui melalui percontohan.

Premis besar: Semua wujud seperti balang dan lain-lain adalah kekal sementara.

Premis kecil: Suara wujud.

Rumusan: Suara adalah kekal sementara. (Stcherbatsky, 2008: 120)

Menurut contoh tersebut atas, ia telah menyerupai taakul deduktif (*deductive reasoning*) iaitu bertolak dari suatu hukum umum (premis) untuk mendapatkan suatu rumusan mengkhusus (rumusan) yang lebih umum dikenali melalui tradisi logik Aristotle, kedua-dua premis adalah sefungsi dengan ‘alasan’ manakala ‘rumusan’ adalah ‘tesis’ dari segi struktur penaakulan yang telah Dharmakīrti utarakan dalam Bab 2. Dengan erti kata yang lain, pembaharuan logik yang dipelopori Dharmakīrti bukan sekadar meringkaskan penaakulan tiga unit Dignāga kepada dua unit untuk penaakulan sendiri, bahkan susunan penaakulan boleh didahului dengan suatu alasan (bersifat umum sebagai premis) kepada tesis mengkhusus (rumusan) yang telah berupa taakul deduktif.

Berbalik kepada hubung kait antara logik Dignāga-Dharmakīrti dengan aspek pembayangan pantun Melayu. Pantun Melayu berangkai dua unit antara pembayang dan pemaksud memang mempunyai persamaan khususnya dengan penaakulan sendiri berangkai dua antara tesis dan alasan yang dikemukakan Dharmakīrti. Dari segi pemaknaan, pembayang pantun adalah berperanan sebagai alasan dalam penaakulan Dharmakīrti sedangkan pemaksud adalah tesis. Ini bererti struktur antara kedua-dua pantun Melayu dengan logik Dharmakīrti adalah terbalik seperti jadual berikut:

Jadual 6: Perbezaan Struktur antara Pantun Melayu dengan Taakul Buddha

Pantun Melayu	Penaakulan Dharmakīrti
Pembayang (=alasan)	Tesis
↓	↓
Pemaksud (=tesis)	alasan

Namun perbezaan ini tidak mendasar kerana Dharmakīrti telah mnegeasyorkan susunan penaakulan bagi orang lain menurut Bab 3 *Nyāyabindu* adalah wajar bermula dari alasan (iaitu premis) sebelum tesis (rumusan) dikesahkan. Justeru susunan antara tesis dan alasan boleh disesuaikan menurut keadaan penaakulan sendiri ataupun untuk orang lain yang boleh bersamaan dengan struktur pantun Melayu.

Benarkah transisi penaakulan Buddha sedemikian pada penghujung kurun ke-7 telah memberi kesan kepada pembentukan rangkai dua unit pantun Melayu kelak? Biarpun pantun Melayu bertulis terawal telah berjangkau 700 tahun kemudian hingga kali pertama tersalin bersama *Hikayat Bayan Budiman* (HBB) pada 1371 M, namun struktur atau hubungan kedua-dua pembayang dan pemaksud (P & P) adalah didapati bersesuaian dengan tiga dasar yang telah dikemukakan Dharmakīrti tersebut atas:

Jadual 7: Hubungan Identiti Pembayang dan Pemaksud Pantun Melayu

Pantun HBB	Hubungan Identiti P & P
Buah berangan merosak padi, Daun padi memali batang; Tuan jangan berosak hati, Bangat juga tuan laki-laki datang.	Pembayang dan pemaksud adalah berlandaskan suatu persamaan kejadian iaitu suatu kerosakan (‘merosak padi’, ‘berosak hati’) mendatangkan perkara lain yang tidak diinginkan (‘memali batang’, ‘tuan laki-laki datang’)

Jika liat paku di batang, Kilang diharu dalam tempayan; Jika lambat tuanku laki-laki datang, Hilanglah tahu nujumnya bayan.	Pembayang dan pemaksud bersamaan penjadian yakni suatu tindakan tidak berpada ('jika liat', 'jika lambat') akan menimbulkan kesan negatif ('haru', 'bayan')
---	--

Berdasarkan kepada penganalisaan di atas, hubungan yang dimaksudkan antara pembayang dan pemaksud adalah persamaan identiti dari sisi 'bayang' adalah sama bentuk dengan benda. Sedangkan dasar kedua yang dimaksudkan Dharmakīrti iaitu 'bayang' boleh menjadi suatu kesan daripada 'benda' jarang dijadikan hubungan antara pembayang dan pemaksud pantun Melayu. Dua buah contoh pantun lain (kategori satu yang berhubungan) yang terhimpun dalam *Hati Mesra: Pantun Melayu Sebelum 1914* Suntingan Hans Overbeck boleh dijadikan penganalisaan lanjut seperti berikut:

Jadual 8: Hubungan Identiti P & P Pantun *Hati Mesra* 1914 (Anwar dan Ktatz, 2004: 80-81)

Pantun <i>Hati Mesra</i> 1914	Hubungan Identiti P & P
Goreng pisang goreng keladi, Mari digoreng dalam kualiti; Hidup di dunia hidup berbudi, Kalau mati nama terpuji.	Pembayang dan pemaksud berdasarkan persamaan suatu cara yang betul ('goreng dalam kualiti', 'hidup berbudi') akan menjayakan amalan seseorang ('goreng pisang goreng keladi', 'kalau mati nama terpuji').
Nampak roboh kota Melaka, Papan Jawa dikirimkan; Kalau ada bagai dikata, Nyawa di badan saya berikan.	Pembayang dan pemaksud berkesamaan dari sisi suatu yang roboh ('kota Melaka') atau membinasa ('bagai dikata') akan diperbetuli ('papan dikirimkan', 'nyawa diberikan').

Melalui penganalisaan di atas, jelaslah bahawa pantun Melayu berkebiasaan mendasarkan persamaan identiti antara kedua-dua pembayang dan pemaksud dari sisi pemaknaan. Keberadaan dasar kedua dan ketiga yang diutarakan Dharmakīrti pada penghujung kurun ke-7 iaitu hubungan kesan dan hubungan bukan berpersepsi dalam pantun Melayu memerlukan penganalisaan yang menyeluruh sebelum ianya dapat disusurkan kepada penaakulan sekali gus logik tradisi Buddha. Namun kebersamaan dan kebolehkaitan antara kedua-dua pembayangan pantun Melayu serta penaakulan Buddha ala Dharmakīrti tersebut atas telah mengingatkan kita peri kemungkinan hubungan sejarah sejak kurun ke-7 yang berlaku di sekitar masyarakat Śrīvijaya.

Hubungkait Gatha-Pantun Dalam *Hastadanda Sastra* Sakyakīrti

Pengesanan tersebut atas barangkali dikawatiri bersifat teoretikal yang tidak berlandaskan dunia nyata khususnya dari sokongan persuratan sekala Dharmakīrti atau perlawatan Yi Jing. Bagi maksud pengesanan ini, karya tunggal dari Śrīvijaya iaitu *Hastadanda Śāstra* yang dikarang oleh Sakyakīrti (aktif sekitar 650 M-693 M) telah dialihkan bahasa oleh Yi Jing ke dalam Bahasa China Kuno pada 711 M merupakan satu-satu karya dari dunia nyata. Yi Jing tidak syak lagi tentang Sakyakīrti sebagai pendeta agung Śrīvijaya menurut Bab 34 'Cara Pembelajaran di India' dari *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan* seperti berikut:

Berikut adalah guru-guru (terkemuka) yang sekarang tinggal di India. Jnanacandra, seorang guru Dharma, tinggal di Wihara Tiladha (di Magadha); di Wihara Nalanda ada Ratnasimha; di India Timur ada Divakaramitra; dan di wilayah paling selatan ada Tathagatagarbha. Di daerah Shili Foshi (Srivijaya) di Lautan Selatan ada Sakyakīrti yang melakukan perjalanan ke lima wilayah India untuk belajar dan sekarang tinggal di Shili Foshi. (Yi Jing, 2014: 339-340)

Menurut catatan tersebut atas, Śākyakīrti yang kini menetap di Śrīvijaya adalah tokoh sedarjat dengan tokoh-tokoh terkemuka India sekala. Adalah dipercayai bahawa *Hastadaṇḍa Śāstra* bukan karya tunggal Śākyakīrti kerana ia banyak membahas dan merujuk kepada karya-karya Buddha India yang lain, namun inilah yang tertinggal dan masih dapat kita tatapi melalui salinan alihan bahasa Cina (Yi Jing, n.d1.).

Dari segi genre persuratan, *Hastadaṇḍa Śāstra* adalah berbentuk Campū (चम्पु) yang telah diserap bahasa Melayu sebagai kosakata Campur merupakan genre prosa bersilang dengan puisi. Dengan erti kaya yang lain, *Hastadaṇḍa Śāstra* telah disilangi enam rangkap gātha yang terdiri daripada empat baris (3 rangkap), 8 baris (2 rangkap) dan 12 baris (1 rangkap). Bagi gātha berbaris empat, dua daripadanya didapati mempunyai skruktur pemaknaan yang mendekati pantun manakala satu lagi adalah berurutan membentuk satu kesatuan idea menyerupai syair. Dua rangkap gātha yang dimaksudkan adalah dialihkan bunyinya bagi maksud perimaan dan bahasa bagi maksud pemaknaan seperti jadual berikut:

Jadual 9: Peralihan Bunyi dan Bahasa Gatha Empat Baris *Hastadanda Sastra*

Perimaan	Penterjemahan literal berima pantun
設於平坦道 有步步顛蹶 She yu ping tan <u>dao</u> / you bu bu dian <u>jue</u> 為此等愚蒙 談茲手杖論 Wei ci deng yu <u>meng</u> / tan ci shou zhang <u>lun</u>	Andaikan jalan nan melurus, Ada juga berumbang-ambing; Si Pandir saya menjurus, <i>Hastadanda Sastra</i> sebagai pembimbing.
佛出難遭故 信教亦難逢 Fo chu nan zhao <u>gu</u> / xin jiao yi nan <u>feng</u> 生因既易得 脫理相不同 Sheng yin ji yi <u>de</u> / tuo li xiang bu <u>tong</u>	Bertemu Buddha tidak semudah, Menganut agama ada masanya; Beroleh sengsara mendapat gundah, Menuju perlepasan lain caranya.

Berdasarkan jadual tersebut, persamaan perbarisan antara gātha dengan pantun Melayu adalah tidak syak lagi seperti mana yang telah banyak kita kupaskan sebelum ini. Perimaan kedua-dua gātha memang tidak menyakinkan, namun ia tidak boleh menjadi panduan kerana merupakan suatu peralihan bahasa Cina yang kebetulan tidak dirimakan oleh Yi Jing. Manakala pemaknaan kedua-dua gātha yang telah dialih secara literal menurut bentuk pantun memang memberi sokongan positif tentang kebersamaan antara hubungan identiti pembayang dan dimaksud dalam erti kata:

- (1) Keempat-empat baris setiap gātha terdiri daripada dua pasangan maksud yang lengkap (setiap pasang dua baris).
- (2) Pasangan pertama gātha pertama mengenai perjalanan, pasangan kedua berkenaan pengkaryaan dan kedua-dua pasangan mempunyai maksud yang sama iaitu meluruskan sesuatu yang songsang; pasangan pertama gātha kedua mengenai pengalaman, pasangan kedua berkenaan kejadian, dan kedua-dua pasangan bermaksud setiap perkara ada cara atau syaratnya.
- (3) Kedua-dua pasangan dalam setiap gātha membentuk satu kesatuan identiti iaitu maksud pasangan pertama adalah tidak berbeza daripada maksud pasangan kedua dari sisi persamaan sifat atau bentuk.

Berdasarkan kepada hubungan identiti ini, jelaslah bahawa gātha Śākyakīrti dari kurun ke-7 yang telah dipantunkan itu tidak banyak berbeza dengan pantun asli Melayu sejak kurun ke-14 bersesuaian dengan pemantunan dalam naskah-naskah berbahasa Melayu menjelang *Hikayat Bayan Budiman* dari 1371 M.

Biar terjemahan gatha Śākyakīrti diperbandingkan bersama pantun asli Melayu terkemudian untuk pemahamann konkrit lagi nyata. Dua buah pantun dipetik sebagai contoh dari *Hati Mesra: Pantun Melayu Sebelum 1914 Suntingan Hans Overbeck* seperti berikut:

**Sudah kapas menjadi benang,
Benang sudah menjadi kain;
Sudah terlepas apa dikenang,
Sudah menjadi si orang lain.**

**Pecah buyung nama tembikar,
Limau sebiji dikerat-kerat;
Saya seumpama burung yang sukar,
Entah ke timur entah ke barat.**

Kedua-dua buah pantun tersebut agak ringan dan jelas pemaknaannya: 1) pasangan pertama dan kedua pantun pertama mempunyai maksud yang sama iaitu lain bentuk lain rupa atau milik; 2) ‘perumpamaan’ pasangan kedua pantun kedua yang dimaksudkan lebih mudah dimengerti apabila ‘kesukaran’ itu difahamkan sebagai tembikar yang diguna untuk mengerat limau adalah payah kerjanya dari pasangan pertama sekali gus menjelaskan hubungan yang berdasarkan persamaan identiti. Justeru pantun asli Melayu tidaklah banyak berbeza dengan gātha Śākyakīrti dari sisi perbarisan dan pemaknaan (serta perimaan bila dialihkan menurut bentuk pantun) yang boleh dinilai sebagai puisi segenre.

Dengan erti kata yang lain, orang Melayu sudah bergātha pada kurun ke-7 (karya Śākyakīrti dari Śrīvijaya sebagai bukti dan contoh), dan gātha ini banyak persamaan dengan pantun Melayu hari ini dari segi perbarisan dan pemaknaan khususnya. Hubung kait gātha-pantun dapat dijelaskan dalam dua keadaan yang mana:

- (1) Dalam keadaan pantun belum ada lagi pada penghujung kurun ke-7: ini bererti orang Melayu bergātha dahulu sebelum pantun dibentuk, dan gātha dipercayai telah memberi kesan kepada pembentukan pantun. Barangkali pantun merupakan suatu pemelayuan genre asing iaitu gātha Buddha dalam sejarah;
- (2) Dalam keadaan pantun sudah ada pada penghujung kurun ke-7: pantun ketika itu semestinya tidak semantap hari ini dalam erti kata perbarisan tidak tetap, perimaan berbagai dan pembayangan tidak menentu (bayangkan 45% atau 75% pantun hari ini yang masih tidak mempunyai jaringan jelas antara makna pembayang dan pemaksud). Dalam keadaan ini, gātha dipercayai telah memberi kesan pencirian kepada pantun yang mana genre gātha telah menjadikan pantun umum berbaris empat, manakala penaaakulan Buddha menjadikan pantun berangkap dua unit daripada pembayang (alasan) dan pemaksud (tesis).

Sama ada orang Melayu sudah berpantun pada kurun ke-7 bukanlah satu pertanyaan yang dapat dijawab dengan definitif buat sementara waktu ini. Namun yang pasti adalah orang Melayu sudah bergātha iaitu suatu bentuk puisi yang mempunyai persamaan perbarisan dan pembayangan dengan pantun yang kita kenali hari ini. Biarpun asal usul pantun sebagai satu genre mantap (perbarisan, perimaan dan pembayangan dalam satu kesatuan) belum dapat dikenalpastikan, akan tetapi asal usul perbarisan serta pembayangan pantun dalam bentuk gātha telah dapat disusurkan ke kurun ke-7 melalui karya Śākyakīrti dari Śrīvijaya. Justeru gātha dan logik Buddha berkemungkinan merupakan landasan pembentukan pantun Melayu dalam sejarah.⁵

⁵ Makalah ini bersesuaian dikembangkan kelak menjadi bab pertama bagi sebuah buku berkenaan logik pantun Melayu yang mana bab kedua sewajarnya berkisar pada kerangka logik pantun dan seterusnya.

Bibliografi

- A. Samad Ahmad sunt. 1987/2003, *Hikayat Amir Hamzah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ali Haji Ahmad sunt. 2002, *Hikayat Inderaputera*, edisi kedua. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Anwar Ridhwan dan Ktatz E. U. sunt. 2004, *Hati Mesra: Pantun Melayu Sebelum 1914 Suntingan Hans Overbeck*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Brakel, L. F. sunt. 1988, *Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, terjemahan Junaidah Salleh, Mokhtar Ahmad dan Nor Azmah Shehider. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Coedes, G. 2009, *Inskripsi Melayu Sriwijaya*, terj. Laurent Metzger. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Cowel E. D. ed. 1990, *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*, vol. V. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Harun Mat Piah 2001, *Pantun Melayu: Bingkisan Permata*, Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- _____ 1989, *Puisi Melayu Tradisional: Satu Pembicaraan Genre dan Fungsi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- I-Ching 1986, *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty*, trans. by Latika Lahiri. Delhi: Motilal Banarsidass.
- I-Tsing 1896, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malaya Archipelago (AD671-695)*, tr. by J. Takakusu. London: Clarendon Press.
- Jones, Russell sunt., 1987/2016, *Hikayat Raja Pasai*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Khalid M. Hussain sunt. 1992, *Hikayat Pandawa Lima*, edisi kedua. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- _____ sunt. 1971/2015, *Hikayat Iskandar Zulkarnain*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kozok, Uli ed. 2006, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu Yang Tertua*. Jakarta: Obor.
- _____ ed. 2015, *A 14th Century Malay Code of Laws: The Nītisārasamuccaya*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Nagarjuna 2012, *A Friend's Letter of Acarya Nagarjuna*. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan.
- _____ 2005, *Nagarjuna's Letter to a Friend with Commentary by Kangyu Rinpoche*, Padmakara Translation Group tr..New York: Lion Snow Publications.
- _____ 1993, *Surat Seorang Sahabat*, terj. E. Swarnasanti, Bandung: Yayasan Penerbit Karaniya.
- Stcherbatsky Th. terj. 2008, *A Short Treatise of Logic, Nyaya-Bindu by Dharmakirti with A Commentary (Tika) by Dharmottara*, vol 2. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vidyabhusana, Satis Chandra 1921, *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Calcutta: Calcutta University.

Winstedt, R. O. sunt. 1985/2016, *Hikayat Bayan Budiman*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yi Jing 2014, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan*, terj. Shinta Lee, Guido Schwarze dll. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

_____ n.d., *Longshu Pusha Qianjie Wang Song* 龙树菩萨劝诫王颂, T32n1674.

Yi Jing n.d1, *Shou Zhang Lun* 手杖论, T32n1657.

“云”、“水”、“月”：竺摩法师诗歌中的禅境诗学

潘筱蓓

PUA SHIAU CHEN

拉曼大学中华研究院助理教授

竺摩法师俗姓陈，名德安，原籍浙江乐清，生于一九一三年雁荡山麓，故别号“雁荡山僧”。因宿具慧根，年仅十二岁便礼寿昌寺住持白云上人祝发，弃俗披，法名默诚，字守志。而“竺摩”是他在 1932 年冬毕业于闽南佛学院后，开始发表大量的文章所用的笔名。由于文章观点鲜明，笔锋犀利，影响很大，“竺摩法师”的称呼就这样流传开来。后大约于 1933 年在白湖自修、教学期间，与诗词创作结下了因缘。在研读经纶、行脚弘法之际，竺摩法师每有诗情萌发，或寄情山水，深寓禅机；或与师友互相惆怅，抒情咏志。⁶因此竺摩法师具有僧人与诗人的身份，其所写作的诗歌亦称为僧诗。竺摩法师《谈文学中的诗与禅理》一文中说：“诗的潜移默化的功能，与佛陀慈悲施教的意旨极相吻合。”可见，通过竺摩法师所创作的诗，可窥探竺摩法师心中的禅悟。僧人写诗必定寄托内心情志于诗中，而僧人心中之情志不外是对佛法、世间与人事物等等的领悟。这些领悟，致使诗中构成一种哲理的含义，这哲理即是一种禅理。这禅理通过艺术性的文学意象加以表达出来，致使也营造了一种富有“禅境”的美学、意境与诗学。

在诗歌的意境中，禅境亦是属于诗歌的意境之一。但此“境”极具有“禅”的色彩，由此名为“禅境”。而“禅”，梵文为 dhyāna（禅那）的音译，根据丁福保《佛学大辞典》对“禅”解释：“禅那之略。译曰弃恶，功德丛林。思惟修等。新译曰静虑。”⁷现代对“禅”的理解，即取“静虑”之意。⁸从佛学角度而言，“静虑”最终可达领悟，处于安心之状。从艺术角度而言，从“静虑”所营造的艺术之境，即是带有“静”的美感与“思（虑）一悟”的内涵。由此可说，“禅境”即是一种领悟的思想境地，此境地，带有“静”的美感，且是富含哲理、禅思，即“思一悟”的内涵。

诗歌的禅境，依靠诗歌的意象将之营构。中国古典诗是用意象来呈现生命与美学的，因此意象就蕴含了丰富的诗学内涵。在僧诗中，云、水、月意象，往往富含了丰富的禅理、禅思。这些意象都属于大自然的意象⁹，而大自然与佛法与僧人总脱离不了关系。僧人可透过“大自然”的种种事物，来领悟世间的真理，换言之，此领悟即深深隐藏在“大自然”的种种事物中，化在文学笔下，则是文学性的“自然界意象”。本文尝试从竺摩法师诗歌中的“云”、“水”、“月”之自然界意象，透析其诗歌的禅境中“静”的美感营造与“思一悟”（禅思、哲理）的内涵，以此来透析其诗歌禅境的诗学样态、规律。

⁶卢友中著：《雁荡山僧：竺摩法师传》，北京：宗教文化出版社，2010 年，第 14、19、22-24 页。

⁷丁福保：《佛学大辞典》第十五卷，上海：上海医学书局，1922 年，第 2771 页。

⁸比如星云大师主讲的《谈禅》一文中说：“‘禅’是梵语‘禅那’的简称，汉译为‘静虑’。”星云大师：《谈禅》，《人间佛教小丛书》（六十七），2017 年，第 2 页。

⁹根据袁行霈：《中国诗歌艺术研究》一书中，将意象分为五大类：1.自然界的意象，如天文、地理、动物、植物等。2.社会生活的意象，如战争、游宦、渔猎、婚丧等。3.人类自身的意象，如四肢、五官、脏腑、心理等。4.人的创造物意象，如建筑、器物、服饰、城市等。5.人的虚构物意象，如神仙、鬼怪、灵异、冥界等。袁行霈：《中国诗歌艺术研究》，北京：北京大学出版社，1997 年，第 67 页。

一、“月”、“水”、“云”意象的形态

中国古典诗词中的意象，往往具有不同的形态，不同形态亦呈现出不一的美感与内涵，因此营造出的意境亦不同。如“花”意象，有残花、飞花、落花、春花、秋花、杨花、梅花，等等，之不同形态。“残花”、“飞花”、“落花”可归为一类，即是花飞逝与凋零之状（多用形容词、动词在“花”意象前），而春花、秋花、杨花、梅花，可归为一类，即属于季节、或特定品种名称的花（多用名词在“花”意象前）。由此可说，意象的样态中又可有多种归类，归类中的某一类又有其特点的美学意涵，比如属于季节、或特点品种名称的花之归类中的某一类，如梅花与杨花，是有不同的内涵喻指。

为更好的分析意象之美感与内涵，有必要事先对竺摩法师诗中的“月”、“水”、“云”三者意象的形态作简单的梳理与分析。根据竺摩大师所著《篆香室诗集》一书所录之诗歌，其“月”、“水”、“云”意象的形态，如下：

意象	意象各种的形态	
	因空间、时间改变致使心理感受 （意象前缀/后缀多为形容词、动词）	因时节为名、本存在之地理名称、具色彩感 （意象前缀/后缀多为名词）
1. 月	残月、孤月、冷月、落月、缕月、凉月、舒月、月落	新月、翳月、禅月、霁月、明月、淡月、月明、秋月、月光、雪月
2. 水	流水、逝水、剩水、远水、清水	云水、泉水、楚水、溪水、烟水、碧水、山水、春水
3. 云	浮云、寒云、雕云	烟云、香云、云影、白云、青云、山月、绮云

以上为竺摩大师《篆香室诗集》中“月”、“水”、“云”诗歌意象的各种形态。根据表显示，诗歌意象形态可分为两种，一位因空间、时间的改变导致的心理感受，如“残月”、“流水”、“寒云”、凉月、冷月、逝水、流水，等等。另一种类，则是因时节而命名的，如秋月、春水、雪月、新月、翳月等。又有取自地理环境与名称的，如楚水、溪水、碧水、山水、烟水，等等。又有具有色彩感的，如明月、淡月、白云、青云，等等。这些不同形态的意象，在诗中具有不同的内涵，营构出了不同的意境。又同时某一类意象的某一形态，在诗句中却同时具有不同内涵，营构了不同的意境。如竺摩法师《晨登高山顶》诗云：

曲径缘松上，朝朝来往勤。天风生爽籁，芳草吐清芬。
碧海浴红日，青山浮白云。寻幽自足乐，欲辩已忘云。¹⁰

此诗中的“白云”，显示了悠游自在的意涵，同时透露了禅趣、禅意。此“白云”即可说是诗人的心境意趣所在。“碧海浴红日，青山浮白云。寻幽自足乐，欲辩已忘云”，即有着陶潜《饮酒》（其五）诗云：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辩已忘言。”¹¹中的心境意趣。而竺摩法师另一首《白湖秋晓》诗云：

闲来晓坐白湖边，一碧秋光霁色研。红树经霜烧水底，白云拖树抹峰巅。
风吹萍转游鱼喜，病后心清止水禅。极目烟波迷漫里，乘舟我欲枕书眠。¹²

¹⁰竺摩著·卢友中编：《篆香室诗集》，北京：宗教文化出版社，2005年，第5页。

¹¹[晋]陶渊明著，王孟白校笺：《陶渊明诗文校笺》，1985年，黑龙江人民出版社，第108页。

¹²竺摩著·卢友中编：《篆香室诗集》，第11页。

《白湖秋晓》描写的是一种客观之境，纯然描写白云拖树抹峰巅的景物，呈现出图画的面貌。此“白云”并不具主观的个人心境内涵。由此亦不带有“悠游自在”的意涵。

一个形态的意境，会产生不同的意趣，这乃是中国古典诗词意象本具有的多重意涵所致。

二、“月”、“水”、“云”意象营构之“静”的禅境美感

诗之禅境的美感，即有着一种“静”的美。这种“静”源自创作主体的心境所致。静与寂，是相吻合的。而禅境中的“静”之美感，同时具有“寂”、“默”之内涵，恰如释迦牟尼之“牟尼”意为“寂静”、“寂默”，又作“能仁寂默”。可见“寂、寞、静，三者，皆是有着“禅悟”的内涵。中国唐代诗人王维，具有诗佛之称，乃由于其诗作向来被视为富含禅思、禅境之美。在其众多诗作中都有“空寂”之境的美感。如其《鹿柴》诗：

空山不见人，但闻人语响。返景入深林，复照青苔上。¹³

此诗具有运用清冷的意境，营构了寂静之美。此寂静之美又带着空寂之感。“空山”、“深林”、“青苔”，组合了一幅宁静沉淀的画面、意境。这样的意境，与“禅境”的内涵相似。由此，禅境的“静”美感，可以同时具有“寂”、“默”、“空”之美感、内涵。

在竺摩法师的诗作中，往往运用“月”、“水”、“云”意象，营造了“静”、“寂”、“默”、“空”的美感。其《秋初夜分》诗云：

银汉无声云泛空，一轮新月正升东，蝉声唱过前墙去，古殿频敲初夜钟。¹⁴

诗中的“新月”是动态的，从空中逐渐的往上升，这动态的“新月”，是在寂静无声的银汉中高高挂着。人间亦有蝉声、夜晚古殿的钟声。这轮“新月”，在诗中虽是动态的样子，但勾画了一幅宁静无声的画面，这是诗“天上”的描写，而诗“人间”的描写，则是夜晚传来的蝉声与钟声。夜晚是安静的，唯有静夜，才能听见蝉声，而古殿的钟声，更是进一步衬托了夜晚的“静”。这夜晚的“静”，可说是主体（诗人）对于客观物体、客观外物（月、银汉、蝉声、钟声）的一种内心的观照的体现。这不仅就营造了“静”之美感的禅境。“月”意象，除了这“新月”的形态，在竺摩法师《叠前韵酬棉兰诸诗翁》诗中，亦有其他形态：

何日此身得自由，回头又是百年秋。人生荣悴驹过隙，世事悲欢雁寄邮。

诗酒有情方有恨，色空无相始学愁。今宵禅月清如水，性海孤月一叶舟。¹⁵

诗中的有“禅月”、“孤月”是“月”意象其中的两种形态，这两者都是主体的心理感受所呈现出的“月”的形态。这心理感受的月意象形态，乃是因时间、空间、人事等的变化而导致的。诗中“禅月”，因诗人领悟了“人生荣悴驹过隙，世事悲欢雁寄邮”的真理，又感悟了“诗酒有情方有恨，色空无相始学愁”的人间事实，由此，引发了“今宵禅月清如水，性海孤月一叶舟。”的超脱之感。由此，“今宵禅月清如水”中的“禅月”，有着诗人主体内心“静寂无声”的感受、色彩，而“性海孤月一叶舟”中的“孤月”，更有着“落寞”、“寂然”之感。这“禅月”、“孤月”带有强烈的诗人主体对人生“空寂”之感。由此，也营造了诗中静寂的禅境。这同时也是由“思一悟”所带来的寂静之感。竺摩法师《寒夜读高僧山居诗十绝》诗之五云：

苦奏无弦一曲琴，高山流水少知音。一钩冷月诗僧境，几树寒梅高士心。¹⁶

¹³ [唐]王维著，陈铁民校注：《王维集校注》，北京：中华书局，1997年，第417页。

¹⁴ 竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第1页。

¹⁵ 竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第82页。

¹⁶ 竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第14页。

这首诗中的“冷月”与“禅月”、“孤月”一样带有“寂然”之感。这“冷月”亦是诗人主体心理感受而产生的意象形态。这也不仅为诗，营造了意在言外的“禅境”。

自古以来，文人都寄托于“月”意象，对时间仓促流递的苍凉、悲哀感，促使“月”意象带有浓厚的哀愁内涵。如张若虚《春江花月夜》诗云：

春江潮水连海平，海上明月共潮生。滟滟随波千万里，何处春江无月明。……江畔何人初见月？江月何年初照人？人生代代无穷已，江月年年只相似。不知江月待何人，但见长江送流水。¹⁷

诗中的“明月”意象象征时间的流失。这内涵源自于月亮永远常在于天际，人间却一年又一年。又由此月的阴晴圆缺之故，引发人世间的圆缺之情，如，苏轼《水调歌头》诗云：

明月几时有？把酒问青天。不知天上宫阙，今夕是何年。我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒。起舞弄清影，何似在人间。转朱阁，低绮户，照无眠。不应有恨，何事长向别时圆！人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全。但愿人长久，千里共婵娟。¹⁸

由此，这样的月，流露更多的是人们对于世间无常的遗憾与眷恋之情。这是文人对世间无常有着执着之情所致。由此，诗并未营造“禅境”之静感。

水、月、云三者意象，在竺摩法师的诗中，有时可互相参照阅读，呈一体的禅境内涵。如其《偕友人雨后登育王寺山》诗云：

雨后山更绿，逍遥结伴行。云向峰外没，草自涧边生。
泉去意无尽，风来壑有声。林间暂少憩，顿觉非凡情。¹⁹

诗中将“云”与“水”（涧、泉）合一书写，形成一体的禅境。“云”在竺摩法师的笔下，常呈现一种悠游自在之感。诗中的“云向峰外没，草自涧边生”，营造了安然、自在之感，与此同时，散发着静谧之美。而“泉去意无尽，风来壑有声”，亦是一种无所住心之感。整句诗，有着“心境”上的“不动”之感，即仍有外物随意运作、随意运动，都不住于心，心亦不为之困扰所动。这就是心理层面的“静”。这静的感受，恰如佛所说的“觉心”，这觉心可以静观万象，万象亦在静默中呈现其最自然的状态，恰如宗白华所言：

这时一点觉心，静观万象，万象如在镜中，光明莹洁，而各得其所，呈现着它们各自的充实的、内在的、自由的生命，所谓万物静观皆自得。这自得的、自由的各个生命在静默里吐露光辉。²⁰

在竺摩法师的诗中，“白云”所呈现的象态，给予人们的心理感受即是一种悠然自得。如其《题僧逐梅雪图》诗云：

¹⁷[唐]贺知章，包融，张旭，张若虚著，王启兴、张虹注：《贺知章、包融、张旭、张若虚诗注》，上海古籍出版社，1986年，第47页。

¹⁸[宋]苏轼著，邹同庆、王宗堂校注：《苏轼词编年校注》，北京：中华书局，2016年，第173-174页。

¹⁹竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第2页。

²⁰宗白华《美学与意境》，北京：人民出版社，2009年，第229页。

风雪漫相欺，寒梅性不移。无人见高节，只有白云知。²¹

这悠然自得，仿若是云，最自然的状态，即“云舒云卷”之态，能将外物呈现出其最自然的状态，即是一种从“静”处所观而得。由此可说，竺摩法师“禅境”中的“静”美感，即是由于内心“静观万象”而来。这“静观”向来是僧人的修养工夫。唐僧皎然《水月》一诗中的“月”亦有营造禅境之寂静之感，而这寂静之感，亦是从内在“静观”所得。其《水月》诗云：

夜夜池上观，禅身坐月边。虚无色可取，皎洁意难传。苦向空心了，长如影正圆。²²

诗首句就表明了因内心所“观”而得“象”，这“象”属于世间的万象，在此诗中用“月”以包含诗人对“万象之感”。由此，这“月”是“虚色”、如“影”的。此月是在皎然对世间万象感悟之下所呈现的样态。而“影”就如《金刚经》所云：“一切有为法，如梦幻泡影。如露亦如电，应作如是观。”²³《金刚经》认为世间上所有因因缘和合而成的现象与事物，都是短暂的如梦幻泡影一样不真实。应作如是“观”，亦是佛教所言的“静观”。在佛教中“影”代表世间不真实的现象与事物。

在僧诗或禅诗中，“水”意象常常与“月”合一书写，有如佛理中的“水中月”的意涵。此诗的“月”即水中之月。由此此“夜夜池上观，禅身坐月边”，中的“月”也为整首诗，营造了“寂静”之感。“水”、“月”合一书写的特点，也在竺摩法师的诗中显现。其《寒夜读高僧山居诗十绝》之七诗云：

月映清池见法性，梅开雪岭悟家风。闲来一管无毛笔，写尽溪山入太空。²⁴

诗中的“月映清池见法性”，月与水（清池）合一，以此明证了内心对“禅”、“真理”的领悟。如《维摩诘经》云：“如智者见水中月，如镜中见其面像，如热时焰，如呼声响，如空中云，如水聚沫，如水上泡，如芭蕉坚，如电久住。”²⁵

由此可说，竺摩法师运用“云”、“月”、“水”意象，呈现出“静”之美感的禅境。这美感的由来，亦是源自内心的“静”、对万物的“静观”的心境。

三、“月”、“水”、“云”意象营构之“思一悟”的禅境内涵

“静”美感的禅境，其实亦有着“思一悟”的禅境内涵，两者是互为关联的。而禅境的内涵，“思一悟”是偏重于“内省”，由此“内省”，引发了诗外在的“静”美感。由此，禅境中的“思一悟”是“意象”营造在外（“静”美感）时的内在过程。竺摩法师《书怀》诗云：

人境居然隔，虚堂不掩扉。庭花花炽说，小鸟共忘机。
禅定离喧寂，仙源近翠微。有时闲倚杖，目送白云飞。²⁶

²¹竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第184页。

²²袁宾主编，段晓华选注：《禅诗二百首》，江西：江西人民出版社，1995年，第49页。

²³陈秋平，尚荣译著，《金刚经 心经 坛经》，北京：中华书局，2007年，第74页。

²⁴竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第14页。

²⁵智崇居士讲述：《维摩诘经现代直解》，台湾：圆觉文教基金会，2006年，第193页。

²⁶竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第87页。

这首《书怀》从内容分析，可知是竺摩法师描写自己心无挂碍的心境，对人事“喧闹”有着领悟。“人境居然隔”即代表对于俗世事物的远离，“禅定离喧寂”，就有人间的仙境，人间仙境即是无忧无虑的生活表征。“目送白云飞”，句中“白云”就是一种很自由自在的心与生活。这样的心境，也是从“思一悟”而来。从对人间“喧闹”的思，悟得内心的“自由”。这样的“思一悟”结果与内涵，就隐藏在“白云”意象之中。这致使，这首诗具有“思一悟”的禅境。除了“白云”，亦有“青云”的描写，诗中“青云”所蕴含的内涵与“白云”一样，如竺摩法师《颂五磊一山僧》诗云：

破衲生涯乐有余，超然外物道相居，禅心参透个中理，山自青青云自如。²⁷

诗中“山自青青云自如”亦是描写青云自由自在浮游的状态，这亦是云，最自然的状态。这就是一种“悟”，恰如青原惟信禅师所言：

老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有箇入处。见山不是山，见水不是水。而今得箇休歇处，依前见山祇是山，见水祇是水。²⁸

青原惟信禅师未参禅之时，所见的山、水，亦是本来的状态，这阶段是可以代表人心“最初”的阶段，“纯真”、“赤子”之境。而中间阶段“见山不是山，见水不是水”亦是，进入“思”的阶段。最后阶段“见山祇是山，见水祇是水”，与第一阶段一样，是回到“最初”的阶段，但这个时候，已经是走过“思”而后得的“悟”的阶段。这阶段有着“了悟”的心境。由此，竺摩法师该诗的“青云”的意象，亦是“参透个中理”（思）后，而得的“了悟”之象征。

竺摩法师诗中的“云”富含多种形态，其中一个“绮云”，如《荃湾东普陀晚步》诗云：

**闲闲无语独依依，饭后经行入翠微。曲涧奔流缘石折，绮云缥缈逐云飞。
林风飒飒能消暑，山色茫茫可疗饥。小坐岩前初月出，心空物我一忘机。²⁹**

诗中的“绮云”亦处于云自然的状态，虽然是绮丽色彩的，但亦是世间的万象之色。由此，诗中有股“思一悟”的禅境，即是诗人对世间万象万色的领悟，由此才能无住于心得自在之境，由此“绮云”才得以“逐云飞”（悟）。不仅是“云”可代表着万象的喻指，“水”亦然。如竺摩法师《白湖泛棹》诗云：

**烟花春三月，白浪翻晴空。目送千峰断，波含万象融。
惯招鸥鹭友，欲探海人踪，一叶中流罢，诗成忆放翁。³⁰**

诗中亦说明“波”（水）含蕴“万象”。一花一世界，一叶一菩提，即是佛所说的从身边寻常之物、细微之物，即可领悟世间的真理。“烟花春三月，白浪翻晴空。目送千峰断”，这些都是世间变幻莫测的象，可以代表诗人的“思”，而最后的“悟”则是体现在“一叶中流罢，诗成忆放翁。”

又如竺摩法师《西湾晓步》诗云：

²⁷竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第24页。

²⁸ [宋]普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》卷十七，北京：中华书局，1984年，第1135页。

²⁹竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第29页。

³⁰竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第26页。

日日江头破晓行，天风吹我一身轻，浑忘世务烟波外，碧水禅心一样清。³¹

《西湾晓步》诗中的“碧水”，即与“禅心”相呼应，碧水即有禅心的意涵，“禅心”即代表禅宗所言的“心如明镜”，不为尘世环境所染，清静安定的心。这就是“碧水”意象中所蕴含的禅理。佛教认为人间尘世的种种事务、因缘，即是修道者必须参透的，修道者必须在其中保持“一身轻”、“禅心清”，处于“世务烟波外”的境界。另一首《题赠佛世界》诗云：

我本纤尘不染身，世手行脚悔风尘。长才未展头约白，晓风舒月总份神。
绿竹红梅徒自俊，碧水禅心韵有真。³²

诗中的“碧水禅心韵有真”与《西湾晓步》诗中的“碧水禅心一样清”，都是同样的领悟。诗中亦有“舒月”的描写，就如上文所言，月亦可以蕴含“万象”的喻指。在佛教中“水”意象，往往富含了禅思哲理。比如佛教常用“海”、“河”来比喻人生如苦海无边，在苦海中的人们，如果皈依佛法，修得圆满的智慧，就可得道归岸，即“苦海无边，回头是岸”之意。“水”就有人生在世的种种因欲望、执我而起的劫难之喻。由此，从“水”意象的描写，可以窥探到竺摩法师的“禅思妙悟”所在，即“思一悟”的心理过程。如竺摩法师《癸丑中秋前十日书与王培秋居士留念》诗云：

我心似秋月，碧潭清皎洁。无物堪比伦，教我如何说。³³

诗中书写的碧潭之水，清澈皎洁，就如竺摩法师其修道的“佛心”、“禅心”，“我心似秋月”进一步说明了，竺摩法师悟道的心境。“月”意象在此与“碧潭”的内涵相应，具有“佛性洁净”的喻指。又如《和通一法师去潮州十绝韵》诗其一、其七云：

寄食浮屠九载零，云踪浪迹逐轻萍，漂流记是年前事，楚水吴山钟独听。³⁴

楚水，在诗中是代表地域之河流，在此亦有“水”意象的内涵。这内涵代表着，前程往事之所“思”（寄食浮屠九载零，云踪浪迹逐轻萍，漂流记是年前事），后而得之“悟”（钟声独听），“钟声独听”即有着回归自我个体孤独之感。佛教认为，人本来就是一个来到世间，最终也是一个人回到尘土。这样的觉悟，从“楚水吴山钟独听”带出来。这亦是禅境“思一悟”的内涵。

综上所述，“月”、“水”、“云”意象所营构出的禅境，即有着“静”的美感，与“思一悟”的内涵。从此“静”美感与“思一悟”的内涵，可知竺摩法师诗的特点所在，亦可窥探其心境所在。与此同时，亦可知悉竺摩法师是诗歌中的禅境诗学之书写样态。“月”、“水”、“云”意象，可说是自然界最寻常之物象，禅理、禅思，往往就体现在最寻常之物里。从一物之象，即可得万物万象之理，这即是竺摩法师禅境诗学中的书写样态。禅理是对世界的认识，而僧人的诗歌创作即是对世界的认识的艺术式表达。可见，竺摩法师，运用艺术性的方式表达了其内心对世界的认识，通过其诗中的“月”、“水”、“云”意象书写即可得知，而诗中的“禅境”即是对这个世界的认识之艺术式的体现。

³¹竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第35页。

³²竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第176页。

³³竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第100页。

³⁴竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，第15页。

参考书目：

1. 卢友中著：《雁荡山僧：竺摩法师传》，北京：宗教文化出版社，2010 年。
2. 丁福保：《佛学大辞典》，上海：上海医学书局，1922 年。
3. 星云大师：《谈禅》，《人间佛教小丛书》（六十七），2017 年。
4. 袁宾主编，段晓华选注：《禅诗二百首》，江西：江西人民出版社，1995 年。
5. 陈秋平，尚荣译著，《金刚经 心经 坛经》，北京：中华书局，2007 年。
6. 智崇居士讲述：《维摩诘经现代直解》，台湾：圆觉文教基金会，2006 年，第 193 页。
7. 袁行霈：《中国诗歌艺术研究》，北京：北京大学出版社，1997 年。
8. 竺摩著，卢友中编：《篆香室诗集》，北京：宗教文化出版社，2005 年。
9. 宗白华《美学与意境》，北京：人民出版社，2009 年。
10. [晋]陶渊明著，王孟白校笺：陶渊明著：《陶渊明诗文校笺》，1985 年，黑龙江人民出版社。
11. [唐]王维著，陈铁民校注：《王维集校注》，北京：中华书局，1997 年。
12. [唐]贺知章，包融，张旭，张若虚著，王启兴、张虹注：《贺知章、包融、张旭、张若虚诗注》，上海古籍出版社，1986 年。
13. [宋]苏轼著，邹同庆、王宗堂校注：《苏轼词编年校注》，北京：中华书局，2016
14. [宋]普济著，苏渊雷点校：《五灯会元》，北京：中华书局，1984 年，第 1135 页。

探討馬來西亞佛教禪淨雙修的發展趨勢：以吉隆坡彌陀岩為例

貝鎮標 博士

馬來西亞國際伊斯蘭大學語言和大學預科學術發展中心漢語講師

（一）前言

吉隆坡彌陀岩是現代華人社會中，傳承中華文化，提倡孝道，祭拜祖先，具佛教宗教特色與內涵的佛教社團。吉隆坡彌陀岩在社會公益活動中，非常注重宣揚道德和醒化人心；積極致力於施醫贈藥，施賑恤難等，不斷從事社會慈善福利的事業。近代吉隆坡彌陀岩的發展史，從草創期、創建期、發展期、穩定期，迄今已經跨過 160 年的歲月；在社會的迅速發展、變遷與種種歷史條件的影響下，吉隆坡彌陀岩逐步形成了自己推行佛陀教育的特色與特點；並對漢傳佛教禪淨雙修的修行法門的建設與傳承，產生了深刻性的影響。吉隆坡彌陀岩在 1906 年的創建期，由南來弘揚佛法的中國福建省莆田的通章和尚當主持。時至今日，吉隆坡彌陀岩在馬來西亞，已經成為古色古香的莊嚴古廟，深具歷史性與文化性的重要遺產。（釋開諦編著，2013：194）

本論文的主要目標是探討吉隆坡彌陀岩在弘揚佛法工作中所具有的禪淨雙修特色；禪淨雙修特色對吉隆坡彌陀岩的發展所作出的貢獻；以及禪淨雙修特色對吉隆坡彌陀岩的佛教信徒的社會生活所帶來的影響。吉隆坡彌陀岩草創於 1859 年，最初的廟堂是一所簡陋的白鋅亞答屋。吉隆坡彌陀岩創建於 1906 年，以磚瓦的廟宇，代替了白鋅亞答屋；隨著歲月的流逝，有多位法師在這裡當過主持；經歷 49 年的風雨侵蝕後，廟堂破漏不堪，在善信捐助下，於 1955 年首度對廟宇進行了重大的修建工程。1974 年，在當時的主持釋智印和尚，以及監院薛慧瑛的調度與處理下，對廟宇進行了第二次重大的維修工程，歷時 3 年，至 1976 年才告完成；隨後就展開各項社會公益活動，從此，廟務蒸蒸日上至今。廟宇內殿神壇上的匾額“佛光無盡”是在 1976 年由馬來西亞佛教總會和馬新的多間寺廟、法師與善信共同祝賀，題字的是伯圓法師。廟里最早的牌匾是大殿上的“大雄寶殿”，由楊緒於 1918 年題立。廟里的牆壁上還嵌有一塊當時廟宇董事部在 1941 年所立的石碑；而正殿的兩張供桌則分別是在 1950 年及 1952 年所設。寺廟大門口的“彌陀岩”和門聯是 1955 年修建後，由黃實卿所題。

本文探討吉隆坡安邦的彌陀岩的社會公益活動的年限，主要是從 1859-2019 年。

吉隆坡彌陀岩，從草創期的 1859 年至今，已經逾 160 年。吉隆坡彌陀岩是雪隆一帶歷史最為悠久的古廟之一。吉隆坡彌陀岩有百多年的文化，是信眾的精神象徵；安邦的坊間人說，有吉隆坡彌陀岩古廟，才有今日的安邦。安邦在過去曾是馬來西亞雪蘭莪州最重要的錫礦生產地之一，早期的採錫作業使到本是原始森林的安邦地區開始出現許多新的定居點。吉隆坡彌陀岩古廟的原址，是由草創期 1859 年，暗邦的東益錫礦坭井旺相的諸公與信眾所發起與捐獻的。

（釋開諦編著，2013：194）。暗邦現稱為安邦。隨後小型的農業活動如菜農與畜牧業也陸續出現，外來人口的持續遷入使住宅區不斷擴大、商業逐漸繁榮。

吉隆坡彌陀岩的佛教禪淨雙修的特色，具承傳中華聖哲倫理道德教育的特色，尤其是佛陀教育，是解決近年來世界局勢動亂不安和社會動亂問題，以及降低，乃至杜絕天災人禍的靈丹妙藥。佛陀教育的教育效果是幫助人們修身和喚覺人們心中本有的真善美慧，使人人過上幸福美滿的人生；藉以恢復世界永久性的安定和平，建立大同世界和達致聖賢與佛菩薩的境界為終極目標。

（二）佛教禪淨雙修的特色

本論文的主要目標是探討吉隆坡弥陀岩在社會公益活動中所具的佛教禪淨雙修的特色。佛教自印度傳入中國，中國佛教大德們對印度佛教經過長期的整理與發展，形成具有中國文化特色的八大宗派。初唐時，達摩祖師傳下禪宗。禪法隨佛教初傳中土時，多為小乘，重實踐。自鳩摩羅什(公元 343-413 年) 來中土，將禪觀與空觀結合，融貫大小乘禪法，禪法表現出與大乘義學相結合的傾向。隨著時空的推移與演變，禪淨二宗將大乘佛法的精髓，總攝於簡單切實的圓頓修持法門中，充分表現出中國中土本有的儒道二家之說，尚簡重行的傳統，因而能適應中國的民族文化心理，成為中國漢傳佛教的主流，至今仍表現出茁壯的生命力。禪淨二宗，禪宗主自力解脫，明心見性，入門掃蕩一切，以疑為門徑，有“不疑不悟”的說法；淨土宗則依賴他力救度，以深信為前提，信阿彌陀佛、西方淨土實有不虛，發願往生，一念單提，孜孜念佛不輟，臨終得佛接引，往生西方淨土。兩家的路子似乎是南轅北轍，風格迥然相異，似難兼修或融通。但是，若深入兩宗的高層次里面，則可見在理論和修持方法上，兩家是可以融通的；所以禪淨雙修是可能的发展方向。事實上也是如此，禪淨雙修經過一段時期的衝突之後，逐漸走上了雙修的道路。

提到禪淨雙修的問題，必須從中國宋代永明延壽禪師寫的禪淨四料簡談起。中國漢地佛教到了宋代，禪淨兩宗最為盛行。永明延壽禪師（公元 904-975 年）於公元 961 年，應吳越王錢俶之請，住持杭州永明寺即今淨慈寺，當時參學的大眾近二千人。永明延壽禪師原來是禪宗法眼宗的巨匠，著有《宗鏡錄》一百卷，《萬善同歸集》三卷，《神栖安養賦》一篇，回向極樂淨土。當時永明延壽禪師寫禪淨《四料簡》，致力於禪教合一的圓融思想的宣傳和踐行；而其中又對禪淨雙修思想的闡述十分詳盡，永明延壽禪師的禪淨雙修的思想，為以後禪宗和各大宗派的發展指明了道路。永明延壽禪師是五代末宋初佛教的集大成者，他以「一心」融通禪教，宣導禪淨一致、萬善同歸，對宋代以後直至當今中國的佛教走向產生了極為深遠的影響。「禪淨合一」將深奧的佛教理論探索轉向了重視念佛、禮佛等實踐的大眾佛教，強調了佛教信仰的儀式組織和修行制度的儀軌化。在西方淨土和唯心淨土這一焦點問題上，永明延壽禪師認為兩者圓融不二，並無高下之別，只是針對不同人群的應機而已；但同時，他又強調了通常為禪僧所忽視的淨土修行。禪淨合一開創了隋唐之後佛教實修的新時代，這對禪、淨二宗乃至整個佛教歸於「中道」意義非常的重大。

「萬善同歸」是對淨土修行的進一步拓展。永明延壽禪師在秉持「一心」的基礎上將「理善」與「事善」相結合，其中他強調了「持戒」和「佈施」。「萬善」中還包含了大量慈善公益事業，這為個人修習與社會服務的緊密結合奠定了行動基礎，也體現了佛教對世俗社會的進一步融合。在永明延壽禪師的宣導下，「禪淨雙修」自宋代以來漸漸成為佛教的主流。佛教結社運動也逐步呈現出繁榮局面。民間團體的興起使居士佛教獲得了進一步發展，佛教的重心開始由寺院向民間轉移。這對佛教的發展起到了組織形式上的保證作用，同時也促進了對念佛、懺法等各類行儀的重視。縱觀漢傳佛教的發展歷程，永明延壽禪師對「禪淨合一」和「萬善同歸」的宣導體現了對「中道」的重新回歸，成為了佛教在現代轉型中所遵循的內在精神。

晚明佛教承續宋代以來，禪淨合流的歷史趨勢，盛行把禪宗參究工夫，與淨土持名念佛法門，相結合的參究念佛禪，表現出從參究念佛論，到攝禪歸淨論的思想轉向。晚明佛教走向對淨土信仰的全面皈依，藉此而實現禪、教、淨的真正合流，從而不僅體現出一種中國佛教，從智慧走向信仰的思想特點，還使晚明佛教呈現出一種普世性的思想內容。

馬來西亞佛教禪淨雙修的發展歷史，可從來自中國福建省鼓山涌泉寺的妙蓮和尚

（公元 1845-1907）担任槟城极乐寺主持，提倡与延续着中国佛教自明清以来，流行的“有禅有净土”的传统开始。槟城极乐寺建成于公元 1904 年。妙莲和尚是中国福建省鼓山第 126 代主持，禅宗的曹洞宗 45 世传承。根据《虚云老和尚法汇》记载，鼓山涌泉寺自明代以来，禅宗的临济宗与曹洞宗并传，妙莲和尚，即以禅宗的临济宗而接曹洞宗之法脉。马来西亚佛教禅净双修的发展演变，一般上是从妙莲和尚开始，到后来的得如法师、本忠法师、竺摩法师、广余法师、金明法师、金星法师、宏船法师、寂晃法师、伯圆法师、^{镜盒}法师、日恒法师、禅亮法师等，都是佛教禅净双修的实践者。

中国佛教史上禅净双修三种传统理论模式是以禅摄净、导禅归净和以净统禅。論文發現，吉隆坡弥陀岩經過逾百年的发展，通过佛教禅净双修法门，以净统禅模式即禅净混融，主张诸宗归净，倡导念佛回归净土。一般上，佛教禅净双修的特色是展示在佛教的理念、文化、教育、慈善、共修方面。

（三）論文的研究方法

本論文的研究方法是通過文獻分析，例如有关吉隆坡弥陀岩的文獻著作；田野考察；以及對吉隆坡弥陀岩的領導者的訪談等。

（四）佛教禅净双修的立教理念

根據吉隆坡弥陀岩现任监院薛慧瑛的追憶，吉隆坡弥陀岩的开山方丈是通章和尚，从草创期至今，已经有逾 160 年的历史。吉隆坡弥陀岩草创期的建筑物是白铎阿答屋，后来对庙宇进行了两次重大的修建工程和不同时期的小维修工程，方有今日的庄严道场。

吉隆坡弥陀岩道场创立的特色是具佛道的色彩，佛教禅净双修的立教理念，尤其是通过佛教禅净双修法门，以净统禅模式即禅净混融，主张诸宗归净，倡导念佛回归净土。佛教的色彩是以契合安邦当地信众的信仰与根性上的需求为主。吉隆坡弥陀岩的主持从通章和尚开始，历经法水和尚，以及释智印和尚等。早期的中国汉传佛教，传至马来西亚，尤其是吉隆坡弥陀岩，是以中国禅宗的曹洞宗为主，主张诸宗归净，倡导念佛，回归净土。例如，根据碑文记载，通章和尚是在 1906 年担任主持；法水和尚是在 1947 年担任主持，而释智印和尚是在 1974 年担任主持。在吉隆坡弥陀岩庙宇内的祖先牌位，清楚显示释智印和尚的同门师兄兄弟，辈份较高的清定和尚是曹洞宗的佛法弘扬者，自然清亮和尚也不例外。释智印和尚、清定和尚与清亮和尚，皆来自中国福建省的会元寺。曹洞宗，中国佛教禅宗南宗五家即所谓五家七宗之一，由于良价禅师在江西省宜春市宜丰县的洞山创宗，其弟子曹山本寂在宜黄吉水即今江西省抚州市宜黄县曹山，原来叫吉水的曹山寺传禅，故后世称为曹洞宗，后道场在江西省九江市永修县云居山的真如禅寺。

会元寺，位于中国福建省仙游县湄洲湾枫亭旅游区塔斗山，创建于唐永徽、开元年间。根据记载，1984 年重建大雄宝殿，在拆除旧殿清基时，从一丈深处挖出了十二颗唐朝石珠。会元寺的属寺观音亭，至今尚保存一尊唐朝樟木雕刻的观世音菩萨塑像。千多年来，会元寺屡废屡兴，几易其名，唐、宋、元朝名“东禅院”，明朝易名“东林寺”，清朝迄今名“会元寺”。会元寺自 1983 年动工，历时九年，至 1992 年竣工，总建筑面积 7699.64 平方米，比原寺扩大了 3.13 倍。会元寺主要的建筑有山门、天王殿、钟楼、鼓楼、大雄宝殿、大悲殿、方丈室、祖堂、禅堂、客堂、伽蓝殿、祖师殿、功德堂、报恩堂和僧舍等配套设施九十多间。建筑风格以宋朝特点为主，兼用明、清式花雕装饰。1992 年，马来西亚

僧人清亮和尚捐资三百多万元人民币，他的同门师兄弟亦鼎力相助，合资六百多万元人民币，兴建会元寺。

根据吉隆坡弥陀岩主要负责人薛玉娥的记忆，主持释智印和尚非常注重将佛法生活化与简单化，为信众大开方便之门；使前来信寺庙的信众，在烧香拜佛问事中，圆满心愿，领悟佛法，修戒定慧；从中使信众的人生更加幸福与美满。薛玉娥是监院薛慧瑛的养女，目前是 50 岁，跟随释智印和尚的理念，倡导老实念佛，回归净土。释智印和尚是在公元 1996 年，于大众的念佛声中往生。释智印和尚虽然是曹洞宗的佛法弘扬者，但是其一生实修实干，倡导念佛，回归净土；可谓是通过佛教禅净双修法门，以净统禅修行模式的佼佼者。而监院薛慧瑛是佛门的清信女，是一般人所谓的斋姑，一生茹素，清心寡欲，跟随释智印和尚的理念，倡导老实念佛，回归净土。薛慧瑛清信女是在 22 岁时，从槟城的浮罗山背到吉隆坡陆佑路的观音寺服务，较后前往吉隆坡弥陀岩服务至今，目前已经逾 74 高龄。根据吉隆坡弥陀岩监院薛慧瑛的记忆，目前在吉隆坡弥陀岩服务的性法法师，是吉隆坡安邦人，目前是 55 岁，在 2019 年 3 月出家；出家之前，曾经在吉隆坡弥陀岩诵经与念佛 3 年。性法法师主张静坐修定力，倡导念佛，回归净土；是通过佛教禅净双修法门，以净统禅修行模式的继承者。

（五）通过佛教禅净双修的思想，用文化貫徹在其社會公益活動中

吉隆坡弥陀岩长期性通过佛教禅净双修的思想，用西方三圣的净土文化，尤其是以观世音菩萨的大慈悲文化，貫徹在其社會公益活動中。西方三圣的组成是中间是阿弥陀佛，右边是观世音菩萨，左边是大势至菩萨。实际上，西方三圣是中国漢傳佛教净土宗专修的对象。阿弥陀佛是表无量光明，无量的寿命，无量的功德；观世音菩萨是表大慈悲，宇宙的大爱与大慈悲精神；而大势至菩萨是表宇宙的威神正能量势力与喜舍的实践力。吉隆坡弥陀岩的庙宇内，长期性悬挂着西方三圣的圣像，以让来庙宇的信众，熏修与膜拜西方三圣的净土文化，广种福田。

根据吉隆坡弥陀岩监院薛慧瑛的记忆，在 2018 年 11 月 30 日，早上七点半，有一位男居士，来自马来西亚霹靂州的怡保，在吉隆坡弥陀岩古刹庙宇的上空，拍摄到慈悲与庄严的观世音菩萨；使到吉隆坡安邦与马来西亚的信众，对学习及膜拜观世音菩萨的净土文化，信心增长。薛慧瑛指出，在数年前，信众在吉隆坡弥陀岩庙宇内的主殿，也拍摄到观世音菩萨金身塑像的脸部，呈现肉色。

由此推知，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想与特色，突顯在西方三圣的净土文化与观世音菩萨的显灵圣迹上；著重在對信众的教化和心性的解脫。中國漢傳佛教與道教文化，有著很強的互補性；吉隆坡弥陀岩庙宇内为适应和迎合安邦信徒与附近居民的信仰与需求，也供奉玉皇大帝等，供信众们膜拜。中國漢傳佛教與道教文化，它們分別在經國、修身和治心方面發揮各自獨特的作用。例如古大德說：“以佛治心，以道治身，以儒治世”。這是因為佛道儒三教在歷史長河的演變中，往往形成了你中有我，我中有你的復雜性；但是在佛教強調人的解脫即心的解脫的基礎上，進一步對人心、佛性和解脫做了特別的闡釋和發揮；從心的開悟即解脫的境界開始，進而由“唯其心淨，則佛國清淨”發展出了人間佛教和建立人間淨土；從而為佛教更好地與社會和國家的發展的相互適應，提供了重要的思想建設和基礎。

（六）通过佛教禅净双修的思想，用教育貫徹在其社會公益活動中

近年來，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想与特色，用教育貫徹在其社會公益活動中。佛教教育的目標是幫助眾人轉禍為福、轉惡為善、轉迷為悟和轉凡成聖。目前在吉隆坡弥陀岩服务的性法法师说，吉隆坡弥陀岩注重将佛法生活化，通过佛法的闻思修，帮助信众，尤其是义工们，在日常生活中的行住坐卧，了解

善恶的因果关系；从中帮助信众修定力，倡导念佛，回归净土；以便过解脱自在的生活。

由此觀之，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，用佛法的生活化教育貫徹在其社會公益活動中，著重在信众對三世輪回的善惡因果報應論；從中深入挖掘佛教的文化內蘊，以及弘揚優秀中華傳統文化中的佛家和道家的內蘊，進行適合現代所需的創造性教育和教化之轉化功能。佛教的法印是“諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。”佛教通過三世業報輪回因果說，把人們引向“諸惡莫作，眾善奉行”的人生道德實踐之道路上，以追求永超生死苦海的涅槃解脫境界；這種教義與中華傳統文化中的“天道福善禍淫”；“積善之家，必有余慶；積不善之家，必有余殃”的善惡報因果報應論非常相應，成為了中國佛教的基本信仰。這種信仰蘊涵著中國佛教的獨特精神，即強化道德行為的責任感，就是每個人必須對自己的行為負責；進而自淨其意，達至戒定慧的修學境界，這就是諸佛對眾生的教化所起的作用和功能。

(七) 通过佛教禅净双修的思想，用共修貫徹在其社會公益活動中

吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，用共修貫徹在其社會公益活動中，以使信眾蒙受法益，尤其是通过忏悔法，使信眾的心靈得到淨化。吉隆坡弥陀岩的性法法师说，吉隆坡弥陀岩共修的活動包括讀誦《佛门必备课诵本》、《八十八佛洪名宝忏》、《大悲忏仪合节》；每逢初一和十五，与信众共诵观世音菩萨的《普门品》、《大悲咒》；进行生活上的問題討論与分析，例如業報輪回与因果的觀念等，从中净化人心，共同開創更具新生命力的人生。

由此可見，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，用共修貫徹在其社會公益活動中，著重在信众對業報輪回与因果觀念的認知，對人文精神充分的拓展；以及重視人和人生的關係氛圍，以獲得新的生命力；例如教導靠自己的努力來實現人生永恆幸福的積極意義；進而追求永超生死苦海的極樂世界。佛教所說的“修行”實際上就是提升人的自然生活本身的素質，而它所說的“佛”，實際上也是指那種內外無著、來去自由的“解脫人”。近現代以來，中國佛教逐漸走上了人間佛教的道路，倡導福慧雙修的人生、參與世間事業和建設人間淨土。

(八) 通过佛教禅净双修的思想，用慈善貫徹在其社會公益活動中

吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，用慈善貫徹在其社會公益活動中；例如以吉隆坡弥陀岩的基金，通过慈善福利社會，包括施医贈藥、急难救助、施賑予老人院与孤儿院等。吉隆坡弥陀岩的基金来源，源自寺庙的香油钱、立祖先牌位的善款、信众的捐獻等。

由此觀之，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，用慈善貫徹在其社會公益活動中，表現在施医贈藥、施賑予老人院与孤儿院等等義舉上，著重在信众對佛教的“無緣大慈，同體大悲”的救世和慈善精神。佛教的慈善思想在在中國發展的重要理論根據是西晉沙門法立、法矩共譯的《佛說諸德福田經》。在這部經中，釋迦牟尼佛勸導人們「廣施七法」。所謂七法就是：「一者興立佛圖，僧房堂閣；二者果園浴池，樹木清涼；三者常施醫藥，療救眾病；四者作堅牢船，濟渡人民；五者安設橋樑，過渡羸弱；六者近道作井，渴乏得飲；七者造作園廁，施便利處。」這其實是化導世俗大眾多做公益善事，以便得到福慧雙修的福報和善果。

(九) 佛教禅净双修的思想對吉隆坡弥陀岩的發展所作出的貢獻

中国源遠流長的傳統道德教育、佛教教育與道教教育，以及祖師們的遺訓和教化等，主要是為了使我們大家享有真善美慧的生活；目標是具體現實的，方法是注重實證的，途徑是著重啟迪我們大家內心的領悟而達到明心見性的境界。中国源遠流長的傳統道德教育體現在孝道，

例如，在清明节，信众来吉隆坡弥陀岩，向祖先的牌位，进行缅怀、拜祭祖先；这是曾子所说的“慎终追远，民德归厚”的展现。

吉隆坡弥陀岩在继承與發展傳統道德教育、佛教教育與道教教育的宝贵遗产之基础上，不断地提高信众在现实社会生活中的道德精神的境界；并且重新确立新型，具有现代思想內涵與特征的崇高道德人格；尤其是通过具禅净双修的思想，用文化、教育、共修、慈善，貫徹在社會公益活動中；这必将為吉隆坡弥陀岩的發展，作出巨大的貢獻。由此推知，隆坡弥陀岩在社會公益活動中所具的禅净双修的思想，將繼續對马来西亚、亚洲与世界的现代化事业和精神文明之建设，作出高增值性的鉅獻。

(十) 佛教禅净双修的思想對吉隆坡弥陀岩的信众的社會生活所帶來的影響

吉隆坡弥陀岩經過逾 160 年的發展，通过佛教禅净双修的思想，用文化、教育、共修、慈善，貫徹在其社會公益活動中，以達致育德養正，講求教養与落实佛陀教育的躬行教法、知行合一和窮理盡性；从而提升修德与恢复人人本具的光明德性，培養聖賢人才和具强大操持力的佛教领导人；使人人有機會學習聖賢教育，從而大興佛教會對社會建設的功能。例如，吉隆坡弥陀岩主要负责人薛玉娥说，随着岁月的流逝，在新时代中，信众根据佛法，懂得选择，例如在祭拜祖先灵位时，信众从习惯性荤食，转去素食的越来越多；其主要原因是为自己与祖先，断除恶缘。

从这里，我们知道，吉隆坡弥陀岩通过佛教禅净双修的思想，貫徹在其社會公益活動中，鼓励人们追求高尚的精神境界，向往崇高與理想道德人格的思想；在我们今天的社會發展潮流與建设中，是具有重要的借鑒意義的。因此，吉隆坡弥陀岩的佛教禅净双修的思想，對信众的社會生活所帶來的影響是積極和正面的；因為它提供了具體的方法，幫助大眾解決日常生活的種種問題和個人所需。实际上，崇高與理想道德人格是国民道德的一面镜子，也是一个国家民众普遍性的道德精神面貌；它直接影响与决定一个国家的今天和明天的光明面与前景。

(十一) 結論

中国清朝的教育家陳弘謀大德曾經說：天下有真教術，斯有真人材教術之端（陳弘謀，2008）。吉隆坡弥陀岩的历代主持、监院与现任領導人，以身作則，堅信通过佛教禅净双修的思想教育即真教術的学习，加强自我的操持力，强化內在精神力量；以培養出青出于藍的真人材，向信众与貧苦大眾奉獻溫暖，造福人群。這種承先啟后，繼往開來，所謂“有禅有净土”的佛教禅净双修的思想、信仰與內在精神，能正面性改變社區、社會、國家和世界。因此，吉隆坡弥陀岩各級領導人与信众的善心善行和真善美慧的內在精神力量只要强盛，就能中興佛陀教育；也能使家道興隆、社会祥和、灾勵不起、民生安樂、國家昌盛和天下太平。

總而言之，吉隆坡弥陀岩的領導人和信众負有持續性弘揚佛陀教育、因果教育、人文和倫理道德教育，以及贯彻佛教禅净双修的思想于所從事的種種社會公益活動的工作。总体而言，马来西亚佛教禅净双修的发展趋势是朝向以实践证得真理，以理性获得真知的价值取向，帮助信众与人類謀求福利和共享太平；從中落實佛教所倡議的正覺開智、自我觉醒，以及超凡化真的人生使命！

參考書目：

释开谛编著（2013）。《南游云水情》。槟城：宝誉堂教育推广中心。

陳弘謀編輯（2008）。《从政遺規》。台湾：福峰图书光碟有限公司。

虚云著（2006）《虚云老和尚法汇》。中国：黄山书社出版。

会元寺。<https://baike.baidu.com/item/%E4%BC%9A%E5%85%83%E5%AF%BA>

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

访谈:

性法法师于2019年10月5日。

监院薛慧瑛于2019年10月5日。

薛玉娥于2019年9月22日；2019年10月5日。

马来西亚观音信仰的传播与文化 ——以经典中观音的特点和职能为例

吴小丽³⁵

马来西亚人口主要由马来人、印度人、华人组成，因此马来人民的信仰也是多元的，主要宗教信仰有：伊斯兰教、印度教、佛教等相关资料显示。马来西亚宪法是保障公民的宗教信仰自由，规定国教是伊斯兰教（回教）逊尼派。根据 2010 年人口和房屋普查的数据：约 61.3% 的人口信回教；19.8% 人口为佛教徒；9.1% 基督教徒；6.3% 人为印度教徒；1.3% 人为儒家、道教和其它传统的华人民间宗教信仰追随者。其它还有泛灵论、民间宗教和锡克教等。

有关佛教的信仰活动场所，马来西亚马六甲的青云亭，以奉祀观音为主，故又称观音亭。此亭是东南亚地区以供奉观音为主的最早寺庙。该亭于 1673 年，华侨首领郑芳扬创建，此外还有三宝洞、霹圻洞、观音寺等佛教寺院。1801 年立的《重兴青云亭碑记》载：“青云亭何为而作也？盖自吾侪行货为商，不憚逾河蹈海来游此邦，争希陶猗，其志可谓高矣。而所赖清晏呈祥，得占大川利涉者，莫非神佛有默佑焉，此亭之兴所由来矣。”

有关观音信仰和文化在马来西亚等东南亚地区交流与传播，一方面是伴随着文化交流，比如专职的僧人们跨海进行佛教文化交流，另一方面是为了生计或是其他原因移民的华人带去的。这都与这位观音菩萨的特点和所承担的职能息息相关。

观世音菩萨在佛教思想文化中象征的是“大慈与大悲”，早期，先秦的译经大师翻译为“观世音”，唐代的玄奘大师翻译为“观自在”。观世音菩萨以及其大慈大悲为主导的佛教思想在大乘、小乘与民间信仰体系中都占据重要地位并影响深远。

有关“观世音菩萨”以及其含摄十方世界众生的慈悲精神、响应的耳根圆通修持方法在佛教的相关大乘经典《妙法莲华经》、《楞严经》、《悲华经》、《般若波若密多心经》等等中都有详细阐释。

一 观世音名号由来

在《妙法莲华经》第七卷中的〈观世音菩萨普门品 25〉详细讲到观世音号的由来：

“尔时，无尽意菩萨即从座起，偏袒右肩，合掌向佛，而作是言：世尊！观世音菩萨，以何因缘名观世音？”

佛告无尽意菩萨：善男子！若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。若有持是观世音菩萨名者，设入大火，火不能烧，由是菩萨威神力故。若为大水所漂，称其名号，即得浅处。若有百千万亿众生，为求金、银、琉璃、车渠、玛瑙、珊瑚、琥珀、真珠等宝，入于大海，假使黑风吹其船舫，飘堕罗刹鬼国，其中若有，乃至一人，称观世音菩萨名者，是诸人等皆得解脱罗刹之难。以是因缘，名观世音。若复有人临当被害，称观世音菩萨名者，彼所执刀杖寻段段坏，而得解脱。若三千大千国土，满中夜叉、罗刹，欲来恼人，闻其称观世音菩萨名者，是诸恶鬼，尚不能以恶眼视之，况复加害。设复有人，若有罪、若无罪，枷锁检系其身，称观世音菩萨名者，皆悉断坏，即得解脱。若三千大千国土，满中怨贼，有一商主，将诸商人，赍持重宝，经过险路，其中一人作是唱言：诸善男子！勿得恐怖，汝等应当一心称观世音菩萨名号。是菩萨能以无畏施于众生，汝等若称名者，于此怨贼当得解脱。众商人闻，俱发声言：南无观世音菩萨。称其名故，即得解脱。”³⁶

这里详细讲述了当人们在遭遇到种种危机和灾难之时，观世音菩萨可以通过“寻声”，用种种不可思议的威神之力解救众生。不管众生遇到何种危险和痛苦，临危之时，若是能够一心

³⁵ 吴小丽，女，哲学博士，主要研究方向：中国哲学与佛教哲学，贵阳学院阳明学与黔学研究院、中央民族大学东亚佛教研究中心研究员，贵阳孔学堂签约入驻学者。本文为贵阳学院人文类项目：GYU-RWD（2018）-008；贵州省教育厅高等学校人文社会科学研究基地与贵阳学院阳明学与黔学研究院基地项目：2019jd119；2019 度贵阳市科技局—贵阳学院科技专项资金项目。

³⁶ 《妙法莲华经》卷 7〈观世音菩萨普门品 25〉，CBETA, T09, no. 262, p. 56, c2-29。

不乱、用至诚之心念诵观世音菩萨的名号，一定就会得到观世音菩萨的救护。经典之中还讲到了为何要常常恭敬受持“观世音菩萨”名号原因：

“无尽意！观世音菩萨摩诃萨，威神之力巍巍如是。若有众生多于淫欲，常念恭敬观世音菩萨，便得离欲。若多瞋恚，常念恭敬观世音菩萨，便得离瞋。若多愚痴，常念恭敬观世音菩萨，便得离痴。

无尽意！观世音菩萨有如是等大威神力，多所饶益，是故众生常应心念。若有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男；设欲求女，便生端正有相之女。宿殖德本，众人爱敬。

无尽意！观世音菩萨有如是力，若有众生，恭敬礼拜观世音菩萨，福不唐捐，是故众生皆应受持观世音菩萨名号。”³⁷

并且受持“观世音菩萨”名号还会让大众获得很多功德即：

“无尽意！若有人受持六十二亿恒河沙菩萨名字，复尽形供养饮食、衣服、卧具、医药。于汝意云何？是善男子、善女人，功德多不？

无尽意言：甚多，世尊！

佛言：若复有人受持观世音菩萨名号，乃至一时礼拜、供养，是二人福，正等无异，于百千万亿劫不可穷尽。无尽意！受持观世音菩萨名号，得如是无量无边福德之利。”³⁸

称名念诵观音菩萨名号的功德是没办法用数字来计量的，是可以获得“无量无边福德之利”，因为观世音菩萨，可以示现出不同身相，针对不同根器的众生讲解不同的法门，都会获得最终解脱。

二 大乘解脱耳根圆通法门及其它诸方便法门

被誉为诸佛之师的文殊师利菩萨在《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》中用四句偈赞叹观世音菩萨的修行法门，即：“此方真教体，清净在音闻，欲取三摩提，实以闻中入”³⁹。观世音菩萨耳根圆通法门与同为净土法门另一位大势至菩萨的念佛圆通法门是不相违背，是相通的，都是教化众生从“六根”上来摄受，使得念佛的这一“净念”能够相续不断，最终到达治心于一境地而不会散乱的“三摩地”。

（一）大乘解脱耳根圆通法门

有关此法门，《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第六卷中详细阐释到：

“尔时，观世音菩萨即从座起，顶礼佛足而白佛言：世尊！忆念我昔无数恒河沙劫，于时有佛出现于世名观世音，我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地。初于闻中入流亡所，所入既寂，动静二相了然不生，如是渐增，闻、所闻尽，尽闻不住，觉、所觉空，空觉极圆，空、所空灭，生灭既灭寂灭现前，忽然超越世出世间，十方圆明获二殊胜：一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力；二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰。”⁴⁰

《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》经序中也称赞观世音菩萨耳根圆通法门的殊胜，是“无边积业悉冰消”，并会“一切所求皆果遂”，即：

“指观音之圆通，实从中入。而况三无漏学，真为修习之要机，四净律仪，实号秉持之明诲。欲诵秘密之章句，须严清净之坛场，无边积业悉冰消，一切所求皆果遂。《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》甚深法藏。”⁴¹

在《妙法莲华经》第七卷的〈观世音菩萨普门品 25〉详细讲述了观世音菩萨的种种“方便之力”，当众生需要以佛身、辟支佛、声闻、梵王、帝释天等不同身相得以度化时，观世音菩萨就会及时出现，以不同的身相来度化众生，可以“以种种形，游诸国土，度脱众生”，充分展现了观世音菩萨的慈悲与大愿，即：

³⁷ 《妙法莲华经》卷 7〈观世音菩萨普门品 25〉，CBETA, T09, no. 262, p. 56, c29-p. 57, a12。

³⁸ 《妙法莲华经》卷 7〈观世音菩萨普门品 25〉，CBETA, T09, no. 262, p. 57, a12-19。

³⁹ 般刺蜜帝译，《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 6，《大正藏》19 册，no.945, p.130。

⁴⁰ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 128, b15-25。

⁴¹ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经序》，CBETA, T19, no. 945, p. 106, a14-28。

“无尽意菩萨白佛言：世尊！观世音菩萨，云何游此娑婆世界？云何而为众生说法？方便之力，其事云何？”

佛告无尽意菩萨：善男子！若有国土众生，应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法；应以辟支佛身得度者，即现辟支佛身而为说法；应以声闻身得度者，即现声闻身而为说法；应以梵王身得度者，即现梵王身而为说法；应以帝释身得度者，即现帝释身而为说法；应以自在天身得度者，即现自在天身而为说法；应以大自在天身得度者，即现大自在天身而为说法；应以天大将军身得度者，即现天大将军身而为说法；应以毗沙门身得度者，即现毗沙门身而为说法；应以小王身得度者，即现小王身而为说法；应以长者身得度者，即现长者身而为说法；应以居士身得度者，即现居士身而为说法；应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法；应以婆罗门身得度者，即现婆罗门身而为说法；应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者，即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身而为说法；应以长者、居士、宰官、婆罗门妇女身得度者，即现妇女身而为说法；应以童男、童女身得度者，即现童男、童女身而为说法；应以天、龙、夜叉、干闥婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗伽、人非人等身得度者，即皆现之而为说法；应以执金刚身得度者，即现执金刚身而为说法。

无尽意！是观世音菩萨成就如是功德，以种种形，游诸国土，度脱众生。是故汝等，应当一心供养观世音菩萨。是观世音菩萨摩訶萨，于怖畏急难之中能施无畏，是故此娑婆世界，皆号之为施无畏者。”⁴²

从上述“观音圆通法门”中，可以看到，此法门所体现出来的观音思想既是出世又是入世的；是一种佛教智慧与自身慈悲的统一；是一种既有宗教高高在上的神圣性，又有积极驻入世间并可以救苦救难的世俗性统一。观世音菩萨的修持法门，还展现出来大小乘可以兼备，诸种戒定慧可以兼修，既能自利又能利他，行于大乘菩萨道深刻思想文化内涵。同时，在因地清静无做的修为之上，又体现出来无所不做、大慈大悲的现实关怀精神。

（二）诸种功德与方便法门

《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》第六卷中讲到了观世音菩萨与其所修持法门中所具备的四妙德、十四种无畏功德、三十二应身等甚深的佛教思想内涵，主要内容是：

1 四妙德

“世尊！我又获是圆通修证无上道故，又能善获四不思议无作妙德：一者由我初获妙妙闻心心精遗闻，见闻觉知不能分隔，成一圆融清净宝觉，故我能现众多妙容，能说无边秘密神咒，其中或现一首三首五首七首九首十一首，如是乃至一百八首，千首万首八万四千烁迦啰首；二臂四臂六臂八臂十臂十二臂，十四十六十八二十至二十四，如是乃至一百八臂千臂万臂，八万四千母陀罗臂；二目三目四目九目，如是乃至一百八目千目万目，八万四千清净宝目，或慈或威或定或慧，救护众生得大自在。二者由我闻思脱出六尘，如声度垣不能为碍，故我妙能现一一形，诵一一咒，其形其咒能以无畏施诸众生，是故十方微尘国土皆名我为施无畏者。三者由我修习本妙圆通清净本根，所游世界皆令众生舍身珍宝求我哀愍。四者我得佛心证于究竟，能以珍宝种种供养十方如来，傍及法界六道众生，求妻得妻、求子得子、求三昧得三昧、求长寿得长寿，如是乃至求大涅槃得大涅槃。佛问圆通，我从耳门圆照三昧，缘心自在因入流相，得三摩提成就菩提斯为第一！世尊！彼佛如来叹我善得圆通法门，于大会中授记我为观世音号，由我观听十方圆通，故观音名遍十方界。”⁴³

2 十四种无畏功德

“我复以此闻熏闻修金刚三昧无作妙力，与诸十方三世六道一切众生同悲仰故，令诸众生生于我身心，获十四种无畏功德：

一者由我不自观音以观观者，令彼十方苦恼众生，观其音声即得解脱；二者知见旋复，令诸众生设入大火火不能烧；三者观听旋复，令诸众生大水所漂水不能溺；四者断灭妄想心无杀害，令诸众生入诸鬼国鬼不能害；五者熏闻成闻，六根销复同于声听，能令众生临当被害刀段段坏，使其兵戈犹如割水，亦如吹光性无摇动；六者闻熏精明遍法界，则诸幽暗性不能全，

⁴² 《妙法莲华经》卷7〈观世音菩萨普门品25〉，CBETA, T09, no. 262, p. 57, a20-b24。

⁴³ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, c4-28。

能令众生，药叉、罗刹、鸠盘荼鬼及毗舍遮、富单那等，虽近其傍目不能视；七者音性圆销，观听返入离诸尘妄，能令众生禁系枷锁所不能着；八者灭音圆闻遍生慈力，能令众生经过险路贼不能劫；九者熏闻离尘色所不劫，能令一切多淫众生远离贪欲；十者纯音无尘，根境圆融无对，能令一切忿恨众生离诸嗔恚；十一者销尘旋明，法界身心犹如琉璃朗彻无碍，能令一切昏钝性障诸阿颠迦永离痴暗；十二者融形复闻，不动道场涉入世间，不坏世界能遍十方，供养微尘诸佛如来，各各佛边为法王子，能令法界无子众生，欲求男者诞生福德智慧之男；十三者六根圆通，明照无二含十方界，立大圆镜空如来藏，承顺十方微尘如来，秘密法门受领无失，能令法界无子众生，欲求女者诞生端正福德柔顺，众人爱敬有相之女；十四者此三千大千世界百亿日月，现住世间诸法王子，有六十二恒河沙数修法垂范，教化众生随顺众生，方便智慧各各不同，由我所得圆通本根发妙耳门，然后身心微妙含容遍周法界，能令众生持我名号，与彼共持六十二恒河沙诸法王子，二人福德正等无异。世尊！我一号名与彼众多名号无异，由我修习得真圆通。是名十四施无畏力，福备众生。”⁴⁴

3 三十二应身

“由我供养观音如来，蒙彼如来授我如幻闻熏闻修金刚三昧，与佛如来同慈力故，令我身成三十二应，入诸国土。

世尊！若诸菩萨入三摩地，进修无漏胜解现圆，我现佛身而为说法，令其解脱；若诸有学寂静妙明胜妙现圆，我于彼前现独觉身而为说法，令其解脱；若诸有学断十二缘，缘断胜性胜妙现圆，我于彼前现缘觉身而为说法，令其解脱；若诸有学得四谛空，修道入灭胜性现圆，我于彼前现声闻身而为说法，令其解脱；若诸众生欲心明悟，不犯欲尘欲身清静，我于彼前现梵王身而为说法，令其解脱；若诸众生欲为天主统领诸天，我于彼前现帝释身而为说法，令其成就；若诸众生欲身自在游行十方，我于彼前现自在天身而为说法，令其成就；若诸众生欲身自在飞行虚空，我于彼前现大自在天身而为说法，令其成就；若诸众生爱统鬼神救护国土，我于彼前现天大将军身而为说法，令其成就；若诸众生爱统世界保护众生，我于彼前现四天王身而为说法，令其成就；若诸众生爱生天宫驱使鬼神，我于彼前现四天王太子身而为说法，令其成就；若诸众生乐为人主，我于彼前现人王身而为说法，令其成就；若诸众生爱主族姓世间推让，我于彼前现长者身而为说法，令其成就；若诸众生爱谈名言清静其居，我于彼前现居士身而为说法，令其成就；若诸众生爱治国土割断邦邑，我于彼前现宰官身而为说法，令其成就；若诸众生爱诸数术摄卫自居，我于彼前现婆罗门身而为说法，令其成就；若有男子好学出家持诸戒律，我于彼前现比丘身而为说法，令其成就；若有女子好学出家持诸禁戒，我于彼前现比丘尼身而为说法，令其成就；若有男子乐持五戒，我于彼前现优婆塞身而为说法，令其成就；若复女子五戒自居，我于彼前现优婆夷身而为说法，令其成就；若有女人内政立身以修家国，我于彼前现女主身及国夫人命妇大家而为说法，令其成就；若有众生不坏男根，我于彼前现童男身而为说法，令其成就；若有处女爱乐处身不求侵暴，我于彼前现童女身而为说法，令其成就；若有诸天乐出天伦，我现天身而为说法，令其成就；若有诸龙乐出龙伦，我现龙身而为说法，令其成就；若有药叉乐度本伦，我于彼前现药叉身而为说法，令其成就；若干闍婆乐脱其伦，我于彼前现干闍婆身而为说法，令其成就；若阿修罗乐脱其伦，我于彼前现阿修罗身而为说法，令其成就；若紧陀罗乐脱其伦，我于彼前现紧陀罗身而为说法，令其成就；若摩呼罗伽乐脱其伦，我于彼前现摩呼罗伽身而为说法，令其成就；若诸众生乐人修人，我现人身而为说法，令其成就；若诸非人有形无形、有想无想，乐度其伦，我于彼前皆现其身而为说法，令其成就。是名妙净三十二应入国土身，皆以三昧闻熏闻修，无作妙力自在成就。”⁴⁵

可见，观世音菩萨为救度众生，广行大慈大悲，闻声而能救苦。《般若波罗蜜多心经》中也讲到：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。”⁴⁶太虚大师曾说：清静为心皆补怛，慈悲济物即观音。观世音菩萨的慈悲在哪里，哪里就是观世音菩萨所在

⁴⁴ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 129, a25-c3。

⁴⁵ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 6，CBETA, T19, no. 945, p. 128, b26-p. 129, a24。

⁴⁶ 《般若波罗蜜多心经》卷 1，CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-8。

的真正道场，这也充分体现出“智悲双运”的哲学意义和深厚的佛教思想文化旨趣。同时，“围绕观音信仰而出现的宗教文化现象，在中国历史上经过一千八百多年的发展、演变和沉淀，逐渐构成一种特殊形态的文化体系”。⁴⁷

三 现实意义

孙中山先生认为：宗教是可以弥补法律、道德的不足。在我们当下的社会体系中，我们世俗社会的道德和法律体系都在不断健全和完善，同时，我们也需要借助相关宗教思想文化中积极因素来共同建设和服务于我们精神文明、道德伦理等上层建筑建设。我们也可以借助佛家中的智慧，一些真知灼见来提升个体生命的高度和广度，来净化我们赖以生存的世界，来积极解决不同的社会与个体生命难题。我们通过学习观世音菩萨下化众生、上求菩提的慈悲精神，运用慈悲和智慧，可以解决治疗一些时代病、可以改善个体、社会、环境，促进各个层面的和谐以及健康良性发展；通过学习观世音菩萨精神，也可以把对个体与世界的终极关怀运用在当下。

观世音菩萨所体现出来智慧、慈悲、普度众生、智悲双运等佛教思想内涵，一直以来也是社会各阶层学习的榜样，大乘的菩萨道精神就是不仅是要出世，还要积极的入世，也正如沩山禅师所提倡的：实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。作为个体可以承担起更大的社会责任、可以更好的服务于社会，为社会做出更大的贡献。

近代太虚大师在缙云山提出了“人生佛教”，即：仰止唯佛陀，完成在人格。人成佛即成，是名真现实。如果发愿成佛，先须立志做人，三皈四维淑世，五常十善严身”，提出作为个体的人要有基本的人格、道德，才会达到从人到佛的而四个阶段。即：“人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明”⁴⁸。赵朴老在人生佛教的基础上结合时代有所发挥，提出的人间佛教思想，这是今天中国佛教的指导思想，这种佛教的指导思想是适应时代，适应社会发展需求的。不管是人生佛教，还是人间佛教，与慈悲、智慧为代表的观音思想文化内涵也是息息相关，互相交融的。

上述经典中有关观世音菩萨的主要特点和职能是可以说明观音信仰在马来西亚与东南亚地区传播和获得民众信仰的主要原因。印光法师也讲到：以观音之心为心，以观音之事为事。即要保护传承观音的历史文化遗产，又要借此与观音相关的一些寺院道场，可以积极推动相关的观音思想文化传播和发扬，以更好的服务于社会和大众。

⁴⁷ 关于“观音文化”的提法，最早见于吴立民《观音菩萨传·序》，三秦出版社1994年6月版。

⁴⁸ 对人生佛教的这四个目的，太虚大师著作中有三种意思相近的不同说法：其一是1944年在复旦大学社会系讲“中国之佛教”时讲到佛教的目标是：1. 人间进善 2. 后世超生 3. 涅槃解脱 4. 法界圆明；其二是同年秋在汉藏教理院讲“人生佛教开题”，提出“人生佛教之目的及其效果”，分为人生改善、后世增胜、生死解脱、法界圆明四种，也即惟老说的这种；其三是在《人生佛教》一书一章四节，此书分别在1945年初版、1946年修订再版，两个版本在此章节对人生佛教的目的及效果说法皆为：人间改善、后世胜进、生死解脱、法界圆明，与前两次讲时用语只有最后一种没变，但大致意思相近。另，《人生佛教》又以《人生佛教开题》一文代序，对人生佛教的四种目的亦如汉院所讲，并没修改成与正文中一致。

近五年馬來西亞佛教革新運動的進度

楊辰昕

前言

這篇論文是以質性研究 (Qualitative Method) 作為開展，並簡單地使用三種研究方法即為觀察 (Observation)、反思性 (Reflexivity)、訪談 (Interview) 和案例研究法 (Case Study) 以提呈學術論述。當中，筆者收集這五年來大馬本地的佛教活動作為研究奠基，針對其必要也將對照目前社會面對的道德倫理桎梏作出分析，以了解當中涉及弱勢群體權益的部分。儘管總主題將圍繞在馬來西亞佛教界的發展潛能甚至針對性別平等和司法正義的社會面向等社會貢獻和效應做出質疑，更大膽地嘗試透過多重面向的談話，試探這些事跡能不能突破現代犬儒主義的桎梏。

儘管總主題將圍繞在性平教法的司法潛能甚至對這個性別教育平等政策的施政做出質疑，更大膽地嘗試透過多重面向申論性平教法能不能突破現代犬儒主義

延深筆者在論文摘要的鋪成，這項研究主要就是將研究角度聚焦到馬來西亞本地佛教機構和相關單位的活動，並針對部分活動當中的輿論、社會意識等相關效應和社會意識等元素的社會激蕩進行分析。此外，筆者也約談了幾位佛教領袖並在尊重他們的前提下，以匿名方式和他們進行學術訪問。這個課題經過兩個月的準備與實踐，確實在學術訪問這個環節遭遇了相對的難度。儘管這也是筆者一早預期的挑戰；例馬來西亞的佛教領袖一般上也有繁務在身也許無法撥冗參與；再兩個月的學術工作時間可能因應下半年頻密的佛教活動而處於劣勢和不恰當的時機。因此，筆者秉持著平常心去看待這項研究工作，也預留了很大的空間在未來擴展成為大型佛教學術研究項目。

研究問題

針對這次的研究主題“近五年馬來西亞佛教革新運動的進度”，這個研究的焦點聚焦在馬來西亞佛界的領袖對社會目前急需的轉型正義能否及時地積極參與甚至帶領信眾走向更正面的途徑。為此，筆者設下了幾個學術研究問題，如下：

- 1 過去五年，你的單位是否曾經進行與社會轉型正義的有關的活動？
- 2 過去五年，你的單位是否曾經舉辦活動探討平權、人權、弱勢群體的問題？
- 3 你們是否有在佛教教義的教導上提及~轉型正義、情感勒索、道德綁架*道德勒索、鄉願、犬儒、內化歧視和華裔特定負面迂腐的問題以及處理對應的方式？
- 4 以上的問題，除了你的單位，您是否認知到有其他佛教團隊曾經針對以上的重點進行過任何形式的活動，例如論壇、演講、培訓會議？
- 5 大馬佛教界是否因為馬來西亞是回教國的緣故，而放棄了呼籲、爭取平權的可能？

6 佛教理念*眾生皆平等在大馬，是不是寸步難行，選一個你願意侃侃而談的主題，以 500 字提出你的意見。

7 佛教華裔在馬來西亞要進階文明*特別是平權問題，是否有一定的阻力？

8 你是否曾經在佛教界內部聽到任何女性法師權益被剝削、女性法師的進階機會被剝削的事故，我們可以基於保密選擇，作為前提去了解這個案例。*匿名方式處理。

9 你是否還有什麼灼見，針對我還沒有提及的，針對這個研究提供更多突破框架的研究、主題建議和看法甚至是現實案例。

研究論述

這個章節，筆者決定以“馬來西亞佛教界的領袖對社會目前急需的正義轉型能否及時地積極參與甚至帶領信眾走向更正面的途徑？”這個問題作為這整篇論文的第一引門，先探討何謂轉型正義，再逐步探討其他社會道德倫理的面向。

在此，筆者稍微提及轉型社會的定義，所謂轉型正義就是政府單位、司法體制公共體制、民間組織和種族主義導向的政府針對過去所犯下的罪行和錯誤做出追究和再度開啓法律檔案重新審查甚至接受公審；如果證實涉及到確實違反司法公正、人權和人道權益的罪行，政府一般上將作出官方的道歉。有轉型正義需求的課題，受害者可以是個人或者一大群人，罪行一般上都是一些涉及到人權、人道、自尊、公共權益、安全、個人自由、尊嚴和自尊上的侵犯和侵害⁴⁹。也就是說過去政府因為貪婪、權謀、自私、無知、偏見、錯誤的政教勾結，甚至是公共與司法設置上的偏差和錯誤而蓄意傷害到人民而現任政府則是針對這些罪行做出撥亂反正的工作⁵⁰，秉持著正直感和同理心做出遲到的正義。

再者，如果一些國家政治集團曾經基於強蠻地保住政權或者掠奪政權⁵¹，而對民衆、特定族群、弱勢群體、女性和社會運動分子施加了政治權的迫害，造成健康、精神和名譽上的傷害；

⁴⁹ 吳乃德「轉型正義」是所有從威權獨裁轉型至民主的新興民主國家，所共同面臨的政治和道德難題。對於那段記憶仍然鮮活的歷史——對人權普遍的蹂躪、對人性不移的冷漠、高傲的加害者、無數身心俱殘的受害者——對於這段歷史，政府和民衆的面對和處置的方案。

⁵⁰ 施正鋒 轉型正義 (transitional justice) 是一個多面向的概念，大致上可以分為矯正正義 (rectificatory justice¹)、以及分配正義 (distributive justice) 兩大類，前者針對過去所犯的錯 (past wrong)、而後者面對現在的分配，兩者都必須要處理，才有可能走向未來 (von Platz & Reidy, 2006: 361)。矯正正義又分為處罰性正義 (retributive justice²)、以及非處罰性的修復式正義 (restorative justice³) 兩種，前者是針對加害者 (perpetrator) 所做的司法處置，包括國內、或國際法庭的審判；後者則是針對受害者 (victim) 的彌補，想辦法歸還失物、補償損失、或是補救傷害。狹義的轉型正義是指在民主轉型的過程中如何面對過去的威權統治，廣義的轉型正義則是國家在經歷重大政治變動後如何著手政治和解、以達到社會重建。

並對文人和出版者做出了出版自由、言論自由的限制；更剿滅了少數群體、弱勢群體和原住民原有文化的捍衛、存在感和能見度，蓄意透過公共機制和司法條例設置了存有歧視性、差別待遇、雙重標準的設制、對原住民族傳統生活方式與固有領域的任何形式上的侵奪和剿滅等。這些罪行都是必須翻案、重新審視、受難者獲得賠償的平臺與機會。在轉型正義的需求下，一般案例都是前任政府在過去施政對人民進行了民間財產的掠奪和侵佔的行為；在公共程序上違反了公共程序的合法性，侵害了人民的權益保障，特別是公共福利、人權和人道的剝削；導致於現任政府秉持著不縱容免責的立場，追加民事和刑事的責任，甚至做出國賠⁵²。

作為延續，筆者打算多添加一個重點就是宗教罪的設置。目前全球的趨勢都在探討宗教罪行的審查機制和宗教霸權的權限。大馬佛教界最近揭發的性別與性/別罪行 **Gender and Sexuality Crimes** 其實只是冰山一角，筆者相信應該還有很多受害者為了逃避目前負面繁縟的審查機制而選擇放棄報案而移民國外。宗教霸權如果無法有一個獨立而崇高的委員會去調查性罪行，受害者永遠都沒有辦法沉冤得雪，而加害者似乎永遠都可以獲得免責而逍遙法外，因為宗教霸權的既得利益者的人性其實很容易被推測，只要宗教體制內的權力距離（power distance）的差距越大，權威設置就越堅不可破甚至無法接受被挑戰，而導致同理心欠缺的社會人士以冷漠對待；更有生命韌度不足、內心不夠強大和社會正義認知貧乏的人士最終選擇放棄。因此，不慎受害於這種雙重權力和獨裁性質的霸權機制的性罪行受害者，在司法正義指數很低的國家，其實只能逆來順受。

在 2016 年，筆者就曾經在泰國曼谷的聯合國亞太經濟社會委員會總部 **UNESCAP** 提出設置宗教罪的迫切性。當年筆者提到“當今亞洲司法體制和人權的最大挑戰就是如何對抗極端宗教組織對弱勢群體的剝削、打壓、排擠和操縱，來達到政治和金錢上的好處。她也提到來自美國的基督右派嘗試複製他們的歧視性別弱勢群體的行徑，並將這種宗教仇恨轉移到台灣、馬來西亞、香港和其他東南亞的國家。再者，她更尖銳地點出目前的聯合國人權組織和其它的單位並沒有製衡宗教罪行，特別是基督右派反同教會的關係霸凌，甚至點出暫時沒有有效的機制來製衡教會的宗教罪行，這種受害者導向的綱領和人權援助並無法一勞永逸地解決性向自主和人權問題。”⁵³迄今，這個癥結已經沒有被對陣下藥，甚至亞洲區域的宗教罪行往往在宗教權威組織的包庇下成功地被免責，導致司法公正的進度停滯不前，更種下了更大的隱憂。

在這裏所提及的宗教罪可以在加強其定義，宗教罪可以被詮釋為所有在宗教權威下所肇事出來的罪行，可以涵蓋民事罪行或者是刑事罪行，而免責的原因則可以分為多種因素，但是卻包括縱容無知和偏見，蓄意營造權威管理而逼迫他們屈從甚至製造情緒勒索、道德綁架、白色恐怖導致信徒心生畏懼在非自願性、不心甘情願的情況下將身體、性器官、個人自由、財富、時間、資源作為供給、對接和交換的結果。

⁵¹ 林雍昇 強人威權統治時期所殘留的種種歷史性不正不義的法令 制度、人事組織、資源分配，或甚至是價值體系與思想觀念，不僅往往與民主的基本價值互相違背，也與民主的運作方式多所齟齬；如果不以法治國原則處理轉型正義的問題、並加以徹底解決。

⁵² 李怡俐 轉型正義的六大機制如刑事追訴、真相調查和解委員會、權力淨化、賠償、大赦與遺忘過去與五大脈絡 因素如憲政改革、社會集體文化、政權更迭、國際干預以及殖民經驗。

⁵³ 东盟议会团队载誉而归。當今大馬。2016 年 3 月 3 日。

<https://www.malaysiakini.com/bulletin/332627>

眼見目前的社會需要貫徹這樣司法正義、社會正義、人權和人道需求，筆者認為大馬佛教領袖應該秉持著兩大理念－看清楚人性的起心動念和眾生皆平等，看透所有男性霸權和宗教權威的黑暗面，勇敢地大破大立，瓦解所有不適宜的奴性和犬儒思維，嘗試鍛煉自身去接受更高的司法正義、現今國的社會文明、性別正義和性/別爭議的認知，以置於死地而後生的心態來實踐和提升大馬佛教整體素質。馬來西亞佛教領袖必須同步跟進，不再于迂腐低俗的文明妥協，展現更高的韌性和毅力，將弘法和愛護社會和眾生之心，公然又決然地推動這方面的宣導和塑造社會認知。

當然，筆者認為大馬佛教的改革必須非常務實，也必須接地氣。在洞悉人性黑暗面的前提下，如果要將所有受害者（佛教信徒）在佛教機制內受到的傷害，特別是霸凌、排擠、侮辱、奚落、揶揄、不平等對待、直接或間接的歧視、性騷擾都搜集和統計。如果有其必要，也可以主動成立委員會做更加實際官方宣導和提供各個階段性的法律、金錢、資源和人性關懷等援助。也許得知的真相會讓人感到詫異和恐懼，搜集案例和揭露出來的真相，可能是罄竹難書，但是佛教領袖和信眾必須有足夠的。

大馬佛教可以幫助信眾認知到情感勒索、道德勒索、迂腐鄉願、過度犬儒對人身自主權的傷害，並幫助一些信眾瓦解他們的犬儒和鄉願。這些人性的黑暗面都是實踐眾生皆平等的最大阻力。在這裏，筆者先簡單地解釋何謂大馬佛教可以幫助信眾認知到情感勒索、道德勒索、迂腐鄉願、過度犬儒的定義，以及它們對人身自主權的傷害。

情感勒索也可稱之為情感勒索（Emotional Blackmail），一般上它的形成存有貶低、威逼、交換條件的元素。加害者（施加勒索者）可以是親人、朋友、長輩、商業夥伴甚至是陌生人。加害者（被勒索者）蓄意用語言和對話讓受害者覺得他/她自己本身存有缺點，引發他/她的罪惡感⁵⁴，又或者在兩者甚至第三者的語境中處於劣勢，被逼關注和矮化自己的意識而做出遷就，甚至在互動中出現不舒服的感受但是又騎虎難下被逼無奈答允⁵⁵。如果這個模式在生活中無下限地實踐下去，會讓受害者失去自我，甚至陷入一種無限的虐待，也讓加害人食髓知味，打蛇隨棍上、得寸進尺地陸續使用同一個方式來達到他的目的。

一般上情感勒索會出現特定的情景，那就是“如果你聽我的，你才是讓我稱心滿意”，這種內化壓迫的動機，加害者都存有取得特定條件的議程，而受害者則被索取特定源自於他的義務。在這樣的狀態下，加害者存有一定的陰謀，長期使用會成為一種思想上的禁錮，讓受害者沒有自主性、無法思辨有自己的主張，嚴重的話可能出現人格分裂。這種關係模式也是加害者蓄意營造偽善和偽親密關係的手段，如果受害者不願意這樣做，他/她可能會決定在關係上做出決裂和破壞。舉一個實際例子，長輩對受害者說‘我就是爲了你好，你居然忤逆我，難道你不愛我了嗎？’又或者上司對員工說：“我一直賞識你，這次我要你連續加班三天，

⁵⁴ 王沛軒。“情感勒索”是由美國心理治療師蘇珊福沃（Susan Forward）提出的讓對方在一段關係中產生恐懼、義務與罪惡感，來達到目的的一種行爲模式。也就是說，就是在有意或無意之中，爲了環節自己的不安，而不斷操控對方情緒的一種惡性手段。

⁵⁵ 劉仲矩。「情緒勒索」（Emotional Blackmail）一詞，意指當一方意圖掌握另一方的狀況，使另一方凡事都依照自己的方式進行，造成雙方力量彼此較勁。

你怎麼讓我失望了？” ，這些都是情感勒索， 仗著權力距離、權威⁵⁶、親密關係又或者偽親密關係而打算在他個人議程中得逞達到目的。

事實上，目前有些宗教所釋放使出來的氛圍和文化確實有點涉及情緒勒索，有些人認定這是人爲的問題， 也不是宗教教義的問題。但是筆者認為如果低劣和負面的文化， 沒有經過謹慎的審視，不幸地成為了機制性文化和人類行爲， 它的禍害是很大。一旦，這種人性上的操縱落在陰險的領袖手中，他會抹滅了人性的良善，大規模地操縱、傷害個人單位、一群人和社會族群。因此， 佛教領袖必須教導信眾如果看清楚這種伎倆，加強群體的探討和建立認知，並杜絕這種傷害。

至於**道德勒索（又稱為道德綁架）**則是另外一種方式來達到同樣的目的。簡單來說， 受害者因為道德觀念⁵⁷和價值觀而爲難了自己⁵⁸，最終被逼承擔了他能力範圍外的非自願性後果，例如： 面對見死不救的指責。道德勒索主要是製造心理壓力透過威脅、逼迫、左右⁵⁹、操縱他人的行爲模式， 往往受害者必須有一個強大的內心，對自己的自主能力非常地敏感才可以對陣下藥地拒絕妥協，並反對加害者的意願和議程（施加勒索者）。而加害者唯一的目的就是迫使受害者屈服於他的意志， 用道德崇高的口吻和辭令，逼受害者接受這是道德上唯一的選擇和選項⁶⁰

現實社會中的傳統社會倫理⁶¹和媒體操縱出來的社會價值⁶²， 遭遇到道德勒索的受害者往往在不自量力的情況下，往往面對道德勒索而釀成更大的錯誤。舉一個例子， 受害者他/她已經在忙窮的邊緣，還答應替家人背負更大的債務， 又或者答應去接受長照（長期照顧親人）的義

⁵⁶ 陳映羽 謝炳盛。正面情緒勒索與負面情緒勒索皆會影響員工之組織政治行爲，而被情緒勒索者的情緒承載力程度不同，情緒勒索對組織政治行爲有顯著差異。

⁵⁷ 覃青必。道德綁架是指人們以行善的名義，通過輿論壓力脅迫他人履行一定行爲或中止與道德相衝突的行爲。道德綁架具有道德性、公開性、脅迫性、軟約束性等特徵。道德綁架不同於道德勸說的地方在於它的強制性；不同於道德強制的地方在於它強制的軟約束性；不同於道德欺騙的地方在於它的意圖是善的。道德綁架對於現實社會的影響，我們應當有足夠的重視。

⁵⁸ 心理學家：道德勒索的主謀是社會階級性，瞭解他才能拒絕它。心理奶爸。每日頭條。2018年3月15日。 <https://kknews.cc/zh-my/psychology/gyekap9.html>

⁵⁹ 道德綁架。百度。
<https://baike.baidu.com/item/%E9%81%93%E5%BE%B7%E7%BB%91%E6%9E%B6>

⁶⁰ 你今天被道德勒索了嗎？賴天恆。沃草格哲學 2017年8月7日。
<https://www.taiwanartist.tw/09reported/other/edu/moral01.htm>

⁶¹ 王強。個體性與個體性之間的道德衝突，表現為“不行動主義”的道德冷漠以及“行動主義”的道德綁架以至“叢林主義”的暴力傷害。

⁶² 陳力丹 謝麗莎。媒體報道涉及到道德“綁架”內容，指新聞報導中不遵守新聞從業準則，意識形態掛帥，以“道德”名義扭曲基本事實或具體情節。

務；最終在精疲力盡、身心潰散、健康受損的情況下去上班和找生計，引發了更多的問題，例如：工傷、意外、疾病、抑鬱、謀殺自殺。

無可否認，宗教上的教義有部分也和道德勒索的模式存有一定的爭議性，特別是有些宗教推崇尊師重道、禮義廉恥、誠愛忠毅和孝敬父母，但是卻沒有建構足夠的空間去談這些價值觀的一體兩面，特別是負面和後果。就以愚孝為例子，社會上很多的媽寶都因為太聽從老人家的意思而成為思想空洞沒有思辨能力甚至沒有擔當的男人，最終還因為無法承擔家庭責任而導致妻離子散的局面，在華人社會中也是不計其數的。更別逞論，有些高中校長因為體制性的腐敗和糜爛被逼粘鍋參與貪污，卻每天在一禮義廉恥的學校牌匾下工作和上班，構成極大的諷刺。

接下來，筆者打算進一步談另外一個人性的黑暗面-鄉願的弊端。鄉願就是偽君子的意思，也就是指一些“立場漂浮、標準雙重、正義彈性⁶³、昧於是非者”的人士⁶⁴。筆者在這 15 年的社會運動中最忌諱的就是遇到這種偽君子，因為他們並不打算為體制帶來改革，只想在現有的社會進度中苟且求存。鄭庭河老師在其短文《鄉願，德之賊也！》文中提到“鄉願者可能很懂得人情世故，但是卻濫用人情並合理化一些不法的勾當，特別是不道德、不合法、不光明並涉及到阻止移送法辦、包庇腐敗的。他在文中更提到所有這些縱容會導致腐蝕社會制風和風氣的健康，導致民衆集體間接受害⁶⁵。

在這裏，筆者也想談談目前因為國家發展、政治演變和區域性的發展而凝聚了一群人，稱之為**中華膠**。這群人一般上大部分都是華裔，然而他們對社會正義、司法正義、民主和民權等價值觀，因為對祖國中國有太多的渴望和投射，甚至對政治經濟利益的盤算而選擇了妥協，讓筆者側目不已。潘婉明的藤條、磚頭、中華膠：進化的反動修辭與反智言論就提到這群人的反智行為模式，並提到“馬新華社本身有尚智傳統，包括推崇讀書人，重視文教，熱衷辦學，深信教育可以促成社經地位的流動。的確，現今父母整體教育水平有大幅提升，但學歷卻無法保障他們能用更開明及更開放的態度接納新事物和新觀念。一個人的習慣和觀念沒有隨著客觀環境的改變而跟進，則產生停滯、落後的效果，使其脫節或作出不合時宜的表現，可能可以在一定程度上解釋所謂「中華膠」的言論、心態和情結，特別是上了年紀的世代。”⁶⁶

筆者針對中華膠這種族群的存在有一些看法，儘管中華膠未必都是佛教徒，也有可能無神論者和非佛教徒。但是筆者覺得如果一個佛教徒是中華膠的可能是非常詭異的。因為中華膠存有一種對祖國中國的盲目贊賞和崇信，以致於覺得鄉情和民主主義比司法正義、性別平等、宗教自由、人權和人道、民主和民權重要，實屬一種嚴重的反智。根據筆者的觀察，中華膠蓄意充耳不聞，視而不見的、蓄意忽略的盲點很多，他們蓄意不正視轉型爭議的重要性、民

⁶³ 葛斯曼 鄭允銘。黑道之所以敢猖狂，是因為有白道為之撐腰；檢調人員敢於公然違法濫權，是因為司法體系鄉愿，曲予包庇縱容的結果。法律人，有權力，無道德，無是非，無羞恥，對於檢調濫權、司法誤判造成人民的傷害毫無愧疚之意，甚至強詞狡辯，沾沾自得。

⁶⁴ 鄉願，德之賊也！鄭庭河。東方 ONLINE。2013 年 8 月 2 日。
<https://www.orientaldaily.com.my/news/longmen/2013/08/02/61006>

⁶⁵ 鄉願，德之賊也！鄭庭河。東方 ONLINE。2013 年 8 月 2 日。
<https://www.orientaldaily.com.my/news/longmen/2013/08/02/61006>

⁶⁶ 潘婉明 / 藤條、磚頭、中華膠：進化的反動修辭與反智言論。Contemporary Review 當代評論。2019 年 7 月 10 日。

<http://contemporary-review.com.my/2019/07/10/1-188/>

主制度的罷免權，僅僅注重民主主義和國家認同度；有別於注重高度文明變革、制度性改革、價值觀認同度的民主意識的人士。筆者甚至觀察到這群人往往對假新聞和民粹非常地受落，在媒體資訊已經無法做出判斷，有者甚至無法明辨是非。

針對此，筆者在過去的社會運動和政治實踐經驗曾經針對這種人性上的演變提出了一個字眼為**人性上的怠惰**。這個字眼事實上和鄉願的定義相輔相成，而且聚焦在人們故意逃避自己的官方責任 (Esquivalience)。⁶⁷ 這個字眼涵蓋了三種狀況，一、蓄意逃避一個人的官方責任和推卸責任；二、他們不願意工作特別是為了集體努力的一部分；三、缺乏興趣和動機⁶⁸。這三個症狀完全和筆者所提及的人性上的怠惰症狀相吻合。因此，筆者覺得大馬佛教界可以認知到現今社會的挑戰，特別是政治和社會層面的，配合社會的發展和演變做出相應的對策，特別是教懂佛教徒警惕自己的起心動念可能在縱容無知和偏見，還有制衡民粹和假新聞的茶毒。

再者，筆者在過去的學術研究中就曾經提到現代的犬儒文化⁶⁹是任何文明的最大敵人，包括宗教文化。筆者在 2015 年曾經發表一篇名為-“台灣性別平等教育法 VS 多元成家政策的箝制因素 - 性平法如何才會不淪落到荒腔走調的地步？”的學術論文⁷⁰。當中，筆者就提出犬儒是社會體制的人員對公共體制和社會存有一種冷漠的心態，對應的方式是獨善其身的冷漠，無法以高度的同理心去洞悉最邊緣弱勢群體的需要。他們最大的特徵就是不相信正義和正義體系，只能根據特定機構和機制內的潛規則和文化做事，特別是尋求免責，沒有絕對的對錯判斷。這些心態的參與者在他們生存的體制會小心翼翼地走在灰色地帶，計算自己的參與利益，縱容更大的免責空間沒有對剝削無感的傾向。⁷¹

長期展現犬儒的人人在非自願性的狀況下，而透過行為舉止展現被逼迎合的溫良恭謙讓溫行為，屈服于特定霸權和剝削性社會組織文化並失去個人自主權。⁷² 這種行為模式在長期的負

⁶⁷ Esquivalience? 從楊照的〈認認一個英文單字〉談起。楊照。語國一方。2011 年 2 月 24 日。

<http://hugoscorner.blogspot.com/2011/02/esquivalience.html>

⁶⁸ 許瓊文。對照到當前的新聞實作與其根基的倫理哲學，Sanders 認為新聞業的倫理取徑 (Sanders, 2003;鄭郁欣等譯，2008: 52-58) 包括：犬儒之徒——認為新聞倫理無用或不可能，但也不是完全不可能，因為還是有報社在刊登未成年少女上空照解雇當事人；公共關係執行委員會 (the PR executive) ——倫理只是為了公共關係以免遭到抗議，一些自律公約便是如此，是實用的守則卻離優質新聞有段距離；義務論者 (the deontologist) ——有些專業守則以義務論的倫理道德要求從業人員嚴格遵守，卻常常因為無法解決複雜個案而被放棄；專業教條主義者 (the professional dogmatist) ——反諷地是此項倫理卻是新聞從業人員便宜行事與違反倫理時的豁免藉口，例如：訴諸言論自由、公共利益而做出違反倫理的行為；法學派 (the lawyer) ——屬於比較低的標準，只要符合法律就是正確的，但卻對一些雖合法但明顯不是正當行為的案例無法解決，例如：透露嫌疑人的個人資料。

⁶⁹ 中文百科在綫網站: 犬儒主義 http://www.zwbk.org/zh-tw/Lemma_Show/132938.aspx

⁷⁰ “台灣性別平等教育法 VS 多元成家政策的箝制因素 - 性平法如何才會不淪落到荒腔走調的地步？”發表於 2015 年 TASPAA 臺灣公共行政和公共事務系所聯合會年會，臺灣大學，臺灣臺北。

⁷¹ 不再沉默網站: <http://nomoresilence.logdown.com/posts/206480-nomoresilence>

⁷² 彭澤生。“在香港的政治脈絡中，強調中產階級意味什麼呢？中產階級一方面是具體的階級，另一方面是指一套以中產階級代表的意識形態：一種強調社會開放、機會平等的意識形態，儘管這一意識形態承認資本主義經濟制度有其不平等的地方，但總的來說還是可接受的競爭性制度。這套意識形態於香港

面熏陶下可能導致一個人內心產生偽善的意識，並因為自尊被矮化而出現人格分裂的症狀，甚至強逼症、抑鬱症的其他的精神疾病。

最後，筆者打算淺談內化歧視的傷害。筆者在之前的論文「淺談台灣教育機制中的內化歧視與性別正義」中提到“內化歧視是一種被讀聽起來都很堂皇、正派、理性的理由並用以掩飾該群體性的歧視心態；這種歧視最難被偵破，因為它是可以被合理化的。合理化它的事物包括膚淺認知，男性霸權、宗教霸權、忽略女性學術成果、非邏輯思考、不紮實和片面選擇性學術論說、社會保守的社會教條、選擇性執行國際公約的條例和其他多元的縱容歧視面向去根植它的存在。要發現內化歧視，最好的方式是將當事人內心最大的歧視以辯論和溝通的方式發掘出來。”

由於筆者憂慮佛教在馬來西亞的發展可能出現特定的局限性，特別是佛教機制文化的習慣和觀念沒有隨著客觀環境的改變而跟進，則產生停滯、落後的效果。加上馬來西亞的司法目前對人權和人道因為各種政治和社會因素導致大馬人民對人權和人道權益出現盲人摸象的狀況。這個癥結更因遭大馬沒有全面性的反歧視法和反仇恨罪的社會建設和文明意識而加劇了人民輕易有內化歧視的問題，這個問題最為嚴重。筆者觀察到馬來西亞人到今天還是有膚色、性別、性取向、國籍上的歧視，筆者認為過去一些政黨仗著民族主義的政治理念而蓄意施展的營造仇恨手段所造成的政治傷害。這個提到的課題事實上在馬來西亞社運民權有關的社交媒體和平臺一直都有群眾在討論和感慨，但是這種看法似乎沒有被大馬佛教領袖和佛界幕僚看見，甚至認知到問題的嚴重性。有鑒於此，筆者認為大馬佛教界必須凝聚大破大立的能力，扭曲目前的局勢，否則佛教信眾很容易陷入文明停滯不前的問題，與佛教發展的於是並進逆道而行，落地一個失敗的窘境。

研究訪問和觀察結果

這次的學術訪問，學者發現願意接受訪問的佛教人士太少了。基本上佛教徒都覺得自己似乎不適合談論這個主題，有者則覺得自己對這個主題的認知掌握太少了。更多的訪問者都因為私人事務和事業繁忙而推諉了這個訪問機會，讓筆者認知到研究主題的難度。

在尊重訪問者的前提下，筆者以匿名的方式不公開受訪者的名字，有幾個受訪者說他們並沒有在佛教場合聽過佛教領袖提及這些關鍵字，因為這方面的認知很貧乏；有者則說這些主題僅僅適合讓更高階的佛教領袖去談論，建議我去找其他的佛教領袖。因此，筆者唯有將這個部分暫作保留，尋求適當的時機再出發，畢竟筆者著重在瞭解大馬佛教的發展，並進階瞭解目前佛教發展在宣導上的著重點和社會敏感度，從中建立認知。

再者，根據筆者的觀察和活動內容的收集，筆者發現這幾年大馬佛教界的從活動中嘗試探討佛教內部管理、活化佛教社區、死刑、附佛外道和佛教正信的問題。筆者本身在今年也在榴蓮台進行了幾個單元的電臺訪談了大馬佛教面對人權平等的困局⁷³、大馬佛教權力架構與情欲迷

具普及性，受到其他階級的認同，於九七問題的衝擊下，這意識形態受到了挑戰，中產的焦慮也代表了市民大眾的不安。面對這衝擊，中產階級沒有站起來，反而是自認看透世情，「講多無謂」，犬儒的中產性格令中產搖擺不定，為保全眼前的利益而妥協，無力成為民主化議題上的有力參與者。”

⁷³20190104《天马行空》佛山论剑 | 大马佛教面对人权平等的困局

<https://www.youtube.com/watch?v=Fb1xPA9vgZ4>

思⁷⁴、大馬佛教山頭文化如何化阻力為助力的課題⁷⁵。筆者覺得這幾個課題其實沒有被其他單位提出來，甚至連今年法師涉及瀆褻、性侵害和性騷擾的課題也只有零星的輿論，讓筆者覺得大馬佛教可能在應對現代社會課題上有點避重就輕，甚至眾人因為權力架構而選擇了噤聲音。

事實上，筆者的業務經驗竟讓筆者感觸到一種社會問題，那就是沉默就是霸凌的幫助犯，袖手旁觀就是共犯的真實殘酷社會面向，甚至在女性權利的剝削和傷害課題中，統計數目提到每 35 分鐘就有一宗性侵案⁷⁶，這都說明了大馬社會目前面對著嚴峻的問題。而同樣的，大馬佛教在身體自主權、性別平等和性/別（性取向）平等和平權的課題上出現一些瓶頸，特別是提升佛教領袖和信眾捍衛司法正義的決心，甚至針對此事做出更大的捍衛和宣導。看著佛法界對應案件的冷漠，筆者始終覺得有點事有蹊蹺的不安，卻也沒有辦法從更多的田野調查中找到癥結所在，唯有等待更適當的時機再做進階的調研。

進階地探討性小眾的議題，馬來西亞佛教在過去五年來並沒有和任何捍衛性/別平權的的團體對話，就連活動也僅僅只有馬佛青與馬來西亞佛教學術研究會（馬佛研）在 2011 年 8 月 19 日舉辦的“同性戀—道德及社會價值觀的爭議”講座會⁷⁷，就沒有相關針對這個主體的講座會和相關活動。只有有關這方面的議題，反而是一個馬來西亞國籍的牧師歐陽文風透過一本書籍名為“因為佛陀，我是更好的基督徒”⁷⁸以佛陀的教誨來感化和激發民衆的同理心和慈悲心；當然也有一個佛教領袖的投稿和發文，但是文明社會應該有的社區對話和瞭解確遲遲沒有開展，讓人遺憾。

此外，佛陀捍衛的衆生皆平等如果只是口號，這個顯而易見的但是又知容難行的理念，如果在大馬佛教做出更大的貫徹，筆者從一些訪談發現到佛教領袖必須屈就特定的政治不平等環境而隨著社會偏見和無知做出應合是很恐怖的事情。

畢竟佛教不能避開談論無量捨，筆者發現到有些有些佛教領袖看到同性戀者就立刻做出我尊你卑的姿態，但是他們卻忘記了這存粹只是他/她個人的投射，而不是實相。

筆者甚至觀察到馬大有佛教徒居然無法分辨源自臺灣極端反同教會的反同假新聞和反同網絡材料，看不出其他極端右派反同教派斂財斂權、建構偽菁英宗教假象、虛榮自私的宗教文化，居然應合這些反同輿論與狼共舞，與他們的政教勾結的政治操縱形同一丘之貉，縱容佛教徒內心的分別心，完全實踐不了衆生皆平等的理念。

⁷⁴ 20190111 《天馬行空》佛山論劍 | 大馬佛教權力架構與情欲迷思

<https://www.youtube.com/watch?v=xaTlrGkiWeU>

⁷⁵ 20181228 《天馬行空》佛山論劍 | 大馬佛教山頭文化 如何化阻力為助力

<https://www.youtube.com/watch?v=3kcHvIcWJds>

⁷⁶ 據統計：每 35 分鐘就有一宗性侵案！國內新聞。東方 ONLINE. 2016 年 6 月 26 日。

<https://www.orientaldaily.com.my/news/nation/2016/06/26/147909>

⁷⁷ 馬佛青與馬來西亞佛教學術研究會（馬佛研）在 2011 年 8 月 19 日舉辦了一場“同性戀——道德及社會價值觀的爭議”座談會，邀請了妙贊法師（般若學舍負責人）、拿督洪祖豐居士（馬來西亞佛教學術研究會會長）和葉福興（馬來西亞註冊與執證輔導員），從佛教與輔導的角度來討論同性戀議題。參考連接：<http://www.ybam.org.my/v2/zh/news/report/item/474-symposiumonhomosexuality.html>

⁷⁸ 歐陽文風《因為佛陀，我是更好的基督徒》自序。大將出版社。

<https://mentorpublishing.wordpress.com/2012/07/27/%E6%AC%A7%E9%98%B3%E6%96%87%E9%A3%8E%E3%80%8A%E5%9B%A0%E4%B8%BA%E4%BD%9B%E9%99%80%EF%BC%8C%E6%88%91%E6%98%AF%E6%9B%B4%E5%A5%BD%E7%9A%84%E5%9F%BA%E7%9D%A3%E5%BE%92%E3%80%8B%E8%87%AA%E5%BA%8F/>

須知佛教的理念，如果不是出家人，它是以涅槃為目的而不是禁欲，涅槃的時候，佛眾是全知的，既然是全知就必須有能力了因果，然而有些異性戀佛教徒還會有異性戀霸權，也沒有足夠的智慧去辨識來自臺灣特定反同基督派系的假新聞和民粹，這是非常諷刺的。因此，大馬佛教徒是否具足這些智慧去看待弱勢群體特別是性小眾，是非常值得持續留意的。

進階地探討人性，如果馬來西亞部分佛教徒在正義感、人道精神、大男人主義和異性戀霸權依舊存有選擇性抉擇；甚至他們不慎存有我尊你卑的分別心，無法接受眾生皆平等的；這種內心有意識到他們居然可以決定別人只配擁有什麼的意識，其實他們都無法全然地實踐佛教的信念。這群佛教徒必須謹慎自己內心的起心動念，時時刻刻懺悔，秉持著無量捨的信念，實踐自己身為佛教徒的使命。

縱觀這五年大馬佛教的發展，筆者也嘗試從馬來西亞佛教青年總會的臉書活動網頁⁷⁹去瞭解他們組織承辦活動所帶來的社會契機。筆者發現其實他們透過歷屆的佛教當代關懷研討會探討了多個重要的議題，例如：佛教會的社區功能（2019-2018）、經濟發展資源（2018）、佛教永續發展（2018）、現代弘法模式（2018）、挑戰與機遇（2018）、管理者的自我戒律（2018）、禪修與相關的現代生活課題（2016）、佛教與附佛外道的明辨正信（2016）、佛教的企業管理文化（2015）、居士佛教組織和資源管理（2014）、佛教變異和因應（2014）、佛教組織錢財管理的變異（2014）、心靈環保教育（2014）、修行人的領導力（2014）、佛教與民間信仰（2014）、大馬華人宗教文化遺產維護之省思（2014）、佛教與國族主義（2014）、佛教民間諸神相遇（2014）、廢除死刑（2014）等課題。

至於社會課題上的輿論，大馬佛教組織就針對社會民主進程中所展演出來的民生問題提出了自己的立場。在 2014-2019 年之間，馬佛青就針對反伊刑法的簽名運動（2016）、示威人士攻擊出家人和騷擾宗教場所事件（2016）、專注在明辨附佛外道可以的清流論壇（2017）、廢除死刑講座會（2018）等。針對此，筆者肯定薛振榮（馬佛青總會長）於 2015 年提出的反對宗教治國的看法⁸⁰，因為政教勾結的負面效應太大，並不是那麼容易制衡，因此這個反對的聲音是必須時刻存在在社會輿論當中作為鞭策和監督的作用。

這個章節，筆者決定以覺培法師的話作為總結。她提到“一個給人消極的佛教自然無法贏得人們的尊敬；一個選擇遠離人群的佛教，這個佛教必定被人權所遺忘”。筆者覺得佛教徒必須提到自身的警覺性，時時刻刻瞭解社會弱勢的難處和苦楚，不應該縱容無知和偏見，不應該允許其他涉及到不平等操弄的尊群，和他們一丘之貉甚至縱容無知之徒利用宗教做出狐假虎威的勾當。儘管在末法時代，單是看清楚自己的知覺，審視自己的起心動念是非常具有挑戰性和難度，但是慈悲為懷、愛及蒼生、悲憫天下人的心意和信念必須存在；同步地，所有佛教體制內存有迂腐不合時宜的社會文明概念也必須同步跟進和改革，不應該基於怠惰和私欲而不進步，導致佛教徒領袖和信徒只有硬體設備先進，思維上的闊度卻始終狹隘迂腐，有違佛陀的旨意。

⁷⁹ 馬來西亞青年佛教總會（馬佛青）的臉書活動網頁。

https://www.facebook.com/pg/YBAMalaysia/events/?ref=page_internal

⁸⁰ 馬佛青反對宗教治國 薛振榮：民衆應站同一陣綫。東方日報。國內版。2015 年 2 月 2 日。

<https://www.orientaldaily.com.my/index.php/news/nation/2015/02/02/68058>

研究建議

有鑒於以上的論述，筆者進階地針對目前大馬佛教界提出幾項建議，建議如下：

1 大馬佛教領袖必須提供性別平等教育給予佛僧團作為基本常識。根據筆者的認知，男性有時候輕易地錯誤解讀女性的性拒絕，或者忽略了兒童的拒絕而導致性侵。儘管加害者如果真的施展性侵害，他們是會以一些強勢和荒謬的說辭，而逼迫受害者乖乖就範，甚至最後辯稱這是認知不同，但是對性/別案件調查來說，這都是一些強詞奪理，對受害者造成二度傷害的事情。

2 大馬佛教領袖必須重新審視佛教機制裏的內化歧視和雙重標準，以大破大立的勇氣，針對目前的現狀勇於改革，將佛教界群體的文明層次提高到先進國的層次，正視人性的黑暗面和隱晦的人性糾葛，秉持著司法正義、性別正義、性/別正義、轉型正義的信念，勇於揭發和修正社會不平等的面向。

3 大馬佛教界必須進行內部培訓，納入幾個核心的價值並做深入探討，例如：隱私權、自主權、瓦解犬儒、剔除鄉願、辨識民粹、看透假新聞、捍衛言論自由、破解鄉願迂腐等社會面向，看清楚一些不合時宜的負面人性操縱和蓄意操縱性剝削意識，杜絕尖酸刻薄霸凌的心態，凝造更優秀卓越為導向的社會文明。

4 筆者也覺得大馬佛教委員會可以成立大馬佛教性別平等調查委員會針對性別案件案進行調查和追訴，甚至探討體制的重建。正所謂縱容加害者輕易逃離法外的人，也是性侵害案件的共犯；知情不報卻掩耳盜鈴的僧人必須有申報機制揭發不當的案件，培養接受司法正義、性別平等、民主運動思辨等相關的培訓，避免和近代社會脫節。

5 大馬佛教界延續清流論壇的後續漣漪，委派和邀請各個司法和人權領域的專家成立各項急需轉型正義等課題作為探討的面向。以不回避、堅決不將污垢掃入地毯下的勇氣，逐步實踐轉型正義的工作，針對幾個必然存在元素重新審視一些佛僧機制和社會不平等的案例，例如：揭露真相、調查、緝兇、究責、參與迫害制度的重整、改革和解的程序等。

6 儘管大馬佛教界經常關注政府、也貼近時事和監督來自公共機制的弊端，這是一種永不言止的社會義務。就以 513 事件為例子，佛教界可以訴求大馬政府完成縝密的立法工作，將罪名、調查程序與偵查上技術性的程序完成。此外，類似這種涉及種族衝突的轉型正義工作也涵蓋後段的懲兇、賠償、和解與政府體制重建的工作，這些也都需要大馬佛教界時刻對政府的監督和諮詢以全程督察來完成。

總結：

經過兩個月的學術分析，筆者發現這五年來馬來西亞佛教界逐步開始接地氣地探討一些社會和平權的課題，特別是性小眾、轉型正義和平權的問題。儘管來自大馬佛教界提出看來的論述可能深諳本土低端文明上的限制、迂腐國情和司法執行上的低績效、大馬跛腳人權意識的頹勢、無法掙開的社會架構的權力不對等癥結的前提下有所保留。但是審視了大馬佛教，整體來說這也算是展開了一小步的努力並需要更大的勇氣和實踐力大步邁向前，展示的佛教界捍衛眾生皆平等和支持轉型正義的勇氣。此外，筆者也認知到大馬佛教界的危機，佛教領袖必須謹慎看待他們聽不到外界對他們的負面評價的可能，畢竟佛教基於宗教體制上的現實氛圍，極可能形成了一種異性戀和男性霸權的思維，過於將外在焦慮集中在附佛外道此等佛教集團的越界，而導致存有看不清楚自身佛教內部機制的缺點、無法剖析佛教機制行負面文化甚至其他延申出來的性別平等、體制文化出現權力不對等的問題和盲點。

很遺憾的是，大馬佛教目前的發展狀況無法支撐更加細緻的人性要求、進階人格和文明的塑造、社會轉型甚至無法支撐接下來的文明元素提升。明顯的例子是臺灣佛教有釋昭慧法師公然地力挺同志婚權，馬來西亞目前的聲量基於佛教領袖對國情和跛腳人權的狀況有所顧忌、此等負面氛圍和低文明意識而導致佛教領袖有所顧忌，無法秉持了絕對的正直感點出選擇性正義的弊端，無法全然地公然捍衛眾生皆平等的理念，在特定的人權捍衛上作出不力挺的選擇，就算發聲的效應太微弱，讓全盤洞悉者非常地遺憾。然而，筆者透過研究過程中得知目前並沒有任何佛教團體和性/別權益團體進行對話和合作，筆者覺得這個是一個遺憾的真相，畢竟讓佛界瞭解性小眾的困境是很迫切的事項。馬來西亞佛教界的領袖對社會目前急需的正義轉型能否及時地積極參與甚至帶領信眾走向更正面的途徑，也許需要設下各個階段性的標杆然後在接下來的十（10）年再做階段性的分析。

論文、網絡鏈接和書籍引用

1. 吳乃德. (2006). 轉型正義和歷史記憶: 台灣民主化的未竟之業. *思想*, 2, 1-34.
2. 林雍昇. (2016). 轉型正義過程中法律的功能與作用. *臺灣國際研究季刊*, 12(1), 177-200.
3. 施正鋒. (2017). 轉型正義中的時空責任. *台灣原住民族研究學報*, 7(4), 1-31.
4. 李怡俐. (2012). 轉型正義的機制及脈絡因素-以台灣為例. *台灣人權學刊*, 1(2), 145-176.
5. 劉仲矩. (2006). 業務員知覺顧客情緒勒索內涵之研究.
6. 王沛軒. (2017). 別再互相傷害了! 告別情緒勒索.
7. 陳映羽, & 謝炳盛. (2018). 情緒勒索對組織政治行為之影響: 情緒承載力為干擾因子. *北商學報*, (34), 59-78.
7. 覃青必. (2013). 道德绑架內涵探析.
8. 王强. (2016). 从“任性”到“和解”: 当前社会道德问题的根源与伦理策略. *东南大学学报 (哲学社会科学版)*, 18(6).
9. 陈力丹, & 谢丽莎. (2012). “善”与“美”的新闻更需“真”——谈谈道德“绑架”新闻的现象 (Doctoral dissertation).
10. 葛斯曼, & 鄭允銘. (2017). 檢察官指導證人之行為. *東海大學法學研究*, (52), 195-268.
11. 嚴景惠, 蔡明昌 "大學生宗教信仰與來生信念關係之研究." (2009).
12. 刘梁剑. (2017). 郭象“物”观念与晋人的逸气及乡愿. *陕西师范大学学报: 哲学社会科学版*, 46(1), 11-16.
13. 呂傑華. (2011). 新媒介使用者之競選政見認知, 政治信任與政治參與之行動研究. *資訊社會研究*, 20, 1-38.

- 14.許瓊文. 新聞記者採訪報導受害者應面對的新聞倫理: 多元觀點的論證.
15. 刘贺青, & 王军. (2007). 全球正义研究的兴起及争论. *江淮论坛*, 223(03), 97.
16. 李红梅. (2016). 如何理解中国的民族主义?: 帝吧出征事件分析. *国际新闻界*, 38(11), 91-113.
16. PANG, C. S. (2011). 民粹主義與政治主體的生成: 社民連的個案.

本忠、善庆时期的马来亚槟城极乐寺研究

魏明宽

厦门大学

mingkuan@stu.xmu.edu.cn

前言

槟榔屿极乐寺作为马来亚最早的汉传佛教寺院，创建自中国福建鼓山涌泉寺住持兼极乐寺开山初祖妙莲手中，当时偕妙莲创寺的还有宝霖、得如、善庆及本忠等师。其中，善庆与本忠获尊为护开山住持，他们协助妙莲发挥其主导角色。在妙莲领导寺僧、请得侨领等人护持下，草创、扩建极乐寺得以在妙莲时期完成。此时极乐寺俨然是马来亚首座十方丛林，而寺产也在妙莲传位以后继续积累，这一切形成了善庆与本忠时期的极乐寺发展的重要基础，也是他们创立佛教实业公司、义学等慈善事业及建造弥陀塔的前提条件。

现有关于极乐寺历史的研究，在研究对象上，多聚焦于妙莲和尚，少关注助妙莲开山的本忠、善庆等僧；在时间范畴上，多集中于妙莲创建极乐寺至圆寂（1891-1907）这段时期，少探讨此时期以后的极乐寺发展。学人对本忠、善庆其人以及二师时期的极乐寺的了解，多依据《鹤山极乐寺志》。现有相关研究散见于著书中的文章或论文。其中，黄存桑详细地记述了二师时期的极乐寺弥陀塔建造经过⁸¹；张少宽从善庆与佛教实业公司的角度切入，肯定了善庆创建佛教实业公司的抱负与苦劳，浅析了善庆选择以橡胶业为实业主要发展的原因，以及将实业结束的原因归纳于管理及经营⁸²；薛莉清则从槟城华人的社群文化空间角度，探讨实业、弥陀塔等空间定位及其功能，并认为极乐寺整合了来自中国、南洋、西方的势力⁸³；另外，王琛发从极乐寺的佛教实业公司发展的视角进行梳理，认为本忠隐晦地将佛教实业公司结束、负债的主因，归结于二战结束以及善庆的经营手法⁸⁴；此外，魏明宽从汉传佛教在马来亚跨境发展的角度，主要论析本忠先后创建念佛莲社、玉佛堂及车水路观音寺，以及善庆和尚创建古毛观音阁（今之新古毛观音古寺）及佛教实业公司，并认为二师透过佛教慈善与讲经说法的入世、出世手法救济世人⁸⁵。

相比其妙莲时期的极乐寺研究，有关本忠、善庆时期的极乐寺研究成果厥如，其原因在于史料匮乏：除了《鹤山极乐寺志》，其他资料过于零散；此外，此时期的极乐寺的研究意义未得到学界深切的认识，也是原因之一。实际上，本忠、善庆时期的极乐寺反映了有清一代的汉传佛教奠基于马来亚后，如何进一步巩固其长远发展，以及如何利益社会。近来，笔者发现部分前人未使用之史料，内容涉及佛教实业公司、义学、建立万佛宝塔等，或许对补足学界对了解此时期的极乐寺发展史，甚至是汉传佛教在马来亚奠基以后的发展，有一定的帮助。

因此，本文意在前人研究基础上，借助新发现的文献记录（《天南游记》及新闻报道等），着眼于1913年-1930年期间极乐寺佛教实业公司、义学及弥陀塔创建之始末，探析本

⁸¹ Choon San Wong, “Kek Lok Si” Temple of Paradise, (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), pp. 95-98.

⁸² 张少宽：《善庆和尚与佛教实业公司》，收录于张少宽：《槟榔屿华人史话》，吉隆坡：燧人氏事业，2002年，第287-290页。原载于《星报》，1981年1月8日。

⁸³ 薛莉清：《槟城华人社群文化的型塑——以极乐寺为例》，《城市文化评论》第10期，2013年，第16-31页。

⁸⁴ 王琛发：《南洋佛教实业公司的成与败》，梁秋梅主编《第三届马来西亚佛教国际研讨会论文集》，吉隆坡：马来西亚佛教学术研究会，2017年，第50-64页。

⁸⁵ 魏明宽：《汉传佛教在马来亚发展初探——以妙莲、善庆及本忠之佛教活动为中心》，《华侨华人文献学刊》第6辑，北京：社会科学出版社，2018年7月，216-224页。

忠、善庆二师在上述汉传佛教建设社会上的立意与意义，以及极乐寺如何在暹王及华人社会的助力下发展。

一、槟城华社与极乐寺

汉传佛教在马来亚发展，与移民华人有紧密的关系。汉传佛教可以满足华人的宗教需求，而华人对宗教的需求又保证了汉传佛教的生存条件。因此，当槟榔屿华人社会发展至一定的规模时，有利于汉传佛教在这片土地的发展。

（一）槟城华社与侨领的型塑

1782年，英国在马六甲海峡寻找对华贸易的中转基地。此前，莱特（Francis Light）向英国东印度公司推荐了槟榔屿。他与吉打苏丹阿都拉（Sultan Abdullah Mukarram Syah）交涉，愿以每年3万西班牙元租下槟榔屿，并为槟榔屿提供军事援助与安全保障，但苏丹未答应。1786年，莱特受委任为槟榔屿首位监督，并强占槟榔屿，将它命名为威尔斯太子岛（Prince of Wales Island）。此后，当暹罗攻打槟榔屿之际，莱特坐视不理，甚至也没有交付租金。于是，苏丹于1791年，在槟榔屿对岸的（Kuala Muda）向莱特开战，但败阵。1800年，莱特与新苏丹迪亚乌丁（Sultan Diyauddin Mukkaram Syah）签下条约，强迫苏丹割让出威尔斯利省（Province Wellesley）作为槟榔屿的农业辅养地。⁸⁶

莱特为了槟榔屿和威省拓荒及贸易，采取两种经济措施：一、鼓励开发并成为土地拥有者，并且种植欧洲市场所需的胡椒、香料等；二、取消港口出入船只的一切税务，实施自由贸易。此举成功吸引马来人、苏门答腊人、南印度人，以及来自吉打、暹属普吉岛（Phuket）、荷属马六甲及周边地区的华人闻风而至⁸⁷。1794年，莱特死后，后来由麦克唐纳接任督理。他发现中国人只开垦小部分土地后，发放三万英镑的垦荒贷款，很多种植业者要求聘用华工。于是，闽、粤沿海的破产农民和手工业者纷纷涌到槟城。到了1818年，华人已占了总人口3万5千人中的8千人。⁸⁸

槟榔屿开埠15年后，广帮与福帮共同捐建了广福宫（又名观音亭）。高丽珍根据宫内三方不同时期立下的碑记，探析了早期槟榔屿华社的权力版图。第一方碑是1800年立的《创建广福宫捐金碑记》，两帮人士各占一半左右；不过，前三名缘首都是福建人，分别是甲必丹蔡士章、甲必丹吴文辉和董事人曾青云，且捐金百元以上者多是福建籍的饷码承包者或秘密会社领袖，显示了福建人的实力。第二方碑是1824年立的《重建广福宫碑记》，勾绘了华人生活水平提升、庙宇扩建、僧众进驻等，显示华社稳定发展，因为当时槟城城市基础设施完善化，且槟城、马六甲及新加坡也成为“海峡殖民地”，槟城乔治市为行政中心；此外广帮在捐款规模上比福帮逊色，八名董事也都是福建人，包括邱明山、梁美吉、林嵩泮、甘时雨、何道、邱竣整、谢岁、谢清恩。第三方碑是1862/1863年的《重建广福宫碑记》，显示了广福宫欲借助“神道”整合社群，盖鸦片战争后，海外人力市场需求大增，各帮人口流动迅速；此外，广东人伍积贺位居缘首，突破了福帮的垄断，董事人数也是两帮平分秋色。值得一提的是，此碑共有13人具满清官衔，这是华人透过捐输而买来的虚衔。⁸⁹

由于大量华工南下，导致槟榔屿帮权政治与社会结构日趋复杂，广福宫逐渐无法应付频繁的帮会纠纷及利益冲突，因此于1881年成立了寄望打破帮权政治藩篱的华社领导机构——

⁸⁶ 林芳声：《马来亚》，北京：世界知识社，1955年，第21-22页；彭家礼《英属马来亚的开发》，北京：商务印书馆出版社，1983年，第5-6页；陈剑虹：《走进义兴公司》，槟城：陈剑虹，2015年，第56页。

⁸⁷ 陈剑虹：《走进义兴公司》，槟城：陈剑虹，2015年，第58页。

⁸⁸ 彭家礼：《英属马来亚的开发》，北京：商务印书馆出版社，1983年，第5-8页。

⁸⁹ 高丽珍：《“神道设教”与海外华人地域社会的跨界与整合：马来西亚槟城的实例》，《台湾东南亚学刊》第7卷1期，台湾：暨南国际大学东南亚研究中心，2010年，第84-89页。

平章公馆。平章公馆的领导与广福宫有职事关联，一样都是由广帮、福帮各选 7 人共同领导。这些华人领导层大多是经商而富有者，透过捐官弼爵的管道获得声望，并加入华社中心如庙宇以建立权威，即是“商而富则绅”。因此，槟榔屿从广福宫开始的两帮共同领导华社、作为两大势力集团的华人社会结构特点一直维持不变。⁹⁰

黄贤强认为 19 世纪末-20 世纪初，槟城华社出现了粤、闽籍绅商以外的第三势力集团——客籍仕商组成的华社领导层。他们主要有张弼士、张煜南、张鸿南、戴欣然、郑景贵、胡子春等人。客家集团的内在关系，主要以方言群（客家方言）、人际网络（姻亲、翁婿等）、合作及共同目标（商业、慈善、副领事官职的垄断等）为纽带。在 19 世纪 60-70 年代，新马一带主要的客籍领袖仅有郑景贵及叶亚来；但 19 世纪 80 年代以后，原本活跃于荷属东印度的张弼士、张煜南、谢春生等人转移生意中心到槟城，通过财富（从经商盈利）、声望（参与慈善及极乐寺、中华学堂的建设等）以及权势（受委任清朝命官）的累积，上升到槟城华人社会领导的地位，即“商而富则仕”，形成了所谓的客家势力集团。最终，华社形成了客帮、广帮及福帮鼎足而立的帮权社会。⁹¹

（二）极乐寺的缘起：创建、扩建与产业积累

1887 年，鼓山涌泉寺方丈妙莲游南洋募资，受广福宫董事邱天德、胡泰兴、林花簪及周兴扬之邀，住持香火庙槟榔屿广福宫。后因会党政治因素及修行考量，妙莲辞去住持一职。1891 年，妙莲觅得一地，“初为闽商杨君秀苗园丘，以辛卯年由妙莲禅师手购之”⁹²，首座殿宇便是大士殿。此后，极乐寺几经扩建，其经费离不开侨领、绅商的捐缘。极乐寺僧人为了改善僧人、信徒及游人之环境⁹³，加上豪商巨贾好极乐寺幽静，鼓励妙莲筹募以扩建梵刹，为山水增色，妙莲遂“欲乞平章公馆盖印为之提倡，而卒不果许”⁹⁴。

直到 1895 年，妙莲得遇客家籍侨领张弼士与张煜南，愿为缘首捐建，随后又有谢荣光、郑嗣文及戴欣然加入并大力支持，于是妙莲尊他们为极乐寺五大总理⁹⁵；另外，根据槟榔屿白鹤山极乐寺碑的落款，张鸿南也属大总理一列，共六人。黄贤强据 1906 年功德碑，指出大总理所捐出的善款合计 6 万 8 千元，占了千多位捐缘人的善款总额的三分之一⁹⁶；宋燕鹏也据同一碑文认为极乐寺捐缘以客家人为主，福建人也在其中⁹⁷。此外，妙莲、得如、本忠及善庆等也四处募缘，除了英属七州府，足迹遍及仰光、荷属苏门答腊及暹罗内共 170 多埠⁹⁸。由于大总理与寺僧的努力，极乐寺在原先大士殿的基础上，先后扩建了天王殿、大雄殿及伽蓝殿等殿宇，成为如今十方丛林道场的格局。

妙莲并不仅仅满足于汉传佛寺的完善化，将大乘佛教经典请奉于极乐寺，是他下一步奠定极乐寺作为槟榔屿、乃至南洋真正意义上的汉传佛寺的举措。1904 年，极乐寺初步扩建工程告一段落，妙莲遂将寺务交由监院本忠打理，自己则向清廷请经。同年九月，清政府御赐妙

⁹⁰ 黄贤强：《十九世纪槟城华人社会领导阶层的第三股势力》，《亚洲文化》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，第 23 期，1999 年，第 95-96 页。

⁹¹ 黄贤强：《十九世纪槟城华人社会领导阶层的第三股势力》，《亚洲文化》，新加坡：新加坡亚洲研究学会，第 23 期，1999 年，第 95-102 页；黄贤强：《族群、历史、田野：一个客家集团的跨域研究》，黄贤强主编《族群、历史与文化：跨域研究东南亚和东亚》，新加坡：新加坡国立大学中文系，2011，第 55-69 页。

⁹² 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 37 页。

⁹³ 槟榔屿白鹤山极乐寺碑。

⁹⁴ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 85 页。

⁹⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 85 页。

⁹⁶ 黄贤强主编《族群、历史与文化：跨域研究东南亚和东亚》，新加坡：新加坡国立大学中文系，2011，第 58 页。

⁹⁷ 宋燕鹏：《马来西亚华人史：权威、社群与信仰》，上海：上海交通大学出版社，2015 年，第 119 页。

⁹⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 85 页。

莲“钦命方丈”、钦赐极乐寺《龙藏经》等⁹⁹。根据《槟城新报》1905年初的报道，接准新加坡凤总领事照会转饬平章公馆，令闽广绅商迎护藏经回山，于是平章公馆派发传单知会华人；迎经当天由广福宫出发，途中经过槟榔屿多处，才直上鹤山¹⁰⁰。这促使极乐寺在槟榔屿声名大噪。妙莲请经归来极乐寺后，宣布将方丈之位传予本忠，回返神州修葺名山大寺，直到1907年圆寂。

总之，侨领及清廷都在不同层面促进了汉传佛寺极乐寺的创建及发展。侨领在财力、物力上的大力支持，推动了极乐寺在大士殿基础上，扩建为丛林道场的格局，并累积一定的产业；清廷御赐妙莲钦命方丈及《龙藏经》诸物，动员作为槟榔屿华社中心的平章会馆郑重接待妙莲，并且在槟榔屿华人围观下浩浩荡荡游行回山，这一系列来自统治阶层高调的官方举措，成功奠定了极乐寺作为宗教场所在当地华人心里的崇高地位。因此，为本忠、善庆在后期开创佛教实业公司提供了成熟的条件。

二、极乐寺的尝试：佛教实业公司与义学

十方丛林一般恪守“百丈清规”中“一日不作，一日不食”原则，旨在让僧人以所置产业务农，以耕获自足。但是，极乐寺地处山中，无田可耕，因此唯有以寺后大小不等的园丘种植橡胶树，以商为治，凭实业自存。寺志产业或由僧人以钵余、募缘所购，¹⁰¹或由大护法布施。极乐寺后山具体开垦状况有待考，不过当时一度“督植树乳数万株，便谓有所得”¹⁰²。薛莉清也指出“极乐寺的寺产从妙莲创办该寺开始，到本忠住持时期达到鼎盛时期”¹⁰³。这个经验促成了本忠、善庆后来在暹罗董里开展种植业、成立佛教实业公司的前提条件。

寺产名称	时间	购置/布施者
天福园 ¹⁰⁴	1895 年	张榕轩
甘露泉 ¹⁰⁵	1901 年	本忠募，陈西祥购
保榕园 ¹⁰⁶	1910 年	张榕轩
邱二园 ¹⁰⁷	1912 年	本忠、善庆
龙潭园 ¹⁰⁸	1913 年	本忠、善庆

资料来源：据《鹤山极乐寺志》整理。

⁹⁹ 钦命管理僧录司电文碑。
¹⁰⁰ 《爱国尊经》，《星槟日报》1905年1月13日，无页码；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017年，第27页。
¹⁰¹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第5、35页。
¹⁰² 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第28页。
¹⁰³ 薛莉清：《槟城华人社群文化的型塑——以极乐寺为例》，《城市文化评论》第10期，2013年，第22页。
¹⁰⁴ 寺志中分别记丁未（1907）与乙未（1895），前者实为笔误。释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第36、44、89页。
¹⁰⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第18、36、95页。
¹⁰⁶ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第36、44、89、93页。
¹⁰⁷ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第35页。
¹⁰⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第36页。

而在妙莲时期以后，本忠、善庆对极乐寺最大的建设可说是佛教实业公司与义学，放眼当时南洋汉传佛教都属罕见的创举。为了解答本忠、善庆“如何”以及“为何”开创二者，下文将先依据不同的文献，梳理佛教实业公司与义学的创建始末，再探讨创立公司的立意及其意义。

（一）佛教实业公司与义学创立与结束

佛教实业公司的创建，是极乐寺赖以创建义学的信心资本。不过，由于各种文献记载中的年份缺失，其历史记叙混淆，因此下文尝试根据文献重新梳理各人、事、物发生的过程，并讨论实业及义学结束的原因；此外，以《鹤山极乐寺志》、《人间天眼指南》及《天南游记》作为两大不同的文献内容，浅析本忠对寺内众僧、寺外大众历史叙述的差异及其形成原因。

下文将从根据时间脉络梳理佛教实业公司与义学创立与结束始末，依次为“实业的创建”、“义学的创建”、“义学的结束”及“实业的结束”。

1) 实业的创建

妙莲到本忠住持期间，极乐寺由创建到鼎盛，是日后佛教实业公司创建的前提条件，但迈出创建公司的第一步，始于暹罗南部董里（也名洞里；英译 Trang；泰文为：ตราง）土地的获得。不过，对于极乐寺获得以及开发此地的缘由与经过，本忠与虚云和尚各有不同说法。此外，寺志本身也有几处记载未明之处（如：未记载佛教实业公司、义学中止的年份），以及记载互为矛盾之处，有待各方面史料相互印证与推理。因此，笔者将在下文以《虚云老和尚年谱》、《鹤山极乐寺志》等文献为依据，尝试梳理佛教实业公司及义学之建设历史。

《虚云老和尚年谱》是虚云自叙，弟子岑学吕编撰，其中 1840-1949 年为老和尚亲述¹⁰⁹。根据《虚云老和尚年谱》，虚云于 1907 年将暹王赐予的土地，送予极乐寺。虚云 19 岁出家，在鼓山涌泉寺礼妙莲为师。1907 年，妙莲在圆寂，时刚请得藏经的虚云往奉妙莲的骨灰到极乐寺入塔，并在槟榔屿为请经回涵的路费化缘。此后，虚云又往暹罗龙泉寺讲经以筹款，因跌坐入定九日而轰动暹罗举国，出定后受暹王邀请到宫里讲经。后来，极乐寺派善钦、宝月来暹罗接虚云。虚云言“以予诵经事，暹王送洞里地三百顷。予送与极乐寺交善庆和尚”¹¹⁰。也就是说，《虚云老和尚年谱》指出是虚云将自己获得暹王的赠地，转赠极乐寺，交给善庆。

不过，寺方则对于获得董里土地有不同的说法。《鹤山极乐寺志》载善庆“过暹罗请得董里荒地数千畝（即中国亩名）”¹¹¹；《人间天眼指南》也载“由本忠法师主张，向暹罗领地若干千亩，盛栽橡树”¹¹²；《天南游记》载本忠言：“我等极乐寺之树胶园，是向暹罗政府领得者”¹¹³。必须注意的是，《鹤山极乐寺志》是由宝慈在本忠指示下而编，《人间天眼指南》与《天南游记》则是分别收录了策群与本忠、招观海与本忠的访谈内容，这三份文献指本忠或极乐寺向暹罗政府请领董里土地，并未提及虚云转赠土地一说。

因此，综合上述文献，笔者认为极乐寺董里土地由来，可能有二：一、由虚云将暹王拉玛五世所赐洞里土地，转赠极乐寺善庆，而寺志、风水书及游记的历史书写则都省略了虚云转赠、只记为暹罗赏赐极乐寺土地；二、除了虚云的赠地，极乐寺也曾向暹罗申请赏赐土地，因此形成三个文献都记载极乐寺请领董里土地的历史书写。当然，以上推测有待更多史料发掘以论证。

¹⁰⁹ 释虚云：《虚云老和尚年谱》，出版信息不详，福建：晋江南天禅寺倡印，2017 年，第 4 页。

¹¹⁰ 释虚云：《虚云老和尚年谱》，出版信息不详，福建：晋江南天禅寺倡印，2017 年，第 58-60 页。

¹¹¹ 释虚云：《虚云老和尚年谱》，出版信息不详，福建：晋江南天禅寺倡印，2017 年，第 28 页。

¹¹² 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂 35 周年重印版），出版信息不详，1992 年，第 56-57 页。

¹¹³ 招观海：《天南游记》，上海：暨南大学，1936 年，第 27 页。

请领土地后的下一步是拓荒开垦，但虚云与本忠在这方面的历史记述也有出入。一方面，《虚云老和尚年谱》记叙1907年，虚云将洞里土地“送与极乐寺交善庆和尚，在此设树胶厂”，并且与善钦、宝月在厂过年。1908年春，虚云离开洞里胶厂。¹¹⁴这种说法或有待商榷，因为自妙莲于1907年7月圆寂算起，虚云从北京往鼓山取妙莲骨灰、再到极乐寺为妙莲举行入塔仪式、在槟榔屿、暹罗念经化缘、大病、入王宫说法及获赠土地等事故，再到最后转赠极乐寺土地，这一系列事件肯定经历许多时日，树胶厂是否还能在1907年杪至1908年春建成？此外，有关赠地、建厂之描述只占虚云1907-1908年中自述的两三句言语，当中细节没有披露。

另一方面，《鹤山极乐寺志》则记载先是本忠、善庆曾向暹罗政府请董里荒地（六千余畹，约准中国万余亩）。直到1912年，善庆才倡议经营实业，本忠赞成。本忠四处筹借资金，在1913年携资入董里，善庆也着手开荒。¹¹⁵由于此段记叙较为详细且具体，相信开荒种植、成立佛教实业公司就在1913年。善庆与本忠在经营实业上相当分工细化：在众僧推举下，本忠为总理，善庆为督办¹¹⁶；本忠筹资集股，善庆拓荒开垦。

极乐寺在槟榔屿及暹罗的橡胶产业闻名于当时。《南洋旅行漫记》记述槟暹动产约百万以上，不动产约千万¹¹⁷；《人间天眼》中有人估计1918年的所有橡树产业值140多万金¹¹⁸。此后，本忠也为扩展实业的筹资集股，而他的多语能力发挥很大作用。闽僧本忠曾一度为修行而拒绝妙莲南下创寺之邀¹¹⁹，但后来却通晓各种语言，包括南洋通行的粤语、淡米尔语、马来语、暹罗语以及简单的洋话¹²⁰，显示了本忠融入多元特色的马来亚，以及为发展极乐寺与佛教事业所付出的努力。由于产业可观，加上本忠平易近人，且通晓多语，因此各族人民都乐意亲近本忠。本忠自言“境内外各色人民，争以手中多余之银钱求我代管，我乃借以尽量扩大植胶范围”¹²¹。换言之，这些托管的钱财就是扩大橡胶产业的股份。

2) 义学的创建

随着清廷发展新式小学教育，新马先进人士也于1904年开始新式小学教育，告别私塾教育¹²²。本忠、善庆也于1913年创立了义学，其建造与运作等经费“悉有待于实业公司之盈余”¹²³。此前，学界一直未发现关于义学的文献，甚至寺志也载“义学未见其一”¹²⁴，但新发现的《槟城新报》报道曾刊登义学短暂创办的新闻。根据该报1913年4月报道，极乐寺已于去年回闽招聘教师，且请闽教育司代聘师范附属中学教师林某为校长¹²⁵。不久，义学开学，50

¹¹⁴ 释虚云：《虚云老和尚年谱》，出版信息不详，福建：晋江南天禅寺倡印，2017年，第60-61页。

¹¹⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第107页。

¹¹⁶ 林博爱主编：《南洋名人集传·第一集》，槟城：南洋民史纂修馆，1922年，第104页；宋蕴璞：《南洋英属海峡殖民地志略》，北京：蕴兴商行，1930年，第55页。

¹¹⁷ 梁绍文：《南洋旅行漫记》，上海：中华书局，1933年，第73页。

¹¹⁸ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第54页。

¹¹⁹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第24-25页。

¹²⁰ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第55页。

¹²¹ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第57页。

¹²² 郑良树：《马来西亚华文教育发展史》第一分册，吉隆坡：马来西亚华校教师总会，1999年，第90-97页。

¹²³ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第16，54页。

¹²⁴ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第108页。

¹²⁵ 《僧侣办学》，《槟城新报》1913年4月12日，第3版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017年，第290页。

多名学生在极乐寺斋堂上课，但因地方狭小，拟在大士殿外再建校舍以容纳更多学子¹²⁶，最终选址在“义学在大士殿右，福神祠后”¹²⁷，用以“教育本寺青年僧及山下俗家子弟者”¹²⁸。

同年9月，“校址位于头门神殿（即大士殿）前之右”，高墙窗户已建起，光线充足，卫生适宜，“就学者多附近亚逸依淡居民之子弟、即远至四坎店者、亦有到校肄业”，学生多达60人。四坎店（Dato Keramat Road）距离亚逸依淡5公里左右，可见极乐寺义学实造福远近学子。虽然义学也有教育青年僧，但从聘请中学教员之举来看，义学的教程应该不是一般的僧伽教育，而是兼具佛教教育的世俗教育。

3) 义学的结束

虽然义学都曾令闻者期待，但不久便走向式微。《振南日报》1914年9月报道了义学中止、呼吁社会善心人士资助该校的消息。义学中止“係欧洲战务，树胶跌价，以至经费不足，难以支持”，学生四散，教师归去¹²⁹；《鹤山极乐寺志》也载“欧战既起，实业衰落，本寺财力顿绌，已停办数年矣”¹³⁰。也就是说，欧战导致树胶跌价，影响经营橡胶业的佛教实业公司的盈利，进而导致办校经费不足，师生遂散去，而截至1923年（寺志出版），义学再无复办。欧战导致义学停办，是外界的理解以及寺方的说法。

欧战导火线始于1914年6月28日奥匈帝国皇储斐迪南大公夫妇遇刺。战事期间，战车离不开作为轮胎原料的橡胶。当时，全球橡胶最大生产地在南洋，而马来亚是其中最大生产国，且几乎完全对外销售。虽然如此，橡胶出口销量及价格并不是由南洋各国决定，而是由殖民者所属国操控。英国是马来亚的殖民政府，也是欧战的参与国，所以英国多次出于战略考量，调整马来亚橡胶的对外销量及价格。因此，在四年欧战中，马来亚橡胶价格经历多次浮动，影响业者盈亏。以马来亚最大的橡胶生产州属柔佛为例，1914年欧战时，胶价大跌，最初一两个月无人问津，每担下跌至三、四十元¹³¹。以此类推，极乐寺佛教实业公司也可能经历1914年7-8月份的橡胶外销冲击，导致盈利受损，进而形成义学经费运转困难，最终在9月1日传出义学中止的消息。虽然马来半岛的橡胶在1913年几乎占全球出口量2/3，且于1914年超越巴西成为最大出口地，然而世界橡胶市场的价格在1910年一再下跌，并在1914年来到最低¹³²，或许是义学停办数年、再无复办的原因。

不过，寺志没有明确记载实业、义学何时走入尾声。寺志中多处模糊的记叙显示：实业公司倒闭后，牵连义学中止办学。然而，从寺志有关佛教实业公司“然历年来”¹³³“计数年来”¹³⁴等字眼，对比义学仅仅维持1913-1914一年多，我们可知其实在义学中止后，佛教实业公司仍然营运了好几年。无论如何，可以确定的是义学的命运受佛教实业公司的盈亏影响，而影响佛教实业公司盈亏其中一项因素便是欧战战况。

¹²⁶ 《极乐寺建□校舍》，《槟城新报》1913年4月29日，第3版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017年，第290页。

¹²⁷ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第16页；《极乐学校之工程》，《槟城新报》，1913年9月1日，第三页；《南游云水情·附录篇上》，第291页。

¹²⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第16页。

¹²⁹ 《极乐寺办学中止》，《振南日报》1914年9月1日，第7页。

¹³⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第16页。

¹³¹ 不详：《星马通鉴》，新加坡：星加坡世界书局有限公司，年份不详，第55-56页。

¹³² D. J. M. Tate, *The RGA History of the Plantation Industry in the Malay Peninsular*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1996), pp. 210, 321.

¹³³ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第29页。

¹³⁴ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第108页。

4) 实业的结束

欧战如何影响实业？寺志的记载并不一致：一说“欧战既起，实业衰落，本寺财力顿绌”¹³⁵“欧战顿起，世局骤变。所希望者，悉同画饼”¹³⁶，显然指欧战发生波及了佛教实业公司；但又说“适欧战息，各国政情又变，物价再落，资本亦竭事”¹³⁷，指欧战停息影响了佛教实业公司。那么，佛教实业公司生意受损在于“欧战起”还是“欧战息”？寺志没有确凿的说法，加上寺志对战况、胶价的变化没有标记其年月，也混淆了我们对欧战如何影响佛教实业公司的理解。

对此，策群著《人间天眼指南》有较清楚地说明，其内容基本来自与本忠的交谈。策群记叙“未及欧战事起，橡胶为战地非常需要之物，市值昂腾”，后“欧战终结后，军需品不需要，橡皮工业因之缩小范围，橡乳原料，销路骤然大减”，也记述本忠所言“欧洲战事起，树胶鸿运来……岂料一朝战事结束，南洋锡胶等土业，无复需要，市值锐跌”¹³⁸。也就是说，本忠先将欧战与胶价的关系诠释为“欧战起，胶价起；欧战息，胶价跌”，进而将经营橡胶业的佛教实业公司的命运归纳为“成也欧战，败也欧战”。有鉴于1924年的对话中，本忠表示实业受欧战终结而影响，以至于最终将所有产业贬值卖出，因此推测佛教实业公司结束的日期应在1918-1924之间。

不过，欧战是唯一决定佛教实业公司命运的因素吗？寺志虽然多次提及欧战的影响，但对于善庆的个人性格与经营手法如何影响佛教实业公司，有更详细的记叙，而这类说法未见于其他史料中。善庆对种植业的运作与投资缺乏专业的认知与操作，体现在三点上：第一，在开垦初期，他缺乏劳工、财力及人才应付辟地千余畝的工作，且忽略了南洋气候温暖、野草容易滋长的现象，导致开垦工作事倍功半。第二，在种植期间，种无定法，屡次更替农作物：先是种黄梨（要设置机器制作黄梨膏，但不果）、椰子、粘谷、甘蔗（终因水源少而不能种甘蔗），后来又为制作薯粉购而买机器、凿池、设厂和增加劳工，也包括橡胶¹³⁹，最终因为欧战停息导致百物跌价，公司“资本亦竭”。第三，在后期资金运转上，善庆以为资金多即可成事，多次增加资金，然而历年来的投资都没有回报¹⁴⁰，公司最终无法坚持经营。除了实业公司，前述极乐寺后山园地也受欧战影响，土产价格不断浮动，导致收入有限¹⁴¹。

有关实业结束的原因，张少宽、王琛发、薛莉清所见相去不远。张少宽认为“管理欠妥与经营不得其法，非关天意所至”¹⁴²；王琛发指善庆“一再拉长战线导致周转不过”，而本忠“也不应止于愿意承担‘为止筹借钜款’的责任”¹⁴³；薛莉清言“佛教公司因不善经营，又逢第一次世界大战，最后终告失败”¹⁴⁴。总的来说，佛教实业公司衰败，离不开外因及内因，即

¹³⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第16页。

¹³⁶ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第29页。

¹³⁷ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第108页。

¹³⁸ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第54、56-57页。

¹³⁹ 寺志既说所种植的是南方土宜包括橡胶树，但又说善庆不采纳种植橡胶树的建议，行文本身似有矛盾，或许是寺方在不同时期也有过不同决策。见释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第51、108页。

¹⁴⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第29、108、109页。

¹⁴¹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第35页。

¹⁴² 张少宽：《善庆和尚与佛教实业公司》，收录于张少宽：《槟榔屿华人史话》，吉隆坡：燧人氏事业，2002年，第287-290页。

¹⁴³ 王琛发：《南洋佛教实业公司的成与败》，梁秋梅主编《第三届马来西亚佛教国际研讨会论文集》，吉隆坡：马来西亚佛教学术研究会，2017年，第63页。

¹⁴⁴ 薛莉清：《槟城华人社群文化的型塑——以极乐寺为例》，《城市文化评论》第10期，2013年，第22页。

欧战及经营管理手法，多重因素的交织形成了这个历史局面，不能一刀切何者才是主因。正因如此，寺志对善庆的描述也是从不同面向出发，既赞叹他：“虽躬犯瘴疠，遍历忧勤劳苦之境，而不辞但期”¹⁴⁵“誉为僧界之陶朱”¹⁴⁶；又批评“师之志则大矣，惟怵急而尚名”¹⁴⁷“庆师其竟无算乎，抑时命之不齐欤，不然虽败也极，亦何至于斯”¹⁴⁸；也慨叹：“今之所遭竟若此，其天也耶？”¹⁴⁹“然则鉴其失，而哀其劳可也”¹⁵⁰。这许是当时仍在生、决定寺志内容走向的本忠对善庆的评价。

实业告终，善庆示寂，独留债务待本忠偿还。1924年的《人间天眼指南》述及，欧战结束导致土产如橡胶、锡米没有市场需求而跌价，一时“破产自杀之消息，报不绝书”。本忠刚开始竭力坚持，最后无奈“将全部产业贬值让却，尚负债四十余万”，加上久病缠身，“心中无限烦苦”。¹⁵¹1936年的《天南游记》记叙，本忠自言“为经营此山，曾借人家百余万，后来除还尚欠四十万元”，“但我是乐天之和尚，所以设法清理”，后来有人借钱以偿还上述债务，也有债主一笔勾销，不过“尚有七八万元未清，要纳息项”，且本忠尚要每日自费千元以支付寺院开销。¹⁵²

不过，令笔者好奇的是《鹤山极乐寺志》、《人间天眼指南》及《天南游记》何以会出现两大内容差异：寺志记善庆一手创建、经营实业，本忠除了曾赞成其议及筹资集股¹⁵³，再无更多记述；相反的，风水书、游记写实业创立、发展，乃至到变卖产业、还债都是本忠，但完全没有述及善庆。那么，为何同一历史有不同的历史叙述？这或许可以从本忠在寺志的序言看到端倪：在编撰《鹤山极乐寺志》时，本忠曾召其弟子宝慈，表示推崇佛教中祖师大德温和而直白、不存分别心的遗风，更强调寺志是“关了门说自家话，但期词达而已矣”¹⁵⁴，这意味着寺志是但求“对事不对人”的直言，是对内的、以僧众为受众的历史叙述；相对的，风水书、游记是本忠在访谈中是代表着寺方回应对他人，在透露历史原貌上有所选择，是对外的、以大众为受众的历史叙述。

因此，本忠对内、对外的叙述，几乎截然不同：对内，本忠几乎不提自己参与经营和为实业还债，但强调善庆的经验手法影响实业；对外，本忠不提善庆及其翻种多样农作物的经营手法，只简化为经营橡胶业，并受欧战影响，以及自己努力集资还债。这样“一体两面”的历史叙述，与作为“历史口述者”的本忠有很大关系，因为他的立场很大程度决定了历史书写的内容。若非“两面”（不同）的文献得到相互印证，我们无从看清“一体”（整体）的事实。

（二）创建佛教实业公司与义学的立意及意义

厘清了创建实业公司及义学的先决条件以及其始末后，更深层的问题是：本忠、善庆创建二者的立意是什么？他们的立意是否影响了实业和义学的创建？而实业与义学落实后代表着什么意义？下文通过梳理文献来分析之。

¹⁴⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第54页。

¹⁴⁶ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第29页。

¹⁴⁷ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第29页。

¹⁴⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第109页。

¹⁴⁹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第51页。

¹⁵⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第109页。

¹⁵¹ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第56页。

¹⁵² 招观海：《天南游记》，上海：暨南大学，1936年，第27页。

¹⁵³ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第107页。

¹⁵⁴ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第2页。

寺志从善庆本身的角度出发，说明佛教公司“原拟维持佛教而结合者也”，“故公虽心殷护教，而率以实业为前提”。他念及南洋穷乡僻壤，人民穷苦愚昧，且劳累多疾，更可能因不堪生活所逼，戕害孩子以缓解一时困苦，这正是各地的溺女风气。然而，善庆认为他们都是众生秀民，要建设学校安抚培育他们，以教义启导，使他们离苦得乐。善庆深知达到这一切需要大量资金，因此联合同志共创实业，“欲借其财力以救济佛门，从慈善业而收时誉”，让海内外都有佛教实业公司所建的医院、学校、育婴堂等。宝慈自言曾听二师誓愿“悉以所溢拨为慈善费。将使其善业及于海内外，则庶乎佛化之流通自易，而佛教因而光大也”。简言之，善庆的初衷就是“则欲借有为之实业，宏振无为之佛教”¹⁵⁵。

本忠创建佛教实业公司的初衷则是先着眼于极乐寺的生存条件，与前述极乐寺拥有赖以自给的后山几个园丘的目的相仿。他认为在完成“自存”这一前提后，才能筹谋“利他”的事业——在招观海询及为何置业时，本忠表示佛寺常向社会募化不是长久之策，其次是希望将来筹办及维持佛教大学”¹⁵⁶；在与策群的谈话中，本忠表示僧人一般受人布施，然而他认为南洋气候佳，土地肥美，僧人可以拓荒开垦，所得盈利可以布施众生，再为其说法，别开宣扬佛教之生面”¹⁵⁷。

概括而言，善庆冀望以弘扬佛教为出发，以实业盈余推动海内外医院、学校、育婴堂等慈善事业，救济人民后再为其说法，以完成济世与传法的愿景；本忠冀望以实业谋寺院自存，然后此基础上，以盈利办慈善：一是布施贫寒，说法开示；二是兴办佛教大学。尽管二师在寄望落实的慈善事业略有不同，但只有轻重缓急之别，其导向都是佛教所提倡自利利他的精神。

对比创建实业与义学的立意，其创建意义是什么？对善庆而言，固然与善庆生前欲建设医院、义学及育婴堂等的宏愿相去甚远，也似乎没有达到借此弘扬佛法的目的；对本忠而言，借此维持寺院生计只属昙花一现，开办佛教大学也没有成真。尽管如此，“愿以一生精力，成就社会一件事业，如本忠其人者，无论任何教派，都不易得”，善庆“赴暹垦荒适遇大盗致受重创，而慈善之心仍不稍懈”¹⁵⁸，他们的崇高的宗教使命令人钦服。即便是鼓山，似乎也没有创造实业，因此本忠、善庆是突破了传统上僧人自耕自足的经验法则。这是他们的一小步，却是汉传佛教参与马来亚社会的一大步。

三、极乐寺的转机：弥陀塔

塔是汉传佛寺十方丛林中常见的配置。极乐寺有弥陀塔（今之万佛宝塔），它的创建时间与佛教实业公司、义学相去不远，但同样受到欧战影响而辍工；直到后来续建、完工，总共耗时 15 年。本文指宝塔为极乐寺的转机，并不是指它解决了实业之后的财务问题，而是它的圆成象征着本忠、善庆时期的极乐寺告别困境的转捩点。

（一）弥陀塔创建、辍工及续建始末

根据寺志记载，极乐寺弥陀塔（今之万佛宝塔）建在极乐寺左内护山脉上，其创建离不开极乐寺大护法与寺僧。一方面，弥陀塔由极乐寺大总理张弼士、张鸿南倡建，他们作为缘首

¹⁵⁵ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 29、50-51、53-54、107 页。

¹⁵⁶ 招观海：《天南游记》，上海：暨南大学，1936 年，第 27 页。

¹⁵⁷ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂 35 周年重印版），出版信息不详，1992 年，第 56-60 页。

¹⁵⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 69 页。

各认捐建一层。不过，塔未成而张弼士已辞世；张鸿南为弥陀塔基层费首捐两万五千元；戴春荣也曾承诺捐一万元。¹⁵⁹另一方面，弥陀塔也是由本忠、慈恩及慧心于1915年募缘兴工¹⁶⁰。

《鹤山极乐寺志》辑录的《募建极乐寺弥陀佛塔疏》，说明大总理张鸿南、戴春荣和住持本忠等曾于1922年募建极乐寺弥陀佛。该疏称佛塔是灭恶生善处，又据《阿含经》曰“若有信人于未起塔处而建佛塔，是为初受梵天福”，借此说明建塔的功德是自利利他，劝人踊跃捐建宝塔¹⁶¹，没有其他关于续建或复建的信息。由此可见，此疏指出1922年尚未建塔，希望大众捐建。然而，笔者推测1922年属于错误的年份记载，因为张鸿南与戴春荣分别在1921年和1919年去世，不可能还与本忠等人于1922年劝募。疏中的民国11年壬戌（1922），可能是民国1年壬子（1912年）。由此推测，本忠等人是从1912年敬募，1915年兴工建塔。

然而，由于海外的建筑材料供应受欧战波及¹⁶²，所以原拟兴建七层的弥陀塔被迫辍工¹⁶³，仅建四层¹⁶⁴。在创立时间上，1915年建的弥陀塔建与前述1913年创立的实业、义学相近；尽管弥陀塔具体的辍工时间待考，但可以推断它的命运也可能受实业的命运影响，一如实业影响义学，因为寺志载“惟此工程非数年而莫竟，约计经费即十万而非多”，这样旷日持久、耗资不菲的兴建工程除了依靠捐缘，大概也非仰赖实业的盈利不可。所以，如果说宝塔兴建工程最终随着实业困顿而唇寒齿亡，也是不无道理的。

1924年秋初，记者策群拜访本忠，本忠请教走出困境的妙法。策群为本忠指点观音寺风水后，恭喜本忠将在十星期内摆脱困境。同年9月下旬，暹罗王拉玛第六世从石叻（今新加坡）发电报，将同王族大臣到极乐寺朝山礼佛。10月6日下午4时，暹王在槟榔屿丹绒武雅（Tanjung Bungah）薰沐完毕后，与妃子、驻叻暹罗总领事等人来到极乐寺。本忠方丈让其通晓英语的外甥时觉招待暹王；又让皈依弟子则将富有人家借用的名贵地毯，铺满从大山门口到山顶的路上，仿佛黄土天图；寺中也灯彩焕然，花木整齐。本忠方丈身披清德宗皇帝御赐的五爪龙袈裟，接驾入寺。暹王行礼听经，参观前王所捐金匾额。¹⁶⁵

本忠引领暹王游观停工的宝塔，并告诉暹王：宝塔因土产落价，民不聊生而不能续建，暹王贵为人中之塔主，则弥陀塔落成指日可待了。暹王大喜，于是御手金匙，令人安置白锡石砖，行奠基礼。暹王将此塔命名为拉玛第六塔（惟此塔更为广为人知的名是“万佛宝塔”）

¹⁵⁹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第87-88、91-92页。

¹⁶⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第17页；一说本忠是于1913年募建，惟没有注明根据，因此笔者仍采1915募建之说。见李兴前主编：《深度旅游：槟城鹤山极乐寺》，槟城：极乐寺，2004，第30页。

¹⁶¹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第57页。

¹⁶² Benny Liow Woon Khin, “Buddhist Temples and Associations in Penang, 1845-1948” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 62, No. 1 (256) (1989), p. 72.

¹⁶³ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第17页。

¹⁶⁴ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第60页。

¹⁶⁵ 《暹王游幸极乐寺纪盛》，《星报》1924年10月8日，第6版；释开谛：《南游云水情·附录篇（下）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017年，第391页；策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第59-60页。

¹⁶⁶。随后，暹王演说，并且视察将来竖立铜像的位置。本忠请暹王等人客堂享用茶点，并指暹老王镜中题辞，请拉玛六世也留下金言，暹王欣然答应；僧众则回赠巨幅金地金字寿幛及英文颂词。暹王访极乐寺轰动一时，当时前来观瞻的人群充塞载途。¹⁶⁷

暹王请本忠明年春天来暹罗，先从王室到臣民发起募捐，自己也发愿捐 10 万泰铢续建弥陀塔，但返国不久后逝世。虽然如此，债主也多不敢向本忠逼债了。¹⁶⁸自暹王举行奠基礼后，此前宝塔施工期间多次出现破裂的问题再无发生¹⁶⁹。后来，林耀椿老居士的母亲陈西祥大力捐建宝塔，寺中曾有陈西祥捐缘铜版，其中中文铭文为“第一名捐缘 林宁卓夫人陈西祥娘 槟榔屿”¹⁷⁰，而弥陀塔基层入口上至今也有一碑佐证，镌“本屿殷商嫡配陈西祥女士，对于万佛宝塔之建筑极表同情，除捐宝塔全座所用洋灰外，复先后赞助巨款，以竟全功；特志数言，籍鸣谢忱，并作纪念林宁卓先生”¹⁷¹，截至竣工共捐出 20 万元¹⁷²。虎标永安堂主人胡文虎、胡文豹昆仲曾各捐万金¹⁷³，汤日垣撰“槟城极乐寺万佛宝塔碑记”赞誉“非大善长胡君文虎文豹昆仲继之，几无以成合尖之功矣”¹⁷⁴。

在如今的宝塔顶层，内壁上有一彩绘佛像的瓷砖，注明“槟城鹤山极乐禅寺万佛宝塔 民国丁卯年四月佛诞日建立”，但不知“丁卯”（1927）是否实为“乙卯”（1930）。¹⁷⁵1930 年，宝塔落成。《槟城新报》报道 11 月 25 日，极乐寺发出“鹤山极乐寺建醮告白”，将于 12 月 1 日起，建太平清醮 53 天，“救众生之苦难，祈寰宇之平安”，请十方善信礼佛听经¹⁷⁶。1931 年 1 月 3 日，胡氏昆仲及其子侄同行出席万佛宝塔开幕典礼，本忠授予金钥匙一柄以

¹⁶⁶ K. H. Khaw, *Penang Information Guide 1957*, Wah Lian Press, Penang, p44.

¹⁶⁷ 《暹王游幸极乐寺纪盛》，《星报》1924 年 10 月 8 日，第 6 版；释开谛：《南游云水情·附录篇（下）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 391 页；策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂 35 周年重印版），出版信息不详，1992 年，第 60 页。

¹⁶⁸ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂 35 周年重印版），出版信息不详，1992 年，第 60 页；汤日垣：《槟城极乐寺万佛宝塔碑记》，《石叻总汇新报增刊·狮呷》1930 年 7 月 5 日，第 25 版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 41 页。

¹⁶⁹ Choon San Wong, “Kek Lok Si” Temple of Paradise, (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), p. 97.

¹⁷⁰ 陈铁凡：《南洋华裔文物论集》，台北：燕京文化事业股份有限公司，1977 年，第 160-161 页；傅吾康、陈铁凡合编：《马来西亚华文铭刻萃编·第二卷》，吉隆坡：马来亚大学出版社，1985 年，第 629-630 页；魏明宽：《槟城鹤山极乐寺铭刻概述——兼论大士殿及慈禧太后“海天佛地”墨宝》，《学文》第 15 期，吉隆坡：学文社，2019 年，第 94-95 页。

¹⁷¹ 林氏夫妇捐建宝塔纪念碑，原碑无标题，笔者代拟。张少宽：《女菩萨陈西祥》，收录于张少宽：《槟榔屿华人史话》，第 193 页。原载于《光明日报》，1995 年 10 月 12 日。

¹⁷² Choon San Wong, “Kek Lok Si” Temple of Paradise, (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), p. 96.

¹⁷³ 释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 39 页。

¹⁷⁴ 汤日垣：《槟城极乐寺万佛宝塔碑记》，《石叻总汇新报增刊·狮呷》1930 年 7 月 5 日，第 25 版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 41 页。

¹⁷⁵ 除了以上瓷砖，张少宽也言塔成于 1927 年。见张少宽：《女菩萨陈西祥》，收录于张少宽：《槟榔屿华人史话》，第 193 页。原载于《光明日报》，1995 年 10 月 12 日。

¹⁷⁶ 《鹤山极乐寺建醮告白》，《槟城新报》1930 年 12 月 24 日，第 25 版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 38 页。

资纪念¹⁷⁷。至此，历经 15 年建造、塔身融合中国佛教、暹罗佛教、与缅甸佛教三元素的宝塔工程终告一段落。

（二）弥陀塔创建的立意及意义

根据寺志的描述，建塔的本意来自群众的建议。当时许多中外名流、王公巨贾都喜欢到访，或惜寺中建造未完，如果“设得宝塔凌霄，尤觉江山增色”；又认为宝塔“既具中华建筑之美，尤当显侨众信德之隆”，因此促成本忠等僧募建弥陀塔的动机。也就是说，寺志表达了：美化槟榔屿山水风景、建造具中华文化符号的建筑以及彰显华人社会崇隆佛法的盛况，这三个原因才是本忠要建立宝塔的立意。当然，这些理由可能是僧人企图展现信徒、乃至社会大众对于兴建宝塔的殷切。

笔者推测本忠建塔的立意，还包括推广念佛法门，而这与他个人修持、经历大有关系。本忠 25 岁出家于鼓山，“始闻净土法门，便日夜礼念”；1913 年，本忠自北京请愿归来后，亲见净土法门在北方北方流行的盛况¹⁷⁸。于是，本忠不仅限于自修，而是开始弘扬净土法门，并开念佛莲社（也名佛学莲社）。所谓“念佛”，即是净土宗的核心，修行方式以念“阿弥陀佛”为主，“欲识佛去处，只这语声是”“净律净心，心即是佛”¹⁷⁹。本忠弘扬净土宗愿景投放到弥陀塔上，特别是将弥陀塔建于念佛莲社旁（如今莲社已佚），或许是为了让信徒方便修持念佛法门。

对比创建弥陀塔的立意，其落成的意义是什么？笔者认为弥陀塔的续建与竣工，一方面实现了建塔立意：完成本忠对净土宗的提倡；另一方面，却超出了建塔立意：呈现多源流佛教色彩的佛教建筑。如果说前述的弥陀塔的选址，是本忠将佛塔与念佛法门联系在一起的伏笔，那么圆成后的弥陀塔，其结构与奉祀则淋漓尽致地凸显了他弘扬念佛法门的愿景。在宝塔的结构上，本忠计划建七层宝塔，意“借昭七佛宏慈”¹⁸⁰。在佛教体系中，阿弥陀佛是西方极乐世界现在佛，释迦牟尼佛是娑婆世界现在佛；而所谓的“七佛”指的就是释迦牟尼佛及其以前出现的六位佛陀。在宝塔的奉祀上，各层内都有奉祀不同的佛像，内壁镶上无数佛像，外壁也有多座玉佛，而这种设计与传统的中国佛陀迥然不同。

弥陀塔最终以多源流佛教色彩的形式体现，相信不只令时人惊艳，也是大出寺方之初衷。从《南洋英属海峡殖民地志略》“凡中外人士之至槟城者，莫不以一瞻代表中国宗教文明之极乐寺为快”¹⁸¹，以及《南洋游记》“极乐寺在马来半岛据说要算中国人的第一个寺院”¹⁸²等当代文献来看，极乐寺无疑是中华文明在南洋的代表性名胜。因此，他们原本盼望建立“具中华建筑之美”的佛陀，为属于典型中国汉传佛寺建筑的极乐寺，再添一笔代表中华文化符号的建筑杰作。不过，由于宝塔得到中华、暹罗及缅甸三种源流佛教护法的资助（体现于塔中不同

¹⁷⁷ 《胡文虎准备开幕万佛宝塔》，《槟城新报》1931 年 1 月 5 日，第 28 版；释开谛：《南游云水情·附录篇（上）》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2017 年，第 39 页。

¹⁷⁸ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 24、97 页。

¹⁷⁹ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 120 页。

¹⁸⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923 年，第 58 页。

¹⁸¹ 宋蕴璞：《南洋英属海峡殖民地志略》，北京：蕴兴商行，1930 年，第 118 页。

¹⁸² 刘熏宇：《南洋游记》，上海：开明书店，1930 年，第 60 页。

源流的佛像），因此塔身最终自下层到上层设计分别为中国、暹罗及缅甸佛教色彩，形成“兼具南洋特色又体现极乐寺整合各种文化资源能力的标志性庙宇空间”¹⁸³。

更重要的是，弥陀塔的复建与落成，意味着此时期极乐寺发展的转机。由于拥有雄厚资金的大总理先后辞世¹⁸⁴，意味极乐寺失去重要的资助。然而，暹王的到访扭转了这局面。从暹王的角度而言，他扶持极乐寺，主要是因为暹罗传统上以上座部佛教为国教，与汉传佛教同属佛教，因此他愿意助成无上功德。当然，他以自己之名命名该塔，也有借此扬名之意。虽然暹王在返国后驾崩，然而他生前的莅临与护持，令债主不敢过分紧逼本忠，也可能让其他信众重生信心，创造了缓解本忠困境的有利条件。

暹王护持弥陀塔的事迹引起社会关注，形成带动胡氏昆仲、陈西祥等侨领“闻是寺工程上助力可观”，踊跃捐建的效应，¹⁸⁵是弥陀塔终于落成的关键。塔成以后，檀越护法也持续护持极乐寺。大护法胡氏昆仲在塔成以后，为极乐寺捐建各种设施：捐建石磴道¹⁸⁶，以便游人拾级而往宝塔可遮荫避雨；又建“大光明藏”正门楼（牌楼），镌胡氏昆仲名；再建塔院围墙阑干¹⁸⁷。此外，笔者结合田调发现与寺志内容，发现在黑水涧边的拿笃亭（七姐妹拿督庙）、听泉台处尚有小石桥¹⁸⁸，桥头两柱分别镌“虎标永安堂筑”与“1933 ERECTED BY ENG AUN TONG”。至于卧病在家的陈西祥，则在听闻本忠捐去宝塔圆成的佳音后，无憾而终¹⁸⁹。

结论

纵观而言，从妙莲时期到本忠、善庆时期的极乐寺创建与发展，都离不开华社领导层以及统治阶层的支持。妙莲在遭到最高华社机构平章公馆拒绝捐缘要求、缺乏马来亚合法政府即英殖民政府的资助下，他争取到了华社第三势力客家集团以及神州合法政府即清廷的支持，将小道场扩建为大寺院，其请经回山之举成功为极乐寺作为马来亚首个汉传佛寺正名，也奠定了它在华人眼中作为华人宗教场的崇高地位。

本忠、善庆对侨领与统治阶层的仰仗，特别体现在实业、义学中，宝塔待兴的关键时期。当然，不否认社会大众或信徒曾参与当时的捐助，他们的贡献是值得肯定的，惟受史料与文章篇幅所限，本文不展开进一步的论述。必须强调的是，侨领和统治阶层拥有更多财力资助极乐寺。一方面，极乐寺既需要照应不少来自鼓山、出任极乐寺职事的僧人；另一方面，也需

¹⁸³ 薛莉清：《槟城华人社群文化的型塑——以极乐寺为例》，《城市文化评论》第10期，2013年，第24页。

¹⁸⁴ 大总理及其生卒年：张振勋（1841—1916）、张煜南（1851—1911）、谢荣光（1848—1916）、郑嗣文（1821—1898）、戴春荣（1849—1919）及张鸿南（1860—1921）

¹⁸⁵ 策群（尤雪行）：《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版），出版信息不详，1992年，第59—60页。

¹⁸⁶ 寺志载“为官地也，因募金并请于英政府而成之。前清丁未年，僧慈恩、意通建”。因此笔者认为，寺僧先于1907年建磴道，后来胡氏昆仲修葺或重建。见释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第17页。

¹⁸⁷ 汤日垣：《槟城极乐寺万佛宝塔碑记》，《石叻总汇报增刊·狮呷》1930年7月5日，第25版。

¹⁸⁸ 寺志载“听泉台在黑水涧边，由拿笃亭绕巨石，渡小桥，则一石从涧底隆起，其顶平正，阔可数丈。夕阳西下，坐卧其上，以听流泉，亦颇饶逸趣也”。见释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第11—12页。

¹⁸⁹ Choon San Wong, “Kek Lok Si” Temple of Paradise, (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), p. 96.

要整饬、扩建许多殿宇、寺产以及各处景观。以极乐寺僧众之多，规模之大，没有庞大资金是不可能成事的，因此寻求社会顶层及政治力量的资助是必要的。

实际上，妙莲获得大总理的青睐，本忠获得暹王的支持，与极乐寺兼具宗教与名胜的性质有关。这种性质除了吸引社会大众游寺，也让不少文人雅士，甚至是海外王公大臣也慕名到访，如章太炎“喜正教之未衰”¹⁹⁰；张煜南叹“海天胜，俗虑顿蠲，恍然于尘世中得一清凉世界也”¹⁹¹；英康乐亲王及日本爵帅等都曾莅临极乐寺¹⁹²。置此幽境，若有劝捐，他们都会随喜捐缘。正因如此，才有暹王拉玛六世游寺听经，并为弥陀塔行奠基礼。最后，暹王对极乐寺的护持也引起胡文虎、胡文豹、林宁卓及其妻陈西祥的资助。可以说，极乐寺作为宗教与名胜性质兼具的空间，是它间接吸引护法檀越来资助的资本。

此外，住持僧懂得适时发挥入世的政治智慧及交际手腕，也是极乐寺得到侨领及统治者眷顾的原因。从前述本忠隆重欢迎暹王、誉暹王为人中塔而请捐缘，再到借先王之名、请今王留题金言等的一系列举动，说明本忠充分把握了暹王六世来屿访寺这一千载难逢的机遇。本忠穿上清廷所赐的五爪龙袈裟会见暹王，足见他善用各种统治阶层的政治力量资本。有广阔见闻作为谈资，使本忠长于交际——他和学者可谈学问，与洋人能说洋话，见和尚亦讲佛典，遇政要也议时政¹⁹³。最终，如同薛莉清言“获得暹罗王的宠锡，是继妙莲获得中国皇权认可后极乐寺第二次获得的皇权认可的荣耀”¹⁹⁴。此外，虽然没有更多史料显示他与胡氏兄弟、陈西祥的互动，但相信他们之间的交情也是这些大护法原因大力捐缘的原因之一。

如果说妙莲开山是奠定极乐寺的宗教功能，那么善庆与本忠则是在这基础上，共同地另辟极乐寺的社会功能。张少宽认为“佛教实业公司的创办，开全马第一间佛门实业组织”¹⁹⁵，在20世纪初、汉传佛教尚未普遍的马来亚实属罕见的佛教界创举。当时极乐寺橡胶园地规模属于马来亚华侨橡胶种植业中的大胶园，此类胶园多以组织股份或独资公司营运¹⁹⁶。极乐寺以如此实业推动义学等活动，实开马来亚汉传僧人慈善事业先例，与过去僧人的慈善活动规模不可同日而语。虽然后来马来（西）亚陆续出现不同国内甚至国际佛教慈善活动，不能说是受实业影响，但若说极乐寺代表马来亚汉传佛教以实业运作慈善的模式的前驱，似不为过。

另外，从华人教育角度看，义学可能是自华人兴学以来，第一所由汉传佛教僧人所创办的华人学校。1904-1919年，新式教育如雨后春笋出现，多数由侨领发起，也有个别会馆、阅书社或公司参与，但未有以佛寺为单位的创建者。善庆与本忠除了关怀寺内青年僧的教育、屿内汉传佛教僧众的培养，也心系槟榔屿华裔学子的教育及华社的人才培养。同时，这种具汉传佛教性质的学校，相信也带给华人孩子对正信佛教的启蒙，这不管是对华人学子的健全人格的

¹⁹⁰ 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第131页。

¹⁹¹ 张煜南：《海国公余辑录》。转引自姚娟、张礼千：《槟榔屿志略》，上海：商务印书馆，1945年，第102页。

¹⁹² 释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第131-132页。

¹⁹³ 梁绍文：《南洋旅行漫记》，上海：中华书局，1933年，第73页。

¹⁹⁴ 薛莉清：《槟城华人社群文化的型塑——以极乐寺为例》，《城市文化评论》第10期，2013年，第24页。

¹⁹⁵ 张少宽：《善庆和尚与佛教实业公司》，收录于张少宽：《槟榔屿华人史话》，吉隆坡：燧人氏事业，2002年，第290页。原载于《星报》，1981年1月8日。

¹⁹⁶ 马来亚华侨的橡胶园逐渐发展成一百英亩的大胶园、几十英亩的大胶园和几英亩的大胶园。见林远辉、张应龙：《新加坡马来西亚华侨史》，广东：《广东高等教育出版社》，1991年，第301页。

塑造，抑或汉传佛教在华社影响力的扩大，都是有所帮助的；对后来出现的具佛教性质的夜校、义学而言也有借鉴意义。

总的来说，二师不囿于兴办道场、弘扬佛法的宗教角色，还应社会需求，扮演了推广教育与慈善的社会角色。尽管公司与义学创办时间不长，但其入世之手法，办出世之事业，成救世之宏愿，是汉传佛教在马来亚拓展其社会功能的尝试与先驱。

探讨佛光山社会功能与学佛动力的关系： 以东禅寺平安灯会花艺展为例

梁秋梅

吉隆坡拉曼大学学院讲师

1.0 前言

2004 年，位于马来西亚仁嘉隆的东禅寺举办了第一届平安灯会花艺展。2004 迄今，东禅寺每年不间断的举办这大型的活动，今年已经迈入了第 16 个年头。东禅寺平安灯会花艺展每年吸引超过百万人次来山礼佛、参访旅游，被赞誉为一所结合传统丛林和现代化的修道场所，更是大马佛教的人文重镇。1999 年 9 月 7 日，东禅寺获国家文化、艺术及旅游部宣布列为国内宗教景点；2003 年荣获雪兰莪州发展局旅游部颁发“州级景观竞赛优秀奖”（fgsmy.org/cn，2004）。东禅寺平安灯会花艺展综合了佛光山的四大宗旨，展现了其社会功能，即是“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”，接引社会大众来认识与接触佛教。这 16 年来的平安灯会花艺展，不但吸引了佛教徒，甚至友族同胞、不同宗教的大众也前来参观。值得一提的是，马来西亚前首相阿都拉于 2006 年也莅临东禅寺参访春节平安灯会及花艺展，这可说是东禅寺平安灯会花艺展努力的肯定。本文收集了 100 份问卷调查，探讨佛光山社会功能与学佛动力的关系。

2.0 社会功能

综观佛光山四十年的经营方针，可以“以教育培养人才，以文化弘扬佛法，以慈善福利社会，以共修净化人心”四句话来概括。这是星云在创建佛光山之初，就订下的工作重点，也成了佛光山的宗旨所在。对于这一点，星云曾经有过概要说明：“这四大宗旨是相辅相成的，并行不悖的，尤其我对人间佛教思想理念的具体实践。譬如：为了让佛教徒重视现世生活，让大家在有生之年都能往‘生’佛光山这片人间净土，而不是一味把希望寄托在来生，因此我创办了佛光精舍，提供老者安单；我设立大慈育幼院，扶孤育雏；乃至创设佛光诊所、云水医院、万寿园等，让人的一生之生老病死，都可以在佛光山完成，这就是佛光山的慈善事业。不过，更重要的是，我觉得佛教应该要弘扬教义，要以佛法来净化人心，这才是佛教的根本，因此佛教需要说法、需要传教、需要教育。近年来佛光山所属的讲堂在海内外陆续成立，主要的目的，就是要让大家有固定的地方听闻佛法，让大家有机会接受佛法的教育，藉以提升信仰层次。在此前提之下，弘法人才的养成就更形重要了，因为“人能弘道，非道弘人”，因此早在寿山寺我就创办了寿山佛学院，着手于人才的培养，甚至当初创建佛光山，主要也是为了兴学育才，期间虽然遭遇种种困难.....但是纵使如此，我一生对于教育理念的坚持却从来不曾动摇过，因为在我看来，度众的方法，除了教育，还是教育！.....最近更在众缘成就之下，我又扩大教育层面，兴办佛光大学，希望籍此能将佛教的精神注入广大的社会人群之中，甚至以更大众化、通俗化的佛学会考来推展社会教育工作.....教育之外，文化也是佛光山弘法的重心。文化不但是千秋万载的伟业，文化更是教育的根苗，以文化精华来为社会教育扎根，大众才有正确的依循。因此，多年来佛光山一直致力文化的弘扬，许多默默笔耕者，如今也已有所成.....可以说，佛光山随是寺庙，但是所从事的是综合性文化、教育、慈善、共修等利生工作。佛光山的事业，都是因着信徒的需要而‘推’着我们去筹办的。因为信徒对佛法有不同的需求，诸如听经闻法、参禅念佛、法会共修、吃斋拜佛、座谈论道、发心义工等，佛光山的弘法也因此多元化的，而且只要是信徒需要的。只要与佛法有关的，绝不轻易舍弃一法”（佛光山宗务委员会，1997）。周庆华（2007）也依着以上的论点表示佛光山是一个全方位发展佛教事业的教团；他不但要安顿人的身、也要教化人的心，甚至还要启导大家共善业，齐为永世的人间净土而效力。

在星云这些精神、信条、理念导引之下，佛光山已将传统佛教带出宿命的幽谷，以创造性思维，铸就了人间佛教的世界性架构。在此架构下，今天“佛光山”已不单指高雄县大树乡的佛光山寺，而是涵盖了 1000 多出家僧尼、200 多万信徒，影响力遍及海内外六大洲的一个“集合代名词”。然而不论道场在何方，信徒有多少，佛光山始终坚守“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”的四大宗旨。顺着这个脉络检视，可以清楚看出四十年来佛光山的具体成绩以及贡献（符芝瑛，2006）。

以文化弘扬佛法

佛光山的文化事业大致上可分为静态的文物出版、展览和动态的弘法讲座、学术会议、佛学会考的部分，而由佛光山文教基金会统摄其事。文化事业是佛教慧命所在，发展佛教文化事业除了编辑适合各界层人士阅读的杂志之外，最重要的是编撰各类的佛学丛书，以浅显生动的文字，精美的印刷，有系统的有计划的重新整理经典，把佛法介绍给大众，于是佛光山成立了：（一）佛光山编藏处、（二）《觉世》旬刊与《普门》杂志、（三）佛光出版社与佛教书局、（四）佛教文物陈列馆、美术馆、图书馆（国际佛光会世界总会，1997）。

星云可说是以文化起家的，1949 年，星云大师处于流离失所的窘境中，庆幸自己好能够执笔写文章、编杂志和教书，从事笔耕教书，才得暂时免于困顿失所。后来得到中坜圆光寺妙果法师的收留，在被派到苗栗法云寺看山林的三个月中，以草地为桌，伏地撰写生平第一本著作《无声息的歌唱》，应东初法师之邀，主编《人生》杂志。1952 年，应邀到宜兰雷音寺讲经说法。为了鼓励青年入佛，首创佛教第一个歌咏团，以佛教歌曲弘扬佛法（佛光山宗务委员会，2007）。在宜兰的那段时期，积极笔耕文字，先后于 1955 年出版《释迦牟尼佛传》以及 1959 年出版《十大弟子传》，以浅白易懂的文字叙述佛陀的一生以及圣弟子的生平，得到了社会极大的回响，广受欢迎，纷纷再版，甚至声誉流传海外。这也为星云大师早期奠基了佛教的地位。

“以文化弘扬佛法”一直是星云的重心发展，1967 年创立佛光山后对文化工作更是不遗余力。在建设高雄佛光山道场，里头就设有 7 所图书馆。这一点可见大师对阅读的重视，同时也希望大家能通过书籍理解佛法。

1958 年，大师提倡每月印经，将艰涩难懂的经文，采新式标点符号，加以分段、分行，如普通小说体裁一般，使佛法能普遍为社会大众所接受，是改进佛经难读的一大创举。1957 年由张少齐居士创办的《觉世》旬刊（十天出版一期），后经佛光山接受后显得面貌一新。每期发行逾数十万份，遍及四十二个国家、地区。直到 2000 年停刊，并入新创刊的《人间福报》。这是佛教界第一份创办的日报，也是大师 50 年来的心愿。1979 年创刊的《普门》杂志月刊，则以普遍化、大众化、生活化、文艺化、趣味化、国际化为宗旨，读者分布欧美、东南亚、中国大陆、纽澳、南非等三十余地。2000 年转移到马来西亚出版发行。有 30 多年历史的佛光出版社，延续三重及高雄“佛教文化服务处（1953 年成立）”的功能，陆续出版了经典、概论、学报、文选、史传、教理等数百种丛书，近来更朝漫画、儿童书发展，用现代包装介绍传统佛法。佛光书局（1978 年成立）现有台北、高雄、香港、洛杉矶、温哥华等二十余家。近年来成功转型，与“佛光缘美术馆”及“滴水坊”作复合式经营（符芝瑛，2006）。

1977 年发起成立“佛光大藏经编修委员会”，以编撰现代佛教圣典为目标，希冀续佛慧命，流传圣教。1987 年，纪念开山二十周年行脚托钵法会所得之净款，成立“佛光山文教基金会”，资助国内外佛教界的学术会议，奖助优秀人才深造留学。赞助佛教杂志的出版，并捐赠图书给各地图书馆、监狱、学校等。1995 年佛光山文教基金会在纸质上本的基础上，成立了“佛光山电子大藏经”专责单位，投入佛教书籍资料及佛典的电子化。电子佛典的优势，包括方便携带保存，易于查询、检索及比较。1997 年更创办佛教电台“佛光卫视电视台”，以音声来弘扬佛法。2001 年出版“法藏文库”，分为《中国佛教学术论典》及《中国佛教学术论丛》，前者全套十辑，精装 120 册，将 30 年来佛教学术论文做有系统的编辑，其中包括中国大陆、台湾及世界各地汉文的有关佛学博硕士学位论文，分为思想史、历史制度、语言文学、考古、建筑、艺术六大

类；后者集结海峡两岸学者教授专家的佛学研究成果，共计 100 册。2002 年成立“佛光缘美术馆总部”，以艺术来弘扬佛法。2004 年又成立电子大藏经网站，提供网上的建议搜索及问题查询（符芝瑛，2006）。同年，亦创办《人间音缘》国际徵曲比赛，以星云大师的词邀世界各地的音乐人谱曲，从而把佛法的善美传播开来。

综观大师这 40 年来“以文化弘扬佛法”，可以说已经涵盖了文化的全面，从书籍、报纸、杂志、编藏、印经学术论文、出版社这一些平面的传播媒介。乃至成立“人间卫视”佛教电台以音声画面来弘法，尔后成立的“佛光缘美术馆”涵盖了以艺术文化来传达社会的真、善、美。星云大师致力“以文化弘扬佛法”，并全方位地涵盖各个层面的需要，以期把佛法弘扬开来。

以教育培养人才

佛光山在培养僧伽人才方面的努力，四十年未间断，大师担任第一届院长，随后由慈惠法师接任，接着为依恒法师、慧开法师、依华法师、满谦法师。现任院长是慧宽法师。满谦法师说：“我颇为自已庆幸，跟随以为伟大的师父，他一生以教育为职志，其热忱、信念没有改变过。观机逗教，因材施教，因势利导，善巧方便，平时的行仪都是无言的教化。他以身作则，不言而教，举凡做人、处事、为学，无所不包，无所不含，都是最好的教材。”（符芝瑛，2006）

“1992 年 7 月 7 日，晚上 7 时，天未黑，应邀访问当地唯一一处由印度政府协办的佛教学校。我深有所感：佛教的复兴不在寺院的多少，不是僧数的有无，而是在佛教教育的普及。日本、韩国的佛教所以兴盛，应归功于佛学研究的普遍、佛教大学设立之多。在台湾，佛光山派下也有 6 所佛学院，办有高中和初中，在美国则有西来大学。但在佛教发源地的印度，佛教学校是屈指可数。1300 多年前，印度那烂陀（Nalanda）大学，有学生 3 万多名，但愿以后拉达克佛教教育能有像那烂陀大学般的辉煌成果。”以上两点可说明星云大师深觉兴办教育的重要性，因此兴办教育也是佛光山启建的最大因素，无论是佛教教育抑或社会的教育，佛光山依循着“以教育培养人才”的宗旨，把这样的理念也带到了全球的佛光山。

佛光山的教育事业包括僧伽教育与社会教育。

（一）僧伽教育：培育佛教人才以及如何使优秀人才为佛教所用始终是星云大师这些年来莹心挂怀的一件大事。从当年宜兰的 2、3 名弟子，到现今海内外的 1500 多名受戒出家徒众，从当年 2、30 名寿山佛学院的学生，到如今佛光山丛林学院的 5、600 名学生，弘法的人才仍然不够用，人才来不及成长，无法因应海内外各道场弘法之需。“到佛门来弘法是家务，利生是事业”，佛门弟子若能将家务和事务做好，佛教便能兴旺起来，然而，前提条件是，要能培养出弘法度众的人才、教育的出兴办事业的干才……从 1965 年创办寿山佛学院开始，因学佛青年日增而开创佛光山以扩大招生，佛光山的教育体制也随着时代赓续而迭有变革。1967 年在更名为“东方佛教学院”为初级部与高级部。1977 年奉教育部令，改“佛光山丛林大学”为“中国佛教研究院”。此外，各地佛学院秉着要使佛法兴隆的心愿，不断的扩大招生，务求造就更多担当如来家业的佛门龙象。其次致力于佛学研究的推动、建设书香社会的“世界佛学会考”，每年报考人数已高达 5 万人，积极带动社会人士喜爱读书的良好风气。历经 30 年的发展与扩大，如今的佛光山教育院下，共有 11 学部、28 班，近 800 名学生，200 位老师，每年培养出百名学僧加入弘法行列，是佛光山教团各道场源源不绝的生力军，也是台湾素质最整齐的僧伽队伍。除此之外，佛光山今年更积极投入佛光大学的兴办，期使佛教的社会教化工作能够落实于高等教育中（国际佛光会世界总会，1997）。

（二）社会教育：除了僧伽教育之外，佛光山也同时兴办社会教育，从幼稚园而中学、大学，从都市佛学院而成人技术教育，既全面且多元；累计办学 30 年经验，且有感于目前佛教教育的种种现象，佛教教育要生活教育与思想教育平行并重，不可偏废。毕竟，“重视佛教教育，佛教的前途才有希望”，此乃表现出佛教山教团要大、要多的一贯风格。

星云一直很重视人才的培养，1964 年，寿山寺成立，即开设寿山佛学院、普门幼稚园。刚开始办教育时，遭受到重重的困难，也有人曾劝告大师不要办教育，因为教育费心费力，需要花费很长的时间才看到结果。在不被看好的情况下，更有人警告大师：“你和学生没有饭吃”、“你一无所有以后，信徒会不敢靠近你”（佛光山宗务委员会，2007）。纵然如此，大师依然义无反顾地一头栽下去。因为他相信唯有教育才能培养弘教的人才。大师曾说过：“没有教育，纵有再高深的教理、在多的经典，谁去研究呢？所以必须要提倡教育；僧伽，要有僧伽的教育；信徒，要有信徒的教育；甚至于儿童、妇女，也要有儿童、妇女的教育”（符芝瑛，2006）。

佛光山的创建，主要是为了办教育。创建一所兼具教育、文化、弘法功能的现代化道场，一直以来是大师的理想。目前佛光山丛林学院分布全世界，有 16 所佛学院，是僧伽教育的摇篮。从最早期的寿山佛学院初始、开山初期因陋就简，到今天属于佛光山辖下完整、一贯的全程教育系统包括僧伽教育以及社会教育两大部分。迄今佛光山教育包括分布于五大洲 16 所佛学院、4 所大学、2 所中学、1 所小学、4 所佛学院，乃至信众教育，社区大学等各项教育，佛光山突破众多的艰辛与困难，才有今日颇具规模（佛光山宗务委员会，2007）。

佛光山经历的 40 年，从僧伽教育与社会教育两方面着手，培养出家众与在家众的人才，以期僧伽能够弘法利生，信众能够得以受教。从早期的僧伽教育一直发展至今从未间断，再拓展宗教研究所，提高僧伽的素质。在社会教育方面，佛光山更涵盖了幼稚园、小学、中学、大学以及社会人士的教育。近年来更拓展影视教育，设立电视佛学院，通过电视录制节目来弘扬佛法。2004 年发展网络佛学院，通过网络报读佛学课程，以期符合网络一族的需要。佛光山的教育可以说是“全方位”的教育，符合了各阶层人士的需要。

以慈善福利社会

谈起佛教从事慈善事业，许多人立刻联想到证严法师领导的慈济功德会，该会由于专注慈善，形象鲜明，外界如此联想也无可厚非。相较而言，佛光山从事的慈善工作，自开山以来无日不在持续，范围广，耕耘深，只是一直未可以对外“公关”或有系统的宣传介绍。秉持佛教此本为怀、民胞物与的精神，佛光山的慈善及社会福利事业由“财团法人佛光山慈悲社会福利基金会”统筹，现任董事长为慈容法师。“师父主张我们不要去赶慈悲的热闹，愈是没有人要做的，我们与要去做；愈是没有人去的地方，愈是佛光人应出现的地方。”慈容法师进一步指出，佛光山的慈善福利除了物质援助，一定伴有佛法教化，发挥明白因果、净化人心的功能，引领灾难创伤中的人们学习、体认“外人的帮助有限，唯有靠自己帮助自己”，甚至面对生死，超越苦难，激发新的觉醒，给他们力量重建人生。“很多慈善工作看起来轰轰烈烈，其实帮助不大，如同把他们从水（苦海）里捞出来安慰一下，又丢回去。”他语重心长的说（符芝瑛，2006）。显然的，佛光山把弘法的重点放在文化与教育的方式，慈善弘法的部分佛光山则有一套自己的定位：“佛光山的慈善福利除了物质援助，一定伴有佛法教化，发挥明白因果、净化人心的功能”，这也表示了佛光山在慈善弘法方向设定在不同的定位上，不仅于援助，而更深入地传达佛法，净化人心。

佛光山的慈善事业可以追溯到 1967 年接办“兰阳仁爱之家”。这间安老院因创办人营运困难，因此转交予大师来接办。尔后，佛光山陆续开展慈善事业，佛光山的慈善事业可分为硬体设备的，诸如育幼院、安养院、诊所、万寿园。另外，佛光山积极参与社会慈善工作，诸如成立急难求助会以备不时之需、环保运动、捐血运动、监狱教化等。同时，也给予海外救援关怀，好比 911 美国恐怖袭击事件、南亚海啸、四川地震等。佛光山的慈善事业可以说是涵盖了人生阶段中“生、老、病、死”的过程。

佛光山的慈善事业自 1991 年成立“国际佛光会”后，更加积极地投入参与跨国际的慈善事业，使之更蓬勃的发展，超越种族、超越肤色、超越国际，把佛教的慈悲遍洒到世界每一个角落。

慈容法师这样的表示，“佛光山的慈善福利除了物质援助，一定伴有佛法教化，发挥明白因果、净化人心的功能，引领灾难创伤中的人们学习、体认“外人的帮助有限，唯有靠自己帮助自己，甚至面对生死，超越苦难，激发新的觉醒，给他们力量重建人生”（符芝瑛，2006）。

显然的，佛光山在开展慈善事业的过程中，最终的目的是希望受惠的人能体会佛法，甚至能够勇敢地走出阴霾，体会佛教的生死观，让受惠者自己从中站起来，更有力量地面对生命。

以共修净化人心

不同于一般社会团体，佛光山毕竟是宗教组织，法会、共修、修持、诵经、禅坐等活动仍占重要地位，除例行性定期共修、礼佛拜忏，还提供个人闭关、僧信供修、各种法会、八关斋戒、精进佛七、禅修“抄经”信徒朝山、印度朝圣、别分院巡礼、信徒香会等活动。由于各种共修的因缘而入佛门、开发善根的人，在佛光山找到了信仰中心及性灵寄托。共修活动包括：每年各别分院的短期出家；每月举行一日一夜的八关斋戒；每周六晚上同时举办的念佛会；每周举行的信徒朝山；每年农历七月（报恩月、孝道月）举行的焰口法会；每年的水路大法会；各种忏法法会；每年春节的平安灯法会；在家菩萨戒；精进修道会；各地禅堂三日、七日的禅修会；每月第二周六日举办的云水禅心生命体验营；每月举行三日或七日的念佛会等，四十年来未曾中断。大师本着人间佛教善巧方便的原则，经常开示弟子：“共修不但指念佛会、禅坐会，还应该包括佛学讲座、读书会、座谈会、问题探讨，甚至各种活动等。”他说：“过去佛教只重视念佛、拜佛，失去了许多信徒；佛教要普渡众生的，普渡众生就是要让大家欢喜什么就做什么。你不念佛，可以禅坐，甚至不信佛也没关系，你可以行佛，替佛教动员人一起来做善事。乃至你不欢喜佛，也没关系，你可以来吃素菜；你觉得素菜吃不习惯，也可以到寺院来谈话联谊，可以来唱梵呗、听音乐。所以现在所提倡的人间佛教，就是多元化、多功能的弘化，依大家的根机需要，实践佛陀的“观机逗教”。这就是人间佛教（符芝瑛，2006）。除了文化教育的推广，佛光山也重视信徒的需求，如禅修、念佛、法会、佛学讲座等修持活动。通过这些修持活动以达致净化人心的目标。

佛光山弘法 40 年，有鉴于僧俗二众需要一处具有多功能的修持殿宇，尤其今日社会奢靡风气炽盛，人心苦闷空虚，拟以长年举办禅修、念佛等行门修持，提升僧俗二众弟子的道德涵养，改善社会风气，净化社会人心，为世界、国家、社会略尽绵薄之力，佛光山修持中心乃因运而生。此修持中心包括：禅净法堂禅修、敬业林念佛、抄经堂抄经等行门修持，提供僧俗七众修持之用。

（一）**禅净法堂**：位于佛光大雄宝典后方、如来点三楼的禅净法堂，简称佛光山禅堂，是供僧、信二众，以及社会大众禅修的处所。经五年筹划，三年兴建，于 1993 年完工。如来殿左方的金佛楼，附设有禅学堂，专供僧众禅修使用。禅静法堂长 17 公尺，宽 27 公尺，分为外禅堂与内禅堂，可容纳四百多人禅修。外禅堂设有佛龕，供奉释迦牟尼佛、临济义玄禅师及禅藏，象征佛法僧三宝住持禅堂；内禅堂设有长连床（广单），一切食、宿、行、坐修持皆在其中进行，是一所有传统丛林禅堂风格的修持闭关中心。为提倡禅修风气、推动心灵环保，禅净法堂为僧信七众弟子设计系列禅修活动，不仅每周六、日举办二日禅，亦不定期针对各类需求而规划三日禅、五日禅或七七禅修活动，接引社会大众体会人间佛教的禅风，以达净化身心之功。

（二）抄经堂：抄经堂，又名写经堂，位于大雄宝殿左侧西净楼上。为让信众增长智慧，以达修心养性，于1994年设立。抄经堂为一处冬暖夏凉的厅堂，可容纳80人同时抄经。右方窗外紧临成佛之道；左方窗外是一片竹林、虫鸣鸟叫的历史公园。抄经，是以最虔诚的心，一笔一画、一字一句抄写佛经，将整个身心投入其中，专心一意，达致一心不乱的境界。所谓“诸供养中，法供养为最”，字字珠玑的文字般若，是增长智慧，净化心灵的重要泉源，而书法可怡情养性、端正身心，两者结合是中国佛教的创举，也是中国固有的国粹。抄经堂平日上午九时至下午五时对外开放，让信众随时可以前来书写抄经，并提供场地给各级学校及机关团体举办抄经活动，是一处深具修行与教育的修持中心。

（三）净业林：弥陀佛号声声相续，庄严的念佛声在虚空中清朗悠扬；身着海青的信众，敛目摄心，专心一意地念着佛号，心中忆念佛的相好庄严，虔诚地与弥陀如来感应道交，整座殿堂不时散发清静、欢喜的氛围。这里，是位于玉佛楼七楼的净业林，是佛光山修持中心之一的念佛堂，成立于1997年6月。净业林每个月的国历一日至七日，例行举办佛七，每隔周六及周日举办精进念佛，成立至今未曾间断。身处功利社会的现代人，不但压力打，情绪紧绷，人际关系也紧张，份外需要可以疏通、转化情绪的管道。透过念佛共修，压抑、紧绷的情绪不仅能随着唱颂释放出来，也能随着心念的沉静，涤除内心的尘垢，长养菩提善根。未来计划成立僧众“经学堂”，以符合现代出家人弘法度众方便及提供有心净土修行者一个具体管道（佛光山宗务委员会，2007）。

共修的力量可以安定人心，进而提升身心的净化，佛光山提供不同的空间让不同的信徒参与修持活动，以期达致“净化人心”的功用。马来西亚佛光山也常常举办共修的活动如：精进禅修营、短期出家课程、八关斋戒修道会、各种法会等。另，更设有抄经堂，让信徒培养专注，进而理解经文的内涵，净化心灵。

除了重视文化、教育以及慈善的活动，佛光山也定期举办共修的活动。让对一些喜欢共修、念佛、拜忏、听闻佛法、禅修的信徒也能依着自己相应的方式来学习佛法。不只是例常活动，还定期举办一些进修课程，如：短期出家修道会、八关斋戒精进营、精进佛七、各种法会等，以期让信众通过各种修行的法门导致内心的净化与减轻生活的压力。

星云大师毕生以“人间佛教”的理念弘扬佛法。也本着善巧方便的原则，经常开示弟子：

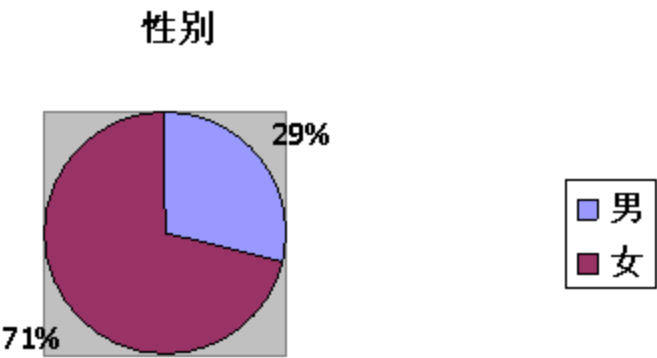
“共修不但指念佛会、禅坐会，还应该包括佛学讲座、读书会、座谈会、问题探讨，甚至各种活动等。过去佛教只重视念佛、拜佛，失去了许多信徒；佛教要普渡众生的，普渡众生就是要让大家欢喜什么就做什么。你不念佛，可以禅坐，甚至不信佛也没关系，你可以行佛，替佛教动员人一起来做善事。乃至你不欢喜佛，也没关系，你可以来吃素菜；你觉得素菜吃不习惯，也可以到寺院来谈话联谊，可以来唱梵呗、听音乐。所以现在所提倡的人间佛教，就是多元化、多功能的弘化，依大家的根机需要，实践佛陀的“观机逗教”。这就是人间佛教（符芝瑛，2006）。

都监院院长慧传法师表示，近年来佛光山共修活动更模式化、标准化，包括每周六的共修时间，法会举办的时间，法会进行的流程，整合海内外别分院统一运作，共同遵守。使得信徒不管到哪个地方都能很快的进入状况，省去重新适应的过程（符芝瑛，2006）。

“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”，佛光山自开山迄今，就依着这四大宗旨来开展佛教事业。40年来，佛光山的成就是有目共睹的，佛光事业至今开展至世界五大洲，全球道场将近两百所，走出全球各地开山的法师们都深切地表示，除了为教为法的决心能够在艰巨的困境中开展佛光山，更重要的是大师一早就订定了弘法布教的理念——“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”。无论分派到那里，法师们都致力地依循着四大理念开展佛教。

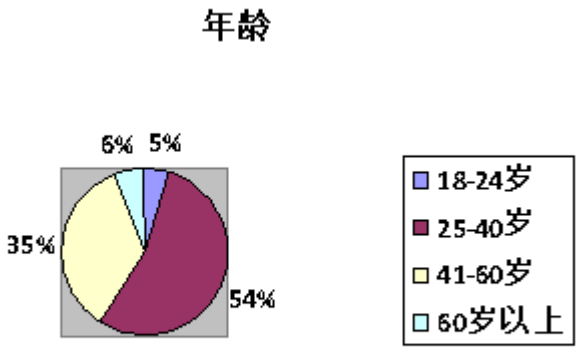
3.0 分析

此研究共收集了 100 人参与问卷调查，针对佛光山社会功能与学佛动力的关系，以东禅寺平安灯会花艺展进行研究。



图表一

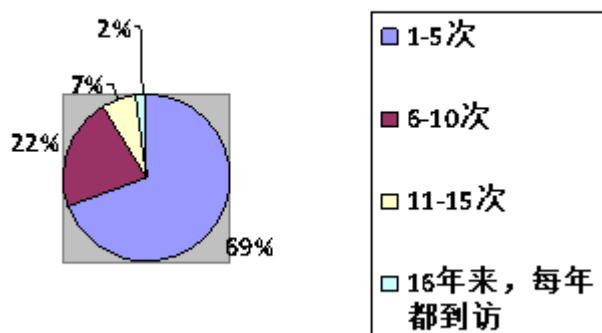
根据图表一，男性为 29%（29 人），女性为 71%（71 人）。



图表二

根据图表二，18-24 岁的样本占了 5%（5 人），25-40 岁的样本占了 54%（54 人），41-60 岁的样本占了 35%（35 人），60 岁以上的样本占了 6%（6 人）。

到访次数



图表三

根据图表三，69%（69人）到访的次数为1-5次，22%（22人）到访的次数为6-10次，7%（7人）到访的次数为11-15次，2%（2人）16年来，每年都到访。

目的	人数
感受农历新年的气息	75
旅游	6
认识佛法	5
跟随家人出席活动	3
摄影	2
义工	3
陪伴家人	2
赏花	1
让孩子认识佛教	1
观察其他访客的举止	1
陪朋友	1

表一

表一为到访东禅寺平安灯会花艺展的目的，大部分的人（75人）是为了感染农历新年的气息，少数的人（5人）是为了认识佛法。

Descriptive Statistics

	N	Minimum	Maximum	Mean	Std. Deviation
culture	100	1.00	5.00	3.1800	1.09526
suttabook	100	1.00	5.00	2.5900	1.07398
music	100	1.00	5.00	3.1100	1.11821
video	100	1.00	5.00	2.9600	1.04369
teaching	100	1.00	5.00	2.9900	1.10550
triplegems	100	1.00	5.00	3.1000	1.10554
charity	100	1.00	5.00	3.4900	.98980
suttaactivity	100	1.00	5.00	3.0900	1.06453
meditation	100	1.00	5.00	2.8700	1.07923
MoTriplegems	100	1.00	5.00	3.2200	1.05964
MoCulture	100	1.00	5.00	3.0600	1.09008
MoCharity	100	1.00	5.00	3.1600	1.02218
MoMeditate	100	1.00	5.00	2.7700	1.03333
MoDharma	100	1.00	5.00	3.0600	1.12654
Valid N (listwise)	100				

表二

根据表二，题一：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的文化，平均值为 3.18。题二：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的经典，平均值为 2.59。题三：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的音乐，平均值为 3.11。题四：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的影视，平均值为 2.96。题五：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛陀的教育，平均值为 2.99。题六：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解三宝，平均值为 3.10。题七：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的慈善活动，平均值为 3.49。题八：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的诵经活动，平均值为 3.09。题九：通过佛光山东禅寺平安灯会及花艺展，我了解佛教的禅修活动，平均值为 2.87。题十：参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我更想认识三宝：佛法僧，平均值为 3.22。题十一：参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想投入参与佛教的文化工作，平均值为 3.06。题十二：参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想投入佛教的慈善工作，平均值为 3.16。题十三：参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想学习佛教的禅修，平均值为 2.77。题十四：参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我更积极地学习佛法，平均值为 3.06。总得来说，100 个样本当中，通过东禅寺平安灯会花艺展了解了佛教的慈善活动的数据最高，平均值为 3.49；参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我更想认识三宝：佛法僧的数据最高，平均值为 3.22。

4.0 佛光山社会功能与学佛动力的关系

文化

Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.725	.266		2.728	.008
	culture	.467	.135	.469	3.459	.001
	suttabook	.090	.125	.088	.717	.475
	music	.059	.150	.061	.394	.694
	video	.146	.139	.140	1.050	.296

a. Dependent Variable: MoCulture

表三

根据表三，显示了 100 个样本当中，参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想投入参与佛教的文化工作与了解文化有重要的关系，P 值是.001，<0.05。相反的，以其他的功能没有产生重要的关系，认识佛教经典.475，认识音乐.694，认识影视.296，这三个的 P 值都大于 0.05。

教育

Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.581	.228		2.547	.012
	teaching	.288	.115	.283	2.509	.014
	triple gems	.522	.115	.512	4.536	.000

a. Dependent Variable: MoDharma

表四

根据表四，显示了 100 个样本当中，参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我更想认识三宝：佛法僧与了解佛陀教育与了解三宝有重要的关系，P 值分别是.014 和.000，两者都少于 0.05。

慈善

Coefficients^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.887	.294		3.022	.003
	charity	.651	.081	.631	8.043	.000

a. Dependent Variable: MoCharity

表五

根据表五，显示了 100 个样本当中参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想投入佛教的慈善工作与了解慈善活动有重要的关系，P 值是.000，少于 0.05。

共修

Coefficients^a

		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.297	.188		1.581	.117
	suttaactivity	.204	.076	.210	2.686	.009
	meditation	.643	.075	.671	8.594	.000

a. Dependent Variable: MoMeditate

表六

根据表五，显示了 100 个样本当中参与了东禅寺平安灯会花艺展后，让我想学习佛教的禅修与了解诵经活动与了解禅修活动有着重要的关系，P 值分别是.009 和.000，少于 0.05。

5.0 总结

纵观而言，佛光山的四大宗旨“文化、教育、慈善、共修”在社会中都起了很重要的功能，通过东禅寺平安灯会花艺展为例子分析，佛光山社会功能与学佛动力起了很重要的关系，让人们想认识“文化、教育、慈善、共修”，也起了学习佛法、认识佛教的作用。

参考文献：

1. 佛光山宗务委员会.(2007).《佛光山开山四十周年纪念特刊》.高雄：佛光山文教基金会.
2. 佛光山宗务委员会.(1997).《佛光学》.高雄：佛光山宗务委员会.
3. 国际佛光会世界总会.(1997).《1997 佛光学论文集》.美国：国际佛光会世界总会.
4. 佛光山宗务委员会.(1997).《佛光山开山 30 周年纪念特刊》.高雄：佛光山.
5. 佛光山宗委会.(2006).《佛光山徒众手册》.高雄：佛光山宗委会.
6. 周庆华.(2007).《佛教的文化事业——佛光山个案探讨》.台北：秀威出版社。Pg30-31.
7. 符芝瑛.(2006).《云水日月》.台北：天下远见出版股份有限公司.pg224
8. 国际佛光会世界总会.(1997).《1997 佛光学论文集：‘竖穷三际，横遍十方’——谈佛光山全方位的人间佛教事业》.美国：国际佛光会世界总会.pg374-377.
9. 佛光山宗务委员会.(2007).《佛光山开山四十周年纪念特刊 2：新春贺函》.高雄：佛光山文教基金会.第 11 页至 12 页.
10. 曾萃萃执行编辑.(2006).《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.

竺摩法师的学生时代——竺摩法师传记补遗

夏美玉

一

竺摩法师（简称竺公）出生于 1913 年圆寂于 2002 年，是海内外闻名的高僧。他 10 岁入私塾，12 岁出家，最初接受传统的僧教育，18 岁开始就学于闽南佛学院（简称闽院），接受现代化的新式僧教育，深受太虚大师革新佛教的思想所影响。此后讲经说法，著书立说，孜孜于从事佛教教育工作，也透过诗词书画，弘法利世。他早年在中国大陆研修佛法，26 岁避战乱于澳门香港，42 岁南来槟城，从此住锡马来西亚，对马来西亚佛教贡献极深，被誉为马来西亚汉系佛教发展之父。

竺公的传记不多，在他生前有陈慧剑居士所写《竺摩上人南天记》，收在《当代佛门人物》¹⁹⁷，还有竺公编述、他的弟子继程整理的《竺摩法师简谱初稿》（简称《简谱》）¹⁹⁸，另外他自己曾经写了一篇自传，题名《行脚过千秋》（由于此篇自传与书名相同，故简称《自传》），约 1 万 5 千字，后来收于他的文集——《篆香画室文集》第二十六册《行脚过千秋》¹⁹⁹（简称《行脚》），这篇自传写于 1980 年，却迟于 2003 年方收入《行脚》出版。

竺公往生后隔年，卢友中写了一部《雁荡山僧——竺摩法师传》²⁰⁰，这是一部相当完整的传记，全书 15 万字，把竺公的生平，从出生到圆寂，分成四章详述，并附录有《竺摩法师年谱简编》和《竺摩法师著述目录》。这本书在 2010 年有修订版。其余散见的竺公简介、略传等甚多，较为详细的有如释开谛编《南游云水情》²⁰¹其中有竺公生平介绍，陈心耕著《竺摩法师史略》收于《慧海明灯》²⁰²，大部分内容都是依据《简谱》写成。

竺公的生平，有三个明显的时期，也就是中国大陆时期、港澳时期和星马时期。²⁰³笔者认为竺公在中国大陆时期，可以称之为学生时代，因为这阶段的竺公，分别是在闽院求学，在武昌佛学院（当时改组为世界佛学苑图书馆）任研究员，在白湖学舍自修以及后来在延庆寺赶读英语，都是在积极累积学问的阶段。前面提到关于竺公生平的记述与研究，对于竺公在中国大陆求学时期的内容，是比较贫乏的，甚至还有一些误差，这主要的原因还是资料不足的问题，毕竟竺公早期发表文章的杂志很难找齐，再加上竺公用的笔名甚多，较难查证。然而随着《民国佛教期刊文献集成》（简称《集成》）与《民国佛教期刊文献集成续编》（简称《补编》）在 2006 及 2007 年相继出版²⁰⁴，使原本稀缺的史料，至此大量涌现，竺公早期的文章，尤其尚未结集出版者，纷纷露面。这一机缘，使得此时期的研究变得可行。笔者的这篇文章便是依据这时期的文献来研究竺公的学生时代。

¹⁹⁷ 台北：东大图书，1986 年出版。

¹⁹⁸ 收于继程主编《大马佛学研究》第一集，槟城：马佛青总会佛教文摘社，1984 年出版；后来分上下两部，分别收于 2003 年出版的《篆香画室文集》第 4 册《般若心经讲要》和第 5 册《观音菩萨普门品讲话》，下文引用皆出自后者。

¹⁹⁹ 槟城：三慧讲堂印经会，2003 年。

²⁰⁰ 北京：宗教文化出版社，2003 年。

²⁰¹ 槟城：宝誉堂教育推广中心，2010 年出版。

²⁰² 陈松青编，香港：新新出版公司，2012 年出版，全称《慧海明灯：纪念竺摩长老百年诞辰文集》。

²⁰³ 夏美玉《太虚大师对竺摩法师之影响与启发》，载于《新纪元学院学报》第 3 期，2006 年 7 月，页 29-61，新纪元大学学院网，2019 年 6 月 26 日阅自

<https://www.newera.edu.my/files/mces/xuebao2006/2006%20V3%20L2.pdf>。

²⁰⁴ 黄夏年主编，北京：中国书店出版社出版。

何建明有一篇《竺摩法师与中国现代佛教》²⁰⁵收于《慧海明灯》，主要写竺公在 1938 年之前的修学时期所建立的人间佛教的思想。他所写的时间范围是从竺公在 1930 年闽院接受新式僧教育直到他于 1938 年去港澳弘化之前，将近十年的修学生涯，与笔者所定的时间范围相近，所不同的是，他探讨的是竺公这时期所建立的佛教思想，而笔者着墨的是竺公此时期的生活情感以及翻译的作品，偏向其生平经历，可视为竺公传记的补缺。下文分两个部分作探讨，即竺公与同学之间的情谊以及竺公翻译的日文著作。

二

1930 年竺公 18 岁，入学闽院，1932 年冬季毕业²⁰⁶。前后共两年多的时间。他在闽院的同学，有“心道、灯霞、印顺、东初、智严、大讷、静严、德潜、普钦、又信等人”²⁰⁷，另外《自传》还提到西莲、洪林、窥谛三人。（页 5）根据竺公早年写的《我与大讷西莲两法师》，他的同学还有等持、寂颖、智光、醒来等人。²⁰⁸

竺公与同学之间的往来互动究竟如何？竺公的同学智藏（简称智藏）在《凄风苦雨哭三师》²⁰⁹提到：“闽院同学中和他（大讷）最投契的就是现在焦山的静严，宁波的竹摩，四川的德潜了，他们时常谈话。”。竺公与大讷的关系确实很好，他在《我与大讷西莲两法师》记录了他与大讷及西莲的交情。1930 年竺公初到闽院，18 岁的青年僧人“从赶经忏的应赴僧队伍里走出来”²¹⁰，顿觉“如鱼得水，如鸟出笼”，“如鲁滨逊漂流到水天空阔的海岛，呼吸新鲜的空

²⁰⁵ 《慧海明灯》出版于 2012 年，作者这篇文章没有注明写于何时，最早应该不会早于 2008 年，因为依据他所参考的文章，有 2008 年出版的澳门《文化杂志》冬季刊，（见其文注 2，页 17）此时期，《集成》与《补编》皆已经出版。因此笔者推测，作者有可能是用了《集成》与《补编》的资料。

²⁰⁶ 关于竺公于闽院毕业的时间，《简谱》（上）作“一九三三年，师二十一岁。是年冬，毕业于闽院”（页 125），《自传》则写作“三二（民二一）年卒业，大师弘法潮州和汕头，就命我去作笔记。”（页 6）

前文提及的传记大多依据《简谱》，写作 1933 年冬季毕业。何建明于《人间佛教与现代港澳佛教》（下册）（香港：新新出版社，2006 年）作 1932 年冬毕业（页 306-307），不过在《竺摩法师与中国现代佛教》写为 1933 年冬。（页 19）

竺公是先毕业然后才随侍太虚大师，因此可以依据太虚的行程推算。当时太虚弘法潮汕时，作为侍录的守志（即竺公）曾写过一篇《太虚大师潮汕弘法一周记》（《海潮音》第 14 卷第 1 期，页 65-73），记录了大师从“国历”（即阳历）12 月 9 日至 17 日的行程，并发表于 1933 年（民国 22 年）1 月 15 日出版的《海潮音》第 14 卷第 1 期。因此很显然竺公毕业的时间不可能迟于 1933 年。

此外，《太虚大师潮汕弘法一周记》的文末注明“佛历二五五六年，十二，于闽院”。佛历 2556 年应该是依据太虚《佛教纪元论》所倡：“中华民国二十一年，佛教历二五五六年”。（此文写于 1932 年 6 月，刊于《海潮音》第 13 卷第 8 期）因此可以确定，佛历 2556 年即公元 1932 年，亦即竺公毕业之年。

²⁰⁷ 《简谱》（上），页 123。

²⁰⁸ 《人海灯》第 3 卷第 2 期，1936 年 2 月（此刊物无页数，下同）。这一期的《人海灯》是追悼专刊，名为《西莲 大讷 华清 永学四法师追悼号》。

²⁰⁹ 《人海灯》第 3 卷第 2 期。

²¹⁰ 对于应赴经忏，竺公当时觉得是业缘所致（“在应赴僧的队里跟着‘赶经忏’的朋友们把我的天真烂漫的黄金时代一年一年地去消磨，那是自己的业力所使然，从未怨天尤人。”）不过，他后来有不同的看法，如他于 1951 年在澳门佛学社法事部所讲：“现时一般僧青年，每喜侈谈新思潮、新文艺、新主义，对于诵经礼忏之事，每每讥为老僧之所为，或斋公斋婆们的迷信，为不足道，或不稍提，既笔者亦曾犯过此种毛病，后来曾经有过一个机会，痛自发心在每晨二时虔礼大悲忏，礼过四十九晨，得到种种见光见花见佛像的瑞相，对于自己以前血气未定的高傲心，随便说话的轻率心，降伏不少。且深自觉，痛忏前非。并自修水忏、净土忏、药师忏、梁皇忏、地藏忏等各种忏法，约时间说，陆陆续续，在一年以上。每修一忏法，皆有一种奇异的感觉，冥冥中如有人在暗示着、影射着、或消灭过去的罪障、或指点未来的作业。就从这些地方，更树立了我坚定的信念；现在对于忏法的改变看法，也是从这种信

气。”从此在闽院埋首课堂，吸收新知，获得师长教诲，学友砥砺。他自言：“西莲法师与大讷法师，就是那时我所亲近的同学知识的尤者。”

竺公与大讷，在同一学期进入闽院，因此“我们云水相逢，成了很好的道友”。他对大讷的印象是：富于感情而且和气、喜爱幽静、早晚跏趺静坐、眼光犀利、决断力强、文笔流利、头脑冷静、态度沉默、国学（中文）程度特别好等。可惜很快的，竺公不得不和他的好道友分开。1931 年暑期，为了更深入唯识学，大讷离开闽院，前往以研究唯识著名的南京支那内学院（简称“内院”）。起初与竺公等同学还有书信往来，最后大讷在 1932 年 4 月病逝，算起来他离开闽院还不足一年。

从大讷赴南京求学到他往生的过程非常曲折可悲。由于闽院学生学识程度不一，课程也并非单单是佛学²¹¹，对学识水平比较高的大讷而言，并不是理想的环境，他希望深入研究唯识，所以抱着求法的心去内院。他与同学西莲和德潜一同前往南京，但是后来却是他先行前往内院。内院没有住宿，内院附近的寺院却有驻军，他只能挂单在十里远的寺院。不但住得远，还得了病，病了也没法好好治疗，逐渐演变成肺病（肺癆），最后药石罔效，年仅廿五便离世。

竺公与同学们在跟大讷与德潜几番通信中，得知大讷得病，心急如焚，尤其后期德潜信中说大讷已经病入末期，“若经济充裕，犹有一分之望”，当下便与同学发起筹募医药费。闽院的穷学生，都纷纷解囊，又向教师募捐，竺公还特地去妙释寺向一位居士筹得数元，总共三十多元。这样匆匆寄到南京，隔了几天，便受到德潜报丧的信，令人伤心感叹不已。竺公说：“我想起他临别前的数言，和那种为学悲苦的神情，景然在目；又想到现在做学僧的可怜，真不知热泪自何而来了。”²¹²竺公生平第一次遇见志趣相投的道友——为学悲苦的大讷——就这样在竺公年轻的心灵留下无限的伤怀与感慨。

竺公与德潜的联系算是比较频繁。德潜跟大讷一样，在 1931 年提早离开闽院，与西莲一起到内院。后来德潜与西莲，因事前往江北，原本只打算耽搁一周便赶往南京与大讷会合，不幸遇上大水灾，竟拖延了两个月，去到南京，大讷已经病倒了。后来西莲也病了，离开内院。德潜与大讷两人苦苦支撑，互相鼓励。最后大讷在 1932 年病入膏肓，撒手人寰，德潜都不舍不离，代为奔波。德潜之后去了四川汉藏教理院。²¹³在四川接到西莲在 1934 年 10 月往生的消息。²¹⁴1935 年德潜与竺公等同学，发起出版西莲与大讷的纪念专号。²¹⁵自大讷病逝后，竺公应该是一直保持着与德潜往来通讯。

静严的资料很少，可以知道的是大讷病重之时，竺公等同学为之募款，静严也是主力之一。²¹⁶静严生于 1907 年，幼年出家，比竺公年长，与西莲等年龄相仿。静严毕业后回了焦山定慧寺，担任监院一职，1936 年接任方丈和焦山佛学院院长。竺公与静严毕业后还有没有联系，目前笔者尚没有发现相关的资料。

前面提到的智藏，跟竺公的关系也很密切。智藏在前述悼文说道“六月一号接到宁波竹摩兄来信”，又说“我上月很感慨的在写给我挚友——竹摩的信中说”等。可知竺公跟智藏的关

念的立场上来立论的。或者有人以为我这种思想是不对的、或退步的，但我自己却认为是进步的。这个信念，也是很坚固的。”《对于“经忏佛事”的新估价》，收于《佛教时事感言》，页 63。

²¹¹ 当时闽院的课程，除了佛学之外，还有历史、地理、算术、国文、日文、英文、中国哲学、西洋哲学、自然科学、生理学、社会学、国术等。（胜济《太虚大师住持南普陀寺长闽南佛学院六年记》，载于《海潮音》第 14 卷第 9 期，1933 年 9 月，页 75）

²¹² 以上两段内容分别出自《我与大讷西莲两法师》以及罕言《屋梁落叶》，载于《人海灯》第 3 卷第 2 期。

²¹³ 德潜《四川汉藏教理院德潜法师上导师书》，载于《正信》第 6 卷第 19、20 期合刊，页 14。

²¹⁴ 罕言《屋梁落叶》，载于《人海灯》第 3 卷第 2 期。

²¹⁵ 德潜《四川汉藏教理院德潜法师上导师书》，载于《正信》第 6 卷第 19、20 期合刊，页 14；智藏《凄风苦雨哭三师》，载于《人海灯》第 3 卷第 2 期。

²¹⁶ 罕言《屋梁落叶》，载于《人海灯》第 3 卷第 2 期。

系也很好，毕业之后仍然通讯不断。智藏个性悲观²¹⁷，他在悼文中写道：“我上月（指五月）很感慨的在寫給我摯友——竹摩的信中说‘我愿每日在观音菩萨像前祈祷，少死几个有作为的青年，如果一定要他们死去，那我愿意替他们死去，像我这样的人活着干吗呢！’”竹摩回我信说：‘你若替死友们写悼文时，顶好把我（竹摩自称）写进去，预先悼了，以免将来麻烦！苦笑！’”当时，大概谁也没想到，智藏发的愿竟然应验，在短短两个月后病逝，步上三师的后尘，年方廿二。竺公的同学德潜有悼文曰：“予年来丧至友者再，哭痛者再，今又哭与予同哭至友未竟之至友，哀痛之情，其可已乎？”²¹⁸竺公的感受，想必也是哀痛如斯。

心道和印顺在闽南诸同学中，是特别突出的。他们还没毕业就被派去鼓山佛学院办学。²¹⁹心道是竺公的老同学，早在进入闽院之前便已认识。竺公在 1929 年进入宁波观宗弘法研究社（简称弘法社），当时的同学有“清淮、心道、智定、苇庵、逸山、又信等三十余人。”²²⁰心道生于 1905 年，18 岁出家，离开闽院之后去了武昌佛学院，后来常在西北等地弘法。1937 年，竺公在宁波延庆寺苦读英语准备留学日本的时候，还与心道等同游普陀山，留下一篇《普陀巡礼》记游。竺公说道：“五月十九日午后，我在延庆寺，忽然接到观宗寺来的电话。我正在疑心是谁？阔别多年的心道法师的湖北腔，已跑入了我的耳朵！”又说“心道是我在观宗、厦门、武昌的老同学，重话别情，自然有一番说不出的快乐。”观宗即观宗弘法社，厦门乃闽南佛学院，武昌指武昌佛学院。那时心道和品觉数人要去普陀山“白相”（玩耍），邀竺公一道去。一行七人便去朝礼普陀。前后五天四夜，普陀洛伽都走了一遍，一路感慨良多。沿途，心道谈起西北弘法的事迹，虽然困难重重，但是不能阻挡他宣教的决心与行动。竺公则感慨普陀寺宇之多，却没有一间办佛教教育的寺院。

印顺则在《平凡的一生》曾提到，1936 年秋天，他刚完成阅藏，打算去天台山国清寺赶斋兼朝礼名山，经过宁波，在延庆寺挂单，“想起了慈北白湖（鸣鹤场）金仙寺，是亦幻法师住持的地方。听说风景优美，芝峰法师与守志（即竺摩）、月熙等同学，都住在哪里，到不如先去白湖走一趟，回来再上天台山不迟。决定了，就到金仙寺来。这里，倒是一个好地方，湖光山色，风景着实不错！在这里自修，应该是极其理想的，但在我的感觉中，似乎太自由了一点。”²²¹竺公跟印顺见了面没呢？大概是见了的，这样才能觉得这里自修的生活“太自由了一点”吧。

提到白湖学舍，竺公在 1934 年离开武汉，随芝峰到宁波白湖金仙寺办白湖学舍。白湖讲舍的办学情况如何，不甚明了。印顺称竺公与月熙在这里自修。竺公也提到在 1937 年，他与暮笏及化庄等白湖讲舍学友一起避难。²²²白湖讲舍的办学情况，竺公曾经对老同学窥谛透露一二。那时窥谛在岭东佛学院办学，《人海灯》即是岭东佛学院所办杂志，由通一²²³负责编辑，竺公常投稿给《人海灯》，彼此系融洽。竺公给窥谛写信，刊在《人海灯》，名为《一点感慨》²²⁴。信中，竺公感慨道：“白湖讲舍的创建，原为召集少数志同道合者来互相切磋，研读。实是青年学者修学的好道场，也许是程度定的太高了吧？所以一直到现在还未达到‘有四人以上，就开学讲学’的目的。其间虽曾来过几人，或因无自修能力，或趣味不合的原因而去了。所以芝法师自然不能为一二人而讲学，同时因延庆寺之请，他亦暂时离开白洋湖了；现在留下讲舍的还只有这一位寂然不动的大员——我在古纸堆里乱撞瞎碰！你想，有什么好福气，领什么好教益？”这样看来，竺公在这段时间，可说是没有什么同参道友的。竺公写这篇文章的时间是 1934 年 3 月，其时白湖才成立半年多，前面提到印老到访白湖的时间是 1936 年，那时应该是

²¹⁷ 《凄风苦雨哭三师》，作者自述西莲对他的评语。

²¹⁸ 《哭同学永学法师》，载于《人海灯》第 3 卷第 2 期。

²¹⁹ 《简谱》，页 123、124。

²²⁰ 《自传》，页 4；《简谱》，页 123。

²²¹ 《平凡的一生》（增订本），台北：正闻出版社，1994 年，页 15-16。

²²² 《自传》，页 9。

²²³ 竺公与通一的往来，可以参考何建明在《人间佛教与现代港澳佛教》上册，页 207-222。

²²⁴ 《一点感慨》写于 3 月 27 日，载于《人海灯》第 1 卷第 11 期，1934 年 5 月出版。

有月熙在的，至于跟暮笏和化庄等学友逃难时，已经是 1937 年了。白湖讲舍，后来也不至于只有竺公“一位大员”了。

窥谛是竺公闽院同学中，毕业后仍有通讯的其中一人。窥谛去信告知闽院已经叶落秋山，又羡慕竺公在白湖领受芝峰的教益，且以为延庆寺要创办四明教观院。竺公回信称羨窥谛做“人上人”（即在岭东佛学院任教），并告知延庆寺其实负载累累，成功办学的机率微小，白湖讲舍更是招不到学僧，只有竺公一人唱独角戏，芝峰也去了延庆寺（驻寺弘教与筹办教观院）²²⁵。两位老同学之间谈的不离当时的新僧教育、革新佛教等问题。

至于竺公其他同参道友的情况，由于笔者所读资料范围有限，只能暂时从缺。

三

竺公翻译的日文著作，在相关的记述中，常常被忽略，或是一笔带过，间或有多提及的，也每有疏漏。²²⁶虽然这些翻译作品，在竺公的众多的著述当中，只占了很小的比例，但是它们毕竟也是竺公的作品，不宜受到忽视或误解。

竺公翻译的作品，《简谱》（上）提到的有三篇《六祖坛经书志学之研究》《无著的学说》《苏东坡的佛教思想》。（页 125）然而，目前查到的竺公翻译的日文作品还有另外两篇，即《佛教的本质》与《佛教思想的体验》²²⁷。各篇的发表日期与刊物，详见下表：

	题名	署名	刊名	出版年月
1	苏东坡的佛教思想 ²²⁸	昙伦	《海潮音》第 14 卷第 3 期，页 19-25	1933 年 3 月 ²²⁹
2	六祖坛经书志学的研究	守志	《现代佛教》第 5 卷第 8、9、10 期合刊，页 35-71	1933 年 4 月
3	无著的学说	昙伦	《海潮音》第 14 卷第 5 期，页 29-41	1933 年 5 月
4	佛教的本质	竺摩	《人海灯》第 2 卷 第 16 期，页 78-82	1935 年 7 月
5	佛教思想的体验	竹摩	《人间觉》第 2 卷 第 3、4 期合刊，页 13-14	1937 年 2 月 ²³⁰

虽然《苏东坡的佛教思想》是竺公最早发表的日文翻译作品，然而，竺公最早翻译的却是《六祖坛经书志学的研究》。他在这篇译文最后有“1932 年，中秋日，脱稿于闽院”，可见

²²⁵ 《静安和尚住持四明延庆寺记》，收于《佛教时事感言》，页 91。

²²⁶ 诸如陈心耕《竺摩法师史略》称竺公著述了《苏东坡的佛教思想》（《慧海明灯》页 3）；又百度百科“竺摩法师”词条下，称竺公的代表作品为《无著的学说》《苏东坡的佛学思想》，百度百科网，2019 年 5 月 23 日阅自 <https://baike.baidu.com/item/竺摩法师>。

²²⁷ 何建明在《竺摩法师与中国现代佛教》（页 20-23），将竺公在 1931 至 1937 年之间所发表的文章，详列一表，其中即有这两篇，不过却没有列入《无著的学说》与《苏东坡的佛教思想》。

²²⁸ 译者于文首注明“原文载《东洋文化》第百十四号”。

²²⁹ 译者于文末注明“1933，1，11，试译于虹口雪窦寺”。

²³⁰ 译者于文末注明“一月三十日在白湖”。

是闽院时期的作品。当时闽院的课程，有一门日语课，由神田惠云教授。²³¹竺公学习日语仅两年多的时间，便能翻译，颇有语言天赋。竺公于1933年1月随芝峰到武昌。²³²当时武昌佛学院在1932年改组为世界佛学苑图书馆，馆内招收研究员，分为考校与编译两系。²³³竺公因能翻译日语而进入编译系。

《六祖坛经书志学的研究》是日人松本文三郎(1869-1944)所著，分上下篇载于《禅学研究》第17及18期，1932年3月及7月，京都禅学研究会出版。译文开篇也有注明“《禅学研究》第十七，八号”，所以从时间上可以知道竺公翻译的是当时来自日本的最新的佛学研究成果。这篇书志学研究，比对了《六祖坛经》的三个版本——明藏本、兴圣寺本、敦煌本。著者的研究非常细致严谨，全文（译文）长37页，将近两万字，得出结论是——敦煌本《坛经》不是善写本，也不是《坛经》的原型，但是从敦煌本可以判定唐末《坛经》的形貌，而兴圣寺本是在一定程度上修正了敦煌本。现藏本则是以兴圣寺本为基础，但是前后篇章错置。至于《曹溪别传》与《景德传统录》，则可能是依据契嵩的三卷本杂糅增补而成。（页194）

竺公选择译出这篇论文，或许关系到当时胡适陆续发表有关禅宗史的研究，如《坛经考之一》等文章。²³⁴松本文三郎的论文有一小部分，是从各种资料的考证，否定胡适“《曹溪大师别传》是《坛经》古本”等论断。（页40-41）胡适虽擅长研究法，但是他研究佛教史料时却有对佛教恣意解读的嫌疑，常被佛教徒所诟病。芝峰曾著文举出胡适对佛教研究的错误之处，并称其如“疯狗般乱吠”。²³⁵他在文章里面也提出胡适的《跋六祖大师别传》，“日人松本文三郎的《六祖坛经书志学的研究》（见《现代佛教》第8期）中又证成胡适的胡说。”²³⁶

胡适对于《坛经》的研究，后来在1969年曾经造成一番激烈的争论，印顺后来写《神会与坛经——评胡适禅宗史的一个重要问题》，他在文初，即说“唯一可以纠正胡适论断的，是考据。”²³⁷而竺公翻译这篇论文的目的之一，大概也是想以日人考据的成果，让大家看清胡适论断的错误。这是竺公第一篇发表的日文翻译作品，以芝峰向来对竺公的照拂，加上他对胡适佛学研究的深恶痛绝，这篇文章的翻译，或许是出自芝峰的授意。如果这一猜测确凿，那么竺公的这篇翻译，倒是有领先时代的意义，毕竟当时驳斥胡适的文章虽然不少，但是却似乎少有从严谨考据方法来纠正胡适的。

《苏东坡的佛学思想》与《无著的学说》是竺公在世界佛学苑图书馆当研究员的成果。这两篇翻译分别于1933年3月及5月，发表于《海潮音》第14卷第3期和第5期²³⁸，且皆署名昙伦。《苏东坡的佛学思想》在1933年1月11日虹口雪窦寺译出²³⁹，当时竺公大概是在前往

²³¹ 参注13。另，“1927年，太虚接任院长后……特别聘请日本僧人神田惠云教授日语。”（《当代的闽南佛学院》，南普陀在线网，阅自2019年5月24日

<http://www.nanputuo.com/nptxy/html/200612/1814273929746.html>）

又，印顺《游心法海六十年》：“我又学过日文，那是在闽南佛学院的时候……日文老师神田先生点名时……”（页2），印顺曾经是竺公在闽院的同学，可知日僧神田也就是竺公当时的日文老师。

²³² 芝峰离开闽院的时间，见《太虚大师年谱》，页355。

²³³ 详见太虚讲，苇舫记《世界佛学苑之佛法系统观》，载于《海潮音》第14卷第11期，1933年11月，页7。

²³⁴ 发表于1930年前后。参顾伟康《评胡适的禅史研究——1969年争论坛经的回顾与思考》（手机学佛网，2019年5月28日阅自<http://wuming.xuefo.net/nr/1/6344.html>，原载《中国文化》第6期，北京：中国艺术研究院，1992年6月）

²³⁵ 芝峰《胡适的胡说》，载于《海潮音》第14卷第1期，1933年1月，页7-9。

²³⁶ 《跋六祖大师传》应该是《跋曹溪大师传》。又刊于《现代佛教》第8期的，应该是指竺公的译文。《现代佛教》第8、9、10期合刊，迟至1933年3月才出版，竺公的该篇译文，应该是原定于第8期的内容。

²³⁷ 印顺《无净之辩》，CBETA线上阅读网，2019年5月28日阅自

http://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0020_002

²³⁸ 《年谱》作“一九三四年发表”，误也。（页125）

²³⁹ 译者于文末注明“1933，1，11，试译于虹口雪窦寺”。（页25）

武昌的旅程当中吧。《苏东坡的佛学思想》的作者是日人井上秀天(1880-1945)，发表于《东洋文化》第 114 期²⁴⁰。作者从苏东坡的诗词传记等分析他的佛学思想。作者认为尽管苏东坡跟佛印禅师打机锋时，落于下风，但是他在同时期写的《赤壁赋》，可以看出他有超越相对的绝待思想，而在跟常总照觉禅师参学之后所写的“投机偈”²⁴¹，表现了他对“有情无情，同圆种智”的思想，即是华严至高至圆的大乘佛教思想的体悟。他后来所写的“悟道偈”²⁴²，亦是以诗意表达这种大乘佛学的思想。

《无著的学说》，严格来说，是竺公真正译于武昌佛学院的作品²⁴³，他在文章开头，还特别说明是“武昌佛学院编译员成绩”。竺公在文首也注明“节译《印度哲学史》”。《印度哲学史》的著者是宇井伯寿(1882-1963)，载于《思想》第 127 期，1932 年 12 月东京岩波书店出版。竺公的这篇译文，后来收录于张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第 96 册（《唯识学的论师与论点》）²⁴⁴。这篇译文将近一万三千字，是竺公译作里面篇幅较长的其中一篇，也是唯一有关唯识思想的译文。作者分析无著的学说，完全是依据《摄大乘论》。他以阿黎耶识、三自性、唯识教（即唯识观）和佛陀观四个部分谈唯识说。这四个部分，出自《摄大乘论》的第一应知依止胜相，即阿黎耶識；第二应知胜相，即三自性；第三、应知入胜相，即唯識教；第十、智差别胜相，即三種佛身。作者认为在《摄大乘论》的十种胜相中，这四个部分是最重要的。不过文中的分析仍然偏重阿黎耶识与三自性的分析。他最后提出不管是中国或日本，向来重视世亲甚于无著，然而他认为无著才是唯识学说的集大成者，世亲不过是把它发扬光大而已。

当时《海潮音》编者芝峰（也是世界佛学苑图书馆编译部主任）在《编后记》说道：“《无著的学说》，是日本在著作界中握有权威学者的作品，译笔清晰达意。这篇是在说明真谛法师《摄论》的思想，这在我们中国是很少有人注意的，是一篇很好的介绍文章。”（页 122）如此看来，或许正是透过这篇译文，代表无著唯识思想的《摄大乘论》，渐为人所重视。

《佛教的本质》发表于 1935 年《人海灯》第 2 卷第 16 期。原作者为高楠顺次郎(1866-1945)。译文有个副题“四法印与二重教团”，内容除了对四法印以及二重教团的诠释，还有佛教各种主义——和平、平等、无神、共产等的诠释。作者对于二重教团的解释是，僧团不单是指出家二众（出世间教团），也包括在家二众（世间教团）。所以“自归依僧”，是皈依自己的集团（二重教团）。作者强调“故常人往往把僧专指出家比丘，这是大错特错的谬误”，竺公在这里留下一句半开玩笑的感叹“译者戏按：日本的僧能深入社会与社会合作，不同中国的僧被社会遗弃，关系恐怕就在这点上吧？”之所以是“戏按”，大抵是不全然认同罢，毕竟中国的僧宝，从来不包括缁素二众在内。比如竺公闽院所写《谈三宝》，僧是指六合僧，僧宝必须具足僧相与僧德。²⁴⁵

《佛教思想的体验》发表于 1937 年《人间觉》²⁴⁶第 2 卷第 3、4 期合刊。作者是道重信教(1856-1934)²⁴⁷。竺公译于白湖。²⁴⁸文章很短，只有两页，内容分两段——自业自得的法则、修养和指导。前者是讲因果律，后者是实际修学佛法的建议。可说是一篇接引初学者的文章。

竺公翻译日文佛学著作，目前所见，只有这五篇。这几篇译文的作者都是当时日本佛学界有名的权威学者。竺公翻译这些人的作品，在当时中国佛界兴起不久的日本佛学著作翻译大潮

²⁴⁰ 译者于文首注明“原文载《东洋文化》第百十四号”。（页 20）

²⁴¹ 即《宿东林偈》：“溪声便是广长舌，山色无非清净身；夜来八万四千偈，他日如何举似人。”

²⁴² 即《观潮》：“庐山烟雨浙江潮，未到千般恨不消；到得还来别无事，庐山烟雨浙江潮。”

²⁴³ 文末注明“1933 年 3 月 19 夜完稿，武昌佛学院”。

²⁴⁴ 台北：大乘文化出版社，1978 年，页 1-22。

²⁴⁵ 《正觉的启示》，槟城：三慧讲堂印经会，2003，页 51，原载于《现代佛教》第 5 卷第 1 期。

²⁴⁶ 1935 年由中国佛学会厦门分会创办的佛学半月刊。

²⁴⁷ 日本学者及净土宗僧人，有“现代一休之称”。

²⁴⁸ 文末注明“一月三十日在白湖”。（页 14）

中，贡献一份的力量。竺公通过这些翻译，认识当时日本人研究佛学的方法与态度，或许正是他日后决心留学日本的原因之一。

顺带一提《唯识学上的种子义》，《简谱》（上）提到竺公的日文翻译的同时，还提及“并有在武院之讲稿《唯识学上的种子义》刊于《海刊》”（页125）。查《海潮音》第15卷第7期有《唯识学上之种子义》，作者为雨昙。虽然何建明认为这是竺公署名雨昙的作品²⁴⁹，然而依据《简谱》提供的笔名——雁荡山僧、竺摩、为霖、昙伦、慧森、大广、慧海、非非、默林、麝提、贝叶、篆香室主、释迦罪人等廿余名——其中并没有雨昙（页121）。或许可以猜测“雨昙”乃是未被列出的笔名之一，但是从其他资料看来，却未必如此。

首先，《唯识学上的种子义》文末即注明“民国二十三年，五月，十八，写于武昌世苑馆”，按理1934年5月竺公已经离开武昌，与芝峰去了宁波白湖讲舍了。²⁵⁰因此这位雨昙应该是另有其人了。其次，依《太虚大师年谱》所载，1933年12月，世界佛学苑图书馆成立研究预习班，雨昙为学生之一。（页364）而《唯识学上之种子义》写于1934年5月，在时间上正好对上。此外，雨昙陆续有文章发表于《海潮音》《正信》《净土宗月刊》等。1940年受聘于焦山佛学院任教。因此，几乎可以确认，著《唯识学上之种子义》的雨昙，并不是竺公笔名。

也有可能是，竺公发表的讲稿，不是《唯识学上的种子义》。查同样发表于《海潮音》（第19卷第9期）的还有慧海《唯识学上的转依义》，慧海是竺公笔名之一，或许这篇才是竺公讲于武院的文稿？不过第19卷《海潮音》的出版已经是1938年了，时间上有较大的距离。而且第19卷第8期内有慧海与同杰共译《大乘修心七义》，这位应该是四川汉藏教理院的学生。²⁵¹竺公所发表的“武院讲稿”，究竟是怎么回事，目前尚无法厘清。

四

竺公早年在中国大陆接受新式僧教育时期的生活，在相关史料的梳爬之下，算是得以管窥一二。

从竺公与同学的交往中，可以发现当时竺公是个感情丰富、活泼开朗、善于交际、乐于助人、受到同学尊重喜爱的年轻人。他在闽院交到志同道合的朋友，在好友离别时，关心挂念，好友需要金钱资助时，热心奔波筹款。好友离世他心如刀割，撰文哀斯人之悲苦早夭，哀佛教革新之困难。毕业后，他与德潜、智藏、窥谛等同学友人时时保持通讯，虽然书信往来颇为费时，他仍然频频与众人互通消息，关心慰问，畅谈佛教时事。于白湖自修，有印顺来访，于延庆寺苦读，有心道等邀游普陀，都可以看出竺公人缘颇佳，言谈思想不俗，受印顺与心道等学霸青睐。

竺公翻译的日文著作，不止于《简谱》所言的三篇，尚有两外两篇。目前所见，总共五篇，除了《佛教思想的体验》比较短小，其他篇幅都比较长，尤其《六祖坛经书志学的研究》。这些著作，可说都最新的日文佛学研究成果。竺公的翻译，芝峰称赞为译笔清晰达意。从竺公对日本佛学研究的认识，不难理解他后来一心想到日本求学求法的原因。竺公在《自传》说到他在延庆寺每日赶读英语八小时，准备到日本大正大学留学。（页14）若是不知道竺公的日文造诣极好，恐怕会很奇怪为什么竺公攻读的是英语不是日文吧。虽然有谓竺公通英梵日文²⁵²，

²⁴⁹ 何建明《人间佛教与现代港澳佛教》（下册）作“署名‘雨云’”，应为“雨昙”。（页308。）

²⁵⁰ 根据印顺著《太虚大师年谱》（台北：正闻出版社，2000新版），芝峰在1933年1月去武昌（页355），1933年九月离开武昌回去宁波（页362）。

²⁵¹ 汉藏教理院的学生当中，有慧海与同杰。（《汉藏教理院与太虚大师》，收于《惟贤长老著作》第5卷，华藏网，阅自2019年6月16日<http://www.huazang.org.cn/bencandy.php?fId=73&id=1046>）

²⁵² 《佛教新闻》，载于《人海灯》第2卷第21、22期合刊，1935年10月。

然纯属记者溢美之词，事实上竺公真正通的是日文。希望透过此文，竺公的日文翻译能力，获得应有的认识。

本文原计划写第三个部分，也就是竺公对于当时新旧僧冲突所持的态度。当时的佛教界，受到教内外的各种冲击，外有军政的压迫，耶教与科学的威迫，内有居士之抬头，自身的腐败凋零等。²⁵³太虚大师等人提出革新佛教后，佛教内部其实更产生了新僧与旧僧之间的冲突。旧僧不一定是无识之士，其中提倡念佛的印光大师，便不赞成强势激烈的革新²⁵⁴。印顺也曾分析改革派的新僧之中有不同风格。²⁵⁵竺公的老师芝峰，好友通一等，都是新僧运动的有力推手，言辞上对旧僧颇不客气。竺公的态度是否相同呢？竺公属何种风格的新僧？这些问题姑留日后。

²⁵³ 陈慧倩《竺摩法师及其教育文化与教育事业（1954-1990）》，拉曼大学中华研究所，2017年，页23，拉曼大学网，2019年6月27日阅自<http://eprints.utar.edu.my/2575/1/MA-2017-1207906-1.pdf>。

²⁵⁴ 《净土法门丛谭》，槟城：三慧讲堂印经会，2003年，页152。

²⁵⁵ 《平凡的一生》，页47。

The Role of Venerable Miao Lian in the Establishment of Kek Lok Si Temple, Penang

Shi Zhen Yuan

Venerable Miao Lian (字妙莲, 别号云池, 1824-1907) who was also known as Beow Lean or Bian Lien in the Hokkien Dialect, was from Kusan Yong Quan Si, Fu Jian Province, China. Miao Lian was the abbot of Yong Quan Si which had been introduced by Chen Bao Chen (陈宝琛, 1848-1935) to Penang in 1883. At that time, his initial purpose was fundraising to rebuild the temples in Kusan. Miao Lian had been traveling back and forth to Kusan for 5 years, but in 1888, he was honored to serve in Kong Hock Keng (广福宫) a Guan Yin Temple in Penang as abbot. During his stay, Miao Lian noticed that he was unable to meditate due to the busy and noisy environment at Jalan Masjid Kapitan Keling, in the middle of George Town, Penang.

After three years of residence at Kong Hock Keng, assisted by Cheong Fatt Tze (张弼士, 1840-1916), Zhang Yu Nan (张煜南, 1851-1911), Hsie Yung Kuang (谢荣光, 1848-1916), Zheng Si Wen (郑嗣文, 1821-1898) and Dai Xin Ran (戴欣然, 1849-1919), he finally bought a piece of land and construction began to build a meditation monastery at Ayer Itam road, Penang in 1891.

Venerable Miao Lian not only founded a place for mediation, but according to the name of the monastery “Kek Lok Si”, or, Pure Land Temple, he built up a practice center for the Pure Land lineage also. Hence, Miao Lian also introduced Chinese Chan Buddhism, the Cao Dong Lineage of Kusan, the method that teaches meditation to purify one’s mind, and the practice of reciting the name of Amitabha as well. These are the two main important streams of practice for Chinese Buddhism which was introduced to Penang by Venerable Miao Lian.

This paper also includes an introduction to Venerable Ben Zhong, Wan Eng and Bai Sheng and their contributions during their services as abbots in Kek Lok Si before Malaya became independent in August 31, 1957.

Keywords: Venerable Miao Lian, Chan Buddhism, Pure Land Buddhism, Kek Lok Si.

Introduction

The Background of Chan Lineage of Kusan Yong Quan Si

Kusan, which is also known as Mount Gu (鼓山) and Yong Quan Si (鼓山涌泉寺) is the name of the temple that was founded in 783 CE by Venerable Ling Qiao (灵峤禅师). The Chan lineage of Nan Qiu Huai Rang School (南岳怀让一系) was passed to Ling Qiao by Jiangxi, Ma Zu Dao Yi (江西马祖道一). After 844 years, in 1627, under Venerable Yuan Lai’s (元来禅师) leadership, the Chan lineage of Cao Dong was reintroduced.

Later in the same Ming dynasty period, Yong Quan Si started implementing a double lineage system of Cao Dong and Lin Ji. According to the Chinese Chan Buddhism the first one is the renunciation lineage and the second one is a Dharma lineage, which began the transmission that has continued up to the present day.

In the late Ming dynasty, when Venerable Yuan Xian (元贤) took over the management, under his leadership, the Cao Dong lineage in Yong Quan Si became more popular. Yuan Xian encouraged his members at Yong Quan Si to be more educated, and hence founded a distinct ‘Kusan Chan’ (鼓山禅)

school. At that time, Venerable introduced the method of “questioning and answering” or “discussion” (小参) between teacher and student. Besides that, Venerable also stressed a mixture of Chan meditation practice, Pure Land ideas and Confucian philosophy; Venerable Bai Zang’s disciplinary ideas (百丈禅师一日不做一日不食之思想) were also added to the daily practice.

In 1854, Miao Lian inherited the 45th generational lineage transmission of the Cao Dong School of Chan from Venerable Qi Liang, and was appointed as the abbot for the 126th generation at Yong Quan Si. The Cao Dong Lineage conveyed to Miao Lian was considered a renunciation lineage. The Lin Ji lineage conveyed to Miao Lian as Dharma lineage was the 42th generation from Long Chi Xi (龙池系法派传).

There were three difficulties that Yong Quan Si faced in sustaining the transmission and lineage:

1. Yong Quan Si has been established for 1236 years (783-2019). In this long period of time, there have been many changes: political, financial and education problems; and the changing of abbot from one generation to another. It is not an easy task to maintain the lineage until the present day.
2. During this period, there were different viewpoints and problems to be solved, lineage matters to be fixed, positions to be filled, systems to be constructed and reconstructed, and the renewal of the teaching methods, etc. The most challenging responsibility was always to educate a worthy successor.
3. After the Revolution of 1911, Chinese monks were scattered throughout the world, and started a new reformation of Buddhist activities to meet the needs of society.
- 4.

The Background of Venerable Miao Lian at Kusan Yong Quan Si

Venerable Miao Lian was born in Gui Hua Village (归化县), Fu Jian Province, China in 1824. His father later became a monk and his mother also observed the Bodhisattva’s Precepts. Miao Lian renounced at the age of 21 under Venerable Qi Liang (奇量禅师), the abbot of Kusan Yong Quan Si, and ordained the same year under Venerable Huai Zhong (怀忠禅师).

In 1854, at the age of 30, Miao Lian was appointed by Qi Liang as the abbot of Yong Quan Si. In 1883, at the age of 59, Venerable started his fundraising trip abroad to get help to reconstruct the ancestral temple at Yong Quan Si.

In 1888, at the age of 64, Miao Lian traveled to Penang and was honored to be appointed as abbot of Kong Hock Keng (广福宫), and he finally established a branch of Yong Quan Si under the name of Kek Lok Si in 1891.

In 1905, at the age of 83, he returned to China, and in 1907 at Yong Quan Si, where, facing the west with joined palms, and recalling the name of the Buddha, Venerable entered nirvana.

The Objective of the Venerable Miao Lian for going abroad

As time passed, the number of Chinese immigrants increased in the diaspora, and so the demand for monks' services in society increased too. At the end of the 18th century, Buddhist monks from Fujian Province started their missionary work outside of China. At that time, they (included Miao Lian) were more interested in fundraising; the purpose was for the reconstruction or rebuilding of old and damaged temples in China.

It was their mission and vow which encouraged them to take up the responsibility and challenge for going abroad to achieve the goal of preserving the arts and culture of Buddhism in their motherland.

In 1900, while Miao Lian was on his way, going to fulfilled his mission in collecting the fund for reconstruction the temple of Yong Quan Si in Kusan, and establishing a new Monastery the Kek Lok Si in Penang; but finally Venerable decided to donate all the fund to the government to help his motherland when facing with the difficulties with the Eight-nations coalition.

The Outcome of Venerable Miao Lian's Contributions

The result of Venerable Miao Lian's setting up Kek Lok Si in Penang is as following:

1. Miao Lian established the First Chinese Chan Buddhist Monastery (四方丛林) a branch of Kusan Yong Quqn Si with the name of Kek Lok Si at Penang in 1891.
2. Miao Lian passed down the Chinese Chan Buddhist lineage of Cao Dong from Kusan Yong Quan Si; and the Dharma Lineage of Lin Ji at Kek Lok Si.
3. Miao Lian appointed intelligent and successful successor to carry on his mission.
4. Miao Lian was honored by the Emperor Guang Xu and Empress Dowager Cixi of Qing Dynasty for his compassionate contribution to the government.

Venerable Miao Lian in Penang

In the middle of 18th century, Chinese immigrants brought with them faith in the Bodhisattva Guan Yin (Avalokitesvara), a great being who aspires to help all sentient beings to be free from suffering. At that time, Guan Yin was included amongst the deities in Chinese National Religions. Before 1947, according to Tufo's Census report, the term 'Buddhist' was not commonly used for the locals, instead of that, 'Chinese National Religions' was better known and that term was used.

Miao Lian was invited to be the abbot of Kong Hock Keng in 1888, Venerable brought along Ben Zhong, De Ru and Shan Qing to Penang. In 1891 Miao Lian started to build a Buddhist Chan Monastery in Ayer Itam, but the locals claimed that Kong Hock Keng was the first Guan Yin temple and accepted Kek Lok Si only as the second Guan Yin temple. At that time, although sangha members had been invited to serve the locals in religious affairs, still Buddhism was not well known.

Miao Lian's mission was established a Chan Monastery for meditation practice in Penang. Subsequently, he also helped to propagate Pure Land (以净土为归) practice.

1. The Significance of the name Kek Lok Si

Construction on Kek Lok Si started in 1891 and was completed in 1904 under Miao Lian's guidance. It was officially opened with a ceremony in January 13th, 1905. After 128 years, today Kek Lok Si is not just a Chinese Buddhist monastery, but also a unique heritage treasure that is well known to both national and international tourists.

The name Kek Lok Si signifies that it belongs to the Pure Land school of Chinese Buddhism. The word 'Kek Lok' (极乐) is in the Hokkien dialect; it is the Chinese equivalent of the Sanskrit term 'Sukhavati' which means 'pure land' (净土). 'Si' (寺) is a name for a temple. Thus, in English it is usually rendered as 'Temple of Paradise', the 'paradise' here refers to the 'pure land' of Chinese Buddhism.

2. Venerable Miao Lian and His Assistants

The Rules and Regulations of Kek Lok Si: According to the rules and regulation of Kek Lok Si, article no. 15, a Head Priest who acts as a local chief of the Kek Lok Si will be appointed by Kuan Si's authorities. Again at that time, the British Colonial officers recorded sangha members as "Priests" as the term "Venerable" was not applied at that time. The list below is drawn from the official certificate for the registration of Kek Lok Si and the Rules and Regulations that were drawn up in 1907, as follows:

1. Miao Lian (Bian Lien):- Reorganizer and Head Priest of Yong Kuan Si and founder of Kek Lok Si.
2. Ben Zhong (Pun Tiong):- Former Head Priest of Yong Kuan Si and Present Head Priest and Assistant founder of Kek Lok Si.
3. De Ru (Tek Ju):- Former Head Priest of Yong Kuan Si and Present Head Priest and Assistant founder of Kek Lok Si.
4. Shan Qing (Sien Kheng):- Former Head Priest of Yong Kuan Si and Present Head Priest and Assistant founder of Kek Lok Si.

Other office bearers include the treasurer, and other staffs of Kek Lok Si were elected by the local monks of Kek Lok Si as presented in the following:

1. Tong Ka (当家): person in-charge of finance and accounts,
2. Futsy(法师): venerable who acts as Head Priest when necessary,
3. Chihak (接客): person who receives visitors and others as Public Relations officer.

Many monks were invited to serve at Kek Lok Si, but most of their records were probably not kept. According to Ben Zhong's record in 1922 some of them are as follows:

1. Honorable Ci Ern (慈恩尊宿)
2. Senior Honorable Bao Lin (宝霖尊宿)
3. Monk Zhi Kun (志昆首座)
4. Senior Monk Zi Lai (自来首座)
5. Senior Monk Chan Xiu (禅修首座)
6. Senior Monk Fa Ming (发明首座)
7. Senior Monk Xin Yue (心月首座)
8. Superintendent Yi Tong (意通监院)
9. Superintendent Bao Yue (宝月监院)
10. Superintendent Yue Jing (月镜监院)
11. Superintendent Fa Kong (法空监院)

12. Superintendent Hui Xin (慧心监院)
13. Superintendent Fu Quan (福泉监院)
14. Superintendent Yun Deng (云登监院)
15. Superintendent Bao Ling (宝龄监院)
16. Superintendent Xin Ben (心本监院)
17. Vice Superintendent Yin Hui (隐慧副寺)
18. Public Relations Officer Miao Li (妙理知客)
19. Secretary Bao Ci (宝慈书记)
20. Superintendent Bo Yuan (伯圆监院) was invited in 1947.
21. Superintendent Xiu Jing (修静监院) was invited in 1952.

A trainee was to go through an observation period, and recommendation would then be made to the board. The purpose of this was to make it easier for a new abbot to manage and maintain the monastery, and to keep up the mission and lineage according to the requirements and standards of the temple.

Before 1948 the abbots and superintendents of Kek Lok Si were all from Yong Quan Si. After the communists took over the government in China, the fourth abbot of Kek Lok Si, Bai Sheng, was sent from Taiwan in 1954; then after Da Neng's abbotship, the Malaysians, Jih Hern and Xian Guan were appointed to be abbots. Kek Lok Si accepted new generation of monastic's drawn from the local populations positively; it could be more helpful to manage the daily management affairs and beneficial for future development with well-trained successor.

The table below shows seven generations of Abbots and Lineages of Kek Lok Si:

Table 1: The Abbots and Lineages of Kek Lok Si

Position	Name	Lineage
Founder and abbot (1891-1905)	Miao Lian (1824-1907) (妙莲)	Lin Ji Lineage, 42nd generation Cao Dong Lineage, 45th generation (double lineage)
Second abbot (1905-1936)	Ben Zhong (1866-1936) (本忠)	Lin Ji Lineage
Third abbot (1938- 1953)	Wan Eng (1878-1953) (圆瑛)	Lin Ji Lineage
Vice abbot (1937-1964)	Zhi Kun (1885-1964) (志昆)	Cao Dong Lineage
Fourth abbot (1967-1989)	Bai Sheng (1904-1989) (白圣)	Lin Ji Lineage Cao Dong Lineage (double lineage)
Fifth abbot (1989-1997)	Da Neng (1926-1997) (达能)	Cao Dong Lineage
Sixth abbot (1998-2014)	Jih Hern (1956-) (日恒)	Cao Dong Lineage, 49th generation
Seventh and present abbot (2014-present)	Xian Guan (1967-) (贤观)	Cao Dong Lineage

3. The Significance of the Wan Fo Pagoda

As time passed, in 1927, the second abbot of Kek Lok Si, Ben Zhong constructed Wan Fo Pagoda (万佛塔), which was also known as the Ten Thousand Buddhas Pagoda, and was built in a combination of the two Buddhist Traditions of Mahayana and Theravada. It consists of a mixture of styles, namely: Chinese, Thai and Burmese. This unusual pagoda combines a Chinese octagonal base with a middle tier of Thai design, and a Burmese crown. It was therefore a mixture of different traditions from different nations. Mahayana, Theravada and traditional Chinese rituals were blended into a harmonious whole.

The first thing that can be seen in the mixed design of the Pagoda is the representation of mutual respect that shows the Buddhist characteristics of compassion and wisdom. It represents a syncretism (合一) of the ethnic and religious diversity in the country.

The second point is that it is a sign of the acceptance to other Buddhist ideas and a mark of localization (本地化).

4. The Bhiksu and Bhiksuni Higher Ordination Ceremony

In 1927, in conjunction with celebrating the sixtieth birth anniversary of the second abbot of Kek Lok Si, Venerable Ben Zhong, an auspicious ceremony giving transmission of higher ordination for *Bhiksu, Bhiksuni, Samanera, Samaneri, Upasaka, Upasika and Bodhisattva Precepts* was held in Kusan Yong Quan Si.

In January 1938, the well-known Venerable Wan Eng (圆瑛), was invited to give Dharma talks and transmission of the Three Refuges at Guan Yin Teng in Klang valley.

In March 28, 1938, during his stay in Malaya, Venerable Wan Eng was officially appointed as the third abbot of Kek Lok Si. When he went back to China due to religious matters in 1939, Venerable Zhi Kun took over the responsibility for the temple as vice-abbot.

After World War II in 1948, due to health problems, Wan Eng came back to Malaya; during his stay, he was actively propagating the Dharma to various temples. His schedules were as follow:

February 4, 1948, Wan Eng was invited to give Dharma talks and transmission of the Three Refuges at Bo Lian De Tang (坡莲德堂) in Kedah.

February 27, 1948, Wan Eng was invited to give Dharma talks and transmission of the Three Refuges at Da Ci Shan Wei Zhen Gong (大茨山威镇宫) in Kuala Lumpur.

March, 1948, Wan Eng arrived at Kek Lok Si and was received with a grand welcome.

March 10, 1948, Wan Eng was invited to give Dharma talks and transmission of the Three Refuges at Poh Oon Thoong (宝誉堂) in Penang.

March 14, 1948, Wan Eng was invited to give Dharma talks at Cheng Hai Ke Yuan Guan Yin Ge (承海客园观音阁).

March 15, 1948, Wan Eng was invited to give Dharma talks for 7 days and transmission of the Three Refuges at Hua Yan Si (华严寺) in Penang.

In April 1948, Wan Eng was invited to give a Dharma talk at Guan Yin Si at Kuala Lumpur. Venerable was also invited to give Dharma talks at Ang Hock Si and Phor Tay School in Penang.

After his propagation of Dharma throughout Malaysia, on 9th May 1948, Wan Eng went back to Kek Lok Si. At that time, in conjunction with the celebration of his 70th birth anniversary and 57th years of Kek Lok Si; *The First Transmission of Higher Ordination for Bhiksu, Bhiksuni, Samanera, Samaneri, Upasaka, Upasika and the Bodhisattva Precepts of the 'Thousand Buddhas' Ordination Ceremony* was held at Kek Lok Si.

Assisted by Ci Hang (慈航, 1895-1954), Ming Miao (明妙, 1905-1965), Dan Shou (丹守), Yun Hai (云海), Rui Deng (瑞等), Hong Chuan (宏船, 1907-1990), Guang Qia (广洽, 1900-1994), Wan Eng made this important and auspicious ceremony a success. In this auspicious celebration, Wan Eng also handed down the 47th generational lineage transmission of the Cao Dong School to Venerable Ci Hang (1895-1954).

Wan Eng was an expert in giving Dharma Talks and transmission of the Three Refuges and precepts to devotees. In the transmission of Bhiksu and Bhiksuni's Precepts for Chinese Buddhism the vinaya procedures are according to the Dharmagupta School. According to the report from The New Straits Times on 22 July 1948, this was the First Grand Buddhist Transmission of higher ordination in this tradition to take place in Penang and Malaya. There were 350 participants who took the initiation to become Buddhists, and it was witnessed by thousands of Buddhist devotees. Venerable Wan Eng's giving the Three Refuges and Higher Ordination Ceremony was a major contribution to his time as the third abbot of Kek Lok Si.

5. The Significance of Guan Yin

In 1974, Bai Sheng took the initiative to build a large standing Guan Yin (Avalokiteśvara, Goddess of Mercy) statue at Kek Lok Si. Due to the unsuitable climate the first Guan Yin statue had to be taken down. Today, the great 30-meter high standing bronze Guan Yin statue stands inside an 83-meter tall pavilion and attracts tourists from far away. This fulfils the aspiration of the abbots, Venerable Bai Sheng, Da Neng and Jih Hern who took the initiative and made it successful. It took them a total of 35 years (1974-2009) to complete the project. Indeed, its successful completion showed the great determination and faith of all Buddhists.

There are three perspectives for the symbol of Guan Yin:

1. Guan Yin plays, important roles to Buddhists as one who assists in attaining Amitabha's Pure Land
2. To non-Buddhists, Guan Yin, also known as the Goddess of Mercy, helps all sentient beings who are in need.
3. The word Guan Yin itself means, 'guan' (观), observation; 'yin' (音), sounds; it means Guan Yin will answer or respond to any one who seeks help from her. It represents her great compassion toward sentient beings in this saṃsāric world.

In summary, although those who come to visit may have various ideas, they will be able to find peace in mind and body after seeing the Guan Yin statue.

Venerable Ben Zhong in Penang

Venerable Ben Zhong was born in Nanping, Fu Jian Province, China. He renounced at the age of 24 in Kusan Yong Quan Si under Venerable Chi Wu (徹悟), he ordained at the age of 25 under Miao Lian and inherited the Chan Lineage of the Lin Ji School. Ben Zhong specialized in Pure Land practice, which recites the name of the Buddha.

In 1888, Ben Zhong came together with Miao Lian to Penang. In 1891, he assisted in construction project and was the Superintendent of Kek Lok Si. Ben Zhong was promoted to be the second abbot in 1905 when Miao Lian decided to leave for China. In 1927, under Ben Zhong's leadership, the Wan Fo Pagoda (万佛塔) was built. With his professional attitude, he actively promoted Pure Land Buddhism practice and founded the 'Amitabha Recital Society' (念佛莲社).

The Guan Yin Si in Burma Road

The Guan Yin Si (Kuan Imm See, 车水路观音寺), which was founded in 1922 by Venerable Ben Zhong, is a branch of Kek Lok Si. At the entrance to the temple is a name plaque and on either side are pillars having verses written in calligraphic style by Chen Bao Chen, an officer in the former Qing imperial court, who had earlier recommended Miao Lian to come to Penang.

The purpose for Guan Yin Si's establishment is to act as a guide, as Guan Yin, or the Goddess of Mercy's benevolent image, promotes Pure Land Buddhism. Guan Yin is beloved by all Buddhist traditions in a non-sectarian way.

From outside, it looks more like a Taoist temple than a Buddhist one, because at that time Buddhism was not common or well-known to local community. This culture has been carried forward until today, and Guan Yin Si has become the busiest place during traditional festival period, which stalls erected in front of the temple selling vegetarian meals and confectioneries, etc.

The abbots and lineages of Guan Yin Si are as follows:

Table 3: The Abbots and Lineages of Guan Yin Si

Monastery	Position	Name	Lineage
Development of Guan Yin Si	Founder and abbot (1922-1937)	Venerable Dao Nan/Ben Zhong (1866-1936) (道南/本忠)	Lin Ji Lineage (临济正宗) and Cao Dong Lineage
	Second abbot	Yan Hui/Bao Ling /Shou Kai (演辉/宝龄/寿偕)	Lin Ji Lineage
	Third abbot	Kuan Hui/Guang Wen/Rui He (宽慧/广闻/瑞和)	Lin Ji Lineage
		Jin Hai/zhen Guo/Dao Hai (1905-1996) (今海/真果/道海)	Cao Dong Lineage
	Fourth and present abbot	Hong Qing/Ci Guan (宏钦/慈观)	Lin Ji Lineage

Conclusion

In conclusion, the monk who established Kek Lok Si took several decades to complete his mission. This was made possible through a great deal of financial and human support.

The uniqueness of Kek Lok Si: According to history, Kek Lok Si is the First Chinese Buddhist Chan Monastery in Penang, Malaysia.

Emperor Guang Xu (光绪皇帝) honored Kek Lok Si a plaque (牌匾) '大雄宝殿' with his neem (imperial seal, 印玺) for the main shrine hall; Empress Dowager Cixi honored her handwriting '海天佛地, 万福来朝' which was place on the gate building of the Ten Thousand Buddha's Pagoda, and Venerable Miao Lian was given the title of 'Most Venerable Qing Ming' (钦命方丈) too. These entire honors was given to Venerable Miao Lian's contribution for his kindness and compassion in helping his mother land at the time of Eight-nation coalition.

At the center of the garden of Kek Lok Si, there is a huge rock engrave with four words "勿忘故国", it was engraved by a modern scholar name Kang You Wei (康有为). During his short stay, he also tried to provide education to the local children too.

Other than the above mentioned unique heritage treasures, the key person and their contributions in Buddhist perspective which was really inspiring were as follows:

The founder and first Kek Lok Si abbot's contribution, Venerable Miao Lian, established a branch of Kusan, the Kek Lok Si, at Ayer Itam, and brought along Cao Dong and Lin Ji Chan Lineage to Penang to benefit mankind.

The second abbot, Venerable Ben Zhong established a branch of Kek Lok Si at Burma Road and introduced the Pure Land recitation of the name of the Buddha by setting up the "*Amitabha Recital Society*" to benefit society.

The third abbot, Venerable Wan Eng organized the Higher Ordination of Buddhist monks, nuns, lay men and lay women in 1948 at Kek Lok Si. This auspicious ceremony has been implemented and continues to serve those who desire to receive higher ordination; and it still represents the only monastery that provides this kind of service to The Chinese Buddhists Tradition in Penang and Malaysia.

The fourth abbot, Venerable Bai Sheng, constructed the grand Guan Yin statue to highlight the symbol of compassion and wisdom of Avalokitesvara, who is also one of the Pure Land assistants of Amitabha.

In 1969 Venerable Bai Sheng fully helped and supported the establishment of the Malaysian Buddhist Institute (MBI) and became one of the founders and vice principals on promoting Buddhist Education in Penang. After 25 years away from the first transmission of higher ordination, in 1973 he took the initiative to organize *The Second Transmission of Higher Ordination for Bhiksu, Bhiksuni, Samanera, Samaneri, Upasaka, Upasika and the Bodhisattva Precepts of a Thousand Buddhas Ordination Ceremony*.

And *The Eleventh Transmission of Higher Ordination for Bhiksu, Bhiksuni, Samanera, Samaneri, Upasaka, Upasika and the Bodhisattva Precepts Ordination Ceremony will be holding on November 11, 2019*. This auspicious ceremony provided an opportunity for people to become

Sangha member with higher ordination, and it has preserved this culture in Malaysia until today which was of great benefit to Buddhists.

Finally, the contributors mentioned above have created a great impact on the Chinese Buddhism's development in Penang, both nationally and internationally, not only for pilgrimage and practice, they also left behind many valuable educational unique heritage treasures which we could learn from.

Reference

Badriyah Hj Salleh & Loh Wei Leng 2015. *Glimpses of Penang's Past – Plan for a Volunteer Police in the Muda Districts, Province Wellesley, Submitted to Government by the late J.R. Logan in 1867*. Penang: Published by the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, pp. 96-97.

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

Leong Chew Moi (Chief Editor) 2017. *Multi Tradition: The Practice of Malaysian Buddhism* (姜联招. <汉传佛教高僧对槟榔屿人文建设之贡献——以妙莲、竺摩为主的探索>). Malaysia: Buddhist Research Society of Malaysia.

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

Shi Kai Ti 2013. *The Record of Chinese Buddhist Missionaries 1888-2005 (Malaysia & Singapore)*. Vol.2, Penang: Poh Oo Toong Temple.

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

陈志明、张小军 & 张展鸿编 2000。《传统与变迁-华南的认同和文化》，北京：文津出版社。

极乐寺 2015。《槟城鹤山极乐寺开山 123 周年庆贤观大法师陞座典礼纪念特刊》，槟城：极乐寺出版。

极乐寺 1923。《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺出版。

王琛发 1999。《广福宫历史与传奇》，Penang: Jawatankuasa Bertindak Rumah Ibadat Kaum Cina, Kerajaan Negeri Pulau Pinang & Kong Hock Keong。

王荣国 1997。 *China Academic Journal Electronic Publishing House* 〈海交史研究〉之〈简论近代福建佛教向东南亚的传播〉，第二期。

Avalokestivara (Guanyin) <http://www.buddhanet.net/e-learning/history/guanyin.htm>

Kek Lok Si Guan Yin http://www.chinatownology.com/Kek_Lok_Si_Guanyin.html

清末民初南洋汉传佛教的“宝烛僦”制度

王琛发

福建省闽江学者-闽南师范大学讲座教授

一、概言之

从南洋汉传佛教史的角度，南洋未出现完整汉传丛林制度以前，“宝烛僦”制度就已经盛行，这种权宜方便的制度其实是清末民初南洋汉传佛教的普遍现象，一度是早期南洋汉传佛教的主流形式。一直到太平洋战争爆发以前，中国僧人在南洋赖以落脚，各个宗门开枝散叶，主要是依托承包“宝烛僦”奠下基础。

以马来西亚槟城极乐寺来说，这是南洋最早实践完整汉传佛教丛林制度的佛寺，原本也只是间小茅屋。1904年，它经过清廷敕赐《龙藏》，封赐主持妙莲长老紫金袈裟，并送来慈禧御笔“海天佛地”与光绪题写的“大雄宝殿”，正式定位“敕赐极乐禅寺”；那时，南洋未有完整丛林，寺僧还得行走英属七州府，缅甸仰光、荷属苏门答腊，以及暹罗所领各地，共一百七十余埠，方才结得善缘，初有规模。进一步看，极乐寺最初的购地置产发生在时任鼓山涌泉寺住持的妙莲长老到南洋广福宫等民间香火庙承包“宝烛僦”以后，而极乐寺寺僧即使一百年后也未放弃承包外头香火庙的“宝烛僦”，由此便可知此一制度之方便实用，牵涉到南洋汉传佛教历史具体发展过程，渊源流长。

实行“宝烛僦”制度的庙宇，产权往往属于当地民众共同社会组织，本来就在民间拥有广泛信众，香火旺盛。例如，槟城闻名旅游胜地“蛇庙”，本名青云岩“福兴宫”，就属马来西亚槟城福建公司所有，在当地西南部望嘉兰山区，供奉闽南清水祖师。福建公司辖下另外又有供奉准提菩萨的金和社，以及供奉福德正神的受天宫，初时亦是地方信仰，民国以后都交由僧尼承包。根据这种“宝烛僦”制度，产业信托人或拥有人专心于庙产管理，日常庙务及宗教事务则交由另一单位或个人承包经营。承包者为着交换双方在议定时间内的经营权利，就必须交纳给庙产管理单位双方同意的固定数目基金，以取得住持香火庙的权力。住持僧人的收入，则源于在庙内主持宗教仪式，或者贩卖香烛等祭祀用品。如此制度，僧人不论原则上、法律上、制度上都不是由地方士绅请住供养，而委任住持之法律原则是基于承包合约，因此僧人实质上就是出资承包经营权的契约承包商。这样一来，主持僧人也必须要有极大公关能力与经营魄力，才能承担和承包庙宇的运作。他们首先要能融入地方上的民情生活，既要有能耐维持经济收支平衡，又要有能力在当地树立僧众威仪。

但这一种关系的承包期限一般不会很长，除了承包者必须自负盈亏，庙产管理方也会依照庙方章程按年检讨绩效，决定双方合约期满后续约或转交他人处理。如果某一年，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函件都密封着，到申请日期截止，方才由庙产管理单位经过开标程序决定，而管理方的考虑也并非基于出价高低，尚包括承包者信誉以及各种社会关系，因此也不一定是价高者得。有时，不同宗门之间为了取得立足之地或扩大影响，也会发生竞争投标的局面。

自清末一直到太平洋战争爆发，“宝烛僦”制度能在南洋盛行，也是以历史背景作为条件。那时许多华南老百姓为了战乱贫困离乡背井，遇上英、荷殖民地经济起飞，于是南洋各地引入大量华裔人口；回应着各地华人村镇兴起，落地生根的精神需要立基在继承祖先传统以及继续养生送死，信众人口和当地社会经济状况亦促进了僧人承包庙务的信心。这一时期到新马承包“宝烛僦”的僧人，几乎都是直接从中国南下的宗教事业开拓者，共同特征在回馈中国大陆丛林建设及教育事业的。而本文重点，在于综述与探讨清代到太平洋战争发生之前，马来亚半岛，包括新加坡在内，英殖民地盛行“宝烛僦”制度留下来的零散纪录，以期梳理中国闽浙僧人下南洋历史的浮光碎影，理解那时代的南洋汉传僧人如何依赖着“宝烛僦”顺应缺少正规佛教丛林的异地生活。他们异地传法的悲愿也支援了中国宗教与教育事业。

以马新两个国家作为讨论，也是由于这两个国家在太平洋战争以后未曾实现过对华人的同化政策，也没有发生过于剧烈而长期排华政治演变，因此留下较多堪足讨论的文献与集体记忆。而且，两国佛教界如今还广泛延续着当年的制度实践。

至今，在新加坡和马来西亚，“宝烛僮”仍然普遍，不少属于会馆或宗祠公产的香火庙，以及一些社区性民间公庙，历百余年依然采用这一制度。其中最特出的例子，莫如广福宫，这间老庙曾经是地方华人政治与社会事务协调中心，自 1800 年以来，历经着委任住持到“宝烛僮”制度的转变，近年其承包权又回到南洋历史第一大寺极乐寺的僧众手中，极乐寺也是马来西亚佛教总会的会长单位。

这些接受僧侣承包“宝烛僮”的宫庙，供奉神明不一定本属佛教信仰系统，庙宇布局以至信仰仪式也不一定按照佛教礼制，而且可能渗入了更多属道教或民俗活动成份，甚至因着地方各族长期交流也会出现印度教神像，但是承包“宝烛僮”的依然是僧众。若论其中原因，各庙之所以如是，自有各自历史渊源。不过，限于缺乏文献，现在也只能从有限文字爬梳其中梗概。

二、“宝烛僮”造就民初南洋汉传佛教历史景观

过去以来，一直少有研究者触及新马两地“宝烛僮”制度的历史，现在也少有文字说明其源起何时。笔者所追查到最早的具体文献证据，就仅有《槟城鹤山极乐寺志》可证明英殖马来亚在十九世纪出现“宝烛僮”名词与制度，不会迟于 1887 年。甚至，根据《槟城鹤山极乐寺志》卷七和卷八，鼓山涌泉寺住持妙莲和尚，最初到槟城为涌泉寺化缘，以后之所以在当地落地生根，其因缘也由于这位曹洞僧人接触当时管理槟城华人信仰中心的地方豪绅，双方互相讨论的结果，是谈出了一套广福宫前人未曾实行过的庙宇管理制度。《槟城鹤山极乐寺志》卷七〈外记·极乐寺缘起述略〉有记载说：“屿绅邱天德、胡泰兴、林花鐳、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，每年责以缴款二千余金，名曰香烛僮，且限住僧十二人，足应侨人两家佛事之请。”而在〈辞住广福宫原因〉谈及历史公案，其叙述则是：“前清丁亥岁，妙莲禅师再渡槟城，绅邱天德、胡泰兴、林花鐳、周兴扬诸公，因请之住持广福宫香火，而责以二千余金之餐供，名曰宝烛僮，是归鼓山僧住持广福宫之始。”

在这以前，马来亚半的槟城、新加坡、马六甲，早有僧人居留在这三个主要海港都市。而那时的僧侣，或是栖身马六甲青云亭、槟城广福宫等分散各地的香火庙，或是栖身在南洋人俗称“义山”的义冢，支持着当地华人养生送死的需要。但是，在妙莲禅师创立号称“鼓山下院”的极乐寺以前，也就是南洋真正出现一处完整汉传丛林制度之前，那些僧众多是依赖“香资”度日。根据“香资”制度，庙产信托管理单位作为公共机构也负责筹集经费供养僧众，每年会规定泊港船户、地方士绅以及地区上的店铺分担不同数额的基本捐款，再拨出规定数目给僧众作为固定收入；同时，正如新加坡道光十七年（1837）《恒山亭重议规约五条》，大众也会立下各种公约，包括规定未缴费船户不准到公墓下葬船员，以确保僧人生活，支撑地方民众生死大事的宗教需要。如此制度对僧人的好处，是保障比丘能在信众人口有限的异域生活下去；弊病却在庙产管理人常是不谙佛法僧制的地方权威士绅，他们在僧人应守的僧律之外，也会为着担心僧人良莠不齐，另定条规约束出家人操守及工作范围，甚至附加许多要求。这一来，一旦某些管理者观念态度拿捏不住，定规则也有出入于严格的僧律，这一制度就可能出现弊端，施主与僧人的关系极易异化成“支薪雇佣法师”的“主僱关系”错觉。

根据上述《槟城鹤山极乐寺志》卷八〈辞住广福宫原因〉的文字脉络，可以清楚广福宫实行“宝烛僮”是广福宫信理诸公处在主导地位，同意妙莲法师出任住持的条件，是妙莲法师回应庙方一定数目的岁供。当时英殖政府也是普遍以“饷僮制度”实施对赌场、酒类和鸦片的市场统制，交待给竞投成功的合法承包者经营。广福宫规定法师投标“宝烛僮”、缴纳岁供、自负亏盈，以及信理人按年检讨僧人承包效绩，决定续约或转交他人承包处理，似乎都是从英殖民的政策得到灵感。据《槟城鹤山极乐寺志》所记载，托请妙莲法师住持广福宫的“绅邱天德、胡泰兴、林花鐳、周兴扬诸公”，当年都是槟城家喻户晓的豪富，又都是涉及承包烟赌饷僮老手。

当然，若根据华南在地历史以来的宗教现象，明清僧人住持民间香火祠庙，包括官祠，并不罕见，其事迹常散见于各处碑记。可是，不同的是，这些僧侣可能是庙方聘任，可能是寄居祠庙服务民众，形成僧人与庙方的共生关系，所以清朝初年刘献廷（1648—1695）在《广阳杂记》撰写其衡岳韩公祠所见，才会抱怨：“今天下之书院祠祀，十之八九皆守之以僧，名不正，言

不顺，莫此为甚。儒有书院，而无主持其事之人；僧则不居兰若，而为俗士守祠……”但是，却罕能找到类似“宝烛僑”的做法。更何况，“宝烛僑”契约毕竟是按照西方法律制度互签的法律合约，遇有纠纷是可以到地方上的民事法院依法辩论公道。

从另外一些资料可发现，此前英殖政府曾在 1887 年插手广福宫事务，选择英殖民政府觉得可靠的人物，委任胡泰兴、许武安、邱天德、许森美、谢德顺等二十名广东与福建商绅组成广福宫新信理会，赋予他们委任和罢免僧人的权利，可是旧僧反对本身被辞退，不但曾向总督 Sir Cecil Clementi Smith 申诉，甚至在被拒绝后引发帮会干涉。可见那一年发生旧僧被斥退，以及新僧引进“宝烛僑”，确实是新生事物。以后这个东方最大自由港口都市辐射所及的其他市镇，各地民间香火庙也有了效法的制度。

而依照上述〈辞住广福宫原因〉，庙宇拥有者或信托人向僧人“责以二千余金之餐供”，首先是解决了庙方筹备例常经费的操心，其次也为庙方省下负担僧众的开销，庙方就能专心做好监察者，确保承包的僧人妥善处理庙务及宗教服务，满足信众的需要。而法师作为承包者，实际上预支经费给庙方维持庙产，僧人地位便不再如“香资”制度的弊病，不会因着比丘只能依靠庙方供养，让管庙士绅错觉自己是雇佣僧人的老板。法师与庙产主人之间相处在更平等的社会地位，不再让老百姓误会僧人“寄人篱下”或“受人雇佣”，就更能维护僧人在民间的威仪。其结果是僧人对宗教事务有较大自主权，亦方便弘法事业。妙莲和尚既是被“请之主持广福宫香火”又是被“责以二千余金之餐供”，大和尚能欣然接受，说明当时是各方咸认新制度合理。

妙莲法师之后，还有更多法师到马来西亚各地承包“宝烛僑”，许多庙宇也采用了同一制度。不过，基于过去史料散佚不齐，笔者手头资料不敢说齐全，这里仅选就林博爱从 1924 年到 1939 出版的几辑《南洋名人集传》，找出七位在太平洋战争之前到达新马两地承包民间“宝烛僑”的法师，从他们生平事迹讨论“宝烛僑”的影响。另外，在妙莲长老圆寂以后，继任极乐寺住持的本忠法师一直到 1920 年之前也还住持着广福宫的香火，直到当年鼓山僧“辞住广福宫”为止；但由于本忠法师后期主要集中在建设极乐寺及各地弘法，民国年间并以中国佛教会财政长身份回国出资支持护教，本文就不把其生平列入讨论中。

为了让读者有一全盘而客观的理解，同时，也使到绝版孤本资料可以更广泛保存，这里尽可能全录林博爱编辑的原文，以期读者诸君有机会从不同角度解读，理解这些清末民初在南洋承包民间香火庙的法师，了解他们的佛学修为及风范。这些僧人的个人行谊，事实上也构成当地社会对他们的集体印象，是他们个人年年得以投标同一香火庙“宝烛僑”的原因，保证其法脉后来在当地的传承与散播，也保证他们中国原来寺庙的经济来源。文献虽然有限，但也足以反映清末民初南洋“宝烛僑”之普遍，是当地佛门中人不能不适应的客观存在。虽然法师们住持的民间香火庙有者佛道混杂、有者荤素不分，严格追究其建制不见得合乎佛制，但前人文字足证这几位出家人慈悲为怀，有佛学修养也有弘法悲愿。可知那时代僧人承包香火庙不见得只为谋利，而是随顺机缘，为弘法利生寻找立足的基础。

在槟城的五位，据林博爱所编述，生平如下：

广通上人：

广通上人，福建闽侯人，俗姓魏名子培，父竹泉，宦游政界，所履有循声。母林氏。师自幼颖异慧敏，稍读书便能文。年十六，弃读从商，素厌凡世念念有劫，尘尘无际，遂在浙江南海普陀山鹤鸣庵落发为僧，以师事该庵文莲方丈。时师年三十一矣。翌年则在该庵为当家，历二十余年，民国六年旋闽，八年跋涉缅甸礼佛，舟次槟城，闽粤绅商闻师名，延为天公坛住持。坛貌固剥蚀欲敝，师到始集费重新之。九年，绅董复延师住持广福宫；本年吉隆坡福建公所总理卢有水君等，欲整饬该埠观音亭一切事，邀师同往，推为当家，师既莅任，为之立规章，举百废，阖坡翕然称智能焉，现犹遥领其职。甯波孤儿院，施用浩繁，经济缺乏，派人来屿捐题，师以五百金应之，曰人类最动人怜者，有什于孤儿乎？是而不救，非空门也。师精愈耐术，尝以针灸医病人，愈不受谢，贫者车仪亦不使给，于槟城遂有生佛名。

有某甲者，问于师曰，师于医不受费，始终不怠倦，顾恒情乎？师曰：“沙门慈悲为本，老衲浅道，恨不能作大愿船，以普度众生耳。区区赠医，何足道哉？且布施为波罗密首事，

摩论僧俗，力所能到者，皆当为之耳”，甲又问昔者文殊问于维摩诘曰：“何谓不二法门：维摩诘不答。文殊曰：妙哉不答，无语言，无文字，真不二法门也云云，敢以训诂请。”师曰：“此不过一空字。”甲曰：“现有众生你我，非实乎？何云空？”师曰：“此眼前实耳。大千世界，一成一毁，自其变者而观之，曾不能一瞬息。你我乎？众生乎？万物语言文字乎？皮之不存，毛将焉附？故实有限年，而空则无穷期矣。此谈空者所以胜。”甲闻叹息至再：“其能了悟空实有如此者。”至于为僧守清规，修禅定，运慈悲，自是佛门本色，可无须编者归美之也。

梦观上人：

梦观上人号如是，生长于闽之莆邑，幼颖异，性慈和，沈默有大志，髫龄就读，即持出世主义，慨人世功名，有同粪土，富贵朝露，何异昙花。年廿二，遂决然皈依三宝，依莆之近天寺为僧。翌年转广化寺，得具足戒缁衲，遂周游浙东谒南海普陀并四大名山，访搜师傅，研求经典，梵行精修，东南诸名寺争延主席。历任闽垣法海寺、延郡慈林寺住持，时年已三十矣，南渡后，任星洲天福宫、槟城天公坛、观音寺、广福宫诸忏悔事务，立规章，举百废，海外禅风为之一振。素好游山水。名胜之区，多其履迹，由是兼精眼科并奇难杂症医法，医不受费，愈不受谢。佛门以慈悲为本，方便为门，若上人者，良不愧为佛门弟子矣。

昌莲上人：

昌莲师，小字海松，生于闽之延郡。父讳郑荣福，懋迁有无，营商业颇广。母王氏，因己身孱弱，纠于病魔，愿送其子住紫云西山普通禅寺。时师仅髫龄，已披缁衣为佛门弟子矣。性颖悟，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。缅甸二邦，为小乘派最盛之国，与身毒邻。身毒者佛之诞生地也。师既南渡，乃周历缅甸身毒各州，以溯渊源，为同异之考证。其笃志力行如此。辛酉年，槟城广福宫住持广通上人器重师，聘师赞襄一切，侍之如左右手。师诚佛门之佼佼者哉。

意通上人：

意通师，原籍闽安溪，俗姓陈，名钦田，字相步。父为商人，名基种，母氏尧。兄弟三人，君为仲者，幼随父往延平为菜商，年十八，娶黄氏为妻。至二十岁，适黄死，一女亦死。时思出家，被阻。再娶继室林氏，无何林氏亦死，又遭家不造，坎坷艰难。遂觉大千世界，一切皆空，嗒然出家，在鼓山唱水巖落发。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，本年圆寂。

仲兴上人：

仲兴师，本姓朱，福建仙游顺芸乡人；少好读书，能文，年二十余，始南游石叻。初为佣作，颇耐劳苦，民国十一年，师不知有何感觉，忽思日斋夜禅，皈依释氏，志愿既坚，遂师祥云而落发。未几，适望嘉兰祖师庵住持拜兴回国，师遂瓜代之。师尝谓万物皆空，金钱何所用，故所有香烛之溢息，除粗衣食外，尽以济人。槟中学校如中山、如中国幼儿园、如泉州孤儿院、新港崇正学校等，皆曾捐资，并任其职员，是真能行菩萨道之和尚也。

综上所述，可知这些法师的共同点都是从中国南来、有佛学造诣、又热心社会公益；又上述文字提及的香火庙，至今也都依旧实行“宝烛馐”，可知其传统自清末民初流传至今。这其中，仲兴法师主持的望嘉兰祖师庵，上文已经提及，即是今日以“蛇庙”闻名的旅游名胜，庙中迄今流行供蛋养蛇。从仲兴法师传记，还可知道他的前任尚有一位生平事迹不太清楚的拜兴法师。文中提及意通法师主持保生大帝庙则是槟城日落洞的“清龙庙”，亦属福建公司所有，

过去曾长期维持僧人投标承包制度。广通法师之同时住持槟城广福宫、天公坛与住持吉隆坡观音亭，以及梦观法师之到华人俗称星洲的新加坡住持庙宇，还有广通在承包广福宫“宝烛僦”以后邀请昌莲法师“赞襄一切”，这等等文字，也都反映这一制度普遍各地，以至有些法师同时投标数间庙宇，请来师友支持，善用庙宇空间发展徒众。

先后兼任几间香火庙住持的著名法师不止广通其人，林博爱编著的《南洋名人集传》另外提到有位明达法师，也是先后住持过马来西亚霹雳州的凤山寺、广福岩，以及新加坡的天福宫、天公坛。编者亲聆法师谈论清规及生平，留下记载：

“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。（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，天公坛较清寂，僧侣才四、五人。”

另外，新加坡还有转尘师父亦是相似的情况。林博爱载说：

转尘上人，字海净，闽南安六都仁宅人，俗姓黄，父祖二代，皆持斋什诚，以遗传性论，则上人禀自先天，故已六根清静，脑刻觉海玄门矣。已而于年十六，则在杨梅山雪峰寺落发。时其师喜静，深喜得上人为徒。于是住寺十余年，嗣飞锡厦门南普陀，在该处为当家，又十七年。移泉州承天寺。住持其间，五年之后，始来新加坡，住持顺天宫。该宫自来蠹耗不修。香火不盛，上人既挂锡其宫，遂集星中诸善信。议修葺之……上人于泉州开元寺孤儿院、石叻后港光洋学校、泉州承天寺、莺山学校、南山学校、石叻天南坛、南安会馆等，皆能捐资，更有尊为名誉董事者。

很清楚，以上各位法师曾住持的各处香火庙宇，包括槟城的广福宫、天公坛、保生大帝宫、望嘉兰祖师庵、霹雳的凤天宫、新加坡的天福宫，今时今日依然是广为公众熟悉的社区老庙。结合这些实例，足以看出清末民初闽浙僧侣下南洋，初到贵境都不是一开始有能力开山立寺。相反的，他们依靠承包“宝烛僦”入驻人们熟悉的香火旺盛民间庙宇，是能更快取得落脚处，接近当地民众也事半功倍。相对于南洋其他地方、其他民族传承的佛教发展，包括当地历史更早在十九世纪初的暹罗、缅甸佛寺都由僧众化缘建庙，妙莲法师在槟城草创极乐寺之前，先以承包者姿态住持香火庙，以后陆续有其他来自闽浙的僧侣都是如此跟进，可说是新马曾经极为普遍的特殊佛教文化景观。这是二十世纪初期南洋华人佛教真实的普遍面貌。

三、宝烛僦制度影响下的汉传佛教生态

总结上述几位法师的生平介绍，还会发现他们从中国南下马来半岛从事弘法事业，互相的僧侣生涯有着几处相似特点。这或可反映太平洋战争爆发前，南来马来半岛的中国法师在南洋共同面对相似的社会状况，以致他们虽然身处不同的具体地区，遭遇的环境人情相当一致。

首先，应觉察到，如上所述，至到民初，中国南下马来西亚的法师多数初到贵境，都不一定有能力建立完整佛教道场，他们往往是接受当地土绅聘委住持香火庙，其中不少庙宇具有浓厚的民间信仰色彩。这些僧人常驻不是纯粹的佛寺，就得以个人毅力与魄力，通过“宝烛僦”实现使用香火庙改造、弘法、收徒的过程，完成中国法脉南洋开枝散叶。

以广通法师来说，他先后主持天公坛及广福宫的宗教事务，这两间庙都是由同一批信理员掌管庙产，为广东及福建两帮群作信托；天公坛原是供奉着福建民间道教的神明系统，广福宫则是保持了佛道以至民间教派神明共聚一堂，并以观音为主祀，带着了民间信仰的烙印。梦观师父及昌莲师父都曾协助过这两间庙的事务，前一人负责“诸忏悔事务”，而昌莲则为广通

法师“赞襄一切”，与广通法师走着同一条路上。从上面所引的资料，我们看到的昌莲法师生平事略提及他是游鼓山遇到妙莲和尚方才受聘驻在槟城，但是翻查 1923 年出版的《鹤山极乐寺志》，却找不到昌莲法师的名字。这可能由于昌莲法师本来出身不属鼓山曹洞宗系统，因着妙莲法师邀聘他南来槟城，方才留在广福宫；等到妙莲法师开山极乐寺，以后回到鼓山圆寂，继承的本忠法师等人不再承包广福宫香烛，昌莲法师显然就离开极乐寺僧众，留下来协助新任的广通师父。天公坛供奉着广通法师牌位，称誉广通法师“重兴天公坛传临济正宗第四十四代”，似乎是暗喻着他强调自己的传承，和之前住持广福宫的鼓山系统极乐寺诸僧，做出区隔。据《虚云和尚法彙》：“鼓山自明代以来，临济曹洞并传”。而广通法师在马来亚的临济法脉，又显然是随着他在各处承包庙宇传开。

至于妙莲法师以广福宫弘法利生的零星记录，较可观者包括其徒孙虚云老和尚在自述年谱的一些记载。当青年虚云于光绪三十一年（1905）遵妙莲嘱咐来到广福宫，妙莲长老正要回闽南重修龟山古寺，临行前就是吩咐虚云在那边讲《法华经》结缘，虚云等送长老上船后，开讲，皈依者数百人。历任海峡殖民地各地官职的 J.D. Vaughan 曾在 1879 年出版的著作提及，他在新加坡遇到华人僧人手持来自中国的经典不明白自己在唸什么，只知道自己发音具有神秘力量；到妙莲法师把自己徒孙叫去系列香火庙向庙中信徒演讲结缘，当时是严格建议信徒听讲完一部经才皈依。由此可见，原来的公共庙宇落在适当的僧人手中，就很有益那时期的南洋汉传佛教传播，起着结缘众生、提供修学场所的作用。

意通法师的纪录也见于《槟城鹤山极乐寺志》，文中说“意通监院：历年佐理常住，甚着勤劳”；他住持的保生大帝庙过去迄今一直由槟城福建公司信托管理，是奉祀福建同安道士医师吴弁的道庙，同祀则有神农大帝及清水祖师。这又是曹洞宗传播社区的最早记录。而仲兴法师所领的“望嘉兰祖师庵”是位于槟岛望嘉兰山区的安溪清水祖师分香，过去迄今也同样是属于槟城福建公司信托管理，早期庙中多蛇，因游客纷纷到此看蛇以及用鸡蛋饲蛇，以“蛇庙”俗称驰名世界。清水祖师生为禅师，民间为禅师立庙建祠原有崇功报德之意，兼有相信其圆寂后圣灵不昧，护佑百姓；但此处地方上的饲蛇信仰，说明人们对祖师的信仰已是民俗化，带有乡土神的认同意义。意通法师在庙中常驻，有利提醒当地人紧记清水祖师“属于佛教”。

另外，达明上人住持的凤山寺，虽名为“寺”，香火源自福建奉祀广泽尊王的“凤山寺”，延续着大陆闽南民间的道教神明信仰。而达明法师到了新加坡住持的天福宫，则是奉祀天上圣母，以关公、保生大帝、观音及乡土神苏玉娘娘附祀。后来他所住持的新加坡天公坛，也和槟城天公坛一般，是源于民间道教传承的玉皇殿。转尘法师挂锡的顺天宫，则是东狱大帝庙，附祀城隍及阎罗王。它们的共同点都很明显：既不是佛寺，却方便着法师接触地区社会，从弘法到收徒。

这些香火庙的规模固然可大也可小，但是，碍于庙的拥有权不在法师，而法师只是承包香火以及负责宗教仪式，承包的时限又多以一年合约为限，因此就很难苛求法师有能力把汉传丛林制度完整引进承包的香火庙。事实上，到目前也尚未见到相关证据。只不过，若熟悉马来亚与新加坡华人信仰的状况，单是凭着《南洋名人集传》这些名单看，就知道清末到民国这几位法师住持的都是凝聚地方社会力量的信仰中心。这可谓那时方便传播佛教的最佳法门。

其次，从上述几位法师的生平简历，可知他们所驻在庙宇息息相关当地福建乡群势力。法师多从闽语流行区南来，当然都能讲福建话，而聘请他们的庙宇，有的由福建乡群组织信托管理，有的则是福建乡群在管理组织里占了极强的比例。又由于这些法师多源于闽浙，熟悉福建各地风俗，也在当地主持闽南群众为主体的民间香火庙，这就造成二十世纪上半叶的南洋佛教以闽语诵经为主流，说及祖山非闽浙莫属。

以槟城的天公坛来说，天公坛是属于广福宫信理部管理，它目前的庙宇文物显示其十九世纪以来的主体建筑捐款人几乎都是闽南人，尤其在庙旁阁楼上留下泥塑像的赞助人叶祖意及五位功德主，除了叶祖意，其中谢自友、林成辉、邱天榜、杨碧达四位也是福建人；而广福宫，则有一半的信理员是由福建公司派出。又如新加坡的顺天宫，光绪十八年（1902）重建碑记说，它原本是福德正神庙，始由闽商新顺成号暨黄玉瑛劝捐，后有殷商梅端成号捐地而增拓，“所

需木石工料七千余金，均出自坡中闽人之好义者”。至于槟城的保生大帝庙及清水祖师庙、霹雳凤山寺、新加坡天福宫、玉皇殿，在历史上更是打下了福建社群拥有管理主权的烙印。

太平洋战争爆发之前，新加坡和马来亚华人社群尚未摆脱帮群社会型态，从中国大陆下南洋的人们，不论历经几代人的老客，或者是新客，都很注重乡谊，理由就在地缘和语系结合的乡会凝聚着集体力量，拥有保障个人生活的社群措施。有些人甚至可以一生听不懂其他籍贯方言，只是生活在自己的群体关系。尤其闽南原籍僧侣，与地方上的福建乡群士绅语言上沟通方便，而且面对地方上民众对生命礼仪的需求，他们的经忏科仪的作法也相适应源自中国南方的生活习惯及信仰风俗。以福建人为主导的香火庙，由来自福建的僧人承担维持香火之重责，是可以理解的。

最后一点，也最值得重视的，是当时僧侣热心本土及中国的社会公益。这可从上述广通、转尘、达明以及仲兴等诸法师事略证实。承包“宝烛僦”，是僧侣支援社会福利事业，以及僧人来往汉地和南洋弘法的经济来源。医药缺乏而昂贵的时代，像广通和昌莲法师能在当地免费医治贫病者，无疑是大善举。正如他们参与当地一些慈善捐款，也都体现出佛门救苦救难、利人济世的悲愿。可是，进一步亦应关注，法师们在南洋各地住持香火庙，固然支持当地慈善及教育，还把他们的马来亚取得的经济利益，反哺中国的佛教慈善与教育事业。

重温林博爱《南洋名人集传》，当知这几位名字收入书中的僧人，被誉“名人”是当之无愧。上述广通上人传略，便有提及他“捐款五百金”于宁波孤儿院。在二十世纪初叶的经济水平，可不是一个小数目。而达明法师省俭，也是由于他“于兴化梅峰光孝寺一处，每年垫款二千有强”。这足以说他和广通一样，是收取本地的香油钱大笔送回中国结缘，支持弘法利生。另外，转尘法师捐献给泉州开元寺开办孤儿院，又是一个承包地方庙宇支持中国弘法与社会事业的例子。转尘法师分别支持着泉州承天寺、莺山学校、南山学校，新加坡当地天南坛、南安会馆，以及位于后港的光洋学校。而上述仲兴法师传记也说得彻底，他是“所有香烛之溢息，除粗衣食外，尽以济人。槟中学校如中山、如中国幼稚园、泉州孤儿院、新港崇正学校等皆曾捐资，并任其职员。”此外，在1913年以前，早于极乐寺僧人终止承包广福宫之际，《鹤山极乐寺志》卷五提及其监院住世时候的行谊，还转引《浙鄞传砚耘》的记载说：“极乐寺有善庆和尚者，曩为育婴抚孤等事赴暹罗垦荒，适遇大盗，致受重创，而慈善之心仍不稍懈。”

就以上这几处例证，可知法师选择远渡重洋到异域承包香火庙，依靠替人赶经忏或者售卖香烛金银宝换取香油钱，不见得纯以营利为出发点。法师在经济蓬勃的殖民地住持香火庙，确是需要依靠很大魄力，既要长袖善舞，又要盈利的诱惑。而且，这些“宝烛僦”法师身在香火庙而经常接近基层群众，身处洋人殖民地，既是看到他人之长，也发现也自身内部危机可供思考，他们是很早就提出实践社会事业。其中，一边修建极乐而一边继续承包着广福宫的鼓山/极乐寺僧众，早在1913年就提出过要搞“佛教实业公司”，在《鹤山极乐寺》卷八〈外纪〉另外收录的〈佛教实业公司概述〉，是把公司目标定位在“……盖欲藉其财力以救济佛门，从慈善业而收时誉，将使天下各处皆有其所刱之医院学校等。”如果佛教公司后来不是遇上欧战，再加上1920年代全球经济大崩溃的挫折，其实践可谓早在后来教界诸多言论提倡“人间佛教”之前。所以《鹤山极乐寺》收录的〈重游佛教公司序〉才会最终结语无奈，提说：“然而今之所遭竟若此，其天也。不然，胜善之隆将未艾也。况执其事者，志勤而耐劳，其所处又地腴而物阜，则斯公司也以佛教红十字会称也。”

四、宝烛僦制度的局限与保留的必然

从好处去说，相较于十七世纪到十九世纪末叶在马来亚一度盛行的“香资”制度，前者是由庙宇如发薪般发出基本的津贴给僧人，可能陷入“主雇关系”的误解；宝烛僦制度是针对前者的缺陷的一种变通。首先，其特点在“承包责任”和“自负盈亏”，就把香火庙的庙产管理权以及宗教活动的管理权分开，让僧人有更大自主权按所知所学和宗教理念去处理庙宇外的宗教事务；如此，庙宇的管理单位，就可专心定位在监察与支持的位置，确保不致于发生不愉快事件。其次，在这样一种制度下，僧人地位比之在“香资”制度的“受聘”身份，相对于庙产的信托人或拥有人，有较平等地位；僧众在经济上不仅不依赖对方，甚至是保证庙产维持固定

收入的保障者，这对维护僧伽的尊严与地位有一定的帮助，平反了“香资”时代庙产管理人以在家人身份订规矩去管理僧人的“主僱关系”错觉。其三，僧人自负盈亏承包庙内宝烛燭，也令许多缺乏管理的小庙得到僧人以宗教经验全心经营，让不懂宗教知识的庙产的拥有者或信托人免除后顾之忧，增加了香火也促进了神庙的宗教与社会功能。其四，最重要的是这一制度所缔造的盈利和社会关系，不仅让僧人能支持当地、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，为僧人后来扩大信眾圈子及建立正规的佛化寺庙，作了先行的准备。

如此，在法师资源有限，民众也缺乏条件去支撑完整佛寺的年代，以承包香火庙的方式掌握地方上的宗教事务，不失为在南洋扎根及持续佛教事业的方法。这使得不少僧眾能带领其他同修跟随他们到南洋继续修行和弘法，并且也在当地培养徒众，接着支持徒众以相同方式开枝散叶。尚且，法师承包“宝烛燭”最基本好处就在得以方便应用原有硬体资源，同时立即就能因而接触香火旺盛庙宇原来的信众以及赞助者，有利弘法事业。从上文记载转生修茸顺天宫、广通一再扩修天宫坛及广福宫，都可以看出他们作出贡献，以及决心长期经营。

但是，不能否认，并不是每一位法师都像广通和尚那样有信心可以年年续约、并说服庙产管理方展开长期的重修改造工程，使得广福宫、天公坛、吉隆坡福建观音亭，都留下署上他法号的不同年代碑匾。因为回到宝烛燭制度本身的事实，它的庙产主权不在僧众，而且拥有短期限契约的特征，对僧人也就直接形成和主权限制的局限。

而且，以槟城和新加坡两地案例比较，可以知道原来庙方长期收集捐款付钱给法师充当“香资”，一旦转向“宝烛燭”制度，也会经历一些人事纷争。

在槟城，当年广福宫诸位董事之所以接受妙莲法师承包，辞退原来领香资的僧人，是以原来庙内僧人屡犯清规作为理由。可是僧人住庙数十年，颇有储蓄，一方面在庙内聚集会党，一方面找来熟知英国法律者协助，把董事告上法庭。此后，即使在新加坡总督裁定广福宫庙地应属董事二十人公管，并由邱天德总司其事，当董事要求这些僧人在十四天内迁出，僧人过了期限六七天还是盘踞庙中。这导致董事必须请求槟城总巡捕官带领印度差役前往弹压，迫使原来诸僧离开，广福宫才有机会请得来自鼓山的僧人入驻。若按新加坡《叻报》在 1888 年 8 月报道此事件终结的时间，妙莲法师应该是到了 1888 年方才在广福宫稳定下来。

新加坡方面，天福宫在 1910 年决定招揽僧人承包，则沿用了“香资”的名称，只不过其意义显然演变——不再是庙方收集“香资”付给僧人，而是在报章上公告，要僧人由登报即日起到农历五月二十九日投标，各自提议要付给庙中若干“香资”以取得经营权利。这之前，天福宫决定“宝烛燭”应该是 1897 年的事，该年曾有闽商去函《叻报》，表达天福宫是新加坡闽人香火所在，选择承担香火僧人不应由董事独决，应开放给大众选贤与能；同时，去函的人物也以天福宫香火关系闽人盛衰为由，指出天福宫香火兴于“崇曜上人”担任住持，是由于上人品格，受佛祖保佑，上人法孙继续掌理庙务也遵守清规。而根据 1910 年的《叻报》，其细则规定承揽的僧人必须来自闽籍，有意者须领取章程以及填写表格，说明由该年农历七月初一起，承包一年或三年的出价，投入票箱，等待董事在六月初二开票议决；但董事也言明在先，承招人是否合适，决定权在董事，其他人不得以得价多少相争。延至农历六月十三日方才确定，由天福宫会众见证开标，一位法号“证明”的新承包僧以每月缴纳 550 元给庙方的代价取得承包权，董事会也登报声明旧僧必须完成交接手续。在双林寺方面的文献，证明法师在 1911 年出任双林寺住持，在 1912 年和接着他承包天福宫的意通（和南）共同奔走，发动僧侣参与中华总商会发动支持辛亥革命建国的国民捐。

另外，僧侣承包前人留下的道教宫观或者民间信仰色彩浓厚的香火庙，中国文化当中长期发生着儒佛道三教的教义对话，无可否认起着意识上调和各方立场的作用。唯有道教到明清两代进一步巩固历唐、宋、元朝发展的“三教一家”理念，以及中国大乘佛教对待道教教义与诸鬼神抱着圆融崇敬之念，才可以让大众和法师竞投“宝烛燭”理所当然，心安理得。僧侣才能安然栖身庙中，不受外界骚扰，规划发展。但是，僧人处在这种环境，要如何在自己的修行与弘法生命秉持佛教信仰的主体性，还要做到客观平衡对待偏向道教或甚至远离佛道两教的民间信仰，就成为法师们入主宫庙以后的日常考验，包括着信仰、处世态度以及弘教手法的多重考验。而释广通和他之前住持天公坛的释镜明长老，似乎留下了典型的例証：在释镜镜明的时代，

1905年起修建的天公坛旁侧，在1915年已建起“香积堂”，并引进僧众共修。到释广通1917年前去住持，原来下殿关帝庙里的关帝不再坐正，改供药师、释迦及阿弥陀佛于正中，以关帝与韦驮菩萨共同附祀；而其上殿，则保存了天公庙祀奉玉皇大帝等诸天尊的闽南民间道教色彩，巧妙的诠释了华人民间接受佛道并存与互为发展的宗教态度，也释广通可以由此出发，和各方原来善信广结善缘，传播他的临济宗法脉。更令人敬佩的是，法师破开名相，从佛道各自的教义互通，居然在台座介绍神明来历的名牌，沿用道门说法，称呼药师、释迦及阿弥陀佛三位如来“大天尊”。

但毕竟，天公坛本是道庙，不论由源自曹洞的僧众主理，或者释广通将之改造成为佛教临济宗南传胜地，其建设依旧不是正规的佛寺。而且，广通法师显著成功的例子又正好说明，其成就亦取决于广福宫信理员对管辖下的天公坛是否认识一致，还取决于信理部、地方群众广通又是否能沟通？天公坛必须依照道教对佛教不生不灭境界之对等说法，三尊佛像各加上“大天尊”称号名牌，反映了广通对两教教义认识，更有不执名相的圆融与豁达，却也显示出它难以纯粹的成为宗门在南洋的祖庭，这是实际的局限。

何况，若纯粹以道场需求作为出发点，这样一种“寄栖香火庙”环境下成长的佛教，也不能不面对各种五光十色和善缘逆缘。最现实者，莫如承包“宝烛僑”的制度总涉及金钱，就难以避免经济上的利害关系？正如妙莲长老当初是受士绅委托为广福宫新住持，受招负责改变旧貌，也发生过旧僧不甘心而发生的会党纠纷，而庙产信托人的意见不一致、会党斗争以及法师个人操守问题，也不见得一定能和气解决。所以，释宝慈《槟城鹤山极乐寺志》的〈极乐寺缘起述略〉才会写到：“然而庙居屿市，地狭人嚣，苟非动静一如之土，便生挂碍，莲师苦之”。以后，妙莲最终为长远计另觅土地，肇成极乐寺开山的因缘。

最大问题，又在于出家人想要结善缘，但实践上一旦涉及人事，乃至偶有不同宗门系统的竞争，难免又分支出许多本来不想招惹的因果。例如，在1911年，马六甲青云亭住持转伏法师请假回闽，因其师父圆寂而在闽地逾期未回马六甲，意通法师想要继任其住持位子，整顿改革，联系当地董绅；当转伏法师回到马六甲，感觉不愉快，便将署名“意通和南”的信件登载报端，从意通称马六甲温姓长者为宗亲，以及介绍父系根底，指责其引用俗家家世不合佛制。而广通法师1920年以后承包广福宫，释宝慈在《槟城鹤山极乐寺志》的〈辞住广福宫原因〉便有说：“广福绅商，有另投宝烛僑，视价低昂为去取之议……良由其时世情淡薄，信德渐非，神权堕落之说，遍于中外，宝烛等项来价既昂，消怨不多，此实为自退一大原因也。”接着，同一文又说：“然而邱胡林周诸公之知人善任，公平明哲，亦此中之铮铮者，殊令人思之不能忘也。”这一来，各方为了各地的承包机会，也得花费很多时间，让心身多次进出“慈悲”与“智慧”的回光返照。

所幸的是，在1912年，到了需要站在民族大义以及顾怜生民百姓的立场，意通和转伏法师已经站在一起。那时不论印尼廖内岛妈祖宫、马六甲青云亭、槟城极乐寺、新加坡天福宫、双林寺、金兰庙、城隍庙，所有住持都联合在一起筹办南洋佛学社，自筹表演经费，从各自系统派出僧人表演佛门杂技，为筹募中华国民捐尽力。

总结来说，僧人面对“宝烛僑”制度，最基本要有负担成本起落以及应付盈亏的打算，以及认识到承包年限和双边条件都不由一方决定。甚至，庙产拥有者/信托者是否合乎释宝慈要求的“知人善任”和“公平明哲”，也有赖于互相交涉深入才能自行判断。当香火庙主权毕竟在他人手上，僧众始终不可能把香火庙大肆改头换面，因此长期去说，香火庙总是较难成为正规汉传佛教丛林或者小群体的修行精舍；加上双方法律上不定长约，甚至法师合作对话的对象也有入亡政息之虞。这几个症结问题，往往让那些有心寻觅弘法道场的法师们感受“宝烛僑”制度的不足。因此，僧人要投标“宝烛僑”，还得考虑本身性格、交际能力、理财能力、社会活动能耐。大致的说，“宝烛僑”可能适合那些想要尽快落脚当地的僧众；但不管承包香火庙“有利可图”或有助打开局面，毕竟不等于“动静一如之土”。到二十世纪下叶，随着各地人口增多、经济发展较稳定，各地陆续出现更多按照汉传佛制的佛寺，又或小众修行的精舍，已经是另一番的演变趋向。

然而，另一方面，像妙莲长老当年的抉择，一边不轻舍承包香火庙的因缘，一边则另图在同时间能有办理正规道场，以后有了极乐寺逐步发展成为当时南洋最大本土佛教道场，并企

图把寺庙和寺僧承包“宝烛僦”的香火庙形成经济资源网络兼弘法网络，其实也可以代表着当时南洋佛教对宝烛僦制度的一种回应。后人可以发现，这也是至今许多寺庙延续着的做法。

五、后语

随着信众的人数增加，佛教教义广泛流宣，佛教意识也普遍提高，马来西亚和新加坡两国逐年出现不少佛教寺庙及佛教会、精舍、佛学院。现在的后人看前人，可能不理解老和尚为何有那么多经忏要赶，又要兼卖金银纸和百解符单之类。但是，回到当时情景，可以理解“宝烛僦”是特定的环境的产物。法师们在没有条件建立本身寺院的情况下，随顺当时的社会风气和民间制度，“宝烛僦”毕竟有利于他们，让其僧生涯既能贡献当地又能反馈中国大陆的弘法与社会公益事业。而且，承包“宝烛僦”通常也很接地气，能够和当地民众的日常生活互动；由此当思，那些清末民初僧人赶经忏不仅是服务民众养生送死，做到为生者安心、为死者超生积累功德，他们也是以这些钱财支持了中国祖山走向人间社会公益事业。

当然，僧人在这样一种特定环境下住持属于别人的庙产，要在其中建立完整丛林，或按照寺院制度布局，都不容易。而僧人身处社区尘嚣，比之在寺院，修行备受考验。只是，如果我们把这一制度放到它原有的历史背景去验证，是不能否认制度发挥过各种积极作用，包括：(1)它使得佛教在许多社区深入民间，不经寺院成立，就先有僧人栖身之处，尚且是准备好弘法的对象；(2)它为佛教僧侣建立地区上深入基层的社会联系，并且创造经济，足以支援本土及中国大陆的传教、慈善及教育；(3)它使得法师住持香火庙的过程不再遭遇“香资”制度的“主僱关系”错觉，让僧人有更大的自主权按本身的理念处理宗教事务。至少，这三项南洋汉传佛教史上的积极演变，都是依靠着“宝烛僦”制度而成就，有文可证。

到今日，在南洋各地，尤其新加坡和马来西亚，承包“宝烛僦”的制度并未消失，不少民间庙宇的章程更是明文规定要由僧人（又或者道士）承标宝烛僦，并且历年设定沿用的投标规则，甚至偶而还能听闻某些社群香火庙传出“抢标”的激烈情况。也不能否认，现代人对某些僧人纯粹靠承包“宝烛僦”营生，多从法事去营利而少去讲经说法，也会有闲言闲语。但这已经是另一个有待教界严肃的讨论课题，接受投标的庙方为了民众利益也有责任慎重筛选住持僧众。而讨论当初这一制度的起源，则不能否认其制度之初。这确实有利中国南下僧人落地生根，为汉传佛教在新马民间开枝散叶作出奠基贡献。

参考文献

专书

- 释寶慈：《檳城鶴山极乐寺志》，檳城：极乐寺，1923 年。
- 林博愛編：《南洋名人集傳》，檳城：点石齋印刷承印，1924 年。
- 林博愛編：《南洋名人集傳》第二集上冊，檳城：点石齋印刷承印，1924 年 12 月。
- 林博愛編：《南洋名人集傳》第四冊，南洋民史纂修館，1939 年。
- 陳荊和、陳育菴編著：《新加坡華文碑銘集錄》，香港：香港中文大學，1970 年。
- 釋虛雲著、岑學呂編：《虛雲和尚年譜》，台北：天華出版事業有限公司，1978 年再版。
- 邱新民：《新加坡宗教文化》，新加坡：南洋商報·星州日報印行，1982 年。
- 陳劍虹主編：《檳榔嶼廣福宮慶祝建廟 188 周年暨觀音菩薩出游紀念特刊》，檳城：廣福宮，1988 年。
- 釋虛雲著、岑學呂編：《虛雲和尚見聞事略/法彙要集》，台北：佛陀教育基金會，2004 年。
- 王琛發：〈遠去的菩薩身影：論清代馬來西亞漢傳佛教〉，載郭蓮花、梁秋梅合編：《馬來西亞佛教回顧與前瞻》，吉隆坡：馬來西亞佛教學術研究會，2010 年。

期刊

- 王琛發：〈檳榔嶼廣福宮——十八世紀華人佛教南傳的最早落腳處〉，載《無盡燈》20/166 期，馬來西亞：佛教總會，1999 年 10 月至 12 月。
- 王琛發：〈檳城道觀佛地天公壇〉上篇，載《無盡燈》25/171 期，馬來西亞：佛教總會，2001 年 1 月至 3 月。
- 王琛發：〈檳城道觀佛地天公壇〉下篇，載《無盡燈》26/171 期（馬來西亞：佛教總會，2001 年 4 月至 6 月）。
- 王琛發：〈換取“香資”度衆生——從文物碑銘探討 18、19 世紀馬六甲海峽三市的華僧活動〉，載《無盡燈》36/182 期，馬來西亞：佛教總會，2004 年。

單張

- 《廣福宮章程》，檳城：廣福宮，1950 年，單張。

報章

- 新加坡《叻報》，1897 年-1912 年。

《探讨与改善网络视频的弘法方式：以YouTube为例》

陈永鑫
马大在籍研究生

前言

研究背景

佛法的弘扬要契机契理

觉培法师在《佛教化现代的挑战与机遇》提到身为一个佛教的弘法者，是否要将佛教现代化？这件事情长久以来一直备受争议。反对者认为现代化的佛教是否会为了满足广大的民众而投其所好，沦为世俗化的佛教？支持者认为佛教不应该拘泥旧有形式而忽略新社会的需求与发展，现代化才足以因应众生的需要。综合双方的观点，觉培法师认为佛教的样貌不一定要变成很现代，却必须考虑如何化入现代人的内心。菩萨为饶益有情故，悲悯众生而应病予药，但若离群而强说佛法，必然难以深入人心，不知众生病，如何给药？即便知众生病，不能为众生所亲近，其药又从何给起？（觉培法师，2017）笔者认同觉培法师的立场。佛法的弘扬从佛陀时代直到现今，其中的弘扬方式都是一直跟着时代、地区的变迁而改变革新，然而其教义及目的却保持不变。这也是佛法能够保存至今的其中一个关键的理由。洪修平居士在《太虚大师与当代的人间佛教》提到契机和契理就如鸟之双翼，车之双轮，不可偏废，更不可将之对立起来。（洪修平，2017）在此，笔者认为要如何将佛法化入现代人的内心更应该是我们需要深入探讨的事项。

反观现今马来西亚佛教，弘法人员的弘法方式包罗万象，层出不穷。单从佛曲弘法来看，就有菩提工作坊，真善美的旋律和生命中的朋友等佛教团体推动。2018年五月，马来西亚首家本土的佛教电台－心愿FM也正式启动，并推出了手机apps让大家能够随时掌握心愿FM的最新动态。不少有关佛教的视频如电影、法师的开示、纪录片、电视剧等，都能够在网上观看聆听。回顾一九五七年，星云大师于台湾宜兰走进民本电台播出“佛教之声”，一九七九年于中华电视公司播出“甘露”，“星云法语”，后于中国电视公司开播“信心们”，“星云说”，于美国北美卫视台，台湾电视公司播出“星云禅话”等节目，并于一九九七年成立“佛光卫视电视台”（后改名为“人间卫视”）。（觉培法师，2017）如今，大马佛教又能否追随星云大师的脚步，前往“家庭即道场，客厅即教室”的方向呢？

YouTube 的弘法模式

优管（YouTube），作为网络视频的龙头已经渐渐成为了许多佛教弘法人员的弘法平台之一。身处在大马的我们，随手一按便能轻易浏览远在台湾、中国、缅甸、泰国、西藏等国家的弘法人员的佛学视频。各种佛学视频如讲座会、佛学班、纪录片、微电影、电影、佛曲等都能轻易获取，内容更是包罗万象，应有尽有。以下显示了一些佛学视频的例子：

- i) 佛学课程：净空法师《学佛问答》、宗萨钦哲仁波切在耶鲁大学的讲座、帕奥禅林修学次第佛学讲座
- ii) 佛教动画：《佛说无量寿经》、《六祖的一生》、《善导大师》
- iii) 佛教电影：《大唐玄奘》、《释迦牟尼佛传》、《观世音菩萨的故事》
- iv) 佛曲：《绿度母心咒》、《醒世歌》、《佛陀牵着我的手》
- v) 佛教电视剧：《观音妙缘》、《释迦牟尼佛的故事》、《百年虚云》
- vi) 佛教纪录片：《禅的世界》、《明月-顶果钦哲仁波切》、《心经》
- vii) 佛教微电影：《圣心》、《情的故事》、《师与徒》

优管的佛学视频层出不穷，却也让人眼花缭乱。回想印顺导师当年编写《成佛之道》的动机，不就是因为这些弘扬中的佛法多姿多彩，而引起了初学者会有杂多而又差不多的观念

吗？现今这些优管上的佛学视频是否又会让我们掉入这种迷茫的观念呢？因此，本文将会探讨现今优管佛学视频是否符合现代人的喜好，成为了现今佛教徒的学佛管道之一，并进一步探讨如何能够提升现今的优管弘法模式，以让佛法的弘扬得以与时俱进。

研究问题

- 现今的优管弘法方式尚未健全，无论是视频的内容还是视频的呈现方式都有待改进
- 现今的优管弘法方式过于庞杂及缺乏系统性的归类，让人难以搜索与自己兴趣相符并且正信的佛学视频

研究目的

- 探讨现今优管的弘法方式是否契合现代人的学佛方式
- 探讨现今优管弘法方式的缺陷
- 改善现今优管弘法方式

文献综述

笔者在网上搜寻到与此研究相关的一些文献，并做出以下的综述。

《佛教弘法的现代模式探讨》

健钊法师在 2012 年第三届世界佛教论坛发表了主题为《佛教弘法的现代模式探讨》的论文，其主要目的是为了探讨如何借鉴古代成功的弘法模式，为建立现代弘法模式服务。法师认为“走入人群，随机施教”乃是历代大德遵循的最重要的教育原则，而大众媒体传播模式则帮助了弘法者实现“不动道场，周遍十方”的梦想，体会到“十方三世诸佛，广长舌相，遍覆三千大千世界”的壮观场景。然而，这种“单对多”的大众媒体传播模式也有一个致命的弱点：完全相同的内容到达所有接收者。这也意味着弘法的内容无法针对接受者的需求和兴趣而个性化，与佛陀应机施教的弘法原则尚有距离。（健钊法师，2012）

在佛教界热衷于大众媒体弘扬佛法时，融合传媒、电信、互联网三大产业的新媒体时代正悄悄向我们走来。新媒体的传播特点是人际媒体和大众媒体的互补融合，是对大众个性化内容的媒体，实现了“单对单”的传播模式，交流内容可针对参与者的需求和兴趣而个性化。法师认为弘法者应充分利用新媒体的优势，将弘法内容细化，对症下药，弘法利生。除此之外，法师也认为我们理应效佛所行，充分利用当今社会人们喜闻乐见的方法如电影、游戏等，深入浅出地弘扬佛法。法师强调佛教的根本问题，不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。弘法的手段，其真正地目的是要引导人领悟佛法的精髓，了知宇宙人生的真相。（健钊法师，2012）

综合以上资料，笔者认为健钊法师的研究成功地把佛陀的弘法模式与现代的弘法模式链接起来，即是“走入人群，随机施教”与“深入浅出，以事喻经”。然而，反观现今社会，确实也有不少人开始以各种契机的方式如游戏、电影、音乐等方式来弘扬佛法，可是效果真的符合预期吗？优管，身为新媒体之一，无可否认已经做到了“走入人群、以事喻经”，不过是否已经足以达到“随机施教，深入浅出”的弘法模式呢？这一些问题乃是需要深入探讨的事项。

《佛教弘法的现代模式之思考》

澈性法师在 2012 年第三届世界佛教论坛发表了主题为《佛教弘法的现代模式之思考》的论文，其主要目的是为了探讨弘法工作的重要性和紧迫性，并探讨网络弘法媒体、生活禅夏

令营、佛教音乐等对佛法的弘扬的影响。法师提到弘法的根本目的乃是为了正法久住，利益众生。当前开展弘法工作的紧迫和重要性，主要表现于人们对佛教的误解与偏见仍大量存在、广大民众的信仰需求及佛教信徒整体素质偏低以及提升民众精神品质与构建和谐社会的迫切需要。（澈性法师，2012）

法师认为目前的弘法网络远远不够，其主要的原因包括寺院缺乏足够的宣传意识、缺乏专业人才来完成以及缺乏统一规范的佛教网络平台来沟通全世界的佛教界。基于未来世界是信息网络时代，各行各业的发展都要网络化，佛教的弘扬也一样。然而，在网络上弘法关键在于人才，网络上弘法的人员所具备的不仅在于佛学知识及电脑知识，而且需要有人事处理及事件处理的能力，还应具备政策法律知识，但目前佛教界的出家大众大都缺乏对国际网络的认识，能够随时上网的更少。这就需要一大批具有相当佛学知识、逻辑思维能力、电脑知识及具有法律政策水平的人才，积极参与网络弘法，让正信的佛教广为流传，让人们辨清邪正觉悟是非。（澈性法师，2012）

综合以上资料，笔者认同现今网络弘法确实尚未健全。反观佛法弘法模式的发展，从口传到以贝叶为文字的媒体，从写经到佛经的雕刻、印刷及流通，从刊印到现今的网络传播，佛教的弘法模式一直随着时代的演变而加以更新，佛法也因此能够保留至今。因此，要如何提升网络弘法的模式，让佛法的弘扬得以跟上时代的步伐，这是刻不容缓的行动，也是现今佛教徒应该关注并推动的事项。

研究方法

研究对象

马来西亚佛教徒

研究方法的运用和过程

本文依据以下的研究方法而完成此次研究报告。

问题确认

首先，笔者参考了有关现代弘法方式的文献，发现许多文献都提倡并鼓励提升现代弘法模式，这是笔者所认同的。同时间，笔者也发现大部分文献都表面例出一些可以融入现代潮流的弘法方式如通过互联网、电影、电视剧等，然而笔者认为这一些方法似乎过于笼统。看回现今已经通过科技弘法的佛学视频，似乎并不是每一个都成功地融入现代人的内心。因此，笔者确认了以下的问题为本研究的核心：

- 现今的优管弘法方式尚未健全，无论是视频的内容还是视频的呈现方式都有待改进
- 现今的优管弘法方式过于庞杂及缺乏系统性的归类，让人难以搜索与自己兴趣相符并且正信的佛学视频

初步问卷调查

确认研究问题之后，笔者开始通过初步问卷的方式来探讨现今大马佛教徒的爱好分析。一般上，我们对于爱好的诠释是对某种事物具有浓厚的兴趣和喜爱，比如体育迷的爱好是运动等。然而，这里的爱好分析比较局限于佛教徒喜欢的学佛管道。比如说，有些人可能比较喜欢静态的学佛管道，例如读书。有些人可能比较喜欢长期亲近法师而选择到道场服务或积极参加道场的活动。基本上，笔者把学佛管道分成以下几种：

1. 道场：有法师住持的佛教道场，如法宝山、寂静禅林等
2. 佛教会/佛学会：佛教会主要是由居士成立，并没有法师住持，如 Nalanda 佛教会等。佛学会指的是一般大专成立的佛学会，如马大佛学会等。
3. 佛教网站：任何摆放佛学资料/佛学课程/佛教资讯等的网站如 <https://sasanarakkha.org/> 等
4. 优管：任何通过优管播放的佛学短片，如 Erdi Buddhist Temple 等
5. 佛教团体：合法的佛教机构，如马来西亚佛教青年总会（YBAM）等
6. 佛教书籍：任何与佛教有关的书籍，如《成佛之道》等

进阶版问卷调查

接着，笔者为了进一步探讨现今优管的缺陷而延伸了第二份问卷 - 进阶版问卷。这问卷涵盖了三大部分，包括有关大马佛教徒对现今优管佛学视频的看法、佛教影片创作者（YouTuber）的新方向以及大马佛教徒所知道的优管佛学视频数量。针对第三部分，笔者以一个新的账户，尝试以最简单的方法来搜索佛学视频，如键入“佛教电影”来寻找优管现有的佛教电影，以此类推，直到优管开始展示一些重复的佛学视频或是与此佛学视频类型无关的视频，笔者才停止搜索。笔者通过这简陋的方法获得了以下的佛学视频数量：

1. 佛学课程：60 部
2. 佛教电影：30 部
3. 佛教动画：90 部
4. 佛曲：160 部

针对这些佛学视频的数量，笔者采取了同个系列的佛学视频归纳为一部的方式，如净空法师的九十部《学佛问答》课程归纳为一部、三部《地藏菩萨-金乔觉》电影归纳为一部、十二部《观世音菩萨的故事》动画归纳为一部等。

这第三部分的目的是为了探讨现今大马佛教徒是否浏览过大部分的优管佛学视频，从而确认他们给予现今优管佛学视频的意见是否有以偏概全的倾向，以提升该研究的准确性。

资料整理与分析

笔者整理两个问卷的调查结果并做出分析，分别探讨现今大马佛教徒喜爱的学佛管道、现今佛学视频的缺陷、如何创造契合现代佛教徒的佛学视频。

总结与研究缺陷

笔者从分析的结果进行总结并提出本研究的缺陷。

资料分析

初步问卷分析

年龄分析

这一项分析主要是想探讨这个问卷调查的参与度是否有涵盖马来西亚主要年龄层的佛教徒，以避免整个调查有以偏概全的倾向。

初步问卷填写者的年龄层范围巴仙率

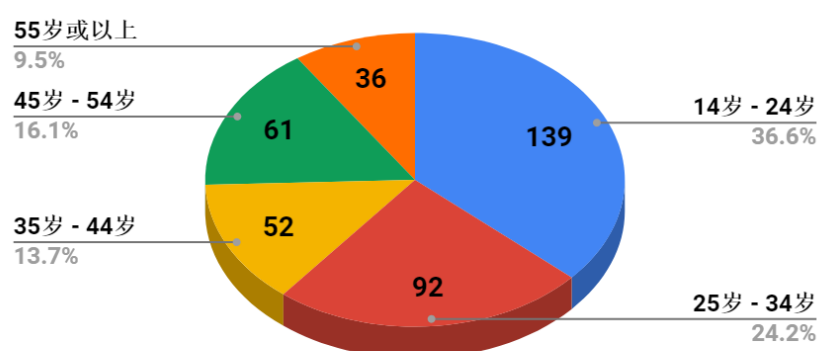


图 1: 初步问卷填写者的年龄层范围巴仙率

从以上的图表可见，在 380 位问卷填写者当中，139 位（36.6%）年龄在 14 岁-24 岁的佛教徒参与了这一次的问卷调查，占了总问卷填写者人数的最大比例。排行第二的是年龄介于 25 岁-34 岁，总共有 92 位（24.2%），排行第三的是年龄介于 45 岁-54 岁，总共有 61 位（16.1%），紧随着年龄介于 35 岁-44 岁的佛教徒，总共有 52 位（13.7%）。最少的年龄群则是 36 位（9.5%）介于 55 岁或以上的佛教徒。

从以上的数据可以显示这一份问卷的参与度涵盖了马来西亚主要年龄层的佛教徒。尽管 55 岁或以上的佛教徒占了只有大约少过 10% 的比例，不过顾虑到问卷是通过 whatsapp 佛教群组以及面子书来宣传，年轻人使用这两个社交媒体的次数和频率都显然较高。当然也不排除这个问卷的题目及范围都是年轻人比较感兴趣的。根据马来西亚通讯部及多媒体部（MCMC）在 2018 年的统计，60 岁以上的老年人使用网络的比例只占了 6.5%，在众多主要年龄层里占了最

小的比例。(Commission, 2018)因此, 笔者认为这一次的问卷调查成功涵盖了主要年龄层的佛教徒, 对整体的研究将会更加完整。

爱好分析 (上)

这一项分析的目的是为了探讨现今大马佛教徒喜欢的学佛管道。

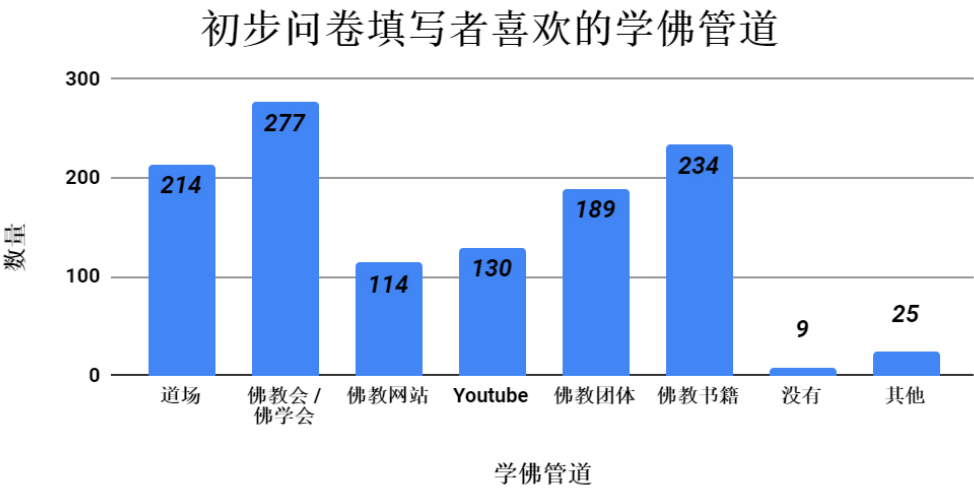


图 2: 初步问卷填写者喜欢的学佛管道

从以上的调查结果, 我们可以看到最多人喜欢通过佛教会/佛学会来学佛, 总共有 277 位。大家喜爱的第二个学佛管道是佛教书籍, 总共有 234 位。排行第三的则是通过道场来学佛, 总共有 214 位。189 位佛教徒喜欢通过佛教团体来学佛。总共有 130 位和 114 位佛教徒分别喜欢通过优管和佛教网站来学佛。25 位佛教徒选择其他的学佛管道, 其中包括了 whatasapp 群组, 共修等, 而有 9 位佛教徒则没有喜爱的佛学管道。

由此可见, 尽管现今科技发达, 佛学资料唾手可得, 然而许多佛教徒依然比较喜欢一般传统的学佛管道, 即是亲身去参加佛学活动, 而不是通过网络的捷径来学佛。无可否认, 亲身去参加佛学活动有非常多的好处, 比如可以借此认识并且亲近更多的善知识, 学到的佛法也会比较深刻, 毕竟是现场参与, 甚至有不明白的地方也可以即时提问。然而, 笔者比较好奇的是, 难道通过网络学佛就没有其优点吗? 难道是现今的佛教网络学佛管道尚未健全, 因此未能成为大众喜爱的学佛管道? 其原因还需深入探讨。

优管使用量分析

这一项分析主要是想探讨佛教徒平均使用优管的次数以及使用优管来学佛的视频类型。

初步问卷填写者平均使用优管的频率

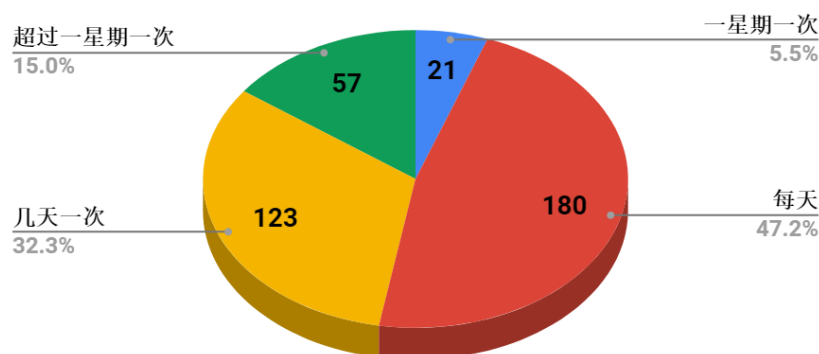


图 3: 初步问卷填写者平均使用优管的频率

在 380 位问卷填写者当中，有接近一半的佛教徒平均每天都使用优管，总共有 180 位（47.4%）。然而，123 位（32.4%）佛教徒平均几天才使用优管。有 56 位（14.7%）佛教徒平均超过一个星期使用优管而只有 21 位（5.5%）佛教徒平均一星期才使用优管。

初步问卷填写者过去1年是否曾经通过优管看过和佛教有关的视频

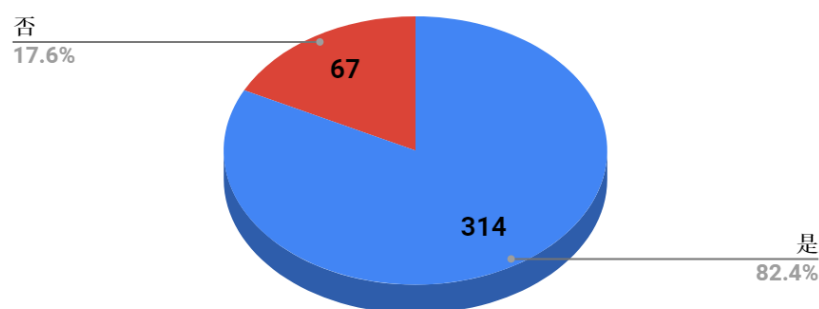


图 4: 初步问卷填写者过去 1 年是否曾经通过优管看过和佛教有关的视频

在 380 位问卷填写者当中，314 位（82.6%）佛教徒在过去 1 年中曾经通过优管看过和佛教有关的视频，66 位（17.4%）佛教徒则不曾在 1 年内通过优管看过和佛教有关的视频。笔者看到这个结果其实有些惊讶，既然有那么多的佛教徒曾经通过优管来学佛，那为什么在之前的喜好分析中优管竟然成为了六个主要学佛管道中的倒数第二呢？明明大多数人几乎天天都会使用优管，然而却不喜欢通过优管来学佛？这是否意味着现今优管的佛学视频还有待改进，其中的理由还需深入探讨。

初步问卷填写者曾经在过去1年看过的佛学视频类型

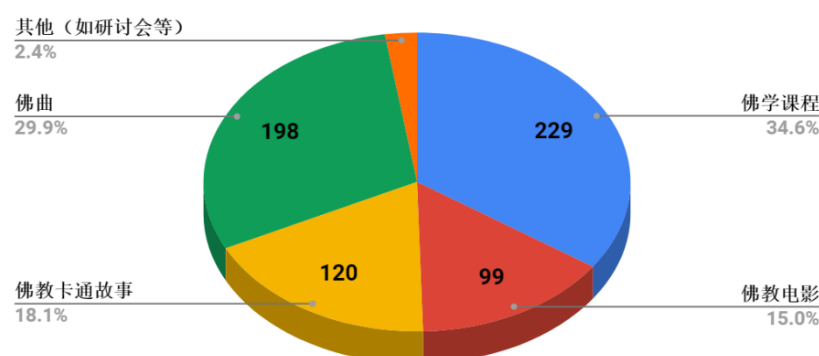


图 5：初步问卷填写者曾经在过去 1 年看过的佛学视频类型

在 314 位曾经在过去 1 年通过优管看过和佛教有关的视频的佛教徒当中，229 位（34.6%）曾经看过了佛学课程，如法师的开示等。198 位（29.9%）佛教徒曾经通过优管观看聆听佛曲的视频，120 位（18.1%）佛教徒则看过佛教卡通故事，如自在神童等。99 位（15%）佛教徒则曾经看过佛教电影，如大唐玄奘等。只有 16 位（2.4%）佛教徒曾经看过其他类型的视频，如研讨会等。

最多人曾经通过优管看过佛学课程，这个不难理解，毕竟佛学课程是最直接能够在网上学习佛法的方法。排行第二的佛曲也不难理解，毕竟现代很多人喜欢一边听音乐一边做东西。佛教电影和佛教卡通故事则相对较少。基本上，在优管可以找到的佛教电影也不多，而卡通故事也不是很适合每个年龄群，毕竟大家对于“卡通”的概念都是小孩子看的。在这里值得探讨的问题是为何这些种种类型的佛学视频都无法成为大多数佛教徒喜爱的学佛管道之一呢？

问卷分析（进阶版）

年龄分析

这一项分析的目的和初步问卷相同，主要是想探讨这个问卷调查的参与度是否有涵盖马来西亚主要年龄层的佛教徒，以避免整个调查有以偏概全的倾向。

进阶版问卷填写者的年龄层巴仙率

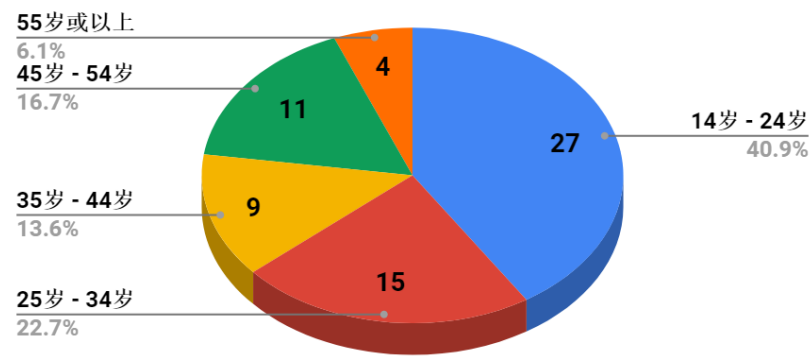


图 6：进阶版问卷填写者的年龄层巴仙率

从以上的图表可见，在 97 位问卷填写者当中，27 位（40.9%）年龄在 14 岁-24 岁的佛教徒参与了这一次的问卷调查，占了总问卷填写者人数的最大比例。排行第二的是年龄介于 25 岁-34 岁，总共有 15 位（22.7%），排行第三的是年龄介于 45 岁-54 岁，总共有 11 位（16.7%），紧随着年龄介于 35 岁-44 岁的佛教徒，总共有 9 位（13.6%）。最少的年龄群则是 4 位（6.1%）介于 55 岁或以上的佛教徒。

这一次的年龄分析结果和初步问卷的年龄分析结果相似。笔者认为这两次的问卷调查都成功涵盖了主要年龄层的佛教徒，对整体的研究将会更加完整。

爱好分析（下）

在初步问卷里，我们探讨了大马佛教徒喜欢的学佛管道，并发现优管并不是大家都喜欢的学佛管道之一。因此，在这一份进阶版问卷当中，我们尝试进一步探讨其原因。

相较于亲身参加佛学活动，您是否比较喜欢通过优管学佛？

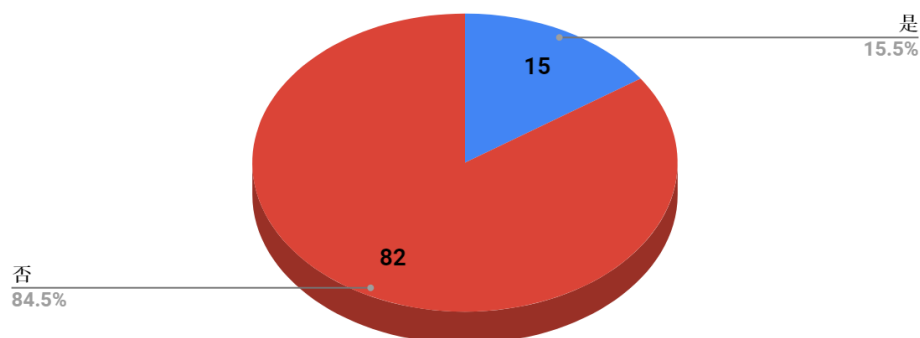


图 7：相较于亲身参加佛学活动，您是否比较喜欢通过优管学佛？

从以上的图表所显示，82 位（84.5%）问卷填写者在相较于亲身参加佛学活动的情况下都不喜欢通过优管学佛。这也符合了初步问卷得到的结果。

相较于亲身参加佛学活动，您不喜欢通过优管学佛的原因

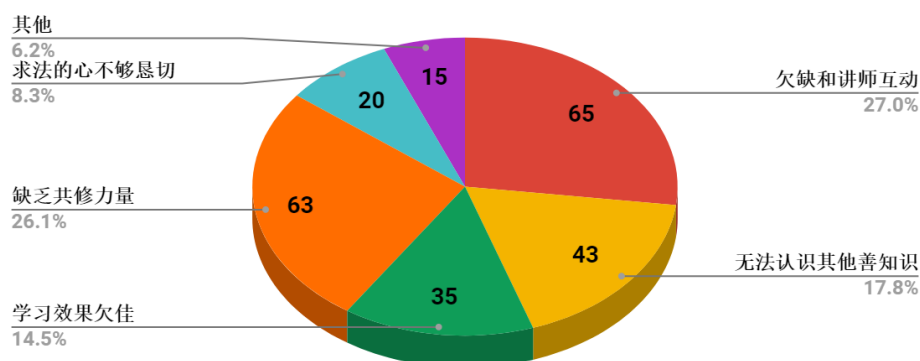


图 8：相较于亲身参加佛学活动，您不喜欢通过优管学佛的原因

在 97 位问卷填写者当中，65 位（27%）认为欠缺和讲师互动是他们不喜欢通过优管学佛的原因。63 位（26.1%）觉得通过优管学佛将会缺乏共修力量。43 位（17.8%）则认为他们无法认识其他善知识，紧接着 35 位（14.5%）认为通过优管学佛的学习效果较差。只有 20 位（8.3%）认为求法的心将不够恳切。有 15 位（6.2%）另外给予了其他理由如缺乏学习的动力、个人喜好等。

无可否认，以上所指的理理由都是通过优管学佛的缺点。从排行前三名的理由可以看出大家似乎都比较喜欢在学佛的路上与其他善知识有互动，包括与讲师的互动、与同行善知识的互动，甚至可能广泛到一切善知识。如果优管的弘法模式成功加入了这一个元素，是否意味着大家也会开始喜欢通过优管学佛呢？

在亲身无法参加佛学活动的情况下，您是否会时常选择通过优管来学佛？

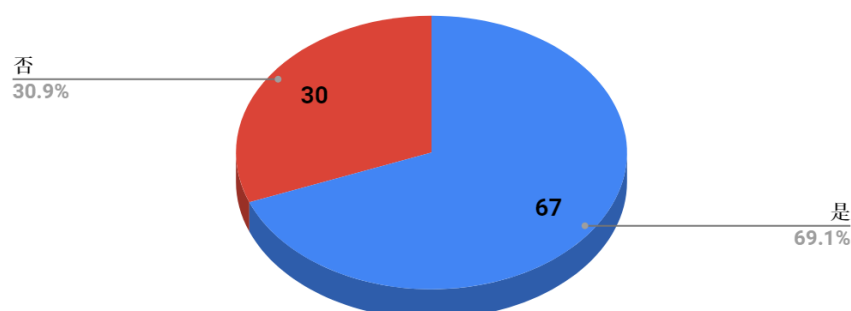


图 9: 在亲身无法参加佛学活动的情况下，您是否会时常选择通过优管来学佛？

在亲身无法参加佛学活动的情况下，67 位（69.1%）佛教徒会时常选择通过优管来学佛。排除少数填错等理由，笔者推断大部分人依然会选择通过优管学佛的原因是他们意识到闻法的重要性，哪怕是自己不喜欢的学佛管道，依然选择通过这条管道来学佛。这是值得赞叹的！

在亲身无法参加佛学活动的情况下，不选择通过优管来学佛的原因

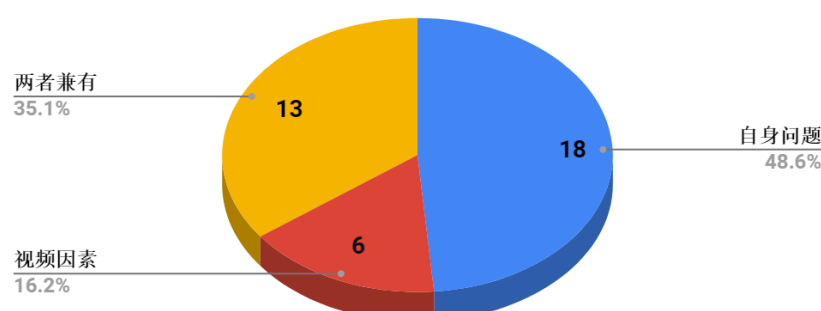


图 10: 在亲身无法参加佛学活动的情况下，不选择通过优管来学佛的原因

虽然只有 30 位问卷填写者在亲身无法参加佛学活动的情况下不选择通过优管来学佛，然而却有 37 位填写了其原由。这也暗示了问卷的缺陷 - 填写者也有填错或搞错的可能性，因此他们给与的答案也未必完全准确，还需要通过其他问题去印证与确认。

18 位（48.6%）问卷填写者认为其不选择通过优管来学佛的原因在于自身问题，而只有 6 位（16.2%）认为是视频的因素。13 位（35.1%）则认为两者兼有。由此可见，自身问题无可否认乃是大家不选择通过优管学佛的主要原因。自身问题包括了缺乏动力、选择拖延等唯有本人能够解决的问题。话虽如此，这是否也意味着现今的优管佛学视频是导致这些自身问题的次要原因呢？比如说，视频过于沉闷导致他们缺乏动力通过优管学佛？

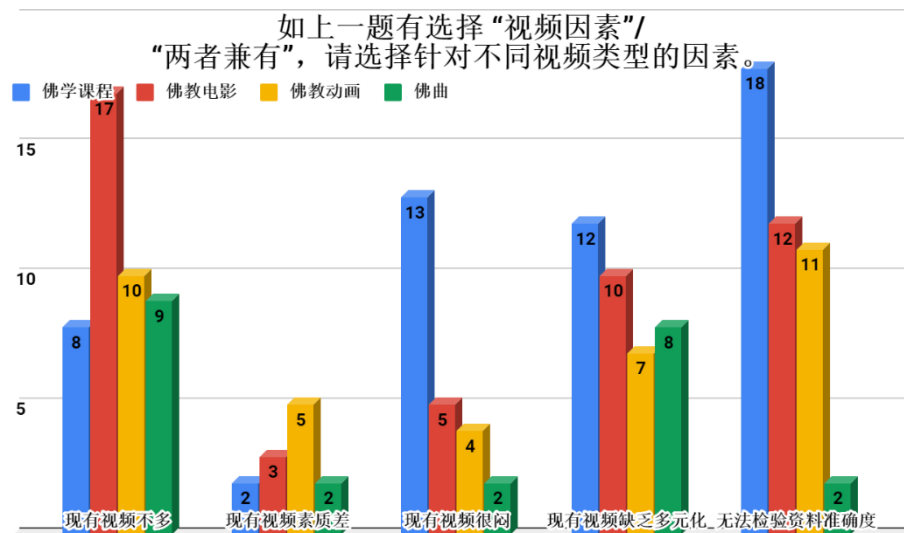


图 11: 如上一题有选择“视频因素”/“两者兼有”，请选择针对不同视频类型的因素

以上的图表显示现有视频缺乏多元化是每种佛学视频的缺陷，而非常少数的人认为现有视频的素质差。有一部分人认为现有优管佛学视频不多，特别是佛教电影。一部分的人认为现有视频很闷，特别是佛学课程。蛮多人认为这些优管佛学视频（除了佛曲）让他们无法检验资料准确度。

您是否认同优管本身就有许多有趣的佛学视频？

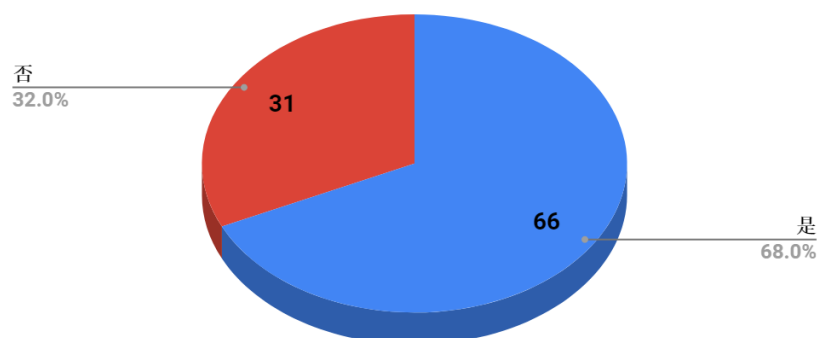


图 12: 您是否认同优管本身就有许多有趣的佛学视频？

在 97 为问卷填写者当中，总共有 66 位问卷填写者（68%）认同优管现今就有很多有趣的佛学视频。

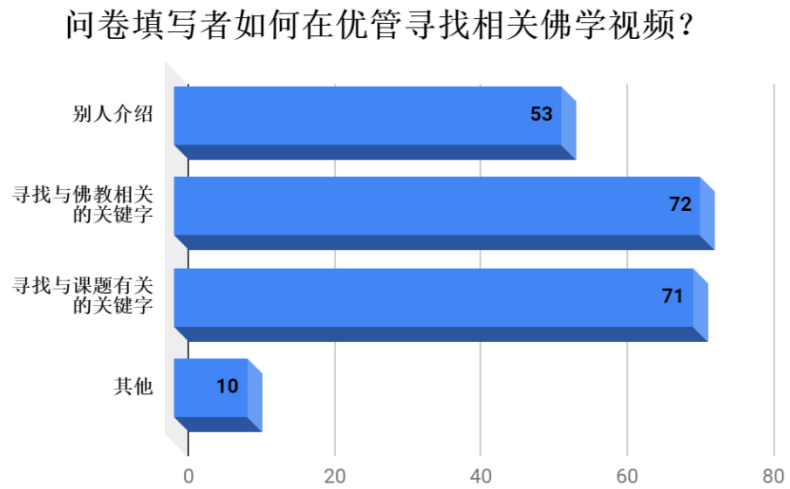


图 13： 问卷填写者如何在优管寻找相关佛学视频

一般上，问卷填写者都是通过寻找与佛教（72 位）或课题（71 位）相关的关键词来寻找相关佛学视频。有 53 位是通过别人的介绍才寻找得到相关佛学视频。而有少数（10 位）是通过其他方法如无意中看到、寻找相关影片时看到等。

表 1: 问卷填写者所知道的佛学视频数量

佛学课程	数量	佛教电影	数量	佛教动画	数量	佛曲	数量
10 或以下	77	5 或以下	75	15 或以下	86	20 或以下	62
11 - 20	7	6 - 10	13	16 - 30	6	21 - 40	13
21 - 30	4	11 - 15	4	31 - 45	0	41 - 60	12
31 - 40	1	16 - 20	1	46 - 60	1	61 - 80	2
41 - 50	1	21 - 25	0	61 - 75	0	81 - 100	2
51 - 60	0	26 - 30	0	76 - 90	0	101 - 120	0
> 60	7	> 30	4	> 90	4	121 - 140	0
注:						141 - 160	0
	少		中等		多	> 160	6

以上的图表显示问卷填写者所知道的佛学视频数量。为了方便归类，笔者将不同的佛学视频数量范围分成少、中等和多，并建了以下的图表。

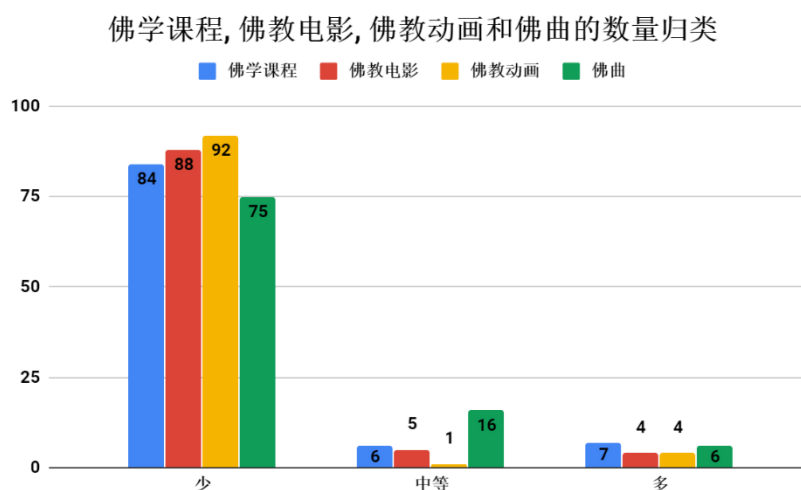


图 14: 佛学课程, 佛教电影, 佛教动画和佛曲的数量分类

从以上的图表所示，大家所知道的优管佛学视频是非常有限的。由此可见，大家给予的优管佛学视频的缺陷不排除有断章取义的倾向。尽管如此，笔者认为这些意见依然有参考的价值。虽然大部分人都采用了基本的搜索方式，但是所知道的佛学视频数量却非常有限，这与之前笔者采用新账户运用简陋的方法搜寻到的结果并不一致。由此可见，笔者认为现今优管佛学视频过于庞杂，无论是佛学课程、佛教电影、佛教动画还是佛曲，大家都不知要从何下手。这就犹如一本没有目录与分类的书本，里面集合大藏经混杂非正信佛教的内容，这要初学者从何下手呢？除此之外，笔者推断他们是有能力找到非常多的佛学视频，但是这些佛学视频并不符合自己的兴趣及喜好，因此他们也就不记得这些佛学视频的存在。

佛教优管新方向分析

这一项分析的目的是要探讨未来佛学视频在优管可以前往的方向，也是 YouTuber 在制作佛学视频时可以纳入考量的因素。以下的选项大部分是初步问卷填写者建议现今优管佛学视频可以提升的部分，经过笔者的过滤，整理出以下的选项。笔者额外添加了“开始前静心一分钟”的选项，因为顾虑到一般上我们浏览优管视频时都只是以散心浏览。通过静心一分钟，多少能够把我们的心沉淀下来，我们才能真正地欣赏视频。

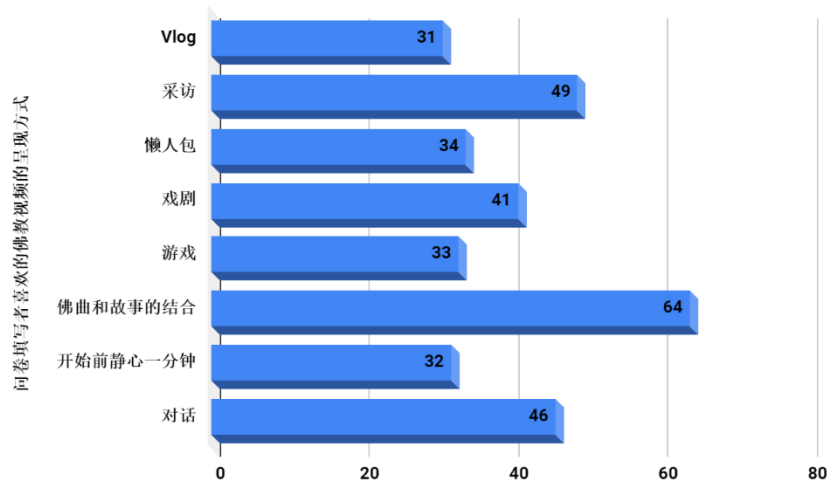


图 15: 问卷填写者喜欢的佛学视频的呈现方式

在 97 位问卷填写者当中，超过一半的填写者（64 位）喜欢佛曲和故事的结合。接近一半的填写者（49 位）喜欢采访的方式，紧随着 46 位喜欢对话的方式。41 位喜欢戏剧的呈现方式，紧随着 34 位、33 位、32 位、31 位分别喜欢懒人包、游戏、开始前静心一分钟、Vlog 的呈现方式。

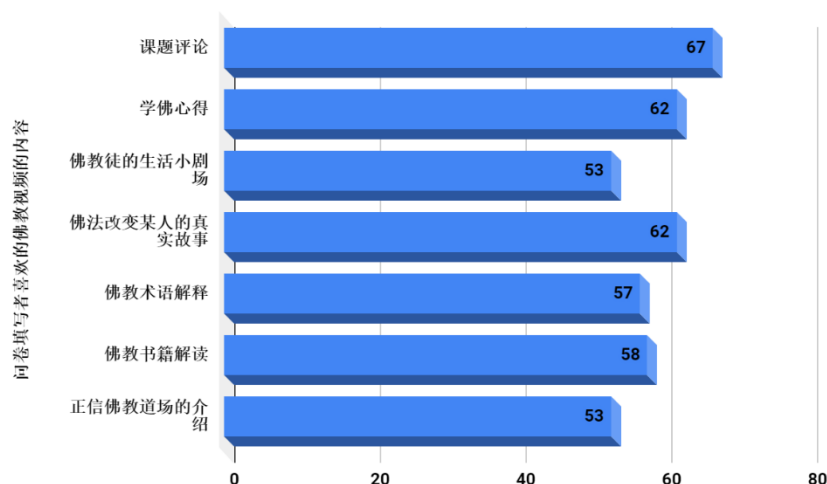


图 16: 问卷填写者喜欢的佛学视频的内容

基本上，以上建议的佛学视频的内容都获得超过一般的问卷填写者的喜爱。排行榜首的是课题评论（67 位），排行第二的分别是学佛心得和佛法改变某人的故事（62 位），排行第三的是佛教书籍解读（58 位），排行第四的是佛教术语解释（57 位），排行第五的分别是佛教徒的生活小剧场以及正信佛教道场的介绍（53 位）。

问卷填写者喜欢的佛教视频更新频率

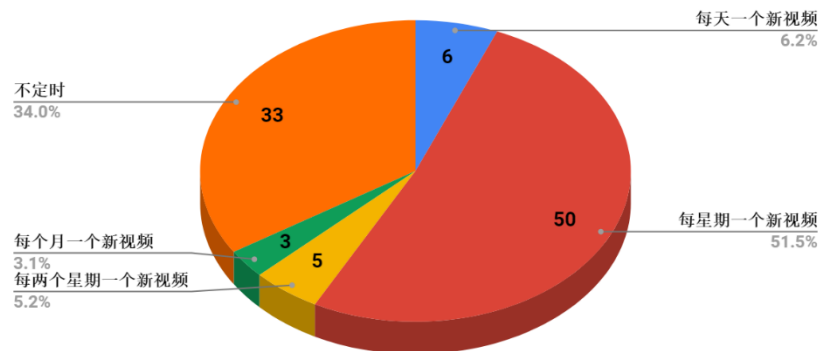


图 17: 问卷填写者喜欢的佛学视频更新频率

在 97 位问卷填写者当中，50 位（51.5%）比较喜欢每星期更新佛学视频，而有 33 位（34%）则喜欢不定时地更新。非常少数建议每天播出一个新视频（6.2%）、每两个星期一个新视频（5.2%）以及每个月一个新视频（3.1%）。

初步问卷填写者认为理想视频的时间

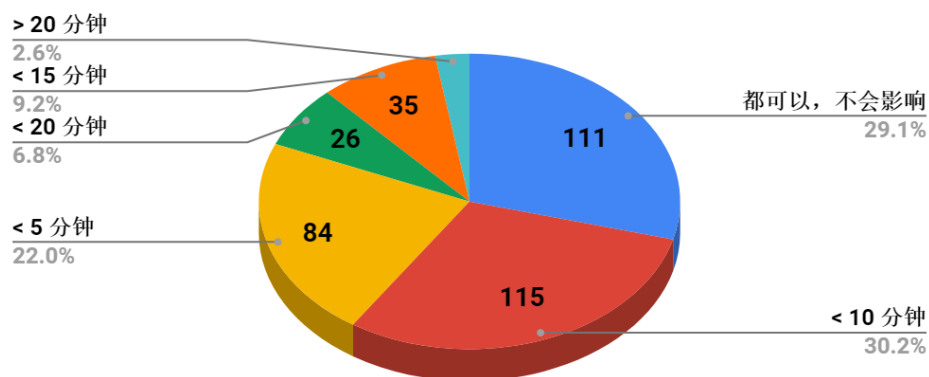


图 18: 初步问卷填写者认为理想视频的时间

这一个分析主要是探讨视频的长短是否会影响到观看者选择观看视频的理由。有三个较为明显的结果，即是少过 10 分钟（30.2%）、不会影响（29.1%）以及少过 5 分钟（22%）。

建议

综合以上的分析，笔者建议以下几种可以改善现今优管佛学视频的弘法方式：

1. 针对每一种佛学视频的缺陷而加以改善

表 2：针对不同佛学视频类型的主要缺陷和建议

佛学视频类型	主要缺陷	建议方法
佛学课程	➤ 无法检验资料准确度 ➤ 现有视频很闷 ➤ 现有视频缺乏多元化	➤ 注明资料来源 ➤ 以非一般讲课的方式呈现（参考“佛教优管新方向分析”） ➤ 牵涉各种领域的课题
佛教电影	➤ 现有视频不多 ➤ 无法检验资料准确度 ➤ 现有视频缺乏多元化	➤ 增加佛教电影的数量 ➤ 注明资料来源 ➤ 难以预测结局的故事
佛教动画	➤ 无法检验资料准确度 ➤ 现有视频不多	➤ 注明资料来源 ➤ 增加佛教动画的数量
佛曲	➤ 现有视频不多 ➤ 现有视频缺乏多元化	➤ 增加佛曲的数量 ➤ 以非一般佛曲的方式呈现（参考“佛教优管新方向分析”）

2. 建议成立一群备受认可有能力管理优管佛学视频的团队（或则备受承认的佛教组织开一个负责小组），主要工作是整理及过滤现今优管佛学视频，以系统性的方式加以分类。一来可以提升搜索效率，二来可以依据自己的喜好挑选适合自己的佛学视频，三来可以确保其视频提供的资料符合正信佛教的内容。分类的方式可以非常的广泛，以下例出了一些建议：

- 形式：讲座、佛学班、电视剧、微电影、纪录片等
- 来源：法鼓山、新加坡佛学教育中心等
- 长度：5 分钟、10 分钟的视频等
- 课题：佛陀传、临终关怀等
- 对象：小孩子、初学者等

3. 建议佛教 YouTuber 以自己的能力和喜好针对性地选择呈现的方式和课题。从图 15 可以发现到大众都比较喜欢佛曲和故事的结合的呈现方式、采访、对话和戏剧。YouTuber 也能够参考图 16 的呈现内容，全部建议的内容都获得了超过一般的问卷填写者的喜爱。视频的更新频率以每一个星期为佳，一部视频的长度则以少过 10 分钟为佳。笔者建议了以下几种可能的搭配，供大家参考：

- 佛曲和故事的结合：佛教徒的生活小剧场、佛法改变某人的真实故事
- 采访：课题评论、学佛心得、正信佛教道场的介绍
- 对话：课题评论、佛教术语解释、佛教书籍解读
- 戏剧：佛教徒的生活小剧场、佛法改变某人的真实故事

在图 8 也可以发现现代佛教徒喜欢有互动的学佛管道。YouTuber 也可以尝试加入这一个元素，以让大家更加有参与感。

总结

研究结果

根据以上的分析，本文成功达到了此研究的目标，结果如下：

1. 现今优管的弘法方式不契合大部分现代人的学佛方式，因此无法成为大家喜爱的学佛管道之一。
2. 现今优管弘法方式尚有许多缺陷，包括无法确认资料准确度、缺乏多元化等。过于杂多的佛学视频也导致大家难以搜索适合自己的视频。
3. 建议 YouTuber 针对性地依据佛学视频类型的缺陷对症下药，并且善用大家喜爱的呈现方式和呈现内容，这样子才能够化入现代佛教徒的内心。
4. 建议佛教组织成立优管负责小组，整理、过滤并分类现有的佛学视频。

研究启发

1. 本文的研究是以优管为例，希望借此能够引发未来研究者对其他科技弘法平台如 Facebook、Instagram 等的探讨。
2. 大马佛教 YouTuber 现今寥寥无几，这是现今弘法人员可以考虑的弘法平台。

研究缺陷

1. 初步问卷是以中文为媒介，少了部分英文源流的大马佛教徒的宝贵意见。
2. 问卷存在调查偏差 (survey bias) 的可能性, 建议可以增加其他方式如访谈。

参考资料

Lum Ka Kay (2016). MALAYSIA, TRULY A MOBILE YOUTUBE NATION: GOOGLE-TNS STUDY. [online]
Available at: <https://www.digitalnewsasia.com/malaysia-truly-mobile-youtube-nation-google-tns-study> [Accessed 12 Feb. 2019].

Malaysian Communications and Multimedia Commission (2018). Internet Users Survey 2018.
p.25. [Accessed 16 Feb. 2019].

洪修平. (2017). 太虚大师与当代的人间佛教. In: 太虚大师思想国际学术研讨会: 人间佛教与中国佛教现代化. pp. 29-36.

释健钊. (2012). 佛教弘法的现代模式探讨. In: 第三届世界佛教论坛: 和谐世界同愿同行. 香港.

释澈性. (2012). 佛教弘法的现代模式之思考. In: 第三届世界佛教论坛: 和谐世界同愿同行. 香港.

释觉培. (2017). 佛教化现代的挑战与机遇. In: 太虚大师思想国际学术研讨会: 人间佛教与中国佛教现代化. pp. 66-74.

马来西亚佛曲弘法的功能与影响

馬舜嘉（马大学生）
梁秋梅（拉曼大学学院讲师）

1.1 前言

1.1.1 佛教音乐

在妙云集里, 印顺导师有分享到佛化音乐应有的认识. 法师有提到说音乐本来就是容易感动到人心因为有着不同的乐器所演奏出来的所以音乐的力量是非常大的因为音乐发出的音韵使人感馆可以得到满足也可以感动到人心. 音乐虽说是有利或有损却是可以变化内心的一个工具. 因此, 在大乘佛法里也重视音乐和歌咏. 因为可以用着音乐的力量来表达佛法的真理, 在慢慢的影响人们的底心性.

法师也说到, 弘法的意义就是将佛法宣扬出去, 同时我们的得知, 学佛法门很多方便法门也很多. 有着音乐大这个工具我们可以透过音乐来鼓动更多人来信仰佛教让大众得到佛化的利益. (妙云集-印顺导师)

佛教届在很早期时就开始有了佛化音乐的存在, 也在 60 年代那段时间, 大马佛青之父苏曼迦罗长老积极的带动着佛曲弘法的工作, 开启了大马佛曲创作的因缘, 同时也引进了国外的佛去创作. (法音清流特刊)

渐渐的佛曲也慢慢的影响了许多佛教团体成立了曲弘小组, 也带领了大专生在佛曲创作内慢慢的展开来. 可见, 佛曲在整个大马扮演着很重要的角色.

1.1.2 大马佛曲创作的发展与概念

马来西亚在佛曲创作方面做了不少的努力, 但是这方面的文字记录却是非常少的. 因此<<法音清流>>, 马大佛学会的专集纪念特刊里也整理了佛曲在马来西亚的发展.

时代(年代)	发展与概念
1950 与 1960	- 马来西亚佛曲以成为弘化工具 - 苏曼迦罗比丘 (Rev. Sumangalo) 低马并引进美国佛弟子所做的佛教音乐 - 在新马的周日佛学班与青少年佛学班里传诵咏唱
1970	- 大马佛曲进入扎根的阶段. - Datuk Victor Wee 及金能惠居士是当时具有代表性的人物 - Datuk Victor Wee 是马大的毕业生, 早期在十五碑锡兰佛寺活动十开始创作了不少佛曲的活动并在达摩难陀长老的鼓励下不断的作出更多的佛曲创作 - 金能惠老师在马六甲中心, 为了周日儿童班的欢迎日也做了第一首佛曲 “送你一句阿弥陀佛”, 接着也陆陆续续做了接近 30 首的中文佛曲
1980	- 马来西亚佛曲进入了繁盛的景况, 在短短的七年的时间就有了事张的佛曲专辑 无论是中文的还是英文的创作.

	- 有来自各个佛教会的主题曲, 团体的团歌. - 菩提工作坊也在 1988 年成立并继续推动以佛曲弘法的工作
1990	- 马来西亚佛曲创作似乎不比 80 年代来得兴盛但是也不逊色 - 开始有大专佛青的音乐, 继程师与本地音乐人周金亮也慢慢加入了 - 当时的一个唱片公司-南方机构似乎也看见了本地佛曲的市场价值也开始从商业角度发行佛曲专辑.
2000	- 马来西亚的佛曲当时是到了百花齐放的阶段. - 慢慢的开启多元化的呈现方式, 因此大型舞台演出也成为了一个用佛曲弘法的一个方式. - 接着我们熟悉的黄慧音老师也加入了此行列并用不一样的创作 (经咒佛曲创作) 来参与此弘法事业.

(法音清流马大佛曲创作专辑纪念特刊)

佛曲丰富了大马佛教, 也给佛教注入年轻的气息. 因为佛曲早已成为观机逗教随缘说法的方式之一了. (法音清流特刊)

1.2 研究问题

佛教现代化是否回沦为世俗化? 可是若不把佛教现代化, 在于应众生需求就会有困难. 佛陀因为不忍众生苦而有了利他的思想. 释觉培法师在论文中有提到在时代变化过程中, 当我们做弘法时必须兼顾般若为体有不能没有方便为用; 要以大众明白的语言和方式却不离佛法地切合当代社会问题与弊病. (释觉培法师, 佛教化现代化的挑战与机遇) 在法师的论文里有讨论到多样化和多元化的弘法方式, 有新科技的人工智能, 教育, 艺术, 传播等方式. 众多方式能广大大众学佛的机会. (释觉培法师, 佛教化现代化的挑战与机遇)

马来西亚是个多元文化的国家适合融入佛法让佛法有着不一样的特色, 这样的展现会吸引更多不同需求的信众来学习佛法. 马来西亚在早期佛教的宗教传播者可分为出家人和在家人, 因为大马佛教的发展引进了外来的出家人来推动本地佛教的发展, 跟着时代的影响也发展到本地的佛教传播者也越来越多. 导致许多组织的成立让传播方式也活跃起来. 但是由于很多地方都缺乏佛教的宗教顾问和弘法人员导致一些福利活动来接引人潮却无法正式达到弘扬正信佛教的功能 (张喜崇, 2018)

由此可见, 我们在谈论着如何佛教新世代化和现代化时也得兼顾到正确的佛法教理弘化. 然而在马来西亚, 也运用了许多弘法方式, 佛曲弘法就是方式之一, 然而此方式是一个现代人可以接受的方式, 就如印顺导师说的, 音乐是容易触动人心的. 有了佛教音乐为一个方便法门的弘法工具, 是否也可以发挥到弘扬正信佛教不离佛法的功能呢?

笔者透过面对面的谈话方式来观察佛曲弘法在大马佛教界的定位和检讨佛曲在 10 年内是否有正常发挥着应有的功能.

1.3 研究目的

1. 为了研究佛曲弘法在大马佛教届的功能
 - a. 马来西亚的曲弘是否是个接引大众学佛的好工具?
 - b. 10 年以来, 大马曲弘在扮演着怎样的角色?
2. 为了研究佛曲弘法的影响力
 - a. 马来西亚曲弘是否能够让大众认识佛教?
 - b. 马来西亚曲弘是否能够让大众认识佛教后归依三宝?

2.0 研究综述

2.1 现代佛教的演变

在 Judith Snodgrass 的研究里面谈到关于日本的一个佛教庆典叫做蓝比尼嘉年华, 是一个展示着现代佛教的一个方式. 此研究虽然是谈关于日本佛教在亚洲的一个定位, 但是在这项研究里可以看见, 这蓝比尼嘉年华因为为了观察众人对佛教的一个观点, 所以当中就设立了许多现代化的方式来呈现. 例如, 用着佛陀的故事来演戏. 这样一来就日本当地人也比较容易接受. (Judith 2009)

2.2 佛曲的定义

在一项研究显示, “佛曲” 的定义对不同派系和传承有着不同的的诠释. 近代, 也因此有些许争议性存在. 对南传佛教来说, 佛教是属于诵经的, 但是佛曲流传至今有呈现着多元化的歌曲种类列如: 梵呗, 流行佛曲, 传统佛曲. 因此在 chow ow wei 的研究里整理了一个对佛曲的定义:

- 传诵着佛陀的交代, 内容包含着道德教育和正面的讯息
 - 梵呗还是集合着经典的内容
 - 佛曲也包含着创作人的内在提炼, 是依着佛法修习, 再从音乐体现出来的感觉.
- (chow ow wei, 2015)

2.3 音乐与佛教

一项研究报告讲述了西方音乐学与佛教的教理结合. 此研究是关于黄慧音老师, 一位马来西亚音乐制作人的其中一部舞台剧. 此研究报告是佛教经典加入了西方音乐的乐曲所歌颂出来的是一片安宁与和谐. 此音乐剧让人非常的享受. (tee, loo 2014)

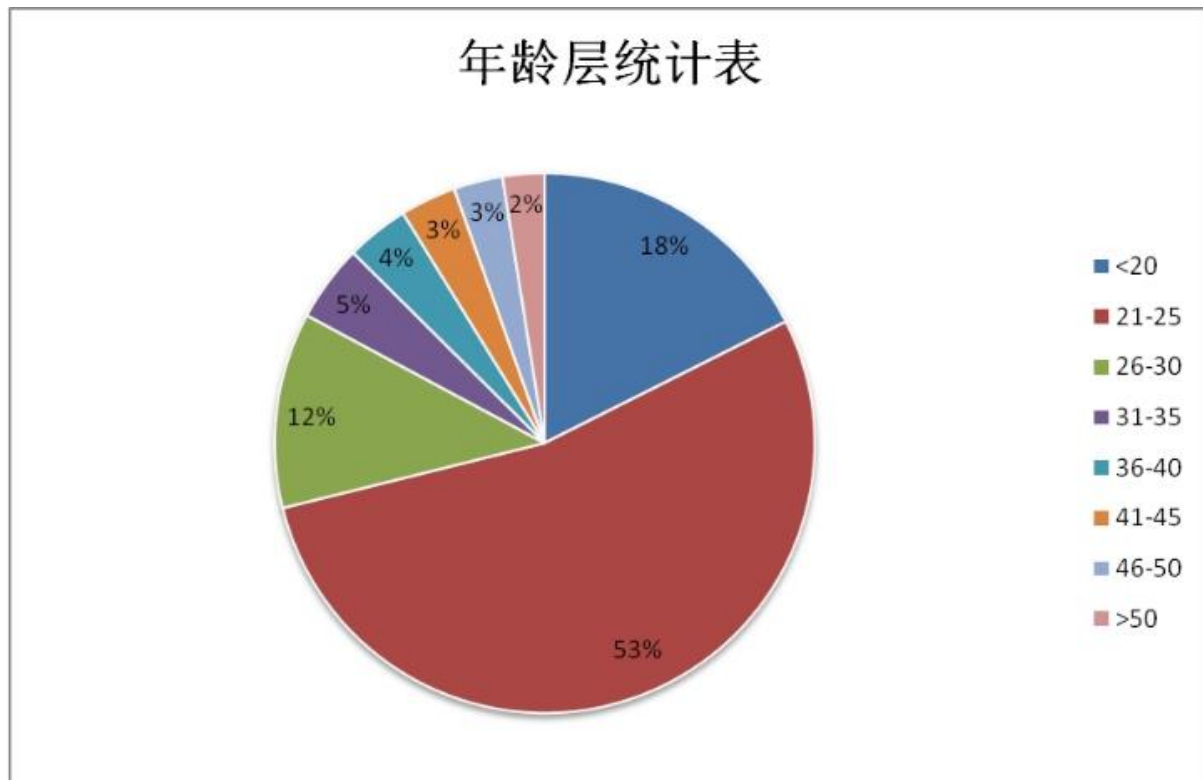
2.4 曲弘的方式

在一项研究里, 佛教的舞台剧在彩排和表演的时候其实也扮演了一个传达讯息的 作用 特别是表演者们, 在了解整个舞台剧的内容同时, 也会吸收到佛陀流传下来的教诲. 此外, 运用着舞台剧, 搭配上佛教的音乐, 来呈现佛陀的教法是一个新颖的展现模式, 也让观众有着不一样的精神上的体验. 同时, 为了搭配佛教的舞台剧, 制作组也创作了不少的佛曲, 以音乐来传达讯息. (Loo, Loo, Tee Xin Hao 2014)

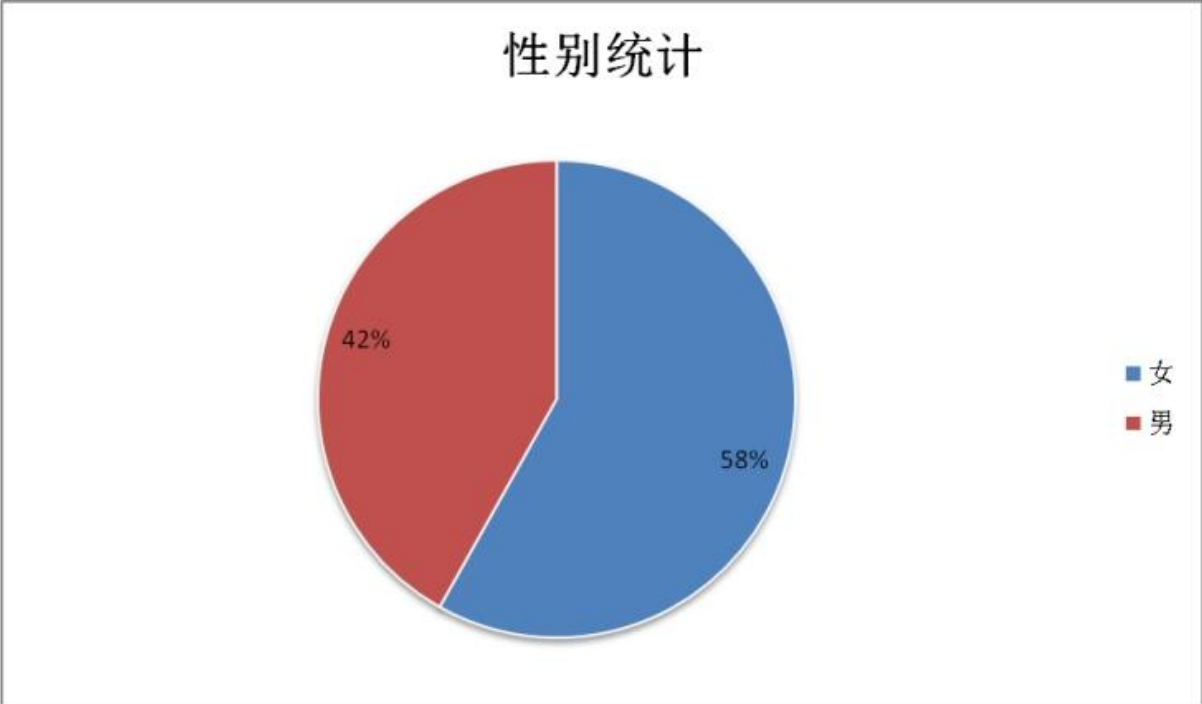
3.0 资料分析

3.1 问卷分析

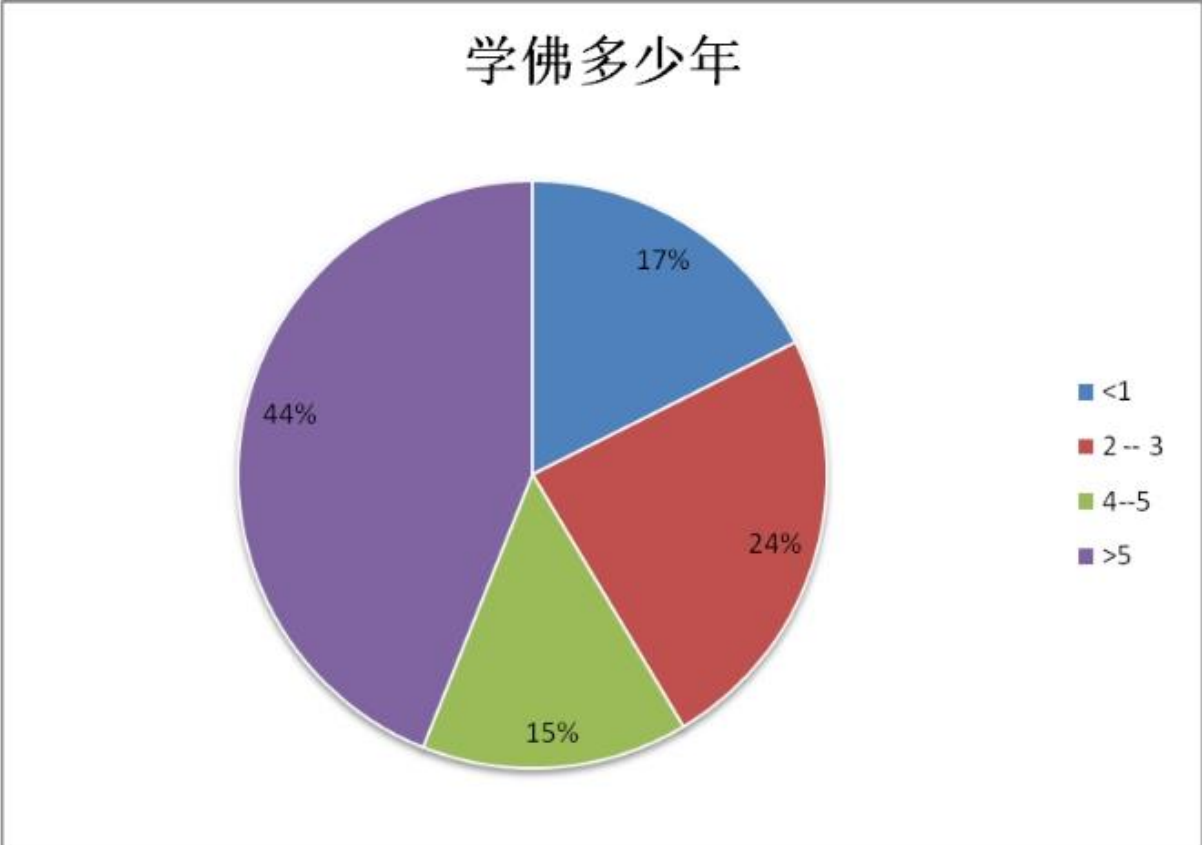
3.1.1 以下的图表是 239 位答者的个人资料分析



在以上的图表显示在 239 位回答者里，有来自不同年龄层的。20 岁以下的回答者 占了 18%，于 42 人。年龄皆 21-25 的有 53 %于 128 人。12% 的人数由 26 至 30 岁的人士有 28 人。年龄层为 31-35 的有 11 位，为 5 %。36 至 40 岁的也有 9 位(4%)。41-45 有 8 位(3%)。46-50 岁数的人数有 7 位占了 3 %。最后 50 岁和以上的回答者有 6 位(2%)。占最多数的年龄层回答此问卷有 21 -25 岁的人士，接着 20 岁和以下的人士。

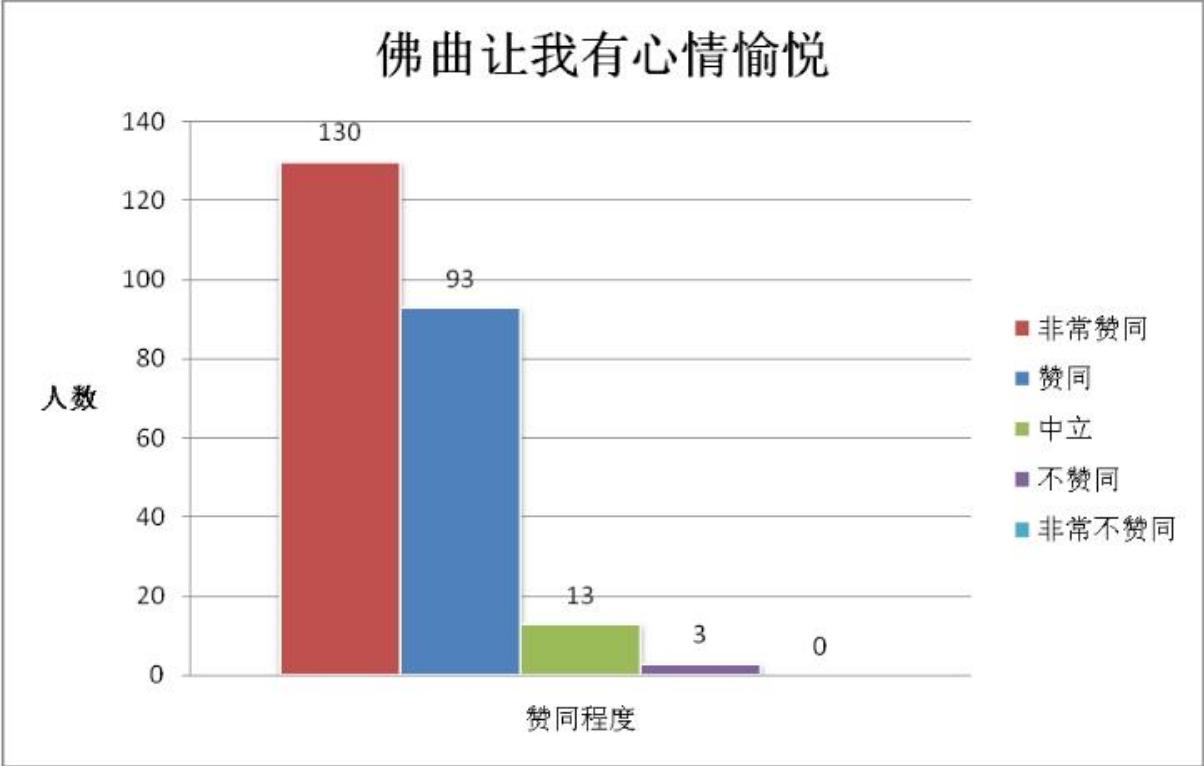


以上的图表显示在 239 为回答者有两个性别男生的女生。男生有 100 位 (42%)，女生有 139 位 (58%)。在这里，女生的百分比是比男生多的。

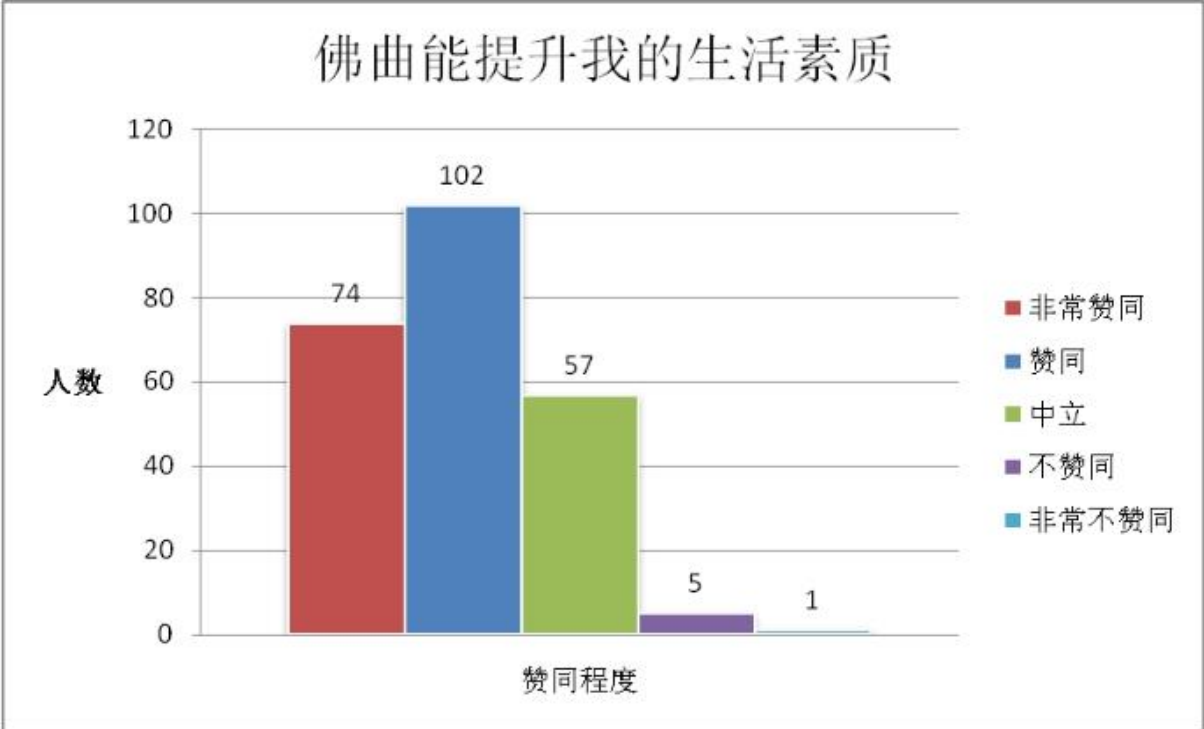


在此研究里，回答者也有着不一样的学佛背景。在 239 人当中，少过 1 年的回答者占了 42 位 (17%)，2-3 年的会答者有 57 位 ((24%)。4 至 5 年的有 35 位 (15%)。多过错年的有 105 位 百分比是 44%。在 236 人当中，学佛多过 5 年的人士占最多数。

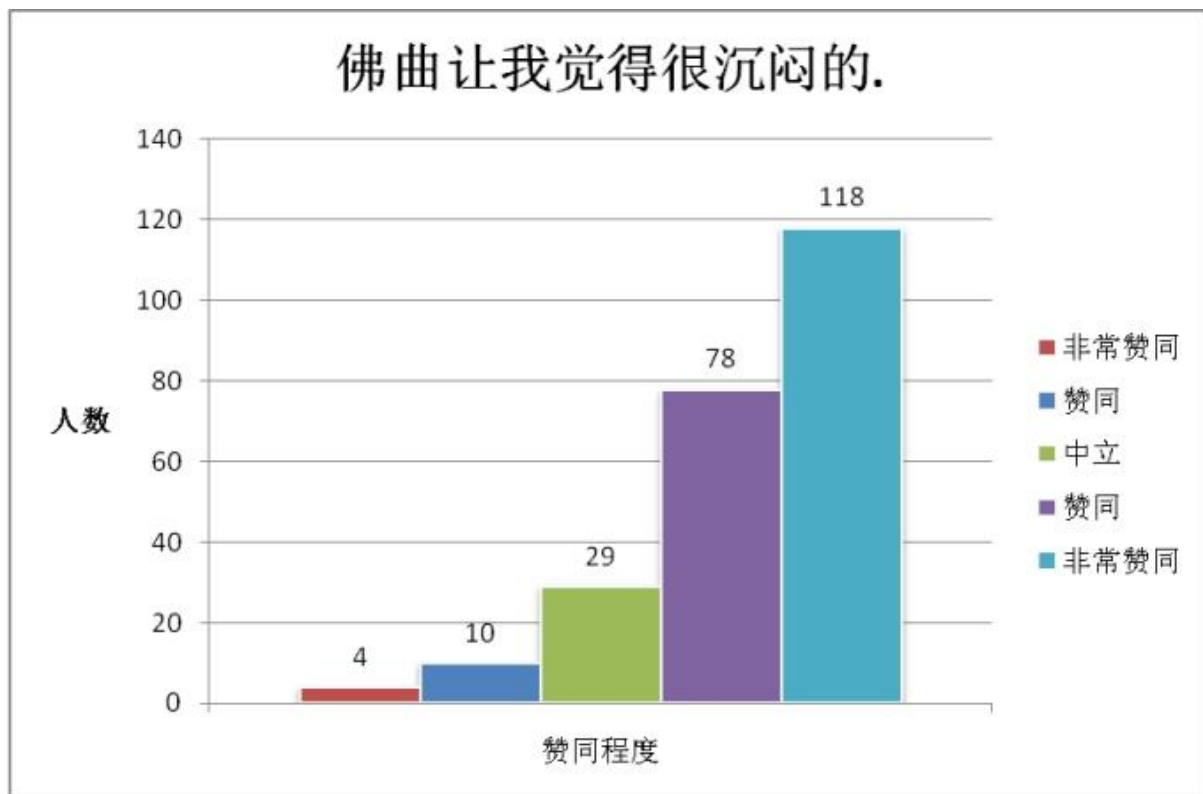
3.1.2 以下的图表是依据研究目的 “为了研究佛曲弘法在大马届的功能” 而设计的题目。一共有 236 为来自不同背景的学佛人士进行此问卷。



图表显示：“佛曲能让我心情愉悦”
在 239 位回答者里，最多人 130 位 (54.4%) 非常赞同于此说法。赞同的回答者有 93 位 (38.91%)，中立的有 13 位，5.5 %，不赞同的比数占较少，3 位 (1.3 %)。所以在回答者中都多数人都赞同佛曲是能让他们心情愉悦的。

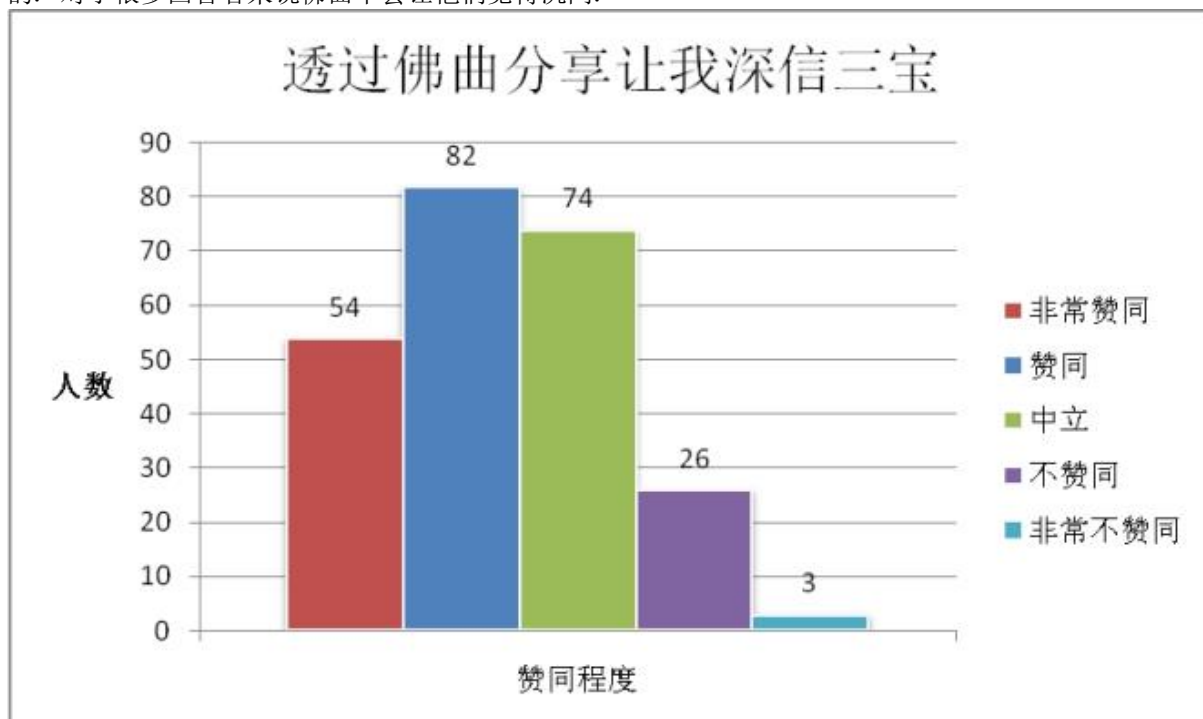


图表显示：佛曲能提升我的生活素质。
在 236 位回答者中，有 102 位 (43.7%) 回答者赞同此说法。接着 74 位 (30.9%) 是非常赞同的。57 位 (23.84%) 回答者是表明中立，再来有 5 位 (2.1%) 是不赞同和 1 位 (0.4 %) 是非常不赞同。对于此陈述较多回答者是赞同佛曲是能提升他们的生活素质的。



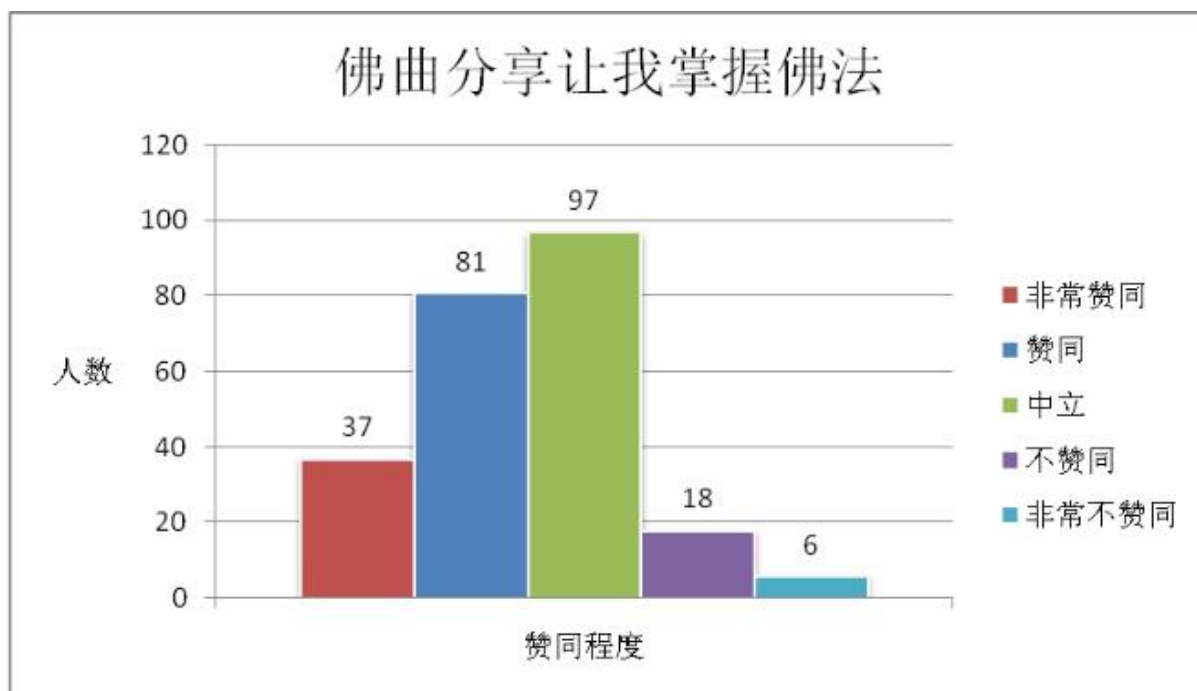
图表显示：佛曲让我觉得很沉闷的.

大部分的回答者都非常不赞同佛让他们觉得沉闷，人数有 118 位(49.4 %). 有 78 位(32.6%) 是不赞同此陈述的. 29 位(12.13%) 表明中立. 接着 10 位(4.18%) 是赞同的和 4 位(1.7%) 是非常赞同的. 对于很多回答者来说佛曲不会让他们觉得沉闷.



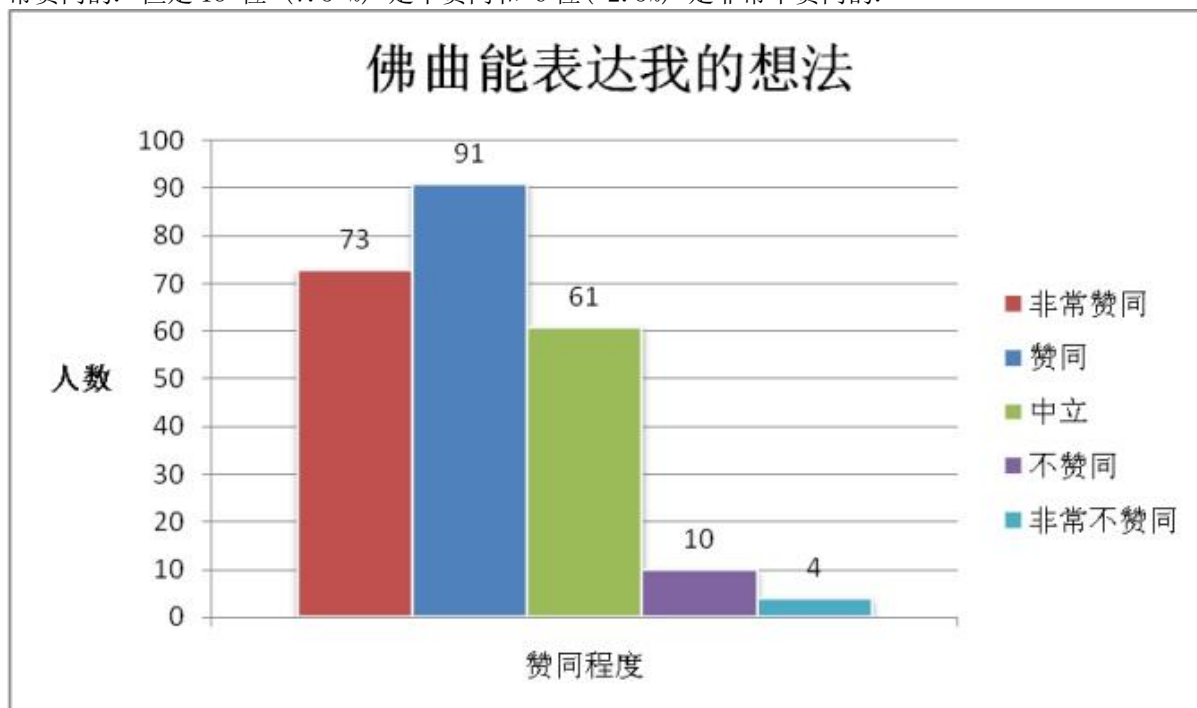
图表显示：透过佛曲分享让我深信三宝.

有 82 位(34.3%) 回答者赞同此说法，接着是 74 位(30.9%) 保持中立. 再来是 54 位(22.6%) 是非常赞同的. 然而 26 位(10.9%) 答者是不赞同的和 3 位(1.3%) 是非常不赞同的. 所以对于次陈述赞同的答者还是占比较多的.



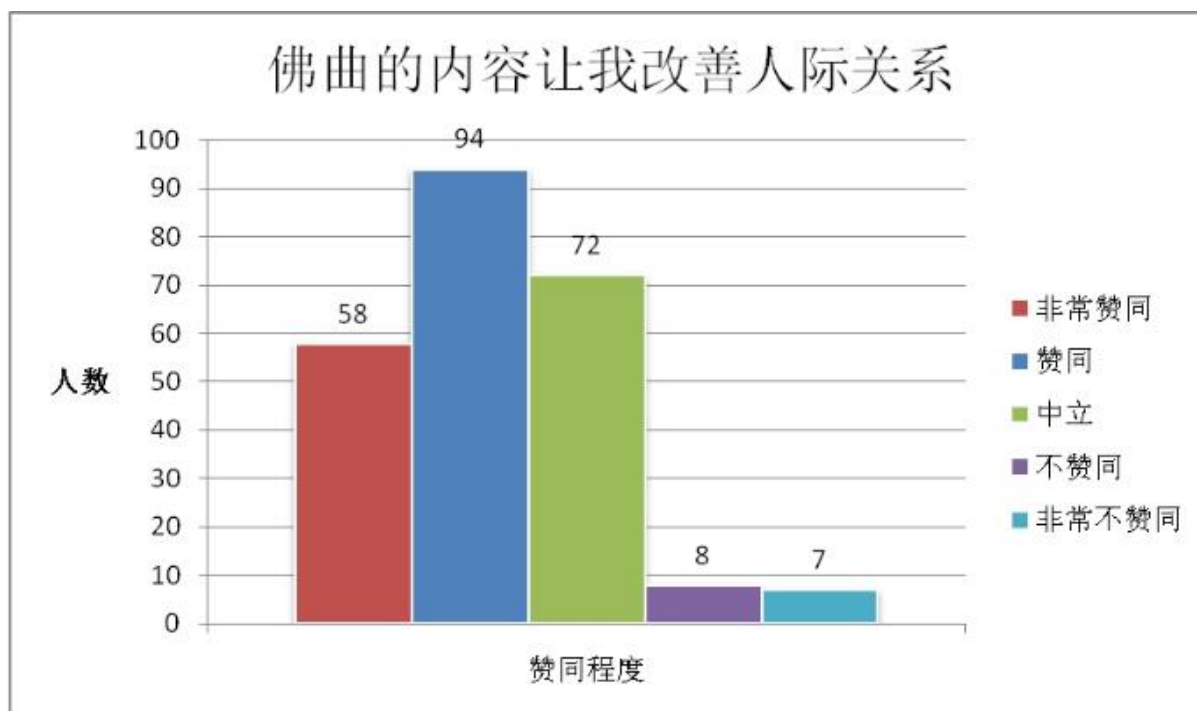
图表显示：佛曲分享让我掌握佛法。

对于此说法，保持中立的答者为居多 97 人(40.6%)，赞同的人有 81 位(33.8%)，和 37 位 15.5%)是非常赞同的。但是 18 位 (7.5 %) 是不赞同和 6 位(2.5%) 是非常不赞同的。



图表显示：佛曲能表达我的想法。

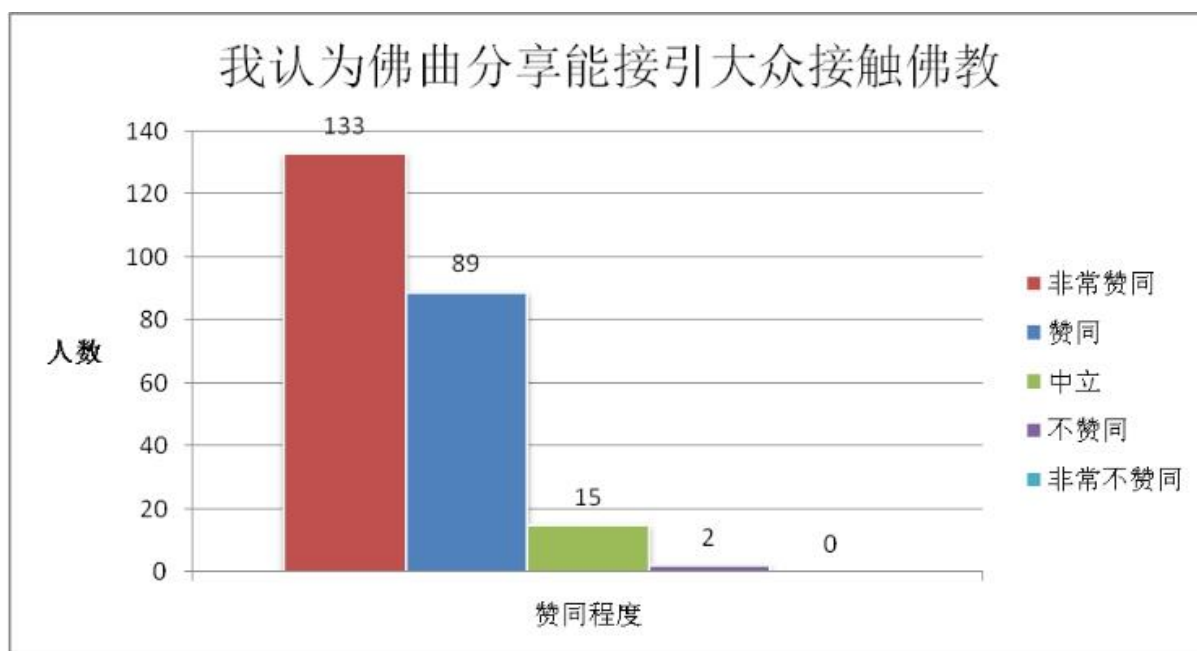
有 91 位(38.1%) 是赞同佛曲能表达他们的想法的，也有 73 位(30.5%) 非常赞同这样的说法，但是有 10 位(4.2%) 是不赞同和 4 位(1.7%) 是非常不赞同的，也有 25.5% 的答者就是 61 位是对此说法保持中立的。



图表显示：佛曲的内容让我改善我的人际关系。

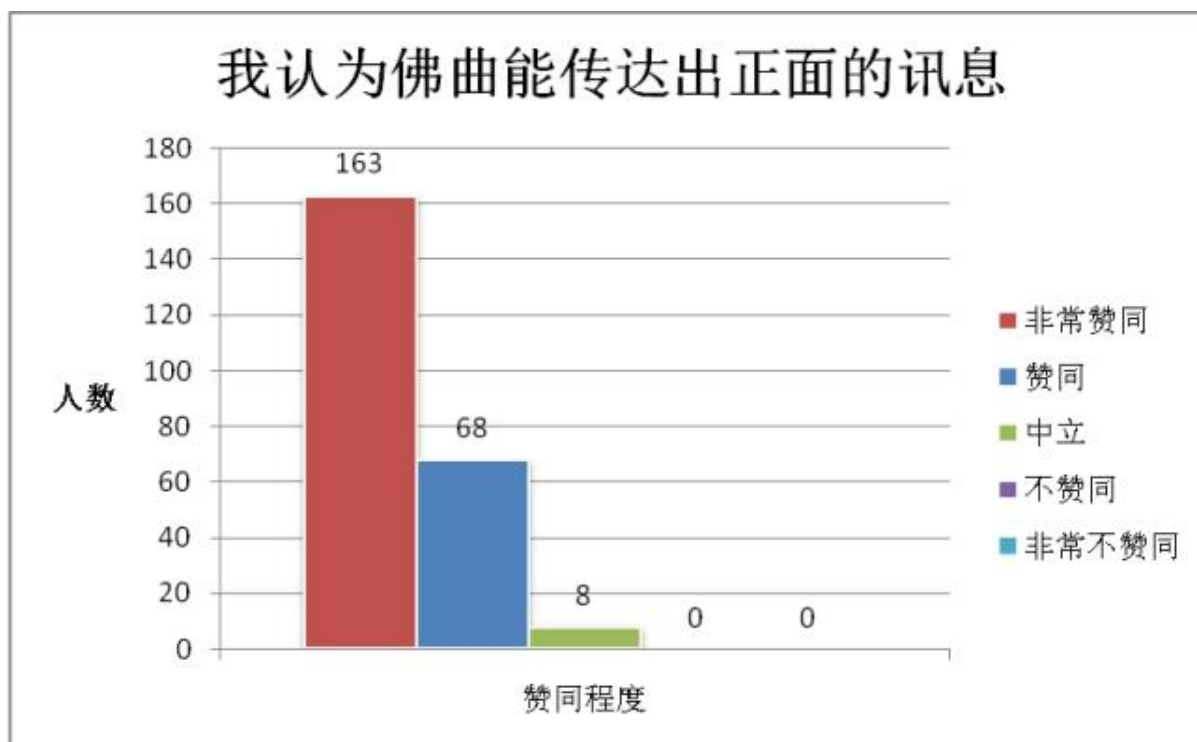
对于此说法有 94 位 (39.3%) 是赞同的，和 58 位 (24.3%) 是非常赞同的。至于保持中立的也有 72 位 (30.1%)。8 位 (3.3%) 和 7 位 (2.9%) 分别是不赞同和非常不赞同此说法。

3.1.3 以下的图表是依据研究目的“为了研究佛曲弘法的影响力”而设计的题目。一共有 236 为来自不同背景的学佛人士进行此问卷。

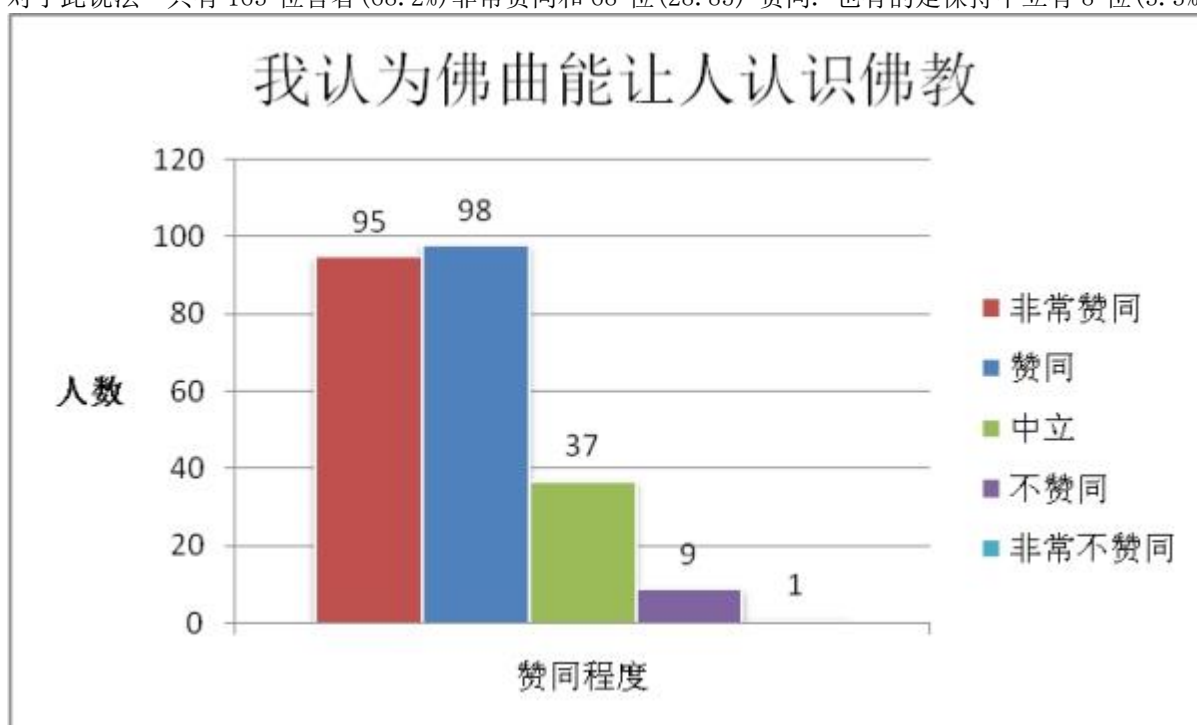


图表显示：我认为佛曲分享能接引大众接触佛教

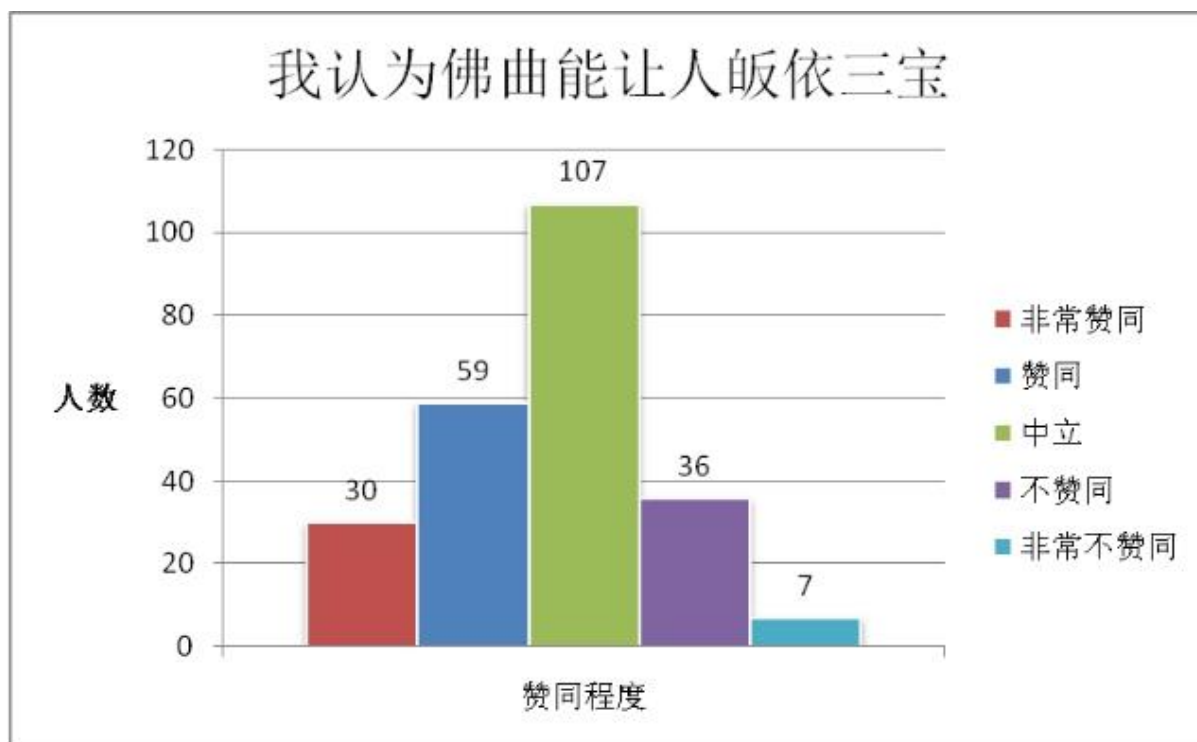
133 位 (55.6%) 答者都非常赞同此陈述，还有 89 位 (37.2%) 也赞同这个说法。也有答者是保持中立的于 15 位 (6.3%)。也有 2 位 (0.8%) 是不赞同的。



图表显示：我认为佛曲能传达出正面的讯息
对于此说法一共有 163 位答者 (68.2%) 非常赞同和 68 位 (28.85%) 赞同，也有的是保持中立有 8 位 (3.3%)。

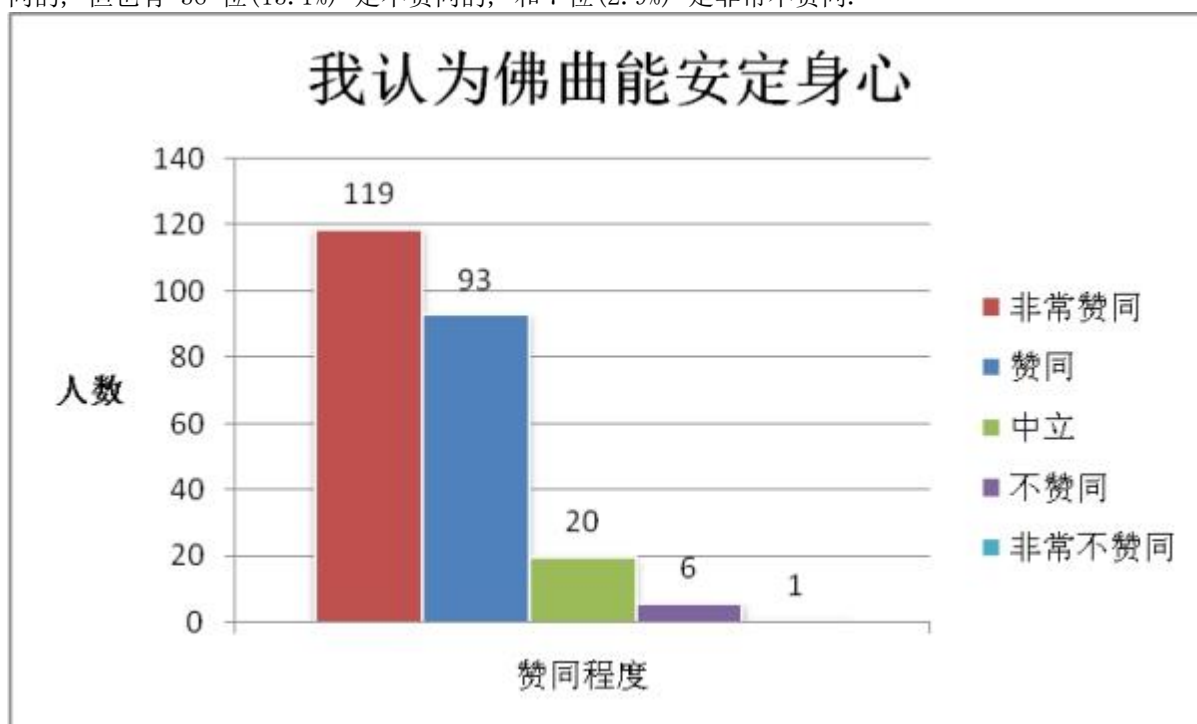


图表显示：我认为佛曲能让人认识佛教
大部分的答者赞同佛曲能让人认识佛教，比例为 98 位 (41%) 赞同和 95 位 (39.7%) 非常赞同，37 位 (15.5%) 表明中立，9 位 (3.8%) 不赞同和 1 位 (0.4%) 非常不赞同。



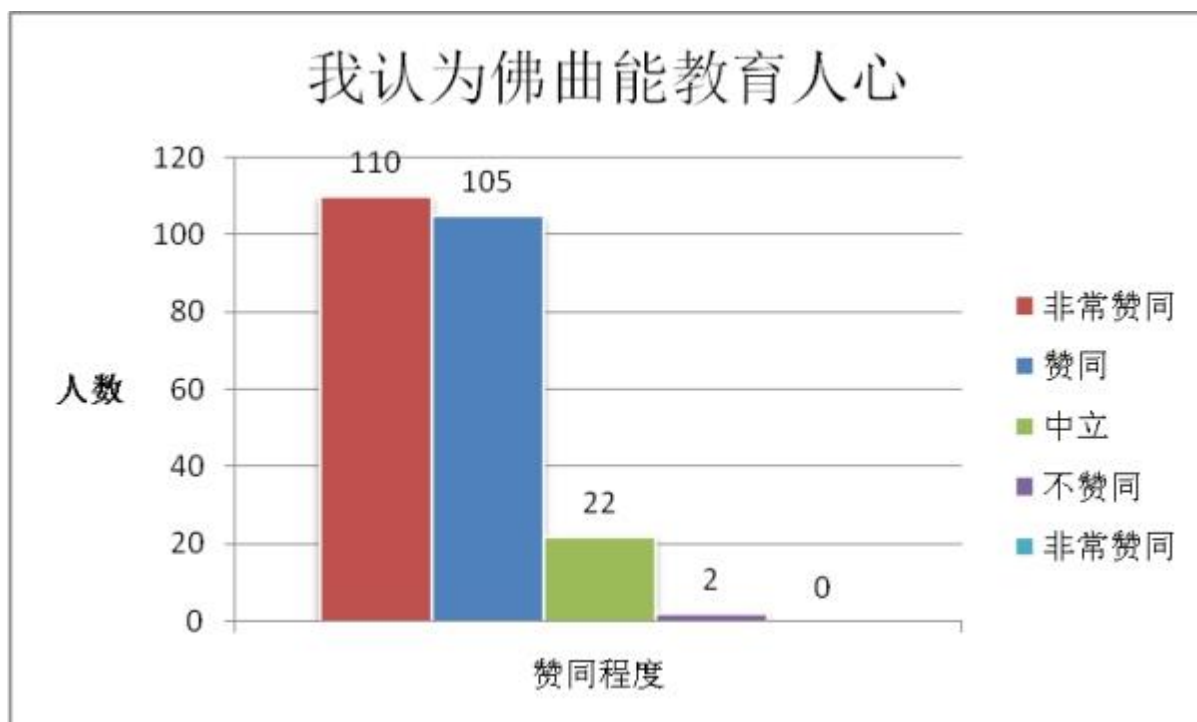
图表显示：我认为佛曲能让人皈依三宝

对于这个说法，有 107 位 (44.8%) 答者表明中立，59 位 (24.7%) 是赞同的，30 位 (12.6%) 是非常赞同的，但也有 36 位 (15.1%) 是不赞同的，和 7 位 (2.9%) 是非常不赞同。



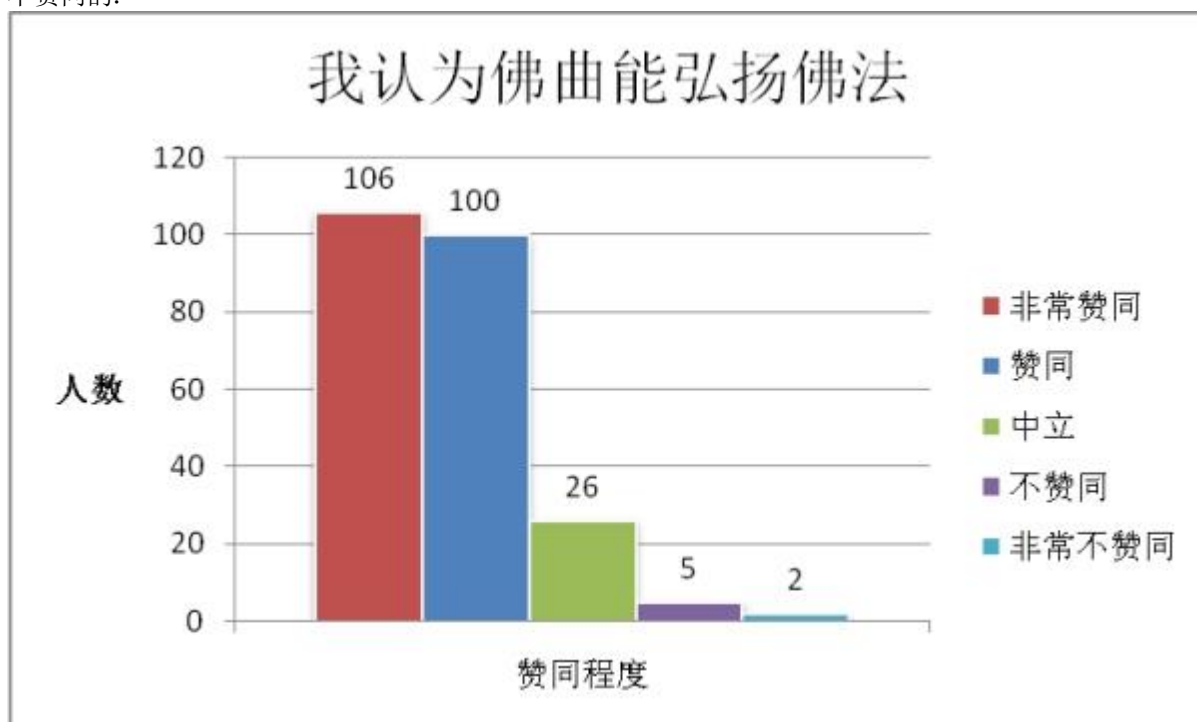
图表显示：我认为佛曲能安定身心

对于此说法，有 119 位 (49.8%) 是非常赞同的，也有 93 (38.9%) 是赞同的。也有答者是对这个说法是表明中立的，有 20 位 (8.4%) 和 6 位 (2.5%) 是不赞同的，1 位 (0.4%) 答者是非常不赞同的。



图表显示：我认为佛曲能教育人心

有 110 位 (46%) 是非常赞同的, 105 位 (43.9%) 是赞同的, 22 位 (9.2) 是表明中立的和 2 位 (0.8%) 是不赞同的.



图表显示：我认为佛曲能弘扬佛法

针对次陈述, 有 106 位答者是非常赞同的, 和 100 位是赞同的. 接着 26 位是 (10.9%) 选择中立的. 然而, 5 位 (2.1%) 不赞同和 2 位 (0.8%) 是非常不赞同的.

3.2 访谈分析

3.2.1 正能量歌曲和佛曲的个别定义.

这一次的论文考究过程中也访问了七位在佛曲弘法届的推手。依据论文的目标我们从他们的回答中分辨出了正能量歌曲和佛曲的定义。大马佛曲种类繁多其中一个种类是属于正能量的佛曲。这个类型的佛曲属于世间法的佛曲，歌词表达会比较容易明白，曲风也流行化。当中道德观念会较为注重。例如，眼睛，父亲等。然而另一种佛曲是属于出世间法。这类型的佛曲比较含有法义，佛教的唱相也会比较明显。相比之下所谓出世间法的佛曲宗教情操也会比较重。

“从方便，一般的角度是一样，从佛教宗教的角度来说是不一样。因为佛教说的有世间法和出世间法，所以正能量都在世间法里，所以今天写朋友，母爱，父爱 家庭，写给老师的正能量都在这个世间法里面，如果要写出世间法那些只有佛教有。此外，那些好象佛号，那些正能量也只有佛教有”（程作彬，19 JUNE 2019）

然而，佛曲和正能量歌曲对一些人而言是不一样的。佛曲的定义就是有着佛法的含义所在，是可以帮助人们正视问题的根源并切解决他，相反的正能量歌曲给予的帮助是短暂的，而且也是给予人们心灵安慰和转换心情却没有真正帮助解决问题。虽然说佛法里面也是有教导我们止恶行善，在与正能量歌曲里面也可以帮助止恶行善，但是佛法里面更强调的是自净其意。所以佛曲和正能量歌曲是不相等的。

对我而言佛曲和正能量歌曲不一样，佛曲能够给人正能量，可是佛曲最终的目标不是给予正能量，而是给予人生烦恼的一个解药因为佛曲带给我们的是佛法，佛法是给我们彻底解决我们烦恼的。而正能量对我们来说是短暂，他是一个短暂的心理效应（黄俊杰 4 JUNE 2019）

从佛教角度来看他没有去看那个根本，他只能够在当下去给予安慰。可是不会让你去看根本原因。可是佛教讲到源头，我们为什么会痛苦我们为什么会烦恼，所以我觉得是在佛曲方面会比较有深度，他会让你去反观，让你去明白和自己平常的修行如何去结合。比起正能量的歌曲就是一概的注入正能量，可是没有和你讲为什么（陈德莉 21 JUNE 2019）

因为正能量歌不代表他阐述了佛陀的教导，因为很多东西都是正能量，举个例子来说，很多宗教唱的歌都是正能量，但是不代表哪个歌里所传达的是佛陀的教导佛教的教义，然后当然我们在看很多歌星也唱了很多正能量的歌曲，当然片面来看这些他们要传达的东西，这些他们要传达的东西可能也符合我们的东西，行善止恶的部分，但是佛教不止是这两个部分，至少自净其意的部分是我们要去看的。（张德发 4 JUNE 2019）

从几位学佛者的角度去看待佛曲，佛曲有助自己和修行结合。可以帮助提升生活素质，改变思想，也学会了反观自己和更加认识自己。因为佛法就是生活。这和正能量歌曲有不同之处就是正能量能提升能量，但是这个能量是短暂的。

佛曲方面会比较有深度，他会让你去反观，让你去明白和自己平常的修行如何去结合（陈德莉 21 JUNE 2019）

佛曲最重要的是一个功用就是他可以让你修行，可以改变你的思维模式，他可以改变你的生活，他可以让你提起正念，还有很多很多佛法上面的修行（陈俏佳 20 JUNE 2019）

3.2.2 佛曲弘法的角色

透过这次的访谈，7 位受访者都一致赞同说佛曲弘法是一个很好的接引工具，因为此弘法方式是用着音乐来弘法。因为音乐本身就有一种魔力，是很容易渗入人心的和提起人们的情绪，而且音乐是伸缩性的，他不需要一个固定的空间，对象和场合就能听到了。因为音声是生物最熟悉的工具来传达讯息。这是一个大自然的本能所以就很容易的容如生活中。

因为音乐本身就有他自己的魔力，音乐他本身就是一个很深入人心的一个工具
(陈悄佳 20 JUNE 2019)

因为音乐从古代至今就是一个很好的方式，因为他是可以透过空气来传达，他不需要写一封信来传达还是怎样，因为从我们六根来说就是眼根的话我们需要走到很近才可以看见，可是耳根是一个比较液体壮的东西 (黄慧音 22 JUNE 2019)

· 就算一个音乐没有歌词，就是哪个音乐去让我们感受。所以音乐是一个很好的传达工具，他是一个大自然的本能。所以当你说他是接引大众它是最好的咯
(黄慧音 22 JUNE 2019)

音乐成为了传达佛法的工具使得佛曲变得大众化，比较容易被接纳。因为每个人都会听音乐。受访者也有提到，现在的佛教活动都会加入佛曲来让参与者快速融入活动里，特别是青少年。另外，佛曲也可以发挥到先引欲勾牵，后令入佛智。因为佛曲不停留在谈唱而已，近几年也在提倡佛曲创作。这些方式都能让参与者提起兴趣来参与，能够帮助主办单位延续接下来入佛门的工作。

人对音乐的反应是自然的除非那些是噪音，要不然优美的音乐人是很难去抗拒的，所以就比较容易接受，他的最大的特征是他用音乐或唱歌的方式来表达所以不管是任何宗教或任何教义有时候用音乐好过硬梆梆的一本书，所以因为歌曲是一个拨动人的耳根感性的部分，所以他比较容易成为接引大众的一个好方法 (程作彬，19 JUNE 2019)

因为音乐的力量，我们是借用音乐的力量是来让这些年轻人来比较融入这个不是融入学佛而是融入这个佛教场合，活动。当你去唱的时候，当然你能干融合进这个环境和场合，你就不会对这个场合有排斥感(张德发 4 JUNE 2019)

现在我们来看很多人尝试去推动很多年轻人创造佛曲，他也是扮演接引的角色，要说的话，经典有一句话，先以欲勾牵，后令入佛智。意思就是说我们先用他喜欢的东西他可以接受的东西去接引他，然后在从那边慢慢去引导他进入佛门(张德发 4 JUNE 2019)

此外，佛曲有不同的种类自然就有着不同的功能。所以佛曲不但只是能够接引人们接触佛教但是也能帮助人们提升佛教情操。有好多佛曲例如：感恩，路，晨祷等歌曲都是拨动人们耳根感性的部分。让听众有觉醒，对佛法对三宝的觉醒。然而，对于一个演绎者来说，佛曲弘法是一个修行法门，能够帮助自己觉察自己，关照自己并且从中再把自己所体会到的从音乐分享出去。所以佛曲也有自利利他的作用。

那么我想考究的是，fan bai 是不是佛曲弘法的一种，如果是的话，那么它不止是扮演接引的决角色，而是他是宗教仪式更深入的把宗教意义带出来 (程作彬，19 JUNE 2019)

如果一个人他没有接触佛法是不知道这个词其实是佛法讲的东西。可是当在唱佛曲的时候体现出来的情操是第一个，当我们讲到情操的时候，流行歌曲是没有宗教情操的(陈悄佳 20 JUNE 2019)

佛曲弘法其实不但只是接引因为他其实就是一个修行的法门，就是透过你去唱，你其实是在自利，其实最大的是自己，就是我们在自利利他的一个过程。唱佛曲其实他会是心理上的一个调整。好象当你升起傲慢心的时候你要如何去放下自己。还是当你

遇到不好的事情，你会去反观再去思考和修正自己不好的脾气。他就是一个修行。（陈穗莉 21 JUNE 2019）

3.2.3 佛曲弘法影响着大马学佛的氛围。

佛曲弘法因为有音乐的元素所以变得比较大众化，接引了许多人接触佛教特别是年轻人，因为佛曲展现的是一个年轻的力量，所以其实佛曲是能够帮助佛教塑造一个印象能够帮助打破人们对佛教的刻板印象，就是佛教其实也很有活力，和温馨的。在大马佛教届也存在着许多案例针对佛曲的活动集合了众多的年轻人（青少年到青年）。很多生活营里，还是佛曲生活营也成功吸引了青少年的参与。据受访人的反应是近这些年针对这些活动的人数也是在增加的。

因为当有佛曲营还是佛曲的一些活动的时候你会看到的是人群是比较多的，我觉得不管是菩提工作坊也好，真善美在办创作营也好，比如说其他地方在办佛曲营也好，你可以看到人数是不断的在增加，而是每一年都不断在增加。目前来讲这个现状是好的（陈悄佳 20 JUNE 2019）

就会觉得他很大众化，就是我不需要逼你，来我带你去一间道场，你个人不需要在场，还是可以用音乐去传播给大家（陈穗莉 21 JUNE 2019）

我们是借用音乐的力量是让这些年轻人来比较融入这个不是融入学佛而是融入这个佛教场合，活动。当你去唱的时候，当然你能干融合进这个环境和场合，你就不会对这个场合有排斥感。当然你就做到这个接引的作用（张德发 4 JUNE 2019）

我觉得大马佛教学佛这一个部分，特别是青年，我觉得佛去有推动着 50 %，因为我觉得很多团体和佛学会都在用着佛曲来做迎新，团康。都接引了好多人，好象我以前参与佛教会也是因为音乐，到了大学我也是带着一把吉他去，我觉得这些佛曲弘法的运动需要继续下去

此外，佛曲也有一些是很深厚宗教情操的，有些听众因为透过一场佛曲演绎会就升起了自己对佛教三宝的信心。除了观众，也有演绎者和创造者因为要把一场演出诠释得好还特别去学习佛法，而这些过程其实他们也上了一堂佛法的课程让他们有机会接触佛法。若这个学习佛法的过程是渗入他们的生命时，很自然的演绎出来的成果是很有法味的，接下来就是影响了下面的观众。这个过程就是不断的自利利他。这是很多佛曲弘法推手的功课。

受访者们也有觉得佛曲弘法对大马学习佛法的风气还无法去到更深远因为舞台是一个很容易迷惑人心的地方，人们很容易在舞台升起傲慢心，所以表达出来的歌曲没有感觉，导致听众感受不到那种气氛，也帮助不到他们的生命。（黄俊杰 4 JUNE 2019）

3.2.4 大马佛曲弘法改善与进步的方式。

受访者对现今大马佛教届曲弘给予了一些改善的意见。因为每件事情都会需要不断的进步，每件事情都不断的在改变。

然而对于现在曲弘的趋势步伐有点慢，所以我们需要多参考其他地方的曲弘方式还是其他宗教在做宗教音乐时候的模式。我们需要不停的参考和提升我们的模式这样我们才会跟上时代并能够接触到的范围更广。所以曲弘方式我们可以不停的去尝试新的方式，比如演绎方式的改变，还是运用媒介可以更大胆一些比如说可以把佛曲收录到网络，让听众可以容易听到佛曲，就好像流行歌曲那么容易。另外是宣传方式我们可以好好的运用科技来接触到更多人而不是限制在佛教的圈子里面而已。因为佛曲的宣传方式还很保守。同时我们也需要以一颗广阔的心去接受无论是佛教徒自己本身做着的佛教事业，还是非佛教徒在做的佛教事业，因为这些动作是为可以接触到更多人，让更多人也能有机会接触到佛教。所以必须因当下因缘做调整，而不是单凭着佛经里面所说的限制这些奉献者。

（陈穗莉 21 JUNE 2019，黄俊杰 4 JUNE 2019，黄慧音 22 JUNE 2019）

第二个建议就是对于演绎者的培训，无论是词曲创作者，歌手还是乐手。因为要传达的是佛法，而佛法是需要去亲身体会才能深深的感受到的，当一个人没有生活中的修行时，是很难体现出佛法的蕴味。当内心的修习是空白的时候，是很难让观众产生共鸣的，当没有共鸣的时候，就无法接引他们进入佛教了。所以针对演绎者们是需要有正式的佛法培训课程。然而演义者自己本身也必须知道自己是需要去进修的。当这个想法达到一致时，佛曲弘法的素质就可以被提升。（陈悄佳 20 JUNE 2019，张德发 4 JUNE 2019）

4.0 研究结果

4.1 依着不同的研究方式以达到研究结果以实现了研究目标和研究问题.

马来西亚佛曲弘法是否是一个接引大众学习的好工具

第一个研究目标问题是马来西亚佛曲弘法是否是一个接引大众学习的好工具。通过 239 人的问卷回答中，多于 50 % 的回答者都赞同和非常赞同着佛曲是有帮助他们身与心变得更好的，例如：佛曲让他们心情愉悦，这是属于精神上的作用，另外，人际关系的良好是外在的部分。在于”透过佛曲分享让我深信三宝”也得到很多回应者的赞同。因为佛曲而让他们对三宝也起了恭敬心。从中可以了解到因为佛曲在答这的生活上有了不同的帮助所以他们都可以接受佛曲。因为在访谈过程中，受访者也有给予佛曲的定义就是多种类，有的是充满正能量的歌曲，有的是包含着佛法内容很深的曲目。所以很自然的佛曲就容易融入一个人的生活，也让他们了解到这是佛教的歌曲。在访谈过程中，答者也让我们了解其实佛曲弘法是一个很好接引人接触佛教的一个工具。因为佛曲是一个音乐，音乐本来就有着一个不需要固定的空间和物体就能渗入人心的大自然本能。另外音乐的元素帮助佛曲变得大众化因为在每一个活动里有佛曲可以帮助参与者更加容易融入此活动里。在 Judith Snodgrass 的研究里面谈到关于日本的一个佛教庆典叫做蓝比尼嘉年华，是一个展示着现代佛教的一个方式。此研究虽然是谈关于日本佛教在亚洲的一个定位，但是在这项研究里可以看见，这蓝比尼嘉年华因为为了观察众人对佛教的一个观点，所以当中就设立了许多现代化的方式来呈现。例如，用着佛陀的故事来演戏。这样一来就日本当地人也比较容易接受。（Judith 2009）。时代变化过程中，当我们做弘法时必须兼顾般若为体有不能没有方便为用；要以大众明白的语言和方式却不离佛法地切合当代社会问题与弊病。（释觉培法师，佛教化现代化的挑战与机遇）所以佛曲弘法是一个接引大众接触佛教的工具。此问题是针对第一个目标就是佛曲弘法的功能而设计的。所以透过研究结果我们可以看到佛曲弘在接引的部分是有发挥到功能的。

10 年以内马来西亚佛曲弘法除了成为接引的工具

第二个目标问题是 10 年以内马来西亚佛曲弘法除了成为接引的工具，还扮演着怎样的角色。透过问卷结果都赞同可以了解到，回答这都非常赞同佛曲享的过程在他们生活中扮演着形形色色的角色。佛曲除了帮助他们的生活提升，佛曲弘法的内容和分享内容还有能力表达他们的想法甚至让他们深信三宝。透过这样的回应，佛曲分享就不单纯是接引的成分，但是他已经进入了一个人的生命。此外，在访谈过程中受访者也明白到，佛曲除了让人们有感官上的享受，其实对于一个学佛人来说他也是一个可以帮助修行的，特别是对于演绎者来说，因为舞台是很容易让人升起傲慢心的，所以菩提工作坊是有一直在说“舞台是一个修行的道场”。就是对于每一位演绎者站上舞台需有的心态审核。觉察自己是为了广度众生，还是在展现自己。Chow Ow Wei 的研究也让我们明白了佛曲的定义：传诵着佛陀的交代，内容包含着道德教育和正面的

讯息,梵呗还是集合着经典的内容 和佛曲也包含着创作人的内在提炼,是依着佛法修习,再从音乐体现出来的感觉(chow ow wei, 2015). 一项关于黄慧音老师研究,一位马来西亚音乐制作人的其中一部舞台剧. 此研究报告是佛教经典加入了西方音乐的乐曲所歌颂出来的是一片安宁与和谐. 此音乐剧让人非常的享受. (tee, loo 2014)这个研究成果证实了 Chow Ow Wei 研究里对佛曲定义的第三项. 我们也了解了佛曲是多类型的,可是有了以上的内容佛曲弘法也因此有了觉醒的作用, 因为佛曲弘法内容都会围绕在佛法, 止恶行善和自净其意. 所以一场佛曲弘法是有自利利他的过程. 另外, 除了一场很正式的佛曲弘法会, 很多弘法人员还是法师开示过程中也会利用佛教音乐来成为课程辅助, 所以这里, 佛法与佛曲的结合也是个佛曲弘法的方式有帮助听课的学员更容易明白和掌握佛法. 所以黄慧音老师就说到其实佛曲弘法的角色就是无量无边的, 非常繁多的角色. 然而作彬也有提到一些角色不止是这十年下来所有的, 20 年以前就有了, 但是到了现在依然发挥着很好的功能.

马来西亚曲弘的方式是否能够让人认识佛教

佛教届在很早期时就开始有了佛化音乐的存在,也在 60 年代那段时间,大马佛青之父苏曼迦罗长老积极的带动着佛曲弘法的工作,开启了大马佛曲创作的因缘, 同时也引进了国外的佛曲创作. (法音清流特刊) 渐渐的佛曲也慢慢的影响了许多佛教团体成立了曲弘小组, 也带领了大专生在佛曲创作内慢慢的展开来. 这样的一个过程. 从影响到承担都是让人能够认识佛教的一个平台. 当时也是因为音乐的力量让更多人有机会接触佛教并承担和延续. 研究过程中, 许多受访者都赞同说, 佛曲弘法是足够让人认识佛教的, 因为音乐的魔力让大众接触到佛教. 接下来就是后续的工作, 例如让他们承担义务还是进行培训工作. 比如说, 先引欲勾牵, 后令入佛智的方式. 就比如说那些喜欢创作的, 就从他们喜欢的创作来接引他们后, 为了让他们有更好的创作就给他们进行培训, 而这些培训是离不开佛法的. 再来我们也了解到, 佛曲是有很多种, 对于那些法味很重的佛曲是很容易让人分辨出这就是佛教音乐. 那么当一场演绎是从内而外的话, 这一场佛曲分享就很容易让人对佛教有所认识. 主要是针对对佛教有刻板印象的人, 因为至今依然有人分不清佛教于民间信仰的不一样, 与道教儒家思想的不一样. 不了解的人, 是很容易把这些混杂一起的. 但是佛曲弘法的方式就是以不一样的面貌展现给大众, 是一个很有活力的方式让众人看见佛教并不是那么的沉闷. 透过问卷里, 也有 189 人 赞同和非常赞同佛曲能让人认识佛教. 另外也有 86%的回答者赞同说佛曲能弘扬佛法. 因为他们都赞同佛曲是可以传达出正面的讯息也教育人心的, 所以佛曲里面的佛法流传出去是可以帮助众生认识佛教.

马来西亚佛曲弘法方式能让大众认识佛教后归依三宝

第四题是马来西亚佛曲弘法方式能让大众认识佛教后归依三宝. 访谈研究结果显示马来西亚佛曲弘法方式不能让人对佛教和佛法走得更深远, 至于归依三宝也是有点困难. 因为要从一个佛曲演绎过程中表达出深厚的佛教情操是非常困难的, 所以在于感觉的部分会缺少了一些, 当整个气氛是缺乏的时候, 听众就无法理解佛法在他们生命的帮助. 所以当接引后没有做后续的工作是很难让他们接受佛教并深信三宝, 到了在后来的归依三宝也是一个很遥远的目标了. 因为往往热忱少了就会慢慢离开了. 所以佛曲弘法后需要有后续工作, 这样人们就能够提升他们的佛教情操再来接受佛教与佛法和归依三宝. 比如说佛教的舞台剧在彩排和表演的时候其实也扮演了一个传达讯息的作用 特别是表演者们, 在了解整个舞台剧的内容同时, 也会吸收到佛陀流传下来的教诲. 此外, 运用着舞台剧, 搭配上佛教的音乐, 来呈现佛陀的教法是一个新颖的展现模式, 也让观众有着不一样的精神上的体验. 同时, 为了搭配佛教的舞台剧, 制作组也创作了不少的佛曲, 以音乐来传达讯息. (Loo, Loo, Tee Xin Hao 2014). 我们能够明白, 接引不止是台下的观众, 然而表演者自己也会被影响.

4.2 建议

4.2.1 大马佛曲弘法改善与进步的方式.

受访者对现今大马佛教屈曲弘给予了一些改善的意见. 因为每件事情都会需要不断的进步, 每件事情都不不断的在改变.

然而对于现在曲弘的趋势步伐有点慢, 所以我们需要多参考其他地方的曲弘方式还是其他宗教在做宗教音乐时候的模式. 我们需要不停的参考和提升我们的模式这样我们才会跟上时代并能够接触到的范围更广. 所以曲弘方式我们可以不停的去尝试新的方式, 比如演绎方式的改变, 还是运用媒介可以更大胆一些比如说可以把佛曲收录到网络, 让听众可以容易听到佛曲, 就好象流行歌曲那么容易. 另外是宣传方式我们可以好好的运用科技来接触到更多人而不是限制在佛教的圈子里面而已. 因为佛曲的宣传方式还很保守. 同时我们也需要以一颗广阔的心去接受无论是佛教徒自己本身做着的佛教事业, 还是非佛教徒在做的佛教事业, 因为这些动作是为可以接触到更多人, 让更多人也能有机会接触到佛教. 所以必须因当下因缘做调整, 而不是单凭着佛经里面所说的限制这些奉献者. 在一项研究里, 佛教的舞台剧在彩排和表演的时候其实也扮演了一个传达讯息的作用. 特别是表演者们, 在了解整个舞台剧的内容同时, 也会吸收到佛陀流传下来的教诲. 此外, 运用着舞台剧, 搭配上佛教的音乐, 来呈现佛陀的教法是一个新颖的展现模式, 也让观众有着不一样的精神上的体验. 同时, 为了搭配佛教的舞台剧, 制作组也创作了不少的佛曲, 以音乐来传达讯息. (Loo, Loo, Tee Xin Hao 2014)

为了修改与提升以上的情况其中一个建议就是对于演绎者的培训, 无论是词曲创作者, 歌手还是乐手. 因为要传达的是佛法, 而佛法是需要去亲身体会才能深深的感受到的, 当一个人没有生活中的修行时, 是很难体现出佛法的蕴味. 当内心的修习是空白的时候, 是很难让观众产生共鸣的, 当没有共鸣的时候, 就无法接引他们进入佛教了. 所以针对演绎者们是需要有正式的佛法培训课程. 然而演义者自己本身也必须知道自己是需要去进修的. 当这个想法达到一致时, 佛曲弘法的素质就可以被提升.

Reference

- HAO, T. X (2014). <<表演艺术毕业论文：文成公主佛曲>>. 吉隆坡：马来亚大学
- Snodgrass, J. J. J. o. R. H. (2009). << 现代佛教表演：东京蓝比尼嘉年华>>.
- Wei, C. O. (2015) <<音乐哲学：21 世纪佛教>>. 雪兰州：博特拉大学
- 释觉培. (2018) <<佛教的永续发展—佛教化现代的挑战与机遇>刊于：2018 佛教当代关怀研讨会
- 张喜崇 (2018). <<佛教的永续发展 — 以强弱危机分析法探讨马来西亚佛教及其他宗教的传播模式> 刊于：2018 佛教当代关怀研讨会
- 法音清流马大佛曲创作专辑纪念特刊 (2006) <法音清流—大马佛曲创作的发展与概况>
- Ying, L. F. (2014). <文化与教育：佛教主题影响着马来西亚音乐剧的发展>吉隆坡：马来亚大学
- 菩提20. 2008 <佛化音乐应有的认识—印顺导师妙云集>

当代社会问题与戒殺伦理的探讨：提倡慈悲护生的马来西亚素食餐厅

佛教文凭（斯里兰卡佛教与巴利语大学）

李健友，经济管理博士(马来亚大学)

1. 前言

在马来西亚的巴生谷一带，超过21%的年轻人是全素食者。他们当中分别采取素食主义 (veganism)、乳品素食主义 (lacto vegetarianism) 和蛋素食主义 (ova-lacto) 的做法。蛋素食主义者被归类为不吃肉但消耗其它由动物所制的产品，例如乳制品和鸡蛋。而素食主义则只食用植物性食物和避免任何形式的动物性食物。佛教通常被认为是对动物友善的宗教，因为它的第一条戒律就是禁止杀害生物，这是基于以爱和正念对待所有一切。另一方面，正念被定义为一个人在不加批判的情况下，意识并接受自己的身体和情感状态。这是培养“心灵习惯”的一种方式。根据记录，佛陀告知他的门徒必须视所有生物都与人类一样具有觉醒的潜在能力。此外，研究发现以正念进行素食可对一个人的认知功能产生积极的影响，从而改善一个人的饮食习惯。此外，人们发现以正念吃素食的人会选择吃得更健康。

在佛教伦理中，吃肉的问题并不能通过参考佛经而得到解决。佛教被划分为小乘佛教 (Theravada)、大乘佛教 (Mahayana) 和金刚乘 (Vajrayana) 三大学派。小乘佛教和金刚乘学派（东南亚、斯里兰卡和西藏）可允许吃肉，而大乘学派修行者（中国、台湾、韩国和越南）则倡导素食主义。根据一般的说法，佛陀在教导僧侣和比丘尼的时候允许食用肉类。佛陀禁止故意为食客屠宰肉类或杀死生物，但允许吃已经死亡的动物。在西藏，人们的传统生活是采用游牧民族的生活形式。而且，高海拔地区很难种植蔬菜，致使西藏人很难成为素食主义者。因此，小乘佛教和西藏传统的修行者通常都没有采用素食主义。大部份马来西亚素食餐馆都实行非暴力的概念，以满足佛教徒、印度教徒、耆那教徒、锡克教徒和道教徒的需求。佛陀宣称，食用肉类并不存在因果关系，而那些僧侣透过采用素食来表达自己的精神上的优越感，反而违反僧团制度。然而，耆婆迦经 (JivakaSutta) (MN55) 提及佛陀只允许僧侣在三种条件下吃肉：

1. 没有亲眼看到动物被杀
2. 没有听到动物被杀的哭声
3. 动物并非因为僧侣/比丘尼而遭到屠杀

大乘佛教将这三种“三净肉” (purified meat) 与培养慈悲作联系。如果我们看到垂死动物遭受痛苦，我们应该同情它们并试图减轻他们的痛苦。如果我们不帮助他们，甚至继续食用它们的肉，那就违背了慈悲原则。当佛教传播到中国时，中国的大乘佛教传统进一步发展了同情的观念，并且强烈强调了有关菩萨不吃肉的誓言。因此，中国大乘佛教寺院里的僧侣是素食主义者，而许多遵从菩萨戒律的追随者也是如此。

今天，越来越多的小乘佛教和西藏僧侣鼓励素食。在马来西亚，素食餐厅的经营所有权基本上被分为三种类型，即僧侣或比丘尼、佛教组织和居士所经营。当中最有名气的素食餐厅是克切拉如意轩 (Kencara Oasis)，它是克切拉组织的十三个部门之一。它由来自西藏尊贵的詹杜固仁波切. 克切拉 (TsemTulku Rinpoche) 所创立。接下来是一家印度素食餐厅 Annalakshmi，它由志工经营，其理念是“付出你可以承担或认为值得的价钱”，这使得它的餐厅经营在马来西亚独树一帜。另外抱持同样理念的餐厅是位于安邦路

(Jalan Ampang)的法界观音圣寺(Dhamma Realm Guan Yin Monastery) (大乘佛寺)所经营的食堂, 以及由居士所创立的麦之素饮食集团(Ahimsa Group of Companies)。

2. 佛教伦理中的素食主义

素食主义不是早期佛教的传统, 而佛陀本人也不是素食主义者。佛陀获取食物的方式是通过施舍或被邀请。在他启蒙之前, 他尝试了各种饮食, 包括无肉饮食, 但他最终放弃了, 因为他相信这种方式对于精神层次的提高并没有任何作用。主张素食主义的佛教徒Suttas和Sutras认为佛陀是因为吃了腐坏的猪肉而过世, 然而此言论引起高度争议。过去的佛教研究人员则认为导致佛陀死亡的是一颗有毒的蘑菇, 而不是肉(Kapleau1981:24; 1991:121页; Phelps2004:82)。尽管如此, 许多Sutras的追随者仍反对食用肉类 (Buddhist Resources, 2005)。

虽然僧侣可接受并非个人因素而被杀的动物肉类, 但一个强而有力的论证就是他们的钵不太可能盛装肉类。因为居士们了解到佛教徒在宗教上的食物偏好, 所以不会向佛陀、僧侣及比丘尼提供肉食。事实上, 居士在捐献食物前习惯于与佛陀的侍者阿难 (Ananda)进行磋商。众所周知, 僧侣和比丘尼的角色是教育居士, 所以他们的任务之一是教导居士关于素食和保护自然的重要性(Kapleau1981; Page, 1999:25)。暴力被称为轮回(重生的循环), 而饮食和行为准则等文化习俗对于建构人类世界非常重要。因此, 素食主义和非暴力在佛教和印度教中都象征着纯洁 (Zimmerman 1987; Smith 1990)。无论如何, 佛教徒逐渐对吃肉一事感到不安。公元前257年, 当时的阿育王国王曾说, 与之前相比, 其皇室厨房只有两只孔雀和一只鹿被杀作为食物, 而这种情况之后也停止了。从7世纪和8世纪开始, 密教文本经常鼓励饮酒和吃肉, 认为这两者都适合献给神灵。这种对于自由的表现大部份可能来自与大乘佛教相对抗的谭崔学派传统。相反地, 大乘佛教弃绝饮酒和肉食, 因此在精神层次方面出现真正的改变。

另一个有关佛教趋向素食主义的证据是来自阿育王的法令, 他是一名伟大的佛教皇帝。在一项公元前257年颁布的法令中, 他说: 「以往御厨每日会屠宰成千上万的禽畜来烹煮咖哩, 但随着这道佛法法令的制订, 只有叁只禽畜, 包括两只孔雀和一只鹿被屠宰, 而鹿也不是经常被屠宰的, 日後甚至不会屠宰这叁只禽畜。」这项法令很能反映早期佛教对素食主义的态度 — 素食主义是好事, 因此我们要减少吃肉, 日後我们会开始分阶段停止吃肉。稍後在公元前243年, 阿育王颁布另一项法令, 禁止在每月的特定日子屠宰、打烙和阉割禽畜。在这项法令中, 他亦宣佈禁止狩猎某些野生动物, 并设立禁止打猎的森林保护区。在往後的几百年, 我们再找不到有关佛教素食主义的证据。

一般认为早期佛教没有提倡素食主义, 但大乘佛教则有。然而, 这种观念需要深入的研究。在众多的大乘佛经中, 只有少量讨论素食主义, 主要的有《象腋经》(Hastikakṣya Sūtra)、《大云经》(Mahamegha Sūtra)、《央掘魔罗经》(Angulimaliya Sūtra)、《涅槃经》(Nirvana Sūtra)、《梵网经》(Brahmajāla Sūtra)和《楞伽经》(Laṅkāvatāra Sūtra)。要确定这些经文的年代并不容易, 但它们大多於公元二世纪後撰写, 部份内容则是後世加上的。当中最大力提倡素食主义的是《梵网经》, 它提出了一系列支持素食主义的论据, 部份是合理的, 而其他则颇为幼稚, 例如你吃肉的话便会发出臭味。然而, 这些论据的激烈表达方式, 显示当时很多的佛教徒并不是素食者。你只会遇到与你意见不同, 或反对你的人时才激烈地争论某些东西。有趣的是, 虽然《涅槃经》谴责吃肉, 但同时指出为保护寺院财产而杀人是情有可原的。这种奇怪的矛盾仍能在很多坚定的素食主义倡导者身上找到。这种奇怪的矛盾仍能在很多坚定的素食主义倡导者身上找到。一部大乘文本引用佛陀的话: “他们[菩萨]不应该与从事养殖猪、羊、鸡或狗的人或者那些参与捕猎、捕鱼或其它邪恶活动的人来往密切”。(Mahāparinirvāṇa Sūtra (涅槃经), 引用自143页, 1999)。

Sarao (2008) 质疑佛陀以前是否宽恕过吃肉行为。他指出, 由于佛陀谴责这些活动, 甚至要求僧侣过滤饮用水以保护他们免受微生物的侵害, 所以佛陀似乎不允许吃肉他推测, 巴利大藏经(Pali Canon) 是佛陀过世后才由弟子编集而成, 因此它顺应当时候的文化而记录了允许吃肉行为(Stewart, 2010)。然而, 他认为佛陀既然是素食主义者, 那他主张吃肉行为的最主要原因应该是避免他的僧侣产生分裂(Stewart, 2010)。事实上, 楞伽经

(LankavāṭaraSūtra, 8: 246) (一个已被翻译成英文的大乘佛经) 中有一整章记述佛陀如何强烈反对吃肉行为。佛陀实际上并没有禁止追随者吃肉, 而是让每个人自己决定这个问题。在某种程度上, 这是佛陀的侧隐之心, 因为有些人的生活环境条件难以戒除肉食, 如果他们必须素食才能成为佛教徒, 那他们可能无法做到这一点。

《罗摩衍那》(Ramayana) 和《摩诃婆罗多》(Mahabharata) 这两本印度教的伟大史诗均没有提倡素食主义, 反而常提到吃肉, 彷彿视吃肉为正常的, 不具争议, 而事实也确是如此。古鲁格 (Ananda Guruge) 详细研究《罗摩衍那》中所描述的日常生活, 他这样说: 「古印度的阿利安人不全是素食者, 他们的饮食是荤素并存, 他们吃鱼, 正如古哈 (Guha) 用鱼来献给婆罗多 (Bharata) 和他的同伴。肉类常被广泛食用, 罗摩 (Rama) 不仅提到人们屠宰动物以取其肉, 他在森林居住期间, 亦屠宰了很多动物 — 鹿、野猪和羚羊等, 作为食物。人们津津有味地吃肉, 一首描述罗摩和悉多 (Sita) 进餐的诗提到: 『他坐在石上, 以肉来诱惑悉多, 说它是洁净、美味和用火煮熟的。』在巴拉瓦伽 (Bharadvaja) 隐居的地方, 婆罗多的军队获供应鹿肉、羊肉、猪肉、孔雀肉和鹬肉。孔婆伽那 (Kumbhakarna) 也吃了大量的鹿肉、牛肉和猪肉, 并喝血液。虽然猴子军队普遍被描绘为素食者, 但其实婆罗门并不是。『纯素食饮食是心灵提升和高等文化指标』这个概念, 是印度後期的发展, 甚至婆罗门的苦行者也不是严格的素食者。儘管他们的饮食通常包括蔬菜, 但他们未有因宗教或社会意义的原则而戒绝吃肉。

中国朝圣者玄奘 (602-664年) 在印度的时候, 详尽记录了佛教徒的信仰和习俗, 但没有提到他们是吃素的。他记录了人们吃肉的情况, 最重要的并不是人吃素与否, 而是吃哪种肉类。那些进食牛肉和称为不洁动物 (狗、猴子、猪和驴) 的人被视为贱民。公元七世纪後佛教密宗或金刚乘的经典常主张吃肉。在一些密宗经文提到的「五摩字」(Pancamakara) 当中, 其中一样就是吃肉。密宗的修习者甚至把肉奉献给他们崇拜的各个神。这清楚表明印度的佛教徒常对吃肉拿不定主意。

3. 非暴力概念与素食主义

把动物制作成食物, 这不仅是对动物残忍的行为, 还会对人类产生影响, 这是一种与 Ahimsa (非暴力) 美德相对立的概念 (Schlosser, 2001: 160; Eisnitz, 1997: 39)。(Schlosser, 2001:160; Eisnitz, 1997:39). 当今, 非暴力被理解为一种不使用暴力的学说, 与素食主义的实践有着密切的相关连, 因为它摒弃利用暴力所制造的产品。此外, 印度的古吉拉特邦 (Gujarati) 政府在过去十年中, 利用了非暴力教义及其与素食主义的联系成立关于奶牛保护 (gauraksha) 和控制屠宰场的法律。古吉拉特邦首席部长纳伦德拉·莫迪 (Narendra Modi) 在2002年的暴力事件之前和之后立即颁布了“非暴力”。由于在古吉拉特邦不再相互反对, 因此进一步在武装上加强对牛的保护和巩固非暴力行为。人们应该注意到, 现代的肉类产品影响了生态环境且付出了代价。许多现代西方佛教徒非常重视生态的问题 (Kaza & Kraft, 2000; Pathak, 2004; Snyder, 1996)。对肉类的高需求导致了雨林的破坏和土壤侵蚀。而现代耕作方法也耗尽了淡水供应。在西方国家, 养殖动物使用了80% 的淡水。除了土地和水的自然资源遭到破坏之外, 肉类生产也是造成空气污染的主要原因之一。有毒废水也是污染的主要问题, 例如残留在工厂化农场的大肠杆菌会造成人类食物

受到污染(Hill, 1996)。

在二十一世纪，当我们思考着生活和时代时，应把佛教伦理的第一戒律不伤害和非暴力纳入考虑的重点。以高规格、组装制造和大规模生产的现代工厂化农业，仅在马来西亚就造成了数十亿生命受到折磨和死亡。同时，我们大多数人都是拥有独立财务资源的工作人士，而不像僧侣和比丘尼必须依赖他人的善意获取食物。我们能够有意识地选择吃什么。因此，我们的道德准则应遵循一条原则，要求我们不要杀死或导致或支持其他人进行屠杀(Bodhipaksa, 1999)。如果佛教徒认识到动物是具有佛性的众生，他们就有义务在道德上视它们与人类平等。因此，就没有理由继续支持杀死动物作为食物。经由食用动物，一个人间接默许杀戮行为(Sarao, 2008)。Schmithausen (2002)指出，作为消费者，我们都有这方面的责任。因此佛教徒不吃动物，以便在道德上抵制杀害众生的为(Bodhipaksa, 1999)。

尊重生命是佛教的根本道德价值，这点体现在五戒的不杀戒：不伤害生命。因为在很多的场合，佛陀提到关于不杀戒不仅要避免杀生，更要避免残忍和暴力。例如他说假如人们「杀害众生、性格凶狠、双手沾血，热衷打鬥和没有怜悯之心」，他们的身体便是不义的 (adhamma) (《中部》I, 286)。这清楚指出杀生就是违反不杀戒，同样地，拉扯猫的尾巴、鞭笞马匹或挥拳猛击别人的脸也属违反不杀戒的行为，虽然这些行为没杀生般严重。因此，这是第一点 — (1) 不仅杀生，对众生残忍也是违反不杀戒。真正遵从不杀戒不仅指个人不直接参与伤害或杀害，佛陀的教导明确指出，认真奉行佛法的人不应「杀生、鼓励 (samadapati) 其他人杀生、赞成 (samamuñño hoti) 杀生、或讚扬 (vannam bhasati) 杀生」(《增支部》V, 306)。佛陀在这处清楚说明，人甚至应考虑个人行为的间接或长远影响。因此，这是第二点 — (2) 尝试影响或鼓励其他人不要伤害或杀害众生，并对它们仁慈是符合不杀戒的。正如人们经常指出，五戒有两方面，分别是停止做「应该远离」(varitta) 的事和做「应该奉行」(caritta) 的事 (《中部》III, 46)。

在不杀戒的情况，「应该远离」的方面是避免杀生，而「应该奉行」的方面则是做能够培育、保护和促进生命的事情。佛陀在详细解释不杀戒时这样说：「避免杀害生命，他在生活时避免杀害生命。放下棒和刀，对众生存有关心、仁慈和同情。」(《长部》I, 4)。佛陀再叁在他的教导中要求我们代入别人的感受，并同情别人。「推己及人，不应杀害生命或导致杀生」(《法句经》129)。「想一想『正如我这样，其他人也一样。正如其他人这样，我也一样，不要杀生或导致杀生。』」(《经集》705)。因此，这是第叁点 — (3) 友善和慈悲对待众生是不杀戒的组成部份。佛陀尊重生命的教导也反映在他其他方面的教导，例如正命 (Samma Ajiva) 就是其中之一。他列举一些不正当生计的例子，如贩卖 (和 / 或製造?) 武器、人口、肉 (Mamsa Vanijja)、酒和毒药 (《增支部》III, 208)。虽然佛陀没有特别指出，但很容易看出为 麽这些生计是不道德的，因为它们在某程度涉及伤害或杀害生命。因此，这是第四点 — (4) 不杀害或伤害众生，并友善对待它们不仅是不杀戒，並友善對待它們不僅是不殺戒，更是整套佛法的組成部

4. 巴生河谷一带的素食主义

根据之前在马来西亚的调查结果，素食主义者的受访者人数以佛教徒最多（47%），其次是基督徒（23%），而少数穆斯林和印度教徒也会进行素食。在“其他”的类别中有24%的受访者包括了道家和无宗教信仰者，这表示有些人不是因为宗教而实行素食主义。众多原因造成个人成为素食者，以重要性因素作为排列次序（表一）为家庭、朋友和同事的影响（56人）、关心全球暖化问题（52人）、健康问题和体重管理（各20人）、宗教/文化（13人）和对动物的怜悯（6人）。这符合了Rubin（2009）的研究结果，他指出朋友最能影响一个人的饮食习惯。家庭也是影响因素之一，如果父母是素食主义者，他们的孩子最有可能效仿。在健康饮食的影响带动下，近年来选择吃素的年轻人有增加的趋势。大马素食连锁店Simple Life去年特别聘请市场调查公司，做了一份调查报告。结果显示，25岁以下至45岁的青年，占了Simple Life客户群的60%，45岁至60岁和60岁以上的客户群分别各占20%。素食族群年轻化，已经成为一股趋势。有关数据显示，20至29岁及30至39岁的客户群众中，分别有30%和41%的人是因为想要尝试不一样的饮食店，而选择吃素。由此可见，选择素食已成为年轻人追求尚生活品味的另一个选择。

曾经何时，上馆子吃饭聚餐对茹素者而言，举步艰难；但随著时代变迁，素食不再单纯与宗教挂勾，在倡导健康饮食的今天，健康素食已崛起成为年轻一代的新用餐方式和生活品味。健康有机“蔬食” Simple Life营运总裁赖君万表示，吃素最重要的目的除了健康外，还是健康。因此，素食者应该懂得分辨那一些食材是健康，那一些是增加人体负担的。他举例，传统的素料如斋鹅、斋烧肉和素鸡等等，这些以非肉类食材所制成的食品纯粹是为了满足口腹之欲，完全和健康扯不上关系。因此，为了传达真正有益身心健康的素食概念，赖君万把“素食”概念改为“蔬食”，在菜单中加入大量的“有机”食材，选用大量的蔬菜、豆类、豆腐和菇类作为主要食材，做到真正的健康。赖君万表示，Simple Life进驻雪隆地区仅6年，对于目前取得的反应是出乎意料的好。素食如今不单纯只是一种必需品，以提升为一种需求品，素食精致化的理念，让年轻一族更容易接触及接受。

另外，结果发现，31%的年轻素食受访者指出保护环境是减缓全球暖化的主要原因。生产动物性食品既耗能又耗水。由于水资源短缺限制了粮食生产，顶尖的科学家发出了一个最严厉的警告：食品短缺可能迫使世界进入素食主义，以便在2050年为预期的90亿人口提供足够粮食（Vidal, 2012）。网络杂志“The Expat Online Magazine”（Melvin, 2012）在素食主义者指南的专题中，报导了素食主义在马来西亚越来越受那些拥有健康和道德意识的消费者所欢迎，这也导致一些当地的知名人物宣示他们的立场。对于许多佛教徒而言，他们可能从没有考虑过饮食选择的道德问题。毕竟，在马来西亚，伊斯兰教是大多数人所信奉的宗教，而吃肉是每天三餐必做的事情。马来西亚每天食用的食物是海鱼（每天一条中等鱼），绿叶蔬菜（每天一杯）和炼乳（每天三茶匙）。人们在晚餐常吃鳀鱼，炸鸡肉和牛肉。用肉类烹煮的菜肴已是一种毫无疑问被接受的文化。这是因为在马来西亚的马来人（马来西亚人数最多的种族）普遍吃肉，马来西亚有着根深蒂固的肉食文化，以至于当肉食者遇到素食者时会出现许多问题，例如“你吃什么？”。农村地区的一些马来西亚人并不知道其它饮食方式，也不知道动物是如何饲养的。由于学校教师不太可能介绍这些问题，因此他们几乎没有机会知道马来人和马来西亚东部其他土著（沙巴和砂拉越州）的相关讯息。

表一：选择到素食餐厅消费的原因

原因	次数		
	纯素食主义	弹性素食主义	总数
对动物友善	0	6	6
减缓全球暖化	5	47	52
健康问题	3	17	20
体重管理	0	20	20
朋友的影响	25	31	56
宗教挂勾	2	11	13
Total	35	132	167

5. 研究方法

本研究采用了四间素食餐馆作为研究案例，其所有权分别为僧侣与比丘尼，佛教组织和居士所持有。这些餐厅位于巴生谷。这些餐厅位于巴生谷。马来西亚的素食餐馆几乎没有做过与佛教伦理有关的工作，这是由于马来西亚缺乏研究佛教的重要数据，因此这现象并不足以为奇。本文针对这四家马来西亚素食餐厅采用了纵贯性研究，涵盖了巴生谷的藏族，印度，中国和马来西亚的素食文化通过对主要业者和管理者的半结构式访谈作为档案来源，本研究以巴生谷的素食餐厅所倡导的非暴力作为研究，为马来西亚的佛教伦理正念提供了一套非常丰富的历史和当代经验证据。

定量研究与个案研究难以准确地描述有关素食餐厅的正念，因此较少采用此类的研究方法（Yin, 2003）。关于素食餐馆的确切信息并不容易获得以展现大多数企业业主的独特性。另外，所有讯息皆显示，有关素食餐厅的定义并没有一个明确的标准。但是，表2列述了区域中的抽样研究和选择这四家素食餐馆所作的考虑标准。表3则列出了有关马来西亚具开悟性的素食餐厅置入佛教伦理的非暴力的商业历史里程碑（Yin, 2003）。

研究问题：

1. 马来西亚的素食餐厅如何保留佛教伦理中的非暴力，而不在生业务中进行屠杀行为？
2. 佛教价值和文化的传播是否是马来西亚素食餐馆得以持续经营的关键因素？
3. 与居士所经营的素食餐厅相比较，僧侣/比丘尼如何处理素食餐馆的问题和挑战？

按照这种问题推理，本研究目标如下：

1. 探讨马来西亚素食餐馆如何实践佛教伦理的非暴力，使他们能够在市场上保持独特。
2. 出为什么很少研究针对强调佛教价值观和文化的马来西亚素食餐厅。
3. 除了佛教伦理的非暴力教义，探索其它让马来西亚素食餐厅持续推广素食主义的其它因素。

表 2：社会调查的抽样研究和选择这四家素食餐馆的考虑因素

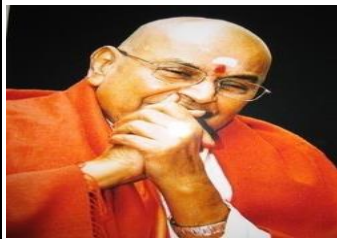
素食餐馆	选择的考虑
1. 克切拉如意轩 (Kenchara Oasis) 八打灵再也亚和蕉赖 2009-2017	-精致素食料理推广素食主义和善待动物的餐厅。 -克切拉如意轩是在尊贵的詹杜固仁波切启发下创立的。 -倡导“无罪恶之饮食”。 -鼓励大家以仁慈之心进餐，以西藏风情为主题，同时容纳600位宾客，并设有贵宾厢房。 -克切拉如意轩是一间非营利餐厅，营利所得用来支持克切拉团体及所举办的各类活动。
2. 安娜拉克什米自助素 (Annalakshmi) 十五碑 1984-2017	-印度风味自助素食馆推广自助餐饮食后随缘乐捐的餐厅。 -安娜拉克什米是在伟大先师Swami Saraswathi所创办。 -倡导“任意吃，随心付”的自助素食概念。 -鼓励大家坚拒仿荤食品，香料挑选与调味，都由一班厨艺精湛的妈妈们掌控，烹出印度风味绝佳的居家式素佳肴。 -安娜拉克什米是一间非营利餐厅，供应伙食予邻近老人院，待客一视同仁，不分贫富贵贱，早晚皆以随缘方式结账。
3. 登彼岸庶民飯堂 (Dhama Realm Guan Yin Canteen) 吉隆坡安邦路 1994-2017	-法界观音圣寺经济素食膳堂推广经济素食午饭的地方。 -法界观音圣寺都由章法师和泰法师二人合作创办。 -倡导“那个可以很经济吃一顿素食午饭的地方”。 -鼓励吃素，减少杀业，可容纳约500人的斋堂，週一至週五由上午七时至下午一时营业，提供物美价廉健康的素斋。 -登彼岸庶民飯堂是一间非营利餐厅，从方便信徒有个地方吃饭的食堂到今天的素食快餐中心，在这里吃午餐，会听到正殿传来《大悲忏》礼忏仪式的诵经声。
4. 麦之素素食集团 (Ahimsa Group of Companies) 雪兰莪无拉港 1986-2017	-麦之素素食集团推广共有6家素食餐厅。 -甘味林餐厅是吉隆坡第一家素食馆，吉隆坡素食界的开山鼻祖了，属于Ahimsa集团的一间素食馆。 -倡导“健康达人麦之素素食食谱，把素食文化推向世界”。-麦之素Ahimsa，在马来西亚拥有超过二十五年的历史，采用高品质的天然食材，海藻，卡特兰胶等原料制作素食料理。 -麦之素想通过饮食，再影响到餐厅成员的素质修为，形成了麦之素甘味林餐厅很独特的气质。创办人因为长期食素学佛的关系，个人的修为不断进步，他希望越来越多人能吃素，利于健康也能保护环境和动物。到麦之素素食餐厅吃饭的客人80%都是回头客。

表3：马来西亚具开悟性的非暴力素食餐厅商业历史里程碑

素食餐馆	商业历史里程碑
1. 克切拉如意轩 (Kenchara Oasis) 八打灵再也亚和蕉赖 2009-2017  ↓  ↓  ↓  ↓	自小，尊贵的詹杜固仁波切就必须经常挨饿。在身心皆饱受虐待的多年之后，他于十五岁那年毅然决定离家出走，并展开了一场艰苦之旅。在横跨美国——从新泽西州到洛杉矶的路途中，他时常过着饥寒交迫、孤苦无依及身无分文的艰苦日子。自此以后，尊贵的詹杜固仁波切无时无刻不忘捐献粮食给无家可归者和都市贫民，并且鼓励他人效仿。 在仁波切的启发下，仁波切的一群学生决定开始在吉隆坡市中心分发食物。秉着尊重他人信仰的理念，香积厨强调不以宗教、种族或文化区分任何一个有需要的人。正因如此，我们所提供的食物，都是回教徒可放心食用的清真食品。由于团队的茁壮成长，他们开始意识到内部的架构必须更为系统化，以便更有效率地进行我们的工作。因此他们成立了一组由志愿者所组成的工作核心委员会，主要负责将志愿者分配到个别的香积厨活动路线，并监管食物的包装事宜等等。其种包括克切拉如意轩。 人类为了节庆而不断地宰杀成千上万的动物，永无止境。尊贵的詹杜固仁波切出于对动物的慈悲，指示弟子们开办提供色香味俱全美食的克切拉如意轩素食馆，好让人类在庆祝生日、满月、新婚、结婚周年、祭拜祖先等节日不必再为其他动物/生灵带来痛苦和恐怖，也避免我们造更多的恶业。 克切拉如意轩是一间透过精致素食料理推广素食主义和善待动物的餐厅。我们开设的两家分别位于八打灵再也亚一和蕉赖Viva Home的素食餐厅，皆提供一系列适合多元口味的料理。克切拉如意轩提供多元料理口味，涵盖了中华、西藏、尼泊尔、越南和西方等100道料理。如意轩确保顾客在舒适的气氛下享受五星级的用餐经验。 克切拉如意轩是在尊贵的詹杜固仁波切启发下创立的，倡导“无罪恶之饮食”，从厨房到餐桌，都体现了对生命的保护与尊重。提倡以慈悲之心烹饪，以仁爱之心饮食。动物不该是多数人眼中的食物，它们同样是在这世上受苦的生命。克切拉如意轩一心透过推出美味素食料理，来达到减少杀害动物满足口腹之欲的目的。如意轩的宗旨是烹煮符合健康之道的食物，鼓励大家以仁慈之心进餐。 克切拉如意轩设在蕉赖Viva Home的餐厅，以西藏风情为主题，同时容纳600位宾客，并设有贵宾厢房。亚一如意轩则能容纳330位宾客。整支服务队伍更是累积了12年的丰富经验，在准备婚宴、节庆、非营利活动和商务会议方面游刃有余。我们也提供专业的配合主题场面布置服务，务必做到令宾客带着难忘美妙回忆回家的目的。克切拉如意轩是一间非营利餐厅，营利所得用来支持克切拉团体及所举办的各类活动。



2. 安娜拉克什米自助素
(Annalakshmi)
十五碑
1984-2017



1974年成立之初，Temple of Fine Arts仅是一家音乐舞蹈与教育中心，由印度远道而来的伟大先师His Holiness Swami Shantanand Saraswathi所创办。伟大先师相信艺术可以陶冶性情、舒缓压力，于是创立了这么一所音乐与舞蹈艺术中心，并开办儿童道德教育课程，为下一代扎下善良与快乐的根基。几经辗转，Temple of Fine Arts的踪迹遍布了槟城、马六甲、柔佛、新加坡、印度、斯里兰卡与澳洲，为全球各地的贫穷家庭与孤儿们提供免费课程，让他们在艺术的熏陶中掌握一技之长。1985年，融入了“任意吃，随心付”的自助素食概念，并将之取名为Annalakshmi，“Anna”意即食物，而“Lakshmi”是象征财富与健康的印度之神。

槟城Annalakshmi Temple of Fine Arts，原先仅是一间能容纳10人的小食堂，由莫汉的父亲那一代，一把血汗一把泪亲手打造。基于餐食美味，环境清幽，Annalakshmi（安娜拉克什米）声名鹊起得快，到访饕客日愈增加。为了应付高访客流量，餐堂经过两次扩建，最终以槟城首个乐捐方式的自助素餐打响名堂，如今已是一座可容纳逾100人的宽阔餐饮地。安娜拉克什米自助素，是一家印度风味自助素食馆。与众不同的是，它以非盈利方式经营，自助餐餐后随缘乐捐。

别以为乐捐，就代表一顿咖喱饭草草了事，安娜拉克什米的素食料理选项丰富、味道绝美，食材与香料的遴选皆富诚意，不夸张的说甚至可媲美酒店自助餐。但这般“任意吃，随心付”的经营方式，其实源自于供奉神明与回馈社会的本意。每天早上11时30分，厨房先将食物供奉予神明与先师，接受“庇佑”后再将之混合端桌，为所有饕客撒播祝福与喜悦。每日佳肴各异，包含煎饼、白饭优格粥、番茄饭、印度式炒时蔬、各辣度与口味扁豆炖（Sambar）、时蔬咖喱（Korma）、甜品、柠檬水、咖啡茶饮等，全程自助，先吃后付。

店家从不因为是乐捐形式，而在食材上偷工减料。这里的素食料理，既不放糖与味精，亦坚拒仿荤食品。对于蔬果供商，业主一向要求严苛。在香料挑选与调味上，都由一班厨艺精湛的妈妈们掌控，用心烹出印度风味绝佳的居家式素佳肴。像是妈妈为儿女准备的家庭料理般，既营养美味又富爱心。这里部分料理，包含牛奶与洋葱成分，纯素者不宜食用。

逢节庆，安娜拉克什米诚邀老人院、孤儿院与贫穷家庭，前赴一场免费素食盛宴。平日，这里亦会供应伙食予邻近老人院，让他们品尝有益身心的素食，借此容颜常驻、延年益寿。如同深夜食堂般，待客一视同仁，不分贫富贵贱，乃是安娜拉克什米的饮食准则。安娜拉克什米营业时间为早上11时30分至下午2时30分，以及下午6时至晚上9时30分。逢中午时段与周六晚，是以自助形式进行，其他晚间时段，则从菜单点餐，早晚皆以随缘方式结账，逢周一休息。

有麝自然香。以乐捐方式屹立逾30年，Annalakshmi纵使地段低调，无广告宣传，却凭借得天独厚的优秀条件，吸引来自四面八方各宗



3. 登彼岸庶民飯堂
(Dhama Realm Guan
Yin Canteen)
吉隆坡安邦路
1994-2017



教种族的食客。

「登彼岸观音堂」位於吉隆坡最繁荣的金叁角，庙前是市内最繁忙的交通要道。百年餘的登彼岸在此繁荣中，虽为史蹟，实在老旧，经年累月焚烧灯油香烛，垢膩可见。政府在有利市容观瞻之考量下，但以造型依旧、尺寸不变为条件，可说是在惊险考验中获准的。「法界观音圣寺」依照北体寺院设计，造型如紫禁城，大雄宝殿、祖师、延生、往生等殿之外，增加的部份是四天王殿、走廊、楼上二个凉亭和厕所。建築面积为一万平方英尺。

从无到有的设计、监工等大小事宜都由章法师和泰法师二人合作；章法师具有担任美国加州长堤圣寺兴建佛殿的经验。铁工和烧焊则有祥法师负责。大雄宝殿70呎宽、100呎长，斗青色的佛龕42呎长，上供释迦牟尼佛、药师佛和阿弥陀佛，各10餘呎高，青铜铸製，重约一吨，叁大佛和千手千眼观音菩萨都莊严无比，令人歎为观止，如今已被誉为马来西亚最大佛像。还有设置在延生、往生堂等的药师佛、地藏菩萨像都是福建莆田所製。所有佛像和十八罗汉像，经工人一一精心贴上金箔，有如千日放光明，并使寺院显得更加莊严辉煌！为此重建工程，章法师曾往返中国十餘次。

诚心的居士大力护法，很多善信每天到庙上由里到外一厨房、大殿、山门都靠著大家一点一滴的努力而成就，有人带来自己的工人帮忙，下班後或牺牲假日旅遊机会而赶来工作的，不一而足。法界观音圣寺诚如法师所说乃「众志成城」「万缘成就」。为鼓励吃素，减少杀业，可容纳约500人的登彼岸庶民斋堂，週一至週五每日由上午七时至下午一时对外营业，提供物美价廉，健康可口的素斋。在此商业中心广受欢迎，营运成绩良好。法界观音圣寺在竣工後，接引更多食客来学佛；为能针对上班族更加提供法益，午斋後有〈大悲忏〉、诵《华严经》；下班後，很多人来庙里祈福，慢慢也成为了义工。

登彼岸庶民斋堂本来不是餐厅，而是为了方便信徒有个地方吃饭的食堂，初一十五都有法会，从早上8点到下午3点，中间信徒要吃饭，外面的餐厅很贵，又很少供应素食，所以观音堂就在後院卖点吃的。慢慢的，外面的人就开始进来，大家口耳相传，越来越多人来吃饭，所以就有了今天的素食快餐中心。除了初一十五，寺庙每天正午都有《大悲忏》礼忏仪式，在这里吃午餐，会听到正殿传来清扬祥和的诵经声，感觉十分奇妙。这边的食客部分是华裔，也有不少印裔和金髮碧眼的外国人，少数是巫裔，包括戴头巾的马来女子。

观音堂埋头工作的清一色是华裔大叔大婶，没有一位是外籍客工，他们大部分是受薪的，也有少数是义工。在这座白领最爱的庶民饭堂里，到处还张贴了各种标语——珍惜食物，请勿浪费；按量取食，勿浪费食物；请珍惜福报等等。这些种种，像是耳提面命，潜移默化地影响了食客，让这个饭堂变得和其他经济饭档不太一样。外面一个招牌也没有，但一到正午12时，人潮就源源不断地湧入。正午12时至1时半，是人潮高峰时段，人很多，却井然有序。饭後，人人都自己收拾，把餐具送到回收处。人走後，把乾淨的桌面让给下一位客人，这种自律精神和用餐礼仪，在本地诚属罕见。曾经是无肉不欢，对素食非常抗拒的H. Y. Yeong，除了是一名厨师，也是餐厅的老板。经营的自助餐店生意很好。太太经常鼓励他茹素，却屡劝无效，直到的一场病，才影响了他。当初一个念头，泛起善的效应。从一开始只是抱着还愿的心态，到后来发现健康获得



4. 麦之素素食集团
(Ahimsa Group of
Companies)
雪兰莪无拉港
1986-2017

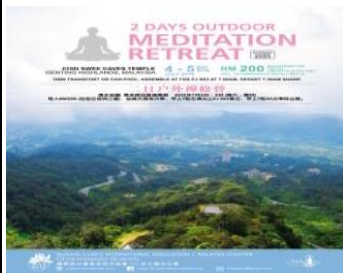
改善，H. Y. Yeong 对茹素更有信心。后来夫妻俩还决定放弃原本的荤食餐厅，改作素食生意。连自己都意想不到的，H. Y. Yeong这才找到工作的成就感。现在素食餐厅成了修行道场，麦之素要用自己所煮的每道菜与人结缘，广邀更多人一同来茹素。

“Vegan”这个纯素主义名词，近年来在全球各国转变一股饮食旋风，掀起奉行不吃动物相关制品的风潮，改变许多人的饮食习惯，并且以爱护动物为中心理念。大多数人会以为“没有肉就是素食”，不过麦之素素食主要可细分为蛋素、奶素、奶蛋素及植物五辛素，至于近年越来越多人所提倡的纯素饮食（Vegan），不仅不吃肉，即动物任何部位，连动物相关食品如蛋、牛奶、蜂蜜也归类为饮食法则之中。

开张至今已经33年之久的麦之素素食集团（Ahimsa Group of Companies）素食餐厅，向来提供无蛋的素食，在迎合更多纯素者的需求下，该餐厅如今也供应纯素饮食，让食客有如沉浸于大自然怀抱，以爱惜动物为理念，用餐时也格外充满和谐感。麦之素素食集团提供奶素食物，惟很多饮食都是以植物奶来代替牛奶，而且整间餐厅二百多样饮食、甚至是酱料与点心，全都属具有诚意的自制品。

Ahimsa Group旗下拥有七家素食餐厅，每家餐厅都会有不同的风格，例如健康煮营养餐厅则以有机火锅为主。餐厅的名字Ahimsa是不杀生的意思，该店以健康素食为餐厅的方向，为了让大家都机会享用健康美味的素食，价格也偏向大众化路线。餐厅主厨本身也是从荤食者转为茹素者的，而其他厨师方面，他表示基本上也会要求他们也是吃素的，这样才可以亲身体会素食的味道，再自己去研发或做出更多美味的素食。在素食餐饮烹饪行业具有超过30年经验的H. Y. Yeong指出，要留住顾客、吸引新顾客，那餐厅食物就必须强调与众不同，因此该餐厅依靠的是良好的口碑与诚心制作，以多样化的美食吸引食客吃素。如今人们注重健康饮食，响应环保爱惜动物而吃素，很多吃素多年的人士也已经少吃面筋素料，因此该餐厅主要采用天然食材来制作各类饮食。

以往大多数是因为宗教信仰，或是犯错要将功补过而吃素；如今时代和概念不同了，越来越多年轻人接受素食，主要是为了健康，而且素食也趋向多样化和‘年轻化’。大部分纯素主义者基于环保而吃素。麦之素要大家方便吃素，同时也让吃荤者爱上素食。麦之素菜单上的价格很大众化，如果不熟悉素餐厅，服务员还会根据素餐搭配的营养知识来推荐菜品。主厨对食材的挑选、烹饪、搭配、菜肴创新等方面都有独到的见解。长期食素学佛的关系，服务员的修为也在不断进步，麦之素希望越来越多人能吃素，利于健康也能保护环境和动物。到麦之素吃饭的客人80%都是回头客。





6. 纵惯性研究的案例结果分析

非暴力意味着在思想，言论或行为中采取“无害”的做法。所有教派的佛教徒的主要戒律是实践无害。这不仅仅是一个理论，而是一个实际的事实，让一个神圣的誓言（samaya）融入了个人在轮回（Samsara）中受到开悟和解脱的每一种行为模式。如果我们参考表3所述，由佛教组织经营的如意轩，虽然烹饪风格以华人和藏人为主，但许多来自不同宗教背景的非华人夫妇选择在这里举行婚宴。它以丰盛的素食菜肴，一流的服务和宜人的环境，在2017年被评选为“马来西亚Tatler最佳餐厅”。大多数夫妇认为在特殊婚礼日中举办素食宴会“十福业事”（‘DasaPunna-kiriyaVatthu’），实践无害，不让动物因为婚礼晚宴而被杀害。另一方面，为了鼓励大家以礼相待和同情无家可归者和穷人，克切拉香积厨（Kechara Soup Kitchen）于2008年成立新部门。克切拉香积厨的成立概念来自于克切拉的创始人和精神顾问詹杜固仁波切。当詹杜固仁波切还是一位年幼的孩子时，他经常感到饥饿，经过多年的身心虐待，他于15岁时离家出走。根据这一经验，詹杜固仁波切一直捐赠食物给穷人，并鼓励其他人也这样做。大多数素食食品都是在克切拉如意轩餐厅烹煮，然后分发给无家可归的城市贫民。他们 also 把服务延向到社区，帮助人们寻找工作或住所，甚至重新发放丢失的身份证。

自成立以来，在马来西亚的五个州属和另三个国家共有超过511,000人接受过这项食物赠与。也有350多人接受他们的协助后重新回到社会，另有100多个私人组织成为他们重要的工作伙伴。许多人虽然来自不同种族，但大家都意识到他们的行为有助于社会，因此更多人开始提供物质和志愿服务以支持他们的努力。在詹杜固仁波切基金会的领导下，克切拉如意轩素食餐厅的另一个正面形象是建立于为弱势群体提供素食。事实上，协助无家可归者重新开始是佛陀教学和培养关怀社会的重要实践。此外，克切拉如意轩素食餐厅还组织了有关素食主义和森林度假活动，例如在宗喀巴大师度假村（Lama Tsongkhapa Retreat）作礼拜（Puja）和享用素食自助餐以及茶点，以实践素食主义。

除了克切拉组织的如意轩餐厅，Annalakshmi素食餐厅以“随意付费”的口号不断推广印度素食自助餐，以避免在其生意相关业务中屠杀动物。狩猎以取得肉类即有意进行屠杀行为由于印度教和佛教在业方面有着相同的观点，因此藉狩猎，杀死和牺牲的事实。动物受到伤害，而他们的生命很早就被剥夺。Annalakshmi的成立是受到先师Swami ShantanandSaraswathi的启发，把每一位来自不同种族的客人视为“来宾就如神”（adhithidevobhava）。素食餐厅由有爱心和关怀心的志工所经营，他们希望以纯洁的爱来服务客人。自1984年以来，Annalakshmi以热情的服务捕捉了食客与美食品尝家的想象力和味蕾。

Annalakshmi是一家国际连锁素食餐厅，它鼓励顾客支付他们认为公平的东西。它是由一个非营利组织的烹饪部门所经营，利润归入旗下的艺术之庙（美术殿堂（TFA））及一些慈善工作。尽管Annalakshmi的名字来源于印度象征富裕的女神，即把安娜（食物）和拉希米（同名的神祇）的名字合并所获得的复合词，可是它的慷慨解囊和拥抱团结的概念被认为是佛教的价值观之一，这是他们作为维持“随意付费”的经营方式。此外，Annalakshmi还与艺术之庙合作举办文化表演，艺术节以及素食晚宴。组织利用这些免税的捐款，分配资金以支持那些需要医疗援助或教育的人，并为穷人提供旅行机会。

在Annalakshmi吃饭就像在一个最喜欢的阿姨家一起吃饭，而她也是烹煮素食菜肴的好厨师。事实上，这些食物烹饪是来自于父母精心保存的食谱，许多顾客都说“感觉就像在家里”。烹饪和服务完全由志工完成。当询问志工为何要对人们灌输素食概念而非肉食时，其反馈意见显示大多数志工都希望在社会中倡导‘同情心’，并禁止杀害动物进行买卖消费。动物被杀死供人食用，这是如此简单。在许多社会，世代都延续着牺牲动物造成伤害（错误信念）或者错误地认为肉类更有营养。作为一种业力的后果，许多众生遭受痛苦，疾病随处可见。因此，Annalakshmi的成立最终吸引了更多志工向公众提供家常素食。自马来西亚首次开业以来，过去20年来它在澳洲，新加坡和印度开设了许多分店。于2013年，位于印度金奈（Chennai）的分店赢得了最佳南印度餐厅的头衔。志工们以促进同情和慈爱来维持Annalakshmi的概念。公众人士可以以三种方式培养慈善的心，成为Annalakshmi的一部分：

- a) 支持用餐：随意付费，你会在不知不觉中养活另一个人（慈爱善心 (Metta-LovingKindness)）。
- b) 赞助一个晚会：为前来用餐的人贡献一顿饭（布施托鉢 (Dana- Generosity)）。
- c) 奉献时间：在Annalakshmi做一些无私的服务，从洗碗到文案，让一切都成真（无私 - 無我 (Anatta)）。

克切拉的如意轩和Annalakshmi是两个很好的例子，它们分别由来自西藏小乘佛教和印度教的创始人发展而来。然而，这两家餐馆都开辟了实践佛教伦理的道路，以建立一个由志工管理的社会关怀。无可否认，现代世界迫切需要模范佛教徒，以实践他们所宣扬的东西，并在教育和行为上灌输道德，智慧和同情心，成为真正的菩萨救世主（菩萨救世主）。以前撰写佛教和素食主义的作家确实解释了菩萨的角色，然而菩萨的角色在21世纪也正发生变化。他们不再允许有害的行为影响世界。那些没有意识和只有一般能力的人看不到他们对于人类和其它动物所造成的伤害，因为两者其实是一体的。因此，成立法界观音圣寺素食堂，可鼓励信徒和公众人士有更加成熟的能力进行明确的思考。

相反，大多数西藏（金刚乘）佛教徒会定期食用肉类信徒每月只有三次遵循佛教仪式：。新月，农历月最后一天和每个月的十五佛教国家的信徒实践素食主义并非纯然由于气候或经济环境因素（Seyfort, 1980）。采用素食主义文化似乎能把两个原则更紧密地联系在一起：大乘如来藏（Mahayana Tathagatagarha）戒律和视为佛性本质的非暴力教义。所有众生都有成为佛的可能性（Kapleau, 1981）。因此，法界观音圣寺的成立引用了非暴力戒律作为素食主义的主要动机，而首要目标就是其信徒。随着时间的流逝，寺庙最终向公众人士和外国人开放其素食堂，这举动突出了他们以同样的道德方式对待其他众生。

法界观音圣寺提供不同种类的素食食品以迎合大量的素食和非素食者。法界观音圣寺的顾客一致认为，对于环境和社会的道德关心必须延伸至食物，人们对于食物应该同样有着同情心和非暴力的考量。越来越多来自不同国家的顾客前去法界观音圣寺品尝美味的素食。最重要的是，素食主义文化最终被西方所接受。西方特别是美国和一些欧洲国家，一致认为动物受到虐待，而且它们仅被视为一种消费品。因此，素食堂所提供的素食不仅有宗教目的，也是在实践着佛陀教义的精神。

每个人都有自己的方式去执行第一条戒律，经由这简单的戒律来执行非暴力。而简单区分素食和非素食之间的还原论，可能会导致虚假的骄傲（玻璃，1994）。文献指出一般对食物的感恩和正念的态度，例如Annalakshmi可根据自己的心意而随意付费。有影响力的老师和作家都强调个人对食物选择必须要有深刻认识，他们通过增加知识或饮食习惯，例如祈祷，佛偈（Gathas）和正念饮食来培养一个人的感恩之心（Snyder，1995）。因此，麦之素饮食集团的创办人提出了结合马来西亚（马来人，华人和印度人）三个种族的饮食文化来推广马来西亚素食的想法（Snyder，1995）。

在最初阶段，创办人以现代机械生产改良的非暴力日常素食产品，如素食马来沙爹，中国饺子和印度素食咖喱羊肉。创办人认为，如果马来西亚有素食的需求，那营养豆类，蔬菜，坚果和水果的供应量将会增加，以满足当地和国际市场的需求。因此，优质的农业产品将为素食者和非素食者提供更多的选择。而它的回报则是带出更多的善意，让整个社会充满同情心，暴力事件将不复存在。曾经光顾麦之素饮食集团的餐厅顾客，如甘味林餐厅“The Cameleon”，妈妈好素食馆“Mama Sayang”和大碗公素快餐小食店（Giant Bowl），他们提到由于受到非暴力戒律的影响，所以他们停止食用肉类。麦之素饮食集团的创办人积极推动素食主义和森林度假，因为他们了解到佛教徒的态度，选择和行为都与佛教，环境和食物之间存在着关连。现已有许多关于坐姿和行走冥想的文章，也许关饮食冥想的手册也同等重要。麦之集饮食集团出版了他们自己的食谱和马来西亚正宗风味食谱，这些食谱将佛教，环境和食物纳入日常生活，而在各自的生意业务中持续实践之。

7. 结论

法句经（Dhammapada）（出自巴利大藏经合集）规定一个人不应该“屠杀，也不应该造成屠杀”。五重戒的第一条（不杀戮）也禁止导致其他人被杀。有人认为，选择肉食会导致另一个生命遭受痛苦并杀死其他生物，从而违反了第一戒律。然而，由于佛陀时代的寺院依赖居士所给与的施舍，因此拒绝任何食物供应是非常不切实际的做法。接受来自居士所有祭品，包括肉类和海鲜，使僧侣能够与那些从事错误行业的人互动并产生积极的影响。因此，Ahimsa的佛教道德激励了这些由僧侣、佛教组织和居士所经营的4家素食餐馆，以实践素食主义。这四家素食餐厅（克切拉、Annalakshmi、法界观音圣寺和麦之素饮食集团）有着共同的特点，他们视所有生物为平等，并欢迎来自不同背景为顾客用餐。将视一切为平等的心转化为同情心，并加入佛教价值观例如以慈爱帮助穷人，对抗由无知生成的我执和自利心。佛陀所宣称的无知是所有苦难的根源。无论如何，即使是一种不完全素食的正念饮食，也有利于培养对所有生命的平等和同情的态度。19世纪的西藏喇嘛巴楚仁波切告诫那些声称实践菩提心（Bodhicitta）（追求智慧）的人：

“我们应该保护那些有着不幸业力的生物，可是他们反而被没有丝毫同情地杀死，他们被煮熟的肉和血液被我们这些所谓的保护者-菩萨们所食用，高兴地把它们吞下，吧唧着我们的嘴山。还有什么比这更糟糕的？(Patrul Rinpoche, 1994)”

参考文献

- Bodhipaksa (1999). *Vegetarianism*. Birmingham, England: Windhorse Publications. Buddhist Resources on Vegetarianism and Animal Welfare. (2005). Retrieved from: <http://online.sfsu.edu/rone/Buddhism/BuddhismAnimalsVegetarian/BuddhistVegetarian.htm>
- Eisnitz, G. A. (1997). *Slaughterhouse*. New York: Prometheus Books.
- Glass, Philips (1994). "Vegetarianism as Practice", *Tricycle* 4.2, 57.
- Hill, J. L. (1996). *The Case for Vegetarianism*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- JivakaSutta. Retrieved from The Gotama Buddha Sasana Network Web site: <http://www.dhammasara.webs.com/JivakaSutta.html>
- Kapleau, P. (1981). *To Cherish All Life: A Buddhist View of Animal Slaughter and Meat Eating*. San Francisco: Harper & Row, Publishers. Kaza, S., & Kraft, K. (2000). *Dharma Rain*. Boston: Shambhala Publications.
- Lankavatara Sutra translated by D.T. Suzuki (1932). Retrieved from http://lirs.ru/do/lanka_eng/lanka-chapter-4.htm#chap8
- MajjhimaNikaya, (MN 55). JivakaSutta : Discourse to Jivaka on Vegetarianism.
- Melvin, K. (2012). "The Vegetarian's Guide to Malaysia". *The Expat Magazine*. Retrieved from: <http://www.expatkl.com/onlinemagazine/?p=1939>
- Page, T. (1999). *Buddhism and Animals*. London: UKAVIS Publications. Pathak, S. K. (2004). *Buddhism and Ecology*. Faridabad, India: OmPublications.
- Patrul Rinpoche (1994). *The Words of My Perfect Teacher (Trans Padmakara Translation Group*. San Francisco: HarperCollins, 207.
- Phelps, N. (2004). *The Great Compassion Buddhism and Animal Rights*. New York: Lantern Books.
- Rubin, G. (2009). "Childhood Friendships May Influence Eating Behaviours". *Ubspectrum*, Retrieved from: <http://www.ubspectrum.com/news/childhood-friendships-may-influence-eating-behaviors-1,1413763#.T3hMNX6v9c>
- Sarao, K. T. S. (2008). "Buddhist Attitude Towards Meat-Eating". *Tibet Journal*, 33 (2), 91.
- Schlosser, E. (2001). *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Schmithausen, L. (2002). "The Case of Vegetarianism – A Buddhist Perspective". *Journal of Indian Philosophy*, 12 (1), 309–329.
- SeyfortRuegg (1980) "Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism, in BalasooriyaSomaratna (ed.), *Buddhist Studies in Honour of WalpolaRahula (London: Gordon Fraser)*, 234-241.

- Smith, Brian K. (1990). "Eater, food and social hierarchy in Ancient India". *Journal of the American Academy of Religion*, 58, 177-208.
- Snyder, G. (1996). *Mountains and Rivers Without End*. Berkeley, CA: Counterpoint.
- Stewart, J. J. (2010). "The Question of Vegetarianism and Diet in Pāli Buddhism". *Journal of Buddhist Ethics*, 17, 99-140. Retrieved from:
<http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/07/Stewart.pdf>
- Vidal, J. (2012). "Food Shortages Could Force World Into Vegetarianism, Warn Scientists." *The Guardian*. Retrieved from: <http://www.guardian.co.uk/global-development/2012/aug/26/food-shortages-world-vegetarianism>
- Yin, R. K. (2003). *Case study research: Design and methods (3rd Eds.)*. Thousand Oaks, California, Sage Publications.
- Zimmermann, Francis (1987). *The Jungle and the Aroma of Meats*. An ecological theme in Hindu Medicine: Berkeley-Los Angeles

马来西亚佛教学术研究会 **Buddhist Research Society of Malaysia** 2019/2021 年度理事会 **Committee Members**

顾问 Advisor	:释继程法师、释开舍法师
主席 President	:Dato Ir. Ang Choo Hong 拿督洪祖丰
副主席 Vice President	:Prof. Ir. Dr. Leong Wai Yie 梁慧仪教授
秘书 Secretary	:Low Chee Leong 刘志龙
财政 Treasurer	:Leong Chew Moi 梁秋梅
理事 Committee	:Sek Chin Yong 薛振荣
理事 Committee	:Goh Qing Song 吴青松
查账 Auditor	:Tang Loon Khoon 董伦坤

马来西亚佛教学术研究会联络处/Contact:

邮址: brsm.org.my@gmail.com

第六届马来西亚佛教国际研讨会筹委会 **Organising Members of ICOMB6**

筹委会主席 organising chairperson	: Prof. Ir. Dr. Leong Wai Yie 梁慧仪教授
筹委会秘书 secretary	: Leong Chew Moi 梁秋梅
筹委会财政 treasurer	: Low Chee Leong 刘志龙
研讨会电邮	: icomb.brsm@gmail.com

鸣谢

拿督邓章钦
马来西亚佛光山
拉曼大学学院佛学会
吉中佛学会
Nalanda Buddhist Society
以及一切促进此研讨会圆满举办的因缘

(排名不分先后)

如有遗漏的名单，敬请见谅。