

马来西亚佛教学术研究学会
Buddhist Research Society of Malaysia

Journal of Malaysian Buddhism

马来西亚佛教学刊



第 1 期
Vol. 1

马来西亚佛教学刊

Journal of Malaysian Buddhism

第 1 期 • Vol. 1

马来西亚佛教学术研究学会

Buddhist Research Society of Malaysia

马来西亚佛教学刊

Journal of Malaysian Buddhism

Board of Editorial Advisors

Venerable Prof. Dr. Hui Min, Taipei National University of Arts, Taipei, ROC.

Venerable Dr.Chuan Chao, Malaysian Buddhist Academy, Malaysia.

Venerable Dr. Dhammapala, Theravada Academy, Malaysia.

Associate Prof. Dr.Tee Boon Chuan, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

Associate Prof. Dr. Tang Chew Peng, Southern University College, Malaysia.

Assistant Prof. Dr. Toh Teong Chuan, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia.

Assistant Prof. Dr. Jack Chia Meng Tat, National University of Singapore, Singapore.

Dr.Ching Thing Ho, Universiti Malaya, Malaysia.

Dr. Tan Lee Ooi, INTI International College Penang, Malaysia.

Editor Board

Prof. Dr.Leong Wai Yie

Dato Ir. Ang Choo Hong

Ir. Low Chee Leong

Leong Chew Moi

Publisher : Buddhist Research Society of Malaysia

Email : brsm.org.my@gmail.com

Website : www.brsm.org.my

eISSN : 2976-2707

Edition : First Edition: April 2023

Copyright © Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.

This copyright of the electronic version of "Journal of Malaysian Buddhism Vol.1" is all of the Buddhist Research Society of Malaysia, plagiarism reserved.

目录

Contents

05

七世纪室利佛逝《手杖论》
与唯识种子思想的关系

夏美玉

37

探讨马来西亚济公佛教信仰的发展趋势：
以雪隆的济公庙宇为例

贝镇标博士

55

福建僧尼与佛教的跨国传播：
以近代马来西亚汉传佛教为中心

王澹洱

73

沙巴亚庇济公诞之狂欢精神
与华人社区再整合

邓 嵘、罗国安、王明慧

87

从南亚到马来亚布央谷：
基于古代印度宗教器物文化的思考
吴小红

101

教师隱性知识中的悟性创新理论框架：
以巴利文暨佛学文凭为例
李健友

145

马来西亚华语电影的佛教元素
与价值传播
黄瀚辉

155

The Mind of the Everyday in Contemporary
Fine Art and Zen Buddhist Practice
Dr Andrew Pok Chong Boon

181

The Modern Chinese Buddhism in Malaysia:
A Case Study in Than Hsiang Temple
Fu Yek Ming

七世纪室利佛逝《手杖论》 与唯识种子思想的关系

夏美玉

1. 前言

公元 7 世纪，室利佛逝王国（Śrīvijaya，亦名三佛齐）在印尼苏门答腊岛巨港（Palembang）崛起，此后雄霸马来群岛至 14 世纪，长达六百多年。苏门答腊以外，马来半岛一直是室利佛逝的主要势力范围，在室利佛逝实力鼎盛时期，疆域抵达婆罗洲岛的西南部地区（包括现今马来西亚砂劳越和印尼加里曼丹的部分地区）。一般上马来西亚历史在殖民时期以前，是划分为早期王国时期，其中室利佛逝是最主要的王国之一。室利佛逝王朝是印度化古国，它占据东南亚这片海上交通要道，成为海上的商业与军事强国。室利佛逝也是印度佛教信仰的传播者。室利佛逝王朝在扩张领土的同时，也将佛教的传播到他的领土。^[1]因此研究 7 世纪的马来西亚佛学，不得不着眼于室利佛逝王朝。

唐·义净在 7 世纪经由海道游学印度，途中曾停驻室利佛逝等诸国，为这些古国留下重要的历史文献。他从印度携回众多梵典，翻译成两百多卷的汉译佛典，《手杖论》是他的翻译作品之一。它的作者释迦称（Śākyakīrti）是当时在室利佛逝广传佛学的大师。《手杖论》可以说是研究 7 世纪室利佛逝时期佛学的重要文献，根据它的内容，得以确定当时曾经流行什么样的佛学思想。它

1 参 Wikipedia, Srivijaya(三佛齐)条目。此条目属维基教育基金支持的课程作业主题,维基专题评级 B(高重要度) (2021 年 10 月 16 日阅自 Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Srivijaya>)

是在出土碑文、塑像和遗迹之外，难得以汉译形式完整保存下来的早期室利佛逝佛教文献。

《手杖论》（下称本论）一卷，收录于大正藏第32册论集部。^[2]作者释迦称的资料有限。从义净《南海寄归内法传》得知他与义净是同时期的人，即公元7世纪左右。义净撰写《南海寄归内法传》的时候，是七世纪末^[3]。该书《西方学法》章提到当时各地的佛教宗师：“其西方现在，则祇罗荼寺有智月法师，那烂陀中则宝师子大德；东方即有地婆羯罗蜜咀啰；南襄有咀他揭多揭娑；南海佛逝国则有释迦鸡栗底（今现在佛誓国，历五天而广学矣）^[4]。”

（T54,2125,229c16）释迦鸡栗底即是释迦称，Śākyakīrti的音译。可知释迦称是当时南海佛誓国（也即是室利佛逝）的高僧，曾经游历印度各地，广学佛法，其威望足与跟印度本土的大师并列。

同章又说“斯并比秀前贤、追踪往哲。晓因明论则思拟陈那，味瑜伽宗实罄怀无著，谈空则巧符龙猛，论有则妙体僧贤。^[5]此诸法师，净并亲狎筵机，食受微言。”（T54,2125,229c17）由此得知释迦称是当时的著名论师，也是义净曾经参学的老师之一。释迦称广弘佛法于室利佛逝，当时的佛教情况非常兴盛，义净提到“又南海诸洲，咸多敬信，人王国主崇福为怀，此佛逝廓下，僧众千余学问为怀，并多行钵，所有寻读乃与中国不殊，沙门轨仪悉皆无别。若其唐僧欲向西方为听读者，停斯一二载习其法式，方进中天，亦是佳也。”

（T24,1453,477c26-28）所以当时的室利佛逝，确实是印度海外的佛学重地，有僧众千多人，致力研修佛学。他们僧伽的仪轨等，跟印度本土没有差别，义净甚至建议把室利佛誓国作为中国西行求法僧的预先学习印度佛教的地方。

2 详细资料见《大藏经总目提要·论藏》（下册）：“唐·智昇《开元释教录》卷九著录。载于《丽藏》“命”函、《宋藏》“临”函、《金藏》“命”函、《元藏》“临”函、《明藏》“匪”函、《清藏》“匪”函、《频伽藏》“署”帙，收入《大正藏》第三十二卷。（陈士强，2019：431）

3 根据《〈南海寄归内法传〉校注》考证，《南海寄归内法传》成书于公元691年。（王邦维，2000：14，32，21）

4 括号内容为作者原注。

5 僧贤应即众贤（Saṃghabhadra），说一切有部论师，著《顺正理论》以评破世亲《俱舍论》。《〈南海寄归内法传〉校注》（王邦维，2000：205注2）以僧贤为大乘瑜伽行派僧人，缺乏依据。

依据王邦维《〈南海寄归内法传〉校注》（2000：19，30），义净是在公元693年（长寿二年）正式从佛誓国回到广东，并于公元711年左右译出本论。^[6]据此可以推知本论成书年代，最迟是在公元693年之前。

本论是一部相当冷门的论书。自古以来，关于这部论的研读记录，屈指可数。其中最直接相关的是明·智旭所作《阅藏知津》。他判《手杖论》为西土大乘宗经论（J31,nB271,791a25），并以“破世异执有新生有情”为其纲要（J32,nB271,153c20）。近年来，由于中国学术界对义净三藏进行积极的研究，《手杖论》作为其译作之一，也受到一定程度的关注。^[7]另外，复旦大学教授陈士强著《大藏经总目提要·论藏》（下册）（2019：431-432）有比较详细的介绍。他将本论归入大乘瑜伽部之瑜伽行派集义论。他指出论主释迦称是瑜伽行派论师，本论内容则是论主造论反驳外道的主张——有未曾新起有情（新生有情），且论主认为“新生有情”必然是“无因有”，据此辩破外道，最后以“《瑜伽论》要立诸法皆是异熟识，曾无一切法越异熟性故”等为结语。他也提出本论问世以来，只有明·王肯堂《成唯识论证义》曾经引用过它的语句。

本论作为公元7世纪室利佛逝国高僧的著作，且以汉译的形式被保存下来，它对研究马来世界的重要性自然不言而喻。善研该领域的郑文泉博士也指出《手杖论》对揭橥7世纪马来哲学史有举足轻重的地位^[8]。

本论是一部破斥“新生有情论”的著述。所谓新生有情，是从来不曾在这个世间出现过，第一次出现的有情。依据佛教的轮回之说，每一个有情都有前世与来世，过去世是数不清的，也称为无始。新生有情则是没有前世的，最初进入轮回的生命体。有人提出新生有情论，论主认为是不符合佛教教义，所以从不同的角度，引经据论来破斥它。主张新生有情论者，究竟是何许人？陈士强说本论的新生论者是外道，这个说法是否可靠呢？

6 该书有特别说明，这实际上是译本奏行的日期。

7 如黄益汇集《手杖论》相关资料等，著《义净翻译的〈手杖论〉》，2021年6月11日阅自《长城时光》<http://www.wallstime.com/archives/16094>。

8 这是郑文泉博士私下提起的看法，无文献出处。笔者对本论的研究，也由郑博士极力促成，并提供相关文献资料与宝贵意见，特此铭谢。

又从作者所引用的《瑜伽师地论》、《摄大乘论》，以及对熏习理论的解释，可以断定作者在这方面采用唯识种子思想为依据。唯识种子思想在发展中，产生了种子本有、种子新熏，以及本有新熏合说的三家说法，因此有学者认为《手杖论》是根据种子本有论来破斥种子新生论。^[9]然而，《手杖论》所说新生有情是不是就是暗示新熏（新生）种子？作者是否即主张种子本有论？

本文将以上述问题，分两方面，即本论的论敌是否为外道，以及本论是否依据种子本有论来破斥种子新生论，做相关的论究，并依据本论种子思想的线索，一探本论种子思想派别的归属。

本论的研究，最大的难题是文字。遍览三藏的陈士强也说它“译语不畅，解读费力”（陈士强，2019：432），可见连最基本的文字解读都相当困难。其次则是唯识思想细琐繁杂，难以掌握。下文是在有限的理解下，针对上述问题，作局部的探究。

2. 论本论非与外道之论辩

本论是作者释迦称跟对手的辩论^[10]。当然，由于本论由作者撰写，所以双方的辩论内容，难免都是倾向作者的立场，甚至有些是作者自己假设对方的答辩。现在需要弄清楚的是对手的身份。对手到底是什么人？如前所述，有人说是外道，也有人说是持种子新熏论的唯识论师，究竟孰是孰非？

本论称论敌为“异论者”“别论者”，另外还有一个奇异的称呼：“奇异善谈经”（T32,1657,507a13）或“奇异善谈经者”（T32,1657,507b6）。这些究竟是对什么人的称呼？

明·智旭在《阅藏知津》说本论是“破世异执有新生有情”。“异执”

9 如许明银《密教——最后的佛教》：“该学者（笔者注：即释迦称）著《手杖论》一卷，由義淨漢譯。它是片斷的小品，據本有種子論破斥新生論，乃代表當時的印度瑜伽學派之一傾向。”（许明银，2014：133）从文意看，此处所说“新生论”是指“种子新熏论”，且作者应该是将本论的“新生（有情）论”看作“种子新生论”，即与种子本有论相对的种子新熏论。

10 下文凡称论主，即指作者释迦称，称论敌，则为作者之论辩对手。

一词，《佛光大辞典》解作“指所执持之见解有悖于正理”（1988：5155），《丁福保佛学大辞典》释为：“固执异于正理之理而不动之迷情也”¹¹¹，都是引用善导《观无量寿佛经疏》为依据，关系不大。若是根据部派论书，如《俱舍论》：

无上法王久已灭度，诸大法将亦般涅槃，圣教支离已成多部，其于文义异执交驰，取舍任情于今转盛。（T29, 1558, 45b4-5）

可知异执是指部派间的不同见解。《大毗婆沙论》更是每每说到：

如犍子部彼作是说……为止如是他宗异执，显自所说……故作斯论。

（T27, 1545, 42c22-23）

阿毘达磨诸论师言……为遮此等种种异执，显示正理，故作斯论。

（T27, 1545, 80a5-9）

所说“异执”都是别的部派所说的，与本身宗派相违的知见，站于本宗立场，名之为异执，视之为错误的知见。

智旭所说“世异执”可以解作世间的异执，或者是当世的异执。从“世异执”分辨不出是指外道还是教内部派的不同知见，也有可能是指世间某些人的看法。但是可以确定一点，即智旭没有直接说是外道，也没有说是部派或大乘异执。

2.1 从本论内容分析

虽然“新生有情论”颇似外道所说，但本论的内容作分析，不难发现异论者是佛教的一个派系。

11 2021年6月11日阅自台大獅子吼佛學專站，一行佛學辭典搜尋。<http://buddhaspace.org/dict/index.php?keyword=%E7%95%B0%E5%9F%B7&selecthistory=>

论主称论敌为“奇异善谈经者”，从“奇异善谈经者”这一名称分析，这善谈经者，可能是以经为宗的一派，只是所说的法比较“奇异”了些，这个形容词或许是作者的幽默或嘲讽吧！

其次从论敌提出的看法分析，可以看出端倪。本论第二辩的内容，作者批评新生有情是无因而有，异论者反驳说：

由有于子造相属业，善不善二法等种子，阿陀那识、羯刺罗^[12]等事，此谓最初，而得生起。既属着已，由近善恶自造诸业而入流转，或出涅槃。斯乃善顺缘生^[13]道理，即是僧塞迦罗八底也^[14]，毘若南、婆薄八底也^[15]社底^[16]。

意思是新生有情不是无因而有的，是由于造业留下善恶的种子，经入胎识，受精卵等生起，从此进入轮回或超出涅槃，完全符合佛说缘生的道理，即是行支、识支、有支等。

从异论者坚持自己符合佛理来看，可以证明他是佛教的一派。

此外，异论者多次引用经论为依据，也是明确的证据。如：

由斯定许别有未曾新起有情，略论述故。如略论中作如是说：“因问致答，命药军曰：‘有旧有情，有新众生’，如是广说。”（T32, 1657, 505b22-24）奇异善谈经然而说云：“内五有熟养，故知眼等五根异熟性成。五趣亦是异熟体性，略论为量故。”（T32, 1657, 507a13-14）

于对法中亦如是说。（T32, 1657, 507a28）

12 羯刺罗，梵语 *kalala*，即受精卵。刺，原作刺，误也。参考黄益《义净翻译的〈手杖论〉》。

13 缘生，梵语：*pratītya-samutpanna*。

14 僧塞迦罗八底也，梵语：*samskāra-pratītya*，即行支。

15 毘若南、婆薄八底也，梵语：*vijñāna, bhava-pratītya*，即识支、有支。

16 “社底”应连上文读作“婆薄八底也社底”，不宜连下文看作“社底既有斯义”。参考慧琳《一切经音义》：“毘若南婆薄八底也社底（梵语文义之名也）”（T54, 2128, 648b18）。

“略詮”即是“经”、“经典”、“契经”，梵语 *sūtra*，常见音译为修多罗。“略詮”是义净的独特译法。义净在《南海》说：

二谓苏坦啰，即是一切声明之根本经也。译为略詮，意明略詮要义，有一千颂。”（T54, 2125, 228b25-26）

这里的“苏坦啰”是 *sūtra* 的音译，是指古代印度梵语文法书《波尼你经》*Pāṇinisūtra*。（王邦维，2000：191）义净将 *sūtra* 翻译为略詮，并解释略詮的意思是“略詮要义”^[17]。

在义净翻译的其他经论，以“略詮”代替“经”或“契经”是很常见的。如《根本萨婆多部律》：

戒经序者，经是略詮义。欲明略陈戒相，詮其纲目，不广释故。
（T24, 1458, 530c7-8）

《能断金刚般若波罗蜜多经论释》：

又“此法门胜余略詮故”者，由经说此是最胜波罗蜜多如来所说（经是略詮）^[18]，又此法门族胄高胜故。（T25, 1513, 879a5-7）

17 关于“略詮”的研究，吕澄指“修多罗有二义，一指三藏中的经，一指简而又简的略詮文体。”（LC01, 1, 191a7）印顺在《原始佛教圣典之集成》有对“修多罗”的意义、体裁与内容详尽的分析。其中提到：“印度当时的‘修多罗’文体，是简短的散文，义净译为‘略詮意明’。以‘修多罗’为略说，应该是从此而来的。”（印顺，1991：503）可知“略詮”是义净对修多罗（即经）的意译。另，其“略詮意明”引自《南海寄归内法传》（T54, 2125, 228b27），实应读作“略詮，意明略詮要义”。《〈南海寄归内法传〉校注》也读作“略詮意明”（王邦维，2000：190），非也。
又唐·定宾《四分律疏饰宗义记》：“第一修多罗别藏，或名素怛缆，梵音转也，翻为契经……今三藏云素怛缆者，此云略詮，此乃是其一枝别义，未为通悟（“悟”疑“语”之误）。”（X42, 733, 2b09）作者特别提出文中“略詮”只是修多罗的别义，且这一译法，并没有被普遍接受。

18 括号内容为译者注。

因此略论即是指契经无疑。至于“对法”即是“论”、“论典”，梵语 abhidharma 的意译。由此可知，异论者是娴熟经论者，能引经据论作辩，实为教内之一派。

2.2 依普光《俱舍论记》所述分析

另外一个证据来自本论的论题。异论者为什么要提出有新生有情？作者在本论一开始便有提到：

论曰：一一世尊出现于世，而使寂灭阿僧企耶诸有情类，然诸有情无有终际，犹若虚空，无边性故。此是世亲菩萨之所述理边。（T32, 1657, 505b13-15）

世亲的这个主张，出自《俱舍论·分别世间品》：

如是三界唯有一耶？三界无边如虚空量，故虽无有始起有情，无量无边佛出于世，一一化度无数有情，令证无余般涅槃界而不穷尽，犹若虚空。（T29, 1558, 41c25-42a3）

《分别世间品》是解释有情与有情所居住的世间，在讲述三界的部分，分析完欲界、色界、无色界，最后提一个问题，三界是只有一个吗？然后回答：“三界不是只有一个，而是无有边际，犹如虚空之量。”接着特别补充：“所以虽然没有‘始起有情’，即使有无量无边的佛出现于世间，一一化度无数的有情众生，使他们证得无余般涅槃，有情也是不会穷尽的，犹如虚空一般。”^{19]}

这个补充是针对“始起有情”而说。为何突然提出始起有情，并且加以否定？

19 真谛译的《俱舍释论》也有这段译文：“为唯一三界耶？三界无边。譬如虚空，三界亦尔。是故无‘先未有今有众生’生，对对诸佛出世时，无量众生般涅槃，无众生有尽难，譬如虚空。”（T29, 1559, 199a21-24）“始起有情”这里译作“先未有今有众生”。另外，从“众生有尽难”也可以推测，当时便有人提出“众生有尽”的质疑。

论中并没有解释。《俱舍论》是世亲改宗大乘之前的著述，综述法义，据理为宗^[20]，论中常常评破各部派中不合理的说法，所以这“始起有情”应是当时部派异执之一。

这究竟是出自哪个部派的见解，普光的《俱舍论记》做出了说明：

如是“三界唯有一耶”者，问数。“三界无边”至“犹若虚空”者，答三界无边，所以度生难尽。若依化地部即有始起有情，不从业、惑生，第二身已去方从惑、业生，由数生故，佛度难尽。（T41,1821,151a12-16）

意思是世亲说：因为三界的众生无边，所以佛度不尽众生。然而，与世亲的主张不一样，化地部说：是因为有“始起有情”的不断出现，所以佛度有情才难以穷尽。他在这里也解释“始起有情”是不从业和惑而生起的，要到第二身开始，才从惑业而生。

普光是玄奘门人中的翘楚，玄奘在重译《俱舍论》时，曾经私下传授给普光，内容大部分是他在印度时学习自说一切有部论师的讲解，普光因此而作论疏。^[21]普光的记述无疑是相当可靠的。

依《俱舍论》与《俱舍论记》的解释，《手杖论》异论者所说的“新生有情”应该便是这里所说的“始起有情”。而《手杖论》论主论辩的对象，所谓的奇异善谈经者，从普光的记述来看，大致亦可以确定是部派中的化地部论师。

化地部，又名弥沙塞部（梵语 Mahīśāsaka）。根据印顺的部派分化说，部派的分化，最初是大众与上座二部，公元前 270 左右，依法义不同，从上座部分出分别说部。公元前三世纪到前二世纪之间，从分别说部分出来四部，化地部即其中之一。（印顺，1993：45）印顺在《说一切有部论书与论师之研究》说，

20 《俱舍论》的宗义，自古以来有不同见解，这里依普光《俱舍论记》所说：“虽述一切有义，时以经部正之。论师据理为宗，非存朋执。”（T41,1821,1a16-18）印顺在《说一切有部论书与论师之研究》说《俱舍论》是：非说一切有部，非毗婆沙宗；全盘论究，重点评破；随顺经部，不限经部。（印顺，1992：660-685）

21 《宋高僧传》：“初奘嫌古翻《俱舍》义多缺然，躬得梵本，再译真文，乃密授光，多是记忆西印萨婆多师口义，光因著疏解判。”（T50,2061,727a9-11）

分别说部的思想，跟说一切有部相对，虽“没有被称为持经者，但大抵是依经文而立义的”（印顺，1993：421），又说：

说一切有与上座分别说的分立，决非因于重经或重论。但在这二系的发展中，（传于海南的铜铍部外），分别论者的阿毘达磨，停滞而不再开展，重于经说；而说一切有的主流，大大的发展了阿毘达磨，这也是事实。（印顺，1993：422）

化地部由分别说部所出，自然也是依经立义，重于经说的一类。这一方面看，则可以理解为何作者称异论者为“奇异善谈经者”。

《俱舍论》是世亲的作品，可知世亲时代，便有人提出“新生有情论”。世亲是公元4-5世纪左右的人（印顺，1993：241），作者则在公元7世纪，相距两三百年。化地部的这个主张是否仍然在流传，还是作者依据世亲的《俱舍论》所说作开演，这一点，尚难判断。

综合以上的分析，可以确定本论是驳斥化地部的异执——有新生有情，而并非是破斥外道思想。

3. 论本论非种子本有论与新熏论者之论辩

有关本论的研究非常有限，自义净译出以来，古人将之分类为大乘论藏^[22]，不过大正新修大藏经并没有将之归在瑜伽部（收唯识论书），而是归为论集部（即不能归入论藏之释经论部、毗昙部、中观部、瑜伽部的其他论书类）。（蓝吉富，1997：9）由此看来似乎本论是否纯粹唯识论著尚未成定论。^[23]《阅藏知津》归之为大乘宗经论，陈士强将之归为大乘瑜伽部之瑜伽行派集义论，然而这些看法，似乎尚可斟酌，且容后再论。无论如何，从本论有关种子与熏

22 本论译于公元711年，其后的藏经目录，如唐·智昇《开元释教录》，将之归为菩萨对法藏之大乘集义论。（T55,2154,606c24, 607c25, 610a19）

23 值得注意的是，印顺在《读“大藏经”杂记》对《大正藏》的分类作出若干订正，其中“论集部”的部分论书，他认为应该归入“中观部”和“密教部”，不过他对《手杖论》归类于“论集部”，没有提出意见。（《华雨集》（三），1993：248-249）

习的内容分析，本论确实与唯识思想相关。台湾学者许明银即认为本论是依据种子本有论来破斥种子新熏论，这个说法是否属实？释迦称的时代，确实唯识种子三家不同的说法经已存在，然而本论究竟是否立基于种子本有论来破斥种子新熏论？下文先说明唯识种子三家的定义，再以本论的论题以及论辩内容作分析。

3.1 唯识种子本有新熏之辩

谈到唯识种子本有或新熏之辩，向来依据《成唯识论》的种子三家义。《成唯识论》是世亲《唯识三十颂》的注释。《成唯识论》由法护等著，玄奘译。^[24]《成唯识论》提到种子的起因，有三家不同的看法，即是护月的种子唯本有说^[25]，难陀的种子唯新熏说^[26]，以及护法的种子本有新熏合说^[27]。

护月的种子唯本有说，认为一切种子是第八识的功能作用，本来具有，不是由新的熏习所成，熏习只能熏增，即增长养成本来固有的种子，不是熏成别的新种子。也就是说不管有漏、无漏的种子，都无始先天具足，后天的熏习只是增强本有种子的作用。窥基《述记》补充：《瑜伽师地论》所说的“本性住种”，是未有经过熏习熏增的种子，“习所成种”则是经过熏习熏增的种子。

难陀的种子唯新熏说，则主张一切种子，都是由于现行的熏习而产生。种子其实就是习气的异名。即使是无漏的种子，也是新熏而成，并非本有。闻熏习则是无漏种子的亲因缘，能熏生无漏种子。

护法的种子本有新熏合说，则是折衷了护月与难陀的说法，认为诸法的种子，

24 虽然题为法护等著，但实际上是玄奘从印度携回了十大论师——法护、德慧、安慧、亲胜、难陀、净月、火辨、胜友、最胜子、智月的注释，但没有将全部注释翻译出来，而是在他弟子窥基的协助下，糅译（综合）十家注释，又以护法的注释为主翻译而成。

25 《成唯识论》称护月所说为“一切种子皆本性有”（T31,1585,8a21），亦作“本有”。（T31,1585,8b24）

26 《成唯识论》称难陀所说为“种子皆熏故生”（T31,1585,8b6），亦作“始起”（T31,1585,8b28），“始起”的意思同“新生”。

27 《成唯识论》本作“种子各有二类，一者本有……二者始起……”（T31,1585,8b23-28），后人或作“种子兼有说”、“本始合用”、“合生义”、“新旧合生说”、“本新并建”不等。

各有两类，即本有的种子与新熏的种子。他以《瑜伽师地论》的本性住种为本有种子，习所成种为新熏（始起）种子，前者是未曾起现行的种子，后者是已起现行的种子。他与护月的差别在于护法承认熏习为熏生，即有新熏的种子，但是新种必然从旧种生起，他不承认由现行为逻辑第一位熏生的新种。尤其在无漏种子上，他认为无漏种必然是从本有种子所生。闻熏习只是增上缘，仅能熏增无漏种子^{〔28〕}。

三家说的内容对照如下表：

	护月之种子 唯本有说	难陀之种子 唯新熏说	护法之种子 本有新熏合说
有漏种子	无始本有	无始熏生	无始本有及熏生
无漏种子	无始本有	后天熏生	无始本有、后天熏生（见道以及四智现起的第一刹那唯无始本有）
熏习	熏增	熏生	熏生、熏增
闻熏习	熏增	熏生	熏生、熏增（于本有无漏种子唯熏增）

3.2 依本论论题分析

以下先从本论论题分析本论是否种子本有论者对新熏论者的破斥。本论的结构是十分明确的，全文分为三个部分：序分、正文与结语。正文部分先表明论辩题目，再依次论辩^{〔29〕}。

28 以上 3.1 的内容参考周贵华《唯识通论——瑜伽行学义诠》（下）（2009：463-470）；李润生《唯识种子学说》（2012：104-113，192-209）；井上玄真著，白湖无言译《唯识三十论讲话》（2012：70-73）；张利文《〈成唯识论〉种子本有论探析》（2013：7）。

29 关于本论的架构及文字分段，详见附录 1《手杖论》科判表。

论辩题目在前文已经约略提及，即有无新生有情，论敌要成立有新生有情，论主则反对有新生有情。论题源自世亲《俱舍论》：

论曰：一一世尊出现于世，而便寂灭阿僧企耶诸有情类，然诸有情无有终际，犹若虚空，无边性故。

世亲的主张：诸佛出世灭度了无数的众生，众生却没有因之竭尽，那是因为众生是无量无边的，犹如虚空。论主则支持世亲的说法。

论敌不认同世亲的说法，要成立众生度之不尽的理由是因为有新生的有情，所以说：

许未曾有新生有情，犹如神村^[30]……如林薄^[31]等虽有众多斫伐等费，见摧残已而更新生，因无穷尽，由斯定许别有未曾新起有情…若异此者，如油麻^[32]等聚，无新添数而损减，必定见其有终尽故。（T32, 1657, 505b19-26）

论敌认为众生之所以灭之不尽的原因是因为有“新生有情”出现，并举树林为喻，树林砍了还会有新的长出来，所以才砍之不尽。有情也同理，旧的有情灭度了，有新的有情添加进来，所以便度之不尽。论敌还举出一个异喻，如果没有新添，就像胡麻堆等，只有消耗没有增添，最后必定会消耗净尽。

以下据因明三支作法对比论主与论敌的主张，论题明确，可知本论非本有种子论者与新熏种子论者之间论辩。

30 神村，即鬼神村，草木也，以草木为鬼神所依故。参《南山律学词典》（下）（1996：777-778）。

31 林薄，草木丛生处，亦作丛薄。见《汉典》<https://www.zdic.net/hans/> 林薄。

32 油麻，即是胡麻、芝麻，并不是指油与麻。

		论主（依世亲）	论敌
宗		一一世尊出现于世，而便寂灭阿僧企耶诸有情类，然诸有情无有终际	一一世尊出现于世，而便寂灭阿僧企耶诸有情类，然诸有情无有终际
因		无边性故	许未曾有新生有情
喻	同	犹如虚空	犹如神村
	异	无	油麻等聚

本论的论题是非常明确的，就是论辩有无新生有情。论主作为世亲说法的支持者，认为没有新生有情，论敌则主张有新生有情。所以从论题即可以确认本论并非种子本有论者对新熏论者之破斥。

3.3 依本论论辩内容分析

以下从本论论辩内容分析本论是否为种子本有论者对新熏论者之破斥。本论正文分为八节，前面已经谈过第一节的论题，第二节至第八节便是依据不同角度进行论辩，为方便行文，简称第一辩乃至第七辩。

第一辩是约无因而有辩。前文说明论题以及论敌双方的主张之后。论主（本论作者）提出新生有情的存在不合理，犯了无因而有的过失。异论者反驳说新生有情是依过去业形成的种子等而生起，符合佛说的缘生论。但是论主批评异论者自相矛盾，因为既然有过去，就不能说是新生。

第二辩是约有减故必有增辩。这是别论者（另外一个对手）提出的理由：逻辑上来说，众生有减少就必定有增加，否则一直减少，岂不是最后将剩下唯一的有情，所以必须承认有新生有情。（其实这是在论题上，论敌主张的理由。前一辩，论主反驳的只是新生有情的“生因”不合理，但是并没有正面反驳“应该”有新生有情。所以“别论者”特别提了出来。不过论主没有正面反驳这个主张。）

论主从侧面反驳：众生的减少是非常稀有的，毕竟灭度的条件万分难得。假使新的有情可以随意生起增多，减灭的众生却少之又少，反而有众生越“生”越多的问题。

第三辩是约器世间无增数辩。这是论主补充的反驳：论典说器世间（有情所居住的世界）的数量是有限的、固定的，如果一直有新增的有情，则器世间应该变得拥挤不堪。然而事实上器世间没有出现这样的现象，所以可知并没有新生有情。

第四辩是约初生识熏不熏辩。这是论主设问：异论者说新生有情是借由别人的业力才有识生起，那这初生识是已受熏还是不曾受熏？然后论主假设异论者的三种答案，再一一反驳如下。

（1）假如初生识是已熏的，也就是初生识受他业力（即余业）属著而熏习成种子，则这样的熏习是不合乎唯识学派对熏习的定义，因为现行与熏习必须是同时的，假使（余业）现行在前，熏初生识（熏种）在后，就不合乎能熏与所熏同生同灭的定义。如果承认前能熏后（余业在前初生识在后），他能熏自（他业熏自识），则有他作业自受报的过失。又，假设最初识的种子是他业属著而熏成，其后每一刹那的种子，理应也是如此属著而熏，其熏习的道理前后必须是一致的，若说后时熏习非如此属著而熏，就会变成有两种不同的熏习了。

（2）假如说初生识是不受熏的，他的贪等功能（即种子）是忽尔附著，生果以后就消失，没有熏习成新种，那么就会产生种断的问题。由于种断则自然获得涅槃，修习善业等毫无用处，也即违背了佛教的道理。

（3）假如说初生识的第一念是不受熏的，第二念开始才有贪等熏习自身，那么贪等从哪里来？必然是从之前的种子而来，之前还有之前，没有穷尽，就不能说是最初识了。

第五辩是约等无间缘辩。这是论主诘问：论典公认，心与心所法必定是从四种缘所生，新生有情的最初识，缺少四缘之一的等无间缘，怎么能生起呢？也不能说是依别人的等无间缘而生，因为自他的等无间缘，数量上是不相等的。

第六辩是约生有唯染辩。这也是论主依据论典的定理诘难：“生有”（是投生刹那的识）必然是染污的，有所染著才会投生，而且生有的染著必定是与投生之地的烦恼相应。新生有情是没有过去世的，假使说他由染污识结生，他理应没有相应的投生之地。因为新生有情“生有”的染污，实在不知道应该是什么染污，说是任何一种染污都有问题。

第七辩是约五根、五趣、命根辩。论主指责新生有情的五根、五趣以及命根不是异熟性。异论者反驳并引经论证明五根等是异熟。然而，论主指新生有情的五根等不是异熟，是因为新生有情无因而有，既然没有过去的业，怎么会是异熟呢？即使异论者引经论为证，也是徒劳。其次，新生有情没有异熟识，怎么招感果报？除非硬说是他人所造的业，使它受报。

根据以上内容的分析，可以说全部都是跟新生有情相关的，所以基本上可以肯定，本论整体的目的是在于否定有新生的有情，并非否认有新熏生的种子。至于新生有情有没有可能是在影射新熏种子，这一点，留待下文探讨。

由于新生有情是“始起”的，是无因而起的（若有因而起，有过去世，则不能说是新生），唯新熏说的新熏种子是现行所熏生，不存在生因的问题，因此新生有情与新熏种子两者并不能相提并论。不过，种子新熏论者所说的“无漏种子”，则是新熏而有，先无无漏种子，唯经后天熏习而成，以有漏熏生无漏，在生因上颇成问题。这与新生有情论，则可以作为比较，这一问题，将在下文探讨。

4. 本论的种子思想学派归属

上一节已经确立本论并不是站在种子本有论者的立场批判新熏种子。现在再以第四辩的内容来尝试推论论主的唯识种子思想是属于什么派系。

本论第四辩——初生识之熏与不熏，直接谈到种子以及熏习。这一辩分三段：初生识熏、不熏、已后熏，约占本论三分之一篇幅，可说是本论的核心。在这一辩有两个关键的内容，可以约略推知论主是种子三家学说中的哪一家。

4.1 初生识不熏与种子唯本有论的关系

在初生识不熏这一段，论主首先假设论敌为了避免前段（初生识已熏）所说的过失，所以反过来说初生识的种子不是熏习而有的，它是属著而有，所说的“因缘合故”，只是指增上缘，不是亲因缘，所以其实是没有根源可言，换

句话说，是无因而有。^{【33】}

接着论主驳斥此“不熏”的过失。第一个过失就是不熏则将造成种断，即种子既然不是熏习而有，且种子现行之后也没有熏习成新种，则有种断的问题。^{【34】}其次，由于种断，将产生两方面的过失，一方面种断将导致不需要勤修善法，只需待贪等种子的断灭而得到解脱。另一方面，由于贪等种子自行断灭，佛所教导的善业则变成多余。^{【35】}

从这一段看，种子现行而没有熏习的作用，这在唯识种子思想来看，是不能成立的。种子唯本有论者虽然说种子是无始本有，种子未现行时是刹那生灭、自类相续，种子现行时还是有熏习的。虽然种子本有论者不承认能熏成新种，但是熏习能使本有种子增长，名为熏增，熏增后的种子名习所成种，与未现行的本有种子，是有所不同的。（李润生，2012：104-5）由此看来，这一段似乎与种子唯本有说的关系不大。

然而，假使论主不同意种子唯本有说，认为其所说的熏增并不是熏习的正义，因为熏增是不能熏生新种子的，则唯本有论确实有种断的问题。不过，种子唯本有论者认为本有种子，在不现行时自类相续，一旦现行，则熏增本有种子，不会有种断的问题。唯本有论者坚持旧种不灭，且不熏成新种的原因，是因为假如熏成新种，则种子再起现行时，是旧种或新种起现行呢？同时有新旧种就会有因果混乱的问题。（周贵华，2009：466）但是本有论者说种子现行而不灭，在熏习的理论上，有它的困难。

论主在这一段便提出假使种子现行而不灭，则有“无尽之愆”的问题，并举“业种子”为例：

33 “若言不由熏，多种功能自起。若转救云：为无染净，同生灭故，依彼作因，有如前过。而今但取能属著者，因缘合故，为增上缘，为无根源，彼得生起。”（T32,1657,506b5-8）

34 这里的关系论主没有明说，就是假如承认种子不是熏习而有的，则种子现行也没有熏习的作用。

35 若尔，功能与果灭，犹若业功能。彼诸贪等所有功能，既酬果已并皆熄灭，如异熟业自有功能，既生果已随即论丧。……贪等功能既其灭已，离此所有贪等功能，望自自果更不许其投新种子，由种断故，纵不修习圣道，便成圆寂。……如彼言曰：转复生过，业无用故。……又二种业，思及思作，善、不善及以无记，如斯等类并成虚设。（T32,1657,506b8-c2）

若尔，功能^[36]与果灭，犹若业功能。彼诸贪等所有功能，既酬果已并皆息灭，如异熟业自有功能，既生果已，随即沦丧，若异此者，便成无尽之愆，此亦如是。（T32, 1657, 506b8-12）

业种子感果即灭，名言种子^[37]也应该是现行过后即灭去的。种子现行而不灭的话，就有同一种子而不断起现行的问题。

本有论者说种子生现行而不灭，则不得不面对这个问题。

护法的种子本有新熏合说，折衷唯本有与唯新熏两家，他也不认同种子现行而不灭的说法，所以在本有说理论上作出修改，认为种子现行后新熏的种子会取代旧种，新种延续旧种，但不是同一种子。（周贵华，2009：469-70）而且种子生现行，除了熏成新的种子，也熏增其他已有的种子。这一说法，即避免了种子现行而不灭的困难。

总的来说，本段论主批评新生论者假如说初生识不熏，即有种子现行而没有熏习的话，有两种可能，一是种子现行即灭去，没有熏生新种，造成种断的问题；二是种子现行而不灭，没有种断的问题，但是则有同一种而生果无尽的问题。

将此段与种子唯本有论说比较，可知本有论者面对的是后者的问题，即本有种子现行，同样没有熏生新种，不过种子现行而不灭，没有种断的问题，但是必须面对同一种而生果无尽的问题。所以，如果论主在这里确实是暗示了种子唯本有说的过失，则可以推知论主应该不是种子唯本有说的支持者。

36 “功能”是种子的异名。唐·智周《〈成唯识论〉演秘》：“对所生之果识等者，能生果法名为功能。现行色根能生识果，据此假说现行色根名为功能。功能即是种子异名。”（T43,1833,836a1-3）

37 这里所说的功能（种子）与业种子（业种子），即唯识所说的名言种子与业种子。周贵华《唯识通论——瑜伽行学义述》（下册）释：“业种子之功能释感引自类异熟果报，而名言种子是生起自类现行。二者最基本的差别在于，业种子虽然是感引异熟果报之因，但并非其亲因（发生因/直接因），而名言种子是其所生现行之亲因。……业种子在成熟感引业报后即灭，而名言种子在生起现行后虽亦灭，但其所生现行又熏生一相似新种于阿赖耶识中。”（2009：477）

又李润生《唯识种子学说》称业种子为善恶的名言种子，无记性的名言种子则非业种子。（2012：128）

4.2 初生识已后熏与种子本有新熏合说的关系

第三段是论主假设论敌说种子是后天熏习而成，所以初生识的第一念是没有熏习的，第二念开始才有熏习。接着反驳论敌，假设说第二念才以贪等而熏习此识，这贪等是从哪里来的？按理贪等还是从贪等种子生起现行才能熏习，所以往上追溯，贪等种子又是之前的种子现行熏习而成。所以既然承认熏习，熏习由种子而来，往上追溯，无有最初，就不能说有最初识或者有新生有情了。^[38]

这一段，论主插入一篇附论，是说明出世之智^[39]生起的因缘。

^[40]为什么要特地加以说明？因为这一段是要破斥论敌说初生识是后天依自身的烦恼熏习而有种子，而论敌的主张与唯新熏论者主张无漏种子新熏而有的说法颇为类同，所以论主特别给予说明。

这一篇附论，非常关键，它透露了论主在驳斥新生有情的同时，他也确实有联贯到种子新熏与本有的问题。

明·王肯堂《成唯识论疏》在解释难陀的新熏说的时候，引用了这段文字，作为新熏说的注解。^[41]虽然《成唯识论》的唯新熏说者引用《摄大乘论》的相关内容为教证^[42]，但是古今对相关内容的解释却是各有不同，而且对于《摄大乘论》本身是三家义中的何者，也多有争议。（郭翠兰，1993：52）所以《摄大乘论》的相关内容，未必就是新熏说的有力教证，而且论主也未必是就唯新熏说的立场来解释。

38 “若言已后熏，及除阿陀那识最初刹那，乃至连缘未生已来，于自相续，熏其贪等，如是便无所征诸过。若如是者，先时熏亦尔，将其自熏习，此并尽成陈。若不尔者，如何与彼作生因耶？”（T32,1657,506c2-6）

39 即无分别智、无漏智。

40 附论内容见附录《手杖论》科判表。

41 即释《成唯识论》难陀所执新熏义之“无漏种生亦由熏习，说闻熏习，闻净法界等流正法而熏起故，是出世心种子性故。”（X50,822,864b11-21）

42 “無漏種生亦由熏習，說聞熏習聞淨法界等流正法而熏起故，是出世心種子性故。”（T31,1585,8b13-15）

从论主说“彼（智果以闻熏习）为增上缘而得生起”（T32,1657,506c13-14），可以发现论主不是以新熏说的立场作解释，因为若是依新熏说的话，闻熏习应该是无漏种子的亲因缘，而不是增上缘。（李润生，2012：204）

论主的解释，更倾向于护法本有新熏合说。论主引用《摄大乘论》的闻熏习，又以闻熏习作为增上缘来理解，正是护法折衷新熏说，修正新熏说的作法，如《成唯识论》护法对种子新熏论者提能生出世心种子的闻熏习作如是辩解：

其闻熏习，非唯有漏；闻正法时，亦熏本有无漏种子，令渐增盛，展转乃至生出世心，故亦说此名闻熏习。闻熏习中，有漏性者，是修所断，感胜异熟，为出世法胜增上缘。（T31,1585,9a14-18）^{43]}

即以闻熏习为出世之智的增上缘，而不是亲因缘，闻熏习所熏增的无漏种子才是出世之智的亲因缘。由此可知论主的唯识种子思想应该是属于护法折衷本有与新熏的一系。

5. 结语

上文主要探究本论的辩论对象是否为外道以及本论的辩论内容是否为种子本有论者对新熏论者的破斥。

43 此段窥基《〈成唯识论〉述记》解作：“论：‘其闻熏习非唯有漏’，述曰：显闻熏习通有、无漏种。‘闻正法时至名闻熏习’，述曰：解脱善根已去，闻正法时，由现行有漏及自因缘故熏有漏种为增上缘，令其本有无漏种子，亦得增长展转增胜。即以所增无漏胜种，后时正生出世之心，亦说无漏所增长种名闻熏习。……论：‘无漏性者至正为因缘故’，述曰：亦同对法第四卷文，与出世法正为因缘故，辨体生故。论：‘此正因缘故至出世心种’，述曰：又第二解此无漏种望出世心是正因缘故微隐难了，未起现行故，相状难知故，摄大乘诸论等处，但寄庵显有漏闻熏是无漏胜增上缘者，方便说此为出世心种。此增上缘。非正因缘故。若无有漏闻熏习者。无漏之种不生现行故寄有漏胜者说也。”（T43,1830,308b10-c4）

又关于此段的解释，李润生有详细的分解，见《〈成唯识论述记〉解读——赖耶篇》（五）（2010：43-46，344-355）。

关于辩论的对象，经过两方面的分析可以确定本论的论辩对象并非外道。首先，从本论的内容分析，论敌以佛理“善顺缘生道理”等自辩，又引用“略诠”（经）、“对法”（论）之说为自证，以及论主称其为“奇异善谈经者”，皆可以确定论敌是教内学者而不是外道。其次，唐·普光《俱舍论记》有关于“始起有情”（即新生有情）的说明。《俱舍论》在解释三界时，提到世亲说“诸佛出世，灭度无量众生，众生却度之不尽”的原因是“众生无边，犹如虚空”，所以不需要有“始起有情”之说。普光补充了“始起有情”一说的来源，即是部派之一的化地部的主张。化地部认为众生度不尽的原因是因为有新生的有情，这一说法正是本论论敌的主张。由此可知本论论敌即是佛教部派中的化地部。明·智旭《阅藏知津》说本论是“破世异执有新生有情”，其中的“异执”，也由此可以确定所指为部派异执。另一方面依据印顺对部派分化的考据，化地部是分别说部的四部之一，分别说部的思想“没有被称为持经者，但大抵是依经文而立义的”，与重视毗昙（论）的说一切有部对立，因此也能解释为何论主嘲讽论敌为“奇异善谈经者”。

至于本论的辩论内容是否为种子本有论者对新熏论者的破斥这一方面，本文以排除法证明本论非关种子本有论者对新熏论者的破斥。由于此处关乎唯识种子本新之辩，所以首先简单介绍了唯识种子三家的说法。此三家即是护月为主的种子唯本有说，认为种子无始本有，熏习只是熏增本有种子；难陀为主的种子唯新熏说，以种子乃习气之异名，所以一切有漏无漏种子唯是熏习而成；护法为主的种子本有新熏合说，折衷前两家的说法，认为有本有种子也有新熏种子。

其次分析本论论题。本论论题为新生有情之有无。论主引用世亲的说法，认为无有新生有情，论敌则主张有新生有情。论敌解释“诸佛出世，灭度无数众生，但众生无有穷尽”的原因是“有新生的有情”。并以树林为比喻：树林砍之不尽的原因，是因为有新的树木生长出来，新生有情就有如新生的树木。又以胡麻堆为异喻：一堆的胡麻，只是使用消耗而没有增添的话，逐渐就会消耗殆尽，同理假如没有新生有情，众生必然会灭尽无余，之所以众生灭而不尽，必然是因为有新生有情加入。从论题看，立敌双方的主张是非常明确的，论题

的来源也有其依据。由此可知本论并非种子本有论与新熏论之争。

再次之，从本论论辩内容作分析。本论的论辩内容可以细分为七辩，即新生有情的生因、逻辑上存在的必要性——有减必有增、器世间的有限性、初生识已熏或不熏、初生识的等无间缘、“生有”结生的染污心、五根五趣与命根的异熟性。这些内容，除了初生识已熏或不熏这一段，其余可说是与唯识种子论并不相干。所以从整体来说，本论并不是唯识种子本有论者对新熏论者的破斥。

然而从初生识之已熏或不熏这一段论辩，确实与唯识种子学说有极大的关系。它的内容大约占全论三分之一的篇幅，可说是本论的核心。这一辩又分为三段，即初生识已熏、初生识不熏以及初生识已后熏。第二段是论主假设论敌说初生识不熏，即初生识的种子非熏习而有，而且种子生起现行之后也没有熏习成种。论主认为如此一来，就会有种断的问题。假设论敌辩说种子生起现行之后，没有熏成新种，但是本来的种子并没有灭去，所以没有种断的问题。但是这样的话，论主认为又会产生“同一种而生果无尽”的问题。所以说初生识不熏是不合理的。论主这番对初生识不熏的评破，拿来评破种子唯本有说，也是可行的。唯本有说认为熏习只是熏增本有种子，并没有熏生新种，而且本有种子现行之后，并没有灭去。根据论主的说法，这就是有“生果无尽之愆”。所以，如果论主确实在有意在这一段暗示了种子唯本有说的过失，则论主应该不是种子唯本有说的支持者。

另外，初生识已后熏这一段是论主假设论敌说初生识的种子是后天熏习而成的，但是论主破斥说现行能熏成种子，这能熏的现行，必然也是种子所生，所以往前追溯，没有最初，则不能说有初生识或说有新生有情。在这部分，有一小段关于出世之智的附论。论主插入此附论的原因，应该是考虑到种子唯新熏论者主张无漏种子是新熏而有的说法，与新生有情论的说法异曲同工，所以有必要加以澄清。这段附论的插入，也明确表示论主在破斥论敌的新生有情论的时也涉及唯识种子本有新熏的问题。

论主对出世之智来源的解释是引自《摄大乘论》，这也是唯新熏论者引为教证的部分。然而后世各家对《摄大乘论》的立场，各有不同，或以为是唯本有论、唯新熏论，乃至本有新熏合论。从论主将闻熏习的作用视为无漏种子生

起的增上缘，而非亲因缘这一点看，是同于护法的种子本有新熏合说。结合上一段论主可能意图暗示唯本有说的过失，而护法的本有新熏合说也确实就此过失作出修订，论主所属的唯识种子学说的派系，极有可能就是护法的本有新熏合说。

总的来说，本论是论主驳斥部派化地部学者主张的新生有情论，既不是与外道的论辩，也不是论主以唯识种子本有说者的立场对种子新熏说者的论辩，而且本论论主所属的唯识种子说学派，极可能是护法的种子本有新熏合说。

本论作者释迦称是公元 7 世纪室利佛逝的高僧，本论也是作者唯一以汉译形式保存下来的著作，可知本论对该时期的佛教意义重大。7 世纪的马来半岛，乃是室利佛逝的疆土，所以要想认识当时的马来西亚佛教，也离不开本论。然而本论的文字是较为艰涩难解的，所以本文是以文献学研究法，对文本作基本的解读与分析。本文的研究，厘清一些对本论的误解，整理出本论的脉络，以及本论唯识思想的依据，借此窥知 7 世纪室利佛逝的佛教亦曾风行对唯识思想的研习，且其唯识种子思想是继承了印度护法论师的系统。既然唯识思想曾经是当时室利佛逝的显学，而马来半岛作为室利佛逝的领土，则可以说唯识思想也曾经是我国的显学，可惜早已未落得悄无声息。

此外，本论与《俱舍论》也有颇深的渊源，将另文论究。

附录：《手杖论》科判表

序 文	造 论 缘 由	破执故生悯 故	世间一类有情，为无慧解，便生邪执，由彼沈沦，生怜愍故，今造斯论。
		以颂作喻复 解论名	颂曰：设于平坦道，有步步颠蹶；为此等愚蒙，谈兹《手杖论》。

正文：分破新生有情	标明辩题	世亲主张，亦论主所许	论曰：一一世尊出现于世，而便寂灭阿僧企耶诸有情类，然诸有情无有终际，犹若虚空，无边性故。此是世亲菩萨之所述理边。谓断割尔许数量，是一义故。为遮此故，故曰无边。所言终者，是尽了义。为此便无所立能立不相离过。宗言无终，因云无边，是宗一分过也。
		奇异善谈经论者主张	有异论者作如是说：许未曾有新生有情，犹如神村。如彼计云，如林薄等虽有众多斫伐等费，见摧残已而更新生，因无穷尽，由斯定许别有未曾新起有情。略论述故。如略论中作如是说：因问致答，命药军曰：有旧有情，有新众生，如是广说。是故决定应如是许。若异此者，如油麻等聚，无新添数而损减，必定见其有终尽故。
	(1) 约无因而有辩	论主：新生必无因	尔者，如若许有未曾有情今始新起，此即便成许其生死有最初也。若许有始，彼即便有无因之过。既许无因，一切皆应无因而有。此是阿遮利耶之本意也。
		异论者：善顺缘生理	彼复于此而为答曰：由有于子造相属业，善不善二法等种子，阿陀那识、羯刺罗等事，此谓最初，而得生起。既属着已，由近善恶自造诸业而入流转，或出涅槃。斯乃善顺缘生道理，即是僧塞迦罗八底也，毘若南、婆薄八底也社底。
		论主：既缘生不应有始	既有斯义，如何强逼许有新生有情？论者便成生死有最初失。
	(2) 约有减故必有增辩（逻辑上存在的必要性）	别论者：有减必有增，否则终成唯一	有别论者曰：此非雅答。何为也？若容有新生，彼便有增剩，由增待其减，初者是无因。若云此新有情曾不了知生死意趣，但由他业为缘力故，忽尔得生，若如是者，彼诸有情今受流转，一一刹那辗转相生，便成增剩。由斯道理，彼新生论便应许有初一有情。由许增者，待其减故。一切时中许有新生众多有情，是诸情数定有其增。前前刹那待其减故，若如此者能减转少，乃至将终成唯独一。
		论主：有增无减过	然此最初不待余业，便成最初，是无因有，斯固不能辨无因过。若言必定有增剩者，可招此过：有加无费是增剩因，如慳人物。

		别论者：佛灭无数有情故有减	然诸有情有其减理。何者？一一佛图喟，而令无算众多有情入于圆寂，亦不如是？
		论主：按比列 减 者 甚少，因遇佛信佛难得，轮回之因易得	<p>颂曰：佛出难遭故，信教亦难逢；生因既易得，脱理相不同。</p> <p>论曰：由佛出世实是难逢。</p> <p>如论中说：于初无数劫中已曾承事五个七十千佛，第二六个七十千佛，第三七个七十千佛，成佛资粮极难得故。如有颂云：</p> <p>无数百苦行，无数善根生；进无数长时，断无数烦障；得一切种智，净除诸障恼；成无上世尊，如开篋观宝。</p> <p>纵许或时逢如来出世，彼之所演清净法律，敬信之者，诚复难得。由彼信心，于八暇处，方能具足，然彼最是难得性故。</p> <p>然生起因是极易得，谓惑及业。此之因缘随在何时多现前故。此之烦恼有三种缘：一随眠未断；二缠境现前；三于彼起不如理思。此为凡愚多所乐着。然而诸业但由能造属着，因者亦非难得，或可有时而得解脱。</p> <p>欲将少费，答彼新增，固亦未能免便成过，理不相应。</p>
	(3) 约器世界无增数辩（器世间的有限性）	论主：有情世界有增，器世界无增，应成狭窄拥挤	<p>颂曰：器界无增数，容成有减时；生死既无初，此应成大连。</p> <p>论曰：若容有新生应流至，此由非器世界。如有情世界而有增理，横竖世界安布定数容有减时。如劫坏时，有界空故。如有说云：犹如天雨，注若伊沙，无间无缺，从空注堕。如是东方无间无缺，有诸世界或成或坏如是等。然非有情新生新长，有其限齐，然而萨埵增多数无穷极，理不相容，更互逼迫受连苦耶？</p>

(4) 约初生识熏不熏辩	论主：若已熏则熏习之理不成	<p>今更设问：新生论者所许未曾有情忽起，藉余力，识乃得生，为是熏耶？为不熏耶？若言熏者，从其属着新生识熏，便成体是一，多过起。</p> <p>凡论熏习，须共杂染及清净法同生同灭，依止此已作彼生因，非彼有情先有生因，令彼二法可共生灭，依止此已作彼生因耶！然而能为属著者，识与前二法同生同灭，为彼生因，颇无违失。若尔最初识许熏习，其属著者如前刹那，是此因故，次后刹那亦应如是。若异此者熏习之法理不成故。由斯道理，其父用功而得解脱或复多闻，子不施劳，应同其父。或时如子，父亦应然。如斯等类过失转多，悉皆招得。</p>
	论主：若不熏则种断，业无用	<p>若言不由熏，多种功能自起。</p> <p>若转救云：为无染净同生灭故，依彼作因，有如前过，而今但取能属著者，因缘合故，为增上缘，为无根源，彼得生起。此义固无不生果失。若尔功能与果灭，犹若业功能，彼诸贪等所有功能，既酬果已，并皆息灭。</p> <p>如异熟业自有功能，既生果已，随即沦丧。若异此者，便成无尽之愆，此亦如是。纵尔何失？以不许投余种，解脱不劳勤故，贪等功能既其灭已。离此所有贪等功能，望自自果，更不许其投新种子。由种断故，纵不修习圣道，便成圆寂。此便符顺善见天言，苟出私怀，赞扬非法。如彼言曰：</p> <p>我观群众类，髡心并髡身；离诸欢乐欲，别求除苦因；但须耽妙乐，何劳作余见；即将贪染心，便招涅盘理。</p> <p>转复生过，业无用故。如略诠云：有三种福业事，所谓施性、戒性、修性。于此发起勤劳修习，诚无用耶？何故如是？以和合功能果自起故。</p> <p>若诸福事将欲灭时，于阿赖耶识置异熟熏，后时此熏随其自用得助生因，和合当生未来异熟。尔者所用劬劳，营彼福事，果不虚也？若也，于先不修善业，藉彼属者为其缘故，异熟功能忽然生起，从此能生现法，生后所有异熟，苦身勤修，同前无用。</p> <p>又二种业：思及思作善不善及以无记，如斯等类，并成虚设。</p>

	论主：若已后熏则最初不成	熏习生起必有因	若言已后熏，及除阿陀那识最初刹那，乃至违缘未生已来，于自相续，熏其贪等，如是便无所征诸过。若如是者，先时熏亦尔，将其自熏习，此并尽成陈。若不尔者，如何与彼作生因耶？
		别解出世之智来源	<p>出世之智，虽不曾得，但以堕在自相续中，所有似说二无性智，共许从此熏习之处而作生因。此闻之熏是极清净法界等流之体性故。法界即是如来法身，我法二无性解，是法界所流果。法谓法身，界即因也，是出世间诸法之界，谓能持彼熏习性故，及断烦恼、所知二障所有余习，名极清净。其闻熏习，是似彼果，彼为增上缘而得生起故，同彼体性故。如有说云：诸初发心菩提萨埵所有正闻熏习种子，虽曰世间，应知即是法身所摄；室罗缚迦、钵瓶迦佛陀，应知即是解脱身摄。是故定知：虽是世间而能亲作出世间心之种子也。</p> <p>说法之义，似相分识，虽现是无，而从其章，依其句义，显彼所有相属道理，示以一篇，类诸余颂，咸亦同耳。于此断章，虽无支分，为令解了。</p>
		既有先因则新生不成	若尔何过？此并成陈，如于其后，先亦同然。但是堕在自相续中，以其贪等而熏着之。若如是者，即从先生种子而得生起，彼复从先，彼更由先，斯乃萨婆石揭，尽从陈种而生。所执新生便成无氏，据此便能立有先世。
	(5) 约等无间缘辩	论主：最初心生不成，无等无间缘故	<p>天授初眼识，定从余识来；识性故应知，犹如于后识。假令灭定起，心彼亦摄居；宗内以理性，同无不定过。诸心心起法，共许四缘生；尔立最初心，何谓等无间？心心起法从四缘生，阿毘达磨理成决定。尔者，汝之所许最初起心，何者是其同无间缘？亦非在他相续之中，所有心聚与自心聚为缘，应理少多不同故。</p>

	(6) 约生有唯染辩	论主：生有染心非自地烦恼	更有定理：诸“生有”染论自地烦恼。今汝所许“生有染心”，便非自地烦恼。 纵于三世境，生理不能成。且非过去，不曾经故；亦非未来，由想曾经起愿求故；复非现在，由其意识自在而起，便成无有聋盲等故。
	(7) 约异熟辨	论主：新生有情五根等非异熟	复为五根及诸趣、命根皆是异熟，汝便非异熟。
		异论者：五根，五趣、命根皆异熟	奇异善谈经然而说云：内五有熟养故，知眼等五根异熟性成。五趣亦是异熟体性，略论为量故。 有说：具寿，诸那洛迦，由其漏恼现前力故，遂便造作生捺洛迦业，令数增长。具寿，谓身语意曲秽浊业，命终便于可恶贱处，令其异熟色受想行识被极煎熬。异熟生已名那洛迦。具寿，此中离彼法外，无别那洛迦而可得也。 言彼法者，即是异熟生塞建陀义。此处聚言，非无差别，此义即是遮其实我能驰诸趣，义准应知，意但摄取别异聚也。所云异熟生者，有情名体，虽不差殊为明有异熟者，谓五聚内善恶无记，不是趣性，非是熟报，若彼亦是趣体者，即应现造生捺洛迦，诸不善业或数增长，此即应名那洛迦，为此诸识趣之体性，但是无覆无记，名为有情。 于对法中亦如是说。又云：命根是毘播迦，思择命根必定但唯是其异熟。
		论主：无异熟识，故非异熟	然《瑜伽论》要立诸法皆异熟识，曾无一法越异熟性故。 然汝新起有情论者，便成根等不是异熟。 彼新有情生受、后受所有诸业，先非有故；现法受业，当尔之时，弗容有故；由殊胜等因乃无故。亦复便成余所作业，令他招报故。
结语	斥异论者	以自见违圣教	奇异善谈经者，将斯戏调，意欲道渠，不善经论，呈自胸臆，违阿笈摩故。

引用文献：

藏经（以下文献于 2021 年 6 月阅自 CBETA Online, <https://cbetaonline.dila.edu.tw>）

唐·义净译,《根本萨婆多部律》(T24,1458)(即大正藏第 24 册,第 1458 经,下依此类推)

唐·义净译,《根本说一切有部百一羯磨》(T24,1453)

唐·义净译,《能断金刚般若波罗蜜多经论释》(T25,1513)

世亲著,陈·真谛译《俱舍释论》(T29,1559)

唐·义净译,《手杖论》(T32,1657)

唐·普光,《俱舍论记》(T41,1821)

唐·窥基,《〈成唯识论〉述记》(T43,1830)

唐·智周《〈成唯识论〉演秘》(T43,1833)

宋·赞宁,《宋高僧传》(T50,2061)

唐·慧琳,《一切经音义》(T54,2128)

唐·定宾《四分律疏饰宗义记》(X42,733)(即卍续藏第 42 册,第 733 经,下依此类推)

明·王肯堂,《成唯识论证义》(X50,822)

明·智旭,《阅藏知津》(J31,nB271; J32,nB271)(即嘉兴藏第 31 册及 32 册,第 271 书)

工具书

《佛光大辞典》(1988),台北:佛光出版社

《南山律学词典》(下)(1996),台北:西莲净苑出版社

《丁福保佛学大辞典》,2021 年 6 月 11 日阅自台大狮子吼佛学专站,一行佛学辞典搜寻 <http://buddhaspace.org/dict/index.php?keyword=%E7%95%B0%E5%9F%B7&selecthistory=>

《汉典》<https://www.zdic.net>

专著

陈士强

2019,《大藏经总目提要·论藏》下册,上海:古籍出版社

井上玄真著,白湖无言译

2012,《唯识三十论讲话》,台北:财团法人佛陀教育基金会

蓝吉富

1997,《佛教史料学》,台北:东大图书公司

李润生

2010,《成唯识论述记解读——赖耶篇》(五),多伦多:加拿大安省
佛教法相学会

2012,《唯识种子学说》,九龙:罗时宪弘法基金

吕澄

1996,《印度佛学源流略讲》2021年6月11日阅自CBETA Online
https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/LC0001_005

释印顺

1991,《原始佛教圣典之集成》,台北:正闻出版社

1992,《说一切有部为主的论书与论师之研究》,台北,正闻出版社

1993,《华雨集》(三),台北:正闻出版社

1993,《印度佛教思想史》,台北:正闻出版社

王邦维

2000,《〈南海寄归内法传〉校注》,北京:中华书局

周贵华

2009,《唯识通论——瑜伽行学义论》下册,北京:中国社会科学出版社

期刊

郭翠兰

1993,《〈摄大乘论〉“种子起因说”之探究》,收于《中华佛学研究》第1期,台北:中华佛学研究所,页47-82

黄益

2020,《义净翻译的〈手杖论〉》,2021年6月11日阅自《长城时光》
<http://www.wallstime.com/archives/16094>

许明银

2014,《密教——最后的佛教》,收于《辅仁宗教研究》第28期,页87-150,2021年5月28日阅自<http://www.rsd.fju.edu.tw/images/uploads/FJRS/28-07.pdf>

张利文

2013,《成唯识论种子本有论探析》,收于《世界宗教研究》2013年第3期,北京:中国社会科学院世界宗教研究所杂志社,页37-46

探讨马来西亚济公佛教信仰的发展趋势： 以雪隆的济公庙宇为例

贝镇标博士

（马来西亚国际伊斯兰大学高级讲师）

论文摘要

本论文主要是探讨马来西亚济公佛教信仰的发展趋势：以雪隆的济公庙宇为例。在马来西亚以济公信仰为主神的庙宇为数不少，而济公信仰包含释儒道三家的信仰于一身。论文的主要目标是从文化、教育、慈善、共修四大层面，勾勒出马来西亚济公佛教信仰的发展趋势。论文主要探讨的问题焦点是（1）济公信仰是佛教信仰，还是民间信仰？（2）济公佛教信仰的特色是什么？（3）济公佛教信仰的最新发展趋势是什么？

论文的研究方法是通过对马来西亚位于雪兰莪与吉隆坡，主要是以济公佛教信仰为主的庙宇进行田野考察与文献分析。这些庙宇计有雪兰莪州慈明宫万挠济公坛、雪兰莪法华宫、吉隆坡十五碑城隍庙济公坛和雪隆德教会紫芳阁。论文发现，马来西亚济公佛教信仰的特色呈通俗化、形象化是践行人间佛教，秉承与树立天地正气；从应了社会不同阶层的心理需要，留给了后世的社会大众一笔巨大的精神财富。马来西亚济公佛教信仰的特色包括慈悲济世、无我利他、抑恶扬善，以及禅宗当头棒喝和直指人心的藏禅机锋的济世精神。

济公佛教信仰的特色有利于对广大民众的教化、固本培元，凝聚正能量，对社会的道德和民众的行为起到了一定的约束和规范作用；能遏止和杜绝当下

社会的信仰、信任和道德下降的危机。济公佛教信仰的特色涵盖了济公思想、济公文化、济公精神、济公传说等，时时的抖落着历史的尘埃，焕发出当前时代新的气象、新的活力；它所产生的作用，不断影响和渗透着济公佛教信仰者与追随着的灵魂深处。济公佛教信仰的特色有利于济公信徒、信众的自身素质提升和导引提高国民的素养。

论文通过塔尔科特·帕森斯新结构功能主义的交换理论对马来西亚济公佛教信仰的特色作出总结。论文研究成果发现济公佛教信仰对改善当下的社会风气，调节人际关系、平和百姓心态，增进教派融合、民族团结、社会和谐等，都能产生潜移默化的积极作用。这也是济公佛教信仰的特色造就了以济公为主神的庙宇，香火鼎盛和广受崇祀，千百年历久弥新的原因之所在。基于济公是罗汉转世、菩萨应化、平民成活佛，为大众教授济公佛教信仰的教育和指点迷津等；因此马来西亚的庙宇、团体和组织，有必要与中国浙江天台山济公故居深入接轨，衔接济公祖庭的理念与道法的传承。这将更加有利于济公佛教信仰、教育和文化的交流与开展。只要人人以济公佛教信仰与匡民济世的精神为铭，践行公德；则济公佛教信仰必将长存万代、护佑中华民族，造福民众和众生于永恒。

（1）马来西亚的华人信仰

根据记载，早年来自中国广东、福建的华人移民，把中国本土的神明移至马来西亚。马来西亚的华人信仰是以华人传统宗教即华人宗教为信仰的主体，信奉的比例高达 86.6%。（白玉国，2008 年，页 64）。华人宗教是指佛教、道教和儒家传统的信仰。

在马来西亚的华人宗教信仰，一般上具有实用性和功利性，例如在马来西亚大约有 1 万间神庙，可说是神庙普及、香火旺盛；各类神祇都是为世俗化社会的经济、信仰与文化服务的。出于经济功利的需要，华人宗教的信仰必然表现为灵活性和融合性，例如在融合性方面，济公信仰就包含了释道儒三家的信仰于一身。

(2) 马来西亚的济公信仰

济公信仰在中国南宋时代诞生，至明代基本确立，其主要原因是济公自身的深厚修持功德，以及能圆融满足民间百姓的愿望与实际的需要。传承与延续济公庙宇文化，尤其是提倡具有大约 850 年历史的济公信仰和文化，是马来西亚华人宗教和先贤们发扬中华文化的伟大民族的不朽精神。早年来自中国广东、福建的华人移民，把中国本土的神明移至马来西亚，包括济公信仰。

在马来西亚华人民间信仰中，济公信仰包含释道儒三家的信仰于一身。济公是中国佛教禅门高僧、传世活佛，其思想、行为，自始至终贯穿着慈悲，济世为怀、普渡众生的佛门宗旨。济公从道家的宇宙观悟出现实的人生观，就是普世平等，与道家的清静无为，可谓有着异曲同工之妙。济公的扶弱济困、抑恶扬善，是儒家道德思想正直的具体体现。由此可见，济公信仰是集释道儒三家的信仰于一身，凝集了丰富的历史文化内涵；满足了社会不同阶层的心理需要，具有明显的释道儒中华文化的特色。

(3) 济公的生平背景

济公(公元 1148-1209 年)，原名李修缘，中国南宋的高僧，称号为道济禅师。济公是中国浙江省天台县城北永宁村人，后人尊称为济公活佛。济公祖上世代信佛。根据《宋史李崇矩、李遵勋传》记载：济公太祖李崇矩信奉释氏，饭僧至七十万，造像建寺尤多。济公天祖李遵勖，宋太宗驸马，通释氏学，奉旨撰《天圣广灯录》，今存于《中华大藏经》。济公高伯祖李端懿、李端愿，也为著名佛教居士。济公的父亲是李茂春，母亲王氏^[1]。

济公破帽破扇破鞋垢衲衣，貌似疯癫；初在国清寺出家，后到杭州灵隐寺居住。随后济公住净慈寺，不受戒律拘束，嗜好酒肉；举止似痴若狂，是一位

1 明德(2015)。《明德济公研究》。中国：天台济公故居。页 73。

学问渊博、文采盖世、行善积德的得道高僧。中国著名佛家居士范古农的《济颠僧传序》，称颂济公诗文：机锋语语相关，富有曹溪禅风意味，甚为精彩绝伦。济公诗文的主要内容，涵盖主张众生平等，关注伦理道德，关注人生的痛苦与解脱，以及冀求净化人心与祥和社會等。

中国净土宗十三祖印光法师《文钞》品评济公：道济禅师乃大神通圣人，欲令一切人生正信心，故常显不可思议事。其饮酒食肉者，乃遮掩其圣人之德，欲令愚人见其颠狂不法，因之不甚相信。否则彼便不能在世间住矣。凡佛菩萨现身，若示同凡夫，唯以道德教化人，绝不显神通。若显神通，便不能在世间住。唯现作颠狂者，则显无妨。印光法师认同济公是佛门中的法身大士，在佛门的修持果位为佛。

济公被列为中国禅宗第五十祖，杨岐派第六祖，撰有《镌峰语录》10卷，还有很多诗作；主要收录在《净慈寺志》、《台山梵响》中。杨岐派，也称杨岐宗，是中国佛教禅宗五家七宗之一，是临济宗一派；其祖庭为江西萍乡市杨岐山普通寺，在中国宋庆历年间（公元1041年），为杨岐方会禅师所创。济公懂医术，为平民百姓治愈了不少疑难杂症。济公好打不平，息人之争，救人之命、扶危济困、除暴安良、彰善罚恶等种种美德，在人们的心目中留下了永垂不朽的精神。

根据中国《净慈寺志》记载，济公的母亲王氏临盆产子，生下济公；当时中国天台山的古刹国清寺罗汉堂的降龙罗汉圣像崩塌。因此，相传济公是天台山罗汉堂的降龙罗汉转世，此名为他指示了将来的去路。济公初生时，天台山国清寺住持性空禅师为其取名修缘^[2]。

少小时在赤城山读书，天资聪颖，工诗文、通经义，无纨绔子弟恶习。父母双亡、家道中落以后，十八岁去杭州，在灵隐寺出家，称号为道济禅师。道济禅师在庙里不守戒律，嗜好酒肉，性格幽默诙谐，举止颠狂，徜徉市井，扶危济困，惩恶奖善，好打不平；因为不守寺规受到众僧的攻击。但是，灵隐寺住持瞎堂慧远禅师则守护他，认为：“佛门广大，岂不容一颠僧！”。

道济禅师后迁住南屏净慈寺。有一年，净慈寺被大火焚毁，道济禅师出外

2 明德（2015）。《明德济公研究》。中国：天台济公故居。页12。

募化，他在桐庐一带募得大批木材。根据传说，该大批木材从寺内香积井吊出，后人遂称该井为神运井，是净慈寺著名古迹之一。道济禅师于嘉定二年五月十四日即 1209 年农历五月十四日圆寂于虎跑寺，世寿六十一，临终前书偈云：

“六十年来狼籍，东壁打倒西壁；如今收拾归来，依旧水连天碧。”

这首偈语，先由俗显真，后纯归于真，也可以从中了解济公的真精神、真面目。道济禅师圆寂之后，寺僧为其修建塔院于虎跑寺，门前对联：“一柄破蕉扇，一领垢衲衣，终日嘻嘻哈哈，人笑痴和尚，和尚笑人痴，你看怎样？奔来豁虎跳，挺去翻筋斗，到处忙忙碌碌，我为度众生，众生不我度，佛叹奈何！”

（4）济公佛教信仰的特色

本论文的主要目标是探讨马来西亚济公佛教信仰的特色：以雪兰莪与吉隆坡的济公庙宇为例。济公佛教信仰的特色涵盖了慈悲济世、无我利他、抑恶扬善，以及禅宗当头棒喝和直指人心的藏禅机锋的济世精神。济公佛教信仰的特色有利于对广大民众的教化、固本培元，凝聚正能量，对社会的道德和民众的行为起到了一定的约束和规范作用；能遏止和杜绝当下社会的信仰、信任和道德下降的危机。

济公佛教信仰的特色包括了凡是契理契机的佛法，只要是对人类的利益、福祉有所增进；只要能饶益众生身心灵的信仰，都是属于人间佛教信仰的特色。济公佛教信仰的特色也是针对人性丑恶的一面，以佛法扶正人性里的贪、嗔、痴、嫉妒、我慢、怨恨等，使之臻于真善美慧的光明清净境界。济公佛教信仰的特色所重视的是人与人之间关系的和谐、人与世俗尘劳的能量净化、人与自然万物的和谐共处、人与日用生活的感恩满足。因此，只要是能增加人世间幸福和乐的佛法，无一不是济公佛教信仰的特色。

论文的主要目标是从文化、教育、慈善、共修四大层面，勾勒出马来西亚济公佛教信仰的特色。论文的研究方法是通过对马来西亚位于雪兰莪与吉隆坡，主要是以济公信仰的特色为主神的庙宇进行田野考察与文献分析。这些庙宇计有雪兰莪州慈明宫万挠济公坛、雪兰莪法华宫、吉隆坡十五碑城隍庙济公坛和

雪隆德教会紫芳阁。一般上，济公信仰的特色体现与展示在文化、教育、慈善与共修方面。

论文主要探讨的问题焦点是（1）济公信仰是佛教信仰，还是民间信仰？（2）济公佛教信仰的特色是什么？（3）济公佛教信仰的最新发展趋势是什么？论文通过塔尔科特·帕森斯新结构功能主义的交换理论对马来西亚济公佛教信仰的特色作出总结。

（5）马来西亚济公信仰的案例一： 雪兰莪州慈明宫万挠济公坛

马来西亚雪兰莪州慈明宫万挠济公坛的主神是济公师尊、地藏菩萨和关帝圣君。慈明宫万挠济公坛从2008年开坛至今，已经逾13年。慈明宫万挠济公坛开坛大约12年后，主神济公将万挠济公坛赐名与提升为慈明宫新庙。目前，慈明宫的宫主是第5代的叶伟荣。叶伟荣说，秉承着济公佛教信仰的特色，以及随着时代巨轮的前进与发展；在文化方面，不断地向众多的济公信仰者，灌输深具济公罗汉信仰与菩萨信仰色彩的文化，涵盖慈悲济世、无我利他、抑恶扬善，以及禅宗当头棒喝和直指人心的藏禅机锋的济世精神^[3]。

在教育方面，宫主叶伟荣培养了大约50人的理事和信徒，教导具有济公佛教信仰特色的文翰、诗作；藉以提升理事和信徒们整体性的素质。慈明宫济公庙的济公是属于“说教型”，乩训内容以立德积福、消灾免难、劝世醒悟和慈悲济世为主。例如，自歌篇，摘明沈孟梓《钱塘湖隐济颠禅师语录》：

参透炎凉，看破世态。散淡游灵径，逍遥无挂碍。了然无拘束，定性能展才。撒手辞凡世，信步登临界。抛开生死路，潇洒无静界。初一不烧香，十五不礼拜。前殿由他倒，后墙任他坏。客来无茶吃，宾朋无款待。谤的由他谤，怪的由他怪。是非临到耳，丢在清山外。也不逞刚强，不把雄心赛。学一无用汉，亏我有何害？

在慈善方面，叶伟荣秉承着济公佛教信仰救济世人的精神，不分种族；筹集、

3 叶伟荣，马来西亚雪兰莪州慈明宫万挠济公坛的宫主，访谈日期：2020年1月7日。

布施善款和米粮，以及设立食物银行等，救济社会上有需要的病黎与贫苦大众。

在共修方面，叶伟荣是采用佛教的经文与仪规，例如《八十八佛大忏悔文》、《普门品》等；从中发扬佛教的佛陀教育与文化。《八十八佛大忏悔文》又称《八十八佛忏悔文》，八十八佛是五十三佛加三十五佛。五十三佛名见《观药王药上二菩萨经》，是娑婆世界的过去佛；三十五佛名出《决定毗尼经》，是现在十方世界的佛。这八十八佛都可以为众生作忏悔主。因此，人们可以向八十八佛申述自己改悔过恶的心愿与期望。称念礼拜八十八佛，功德威神的效果是不可思议的，能除信仰者的重罪。因此，末世的修行人，不论罪障迷惑，若轻若重，悉应至诚，恭敬礼拜八十八佛功德名号；以期早日能明心见性，得以圆成佛道。

叶伟荣指出，目前万挠济公坛是属于旧庙，坛主是孪生姐妹，姐姐是林丽君，妹妹是林佩君。黄袍济公前来济世，指点迷津，附身时，坛主会感觉身体发热；而红袍济公附身时，坛主则会感觉身体发冷。一般而言，坛主会比较喜欢附身的黄袍济公，因为感觉身体发热，比较温暖。万挠济公坛的坛主林丽君和林佩君，属于第4代。第1代是中国唐朝时期的叶道士，而从第2代开始，则以佛道的信仰为主。叶伟荣说，济公有多种形象，例如济公师尊（穿袈裟形象）、济公活佛（穿黄袍形象）、济公仙师（穿红袍形象）、济公禅师（穿黑珠形象）。由此观知，济公信仰的特色是呈通俗化和形象化的，是践行人间佛教，秉承与树立天地正气；从应了社会不同阶层的心理需要，留给了后世的社会大众一笔巨大的精神财富。

叶伟荣对慈明宫济公新庙的展望是通过慈明宫济公新庙，联合马来西亚主要的济公庙；一起前往中国浙江天台山济公故居朝圣，以学习更多关于济公佛教信仰的道法与功法的传承等。

（6）马来西亚济公信仰的案例二： 雪兰莪州士毛月的法华宫济公庙

马来西亚雪兰莪州士毛月法华宫济公庙的主殿中，供奉济公活佛、关圣帝君和茅山祖师。马来西亚雪兰莪州士毛月法华宫济公庙理事会主席拿督黄伟强

说，法华宫济公庙，里边有一座飞檐流角设计的红柱绿瓦的庙宇，其规模宏阔的场地建有一尊高达 21 尺；手拿金葫芦的济公活佛神像，竖立在庄严瑰丽的大牌楼后。在庙内还设有很多神像和漂亮的装饰，供大众参观。法华宫济公庙的庙宇美轮美奂、巧夺天工、色彩斑斓，是大众游览和参拜进香的好地方^[4]。

法华宫济公庙右旁建有一座“黄山飞来石”的“飞来峰”，峰外有一座小桥流水，桥边坐有 1 尊约 5 尺高的济公活佛，右手的金葫芦还有水流不停的出来；飞来峰石洞内，供奉茅山祖师、济公活佛及关圣帝君，两旁还有许多大大小小的神像。飞来峰外，建有一座古色古香的小亭子，亭子的上方写有“运木古井”等字，井边书写有“饮水思源”，提醒众生莫忘恩，饮水要思源。

拿督黄伟强指出，耗资马币千万兴建的雪兰莪州士毛月的法华宫济公庙，富丽堂皇，是一座拥有浓厚华人信仰、文化特色的宏伟庙宇。法华宫济公庙创办人刘华山师父是马来西亚著名的乩童，拥有数以千计国内外的信徒。刘华山师父从小拥有一副仙骨，20 岁时，拜师学习茅山法。1973 年，刘华山师父在马来西亚彭亨州淡马鲁棕油园的小木屋，开创茅山师公坛。1990 年，刘华山师父被济公活佛看中，而成为济公活佛的代言人。当时，刘华山师父曾经远赴中国浙江天台山济公故居附近的济公山洞修学与修行。刘华山师父回到雪兰莪州士毛月故里，借助茅山祖师的启迪，以及济公活佛赐给他的神力；行善度人无数，有求必应，获得善男信女的信任，到来求指点迷津的信众越来越多。雪兰莪州士毛月的法华宫济公庙在 2009 年动工兴建，建筑面积是 1 万 3680 平方尺；开幕典礼与启用仪式是在 2016 年 1 月 21 日。在踏入法华宫的主殿前方，有 1 尊 5 尺高的济公活佛坐像，左手拿葫芦，右手握葵扇，对着信徒笑。

拿督黄伟强说，在文化方面，秉承着济公佛教信仰的特色，不断地向众多的济公信仰者，灌输深具济公罗汉信仰与菩萨信仰色彩的救济世人文化。每年农历五月初四日，法华宫济公庙都会大事庆祝济公活佛及茅山祖师的千秋宝诞；四面八方的善男信女都会前来参加，从中答谢神恩和祈福许愿。例如，在 2019 年，士毛月法华宫举办第 40 届茅山师公与济公活佛千秋宝诞平安晚宴，宴会席

4 拿督黄伟强，马来西亚雪兰莪州士毛月的法华宫济公庙理事会主席，访谈日期：2021 年 8 月 10 日。

开 100 桌，获得来自马来西亚全国各地信徒的出席，场面非常热闹。法华宫热心教育与慈善，该晚宴当天除了捐助贫困单亲家庭之外，也义不容辞的帮助雪兰莪州加影育华国民型华文中学 2 校筹募建校基金。当晚在大家鼎力支持下，育华 2 校建校委员会一共筹得 RM31,942。

在教育方面，法华宫济公庙秉承着济公佛教信仰教育世人的精神；开办了儿童道德教育课程，为理事和信徒们的孩子扎稳道德的基础。扩而言之，济公信仰通过契合人心的佛法为社会教育扎根，对大众的社会生活所带来的影响是积极和正面的。在慈善方面，法华宫济公庙秉承着济公佛教信仰救济世人的精神，布施予老人院与孤儿院；同时也捐献米粮，设立食物银行等，救济社会上有需要的贫苦大众。

在共修方面，法华宫济公庙的理事和信徒们皆依据法华宫济公庙刘华山师父的指导，修学济公活佛的道法与功法。

马来西亚雪兰莪州士毛月法华宫济公庙的济公是属于“说教型”，乩训内容以立德积福、解决疑难、卜问吉凶和劝世醒悟为主。例如，

论坐禅，摘录清天花藏主人《济颠大师醉菩提全传》：

坐禅原为明心，这多时茫茫漠漠，心愈不明。静功指望见性，那几日昏昏沉沉，性愈难见。睡时不许睡，强挣得背折腰驼；立时不容立，硬竖得筋疲力倦。向晚来，膝骨伸不开；到夜深，眼皮睁不起。不偏不侧，项顶戴无木之枷；难转难移，身体坐不牢之狱。跌下来，脸肿头青；爬起时，手忙脚乱。苦已难熬，监寺又加竹板几下；佛恩洪大，老师救我性命一条！

从法华宫济公庙的发展中，我们知道弘扬济公活佛的信仰与精神是非常重要的。济公信仰与精神的核心主要是涵盖了济公思想、济公文化、济公精神、济公传说等，时时的抖落着历史的尘埃，焕发出当前时代新的气象、新的活力；它所产生的作用，不断影响和渗透着济公信仰者与追随着的灵魂深处。济公信仰与精神所体现的价值观是永垂不朽的，它已经被社会普罗大众普遍所认可，成为了民众心目中公平与正义的象征。

拿督黄伟强对法华宫济公庙的展望是通过法华宫济公庙，联系马来西亚境内所有主要的济公庙，共同举办大型的济公信仰的文化活动等。

(7) 马来西亚济公信仰的案例三： 吉隆坡十五碑城隍庙济公坛

吉隆坡十五碑城隍庙济公坛的主要负责人吴福从说，该城隍庙济公坛创建于 1995 年，至今已经逾 26 年。吴福从深信“有麝自然香”，只要能济世救人，即使不用大力宣传及打广告，善男信女也会自然而然闻风找上门。法力高强的济公活佛和被誉为“阴间市长”的城隍爷是十五碑城隍庙济公坛的镇坛之宝，具有“多元化的保佑功能”。^[5]

吴福从指出，济公的本事与法力高强，善信可依据条规求子嗣。由于济公是可自由穿梭阴府的阳神，因此可与阴间的阴神和睦共处。济公的法力高强，最在行的是医治奇难杂症。在十五碑城隍庙济公坛，济公除了为善信答疑解惑、消灾解难之外，也包办求子嗣，惟必须符合济公所开出的条规；包括经济公把脉后，善信必须戒口、把孩子过继给济公、勤力打扫家务数年及不准孩子穿新衣饰等。在 26 年前，十五碑城隍庙济公坛是从木屋开始，不断变革；秉承着济公信仰的特色，才有今天宏伟亮丽的规模。目前，有关城隍庙济公坛除了定时向众多的善信提供问事的服务之外，也提供睡棺材的服务，藉以帮助善信升官发财、改善霉气和改变命运。

城隍一般是指司法神，主管生人与亡灵、奖善罚恶、生死祸福和增进幸福及利益等。城隍在中国的明朝与清朝以后，成为一个神的官职，而不是一尊神明。都城隍为省级行政区所奉祀，相当于阳间的巡抚。府城隍相当于阳间的知府，县城隍相当于阳间的县令。各地的城隍由不同的人出任，甚至是由当地的老百姓自行选出，选择的标准是殉国而死的忠烈之士，或者是符合儒家标准正直聪明的历史人物。吉隆坡十五碑城隍庙济公坛的特色也展现在十八罗汉各自站立在它所展览的大铁圆圈内。根据传说，济公在中国天台县城北永宁村诞生时，国清寺五百罗汉堂里的第 17 尊降龙罗汉，忽然倾倒在地，于是济公便成了降龙罗汉投胎转世的活佛。

5 吴福从，吉隆坡十五碑城隍庙济公坛的主要负责人，访谈日期：2020 年 12 月 9 日。

吴福从说，秉承着济公信仰的特色，在文化方面，不断地向众多的济公信仰者，灌输济公信仰的文化，深具济公罗汉信仰与菩萨信仰的慈悲济世的色彩。例如，吉隆坡十五碑城隍庙济公坛曾经在 2015 年 09 月 6 日，举行“爱马来西亚宗教文化大游行”，游行路线长达 22 公里，耗时大约 7 小时，是城隍庙济公坛自成立以来举办最大型的千秋华诞游行。城隍庙济公坛把有关“爱马来西亚宗教文化大游行”，申请列入马来西亚纪录大全，因为这个全长 22 公里的游行，是全马路线最长的游行活动。有关大游行，大约有 5 万的观看人数，创下了马来西亚记录大全。成功创下纪录后，也已经成功向马来西亚的旅游部及文化部，申请把该宗教文化大游行的活动列入每年马来西亚国家旅游局旅游项目的其中一个重要庆典。

在教育方面，十五碑城隍庙济公坛培养了大约 50 人的理事和信徒，教导具有济公佛教信仰特色的诗词；藉以提升理事和信徒们的素质。十五碑城隍庙济公坛的济公属于“说教型”，乩训内容以立德扬善、趋吉避凶、劝世醒悟和慈悲济世为主。例如，

自歌篇，摘明沈孟样《钱塘湖隐济颠禅师语录录》：

本是修来四果身，风颠作逞混凡人；能施三昧神通力，便指凡人出世津。经卷无心看，禅机有意亲，醉时喝佛骂天真。浑身不见些儿好，一点灵光绝胜人。

济公的劝世醒悟文，例如，“尔使乖，吾非呆。世道多变难主裁，千谋百计总是梦；立德扬善消祸灾。”

在慈善方面，十五碑城隍庙济公坛秉承着济公佛教信仰救济世人的精神，定期的布施米粮、素食、以及设立食物银行等，救济有需要的贫苦大众。由此可见，在济公佛教信仰的感召下，通过统筹化与制度化的慈善布施方式回馈社会；向大众奉献人间有情的温暖，不断地造福人群。

在共修方面，理事和信徒们皆依据十五碑城隍庙济公坛的主事师父的指导，内容以具有济公信仰的特色的诗词为主，以及济公传承的道法等。

吴福从对吉隆坡十五碑城隍庙济公坛的展望是联合马来西亚境内主要的济公庙，共同举办大型的济公信仰的文化活动等。吴福从说，济公活佛的信徒与信众的自身素质必须通过教育，时时不断地获得提升。这是因为在民间，济公

活佛的有些信徒与信众，热衷参与政治活动、搞党派之争；大搞个别济公活佛信仰的教派；以及牵涉赌博等的陋习，这会导致济公活佛的良好形象，遭到负面的破坏和影响。他认为，我们大家必须宣扬济公佛教信仰的正面与正能量的精神；例如弃恶从善，相信因果报应等；从中改变社会混乱的现象与不良的陋习。

（8）马来西亚济公信仰的案例四： 雪隆德教会紫芳阁

雪隆德教会紫芳阁长陈振兴说，紫芳阁创阁于1955年12月14日，安炉于八打灵卫星市十九路门牌九号，随后就展开各项社会公益活动。在1957年，紫芳阁从旧址搬迁至吉隆坡十五啤亚都三目路。过后，在1975年8月1日，再搬迁至吉隆坡旧巴生路三英里的现址，从此，阁务蒸蒸日上至今。^{〔6〕}

陈振兴说，紫芳阁秉承着济公佛教信仰的特色，历经逾66年，用文化贯彻在其社会公益活动中。例如在一年一度的庆中秋节晚会，紫芳阁有拜月亮、猜灯谜、中华文化表演、灯笼制作比赛等的文化节目。在祭拜月亮仪式进行之前，紫芳阁一般有礼请佛教讲师，负责讲述月光菩萨和月亮的关系及中秋节对中华民族所具的意义等；令大众对佛菩萨的教化使命和工作，更具有有正知正见的认识。此外，在一年一度的新春团拜，例如在元宵节，有福品、平安灯上灯仪式；紫芳阁礼请佛教法师，为大众作佛教化的诵念《药师经》的法事、经忏之祈福及消灾延寿的仪式。

在教育方面，雪隆德教会紫芳阁德育班培养了大约60名的老师，其中有些老师精于教导具有济公佛教信仰的特色的文翰、诗作；藉以提升整体老师们的教学素质。例如，具有济公佛教信仰的特色的文翰、诗作，如下：

藏殿募疏记载：伏以佛日增辉，法轮常转。夫佛日者，乃佛光洞照；法轮者，是法力传流。窃见南屏山淨慈寺，承东土之禅宗，禀西湖之秀气。殿阁轩昂，门楼高大。近因藏殿倾颓，便觉僧家寥落。是以法轮不动，食轮怎得周全。

6 陈振兴，雪隆德教会紫芳阁长，访谈日期：2021年1月3日。

藏殿若完，佛殿自然气象。欲得寿山福海庄严，须仗达官长者。欢喜舍金赐钞，须休心下踌躇，运木担泥，且便眼前成就。轮转无休，檀那永固。募缘化主书记僧道济谨题。摘录明仁和沈孟样《钱塘湖隐济颠禅师语录》^[7]。

在慈善方面，雪隆德教会紫芳阁秉承着济公佛教信仰救济世人的精神，以慈善福利社会，包括捐赠和安装义脚、施医赠药、施棺和施赈恤难等。例如，在 2011 年，紫芳阁联合泰国皇太后基金会主办捐赠和安装义脚大型慈善活动；这项活动获得热心善信热烈响应及慷慨解囊，同时来自各地区需要装置义脚的残障人士也非常踊跃。当时，申请装置义脚的残障人士共有 220 名，符合资格的申请者有 186 名，成功装置义脚的残障人士共有 178 名，其中有的装置左右两脚。较后，在 2011 年 10 月 1 日，紫芳阁根据善信的捐款，移交和捐助泰国皇太后赞助义肢修复基金会马币 23 万元。紫芳阁也响应其他友阁所主办的装置义脚活动。^[8]

在共修方面，雪隆德教会紫芳阁的理事和信徒们的共修活动包括读诵《德典》、专题讲座、读书会、问题讨论等。例如，紫芳阁从 2017 年开始，每个月的最后一个星期天早上，开办“家亲共修班”；其内容也包括讲解具有济公佛教信仰特色的诗词。该“家亲共修班”的主要目标是提供家亲心灵充电平台，让老师们与家长可以一起共修，互相分享与学习人生经验；灌输“教儿教女先教己”的理念；家长学一句，做一句；教育是上行下效，父母必须先学习，建立正确的见解思想，才能以身作则把孩子教育好；提供机会给家长们互相交流、分享在家庭教育所遇到的种种问题；参学分享，例如：到德高望重的德兄、德姐、德长或者善心人士府上作家访，或者参观一些旅游景点，例如雪兰莪州石拿督庙及城之农场等。家亲共修班也包括经典的分享与学习；文言文分享与学习；秉持“独乐乐不如众乐乐”的信念，提倡团康活动；使参与者拉近彼此之间的距离，获得身心灵上的充电与动力。

在 2018 年 12 月 3 日，中国浙江天台山济公故居代表团包括中国浙江天台

7 明德（2016）。《济公与济公故居志》。中国：北京现代出版社。页 283。

8 60 周年金钻庆典 2006-2016 紫芳 10 年特辑，页 1。

山济公故居管理中心主任闻怡、外联中心主任吴骠骑、副主任邵威等到马来西亚的吉隆坡和雪隆德教会紫芳阁进行济公信仰的交流。出席有关交流会者包括雪隆德教会紫芳阁名誉阁长贝镇标博士、阁长陈振兴、副阁长黄丰有、总务李长特、董事成员、妇女组组员、柔佛德教会紫泰阁阁长陈宗、砂捞越古晋德教会紫河阁署理阁长李奇生、吉隆坡宋昭阁阁长潘福平等，交流的场面非常温馨愉快。

紫芳阁阁长陈振兴在有关的交流会上说，传承与延续具有大约 850 年历史的济公活佛的信仰和文化是非常重要的，因为它是马来西亚华人宗教和先贤们发扬中华文化的伟大民族之不朽精神。陈振兴说，在华人民间信仰中，济公活佛是一位带有佛道儒三家特色的救世神明。济公活佛的医术精湛、扶困济贫、神通广大，时时显灵，这是济公活佛的信仰和文化之源起和来源；时时显灵，常常救助人民群众，是人民群众心目中的救世神明。这种承先启后，继往开来的济公信仰，能正面性的改变个人、家庭、小区、社会、国家和世界。

在 2019 年 9 月 16 日，中国浙江天台山济公故居代表团包括中国浙江天台山济公故居副主任邵威等到马来西亚的雪隆德教会紫芳阁进行后续的济公信仰的交流。在 2019 年 6 月 5 日，雪隆德教会紫芳阁代表团一行人在雪隆德教会紫芳阁阁长陈振兴的带领下，前往中国浙江天台山济公故居进行济公信仰的实地考察与文化的深层次的交流。雪隆德教会紫芳阁代表团一行人包括阁长陈振兴、名誉阁长贝镇标博士、总务李长特等。中国浙江天台山济公故居的顾问车道本和管理中心主任闻怡，热情的款待雪隆德教会紫芳阁代表团一行人。管理中心主任闻怡非常详细的为雪隆德教会紫芳阁代表团一行人讲解有关天台山济公故居的历史、信仰、文化和发展等。

陈振兴对雪隆德教会紫芳阁的展望是教导更多具有济公佛教信仰的特色的文翰、诗作，藉以提升众多德教信徒整体的修学与修行的素质等。

（9）马来西亚济公佛教信仰的特色总结

本论文是通过对于马来西亚位于雪兰莪与吉隆坡，主要是以济公佛教信仰的

特色为主神的庙宇包括雪兰莪州慈明宫万挠济公坛、雪兰莪法华宫、吉隆坡十五碑城隍庙济公坛和雪隆德教会紫芳阁进行田野考察与文献分析。论文发现，济公佛教信仰的特色呈通俗化、形象化是践行人间佛教，秉承与树立天地正气；从应了社会不同阶层的心理需要，留给了后世的社会大众一笔巨大的精神财富。

虽然马来西亚济公信仰的形象是多元化的，但是济公的济世精神则是一致性的。

济公具多元化的形象，包括济公师尊、济公活佛、济公仙师、济公禅师、转世的降龙罗汉、鸾堂通灵者的导师、说教度众的神明、法力高强的神僧、穿梭阴府的阳神等。

济公佛教信仰的特色涵盖了济公思想、济公文化、济公精神、济公传说等，时时的抖落着历史的尘埃，焕发出当前时代新的气象、新的活力；它所产生的作用，不断影响和渗透着济公信仰者与追随着的内心与灵魂深处。

通过塔尔科特·帕森斯新结构功能主义理论的交换理论（Talcott Parsons & Neil J. Smelser, 1956）对马来西亚济公佛教信仰的特色作出总结。有关交换理论的四大要素包括目标达成（G：Goal Attainment）、整合（I：Integration）、适应（A：Adaptation）和潜在模式维系（L：Latency）。

论文发现在目标达成（G：Goal Attainment）方面，马来西亚济公佛教信仰的特色在雪兰莪与吉隆坡经过逾 66 年的发展，通过文化、教育、共修、慈善，贯彻在其社会公益活动中；帮助了许多信徒成为对社会有贡献的人。例如，济公佛教信仰通过契合人心的佛法为社会教育扎根，对大众的社会生活所带来的影响是积极和正面的。

在整合（I：Integration）方面，马来西亚济公佛教信仰的特色是通过文化活动，包括善书流通、生活化与本土化的佛教艺术活动；演化为民众的精神寄托，藉以增进民众福祉的精神内在力量与正能量。

在适应（A：Adaptation）方面，马来西亚济公佛教信仰的特色是非常注重经济和财务的稳定性。例如，在济公佛教信仰的感召下，不断地提升经济和财务的水平，通过慈善布施回馈社会；也通过统筹化与制度化的方式，向大众奉献温暖，不断地造福人群。

在潜在模式维系（L：Latency）方面，马来西亚济公佛教信仰的特色的共修活动，包括法事、经忏、禅修等，帮助了许多有需要的社会人士解决了日常生活的种种问题；这在我们今天的社会发展潮流与建设中，具有重要的借鉴意义的。这种承先启后，继往开来的济公佛教信仰的教育，能正面性的改变个人、家庭、小区、社会、国家和世界。换言之，济公佛教信仰的特色，有利于济公信徒、信众自身素质的提升和良性的互相影响；从中导引及提高国民整体性的道德素养。

论文研究成果发现济公佛教信仰的特色能够维持济公救济世人价值观的基本运作模式，对改善当下的社会风气，调节人际关系、平和百姓心态，增进教派融合、民族团结、社会和谐等，都能产生潜移默化的积极作用。这也是济公佛教信仰的特色，造就了以济公为主神的庙宇，香火鼎盛和广受崇祀，千百年历久弥新的原因之所在。

（10）马来西亚济公佛教信仰的发展趋势建议

马来西亚济公佛教信仰的发展趋势建议包括：

（1）建议马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织与中国浙江天台山济公故居展开具有真正学术意义的济公文化研讨；以建立更好的对话、联络和交流机制，尤其是互赠济公具教育性质的艺术佛像等。

（2）建议马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织大力推广和学习济公信仰的文翰、诗作，因为济公本身善文翰、精诗作。例如，中国的宁庵长老《入塔文》称济公：“胸藏万卷书，笔扫三千首”。晦山戒显《济颠本传叙》称济公：“锦绣蟠胸，出口珠玉，尽大地儒释，皆让一头地”^[9]。

（3）建议马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织联合马来西亚佛教总会、佛教寺庙和佛教团体等，按虚云和尚的《增订佛祖道影》、宣化上人的《再增订佛祖道影》为蓝本；藉以展现济公中国禅宗第五十祖，杨岐派第

9 明德（2015）。《明德济公研究》。中国：天台济公故居。页 284。

六祖的佛教禅门的地位，因为济公信仰就是佛教信仰。

(4) 建议马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织在合适的时机，前往中国浙江天台山济公故居的济佛殿道场，实地了解济公的形象、生卒、事迹、传说，以及济公的佛学思想、济公精神等；从中积极地促进民众的道德教化，以及慈善事业与社会的和谐发展等。

(11) 马来西亚济公佛教信仰的发展趋势展望

马来西亚济公佛教信仰的发展趋势展望包括：

(1) 马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织，有必要联合马来西亚佛教总会，以及设立马来西亚济公佛教信仰总会等；将济公信仰的人间佛教的特色正式定位与正名。这是因为济公的一生是践行释迦牟尼佛的人间佛教信仰，加上济公的事迹，在正史、信史、野史皆有记载，口耳相传，对世人的影响是非常广泛的。

(2) 马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织必须努力地办班教学，向普罗大众弘扬济公佛教信仰的教育，尤其是具有济公佛教信仰的特色的文翰、诗作。济公信仰的人间佛教的教育与儒家文化及道家文化是相互贯通和相互融会的。例如，济公是佛门禅宗的高僧，他的人间佛教信仰的济世行为，自始至终都贯穿着慈悲为怀、普渡众生的佛门宗旨。实际上，济公信仰所包含的扶弱济困、抑恶扬善，就是儒家文化的浩然正气。而济公信仰所展现的普世平等，人与人之间没有高低贵贱之分，就是道家文化的清静无为。

(12) 马来西亚济公佛教信仰的结论

马来西亚济公佛教信仰所推动的佛学思想的主要宗旨是解决人生与生活的种种问题，主要是为世人与活人服务。它与世俗社会紧密联系，主要是基于济公是罗汉转世、菩萨应化、平民成活佛；不断地为大众教授济公佛教信仰的教育和指点迷津等。

因此，马来西亚以济公佛教信仰为主的庙宇、团体和组织，有必要与中国浙江天台山济公故居深入接轨，衔接济公佛教信仰祖庭的理念与道法的传承等。这将更加有利于济公佛教信仰的教育和文化的交流与开展。只要人人以济公佛教信仰的教育与匡民济世的精神为铭，践行公德；则利民利国的济公佛教信仰必将长存万代、护佑中华民族，造福民众和众生于永恒。

参考书目：

白玉国（2008）。《马来西亚华人佛教信仰研究》。中国：四川出版集团巴蜀书社。

明德（2016）。《济公与济公故居志》。中国：北京现代出版社。

明德（2015）。《明德济公研究》。中国：天台济公故居。

沈彦毅编辑（2016）。《60周年金钻庆典 2006-2016 紫芳 10 年特辑。雪隆德教会紫芳阁成立 60 周年暨施医诊药部 59 周年纪念大典》。吉隆坡：雪隆德教会紫芳阁。

Talcott Parsons & Neil J.Smelser. (1956), Economy and society. New York : Free Press.

福建僧尼与佛教的跨国传播： 以近代马来西亚汉传佛教为中心

王澍洱

研究摘要

本文主要论述福建僧尼在马来西亚的弘法利生事业，运用功能主义方法从不同视角看马来西亚汉传佛教的社会功能。近代以来，福建的多位侨僧为马来西亚汉传佛教发展做出积极贡献，从清代开始艰难创寺，直至现今的发展，都离不开诸多福建僧尼为汉传佛教的弘法利生事业所做的积极奉献。一方面，梳理福建僧尼与佛教的跨国传播脉络，分析其传播特点，进而探讨近代马来西亚汉传佛教的历史沿革与发展。另一方面，以近代马来西亚汉传佛教为中心，结合其现状，探讨马来西亚汉传佛教的社会功能。

关键词：福建僧尼，汉传佛教，马来西亚

前言

宗教作为集体生活后的产物，本质是具有集体意识，并且其信仰和仪式又加强了人际关系，促进人与人的互动，个人与集体之间的联系，由此更好地维系社会。马克斯·韦伯研究宗教的社会影响与作用方面，可谓集大成者。他致力于考察“世界诸宗教的经济伦理观”，他试图从经济伦理观出发，揭露宗教

的存在与社会经济生活的关系,认为不同国家的宗教对该国的经济社会发展具有不同的影响,以及与其各自所处环境中的社会阶层之间的关系。值得一提的是,涂尔干在强调集体意识时,认为只有通过共同行动,社会才能意识到自身的存在,赢得自身的地位,行动在宗教生活中占有主导地位,只因为社会是宗教的起源^[1]。

鉴于此,宗教作为社会中的一部分,对社会有其独特的能动作用。宗教与社会关系中,除了能够促进社会整合、社会调适的功能,还对社会系统中其他部分具有积极效用。而汉传佛教作为中国宗教中不可分割的一部分,并且在近代文化传播中扮演了重要角色,尤其是东南亚地区。处在宗教社会生活中的人,其能动性得到凸显,并与社会生活相联接,相互影响和相互作用。

有关马来西亚汉传佛教的研究,已有苏庆华、王琛发、陈秋平、陈爱梅、陈美华、何启良和颜清湟等专家学者奠定了大量扎实基础。本文试图以福建僧尼跨国传播汉传佛教为线索,结合汉传佛教的跨国传播路径,通过马来西亚佛教寺院的建立、福建僧尼在马来西亚弘法事业、马来西亚佛教界兴办事业等,深入剖析马来西亚汉传佛教的历史变迁及其社会功能。结合佛教与社会的互动关系,考察汉传佛教在马来西亚的发展。同时,由于马来西亚具有文化多样性,族群多元性,政治和社会环境极为复杂。马来西亚汉传佛教的发展及其经验对于其他国家或者地区的汉传佛教进行在地化和自身转型具有一定的借鉴和参考意义。

一、近代以来汉传佛教在马来西亚落地生根与传播发展

本节未探讨古代时期是否有汉传佛教在马来西亚的萌芽,而主要论述近代汉传佛教在马来西亚的传播及其历史脉络。按照《马来西亚佛教与中国佛教的渊源》中对马来西亚佛教划分的三个时期,“佛教古国时期”、“移民佛教”、“当代大马佛教发展时期”。其中,将“移民佛教”时期细化为两阶段,第一

1 (法)涂尔干著.宗教生活的基本形式[M].北京:商务印书馆,2011.04.第578页。

阶段为南移的中国移民引进的中国佛教，第二阶段为南来的中国高僧大德弘扬的正信的佛法。^[2]“移民佛教”时期即是本文探讨汉传佛教在马来西亚传播的重要的历史时间段。

首先，早期中国移民“下南洋”与早期庙宇的建立。中国与马来西亚在古代就已有密切的交流往来，曾经派遣使节向中国朝贡。而近代以来，大量中国人从中国大陆迁居马来西亚，有因封建制度土崩瓦解之际国内动乱的生存环境，生活难以为继；有因英国殖民地继续技术与劳动力，被殖民当局政策吸引；有因破除禁止海上贸易的枷锁下海经商，谋求经济利益；有因国内生活无依无靠，转而投奔亲戚家人。不论属于哪一个原因，中国人下南洋，都直接或间接促进马来西亚的经济发展和土地开发，成为实际的“开荒者”。

与此同时，他们亦是弱势一方，在复杂的社会环境中谋生，更加依赖于集体之间相互扶持救济，随即宗祠、具有会馆功能的场所相继而生。苏庆华提到马来西亚独立前的华人宗教史，在一定程度上可说是早期华人移民史的投影。^[3]当时的移民社会中，宗祠等祭祀庙宇的建立及宗族成员数量的不断增加，逐渐形成宗族组织。蔡明田居士认为祖祠的建设对族人团结非常重要，祖宗信仰也是为移民提供精神资粮，以对祖国乡土亲情怀念之谊，并论述到马来西亚较早期华人宗教发展是“从商者拜关公（关帝），从医者拜华陀，木匠拜鲁班先师等等，神佛不分是当时民间信仰，这种信仰者还被认同是佛教徒。庙堂内之活动除了烧以大量香烛、金银纸，拜拜，还是拜拜，时而举行‘普渡’，以牲畜为祀品，这便是当时南洋一带华人的信仰方式。”^[4]

1644年，荷兰从葡萄牙手中夺取马六甲政权，采取鼓励华人定居政策，使得这一时期华人人口数量猛涨，荷兰当局并未以重任，给予华人甲必丹一职务来领导马六甲华人社会。华人甲必丹李为经（1612—1688）和郑芳扬（1632--1677）

2 马来西亚佛教弘法会、罗佩玲居士、胡元翰居士，《马来西亚佛教与中国佛教的渊源》，杭州佛学院编·吴越佛教第8卷[M]。北京：九州出版社，2013.07.第379页。

3 苏庆华著，马、新华人研究苏庆华论文选集，马来西亚创价学会，2004.11，第28页。

4 蔡明田，《佛教在马来西亚》，蔡明田编著《马来西亚佛教纪念大马独立50周年（50年大马佛教论坛会论文集）》，马来西亚：古晋佛教居士林，2007年，第52页。

于 1673 年筹建青云亭,成为马来西亚最早的华人庙宇,青云亭中主要供奉观音菩萨,也是马来西亚有史记载的第一处观音道场。青云亭除了作为马六甲华人社会祭祀和聚会之场所,亦作为华社领导机构,这种由华人民主推选的亭主制一直延续到 1915 年才被废止。^[5]而学者王琛发则认为“青云亭在 17 世纪的东南亚曾经是荷兰殖民区域最早拥有汉传僧人驻锡的道场,也是这一区域规模最大的汉传庙宇。”^[6]同样的观点,赖观福居士也认为“俗信的佛教”是最早立足于马来西亚土地的佛教,而其中最古老的佛教庙宇便是青云亭。^[7]笔者认为,因华人在当时注重谋生需求,对于信仰的需求局限性很大,只能在狭小空间内衍生。无形之中,影响了汉传佛教向华人社区内传播。另一方面,中国清朝时期长久的海禁政策,故而 19 世纪以前,国内高僧前往马来西亚弘法甚少。如此看来,若是以中国佛教丛林规制来看待具有观音信仰的青云亭,则要考虑诸多因素,才能更好地判断是否能够将青云亭作为汉传佛教的发端。毋庸置疑,青云亭除了是早期华人甲必丹的政治中心,也是集体信仰的物质载体之一,成为马六甲华人信仰生活的中心。

19 世纪初以来,移民成为文化传播最活跃的主体,成为汉传佛教在世界传播的载体,加速了汉传佛教在亚洲的扩散,促进了亚洲成为汉字文化圈的势力范围。^[8]另一座较为早期的庙宇则是位于槟榔屿椰脚街(Pitt Street)的广福宫,其创建于 1800 年。广福宫是槟榔屿最早的华人庙宇。广福宫由广东人和福建人联合起来捐建,广福宫在平章会馆出现之前,长期担负了槟城华社最高调解机构的职能。^[9]值得注意的是,1887 年以后,广福宫与青云亭的日常管理模式基

5 苏庆华,《独立前华人宗教》,林水椽,何启良,何国忠,赖观福合编.马来西亚华人史新编第 3 册[M].马来西亚中华大会堂总会,1998.02.第 424 页。

6 王琛发.开基佛刹青云亭:马来西亚汉传佛教的最初渊源[J].闽台文化交流,2010,(第 4 期)。

7 赖观福在《佛教在马来西亚的发展》一文中提出俗信的佛教概念,他认为华人起初可能在极其简陋的屋子安奉观音菩萨,到了物质条件较好的时候便设立庙宇供奉观音菩萨,这种供奉观音菩萨的行为,敬仰观音菩萨的情怀,称之为“俗信的佛教”。

8 圣凯.新加坡汉传佛教的现代化实践[J].世界宗教文化,2019,(第 3 期).第 45 页。

9 宋燕鹏著.马来西亚华人史权威、社群与信仰[M].上海:上海交通大学出版社,2015.05.第 110 页。

本一致。二者均由当地华侨领袖作为寺庙的董事，成立董事会，负责日常的寺务和礼请和尚作为寺庙住持。由于管理权在华侨领袖一方，僧人对于庙内的重大事务并无实际发言权。因此，马来西亚早期华人寺庙的主要经营模式是由华侨领导的主要模式。

早期汉传佛教传入马来西亚，除了移民的心灵寄托及其宗教需求之外，还在政治、经济和社会安稳等领域内发挥了重要作用。马来西亚汉传佛教的发展原因，第一，是为了解决大批移民居住在陌生新环境下对原乡情结的挂念及寄托，为背井离乡的移民们提供安慰，得到心灵慰藉，得以在马来西亚顽强生活。第二，远离故乡的人们，还传承原先家乡的习俗和文化，从而获取归属感和安全感。第三，借助其传统精神和文化生命力，继承其原乡庙宇的社会功能，随着当地社会文化脉络进行演变，并对文化资源加以整合，从而形成民族凝聚力。颜清湟分析 1903 年的马来西亚华人社会形成的三大原因，其中第二点就是大部分华族移民深受传统风俗习惯所影响。^[10]

汉传佛教拥有早期马来西亚华人信仰的历史积淀，成为近代汉传佛教能够顺利在马来西亚传播和发展的必要条件。19 世纪末，英殖民当局在马来西亚的经济和政治控制趋于成熟，殖民地经济稳定。从当日以奉祀乡土神作为号召的“会馆兼神庙”复合体形式，演变成其后的会馆和所属庙宇的分别独立。二者所经历的变化，是和移民经济力量的逐渐提升及庙宇和社会团体角色“分工化”的必然现象。^[11] 华人移民也不断涌入马来西亚。随之而来的，还包括宗教信仰的传播与发展，汉传佛教“落地生根”的初因之一正是渡洋南来弘法以及通过募化回国内建设祖庙的高僧大德，他们或短暂驻锡，或在此停留弘法。同时，汉传佛教已呈现蓄势待发之势，远赴马来西亚的中国高僧，僧人们除了建立三宝俱全的正信佛教，还在一定程度上促进汉传佛教的发展，使其能够在马来西亚“发芽”和“成长”。

1888 年，来自福州鼓山涌泉寺的妙莲和尚（福建归化人）抵达槟榔屿，槟

10 颜清湟. 一百年来马来西亚华社所走过的道路 [J]. 南洋问题研究, 2005, (第 3 期). 第 49 页。

11 苏庆华著, 马、新华人研究苏庆华论文选集, 马来西亚创价学会, 2004.11, 第 28 页。

榔屿本城的侨绅邱天德、胡泰兴、林花簪、周兴杨等，雅重妙莲和尚的品器，转请妙莲和尚主持广福宫的香火，并承包“香烛僦”（又称“宝烛僦”）制度。^{〔12〕}此时，妙莲法师已留住槟城，而内心有南来弘法之志，故而想寻觅静谧之地创建寺庙。妙莲法师征得闽侨杨秀苗的同意，买下9英亩之地用于建寺的地皮，并邀请国内的得如和本忠两位法师前来，助理劝募经费和建寺工程。^{〔13〕}1891年，几位法师齐心合力先建成一座大士殿，并将寺庙取名为“极乐寺”。又因依山而建，其山麓形似白鹤展翅，故该山取名鹤山。大士殿建成的五年后，侨领们又聚集一起发起扩建增建庙宇。历经多年不间断地建设，极乐寺终于在1904年建成初具规模的大型庙宇，于1905年正式落成。因此，硬件设施的完善使僧人在这里得以长期驻锡及生活，形成了日后僧人弘法利生的充分条件，推动汉传佛教发展进入抽离分明期。^{〔14〕}槟城极乐寺的创建是马来西亚汉传佛教确立的标志，极大地解决了早期到马来西亚的僧人（包括受庙宇礼聘的僧人），因驻锡时间短暂导致僧众人力缺乏而造成马来西亚的汉传佛教发展缓慢。并且，极乐寺的创建，使僧人的管理权拥有更大权限，寺内又承袭了中国的寺院制度，成为拥有汉传佛教规制特征的“纯正佛教信仰”的寺院。槟城极乐寺的建成与发展，作为汉传佛教跨国传播的重要实例之一，在马来西亚汉传佛教史上起到承前启后的作用。也是中国汉传佛教僧人在中、马两地最早的有组织的、长时段的跨境佛教活动。^{〔15〕}

此后，马来西亚汉传佛教寺庙如同雨后春笋般，陆续创建。20世纪以后，随着更多中国僧人南来，马来西亚佛教事业进入飞速发展阶段，除了兴建多座汉传佛教寺院，还组织众多佛教团体，开展大量弘法活动。

12 关于“香烛僦”（又称“宝烛僦”）制度的解释与说明，详见王琛发著《开枝散叶——清末民初南洋汉传佛教的“宝烛僦”制度》载录于《普陀学刊》2019年第1期，第253页。

13 邝国祥编：《槟城散记》[M]，星洲世界书局有限公司，1958，第13页。

14 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》[J]，华侨华人文献学刊，2018，（第1期），第215页。

15 同上，第215页。

马来西亚寺庙和佛团统计表（不完全统计数据）

州属	寺庙	佛团
雪隆（雪兰莪和吉隆坡的合称）	116	59
柔佛	56	44
檳城	53	34
吉打	23	41
霹靂	47	32
马六甲	6	9
森美兰	17	4
吉兰丹	5	13
玻璃市	4	7
登嘉楼	0	7
彭亨	9	23
沙巴	6	23
砂拉越（旧称沙撈越）	5	37
总计	347	333

以上表格来源：马来西亚佛教总会官网、马来西亚佛教资讯网综合整理

上表所显示的数据包括现在马来西亚的南传佛教寺庙和北传佛教寺庙，南传佛教的寺院主要包含由泰国、斯里兰卡与缅甸式佛寺，如创建于 1921 年的斯里兰卡佛寺。而北传佛教的寺院则由华人的寺、堂、庵、亭、精舍等宗教场所组成，诸如善导精舍、三慧讲堂、八打灵观音亭等道场。这其中，华人的佛教寺庙数量最多，至今官方与民间都无较为正式的统计数据。特别是，某些道场神佛不分，庙宇中不是“三宝”俱足。以最保守的估计，正统的华人佛寺应有两百间左右，这是以寺庙内中座供奉释迦牟尼佛或其他菩萨为主做衡量标准。

除此之外，福建佛教与马来西亚的联接极为紧密，关系甚深。从募捐建寺直至跨海互动，无不体现福建僧尼弘法海外的积极拓展精神。开谛法师在《南游云水情续篇》中记载了马来西亚汉传佛教的祖庙，即寺庙法脉传衍的渊源，

共计19座,其中,18座为福建省内(福州6座、莆田7座、泉州3座、厦门2座),1座来自浙江省杭州市。^[16]陈爱梅则根据资料,在其《马来西亚与福州佛教网络初探》中增添一座来自广东省嘉应州兴宁县的中兴寺。^[17]可见,马来西亚大部分汉传佛教寺庙与中国福建相关。现今马来西亚汉传佛教的发展离不开飘扬过海抵达马来西亚的中国高僧,在新的国度展开艰苦卓绝的弘法历程。

二、福建僧尼在马来西亚的弘法利生事业

本节主要通过福建僧尼的发展变化,进而以马来西亚汉传佛教中福建籍僧人代表,阐述福建僧尼在马来西亚的弘法利生事业。福建作为汉传佛教对外传播重要之地,在福建佛教跨国传播史上,福建僧尼起到巨大作用和深远影响。中国元代至清初时,福建佛教主要传播对象国家是日本。近代,福建佛教传播以东南亚国家为主,源于东南亚华侨华人对佛教信仰的内在需求。福建自五代两宋起就是崇佛风气浓厚的区域,受这一传统浸染的民众移居东南亚,必然形成佛教信仰的社会群体,构成了福建佛教向东南亚诸国传布的社会基础。^[18]从而大量中国僧人将汉传佛教信仰“落地生根”,发展成为当今“枝繁叶茂”之景象。

前期,马来西亚寺庙内的僧人多数由于当地华侨做佛事(如经忏)、庙宇内事务等现实需要,而向国内寺庙礼聘,再由寺庙“派出”僧人。以及,少部分僧人南游后直接长久居住在当地。短期弘法的僧人目的各不相同,很多是为募集资金用以修建国内庙宇或补助国内僧人。出生于20世纪初的梵辉上人以其亲身经历记录下此现象:

16 (马来西亚)开谛法师编著《南游云水情(续篇)——佛教大德弘化星马记事,1888—2005》,槟城:宝誉堂教育推广中心,2013,第8页

17 (马来西亚)陈爱梅,《马来亚与福州佛教网络初探》闽都文化研究会编.海外福州人与海上丝绸之路[M].福州:海峡文艺出版社,2017.01.第230页

18 王荣国著,福建佛教史,厦门大学出版社,1997.09,第396页。

“自本世纪十年代以来，来往于福州和南洋各地之间的福州僧人很多，他们多数人在南洋居住三五年就携了一些款回到祖国佛寺来。僧人没有家属，都不想久留于侨居地，且居留南洋的目的不过是为经营佛事或募得一些钱回来。于是一批“旧客”回“唐”，祖寺就再派一批“新客”出洋，如此交替不辍，一则僧人可轮流工作，轮流休息，二则可避免僧人因长居海外而忘却祖寺，甚或把海外寺院拥有已有。”¹⁹

此前，马来西亚华人人口不多，庙宇更为稀少，对僧人的需求极为有限，大批华僧前往马来西亚是发生在民国时期前后。上文提及的极乐寺开山祖师妙莲法师，即在世纪交汇时创建庙宇。他曾多次到南洋群岛募得巨款，回到福州重修涌泉寺。通过对当时的社会背景透析，自明末清初以来，最早在马六甲生活的汉传佛教僧众，都是冒着海禁之险，投身在化外之民斩荆辟棘的异域，照料开荒民众的生死大事。他们一代接一代，经历两百余年艰苦变迁，确保了汉传佛教在南洋华人垦荒的地区继续流传。

回顾清代以后，在马来西亚弘法的汉传佛教僧侣，多数默默无闻，他们为建立汉传佛教在地方上的经济实力和社会影响，为汉传佛教传播作出不可磨灭的贡献。这其中，不乏有来自福建地区的高僧，也因当地华人信徒数量中，福建华人占较大部分。现将近代福建僧尼赴马来西亚弘法汇总如下表。

近代福建僧尼赴马来西亚弘法汇总表（不完全统计）

名称	出生地（祖籍地）	生卒时间	主要事迹
妙莲法师	福建归化	1824—1907	创建极乐寺并任住持，曾任广福宫住持
本忠法师	福建南平	1867—1936	曾任广福宫住持
会泉法师	福建同安	1874—1942	妙香林寺第一人住持
圆瑛法师	福建古田	1878—1953	创建吉隆坡观音阁，曾任极乐寺住持

19 梵辉，福州佛寺与南洋的关系，中国人民政治协商会议福建省委员会文史资料委员会，福建文史资料，第25辑，1991.05，第164页。

名称	出生地（祖籍地）	生卒时间	主要事迹
本金尼师	福建仙游	1880—1968	曾任功德林住持
丹守法师	福建惠安	1881—1957	曾任华严寺住持
广稀法师	福建福州	1887—1967	常布施
志昆和尚	福建福州	1885—1964	曾任极乐寺方丈
香林法师	福建仙游	1886—1937	曾任青云亭住持
胜进法师	福建闽侯	1891—1974	创建怡保东莲小筑
宝松法师	福建长乐	1892—1967	募缘重修福州开元寺，曾任极乐寺监院
扬宗法师	福建仙游	1892—1980	曾任华严寺上座
明德法师	福建福安	1895—1961	创建槟城香山寺，曾任极乐寺监院
本道法师	福建浦城	1898—1987	曾任洪福寺、金马仑三宝万佛寺住持
玄宗法师	福建莆田	1898—1958	曾任法华岩第一人住持
镜盒长老	福建莆田	1900—2000	创立八打灵观音亭，创立观音亭福利基金
芳莲尼师	福建厦门	1900—1937	创立菩提学院，早期从事教育工作的女子
远行尼师	福建永定	1905—1977	曾任槟榔屿菩提学院秘书及讲师
定光法师	福建莆田	1904—1986	创建净业寺
一心法师	福建莆田	1904—1974	任职广福宫，重建法华岩并任住持
藏心法师	福建莆田	1904—1975	曾任槟城法华岩监院，重建法华岩
华山法师	福建福州	1905—1964	在马来西亚讲经弘法
明妙法师	福建福州	1905—1965	创建圆通寺并任住持，曾任千佛寺住持，在馬六甲創立明覺社與明覺小學
理胜法师	福建莆田	1906—1976	曾任芙蓉紫竹亭住持
宏船法师	福建晋江	1907—1990	曾任槟城妙香林住持
广闻法师	福建诏安	1911—2000	曾任槟城车水路观音寺住持
龙辉法师	福建宁化	1912—1971	创建香严寺，曾任崇华寺住持
如明尼师	福建仙游	1912—1982	曾任功德林住持

名称	出生地(祖籍地)	生卒时间	主要事迹
金星法师	福建同安	1913—1980	发起组织马佛总会, 曾任青云亭当家师
金明法师	福建莆田	1914—1999	创立香林觉苑, 开办香林学院
伯圆长老	福建福安	1914—2009	曾任极乐寺任监院, 及创建湖滨精舍
妙荣法师	福建兴化	1914—1969	曾任太平凤山寺住持
定在法师	福建莆田	1917—2003	任职马来西亚北海新芭观音亭
祥空法师	福建莆田	1919—1992	发起创办马佛总赠药所, 曾任马佛总总务
修静法师	福建政和	1919—1998	曾任槟城极乐寺监院, 创建佛光精舍
明智法师	福建古田	1920—2000	创立文良港观音亭
广馥法师	福建惠安	1920—2006	曾任妙香林监院, 鹤鸣寺, 龙华寺住持
寂晃长老	福建莆田	1920—2011	创建妙应寺
广馨法师	福建莆田	1921—2003	创立紫竹亭并任住持
定心法师	福建莆田	1921—1999	曾任大山脚观音亭住持
清亮长老	福建仙游	1924—2010	曾任华严寺、福建枫亭会元寺、槟城普陀岩和太平凤山寺住持
觉华法师	福建福州	1924—?	曾任圆通寺住持
妙清法师	福建莆田	1924—?	曾任怡保路观音阁住持
理证法师	福建厦门	1948—1997	曾任青云亭住持

以上表格资料来源:《南洋游水情·佛教大德弘化星马记事 1888--2005》第 65 页至第 383 页、马来西亚佛教总会官网^[20]、马来西亚佛教资讯网^[21] 综合整理

20 马来西亚佛教总会网站: <https://www.malaysianbuddhistassociation.org/2010/06/11/%e5%8c%97%e4%bc%a0%e6%b3%95%e5%b8%88%e7%ae%80%e4%bb%8b/>

21 马来西亚佛教资讯网 <http://www.mybuddhist.net/cms/damafojiao/fojiaorenwu/>

上述表格汇总已列出中国僧人赴马来西亚弘法利生事业中的大部分福建僧尼,包括长期和短期驻锡弘法僧人及其主要事迹。当然,还有很多非福建籍僧人,他们不仅勤勤恳恳、兢兢业业地传播汉传佛教,并积极开展各类弘法事业,使汉传佛教能够稳固扎根在这片土地上。因本文主要探讨福建僧尼的跨国传播,下面着重探讨三位福建僧人在马所作的积极贡献。

首先,维护佛教及华文教育的佛教领袖金明法师。维护佛教方面,金明法师一生最大贡献之一是发起成立马来西亚佛教总令,并在第一任主席竺摩法师(1913-2002)退位后,领导这个组织长达24年之久。^[22]他也于1982年倡议成立以佛教、基督教、兴都教及锡克教为主的四大宗教咨询委员会,以便促进非伊斯兰教徒的团结与和谐,1994年,则倡议成立马来西亚佛教僧伽总会。^[23]另外,在佛教教育方面,金明长老于1941年在马六甲青云亭创办香林觉苑,1945年成立弥陀法会,从事佛教教育工作。1951年建立香林学校,此为马来半岛南部唯一佛教学校。1952年亲自编写佛学课本功10册,供小学二至六年级学生修读,向当局争取在全国小学四年级历史课程里,增加佛教卫塞节的课文。^[24]2010年1月10日,马来西亚马六甲州正式将甲市区柏兰律布爹路更名为释金明路,以此作为对已故金明长老一生推广佛教的表扬。^[25]

其次,寂晃长老对马来西亚佛教医药事业做出了重大的贡献。寂晃于1965年8月间,与马来西亚佛教总会热心公益的如贤、祥空、果真三位法师及郑又弘姑娘,共同发起创办马佛总会槟威赠医施药所,并被委为主治医师,每日诊治患者100多人次。^[26]他于森美兰兴建妙应寺,在寺中创办佛济诊所,行医济世,还创建了马佛总会森州佛教分会并附设施诊所。1987年秋,寂晃筹建马佛总会

22 何启良主编,《马来西亚华人人物志》第2卷,拉曼大学中华研究中心,2014.11,第566页。

23 同上,第566页。

24 《金明长老之贡献》,马来西亚佛教资讯网 <http://www.mybuddhist.net/cms/damafojiao/fojiaorenwu/fashirelated/1851.html> 阅读时间:2021年8月27日

25 《大马佛教界人士齐聚古城见证释金明路命名》佛教在线 http://www.fjnet.com/hwjji/haiwainr/201003/t20100302_148925.htm 阅读时间:2021年8月28日

26 黄有霖主编,《闽台中医药文化丛论》,厦门大学出版社,2016.04,第220页。

森州佛教分会会所，并于会所附设佛教施医赠药所，为贫病患者提供免费医药及针灸服务。^{〔27〕}

另有，被誉为马来西亚汉传佛教第一尼师的芳莲法师。比丘尼是马来西亚的贡献者，也是佛教文化的积极参与者。她们在教育、文化、福利等工作上，都有杰出表现，而在佛教文化的传承与发扬，更成为重要的人文因素。^{〔28〕}而芳莲法师就是佛教女性中的杰出者之一。来自福建厦门的芳莲法师，是马来西亚汉传佛教第一位投入社会工作及从事教育工作的出家女性。

芳莲法师南来槟屿初期，虽无固定的弘法据点，但仍有大批信众追随。为能让芳莲法师长期驻锡与弘法，其在家徒众·包括林碧曜、邱爱莲、林桂玉、叶彩秀、侯秀云、林桂仙等人发心集资，在槟岛湾岛头（Bagan Jermal Road）购下三栋屋宇，经重新修葺后，乃成她在槟岛驻锡与弘教之处。^{〔29〕}芳莲法师对马来西亚佛教的最主要贡献，无疑是创立了菩提学院。该院秉承创立的三大宗旨，分别为：阐扬佛法、收容孤儿、推动佛化教育。当时，菩提学院乃全马首创的佛教孤儿院，该院还附设有菩提学校（含中小学）。由菩提学院进一步发展的菩提中学，迄今仍为槟岛的主要华文学校之一，并且为国内绝少数获准将佛学课程纳入正课的政府学校。芳莲法师在马来西亚创办了第一所女众道场和教育单位，同时，有了第一所佛化女孤儿院和义学，还创设了推动佛化教育的菩提学院。^{〔30〕}芳莲法师是马来西亚汉传佛教史上第一位积极展开弘法事业的出家女性。她对早期女性佛教的发展与推动，提升女性佛教信仰，尤其在佛教与华文教育发展方面，具有不可磨灭的历史地位，其贡献巨大。

综合上述一、二两节来看，福建僧尼在传播过程中，体现出显著的特点。笔者总结为三点：其一，发挥其所长，尽职弘扬汉传佛教之佛法；其二，汇集

27 同上，第 221 页。

28 颜爱心居士，佛教女性在马来西亚的弘化作用，蔡明田编著《马来西亚佛教纪念大马独立 50 周年（50 年大马佛教论坛会论文集）》马来西亚：古晋佛教居士林，2007 年，第 241 页。

29 杜忠全，汉传佛教第一尼师，何启良主编，马来西亚华人人物志第 1 卷，拉曼大学中华研究中心，2014.11，第 331 页。

30 同上，第 332 页至第 333 页。

华人与祖庙的资源,扎实佛教传播基础,扩大汉传佛教之影响;其三,从事或参与各类与社会福祉相关的事业,积极推动当地社会进步发展。福建僧尼长时间在海外传播汉传佛教的进程中,毋庸置疑,具有巨大的历史价值和现实意义。

三、从功能主义角度看马来西亚汉传佛教的社会功能

社会系统的各个部分相互依存、相互影响,其中某个部分的变化都会涉及其他部分,从而影响整个系统。而各种子系统作为整个社会系统的组成部分,都具有其各自功能。为了分析宗教在中国社会的存在,学者杨庆坤以功能主义的视角,全面观察中国社会中宗教的社会功能。“许多寺庙承担着维护社会关系的功能,从家庭幸福、护佑社区,到政府行为在维持社会道德秩序等各方面,事无巨细。在经济部分,行业保护神和一般的财神都与社会组织的整合、成功的人际关系相关。”^[31]并且,杨庆坤发现“各地寺庙崇拜功能的多种多样性反映着不同地方的地域性和民间文化的差异,所有的社会功能结构,都倾向于表现宗教在传统中国社会的运作中所扮演的重要角色。”^[32]虽然,学者杨庆坤主要探讨中国宗教,但其经验作为分析汉传佛教海外传播所产生的功能作用,亦有介入参考的意义。汉传佛教在马来西亚社会中,紧紧围绕政治、经济、文化、教育和个人发展几大领域展开叙述,具有以下几大社会功能。

1. 从政治层面看,宗教寺庙在近代马来西亚华人社会中,具备某些政治功能。例如清朝光绪帝为极乐寺住持妙莲法师赐法衣和“奉旨回山”、“大雄宝殿”等匾额。正是因看重极乐寺具有聚集华人凝聚力,缓和海外华人心理等社会效应,希望海外华人可以继续为清朝提供相应的利益。可见,在近代初期,汉传佛教的政治功能就已显现。清朝驻外官员面对着众多的华人庙宇,也权通达变地在洋人殖民地上的华人社区展开具有统战性质的“圣人以神道设教”,结果成功

31 金耀基,范丽珠,序言:研究中国宗教的社会学范式——杨庆望眼中的中国社会宗教,(美)杨庆坤著;范丽珠译.中国社会中的宗教宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M].上海:上海人民出版社,2007.06.第8页。

32 同上。

在当地强化了华侨华人对中国的向心力，并相当程度地影响了近代中国政治的历史进程。

2. 从经济领域来看，寺庙运用其自身土地，山林和房屋等生产资料，通过种植业、第三产业或是商业等经济活动，管理寺庙的同时积极参与当地的经济生活，成为当地经济体中的一个重要组成部分。又如寺庙内举办的大型宗教活动，如各类法会和节日庆典等，亦是经济生活的重要展示平台。而马来西亚还盛行“宝烛偶制度”，是僧人参与经济生活的又一例证。

佛教寺庙因其属于信仰场所，常常聚集大量信众和香客。在寺庙周围往往形成小型市场，逐渐演变为固定市场，例如佛具商店等。汉传佛教的经济功能将会越来越突出，参与经济生活并促进社会经济朝正向方向发展，一般而言，能够丰富和繁荣当地社会经济。汉传佛教对社会经济的影响还表现在对经济的态度和经济行为的塑造。并且，进一步约束个人在经济生活中的行为，从而为社会构建良好的经济环境。

3. 从文化层面看，汉传佛教具有对传统文化的继承性。其中宗教仪式能够让一个信仰群体的传统代代延续，而宗教活动使得人们对群体的内在文化和认同感受变得愈加强烈。马来西亚佛教团体成立了合唱团和舞蹈组等推动文化活动的单位，特别是马来西亚佛教青年总会，举办丰富多彩的节目，譬如佛教书画展、文物艺术展、摄影展和佛剧巡回演出等。各类活动的开展成为汉传佛教文化传播的又一途径，令文化功能作用日益增强。

此外，马来西亚佛教拥有六种定期佛教刊物，分别是马来西亚佛教总会的《佛教文摘》（中、英文）季刊、《佛教青年》季刊与《大马佛讯》季刊（英文），以及马来西亚佛教总会出版的《无尽灯》季刊，加上佛教弘法会刊行的《佛教之音》。八打灵观音亭的万人图书馆之设备最完善、藏书最丰富，槟城马佛总图书馆、太平的太平佛教会图书馆、怡保的紫竹林图书馆、定慧居图书馆均有不错的设备与藏书。^[33]而具有一定规模的佛教书局有历史悠久的文殊有限公

33 梁国兴，多元社会中的马来西亚佛教，马来西亚佛教资讯网 <http://www.mybuddhist.net/cms/putiwenku/ketiwenzhang/shehui/528.html>

司，还有菩提数据和十方书局。

4. 从佛教教育方面来看，许多佛寺寺庙与佛教团体设有幼稚园，为孩童提供学前启蒙教育，如槟城佛学院幼稚园、槟城正觉幼稚园、马六甲香林幼稚园等。还有，上文提及的芳莲法师创办菩提学院，其附设的菩提中学是马来西亚唯一的佛教中学，而佛教小学则有两间，一间是菩提小学，另一间是马六甲香林觉苑开办的香林小学。再到竺摩法师担任院长的马来西亚佛学院（东南亚唯一的汉文系佛教学院），培养和输送了大量寺庙住持和弘法人才。另有，由广余法师于1963年成立的槟城佛教义学。马来西亚佛教教育的发展，间接影响了汉传佛教在马来西亚的传承，起到推波助澜的作用。

5. 从个人发展角度来剖析，首先，宗教具有心理调适功能。汉传佛教为海外华人提供了以祈祷和祭祀为主的来自“原乡”的信仰模式，一定程度上，极大满足了人们的精神慰藉和信仰需求。尤其，移居海外的华人们面对各种生存困境，充满了不安、困顿和焦虑等情结，而佛教信仰无形上充当了精神与心理抚慰的角色，让人们拥有一种积极的心态，逐渐克服内心恐惧和摆脱焦虑心态，获得安全感，发挥自我内在动力。还有，个人发展中的社会交往。通过个人信仰加入宗教集体生活中，实现人与人之间有序的社会交往，进而协助社会和谐有序。也就是说宗教起到了一种社会交往功能。其次，个人信念的重建和道德教化功能。让面对重重苦难的华人们重拾信念，宗教本身具有教化作用，汉传佛教具备一定的社会规范，信众遵守其道德规制，显而易见，汉传佛教对人的道德教化起到重要作用。

6. 从社会整体来看（包括佛教慈善事业），汉传佛教具有维系的功能，增强人们的集体认同感，强化归属感，从而维系一个特定群体亦或一个社会子系统的存在和发展。另一方面，具有促进社会整合的功能。社会整合功能主要是通过个人、群体、社会团体等形成一个具有共同意识的宗教共同体，使处在社会中不同领域的个人、群体或集团组织融合成一个大集体，成为统一体。这将为移民提供相同信仰和价值观的社群及其互相支持的社会网络。并且，社会整合功能内化为佛教社团组织，当代马来西亚佛教团体林立，为佛教徒提供修行佛法的场所。近年来佛教的普及，从遍布全国各地的佛教团体得到证明。具全

国性与代表性的团体主要有：马来西亚佛教总会（1959年）、马来西亚佛教弘法会（1962）、马来西亚佛教青年总会（1970）等。马来西亚佛教总会的创立，打开了马来西亚独立以后的佛教史新篇章。

汉传佛教对社会具有能动作用，慈善福利事业的开展伴随着社会各领域的功能作用，可谓水到渠成。马来西亚大型的佛教团体设有施医赠药所，其中，槟城施医赠药所是境内首创之佛教福利事业。值得一提的是，位于柔佛州新山的隆华老人院，由新山哥文茶路之观音佛院住持隆华法师（1920—1998年）创办，现由马佛总承办，是一间免费招收天下贫老、孤儿及残障人士的慈善福利团体。马来西亚佛教发展基金会设有普门贫童慈济会，除了每月领养近一百位儿童之外，更在一些小学提供免费早餐给一些来自贫穷家庭的学童。^[34]教育奖学金方面，共有三个团体提供上述奖学金，即：吉隆坡观音亭福利基金会、马佛教发展基金会、三慧讲堂高等教育奖学金。^[35]马来西亚汉传佛教的慈善福利事业还包括其他救灾赈济活动，慈善机构布施，定期慰问老人院和孤儿院等。

综上，汉传佛教社会功能还进一步加强了华人族群内部的联系和整合；协调华人族群与居住国社会的联系；促进华人族群与中国的联系；加强世界华人之间的联系。福建僧尼跨境互动，频繁往返两地，汉传佛教终归由落叶生根到落叶归根再到在地化，华人社会在传承文化的同时，还强化了自身的宗教信仰，进而增强华族内在认同感和族群凝聚力。

研究小结

马来西亚是一个多元种族、文化与信仰的国家。汉传佛教拥有厚重的历史文化背景，自带强大的适应性，能够根据生存土壤作出一定的调适。相应地，汉传佛教传人马来西亚这片土地也经过了适应和调整，融入了当地的社会环境，

34 梁国兴，多元社会中的马来西亚佛教，马来西亚佛教资讯网 <http://www.mybuddhist.net/cms/putiwenku/ketiwenzhang/shehui/528.html>

35 同上。

成为了具有本土特色的汉传佛教。从汉传佛教的传入到如今的硕果累累，皆有赖于僧人和信众的共同努力，在每个历史阶段中，扮演着不可或缺的重要角色。

近代以来，华侨华人和中国僧人把汉传佛教带入马来西亚本土，并在当地艰辛耕耘，就此马来西亚汉传佛教生根发芽。两国的佛教关系可谓源远流长，关系密切。福建僧尼在此历史进程中，发挥了不可忽视的巨大作用，亦对佛教的跨国传播产生积极和长远的影响。不论是佛教教育，亦或是佛教社会福利事业、华人佛教居士团体等，都发挥其重要的社会功能。马来西亚汉传佛教能有如今的发展，离不开早期僧尼的努力。在近代佛教跨国传播网络下，还可总结出行之有效的经验及其为马来西亚汉传佛教的未来发展做相关参考。自中国原乡而来的汉传佛教经过跨境及再跨境后，已有了在地化的变化。对于马来西亚汉传佛教的未来展望，必是充满坚定的理念和信心，当今，马来西亚佛教经历变革和转型，促进信众年轻化，加强组织现代化和弘法活动多元化，有利于未来马来西亚佛教向大众化与社会化发展。

沙巴亚庇济公诞之狂欢精神 与华人社区再整合

邓 嵘（中国长沙理工大学）

罗国安（沙巴大学）

王明慧（沙巴大学）

摘要

本文从沙巴亚庇甘拜园一间华人神庙的济公诞活动切入，探讨华人民间信仰中的狂欢精神与社区再整合的关系。华人神诞活动的狂欢精神有其发生学意义，分为内部动因即原始性和外部动因即活动组织的需要。狂欢精神通过对人之世界和神之世界的嘲弄、颠覆，在活动期间解构了居民的等级秩序观念，有助于在平等、轻松的氛围中实现华人社区的再整合。

关键词：济公诞，狂欢精神，嘲弄，社区，再整合

一、引言

沙巴自 1881 年起处于英殖民统治下，旧称“英属北婆罗洲”，1963 年沙巴并入马来西亚联邦。十九世纪末以来，英殖民当局从中国有计划地引进劳力（Wong, 1998：13）。恰逢当时中国政局动荡，有着闽南洋传统的中国东南沿海省份的人群大量移民沙巴，尤以广东人和福建人为最。华人初到沙巴，参与了开山垦荒等活动，在种植园等领域付出了辛勤的劳动（Wong, 1998：33-

34)。经过数代人的发展，他们在工商业领域取得了更大的成就，定居地也从分散状态逐渐向城市集中。根据 1951 年的报告，沙巴的 16 个城市中华人占的比率约 70%。61% 的华人住在古达、山打根、亚庇、斗湖、纳闽（1984 年成为联邦直辖区）5 个城市（Han, 1971：73-79）。时至今日首府哥打基纳巴卢已成为经济、文化意义上非常重要的城市，这个城市历史上也叫亚庇，因为简短上口，当地华人更喜欢用这个名称。根据 2010 年人口普查，沙巴的佛教信徒和中华民间信仰信徒占当地人口 6.2%。考虑到这些信徒中绝大部分是华人，我们可以估计 60% 以上的沙巴华人信仰佛教和民间信仰（Department of Statistics, Malaysia, 2010）。

以参与观察的方式，笔者经历了位于亚庇甘拜园佛祖庙 2020 年春节后举行的济公诞活动。济公诞每年庆祝一次，参与者达数百人之多，其中大部分是信徒。基于收集到的数据，本文将分析华人民间信仰活动中的狂欢精神及其发生学意义。所谓狂欢精神，是指群众性的文化活动中表现出的突破一般社会规范的非理性精神（赵世瑜，2002：116）。



搭建在庙宇旁边的神厂，神轿出游的出发地，也是信众欣赏节目演出的场所。

二、济公诞的狂欢精神及其发生学意义

佛祖庙是亚庇的一间华人神庙，位于亚庇市区甘拜园社区。每逢农历二月初二济公诞辰，庙里会举办神诞活动。2020 年的神诞活动于 2 月 21 日至 2 月 24 日举行，前两天有平安餐，舞龙舞狮，歌舞节目，以及组织信众进行献血的慈善公益活动。重头戏在第三、第四天，第三天上午是乩童（庙里的住持）问事，下午游神，最后一天上午乩童问事，晚上过平安桥。狂欢精神就集中体现在游神和过平安桥活动上，游神的时候，人们敲锣打鼓，龙狮相伴，青壮年用轿子抬着神明从庙里出发，在以华人为主的社区巡境佑民，行程约三公里，时长约两个半小时。过平安桥则更是周边的居民举家出动，华人为主，也有少数土著等其他族群居民，大家无分男女老少，一律赤脚，期盼在平安桥和玻璃通道上改善自己一年的运势。活动中，人人兴高采烈，甚或癫狂，与平日温文尔雅的形象判若两人。



活动最后一天晚上，佛祖庙住持为信徒盖印祝福。

1. 狂欢精神的内部动因——原始性

狂欢活动中人们的表现，与平日里儒家思想浸润下“温良恭俭让”的形象是相悖的。究其原因，“人类既是动物，因而为自然的一部分”（罗伯特，1991：40），与生俱来有一种原始的狂野天性，只不过平日都处于公序良俗的规范下而处于无意识状态，到了特定场合，哪怕是虽不合理但不违法的情况下，人的这种天性也会释放出来。

笔者的童年在湘西（中国湖南西部）度过，八十年代的湘西地区有“炸龙灯”的习俗，过年期间，舞龙的队伍会走街串巷送上表演，他们用毛巾围住头，在空旷的场地上狂舞，围观的群众纷纷点燃鞭炮朝着他们劈头盖脸摔过去，大家都处于极度的亢奋中，场面越热闹双方越满意。这种看似与节日祥和气氛相悖的现象，其实有着悠久的历史与传统。

民间信仰的一个重要功能是“消灾祈福”，对应“灾”与“福”的是信仰中两个重要元素即“鬼”与“神”，通常人们认为“鬼”带来灾祸而“神”带来福祉（赵世瑜，2002：120），在中国自古以来节庆祭祀活动中的“敬神驱鬼”中，都可以探寻到狂欢精神。

在春秋时期盛行酬谢农神的蜡祭，孔子的弟子子贡对于当时的场面曾有感而言，“一国之人皆若狂”（礼记，1980：1567）。这里的狂欢精神是对“敬神”而言，即表达对神明的感恩戴德和敬畏之心。

于“驱鬼”的一面，文天祥在七百多年与湖南衡阳人民共度元宵佳节，留下了《衡州上元记》一文，其中“当是时，舞者如雉之奔，狂之呼，不知其褻也”，生动地描述了当时民众以雉祭驱鬼的狂欢场景。

2. 狂欢精神的外部动因——从济公诞的组织方和参加方来看

要对原始狂欢精神探讨得更深入的话，不妨借用巴赫金的一句话，这类活动中体现出的世界感受就是一种“交替与变更的精神、死亡与新生的精神。狂欢节是破坏一切、更新一切才有的节日。”（巴赫金，1988：178）人远离原

始部落般的“巫术”狂欢之后，在各自的时代里同样也需要集体狂欢的表达方式，比如泡吧蹦迪、广场舞等，而就参与群体和活动空间而言，老少皆宜的集体狂欢却非庙会神诞莫属。也正因为此，神诞活动往往成为神庙最青睐的活动形式。

拿济公诞来说，先看参与方的需要，济公诞接近新年，华人还沉浸在过年的氛围中，人们需要“交替”与“变更”，需要“新桃”来换取“旧符”，这些可在神诞期间诸如过改运桥，领平安符的活动中得到满足；而活动组织方也需要一种能紧密联系信众的活动。

相对于制度性宗教（institutional religion）在神学、仪式和组织体系方面的自有、独立，作为分散性宗教（diffused religion）的民间信仰在这些方面与世俗制度和社会秩序其他方面的观念和结构密切地联系在一起（杨庆堃，2016：35），而神诞活动无疑就是一种理想的联系方式。那么济公诞是怎样通过狂欢精神来实现这种联系的呢？通过这种联系又实现了哪些功能呢？

三、狂欢精神与华人社区的再整合

来自中国大陆同一原乡聚落的华人先辈们在原乡通常拥有共同的神庙与神明信仰。移民之初，他们在陌生的土地上或投靠亲友，或就地安置，逐渐有了新土地上的神庙，这些神庙往往兼有临时住宿的功能，就是为了安顿新来乍到的同胞，给他们一个过渡的住所，比如沙巴东海岸山打根的三圣宫（Wong：2020）。这时的社区聚集方式在原乡的基础上有所放大，主要以方言和原乡地域为特征。

之后在移民从寄居者向定居者转型的过程中，随着业务的变动，人口的流动，城市的发展，华人社区也面临一个重新组合的过程，社区居民不可能再像在乡村一样都由同一或少数几个姓氏构成，也不一定来自同一方言区与原乡籍贯，经济状况、工作方式等因素决定了城市社区的组合而表现为上述成分的杂糅。在新的环境里，他们通过地域性或行业性的公会保持和发展着跨越社区的族群联系，那么社区内部的联系如何建立起来？

1. 狂欢精神的主要表现方式

社区内部的联系，有别于行业或地域公会的联系，在中华传统中长期的官本位思想影响下，后者往往以少数人的政治或经济实力为中心建立在一种等级秩序和内部规范上，会长一般是成功的社会人士，领导着一个有序运作的组织架构来带动整个公会的发展，无论领导人是多么亲和，规则和等级终究是一道无形的束缚。从工作回到生活的社区，人们最需要的是放下这些束缚来进行平等和无挂碍的交流。要如此，就要先去掉阶层和等级的观念，在所有的社区活动中，神诞的狂欢精神最大化地实现了这一点，并且这种实现不是通过逃避，反而是直面世俗规则并对之加以嘲弄和颠覆。

这种嘲弄和颠覆在不同社会时期会有不同的表现，在社会非常时期常会演化为暴乱，这已为诸多关于“民变”的研究所证实。而在社会和平时期，这种嘲弄式暴力则被内敛，表现为短时期内即狂欢期间对人的世界的嘲弄和对神的世界的嘲弄。

2. 狂欢精神与人的世界

前一种嘲弄表现为对世俗政治制度的模仿和戏谑。具有中华血缘的人群是很有政治意识的，儒家价值观鼓励入世作为，在几千年以来官本位思想的影响下，每一个人的心里或多或少有一个能成为人上人的梦想。或者说，政治意识与他所处的地位、位置并没有必然联系，无论他处于繁华闹市或是穷乡僻壤也无论他位高权重或是位于社会底层，这些都并不妨碍他有一颗热衷于政治的心，“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”，还有一句戏谑的妙语如“受着统治者剥削的底层民众，却恰恰有着统治阶层的思维”也恰如其分地揭示了这种政治意识强烈的草根特征。

华人社会在组织起自己的会社和政党以前，他们的政治中心往往设在庙宇。这种政治中心并不是一蹴而就的，它也是从家族到会社再到政党一步一步升级而来（Tan, 2020 : 25）。对于心怀抱负的华人来说，达则兼济天下，穷也不止

于独善其身，没有机会参与政治，可在别的领域一显身手，譬如神诞。神诞给了他们一个机会一游神，这无疑是对封建时代官员出巡的模仿，而当时真实的世界里任何对官制的模拟而造成等级的逾越都是要治罪的，平民只有围观之分，艳羡而不得靠近。而按照狂欢的习俗在神诞活动中人人皆可参与，约束项项抛开，每一个平民百姓都可借机与隐藏于心底之梦想进行一番对话。因为政治文化的不同，远离故土的华人当然更加无所顾忌。



出游之初。

佛祖庙的队伍出游时，六面大旗打头，旗上是如来佛祖、张公圣君、关公等神明的名号，有人举着伞盖，有人举着“肃静回避”的大牌，依次排下来的是当地土著们舞动的黄龙、青龙，青年团抬的大轿子、小轿子分别坐着玉皇大帝、大伯公等神明，然后是一群信众组成的“众神团”，每人胸前捧着一个篮子，里面端放着一位神明塑像，最后是舞狮的土著们收尾，场面极其排场热闹，游神回来时，每一位坐着轿子的神明入场，院子里礼生就会高喊“恭迎某某神明圣驾归来”。

华人的游神就是这样借助他们对原乡的记忆，以“模拟奉承官方符号系统”为名，而行“嘲弄颠覆等级制度”为实。除此之外，在游神的过程中，种种戏剧性的场面下轿夫等实施（表演）者和队伍中或路边的旁观者进行着充分的精神交流并相互影响，见证了共同的观念、希望与信仰，正是这些交流让双方愈发有了自信和对集体的归属感。

这样的“集体欢腾”，在个体心理中激发出超越性感受，让个体感受到自己的存在（王铭铭，2019：119），也让集体意识内化，从而有助于个体与社区的融合。



信徒将庙宇中供奉的众神捧在怀中加入游神队伍。

3. 狂欢精神与神的世界

而对于神之世界的嘲弄，则是对人之世界的嘲弄的延续与深入。这个神庙虽以“佛祖”为名号，佛祖的地位却并不突出，殿堂的神坛上供奉的神明众多，中间的是如来佛祖，但佛像不大，在如同小山丘一般堆起来的众多神明里并不

显眼，甚至有些地位并不高的神明反而有着更大的塑像。神明们的摆放层层叠叠，让人眼花缭乱，这些神明或是某一行业的保护神，或是某一群体的代言人，其中甚至有两具眼镜蛇的塑像，这和神像出游中的几位印度裔轿夫不无关系。作为宗教功能的一种，每一地区主要寺庙的多神信仰属性的发展可能就是为了适应社区整合的要求。



庙宇中神坛上供奉的众神。

神明们，包括外来的神明，地位大致平等，这对传统观念无疑是一个颠覆，但考虑到神明所代表的人间群体，此举加强了社区的凝聚力和向心力，包括对社区中非华裔的群体。除了地位上的颠覆，坐轿出巡的神明们还受到了另一种颠覆和嘲弄。

佛祖庙的游神包括五顶轿子，一大四小。轿子出发前有一个仪式，轿夫抬着小轿子一个接一个地从神厂出来，快速地冲向庙宇，在奔跑的过程中他们用力地摇晃轿子，到了庙宇前他们刹住脚步，前面的人蹲下身子，算是对着庙宇中的神明表示敬意，同时将轿子朝一旁倾斜。然后他们后退，再往前冲，一共

重复三次。大轿子的颠簸摇晃更加夸张，出场时八个轿夫按照同一个节奏起伏跳跃着，同时在庙宇前方的空地上原地打一个圈，一些人会冲上去替换那些轿夫，青年团分成了好几拨人，在整个游街（当地华人的说法）过程中不停地替换，舞弄沉重的大轿子确实是一个辛苦的体力活。转完这个圈以后，大轿子也会表演三进三退，完成他们出发前对庙宇神明的礼拜。有意思的是，他们呈 S 形前进，整个队伍像蛇一样扭动着，这无疑增加了轿子的颠簸程度。对于抬着沉重轿子的八个人来说，这还得需要他们之间默契的配合。

在中国民间有颠花轿的习俗，轿夫用轿子在抬新娘去丈夫家的路上，有意摇晃轿子或上下颠簸轿子，使新娘坐不稳，戏闹取乐，作为对新娘子迟迟不上轿的惩罚，更是增加一种喜庆的气氛。神诞时的颠神轿，或许与某些古旧的仪轨有关，但当今的人们更乐意默认这是在营造喜庆的场面，利用这一年到头难得的短暂机会对平日里顶礼膜拜高高在上的神明来一番娱神娱人的戏弄。



如同游神出发前在庙宇大殿前的颠轿，他们在游神路线沿途经过一些重要的人家门前，也会来回颠轿。

对神明的嘲弄还只是开始，在社区巡境的过程中，轿子上的神明们还需在令旗的指引下，对沿途的一些家庭重复同样的程序，而后是怀捧神明的“众神团”向这户人家的香案行三鞠躬礼，这个举动可以理解为庙宇的神明问候供奉在这户人家的神明，但这一家人并没有侧身避开，反而是当仁不让地站在门口，心安理得地接受着神明们的致意。



“众神团”向沿途重要的人家方向鞠躬行礼。

当游神结束后，扮演济公的住持和他的徒弟，一位扮演三太子嘴里衔着奶嘴的乩童，大模大样地坐在殿堂门口的椅子上，接受队伍的“朝拜”，包括大小轿子上的神明和捧在信众怀里的众神。特别有意思的是当众神们随着信众向这两位鞠躬时，“济公”还翘起了二郎腿，把手中的破扇子在翘起的脚板上蹭来蹭去，这或许是对影视剧中济公形象的应景式演绎，但其蔑视权威、嘲弄权贵的寓意再明显不过。

在众人的欢乐亢奋中，一切都是那么的自然，对众神地位的解构并没有丝毫违和感。自始至终，包括“济公”和“三太子”在内的神职人员十分活跃，

他们引领信众队伍穿越社区，也是神诞活动的主心骨，他们成了神界与人界联系的纽带，从而把众神也引入到与民同乐的“集体欢腾”当中。而这样的“集体欢腾”，在涂尔干的眼中，是人类在部落典礼、仪式舞蹈、节日聚餐、以及公共假日中的文化创造力的基础，是与集体热情、共享的情感、统一的利益息息相关的重要因素（景军，2013：18）。

四、结语

巡境游神，以及第二天晚上的活动，即大家赤着脚在院子里排队转圈、过平安桥、过碎玻璃铺就的通道，整个过程中大家谁也不用理会谁是会长，谁是理事长，因为就连代表、护佑人之利益的众神都被请下了神坛与民同欢，所以一切都是那么的自然与和谐，大家在平等愉快的氛围中轻松地交流和沟通。

亚庇甘拜园社区的华人在历经几代的迁移流变之后组合成了今天的社区格局，民间信仰帮助社区的居民们重拾和继承了原乡记忆，其中神诞更是弥补了公会功能的缺失，在一种狂欢精神渲染的众神、众生平等氛围中，居民们充分地释放自我，构建了平等友善的秩序，踊跃参与献血、游神等活动，在诸如抬轿颠轿等行为中激发并锻造出乐于奉献、通力合作的品性，从而使他们的文化认同跨越了对地域和语言的认同，上升到对信仰、习俗乃至精神的共同追求。

在沙巴这样一个多元种族文化的大环境下，狂欢精神下的诸神平等理念有助于神庙之中友族神明的加盟，狂欢精神下的众生平等理念更是吸引了社区里其他族裔的居民前来参与问事、游神、过平安桥等活动，前述的印度裔友族人士不仅参与到本次的神诞，还在祭白虎等其他活动中扮演了主要的角色（Jinky，2020）。神诞一系列狂欢活动使得甘拜园佛祖庙名声日益彰显，成为亚庇乃至沙巴颇有影响的一间神庙，每年都有来自香港、新加坡的业界同行前来访问交流，同时佛祖庙社区也是本地政党每逢年节和党派竞选时重点宣传、争取民意的对象（Fung，2020）。

综上所述，社区中节庆神诞等活动不但增强了社区群体凝聚力，也满足了居民的社区认同心理需要，这也恰恰印证了涂尔干在《宗教生活的基本形式》

中的观点即“宗教有助于社会的整合和连续”（王铭铭，2019：71），而狂欢，作为节庆神诞等活动的戏剧性表象，无疑是其中一味颇为见效的催化剂。



游神结束回到庙宇，队伍在大殿前合影，中间是住持“济公”夫妇及弟子“哪吒”，“众神团”分列两侧，前排“青年团”轿夫们席地而坐。

参考文献：

Department of Statistics, Malaysia, 2010.

Tan, Chee-Beng. 2020. Chinese religion in Malaysia : Temples and Communities. Leiden : Brill.

Wong, Danny Tze-Ken. 1998. The Transformation of an Immigrant Society : A Study of the Chinese of Sabah. London : Asean Academic Press.

巴赫金. 1988. 《陀思妥耶夫斯基诗学问题》. 北京: 三联书店.

景军. 2013. 《神堂记忆: 一个中国乡村的历史、权力与道德》. 福州: 福建教育出版社.

《礼记正义》卷 43, 见《十三经注疏》, 1980. 北京: 中华书局.

罗伯特·F·墨菲. 1991. 《文化与社会人类学引论》. 北京: 商务印书馆.

王铭铭. 2019. 《20世纪西方人类学主要著作指南》. 北京: 民主与建设出版社.

杨庆堃. 2016. 《中国社会中的宗教》. 成都: 四川人民出版社.

赵世瑜. 2002. 《狂欢与日常》. 北京: 三联书店.

访谈对象:

Fung, Mou Poon. 2020 年 2 月口述于亚庇甘拜园佛祖庙.

Jinky Jane C Simeon. 2020 年 2 月口述于亚庇甘拜园佛祖庙.

Wong, Frankie. 2020 年 1 月口述于山打根三圣宫.

从南亚到马来亚布央谷： 基于古代印度宗教器物文化的思考

吴小红

摘要

马来西亚吉打州的布央谷博物馆（Bujang Valley Museum）除了为人们展现历史的脉络外，也具有地方历史知识兴起的时代意义特征。该馆的典藏文物大部分与印度教和佛教相关，这揭示了早期人民生活轨迹，与宗教有着密不可分的关系。本文以布央谷博物馆所展示的宗教文物为研究个案，旨在对文物的历史典藏意义进行简要解读。同时，博物馆是布央谷的考古遗址，亦很好地展示了约 3 世纪至 13 世纪的印度文化遗迹。总体而言，布央谷博物馆的馆藏，是早期印度宗教文化对外传播的一个实际例子。

关键词：羯荼、布央谷博物馆、印度化、马来西亚吉打州

一、引言

马来西亚吉打州布央谷（Bujang Valley）无疑是东南亚一个考察印度文化的重要考证据点。1830 年，槟榔屿（Penang）的海峡殖民地官员詹姆士（Lt Colonel James Low）最早发现了布央谷聚居地。僧人义净在《南海寄归内法传》

提到此地名为羯荼 (Jietu)。^[1] 在梵语里称为 Bhujaga^[2], 即大蛇之意。当地有一座日莱峰 (Bukit Jerai), 船只在远处的海面即可见此座山。3 世纪时, 10 月至 12 月海上的船只受季候风的影响, 在此地停靠等候。布央谷的其中一条支流, 慕打河 (Sungai Muda) 优越的自然地理条件形成了一个安全的港湾。可以说, 布央谷是借季风的条件所产生的聚落。

该地自 19 世纪中叶已经开始进行考古挖掘。其中, 报告指出当地矿铲丰富, 为农人制造器具, 也为寺庙建筑提供了原材料。文明历史的篇章由此掀开。当地的寺庙 (caṇḍi) 被认为是东南亚区域内印度教和佛教早期传入的地区之一。因为蓬勃的商业活动, 布央谷成为了古代东南亚一个重要的文化商业港口。2008 年, 马来西亚理科大学考古队挖掘工作发现, 邻近的峇都河流域 (Sungai Batu) 是一个比布央谷流域发展得更早的地方。当地在 5 世纪已被记录为一个拥有很多铁矿的地方, 并发掘了 3-6 世纪的铁窑遗址。铁矿的发现将整个布央谷区域历史提前了 1 世纪。2009 年 3 月 5 日的新闻发布上^[3], 这里曾是一个超过 30 座小山丘聚居地的格局, 被命名为峇都河 1 号的遗址鉴定为当时的行政中心。这个聚落的形式带动了文明的发展, 也强化了布央谷为海洋贸易港口的地位。但这里始终没有形成一个规模庞大的王国。

截至目前, 布央谷流域总共发掘了 97 处据点, 其中 16 处是具有宗教性质的据点^[4], 并遗下为数不多且珍贵的宗教文物。这是印度宗教文化向外传播渗透的有力证据。为了更好地了解此文化现象, 笔者在 2018 年 6 月 18 日参观了位于马来西亚吉打州的布央谷博物馆, 进行了实地的观察和记录。现尝试运用出版物资料、新闻报道、以及 1940 年和 1980 年两份较有代表性的布央谷文物

1 “义净从未罗瑜到羯荼。”参见义净:《大唐西域求法高僧传校注》, 王邦维注, 北京:中华书局, 2004 年, 第 140 页。

2 “□fr. *bhuja+ga*□“going in curves,” a snake, serpent, serpent-demon”参见 M.Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary 1899.

3 《星洲日报》《理大考古新发现断定, 布央谷文明推前 100 年》, 2009 年 3 月 5 日。

4 原来为 17 处, 2013 年古老的第 11 号据点遭地产发展商铲除, 此据点属公元 9 世纪的寺庙, 为布央谷区域里发现最古老的寺庙遗迹之一。

考古报告和博士论文，对器物文化和区域印度化概念进行思考。循着生活文化和历史续承的两条主线，并以底层视角来观察物质文化流动性，了解宗教文化传播的情况。本文也将例举新加坡印度文物馆（Indian Heritage Centre）一些馆藏文物作为参照。然而，新加坡印度文物馆多以收藏品和现代移民历史文物为主，恐不能全面反映当时器物流传的实际情况，故不将两馆进行平行讨论。

二、布央谷博物馆与区域印度化概念

布央谷博物馆（Lembuh Bujang Archaeological Museum）成立于 1978 年，馆内主要分为两部分，一部分主要展示与宗教相关的文物，另一部分则是 3 世纪至 13 世纪发掘的文物商品。馆外邻近的山峰，对于当时的印度教徒，寓意为圣洁之地而建立起寺庙和祭坛，成为了印度婆罗门和僧侣的祭祀场所。寺庙属于宫廷式凉亭（vimāna-maṇḍapa）的建筑模式，形式较为古朴简约没有华丽的装饰。^[5] 1936 年前后，英国考古家华尔兹（Quaritch Wales）和妻子多洛蒂（Dorothy）考察了布央谷区域的 31 个遗址。他们认为所发掘的文物都体现了区域印度化理论，并将布央谷遗址分为 4 个重要时间段：^[6]

1）第一阶段（公元 100 年至 300 年）当地挖掘到大量的陶器碎片和珠子（Roman Beads）。这可能是南印度商人携带的，并与僧侣在当地寻找合适的落脚点。

2）第二阶段（公元 300 年至 550 年）当地受到大乘佛教的影响，艺术风格则受到印度笈多王朝影响。

3）第三阶段（公元 550 年至 750 年）印度帕拉瓦王朝（Pallava）统治者来过。

4）第四阶段（公元 750 年至 900 年）当地受到南印度的影响。

5 Nik Hassan Shuhaimi, Art, Archaeology and the early kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra : c.400-1400 a.D. PhD Thesis, University of London School of Oriental and African Studies, 1984, p.438.

6 H.G Quaritch, "Archaeological Researches on Ancient Indian Colonization in Malaya". *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol.XVIII. Singapore Printers Limited. 1940. p.67.

华尔兹的工作总结报告可说是深具开创性，他提到佛教在 5 世纪时很盛行，并推断南印度玛玛拉普拉姆 (Mahabalipuram) 寺庙的建筑风格，曾被带到布央谷。布央谷在接纳了印度文化后，传播至周边的地方，包括爪哇和苏门答腊。然而，在 50 年代，他的推测受到不少学者的质疑，尤其是对于区域印度化的论点，掀起了不少的争议。一些学者认为所谓经历印度化的民族，实质上是已经有了一定的信仰，而外来的宗教为了适应当地的宗教而有所调适。人们也同样质疑赛德斯 (Coades) 所提出的东南亚印度化观点。人们普遍认为布央谷的寺庙虽是依照南印度的神祇建筑风格，却由东南亚的工匠所建造。Alastair Lamb 对于当地扮演宗教传播中心的观点持着质疑，他认为印度没有出现吴哥窟、波罗浮屠，也没有像吉打那样的遗迹。从始至终，布央谷是具有自身的文化特征。

由馆内的展品可得知，布央谷早在 3 世纪已经和南亚建立起海洋贸易，并在 7 世纪开始达到发展的高峰期。考古研究表明，布央谷在 10 世纪发展成国际港口。该区域所发掘的瓷陶、玻璃、珠子种类样式繁多；寺庙的建立也揭示了当时曾有的宗教景象。14 世纪，随着具有优越海港位置的马六甲崛起，以及各种政治宗教因素，布央谷很快就失去了其重要的港口地位。当地学者哈山 (Nik Hasan Suhaimi) 在总结考古报告时，认为早期沿海的布央谷，由河谷地区发展成为一个船只停泊靠岸中心，并受到外来佛教的影响。当时人们善用资源，建筑庙宇并使用各种瓷陶器具。大多数的庙宇是介于 10 至 11 世纪完成，建筑简朴，样式不复杂也不高。在考古据点 50 号，出土的编号 3.46 兽面神像 (Kala) 即是当时为数不多见的装饰。^[7]值得一提的是，1926 年在新加坡富康宁山 (Fort Canning Hill-Bukit Larangan) 发掘了名为“胜利面孔” (kīrtimukha) 的兽面神像。这份鉴定为 14 世纪的铜质文物，工艺精湛，是新加坡印度文物馆的镇馆之宝。同时，兽面神像在马来群岛如爪哇也广泛流传。这具体体现了印度文物在该区域的流通性。

此外，1976 至 1981 年布央谷和慕达河流域发掘了大量的器皿和瓷陶器，奠

7 Nik Hassan Shuhaimi, *Art, Archaeology and the early kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra* : c.400-1400 a.D. PhD Thesis, University of London School of Oriental and African Studies, 1984. pp438, 496.

定了其重要港口的地位。在考古据点 18 号所挖掘的唐朝镜子、玻璃花瓶，据点 19 号的宋朝陶器都被鉴定为 11-12 世纪的文物。此外，在布央谷博物馆里收藏了大量的陶瓷大瓮，以及来自波斯和印度的宝石，这说明了该地曾经历过商业贸易繁盛时期。考古报告中详细记录了当时商业活动所遗留的文物，笔者不排除这些文物也同样具有宗教祭祀功用，但碍于个人有限的知识结构，故此不细致展开。下面，笔者以布央谷博物馆的宗教文物展开列述：

三、思、业、再生：宗教信仰文物流通

(1) 象头神 (Ganesh)^[8] 是印度教非常流行的神祇，在据点 19 号所挖掘的编号 5.33 象头神少了头像，3 只手已也经消失。据左手完整的印记可推测该神像应该也戴着手镯、一串珍珠项链和臂钏。这尊神像由华尔兹在 1936 年所发现，高度为 50 公分，其王者的坐姿 (mahārājālāsana) 较为独特，与同时期在柬埔寨所发掘的交叉坐像有所分别。



图 1：在据点 19 号挖掘的编号 5.33 的象头神（摄影 / 笔者 2018 年）

8 又称为群主 (Ganapati) 是统领搞怪的小众神，为智慧的象征。有个坐骑 (老鼠)，和室建陀 (Murugan/Skanda) 是兄弟。象神左手拿着甜肉，右手拿着象牙，在印度和印度散居地都广受崇拜。

另外，在据点 4 号所发掘的编号 5.34 浅浮雕象头神像，高约 40 公分，做工略为粗糙，以它朝向左边的象鼻判断，其头部已遭到损毁。布央谷的两尊象头神像皆可追溯至 9 世纪末，由此我们可得知象头神的信仰已在当地兴起。

(2) 博物馆所收藏的约尼 (yoni/pitha)，以开放展示方式，拉近了文物与参观者的距离。约尼在形象上呈四方形，代表着生命的泉源，是南亚和东南亚早期常见的宗教器物。若和林伽的数量相比，它的数量并不多。

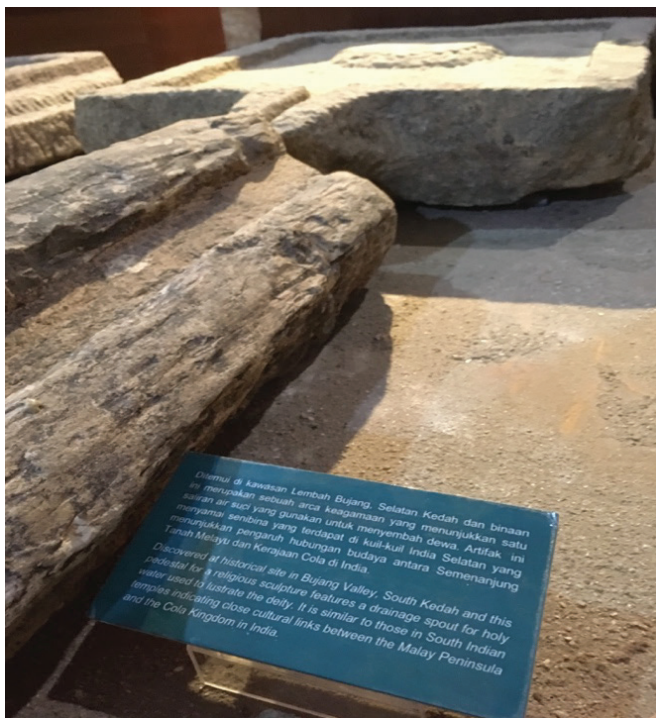


图 2：呈四方形的约尼。（摄影 / 笔者 2018 年）

(3) 此尊高 21.6 公分的佛陀铜像，是多洛蒂在据点 16A 所发现的编号 4.3 佛像。左手的与愿印 (yaradamudrā) 自然向下，掌心向外，表示布施与慈悲。这手势被广泛用于东南亚。神像右手将上衣 (uttarāsāṅga) 稍微抬起，此类的佛像多在印尼苏门答腊、泰国可见。布央谷在 9 世纪仍由大乘佛教所主导。



图 3: 在据点 16A, 编号 4.3 的佛陀像。(摄影 / 笔者 2018 年)

(4) 布央谷的寺庙遗址说明了当时的寺庙规模属小规模, 一开始应为航海的印度商人服务。1834 年, 詹姆士 (Kolonel James Low) 于北海 (Seberang Perai) 一座村庄 (Kampung Sireh Guar Kepah) 破损的寺庙里发现 “护法经文” 石碑¹⁹ (Batu Bersurat Buddhagupta)。经文内容以跋罗伐 (Pallava) 梵文书写。他发现那是一名来自赤土名为护法 (Buddhagupta) 的船员为祈求旅途安全所书写的经文, 这高 66 公分, 宽 8-9 公分的碑铭上, 被鉴定是在 5 世纪以浮雕方式画上了窣堵波, 画面上还有层层伞盖。笔者试译中文的大意如下:

ajñānāc cīyate karmma janmanah karmma kāraṇam jñānā

恶事皆因果而生, 再生也因业而起。有思, 业不再聚。缺业, 人不再生。

9 “gupta [过分] 保护, 防护。[古] 防守, 密护。” 参见 M.Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary 1899.

mahānāvīkabuddhaguptasya raktamṛittika13-vās[tavyasya?]

一位来自赤土名“护法”的航海员，

sarvveṇa prakāreṇa sarvvasmin sarvvathā sa[r]vva . . . |siddhayāt[r]ā[h] santu.

在所有情况下，以所有方式，朝向一个圣洁之旅。

早期在海上活动的社群，包括了商人、探险家、僧侣教士等，他们也开启了宗教的传播。在 Peter Skilling 的研究中，提到僧侣都会携带着圣物远行，他们也会在任何停驻的地方设立宰堵波。而这些圣物与思想、祭祀、仪轨、习俗、技术和物质文化都随之而来。^[10]由法显在回国遇险的例子，具体体现了僧人在海上携物的情况。在海上危急时，他丢弃了身上所携带的君壻、澡罐。他只怕商人将佛经佛像扔掉。^[11]同时，文物的携带和流传也很好地折射出旅者的心态，他们在海上旅程时间长，恐怕遭遇什么不测，携带宗教文物对心理起了一定的镇定作用，并促进宗教文化向外的传播发展。另外，Himashu Prabha Ray 在专著里“移动的圣物”篇章中讨论了此文物，她引述了 Peter Skilling 在研究发现此碑文的第一句经文，不曾在印度的任何文献里出现过，却在马来亚、婆罗洲岛和爪哇频频出现。^[12]这是个非常有意思的现象。它不仅揭示了梵语在特地区域的语用习惯，也通过了此类的物质文化，窥探了当时人们的宗教观。无论是印度教还是佛教都强调“思”、“业”和“再生”的教义，可见当时人们对精神圣洁的向往追求，发愿以一切的方法来达至纯净的境界。另外，当地同时期发掘的 3 块类似石碑^[13]，明显佐证了当地的佛教信仰。

10 Peter Skilling, “Cutting across categories : The Ideology of relics in Buddhism,” *Annual Report of the International Research Institute for Advances Buddhology at Soka University for the Academic Year 2004, 2005*, pp.269-322.

11 法显：《佛国记译注》，郭鹏注释，长春出版社出版，1995 年，第 141 页。

12 Himanshu Prabha Ray, *Coastal Shrines and Transnational Marinetime Networks Across India and Southeast Asia*. London : Routledge, 2021, p99.

13 Nik Hassan Shuhaimi, *Art, Archaeology and the early kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra : c.400-1400 a.D.* PhD Thesis, University of London School of Oriental and African Studies, 1984, p132.

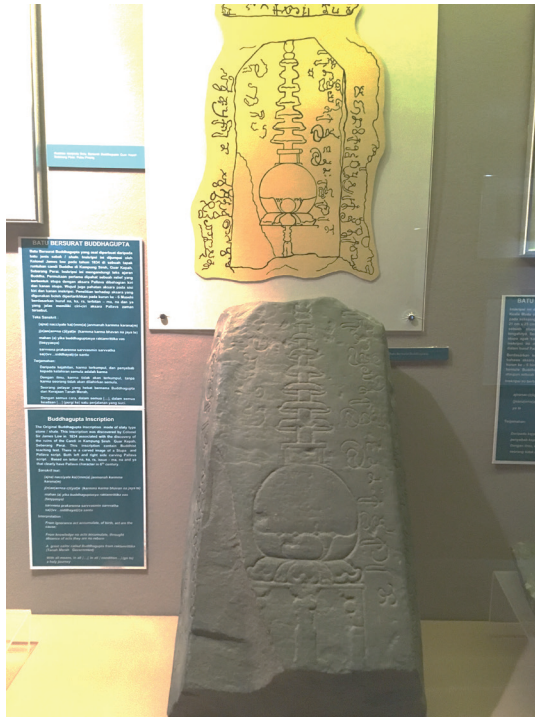


图4: 护法经文石碑(Buddhagupta Inscription “a”)^[14] (摄影 / 笔者 2018 年)

(5) 80 年代, 哈山带领的团队进行考古挖掘, 发掘了不少重要的宗教文物, 比如在慕达河谷流域挖掘水道时, 无意中发现的鬼子母 (Hārītī) 神像, 以及用绿页岩所制造的佛像。虽然其面相已经毁损, 但轮廓却依旧可见。这两个神像应同属一个时代背景, 即 7 世纪至 9 世纪。^[15]而这尊高 22.5 公分, 手持着一位小孩, 由赤陶土烧制的鬼子母女神像, 穿戴着印度长袍 (dhotī) 和日冕 (mukūṭa), 在当时的马来半岛甚至苏门答腊没有出现过类似的神像, 由此显示了祂的独特性。更为重要的是, 根据义净的记录里, 当时在印度北部, 鬼子母的崇拜很普

14 印度加尔各答博物馆复制并收藏了同样的文物。

15 Nik Hassan Shuhaimi, *Art, Archaeology and the early kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra : c.400-1400 a.D.* PhD Thesis, University of London School of Oriental and African Studies, 1984, p353.

遍。这也说明了一个事实，布央谷所接受的宗教文化不仅限于南印度一个区域。由于它的海港城市地理优势，吸引不同地方的人前来，这种宗教文化情况值得进一步探究。



图 5：（左）绿页岩所制造的佛像，（右）编号 4.149 鬼子母（Hārītī）神像。
（摄影 / 笔者 2018 年）

根据考古发现，据点 8、10、13、和 14 号的遗迹说明了沐浴（*abhiṣeka*）的宗教仪式曾在 4-5 世纪进行，其中据点 10 号持续至 8 世纪，据点 8 号则一直持续至 11-12 世纪。这段时间内，有多少的印度教或佛教的僧侣信徒来过。除了汉文的史料记录外，可考察的资料并不多。一些细致的宗教情况仍然是模糊的。从宗教文化层面而言，随着这些寺庙的遗址和出土文物，已显示信仰和祭祀曾是生活的一部分。不管是早期的约尼和林伽崇拜，到后期出土的鬼子母都是人们对神明敬畏的表现。

借助哈山在论文的报告，他总结了本身在马来半岛和苏门答腊的考察发现，4 世纪至 14 世纪出土的印度和佛教神祇包括了毗湿奴、湿婆、梵天、杜伽女神、佛陀、吉祥喜金刚、五财神、菩萨等。^[16]由此，大致可了解到神像往往是以区域性地分布，当地人们的精神信仰和宗教轨迹，均与印度教和佛教相关。此外，Jacq-Hergoualc'h 认为马来半岛早期的宗教信仰情况，佛教教义与婆罗门式的祭祀仪式均共存在同一屋檐下。^[17]另外，Peter Skilling 将“护法经文”碑文放置在一个较大的视野下进行比较而得出结论；Stephen A.Murphy 在 2016 年结合了泰国作为一个研究整体，探讨和回顾了布央谷的考古情况。^[18]这些论点显示了此地很早就进入接纳、融合、内化的阶段，通过同区域多地的比较才能发现并解决更多的问题。作为早期的文化中心，其内化再传播和演变的过程是必须探讨的。

四、从南亚到马来亚布央谷

日本学者石泽良昭指出，印度和东南亚的海上交易路径不仅是地域之间的物品交流之路，印度的文化核心精神也是透过此路径来到此地。^[19]通过庙宇和祭坛的建造、碑文、神象与佛像的流传，可见布央谷在 14 世纪前大致的宗教文化情况。作为海上的一个国际港口，让外地商人建设寺庙并不是单独的个案，属一个区域性宗教文化圈的现象。695 年，义净提及当时的吉打南部属于室里佛逝王朝。由此，这里实属佛教文化区域。一般来说，人们对历史不仅是展示，更愿意深挖，以展现深沉的文化底蕴。遗憾的是，出于政治宗教等因素，否认

16 Nik Hassan Shuhaimi, *Art, Archaeology and the early kingdom in the Malay Peninsula and Sumatra : c.400-1400 a.D.* PhD Thesis, University of London School of Oriental and African Studies, 1984, p421.

17 Michel Jacq-Hergoualc'h, *The Malay Peninsula □ Crossroads of the maritime silk road □ 100bc-1300 ad*, Leiden : Brill, 2002, p97.

18 Stephen A.Murphy, "Revisiting the Bujang Valley : A Southeast Asian entrepot complex on maritime trade route," *Journal of The Royal Asiatic Society*, Series3, no.2 (2018), pp.355-389.

19 石泽良昭：《亦近亦远的东南亚》，林佩欣译，台北：台湾八旗文化，2018 年，第 47 页。

历史的事件在当地时有报道。2016 年，当地长期从事考古的教授评论该区域仅是多神信仰，即不是佛教也不是印度教，引起了轩然大波。后来，他就此事进行了澄清。^{【20】}

另外，博物馆作为收集、收藏和展示的空间，主要围绕着物件，探讨收藏物件的物质性。文物转译展示并再现当年的生活场景，因它的独特性，变得不可替代。遗憾的是，若观察该馆近年来主办的活动仅停留在基础层面，如学习制造陶瓷、登日莱山等活动，并没有跳脱制造回顾的叙述框框。现将布央谷博物馆和新加坡的印度文物，作为一个整体来研究，因为两所博物馆收藏相似的文物。当时，作为英国殖民地政治中心的新加坡，Quaritch Wales 曾将在布央谷挖掘的文物送往该地，进行鉴定报告。如今，新加坡独立后依旧保存着相关文物。该馆通过国内馆藏互借的形式，进行了更多相关的展示和研究。比如 9-11 世纪的“8 位菩萨围绕佛像”的土制佛像，属布央谷非常珍贵的宗教文物，现可在新加坡印度文物馆见到。

同时，布央谷的考古活动仍然在持续中。重新检视这些文物，对于区域的航海文物交流具有极大的意义，因此以航海商业活动视角关注的人较多。一直以来，商业活动和宗教传播的关系是密不可分的，器物是宗教教义传播的重要载体，也成为了一种外交物品，而这种关系也可能是多向的交流，值得更多的关注。同是英殖民地的印度，对于当时的考古发现给予高度的关注和报道。其中 Quaritch Wales 在 1936-1938 年在马来亚吉打州和霹雳州两地的考古，当地的《印度时报》在 1938 年 6 月 4 日以新闻标题：在马来亚的印度城市（Indian City in Malaya）刊登了这一则考古发现。新闻中 Quaritch Wales 提到，马来亚虽没有像印度那样雄伟的庙宇，但让印度看到自身的整体变化。一系列的寺庙、早期红土矿造的庇护所等都是印度历史进程的另一个参照物。同时，考古发掘的 6 世纪印度皇室使用的铜柄刀剑、公主御用的铜镜样式和阿旃陀石窟上的壁画所绘的图像，非常的相似。其余的报章论述和报道，比如：《印度时

20 P Ramasamy : Ancients may have practiced religious pluralism in Bujang Valley, 2016.05.22, <https://www.malaysiakini.com/news/342477>, 2021.08.30.

报》在 1935 年 6 月 18 日刊登的“印度文化渗透东方 (Eastern Spread of Indian Culture)”、1957 年 6 月 16 日刊登的“在马来亚寻获印度的圣物 (Relics from India Found in Malaya)”等, 均对吉打州的考古发现有所叙述。

INDIAN CITY IN MALAYA: DISCOVERY BY DR. WALES
CALCUTTA CORRESPONDENT
The Times of India (1935) (reprinted: Jan 6, 1935, ProQuest Historical Newspapers: The Times of India
pg. 5

INDIAN CITY IN MALAYA

Discovery By Dr.
Wales

FROM OUR OWN CORRESPONDENT.
SINGAPORE.

Discoveries which throw fresh light on the course of Indian colonisation in south-eastern Asia and on the spread of Indian civilisation in Malaya have been made by Dr. H. G. Quaritch Wales, field director of the Greater Indian Research Committee, who has been working for the past seven months in Kedah and Perak (Malay States). The Governments of the two States are helping Dr. Wales with this work.

Dr. Wales has been excavating at the site of the capital of the Langkasuka kingdom, which coincides almost exactly with the spot where it is stated to be in semi-legendary Malay annals.

The site was found just south-east of the foot of Kedah Peak, where Lt-Col Low made important researches a century ago. Col. Low just missed the remains of the ancient city, because at that time they were heavily covered with jungle. The remains were first located in 1925 by a member of the Perak museum staff, but no work has since been done on them.

Relics From India Found in Malaya
The Times of India (1957) (reprinted: Jan 16, 1957, ProQuest Historical Newspapers: The Times of India
pg. 9

Relics From India Found In Malaya

ALOR STAR (North Malaya), June 14: Archaeologists have found traces of an Indian colony dating back to about 400 A.D. at Kota Kuala Muda, in central Kedah State, north-west Malaya, it was announced here today.

The relics unearthed were apparently the remains of an early Indian settlement set up by traders using the State as a port of call and gateway to East Asia.

The finds, made by student members of Malaya University's Archaeological Society, were shown to reporters by Dr. M. Sullivan, the team's field director. There were four statues, including a two-foot one of a man, which was "possibly the best piece of stone sculpture found so far in Malaya."

Reproduced with permission of the copyright owner. Further reproduction prohibited without permission.

图 6: 1938 年 6 月 04 日《印度时报》新闻截图。

图 7: 1957 年 6 月 16 日《印度时报》新闻图。

除了已有的文物和文字信息外, 马来的古典文学《吉打纪年》(Hikayat Marong Maha Wangsa) 中对此地有所描述, 不过虚实成分兼具, 不易辨认。另外, 南印度早期的古典泰米尔诗歌 Pattinapalai 中的第 191-194 行, 在描写当时注辇王朝主要港口 Kāvīrippoompattinam 的繁华街景时, 具体地描述了当时

送往当地的物品有：“来自斯里兰卡（Eelam）的食物，来自（Kalakam）的物品^[21]”，其中 Eelam 是淡米尔人在斯里兰卡的聚居地。而 Kalakam 一词，学者们推测这是位于马来亚北部或泰南地区的地方，即指当时注辇王朝的附属国布央谷。另外，布央谷也被称作 Kaṭāha, Kaḍāram^[22]等地名。在 11 世纪成书的《故事海》里，布央谷作为可做买卖的商业之地的形象出现在“Guhasena and Devamista”故事中。故事中，丈夫 Guhasena 前往布央谷（Kaṭāha）进行珠宝买卖。^[23]男主人公是在当地购得珠宝，并进行买卖。通过文学作品，可看出印度民间对于该地并不陌生，并对一个可获取高利润的国度展开了文学想象。

结 论

综上所述，以底层视角来观察该地的宗教文化传播，可见流传到布央谷的宗教器物，受到印度各地以及不同时段的艺术风格所影响。布央谷的器物和寺庙风格，不仅受印度石窟艺术影响，也具有南亚佛教艺术的影子。早期的文物形象，样式较为单一，后来受其他的因素影响。另外，人们常误将南印度对布央谷的影响认为是唯一的影响，因此只讨论南印度。然而，从图像学的演变来看，自 4 世纪至 5 世纪传入当地的佛教文物，有些是来自印度北方邦及斯里兰卡等地。由此，不能忽略整个南亚次大陆对马来布央谷所带来的整体影响。同时，南印度的注辇王朝在 10 世纪曾控制室里佛逝的属国吉打州布央谷。这一段历史足以让布央谷和印度产生千丝万缕的关系。另外，该地处于印度和中国两大文明古国之间，长期受两国的文化熏陶和技术借鉴。同时，布央谷也受到波斯和阿拉伯的商业影响。本文也仅在列述阶段，其在地化的宗教文化细节，如宗教文化的接纳实践问题，仍然具有很大的讨论空间。

21 诗句为：“ஈழத்து உணவும் காழகத்து ஆக்கமும்”

22 这也被称为 Kalagam, Kilangam 和 Kaṭāha。Kaṭāha 为地名，见于《侏儒往世书》、《大鹏鸟往世书》、《火神往世书》、《故事海》印度故事集里。波斯语为 Kalah 和 Kaṭāha。

23 Somadeva, The Ocean of the Story Vol1, trans. by C.H.Tawney's, London: Chas.J.Sawyer Ltd., Grafton House, W.I. MCMXXIV, 1924-28, p155.

教师隱性知识中的悟性创新理论框架： 以巴利文暨佛学文凭为例

李健友^[1]

摘要

本文从揭示教师隐性知识的教学论意义的视角出发，立足佛法的悟性思维，研究马来西亚锡兰佛寺大寺院所办的巴利文暨佛学文凭的教学创新过程。所谓认知学上阐述“隐性知识是人们所意识到的、所知道的，但难以用符号表达、难以编码、难以言传的知识”。佛法意会性知识同样难以言传、难以编码、难以表达，需要学习者和继承者的诠释、理解、联想和领悟能力。佛经《四念处经》指出“行者须观身如身，观受如受，观心如心，观法如法”。即要与所观事物成为一体，观察出事物的本来面目。所谓悟性思维，是指怀抱放下束缚的心态，采取隐性知识的观察方法，运用取象比类的认知模式（由直觉、想象、象征、联想、类比等要素所构成），获得求解问题之本质洞见的思维过程。研究发现，佛法的悟性创新不仅要充分运用主题知识，更需要巧妙地借助于非主题知识的触类旁通式启发创造性地解决问题。另一方面，教师隐性知识产生于佛学实践，同时也具有深厚的教学论意义，具体体现在教师隐性知识可以成为佛学内容，创新佛学方法，更新佛学观念，改善佛学评价。

关键词：教师；隐性知识；创新；悟性思维；佛学文凭；教学论

1 李健友（Lee Kean Yew），马来亚大学经济学博士，卓越设施与物业管理所有人，兼职为马来亚威尔斯国际大学研究员与高等教育顾问。研究兴趣涵盖佛学研究、阿毗达摩义论、家族企业研究、知识管理、东南亚研究和发展研究，在 Sage、MIT Press 和 Taylor & Francis 等具有影响力的期刊上发表过文章。同是，李健友也是巴利文暨佛学文凭毕业生，颁发于斯里兰卡佛教学与巴利语大学。

一、引言

马来西亚是一个多元民族、多元宗教与多元文化融合的社会，从狼牙修等古国的佛教发展到当代佛教，在长期的历史发展过程中，马来西亚佛教逐渐形成了独具特色的本土化佛教特色，并形成了复杂的国际性佛教多元和谐发展的格局。马来西亚佛教最底层的文化积淀层是以古代印度文化为主，中国史书中记载的狼牙修、吉打、吉兰丹、盘盘、丹丹等古国受印度文化浸染尤深，基本都是佛教与印度婆罗门教同时存在，相互影响。到室利佛逝国（公元7世纪——13世纪）时期，室利佛逝国在东南亚地区作为大乘佛教中心的地位影响了马来西亚佛教，因此这一时期的佛教文化积淀层以大乘佛教为主，间以南传佛教；此后泰国素可泰王朝、阿瑜陀王朝等泰国、斯里兰卡对马来西亚的影响也反映在文化上，这一时期的佛教积淀层主要以南传佛教为主（释显性和郑庭河，2020）。18世纪末期，英国开始其在马来半岛的殖民统治。当时英国殖民政府对当地宗教信仰采取不干涉策略。在这样的空间下，南传佛教、北传佛教获得了相对自由的发展空间，南传佛教与大乘佛教同时发展。根据佛教的历史，阿育王（Ashoka）是公元前3世纪，印度孔雀王朝的第三位君主，即位时对人民的统治手法宛如一名暴君，据说在征服羯陵伽国时亲眼目睹大量的屠杀场面，深感悔悟，于是停止武力扩张，而采用佛法征服，并定佛教为国教。阿育王为了宣扬佛教，并要人们遵守理法，在国内建立了许多石柱，刻上敕令^[2]和教谕，称为“法敕”。法敕都是一些道德方面的律令，例如孝敬父母、为人诚实等。

悟性，意思是指对事物的感知力，思考力，洞察力；主要指对事物的理解能力和分析能力。悟者，吾之心也！一人一悟性，只可意会，难以言传之智慧也！正所谓：“师父领进门，修行靠个人。”悟性是突然的领悟或者是如佛家所说

2 刻在石柱上的勒文称为石柱法敕，有七种。Allahabad、Meeru[^]t、Laud[^]liya[^]-Arara[^]j、Laudiya[^]-Nandangarh 等地的石柱法敕是第一种到第六种，Rampu[^]rva 的法敕则是七种都包括。此中第一种到第六种，公布于即位后二十六年，第七种是即位后二十七年的布告。语言方面，有些碑文是以一般民众所通用的语言镌刻，有些是各地方的方言。又，所使用的文字是布拉夫米（Brahmi）文，但在 Mansehra、Shabazgarhi 发现的碑文则是使用 Kharos[^]t!hi[^] 文字，在达基西拉发现的是闪族语。

豁然开朗，不是抽象中漫长推论的产物。悟性在中国传统文化中渊源很深，儒、释、道文化都对悟性有不同程度的认识。儒家主张“格物致知”而“豁然贯通”（冯凭，1986；侯才，2003）；禅宗强调引导人们直接面对事实，破除常规积习对于心性的障蔽（王树人和喻柏林，1996；高小斯，2008）。铃木大拙指出，“悟可以解释为对事物本性的一种直觉察照，与分析或逻辑的理解完全相反”（铃木大拙，1998，2013）。道家主张“万物并作，吾以观复”（王树人和李明珠，2006），提出“无”为虚静自在、灵活妙用之心境，而“有”则是“无”之方向性，因此“玄”正是“无”与“有”之转化融合等理念（牟宗三，1997）。在佛法语境中，悟性或开悟不仅仅是大德尊者所具有的一种身心修证状态，比如大彻大悟，也是普通人所能及的日常修习和践行状态。在佛教、文化和生活中，悟性是共同的集体潜意识，认可某人“悟性好”是极高的赞誉。本研究的立场是：悟性潜能人人皆有，现实能力表现不同而已，悟与迷之间的转换是每个人的经历体验；在此仅关注普通人所能具有的悟性，侧重于悟性的思维层面，尤其是创新过程中悟性思维的运用，不提及其他方面。

佛经《四念处经》^[3]指出“行者须观身如身，观受如受，观心如心，观法如法”。即要与所观事物成为一体，观察出事物的本来面目。四念处是在身、受、心、法这四个处所，以不净、苦、无常、无我四法的正念，而生起智慧的观察，就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，以达到破除我们执着的净、乐、常、我四个颠倒。依据经典中说，认真修学四念处的人，快者七天，慢者七年方可证悟初果。经典中又说：四念处是能使众生清净，克制一切烦恼和悲哀、祛除痛苦和忧愁，而走上正道、觉悟涅槃的唯一之道。在教育活动中，大量的隐性知识往往被人们所忽视，而它像一只“看不见的手”很大程度引导着教师在教学过程中所表现出来的各种行为、态度，价值取向等。基于此，在佛学院

3 佛陀在经典里极力称赞修行四念住（satipatthana）——觉知的建立。佛陀在《大念住经》（Mahasatipatthana Sutta）中谈到其重要性，称其为一乘道（ekayano maggo）——唯一的道路，可以使众生清净、克服忧叹、灭除痛苦、实践真理和体证涅槃。（注：长部二 Digha-nikaya 2）在这部经中，佛陀开示了一个实用的方法，藉由持续不断地观察身体（kayanupassana）、持续不断地观察感受（vedananupassana）、持续不断地观察心（cittanupassana）、和持续不断地观察心的内含（诸法）（dhammanupassana），（注：长部二 Digha-nikaya 2）以发展自知的能力。

中有效地开发教师的隐性知识就有着非常重要的意义。如教师在挖掘自己的隐性知识的同时,其知识面也会变得开阔,教师想要挖掘自己的隐性知识,可以加强教师团队建设,在合作中实现知识分享。他人也是自己发掘潜力的重要因素,教师团队之间获得隐性知识及知识的共享是一条非常重要的途径,通过佛学院成员们的紧密沟通,模仿与练习,思想上的领会,由此增强教师团队的默契和稳定性,有利于提高佛教教育的综合素质,提升教学质量。

从知识创造和教学的角度,野中郁次郎(Nonaka)借助于博兰尼(Polanyi)的隐性知识概念,提出了隐性知识和显性知识之间相互转化的SECI模型(Polanyi, 1962; Nonaka, 1994),在知识管理领域得到越来越多的认可(Nonaka等, 2006; Wang和Gong, 2010; 王馨, 2012)。不过,该研究尚未打开隐性知识的黑箱,没有阐明隐性知识是如何在悟性互动中产生和演化的。悟性创新不仅要充分运用主题知识,更需要巧妙地借助于非主题知识的触类旁通式启发创造性地解决问题;教师团队通过运用取象比类的认知模式,在生活世界和科学微世界之间实现有效的跨域映射,进而获得新洞见和新方案。

本研究的主要贡献在于构建巴利文暨佛学文凭的教学悟性创新过程模型,包含:(1)知止——主题知识领域求解卡壳,(2)归零——放下束缚回归问题原点,(3)内观——运用观察的方法获得原创的总体思路,(4)启发——在非主题知识领域通过联想与类比触发跨域的相通启发,(5)洞见——获得求解问题的清晰本质洞见,(6)落地——通过严谨论证构建佛学创新方案等6步骤动态过程。此外,所选取的佛教教育创新情境,提供了悟性与理性思维互补接轨的实例,为佛教教育思维方式的会通融合提供了生动的启示。

二、马来亚锡兰佛教会和斯里兰卡的佛教教育

斯里兰卡过去有多位国王,曾公布“禁止杀害畜生”的命令,奉行佛陀不杀的教诫,因此曾有很多饲养禽畜为业的人改行。政府供养具有才能及有职位僧人的饭食。如佛使王(Buddhadasa)时,曾规定供养全国说法僧人的饮食、用物及侍役人。哇诃罗迦帝须王(Vobarikatissa, 269~291)曾施舍三十万货币,

使僧人脱离借债。古时斯里兰卡有些国王，为了表示对佛教的虔诚，在作大功德时，曾短期地施舍自己的王位或国土奉献佛教，把国家委托大臣们处理，这当然是在国家太平无事时。如施舍期内，偶然发生事变，国王可以及时恢复管政。这种施舍的仪式，表示对佛教最高的崇敬，为佛教作最大的贡献，同时也影响到全国人民对佛教的信仰。

1895年，一批发心的斯里兰卡锡兰人士正式在马来亚成立锡兰佛教会。自1894年起，他们就开始向当时的英殖民政府请求一块两英亩的土地建佛寺。由于当时大部分锡兰人都居住在吉隆坡的十五碑（Brickfield），因此十五碑也就成为了他们建佛寺选择。位于隆市中心十五碑柏哈拉路的锡兰佛寺（Buddhist Maha Vihara），至今有127年历史。据说不仅是英属马来亚的一座佛寺，亦是斯里兰卡第二间在海外建设的佛寺，第一间最悠久的锡兰佛寺座落于太平的菩提兰卡拉玛（Bodhi Lankarama Buddhist Temple）。

作为南传佛教在我国的精神堡垒，由德高望重的达摩难陀长老主持，可惜长老于2006年8月31日中午12时40分于梳邦再也医院圆寂，享年87岁，目前由达摩拉达纳尊者担任我国南传佛教首座长老。在85年前，锡兰佛寺成立“周日佛法学校”，是马来西亚国内历史最悠久的佛法学校。目前学员包括成人小孩，人数总计高达1300多人。斯里兰卡的僧人都能够背诵《法句》，他们讲经时经常引用《法句经》。《法句经》是巴利经典经藏第五部——小部中的第二经，巴利文为 dhammapada（dhamma 意为法或佛的言教，pada 意思较多，主要有足、项目、词、句、诗行等意）。斯里兰卡佛学院认为想要学佛法的人，有些是上了年纪的老年人，尽管有些老年人识字不多，并不等于他们的信心、善根、悟性、生命体验少人一等。因此，宜将佛法的本质从文化适应中拱择出来。《法句经》云：“法归分别，真人归灭。”要进入佛寺院，宜按“听闻正法，如理作意，法次法向”次第分明。

在未讲到巴利文暨佛学文凭之前，应先简单介绍现代斯里兰卡一般佛教教育的情形。斯里兰卡比丘沙弥自出家后，首先就是受教育，具有初级教育程度的人，即进入佛学院就读。佛学院分两种：1. 初级佛学院（Mulika-parivena），2. 高

级佛学院^[4]（Uparparivena）。初级佛学院受教育三年，科目分三个主要部分，随学僧志愿选读，规定入学年龄14～21岁。如学僧曾受完国民教育，可即列入初级佛学院。高级佛学院，学僧入学后，修学最少三年，最多七年，而且以主要科目为主。主要科目是僧伽罗文、巴利文、梵文、哲学、历史、演讲艺术、佛学等；次要科目是英文、陀密罗语、兴都语、地理、数学等。^[5]

佛教星期日学校发展至今，对一般青年以及儿童接受佛教教育，收到了非常宏大的效果。他们不但以佛法修养身心，选择过正当的生活，做一个良好的公民和佛教徒，同时对佛教的历史及教法有了更深的了解。斯国自获得独立后，佛教星期日学校，一般都设在佛寺中，由寺中住持管理，教师由资深的出家人及在家信徒担任。但在家教师，必须先获得青年佛教会结业证书和许可，一般人是不能获得担任佛教星期日学校教师的。凡是适龄男女学童或青少年，都可报名就读，从初级到高级，共分七级，每级学习一年。上课时间，每星期日上午八时至十二时。上课前，先集合全体学生，由比丘领导举行简短的佛教仪式，授予与五戒和念诵三宝经文。完毕后，学生才进入教室上课。

佛教星期日学校，所授课程依教育程度高低而编订，有念诵经偈，如《吉祥经》、《三宝经》、《守护经偈》、《佛功德庄严经》、《念住经》、《法句经》、《佛传》、《阿毗达磨》、《大史》等。总之，凡是曾在佛教星期日学校就读过的儿童或成人，都努力养成良好的行为，了解佛教的道理，然后再以他们的所能贡献社会国家。斯里兰卡佛教徒，尤其是出家比丘，热心向外国弘法，表现积极，成绩可观。他们的贡献和成就，胜过任何一个佛教国家，让世人都知道斯国为传扬佛教的国家。斯国比丘也富有能力和经验向外国传教，他们在国内外成立摩诃菩提会，佛教学与巴利语大学，建佛寺精舍，训练有素养的比丘轮流驻外弘法。尤其他们的英语基础很好，能直接用英语演讲佛法及

4 除了佛学院，另外还有一种学位考试制度，巴利语名为“哲士等级”，分初级、中级和高级三等，每年9月举行考试。报考的比丘、沙弥，并不规定学历，凡在佛学院读书的各级学僧都可报考，但最初只能报考初级。初级考试及格，才可报考中级，考得中级才可报考高级。至于俗人有同等程度的，也可报名考试。在斯里兰卡，比丘、沙弥考得哲士学位，是非常受人尊敬的事。考得哲士学位的人，同时可担任僧教育最高的负责人，成为优秀的佛教传教师。

5 斯里兰卡一般佛教教育的情形可参考（C.Dipakson：《锡兰佛教史》，第303-304页。）

著作，使欧美人士能容易了解。

斯里兰卡佛教学与巴利语大学是斯里兰卡最大的国立佛教大学，它依据1981年第74号国家议会法案创立，由斯里兰卡高等教育部拨款和管理，为英联邦大学协会（The Association of Commonwealth Universities）成员，1982年正式开放。此大学旨在弘扬上座部佛教，推动巴利文和相关领域的研究。大学的创始人是著名的罗睺罗长老，他的英文著作《佛陀的启示》被译成中文，为我们所熟知。现任校长是苏玛（Gallele Sumanasiri）长老。苏玛长老曾留学印度德里大学，并取得哲学博士学位，也曾留学北京大学，有英文著作《佛教与儒家》、中文著作《学习巴利文——初级》和一些僧伽罗文著作。大学现有佛教学研究和语言研究两个学院。佛教学研究学院下有佛教哲学系、佛教文化系、宗教学研究比较哲学系、考古系。语言研究学院下有巴利文系、梵文系、僧伽罗文和现代语言系、英文系。课程设置以上座部佛教为主，也开设有大乘佛教课程。还有诸如印度教、基督教、伊斯兰教等宗教及东西方哲学课程。

三、文献回顾，概念框架和方法论

铃木大拙指出，“悟可以解释为对事物本性的一种直觉察照，与分析或逻辑的理解完全相反”（铃木大拙，1998，2013）。道家主张“万物并作，吾以观复”（王树人和李明珠，2006），提出“无”为虚静自在、灵活妙用之心境，而“有”则是“无”之方向性，因此“玄”正是“无”与“有”之转化融合等理念（牟宗三，1997）。在儒、释、道语境中，悟性或开悟不仅仅是大德高僧所具有的一种身心修证状态，比如大彻大悟，也是普通人所能及的日常修习和践行状态。悟性是一种直觉洞察力，强调回归本心，回到问题原点，放下非此即彼的二元对立执见，从不同事物之间的深层联系去发现共同属性，进而提出富含本质洞见的新思路。悟性思维是指怀抱放下束缚之心态，采取隐性知识的观察法，运用取象比类认知模式（由直觉、想象、象征、联想、类比等要素所构成），获得关于求解问题之本质洞见的思维过程。

悟性思维包含放下束缚之心态、隐性知识的观察法、取象比类的认知模式

以及获得本质直观洞见四个组成部分。放下束缚之心态开启了悟性思维的过程，隐性知识的观察实现了对事物特征的整体象征性把握，取象比类的认知模式通过联想与类比在象的动态流转中发现相通属性，由取象比类到获得本质直观洞见往往是一个突然的、跳跃性的过程。可以说，悟性思维具有整体性、动态性及悖论双方相生相克性。隐性知识是麦可·波兰尼（Michael Polanyi）在1958年从哲学领域提出的概念。他在对人类知识依赖于信仰的考查中，偶然地发现这样一个事实，即这种信仰的因素是知识的隐性部分所固有的（Polanyi, 1962）。波兰尼认为：“人类的知识有两种。通常被描述为知识的，即以书面文字、图表和数学公式加以表述的，只是一种类型的知识。而未被表述的知识，像我们在做某事的行动中所拥有的知识，是另一种知识。”他把前者称为显性知识（explicit knowledge），而将后者称为隐性知识（tacit knowledge），按照波兰尼的理解，显性知识是能够被人类以一定符码系统（最典型的是语言，也包括数学公式、各类图表、盲文、手势语、旗语等诸种符号形式）加以完整表述的知识。隐性知识和显性知识相对，是指那种我们知道但难以言述的知识。

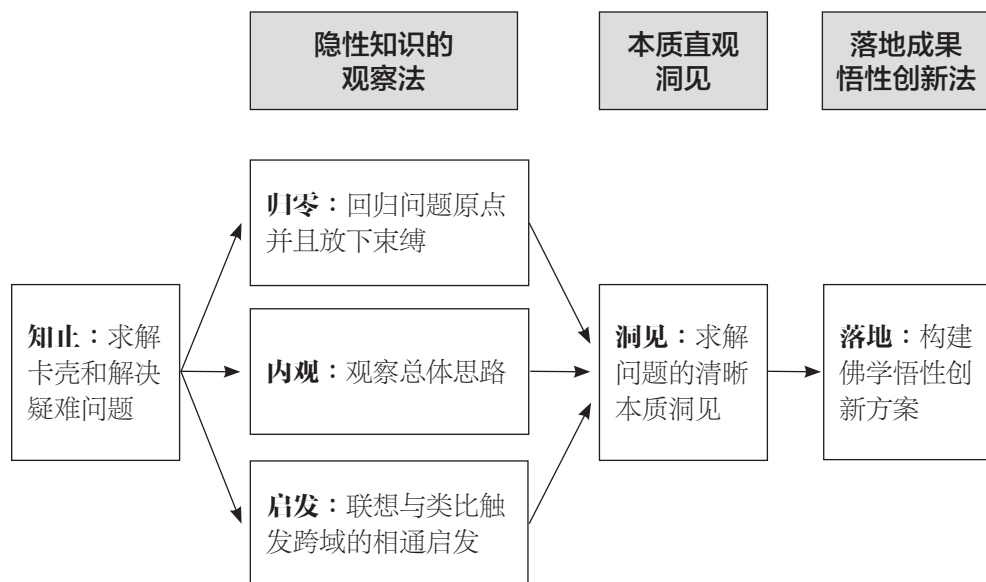
隐性知识是存在于个人头脑中的，它的主要载体是个人，它不能通过正规的形式（例如，学校教育、大众媒体等形式）进行传递，因为隐性知识的拥有者和使用者都很难清晰表达。但是隐性知识并不是不能传递的，只不过它的传递方式特殊一些，例如通过“师传徒授”的方式进行。另外，这里需要区别“个体性”与“主观性”。波兰尼认为，和主观心理状态之局限于一己的、私人的感受不同，个体知识是认识者以高度的责任心（responsibility），带着普遍的意图（universal intent），在接触外部实在（external reality）的基础上获得的认识成果。可见，个体的不同于主观的，关键在于前者包含了一个普遍的、外在的维度。隐性知识总是与特定的情景紧密相联系的，它总是依托特定情境中存在的，是对特定的任务和情境的整体把握。这也是隐性知识的很重要的特征（刘丽萍，2004）。

（Tony Becher）认为，研究生在进入某一学术领域的过程中，会接触到两种主要的隐性知识：一种是从长期从事该学术活动的经历中发展而来的知识，是一种该院系精英都会充分掌握的实践性几乎潜意识的知识或能力，其中最重

要的部分是了解、掌握该学术经典部分的知识与要求。另一种是学生在其研究学习过程中自己所领悟的知识，它同前者一样，也可能用于指导行动（托尼，2008）。此外，赫尔辛基技术大学（Helsinki University of Technology）知识管理小组的学者认为，学生应获取的隐性知识有两种类型：第一种与适应学术领域生活相关的隐性知识，包括学生和教师团队之间的社会交往的习惯等。比如，通过跟教师团队做对佛教经典与佛陀学说的研究佛学，学生可以体会到教师团队如何做事情、正在做些什么研究；第二种是把学习到的理论知识应用到实践中的隐性知识。例如，学生可以在教师团队的引导下发现实践悟性思维的最好解决方法（黄荣怀和郑兰琴，2007）。

SECI 模型中的外化过程。Vito Albino 等研究人员归纳出了知识转移的四个框架：转移主体（actors）、转移意境（context）、转移内容（content）和转移媒体（media）（Albino et al., 1998）。此外，基于真隐性知识和伪隐性知识的特性，李伟李伟和郭东强（2017）曾提出了两主体间伪隐形知识转移的语言调制模型以及两主体间真隐性知识转移的联结学习模型。在完善有关隐性知识转移研究的基础上，笔者构建了出家人教师和在家信徒教师负责制下师生隐性知识观察的三种模型：归零——回归问题原点并且放下束缚，内观 - 观察总体思路和启发——联想与类比触发跨域的相通启发。在本研究中，我将悟性思维中的放下束缚之心态、隐性知识观察法、取象比类认知模式、获得本质洞见四大特征，以及悟性创新中的跨域启发和新知识类型等内容，作为佛学悟性创新的理论基础，试图通过案例研究在这些目前尚未建立联系的理论和概念之间发现新的联系，进而构建出佛学悟性创新理论框架。图 1 为这个概念架构。

图 1：隐性知识中的佛学教学悟性创新理论框架



资料来源：王树人和李明珠，2006；铃木大拙，1998，2013 和 Polanyi，1962

隐性知识情境是一个存在于师生的主观背景和客观环境之间的概念，是为两者提供交互作用的时空平台。隐性知识转移的情境是师生能够感知和利用隐性知识的综合，一方面受到师生感知和利用隐性知识能力的影响，如师生的认知能力、知识结构和思维模式等；另一方面，师生所处的客观环境也决定了情境中隐性知识的数量和质量。隐性知识转移的情境首先应是物质的，如阿育王礼堂（Wisma Dharma Chakra）、会议室等。笔者曾对吉隆坡十五碑的锡兰佛寺进行了调查，发现较多佛学院的在家信徒是窝在佛塔（Chetya），除了供奉佛舍利，也收藏了来自世界各地不同传承的佛像、或是在主殿安静的状态下打坐禅修。

“Wisma Dharma Cakra”前面的主殿建于 1894 年，是十五碑佛寺成立时最初的建筑结构。主殿面积不大，供奉了一座佛像，旁边有一座卧佛。通常信徒来到十五碑佛寺时，都在此礼佛。除了平常一些诵经仪式外，许多信徒也在此打坐宁静的环境让信徒心灵获得一时的平静，有利于创造信徒佛法生间隐性知

识转移的情境。其次，信徒可前来进行婚姻注册、初一十五的祈福仪式、预约布施（Dana）以及佛法开示（Bana）、星期日的佛学班等。另外，佛寺中的两棵被围栏围起来茂盛的大树，就是远从斯里兰卡接种而来的菩提树。据说悉达多太子（佛陀俗家身份）独自一人，走到一棵枝叶繁茂的毕钵罗树下，拾了一些草叶铺了一个座位，面向东方，盘腿静坐。终于，在十二月初八的凌晨，大彻大悟。而这一棵佛祖选择悟道盘坐的大树，就是后来的菩提树。实践周日佛学班社团是一种非正式群体，成员 / 有着共同的关注点、同样的问题或者对同一个话题的热情，通过在不断发展的基础上相互影响，加深在构建佛学悟性创新方案。

本研究在设计上是同一个佛学文凭的三个悟性创新案例研究，目的是产生理论模型和进行解释说明。由于本研究的目的是构建全新理论框架，并且包含互动过程，我需要采用案例研究方法（Eisenhardt, 1989; Eisenhardt 和 Graebner, 2007; Siggelkow, 2007; 李平和曹仰峰, 2012）。为了使案例提供有效的说服例证，一方面，我力求在前面的理论阐述阶段做到自足自立，厘清所提到的构念；另一方面，我将在三个案例中的问题分析过程中，使卡壳问题更贴近于理论构念，有选择地提供与之息息相关的细节，让读者就每一个构念看到具体的实例（Eisenhardt 和 Graebner, 2007）。本案例研究采用了理论抽样的方式。选择这些案例，是因为它具有非同寻常的启发性，是如同“会说话的经典”一样的启发性案例，是难得的研究机会，也非常适合说明和扩展不同构念间的相互关系和逻辑（Eisenhardt 和 Graebner, 2007; Siggelkow, 2007）。这比喻为解剖一部会说话的经典，其意义在于如果发现它会说话的原因是某种悟性突变，那么通过本质直观洞见进行悟性创新就可以使其他的经典也会说话。

案例研究大约持续了 1 年时间，从 2015 年 1 月到 2016 年 1 月。研究所用的主要是巴利文暨佛学文凭课程所遇到的疑难问题是 90—120 分钟的半结构化访谈，大约进行了 10 次访谈，包括整个佛学文凭成员、教师团队和佛学领域内比丘和世尊这三种类型的被访谈者对同一事件所提供的互补信息；佛学院成员和教师团队之间对同一事件所提供的细节和事实之间的印证；一些受访者不止访谈一次。在每次访谈前，先向被访谈者提供半结构化访谈提纲，在访谈时保

持足够的开放性，以便摆脱预设的理论框架的束缚，不断发现更多新鲜的信息，更客观地了解佛学院互动的真实情景，并在这个过程中实现理论和现实之间不断的往复循环。在初稿写就之后我几易其稿，每次都就文稿内容与受访者沟通，进一步深化、改进和精炼理论、案例及其映射关系。

四、巴利文暨佛学文凭课程：佛学的重要议题与教义

表格1呈现巴利文暨佛学文凭（英文媒介）课程的议题与教义。教师由资深的出家人（Bhante Ayagama Siri Yasasi, Bhante P. Samitha, Bhante Seela 和 Bhante Punjabi Maha Thera）及在家信徒担任。但在家教师，必须先获得锡兰佛寺大寺院结业证书和许可，例如：Uncle Vijaya Samarawickrama, Sister Loo Mew Ling 和 Brother Lo Yean Meow。佛教社会尺度（Buddhist Social Dimensions）介绍了佛教经典和基础教义，解释正念之重要性，应用佛教伦理^[6]及教义缔造个人与社会和平安康。佛教社会尺度教育是关于佛教道德思想、道德观念的学说，主要是用来调解佛教信徒之间的关系，以及佛教信徒与普通人群之间的关系，是规范佛教信徒在修持实践过程中的道德准则和道德规范，佛教在其长期的发展过程中形成了一套完整的伦理道德体系。佛教的伦理道德本文认为主要体现在：“止恶修善”的善恶报应之因果观；“戒杀放生”的众生平等之慈悲观；“清规戒律”的遵纪守法之自觉观；“知恩报恩”的尊老爱幼之孝亲观等方面。佛教伦理道德的建设目的主要在于指导佛教信徒的修行实践，教导人们如何善待众生完善自身的人格等为主导，以此来达到去恶从善、转凡成圣的人生最高境界。佛教的这种伦理教育对于我们人类的伦理普世教育具有重要积极作用。在佛教经论中将善法称为白业，将恶法称为黑业，白业是指清净无染污之法，黑业是指污浊染污之法。白业是属于净业，是众生的善行，通过善行可以去除烦恼达到安隐涅槃；黑业是属于染业，是众生的恶行，而恶行能造三恶道业轮回生死。

6 佛教伦理可参考 K.N. Jayatilleke, *Ethics in Buddhist Perspective* (1984), Kandy, P.I. 和 P.D. Premasiri, 'Ethics', *Encyclopaedia of Buddhism* (1990), Vol.V. pp. 144.

佛教社会尺度课程介绍《尸迦罗越经》Singalovada Sutta^[7]，为巴利经藏长部行道篇的第八部经。当时，佛陀住在王舍城附近的竹林精舍。佛陀看到居家者之子尸迦罗越应时早起，离开王舍城后，湿衣、湿发，合掌向东方、南方、西方、北方、下方、上方等六个方位礼拜。于是，佛陀问及其理由，然而，居家者之子尸迦罗越却无法回答。于是，佛陀向居家者之子尸迦罗越讲述了圣律中的六种礼拜方法。佛陀指出，在圣律中，东方为父母，南方为阿闍黎，西方为妻儿，北方为亲朋好友，下方为仆役劳作者，上方为沙门、婆罗门。虔诚礼拜此六方，则可获得十四种远离恶趣的六方遮护，取得战胜此世界和彼世界的成就，当身体坏灭，死后可再生于善道的天界。居家者之子尸迦罗越欢喜顶受佛陀之教诲，当即皈依佛、法、僧三宝，成为优婆塞弟子。

另一方面，佛教社会尺度课程介绍了《巴利藏长部经第二十六（Cakkavattisihanada Sutta）》中明明白白地说贫穷是一切非义与罪行之源。诸如偷盗、妄语、暴行、憎恚、残酷等，莫不由此而生。古代的帝王，和现代政府^[8]一样，尽力想以惩罚来抑止暴行。同在这《长部经》里的另一经 Kutadanta Sutta 中已说明这种方法是何等的徒然。它说这种方法绝不能成功。反之，佛倡议要免除罪恶，必须改善人民的经济状况：应当为农人提供稻谷种子和农具，为商贾提供资金，对雇工给予适当工资。人民都有了能够赚到足够收入的机会，就会感到心满意足，无有恐怖忧虑，结果就国泰民安、罪行绝迹了。因为这缘故，佛陀就告诉在家众，改进经济的状况是非常的重要。但这并不是说他赞成屯积财富，贪求执着。那是和他的基本教诫大相径庭的。他也不是对每一种的谋生方式都同意。有几种营生如制造贩卖军火等，他就严词斥责，认为是邪恶的生计。

7 如是听闻，居家者之子尸迦罗越对佛陀如下说道：“尊师，实在是殊胜！尊师，实在是神奇！尊师，恰似扶起跌倒者，打开覆盖物，给迷路之人指明道路，为了让有眼之人看到诸色而在黑暗中点亮灯火。像这样，世尊采用多种方法阐明了法。尊师，从今以后，我皈依世尊、法以及比丘僧团。请世尊接受我为优婆塞，做我一生的归依处。

8 在《佛本生经》【注九】里的十王法（国王的十种职责）经 Dasa-raja-dhamma Sutta 中，佛曾作过解释。当然，古代的“国王”一词，在今天应当用“政府”一词来代替。因此，“十王法”可适用于今日的一切政府官员，例如国家的元首、部长、政界领袖、立法及行政官吏等。十王法中的第一法条是豪爽、慷慨、慈善。执政的人，不可贪着财产，应当为了人民的福利而散财。

早期佛教——对于各种不同问题的解释（Early Buddhism-Basic Doctrines）这节课介绍了佛教的基本教义，缘起、法印、四谛、八正道、十二因缘^[9]、因果业报、三界六道、三十七道品、涅槃，以及自成一体的密宗法义等。佛教的教义，释迦牟尼用缘起论来观察人生，得出“四谛”。谛：是真理的意思。四谛指苦谛、集谛、灭谛、道谛^[10]。四谛被称为佛教教义的总纲，又称为佛学的“四个真理”^[11]。

（一）苦谛：是对社会人生以及外部环境所作的价值判断。认为世俗世界本性是苦。

（二）集谛：解释人生充痛苦的原因。

（三）灭谛：指解除痛苦，也就是佛教徒追求的最终归宿。佛教认为最高的理想境界就是涅槃。

（四）道谛：指超脱“苦”、“集”的世间因果关系而达到出世间之涅槃寂静的一切理论说教和修习方法。八正道，佛教 8 种通向涅槃解脱的正确方法或途径。包括：——

1. 正见：对佛教教义的正确理解；
2. 正思：对佛教教义的正确思考；
3. 正悟：说话要符合教义，不说一切非佛理之语；
4. 正业：从事清静之身业，按佛教教义采取正确的行动；
5. 正命：符合佛教戒律规定的正当合法的生活；
6. 正精进：按照佛教教义努力学习和修行；
7. 正念：铭记四谛等佛教真理；
8. 正定：集中精力，专心致志修行。

9 十二因缘法可参考 Piyadassi Thera, Dependent Origination : Paticca Samuppada. Kandy Buddhist Publication Society, 1971 (2nded.)

10 四谛，苦谛、集谛、灭谛、道谛可参考 Narada, The Buddha and his Teaching, 3rd.ed., K.L. BMS, 1977, ch.33-34 和 Piyasila, The Buddha's Teaching, P.J.FOBM 1987 ch. 24, p.228ff.

11 佛学的“四个真理”可参考 Gunaratne, V.F., The Significance of the Four Noble Truths, Kandy, Buddhist Publication Society, 1973, The Wheel Publication No 123.

十二因缘对于各种不同问题的解释指一切事物均处于因果联系中，并依一定条件生起变化，以此来解释世界、社会、人生以及各种精神现象产生的根源。三法印解释把自己的基本教义归结为三条，即“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”，就是说，必须承认世界是无常的，要毁灭的；一切事物和存在都是不实在的，虚幻的；人生的目的，就是追求永远安静的境界。

佛教之历史背景——约在公元前3世纪（Early History of Buddhism up to 3rd BC）的课程探索亚洲国家的佛教历史。首先介绍三次结集，展示导致僧团分裂原因和介绍早期佛教部派哲学^[12]与文化倾向。商业和手工业的兴盛，促进了城市的形成和繁荣。在吠陀时代，印度只有村落；吠陀末期出现规模略大的聚落，后来才逐步形成周围建有围墙的城市。在佛陀的时代^[13]，据说著名的大城市有八座，即王舍、吠舍厘、舍卫、波罗奈斯、阿瑜陀、瞻波、侨赏弥、咀叉始罗。国家以城市为中心进行统治，兼控周围的聚落、村落等农牧业地区。王权由此而日益巩固和扩大，国王被认为是“人中最上者”，具有很大权势，地位空前提高，有些智者也为之倾倒，说什么“智者下劣，有权者优越”。当时北印度各国大都已演变为世袭的君主制，少数保留有传统的贵族共和制，释迦牟尼所在的迦毗罗卫国就是。城市也是手工业和商业的中心。富商大贾正在成为社会新贵，介入社会政治生活。各种行会纷纷涌现，佛经中就有十八种行会之说。行会的首领被称为“长者”，在社会经济中占据重要地位，在政治上也有很强的影响力。从恒河中下游的总体局势看，国王与上层工商业者，即属刹帝利和吠舍种姓，是社会上最活跃的等级，并占据统治地位。

关于三次结集，佛陀在世的时候，佛的教导并没有任何的文字记载，在佛陀入灭大概五百年之后才开始书写成文。第一次书写成文是在斯里兰卡。我们现在所接触到的佛陀正法、律，是通过历代的长老们口口相传，再经过结集、

12 早期佛教部派哲学可参考 H.W. Schumann, *The historical Buddha*, Arkana: 1989 和 Zenno Ishigami, *Disciples of the Buddha*, Tokyo: 1989.

13 在佛陀的时代，随着职业分化的进展，也确立了四姓（varṇa）之差别；即主持祭神的祭礼之婆罗门阶级（Brāhmaṇa），统率军队而从事政治的王族阶级（Kṣatriya，刹帝利），在其下从事农耕、畜牧、商业、手工业等的庶民阶级（Vaiśya，毗舍），及被赋予侍奉上三阶级义务的奴隶阶级（Śūdra，首陀罗），这成为后来多歧分化的种姓制度（caste）的根源。在不同的阶级之间，不能结婚及一起饮食。

整理成为文字经典，这些都是在佛陀入灭之后才进行的。结集就是大长老们聚集在一起背诵三藏，现在所有的经典都是经过结集而来的。上座部佛教认为：只有佛陀才有资格制定戒律。因为佛陀具有一切大知智，和大悲智。唯有同时具足一切大知智与大悲智者才有资格制定戒律，但是除了佛陀之外，没有任何人拥有这样高尚纯洁的资格。作为佛陀忠诚的弟子，只应遵守佛陀的教导，故此坚持这三项原则的僧团就称为“上座部”。然而，瓦基族的比库们不肯接受上座僧团的如法决议，他们另外纠集了一万个出家人，另立僧团，另行编辑自己的三藏。从那时开始，佛教僧团开始有了分歧。瓦基族方面由于人多势众，因此称为“大众部”（*Mahāsaṅghika*）。佛教僧团到佛灭一百年开始产生分歧。上座部坚持保守佛陀的教法，维持佛陀教导的传统；大众部则认为佛法可以因时因地作一些修改，在原则上开始产生分歧。

小乘佛教地理思想^[14]及发展（*Geographical Expansion of Theravada Buddhism*）描述上座部与大乘佛教传统之起源，南传与北传佛教和地理扩张评价佛教艺术与建筑。佛教经过两次结集之后，虽然在戒律的观点上分成两个阵营，但是在教义的理解上，则还未有显著的不同。可是到了佛陀灭度后百余年，阿育王在位时，已从戒律上的争执扩展到教义上的辩论，据说还举行了第三次结集。阿育王是孔雀王朝的第三位国王，他即位后统一全印度，建都在华氏城。他晚年施行仁政，敬信佛教，曾亲到佛陀的遗迹巡礼，并竖立石柱作为纪念；又在全国各地建筑佛寺、佛塔；并派遣正法大官至世界各国弘扬佛法，对佛教有很大的贡献。在小乘佛教地理思想及发展课程中，世间上每个宗教都强调自己所宣扬的教义是真理。所谓‘真理’，必须合乎本来如此、必然如此、普遍如此、永恒如此等四个条件。佛教的‘三法印’：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静，就是合乎这四个条件的真理。因此，三法印是识别真佛法与假佛法的标准：一切法若与三法印相违的，即使是佛陀亲口所说，也是不了义；若与三法印相契合的，纵然不是佛陀亲口所说，也可视同佛说。因为三法印是‘印’证佛法真

14 小乘佛教地理思想可参考 K.B. Hazra, *History of the Theravada Buddhism in South-East Asia*, Delhi, 1982 和 K.B. Hazra, *The Buddhist Annals and Chronicles of South-East Asia*, Delhi, 1986.

伪的标准,如同世间的公文,凭借印监可以确认公文的真假,因此称为‘三法印’。三法印是小乘佛教地理思想的根本大纲,不仅说明宇宙人生生灭变化^[15]的现象,也诠释诸佛寂灭无为的解脱境界,是涵括世间法与出世间法的三条定律:

诸行无常:世间上的一切有为法都是因缘和合而生起,因缘所生的诸法,空无自性,随著缘聚而生,缘散而灭,是三世迁流不住的,所以说‘无常’。无常有‘念念无常’与‘一期无常’两种。佛法中的无常,并非‘断灭’,而是‘变灭’,这种‘变灭’是前灭后生,相续不断的,这就是宇宙人生一切现象的真理。诸行无常所以是三法印之一,是因为它对人生有积极的激励意义。

《大般涅槃经》中说:‘一切诸行悉无常,恩爱必归别离。’体念无常,能激发广大菩提心,完成自己,也救护一切众生。当初佛陀舍弃世间荣华,出家修道,是有感于人生的无常;成道之后,也以苦、空、无常^[16]的人生真相来开导众生。因此,原始佛教教团的成立,可以说是源于佛陀对诸行无常的体悟。

附加巴利文^[17]是选修科目,这课程准确了知“巴利文”的内涵对于开启般若智慧和解脱生死轮回所具有的重要意义。同时,这课程也探究巴利文几个基本的佛教词汇的巴利语语源意义和背后的深邃法义,不仅深入研究巴利语^[18]、梵语等佛典原语,以期在佛教语言的理解更加贴近释迦牟尼佛想要传达的思想。佛陀在世的时候,佛陀所说的是马嘎塔一带的方言,佛陀反对用梵语来统一佛语,比库们都用马嘎塔一带的方言来传诵佛语,亦即现在所说的巴利语(Pāli-bhāsa)或根本语(Mūla-bhāsa)。第一次结集是在王舍城,是当

15 宇宙人生生灭变化可参考 Ranasinghe, C.P., *The Buddha's Explanation of the Universe*, Colombo, Lanka, Buddha Mandalaya Fund, 1957.

16 苦、空、无常佛教思想可参考 O.H. de A. Wilasekara, *The Three Signata: Anicca, Dukkha, Anatta*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1982, 3rd ed. 和 Piyasilo, *The Buddha's Teaching*, P.J.FOBM. 1987, Ch.10.

17 附加巴利文可参考 *A Practical Grammar of Pali Language* by Charles Duroiselle 3rd edition, 1997 和 *Pali-English Dictionary (PED)*, (1925), Rhys Davids, T.W. and Stede William, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

18 巴利语属于古印度时代,印度中部一带地区的方言。这一带地区的中心是马嘎塔国。佛陀在世时,马嘎塔国的首都王舍城。往北行是舍利弗的出生地那烂陀,后来在那里建成了那烂陀大学,玄奘大师就曾在此留学。

时马嘎塔国的首都；第二次结集是在恒河北岸的韦沙离城，是当时瓦基国的首都；第三次结集也是在马嘎塔国的首都巴塔厘子城。在阿首伽王的时候，首都虽然已经迁到了恒河南岸，但还是在马嘎塔国。当时这一带地区所使用的语言都叫马嘎底语（Magadhi），即马嘎塔的方言。

第三次结集之后，以马嘎底语为载体的佛教经典传到了斯里兰卡、缅甸、泰国等地方。虽然这些地区原来都有自己的语言，但是为了表示对圣典的尊重，那些长老们不敢随意改变佛陀的语言，于是直接用马嘎底语来传诵经典。乃至到现在，当比库们在诵经的时候，并不用自己的语言，而是用巴利语。“巴利语”是佛灭一千年左右才开始使用的名称，古代一直都叫“马嘎底语”（Magadha bhāsa）或根本语（Mūla-bhāsa），也叫 Buddha-vacana，即佛陀的语言。因为语言经常会改变，马嘎底语后来在印度失传了，但是这种语言至今仍然在斯里兰卡、缅甸、泰国等地被保留和使用着。现在上座部国家的比库们平时并不是讲巴利语，这种语言只是用来诵经，用来记载圣典，所以叫做“圣典语”。圣典叫巴利（Pāli），于是记载圣典的语言就叫巴利语。

表格 1：巴利文暨佛学文凭（英文媒介）课程：教师和佛教重要的议题与教义

巴利文暨佛学文凭 （英文媒介）课程	出家人教师	在家信徒教师	佛教经典教义	法句经格言诗集	佛教基础教义	佛教僧伽团体	佛教艺术与建筑	佛教传播的贡献
1. 佛教社会尺度（Buddhist Social Dimensions）	✓	✓	✓		✓			
2. 早期佛教——对于各种不同问题的解释（Early Buddhism—Basic Doctrines）	✓	✓	✓		✓			
3. 佛教之历史背景——约在公元前3世纪（Early History of Buddhism up to 3rd BC）	✓	✓				✓	✓	✓
4. 小乘佛教地理思想及发展（Geographical Expansion of Theravada Buddhism）	✓	✓				✓	✓	✓
5. 附加巴利文 Pali（Optional）	✓	✓		✓	✓			

资料来源：巴利文暨佛学文凭（英文媒介）课程大纲（十五碑柏哈拉路锡兰佛寺和新加坡祝福寺联合举办，文凭颁发于斯里兰卡佛教学与巴利语大学）。

五、隐性知识、佛教本质和悟性创新法

教师团队和学生之间的知识背景、语言背景、认知模式以及文化底蕴的相似性和相近度，直接影响着隐性知识的转移效率和效果。师生间的背景因素越相似或越相近，隐形知识就越易转移，且转移效果就越好；师生的文化底蕴越丰富，就越易将隐性知识 / 显性化，越易吸纳和消化隐性知识。反之，师生之间的文化差异、专业差异、知识结构差异、认知能力和思维方式的差异等都是影响隐性知识转移的制约因素。注重教师团队和学生间的遴选，建立适配的师生关系，是隐性知识转移的前提。我采用综合的、涌现的研究方式来追踪这个佛学课程的悟性知识创造特征和过程，此方式有助于从案例佛学课程所遇到的疑难问题进行理论构建与理论扩展。Eisenhardt (1989) 指出，在单案例研究中可以通过在文中展现一个相对完整的故事描述，进而化解展示丰富求解卡壳问题的挑战。单案例故事一般采用叙述性方式，先分门别类地引用关键受访者的语录和其他支持性证据，然后促使故事与理论相互交融，

由此解释实证证据和新理论之间的紧密联系 (Eisenhardt, 1989)。我在每一个案例的问题分析中采用此方法进行。在悟性知识创造案例的判断标准上，参照悟性思维的四个构成要素，我初步框定了四个前提：

- a. 怀抱放下束缚之心态（由于思路卡壳，必须回归原点）；
- b. 采取隐形知识观察法；
- c. 运用取象比类认知模式；
- d. 最终解决悟性创新法方案建立在本质洞见上。

此外，在研究佛学课程悟性创新的过程中，发现悟性创新发生在个体和师生关系层面，因此我们分别选择个体悟性案例和教师团队悟性案例，以展开对比研究。依照以上标准，我们选中了三个案例，包括：

- (1) 花开花落可以从观察所见，但是缘起性空的法则就不是一般人都能够深切悟入。

- 佛学课程求知止** : a) 佛教社会尺度 (Buddhist Social Dimensions)
b) 早期佛教——对于各种不同问题的解释 (Early Buddhism-Basic Doctrines)
- 回归佛陀原本的佛教知识** : 八正道 (Noble Eightfold Path), 四圣谛 (Four Noble-Truths) 和十二支缘起的顺序
- 隐性知识观察法** : 迦罗越经 (Sigalovada Sutta) 和巴利藏长部经第二十六经 (Cakkavattisihanada Sutta)
- 本质直观洞见** : 从直观洞见“苦”的停止到植于凡夫三种颠倒想：想颠倒 (sabba-vipallasa)、心颠倒 (citta-vipallasa)、见颠倒 (ditthi-vipallasa)
- 落地成果悟性创新法** : 三法印 (Tilakkhana) : 即无常性 (Anicca), 苦或不圆满性 (dukkha), 无我性 (Anatta), 认识和体验无常的真理

(2) 佛教是世界三大宗教之一，公元前 5-8 世纪佛教最先出现在印度，佛教为何会在发源地印度消失？

- 佛学课程求知止** : c) 佛教之历史背景——约在公元前 3 世纪 (Early History of Buddhism up to 3rd BC)
d) 小乘佛教地理思想及发展 (Geographical Expansion of Theravada Buddhism)
- 回归佛陀原本的佛教知识** : 阿育王皈依三寶，巴利文三藏經典和从婆罗门教到佛教再到印度教的发展过程
- 隐性知识观察法** : 回归佛的言教 (Buddha Vacana), 戒律 (Vinaya) 来供僧众遵守，法 (Dhamma), 观察第一次，第二和第三次结集会议 (First, second and third council)

- 本质直观洞见** : 从直观洞见接受無常 (Anicca)、苦 (Dukkha)、無我 (Anatta) 等三法印, 以及戒 (Sila)、定 (Samadhi)、慧 (Panna) 等三学。缘起法 (Paticca-samuppada or Dependent Origination) 到涅槃 (Nibbana)、声闻觉者 (Savaka Buddha) 和无上正等正觉或正等觉者 (Samma Sambuddha), 称之佛陀
- 落地成果悟性创新法** : 亲身体验的真相——来修习正定 (samma samadhi) 心的专注, 以为小乘是自私的, 因为它告诉人们应该寻求自救。但是, 一个自私的人怎么可能得到觉悟呢?

(3) 巴利经典是原典。巴利语有三藏圣典:《律藏》、《经藏》和《论藏》。巴利经典是否最接近佛说?

- 佛学课程求知止** : e) 附加巴利文——Pali (Optional)
- 回归佛陀原本的佛教知识** : 佛弟子各自的语言关于法的议论”和“论母”来传播佛法
- 隐性知识观察法** : 回归佛教巴利语三藏圣典:《律藏》、《经藏》和《论藏》。南传上座部佛教, 是由印度向南传到斯里兰卡
- 本质直观洞见** : 从直观洞见《分别论》, 把蕴区别为色、受、想、行、识, 而对五蕴各自又再加以细分到阿毗达磨所表达的色法的空性思想, 即是整部《心经》阐述其般若大智慧的出发点;《楞严经》中亦以“生因识有, 灭从色除”

落地成果悟性创新法：认识和体验 *dukkha* 是和 *anicca*（无常）、*anatta*（无我）并列的三特相之一，其所指代的义理直接就是释迦牟尼佛希望大家了悟的实相。万法都在刹那刹那的变化中（*anicca*，无常），这个不停变化而空幻的（*dukkha*，苦空），也不是任何人可以操控（*anatta*，无我）

表格 2：求解卡壳对佛教知识、佛教本质和落地成果悟性创新法的直观洞见

知止——求解卡壳和解决佛学课程所遇到的疑难问题	隐性知识的观察法——观察佛教的基础知识	本质直观洞见——进行佛教本质的直观洞见	落地成果悟性创新法——实证佛学并且还佛法一个本来面目
佛学课程求知止 1. 佛教社会尺度（ <i>Buddhist Social Dimensions</i> ） 2. 早期佛教——对于各种不同问题的解释（ <i>Early Buddhism- Basic Doctrines</i> ） 求解卡壳问题 花开花落可以从观察所见，但是缘起性空的法则就不是一般人都能够深切悟入。	原本的佛教知识 归零 ：回归佛陀最初的教诲，八正道（ <i>Noble Eightfold Path</i> ）和四圣谛（ <i>Four Noble Truths</i> ）克服我们所有问题之道的一些基本事实。 内观 ：观察十二支缘起的顺序，痛苦的感觉是一连串缘起的结果。 启发 ：联想有或无、得或失，都是相同的，佛陀教导我们觉知这点，就是平静从苦乐或悲喜两端中解脱出来。	原本的佛教本质 洞见 ：直观洞见佛教的本质道理和实用的方法来修行，将可以真正认识到、达成及实现解脱生死的真谛，那么，这将意味着“苦”的停止。如果可以证得涅槃，将不会对真正的“法”产生疑义，也会体会到佛教的目标。	原本的学习成果 - 介绍佛教经典和基础教义。 - 解释正念之重要性。 - 应用佛教伦理及教义缔造个人与社会和平安康。 - 定义伦理及介绍佛教伦理。 - 厘清于律藏与其他经典中之伦理观。

	<p>隐性知识观察法</p> <p>归零：回归佛陀对善生子的教导的尸迦罗越经（Sigalovada Sutta）来讨论要做好修行先得做好自己应尽的责任。</p> <p>内 观：观察巴利藏长部经第二十六经（Cakkavattisihanada Sutta）说贫穷是一切非义与罪行之源，佛并不将人生与它社会经济背景的关系剥离。</p> <p>启发：联想佛法的福音就是非暴、和平、友爱、慈悲、应以慈惠战胜嫉忿，以善胜恶，以布施胜自私。</p>	<p>本质直观洞见</p> <p>洞见：直观洞见佛教的五取蕴分为四种观察的所缘，称为四念处。这是为了改正深植于凡夫心中的各种邪见，凡夫有情有三种颠倒想(令生起邪见)：</p> <ol style="list-style-type: none">1. 想颠倒（sabba-vipallasa）、2. 心颠倒（citta-vipallasa）、3. 见颠倒（ditthi-vipallasa）	<p>落地成果悟性创新法</p> <p>通过实践八重道路，我们可以认识和体验无常的真理，并免除三种毒药的有害影响。一切物质与精神的现象（行法），有三种共同的特性，在佛法称之为三法印（Tilakkhana）：即无 常 性（A n i c c a），苦或不圆满性（dukkha），无我性（Anatta）；</p>
<p>佛学课程求知止</p> <p>3. 佛教之历史背景——约在公元前 3 世纪（Early History of Buddhism up to 3rd BC）</p> <p>4. 小乘佛教地理思想及发展（Geographical Expansion of Theravada Buddhism）</p>	<p>原本的佛教知识</p> <p>归零：回归迦牟尼佛示现于印度，阿育王皈依三宝并立佛教为国教，佛教开始由印度传入斯里兰卡。现在的巴利文三藏经典，大约於此时定稿。</p> <p>内观：观察印度宗教文化从婆罗门教到佛教再到印度教的发展过程，形成着“否定之否定”式的阶段性变革。</p>	<p>原本的佛教本质</p> <p>洞见：直观洞见大乘與上座部皆接受無常（Anicca）、苦（Dukkha）、無我（Anatta）等三法印，以及戒（Sila）、定（Samadhi）、慧（Panna）等三学。两派所述的缘起法（Paticca-samuppada or Dependent Origination）也是一样的。</p>	<p>原本的学习成果</p> <ul style="list-style-type: none">-探索亚洲国家的佛教历史。-介绍三次集结。-展示导致僧团分裂原因。-介绍早期佛教部派哲学与文化倾向。-描述上座部与大乘佛教传统之起源。

求解卡壳问题

佛教是世界三大宗教之一，公元前 5-8 世纪佛教最先出现在印度，佛教为何会在发源地印度消失？

启发：联想佛教的诞生就是源自对婆罗门时代种姓制度的否认，所以佛教主张众生平等，但在印度教里，种姓制度仍然是其教义的核心，所以佛教和印度教也有着本质区别。

隐性知识观察法

归零：回归佛的言教（Buddha Vacana），在僧团成立后，佛陀更定立了一些戒律（Vinaya）来供僧众遵守，法（Dhamma），那是他与比丘、比丘尼及在家众等的谈话、演讲与教导。

内观：观察第一次，第二和第三次结集会议（First, second and third council）驳斥了一些部派（Sects）所持的错误见解、理论与异端邪说。

启发：联想大乘与上座部之间在基本教义上，几乎没有什么差别。有些人臆测，以为小乘是自私的，因为它告诉人们应该寻求自救。但是，一个自私的人怎么可能得到觉悟呢？

两派皆不接受此一说法：认为世界是由一至高无上的神所创造和管治。他们也有一些不同点的一点是菩萨理想（Bodhisattva ideal），而上座部的目的是为了成就阿罗汉（Arahant）。

本质直观洞见

洞见：直观洞见有三种觉者：（一）无上正等正觉或正等觉者（Samma Sambuddha），即我们所称之佛陀，他们靠自力成就完满的觉悟；（二）缘觉觉者（Pacceka Buddha），他们的品德比正等觉者少一些；（三）声闻觉者（Savaka Buddha），他/她们皆是阿罗汉的弟子。此三种觉者所成就的涅槃（Nibbana）都是完全一样的，相异之点只不过是：正等觉者（佛陀）有很多品德和能力是其他二种觉者所无的。（例如在 SN35.85 Sunna Sutta 之中：）佛答：“阿难！世间没有我，也没有属于我的任何东西，因此，世间是空的。”

- 描述南传与北传佛教地理扩张。
- 评价佛教艺术与建筑。

落地成果悟性创新法

通过实践确保正法传播到全世界，解释佛陀如何教导一个好的生活方式，即快乐、健康、和谐及有益的生活。他不是任何宗教的创立者。佛教注重人心灵和道德的进步与觉悟，讲究平等，亲身体验的真相——来修习正定（samma samadhi）心的专注。这也会带来很大的益处。佛教认为人有命运，但不赞成人听天由命，反而希望人能够开创命运。

佛学课程求知止	原本的佛教知识	原本的佛教本质	原本的学习成果
<p>5. 附加巴利文 Pali (Optional)</p> <p>求解卡壳问题</p> <p>巴利经典是原典。巴利语有三藏圣典：《律藏》、《经藏》和《论藏》。巴利经典是否最接近佛说？</p>	<p>归零：回归佛陀认为并非要用梵语（类似上层阶级的通用语）来传播佛法，而是应该用佛弟子各自的语言，使人更容易亲近。</p> <p>内观：观察原始佛教时期的“关于法的议论”和“论母”。关于法的议论，是指在原始教典当中有弟子们对释尊的教导进行议论的记述，而论母是将教义上的重要项目进行列举的要目。</p> <p>启发：联想当时的弟子们很可能对释尊教导中比较暧昧模糊的地方，复杂的地方进行议论、整理，一定程度上体系化了。</p> <p>隐性知识观察法</p> <p>归零：回归原始佛教巴利语三藏圣典：《律藏》、《经藏》和《论藏》。</p> <p>内观：观察巴利语三藏圣典的历史渊源：南传上座部佛教，是由印度向南传到斯里兰卡并且不断发展形成的。</p>	<p>洞见：直观洞见巴利语论藏之一《分别论》由 18 章构成。各章的主题为蕴、处、界等原始教典以来的重要项目。例如在关于蕴的章节中，把蕴区别为色、受、想、行、识，而对五蕴各自又再加以细分。阿毗达磨文献的特征就是以原始教典为基准，不断进行分析、发展、扩充。</p> <p>本质直观洞见</p> <p>洞见：直观洞见“色”。“色”的巴利语词是“rupa”。如被广为传诵的“色不异空，空不异色，色即是空空即是色”所表达的色法的空性思想，即是整部《心经》阐述其般若大智慧的出发点；《楞严经》中亦以“生因识有，灭从色除”告诉人们应当从深观色法、深知色法人手来走出因无明妄识而产生的生命轮回。</p>	<p>- 准确了知“巴利文”的内涵对于开启般若智慧和解脱生死轮回所具有的重要意义。</p> <p>- 探究巴利文几个基本的佛教词汇的巴利语语源意义和背后的深邃法义。</p> <p>- 深入研究巴利语、梵语等佛典原语，以期在佛教语言的理解更加贴近释迦牟尼佛想要传达的思想。</p> <p>落地成果悟性创新法</p> <p>在巴利语系佛教里，dukkha 是和 aniccd（无常）、anat t-i（无我）并列的三特相之一，其所指代的义理直接就是释迦牟尼佛希望大家了悟的实相。</p>

	<p>启发：联想佛法的福音就是非暴、和平、友爱、慈悲、应以慈惠战胜嫉忿，以善胜恶，以布施胜自私，以真实胜虚诞。</p>		<p>万法都在刹那刹那的变化中（aniccd，无常），这个不停变化而空幻的（dukkha，苦空），其变化和苦空没有一个主宰者、也不是任何人可以操控（anatci，无我）。</p>
--	--	--	---

表格 2 呈现求解卡壳和解决佛学课程所遇到的疑难问题，如何塑造悟性创新法，实证佛学并且还佛法一个本来面目。根据 Jürgen Habermas 对非主题知识和主题知识的描述，我们对非主题知识和主题知识进行界定。从操作维度上，将非主题知识定义为：并非与所要完成的任务或者实现的目的直接相关，而是与生活中的体验密切相关，有助于达成理解的佛教知识；将主题知识定义为：与人们所要完成的任务或者实现的目的直接相关的佛教知识。接下来我们评估了被访谈者陈述的各种知识，对所表现出的两种类型知识进行了划分。

Uncle Vijaya Samarawickrama，在家教师指出：

“每个人都习惯性地认为，外在色世界才是真实的，生活就是与外在实相接触，向外寻求物资及精神的食粮。但事实上，只有当我们每个人用身心去体验时，宇宙才真实存在。宇宙从来不在别处，它一直就在当下。探索我们自身的当下，即是探索这个世界。除非我们仔细探索内在的世界，否则我们对它的了解，只止于信念，或是知性的概念而已，而永远无法知道实相。然而，藉着观察自己，我们就能够直接体悟到实相，并且学会用正面、积极的方式来应对。”

对于所采取的本质直观洞见，佛学文凭成员有一定的明确认可，同时认为他们在思考问题的过程中，也在概念和象之间进行互动切换。当所考虑的内容相对于自己的认知过于抽象时，教师团队就会采用隐性知识观察法的方法；如果对某些概念已经熟稔于心，就会直接运用。通常隐性知识观察所获得的意象，是从最熟悉的概念之处突破的，形成对所解决问题的一个总的方向或印象；接下来对于不熟悉处、抽象生涩处采用取象比类，用象思维在熟悉的和不熟悉的特征之间建立直观连接、找到相同相通之处，再寻到获得洞见的紧要之处。落地成果悟性创新法更频繁地采用总的来说，该佛学文凭成员在知识创新过程中，采用了象和概念之间相互转换的模式。从取象比类认知模式的角度看，所取的象也包含法象，作为法象的概念，也是象的一种表现形式。“取象比类”的特别之处在于，它绕过了逻辑推理的途径，不用直接下定义，而是通过建立不同事物的“象”之间的比喻关系，就可以将事物本质特征巧妙揭示出来，这在知识和信息有限、逻辑推理条件尚不充分的情况下能够起到独特作用。首先，悟性思维认知强调利用取象比类，通过由此象联想到彼象这一流动转换过程，在非主题知识和主题知识之间以及生活世界与宇宙世界之间建立桥梁，进而通过跨领域的联想与类比，发现深层联系和共同属性，产生求解问题的清晰本质洞见，最后通过论证检验确认，产生创新解决方案。一旦找到恰当的比喻，人们的心里便出现一种澄明的境界^[19]，豁然获得本质洞见。

Sister Loo Mew Ling，在家教师指出：

“佛法的福音就是非暴、和平、友爱、慈悲、应以慈惠战胜嫉忿，以善胜恶，以布施胜自私。佛对于政治、战争与和平，也同样的清楚。佛教提倡宣扬和平非暴，并引以为救世的福音。他不赞成任何形式的暴力与杀生。佛教里没

19 与佛学文凭成员进行访问时，6 受访者当中有 5 位承认佛教的澄明本质是平静，而平静则来自如实觉知一切事物的本质。若我们仔细观察，就可了解平静既非快乐，也非痛苦，这两者都不是实相。人心——佛陀告诫我们去觉知与观察这个心，只能藉由它的活动加以觉知。而真实的本心，则无法藉由任何东西来测度或认识，在它的自然状态下，它是如如不动的。1 受访者承认当快乐生起时，这颗心也随之动摇，它迷失在法尘中。当心如此动摇时，贪爱与执著也随之生起。若未见到实相就一定会痛苦。

有任何可以称为“正义之战”的东西。这只是一个制造出来的虚伪名目，再加以宣传，使成为憎恨、残酷、暴虐与大规模屠杀的借口与理由而已。佛世和今天一样，也有不以正义治理国家的元首。人民受到压榨、掠夺、虐待与迫害、苛捐杂税、酷刑峻法。佛对这种不人道的措施，深感悲悯。《法句经》觉音疏中记载着说，他因此转而研究开明政府的问题。他的见地，必须与当时的社会经济与政治背景一起考虑，才能体会其意义。他使人了解一个政府的首脑人物们——君主、部长以及行政官吏们——如果腐败不公，则整个国家亦随之腐化堕落而失去快乐。一个快乐的国家，必须有一个公正的政府。这样一个公正廉明的政府如何能实现，在《佛本生经》【注九】里的十王法（国王的十种职责）经中，佛曾作过解释。”

在悟性思维的四个构成部分之外，本研究对佛学课程的悟性创新过程有了新的发现。佛学课程的悟性创新分为三个阶段，包括悟性开启、悟性运思和悟性实现，三者各司其职，相互对应。悟性开启属于从上意识转入下意识的第一阶段；悟性运思属于下意识阶段的第二阶段，从“无”（虚静自在、灵活妙用之心境）通过“玄”（“无”与“有”之转化融合）转向“有”（即“无”之方向性）；悟性实现属于从下意识转入上意识的第三阶段（牟宗三，1997）。悟性开启：涉及第1步骤“知止”与第2步骤“归零”。就知止步骤而言，悟性不是能够随时随地开启的，由于理性思维成为学术中的常态思维，悟性思维这一原创之思受到遮蔽，在理性卡壳之后被动地悬置了理性思维，知止步骤为悟性的开启提供了转换条件。就归零步骤而言，只有通过一定的机制，或是不同的思维方式、或是不同的情景转换，进一步涤除既有经验和知识的束缚，去掉偏执和杂念，真正实现人心觉知与观察，才能为悟性发挥作用的状态。归零方式因人而异，在案例中逆向思维、静坐禅修、主动放空、诵经听佛教故事等都发挥了一定的作用。

Wei Shen, 佛学文凭成员指出：

“通过静坐禅修，佛学课程的佛教经典和基础教义，真正究竟的缘起性空以一念归真，得悟当体是空，即证悟本有属空之理，此谓之体空。也就是真正性空见道：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”^[20]，受想行识亦复如是”之理。“能悟此理，则知观空非空不住色，见色非色不落空，色空不异是明道，不住断常二边中。此理正说明真空非空具足妙有，妙有非有当体即空。”这才是佛陀释迦牟尼世尊证悟的究竟缘起性空。觉者观察到我们都被困在这两端之间，永远见不到中道法。这是沉迷之道，而非禅修者之道，非平静之道。耽著欲乐与耽著苦行，简单地说，就是果松之道与过紧之道。快乐只是痛苦的令一种微细型态若观察内心，你们就会看见过紧之道是愤怒或忧伤之道，走上这条路，只会遇到困难与挫折。至于另一端——纵欲，若能超越它，你们就超越了欲乐。既不痛苦，也不快乐，是种平静的状态。佛陀教导我们要放下苦与乐两端，这是正确的修行，是中道。”

六、佛教悟性创新法和教学论

教师是评价的对象和主体，教师的教学对学生有至关重要的作用，在评价佛学院教师团队时，可以注重将教师的隐性知识和自评、“佛学教育叙事”的方法结合起来。在自评中，教师团队要客观评价自己的教学方法、行为和观念，以自身隐性知识为依托，加强隐性知识和教学论的融合，不断提高自己的教学水平。在“佛学教育叙事”中，教师团队的“叙事”是发生在其生活里的，自己经历过的，真实的事情，这其中就会包括教师团队的内心体验和细腻的情感

20 与佛学文凭成员进行访问时，May 和 Suzanne Tham 承认佛陀已为我们指出完整的修行之道。但我们若不是还未修行，就是在口头上修行，我们口是心非，只是落入空谈而已。但佛教的根本并非能被谈论或臆测，这根本是如实觉知事物的实相。若能已觉知这实相，那么就无须任何教导；若未觉知它，则即使在聆听教导，你也无法真的了解。所以佛陀说：“觉者只是指出道路。”他无法为你修行，因实相是无法言表或传递的。所有教导都只是譬喻或比喻，目的在帮助心见到实相。若未见到实相，就一定会痛苦。例如我们通常以“行”一字来称身体，任何人都可以谈论它，但事实上都有问题，由于不知道诸行的实相，因此会执著它。因为不知道身体的实相，所以我们才会痛苦。

变化,就可能反映出潜在的隐性知识,然后用此来如理思维佛教教义的实践方面、宗教方面、道德说教方面。佛学教育和方法加以改善,这对整个佛学教育会产生很大的影响,联想佛教的善恶因果观与修行法门带来的当下解脱^[21]。在评价学生时,教师团队的隐性知识也能得到丰富,比如在学生的答辩和考核等这类无标准答案的环节中,虽然考核的对象是佛学文凭成员,但是教师团队在此过程中也会不自觉用其与认知偏好、情感偏好有关的隐性知识去主观评价学生的表现,在此过程中,教师团队的教学经验也会得到丰富和升华。隐性知识是一种高度个体化的知识,在许多情况下它是个体获得显性知识的指南。

表格3呈现佛教悟性创新法,出家人和在家信徒的教学论。在佛学教育改革实践中,教师团队要重新定位隐性知识,认识到隐性知识丰富的教学论意义。教师团队隐性知识对学生的影响是一种整体性的全方位的影响,包括佛学文凭成员的知识、能力、思维、品德、价值观等。教师隐性知识是影响佛学教育质量的一个隐蔽的变量。值得一提的是,教师隐性知识还具有促进教师专业发展的功能,教师在教学实践不断和积累、运用和反思隐性知识,在一定程度上能够促进教师团队从“不成熟”和“缺乏教育机智”转变为“独立”和“成熟”的佛学教育型教师。如何将隐性知识的教学论意义最大化仍然是一个当代教学论的重要议题。直观洞见阿育王在法敕里规定“法”的内容为减罪行、增善行、慈爱、施与、信实,纯洁。更具体的说、即是不杀生、随顺父母,不吝啬地布

21 与佛学文凭成员访问时证实了这一点。Sonia 和 Chong Pak Lan 承认修行佛法不能依靠比丘、比丘尼、沙弥或在家的身分,它有赖于修正你的知见。若我们的了解正确,就会达到平静,无论是否出家都无所谓。每个人都有机会修学佛法、修观,所观的是相同的事,若我们达到平静,那平静对每个人而言都是相同的。那是条相同的道路,使用的是相同的方法。我们必须了解,我们毫无理由要“生”,例如毫无理由要“生”在高兴中。当得到某些喜欢的东西时,我们很高兴,若不执取高兴就没有“生”,若执取就是“生”。因此,若得到某些东西,我们不“生”在高兴中;若我们失去,也不“生”在悲伤中,这就是无生与无死。生与死,是建立在对诸行的执取与贪爱上。

施友人知己、亲戚、婆罗门^[22]、沙门^[23]以至于奴隶，而且要亲切。如理思维佛教教义的实践方面、宗教方面、道德说教方面。采用回归佛教教义的理论方面、哲学方面、辩证思维方面来发展隐性知识，观察生命和宇宙的真相的理论。

Bhante Ayagama Siri Yasasi，出家人教师指出：

“缘起（*paticca-samuppada*）是佛教的中心思想之一。是佛陀说明众生为何会产生忧悲苦恼，如何才能解脱苦恼，到达无苦安稳的理想的说教。十二支缘起的顺序，依次为无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。因此，佛陀说：“我生已尽，梵行已立，所做已办，不受后有。”瞧！他已觉悟无生与无死，这是佛陀经常告诫弟子们要去知道的，这是正确的修行。若你未达到它，未达到中道，就无法超越痛苦。”

因此，佛陀告诫弟子们，要彻底观察与觉知自己的心。一切事物只顺从自然法则我们无法强迫它当人诞生在这世上时并无名字，出生之后，才为他们命名，这是种惯例，为了称呼上的方便而为人命名。经典也是如此，将事情拆开并贴上标签，是为了方便学习实相。同样地，一切事物都只是行法，都是因缘和合而生，佛陀说他们是无常、苦与无我的，是不稳定的。我们对此的了解既不深刻，也不直接，因而持有邪见，认为诸行“就是”我们，我们“就是”诸行；或快乐与痛苦“就是”我们，我们“就是”快乐与痛苦。这种看法并非清楚的认知，它偏离实相。实相是——我们无法强迫一切事物顺从我们的意愿，它们只顺从自然的法则。

22 婆罗门，古印度四姓之一，是奉事大梵天王而修净行的种族。婆罗门修习梵天之法，他们自称是梵天口中出生的清净种族。《瑜伽师地论》卷二十九曾为婆罗门作分类，谓有种性、名想、正行等三种婆罗门。种性婆罗门，谓生在婆罗门家者。名想婆罗门，谓假名为婆罗门者。正行婆罗门，谓能驱摈恶不善法者。在原始佛典中，曾列出释尊对婆罗门阶级的看法。他以为古代的婆罗门是一种各方面皆合乎理想的阶级，但到释尊之时，婆罗门阶级已告堕落。

23 出家人都叫沙门，沙门分四种：第一种是胜道沙门，像佛、菩萨，声闻、缘觉，都属于胜道沙门；第二种是示道沙门，指说法的善知识，比如佛教中的大善知识们，属于示道沙门；第三是命道沙门，是指以戒定慧长养法身慧命，但是还没有证得圣果的出家人；第四种是污道沙门，指虽然出家了，但是不持清净戒，甚至不听佛的教导，违背佛制的出家人。

Brother Lo Yean Meow, 在家教师指出：

“在清楚认识到自己的问题，并发心改变时，就会有各种因缘来成就；体会到了运用如理思维带来的当下解脱。直观洞见自己产生不安的因，发现主要是和自己的欲望有关。这个欲望是隐藏在“无私”背后的“高尚我执”，那就是要“解脱”，但凡利于解脱的人和事，都会特别看重。”

Bhante P. Samitha, 出家人教师指出：

“痛苦的感觉是一连串缘起的结果这是“缘起”，“无明”缘“行”，“行”缘“识”等，这一切都只是心中的事件。当接触我们不喜欢的事物时，若失去正念，就会有无明，痛苦立刻生起，但心通过这些变化的速度如此之快，以致我们跟不上它们。这就有如你从树上掉下来，在清楚之前，“砰！”一声，你已摔在地上了。当掉落时，其实你穿过许多枝叶，但你完全无法顾及它们，只是往下掉，然后……“砰！”。“缘起”也是如此。经中如此拆解它们：“无明”缘“行”；“行”缘“识”；“识”缘“名色”；“名色”缘“六入”；“六入”缘“触”；“触”缘“受”；“受”缘“爱”；“爱”缘“取”；“取”缘“有”；“有”缘“生”；“生”缘“老、病、死”等忧悲苦恼。但当你真的接触不喜欢的事物时，痛苦立即生起！痛苦的感觉其实是一连串缘起的结果。”

表格 3: 佛教悟性创新法：出家人和在家信徒的教学论

佛教重要的 议题与教义	隐性知识的 观察法	本质直观洞见	落地成果 悟性创新法
1. 佛教经典 教义 2. 佛教基础 教义	<p>出家人教师教学论</p> <p>归零：采用回归佛教教义的理论方面、哲学方面、辩证思维方面来发展隐性知识。</p> <p>内观：观察生命和宇宙的真相的理论。</p> <p>创新：如理思维佛教教义的实践方面、宗教方面、道德说教方面。</p> <p>启发：联想佛教的善恶因果观与修行法门带来的当下解脱。</p> <p>在家信徒教师教学论</p> <p>归零：采用回归有了哪些佛教认识，然后对照法义检讨我哪里有问题，生活中遇到的事情是如何处理的。</p> <p>内观：观察对自己的修学、做事和生活，开示多闻多思的重要性。</p> <p>创新：强化多闻，法才能在心中有力量，多闻之后，还要如理思维。</p> <p>启发：联想用佛法观念代替过去固有的错误观念，再落实到心行上，转化成我们的感觉。</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>洞见：直观洞见佛教的基本教义，主要是：缘起、法印、四谛、八正道、十二因缘、因果业报、三界六道、三十七道品、涅槃，以及自成一体的密宗法义等。</p> <p>在家信徒教师教学论</p> <p>洞见：直观洞见自己产生不安的因，发现主要是和自己的欲望有关。这个欲望是隐藏在“无私”背后的“高尚我执”，那就是要“解脱”，但凡利于解脱的人和事，都会特别看重。</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>悟性创新法：建立在佛教修行（主要是禅悟）基础上的成果；提升其殊胜之处。</p> <p>在家信徒教师教学论</p> <p>悟性创新法：认识到自己的问题，并发心改变时，就会有各种因缘来成就；体会到了运用如理思维带来的当下解脱。</p>

<p>3. 佛教僧伽团体</p> <p>4. 佛教艺术与建筑</p> <p>5. 佛教传播的贡献</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>归零：采用回归涅槃指的是灭生死、灭烦恼而达到解脱无为的境界，即不生不灭。涅槃意译为圆寂，功德圆满叫做圆，业障灭尽叫做寂。涅槃是佛教修行所要达到的最高境界。为什么要涅槃佛教认为，众生所有的行为、言语和意念都会招致业报，行善就会得善报，行恶就会得恶报。</p> <p>内观：观察佛陀更定立了一些称为“戒律（Vinaya）”的规则来供僧众遵守，他的其他教导被称为“法（Dhamma）”，那是他与比丘、比丘尼及在家众等的谈话、演讲与教导。</p> <p>创新：由一个地区性的宗教，经过阿育王的努力成为世界性的宗教，并且对各国的文化影响极大。启发：联想用阿育王这种提倡推崇佛教的戒杀思想，一方面有助于佛教的弘化。</p> <p>在家信徒教师</p> <p>归零：采用回归《阿育王经》《大唐西域记》的记载，这些珍贵的佛教文化遗产，成了后人研究佛教之历史背景及其哲学思想极其宝贵的第一手资料。</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>洞见：直观洞见阿育王作《法敕刻文》的动机是说明佛教的教义以及历史大事。除了一些号召人们信奉正法，严禁杀生和提倡医药以外，并呼吁人们废除迷信陋俗对毫无价值的宗教祭祀应当停止，而归于正信。</p> <p>在家信徒教师</p> <p>洞见：直观洞见阿育王在法敕里规定“法”的内容为减罪行、增善行、慈爱、施与、信实，纯洁。更具体的说、即是不杀生、随顺父母，不吝啬地布施友人知己、亲戚、婆罗门、沙门以至于奴隶，而且要亲切。</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>悟性创新法：建立在阿育王的法敕刻文不但有历史及学术价值，同时也有艺术价值。石柱上蹲四个狮子象征着正法向世界传播，用佛法来净化人们的灵魂，祈祷和平予于人类。</p> <p>在家信徒教师</p> <p>悟性创新法：促进佛教对印度民族的社会生活所给予的最大的影响，就是废止由人种偏见而起的种姓制度。自此以后印度诸种族才有全民统一的信念</p>
--	--	---	---

	<p>内观：观察《善见律毗婆沙》卷二所载阿育王派遣了传教师分赴各地弘传佛法及其所到的地方。</p> <p>创新：强化阿育王相信“法”是永恒不变的原则，乃是世人所必须遵守的。</p> <p>启发：联想用阿育王的“法”对传统的观念提出了挑战，打破了原有的局限，做为一种平等的思想而加大提倡推行。</p>		
<p>6. 实用巴利文语法</p> <p>7. 法句经格言诗集</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>归零：采用回归《中尼迦耶》（Majjhimanikāya）收有一百五十二部中等篇幅的巴利文经，分为三编——《根本五十经编》、《中分五十经编》和《后分五十经编》。这些经文涉及佛教的所有基本教义，如四圣谛、业论、无我论、禅定和涅槃等，并批驳婆罗门教和耆那教等外道观点。</p> <p>内观：观察《中尼迦耶○正见经》、《中尼迦耶○谛分别经》和《长尼迦耶○大念处经》。</p> <p>创新：认知正见乃是对善恶和善恶的产生根源有明确的判断。</p> <p>启发：联想正见乃是对四谛有清晰的认知。</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>洞见：直观洞见怎样修习入出息念。要像看待色、受、想、行和识那样，运用智慧，如实看待组成身体的地、水、火、风和空：“这不是我的，这不是我，这不是我的自我。”</p>	<p>出家人教师教学论</p> <p>悟性创新法：促进佛教对修习慈、悲、喜和舍，摒弃嗔、害、恨和怨。修习不净观，摒弃贪爱。修习无常观，摒弃我慢。这样修习入出息念，修习到一定程度，就能获得大成果。</p>

	<p>在家信徒教师教学论</p> <p>归零：采用回归最广泛使用的“巴英字典”是 PTS 出版的 Pali-English Dictionary (简 称 作 PED)。</p> <p>内观：观察在没有梵语的帮助下，所经历到最大的困难是一些巴利语形的解释，主要问题是在音的同化和动词。</p> <p>创新：参杂一点梵语语法相关的解说在主体部份，这会是种明智的作法，会让人更清楚地理解那些语形。</p> <p>启发：促进学生对巴利语的研究，更容易深入研究。提供学生更便利地研读文法，实际运用经典的研究。</p>	<p>在家信徒教师教学论</p> <p>洞见：直观洞见《实用巴利语语法》与德国学者施坦茨勒的《梵文基础读本》相似，非常精炼，又非常系统，既便于初学者全面把握巴利语语法脉络，又方便巴利语学者时时查阅，对各种语法现象都尽力作出语言学解释，列出了许多名词和动词变化表，是一本不可多得的融汇多年教学经验的语法书。</p>	<p>在家信徒教师教学论</p> <p>悟性创新法：《法句经故事集》的内容与题材结构做探源，其取材部分源自四部阿含，而更多的是取自原始佛教的“本生”、“譬喻”、“因缘”三大文献来源。这三大来源的故事意义，其实就是蕴有释尊与阿罗汉尊者的今生故事，或前生多世的因缘，正是部派佛教思想导向累世修行始能成佛的思想推动力。</p>
--	--	--	---

另一方面,《阿育王经》《大唐西域记》的记载,这些珍贵的佛教文化遗产,成了后人研究印度文化及其哲学思想极其宝贵的第一手资料。阿育王在法敕里规定“法”^[24]的内容为减罪行、增善行、慈爱、施与、信实,纯洁。更具体的说、即是不杀生、随顺父母,不吝啬地布施友人知己、亲戚、婆罗门、沙门以至于奴隶,而且要亲切。《法敕刻文》的动机强化佛教悟性创新法,强化阿育王相信“法”是永恒不变的原则,乃是世人所必须遵守的。除了一些号召人们信奉正法,严禁杀生和提倡医药以外,并呼吁人们废除迷信陋俗对毫无价值的宗教祭祀应当停止,而归于正信。阿育王王即位十二年后,颁布他所体悟的法,并命刻碑永存后世,这项工作一直延续到即位第二十七年。其中有磨岩壁所刻的法敕称为“摩崖法敕”,以及磨砂岩柱所刻的法敕称为“石柱法敕”。摩崖法敕有大小两种:大摩崖法敕(Rock edict)主要位于当时的国境,在基尔那尔(Girnar)等七个地方发现,共刻有十四章法敕,内容是十分长的句子,最具代表性。小摩崖法敕(Minor rock edict)发现于中印、南印等七个地方,记述阿育王如何修学佛教等事,是和佛教关系密切的碑文。

刻上王所推荐的“七种法门”,便是在白拉特(Bairat)发现的小摩崖法敕。在“白拉特(Bairat)法敕”中,王礼敬佛教僧伽,自述对三宝的恭敬(gaurava)和信心(prasada)接着说佛陀所说的一切法都是善说,尤以下列法门(dharmapariyaya)具有使正法久住的作用,祈望四众弟子能时时听闻、忆持。

Sister Loo Mew Ling, 在家教师指出:

“法敕第 12 章中记载了阿育王号召各部派要出言谨慎、互相尊重、团结一致的心愿:“天爱王用布施和种种的供奉精神,来崇拜在家居士,和出家僧侣所信仰的各种宗派。”正法基本精神的发扬光大可以表现在很多方面,其

24 Brother Lo Yean Meow, 在家教师指出佛法认知正见乃是对善恶和善恶的产生根源有明确的判断。佛陀说:“大多数的人都执着世间,只有少数的人能到达彼岸(证得涅槃)。”佛陀接着提醒比丘们要时时警觉,正念现前,只有自觉精进学佛法的人才能究竟解脱烦恼,证入究竟喜悦的涅槃。智者远离贪爱,以涅槃为目的,不作黑法,勤修白法,追求凡人不喜欢的寂静、出离与涅槃。智者割舍欲爱,无所执着,涤除心中所有的烦恼。(法句 87/88)正念现前,修习七觉支,同时去除一切欲爱的人,烦恼已断,今生就能证得涅槃。(法句 89)。

中重要的一方面就是出言谨饬。凡在于自己有利的场合，决不可专事赞赏自己的宗派，或者反驳他人的宗派，应保持客观不偏。反之，每一个人倒是都应该在所有的场合，并以一切方式对别人的教派给予充分的尊重。所以互相专心研究佛法，信奉佛法，和团结一致才是正道。另外，在法敕中，阿育王不止一次提到对婆罗门和沙门应有的态度，号召民众不要贬低别的宗教。阿育王并没有因为自己是佛教徒而打压其它宗教，体现的正是佛陀所主张的众生平等这一精神。”

以上表格 3 带出一个重要的焦点：案例研究选择案例时需要满足复制逻辑（Yin, 2013）的要求。其中的每个悟性创新法案例可视为一个独立的教学论，需要排除其他因素的影响并控制和创造核心构念（变量）变异。例如，Gilbert（2005）在研究组织惰性的结构时，选择的案例符合复制逻辑。他所选择的案例分两组，组内案例的组织结构相同，管理层认知相同，应对组织惯性的过程与结果相似，属于逐项复制逻辑核心焦点（Literal Replication）；相反，组间案例的教师团队组织结构不同，管理层认知不同，应对惯性的过程与结果不同，属于差别复制逻辑（Theoretical Replication）。需要强调的是，即便是多案例研究，每个佛学悟性创新案例^[25]也需要有自己的故事。因此，本文 Eisenhardt 和 Graebner（2007）提出“无故事不案例”，需要讲好每一个佛学案例的故事（情境性和过程性）。这是与质性研究的本质区别，有些作者把质性研究误当成多案例研究，关键在于没有把每个案例视为独立的佛学教学论（法句经故事），再运用复制逻辑进行多个案例间的比较。

25 Bhante Punjabi Maha Thera，出家人教师指出佛学悟性案例（请参考第一品的故事“了解正法甚难”），并不是每一位有幸与佛陀相遇的人都认可佛法。但大阿罗汉如舍利弗尊者只听闻一半的偈语就确信佛法是究竟正法。观：对无常、苦、无我的直观。戒律规范言语和行为，定调伏心念，但只有观才能如实知见诸法。纯知识的理解无法达到观，只有直接禅修观照自身的身心运作才有可能达到观的境界。佛陀向学养丰富的比丘说：“真正的痴人虽然终身与智者伍，然无法领悟佛法，就像汤匙不知汤的滋味。”请参考法师的《南传法句经》，Narada Thera 及 Venerable Sri charya Buddhakkhita 的译本皆作：愚人如是担忧。

Bhante Seela, 出家人教师指出:

“婆罗门也同样的把它们供养给佛陀, 不管国王奖赏几件布料(每次都是上一次的两倍), 他都全数供养佛陀。最后当国王赏赐他三十二件布料时, 他在国王的要求下, 留下一件给自己, 另一件给太太, 其余的三十件全部供养佛陀。国王接着说, 这婆罗门真正做到难舍能舍的事, 应该给予更适当的奖赏。国王就派人回宫中拿来两件非常昂贵的天鹅绒地毯, 将它们赏赐给这婆罗门。他用这些地毯做成两件覆罩, 其中一件供养给佛陀。后来, 国王再到祇树给孤独园时, 看见婆罗门供养佛陀的覆罩时, 心里十分高兴, 又赏赐这婆罗门一番。其他比丘知道这婆罗门的事情之后, 就问佛陀: “为什么这婆罗门所做的善业, 现世就立刻得到报应呢?” “这婆罗门如果初夜时就供养, 那么他所得到的奖赏会更多。但他是在后夜才供养, 奖赏就少了。一个人若要布施, 应该马上做, 若迟疑, 回报既慢且少。更有甚者, 可能甚至就不布施了, 毕竟人心容易做恶业。”造作恶业的人, 在恶报未成熟时, 可能享乐, 一旦恶报成熟, 则承受恶报。(法句 119), 造作善业的人, 在业报尚未成熟时, 可能受苦, 一旦业报成熟, 则享受善报。(法句 120。恶业及污染都是自己造作的, 不作恶业及清净行也是自己造作的, 清不清净全在自己, 别人无能为力。(法句 165) ”

七、结论

本文从巴利文暨佛学文凭教育的视角出发, 立足佛学传统哲学的悟性思维, 研究教师团队悟性创新过程。研究认为, 悟性思维是指采用隐性知识观察法, 运用取象比类认知模式(由直觉、想象、象征、联想、类比等要素所构成), 获得求解问题之本质洞见的思维过程。基于知识创新和组织学习文献, 同时借助西方哲学家哈贝马斯(Jürgen Habermas)的非主题知识(来自生活世界)和主题知识(来自宇宙世界)概念分类, 以巴利文暨佛学文凭教育-创新教师团队的三个悟性创新案例为研究对象, 本文构建了教师团队悟性创新理论框架。研究发现, 教师团队悟性创新涉及个体和师生关系教师团队悟性两个层面, 分为

悟性开启、悟性运思和悟性实现三个阶段，教师团队悟性创新不仅要充分运用主题知识，更需要巧妙地借助于非主题知识（法句经故事）的触类旁通式启发创造性地解决问题；佛学文凭成员通过运用取象比类的认知模式，在生活世界和宇宙世界之间实现有效的跨域映射，进而获得新洞见和新方案；本研究的主要贡献在于构建教师团队悟性和师生关系创新过程模型，包含：

- （1）知止——主题知识领域求解卡壳，
- （2）归零——放下束缚回归问题原点，
- （3）内观——运用不同于科学观察的方法获得原创却模糊的总体思路，
- （4）启发——在非主题知识领域通过取象比类触发跨域的相通启发，
- （5）洞见——获得求解问题的清晰本质洞见，
- （6）落地——通过严谨论证构建悟性创新方案等 6 步骤动态过程。

此外，所选取的佛学课程创新情境，提供了悟性与理性思维互补接轨的实证，为东西方思维方式的会通融合提供了生动的启示（Kaufman 和 Gregoire, 2015; Li, 2016）。通过将佛学哲学的悟性思维引入佛学教育知识创新研究领域，并且与西方主流研究积极对话以及有效融合，本文的三大具体贡献是：（1）构建了教师团队悟性创新的 6 步骤过程模型；（2）揭示了以取象比类与隐性知识观察法为核心机制的悟性认知模式；（3）扩展了生活世界 / 宇宙世界以及非主题 / 主题知识等概念，特别是它们之间的跨界映射和开放式互动。目前，悟性文献无论是在哲学、认知心理学还是管理学研究中都少之又少。然而，悟性思维对于佛学教育开启创新的作用不容忽视，包括日益兴起的有关阴阳悖论在创新领域的独特作用（Li, 2016），包括双重情绪对创新的作用（Bledow 等, 2013; Zhou, 1998），以及双重性格对创新的作用（Grant, 2013）。

此外，悟性思维是阴阳思维之外佛教传统哲学对于佛学教育可能产生重大贡献的领域（李平, 2013, 2016b），主要体现在悟性思维对于理性和感性之补充式贡献，这对于东西方融合具有重大意义。因此，基于悟性在个体和教师团队层面上的定性研究和定量研究非常必要。本文对于教师团队和佛学文凭成员

悟性的研究是基于案例的定性研究,局限于巴利文暨佛学文凭教育隐性知识观察法范围内,未来将探索在其他佛教团体及其他佛教国家的案例研究,并且开展对佛学教育悟性进行大样本定量研究。

参考文献:

- 【1】冯凭.理性与悟性——中西认知模式的比较[J].社会科学研究,1986,(2): 48-53.
- 【2】高小斯.禅话——西方哲学的禅化[M].北京:人民出版社,2008.
- 【3】侯才.论悟性——对中国传统哲学思维方式和特质的一种审视[J].哲学研究, 2003,(1): 27-31.
- 【4】黄荣怀,郑兰琴.隐性知识论[M].长沙:湖南师范大学出版社,2007: 47.
- 【5】铃木大拙著,刘大悲译.禅与生活[M].北京:光明日报出版社,1988.
- 【6】铃木大拙著,孟祥森译.悟性的提升[M].上海:上海三联书店,2013.
- 【7】李平.中国本土管理研究与中国传统哲学[J].管理学报,2013,(9): 1249-1261.
- 【8】李平,曹仰锋.悟性:企业家认知的至高境界[J].中欧商业评论,2014,(4): 36-43.
- 【9】李平.不确定性时代呼唤“非理性”:维克思想与道家哲学的不期而遇与不谋而合[J].清华管理评论,2016b,(11): 75-81.
- 【10】李伟.郭东强企业师徒制隐性知识转移契合度评价机制研究[J].情报理论与实践,2017,(2): 102-106.
- 【11】刘丽萍.知识转移过程的运行机制与隐性知识转移机理研究[J].哲学动态.2004,(9): 13-17.
- 【12】牟宗三.中国哲学十九讲[M].上海:上海古籍出版社,1997.
- 【13】释显性.郑庭河.马来西亚佛学院之组织与发展(1970-2019)[J].马来亚大学华人文学与文化学刊,2020,8(1): 25-45.

- 【14】托尼 # 比彻, 保罗 # 特罗勒尔. 学术部落及其领地: 知识探索与学科文化 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2008: 53.
- 【15】王树人, 喻柏林. 传统智慧再发现(上卷)——常青的智慧与艺魂 [M]. 北京: 作家出版社, 1996.
- 【16】王树人, 李明珠. 感悟庄子: “象思维”视野下的《庄子》 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- 【17】王馨. 隐性知识研究的困境和深化——兼论基于理解维度引入新的研究路径 [J]. 情报理论与实践, 2012, (4): 25–28.
- 【18】Albino V, Gamvelli A C, Schiuma G. Knowledge transfer and inter firm relationships in industrial districts: The role of the leader firm [J]. Technovation Journal, 1998, 19 (1): 23–32.
- 【19】Bledow R, Rosing K, Frese M. A dynamic perspective on affect and creativity [J]. Academy of Management Journal, 2013, 56 (2): 432–450.
- 【20】Eisenhardt K M. Building theories from case study research [J]. Academy of Management Review, 1989, 14 (4): 532–550.
- 【21】Eisenhardt K M, Graebner M E. Theory building from cases: Opportunities and challenges [J]. Academy of Management Journal, 2007, 50 (1): 25–32.
- 【22】Gilbert C G. Unbundling the structure of inertia: Resource versus routine rigidity [J]. Academy of Management Journal, 2005, 48 (5): 741–763.
- 【23】Grant A M. Rethinking the extraverted sales ideal: The ambivert advantage [J]. Psychological Science, 2013, 24 (6): 1024–1030.
- 【24】Kaufman S B, Gregoire C. Wired to create: Unraveling the mysteries of the creative mind [M]. New York: Perigee Book, 2015.
- 【25】Li P P. Global implications of the indigenous epistemological system from the East: How to apply Yin-Yang balancing to paradox management [J]. Cross Cultural & Strategic Management, 2016, 23 (1): 42–77.

- 【 26 】 Nonaka I. A dynamic theory of organizational knowledge creation[J]. Organization Science, 1994, 5 (1) : 14-37
- 【 27 】 Nonaka I, von Krogh G, Voelpel S. Organizational knowledge creation theory: Evolutionary paths and future advances[J]. Organization Studies, 2006, 27 (8) : 1179-1208.
- 【 28 】 Polanyi M. Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy[M]. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962.
- 【 29 】 Siggelkow N. Persuasion with case studies[J]. Academy of Management Journal, 2007, 50 (1) : 20-24.
- 【 30 】 Wang X, Gong J G. Evolutionary path of indigenous management researchers toward geocentric integration from a knowledge-perspective[A]. Li P P. The International forum on Chinese management research II [C]. Lanzhou, 2010 : 38-42.
- 【 31 】 Yin R K. Case Study Research: Design And Methods[M]. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2013.
- 【 32 】 Zhou J. Feedback valence, feedback style, task autonomy, and achievement orientation: Interactive effects on creative performance[J]. Journal of Applied Psychology, 1998, 8 (2) : 261-276.

马来西亚华语电影的佛教元素 与价值传播

黄瀚辉

摘要

马来西亚是多元种族、宗教与文化的社会，虽然伊斯兰被视为国教，但其他宗教如佛教、耶稣教、印度教与锡克教等，都能和平共处。每个宗教也能自由宣扬教义。而马来西亚华人导演身处多元文化语境，影像特质也呈现多样化，在多元独特环境下，仍然保留着其中华文化元素，带有鲜明“佛教意味”的视听艺术创作内容。

本研究将以马来西亚的华人导演电影或马来西亚宗教团体出品的佛教电影为文本，分析电影所展现出的中华文化元素的内容传播，着重在佛教元素的传播和情怀的表达。结论可说明，马来西亚电影人因保存与传承着优秀中华文化，而佛教更是中华文化发展的重要推动力，因此电影中传播出浓浓的佛教元素融进核心思想中，这包括文化认同和价值观念的美德观念，以及佛教的伦理故事。在探讨电影借助这些佛教元素在价值伦理上表现出来的共同点，就能为当下电影的佛教文化传播提供有意义的参考以及提升佛教文化较高的艺术价值。

关键词：中华文化、佛教文化、马来西亚华语电影、六道轮回、佛教文化特点

马来西亚的华人祖先大多来自中国南方移民，主要来自广东和福建省，其祖籍或籍贯包括：闽南人、广府人与客家人，次之是潮州人、海南人、广西人、福州人为主，这批中国的子民早于 19 世纪已经开始大量移入马来亚。这是因当

时马来亚已是英国的殖民地，需要大量的劳工从事劳力经济活动，来自这两个省份的劳工开始大量的下南洋，从事开采锡矿与开垦农耕地的粗重工作。在这个年代大量移民过来的中国华人以劳工和苦力身份移民到马来半岛，华人的足迹可是遍布南洋各地。东南亚不但成为世界上华人最先立足的板块，并且也是当今世界上华人散布最密集的地区之一。

在 20 世纪初至马来亚独立以后，当初的华侨已从侨居当地的身份，落地生根成了本地的华人华裔，成为马来西亚国籍的国民一份子。马来西亚在最新 2021 年的现有人口报告数据中，今年大马人口达 3270 万人，比 2019 年 3260 万人，增多 0.2%。而华裔人口虽从 22.6% 减少至 22.48%，但依旧还是超过 700 多万的华人成长在这一片土地上^[1]，这数据绝对是大中华地区以外庞大的且足以传承中华文化，将至发扬光大的影响力。

在迁徙来到到马来亚的过程中，这群优秀的中华民族经历了从华侨到华人的身份转变。然而，在这转型过程中，马来西亚的中华文化的传承与祖国是同步，甚至产生华丽的转变，这是因为中华的文化在马来西亚的保存和传承是在地华人与祖国或祖籍国保持文化联系的最大支柱。他们以更加积极的态度发展和发扬中华文化。一方面，他们利用母体文化凸显自己的文化个性，追求精神归属感，从而团结同胞，团结中华民族的心。华人都拥有一些共同的文化传统，而宗教就是文化的中心要素，当一个民族的宗教情感向民族情感的转化，宗教情感将变为一种民族的共同的连结，一这种结合起来的感情往往是一个民族强大的内聚力。^[2]

一. 马来西亚华人与佛教的缘起

马来亚在英殖民时期，英国公布的《马来联邦宪法》中就规定不同种族、宗教，凡在马来亚居住的居民均享有同等的一般公民权。这一宪法关注到宗教

1 Current Population Estimates, Malaysia, 2020-2021 人口估计报告 <https://www.dosm.gov.my>.

2 马德邻等著，《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社 年版，第 15 页

问题，想奉行平等政策。然而，它却遭到马来民族主义者的反对。1957年独立以后，政府在之后推行“马来人优先”的民族主义政策，在限制华文教育的同时，也打击华人宗教信仰。这一点是以力求推行伊斯兰教化来进行的。宪法规定伊斯兰教为国教，马来语为母语。之后的发展，也推出多项对于中华文化、教育以及宗教信仰的多项不利政策，但绝大部分部分华人并没有因此而改变本身的传统信仰。

基于马来民族是马来西亚的多数人口，所以享有马来西亚宪法中的特权对待，其马来文化更是马来西亚文化的主干，其它的民族文化次要，因此在国家电影话语权的影响和政策的执行下，马来西亚的中华文化一路走来经历艰难险阻的道路，以华文教育为例，马来西亚是大众化地区区以外，乃是保留着最完整的教育体制。纵观东南亚，新加坡在曾经关闭华语为教学的南洋大学、印尼泰国华人被同化而缺乏中文教育的制度。但在马来西亚，从小学至中学再到大学，都有华文为媒介语的学府，其实这些得来不易，而马来西亚政府在过去多次要执行单元化教育政策，但都在马来西亚华人社会努力中保留下来，目前马来西亚华人社会能够拥有 1200 多所华文小学，60 所华文独立中学及三所由社会长期资助的华文高等学府，是华社披荆斩棘、饱经风霜争取回来的成果。马来西亚华文教育和中华文化的生存和发展，体现了中华民族维护民族特色和尊严的决心。

对于对马来西亚华人来说，中华文化中除了中文教育、中文报章以及华人社团以外，佛教更是中华文化发展的理想和归宿。华人集中的各大城市也均有佛寺，其中以檳城、马六甲和吉隆坡最多。因为马六甲是华人最早开发地区，也是华侨最早弘法地区，众多佛教寺和各大大小小的众多民间神庙均构成华族独特的宗教信仰。佛教与华人社团、学校、报刊构成华人社会的主要支柱。

佛教在华人社会的弘扬，成为华社会的一个重要组成部分，他们在维护华人正当权益，发挥马来西亚华人互助互济，推动华人的文教事业和促进马来西亚华人与其他种族的友好相处方面发挥其起着独特作用。

二、佛教文化是中华文化发展的电影艺术推动力

中华文化是民族之魂。构建和谐社会, 不仅只是经济的高速发展, 也要实现文化上的繁荣。佛教在世界上流传了两千多年, 与儒、道教一样是传统文化的重要传承, 对建设社会主义精神文明, 增强国家文化软实力有着重要的影响和作用, 增强国家文化的竞争力, 要立足于本国的传统文化。佛教在马来西亚华人中的传统文化中占据着重要的地位, 更称得上是主流文化之一。佛教在艺术中的绘画、雕塑、建筑、音乐以及电影等方面都创造了辉煌的成就, 是宝贵的文化财富, 是文化产业发展的重要资源。

马来西亚华人电影工作者凭着自身的努力与和独特文化的成长环境的因素, 他们所展现影像语言确实非一般。身处多元文化语境中, 其着力展示的是文化碰撞和交融, 影像特质就存在着多样化元素, 马来西亚出生的电影人可因为保存与传承着优秀的中华文化, 他们的镜头下散发出东方与中华美学以及也佛教禅宗的意境, 同时也呈现出质朴的本土风情和国际思维观念的格局。在马来西亚的多元种族、多种思想交融的环境下, 造就华人导演的特殊身份, 成就独特的自成一格思维。电影呈现出元素存在不断变化、多语言、跨身份、跨地域, 是马来西亚华人电影工作者的特点。

马来西亚华语电影将佛教文化作为题材或元素的电影的创作中是非常普及的, 且电影的内涵与思想也越来越深入, 这能是将佛教文化协助电影发挥更高的艺术价值。电影在创作的过程中, 不仅要考虑到建筑、舞蹈、音乐、美术等方面的因素, 还要关注人文学、经济学、哲学与宗教学等人文科学对社会带来的影响。将佛教文化引入到电影中, 不仅为电影的创作开创了新鲜的题材, 还能将马来西亚的中华文化与佛教文化进行深入的传播与普及, 从而提高了马来西亚华语电影的内在价值。

马来西亚的相关佛教文化的电影可以系统的分为两大类, 一类是狭义的佛教题材电影, 就是指专门表现佛教文化的电影, 该类电影主要包含了大量的佛教典故、佛教的人物传记等内容, 如马来西亚净宗道场拍摄的一部佛教题材系列的电影包括:《逆缘》、《冤魂索命》、《解怨》、《现世报应》、《讨债鬼》、《逆缘》

以及《念佛灭罪》。另外也有一部由马来西亚和香港联手摄制的《释迦牟尼佛传》。

另一类就是广义的佛教元素电影，该类电影在创作中主要融入了佛教的思想与文化，该类电影可以深刻体现出电影创作者的佛学修养，如马来西亚导演杨俊汉的《怨鬼》电影，其原名是“呼吸”，这和电影的核心讯息更符合，呼吸代表活着，但是电影的男主对女友的不舍，才会导致鬼魂的冤魂不散，但导演要表达出死者已矣，应当收拾心情，好好过活；纵有怨念，惟有放下，才会找到呼吸的出口，佛教的放下是指放下心中的执著。金刚经中的“心无所著”，就是指心灵不要被香色味触法所迷着并束缚住，才能达到完全解脱的涅槃境界。

《怨鬼》的讯息与佛教的思想相符相合，这和本地华人轻易可接触到的中华文化包括有很大关联，电影内涵与佛教思想相辅相成，成就提升了电影的艺术价值与深层禅意。

三、佛教文化在马来西亚华语电影中的体现

马来西亚华语电影可追溯于新世纪开始独立制作的现实主义电影，在 2000 年以后开始，一批年轻的马来西亚导演不满于现状主流电影的沉闷刻板 and 思想禁忌，在不获得政府支持、资金紧缺的状况下，也因为数字摄影机 DVcamera 的流行，让电影拍摄门槛降低了。那时候一系列风格鲜明、表达自我的独立电影就渐渐见到其作品踪影了。后来，这一波浪潮也普遍被认定为马来西亚的“电影新浪潮”。之后因为没获得本地观众的支持，基于商业考量原因，马来西亚华语电影的剧情和叙述方式都是通俗的类型电影，包括轻松爱情喜剧、恐怖类型等等，与现实主义电影的成分都不多，为了顾及马来西亚市场，而都加入了三大种族都喜欢的情节，少了面向真实社会的探讨。

当然，马来西亚华人作为中华文化的一部分，其宗教的社会形态在电影中的呈现也是普遍的形式之一。信仰实践提供了华人落地生根的社会心理土壤，而佛教又在马来西亚华人的精神构筑与社会支持方面扮演了至关重要的角色。如果说电影是一种超越现实复写的、对于人与社会的研究，透露特定艺术家的评论与特定时代的话语，那么马来西亚华语电影中的佛教元素与论述则与马来

西亚华人和社会展开着值得琢磨深描的对话

恐怖惊悚类型电影在马来西亚一直都收到观众们的喜爱，因此当本地华语市场的打开，很多导演都会选择拍摄此类电影，包括剧场出身的导演李勇昌，其编剧作品《大日子》、《天天好天》、《辣死你妈 2.0》、《一路有你》屡破票房纪录。之后处女作执导了《超渡》以及《守夜》恐怖电影。

恐怖片在痴迷和娱乐观众的同时也陶冶净化观众，它有效地聚焦在人类生命中黑暗、禁忌、怪异和惊恐事件上，涉及我们生命中最重要恐惧：我们的噩梦、我们的脆弱感、我们的异化、对死亡和未知的恐惧、对失去自我本性和失去性向的恐惧^[3]等。恐怖电影所要反映的社会问题的实质，自然而然地与佛教中生与死的哲学问题联系了起来。

四、马来西亚华语电影中的佛教元素与论述初探

（一）《超渡》电影中的佛教超度亡灵的探讨

《超渡》（Thetranscend）讲述销售低迷的灵异小说作家严冬（陈立谦）为了找寻创作灵感，在经纪人的建议下到庵堂见习「超渡文化」。为了求「灵感速成」，严冬尝试各种见鬼偏方，没想到还真让他宿愿得偿，开了天眼，从此开始见鬼新生活！

而严冬在庵堂里见鬼并不稀罕更不寂寞，因为他有个从小就有见鬼能力的大前辈 乐乐（王欣）。乐乐其实并不快乐，除了被朋友昵称臭脸乐外，更被排挤！乐乐年幼时因为不掩饰自己与生俱来了见鬼能力，也不懂得一般正常人对于鬼总有忌讳，在口无遮拦的情况下导致父母遭遇车祸，母亲昏迷不醒、而父亲更是当场死亡！从此，乐乐不仅逃避自己的阴阳眼，更封闭自己的心。

乐乐说：“鬼没人性，不分年龄”、“千万不要让他们知道你能看见他”，在乐乐的心中鬼可以被仪式超渡，但不可以被自己直接帮助；然而见鬼新手严

3 林育稀、赵卫东：《世界恐怖电影精品鉴赏》，南方出版社，2003 年 04 月，第 1 版。

冬可不这样想，在习惯鬼魂的存在后，严冬甚至开始帮助自己认可的好鬼。严冬的八公个性在帮助死者、生者的同时，也渐渐让乐乐打开严实的心房。

“超渡”对于严冬而言，是解开心里的结，了无遗憾的走下去。死人可以被超渡——解开心里的结，好好地顺应风的方向去向该去的地方；那么活人也可以被超渡——同样是解开心里的结，不一样的是要带着逝者的祝福坚强的走完余生。同样的“超渡”，在本片里有了新的意义。

本片所呈现的马来西亚超渡文化，对于同样保留传统丧礼民俗、普渡文化的中华传统习俗来说并不陌生。而《超渡》里的鬼影很有诚意，一整个人让人毛骨悚然，不过本片主要强调的还是在“超渡”正面且多元的意义上，所以剧情编排极度温馨，很多桥段甚至会让观众喷泪！因此，对于热爱无脑吓人、喷血不用钱的鬼片粉丝来说，本片在惊吓部份应该很难被满足。

在佛教中，可以通过诵经、持念佛号、设斋供僧、施放焰口等法事所做的功德来改善亡者在六道轮回中的境遇。这称为“超渡”——超生乐土度脱苦趣。说到超度亡灵，先要说明亡灵的性质。人死之后的生命主体，称为亡灵。民间一般的观念，认为人死之后即是鬼，而且永远做鬼；但佛教从来不认同这个说法，否则，就谈不上超渡两字了。佛教看凡界的众生，共分为天道、人道、阿修罗道、畜生道、鬼道和地狱道这六大类，生命就在这六道里生来死去、又死去生来，称为“六道轮回”。所以，佛教认为，人死之后并不一定就是鬼。所以在《超渡》电影中的“鬼”其实一点也不可怕，它们留在人间，也并非存心要害人，反而更需要男主角严冬的协助，解脱它们对人间的还没了断的事情。

关于超渡亡人，能否直接将亡者超度到西方极乐的净土世界？佛教中超渡可以起到改变处境的作用，但具体效果，还由亡者自身的情况、超渡者的能力等诸多因素决定。《超渡》电影中就故事就是呈现中这样的情节，男主严冬因为可以看见鬼，所以它们向他求救，于是他就帮了一个被杀的男孩子以及女主乐乐的老爸的灵魂逗留在人间，就是对老婆的不舍之情，直到男主一一帮他们解决了问题后，两位灵魂才离开人间。所以即使小男孩都有经过超渡的仪式，但是了解了超渡的作用就能明白，临终助念和往生超度作为辅助，有效用但也有限度。生前积累善业、精进念佛，是最根本的办法。

（二）《超渡》电影中佛教特点的呈现

在马来西亚华语恐怖电影《超渡》可看到其反映出马来西亚华人的中华文化儒家思想和佛教文化精神与现象。其呈现出的特点包括：

佛中教化性——不难理解，教化性指的是佛教思想在恐怖电影中对人教化作用的体现。在泰国恐怖电影中，反应出最多的教化思想就是业果报应，它最终要教导人们的是要会自己来度化自己，为自己积累功德，为家人积累功德，避免自己的不当作为给自己或家人带来灾难。若一个人要获得现在和未来的幸福，就必须克服自己的心魔，看透欲望的卑劣，要小心地走好人生的每一步，不要因为“欲”而走错路、走弯路，若走错一步，则不可回头，自食苦果。《超渡》电影中就是对佛教教化思想的很好宣扬，那位杀害小男孩的爸爸虽然是凶手，但小男孩也没要索取性命，小男孩只是弄晕他作为惩罚他而已，就是希望教化他，让他好好反省改过。

佛中乐性——在《超渡》电影中，呈现出佛教中五蕴中的“受”被界定为三种，其中一种就是“乐”，“乐”是佛教中对人生态度和行为。所以此《超渡》恐怖电影中存在大量的喜剧元素，这些喜剧元素在恐怖片中起到了缓和情绪的平衡作用，恐怖片既让观众感受恐惧和惊悚，产生一种距离感，然而又通过滑稽的艺术表现中给观众送去可笑、轻松地快感，借乐”（即快感）向观众传递和感受佛教中乐的养身之经，如男主严冬的作家经纪人就是负责高效幽默的部分，让人即使在恐怖元素中，还是有轻松的情节。

佛中非永恒性——非永恒性指时间的一切在每一个时刻都会发生改变，都会有意想不到的事情发生。在一般的恐怖电影，善恶美丑、正邪是非分的清清楚楚，影片中的邪恶的力量的出现必定扰乱人类社会的正常秩序，因此象征鬼怪的邪恶力量与象征正义的人展开敌对斗争，最后正义战胜邪恶，社会秩序得到恢复，如西方国家经典恐怖电影《驱魔人》正是如此。但这部《超渡》核心思想与美国学者伊·彼耐多所提出的恐怖电影后现代元素是相同的，许多先进的思想和创作理念，将善与恶、正常与非正常之间的界限弄得模糊不清，而斗争的结果充其量不过是模棱两可，对社会秩序的威胁究竟解决与否，经常是含含

糊糊的呈现^[4]。如女主的爸爸虽然阴魂不散在人间刚开始，剧情设计让我们也会错觉到他是一个厉害的鬼魂，但实际上但却从未伤害过人类，上述正是佛教中元素非永恒性的巧妙体现，每一刹那都代表一个分离的单独的元素构成，泰国恐怖影片发展中对正反两方面认识的理解也不会永恒不变，是在不间断的变化，正邪乃一念之差，非永恒不变。^[5]

五、结语

马来西亚华语的恐怖电影类型在内涵上与佛教有着很深的缘分，比起西方国家恐怖片多了些深入骨髓的对生命的膜拜，教化意味深浓，贯穿全片宗教或佛教意味在电影得到了最大的渲染。马来西亚华语恐怖电影《超渡》收到中华文化儒家思想和佛教文化的渗透和作用下，借鬼怪复仇，仇报了鬼怪却不能自赎，突显因果循环。最终所要宣扬的就是一种“以恶惩恶，以恶劝善。告诫世人若不能自我度化，六道众生都无法脱离苦海，悟道成佛”的佛性。

这样的佛教特性与元素让马来西亚华语电影有了自己蓬勃的生命力，马来西亚华语电影近年来在世界影坛初露锋芒，除了马来西亚华语电影工作者本身的文化特性，其中结合佛教的佛性和融合了自身的民族文化的发展模式，电影中传播着中华文化与佛教文化的元素与价值，让马来西亚华语电影成了独树一帜的电影。马来西亚华语电影对于提升中华文化或中华文化中隐藏着佛教思想特性，都是在国际上的文化软实力地位乃是扮演者重要角色和重大意义。成为备受国际影坛的瞩目新力量。

4 伊·彼耐多【美】、王群 译：《娱乐性恐怖：当代恐怖电影的后现代元素》，《文艺研究》，2002（3）第25页

5 舍尔八茨基【俄】、宋立道【译】：《小乘佛学》，中国社会科学出版社，1994年第1版，第132页

The Mind of the Everyday in Contemporary Fine Art and Zen Buddhist Practice

Dr Andrew Pok Chong Boon

Abstract

Since the beginning of the 20th century, contemporary art has been saturated with references to the everyday and there are a mass of available views addressing the subject by profound social thinkers such as Henri Lefebvre, Michel de Certeau and Agnes Heller.

Towards the end of the 20th century and at the beginning of the new millennium, scholars and writers such as Helen Westgeest, Alexandra Munroe, Arthur C. Danto, Jacquelynn Baas and Mary Jane Jacob began researching the relationship between Western art and Zen Buddhism. Among these views, an Eastern perspective is lacking, particularly in relation to Zen Buddhist practice of the everyday from an art practitioner point of view. The aim of my research is to make a comparative study of the mind of the everyday in contemporary fine art and Zen Buddhist practice, including in art-making from the beginning of the 20th century to recent contemporary fine art practice and understanding, from the West and the East, as represented within, and integral to, my art practice.

I situated this enquiry within my own cultural background, the context of Zen Buddhism and its teachings. It developed an enhanced understanding of the everyday in contemporary fine art and Zen Buddhist practice in new and original ways, through bringing forward and integrating the physical and theoretical components of contemporary art practice. It serves as both territory expansion and to provide new sources for the ‘art world’ and Zen Buddhists, offering a more balanced understanding of the concepts of the everyday in contemporary fine art and Zen Buddhist practice.

The following texts you are about to read is an extract and modification from my original research under the same title to serve the purpose for 7th International Conference of Malaysian Buddhism, I am working towards publishing the full research into a book in the near future.

Introduction

The everyday referred to here is the trivial, mundane, workaday, ordinary and inconsequential objects and activities that people tend not to pay any attention to, neglect or take for granted. *Mind* that devotes attentiveness to *the everyday* is considered to be *The Mind of the Everyday*. This is a crucial practice in Zen Buddhist teaching and contemporary art practice since the 50s.

There are a number of different elements in Zen Buddhist teaching that are possible to fit into different situations and contexts in everyday life. There are also many different schools but most schools revolve around the Dharma of the Right Mind, a core which may include the *Three Treasures*, *Four Noble Truths*, *Eightfold Path*, *Middle Way*, and *Mindfulness* teachings. Rather than exhaustive list to make a comparative study, my essay explores selective elements from these teachings including *Mindfulness*, *Now*, *Suchness*, *Interconnection*, *Impermanence*, *Middle way*, *Meditation* and *Nothingness* that are relevant to contemporary fine art practice.

What is the Everyday?

To define the concepts of the everyday is problematic because the nature of the everyday is immanence, ever-shifting, endlessly recurrence and being, and investigating the everyday compels us to confront almost everything that we encounter in a day-to-day basis.

Something may not be the everyday of one person but may be the everyday of another. Things that are encountered by one socio-cultural group on a daily basis may not represent the everyday of another. The everyday in Kuala Lumpur may be different in comparison with Pulau Ketam for example. The everyday in Malaysia is likely to be very different in comparison to the everyday in other countries due to weather, ethnic, culture and economic differences.

The everyday as a whole can be both easy and, at the same time, difficult to grasp. This essay refers to a broader sense of something we encounter everyday such as the activity of having a meal and the objects such as the cutlery we use for eating, something we are so familiar with that we are less likely to give them a second thought when we encountered them. Nevertheless, the everyday embodies far deeper dimensions and richer textures than usually appears to be the case.

My research draws attention to both *objects* and *activities* of the everyday, with the two main components that make up our daily living in this regard being:

i) ***Objects of the everyday*** that embrace the man-made such as cutlery, bottles, cans and so on. And, the nature such as leafs, stones, dusts and so on. Objects of the everyday are ubiquitous. They are everywhere and nowhere simultaneously. They are everywhere when we look at them and see them. They are nowhere when we look without attention or no intention to see.

ii) ***Activities of the everyday*** implicit to our routine situations and occurrences of daily life such as cooking, eating, gatherings of families and meeting people. Activities of the everyday are of the present moment, we can never draw a line from

where they start and where they end. Activities of the everyday are right here, right now and right at this moment. They are right in front of us when we are aware and contemplate every action we undertake, and they pass unnoticed when our mind or attentiveness has wandered.

The Everyday in Art Practice

Pablo Picasso's use of found, everyday objects to form parts of other objects linked art to the reality of everyday life and may be considered as revolutionary in their progression of art in the beginning and early part of the 20th century. This is evidenced in his *Guitar, Sheet Music and Wine Glass* collage in 1912 and *Tete de Toro (Head of Bull)* sculpture in 1943 (please refer to image 1 & 2) where the original utilitarian purpose of these found objects is removed.

When Marcel Duchamp's *Nude Descending a Staircase* (No. 2), 1912 was criticized and rejected at the *Salon des Indépendents*. He decided to use unmodified, readymade everyday objects, such as urinal, bicycle wheel and stool, to question what art is (please refer to images 3 & 4). In so doing he went further than Pablo Picasso and put forward the idea that the everyday can be appropriated as art, and art can be displayed just as the everyday, with nothing being altered and all being within the scope of the 'art world'.



Image 1

Pablo Picasso, *Guitar, Sheet Music and Wine Glass*, 1912



Image 2

Pablo Picasso, *Tete de Toro*, 1943



Image 3

Marcel Duchamp, *Bicycle Wheel*, 1913



Image 4

Marcel Duchamp, *Fountain*, 1917

Historically, art of the everyday continued to evolve after Marcel Duchamp, through the Dadaists, the Surrealists, through Happenings, Gutai, Pop Art, Mono-ha, Minimalism and Arte Povera movements.

From the time of the pre-World War II period, artists such as Kurt Schwitters, Man Ray (1890-1976), and Méret Oppenheim (1913-85), who were heirs to a tradition that began with the Duchampian revolutionary readymades, began to put everyday objects at the centre of their work. In the post-World War II period, artist such as John Cage, Robert Rauschenberg and Allan Kaprow also expanded their practice to include the use of everyday objects, activities or situations. Allan Kaprow, John Cage, Robert Rauschenberg and Merce Cunningham are the practitioners who invariably mentioned in relation to Happenings and Zen Buddhism. In organizing situations, events or performances that sometime involved using everyday objects to intervene in people's everyday life, their art is 'lifelike' because it could take place anywhere in real life and involved active participation by the public.

The Gutai group were concerned with the impermanent nature of things and mainly presented the everyday as they saw it, drawing attention to qualities such as texture. Mono-ha artists used both the manmade and natural everyday objects in their works and were motivated by engaging things together and allowing the materials to 'speak' for themselves. Minimalist Carl Andre rejected the 'theatrically' of things, and like mono-ha artists, he presented materials as they are, metal as metal, to reveal their 'is-ness'. Arte Povera artists rejected any rigid theoretical structures in art, and adopted a complete openness toward everyday objects and materials as well as the art-making processes.

In SoHo, New York in 1971, Gordon Matta-Clark and Carol Goodden co-founded the '*Food*' project along with Suzanne Harris, Tina Girouard, Rachel Lew and other artists. *Food* was 'in fact' an 'art restaurant' that was run by artists, and where they experimented with various food ingredients, turning the everyday experience of dining

into art events.^[1] *Food* questioned authorship of the work of art, and formulated some of the categories we accept today such as *Relational Aesthetics*^[2], *Socially Engaged Art*^[3], *Social Sculpture*^[4] and *Institutional Critique*^[5].

Since Marcel Duchamp introduced the readymade, the use of the everyday by modern and contemporary artists at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century has been, and continues to be, ongoing and shows no sign of diminishing. The concepts of the everyday in some of their works can be made a comparative study with that of the everyday in Zen practice.

-
- 1 The restaurant was also a performance space, meeting and gathering space, a place to 'hang out', and a place where an artist could earn money through serving.
 - 2 *Relational Aesthetics* is a term coined by French art critic Nicolas Bourriaud in 1998 that refers to contemporary artistic practice where its theoretical and practical point of departure relates to human relations and social contexts.
The work of artists that he often referring to include Henry Bond, Carsten Höller, Douglas Gordon, Pierre Huyghe, Philippe Parreno and Rirkrit Tiravanija.
 - 3 *Socially Engaged Art* may be widely understood as community-based art, experimental communities, dialogic art, littoral art, participatory, interventionist, research-based and collaborative art. In her article for Artforum (February 2006), titled *The Social Turn: Collaboration and its Discontents*, London based art critic Claire Bishop argues that Socially Engaged Art "rehumanize" a "numb and fragmented" society. Between 11th and 13th October 2007, *Open Engagement: Art after Aesthetic Distance* was an international conference took place in Regina, Saskatchewan, Canada that brought together artists and thinkers from Japan, UK, Denmark, France, Canada and the United State to explore the understanding of Socially Engaged Art.
 - 4 *Social Sculpture* refers to the interconnection between people and transformation of the society as a whole as a sculpture. During the 60s, Joseph Beuys formulated the idea of *Social Sculpture* to frame the central theoretical concepts of his art practice concerning the social, cultural and political function in relation to the potential of art. He was inspired by Rudolf Steiner's social ideas known as 'Social Threefolding'.
 - 5 Associated with the work of artists including Michael Asher, Robert Smithson, Marcel Broodthaers, Walter De Maria, Daniel Buren, Andrea Fraser, Fred Wilson and Hans Haacke, *Institutional Critique* is an art term that describes the systematic inquiry into and commentary on the workings of art institutions such as galleries and museums. It developed from Minimalism and its concerns with the phenomenology of the viewer, and formalist art criticism and art history such as Clement Greenberg and Michael Fried.

Historical Background of Zen Buddhism

Buddhism and Taoism originated in India and China respectively about 2,500 years ago. *Siddharta* gained enlightenment in approximately 535 B.C. and Lao Tzu's teaching of Taoism is dated at approximately 500 B.C. Buddhism was then brought into China around 60 A.D., approximately 500 years after the Buddha had 'left the world'. At time it began to merge with Chinese culture, Taoism and later some elements of Confucianism.

The Indian monk *Bodhidharma* is recognized as the first patriarch of Buddhism in China, and he is said to have arrived from the Southern Indian Brahman community and is credited as being the transmitter of Chan Buddhism into China. According to an explanation given by D.T. Suzuki, "Zen is one of the products of the Chinese mind after its contact with Indian thought, which was introduced into China in the first century A.D. through the medium of Buddhist teachings. (...) its profound philosophy, its subtle dialectics and penetrating analyses and speculations, stirred Chinese thinkers, especially the Taoists.^[6]"

The Chinese-ness or racial characteristic of the Taoists in China which emphasised on observing and inspired life through the Nature, transformed Indian Buddhism into another version of Buddhism which became known as *Chán* (禅). Chán shared much with the Taoism teachings of Lao Zi and Zhuang Zi, so much so that it is difficult to determine how much of Chán has Buddhist origins and vice versa. Dào Shēng 道生 (360-434) was one of the followers of Kumarajiva and belongs to the early generation of Buddhist adherents who combined Buddhism with Chinese thought. He is widely acknowledged as 'the actual founder of Zen'.^[7] Today in

6 Daisetz Teitaro Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (US: Princeton University Press [Mythos series], 1993), 1.

7 Heinrich Dumoulin, *a History of Zen Buddhism* (India: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd, 2000), 61

the West, Chán Buddhism is more commonly known as ‘Zen Buddhism’ following Japanese influence and promulgation.

Core teaching of Buddhism

Buddha maintained that basic human nature suffered from *Four Pains* – namely birth, aging, illness and death, and Buddhists devote themselves to *Three Treasures* or *Three Jewels* - *Buddha*, *Sangha* and *Dharma* to overcome this suffering. *Buddha* refers to all things in our nature, *Dharma* refers to Buddhist scriptures, and *Sangha* refers to the Buddhist community (monks, nun, laymen and women) and, in a wider sense, to be socially engaged with others.

The doctrine known as the *Dharma of Right Mind*, Buddha developed which includes the *Four Noble Truths* and the *Eightfold Path* were based on his experience and subsequent thinking and conclusions about the nature of life. The *Four Noble Truths* attend to the nature of the four pains, their cause, their path and their extinction. The *Eightfold Path* refers to the implementation of *right seeing*, *right thought*, *right speech*, *right action*, *right living*, *right effort*, *right mindfulness* and *right meditation*.

The Buddha called his path the *Middle Way*, which embraces the understanding of balance and is situated between a life of luxury and a life of poverty. It also means to accept the reality of *impermanence* and *Karma* (cause and effect) within our lives. Buddhists practice places importance on chanting, purifying mind and body, as well as practicing meditation, to arrive in a peaceful mind and enlightenment.

There are a number of different elements in Zen Buddhist teaching that are possible to fit into different situations and contexts in everyday life. There are also many different schools but most schools revolve around the *Dharma of the Right Mind*, a core which may include the *Three Treasures*, *Four Noble Truths*, *Eightfold Path*, *Middle Way*, and *Mindfulness* teachings.

The Everyday in Zen Buddhism

The spiritual practice of *the everyday* is emphasized in Buddhism. Buddhists consider that everyday life “contain many dimensions, depths, texture, and meanings extending far beyond our familiar beliefs and concepts.”^[8] When Nán Quán Pǔ Yuàn 南泉普愿 (748-835) was asked, “What is Buddhism?” he answered, “Everyday life”.^[9] Meaning not only that Buddhists practice *Mindfulness* at all times i.e. that they are expected to be attentive to the everyday *objects* and *activities*, he also meant that Zen Buddhism and everyday life are not two but one, and that the *Dharma* or *Buddha* teaching should be practiced at all time. When each action in life is an expression of Buddhist teaching without pretention, this is what Nán Quán Pǔ Yuàn means by Buddhism is “Everyday life”.

The basis teaching of Zen Buddhism is that the Buddha is in all things, and that all things possess Buddha nature. Zen Buddhists observe and follow the teaching of the Buddha to react to the humble and trivial things in order to find deeper meaning to life. Buddhists consider that everyone has the potential to be enlightened, and believe that this is achievable through ordinary day-to-day activities and by doing them mindfully.

i) Mindfulness

‘Attention! Attention! Attention!’ was the same word Zen Master Ichu repeatedly wrote when he was asked by his student to write something of a great wisdom. What he meant is simply to be mindful at the moment we engage in a situation or look at something. In Zen Buddhist practice, attention to the trivia of the everyday is a crucial foundation in developing wisdom or the so-called ‘higher’ state of the human

8 John Welwood, ed., *Ordinary Magic: Everyday Life as Spiritual Path* (US & UK: Shambhala, 1992), xiii.

9 Gyomay M. Kubose, *the Center Within* (USA: Heian International, Inc, 1999), 6.

mind. There is a sense of awareness and enthusiastic observation in the process of *Mindfulness* that allows us to connect our ‘self’ with our environment to become ‘one’ with where we are. The process of Mindfulness has the potential to allow us to rediscover our often unrealized inner self, to become a fully integrated person.

ii) Now

Practicing of *Now* and *Mindfulness* are interrelated. Mindfulness is present moment awareness. It takes place in the here and now and is living in the present. For Zen Buddhists, the most important thing to do in our life is the thing we are doing right now, at this very moment. The practice of Mindfulness refocuses the mind, allowing it to be aware of the activity happening in the present moment rather than allowing the mind to shuttle between thoughts of the past and the future. The mind is always in coherence and harmony with the body in Zen Buddhist practice of “Now”.

iii) Suchness

Buddhists teaching repeatedly demands us to throw away everything we know and constantly be in the state of not-knowing. It also means that every time we handle an object that we are ‘familiar’ with, we should attend to it as if we are handling it for the first time. Zen Buddhism encourages us to abandon our preconceived ideas or subjective projections and to see things as they are. This experience is the manifestation of *Thatata* meaning *Suchness*, *Thusness* or *It-is-ness*, and is the way things are as expressed in their teaching.

iv) Interconnection

Zen Buddhists suggests that all things are interconnected. The teaching of ‘Oneness’ in Zen Buddhism relates to a reality where people and things have a ‘co-conditioned origination’ or share ‘mutual arising’. Buddhists perceive that we exist because people are interconnected with us, and that our family, relatives, friends and

Sangha sustain the ‘I’. In term of materiality, when we grasp the reality of an object, that particular object exists because other related things sustain it.

v) Impermanence

Zen Buddhism suggests that everything changes, and that nothing is permanent. Constant change is the phenomena of our Nature. Mindfulness brings awareness to ever-changing reality and participates in its ongoing process. Buddhists observe the beginning, the growth, the growing, decay, and the dying and participates in it. Mindfulness perceives that the cyclical pattern in which exists a beginning is also the starting point of an end, and conversely an end becomes the starting point of a new beginning. Everything is impermanence, that nothing is stationary and unchanged. All things are moving and dynamic, life is constantly becoming.

vi) Middle Way

Zen Buddhists express *Middle Way* with both palms meeting in the middle of the body at chest’s height. Buddhists consider and acknowledge the dualistic aspect of things. They understand that sadness exists because of happiness, that silence is the companion to sound, and form exists because of emptiness. They are aware of the positive as well as the negative aspects of things without gravitating towards either the left or the right. Mindfulness avoids adding or subtracting from things, and it discourages distortion and enhances what we observe. This is also one of the key elements in the teaching of the *Middle Way*, where it treats all experiences equally and does not form value judgements.

vii) Meditation

Mindfulness may also be cultivated through Meditation. Sitting meditation specifically fosters awareness through a formal seated posture in a quiet setting. However, some schools of Zen Buddhism also embrace walking, standing, and lying

down as a posture for meditation. Within the Chinese tradition, Tai Chi and Chi Gong are also forms of meditation.

viii) Nothingness

The concept of *Nothingness* is difficult to comprehend and being generally understood by many as emptiness or a void. There is something in nothingness that one may fail to recognise through being unaware that the nothing in their nothingness is always accompanied by something else to create form. In seeing that the negative is always accompanied by the positive or vice versa, they are inseparable. Just as our shadows follow us, this is the nature of duality in our universe. So, Nothingness never comes single handed, there cannot be a void in Nothingness, there is always something in it.

Comparative studies on Zen Buddhism and Contemporary Art Practice

On Mindfulness

Alexandra Munroe suggests that, “Artists’ interests in multiplicity; ephemerality; art’s relation to the everyday; ... In the process, art became about the act of attention – a state of mindfulness that could correctly assume a certain cultural fluency with Asian concepts of being and consciousness.”^[10] The Asian concepts of “being and consciousness” Alexandra Munroe referred to is understood as Zen Buddhist practice of the everyday.

When John Cage was asked by Henning Lohner about how he thought uninteresting things could become interesting, he replied, “When and if you pay

10 Alexandra Munroe, *The Third Mind: American Artist Contemplate Asia, 1860-1989* (USA: Guggenheim Museum Publication), 23-24.

attention to them.”^[11] In Zen’s *Mindfulness* teaching, Buddhists pay attention to the most ordinary circumstances of everyday life such as cooking, washing the dishes and sweeping the floor. D. T. Suzuki proclaimed that “the most ordinary things in our daily life hide some deep meaning that is yet most plain and explicit; only our eyes need to see where there is a meaning. Unless this eye is opened there will be nothing to learn...”^[12] What he meant is that, Mindfulness to the everyday is a crucial practice for Zen Buddhist to be enlightened.

Art potentially exists everywhere in the everyday, only to be discovered through attentive attitude or *Mindfulness* to begin with, slipping away the moment we disregard what we saw. As John Cage said, “Art is everywhere; it’s only seeing which stops now and then.”^[13] His claim echoes a description on Zen which said that, “Zen is everywhere: It is just beneath your feet; it is right in front of your face... Zen uses whatever is at hand.”^[14]

On Now

The concepts of attentiveness, repetition, and duration in the process of art making give rise to a state of being and consciousness. The minimal intervention and repetitive process of painting, drawing and constructing a 3-dimensional art piece suggests the characteristics of meditation in Zen practice. The action of repetition equates with time, and over time and through concentration, a process is generated that guides the artist into the meditative mental space where the existence of the self

11 An essay by Henning Lohner entitled ‘The Making of Cage’s One11’ compiled in: David W. Bernstein and Christopher Hatch, ed., *Writings through John Cage’s Music, Poetry, + Art*, (US: The University of Chicago Press, 2001), 265.

12 Suzuki, *Awakening of Zen*, 30.

13 An essay by Constance Lewallen entitled ‘Cage and the Structure of Chance’ compiled in: Bernstein and Hatch, *Writings through John Cage’s Music, Poetry, + Art*, 235.

14 Gary Thorp, *Sweeping Changes: Zen and the Art of Household Maintenance* (US: Macmillan, 2001), 4.

is anchored. These processes are comparable with the way Zen Buddhists go through the chanting to eradicate the random thoughts with beads in their hands. Comparison can also be made with the way they repeatedly use breath counting as a method in meditation to retrieve awareness back to the present moment and away from unrelated thoughts of the past and future. Zen's meditation practice is about the purely 'now'. It is about being aware of the present moment and not allowing the mind to alternate between thinking about the past or the future.

Lee Ufan produced a series of very minimal monotone paintings consists a single brushstroke on the canvas called *Correspondence* (2002), *Resonance* (2006) and *Dialogue* (2007) respectively (please refer to image 5). These highly focused and precise brushstrokes require moments of attentiveness when the artist applies his brushstrokes to the canvas. Like Buddhists' *Ensō* painting (please refer to image 6), he focuses on the medium, the surface, time and a single point on his canvas. When Lee Ufan and the Buddhists painting, the brushstrokes they are applying, between the inhaling and exhaling of breath, must be the most important thing in their life. The mind, the breath and the action of the painters must connect with his brush and his paints and exist as one.

Zen Buddhists suggest that when we carry out trivial activity such as sweeping the floor or painting in this case, we should only be sweeping the floor or painting, which means that we should be completely aware of the fact that we are doing what we are doing.



Image 5

Lee Ufan, *Dialogue*, 2010



Image 6

Enso Painting by Nakahara Nantenbo, 1922

Photo courtesy of WikiArt

On Suchness

It is common in our daily life that “...stories often operate in the background of the mind, as part of an ongoing stream of subconscious gossip we keep up with ourselves... [that] creates a distorted reality.”^[15] Different perspectives and propositions stimulate thought and debate to make sense as well as unmade sense of our life.

Black is not always complete darkness and white is not always void, a colour or an object may represent different meanings in different cultures and contexts. In the world of art, different representational or metaphorical meanings may be projected by artists in works of art for appreciation, yet there is no right or wrong, good or bad. It is purely the expression of art through different mediums and materials

Since 1967, British artist Richard Long has incorporated nature into his work, similar in many ways to that of the Zen inspired poets from China and Japan. The way he recorded his walks in particular places using texts (please refer to image 7) corresponds to Zen *hokku* or *haiku* by Matsuo Basho, the poem has no added statement apart from what Matsuo Basho was observing:

Furu ike ya!

Kawazu tobikomu

Mizu no oto!

The old pond, ah!

A frog jumps in,

The water's sound! ^[16]

15 Welwood, *Ordinary Magic*, xxii-xxiii.

16 Daisetz Teitaro Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (US: Princeton University Press [Mythos series], 1993), 238.

Matsuo Basho's poem contains no less and no more than what he saw, there is no gap between him and the reality as the poem has no self-projected narrative. It records no subjective aspect of the event, and does not go beyond the phenomenon of what he witnessed which is the old pond, the water, and the frog is jumping into it. The poem suggests that he was not aware of anything other than the event when he perceived the scene and the activity as it is. Matsuo Basho and the leaping frog, the old pond and the sound are in the same reality, they were all in one and one in all.

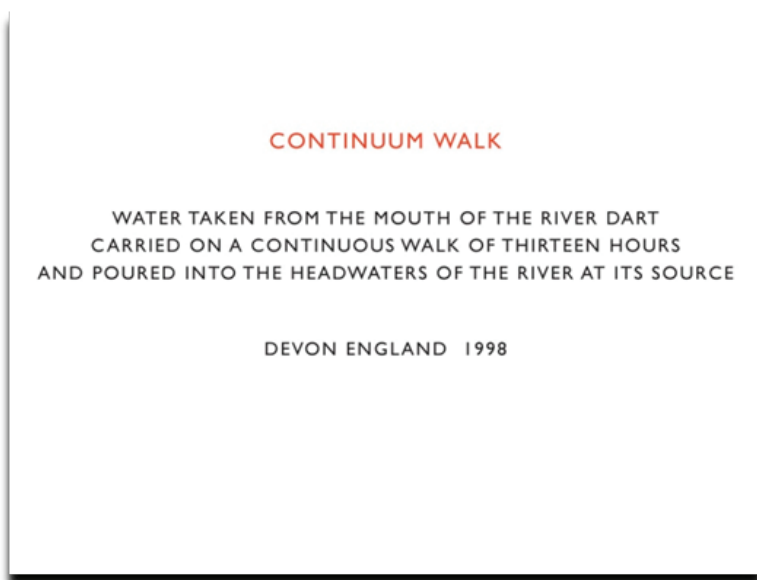


Image 7

Richard Long, *Continuum Walk*, 1998

Similarly, the Gutai artists in their refusing to load what they took to be false significance onto the materials they used. Calling their process 'motiveless appraisal', the Boyle Family seeks to present a version of the reality as truthfully as possible by throwing a dart randomly onto a large map to select a site on earth and recreating it as they found to present as work of art. These artists attempt to be honest to the materials and Zen Buddhist would consider this as '*Tathatā*', meaning *Suchness* or *Thusness*.

This objective way of looking at things in Mindfulness practice lets things speak for themselves and unfold their true nature. It cuts down the discursive and prepares the mind to take in the actual characteristics of the considered objects.

On Interconnection

We are a thing among other things therefore reality cannot exist without relationship of accords and differences. Our life is merely a web of threads tangled together through relativity and causally. Our every action creates a chain reaction to this web of people and things that bind us together in a perpetual cycle. Our everyday life is in a constant state of transition as the result of our actions within this diversified and complex totality.

Some contemporary works of art explore this idea of relativity as they enter into dialogues with objects, people, and spaces rather than prioritising projecting self-sentiment and expression. They examine the ever cyclical pattern of interaction between the mundane material environment and the behaviour of people living in it to allow viewers to have a new look at the everyday. For example, when describing the networking artists to produce the *Awake* project, Jacquelyn Baas and Mary Jane Jacob suggested that residencies, exhibition, talks, conferences and forums among artists and art professionals is in the sense similar to Buddhists' idea of *Sangha*. They said, 'The work we [they] did together might be defined by its relationship to this emerging, non-static community of persons: a "Sangha" of practitioners in art.'¹⁷ *Buddha, Dharma* and *Sangha* are three important elements that shape the teaching of Zen Buddhism. An extension based on the idea of community and socially engaged, *Sangha* may also suggest form, space, movement and energy. Buddhist's *Sangha* teaching activated socially '*Engaged Buddhism*' that embraces a sense of giving and receiving. In the world of contemporary art, '*Open Engagement: Art after Aesthetic*

17 Jacquelyn Baas and Mary Jane Jacob, ed., *Buddha Mind in Contemporary Art* (USA: University of California Press, 2004), 13.

Distance'^[18] was a conference brought together 'influential artists and thinkers who are making and informing socially-engaged art work', that inspired by 'Engaged Buddhism'.

Zen Buddhists underscore no separation between the 'I' or the 'it' with others, they see all things as being interconnected. Their keywords such as 'Oneness', 'Co-arising', 'Interdependent origination', and 'Interbeing'^[19] frame this substantial relativity. Thich Nhat Hanh would use the word 'Interbeing' and 'Oneness' to frame the relativity of all things. Similar to the Buddhist's claim and reflecting on his work, Lee Ufan said that, "A single tree or a single stone are not limited objects. They are necessarily linked to the things that surround them – air, sounds, time, life, death, and dreams. They are part of an endless continuity."^[20] Each individual person is in connection to each other individual person and everything relates to everything else. We act as a thing among other things in our actions and a world of relativity is considered in the works of these artists.

On Impermanence

Scottish artist Andy Goldsworthy works with the Nature and experiments with various natural materials such as leaves, grass, stones, wood, sand, clay, ice and snow (please refer to image 8). Goldsworthy stated that, "At its most successful, my 'touch' looks into the heart of nature; most days I don't even get close. These things are all part of a transient process that I cannot understand unless my touch is also transient-only in this way can the cycle remain unbroken and the process be complete."^[21] Andy Goldsworthy's, as well as Richard Long's (mentioned above), engagement

18 A three days conference at the University of Regina, Canada from 11 to 13 October, 2007.

19 Thich Nhat Hanh, *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism* (India: Full Circle, 2000).

20 Lee Ufan, *The Art of Encounter* (UK: Lissoon Gallery, 2008), 45.

21 Hobby Holmes and Emily Busse, "What is Art...? What is an Artist...?" Sweet Briar College, last modify not indicated, <http://www.arthistory.sbc.edu/artartists/photoandy.html> (accessed on 20 March, 2011).

with the land and poetic evocations of the beauty, grandeur and impermanent nature of the earth may be studied alongside Zen Buddhists' ideas of 'impermanence' and 'Mindfulness' on the Nature.



Image 8

Andy Goldsworthy, *Snow Circles*, Izumi, Japan, 1987

On Middle Way

Life and art exist in a complementary partnership in the art practices of some of the contemporary artists with the idea of standing an island between the two carriageways of art and life, observe attentively and allowing the trivial things and actions of everyday life to inform their art, and allowing art to permeate their everyday life in return. In this, the boundary between art and life is blurred and spontaneously in harmony.

The idea of blurring the boundary between art and life is illuminated in what Lucrezia De Domizio Durini claimed of Joseph Beuys where he “finds an amplification of thought also in the cooking – a private zone... There was no separation between his public and private behavior, just as there was no division between art and life...”^[22] For this, Judith L. Lief would suggest, “It [art] refers not only to the formal practice of art, but to the artistry of life itself - our whole being.”^[23]

Art is everyday life especially so in such as Gilbert and George’s notion of ‘living sculpture’, Beuys’ ‘Social Sculpture’^[24]; and Teh-ching Hsieh’s one year performance series where he punched the time clock in every hour for one year, and lived outdoors for one year without entering a building. For Allan Kaprow, art is about the everyday that is “to play at life as an artist.”^[25] It is crucial to these artists to position themselves in the middle, and stand at the central point between two extremes to observe equally the positive and negative, sound and silence, something and nothingness, and art and life.

When we position ourselves in the middle we are more capable of seeing both sides of the dualistic world. This understanding can be compared to the teaching of *Middle Way* in Zen Buddhism, symbolized by the gesture of two palms held together

22 Lucrezia De Domizio Durini, *Joseph Beuys: The Art of Cooking* (Italy: Charta, 1999), 13-14. “In his studio in Düsseldorf he prepared food just as he created his works of art. If his friends or collaborators, or important cultural figures, arrived by any chance when it was getting close to lunch time, the sorcerer artist, standing beside his huge cooker, would start to weave his culinary spells. ...There was one dish that gave the idea of his plain cooking and at the same time summed up his naïve culinary art, where healthy eating was enlivened by delicious flavour and by his personal free creativity. ...His gestures were measured, intense, his actions calm and serene, almost as if he wanted to give a sacral sense to the whole culinary operation.” Page 18

23 Chögyam Trungpa, *True Perception: The Path of Dharma Art*, ed., Judith L. Lief (US: Shambhala Publications Inc, 2008), ix.

24 De Domizio Durini, *Joseph Beuys: the Art of Cooking*, 13. According to De Domizio Durini, Beuys used ‘visible materials’ such as fat, felt, copper, honey, animal, plants, all elements that transmit energy and heat; as well as ‘invisible materials’ such as word, gesture, smell, sound, discussion, behaviour for his physical work and Social Sculpture.

25 Jeff Kelley, *Childsplay: the Art of Allan Kaprow* (USA: University of California Press, 2004), 5-6.

at chest level. The gesture suggests that, apart from offering good feelings of one towards another and mind and body as one, one should not sway over to the left or right, instead one must maintain equal distance from both ends in order to keep our body and mind balanced and working freely.

On Meditation

An artist's mind immersed in the process of creating his art is almost like Zen Buddhist meditation focuses on the here and now and lives in the present moment. Zen Buddhists consider sitting meditation and art making processes themselves are means of *Mindfulness* practice. They both serve the purpose to allow the mind to attend to the action undertaken at the present moment.

The Oriental, especially Chinese and Japanese perceive that arts have meditative quality. "Oriental paintings have organic relationship to Zen"^[26] said D. T. Suzuki. Art making process can be related to the understanding of 'meditation in action.'^[27] It is comparable to what Thich Nhat Hanh pointed out that meditation in action can be found, "When you are washing the dishes, washing the dishes must be the most important thing in your life."^[28] What he means is just wash your dishes with full attention with no barrier between you and the dishes you are washing, between the artist and the brushstrokes he was applying on his canvas.

According to John Daido Looi, by gradually working on our concentration through Mindfulness, we can develop a potential to touch a still point in which it makes reference to Zen meditation. While Mindfulness of the everyday is a form of meditation for Zen Buddhists, as Chögyam Trungpa the Buddhist teacher and artist claimed "Creating art is like meditating."^[29]

26 Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, 37.

27 Welwood, *Ordinary Magic*, xxiv.

28 Thich Nhat Hanh, *Miracle of Mindfulness*, 24.

29 Trungpa, *True Perception*, 124-125.

On Nothingness

The concept of *Nothingness* is difficult to comprehend and being generally understood by many as emptiness or a void. There is something in nothingness that one may fail to recognise through being unaware that the nothing in their nothingness is always accompanied by something else to create form. In seeing that the negative is always accompanied by the positive or vice versa, they are inseparable. Just as our shadows follow us, this is the nature of duality in our universe. So, Nothingness never comes single handed, there cannot be a void in Nothingness, there is always something in it.

Working with his lifelong collaborator pianist David Tudor, American artist John Cage created his well known 4'33" piece that was inspired by the understanding of *Nothingness*. Instead of playing music, Cage idea was to have Tudor sits down in front of the piano, starts a stopwatch, closes the lid and begins a performance in which he never plays a note for 4 minutes and 33 seconds. John Cage's understanding of 'Nothingness' or 'Emptiness', stemmed from his life-long interest in Zen Buddhism. He followed D. T. Suzuki's courses from 1952 onwards. Cage also mentioned that the Buddhist texts to which he "often return are the *Huang-Po Doctrine of Universal Mind*." [30]

John Cage's 4'33" is similar to the way Chinese artists consciously leave white areas in their ink paintings to indicate space and to leave room for imagination. The 'Nothingness' in his piece creates a space for the viewers to live in and gain insight, that *Nothingness* is not the absence of something but actually the presence of something. These pieces wander over the space between nothingness and something, and art and the everyday.

In the East, people prefer to use the word 'Emptiness' instead of 'Nothingness' but which is thought of as having the same meaning. Emptiness is a key concept in

30 See Cage's autobiography statement.

the ontology of Mahayana Buddhism. The teaching can be traced from the *Prajna Paramita Hridaya Sutra*, commonly known as *Heart Sutra*, and which contains about the six hundred scrolls that collectively make up the *Maha Prajna Paramita*. This is probably the oldest Mahayana texts, originating as they did from India being contemporary with the time of Christ. A relevant extract from the *Heart Sutra* translated into English by Edward Conze reads as follows, “Here, O Sariputra, form is emptiness, and the very emptiness is form; emptiness does not differ from form, form does not differ from emptiness; whatever is form, that is emptiness, whatever is emptiness, that is form.”^[31] This is in accord with the famous saying in Chinese’s Chán Buddhism: ‘色即是空, 空即是色, 色不异空, 空不异色’

Conclusion

There are few contemporary artists who were not and are not influenced by Marcel Duchamp in one way or another, and his influence continues to grow even up to the present day. At the beginning of the 20th century, D. T. Suzuki played a major role, but not the only, in introducing the teaching of Zen Buddhism to the West thus providing Western artists with an alternative to their own culture and thereby creating a new impact on the world of art. The combination of these two influences, which started during the period of Dada and Surrealism, continued to grow during the period of Abstract Expressionism of Pollock and de Kooning to the Neo-Dada or Conceptual era of Cage and Beuys, and continue to manifest in some of the contemporary art we experience today. Some of these artists are briefly introduced and discussed in this essay.

My essay provides some background to the concepts of the everyday in contemporary art practice and in Zen Buddhism practice that is central to the

31 Edward Conze, trans., *Buddhist Scripture*, (UK: Penguin Books, 1959), 162-163.

comparative study of *The Mind of the Everyday*. Zen Buddhism, which places great emphasis on the practice of Mindfulness to the everyday, has been the alternative inspiration for the intellectuals and artists in the post World War II West openness, and it was coincided with the attitude of increased towards the everyday in the world of art until today. I made brief suggestions in this essay as to their connections with Zen Buddhist practice to prepare the ground for further discussion or expanded studies.

My thought and personal art practice too connect with Zen Buddhists practice of the everyday and parallel with the works of the artists discussed in this essay. I have reservation in bringing forward my own works in this essay for discussion as I concern it would be too personal or subjective, in comparison to referring works by other art masters as examples for discussion.

The Modern Chinese Buddhism in Malaysia: A Case Study in Than Hsiang Temple

Fu Yek Ming^[1]

Abstract

Chinese Buddhism has transformed from a traditional belief to a contemporary religion suited to modern society in Malaysia. The function of the temple has changed, from a place to perform ritual ceremonies and now it has integrated into the community for various needs of contemporary society. Buddhist temple has undergone a great transformation and is now a unique feature of modern Chinese Buddhism in Malaysia. The role of the leader in the modernisation and revitalization of Buddhism is vitally crucial. The openness towards modern technology and good leadership in management skills of Wei Wu has brought Than Hsiang Temple to the transformation of function to serve the various needs of the society. This paper looks at the works of Than Hsiang Temple as a case study to the making of modern Chinese Buddhism in Malaysia. It explores the operation of a local Buddhist organization based on the

1 Fu Yek Ming, a PhD student in the Department of Chinese Studies, Faculty of Arts and Social Sciences, University of Malaya (UM). She is selected as a 2021 Asian Graduate Student Fellow by the Asia Research Institute, National University of Singapore. Her interest is in Buddhism, religious studies among Chinese communities and local culture in a multi-cultural society in Malaysia. Email: yekming@gmail.com

four pillars of convictions which can be categories into three main functions, namely education, social welfare and cultivation. Than Hsiang Temple shows a good example of the hybrid function in the transformation of a Buddhist temple, not only preserves the traditional function but also expands to different roles and responsibilities. Furthermore, it investigates the background of the founder, Venerable Wei Wu, who utilises his systematic management skills and modern technology to make a change to the function of Buddhist temples in the wave of modernism and revitalization. The participant observation and interview are used to investigate the operation of the Than Hsiang Temple. The initiatives and efforts in using social media and online platforms to interact with followers perhaps open more opportunities beyond the traditional ways of conducting Buddhist activities. The findings can be a new way of understanding the development of Buddhism modernism and revitalization amongst Chinese Buddhism in contemporary society.

Keywords: Chinese Buddhist Temple, Modernism, Revitalization, Than Hsiang Temple, Wei Wu, Malaysian Chinese Buddhism

Introduction

Buddhism is an ancient religion founded by the Buddha more than 2600 years ago. The propagation of the dharma was mainly spearheaded by the monasteries and monks during Buddha's time. In the eighteenth century, the arrival of Chinese migrants in Malaya has brought in Buddhism. When Buddhism was brought into Malaya, the development was diversified in this multicultural society. The practise among the majority of Chinese who profess themselves as Buddhists is a mixture of Buddhism, traditional Chinese religion and traditional Chinese beliefs and traditions. Many of the beliefs and practices have been passed down to subsequent generations.

Buddhist temples have been a place to provide for the social needs of the believers and followers. A traditional temple is a place of worshipping, having festival celebrations, conducting religious ceremonies, and a final place to preserve ancestral tablets of the deceased one. Buddhist temples have undergone many changes in modern society. While a modern Chinese temple not only provides a place to worship the statue of Buddha but also to learn the ways and wisdom of Dharma, to practise the teaching of Buddha, to seek guidance from a sangha, to find internal peace and harmony and eventually to gain the ultimate enlightenment for all beings.

The idea of modern Buddhism was brought by Buddhist leaders of various traditions. With great contributions from these leaders, the practice of Buddhism in Malaysia has been transformed from a traditional belief to a contemporary religion suited to modern society. With the transformation of Buddhism, the function of Buddhist temples has been changed in modern society today. A traditional temple is mainly a ritual place, but it hasn't been integrated into community welfare activities. This is especially the case in Chinese Buddhist temples in Malaysia, which have reinvented themselves to be more relevant to their followers.

The situations are very different from the period of the Buddha and nowadays. The teachings of the Buddha are noble truths; however, the application may vary under different circumstances and cultural settings. The main reason why Buddhism can flourish in Malaysia is due to the great efforts of several great Buddhist Masters. Many contemporary Buddhist leaders take up the task and responsibility to propagate Buddhism with great vows. Thus, their efforts need to be continued to enhance and ensure that Buddhism goes on without a letup in the Buddhist community of Malaysia.

The transformation of the function of temples would not be possible without the leader of the organization. In this paper, I will explore the importance of this role in greater detail by looking at Wei Wu, a second-generation religious leader from Mahayana Buddhism, who promotes Buddhism in contemporary Malaysian society. The background of Wei Wu in the management and technological field is crucial for

the development of Buddhism. The context I study is the operation of Than Hsiang Temple to explore the process of modernization and revitalization of Buddhism in Malaysia. The outcomes can be a better understanding of the development of Chinese Buddhism in contemporary society in Malaysia.

Buddhist Modernism

Since the 17th century, the idea of religion as scientific, organized and institutionalized has been created through colonial scholarship. This idea has been implanted in the local communities in various regions in Asia through colonial administration and Christian missionaries. Thus, there is a trend of rediscovering the religious dimension in modern society (Tambiah 1990:153). The present literature on Buddhism modernism claims that colonialism and Westernization are the main factors to the numerous reformations to the practice and understanding of Buddhism. Colonialism and Westernization contributed to the emergence of “reformist sangha”, and the establishment of Buddhist associations, the proliferation of Buddhist culture, social welfare activities and so on.

In the study of Buddhism in South, Southeast and East Asia in the nineteenth century, many researchers have shown how colonialism or westernization was a driving force in bringing modernity to many nations and religions. The reform movements particularly in Buddhist majority countries emerged during the colonial period. The use of “Buddhist modernism” has impacted Buddhist communities in other regions as similar characteristics can be observed in Southeast and East Asia.

Hansen proposed the Khmer Buddhist modernism that emerged in colonial Cambodia can be used to describe a rational shift in Buddhist intellectual sensibilities about temporality and purification. Hansen’s study revealed that the modernist monk promoted ethical values that combined their understanding of living in the modern world and interpretation on how to behave as a good Buddhist (Hansen 2007: 3-4).

Anne Blackburn points out that the terms “Buddhist Modernism”, “Buddhist revival” and “Protestant Buddhism” emerged to describe the Buddhist social organizations and religious practices in Sri Lanka during the colonial period (Blackburn 2010: 199). However, Blackburn has shown that the newly imported discourses and forms of social identification did not always displace preexisting Buddhist ideas and practices.

Chia builds on Blackburn’s study to demonstrated that the Chinese Buddhist modernism in maritime Southeast Asia was neither a product of colonialism and nor wholesale westernization. Chia contends that Chinese monks were agents of knowledge production in the process of selective reformation of Chinese Buddhism by reconfiguring Buddhist ideas through propagation and negotiation (Chia 2017: 10). The ideas of Buddhist modernism helped propel the first-generation monks, such as Chuk Mor, to prominence in the context of nation-building in postcolonial Malaysia (ibid. 11). The modernist monks play an important role in the making of Buddhist modernism. The trend of Buddhist modernism influences the subsequent generation of Buddhists in practising theoretical Buddhism in the modern world today. (ibid.9)

Reformist Buddhists attempted to re-interpret Buddhism as a religion that was compatible with the modern world. Heinz Becher outlines the idea of Buddhist modernism from the experiences of Buddhist majority countries (Becher 1991: 273-285). Webb summarises 12 features of Buddhist Modernism from that (Webb: 2005:213)¹². David McMahan argues that Buddhist Modernism rejects superstition

2 The 12 features of Buddhist Modernism: “(1) a tendency towards relying on an independent and non-traditional understanding of the Buddha’s teaching found in the early sources; (2) a process of “demythologisation” of Buddhism; (3) the characterization of Buddhism as a “scientific religion”; (4) the emphasis on Buddhism as a “philosophy” rather than a creed or religion; (5) on its being a “philosophy of optimism” in contrast to Western criticism of “Buddhist pessimism”; (6) in terms of more practical issues, the emphasis on “activism” as forming an important feature of the Buddhist way of life; (7) in terms of social relations, valuing “social work”; (8) the claim by modernists that Buddhism “has always included a social philosophy” that is described as a “philosophy of equality”; (9) the demand that a Buddhist society should be democratic; (10) the emergence of Buddhist nationalism; (11) the tendency of modern Buddhists towards “rewriting history in accordance with their particular understanding of national history”; and (12) the revival and popularization of Buddhist meditation as an important development in Buddhist religious practices”.

and believes in scientific findings (McMahan 2008:4 & 5). The notion of Buddhist Modernism can be used to understand the development of Buddhism worldwide (ibid. 10). Ann Blackburn indicates the characteristics of Buddhism Modernism, such as the rise of lay activism and authority, an increasing emphasis on the rationalist and science, adopting modern technologies and a deepening focus on “scriptural” Buddhist text (Ann Blackburn 2010:199).

Besides that, Harris shared a similar view on Buddhist modernism. “It is “a search for the rational; at this-worldly, energetic lay asceticism directed towards attaining Nibbana in this life; an individualism that privileged personal spiritual attainment over the collective merit-making of a group; an undercutting of the traditional distinction between lay and ordained; intolerance of other faiths; rejection of ritual and “superstitious” practices linked with exorcism and “spirit religion” and the appropriation and privileging of doctrines” (Harris 2006: 168).

The characteristics of Buddhist modernism can be seen from recognition of scientific findings and rejection of superstition, the emphasis on the inner experience and maintain a religious position with a doubtful attitude towards the positivistic way of thinking (McMahan 2008: 6). Thus, the concept of Buddhist modernism can be adapted to explain the development of Buddhist religious practices in Malaysia.

Revitalization of Buddhism In Malaysia

The Buddhist modernization movement since the 19th century has brought reformation to Buddhism (Tan 2013: 8). Buddhist revitalization in Malaysia is a religious modernization movement that is directly or indirectly linked with reformism or revivalism of the larger Buddhist world. Lee and Ackerman (1997) and Tan (2000, 2006) use “Buddhist revitalization” to signify the aggregate phenomenon of the reassertion, rationalization, reorganization, and reinterpretation of Buddhism (Lee & Ackerman 1997: 57-58; Tan 2000: 299 & 2006: 303).

In the early years of the twentieth century, due to the large numbers of immigrants from Southeast China provinces of Fujian and Guandong, Penang began to play a major part in commercial and cultural development, Penang also played an important role in the original planting of Buddhism in Malaya, as well as in the process of renewal (Trevor 1992: 331). The fact that by 1980 number of citizens of Malaysia who positively identified themselves as Buddhist amounted to 19 per cent of the population is clear evidence of the growth of a conscious Buddhist identity among the Chinese in Malaya (ibid 331). So, there is a strong concern arose recover and revive the essential features of the Buddhist in Penang.

Lee and Ackerman (1997:57) claim that Buddhist Revitalization occurs within a context in which co-existence of Chinese popular religion and Buddhism, and there is no clear distinction between both of them. Revitalization is a response to facing a Muslim-dominated political system as well as Christian evangelism. Buddhist reformists believe that learning the Buddhist canon is essential in order to build a stronger Buddhist community (ibid. 80-81). Trevor Ling described that the revival and growth of Buddhism that has taken place in Malaysia can be seen as an example of the basically quiet: it is a religious revival, but without revivalism (ibid: 327). The development of Buddhism is “quiet” type rather than “noisy” kind.

Buddhist revitalization can be defined as a phenomenon of strengthening Buddhism to a more organized religion through exchanges of new ideas of Buddhism from historically and temporarily connected regional ties (Tan 2013:3). In Tan’s recent dissertation, he divides Buddhist modernization into two waves. The first wave happened in the early 19th century, which was triggered by religious competition with Christian missionaries. In the second wave, reformist Buddhists attempted to re-interpret Buddhism as a religion that was compatible with a new modern world. The transformation of Buddhism has adopted the foundational framework of modernity, which considers the elimination of “superstitious” and mystical elements to cope with the world (ibid. 8). Malaysia presents one example of Buddhist revitalization

that exhibits distinct ambiguities of the second wave of Buddhist modernism in the contemporary world.

However, Chia argues that neither “revivalism” nor “revitalization” aptly describes Chuk Mor's reforms in Malaysia, one of the first-generation monks in Malaysia. The reason was that Buddhism did not experience a state of “decline” before his arrival to necessitate a “revival” or “revitalization” (Chia 2013:154). In contrast, what Chuk Mor did was redefine the concept of “being Buddhist” in Malaysia and displace the existing forms of Buddhism in Malaysia based on the ideas of Human-life Buddhism.

The revitalization continues in the works of second-generation Buddhist leaders and they try to bring Buddhism to the next level. The social participation and engagement of Buddhist organizations have become a unique feature of modern Chinese Buddhism in Malaysia. The continuous efforts make a small stream flows far in the propagation of Buddhism. Than Hsiang Temple presents an example of a modern Chinese temple in Malaysia, with the hybrid function of both traditional and modern temples. The transformation of the function of a Chinese Buddhist temple in the making process of modernization and revitalization of Buddhism can be a perspective to explore the development of Buddhism in Malaysia.

Methodology

In this paper, I select Than Hsiang Temple as a case study on the modernization of Buddhism in Malaysia. The development of Buddhism in Penang shows the essential features of traditional, modernism and revitalization that worth to be examined further. Than Hsiang Temple is a home-grown Buddhist organization established by Wei Wu, a local Chinese Buddhist born in Penang, Malaysia. The temple aims to preserve the true teachings of the Buddha and propagate the wisdom of the Buddha Dharma. It attracts children, youths, working adults, older generations

of Chinese Buddhists. The operation of Than Hsiang Temple is not only a religious place, under the leadership of Wei Wu, it is closely connected to education, welfare and cultivation activities. Wei Wu utilises the management concept and modern technology to promote Buddhism in the contemporary society of Malaysia. Wei Wu plays a significant role in the transformation of the function of a modern Chinese Buddhist temple.

I use participant observation and interviews in this paper. I take part in the activities of the various units in Than Hsiang Temple. Participatory observation is useful to collect information and to know the operation of the temple. However, due to the COVID-19 pandemic, the Malaysian government implemented the Movement Control Order (MCO) and restricted the activities of religious places, thus some information is collected from the website and interviewees. The participation and interviews are conducted online via various social media, such as Facebook, Instagram, Zoom, Youtube etc. The process and outcome can be a new way of understanding the development of Buddhism modernism and revitalization amongst Chinese Buddhism in contemporary society.

A Prominent Buddhist Leader—Wei Wu



Figure 1. Wei Wu, the founder of Than Hsiang Temple, Source: Than Hsiang Website

Than Hsiang Temple located in Bayan Lepas is a homegrown Buddhist organization established in 1990. Under the leadership of Venerable Wei Wu, Than Hsiang Temple is not only a Chinese Buddhist temple for the religious ceremony but also a place to learn and practice the teaching of Buddha. Venerable Wei Wu put his educational ideas and philosophy into the operation of Buddhist organisations. As a modern Chinese temple, Than Hsiang Temple has transformed into multiple functions as a temple to worship the statue of Buddha, a school to learn the ways and wisdom of Dharma, a merit field to make an offering to the sangha, a destination to gain the ultimate enlightenment.

Venerable Wei Wu, whose secular name is Neoh Kah Thong, was born in Penang in 1949. He finished high school at Chung Ling High School, before pursuing tertiary education at Canterbury University in New Zealand where he graduated with a B.E. (Hon.) in Electrical Engineering. He worked for a short period in power energy after which he returned to Penang to join National Semiconductor and later became the Quality Manager for Hewlett Packard in the Bayan Lepas Free Trade Zone. He learned Total Quality Management (TQM) from his Japanese teacher and friend, Professor Noriaki Kano (1940-) ^[3], and implemented it successfully at his workplace. He is reputed to be the Father of the Quality Control Circle (QCC) of Malaysia.

In order to repay the debts of gratitude towards the parent, country, Buddha, sentient beings, Neoh decided to enter the Buddhist monastic order. ^[4] Venerable Wei Wu was ordained as a Buddhist monk in 1992, at the age of 43, by Venerable Siew Ching, the abbot of Buddha Light Vihara, Penang Hill. He received full ordination in the same year at Hsi Lye Temple, in the United States. On November 12, 1995, Venerable Wei Wu received Chan (Zen) Dharma transmission from Senior Venerable

3 Noriaki Kano (1940-) is an educator, lecturer, writer and consultant in the field of quality management. He is the developer of a customer satisfaction model (now known as the Kano model) whose simple ranking scheme distinguishes between essential and differentiating attributes related to concepts of customer quality.

4 Than Hsiang Buddhist Welfare Association 25th Anniversary Magazine, p121.

Bo Yuan^[5], thus became the 52nd Dharma heir in the Caodong Chan (Zen) Dharma lineage. In Venerable Wei Wu's opinion that Chinese Buddhism is not sectarian in practice, and his main practice is Pure Land Buddhism.

Venerable Wei Wu has become an example of a modern monk in the region. Venerable Wei Wu is tirelessly engaged in religious, educational and welfare activities. Not only recognized by Mahayana Buddhism, but he also receives recognition from Theravada and Tibetan Buddhist circles. Due to his excellent works, he is held in high esteem in the international Buddhist circle. Wei Wu is awarded the Honourary Degree of Doctor of Philosophy in Buddhist Studies by The Mahamakut Buddhist University (MBU) on 19th May 2013 (the Buddhist Era 2556). Moreover, the Khyentse Foundation^[6] has announced the sixth Khyentse Fellowship award in 2020 to Venerable Wei Wu, in recognition of his immeasurable and outstanding contribution to the promotion of the Buddha's teaching and Buddhist education over the past decades.

Venerable Wei Wu philosophy in skilful management is the application of the Buddha's teaching. Before his ordination as a monk, Venerable Wei Wu devoted much time and energy as an active lay Buddhist to building up Than Hsiang Temple. Both of his roles as a lay Buddhist and as a monk propagating the dharma, Venerable Wei Wu has truly manifested boundless compassion and wisdom in the establishment of Than Hsiang Temple (Koh, 2011). Than Hsiang has become a great example in

5 Venerable Master Bo Yuan (1914-2009), ordained at the age of 19, at Guanghua Temple in Fu'an. He observed full ordination under Master Xu Yun at Fuzhou Gushan Yongquan Temple, and then he studied Zen at Fuzhou Gushan Shigu Buddhist Institute. He was appointed as superintendent of Kek Lok Si, Penang in 1947. He established Lakeside Dwelling Vihara in 1961 at Petaling Jaya. Besides propagating the Dharma by preaching and literary works, the late Venerable Master Bo Yuan was also prominent in the Arts Circle for his calligraphy and Chinese brush paintings.

6 Khyentse Foundation founded by the revered Bhutanese lama, teacher, filmmaker, and author Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. The Khyentse Fellowship was established in 2011 to recognize individuals who have devoted their lives and careers to preserving, promoting, and upholding the Buddhadharma. Past recipients include Alak Zenkar Rinpoche (Tudeng Nima Rinpoche), Prof. Peter Skilling, Prof. Ven. Dhammajoti, John Canti and Wulston Fletcher, and Prof. Gao Mingdao.

Malaysia which offers not only dharma services but also various educational and community services, such as kindergarten, Buddhist primary and secondary schools, welfare care, senior care homes and so on. Than Hsiang's four pillars of conviction will be further investigated to understand the operation of a modern Buddhist temple.

A Homegrown Buddhist Organisation—— Than Hsiang Temple

The establishment of Than Hsiang Temple can be traced back to the Bayan Baru Buddhist Association in 1985. Initially, it started in the meeting room of Hewlett-Packard during one-hour lunch hours and later shifted to Neoh's colleagues' houses on Saturday nights. Then, it moved to a house at Medan Mahsuri, later Jalan Tengah and finally shifted to the current premises at Jalan Sultan Azlan Shah.



Figure 2. The building of Than Hsiang Temple, located in Penang, Malaysia.

Source: Than Hsiang Website

Over the years, Venerable Wei Wu has established several Buddhist organisations under Than Hsiang Foundation in Malaysia. With the convictions as the guiding principles, all the Temple activities are aimed at promoting Buddhist education, social welfare and cultivation, which subscribes to the Four Pillars of Conviction, “The

Young to Learn; The Strong and Healthy to Serve; The Aged and Sick to be Cared for and The Departed to Find Spiritual Destination.”

The Young to Learn

The Temple is situated in the middle of the high technology industrial park at Bayan Lepas. There were many young couples at that time who started to have children and the children are ready to join a kindergarten before entering primary school. Due to the high requests from the parents, Than Hsiang Temple went into its education works with a kindergarten in 1991. Than Hsiang Kindergarten aims to provide quality pre-school learning opportunities to the little ones and to expose them to the Buddha's wholesome teachings in an ideal, healthy and conducive environment. What makes the Than Hsiang Kindergarten different from other kindergartens in the implementation of the Ten Good Deeds¹⁷¹. Besides the course outline set by the Ministry of Education, or “The National Pre-School Standard Curriculum (KSPK)”, the teaching of the Ten Good Deeds is the main focus to nurture the children's good qualities in spiritual support, attitude and value.

Than Hsiang Sunday Dharma School (THSDS) is another unit that provides Buddhist Education to children, teenagers and their parents. It was set up in 1986 to cultivate the orthodox and right faith of Buddha Dharma. It aims to develop wholesome character and seek to foster a better parent-child relationship through classes and extra-curricular activities. The Sunday Dharma Class conducts a half-hour chanting session, consisting of Heart Sutra chanting, recitation of Amitabha's name, circumambulation and followed by a short meditation. There are group recreation activities such as hymn chanting, hand gestures, song and dance, drawing, crafts and

7 The Ten Good Deeds are i) Be filial piety to parents, ii) Honour teachers and elders, iii) Have faith in a religion, iv) Study diligently, v) Be friends with the virtuous, vi) Love and respect life, vii) Be grateful and contented, viii) Speak politely and lovingly, ix) Love others as you love yourself, and x) Spend time wisely.

so on. Starting from 2017 THSDS adopted the Buddhist textbooks comprehensively for primary and secondary schools which were compiled by the Young Buddhist Association of Malaysia (YBAM).

Besides Buddhist lessons for children, parents are also required to attend parenting skills classes simultaneously. The interaction between the parents and students is very encouraging as evidenced by the strong support towards activities, such as visits to old folks homes, offerings to the Sangha, parenting workshops, family days and so on. Aixin Jiazuo (Caring Family) is a group of volunteers comprised of Aixin Laoshi (Caring Teachers), Aixin papa & mama (Caring parents), Aixin jiejie & gege (Caring sisters and brothers), who conduct Buddhist classes and organize various activities for the Sunday Dharma Class. The Aixin Family leads the organization dedicatedly, not only to benefit oneself but also others through Bodhisattva practices.

On the other hand, in 2007, Wei Wu accepted the invitation from Dato' Sri Tan Hoay Eam to join the Boards of Directors of the four Phor Tay schools, comprising of Phor Tay Kindergarten, Phor Tay Primary School (SJK(C) Phor Tay), Phor Tay Secondary School (SMJK Phor Tay) and Phor Tay Private High School. The Phor Tay Primary and Secondary Schools are unique in Malaysia due to the delivery of Buddhist Studies as part of the school curriculum. Starting from 2008, under the leadership of Venerable Wei Wu, the Buddhist classes were restructured and new content was introduced. Sangha members were also invited to teach Buddhism together with lay Buddhists as volunteer teachers.

Furthermore, the Than Hsiang Buddhist Research Centre was established in 1992 to offer the courses of Diploma and Bachelor in Buddhist Studies, through a twinning programme with the Buddhist and Pali University (BAPU) of Sri Lanka. The encouraging response has embarked Wei Wu on the project of starting an International Buddhist College (IBC) after the idea was first raised by Professor Karunadasa, a prominent Buddhist scholar from Sri Lanka. IBC is a private university recognized by

the Ministry of Education of Thailand. The permit for setting up the university was granted by the Thai Ministry of Higher Education in 2003. The motto of the university is “Bahunam Vata Atthaya” means "For the Good of the Many". The university is to uphold the teachings to purify the world and benefit all sentient beings.

The Strong to Serve

The Than Hsiang Youth Circle was formed in 1998 to enable teenagers to continue the study and practice of Buddhism after completion of study at THSDS. Besides Buddhist education, the Youth Group supports major events of Than Hsiang Temple namely members fellowship gatherings, cultivation, outing and special celebrations such as Parents Day, and Mid-Autumn festival celebration, Buddhist hymns sharing and monthly birthday parties for the senior citizens of Wan Ching Yuen. The Youth Group and Sunday Dharma School co-organised yearly the Children Camp and Youth Camp during the school holidays. All these activities and events seek to enhance their leadership skills and promote fellowship to secure the fraternity bond among the youth members with the other members of the Temple.

Moreover, the Mitra Welfare Centre was set up which comprises Mitra Line, Welfare Group and Social Education Group. Mitra Line started a telephone hotline counselling service in 1990. Since 1992, the Welfare Group started to help the needy by providing them with material aid and mental comfort. The Group visits and gives monetary contributions and emotional support to the Old folks Home & Infirmary, Children Handicap Home and the poor. The volunteers also provide hair-cutting services to the senior residents of Than Hsiang's Wan Ching Yuan Centre and other old folks in other homes every month.

Furthermore, the Metta Mobile Free Clinic was established in 1988 with the mission to make traditional Chinese medical services available to all patients from middle and low-income families of various ethnic groups regardless of their religious

beliefs. The medical services, medications, materials, and supplies are all provided free of charge, income is generated solely through individual and organisational donations. A small group of dedicated staff coordinates the Clinic's services with the help of volunteers, who donate their precious time and effort to provide medical and administrative services necessary to keep the Clinic in operation.

Besides, Than Hsiang promotes vegetarianism in line with the spiritual practice of observance of the first precept of non-killing. The Vegetarian Food Service started with a canteen catering to a small, but regular, clientele and the Restaurant was added later. Now Than Hsiang Vegetarian Food Service provides an array of vegetarian food and includes catering services, sale of organic and chemical-free food products, and in-house food services in the canteen and restaurant. The primary aim of Than Hsiang Vegetarian Food Service is to encourage vegetarianism which promotes compassion towards animals.

The Aged and Sick to be Cared for

In addition, Wan Ching Yuen Centres provide quality nursing services for senior citizens. Meanwhile, it also presents an opportunity for the public to practise the Buddha's teachings of loving-kindness and compassion. The old and infirm need a place to reside and to spend their final years in peace and contentment. Thus the Wan Ching Yuen Old Folks Welfare Home was established in 1995 to provide quality care and a comfortable home for elderly folks. Daily chanting and spiritual counselling and guidance from the monastics of Than Hsiang Temple enable the old folks to acquire peace of mind in preparation for their final journey to Amitabha Pureland. Support and services provided by the other departments of Than Hsiang in terms of birthday and festive celebrations, haircut services and entertainment contribute to the joy and meaningful existence of the old folks.

The Departed to Find Spiritual Destination

Death, the end of this worldly life is a significant event to the Chinese who are still holding onto traditional views and beliefs. The question of where to house the dead is of paramount importance. The tradition of ancestral worship which translates as filial piety to the deceased parents is preserved through the ancestral tablets at both sides of early Da Yuan Dian. Da Yuan Dian is a merit hall for the installation of ancestral tablets. Devotees can store their ancestors' ashes at San Sheng Dian, a double-storey columbarium. Due to the high demand from the public, Than Hsiang Temple expanded its Da Yuan Dian into another three smaller spaces where different statues of Ksitigarbha Bodhisattva are enshrined and the ancestral tablets are provided to the public. A chanting session will be carried out by Sangha members of the temple for the placement of ash urns or tablets. The temple conducts an Amitabha prayer every 49 days. Merits will be shared with the deceased whose ash urns or tablets are installed at the temple in hope that they can be reborn in the Pureland.

The Transformation of a Temple in Modern Society

With the transformation of modernism and revitalization in Buddhism, the function of Buddhist temples has been changed in modern society today. Than Hsiang Temple remains its function as a ritual place but also integrated into the community with education, cultivation and welfare activities. The hybrid function of the temple has reinvented the temple to be more relevant to its followers.

To fulfil the traditional function, several Buddha and Bodhisattva statues are being installed at each level respectively. On the uppermost, the sixth floor is the Main Shrine Hall, (Daxiong Dian) that is open for worshipping or dharma assemblies. The Shakyamuni Buddha statue lies in the middle of the hall the statue conveys the stillness and tranquil serenity in meditation, the right hand touching the ground and

leg crossed on a diamond throne. There is a ‘Swastika’ on the chest, tightly curled hair, full moon face, and deep blue lotus eyes. These are the feature of the perfection of the Lord Buddha.

On the fifth floor, the multi-purpose hall or Daxing Dian consecrates Samantabhadra Bodhisattva on his rider, a six-toothed white elephant. The Samantabhadra is a great saint who possesses universal goodness activities and vows. On the fourth floor, the Dazhi Dian enshrines Manjusri Bodhisattva, the master of the great wisdom, on a lion. On the third floor, Wan Ching Yuen old folks’ home, the hall worships Amitabha Buddha, with hands tied, sitting peacefully on the lotus seat, the Amitabha Buddha radiates the immeasurable compassion and leads beings to the Pureland. On the second floor, there is Bhaisajya Guru Buddha which represents the King of Medicine, who has twelve vows to eliminate the illness and difficulties of all beings, so that every being can get physical and mental happiness, and practice dharma in life to gain enlightenment.

There is no praying hall on the first floor, where the kindergarten is located. Wei Wu mentioned that” The pre-school education is open to all children from different background religion. We teach children to respect other religions, so we do not place an altar here.” Than Hsiang Kindergarten accepts non-Buddhist children as well. According to the statistic provided by Than Hsiang Kindergarten, there are about 7.73% of non-Chinese in 2016. Besides that, the kids are from various religions such as Buddhism, Taoism, Islam and Christian.^[8] However, the children from kindergarten will have a chanting session, birthday celebration, the Bathing of the Buddha ceremony at the Great Compassion Hall.

The Dabei Dian, The Great Compassion Hall is on the ground floor which worships Avalokitesvara Bodhisattva. The wooden statue of great mercy Guanyin

8 Data provided by Than Hsiang Kindergarten, “Hsiang Kindergarten has a total number of 582 children from different branches at Sungai Ara, Bukit Mertajam, Juru, Permatang Pau, Simpang Ampat, Farlim and Sungai Petani. Out of that number, they have 10 Malay students, 30 Indian students and 5 from other races.”

Bodhisattva has a kind face, overlooking all living beings, to hear the voices from the world, and to rescue all sufferings and difficulties of beings. Its compassion is deeply felt by the people, and it is widely seen in various Buddhist temples. The various statues of Buddha and Bodhisattvas serve as a visual object of worship, to remind the devotees to learn from the teaching of Buddha and great vows of all kinds of Bodhisattvas.

Floor	Hall	Statue
6 th	Da Xiong Dian	The Shakyamuni Buddha
5 th	Da Xing Dian	Samantabhadra Bodhisattva
4 th	Da Zhi Dian	Manjusri Bodhisattva
3 rd	Mi Tuo Dian	Amitabha Buddha
2 nd	Yao Shi Dian	Bhaisajya Guru Buddha
1 st	-	-
Ground	Da Bei Dian	Avalokitesvara Bodhisattva
	Da Yuan Dian	Ksitigarbha Bodhisattva
	San Sheng Dian	Three Western Saints: Amitabha Buddha, Avalokitesvara Bodhisattva and Mahasthamaprapta Bodhisattva

Figure 3. Summary of Various statues of Buddha and Bodhisattva in Than Hsiang Temple.

Source: <http://thanhsiang.org/ch/node/2664>

Besides preserving the traditional function of worshipping, under the leadership of Wei Wu, the function of the temple has changed, from a place to perform ritual ceremonies and now it shows multiple functions to fulfil the various needs of contemporary society. Venerable Wei Wu stresses that one should start learning Buddhism from a young age and practice the teachings in their daily life. The Conviction takes care of all categories in one's life, the kids and teens, working adults, elderly and patients, not only those in the circular world but also the afterworld. This is in line with Buddha's teaching about birth and old age, sickness and death. Soong described the services provided by Than Hsiang Temple as one journey from the womb to the tomb (Soong, 2013).

In the education field, Than Hsiang temple covers early childhood, primary, secondary, tertiary education and even life-long learning. Wei Wu conducted a workshop on “Total Quality Management (TQM) to the principals, administrative staff and teachers of Phor Tay schools and Than Hsiang Temple, on 1st March 2009, in hope that they would apply some modern ideas of management in their work. ^[9]

The quality of Total Quality Management (TQM) places the focus on customers and users. For Venerable Wei Wu, he started working in a multinational company, he told himself that, “If the Dharma is very good, then I should be able to apply it in my job.” When he looked at the Buddhist organisations, he found that the Buddhist organisations are generally not well managed, so he applied modern management with Quality Management, and it worked very well (Wei Wu 2008:16). Venerable Wei Wu always emphasizes the teaching of the Buddha in the management concept. Once in the Dharmadūta ^[10] tour, he replied to a question regarding the application of Buddhist practice with good results, he said,

“As you get more involved in a management job, the hardest thing to manage is people. Whenever you need people to help you if you are managing a particular section or department in your organization and you have a lot of people working under you, how do you get them to work towards a common direction? You have to do your management job skillfully, with skilful mental states not by telling lies, not by cheating, or taking advantage of others, then you can manage people well.” (Wei Wu 2008: 32)

Furthermore, the Fu Zhi Teachers’ Fellowship was founded in 2011 to provide training and support for the various educational unit of Than Hsiang, four Phor Tay

9 Than Hsiang 15th Anniversary Magazine, pg. 25

10 Dharmadūta means messenger of the Dharma; to bring the Buddha’s teaching to new places, new people.

Schools, Than Hsiang Kindergartens and the Than Hsiang Sunday Dharma Class, to provide a platform of interaction among the educators to share teaching and learning experience, to encourage each other towards the effective teaching and learning, especially in the implementation of the Ten Good Deeds in their daily life.

In social welfare, the efforts are actively taken care of by the Mitra counselling department, Free Metta Clinic, Wan Ching Yuan old folks' home, Vegetarian Canteen and visits to the poor and needy. These units aim to transform the spirit of loving-kindness and compassion into action. The daily vegetarian food is offered on a donation basis. Besides, Wei Wu promotes vegetarianism as the best way to practise non-killing instead of freeing captive animals.

In the cultivation field, the spiritual support to the devotees is nurtured with daily chanting, weekly meditation class, dharma assembly, monthly eight precepts cultivation and yearly retreats. Moreover, he teaches the devotees to have faith in cause and effect instead of being superstitious. Besides, he makes good use of modern technology to protect the environment such as the usage of LED candles, digital tablets instead of wax candles and joss sticks.

In 2007, to welcome the Buddha Year 2551 in a more unique fashion, 2,551 electronic candles were lighted at Than Hsiang Temple's car park during 'Merit and Wisdom Nite' on Wesak Eve. That was the launching ceremony of the LED candles. The electronic candles were placed in plastic cups to form the number 2551 and two swastikas symbol during the lamp lighting ceremony. The LED received good responses from the devotees at that time. In a news article, two interviewees expressed that,

"I find it cute too because of its small size. You can hold and wave it around without being afraid that you could hurt yourself or others around you."

"It is also safe for young children. Now, they can hold the candles and feel that they are a part of the praying ceremony."

(Source: <https://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=56,4087,0,0,1,0,>)



Figure 4. The use of LED in Lamp Lighting. Source: Than Hsiang FB Page:
<https://www.facebook.com/thanhsia/photos/4161745483873680>

Than Hsiang Temple is a Buddhist temple and has the obligation to educate the devotees about the right view on the Buddha's teaching, especially during the ritual ceremony. The notice at the Dayuan Dian provides five reasons for not burning paper money during praying as follows:

"1. Your filial act to pray to your deceased ones is admirable. 2. Your departed ones will not receive any benefits if you burn paper money for them; they will not receive whatever you burn. 3. Sincere prayers will benefit your departed ones. 4. Buddhist teachings do not propagate the burning of paper money; Than Hsiang Temple is a Buddhist temple and it is our responsibility to educate the public on this topic. 5. Burning of paper money pollutes the environment." (Than Hsiang Temple)

Than Hsiang Temple advocates digital tablets to promote environmental protection and say no to burning while preserving Buddhist traditional rituals. Since 2012, Than Hsiang Temple commenced the inaugural application of digital tablets instead of previous traditional paper tablets. Some devotees required a detailed explanation from the staff to accept such new practice. Besides that, Than Hsiang adopted digital tablets during Wesak Day Celebrations and Filial Piety Dharma Assembly and discarded any burning. “At the end of the Dharma Assembly, all-digital tablets had turned into lotus and headed towards Amitabha Buddha’s welcoming hands as a sign of ascension to Amitabha Pureland.” (Than Hsiang Annual Report, 2012)



Figure 5. Than Hsiang Temple commenced its inaugural application of digital tablets instead of previous traditional paper tablets. Source: Than Hsiang 2012 Annual Report

Venerable Wei Wu always emphasizes on cause and effect. “If you focus on the cause, the right one, you will get a good result” (Wei Wu 2008: 15). Every event or activity in Than Hsiang Temple is required to plan properly for the preliminaries, the main practice and the conclusion. The Plan-Check-Do-Action model becomes a guideline for every committee member and staff in carrying the task. The management style can be applied to the religious ceremony as follows:

“Before attending the religious ceremony or dharma assembly, one should try to develop a sincere and pious mind; calm down your wondering mind; avoid distracting activities, then develop a caring mind towards living parents and deceased parents, after that extend the scope to include all sentient beings who had been our parents before. seek the blessings of the triple gem and wish that they may benefit from the ceremony.

When participating in the ceremony fully, drop all other activities; Visualize that all Buddhas, members of the Arya Sangha are present to receive the offerings and bestow blessings; Visualize that your parents and all sentient beings are receiving the benefit from the offerings to the Buddha and Sangha. After the ceremony, contemplate that we had been planting bad karmas in the past and now seek to follow the Buddhas and Bodhisattvas; Transfer the merits to all sentient beings and aspire to follow the example of Ksitigarbha Bodhisattva to help beings in the lower realms.” (Teaching of Wei Wu)

In short, Than Hsiang temple preserves the Buddhist traditional ritual, on the other hand, the openness towards modern technology and good leadership in management skills of Wei Wu has brought Than Hsiang Temple to the change of function to serve the various needs of the society. This is significant in the making of modernisation and revitalization of Chinese Buddhism in Penang, as well as a role

model to other Buddhist organisations in Malaysia. The usage of modern technology, social media and online platform will be further explored on how Than Hsiang Temple continue the efforts in the propagation of Buddha's teachings during the Covid-19 pandemic.

The Usage of Modern Technology, Social Media and Online Platform

The operation of Than Hsiang Temple has been affected by the implementation of Movement Control Order (MCO) due to the unprecedented Covid-19 pandemic. The direct impact of MCO on the Buddhist temples in Malaysia is the halt of religious activities to the public. The initiatives and efforts from Than Hsiang in using social media and online platforms to interact with followers perhaps open more opportunities beyond the traditional ways of conducting Buddhist activities. Before the MCO, Than Hsiang has started its website^[11] to update the latest activities to the public in 1996. All types of video clips include dharma talks series of Venerable Wei Wu, dhamma talks by sangha members, sharing by laypeople about their experiences, opinions and adventure into Buddhism, etc are accessible from the Than Hsiang website. Besides, the information about the dharma assembly is disseminated via Telegram, WhatsApp and emails to the devotees.

Moreover, the Group Page in Facebook was created in 2010 and Than Hsiang Like Page in Facebook in 2011^[12]. Than Hsiang also started its TV Channel^[13] on YouTube in 2013. There are more than 250 videos uploaded onto Than Hsiang TV with 1.26k subscribers up to July 2021. The usage of social media is limited to pre-

11 Than Hsiang Website <http://thanhsiang.org/ch/>

12 Than Hsiang Like Page in Facebook <https://www.facebook.com/thanhsia>

13 Than Hsiang TV in Youtube <https://www.youtube.com/channel/UCol49uj-hNdHURBW0cizKrA>

recorded dharma talks. However, during the MCO, the chanting session, dharma talk and dharma assembly are conducted via Zoom link, streamed on the Youtube Channel, and also live-broadcasted on Facebook.

Venerable in an online interview mentioned that the starting of the cultivation via the online platform, he claimed that,

“We have weekly cultivation sessions (Gong Xiu) which normally attract a large crowd. We started to experiment with online cultivation via Zoom with live broadcast via Facebook and Youtube. With the help of our in-house audio-video team, we gradually learned to produce online sessions with very good audio and visual quality. We also made good use of social media to promote our online Gong Xiu. Today, the number of participants is almost double compared with before.” (Wei Wu, quoted from an interview with the author)



Figure 6. The New Norm Filial Piety Dharma Assembly 2020.

Source: <http://www.thanhsiang.org/en/node/1460>

After the good trial in the Gong Xiu session, the temple then implemented Zhunian, the support chanting to the deceased and Fahui, the dharma assemblies. The remote Zhunian via Zoom starts in May 2020 due to the Movement Control Order (MCO). In the beginning, Venerable Wei Wu encouraged members to participate in the chanting at home and transfer the merit to the deceased. Since May 2020, the Zhunian members ran the “Zhu Nian” remotely via Zoom, to provide support to the deceased. There are about 80 requests for the remote Zhunian during MCO, and the requests are usually from volunteers, staff relatives, Than Hsiang devotees and donors. The physical Zhunian usually covers the areas in Penang, however, the remote Zhunian has transcended the limit of the region, the working team accept the request from other states in Malaysia, such as Sungai Petani, Seremban, Sabah and even outside Malaysia such as Thailand, Indonesia, Laos. ^[14]

Regarding the response, Venerable Wei Wu responded, “All these turned out to serve our members and also more newcomers started to join including elderly who have their grandchildren to help them to log on to the online activities.” The remote Zhunian required the members to be mindful and focus on Amitabha Buddha during chanting, and transfer the merit collectively to the deceased at the end of the chanting, and pray for the deceased to take rebirth at Amitabha Buddha’s Western Pure Land or Land of Ultimate Bliss.

Besides the “e-cultivation” activities, Than Hsiang Temple also explored the usage of e-payment. The e-Payment service which is in tandem with the community moving towards a cashless society has been adopted in the donation method. Than Hsiang expanded options for the members and the public to make donations by using “Duitnow” or “Touch-n-go e-wallet”, or “Boost”. The participation is open for lamp lighting and Penitent service during the Dharma assembly as well.

14 Information obtained from the working members of Zhunian.



Figure 7. The Filial Piety Dharma Assembly Participation Method via various apps. Source: Than Hsiang FB Page: <https://www.facebook.com/thanhhsia/photos/4057349944313235>

Than Hsiang have a welfare centre each in Penang and KL – the Mitra Welfare centres. There is a big need for counselling services. When clients and counsellors cannot come to the centre, Than Hsiang again tries the online options. Telephone counselling used to be done on landlines, now Than Hsiang provides mobile numbers for clients to call in. The e-counselling service is offered via Zoom besides telephone and email. The Mitra centre hosted the online counselling seminar in June 2021 with over 400 participants.

Apart from that, Than Hsiang Vegetarian Restaurant has implemented Food Delivery Service to cater for the South West District of Penang Island via Deliveryat & FoodPanda Apps. During the Vegetarian Food Festival, the practice of nine days of vegetarianism at the beginning of the 9th Lunar month, advocated by local Chinese folk beliefs for the Nine Emperor Gods Festival, the Drive-Thru Counters were also set up to facilitate customers getting their food.

In the digitalization era today, the eCommerce sector is on a growth trajectory in Malaysia. With the internet and mobile connectivity, eCommerce has become a new shopping trend in Malaysia. In 2020, Than Hsiang Article Shop has set up the e-shop at Lazada^[15] to provide a more convenient and safer shopping experience to purchase Buddhist paraphernalia and vegetarian related products. The order of gift boxes may enjoy free delivery in Peninsular Malaysia, a free bookmark and the options of direct delivery or making it as an offering to the Buddha before delivery.

In education, to ensure that the teaching and learning process continues during the pandemic, home-based learning has been introduced until schools are safe to be reopened. Therefore, Than Hsiang Kindergarten and Sunday Dharma School have substituted traditional in-person teaching with online teaching via Zoom. Current debates in pedagogy suggest that the use of technology in education will eventually become an integral component of learning in the future.

Than Hsiang Temple is in the best effort to adopt the modern technology to provide the services to all devotees. However, Venerable Wei Wu humbly admits that Than Hsiang Temple is still in the learning process, “We need to live with Covid-19 for some time. I take this as an opportunity to transform both Than Hsiang and IBC to be even better in future. It provides us with an opportunity to turn the understanding of Buddha into real Bodhisattva actions!” (Venerable Wei Wu, quoted from an interview with the author)

In Venerable Wei Wu’s opinion, that “Christian churches and NGOs have made an earlier start to go online. However, it is always better late than never”. It is a good start for Buddhist Organisation in Malaysia to respond to the pandemic in an innovative way to continue its operations and interactions with devotees.

From the findings in the implementation of modern technology, social media and online platform, it is evident that the operation of Than Hsiang Temple in Penang

15 Than Hsiang Article e-Shop at Lazada: <https://www.lazada.com.my/shop/e-sandalwood/>

evolves along with the shifting conditions. The usage of social media and online platforms has emerged as a new tool to interact with followers and perhaps open more opportunities beyond the traditional ways of conducting Buddhist activities. Modern technology can be very useful in the development of Buddhism. However, the effect of the use of online platforms would require more investigation and future research.

The era of digitalization has brought changes to the way of life, keeping up with modern technology is an inevitable trend in the development of Buddhism. The digitalization will continue after the outbreak of the pandemic, more exploration such as the implementation of Cloud Computing, Artificial Intelligence (AI), Big Data, Blockchain, etc. can be further studied in the operation of Buddhist organizations in Malaysia. The Buddhist organisations should make good use of modern technology to improve the efficiency and the effectiveness of the operation of the Buddhist organization.

Conclusion

Buddhism has undergone tremendous change with the modernisation of society. The function of the temple has changed, from a place to perform ritual ceremonies and now it has more social participation from the devotees, a temple has integrated into the community for various needs of contemporary society. Than Hsiang Temple shows a good example of the hybrid function of a Buddhist temple, on one hand, preserves the traditional function, on another hand expands to different roles and responsibilities. The contribution of the founder of the Than Hsiang Temple, Venerable Wei Wu is crucial in this change. Wei Wu, under his leadership, with systematic management skills and modern technological background, can actualize Buddhist activities of compassion extolled in traditional Buddhist texts.

Than Hsiang Temple as a modern Chinese Buddhist temple runs various activities to promote Buddhism in contemporary Malaysian society. The good works of Venerable Wei Wu are the tangible outcome of Than Hsiang's four pillars of

conviction: “The Young to Learn; The Strong and Healthy to Serve; The Aged and Sick to be Cared for and The Departed to Find Spiritual Destination.” The activities of Than Hsiang Temple can be categorized into three main fields namely education, social welfare and cultivation.

The temple provides preschool education and child care, Sunday Dharma School (SDS), supports the Buddhist classes at Phor Tay Schools, and the International Buddhist College (IBC) to promote Buddhist education. In social welfare, the efforts are actively taken care of by the Mitra counselling department, Free Metta Clinic, Wan Ching Yuan old folks’ home and Vegetarian Canteen. In the cultivation field, the spiritual support to the devotees is nurtured with chanting, meditation class, dharma assembly, eight precepts cultivation and retreats. Than Hsiang Temple truly fulfils its educational, social and spiritual role and responsibilities.

The openness towards modern technology and good leadership in management skills of Wei Wu has brought Than Hsiang Temple to the transformation of function to serve the various needs of the society. The initiatives and efforts from Than Hsiang show in using social media and online platforms to interact with followers perhaps open more opportunities beyond the traditional ways of conducting Buddhist activities. It is a good start for Buddhist organisations in Malaysia to use social media and online platforms in an innovative way to continue their operations and interactions with devotees, even during the pandemic.

In recognition of Wei Wu’s immeasurable and outstanding contributions to the promotion of the Buddha’s teaching and Buddhist education over the past decades, he is awarded the Honourary Degree of Doctor of Philosophy in Buddhist Studies by The Mahamakut Buddhist University (MBU) and the sixth Khyentse Fellowship by the Khyentse Foundation. Venerable Wei Wu has become an example of a modern monk in the region. The operation of Than Hsiang Temple demonstrates a process of modernisation and revitalization of Chinese Buddhism in Malaysia and provides a better understanding of the development of Chinese Buddhism in Malaysia.

References:

- Anne M. Blackburn (2010), *Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Anne M. Blackburn (2015), "Buddhist Connections in the Indian Ocean: Changes in Monastic Mobility, 1000-1500." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 58,3.
- Chia, Meng Tat Chia (2017) "Diasporic Dharma: Buddhism and Modernity across the South China Sea, PhD diss., Cornell University.
- Daniel P.S. Goh (2009), *Chinese Religion and the Challenge of Modernity in Malaysia and Singapore: Syncretism, Hybridisation and Transfiguration*, *Asian Journal of Social Science*, 2009, Vol. 37, No. 1, Special Focus: Religion, pp. 107-137.
- George Bond (1988), *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation, and Response*, Colombia: University of South Carolina Press.
- Goossaert & Palmer (2012) *The Religious Question in Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Hansen, Anne Ruth (2007) *How to Behave: Buddhism and Modernity in Colonial Cambodia, 1860-1930*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Harris, Elizabeth J. (2006) *Theravada Buddhism and the British Encounter*, London & New York: Routledge.

Heinz Bechert. (1991) "Buddhist Revival in East and West," in *The World of Buddhism*, ed. Heinz Bechert and Richard Gombrich, London: Thames and Hudson.

Kuah-Pearce, Khun Eng. (2003) *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist Buddhism in Singapore*. Singapore: Eastern University Press, 2003.

Kuah-Pearce, Khun Eng. (2008) "Diversities and Unities: Towards a Reformist Buddhism in Singapore," In Lai Ah Eng (ed.). *Religious Diversity in Singapore*. Institute of Southeast Asian Studies. Singapore, pp. 195-214.

Lee, Raymond L. M. & Ackerman, Susan A. (1997) *Sacred Tensions: Modernity and Religious Transformation in Malaysia*, Columbia: University of South Carolina.

Ling, Trevor, O. (1992) "Revival without revivalism: the case of the Buddhists of Malaysia", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, 7(2): 326-335.

McMahan, David L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford, New York: Oxford University Press.

McMahan, David L. (2012) "Buddhist Modernism", in McMahan, David L. (ed.) *Buddhism in the Modern World*, London and New York: Routledge.

Pittman, Don A. (2001) *Toward A Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reform*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere (1988), *Buddhist Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press.

Song, Wei Yean (2013) "Than Hsiang Temple: From Womb to Tomb." MA diss., International Buddhist College.

Tambiah, Stanley J. (1990) *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, New York: Cambridge University Press.

Tan, Chee-Beng (2000) "The Religions of the Chinese in Malaysia", in Tan, Chee-Beng & Lee, Kam Hing (eds) *The Chinese in Malaysia*, New York: Oxford University Press.

Tan, Chee-Beng (2006) "The Study of Chinese religions in Southeast Asia: Some Views", in Liu, Hong (ed.) *The Chinese Overseas: Routledge Library of Modern China*, Vol. II: Culture, Institution and Networks, London, New York: Routledge.

Tan, Lee Ooi (2013) "The Making of Modern Buddhism: Chinese Buddhist Revitalization in Malaysia." PhD diss., The National University of Singapore.

Tan, Lee Ooi (2020) *Buddhist Revitalization and Chinese Religions in Malaysia*, Amsterdam University Press.

Webb, Russell (2005) "Obituary: Heinz Bechert, 26 June 1932 – 14 June 2005", *Buddhist Studies Review*, 22: 211-216.

Wei Wu (2008) "Total Quality Management and The Dharma", Than Hsiang Temple, Penang.

Editorial Board (2012) *Than Hsiang 25th Anniversary Magazine 1985-2010*, Than Hsiang Buddhist Welfare Association.

Resources from Website:

Fu Yek Ming (2021), "The Operation of a Buddhist Temple in Malaysia during COVID-19: A Case Study in Than Hsiang Temple" <https://ari.nus.edu.sg/20331-96/> (accessed 06 Aug 2021)

"Interview with Venerable Wei Wu by Bibek". <http://ibc.ac.th/en/about/interview-venerable-wei-wu> (accessed 20 March 2020)

"Khyentse Foundation Announces 2020 Fellowship Award for Buddhist Monk Ven. Wei Wu". <https://www.buddhistdoor.net/news/khyentse-foundation-announces-2020-fellowship-award-for-buddhist-monk-ven-wei-wu> (accessed 20 May 2020)

Lye Voon Seong, "Buddhism and Education: The Phor Tay's Experience", Thanhsiang Buddhist Research Centre. <http://research.thanhsiang.org/sites/default/files/attachment/BE2%20Mr%20Lye%20Voon%20Seong-Buddhism%20and%20Education%20-%20The%20Phor%20Tay%20Experience.pdf> (accessed 19 May 2021)

Sunny Lawrence Seow, “The New Norm Filial Piety Dharma Assembly 2020”.
<http://www.thanhsiang.org/en/node/1460> (accessed 10 Mac 2021)

Than Hsiang FB Page, <https://www.facebook.com/thanhsia> (multiple accesses,
last accessed 14 Aug 2021)

“Than Hsiang Foundation 2011 Annual Report”. [http://thanhsiang.org/en/content/
hsiang-foundation-annual-report-2011-0](http://thanhsiang.org/en/content/hsiang-foundation-annual-report-2011-0) (accessed 20 March 2020)

“Than Hsiang Foundation 2012 Annual Report”. [http://thanhsiang.org/en/content/
hsiang-foundation-2012-annual-report](http://thanhsiang.org/en/content/hsiang-foundation-2012-annual-report) (accessed 20 March 2020)

“Than Hsiang Temple Website” (Chinese Version). <http://thanhsiang.org/ch/>
(multiple accesses, last accessed 14 Aug 2021)

“Than Hsiang Temple Website” (English Version). <http://www.thanhsiang.org/en/>
(multiple accesses, last accessed 14 Aug 2021)

“They flicker but they don’t burn”. [https://www.buddhistchannel.tv/index.
php?id=56,4087,0,0,1,0](https://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=56,4087,0,0,1,0), (accessed 19 May 2020)

“Venerable Wei Wu awarded Hon. PhD (Buddhist Studies) by MBU”. [http://
ibc.ac.th/en/news/venerable-wei-wu-awarded-hon-phd-buddhist-
studies-mbu](http://ibc.ac.th/en/news/venerable-wei-wu-awarded-hon-phd-buddhist-studies-mbu) (accessed 15 May 2020)

“Walking the Bodhisattva Path” by Florence Koh. [https://khyentsefoundation.
org/focus-walking-the-bodhisattva-path/](https://khyentsefoundation.org/focus-walking-the-bodhisattva-path/) (accessed 1 Aug 2021)

