

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2期  
Vol. 2

# 马来西亚佛教学刊

Journal of Malaysian Buddhism

第 2 期 · Vol. 2

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.

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

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

Dr. Ching Thing Ho, Universiti Malaya, Malaysia.

Dr. Tan Lee Ooi, Penang Institute, 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: January 2025

---

*Copyright © Buddhist Research Society of Malaysia, all rights reserved.  
This copyright of the electronic version of "Journal of Malaysian Buddhism Vol.2" is all of  
the Buddhist Research Society of Malaysia, plagiarism reserved.*

# 目录

Contents

05

开拓弘法新境界  
洪祖丰

17

探究「影劇傳播」視域下之佛教弘化  
——以馬佛青「真善美」微電影為例  
釋聖因

40

The usage of educational technology  
in supporting the varsities Dhamma  
propagation works  
李政綱、王传芳、刘愍慈

60

家庭、社团与研究所：马华佛教散文的  
审美特点与现实意义  
刘雅琳

80

创意佛教教学法初探  
陈永鑫、陈绮含、林柔毓

111

制度与僧团：马来西亚早期汉传佛教涌泉僧团的形成与发展  
懂维锴

124

慈航法师与佛教诗社：以 20 世纪 40 年代末发刊的《星洲中国佛学》、《人间佛教》以及《佛教人间》中刊登的旧体诗为中心  
王昱会

147

從霹靂州美羅出土的不空羼索觀音造像談起  
康碧真

## 开拓弘法新境界

洪祖丰

(第八届马来西亚佛教国际研讨会主题演讲)

### 1. 前言

马来亚是个佛教古国。于公元 2 世纪立国，15 世纪消失的狼牙修，其国土就在今天泰国的北大年及马来亚北部的吉打和吉兰丹。这曾是个信奉印度 / 佛教的马来皇朝。后期的室利佛逝 (Sri Vijaya) 印度化皇朝，也深受佛教影响，佛教思想通过文字以及传统影响着该皇朝的文明。<sup>【1】【2】【3】</sup>然而，15 世纪开始，随着马六甲皇朝改信回教，佛教乃至印度文化逐渐式微，其影响就此淡化。<sup>【4】</sup>

直到 19 世纪中叶，随着中国南来移民的到来，佛教重新踏足马来亚，掀开了马来西亚佛教的新篇章。当时中国战乱频繁，尤其两场鸦片战争，导致政局

1 郑文泉 (2006)。《从文献学的角度重建古代大马佛学史》，马来西亚国际佛教研讨会。

2 郑文泉 (2015) 《入二谛：室利佛逝王朝的最后一部佛学作品？》，马来西亚国际佛教研讨会 1-9，马来西亚国际佛教研讨会。

3 郑文泉 (2010) 《室利佛逝佛学对藏传佛学的影响——金洲法称、阿底峡与空有之争》，马来西亚国际佛教研讨会。

4 虽说十五世纪后，佛教开始淡化，但还有局部性的社群奉行佛教，这包括在马来亚北部的吉兰丹、吉打和玻璃市的暹罗裔社群，他们奉行着上座部佛教。同时，15 世纪到马六甲经商的华人，与土著女人通婚的后裔，（统称为 Parakan Melaka，男的称为 Baba，女的称为 Nyonya）继续奉行传统华人信仰。他们讲母语（马来语参杂一些福建话），信父教。这社群在 1920 年成立了马来亚第一间佛教组织——释迦院。1953 年起，名称后面加上马六甲佛教会。

动荡不安，经济崩溃。与此同时，英国殖民地政府急需大批劳工来从事锡矿开采和橡胶种植。在这一推一拉两个因素的作用下，大批华人南来马来亚。此大规模移民潮也促进了传统华人综合信仰中的佛教在马来亚传播发展。

基本上，这些南来华人是因逃难，为开拓新生活而来，教育程度不高，甚至多数是文盲。他们把在南中国粤闽一带的综合性信仰，溶合了儒释道及民间信仰的综合性宗教带过来。

这种综合性宗教基本上满足了当时移民的灵性需求。其主要功能是指点迷津及殡葬送死。当移民们生病或生活面对问题时就会到庙里求神拜佛抽签看命卜运等。不幸客死异乡更需要法师 / 道士来主持仪式。这些法师 / 道士基本上是主持葬礼的宗教师，对教理一窍不通。（也因此早期南来的一些法师就住在墓园里的小木屋，犹如看墓人）

当时并没有什么佛法教育，一来移民教育程度不高，难以理解深奥的佛理；二来法师教理不通，或口音各异，听起来令人费解。况且，移民最重视的是三餐温饱，无暇顾及来生来世的学说。

到了 19 世纪末期及 20 世纪初，随着移民建立起较巩固的经济基础，各大寺院庙宇开始崭露头角。移民的后代也有了较高的教育程度，此时有了较多的佛法教育，但听众不多，也不是定期性。在此背景下，一些在家信众发起成立佛教团体。根据成立于 1925 年槟城佛学院的缘起，创立的目的在于“免于迷信及低俗习俗影响下”学习佛法，可见当时一些人对佛教的要求已扩大，不再停留在仪式，而是渴望学习佛法，已满足他们精神上的需要。

当英国人引进中国移民的同时，也从印度及斯里兰卡引来劳工和技工，当中包括来自斯里兰卡的僧迦罗人。僧迦罗人多数信奉上座部佛教。斯里兰卡佛教在 19 世纪开始复兴，19 世纪中叶已达到巅峰时期，培育了不少受高深教育并通晓英语的法师。因此僧迦罗人建立的寺院，从开创时期开始就引进了学识渊博的法师，这些法师在主持仪式之余也展开弘法利生的教育活动。他们对马佛教发展起了深远的影响。

二战后，马佛教发展取得关键性的进展。1948 年槟城、马六甲，新加坡等地佛教徒积极争取卫塞节为公共假期。1949 年卫塞节被宣布为槟城、马六甲、

吉打及霹雳的公共假期。这是近代马佛教发展史上最关键性的一页。它奠定了马来半岛于 1962 年宣布卫塞节为公假的基础，而卫塞节公假对往后马佛教发展起到关键性作用。<sup>[5]</sup>

独立后，佛教发展更是如火如荼展开。全国性组织的先后成立，新寺院的兴建，佛团的冒起，大专佛青的参与，佛青运动的推展等，把马佛教运动推到了另一高峰。近期，更有跨国性佛教蜂拥而至，使马佛教呈现一片欣欣向荣的大好景象。

吊诡的是，佛教运动风风火火，形势一片大好，但信奉华人传统宗教信仰及佛教的信徒，人口百分率却从 1980 年的 90% 下降至 2000 年的 86.6%。同一时期，华人基督教教徒人口从 5.84% 飘升到 9.4%。原因何在呢？

若说佛教运动不力，到不见得。现有佛教运动的策略、项目、模型、活动等，可说应有尽有，毫无或缺。本届研讨会（第八届马佛教国际研讨会），有关如何弘扬佛法的论文或特别讲座占了 60%。当中包括 AI in Dhamma Propagation, Online Reading Preference and Buddhist Content in Malaysia, 影剧传播视野下的佛教弘法, Post-Covid Strategies, Perceptions and Use of Education Technology, 创意教学法, 儿童佛学教育等。这些在在印证了马佛教弘法的多样化和丰富性。

在这种现况下，我在此提出以下几点建议，期许能协助马佛教的弘法事业，开拓新的境界。

## 2. 学术研究

虽说马佛教弘法事业里，确实有学术研究这一块，但若与其他弘法策略相比，这块还是比较薄弱的。这可能是因为许多佛教运动的领导不在学术研究领域里，或看不到学术研究的价值与重要性。

学术研究的重要性是不容置疑的。在马投资马佛教学术研究，起码有以下几点作用：

5 洪祖丰（2020）《前赴后继扬卫塞：卫塞节列为公假的典故及其社会心理意义》，马佛教发展基金会。

## 2.1 开拓思想泉源

学术研究可以为佛教运动提供思想资粮。当年婆罗门教开始反扑，佛教面临严峻挑战时，当时的知识份子，如龙树、无著、世亲等为佛教注入新的思想，兴起大乘佛教，为佛教带来新生命。近代汉传佛教，我们看到印顺导师，通过他深广的学术研究，为人间佛教的发展铺陈了较巩固的理论基础。如今他的“人间佛教”论述，成为许多佛教运动领导的口头禅。反观他的老师太虚大师，喊出许多响亮的口号，弄出一连串的组织名堂，但成效不大，最终太虚大师不得不承认改革失败。究其因，太虚大师似乎缺乏了有如印顺导师那么雄厚的理论基础。

## 2.2 发挥知识力量

知识就是力量。学术研究增加知识，有了知识，尤其本土自我生产的知识，才能适用在本土，在本土发挥力量。现今社会是极为复杂的，各个领域，如政治、经济、教育、文化、科技等都在冲击着每个人的生活。佛教研究可以生产适用于这些领域的知识，为群众提供指引，为公共政策拟定者提供意见。今日马佛教学术研究，需要有更多本土佛教研者的参与及发表成果，如此才能掌握本土佛教的话语权与诠释权。

## 2.3 带动由上而下的发展策略

佛教学术研究是一项由上而下的佛教教育发展策略，它可弥补马佛教在正规学校的缺席。大凡社会改革与求进，不是由下而上就是由上而下，而西方佛教发展，就是由上而下发展的一例。早期佛教传入西方，多是缘由学者对佛法的研究，然后才散播至民间。这些学者，包括大史（Mahavamsa）的翻译者乔治·特纳（George Turnour），专注巴利文研究，于 1881 年成立巴利文协会（Pali Text Society）的大卫·赖斯夫妇（Prof and Mrs Rhys David），佛教三藏（Buddhist Tripitaka (1883)）的作者南条文雄（Bunyu Nanjio），南条文雄的老师马克斯·穆勒（Prof. Max Muller）等。他们的学术研究工作，带动了西方

群众对佛教的关注。

## 2.4 提高佛教形象

形象是任何产品或服务成功与否的关键性因素。形象或牌名不出色，就难于吸引客户。佛教弘扬的情况也是如此，再好的教义，若整体形象低落，就无法吸引到一些人。过去百余年来，在现代化与西化的狂吹下，佛教形象低落已是不争的事实。虽说经过去多年来的努力，如今佛教形象已大大提升，但还是未达到高雅的程度。若说 60 年代佛教低落的形象可从寺院只能吸引到老年人和妇女而窥视一斑，今天佛教形象低落可从年轻人多选择洋名而不用法名而领会到。学术研究可以提高佛教的形象，让普罗大众看到佛教也能与其他宗教一样，在学术殿堂并驾齐驱，而不是一般的迷信。

基于以上几点，马佛教发展基金会与拉曼大学协商，近期将设立拉曼大学佛教研究中心。该中心将注重于马来西亚佛教研究。马佛教独有的特性，具有颇高的学术研究价值。其独特性包括：

（1）深厚与独特的文化积淀层。根据中国社科院宗教研究所所长郑筱筠的分析，马来西亚佛教具有古印度文化积淀层、室利佛逝文化积淀层、移民佛教文化积淀层及当代佛教文化积淀层。<sup>[6]</sup>

（2）多元的马佛教。马佛教具有多元传承、多元语言、多元种族的特点。而本地的研究员，多具有中英巫三语能力，展开这方面的研究，比许多国外研究员更具优势。

（3）文明对话的重镇。马国是佛、回、基三大宗教聚会的重镇。马国的文明对话，不仅仅是文字口头的对话，而是现实的生活对话，是人类共生体的实验室，值得特别关注。

（4）全球化的圣地。近年来，在全球化的鼓吹下，来自世界各地，包括中国（大陆、台湾、西藏、香港）、日本、印度、室利兰卡、泰国、缅甸等

6 郑筱筠，试论马来西亚佛教发展的特点，中国社科院世界宗教研究所，（2011年06月22日阅自 [http://www.fjnet.com/fj1w/201106/t20110624\\_181973\\_1.htm](http://www.fjnet.com/fj1w/201106/t20110624_181973_1.htm)）

地的佛教组织或僧侣，纷纷登陆马国这福地，迅速地改变了马佛教的面貌。此一现象值得探究。

(5) 佛教运动的沃土。马佛教运动，大约可分析出三大模型，即人间佛教，现代佛教（Buddhist Modernism），传统佛教。高举人间佛教旗帜的代表性组织计有佛光山、法鼓山、慈济等。现代佛教的代表性组织包括极乐寺、檀香寺、马佛教发展基金会、马佛青总会、古晋佛教居士林等。传统佛教包括了有许多以膜拜为主的香火庙。这些模型的理论、运作、成效，都是值得深入探讨的课题。

至今，马佛研究的范畴，多集中在历史的描述。成立了拉曼大学佛教研究中心后，希望能把焦点集转移到上述领域，多探究佛教作为一种社会制度（Social institution）的社会科学研究，及佛教运动的当代课题。如此，学术研究才能发挥实际的作用。

### 3. 人人弘法

学术研究固然重要，但学术研究若停留在象牙塔，没传递到民间成为有实际作用的知识力量，那它顶多只是学术人员的温泉浴（SPA）。故，必须重视如何把佛法广传民间这一环节。

自古以来，弘法都是佛教运动的主轴。早期的弘法，可说是僧人弘法。虽说打从佛陀时代开始，已有居士如质多和维摩居士的弘法，但整体佛教的发展，可说都是依赖僧人的修习，讲解，翻译等成事，居士基本上可说是沾不上边。

到了近代，居士弘法扮演了重要的角色。汉传佛教的杨仁山、欧阳竟无、李炳南，印度的安倍卡博士，斯里兰卡的 Col. Steel Olcott、达摩巴拉 等都为佛法的弘扬作出了杰出的贡献。近代佛教得以在这些国家复兴，这些居士的贡献起到关键性的作用，如杨仁山被美国学者威爾奇（Holmes Welch）誉为近代中国佛教复兴之父。

从古代的僧人弘法，到近代的居士弘法，确实为佛教弘法开拓了更大的境界。

然而若停留在这阶段，恐怕已无法应付资讯爆炸时代广大人群的需求了。未来需要从居士弘法邁入人人弘法的时代。

目前的情况是，僧人或居士弘法，广大的群众是被动的参与者或消费者，这些广大的群众并没有化身为弘法者，引领更多人来学佛。弘法的僧人与居士有如一场球赛的球员，落力演出，而一般群众有如球赛的观众，必要时鼓掌欢呼，或出钱赞助，因此佛法无法真正普及化及深入民心。

所谓人人弘法，基本上就是授力群众，鼓励群众参与佛法普及化的工作。首先必须培养佛教徒基本醒觉与信念，使到每个佛教徒都理解到佛教徒的最大功德是引人学佛，愿意成为佛法的代言人。每个佛教徒必须领略“诸供养中法供养最为殊胜”，而对佛法最大的供养是引人学佛，导人入佛道，而不是停留在供僧为自己累积功德，或自我念佛禅修求解脱。

这也包括必须重塑佛教徒的功德观念。现今佛教徒的普通观念是供僧或念经拜忏是最大的功德，而不是引人学佛导人入佛道为最大功德。因此要普及化人人弘法的观念，就必须不断重申引人学佛的无量功德。

另一点是必须破除在家人不能说法的谬见。佛陀的在家弟子，质多和哈达卡，就是因引领 500 在家人来学佛，而获得佛陀赞赏。佛陀说，假如一位母亲要她唯一的儿子走上正道，就要鼓励他向质多和哈达卡学习。质多和哈达卡不仅引领人们来见佛学佛，本身也说法。

或许有人会辩称，我们是不入流的凡夫，不能随便说法。但佛法是渐进的，有深奥的哲学，有实际活用的生活技巧，有感人动听的故事，讲一些入世法或一些故事来吸引人，总可以吧。打个比方，水可以被化解为氢气与氧气，可以用来发动蒸汽机，或日常生活里用来解渴或洗刷。不是科学家的凡夫，不会讲电化解，不会讲蒸汽机，但总可以讲水的日常用途吧。

再说，人人弘法是要辅助僧人弘法与居士弘法。一般僧人或居士弘法，是口头对大众讲法，或指导各种训练或课程。可能讲的内容比较深奥，技巧也比较费功夫，但人人弘法并不是要求每个普罗大众如僧人或居士那样学富五车能言善道，而是每个人通过身口意影响身边的人，主要是个人对个人，关怀身边的人，以关怀引领他们进入佛门。若一个人可以引领两个人人进入佛门，学佛

者的数目马上可倍增，利益多人。

当佛陀询问哈达卡如何吸引 500 人来学佛时，哈达卡回答说，他以信、戒、施、慧引人学佛。因此，佛教界必须严肃看待，目前的弘法，是否能培养出具备信戒施慧素质的佛教徒，还是只是增加了几个被动性的消费者？

#### 4. 仪式创新

宗教的主要成分是教主、教义、教会、教仪。教义是整个宗教的核心，然而最明显，最能直接影响，及至最能维持宗教生命的一环是教仪。以道教为例来说，其教义成份已退化到模糊不清，即便道士也对教义一知半解或一无所知，但其教仪，尤其葬礼，仍然维持而延续了此宗教的生命。故佛教要开拓新境界，在重视教义的传播外，更要重视教仪。

从品牌建设 (branding) 的角度来看，最重要的卖点是产品。佛教的产品不仅是教义，也包括教仪。普罗大众认识佛教，多是先认识或接触教仪开始，故要塑造佛教品牌，须从教仪下手。我们可以有很棒的教义，但假设教仪无法给人良好的感觉，甚至给人诟病，那将是功亏一篑，无法成事。

一项研究报告显示，30% 华人传统信仰者认为他们的信仰不是迷信，36% 认为是迷信。<sup>[7]</sup> 34% 没有意见。这报告显示认为是迷信者占了最高的比例！若把后两者合在一起，约 70% 的人认为华人传统信仰是迷信或不置可否，只有 30% 认为华人传统信仰不是迷信。这分析大概可以解释为何部分华人传统信仰者会选择离开华人传统华人信仰，因为没有多少人愿意继续当一个迷信者，或被人讥为迷信者。

而他们认为华人传统信仰是迷信，是从仪式认知，尤其葬礼而得，并非从教义认知而得，因此，确实有必要认真重塑仪式。

仪式的存在，原本是要通过仪式这种比较具体的活动，带出那比较深奥，比较抽象，比较难于理解的教义，引人进入教义的深层部分。若仪式达不到这

目的，反而让人误解教义，那此仪式已失去意义，有必要检讨、修正，或甚至摒弃。

以古印度的经验为例，古印度的一些宗教仪式，经岁月的洗礼后，变成是一种寻求自我解脱的修持法门，以为通过不断的实践这些仪式，就能达到解脱，而忘了真正的修持来自内心的修持，佛陀因此谴责这种仪式为修行的障碍。故，仪式若不即时修正重塑，会成为宗教发展的一种障碍。

仪式的形成，必有其文化历史、社会环境等背后因素。仪式也从来不是定性的。因此仪式应随时随地检讨，如何应时应地。重塑传统仪式使其能引领出佛教的教义，更能适合现代人的口味，更能吸引现代人，是佛教开拓弘法境界的重点工作之一。

佛教界如今要认真考虑，如何使佛教葬礼更庄严、清新、安详，更能被现代人接受。虽说目前许多华人的传统葬礼已改为佛教葬礼，但佛教葬礼本身也仍然有给人诟病之处，不得不检视。

除了葬礼，更要考虑如何推广佛教婚礼仪式。人生旅途里有三件大事，即出生、结婚及死亡。出生时当事人呱呱落地毫无记忆，死亡时更是糊里糊涂一无所知，唯一成为人生旅途内的最值得怀念的大事是婚礼。故如何办一场有佛法意味的婚礼成了重要的事。

佛教界也曾办过一些佛化婚礼，但这些佛法婚礼的仪式仍有待改良。多年前参加过一场佛化婚礼，一些到场朋友的反馈是：佛化婚礼还是无法比美教堂婚礼，仍然缺乏吸引力。从 Branding 的角度来看，还是失败。佛教界必须严正思考：怎样才是一场让人刻骨铭心喜气洋洋令人向往的婚礼？

各种仪式的重新思考，重新塑造，都需要佛教界结合各方力量，集思广益，一起摸索，共同努力。

7 陈亿文 (2023) 《马来西亚华人传统宗教的式微与复兴之路》马来西亚佛教发展基金会，30 页。

## 5. 善用科技

佛法的弘扬，一直随着时代的演变而变化。佛陀的时代，佛法经佛陀的口语（Buddha Vacana）宣扬。佛灭后，僧团以念经记忆经典，这种口传（Oral tradition）方式精准及有效地传承了佛法（历史学家普遍认为，口传比后来的文字记载来得精准，因为口传是集体念诵，不容个人随各自意愿篡改）。这种方式一直沿用到公元前一世纪或公元一世纪。

公元一世纪在斯里兰卡召开的第四结集，首次把佛法书写在贝叶上，被称为贝叶经，在中国初期是写在纸上。这种要一部经就写一次的方法是费时费力也无法广泛散播的。宋朝时期开始有了雕版印刷，把经文刻在约 3 尺 x 2 尺的木板上然后染上墨盖在纸上，经文开始可以较大量的复制传播。后来的活版印刷进一步把文字传播，当然包括经文，推到了高峰。

进入资讯时代后，新的媒体已有后来居上的趋势。以电子传播的文字盛极一时，虽说纸张印刷仍然盛行，但电子文字大有替代纸张印刷成为主流的可能性。目前已有大量的佛教经典书籍以电子方式呈现，而纸张印刷的经典书籍已逐渐减少。近年来许多学术文章引述的参考资料大量来自网上，而不是硬本，可见此趋势之来势汹汹。

另一方面，资讯与知识的传播，不再以文字为主。新科技带来了多媒体呈现，图片（graphic）、视频、互动媒体，沉浸式媒体等成了年轻一代的最爱。人工智能的到来，更开拓了未来发展的各种可能性。

无可否认，科技带来了许多好处。它能快速、大量、无疆界的传播资讯与知识。佛法的弘扬，可以通过这些科技，快速、大量、跨疆界的传播。然而，这些科技也同时带来了一些问题。

大量的资讯或知识，令人苦于消化，难于适从。这种资讯爆炸与知识轰炸，再混上许许多多的假资讯伪知识，会把许多初学者引入歧途，轻则人财两失，重则断送慧命。

此外，一些人开始盲信科技，以为科技可以替代现有的弘法方式，比如以现代科技取代实体活动，或以 zoom 或 Whatsapp 替代面对面沟通，或以网上弘

法替代面对面弘法，甚至有者认为人工智能操控的机器人（AI powered Robots）可取代法师居士弘法。

以科技取代实体活动，只能进一步加剧人际关系的疏离。佛法是生活，不是资讯或知识。若一味依赖科技，在弘扬佛法上就有如隔靴搔痒，无法真正取得实际效果。

须知，科技是媒介，佛法是体，两者不能颠倒。从古代的佛言口传到后来的印刷文字到现代的各种科技媒体传达，其本质仍然是佛法为体，人为主导，各种媒介为辅。因此，现代科技可应用来辅助弘法工作，但却无奢望它取代现有的实体活动。

真正要做的是如何善用科技来辅助弘法工作。首先，在网上须有大量的正法，来对治虚假的邪法。这是佛教界同仁的共同责任。大家必须分工合作，在网上生产大量正确无误的正法。如此才能减少“网中人”误上贼船的机会。也因此，马佛教发展基金会支持及赞助 Buddhist Channel 推出的 Norbu——一种应用人工智能学佛的网站。

目前网上也有许多正信佛教弘扬正法的网页，也必须广为宣传，让更多人接触到。

还有，必须做市场研究，知道市场的趋势倾向，建立客户群，减少无谓的浪费。比如本届研讨会，有“网中人”阅读偏好的报告，有微电影作为弘法的报告，也有大专佛学会应用科技展开活动的报告。这些都是应用现代科技应有的知识。

## 6. 结语

佛法的弘扬，打从佛陀开始至今，一直随着时代的演变而变化。马佛教打从十九世纪末开始，就持续随着社会的发展而不断开展。从早期的建寺给信众膜拜，为信众指点迷津，处理信众殡葬仪式到后期的社会教育与福利事业，展现一片欣欣向荣的气象。然而，华人传统信仰者的巴仙率，却由 1980 年的 90% 下降到 2000 年的 86.6%。若从目前马来西亚佛教事业的范畴、规模，运作，策

略等来看，这是相当令人难于理解的一回事。

本文按作者对马佛教运动的观察，仅此提出四点建议，期许能为马佛教弘法事业开启新的局面。

首先提出学术研究作为启动新局面的起点。希望学术研究能开拓新的思想泉源，发挥知识力量，带动佛教发展，及提高整体佛教的形象。

在广泛宣扬佛法方面，必须以《人人弘法》为策略，把一般佛教徒作为消费者的角色转换为佛法代言人的角色。这方面意味在信徒教育上需注入一些新观念，提升每个佛教徒的素质与自信。

然而，再好的佛法，必须有具吸引力的教仪来引领大众进入佛门。历史悠久的佛教，教仪繁多，是一种文化资产，但有时也变成文化负担，故提出仪式创新此一策略。这需要各界的切磋摸索，共同探讨。

科技发展一日千里，如今世人都在应用科技来开拓未来。佛教界更不能置身度外，应善用科技，来为佛教弘法事业开拓新的境界。

仅此把以上建议，浓缩在以下图表，作为总结。



## 探究「影劇傳播」視域下之佛教弘化 ——以馬佛青「真善美」微電影為例

釋聖因 (SHI, Yao-yuan)

(國際佛教大學 (泰國) 宗教研究所博士生)

### 摘要

本文從 2023 年馬佛青「真善美」微電影談及，「佛教電影」的萌芽和發展、電影出現以前的戲劇和佛教的淵源、「佛教電影」的價值，乃至「影劇傳播」與「佛教弘化」之關係。「影劇傳播」是電影與戲劇的總稱，二者都可作為「佛教弘化」的媒介，將結構語言所成的故事，從文學奠基、表情達意、傳播資訊，表現在大眾面前，得到宗教體驗以及對生命教育的啟發。關於「佛教弘化」，目前暫無明確固定的概念，本文泛指一切結合佛教意涵而落實到生活中，且運用現代各種媒介、手段以達到佛教教化人心為目的的跨學術、文藝、傳播等領域的學問研究或實際推介方式。本文中「佛教電影」，概可分為純粹性佛教電影、象徵性佛教電影等兩類，前者以追求佛教信仰、弘揚佛法為主旨，後者象徵性傳達佛教的思想或內涵，強調在日常生活中發掘佛教意涵。本文尋求新的視角看待佛教與現代社會的關係，以「影劇傳播」媒介推廣佛教「真善美」教育，是通達權變、契理契機的一種形式，將佛教思想、教育與電影創作結合後，是建構「佛教弘化」的一種新嘗試。

關鍵字：影劇傳播、佛教電影、佛教弘化、馬佛青微电影、「真善美」

## 一、前言

為了傳播人間「真善美」，馬來西亞佛教青年總會（馬佛青）2023 年首次舉辦「真善美」微電影創作比賽，希望借此鼓勵青年以短片方式呈現生命中「真善美」的故事，一起推動世界的愛與和平。馬佛青總會長楊桂榮採訪中說，「到了去年的大選時及大選後，看到網絡的訊息泛濫，甚至導致線上衝突，該會因此才決定籌辦上述活動」。楊會長認為，任何一個宗教都是希望導人向上，而該會作為一個宗教單位，也是希望世界和平，平平安安。<sup>[1]</sup>

所謂「微電影」，定義眾說紛紜，到底微電影是何種類型的電影？本文採取的定義依據「維基百科」：「微電影（英語：Microcinema 或 Micro Film）發展於 2007 年，主要是指時長較短但製作方式與電影相似的行銷作品。適合在移動狀態或是短時間休憩狀態下所觀看，且有完整故事情節。微電影的時間長度沒有標準，可以單獨成篇，但也有成系列的小型電影。」<sup>[2]</sup>

關於「影劇傳播」，電影學者孫楊認為，「（它是）電影與戲劇的總稱，是藝術，是文學，也是訊息傳達與溝通的社會生活。」<sup>[3]</sup> 這二者作為「佛教弘化」的媒介，將結構語言所成的故事，從文學奠基、表情達意、傳播資訊，呈現於大眾面前，<sup>[4]</sup> 使其得到人生感悟以及對生命教育的啟發。

何謂「佛教弘化」，目前暫無明確且固定的概念，本文並不對其概念進行界定，此處泛指一切結合佛教意涵而落實到日常生活中，且運用現代各種媒介、手段達到佛教教化人心目的的跨學術、文藝、傳播等領域的學問研究或實際的弘化管道。

「佛教影劇」中「佛教戲劇」，起源於大乘佛教發展時期，最早的劇本跟佛教緊密相關，演繹的故事多為講述佛弟子皈依三寶事蹟。影劇傳播中的電影，

在西方誕生後，東亞地區佛教界受到很大啟發並嘗試開始這一先進、優越而特殊的新的表現形式傳播佛法，因此在電影類型中有了一個重大主題——佛教電影。

對於「佛教電影」的概念及分類雖然目前學界尚未達成共識，但從大致上，本文認為，「佛教電影」透過直接陳述與間接表喻佛法的方式，概可分為兩大類：一是「純粹性佛教電影」，以佛教信仰追求為主旨，以佛教修行為主要內容，以佛陀、菩薩、各宗祖師、高僧等佛教相關人物為主角，直接闡述佛教思想、正面傳播佛法的電影；二是「象徵性佛教電影」，影片主題或內容表面看似與佛教無關，卻象徵性傳達了佛教的思想或內涵，重點不在於宗教原教旨主義的闡釋，而是更強調在世俗生活、現實社會中發掘宗教精神、啟發生命教育的故事。

本文尋求以新的視角看待佛教與現代社會的關係，從佛教普化教育的角度來說，以影劇傳播媒介推廣佛教，是通達權變、契理契機的一種形式，將佛教思想、教育與電影創作結合後，是建構「佛教弘化」的一種新嘗試，這就是本文寫作的動機及其價值所在。

近年來，大馬佛教得到蓬勃發展，各項活動陸續舉行，弘法手段不斷創新，文化教育事業積極推動，社會慈善救濟工作也積極籌劃，現代「人間佛教」從過去給人出世消極的印象，轉變成積極入世的扮演淑世的角色。於此佛教風尚下，研究佛教電影便成為一項指證性課題，因此本論文尤注重實踐性的分析，以期達到本文的研究預期成果。

## 二、佛教與「影劇傳播」

電影學者孫楊認為，「影劇傳播」可以說是電影與戲劇的總稱，是藝術，是文學，也是訊息傳達與溝通的社會生活。」<sup>[5]</sup> 在本文中，筆者也採用此概念，主要集中於電影和戲劇的範疇。「影劇傳播」特質在於，電影和戲劇基本上是語言文字發展出來的藝術，如同詩歌、小說、史論和散文都是以語言建構為重，

1 〈鼓勵傳達真善美 馬佛青辦微電影創作賽〉：《南洋商報》，<https://www.enanyang.my/> 要聞 / 鼓勵傳達真善美 - 馬佛青辦微電影創作賽，2023. 07. 22。

2 「微電影」：維基百科，<https://zh.wikipedia.org/zh-hant/微電影>，2023. 07. 22。

3 孫楊：《電影及舞台劇構成：影劇傳播創意觀》（台北：藝術家出版社，2009 年），頁 9。

4 同前註，頁 10-12。

5 孫楊：《電影及舞台劇構成：影劇傳播創意觀》，頁 9。

舉凡概念、思維、邏輯、表情、達意等方面，都是電影與戲劇等要項，同質性在語言文字上運用，達成了藝術訴求、思想傳播，語言為其基礎。<sup>[6]</sup>

所以，本文在提及「佛教電影」或「佛教微電影」之前，首先可以追溯到同質性高且歷史較久的「佛教戲劇」，這二者都可以作為「佛教弘化」的媒介，將結構語言所成的故事，從文學奠基、表情達意、傳播資訊，表現在大眾面前，得到生活感悟以及對生命教育的啟發。

### （一）佛教戲劇的起源

二十世紀初德國學者呂德斯（H. Lüders）教授在中國新疆吐魯番發現的梵文本中找出了三部戲劇殘卷<sup>[7]</sup>，並於 1911 年整理出版。其中馬鳴菩薩（Āśvaghōṣa）的《舍利弗》（梵文全稱為 Śāradvatīputra-prakaraṇa）是現存最早的佛教梵劇劇本。劇本描寫佛陀的兩個大弟子，舍利弗和目犍連，怎樣改信佛教出家的故事。<sup>[8]</sup>自發現此劇後，有印度戲劇史家認為梵劇的形成與大乘佛教發展同一時代，且承認馬鳴當為梵劇第一人。<sup>[9]</sup>

在黃寶生《印度古典詩學》<sup>[10]</sup>中，涉及討論到梵語戲劇的源流，作者總結自上世紀下半葉以來，印度及國內外的學者開始多方考證文獻文物，雖迄

6 同上，頁 60。

7 此三部梵劇為國人所獲悉，最初見於許地山：《梵戲體例及其在漢劇上的點點滴滴》，載《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》（貴陽：貴州出版社，2015 年）。

8 該劇成立的時代推定可能是西元 1 至 2 世紀。如果確實，那麼此劇要比我國最早漢劇本晚唐時的敦煌本《釋迦因緣》劇本要早 800 年左右，而此一劇本的存在，能證明戲劇這種文藝形式，在我國的邊疆地區以非漢語的語言形式，早已風行了。所以，梵語對於中國文化的影響，並不僅僅只是局限於佛教文化現象之中，而是對於整個文化都產生了或深或淺的影響。

9 見註 7，頁 177。

10 詳見黃寶生：《印度古典詩學》（北京：北京大學出版社，1990 年），頁 7-16。

今尚未到得到肯定的結論，但是比較公認的是起源於波膩尼（Pāṇini）<sup>[11]</sup>的《聲明論》<sup>[12]</sup>。西元前 4 至 3 世紀<sup>[13]</sup>，古印度文法家波膩尼創立了《聲明論》，在書中曾提到名為《演員經》（Nāṭasūtra）的一類著作，那吒（nāṭa）一詞出現於佛經偈頌中，有時同「戲場」，如《發覺淨心經》中「猶如那吒在戲場，說他猛健諸功德。」<sup>[14]</sup>什麼是 nāṭa 呢？依據牛津大學教授麥東那（A.A. Macdonell）的意見：「梵文中的『演戲者』與『戲劇』為『那托』（nāṭa）與『那托伽』（nāṭaka）」。<sup>[15]</sup>又，nāṭa 是由方言語根 nat（舞蹈）演變過來的，<sup>[16]</sup>既可指稱「舞蹈演員」，又可指稱「戲劇演員」，有的學者認為 nāṭa 是「舞蹈演員」，而基思（B. Keith）卻認為 nāṭa 可能指的是「啞劇演員」（pantomime）<sup>[17]</sup>，後來到了維傑賽克羅（A. Wijesekera）在巴利語佛經中發掘一段有關 nāṭa 在舞

11 波膩尼或名為達耆子（Dakṣiṇputra），是原印度次大陸的娑羅睹羅（Śalātura）人，大概是在公元前四世紀左右生於目前巴基斯坦的白沙瓦地區，此地即古代的犍陀羅地區，為印度的西北部。在此時間，整個印度的上層階級，如婆羅門祭司集團中，已經形成了非常發達的語言學知識。此乃是與其壟斷語言在祭祀過程中的神聖地位有關，並完成了嚴格的誦讀的系統方式。而波膩尼對於梵語最大的貢獻就是將以前的語法作了總結和整理，這就是著名的梵文文法學的經典——《波膩尼經》（Pāṇinisūtra）。在玄奘法師的《大唐西域記》所提到的《聲明論》也是這本書，並對此書大加稱贊。

12 《聲明論》是其著名的梵文文法著作，共八章，故稱《八章書》（Aṣṭādhyāyī），又稱《波膩尼經》或《蘇咀羅》。

13 但是，依金克木在《梵語文學史》中論述，據考證，此書的成書年代一般認為是在大約公元四世紀作成，迄今仍在流傳。於十九世紀，此書由德國人波特林克（OttoBohtlingk）花費大量工夫作索引及註釋，並校出印度人註解，於 1840 年校刊。又於 1887 年出版德文譯本。20 世紀初，法國人勒奴（LouisRenou）翻譯為法文，1954 年出齊。由於梵語戲劇，主要源流是以《聲明論》及其相關註疏為主流，故在此特別介紹。

14 《發覺淨心經》卷 2，《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》）（東京：大正一切經刊行會，1922-1934 年），冊 12，經號 327，頁 49 上。

15 麥東那（A. A. Macdonell），異史氏譯：《印度文化史上的戲劇》，載《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》（貴陽：貴州出版社，2015 年），頁 119。筆者註：因不同人的翻譯，本文中「那托」=「那吒」，「那托伽」=「那吒迦」。

16 同上，頁 120。

17 基思（B.Keith）：《梵語戲劇》（香港：牛津出版社，1924 年），頁 31。

台上作為戲劇表演的記載，才確認 *nāṭa* 是「喜劇演員」<sup>[18]</sup>。黃寶生則認為，*nāṭa* 是「類似中國古代的俳優」，「是印度戲劇的源頭」。<sup>[19]</sup>

而「那吒迦」（*nāṭaka*），有出現在《佛本行集經》中，經云「那吒迦，隋云以歌說吉事」<sup>[20]</sup>，許地山認為「以歌說吉事」相當於中國的戲曲，同時還明確說過：「《普曜經》里也曾說過佛陀具有演劇的技能，梵劇的發展可以從佛典推測出來。」<sup>[21]</sup>黃寶生則認為，*nāṭaka* 意思就是戲劇或劇本。<sup>[22]</sup>所謂「以歌說吉事」，指的是以歌唱的方式來表演故事，因為梵劇的劇文以詩歌為主。

有關印度戲劇較明確的最早記載見於現存梵語佛經《百譬喻經》和《天譬喻經》<sup>[23]</sup>，因此，這些戲劇也可稱為佛教戲劇。《百譬喻經》記載佛陀前生曾是國王迦羅古錢德，「有一次，從南方來了一位戲班師傅，國王吩咐戲班演出『佛陀劇』（*Baodham Natakam*）。於是，戲班師傅親自扮演佛陀，其他演員扮演眾比丘。」又，比如《佛本行集經》講到目犍連見「一伎人，以戲弄故，令大眾喜」<sup>[24]</sup>，這可能屬於梵語戲劇的「獨白劇」（*Bhnan*）。<sup>[25]</sup>關於出土的佛教劇本，還有本世紀初在龜茲發現的《難陀本行集》，是有關佛弟子「多聞第一」阿難陀皈依佛之故事。

因此可知，佛教戲劇起源於西元前 4 至 3 世紀的波膩尼時代，而現存最早

18 M. L. 伐羅德潘代和 S. 蘇貝德爾編：《印度戲劇批評》（德里：德里出版社，1981 年），頁 68。這段經文，出現在巴利語大藏經，對應的漢譯經文：「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有遮羅周羅那羅聚落主來詣佛所，面前問訊慰勞，問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：瞿曇！我聞古昔歌舞戲笑者年宿士作如是說：若伎兒於大眾中歌舞戲笑，作種種伎，令彼大眾歡樂喜笑，以是業緣，身壞命終，生歡喜天。於此，瞿曇法中所說云何？」《雜阿含經》卷 32，《大正藏》，冊 02，經號 99，頁 227 上。

19 黃寶生：《印度古典詩學》，頁 11。

20 《佛本行集經》卷 58，《大正藏》，冊 03，經號 190，頁 921 下。

21 許地山：《梵戲體例及其在漢劇上的點點滴滴》，頁 176。

22 同註 19，頁 16。

23 同註 19，頁 11。

24 同註 20，頁 874 下。

25 康保成：《「戲場」：從印度到中國——兼說漢譯佛經中的梵劇史料》，《瀋陽師範學院學報（社會科學版）》，2002 年第 2 期，頁 51。

的佛教戲劇則是出現於西元 1 至 2 世紀的《舍利弗》，從而將類似「影劇傳播」的表現形式追溯到原始佛教時期，又如在佛經《神通遊戲（*Lalitavistara*）·現藝品》中提及少年悉達多太子精通各種技藝，其中包括「琵琶、樂器、舞蹈、歌唱、吟誦、故事、俳諧、軟舞、戲劇、摹擬」。<sup>[26]</sup>

影劇傳播除包含戲劇外，還有與其同質性相近的電影，如德國學者瓦爾特·本雅明（*Walter Benjamin*）所述，它是「豐富了我們的感知領域」的「機械複製時代的藝術作品」<sup>[27]</sup>，對此，本文將繼續進一步研究。

## （二）「佛教電影」及其概念、類型

上一節探討了「影劇傳播」中戲劇和佛教的淵源，現在開始介紹作為「影劇傳播」中電影及佛教電影的概念界定或判斷標準。在《電影通史·第一卷：電影的發明（1832-1962）》裡，喬治·薩杜爾（*Georges Sadoul*）表示，在 1895 年，盧米埃爾兄弟（*Auguste Marie Louis Nicholas, 1862-1954 & Louis Jean, 1864-1948*）以自己家的工廠作為背景，拍攝工人下班的景象，於是稱作世界電影史上的第一部影片的《工廠大門》（*L'arrivée d'un train à La Ciotat*）誕生了。<sup>[28]</sup>

自電影在西方誕生後，幾乎同時就傳播到中國<sup>[29]</sup>，到 1905 年，北京豐泰照相館拍攝了戲曲片《定軍山》（任慶泰導演，1905），標誌著中國電影的開始。1920 年，依據佛經《維摩詰經》改編的《天女散花》（梅蘭芳導演，1920），是第一部中國佛教題材的戲劇片。由此二者可知，中國電影的開始，就採取已

26 黃寶生編：《梵漢對勘神通遊戲》（北京：中國社會科學出版社，2012 年），頁 156。

27 *Walter Benjamin* 著，*Hannah Arendt* 編，張旭東、王斑譯：《啓迪：本雅明文選》（香港：牛津出版社，1998 年），頁 231。

28 *Georges Sadoul* 著，忠培譯：《電影通史·第一卷：電影的發明（1832-1962）》（北京：中國電影出版社，1983 年），頁 2。

29 1896 年 8 月 11 日在上海徐園內的「又一村」放映電影，被確定是第一次在中國放映電影，當成被稱為「西洋影戲」。

存在的戲劇（戲曲）演繹形式<sup>[30]</sup>，這就是筆者前面介紹佛教戲劇的一在原因所在。另外，在敦煌藝術裡可以看到的「俗講變文」，如：《八相成道》、《天女散花》等。這些俗講變文，將佛法通俗化，讓大眾更容易了解與接受。<sup>[31]</sup>

電影誕生後，中國佛教界受到很大啟發並嘗試開始這一先進、優越而特殊的新的表現形式傳播佛法，因此在電影類型中多了一個主題——佛教電影。佛教電影並非電影界的主流類型，佛教電影引起學界的注意，也幾乎是近二十年以來的事。關於「佛教電影」的界定、類型、研究方法與理論，都仍處於發展中的階段，如學者葛林（Ronald Green）在《佛教進入電影：佛教思想與修行概論》一書的序文提到「目前並沒有系統性探討佛教與電影的文本存在，只有一些已出版的論文，暫時用某些方式與佛教產生連結來評論個別電影。但具備佛教內容的電影數量日漸增多。」<sup>[32]</sup>

關於佛教電影，首先要釐清概念才會有一個判斷能否作為「佛教電影」的標準。貴州大學碩士研究生周傳皓的學位論文《當下中國佛教題材電影研究》，作者回顧現有資料，重新定義「佛教題材電影是取材於佛教歷史、佛教人物、佛教典故或展現佛教藝術、描述現狀的影片」<sup>[33]</sup>，而學者張慧文在《中國佛教電影探微》認為「佛教電影」指的是「在電影創作中，以佛教文化作為電影故事的敘事主體和藝術創作的主题載體，通過電影的各種表現手法，將佛教美學的瑰麗與傳統文化的意蘊融為一體的主题電影，佛教電影能夠反映一個社會普

遍的文化認同和價值觀念，來源於小眾生，卻引導了大眾的眼光和價值體系。」<sup>[34]</sup>

雖然對於佛教電影的概念及分類，目前學界尚未達成共識，但從大致上，我們可以知道，「佛教電影」透過直接陳述與間接表喻佛法的方式，概可分為兩大類：一是純粹性佛教電影，以佛教信仰追求為主旨，以佛教修行為主要內容，以佛陀、菩薩、各宗祖師、高僧等佛教相關人物為主角，直接闡述佛教思想、正面傳播佛法的電影；二是象徵性佛教電影，泛指已經脫離了用具體義理、儀式、真實人物來宣揚某種宗教的敘事，主題或內容表面看似與佛教無關，卻象徵性傳達了佛教的思想或內涵。<sup>[35]</sup> 重點不在於宗教原教旨主義的闡釋，而是更強調在世俗生活、現實社會中發掘宗教精神、啟發生命教育的故事，表現的不僅僅一個信仰體系、一種意識形態，更是一種精神文化。

以上是筆者對於佛教電影的類別進行的一種嘗試性分類，目的不是故意與之前學者的分法有所不同，而是想提供一種比較符合佛教意涵、佛教本懷的分類法。同時，也是從佛教的角度，提供一種簡單明瞭的判斷標準。當然，也有個別電影很難分別，或者是兩種類型的結合，比如日本電影《禪》（Zen，高橋伴明導演，2009）；或者是兩種類型以外，即非佛教電影（附佛外道式的「佛教電影」），比如大話西遊、白蛇系列等電影。筆者認為，這種對佛教電影的簡明分類法，容易從題材上、主旨上直接且有把握地去判別一部佛教電影，也有助於電影的創作者們對佛教電影有一個明確的定位。

### （三）「佛教弘化」下「佛教電影」的萌芽

電影作為一門現代佛教弘化的新興模式，其源頭可追溯到古印度，當時社會十分重視以聲音的表達手法來歌詠、讚歎佛教，並視之為一種隆重的禮敬形式。姚秦鳩摩羅什法師曾云：「天竺國俗，甚重文製，其宮商體韻，以入管絃為善。凡觀國王，必有贊德；見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。」<sup>[36]</sup> 法

30 真正脫離戲曲（戲劇）的形式，是中國人自己開始探索拍攝了第一部故事片《難夫難妻》（張石川、鄭正秋導演，1913）。與此同時，1913年香港也拍攝了第一部故事片《莊子試妻》（黎民偉導演，1913），1925年，劉喜陽、鄭超人、張雲鶴和李松峰等人成立了「台灣影畫研究會」，拍攝了台灣人自己製作第一部故事片《誰之過》（劉喜陽導演，1925）。

31 星雲法師：《我對戲劇的淺識》，載《百年佛緣 6. 文教篇 2》，<http://hbreader.org/wenji/bainian06004.html>，2023.07.23。

32 Ronald Green, *Buddhism Goes to the Movies: Introduction to Buddhist Thought and Practice* (New York: Routledge, 2014), p. 11.

33 周傳皓：《當下中國佛教題材電影研究》，載《貴州大學戲劇與影視學院碩士畢業論文集》，（貴州：貴州大學，2015年），頁4。

34 張慧文：《中國佛教電影探微》，《電影評介》，2012年第14期，頁14。

35 陳林俠：《傳統與現代：當下中國電影的佛教禪宗》，《藝術廣角》，2016年，頁41。

36 《高僧傳》卷2，《大正藏》，冊50，經號2059，頁332中。

師指出，佛經中存在大量的偈頌歌讚，便是禮佛、頌佛的唱辭。偈頌隨著佛經傳入中國後，不僅對民間俗講及音樂、戲曲產生了影響，同時也將佛教傳播到民間，深入人心。

從弘化到目的和功能來看，最初的偈頌和當今流行的電影、歌曲等，都具有「音聲」這一共同的特質。佛教在傳教說法時，注重音聲的美妙動人，對於音聲認為有五種益處：「唄有五利益：身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解。復有五利：身不疲極、不忘所憶、心不懈倦、聲音不壞、諸天聞唄聲心則歡喜。」<sup>[37]</sup> 但是，佛教又有鮮明的出世性格，於戒律中禁止僧侶歌舞倡伎。不過，我們要明了音聲活動施設的主要目的是禮敬佛陀，以及引導眾生信仰佛教，皈依佛門，而非娛樂大眾。<sup>[38]</sup> 由此，在創作佛教電影的時候，也要符合這個根本要求，此亦是本文的寫作動機所在。

佛教電影最早出現於中國民國早年，1936年，中國哈爾濱慈善家劉玉權計劃創辦「佛化電影」<sup>[39]</sup> 事業，在佛教刊物《海潮音》記載：

北平訊：最近來平之劉玉權者，哈爾濱之慈善家也。擬辦佛化電影，資本定二十萬，已募足五萬。現有崔雲齊居士之熱心，約得現明、全朗、量源、台源諸和尚及周叔迦、李安人諸居士發起。後又請華北居士林胡瑞林居士參加。

37 《十誦律》卷 37，《大正藏》，冊 23，經號 1435，頁 269 下。

38 王志鵬：《敦煌佛教歌辭研究》（北京：高等教育出版社，2013年），頁 38。

39 「佛化電影」於「佛教電影」之間的異同點，在張海燕，高靖生《從佛法觀點看佛化電影的成就——以〈青蛇〉和〈白蛇傳說〉的比較為例》中認為，佛教電影是以佛教人物或故事為主體並從正面宣揚佛法的電影，而「佛化電影則是以電影為載體、以民間故事為表述形式並將佛法要素及精神灌注、滲透於其中的電影。」在何晗《華語佛教電影與佛化電影》的觀點恰好相反，他認為佛化電影比佛教電影具有更為嚴格的定義，佛化電影除了題材和內容外，其創作者的身份和立場同樣是有宗教屬性，影片的呈現、情節的設置均以信仰作為基礎和前提。佛教電影則不必具有宗教信仰的色彩，乃至受眾面的構成也不是單一的，除了教內的信眾之外，還有眾多並不信奉宗教，只是抱著欣賞甚至娛樂的態度觀摩電影的觀眾。陳林俠《傳統與現代：當下中國電影的佛教禪宗》中說「從世界範圍看，當下電影已經脫離了用具體義理、儀式、真實人物來宣揚某種宗教的敘事。重點不在於宗教原教旨主義的闡釋，而是更強調在世俗生活、現世社會發掘宗教精神與信仰的故事。」因此，筆者認為，學者們對於佛化電影和佛教電影的區別各有己見，原因在於對佛教電影的分類不明所造成，由於佛教的文化、宗教色彩的變化和表達內容的豐富性，二者之間的界線趨向曖昧，乃至在其他學者的論述中，對於二者的界定是一樣的。

胡居士當雖贊成，而有條件三：一須請太虛大師為總指揮；二須請周叔迦居士為總編輯；三須以李安人居士為經理。共商後均遵胡居士之主張。當定名為「無量光」電影製版社。由胡居士函呈太虛大師，經允後再由劉玉權、李安人兩居士親往請訓。當時適能海法師在座，謂佛成道以前可演，中國古德事跡可演，佛成道之事跡則無法可演，以威儀莊嚴無擬假故。眾均以為然。劉居士等現以虛大師在粵港弘法，一俟返奉化，即前往請示云。<sup>[40]</sup>

透過以上可知，當時已經有佛教徒開始有意識地承認以電影作為佛教傳播的載體，並要求請佛教方面有造詣者站在宗教的立場上對電影進行指導，以及對於佛教電影的內容有了較為清晰的限定，而且這種範疇上的規定在今日的佛教電影之中仍然有所體現。不過，張慧文《中國佛教電影探微》中所說「雖然由於主客觀各種原因，新中國成立前佛教電影事業並沒有真正付諸實踐。但在近 30 年來佛教電影無論是數量上、質量上還是技術上發展都較為迅速，其中還包括港澳台和新馬地區的華語佛教電影。」<sup>[41]</sup>

### 三、佛教電影的發展與價值

#### （一）佛教電影的發展現狀

到了 21 世紀，佛教電影迎來了新的發展，國際佛教電影節<sup>[42]</sup>的舉辦與推廣，使佛教電影的敘事技巧、取材廣度與涵蓋議題，都較早期有了更為顯著地進展，不斷發掘出當代佛教全球化或在地性的議題，將佛教電影的研究推向了另一個

40 《北平籌辦佛化電影》：《海潮音》第 17 卷第 2 期，載《現代佛教史料》，1936 年第 115 期-116 期，頁 24。

41 張慧文：《中國佛教電影探微》，頁 13。

42 最早出現以佛教電影做為參展號召的電影節，是西元 2003 年 11 月 在洛杉磯正式開幕的國際佛教電影節（International Buddhist Film Festival，簡稱 IBFF），IBFF 是 2000 年在加州柏克萊地區成立的佛教電影基金會（Buddhist Film Foundation，簡稱 BFF）所籌組設立。國際電影節，還包括：美國國際佛教電影節、加拿大的西藏電影節，亞洲新加坡、馬來西亞、泰國、印度、台灣等地的佛教電影節，以及歐洲的歐洲佛教電影節（Buddhist Film Festival Europe，簡稱 BFFE）等。

與流行熱潮不同的文化深層。這意味著「電影做為某種傳播佛教的媒介特質，被有意識的顯發或間接、被動地運用，並逆向呈現了佛教思想對電影圈或大眾文化的影響與滲透。」<sup>[43]</sup>

於此期間，出現了一些頗具代表性的佛教電影，如中國大陸的《清涼寺的鐘聲》（謝晉導演，1991）、《一輪明月》（陳家林、路奇導演，2005）、《不肯去觀音》（張鑫導演，2013）；韓國《春去春又來》（金基德導演，2003）；美國的《全面啟動》（Christopher Nolan 導演，2010）、德國《禪的靈魂》（Jakob Montrasio 導演，2012）和美國《媽的多重宇宙》（關家永導演，2022）等。

除了佛教電影的數量得到了持續地增長以外，國際上一些知名大學，包括哈佛大學、加州大學柏克萊分校、香港大學等，也都紛紛開設了與「佛教電影」相關的課程<sup>[44]</sup>，這些大學開始留意佛教電影的研究與講授，顯示佛教電影研究逐漸受到人文學界的重視，也為傳統的佛學研究注入了跨領域的新思維和研究潛力。

綜上所述，目前佛教電影在全球範圍的製作、傳播和研究，已經是一種事實性的存在。它不論是對於電影類型的補充，或是對佛教傳播及研究，都有不可或缺的價值。

## （二）電影對傳播佛教的價值

在當代大眾傳播文化中，對一般民眾最具影響力的傳播媒體，除了報紙、電視、廣播之外，還有戲劇、電影。「以謀求淨化人心為目的的佛教，若是能將電影、舞台劇加以有效利用，以擴張教化、教綫的話則世界可能會更為光

明。」<sup>[45]</sup>

利用電影這種媒介來弘揚佛法，很多佛教中人都有種認識，意識到佛教和電影結合的應機，嘗試形成一種「佛教文化應用」。法鼓山聖嚴法師則從佛法戒律上闡述「以佛化電影、佛化歌曲、佛化戲劇來弘揚佛法者，自是不違佛制的」，但法師同時稱「出家人絕不可參與演出」。<sup>[46]</sup>佛光山星雲法師自白「藉電影弘揚佛法的心願」，指出「將佛教故事透過電影效果深入民間，可說是功德無量」。<sup>[47]</sup>同時，法師認為「要弘揚佛法，光是在寺院裡講經，這是不行的。佛教必須電影化、佛教必須文藝化、佛教必須大眾化、佛教必須藝術化。」<sup>[48]</sup>

其中，值得一提的是不丹導演宗薩·欽哲仁波切，除講經說法外，還意識到「電影可以視為現代的唐卡」，用電影鏡頭來弘揚佛法，拍攝了《高山上的世界盃》（The Cup）、《旅行者與魔術師》（Travellers and Magicians）、《舞孃禁戀》（Vara: A Blessing）、《嘿瑪 嘿瑪》（Hema Hema: Sing Me a Song While I Wait）等，這些作品「電影語言清新脫俗，宗教義理深厚自然，耐人尋味。」<sup>[49]</sup>對此，仁波切曾說：「作為悉達多的追隨者，能為他的教法和他所留給我們的一切提供服務，一直都是我強烈的願望。將悉達多的話語與想要了解的人分享，是最好的服務。」<sup>[50]</sup>由於其本人身份的特殊性，所以創作電影的心態是嚴謹且莊嚴的，表達的佛教義理也最為真確，<sup>[51]</sup>其拍攝目的也將弘法利生進行來最大化。

45 寶田正道：《現代日本電影與舞台劇中的佛教》，載《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》（貴陽：貴州出版社，2015年），頁221。

46 聖嚴法師：《戒律學綱要》（台北：法鼓文化，1996年），頁154-155。同時，法師認為「唯其應以讚揚三寶的功德為先決條件，如在寺院中由俗人演奏歌舞而屬於讚揚三寶功德的，並且專為出家人演時，佛陀是准許看的，至於到以歌舞倡伎為營業的娛樂場所去看，佛陀則絕對的禁止。」

47 星雲法師：《我對戲劇的淺識》，<http://hbreader.org/wenji/bainian06004.html>，2023.07.22。

48 同上，法師的心願是在「佛光山設立視聽教室，希望成立一個「世界佛教聽視覺教學中心」，但終因佛教裡還是比較保守，意見很多，這個理想也就未能實現了。」

49 高飛：《佛教文化與中國電影》，頁15。

50 宗薩·仁波切著：《正見——佛陀的證悟》序言，頁7。

51 高飛：《佛教文化與中國電影》，頁15。

43 劉婉俐：《西方佛教電影視域下的轉世議題表述：以藏傳佛教紀錄片〈祖古〉（2009）為例》，《輔仁宗教研究》，2015年第31期，頁33。

44 柏克萊大學佛學研究中心，曾與東亞語文學系的教授夏夫（Robert Sharf）合作開設「透視螢幕：佛教與電影」（Seeing Through the Screen: Buddhism and Film）的講座課程；2013年，香港大學佛學研究中心助理教授哈奇雅司（Georgios T. Halkias），也曾開設「電影中的佛教」（Buddhism through Film）課程。

仁波切更表達：「佛教是一種哲學，也是我生活的方式。拍片則是說話的方式，而且是很好的說話方式。」<sup>[52]</sup> 他認為電影是當今最具影響力的媒體之一，期望自己以影像來說出一個好看的故事，以非「說教式」藝術方式來傳遞佛陀的本懷。

2016年，由台灣慈濟傳播人文志業基金會結合其他佛教團體舉辦了首屆「台灣佛教電影展」（Buddhism Film Festival Taiwan 2016）<sup>[53]</sup>，淨耀法師認為「佛教電影，必能吸引年輕人對佛教的好奇與興趣，開啟價值觀。而學佛的大眾從影片中的故事，領悟佛知見，契入如是因、如是果的法則。」<sup>[54]</sup> 明毓法師表示，「人生如戲、戲如人生」佛教電影以佛法內涵應用科技影音動畫，詮釋生命的無盡藏；可以啟發人性，激勵向善，感動人心，奮發圖強。藉由佛教電影展可以讓眾生離苦得樂。如電影展主題所言「開拓視野，觸發智慧、昇華生命的價值」。<sup>[55]</sup>

由上可知，電影在傳播佛教上具有優越性的價值，相當程度上，能傳播「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」的道德觀念，從而遍灑慈悲教化，消解社會戾氣，倡導止惡行善，重塑民眾良知。

#### 四、馬佛青「真善美」微電影的「佛教弘化」

##### （一）「微電影」概念及其發展

2023年，馬佛青舉辦「真善美」影片創作的類型是「微電影」，所謂的微電影，定義眾說紛紜，到底微電影是何種類型的電影？本文採取的定義依據「維基百科」：「微電影（英語：Microcinema 或 Micro Film）發展於2007年，主要是指時長較短但製作方式與電影相似的行銷作品。適合在移動狀態或是短時

52 《宗薩仁波切導演 / 編劇〈舞孃禁戀〉》，《喇嘛網法訊》，<https://www.lama.com.tw/content/msg/data.aspx?id=16847>，2023.07.22。

53 「2016 臺灣佛教影展」，其宣傳語：「透過現代科技，以影音呈現人生的喜怒哀樂，記錄真善美的生活，啟發生命的領悟。以智慧觀照內心，依佛陀教導，領悟所有的布施中，法施最殊勝，所有的味道中法味最佳，所有的喜悅中法喜最喜悅。」<https://daaiweb.wixsite.com/buddhistfilm/single-post/2016/03/31/2016-台灣佛教影展-Buddhism-Film-Festival-Taiwan-2016>，2023.07.22。

54 同註 53。

55 同註 53。

間休憩狀態下所觀看，且有完整故事情節。微電影的時間長度沒有標準，可以單獨成篇，但也有成系列的小型電影。」<sup>[56]</sup>

「微電影」起源於中國大陸，從嚴格意義上來講，第一部能稱得上微電影的作品是《一觸即發》（2010年），全片場面宏大，製作精良，也是第一部大製作的網絡微電影。之所以稱之為「微電影」，主要是因為其時長短、製作週期短以及成本投資小。但是即使這樣，也是要有專業策劃和系統製作的，拍攝者要具備影視製作的相關專業知識，具備拍攝、後期製作等專業技能。優秀的「微電影」作品往往是大電影的精華濃縮。

中國大陸首屆「微電影」節於2011年5月27日在北京落下帷幕，閉幕式上再次播放了由徐崢領銜主演的微電影《一部佳作的誕生》。「微電影」的主題作用於人們的精神與心靈，同時，「微電影」突破了傳統電影高高在上的主流代言姿態及單向傳播姿態，借鑒美劇邊播邊拍的製作理念，即通過檢測播出效果和觀眾反饋而即時調整劇本，進而不斷地調動觀眾的參與性和互動性。

目前，「微電影」已經成為各大媒體進行品牌推廣與活動營銷的產品。為了最大限度地爭奪注意力資源，各大媒體公司不斷推出精心策劃的系列微電影，比如2010年8月，中國大陸優酷和中影集團合作推出包括《老男孩》在內的「11度青春」系列；同年10月，新浪推出「四夜奇譚」系列；2010年底，網易推出「明星微電影」系列；5月，騰訊推出「美麗的夢」系列等。<sup>[57]</sup>

香港自開埠以來首個「微電影」是由Desmond So所構思，以「微電影」的手法創作了一系列為人熟識的保險廣告。2016年，香港佛教會舉行第一屆「佛法微電影」校際創作比賽，目的是希望提供一個創新又有意義的機會讓中學生加深瞭解佛理。

2012年8月成立的中華民國微電影協會，旨在推廣台灣微電影創作、培養影音專業人才、研究影音行銷並促進產業發展與國際交流。同年，以「人人微

56 「微電影」：維基百科，<https://zh.wikipedia.org/zh-hant/微電影>，2023.07.22。

57 劉濤：〈微電影：一個概念的誕生〉，《光明日報》（2011年07月30日），[https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2011-07/30/nw.D110000gmr\\_20110730\\_4-06.htm?div=-](https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2011-07/30/nw.D110000gmr_20110730_4-06.htm?div=-)，2023.07.22。

電影微行動」為主軸，推廣人人以隨身的手機與數位相機，學習以微電影影音形式說故事，並學習影音行銷，以影像方式透過無遠引屆的網路與世界溝通。<sup>[58]</sup> 2016年，由台灣慈濟等其他佛教團體舉辦第一屆「佛教微電影大賽」，期望從當代年輕人的視角，將佛法的概念融入所拍攝的微電影中，讓年輕人發聲，主動將佛法介紹給同齡人。同時，藉由手機的與拍攝器材的便利性，吸引年輕人多接觸、多推展佛教題材相關的短片拍攝，讓良善的正面能量提升社會向上向善的力量。<sup>[59]</sup> 佛光山新媒體發展委員會於2018年，舉行「三好微電影」大賽，傳播真、善、美，響應三善行「行善事、說好話、心存善念」。旨在激勵不同地區的人才，以微電影形式呈現生命中最美麗、最善良的故事，共同推動世界的愛與和平。<sup>[60]</sup>

2023年，馬佛青為了傳播人間「真善美」，首次舉辦佛教微電影創作比賽，希望借此鼓勵青年以短片方式呈現生命中「真善美」故事，一起推動世界的愛與和平。「微電影」創作的目的是希望導人向上，傳播佛教中的「真善美」教義。<sup>[61]</sup>

## （二）馬佛青「真善美」微電影的啟發及反思

2023年馬佛青「真善美」微電影創作比賽，入圍15部優秀作品<sup>[62]</sup>，其中最佳影片《志願者》（鄭凱駿導演），最佳攝影和導演《割禮》（Fikom Up導演），最佳剪輯《聖誕快車》（林初捷導演），最佳編劇《月球之旅，有你》（溫婉伶導演），最佳演員《幸福家庭》（黃宇媛導演），除了在故事情節、拍攝技巧及後期製作上都表現不錯外，也都生動、活潑地傳播「真善美」的佛教教義，

58 「中華民國微電影協會」：<https://micromovie.org.tw/about/>，2023.07.22。

59 孫崇文：〈第一屆佛教微電影大賽「心念」頒獎 傳遞正能量讓社會和諧〉，《媒事·看新聞》，<https://times.586.com.tw/2016/06/302045/>，2023.07.22。

60 「三好微電影」：國際佛光會世界總會，<http://blia.org/3goodnessfilm>，2023.07.22。

61 〈鼓勵傳達真善美 馬佛青辦微電影創作賽〉：《南洋商報》，<https://www.enanyang.my/> 要聞 / 鼓勵傳達真善美 - 馬佛青辦微電影創作賽，2023.07.22。

62 《真·善·美》微电影创作比赛15强 (ZSM Short Film Competition Top 15)：<https://www.youtube.com/playlist?list=PLOCcw1jwnXhWUL-o5BADCDUdS8C5SgIgN>，2023.07.22。

可謂是將影劇媒介和佛教義理結合得相當好。

以上獲獎作品，都是屬於「象徵性」佛教電影類型，符合「佛教電影的製片人必須真正瞭解和把握受眾的需求」，「充分理解、把握不同國度國民的文化觀、價值觀的基礎上，以「普世化」的語言講述各自的故事，讓東方人在全新的視覺感受中重新認知自己，讓西方人從東方的故事中得到文化的認同。」<sup>[63]</sup> 以正面的角度，將佛教「真善美」觀念展現在世人的眼前，引起觀眾心靈的共鳴，從而確保了「佛教弘化」的有利嘗試。

佛教文化作為中華傳統文化之一，同時，佛教教團作為社會組織，由此，「真善美」觀念的教育，自然也就成為了一種社會教育。佛教倡導「真善美」，不僅要求出家教徒實行，同時也要求普通信眾有相應行為。因而，「真善美」的教育就不僅僅限於佛教教團內部，而且也涉及到教外。

自印度原始佛教時代至部派佛教時期，再至大乘佛教時期，「真善美」作為修行法門得到不斷發展。佛典中有頗為詳實的「真善美」思想，內容豐富而具體。對於「真善美」思想的教育，台灣聖嚴法師著有《戒律學綱要》，嘗試脫離古調重彈，「用淺顯的文字，將戒律的內容，配上若干時代的觀念，以比較通俗的姿態，來跟大家見面。」<sup>[64]</sup> 法師對於「真善美」等佛教戒律的重要教育內容，皆以清晰的分類、簡明的文字解釋予以概括，所謂「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。

佛教對於「真善美」的觀念教育，倡導是要棄惡揚善。佛教認為我們都有不同程度的心靈污垢，我們應當心生懺悔，努力修身、修戒、修心、修慧等功德，如此即便曾經犯過錯，只要努力改過修善，無量「慈悲喜捨」的善業也可折換過往的惡業，最後淨化身口意三業，實現「真善美」。

然而，不論「微電影」還是傳統的大電影，實際上製片水準高的佛教電影並不多，其原因有很多，例如必須配合商業上的需求、主創者對佛教知識的欠缺，以及良好的劇本等等。傳播媒體上一把雙面的劍，使用不當反爾會變成大災

63 張慧文：《中國佛教電影探微》，頁15。

64 聖嚴法師：《戒律學綱要》（台北：法鼓文化，1996年），頁12。

害。<sup>[65]</sup>以性感、奇特、搞笑為號召而演出的娛樂電影，會使人誤解佛教乃至毀謗佛法，使得民眾遠離、嫌棄佛教的悲劇。比如《火燒紅蓮寺》（張石川導演，1928）、《少林五祖》（張徹導演，1974）、《三德和尚與舂米六》（洪金寶導演，1977）、《笑林小子 2 之新烏龍院》（朱延平導演，1994）《龍在少林》（馮世雄導演，1996）等，這一些少林寺系列、西遊系列、白蛇系列的電影中，「信仰空間往往並不存在，而信仰的精神也是被消解的對象」<sup>[66]</sup>，更過分的是，還虛構出種種戲謔乃至罪惡的寺院形象和僧侶形象，乃至宣傳「該寺都是邪惡的聚居地——被表現為十足的人間地獄」<sup>[67]</sup>，其毀謗之舉令人瞠目結舌。嚴格上說這些都不屬於真正意義的佛教電影，四川大學教授吳迎君強調佛教電影必須符合佛教主題思想，否則會妨礙大眾對佛教的認知：

眾多關於少林和尚故事的「佛教電影」只見武功不見禪法，許多打著「佛教電影」幌子的電影都與闡釋佛教思想無甚關係，甚至抹黑污蔑佛教，其對於佛教的戲謔歪曲，相當程度上遮蔽了觀眾對於佛教正法的如實知見。<sup>[68]</sup>

日本學者實田正道看到為迎合民眾好奇心而拍攝的低俗無趣的「辱佛」電影，不僅「無法令人讚賞」，「對於虔誠的佛教徒而言，自會產生難以忍受的痛苦」。<sup>[69]</sup>比如日本電影《鮫》（田板具隆導演，1964）、《春泥尼》（阿部豐導演，1958）等等，不禁感嘆「佛教在粗俗電影的影響下，受到大眾的輕侮、誤解，對於這種可悲的情形，難道連教團都無法阻止嗎？」<sup>[70]</sup>

於此，本文在研究過程中，也發現近年來國內「辱佛」影劇層出不窮，不

65 實田正道：《現代日本電影與舞台劇中的佛教》，頁 231。

66 何晗：《華語佛教電影與佛化電影》，頁 28。

67 Leon Hunt 著，余瓊譯：《功夫偶像——從李小龍到臥虎藏龍》（北京：北京大學出版社，2010 年），頁 92。

68 吳迎君：《慈航的影像之道——當代中國佛教電影摭評》，《西部學刊》，2017 年第 5 期，頁 50。

69 實田正道：《現代日本電影與舞台劇中的佛教》，頁 225。

70 同上。

僅觸及到國家有關電影和宗教的法律、法規，同時傷害到部分信教觀眾的宗教情感，引發佛教界人士的抗議和抵制，造成影劇臨時下架的「流產」局面。為使電影產業健康持續發展，這需要電影創作者在涉及佛教題材時有一個基本佛教素養，避免產生不必要的損失和爭議。

此類「辱佛」影劇，絲毫沒有宣傳佛教的「真善美」，這值得佛教和電影界人士引以為鑒。既不以宗教理念先行的意識型態過度批判、解讀電影的「創作」，又能在電影藝術創作上恰當地借用佛教因素，為電影「添枝加葉」，贏得觀眾好評和票房成績的優秀電影作品，才能達到佛教弘化的作用。

透過電影媒介，來宣傳佛教中關於「真善美」的教育，即使以世俗社會的價值標準來看也具有積極意義，它有利於能引導大眾經常對自己的行為進行檢討或反省，看看是否有什麼做得不妥，是否有什麼損害他人利益的行為，如果做了某些不善之舉，儘量想辦法補救，努力棄惡從善。這顯然能夠淨化社會風氣，保持社會安寧，促進社會的和諧發展。

## 五、小結

戲劇和電影並稱「影劇傳播」，是建構「佛教弘化」的重要媒介，本文回顧佛教電影的誕生及其發展之前，先考察了電影出現以前的戲劇和佛教的淵源，從而將類似「影劇傳播」的表現形式追溯到 2500 年前原始佛教時期。

如今，我們已經進入全球化的時代，作為傳統宗教和文化的佛教，對各國家的經濟、文化、政治，甚至哲學、文學、藝術等產生著不可替代的作用。「佛教電影」作為一種以作品內容為劃分依據的特殊電影類型，更加接近人們社會精神文化實質，更能反映大眾文化的思想傾向。<sup>[71]</sup>尤其是佛教倫理具有普適性，所以，佛教思想或佛教符號不僅存在於「純粹性」佛教電影，同時也被或隱性或顯性的植入在其它題材和類型的影片中，本文稱其為「象徵性」佛教電影，例如，2023 年馬佛青「真善美」微電影創作比賽中入圍的 15 部優秀作品，包

71 張慧文：《中國佛教電影探微》，頁 15。

括最佳影片《志願者》，最佳攝影和導演《割禮》，最佳剪輯《聖誕快車》，最佳編劇《月球之旅，有你》，最佳演員《幸福家庭》等，就巧妙地植入了「真善美」等佛教觀念。

以「影劇傳播」媒介來推廣佛教，是通達權變、契理契機的一種形式，15部馬佛青「真善美」佛教微電影，生動地闡述出「真善美」的佛教意涵。佛教認為我們都有不同程度的心靈污垢，我們應當心生懺悔，努力修身、修戒、修心、修慧等功德，如此即便曾經犯過錯，只要努力改過修善，無量「慈悲喜捨」的善業也可折換過往的惡業，最後淨化身口意三業，實現「真善美」。

同時，「真善美」觀念的社會作用是廣泛的，佛教徒願意自覺依照佛教的要求行事，從而促使在家信眾提高自己的道德修養，做一個有益於大眾的人，對佛教文化的積極傳播有利，能起到良好的社會作用。本文的研究是建構「佛教弘化」的新嘗試，拋磚引玉，藉此引起大家共同關注「影劇傳播」事業健康、良性地發展。

## 參考文獻

### 一、中文

#### (一) 專書

##### (1) 原典文獻（按經號排序）

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），東京：大正一切經刊行會，1922-1934年。

《雜阿含經》，冊 02，經號 99。

《佛本行集經》，冊 03，經號 190。

《發覺淨心經》，冊 12，經號 327。

《十誦律》，冊 23，經號 1435。

《高僧傳》，冊 50，經號 2059。

##### (2) 現代著作（按作者姓名筆劃排列）

王志鵬：《敦煌佛教歌辭研究》。北京：高等教育出版社，2013年。

金克木：《梵語文學史》。石家莊：河北教育出版社，1996年。

宗薩·仁波切著、姚仁喜譯：《正見——佛陀的證悟》。北京：中國友誼出版公司，2007年。

高飛：《佛教文化和中國電影》。北京：中國傳媒大學出版社初版，2013年。

孫楊：《電影及舞台劇構成：影劇傳播創意觀》。台北：藝術家出版社，2009年。

許地山：《梵戲體例及其在漢劇山的點點滴滴》，《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》。貴陽：貴州出版社，2015年。

程季華、李少白、邢祖文編：《中國電影發展史》（第一卷）。北京：中國電影出版社，1980年。

黃寶生：《印度古典詩學》。北京：北京大學出版社，1999年。

黃寶生編：《梵漢對勘神通遊戲》。北京：中國社會科學出版社，2012年。

賈磊磊：《電影語言學導論》。上海：復旦大學出版社，2011年。

釋聖嚴：《戒律學綱要》。台北：法鼓文化，1996年。

##### (3) 中文譯本（按作者姓名音序排列）

A. A. Macdonell 著、異史氏譯：《印度文化史上的戲劇》，《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》，貴陽：貴州出版社，2015年。

B. Keith：《梵語戲劇》，香港：牛津大學出版社，1924年。寶田正道：《現代日本電影與舞台劇中的佛教》，《佛教藝術——音樂、戲劇、美術》。貴陽：貴州出版社，2015年。

Georges Sadoul 著、忠培譯：《電影通史·第一卷：電影的發明（1832-1962）》。北京：中國電影出版社，1983年。

Leon Hunt 著、余瓊譯：《功夫偶像——從李小龍到臥虎藏龍》。北京：北京大學出版社，2010年。

M. L. 伐羅德潘代 & S. 蘇貝德爾編：《印度戲劇批評》。德里：德里出版社，1981年。

Walter Benjamin 著、漢娜·阿倫特編、張旭東、王斑譯：《啓迪：本雅明文選》，香港：牛津大學出版社，1998 年。

## （二）論文、期刊等

〈北平籌辦佛化電影〉，《海潮音》，第 17 卷第 2 期，《現代佛教史料》，第 115-116 期（1936 年），頁 24。

《申報》，第 23575 號第 11 版（1939 年 10 月 17 日）。

吳迎君：〈慈航的影像之道——當代中國佛教電影摭評〉，《西部學刊》，第 5 期（2017 年），頁 50。

何晗：〈華語佛教電影與佛化電影〉，《電影新作》，第 3 期（2017 年），頁 28。

周傳皓：〈當下中國佛教題材電影研究〉，《貴州大學戲劇與影視學院碩士畢業論文集》（2015 年），頁 4。

陳林俠：〈傳統與現代：當下中國電影的佛教禪宗〉，《藝術廣角》，第 3 期（2016 年），頁 41。

康保成：〈「戲場」：從印度到中國——兼說漢譯佛經中的梵劇史料〉，《瀋陽師範學院學報（社會科學版）》，第 2 期（2002 年），頁 51。

張海燕、高靖生：〈從佛法觀點看佛化電影的成就——以《青蛇》和《白蛇傳說》的比較為例〉，《衡陽師範學院學報》，第 5 期（2013 年）。

張慧文：〈中國佛教電影探微〉，《電影評介》，第 14 期（2012 年），頁 13-15。

劉婉俐：〈西方佛教電影視域下的轉世議題表述：以藏傳佛教紀錄片《祖古》（2009）為例〉，《輔仁宗教研究》，第 31 期（2015 年），頁 33。

## 二、外文之專書

Green Ronald, Buddhism Goes to the Movies: Introduction to Buddhist Thought and Practice. New York: Routledge (2014).

## 三、網路資源

「2016 台灣佛教影展」：2023.07.22, <http://daaiweb.wixsite.com/buddhistfilm/single-post/2016/03/31/2016-台灣佛教展-Buddhism-Film-Festival-Taiwan-2016>。

〈鼓勵傳達真善美 馬佛青辦微電影創作賽〉：《南洋商報》2023.07.22, <https://www.enanyang.my/要聞/鼓勵傳達真善美-馬佛青辦微電影創作賽>。

劉濤：〈微電影：一個概念的誕生〉，《光明日報》（2011 年 07 月 30 日），2023.07.22, [https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/201107/30/nw.D110000gmrb\\_20110730\\_4-06.htm?div=-1](https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/201107/30/nw.D110000gmrb_20110730_4-06.htm?div=-1)。

「微電影」：維基百科，2023.07.22, <https://zh.wikipedia.org/zh-hant/微電影>。

孫崇文：〈第一屆佛教微電影大賽「心念」頒獎 傳遞正能量讓社會和諧〉，2023.07.22, 《媒事·看新聞》<https://times.586.com.tw/2016/06/302045/>。

「三好微電影」：國際佛光會世界總會，2023.07.22, <http://blia.org/3goodnessfilm>。

「中華民國微電影協會」：2023.07.22, <https://micromovie.org.tw/about/>。

釋星雲：〈我對戲劇的淺識〉，《百年佛緣 6. 文教篇 2》，2023.07.22, <http://hbreader.org/wenji/bainian06004.html>。

〈宗薩仁波切導演 / 編劇《舞孃禁戀》〉：《喇嘛網法訊》，2023.07.22, <https://www.lama.com.tw/content/msg/data.aspx?id=16847>。

《真·善·美》微電影創作比賽 15 強 (ZSM Short Film Competition Top 15)：2023.07.22, <https://www.youtubecomplaylist?list=PL0Ccw1jwnXhWUL-o5BADCDUdS8C5SgIgN>。

# Perceptions and Use of Educational Technology for Dhamma Propagation Works among University Buddhist Communities

Chen Kang Lee, Chuan Fang Ong, Min Chi Low

## Abstract

The Dhamma propagation works specifically to introduce the core teachings of the Buddha become the essential task among the varsities Buddhist societies in Malaysia since 1960s. Varsities Buddhist Societies played an important role to propagate the Dhamma teachings among the undergraduate Buddhist youth through the Dhamma activities that they organized every semester in the varsity. Conventionally, the Dhamma propagation works are conducted via face-to-face learning. Limited empirical studies available associated with the usage of educational technology for Dhamma propagation works in the Malaysia varsity. However, during COVID-19 pandemic, the Dhamma propagation works in varsity Buddhist societies have shifted to the online virtual learning platform that heavily rely on the usage of educational technology. This has created an opportunity to understand the transition and efficiency of the usage of educational technology in Dhamma propagation works in comparison to the conventional face-to-face learning. This study aims to explore learner perceptions on the adoption of educational technology and their perceived learning outcomes and satisfaction. Simple random sampling has been adopted in the data collection, total 557 samples collected from the members of 33 local varsity Buddhist societies in Malaysia. Multiple linear regression is used to identify the linkage between the learners' perceptions, learning outcome

and user satisfaction. Based on the results, the study inspects on the linkages between the learners' perceptions, learning outcome and user satisfaction. The result provides useful insights on challenges and opportunities associated with the usage of educational technology for Dhamma propagation in varsity Buddhist societies. Furthermore, it would impact the learning spectrum and strategical development of Dhamma propagation among the varsity Buddhist societies.

**Keywords:** Educational Technology, Dhamma Propagation, University Buddhist Communities

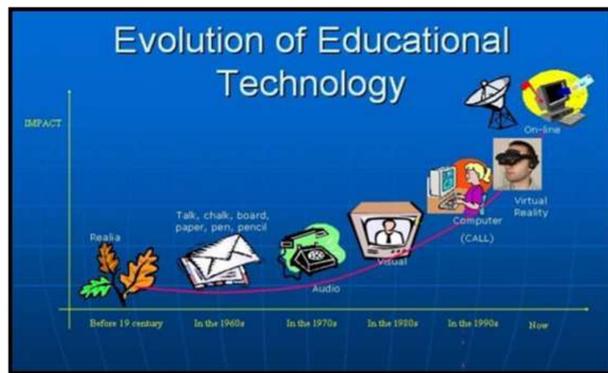
## 1.0 Introduction

In the context of the Fourth Industrial Revolution, characterized by the widespread adoption of emerging technologies, particularly Information and Communication Technologies (ICT), to support education, the utilization of online platforms for delivering learning activities has become standard practice, especially among younger generations. This research study seeks to illuminate the perceptions of learners regarding the incorporation of educational technology in Dhamma learning. Furthermore, it endeavours to conduct a comprehensive analysis of the challenges and opportunities presented by educational technology in the context of online Dhamma propagation, with a specific focus on addressing research gaps within the niche of university Buddhist communities in Malaysia. The study primary objective is to identify the perceptions and preferences of student pertaining to the use of educational technology to support online learning. Building upon this foundation, the research seeks to establish correlations between these preferences and perceptions, shedding light on the associations that exist between learning approaches and outcomes, as well as user satisfaction.

## 2.0 Literature Review

Educational technology is the study and ethical practices of facilitating learning and improving performance by creating, using, and managing appropriate technological processes and resources (Huang et al., 2019). The objectives of educational technology are to systematize the learning methods and techniques in the modernize way that served the purpose to bring more effectiveness in

the teaching-learning process to meet the requirements according to the need of a changing era (Hoque et al., 2021). As known, educational technology is increasingly developing, especially in the era of the industrial revolution 4.0, all components that are currently integrated through the internet and human life today are inseparable (Meindra, & Wahyono, 2020). As discussed by Huang et al., (2019), educational technology approaches have evolved from early uses of audio-visual aids to individual and networked computers, and now have evolved to include various mobile and smart technologies, as well as virtual and augmented realities, avatar-based immersive environments, cloud computing, and wearable and location-aware devices. The evolution of educational technology can be seen through the summarized diagram as shown in Figure 1 (Akmal, 2017).



**Figure 1 Summarized diagram on the evolution of educational technology**  
(Adopted from Akmal, 2017)

Furthermore, Weller (2020) did an intensive elaboration in his book on the trends of educational technology over the past 25 years. The brief descriptions of the top 10 educational technology trends can be refer to Table 1.

**Table 1 Top 10 Educational Technology Trends 2020/2021**  
(Adopted from F. Learning Studio, 2021)

<b>eLearning</b>	Distance learning became the top 2020 educational technology trend overnight because of the rapid spread of COVID-19 and school closures. This led to a rising demand for online educational platforms. eLearning is education or training delivered electronically. It can be slide-based online activities, or it can also be an online course that helps a business train employee in necessary skills.
<b>Video-Assisted Learning</b>	This trend is also booming in distance learning conditions, which students learn through computer screens. Videos, especially animated videos, are extremely beneficial to enrich lessons and make content comprehensible. It improves students' outcomes and reduces teachers' workload.
<b>Blockchain Technology</b>	The Distributed Ledger Technology (DLT) from blockchain brings so many benefits to education, especially data storage. Blockchain technology is used in Massive Open Online Courses (MOOCs) and ePortfolios to verify skills and knowledge. The DLT systems will answer the problems of authentication, scale, and cost for eLearning agencies. Moreover, it can help student applicants publish their accomplishments during the job-seeking phase.
<b>Big Data</b>	To cater to learners' needs, the learning experience needs to be personalized. And with COVID-19 and online learning booming, we now have bigger data than ever before. Instructional Designers have relevant information about learners' experiences to customize and present the course in a suitable format. Some information you should look for is the course's topic, learner enrolment, learner performance (time per course, completion, test result), and learner feedback (rating, survey).
<b>Artificial Intelligence (AI)</b>	First and foremost, AI can automate basic activities in education, like grading. It's now possible for teachers to automate grading of the multiple-choice and fill-in-the-blank questions. Thus, automated grading of students' writing may not be far behind. Furthermore, both learners and educators could benefit from AI. For example, students could get help from AI tutors when teachers are too busy to take care of everyone. Also, AI-driven programs can give both learners and educators helpful feedback.
<b>Learning Analytics</b>	Learning analytics allows educators to measure and report student learning just by the web. From that, it's possible for them to better understand and optimize learning. Moreover, learning analytics helps educators identify blocks of students who may have academic or behavioural challenges. From that, teachers could develop a way to help students reach their full potential.
<b>Gamification</b>	If you are looking for a way to turn learning into a more fun and engaging process, gamification is the most suitable educational technology trend. There is no reason for students not to be actively involved in classroom games. Students can learn and practice while they are joining in on exciting game activities. Gaming elements help create a funny and positive learning environment for learners.
<b>Immersive Learning with VR and AR</b>	The class learning experience has undergone a tremendous change since Virtual Reality (VR) and Augmented Reality (AR) came to education. The rise in demand for experiential learning pushes forward the development of learning with VR and AR. Learning has become much more interactive than traditional methods. While VR provides a constructed reality, AR gives an enhanced view of a real image. Thus, they help explain complex concepts that plain images or even a lab's hands-on experiments couldn't show students.
<b>STEAM</b>	This new trend of EdTech applies meaningful Science, Technology, Engineering, Art (the new element), and Math content to solve real-world problems through hands-on learning activities and creative design.
<b>Social Media in Learning</b>	Many educational institutes have started using social media as a communication tool in which students can interact with others easily. Students can share study materials, discuss with others in a group, or easily comment on someone else's post. Even an animated learning video could go viral on social media.

Since the outbreak of the COVID-19 pandemic in year 2020, many countries including Malaysia have implemented various policies such as movement control order, social distancing and etc that could contribute to break the chain of the virus infection in the community. Many higher learning institutions also adopted online teaching and learning approach as an alternative for the face-to-face physical learning as part of the efforts to face the current pandemic situation

(Ng et al., 2021). As stated by Kimmon et al., (2021), 2020 witnessed many shifts in educational technology policies, practices, and attitudes as institutions and individuals scrambled to respond to the pandemic. Hodges et. al., (2020) raised the concern that schools and universities across the world made cataclysmic shifts to emergency remote teaching using various technologies like Zoom, Google Meet, Google Docs, and Nearpod to enable teaching at a safe distance. However, to what extend the learners perception on the usage of educational technology to aid in their learning and how effective the educational technology in aiding the learning process yet to further explore and investigate through empirical ways.

### **Buddhism Education for University Buddhist Youth**

Buddhism is a universal religion for all the human beings. Buddhism has provided noble guidance to all mankind since Lord Siddhartha Gautama attained the enlightenment and discovered the universal truths since 2600 years ago. (Hoi, 2021) From generation to generation, the Buddhist especially the Sangha members did adjust the approaches and methods to propagate the Dhamma teachings from verbal conversation to written scriptures to systematic categorization of Dhamma contents that can adapt to the needs and preferences of the Dhamma learners accordingly. Education of Buddhism always aimed at transformation of a personality into highest form of humanity and it could be possible through the three faculties of perfection of human life- ethical, intellectual and spiritual perfection (Kalita, 2021). One of the important factors that contribute to the growth of the Malaysian Buddhism is depends on the quality of the Buddhist youth especially those undergraduates that grow from the varsity Buddhist societies. In fact, the history of the formation of Young Buddhist Association of Malaysia (YBAM) can be trace back to the involvement of the Buddhist youth graduated from the local universities who are actively participated in the Buddhist societies during their undergraduate studies. (e.g. Buddhist graduates from Universiti Teknologi Malaysia (UTM), University Malaya (UM), Universiti Sains Malaysia (USM), Universiti Putra Malaysia (UPM), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM) and etc.)

University Buddhist Societies played an important role to propagate the Dhamma teachings

among the undergraduate Buddhist youth through the Dhamma activities that they organized every semester in the varsity. One of the fundamental Dhamma activities are the Dhamma classes for the beginners that involved 10 weekly classes per semester (Hoi, 2021). The core teachings of the Buddha would be covered in the weekly classes. Before the COVID-19 pandemic, the Dhamma classes were conducted through the physical mode of face-to-face learning (YBAM, 2018, May). The Dhamma speakers consists of the active Dhamma speakers in the region where the respective university was located or by the Buddhist youth seniors who graduated from the respective university.

In response to the COVID-19 pandemic, Malaysia government started to implement the first movement control order (MCO 1.0) since 18 March 2020. All the higher learning institutions are forced to shift the teaching and learning activities to the online platform (Biswas et al., 2020; Kimmons et al., 2021; Ng et al., 2021; Pal & Patra, 2021). This applied the same to the Dhamma classes which are also shift to the online platform. The usage of online video conferencing and collaboration tools such as ZOOM, Google Meet, Microsoft Teams and etc become a common medium used to deliver the Dhamma classes and others Dhamma activities.

### **Learners' Perception on Educational Technology**

Learners' perceptions on the usage of educational technology may reflect their beliefs on how the educational technology may influence their learning process. (Domingo & Gargante, 2016; Ertmer, 2005). Understanding the Dhamma learners' perception on the usage of educational technology provides a mean for promoting a more meaningful use of the respective educational technology especially for the online environment settings that are differ from the traditional face to face learning environments. The six related perception variables that is associated with the usage of educational technology propose to support for Dhamma learning are summarize as shown in Table 2.

The perception on the usage of educational technology among the Dhamma learners would be measure though the use of quantitative method with 5 points Likert scale instruments to explore

the potential variables and supplement with the open-ended questions. This is consistent with the recommendation by Clifton & Carrasco (2018) that multi approaches such as the close ended questionnaire and open-ended approach are advisable in order to capture attitudes and perceptions in a multi-faceted way. Pilot study and extensive reliability test are required as a best practice for quantitative oriented research.

**Table 2 Perception variables that is associated with the usage of educational technology propose for Dhamma learning**

	Variables	Sources
1	Providing new ways to learn	(Boticki et al., 2015), (Furió et al., 2015), (Jahnke & Kumar, 2014), (Murphy, 2011)
2	Increasing engagement to learning	(Gerger, 2014), (Lu et al., 2014), (Yang et al., 2015)
3	Fomenting autonomous learning	(Boticki et al., 2015), (Gerger, 2014), (Lu et al., 2014)
4	Facilitating access to information	(Churchill & Wang, 2014), (Furió et al., 2015), (Murphy, 2011), (Yang et al., 2015)
5	Support better visualization on learning	(Ha & Fang, 2018), (Sin & Al-Asmari, 2018)
6	Promoting collaborative learning	(Boticki et al., 2015), (Churchill & Wang, 2014), (Jahnke & Kumar, 2014), (Murphy, 2011), (Yang et al., 2015)

Thus, to what extend the learners perception on the usage of the respective educational technology to support the Dhamma learning become the concern that required further empirical investigation by the coming research studies.

### 3.0 Methodology

This research was conducted starting from February 2022 till January 2023. The flow of the research process is described as shown in Figure 2.



**Figure 2 Research Flow Chart**

The specific research questions and research hypotheses are listed as followings:

In general, based on the previous studies as mentioned by different scholars, there are six perception variables of the learner found to be associated with the usage of educational technology (refer to Table 2 in Section 2). The conceptual framework for the research project can be referred

to Figure 2. The perception variables include perception on (i) new way of learning, (ii) increasing engagement of educational technology, (iii) fomenting autonomous learning, (iv) facilitating access to information, (v) support better visualization on learning, and (vi) promoting collaborative learning.

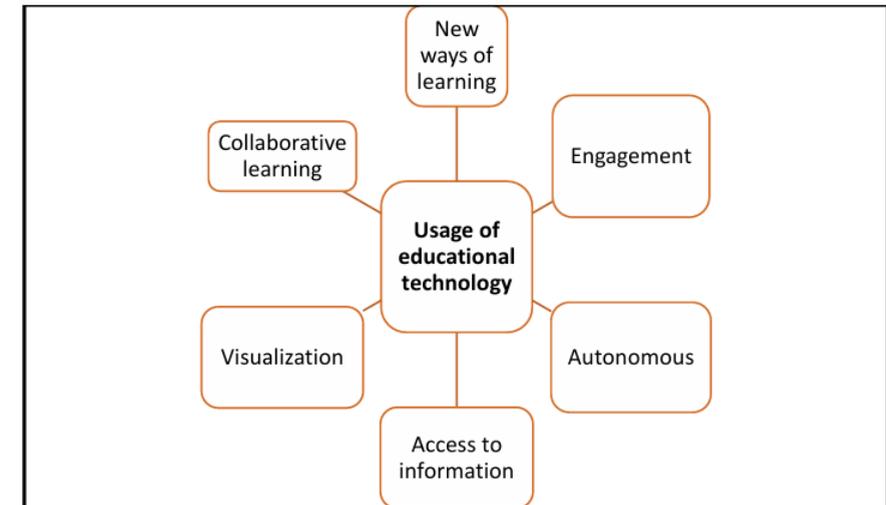
Specifically, the main question of this study is whether these six perceptions would be associated with the usage of educational technology in Dhamma propagation and learning within the University Buddhist communities.

Therefore, six hypotheses have been outlined on the relationship between six perception variables and the usage of educational technology for Dhamma learning in university. The research hypotheses are listed as followings:

- 1) The greater the university Buddhist communities perceived educational technology as a new way of learning, the higher the adoption rate of educational technology in Dhamma propagation works.
- 2) The greater the university Buddhist communities perceived there is increasing engagement of educational technology, the higher the adoption rate of educational technology in Dhamma propagation works.
- 3) The greater the university Buddhist communities perceived educational technology fomenting autonomous learning, the higher the adoption rate of educational technology in Dhamma propagation works.
- 4) The greater the university Buddhist communities perceived educational technology facilitating access to information, the higher the adoption rate of educational technology in Dhamma propagation works.
- 5) The greater the university Buddhist communities perceived educational technology support better visualization on learning, the higher the adoption rate of educational technology in Dhamma propagation works.
- 6) The greater the university Buddhist communities perceived educational technology promoting collaborative learning, the higher the adoption rate of educational technology in

Dhamma propagation works.

The data collection procedure, sampling technique and instrumental setup would be discussed in the next section.



**Figure 2 Conceptual model on the perception variables as associated with the usage of educational technology**

## 4.0 Data Collection

The target respondents would be the Dhamma section committees and the Dhamma learners of the university Buddhist societies in Malaysia both from the public universities (IPTA) and private higher educational institutions (IPTS). The number of Buddhist society members is dynamically change over the period of study which render difficulty in identifying the total population. The population is estimated within a range of 600-800 persons.

Alternatively, the study adopts Cochran's sample size formula (Barlett et al., 2001). An acceptable marginal error of 3% is adopted as suggested by Krejcie & Morgan (1970). Hence the minimum sample size required in this study based on the formula is 267 (in this research 557

samples was collected) and the estimation is as shown below:

$$n_0 = \frac{(t)^2 x (s)^2}{(d)^2} = \frac{1.96^2 \times 1.25^2}{0.15^2} = 267$$

Where

$n_0$  = sample size

t = value for selected alpha level of 0.025 in each tail = 1.96

s = estimate of standard deviation in the population for 5 points Likert scale,

calculated by using 5 (number of points on scale) divided over 4 (number of standard deviations) which is equal to 1.25 .

d = acceptable margin of error for mean being estimated = 5 number of points of scale multiply with 3% margin of error = 0.15

In this research study, simple random sampling is executed for data collection. Simple random sampling is the most common and simplest sampling method. Advantage of simple random sampling is population members have equal opportunity for being selected. The samples are randomly drawn from the committee members, seniors and the active university members who would have attended the online Dhamma class organized by their respective university Buddhist society before. After identifying and select the random samples, 10 respondents will be selected for a pilot study. The purpose of the pilot study is to determine the competency of the online questionnaire and the effectiveness of the variables chosen to measure the learning variables.

In actual data collection, the finalized questionnaire was distributed through online platform (email and social media platform). The questionnaire was divided into three section which consist of the demographic data, 40 close ended questions using 5 Likert's scale and 4 open ended questions. The duration of data collection took about 6 months (May 2022 – November 2022). A total 557 samples (n=557) have been collected through this research study. The sampling frame are based on

Buddhist societies in the local universities which consist of total 20 public universities (IPTA) and 13 private higher educational institutions (IPTS).

After the questionnaire was collected, the data was analysed through the inferential statistical method and the findings are discussed in the following section.

## 5.0 Results and Discussion

The study assessed several aspects of the validity and reliability of the variables used. Internal consistency was assessed by using Cronbach's alpha, all the variables achieved alpha value greater than 0.8. The unidimensionality of each variable was evaluated with maximum likelihood factor analysis and all the constructs were confirmed to be loaded on a single factor with an eigenvalue greater than 1.

Following the multiple linear regression analysis, two models have been constructed to examine the relationship between the perceptions of Dhamma learners of the university Buddhist societies and the qualities of the Dhamma learning through the online platform. Six perceptions are hypothesized to be positively associated with the usage of educational technology in Dhamma propagation and learning within the University Buddhist communities, the perceptions are:

- (i) perceived educational technology as a new way of learning;
- (ii) perceived there is increasing engagement of educational technology;
- (iii) perceived educational technology fomenting autonomous learning;
- (iv) perceived educational technology facilitating access to information;
- (v) perceived educational technology support better visualization on learning;
- (vi) perceived educational technology promoting collaborative learning.

**Table 1: Regression Analysis Results based on 557 samples.**

	Learning Outcomes	User satisfaction
Constant	-1.669 (1.059)	0.446 (0.857)
Importance of Dhamma class	-0.007 (0.029)	-0.041* (0.024)
New way of learning	0.265*** (0.064)	0.268*** (0.052)
Engagement	0.097** (0.037)	0.076** (0.030)
Autonomous learning	0.182*** (0.034)	0.176*** (0.028)
Access of information	-0.111** (0.044)	0.009 (0.036)
Collaborative learning	0.196*** (0.047)	0.164*** (0.038)
Visualization on learning	0.226*** (0.051)	0.121** (0.041)
R-squared	0.532	0.585
Adjusted R-squared	0.526	0.580
F-statistic	89.02***	110.5***

Note: Standard errors in parentheses

\*  $p < 0.10$ ; \*\*  $p < 0.05$ ; \*\*\*  $p < 0.001$

The result of regression is tabulated in Table 1. Overall, all the models generated high Fstatistics and low p-values, indicating all the models are jointly significant. According to the regression analysis, all the six perceptions are found significantly associated to the Learning Outcomes. Nevertheless, perception of access of information has negative impact on the Learning Outcomes. The conflict might attribute to the overwhelming information might hamper the knowledge transmitting of instructors and knowledge absorbing of learner.

On the other hand, except perception on access of information, all the other five perceptions are positively associated with User Satisfaction. Evidently, educational technology has noticeable

advantageous on promoting Dhamma propagation works in the varsity. The university Buddhist perceived educational technology and online learning as an effective new mode of learning, and it would increase learner engagement to learning, promote collaborative team work, and support better visualization on learning. Besides, educational technology permits facilitating learning process through the ease of taking note, self assessment, and aid in mind mapping of Buddhism concepts throughout the learning process. Access of information is not significantly relating to User Satisfaction. Educational technology has undoubtedly simplified the process of searching for information, yet an excess of available information may not necessarily enhance the learner's ability to absorb knowledge effectively.

Conversely, the significance of Dhamma classes for university learners, as perceived by them, does not show statistically significant associations with both Learning Outcome and User Satisfaction at the 5% significance level. These findings suggest that the influence on learning outcomes and user satisfaction is primarily attributed to how learners perceive the use of educational technology, rather than their individual beliefs about the importance of Buddhism in their lives.

## 6.0 Conclusion

This paper discusses the learner perceptions on the adoption of educational technology and their perceived learning outcomes and satisfaction specifically associate to the learners from Dhamma classes for beginners in the Universities Buddhist communities. The empirical findings revealed that two models constructed to examine the relationship between the perceptions of Dhamma learners of the university Buddhist societies and the qualities of the Dhamma learning through the online platform are significant. All the six perceptions are found significantly associated to the learning outcomes while five out of the six perceptions are found significantly associated to the user satisfaction of learning through online platform. The implication of this research findings suggest that educational technology yields significant benefits in advancing the dissemination of Dhamma teachings within the university setting. University Buddhists have demonstrated a robust recognition of educational technology and online learning as an efficacious novel approach to education, with

the potential to enhance learner engagement, foster collaborative teamwork, and provide improved visualization for the learning process. Thus, in the post-pandemic landscape, the following three strategies aimed at the seamless integration of educational technology within physical Dhamma classes, with a focus on optimizing the pedagogical process can be propose:

- 1) Fostering collaborative teamwork during in-class activities, such as collaborative task completion, through the utilization of cloud-based software platforms. These platforms can facilitate efficient idea exchange, idea compilation, and presentation on top of the user's involvement and participation.
- 2) The use of educational technology in visualizing Dhamma concepts, including methods such as e-mind mapping tools for contents categorization, 2-D animation to illustrate the Dhamma concept during the presentation, visual cueing techniques for attention grabbing which provide tangible benefits in illustrating complex Dhamma principles.
- 3) In addition to traditional face-to-face interactions, instructor and learner engagement can be significantly improved through the integration of educational technology (game-based learning tools / platform) with mobile devices, enabling live interactivity and instant responses with more fun and better engagement.

The research findings also revealed that the excessive load of information imparted to learners must undergo meticulous revision to mitigate the risk of information overload, which can lead to a burdensome cognitive load. Employing a sequential (step-by-step) approach for information dissemination is recommended as an effective means of alleviating the issue of information overload. The knowledge and empirical findings generated by this study have the potential to serve as a foundational reference for Buddhist societies operating at the university level, enabling the formulation of informed strategies for the effective integration of educational technology, particularly in facilitating weekly online Dhamma classes designed for beginners.

### Acknowledgement

The research has been carried out under the grant from Yayasan Buddhist Belia Malaysia (YBBM) 8144/0003. The authors would like to thank the varsities Buddhist society committee and active members who volunteer participate in this research study.

### References

- Akmal, A. (2017). Local culture and morality attachment to TPACK framework of pre-service english teachers within the challenge of the 21st century skills. *International Journal of Education*, 9(2), 113-119.
- Bartlett, J.E., Kotrlik, J.W. and Higgins, C.C. (2001) Organizational Research: Determining Appropriate Sample Size in Survey Research. *Information Technology, Learning, and Performance Journal*, 19, 43-50.
- Biswas, B., Roy, S., & Roy, F. (2020). Students Perception of Mobile Learning during COVID-19 in Bangladesh: University Student Perspective. *Aquademia*, 4 (2), ep20023. In.
- Boticki, I., Baksa, J., Seow, P., & Looi, C.-K. (2015). Usage of a mobile social learning platform with virtual badges in a primary school. *Computers & Education*, 86, 120-136.
- Churchill, D., & Wang, T. (2014). Teacher's use of iPads in higher education. *Educational Media International*, 51(3), 214-225.
- Clifton, K., & Carrasco, J. A. (2018). Workshop Synthesis: Measuring attitudes and perceptions in quantitative surveys. *Transportation Research Procedia*, 32, 495-500.
- Domingo, M. G., & Garganté, A. B. (2016). Exploring the use of educational technology in primary education: Teachers' perception of mobile technology learning impacts and applications' use in the classroom. *Computers in Human Behavior*, 56, 21-28.
- Ertmer, P. A. (2005). Teacher pedagogical beliefs: The final frontier in our quest for technology integration? *Educational technology research and development*, 53(4), 25-39.
- F. Learning Studio. (2021). Top educational technology trends [Update 2020/2021] - F. Learning Studio. Retrieved 28 July 2021 from <https://flearningstudio.com/latest->

educationstechnology-trends/

Furió, D., Juan, M. C., Seguí, I., & Vivó, R. (2015). Mobile learning vs. traditional classroom lessons: a comparative study. *Journal of Computer Assisted Learning*, 31(3), 189-201.

Gerger, K. (2014). 1: 1 tablet technology implementation in the Manhattan Beach Unified School District: A case study. California State University, Long Beach.

Ha, O., & Fang, N. (2018). Effects of interactive computer simulation and animation (CSA) on student learning: A case study involving energy, impulse, and momentum in rigid-body engineering dynamics. *Computer Applications in Engineering Education*, 26(5), 1804-1812.

Hodges, C. B., Moore, S., Lockee, B. B., Trust, T., & Bond, M. A. (2020). The difference between emergency remote teaching and online learning.

Hoi, J. W. (2021, 2020, September 1). Working Closely with International Buddhist Organizations in this New Era of 5G. *Berita YBAM*. <http://www.ybam.org.my>

Hoque, A. A. A., Tumung, M., & Borah, K. (2021). Educational Technology: Its Objectives And Importance—A Study. *Annals of the Romanian Society for Cell Biology*, 18603-18608.

Huang, R., Spector, J. M., & Yang, J. (2019). *Educational technology: a primer for the 21st century*. Springer.

Jahnke, I., & Kumar, S. (2014). Digital didactical designs: Teachers' integration of iPads for learning-centered processes. *Journal of Digital Learning in Teacher Education*, 30(3), 81-88.

Kalita, M. (2021). Relevance Of Buddhist Education In The 21st Century Society. *Annals of the Romanian Society for Cell Biology*, 25(6), 1617-1621.

Kimmons, R., Rosenberg, J., & Allman, B. (2021). Trends in educational technology: What Facebook, Twitter, and Scopus can tell us about current research and practice. *TechTrends*, 112.

Krejcie, R. V., & Morgan, D. W. (1970). Determining sample size for research activities. *Educational and Psychological Measurement*, 30(3), 607-610.

Lu, J., Meng, S., & Tam, V. (2014). Learning Chinese characters via mobile technology in a primary school classroom. *Educational Media International*, 51(3), 166-184.

Meindra, P., & Wahyono, H. (2020). A Critical Analysis of Educational Technology in The Era of Industrial Revolution 4.0. *Classroom Action Research Journal (CARJO)*, 4(1), 1-8.

Murphy, G. (2011). Post-PC devices: A summary of early iPad technology adoption in tertiary environments. *E-Journal of Business Education and Scholarship of Teaching*, 5(1), 18-32.

Ng, S. F., Ismail, A., & Tukiman, N. (2021). Students' Perception on Using Teaching Video in Online Learning During COVID-19 Pandemic. *Journal of Creative Practices in Language Learning and Teaching (CPLT)*, 9(1), 10-19.

Pal, D., & Patra, S. (2021). University students' perception of video-based learning in times of COVID-19: A TAM/TTF perspective. *International Journal of Human-Computer Interaction*, 37(10), 903-921.

Sin, N. M., & Al-Asmari, M. A. M. (2018). Students' perception on blending instructional 3D animation in engineering courses. *International Journal of Information and Education Technology*, 8(5), 358-361.

Weller, M. (2020). *25 years of ed tech*. Athabasca University Press.

Williamson, B., Eynon, R., & Potter, J. (2020). Pandemic politics, pedagogies and practices: digital technologies and distance education during the coronavirus emergency. In: Taylor & Francis.

Yang, X., Li, X., & Lu, T. (2015). Using mobile phones in college classroom settings: Effects of presentation mode and interest on concentration and achievement. *Computers & Education*, 88, 292-302.

YBAM. (2018, May). 4th National Private Universities Buddhist Youth Camp. *Berita YBAM*. <http://www.ybam.org.my>

# 家庭、社团与研究所：马华佛教散文的审美特点与现实意义

刘雅琳

(玻璃市玛拉工艺大学)

## 摘要

马华佛教散文，指的是在马来西亚以中文撰写、以佛教题材为主的散文创作。本文通过文本分析，针对近年（2017-2023 年）出版的五部马华佛教散文集，即吴德福、李励章的《有个花园叫做家》、梁国兴的《心航》、姜联招的《初心》以及尤芳达的《须弥粒子》和《须弥粒子 II》，从家庭、社团和研究所三个角度，探讨其所展现的审美特点和现实意义。

研究表明，相较于早期马华佛教散文，当前的马华佛教散文已不停留在通过文字阐述佛理、宣扬佛法的层面，而更注重作者们在各个领域中实践佛法的经验分享，强调佛教文化的传承，其内容扎实、情感真挚。这些散文集具有鲜明的主题，《心航》和《初心》从佛教社团的视角记录了领导者的回忆和经验传承，对于马来西亚佛教发展历史具有重要意义。《有个花园叫做家》以家庭为切入点，呈现了一个佛化家庭的点滴，展示了佛法在应对生命挑战时的作用。尤芳达的作品则从科学研究的角度出发，探讨了佛法于科技时代的应用。这些主题使得佛教散文在审美价值和现实意义方面呈现出其独特之处。

关键词：马华佛教散文，审美特点，现实意义，家庭，社团，研究所

## 前言

马华佛教散文是指在马来西亚以中文撰写、以佛教题材为主的散文创作。佛教散文是佛教文学的其中一个形式，其他类型包括佛教诗歌、佛教小说等。过去，佛教文学的研究主要集中在古代文学，例如佛经研究或与佛教相关的古代文人作品研究。然而，近年来的有些研究开始关注近现代作品，特别是 19 世纪后的文学作品。这些研究留意到纪实作品，如日记、信件、游记等，认识到它们在了解文化遗产和精神生活方面的重要性。

Yang 与 Xu (2023) 将郁达夫的游记视为宝贵且新颖的佛教信息来源，展示了杭州和江南地区的佛教文化及中国山水佛教传统。Shaw (2021) 的研究关注泰国东北部森林传统中一种新的传记写作传统，揭示了一些独特的文学特质，这些特质既定义了又体现了泰国东北部僧侣寺院闻名的冥想风格。Garrow (2020) 探讨了佛教对詹姆斯·乔伊斯早期未出版的小说《史蒂芬英雄》的影响，通过分析他之前的作品包括信件和自传性散文，考察了他对佛教主题的参与。Haynes (2019) 通过对凯鲁亚克日记的细读，发现作者以佛教作为理解自己痛苦的手段，以佛教的理想形式取代对过去生活的怀念。在台湾，林盈钧 (2021) 也有类似的研究，通过全球华文文学星云奖人间佛教散文得奖作品，去探讨创作者如何通过文字书写达到疗愈的效果，展现人间佛教散文在当代生活中的积极贡献。由此可见，纪实文学除了具有自我疗愈的作用外，还在保留文化和历史发展方面具有重要意义，通过它能让人回溯历史或了解某时代、区域的情况。

散文是纪实文学的一种形式，但并不受限于纪实性。在佛教文学中，散文占据着重要的地位，因为它的语言与内容贴近现实生活，易于读者理解、感受和体味。散文被视为生活和心灵最直接的表达方式，需裸呈自己、直写我心（喻大翔，2008，页 42）。透过创作佛教散文，作者不仅可以观察自己在生活中如何践行佛法，还能随时透过佛法审视自己的生活。

因此，在马来西亚佛教徒中，一部分人选择以散文记录生活。虽然参与创作的人数较少，但他们的努力逐渐形成了小群体。根据研究，从 1985 至 2010 年间，马华佛教散文创作的情况有三种：一是以讲经说理为主，因从佛法得益

而想借由文学推广；二是有感而发，因接触佛教身心获得新的体验而通过文学手法表达感悟；三是不经意流露，由于作者本身是佛教徒或深受佛教思想的影响，因而不是以佛教为题材的散文也显现了佛教意识（刘雅琳，2016，页 55）。早期的马华佛教文学作品主要注重经典教义的阐释，意图通过文字传播佛教。然而，随着时间的推移，作者们的创作动机逐渐从宗教的传播演变为情感的抒发，而今更注重在各领域中实践佛法的经验分享及文化的传承。这样的书写更接近佛教文学的核心，正如加地哲定（1993）在阐释佛教文学的定义时所述，真正的佛教文学，应该是作者根据自己对佛教信仰的体验或理解，运用文学的技巧、形式等表现出来的作品，而非为了传教、解释教理等目的去写一些具有文学趣味的辅助教材（页 5-16）。

近年来出版的马华佛教文学作品（2017-2023）显示，散文仍然是主要创作形式。然而，与早期马华佛教散文（1987-2010）相比，它们在主题上呈现出更为明显的聚焦。这一变化与创作者的背景有关。过去马华佛教散文集的作者大多是默默修行的信徒，较缺乏明确的佛法职责。而近年来出版马华佛教散文集的作者则更加自觉地承担起传承佛法的责任，作者群都曾在马来西亚佛教青年总会（马佛青）担任重要职务，是致力于面向大众的修行者。这也与人间佛教的思想背景有关，因它肯定人的自觉意识，重视现实人生，以佛法解决世间问题（白玉国，2008，页 375）。

在过去的马华佛教散文集，除了少数几本散文集，如继程法师的《佛国楞伽记》（1988）叙述锡兰游记、郭莲花的《春天种的一棵树》（2006）集中书写她在南京留学期间的生活，以及何乃健的《稻花香里说丰年》（1994）讨论稻田与农作的主题，其他作者的佛教散文则主要阐述佛法、记录日常生活和生命哲思，少有特定主题的书写。相较之下，近年来马华佛教散文集的主题更为鲜明，涵盖家庭、社团和研究所等不同领域，更加注重现实生活中的体验和观察。这种变化反映了创作者对佛法在日常生活应用和实践的觉察，以及对社会发展和佛教传承的思考。这些主题使得佛教散文在审美价值和现实意义方面呈现其独特之处。

本文聚焦于 2017 年至 2023 年间出版的五部散文集，包括吴德福（1964-）

与李励章（1964-2021）合著的《有个花园叫做家》（2017）、梁国兴（1950-）的《心航》（2020）、姜联招（1956-）的《初心》（2022），以及尤芳达创作的两部著作《须弥粒子：科学与佛理交融的缘起世界》（2017）和《须弥粒子 II：一念三千 随缘当下》（2023）。通过探讨这些作品，本文将探究这些佛教散文所蕴含的审美特点和现实意义。

## 一、鲜明的主题

马佛青是马来西亚佛教青年的主要领导机构，自 1970 年成立以来，在全国各地成立佛教会、推动青年学佛和进行培训工作，为马来西亚佛教的发展奠定了坚实的基础。在文学领域，马佛青也积极发挥作用。自上世纪八十年代末开始，马佛青就致力于推动佛教文学的创作，为了打破佛教界与文艺界之间的隔膜，促进彼此之间的交流与了解（梁国兴，1987，页 2），马佛青在 1987 年举办了两项重要的活动。由苏清强主编的《扎根时刻》与姜联招主编的《佛教与文艺》是记录这两项活动的文集。这两项活动，反映出马来西亚佛教界开始注重文学传播，并付出积极的努力，具有深刻的历史意义。至今，佛教写作人工作营已经连续举办了十三届，而佛教与文艺交流营则已经举办了七届。

由此可见，马来西亚佛教散文的创作与马佛青关系密切，这种联系延续至今。特别是近年来出现的马华佛教散文集的作者群，他们都在不同阶段担任过马佛青的重要职务。梁国兴曾担任马佛青总会总秘书与总会长长达十六年、马来西亚佛教发展基金会董事兼执行长，以及《佛教文摘》总编辑等职。姜联招居士曾经担任马佛青总会全国理事长长达十年，任期间最高职位为副总会长，他目前是马佛青总会的咨询委员，负起《佛教文摘》的编辑工作已长达二十余年。吴德福曾担任马佛青总会署理总会长、马佛青总会总会长，也被委任为马佛青总会法律局成员。长期在国外深造的尤芳达亦曾担任马佛青总会两届全国理事，而李励章则曾任马佛青总会马六甲州联委会理事。这些作者的作品也在很大程度上传承着马佛青当初推动佛教文学的初衷，而且进一步地通过佛化家庭、佛教社团、佛法与科学的角度，反映了作品的核心思想：佛教文化的传承、佛法

的运用和实践。

吴德福与李励章合著的《有个花园叫做家》可谓是马华佛教文学创作的重要篇章，因其独特的切入点和内容，成为第一本以家庭为单位出发的马华佛教散文集。这部作品以夫妻双方共同的笔墨和子女的绘画汇聚而成。此文集汇编了两位作者在各家报章、杂志等媒体上发表的文章，记录了他们经营家庭的心得体会，从而展现了一个佛化家庭的点滴细节。在散文集中，作者通过描写父母如何智慧地陪伴和协助子女的成长，以及在面对生命难题时如何实践佛法，不仅展现了两位作者坚强、淡定与豁达的人格，更展示了佛法在生命中的运用，塑造了一个和谐家庭楷模。

梁国兴的《心航》则是首个以佛教元老视角为出发点的马华佛教散文集。尽管早期就投入佛教杂文创作的洪祖丰在佛教社团中也担任领导职位，但他的散文集《佛教面面观》（1998）、《情怀佛教》（2003）、《吾说八道》（2011）和《法海泛舟》（2019）等并不以领导者视角为主要切入点，而是以佛教徒身份，以犀利的笔触写作时事。相比之下，梁国兴的《心航》则承载着佛教社团领导几十年的经验和回忆，形成了内容庞大却井然有序的作品。这本散文集有着坚实的根基和充分的依据，情感真挚而富有意义，其中许多社会事件通过个人经历再次呈现，保留了马来西亚佛教发展史料。姜联招的《初心》则是另一部从佛教社团元老视角出发，集中叙述各地弘法经验的佛教散文集。虽然书写主要集中在六十岁那年马来西亚环岛弘法的经验，但他常常借助回忆，将以往的弘法经验与当下相对照，从而反映出马来西亚弘法发展的趋势。两相对照，梁国兴的回忆叙述体现了佛教领导层的投入和毅力，而姜联招则通过亲身经历展现了受众的漫不经心和弘法衰退的现象。这两种不同的情感状态或许更能准确反映马来西亚佛教发展的状态，以及两位长者传承法道的情深义重。

除了情感抒发，散文还能用以表达思想，展示作家的思维深度。尤芳达教授作为杰出的科学研究人员，凭借其卓越的学识和世界观，创作了《须弥粒子》和《须弥粒子 II》两部以科学研究为基础、深入探讨佛法与现代科学关系的散文作品。科学与佛学的交汇早在中国民初就开始出现。当时佛教文学作家面对科技时，或者倡扬科学精神，或者省思科学的弊端（谭桂林，2015，页 12），

他们往往上句还包含着自然科学的真理，下句就转向佛教唯心主义的呓语（李泽厚，1979，页 226）。然而尤芳达在其散文集《须弥粒子》和《须弥粒子 II》中不仅仅停留于对科学的表面议论，而是深入探讨了在高度发展科技的社会背景下，现代人应如何理解和融合科技与佛法。虽然马华佛教散文的先驱何乃健也曾将佛法与科学联系起来，然而他们的研究领域截然不同，何乃健专攻农业，而尤芳达研究微波遥感、互联网科技和卫星图片处理等，更加注重科技和网络的发展，在探讨佛法于科技时代的运用和实践方面，也更为深入，展示了马来西亚佛教散文在知性层面上的深度。

综上所述，马佛青在佛教文学的发展中扮演着重要的角色，不仅推动佛教文学、为作家们提供创作平台，也与作者群的创作背景有密切关系。这些作家通过不同的角度和鲜明的主题，丰富了马来西亚佛教散文的内容，展示了佛教文化的传承、运用和实践，从而为马华佛教文学注入了活力和创新。

## 二、多样的情感表达

在散文的世界里，作者通过情感的流露，不仅将个人的体验和感情与读者分享，还能引发共鸣。这群马华佛教散文作者，在传达他们对宗教、生活、人性和未来的深刻思考时，展现出丰富多样的情感状态。

梁国兴与姜联招在他们的散文中表达了较为浓烈的传承法道之情，显露爱教、护教之心，文笔下所述的事件概括了作者的整体轮廓和精神面貌。梁国兴作为马来西亚佛教发展的见证者，通过回顾自己的人生经历，表达了对马佛青总会成立的感慨和对佛教的热爱。《心航》记录的不仅仅事件还有情感。梁国兴（2020）在晚年回忆马佛青的点滴时抒发其爱教情怀：“已经活到 70 岁了，回顾过去，一生中感到最有意义的一件事就是有机缘并见证了马来西亚佛教青年总会的成立，而后与它结下不解之缘。”（页 146）梁国兴当初看到马来西亚佛教的落后及缺乏活力，于是抱着振兴佛教的理想投入马佛青，意志坚定，几十年不变，晚年的抒情印证了其爱教、护教之心。

作为佛教界的中坚分子，梁国兴不惜笔墨记录佛教文物之状态也反映了其

珍惜佛教文物之情，亦是护教的一种表现。他认为文艺有教化民众与记录历史的作用，许多人是透过佛教文物展览认识佛教的（梁国兴，2020，页 559）。在各类文物中，梁国兴尤其重视佛教刊物，在书里一一举例了曾经让他汲取佛教养分的国内外刊物及流通处。此外，他也收集以佛教为主题的邮票，最终促成了世界佛邮馆的成立，可见其珍视佛教文物之情。

梁国兴也非常重视法情，他在《心航》的下册把所认识的佛教界僧俗人物都一一记录。比如梁国兴在其书的不同篇章多次提起他与佛光山及星云大师的因缘，感念星云大师在马佛青开创初期给予的鼓励与支持。梁国兴与马佛青理事曾经参访台湾佛寺，觉得意义非凡：“它是一项催化剂，鼓起了我们对学佛的信心，激起了我们对弘法的热忱，燃起了我们对大马佛教的新希望……”（页 203）梁国兴之后也把星云大师对马佛青的祝福与期望都记录在书中（梁国兴，2020，页 227-228）。他就带着这些长者的祝福与期望，在马来西亚佛教界的土壤上默默耕耘。整部散文集汇集了梁国兴扎实丰富的经验，展示了他对国家的期待，对济世为怀的美好愿望，以及对佛法引领人心向善的信心。梁先生在他的作品中除了表达他对人世敏锐的观察和独特的见解，也抒发他在推动佛教活动时遇到的困境、彷徨与无奈。然而不管他笔下表现的是何种状态，梁先生对佛教的心始终忠贞不渝，可见其对佛教事业的热忱和期望。

姜联招在其散文中频繁展示了深刻的自我思考和内省。他对佛教事业投入不仅限于表面，更源自内心的真诚。当亲朋好友建议为六十岁的他祝寿时，姜联招（2022）反而决定充实自己，开展一次“以法温暖生命”的行程，穿越全国十三个州，重新探访各地佛教团体（页 6）。姜联招在散文中表达了对弘法事业的坚持。他强调，弘法的意义不仅在于听众的数量，更在于他个人的投入和慈悲心。他多次通过将自己的经历与佛陀初次转法轮的情景作比较（姜联招，2022，页 58、60、92），用“即便只有六人在场，这项弘法就可媲美佛陀初次转法轮”的比喻形象，展现了他对弘法事业的激情。

姜联招的散文集反映出他对佛教团体未来发展的担忧和忧虑。他关切弘法工作的推广问题，留意到了一些佛团的衰退现象，以及佛教会活动每况愈下的状况（姜联招，2022）。由于作者性格坚毅，他的表达方式直接而坦率，义正

言辞之余绝不拐弯抹角。在他的文字中，他直接点明一些佛教会的现状，比如大白天佛教会关闭大门（姜联招，2022，页 14），马佛青联委会推却他主讲的弘法活动，而其他团体却愿意承办，他不禁感叹“老一辈的修行者胜于年轻人”（姜联招，2022，页 40）。他甚至对一些领导者的能力直截了当地提出质疑：

发觉主席竟安于如斯“惨淡经营”，一直以无奈之口脛表达了对对于理事无意出席的认命。更讶异的是，负责弘法事务者是谁他也不清楚，试想如此情况下，如何振作法务？！

半途入席者有点视主讲人如无物，一入座就高声与邻座攀谈，不知为何说还是为听而来，也印证了我之前所思，组织松散之余，活动任由自生自灭的观察。（姜联招，2022，页 58）

从以上行文可以看出，作者对不利于佛教的情况非常不满，他以笔为鞭，意欲激励有关人士行动，促使佛教事业的发展。姜联招的忧虑和满腔的不忿之情源自于“爱之深，责之切”的情怀，他对弘法事业有着许多期望，希望无论是佛团理事还是佛友，都能够为推动法轮工作投入新的热情（姜联招，2022，页 12）。

作者在散文中多次透露了他在弘法过程中的孤独情怀。他描述的道场硬体设备完善而听众却稀少的情况形成鲜明对比，他对此感到无奈和心酸（姜联招，2022，页 12-13、38-39、98）。在某些情景中，他将自己孤独地坐在道场中的形象作为象征，表达了他在弘法旅程中的孤独感（姜联招，2022，页 32、38、98）。他还记录了每站听众的人数（姜联招，2022，页 150-153），从中可以看出他对弘法成效的关注，并坦率地表达了因期望与实际不符，对一些弘法站的效果不佳感到困扰。他对比过去和现在，以及他作为弘法者的努力和成果之间的反差，表现出失望情绪（姜联招，2022，页 12-13、32、38、64、98、104、126、149）。然而，他始终不曾放弃，弘法之旅结束后他做了如此的结论：“转逆缘为逆增上缘才是王道”（姜联招，2022，页 149）。

作为护教人士，吴德福与李励章则通过家庭的角度展开书写。传统上，律

师被认为是严肃冷漠的职业代表，中国传统的父亲也以“严父”为主，然而吴德福律师的文笔却展现出柔情，通过散文、诗歌、歌词等文学形式表达内心情感，透露出一种人性的温暖。这种感性的表达打破了职业与角色刻板印象，显示出一个更真实、多元的个体。吴德福对孩子的温柔体现于他对孩子的理解，对孩子自主权的重视（吴德福、李励章，2017，页 44）；面对自闭儿，他觉得应以欢喜心、耐心去教导，才符合佛教的“众生无边誓愿度”（吴德福、李励章，2017，页 93）；面对孩子的肿瘤，夫妻不仅考虑到孩子的健康，还关注肿瘤的命运（吴德福、李励章，2017，页 15），体现了对有情众生的慈悲。

为人母者的李励章描述她是如何以智慧去面对遭受病魔折磨的孩子，舍执著之情、展示其坚韧之心：

这位右肾长出肿瘤的三岁小孩，得学习接受开刀割除右肾，及面对 24 次化疗的痛苦过程。这是身苦的学习。我就像一位老师看着必须自己挣扎学习、自己面对考验的学生。老师能够做的，就是随顺或制造因缘，引导及协助可怜的学生，走向康乐。这是心苦的教学。（吴德福、李励章，2017，页 38）

这表述抒发了作者在帮助小孩的过程中所经历的情感挣扎和关切。他不仅感受到小孩的身体之苦，更感受到了自己的内心之苦，最后以智慧觉知痛苦、减少痛苦。作为一名教育者，李励章在散文中，以其抒情文笔展现了对师生关系的深切关怀和呵护，以及她在教育中的善巧和智慧。她以爱语引导学生表达感恩之情，用温暖的方式引导学生向善（吴德福、李励章，2017，页 55）；时刻给孩子生命的温暖和鼓励（吴德福、李励章，2017，页 174），自我剖白的文字中无不流露其慈悲与智慧。此散文集通过展现人与人之间的联系和情感流动，呈现了柔情和力量并存的画面，为读者传递了深刻的思考和启示。

在情感方面，尤芳达的散文表达相对内敛。作为一名研究人员，他的观察更多地以知性为主，理性思维超越情感状态。因此，尤芳达的散文属于学者风格，注重知识和实践，这种散文时而流露出一种内心态度，一种学者的修养（陈平原，

2018，页 6）。

纵观尤芳达的两部散文集，他整体散文的情感表现是积极向上的。在面对生活中的挑战和对未知的迷茫时，总能够从佛法中找到积极的答案，展现出乐观明朗的情感。尤芳达对佛法是充满信心的，字里行间总透露佛法的妙用，这种信念使他对未来充满希望。他通过描述《星际过客》中的男女主角的际遇，赞叹他们的乐观态度，即使面对不同的人生规划，仍然选择接受因缘，善用生命的每一刻（尤芳达，2017，页 101）。他引用佛法中的缘起法则来面对灾害，推荐影片《活着》作为生活态度的借鉴。他引用一些科学概念，如“黑天鹅效应”、“反脆弱”（尤芳达，2017，17）和“卫生假说”（尤芳达，2017，136），将这些概念与佛教的生活哲学相结合，强调在不可预测的环境中，人们可以选择调整内心态度，积极地面对困境和挑战（尤芳达，2017，页 141）。种种困难、不适、挫败、挑战，在作者眼中都不是问题，他都能从佛法中寻觅解决的方案，以积极的心态看待人生。对于未来，他认为生物与脑神经工程可能改善人类思维和情绪的管理，建立一个人类和谐的大同世界（尤芳达，2023，页 56）。尤芳达借鉴佛法的教诲和哲学思想，为读者呈现了一种积极的情感氛围，鼓励人们以乐观的态度迎接生活的变化和挑战。

散文作为情感表达的媒介，在与佛教智慧相互融合的过程中，能够传递出更深层次的思考和情感。透过对这些佛教散文集的分析，我们得以窥见丰富多样的情感状态：有的平静坚定、有的忧虑孤独、有的慈悲淡定、有的乐观充满希望，然而它们的共通之处在于情感与智慧的交融，散发出一种坚韧而积极的氛围。这种交融使得散文作品不仅仅是情感的抒发，更承载了对宗教、人性和未来的深刻思考，呈现出佛教智慧在情感管理中的积极应用。

### 三、艺术特色

这五部马华佛教散文集，也各自呈现出独特的艺术特色。从结构的严密到各种文献的巧妙运用，从独特的观点和用语到真挚的情感表达，每一部作品都在不同的方向上展现了其独具特色的艺术风格。

梁国兴《心航》的特点在于其严密的结构和有条理的组织方式。它以双重体例展开，即巨细靡遗又详略得当。《心航》上册使用的是纪事体。梁国兴将有关马来西亚佛教的专题材料集中起来，辅以世界佛教大事，依据时间详其首尾，表述其过程。由于上册的展示以史事为经，以时间为纬，就更容易反映同一时期各个历史事件的联系。上册主要叙述梁国兴在槟城的少儿时光及对佛教界与社会课题的观察。此书下册则使用纪传体，以人物为纲、时间为纬，以记录大量的佛教人物为主要内容，包括了成就其慧命的际遇和马佛青劳苦功高的人物。梁国兴描述人物的语言简练、擅于勾勒特征，他在记录这些人物时，不仅概括了人物的个性与身世，偶也加入个人对人物中肯的评价，读来生动、富有人情味。

《心航》的另一个特色是其小说般的内容与叙述。作为一部纪实散文，梁国兴叙述的主要是其亲身经历及所见所闻。然而梁国兴擅于把握叙述事件情节的高迭起伏、以小说的巧合、悬念等艺术要素去铺展一些较为奇异独特的事情。例如梁国兴在书中记录了一起“马来西亚难忘的佛门事件”（梁国兴，2020，页 267-271）。就叙事而言，作者一开始即表达不想再提起这段难忘的事件，抒发其沉重的心情。如此“欲语还休”的表达方式引发读者的好奇心，激发了探寻事件真相的欲望。作者接着刻画主角的形象“穿著黄色袈裟的年轻出家人”、“相貌庄严”、“口才很好，讲经说法时能吸引大众”（梁国兴，2020，页 354）。可接着笔锋一转，就描述他“舌灿莲花……不时说出煽动人心的言论”（梁国兴，2020，页 355）、做了一连串的动作损害马佛青的清誉（梁国兴，2020，页 357）老师父甚至要收回这位徒弟的法号（梁国兴，2020，页 368）。在梁国兴的笔下，这位出家人不再是那个庄严的形象，而变得狡黠和机智，使人物更具立体感。作者以顺叙的方式呈现整个事情的来龙去脉，同时加入作者的内心感受和猜测。这样的叙事技巧增加了故事的紧张感和悬疑感，吸引读者追踪情节的发展和结局。同样的事件，对比讲稿开门见山、一针见血的叙述方式（吴德福，2007，页 51-52），梁国兴文学表达方式就呈现截然不同的效果，给予读者不一样的阅读感受。其他类小说的内容与叙述还包括“教授的失踪事件”（梁国兴，2020，页 267-271）；八十年代广福宫观音菩萨巡境大游行之前的“观音佛祖”正名事件（梁国兴，2020，页 496-501），与游行当天发生北海码头坍塌导致多

人惨死与蒙受轻重伤的惨案等（梁国兴，2020，页 501-503），类似小说的片段却是活生生的历史事件，让读者读毕不禁唏嘘，感叹人生如戏。作者将历史事件以小说的元素展现出来，使作品更富有文学性和感染力。

姜联招的《初心》透露着真挚的情感。如果说丰子恺的散文对信仰过于注重敬意，爱意稍显不足，导致成熟丰满的散文作品较少（张秋冬，2018，页 51）；姜联招则恰好相反，是爱意过重，导致散文不够醇厚。然而这种直接、坦率的真情告白，不加任何虚假掩饰，正是此散文集的特色之一。姜联招散文的情感抒发十分直接，通过对比和朴实的语言，将他的情感和思想传递给读者。特别是在描述佛教团体现状时，他的直截了当的语言不回避问题，强调了坚持和真诚。这种坦率的情感抒发使得他的散文更具说服力和感染力。

姜联招的《初心》写的虽是近况，其实弥漫一股怀旧情怀，主体在多篇的开篇中，会先回顾过去。过去在地弘法的意义，因网络技术的进步和线上课程的普及而减少，只剩零散的经历供作家取样。从其一站接一站的弘法行为，可发现主体的怀旧情怀背后是对佛法的虔诚与对地方的真情。

尤芳达的散文可归纳为学者散文，学者散文具有现代思维特征、价值取向、理性精神、知识理想、心理内容等素质（喻大翔，2002，页 17）。学者散文一般不离征引角度，征引角度即指学者创作散文时，于特定文本中引用古今中外文献知识不同的艺术意图、方法与功能（喻大翔，2002，页 167）。因为知识储存和思维习惯等原由，学者散文引证古今文献的数量和密度要大大多于非学者散文（喻大翔，2002，页 169）。这正好概括了有尤芳达的书写状态。尤芳达散文的艺术特色为引章据点的多元化，以旁征博引展现其渊博的内容。尤芳达精通古今中外的天文地理等知识，所引用的范围涵盖了佛教经典、各种中外著作、小说、电影以及科学现象等。其海量的知识点能吸引读者去阅读，也让其文章更具说服力。

然而其散文的优势不仅仅在于罗列知识，而是通过引用展示其在散文中的突发奇想与感性的思考，让人发现各个领域的相互联系、古老的佛法也始终与现代文明有着密切的关系，从科学研究的角度探讨佛法在科学领域和日常生活应用的可能。

《有个花园叫做家》的艺术特色体现于作者接纳与尊重孩子的儿童观。这些特点在文字和孩子插图的交织中得以展现，赋予孩子们在社会中常常被忽视的声音和存在感。这个特色源自于他们家庭教育的核心，给予孩子一定的自由，零管制和禁令（吴德福、李励章，2017，页 3）。

在此作品中，吴德福常常以孩子的视角来叙述故事，使用儿童的语言和思维方式。例如，《闻歌起舞》《向爸爸学习》《暗夜里的星空》等篇，作者就通过孩子的视角代孩子抒发内心感受，让读者能够更深刻地理解孩子们的情感和思维，也是一种自我觉知和反省的表现。《闻歌起舞》一文以孩子的视角叙述每个家庭成员看到家中孩子跳舞时的心情，及升起的虚荣心（吴德福、李励章，2017，页 75）。然而恰恰是这样的书写，反映作者对这种情况是有所觉知的，他并没有陶醉在虚荣的幻想中。《向爸爸学习》虽用孩子的口说话，实则是作为父亲的作者察觉到孩子十分容易有样学样，自我提醒为人父母者必须保持良好的行为（吴德福、李励章，2017，页 113）。《暗夜里的星空》则是以四岁癌肿瘤病患的口吻去叙述所经历的苦痛（吴德福、李励章，2017，页 158-159），作者尝试以同理心去理解儿子遭受的身心痛楚。虽然这些故事可能并不完全反映孩子的真实感受，但通过站在孩子的角度去描写，他呈现了对孩子情感的关切。

吴德福对孩子的观察与叙述是细腻的，他发现孩子们与成人不同的特点。他指出孩子们通常对暴力和不公平的事情持反感态度，展现了他们维护美好世界的愿望（吴德福、李励章，2017，页 29）；孩子们与动物没有太多界限，体现了他们天真、善良的特点（吴德福、李励章，2017，页 33）。面对纯朴善良的孩子们，作者对待他们的方式以孩子的视角去观察他们，给予理解和尊重（吴德福、李励章，2017，页 31）。吴德福的观点与丰子恺佛教散文的思想存在相似之处，因为丰子恺同样重视童心，他的散文中也对儿童的生存现状和心理状态进行了细致入微的观察。丰子恺也赞美儿童的天真烂漫，认为儿童保持着完整的个性，是真正的“人”（丰子恺，1996，页 389）。杨牧认为，丰子恺的散文中随处可见孩子的影子，这种纯洁童心的融入使得作品更加生动（杨牧，1982，页 6）。由此可见，童心的视角能够让人从独特的角度看待世界，是一个充满内涵的审美范畴。

马华佛教散文集中的各个作品，通过不同的艺术特色展现出丰富多彩的文学风貌。作者们通过直率真挚的情感表达、严密的结构和小说元素的加入、引章据点和儿童观的展现，将佛教的智慧与现代生活、文化相连，为读者带来了深刻的思考和文学享受。

#### 四、现实意义

回顾马来西亚的宗教、文化的发展，有助于我们理解这些马华佛教散文存在的意义。自 1980 年代末，马来西亚开始在政治和社会实行伊斯兰化政策以后，马来西亚佛教徒出现了伊斯兰恐惧症状（Ramli & Awang, 2020, 页 102）。进入 21 世纪后，尤其是最近十年，马来西亚政治形式不稳定，政策不公不义，导致宗教发展失衡，阻碍了宗教与文化的发展。例如普照寺因种种政治因素历经 25 年才能完工（25 年辛酸路·经历停工 17 年·普照寺 1 日落成，2015 年 7 月 15 日）、宗教文化遗产如布央谷缺乏保护（李佳懋，2023 年 4 月 14 日）、人民对宗教课题缺乏敏感性（Mohammad, 2022 年 4 月 7 日）等。伊斯兰学术研究指出，实施的伊斯兰化政策存在弱点，容易引起佛教徒的误解（Ramli & Awang, 2020, 页 104）至于马来西亚佛教学术研究，则尚未很好地发展，很少对时事课题作出回应，目前尚处于需要迫切积累、整理和收藏各种文献资料的阶段（陈秋平，2017，页 77）。

同样是在 80 年代末，马佛青意识佛教文艺的重要性，开始推动佛教文艺创作，主要面向马华作家展开。第一届“佛教与文艺研讨会”就有 50 多位马华作家受邀出席，包括沙禽、菊凡、张木钦、温祥英、陈雪凤、朵拉、小黑、方昂、何乃健、苏清强等。举办此活动的目的在于消除佛教界与文艺界之间的隔阂，鼓励作家们创作具有佛教意味和美化人心的作品（梁国兴，1987，页 2）。然而，多年来，真正涉足佛教散文创作的马华作家并不多，其中相对积极致力于佛教文学的马华作家仅有何乃健、苏清强、郭莲花等人。因为要创作出佛教文学作品，除了具备创作能力，还需对佛教具有深刻理解和深厚的情感，否则很难书写出

真正意义上的佛教文学作品。

历史需要有记录的媒介，情感需要有抒发的途径。在这种情况下，如果当代人不书写，这一切将逐渐消失。当有人建议梁国兴分享他早期在马佛青总会的一些经历时，他起初的回应是：“我的文笔不好，记忆又差，恐怕难于胜任。”（梁国兴，2020，自序）。然而，当他的兄长梁国基过世后，梁国兴受到佛教界朋友的鼓励，开始了这项工作（梁国兴，2020，自序）。梁国兴展示的心情和想法可以说是马佛青领导层或理事们的典型心声：想要记录过去、回应现在、展望未来，却担心文笔不好。然而，与其等待他人书写，不如自己动笔。恰恰是这些虔诚的佛教徒，他们学习佛法、修行，同时也在建设大马佛教事业，对佛教的情感及对佛学的感悟，是最直接与真实的。

从马华作家到佛教建设者群，马华佛教散文创作者身份转变的重要意义，在于其思考与情感的深度，能让读者更贴近大马佛教的历史面貌，以及佛法在现代社会的应用。比如《心航》和《初心》在探索历史内情发挥了关键作用。这两部作品以个人的亲身经历、见闻和思考，揭示了马来西亚佛教在各个阶段的发展和面临的挑战。这一切都不是新闻报导所能承载的：未来随着这一批长者的离开，其中蕴含的情感和思想也将逐渐消逝。

正如黄锦树在评价马华胶林散文时所表达的观点，其中深刻地揭示了个人与历史、文化之间的联系及其意义。他强调了“我方的历史”的微小而被遗忘的特点。“我方的历史”不是广义上的宏大历史事件，指的是某些人或群体的独特历史和经验，强调了个人、小群体的历史在大历史面前可能显得微不足道，容易被遗忘（黄锦树，2022，页 360）。黄锦树的言辞传递出了一个重要的信息，即小众历史和个体经验在大历史背景下可能会被轻视，然而，正是这些微小的历史构成了多代人共同的情感记忆，因此将其转化为文学作品的价值尤为重要。

梁国兴在《心航》用亲身经历和资料引证，生动地呈现了佛教的历史变迁。

这些详细的历史事件和情节记录，有助于读者理解当时社会的宗教氛围、人们的信仰情感以及佛教的发展轨迹。对于自称大马佛教“铁粉”的梁国兴，书写让他开启了记忆长河，提供重忆过往点滴的灵光；而对于未曾参与其中的年轻一辈，则引向一段鲜为人知，来不及亲身体验的过往。

姜联招《初心》毫不留情地揭发马来西亚佛教的内忧，以细致的观察与多年的弘法经验揭示了马来西亚佛教存有的弊端、正面临的困境和挑战，通过批判性的反思，呼吁进行改进和转变。这两部散文作品深刻地展示了马来西亚佛教的历史发展和现实状况。历史和文化是需要传承和保护，这些作品不仅仅是个人的回忆、情感和思想的抒发，更是珍贵的历史和文化遗产，对佛教的现实和未来发展具有深远的启示和影响。

如果说《心航》与《初心》是在整理过去，《有个花园叫做家》与《须弥粒子》则是通过佛法回应现在与展望未来。在如今生活节奏快速、人际关系疏离的时代，《有个花园叫做家》展示了应对的方式。吴德福十多年前便意识到了家庭对于关系与价值观塑造的重要性。他支持并鼓励佛化家庭，《爱教心、护法行》中的第五辑收录了其以佛教家庭为主题的二十六篇讲稿（吴德福，2007），强调了家庭在传承佛法、培养正面价值观以及建设积极社会方面的作用。吴德福和李励章在《有个花园叫做家》深情地描绘了家庭的温馨和智慧，将理念转化为实践，为读者塑造了一个积极向上的家庭典范。

《须弥粒子》则为科技与内心之间的和谐关系提供了深刻的思考，同时强调了佛法在现代科技生活中的积极作用，正符合作者出版此书的心意“让读者于现代科技之中，品一瓢自在活水”（尤芳达，2017，序），具有深远意义。

## 结语

相较于早期马华佛教散文，当今的马华佛教散文已经不再局限于纯粹的宗教宣扬。相反，它是更注重佛教文化的传承，并将佛法在各领域的实践经验融入其中，强调佛法与现实生活的融合。在郑明娟散文理论的三种要求（郑明娟，2001，页 24-26）中，马华佛教散文展现了主题、内容和风格方面的丰富性。

就主题方面，这些作品展现了佛法与家庭、社团、研究等领域中所体现的智慧、慈悲、严整、广博等品质，突显了佛法的多样性和实用性。内容上，作家们将个人的生命历程和体验融入其中，生动展示了佛法在个人生活中的重要影响。在风格方面，每位作者都拥有独特的风格，从深厚平实到温和睿智，从坚韧刚直到博大精深，每篇散文都流露出作者独特的情感和思想。这种多样性丰富了马华佛教散文，满足了读者在不同层面上的审美需求。

此外，这些作品不仅保留了佛教历史的珍贵面貌，提供佛法实践的方式，也引导人们思考佛教未来发展的方向，以更好地应对当代社会给予宗教的挑战。尽管佛教文学因部分作品具有极强的说理性，一般都不被视为主流文学。谭桂林在论述民国时期的佛教文学时也表示，这些文学作品的发展历史被学者们排斥在现代中国文学史的架构之外（谭桂林，2015，页 452）。然而，所有的文学现象和文学创作，都应被纳入文学史的历史框架给予研究，注意到现代性趋势的多元格局。因此，对马华佛教散文的研究正好弥补了这方面的不足。

未来，有关机构或个人可以着手提升佛教徒参与文学创作的技巧与素养。同时，量的积累是质的提升的基础，若更多的人士加入佛教文学创作，或许佛教文学的质量会有更大的提升、引起关注，甚至对世俗文学产生一定的影响力。

## 参考文献

- 白玉国（2008）。《马来西亚华人佛教信仰研究》。四川出版集团巴蜀书社。
- 陈平原（2018）。《佛佛道道》。北京时代华文书局。
- 陈秋平（2017）。马来西亚佛教学术研究初探。梁秋梅（主编）《开拓大马佛教教育之路：第三届马来西亚佛教国际研讨会论文集》（页 65-79）。马来西亚佛教学术研究会。
- 丰子恺（1996）。《丰子恺文集（艺术卷四）》，浙江文艺出版社，浙江教育出版社。
- 郭莲花（2006）。《春天种的一棵树》。大将出版社。
- 何乃健（1994）。《稻花香里说丰年》。十方出版社。
- 何乃健（2004）。《溪声尽是广长舌：浅介马华佛教散文的近况》。李锦宗（主编），《马华文学大系：史料 1965-1996》（页 19-25）。彩虹出版有限公司。
- 洪祖丰（1998）。《佛教面面观》。十方出版社。
- 洪祖丰（2003）。《情怀佛教》。露台工作室。
- 洪祖丰（2011）。《吾说八道》。马来西亚佛教学术研究会。
- 洪祖丰（2019）。《法海泛舟》。马来西亚佛教发展基金会。
- 黄锦树（2022）。《现实与诗意：马华文学的欲望》。麦田出版。
- 加地哲定（Kaji, T）（1993）。《中国佛教文学》（中國佛教文學研究）（刘卫星译）（1990）。佛光文化事业股份有限公司。（原作 1965 年出版）
- 姜联招（2022）。《初心》。马佛青佛教文摘社。
- 李佳懋。（2023 年 4 月 14 日）。比吴哥窟婆罗浮屠更悠久 保护布秧谷困难重重。《星洲日报》。<https://vip.sinchew.com.my/%E6%AF%94%E5%90%B4%E5%93%A5%E7%AA%9F%E5%A9%86%E7%BD%97%E6%B5%AE%E5%B1%A0%E6%9B%B4%E6%82%A0%E4%B9%85-%E4%BF%9D%E6%8A%A4%E5%B8%83%E7%A7%A7%E8%B0%B7%E5%9B%B0%E9%9A%BE%E9%87%8D%E9%87%8D-%E6%B7%B1%E8%AF%BB/>
- 李泽厚（1979）。《中国近代思想史论》。人民出版社。
- 梁国兴（1987）。序文。姜联招（主编）。《佛教与文艺》（页 2）。马佛青总会佛教文摘社。

- 梁国兴 (2020)。心航。马佛青佛教文摘社。
- 林盈钧 (2021)。全球华文文学星云奖人间佛教散文得奖作品集中的家庭创伤与疗愈。李瑞腾 (主编), *佛理与文心——现当代佛教文学论集* (页 83-127)。国立中央大学。
- 刘雅琳。(2016)。抒情中的人道主义——马华佛教散文中汉译, 汉传佛典的再呈现。*华文文学*, (1), 55-64。
- 释继程 (1988)。佛国楞伽记。十方出版社。
- 谭桂林 (2015)。现代中国佛教文学史稿。安徽教育出版社。
- 吴德福 (2007)。爱教心 护法行——建设大马佛教。马佛青佛教文摘社。
- 吴德福、李励章 (2017)。有个花园叫做家。马佛青佛教文摘社。
- 杨牧 (1982)。丰子恺文选 (一)。洪范书店。
- 尤芳达 (2017)。须弥粒子: 科学与佛理交融的缘起世界。佛光文化事业 (马) 有限公司。
- 尤芳达 (2023)。须弥粒子 II: 一念三千 随缘当下。佛光文化事业 (马) 有限公司。
- 喻大翔 (2002)。用生命拥抱文化——中华 20 世纪学者散文的文化精神。人民文学出版社。
- 喻大翔 (2008)。现代中文散文十五讲。同济大学出版社。
- 张秋冬 (2018)。丰子恺散文的佛理禅趣及其限度 (硕士论文)。福建师范大学。
- 郑明娟 (2001)。现代散文类型论。大安出版社。25 年辛酸路 · 经历停工 17 年 · 普照寺 1 日落成。(2015 年 7 月 15 日)。星洲日报。<https://www.sinchew.com.my/20150711/25%E5%B9%B4%E8%BE%9B%E9%85%B8%E8%B7%AF%EF%BC%8E%E7%BB%8F%E5%8E%86%E5%81%9C%E5%B7%A517%E5%B9%B4%EF%BC%8E%E6%99%AE%E7%85%A7%E5%AF%BA11%E6%97%A5%E8%90%BD%E6%88%90/>
- Garrow, E. (2020). Flower unfurling: Buddhist modernism and the early writing of James Joyce (Doctoral dissertation). City University of New York. [https://academicworks.cuny.edu/gc\\_etds/3561/](https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/3561/)
- Haynes, S. F. (2019). Sad paradise: Jack Kerouac's nostalgic Buddhism. *Religions*, 10(4), 266. <https://doi.org/10.3390/rel10040266>
- Mohammad, J. (2022, April 7). Menjadi muslim yang lebih baik. Malaysiakini. <https://www.malaysiakini.com/news/617195>
- Ramli, A. F., & Awang, J. (2020). Identifying islamophobia in Malaysian Buddhist context. *Al-Itqan: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 4(2), 85-108.
- Shaw, S. (2021). Forest walking, meditation and sore feet: The southern Buddhist biographical tradition of Ajahn mun and his followers. In *The Selfless Ego* (pp. 128-147). Routledge.
- Yang, Y., & Xu, X. (2023). Modern Chinese Buddhist culture in the greater Hangzhou region in Yu Dafu's travel notes. *Religions*, 14(11), 1360. <https://doi.org/10.3390/rel14111360>

## 创意佛教教学法初探

陈永鑫、陈绮含、林柔毓

### 摘要

“创意佛教教学法”，旨在通过契理契机的课程设计激发学生对学佛的兴趣，避免传统填鸭式教学和单纯授课的枯燥乏味。基于大脑构造、内在需求和弘法模式将直接影响个体对佛法的真正受用和欢喜学习的程度，本文从这三个角度分析了创意佛教教学法的基本原则，包括满足情绪脑和本能脑的兴趣、满足内在渴望以及契理契机、符合“先以欲勾牵，后令入佛智”的原则。

为了确保研究结果的实用性，本文也进行了前导研究，即联系了十位大专佛学会主席、十位儿童 / 小学佛学班老师以及十位社会新鲜人，并通过访谈和问卷调查来了解不同对象群的喜好和需求。

为了避免研究结果出现偏见，此研究的对象群涵盖马来西亚各个区域，如雪兰莪、檳城、吉打、吉隆坡、彭亨和马六甲。基于调查结果，本文总结出针对大专生、小学生和社会新鲜人的创意佛教教学法所需具备的条件，分别有强调互动和打破观念（大专生）、重视体验和生动有趣（小学生）、满足欲望和生活佛法（社会新鲜人）。

最后，笔者根据分析的原则和条件设计了十种创意佛教教学法，包括竞赛自学法、角色自通法、艺术内探法、古今衔接法、模拟体验法、意识会谈法、手工内探法、闯关自学法、谜语寻宝法和换域体验法。

本研究旨在为弘法人员提供宝贵的参考指南，以便他们在设计创意佛教教学法时能够遵循相应的原则和条件。笔者希望借此来抛砖引玉，让各位弘法人员可以依循这些原则和条件去设计更多创意十足的教学法，进而促进佛教教育的创新和发展。

关键词：创意佛教教学法、契理契机、弘法人员

### 前言

2022 年 11 月 30 日，美国人工智能研究实验室 OpenAI 发布了新型聊天机器人 ChatGPT，仅用五天吸引了超过百万用户的关注。ChatGPT 具备类似人类思考方式的能力，甚至可以与学生进行互动和解释复杂知识<sup>[1]</sup>。虽然它似乎有取代教师的潜力，但教育革新的核心在于激发学生的学习动机，培养学生的自主学习能力，以适应科技时代的快速变化和完美终身学习理念。因此，传统的单纯授课模式需要进行革新，让学生更加自主地学习<sup>[2]</sup>。

鉴对比马来西亚汉传佛教的信众教育的发展，从早期以讲解佛经为主，发展至今多元化的营团活动，如涵盖团康、游戏、手工制作等的儿童佛学生活营以及融入音乐、舞蹈、戏剧的“爱我青年三好中学生学佛营”<sup>[3]</sup>。然而，尽管佛教团体努力发展多元化、动静结合的佛学活动，但根据大马 2020 年人口及房屋普查报告，大马佛教徒的人数从 1970 年的 25.5% 下降至 2020 年的 18.7%，而基督徒人数则从 1970 年的 5.3% 上升至 2020 年的 9.1%<sup>[4]</sup>。此外，开谛法师等人调查了 290 名受访者的意见后，得知 57% 的人认为马来西亚佛教徒有在下降，

1 罗蕾；罗蕾，张祖国，幸丽君．人工智能时代传统教育反思与应对——以 ChatGPT 为例 [J]．教育进展，2023 年，第 13 期 (5)：2358-2364，第 2359-2360 页。

2 杨组排．游戏化教学应用手册 [Z]．马来西亚：四眼工作室，2022 年，第 6 页。

3 官远程．马来西亚汉传佛教教育发展特征初探 [J]．汉学研究学刊第 12 卷，2021 年，第 118-120 页。

4 Key Findings Population and Housing Census of Malaysia Key Findings Population and Housing Census of Malaysia [DB/OL]．马来西亚：马来西亚统计局，2020 年，第 33 页。

63.1% 的人认为佛教寺院和组织弘法和推动活动方式过于保守是主要原因<sup>[5]</sup>。这些迹象表明，尽管佛教团体在努力发展多元化、动静结合的佛学活动，但仍面临学生学佛兴趣不高的问题。笔者认为其中的关键问题在于弘法人员的教学方式欠缺创意，无法有效地达到契理契机，因此使学生对学佛感到沉闷或无聊。

为了解决这个问题，本研究的目标是为弘法人员提供创意佛教教学法的参考指南，探讨如何通过契理契机的课程设计激发学生的学佛兴趣和动力。本研究目的如下：

- 一、探讨创意佛教教学法的基本原则
- 二、探讨创意佛教教学法所需具备的条件
- 三、从创意佛教教学法的原则和条件介绍十个创意佛教教学法

接下来的论文结构如下：一、从大脑构造、内在需求和弘法模式三个角度分析了创意佛教教学法的基本原则，以探讨这些因素如何直接影响个体对佛法的真正受用和欢喜学习的程度。二、介绍了本研究的实用性保证方法，通过访谈和问卷调查了解不同对象群的喜好和需求，并进一步分析了创意佛教教学法所需具备的条件。三、列出了十种创意佛教教学法，并举例说明这些教学法如何符合前述的原则和条件，同时也阐述了实施这些方法的步骤、变通策略和适用课题等相关内容。

## 一、创意佛教教学法的原则

尽管许多弘法人员意识到弘法时需要契理契机，但在契机这方面往往不知从何着手，导致弘法过程过于枯燥乏味。为此，本文将从以下几个方面展开探讨，并进一步分析创意佛教教学法的基本原则，以便日后的弘法人员在设计创意佛教教学法时能够遵循这些原则。

5 释开谛. 如何挽救大马佛教徒人数下降之趋势 [R], 2010 年, 第 6 页。

## (一) 大脑构造

周岭在其著作《认知觉醒》一书提到每个人都有三重大脑(即三个大脑区域), 即本能脑、情绪脑和理智脑<sup>[6]</sup>。他认为尽管理智脑拥有较高的认知能力, 但与本能脑和情绪脑相比, 它的影响力相对较弱, 可以从四个方面来看:

### 1) 出现的年代



图 1: 三重大脑的年龄类比<sup>[7]</sup>

根据图 1 显示，本能脑相当于 100 岁的老人，情绪脑相当于 55 岁的中年人，而理智脑则相当于不满 1 岁的婴儿。尽管婴儿再聪明，但与两位成年人相比，其能力显得势单力薄。

### 2) 成熟的时间

转本能脑在婴儿时期(大约 2 岁)就相对完善，情绪脑在青春期早期(大约 12 岁)才趋于完善，而理智脑则是在成年早期(大约 22 岁)才基本发育成熟。

6 周岭. 认知觉醒: 开启自我改变的原动力 [M]. 人民邮电出版社, 2020 年, 第 16-21 页: 「爬行动物演化出了最初的“本能脑”。本能脑的结构很简单, 只有一个原始的反射模块, 可以让爬行动物对环境快速做出本能反应……到了大约 2 亿年前, 哺乳动物开始登场。它们为了更好地适应环境, 不仅让体温保持恒定, 还进化出了情绪……哺乳动物的大脑里也发展出一个独特的情感区域, 脑科学家称之为“情绪脑”……直到距今约 250 万年前, 人类才从哺乳动物中脱颖而出, 在大脑的前额区域进化出了“新皮层”……人类沉迷于自己独有的理智, 所以把这个新的脑区称为“理智脑”。」

7 周岭. 认知觉醒: 开启自我改变的原动力 [M]. 人民邮电出版社, 2020 年, 第 17-18 页。

### 3) 神经元细胞的数量

我们的大脑有大约 860 亿个神经元细胞。本能脑和情绪脑拥有近八成，所以它们对大脑的掌控力更强。

### 4) 运行的速度

本能脑和情绪脑的运行速度，至少可达 11000000 次 / 秒，理智脑的最快运行速度仅为 40 次 / 秒，而且运行时非常耗能。

转从诸多迹象来看，理智脑对大脑的控制能力相对较弱，导致我们在日常生活中的大部分决策往往受本能脑和情绪脑的影响，而非理智脑。因此，尽管我们在理智上清楚上佛学班的重要性，但我们往往会受到本能脑和情绪脑的影响，宁愿选择去玩乐而缺席佛学班。这是否意味着，如果佛法课程能够迎合本能脑和情绪脑的兴趣，就能吸引我们参与佛法课程呢？

然而，本能脑和情绪脑喜欢的是什么呢？周岭认为，本能脑和情绪脑一直被生存压力塑造，因此它们的特点是“目光短浅、即时满足”，而在现代社会，用“急于求成”和“避难趋易”来形容更为贴切。简单来说，本能脑和情绪脑喜欢能够立即见到效果，并且简单易行的任务。它们不喜欢耐心等待，也不喜欢困难的工作。这意味着，如果我们的教学方法能够满足本能脑和情绪脑“急于求成”和“避难趋易”的特性，或许就能有效地吸引学生持续地学佛。

## (二) 内在需求

萨提尔的冰山理论指出，人就像一座冰山，浮在水面上的部分是可观察的行为，而潜藏在水面下的不易观察的部分包括情绪（感受、感受的感受）、观点、期待、渴望等四个要素，而这些内在冰山的要素都会影响我们的外在行为<sup>[8]</sup>。

根据陈茂雄教练的《萨提尔的自我觉察练习》，“渴望”指的是“动机”，

我们所有的外在行为都受到某种渴望的驱使。人类最重要的六种渴望包括：爱人、被爱、被尊重、被接纳、追求自由、追求意义。如果我们的教学法能够满足学员的渴望，这是否意味着他们就会感到欢喜，并持续地参与学习？

附录 1 列出了四种类型（讨好型、指责型、超理智型、打岔型）的人较容易及较难得到满足的渴望。如果我们能清楚了解目标学员是属于哪种类型，就可以针对性地依据其相对的渴望来设计课程。然而，考虑到一般的佛学课程都会吸引这四种类型的听众，笔者在此没有进一步展开分析。

## (三) 弘法模式

四悉檀是佛陀教化众生的四种方法。根据《大智度论》卷一：“有四种悉檀：一者世界悉檀，二者各各为人悉檀，三者对治悉檀，四者第一义悉檀。四悉檀中统摄一切十二部经八万四千法藏，皆是实相，无相违背。”简单来说，四悉檀可分为以下四类：

- 1) 世界悉檀：令闻者适悦
- 2) 为人悉檀：令众生生善根
- 3) 对治悉檀：除遣众生之恶病
- 4) 第一义悉檀：遂使悟入圣道<sup>[9]</sup>

然而，我们不具备佛陀的大智慧，无法像佛陀那样观机逗教，随缘说法。作为凡夫，我们如何知道何时应该运用哪种悉檀来弘法呢？针对这一问题，我们可以从另一个角度展开探讨。佛陀教导修行次第一般都是先说端正法（即布施 > 持戒 > 禅定），后说正法要（四圣谛）。显宗法师认为，凡夫行布施和修十善，最初的动机通常源于“自我爱”，但如能依循佛陀教导的修行次第来修炼，就有机会将“自体爱”提升为“出离心”，进而转为“菩提心”。这样

8 Key Findings Population and Housing Census of Malaysia Key Findings Population and Housing Census of Malaysia[DB/OL]. 马来西亚：马来西亚统计局，2020 年，第 33 页。

9 郑振煌．佛陀的未来在 AI [C]，第五届世界居士佛教论坛，2018 年，第 3 页。

从“有”到“空”、循序渐进的弘法模式也符合《维摩诘经》所说：“先以欲钩牵，后令入佛智”<sup>[10]</sup>。

从以上种种迹象显示，我们的教学法需“先以欲钩牵，后令入佛智”，同时也要兼具前述的“契理契机”。只有如此，才能有效地吸引更多的人，使他们持续地走在学佛的道路上。

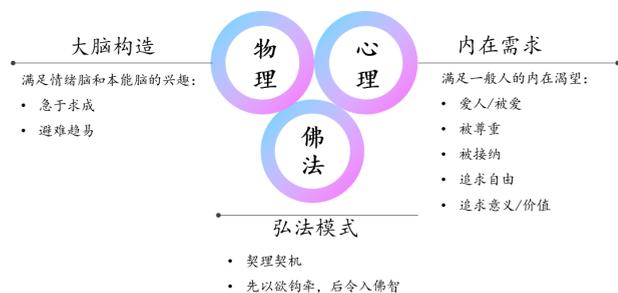


图 2：创意佛教教学法的原则

范总结来说，创意佛教教学法需符合三个原则（如把本能脑和情绪脑的两个兴趣分开即是四个原则），如图 2 所示：

1) 从物理上，满足情绪脑和本能脑的兴趣（急于求成、避难趋易）

2) 从心理上，满足一般人的内在渴望（爱人、被爱、被尊重、被接纳、追求自由、追求意义）

3) 从佛法上，需清楚知道在满足前两个原则时（先以欲钩牵），创意佛教教学法只是一个契机的工具，用来激发学员对学佛 / 佛学课程产生兴趣。契机的同时也需契理，不能偏离佛法（后令入佛智）

## 二、创意佛教教学法的条件

在前文中，笔者通过大脑构造、内在需求和弘法模式三个层面分析了创意

佛教教学法的基本原则。为了确保所设计的创意佛教教学法能够在现今的弘法模式中更加实用，笔者进行了前导研究（Pilot Study），探讨了现今马来西亚各佛教团体用来吸引相应对象群的活动共同特点，并进一步推敲出创意佛教教学法所需具备的条件。本研究的对象群包括大专生、小学生和社会新鲜人（大专毕业少过五年）。

### （一）大专生

笔者（陈永鑫）通过 Zoom 平台线上访问了十位 2021 或 2022 年大专佛学会主席，其中包括：

1) 6 间国立大专：

- 马来西亚大学 (UM)
- 马来西亚国立大学 (UKM)
- 马来西亚理科大学工程分校 (USM KKJ)
- 马来西亚理科大学医学分校 (USM KK)
- 马来西亚彭亨大学 (UMP)
- 马来西亚马六甲技术大学 (UTeM)

2) 4 间私立大专：

- 国际医药大学 (IMU)
- 拉曼大学金宝分校 (UTAR Kampar)
- 拉曼理工大学总校 (TAR UMT KL)
- 多媒体大学马六甲分校 (MMU Melaka)

为了了解现今大专生的喜好，此访谈围绕两个主题，并将该访谈成果呈现于表 1 中，具体访谈内容如下：

主题 1：大部分会员喜欢什么活动？

主题 2：身为理事，你们如何吸引他人来参与你们的活动？

10 释宗宗.《金刚经的研究》读书心得——成长转化与升华佛因缘 [J]. 慧炬杂志第 552 期, 2010 年。

表 1: 针对大专生的访谈成果

大专	主题 1	主题 2
a	一次性活动: 素食摊、佛曲分享会	- 包装主题 - 选择与大专生直接相关的课题, 如大专生的必修课
b	接引性活动: 如实体聚会、迎新营队	- 放 memes 海报 - 包装主题 - 安排负责人照顾不同小组的组员 - 佛学班前与学员积极互动
c	动态型活动: 去道场当义工	- 大树小草计划 <sup>[1]</sup> - 在迎新会安排幸运抽奖环节
d	互动性活动: 迎新会	在佛学班 / 佛学讲座结束前半小时加入互动性活动, 如讨论、问答比赛
e	互动性强的活动: 营队、迎新会、会员聚会	- 新春晚会 (以康乐为主) - 展览周 (配合素食周、抄经)
f	以欢乐为主的活动: 欢乐营 (参访道场、游戏与佛法课程)、迎新营 (游戏)	- 把游戏纳入一小段佛学班的环节
g	每个人喜好不同, 难以判断	- 增添进阶版佛学班和曲弘 - 把佛学班课题调整成更加生活化
h	会员人数少, 难以判断	- 设计课程 - 音乐会 - 密室比赛
i	会员人数少, 难以判断	- 桌游 - 捐血运动 (请嘉宾分享在行动管制令期间捐血的标准作业程序) - 佛曲分享 - 跨宗教论坛
j	会员人数少, 难以判断	- 大树小草计划 - 摄影比赛 - Melody Night (录影音乐分享、抄心经、Padlet 分享) - 迎新会 (互动型游戏)

大树小草计划: 学长学姐在此计划中扮演大树的角色, 而学弟学妹则象征小草。该计划旨在安排特定的学长或学姐负责照顾相应的学弟或学妹。

虽然访谈成果因每个大专佛学会的活动和种种因缘而有所不同, 但笔者分析后总结了以下两个相同之处。笔者认为这两点在针对大专生的创意佛教教学法构思时应该具备的条件。

1) 强调互动: 理事们会采用各种工具与方法, 包括各种科技平台 (Jamboard □ Slido □ Padlet 等), 与参与者进行交流与互动, 如小组讨论、小组呈现等。有些大专甚至会安排每位学长学姐照顾一到数位学弟学妹, 例如大树小草计划。这类活动能让初入大学的学弟学妹更加感受到学长学姐的温馨、温暖与温度, 从而愿意加入佛学会的大家庭

2) 打破观念: 一般人对佛教有着枯燥、沉闷的刻板印象, 因此理事们在举办各种佛教活动时, 都会尝试用更有趣、更多元的方式进行, 比如桌游、佛曲分享、演唱会、摄影比赛、密室游戏等。有些大专为了吸引人们参与佛学活动, 甚至会纳入一些“卖点”, 例如幸运抽奖等。通过这样的创意活动, 能够吸引更多人对佛学产生兴趣, 打破他们对佛教的刻板印象

## (二) 小学生

笔者 (陈绮含) 通过拨电访问了 10 位小学 / 儿童佛学班老师, 来自八间不同的道场, 其中包括槟城净宗学会、鹤鸣禅寺、莎阿南佛学会 (SABS)、双溪拉兰正觉佛教会、文良港佛学会、马佛总 Gunung Rapat 怡保支会、三慧讲堂和龙华寺。

为了了解现今小学生的喜好, 此访谈围绕两个主题, 并将其访谈成果呈现于表 2 中。具体访谈内容如下:

主题 1: 大部分小学生喜欢什么类型的活动?

主题 2: 身为老师, 你们如何保持小学生的学习乐趣?

表 2: 针对小学生的访谈成果

道场	主题 1	主题 2
a	好玩、动态型活动	- 一日营 - 亲子活动, 如园游、游戏、摆摊义卖必修课
b	可以吃和玩的活动	- 教孩子在双亲节敬茶、送礼物、表演 - 活动型教学, 如演戏、游戏、辩论
c	体验式、有参与感的活动	- 亲子活动 - 儿童班义卖会 (父母带领孩子通过自己的努力筹钱布施)
d	有趣的活动	- 采用体验型游戏教学, 如大富翁、BINGO、跑站、闯关十八层地狱
e	游戏	- 采用创新的游戏 - 亲子活动
f	有趣、动态的活动	- 唱歌 / 唱游、跳舞 - 手工 - 亲子活动
g	特别、有趣、活跃的活动	- 音乐会 - 户外露营
h	动态活动	- 讲故事、演戏 - 唱歌、跳舞 - 玩游戏 - 辩论 - 手工 - 亲子活动, 如双亲节庆典

虽然访谈成果因每个道场和种种因缘而有所不同, 但笔者分析后总结了以下两个相同之处。笔者认为这两点在针对小学生的创意佛教教学法构思时应该具备的条件。

1) 重视体验: 7-9 岁的儿童喜欢参与故事讲述、唱歌、跳舞、玩游戏和演戏等体验型活动; 10-12 岁的儿童喜欢听故事、进行手工活动、参与跑站游戏、进行辩论, 甚至参与义卖会等。某道场会让 10-12 岁的儿童学习种蔬菜, 并将收成的蔬菜用于义卖筹款做布施; 另一家道场则通过体验型的教学来让儿童学习

如何尽孝道, 例如在父母生病时帮忙测体温、为父母切水果等。重视体验式教学相较于单纯说教式教学更能吸引儿童的喜爱

2) 生动好玩: 儿童都喜欢生动有趣的教学方式, 比如在每念一声佛号时有一只小动物跃然纸上, 多样化的游戏 (如大富翁、Bingo、大魔王、救飞船、跑站、体验十八层地狱等), 以及在排鞋时摆出爱心的形状等。通过生动有趣的教学形式, 可以更好地吸引儿童的注意力, 让他们更加乐意参与学习

### (三) 社会新鲜人

笔者 (林柔毓) 通过线上问卷 (WhatsApp) 收集了 10 位社会新鲜人的回复, 其中包括自身的亲人与朋友。

为了了解现今社会新鲜人的喜好, 此问卷围绕两个主题, 并将其问卷成果呈现于表 3 中, 具体访谈内容如下:

主题 1: 你比较喜欢 / 不喜欢参加什么佛学活动?

主题 2: 你认为什么类型的佛学活动可以吸引他人来参与?

表 3: 针对社会新鲜人的问卷成果

社会新鲜人	主题 1	主题 2
1	喜欢在学习过程中融入游戏元素, 不喜欢单调乏味的传统课堂学习	- 在娱乐中学习佛法, 这种方式更为轻松有效
2	在课堂中喝茶、吃茶点, 以增添学习氛围	- 游戏型教学
3	喜欢有亲切氛围的活动	- 具有亲切氛围和生活化特色的读书会
4	喜欢娱乐性质的活动, 如郊游	- 动态型活动
5	喜欢生活化的佛学课程, 不喜欢纯理论的佛学课程	- 互动性游戏 - 深入浅出并富有创意的生活化佛学课程

6	喜欢团康型活动， 不喜欢沉闷型的佛学课程	- 聚会
7	喜欢有趣的活动， 不喜欢纯听佛学讲座	- 和年轻人接轨的活动
8	喜欢好玩、游戏型活动， 不喜欢单纯听课的课程	- 游戏
9	喜欢娱乐型活动	- 游戏
10	喜欢团康或游戏	- 桌游

虽然问卷成果因个人偏好差异而有所不同，但笔者分析后总结了以下两个相同之处。笔者认为这两点在针对社会新鲜人的创意佛教教学法构思时应该具备的条件。

1) 满足欲望：大部分人都倾向于参与可以满足欲望的活动，比如享用茶点、郊游、观赏花灯、玩游戏（团康）等。虽然佛法鼓励我们断贪欲，但如《维摩经》所说：“先以欲钩牵，后令入佛智”，我们可以考虑在活动中穿插一些满足食欲、娱乐的环节。在此，“欲望”与原则二中的“满足渴望”有所不同，前者指较为表面的外在需求，而后者指较为深层的内在需求

2) 生活佛法：一部分人喜欢佛法生活化的活动，不太喜欢那些沉闷枯燥的讲座。这个条件在社会新鲜人身上较为明显，关键在于他们初入社会，在与老板、同事、客户等打交道时常常遇到各种人际问题。同时，有些人也在这个年龄阶段成家立室，同时要拼搏事业，因此在压力重重的生活中，更希望学佛可以帮助他们解决生活上的问题

### 三、十种创意佛教教学法

笔者在第一项和第二项的研究目的中，分别分析出创意佛教教学法的原则和条件。笔者在表 4 列出了十种创意教学及其对象群和补充说明，并在下文详

细解释每一个创意佛教教学法。

表 4：十种创意佛教教学法及其对象群和补充说明

	对象群	创意佛教教学法	补充说明
1	大专生	竞赛自学法	创建极乐寺并任住持，曾任广福宫住持
2		角色自通法	通过扮演角色来同理，让学员有更深刻的体验
3		艺术内探法	通过艺术的方式来往内探索最真实的自己，让学员有更深刻的体验
4		古今衔接法	通过衔接过去佛教与现代世界的人事物，让学员有更深刻的体验
5	小学生	模拟体验法	通过模拟场景的方式，让学员有更深刻的体验
6		意识会谈法（ORID）	通过询问客观事实、客观反射、事实分析和基于事实的下一步行动来引导学员学习
7		手工内探法	通过做手工来让学员有更深刻的学习
8	社会新鲜人	闯关自学法	通过闯关来增加趣味，让学员在闯关中自学
9		谜语寻宝法	通过结合谜语和寻宝的方式来增加学习的趣味
10		换域体验法	通过更换上课区域的方式，让学员有更深刻的体验

#### （一）大专生

##### 创意佛教教学法 1：竞赛自学法整理

此教学法主要以学员相互竞赛的方式，引导他们自主学习。笔者以“学佛行仪”为例，其中一个教学目标是教导学员三大传承的礼佛方式和精神。

**步骤：**

1. 小组分配
2. 学员寻找答案
3. 学员示范礼佛方式，示范正确即可获得分数
4. 弘法人员提问礼佛精神
5. 学员抢答，答对即可获得分数
6. 弘法人员补充总结

**竞赛自学法符合创意佛教教学法的****1) 四大原则**

- a. 急于求成：学员马上学到了三大传承的礼佛方式
- b. 避难趋易：只要上网搜索，就能简单查到，加上步骤不会太难。组员互相教导的话，相信不会是困难的任务
- c. 满足渴望：组员的团结一致会让学员满足“被接纳”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好，让他们学到礼佛方式以及背后的精神

**2) 两大条件**

- a. 强调互动：为了获胜，学员会相互交流
- b. 打破观念：通过比赛方式打破沉闷的说教式教学模式

**变通：**

- 1) 如果学员是属于被动型，可让先回答者获得更高分数（如果答对），以鼓励他们踊跃回答
- 2) 如果学员是属于积极型，可以在细节上更加严格，需要全部组员都演示及回答成功，以确保他们是经过不断练习、非常确定的情况下才回答
- 3) 可以搭配“抢椅子来回答问题”的方式来增加趣味，但需注意安全。例：10位学员，只有5张椅子，学员在佛曲播放时围绕着椅子行走，佛曲暂停时坐上椅子的学员需在有限的时间内寻找答案并回答

**适合课题：****1) 任何佛学课题**

- 前提是学员可以简单快速地通过线上或其他管道搜索到正确答案

**创意佛教教学法 2：角色自通法**

此教学法主要以学员扮演某种角色的方式，引导他们更深刻地感同身受、体验佛法。笔者以“持戒”为例，其中一个教学目标是提起学员想持戒的动力。

**步骤：**

1. 小组分配
2. 把情况里的角色，让学员来扮演，去感受和思考当下的情境。例：如果你刚买的零食，被你的室友不问自取地吃了，你会有什么感受和想法？
3. 请学员分享感受和想法
4. 弘法人员引导学员来确认行动。例：你刚刚分享到当你的食物被偷时，你内心会有一些生气和讨厌，哪怕你并没有表现出来给他知道。你觉察到这点后，这对你有什么改变和影响吗？

**角色自通法符合创意佛教教学法的****1) 四大原则**

- a. 急于求成：学员马上就感同身受，体验到不守戒对他人造成的影响
- b. 避难趋易：学员只需设身处地。如果学员想不到适当的感受，弘法人员也可以给予几个感受和想法的选项，让他选择
- c. 满足渴望：学员的互动与回应可以让学员满足“被接纳”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好让他们生起想要持戒的动力

**2) 两大条件**

- a. 强调互动：学员不只是听，而是去感受、思考和分享
- b. 打破观念：通过让学员亲身体验的方式，而不是填鸭式的讲道理而已

**变通：**

- 1) 搭配漫画、故事的剧情，通过画面感提升他们同理的感觉
- 2) 搭配《Jumanji》电影的方式，让他们在不知道情境下先选择角色，然后再带他们进入情境，以增加趣味
- 3) 结合萨提尔女士在家庭治疗常用的“家庭雕塑”，冯以量老师很常使用其方法来引导个案来反观自己最真实的内心、原生家庭对自己的影响等，

可以参考冯以量的各种著作，如《你背负了谁的伤》

#### 适合课题：

##### 1) 伦理、道德

– “以己度他情”是戒律的基本原理，因此用此教学法来带出持戒相关的课题，最适合不过

##### 2) 人物介绍

– 如果你是苦行的太子，苦行到第五年依然没有成果，你会怎么做？ – 考试一直不通过，怎么面对？

##### 3) 生活

– 如果你刚刚丧失亲人，别人一直要你放下，你有什么感受和想法？

#### 创意佛教教学法 3：艺术内探法

此教学法主要是让学员通过艺术的方式，引导他们往内省察自己的动机。

笔者以“圣严法师的四我 – 自我认识、自我肯定、自我成长、自我消融”为例，其中一个教学目标是让学员往内省察，更认识自己。

#### 步骤：

1. 摆出几个不同图画的卡片
2. 让学员通过玩自我探索的卡片来认识真正的自己。例：请选择一张最能表达你最近的状态。
3. 请每位学员分享，尊重他们的想法

#### 艺术内探法符合创意佛教教学法的

##### 1) 四大原则

- a. 急于求成：学员马上就发现到自己最真实的感受和反应
- b. 避难趋易：通过选择卡片，比起要他们凭空分享会简单得多
- c. 满足渴望：没有对与错的价值判断，可以让学员满足“被尊重”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好，让他们开始踏上修行的道路

##### 2) 两大条件

- a. 强调互动：学员不只是听，而是去思考、选择、分享

b. 打破观念：通过选择抽象的卡片，打破说教式教学

#### 变通：

- 1) 参考类似 OH 卡的卡片 – 拥有抽象、含有多种意思的卡片为佳
- 2) 采用绘画、捏粘土、手工制作、唱歌、表演等各种艺术方式来呈现，视对象群而定

#### 适合课题：

##### 1) 任何课题

– 特别是生活化的课题，可以把卡片里的图画和生活作连贯

#### 创意佛教教学法 4：古今衔接法

此教学法主要以学员各自分享现代世界的人事物，引导他们认识古老的佛教。笔者以“佛陀传”为例，其中一个教学目标是提起学员想向佛学习的动力。

#### 步骤：

1. 小组分配
2. 学员分享自身欣赏的偶像及其特点
3. 弘法人员引导学员看到佛陀与其偶像的同异之处

#### 古今衔接法符合创意佛教教学法的

##### 1) 四大原则

- a. 急于求成：学员马上就发现到佛陀的特点
- b. 避难趋易：比起直接介绍 2000 多年前的佛陀，先从熟悉的偶像，连接到陌生的佛陀会相对容易感受到佛陀值得学习的地方
- c. 满足渴望：认同并尊重学员的偶像，可以让学员满足“被接纳”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好，让他们生起想要向佛学习的动力

##### 2) 两大条件

- a. 强调互动：学员不只是听，而是去回忆、分享、思考
- b. 打破观念：每个学员都会有不同的偶像，以及欣赏的独特特质，哪怕学员重复上同样的课，都可以看到佛陀别开生面的特质

**变通：**

1) 结合“艺术内探法”，如通过绘画、捏粘土、表演等有趣方式去展现佛陀的特质

**适合课题：****1) 人物介绍**

- 佛陀的十大弟子、祖师大德等

**2) 任何佛学课题**

- 佛法与哲学、科学、心理学等的对比

**(二) 小学生****创意佛教教学法 5：模拟体验法**

此教学法主要通过模拟场景的方式，让学员有更深刻的体验。笔者以“六道”为例，其中一个教学目标是提起他们想要行善、往生善趣的动力。

**步骤：**

1) 先介绍以下三个房间，并把学员分成两人一组 (A 和 B)

a. 八热地狱房间：穿着厚厚的冷衣，关在没有风扇的房间

b. 八寒地狱房间：关在非常冷的房间

c. 欲界天房间：有许多糖果、巧克力等食物，应有尽有

2) 弘法人员告诉学员们对方会去哪一个房间是由每个学员决定

a. 每人悄悄写下希望对方会被派去哪一个房间，并交给弘法人员

3) 事实上，学员们会被送去哪个房间不是对方决定的，而是取决于自己的行为是善还是恶

a. 如果 A 决定陷害 B (让 B 去地狱)，A 就会被送去“八热 / 八寒地狱房间”

b. 如果 A 决定对 B 好 (让 B 去天界)，A 就会被送去“欲界天房间”

4) 学员们根据各自的行为被送去对应的房间内呆 3-5 分钟后再回来

5) 再让学员们重新做选择 (做错事了有机会忏悔) - 重复步骤 1-4

6) 弘法人员带领学员们分享自己的学习心得

**模拟体验法符合创意佛教教学法的****1) 四大原则**

a. 急于求成：学员马上就可以体验到“善有善报、恶有恶报”

b. 避难趋易：学员通过简单的活动体验就可以学到

c. 满足渴望：学员第一次做出善的决定时，被称赞时就能满足“被接纳”的渴望；哪怕第一次做出恶的决定，可是在第二次做出善的决定时依然可以通过肯定他们知错能改来满足“被接纳”的渴望

d. 契理契机：契合学员的喜好，带出佛法

**2) 两大条件**

a. 重视体验：增加更多感官的体验 (嘴巴吃好吃食物、身体感受到冷热等)

b. 生动好玩：比起单纯坐着听课，与学员积极互动、让他们移动、玩游戏会更生动好玩

**变通：****1) 另外设计其他相关游戏来搭配**

- 关键在于让学员看到行善才会使到我们未来往生善趣，造恶则会使到我们未来往生恶趣

**2) “模拟体验法”和“角色自通法”**

- 运作模式相似，不同点在于前者更注重“制造模拟场景”，而后者更注重“角色扮演”。如果条件允许，两者相互搭配效果会更理想

**适合课题：****1) 故事**

- 如佛陀传 (模拟一些场景来让学员有更深刻的体验。举例：在分享悉达多太子领悟到修行就如弹琴一样要行中道时，可以让学员试着把吉他弦调很松、很紧、恰到好处三个状态，借此感受弦在不同状态下发出的声音，进一步体验到行中道的含义)

**2) 道德伦理**

- 通过模拟体验来认知自己的行为对他人和自己的影响

## 创意佛教教学法 6：意识会谈法 (ORID)

### 1) 故事

此教学法主要通过询问客观事实 (Objective)、客观反射 (Reflective)、事实分析 (Interpretive) 和基于事实的下一步行动 (Decisional) 来引导学员学习。想要具体了解 ORID 使用方法，可以参考附录 2。笔者以“佛陀传”为例，其中一个教学目标是介绍太子游四门（东门遇老人，南门遇病人，西门遇死人，北门遇修行人）的故事。

### 步骤：

1. 弘法人员讲故事
2. 弘法人员运用 ORID 四层次来提问：

表 5：以太子“游四门”的故事为例的 ORID 四层次提问

ORID	可发问的问题
客观事实 (Objective)	- 太子去了哪些地方？ - 太子在游东门的时候遇见了谁？
感觉反射 (Reflective)	- 故事中有哪些部份是让你印象深刻的吗？ - 听了这故事，你的感受是什么（感动 / 惊讶 / 难过 / 开心）？
诠释 (Interpretive)	- 为什么故事中的这些部份让你印象深刻？ - 为什么会带给你这样的感受？你学到了什么？ - 你有没有类似的经验可以跟大家分享？
决定 (Decisional)	- 听完故事后，接下来你的行动 / 计划会是什么？ - 还需要什么资源或支持才能完成目标？

## 意识会谈法符合创意佛教教学法的

### 1) 四大原则

a. 急于求成：基于系统性的学习，学员可以很快地掌握弘法人员要传达的讯息

- b. 避难趋易：通过从易到难的提问可以让学员循序渐进地进入学习状态
- c. 满足渴望：给予每人回答的机会，可以满足“被接纳”的渴望
- d. 契理契机：契合学员的喜好，同时让他们能可以向佛学习

### 2) 两大条件

- a. 重视体验：除了单纯地聆听，学员感受当下的情绪、分享感受
- b. 生动好玩：弘法人员根据学员的回应而针对性地深入提问，使讨论更加有趣

### 变通：

- 1) 搭配“模拟体验法”和“角色自通法”
- 2) 让学员轮流当发问的人，增加趣味之余也可锻炼孩子们的思维能力

### 适合课题：

#### 1) 任何佛学课题

- 需要学员从“知道理论”到“采取行动”的课题

## 创意佛教教学法 7：手工内探法

此教学法主要通过做手工来让学员有更深刻的学习。笔者以“四正勤”为例，其中一个教学目标是让学员学习如何在生活中实践四正勤。

### 步骤：

1. 弘法人员带领学员用纸卡制作代表自己的立体玩偶
2. 弘法人员发问问题，让学员在四张小卡片写上答案，问题如下：
  - 第一张卡片：我已经有在做，也想要继续做下去的好习惯是……？  
(已生善令增长)
  - 第二张卡片：我已经有在做，但想要停止做下去的坏习惯是……？  
(已生恶令断灭)
  - 第三张卡片：我还没有做，但想要开始做的好习惯是……？  
(未生善令生起)
  - 第四张卡片：我还没有做，也不会要做的坏习惯是。。。？  
(未生恶令不生)

3. 学员把小卡片贴在立体玩偶上，完成之后学员们轮流分享自己的作品和答案，如图 3 所示：

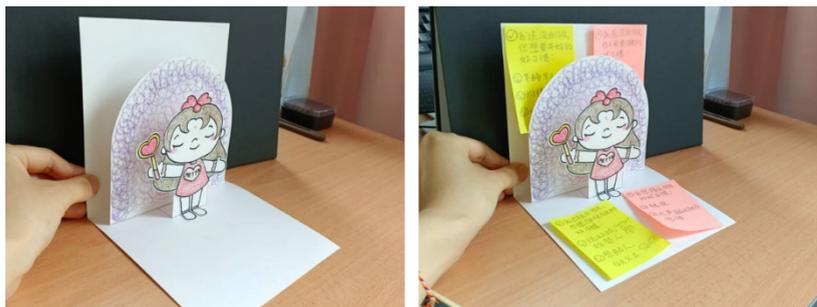


图 3：立体玩偶和四张卡片

### 意手工内探法符合创意佛教教学法的

#### 1) 四大原则

- 急于求成：学员可以很快地学习如何在生活中实践四正勤
- 避难趋易：步骤简单的手工；如果学员跟不上，弘法人员给予更多的协助
- 满足渴望：学员亲手完成手工 + 呈现完成品，满足了“追求意义（成就感）”的渴望
- 契理契机：通过契合学员的喜好和学习程度，让他们学习四正勤

#### 2) 两大条件

- 重视体验：除了单纯地聆听，学员感受当下的情绪、分享感受
- 生动好玩：弘法人员根据学员的回应而针对性地深入提问，使讨论更加有趣

#### 变通：

- 安排“两人 / 更多人一组”
  - 增加学员的互动，促进团队精神
- 用其他类型的手工，来带出其他的学习目标

- 用“转盘卡手工”来带领“自我探索（认识自己的情绪）”的课题
- “转盘卡手工”制作方式可参考：

<https://www.youtube.com/watch?v=5fYbgL0X5k4>



图 4：转盘卡手工

#### 适合课题：

##### 1) 任何佛学课题

- 取决于弘法人员的创意

#### (三) 社会新鲜人

#### 创意佛教教学法 8：闯关自学法

此教学法主要以密室游戏闯关的方式，让学员在学习的过程中保持乐趣。笔者以“十二因缘”为例，其中一个教学目标是让他们初步认识十二因缘。

#### 步骤：

- 小组分配
- 学员密室闯关
  - Google Form 链接：

<https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSfzV5SMgj5mEp6y2GMD0NiqSglSEmmwmhFt7UtOhLrwj6FMUg/viewform?pli=1&pli=1>

#### 闯关自学法符合创意佛教教学法的

##### 1) 四大原则

- 急于求成：答错问题时，可以选择“提示”，学员马上就可以知道答案

- b. 避难趋易：简单的题目，配合明显的提示
- c. 满足渴望：从游戏中获得成就感，可以让学员满足“追求意义”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好，让他们认识十二因缘

## 2) 两大条件

- a. 满足欲望：学员通过有趣的玩乐去学习
- b. 生活佛法：除了法义上的了解，也纳入与生活相关的例子

### 变通：

- 1) 此教学法采用简单的 Google form 方式，可以尝试其他现有网站如

Gather town

- 2) 结合“竞赛自学法”

- 把闯关和竞赛结合，可增加趣味

### 适合课题：

- 1) 任何佛学课题
- 取决于弘法人员的创意

## 创意佛教教学法 9：谜语寻宝法

此教学法主要是结合谜语与寻宝的方式，让学员在学习的过程中保持乐趣。

### 步骤：

1. 摆设谜题在课室
2. 学员想到答案时偷偷告诉弘法人员
  - 若答对，就可以获得一个线索
  - 答得越多就越有机会猜到最后的宝藏
  - 当一个谜题被猜对后，就可以放上答案，附上有关此答案的资料

(注：类似灯谜的进行方式)

### 谜语寻宝法符合创意佛教教学法的

#### 1) 四大原则

- a. 急于求成：学员马上就可以学习到相关佛法
- b. 避难趋易：简单轻松的学习方式（如果题目太难，可以给提示，或把学

员分成小组来竞赛)

- c. 满足渴望：从游戏中获得成就感，可以让学员满足“追求意义”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好让他们认识佛法

## 2) 两大条件

- a. 满足欲望：学员通过有趣的玩乐去学习
- b. 生活佛法：在附上谜语答案的资料时，可以增添生活的例子

### 变通：

#### 1) 线索接龙

- 在线索 1（椅子下方）放上题目，每人猜对后就会引导他们去线索 2（下一个物品），而这个物品又会有下一个线索

#### 2) 在设计谜题时，可以参考空戒法师《迷路点灯》和附录 3

- 《迷路点灯》：空戒法师及谜友的灯谜集、设计谜题的教学法：

<https://online.flipbuilder.com/ybbm-mph/lnef/>

- 附录 3：笔者构思出与佛教相关的十道灯谜

## 创意佛教教学法 10：换域体验法

此教学法主要以更换一般活动区域的方式，让学员在学习的过程中能保持学习的乐趣，同时更能体验该堂课的内容。笔者以“佛教与基督教之比较”为例，其中一个教学目标是引导学员看到基督教做得比佛教好的地方，进而启示身为佛教徒的我们可以如何更好地去护教。

### 步骤：

1. 带领学员参观佛教书局与基督教书局
  - 给他们一个功课：比较两者的任何差别
  - 其差别包括书籍的种类与数量、书局的设备与氛围、员工的态度等
2. 回到大组请每人分享其差异，以及身为佛教徒的我们可以如何更好地护教
3. 弘法人员总结补充

## 换域体验法符合创意佛教教学法的

### 1) 四大原则

- a. 急于求成：通过体验的方式马上就可以学到
- b. 避难趋易：体验的学习，比起听来的总是容易得多；如果担心对有些学员会有些困难，可以安排搭档或小组进行
- c. 满足渴望：与学员一起参观学习，可以让学员满足“被接纳”的渴望；真诚地尊重每个人的分享并给予认同，会满足他们“被尊重”的渴望
- d. 契理契机：通过契合学员的喜好提升他们护教的动力

### 2) 两大条件

- a. 满足欲望：满足“新鲜感”的欲望
- b. 生活佛法：在分享员工的态度时可以强调在生活中身教的重要性及影响力

### 变通：

#### 1) 突破空间的限制

- 静坐可以在瀑布、闹市，闻法可以在咖啡厅、草原……
- 关键：如何使所处的空间更有效地协助弘法人员分享他们要讲授的课题

#### 2) 如果资金足够，可以考虑用旅游的方式进行

- 通过参访道场来让学员认识佛教如何进入马来西亚
- 在参访每个地点后，大组分享心得和启示，并鼓励他们上载照片 / 学习心得去社交媒体，借此影响更多人

### 适用课题：

- 1) 任何佛学课题
  - 取决于弘法人员的创意

## 结语

本文通过不同层面的分析推敲出创意佛教教学法的基本原则，也就大专生、小学生和社会新鲜人三个对象群个别分析出设计创意佛教教学法时所需具备的条件。笔者依着这些原则和条件介绍了十种创意佛教教学法，并希望可以借此来抛砖引玉，引发更多弘法人员在设计创意佛教教学法时有迹可循。笔者也希望借此能够引发未来研究者对其他年龄层（如中学生、中年人、老年人等）的探讨，以协助更多弘法人员可以更有效地延续佛陀慧命的工作。

### 参考资料

- [1] 释开谛. 如何挽救大马佛教徒人数下降之趋势 [R], 2010 年。
- [2] 释显宗. 《金刚经的研究》读书心得 —— 成长转化与升华佛因缘 [J]. 慧炬杂志第 552 期, 2010 年。
- [3] 郑振煌. 佛陀的未来在 AI [C]. 第五届世界居士佛教论坛, 2018 年。
- [4] 陈茂雄. 萨提尔的自我觉察练习 [M]. 天下杂志出版社, 2020 年 9 月 30 日。
- [5] 周岭. 认知觉醒: 开启自我改变的原动力 [M]. 人民邮电出版社, 2020 年。
- [6] 官远程. 马来西亚汉传佛教教育发展特征初探 [J]. 汉学研究学刊第 12 卷, 2021 年。
- [7] 杨组排. 游戏化教学应用手册 [Z]. 马来西亚: 四眼工作室, 2022 年。
- [8] 罗蕾; 张祖国; 幸丽君. 人工智能时代传统教育反思与应对——以 ChatGPT 为例 [J]. 教育进展, 2023 年, 第 13 期 (5): 2358-2364。
- [9] Key Findings Population and Housing Census of Malaysia [DB/OL]. 马来西亚: 马来西亚统计局, 2020 年。

附录 1

表 6: 四种类型的人较易及较难得到满足的渴望<sup>[1]</sup>

类型	较易得到满足的渴望	较难得到满足的渴望
讨好型	爱人、被爱、被接纳	尊重、自由
指责型	尊重、自由	爱人、被爱、被接纳
超理智型	尊重、意义动	被接纳、自由、爱人、被爱读书会
打岔型	自由、被接纳	爱人、被爱、尊重、意义

附录 2

以下的意识会谈法 (ORID) 资料是由陈绮含整理:

第一层次: 客观事实 (Objective)

观察外在客观、事实

目的	问题设计
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 确认大家都在同一个频道上</li> <li>- 鼓励参与者开始给回馈</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 你看到了什么?</li> <li>- 发生了什么事?</li> <li>- 还记得哪些段落?</li> </ul>

第二层次: 感觉反映 (Reflective)

重视内在感受、反应

目的	问题设计
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 激发参与者的想像力</li> <li>- 帮助参与者进一步思考</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 书中有哪些部份是让你印象深刻的吗?</li> <li>- 看了这本书的感受是什么 (感动 / 惊讶 / 难过 / 开心)?</li> </ul>

第三层次: 诠释 (Interpretive)

诠释意义、价值、经验

目的	问题设计
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 让人更深入去讨论课题</li> <li>- 引出个人的生活学习经验</li> <li>- 接受群体里面不同的看法</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 为什么书中的这些部份让你印象深刻?</li> <li>- 为什么会带给你这样的感受? 你学到了什么?</li> <li>- 你有没有类似的经验可以跟大家分享?</li> </ul>

第四层次: 决定 (Decisional)

找出决定、行动

目的	问题设计
<ul style="list-style-type: none"> <li>- 得出结论</li> <li>- 发挥创造力</li> <li>- 把所学的内化成为自己的一部分</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 有什么我们可以改变的地方?</li> <li>- 看完书后, 接下来你的行动 / 计划会是什么?</li> <li>- 还需要什么资源或支持才能完成目标?</li> </ul>

附录 3

笔者 (陈永鑫) 列出十道谜语题目, 以做参考:

谜语	谜底
A. 草原里, 十张口, 猜一个佛教名相	苦
B. 我的钱包, 猜一个佛教名相	空
C. 三位长得很黑、脸上有一个痣的皇子坐在屋子里, 猜一个佛教名相	三宝
D. 四位嘴巴超大, 心很踏实的胖子, 猜一个佛教名相	四重恩
E. Sadhu sadhu sadhu, 猜一个字	拿
F. 昼夜都被拖后腿的天空, 猜一个佛教名相	无明
G. 有型的佛陀, 猜一个佛教圣地	菩提伽耶 (Buddhagaya)
H. 天上的仙女只有一两位, 猜一个佛教书籍	妙云集

陈茂雄·萨提尔的自我觉察练习 [M]. 天下杂志出版社, 2020 年 9 月 30 日

I. 供养佛陀食物，远方就闻到香味，猜一个素食	佛钵飘香
J. 散发黄色光的彗星中心，有一个太阳在站着，猜一位大马佛教界人物	黄慧音

## 制度与僧团：马来西亚早期汉传佛教涌泉僧团的形成与发展

董维锴

(新加坡国立大学历史系)

### 摘要

自 19 世纪下半叶起，众多汉传佛教僧侣陆续从中国东南沿海来到马来西亚创立佛寺，宣扬汉传佛法。其中，以福州涌泉寺的僧侣为代表。时任涌泉寺住持的妙莲法师率众来到马来西亚槟城，创立了马来西亚的第一间汉传佛寺极乐寺。长期以来，极乐寺的创立被学术界视为马来西亚佛教制度化汉传佛教的开端。然而，马来西亚汉传佛寺走向制度化的历史因素及其影响较少受到关注。上世纪中叶，霍姆斯·韦尔奇提及清末极乐寺开山方丈妙莲法师在祖庭福州涌泉寺实施了一种特殊的佛寺制度。以汉传佛寺制度的视角观察，他研究认为此时的涌泉寺区别于一般认知的“子孙庙”与“十方丛林”，兼有两类佛寺的制度特征，是“世袭公共佛寺”（hereditary public monastery）。清代，涌泉寺虽为清代朝廷钦定的中国东南僧侣受戒佛教道场之一，但清中后期因其内外部的不稳定因素等，寺院经营动荡不已。晚清，妙莲实施的佛寺制度，突破了传统的限制，向来自各地的僧侣开放涌泉寺进行剃派、法脉的传承。在突显自身受戒道场地位的同时，吸引了周边广大地域，尤其是福建省内的大批佛教僧侣在涌泉寺的聚集。于是，这些同样拥有涌泉寺经历的僧侣形成了联系紧密、多元背景的僧人团体，为近代佛教在中国，乃至更广泛地域的发展做出代表性贡献。十九世

纪末，随着妙莲法师首先带领部分涌泉寺僧侣前往马来西亚，围绕涌泉寺形成的僧人团体亦陆续抵达马来西亚各地进行弘法，成为了马来西亚最早的汉传佛教僧团。除马来西亚第一间汉传佛寺极乐寺外，该僧人团体还陆续在马来西亚多地创立了一系列汉传佛寺，成为马来西亚最早具代表影响力的汉传佛教僧人团体。近年，笔者结合历史人类学研究方法，基于在中国福建与马来西亚开展的田野调查，收集相关纸质文献与铭刻资料。本文，笔者以佛寺制度为切入，集中探讨晚清妙莲法师在福州涌泉寺实施的佛寺制度对马来西亚早期汉传佛教涌泉僧团的形成与发展的影响。

关键词：佛寺制度、僧团、马来西亚佛教、涌泉寺、极乐寺

## 前言

本篇文章关于马来西亚佛寺制度的思考起源于霍姆斯·韦尔奇（Holmes Hinkley Welch）在《汉传佛教的实践，1900-1950》中对于福建鼓山涌泉寺佛寺制度的简短讨论。由于霍姆斯·韦尔奇在研究过程中收集了大量的同时期的汉传佛教僧侣口述资料，因而二十世纪中国大陆相关汉传佛教的宝贵实践事迹被很好的记录下来。针对涌泉寺的情况，他研究认为此时的涌泉寺区别于一般认知的“子孙庙”与“十方丛林”，兼有两类佛寺的制度特征，是一间“世袭公共佛寺”（hereditary public monastery）。<sup>[1]</sup> 在他的主体论述中，这套佛寺制度是被批判的，后来虚云法师被请回山整治即是要彻底改革鼓山涌泉寺的这种佛寺制度。<sup>[2]</sup> 然而，相较而言，作为这套佛寺制度的开创者清末妙莲法师，在他晋升方丈、主理山务时期，鼓山涌泉寺的发展一度达到鼎盛，实现了在福建、台湾、东南亚多地传承剃派、法脉，兴建佛寺，以及受朝廷赐封方丈等历史成就。据此，此套佛寺制度的积极面向不应受到忽略。尤其于马来西亚佛教而言，

1 根据霍姆斯·韦尔奇的著作，以及“十方丛林”制度与“子孙庙”制度的传统称法，本文将妙莲法师实施的这种新制度称为“世袭公共佛寺”制度。

2 Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967.

妙莲法师开创的第一间汉传佛寺槟城鹤山极乐寺对于马来西亚整体佛教发展的影响力不容忽视。本文以为，妙莲法师时期涌泉寺佛寺制度的设计，推动了马来西亚早期汉传佛教僧团的形成与发展。

长期以来，东南亚的宗教研究被十分自然地分为中南半岛的上座部佛教与海洋东南亚的伊斯兰教。事实上，自十九至二十世纪华人移民大量来到海洋东南亚，主要包括马来西亚、新加坡、印度尼西亚，汉传佛教便随之在这里生根发展。至今，佛教已成为了海洋东南亚国家宗教的重要组成部分，新加坡甚至发展成为了其中唯一佛教徒为主的国家。据此，二十世纪初来自福州的妙莲法师在马来西亚槟榔屿开山首创汉传佛教制度性佛寺鹤山极乐寺，具标志性意义。此后，佛教徒逐步在马来西亚发展成为第二大宗教群体，其中以汉传佛教徒为大多数。

然而，有关马来西亚汉传佛教的研究长期以来较少受到学术界的关注。近年，来自马来西亚的陈秋平、陈利威，新加坡的谢明达，中国大陆的宋燕鹏、台湾侯坤宏等学者开始在中、英文学术界对马来西亚汉传佛教进行研究。<sup>[3]</sup> 然而，整体而言，大多数学者的关注点主要基于汉传佛教僧侣与华人的互动关系或汉传佛教在马来西亚的现代化过程，侧重强调特殊性与不同，从而割裂了汉传佛教传统在中国与马来西亚之间的传承互动关系。事实上，学术界这种研究现象的出现也与近年“中国中心论”与“东南亚中心论”的讨论有关。“中国中心论”的学术圈偏向以大中华地区汉传佛教为讨论对象，侧重强调汉传佛教的长期传承与演变；“东南亚中心论”则着眼于汉传佛教随着华人移民在二十世纪东南亚的异军突起，因而主要强调汉传佛教以海洋东南亚东南亚为核心的现代化进

3 参见陈秋平《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》、陈利威的 *Buddhist Revitalization and Chinese Religions in Malaysia*、谢明达的 *Monks in Motion: Buddhism and Modernity across the South China Sea*、宋燕鹏的《由极乐寺的创建看 1900 年前后大马佛教僧侣与世俗社会之关系》、侯坤宏《论马来西亚近代汉传佛教：一个局外人的观察》。

程。<sup>[4]</sup> 据此，马来西亚佛教一些研究课题存在着因缺乏异地资料而难以开展进一步研究的境况。本篇文章利用中国与东南亚的跨域资料，意在从研究材料上尝试突破近年学术研究的局限。

综上，充分运用联系史（Connected history）的概念研究马来西亚汉传佛教历史显得尤其重要。谢明达在其 2022 年出版的研究著作中，通过联系史的研究提出了“南中国海佛教”<sup>[5]</sup> 的概念，为海洋东南亚国家的佛教研究提供了一个联系史研究的范式。此外，谢明达提及，佛教在海洋东南亚从前制度化到制度化的转型值得进一步的讨论。<sup>[6]</sup> 檳城鹤山极乐寺作为马来西亚第一间制度性汉传佛寺，通过联系史的研究，针对其创寺早期跨越南中国海的佛寺制度传播历史的讨论将有助于对马来西亚的汉传佛教的制度化转型开展探究。

相较而言，有关汉传佛教佛寺制度在大中华地区的特征与发展，学界存在一定的研究讨论，但多集中于古代。关于近代汉传佛教的佛寺制度讨论，多集中于讨论现代化佛教思想所强调的以“十方丛林”制度取代传统“子孙庙”制度的论述与实践。<sup>[7]</sup> 鹤山极乐寺的创建历史时期十分特殊，几近介乎于传统与近代之间，因而这间由福州涌泉寺僧人创立的佛寺存在着自身独特的制度特征。这种制度特征既有其产生的历史背景，亦对马来西亚汉传佛教的发展存在着深远影响。以马来西亚第一间汉传佛寺鹤山极乐寺为例，本次研究意在尝试为马来西亚佛寺制度研究提供一条新的研究路径。<sup>[8]</sup>

### 清代鼓山涌泉寺佛寺制度初探

清代，受朝廷尊崇藏传佛教的影响，汉传佛教受到了一定程度的限制。清代朝廷所实施的僧侣度牒、戒牒制度即是为了控制出家僧侣的数量。度牒与戒牒即是僧侣出家剃度与受戒后可以获得的朝廷承认的正式凭证。至乾隆年间，<sup>[9]</sup> 鉴于人口数量的大幅增长，朝廷虽废除度牒制度，却进一步通过立法加强对僧侣的管控。鉴于同时期鼓山遍照法师传承与弘扬清初涌泉寺大师永觉元贤、为霖道霈的曹洞寿昌法脉，实现中兴成就，乾隆朝时期在福建长期授予了位于省城的鼓山涌泉禅寺受戒权力，并明文要求省内官员督促僧侣前往鼓山受戒。<sup>[10]</sup> 自此，该地域范围内福建与台湾的僧侣为争取官方承认，纷纷在剃度后前往涌泉寺受戒。

直至清末，由于后继住持经营乏力，鼓山历年乱象丛生。例如，道光年间鼓山的缺粮事件、咸丰年间士绅状告住持管理无力、光绪初年的住持贪污事件等等。<sup>[11]</sup> 此外，清末社会的内忧外患也加剧了寺院外部环境的无序、混乱。由此，涌泉寺的内忧外患也使相关受戒事宜也一定受到了影响。首先，寺内僧侣以受戒谋利，以光绪年间的住持今品、怀忠法师为例，对受戒道场声誉造成不良影响。<sup>[12]</sup> 此外，福建省境内也出现了私下出家为僧情况，吸引信众，破坏僧众信誉的现象，这也削弱涌泉寺作为附近区域内唯一受戒道场的重要性。<sup>[13]</sup>

至妙莲出家鼓山时期，涌泉寺百废待兴。妙莲法师因其卓越的能力，在任

4 “海洋东南亚”主要涵盖马来西亚、新加坡、印度尼西亚。

5 “南中国海佛教”指一个在礼拜仪式和经文中使用普通话、中国南方方言和东南亚语言的本地化形式，以服务于当地为目的。该概念的提出，即是对 19 世纪和 20 世纪通过人际、知识和资源网络在中国东南部和海洋东南亚流动的佛教僧侣所代表的信仰和宗教实践的研究

6 Chia, Jack Meng-Tat. *Monks in Motion: Buddhism and Modernity across the South China Sea*. New York, NY, United States of America: Oxford University Press, 2020.

7 参见白德满《太虚：人生佛教的追寻与实现》、张文学《海清转道禅师》等。

8 由于整体研究仍在进行中，本篇文章仅以代表性个案进行论述。

9 柳岳武. 乾隆朝汉传佛教僧尼治理研究 [J]. 中州学刊, 2021 (03): 131-137.

10 王见川, 李世伟等主编, 《台湾宗教资料汇编》, 2019 年, 博扬文化事业有限公司。

11 此类事件载于鼓山清末碑文与虚云法师所编《增校鼓山列祖联芳集》。

12 释虚云、释宝光, 《增校鼓山列祖联芳集》, 民国, 鼓山涌泉寺刊本。

13 1983 年, 《申报》, 上海。

涌泉寺监院时期，辅助其师奇量和尚完成了重修大雄宝殿的重要成就。<sup>[14]</sup>于是，在奇量因年老退席后，妙莲法师受大众推举出任涌泉寺住持。妙莲因复兴涌泉寺的事务受任住持，他也思考着继续在任内领导涌泉寺的进一步发展。涌泉寺的发展资源至少包括人力与物力，即强有力的僧团与充足的财源。相较而言，原有涌泉寺的制度非但无法满足涌泉寺进一步发展的目标，且存在着内部腐败的隐患。于是，妙莲法师在掌权后，针对涌泉寺朝廷制定受戒道场的身份，进一步的推出并落实了新的佛寺制度，由此涌泉寺形成了霍姆斯·韦尔奇所称之的“世袭公共佛寺”。

“世袭公共佛寺”制度的具体定义即是佛教“十方丛林”与“子孙庙”制度的结合体。一般而言，实施“子孙庙”制度的佛寺一般为小佛寺，强调内部领导层的师徒传承。宋代，朝廷确立了著名的五山十刹制度，即在全国范围内设立一批最高等级的官寺。该制度的确立，基于同时期实施的禅宗十方丛林制度。宋代禅宗十方丛林制度剃度权力虽规定集中于住持一人，但它的实施使朝廷向寺院敕差住持、地方延请住持成为可能。这既符合禅宗丛林制度的要求，亦满足了朝廷防止各大丛林的内部派系过度发展的关切。一般研究认为五山十刹制度传承明末走向了消亡，这似乎也意味着作为该制度支撑的十方丛林制度的衰弱。<sup>[15]</sup>事实上，十方丛林制度在清末仍具备一定影响力，但其具体运作模式出现了变动。以太虚法师的出家经历为例，太虚法师在九华山十方丛林佛寺出家时，由于小九华山寺十方丛林佛寺不具备为人剃度与训练新进僧人的功能，太虚便被安排在江苏的一间小子孙庙剃度。<sup>[16]</sup>相较而言，宋代的十方丛林制度强调的是稳定的内部传承，而清末的偏向于强调其开放性，但两者皆以防止内部斗争与维持稳定为主要目的之一。总而言之，就该类佛寺制度的历史革延而言，清末十方丛林佛寺与子孙庙佛寺形成了一套功能互补的运作体系。

14 释虚云、释宝光，《增校鼓山列祖联芳集》，民国，鼓山涌泉寺刊本。

15 谢奇焯，五山十刹：作为 12-15 世纪东亚佛教的一种制度范式及其流变，2023 年，僧人与文人：汉传佛教的文化观念与生活国际学术研讨会。

16 白德满，郑清荣译，《太虚：人生佛教的追寻与实现》，2008 年，法鼓文化事业股份有限公司。

妙莲法师领导涌泉寺时期实施的“十方丛林”与“子孙庙”相结合的佛寺制度亦是认识到了两者的功能性互补。涌泉寺自清初博山无异、永觉元贤住持以降，寺内历代住持皆传承曹洞寿昌法系。虚云法师《增校鼓山列祖联芳集》中即记载了历代涌泉寺住持的曹洞寿昌法脉传承情况。与前文提及太虚时期的九华山十方丛林佛寺比较，涌泉寺在清代子孙庙特征明显。然而，清中期以后寺院的内忧外患似乎也让住持僧开始在寺院制度上寻求突破。于是，妙莲法师在任内在维持曹洞寿昌法系传承的基础上，开放其他佛寺僧侣在涌泉寺购买房间以传承各自的法脉、剃派。一方面，前文提及，涌泉寺拥有朝廷授予的受戒权力，加之前来僧侣传法僧侣可以一次性买断，永久享受涌泉寺待遇且少受局限；<sup>[17]</sup>另一方面，二十世纪中后期，正值太平天国的战火延烧至福建，除省城福州以外，大多数州、府被攻陷。太平军对于各地佛寺的大肆劫掠、破坏也迫使不少僧侣流亡。<sup>[18]</sup>作为福建省城的代表性佛寺，此时的涌泉寺不仅为他们提供了一处修行“净土”，更为他们在战后招收僧才、筹集资金以中兴祖庭提供了条件。因此，来自福建各地佛寺的僧侣纷纷来到涌泉寺传法以维系自身法脉传承。妙莲法师的改革措施在最大程度的发挥涌泉寺作为区域内唯一受戒道场的功能的同时，也为清末福建境内广泛的佛寺复兴储存了宝贵的人力、物力资源。

于此时的涌泉寺而言，妙莲法师的制度改革带来的最为直接的影响，即是前往涌泉寺传法的各地僧侣至少都具备一定的财力，加之他们所各自带来的传法弟子，此时的鼓山涌泉寺聚集福建佛教界相当可观的人力、物力资源。尤其在僧侣方面，虽然外地前来传法的僧侣及其弟子相对独立，但我们不能忽略他们在寺内与涌泉寺法脉僧侣的互动联系。例如，祖庭为福州良心寺的古月法师，之后还一度出任涌泉寺的方丈。<sup>[19]</sup>而古月的传法弟子之一的善庆法师，是妙

17 Welch, Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967.

18 王荣国，福建佛教史，1997 年，厦门大学出版社。

19 王见川，李世伟等主编，《台湾宗教资料汇编》，2019 年，博扬文化事业有限公司。

莲法师创立极乐寺时期的监院。<sup>[20]</sup> 显然，这些僧侣一定程度已形成了联系紧密的僧侣团体，该僧团的形成主要是基于他们所共有的关于在鼓山涌泉寺参与宗教仪式活动的记忆。就同时期的佛教发展而言，大量的人力、物力积累，一方面，使妙莲法师在福建进行更大范围从事佛教复兴活动成为可能；<sup>[21]</sup> 另一方面，如此的资源累积也形成了汉传佛教向外拓展的内在动力，推动着妙莲法师进一步前往马来西亚弘法、建寺。与妙莲法师在东南亚活动相随的，则是这批拥有着共同涌泉寺记忆的僧团的规模性南移。

### 鹤山极乐寺的创立与马来西亚早期涌泉僧团初探

位于槟城的鹤山极乐寺作为鼓山涌泉寺的下院，妙莲法师在开山之际便寄希望将涌泉寺的制度带至马来西亚。由此，本部分笔者将以极乐寺开山的两位代表性僧侣本忠与善庆法师为例，探讨极乐寺早期对于鼓山涌泉寺的制度传承。此外，在妙莲法师首创极乐寺后，大量受新制度影响形成的僧团成员也纷纷抵达马来西亚各地，在筹集资金重修祖庭的同时，也寻求建寺弘法的可能。于是，他们的跨域活动形成了马来西亚历史上最早出现的汉传佛教涌泉僧团，不仅进一步推动了汉传佛教在马来西亚的落地生根，亦丰富了马来西亚汉传佛教内部传承的多元性。<sup>[22]</sup>

本忠与善庆是妙莲法师创立极乐寺过程中最得力的两位监院法师。其中，本忠法师在妙莲法师之后，升任极乐寺第二任住持。本忠与善庆分别于光绪十九年与十七年受戒于涌泉寺妙莲禅师。综合《勒赐鼓山涌泉禅寺同戒录》、《极乐寺志》、《南游云水情》记载，本忠获南平临济宗剃派“常”字辈于徹悟法师，

20 释开谛，《南游云水情》，2010年，宝誉堂教育推广中心。

21 参见笔者本科论文《晚清福建佛寺中兴研究——以福州涌泉寺妙莲禅师为例》，厦门大学，2021年。

22 陈秋平在《英殖民时代的槟城佛教：移民与佛教》中强调马来西亚佛教的特征在于其的多元性，即包含南传佛教、北传佛教与藏传佛教。笔者以为，就汉传佛教（北传佛教）内部而言，佛寺制度影响下法系传承的多元性也是马来西亚佛教多元特征产生的原因之一。

法脉传临济宗“道”字辈、曹洞寿昌法系“復”。<sup>[23]</sup> 善庆的法脉传承则是记载于吉隆坡圆瑛法师所写的《南洋雪州古毛岳山观音阁碑记》。善庆先后分别在鹤峰老人和古月法师座下剃度、传法，获南平开平寺派名“常月”与曹洞宗寿昌系法名“復月”。<sup>[24]</sup> 由此可见，涌泉寺对于传法的开放丰富了剃派、法脉的传承体系，本忠与善庆法师即是受此影响培养的僧侣。而妙莲法师亦重视将两位法师带至南洋，给予创立极乐寺的重任，突显了他对于在马来西亚传承涌泉寺制度的规划，即极乐寺从创立之初即摆脱了传统子孙庙僧侣剃派或法脉传承的严格限制。当然，根据本忠与善庆两位极具代表性的法师传承剃派与法脉的特征，笔者以为此时可归为涌泉寺僧团的僧人，除他们最为普遍的共同点涌泉寺戒子外，至少在妙莲法师任内，僧人鼓山涌泉寺剃派或传承曹洞寿昌法系似乎成为他们能否进入寺院权力核心的关键。

除开山方丈妙莲法师的努力外，极乐寺的初期发展主要得益于本忠与善庆的经营。在此期间，本忠与善庆共同募化，修建了极乐寺的天王殿、大雄宝殿、法堂、禅堂、方丈室等等。极乐寺在本忠与善庆的经营期间展现了非常良好的发展势头。与此同时，来自鼓山的僧团为极乐寺的建设贡献了力量，在现存的极乐寺碑文中记载的本寺僧人参与佛事盈余，包括得如、本忠、善庆等近二十位僧人，部分僧人分别住持于马来西亚的太平、巴生，以及江西、福建的福州、安溪等地。尤其是该碑文写明将福州良心寺剃派的古月法师、莆田梅峰寺剃派的微嘉法师等明确视为本寺僧人，亦证明了此时涌泉寺僧团在中国东南与马来西亚的形成与多元化背景。相较于中国佛教的千年传承的复杂性，涌泉寺僧团对于马来西亚的早期佛教发展的代表性影响是可考且深远的。以下，笔者分别在北、中、南马各选择一至两处涌泉寺僧团的代表性拓展案例进行讨论。

23 王见川，李世伟等主编，《台湾宗教资料汇编》，2019年，博扬文化事业有限公司；释宝慈，鹤山极乐寺志，1923年，鹤山极乐寺刊本；释开谛，《南游云水情》，2010年，宝誉堂教育推广中心。

24 南平临济宗部分剃派字辈：心源广续，本觉昌隆，能仁圣果，常演宽宏，惟传法印，正悟会融，坚持戒定，永继祖宗；本忠法师临济宗传承部分法脉字辈：智慧清静，道德圆满，真如性海，寂照普通；曹洞寿昌法系部分法脉字辈：慧元道大兴，法界一鼎新，通天兼彻地，耀古复腾今。

槟城极乐寺作为马来西亚的第一间制度性汉传佛寺是极具代表性的，但对于整个北马华人移民社会而言，一间佛寺的影响力与所发挥功能是有限的。于是，在本忠法师接任极乐寺住持之后，他首先于 1922 年在槟城的车水路创设极乐寺下院观音寺，并将原设于极乐寺的“念佛莲社”迁至观音寺。<sup>[25]</sup>就观音寺的优势而言，一方面，相较于极乐寺，车水路位于槟城市中心，信众较为集中；另一方面，净土法门也未受系统佛教教育的华人信众亲近“正统”佛法提供方便。之后，本忠法师将观音寺交予弟子宝龄和尚，并传承、发展至今。此外，前文提及，微嘉法师则以莆田梅峰寺常来法师剃度弟子的身份住持北马霹雳州太平凤山寺，以传承曹洞寿昌法系。<sup>[26]</sup>相较而言，太平凤山寺原为闽帮先天道信众所建，若非剃派与法脉的传承关系，微嘉法师亦不足以驻锡于此。前文提及，微嘉法师在住持太平凤山寺期间，亦捐资建设极乐寺，而极乐寺僧众亦将其视为“本寺僧人”。

中马由来自涌泉寺的僧团开创的代表性佛寺为雪州古毛嶽山的观音阁。善庆法师在随妙莲法师抵达槟城创立极乐寺的过程中，长期奔波于槟城于吉隆坡之间，以筹款辅助一系列寺务、法务。其中，老古毛为槟城与吉隆坡的必经之地。1904 年，有护法信女叶门李氏邀请极乐寺的善庆法师住持观音阁。起初，鉴于善庆法师希望构建一小院，以香火祀奉双亲，遂答应住持本阁。在住持观音阁后，善庆法师将其设为极乐寺之别院，并继续以自身钵资扩建观音阁。1921 年善庆法师圆寂，该寺由仍来自福州的善庆法师剃派徒孙普辉和尚接任。<sup>[27]</sup>其后，该观音阁一度成为该处村民逃避天灾人祸的避难点。然而，由于二十世纪下半叶，政府的新村开辟与迁离政策，迫使村民不得不另建观音阁。至 1980 年代，当村民再次发现该阁所留碑文后，鉴于该阁为极乐寺下院，仍将其进行重建，并继

25 释开谛，《南游云水情》，2010 年，宝誉堂教育推广中心。

26 廖明威、杜忠全，广福岩——历史遗迹和自然景观，载于陈爱梅、杜忠全主编《南洋华踪：马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》，2017 年，北京：中国社会科学出版社。

27 王见川，李世伟等主编，《台湾宗教资料汇编》，2019 年，博扬文化事业有限公司。

续被考虑由极乐寺僧人所继承。<sup>[28]</sup>由此可见，涌泉寺僧团二十世纪初在中马拓展留下的近一个世纪的长期影响力。

相较于涌泉寺僧团的活动核心北马槟城极乐寺而言，僧团对南马所形成的影响力相对较晚。宝松法师，福建长乐人，二十五岁在极乐寺本忠法师座下剃度，以本忠法师南平临济宗剃派，为“演”字辈僧人。同年，宝松法师受戒与鼓山涌泉寺。宝松法师与早期涌泉寺僧侣有着密切联系，但其法脉传承存疑。他的法名为“宝松”，应属某法系“宝”字辈僧人，非曹洞寿昌法系或本忠法师所传的临济法系。他长期活跃于中国福建与马来西亚之间。1919 年，宝松法师出任极乐寺监院。1931 年，与极乐寺知客、本忠法师临济法脉弟子明妙法师，共同扩建位于北马的怡保三宝洞。1949 年，宝松法师因时局突变，滞留马来西亚。同时，马来西亚著名福州籍企业家郭鹤年的母亲郑格如捐地，邀请这位来自福州的宝松法师住持位于南马柔佛州的一真法界。期间，广稀法师在一真法界宝松法师座下剃度，亦代表着涌泉寺剃派在南马的传承。可惜的是，1967 年宝松法师与弟子广稀法师在参与怡保的祈求世界和平的活动种，选择自焚献身，以警醒后人。此后，柔佛的一真法界由于缺少法师住持，而由郑格如居士暂代管理。<sup>[29]</sup>

综上所述，妙莲法师在任涌泉寺住持时期实施的“世袭公共佛寺”制度对涌泉寺僧团的形成与在马来西亚各地的推展造成了深远影响，尤其体现在一系列的佛寺开拓上。当然，笔者必须承认的是，就僧团在马来西亚各地的拓展活动而言，僧团对个别僧侣形成的“向心力”较难进行衡量，仍需进一步的探究。然而，我们至少可以认定，从宏观层面上，二十世纪上半叶，大量受涌泉寺“世袭公共佛寺”制度影响的佛教僧侣在马来西亚的广泛地域上积极活动。

28 释开谛，《南游云水情》，2010 年，宝誉堂教育推广中心。

29 释开谛，《南游云水情》，2010 年，宝誉堂教育推广中心。

## 结语

综上所述，笔者以为，妙莲法师时期涌泉寺佛寺制度的设计，推动了马来西亚早期汉传佛教涌泉僧团的形成与发展。受益于历史上禅宗大师的住持，鼓山涌泉寺长期受到佛教界，乃至官场的重视，清代乾隆朝的戒牒制度更是进一步抬高了其代表性敕赐受戒道场的地位。面对清末涌泉寺的内忧外患，妙莲法师具创新性的实施了“公共世袭佛寺”制度，吸引周围广大区域内的僧侣齐聚鼓山。“公共世袭佛寺”制度意在结合传统“十方丛林”制度与“子孙庙”制度的功能性特征，开放多元剃派与法脉在寺内的传承。该制度的实施，在提升涌泉寺作为省内唯一受戒道场地位的同时，促使这些拥有涌泉寺经验、记忆的僧侣形成了联系紧密、多元背景的僧人团体。随着妙莲法师率众南来至槟城创立极乐寺，该制度首先在极乐寺得到传承、落实。此外，僧团内部成员以其各自多元的身份背景，融入马来西亚各地社会，创立、发展汉传佛寺，为马来西亚汉传佛教的早期发展做出重要贡献。

随着清朝覆亡民国建立，原有剃度、受戒制度的终结。这批拥有鼓山涌泉寺背景的僧人在中国与东南亚进一步的发展出更多的佛教僧侣的同时，更多受戒道场的出现使涌泉寺失去了福建唯一受戒道场的重要性。<sup>[30]</sup> 原有僧团内部交集的减弱，也使涌泉寺僧侣在马来西亚所形成的第一批僧团的整体影响力下降。以创立于 1941 年的吉隆坡观音阁碑文为例，该观音阁由妙莲法师戒子，时任涌泉寺兼极乐寺住持的圆瑛法师与微嘉法师梅峰寺剃度弟子达真所共同创建。1963 年，微嘉法师莆田梅峰光孝寺法脉弟子忠心法师在寺内梅峰派僧众举荐下接任，隔年即将其正式确立为莆田光孝寺下院。虽然，1968 年该寺碑文记载仍提及该寺祖师微嘉法师在涌泉寺受戒、接法，但其剃派与法脉弟子似乎倾向于彰显对于微嘉法师莆田梅峰光孝寺剃派的传承。<sup>[31]</sup> 笔者以为佛寺碑文中少许文字材料所展示的涌泉寺法脉传承联系，已不足以对其原有以经验、记忆为基

础的僧团进行有效维护。至此，多元的剃派、法脉传承所发挥的主要作用已不是促进原有僧团内部的多元性，而是对原有僧团内部联系的进一步割裂。

30 《南游云水情》中即收录了不少民国时期福建非涌泉寺受戒僧侣的戒牒。

31 释开谛，《南游云水情》，2010 年，宝誉堂教育推广中心。

# 慈航法师与佛教诗社：以 20 世纪 40 年代末发刊的《星洲中国佛学》、《人间佛教》以及《佛教人间》中刊登的旧体诗为中心

王昱辉

## 摘要

1944 年初，慈航法师（1893-1954）离槟赴新。在新加坡，慈航法师的弘法事业更盛。在创立灵峰菩提学院、菩提学校、星洲中国佛学会的同时，还创刊了《星洲中国佛学》（1946.4-1946.12）与《人间佛教》（1947.1-1947.6）。1947 年秋，慈航法师出关后，《人间佛教》即停刊。几个月后，它的续作《佛教人间》（1947.11-1950.7）第一期出刊。

作为研究战后新马佛教发展状况的重要材料，王锋已在他的博士论文〈太虚及其弟子在南洋的弘法（1922-1947）〉中对这三份月刊的宗旨、联系、编刊风格、收支情况等进行了系统的论述。然而这三份月刊上所刊载的大量旧体诗以及与这些诗息息相关的佛教诗社——“菩提诗社”以及“星华吟社”<sup>[1]</sup>却无人问津。这些旧体诗的创作者多为新马两地著名的僧尼及居士，如慈航法师、演本法师、志昆长老、张显玉居士以及毕俊辉居士等都有在相应的诗词栏目中发表过诗作。而对于这些诗作进行系统的研究，不仅可以看到战后新、马佛教旧体诗词发展的一个侧面，还能理清以慈航法师为中心的佛教诗社发展的具体

脉络。这对于研究和理解战后新马旧体诗与佛教期刊的关系以及战后新马佛教诗社的发展都有很大的帮助。

本文拟从四个角度出发，对这三份佛教月刊的意义进行重新挖掘。首先，检讨这三份月刊发表旧体诗的历史背景，即简要回顾一下 20 世纪以来佛教报刊发表旧体诗的情况。其次，考察《中国佛学》、《人间佛教》主编慈航法师对于旧体文学的态度及其在新马的交游情况。再次，探讨“菩提诗社”及“星华吟社”的发展脉络。最后，探讨这三份月刊中的旧体诗主要呈现出什么样的精神，也就是要观察这批作者在二战结束、东南亚独立运动方兴未艾的大时代中，通过写作旧体诗，想要表达什么东西，给读者传达什么样的信息。

## 一、20 世纪以来新加坡佛教报刊刊登旧体诗的情况

陈平原说：“近代报刊的出现，是整个晚清文学与文学变革的重要基石。”<sup>[2]</sup>这一观点应用于近代中国佛教文学研究亦十分适合。作为佛学研究的主要发表平台、佛教革新思想宣传和推广的主要舆论阵地，佛教报刊与佛学院一起承担了提高近代僧团佛学素养，促进近代佛教改革的重要使命。

1912 年 10 月，狄平子（1872-1941）在上海创刊了中国第一份佛教期刊《佛教丛报》（1912.10-1914），开启了中国佛教杂志的“新纪元”。<sup>[3]</sup>随后，太虚大师（1890-1947）分别在 1912 年和 1918 年间创办了《佛教月报》及《觉社丛书》，进一步促进了佛教报刊的发展。1920 年 1 月，太虚法师于浙江杭州把《觉社丛书》（季刊）改为月刊，并更名为《海潮音》（1920.1-现在），开启了近代佛教报刊的新篇章。此后，佛教报刊如雨后春笋般涌出，进一步推动了近代佛教思想的传播与发展。太虚大师认为从《海潮音》的产生至 1935 年出现的佛教期刊“殆不下百余种”。黄夏年则认为仅 1912 年至 1949 年间中国、日本、

2 陈平原，《陈平原小说史论集》（河北：河北人民出版社，1997 年），页 833。

3 分论说、学理、历史、专件、记事、传记、问答、文苑、杂俎、小说及佛教新闻等栏目，1913 年改名《佛学丛刊》，1914 年停刊，共出 12 期。

1 “菩提诗社”在《中国佛学》上设有诗歌专栏“诗林”，“星华吟社”则在《佛教人间》中设立“吟园”。

新加坡、缅甸等地的佛教团体创办的汉文佛教期刊就近两百种，其中有名可靠的达 180 种。<sup>[4]</sup> 由此可见，佛教报刊在民国时期的兴盛。

而这些佛教报刊根据文学比重上的不同大致可以分为三类：第一类是纯粹的佛学刊物，基本上不发表文学作品；第二类则以佛学研究为主，文学创作只是点缀，如《佛教丛报》、《海潮音》等；第三类则以文学创作和评论为主，减少了佛学研究的比重，如《人海灯》（1933-1937）、《人间觉》（1936-1937）等。<sup>[5]</sup> 总体而言，第二类及第三类佛教刊物上一般都会在其文艺栏目上刊载一些佛教旧体诗或偈颂，在吸引那些喜爱旧体诗歌创作的居士和僧人乃至世俗文人进行唱酬和投稿的同时，亦通过诗歌谈禅论道、弘扬佛法。而随着旧体诗在这些文艺栏目中的不断刊载，一个个以佛教期刊为载体的“佛教旧体诗文学场域”得以形成，从而进一步推动了佛教思想在近代中国的传播与发展。<sup>[6]</sup>

中国佛教界的办报热潮以及佛教诗的唱酬活动随着中国僧侣与居士的跨区域活动亦影响到了新加坡。李庆年指出，“自 1921 年开始，新、马信仰佛教的风气突然兴起，报上谈佛说禅的文章比比可见，旧体诗也受到影响，邱菽园于 1922 年接手主编《新国民日报》后，该报出现大量的佛教诗，“制造了避世遁俗的风气”；1922 年圆瑛法师（1878-1953）南来募化进一步激发了南洋佛教四众的活动热情。1924 年春，邱菽园（1874-1941）、释瑞于（1867-1953）创立檀社（新马第一个佛教诗社），组织多次雅集，唱酬活动一直持续到 1926 年秋。<sup>[7]</sup> 1926 年春，邱菽园在 1700 余首社员作品中选出 376 首，由陈延谦

4 转引自贾宝国，〈传统僧人文学近代以来的转型〉，复旦大学博士论文，2011 年，页 90。

5 贾宝国，〈传统僧人文学近代以来的转型〉，复旦大学博士论文，2011 年，页 86。

6 太虚、竺摩、通一都曾在他们编辑或主持的刊物上发表过自己的诗作，而一些居士和僧人往往也会就这些诗作进行唱和。

7 1922 年 10 月，圆瑛大师应请再度下南洋，先后赴仰光朝礼大金塔；途经新加坡受转道和尚与普觉新舍主人郑雨生居士之邀，在专场组织的普觉讲经会上讲《大乘起信论》；应檳榔嶼极乐寺（福州鼓山涌泉寺下院）之请宣讲《阿弥陀经》，示人以修净土法门；至檳城谢氏宗祠讲经，与谢自友倡议成立檳城佛教研究所。另外关于新加坡佛教诗歌发展的情况可参考林立的〈以诗弘法：大乘佛教与早期新加坡华文旧体诗〉，《马来西亚汉学刊》，2018 年第 2 期，页 33-50。该文为第一篇系统论述新加坡佛教旧体诗发展的论文，对邱菽园、释瑞于以及李俊承的佛教诗的内容及特色做了具体的分析，实是新加坡佛教诗研究的先声。

（1881-1943）赞助，于是年 12 月刊印成《檀榭诗集》，该诗集中有许多充满佛教色彩的社集题目，如“赞佛”、“莲花”、“佛莲图”等，实开新马佛教诗人结社唱酬并出版的风气之先。<sup>[8]</sup>

1926 年 7 月，为“阐扬我佛之正法，藉挽浊世之颓风”，<sup>[9]</sup> 转道法师（1872-1943）与宁达蕴居士（1901-？）共同创办了新加坡第一份佛教刊物《觉华》周刊（1926.7-1927），两人分别担任该刊的社长和主编。与《海潮音》类似的，<sup>[10]</sup> 《觉华》在 1926 年 6 月 23 日发表第一期时便设立“诗歌”栏目，刊载了张宗载居士（1896-？）的《屈原死宗载生日之祭吊诗》以及“诗的大乘佛化社”的征诗宣言，足见编者对诗歌弘法作用的重视。<sup>[11]</sup> 而在《觉华》的第二期中，《觉华》进一步发布了“诗的大乘佛化社”简章，主张联络世界诗友，自由发表，不限诗体、文字及种族性别，但是诗歌思想需优美活泼、悟觉群参。<sup>[12]</sup> 《觉华》持续发布时间约一年，后因 1927 年夏宁达蕴回国而停刊。而在这将近一年的时间里，以宁达蕴、张宗载、黄葆光（1892-1952）、瑞于为主的诗人团体在《觉华》的诗歌栏目中发表了不少诗作，在谈禅论佛的同时，亦加强了新亦加强了新马居士与僧人间的联系和凝聚力。诗歌遂成为南洋知识分子间推广佛化运动的有效工具。<sup>[13]</sup>

1929 年 8 月 13 日，为“实地发扬佛陀大乘文化，应顺人心思潮”，悲观法师（1902-1987）在转道法师和瑞于法师的支持下于叻报上发表将创办《觉灯》

8 关于“檀社”的研究，可参考姚梦桐的〈时代的印记：邱菽园《檀榭诗集》的出版及其意义〉以及林立的〈本地情怀与乡思：殖民地时期新加坡的檀社〉（“Local Sensibility and Nostalgia: The Tanshe Poetry Society in Colonial Singapore”），从中可以看到“檀社”社集唱酬除佛教主题之外，关于本地情怀及乡思的一面，足见跨区域佛教诗与本地及故乡之间的复杂牵绊。

9 〈星嘉坡觉华报社来书〉，《世界佛教居士林林刊》1926 年第 15 期。

10 在 1920 年第一卷第 2 期的《海潮音》中便刊发了署名为南岳佛乘的诗文作品《山野葛藤》。随后《海潮音》先后开设了“法苑诗林”、“诗林”或“诗录”等栏目，刊载了大量僧人居士的诗歌作品。

11 宁达蕴，《觉华》第一期，《新国民日报》，1926 年 6 月 23 日，页 15。

12 宁达蕴，《觉华》第二期，《新国民日报》，1926 年 6 月 30 日，页 15。

13 1924 年春 1926 年秋的檀社唱酬活动对《觉华》诗歌栏目的发展有较大影响，黄葆光、邱菽园、瑞于、张叔耐、康研秋等原檀社人员均有担任《觉华》周报社的重要职位。

半月刊的公告。<sup>[14]</sup> 同年10月1日,《觉灯》第一期正式在《叻报》出版,转道法师任社长,悲观法师任编辑。与《觉华》相似,《觉灯》第一期即设立“诗歌”栏目,刊载了悲观的《逃禅记》、李俊承的《奉酬义通上人即希禅政》、瑞于的《秋兴》、义通的《星洲妙晤本忠和尚喜而赋赠并希禅政》等。<sup>[15]</sup> 相较于《觉华》,《觉灯》由于编辑部人手紧缺仅维持了四、五期便被迫停刊,<sup>[16]</sup> 但它仍是大乘佛教在新加坡发展史上的一次有利尝试,进一步促进了大乘思想在新加坡的传播。

1935年12月,《佛教与佛学》(1935.12-1937.3)于新加坡丹戎巴葛普陀寺创刊。该月刊的前9期由转道法师的弟子寂英法师担任主编,第一卷第10期开始则由转道法师亲自担任主编。与《觉华》、《觉灯》不同的是,自第四期起,《佛教与佛学》改为中英双语,开南洋地区中、英双语佛教刊物之先河。此举不仅仅使得大乘佛教思想的宣扬群体进一步囊括受英文教育的土生华人<sup>[17]</sup>,还促使英文诗这一题材真正意义上出现在了新加坡的佛教刊物中。该刊发行后,引起南洋地区和中国佛教界的广泛关注,太虚、慈航、竺摩、悲观、邱菽园、谭云山、吕碧城等佛教界知名人物都曾在其上发表过诗文。《佛教与佛学》的“佛教消息文艺随笔”栏目中曾载吕碧城的《晓珠词选》<sup>[18]</sup>、章炳麟的《秋夜寄曼殊》<sup>[19]</sup>、寂英的《偶感》<sup>[20]</sup>、Frank R. Mellor(弗兰克·梅勒)的“Happiness”<sup>[21]</sup>等,这些优美的诗词无疑为《佛教与佛学》刊物的内容增添

14 <星洲佛教界创办觉灯报之消息>,《叻报》,1929年8月13日,页4。

15 悲观,《觉灯》第一期,《叻报》,1929年10月1日,页19。

16 乐观,<一颗热望的心——献给《南洋杂志》创刊号>,《南洋佛教》,1969年第1期。

17 转道法师有联合受到“南传佛教”熏陶的土生华人的意向。他曾与锡兰和尚 Ven. Narada Thera 一起支持马六甲土生华人陈景禄于1938年11月19日成立星洲佛教会英文部,以方便土生华人学习汉传佛法,并加强南北佛教间的联系。关于星洲佛教会英文部的成立过程和详细情况可参考张文学的《海清转道禅师》(北京:中国社会科学院出版社,2017年),页91-95。

18 吕碧城,《晓珠词选》,《佛教与佛学》,1936年第1卷第9期,页24-25。

19 章炳麟,《秋夜寄曼殊》,《佛教与佛学》,1936年第1卷第4期,页14-15。

20 寂英,《偶感》,《佛教与佛学》,1936年第1卷第6期,页19。

21 Frank R. Mellor,“Happiness”,《佛教与佛学》,1936年第1卷第7期,页4-5。

了一抹亮色。然而随着《佛教与佛学》在1937年3月的停刊,新加坡佛教报业陷入了一段较长的沉寂期,直至慈航法师于灵峰菩提学院创刊《星洲中国佛学》后才有所复兴。

## 二、慈航法师在新、马的交游及其对文学的态度

1940年4月25日,以太虚法师为首的中国佛教国际访问团结束任务,太虚、苇舫、等慈、王永良四人登舟离星。慈航法师则由于南洋四众的挽留,留在了南洋。洪福寺大护法兼信理人槟榔屿殷商林耀椿的母亲陈西祥居士礼请慈航法师驻锡洪福寺。在新马,慈航法师法缘更盛,往来于马六甲、吉隆坡、怡保、槟城、新加坡等地演说、讲学。期间慈航法师有在槟城菩提学院讲授过唯识、因明等科,并倡导义学(槟城菩提小学前身)。1942年1月11日,日军占领吉隆坡,在怡宝弘法的慈航法师于战火中冒险返回槟城,驻锡槟城菩提学院。<sup>[22]</sup> 日军虽然对华人支持中国对日抗战十分不满,但是出于宣传和舆论的考虑,对佛教徒却十分宽容。新加坡佛教界的出家僧众,除双林寺第十任主持普亮和尚被日军拘捕后便不复返外,其他主要的寺院主持都平安渡过日军肃清抗日分子的大检证。<sup>[23]</sup> 日军在槟城实施的佛教政策与新加坡类似。因此,慈航法师得以在驻锡槟城菩提学院的同时,还应任洪福寺住持。当时落脚槟城佛学院本道法师应邀协助寺务任监院。1943年慈航法师受林达坚(1889-1981)、麦圣集之邀,从槟城菩提学院移锡新加坡灵峰菩提学院主席。<sup>[24]</sup> 慈航法师住持灵峰菩提学院之后,每日讲经,为林达坚、阮慧因、蔡演达、麦圣集、毕俊辉、简达贤、区慈法、文慈说等众弟子开设因明、唯识、俱舍、摄论、楞伽、楞严、佛教礼

22 王锋,<太虚及其弟子在南洋的弘法(1922-1947)>,厦门大学博士论文,2016年,页240。

23 许源泰,《沿革与模式:新加坡道教和佛教传播研究》(新加坡:新加坡国立大学中文系:八方文化创作室,2013),页126。

24 也有逃难的因素。据王锋的<太虚及其弟子在南洋的弘法(1922-1947)>一文(页239-241),当时有一位日本军官常来骚扰慈航法师,要求他在广播上用北平话播报《祝捷》、《喜讯》等演讲,慈航法师故意唱反调,讲成《祝缓》、《忧讯》。故除了新加坡在家居士的邀请外,日本军官的骚扰也是慈航法师离开槟城的重要因素。

仪、佛教梵呗、焰口等课程，期间慈航主讲，本宗法师助讲，前后长达四年。<sup>[25]</sup> 1944年至1947年间，慈航法师于灵峰闭楞严关三年。1946年4月，星洲中国佛学会在慈航法师的倡导下成立；与此同时，《星洲中国佛学》月刊第一期发刊，由慈航法师担任主编。<sup>[26]</sup> 12月，《星洲中国佛学》在第九期护法专号中宣布停刊。1947年1月，《人间佛教》创刊，仍由慈航法师仍担任主编及社长，共出八期，第七、八期合刊为太虚大师纪念专号。1947年秋，慈航法师出关。几个月后的1947年11月1日，《佛教人间》出刊，只是这次主编由翁立夫担任。《佛教人间》出到第1卷第6期之后，翁立夫因为事务繁忙，辞去了主编一职，由1947年10月3日皈依在慈航法师座下的护法童子（华颖愿）担任，随后一直负责该刊并出版至第2卷第10期停刊。1948年1月，在慈航法师的指示下，马来西亚素食会秘书咕噜尹士地眼那士伉俪与意大利高僧罗根难陀的建议下，杨慕贞（菩提学校主席）、李俊承（佛教居士林林长，1888-1966）的资助下，星洲菩提学校成功创立，王弄书居士（1893-1964）为该校第一任校长。<sup>[27]</sup> 1948年3月16日，慈航法师离星赴槟，当时圆瑛法师在槟城极乐寺传授三坛大戒，戒期在佛诞日圆满后，圆瑛法师将衣钵付与慈航法师。<sup>[28]</sup> 同年4、5月间，慈航法师接到台湾中坜圆光寺住持妙果（1884-1963）、副住持弘宗的手书及聘书，邀请他前往台湾主持“台湾佛学院”。1948年秋冬之际，慈航法师赴台，正式结束了他在新马近八年半的弘法旅程。

在慈航法师驻锡新马的时期内，《星洲中国佛学》、《佛教人间》、《人间佛教》无疑是其弘扬人间佛教理念的重要舆论工具，而这三份佛教期刊中的诗歌栏目则继承了星洲佛教报刊“以诗弘法”的传统，凭借着慈航法师广泛的交际圈，积极收集各地僧人和居士的诗歌乃至成立自己的佛教诗社。然而慈航法师对于

25 阚正宗，〈人间佛教先行者—慈航法师的海外弘法（1930—1948）〉，《玄奘佛学研究》，2019年第32期，页54-55。

26 释化航，〈马来亚的佛教〉，《中国佛学》，第2期，页21。

27 咕噜尹士地眼那士夫人，〈庆祝菩提学校的成立〉，《佛教人间》，第1卷第3期，页43。

28 阚正宗，〈人间佛教先行者—慈航法师的海外弘法（1930—1948）〉，《玄奘佛学研究》，2019年第32期，页61。

文学，特别是旧体诗的态度究竟为何呢？慈航法师在《菩提心影》自序中曾略言：

“余名菩提，则心亦菩提，菩提亦万法中之一法，而菩提心又何独不然，况心所动念，心所缘境，何一非心所现之影像乎？故凡一动一静，一语一默，一字一句，皆吾心中所现之影，了无一法可得，故颜之曰《菩提心影》。”<sup>[29]</sup>

由此可见，对于慈航法师而言，语言、行为都是其菩提心动念所呈现出的影像，却非菩提心本身，故进一步探索这些影像的结果即是“了无一法可得”。然而语言、行为虽非实有，但亦是菩提心动念所化，故能显现部分实有的影像，亦可引人顿悟，使之同发菩提之心，共成菩提之果，此诚为师之所望也。因此，慈航法师并不拘泥于文体，旧体诗可为，新派诗亦可为，白话文可为，文言文亦可为。一切皆视具体情境及菩提心之发心动念而定。道安法师（1907-1977）在〈慈航法师全集编印缘起〉中对慈航法师阐述“义学”的方式及特点的归纳显然是领悟了慈航法师的真义：

“今人国学修养不及古人，… 慈航法师，有鉴于此，故其讲演、为文、注疏经论，悉用现代语体，盖在以通俗之技，收普及之功，非专为读线装书者说法也。”<sup>[30]</sup>

“以通俗之技，收普及之功”诚为慈航法师著述之基本原则。然这一创作原则推广至旧体诗，则又有所变化。慈航法师曾在第五期的《星洲中国佛学》的“诗林”中以“诗歌捷诀”为题赋诗两首，作为第三届菩提诗社唱酬的主题。透过这两首诗可以窥见慈航法师诗学理论的一个侧面。

诗歌无捷诀，脱口便为奇。拟议思量者，吟坏下乘儿。（《诗歌捷诀》其一）

有话何妨说，无言莫索依。心中如遇触，情景自奔飞。（《诗歌捷诀》其二）<sup>[31]</sup>

从这两首绝句中，我们不难看出慈航法师作诗崇尚性灵而反对苦吟，性至则作，性去则止。而又由于慈航法师之诗作多是其菩提心动念而作，故常有一种自然清静禅思和佛理蕴藏其中。而这种自然的禅思来自于慈航法师对于佛

29 释慈航，《菩提心影》，（台北县：弥勒内院，1994年）页1-2。

30 释慈航，《大乘起信论讲话》（台北县：锦立印刷，无版记）页1~2；转引自黄鹤仁，〈近代诗僧研究——以有诗集者为主〉，东吴大学博士论文，2017年，页128。

31 黄夏年，《民国佛教期刊文献集成》第76卷（北京：中国书店，2008年），页170。

教教义与法门的理解与实践，心地本清净如虚空，故僧人心境亦趋于冲淡平和，故所为诗少有情绪冲动之怨望美刺，亦不追求雕琢与典故，一切都从“直”中来，从而自有一番空灵的气度。正如钟嵘（480？-552？）在《诗品》中所说的那样：

“至乎吟咏情性，亦何贵于用事。‘思君如流水’，既是即目，‘高台多悲风’，亦唯所见，‘清晨登陇首’，羌无故实，‘明月照积雪’，讵出经史。观古今胜语，多非补假，皆由直寻。”<sup>[32]</sup>

然而值得注意的是虽从“直”寻，但并不是完全否定用事，有时兴之所至，典故自然和谐地融于诗中，此亦不违反直抒性灵（菩提心）的原则。

总的来讲，与其他文学创作相比，慈航法师在诗上虽也追求“直”，但并不刻意追求俚俗以方便社会大众接纳。毕竟这些诗作的受众大多为受过私塾教育有良好的古文基础的僧侣和居士，过于“浅白”则犹不及也，此是“菩提心”动念针对不同的文体及受众所作的自然转变。

值得注意的是，慈航法师“以诗弘法，自抒性灵”的诗学理论不只来自于唐代的禅诗传统，还受到了太虚大师及圆瑛大师诗歌理念的影响。

太虚大师初刊《味盦诗录》时，有序文七篇。其中方培玉（1914-1967）、释志圆两人在他们所撰写的序中对太虚大师作诗的意旨有着精妙的描述。方培玉“序”之曰：

“佛门高弟，阿难多闻，西来经文，半参偈语，方今佛学衰颓，忧及国际，太虚将来拟出其所得，大阐宗风以挽潮流，《诗录》殆亦宣扬之一体也。”<sup>[33]</sup>

释志圆曰：

“然太虚不好诗，谓受其束缚，不得畅所欲言。有时或兴之所至，或有怀莫白之时，每托之于吟咏，自抒精灵，自鸣天籁，非若墨客骚人，只赏心适兴，怡魂悦魄而已也。”<sup>[34]</sup>

方培玉所归纳的“《诗录》殆亦宣扬之一体”的理论与慈航法师“以通俗之技，

收普及之功”的最终目标是一致的，都是为了弘扬佛法。而志圆法师所谓“太虚不好诗…兴之所至才托之于吟咏，自抒精灵，自鸣天籁”实际上与慈航法师的“菩提心影”理论相一致，都可用以破解“绮语”戒，以方便僧人突破传统僧诗的题材，从而面向更广阔的社会人生。不难看出，太虚大师和慈航法师在诗歌理论上的一脉相承。

有趣的是，被认为是保守派的圆瑛大师的诗歌也有相似的特点。范古农（1881-1951）在《一吼堂诗集序》中归纳了圆瑛大师诗作的特点：

“又以见法师之为人心切，应以诗人得度者，即现诗僧（相）而为说法。诗集出世，将见狮子一吼，百物震惊，与夫挥麈谈禅，曾不稍异。”<sup>[35]</sup>

所谓“现诗僧（相）而为说法”实际上是“菩提心影”及“以诗弘法”理论的另一种讲法。其本质仍是明悟菩提心而“以诗弘法”。对于入世的近现代诗僧而言，“菩提心动念而弘法”的理论已成为“失对”、“失律”之外又一应对“绮语”戒的通用方式。

### 三、从“菩提诗社”到“星华吟社”

1946年5月，为了创建新的佛教旧体诗歌发表园地，慈航法师在第二期的《星洲中国佛学》上发布了《星洲菩提诗社简则》，创立“菩提诗社”。<sup>[36]</sup> 简则共十二条，分别对星洲菩提诗社的社名、宗旨、社主、地址、招收社员的范围及方式等多个方面进行了简明扼要的规定。具体简则如下：

一、本社定名为星洲菩提诗社；二、本社以发扬文艺，联络各方诗友情感为宗旨；三、本社公推菩提法师<sup>[37]</sup>为社主；四、本社设于星洲灵峰菩提学院；五、本社社友不分僧侣、性别、种族、远近均可加入；六、本社办法：每期以社主唱和体裁、韵脚为标准；七、凡愿意加入本社者，请各和原韵以使集益观摩；

32 何文焕，《历代诗话》（台北：艺文印书馆，1991年），页8。

33 释印顺等编，太虚著，《太虚大师全书》（北京：宗教文化出版社，2004年），页511。

34 同前注31，页515。

35 释明旸，《圆瑛法师年谱》（上海：上海圆明讲堂，1989年），页198。

36 同前注29，页123。

37 即慈航法师。

八、本社借本刊文艺栏按期发表；九、本社社友可互相介绍各人友谊加入本社；十、凡作诗者无论用真名或用别号，只许用一；十一、凡投诗稿者需注明详细地址以便登记寄刊物；十二、本社通讯处直寄本刊地址可也。【38】

（《星洲中国佛学》第二期）

与“诗的大乘佛化社”相比，“菩提诗社”不再设立专门的主题，而以社主每期给出的诗题和韵脚为依。慈航法师试图以报刊和实地相结合的方式培育出一个有稳定核心和广泛外围的佛教诗歌唱酬团体。在这则简则之后，慈航法师作为社主即以《举行开社典礼》为题，赋绝句两首【39】，以请诸位诗友唱和，并言明要在第三期《星洲中国佛学》发表各社员的和诗。【40】然而由于诸多因素的影响，【41】直到第五期的《星洲中国佛学》才将诸位僧尼以及居士关于“开社典礼”的和诗刊载在为菩提诗社专设的模块——“诗林”中。【42】而参与和诗的人员主要以新马的僧尼及居士为主，包括了曾明德（星洲中国佛学会义务医学针灸主任）、郑曼珠、释本宗（新加坡灵峰菩提学院佛教课程助讲）、释觉添【43】、林达坚（新加坡灵峰菩提学院创办人之一）、林慈先、释慈辉、尼裕能、尼心德、何世明、文慈说、李果坤、张慈德、杜鹃十四人，他们对社主慈航法师给出的两首绝句各和诗一首，共计 28 首。首批社员大都与灵峰菩提学院有着密切的联系。在唱和之后，慈航法师又以《诗歌捷诀》为题，以“奇”、“儿”和“依”、“飞”为韵，赋绝句二首，以作为第三届菩提诗社唱和的主题和韵脚。透过这一届诗歌唱酬的主题，我们可以看出慈航法师复兴禅诗传统，培育佛教诗才的朴素愿望。

然而以灵峰菩提学院为核心的新马僧侣、居士却并没有立刻回应慈航法师

38 同前注 29，页 123。

39 这两首绝句的韵脚分别为“终”、“风”和“逢”、“恭”。

40 同前注 29，页 123。

41 譬如社团创立之初人员较少，唱和者不足等。

42 同前注 29，页 169-170。

43 15 岁自中国南来落脚于霹雳州，在檳城极乐寺受三坛大戒，曾亲近吉隆坡千佛寺明妙法师，也曾到新加坡三年，随慈航法师修唯识学。

的期许。从第六期开始，“诗林”的版面开始被不同僧尼、居士所创作的主题不一的佛教旧体诗所占据。该期中，奉和“开社典礼”原韵的仅两人，都是新社员。参与过“开社典礼”唱和的诗友，仅郑曼珠一人有在本期发表了四首不同主题的佛教诗歌——《乘飞机感言》、《咏琼花》、《吊琼花》、《为友人题扇面桃花》。其余诗歌均为非诗社成员所作。【44】由此可知，星洲菩提诗社组织的诗歌唱和活动进行的并不是很顺利。编者似乎很难在一月之间收集到足够的唱和诗用以刊载，这迫使主编不得不用一些僧尼或居士的旧作来填充“诗林”的模块。虽然这样，慈航法师在未刊登第三届菩提诗社唱和作品的情况下，依旧给出了第四届菩提诗社唱酬的诗题。【45】

这种情况在第七期的《星洲中国佛学》的“诗林”中得到了一定的缓解。在这一期“诗林”中，新加入的社员苏铁石、凡鸟、寸言、觉通等对慈航法师所给出的四届诗题，依次进行了次韵唱和。【46】然而旧社员的不活跃仍是困扰菩提诗社进一步发展的重大问题。与第六期《星洲中国佛学》中的“诗林”相似，本期“诗林”仍收录了不少不符合社团唱酬韵脚的自作诗和唱酬诗。这使得慈航法师在《星洲菩提诗社简则》中所提到的第六条准则——“每期以社主唱和体裁、韵脚为标准”以及第七条准则——“凡愿意加入本社者，请各和原韵以使集益观摩”被进一步打破。这或许是对以期刊为主要媒介的诗社唱和的滞后性的一种无奈的妥协。然而在另一方面，这种妥协却使得“菩提诗社”唱酬诗的主旨和形式变得更加自由、广阔，可以涉及忆师、自感、状物等多个主题，且韵脚不再只限于社主。

到了第九期的《星洲中国佛学》时，【47】由于该期是护法专号，便没有刊载“诗林”的内容，当然也可能是“诗林”在第八期《星洲中国佛学》时便已停止刊载。【48】

44 同前注 29，页 187-188。

45 诗题为《作诗指南》，韵脚分别为“居”、“予”、“余”、“如”。

46 同前注 29，页 200-204。

47 第九期是《星洲中国佛学》的最后一期，编者有在编后语中讣告期刊寿终正寝。

48 第八期的《星洲中国佛学》已缺失，故笔者并不知道是否“诗林”是在第八期停止刊载的。

总的来讲,就《星洲中国佛学》中的“诗林”发表情况来看,慈航法师组建的“星洲菩提诗社”并没有达到他预期的高度。这应该与当时旧体诗创作团体的衰弱、佛教徒对于犯“口业”的担忧以及“菩提诗社”团体组织的松散性有很大关系。<sup>[49]</sup>在 1945 年日本投降之后,旧体诗的活动已大不如前,不少诗家巨擘相继去世,虽仍有一些作者将沦陷时期的作品以及回忆之作发表在报纸上,或刊印成集,但旧体诗已成报纸副刊的点缀品,已不复往日荣光。<sup>[50]</sup>

幸运的是,星洲菩提诗社并未随着《星洲中国佛学》的停刊而夭折。1947 年 1 月《人间佛教》创刊,德因法师便在“文苑与诗”<sup>[51]</sup>的栏目内刊载了三首新派诗<sup>[52]</sup>,其中一首题为《写给菩提诸诗人之愿望》。<sup>[53]</sup>该诗表达了德音法师对于菩提诸诗人的鼓励和期许,希望他们可以以诗句“阐明真理”、“发扬正义”、“提倡道德”以制止佛教的危亡并建设“人间净土”。“诗”的弘法作用和感化人心的功能被着重凸显了出来。值得注意的是,“菩提诗社”对社主给出的体裁、韵脚为标准进行唱和以入社的准则已经被完全放弃,社主也不再拟定新一届的诗题和韵脚。第一期《人间佛教》的“文苑与诗”栏目只刊载了德因的三首新派诗。第二期《人间佛教》的“文苑与诗”栏目则刊载了贯休《陈情献蜀皇帝》的诗歌原文及其相关故事,并摘录了唐代《禅月集》<sup>[54]</sup>中的三首诗。第三期的《人间佛教》则干脆放弃了“文苑与诗”的栏目,旧体

49 虽然当时不少创作佛教旧体诗的巨擘,如邱菽园、陈延谦、太虚大师等都已去世;但是能创作佛教诗的新加坡佛教僧侣、居士仍有不少,如释瑞于、释龙洗、释广洽、释演本、释本宗、张显玉、陈丽墀、张明慈等都能创作质量中上的佛教旧体诗。然而这些僧人、居士大多对“菩提诗社”中由社主直接命题的唱酬不感兴趣,他们的诗作大多是针对他们日常生活中经历的事件和感悟而作或就是用于回复其他僧人、居士的赠答之作。由此可见,“口业”对他们的影响是十分大的,他们并不想要过于刻意的进行诗歌创作。这就导致这些僧人、居士的诗作的创作频率不是很高,可能几个月才有一首。

50 李庆年《马华旧体诗演进史》,(上海:上海古籍出版社,1998年),前言页 5。

51 《人间佛教》相当于是《星洲中国佛学》的续刊,但“诗林”栏目并未保存下来,而是被新栏目“文苑与诗”代替。

52 三首新派诗为《写给菩提诸诗人之愿望》,《使命》和《给 XX 同志》。

53 黄夏年,《民国佛教期刊文献集成》第 100 卷,(北京:中国书店,2008 年),页 366-367。

54 《禅月集》是唐代诗人贯休述、其弟子昙域编写的一部诗集,凡二十五卷,补遗一卷。

诗似乎要退出《人间佛教》的板块了。这一切在第四期的《人间佛教》中得到了巨大的反转,慈航法师以“诗台高筑”为栏目名,一次性刊载了慈航、圆瑛、之乎、释瑞良、陈瑞祥、梵辉、寸言、凡鸟、觉因、宗性等人近 90 首旧体诗,涉及新、马、中、港四地僧人和居士的大量的唱和诗,算是还完了之前欠下的诗债。<sup>[55]</sup>而这也是菩提诗社发表诗歌及社团唱和的顶峰。

由于《人间佛教》在第四期的辉煌和爆发,不可避免地,第五期的《人间佛教》的诗人及诗歌数量急剧减少,仅在“诗”的栏目中刊载了罗状元的十六首诗。<sup>[56]</sup>第六期的《人间佛教》则继续刊载剩下的三首罗状元诗并附录罗状元夫人和诗一首。<sup>[57]</sup>第七、第八期的《人间佛教》合刊则不再刊载菩提诗社诗人的诗歌,而以哀悼太虚法师的逝世为主,其中多有各地僧侣悼念太虚大师的诗篇。<sup>[58]</sup>总的来讲,从《人间佛教》第六期开始,菩提诗社的唱和活动似乎又陷入到停滞的状态中。

1947 年 11 月,《佛教人间》的创刊并没有给菩提诗社注入新的活力。第一期的《佛教人间》只有张显玉居士在“诗”的栏目里赋诗两首——《灵峰菩提学院释迦摩尼开光》、《喜慈航法师出关》;<sup>[59]</sup>第二期则只刊载了宁镜兰的《赠痴禅法师》以及瑞于、慈航、陈丽墀(? -1967)<sup>[60]</sup>各按原韵的和诗;<sup>[61]</sup>第三期虽将栏目名由“诗”改为“诗选”,但诗歌数量并未增加多少,仅刊登了定持的《呈慈航老法师》、圆瑛的《邱素誉女士宝塔落成纪念》、张显玉的

55 同前注 51, 页 413-423。

56 辛义成,《敬录罗状元诗十九首传世》,同前注 51, 页 431-446。

57 同前注 51, 页 456-460。

58 这是《人间佛教》的最后一期。

59 黄夏年,《民国佛教期刊文献集成》第 106 卷,(北京:中国书店,2008 年),页 11。

60 陈丽墀为新加坡佛教居士林发起人之一,著有《槎溪全集》。

61 同前注 57, 页 36。

《敬对法舫大师》以及张明慈<sup>[62]</sup>的《芽龙菩提学校开学庆》；<sup>[63]</sup>第四期则在“诗选”中刊登了陈丽墀的《与雪桥宗兄访慈航上人》、《慈航法师出关》、《百岁宫子夜闻蛙》，晨钟山人高觉的《天台山迎佛楼志怀》、《苏州覆园戒幢寺一览》以及张显玉的《敬赠法舫大师》；<sup>[64]</sup>第五期则刊登了王嘉禄的《赠圆瑛法师》、《赠慈航法师》、《赠法舫法师》、《悼侯西反挽联》以及李慈灵的《太虚大师示寂周年悼词》；<sup>[65]</sup>第六期则是太虚大师示寂周年纪念专号，故本期无“诗选”；第七期、第八期合刊以及第九期和第十期由于《佛教人间》的主编从翁立夫换为护法童子，故这三期都没有刊登“诗选”。这一情况直到《佛教人间》第一卷的第十一、十二期合刊才发生了转变。

在第一卷的第十一、十二期合刊中，护法童子提出了《诗社公约》，准备建立“星华吟社”（The Singapore Poetical Association Club）。<sup>[66]</sup>“星华吟社”旨在建立一个世界性的诗人园地，故对于诗体、文字、创作翻译的发表均无限制，且不同种族、国籍、宗教的人都可来函参加。此外，“星华吟社”为彰显社团各成员的平等性，故不设社长，日常事务由文牍、出版、财康、图书事务各组负责，各组成员则由会员大会票选，任期为一年，可连任。<sup>[67]</sup>其他细则还有许多，这里不一一叙述。总的来讲，相较于“菩提诗社”，“星华吟社”的组织更为严密且更具包容性，其旨在建立世界性的诗人社团并尽可能地推动诗化；然而由于《人间佛教》本身的佛教性质，这一诗社最终也没能摆脱佛教的影响从而实现其建立世界诗人园地的宗旨。在后续几期《佛教人间》为“星华吟社”专门开设的板块——“吟园”中仍是以新马僧尼、居士的佛教诗为主要内容。

62 张明慈为新加坡佛教居士林发起人之一，1925年与法航法师同在湖北武汉受教于太虚法师。民国时期曾创办“中国语文学院”，著有《南游吟草》。

63 同前注 57，页 51。

64 同前注 57，页 73。

65 同前注 57，页 91。

66 同前注 57，页 185。

67 这可能与当时慈航离开后旧体诗创作情况的进一步萎靡有关。在《星洲中国佛学》第六期中所出现的自由创作趋势由于创作的不景气得到了进一步的发展。

在“星华吟社”宗旨中提到的对于其他诗体、主题、文字、创作翻译及宗教的接纳，由于该期刊创作者及受众的局限性而成为一纸空谈。菩提诗社的一些原有成员如张显玉、林达坚、陈瑞祥、王嘉禄、李慈灵、林庶满、陈丽墀等仍是“星华吟社”诗歌创作的主力军。

总的来讲，“菩提诗社”的发展与兴衰反映了二十世纪四十年代末期至五十年代初期新马佛教诗歌发展的一个侧面。我们可以看到在现代化的大潮下，旧体诗虽然衰弱，但在佛教期刊中仍然具有一定的生命力和话语权。“诗的大乘佛化社”所确立的宗旨，如“觉悟群参”、“以诗弘法”以及“联络世界诗友”等，都被“菩提诗社”和“星华吟社”在不同程度上继承了下来。

#### 四、“菩提诗社”及“星华吟社”的作用及诗歌特色

慈航法师在第四期《人间佛教》的“诗台高筑”栏目的末尾所作的一首《点将》诗，形象地阐述了他创立佛教诗社的目的。

吾心无舍亦无求，无舍无求历千秋。谁是高山流水客，相揣同手共君游。

（《点将》）<sup>[68]</sup>

所谓“无舍无求”即“无欲无求”、“无舍无弃”，通过对两个反义词的否定以暗喻一种色即空的菩提境界。然而用这一境界去普照万物，并去引导更多有明悟这一境界潜质的个体，从而发掘出更多的同道之人，以达到“共证菩提”的目的。具体的来说，佛教诗社的建立实际上是一个“文学场域”兼“修行场域”的建立。一群志趣相投的佛教居士和僧尼通过报刊刊载的形式，运用诗歌倾吐自己日常生活中的感悟和困惑，以引发其他个体的共鸣（或菩提心动念），从而赋诗唱和，以解答前诗作者的疑惑或抒发相似的情绪和感悟，以达到共修、共悟、共证的效果。这与东晋慧远禅师在庐山与刘遗民等僧俗一百二十三人结社念佛有异曲同工之妙。以郑曼殊居士在第六期《星洲中国佛学》的“诗林”

68 同前注 51，页 422。

中所发表的《窗前月》为例：

“客邸繁华不是春，胸中委曲像谁陈。多情最是窗前月，半夜光临照恨人。”  
（《窗前月》）<sup>[69]</sup>

全诗不用典故，纯以白描取胜，颇有几分唐人韵味。第一句以“客”字和对新加坡“春”的否定，表达出对故乡的怀恋。第二句则通过对自己内心忧愁却无人可倾述情景的描写，进一步加深内心的忧愁以及对故乡的思念。而当作者正处于乡愁中无法自拔时，多情的月光恰好透过窗户洒在了满腹酸楚的游子身上，怎能不让人想起故乡同样皎洁的明月，而引起无限的乡愁？菩提诗社的成员凡鸟和寸言便被这首精悍的小诗所触动，分别唱和了一首和三首，诗作如下：

窗前荷菊又争春，风景谁将物理陈。不掩窗槛非持月，只缘心忧放花人。

（《窗前月次韵》，凡鸟）

炎方花葆四时春，月下窗前遍地存。夜半推槛惊蝶梦，何堪吓煞采莲人。

（《次窗前月》，寸言）

身世蜉蝣卅九年，蛾飞灯转趋堪怜。知非幸未迟十载，自思犹逊伯玉贤。

（《次窗前月》其二，寸言）

一粥一饭一重衣，无限光阴有限躯。共把死生成苦乐，自身生死复何如。

（《次窗前月》其三，寸言）<sup>[70]</sup>

虽是同样的月景，凡鸟显然与郑曼殊的关注点不同。由于注意到了窗外荷花、菊花争相盛开的景象，月光不再是让诗人“中心如噎”的意象。然而“花”以及“花”背后所象征着的春日盛景时刻却成为了作者新的执着和忧虑。诗中的“放花人”也不是实指，而是借用了辛弃疾《青玉案·元夕》“东风夜放花千树，更吹落，星如雨”的典故，以暗示盛景的稍纵即逝。由此，时间的概念亦加入到这一组诗题中。

寸言显然领会了前两位诗人的忧愁之处，故在他的第一首《次窗前月》中开篇即说“炎方花葆四时春，月下窗前遍地存”，以扭转由郑曼殊和凡鸟所

69 同前注 29，页 201。

70 同前注 51，页 418-419。

营造的“不是春”及“忧春”的论调，并强调“星洲春天”的本来面目，从而尝试破除他们的机心，以消解掉由人的“机心”所产生的忧愁和苦闷。因此，寸言在三、四句中进一步加强了那种自然冲淡的情调，仿佛“推窗槛”的行为会破坏掉蝴蝶的幽梦<sup>[71]</sup>，亦会打扰到“采莲人”<sup>[72]</sup>的自然欢欣。自此，寸言已经成功为郑曼殊以及凡鸟走出忧愁指明了方向。然而有趣的是，寸言在解答前两人的问题的同时，自己关于身世流离的怅然感也被牵引出来。于是他在依韵唱和一首之后，又脱离原本的韵脚，同题创作了两首绝句。在《次窗前月》其二，寸言开篇就慨叹了自身四十九年来如蜉蝣<sup>[73]</sup>一样浑噩浮沉，又如“飞蛾”一样追逐着灯光，然而即使真的追逐到，最终的结果也不过是如“飞蛾扑火”般灰飞烟灭，这样的生活实在可怜。最后，作者庆幸自己没有十年后才堪破自己汲汲所求者的虚妄的本质，但是与卫国“寡过知非”的蘧伯玉相比却仍差许多。此时，作者的情绪已经逐渐平稳，故他以《次窗前月》其三作结，总结了自己对于时光、生死、苦乐的感悟，从而进一步的达到了“色空”的境界。

与居士相比，僧侣们的愁绪相对少许多，他们多数是在遇事感兴的基础上，抒发和交流自身的感悟。譬如，志昆长老（极乐寺副寺，1885-1964）便曾在《佛教人间》第 2 卷第 1 期的“吟园”中发表《本宗法师掩关法语》，明德法师（极乐寺监院，槟城香山寺开山主持，1895-1961）则接着以《本宗法师进关纪念》为题赋诗一首。

持起吹毛剑，斩断蕴界尘。圣凡都不立，非俗亦非真。水月道场事，空王净法身。本来之面目，处处放光明。（《本宗法师掩关法语》）

山川灵秀护云林，花木逢春好鸟音。万类澄清空色相，一尘不染现禅心。人生飞散萍踪感，世事沧桑浪迹吟。悟后西来真面目，法灯继古复躅今。

（《本宗法师进关纪念》）<sup>[74]</sup>

71 《庄子·齐物论》：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则遽遽然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。”

72 借用了乐府民歌《江南可采莲》的典故。

73 唐张九龄《感怀》：“鱼游乐深池，鸟栖欲高枝，嗟尔蜉蝣羽，薨薨亦何为？”

74 同前注 57，页 255

据开谛法师所著的《南游云水情》，本宗法师曾在槟城观音寺编辑狮子吼月刊，从事宣传佛教的文化工作。<sup>[75]</sup>而志昆长老和明德法师作为槟城佛教界同时期的重要人物自然会与本宗法师有所交集。据明德法师在诗后的注解，当时本宗法师在槟城浮罗山背的小茅蓬内掩关，志昆长老和明德法师以诗纪念的正是一件事。诚然，相比于明德法师，志昆长老的诗通篇用佛典，略显晦涩，但两者实际上都指出了本宗法师闭关的核心，即明悟“本来之面目”，亦可称之为“空王法身”或“禅心”。明悟后，此心如法灯一般烛照古今，处处光明，而曾经执着的事沧桑感和人生如浮萍般起浮的飘零感自然得以参破而无挂碍。由此，志昆长老和明德法师在这一事件的感悟上达到了高度的契合。

远离故乡所带来的孤寂与乡愁以及“韶华易逝”所产生的焦虑乃至身世浮沉的飘零感只是僧人和居士生活中所要面对和解决的种种情绪之三，其他的诸如战争所带来的创痛<sup>[76]</sup>、禅定诵经所带来的感悟<sup>[77]</sup>、现代性的佛教机构建立的喜悦<sup>[78]</sup>、跨国游览佛教名山的感慨<sup>[79]</sup>等等都是僧人和居士生活体验中的一部分。而以期刊为沟通媒介的诗社即为这些僧人和居士提供了沟通和互动的平台，从而一起面对忧愁，分享感悟，直至最后互相启悟，共证菩提。这是在禅定之外的另一种践行人间佛教、营造人间净土的方式，也是建立佛教诗社的根本意义所在。而在中国爆发内战，新、马的民族主义发展但疆界仍处于未定的微妙时期，“菩提诗社”与“星华吟社”作为一种“文学”兼“悟法场域”的作用更加凸显。它们实际上为南洋的佛教居士及僧侣打开了一条抒情与弘法的新路径。

在“悟觉群参”这一基本的作用（某种程度上也可以算是一种特点）之外，南洋空间的交错亦赋予了这些佛教诗歌别样的色彩。具体来讲，即在“菩提诗社”

75 释开谛，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事（1888-2005）》（槟城：宝誉堂教育推广中心，2007年），页 49。

76 例如释之乎的《故国内乱感怀》，同前注 51，页 414。

77 例如李慈林的《秋夜灵峰读经感咏》，同前注 57，页 198。

78 例如张显玉的《菜根香中西素斋社开幕》，同前注 57，页 225。

79 例如释之乎的《弓山十二景》，同前注 51，页 414-415。

和“星华吟社”诗人唱和的过程中，跨区域唱酬或投稿促使各地风土和佛教地方事件一起形塑了“菩提诗社”和“星华吟社”诗歌创作的多样性和跨区域性质。

譬如，之乎头陀便在第四期《人间佛教》的“诗台高筑”中刊登了《弓山十二景》，对处于江西东部与福建交界处的弓山的十二处景致<sup>[80]</sup>进行了系统的描写，形象地展现了之乎法师在弓山游览修行的情境，表现了当时中国僧人日常生活的一个侧面。其中如“登楼才见桑麻种，不觉秋分又一年”显然是新马两地感受不到的情境。<sup>[81]</sup>而陈瑞祥在《诗台高筑》中所发表的《重游极乐寺》则描述了槟城鹤山的奇妙景致，“石古苔添绿，泉清闲自流。塔尖灭可接下，帆远眼中收”，着实另有一番风味。三地景色的交错，促使“菩提诗社”的创作主题及视角更加开阔与多元，形成了有别于中国国内佛教诗社唱酬的绚丽景观。然而在多元的风土与景观之下，实际上我们亦能看到属于那个时代僧侣和居士的共同记忆与生命体验。如陈瑞祥在《重游极乐寺》一诗的开篇即写道“三年乱离后，又作鹤山游”；之乎更是连作四首叠韵的《故国内乱感怀》；新加坡诗人寸言、凡鸟则又在同期唱和了之乎的《故国内乱感怀》，由此可见由战争所导致的乱离和飘零感实是这些僧侣、居士共同的感受。而对于这些感受的抒发，在某种程度上促使不同区域的诗人达到了情感上的共鸣。

总的来讲，“菩提诗社”和“星华吟社”的诗人群体的构成以新加坡佛教僧侣和居士为主，马来西亚次之（以槟城为主），中国第三，台湾再次之。而这一以新加坡、槟城为核心的跨域网络的构建与慈航法师个人弘法的经历以及报刊发行的区域有很大的关系。槟城和新加坡自然是这三份报刊发行最主要的区域。在《星洲中国佛学》、《人间佛教》各期的收支报告中新加坡、槟城两地的佛教组织及僧人居士团体是各期期刊稳定月捐的最主要来源。其中不少月捐社董如瑞于法师、本宗法师、广洽法师、志昆和尚、如贤大师、毕俊辉居士、林达坚居士等都有在这三份期刊的诗歌栏目中发表过诗作。中国方面的诗歌投稿则主要来源于福建，曾在《星洲中国佛学》和《人间佛教》上踊跃刊登诗歌

80 包括妙法寺、妙法桥、阶前明月、藉来泉等。

81 同前注 51，页 414-415。

的梵辉法师当时就是福州怡山西禅寺的僧人。台湾方面的投稿直到慈航法师弘法台湾后才开始出现，如真源法师的《释慈航莅台创办佛学院》<sup>[82]</sup>。而这些来自于中国南方和南洋的诗歌不仅构成了一个新的跨越四地的多元文学场，还反应了那个时代中国南方以及南洋僧侣、居士的集体记忆以及个人的经验与体悟，实是研究 20 世纪 40 年代末至 50 年代初新马佛教诗乃至中国佛教诗不可多得的案例。

## 五、结语

旧体诗，作为中国传统文化的载体，由于其精炼的文本形式和深厚的历史文化底蕴得以在新文化运动的冲击下继续蜿蜒发展。在现代文明回山倒海的暗面，旧体诗一边与传统相连，一边又不断尝试融入现代性的体验，以应对现代性的存有危机。佛教诗<sup>[83]</sup>作为一种参禅悟道乃至引人顿悟的工具之一，随着近代佛学思潮以及大众媒体的革新，在近代社会有了新的变化。一方面，其发挥传统唱酬的功能，以勾连佛教报刊所发行地区的僧侣和居士；另一方面，面对佛教现代性的发展，传统的佛教诗亦开始引入现代性的体验，这不仅仅包括了对于现代佛教事物的描绘，还包括了对现代化的战争、离散、跨域所产生的一系列问题的回应与思考。而当众多的佛教诗人通过报刊齐聚一堂，一个个现代性的佛教“文学场域”便由此诞生。而这些佛教诗社对于弥合传统与现代的裂缝，缓解后遗民时代下的伤痛有着卓越的效果。而这也是新马佛教诗社在 20 世纪 20 年代至 50 年代间不绝如缕的根本原因。

然而随着时代的进一步发展，老一辈的佛教诗人逐渐逝去，民族国家的概念愈发深重，旧体诗创作的进一步衰弱，似乎很难再找到能够如太虚法师或慈航法师那样能够独挑大梁、建立起跨区域的佛教诗社的人物啦。

82 同前注 57，页 2225-226。

83 主要包括禅诗和偈颂。

### 参考文献：

#### 报刊：

- 《新国民日报》，1926 年-1927 年，<https://digitalgems.nus.edu.sg/collection/1116>。  
《叻报》，1929 年，<https://digitalgems.nus.edu.sg/collection/97>。  
《佛教与佛学》，1935 年-1937 年，<https://www-cnbksy-com.libproxyl.nus.edu.sg/literature/literature/c8af9a4142ebf4deedd98d75a73cd911>。

#### 中文专书：

- 陈平原，《陈平原小说史论集》（河北：河北人民出版社，1997 年）。  
黄夏年，《民国佛教期刊文献集成》（北京：中国书店，2008 年）。  
何文焕，《历代诗话》（台北：艺文印书馆，1991 年）。  
李庆年，《马华旧体诗演进史》（上海：上海古籍出版社，1998 年）。  
释慈航，《菩提心影》，（台北县：弥勒内院，1994 年）。  
释开谛，《南游云水情：佛教大德弘化星马记事（1888-2005）》（槟城：宝誉堂教育推广中心，2007 年）。  
释明旸，《圆瑛法师年谱》（上海：上海圆明讲堂，1989 年）。  
释印顺等编，太虚著，《太虚大师全书》（北京：宗教文化出版社，2004 年）。  
许源泰，《沿革与模式：新加坡道教和佛教传播研究》（新加坡：八方文化创作室，2013 年）。  
张文学，《海清转道禅师》（北京：中国社会科学院出版社，2017 年）。

#### 中文论文：

- 黄鹤仁，〈近代诗僧研究——以有诗集者为主〉，东吴大学博士论文，2017 年。  
贾宝国，〈传统僧人文学近代以来的转型〉，复旦大学博士论文，2011 年。  
林立，〈以诗弘法：大乘佛教与早期新加坡华文旧体诗〉，《马来西亚汉学刊》，2018 年第 2 期，页 33-50。  
阚正宗，〈人间佛教先行者——慈航法师的海外弘法（1930-1948）〉，《玄

英佛学研究》，2019 年第 32 期，页 33-66。

姚梦桐，〈时代的印记：邱菽园《檀榭诗集》的出版及其意义〉，《华人文化研究》，2013 年第 1 期，页 135 – 147

乐观，〈一颗热望的心——献给《南洋杂志》创刊号〉，《南洋佛教》，1969 年第 1 期。

王锋，〈太虚及其弟子在南洋的弘法（1922-1947）〉，厦门大学博士论文，2016 年。

#### 英文论文：

Lam Lap. “Local Sensibility and Nostalgia: The Tanshe Poetry Society in Colonial Singapore”. *Journal of Chinese Overseas*. No.18(2022): 118-152.

## 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

康碧真

(國立臺北藝術大學文化資產與藝術創新博士班 / 博士生)

### 摘要

1936 年，馬來西亞霹靂州美羅 (Perak, Bidor) 東方 (Anglo Oriental) 錫礦開採地出土一尊八臂菩薩像。這尊菩薩像曾一度收藏在太平霹靂博物館 (Perak Museum)，現藏於馬來西亞國家博物館 (National Museum Malaysia)。學者們根據這尊菩薩塑像的造型推測，認為其可能是西元八世紀下半葉鑄造的不空羅索觀音菩薩造像。這尊菩薩造像是東南亞地區現存最重要的八臂觀音雕塑，其特別之處在於菩薩腰部繫虎頭虎皮。英國學者蘭姆博士 (Dr. Alastair Lamb) 認為，以虎皮作為不空羅索觀音的紋飾是室利佛逝 (Srivijaya) 王朝獨特的裝飾藝術風格，就連印度的觀音菩薩造像也未曾出現這種樣式。

早期印度的不空羅索觀音造像與西元九世紀前譯出的漢文譯本《大正藏》中描述的不空羅索觀音形象頗為相近，菩薩造像形式雖然多樣，有四臂或六臂的造型，也有些造像具鹿皮圖像特徵，但卻沒有出現腰部繫虎頭虎皮的裝飾風格特徵。反觀，虎頭虎皮圖像在印度是濕婆的形象特徵，其中最具代表性的是印度艾荷洛杜爾迦神廟 (Durgā Temple, Aihole) 回廊壁龕上的八臂濕婆浮雕。這尊濕婆是遮婁其時代 (Chalukya Dynasty) 最為重要的雕塑之一，其腰部的虎頭虎皮圖像與美羅出土的不空羅索觀音有相通之處，即：虎頭在菩薩造像的右腿，虎的前、後爪分別在造像的左、右腿上。換句話說，不空羅索觀音造像與印度教的濕婆共用著同樣的象徵符號，推究其原因可能是當時馬六甲海峽地區除了盛行大乘佛教外，濕婆在當地也是非常重要的宗教信仰，因此佛教與印度教的藝術在馬六甲海峽地區因地制宜地並行發展，彼此相互交融互動，形成一種具

有地方特色的造像風格。<sup>[1]</sup>

關鍵詞：不空羂索觀音、濕婆、虎皮、室利佛逝

## 一、前言



圖 1：馬來西亞霹靂州美羅不空羂索觀音菩薩像

1936 年，馬來西亞霹靂州美羅（Perak, Bidor）東方（Anglo Oriental）錫礦開採地出土一尊八臂菩薩像。這尊菩薩像曾一度收藏在太平霹靂博物館（Perak Museum），現藏於馬來西亞國家博物館（National Museum Malaysia）。學者們根據這尊菩薩像的造型推測，認為其可能是八世紀下半葉鑄造的不空羂索觀音菩薩造像。不空羂索觀音菩薩是密教觀音，這尊造像的出現證明了佛教密宗流派早在八世紀已經傳播到馬六甲海峽一帶。

這尊造像是一面八臂的青銅制不空羂索觀音菩薩立像，重量 140 磅，高度 93 公分，其中一隻手臂在出土前已殘，左肩上方的蓮花應是菩薩左前手持物。此菩薩頂梳高髻，髮辮左右各作兩縷垂肩，髮上還有圈形辮飾，髮髻正面中飾

<sup>1</sup> 本論文初稿曾發表在馬來西亞佛教學術研究學會於 2023 年 12 月 3 日舉辦的「第 8 屆馬來西亞佛教國際研討會」。感謝當時評論人南方大學學院通識教育中心陳秋平副教授的指教。

一坐佛，是觀音菩薩的特徵之一。塑像頭型圓，額方面寬，陰刻細線雕劃雙眼，鼻樑優美，嘴唇豐厚，下頷較短，大耳垂肩，表情嚴肅；脖上有三道明顯的橫線（三十二相之一「頸部三折」），肩寬胸平，體態狀碩，腹部微隆，兩腿膝蓋關節微鼓，雖然表達手法具寫實性風格，但姿勢仍使人稍感生硬。上身袒露，絡腋自左臂繞於右側腰部，腰繫虎頭虎皮帶，下身著裙，裙質輕薄緊貼身體，平滑無折，裙擺在身側折如魚尾紋。菩薩像每隻手腕及手臂都有臂釧、腕釧等配飾，正手舉於腰際，兩側餘六隻手呈對稱扇形排列，左手由上至下分別持：梵篋、羂索、蓮花、淨瓶；右手則是念珠、三叉戟、缺損、施與願印。雖然右正手已遺失，但英國考古學家威爾斯（Horace Geoffrey Quaritch Wales, 1900-1981 年）依其造型及與相似型態的大金剛主世自在（Mahāvajranātha Lokeśvara）作對照，推測這尊造像的右正手可能是結施無畏印。<sup>[2]</sup> 此菩薩像外型與帕拉王朝<sup>[3]</sup>（Pāla Dynasty, 約 750-1150 年）的塑形頗相似，部分流露出笈多式的表現手法。

值得一提的是，這尊不空羂索觀音造像的腿上有著與印度艾荷洛杜爾迦神廟（Durgā Temple, Aihole）回廊壁龕上的八臂濕婆（Siva）塑像相似的虎皮裝飾圖像。老虎是動物界中最凶猛、最令人畏懼的動物之一，但它在印度文化中卻被視為是權力與王權的象徵，亦是王室的重要標志之一。虎皮是古印度國王登基儀式（Rājasūya）中的重要元素，國王會站在虎皮上接受灌頂禮（abhiṣeka）。另外，在《吠陀》聖典中還規定將虎皮固定在木製王位上。<sup>[4]</sup> 然而，在印度

<sup>2</sup> Quaritch Wales, 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. 51.

<sup>3</sup> 中文又譯「婆羅王朝」或「波羅王朝」，由瞿波羅（Gopala）創建。這段時期為八世紀中葉至十二世紀。

<sup>4</sup> Doris Meth Srinivasan, Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art (New York: Brill, 1997), p. 298.

教<sup>[5]</sup>的神話中，老虎象徵著勇氣與力量，三大主神之一的濕婆常以坐在虎皮上或身披虎皮的形象出現。據說，老虎象徵著內心的欲望及暴虐的本能，濕婆身披虎皮的形象，表明祂成功降伏內心的欲望及戰勝一切的勇猛力量。虎皮圖像除了出現是濕婆造像的特徵外，亦是室利佛逝時期不空羂索觀音立像的一大特徵。若從虎皮圖像的外表特徵來看，兩者間存有諸多相似的風格，這箇中透露了什麼信息？這種虎皮圖像裝飾的不空羂索觀音造像是否僅出現在東南亞地區？不空羂索觀音在印度、東亞地區的造像又如何？除了菩薩造像外，佛教經典中的不空羂索觀音形象又是如何？基於上述的疑問，本文擬通過《大正藏》漢譯本中不空羂索觀音的形象與早期印度、東亞、東南亞等地區之不空羂索觀音造像作分析，並從中探討及追溯霹靂州美羅不空羂索觀音造像上的虎皮裝飾圖像，針對以上問題嘗試作解答。

## 二、《大正藏》漢譯本中不空羂索觀音之形象

不空羂索觀音（梵語：Amoghapāṣa）是密教觀音<sup>[6]</sup>，又稱聖觀自在菩薩、不空悉地王觀世音、不空羂索十一面觀世音菩薩摩訶薩、根本蓮華頂觀世音菩薩、不空王觀世音菩薩摩訶薩、不空廣大明王觀世音菩薩、不空大可畏明王觀世音菩薩。據《不空羂索神變真言經》之「母陀羅尼真言序品第一」載，觀音菩薩在過去九十一劫的最後一劫中獲得世間自在王如來傳授「不空羂索心王陀羅尼

5 [Hindu] 一詞首見於伊斯蘭教教徒統治印度時期，意指拒絕於改宗的印度土著，而到了近代，文獻里開始出現印度人用「Hinduism」一詞來說明他們的宗教所屬。儘管如此，歐洲學者一般將婆羅門教與印度教區分開來，認為婆羅門教成立於佛教興起之前，是遵奉吠陀聖典且承認婆羅門祭司之權威的宗教傾向，而印度教則是受佛教影響，雖以婆羅門教為本，承認吠陀聖典的權威，但其宗教儀式典禮大多與吠陀沒有關係，是多方吸取民間信仰成分的宗教傾向。不過，早期英國殖民者在進行普查時，仍用「Brahmanism」（婆羅門教）一詞來稱呼印度人的宗教所屬。資料參考自韋伯著：康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度教與佛教 I》（臺北市：遠流，1996年），頁5。在本文探討的年代，婆羅門教已雜糅了佛教及其他學派的思想，並結合了當地民間信仰，故本文採用「印度教」一詞來指稱發生轉變的「婆羅門教」。

6 本文中的「密教觀音」是指密教類經典所描述的觀音。

真言」，並證得「十百千不空無惑智莊嚴首三摩地門」。<sup>[7]</sup>從上述經文中得知，不空羂索菩薩是觀音菩薩的化身之一。

一般的說法，不空羂索觀音的主要法器之一是羂索（梵語：pāśa），觀音以其引導衆生，避免墮入三塗惡道。根據《大毘盧遮那成佛經疏》（簡稱：《大日經疏》）卷第五載：「羂索，是菩提心中四攝方便，以此執繫不降伏者，以利慧刃斷其業壽無窮之命，令得大空生也。」<sup>[8]</sup>又，《大日經義釋演密鈔》卷第五載：「羂索是菩提心中等者，四攝是法，羂索是喻。諸佛菩薩以四攝法攝取衆生，無空過者。世間羂索，索取諸獸，少有所失，故以為喻。」<sup>[9]</sup>因此，羂索象徵著菩薩以布施、愛語、利行、同事等四攝法來攝受衆生，而觀音以「不空羂索」為名，象徵著其以慈悲羂索渡化衆生之願不落空。

與不空羂索觀音相關的漢譯經典和儀軌自六世紀晚期開始譯出，到了唐代翻譯愈盛，並流傳至今。現存相關漢譯本收入在《大正新脩大藏經》（簡稱：《大正藏》）密教部，共有十四部，其中有一部是隋朝時期譯出，唐朝時期有十部（九部譯本，一部寫記），宋朝時期則有三部，譯者包括北印度犍陀羅國出身的僧人闍那崛多（梵名：Jñānagupta）、南印度婆羅門出身的僧人菩提流志（梵名：Bodhiruci）、南印度師子國僧人不空<sup>[10]</sup>（梵名：Amoghavajra）、北印度迦濕蜜羅國僧人寶思惟、北印度嵐波國婆羅門李無諂、北印度烏填曩國僧人施護（梵名：Dānapāla）、中印度僧人阿地瞿多（梵名：Atikūṭa）、中印度那爛陀寺僧人法賢、赴印度取經的唐代法師玄奘、洛京佛授記寺僧慧智等人。這十四部經典具體資訊如下：一、《不空羂索咒經》（1卷），隋開皇七年（587年），闍那崛多譯；二、《佛說陀羅尼集經》（12卷），唐永徽四年至永徽五年（653-654年），阿地瞿多譯；三、《不

7【唐】菩提流志譯，《不空羂索神變真言經》（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0227b22-T20n1092\_p0227c06）。藏經參考自中華電子佛典協會CBETA電子佛典集成2020年版，網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1092>。

8【唐】一行記，《大毘盧遮那成佛經疏》（T1796, No. 1796, T39n1796\_p0633b13-T39n1796\_p0633b15）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1796\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1796_005)。

9【遼】覺苑撰，《大日經義釋演密鈔》（X0439, No. 439-A, X23n0439\_p0584a16-X23n0439\_p0584a18）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0439\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0439_005)。

10 亦稱阿目佉。

空罽索神咒心經》（1卷），唐顯慶四年（659年），玄奘譯；四、《不空罽索咒心經》（1卷），唐長壽二年（693年），菩提流志譯；五、《不空罽索陀羅尼自在王咒經》（3卷），唐長壽二年（693年），寶思惟譯；六、《讚觀世音菩薩頌》（1卷），唐長壽二年（693年），慧智譯；七、《不空罽索陀羅尼經》（1卷），唐聖歷三年（700年），李無諂譯；八、《不空罽索神變真言經》（30卷），唐神龍三年至景龍三年（707-709年），菩提流志譯；九、《佛說不空罽索陀羅尼儀軌經》（2卷），唐天寶五年至大歷九年（746-774年），不空譯；十、《攝無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀落海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶幟曼荼羅儀軌》，唐天寶五年至大歷九年（746-774年），不空譯；十一、《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》（1卷），唐長慶元年（821年），海雲記；十二、《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》（1卷），宋太平興國三年（980年），施護等人譯；十三、《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》（4卷），宋咸平四年（1001年），法賢譯；十四、《佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌》（1卷），宋咸平四年（1001年），法賢譯。<sup>[11]</sup>

在上述的漢譯本中，玄奘譯的《不空罽索神咒心經》與闍那崛多譯的《不空罽索咒經》實為同本異譯，這兩部譯本與菩提流志譯的《不空罽索咒心經》、施護等人譯的《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》，均是菩提流志譯的《不空罽索神變真言經》第一卷之異譯。該經主要說不空罽索心咒及其因緣功德，均具足經序、功能、咒法、像法、壇法諸內容，但無印法。不空譯的《佛說不空罽索陀羅尼儀軌經》則為《不空罽索神變真言經》第一、二卷之異譯；寶思惟譯的《不空罽索陀羅尼自在王咒經》與李無諂譯的《不空罽索陀羅尼經》屬同本異譯。

在這十四部譯本中，除了《佛說陀羅尼集經》<sup>[12]</sup>外，其餘十三部都有提到不空罽索觀音的形象（見附件一）。在現存最早譯出的《不空罽索咒經》中，針對不空罽索觀音的形象有一段說明：「狀如摩醯首羅天。頭上髮悉如鬘髻。方作華冠。……黑鹿皮覆左肩上」<sup>[13]</sup>；而在《不空罽索神咒心經》中提到的不空罽索觀音形象：「似大自在天，頂有鬘髻，首冠花冠，翳泥耶皮被左肩上，自餘身分瓔珞環釧而為莊嚴」<sup>[14]</sup>，與上述譯本中的形象十分相似。在這兩部譯本中，不空罽索觀音被稱為「觀世音」、「觀自在菩薩」，對菩薩形象的描述雖為簡略，但卻明確指出菩薩「狀如摩醯首羅天」或「似大自在天」之形象。摩醯首羅天（梵語：Maheśvara）又稱大自在天，為三千界之主，許多佛教經典都將摩醯首羅天及大自在天視為印度教三大主神之一的濕婆。又，這兩部譯本還提到不空罽索觀音形象的另一特徵，即「黑鹿皮覆左肩」、「翳泥耶皮被左肩」，意指不空罽索觀音的左肩上披著黑鹿皮，此形象與濕婆的形象頗有雷同。黑鹿皮在濕婆信仰中象徵著善變且難以捉摸的心性，濕婆身披黑鹿皮的形象正表明祂已控制了心性。<sup>[15]</sup>

此外，在《不空罽索咒心經》、《不空罽索神變真言經》、《佛說不空罽索陀羅尼儀軌經》、《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》等四部譯本中，

12 《佛說陀羅尼集經》卷第五有記載「畫觀世音菩薩像法」，但因該尊觀音的圖像特徵無法辨識為不空罽索觀音，為謹慎起見，該菩薩的形象描述暫不列入討論範圍。參見【唐】阿地瞿多譯，《佛說陀羅尼集經》（T0901, No. 901, T18n0901\_p0828a18- T18n0901\_p0828a28）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0901\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0901_005)。

13 【隋】闍那崛多譯，《不空罽索咒經》（T1093, No. 1093, T20n1093\_p0402a01-T20n1093\_p0402a03）。藏經參考自中華電子佛典協會CBETA電子佛典集成2020年版，網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1093>。

14 【唐】玄奘譯，《不空罽索神咒經》（T1094, No. 1094, T20n1094\_p0405b22-T20n1094\_p0405b24）。網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1094>。

15 Farrin Chwalkowski, Symbols in Arts, Religion and Culture: The Soul of Nature (Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016), p. 338.

11 呂建福：《中國密教史（一）：密教的起源與早期傳播》（台北縣：空庭書苑，2010年），頁213-214；彭金章：〈敦煌石窟不空罽索觀音經變研究——敦煌密教經變研究之五〉，《敦煌研究》1999年第1期，頁1-2。

亦有不空罽索觀音貌似摩醯首羅天或大自在天、身披黑鹿皮的描述。<sup>[16]</sup> 這說明了不空罽索觀音帶有濕婆的身影，體貌與濕婆有相通之處，其形象在某個程度上是向濕婆形象融攝與吸收。

在上述十四部譯本中，《不空罽索陀羅尼自在王咒經》是最早一部將不空罽索觀音之多目多臂形象及各手所持器杖具體描述出來的譯本。該譯本如此記載菩薩形象：「身黃白，首戴華冠，紺髮分被兩肩前後，慈顏和悅放百千光清淨殊勝，面有三目。以純白縷交絡肩臆，以豎泥耶鹿王皮而覆肩上，莊飾寶帶以繫其腰。尊者四臂，左邊上手執持蓮華、下手執持澡瓶，右邊上手施無畏、下手執數珠，皆以珍寶而嚴飾之。身著天衣，立蓮華上，有大威德。瓔珞短長交膊垂下，耳璫臂印及以環釧皆寶飾之。頂上畫作無量壽佛。」<sup>[17]</sup> 值得注意的是，這裡提到的不空罽索觀音之手持物僅有蓮華、澡瓶及數珠，卻不見罽索。除了這部譯本外，在《不空罽索咒經》、《不空罽索神咒心經》、《不空罽索咒心經》、《讚觀世音菩薩頌》、《不空罽索陀羅尼經》、《佛說不空罽索陀羅尼儀軌經》、《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》等譯本，亦未有不空罽索觀音手持罽索之形象，可見以「罽索」作為辨識不空罽索觀音的主要特徵之說有待商榷。

不空罽索觀音不止於上述經典提到的一面四臂的形象，菩提流志譯出的《不

16【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷1（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0232b06-T20n1092\_p0232b08）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_001)；【唐】阿目佉譯，《佛說不空罽索陀羅尼儀軌經》（T1098, No. 1098, T20n1098\_p0436c06-T20n1098\_p0436c08）。網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1098>；【宋】施護等譯，《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》（T1099, No. 1099, T20n1099\_p0446b18-T20n1099\_p0446b19）。網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1099>。

17【唐】實思惟譯，《不空罽索陀羅尼自在王咒經》（T1097, No. 1097, T20n1097\_p0422b20-T20n1097\_p0422b28）。網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1097>。

空罽索神變真言經》中還出現一面十八臂<sup>[18]</sup>、三面二臂<sup>[19]</sup>、三面四臂<sup>[20]</sup>、三面六臂<sup>[21]</sup>、十一面三十二臂<sup>[22]</sup>的形象，面數與臂數不同，手臂式樣及持物亦各不同；持物除了罽索、蓮花、念珠、經書、淨瓶、三叉戟外，還有如意杖、鉞斧、金剛杵、金剛鉤、軍持、寶幢、寶花盤、金輪等；在手印方面，經典中常見不空罽索觀音施無畏印。值得一提的是，以上譯本並沒有提到八臂的不空罽索觀音，惟有在11世紀初譯出的《佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌》及《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》兩部供養菩薩之密教儀軌中，才出現八臂形象的不空罽索觀音，並具有「以虎皮為衣」的特徵。

總而言之，在上述譯本中的不空罽索觀音形象豐富多樣，大致上有幾項特點：一、貌似大自在天；二、呈多面多目多臂的式樣；三、面數有一、三、四、十一面；四、目數有一面三目者；五、臂數有二、四、六、八、十八、三十二者，

18【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷8（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0268c12-T20n1092\_p0268c22）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_008](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_008)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷21（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0332c04-T20n1092\_p0332c21）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_020](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_020)。

19【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷5（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0250a27-T20n1092\_p0250b01）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_005)。

20【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷11（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0281a13-T20n1092\_p0281a18）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_011](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_011)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷21（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0327b23-T20n1092\_p0327c01）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_019](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_019)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷21（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0343b12-T20n1092\_p0343b17）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_021](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_021)。

21【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷8（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0265b13-T20n1092\_p0265b19）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_008](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_008)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷22（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0346a21-T20n1092\_p0346a28）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_022](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_022)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷27（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0378a19-T20n1092\_p0378b02）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_027](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_027)；【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷25（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0369c19-T20n1092\_p0369c27）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_025](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_025)。

22【唐】菩提流志譯，《不空罽索神變真言經》卷13（T1092, No. 1092, T20n1092\_p0292b23-T20n1092\_p0292c06）。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092\\_013](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1092_013)。

其中四臂者居多；六、姿勢有坐姿、立姿兩種，坐姿多呈跏趺坐；七、多數者手持羂索；八、衣著穿戴方面，有者鹿皮披肩，有者虎皮為衣，有者頭戴寶冠、臂間、腕上均有瓔珞或環釧為飾，又或腰間有綬帶。<sup>[23]</sup>

### 三、印度及東亞地區不空羂索觀音之造像

#### (一) 印度

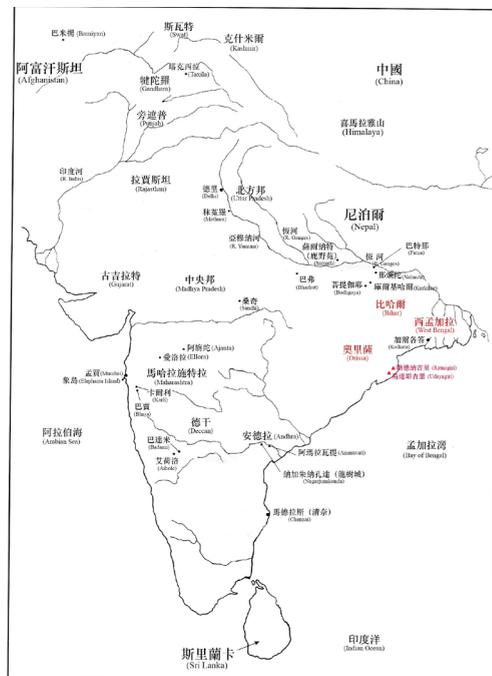


圖 2：印度地圖

23【宋】法賢譯，《佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌》(T1051, No. 1051, T20n1051\_p0066b27 -T20n1051\_p0066c03)。網路連結：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1051>；【宋】法賢譯，《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》卷 3 (T1169, No. 1169, T20n1169\_p0685a06- T20n1169\_p0685a12)。網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1169\\_003](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1169_003)。

不空羂索觀音信仰據說起源於南印度摩賴耶 (Malaya)，並在七世紀隨著金剛乘佛教 (Vajrayāna) 流傳至北印、東印及中印一帶；到了八世紀中葉，不空羂索觀音信仰在帕拉王朝<sup>[24]</sup> (約 750-1150 年) 的信奉與支持下盛行一時。這時期的佛教藝術延續了笈多王朝 (Gupta Empire, 319-550 年) 的藝術風格，但亦融合了不少印度教的特色和藝術形式，在造像藝術風格上常見多面多臂、頭戴寶冠、瓔珞嚴身、手執器杖、結手印之形象，也經常採取三屈式體態，造型具有豐富的符號與華麗細緻的裝飾性。

今日在印度所遺留的不空羂索觀音造像多是在奧里薩、比哈爾、孟加拉等處。根據考古資料顯示，奧里薩是金剛乘佛教最早的傳播中心之一，<sup>[25]</sup> 佛教曼荼羅、曼荼羅藝術和建築從這裡傳播到印尼、中國、日本和西藏等地，該地區更被認為是不空羂索觀音造像的起源地。然而，不空羂索觀音的形象描述並未曾收錄在成書於十二世紀前後的《成就法鬘》(Sādhanamālā) 及《究竟瑜伽鬘》(Niṣpannayogāvalī, 又稱《完成的瑜伽寶環》) 這兩部描述金剛乘尊神形象的密教經典中，因此無法判斷該菩薩在印度的標準造像形式。

目前，在奧里薩勒德納吉里 (Ratnagiri) 佛教遺址發現一批八世紀至十世紀的四臂不空羂索觀音造像，這些造像呈站立姿勢，尺寸相當於真人大小或更高，當中有一尊製作於八世紀的造像被認為是印度現存最早的不空羂索觀音造像之一 (圖 3)<sup>[26]</sup>。這尊菩薩造像立在蓮台上，高 191.8 公分，一面三目四臂，其四臂：右上手持念珠，右主手施與願印；左上手持羂索，左主手持蓮花。菩薩的左、

24 印度帕拉王朝興起於八世紀中葉，並以現今的北印度東部孟加拉和比哈爾 (Bihar) 地區為中心，是當時印度東北部的重要王朝。帕拉王朝的歷代國王，篤信佛教者甚多，如：創始人瞿波羅 (Gopala, 在位：750-770 年)、達摩波羅 (Dharmapala, 在位：770-810 年)、提婆波羅 (Devapala, 在位：810-850 年)、摩希波羅一世 (Mahipala I, 在位：988-1038 年)、羅摩波羅 (Ramapala, 在位：1077-1120 年) 等，佛教在君王的擁護下得以在北印度東部延續近四百年，不少具代表性的佛塔寺院因此而建立，其中包括：奧旦塔普利 (Odantapuri)、超戒寺 (Vikramasila)、索瑪普拉寺 (Somapura Mahavira)、札嘉達拉寺 (Jagaddala) 等。

25 Umakanta Mishra, "Odisha: Cradle of Vairayana Buddhism". Paper presented at the 74th Session on the Souvenir of the Indian History Congress, 28-30 December 2013, Ravenshaw University, Cuttack.

26 王靜芬著，陳哲萱譯，王靜芬校：《不空羂索觀音新探》，《敦煌吐魯番研究》第 15 卷 (上海：上海古籍出版社，2015 年)，頁 27。

右上方各有五方佛，其一是阿彌陀佛，左右脅侍有度母及四臂毘俱胝。在該地區，還有一尊具有代表性的一面三目四臂不空羂索觀音造像（圖 4），其鑄造時間推測約在八世紀至九世紀。該造像右上手持念珠與羂索，右下手施與願印；左上手持水瓶，手背觸碰到蓮花莖，左下手觸摸手持羂索的馬頭觀音。這兩尊造像有幾個共同特點：一、雕像立於蓮台上，尺寸採用人體自然的比例，造像極為逼真；二、身軀魁梧，手腳修長，四臂中的左右後臂彎曲向上舉；三、頭髮結成髮髻，髮髻中央有一化佛，兩旁髮絲對稱地向臉頰聚攏，髮束垂至肩部；四、額頭寬潤、腰部收縮、目光低垂；五、身配耳飾、瓔珞、臂釧、腕釧和腰帶等精緻華美裝飾。不同的是，第一尊的手持物羂索是持在左手，第二尊則是持在右手。另外，第二尊的右上手是同時持二物，即：念珠與羂索，這種左右不對稱的造型十分罕見，造像師對造像手持物的處理推測是精心構思設計而非偶然，不過有學者卻認為這種造型是造像往多臂形式發展的過渡期。

另外，在距離勒德納吉里不遠處的烏達耶吉里（Udayagiri）亦發現一尊製造於八世紀至九世紀的三目四臂不空羂索觀音造像（圖 5），其造像與勒德納吉里地區的的四臂不空羂索觀音造像非常相似，其頭飾髮髻冠（*jaṭāmakuṭa*），裝飾華麗，其四臂：右上手持念珠，羂索在念珠上方，並沒有持在手中；右下手施與願印；左上手持水瓶，左主臂雖缺損，但推測其左肩上的蓮花是左主臂的手持物。

值得注意的是，雖說不空羂索觀音肩披鹿皮的形象在經典中常見，但在奧里薩與烏達耶吉里兩處的不空羂索觀音造像並沒有如經典中提到的「黑鹿皮覆左肩」形象。相反地，身披鹿皮形象的不空羂索觀音像（圖 6）卻出現在比哈爾邦庫爾基哈爾（Kurkihar）。這尊菩薩造像製作於九世紀，一面三目六臂，呈遊戲坐姿勢，束高髮髻，卷髮垂肩，頂上寶冠正中有一尊坐佛，左肩至右脅斜披一片有明顯鹿頭的鹿皮。其六臂，右臂分別持念珠、施無畏印與願印，左臂則持羂索、經篋、蓮花。該菩薩面相豐潤，身軀與手足比例勻稱，胸腹至大腿均顯得渾厚結實，其正反映出帕拉王朝的造像藝術特徵。



從以上的舉例得知，印度在十世紀以前的不空羂索觀音像多是一面、三目、四臂或六臂的形象；在髮型與裝飾方面，基本上都有經典所描述的特徵，如：袒上身、頭髮盤成冠狀、佩戴精緻華美的耳飾、瓔珞、臂釧、腕釧和腰帶等。儘管上述列舉的不空羂索觀音立像有形式化的傾向，但人物造型逼真，身材均勻且修長，比例準確。由於不同地區的造像師對不空羂索觀音的想像不同，因此在造像風格與美感上仍然存在著相當的差異。在不空羂索觀音信仰盛行時期，

位於東北部比哈爾邦的那爛陀寺<sup>[27]</sup> (Nālandā vihāra) 和超戒寺是帕拉王朝時期研究佛教的重要中心，到此處求法的僧人甚多，分別來自斯里蘭卡、尼泊爾、西藏、中國、日本、印尼等地。在他們返回時，通常都會將當地的一些經典、佛像及菩薩像等帶上，因此帕拉的不空羂索觀音造像藝術很快便在各地流傳開來。

## (二) 中國

不空羂索觀音信仰傳入中國的確切年代，因無文字記載尚無定論，但早在隋朝時期就有闍那崛多傳譯《不空羂索咒經》。入唐後，先有玄奘、阿地瞿多等人翻譯，武周時期，又有菩提流志、寶思惟、慧智、李無諂等人傳譯，由此可推測，該信仰在高宗、武周時期非常流行。不空羂索觀音信仰之所以盛行於唐朝並獲得統治者的推崇，最主要的原因是佛教王權與轉輪聖王的觀念，如《法華經》中一直陳述佛教神祇以轉輪王身統治天下，佛教神祇與轉輪王通身，轉輪王能以佛或菩薩形象統治天下<sup>[28]</sup>。長壽二年（693年），武則天實行不空羂索觀音佛王傳統治世，<sup>[29]</sup> 不空羂索觀音造像風氣更是盛極一時。

在唐代皇家貴族發願造像的龍門石窟擂鼓臺北洞前壁南側一尊八臂菩薩立像，其高 183 公分，赤足立圓台座上，面殘，圓耳飾垂肩，頸戴桃形項飾。身體呈「S」形，上身袒露，身佩瓔珞，肩搭披巾，著長裙。八臂左側，自上而下第一手持物舉胸前，第二手伸五指舉至齊眉，第三手捏一物上舉，第四手伸

27 鳩摩羅笈多一世 (KumaraGupta I, 在位期間：約 415-455 年) 始建，後陸續擴建。位於印度比哈爾邦王舍城（

）北方約 15 公里處，是佛教史上第一所大學。曾為國際佛教研究中心，鼎盛時期可容一萬名學僧及兩千名教授聚此研修授課。1193 年，因伊斯蘭教入侵而幾乎被燒毀無存。參考星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 2 冊之建築 2（高雄：佛光山宗委會，2013 年），頁 450。

28 古正美：《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（台北市：商周出版，2003 年），頁 229。

29 古正美：《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁 341。

五指下垂身側；右側僅殘存第一臂上部。<sup>[30]</sup> 從造像特徵來看，這尊菩薩像具備武周時期造像的大部分特徵，學者們一般推斷為武周時期的作品，不排除是不空羂索觀音像。可惜的是，這尊造像因風化而面目模糊、殘缺不全，細節也變得模糊不清，無法仔細探出武周時期的不空羂索觀音造像風格。不過，慧智在 693 年譯出的《讚觀世音菩薩頌》中提到不空羂索觀音「伊尼鹿彩覆其肩」、「勝彼摩醯首羅身」、「徒以白龍為瓔珞」、「右手執持金蓮花」等特徵。《讚觀世音菩薩頌》原文為梵文，是慧智參觀寺院壁畫後而作的，<sup>[31]</sup> 此頌中的不空羂索觀音形象描述可彌補沒有圖像的遺憾。

目前，在中國有關不空羂索觀音的藝術形象可在甘肅敦煌莫高窟、西千佛洞、安西榆林窟、水峽口下洞子石窟、四川大足石窟、洛陽龍門石窟等處尋獲。根據敦煌研究院研究員彭金章的研究發現，敦煌石窟現存不空羂索觀音經變 80 幅：壁畫有 75 幅、藏經洞絹畫有 5 幅，其中唐代時期作品有 30 幅（盛唐 1 幅、中唐 9 幅、晚唐 20 幅）、五代時期有 34 幅、北宋時期有 13 幅、西夏時期有 3 幅，這種情況正反映出不空羂索觀音信仰在當時的普遍性與重要性。<sup>[32]</sup>

在敦煌石窟 80 幅不空羂索觀音經變中出現的不空羂索觀音形象各有不同，具體分述如下：一、姿勢：呈「跏趺坐」占多數，呈「站立」僅占少數；二、面數：一面者有 67 幅，三面者 1 幅，12 幅面數不詳；三、目數：二者占多數，三目者有 6 幅，六目者有 1 幅；四、臂數：八臂者居多，有 45 幅，六臂者 21 幅，臂數不詳者 14 幅；五、面相均為熙怡面；六、頭戴寶冠，冠中有化佛者占多數，冠中無化佛者有 7 幅；七：手持羂索者 19 幅，無羂索者 17 幅，不詳者 44 幅；八、身披鹿皮者有 64 幅，未披鹿皮者 3 幅，不詳者有 13 幅。<sup>[33]</sup>

敦煌莫高窟第 148 窟北壁龕是敦煌石窟中最早的不空羂索觀音經變龕，其完成於唐大歷十一年（776 年），亦是敦煌石窟諸多不空羂索觀音經變中繪製最

30 呂建福：《中國密教史（一）：密教的起源與早期傳播》，頁 274。

31 王靜芬：〈武后朝及聖武天皇、光明皇后朝的華嚴佛教藝術〉，《敦煌學輯刊》（2022 年第 1 期），頁 80。

32 彭金章：〈敦煌石窟不空羂索觀音經變研究——敦煌密教經變研究之五〉，頁 3。

33 彭金章：〈敦煌石窟不空羂索觀音經變研究——敦煌密教經變研究之五〉，頁 3-11。

完整的一幅。該龕乃根據玄奘所譯的《不空羂索神咒心經》繪畫與彩塑<sup>[34]</sup>，以泥塑製作不空羂索觀音及其眷屬，並用壁畫描繪誦持不空羂索神咒的種種功德。可惜的是，原塑不空羂索觀音造像已不存，具體形象無法得知。在盛唐以後，不空羂索觀音經變愈加普及，但以《不空羂索神咒心經》為主題的僅此一例。

到了九世紀，敦煌石窟的不空羂索觀音像遵循著標準的圖像規範製作，<sup>[35]</sup>而《不空羂索神變真言經》譯本的影響更顯見於敦煌石窟中的不空羂索觀音經變，不空羂索觀音的臂數、手持法器、結手印、眷屬者等描繪更為具體。以莫高窟第 384 窟為例，其開鑿於中唐時期（八世紀末至九世紀初），南壁龕外東側有不空羂索觀音經變，這些經變在總體構圖上有規律可循，在畫中：不空羂索觀音（圖 7）結跏趺坐在蓮座上，頭戴飾化佛的寶冠，背後有頭光及身光；其肩披鹿皮深棕色帶白花紋的鹿皮；六臂，左手分別持寶瓶、蓮花、淨瓶，右手則持戟、柳枝、羂索；周圍有日光菩薩、月光菩薩、四方天王、婆藪仙、功德天、二龍王、二飛天、二忿怒尊、毗那夜迦、毗那勒迦等。儘管如此，此經變的構圖並未完全拘泥於經文的記載，菩薩造型與所持物沒有按軌跡繪製，如：在漢譯本中提到的不空羂索觀音是披黑鹿皮，但在經變中出現的卻是深棕色帶白花紋鹿皮；再來，漢譯本中未有不空羂索觀音手持柳枝的記載，但在該經變中，柳枝卻成了不空羂索觀音的持物之一。在古代，人們相信柳枝具有除邪和祛病的功能，經變中的不空羂索觀音手持柳枝，顯然是畫師為強調不空羂索觀音具除病祛疫之特性而創造出來的新形象。



北宋時期，不空羂索觀音信仰仍然盛行，造像藝術無論是內容、形式到技法都進入一個新階段。不空羂索觀音像除了出現在石窟壁畫外，還有少數出現在紙本絹畫上。在莫高窟第 17 窟（又稱藏經洞）曾藏有與不空羂索觀音菩薩相關的紙本絹畫，但這些作品在 20 世紀初基本上已被斯坦因（Marc Aurel Stein）、伯希和（Paul Eugène Pelliot）等外國考古家所攫取，現分別藏於英國大英博物館、法國吉美博物館。

佛教題材最為複雜的是密教的曼荼羅，分為金剛界曼荼羅和胎藏界金剛界兩大系統。到了晚唐時期，密教藝術除了繼續流行中唐時期的組合對稱的形式外，又出現曼荼羅等新組合。一幅現藏於法國吉美博物館、北宋時期繪製的不空羂索觀音曼荼羅圖（圖 8），此畫高 84 公分，寬 64.6 公分。此畫中央為不空羂索觀音結跏趺坐於蓮花座，頭戴化佛寶冠、耳璫、項圈、瓔珞、臂釧、腕

34 彭金章編：《敦煌石窟全集：密教畫卷》（香港：商務印書館，2003 年），頁 39。

35 王靜芬著，陳哲萱譯，王靜芬校：〈不空羂索觀音新探〉，頁 38。

釧嚴身，身披絡腋，左肩披覆黑底白紋鹿皮，紅、白帔帛繞臂，下著花色長裙。八臂，胸前二手拈長莖蓮花，其餘六臂或結印或分持繩索、寶珠、淨瓶、「卍」字寶印等。兩側有二天王、二弟子及六菩薩。最上方的天王從持弓和劍，可判斷是東方持國天王和西方廣目天王；二弟子帶頭光，雙手合十，身披袈裟；弟子旁的菩薩一身手捧寶珠，一身合十，其餘菩薩二身雙手合十，二身捧花盤供養。下方繪男、女供養人各二身，分居供案兩側，榜題均未書寫文字。<sup>[36]</sup>

另一幅五代至北宋時期（十世紀）繪製的不空羂索觀音曼荼羅圖（圖 9），此畫高 115 公分，寬 65 公分，現藏於法國吉美國立亞洲藝術博物館。此畫分為上、中、下三段，上、中段屬於金剛界曼荼羅圖。上段中央繪五佛，黃色大日如來為中心，其餘為白色阿閼佛、藍色寶生佛、橙色阿彌陀佛、綠色不空成就佛；左右兩側分別為一面六臂千手觀音和如意輪觀音。中段中央主尊為不空羂索觀音，一面四臂，袒右肩，斜披披帛，身後有火焰紋多層背光，其手持柳枝、蓮花、繩索及念珠，結跏趺坐於蓮花上。上下左右有一髻羅刹、不空羂索觀音、馬頭觀音、毗俱胝；四隅有金剛鬘、金剛嬉、金剛舞、金剛歌；再外有金剛華、金剛燒香、金剛塗香、金剛燈等四攝菩薩。四門由金剛鎖、金剛索、金剛鉤、金剛鈴守護。下段則繪有僧伽、男供養人、女供養人、隨侍及侍女。<sup>[37]</sup> 從這幅圖上、中段的人物造型、衣飾處理及色彩搭配來看，均帶有印度帕拉式藝術風格，一些佛教藝術研究者將這個風格稱為「喜馬拉雅式」風格。<sup>[38]</sup>

### （三） 日本

日本的不空羂索觀音信仰是參加第七批遣唐使團的日本僧人玄昉<sup>[39]</sup> 於

735 年攜帶五千卷經論和諸佛像返日後才正式傳入日本。在這之前，日本雖已有不空羂索觀音信仰，但未廣泛傳播。在玄昉返日後的翌年（736 年），有關不空羂索觀音經典頻繁出現在日本古文獻中，其中包括：《不空羂索經》（736 年）、《不空羂索咒經》（737 年）、《不空羂索陀羅尼自在王咒》（737 年）、《不空羂索神咒心經》（738 年）、《不空羂索心咒王經》（738 年）、《不空羂索陀羅尼經》（747 年）、《不空羂索神變真言經》（753 年）、《新羂索經》（755 年）等，<sup>[40]</sup> 而根據這些經典鑄造的不空羂索觀音像於奈良東大寺法華堂、京都廣隆寺靈寶殿、奈良興福寺南圓堂等地先後出現，這表明了不空羂索觀音信仰為日本當地接受並開始流行。

由於不空羂索觀音經典在日本的流行和傳播，造像風氣在當時也日益興盛，不過由於年代久遠，現存具有代表性的早期不空羂索觀音像數量不多，分別供奉或收藏在奈良東大寺、大安寺、奈良興福寺、京都廣隆寺、福岡縣觀世音寺和京都國立博物館等處。以下將以四尊具代表性的不空羂索觀音像作簡略說明，一探日本在八世紀至十二世紀的不空羂索觀音像造型。

日本目前最早的一尊不空羂索觀音像供奉在奈良東大寺。這所寺廟為日本華嚴宗總本山，建於奈良神龜五年（728 年）。該寺法華堂（三月堂）有一尊高 362 公分的不空羂索觀音立像（圖 10），製作於奈良天平十八年至天平勝寶元年間（746-749 年），是夾紵脫胎技法<sup>[41]</sup> 的代表作。這尊菩薩一面三目八臂，高髮髻，頭戴飾有銀製卷草透雕寶冠，上鑲翡翠、琥珀、水晶、珍珠等二萬六千餘寶石，冠正中有 24 公分的化佛立像。這尊菩薩身軀壯碩，身著帔帛、鹿皮，下著束帶長裙，主臂合掌在胸前夾有一顆摩尼珠，其餘各臂由上至下：左一手持蓮花，左二手持繩索，左三手垂於身側；右一手持錫杖，其下方右二手手掌向下，右三手垂於身側。右二手及左右三手的手指有幾根彎曲，推測原本手中應握持物。各手臂戴腕釧、胸前有華麗唐草紋的項飾，從項飾上垂下三根瓔珞，

40 姚瑤：〈日本東大寺法華堂不空羂索觀音像的中國圖像來源探析——兼論中國早期不空羂索觀音形象〉，《藝術設計研究》2022 01 期，頁 77。

41 又稱「夾紵漆像」，是最早的翻模技術，始於戰國時代的楚國。

36 星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 14 冊之繪畫 1（高雄：佛光山宗委會，2013 年），頁 192。

37 星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 14 冊之繪畫 1，頁 189。

38 王靜芬著，陳哲萱譯，王靜芬校：〈不空羂索觀音新探〉，頁 40-41。

39 俗名阿刀氏，奈良時代僧人。出家後在龍門寺義淵學唯識學說。717 年奉敕入唐，從智周學法宗。735 年回日本，以興福寺為弘法中心。後受任僧正，入宮中道場，與橘諸兄、吉備真備一起活躍在當時的政壇，被尊為法相宗「第四傳」。

中央一根至裙腳，左右兩根分別在膝蓋處繞向身後。造像身後背光以四重舟形搭配四十二支棒線共同支撐，線條交叉處飾以透雕火焰狀卷草圖案。一般認為，這尊菩薩像是在聖武天皇（Shōmu, 724-749 年在位）和光明皇后的佛教信仰背景下，投注奈良時代藝術精華和財力建造，具有密教風格和奈良的寫實之美。<sup>[42]</sup>



圖 10：不空羅索觀音立像 / 奈良時代（8 世紀前半葉） / 高 361 公分 / 乾漆 / 日本奈良東大寺藏  
圖片來源：《奈良六大寺大觀（補訂版）》第 10 卷，頁 1

圖 11：不空羅索觀音立像 / 奈良年代（8 世紀） / 木造 / 高 189.9 公分 / 日本奈良大安寺藏  
圖片來源：《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1，頁 178

圖 12：不空羅索觀音立像 / 平安年代（9 世紀） / 高 314 公分 / 木造 / 日本京都廣隆寺藏  
圖片來源：《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1，頁 178

圖 13：不空羅索觀音坐像 / 鎌倉年代（12 世紀後半葉） / 高 342 公分 / 木造 / 日本奈良興福寺藏  
圖片來源：《原色版國寶》8，圖版 1

除了東大寺外，日本第一座官方寺院大安寺（前身為大官大寺）內還有一尊製造於日本奈良時期（710-794 年）的八臂不空羅索觀音立像（圖 11），其高

42 星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 11 冊之雕塑 2（高雄：佛光山宗委會，2013 年），頁 638；姚瑤：〈日本東大寺法華堂不空羅索觀音像的中國圖像來源探析——兼論中國早期不空羅索觀音形象〉，頁 77、79。

189.9 公分，以割矧<sup>[43]</sup>的技法製作。這尊菩薩一面二目八臂，頭梳高髻，頂上無化佛，面相橢圓豐潤，身軀渾圓厚實，高挺鼻子，主臂合掌在胸前，其餘手臂沒有任何持物，推測已佚失，不過學者將其辨識為不空羅索觀音。其身上沒有穿戴華麗的裝飾，衣紋柔軟質感，下裳、帔帛有花草與團花紋等彩色紋樣痕跡，推測曾經進行過彩色的塗飾。<sup>[44]</sup>

在京都廣隆寺靈寶殿亦有一尊以割矧技法木造的八臂不空羅索觀音立像（圖 12），推測製作於平安時代（794-1185 年）。其高 314 公分，身後有火焰狀背光，表面淺浮雕八葉蓮瓣紋。這尊菩薩一面三目八臂，束高髮髻，頂上無化佛，正面雙手合十，指尖微開，其餘六臂分別持錫仗、戟、含苞蓮花、寶棒等法器，衣紋深刻漩渦紋樣。<sup>[45]</sup>

另有一尊製造於 813 年、曾供養在奈良興福寺南圓堂の木製不空羅索觀音坐像，但在 1181 年平重衡（1158-1185 年）攻打興福寺與東大寺之際，燒毀於大火中。現存南圓堂不空羅索觀音複製像有十餘件，年代最早的為十一世紀晚期，最晚的為十四、十五世紀，其中鎌倉時代慶派佛師康慶<sup>[46]</sup>在 1189 年重刻的菩薩像（圖 13）與原初像十分相似，研究學者認為康慶復原了原初像的容貌。這尊造像，一面三目八臂，頭戴寶冠，冠中有化佛，其身披鹿皮，八臂之中，一雙手於胸前作合掌印，一雙手施與願印，其餘四手呈對稱姿態，各持蓮花、羅索、麈尾及杖錫；光背則遵循古法製作，由數塊帶有唐草花紋的劍形板子組成。<sup>[47]</sup>

從上述得知，日本現存的代表性不空羅索觀音像，除了東大寺那尊是夾紵

43 一種木雕技術。首先將佛像的頭部與身體從一塊木材雕出，接著沿著身體的前後或左右將這塊木材切成兩半，並刨空兩半的內部，等佛像大致完成後，再接合兩半的木塊。參見詹晏怡：〈權力、共同體與信仰網絡：興福寺南圓堂不空羅索觀音像的複製〉，《美術史研究集刊》第 49 期（民國 109 年），頁 204。

44 參考自星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1（高雄：佛光山宗委會，2013 年），頁 179。

45 《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1，頁 179。

46 日本七條佛所之第五代佛師；佛師運慶之父。以製作興福寺南圓堂本尊不空羅索觀音像而知名。

47 詹晏怡：〈權力、共同體與信仰網絡：興福寺南圓堂不空羅索觀音像的複製〉，《美術史研究集刊》第 49 期，頁 200-202。

漆像外，其餘以木雕為主，均為八臂之形象，並以立像占居多。有者戴寶冠，有者無寶冠；有者頂上有化佛，有者無化佛；有者肩披鹿皮，有者肩披帔帛，但未見以虎皮纏腰者，其中最為特別的是每尊像均有合掌手，這與印度及中國敦煌石窟所見的不空羼索觀音像有明顯的差別。另外，最值得注意的是，日本不空羼索觀音像最常見的手持物錫杖並沒有記載在經典中，日本佛教研究學者賴富本宏認為這可能是對當時的佛像製作者對三叉戟的錯誤解釋。<sup>[48]</sup> 在藝術風格與審美意識方面，由於日本的政治、經濟、文化及生活方面長期深受唐朝的影響，日本工匠常以中國為學習對象，因此印度的佛教藝術風格在日本無法得到更大的發展空間。

#### 四、東南亞地區不空羼索觀音之造像

根據目前印尼、馬來西亞及泰國發現的佛教出土文物，如：碑銘與造像等，皆證明佛教和印度教早已在四至五世紀時傳入並獲得當地人接受。其中，在馬來半島吉打武吉美利庵（Bukit Meriam, Kedah）附近及威利斯（Wellesley）北部發現以印度古老鉢羅婆（Pallava）文字書寫的佛教教義碑銘；西爪哇茂物（Bogor）和雅加達丹絨不碌港（Tanjung Priok, Jakarta）東部亦發現四塊鉢羅婆碑銘，記載多羅摩（Taruma）國王補爾那跋摩（Purnawarman）的事跡，碑銘中有他的脚印及他乘象的脚印，並提到他曾開鑿一條運河用於灌溉和賞賜一千頭牛給婆羅門僧侶，時間大約在 450 年左右。<sup>[49]</sup>

48 賴富本宏：〈不空羼索觀音の図像学の一考察〉，《印度學佛教學研究》（1984年33卷1號），頁65。

49 吳虛頌：《東南亞美術》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁359。

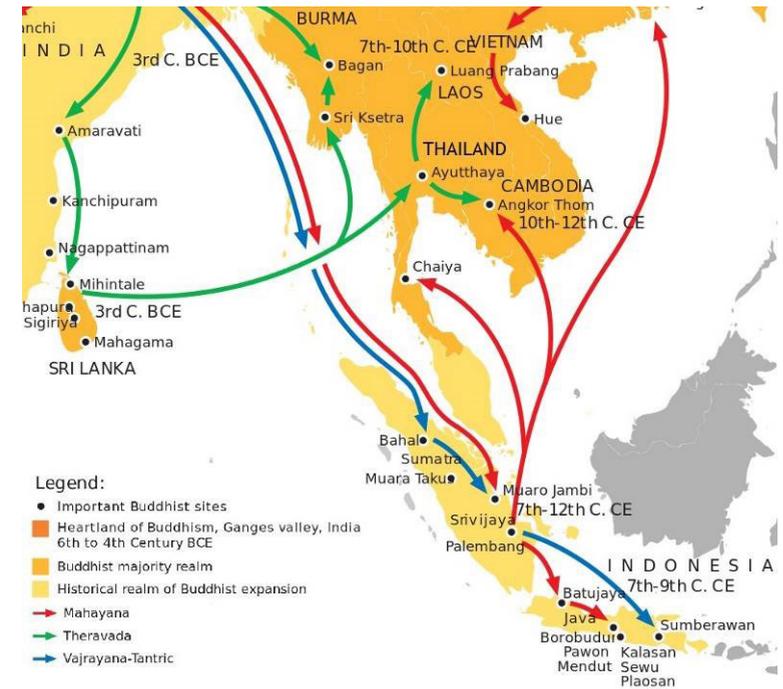


圖 14：西元前 3 世紀至西元 12 世紀佛教在東南亞的傳播路線圖。

（圖片來源：Gunawan Kartapranata）

到了七世紀中葉，位於馬六甲海峽南端的室利佛逝王朝（Srivijaya Kingdom）興起，以今蘇門答臘東南部的巨港（Palembang）為首都。後因其勢力擴張不斷延伸至馬來半島及泰國南部，西北向馬六甲海峽，東南向巽他海峽，控制了印度洋和中國海之間的兩大通道，成為了東南亞最強的海上王國之一。在唐代，僧人義淨在咸亨二年（671年）赴印度求法前曾在室利佛逝停留六個月，學習梵語；武周垂拱三年（687年），義淨回國途中再次經過室利佛逝，並停留六年多進行佛經翻譯。<sup>[50]</sup> 根據義淨在《南海寄歸內法傳》序文記載：「南海

50【唐】義淨撰，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》（北京：中華書局，1995年），頁8、14。

諸洲有十餘國，純唯根本有部，正量時欽，近日已來，少兼餘二。斯乃咸遵佛法，多是小乘，唯末羅遊少有大乘耳。」<sup>[51]</sup> 文中提到的「末羅遊」即是在蘇門答臘，舊屬室利佛逝。又載：「此佛逝廓下，僧眾千餘。學問為懷，並多行鉢。所有尋讀，乃與中國不殊。沙門軌儀，悉皆無別。若其唐僧欲向西方為聽讀者，停斯一二載，習其法式，方進中天，亦是佳也。」<sup>[52]</sup> 由此得知，室利佛逝在七世紀末已是一個重要的大乘佛教研究中心，有一千餘名佛教僧侶在該處修行。由於室利佛逝的地理位置處在中印海路交通要道的馬六甲海峽，因此該處成了當時中國佛教僧人前往印度朝聖的驛站之一，並成為南海一處大乘佛教的傳播搖籃。

一塊於 1920 年出土於巨港西崑山 (Bukit Seguntang, Palembang) 的七世紀塔朗圖沃 (Talang Tuwo) 石碑，銘文上的日期為 684 年，內容記載了室利佛逝國王賈耶那沙 (Punta Hiyam Sri Jayanasa) 在塔朗圖沃 Sriksetra 公園落成典禮上的演講內容。在銘文中清楚記載，國王承擔起宗教領袖的角色，以菩薩或證得果位聖者的形象來祈願公園的建築和其他慈善事業能為眾生帶來福祉，並希望眾生皆能啟悟、發菩提心。<sup>[53]</sup> 塔朗圖沃石碑的出現，說明了大乘佛教在七世紀已是室利佛逝的主流信仰。這是大乘佛教存在於印度地區以外的第一份注有日期的證據，銘文內容中提到「ratnatraya」或「triratna」(三寶)、「pranidhana」(願)和「wajrasarira」(金剛身)等佛教術語，顯示出室利佛逝統治者的思想已融入了大乘佛教的觀念。由於國王以佛或菩薩的形像面世，因此推測當時的室利佛逝提倡「神、王同體」的佛教信仰，以佛王傳統作為治國的意識形態，將「王」的形象與地位提升至神的境界。

室利佛逝在八世紀流行的大乘佛教傾向於密教金剛乘，這可從金剛乘派第五傳法祖金剛智 (Vajrabodhi) 與俗弟子一行八人在八世紀初前往中國途中，獲得室利佛逝國王迎奉供養一事證實。當時，金剛智一行人因風向不順而停留在

室利佛逝長達五個月。期間，金剛智在當地傳播金剛乘。在此之前，室利佛逝已有金剛乘相關活動，而當地統治者亦以金剛乘所奠立的不空羅索觀音佛王傳統治國，當金剛智到來時，金剛乘信仰已在當地占優勢，所以才會獲得國王的盛情接待。到了八世紀下半葉，金剛乘信仰在東南亞地區已有相當穩定的發展，建築神廟與鑄造菩薩像的風氣均已趨近成熟，其中最具代表的例子，如：室利佛逝國王於 775 年在馬來半島上的六坤 (Ligor, 現屬泰國南部) 建立一座供奉佛陀、蓮花手菩薩和金剛手菩薩的神廟；巴南卡蘭 (Rakai Panangkaran) 於 778 年在爪哇卡拉桑 (Kalasan) 建立一寺供奉多羅觀音；孟加拉大乘法師鳩摩羅羅沙 (Kumāraghosa) 在爪哇伽盧拉克 (Kelurak) 建造一寺供奉文殊師利菩薩；一尊觀世音菩薩像於 791 年豎立於柬埔寨波羅薩達蓋 (Prasat Ta Keām)。<sup>[54]</sup>

雖然無法得知不空羅索觀音信仰傳入東南亞的確實時間，但從目前發現在東南亞地區，如：印尼蘇門答臘 (Sumatra)、爪哇 (Java)、西加里曼丹 (West Kalimantan)、峇里島 (Bali)、蘇拉威西 (Sulawesi)；泰國南部猜亞縣 (Chaiya)、宋卡府 (Songkhla)；馬來亞半島霹靂州美羅與柬埔寨等地區的不空羅索觀音造像作推測，這些地區約在七至八世紀間已開始信奉不空羅索觀音信仰，並將此菩薩形象呈現在石雕、青銅，以及佛塔寺廟建築外觀裝飾的浮雕、奉獻板上，以作紀念、教化、祭祀、奉獻，乃至裝飾等用途。當時，不空羅索觀音菩薩像常作多臂、執持不同法器或施各式手印的形象。以中爪哇婆羅浮屠 (Borobudur) 遺址之《華嚴經·入法界品》造像 (圖 15) 為例，善財童子參見不空羅索觀音。此像為六臂不空羅索觀音，其頸部至胸前的飾品缺損，六臂中，有兩臂的手持物缺損，僅有四臂可辨識：左上手持蓮花，左下手持澡瓶，右上手持念珠，右下手持施無畏印。<sup>[55]</sup> 儘管如此，仍可判斷此像是八世紀流行的不空羅索觀音造像。然而，據烏茶版《華嚴經·入法界品》描述的不空羅索觀音像只有二臂，但在婆羅浮屠上的造像卻有六臂，這正說明了「多臂形象」是當時代、當地造像匠

51 【唐】義淨撰，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》，頁 12-13。

52 【唐】義淨譯：《根本說一切有部百一羯磨》卷五 (T1453)。藏經參考自中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成 2020 年版，網路連結：[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1453\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1453_005)。

53 Sondang Martini Siregar, Talang Tuo inscription: The management of environmental in Sriwijaya period, Indonesian Journal of Environmental Management and Sustainability, 3(2018), pp. 81-83.

54 G. Coedes, Walter F. Vella (ed.), Susan Brown Cowing (tr), The Indianized States of Southeast Asia (Canberra: Australian National University Press, 1975), p. 96.

55 John Miksic, Borobudur: Golden Tales of the Buddhas (Hong Kong: Periplus Edition, 1996), pp. 132-133.

師對不空罽索觀音形象的普遍認知。



圖 15：婆羅浮屠《入法界品》不空罽索觀音造像  
（圖片來源：Golden Tales of the Buddhas，頁 132）

## （二）佛王傳統與不空罽索觀音造像

早期，印度化的東南亞國家幾乎都是實行天王傳統，這種信仰傳統是以信仰摩醯首罗天王（Mahesvara）為主，摩醯首罗天王也是印度教中的濕婆。在天王傳統中，國家統治者被視為神的化身，其形象與地位被提升到同神一致，即神、王同體，並以其容貌造神像。因此，印度爪哇（Hindu-Javanese）時期，許多神像除了作為代表宗教祭祀或神的崇拜圖像外，還被視為是代表國王精神的肖像。以在爪哇普蘭巴南寺（Candi Lara-Djonggarang）中庭的四臂濕婆像（圖 16）為例，其高三公尺，基座有一公尺。該像以骷髏頭、新月和蛇為頭飾，其四臂：右上手持念珠、右下手有缺損，但可看出手掌舉於胸前，左上手持拂塵，左下手則持圓珠，裹裙上有虎皮圖案，虎頭在右腿上。這尊濕婆像被認為是依照神廟擴建者巴里東國王（Balitung Maha-Sambu）的肖像來製作。如果造像的說法屬實，那麼就可證明這個國家在當時是依照天王傳統來造像。另外，據說巴里東國王

的部分遺體還保存在該神廟基座下方的豎井中，許多代表物質和精神元素的物品及材料被添加到這具遺體上，象徵著為巴里東國王提供一個「新身體」。<sup>[56]</sup>

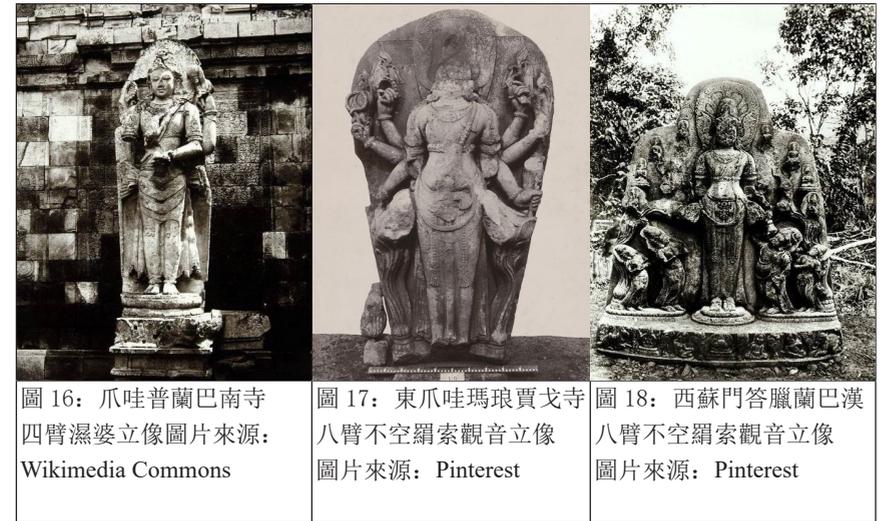


圖 16：爪哇普蘭巴南寺  
四臂濕婆立像圖片來源：  
Wikimedia Commons

圖 17：東爪哇瑪琅賈戈寺  
八臂不空罽索觀音立像  
圖片來源：Pinterest

圖 18：西蘇門答臘蘭巴漢  
八臂不空罽索觀音立像  
圖片來源：Pinterest

到了六世紀，隨著金剛乘在南印度的崛起而奠立不空罽索觀音佛王傳統，在七世紀之後便普遍流傳到東南亞，並為各國信奉大乘佛教的國王所使用。由於，這種佛王信仰受到印度教天王信仰的影響，這些國家的統治者會以所選擇的佛王面貌來治國，並以自己的面貌造佛王像。由於佛經中記載，不空罽索觀音貌似摩醯首罗天王。摩醯首羅原是印度教天王，在摩醯首羅觀音化之後，不空罽索觀音取代摩醯首羅天王的位子，成為金剛乘的觀音佛王。<sup>[57]</sup> 因此，不空罽索觀音造像的表現形式與風格很容易轉借自摩醯首羅的造像風格。

以東爪哇瑪琅賈戈寺（Candi Jago, Malang）的一尊八臂不空罽索觀音立像（圖 17）為例，其帶有明顯的摩醯首羅造像痕跡，若不仔細辨識，很容易將兩者混淆。這尊不空罽索觀音立像，袒上身，左肩斜披連珠式聖帶，身佩項飾、臂釧、手釧，

56 A. J. Bernet Kempers, *Ancient Indonesian Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), p. 61.

57 古正美：《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁 342。

虎皮懸垂在雙腿上，右腿有虎頭圖案。雖然此造像的頭部、腰帶與手臂有缺損，但菩薩頸項上仍可見三道紋（Trivala），部分的手持物仍可辨識：右上手持念珠、右二手持繩索，下方其餘二臂斷裂；左上手則持梵篋，左上手殘缺，左三手持直棍狀物體，疑似持蓮莖，左四手殘缺。<sup>[58]</sup> 根據造像記得知，這尊不空羅索觀音像完成於 1268 年，是辛加薩利王朝（Singasari Dynasty）末代國王格爾達納卡拉（Kṛtanagara）為紀念父親維斯奴瓦達那（Wisnuwardhanā）而造。該菩薩像按照維斯奴瓦達那王的相貌雕造，<sup>[59]</sup> 除了具有紀念的意義，亦代表著維斯奴瓦達那王曾以不空羅索觀音佛王傳統治國。值得一提的是，此尊造像有虎皮圖像，這種圖像未曾出現在印度、中國、日本的不空羅索觀音造像上。虎皮，在印度文化中卻被視為是權力與王權的象徵；在摩醯首羅信仰中，身披虎皮是濕婆的主要形象之一，具有降伏內心的欲望及戰勝一切的勇猛力量的象徵意涵。對長期受印度文化及印度教影響的東南亞而言，不空羅索觀音佛王造像的形式自然受到相關觀念的影響，虎皮圖像或許象徵著「神與王」一體，具有神權與王權相結合的意義。

另外，在西蘇門答臘蘭巴漢（Rambahan, West Sumatra）附近亦發現一尊與賈戈寺不空羅索觀音像相似的造像（圖 18），其高 163 公分，現藏印尼雅加達國家博物館（National Museum of Indonesia）。該造像上有三處銘文，分別在雕像背面、四方基座與菩薩像台面上。在基座上的銘文有明確的日期記載「Śaka1208」，即 1286 年，內容以卡維（Kawi）文字書寫，提到辛加薩利王朝末代國王格爾達納卡拉（Kṛtanagara）下令四位官員將不空羅索觀音像，從爪哇送到金地（Suvarṇabhūmi，今稱蘇門答臘），並豎立於達爾馬斯拉亞（Dharmasraya）。<sup>[60]</sup> 這尊雕像由格爾達納卡拉提供，是爪哇王維斯瓦如帕庫馬拉（Visvarūpakumāra）贈送給摩里瓦馬迪瓦（Mauliwarmadewa）國王及當地人民的禮物。有學者認為，這尊造像是以維斯瓦如帕庫馬拉的相貌製作，加上

基座上方有馬寶、金輪寶、玉女寶、神珠寶、大臣寶、兵寶及象寶等轉輪王的隨身七寶雕像，因此這尊不空羅索觀音像被視為是一尊轉輪王的造像。佛教藝術研究者古正美教授認為，爪哇當時是以不空羅索觀音佛王傳統統治爪哇，否則不會以不空羅索觀音佛王的面貌出現在造像上。<sup>[61]</sup>

值得一提的是，上述地區出現的不空羅索觀音佛王造像沒有「身披黑鹿皮」，反而有看似華麗的配飾，如：連珠式聖帶、項飾、臂釧和腕釧等，以及腰部繫虎頭虎皮的形象。在佛教中，黑鹿皮除了是慈悲的象徵，亦是苦行的象徵。佛王造像，即是統治者以自己的面貌造佛或菩薩像，因此造像通常是貴族裝束，象徵苦行形象的「黑鹿皮」特徵難免會被統治者捨棄。儘管現存的室利佛逝時期不空羅索觀音佛王像數量不多，但仍表明了當地統治者曾經以不空羅索觀音的面貌統治世間，並使用佛教意識形態來治理室利佛逝王朝。換言之，不空羅索觀音信仰傳入室利佛逝不僅是一般的宗教傳播，當中還具有政治的因素及功能。

### （三）不空羅索觀音與虎皮圖像

不空羅索觀音信仰雖然起源於印度，並在所有信奉佛教的國家流行，但因每個地區的文化元素不同，造像風格因而產生差異性，東南亞地區的不空羅索觀音造像上出現的虎皮裝飾圖就是有力的佐證。這種類型的造像只有在室利佛逝政治勢力影響的地域、尼泊爾、西藏等地區出現。

58 Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia* (USA: University of Hawai'i Press, 2007), pp. 87-91.

59 Jan Fontein, *The Sculpture of Indonesia* (New York: Harry N. Abrams, 1990), p. 82.

60 Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*, pp. 98-99.

61 古正美：《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，頁 343。



有關濕婆身上披虎皮的傳說有各種，其中一則：濕婆用自己的舞蹈征服了一萬個敵視他的苦行教徒。開始那些人想反抗，並且慫恿一隻猛虎向濕婆撲去，但濕婆不費吹灰之力將其擒住，扒下了虎皮給自己給了個斗篷。<sup>[65]</sup> 相反地，不空羅索觀音身上的虎皮紋樣來源不明，也沒有相關的傳說為依據。顯然，虎皮圖像在印度是濕婆的形象特徵。這尊濕婆是遮婁其時代（Chalukya Dynasty, 543-757）最為重要的雕塑作品之一，其腰部的虎頭虎皮圖像與美羅出土的不空羅索觀音有相通之處，即：虎頭在菩薩像的右腿上，虎下半身則在造像的左腿上。換句話說，不空羅索觀音造像與印度教的濕婆在當時共用著同樣的象徵符號，因此佛教與印度教的藝術風格在馬六甲海峽地區因地制宜地並行發展，彼此相互交融互動，形成一種具有地方特色的造像風格。

不空羅索觀音像的虎皮裝飾圖隨著室利佛逝向外擴張勢力版圖的同時傳播到各地，並與在地固有的文化藝術相結合，創造出具有地方性和民族特色的新式造像藝術。目前與不空羅索觀音像有關的虎皮圖像風格可分為三種類型：一、虎頭在菩薩左腿；二、斯里蘭卡式虎皮裝飾風格（虎頭在菩薩左腿）；三、虎頭在菩薩右腿。以下為泰國、馬來亞半島、印尼、柬埔寨的不空羅索觀音造像，菩薩造像的著衣、裝飾、風格及塑造手法等略有不同，各具特色。

第一種：虎頭圖像在菩薩左腿上。這種類型的不空羅索觀音造像並不常見，目前有一尊收藏在倫敦大英博物館的泰國四臂觀音立像（圖 21）。這尊觀音挺拔站姿、塔型髮飾，髮飾前端有化佛，下衣中央有褶皺。其四臂：右上手損壞，右下手略損壞，但仍可看出施與願印（Varada-Mudrā）；左上手則持梵篋，左下手持蓮花。其左腿上有明顯的虎頭圖像，右腿上則有一隻虎後腿及虎尾巴的圖像（圖 22）。這尊觀音造像的材質是鑲金，高 10.6 公分，鑄造時間推測在 650 至 750 年間。這類型的虎皮圖像裝飾風格推測流行於八世紀前，爾後出現的虎頭圖像裝飾多是在菩薩的右腿上，形成了新的造像樣式與風格。



第二種裝飾則是將整張完整的虎皮圖像呈現在腰部，索菲亞 桑德斯特倫（Sofia Sundström）將這種圖像風格稱為「斯里蘭卡式」虎皮裝飾。<sup>[66]</sup> 這種形式的菩薩造像可以清楚看到虎頭在左腿，一隻虎前爪在虎頭下方，另一隻虎後爪及虎尾則在右腿上（圖 24）。這種虎皮裝飾風格亦出現在一尊印尼中爪哇的青銅十臂觀音造像（圖 23）上，其高 34 公分，推測鑄造於八世紀至九世紀年間，現藏於法國巴黎吉美國立亞洲藝術博物館（The Guimet Museum, France）。這尊觀音造像在印尼中爪哇少見，其頭頂佛寶冠，頭後縷空圓形火焰紋頭光，身佩項圈、腕釧、臂釧等飾物；袒上身，絡腋自左肩繞於右側腰部，正二手舉於腰際，兩側八隻手呈對稱扇形排列，分別持淨瓶、念珠、梵篋、金剛杵、蓮苞等物，部分持物損壞，但依殘存痕跡判斷，可能原持羅索或三叉戟。<sup>[67]</sup>

另外，在印尼蘇門答臘東南部亦有一尊有相似虎皮裝飾圖的青銅八臂不空

66 Sofia Sundström, The Tiger Skin: Iconographic Feature of Avalokitesvara in Maritime Southeast Asia, In Decoding Southeast Asian Art: Studies in Honor of Piriya Krairikh, Revire Nicolas, Soomjinda Pitchaya (ed.), (Bangkok: River Books, 2002), p. 124.

67 星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1，頁 112。

65 馬書田著：《華夏諸神：佛教卷》（臺北市：雲龍出版社，1993 年），頁 223。

縹索觀音造像（圖 27）。這尊觀音造像高 23.2 公分，鑄造時間為 750 至 850 年間。與前述尊像不同的是，這尊菩薩造像左腿上有兩隻虎前爪，虎頭在兩爪中間，而造像右腿上只有一隻虎後爪，沒有虎尾（圖 28）。這種虎皮圖像風格除了使用在東南亞海域的觀音造像外，亦曾出現在斯里蘭卡的菩薩造像。以一尊收藏於美國紐約亞洲協會博物館的四臂菩薩（圖 25）為例，該菩薩高 22.2 公分，高髮髻上箍著冠飾，袒上身，斜披肩帶垂至臀部，下著長裙，衣紋宛如波浪，外裹整張虎皮，虎頭在左腿，一隻虎前爪在虎頭下方（圖 26）。這尊菩薩造像的頭形、高聳髮髻、身形等，呈現阿努拉德普勒時期（Anuradhapura, 4-10 世紀），均為早期斯里蘭卡的造像特徵。<sup>[68]</sup>

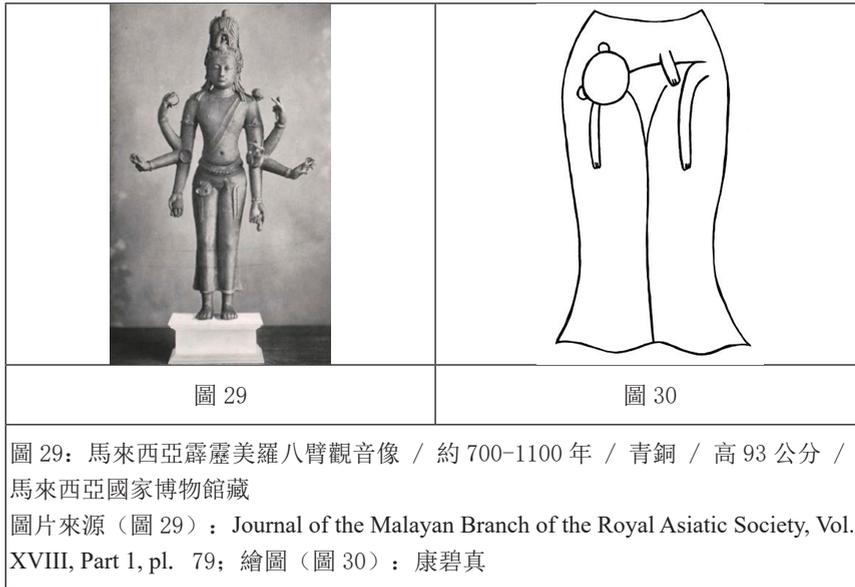


圖 25：印尼中爪哇十臂觀音像 / 約 800-900 年 / 青銅 / 高 34 公分 / 法國吉美國立亞洲藝術博物館藏  
圖 27：印尼蘇門答臘八臂觀音像 / 約 750-850 年 / 青銅 / 高 23.2 公分 / 私人藏  
圖片來源（圖 25、27）：Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia, 頁 253-254；繪圖（圖 26、28）：康碧真

第三種類型，虎頭圖像在菩薩右腿上的裝飾風格。這一類型又可分為四種：第一、清楚看到虎頭在菩薩右腿，虎頭側向左邊，一隻虎前爪懸在虎頭下方，菩薩的左腿上有另一隻虎前爪及一隻虎後爪（圖 30）。這種款式的裝飾風格非常罕見，目前僅出現在一尊霹靂美羅出土的青銅八臂不空縹索觀音造像（圖 29）上。第二、僅有虎頭圖像出現在菩薩的右腿上，虎頭側向左邊，菩薩左腿上懸著一隻虎後爪及虎尾巴（圖 33），這種裝飾風格出現在印尼西加里曼丹省三發（Sambas）的四臂觀音像（圖 31）及印尼三寶壟（Semarang）的十二臂觀音造像（圖 32）。這兩尊鍍銀菩薩造像立於青銅蓮花底座的，尺寸不大，前者高 13.6 公分，後者高 16.9 公分。除了有相似的虎皮圖像外，這兩尊菩薩造像還有相同的造型特徵，如：梳高髻戴寶冠、前端有化佛、袒上身、胸前斜披肩帶、腰部繫絲帶式腰帶、下著有雙線條紋；但在站姿方面，兩者略有不同，前者站姿挺拔，後者則是右腿微彎，左臀朝左微突。儘管如此，這兩尊菩薩的造像姿態與特徵極為相似，推測可能出自同一製作工場，又或其中一方吸收及承傳了另一方的造像風格。

第三、虎頭圖像在菩薩的右腿，下方有一隻虎前爪，左腿上則懸挂著一隻

68 星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 10 冊之雕塑 1，頁 311。

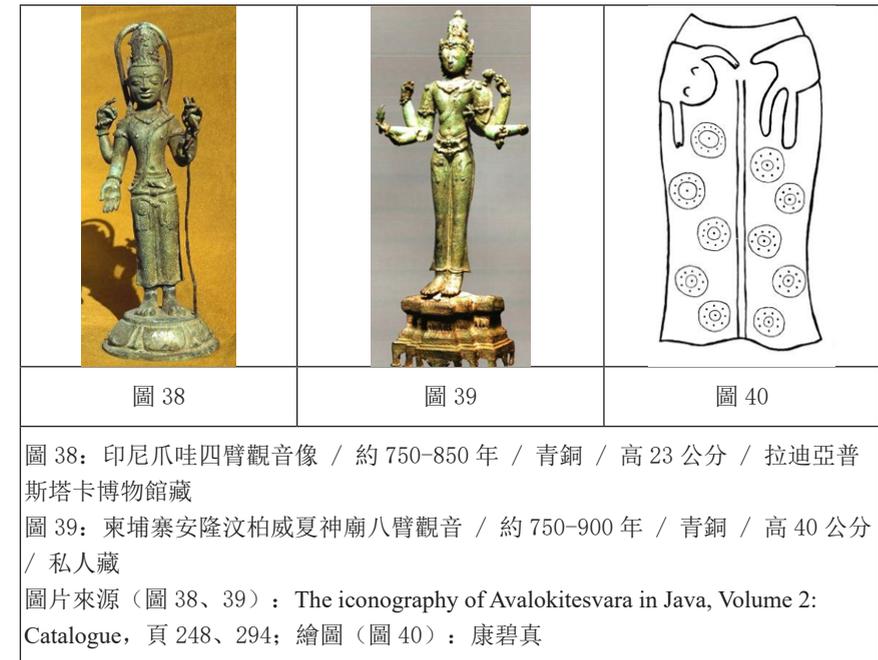


虎後爪及虎尾（圖 37）。這種裝飾風格曾在東南亞海域地區流行一段相當長的時間，印尼蘇門答臘巨港發現的四臂觀音（圖 34）是現存具有此風格的最早造像之一。這尊石製菩薩像，站姿挺拔，高 186 公尺，高髻中央置化佛，袒上身，左肩斜披肩帶，髮辮自耳後垂於背部，雙肩圓渾，沒有佩戴腕釧及臂釧，整體造型相當簡樸，具苦行者的形象。另一尊在泰國帕波羅瑪哈泰寺（Wat Phra Borommthat, Chaiya）發現的雙臂觀音（圖 35），其虎皮圖像裝飾風格與巨港的四臂觀音非常相似，菩薩右腿上的虎頭朝左，左腿上則垂著一隻虎後爪與虎尾巴。這尊高 1 公尺的石製菩薩挺拔站立在圓形雙層蓮花底座上，右手施與願印，掌心有蓮花的圖像；左手放在一根落地支柱頂端。特別的是，這尊菩薩像的頭部有一個小髻，髻前有一尊小佛，袒上身，左肩披聖帶斜垂而下，身戴項鏈、臂釧、腕釧等。另一尊現藏於泰國曼谷國家博物館的青銅雙臂觀音（圖 36）亦有相似的虎皮裝飾圖像，此像高 36 公分，左手持短莖蓮花，右手施與願印，身戴項鏈、臂釧、腕釧等。泰國佛教藝術史學者毗利亞 克來里希（Piriya Krairiksh）依據雕像造型特徵推測，此像可能鑄造於九世紀下半葉，但索菲亞 桑德斯特倫則認為鑄造的年份可能更早，約八世紀中葉。<sup>[69]</sup>

69 Sofia Sundström, The Tiger Skin: Iconographic Feature of Avalokitesvara in Maritime Southeast Asia, In Decoding Southeast Asian Art: Studies in Honor of Piriya Krairiksh, Revire Nicolas, Soomjinda Pitchaya (ed.), p.124



第四、虎頭及兩隻虎前爪在菩薩像的右腿，兩隻虎後爪及虎尾在菩薩像的左腿 (圖 40)。在印尼爪哇發現的一尊青銅四臂觀音 (圖 38) 有這種類型的虎皮圖像，這尊造像現藏於拉迪亞普斯塔卡博物館 (Radya Pustaka Museum)。此像高約 23 公分，頭頂高髮髻，髮髻上飾寶石，正中有阿彌陀佛像，上身袒露，左肩斜披聖帶，下衣有圓形圖案。其四臂：右上手持念珠，右下手施與願印；左上手持梵篋，左下手持蓮花。另一尊在柬埔寨安隆汶柏威夏神廟發現的八臂觀音 (圖 39) 亦有相似的虎皮裝飾圖案，其高 40 公分，頭頂高髻，中央位置有阿彌陀佛像，袒上身，左肩斜掛一條帛，下身長裙薄而貼體。其八臂：右上手持念珠，右二手持三棱杖，右三手施無畏印，右下手施與願印；左上手持梵篋，下兩隻手損壞，無法辨識，正面左手持蓮花。這兩尊觀音造像製作於八世紀中葉，有著相似的虎皮裝飾圖，但因各地區的藝術文化表現有別，呈現出來的造像風格帶有明顯的地域特色。



綜觀上述，大乘佛教在室利佛逝時期廣為流傳，加上統治者採用不空罽索觀音佛王傳統治理國家，因此不空罽索觀音像大量湧現，處處可見菩薩的身影。由於室利佛逝處在得天獨厚的地理位置，海上路線的暢通為當地佛教藝術注入了活水，蘇門答臘、爪哇、馬來半島、泰國南部、婆羅州等地在這時期的造像風格在印度帕拉王朝與本土的造像藝術相互融合下，呈現出不同於早期印度化時期的全新面貌，形成獨特的「室利佛逝式」佛教藝術，讓室利佛逝時期的藝術面貌更為豐富。

室利佛逝時期的不空罽索觀音像通常被描繪為身披虎皮的形象，一方面因不空罽索觀音「狀如摩醯首羅天」，兩者的造像法有重疊的現象；另一方面則因室利佛逝統治者用不空罽索觀音佛王傳統治國，當地造像師自然會選擇象徵權力與王權的虎皮圖像來裝飾不空罽索觀音像。

至於不空罽索觀音像上的虎頭位置，無論是刻在菩薩像的左腿或是右腿，都可能與當地的文化信仰、地區性偏好或美學考量等有關。不空罽索觀音造像

上的虎皮裝飾圖在不同時期、不同地區產生不同樣式，正呈現出不空羅索觀音造像藝術語匯發展的過程。隨著時間推移，不空羅索觀音造像藝術表現到了八世紀後逐漸固定下來，虎皮形式的多樣化也逐漸變少。

## 五、结语

除了東南亞外，尼泊爾和西藏的不空羅索觀音形象亦糅合了室利佛逝的造像風格。蘇海米博士認為，這與將佛法傳入西藏的東印度薩賀國（Zahora）善祥王（Dge-ahi-dpal）次子阿底峽（本名 Dipamkarashrijnana，梵名：Atisa，西藏名：Phul-byuv；982-1054 年）有關。<sup>[70]</sup> 阿底峽曾在 1012 年前往蘇門答臘占碑（Muara Jambi）向達摩克裡提<sup>[71]</sup>（Dharmakīrtiśrī）上師學習佛法長達 12 年之久，並在 1040 年接受西藏古格王朝邀請前往西藏傳法。在前往西藏途中，阿底峽曾在尼泊爾停留一年弘法，並將尼泊爾王子蓮花光攝受為弟子。1042 年，阿底峽到達西藏後，除了著《菩提道燈論》外，還協助仁欽桑布等譯師翻譯顯密經論，傳授密法灌頂。<sup>[72]</sup> 因此，尼泊爾和西藏的不空羅索觀音造像會出現與室利佛逝相似的虎皮圖像，不足為奇。

70 達摩克裡提亦稱「瑟林帕」（Serlingpa），是室利佛逝（Śrīvijaya）王朝國王的宗教顧問。

71 Nik Hassan Shuhaimi, Arca Agama Buddha Purba Semenanjung Malaysia: Penelitian Ikonografi dan Kronologi serta Ertinya, p. 22.

72 李翼誠：《西藏佛教 密宗》（北京：今日中國出版社，1992 年第 1 刷第 2 版），頁 43。



不空羅索觀音信仰在尼泊爾地區極受歡迎，其為加德滿都谷地（Kathmandu Valley）八大護法之一。目前現存最早一尊尼泊爾不空羅索觀音造像（圖 41）是梨查維王朝（Licchavi, 300-879）晚期的作品，鑄造年份推測在八世紀或九世紀，是阿底峽到來以前的作品。這尊立姿菩薩高 31.5 公分，通身鑲金，有金色顏料痕跡，背後附火焰環狀頭光，身體呈三屈式，重心放在右腿，十二臂呈扇形排列，但多數手持物已損毀。上身袒露，繫聖線，肩斜披鹿皮，束腰帶，胯間斜束寶帶。造像鼻翼寬、豐厚且突出的下唇、手指紋理細膩是這一時期的造像特徵，這些特點主要受到印度笈多王朝造像藝術的影響。這尊菩薩造像的腿部沒有虎皮圖像，但在另一尊鑄造於十五世紀的八臂不空羅索觀音像（圖 42），其左肩披鹿皮，腿部上則有明顯的虎皮圖，虎頭圖在菩薩的右腿上。這尊菩薩手臂與手腕沒有臂釧、腕釧等配飾，呈現出苦行者的形象。由此可推測，以虎皮圖裝飾不空羅索觀音像是在阿底峽到來後才在當地形成的藝術風氣。

透過一尊霹靂美羅出土的不空羅索觀音造像可追溯到不空羅索觀音信仰的衍變、發展與傳播，乃至造像藝術在不同時代、不同地區、不同文化背景顯現出來的視覺多樣性。顯然，印度佛教造像藝術進入到室利佛逝後，與當地的

信仰、文化融合而形成在地獨特的造像風格，並對周圍區域的造像藝術產生影響，取得了立足之地，為現今的佛教藝術增加了研究的多樣性與廣度。

## 六、參考資料

### 一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist

Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟, 2020 年。

【姚秦】佛陀耶舍共竺佛念等譯:《四分律》(T1428, No. 1428)。網路連結:

[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1428\\_059](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1428_059)。

【隋】闍那崛多譯,《不空羅索呪經》(T1093, No. 1093)。網路連結:

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1093>。

【唐】玄奘譯,《不空羅索神呪經》(T1094, No. 1094)。網路連結:

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1094>。

【唐】一行記,《大毘盧遮那成佛經疏》(T1796, No. 1796)。網路連結:

[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1796\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1796_005)。

【唐】阿目佉譯,《佛說不空羅索陀羅尼儀軌經》(T1098, No. 1098)。

網路連結: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1098>。

【唐】阿地瞿多譯,《佛說陀羅尼集經》(T0901, No. 901)。網路連結:

網路連結: [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0901\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0901_005)。

【唐】菩提流志譯,《不空羅索神變真言經》(T1092, No. 1092)。網路連結:

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1092>。

【唐】義淨譯:《根本說一切有部百一羯磨》卷五(T1453)。網路連結:

[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1453\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1453_005)。

【唐】寶思惟譯,《不空羅索陀羅尼自在王呪經》(T1097, No. 1097)。

網路連結: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1097>。

【遼】覺苑撰,《大日經義釋演密鈔》(X0439, No.439-A)。網路連結:

[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0439\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0439_005)。

【宋】法賢譯:《佛說一切佛攝相應大教王經聖觀自在菩薩念誦儀軌》

(T1051, No. 1051)。網路連結: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1051>。

【宋】法賢譯:《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》

(T1169, No. 1169)。網路連結: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1169>。

【宋】施護等譯,《佛說聖觀自在菩薩不空王祕密心陀羅尼經》

(T1099, No. 1099)。網路連結: <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T20n1099>。

### 二、中文書籍

【唐】義淨撰,王邦維校注:《南海寄歸內法傳校注》,北京:中華書局,1995年。

李翼誠:《西藏佛教 密宗》,北京:今日中國出版社,1992年第1刷第2版。

吳虛頌:《東南亞美術》,北京:中國人民大學出版社,2004年。

呂建福:《中國密教史(一):密教的起源與早期傳播》,台北縣:空庭書苑,2010年。

古正美:《從天王傳統到佛王傳統:中國中世佛教治國意識形態研究》,台北市:商周出版,2003年。

韋伯著,康樂、簡惠美譯:《印度的宗教:印度教與佛教 I》,臺北市:遠流,1996年。

星雲大師總監修:《世界佛教美術圖說大辭典》第2冊之建築2,高雄:佛光山宗委會,2013年。

星雲大師總監修:《世界佛教美術圖說大辭典》第8冊之石窟4,高雄:佛光山宗委會,2013年。

星雲大師總監修:《世界佛教美術圖說大辭典》第10冊之雕塑1,高雄:佛光山宗委會,2013年。

星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 11 冊之雕塑 2，高雄：佛光山宗委會，2013 年。

星雲大師總監修：《世界佛教美術圖說大辭典》第 14 冊之繪畫 1，高雄：佛光山宗委會，2013 年。

馬書田著：《華夏諸神：佛教卷》，臺北市：雲龍出版社，1993 年。

賈應逸、祁小山：《印度到中國新疆的佛教藝術》，蘭州：甘肅教育出版社，2002 年。

樊錦詩著：《敦煌石窟全集：藏經洞珍品卷》，香港：商務印刷館，2005 年。

蘇西瑪 巴爾著，張霖源、歐陽帆譯，汪瀾校譯：《印度藝術五千年》，成都市：四川美術出版社，2017 年。

### 三、中文論文

王靜芬著，陳哲萱譯，王靜芬校：〈不空絹索觀音新探〉，《敦煌吐魯番研究》第 15 卷，上海：上海古籍出版社，2015 年，頁 17-52。

王靜芬：〈武后朝及聖武天皇、光明皇后朝的華嚴佛教藝術〉，《敦煌學輯刊》2022 年第 1 期，頁 73-90。

古正美：〈從南天烏荼王進獻的《華嚴經》說起——南天及南海的《華嚴經》佛王傳統與密教觀音佛王傳統〉，《佛學研究中心學報》第 5 期，臺北市：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，2000 年 7 月，頁 159-201。

姚瑤：〈日本東大寺法華堂不空絹索觀音像的中國圖像來源探析——兼論中國早期不空絹索觀音形象〉，《藝術設計研究》2022 01 期，頁 76-83。

陳秋平：〈馬來亞半島早期佛教的發展〉，收錄於《福嚴會訊》第 23 期，新竹市：福嚴佛學院，2009 年 7 月，頁 2-25。

許明銀：〈密教——最後的佛教〉，《輔仁宗教研究》第 28 期（2014 年春），頁 87-150。

彭金章：〈敦煌石窟不空絹索觀音經變研究——敦煌密教經變研究之五〉，《敦煌研究》1999 第 1 期，頁 1-24。

詹晏怡：〈權力、共同體與信仰網絡：興福寺南圓堂不空絹索觀音像的複製〉，《美術史研究集刊》第 49 期，頁 187-305。

### 四、日文書籍

奈良六大寺大觀刊行會編：《奈良六大寺大觀（補訂版）》第 10 卷，東京：岩波書店，2000-2001 年。

高橋清見編、文化廳監修：《原色版國寶》8，東京：每日新聞社，1976 年。  
堀池春峰：《南都仏教史の研究》上冊（東大寺篇），京都：法藏館，1970 年。

### 五、日文論文

賴富本宏：〈不空絹索觀音の図像学的一考察〉，《印度學佛教學研究》1984 年 33 卷 1 號，頁 60-66。

### 六、西文書籍

A. Getty, The Gods of Northern Buddhism, London: Oxford University Press, 1914.

A. J. Bernet Kempers, Ancient Indonesian Art, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

David Weldon, Jane Casey Singer, The Sculptural Heritage of Tibet: The Buddhist Art in the Nyingjei Lam Collection, London: Laurence King, 1999.

Doris Meth Srinivasan, Many Heads, Arms, and Eyes: Origin, Meaning, and Form of Multiplicity in Indian Art, New York: Brill, 1997.

Farrin Chwalkowski, Symbols in Arts, Religion and Culture: The Soul of Nature, Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

- G. Coedes, Walter F. Vella (ed.), Susan Brown Cowing (tr), *The Indianized States of Southeast Asia*, Canberra: Australian National University Press, 1975.
- Jan Fontein, *The Sculpture of Indonesia*, New York: Harry N. Abrams, 1990.
- John Guy, *Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*, New York: Metropolitan Museum of Art, 2014.
- John Miksic, *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas*, Hong Kong: Periplus Edition, 1996.
- Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*, USA: University of Hawai'i Press, 2007.
- Revire Nicolas, Soomjinda Pitchaya (ed.), *Decoding Southeast Asian Art: Studies in Honor of Piriya Krairiksh*, Bangkok: River Books, 2002.
- Thomas Eugene Donaldson, *Iconography of the Buddhist Sculpture of Orissa (Vol.2)*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2001.

## 七、西文論文

- Alastair Lamb, A Note on the Tiger Symbol in some Southeast Asian representations of Avalokitesvara, *Federated Museums Journal* 6, States of Malaya: Museums Department, 1961, pp.89-90.
- Nandana Chutiwongs, Sri Lanka and Some Bodhisattva Images from Southeast Asia, in H. I. R. Hinzler (ed.), *Studies in South and Southeast Asian Archaeology: Essays Offered to Dr. J. G. de Casparis*, Leiden: H. I. R. Hinzler, 1986, pp.68-82.
- Nik Hassan Shuhaimi, *Arca Agama Buddha Purba Semenanjung Malaysia: Penelitian Ikonografi dan Kronologi serta Ertinya*, Jebat 16, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1988, p.15-30.
- Sondang Martini Siregar, Talang Tuo inscription: The management of environmental in Sriwijaya period, *Indonesian Journal of Environmental Management and Sustainability*, 3(2018), pp.80-83.

- Quaritch Wales, *Archaeological Researches on Ancient Indian Colonization in Malaya*, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XVIII, Singapore: Printers Limited, 1940, pp.1-85.

附件一：《大正新脩大藏經》中不空羼索觀音圖像描述匯整表

經典出處	年代 (撰 / 譯)	名稱	頭數	眼數	臂數	姿勢	形象	虎皮 為飾
大正藏 1093 號； 不空羼索 咒經，頁 402；闍那 崛多譯	587 年	觀世音					狀如摩醯首 羅天；頭上 髮悉如螻鬚； 黑鹿皮覆左 肩	X
大正藏 1094 號； 不空羼索 神咒心經， 頁 405；玄 奘譯	659 年	觀自在 菩薩					似大自在天； 頂有蠡髻； 首冠花冠； 翳泥耶皮被 左肩；瓔珞 環釧嚴身	X
大正藏 1095 號； 不空羼索 咒心經， 頁 409；菩 提流志譯	693 年	觀自在 菩薩					如摩醯首羅 狀；身黃白； 紺髮垂下； 首冠華冠； 披髻泥耶皮； 環釧嚴飾	X
大正藏 1097 號； 不空羼索 陀羅尼自 在王咒經， 卷上，頁 422；寶思 惟譯	693 年	聖觀自 在菩薩		3 目	4 臂（左： 蓮華、澡 瓶；右： 施無畏印、 數珠）	立	身黃白；首 戴華冠；紺 髮分被兩肩 前後；純白 縷交絡肩臆； 髻泥耶鹿王 皮覆肩；寶 帶繫腰；瓔 珞短長交體 垂下；身佩 耳璫臂印及 環釧；頂上 有無量壽佛	X

大正藏 1052 號； 讚觀世音 菩薩頌， 頁 67；慧 智譯	693 年	觀世音					（右手持 金蓮花）	螺髮；勝彼 摩醯首羅天； 冠以曼陀及 金花；伊尼 鹿彩覆肩； 白龍為瓔珞	X
大正藏 1096 號； 不空羼索 陀羅尼經， 頁 410；李 無諂譯	700 年	觀自在 菩薩		3 目			4 臂（左： 蓮華、澡 罐；右： 數珠、施 無畏印）	歡喜面；頂 上持阿彌陀 佛；白縷絡 身；披黑鹿 皮；綬帶繫 腰；身佩瓔 珞耳璫臂釧 及手釧	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷第 1， 頁 232；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羼 索觀世 音菩薩					（執持器 杖）	如大自在天； 首戴寶冠， 冠有化阿彌 陀佛；披鹿 皮衣；七寶 衣服珠瓔環 釧	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷第 3， 頁 243；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羼 索觀世 音菩薩						大梵天身相	X

大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷第 5， 頁 250；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	3 面（正 面：慈 悲；左 面：大 瞋怒目 張口； 右面： 微瞋頻 眉合 口）		2 臂（左： 羂索；右： 揚掌）	坐	首戴寶冠， 冠有化佛； 七寶瓔珞 釧天衣	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷第 8， 頁 265；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	3 面（正 面：熙 怡；左 面：顰 眉努目 張口狗 牙上 出；右 面：顰 眉努目 合口）		6 臂（蓮花、 羂索、三 叉戟、瓶、 施無畏印、 揚掌）	跏趺 坐	首戴寶冠， 冠有化佛； 披鹿皮衣； 珠瓔珞釧	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷第 8， 頁 266；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	1 面		4 臂（羂索、 劍、三叉 戟、蓮花）	半跏 趺坐	首戴寶冠， 冠有化佛	X

大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷第 8，頁 268- 269；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	1 面	3 目	18 臂（二 手當胸合 掌、二手 當臍倒垂 合掌、二 手心下合 腕、二手 臍下結羂 索印、其 餘手持三 叉戟、寶 幢、開蓮 花、不空 梵夾、羂 索、金剛 鉤、施無 畏印、軍 持、寶瓶、 寶花盤）	跏趺 坐	首戴寶冠， 冠有化佛； 披鹿皮衣； 身佩七寶瓔 珞天諸衣服 寶珠瓔珞	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷第 9， 頁 269；菩 提流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩				跏趺 坐		X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 11，頁 281；菩提 流志譯	707- 709 年	不空悉 地王觀 世音	3 面（正 面熙 怡；左 面可畏 奮目張 口狗牙 上出； 右面微 怒合口 嚙眉努 目）		4 臂（蓮花、 三叉戟、 不空梵夾、 施無畏印）	跏趺 坐	身真金色； 首戴月冠， 冠有化佛	X

大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 13，頁 292；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羂 索十一 面觀世 音菩薩 摩訶薩	11 面 (正面 熙怡； 左面 大自在 天面； 右面那 羅延天 面；左 焰摩王 面，右 水天 面；左 俱廢羅 天面， 右俱摩 羅天面； 左摩醯 首羅天 面，右 伊首羅 天面； 右日天 面，左 月天 面)	3 目 (1面)	32 臂 (結諸印， 執器仗、 羂索)	跏趺 坐	身真金色； 身佩寶珠 瓔珞、耳 璫環釧	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 15，頁 301；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	1 面	3 目	4 臂 (二 手合掌； 左：蓮 華；右： 羂索)	坐	首戴寶冠， 冠有化佛	X

大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 15，頁 305；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	1 面	3 目	4 臂 (蓮 花、三 叉戟、 羂索、 施無 畏印)	跏趺 坐	首戴寶冠， 冠有化佛； 天衣服 瓔珞 珠璣	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 16，頁 312；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羂 索觀世 音菩薩	1 面	3 目	4 臂 (三 叉戟、 羂索、 蓮花、 如意 寶珠)	跏趺 坐	首戴寶冠， 冠有化佛； 花冠 瓔珞、 耳璫 環釧	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 19，頁 327；菩提 流志譯	707- 709 年	根本 蓮華頂 觀世音 菩薩	3 面	3 目 (1 面)	4 臂 (左： 蓮華、 下舒五 指雨出 七寶； 右：三 叉戟、 蓮華 與羂 索)	跏趺 坐	大梵天相； 首戴七寶 月冠， 冠有化 佛；身 佩瓔 珞、耳 璫環 釧	X
大正藏 1092 號； 不空羂索 神變真言 經，卷 第 20，頁 332；菩提 流志譯	707- 709 年	不空王 觀世音 菩薩摩 訶薩	1 面	3 目	18 臂 (二 手當心 合掌虛 掌，二 中指頭 相拄， 二大 拇指二 頭指二 無名指 二小指 各微伸 屈頭相 去半寸； 一手把 三叉	跏趺 坐		X

					戟、一手持羅索、一手執澡罐、一手把如意珠、一手持寶蓮華、一手執如意寶幢、一手把櫟子枝柯葉果、一手安慰仰垂雨寶、一手捻數珠、一手把鉤。二手合掌大虛掌內，二中指頭相拄，二大拇指二頭指二無名指二小指頭相去三分。二手當臍，以右手背押左手背，以右大拇指叉入左小拇指歧間相叉，以左大拇指叉入右小拇指歧			
--	--	--	--	--	--	--	--	--

					間相叉。二手合掌，二中指二無名指二小指右押左相叉屈入掌中，二頭指頭相拄，其二大拇指右押左屈入掌中)			
大正藏 1092 號；不空羅索神變真言經，卷第 20，頁 335；菩提流志譯	707-709 年	不空王觀世音菩薩			18 臂	跏趺坐	首戴寶月冠，冠有化佛；珠寶瓔珞釧嚴身	X
大正藏 1092 號；不空羅索神變真言經，卷第 21，頁 343；菩提流志譯	707-709 年	不空王觀世音菩薩	3 面	3 目 (1 面)	4 臂 (左：羅索、蓮華；右：三股金剛杵、施無畏印)	跏趺坐	首戴天冠，冠有化阿彌陀佛；天衣、珠寶瓔珞釧嚴身	X

大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 22，頁 345；菩提 流志譯	707- 709 年	不空王 觀世音 菩薩	3 面（正 面慈悲 熙怡如 大梵天 面；左 面怒目 可畏； 右面嘍 眉努目 狗牙上 出）	3 目 (1面)	6 臂（羼 索、蓮華、 三叉戟、 鉞斧、施 無畏印、 如意寶 杖）	跏趺 坐	三首寶冠，冠 有化阿彌陀佛； 鬢髮聳豎；天 衣、寶珠瓔珞、 耳璫環釧嚴身	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 22，頁 346；菩提 流志譯	707- 709 年	不空王 觀世音 菩薩	3 面（正 面慈悲 熙怡； 左面顰 眉怒目 可畏； 右面顰 眉奮目 狗牙上 出極大 可畏）	3 目 (1面)	6 臂（羼 索、三叉 戟、鉞斧、 如意杖、 澡罐、施 無畏印）	跏趺 坐	三首寶冠，冠 有化阿彌陀佛； 鬢髮聳豎；天 衣、寶珠瓔珞、 耳璫環釧嚴身	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 25，頁 365；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羼 索觀世 音菩薩			4 臂（蓮 華、羼 索、三叉 戟、施無 畏印）		首戴寶冠，冠 有化佛；耳璫 環釧、瓔珞嚴 身	X

大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 25，頁 369-370； 菩提流志 譯	707- 709 年	不空廣 大明王 觀世音 菩薩		3 面	6 臂（左： 金剛鉤與 蓮華、羼 索與金剛 鉤、伸兩 眾寶；右： 三叉戟與 金剛槌、 金剛杵與 金剛鉤、 向外揚掌 摩頂）	跏趺 坐	身真金色；首 戴月冠，冠有 化佛；髮焰赤 聳；寶珠瓔珞、 耳璫環釧、天 諸衣服嚴身	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 27，頁 378；菩提 流志譯	707- 709 年	不空大 可畏明 王觀世 音菩薩		3 面（正 面熙怡 微笑， 首戴寶 鬘；左 面瞋怒 齒咬下 脣；右 面可畏 狗牙上 出）	6 臂（左： 鉤、索、 金輪；右： 開蓮華、 施無畏雨 下眾寶、 三叉戟）	跏趺 坐	身檀金色；天 妙衣服；珠瓔 璫釧具莊嚴身	X
大正藏 1092 號； 不空羼索 神變真言 經，卷 第 30，頁 394；菩提 流志譯	707- 709 年	不空羼 索觀世 音菩薩		3 目	4 臂（三 叉戟、羼 索、蓮華、 揚掌）	半跏 趺坐	首戴寶冠，冠 有化佛	X

大正藏 1067 號； 攝無礙大 悲心大陀 羅尼經計 一法中出 無量義南 方滿願補 陀落海會 五部諸尊 等弘誓力 方位及威 儀形色執 持三摩耶 幟幟曼荼 羅儀軌， 頁 130；不 空譯	746- 774 年	不空羅 索觀音	3 面 (正： 白色； 左右： 天青 色)	9 目	4 臂(左： 蓮花、羅 索或數 珠；右： 說法印或 金剛鎖、 鎖)	跏趺 右押 左	頂上五髻冠， 安住化佛身； 身被妙瓔珞； 繫鹿皮袈裟	X
大正藏 1098 號； 佛說不空 羅索陀羅 尼儀軌經， 卷上，頁 436；阿目 佉譯	746- 774 年	不空羅 索觀世 音菩薩					如大自在天； 首戴寶冠，冠 上有化阿彌陀 佛；鹿皮衣； 珠瓔環釧	X
大正藏 1212 號； 西方陀羅 尼藏中金 剛族阿蜜 哩多軍吒 利法，頁 65；海雲 記	821 年	不空羅 索菩薩		3 目	4 臂 (羅索)			X

大正藏 1099 號； 佛說聖觀 自在菩薩 不空王祕 密心陀羅 尼經，頁 446；施護 譯	980 年	聖觀自 在菩薩					如大自在天相； 頂戴寶冠；鹿 皮為絡腋	X
大正藏 1051 號； 佛說一切 佛攝相應 大教王經 聖觀自在 菩薩念誦 儀軌；頁 66；法賢 譯	1001 年	觀自在 菩薩	8 臂(左： 蓮華、軍 持、羅索、 般若經； 右：數珠、 寶杖、三 叉、施願 印)		或立 或跏 趺坐		頂戴寶冠，內 有無量壽佛； 虎皮為衣，龍 為絡腋	V
大正藏 1169 號； 佛說持明 藏瑜伽大 教尊那菩 薩大明成 就儀軌經， 卷第 1，頁 678；法賢 譯	1001 年	不空羅 索菩薩		3 目				X

大正藏 1169 號； 佛說持明 藏瑜伽大 教尊那菩 薩大明成 就儀軌經， 卷第 3，頁 684-685； 法賢譯	1001 年	不空羅 索	4 面	3 目 (1面)	8 臂（左： 白蓮花、 經書、作 拳（豎立 頭指作期 剋印）、 執鉤；右： 施願印、 數珠、羅 索、施無 畏印）	頭頂寶冠；髮 髻下垂；以鹿 皮為天衣；以 虎皮為衣復為 絡腋	V
--	-----------	----------	-----	-------------	--	--	---

附件二：《大正新脩大藏經》中以虎皮為飾的菩薩、諸天形象

經典出處	年代 (撰/ 譯)	名稱	頭數	眼數	臂數	姿勢	形象
大正藏 0901 號； 佛說陀羅 尼集經， 卷第 6，頁 837-838； 阿地瞿多 譯	653- 654 年	何耶揭 唎婆、 馬頭觀 世音菩 薩	4 面 (正： 慈悲 顏，赤 白；左： 大瞋 怒，黑； 右：大 笑顏， 赤白； 中面頂 上馬 頭)				戴天冠及耳 璫，天冠有化 佛結加趺坐； 項著寶瓔珞； 右腋下掩皮結 帶；右腋掩皮 結帶；虎皮縵 膊；臂釧天衣 裙

大正藏 0901 號； 佛說陀羅 尼集經， 卷第 8，頁 856；阿地 瞿多譯	653- 654 年	軍荼利 金剛					8 臂（左：金 輪形、中指以 下三指各屈 向掌，大指 捻中指上節、 橫覆左， 指頭向右； 右：跋折囉、 長戟拄、施 無畏手；左 右第三臂相 交於胸上）	立	身青色；兩眼 俱赤；攬髮 成髻；頭髮色 黑赤交雜；上 齒皆露而齧下 唇；手腕著金 釧；虎皮與錦 鞞兩；赤蛇 絞腳脛
大正藏 0901 號； 佛說陀羅 尼集經， 卷第 9，頁 864；阿地 瞿多譯	653- 654 年	烏樞沙 摩 / 火 頭金剛					4 臂（左：赤 索、數珠； 右：跋折囉、 仰大指博頭 指，直下舒， 其餘三指纒 屈向上）		頭髮火焰；腰 下虎皮縵膊； 白龍絞盤整 頭；二赤龍絡 左膊，龍頭相 鉤仰視胸前； 青龍絞臂、脚 脛
大正藏 0901 號； 佛說陀羅 尼集經， 卷第 9，頁 868-869； 阿地瞿多 譯	653- 654 年			3 目			4 臂（左：三 股叉、棒；右： 一輪、羅索）		身青色而大張 口，狗牙上出； 眼赤如血；頭 髮聳豎如火焰 色；頂戴髑髏； 項纏大蛇；兩 膊各有倒垂一 龍；腰纏二大 赤蛇；兩脚腕 纏大赤蛇；虎 皮縵膊；髑髏 瓔珞；兩脚下 各安一鬼

大正藏 0952 號； 五佛頂三 昧陀羅尼 經，卷第 1，頁 267- 268；菩提 流志譯	693 年	難勝奮 怒王	4 面		4 臂（左：三 戟叉、鉞斧； 右：金剛杵、 以中指、無 名指、小指 把拳，大指 押上，頭指 直伸，屈肘 向上）	立	身白色相；編 髮為冠；示 耽肚相形； 髻如 朱儒；腰畫 虎皮；蛇為 耳璫；德叉 迦龍王以為 腰繩；婆修 吉龍王以為 絡膊
大正藏 1092 號； 不空羅索 神變真言 經，卷第 5，頁 252- 253；菩提 流志譯	707- 709 年	大地藥 精			2 臂（鉞斧、 鈴鐸）		聳髮向上面 目大瞋；眼 赤如火狗牙 上出；十指 胛赤唇如朱 丹；貌面黑 黧身直耽肚 ；兩臂 纖白 帶絡膊；五 頭斑蛇纏繞 臂腕；腰搏 虎皮
大正藏 1092 號； 不空羅索 神變真言 經，卷第 15，頁 305； 菩提流志 譯	707- 709 年	一髻羅 刹女			6 臂（左：三 股金剛杵、 蓮華、羅索； 右：鉞斧、 如意杖、三 叉戟）	半跏趺 坐	身真青色； 面目瞋怒狗 牙上出；首 戴髑髏；蛇 為瓔珞；腰 搏虎皮；身 圓火焰
		度底使 者			8 臂（左：三 股金剛杵、 青蓮花、三 叉戟、揚掌； 右：劍、鉞 斧、曲刀、 羅索）	半跏趺 坐	身真青色； 面目瞋怒狗 牙上出；首 戴髑髏；蛇 為瓔珞；身 圓火焰；腰 搏虎皮

大正藏 0951 號； 一字佛頂 輪王經， 卷第 1，頁 231；菩提 流志譯	708 年	難勝奮 怒王	4 面		4 臂（左：三 戟叉、鉞斧； 右：金剛杵、 以中指、無 名指、小指 把拳，大指 押上，頭指 直伸，屈肘 向上）	立	身白色相；編 髮為冠示； 耽肚相形； 手臂、脚 趺象侏儒； 腰畫虎皮； 蛇為耳璫； 德叉迦龍王 為腰繩；婆 修吉龍王為 絡膊
大正藏 1223 號； 佛說無量 壽佛化身 大忿迅俱 摩羅金剛 念誦瑜伽 儀軌法， 頁 131；金 剛智譯	723- 736 年	忿怒尊					身色如黃雲； 髮赤直豎上； 瓔珞嚴身； 虎皮縵跨
大正藏 1223 號； 佛說無量 壽佛化身 大忿迅俱 摩羅金剛 念誦瑜伽 儀軌法， 頁 133；金 剛智譯	723- 736 年	大忿迅 俱摩羅			2 臂（拔折 羅、施無畏 印）		身作黃雲色； 髮赤上繚亂； 瓔珞、環玕 嚴身；虎皮 縵跨

大正藏 1269 號； 佛說金色 迦那鉢底 陀羅尼經， 頁 303；金 剛智譯	723- 736 年	四大藥 叉（一 半頭、 一豬頭、 一象頭、 一馬頭）					虎皮禪
大正藏 1293 號； 般若守護 十六善神 王形體， 頁 378；金 剛智譯	723- 736 年	師子威 猛善神			4 臂（左：梵 夾、三叉戟； 右：斧、劍）		肉色；戴師子 寶冠；著小服 虎皮
大正藏 1227 號； 大威力烏 樞瑟摩明 王經，卷 中，頁 148；阿質 達霰譯	732 年	大威力 烏樞瑟 摩明王			4 臂（髑髏、 娜拏、人頭、 手杵）		髮上豎怒形； 衣虎皮禪
大正藏 1227 號； 大威力烏 樞瑟摩明 王經，卷 下，頁 155；阿質 達霰譯	732 年	大威力 明王			4 臂（左：杵、 繡索；右：並 屈豎頭指擬 勢、施願印）		身黑色；忿怒 形；左目碧色； 髮黃色上豎； 咬下脣；狗牙 上出；虎皮禪； 蛇為瓔珞

大正藏 1033 號； 金剛恐怖 集會方廣 軌儀觀自 在菩薩三 世最勝心 明王經， 頁 10；不 空譯	746- 774 年	觀自在 菩薩					2 臂（左：白 蓮華；右： 施願印）	身相白色，黑 鹿皮角絡而 披；虎皮為裙； 白玻瓈寶為 腰；黑鹿皮角 絡而披
大正藏 1072A 號； 聖賀野紇 哩縛大威 怒王立成 大神驗供 養念誦儀 軌法品， 卷下，頁 169；不空 譯	746- 774 年	四大童 子						身色青赤；索 髮分垂左右； 身著赤袈裟； 前後腰背間 繞虎皮；腕上 有寶釧
大正藏 1101 號； 佛說大方 廣曼殊室 利經，頁 453；不空 譯	746- 774 年	一髻羅 刹					2 臂（左：蛇 繡索；右： 鉞斧）	眼赤黑色；擔 肚垂下；蛇為 瓔珞；狗牙上 出；虎皮裙； 蟒蛇槃髮

大正藏 1111 號； 青頸觀自 在菩薩心 陀羅尼經， 頁 490；不 空譯	746- 774 年	青頸觀 自在菩 薩	3 面 (左： 豬面； 右：師 子面)	4 臂(左：輪、 螺；右：杖、 蓮花)	立	首戴寶冠，冠 中有化無量壽 佛；以虎皮為 裙；以黑鹿皮 於左膊角絡； 黑蛇為神線， 從左膊角絡 下；身佩瓔珞、 臂釧環
大正藏 1214 號； 聖閻曼德 迦威怒王 立成大神 驗念誦法， 頁 73；不 空譯	746- 774 年	聖閻曼 德威怒 王				身乘青水牛； 髑髏為瓔珞頭 冠；虎皮為裙
大正藏 1222a 號； 聖迦柅忿 怒金剛童 子菩薩成 就儀軌經 卷中，頁 109；不空 譯	746- 774 年	金剛童 子		2 臂(左：施 願印；右： 金剛杵)		忿怒形；虎皮 為裙
大正藏 1222b 號； 聖迦柅忿 怒金剛童 子菩薩成 就儀軌經 卷中，頁 123；不空 譯	746- 774 年	聖金剛 童子		2 臂(左：施 願印；右： 金剛杵)		虎皮裙

大正藏 0950 號； 菩提場所 說一字頂 輪王經， 卷第 2，頁 199；不空 譯	753 年	無能勝 忿怒王	4 面	4 臂(左：三 戟叉、鉞斧； 右：金剛杵、 施期剋印)		身白色；以毒 蛇莊嚴髻冠； 鬚眉；面嗔怒； 虎皮為裙；蟒 蛇為耳璫；得 叉迦龍王以為 腰條；婆蘇枳 龍王以為神 線；角絡披耽； 肚身形短
大正藏 0950 號； 菩提場所 說一字頂 輪王經， 卷第 3，頁 206；不空 譯	753 年	觀自在	3 目			忿怒形；頂髻 無量壽；虎皮 為裙
大正藏 0959 號； 頂輪王大 曼荼羅灌 頂儀軌， 頁 329；吉 祥集	780 年	無能勝 忿怒王		4 臂(左：三 古戟叉、鉞 斧；右：金 剛杵、施期 剋印)	立	身白色；身形 稍短；頻眉面 嗔；毒蛇髻冠； 虎皮為裙；蟒 蛇為耳璫；得 叉迦龍王為 腰；緇婆蘇枳 龍王為神線； 角絡被耽肚
大正藏 0898 號； 佛說毘奈 耶經，頁 776	805 年	觀(觀) 音菩薩		2 臂(左：澡 罐；右：寶仗)		腰髀鞞虎皮

大正藏 0852a 號； 大毘盧遮 那成佛神 變加持經 蓮花胎藏 悲生曼荼 羅廣大成 就儀軌供 養方便會， 卷第 2，頁 119；法全 撰	855 年	忿怒軍 荼利		千目	千手（金剛 諸器械）		虎牙上下現； 首冠金剛寶； 龍璣虎皮裙
		忿迅俱 摩羅					身黃金色；髮 赤撩亂；瓔珞 釧嚴身；虎皮 縵跨
大正藏 1218 號； 文殊師利 耶曼德迦 咒法，頁 94；	866 年	耶曼德 迦嗔怒 王	6 面	3 目	6 臂（捧、器 仗）		身烟色或黑雲 色；身騎水牛； 面貌嗔怒奮 迅；髮直豎如 火炎；眼赤如 血；虎皮縵
大正藏 1221 號； 青色大金 剛藥叉辟 鬼魔法， 頁 101；空 基述	907 年	青色大 金剛藥 叉		3 目	4 臂（左：如 意寶捧、大 刀；右：縹索、 金輪）	左右足 各踏一 鬼	頂戴髑髏、纏 大蛇；髑髏為 頸瓔珞；虎皮 為裙；左右足 各踏一鬼
大正藏 1191 號； 大方廣菩 薩藏文殊 師利根本 儀軌經， 卷第 7，頁 861；天息 災譯	980- 1000 年	焰曼德 迦忿怒 明王			2 臂（左：杖； 右：索）		身墨色；髻髮 俱長作黃赤 色；兩眼俱紅； 指甲長；虎皮 衣

大正藏 1051 號； 佛說一切 佛攝相應 大教王經 聖觀自在 菩薩念誦 儀軌；頁 66；法賢 譯	1001 年	觀自在 菩薩					8 臂（左：蓮 華、軍持、 縹索、般若 經；右：數珠、 寶杖、三叉、 施願印）	或立或 跏趺坐	頂戴寶冠，內 有無量壽佛； 虎皮為衣，龍 為絡腋
大正藏 1169 號； 佛說持明 藏瑜伽大 教尊那菩 薩大明成 就儀軌經， 卷第 3，頁 684-685； 法賢譯	1001 年	不空縹 索	4 面	3 目 (1面)			8 臂（左：白 蓮花、經書、 作拳（豎立 頭指作期剋 印）、執鉤； 右：施願印、 數珠、縹索、 施無畏印）		頭頂寶冠；髮 髻下垂；以鹿 皮為天衣；以 虎皮為衣復為 絡腋
大正藏 1217 號； 佛說妙吉 祥最勝根 本大教經， 卷上，頁 82；法賢 譯	1001 年	焰鬘得 迦大忿 怒明王	6 面	3 目			12 臂（左： 髑髏、旗、都 摩嚩、縹索； 右：施願印、 鉤、三叉、劍、 寶杖、鉞斧）	足蹋必 隸多	身黑色；目、 頭髮及眉赤黃 色；半乾半潤 人頭為鬘飾； 虎皮為衣
大正藏 1217 號； 佛說妙吉 祥最勝根 本大教經， 卷中，頁 88；法賢 譯	1001 年	焰鬘得 迦明王	6 面	3 目 (1面)			12 臂（左： 施期剋印、 槍、觀摩囉、 寶棒、髑髏、 縹索；右： 施願印、三 叉、劍、鉞斧、 寶杖、鉤）		大恐怖畏相； 頭髮豎立，眉 龐目廣，俱作 赤黃色；口出 利牙；虎皮為 衣

大正藏 1217 號： 佛說妙吉 祥最勝根 本大教經， 卷下，頁 93；法賢 譯	1001 年	焰鬘得 迦明王		3 目	2 臂（左：施 期剋印；右： 杖）		身作青雲色； 乘水牛；面作 大惡忿怒相； 頭髮豎立亦赤 黃色；虎皮為 衣；遍身熾焰
大正藏 1288 號： 佛說最上 祕密那拏 天經，卷 上，頁 358；法賢 譯	1001 年	那拏天			千臂（葛波 羅、器仗）		面忿怒相復大 笑相；虎皮絡 腋
大正藏 1243 號： 佛說出生 一切如來 法眼遍照 大力明王 經，卷上， 頁 209；法 護譯	1004- 1058 年	金剛手 祕密主			2 臂（左：金 剛；右：棒）		身赤眼碧；四 牙外出；顰眉 努目；髮豎如 朱；龍為莊嚴； 虎皮為衣
大正藏 1419 號： 造像量度 經解，頁 948；工布 查布譯解	1742 年	忿怒明 王及惡 相護法 神					面形男方女 圓；三目大睜； 顰蹙兩眉；頭 髮豎立；上安 頂嚴部主佛； 髮眉髭鬚赤黃 色；張口呿牙 而卷舌；五髑 髒為冠；虎皮 為裙；蛇為絡 腋

大正藏 1073 號： 何耶揭唎 婆像法， 頁 170		何耶揭 唎婆	4 面 （正： 慈悲 顏，赤 白；左： 大瞋 怒，黑； 右：大 笑顏， 赤白； 中面頂 上馬 頭）				頭戴天冠及著 耳璫，天冠 有化佛結加跌 坐；項著寶瓔 珞；右腋下掩 皮結帶；右腋 下掩皮結帶； 虎皮縵膊；臂 釧天衣裙
大正藏 1216 號： 大方廣曼 殊室利童 真菩薩華 嚴本教讚 閻曼德迦 忿怒王真 言阿毘遮 嚕迦儀軌 品，頁 77		閻曼德 迦像	6 面	3 目 （1面）	6 臂（器仗）		豎髮；眼赤暴 惡形；黑色肚； 虎皮為裙

