

白玉国 著

# 马来西亚华人 佛教信仰研究

儒道释  
博士论文丛书



四川出版集团  
巴蜀书社

# 儒道释博士论文丛书

国家「九五」工程四川大学宗教与社会研究  
创新基地项目·教育部人文社科重点研究  
基地四川大学道教与宗教文化研究所项目



ISBN 978-7-80752-260-7



9 787807 152260 >

定价：28.00元

白玉国 著

# 马来西亚华人

## 佛教信仰研究

儒道释博士论文丛书

四川出版集团  
巴蜀书社



PDFG

图书在版编目 (CIP) 数据

马来西亚华人佛教信仰研究/白玉国著. —成都: 巴蜀书社, 2008. 12

(儒道释博士论文丛书)

ISBN 978-7-80752-260-7

I. 马... II. 白... III. ①佛教史—研究—马来西亚②华人—历史—研究—马来西亚 IV. B949.338 D634.333.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 165135 号

马来西亚华人佛教信仰研究

MALAYSIA HUAREN FOJIAO XINYANG YANJIU

白玉国 著

- 
- 责任编辑 侯跃生  
出 版 四川出版集团巴蜀书社  
成都市槐树街 2 号 邮编 610031  
总编室电话: (028) 86259397  
网 址 www.bsbook.com  
发 行 巴蜀书社  
发行科电话: (028) 86259422 86259423  
经 销 新华书店  
印 刷 四川五洲彩印有限责任公司  
电话: (028) 85011398  
版 次 2008 年 12 月第 1 版  
印 次 2008 年 12 月第 1 次印刷  
成品尺寸 203mm×140mm  
印 张 13  
字 数 300 千字  
书 号 ISBN 978-7-80752-260-7  
定 价 28.00 元
- 

本书如有印装质量问题, 请与工厂调换

## 《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与  
社会研究创新基地首席科学家  
《儒道释博士论文丛书》  
编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会  
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

## 序

很高兴白玉国博士的学位论文能够付梓出版，《马来西亚华人佛教信仰研究》是一部较为系统地研究海外华人宗教信仰问题的专著，也是彰显特色的华侨华人研究成果。

中国海外移民的历史之悠久，人数之多，分布之广，贡献之大，影响之深，著称世界民族之林。“华侨华人研究”就是以中国海外移民及其后裔所形成的海外华人群为研究对象，对诸多相关问题所作的研究，它从20世纪初起步，经过百余年的积累，到现在已有了重大发展和长足进步，成为人文、社会科学研究领域不可或缺的组成部分，并被人称为“显学”之一。回顾华侨华人研究史，海内外著述林林总总，令人有汗牛充栋之感，研究成果涉及到历史、政治、经济、社会、民族、文化、法律、地理、国际关系等许多学科领域，其中尤以研究华侨华人的历史、社会、经济问题以及他们与中国的关系为多，其他研究相对薄弱。而作为华人重要文化观念的宗教信仰研究，虽是华侨华人研究的重大课题，著述却寥寥无几，系统研究马来西亚华人宗教问题的专著更付阙如，白玉国博士的《马来西亚华人佛教信仰研究》在一定程度上填补了这一研究空白。作者从研究马来西亚社会环境



与历史发展背景入手，系统地阐述马来西亚各个历史时期佛教的传播与发展，并通过对佛教僧尼、寺院、团体、佛教教育、佛教与民间信仰以及佛教与政治、经济、社会的专题研究，具体地论述了佛教与华人社会的关系。阅读此书，人们可以较全面地了解马来西亚华人佛教信仰的来龙去脉。

马来西亚是一个马来人、华人、印度人三大族群并存的多元民族国家，华人是仅次于马来民族的第二大族群，在这样一个具有复合多元文化特征的社会，宗教是突出各族群文化特征的重要因素，强烈地影响着不同族群的社会生活和族群融合。在复杂的宗教环境下，华人信仰的佛教如何能够顺利发展呢？《马来西亚华人佛教信仰研究》一书，以“地域—族群—宗教”三位一体的视角，论述在伊斯兰教居于强势地位的马来西亚，华人佛教信仰也在顽强地生存、变化和发展的历史过程以及经验，指出华人佛教信仰不断地对华人社会生活发生着显著影响，也在促进马来西亚社会的民族融合和培育国家统一文化进程中发挥着作用，从而揭示了佛教信仰对马来西亚国家及其华人社会生存发展的意义。对于多元文化并存的一些东南亚国家和居住在这一地区的华人族群来说，本书的内容对于如何处理复杂的宗教和族际关系问题应有助益。

白玉国博士长期教授哲学课程，对佛教研究素有兴趣，厚实的人文、社会科学功底，加上勤奋求实的态度，相信他在海外华人宗教研究方面会继续深入下去并有新的心得。值此新书出版之际，送上几句话共勉，是为序。

李国梁（郭梁）  
于厦门大学南洋研究院  
2008年6月

## 《儒道释博士论文丛书》已出书目

### 第一批(1999年)

- 道教斋醮科仪研究 张泽洪著  
道教练养心理学引论 张 钦著  
道教劝善书研究 陈 霞著  
道教与神魔小说 苟 波著  
净明道研究 黄小石著

### 第二批(2000年)

- 神圣礼乐  
——正统道教科仪音乐研究  
蒲亨强著  
魏晋玄学人格美研究 高华平著  
明清全真教论稿 王志忠著  
佛教与儒教的冲突与融合  
彭自强著  
经验主义的孔子道德思想及其历史演变 邓思平著

### 第三批(2001年)

- 宋元老学研究 刘国盛著  
道教内丹学探微 戈国龙著  
汉魏六朝道教教育思想研究  
汤伟侠著  
般若与老庄 慕 宏著  
刘一明修道思想研究 刘 宁著

晚明自我观研究 傅小凡著

### 第四批(2002年)

- 近现代以佛摄儒研究 李远杰著  
礼宜乐和的文化思想 金尚礼著  
生死超越与人间关怀  
——神仙信仰在道教与民间的互动 李小光著  
近现代居士佛学研究 刘成有著  
生命的层级  
——冯友兰人生境界说研究  
刘东超著

### 第五批(2003年)

- 中国佛教僧团发展及其研究 王永会著  
实相本体与涅槃境界 余日昌著  
斋醮科仪 天师神韵 傅利民著  
荷泽宗研究 聂 清著  
精神分析与佛学的比较研究 尹 立著  
太虚对中国佛教现代化道路  
的抉择 罗同兵著  
终极信仰与多元价值的融通 姚才刚著

#### 第六批(2004)

- 西学东渐与明清实学 李志军著  
上清派修道思想研究 张崇富著  
北宋《老子》注研究 尹志华著  
相国寺  
——在唐宋帝国的神圣与凡俗  
之间 段玉明著  
熊十力本体论哲学研究 郭美华著  
关于知识的本体论研究  
——本质 结构 形态 昌家立著  
明代王学研究 施世斌著  
中国技术思想研究  
——古代机械设计与方法 刘克明著  
朱熹与《参同契》文本 伏伟刚著  
中国律宗思想研究 王建光著

#### 第七批(2005年)

- 元代庙学  
——无法割舍的儒学教育链 胡 务著  
牟宗三“道德的形而上学”研究 因仕君著  
隋唐五代道教美学思想研究 李 裴著  
宋元道教易学初探 章伟文著  
杜光庭《道德真经广圣义》的  
道教哲学研究 金兑勇著  
天台判教论 韩焕忠著

- 杜光庭道教小说研究 罗争鸣著  
魏源思想探析 李素平著  
泰州学派新论 季芳桐著  
《文子》成书及其思想 葛刚岩著  
傅金铨内丹思想研究 谢正强著

#### 第八批(2006年)

- 汉末魏晋南北朝道教戒律规范  
研究 伍成泉著  
两性关系本乎阴阳  
——先秦儒家、道家经典中的性  
别意识研究 贺璋璋著  
陈撄宁与道教文化的现代转型 刘廷刚著  
扬雄《法言》思想研究 郭君铭著  
《周易禅解》研究 谢金良著  
明清道教与戏剧研究 李 艳著  
王弼易学解经体例探源 尹锡珉著  
唐代道教管理制度研究 林西朗著  
四念处研究 吟 磊著  
天人之际的理学新诠释  
——王夫之《读四书大全说》思  
想研究 周 兵著

#### 第九批(2007年)

- 晚明狂禅思潮与文学思想研究 赵 伟著  
先秦儒家孝道研究 王长坤著

致良知论

——王阳明去恶思想研究

胡永中著

伍守阳内丹思想研究 丁常春著

贝叶上的傣族文明

——云南德宏南传上座部

佛教社会考察研究

吴之清著

朱子论“曾点气象”研究 田智忠著

二十世纪中国道教学术

的新开展 傅凤英著

道教与基督教生态思想

比较研究 毛丽娅著

汉晋文学中的《庄子》接受

杨柳著

马祖道一禅法思想研究

邱环著

道教自然观研究 赵芄著

第十批(2008年)

王船山礼学思想研究 陈力祥著

王船山美学基础

——以身体观和诠释学

为进路的考察 韩振华著

马来西亚华人佛教信仰研究

白玉国著

《管子》哲学思想研究 张连伟著

东晋佛教思想与文学研究

释慧莲著

北宋禅宗思想及其渊源

土屋大祐著

早期道教教职研究 丁强著

隋唐五代道教诗歌的审美管窥

田晓唐著

道教与明清文人画研究

张明学著

道教戒律研究

唐怡著

## 目 录

序 .....	李国梁 ( 1 )
绪 论 .....	( 1 )
一 研究动机和意义 .....	( 1 )
二 研究主题及文献回顾 .....	( 7 )
三 理论基础、观点创新与研究方法 .....	( 11 )
第一章 马来西亚的宗教环境 .....	( 39 )
一 东南亚的宗教大环境 .....	( 40 )
二 马来西亚地理、人口、历史与宗教形态的关联 .....	( 46 )
三 马来西亚的伊斯兰教、基督教和印度教 .....	( 49 )
四 多元社会与宗教的关系 .....	( 52 )
五 马来西亚华人宗教特点、现状和发展趋势 .....	( 62 )
六 华人社会的变迁和佛教的本土化 .....	( 68 )
第二章 马来西亚佛教的传播发展 .....	( 75 )
一 马来半岛早期佛教的发展 (公元前 5 世纪至 15 世纪初) .....	( 76 )

二	近代佛教在马来西亚的发展 (17世纪至20世纪40年代) .....	(82)
三	现代各个时期马来西亚佛教的发展和鲜明特色的 形成(1945年以后) .....	(100)
<b>第三章</b>	<b>马来西亚佛教僧侣和信众 .....</b>	<b>(109)</b>
一	马来西亚僧尼概述 .....	(110)
二	马来西亚北传佛教代表人物 .....	(117)
三	马来西亚南传佛教代表人物 .....	(125)
四	僧尼的社会地位和僧尼结构研究 .....	(129)
五	华人在家佛教徒的信仰特征和信仰结构分析 .....	(134)
六	马来西亚佛教居士与僧伽的关系 .....	(142)
七	佛教徒在多元社会中的形象维护、定位 .....	(148)
<b>第四章</b>	<b>马来西亚佛教寺院研究 .....</b>	<b>(152)</b>
一	寺庙与寺庙分类 .....	(153)
二	神庙与寺院 .....	(154)
三	寺院的分布和规模 .....	(157)
四	重要寺院 .....	(161)
五	华人佛教寺院的建筑风格 .....	(164)
六	寺院的产权问题 .....	(166)
七	华人宫观、寺庙的现代化管理 .....	(169)
八	华人社会的发展与寺院的角色和功能的调适 .....	(172)
	附录1: 檳城檀香寺的寺院佛团一体化佛教社会 公益事业 .....	(177)
	附录2: 三慧讲堂全年活动表 .....	(180)
	附录3: 吉隆坡鹤鸣禅寺的佛教社会工作 .....	(183)

<b>第五章 马来西亚佛教团体</b> .....	(186)
一 佛教团体在马来西亚的发展 .....	(187)
二 马来西亚主要本土佛教团体 .....	(194)
三 当代外国背景下的佛教团体 .....	(204)
四 马来西亚佛教社团力量的整合与加强及发展趋势 .....	(209)
<b>第六章 马来西亚佛教教育、出版及研究</b> .....	(222)
一 佛教教育在马来西亚的发展 .....	(223)
二 马来西亚佛学院的僧尼培养 .....	(231)
三 马来西亚佛教出版、研究及佛教杂志 .....	(234)
四 马来西亚佛教教育面临的具体问题 .....	(238)
五 马来西亚佛教教育发展评价 .....	(242)
<b>第七章 马来西亚佛教与华人民俗信仰、民间宗教</b> .....	(248)
一 马来西亚华人民俗信仰 .....	(249)
二 华人民间宗教与佛教的关系 .....	(255)
三 民俗信仰向佛教转型对华人社会发展的意义 .....	(269)
附录：马来西亚历史上民间宗教中的佛教异端 .....	(277)
<b>第八章 马来西亚华人佛教与政治、经济</b> .....	(280)
一 马来人政治的强势和华人政治的先天不足 .....	(282)
二 佛教与马来西亚政治生活 .....	(285)
三 马来西亚佛教政治发展空间评述 .....	(293)
四 华人宗教与“华人经济”发展的共同依存轨迹 .....	(296)
五 当代经济发展对佛教的促进 .....	(300)

六	佛教发展需善用经济资源 .....	(302)
七	华人经济发展需要佛教 .....	(305)
<b>第九章</b>	<b>马来西亚佛教与华人社会全面发展 .....</b>	<b>(308)</b>
一	佛教与移风易俗 .....	(309)
二	华人佛教慈善、公益事业对华人社会发展的贡献 .....	(322)
三	大族群与大宗教的统一：佛教与华人社会、文化 维系 .....	(326)
四	佛教与现代华人社会共同发展 .....	(337)
<b>第十章</b>	<b>马来西亚佛教与中国、新加坡佛教的关系 .....</b>	<b>(341)</b>
一	马来西亚佛教与中国台湾佛教的关系 .....	(343)
二	马来西亚佛教与中国大陆佛教的关系 .....	(350)
三	马来西亚佛教与新加坡佛教的关系 .....	(353)
四	马来西亚佛教走向国际 .....	(356)
<b>第十一章</b>	<b>马来西亚佛教发展中存在的主要问题 .....</b>	<b>(359)</b>
一	南传佛教与北传佛教 .....	(360)
二	对“附佛外道”的批判问题 .....	(368)
三	佛教的隐忧和“人间佛教”的发展 .....	(371)
<b>结束语</b>	.....	(379)
一	佛教如何面对复杂的宗教环境：马来西亚佛教的 经验 .....	(379)
二	佛教与海外华人的生存 .....	(384)
<b>引用文献</b>	.....	(388)
<b>后 记</b>	.....	(399)



---

## 绪 论

### 一 研究动机和意义

#### 1. 研究动机

共同文化是种族的根本标志之一，这个标志比血缘更具有社会学意义。华人社会是一个特殊的群体，虽然被国界和国籍所分割，但有着共同的文化渊源，如果这种共同的文化被肢解摧毁，华人也将不能被称之为华人。

华人的文化特质是什么？是祖先崇拜还是中庸之道，抑或汉语？也许用“华人历史经验的升华”来表达会使答案不致偏颇。华人宗教源于中国，宗教中凝聚着深厚的历史经验，这种经验要求人们即使身在世俗之中，也要力图超越世俗，或追求未来的世界，或追求心灵的极致和解脱。这种经验是否是一种生的力量和团结的力量呢？宗教文化本质上是人类生存的一种方式，所有的宗教都有消极之嫌，但这种消极在某种意义上恰恰是宗教的积极。笔者一直有这样—个理念，就是华人在海外自强不息的生存发展过程中，宗教给了他们生存的巨大力量和无穷智慧。那么宗

教所起的这种作用我们如何评估呢？这些疑问形成了我研究马来西亚华人佛教的第一动机。

第二个研究动机来自笔者的一个愿望，这是受胡塞尔现象学还原理论的启发而来<sup>①</sup>。笔者一直在设想，如果去掉经济的和政治的因素，从纯粹经验主义出发还原我们的意识结构，还原我们自身的文化，我们能剩下的文化元素还有什么？因为常人是无法克服积久的习气和思维习惯的，因此笔者便想能不能从一群具有原生态特征的华人身上看到另一个可能的我<sup>②</sup>？这种绝对意义上的原生态的人只可能存在于理念中，可行的方法就是从另一种教育背景下文化根源相同的人群中去发现，通过交叉比较，也许能得到一个原生态“我”的答案。具有另一种教育背景，与“我”文化根源相同的人群大概只有海外华人了。近现代史上，中国与大多数海外华人所处的社会踏上了截然不同的发展道路，中国从

---

① 在哲学界，胡塞尔（Edwercd Hussell, 1859—1938）被广泛地视为现象学运动的创始人。胡塞尔认为经验主义关于认识的性质的说明以及把感知的主体和被感知的客体截然分开的作法带有局限性。他想建立一种不受这种局限性束缚的哲学。他担忧的是，由于把科学局限于那些只能被直接观察的现象，意识被当作虚构而遭拒斥，或者被转变为某种物质。为此，胡塞尔考察了意识的结构。

胡塞尔认为，心不是外部世界印象的被动接受者，而是一个能动的过程。有意识就是对某种东西有意识。心理过程（如命名）在逻辑上先于物质现象。我们不应该怀疑我们是否真实地感知世界。相反，我们必须假定世界就是我们所感知的东西。因此，当我们想理解他人的行动时，我们必须承认他人行动的意义就是行动者的意向所在。一旦我们能够理解行动的目的，行动便对我们具有意义。

② 生态是生物和环境之间相互影响的一种生存发展状态，“原生态”是一切在自然状况下生存下来的东西。“原生态”一词源于20世纪60年代对自然生态问题的关注，后逐渐被引入到“文化生态”的领域中，“原生态文化”意指那些文化过渡平缓，在接受现代社会文明的同时又顽强保留传统特征的民族文化。绝对意义上的“原生态”是不存在的，只是一个相对的空间，这个名词体现的是世界文化的多样性和对话的平等性，本身包含着干预文化生态现状的主动性、前瞻性以及价值认知的自觉性。

半封建、半殖民地社会过渡到了社会主义，这与大部分海外华人所处社会环境的区别许多都是质上的。在这些海外华人中，马来西亚华人是“原生态”华人的代表，主要依据是语言、宗教、礼俗的多样性和统一性，在中华文化的大概念中，华人各种族群的文化多样性依然得到了良好的保存、延续。在马来西亚的华人社区里，在本土已经丧失近百年的许多文化要素依然活灵活现。经过空间转换，能够得到时光的再现，这对于研究文化变迁，其意义是无法估量的。研究马来西亚华人的传统宗教，可以看到一种在较少政治意识形态影响下，华人传统宗教的“自然”变迁过程，这对于了解宗教自身变迁动力、变迁规律有所裨益。这也成为笔者研究马来西亚华人佛教的第二动机。

曾经多次从媒体上了解到台湾等地宗教活动中的超大型法会或者慈济义举，经常是众多僧侣、数万居士聚会一堂，或者几十万人举行游行。从宗教社会学上则把这些行为称作“外显行为”。马来西亚的一次数十万人卫塞节游行，令笔者十分好奇，对此“外显行为”不仅要问：一个如此庞大的庆典，究竟是自发的还是有组织的？如果有组织者，这个组织者是一个什么性质的机构？它的历史和发展过程如何？一个佛教的节日，在一个以伊斯兰教为联合邦的官方宗教或国教的国家，为什么能够得到政府批准成为公共假期呢？伊斯兰教的排他特征是很明显的，这里的佛教徒为何能与穆斯林融洽相处呢？文化冲突、文明和解是我们经常谈论的话题，马来西亚的经验是否可资？是否具有普遍意义？佛教徒与印度教徒、穆斯林与佛教徒在东南亚和南亚的冲突时有上演，基督徒与穆斯林、宗教徒与无神论者的矛盾更是突出，除了经济上的因素之外，还有更深刻的原因吗？带着这组疑问，加

之对与“外显行为”密切的“内隐行为”也同样好奇，就促成了本文研究的第三个动机<sup>①</sup>。

## 2. 研究意义

上述研究动机既是种种疑问也是系列探索，理应就是研究华人佛教信仰的全部意义所在。但事实上，细致入微的研究给笔者带来的启示是多方面的。

社会虽日渐进步，科技也愈来愈发达，社会学家却不认为宗教有一天将会被淘汰，成为文化遗迹。现代社会学先驱，法国社会学家涂尔干（Emil Durkheim 1858—1917）认为宗教在社会中有三大功能<sup>②</sup>：（1）社会整合，维持社会之内聚力。透过宗教生活，强化人与人之间的道德与情感联系。（2）社会中人与人之间的道德行为统治，以维持社会的安定与和谐。（3）宗教在人脆弱短暂的生命中提供人生意义与目的<sup>[1]</sup>。除此之外，深具影响力的美国哈佛社会学家帕森斯（Talcott Parsons, 1902—1979）把宗教当成是社会有机体的重要部分，是维持社会均衡的四大功能之一。那么佛教的社会功能在马来西亚是如何体现的呢？若回答这个问题，就必须全面记述马来西亚华人佛教的方方面面，没有全面的记述也就没有办法全面论述佛教在马来西亚的社会功能。

绝大多数东南亚华人，在日常生活及习俗之中，或多或少都

---

<sup>①</sup> 一般而言，宗教行为包括两层涵义，一是内隐行为，指的是宗教信仰主体内在的思想、信仰、价值取向、心理特征诸种因素；二是外显行为，主要指的是宗教的仪式、禁忌和巫术等。当然，这两个方面是互相关联的，不能人为地割裂开来，但宗教社会学研究的主要是宗教行为的外在表现。所以说，宗教社会学所涉及的宗教行为，其内涵指的是宗教信仰主体在宗教事务中所表现出来的，可以通过观察、直观得到的一系列外在的表现方式。本文以外显行为研究为主，就某些内隐行为也作适当阐述。

<sup>②</sup> Emil Durkheim（涂尔干）的又一译名为杜尔凯姆。

融入了佛教成分。但他们所信仰的佛教，已不全同于印度或中国的佛教，也不同于本国其他民族的佛教徒。这正如佛教到了中国之后，经过近两千年的发扬光大，早已接受了中国文化的影响，形成了中国化的佛教。马来西亚的华人也在逐渐形成自己的文化，虽然历史还比较短，但他们的佛教信仰已经有了自己的特色。无论是北传佛教还是南传佛教，对马来西亚华人而言，都必然是要进行消化和改造的。马来西亚华人对佛教的消化和改造的过程可能具有某种典型的意义，对于我们理解文化的变迁，特别是像马来西亚这种核心文化边缘地带的文化变迁，也许的确能够提供许多有益的参考。

在早期马来西亚华人社会，一般人心目中的佛教，就是为求现世利益而供奉观世音菩萨，为求死后安乐而供地藏王菩萨，为了消灾祈福而念药师佛、阿弥陀佛。活着的时候，为了求财、求寿、求子、求福、求平安，而到寺院敬香许愿；死了之后，即由亲属延请出家的僧尼进行诵经超度。这与中国许多地区，特别是闽南地区基本相同。这些习气和流俗，对于华人社会的发展是极大的障碍。这些观念和现象，如果站在宗教信仰的功用立场上，佛教并不反对，只是佛教的内容和佛教的根本特质并不如此。传统华人信仰中的杂糅和低俗与现代社会越来越不协调，这是全世界所有华人聚居区普遍存在的问题，马来西亚华人社会佛教中的有识之士，为大众不知佛法、歪曲佛法而深感忧虑，几十年来一直在探索培植正信佛教的有效途径，利用各种手段，通过各种途径促进民俗信仰的转型，多年来已积累了许多经验。提高宗教徒的素质，处理好宗教与迷信的关系，解决宗教转型问题，应对宗教现代化问题等等，对于中国乃至世界华人社会都具有非同寻

常的意义。

如前述，自称信仰佛教的马来西亚华人很多，真正理解实行者则较少。原本健康、导人向善、追求终极智慧的“绿色”宗教，已经变得神佛混淆，甚至被贬为低级或原始宗教的鬼神信仰。这种状态由来已久，只有随着教育水平的不断提高，迷信的东西才能逐步消亡。但在这个消亡过程中，新的华人宗教（许多为邪教）如真佛宗、清海观音法门等却在华人圈中蔓延，其危害性还不被华人社会所广泛认识，防范邪教又成为海外华人面临的一项重要课题。从佛教的历史来看，因其自身具有较强的免疫力，邪教对佛教的影响是很有限的。导致佛教危机的因素往往来自佛教内部。如那些“流行歌曲”般的“佛教派别”和“明星”般的宗教领袖的出现才确实堪忧。马来西亚作为一个多元宗教国家，宗教信仰受到普遍的尊重，伊斯兰教之外的宗教所受到的监督是有限的，只要不威胁伊斯兰教便可。对于华人宗教，政府一般不会对其发展给予指导，也不会对华人宗教团体给予特别支持和资助，在这样的宗教环境下，传统宗教有较为宽松的发展空间，新宗教势力则有恃无恐。民主社会下，宗教监督问题很复杂，但避免邪教泛滥、导引正信宗教不成为名利工具，对于任何政府都意义重大。对于上述这些问题，有些本文会直接正面研究，有些则间接侧面作答。

马来西亚文化及习俗深受中国文化、印度文化、阿拉伯文化及西方文化影响，呈现多元化及差异性，通过文化比较的方式来探讨探究，甚有意义。我国与马来西亚关系日趋紧密，从政治、经济、文化等多方面来看，国人有必要多研究多认识马来西亚，尤其是马来西亚的宗教更不可为我们所忽略。了解别国国情，对

其民族性及生活方式予以尊重及肯定，大有裨益于增进我们的识见；在学术研究及文化交流上，亦可使中华文化得到继续推广，使之发扬光大，更加辉煌灿烂。

## 二 研究主题及文献回顾

### 1. 研究内容与主题

本书题为《马来西亚华人佛教信仰研究》，该研究属综合性研究，既要阐述马来西亚华人佛教的发展演变，又要涉及当代社会马来西亚华人信仰的诸多特征。重要内容为：佛教在马来西亚的发展；寺院、僧尼、信众、佛教团体的状况；佛教教育；民间宗教与佛教的关系；佛教与政治、经济；佛教与华人社会和马来西亚佛教发展的综合分析。

作为综合考察，势必要有较多的叙述内容，在适当的叙述之后，本文力图突出主题：多元文化背景下的佛教与华人社会生存发展的关系。作为主题分析和评论的内容一般置于各章节之末。对于佛教社会有一定理解的研究者，也可以从分析和评论中看到隐含的一些主题：世俗社会的环境变化对佛教的影响；佛教内部的生态变化趋势；佛教的传承和佛教人力资源的关系；佛教力量的格局和未来形貌。

研究马来西亚华人的佛教信仰，头绪繁多，取舍不易。研究过程中时时重心不稳，很多问题看似微小，或以为与主题无关，实则不然。本想撇开的问题，如华人民间宗教问题，实际上是无论如何绕不过去的。民间宗教和佛教渊源深厚，没有民间宗教，

简直就没有绝大部分的名义佛教徒。不研究民间宗教就不能了解华人佛教信仰的层次和特征。再如马来西亚的南传佛教，很多介绍性的文章把它说成是马来西亚少数民族的信仰，实则谬也。细细研究，方知南北传佛教的融合，是马来西亚佛教的重要特色，不容忽略。

本研究所涉及的问题比较多，似有多元零散之嫌，但如若了解了佛教历史、派别、经典的复杂性以及马来西亚社会的复杂性以后，就可理解本研究何以要面面俱到了。因为面面俱到，又要做到重点突出和脉络清晰，许多问题就只好浅尝辄止了。如僧尼的修行、佛教的现代化、马来西亚的宗教自由和竞争问题，本文都无法深入，因为这是需要长期接触华人社会才能充分解决的课题。特别是宗教自由和竞争问题，在马来西亚是隐性的，研究者往往缺乏数据和切身感受。但笔者必须把对这个问题的粗浅看法呈现出来，因为这是华人佛教信仰的背景和大前提。

限于论文性质，本书的表述尽可能通俗，避免佛教名相的充斥，对佛教内部的问题和一些回教话题都适当回避。

## 2. 文献回顾

研究马来西亚的华人佛教信仰的资料比较零散，从已发现的研究中，尚未见到类似本文的系统之作。就目前所看到的文献而言，大致可分为几个主题：历史（考古）、华人宗教文化、佛教团体与寺院、佛教人物、佛教评论等。这里择有代表性的一些研究成果、资料文献和研究情况作一简述。

历史方面：涉及古代马来西亚佛教历史的文献有中国史书（《晋书》《梁书》《隋书》等），部分东南亚民族、宗教、社会学的著作和部分考古资料。通过这些零散资料对马来西亚古代佛教



历史实难形成系统认识。净海著《马来亚早期佛教考略》(1978)一文只是简要介绍了几个马来亚早期佛教国家。霍尔(D. G. E Hall)的 *A History of South-East Asia* (《东南亚历史》)对古代马来宗教的内容也仅是提及; Andaya B. W. & Leonard Y. Andaya 合著的 *A History of Malaysia* (《马来西亚历史》, 1982)及《剑桥东南亚史》(2003)也有一些论述,但言语不详。研究近代马来西亚佛教的文献主要有: McDougall Colin 所著 *Buddhism in Malaya* (《马来亚佛教》, 1956), 记述了华人佛教徒、缅甸佛教徒、僧伽罗裔(Sinhalese)佛教徒、泰裔佛教徒的活动。竺摩法师《荡执成智 真空妙有——五十年来的槟城佛教》(1960)一文,该文仅对马来西亚独立前的槟城佛教作了探讨。马来西亚佛青总会副会长陈秋平著《移民与佛教——英殖民时代的槟城佛教》(2004)对于该主题下的佛教历史作了细致的记述分析。研究现代马来西亚佛教发展的论文有黄世界的本科毕业论文《马来西亚独立后的佛教发展史》(1990),但重点在于佛教青年运动。另有 Liow Woon Khin (廖文庆)所撰 *An Outline of Buddhism in Malaysia* (《马来西亚佛教概况》, 1981)。De Silva 在其著作 *100 Years of The Buddhist Maha Vihara* (《佛教大寺百年》, 1998)中,记述了锡兰人在马来西亚佛教史上的作用。

个人收集的一些一手历史资料和一些口述史料,涉及的也多是末节,能够帮助系统研究马来西亚佛教历史的资料实很匮乏。

华人宗教文化:这方面的著作以马来西亚学者 Tan Chee Beng、骆静山、苏庆华、王琛发等人的著作作为代表。Tan Chee Beng “*Chinese Religion in Malaysia*” (《马来西亚华人宗教》), 骆静山《槟城华人宗教的今昔》(1984), 苏庆华《马来西亚华人

宗教史概述》(1998),王琛发多篇论文对华人本土宗教的来龙说明详细,对早期移民的宗教生活面貌做了细致的刻画。

佛教团体、寺院:对马来西亚佛教团体进行专门研究的学者不多,代表作有朱金涛的《吉隆坡华人寺庙之研究》,Tan Chee Beng 的“Chinese Religion and Local Chinese Communities”(《华人宗教与当地华人团体》)。另外尚有几篇简要的论文,如 Liow Woon Khin 所撰 Buddhist Temple and Association in Penang 1845—1948(《1845—1948 槟城佛寺与佛教团体》)(1989)。在马来西亚出版的《佛教文摘》《福报》等杂志多有团体发展事迹的报道,但多为过程记述,未能深入分析。各团体之纪念刊、会务报告是研究此专题的合适资料。

人物研究:这方面的学术论文很少,Ooi Hoon Tee 以马来文撰有 Sangha di Pulau Pinang: Sumbangan Terhadap Perkembangan Buddhisme(《槟岛的僧伽:对佛教的贡献》)(1995)。大多数对马来西亚佛教人物的研究均采用传记或小传形式,代表作有中国卢友中所撰《雁荡山僧——竺摩法师》(2003),台湾于凌波也在其著作《中国佛教海外弘法人物志》(1997)中为许多知名法师作传。另外,许多法师、知名居士的资料在网络上均可查寻。作为学术研究,在使用这些记述的时候,对其准确性、可靠性问题,本人持有保留意见。

评论性研究:对探讨马来西亚佛教发展中存在的诸多问题,继程法师的《建设大马佛教》(1996)、林震忠主编《文化、宗教、华社》(1989)、洪祖丰的《佛教文化面面观》(2002)是这方面的代表作。教内外的研究评论散见各类媒体。在马佛教总会的《无尽灯》杂志,马佛总的网站上面最为集中。通过“星洲互

动”网、南洋网佛学版、中国报、光华日报、自由媒体、天网电子报、马来西亚华人、中华日报等网络媒体也是获取这些资料的重要管道。另外还有几篇用马来文撰写的评价马来西亚佛教发展的论文，在请人略译之后，也作为本文的参考资料。

研究马来西亚华人佛教信仰所及文献还包括宗教学、佛学、社会学等多方面的著作，文中引用之处，已一一列示，此不赘述。

### 三 理论基础、观点创新与研究方法

#### 1. 理论基础

佛教历史悠久，传播广阔，教义体系庞大多歧，研究佛教要求具备多学科知识。本文所研究的佛教现象，其覆盖的区域、人数相对有限，论文主体内容跨越的时间也只是一百多年，因此对历史环境的考察和定位，对所依据的文献资料的搜集和考证都相对单纯，加之许多问题在理论上已有所架构，通过恰如其分地借鉴，本人可以提出自己的见解。

对于宗教，人们的态度并不相同。历史上许多基督教徒认定，基督教以外的宗教都是错误的。他们不遗余力地要使其他宗教的信徒皈依基督教。于是自 1700 年开始的传教活动在 19 世纪得到了空前的加强，其规模甚至超过了十字军东征。有些宗教学者认为：尽管宗教多种多样，并且在不断变化，但其本质都是共同的。只要有信徒的宗教就应该加以肯定。另一些人则认为：宗教之所以不同，表明不同宗教之间的排它性和相悖性，说明它

们都是错误的，随着科学的进步，宗教将被视为前科学的遗物而遭驱逐。还有一些人从中得出了每一种宗教都存在有价值的方面，但都不够完善的结论。因此对我们所处的特定时代和环境来说，应根据需要从中筛选各种宗教中有用的要素。如基督教科学派、从伊斯兰教分化出来的“巴哈依教”和近代佛教的一些派别都持这一观点。很明显，上述反响都出于有宗教立场的价值判断，很多不是科学的认识。学术上主要是以不同的方式从宗教学和社会学两个角度来研究。宗教学研究宗教教义本身的问题，而宗教社会学则是对宗教观念产生和导致人们信仰的社会因素加以研究，这种研究涉及宗教观念、宗教信仰对人们社会生活的影响。本论文的研究在很大意义上属于宗教社会学的性质。

下面首先阐述一下宗教社会学的学科性质、主要流派和主要理论：

早期宗教社会学的代表性人物是法国的社会学家涂尔干 (Emil Durkheim, 1858—1917) 和德国的社会学家马克斯·韦伯 (Max Weber, 1864—1920)。“宗教社会学”一词就是涂尔干在其代表作《宗教社会学》(1921) 中率先创立的。两位思想家的观点直至今天依然具有巨大的学术价值，他们的很多基础研究一直是这个学科的灵魂。韦伯的宗教社会学理论一直是作为重要流派被人们所重视。

韦伯认为：“宗教社会学所要研究的并不是宗教现象的本质，而是因宗教而激发的行为，因为此种行为乃是以特殊的经验及宗教特有的观念与目标为其基础。因此，基于宗教意识的有意义行为才是宗教社会学家所应加以研究的。”<sup>〔2〕〔2〕</sup> 与其相比，社会学家涂尔干在宗教社会学研究上则持相异的观点。韦伯的研究侧重宗

教行动者的主观动机，而涂尔干的研究是以具体社会事实为主，作外缘的结构分析，重视道德社群。本文倾向后者的观点，作为宗教社会的考察，客观的现象描述，比主观评价更有价值，过多研究宗教行动者的主观动机，会破坏研究的客观公正性。把主观动机的研究放在客观研究之后，或者直接留给读者，在理念上才会尽可能减少误导。本论文的研究始终贯彻上述理念。

西方宗教社会学在 20 世纪 50 年代左右进入了一个新的发展阶段，加强了其纵向和横向的研究。一方面广为搜集原始社会以来所有的宗教资料，加以分类和典型化处理，力图从中总结出宗教发展的一般社会规律；另一方面日益重视“关于现代经验方面知识”的研究，从欧洲各国现代社会的宗教集团、宗教组织及其演变中，努力探索宗教与现代社会的关系。60 年代以后，西方学者着重进行了宗教分类的研究，如美国学者菲克特把个体与宗教的关系分为四种类型，即虔诚信徒（积极参加宗教活动）、名义教徒、边缘教徒和无活动的教徒（不参加宗教活动）。德国学者比盖尔进一步探讨了在统一的群体内部，宗教对精神发展的影响，并提出了宗教影响社会生活的指标。几十年来，西方宗教社会学者们孜孜不倦的努力，对宗教进行系统化的社会学研究和理论的尝试，使这一学科不断丰满和成熟。上述有关个体与宗教的关系的四种类型的划分，对于研究马来西亚佛教徒的结构有重要的方法论意义。宗教研究有许多问题需要量化研究，科学的分类是量化研究的基础。本文在量化研究上仅有一些尝试。

目前西方宗教社会学有六个主要流派：

(1) 结构功能学派

该派是目前影响最大的一派。侧重研究有组织的宗教活动及

共同社会生活的关系，认为宗教能满足人类的基本社会需要，给个人以精神安慰，有助于社会的一体化。该派的说法不一，如此派的代表人物之一帕森斯（T. Parsons, 1902—1979）以行动理论闻名于世，系统论是其理论的核心，他认为系统有母子之分，任何系统都必须有 AGIL 功能来维持均衡<sup>①</sup>，宗教及其行为属于社会系统，也不例外，因此它对巩固社会结构具有“永恒性”。帕森斯的理论观点对英国宗教社会学家 L. 施奈德、Th. 奥戴、M. 英格等人有很大影响。笔者比较认同行动理论的基本观念，研究华人佛教必须有系统的观念，佛教徒与华人社会、整个马来西亚社会和国际社会是有密切的关联性的，佛教的发展、变化是整个社会结构深刻变化的产物。

功能论把社会看作是各种社会制度的均衡机制，这些制度从整体上构成社会体系。社会体系的各个部分相互依存，任何一个部分的变化都会波及到其他部分，从而影响整个体系。而各种制度作为整个社会体系的组成部分，都具有自己的功能。没有功能的东西是不存在的，这正是功能主义的公理。根据这种理论，宗教被看成是一种社会机构，即一种体制化了的人类行为的形式。华人佛教的社会功能也是如此，它渗透到华人生活的方方面面。华人社会无论从表象、还是从本质上都或多或少打上了佛教的印记。

帕森斯认为宗教是文化价值观、信仰和象征领域的主要方面，是人类生活中的普遍现象，而文化模式是在独立于社会结构

---

<sup>①</sup> 帕森斯认为，行动系统包括四个子系统，即文化系统、社会系统、人格系统、有机系统。就这些系统所执行的功能而言，有机系统是“适应住”功能（A），人格系统是“实现目标”功能（G），社会系统是“一致性”功能（I），文化系统是“维持价值”功能（L），这个 AGIL 是功能的必须条件，任何系统都少不了它。

的不同层次上运转的，它为社会行为体系和个人提供了意义世界和一般道德标准，以及表达的象征和基本的信仰。因此不能把宗教简单地归结为社会本身。他明确地指出宗教有两种功能：首先，它“使道德的价值、情感和行为体系的规范具有了认识上的意义”；其次，它“平衡了合理地期待行为后果与实际能看到的后果之间的差异”<sup>[3][13]</sup>。应该说，佛教对于华人具有世界观的意义，更是华人社会伦理道德的基础之一。佛教促使华人反思自己的精神生活，并用宗教特有的功能平衡华人的心态。

默顿批评了帕森斯的功能主义，他认为，任何一个事物或现象对整个体系的作用都是多方面的，即既有积极的“正”功能，又有消极的“反”功能，既有已被人们意识到的显功能，又有未能认识但却发挥着作用的潜功能。很多对于宗教功能的分析都只看到了宗教对社会（尤其是原始社会）具有统一、整合、内聚的力量，却忽略了宗教对于社会的无功能甚至反功能的一面；或者说宗教的显功能被充分意识到了，但其潜功能却常常被忽视。在其影响下，许多宗教社会学家开始研究宗教造成社会分裂的作用，并注意到宗教的一些价值观和信仰体系，有时对于社会需要具有正功能的作用，但对于个人的需要却具有反作用，另一些价值观和信仰体系则相反。用这种理论来说明佛教，何尝不是如此。佛教在马来西亚的发展，有很多是宗教异化的结果，现代佛教的诸多形式（不是说佛教本身），其复杂的社会功能决不是“正反”两个字能定性其功能的。佛教对于整个华人社会的影响需要长期的观察研究才能正确的评价。

功能论始终把宗教作为一种社会现象，一种体制化了的人类行为形式，并否定了宗教的神圣性，它从各个角度揭示了宗教的

社会作用，肯定了宗教是一种普遍的、持久的社会现象。功能理论已从研究宗教单一的正功能——社会整合、社会一体化的内聚力，发展到研究宗教的多功能——对人类建造意义体系的作用，到人类基本生存以及人格形成的作用，并且注意到了宗教的负功能——分裂社会，延缓改革等问题。功能理论从宗教功能来分析宗教的本质，当然有其不完善、首先功能论，尤其是早期理论过分强调了宗教的社会稳定作用，忽略了社会冲突始终存在这一基本事实。其次，这种理论过分强调满足需要的功能，忽视了宗教的历史性，既宗教是历史环境的产物。第三，宗教功能论所关注的，一直是那些影响信仰和被信仰影响的事实，忽略了对宗教的怀疑所产生的不可低估的正负功能。第四，宗教功能论者，无论新老，几乎都强调宗教不可或缺的作用，但对现代形式的宗教的社会意义理解不足。华人社会的佛教是克服华人早期信仰中的迷信的基础上发展而来的，一般认为，宗教固有的神圣性在现代社会正在得到加强。但有人认为，华人社会的神圣性并没有在现代社会里得到加强，受到加强的只是佛教的纯正性。世俗化的佛教否定佛教神圣性的趋势则是明显的。现代佛教的社会地位主要是通过其社会教化功能来取得，而不是通过加强神圣性<sup>[4][312]</sup>。研究佛教对于华人社会的作用，笔者尽可能注意到功能论的不足之处，尽可能从深层次揭示佛教的社会意义。并尽力找一些佛教怀疑者和批评者的观点来客观评价马来西亚华人佛教，但这方面所作的研究在本文中体现得很不足，最主要的原因是缺乏相关的资料。

## （2）冲突论

冲突论是以批判功能主义而产生的。这种理论的基本思想在于，社会是由诸多的利益团体构成的，每一个团体都追求自身的



利益，能够促进社会团结的统一的价值观和信仰并不存在。冲突论认为，现代社会的特征就是冲突、压制、以及各个团体的权力分割。社会之所以出现稳定状态只是力量均衡所致。只要各利益集团的权力分配保持均衡，稳定就能持续。有时，社会的稳定也在于各利益集团在各方面尤其是经济上的相互依赖。宗教社会学研究中的冲突论也把宗教组织看成社会中一种具有自身利益的社会组织。这种理论强调的中心是自身利益与形成社会关系的关键因素，共同信仰相对来说并不重要。

冲突论认为，宗教是社会分裂的源泉。历史上，天主教、犹太教、伊斯兰教、新教，以及各种异端宗教之间的冲突一直不断。至今，各种宗教内部的冲突，如伊斯兰教什叶派、逊尼派的冲突、美国各教派之间的冲突也从未间断。宗教冲突就是社会分裂、动荡、不安的源泉。此外，宗教也与世俗社会存在冲突。宗教的信仰核心、价值体系；道德准则可能与世俗社会的法律体系造成冲突。甚至当种族的纽带、经济利益的共同性使社会统一增加时，宗教上的不同仍是差异的象征，仍是冲突的火山口。

冲突论认为，冲突是宗教团体内存在的普遍因素。它不仅存在于宗教群体之间，也存在于各群体之内。群体内部对于权利、特权、威望的斗争、群体内成员源于不同层次而造成的冲突，总是存在的。另一方面冲突论也强调，冲突在较小范围内是统一整合的源泉。各宗教之间的冲突可能导致一个较大社会的分裂，但它同时也使各个宗教团体内部的团结增强。冲突产生内部凝聚力的原因在于，外界的镇压和敌意，能增加宗教群体成员对于共同处境和共同命运的关切，而共同反对某种对象，有助于加深信徒自身的信仰。上述论说可以较好解释 50 年代马来西亚佛教总会

的成立和 70 年代马来西亚佛青总会的再生。①

冲突论着眼于变化问题。宗教冲突引起社会变化，社会变化引起宗教冲突。变化可能增加社会的纷争与分裂，但也可能有利于某个团体内的整合与统一。冲突论修正了功能论那种静态的、忽略了社会特定模式之由来的理论，提出了集团自身利益对于观念和行爲，包括宗教观念和宗教行为的影响。当然冲突论也存在着一些问题，它只看到社会压力、权力分配以及不和谐的一面，尽管它说明了社会变化的某些原因，但在解释社会的内聚力和社会合作方面是不完全的。其次，这种理论倾向于把自身利益看成一切行为的动机，而在此的“自身利益”又常常是指经济方面的利益，这种看法是片面的。引起人的社会行为的因素是多方面的。宗教方面的情绪和动机对于信仰者的行为具有普遍、持久、强烈的影响，冲突论恰好忽略了这一方面。另外，这种理论在解释佛教方面则很多地方说不过去，因为冲突对于佛教来说不是不存在，但是很多解释过于偏激。华人佛教团体的发展，佛教资源的分配，佛教与基督教、伊斯兰教的宗教竞争（包括宗教对话）中存在许多冲突论所揭示的宗教问题。本文对类似问题的讨论，尽管许多地方没有明确说明是受到冲突论的启发，但自知冲突论对我的启发是多方面的。

### （3）革新论派

此派认为现有的宗教使人堕落，需要进行革新。美国新教社会学家哈维·考克斯（Harvey Cox）在《宗教时代以后的宗教社会学》（1956）一书中提出，重新规定一度被称为宗教社会学的理论、对象和研究范围，使这个学科面向 20 世纪的文化现实。新宗教社会学的首要目标是探求那些有益于社会一体化的东西，

把世界作为研究的对象。并和新神学一起，“谱写人类觉醒的新篇章”。考克斯有关宗教与社会一体化的理论，对于研究华人社会的团结和资源整合，以及华人文化的更新，有一定的指导意义。

#### （4）经验学派

该派漠视一切宗教理论，以实用主义的观点来研究宗教及其和社会的关系，尤其注重研究人们在宗教活动中的行为，对其原则不屑一顾。现代经验学派的著名学者 R·卡尔纳普（Rudolf Carnap, 1891—1970）认为，宗教的最高概念——“神”不具备经验性的特征，就没有任何意义，甚至它的表达式在句法上的位置都难于确定，就是此类观点。对此理论本人持有保留意见。佛教在我看来有某种无神论的色彩，对于“神”的经验否定，并不能否定所有宗教的经验。佛教的原则有一定的普世意义，对其不屑的态度是不可取的。

#### （5）现象学派

该派是西方理论宗教社会学中有影响的一派，最著名的代表人物是英国的贝格尔（P. Berger）和西德的鲁克曼（Th. Luckmann）。该派以胡塞尔的哲学观点为根据，对社会过程和现象进行分析。贝格尔在《神圣的帷幕》（1967）中提出，宗教是人类进取心的特殊形式，在宗教中建立个人与某种神秘力量的联系，宗教是对现存社会秩序的解释和论证。鲁克曼在《无形的宗教》（1967）一书中则提出，每个人在社会化的过程中通过掌握社会所制定的各种知识体系来使自己的生理本性具有“超验性”，并把这个过程称之为宗教的普遍形式，同时认为不能把宗教同教会、信教性与教会性等同起来<sup>[5](23)</sup>。可以说现象学派是哲学色

彩最浓厚的宗教社会学派，从根本上解释了宗教是社会化的必然产物，宗教具有某种本性的色彩。我对此理论中的主要观点不能认同。宗教的产生和发展是人类反思生存的理性思维活动的具像化，是现实的而不是超验的。抛开教会、信教性与教会性也就没有宗教了。

#### (6) 新进化论

美国当代宗教社会学家罗伯特·贝拉在早期宗教进化论衰落多年后，提出了宗教进化五阶段说。贝拉把进化定义为组织结构的日益复杂化和分化的过程，而这些过程使宗教日益适应并独立于发展着的社会环境。五个阶段是：①原始阶段。这个时期神圣世界与现实世界尚未被区别开来。②古代阶段。神圣世界逐渐独立于人的现实世界，专职的宗教人员出现。崇拜、祭献成为人与神沟通的中介。③历史阶段。神圣世界与现实世界界限清晰，后者是低下的。宗教就是引导人们脱离这个低下的世界到神圣世界中获取拯救。宗教集团出现，教会具有其独立性。④现代早期阶段。神圣世界与现实世界的等级崩溃，个体与超验实在建立了直接关系。⑤现代阶段。以宗教的高度私人化为特征。贝拉认为，宗教私人化使得个人有更大的自主性去创造自己的意义体系，或者选择所要接受的世界观。这种自主权的获得就是人类的进步。

作为一种分析方法，进化论被用来解释了宗教起源、发展的过程的时间性和历史性。但是这种理论的缺陷在于用直线思维理解事物的发生发展，主观上作简单、复杂、低高等价值判断。这种理论在宗教问题上，对于人类文化现象上呈现的多元特征则无法解释。但贝拉对五阶段理论最后一个阶段的说明能够较好描述现代佛教徒接受佛教前的一种心理状态。

除了上述理论，还有交换论、符号互动论等，限于篇幅，暂不叙述。下文详细介绍的范式理论，其实也可被看作是一新流派。笔者对宗教（主要是佛教）的基本态度与结构功能学派的观点近似，在对冲突论作了一定修正后，认为此论也是很有说服力的，特别是用以解释佛教的“山头主义”的时候。在解释和论证一些宗教问题时本文多以结构功能学派的观点立论。下面是本书主要所涉及的一些具体的宗教社会学理论以及笔者所持的立场或研究的着眼点：

#### （1）有关宗教世俗化的理论

世俗化（Secularization）一词，原本是欧洲基督教文化背景下的一个专用语，指的是将一部分原属天主教会控制的领土和权力转让给世俗的地方统治者。在其后的发展中，世俗化的内涵愈益宽泛，泛指宗教观念、宗教情感的淡化、宗教活动领域的缩小，宗教社会功能的减弱，宗教价值观的失落等现象。“世俗化”一词首先出现于结束“三十年战争（1618—1648）”的《威斯特伐利亚和平条约》中。在这个和平条约里，Secularization（世俗化）一词被用来表示教会财产被国家没收，之后，这个词越来越一般化，最后被用来称心灵活动、动机和制度摆脱教会统治和影响所获得解放。

西方学者对此问题研究颇多，但更多关心的是基督教在现代社会的重新定位。传统制度化的基督教遭到现代化的猛烈冲击，对此许多学者认为，宗教承受的衰落是暂时的、可逆转的。它通过改变自己的位置和功能重新组织了其在现代社会中的力量。现代社会的科层制、理性化让人感受到冷漠和孤独，现代宗教便从私人化的角度，以柔性、半制度化的方式来关心人，这样就重新

找到与现实生活的结合点。宗教势力在民间生机勃勃，是在失去了原有神圣、权威的传统形式换来的。“世俗化只是改变了宗教的存在形式和改变了其发挥作用的特点，但却不会导致宗教的最终消逝。”<sup>[6](125)</sup>张荣认为：宗教的世俗化包括宗教世界观的世俗化和教徒的人生观两方面的世俗化。前者包括教义的改革，组织制度的变化，信仰体系的变化，这主要是宗教为了生存而进行的改良，目的是为了地更好地传播上帝的福音，维护神圣的价值和尊严。后者是教徒在这个日新月异的世俗社会中生活方式的变化，人生观的自我调整及信仰方式的灵活性。实际上，世俗化注定是部分的、相对的世俗化，否则宗教就不复存在。宗教的世俗化历程说明了这一点<sup>[7]</sup>。笔者认为，如今宗教对世俗生活的关心比以往任何时候都热切，基督教如此，流行的“人间佛教”思想也是如此。本书基于佛法在世间的这一基本判断，一直把马来西亚华人佛教在近现代的表现当作世俗化宗教来对待。而且认为，佛教“世俗化”是佛教主动适应现代社会的调适。如果能够秉持佛教的主体理念，在佛教上“世俗化”就不是一个负面含义多的词。本书中笔者是将这个概念从正面使用的。

## (2) 有关宗教组织结构的理论

组织分类最一般方法，是将它们划分为社会政治组织、社会经济组织、社会文化组织和社会群众组织四大类。宗教组织则大致上是属于第三或第四类。宗教组织作为一种社会组织，它与其他社会组织一样、作为社会系统中的一个子系统，也具有一定的社会性，具备一定的社会内容。它不但具有作为社会组织所必须具有的结构要素，如权力机构与制度、经济资源和成员资格等，还具有不同于其他社会组织的一些社会特征。宗教组织还可

以分为正式组织和非正式组织两大类。

宗教组织是具有宗教情感和宗教信仰的宗教徒之间的联系纽带，从而使宗教组织成为培养、维护和实践宗教体验与信仰的基本中介，因而具有反映宗教一般本质的特征。总之，宗教组织是以共同的宗教信仰为组织目标的社会组织，这是它与其他以别的信仰或利益为组织目标的社会组织相区别开来的最显著的社会特征。

在宗教组织的研究方面，欧美的宗教社会学家一般把宗教组织划分为教会（Church）、宗派（Denomination）、教派（Sect）、膜拜团体（Cult）等四种类型，或者称之为教会（Church）—教派（Sect）的研究模式。这种研究模式，以一个广泛的、有具体分工的宗教科层制度组织作为基础，实际上不可能与马来西亚宗教的组织形式及其分类相互适应。

20世纪70年代以后各种组织理论流派的广泛应用，拓宽了宗教组织研究的视角，促使宗教社会学的组织研究出现了一次明显的转向，从封闭系统的类型学研究转向了各种开放的理论视角。随着各种现代组织理论的不断介入，宗教社会学从各个不同的理论视角对宗教组织进行的研究。如开放系统理论（Open System）、源于交换理论（Exchange Theory）的理性选择理论（Rational Choice）、新制度主义（Neo-institutionalism）、资源动员论（Resource Mobilization）、组织生态学（Organizational Ecology）等。这些理论大都强调，宗教组织像任何别的组织一样，并不是一个封闭的系统，并由其他组织、社会机构、社会运动、政治与经济结构和任何其他社会特点等组成的周围环境，都能对宗教组织发生互动和彼此的影响。特别是关于宗教组织的更

为多样化的理论取向，促使学术界能够在宗教与社会的关系上自由面对、处理各种不同的问题。

传统的组织结构理论对宗教教团的起源、发展、分化都作了细致的研究，把宗教组织分成“救世型”、“出世型”、“政教合一型”等。如果沿用这些分类体系，佛教的不同派别在不同的历史阶段，都可以被划入某种类型，或者兼属某种类型。现代马来西亚的新佛团，“救世”特征比较明显。对这类佛团的研究，特别需要对其倡导者的主观动机进行评价。本书对佛团的研究，对佛团的结构、功能分析是基于宗教社会学的一般理论。宗教团体的新成员的补充和再生产、以训练和教育为主要内容的社会化、各级宗教团体的关系、秩序保持等问题是笔者研究佛教组织结构的重点。

### (3) 宗教与文化的理论

以比较宗教学学者泰勒、弗雷泽等人为代表的宗教人类学研究一开始就把宗教作为人类文化的重要部分。宗教学中的社会功能学派普遍认为：宗教是一种维护社会统一、协调、系统化、整体化的文化工具。它铸型和调整人的个性与人格，规范人的道德行为；它把社会生活引入规律和秩序，规定和挖掘社会的风俗与习尚；巩固社会和文化的组织，保持社会和文化传统的延续；宗教使人类的生活和行为神圣化。宗教的理念决定着人类行为的轨道与方向，决定人们生活态度的终极价值。就是说，“在近现代宗教学者看来，社会文化生活的各个方面和各个领域，政治、法律、伦理、风俗习惯、人性、人格、人的生活态度以及决定它的终极价值观念……都与宗教密切相关；甚至可以说宗教是它们的一种决定性因素。对于宗教在人类社会生活和文化体系中的这种



决定性的地位和作用，许多宗教学者都作了肯定性的评价。<sup>19(8)(492)</sup>笔者认同其中部分观点，本书在探讨马来西亚社会中佛教对华人的文化影响时，一直在挖掘宗教与文化的关系。但笔者也要指出，基督教下的西方社会和东方社会是存在很大差异的，基督世界里的“神圣”权威在华人社会的“世俗”中一直没有出现过。总体上华人一直在利用宗教，而不是宗教在利用华人。宗教对华人的影响是全面的，但也是有限的。西方宗教在历史上的各个社会变革时期，一直扮演着反对新文化和社会进步的保守角色。华人宗教，特别是佛教似乎对于新思想、新科学从无抵触，即便是在以佛教为国教的国家，佛教也没有反科学、反民主的倾向。由于近现代以来的东西方学者的努力，殖民时代以来的基督教至上的偏见已悄悄退出了宗教研究的领域，佛教不再被看成只是迷信和巫术那样的低级宗教。

#### (4) 宗教与政治、经济的理论

比较极端的宗教学理论往往把宗教看作是政治的附庸，这种理论因其思维的机械性和主观性已被摒弃。温和一些的理论认为宗教与政治是一种平衡关系。宗教制约政治的同时也被政治所制约。宗教与政治结合的同时，各自可能都面临着分裂。现代社会里，宗教影响选举、立法，已表现得相当突出。马来西亚的佛教在政治方面的影响并不突出，书中对其隐性的政治功能有所指出。经济体系包罗万象，经济和宗教的关系是其中一部分，而这一关系涉及多个方面。宗教社会学不但研究宗教如何参与经济、影响经济，还要进行量化的评估。由此引发涉及本文的问题颇多：佛教是否抑制经济的增长？佛教发展和经济发展的关系如何？在微观上还包括寺院经济、社会捐助等问题。

## (5) 有关宗教竞争和多元化的宗教范式理论

罗德尼·斯达克的新范式理论的基本内容是：第一，在宗教与个人的关系上，宗教是精神健康甚至身体健康的一个可靠根源。在宗教与社会的关系上，新范式证明，宗教和阶级的关系很微弱。简单地认为宗教对社会有害，是一个政治的而非科学的论断<sup>[9]</sup>。第二，宗教必然衰亡的论断难以成立。斯达克用堆积如山的事实埋葬了世俗化命题，世界各地宗教参与的减少，远逊于宗教参与的增长。即使在宗教参与一向较低的欧洲，绝大多数人对于宗教的基本信条依然表示有坚定的信仰。新范式还特别论证，科学与宗教互不相干，科学的传播不能决定世俗化。第三，强调宗教问题产生的社会性原因而不是其心理性。第四，新范式最有新意的理论是宗教多元和竞争会促进宗教繁荣，这就是所谓的“宗教市场论”。斯达克认为，在一些主要元素上，宗教系统与经济系统具有极大的相似性。宗教市场的构成包括现有和潜在的信徒需求，寻求服务这一需求的供应者和各种各样的宗教产品。斯达克等美国宗教社会学家“把经济学的基本原则应用在团体或社会层面的宗教现象上”<sup>[10][41]</sup>，他们认为在宗教市场上，人们的宗教需求长期来说是稳定的，宗教变化的主要根源取决于宗教产品的供应者。如果宗教市场完全受市场驱动，没有外在管制，就必定导致宗教的多元和竞争，进而产生热切而有效的宗教供应商，促进人们消费宗教的水平，出现宗教的繁荣。相反，如果宗教市场由国家垄断，必定产生懒惰的宗教供应商和无效的宗教产品，进而降低宗教的消费水平，引发宗教的衰弱。这些学者坚信，把经济学的这一基本原则应用在宗教现象上，将会取得极为巨大的解释力。

该理论对于解释华人社会寺庙的增多，传统信仰为什么适应现代生活，新兴宗教、教团的兴起都有很强的解释力。

#### (6) 有关宗教对话、现代化的理论

宗教社会学界对于宗教对话的必要性、可能性、长期性研究一直是近年来的热门话题。“在每种文化的核心之处，是传统上所称的宗教”<sup>[1](28)</sup>，宗教对话已成为文化对话。宗教对话有本宗教内部派别的对话、国内不同宗教之间的对话、国际宗教之间的对话。对话以承认对方宗教存在的合理、合法，肯定其价值观为前提。对于这种对话的有效性、真诚度会招来很多的评价，毕竟宗教渗透着政治的、经济的利益。在多元宗教的社会里，宗教对话是一个策略性、技术性和学术性统一的问题，如何开展宗教对话，这是极为有价值的理论问题。一般认为，对于宗教对话，宗教间往往存在五种态度，即排他论、包容论、平行论、相互渗透论和多元论，马来西亚佛教界多持多元论态度。多元共存是马来西亚佛教界从现实出发而做的选择。在宗教对话模型理论中，地理学模型（不同宗教犹如通向山顶的不同道路）理论，是多元宗教对话态度的理论基础。在全世界范围内，宗教界人士都在努力建构宗教对话的游戏规则，对此也有一些理论，这里，因与本文相关性小，就不阐述了。

宗教与现代化问题，所涉及的范围更广，从概念上，宗教与现代化，既可以指宗教本身的现代化，也可以指宗教在现代社会发展过程中的作用。宗教本身的现代化，指的是宗教各要素在现代社会所作的变革；宗教在现代社会里的作用，则是要说明，宗教与现代政治、经济的相互影响。

这里对现代化这一概念也要做一界定。现代化通常是指一个

社会由传统的农业的社会经济走向城市化、工业化的过程。现代化的参照标准西方的工业化程度，代表着技术进步，生活质量的提高，生活态度的变迁，直至人生观或价值观的变化。其意义直接深入到了政治与文化。

进入现代是一个持续的开放的过程，是社会综合水准的提高。然在涉及精神层面时，现代化的含义则很模糊。现代化进程意味着社会的进步，同样蕴涵着动荡与不安，潜藏着抵御现代化的暴力和冲突。现代化需要稳定持续增长动力，容不得不切实际的企图和渴望。

冒进和片面的发展，现代化就会变成深渊。现代化也代表着一种次序，进程的先后必然造成新的社会关系和资源的占有与使用的紧张关系。这种紧张甚至会威胁到现代社会赖以立足的发展和扩张本身，但最终现代化会把全世界纳入一个体系

面对现代化，挑战和回应是现代社会的应有的基本特性与能力。所谓“现代”，意味着否定和扬弃，面对现代化，传统社会的维护者要把他们所有的利益考虑清楚之后才可能做出回应。拒绝和自创现代化的国家，往往经历了巨大磨难后不得不回到西方社会的老路上去。拒绝现代化的国家被发达国家视为异类，许多顽固拒绝现代化的国家，其结果往往是社会动乱和贫困。

现代化社会产生的许多物质和精神产品都被冠以“现代主义”，而“现代主义”则遭到过世界主要宗教在不同时期的拒斥，这是因为“现代主义”中有太多的“世俗化”的东西，这些正是和或“神圣”或“超脱”的宗教精神相悖的。面对“现代主义”，不同宗教内部则出现了宗教保守主义和宗教改革派。

学术界对于宗教与现代化问题的讨论主要涉及三个方面的内

容：一是宗教如何回应“现代主义”生活价值观；二是宗教自身内部结构、制度的现代化问题；三是宗教与现代社会的适应、宗教仪轨的改革、宗教活动的更新、宗教理念的创新，宗教传教手段的多样化等问题。就这三个方面而言，宗教社会学家的理论和宗教家的理论是有区别的，不同文化背景的学者立论的角度、得出的结论是不一样的。长期以来，一些人认为非西方的宗教阻碍社会进步，伊斯兰教、佛教、印度教是造成第三世界落后的重要原因。他们认为这些宗教的教义本身是消极的，宗教习惯是消耗型的，神职人员是腐化堕落的等等。现代的宗教社会学者，特别是功能主义学者，已经开始客观看待宗教，更多从正面理解宗教的意义。吉尔斯对此有这样的评论：宗教的价值和意义，不是每个人都能评论的。缺乏宗教的体验和切实的宗教生活，是看不到“消极”宗教的积极价值的，在人们普遍批评宗教的时候，他们忘记了他们是在用成见和狭隘的眼光评论自己不懂的东西。在社会普遍适应现代的时候，宗教的反映似乎是迟钝的，但我们完全可以把宗教的迟钝理解为谨慎<sup>[12](287)</sup>。

面对复杂的现代社会，主流佛教到底持有什么态度呢？在南传佛教当中，历来有两种倾向：一种主张坚持苦行，放弃世俗的物质享受，这叫林居派；另一种则认为不妨在村寨中甚至城市中生活修行，他们强调佛教世俗化的作用及对佛教义理的研究。北传佛教对于现代化则是积极肯定的，这不管在台湾、还是日本、韩国的主流佛教中都是如此。就是说北传佛教肯定现代科学，现代民主制度和现代经济，对现代社会的种种弊端提出佛教的整治策略，积极参与现代社会的改革。

### (7) 有关佛教社会功能的理论

涂尔干与马克斯·韦伯被尊称为宗教社会学之父，正是前者开辟了宗教社会功能研究的方向，但他对佛教基本没有研究。韦伯的研究则从西方基督新教开始，涉及佛教等各大宗教，他的方法主要是社会分类学方法，对功能主义方法则不擅长。因此，从现代宗教社会学角度研究佛教，就不得不借助韦伯的研究，并结合运用功能主义方法。对于极不相同的宗教，韦伯没有认识到它们却可以有颇为相近的社会功能<sup>[13](211)</sup>。

运用功能主义方法从不同视角看，宗教有诸多的社会功能。以不同价值观衡量，正负功能则都存在，且看法大相径庭。韦伯的理论，通俗说就是比较哪一种宗教的内在精神有利于社会进步和改革，并对神圣化的社会秩序加以肯定。他认为宗教有稳定社会的功能，但只认可西方新教的内在精神。就佛教而言，“无常”的观念，否定了永恒社会秩序的存在，这种观念也有促进社会变革的功能。“无我”的观念则意味着避免主观随意性，利益社会、服务大众，又何尝不是一种改革精神呢？

从佛教的业报理论，也可以引出现代经济社会诚信和努力的理念。但和基督教不同，佛教中不存在激进的改造社会的引导性思想。

韦伯认为，采取自力还是他力“救赎”对生活方式的合理化至关重要。他认为神对人的“救赎”的思想是一种有利于社会进步的力量。佛教否定至高无上的神，自然没有“救赎”这样的神学观念。佛教强调改变命运，超越轮回，但宗派不同，对此问题的看法是不一样的，而主流的思想是他力与自力的统一，才能够改变和超越，这种观念里没有基督教的强制性存在。

韦伯把东方古老宗教看作是神秘主义的个人体验，并说这是与西方新教的本质差别之一。韦伯认为神秘主义是佛教徒脱离实际，不愿发展经济的一个主要原因。这种看法其实说中了南传佛教中少数宗派的缺陷。总体讲，佛教是没有太多神秘主义的，特别是不能把“禅修”当成“冥想”，把一种积极的理性行为看作是神秘的幻觉。

从理论上，可以说，不同类型的宗教，社会行为与社会功能是可以相近起来的。被人批评为保守的伊斯兰教同样有积极的社会功能。只是评论者的立场和观察视角不同而已。百年来，佛教参与社会公益、促进社会整合、社会发展，其社会功能决不是阻碍社会进步。佛教的进步，还体现在生态观、保护观、和平观上，相关的理念在现代后工业社会也值得提倡。

在宗教理论中，像韦伯这样认定佛教是“绝对的消极主义”的论断是不成立的，但持此论者依然很多。佛教的社会功能在现代社会的意义，本书中多次阐述，这并不是刻意维护佛教，而是肯定佛教在现代社会中，特别是在马来西亚华人社会中，它的积极的社会功能是显著的。也因如此，西方主流宗教社会学中的很多理论，并不能成为笔者立论的基础。

#### (8) 有关民俗信仰和民间宗教的理论

使用“宗教”一词时在中华文化圈内本身就容易产生歧义。“宗教”与组织、神职人员这些词往往联系在一起，如果用基督教意义上的“宗教”内涵来描述中国宗教，中国的宗教很多都是不健全的。对此，有学者提出了“制度宗教”和“散开宗教”的概念，“制度宗教”指的是基督教、伊斯兰教这些在教义上自成体系，有经典，有教会组织系统，与一般世俗生活分开的宗教。

“散开宗教”则指没有系统教义、经典和教会组织的信仰，而且这类信仰与一般俗务混合。“散开宗教”其实指的是具有弥散特征的华人民俗信仰，而民俗信仰和民间宗教又是不同的概念，但有时候又会用“民间信仰”这样一个概念将它们统一起来。这在本书第七章还有说明。

儒家思想被韦伯认为是祛魅的理性宗教，但中国主流的宗教学者并不认为儒家思想是宗教。佛教和道教，许多人认为是符合西方意义上的“宗教”的概念的，即是制度性宗教。但我们也看到民俗信仰和民间宗教里也存在大量的佛教和道教的要素。“只要把文化视为大传统和小传统的有机结合，这个问题就好理解。大传统代表士绅上层、知识份子的精英文化；小传统则指大众，乡民的生活文化。民俗信仰不过是‘制度宗教’元素加上民俗生活元素所产生的，它与精英文化分不开。”<sup>95(14)(122)</sup>

宗教社会学功能理论可以帮助人们了解华人的民俗信仰在民众世俗生活中的作用。长期以来，我们一直把民俗信仰视为“迷信”，但民间信仰没有因此消亡，而且在华人社会一直兴旺，其必然原因就在于普通民众需要、依赖民间信仰。这在民俗信仰中必须要予以正视，研究华人佛教就绕不开民俗信仰和民间宗教。

## 2. 观点创新

宗教社会学的诸多理论是本文的立论基础，运用这些理论来全面考察华人佛教与华人社会发展的关系，是一件尝试性的研究工作。能否用一套已有的完整的理论贯彻全文，系统诠释上述关系，或者自我构架一套完整的理论来论述，笔者认为这都是一件近乎不可能、或不应该的工作。理由之一：宗教社会学本身不是一个成熟学科，这个学科的众多理论只能就宗教与社会的某一种



或几种关系做出合理性的解释，并没有什么统一的理论。之二：华人佛教与华人社会的历史还比较短，在历史系统本身还没有完全将其规律性暴露出来之前，我们就急于构造理论，是不明智的。如果刻意架构一个理论来把整个问题装下，也是未尝不可的，但那毕竟是一种为理论而理论的学术，与科学精神是相悖的。在宗教研究中，特别是就本文研究主题目前的研究水准而言，尽可能客观记述现象、完整再现各种因果关系，尽可能以理论的具体取代感性的具体，就真正需要探讨的问题提出自己的见解，比起建构某种理论要客观得多。待到研究时机成熟，完整的理论体系是可以建立的。本书虽没有完整的理论，但也力图从理论高度探讨和总结许多问题，这些也许是本书的理论创新之处。下面是各章比较突出的论点和论断。

(1) 从华侨社会到华人社会，笔者提出了社会转向和转型的统一观点，以往的研究也许看到了从华侨社会到华人社会存在的社会转向和转型，但很少有人提出转向和转型的统一性。如果不从转向和转型统一的观点出发，就不能够理解马来西亚华人佛教的独立性。

(2) 在马来西亚华人佛教发展的分期问题上，笔者就古代、近代和现代佛教进行了分期，首次将现代佛教用六阶段论进行界定，能够较好地体现佛教在马来西亚发展现代各个时期的质变和量变。

(3) 针对马来西亚华人僧尼和信众的信仰特征，笔者的归纳是三个特征：理性与非理性、神秘与开放性、世界性与民族性。这三个特征对于世界性宗教尽管都是适用的，但如果能够从微观角度剖析这三个特征，就可以将海外华人佛教徒与东南亚南传佛教徒、东亚北传佛教徒，从信仰特征上区别开来。

(4) 在华人社会发展与佛教寺庙的角色和功能转变问题上, 笔者以内力和外力结合论, 首次尝试阐述了两者的关系。这一理论对于理解华人社会与佛教的关系有广泛的解释作用。

(5) 社会学中的“第三部门”理论可能是首次被用来论述马来西亚佛教团体的发展趋向, 这是对现代佛教团体的公益性问题进行社会学阐述的一种尝试。如果以这种理论进行的解释具有说服力, 那就可以从逻辑上推论出: 未来的马来西亚佛教团体还会发生重大的社会功能转变。

(6) 在有关马来西亚佛教教育问题上, 笔者提出了价值教育和信仰教育两个教育概念。作为两种目的不同、定位和针对性不同的教育, 如何在华人社会开展是关系到马来西亚佛教发展的重要教育策略。

(7) 用以解释宗教从分散到统一的宗教“统合”理论, 被笔者用来论证华人民俗信仰和民间宗教完全有可能被佛教所统合, 统一信仰之后的华人社会将更加强大。并提出华人社会越发展, 似乎华人社会越需要佛教的论断。这是一种乐观的估计, 有待时间的检验。

(8) 有关华人佛教与政治的关系, 在理论上笔者肯定了他们之间的相互关系, 但针对马来西亚特殊的宗教、政治环境, 笔者以事实为根据, 提出佛教在未来较长时期都只能是以间接方式参政, 不会主动谋求政治利益。至于佛教与经济的关系, 笔者的论断是佛教对经济的直接影响力是有限的, 但间接的影响是巨大的。

(9) 有关佛教与华人社会全面发展, 笔者创新之处是提出了大族群与大宗教的统一论, 从理论上论证佛教与海外华人的统一, 是实现族群发展的重要精神基础。

(10) 本书对马来西亚佛教宏观问题的研究,从理论上肯定了马来西亚佛教的特殊性和普遍性,力图填补海外华人佛教研究中的理论空白。但不足之处是,对于很多重大理论问题缺乏细致的论证,仅以粗线条的手法阐述,有些结论略显突兀、勉强。

### 3. 研究方法

本书是对华人佛教历史与现状的综合考察,历史学研究的基本方法和宗教社会学的结合是本书的重要研究手段。对于华人佛教的发展过程,笔者尽可能还原历史的实际,对于史料的搜集、辨析和抉择,尽可能全面、客观、得当;有关马来西亚佛教发展史实的编次与整列,则属于尝试性的开拓,可能存在不同的见解。对于马来西亚佛教发展历史过程的分析与解释,尽可能做到定性和定量的统一,但定量的因素在本书中体现则明显不足。历史分析、结构分析、逻辑分析在本书中力图得到全面体现,但分析的深度尚不够,其根本原因在于资料的匮乏和感性经验的不足。在主要章节中,历史研究主要被置于基础性的位置,宗教社会学的观点则出于结论性和前瞻性的位置,这是本书的一个重要特点。

当代宗教社会学的研究内容越来越具有多元性。随着现代科学的发展,宗教社会学还吸收了信息论、符号论、控制论等研究方法的成果。如果说韦伯和涂尔干分别以历史宗教和原始宗教为其对象从总体上来研究的话,那么现代的宗教社会学家则以现代社会的宗教状况为背景,从宗教历史表现出来的各个侧面——历史上的模式、宗派团体、宗教运动、宗教性的测试、宗教与政治经济的关系,宗教与家庭、婚姻、与种族歧视、与阶级划分等各个不同的具体侧面来研究宗教。内容的多元性,自然就要求本书研究方法上的多元性。除了韦伯的跨文化比较、历史分析法和涂

尔干的实证方法外，社会科学研究中的其他方法，如统计分析、定量分析、实地调查参与也汇入到了本书的研究方法中。

本书是通过对当代马来西亚华人佛教信仰的诸多事实的了解，对整个信仰的各个要素进行分析，从而得出一些全面的评价。整个的研究过程依次为选题确立、开列研究提纲、文献资料搜集整理、实地考察访问、文献再整理、重新拟定提纲、写作。

开列研究提纲的工作，主观性比较强，主要根据个人的研究动机和对宗教要素的理解安排拟定。文献资料主要是马来西亚佛教界出版的会刊、团刊、会议记录和网络资源。

整个研究最有启发意义的是实地考察和访问，文中许多数据、观点来自马来西亚佛教僧尼、居士的亲口阐述。直观印象和对佛教重要人物的访问，使本书研究的思路更加清晰，研究内容更加丰富。如今多元方法交叉论证的研究策略已渐受重视，各种不同的研究方法与技术均被纳入基础训练之中，以使研究者进一步掌握与分析搜集得来的资料。现代社会学研究中的比较法，在研究中虽有所运用，但笔者认为，许多的比较流于片面生硬。本书对台湾佛教着墨较多，但因笔者对台佛佛教的了解多是间接的，所以与马来西亚佛教作比较的时候就感到力不从心。

宗教研究的“客观主义”问题，也是笔者研究中遇到的问题。有些学者认为研究宗教要远离宗教信仰、与宗教信仰者保持距离，否则就是不客观。这在实际研究中是根本行不通的。如果不深入寺院，不参与出家人的活动，研究佛教是不切实际的。如果不与佛教信仰者真诚交流，而妄加揣摩他们的信仰动机、心路历程也是不科学的。理想化的宗教学研究，是指以理性的、客观的方法对宗教进行的学术研究，它不同于站在某一宗教立场上以

信仰、传教的态度对该教教义或内容所作的阐述和传扬，也不同于站在反对某一或所有宗教的立场上，以自己先入的意识形态对宗教进行抨击和压制。但理想化的研究恐怕谁也做不到，在笔者的研究中也不可避免带有主观倾向性。

当今社会科学的理论基础或研究方法都深受西方影响，近年来很多宗教社会学的著作都尝试用多元方法来研究宗教，跨领域把社会科学的研究方法和佛学传统的研究方法结合起来，笔者对此持谨慎态度。如果不懂佛教，仅有好的研究工具是不行的。受西方学术强势的影响，佛教研究中的重点本该是佛教的哲学、教育、修持等内容，现在被末节的佛教政治、经济、历史、佛教与其他宗教比较等问题所淹没。过分的跨学科，造成术语混乱、体系零散。长时期以来，我国还没有形成独立的佛教研究精神和学术风格，研究马来西亚华人宗教，笔者所遇到的难题首先是来自于西方宗教（社会）学，以研究一神论和经院哲学起家的西方宗教学，许多的概念（如“宗教”）和诠释（如“宗教的要素”）对佛教都不适用，因为正统的佛教所标榜的是无神主义和无我主义。即便是对于道教也不准确，道教在信仰上很多时候强调我命在我不在天，通过自身的修炼，凡人可变仙人，否定西方宗教中神的观念。基于以上理由，本书在探讨许多问题时，有意避开概念的纠缠和刻板的研究模式。

其次是马来西亚华人宗教信仰本身的复杂性。华人的宗教信仰往往比较随意，很少有人对宗教问题究其根源，而只求其有用有效，用祭祀、供奉与神明做交易。遇事乱烧香，临时抱佛脚，整体信仰毫无理性，华人穿梭于宫观、寺庙，神佛不分。甚至把儒教伦理也变成了宗教上的崇信。“一般华人不但能够同时信奉两

个甚至三个不同的教派，而且能够默许不是属于他们的宗教。此外，许多没有明确宗教信仰的人都伪装为某一个宗教的信徒。在这种情形之下，要准确鉴定他们的宗教信仰便不容易。”<sup>[15]</sup>在研究马来西亚华人宗教的统计资料时，人口调查上所列的佛教徒数字往往是不能太认真对待的，因为许多没有任何明确宗教信仰的华人都被列在里面。对佛教徒的任何量化研究，都难免以偏概全。

## 第一章 马来西亚的宗教环境

在东南亚复杂的地理环境中，存在着不同宗教文化圈。有些国家宗教单一，有些则复杂多元。在宗教上，最为复杂的东南亚国家，就是马来西亚。

马来半岛位于东南亚商贸的十字路口，历史上受到多种宗教和文化的影响。印度、阿拉伯和中国商人以及葡萄牙、荷兰和英国殖民主义者将印度教、佛教、锡克教、儒家思想、道教、基督教和伊斯兰教传播到这里，使之形成了一个富有多种宗教和文化的集散地。早期历史上，这里有持续数世纪的印度化过程，以及随后的伊斯兰化过程。伊斯兰教约于 14 世纪传入马来半岛，15 世纪马六甲王朝第二代君主改宗伊斯兰教，第五代君主正式采用苏丹称号。

伊斯兰教为马来西亚官方宗教，但实际上只是大族群马来族的宗教，华族和印度族也有自己的宗教。长期以来，伊斯兰教与马来族的民族认同和政治地位是相互关联的，反映在公众的信念中即是马来族人，也就是穆斯林。马来西亚政治发展的一个显著特征是，伊斯兰教在马来西亚政治中起着重要作用。国家的三大

支柱是：伊斯兰教（国教）、马来语（国语）和苏丹（王权）<sup>[16] (437)</sup>。马来族穆斯林长期享有特殊的政治地位和待遇，并且认为非马来族在政治上只能在一定范围内分享有限权力，种族矛盾成为政局稳定和社会安宁的潜在威胁。

马来西亚华人的信仰以传统宗教为主，随着华人社会的变化，佛教信仰日益突出，有统合传统宗教的趋势。马来西亚的政治、经济环境对华人社会的影响巨大，华人宗教的变化与该国社会因素的变化以及国内外环境密切相关。特别是 20 世纪 70 年代以后出现的宗教变迁动向，在很大意义上反映的是华人社会结构的变化，以及华人在马来西亚的政治、经济影响力上的变化。

本章从分析东南亚大环境入手，进而研究马来西亚的宗教小环境，对该国的宗教政策、宗教自由和多元文化竞争问题提出个人的见解。本章最重要的内容是探讨华人宗教的特点、现状和趋势，以及华人社会与佛教本土化的关系。这是随后各章考察华人佛教历史、现状所需要的立论前提。

## 一 东南亚的宗教大环境

东南亚幅员辽阔，其地域绝大部分位于北回归线以南，横跨赤道两侧，南北跨越 39 个纬度，长达 4500 公里，东西跨越 49 个多经度，宽达 5600 公里。海域面积 750 多万平方公里，陆地面积 450 万平方公里，海陆范围共约 1200 万平方公里。其总面积相当于整个欧洲及非洲海岸以北的广大地区。包括越南、老挝、柬埔寨、缅甸、泰国、马来西亚、新加坡、印度尼西亚、菲



律宾、文莱等十个国家和东帝汶地区，人口将近五亿。

东南亚地区的一个显著特点“是它的相对的统一性和整体性，这使它构成一个独立的单元，同时又存在巨大的差异性与多样性”<sup>[17]</sup>。东南亚处于世界文明发展的边缘地带，原始民族也许在一万年前就可能散居在马来半岛、菲律宾群岛等地，数千年来又有东亚大陆的不同种族的移民接踵而至，多种族间不断融合，形成了现有的民族风貌。东南亚地理可分为大陆（半岛）和海岛两大部分。复杂的地理环境使东南亚在历史上难以出现大一统的政治局面，甚至在半岛及海岛两个地区也未能产生统治全地区的封建帝国。受地理位置的影响，东南亚各国经济文化发展极不平衡，人种、民族、语言、宗教与文化的社会变异复杂多样。

因其特殊的地理位置、复杂的地理环境加之长期的殖民统治，使得东南亚地区的复合多元文化非常明显，在固有文化的基础上，相继吸收了印度、中国、阿拉伯和西方文化。可以说，东南亚的文化是以宗教文化为核心的文化，世界各大宗教都在这里流行。除原始宗教信仰外，佛教、伊斯兰教、基督教（天主教和基督新教）、印度教、犹太教以及道教、锡克教都在这里拥有信徒。

东南亚的宗教有其自己的发展特点，即在自然宗教（万物有灵和祖先崇拜）的基础上，吸收外来宗教，并以外来宗教为主要宗教信仰。

在印度和中国的文化传入东南亚之前，东南亚的居民信仰属原始宗教。这种宗教有五个特征：“（1）泛灵信仰；（2）祖先崇拜和崇奉土地神；（3）在高地建立祭坛；（4）瓮葬和石冢葬；（5）充满着山对海、有翼动物对水生动物、山民与海岸人对立的

宇宙二元论的神话。”<sup>[18](25)</sup>

公元初至 13 世纪，在自然宗教的基础上东南亚部分地区吸收了外来的人为宗教。在这一时期中，“东南亚宗教的特点是带有外来的、宫廷的和多神教的性质。宗教的主要作用是把国王和统治阶级神格化，国王死后都雕刻为神化身的形象（湿婆、毗湿奴、佛陀等等）”<sup>[19]</sup>。

这都属于婆罗门教、湿婆教、毗湿奴、大乘佛教和小乘佛教的文化。对于这些宗教的具体传入过程已难以考证。至公元初年，已有确凿证据表明佛教已在东南亚国家传播开来。

佛教主要是通过南北两个途径进入东南亚的。南传有海路和陆路两条途径，海路主要是经过锡兰（今斯里兰卡）从海上传入东南亚；陆路是从印度东面，经过缅甸而进入中南半岛。这些外来宗教互相容纳，和平共处，排他性不强，形成多种宗教共存的局面。统治阶级接受外来宗教，被称作宫廷宗教；普通民众特别是内地和菲律宾等地多以拜物教和祖先祭拜为主，信奉万物有灵论，当时的外来宗教法规与当地传统的习惯法并用。宫廷正式承认的是“摩奴法典”和婆罗门教法规。但是，传统的习惯法在多数情况下仍然在社会生活中起着决定的作用。另外，从印度到中国的北传佛教，在越南逐渐被接受。当时越南的封建文绅大多信奉儒教与道教，而大乘佛教则与土著信仰（拜物教和祖先崇拜）结合，成为民众的宗教信仰。

到了 13—17 世纪，东南亚宗教出现了大变化，进入所谓定型化与民族化时期。在这一阶段外来宗教在东南亚广泛传播，东南亚各国都先后改宗世界宗教。后期形成了四个宗教圈：一为小乘佛教圈（南传佛教、上座部），缅甸、泰国、柬埔寨和老挝属

于这一宗教圈。小乘佛教在这些国家深入人心，成为国教。二为伊斯兰教圈。13世纪，伊斯兰教开始在海岛东南亚地区传播，伊斯兰教是由阿拉伯商人和印度穆斯林商人传入东南亚的。13世纪以前，在北苏门答腊沿海地区已有阿拉伯、印度商人居住，逐步形成穆斯林社会。至13世纪，伊斯兰教已在马来半岛和南洋群岛产生了重大影响，并建立了穆斯林国家。15世纪初，马六甲王国兴起，成为伊斯兰教在东南亚的传播中心，伊斯兰教获得更为广泛的传播，至17世纪，印尼、马来亚、菲律宾南部地区和泰国南部地区都接受或改宗伊斯兰教。唯有印尼的巴厘继续保留原来的印度教、佛教的信仰。三为天主教圈。属于这一宗教圈的，除菲律宾的北部地区和中部地区外，还包括印尼的苏拉威西的西北部和马鲁古群岛的一些小岛。基督教是西方殖民人侵后传入东南亚的。四为儒、道、释混合信仰的越南宗教圈。可见，到16—17世纪，东南亚地区的宗教信仰，除了越南之外，都发生了变化，三大世界宗教几乎分别成为东南亚国家的主要宗教信仰。

现代东南亚的宗教格局和17世纪的情形类似，但有了新的特点和变化：

在越南、柬埔寨、老挝、泰国、缅甸和新加坡和马来西亚部分地区是佛教徒聚居区。根据《大英百科年鉴》的统计，20世纪80年代初，全世界拥有3亿多佛教徒，其中98%的佛教徒在亚洲，而东南亚又是佛教徒最为集中的地区。

泰国是当今世界上唯一奉佛教为国教的国家。据1990年统计，泰国人为5660万（2005年人口为6476万），其中95%的人信仰佛教。全国拥有32000多所专庙，佛塔10万座以上，佛教

僧侣 30 多万。泰国原先盛行大乘佛教和密教，11 世纪由缅甸和斯里兰卡传入上座部佛教，13 世纪素可泰王朝将其定为国教，全国通行佛历，每个男子都必须出家一次，中央机构由十几个高僧组成，法相应部和大部两派皆有僧王，各级行政组织都有与之平行的僧伽机构。

缅甸 1991 年全国总人口为 4210 万人（截止 2006 年 1 月 31 日，已达 5540 万人），其中 3200 多万人是佛教徒，约占缅甸总人口的 80%。缅甸不仅有 10 万多名和尚，还有约 5000 多名尼姑，佛寺、佛塔不计其数。老挝、柬埔寨的情形也类似。越南是一个多种宗教并存的国家，在 6630 万总人口（2002 年为 7973 万人）中，大约有 3000 万信仰大乘佛教，200 万人信仰小乘佛教<sup>[20][11]</sup>。越南之所以有别于中南半岛其他国家而流行大乘佛教，主要与该国的民族和历史发展有关。

马来西亚、印尼、文莱和菲律宾南部是以伊斯兰教为主的区域。现在，马东西亚有半数以上的居民信奉伊斯兰教。“印度尼西亚 2 亿左右人口中，90% 信奉伊斯兰教，是世界上穆斯林人数最多的国家。”<sup>[21][12]</sup> 据统计，全世界的伊斯兰教徒约有 11—12 亿人，其中 20% 在东南亚，由此可见，东南亚在穆斯林世界占据何等重要的地位。

菲律宾北部和中部是以基督教（天主教）为主的区域。“菲律宾是东南亚的主要基督教国家，由于受西班牙殖民者的影响，全国 6068 万人口（2002 年，人口突破 8000 万）、约有 85% 信奉天主教。”<sup>[22][12]</sup> 而越南由于受法国的影响，天主教成为仅次于佛教的第二大宗教，信徒约为人口的十分之一。

东南亚绝大部分的华人信奉佛教和民间宗教，马来西亚和新

加坡的华人佛教徒主要信奉北传（大乘）佛教，这主要与华人移民的时间和原住地有关。华人、佛教徒在东南亚的分布情况，可参看下表。

表一：东南亚主要国家华人、佛教徒人口数<sup>①</sup>

国家	人口 (万) <sup>[22]</sup>	华人 (2000年) <sup>[23]</sup>	佛教徒占总 人口比例 <sup>[23]</sup>	主要 传承	佛教徒 构成
印尼	21211	7,066,000	5%	北传	以华人为主
泰国	6476	6,750,000	95%	南传	
马来西亚	2558	5,681,000	19%	北传	以华人为主
新加坡	357	2,585,000	>40%	北传	以华人为主
越南	7973	1,198,000	50%	北传	
菲律宾	8001	1,052,000	<2%	北传	以华人为主
缅甸	5540	994,000	85%	南传	
柬埔寨	1117	307,000	85%	南传	
老挝	543	16,400	90%	南传	

东南亚社会流行着世界各大宗教，在这个地区，由宗教引发的社会问题也比较多。这些问题包括宗教与殖民、宗教与现代化、宗教与民族矛盾、宗教与国家矛盾、宗教与恐怖主义等许多重大问题。这些问题无一例外地都出现在或牵扯到马来西亚这个特殊的宗教国家。

① 根据各国官方网站资料统计、整理制表。

## 二 马来西亚地理、人口、历史与宗教形态的关联

马来西亚面积 329 749 平方公里，全境由互不连接的东马来西亚和西马来西亚两部分组成，隔南海相望。西马来西亚为马来亚地区，位于马来半岛南部，北与泰国接壤，西濒马六甲海峡，东临南中国海。东马来西亚为沙捞越地区和沙巴地区的合称，位于加里曼丹岛北部，北部西濒南中国海，东临西里伯斯海，南与印度尼西亚的加里曼丹省接壤，沙捞越的北部与文莱毗邻。

马来西亚是一个以马来人、华人、印度人三大民族为主体的多元民族国家。根据马来西亚统计局 2004 年的调查报告书数据，马来西亚总人口达 2558.1 万人。马来人人口有 1570.1 万人，占总人口的 65.7%，华裔人口 607.5 万人，占总人口的 24.45%，印裔人口是 180.7 万人，在总人口中只占 7.6%<sup>[24]</sup>。

马来西亚的土著民族是尼格利陀人 (Negrito, 也称小黑人)、沙盖人 (Sakai)、雅贡人 (Jakun) 和达雅克人 (Dyak) 等，今天这些民族的人数已经很少，至多也不过几万人，他们的来源也没有定论。而不论华人、印度人还是马来人，却都不是马来西亚和新加坡的原住民，而是移住民，是外来的民族。马来人主要分布于东南亚的马来西亚、印度尼西亚、新加坡、汶莱、泰国南部等。关于马来人的民族来源至今尚无定论。大多数学者认为，马来人的始祖是 5000 年前从亚洲内陆迁居东南亚的。法国的东方学家费朗和梵学家科姆博士都是持这种观点的代表人物。但他们未能提供有力的证据<sup>[25]</sup>。根据出土文物，公元前 2500 年

原始马来人就居住在马来群岛，他们有农耕技术。至于混血马来人，公元前 1500 年就存在于马来群岛，他们多生活在海边，渔业发达。

一般认为，马来人是从苏门答腊岛和爪哇岛等地移入的，华人是从中国移入的，印度人是从印度次大陆移入的。他们移入马来西亚和新加坡虽略有先后，但大约都有一千年以上的历史，而大量移入则都是 19 世纪中叶以后至第二次世界大战前的事。直至 18 世纪末，马来半岛的人口还不到 25 万。就是到 1850 年也只有马来人 55 万，非马来人约 3 万，这 3 万人主要居住在当时的海峡殖民地，即新加坡、檳榔嶼和马六甲三地。当时的马来半岛，除各条河的河口和沿岸一带有少数居民外，还是一片充满了原始丛林的地带<sup>[26](18)</sup>。

马来半岛早期小王国林立，公元 15 世纪初叶，马六甲王朝兴起，并逐渐统一马来半岛。当时，印度的回教商人将回教传入马来半岛，马六甲开国英雄拜里米苏拉（Parameswara）建立马六甲王朝后，改信并提倡伊斯兰教，取代了原有的佛教与婆罗门教的信仰，结束了早期佛教在马来亚的发展。从此，印度和阿拉伯的穆斯林传教士将伊斯兰教传入马来半岛。

马六甲是西方人涉足马来半岛获得的第一个立足点。1511 年，处于鼎盛时期的马六甲为葡萄牙所控制。1641 年，葡萄牙人为荷兰人所取代。1786 年英国占领檳榔嶼、新加坡和马六甲，1829 年组成海峡殖民地，到 20 世纪初，马来亚逐渐沦为英国殖民地。英国统治一百多年里，殖民地当局实行英语教育，推行基督教教化，以教育作为传教工具，吸收了许多华人及土著为教徒，而马来人受伊斯兰教影响根深蒂固，英殖民地当局千方百计

也无法动摇他们的信仰。第二次世界大战期间，马来亚于1941年12月被日本军队侵占，1945年8月日本投降后，同年9月英国恢复对马来亚的殖民统治。一年后，英国组成马来亚联盟。1948年2月1日马来亚成立马来亚联合邦。1957年8月31日马来亚联合邦在英联邦内独立。1962年8月1日，英国和马来亚双方原则协议组建新的国家——马来西亚。1963年9月16日，马来西亚组成，包括马来亚联合邦、新加坡和英属婆罗洲的沙撈越和北婆罗洲（改名沙巴）。1965年8月9日，新加坡宣布退出马来西亚，建立独立的共和国。

据官方统计局统计，马全国共有64种民族。宗教方面，马来族清一色是信仰伊斯兰教的穆斯林，故伊斯兰教成为国教；华人以佛教为主，其中夹杂民俗信仰、基督教、伊斯兰教；印裔以印度教（兴都教）为主；其他少数民族则信仰基督教为多。大约的百分比是：穆斯林占总人口的60%，印度教徒和佛教徒分别占6%和19%，基督教徒只占9%。通常在此地，种族和宗教很难分别而论。经济、教育政策以及各方面的政治决定，往往都会受到种族和宗教的影响。

马来西亚佛教徒主要集中在马来半岛，他们面临着复杂的宗教环境，接受着多种文化的刺激和熏陶。这里是人类文化学者认定的文明冲突前沿，也是世界主要文明延展的末端。这里的任何文化都是核心文化辐射的边缘，微弱的辐射波互相交织，彼此的冲击力几乎丧失殆尽。在这片没有深厚文化底蕴和传统的地方，任何一种文明都不是真正意义上的强势。



### 三 马来西亚的伊斯兰教、基督教和印度教

#### 1. 伊斯兰教在马来西亚的特殊地位和作用

伊斯兰教于公元6世纪时产生于阿拉伯半岛，创立者是穆罕默德。伊斯兰教为一神教，伊斯兰教规定，作为一个穆斯林必须在意识形态方面保持六大信仰。这是来自《古兰经》的明文指令。如经中第二章第一七七节说：“真善是信安拉、信末日、信天使、信经典、信圣人……”就是说，伊斯兰教基本教义是信安拉、信诸天使，信《古兰经》及其之前的诸经典为“天启”经文，信穆罕默德为“封印使者”及其之前的诸使者，信死后复活和末日审判，信一切皆由安拉前定。和很多宗教一样，伊斯兰教主张宇宙的永恒性和人的永恒性。伊斯兰教的基本宗教职责为五大功或五大善功。五大功修即：念作证词、礼拜、斋戒、天课、朝觐。

伊斯兰教有各种教派，除了逊尼和什叶两大主要教派外，还有哈瓦利吉派、穆罕太济派以及苏非派等。在逊尼派内由于根据《古兰经》、《圣训》等制定教律时的见解不同，形成了四大教律学派，即哈乃斐派、沙斐仪派、马立克派和罕百里派。传入东南亚的是沙斐仪学派，以苏非主义作为传播的手段。绝大多数的穆斯林都重视饮食的禁忌、晨祷、纳捐。较难遵守的仪式为每日五祷、午祷、晚祷及逢周五的集体祷告。

独立后的马来西亚，伊斯兰教作为官方宗教地位特殊。总体特征为：（1）政教势力的此消彼长影响到各个民族的具体生活，

伊斯兰化或宗教世俗化问题比较突出；(2) 中央与地方在处理宗教事务上施行的是分权制度，分权的结果造成宗教政策不统一，增加了社会不稳定因素，带来了许多社会不平等，这些主要表现在福利、就业和教育上；(3) 缺乏有力的中央宗教行政系统，宗教管理无序，或者说缺乏民主，表现得很突出<sup>[27]</sup>。此三大结构上的权力分配乃衍生自马来西亚 1957 年国家宪法。就是说，宗教（伊斯兰教）事务的权利操控在联邦各州，伊斯兰化程度全由各州定夺；而各州之行政权是在政党政治运作下产生的。马来人宗教的主要问题都围绕这三个特质展开。非伊斯兰宗教的生存和发展便受这三因素的制约或影响。深入观察马来西亚社会，我们会发现宗教信仰方面上城乡有别，宗教势力在偏远地区势力强大、禁忌较多、社会保守。宗教和人口结构关系密切，种族人口比例不同，往往造成宗教实践上的差异。同样，宗教势力强大，就更容易入侵政治。笔者个人观察，马来西亚宗教与种族关系目前尚未定型，中央政府、州政府和伊斯兰宗教组织之间存在着较力。

## 2. 背景深厚的基督教和松散的印度教

马来西亚的基督教主要从葡萄牙、荷兰、英国等殖民主义者传入。“1511 年天主教由葡萄牙传入，1641 年新教由荷兰首次传入，1814 年建立新教传教会，卫理公会是新教的最大组织。创建于 1852 年的檳城圣约瑟学院，可算亚洲第一所教会学校。”<sup>[28](475)</sup> 早期马六甲的华人一直生活在基督教国家的统治之下，到 19 世纪中叶，华人基督徒在华人社会中逐渐形成一个独特的群体，这个群体在讲英语的侨生社会里深具影响力。在英国人的统治时期，基督教竭力在马来半岛各地设立学校和医院，藉

以传播福音。到 1956 年，马来半岛 97 所得到政府津贴的英文学校中，有一半以上是由基督教会主持的，其中 56 所属于卫理公会的学校由华人担任校长<sup>[29]</sup>。

根据 1970 年人口普查，西马共有基督教徒 19 万多，华裔基督教徒为华裔人口的 3.5%，到 1979 年，以香港为基地的“世界华人福音事工联络中心”亚洲区委会宣布西马共有华人基督教会 227 个单位，教徒人数一共 17 万多，约占华裔人口的 5%。到 1980 年，马来西亚的基督教徒大约有 70 万人，占全国人口总数的 5%。其中天主教徒 46 万，占人口总数的 3.3%，新教徒约 24 万人，占人口总数的 1.7%，教徒主要是中国和印度移民的后代，主要教派有：卫理公会、浸礼会、基督复临派、长老会、路德会、圣公会等。以整个马来半岛来说，新教的最大教派是卫理公会（Methodist Church）。

2004 年马来西亚有 9.1% 的人口为基督徒，但主要分布在东马，以少数民族为主。近年来马来西亚华人基督徒人数大幅上升，对华人社会产生了很大的影响。

住在马来西亚的印度人多为印度南部的泰米尔族。其代表性的宗教是印度教，这是印度人特有的宗教（在马来西亚的印裔人口中，还有不少锡克教徒）。印度教的特点是一无教祖，二无教会组织，三无至高无上的经典，人们崇拜村镇神、家族神和个人神三种神祇。印度教有许多外国人很难理解的地方，比如作为社会基本制度的种姓制度。印度教终极理想是达到梵我如一，而要达到这种至高的境界需要做瑜伽等种种苦行。供奉的神有维鸠女神、湿婆神。绝大多数的印度教徒与世无争，如今在马来西亚社会影响力越来越弱。另外在马来西亚有不少印度人也信仰佛教，

但由于笔者对此情况了解不多（就笔者所知，华人佛教界对于印裔佛教徒的了解也不多。至少在马来西亚，没有具备影响力的印度人佛教徒组织，似乎也没有印度人加入华人佛教团体），加之和本文关系不大，有关此问题的分析暂且搁置。

## 四 多元社会与宗教的关系

### 1. 宗教、多元社会和伊斯兰多元主义

“多元社会”是20世纪60年代在西方兴起的一个概念，后来被人们广泛用于指称现代社会的特征。一般有三种含义。第一，在社会结构分化的基础上形成的不同利益群体，承认每个群体的利益都是正当的。这里特别要强调的一点是，这意味着对于“少数群体”利益的承认和尊重，少数人的利益也是正当的。这种利益的多元性表现在政治和社会的层面上，就是代表不同利益群体的各种“压力群体”的存在。第二，就政治制度而言，形成的是一种以自主而多元的政治力量为基础的政治框架，不同政治力量的组织形式就是政党。其政治哲学的基础是：一个政党不可能代表所有人的利益和要求。第三，是多样性的社会方式、价值观念和文化意识的存在。也就是说，并不存在“惟一正确”或“惟一正当”的社会方式、价值观念和文化意识<sup>[30]</sup>。

从社会学的理论来说，多元社会与一元社会是自然历史的产物，是历史和现实的矛盾斗争的结果，是各有利弊的两种社会模式。尽管现代多元社会是现代社会发展的主流，但并没有足够的证据表明多元社会代表着未来，就是说两种社会都有相互转换的

趋势。如果说真理是一元的，理想社会中人的价值观也应当最终达成统一，这意味着多种生存哲学中只有一种是供人值得选择的，一种终极观念将以温和或者激烈的方式排斥其他的观念。即便如此，生活方式和社会组织结构这些形式上的社会构成要素的多元性却有可能愈加突出。

一神论的宗教往往宣称自己的宗教教义是唯一的真理，这为多元社会的建设就预制了一个不可逾越的障碍。假想这个世界的人都是“最理性的人”，他们面对这个障碍的时候，一个“最理性的选择”出现了：在没有理性的思考，严密的逻辑论证之前，我们都不是真理的代表，我们从基本的推理开始。但遗憾的是，不是所有宗教都是完全理性的哲学，也不是所有的人都认同逻辑的崇高，加之宗教的私密性和顽固性，以及现实的宗教所涉及的经济、政治问题，就使任何的宗教对话变得不可能或者不彻底。佛教徒、伊斯兰教徒和基督教徒在全世界的对话经常以各种方式展开，但能够达成的共识只是谅解而不是理解，宗教歧视和排他是许多宗教徒根深蒂固的企图。

经济全球化几乎使每个族群都要面对着不同信仰的族群，因为社会需要合作和和谐，就迫使人们反思其宗教上的自我中心主义和绝对主义，并试图以新的认识论和方法论回应多元宗教并存这一现实的挑战。

宗教对话始于 20 世纪初基督教会内部的普世教会运动，后扩大到由基督教各派别、东正教以及天主教共同参加的合一运动。20 世纪 60 年代之后发展为全球范围内世界主要宗教及传统文化之间的对话。宗教对话的良好愿望是消除误解、减少冲突，增进理解和尊重，这是一种得到全世界广泛认同的有利于人类社

会进步与发展的积极行为。

作为普世性的启示宗教，如果从正面、积极的角度解读《古兰经》，则可认为伊斯兰教包含了多元主义，伊斯兰教尊重各民族的宗教，因为它们都是“安拉”的使者所创。按照伊斯兰教的理解，种族、肤色、宗教、文化的多元性，是安拉仁慈、荣耀的体现，因此种族、肤色的差异没有优劣之分，宗教也不能有强迫。马来西亚的穆斯林属于逊尼派，并有一定的苏非主义因素，而苏非主义则是伊斯兰教中最强调普世精神，主动融和多元文化的信仰。历史上的伊斯兰教徒也是承认犹太教、基督教的合法地位，赋予辖区内的基督教、犹太教、琐罗亚斯德教、印度教、佛教信徒一定的权利，使这些帝国顺民通过交纳人丁税而享有宗教信仰自由<sup>[31]</sup>。

伊斯兰教所蕴涵着的宽容性和普世性是当代宗教对话的思想基础。当然，伊斯兰教的某些思想及《古兰经》部分经文，既可以从伊斯兰多元主义的视角阐释，也可以从伊斯兰排他主义的角度理解。如果刻意从负面解说，则既不利于宗教自身的生存与发展，也不利于宗教间、民族间缔造和谐关系。

东南亚地区的多元色彩鲜明，这是各国政府及宗教团体从多元民族、多元种族、多元宗教、多元文化的社会现实出发，为谋求社会的稳定与和谐发展，展开宗教对话最活跃的地区。就马来西亚而言，当前各宗教之间举行的对话活动，大多处于起步阶段，从参与范围到参与层面都有限。宗教对话的阻力主要来自政治、经济、民族矛盾的制约、神学思想的分歧、保守势力的阻挠、以及具体实践中某些因素的干扰等方面。伊斯兰教坚持严格的一神信仰，坚决反对多神崇拜和偶像崇拜，与多神教很难彼此

认同，这和印度教、华人的民间宗教的分歧是巨大的。

伊斯兰教、基督教、印度教、佛教等宗教都有保守势力存在，惟我独尊，贬斥其他宗教信仰，强化宣教色彩，反对宗教间的对话与交流。在马来西亚，保守的基督教会和基督教徒仍然坚持“基督教优越论”，而伊斯兰教最担心的就是西方强势文化的冲击会造成伊斯兰文化传统的失落，因此对基督教开展的宗教对话的目的和诚意表示怀疑，对自身文化的纯洁性予以高度关注。伊斯兰教中，少数保守组织强调伊斯兰信仰的至上性，拒斥异文化，拒斥不同宗教信仰。有的穆斯林把基督教看作反伊斯兰的力量，把反西方与反基督教等同起来。

这里需要特别指出的是，当今世界自认是多元社会的国家很多，但如果从文化多元的角度来看，这些国家的主流宗教文化往往是一元的，而且有绝对优势族群的存在。这些国家虽然有制度和道德对其他文化予以保护，但主流宗教文化的优越感还是相当明显的，因为体现主流宗教优越感的还有经济和政治的优势。比较特殊的情况出现在了马来西亚，这个国家是一个族群多元，宗教多元，但经济、政治因素与族群、宗教不够配套的国家。伊斯兰教的优越感在马来西亚有政治的维护，但伊斯兰教并没有因马来人的经济而更突出。

## 2. 马来西亚的宗教政策与宗教自由问题

伊斯兰教为马来西亚的官方宗教，马来西亚政府视信仰逊尼派伊斯兰教为马来族之本，因此，占全国人口大约 65% 的马来族必须遵守逊尼派伊斯兰教法规。政府监视什叶少数派的活动，并声称有权拘押它认为是伊斯兰“离经叛道的教派”成员，即不遵从官方逊尼派教义的团体，脱离伊斯兰教信仰而改信另一宗教

的权利在马来西亚依然属于有争议的问题。事实上，穆斯林要改变宗教信仰十分困难。

在多种族的马来西亚，伊斯兰教是官方宗教，根据宪法来看也的确如此。前总理马哈蒂尔就认为马来西亚是伊斯兰国家。大多数马来人生来即是穆斯林，他们要改变自己的宗教信仰是绝对不可能的。有关穆斯林脱离伊斯兰教改信其他宗教的案件是由该国的宗教法庭而不是由民事法庭来审理。伊斯兰教徒认为自己的宗教是最民主的宗教，在伊斯兰教世界“所有人在真主面前都是平等的，善是唯一的价值标准”。但在马来西亚，伊斯兰教法庭和民事法庭的司法管辖权有时没有明显的界限，当出现这种情况时，该教的民主性就会受到损害。《古兰经》中说，任何穆斯林都不应协助其他穆斯林脱离伊斯兰教，叛教并改信其他宗教的代价是死亡。最近几年，与穆斯林叛教有关的事态发展不仅对该国的宗教自由而且也对其民主制度构成了挑战，马来西亚当局已着手镇压伊斯兰教叛教者。有关脱离伊斯兰教改信其他宗教的上诉通常如石沉大海，许多叛教者永远都不会得到官方的承认。正如一位宗教学者所说的那样，在马来西亚，只准皈依伊斯兰教，但不准从中退出<sup>[32]</sup>。

马来西亚 1957 年宪法保护宗教自由，非穆斯林的宗教少数派大体上都能自由从事信教活动，虽然在建祈祷场所和新辟墓地等方面受到某些限制。在拨款增建许多雄伟壮观的伊斯兰教堂和更多的祈祷室的同时，对其他宗教建立庙宇、教堂的要求设置种种障碍。根据马来西亚“四大宗教咨询理事会”（伊斯兰教之外的四大宗教，即佛教、基督教、兴都教和锡克教）的调查，在一些城市发展蓝图中所定下的各宗教用地的分配原则就明显表现出



伊斯兰教的优越性和特权地位。该理事会还称，在申请建立庙宇或教堂方面也遭到许多麻烦。马来西亚的宪法虽明文规定，所有人都有信奉和实行其宗教的权利，但有些地方甚至阻止建造4层以上的建筑物，以便穆斯林从远处就能看到清真寺的塔顶。非穆斯林在为他们的宗教设施申请执照和国家资助时通常会碰到困难。该国的印度教徒很难为他们的寺庙争取到政府资助，而且政府还经常拒绝他们在放学后使用学校教室开会。人们可以看到清真寺紧挨着教堂以及印度教徒和佛教徒的寺庙<sup>[33](185-187)</sup>。

用马来文出版佛教经典、基督教《圣经》或其他宗教读物在该国是非法的。禁止非穆斯林向穆斯林布道。根据该国的《内部安全法》，警方可以无限期拘留非穆斯林传教士。为了防止基督教传教士向马来人传播基督教信仰，当局限制他们的活动。

在这个以伊斯兰教为官方宗教的国家里，非穆斯林受到排斥是不言而喻的。而且自20世纪80年代初在伊朗伊斯兰革命和前副总理安瓦尔（讽刺的是他本人因伤风化罪而被判入狱）的推动下，该国日益伊斯兰化。

在马来西亚，有些对穆斯林有约束力的法律对非穆斯林无效，如有关饮酒、性关系和婚姻的法律。伊斯兰教义禁止妇女暴露，但对其他种族的信徒，却无此禁忌。有些地方政府，特别是穆斯林政党执政地区，对这些法律和教义执行得尤为严厉<sup>[34](182)</sup>。

众所周知，穆斯林在社会福利、医疗、就业和教育等方面享受着特殊待遇。这在很大程度上招致非穆斯林和叛教者的不满。当然，马来社会并未因此受到致命的威胁。总体来看，政府是带着善意来执行宗教政策，希望宗教带来和平，并未有意制造种族

不平等，但这正是问题所在。在这个由多种族、多宗教组成的国家里，人数众多的印度教徒和华裔人口，他们分别信仰印度教和佛教，东部婆罗洲的土著部落基本信仰基督教。这些少数民族经常抱怨“马来/穆斯林偏见，但政府的确承担不起反穆斯林的罪名”<sup>[35](237)</sup>。

马来西亚是马来人主导的政府，“镇压叛教者”是处理种族和宗教问题的根本态度和方法。由于印度教和佛教传统上不像基督教那样热衷于传教，所以基督教的传播才是该国政府最担心的问题。也正因为如此，马国政府对基督教的限制更严厉，如禁止用马来语出版基督教读物，有些地方甚至禁止基督教徒用马来语讲某些与宗教有关的词语，如“安拉”（上帝），以防误导穆斯林。尽管如此，一些基督教传教士的传教热情却丝毫不减。据马来西亚当地人介绍，近年来，基督信徒人数明显增长，特别是在乡村地区。

据基督教组织估计，在马来西亚，已有三万马来人皈依了基督教。穆斯林组织的估计则低得多。但非教派的观察家说，大多数叛教者因担心受政府、家庭和马来同胞的骚扰都过秘密的宗教生活。一个穆斯林如皈依基督教，将会不断受到政府的骚扰，以至于失去工作<sup>[36]</sup>。

### 3. 宗教竞争与宗教政治、文化动向

应该说，马来西亚社会的宗教竞争是隐蔽的，但绝对不是不存在。除了各宗教派别内部的竞争之外，最明显的竞争便是基督教和伊斯兰教、佛教的竞争了。

许多基督教组织都能得到大量资助，因此资金充裕。他们能使贫困的低种姓的印度人相信，皈依基督教是通往社会上层的阶

梯。同样，他们也利用某些类似渠道吸引华人。穆斯林组织自然不会示弱，在沙巴和沙捞越等地，穆斯林和基督教传教士经常展开激烈竞争。19世纪在布鲁克家族统治期间，东马的许多土族部落皈依了基督教，而那些为数众多的没有皈依的土著人就成为穆斯林和基督教传教士竞相争取的对象。

宗教问题引发的冲突似乎没有特别的案例，在不满情绪中各宗教之间总体上维持着稳定的态势。马来西亚平息各方不满情绪的最大障碍是各种宗教之间缺乏对话，其原因不仅在于马国政府不厌其烦地向大众灌输这样一种看法，即马来西亚的宗教问题太敏感不适于谈论，而且还在于政府不准许举行跨信仰的对话，这自然无法促进各宗教之间达成谅解。

自“9·11”事件以来，马来西亚的政坛出现“伊斯兰教国”课题的争论。到目前为止，该课题的争论已成为全马来西亚社会的热点话题之一。这项课题的争论虽然主要在执政联盟与反对党联盟之间展开，但是也引起了包括穆斯林和非穆斯林的广大民众的广泛关注。2003年11月14日，马来西亚佛教、基督教、兴都教和锡克教协商理事会召开特别会议反对国教党所公布的《回教国》文件，并认为这将侵蚀马来西亚的多元特色。

该协商理事会主席哈查兰星接受《东方日报》询问时说：“我们的立场非常鲜明，即反对任何试图将我国变成回教国或其他宗教性质的国家。”<sup>[37]</sup>

他强调，所有人民应该尊重建国时所草拟的联邦宪法，它阐明回教是官方宗教，但允许人民自由信仰其他正信的宗教。无法接受在马来西亚实行回教国的概念，这已经违反联邦宪法的精神，马来西亚应该是多元种族、宗教和文化的国家。

他认为，回教党首次针对回教国课题发表象征该党立场和治国纲领的《回教国》文件大蓝图显示，该党已经做好治国的准备，期待有朝一日以回教的理念管理国家。

他担心《回教国》文件对马来西亚的多元社会构成负面影响，他说：“肯定的，这将影响人民和国家的结构，独立至今我们都生活在自由的环境中，可是回教党却选择在目前，公布他们认为对的回教国模式。”<sup>[37]</sup>他指出，接受回教国的概念等于违背了当初建国时期所许下的承诺，当年的社会契约获得国内各族的认同。哈查兰星呼吁：“不满回教党的人民应该站出来，勇于表达本身的立场和看法，毕竟马来西亚是多元种族、宗教和文化的社会。”<sup>[37]</sup>

与此相反，回教党主席拿督斯里哈迪阿旺表示，非回教徒不必担心他们的文化与信仰受损，信仰上的自由会更有保障。一旦该党执政后实施回教国的系统，人民将可在回教法下自由进行经济活动，并强调均匀的财富分配的重要性。回教国将由德高望重的宗教长老领导，而《古兰经》和《圣训》成为施政和法律的根本，宪法显得不那么重要。

在马来西亚，人们已习惯了这种多元种族、宗教和文化的社会。有人说这是一个种族关系冷漠、文化互不欣赏、挖掘宗教教义中互相排斥内容的社会；也有人认为这是一个包容性很强的社会。不过，和所有宗教社会近似，宗教总会成为某些人的工具并被加以利用，任由其意志对其解说。一个本来世俗化、温和的伊斯兰国家里，还有人努力使其走向反面，不得不令人感到恐惧和悲哀。

但在马来西亚主流文化里，温和的宗教态度是最得人心的。

首相马哈蒂尔曾表示，马来西亚虽然是回教国，但政府允许各种宗教的存在，让人民有自由的宗教信仰。他说，容许不同种族及宗教文化是属于回教的教义的，而每个宗教都是导人向善、推崇和平的。但每一个宗教还是存有异议份子，他们基于一些利益及动机，根据本身的意愿来诠释教义，以致造成宗教之间产生纠纷，最终以暴力来解决问题。虽然马来西亚存有极端份子，但大多数的信徒，都能学习真正的教义，推崇和平，所以人民才不会活在恐惧中。他说，在一个多元种族及宗教的国家，最重要的是学习容忍和了解其他种族与宗教。我们不能因其他人宗教和肤色不同就歧视他们，相反的应尊重他们的传统文化及信仰<sup>[36]</sup>。也许马的讲话是真诚的，但至少这是官方的公开态度，也是执政党的态度。笔者认为，这种态度的持续性是可以预期的，因为对于任何世俗化的政府，没有比这样的态度更能获取信任了。

在文化全球化的过程中，伊斯兰教、佛教所面对的一大挑战就是基督教及其文化的传播。马来西亚的情况也是如此。在马来西亚，基督教本来就有相当实力，如今这些组织更是财雄势大，组织严密，又有渠道得到一些西方政府的支持。现在更是利用多种手段，包括培训传教士，建立新教会，设立电台，影响或控制媒体等来达至传教的目的。传统的以行善及发展之名如济贫、行医、教育等暗中传教，如今比以往更活跃。国际基督教势力，也惯以捍卫人权之名来支持地下基督教组织，来扩展基督教的势力。

马来西亚伊斯兰团体和一些佛教人士对基督教反应激烈，其理由是：

(1) 基督教改变他人的宗教信仰的手法是不道德的。他们认为，首先，传教不可以采用利诱和用宗教语言威胁。其次，在传教时诋毁其他宗教，把非基督教徒说成是拜魔鬼者。比如有些基督教徒，曾教唆新进教徒把佛像当众毁坏。

(2) 基督教活动会在当地会引发社会动乱。由于基督教传教士的手法偏激，不尊重他教，会引起当地人反感，造成社会动乱。一旦发生动乱，跨国基督教组织即以捍卫人权之名，向当地人施压。

反基督教人士认为，现代基督教，不是简单的传福音，而是有组织、有政治意味的宗教霸权主义。目的是要以一个宗教取代世界所有的宗教。这些组织利用宗教自由的方便传教，其目的就是要消灭宗教自由，以一教治世界。西方基督教会，非政府组织及西方国家为发展中国家提供援助时，总企图同时改变对方的信仰和文化，这是无情无理的。另外，对于基督教所倡导的宗教对话，反基督教人士认为这也不过是建立宗教霸权的策略之一。

## 五 马来西亚华人宗教特点、现状和发展趋势

### 1. 华人信仰的庞杂和变异

早年来自福建、广东的移民把本土神明移至马来西亚，在复杂的经济、政治、文化环境里，华人宗教信仰相对于中国内地已经有了许多变异。

主要表现在：(1) 信仰构成的多元化。华人信仰既有世界性宗教，也有民族宗教，还有原始部落宗教和民俗信仰，无宗教信

仰者只占 1.6%。(2) 信仰神祇的粗俗性。早期马来西亚华人来自中国比较落后的文化地区,所崇奉的神祇庞杂、粗俗,长期以来华人缺乏良好的教育,不但没有淘汰这些神灵,反而糅进了马来和西方文化中的神灵,比如说连绝大多数马来人遗弃的“拿督公”信仰都拾了起来,最终形成了神佛满天飞的现象。可以说,华人没有根本的信仰原则。

表二: 马来西亚华人家庭宗教信仰构成以及 1980—2000 年的变动情况

宗 教	宗 教 人 口			百 分 比		
	1980 年	1991 年	2000 年	1980 年	1991 年	2000 年
回教 (伊斯兰教)	9686	17117	57221	0.23	0.37	1.00
基督信仰	242851	357751	539556	5.84	7.76	9.50
印度教	4548	9142	16714	0.10	0.20	0.30
佛教	2220115	3146515	4324971	53.56	68.30	76.00
儒道传统信仰	1551643	919854	605571	36.47	19.90	10.60
(华人宗教)	3731752	4066369	4930542	90.03	88.20	86.60
民俗信仰	11513	4508	7897	0.28	0.10	0.10
其他宗教	12774	13436	12228	0.30	0.30	0.20
无宗教信仰	132277	125846	88896	3.19	2.70	1.60
不详	—	14880	39453	—	0.32	0.70
总数	4144607	4609049	5691908	100.00	100.00	100.00

资料来源:《宗教与文化》黄海德、张禹东主编社会科学文献出版社 2005, 第 325 页。

## 2. 传统宗教是华人信仰的主流

华人文化具有稳固的民族性,政治上的归化并未导致宗教的归化,华人传统宗教仍是华人宗教信仰的主体,信奉的比例高达

86.6% (见表二)。传统宗教作为民族文化的核心,对于体现华人特性,维系华族团结的作用依然很突出。

华人宗教信仰具有实用性和功利性,华人的宗教观念心态就有实用功利主义特点。马来西亚神庙普及、香火旺盛,各类神祇都是为世俗化社会经济利益服务的。出于功利的需要,华人信仰必然表现为灵活性和融合性。华人除了信奉传统宗教外,还信奉或改宗其他各种异质性宗教。比如,华人接受基督教信仰已经视为平常,对于那些信奉伊斯兰教的华人,只要他仍保留华人文化风俗习惯,仍被接受为华人社会成员。这和马来人的宗教信仰“只进不出”有明显的反差。在融合性方面,最突出的体现是“德教”,它提倡“五教”(孔教、道教、佛教、基督教、伊斯兰教)同源同宗。

### 3. 马来西亚的政策对华人宗教的影响

马来西亚政府的宗教、文化和种族政策,对华人宗教的生存发展状况影响最为直接。

马来西亚 1957 年宪法明文规定马来人在占用土地、担任政府公职以及申请商业执照和大学生奖学金等方面享有各种特权。其直接结果是华人受教育困难、华人大学生比例锐减、华语教育水准急剧降低。从 1971—1990 年,马来西亚实施“新经济政策”,是一种倾斜的种族政策,对于华人的宗教信仰也产生了影响,有少数华人为经济利益改奉伊斯兰教。华人中信仰伊斯兰教的比例 1980 年是 0.23%, 1991 年增加到 0.37%, 2000 年增加到 1%。应该说华人的多神信仰并不约束其成员信仰其他宗教,比如华人就接受了基督教信仰。造成多数华人拒绝伊斯兰教的根本原因应该是不合理的种族政策。传统华人对伊斯兰教本来就



有偏见，不合理的制度更加深了这种偏见。马来西亚的种族关系表面看来和谐，实际并不很融洽。即便以后马来西亚种族政策得到改善，那些已造成的不良影响也是很深远的。

马来西亚独立后，伊斯兰教取得了国教地位。长期以来政府塑造的“国家文化”就是伊斯兰文化和价值观，对华文教育施行各种限制，并断然拒绝华人社会提出的建立华文独立大学的申请。虽然华人信仰和传播不同宗教文化的权利受到宪法保护，有重要的法理和现实基础，但来自伊斯兰教方方面面势力的阻挠是很明显的。近年来，马来人领袖对华人宗教文化的态度做了调整，从以往的偏窄极端逐渐转向相互尊重，在宗教用地和华文教育政策上也作些合理的改变<sup>〔27〕〔328〕</sup>。

#### （1）华人政治、人口对马来西亚华人宗教的影响

在马来西亚特定条件下，华人族群与华人宗教文化是休戚与共的。华人宗教文化为保留华族特征、维系华族团结和形成凝聚力提供了重要的形式和纽带；而华人宗教文化的延续发展与弘扬，在很大程度上又取决于华人社会地位的巩固和华人族群的团结协作。应该说，马来西亚华人的社会地位还是令人瞩目的。在政治上，马来西亚华人逐渐活跃，马华公会和民政运动党对于政局由无足轻重转变为举足轻重，甚至可以对大选结果产生决定性影响。此外，几千个华人社团对于政府的政策，特别是涉及华人权益的政策，都能及时做出反应，起到某种制衡的作用。对抗衡“伊斯兰化”、“马来化”运动发挥着作用。如若华人能继续加强团结和协调，在马来西亚社会各个领域积极显示力量，华人的社会地位必将得到提高，这将有利于华人宗教文化的生存发展。华人社会目前存在着很多问题，单从人口上讲，由于晚婚和教育等

成本的提高，现在的生育率明显降低，虽然华人的绝对数在增加，但与马来族的比例却持续下降。族群人数如果继续减少，政治话语权就可能完全丧失，届时，华人宗教利益就可能受到伊斯兰教的威胁。1931年时，马来亚（包括新加坡）人口总数为4 348 000，其中马来人口占44%，华人占39.2%，到了30年代末华人依然接近40%<sup>[39](118)</sup>。1957年马来西亚独立时，华人人人口比例依然约为40%<sup>[40]</sup>。根据人口统计报告显示，华裔在2003年的总生育率只有2.51%，使华族在马来西亚的人口比例从2000年的26.1%降低至2003年的25.6%，估计以后会继续降低。预测的华族每年增长率也会大大低于马来人，而且华人口老龄化日趋严重。马来西亚广肇联合总会会长何世瑁表示，去年（2003年）马来西亚华裔比率是24%，今年则下降至23%。马来西亚的华裔人口比例持续下降，1991年占总人口的28.1%，至2000年已经下降到24%，12年中下降了4个百分点。若华裔人口持续滑落，估计到了2100年，将下降至8%<sup>[41]</sup>。

人口和经济实力两个因素决定华人在马来西亚的政治地位，如果华人变成了真正意义上的少数民族，华人在政治版图上将基本消失，华人的命运也将存在很大不确定因素。

## （2）现代教育对华人宗教的影响

华人文化的发展离不开华文教育体系的巩固与完善，语言文字对于民族文化的延续和传承有重要意义。马来西亚华人对此有着清醒的认识，几十年来，他们运用宪法武器，采取各种方式对政府的单元同化教育政策进行了坚持不懈的抗争，在各种国际国内因素的影响下，马来西亚华文教育的生存环境已较为宽松，这对于华人宗教文化的传承与层次的提高起到积极的促进作用。

用<sup>[38](330)</sup>。

良好的教育直接促进了一些华人青年知识分子把华人传统宗教，尤其是民间宗教信仰中一些保守、迷信、落后、不合时代的东西加以摒弃，这导致了华人中信奉道教、儒教及其他民间宗教的人数，已从1980年的36.5%下降为1991年的19.9%和2000年的10.6%。很多迷信成分制约了华人传统宗教文化的发展，影响华人社会走向现代化。华人信仰的自我调整、剔除迷信杂质、摒弃宗教陋习，对于华人提升素质、学习更理性的宗教提供了可能。比如，佛教为了与伊斯兰教的宣教活动相抗衡，也开始用马来语巧妙、间接宣传佛教思想，并经常组织各种活动，举办讲座，尤其注重对华人青年一代的宣传教育。佛教团体和组织如雨后春笋般地在马来西亚各地涌现，越来越多的华人知识分子投身于佛教，从而使佛教在马来西亚获得“复兴”，华人中信奉佛教的比例从1980年的53.6%增加到1991年的68.3%和2000年的76.0%。这种情况说明华人传统宗教具有较强的自我调适的意识和能力，这对于华人传统宗教文化的弘扬与发展有深刻影响。

## 2. 马来西亚华人宗教文化的发展趋势

笔者认为，首先，鉴于马来西亚民族融和的表面性和非实质性，华人宗教文化在马来西亚多元化中渗入其他民族的可能性依然很小，而华人中信奉伊斯兰教和基督教的人数将会有所增加。但数字暂时不会太大，速度也不会太快。在马来西亚，虽然在现实政治经济文化等因素的冲击下，华人宗教信仰发生了分化和变异，但华人传统宗教将长期是华人宗教信仰的主体，尽管马来西亚华人心态上已经实现了“落地生根”的变化，政治上也归化马

来西亚并逐步形成国家忠诚意识，但在文化上，特别是在宗教文化上，体现民族特性的中华宗教文化将一直维系下去，并影响着华人社会生活和日常生活的方方面面。随着社会日益开放，华人宗教信仰会表现出更强的融合性和开放性。

其次，在新一代华人成长起来以后，民俗信仰中的很多内容必然失去存在的理由。因此信奉华人传统宗教（佛教以外的宗教）的比例会迅速降低，理性的、世界性的大乘佛教将是体现族群特征的重要形式，得到华人社会的竭力弘扬与推展。华人宗教文化将过渡到一种新的高度，并且不会失去华人文化中的特色。华人社会寻求高层次宗教信仰的要求将继续获得发展。这样华人宗教信仰构成的变化在很大程度上可看成是华人传统宗教内部的调整。

最后，事实证明，华人宗教文化的生存发展受中国大陆、台湾的影响非常大，特别是后者更是起到直接的作用。这是影响华人宗教发展的外部因素。内部因素则是华人政治和华文教育，这为华人宗教文化的弘扬与发展提供坚实而稳定的基础。如果内外因素发展得好，华人宗教必然兴旺。

## 六 华人社会的变迁和佛教的本土化

### 1. 从华侨社会到华人社会——社会转向和转型的统一

清末、民国时期的南洋华侨和祖国大陆血脉相连，无论服饰、语言，还是私塾教育以及政治活动都是和祖国联系在一起。“二战”以后的二三十年里，2000余万海外华侨大多数已经

加入居住国国籍，身份上从“客人”变成了“主人”，华侨社会从形式上已变成华人社会。华侨逐渐转变为华人（华族），即由 Overseas Chinese 转变为 Ethnic Chinese，中华文化在海外发生变异，由华侨文化转变为华人（华族）文化。

但由于人数、分布情况、政治、经济因素不同，有的国家的华人以华人社会的形式存在，有的则被主流民族稀释，随着时间迁移，华人的经济状况、教育水平和政治观念都发生了重大的变化，慢慢地海外华人在文化认同和心态上已经实现了从“落叶归根”到“落地生根”的质的转变，从文化和心态上，海外华人在很大意义上已不同于中国人了。

在与本国其他民族共同缔造国家的过程中，一个具有自身特色的新华族逐渐凸现出来。由于身处不同的政治、经济环境，接触的民族不同，东南亚各国的华人社会发展呈现出了各自的特点。有的放弃了民族语言（如新加坡华人）；有的放弃了传统宗教（如菲律宾华人，据统计，菲律宾有 78% 的华人信仰基督教，其中有 86% 的华裔青年学生信仰基督教<sup>[42]</sup>）。有的在名称、生活习惯，以及婚姻上和其他民族有了同一性。战后海外华人社会的形成，有自然原因和人为因素，在同化华人的过程中的人为因素中被动性因素起了主要作用，各国政府的同化目的和手段不同，有拙劣和恶劣之分，且至今一些国家都没有可以信赖的种族政策。

就马来西亚华人社会形成的最初几十年而言，华人华侨认同中华民族、中华文化的意识始终占着主导地位。到目前，华人以血缘、地缘、业缘等关系建立起来的社团有八千多个<sup>[43]</sup>。

尽管在现代化浪潮的冲击下，传统的家族主义受到猛烈的冲

击，但马来西亚华人的家庭价值的确认并没有消失，通过古老的礼仪，比如清明上坟祭祀祖先，通过合家团聚的春节等传统节日，以及认祖归宗的活动，家族主义的价值观念还在自觉不自觉地一代一代地传递下去。正因为如此，老一代华人华侨灵魂深处的“根”文化意识都比较浓重、强烈，在很多新一代华人身上有比较执著的民族认同感。就这一点而言，“全世界华人不论生活在哪个区域，哪个国度，也不论其国籍认同和政治信仰，都是炎黄子孙，都是中华民族的一个部分。同祖同根，共同的文化认同和五缘（地缘、亲缘、业缘、神缘、物缘）网络是根深蒂固的”<sup>[44]</sup>。

马来西亚华人有保存、发扬祖先文化的传统，重视中华传统文化的教育。哪怕是在夹缝中生存，薪传文化的意识，办教育的热忱，传统节日礼俗，固有的道德规范准则，都不会在他们心中泯灭。从外在的言行举止、服饰形象，到内在的思维方式、价值观念，都明确昭示着他们的民族性格。

从华侨社会到华人社会是一次深刻的社会转向，这种转向包括政治转向、经济转向和文化、心理转向。按照宗教社会学的观点，社会转向或社会发生危机容易让个体或群体发生信仰的转向，也就是说，更容易使个体皈依宗教，通过宗教皈依来加强个人的社会认同。华人佛教在华人社会形成以后的迅猛发展，和社会转向不可谓没有关系，这样我们就可以对华人佛教徒有一个深刻的理解。

伴随社会的全面转向，华人社会也在进行转型。转向主要指立场和态度的变化，而所谓的“转型”（Transformation）从根本上说是社会经济结构的变化，这种变化导致了社会思潮、社会

文化等“上层建筑”一系列量和质的变化。按照马克思等传统社会学的观点，社会经济的变化决定了社会上层的变化，任何社会上层的变化都可以从物质基础中找到原因。华人社会面临新的政治、经济环境，传统社会结构发生着质变，杂乱的社群趋于统一，语言、观念和零散的民俗信仰逐步朝一元化发展，强势语言、观念和强势宗教就会凸现出来。佛教中旧的、迷信色彩浓厚的成分，以及无组织性在此转型过程中逐渐被抛弃，同时社会思潮的多元化为佛教向多元化、国际化发展提供了契机。

## 2. 马来西亚华人与当地社会的同化、融合的限制性

现代海外华人虽然具有共同的民族意识、共同的历史渊源乃至共同的文化和共同的语言，但事实上，华人对住在国经济、政治、文化上的认同，以及华人社会与当地社会的同化、融合的现象始终存在着，并且是未来华人社会发展的趋势，年轻一代华人对中华文化的淡漠就是这种认同趋势的集中体现。

华人在对马来西亚的认同中，有一些是肯定的，首先是政治上国民的认同。除此之外，华人的认同是有限的，华人与马来人等都保留一定的距离，文化上，主要是宗教上互相防范，各民族生活都力保独立性。无论是教育机构、媒体资讯都相对独立发展。哪一个民族的文化都是多元文化的一部分，没有一个民族愿意自己的文化被边缘化。尽管没有频繁的种族冲突，但民族之间的冷漠和彼此利用的复合关系使人感到“融入”当地社会是一件极不情愿，非常被动的事情。华人对祖籍地中国的感情已经淡化，生活方式、宗教意识、价值取向等方面却不认同其他民族，这是很独特的一种文化生存。造成这种现状的根本原因就是宗教意识的不相容，而不是经济和语言等因素。泰国华人为何能融入

主流民族，宗教价值取向的一致可说是一个重要原因。当然，对这个问题的解释会有多种，但绕过宗教来解释复合而不融和的马来西亚社会是无论如何讲不通的。

如果当初华人没有传统，没有宗教信仰，在文化上落后于马来人，毋庸置疑，华人同化于马来社会是最自然不过的事情了。

从理念上我们可以这样认为，文化的生命在于兼容，在于更新，华人在继承民族的传统文化的同时，也应该融入异族的、现代的文化，使之在吸纳新成分的过程中不断得到更新。但现实的宗教障碍是不可逾越的。华人可能放弃自己的宗教，可以没有信仰或成为基督教徒，但成为穆斯林的可能却微乎其微。

根据有关社会学理论，同化问题的根本就是一个宽松的环境。只有宽松的环境才能促进移民的同化。因为保持本民族文化特性的顽强努力，与对外力的抗压是成正比的。当外人完全不介意你保持文化特征时，抗拒同化也就不再成为必要，逐渐地，也不再成为自尊心和力量的来源。但这种理论的解释也是不全面的，一个有文化优越感的民族，在宽松的环境下更喜欢同化他人。

### 3. 佛教本土化对华人社会的意义和作用

中华文化具有较强的涵化力和适应力，自秦汉开始不断向海外传播、移植，在东亚、东南亚文明史上产生了深刻的影响，近代以来这种影响辐及欧美。从文化传播迁的角度来看，大体可分为三个阶段，即（一）中华文化的传播：“汉字文化圈”；（二）中华文化的移植：华侨文化；（三）中华文化的分异：华族文化<sup>[45]</sup>。

上述后两个阶段与海外华人有关，在中华文化的移植阶段，佛教是以一种民俗信仰的方式来到马来西亚的，佛教的凋敝在海



内外华人社会是统一的。海外华人所信仰的佛教在信仰层面上充其量只能为他们带来精神的安慰，而在宗教组织和制度层面上则起到维护华人民族特性的性质。到了中华文化的分异阶段，华族文化开始脱离祖籍国独立发展阶段，中国僧人来马的中断，给马来西亚佛教发展提供了自由发展的契机。华僧、泰僧、锡兰僧人都成了华人的宗教师，华人佛教自觉地实现着南北传佛教的融和，兼容南北传统的马来西亚佛教组织的蓬勃兴起，通过“佛理”扫盲，华人社会各个阶层都有大批佛教徒，佛教的理性色彩日益浓厚，超越宗派，不分南北的结果形成了马来西亚佛教的特色。相应地华人宗教素质和华人的佛教特性使华人更像一个具有统一理念的民族。松散的华族社会，或者说各自为政的华族社会，在宗教层面上有了更基础的同—性。

宗教本土化有三层含义：一是独立发展，不受外国宗教组织的制约；二是形成了自己有别于其他传统的特色；三是在本土建立了庞大的佛教团体和信众群。用这三层含义考量，马来西亚佛教基本实现了本土化。就马来西亚佛教特色而言，佛教在马来西亚不受政府宗教机构的直接管辖，南北传佛教徒可以自由交流，南传禅法，南传的生活方式和北传的早晚功课、公益慈济理念密切结合起来，这是除马来西亚以外任何国家都不多见的。

佛教本土化对华人社会的意义：

第一，作为世界性宗教，佛教涵容性大，每流传到哪里都能广泛吸收及接受当地传统文化。佛教在马来西亚，也能够配合其他主要宗教，塑造一个为全民所接受的国家文化。

第二，佛教提倡容忍，对于其他宗教是友善共存，对于其他的文化是并行不悖。佛教是反对宗教沙文主义的宗教，佛教的教

育是从正面、积极的角度看待其他宗教，本身没有强烈的排他性，这对于种族和解是至关重要的。

第三，佛教的菩萨道精神以利他为要务，以慈悲和智慧为主要特征，这对于净化整个社会风气有很大益处。

另外，佛教的简约生活态度、以人为本的观念、民主的制度、注重道德的戒律对于现代马来西亚社会是契合的。

从维护华人社会存在、发展的立场出发来看佛教，佛教的本土化意义就更突出了。宗教社会学有一基本的命题，民族和宗教具有互为因果的关系。可以说，没有宗教信仰，特别是没有统一、独立的宗教，宗族内部就是低效率、负效应的没有信心的系统，这样的民族是没有根基，最容易被同化的民族。海峡华人俗称峇峇（Babas），形成于18世纪，在政治上倾向于大英帝国，在种族上认同于华族，在文化与宗教信仰上多源于中国，生活习俗则融中、英、巫于一体。这是一群接近同化，而没有同化的群体。至于没有被同化的根本原因，笔者认为，他们还保持着佛教信仰。尽管一知半解，可是世代相传，使他们还知道佛教的轮廓，还拜观音和点烛烧香，过年过节还以佛教的仪式进行礼仪，婚礼也行佛教仪式。他们认同自己的祖辈，现在由于环境的变化、时势的影响，他们如今更乐意重新接受中华文化，而全面恢复华人的面貌。

总之，由于佛教在马来西亚华人社会的兴盛，其必然会使海外华族获得更多的尊重，对华族团结，华族强盛大有裨益。

## 第二章 马来西亚佛教的传播发展

佛教传入东南亚地区，最早有阿育王（Asoka，音译阿输迦，意译无忧，故又称无忧王，约前 268 年—前 232 年）时须那与郁多罗往金地传教之说，最早的地区可能是今日下缅甸之卑谬或泰国中部之佛统。古代东南亚佛教，小乘和大乘彼此兴废交替不定，而以南传上座部势力较大。马来西亚、爪哇、苏门答腊在历史上始终有婆罗门教、大乘、小乘佛教并行，至 13—14 世纪，阿拉伯回教文化传入后，传统宗教亦随之覆灭。

近代马来西亚佛教的发展，与各国移民有关。殖民政府没有明确的针对（各国移民）的宗教政策，一切都听其自然<sup>[4]</sup>。近代各国（缅甸、泰国、斯里兰卡）佛教在马来西亚发展，随移民结束之后，就处于相对停滞状态。早期华人佛教徒信仰佛教与这些国家的佛教有关。1945 年以前，中国佛教在马来西亚的发展与民国时期的高僧有关，50 年代以后马来西亚佛教走向独立发展态势，华僧是华人佛教的灵魂，华人佛教徒在佛教团体中找到了依归。随着经济、政治的发展，马来西亚佛教在各个历史时期都有鲜明的时代特色。

本章通过阐述南北传佛教在马来西亚的发展，勾勒出一条佛教在马来西亚发展的历史线索。根据现代佛教在马来西亚的发展情况，对马来西亚佛教发展的特点和现代趋势作总结。

## 一 马来半岛早期佛教的发展 (公元前5世纪至15世纪初)

### 1. 佛教的历史和派别

佛教是以二千五百多年前印度的乔达摩佛陀的教导为核心，在形式上结合各民族文化，不断自我完善的一种生活智能。个人的经验和智能使每个人对佛教都有不同的看法，它是一个永远也不会统一也不需要统一的智能。通俗地讲，佛教是佛陀教导人们解脱烦恼，建立正知正见的方法。

历史上佛教在二千五百多年间，经历了早期的原始阶段、部派时代、中世纪的大乘和金刚乘时代、最晚期与印度教同化的时代及近现代等各种历史类型的变化，包括了近十种不同的宗教类型。曾有学者说世界上可能再找不出一思想在发展中有如此前后的差异和激变，佛教内部却认为形式不一的佛教在本质上是一致的。

佛教在早期发展中因僧团对戒律制度认识不同而产生了上座部佛教和大众部佛教。前者代表传统的一派，后者代表革新的思想。佛教部派日益繁多之后，佛教中也掺杂进了神佛不分的因素。公元1世纪开始的大乘运动，使佛教进一步学术化。同时信仰主义兴起，佛教能够接引的信众日益增多。由于信奉武力征服的阿拉伯伊斯兰国家向东部和印度北方邦强有力地进军，加之后

期印度教的强势，佛教在印度衰败了。

现存的佛教体系按佛教经典所用语言可分为巴利语、汉语、藏语三大佛教系统，每一派系又分为小派系。

巴利语上座部佛教，也称南传佛教，代表早期佛教传统，基本上可看作是无神论，哲学上属于二元论，以实践和理性为特色，内部形式统一，设有严格的全国佛经学习和考试制度（四级或九级或大学制的）以及禅修实践中心。流行地区在东南亚缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等国及我国西南。20世纪初开始进入西方社会。南传佛教在整体教义上各派系表现统一，主要分别是持戒的谨慎严格各有不同。缅甸有善法派、瑞琴派、门派等，其中瑞琴派、门派对持戒的严格谨慎，有复古之风；泰国、柬埔寨、老挝主要佛教宗派有法相应部和大部派，其中法相应部持戒严格；在中国云南省边境地区则有左抵、多列、摆庄和耿润四派。

汉语大乘佛教，内部派别复杂，代表佛教历史上的中期传统，在发展中加入了中国的黄老、孔孟思想，又融合有祈福、禳灾思想。教育以寺院为核心。哲学上属唯心论、相对主义、蒙昧主义、信仰主义等。流行地区延伸至汉族文化影响很大的东北亚（中、日、韩）等地区。中国现有天台宗、法相宗、净土宗、禅宗、华严宗、律宗、汉地的密宗（是近代日本反传中国的）等派别。日本现有天台宗、真言宗、净土宗、净土真宗、禅宗（分临济、曹洞、黄檗三支）、日莲宗等。其中日莲宗又分出新兴宗派创价学会、立正佼成会等。

藏语大乘佛教的金刚乘形式，代表中、晚期佛教传统，在民间属于有神论，在僧团中属于不很严格的象征主义和无神论，融合了西藏的一些原有文化，形式上政教合一。寺院设有各类学

院，主要分为显宗和密宗两大学院。显宗学院主要包括时轮历算、医药、禳解超度、教法等分院。密宗学院主要是三年制的闭关打坐训练。以上显、密学院都要通过考试才能毕业。藏传佛教哲学在名义上统一于大乘佛教相对主义的中观派，实际存有实在论、唯心主义、相对主义、蒙昧主义、神秘主义等多种因素。以崇拜和苦行实践为道，在这方面没有任何一种宗教表现得比他们更虔诚。藏传佛教主要流行于青藏高原及周边地区，1959年后开始进入西方社会。现有格鲁派、噶举派、萨迦派、宁玛派、噶当派、宁玛新伏藏派、息解派、觉朗派、香巴噶举派。此外还有觉囊、希解、觉宇、夏鲁、本波教等几个小派，其中格鲁派的规模最大。

## 2. 早期马来西亚社会中的佛教

众所周知，东南亚几个国家，因地缘关系，深受印度文化的影响。但因各国皆无历史记载，有关史实与面貌，则只能从以下三个方面获知一些信息：一是中国文献，即中国史书、佛教记述与历史传记；二是印度文献，即印度文学；三是史地考证，即有关当地出土文物的研究报告。根据一些学者的考证，早期南印度传至东南亚一带的佛教与印度文化有着密切的关系。印度人早在公元前500至前400年，已在东南亚的印度尼西亚、马来西亚、缅甸等地经商。至公元初，印度移民开始大规模涌入东南亚，从事商业活动，并带来了印度宗教文化，从而建立了一些印度化国家。宗教文化的传入，先是婆罗门教，其次便是佛教。公元412年，僧人法显经海路归国，途经耶婆提国（今苏门答腊或爪哇），他记述“其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言”。与法显同一商船东行的旅客中，也多是婆罗门。如此，则直到5世纪初，佛教在

南洋群岛尚未广泛流布。佛教何时传入南洋群岛，已不可确考。

如今，在马来西亚与泰国接壤的吉打州武吉默林，曾发现有 5 世纪的佛寺遗址，残有石刻属印度跋罗婆字体的梵文佛偈；在霹雷州也发现过梵文碑铭，包括佛偈和某船主祈求平安的祷文。在布占河岸一间砖屋底层发现的一尊青铜像高 8 寸半，是公元 5 世纪的艺术品<sup>[48](84)</sup>。这方面的考古发现近年来不断增加。这都是大乘佛教传入马来半岛的证明。

佛教传入马来西亚的年代大约可从阿育王开始派遣僧侣向外传播佛教的时代说起。历史记载公元前 500 至前 400 年，阿育王派遣传教师须那（Sona）和郁多罗（Utara）二位长老往金地（Suvarnabbumi）弘法<sup>[49]</sup>。但金地的准确地点与方位不能确定，也未发现任何遗物。有人认为金地是泛指下缅甸直至马来西亚一带；泰国学者则认为金地就是泰国中部的佛统，缅甸人则说是缅甸南部德通；英国学者大卫基思解释金地的范围，自蒙族到越南，及自缅甸到马来亚；希腊学者 Ptolemy 在其“世界古国”地图上的 Golden Knersonese（金地）则泛指东南亚，专指马来半岛；而印度文献多谈到的 Suvarnavida Island Gold，有学者认为，它乃指苏门答腊<sup>[50](2)</sup>。

而根据历史记载，第一个建立在马来亚境内的佛教王国是狼牙修（Lankasuka），亦作棱伽修、狼牙须、郎迦戌、凌牙斯、凌牙斯加、龙牙犀角、狼牙西等名。狼牙修的中心可能在马来西亚吉打州境内的日莱峰。但在 20 世纪 50 年代时，有位叫 Bradell 的学者则考证出它乃位于马来亚东海岸一带（从 Ligor 南部开始），即大约今天的 Pattani，这种说法已被多数人接受<sup>[51]</sup>。

狼牙修的建国年代虽难以考查，但根据《梁书》记载，一位

狼牙修使者到中国进贡时（515年），说他们王国已有四百年历史，由此可以推知，狼牙修自公元2世纪起已经存在了。兴盛时，狼牙修的领土有吉打与吉兰丹二州，以吉打城（今之亚罗士打）为贸易港，中印交通甚密。这个一直受到印度化影响的佛教国，到公元13世纪才结束<sup>[52][92]</sup>。狼牙修王国的结束，标志着早期马来亚佛教开始走向衰落。

研究表明，马来西亚历史上还出现过其他佛教国家。在这方面，著名学者 P. Wheatley 的心得相当有分量。在“*The Golden Khersonese*”一书中详细记载着不少从湮古的记载中，西方、中国、印度、阿拉伯文献曾经出现过的马来亚佛教古国<sup>[53]</sup>。这里列举数地说明：（一）金地（如前段所述），（二）狼牙修（如前段所述），（三）吉打（*Kataha / Kadaram / Chieh Ch'a*）：吉打 *Kalaram / Kadaram* 之名，最早出现在一首印度诗歌 *Pattinappalai* 中。这首诗歌大约是公元2世纪晚期的作品。上文提到吉打州内最早的出土佛像，乃属固罗（*Gupta*）（4世纪）时代之作品。唐朝的取经僧义净法师由海路到印度（7世纪）时，曾途经“羯”，也即是今天的吉打。大约在十一世纪时，吉打更是室利佛逝佛教王国的首都<sup>[53]</sup>。（四）盘盘国（*PanPan*）：亦称为盆盆州、渤盆国。据学者考据亦在马来半岛，国名最早见于《梁书》，其建国当不会迟于4世纪下半期。根据《唐书》，此国与狼牙修为邻。义净法师之《南海寄归传》说当地斯时盛行小乘佛法。《西域求法高僧传》提及，中国的昙润法师南行遇疾终于该地，亡时只有三十岁<sup>[54][55]</sup>。（五）丹丹国（*Tan-Tan / Chi-Lan-Tan*）：根据《梁书》记载，在公元527—536期间，丹丹国和盘盘国出口许多佛徒骨灰，象牙佛像，小佛塔及香花到中国



许多寺庙。学者考证丹丹是坐落在马来半岛东海岸之 Besut 与 Kuala Tetengganu 之间，还有说它乃位于今天的吉兰丹境内。

(六) 赤土国：有关赤土国今地所属，众说不一。大致在今马来半岛上泰国南部、马来西亚北部一带。此国在隋以前，未为人所知。605 年，炀帝派刘方出兵讨林邑（在今越南中部），始知其国。大业四年（608 年）又遣常骏、王君政出使赤土国。十月，从南海郡乘船出海，经林邑、狼牙须、鸡笼岛，始至其国。其时隋使受到赤土国国王盛情接待。其地冬夏常温，雨多，为一佛教国家，礼乐悉遵印度方式。常骏辞归时，国王遣使名那邪迦陪同来中国献礼物。赤土是继吴时康泰出使扶南之后，中国使者到达东南亚最远的国家<sup>[50](128)</sup>。

由 5—6 世纪至 12—13 世纪，南海大国室利佛逝以苏门答腊为中心，统治了马六甲海峡，当它势力最大的时候，马来半岛全属于它。14 世纪时，爪哇有满者伯夷国，也完全支配了马来半岛的下部。这两个国家都是印度化的国家，统治马来半岛的时代，就是马来半岛印度化的极盛时代<sup>[55](212)</sup>。大约在 12 世纪，室利佛逝开始衰败，佛教开始走下坡。幸而室利佛逝留下的真空，迅速由新兴的泰人政治势力取而代之。马来半岛大部分的土地在这个时候由苏可泰和阿犹地皇朝控制。小乘佛教在泰人的弘扬下，得以在玻璃市、吉打、吉兰丹发展。这时锡兰人也把小乘佛教引进此区。

15 世纪初叶，马六甲王朝兴起，并逐渐统一马来半岛。当时，印度的回教商人将回教传入马来半岛。马六甲开国英雄拜里米苏拉（Parameswara）建立马六甲王朝后，改信回教，提倡回教，取代了原有的佛教与婆罗门教的信仰，结束了早期佛教在

马来亚的发展。

佛教发源于印度，后来向外国传播。应该说明的是，在南传佛教国家中，他们早期的佛教，并不完全纯粹是现在流行的上座部佛教而已，而是有其他的部派存在过<sup>[56](19)</sup>。这包括不同的小乘佛教部派（如说一切有部、正量部）、大乘佛教、密宗等，其中更涉及婆罗门教（5世纪后期形成为印度教）、回教、基督教、土著宗教，也在这些国家中互相交替兴衰存在过。根据学者们的研究，大概可以将早期马来亚佛教的传播归纳为以下情况：公元1—7世纪小乘佛教盛行；公元8世纪室利佛逝之狱帝时（Drivijaya Empire The Sailendras Dynasty）大乘佛教昌盛；公元10—15世纪密乘佛教流行<sup>[53]</sup>。但这方面的研究还很不清晰，主要根据都是片面的考古发现和零散的记述。我们需要更多的文献和考古才可能更清晰地了解这方面的历史。

## 二 近代佛教在马来西亚的发展

（17世纪至20世纪四十年代）

### 1. 南传佛教的发展

公元15—16世纪，学者们认为此阶段属伊斯兰教蓬勃发展的马六甲王朝，佛教在这个时期面临衰亡。但在北部的吉打、玻璃市、霹雳北部和吉兰丹，因地理原因而直接受到泰国的影响，佛教依然得到了发展。因此，马来西亚的陈秋平先生把它也列为佛教的一个发展阶段，并称之为“缓进期”<sup>[54](115)</sup>。在此之后的马来西亚社会逐渐进入欧洲人的殖民时代，大量外国移民的迁入，使近代的马来西亚佛教呈现出了殖民佛教的特色。

1786年,英国开始了其在马来半岛的殖民行动,第一个被殖民的地方就是檳城。英国殖民政府对当地居民的宗教信仰采取的是不干涉的态度。Butterworth 总督就曾经在给檳城议员(Resident Councilor) L. Garling 先生有关英女王捐献土地给泰国人和缅甸人的公告中强调:“政府公务员不得干涉佛寺僧侣的委任或影响出家人及人民的宗教信仰。”<sup>[54](108)</sup>英国殖民者对马来西亚佛教采取的是怀柔的政策。究其原因,马来西亚的佛教是一种特殊的“移民宗教”,其信徒由不同的族群所组成,相对为数最多的穆斯林来说,并不具有太大的威胁性。英国殖民政府对于伊斯兰教更为注意。对于佛教的发展,只要不危害到政治、经济利益,殖民政府一切都听其自然。因为没有特别制定法律限制宗教,佛教徒的信仰空间相对自由,依靠民间的力量,许多佛寺、佛教组织都建立起来了。

这里将缅甸佛教、泰国佛教、锡兰佛教在海峡殖民社会里的发展过程作一论述。

### (1) 缅甸移民与佛教

早在英国殖民者到来之前就已经有移民移居马来西亚,主要落脚点是檳城。由于绝大多数缅甸人都信仰佛教(超过85%)<sup>[57](211)</sup>,缅甸佛教深人民心,“缅甸人”几乎与“佛教徒”是同义词。当这些缅甸移民在檳城达到一定数量的时候,便开始对宗教有了具体的要求,最终僧人和信徒合力于1803年,建成了传统的达米卡拉玛寺(Dhammikarama Temple)。这是马来西亚历史最悠久,也是唯一的一座缅甸佛寺。

达米卡拉玛寺的创立完全是为了满足缅甸人的信仰要求,要为这一聚居的缅甸族群提供一个完善的进行信仰膜拜的空间,所

以达米卡拉玛寺的所有主持住持都是缅甸裔出家人。达米卡拉玛寺前左侧有一间规模较小的三宝宫，建于1838年，完全仿照传统的华人建筑外型建成，与佛寺的整体建筑显得格格不入。据现任住持的说法，当时的信徒不单是缅甸人而已，同时也有华人信徒，因此他们会出资在他们所活动的佛寺建立一间传统华人建筑结构三宝宫。这一点也足以让我们看出华人在南传佛寺的影响<sup>[58]</sup>。

虽然创寺的初衷是为自己的族群提供一个信仰空间，但佛寺并没有阻止其他族群成为其信徒。进入19世纪，华人佛教徒越来越多，对南传佛寺的影响也越来越明显。在1920年之前，有些南传佛寺就因为信徒比例的改变而开始庆祝华人新年。造成华人信徒人数超越其他族群的另一个原因是海峡殖民地出生的华人大都受英文教育，有一部分已经与泰国人或者缅甸人通婚，所以自然而然地倾向于到南传佛寺活动。再者，檳城的锡兰人、泰国人和缅甸人属于极少数的居民，而华人的数量超出他们许多倍。久而久之，华人信徒超过锡兰人、泰国人和缅甸人信徒，成为南传佛教最主要的信徒群，南传佛教逐渐渗入了华人宗教的成分。但无论如何，作为“族群宗教”的象征，南传寺院的决策权还是由原创寺族群掌控。

## (2) 泰国移民与佛教

佛教在阿育王时代传入泰国后，便在泰国发展，并成为主要的宗教信仰。在国王和僧人的带动下，不论是佛学还是佛教艺术都取得很高的成就。这不仅使泰国佛教徒具有较高的素质，并且使佛教成为泰国人的民族特征之一。因此移居到马来西亚的泰国人也都是佛教徒。这些泰国裔的移民非常重视佛教信仰，他们从

泰国请来出家僧侣，因此就开始有“移民僧”在马来西亚弘扬佛法。僧、俗两者的配合，确立了泰国传统佛教在马来西亚，特别是在马来西亚北部各州坚不可摧的地位。

近代泰国佛寺以 1845 年建于檳城的猜雅文嘉拉让寺 (Wat Chaiyamangalaram) 为代表。该寺完全依据泰国佛寺的形式建成，历代住持皆属于泰国 Mmha Nikaya 部派的出家人，马来西亚泰国裔佛教徒总会 (Malaysian Thai Buddhist Organization MTBO) 的会所也设于此<sup>①</sup>。因此猜雅文嘉拉让寺俗称“泰国寺”。

猜雅文嘉拉让寺的第一任主持是 Phra Kuad 法师，这是一位德高望重且颇具个人风格的法师。法师圆寂后，骨灰就供奉在佛寺内的一个纪念塔里。猜雅文嘉拉让寺的主持也同时是其他泰国佛寺的主持，因此该寺与檳城其他泰国佛寺的关系非常密切。

创寺以来，猜雅文嘉拉让寺主要活动既包括庆祝宗教性的节日，也包括庆祝民族性的节日。他们的庆祝方式深具泰国特色，因此猜雅文嘉拉让寺既是一所佛寺，同时也成为一所文化中心。其他泰国佛寺也同样具备此双重角色。陈志明教授也认同这一点，他以华人佛寺为例来说明：“(佛寺)除了是宗教中心，也是文化中心，佛教属于整体中华文化的一部分，许多华人佛教领袖在传播佛教的同时也认为自己在传播中华文化。”<sup>[50](127)</sup>

随着一些华人移民到此定居，猜雅文嘉拉让寺的华人信徒日益增加。由于绝大多数华人都是中国佛教的信奉者，所以中国佛

<sup>①</sup> MTBO 成立于 1968 年，其宗旨是协调马来西亚 78 间泰国佛寺的活动，并统理泰僧事务。泰僧在 MTBO 安排下到马来西亚各泰国佛寺服务，它与泰国僧团有很大的关联，马来西亚泰僧的封赐也直接来自泰王。虽然 MTBO 是公开让所有的泰裔佛教徒加入成为会员，但几乎所有的会员都是僧众。

教的色彩也渐渐地渗入猜雅文嘉拉让寺，观音菩萨也开始在这里接受供奉了<sup>①</sup>。

另一间建立于此时期的泰国佛寺是宾邦翁寺（Wat Pin Bang Onn），这间创立于1889年的佛寺据说是为了纪念一位常以发夹束起头发的亲切慷慨的妇女而命名的。Pin Bang Onn 寺也是为泰国社群而建的。寺内右侧有一间传统的中国佛寺，据说是由华人捐资筹建的。寺内左侧则是整片的墓地，安息于此处的有泰裔及来自泰国或是与泰裔通婚的华人<sup>[60](256)</sup>。

创建于这一时期的还有一间很有特色的泰国传统佛寺 Candaram 寺。其创寺因缘众说纷纭。但从留下的碑文来看，立碑者为佛寺的董事，即周妙龄、周妙智、邱天泉和邱清灿，捐献者也几乎都是华人。从这一点我们可以认定这里肯定是华人的信仰空间，当然其中可能包括来自泰国的华人。“二战”期间，该寺人去楼空，直到1945年才由一位在家居士负责看管。1967年 Phra Khru Abhidhammapalanana Thera 法师才又将之改为坐禅中心（马来西亚佛教徒坐禅中心，Malaysian Buddhist Meditation Center，简称 MBMC）<sup>②</sup>。

### （3）斯里兰卡（锡兰）移民与佛教

英殖民时代，不少懂英语的斯里兰卡人被招募来为殖民政府服务，从事农业开发和铁路交通管理。但人数一直不多，到1921年，还不到2000人。主要分布在吉隆坡、檳城、太平等地。在殖民时代他们共建了四所寺庙，其中以十五碑佛寺和马兴达拉玛佛庙知名。由于斯里兰卡人移居马来西亚的活动早已停

① 现在寺方有意将猜雅文嘉拉让寺完全恢复成“泰化”的佛寺。

② 如今大都是邀请缅甸禅师前来教禅。

止，锡兰佛教的扩大也趋于停滞。

1895年，一批锡兰人士正式在马来亚成立了锡兰佛教会。自1894年起，他们就开始向当时的英殖民政府恳求一块两英亩的地来作建佛寺用途。由于当时许多锡兰人居住在吉隆坡的十五碑（Brickfield），因此十五碑便成了他们的选择。

十五碑佛寺有着朴实的南传建筑面貌。Wisma Dharma Cakra 是此道场面积最大的建筑物。从远处就遥遥可见一尊庄严的佛像屹立在该建筑物顶上。该建筑物的底楼是多用途礼堂，称为阿育王礼堂，可容纳将近一千人。此外，楼上都用作课室、讲堂及研讨室。

在此建筑物外，有一个类似阿育王石柱的纪念柱子。在佛教历史里，阿育王的护法精神一直是人们学习的对象。根据印度佛教史，阿育王曾经在佛陀停驻过的主要地方立下纪念柱子。十五碑佛寺建造了类似的纪念柱子，象征着佛教已立足在马来西亚的国土上。

Wisma Dharma Cakra 面对的主殿建于1894年，是十五碑佛寺成立时最初的建筑结构。这栋带有英殖民时代味道的建筑物面积不大，供奉了一座佛像，旁边还有一座卧佛。通常信徒们来到十五碑佛寺时，都会在此礼佛。平时一些诵经仪式亦在此进行。在它侧面，有一座58英尺高，直径40英尺的塔。这座国际佛塔（Chetya）是在1971年8月完成的。此塔里供养着佛舍利及收藏了许多世界各地不同传承的佛像，好比是一座佛教文物馆<sup>[42]</sup>。

建于1918年的马兴达拉玛佛庙是南传锡兰佛教在槟城唯一的佛寺。根据第五任主持 A. pematana 法师的说法，建寺的最

初动机是为了让来自锡兰的僧伽罗族群有个宗教道场。但结果就像其他南传佛寺一样，华人佛教徒逐渐地成为主要的信徒群。至今马兴达拉玛佛庙的信徒还是以华人为主。

## 2. 北传佛教的发展和影响

### (1) 17—19 世纪末的北传佛教

佛教于东汉传入中国，对中华文化影响深远。唐、宋之后，元、明、清的佛教一代不如一代。由于佛法传承的失落，佛教最终被人们视为多神教，甚至被看作是偶像崇拜的庸俗宗教。中国民间的祖先崇拜，以及道教神灵信仰，通过民族感情也被带入了佛教，形成了杂糅佛教的中国民俗信仰。这种民俗信仰神佛不分，把圣贤及祖先都当成是佛教的信仰，佛教光明的一面被蒙蔽，失去了知识分子的拥护，变成了妇孺、老人、文盲所崇信的宗教。

明中期以后，欧洲殖民在东南亚展开，许多华商华工纷纷至海外谋生。马来半岛上的华人中落地生根者，逐步接来了家眷，也有人就地通婚，在异地经商生活。中国移民大部分来自南方，当时南方人文化水平不高，绝大多数为文盲，信仰低俗、复杂，大部分是把地方神教当作佛教来信仰。南来移民以商人为主，并带来了劳工、农民。他们是为了谋生而来，以客工的想法暂居海外，目的是为了赚钱改善生活，希望赚到了钱可以荣归故里买地建屋享受天年，但大部分人适应了本地生活习惯，落地生根，以第二故乡的想法入籍归化，成为地道的海外华人。这些华人，绝大部分依然使用华语，按照华人习俗生活。比较特殊的是在马六甲地区，有许多峇峇（Baba）和娘惹（Nyonya），因为长期混居在马来族群中，后代便不懂华文、华语，但生活习惯上依然保留



中国人的特征，信仰上自认为佛教徒，以拜观音为主。这是被半同化后的一部分华族族群。尽管华人信仰粗俗，早期华人的宗教建树不多，但华人对南洋各国，对地方经济的增长、文化教育的发展，都作出了积极的贡献。

早期华侨出国，不仅给侨居地人民带去先进的生产工具和耕作技术，而且也把中华民族的民俗信仰等传统文化传播到海外。于是，寺庙便随着华侨的足迹遍布世界各地，与会馆、报刊构成了第二次世界大战之前东南亚华侨社会的三大特征。

移民传播本土的宗教文化，主要是通过分身和分香这两种形式来进行的。移民渡海时，往往携带着所崇奉的家乡神祇的分身或分香。当他们到达某一移居地后，先在一些简易的场所备案供香。待聚居的移民人数不断增多，财力富足后，再集资改建较大规模的家乡式传统宫庙，以酬神保佑，扩大影响，形成一个个崇拜圈。宗教文化外传的路线与海外移民的迁徙路线基本一致。

早期移民传播到东南亚的宗教文化内容繁杂多样，没有形成占据优势地位的宗教崇拜。大致情况是一地的移民有一地的宗教文化信仰，彼此间相互尊重、互不干预。在华人聚居区内，往往依据自己的宗教信仰，设立规模不等的神庙。多元化是这一时期华人宗教文化的重要特征，这一特征又与中国本土的宗教文化有着十分密切的关联。华人建神庙供奉家乡神明可上溯至 15—16 世纪，大规模的建神庙则是在 19 世纪以后。在马来西亚，槟城华人兴建有广福宫，吉隆坡华人兴建有天后宫等。1855 年，新山柔佛华人兴建柔佛古庙，丁加奴华人兴建和安宫等。

最早的华人庙宇是马六甲青云亭，是 1673 年由甲必丹李为经所筹建。该庙内供奉的主神是观音，妈祖和关帝为配祀神。当

时青云亭除了作为社会祭祀和聚会场所，它也是历任华人甲必丹办事的地方，是一类似“政教复合体”的华社领导机构。这种情况一直延续到1824年英人废除甲必丹制度。

檳城最早出现的华人庙宇是创建于1800年广福宫，主祀观音，并以妈祖为配祀。这一间庙宇的建立，是作为当地华人的共同信仰机构，藉以维持当地华人的宗教与精神寄托。这一信仰中心同时也是社会中心，藉以协调当地的华社活动。后期的华人大会堂，亦是广福宫原本基础上衍分出去的组织<sup>[54](67)</sup>。

这些神庙往往依籍贯而设，供奉的也多是当地信奉的神明。檳城广福宫除了观音、妈祖还供奉安溪的清水祖师。吉隆坡的恒山亭先是供奉福德正神，后来则供奉妈祖。这些神祇无一例外都属于保护神。寻求保护神的庇佑，反映了早期移民寻求精神慰藉的心较为现实，所关心的只是能否祈福、神明是否灵验。所以多从实用性和功利性的角度来选择神明偶像，而不会去关注那些较为艰深的宗教理论。这就决定了这一时期东南亚的华人宗教还处在一个低层次的水平上<sup>[65]</sup>。

移民南迁的目的是为了赚钱求生活，对宗教信仰是其次。因为缺乏宗教的意识且总体文化水平低下，他们为求平安发财而建庙，供奉中国南方人信奉的神像，如大伯公、圣王公、妈祖、关公、济公，乃至孙悟空等等，目的是安居乐命，对宗教教理一无所知是当然之事。而那些有识之士也同样无法接触到正信的佛法，所以正信的佛教长期无法风行。以祖先崇拜及道教神灵混杂的中国民俗信仰，支撑着海外华侨的精神生活，填补着他们孤寂的情怀，为他们的生活增加一些慰藉。神佛不清，是当时移民普遍的信仰，也是仅有的宗教取向。从早期所留下来的寺院内的情

况来评论，早期马来西亚、新加坡的佛教，普遍上是属于不纯正的佛教文化。他们认为自己信佛，可是并不了解佛教的教义。甚至连有些出家人也不清楚自己做早晚课时所颂经文的内容，认为经文是天书，只有神才知道其内容旨意<sup>[66]</sup>。总体而言，华人初到马来西亚生活还非常困苦，因此客观上没有太多的精力和学识来为佛教的发展献策和付出。所以早期的马来西亚，只有观音庙、妈祖宫一类的庙宇。有限的几个僧侣，还没有能力和威望来启发、教育当时的华人。对于早期僧侣的情况现在的研究还很不充分，比如说他们的原住地，来马的原因和方式等。

迄今为止，在马来西亚北部尚未有太多证据可以追溯和说明华人佛教僧侣在 19 世纪初的南来事迹。广福宫的《重建广福宫碑记》记载说明，檳城的广福宫可能是英殖民者占据檳榔屿之后南来北马的中国僧侣最早落脚之处，它极可能是北马区最早延请僧侣主持的庙宇。

这块道光四年（1824）立的重建碑，其中的文字记述了两项关系佛教在马来西亚传播的信息：（1）广福宫原本是由闽粤商人在此谋生，共同奉祀观音菩萨的庙宇。碑文起首即说：“檳榔屿之麓，有广福宫者，闽粤人贩商此地，建祀观音佛祖也，以故，官名广福。”（2）广福宫在这一年的扩建，兼顾到软体和硬体两方面。这一年，该宫的扩建添加后进一座，而且碑文也明文确定，这一庙宇旁边加盖了僧舍，让佛教僧侣长住，以满足檳榔屿及邻近地域华人的宗教需求：“甲申岁，乃募劝题，各捐所原，运材琢石，不惜资费。重建后进一座告成后，载祀列圣之像于中，旁筑舍以住僧而整顿之。”

王琛发认为：考虑当时这些南来异地拓荒者的心理及生活需

要，我们可以相信，僧侣在人口日益增加的社群生活，已成为“必须”，他们不可能不扮演重要的角色<sup>[67]</sup>。

从这块碑上的文字，可以发现广福宫的董事们除了按民俗信仰，称呼观音为“佛祖”外，碑上并没有采用任何的佛教术语。这大致可以反映当时这一区域对佛教的认识水平。引进僧侣的广福宫为中国佛教南传创造了条件，但它本身并非一间佛庙。虽说1824年广福宫已有僧人长住僧舍、“整顿”庙务，以“观音佛祖”为主祀，但是这间庙由一开始便是根据民俗信仰的意愿而建立的。因此，从开基迄今，这间庙不论是布局、崇祀对象或者信仰仪式，都不曾依据纯粹的佛教寺庙色彩。基于广福宫代表了华人各籍贯帮群的联合，因此宫内奉祀的圣像包括了佛教和道教的信仰对象以及一些地方性的神明，其中也有一些神明，可能是来自先天教（斋教）的系统<sup>[64]〔67〕</sup>。

当时的神庙，其实也可以勉强称为寺庙，毕竟里面供奉有佛像。在没有正统佛寺的情况下，华人对佛教的发展还是作出了很大的贡献。首先，由于他们的信仰本身有佛教的成分，在他们的思想中多多少少都有对佛教的好感与好奇。虽然没有正规的佛教寺院，潜在的佛信徒数量在这一时期还是增加了许多；其次，在宫观、佛寺向民间募捐时，在“做公德”的心理驱动下，华人也会积极参与捐赠，且捐赠对象不限于中国的庙宇，这客观上都为佛教发展贡献了力量。从历史角度来说，像广福宫这样的神庙，的确为佛教僧侣的南来传播佛教，提供了落脚之处。虽然它一开始便不是纯粹的佛庙而归属于民俗信仰体制，但它也发挥了民俗信仰对佛教不排斥，反而尊崇佛教、尊敬僧侣的精神。华社信仰中的香火庙，为200年来的佛教南传提供了条件，作出了贡献。

需要提及的一件事情就是当时的宗教和教育的关系。移民在生活上相对富足以后，对后代生活也逐渐重视起来。所以华人所到之处，往往在所建庙内办学兴教，让子女们有受教育的机会。清朝末年，在变法维新以及“五四”运动的推动下，中国社会提出革新除旧，掀起反对迷信的浪潮，矛头指向宗教，佛教也受到正面冲击。这种影响波及到海外华人的宗教发展。在教育要脱离庙宇的要求下，社会开始弃教办学，宗教被一些人视为迷信。在华人社会，原本就尚未正式发展起来的佛教，这时就更鲜有人问津了。

马来西亚早期华人佛教历史在这一时期，应该说是起步阶段。尽管庙宇不少，但华人神庙始终是道俗混杂、求福祈安式的香火庙。当时的宗教活动主要是祭祀，往往通过大中小型庆典和迎神赛会来进行。每逢某庙的主神宝诞，神庙里往往最热闹。除了属于庆祝式的宗教活动，还有一些“游神”活动，场面也非常大。如果遇到瘟疫或者经济不景气，华人就会把神抬到街上甚至其他村镇游行。

到了19世纪末，马来西亚殖民经济活络起来，大批华人移民至此，一些福州籍的僧人开始到南洋弘法、募化。1877—1881年，西禅寺监院微妙法师到泰国、槟城和菲律宾弘法，并募得巨款回国建寺<sup>[60](24)</sup>。这一时期来马的妙莲禅师（1845—1907）兴建的槟城鹤山极乐寺，是正统华人佛教在马来西亚的真正落脚。

有关极乐寺的历史还是很清晰的，曾于慈禧听政期间被封为“国师”的妙莲法师接受礼聘，来到槟城化缘筹建法堂。妙莲和尚是福建归化县人，到达槟城的时间是1888年。槟城一向没有法师，所以他所到弘法之处，备受侨绅居民的敬仰。地方人士请

他留下住持广福宫，妙师以为身在闹区不便静修，就另外寻找幽静的地方，后来找到侨绅杨秀苗的一处占地九英亩的别业。在几位热心侨领如张弼士及张煜南等的护持资助下，兴建了槟城第一所佛寺——极乐寺。历经十五年修建，终于在1906年完工，以后一直不断扩建。值得一说的是清廷在1904年颁赐《龙藏经》给当时尚在建设期间的极乐寺，证明了当时清廷曾高度评估极乐寺对海外华人的影响，其发展和传教受到了清廷的重视。这一间佛寺保留了光绪帝笔迹和慈禧太后笔迹的文物。其中署名“慈禧太后御笔”的“海天佛地”四字横题被雕塑在万佛塔前的牌楼上；光绪则为“大雄宝殿”题字。

槟城的移民主要来自福建省，随之传入的佛教也具有福建佛教的特色。最为明显的就是极乐寺。妙莲法师来自福州鼓山涌泉寺，涌泉寺属于禅宗道场，但极乐寺并没有明显的让人感觉出其为禅宗道场，也没有明显的宗派倾向。妙莲法师是一位禅净双修的高僧，他对信徒的开示，始终围绕着“心净则土净”的主题。现在推测，那个时候给普通华人讲禅宗，恐怕不会有几人能领悟。

极乐寺的兴建，跨越时间长，所耗资金庞大，总计建筑费十九万九千六百余大元。捐建者多是侨领。这也许能够反映当时华人社会经济实力已初步具备，而且也说明当时的华人社会对于正统信仰已有迫切要求。此时，中国佛教的发展不如南传佛教，但极乐寺的创建却是一个极好的开端，第一次世界大战后寺庙便日益多起来了。

## (2) 19世纪末至1945年的北传佛教

20世纪初，华人建寺逐渐增多。槟城侨领林耀春居士先母

于1914年为泰国僧人建了洪福寺，这所寺庙后来为华僧住持，至今依然具有南传佛教的特色。在吉隆坡，来自莆田的通章法师于1906年在安邦创立了弥陀岩，而来自四川的会因法师则于1919年在蕉赖创建了大华觉寺。

早在1860年就来马的佛教异端先天道男、女斋教徒和稍后到来的真空教徒，也在19世纪末和20世纪初的檳城、吉隆坡等地建了一些称作佛堂、师坛之类的场所。虽然这些佛教异端不是佛教正统，但主张修行，更有严肃宗教的特点，比起杂乱的神灵信仰上了一定层次，对于以后佛教的宗教气氛培养都有一定的辅助作用。佛教发展兴盛起来的之后，不少异端教徒都获得正信，加入了佛教。

从20世纪20—40年代，南来马来西亚的僧人日益增多，并相继建寺。1922年，极乐寺第二任方丈在檳城兴建观音寺，并将其先前组织的念佛莲社迁至观音寺，作为净土宗道场。这是马来西亚最早有明确宗派立场的寺庙。其后，分别于1935年、1940年和1945年建慈航阁（后改为香严寺）、妙香林和华严寺于檳城。吉隆坡则于1942年建广福寺、鹤鸣禅寺、圆通寺三寺。除了这些寺庙以外，这一时期还有很多“菜姑”所建的庵堂和“妈姐斋堂”。

“菜姑”是闽南一带带发出家的女众佛教徒。她们皈依比丘僧，受过戒后便算出家，除了不剃度外，与出家尼无异。早年闽南几乎是没有女尼的。民国时期在马来亚有不少“菜姑”，她们建的庵堂至今犹在，在马来西亚独立后也一直有年轻女子出家为“菜姑”。如今老一辈的“菜姑”逐渐逝去，慢慢很多由出家僧尼住持。“菜姑”住持的庵堂一般不办什么法会，一直都以信奉观

音佛门为要，平日导人向上，每逢初一、十五上供，最重要的节日乃观音诞。在檳城比较有名的这类庵堂有普华堂、白衣堂等，吉隆坡的慈云堂、福莲庵、善福堂等很多。

“妈姐斋堂”是一批“不落家”或终身不嫁、自食其力的广东籍女佣南来马来西亚后所建的团体。朱金涛于20世纪60年代所作调查显示，以吉隆坡为例，当时至少有十间以上的此类斋堂，建于1931—1940年之间。斋堂成员全为独身不嫁的妈姐，且多数没有亲人，斋堂就是她们集资建的“家”，平日由退休的妈姐供奉神佛的香火，逢年节姐妹才从外面回来团聚。这是华人寺庙里比较特殊的情况。

应该说20世纪20年代以前南传佛教比中国佛教发展得好。尤其是泰国佛教和缅甸佛教在佛寺建设上。进入20世纪20年代，锡兰佛教和中国佛教的发展越来越蓬勃，并且更强调佛教教育，以期建设正信的佛教。为了改变佛教徒整体素质，不让他们再停留于“拜拜”的阶段。由在家居士组织的佛教团体便不断产生。1920年马六甲释迦院成立，在檳城，较大的有1925年由受英文教育的佛教徒组织的檳城佛学院，1935年中国厦门籍的芳莲尼师创建的菩提学院。

可以说华人这个阶段的佛教发展旨在纠正过去褊狭的信仰，教导佛教徒正确了解佛教义理，使佛教和非正信的成分脱离。华人所信仰的是一种“统摄性”的宗教，杂糅了中国民间宗教、南传佛教以及地方性信仰等成分，自认为是佛教徒，却对佛教教义不理解，自20年代以后马来西亚佛教迈入系统发展的时代，在有素质的僧人与居士的带动下，迷信信仰、错误的佛教理念开始被瓦解。20世纪上半叶这些佛寺、学院的成立，引导佛教进入



较高的发展阶段，因为只有正规佛教寺庙、团体的建立，才是探讨佛法真义的真正开始。因为佛教刚刚恢复，这个时期较注重的是了解及阐明佛教的特色及与其他宗教不同的特质。

马来西亚华人 20 世纪上半叶这一时期佛教发展的一个重要原因就是受到了当时中国佛教发展的刺激。虽然移民们已经定居在马，但在文化认同上却倾向于他们的祖居地，当时中国佛教正在发生变化，也影响到马来亚佛教的发展。

清中期后，中国寺院众多，僧人队伍庞大，但素质普遍低下，毫无生气。西风日渐，国难当头，僧界几成众矢之的，佛教到了生死存亡的紧要关头。乾隆皇帝实行佛教僧团与社会游离的政策，逐渐把佛教团体转至在家居士之手。到了民国初年，更出现了以居士为中心的佛教会。佛教也进行了自身的改造，吸收了古今中外的各种学说，力图迎合时代的演变，因此出现了民国以来的中兴迹象。许多佛学院和研究机构的创设，让中国佛教的教育研究有了进一步的创造和革新。

在移民马来亚人数最多的福建省，是当时中国佛学复兴思潮的发源地之一。受教制改革思想的影响：1924 年，南普陀住持转逢法师改主持子孙制为十方丛林选贤制，引退让贤，推举会泉法师为南普陀首任十方丛林制住持。有感于福建一带研究教理的佛学人才少，会泉法师与转逢法师商定于 1925 年 9 月创办“闽南佛学院”，培养僧才。1930 年，当时佛学院的院长太虚法师在芝峰法师和大醒法师的协助下增设了研究部，使被培养出来的法师具有了更高的成就<sup>[70](254-262)</sup>。

除了创办佛学院，当时中国的佛教革新者也创办了一些佛学刊物，如 1918 年，太虚大师与章太炎等在上海创设“觉社”，主

编《觉社丛书》，后改名为《海潮音》。其他刊物包括《现代僧伽》、《佛音》，以及由闽南佛学院创办且影响极大的《现代佛教》等。在佛学院的正规教育和革新刊物的影响下，中国佛学界人才辈出。这些人才有的后来移居马来亚，其中包括会泉法师、竺摩法师、慈航法师、圆瑛法师等，对马来西亚佛教的发展做出了极大的贡献。这里以慈航法师（1895—1954）为例，1941年，慈航法师长住南洋，七年间立足马来亚槟榔屿，往还于星洲、马六甲、吉隆坡、怡保各地巡回讲经。这期间创设了星洲菩提学院、槟城菩提学院、星洲菩提学校、槟城菩提学校、星洲佛学会、雪州佛学会、怡保佛学会、槟榔屿佛学会以及佛教人间月刊等佛教文化教育团体<sup>[71]</sup>。

促进20世纪上半叶马来亚佛教发展的另一因素是妇女移民人数大量的增加。陈秋平认为：大量的妇女移民使华人的家庭单位也随之增加，进而推进佛教的发展<sup>[34][145]</sup>。

泰国和缅甸妇女较早移民马来亚，锡兰妇女和中国妇女要迟一些。中国妇女在20世纪之前移民出国阻力重重。一方面是由于需要留在老家照顾家庭；另一方面是中国人对妇女移民有误解，认为妇女移民的目的是从事不正当的行业。根据莱特的一封信，1794年全槟城只有大约3000名华人，到1851年，槟城中国移民男女性别比例是4比1<sup>[72]</sup>。

19世纪末，英国殖民政府以经济利益为出发点，认为引进妇女有助于马来亚经济的增长，因此妇女被当作经济个体引入。而且妇女移民槟城有助于减少因妇女人数稀少而造成男人犯罪的问题。于是，私人及官方开始鼓励妇女移民。20世纪早期，在官方和已移民马来亚的亲戚朋友的影响下，再加上国内局势及经

济不稳定，妇女移民的数量持续增长到 1947 年共有 342 250 位妇女移民马来亚，男女比例已趋平衡，华人家庭生活日趋正常。这加强了华人在马来亚落地生根的心态，更让移民有了“家”的感觉。华人男性移民与马来女子之间的通婚得到遏制。形成了一个保留着种族和文化特征的稳定华人社会<sup>[73][10]</sup>。当华人觉得自己的生活质量得到提高，家庭责任及社会责任增加时，其参与宗教活动的频率也将随着增加。

当然妇女对佛教的贡献不仅仅局限于这些，早期妇女对佛教的贡献主要在财力方面。槟城第一间缅甸佛寺就是由一位缅甸妇女 Nonia Betong 购得土地以作为建立道场之用。除此，还有很多妇女在佛寺的建造过程中出钱出力，她们的贡献是值得肯定的。

进入 19 世纪 30 年代，妇女对佛教的付出不只停留在贡献财力方面，她们开始参与创建寺庙的工作。槟城唯一的女众道场——菩提学院就是她们创立的。以菩提学院为中心，她们还开设了孤儿院和槟城唯一的佛教小学及中学，造就了不少人才。独立以前，她们开始关心马来亚整体佛教的发展，积极参与筹组马来亚佛教总会的工作。

总而言之，妇女移民对佛教的发展起了两方面的意义：第一，她们使男性开始过稳定的生活，佛教随之扩展；第二，她们直接参与弘扬佛教的工作，从建设道场、慈善和教育工作方面都起了开创性的作用。诚如竺摩法师所言“笑看巾幗，压倒须眉”。她们为马来亚佛教写下了光辉的一页。如今，马来西亚佛教徒中妇女的作用依然突出。

1942—1945 年间被朱金涛形容为马来西亚华人宗教发展的

“停滞期”。随着马来亚沦陷于日本侵略者，一般寺庙都失去了活动性<sup>[78](25)</sup>。

### 三 现代各个时期马来西亚佛教的发展和鲜明特色的形成（1945年以后）

#### 1. 1945年以后佛教徒的团结：从卫塞节到佛教总会

二战结束后，马来西亚可谓百废待兴，英殖民统治者为与马共对抗，颁布《紧急法令》，郊区华人或被迫集中到城市，或迁到指定的新村，许多寺庙坐落在所谓的“黑区”而被拆毁，改建在新的地方<sup>[68](24)</sup>。佛教界在这样的特殊年代开始觉醒。

1945年后，马来西亚佛教界意识到争取卫塞节（庆祝佛成道和诞生的节日）为公共假期对于团结佛教徒、发展佛教有重要的象征意义。因此，全国不同派系佛教力量汇合起来争取公共节日的实现。因为北传和南传的节日日期不一致，在当时对真正卫塞节的日期也有争论，但在各派系佛教的互相谅解、互相尊重下达成协议，尊重了南传的习惯。当时虽然各派系有意见分歧，但为整体佛教的前途着想，大家都放下成见，为佛教事业的发展而同心携手。

在一些佛教团体领导下，佛教团体把备忘录移交给执政当局，表达了佛教界的意愿。1949年，英国殖民地政府同意让四个州属，即槟城、霹雳、雪兰莪及吉打列卫塞节为公共假期。但是当时佛教界的意愿是把卫塞节列为全国公共假期，所以在金明长老、金星法师、沈慕羽等的领导下继续争取。为了更好地维护马来亚佛教徒的权益，金明长老等于1957年筹备成立佛教会，

到 1959 年终被批准，1976 年该会更名为马来西亚佛教总会。

在当时，政治人物较积极参与宗教活动。在佛总成立的典礼上，当时的首相东姑—阿都拉曼亲自出席宣布佛总的成立，国会议员如 CHEAH SENG KHIM 和 DATO DR. CHEAH TOON LOK 也在国会上为佛教请愿争取把卫塞节列为全国公共假期。1962 年，佛教界为争取卫塞节，发起签名请愿活动，政府在签名活动的第二天就宣布卫塞节为全国公共假期，这消息传遍全国，举国佛教徒欢腾庆祝。所以，当年的卫塞节真可谓是“轰轰烈烈”。50—60 年代，有国会议员在国会上为佛教做出争取，传达佛教的看法。但在今日，很少有政治领袖会为佛教出面，这或许是因为政治局面的改变，也或许是佛教徒本身已失去影响力。

一直到 60 年代，佛教徒、佛教团体的目标都很一致，有共同的向心力，在争取佛教的权益上有着高度的统一。马来西亚独立前的英国政府，也利用佛教领袖到各华人新村弘法，劝化华人。1962 年从锡兰来的 Ananda Mangala 法师（原是罗马天主教神父）就曾办研讨会来致力宗教与种族间的融洽。1963 年他创办了马来西亚第一个佛教工作营，1963—1965 的马印尼冲突期间，他倡议比丘们应做巩固国家精神以抗印尼挑战的工作。

在马来西亚独立前后的 50—60 年代，政府对佛教没有太多约束，佛教界的发展处于自由期。但毕竟佛教人才有限，很多法师也刚刚解决生活困难，勉强有了稳定的落脚点，还没有招收弟子，这个时候大规模讲经弘法也不现实，但佛教界的团结状态一直是很稳固的，马来西亚佛教界至今还没有出现过严重的教派分歧和分裂。

## 2. 50—70 年代初：佛教青年组织的起伏

1951 年，世界佛教徒联谊会槟城分会成立，雪兰莪分会在

1952年成立。60年代时，霹雳与马六甲也相继成立分会。在这期间，佛教青年组织如雨后春笋，在各地成立。1958年，在檳城有个联合性的会议，在此会议中，各青年会一致赞同成立佛教青年联合会（FMBYF）。这些组织的成立得到了佛教界高僧的支持，其中竺摩、金明等法师都是这些组织的宗教顾问。

50年代马来西亚佛教青年组织的活跃，主要归功于美国籍的苏曼迦罗法师（1903—1963）和竺摩、金明等法师。苏曼迦罗法师大力推动马来西亚佛教青年的活动，例如引进英文佛曲、组织周日佛学班等。1955年檳城佛学院首次成立的青年组，就是由苏曼迦罗法师领导的。1963年苏曼迦罗法师圆寂，在缺乏领导与别的推动情况下，许多佛教青年组织开始缺乏生气，直到1970年马来西亚佛教青年总会成立，佛教青年运动重新振作起来。应该说佛教组织的起落，有很多原因，最主要的是当年许多组织都是草创，青年人没有稳固的教理基础，对佛教的热情很容易衰退。

1969年4月在马来西亚吉隆坡、檳城举行了世界佛教联谊会代表大会<sup>①</sup>，这是马来西亚佛教界第一次承办世界性活动，许多佛教团体都联手筹备这项工作，这是继争取卫塞节公节以后，佛教界再次呈现的团结。应该说这是该组织迄今唯一的一次在以

---

<sup>①</sup> 世界佛教徒联谊会（World Fellowship of Buddhists—WFB）是佛教徒国际组织，简称“世佛联”。由斯里兰卡佛教学者马拉拉塞克拉倡议，1950年5月在锡兰（现斯里兰卡）科伦坡举行成立大会。总部初设科伦坡，1958年迁往缅甸仰光，1969年选定泰国曼谷为永久会址。联谊会的宗旨是促进佛教徒严格实践佛陀的教义，弘扬佛法，加强佛教徒的紧密团结，交换各国佛教情况和意见，兴办社会、教育、文化、慈善等福利事业，讨论佛教徒对争取和平和一切众生的幸福应做的贡献。大会决定六色旗（蓝、黄、红、白、橙、金光）为世界佛教教旗，法轮为佛教教徽，公历每年5月的月圆日为佛诞节。

穆斯林为主的国度里举办佛教会议，可见当时马来西亚佛教界的社会地位。

1970年，17个佛教青年团体集合在马来亚大学（University of Malaya）开会。通过讨论，协议成立佛教青年总会。佛青的主要任务是推动、带领佛教青年的活动，尤其是举办教育活动。当时领导佛青组织的大多是大专生。佛青自从成立以后就非常活跃，比较重要活动的有1973年佛青与槟城佛学院创办的佛学考试（该考试第一次在1974年的劳动节举行，到1979年改为国庆节）、全国佛教文化节、佛教千人捐血运动以及各种佛教训练等。

### 3. 70年代以后马来西亚藏传佛教的发展

马来西亚藏传佛教的发展，可追溯至1970年左右，发源地在霹雳的怡保和太平一带。当时霹雳州的一些佛教界前辈开始接触藏传佛教，密乘才开始在马来西亚立足，其中又以邱宝光最为热衷。

邱宝光曾赴印度，拜见噶举派的第十六世大宝法王，要求大宝法王在马来西亚设立中心弘扬佛法，大宝法王也曾经派上师前来考察马来西亚佛教徒对藏传佛教的接受程度。

70年代，第十六世大宝法王曾经二度来马，筹获了一笔款项，大宝法王把这笔捐款交由当地信众处理，在吉隆坡设立了噶玛噶举（KARMA KAGYU在马来西亚又译为“卡玛迦如”）中心，之后快速在全国扩展到14个中心。

来自中国大陆，后来迁往台湾的汉族上师吴润江，也曾经多次到马来西亚宣扬藏传佛教。

在往后的二三十年里，密宗的各派系在马来西亚各自发展，彼此少有联系。直到1998年，在政府鼓励下成立了所谓的“马

来西亚佛教协调委员会”，专司协调国内各派别佛教团体的活动与发展，不过却没有来自金刚乘佛教团体的代表。

因此，在政府的鼓励与推动下，以周兴顺为首的一批金刚乘佛教领袖开始奔走，在 2000 年成立了筹委会，希望把全国各地的金刚乘佛教团体联合起来，成立一个总会来协调。

经过多年的努力，马来西亚金刚乘佛教总会终于在 2002 年正式成立，全国共有 20 个密乘佛教团体加入成为创始会员。

该会会长周兴顺说：“目前全马已注册的金刚乘佛教组织有三十五个，加入总会的有二十一个。另外还有二十个正准备申请成为我们的附属会员，我们希望可以尽快团结起全马各地的金刚乘组织。”他说，马来西亚佛教界最令人欣慰之处，就是不管大乘、小乘或金刚乘佛教，彼此都能够融和在一起共同举办活动，彼此不分宗派。

马来西亚藏传佛教的发展史还有一个重要事件，就是竹巴法王主持的竹巴尼苑在吉隆坡的设立。这是喜马拉雅山麓外，第一所宣扬西藏密宗佛教的尼众学院。该学院成立于 2001 年 8 月，专为敬法实修的女性所设。

#### 4. 70 年代以后：佛教组织的大量成立

70 年代，大专学生参与佛教活动相当活跃，这是因为大专生不满低俗的民俗信仰，强烈渴求接触高级宗教。许多学生课余经常出入于各传统寺院。南传佛教大师达摩难陀长老在 70 年代极力推动大专生学习佛法，并把禅坐法门介绍给大众。当时的学生喜欢南传禅修的比较多，达摩难陀长老的 MBMC（马来西亚禅坐中心）里充满了活跃的学生。通过推广静坐，很多人要求集体短期出家，1976 年短期出家课程第一次在吉隆坡十五碑佛教



会举办。1977年，北传佛教道场也开始了此类修持活动，可以说70年代是马来西亚各团体各自成长，各自发展的时期。

### 5. 80年代：佛教团体各自发展

80年代是马来西亚佛教发展的高潮，从1980—1990年间，全国有257个团体成立<sup>[75]</sup>。这主要由于马来西亚经济在此期间迅速发展，社会稳定，加之佛教徒觉悟到佛教团体的成立有助于佛法的流传。这一时期可胜任宣传基础佛理的人才越来越多，大批在大学时期参与佛学会的学生毕业后都开始到新团体发挥强大的影响力，马来西亚佛学院的毕业生也开始走向宣传佛教的前台。另一个因素是由于马佛总会和马佛青总会在组织上给予各团体协助和指导，许多成功的经验被迅速推广。这个时期，马来西亚佛教组织已经在国外，特别是从台湾学到了很多经验，客观上使他们成熟得很快。80年代各佛团的工作重点不再像60年代那样过多注重社会福利工作，学习佛理的人越来越多，静坐法门也普遍被大专生接受。一些大专佛学会也在行政上安排了弘法主任的职位。还有一个因素就是佛教宣传小册子、书籍的广为流通。

但随着各团体实力的增强，团体之间的合作逐渐减少。一些团体开始自己承办许多大型活动，无需寻求援助。80年代马来西亚佛教一个明显的转变是南传佛教和北传佛教的相融。随着达摩难陀长老、继程法师的大力推广，南、北传的佛教徒开始互有交流，并互相影响。北传道场开始诵巴利文经，提倡“解脱道”的阿罗汉思想，教授VIPASANA静坐法门等；南传道场也设观音像，弥勒佛像等，新一代出家众服装也有了南、北搭配的穿法。

以往的佛教界很多事情不会在社会上公开讨论，到了80年

代后期，出家众人和在家居士都开始在报纸等媒体公开发表讲话，开始通过媒体对出家人进行监督，并对出家人有了更高的学识、修行上的要求。

#### 6. 90年代：外国组织兴起，佛教进入网络时代

外国佛教组织的兴起在90年代是马来西亚佛教发展上重要的现象。早期在马的外国佛教组织如斯里兰卡和泰国的组织，包括日本的创价协会一直是在一个特定的范围内运作。30—50年代，斯里兰卡、泰裔的佛教团体并没有非常强调各自的色彩，往往以种种方法融入华人佛教徒中。到90年代，以来自台湾为主的国外组织，凭借成熟的经验和雄厚的财力，如佛光山和慈济等，迅速得以扩张。这些团体很强调各自的特色、风格，拥有各自不同的标志性特征，例如团体制服、组织结构、徽章等。这些组织的强势进驻马来西亚，很多人担心马来西亚佛教失去自己的特色或成为外国组织的附庸。有人也担心台湾组织的“山头主义”破坏马来西亚佛教的团结和本有的平和气氛。如今台湾化和本地化是经常被讨论的话题。

佛教利用现代技术进行组织管理和通过网络进行佛教弘扬在最近几年已经得以普及，很多组织都有自己的网站和世界各地佛教团体进行密切的合作。通过网络学习佛教的年轻人很多，佛教网站上的讨论也很深刻。怎样才能恰如其分地利用网络弘法，佛教界人士一直在不断地征询佛教大众的意见。

从“二战”结束以后，马来西亚社会佛教一直迅速健康地发展，民间迷信活动得到了抑制，传统的佛教被赋予了现代教团的理念，这种良好势头在未来一段时间里有望继续保持。但90年

代以后马来西亚佛教面临新老更替，老一代华僧慢慢退出领导和顾问层，新一代的佛教团体领袖缺乏威望和实际修为，低效率和散漫之风开始在佛教内部蔓延。注重表面工作，不去实际修行成为佛教发展的最大隐忧。

正统佛教在这里的历史真正算起来不到百年，但已经形成了鲜明的特点，这些特点用陈秋平先生的话概括，就是：从多源到多元。笔者的总结是：这里的佛教是多民族从祖籍国带来的，他们不仅自己信仰，也从不排斥其他民族。作为主流的华人佛教徒信仰北传佛教，南传、藏传很多的理念和修持方法都多加以借鉴，并以多种语言传法、修学。这里的佛教徒崇尚包容，对外国佛教团体在本国的发展也积极参与。佛教内部关系融洽，从马佛总建立以来，佛教界没有出现过论战、分裂和明显的派系；佛教与其他宗教能够友好相处，也没有出现宗教间的冲突。在行政上，全国没有最高佛教机构，所有的佛教组织都是平等的社会团体，在参与社会公益、进行宗教庆祝，以及维护宗教利益上保持着密切的配合。尽管出家僧侣很少，以中青年为主，但僧侣是整个佛教的中心。居士佛教团体林立，僧侣的地位并没有因此而降低。寺院和佛教社团各有社会定位，都在承担着佛教教育的工作，各年龄段的华人都有机会接触佛教教育。青年、少年、儿童学佛的比例很高。佛教世俗化明显，是大众的、人间的佛教。在佛教研究方面，已有一些学者开始从事。佛教没有浓厚的商业色彩，僧侣有很好的社会形象。

下面以图表形式对马来西亚佛教的变迁趋势作一简要说明，相关内容的具体解说参见相关章节：

表三：现代佛教的变迁趋势

	传统华人佛教	现代马来西亚佛教
佛教与政治	佛教元素散落民间，游离于政治之外	佛教力量趋于统合，佛教团体以温和的态度参与政治。
寺院形态	以香火庙、子孙庙为主	逐步建立信理制度，民主管理
寺院活动	经忏、法事	经忏、法事、禅修、办学
佛教组织	单一学佛或互助组织	多元化佛教组织，僧团和居士团有交叉关系
佛界交流	很少交流	国际、国内交流频繁
佛教事业	靠僧尼个人力量推动	僧团、居士共同促进佛教发展 佛学院、佛研所、佛教大学
佛教教育	僧伽教育	佛学社会教育
佛教慈善	临时性、象征性的开展	制度化、统筹化，经常、广泛
弘法方式	善书流通、寺院内讲法	多媒体 佛教事业化（世俗化）
佛教艺术	传统华人佛教装饰	现代风格精致化、生活化、本土化
佛教伦理内涵	经忏佛教（自修来世）	人间佛教（共修现世）

### 第三章 马来西亚佛教僧侣和信众

佛教作为一种普世宗教，僧侣和信众是这个宗教的人的因素，是宗教主体性的因素，他们的思想、社会地位、成员结构的变化决定了宗教的变化和发展。任何宗教都有领袖，这些领袖是信仰者的精神导师，是宗教发展战略的制订者和指挥者。在各国宗教发展史上，如果宗教出现了复兴、繁荣，这往往是因为出现了杰出的宗教领袖。现代社会，虽然被称作是“后现代主义”张扬个性的时代，但普通民众依然有其宗教崇拜的精神领袖，这是客观的现实。宗教领袖的存在与消失，对某一个宗教的影响往往是至关重要的。

就马来西亚华人佛教而言，在其百年历史中，具有超凡魅力（奇理斯玛人格）的宗教领袖也同样存在<sup>①</sup>，竺摩法师和达摩难陀法师就被尊为北传和南传佛教之父。在新一代佛教僧伽中，领袖级的人物也在凸显。现代社会对于宗教领袖的要求已与传统社

---

<sup>①</sup> “奇理斯玛人格”：“奇理斯玛”（*charisma*）为早期基督教语汇，指“神圣的天赋”。马克斯·韦伯将其引申，并赋予新的含意，用来特指具有创新精神的人物的特殊资质。

会不同，宗教领袖已变成公众人物，其神秘性已逐渐褪去，如果没有超人的学识、修养和宗教执著，宗教领袖的地位很难维持。所以，流星一样的宗教领袖也不乏其人。

研究宗教领袖固然重要，但对普通僧尼和信仰大众的研究也不能忽视，否则我们根本无法评估宗教信仰的信仰水平。对普通信众进行分类和调查他们的行为习惯和各种取向是宗教社会学研究的重要内容。对华人佛教徒的研究，也是对华人社会研究的重要理论补充。

本章内容通过对僧尼概述、宗教代表人物介绍，来了解僧尼的变化、发展。除了直接阐述僧尼的地位和普通信众的信仰特征外，本章主要用结构分析的方法，来分析僧尼和普通信众的信仰结构，目的在于说明华人佛教信仰的水平。通过论述居士与僧伽的关系，提出笔者对马来西亚“居士佛教”的见解。最后，结合佛教徒形象自我维护，对于华人佛教徒的社会定位提出自己的看法。

## 一 马来西亚僧尼概述

根据一些碑文的只言片语所记，马来西亚在 1795 年或更早之前便有了大陆僧人，他们南下为当地华人作一些经忏活动，满足华人的宗教需要。当时人口不多，庙宇稀少，对僧人的需求是有限的。随着英国人在 1786 年开辟槟城为商港，1819 年再辟新加坡为商港，负责公众香火庙的僧人可能因此就多了一些，至于他们的具体人数、到马的途径、具体目的等尚无从查考。

根据王琛发先生的研究，当时僧人的主要生活来源是通过维持宫庙以获取“香资”。“无论如何，以义山及港口庙作道场、栖居民间香火庙以及依赖士绅领导的公众庙产供养香资，对僧人来说，是有利也有弊。如果僧人不思精进而学识和修行不够，遇上士绅的个人心态及佛教理解不当，则极易陷入‘主雇关系’的错觉，从此引发诸多争端。其中，亦可能有僧人会因此而道心逆转，利用固定薪金的安定及庙宇的方便，行不如法之事”。僧人依靠“香资”生存，不去从事弘法等活动的情况，在马来西亚社会持续的时间可能很长。华僧的数目和宫观在那时都是很有限的，以当时华人的普遍文化水准，接受佛教教育和建立正规佛寺的可能性很小。

大批华僧去马是在民国前后，独立前最有影响力的长老有创建极乐寺的妙莲法师（1824—1907）、倡组念佛莲社的本忠法师（1867—1936）、创建金马仑法轮图书馆的演本法师（1872—1957）、创办菩提学院的芳莲尼师（？—1939），他们都是在中國出家的法师。而短暂在马驻留的中国法师多为民国高僧，包括极乐寺第三任住持圆瑛法师、妙香林创办人会泉法师、倡议创办菩提中学的法舫法师、造成弘法盛况空前的虚云老和尚、创立槟城佛学会的慈航法师。早期曾去马弘法之法师有寄东、永虔、华智、妙祥、成元、大雄、道阶、广本、苇航、等慈、惟幻、妙解、妙理、觉真、转岸、贤悟、广识、瑞今、妙钦等法师皆为短期弘法性质。在去马的法师中，以来自福建（或在福建出家）和广东的居多，这和福建、广东在马华人居多有直接关系。

这一时期去马的僧人目的各不相同，很多是为募集资金用以修建庙宇或补助国内僧人。比如说妙莲法师，其为曹洞宗四十五

世，去马之前已是福建鼓山涌泉寺和漳州丹霞山南山寺住持，五十岁时他开始出外募化，曾到过台湾，多次到南洋群岛募得巨款，回到福州重修涌泉寺。1888年他到达槟榔屿，受华侨之请驻锡，后建极乐寺。香林法师（1886—1937）于中国福建莆田市龟山福清禅寺出家，由于出家道场殿堂破损极需修建，香林法师被常住委派到越南化缘净资，以修建祖庭。又受命南来弘法，足迹遂遍布新马印三国。

还有很多法师是因谋生需要游化至马。这些法师一般只学过基本佛理，长于经忏，来马后忙于作佛事。主要寄居于民间宫观，待有积蓄后往往修建庙宇。现在马来西亚的很多“子孙庙”多属他们所建。这些法师以来自莆田的居多，并成为帮派，以后成立的马来西亚佛教总会里他们多握有实权，控制财政。这其中不乏有真才实学、专心向佛者，如金明长老等。有些法师往往凭借个人所长，如针灸等在马谋生，同时宣扬佛理。如理胜法师（1906—1976，曾为芙蓉紫竹亭住持）、寂晃长老（1920年生，曾任马佛总第三任主席）等。

许多法师是受邀请赴马，有些因机缘或政治等原因就留了下来。民国高僧圆瑛大师（1878—1953），1923年2月应槟榔屿极乐寺之请宣讲《阿弥陀经》，示人以专修净土法门。后二十多年，多次应邀在新马各地弘法、建寺。如今在世的许多马来西亚长老级华僧，当初前往并没有抱定居的目的。

对马来西亚佛教界独立后有重大贡献与影响力的长老首推创建三慧讲堂及作有系统讲经说法之传教活动的马来西亚佛教总会前三届主席竺摩法师（1913—2002），和对马来西亚佛教教育及组织制度建设有重大贡献的第二任马来西亚佛总主席金明法师



(1914—1999)。贡献较大的其他中国去马法师包括已圆寂的金星法师、本道法师、镜龕法师、广余法师，还在弘法度众的寂晃法师、伯圆法师、修静法师等。

自1949年后，不但实学高僧，就连普通僧徒亦难到马长住。一些日后对马来西亚佛教贡献很大的法师，有些是1949年以后的几年里到马来西亚的，但为数很少。如广余法师（1920—2006）于1950年来马；有一些是1949后滞留港澳，在50年代初去马的，如隆华法师（1920—1998），于1953年赴马。如今大多数长老已圆寂，在世长老基本都在八十岁以上。六十岁上下的极少，佛教界曾一度青黄不接。如今马来西亚的出家人，多是中青年法师，他们的出家时间多在80年代以后，基本上是师从老一代的华僧或佛学院毕业。马来西亚佛教的内忧是出家众的缺乏，尤其男众更是稀少。年轻一辈的华僧许多受过正规教育，在马来西亚佛学院、台湾和斯里兰卡修学过，因此总体素质尚可。许多青年僧发心献身佛教，日后可承担起传承佛教命脉的重任，佛教界对他们的期望很大。目前这些僧人很多都在管理寺庙，同时弘法不辍。但依然还有很多僧人忙于赶经忏、办法事。

马来西亚南传佛教的长老不多，一般是泰国、斯里兰卡法师。由于政府移民条例所限，来自泰国、斯里兰卡与缅甸的比丘也逐渐减少。目前驻锡在南传佛寺的泰国、斯里兰卡与缅甸的比丘大部分已成为马来西亚永久居民。小部分来自外国的法师只可作短暂居留。法师的缺乏，使一些道场的法务不能圆满进行。达摩难陀（K. SRI Dhammananda）被视为“大马英语系佛教之父”，是“导师”型的博士长老。法师目前为新马锡裔僧团之僧导，马来西亚佛教界对他非常尊崇与拥戴。美国籍的苏曼迦罗比

丘，1955年创立了马来西亚第一个佛青团及周日学校，被视为“大马佛青运动之父”，为马佛青总会的精神表率。其他南传法师尚有 Gunaratha、Pematana 与及来自泰国、缅甸的法师，如：Phra Khru Sangharaks、Phra Diang、P. K. Dhamma Banchanvud、Cham Rieng 等。

根据非正式的统计，现在马来西亚的僧人在 1000 名左右，绝大部分是华人。这些僧人分布在大小 300 多座寺庙中，或者一直在国外求学。主要分布地点是檳城、吉隆坡、柔佛、霹靂和马六甲。有些地区僧人极少，如丁加奴、吉兰丹、吉打这些华人不占优势的地区。很多寺庙往往只有一两位出家人，多的也不过 20 多人。像著名的极乐寺，尽管有东南亚最庞大的佛教建筑群，其出家人也不过 10 人左右。声名远播的由台湾星云大师指导创办的雪隆东禅寺，也只有十余位出家众。华人僧众中，比丘尼远比比丘为多。许多比丘尼住持佛教道场，表现杰出。新一代法师如唯成法师、唯悟法师、证空法师、继仁法师、继传法师、传超法师、传闻法师、Sujiva 比丘、Mahinda 比丘、Piyasilo 比丘、继程法师、慧海法师及慧显、开舍、开照、印著法师等如今在马来西亚佛教界起着最积极的作用。

中国汉族地区的佛教到了清末已然凋敝，各宗法脉的传续混乱，修禅、修净、修密、学律、学教似乎很随意。传戒法师传戒已不看根基，师父授徒往往只是挂名。只有少数寺庙还能维持佛教的仪轨、制度。寺庙里能把净土讲清楚的法师已经很少了，清末民国时期被认为是佛教的经忏香火时期。早期赴马的僧人多是生活所困，赴南洋谋生，在南洋做一些超度法事，所以谈不上什么传承。真正赴马弘法的法师，他们原本可能是修禅的，也可

能是修密的，但到了马来亚之后，无一例外都是以讲净土宗为主，因为这个宗派比较适合大众的根基，比较容易入门，不会有太多偏差，即使没有师父在身边，徒弟也可自修。竺摩长老早年就有唯识宗方面的著作，可以说对唯识宗非常了解，但他很少给弟子讲，总是劝他们老实念佛。

如今在马来西亚华人佛教徒以修净土为最，这和当代高僧净空法师等提倡有直接关系。受南传影响，很多学生热衷于修禅，部分人喜欢密宗。总体上，素质不高的佛教徒还是绝大多数，比如很多修密的人居然不懂密法的特殊性。一般来说，学藏传佛教的人应好好跟一派而学。但实际情况是，信众一见到报纸广告便一窝蜂地跑到某处参加灌顶，少数几个道场天天在举行各式各样的密法灌顶，乐此不疲，根本不理睬师徒互相观察的传统，反而美其名为广结法缘、利益众生。

如今在马来西亚，无论出家僧人或是在家信徒都不太注重宗派的观念。佛教的发展，在马来西亚表现为各种类型的佛教文化事业上，而不是对佛教经典的研究和撰写，更不是各宗各派根据自己的传承讲经说法。这种不重学术、迷信枯禅、浮躁和功利的学佛态度，是佛教热闹背后的隐忧。

表四：早期来马僧尼（根据相关资料整理）

名称	生卒时间	出生地
芳莲法师	(1877 ~ 1939)	福建厦门
妙莲法师	(1824 ~ 1907)	福建归化
本忠法师	(1867 ~ 1936)	福建南平
演本法师	(1872 ~ 1957)	江苏无锡
本金法师	(1879 ~ 1968)	福建莆田

广稀法师	(188? ~1967)	福建福州
清心法师	(1882~1963)	广西桂平
志昆和尚	(1885~1964)	福建福州
香林法师	(1886~1937)	福建仙游
胜进法师	(1891~1974)	福建闽侯
宝松法师	(1892~1967)	福建长乐
印长尼师	(1894~1975)	广东番禺
明德法师	(1895~1961)	福建福安
本道法师	(1898~1987)	福建浦城
镜龕长老	(1900~2000)	福建莆田
永沂尼师	(19?? ~1975)	广东东莞
慈坚尼师	(1900~2003)	广东番禺
定光法师	(1904~1986)	福建莆田
一心法师	(1904~1974)	福建莆田
藏心法师	(1904~1975)	福建莆田
华山法师	(1905~1964)	福建福州
慧僧法师	(1905~1982)	辽宁义县
明妙法师	(1905~1965)	江苏淮阴
真果法师	(1905~1996)	台湾桃园
理胜法师	(1906~1976)	福建莆田
智通法师	(1908~1973)	江苏泰县
敬真尼师	(1909~2003)	广东惠阳
广闻法师	(1911~2000)	福建诏安
龙辉法师	(1912~1971)	福建宁化
竺摩法师	(1913~2002)	浙江温州
觉添法师	(1913~2002)	中国福建
金星法师	(1913~1980)	福建同安
微伟法师	(1913~1997)	广东东莞
金明法师	(1914~1999)	福建莆田
宗监法师	(1916~1981)	广东清远

祥空法师	(1919~1992)	福建莆田
隆华法师	(1920~1998)	福建福州
明智法师	(1920~2000)	福建古田
广余法师	(1920~2006)	福建惠安
广馨法师	(1921~2003)	福建莆田
达能法师	(1926~1997)	台湾新竹
慈云法师	(1940~2001)	马露笏州
理证法师	(1948~1997)	福建厦门

## 二 马来西亚北传佛教代表人物

### 1. 竺摩法师与马来西亚佛教

法师 1913 年出生于中国浙江温州乐清，天资聪颖，12 岁出家，在寺主白云法师座下剃度，法名默诚，字守志。其后弘化写作，有雁荡山僧、竺摩等多个笔名。1930 年 18 岁时入闽南佛学院，1933 年毕业，后辗转各地，从事弘法和社会救济活动。1951 年在澳门创办《无尽灯》杂志，影响深广。后赴曼谷讲学，1954 年竺摩法师抵达槟城，受聘出任菩提学院导师。

竺摩法师被誉为“近代大马汉文系佛教之父”，有人说“如果新加坡没有那条船（宏船法师），而马来西亚没有支柱（竺），新马佛教没有今样了”<sup>[27]</sup>。其对马来西亚佛教的贡献，据继程法师所述，主要有四：

- (1) 开讲经说法之风气
- (2) 开著书立说之风气
- (3) 开艺文弘法之风气

#### (4) 开培材植僧之风气

竺摩驻锡槟岛后，讲经说法成了定期的主要法务，除在菩提学院讲课外，先后开讲了《金刚经》、《华严经》、《法华经》等几十部经典。有些经典未讲完整部，只讲其要义，但对马来亚佛教界而言，实乃难得而殊胜的讲经法会。由于法师健步广泛的走动，深入民间，学佛人听经的风气为之大开。

另一方面，法师文笔流畅，除口宣法义外也手写佛学专论，常将佛法中的要义通过报刊杂志发表，已停刊的《星报日报》早年的年刊中多有法师的专稿。加上将《无尽灯》移至马来西亚出版，也开拓了佛教徒发表心得体会的空间，让“文以载道”的实际功能得以彰显<sup>[78]</sup>。

法师编辑成册的著作，其中虽大部分为讲经说法的法语整理，但在当时正值佛教刊物出版物匮乏的时期，确为马来西亚佛教界作了“法音流布”的贡献。竺摩法师诗书画三绝，在艺术界威望很高，接引了不少文人雅士学佛。马来西亚 50—80 年代成立的佛教组织或寺庵，多半会向法师求取墨宝。

至于影响深远的“培材植僧”的行动，具体呈现在其一手创立的马来西亚佛学院中。马佛学院创立于 1970 年，三十多年来已培育了十二届约五百位僧俗毕业生，遍及社会各阶层。基于严谨的理念，以五年为一期的系统佛教教育，至今未改。在短期课程大行其道的今日，身为院长的他总不希望“速成文化”在其创立的佛教教育机构中出现。

法师表现在组织上最积极果断的是合力促成马来亚佛教总会的设立。综观 50 年代的大环境，在马来西亚建国前后，各种对产业权、公共假日的确定势必对佛教生存与发展造成重大影响，

故法师“义不容辞”，积极行动，共同促成马佛总成立，继而争取卫塞节被列为全国公共假期。

法师学德俱备，享誉国内外佛教界。在佛总筹备期间，被推举为筹委会主要领导，并成为继后 12 年佛总主席。法师深受佛教界知识青年敬仰，然最系心于佛教教育。1962—1965 年，法师创办了“三慧讲堂”。在众多寺、庙、宫、院、精舍之外，首置“讲堂”，表示法师深明“信佛者众，明理者少，故宣讲佛理，极为今日所需要”之事实，而欲“荡执成智”的苦心<sup>[79]</sup>。取名“三慧讲堂”，乃因为竺摩上人希望讲堂非一般寺院或只供信徒膜拜或信仰佛教，而是通过讲学方式，教导信徒依“闻、思、修”之次第证人法之“实相”，由“闻、思、修”而知“戒、定、慧”，进而修学“戒、定、慧”。法师以教育发展佛教的努力，促进了 60 年代马来西亚佛教由传统的膜拜形式向理性化的研修佛法转型。

继程法师如此归纳其恩师的行谊：竺公以“佛教建设为重，个人事业为次；法义宣扬为重，道场建筑为次；僧材培植为重，经忏佛事为次”<sup>[80]</sup>。

法师对佛教的贡献还有：

1970 年成立的马来西亚佛教青年总会（马佛青总会）得助于竺公甚多，第一届马佛青全国代表大会即是在马佛总大厦召开的，时为宗教顾问的竺公表达了对佛青的殷切期望，并以佛总主席身份予以实际支持，如联办短期出家、共组全国佛学考试委员会、出任训练营讲师等，为佛青运动的萌芽注入养分。

接引社会贤达共襄佛教事业，这可从法师筹建佛总大厦暨佛义校舍时所招揽的贤达看出。当时华堂的主要领导如拿督许平

等、拿督庄汉良等都受法师德行宏愿之感召成为建委会成员。尤其拿督许平等，一家人与法师毗邻而居，成了法师熏化的第一代佛化家庭，许之子现任槟州首长许子根博士，其谦和亲民的性格，与竺摩法师的影响是密切相关的。许博士视法师为恩师，提及学生时代亲近法师的事迹还记忆犹新。

助成佛教义学新校舍完成，也是在法师于佛总主席任内。佛教义学这所由佛教徒倡办，基于佛教慈悲济众，协助失学青年再受教育的夜间教育机构，为求一永久校舍来造福更多学子之际，毅然赞同广余、如贤等法师建议，以联名筹款方式来发展车水路的佛总地皮，即将大厦二楼辟为佛义永久校舍。今日马佛总大厦俨然是一所教育中心，佛教义学在二楼，三楼则是马佛学院。

竺摩法师著述达数百万字，其文集已出版，共二十余册，并在继续编辑。除了许多佛教经典讲述之外，《佛教教育与文化》、《佛学问题座谈》、《南游寄语》、《佛教时事感言》等书是研究马来西亚佛教思想史，研究华人社会文化变迁的重要一手资料。

## 2. 金明法师与马来西亚佛教

金明法师出生于公元1914年，福建莆田人，俗姓郑。1931年决定舍俗出尘，并得到慈母应允。经人介绍后，被送往龟山福清禅寺剃度出家。不久，法师随其师叔公定光法师（麻坡净业寺开山住持）离开龟山，飘洋过海，南下马六甲驻青云亭，投在当时刚出任该寺方丈及青云亭住持，德望如日中天的香林大和尚门下。

1941年，马六甲遭日本攻占。法师深居简出，更能专心深入经藏智慧。法师自幼年接受私塾教育，对于国学颇有心得。当时日军政府严禁华文教育，法师不忍文化传承受阻绕，于是就在青云亭内开班教授国学，以此因缘接引许多青年男女，当时就有



学生跟随上人开办香林学校等弘法教育事业。法师也因此明了佛教要普及得从教育方面着手，遂决定专注于佛教教育事业。

1945年第二次世界大战结束后，法师决定从事佛教教育工作，着手兴建道场为未来教育基地，于同年12月21日即阿弥陀佛圣寿之期成立了香林觉苑及属下弥陀法会。经过六年时间策划及募集费用，于1951年1月成功开办马来半岛南部唯一佛教学校——香林学校。法师开办学校是因为他认为教育是与民间接触的最佳途径，是使佛教兴旺的根本。战后百废待兴，经济尚未复苏，社会人士对于钱财运用谨慎，少有布施之心。法师因而以弥陀法会互助部互助金解决了建校经费，使互助部成员生前有建校功德，死后又有互助金殓丧，利人利己，功德无量。1961年，法师拟兴办中学，不巧受当时教育法令之限制，遂改办马六甲规模宏大的教育中心——香林幼稚园。

50年代，马来西亚尚处于殖民地状态。当时，政府某些施政方针对佛教有不利影响，法师及其师兄金星，觉得有必要成立一团体卫教护法，故于1955年发起组织马来亚佛教会（马来西亚佛教总会前身）。法师师兄二人走访半岛各寺庵院堂，征询教内缙素大德意见，并获得他们支持，终于联同教界四众同组筹委会。法师与竺摩、广义法师、黄荫文居士起草该会章程。经过三年筹备后，佛教会终于1959年成立。法师被推举为首届理事会副会长。

1971年，法师获全国佛总会员代表推举担任马佛总第二任会长一职至1995年，佛总在上一任会长领导期间，为马来西亚佛教建树良多。例如向政府争取卫塞节（佛陀日）为公共假日、抗议破坏佛教形象影片在国内放映、联同马来西亚佛教青年总会

成立马来西亚佛学考试委员会、常年举办全国佛学考试等等。法师也因此被委任为马来西亚佛学考试委员会主席。

1982年，鉴于国内形势所需及加强各宗教和谐团结，佛总在法师领导下与基督教、兴都教和锡克教同组四大宗教咨询协会。该会于1983年获得政府内政部社团注册官核准成立。法师曾担任该会主席、副主席和理事等职。该会成立后，为各宗教和谐团结，为非回教徒同胞争取利益取得了很大成果。

金明法师著作有十余种，及许多小册子。主要著作：

《华文小学适用的佛学课本》、《道德教育》（此书内容涉及现今教育部所提倡道德教育课程，所以深受教育界推崇。此书于1994年以简体字再版，获得中国大陆之中国佛协会大力推荐而在当地广泛流通）。

被编辑成小册子广泛流传的有《什么是佛教》、《为什么要研究佛学》、《佛教的价值》、《八条正确的人生大道》、《如何辨别邪正》及《我对南北传佛教的看法》等等。

1974年，金明法师荣获马来西亚最高元首陛下封赐 AMM 有勋。

### 3. 其他重要人物

#### (1) 演本法师 (1872—1957)

演本法师，无锡人，曾在上海梵王渡的圣约翰大学任国文教师，以探讨哲理，涉猎佛典而信了佛教。1912年，曾在杭州虎跑寺皈依于了悟和尚，法名演本，号弘如，与弘一大师同门。

1939年演本法师到缅甸受具足戒，然后赴印度朝礼圣迹，曾北至大雪山，也到过鹿野苑的中华寺，和他的剃度师德玉和尚见面。后来他自印度到马来西亚的檳榔屿，受皈依弟子谢莲塘的

供养，闭关潜修密宗，得其法要，出关后提倡显密圆修、知行合一，即生成佛的法门。这时他出版了《法海一滴》上下册两本书，分赠各地信徒。

1945年，新加坡毗卢寺住持雪山法师在金马仑创建三宝寺，礼请演老出任住持。是年演老已七十四岁，他约请槟榔屿洪福寺监院本道法师，出任三宝寺监院，以为襄助。后来他在当地信众的支持下，在三宝寺建造了一所图书馆，命名为“法轮图书馆”，馆中藏书极丰，对外开放，嘉惠当地居民。在金马仑期间，他经常应邀到新加坡讲经弘法，并担任新加坡佛教总会及佛教居士林导师，连任多年，皈依弟子遍及新、马、泰、非各地。

#### (2) 本道法师 (1898—1987)

在新、马佛教界，本道老和尚有“慈悲王”的称号（宏船老和尚号称“福报王”）。福建浦城县人。1927年在建宁宝莲寺礼世宗和尚座下剃度出家。33岁到宁波天童寺受具足戒，得戒和尚为圆瑛法师。

1936年，本道法师由缅甸到槟城，驻锡槟城佛学院，在院中礼《法华经》，先后八载。后任洪福寺住持。

在槟榔屿近海有一个小岛，距槟城有半小时的船程，名木寇山。山上有一所麻风病院，住了一千多名病人。麻风病是终生难愈的疾病，麻风病人也是没有人生希望的最可怜之人。本道法师闻知这种情形，他到病院察看，继而就定期到病院弘法，给病人以安慰及希望，这是大慈大悲的法施及无畏施。后来，他出资在山上兴建了一处佛堂，命名曰“般若院”，为麻风病人礼佛诵经之所，有三百多名患者皈依三宝，修行净业。

吉隆坡有一所“双溪麻风院”，住了三千多名麻风病人，本

道法师在兴建木寇山般若院之后，也定期到双溪麻风院弘化。1954年，法师在那里又兴建“佛教静修院”，有六七百病人皈依三宝，受到佛光沐照。他与病人同饮同食，定期讲经说法，照顾病人二十余年。

法师在新加坡也筹建了般若念佛堂，让该地的麻风病人也有礼佛修持的场所，使一千多名麻风病人得以认识佛法。

本道法师于1961年被推为马佛总副主席，同年被选为新加坡佛教总会副主席。1965年11月，台湾佛教界召开“世界华僧大会”，法师被推为马来西亚佛教代表团团长及新加坡佛教代表团名誉团长，率领团员回国出席大会，并参加孙中山百年诞辰庆典。

### (3) 镜龕长老（1900—2000）

镜龕长老，俗姓李，福建福州人，十五岁出家，曾于鼓山佛学院受学。1931年后，曾当选为中国佛教会福建省分会常务理事、代理理事长。在此期间，他曾创办佛教医院，中日战争前，他为筹措建院经费，曾到新马地区募化。

抗战胜利后，为创办佛教中学，二度赴新马募化。1949年因时局剧变，在吉隆坡留了下来，在市区内设立道场，随缘弘化。1952年，在八打灵买下一片土地，先建了几间简陋的平房，命名“观音亭”。1967年新建的观音亭落成。

由于观音亭护法善信的支持，镜老于1971年成立“福利会”，1976年正式成立“观音亭福利基金会”，向马来西亚政府申请立案获准，凡捐款基金会者可豁免所得税，以此善款源源而来。基金会得以按照预定计划，推动社会公益及教育事业。

基金会成立以来，工作成效显著。首先，基金会于每年卫塞

节，带着现金、日用品，到吉隆坡各老人院、盲人院、残废院、孤儿院等机构，去慰问无依的老人、孤儿及残障者，予以现金及实物的济助。1990年卫塞节，一次发出的济助金即达马币25万元。基金会设置了奖学金，资助清寒学生。基金会设置以来，历年发出的奖学金总额已近马币200万元。此外，对于社会上突发的天灾人祸，如吉胆岛火灾、吉隆坡大水、双溪毛糯大爆炸事件等也全力参与救济。

1975年，镜老与吉隆坡的本道法师、明智法师合力推动“首都佛教会”佛教大厦的兴建工作。1978年工程竣工，同时首都佛教会也向政府立案，获得批准，成为一个新的佛教团体。1984年，镜老已迈入八十五岁高龄，他不以年老而懈怠，又耗资150万元重新翻修观音亭大殿，增建藏经阁、讲经堂、图书馆等弘法殿堂，与原有的图书馆连起来，扩展图书馆的面积。至此，观音亭规模大备，成为吉隆坡一处名利。观音亭图书馆于1988年落成，对外开放。这是马来西亚规模最大的佛教图书馆，被华侨社会被誉为藏书最多的华文图书馆。

### 三 马来西亚南传佛教代表人物

#### 1. 一代佛青师范——苏曼迦罗法师

苏曼迦罗法师，被看作是马来西亚佛教青年运动三十多年突飞猛进的发动者。苏曼迦罗法师，未出家时名为 Robert Stuart Clifton，1908年出生于美国俄克拉荷马州基督教传教士世家。当他十三岁时，决定要做美国第十五位佛教徒，随后毅然出家。

1952年，他在华盛顿创立一个佛教的外围组织，称为Friends of Buddhism（佛教之友）。两年后他到夏威夷大学成立一个佛学研究会，然后到日本半年，在30个不同的场所讲佛理，接着他经过香港，到仰光参加世界佛教徒大会，然后到泰国和老挝进修一年多，1957年8月到澳洲，11月受槟城佛学院邀请长驻槟城。

早在1955年，在苏曼迦罗法师的鼓励之下，槟城佛学院院长杨章安居士成立了佛青团，让十二岁到二十五岁的青年们，通过种种活动来学佛。开始时只有团员四十名，入会费一角钱，月捐两角，到了年底，团员已有百名。1957年12月开办儿童周日佛学课程，一开课就有学生两百多人，苏曼迦罗法师被视为是佛教儿童的教师、向导和朋友。

1958年初，他在槟城佛学院成立青年佛学班，逢周五晚上课。4月，他出版了《金光佛刊》（Golden Light）第一卷第一期。5月他成立了佛青歌咏队，带领他们到槟城电台广播卫塞节节目。组织队伍参加卫塞节花车游行，并出版《卫塞莲花》（Wesak Lotus Blossom）年刊。周日儿童佛学班，当时只以英语上课，才成立五个多月，人数就已超过四百名。6月1日，他为一对年轻新人举行佛化婚礼。除了佛教教育，法师也组织青年定期到医院慰问和帮助病人。1958年9月法师着手编写周日佛学班课程，并指导槟城卧佛寺、双溪大年普门殿和太平成立佛团。12月法师组团到吉隆坡弘法及在槟城举行泛马佛青大集会（Pan Malayan Buddhist Youth Convention）。当年有新马十二个佛青团体参加，通过了十六条提案，成立马来亚佛青联合会（Malayan Buddhist Youth Federation），以促进佛教青年活动。

在随后的五年里，苏法师奔波于马来西亚各地，通过各种方式弘扬佛法。正当佛教青年运动在马来亚各地如火如荼地展开的时候，1963年2月法师撒手尘寰。五年来他马不停蹄，踏遍新马南北西东，到处高声疾呼：佛教徒醒来组织，起来团结，快来学佛，迎头赶上时代。由于他的努力，改变了很多知识分子，特别是受英文教育的华人对佛教的不解和偏见。70年代初，马佛青成立的时候，当时许多的佛青领袖都是曾经追随过他的年轻人。

## 2. 马来西亚英语系佛教之父——达摩难陀法师

达摩难陀法师 1919 年出生在斯里兰卡南部。受家庭影响，十二岁时，依 Venerable k. Dhammaratana Maha 剃度出家、在 Venerable N. Sarananda Maha 座下成为沙弥。接受寺院的训练直到十九岁受具足比丘戒。为了更了解佛法，进入哥伦维也华丹那佛学院及其他著名佛学府深造，随后七年，他专心研修梵文、佛教哲理、巴利文合经典。二十六岁获学院语言、哲学和巴利文经典研究文凭。

曾获得印度兴都大学奖学金到该大学深造，主修梵文、兴都文和印度哲学，经过 4 年的专精研读，获得大学颁发印度哲学硕士学位。后来，回返斯里兰卡建佛学院，实现说法度众的心愿，还出版佛教月刊给予村民阅读。

三十三岁那年（1952），法师获得维戴加拉学院院长选派，前往马来西亚十五碑锡兰佛寺服务。当年法师就被当时英殖民政府请去以佛法去赢得华社人心。

1962 年，法师在十五碑佛寺成立佛教弘法会，其目标是研究佛法和推扩佛教文化，鼓励、促进和发展佛教真理和慈悲观以

及培育宗教和平观念。

1970年，马来西亚佛教总会成立，法师鼓励佛教弘法会青年组，马来西亚锡兰佛教会青年组也加入马佛青总会。同时马佛青总会也邀请法师为宗教导师，为佛青和佛教徒提供宗教咨询服务。

法师到过东西方国家弘法，拥有东方研究大学、那兰陀大学、兴都大学所颁发的名誉博士学位。60年代，法师是马来西亚宗教联系机构的活跃成员，也是筹组各宗教咨询理事会的创办人之一。法师对马来西亚佛教徒的另一个贡献，是协助争取卫塞节成为公共假期。

目前，法师共有五十本著作，分别销售到世界各地。其中一本《佛教徒的信仰》已译成中文版，重版九次。此书在马来西亚国内流传极广，几乎成为马来西亚佛教徒的生活手册。

法师在马半个世纪时间从事教育、提升佛教徒素质的工作。在他初抵马来西亚时，看到信徒们只是偶尔到寺庙膜拜，于是他创办了十五碑佛学学校。之后，法师创立了佛教青年组，也随因缘给予佛学讲座，培养信徒对佛教的认识与信心，进而将佛学信仰转化成佛学教育。

马来西亚佛教界两大主流是汉语系的北传，英语系的南传，法师被誉为“马来西亚南传佛教之父”，以肯定他在这块土地上长期耕耘所作出的贡献。

法师从不用所谓南传或北传等宗教信仰的称呼，他不管信徒来自哪一派系哪个文化，只管称佛教徒。法师强调：“当我们在进行弘法活动或任何佛学活动时，信徒们，你们应该以佛教徒来自称，而不是用各自的宗教派系来称呼对方。”<sup>[81]</sup>



#### 四 僧尼的社会地位和僧尼结构研究

在马来西亚，华人社会的出家人是逐渐得到社会认可、尊重和信任的。如前所述，在 50 年代以前，马来西亚的僧人多是福建等地客居的，很多僧人去马的目的是出于生计或为国内募集资金以修建庙宇，所以他们从事的活动自然是拜忏、颂经这样一些功利性很强的活动，自然不会得到社会的尊重。当地华人把僧人看作是特殊的行业，这些僧人多数没有受过正统佛教教育，往往把自己的活动当成是赚钱的本领而自恃。因而依从这些人出家，在华人社会里是不可能的事情。很多华僧还经常受到侮辱和恐吓，如僧人经过赌场，会被人认为是赌光的不吉之兆；如某家婚庆或者子女出世，偶遇僧人路过，也会遭到驱赶，甚至放狗追咬。

在受过良好教育的华人中，有些人通过不同渠道对佛教有一些了解，从直觉上认为佛教是神圣、智慧的，所以就千方百计邀请中国高僧赴马。像虚云、太虚、圆瑛这些民国时期的佛教大师，都被礼请过，并形成过一定学佛热情，但持续时间也很有限。毕竟佛教是智慧高深的宗教，在早期以文盲为主的华人社会里，忙于生计的华人，接受佛教是很不容易的。

随着马来西亚社会、经济的稳定发展，一些有修为的华僧也因种种原因定居于此，慢慢开始进行小规模的弘法，逐步吸引了一些在家人的关注，由此，佛教才得以开始建立一定的社会地位。伴随着佛教总会的成立，系统的佛教弘法教育得以展开，佛教的形象才逐步清晰，有修为的僧人开始成为精神导师而受到景仰。

与此稍有不同的是，在马来西亚北部有不少泰僧，他们一直受到当地泰人的尊重。

但泰人和其他南传寺庙中没有出家女众，只有一些穿着白衣剃除了头发的八戒女，在寺庙里挂单修行。八戒女住在寺院中的一个隔离区内，八个人住一个房间，严禁单独居住。女众区平时不允许男众进去，会客在外面的特定区，如果没有上师开许，僧人严禁与八戒女交谈，即使得到开许者，也必须各有同伴随行才可进行交谈。在南传佛教国家，女子出家问题一直在讨论，已有一些松动。

与此相反，北传寺庙里比丘尼的比例则比比丘高很多。在笔者所参访的寺庙里，很多比丘尼住持寺院。华人佛教徒中妇女到寺庙的频率也高，寺庙里的很多事情都是华人妇女来帮着料理。应该说佛教妇女在马来西亚没有受到任何的歧视，享有和男子平等的权利。2006年6月国际上第一个创立的佛教女性团体 Sakyadhita（释迦提达，或译佛陀的女儿、善女人）在马来西亚修成林（蒲种）展览中心召开第九届释迦提达国际佛教女性研讨会，大会的主题是“全球多元文化佛教中的社会女性”。1987年以来，这个代表全球近三亿佛教女性的国际佛教妇女协会会员，便不断在开会讨论如何能有建设性地来处理人性的一些大问题。大会在马来西亚探讨多元社会中的妇女问题，现实意义确实明显。因为在马来西亚除华人以外，其他种族的妇女问题的确很严重。

虽然僧尼人数比例以比丘尼为高，佛教团体中女会员比例明显比男会员高，但马来西亚的佛教领袖几乎都由僧人和男居士来担当，就是说在佛教界依然是男权社会。以当今第十五届马佛总的领导层为例，完全以男性为主导（表五）<sup>[82]</sup>。

表 五

总会长：	释日恒		
副总会长：	释真经		
	释素闻		
	拿督郑正金		
	黄循营		
	拿督黄得轩		
	拿督庄耿康		
总务：	释妙开	副总务：	释传超 林展鹏
财政：	释海静(女)	副财政：	释文通 释日贤
弘法：	释继欢(女)	副弘法：	释真诚 林泰荣
教育：	释继尊	副教育：	康业影 释理德
福利与慈善：	释德念	副福利与慈善：	释开宁 释圣琳
青年：	释禅亮	副青年：	释悟辉 释开宁
文书：	杨燕璋	副文书：	释照应 释依修(女)
联络：	释证能	副联络：	释见心 叶升桂
交际：	傅佑聪	副交际：	释常超 林境
普通委员：	释开基、陈伟强(2位保留)		
委任委员：	释明吉、释继仁(2位保留)		

应该说造成僧人地位和男居士地位崇高的原因首先是历史因素，早年去马的僧人多为男性，最初佛总成立，从会长到职员几乎都是男性，这种传统一直没变。女性出家人多数是年轻一辈，到目前还没有太多人具有领导能力。

下面是笔者为研究马来西亚华人出家众而委托马来西亚居士对部分僧尼做的调查。因为条件所限，无法展开大规模的详尽研究，只对有公开资料和愿意接受访问的僧尼进行了结构性研究。调查内容包括男女比例、年龄构成、出家时间、教育程度、家庭背景等。下面为研究数据（表六）：

表六-1：调查人数

总人数	总年龄段	僧	尼
134	20-62岁	37.5% (50人)	62.5 (84人)

表六-2：年龄段

年龄段	20-30	31-40	41-50	51-62
总人数 144人	47人	41人	32人	24人

表六-3：出家前受教育程度

年龄组	小学及以下	中学	学院	大学及以上
20-30岁组	1	25	17	4
31-40岁组	3	27	7	4
41-50岁组	5	23	2	2
51-62岁组	5	15	2	2

### 受高等教育的僧尼比例：

比丘僧为30人，比丘尼10人（僧尼受过高等教育的比例悬殊，这个数据可以说明为什么比丘僧长期居于僧团领导地位了）

### 出家后教育程度：

佛学院初级班毕业（12人），高级班毕业（38人），在台湾、斯里兰卡佛学院进修（32人），在国外拿到学位的（22人，博士学位1人，硕士5人），其他不详：30人。在僧尼中，多数都能以普通话、福建话或其他方言讲法，一些法师英文水平、马来语水平也较高。

### 家庭背景：

绝大多数都来自普通家庭，有5人从小由菜姑带大，3人在孤儿院长大。主要来自城镇，来自乡下和大城市的较少。

### 出家原因：

家庭影响比较大，大多从小接触佛教。还有很多人是在中学、大学开始学佛，工作若干年后出家的。自幼出家者比较少，出家前有职业者居多，分别是工程师、行政人员、教师、工人和从商者。

上述调查，主要是在槟城进行的民间随机调查，很多时候得不到受调查者配合，所以调查结果可能与实际情况有一些偏差。有关出家原因和家庭背景，在调查的时候没有刻意询问，所以给出的调查结果比较模糊。马来西亚华人僧尼人数在 1000 人左右，通过这项调查基本可以看到马来西亚僧尼的整体素质结构。相对于普通华人社会来说，僧尼的文化水准是偏高的。目前受马来西亚教育政策影响，主要是 1971 年马来政府开始实施的《马吉依斯迈报告书》的主张，不以学生的学业成绩，而以种族的人口比例作为收生的根据，即所谓的“固打”制。从 70 年代以来，马来西亚各大专院校马来学生的人数比例大大超越其人口比例，1970 年马来大专学生占 53.7%，1975 年 71.3%，1980 年 73.3%，1985 年 75.5%<sup>[83]</sup>，造成非马来学生与家长的普遍不满，许多成绩优异的华人学生接受高等教育的机会被人为剥夺，华人只好送子女到国外留学。普通马来西亚华人在国内接受大学的机会基本没有，只能读一些技能学校和大专院校。根据马教育部的统计，2000 年只有 25% 年龄介于 17—23 岁的青年接受了大专教育<sup>[84]</sup>，而华人接受高等教育的比例则低得多。在马来西亚华人僧尼中大学学历者虽然比较少，但和华人整体的受教育水准比较，则是比较高的。

## 五 华人在家佛教徒的信仰特征和信仰结构分析

### 1. 华人佛教徒的信仰特征

华人宗教信仰所面对的问题就是信仰复杂混乱，所以对于华人佛教徒的内显行为（思想、信仰、价值取向和心理特征）和外显行为的研究，也需要定性和定量之后才能有一个全面认识，但目前还没有见到对此问题研究的专著出现。对华人佛教徒的内外显行为，笔者的总体看法是，在不同年代和不同地域，虽然存在很多非佛教的迷信因素和非佛教的仪式、礼俗，但这些问题正在得到根本的纠正，特别是在知识分子佛教徒中。华人佛教徒正在摆脱非理性、神秘化和狭隘的信仰，朝理性、开放发展。

#### （1）华人佛教信仰中的理性和非理性

任何宗教理论，本身都是感性和理性的统一。对任何宗教都可以进行理性的诉求和感性的诉求。这两种诉求方式都可以带来虔诚的信仰。但前一种诉求毕竟只发生在少数人身上，大多数的宗教徒（普通信仰者）建立的信仰只是一种以感情型的、非理性的信仰为主的体系，因而其行为自然存在着非理性的因子，并且常常伴有狂热的色彩、盲目的信仰与崇拜。但在普通信仰者及行为中存在的有限的理性，在其信仰中也起着不可轻视的规范作用。韦伯在其宗教社会的研究中，曾经对宗教与社会行为之间的关系进行过类型学的分析与研究。他指出了四种类型，工具合理性行为、价值合理性行为、传统行动与情绪行动。实际上，韦伯的四种社会行动类型可以化为两大类：合理性行动与非理性行

动。他曾经指出，即使在神秘主义的宗教及行为方式中，如印度的宗教，亦有理性的色彩。基督教发展到具有强有力的人世理性主义色彩的新教，不是没有其内在根源的。事实上，在早期犹太教的神秘主义中；就或多或少地隐含着尔后发育成理性主义的一些成分。同时，韦伯指出，儒家思想亦是一种宗教，这种宗教同时又是一种入世的理性主义。在儒教体系里存在着一些有利于韦伯称之为“现代资本主义”发展的理性因素。总之，不管如何，纯粹的非理性信仰主义是不存在的。宗教行为是理性化与非理性化的辩证统一，普通信仰者是以非理性的盲目信仰、崇拜为主。

早期的华人，其信仰中的非理性色彩很浓，但现在的知识分子佛教徒，在选择宗教之前，都会有一个普遍怀疑的阶段，甚至是反复的怀疑，如果最终选择了佛教，这是一种理性的抉择。这在宗教学上被称为“意义选择行为”，那么这种选择就是一种扩张式的信仰，信仰者在心理上就有传播这种信仰的主观企图。如今，大量佛教徒参与弘法等宗教社会活动，就和他的“意义选择行为”有关。在他们身上，感性的东西和非理性的东西依然存在，但更趋于服从理性。

## (2) 佛教信仰行为的神秘性与开放性

宗教行为往往具有神秘性，从不同宗教行为中，我们可以区别出不同的宗教信仰。有些宗教如伊斯兰教或原始一些的宗教，其神秘色彩是十分浓厚的，各种行为方式外人可能难以理解，有时甚至一般的教徒亦难以明了。尤其那些与巫术关系密切的宗教，其神秘色彩更难以言说。在某种意义上讲，神秘性使宗教成为控制教徒的有效手段，因为神秘使得教徒内心产生一种恐怕的心理，因而自觉与不自觉地对其信仰的偶像采取一种虔诚的方

式，从而避免某种所谓的惩罚、灾难。所以，许多宗教组织、团体以制造种种神秘气氛，来达到控制、威慑教徒的目的。这种神秘性又往往以具体的行为方式，如巫术、禁忌等表现出来。清真寺、教堂本身所体现的是一种庄严、神秘的氛围，把教徒置身于一种内心惊慌或虔诚的状态。这是宗教所借用的一种“心理学”手段。

现代的马来西亚佛教，应该说不是没有宗教神秘气氛，但这种气氛是很淡的。佛教团体吸引信众，引导信众、统摄信众，依靠的是开放式的宗教教育。古老的寺庙虽不失其庄严、凝重，但非常具有亲和力，僧伽与普通华人相处融洽，他们之间的态度是平和、自然的。寺庙是对外开放的，出入自由，取用自由，学习自由。佛教团体往往通过公益活动、联谊活动与各种人打交道，加入与退出是没有人约束的。据开照法师讲，佛教僧人到监狱为人说法，是带着慈悲心去的，主要是讲佛教的因果法则，不会通过描述地狱的恐怖来感化囚徒。佛教的许多宗教禁忌，基本上是社会道德、伦理相一致的，因此也谈不上控制和威慑信众。用理性、用佛理来说服人，比用神秘的宗教感应和奇迹说服人更能获得信仰者真诚的认同。上述见解，是笔者观察和通过多种渠道了解马来西亚佛教的现实之后得出的。

### (3) 佛教信仰行为的世界性与民族性的统一

20世纪基督教的全球化运动突出地表明了宗教行为的世界性特征。但是任何一种宗教行为，都具有民族的特征，以佛教为例，它产生于印度，尔后成为世界性的宗教。佛教只有与本地文化（尤其对东方民族来说）相结合才能传播开来。在亚洲，有东南亚的佛教，有中国化了的佛教，有日本特色的佛教，它们各执佛理而树一地之特色。另一方面，虽然任何一种宗教与行为方式



都产生于一定的民族文化之中，但它又有世界性的意义。这意义主要有两个方面：一是各种宗教都有共同的一面，它们都是一种信仰体系，都是具有终极关怀意义的宗教，在信仰基础上所展现出来的宗教行为方式具有某些普适性的方面。二是随着社会文化交流的不断深入，民族的宗教亦与此相适应而逐渐地走向世界，使得具有民族特色的宗教行为带有世界性的一面。

马来西亚华人佛教是近现代中国佛教国际化的产物，是中国佛教具有世界意义的一个例证。马来西亚华人佛教已经有了很多现代的色彩，但它突出了华人的民族性。在与不同民族交往、在与不同文化碰撞中，华人佛教的世界性特征和民族性特征都得到了加强。

华人佛教所体现的世界性和民族性的统一，也可以说是宗教行为的群体性与个体性的统一，或者说是宗教行为的历史性与稳定性的统一。

通过理解华人佛教的上述三个特征，我们实际上也从宗教这个角度理解了当今海外华人的民族特点和思维特性，以及现今的心态。这三个特征中存在的对立和同一关系的两个方面，在当代出现的力量对比上的变化，使他与东亚北传佛教传统、东南亚南传佛教传统在宗教特征上有了重大的不同。可以说，东南亚华人佛教在形态上有了自己的质和量。

## 2. 华人佛教徒的信仰结构分析

在现代社会里，对于在家佛教徒的界定是一件很困难的事情。很多人自称佛教徒，但基本的佛教教理都不明白，或者没有基本的戒行和修持。这是基本的宗教信仰定性问题，如果对马来西亚华人社会佛教徒进行定性分析的话，首先遇到的问题就是定性标准问题。从人口统计上得到的有关佛教徒人数的数据是没有

意义的，因为这些统计根本就不是出自严格的宗教信仰调查，而是根据自我认定的原则填报的。而严格的宗教信仰调查，在马来西亚还没有进行过，如果按是否皈依三宝（佛、法、僧）为标准，那么实际佛教徒的数目肯定比人口统计的要少。

菲克特把个体与宗教的关系分为四种类型，即虔诚信徒（积极参加宗教活动）、名义教徒、边缘教徒和无活动的教徒（不参加宗教活动），对这个问题的定量研究在马来西亚也没有系统统计。可以肯定的是马来西亚存在着一大批虔诚信徒，他们的宗教表现非常积极。

根据 2004 年马来西亚人口统计，华人佛教徒在马来西亚人口中所占的比例大概在 19% 左右，人数为 446 万多。在人口统计中宗教信仰是自己声称的，所以这个数字实际上是一个名义的统计，如果对佛教徒的定义适当规范或严格一些，佛教徒的人数将大大降低。佛教徒主要为华人，集中在檳城、雪兰莪、柔佛、霹靂等地最为集中。下面提供的数据是 2000 年马来西亚统计局有关马来西亚佛教道场信众统计的数字，其中有些数据和本书其他章节的统计有出入，由于都是不完全统计，且统计年代和统计单位不一样，所以出现出入是正常的。（笔者征询马佛总有关人士的意见，他们认为统计标准不同，是出现统计数字有差距的主要原因。比如说佛教寺院，如果按自我认定和他人认定两种方式来统计，结果就会有很大不同。）如有必要本书都特别说明。表七：

马来西亚总人口：23 274 690（而根据 2005 年统计数据是 2558.1 万）

佛教信众：4 467 497（占全国人口比例 19.19%）

佛教道场：寺庙（座）                    496

佛教团体 (个) 382

总计 878

全国佛教道场与信众比率是： 1 (道场)：5088 (信众)

表八：马来西亚人口与佛教徒统计 (2000 年)

	人口	占总人口 比率	佛教信众	占该族 人口比率
马来人	11 680 421	50.18%	—	—
其他土著	2 567 758	11.03%	21 558	0.84%
华人	5 691 908	24.45%	4 324 971	75.98%
印度人	1 680 132	7.21%	210 144	12.51%
其他种族	269 697	1.15%	52 369	19.42%
非公民	1 384 774	5.94%	48 455	3.50%
总计	23 274 690		4 467 497	19.19%

表九：马来西亚各州佛教人口统计 (2000 年)

槟榔屿	442 563
玻璃市	23 359
吉打	223 263
霹靂	492 503
吉兰丹	58 203
丁家奴	21 912
彭亨	176 171
雪兰莪	1 020 342
吉隆坡直辖区	471 805
森美兰	174 933
马六甲	153 429
柔佛	786 196
沙巴	166 298
砂劳越	249 479
纳闽直辖区	7 401

资料来源：马来西亚统计局数字，马佛总网站 [www.mybuddhist.com](http://www.mybuddhist.com)。

马来西亚佛青总会于1990年对马来西亚千名佛教徒进行了较为系统的抽样调查，通过这份调查我们可以多了解一些马来西亚佛教的真面貌。这项抽样调查的对象是全国13个州的佛教徒，调查工作包括问卷和走访会见，总共会见了1050名佛教徒，收回1002份有效问卷，经统计软件处理，得出调查报告。被调查的佛教徒六成来自大城市，四成来自小镇，其中有些是佛教组织会员，有些则属非组织会员。

这份报告调查的主要结论涉及十个方面<sup>①</sup>：

(1) 让我初次接触到佛教的介绍人

调查表明：朋友和父母是接触佛教重要的介绍人（表十一-1）

介绍人	朋友	父母	弘法员	同学	老师	其他
比例	39%	29%	9%	5%	4%	14%

(2) 皈依三宝者<sup>②</sup>（一）（表十一-2）

正式皈依的比例是46%，非正式皈依的为54%。调查表明：尚有一半的佛教徒没有正式皈依。

(3) 皈依三宝者（二）（表十一-3）

学历	大专	高中	初中	小学	未受教育
皈依	38%	42%	50%	50%	60%
未皈依	62%	58%	50%	50%	40%

调查表明知识分子比较少皈依

<sup>①</sup> 本书对报告格式作了调整，省去了很多无关内容。

<sup>②</sup> “三宝”是指“佛、法、僧”，一个人如果皈依“三宝”，依据“三宝”生活，也就成为了佛教徒。

## (4) 皈依三宝者 (三) (表十一-4)

	城市	郊区
已皈依	60%	54%
未皈依	40%	46%

## (5) 受持五戒者

受五戒：18% 未受五戒：82%

## (6) 持素食者 (表十一-5)

全持素	特定日子	偶尔	完全没有
3%	27%	50%	20%

## (7) 学习佛法的地方

调查表明：寺庙和佛教组织是最佳学佛场所

## (8) 佛教知识的来源

调查表明：小册子与佛书是获得佛法的最佳来源

## (9) 送孩子到周日佛学班

调查表明：83%的人愿意送孩子到周日佛学班

## (10) 想参加的活动

康乐、诵经、慈善及佛教生活营是佛教徒最想参加的活动

对于上述调查，我们能够从中得到一些有关华人佛教徒外显行为的一些认识，但总体上讲，这份调查对外显行为的调查还很不全面，很多调查设计不够严谨。比如：被问卷调查者是随机选择的还是有一定针对性；另外调查结果对于皈依三宝者的年龄结构、性别结构、经济收入、婚姻状况、家庭信仰等等都没有显示。还有一个很重要的问题是马来西亚佛教徒所皈依的师父是南传还是北传，以及具体门派这些问题也被调查者忽略了。凭借

此调查我们无法发现有关佛教徒素质的深层次问题，也看不出佛教发展的一些趋势。

## 六 马来西亚佛教居士与僧伽的关系

### 1. 居士与“居士佛教”

佛教徒由出家信众和在家信众两大部分构成。通常将在家信众称为居士，即所谓居家修道之士。根据定制，佛教对僧伽和居士的地位、职责等作了相应的规定。概括而言，僧伽为三宝之一，具有住持佛教，摄受、教化居士之责，居士则具有礼敬、供养三宝，护持佛教之责。这自然的定位和分工，总体来说是既符合佛教发展的实际，又符合宗教发展的一般规律的。一般来说，居士既是僧团教化、引导的对象，又是僧团的僧源所在和生存、发展的支柱。僧伽和居士的互补与良性互动，促进了佛教的全面发展，由此构成佛教的整体形象。古代的佛教教团即包括出家的僧尼和在家的男女居士，这其中原无所谓僧伽佛教和居士佛教之分的。所谓居士佛教或“白衣佛教”，是相对于僧伽佛教而言，指佛教的在家信众、信众团体及其领袖人物所影响的或所体现的佛教。其实这是一种不太严密的提法。

不过，随着佛教的广泛传播和社会的发展演变，居士的作用和影响越来越大，佛教界对居士的地位及其作用的认识与态度也产生了许多微妙的变化。概括来说，主要表现在以下几个方面：

(1) 自古以来，居士即占佛教徒的绝大多数。尤其在佛教信仰盛行的国家和地区，社会各个阶层的人士中都有居士，从帝王

将相、富商巨贾、硕学鸿儒到能工巧匠等。虽然他们在佛教界一般不居领导地位，但他们往往比僧人的影响力更大。

(2) 北传佛教向来肯定居士的作用和影响，反映以居士身行菩萨道、成圣成贤的内容很多，从而极大地鼓舞了广大居士积极修证佛法、弘法利生的热忱。这也是大乘佛教重视心法、积极入世、超然于形式和教条的思想境界的体现。

(3) 随着佛教在各地区的演进，民众对佛教和僧人的神秘感及盲目信仰减少，对僧人的修养、学识与处世能力要求却越来越高，这使一般僧人的社会地位下降，影响力日形减弱。这样一来，居士界纷纷起来弘扬佛法，在进行自我教育的同时，还以不同方式帮助和促进寺院及僧团的自身建设，纠正其种种弊端，发挥了越来越大的作用。

正是由于居士的地位与作用的不断增强，“居士佛教”的观念就自然而然地出现了。近代我国就已经有了“居士佛教”的提法。其实，在历史上，每当僧人素质趋于低下或过于世俗化、僧团变得日益腐败之际，佛教必然处于衰微或外强中干的状态。此时社会上常会出现一些大居士肩负起振兴佛教的重任。比较典型的例子就是晚清以后，佛教凋敝，以杨仁山为代表的居士界精英大量刻印流通佛经，创办新式的佛教教育，宣讲佛学，提出革新佛教的种种方案，在政界、学界、教界产生了极大的影响。一些人藉此提出了居士也能主持佛教的主张，“居士佛教”这种比较时髦的提法亦应运而生。类似的情形也同样发生在马来西亚的华人社会。以沙捞越古晋佛教居士林为例：在 20 世纪 70 年代之前，沙捞越的佛教机构可说是一片空白，当时，沙捞越华人宗教信仰的组织虽然有部分寺庙标榜是佛教组织，可是这些寺庙均不

符合佛教的内涵。很多地缘性的神庙，以及祖先信仰者自命为佛教徒。但他们的所作所为均乖离佛教教义，且多数所谓佛教机构的宗教活动主要是举办膜拜仪式，对佛教教理未加以宣扬，甚至不了解。为发扬正信的佛法，并将佛教带入各种社会领域与活动中，俾使社会人士了解佛教不是脱离社会而是与社会息息相关，鉴于此，一些居士毅然决定成立了古晋佛教居士林。

## 2. 马来西亚主要的“居士林”

狭义的“居士”，往往指受过戒的佛教在家众，现在则多从广义上理解，凡是佛教中行善积德的往往都被称为居士。本书所说的马来西亚居士特指至少受过三归戒的在家佛教徒。居士团体，不同于一般佛教团体，但现在越来越相似。居士团体比一般佛教团体更具有宗教色彩，更注重宗教修行。现有很多居士林的存在，它们是：

古晋佛教居士林成立于1971年

亚庇佛教居士林成立于1972年

檳城佛教居士林成立于1980年，其前身妙香林学佛会成立于1970年

马六甲佛教居士林成立于1982年

北海佛教居士林成立于1983年

美里佛教居士林成立于1985年

吉隆坡千百家佛教居士林成立于1985年

如来家业弘法居士林众善居士林（成立年代不详，下同）

麻坡佛教居士林马鲁帝佛教居士林

林梦佛教居士林诗巫佛教居士林

巴当鲁巴佛教居士林伦乐佛教居士林



### 西连佛教居士林

居士并不一定会组织或参加居士林，他们对于佛教的，既可以以个人的方式，也可以以团体的方式参与。

#### 3. 马来西亚“居士佛教”的一般特点

(1) 华人居士人数众多，各行各业都有。在恭敬、供养、护持三宝，出资出力，在建寺、印经、兴办慈善公益事业、实践并弘扬佛法乃至维护佛教界的合法权益等方面贡献巨大。

(2) 信仰虔诚，但追求各不相同。就大多数在家信众尤其是人数较多的女居士来说，信仰是相当虔诚的。但相当多的人信佛带有一定的盲目性和迷信色彩，不少人抱有实用主义或功利主义倾向。

(3) 社会精英人士较多，如政界、学界、文化界乃至商界的居士，一般文化程度较高，对社会比较了解，有各自所在领域的专业知识和技能，有相当的社会地位，对佛教界的贡献和影响较大。

(4) 佛学素养不够。多数居士对佛教的教理教义缺乏必要的认识，许多人学佛往往停留在烧香磕头、吃素念佛、参加法事、做功德的层面上，感情色彩甚至迷信成分较浓。

(5) 居士间的各种差异极大，如广泛存在的身份差异、文化差异、贫富差异、城乡差异等。他们对佛教认识上和需求上的差异，还多少关系到他们在佛教中的地位和作用的发挥，于是出现了精英佛教和民俗佛教并行的局面。

(6) 自身缺乏约束机制，对僧伽不能实行有效的监督。信佛及弘法通常只是许多居士的业余“爱好”。外在表现上与非佛教徒没有明显的差别，居士团体的结合一般也比较松散，相互间缺乏约束激励机制。在这种背景下，居士不可能像一些南传佛教国

家的居士那样，一方面对僧伽礼敬供养有加，同时对僧伽的行为规范实施有效的监督。

(7) 因为僧伽人数较少，许多居士团体与僧众联系不多，或仅邀请一些僧人作为宗教顾问。

上述“居士佛教”的特点在现代许多佛教地区具有一定的普遍性，只是表现的轻重和具体方式有别罢了。

#### 4. 居士与僧伽的关系

佛教要以僧伽为中心。在马来西亚，总体上僧人在社会上形象良好，居士的佛教活动没有脱离僧伽的指导，但“眼中无僧”或“心中无僧”的居士也有。一些居士不理解僧伽存在的宗教意义，甚至否定寺庙、僧伽存在的必要。僧伽在佛教中的地位是崇高的，作为专业的宗教人士，有着特殊的宗教符号指向意义。作为宗教的要素，是不可或缺的，这是宗教社会学认可的观点。

由于佛教是大众的佛教，是为一切众生服务的，所以占佛教徒绝大多数的居士显然是关系到佛教的发展及整体形象的一个重要方面。在正信居士的培养，充分发挥居士中知识分子的作用上，马来西亚还有很多工作要做。在马来西亚，居士对僧伽的作用显得比其他地方更突出。

由于僧团人数较少，社会力量有限，如果没有居士的维护，就有可能遇到很多困难、甚至威胁。比如说，如果没有居士在政界、商界和传媒界，寺庙、僧团的很多主张都不能够伸张。几年前，有人欲大肆收购寺庙，如果没有居士从法律上协助，就有可能被不法之徒侵夺。

就现实的佛教发展而言，现在想出家的人很少，僧团很难扩大，马来西亚佛教的僧众约千人，若只靠这千人来发展佛教，马

来西亚佛教不可能有今日欣欣向荣的状况。马来西亚佛教的发展，法师固然扮演了精神领导的角色，但马来西亚佛教的扩展，及活力的显现，主力来自居士。“在缅甸、泰国等佛教国家，僧团成员各达二十万和三十六万人，但由于居士所扮演的角色有限，多数寺庙只不过是拜拜的场所，毫无活力”<sup>[81]</sup>。

如今马来西亚居士也为僧伽承担了很多俗务。僧众是专才，对一些俗事不太熟练。以往僧人在处理很多俗事上，如与政府官员交涉或筹办火葬场老人院等事，都不能处理妥当，而且影响修行。现今，这类事务往往都交给了有专业训练的居士来办。

僧伽本身的修学往往有自己的传统，有一定的封闭性。居士则比较自由开放，可以在南北传佛教的各宗派之间往来，这对于促进佛教各宗各派的融和，减少山头主义及门户之见大有裨益。

佛教有很多理念对现代人的生活可能很有价值，马来西亚许多人正在推广佛教界倡导的生态农牧、有机耕耘、替代医药，鼓吹回归自然、简朴生活等理念。从宗教分工上，从事这些工作的往往只能是一些居士。在大众层次方面，西方的音乐、舞蹈、电影、衣着、饮食习惯、消费习惯、娱乐产品正逐渐“统一”世界各地的文化。在一个讲究品味、品牌与时尚的时代里，佛教的淡薄生活、修心养性正是对这种潮流的反思，如果没有大批佛教居士，面对时尚文化的汹涌，僧伽是无能为力的。在马来西亚，可以说佛教居士是平衡中西文化，阻止文化倾销的重要力量。

综上所述，大乘佛教的精神风范注定现代佛教必须走“人间佛教”的道路，如今居士界的作用越来越大，正因为这样，佛教界需要非常注意处理好僧伽与居士的关系。只有僧伽与居士的团

结合作，合理分工，优势互补，共同提高，才是佛教立足现代社会的唯一途径，也是在宗教竞争中立于不败之地的根本保证。

## 七 佛教徒在多元社会中的形象维护、定位

### 1. 佛教徒宗教形象自我维护

马来西亚佛教界的团结始于 20 世纪 40 年代中期，但真正的形成是到 1959 年马佛总成立以后。从那时起佛教界就开始维护自己的宗教形象。这种形象的维护有通过正面的宣传，如卫塞节游行和宣布卫塞节主题等。但很多时候是直面来自文化上的攻击，通过明确立场，以正视听来维护的。下面通过一些事例来看佛教界如何维护自身形象：

从 1966 年抗议电影《文素臣》的上映获得成功以后，许多有侮佛教的电影都受到了禁演和剪删。

1999 年英文《星报》刊登 Hagemeyer 代理 Olympus 相机广告，把僧伽比喻为猴子，广告上“请勿喂猴子”字眼，污辱佛教尊严。佛教领导机构和佛教界人士提出强烈抗议。Olympus 相机代理商 Hagemeyer 不得不澄清，一切误会是无心之过。后佛教团体接受了 Botey 广告公司、Olympus 相机公司、Hagemeyer 市场服务公司及《星报》的公开登报道歉<sup>[87]</sup>。

2000 年马佛总会主席释寂晃长老致函将《大悲咒》改编成“摇头音乐”的商家提出抗议，同时马佛总致函马内政部作出投诉。后马内政部发出通告，禁《大悲咒》摇头音乐。

同样是 2000 年，马佛总吉打州分会及马佛青吉打州联委会

向内政部副部长拿督曹智雄投诉《不顾一切》一书涉及诽谤佛教及其他宗教。后该书作者致函向马佛总道歉，并在报上刊登道歉启事，最终内政部列《不顾一切》为禁书<sup>[85]</sup>。

2001年马佛总呼吁政府注册局多关注和细心处理申请注册团体的内容，尤其对于申请书上有诸如佛、佛教、菩提、释迦、法轮等等字眼，所有跟佛教有关的，希望有关当局在没批示之前能跟佛总联络，以提供相关的意见作为参考。

2002年1月，马来西亚佛教总会主席释寂晃长老发出通告，为了遏制假和尚借用佛名行骗，以及非正信假佛门弟子的出现，马来西亚佛总将发出正信僧伽身份证，以证明真正出家众的身份。此种身份证已在内政部及警方等部门备案，此证书之持有人，必须严守出家戒律。凡有违反戒律者，经僧伽长老团定夺后，将被取消其资格，并在传媒上公布周知。

2003年，马来西亚佛总及各佛教团体促请国内骨灰塔管理机构，勿挂着佛教“招牌”做生意，而且应即刻取消“佛教”两个字。马来西亚佛总联合各佛教团体发表声明，反对商业机构滥用佛教名义进行商业营利活动，反对商业化的骨灰塔与佛教文化挂钩，以免该公司利用佛教进行变相的商业营利活动等立场。

2004年马来西亚协佛教调委员针对发生的两项严重辱渎佛教尊严的社会事件（团体售卖舍利子及以佛像装潢酒吧）发表声明，并呼吁佛教信徒们不要购买舍利子，以免助长不正确的佛教风气。

上述事实，清楚表明马来西亚佛教界在维护宗教上是立场明确、行动及时的。特别是马佛总作为注册社团，发挥着近乎政治实体的作用。从中可看到佛教界对自我形象的自觉维护。表面上

佛教维护的是佛教自身，其实佛教维护的是华人文化。

## 2. 佛教徒的定位与和谐的多元社会的建设

21世纪是信息全球化时代，世界因信息的便捷则变得越来越小，也许正如美国学者亨廷顿在“文明冲突论”中指出的那样，不同文明之间的矛盾和冲突可能会比以往更加明显和激烈。道德崩溃论，精神缺失论也在提醒我们这个世界可能不会那么和谐了。

和谐世界建设是全人类的课题，建设这样的世界，人们提到了孔子的“君子和而不同，小人同而不和”的理念。和谐是有差异的和谐，是多样性的和谐，不是强势文化消灭弱势文化的和谐。和谐是允许多种信仰理念存在，而在制度上民主平等的一种生存状态，是给所有人最大选择权的生存状态。

作为马来西亚的华人佛教徒，以佛教的理念在不同文明共存的社会里，就需要重新定位，这样才能对和谐社会的建设贡献力量。以往佛教徒并没有明确地参与社会的意识，把修行往往看作是个人的行为。马来西亚佛教青年总会鼓励青年参与社会公益事业，把自己定位为社会“公益人”，这是根据菩萨道“六度”“四摄”理论提出的概念。根据该会的解释<sup>[88](234)</sup>：

(1) 作为“公益人”，要以佛教“八正道”的要求做人、做事，服务社会，对不同派系的佛教徒，和其他宗教信仰者持有“公平、公正、公道”的态度。不宣称自己是“第一法门”、“第一道场”，不言或暗示其他皆不如我。

(2) 身处逆境的佛教徒，不要抱怨上天和社会的不公，要用佛教的智慧理解造成不公的原因，要用智慧和合理的手段适应和解决社会的不公。在对话中建立共识，在互动中促进各自的发展

和完善。

(3) 作为佛教“公益人”，应“以出世精神，做入世事业”，积极从事弘法，但更重要的是参与慈济事业，如扶贫、教育、医疗等。要时时以“牺牲小我，成就大我”精神来策励自己，以大局为重，积极扮演，扮演“国家建设者”的角色，为社会的和谐稳定奉献力量。

作为佛教团体，提出这样的理念，在马来西亚华人社会的影响必然是正面的，这样的理念具有一定的普世意义，值得推广。

## 第四章 马来西亚佛教寺院研究

在马来西亚有众多佛教寺庙，这是华人文化的重要表征。寺庙是进行宗教活动的场所，也是旅游、学习、观赏和互相交流的场所。马来西亚佛教寺庙规模一般都比较小，建筑历史也比较短。尽管如此，研究这些寺庙也同样涉及建筑学、历史学、考古学、文化学等众多学科，这也说明研究寺庙有广泛的意义。

马来西亚大部分的佛寺都是近几十年建筑的现代寺庙，无论从选址、布局和宗教布置上都没有沿袭丛林建设的传统，而且很多寺庙都是从民间宫观转变而来，依然具有明显的民间信仰的成分。这自然是和经济实力和宗教需求有关。如今，一方面许多大的寺庙不断扩大规模，另一方面，都市化、小型化特征的寺庙也不断兴起。寺多僧少是很普遍的现象，很多寺庙的日常琐事往往要请义工承担。

近期马来西亚佛寺在得到发展的同时，重视奉行“人间佛教”的思想，增强了佛教的影响力。过去寺庙和普通信众有一定距离，很多华人把先人灵骨寄存在寺庙，或在寺庙安装牌位，偶尔到寺庙很少是为了学习佛教的。如今，佛寺不仅扩大了原来的



佛学班，还举办佛学生活营、创办佛学刊物，许多华人在寺庙中接受宗教的熏陶。

本章是从宗教社会学的角度来研究佛寺的，主要涉及的问题是神庙与佛寺的关系，寺庙的分布、主要寺庙、建筑风格、产权，寺庙的管理和寺庙在华人社会中的社会功能等问题。本章有三个附录，能够表明寺庙和佛团一体化现象日趋明显，寺庙在承担着大量社会教育和慈善工作。

## 一 寺庙与寺庙分类

佛教修行者的修道场所称为寺院、庵堂、道场、精舍、伽蓝、兰若、丛林、讲堂、莲社、佛刹、学舍、念佛会、布教所、居士林等，现在一般均以“寺院庵堂”作为佛教的专用名称。

随着历史的发展，这些称谓的内涵和外延都在发生变化。马来西亚许多在家或出家的佛教徒出于修行、学习或聚会的方便，建立了很多会所，使得寺院庵堂的总数急剧增长。迄今为止马来西亚已经拥有很多这样的场所，马来西亚佛教总会网站公布的数据是 486 座，数据的统计手段尚不清楚，但根据笔者的了解，这些寺院很多都没有出家人居住，而是由在家人管理，并且这些寺院绝大多数都没有在政府部门注册登记。本书主要研究的是有或曾经有僧、尼主持的佛教修道场所。

由于对寺院庵堂认定的标准不一，使得统计数目与实际的情况可能有很大的出入。有些统计数字认为马来西亚寺院在 700 所

以上，笔者认为这是混同了一般通俗的民俗信仰之后得到的看法。<sup>①</sup> 不过，这也正显示了华人宗教特有的信仰内涵，即一种复合式的宗教性格——同时奉祀释迦佛祖、观音菩萨以及民俗信仰中的诸神。

对马来西亚的寺院进行分类可从民族和修行两方面来进行。以民族分类，马来西亚有暹（泰）寺、锡兰寺、缅甸寺和华人寺。从修行上分类，有南传寺院和北传寺院。暹寺、锡兰（斯里兰卡）寺、缅甸寺均为南传，华人寺院中少数为南传，大部分为北传或南北不分。华人寺院均依传统，以寺、堂、庵、亭、精舍等命名。值得一提的是，华人寺庙重名的很多，单单“观音亭”在吉隆坡附近就有几十个。还有，华人寺庙有不少是中国寺庙的别院、下院，所以名称也往往来自中国。据不完全统计，东南亚共有 490 多座龙山寺，都和中国福建省晋江市安海龙山寺的高僧当年把香火传播至东南亚各国有关<sup>[89]</sup>。

除了众多的华人寺庙之外，马来西亚的南传寺庙也很多。南传寺院是以泰式佛寺为主，共计 78 座，主要是建在马来半岛北部的吉打、吉兰丹、玻璃市与檳城<sup>[90]</sup>。

## 二 神庙与寺院

早期海峡殖民地华人社会以闽南人为主，檳城、马六甲和新加坡的大部分华人庙宇都是他们建立的。19 世纪华人的各种帮

<sup>①</sup> 于凌波《大马佛教概述》一文认为马来西亚僧尼有 3000 多，寺庙 700 多所。

会，主要是依赖宗教和会党去维系封建的体制，他们对寺庙的建立和维持，可以说不遗余力<sup>[90]</sup>。

早期移民，在一两个月内飘过重洋，平安抵达目的地之后，为了衷心感谢神灵护佑，便将带来的神像或香火供奉在登陆的地点，或安家落户的地方，早晚礼拜。以后如果地方人口增加，经济力量充足，便集资建庙，这是早期华人移民的风俗习惯。目前马来西亚沿海各地所建立的古庙，一般都是从崇祀天后圣母（妈祖）的神坛或茅庵发展起来的。奉祀天后圣母最多的是福建人，其次是海南人。后者对这个海上女神更加虔敬，各地琼州会馆都设有天后的神位，并配祀水尾圣母。

当华人决定在异邦作长期居留，并且开始向内陆拓展的时候，土地神变成了为他们所崇祀的主要神祠之一。在华人眼里这是一个大地上无处不在的神灵，所赋予的名称有“福德正神”，“大伯公”，“本头公”，“土地公”以及“本宅土地”等。一般来说，关帝爷的香火在广东华人社会中比较普遍，除了会馆以外，他们的旧式住家多数供奉这个超地域性的人格神<sup>[91]</sup>。

在马来西亚华人的众神殿中，观音享有最崇高的地位，主祀她的庙宇，遍布全国各地。一般善信似乎认为没有观音便不成其庙。不论喧嚣的都会或荒僻的山村，都有人供奉这位大慈大悲，救苦救难的观世音菩萨。这种观音庙逐渐成为早期华人的社会活动中心，把不同帮派的华人撮合在一起。从宗教性质上讲，这种观音庙和佛教寺是根本不同的。

在马来西亚的华人宗教中“神庙”主要是用以供养崇拜各神祇的宗教建筑，“佛寺”则是主要用以供养礼敬各位佛及菩萨的宗教建筑。很多时候，出于民俗信仰的实际性和综摄性，无论是

前者或后者，都会出现神佛并存的现象，往往两者的信众也同属一个社群。

虽是神佛并存，但神庙里“神”还是处于主导地位，成为主要的祈求和膜拜对象，即便里面的佛像和菩萨像众多。

一般民间的神庙都会在祭拜活动中焚烧大量的香烛、金银纸，并以牲畜为祭祀供品。某些庙宇在重要的节日，还会专门宰杀动物为牺牲品，称为“血祭”。相对的，由于众生平等、轮回、慈悲等信仰和原则，华人佛寺都不以动物或肉类为供品。同时，佛寺一向不认同香火愈旺，所祭拜之对象就越“灵”的观念，也不认为烧掉的金钱纸或其他东西会为祭拜的对象所接收，所以不太鼓励这类做法。

另外一点也很重要，佛教作为比较制度化的宗教，会有全职的宗教专职者或专家负责种种宗教职务，包括主持和管理寺院。但一般民俗信仰的神庙却大半不会有常驻的、如佛寺的出家人那样的专职者，多数是由一个社区理事会来主持和管理，主席即是所谓的炉主。

应该说神庙与佛寺是有根本区别的，但这些神庙和佛教往往关系密切。最初来到马来亚的华僧往往就先栖身于此，然后待机缘成熟建立佛教寺院。光绪十四年（1888），来马的妙莲长老募化到了槟榔屿，地方人士请求他留在槟城住持广福宫，而广福宫就是早年华侨所建的典型的民俗香火庙。

马来西亚最古老的寺庙青云亭，大殿正座供奉观音大士，左右为关帝和天后圣母神座，明显也不是一座佛寺，但它与佛教的关系也非常密切。1929年，来自中国的香林和尚受聘担当了主持，此后青云亭的佛教色彩就越来越浓厚了。

在马来西亚有很多观音亭，由于年久失修，在一些佛教僧侣或团体的努力下得以重建，逐步变成了佛寺。也有一些神庙的理事会聘请出家僧尼主持，使得神庙的很多祭祀、庆典活动逐步佛化。

### 三 寺院的分布和规模

马来西亚的寺庙主要分布在西马的一些华人人口集中、经济发达的地区，这些寺庙规模差距很大，绝大多数面积很小。“二战”以前的寺庙为数不多，大部分的历史都很短。许多金壁辉煌的寺庙也是近年重新整饬之后才有的。一般只有一层殿，驻守的出家人只是几人，部分根本没有常住，只是由理事会管理，在举办活动的时候请出家人来主持。

马来西亚尽管寺庙众多，但为数众多的香火庙，仅仅是供信众烧香、焚金，且多为在家人住持，即便是有出家人居住于此，也不在大殿内上早晚课。这些香火庙在一些重要节日的时候，往往人声鼎沸。相反，一些有规模的寺庙，尽管有崇高的威望，却往往非常清静，出家人可于此安心修养。许多寺庙注重佛事，忽略弘法与修持的活动，商业色彩很浓。

早期马来西亚华人的道场绝大部分是为供奉、祭拜神佛所建，所以一般都建在华人聚居区内。而一些纯粹为修行目的所建的佛寺，则处在远离人群，比较偏僻的地方。由于经济、人口的发展，现在，大部分寺庙也都处于人群包围之中。有的甚至处于马来人或印度人的聚居区里。最近新建的很多寺庙往往是利用居

民住宅改造的。有的寺庙外观非常简朴，类似简易房，有的则豪华气派，像富人别墅。当代佛教的发展态势已经从传统的“寺院佛教”向“在家机构”转化。如今热衷于建寺的人虽有不少，但“香火佛教”向“都市佛教”与“道场佛教”（包括现代化的大楼、公寓型的道场组织像精舍、莲社、讲堂、学苑、念佛会、共修会、居士林、禅净中心、佛教文化中心以及佛教视听图书中心等）转化的趋势已非常明显，传统寺庙在不断响应现代化、都市化结构性变迁的要求。

马来西亚华人寺庙规模一般都不大，只有少数寺庙如槟城极乐寺，佛光山东禅寺等在规模和气势上与中国的寺院相仿。华人寺庙在规模上受到宗教政策的制约，在很多州，如果寺庙过于富丽堂皇会招至马来族群的不满。许多貌不惊人的寺院，如槟城的三慧讲堂、洪福寺、竹林寺、吉隆坡的鹤鸣禅寺、祇园精舍、清莲堂及马六甲的香林寺等，却都是一些踏踏实实弘扬佛教的真修道场。像马六甲香林觉苑以办教育而见称，芙蓉妙应寺的施医赠药国内闻名。

有关南传佛寺，历史最久的泰佛寺有二百年的历史，全部在吉兰丹州。具有代表性的泰式佛寺有槟城的猜雅文嘉拉让寺、亚罗士打的尼可塔南寺与八打灵再也的智达苑寺。泰式佛寺的建筑物依照泰国传统设计，金碧辉煌，有许多已被发展成旅游胜地。位于东海岸的菩提威汗寺之卧佛像，高达 36 英尺，长 135 英尺，号称世界最大卧像。另一间泰佛寺则建有东南亚最大的露天坐佛，槟城猜雅文嘉拉让的卧佛号称世界第三大卧佛。

泰式佛寺内的弘法活动不太张扬，泰僧们只懂泰语和一些本地方言，与华人信徒交流有一定困难。泰僧们比较随缘，乐意为

信徒们提供宗教服务，如主持丧礼、诵经祝福、家庭普照等。泰寺大多保持托钵习俗，并接受信众们的供养，扮演泰裔社会的社交与文化中心角色，许多华裔佛教徒喜欢去泰式佛寺参拜求福。

斯里兰卡僧人所受的教育比泰僧高，英语能力很强，因此负起向受英文教育的佛教徒弘法的责任，且成绩斐然。马来西亚境内共有四间锡兰佛寺，除了太平的一座没有僧众住持之外，其余三座佛寺都法务兴盛，特别是吉隆坡十五碑佛寺。

马来西亚缅甸寺只有一间，即槟城达米卡拉玛寺，只有槟城才有少数缅人居住，而大部分已被华人同化，寺庙靠华人信徒护持。

表十二：马来西亚佛总对各州寺庙的不完全统计数字

州属	寺
雪兰莪	112
玻璃市	1
槟城	59
吉打	27
霹靂	46
马六甲	14
森美兰	24
吉兰丹	2
丁加奴	1
彭亨	14
柔佛	56
沙巴	5
砂劳越	4
总数 <sup>①</sup>	365

① 这个统计数字与马来西亚统计局的数字（495，参见上一章表六—1）差距较大，其原因在于统计标准不同。有些民间宫观自认并上报为佛庙，但并不为佛教人士认可。

马来西亚的寺院建筑，有一个明显的特点，就是都市精舍遍地开花，它们在公寓中租下或买下多到几层楼，小到一间房，作为都市道场，大部分佛事活动都可在室内举行。许多精舍是出家人购买的，还有很多是大大小小的居士佛教团体购买来作为会所办公和举办法会、召开代表大会之用的。

另外，现代的佛教活动场所，包括一些山中丛林，在内部房间布局上也作了相当大的调整，和传统寺院相比，房间面积扩大到一个禅房可以同时容纳几百人禅修、一间斋堂可以同时供上千人进斋；即便是在佛堂里，佛像所占的空间比例也越来越小，所居位置也越来越靠后，地方都留给参拜的信徒。大佛堂的应运而生，就是为了满足社会日益增长的宗教需求，生活都市化的佛教徒，往往都喜欢现代的建筑空间、格局，寺庙做这些改革，就是为吸引更多的信众。像马来西亚佛光山东禅寺的大禅堂，可供全天候参修活动，其功能之完善，环境之优雅，堪称现代教育环境的典范。

现代佛教建筑主要体现的是以人为中心，而不是以佛为中心。人虽然参拜佛，但佛像已经不再处于建筑的中心，在建筑中日益边缘化。如此发展下去，佛像由现在的雕像转为图画，乃至电子屏幕，不是没有可能。

不断进行寺庙建设，实际上反映了现代佛团的经济实力。寺院财产都是十方信众施舍而来，除了用于常规的法事、供给出家众生活开支、捐助社会做公益活动、印行经典、造佛像与大众结缘之外，往往还余下大量的浮财；这些浮财既然不能继承，最好的去处就是依照传统去建庙。结果佛教寺院的建筑规模空前、功能日臻完美、标准更是越来越高。即便是简朴禅修，也是要在现



代化空调条件才能进行；这与佛教的真精神到底是越来越近、还是越来越远的呢？从方便接引众生的角度来看，佛教似乎应当这么做；但从佛教“根本解脱”的角度看，这又使出家众陷入世俗的泥潭中。接引众生要有接引众生的方法，它的确需要普度众生的方便，但若处理不好其中的关系，入了佛门不但不能求得解脱，反之更为世俗所累。以此来看，寺院建筑的现代化并非好事。

## 四 重要寺院

### 1. 青云亭

青云亭坐落于马六甲，是新、马两地历史最悠久的古庙。因庙内大殿正座奉观世音菩萨，故亦称观音亭。青云亭的名字乃取其“平步青云”之意。青云亭创建日期之考证，颇多争论，但根据庙内碑文资料，青云亭乃由马六甲第一任华人甲必丹李为经（一说是郑芳扬）于清朝康熙十二年（1673）所建，较为可信。青云亭的建筑结构具中国古老艺术色彩，表现于装饰的手法为雕、塑、彩、贴、砌、写、画等七种，分别由不同的匠师负责。青云亭占地 49 520 平方尺，曾是葡萄牙和荷兰统治马六甲时代华人社会的政治、文化与宗教中心。现今的青云亭和一般的香火庙无异。

### 2. 极乐寺

极乐寺的缘起在 1889 年，原福建省福州市鼓山涌泉寺住持妙莲、僧如二位高僧应檳城华侨之请，南渡檳榔屿任广福宫住

持。妙莲和尚于 1887 年南来筹募经费建寺，后得槟城华侨集资，于 1889 年在亚依淡购地，主持兴建。从动工开始经过十四年时间，终于在 1904 年完成，1905 年开光。该寺落成后马来西亚才有集众讲经论道的法会出现。

极乐寺规模宏大，殿宇庄严，驰名东南亚各地，是新马寺院的首刹，也是僧众较多的道场。寺院占地达十二公顷，有天王殿、大雄宝殿、钟鼓楼等，院额为“海天佛第”。万佛宝塔是第二次世界大战前所建，高三十米，七层，白色，外形如雷峰塔，是全寺的代表建筑物。寺内供奉的观音菩萨，其佛像高达十三层楼，极为壮观。清光绪皇帝为该寺亲题“大雄宝殿”匾额，并赠送木刻《大藏经》一部。寺内还供奉有一千余尊大理石刻金箔佛像，规模之大举世少有。藏经楼里藏有万卷经书。寺中花坞莲池中大石上刻有“勿忘故国”四字，乃出自康有为 1900 年手笔。该寺的主要活动是以法会为主，并曾主办马国首次传授三坛大戒的盛会。极乐寺是一个吸引众多游客的道场，目前马来西亚也仅有此寺庙允许马来人游览。

### 3. 妙香林寺

建于 1942 年的妙香林，位于槟城名胜地升旗山的山麓。开山和尚为福建高僧会泉法师，后由宏船法师继任。在院监广余法师的领导下，现今的新寺前后经过十余年的重建才告落成。其规模之宏大与殿宇的庄严，在马来西亚首屈一指。但因为缺少僧众，该寺无法展开定期与大规模的弘法活动。

### 4. 三宝万佛寺

该寺建于 50 年代，地点在马来西亚避暑胜地金马仑高原。开山住持为演本法师，1958 年圆寂后由本道法师接任住持。该

寺的法轮图书馆在 50 年代是马来西亚唯一有规模的佛教图书馆。经过本道法师的重建，三宝万佛寺成为马来西亚大寺院之一，并于 1977 年传授三坛大戒。

### 5. 三慧讲堂

三慧讲堂建成于 1965 年，为竺摩法师南来后在檳城创办的佛教道场。讲堂设有讲经会、佛法研修会、人生佛学中心、周日义校、念佛会、慧堂印经会等弘法单位。例行活动包括佛学讲座、周末念佛会、佛七、八关斋戒、静坐班与青年康乐活动等。三慧讲堂可说是马来西亚弘法活动最积极的寺院。讲堂建有太虚大师纪念塔一座，供奉大师的舍利。

### 6. 十五碑佛寺

这是南传佛教道场之佼佼者，也是吉隆坡佛教活动的中心点。在住持达摩难陀法师领导下，除了原有的传统锡兰式大殿、佛塔与僧舍外，增添了两座现代式的建筑物供弘法之用。除了每周定期主办佛学讲座，更时常举办八关斋戒会、短期出家修道会、佛学研讨会、生活营等活动。寺内也设有规模相当的周日学校、佛学函授课程班、图书馆与佛经流通处。该寺的特色是：活动以英语为主，为受英文教育的信徒提供一个清净的修行道场。它免费提供场所给吉隆坡的佛教团体办活动。因此每逢周日，该寺挤满非一般游客的人群，这是其他寺庙所罕见的。

### 7. 达米卡拉玛寺

这所位于檳城的佛寺，是马来西亚全国唯一的缅甸寺，建于 1803 年。虽然佛寺的建筑保持传统缅甸风格，僧众为缅甸人，可是一般信徒则以华人为主。缅甸人属于少数民族，但大部分已经因长期和当地华人通婚而被同化。过去住持佛寺的高僧皆是研

究阿毗达磨论的高手，因此该寺曾有一段时期成为颇有声望的阿毗达磨论研究中心。该寺设有儿童周日学校与成人佛学班。

#### 8. 猜雅文嘉拉让寺

这座具有代表性的泰式佛寺创立于 1845 年，位于达米卡拉马缅甸寺的对面。大殿内有号称世界第三大的卧佛，因此也是槟城的另一个旅游观光胜地。寺内建筑物尚有骨灰塔、僧舍、图书馆、讲经堂等。除了举行泰人的一些节日庆祝之外，很少有弘法活动。

## 五 华人佛教寺院建筑风格

佛法以人为本，佛教建筑也是为了满足人类的需求而设。佛教寺院，或者我们称之为佛教建筑，是指安置佛像、经卷，且供僧众居住以便修行、弘法的场所，世界各地的信徒都为了建筑宏伟堂皇的佛教建筑而不遗余力。

马来西亚不少佛教建筑工程，花费了许多人力物力。但由于建筑师和承造者对于佛教建筑缺乏深度认知，以至于建造出来的佛寺不是平淡无奇，就是仅凭借昂贵的材料堆砌，使之流于浮夸或庸俗。

佛教建筑在空间上应具有祥和、清静、舒畅的感觉；在外观上不一定要宏伟，能庄严朴实，和周围自然环境相协调，就比较符合佛教的精神。马来西亚的佛寺中，称得上纯佛教的本来就不多。“二战”前的极乐寺是最佳典范。它远离尘嚣，建筑群依山就势，布局有度，虚实相间；殿宇造型典雅，与山林相容相衬。

现在极乐寺在朝旅游化发展，新建的超大建筑标新立异，与整体气氛非常不协调。在马来西亚，至今还存在一些“二战”前的佛堂，室内尚有清静优雅的感觉，不过外观多因错修而变质。

当地一位建筑专家陈耀威这样评论：“1935年所建的槟城佛学院，虽不是传统汉式建筑，却难得营建者用心，颇符合标准（外墙如不漆粉红色更佳）。战后至今新建的一些佛堂或佛教会，依我所看过的大部分，尚没有一座称得上完全符合佛教建筑之‘美’的。”<sup>[92]</sup>

在陈先生看来，本地的槟城极乐寺和新加坡双林寺两个南洋丛林禅寺，原本在“二战”前都是佛教建筑的代表，70年代起被改造，失去了传统面貌。不过双林寺经被新加坡列为国家古迹后，近十年来已逐步修复，上加牌楼、山门回廊及七层石塔，堪立嘉范。

陈先生也说，华人的佛寺不外源自福建的地方传统。如槟城极乐寺主体建筑群、雪州新古毛的观音古寺属福州式，菜姑庵如槟城的宝誉堂、海客园观音阁、华严寺等为闽南传统，溶合进一些殖民地建筑的因素。他认为马来西亚的佛教建筑其实并没有特定的风格，新的佛堂或佛寺可以承继传统形式或做现代性的转换，配合环境、地理与历史背景加入适当的元素，但不需太刻意。

佛教建筑和民情风俗息息相关，西藏、印度、日本都有独特的建筑风格。那么马来西亚佛教建筑，有没有自己特定的风格呢？笔者认为，答案是肯定的。在笔者所参观的北传和南传寺庙中，许多传统佛教建筑里加入了多民族元素，更符合这里的气候、文化、风俗。比如三慧讲堂原本是封闭的，现在借鉴了泰

国、缅甸佛寺的建筑方式，把大殿、大堂和大厅之间完全打通，空气畅达，凉风习习，很好地解决了炎热的问题，非常适合讲经弘法和禅修。北部吉兰丹州的泰裔寺庙，如龙船寺、双龙寺、坐佛寺，无论在佛寺名称还是建筑风格上都更符合华人的宗教心理和审美需求。

## 六 寺院的产权问题

总体来说，佛教向来是不重视权利的。但现代社会是一个以权利义务关系为基础的社会，从根本上说这与宗教的超越精神是相对的。但宗教既然存在于社会之中，就不得不遵守社会通行的基本法则，即使这种法则与其宗教精神相悖。权利义务关系，在佛教上的反映就是庙产问题。

如果佛教寺院不加以维护，庙产就有可能被人鲸吞，不仅失去弘法基地，甚至可能造成佛教在一地不复存在。但维护庙产，不可避免的一个问题就是可能由于庙产意识而加剧宗派倾向，导致庙宇成为一派或一地的私产，成为子孙丛林，而不是十方丛林。马来西亚居士蔡明田这样评论当地的寺院产权问题：寺院和庵堂大部分是靠大众的功德金而兴建，虽然也有部分利用在俗家时的积蓄，但在购买房产后还是靠大众的供养来维持日常生活所需，并利用供养金而维修或扩建，所以这种道场也应属于公众道场。一间寺院和庵堂的大部分，最初往往是以宗教组织注册，成为公产，小部分则以私人名义注册为私产。无论是公产、私产，只要是公开的大众场所，而且接受众人供奉，接受大众香油钱

者，一概应属于公产。但问题是因为以个人名义注册的寺院庵堂，一旦当事人百年之后，产权往往会有争执，除非当事人事先办理手续，以委托方式让委员会或佛教组织管理，继续发挥寺院之功能，不然日后会发生问题<sup>[93]</sup>。

2003年1月11日，马佛总针对有人展开收购佛教寺院庵堂一事发出文告。释寂晃在文告中指出，寺院庵堂是公众产业，并非私人产业，任何负责人与信理员，绝不可将寺院庵堂私下进行买卖、典当或占用与管理，一切转让产业行踪，都必须通过合法手续，否则皆属犯法。佛总也表示严正看待此事，将会着手展开调查，必要时将会报警及采取法律行动。

文告指出，最近有不法之徒展开收购佛教寺院庵堂，然后聘用不合法的僧尼负责管理，从中牟利，并企图霸占寺院庵堂的产权，使寺院庵堂变质，沦为商场。马来西亚佛总亦关注某些人士或集团企图收购寺院庵堂并私下聘请和尚与尼姑管理，以求达到私人利益，希望出家人严防被利用。同时，也吁请政府针对此事项采取迅速之制裁行动，严禁寺院庵堂之公众产业变为私人产业<sup>[94]</sup>。

通过这则文告可以看出，佛教团体在尽力维护宗教利益，但在商业利益诱使下，佛教产权的维护是很困难的。马佛总总务妙开法师说，收购寺庙的事件在以往也曾发生过，这是因为许多陈旧的老庙都属私人企业，并非宗教地。他说，在国内很多乡村及城市地区的老庙都是由一些先人自行开办，而这些寺庙都属于私人企业。当监管寺庙的负责人年老后，而没有适当的接班人，这些负责人便把老庙转为孩子的名下。“由于年轻一辈无心打理寺庙，他们便把寺庙出售予发展商，但新建的寺庙就不会有这种问题发生。”<sup>[95]</sup>

对此，有居士建议佛总应鼓励寺庙将产权通过合同或信托的方式，让佛总的长老委员会（非个人）有权拒绝寺庙产权的变卖，避免产权改变用途或产权旁落。正如目前佛总的分支会购买产业的处理方法一样，变卖产业时要得到总会的批准方可执行。这样的方案不会影响个别寺庙产业的使用权，并可防止佛教资产的流失，特别是“子孙庙”资产的流失。目前佛总章程已规定“在寺庙庵堂管理层的邀请下，本总会可接管遇到困难的寺院庵堂，并由本总会委派僧尼负责管理”<sup>[96]</sup>。这只是做了一些准备工作而已，防止佛教产业的流失工作，有待进一步加强，制度也有待创新。

但是，信徒代表大会遭到出家众的反对。对于佛教来说，庙产的中心是寺院；从佛法上讲，寺院本出家众的安居之所，出家众的集中修行之所。从这个角度看，寺院是属于出家众的；但从寺院的来源上讲，寺院出于在家信徒的施舍，是在家信徒供养佛、法、僧的一种主要方式，也是信徒皈依三宝的标志。在这个意义上，它又应当属于在家信徒。信徒代表大会是基于后一种理念而产生的，但问题就在于，既然皈依了三宝，信徒就应当遵守佛教的基本组织原则，即比丘指导比丘尼，出家众指导在家众。寺院若有所属，它应当属于出家众，而不属于在家众。

有关寺庙产权问题还涉及到另一项，就是宗教建筑的滥建问题。这个问题虽不严重，但也的确存在，有些问题还比较复杂。比如说马佛青总会在20世纪90年代初就开始筹建一个宗教训练用的寺庙，名为“普照寺”，但因土地使用权等原因一直搁浅。

中国有句俗语道：历来名山僧道多。寺院一般是选择山林作为建寺的场所。根据古代的习惯，山林一般是无主的，名义上属



于国家，实际上谁都可以随便使用。所以，在山上建寺，一般不会遇到土地问题。但现代社会土地无论在名义上，还是实际上都归国家所有。国家有能力管理土地，并从中取得切实利益，佛教寺院的山林传统受到了挑战。马来西亚目前存在这样一个问题：该如何对待建在国有山林中的寺院？依照法律，它们可能属非法建筑，非法占有山林，应予取缔。但宗教具有特殊性，很多寺院既已建成，就少有被拆的必要和可能，尤其是在当今的政治形势之下，佛教徒在政治生活中起着举足轻重的作用，政府不敢冒风险来拆庙。佛教素有建庙的传统，每个出家众都把建庙作为自己的主要功德之一，而且建立自己掌管的寺院，这也是不能继承老和尚衣钵的僧尼自我发展的主要途径。可谓“有了自己的庙，什么话都好说”。历史上许多和尚一辈子做的主要事情就是通过广泛的化缘，建起一座或几座庙。马来西亚目前的状况正如武汉大学方永评论台湾佛教建筑时所讲的情况一样：对于那些擅建的寺庙，政府或者让其合法登记，这无疑等于默认甚至纵容建庙的行为，并进而向寺院出售土地或对寺庙收取土地使用费；或者干脆不承认它的存在，放弃对它们的管理<sup>[97]</sup>。这些年，随着土地资源的稀缺，马来西亚政府加强了宗教用地的审批，但随意建寺的事情一直存在，由此引发的土地争执也就时有发生。

## 七 华人宫观、寺庙的现代化管理

马来西亚现代的寺庙在庙务管理上可说是大量借鉴了现代管理手段和经验。在我走访的许多寺庙里都有信息化管理系统。这

里从乐圣岭天后宫的经验作一以点带面的说明。

### 1. 品质管理引进宫观寺庙

公司及工厂需要品管认证，如今这一管理手段也被寺院采纳。吉隆坡乐圣岭的天后宫，除了是宗教圣地外，也是个著名的旅游胜地，它是马来西亚首家取得 ISO 品管认证的庙宇。

乐圣岭天后宫隶属雪隆海南会馆所有，该组织经营有方，会务稳健发展，现今更计划进行第二期与第三期的发展。在经营上，管理层为铲除一些不健康的现象，决定把品管认证带进组织，以便能有效建立公信力，使人们相信组织有条规、有系统，不会出错<sup>[98]</sup>。

该会馆负责人黄良友介绍，舞弊的现象会出现在任何管理不当的组织。在过去，组织或庙宇都是靠人治，钱最多、权最高的人，讲的话便成为法律。由于时代的变迁，不管喜不喜欢，新的文化管理与改革取代旧文化已成趋势。采用 ISO 制度，标志着会馆由个人领导走向集体裁定。早在 1999 年，海南会馆已获得 1994 年版本的品管认证，认证范围包括文化活动、宗教、行政管理及文书与记录方面。后该会馆获得 2000 年版本的认证，即全面的认证：包括了妇女组、青年组、婚姻注册等的认证。让组织制度化实在是简单，建立起这个制度，海南会馆花了超过五年的时间。

钱是最敏感的课题。一个组织的内部纷争许多时候皆因钱而起，更何况涉及到可多可少的香油钱。黄良友指出，他们的做法是建立一套固定的流程，让工作人员跟着流程走，并进行良好的监视，按流程理财，捐款操作透明化，以确保每一分钱都没有失误的可能<sup>[99]</sup>。

海南会馆除了和管理上有所要求，也对环保素质有所要求。在买香烛时，天后宫不但向多家厂家拿标价，也拿香烛的样本，并且要求对方注明制造材料，以检视其是否对环境有所损害。使用过程中如果发现蜡烛燃烧时产生的烟过多，也会及时向厂家提出意见。

## 2. 寺庙采用计算机化管理提升服务品质

在信息网络的时代，寺庙管理也走上计算机化，在马来西亚，便有多家计算机软件公司推出庙宇管理系统软件。

利用信息科技推动寺庙管理，不但让庙宇解决庞大数据处理的困扰，更可与信众随时传递信息进行交流，让寺庙服务达到跨时代、无国界、香火鼎盛、源远流长。另外，寺庙的礼俗活动，会吸引大批的信众前来祈求保佑合家平安，在面对来自各地有如潮水般的信众，要如何在最短的时间内，完整无误的建立信众的个人资料进而提升效率，省时省力，并确保资料的正确性与减少重复性，为信众提供更多的服务，是庙宇管理系统的最大目的。

简而言之，寺庙管理采用计算机化作业，有助提升服务的效率与品质。

据了解，这些计算机软件可将寺庙的管理委员会、庙产、信徒基本资料、点灯、安太岁<sup>①</sup>、分灵<sup>②</sup>和收支与总务等十分繁杂的管理事务，全部纳入计算机管理，大量减轻人事负担，缩短处

① 安太岁：民间习俗中，每年犯冲太岁神的人，安奉太岁星君以纳祥，避除三灾九横之厄的祈福活动。太岁乃人类本命岁神，主掌人间一切祸福，而六十甲子各有岁神轮值，而当年轮值之岁神称之为值年太岁。

② 分灵：一般是指民俗信仰活动中，某宫庙请来另一庙宇主神供奉，则该庙即为之分灵庙宇。分灵包括“分身”与“分香”两种形式。这样的习俗在海外颇为普遍，并且不只庙宇会请分灵，一般信徒只要掷筊获得神灵（比如妈祖）首肯，也可迎请一尊神像回家供奉。

理时间，同时也节省训练员工的成本。

以往每年庙方通知信徒来庙里安太岁，需要誊写大批名册，总是要提前几个月抄写。现在用计算机编册打印，只需要几天，甚至几小时。

更重要的是，软件可协助对庙产和账目的管理，使之进一步透明化，对寺庙长远管理发展有利。

## 八 华人社会的发展与寺院的角色和功能的调适

华人寺庙的活动基本相似，不同之处多在技术方面。传统汉传寺庙的活动有：做早晚课、诵经念佛、置放灵位、办法事、办幼儿园、开展佛学讲座等。现代的僧人一般受过佛学院教育，在活动内容和形式上更有现代意识，更突出个性化的东西，如创办研究所、出版纸制或电子版刊物，甚至从事艺术活动等。下面从修行与教育、居民生活与寺院两个角度来阐述寺庙的角色和功能。

### 1. 修行与教育

马来西亚的寺院一般都对外开放，因而便于每个人修行。各地区寺院作为修行的道场，到寺院来祈祷、禅修的信徒很多。另外，各寺院也让信徒们积极参加寺院举行各种法会，来巩固修行生活。

许多寺院的教育场所、图书馆等，都免费供信徒使用，而且向所有想了解佛教的非佛教徒开放。这些场所的僧侣为培养具备一定教理知识和信行均衡发展的佛教人才实在是倾尽心力。

大多数寺院每年都定期进行教理讲座和修行，这是为各阶层信徒而举办的特别教育，可以说是定期的再教育。通过这些活动，佛教徒得到再充电，进一步加强了宗教归属感和为佛教未来发展献身的使命感。

在管理上，信众也有资格参加管理寺院。很多寺院的信理会都由在家人组成，信理员和普通信徒都热心参加寺院的管理，这样使寺院的透明性得以保障，而且使信徒对寺院也有归属感，能对寺院的发展更加倾注热情和关心。像这样的主体意识在很多法会、活动的举办过程中则能直接表现出来。

马来西亚各地区的寺院一般有周末的定期法会。拿檳城的三慧讲堂和檀香寺为例，在各种法会中参加的信徒人数可以达到所登记的信徒人数的一半，可见参与率之高。如此积极地参加法会，通过法师们的开示，信众的宗教生活得到丰富，变得充实。通过这些过程，也使信徒们相互信赖，相互了解，促进了华人族群内部的团结。

不过到目前为止，法会仅以法师们向信徒们宣讲修行法要为主。很多法师水平和能力还不足，往往要请一些居士或外国僧人来讲法。另外，还需要组织更多样化的活动，以此来满足信徒们对宗教信仰更深层次的追求。

## 2. 居民生活与寺院

华人生活与寺庙关系密切，寺庙拥有众多功能。对华人而言，寺庙在宗教信仰、教化娱乐乃至政治经济活动中，均扮演着举足轻重的角色。同时寺庙也是重要的民族文化遗产，它的建筑、雕刻、彩绘、陶艺及造像都是艺术的结晶。可以说，要了解华人民间宗教信仰以及华人的历史民俗，寺庙提供了珍贵而丰富

的研究宝藏。

在传统的年代里，寺庙主要是祭拜活动的中心，提供信仰为其主要活动，而兼有教化、娱乐等功能，但不突出。现代寺庙则因顺应现代化的脚步，出现了许多不同的功能，这些功能是在传统功能基础上的发展，但这些新功能比以往更能密切华人与寺院的关系。这里作一列举：

(1) 举行祭祀活动。过去的祭祀，往往注重形式，而现在寺庙里举行祭祀活动，往往都要首先阐明宗教意义。

(2) 配合祭祀活动，华人到寺庙出现了新的需求：如住宿餐饮、祭祀用品、点灯、安太岁活动、办公活动以及停车等。

(3) 由于寺庙和民间关系日益熟络密切，不再大门紧闭，很多寺庙也成了附近居民休闲、聊天的场所。

(4) 现代寺庙也扩大了都市服务与观光休闲功能，很多寺庙都举办展览、参观、观光休闲和慈善活动，很多寺庙成为城市的标志之一。

(5) 寺庙根本上是僧侣与民众修行活动的中心，现在也已经开始开展一些商业活动。

虽然华人寺院与华人生活密切相关，但严肃正规的宗教场所还有很多禁忌，如：禁止抽烟吸毒；禁止看或带进令人焦心的报纸或刊物；禁止随意买卖商品；禁止播放收音机或录音带；禁止于寺内放生；禁止广告或拉选票；禁止跳舞音乐或其他表演；禁止算命或谈论焦心的政治；禁止劝捐或发宣传单；要求穿着整齐礼貌等。这些禁忌对于出入其中的华人培养良好的行为规范有着积极的作用。

现代寺庙均受到现代化的潮流冲击，传统的功能有些不再彰

显,而有些新功能则丧失了佛教的信仰特征。但总体来讲,现代寺院衍生出的新功能,却成为了一条传统与现代文化相衔接的通道,为忙碌的现代人提供了一个心灵休憩的最佳场所。佛教寺院的发展,还面临许多新的挑战,如何建立一套佛教寺院的评鉴制度,各个寺院资源的功能如何整合等问题,都是紧扣着佛教现代教团多元化的发展而来的重要问题而亟待解决。

寺院和佛教团体如今一体化的现象日趋明显,很多寺庙往往以寺庙、出家众为中心,组织信众成立许多社团、基金会,甚至包括幼稚园、养老院和一些经济实体。比较典型的是檳城檀香寺、三慧讲堂和吉隆坡的鹤鸣禅寺、修成林等。这些寺院都不再是传统意义上的寺院,它们承担了大量社会教育、慈善、医疗工作,是现代佛寺、社团一体化的代表。这里以修成林为例:

修成林前身是1902年建的一座静修庵,1957—1978年间也只聚集了一小批信众,后有一些扩大。1986年,政府批准了修成林的福利工作。在多方推动下,施医赠药、老人院探访、佛化婚礼等活动慢慢使该寺声名远播。

该寺以道德、医疗、文化、教育为四大志业,在短短二十多年里成立了洗肾中心、中风医疗中心、文化教育中心、电脑图书馆等。其中,环保资源回收小组的目的除了环保,还希望能为病黎筹募医药费。此外,修成林也推行流动免费健康检验运动,提高公众对健康的意识;感恩敬老爱心卡——让持卡老人在特定商店享有购物优待及医疗等福利;爱心慈善卡——为病者提供长期福利,以实际行动救度众生离苦得乐。该寺在蒲种有占地两英亩的洗肾与中风医疗中心,未来的文化大厦将设国际性的展览馆,除展出佛教文化,也让国际佛团举办文化、慈善活动,成为佛教

旅游、佛法研究，及禅定中心。除了在硬体设备上改善，修成林也不忽略软体设施的加强，朝着国际品质管理证书 ISO9001 迈进。

2001 年，该寺住持长恒法师获马来西亚国际青年商会颁发的马来西亚十大杰出青年奖之人道主义及自愿社会/社工服务荣誉奖。目前大约有 200 位临时及固定义工参与该寺的志业<sup>[99]</sup>。

可以预见，未来华人生活与寺院的关系将更加密切，传统寺院走向现代化，重新进行文化定位和社会定位已成不可逆转的趋势。

### 3. 寺庙角色与功能的转变与华人社会发展的关系

寺庙角色和功能的转变，受内力和外力两种力量影响。宗教本身是一种外显型的社会意识，不管是秘密教团还是开放教团，都有其扩张宗教活动范围、吸纳社会更广泛信众的要求，并使其成为一种普遍的社会意识，得到广泛的社会认同，使所有的信众在精神上互相依托，以集体的方式实现个体的社会地位。这就是宗教扩张的原始要求，也是寺庙角色和功能转变的内力。所谓外力，是来自于社会、族群的经济、政治，包括战争等外在因素的力量。上层集团为了统治需要，可以要求宗教团体实现某些经济和政治功能，这些经济、政治功能直接反映在寺庙这一宗教实体上的。内力和外力的结合，就是寺庙角色和功能的时代定位。

华人社会的发展，是从传统社会向现代社会转变，寺庙从中必然能够感受到这种变化。在一个变化的社会中，极易出现信众的分流和退转。具有扩张性格的宗教，必然会做出相应的反应，来迎合信众。从外力上来说，社会向现代化发展，华人社会更需要反映族群的符号性特征，也需要整合华人社会矛盾的信仰，从



可能选择的宗教上，只有佛教适合自己的族群。因此华人社会上层就选中了佛教及其寺院，并对其给予了更多厚望，同时捐出财物来支持佛教。可以说，如果华人社会不发展，甚至萎缩，佛教必然成颓势。佛教寺庙在角色和功能上所有的表现，是华人社会发展的产物，这是不难理解的。

### 附录 1：檳城檀香寺的寺院佛团一体化佛教社会公益事业

1985 年一群热心的居士，在当年的梁嘉栋居士，今天的唯悟法师的带领下，成立了巴央告鲁佛教会。这一群热爱佛教的居士们，在 1997 年又成立檀香基金会，随后于 1991 年建立了檀香寺，并恭请唯成法师出任第一任住持。1997 年唯悟法接任住持一职，自此组织就不断地扩大。1993 年吉隆坡分会成立。1998 年巴央官鲁佛教会改名为檀香佛教福利会。1999 年则成立雪兰莪及泰南分会。

#### 宗 旨

檀香基金会成立的宗旨是希望汇合大众的力量来转佛法之轮，以及建立一个少有所学、壮有所用、老有所依、终有所归的组织，并系统化、组织化地兼顾社会福利及教育工作，让大家能福慧双修。因此基本上檀香基金会的活动分为三类，即教育、福利和修持。

## 教 育

### 1. 檀香佛学院

乘着促进南、北传佛教的交流，为不谙中文的佛弟子开拓深入经藏的管道为宗旨而成立的斯里兰卡佛教与巴利文大学课程，开办至今已有七届，共六七十位学生修读毕业。这课程共分成三大科目，一是为期十个月的大学文凭班，其次也是为期十个月的研究所文凭班以及为期三年的大学学士班。目前共有一百位学生选修这些科目。

历届考试成绩也相当不俗，虽然没有 100% 的及格率，但也有 90% 以上的骄人成绩。为了方便离槟岛以外的弟子深入经藏，大学文凭班也开设有函授课程。函授课程的学生除了本地生外，也有招收外国学生。这些外国学生都是通过网际网络来攻读这项课程。

### 2. 幼儿园

1991 年成立迄今已有八年时间。目前已拥有四百五十多位学生及二十多位的老师。为了营造一个让儿童健康成长的优越环境，幼儿园提供了完善的硬体设备和软体措施。幼儿园融合了东西方的教学方法，让孩子们更能自由地学习。除了知识的学习，幼儿园也注重道德观念的灌输，希望培养出善良懂事又聪明的孩子。

### 3. 周日佛学班

有一句话说：“学佛的孩子不会变坏。”乘着这个理念，檀香寺每个周日提供小学一年级至高中生活动的空间，并借此接引他

们认识佛教。希望帮助青少年朋友建立正确的思想观念，丰富他们青涩的岁月。

#### 4. 中、英文佛学班

每逢星期六晚上八时至十二时，恭请学有专长的法师或居士大德，来为虔诚求法的佛友们打开慈悲喜舍的心窗。佛学班是采用短期课程的方式，提供不同层次的佛学知识予佛友，希望按部就班地进行法布施的工作，打好佛友的佛学底子，为正法的久住尽一份力。

#### 5. 视听图书馆

檀香寺拥有齐全的摄影及录音器材，并积极的培养育关人材，以便能普及佛教资讯的传播。

#### 6. 讲座

不定期地恭请专家针对人生、家庭、婚姻、医疗及辅导等课题作深入浅出的分析。希望在社会净化上，能产生预防胜于治疗的效果。

#### 7. 生活营

不定期的主办儿童及青少年生活营，以启发他们的善根，让他们的青春不留白。

#### 8. 训练中心

为提供离校生和在职人士良好的知识和教育，而开设的全日及业保的商业、电脑及秘书等课程。

## 福 利

#### 1. 晚晴苑

1995年创立。目的在于为乐龄人士建设一个安乐的家，并

希望借此启发及教育各方人士，苑内老菩萨的家属、职工、义工等，响应政府缔造一个爱心社会的口号。

## 2. 福利组

提供经济支助、精神慰问和辅导，协助个人和家庭突破生活困境、自力自助，建立美满的家庭生活和美好的人格。

## 3. 慈爱组

赠医施药（中、西医）。为需要者提供服务、减轻他们生理上的苦痛。

## 4. 捐血团

为急难人士以及病人提供血液。

## 附录 2：三慧讲堂全年活动表（通过研看此表，便能领会马来西亚寺院活动的丰富及寺院活动的社会化功能）

### 全年活动表（2002 年）

#### 例行活动

日期（阳历）	农历	星期	事项	仪 式	时间
11/2/2002	十二月三十	一	新春普佛	礼八十八佛	9.00pm
26/2/2002	正月十五	二	开经	礼净土忏	8.00pm
1/4/2002	二月十九	一	观音诞	礼大悲忏	9.00am
26/5/2002	四月十五	日	卫塞节	浴佛	8.00am
28/7/2002	六月十九	日	观音诞	礼大悲忏	9.00am
6/9/2002	七月廿九	五	地藏法会	地藏经、大蒙山	一永日
19/9/2002	八月十三	四	另行通知		
24/10/2002	九月十九	四	观音诞	礼大悲忏	9.00am

9/11/2002 至 16/11/2002	十月初五至 十月十二	六	精进佛七		一星期
23/11/2002 至 21/12/2002	十月十九至 十一月十八	六	禅修营	禅修	四星期

### 修持活动

一日修(八关斋)	日期(阳历): 18/2、15/4、24/6、 29/7、21/10	8.00am—9.30pm
每星期日	《地藏经》一卷	7.00pm
每初一/十五	地藏忏/礼净土忏	8.00pm
每星期五	念佛共修	8.00pm—9.30pm

### 弘法活动

#### (1) 闻思佛学班

课本:《初阶佛学教本》

时间: 2.00pm—3.00pm (每星期日)

#### (2) 系列佛学专题讲座

时间: 8.00pm—9.30pm (每星期日)

#### (3) 《优婆塞戒经》讲座

时间: 8.00pm—9.30pm (每隔一周的星期一)

#### (4) 菩提道次第简介

时间: 8.00pm—9.30pm (星期二及三)

日期: 9/5、15/5、16/5、22/5、23/5、10/7、11/7、  
17/7、18/7、24/7、25/7

#### (5) 华文班

课本:《千字文》

时间: 3.00pm—4.00pm (每星期六)

### 三慧讲堂与研修会七月份活动表

七月份弘法活动：

- (1) 诵心经、瑜伽班、佛化家庭座谈会  
日期：2002年7月7、14、21、28日（星期日）  
时间：10.15am—11.00am 地点：禅堂  
负责单位：研修会弘法组
- (2) 闻思佛学班 — 2  
日期：2002年7月7、14、21、28日（星期日）  
时间：2.00pm—3.00pm 地点：法堂  
负责单位：三慧讲堂 主讲人：继灯法师
- (3) 闻思佛学班 — 1  
日期：2002年7月7、14、21、28日（星期日）  
时间：3.00pm—4.00pm 地点：法堂  
负责单位：三慧讲堂 主讲人：空广法师
- (4) 系列佛学专题讲座：法句人生  
日期：2002年7月7、14、21、28日（星期日）  
时间：8.00pm—9.30pm 地点：大殿  
负责单位：三慧讲堂 主讲人：继灯法师
- (5) 《优婆塞戒经》讲座  
日期：2002年7月1、15、29日（星期一）  
时间：8.00pm—9.30pm 地点：法堂  
负责单位：三慧讲堂 主讲人：继尊法师
- (6) 短期佛学讲座：性空学探源  
日期：2002年7月4、11、18、25日（星期四）  
时间：8.00pm—9.30pm 地点：法堂

负责单位：三慧讲堂 主讲人：开舍法师

(7) 菩提道次第广论班

日期：2002年7月5、12、19、26日（星期五）

时间：8.30pm—10.00pm 地点：晨钟

负责单位：研修会弘法组 导师：继尊法师

### 附录3：吉隆坡鹤鸣禅寺的佛教社会工作

#### 例常活动

日期	时间	活动
星期五	6.30pm — 8.00pm	图书馆开放
	8.00pm — 9.00pm	* 诵经共修和法的开示
星期六	1.00pm — 6.00pm	图书馆开放
	7.00pm — 10.00pm	静坐共修和法的开示
星期日	9.30am — 12.30pm	亲子学佛班
	10.00am — 12.00pm	周日儿童班
	10.00am — 11.00am	八十八佛大忏悔文共修
	10.00am — 3.00pm	图书馆开放
	10.30am — 12.30pm	鹤鸣爱心组：医院探访
	11.00am — 12.30pm	佛法解行班《解脱之道》
	2.00pm — 5.00pm	静坐共修和法的开示

备注：\*自8月9日起，每逢星期五，汉语《地藏经》，共六堂。

#### 亲子师资培训班

宗旨：(1) 培训亲子学佛班教学人材

(2) 促进父母对佛化幼儿教育的认识

(3) 提升父母、老师的宗教情操

课程内容：(以分组及个人方式进行)

佛及近代的幼儿教育概念

幼儿的生理及心理发展

成人对成长中的幼儿所扮演的角色

幼儿教育的内容 (学员必须参与实习)：

(I) 生活技能——礼貌、照顾自我、照顾环境

(II) 小肌肉及纤细神经的技能

(III) 感官的学习

(IV) 母语教育

(V) 唱游及图工

(VI) 佛经故事讲述或表演技巧

与幼儿积极沟通的技巧

班上的管理

如何使幼儿自律

如何做教学计划

学习心得和报告 (课程内及结业时)

英语教学 (Phonetic sounds)

亲子学佛班

宗旨：(1) 灌输佛法给幼儿及其家长

(2) 提供现代的幼儿教育概念

(3) 促进亲子关系

活动大纲：

佛法故事讲述或表演 (每月一主题)



生活技能练习（包括简要的学佛行仪）

手工，音乐活动

感官教育（视觉、听觉、嗅觉、触觉及味觉）

母语教育

家长之间的交流——育儿经验

每个月安排一次专题演讲（包括师父开示佛法）

每两个月一次外出学习（如：探访老人院等）

## 第五章 马来西亚佛教团体

马来西亚各种佛教团体林立，历史、规模和传统都体现这多元文化的特征。特别是本国和外教团体，面对多元社会，它们有着各自不同的对应法则与处理模式，这是研究马来西亚佛教团体非常值得进一步探究与分析的问题。

当代的佛教团体以僧俗混合的佛团为主，普通信众广泛参与，纯粹的僧团很少，但纯粹的俗众佛团则较多。各佛教团体从事着广泛的社会活动，根据郑志明的划分，有仪式性活动、共修性活动、传播性活动、福利性活动、公益性活动、改革性活动等<sup>[100][128]</sup>。

佛教的多元与纷立，已是不争的事实，但马来西亚佛教界一直是以包容为原则，来进行良性的相互竞争，各自寻找自己的宣教空间，满足各种不同民众阶层的宗教需求。现代佛团，已逐渐有专门分工的趋势，但多元发展的社团也很多。马佛总为公认的佛教权威，但也只是民间社团，其统领与整合的作用也是有限的。各自为政，独立发展，在最近一些年已变成趋势，但遇到重大活动，团结和协调工作也不是很艰难。

传统上马来西亚本国佛教团体，一般制度健全，没有明显的人治色彩和领袖崇拜，迄今这种传统还是主流。当今的一些新团体，许多是建立在教团领袖个人的群众魅力上，是一种因人设教的组织形态，整个教派的发展皆环绕在领袖个人理念的主导之下。台湾在马来西亚的佛团分会，在精神上则更多依赖总会和总会的精神导师<sup>[101]K77)</sup>。近年来为适应华人社会的变迁和现实需求，许多教团为了弘法与发展，也在不断尝试组织结构的转化与革新，其中就包括形象的包装与宣传。

本章通过记述佛教团体在马来西亚的发展，对不同级别、背景的佛教团体进行比较研究，对佛团的社会定位等问题提出自己观点。

## 一 佛教团体在马来西亚的发展

组织和团体有的时候是很难区分的两个概念，很多时候是可以混用的。这里要研究的团体相当于英文 Association，而不是 Organization（组织）<sup>①</sup>。研究马来西亚佛教团体有必要首先回顾一下佛教的寺院。在没有佛教团体出现之前，寺院作为宗教实体，也有团体的功能，特别是到了现代，寺院功能复合、多元

---

① 依据马来西亚佛教当代发展的基本情形，其在宗教组织、制度层面上的规定大致表现为社会团体和活动场所两种形式。这个社会团体，既不是政府机构，也不是盈利机构，它是非政府、非营利组织。这对于马来西亚佛教来说，佛教社团包括非政府、非营利组织中的所有组织，就是具有某些共同特征的人相聚而成的互益组织，具有非盈利和民间化两种基本的组织特征。其主要的共同特征是：一是成员致力于某些共同目标；二是经费不仰仗官方；三是首要目标不在于利润的获取；四是成员自由自愿加入和退出，如民间性、非营利性、自愿性、互益性等。

化，与纯粹的注册社团的界限已经淡化了。

早期马来西亚的佛教寺庙是个别族群膜拜的场所，很少展开传教活动。例如：马六甲的青云亭（1673年）、檳城的观音亭（1800年）、极乐寺（1904年）都是当时华人移民的膜拜场所。十五碑佛寺是住在吉隆坡一带的斯里兰卡僧伽罗人的宗教场所，而檳城的猜雅文嘉拉让（Wat Chayamangalam, 1845年）是泰人的宗教道场。这一类的寺庙为数很少，因为历史在百年以上延续到今天很是不易，更多的寺庙是“二战”后或马来西亚独立后兴建的。这些寺庙在早期发展过程中就有僧人以寺庙为中心组织过一些团体，如专以念佛为主的莲社、教育小组、弘法团等<sup>[102]</sup>，但毕竟是以寺庙为核心，不能算是独立的组织。

到1920年，有识之士开始展开佛教复兴运动，佛教弘法利生的事业逐一展开。这些弘法教育活动，多数是由注册的教团推动。这些教团致力弘扬正信佛教，革除迷信，提高佛教的形象。马六甲释迦院（1920年）檳城佛学院（1925年）的成立就是早期佛教复兴运动的两个例子。这两个组织是华人中受英文教育的佛教徒组织的，至今仍以英语弘法为主，且非常活跃。世界佛教僧伽青年第二届代表大会便是于2005年12月9日至11日在马六甲释迦院举行的，当时有24个国家及2个地区的300多名年轻僧伽参加<sup>[103]</sup>。

民国时期许多高僧在南洋弘法时，也帮助当地华侨组建了許多佛团，如慈航（1895—1954）从1941—1948年间，曾创设了星洲菩提学院、檳城菩提学院、星洲菩提学校、檳城菩提学校、星洲佛学会、雪州佛学会、怡保佛学会、檳榔嶼佛学会，以及佛教人间月刊等佛教文化教育团体。由于历史原因人才匮乏，导致

这些佛教团体一般都没能延续下来。

马来西亚独立后，佛教大大小小的团体在全国各地不断成立。如今马来西亚国有 400 多个佛教团体，这些团体通常都有自己的或租借的会所，也有些在寺庙里展开活动。各大专学院，中小学校，也有很多佛学会的设立。这些教团在传教与国家社会建设各方面，作出了巨大的贡献。1958 年，马来亚佛教总会在竺摩法师领导下成立，这是一个以寺庙及庵堂为会员主体的联合会，本身亦开设支会。佛总对马来西亚佛教的贡献良多，如今已经是汉传佛教最高团体机构，是有资格代表佛教徒向政府进言、提出意见的注册团体。

1970 年，马来西亚佛教青年团体在马来亚大学集会，成立了马来西亚佛教青年总会。目前佛青总会拥有 300 多个会员团体，其活动范围广大，马来西亚佛教的普及和华人社会风气的改变和该组织的努力密切相关。英国佛教学者甫乐道（John Blofield）教授说过，他希望世界各国的佛青领袖向马来西亚佛青总会学习<sup>[104]</sup>。

80 年代以后，马来西亚佛教团体增加得最为迅猛，加之随后台湾佛团的到来，佛教团体更加兴盛。近年来佛教的普及化，可以从遍布马来西亚各地的佛教团体的不断建立中得以证明。

下表是马来西亚团体注册局的数据<sup>[105]</sup>，从数据中可以看出马来西亚佛教团体的增长。

表十三

年代	注册团体数目	增长
1957 (独立前)	23	
1964	46	23
1970	55	9
1975	75	20
1980	108	33
1985	211	103
1989	365	154

1980年以后佛教团体增长非常快，其原因和经济教育的发展、年青一辈接触佛教者越来越多、以及大型组织团体的推动有关。另外“回教化”的积极活动使非回教徒觉察到对自身宗教的真正了解与推广是重要的，因而积极从事于宗教活动<sup>[106]</sup>。

马来西亚具有全国性、代表性的团体除了上述马来西亚佛教总会、马来西亚佛教青年总会之外，还有马来西亚佛教弘法会、马来西亚泰裔佛教徒总会、锡兰佛教会等。近年来不少华人学习藏传佛教。最早的藏传佛教团体有1977年成立的吉隆坡金刚乘卡玛迦如佛教会、怡保金刚乘卡玛迦如佛教会、檳城金刚乘卡玛迦如佛教会等，马来西亚金刚乘佛教总会是在2002年正式成立的，全国共有20个密乘佛教团体加入成为创始会员，是一松散组织。

早期有一定规模和影响力的地方性团体计有：

檳城佛学院（1925年）

马六甲释迦院（1920年）

吉打佛学院（1955年）

- 太平佛教会 (1959 年)
- 吉兰丹佛教会 (1950 年)
- 丁加奴佛教会 (1958 年)
- 彭亨佛教会 (1967 年)
- 山打根佛教会 (1971 年)
- 古晋佛教居士林 (1971 年)
- 砂劳越佛教会 (1969 年)
- 巴生滨海佛学会 (1960 年)
- 雪兰莪佛教会 (1959 年)
- 檳城慧音社 (1972 年)
- 北海佛教会 (1972 年)
- 玻璃市佛学会 (1973 年)
- 马六甲人生佛学中心 (1976 年)
- 吉中佛学会 (1976 年)
- 麻坡佛教正信会 (1972 年)

新成立的佛团一般只有一二十年的历史，有些佛团的发展势头非常迅猛，大有超越许多老团体，向全国性团体转变的趋势。下文将介绍的慧海法师的人间佛教协会就是一个典型的例子。

佛教团体发展还有一个重要现象就是以台湾佛教团体（慈济、佛光山、法鼓山等）为主的外国佛教团体在马来西亚的活动非常活跃，这些佛团从某种意义上讲，所做的工作和起到的领导作用大有超过本地佛团的趋势。

根据马来西亚佛教总会提供的资料，马来西亚各州佛团数目如下：

表十四

州属	佛团
雪兰莪	86
玻璃市	7
檳城	38
吉打	40
霹靂	51
马六甲	21
森美兰	19
吉兰丹	10
丁加奴	8
彭亨	32
柔佛	74
沙巴	22
砂劳越	33
总数 <sup>①</sup>	441

马来西亚佛教团体众多，有必要对其进行分类。从规模和地域来分：有全国性佛团、地方性佛团和外国佛团，按照宗派来分：有南传、北传、藏传之类。还可分为中、英文及泰语言团体。但很多时候，这些分类法并无法应用在一些团体或其成员上。

对于马来西亚佛教徒而言，同时接触各源流的佛教是很普遍的。如果在早期，以中、英（即中文是北传、英文是南传）为划分是可能的。但是在70—80年代以后，年青一代参与佛教活动的人数日增，通晓各种语言的知识分子也越来越多，他们频繁自

<sup>①</sup> 这个统计数字与马来西亚统计局的数字（495，参见上一章表六—1）差距较大，其原因在于统计标准不同。有些民间宫观自认并上报为佛庙，但并不为佛教人士认可。



由地活动于各源流的寺院或团体，接触不同的法师与教理思想。加上一般寺院也开放接纳十方信众及各源流团体的活动，各团体也不排斥各传承佛教，使得各源流、各传承的团体往来十分频繁。门派观念在马来西亚佛教团体间已经非常淡化。虽然仍有部分人士以偏激的态度看待不同传承的佛教，但没有人会挑起传承之争，贬损或拔高某一方的。笔者认为，因为有强势伊斯兰教作为参照，处于多元种族、多元文化、多元宗教中的马来西亚佛教徒，更懂得相互谅解、包容与和谐共处的意义。

有人可能认为，马来西亚佛教团体成立和发展有些过于随意，在一个只有几百万人的华人社会，建立了 400 多个佛教团体，似乎是太多了。事实上，虽然马来西亚佛教在家佛教团体林立，但基本能有组织地在“马佛总”或“马佛青”的带动下进行各类活动。一般而言，地方团体是以一区或一镇一村的方式出现，在一个区域有多个佛教团体同时成立的现象目前尚少见。就人力、财力资源而言，这是减少重复与无谓竞争的好现象。这些团体除独立运作之外，也常与当地寺院配合活动。许多地方性佛教团体是在 70 年代马佛青总会成立后而向政府注册的。马佛青总会的其中一项要务就是鼓励地方人士成立佛教会并给予他们辅导与协助。

与居士团体相比，僧团的发展就不很理想，发心出家的人还很少。僧尼虽是各种居士团体的宗教顾问，但很多时候居士团体的发展往往抛开出家众，出家众在一些团体中得不到拥护。应该说以在家居士为主的马来西亚佛团，并不是名义上的团体，他们拥有很多实体性活动场所，为佛教徒修行使用。

## 二 马来西亚主要本土佛教团体

这里特别指出，马来西亚的所有佛教组织都是在社团法令之下注册的民间组织，为非官方机构。

### 1. 马来西亚佛教总会（马佛总）

马佛总的组织活动起于1955年，其因缘是基于佛教寺院林立却缺乏组织，且当时马来亚尚未独立（马来西亚于1957年从英殖民政府中获得独立），有一些政治作为与主张对佛教有不利影响，因此引起了一群佛教界人士的注意。根据马佛总总务的记载：明清时期不少僧众到马新各地，初期集聚于新加坡双林寺、仙祖宫、天后宫、龙山寺、马来西亚极乐寺、广福宫、观音寺、青云亭、张公庙等处，各处一方，相互往来。移民政策增大了其流动性，“二战”后实施华侨居民登记，较多僧众长期居留，并各处建寺。由于佛寺发展迅速，加上当时地方上也建立了很多神庙，引起英殖民地政府的注意，欲进行登记并加以管制。当时有心人士即到全马各地访问各寺院庵堂团体，说明筹组“马来亚佛教会筹备会”。当时参与的包括竺摩、金明、金星、真果、如贤、本道、广余、伯圆、明德、振能、龙辉、宗鉴、祥空、清亮、妙茶、黄荫文、陈少英等人。经过四年筹备，1959年4月19日在檳城极乐寺正式宣告成立。当时由马来西亚独立之父，第一任首相东姑·阿都拉曼主持开幕<sup>[107]</sup>。

马佛总的成立，为独立后的马来西亚佛教翻开了新的一页。通过联合各地佛教团体与政界领袖，1962年成功实现了列卫塞

节为全国公共假日的夙愿，此节日也被列入小学历史课程。另外，针对许多侮辱佛教之影片如《文素臣》、《火烧红莲寺》等，佛总向马来西亚电影检查局及相关电影公司提出强烈反对，这些影片受到禁映。其后，马佛总也常向有关当局提供意见，如向教育部的教育政策发出建议、针对政府拟定的政策提呈备忘录等。马佛总的工作重点是：制止邪教活动、进行僧伽鉴定、培训弘法人员、维护佛教形象和争取权益、与全国四大宗教咨询理事会（佛教、基督教、兴都教和锡克教）协调四大宗教关系以维护共同权益。

马佛总是国内华人寺院庵堂的总集合，总部设在槟城，另外在10个州设有10个分会和27个支会，截至2003年5月，有超过740个团体会员单位，434名僧尼会员和26681名信众会员<sup>①</sup>；其最高决策机构为三年召开一次的会员代表大会，最高理事会的成员需获得一半或以上的僧众支持方能当选。由于成员来自各分支会，因而能在领导层领导下推动各活动。马佛总的活动包括：1. 主办佛学讲座与巡回弘法。弘法僧包括国内外的法师，早期曾受礼聘定期常驻弘法的有：默如、演培、超尘、隆根、果如等著名法师。另外还派员前往监狱、拘留所、戒毒所等处作定期弘法。2. 开办佛学院，并不定期主办佛学师资训练、寺院庵堂管理训练；3. 开办槟州正化幼儿园、星期日幼稚义学园；4. 联合“马佛青总会”举办全国佛学考试等。5. 成立槟威佛教赠医施药所、隆华老人院、定期布施贫老、参与急难救灾工作；6. 主办精进佛七、八关斋戒及早期曾办短期出家班。7. 出版《无尽灯》

<sup>①</sup> 统计数字由马佛总提供。

季刊及佛教书籍如《佛教入门手册》等。

马佛总又是以下四会的重要成员或组织者：四大宗教咨询理事会、马来西亚佛教协调委员会、马来西亚佛学考试委员会，反毒协会。

如今佛总下设五个小组：

(1) 弘法组：遵循佛总宗旨，负责推动法轮、净化人心、团结佛教、续佛慧命、召集及联系现有的全国弘法人员；通过交流凝聚共同推动佛教弘法计划，举办修持活动、寺庙管理人员讲习营、佛学生活营、佛七、八关斋、禅修、朝山、诵经等等；设立佛教图书馆、视听图书馆，进而推广网络弘法活动。

(2) 教育组：积极推行佛教教育，化解不良民风，净化社会。鼓励各地佛教团体开办佛学班，儿童及成人佛学辅导班以弘扬正信佛教，遏制邪教蔓延。

(3) 慈善组：组织施医赠药、爱心输血、爱心辅导、布施棺木、社会救济和慰问团活动。

(4) 青年组：常年举办全国各分支会青年组联席会议；举办卫塞节各项活动；协助各分支会办青年活动；举办各项文化慈善活动；学校假期期间举办中小学生学习营、领袖辅导课程、佛教青年讲座；组织歌咏团、访问团、义工团等。

(5) 网络组：马佛总网设立于1997年5月。2000年开始，马佛总蒲种支会负起网站编务工作，进一步扩展佛总的网站，致力欲扩大它的内容范畴，使重点不再局限于刊载佛总本身的资料，还包括搜集马来西亚佛教的资讯，如佛教在马来西亚的发展和史实、历来重要的文件和文献、高僧大德的生平事略、各地寺庙和佛教团体的简述、国内佛教发展的现况、大小佛教新闻、道

场举办的活动、文化与文艺动态等。目前佛总网站是综合性最强的马来西亚佛教网络媒体<sup>[108]</sup>。

由于马来西亚佛教总会性质上是领导出家人、在家居士的佛教团体，所以该组织在具体的弘法活动中表现并不突出。

## 2. 马来西亚佛教青年总会（简称马佛青）

马来西亚佛教青年运动始于 20 世纪 50 年代，即 1955 年开始由苏曼迦罗法师推动，1958 年由 6 个青年团体联合成立了马佛青联谊会，但由于各种因缘，该组织在 1970 年解散。1970 年 7 月 29 日，17 个团体在马来亚大学召开有关佛教青年的研讨会，会后马佛青总会正式宣告成立。同年 12 月 28 日获准注册。该会秘书处设在檳城，1972 年加入马来西亚青年理事会。

马佛青总会由全国 13 个州约 300 个佛教团体组成，会员达十余万人。每两年召开一次全国代表大会，由每个团体派出三位代表出席。大会除了拟订总会政策与规划，也选出各地佛教精英组成全国理事会负责处理会务。马来西亚佛青总会在第三届代表大会后，成立了几个全国小组，如协调小组、财务小组、弘法及教育小组、福利小组和出版小组，全面推动会务的发展<sup>[109]</sup>。1973 年 2 月 24 日，联合马来西亚佛教总会组成马来西亚佛学考试委员会，并于 1974 年 5 月举行首届佛学考试。1979 年 9 月 28 日成立马来西亚佛教发展基金会，筹募基金来推动全国佛教徒的福利、文化、训练、研究、教育及宗教方面的发展。此外，马佛青还积极参加国际佛教界的活动。1971 年 2 月组团出席在曼谷举行的第一届国际佛青大会，1973 年 8 月成为世界佛教青年友谊会成员。

马佛青的理念，即“凝聚佛教青年的力量，共同塑造充满智

慧、慈悲与感恩的社会”。其宗旨为：（1）弘扬佛法，使佛法久住世间；（2）成为领导马来西亚佛教青年之全国性组织；（3）指导青年遵守佛陀律仪、实践佛教教理；（4）通过会员团体，协调有关佛教青年宗教、社会与康乐各方面的活动；（5）提供有关佛教领袖素质的训练；（6）加强及维护佛教青年的其他权益。

马来西亚佛青总会的使命是：凝聚佛教青年的力量，共同塑造充满智慧、慈悲与感恩的社会。其信念是：三宝是佛法久住世间的力量，佛青总会是佛教青年的先锋，会员是佛青总会最大资源；佛教青年素质的提升，来自扎实的教育与修持；佛法的实践是确保社会化的动力；信仰并支持与佛法相契的民主、自由与法治精神；宗教和谐是发展佛教必要的基石；稳定的经济是佛教发展的必要条件。

马来西亚佛青总会的目标是：提高佛教徒的素质以加强爱教护教的精神；招揽及培训更多的人才以加强组织的操作；使普照寺成为佛法教育、修持、组织咨询、资讯及学术研究中心，并起抛砖引玉的作用；提高佛教徒的社会意识与关怀；积极推动佛教文化的扎根工作，使佛教落实于生活中；加强与佛教团体及其组织的联系与交流；巩固马来西亚佛青总会的经济基础；提升马来西亚佛青总会在政府心目中的地位<sup>[110]</sup>。

马来西亚佛青总会的特色在于其团体会员包容南北传佛教和显密两宗，同时容纳汉文系与英文系源流团体，是一个不分宗派、语言、种族的多元化团体。马来西亚佛青总会的活动也是多元化的，老中青佛教徒均可参加，不只是青年人的团体，从而使马来西亚佛教更加显现出大众化与社会化的特征。其活动的多元化及带动性是促使佛教普及化的一大因素。马来西亚佛青总会还

成功接引更多知识青年学佛，使佛教徒年轻化，提升了佛教的形象和社会影响力。其特色还在于，该组织具有多方面的长远计划，制定“六年计划书”来策谋未来走向，并且每两年检讨此计划的实行。

马来西亚佛青总会是马来西亚青年学佛运动的主干，除了领导在家居士团体外，还积极推动大专青年与中学生在校园弘法。目前设有佛学会的大专学院有六所、师训学院十五所、中学近一百所，许多马来西亚佛青总会领导人员原来都是大专校园佛青运动的优秀分子，这也是马来西亚佛青总会的特色之一<sup>[111]</sup>。

马来西亚佛青总会通过属下的各个委员会积极开展各种活动，成就斐然。马佛青主要活动可归纳为十大领域：

(1) 弘法、修持：邀请国内外各源流讲师到各地弘法、不定期主办巡回弘法和弘法人员训练会、交流会、高级佛学研修班等。先后举办“佛法满人间”系列讲座、高级佛法研修班、“慧灯普照”弘法大会、佛教思想研讨会、弘法人员讲习营、短期出家、全国世界静坐周、精进佛七等活动。不定期主办精进佛七、短期出家、传授五戒与菩萨法会、念佛会等。

(2) 出版：在马来西亚，一共有 6 种定期佛教刊物，其中 4 种是由马来西亚佛青总会出版的。分别是《佛教文摘》中文版季刊、Eastern Horizon 英文版季刊、《佛教青年》会讯、《大马佛教研究》年刊（已停刊，改为丛书）；出版流通了 100 类以上的中、英、马来文佛书和小册子，如《白话佛经选》、《大马佛教研究》、《佛教与文艺》、《文化、宗教、华社》、《大专佛青文集》。这些小册子出版数量已超过百万本。佛学小册子的流通使得佛教的基本教义能广泛地传播到全国各角落，这对于没有佛教会或没

有寺院的地区是非常重要的。

(3) 福利：每年主办全国性捐血运动、捐献眼角膜及人体器官运动、预防艾滋病运动、筹募基金参与世界各地救灾活动。如柬埔寨难民、孟加拉国风灾、中国水灾及救援本国灾难病等。

(4) 文化：主办各类佛教及与华人社会文化有关的研讨会等，如“佛教文化节”、“佛教与华人文化”、“佛教与华人社会”、“华族思想内涵”等系列；巡回展出佛教文化艺术、绘画、摄影；推动内容与之相关的佛曲、佛教舞台剧、佛教音乐。另外也推动佛化家庭、佛化生活的开展，如出版《佛教生活手册》作为婚丧礼、习俗节日等仪式与仪轨指南。举办模范佛化家庭奖、《万金和尚》巡回演出、佛教摄影、《心经》书法、光明色彩演会、灵山吟佛教音乐会、全国佛教儿童绘画比赛等活动，以促进信众之间的交流。

(5) 领袖训练：举办全国性、区域性及州级领袖训练课程，例如全国理事训练课程、讲师培育课程及联合其他青年组织举办全国华青领袖集训营。并为中学生训练营、生活营进行协调并提出良好建议。

(6) 教育：举办全国佛教徒教师交流会、慈恩佛学教学讲习营、全国佛曲教师交流营、全国师训学院佛学生活营、全国中学生佛学生活营、全国中小学佛学会调查；与马佛总联办全国佛学考试、协助各地成立儿童佛学班或周日学校、主办图书馆管理课程、成立翻译小组及进行经典翻译工作；协调各中学、大专、师训学院及其他学院活动，提供意见与训练。

(7) 研究：举办大专佛青毕业生交流营、非营利团体管理研讨会、马来西亚佛教迈向 2000 年研讨会等研究活动；进行全国



佛教团体问卷调查；编辑《象牙塔外讯》、《马佛青六年计划》、《佛青使命》、《佛青手册》等书籍。

(8) 国际：组织佛教参访团到中国大陆、台湾及印度、尼泊尔、泰国、新加坡、日本、韩国、斯里兰卡（锡兰）等国家和地区进行交流。与世界佛教友谊会、世佛青、日本、台湾等地的佛教会保持联系与交流，加强彼此之间的了解以利于共同进步。

(9) 佛教发展基金：基金主要用于佛教文物流通、素食业；颁发奖学金、辅助金；成立普门贫童慈济会、护僧基金；发放弘法律贴、大专佛学会津贴等。

(10) 大专人才培养：成立大专协调委员会、师训学院委员会、教师委员会、大专毕业生联谊会、佛青之友等各类不同层面的委员会以便进行协调、训练、培养佛教人才。制定《大专社区服务计划》、《大专佛学统一课程》，举办大专佛学班辅导员训练营、大专佛青运动研讨会。

从以上活动可以看出，马来西亚佛青总会在弘扬佛法、促进马来西亚佛教的发展等方面起了非常重要的作用。马来西亚佛青总会作为马来西亚最有影响力的佛教团体之一，其属下的委员会既能独立进行活动，又互相交叉。近二十年来马来西亚佛教的发展充分肯定了马来西亚佛青总会的成就。当前马来西亚佛教的发展趋势是信众年轻化、大众化与社会化。因此，马来西亚佛教界认为马来西亚佛青总会的未来关系到马来西亚佛教未来的发展。

### 3. 锡兰佛教精进会 (Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, SAWS)

SAWS 成立于 1894 年，以照应当时在吉隆坡的锡裔佛教徒。其建立的“十五碑佛寺”为锡裔与南传佛教之中心，至今此

寺仍担负着重大责任。从1912年开始SAWS邀请锡兰比丘长期驻锡。锡兰比丘是经锡僧团推选派遣到马来西亚的，一般都受佛教正统教育训练多年，并能以英语弘法，因而到马后多扮演重要角色。他们主要是在英文源流与南传佛教的佛教领域中活动，尤其因能撰写文章并有定期弘法、诵经、周日学校、短期出家、卫塞节庆祝及供袈裟日等与信徒直接接触的活动，其影响力遍及全马各地的佛教徒。

1962年，达摩难陀法师创立了马佛教弘法会（简称BMS），弘法性质的活动从此就由这个种族色彩淡漠的组织取代。SAWS乃集中于佛寺及周日学校的管理工作。BMS的特色在于其会员素质颇高，许多是受过高等教育之专业人士。其重点活动除了弘法外，也大量出版与流通佛书及小册子，广受读者欢迎<sup>[112]</sup>。

#### 4. 马来西亚泰裔佛徒总会 (Malaysian Thai Buddhist Organization MTBO)

以数量而言，泰裔比丘比锡裔比丘为多，但在马来西亚佛教发展上的角色却远不如锡裔比丘。这可能是因为他们多泰语交流，且只限于地方性的一般宗教活动。不过其严谨的生活方式及进行的修持活动也接引了很多佛教徒。

MTBO成立于1968年，其宗旨是协调国内78间泰国佛寺的活动，并统理泰僧事务。泰僧在MTBO安排下到马来西亚各寺服务，它与泰国僧团有很大关联，在马来西亚的泰僧之封赐也是直接来自泰国国王<sup>[106]</sup>。

#### 5. 吉隆坡金刚乘卡玛迦如佛教会 (Persatuan Karma Kagyu Dharma Kuala Lumpur)

该会是1976年已故第十六世嘉华噶玛巴大宝法王朗俊立佩

多杰所创立。它是马来西亚首间卡玛迦如金刚乘佛教中心。法王也捐献了马币七千元作为成立中心的经费。

1976年10月，第十六世大宝法王首次到达马来西亚，当时法王建议在吉隆坡建立一间金刚乘佛教中心弘扬佛法。1977年10月该会注册。

1986年该会接管了一间处在 LOKE YEW ROAD 的旧佛庙（现今会所）。经过装修，此佛庙的大雄宝殿被修改成具有西藏庙院式的能容纳 500 人的大殿。

从 1995 年起，罗陀拉贝仁波切到马来西亚开始开展各项弘法利生事业。仁波切成了该中心会员和信徒们所依怙的上师。

1997 年该会特别邀请了第十六世大宝法王的喇嘛从印度隆德到来主持一个为期三日的莲花生大士法会。同时也举行了其他活动，如金刚乘佛教展览会、捐血运动等等。

自成立至今，该中心已成立了许多仁波切、喇嘛、会员及信徒们的心灵交流所。除了弘扬佛法外，该会也积极地参与施贫赠老的福利活动以利众生。

#### 6. 慧海法师的人间佛教组织

慧海法师生于中国潮州，十岁到马来西亚，在马来西亚长期从事佛教教育及弘法度众工作。法师长年在沙巴、沙劳越及西马各地主持心灵净化专题讲座，成绩斐然。“佛法生活化，生活佛法化”是他目前努力倡导的人生精神。

慧海法师早在 20 世纪 60 年代留学英国，荣获英国数学院士。慧海法师在马来西亚开创法炬山，担任法炬山开山宗长。开创的道场有法炬山报国寺、法炬山法藏寺、法炬山法门寺、法炬山法王寺、法炬山法身寺及玄奘研究院。他同时兼任法炬文化事业社长、沙巴

斗湖普照寺住持；担任马来西亚佛教总会副总会长、马来西亚人间协会总会长。其落实在“人间佛教”精神的事业取得了非凡成绩，堪称马来西亚近年来创造力最强的一位出家人<sup>[113]</sup>。

他创立的人间佛教协会旨在倡导融和及尊重的佛教，并以文化教育提升奉献社会。该会宗旨、任务是以佛陀的教诲教育大众、推广社会心灵的发展；提倡马来西亚社会和平、敦亲睦邻，以便创造社区祥和；以救急济贫为座右铭，发扬慈悲精神。

其创立的人间慈悲基金会乃服务性机构，于1999年2月成立。目前联络站已遍布马来西亚八大州，远至东马沙巴及最北端的玻璃市。其四大宗旨为：以慈悲造福人群、以教育培植人才、以文化弘法利生、以修持净化心灵。曾举办同敬慈老庆丰年、人间慈悲月、人间慈悲夜等活动表达对社会的爱与关怀。并创立人间文化出版社，出版《人间》双月刊、儿童杂志《乖乖画报》、《人间佛教》月刊等刊物。为了更有效地履行慈悲精神，基金会组织了5个人间慈悲大队：温馨满怀大队、寻声救苦大队、环保回收大队、人间文教大队及儿童教育医药基金。

在慧海法师的领导下，5个大队目前已积极投入社会工作。每一个大队都身兼重任，把爱播撒在每一个角落，让每一个人都能感觉到“人间有慈悲，慈悲在人间”。

### 三 当代外国背景下的佛教团体

#### 1. “慈济”在马来西亚的活动

“佛教慈济慈善事业基金会”1966年由证严法师创办于台湾

花莲，三十多年来在台湾致力于社会服务、医疗建设、教育建设、社会文化等志业。

慈济的志业包括：慈善、医疗、教育、文化四项，统称为“四大志业”；再加上骨髓捐赠、环境保护、社区志工、国际赈灾四项，此八项同时推动，称之为“一步八脚印”。

慈济的经费完全来自民间，志工也是各项服务方案的主要执行者，因此善款的使用得到最佳监督，获得海内外社会大众的信任与支持。通过几十年的发展，现在慈济在台湾拥有会员四百万之多。

1985年侨居各国的慈济人，将慈济志业延伸到海外，凝聚当地的爱心资源，推动济贫救难等工作。目前全球有28个国家设有慈济分支会或联络处。

在马来西亚有两个相对独立的慈济海外分会，一个在檳城，称为北马区慈济（通称马来西亚分会），另一在马六甲，称为中南马区慈济。早在1989年，就有台湾的慈济人在马来西亚活动，并做了许多慈善活动。

1993年8月11日，马来西亚第一个慈济联络处的负责人，即海外第一位负责人郭济航（马来西亚人）亲赴台湾花莲本会，从证严上人手中传承一尊观世音菩萨圣像，上人嘱托一定要将千手千眼观世音菩萨“闻声救苦”的精神落实在马来西亚。同年农历六月二十四日，马来西亚第一所慈济联络处正式在檳城成立。1995年3月，慈济正式在马六甲设立联络处，简淑霞（法号慈露，台湾籍）和其夫刘铭达（法号济雨，台湾籍）受证严上人委托，负责吉隆坡和马六甲的会务。1998年6月，在证严上人的肯定下，将马六甲支会再次正式升格为分会。迄今，马六甲分会

继续统筹中南马及东马 14 个据点的会务推展。

如今慈济在马来西亚的社会影响越来越大，虽然是国际背景的团体，但一系列的社会工作基本都是本土化的。慈济在马的两个分会工作近似，主要领域是医疗、教育、人文、国际赈灾、环境保护、骨髓捐赠、社区志工等。

如今北马慈济在檳城、日得拉、北海各设有一座洗肾中心，另有佛教慈济心莲居家疗护机构（檳城）、佛教慈济幼儿园（两所）、静思书轩（五家）。下设吉打支会、吉兰丹支会、吉隆坡支会以及 6 个联络处，13 个联络点。

马六甲慈济分会下设吉隆坡支会和 9 个联络处，4 个联络点。组建有人医会、教师联谊会、大专青年联谊会、青少年团、快乐儿童精进班。

## 2. 台湾“佛光山”在马来西亚发展

星云大师，临济宗第四十八代传人。1967 年在台湾创建佛光山，致力推广教育、文化、慈善等事业。

星云大师近年来立志将大乘佛教推广到全世界，以完成“佛光普照三千界，法水长流五大洲”的宏愿，因此佛光山在亚、欧、美、澳各地广设分院，甚至远至南非、巴西。在马来西亚信众的要求之下，佛光山十几年前开始在马来西亚落地生根，成立了几个分院，如南方寺、佛光文教中心、普门讲堂、东禅佛教学院等。

这些分院都由土生土长的马来西亚佛光山弟子住持。在星云大师致力提倡“人间佛教”的伟大精神感召之下，马来西亚几个佛教工作者排除万难，于 1992 年组成了马来西亚佛光协会。在法律上，马佛光协会是一个独立的组织，不附属于任何机构；在

精神上，马佛光协会与世界各地的佛光协会拥有共同的理想，就是弘扬人间佛教，设立人间净土；在会务上，马佛光协会与世界各地的佛光协会分享弘法的经验和理念。马来西亚佛光协会在短期内已在全国各地设立 26 个分会。并成立了国际佛光会马来西亚协会青年总团，下设分团 30 个。在马来西亚佛光山总本山之下又设有多家机构，分别是：东禅佛教学院、八打灵佛光文教中心、吉隆坡大智图书馆、八打灵清莲堂、巴生南方寺、巴生佛光缘滴水坊、蕉赖六里村禅净中心、冼都禅净中心、适耕庄禅净中心、直落七宝禅净中心、文良港佛光缘、芙蓉佛光缘、马口禅净中心、怡保禅净中心、檳城佛光学舍、关丹佛光缘、新山禅净中心、沙巴禅净中心等。

### 3. “净宗学会”在马来西亚的发展

净空法师为当代高僧，对佛教净土宗着力最多，成就亦最为辉煌。

据不完全统计，受净空法师影响，目前世界各地所成立的净宗学会或在净空法师倡导下专修净业的佛教团体共有近 50 所<sup>[114]</sup>。各个净宗学会皆以完全独立的管理模式运作，在人事及财务上不存在领导和被领导的关系。净空老法师也不主张成立一个统一的国际性机构来发号施令。他只要求各净宗学会之间能够永作法门兄弟，互相协作，密切配合，淡化形式上的做作，注重实质上的修为；时时刻刻牢记“学为人师，行为世范，信愿念佛，归心净土”的修学目标，为把佛陀教育事业及净土法门发扬光大而努力。具体来讲这些团体在管理方面有以下共同特色：

- (1) 所有团体都是在所在国法律允许的范围内合法组织活动；
- (2) 所有团体都是遵守佛陀教诲律仪的佛教教育组织；

(3) 所有团体都是独立的个体，不从属于任何国际性组织；

(4) 所有团体的董事会和领导人都由其会员内部民主选举产生，并由该团体所在地居民或该国公民担任，在人事上遵循“本土化”的指导思想；

(5) 基本上所有团体都聘请净空老法师为其导师。

马来西亚净宗学会的活动一向随缘而不攀缘，绝不乖离当初成立的宗旨，即本着弘法利生、拯济群萌离苦得乐的大悲心，免费流通导师开示的录音、录相带、激光视盘及一切净宗法宝。活动基金及制作法宝的经费，皆是来自十方善信之净施。

马来西亚净宗学会网站公布马来西亚各地有净宗学会 30 个，负责的同修均是义务代理进行分派佛教资料的工作。

#### 4. “创价学会”在马来西亚的活动

国际创价学会 (SOKA GAKKAI INTERNATIONAL, 简称“SGI”) 由来自世界各地 186 个国家与地区的 79 个加盟团体所组成，在 1975 年 1 月于美国关岛成立，世界闻名的日本宗教家池田大作担任第一任会长至今。国际创价学会是个本着信仰宣说《法华经》真髓的日莲大圣人的教义，主张尊重生命，慈悲宽容的精神，提倡世界和平，并致力推进文化及教育的宗教团体。

国际创价学会三个基本方针：

(1) 国际创价学会会员要尊重本国文化、传统、法律，作为一个好市民，为社会的繁荣做出贡献。

(2) 国际创价学会会员要促进以生命尊严为根本的文化教育兴隆。为达到这个目标，努力推进国际间的文化、教育交流。

(3) 国际创价学会会员否定战争等所有暴力行为，以人类幸福、世界繁荣与和平为活动宗旨。为此，以消灭核武器、实现不



战的世界为远大目标。支持联合国的宪章精神，努力协助联合国维持世界和平。

日莲佛法于 20 世纪 60 年代传入马来西亚北部，最初活动范围有限，后在吉隆坡谭瑞琼女士的推动下，多达 230 个单位的家庭妇女被组织起来，并划分为 7 个区，随后各地相继有所发展。

在此需要指出的是，海外的创价学会组织相对于日本的本部是独立的，是各自所在国的法人组织。作为国际创价学会的一员，马来西亚创价学会于 1984 年成立，1988 年在蕉赖建设了规模很大的会馆。该组织虽历史短暂，但成就十分可观。今天，马来西亚创价学会在全国已拥有 5 万多名活跃会员。马来西亚创价学会，以实践和平、文化、教育这些普世价值为宗旨。在 1997 年至 1999 年间，该会为推动和平的理念和实践，举办了一系列的和平讲座。曾广邀知名学者就核武器课题、精神与道德价值观问题、马来西亚的多元文化和教育的使命问题进行研讨。特别在促进学术讨论的交流，举办各类艺术、摄影、书画和其他展览方面取得了很大成绩。该会还在吉隆坡建有创价幼稚园一座。

由于马来西亚佛教界中主流不承认日莲佛法是大乘佛法，所以该组织的活动相对独立。

#### 四 马来西亚佛教社团力量的整合与加强及发展趋势

马来西亚目前佛教社团林立，尽管内部分裂、内耗、拆台和资源重复、浪费及“山头主义”等问题不是很严重，但从一些个例上看，这种倾向还是存在的。佛教界的团结和力量整合是研究

马来西亚佛教团体问题时一个最重要的问题。这些问题与团体新成员补充和再生产问题、训练和教育问题、佛教组织的秩序保持等问题是密切相关的。对于佛教社团力量的整合与加强及相关问题，这里通过对佛教团体之间的关系来间接探讨。

### 1. 佛总的地位

名义上马来西亚佛教人口虽然占华人人口的绝大部分，但真正受戒的人数却不多。僧尼在华人人口中的比例可能不超过万分之三。几百个佛教团体主要是在家居士进行组织、维持，出家人往往是这些组织中的顾问或者宗教导师。随着社会经济的发展、教育水平的提高，加之政治环境的宽松和种族矛盾的缓解，各种佛教社团组织纷纷成立，形成了近年来佛教界多元化的现象。

被看作是佛教最高领导机构的“马来西亚佛教总会”，只是一个注册团体，从来就不是一个官方机构，更不是华人宗教政治问题上的权威。就功能而言，其对外只是华人佛教界认同的组织代表，是华人佛教徒与政府交涉、沟通的工具，以此维护佛教形象，保护合法寺庙在寺务、寺产上的权益；对内则是团结僧尼、信众，平衡教内关系的组织。佛总下属几十家分支会分布在各州，但是各分支会在各州的实力很多无法同地方佛团相比。有实力的地方佛团和佛青等全国性大佛团，以及背景深厚的外国佛团与佛总的关系只是合作关系。尽管佛总地位崇高，但没有绝对权利统理全国华人佛教团体，因为绝大多数的佛教团体都是根据社团法令注册的机构，只要遵守法律，是不需要服从其他注册团体的指挥、管理的。更不用说本来就独立发展的其他源流的佛教组织了。

佛教总会之所以在华人和佛教界地位崇高，一个很重要的原

因是佛总领导层一直由德高望众的高僧担任。这些高僧的威望不是一时建立起来的，他们不但得到华人普遍敬仰，也受到其他佛教源流的信众的尊重。但是仅凭借个人威望作为佛团中的代表毕竟不是强有力的。如今老一辈华僧领导人都已圆寂，新一代领导在经验、能力上还远得不到认同。这种情况主要是历史原因造成的。1949年以后僧人的到来突然中断，为马来西亚华人僧团青黄不接早就打下了伏笔。50、60年代，甚至到70年代，马来西亚青年出家的很少，老一辈华僧基本没有收到几个徒弟。比如竺摩长老，2002年圆寂时是90岁，而他的比丘僧大弟子继程法师（1955年生，1976年出家）当时才47岁，其他法师的比丘僧弟子虽有年长者，但出家时间往往更晚。有个别者，虽出家早，但基本没有文化。现代的在家居士素质高者大有人在，往往已学佛多年，由这些居士组织的佛团，根本没有依据佛教传统奉出家人至上，自然可能对年轻法师产生轻慢心。这些团体实力弱小时，往往与佛总团结一致，待到实力日增，独立色彩就越来越浓。

另外，对是否应该设立全国最高级别的佛教组织问题，在以伊斯兰教为“国教”的国家里，是不会得到普遍关心的。马来人从来不肯让度过多的政治权利给华人，佛教最高组织“佛教总会”大概永远停留在民间注册团体的地位上而不会享有行政权利。而华人佛教团体受华社松散习气的影响，也一样不喜欢受领导。所以是否需要佛教最高领导组织这个问题上，现在很多人并不关心，或者认为不必要。当年马来西亚佛团能够团结是因为当时社会华人需要争取共同的权利，维护共同的事业，现在社会稳定，很多制度健全，很多权利已经有了保障，当时的动力现在都不存在了。

另外，现在马来西亚佛教界有一种倾向，佛教团体经常得从个人或者商业机构那里，募集到资金，有了资金以后运作是得心应手了，但不可避免地要听命于少数人。如果万一涉及到利害关系，这些佛团就会和其他佛团发生争执。据马来西亚的法师对笔者介绍，有一个财团为了征地，就唆使一个佛教团体与另一个佛教团体为土地打官司。虽然不了了之，但至少是一个很不好的苗头。佛教界遇到争执之后，佛总如不借用政治力量，只能做一些调解工作。

佛总虽具代表性，但它是个以大乘传统为主的组织，小乘源流或英文源流的教团并不是佛总的成员。为了使小乘源流及其他少数民族教团的心声有所传达，目前一些组织，如佛青总会、佛教布道会、锡兰佛教会、马来西亚泰国佛教机构、金刚乘卡玛迦如佛教会与缅甸佛教会等组织中的一些人正积极推动成立马来西亚佛教联合会。马佛教资深人士洪祖丰认为，根据目前形势分析，在最近的将来，一个代表性组织的成立无论如何是难以实现的。虽然这个组织的成立并不急于一时，但各佛团必须互相协调它们的歧见才能早日实现团结一切佛教徒的共同愿望<sup>[115]</sup>。

## 2. 佛总与佛青的关系

在马来西亚，规模庞大的马来西亚佛教青年总会，表面可以和佛教总会分庭抗礼。但两者毕竟是佛教机构，几十年来相安无事，还有过不少合作。佛总是以北传僧伽为首，而佛青则是以在家居士为主，当年受英文教育的佛教徒是主要领导，以南传思想左右佛青。随着华文教育的发展，受华文教育的年轻一代领导者逐渐占据了领导层，传法语言几乎一边倒地使用华语，且更多宣扬日益兴盛的汉传佛教。那么佛青和佛总这两个独立的全国性佛

教组织能不能合并或者统一呢？据笔者了解，在佛青总会有些领导有这种意愿，既变佛青为佛总的下属机构。但他们也估计到反对的力量是非常强大的。在佛青里有很多代表认为，佛总过于保守，没有魄力，佛青一旦被佛总管理，必然毁了佛青的活力。那么佛总愿不愿意收编佛青呢？好像也没有人主动提出来，有人认为，佛青每年所办的社会活动非常多，需要很大开支，而佛总经济实力雄厚，不会愿意收编一个规模庞大、资金匮乏的机构。

这里要说明的是，不是佛青的机构臃肿，开支巨大，正好相反，佛青里边的人，包括领导层都是不拿薪金的，纯粹义务为组织工作。佛青的经济来源是社会捐赠和少量会员费，由于受其当初注册性质限制，不能建立分支会，所以其实际的下属组织是它的会员团体。毕竟这些会员团体不是分支机构，所以佛青对他们的领导只是号召性质的。其内部机制也非常松散，该会内部似乎也没有将其严密化、制度化的强烈要求。佛青本身以中、青年为主，领导层年龄一般不能超过45岁，所以这个团体缺乏德高望众的人士领导，领导更换频繁，发展计划往往不能连贯，号召性受到影响。年轻会员经济实力薄弱，造成的直接结果就是总会经济紧张。

根据很多马来西亚佛教界人士的看法，佛青和佛总的关系今后会加强的。一方面佛总领导层日益年轻化，有改变保守作风的主观愿望，另外社会上也有很多人对佛总的保守不断提出批评。马佛总在1997年寂晃长老时代就开始建立网站，在当时的佛教界是比较进步的，这一举措是佛总超越青年佛团的最有代表性的举动。佛总要赶上时代步伐，必须学习现代弘法手段，这就需要向佛青学习经验，所以佛总在第十五届（2004年）领导层中就

吸纳了几位佛青已退下的领导和顾问加盟。同样，佛青也比较注意和佛总配合。2006年2月佛总与佛青就成功联办了一次“佛教当代关怀研讨会”。笔者对这两个机构的发展是这样揣测的，作为佛教机构，现在没有太复杂的利害关系，将来也不会有。佛青和佛总还会坚持一贯的传统，前者继续活跃在年轻人身边，后者为其进行宗教指导。

### 3. 全国佛教社团与地方佛教社团的关系

马来西亚绝大多数的佛教组织都以“人”而不是以“寺”为主体进行组织运作。这些以“人”来运作的大小佛教组织，似乎都有综合发展的要求，单一目标的社团组织不多，稍有能力便为社会提供“拼盘式”的福利服务，像是复兴文化、净化人心、匡正社会风气、举办文教活动、扶助孤苦以及实践慈悲精神等等，这是当前佛教团体共有的发展特色。如果大小各层次的佛团都这样发展，其结果往往会造成佛教资源的浪费，甚至出现不恰当的竞争。

马来西亚的佛教纯粹依靠民间力量推动，没有任何政治背景。就目前趋势看，马来西亚佛教松散的教团组织现状将继续维持，但它们总体拥护佛总的宗教立场，佛教组织之间基本上能够互相配合。这种发展趋势可能是长期的，较难改变。

各地方性的教团，如果每一个都要全面发展，而不去突出自己的特色，搞千篇一律的佛教，实在是不现实。佛教组织，应该充分利用就近的宗教资源，发展特色与其他组织互补才是。地方性的寺庙或佛团实力相差很大，有些资源丰富，人才济济；但大多数是人才缺乏，资源有限，加上忙于活动，根本无法专门负责全方位的工作，更谈不上为其他团体提供服务。走特色化、专业

化发展，才能为佛教整体作出特殊的贡献。比如说，在马六甲，经忏和梵呗比较有群众基础，就可以多发展这方面的人才，并为外地培训。而怡保这样的地方，禅修比较有基础，就该发展禅修基地。而槟城佛教基础好，就要侧重佛教学术团体的建设。

另外，佛教团体的发展，在马来西亚不乏群众基础，很多佛教团体应该敞开大门，聘请社会上的艺术家或者学者来帮助办研讨会、读书会、弘法会、幼儿园、假日佛学班、生活营、诵经供修、梵呗、佛曲演唱等，这样才能办得出色。

作为全国性的领导机构，马佛总、马佛青等，应了解并善于鼓励地方性团体，发挥其能动性。现有的许多地方佛团，也必须检讨其组织是否周密圆满，目前很多组织制度不健全，组织方式原始，有些教团拥有数千个会员，但通过金字塔式的组织，其领导人只有七八位，活跃会员只有几十个，其他会员很少参加活动。

目前马来西亚佛教还没有形成统一的基本制度，许多佛团根据自己对佛教的理解，制定了一些如丧礼、婚礼的制度，与外教徒通婚的制度，礼拜的制度，诵经制度等（如规定初一、十五晚上八时礼佛，礼佛的仪式内容，诵拜的统一等等），但有的过于繁琐，有的疏于简单，有的不符合佛教传统，所以推行起来难度很大。马来西亚一些佛教学者也在着手完善制度，这些制度的设立，不但能达到加强教团力量的目标，也能塑造马来西亚佛教徒的同一性。这些制度的建立需要佛教团体的协作、推动和推广，否则也是空谈。

#### 4. 本土社团与外国社团的关系：有关团体文化问题

一些马来西亚佛教徒担心台湾佛团的“山头主义”影响马来

西亚佛教的团结，笔者认为台湾和马来西亚毕竟环境不同，佛教的社会基础和政治功能都不相同，“山头主义”是要预防，但更重要的是多从台湾佛教团体那里学习。如今马来西亚佛教界，无论从人才储备，资金财力，学术研究水准上，相比台湾，可谓差距甚远。从发展的过程来看，正处于一种平缓的上升时期，目前需要做的更多是宗教资源的积累，宗教基础教育的普及，而不是锐意改革、大胆创新。

虽然马来西亚佛教团体日益发展，但还没有达到台湾佛教团体那样组织严密、行动统一。台湾的佛教团体，虽都是佛教团体，但每个大的团体都有各自的文化特色。最典型的“慈济精神”就是“人间佛教”理念中的女性特征，这是一个以中年妇女为主力的，社会参与寂静的社会运动：不搞轰轰烈烈的事，只是积极投入到小区志工活动模式中去；不与其他组织竞争，走边缘路线。结果发展得非常好。如果马来西亚的佛教妇女能领悟慈济的精髓，对佛教团体的发展必将非常有利。但是很多马来西亚佛教团体只是刻意模仿台湾，不懂得消化、吸收，忽略了发扬自己的民族文化特色，已经遭到了很多本地人的不满。

没有鲜明文化特征的团体，其影响力势必有限，难以走向世界。台湾佛教团体能在马来西亚发展，而且迅速本土化，马来西亚佛教团体是否能到国外发展呢？这是一个值得思考的问题。

有关台湾佛教和马来西亚佛教的关系问题，在第十章将作继续研究。

##### 5. 佛教社团的重新定位和调适

马来西亚佛教团体整体上不断壮大，但也有一些团体一直无法发展而面临解体，原因何在？根据笔者亲身观察体会，往往和



脱离社会、自我封闭、不研究佛理有关。许多教团出世味太浓，只顾念佛、拜佛，主办一些慈善活动也是偶然为之，对社会不闻不问的态度，加深了对外人对佛教的误解，认为佛教是消极思想避而远之，使佛团难以壮大。有一些教团领袖，主张各立门户，团体之间不相往来，理由是“多一事不如少一事”，这也是违反佛教与常理的。

另外一种极端是和社会关系过于密切，忘记了佛教的根本是修行，参与社会 and 修行是一种辩证关系，不能执著一端。这些佛团对周围所发生的事过于敏感，甚至对将来可能发生的事也作出反应，使很多人认为佛教不过就是一些支援团、义工队，是由好人组成的团体。既然学佛不过是做善事，加入其他团体、或不加入什么团体都是一样的。

马来西亚的佛教团体基本上还是能够做到有所为有所不为，太世俗化或太出世化，两者都不会给人良好的印象。活动太世俗化，如只注重康乐，不注重修持弘法活动，将使教团社团化，给人一个俱乐部的形象；活动太出世化，只顾念经坐禅，给人一种“自了汉”<sup>①</sup>的印象。因此教团必须两者并重。比如说马佛青，作得比较好的活动有：积极参与社会介绍或灌输佛教思想、经常举办的研讨会等和佛教密切相关的内容。但在参与礼俗改革时，推动守时运动，就是和佛教不相关的主题了。佛学讲座和活动，应多一些与佛教息息相关的问题，教义要与社会联系，但很多佛

<sup>①</sup> “自了汉”指无利他之念，唯图自身之利益者；即抱持独善其身主义者。故俗称仅自理一身，不顾大局者为自了汉。宗门或禅林中，常称只顾自己修行而丝毫不存济世利人或教化他人之念者为自了汉。亦有以之为小乘修行者之贬称，而与大乘菩萨“众生无边誓愿度”之精神形成强烈对比。

教团体的行为就与之背道而驰。比如说 2005 年 2 月, 国际佛光会南马协会办了一次汽车寻宝一日游<sup>[116]</sup>, 就明显是以佛教的名义从事的庸俗活动。另外, 有些问题的性质需要探讨, 比如说, 佛青总参与的一些文化问题讨论、各城市大蓝图问题的讨论、对社团法令问题、修改毒品法令等的反应, 虽然取得了很大的成果, 但是不是恰当呢?

当代宗教团体, 往往打着“人间佛教”的招牌, 使佛教世俗化, 脱离了宗教特有的清净, 这是不恰当的, 应该尽量避免。

#### 6. 佛教团体的发展趋向——从传统民间公益组织到现代“第三部门”

“第三部门”(third sector) 这一概念如果按它的提出者 T. 列维特等人的定义<sup>[117][121]</sup>, 即非公非私的、既不是国家机构也不是私营企业的第三类组织。华人社会形形色色的组织、社团——宗族、部落、村社、教会、会馆、行会等等都可称之。

然而“第三部门”概念非常强调它的“现代性”意义或“市民社会”意义, “第三部门”和另两类组织是社会综合资源的第三方承担者, 与国家机构和私营企业有同样的话语权和影响力。三类组织的关系是渗透型的依赖关系。只有在成熟的现代社会里才有这三个组织的动态平衡关系, 一些传统社会中的“第三部门”是有残缺的。

“第三部门”在现代社会里, 又可以分为许多小部门, 这与其组织成员有关, 可分为交际型、学术型、公益型、娱乐型四种部门。这些小部门都能为其成员提供一定的“公共产品”。这些小部门本身也不是纯粹的, 也会具有其他部门的一些功能。

公益型部门是指社会民间宗教团体、民间教育团体、民间慈

善团体。马来西亚的佛教团体都属于民间团体，是非政府组织，更非商业机构。他们就属于公益型“第三部门”。根据它们所从事或参与的社会工作，绝大部分的佛教团体都是集宗教活动、教育活动、慈善活动为一身的综合部门。

一般公益组织和现代公益“第三部门”的区别：

现代“第三部门”是社会不可或缺的非政府、非商业部门。19世纪后期至20世纪初西方一直有所谓“慈善终结论”、“慈善失败论”之说。这是因为西方社会在社会福利方面取得了很大进步，社会慈善工作几乎完全被政府的慈善部门所承担，社会慈善组织被人认为是多余的。

在西方社会，那些19世纪兴起的私人捐助信托基金（慈善基金）便逐渐退出传统慈善领域，即从对特殊不幸者的施舍，转向了对公共生活的关注，如教育、法律、宗教、科研等，更突出的则是20世纪兴起的环保等领域。

现代公益的特点在与宗教的关系上表现尤为明显。济贫施药、养老育孤这类事业逐渐转由国家主办，民间世俗基金便更多地关心公众的精神需求，同时现代化要求的政教分离趋势也使国家不便支持教会，民间世俗基金便成为宗教这一特殊“公共物品”的主要投资者。

现代公益的另一重要活动领域是教育。当初以市场规则运作的“教育产业”和国家主办的“教育事业”排挤了传统时代以教会、村社为主角的共同体教育。但“教育产业”与官办“教育事业”之间仍有很大的空缺需要第三种力量来填补，这是工业化时代教育成为最重要的公共产品之一的结果，因此也正是在这一领域较早兴起了新的公益组织形式。

作为现代公益组织，已经从质上实现了从民间公益组织到“第三部门”的跨越，其根本之处在于，现代第三部门已不再是可有可无的公益组织了，他们所从事的工作是任何政府功能无法包揽、不愿包揽或者不便承担的事情。当然更不是从事商业行为的企业能承担的。但这些工作又是现代社会必需的，承担这些工作的只好是第三方。当今发达社会的公益“第三部门”主要从事的是国内宗教关怀、环保、非知识教育和国际慈善。

传统的华人社会比起西方社会在发达程度上差距很大，殖民时代的政府根本就不存在有效的社会福利提供给华人，华人社会往往依靠族群内部的社团相互救济。但在经济极度匮乏的时代，其成效也是不显著的。

早期的华人佛教组织，在规模，财力和人力上都是匮乏的，因此它们早期的慈善、公益事业在技术上具有落后特征（活动领域狭小，主要限于救济孤儿、施舍医药等等），在观念形态与社会组织层面也有很多不足，如在观念上慈善过分依赖于宗教意识，其开放性和开拓性明显不足。

如今，随着马来西亚经济的发展和转型的逐步成功，传统的公益职能一部分由国家机器来承担，一部分则成了市场交易物而改由赢利部门来提供。在社会“走入现代化”的背景下，公益事业共同体基础逐渐为国家+市场基础的方向发展。

但就目前的情况而言，华人佛教组织现在所承担的许多社会公益事业本来有很大一部分该由政府来承担，如救济工作，但政府还没有这个能力（即便是倾向救济马来人的政府，也不能解决许多马来人的贫困，许多贫困的印度裔和少数民族的社会福利是极为匮乏的）。

目前华人佛教组织还只能被称作“准第三部门”，他们目前的社会作用和社会定位还没有被政府也许它清楚、也许还不完全清楚“有权做什么”和“应当做什么”，但和私营企业完全认同，其自身也存在定位模糊的问题。众所周知，如果没有志愿服务的渠道相配合，民主国家很难有效地发挥职能。福利国家制度应当由志愿努力来补充，这不仅由于作为民间力量的志愿组织可以作为压力团体对国家构成刺激、抑制和批判，更重要的是它可以帮国家的忙。建立“第三部门”，特别是公益“第三部门”对于现代国家建设，国家发育是非常有现实意义的。

就目前的马来西亚政府而言，对于公益“第三部门”的自我建设在政策上显然是宽松的。而以志愿者的利他向善、服务公众为宗旨的佛教团体，显然也需要知道如何分配自己的力量，选对自己“应当做”的，成为社会的公益“第三部门”。佛教团体未来的工作重心必将放在宗教教育、文化传播和移风易俗上，目前比较重要的工作还是慈善。

## 第六章 马来西亚佛教教育、出版及研究

不同民族的传统宗教，尽管各自崇拜对象不同，教规、教义亦有差异之处，但都有导人向善的教育内容，具有维护社会、安定人心的作用。华人社会对宗教有很强的包容性，不同教派的教徒，极少因宗教信仰相异而发生冲突。民间信仰中，神灵崇拜和迷信活动盛行。至于信仰宗教的原因，除了家庭传统使然以外，有些是欲借宗教寻求精神的寄托与心灵的慰藉，有些则是从宗教教理上一门深入。当代社会，新兴教派以其新奇的宣传手法，标新立异，迅速崛起，吸引了众多的信徒，偶尔也有丑闻传出，震动社会。此外，受到功利观念的影响，人们拜佛求神，希望有求必应，如果不能满足心愿，偶亦有信徒毁坏神像之事。华人社会的传统宗教价值观，又经常受到基督徒的挑战，一些没有受过良好宗教教育的华人，在信仰上呈现出了诸多的迷失现象，诸如：信仰/迷信、正教/邪教、入世/出世、华教/洋教等，亟待澄清与引导。尽管名义佛教徒众多，但熟悉马来西亚民众的佛教人士都知道，提高宗教信仰水平，普及佛教教育是非常必要的。

马来西亚的马来人，一般都能通过正规的学校课程，学习伊

伊斯兰教知识，加强宗教信仰。而涉及华人宗教教育内容的正规课程，政府则不允许开设。华人不管就读华人独中还是国民学校，都没有正确的渠道了解佛教信仰的真面目。社会民众对佛教的理解常是人云亦云，不求甚解。今天，马来西亚佛教团体林立，但学生佛教团体在大专以上院校才可设立，也有几所华人中学有佛教会，但有一定的非法因素。华人社会佛教人士很早就指出了正视宗教教育的重要性，希望通过正规教育引导学生对宗教信仰的正确认知，了解信仰自由的真义，以及认识各种宗教的基本价值观，但就目前的政策来看，短期是实现不了的。现在马来西亚佛教教育，主要是通过佛教团体（包括寺院）在推动，各地佛学班利用现代媒体弘法已很普遍。目前的问题主要表现在专业佛教人才培养水平不高、师资匮乏和佛学研究、出版水平较低上。

本章内容，以通过对马来西亚佛教现状的阐述，来研究马来西亚佛教面临的具体问题，对马来西亚佛教教育发展作出评价。

## 一 佛教教育在马来西亚的发展

佛教，从字面上理解就是“佛的教育”，佛祖本人一生讲法，就是在从事佛教教育工作。随着佛教教团、寺院的建立，佛教派别的分化，佛教教育所指向的内容将更加丰富。传统的佛教教育是“丛林教育”，这是僧侣在寺院里研究佛理、学习佛教戒律和宗教仪轨，同时教育和培养教界人士。佛教一方面培养僧侣，一方面要教化大众。早期教化大众往往以寺院为中心，举办各种法会，印发佛教书籍。佛教教育很少承担世俗教育的工作。近现代

社会里，传统的佛教教育模式受到了冲击，一些佛教徒开始借鉴西方的教育模式，引进佛学院的概念，于是使传统的佛教教育模式开始发生转变，转变最显著的就在于课程的设置和教学方法的改变。在现代佛教教育里，丛林教育已经让位于佛学院教育。随着佛教机构经济实力的增强和现代教育的多元化，在很多地区，佛团开始举办世俗教育，这种世俗教育当然总要包含一定的宗教成分。

马来西亚华人佛教的历史比较短，真正的有评述意义的时间也不过百年，这百年正是马来西亚社会形成和转型的动荡时期。其佛教教育的特点就是：佛学院教育和佛教世俗教育的融和。

20世纪以前，马来西亚还没有华人佛教寺院，许多香火庙里就有僧人居住，如马六甲的青云亭、槟城的广福宫等。这时候的华僧主要是被聘来从事经忏活动，自身对佛教也少有了解，加之方言障碍等因素，佛教教育不可能进行。

在马来西亚较早进行佛教教育的是缅甸僧人、泰国僧人。缅甸人1803年在槟城建立了达米拉卡玛寺，建寺初衷是为缅甸人提供宗教服务，但却吸引了很多海峡殖民地的华人。1845年，猜雅文加拉让寺建立，和缅甸寺一样吸引了大量华人。泰国人在马来西亚北部建寺的历史超过两百年，但是在槟城这些华人集中的地方才真正开始对华人产生影响。这些寺庙的僧侣对华人宣讲佛教的行为，可以看作是马来西亚佛教教育的开端。华人之所以能进入缅甸、泰国寺庙，一个重要原因是这些外国僧人能用英语、福建方言或马来语与华人沟通。

锡兰僧侣在马来西亚开展佛教教育的情况是这样的：1895年，一批发心的锡兰人士正式在马来亚成立了锡兰佛教会。自



1894年起,他们就开始向当时的英殖民政府恳求一块两英亩的土地来作修建佛寺用途。由于当时许多锡兰人居住在吉隆坡的十五碑(Brickfield),因此便选十五碑建寺。这座佛寺在马来西亚英文系华人中影响深远,从最初建寺开始就展开了佛教教育。如今该寺虽以英语讲佛法为重点,但每星期日这里都有华文佛学班上课,并分成小学、中学及成人班,上课时间是在早上十点半至中午十二点半;而成人班则在中午十二点半至两点,目前参与的总人数有三百多人。此外,静坐课程也有用方言教导的<sup>[112]</sup>。1918年,檳城锡兰人建了马兴达拉玛佛庙。许多锡兰高僧在来马之前,就已是受过系统训练的僧人,他们在马讲经说法,很快就影响了很多受英文教育的华人。如Attudawe Pematatana上座在檳城创立了舍利弗佛学学校,每逢星期天及布萨日,法师公开演讲佛法。法师还开设英文班,辅导英文程度较弱者<sup>[54][145]</sup>。1925年檳城佛学院成立,其中的骨干都是受英文教育的华人,他们受到的佛学教育和锡兰僧侣关系很大。进入1900年以后,南传佛寺受华人影响越来越明显,华人信徒超过了泰国人、缅甸人和锡兰人,以至随后在南传佛寺开始庆祝华人新年,华人接受南传佛教的影响,其直接结果就是后来北传佛教(包括藏传佛教)进来以后,很多人对北传佛教误解很深,曾有南传法师公开指责北传不如法。

北传佛教在马来西亚的发展和马来西亚社会人口的变迁及语言政策有关。南传佛教国家在马的人口本来不多,加之马来西亚独立后,移民法令的限制,特别是对僧侣的限制,南传佛教发展自然失去了群众基础,北传佛教的优势就相应突出了。20世纪以后,特别是20—30年代大批华人移民入马,导致华人口口大

增，华文教育发展迅速，受过华文教育的人自然愿意接触北传佛教，看汉语佛教经典。另外，北传佛教毕竟和华人习俗更接近，更符合民族心理，华人从宗教实用性考虑往往也会选择北传佛教。另外促成北传佛教教育发展的一个重要原因是马来西亚的教育政策，1970年后，马来西亚教育政策的演变具有双重目标：一个目标是改进现行教育制度，发挥教育功能，积极培养人才，满足国家建设需求。另一目标是建立以马来文为唯一教学媒介语的国民教育体系，增加马来人的教育机会（尤其是高等教育），提升马来种族社会实力，并加速压制其他种族源流的教育，塑造一个以马来种族为主流的新社会，保障马来人的特殊地位<sup>[118]</sup>。自从普遍推行马来语教育之后，英文教育失去了优势，很多年轻人通过英语学佛教已很困难。现在老一辈华人中能讲英语的人很多，他们的华语反而不如新一代。反观华教，自19世纪20年代华文教育诞生以来，虽然长期在英文或马来文单元化教育政策的威胁下挣扎求存，华教一直在不断奋斗，而逐步壮大。目前，马来西亚仍保存着1200多所华文小学、60所华文独立中学及3所由社会长期资助的华文高等学府，这是世界上绝无仅有的，而华文小学目前有将近6万名及不断增加中的非华裔学生就读情况<sup>[119]</sup>。这样的教育体系建立的语言基础，自然为汉语系佛教发展打下了坚实的基础。

民国以后，很多中国僧人在东南亚和南亚游学、访问，普通华人学习佛教的机会逐渐增多。最有代表性的是民国高僧虚云大师和圆瑛大师在马来弘法。虚云和尚，被视为民国以来佛门四大师之一、禅宗泰斗，他与槟榔屿结缘3次分别在66岁（1905）、68岁及69岁，曾在马宜讲《大乘起信论》及《普贤行愿品》于

极乐寺，当时讲经盛况与本忠法师念佛法门可谓相得益彰，极乐寺也俨然成了 20 世纪初槟榔屿的佛教弘化重地<sup>[120]</sup>。圆瑛大师曾前后来马来西亚多次，1915 年 2 月过新加坡弘法利生，3 月便至槟榔屿讲经说法。1923 年 2 月应槟榔屿极乐寺之请宣讲《阿弥陀经》，示人以专修净土法门<sup>[121]</sup>。本忠法师为极乐寺第二代住持，原以专修净土法门为务，经妙莲法师邀请同赴南洋，才到槟榔屿落脚，其间曾大力辅助极乐寺之初期各项建设，39 岁时（1906 年）出任主持。其中，最大的作为即创设“念佛莲社”，成为南洋诸地莲社组织之先驱，大力提供念佛法门<sup>[122]</sup>。这些法师的佛教教育活动，可以说是促成马来西亚北传佛教日后兴盛的重要原因。

马来西亚最初的学校佛教教育是与世俗教育混合在一起的，这和当时华人的素质有关。当时绝大多数华人特别是妇女都是文盲。这种教育可以从 1904 年极乐寺建立前后说起，该寺曾筹办一所学校，后来失败了<sup>[54](180)</sup>。

1935 年芳莲尼师建菩提学院。芳莲尼师乃福建厦门人，早年出家，1930 年到槟榔屿，先由林碧曜、邱爱莲、林桂玉、叶彩秀、侯秀云、林桂仙等女弟子们发心，买了岛园屋，重加修葺，先开办了菩提学院。芳莲法师是从佛的启示中，立志要办学校的。其出发点便是要发扬大乘佛法的精神，自利利他，使众多不识字的幼童、青年有受教育的机会，同时接受佛法的熏陶。1935—1937 年，她曾率领女弟子 30 多人，参访中国的名山丛林，朝礼缅甸、印度等佛国，认识了佛迹的实地<sup>[123]</sup>。

芳莲尼师曾开讲《地藏经》、《普门经》等，使许多民间女子听到了佛的真理，这种传授佛的学问，比只知烧香重要得多；一

直到1939年，在圆寂前仍以创办教育的佛心，谆谆地作为交待的遗志。芳莲也是马来西亚早期从事教育工作的女子，她受宗教感召力促，而真能用宗教来办学。槟城唯一由佛教开办的小学 and 中学，就是菩提学院所创办的菩提小学和中学。

长期从事佛教教育的金明法师1951年开办的香林学院，到1975年时，人数已突破千名，成为特大型小学。其创办的几所学校，虽为社会学校，但与佛教界渊源甚深，并有部分佛教课程开设，学校校训、校歌、及奖惩制度都和佛教有关<sup>[124]</sup>。

在30—40年代，佛教教育只是起步阶段，到了50年代，马来西亚社会相对稳定，许多高僧开始利用自己的道场进行佛教教育。比较典型的是从美国来马的苏曼加罗法师和1954年来马的竺摩长老。苏法师是马来西亚青年佛教教育的领袖，50年代中期从美国净土真宗吸取成功经验把周日小学引进马来西亚。1955年，受他影响，槟城佛学院成立了佛青团，让12—25岁的青年们，通过参与各种佛教活动来学佛。1957年12月开、办儿童周日佛学课程，一开课就有学生二百多人。以后马来西亚佛教团体、寺庙所举办的周日学校等，都多少受了苏法师的启发<sup>[125]</sup>。今天几乎各个佛教团体多设有周日学校（一些在周五）。有的纯教佛学，有的还教英文、马来文、数学等普通教育课程，年级由幼稚园到高中生不等。这使马来西亚华人小小年纪就有机会接触佛教，或者年纪轻轻就当了佛学老师。如今许多出家的华人，就是小时候参加佛学班后决定献身佛教的。如今规模大的周日学校有三慧讲堂周日义校、慧音社儿童佛学班、马六甲释迦院周日学校、吉隆坡十五碑佛寺周日学校、太平佛教会周日佛学班等。这些学校的学生每年都报名参加由马佛青与马佛总联办的全国佛学

考试。

竺摩长老对马来西亚的佛教教育的贡献主要是制度上和教育理念上，法师 1954 年来马后，系统讲述佛教经典，编辑佛学课本，筹备马来西亚佛学院。1965 年创办的三慧讲堂，树立了寺庙是佛教教育和修行的理念，带动了很多佛寺重新进行社会定位，在华人宗教文化观念改变上是标志性的创举。

马来西亚正规的佛学院是从马佛总开办马来西亚佛学院（1970 年）开始的。另有槟城妙香林寺广余长老于 1994 年所创办宏船佛教学院，其建筑物原是一座独立式双层花园洋房，虽经翻新，还是场地有限，因此宏船佛教学院只曾随缘礼聘国内外一些讲师，间断性地提供一些短期课程。1999 年后该学院停办。

近年来马来西亚佛光山创办了东禅佛学院，槟城檀香寺唯悟法师在泰国南部创办了国际佛教大学，慧海法师领导的法炬山也宣布建立了人间佛教大学。这些新建学院或大学在理念上都很先进，更多采用现代技术教育手段，而且资金充足，且基本属免费教育，但苦于没有生源。

为推广佛学教育，马来西亚佛学院及彭亨佛教会设有以华文为媒介的佛学函授课程。以英语及马来文为媒介的函授课程则主要由十五碑佛寺的吉隆坡佛教布道会（BUDDHIST MISSIONARY SOCIETY）承办。

佛教界所办的国内各个佛学院、大学的教育学历得不到马来西亚教育当局认可。

马来西亚佛教总会和马来西亚佛青总会每年都要联合举办全国佛教考试，于 8 月 31 日国庆节当天在全国各地同时进行，此佛学考试可说是为检验佛教周日学校办学效果而设的，分英语、

华语两种试题，又分启蒙、初、中、高四级。考试成绩由佛总下设的考试委员会公布。此项考试的目的在于促进全国佛教青年互相观摩、互通声气，从而增加研究佛理的兴趣。现今每次参加考试者有 1000 多人，考生有东、西马男女青年。

表十五：1999—2000 年马来西亚佛教考试情况

考试级别	考生人数						及格人数						及格率										
	华文组			英文组			华文组			英文组			华文组			英文组							
	98	99	00	98	99	00	98	99	00	98	99	00	98	99	00	98	99	00					
启蒙级	1115	1374	942	133	134	243	968	1058	722	111	101	220	86.8	77.0	76.6	83.5	75.4	90.5					
初级	670	785	691	54	70	82	538	614	549	46	60	77	80.3	78.2	79.5	85.2	85.7	93.9					
中级	134	212	114	29	23	21	105	110	104	11	13	11	78.4	51.9	91.2	38.0	56.5	52.4					
高级	18	42	14	7	2	6	18	42	14	3	2	5	100	100	100	42.9	100	83.3					
考生总数												98	99	00	98	99	00						
												1937	2413	1761	221	229	313						
参加考试团体总数												1998	1999	2000									
												98	96	80									

资料来源：马来西亚佛教总会

随着佛教团体的活跃，近年来，佛教教育的形式日益多样化，借助文艺手段弘扬佛法也开始多起来了。有些寺庙与佛团经常举办一些文化艺术活动，如舞蹈、合唱。佛团中有专于佛教文化表演艺术的团体有菩提工作坊、古晋佛教居士林、佛总属下马口支会等。寺庙与佛团常有诵经、念佛、梵呗等活动，参与的人数众多。间接弘扬佛教文化的活动有佛教组织举办的书画、雕

刻、建筑、佛曲、戏剧、歌唱舞蹈、梵呗等。

纵观马来西亚独立以后的佛教教育，目的已很明确，即建设人间净土。佛教教育的范围从未局限于僧团，而是早已拓展到了许多华人家庭，渗透到了华人社会每一个阶层和每一级的学校。现在华人社会禅修学佛的人很多，佛教团体到各学校帮助教师研究佛学，帮助学生成立佛学社团也很普遍。现在中学、大专佛教会林立。佛教教育方式多样，佛教徒经常到监狱说法，举办各种层面的学佛营队，鼓励家家莲社、户户禅堂，成立佛化家庭，举办共修会、读书会、儿童读经班，以及分区组成助念团，为临终的人作好临终关怀。广义上讲，佛教设立慰问团，救助急难病苦贫困的人士渡过人生的各种困难等等，都是佛教教育工作。

近几十年来，马来西亚的佛教教育尽管取得了很大成就，但只是尚在起步阶段，有待加强改进和学习之处还有很多，在本章后面将进一步研究。

## 二 马来西亚佛学院的僧尼培养

该院是马来西亚第一所正规佛学教育机构，设于檳城车水路马佛总大厦内，创立于1970年月3日，创办人是竺摩长老，并曾长期任院长。现任院长为继程法师。当年竺摩长老择“慈、慧、勤、舍”四字为院训。该院宗旨是重在提倡佛教教育、培植佛教弘法及住持人才。对学生力求优待，不收学杂费，书籍讲义等都免费供应；对外埠来院女生，也免费供给住宿。佛学院的教育目的在于光大佛教，续佛慧命，使人群更趋进步，社会更见和

平。同时令学佛青年对出世间法有彻底了解，对世间法亦有相当修养<sup>[126]〔147〕</sup>。

本院设正副院长各一人，教务主任一人，训导主任一人，教职员若干。早期佛学院课程分为三年初中及三年高中。在创办最初 20 年里，每年学生人数都能保持在 40—50 之间。近年学制有所变化，高中改为两年，最后一年为高级班，并加设专修班，供毕业生深造。在家人和出家人都可以入学。如今该院学生每年保持在七八十名左右，绝大部分是女生。目前该院学生年龄在 18—35 岁之间，课程包括佛经系列、律仪系列、佛学系列、论典系列、中印佛教史、佛教布教法、电脑、簿记、语文、音乐技艺等。教学的重点是佛法或佛教义理的理解与实践，学术研究、各项比赛及禅修法门的学习及生活上佛法的应用。另外，该院还设有函授班。院方经费全由董事会负责筹集，尤赖于全马广大社会热心人士大力支持。

表十六：学生人数

级别	初中一	初中二	初中三	高中一	高中二	高级班	进修班
1998 年	22	9	14	21	22	9	—
1999 年	27	21	9	6	21	20	—
2000 年	26	18	17	5	5	12	18
1998 年总计人数 97 位；1999 年总计人数 104 位；2000 年总计 101 位							

资料来源：马来西亚佛学院教务处

该院与普通学院大不相同，功课富有专门性质，故教师所教节数不多，仅教三两节而已，教师以本土出家人为主，并聘社会人士兼教，过去亦有台湾高僧，任客串教师，如白圣法师、觉斌法师等。



该院学生不论出家、在家，早期绝大多数都来自寺庙庵堂，因此毕业后，多回各自寺庵服务，或为住持或任当家。现在的学生有不少是高中或学院毕业后，来佛学院学习的。佛学院早期的毕业生，当年不少人回到当初的寺庵内，设立佛学班或幼稚园等。如今佛学院的在家学生，不少人在学期间或毕业后往往都选择出家，也有不少赴香港台湾深造。由于在招生年龄上和学历上没有特别限制，所以学生程度及年龄很不一致。

多年来，马来西亚佛学院为马来西亚佛教培育了不少人才，可谓功不可没。佛教界对它的发展给予了很大的关注与支持。应该说，在商业社会里，能净心修学佛法已很难得。新加坡曾有佛学院，但不久即停办；香港亦有善信倡办佛学院，但虽有教师、经费，却无学生。台湾佛学院办得最好，但也不可避免有不少学院，仅办数年即停。马来西亚佛学院自1970年创办，至今尚能继续发扬光大，实属不易。但应指出，该佛学院虽然是马来西亚唯一有完整教学系统的佛学院，但是学生来源依然很不稳定。生源无论在质或量上，都不在校方的掌控之中。因此，学院的方针是根据学生的需要，适时做出调整，教师也针对学生的程度给予适当的教学。如今，佛学院的学生范围在扩大，已有来自中国西藏、柬埔寨、泰国与缅甸的学生。

目前，学院办学环境依然比较艰苦，但随着耗资逾一千万令吉的佛教慈善教育大厦即将落成，教学环境将会有良好的改善。

### 三 马来西亚佛教出版、研究及佛教杂志

马来西亚的佛教出版物主要有期刊、专著、教材、宗教宣传小册子、电子出版物等。主要参与出版的机构是马来西亚佛教总会、佛青总会。外国佛教组织和地方佛教组织也不断出版或赞助佛教书刊的出版。除此之外，一些佛寺及个人亦以集资方法，印赠佛经及佛书，协助推动佛教出版事业。

应该说在出版工作上最富成效的是佛青总会。该会于1970年成立了出版委员会，1982年才由其属下佛教文摘社之读者印经会接过编务。该会的出版工作分为两大类：一是倡印“佛教丛书”，二是“佛学小册子”。“佛学小册子”自第一本倡印《切莫误解佛教》开始，目前已发展为马来西亚唯一系统化、大规模、长期性的佛书赠印活动。目前该会不但陆续出版各类新书与小册子，同时亦不停地再版一些受欢迎的佛教书籍。出版原则上以文字布教为主，营利其次，顾全不同派系，出版涵盖各派源流；刊物内容深入浅出，南北兼弘，力求符合一般初级及已学佛多时而欲更深入了解佛法者的要求。该会已出版图书超过了150种，总印量也已超过百万。如今马佛青已将所出版的“丛书”命名为“传灯”，出版的“小册子”则命名为“清凉小册”。

与佛青相比，佛总出版方面的投入不多。除《无尽灯》季刊外，建树不丰。

马来西亚从事佛教学术研究的工作起步较晚，这方面的学者不多，最近举办的一些研讨会往往有学者的论文结集。早年华僧

中，备受太虚大师重视的竺摩法师是受过闽南佛学院正规教育的，年轻时就曾发表佛学论文多篇。在竹园精舍与三慧讲堂讲经说法时，长老陆续出版了自己的经典讲集，如《金刚经》、《维摩经》、《地藏经》、《普门品》、《普贤十愿》等，以及演讲集、佛学问答和书画集。长老在注经等方面功力非凡，但纯学术的佛教研究，长老到马来西亚之后就没机会进行了。备受推崇的达摩难陀长老，目前共有 50 本著作，分别销售到世界各地，其中一本《佛教徒的信仰》已译成中文版，共出了 9 版，此书在马来西亚国内流传极广，几乎成为马来西亚佛教徒的生活手册。其他一些长老的著作，虽与现代学术风格迥异，但其中之思想内涵异常深刻。在年轻一代学僧中，继程法师著述最丰，有三十余种。整个马来西亚佛教研究应该说还非常薄弱，有关佛教思想、历史方面的专著还不多，部分佛教研究和宗教研究还是杂糅在一起。

在佛学教材编纂上，竺摩长老、金明长老和达摩难陀长老等都亲自编辑过课本。马来西亚佛青总会也曾专门组织编写过小学和中学佛教课本。《华文小学佛学课本》（一套 10 册）是金明长老为香林华小第二学年至第六学年佛学课程所编辑的教材。内容包括佛教史及教理知识，文字浅显，处处体现佛教思想价值观。现今不少佛教团体所开办的儿童佛学班，多采用此教材。对马来西亚华人学佛影响较大的两本书为：

(1) 《佛学常见词汇》，陈义孝居士编著，于 1975 年增订出版，后又于 1985 年，再整理为《最新增订本佛学常见词汇》，是马来西亚最通用亦最受欢迎的一本供案头参考的佛学词典。本书由于内容丰富、易于携带，先后被台湾、香港、新加坡佛教界翻印流通。

(2)《佛教生活手册》，该书根据1982年的一项“佛教文化与习俗研讨会”讨论拟就，并经继续讨论后而编写，在数位佛教大德审订后出版。这本旨在提供马来西亚四百万佛教徒作为思想、行为与生活指南之用的手册，对整个马来西亚华人社会来说，有其积极改革华人习俗的作用。此手册内容包括佛化婚礼、佛化丧礼、各华人习俗庆祝方式、各主要节日的庆祝方式、佛教徒庆祝佛菩萨诞等纪念日的的方式及统一佛教唱诵课目及程序。可谓是为在家佛教徒提供了一份佛化生活指南。该书的1992年版，内容更加充实、丰富，尤其加强了佛化婚礼和佛化丧礼的说明。

马来西亚的佛教刊物较早的有20世纪初本忠法师在观音寺编的《狮子吼》，但只出版了十多期便停刊了，这可能是马来西亚第一本佛教杂志。

竺摩法师南来后，他在澳门于1951创刊的《无尽灯》季刊亦随之南来。1959佛总成立后，该刊便交由佛总出版。内容除社论外，分载佛教理论性或现实性的论文，佛教团体活动，及佛教界消息，青年园地等等。早期刊内亦有英文部分，以应部分读者需求。延续至今，《无尽灯》已是佛教界少有的长命刊物了。

《佛教文摘》季刊，是由王振教、罗福兴及陈义孝策划，创刊于1972年的吉兰丹，但出版三年到十二期后便暂时停刊。佛青总会在1978年接办这份刊物，重新调整了佛教文摘社的组织结构，设立操作独立的董事部、编辑部及经理部来推行此佛刊，革新内容、加强组织，使出版工作顺利进展。该刊内容经历了两次革新，版本也二度改观，并已改为简体版出版。英文版《佛教文摘》于1982年11月刊行，乃是世界少数无宗派色彩的英文刊物之一。佛青总会于1995年12月开始将此佛刊独立注册出版准

证，并改名为“EASTERN HORIZON”。

《佛教青年》会讯，于1971年12月创刊，用中、英双语刊行。这是以马佛青总会机关报形式出现的季刊，注重报导佛青总会活动消息、国内外较重要的佛教新闻动态，间以介绍初机佛法。此季刊记载佛青二十多年来的成长历程与成就，一直扮演着佛青总会与广大佛教社群及社会大众沟通的桥梁，并起着传递教讯、促进各源流佛教徒谅解的角色。

《大马佛教研究》以发掘及保存本国佛教发展史料、鼓励佛教徒对佛法作更高层次的研究为宗旨。这本具较高水平学术性佛教刊物原定以年刊方式，逐年发表各方大德的第一手论著，因稿源严重匮乏，这本欲以马来西亚佛教的过去、现在和未来作为研究对象的学术性刊物，在第二集出版后便无以为续了。第一集和第二集分别为竺摩长老、达摩难陀长老这两位对马来西亚南北传佛教贡献不朽的人物作传。之后，该刊改为“大马佛教研究书系”出版。系列丛书共有五本出版，即《佛教与华人文化》、《为大马佛教开拓新境界》、《佛教与华人社会》、《佛教与文艺》及《文化、宗教、华社》。内容结集自马佛青总会所主办或与华团联办的有关上述主题研讨会的论文，由于多数是非专业学者所作，尽管内容丰富，但文笔不佳，理论性不够。

马来西亚佛教团体亦常出版年刊及纪念刊，如理大佛学会的《佛学年刊》等。几十年来先后创刊的刊物共有十份，即：《普门》、《佛教文摘》、《福报》、《慈悲》、《人间》、《无尽灯》、《法海月刊》、《法露缘》、《慈济月刊》、《人间佛教》等。会讯有：《马佛总会讯》、《佛教青年》、《修成林》、《寂静园》等。

## 四 马来西亚佛教教育面临的具体问题

### 1. 佛教人才培养的迫切性

早年从中国南来的高僧大德，如今都已放下了领导的责任，佛教界本地出生的僧才已逐渐接过扮演主角的任务，进入领导与住持佛法的层面。在这一过程中，如何提拔具有德行、道心与智慧的僧才，既能结合传统的优点，又能适应时代的变化引入新的机制，领导马来西亚佛教走向一个更高的新台阶，是一项迫在眉睫且至关重要的事情。

台湾法藏法师说：“今日的佛教，其最大危机，不在人才凋零、不在山头主义、不在教徒分散、不在白衣上座、不在弘法不张、不在外道混珠、更不在学术不振，而在教内普遍缺乏刻苦真修、如法实证的大德。”<sup>[127]</sup>由此可见未来佛教的命运，是寄望于涌出一批新的大德高僧型僧才身上。因此僧人教育的主要目标，就要以这些大德高僧为榜样，采取各种措施，培养出一批学修并重的僧才，住持三宝，振兴佛教。

马来西亚现在佛教高级人才非常少，这从很多法师的文笔中就看得出来。从续佛慧命的观点来看，加强培养僧才是极为重要的工作。具体来说，除了派遣学僧到台湾或他地深造外，积极加强与扩大佛总的佛学院是当务之急。

人才教育工作，分两个方向：一是通过僧团的宗教师教育培养学行并重、精于修行、住持佛法的人才。这主要通过寺院的生活教育、佛学院的专业教育两种方式结合。二是大学及研究所教

育,包括佛学基础及分科研究,培养弘化工作的专业人才及国际水准的佛教学术研究人才。

佛教需要培养的人才是多方面的,目前佛教界人才不足,需要主要培养的人才包括:精通佛典的僧尼师资、熟悉现代教育手段的弘法人员、有先进管理理念的寺庙管理人才、擅长办佛教法事并且熟悉仪轨的人才、梵呗和佛教文化艺术人才、外语人才。

## 2. 着力发展佛学院,建立佛教教育资源管理中心

佛总所设佛学院,学生有僧俗二众。佛学院的主要目的是培养僧才。几十年来,由于生源有限,招收条件无法严格进行,虽已培养不少人才,仍须着力加强,以应时需。这与台湾等地相比,差距非常大。台湾从南到北,有近20所佛学院,近10所研究所。台湾的行禅法师说:“台湾的佛教研究与教育机构,主要是为佛教团体自己所办的研究所与多数附属于寺院的佛教学院。”<sup>[12]</sup>马来西亚近年来新办的几所佛学院,到现在都还没有实效。另外,马来西亚还待创造条件,筹备成立研究所。

佛教教育需要整合资源,现在教育资源分散,浪费很明显。表现在人才分布上,有些地方人才济济,有些地方佛教弘法人才明显不足。如果马来西亚设有佛教教育中心系统调配人才,佛教教育落后地区就能较快发展起来。现在有些机构印的书籍、发行的光碟严重过量,只有统一的佛教教育管理中心统筹归化,社会资源利用才能合理。

## 3. 佛学普及教育需要完善,观念需要改变

目前马来西亚的佛学班没有一个完善的系统。首先是教材方面非常不规范,教材内容缺乏层次、系统,没有针对性。其次是一些地方的佛团,周日佛学班已是“惨淡经营”,很多都变成了

文化补习班或托儿所。再次是缺乏创新、形式趋同。过去佛教界引以为豪的“佛学生活营”，早已走乱了步伐。现在的佛教普及教育活动内容竞相仿效，像竞相增加激励游戏、饮食调理课程等等，多没有自己的特色和针对性。佛教需要契机引导大众修学，如何创造和把握契机，需要佛教界认真思索，期待马来西亚佛教界有专业的科研报告。另外，在佛教普及教育中，一些不如法的思想、观念冒充佛教，出现在普及资料或者网络中，对这类问题缺少机构把关。

传统上接受寺院教育的人，往往会把对僧众的教育当作佛教教育的全部，其实僧众教育虽是佛教教育的重心所在，但佛教教育的涵义应该包括得更广。例如对于信徒、以及在家居士之中有意愿弘扬佛法、从事专业的佛教教育及文化工作者，也应有计划地进行培养。虽然马佛青有佛教青年领袖训练营，在一直培养弘法及佛教组织管理人才，但很少有法师参与协助。佛青组织和僧众要通力合作，才能培养出合格的人才。

现在佛教普及工作在马来西亚开展得很有成效，佛教对社会大众的关怀已经涵盖了成年、成家、立业、结婚、生子、病难、年老、乃至临终的各个人生阶段。对佛教来说，最根本的工作是普及佛理教育，在从事社会关怀工作中，始终要以佛法的观念及方法，给予安慰、疏导、勉励、协助，使人人都能由于佛法的利益而平安幸福地走完一生，走向永远有希望的未来。但目前仍有很多人或组织观念不正确，往往本末倒置。

#### 4、佛教文化艺术教育需提高水准

马来西亚的佛教文化艺术活动并不多，有些寺庙与佛团开展了一些文化艺术活动，如舞蹈、合唱，但缺乏专业性，水平需要



提升<sup>①</sup>。怎样督导与提高这方面的水准，甚至将这股力量更好地组织起来，这需要一群目标明确，富有朝气的佛教团体领导。

佛教文化形式多样，应该在社会中多吸取一些人才，来举办这方面的活动。如今，在佛曲与舞剧方面，最近有些佛团表现出较高的热情，也创出一定的成绩。佛总等应在这方面给予鼓励、赞赏。马佛教界有人士呼吁设立梵呗与诵经培训中心、佛教书画中心、佛教表演艺术中心、设立佛曲创作与合唱团指导培训中心、建立佛教博物馆等，这些都是非常有意义的探索。

#### 5. 佛教教育需要充分利用大众媒体和现代技术

马来西亚的华文报章较多报导宗教活动，特别是佛教的活动。《星洲日报》与《南洋商报》都有佛教版，每星期有半版的佛教专栏，但更多报导的是佛教新闻。马来西亚的电视台并不允许报导佛教的活动，电台也很少报导。总体来看，佛教界在媒体上，包括在网络上的宣教工作并不太好。佛教要兴盛，通过大众媒体引起关注，进行宣教，接引众生是非常重要的任务，佛教总会等机构应专门设立基金、机构研究对策。

资讯时代，佛教的宣教工作，应采取新的方法，以新的姿态，更为有效的方法进行。寺庙佛团要研究佛学义理、查找资料就应掌握电脑（电子计算机）技术，充分利用现代资讯工具，获取与发送信息。

#### 6. 佛教教育需要网上信息中心和网上教育中心<sup>②</sup>

佛学课程与所需的参考资料，如：佛教幼儿班的教材、儿童

<sup>①</sup> 笔者从马来西亚带回一些当地佛团的表演音像资料，水准尚待提高。

<sup>②</sup> 有关此问题，笔者在吉隆坡与马佛总副会长黄循营居士、佛总网页技术指导江中阳先生作过交流。

佛教故事、儿歌、儿童佛曲、儿童游戏节目、在家众佛学课程、函授课程、研究班课程、各种活动的计划书、佛团行政手册等都应在信息中心齐备。同时要设立完善的佛教电子广播电台、佛教电子图书馆、电子多媒体资料库等。

大型的佛教网站也同样要成为教育中心，通过网络开班授课、组织考试等。

## 五 马来西亚佛教教育发展评价

### 1. 佛教教育要从儿童抓起

马来西亚三慧讲堂举办的周日佛学义校给笔者的印象非常深刻，一个周日上午，看到分成若干班级的孩子从事诸如插花供佛、学唱佛教歌曲、帮助斋堂清理卫生，各自安详有礼，笔者从内心深处被他们感染了。

该校 1974 年 12 月创立，属于三慧讲堂内的一个活动单位，前身为三慧讲堂周日佛学班，1975 年年度学生就有一百多位。翌年在学生与学生之互相介绍，以及佛友、家生家长的爱戴及支持，连四至五岁的孩童也要来上课。在三慧讲堂周日义校上课的学生，享有三种语言的辅导，即佛学（华文）、国文、英文。还开设数学（心算）等科目。享受免费茶点和上下课交通车免费运载。另外，每年都举办丰富多彩的比赛。

开设至今三十多年，每班的上课都是依年龄来分班，即启蒙班、一年级至六年级、预备班至高中。来上课就读的学生最人数当在 1978—1989 年之间，共有五百位左右学生在校，总共开

设十一二班课室，后因居民多迁移到新市填去居住，学生慢慢减少，最近这几年所开设的班级为九班，学生人数还保持有两百多位<sup>[128]</sup>。

这是马来西亚许多佛教周日学校的一个典型。如今，马来西亚华人家庭，尤为重视以佛教的慈悲、谦恭、孝敬、助人为乐等观念来教育儿童。三慧讲堂儿童佛学班的课程根据儿童的特点设计，讲授的内容包括佛陀传、保护生命、孝顺父母、诚实的重要、两舌的可怕、不要生气、布施与贪心等，采用活泼生动的教学方式。其他地方的佛教儿童佛学班，也是教导孩子先从认识“佛陀、三宝”开始，教育儿童尊崇佛教三宝、守持五戒、孝敬父母、师长等其他优良传统。在这样的熏陶下，看到僧人时，五六岁的孩子马上就会合掌说“阿弥陀佛”，向师父问好，从小就培养了对佛的崇敬与信仰。

一个人在成长中，幼年时代的教育可以说很关键。童年时代接受的教育熏陶，将可能左右人一生中的道德和价值观念。一个人在孩童时代，在家庭、学校里，若没有接受慈悲、爱心的教育，其前途可能会十分迷茫。如果在儿童时代，能够受到诸如佛教慈悲智慧的熏陶，无疑会变得善良正直，朝着健康、有益的方向发展。在马来西亚华人佛教徒中间，笔者深深感受到了这种教育给马来西亚华人所带来的积极意义，时时感受着他们的和善、淳朴。

现代社会许多地区的人们，似乎将全部力量用于发展经济、追求物质财富方面，而对精神教育并不重视。物质生活可说是日新月异，但真正对人类自身的研究，对灵性的健康发展却是日益漠视。很多地区对下一代的教育，只重视知识的灌输，漠视安身

立命之本的德育，这种教育的危害是很可怕的。当今的教育制度和方式，使学校教育与实际生活有所脱节，学校教育往往只是知识的教授，而有关人格的培养和心理建设，却有赖社会教育来成就。华人社会宗教活动是社会活动的主流，它不仅只是一种信仰，更是人格教育中最有力的规范者。如果学校家长在教育小孩时，都像马来西亚那样，让小孩从小接受行善断恶的佛法智慧教育，对孩童的成长、对人类的明天，应该会起到比较积极的作用。

## 2. 今日若不办教育，明日便没有佛教——信仰教育和价值教育的分离尝试

马来西亚佛教界深知“今日若不办教育，明日便没有佛教”的道理，在佛教教育问题上不论南传还是北传佛教都在进行努力。已经培养出不少寺庙管理的人才，也培养了好多负责弘法的讲师人才。还有部分人士已经开始从事佛教文化的整理、普及工作，亦有若干人正在国外深造。这可以说，马来西亚佛教教育的效果是明显的，至于高深的学术研究人才，乃至有国际水准的人才，尚须假以时日。

今日佛教在马来西亚之所以能受到华人知识分子以及政经工商各界的普遍重视，并得到其他种族的尊重，因素当然很多，但佛教教育的普及，佛教人才素质的提高，是非常重要的。可是与东南亚其他国家相比，马来西亚佛教教育的发展还是比较落后的。在东南亚的上座部佛教圈诸国，斯里兰卡有一所佛教大学，泰国有两所佛教大学，缅甸尚无佛教办的大学，但是每一座寺院几乎都是一所学校，除了给信众教授国民教育课程，对于僧侣的培养更是非常严格，而且制度相当严密，能够背诵巴利文阿

毗达磨的人相当多，甚至有几位是熟背巴利文三藏经典的比丘。他们特别重视禅定内观法门的修持，据说有几位比丘已证阿罗汉果。总之南传诸国的佛教僧侣，具备佛教教师资格的很普遍<sup>〔129〕</sup>。

二十年前，马来西亚的佛教和印度教一样，传教方式很差，总是停滞在那些陈旧的传统方式上。相比较，马来西亚基督教采用了许多现代方式，用新技巧感化年轻一代，许多年轻男女都转到基督教去了。现在来看，佛教传教的方式和技巧与基督教相比丝毫不逊色。但总体上佛教更内敛一些，不太主动。50年代，虽然有一些华人和泰国寺院，但几乎没有佛教教育及书刊，更没有儿童佛学班，有的只是到寺院来烧香、拜拜、和唱念而已的信徒。现在，想学佛教根本不必担心没有资料，没有入门老师。如今的大学一般都开办佛学班，年轻学生可借此认识佛教。但现在很多佛寺和出家人，依然只注重举办宗教仪式，从来不在佛法上用功，一些出家人佛法知识非常肤浅。今天受过高等教育的知识分子，其思考能力强，修行比较认真，反观有些出家人则不上进，机械地从事着旧的民间宗教仪式，遵循着过时的落后文化。他们根本无法对大众进行佛法教育。笔者访问的一些寺院里，有些出家人对佛教教育根本没有概念。回教和基督教常批判佛教徒的生活方式，面对挑战及批评，许多佛教徒本身无能力和对方辩驳。许多佛教徒只依宗教仪式过活，没有依照佛陀的教诫行动，更遑论研究佛法了。

马来西亚的佛教教育还在起步的阶段，泰国、斯里兰卡、台湾等佛教兴盛的地区的佛教教育值得马来西亚参考。藏传佛教在佛教教育方面也有完整的制度和成功的经验，汉传佛教应参考藏

传佛教的一些做法。

国内的佛教徒可以在周末前往佛教道场进行佛教活动，例如听经、礼拜等。为能使佛教徒能获得正确的佛教知识，各道场需互相配合、互相协助，利用一切机会组织学习。比如说在提供师资方面。佛教组织可在周末，利用独中、华小等以佛教徒居多的学校办定期佛教讲座，鼓励家长陪同孩子参加。

佛教教育需要做的工作非常多，在宗教氛围培育、宗教归属感上，马来西亚华人佛教与其他宗教的差距还很大。例如，马来西亚的穆斯林在学校被规定必须上宗教课，而基督教徒每星期都去教堂做礼拜，听牧师或神父讲道，从小就被灌输所信仰宗教的教育，对基本的教义有一定的认识。反观一些自称为佛教徒的华人，对佛教没有任何清晰的概念，神佛不分，迷信与正信不分。

有人说马来西亚佛教的教育是贫乏的，零散杂乱根本成不了气候。也有人说马来西亚佛教教育是多元化的，虽然政府承认的佛教大学无法成立，但毕竟还有佛学院、佛团和寺庙开办的佛学班，并且常年都有法师弘法。两种说法都有道理，应该说在宗教竞争中佛教目前尚处于劣势，但绝对不是没有希望。

在发展佛教教育上，我认为马来西亚佛教界在教育理念上的思考也是不充分的，翻阅大量马来西亚出版的佛教期刊，著述，佛教教育面临的一些根本问题都缺乏思考。比如说：在有关佛教教育中是否应先假定佛教是正确的，然后在程度上再加深信仰，还是把佛教看成一个研究对象，然后在哲理上客观中肯地研究其合理性？佛教教育应是以形而上的唯心为主，还是看重世间实际存在的价值？佛教教育是该保存其宗教面貌，还是融入世俗的大海？佛教教理的诠释，归僧还是归理？佛教的教理究竟是内在的

神秘，还是外在的坦然直接？还有很多佛教教育面临的根本问题，都值得华人佛教教育工作者思考。惟认真地思考、研究，佛教教育才能避免盲目，少走弯路，健康发展。

在教育理念上，还有一个观念需要澄清。即信仰教育和价值教育是两个不同层次的概念，前者是教徒培养，后者是公民培养。认同某种宗教，必然认同其宗教价值。但认同某种宗教价值，未必就是宗教徒。华人社会佛教在积极发展，但对整个华人社会来说，实现宗教价值的认同是第一步的工作。佛教的宗教价值是它的平等观、慈悲观和积极的人生观，以及认同科学、民主等社会观。开展这些观念的教育，是培养公民社会的基本教育。认同这些观念的人，即使以后成不了佛教徒，也必然是维护佛教的。佛教教育要从价值教育入手，在对未成年人的教育中要屏蔽掉信仰的因素，待其思考力成熟，才可对其信仰问题进行引导。宗教信仰是一种理性选择，对未成年人教育中如果有太多的非理性的宗教诱导，使其成为教徒的可能性是很大的，但是这样的教徒在思维水平和宗教认同上存在有麻木倾向。如果华人社会有太多的麻木信徒，对于华人社会来说，是一种愚化表现。从宗教策略上来说，如果佛教欲立足多元社会，团结其他种族，一个重要的手段就是用价值教育来和其他宗教对话，以实现不同宗教唯一可以认同的共性，这样和谐的多元社会才有可能。

## 第七章 马来西亚佛教与华人民俗信仰、民间宗教

马来西亚华人社会从经济水平、教育程度和组织结构三个方面来看，与发达国家相比，还处于一种相对落后的状态。在信仰层面上，民俗信仰的成分很多，非理性的神灵崇拜非常普遍，祭神、赌神是民俗信仰中最突出的功利性表现。华人中也存在一些民间宗教，这些宗教有的是从中国大陆直接传过去的，有的是从台湾间接过去的，往往一个宗教有两路传承，在马来西亚出现汇合。比较特殊的是德教，虽起源于潮汕地区，但真正发展是在印尼和新马。

佛教与民俗信仰、民间宗教存在着复杂的关系，纯粹的佛教在华人社会从来就没有过，何况早期的华僧他们本身就寄身在民间神庙里。直至如今，理性佛教的兴起，在逐步淘汰旧的迷信活动，但许多富有惯性的信仰行为和普遍形成的人神关系是不可能轻易改变的。

宗教社会学有宗教“统合”理论，其基本的思想是，现代社



会在趋于一体化，即分散社会趋于统一社会，分散文化趋于统一文化。纷乱的信仰，特别是那些非理性、自然崇拜和缺乏传统的人为宗教都要被现代形式的世界性宗教所招纳。宗教“统合”是民族差别消融前的集团化行为。在民族消融前，对抗性的宗教需先消失，在此之前的宗教“统合”，所造成的客观效果是实现民族力量的加强，减少了民族内部的消耗性的宗教对抗。

根据“统合”理论，华人民俗信仰和民间宗教有可能被佛教所统合，统一信仰之后的华人社会将更加强大。

本章通过研究华人民俗信仰、民间宗教与佛教的关系，来阐明道教、一贯道、德教在华人社会中未来的前途。在阐述民俗信仰向佛教转型的问题上，特别选用了吉隆坡天后宫的实例，来说明传统民俗信仰是以何种方式融入佛教，或者说佛教是以何种方式统合民俗信仰的。

## 一 马来西亚华人民俗信仰

### 1. 民俗信仰的特点及与文明时代各宗教的关系

民俗信仰或称民间信仰，比宗教有更长的历史和更广泛的内容。它既具有民间习俗的性质，又具有原始宗教和一般宗教信仰的某些特征，但它与宗教还存着许多重大的差别。民俗信仰还有如下一些特点：（1）这种信仰在时间上，有其较强的历史传承性；（2）这种信仰在空间上有较广泛的社会传播性；（3）它与其他民俗一样，有鲜明的民族特征；（4）在形式上，它具有一定的地域性和历史变异性；（5）它带有明显的实用特点和功利性质；

(6) 它具有丰富的内容和多样形式；(7) 它还具有狭隘性和保守性。以上特点往往也是一般民俗的特点，故二者便在许多方面都相一致<sup>[130][212]</sup>。

民俗信仰很像宗教，而且某些信仰即来自于原始的宗教，有些信仰与宗教信仰难解难分。但是，它与文明社会中的宗教存在着一些重大区别。民俗信仰没有宗教创始人、教团、寺庙、宗教领袖、神职人员等，更谈不上宗教学说、经典、戒律和教派。民俗信仰以零碎的迷信为信仰内容，一般无宗教徒那样自觉的信仰意识，而且每个民俗信仰者的民俗活动，都往往带有极其明显和狭隘的功利主义性质。民俗信仰所侍奉的神，则有明显的多样性和重叠性，许多信仰内容带有原始宗教万物崇拜的特征。

宗教与民俗信仰往往发生矛盾和冲突，也会相互渗透与融合。矛盾和冲突往往与一神论宗教的排他性有关，越是具有极端性质的宗教越是如此。而多神论的道教就对民俗信仰很宽容并从民俗信仰中吸取了不少养料。佛教也基本如此，但佛教既不是一神论宗教，也不是多神论宗教，而是“超神论”宗教。

## 2. 马来西亚的华人民俗信仰

华人赴马来亚时通常都带有一只小包裹，里面有的放护身符，祈求神符能保佑海上航行平安、谋生顺利；有的则带有自家乡庙观中请来的小型神像，以便能在遇到风浪和疾病灾难时随时祭拜。这些神像比较普遍的有妈祖、关帝、吕祖和大伯公等。如果顺利抵达马来半岛，华人就把神像供奉在海岸边的木屋里，或者自己家的土屋里，让其他华人共同祭祀。直到现在，在西马来西亚的东海岸和东马来西亚的一些华人较少的简陋的村落里，村民在红纸上写上神灵、祖先的名字，如司命灶君、大伯公、关

公、木头公、石头公以及石敢当等，将其贴在墙壁上或者柱子上，前面放一个罐当作香炉，就可以进行祭拜仪式。“随着华人人数增加，华人财力和物力的雄厚壮大，华人就仿照中国故乡的庙观的式样，逐步建立了各种庙观，奉祀与故乡庙观里同样的菩萨神灵，并且保持着与生活在故土时同样的信仰习惯”<sup>〔131〕〔231-232〕</sup>。

由于马来西亚的宫庙，“起初乃同乡同业人士为寄托共同信仰而建，所以没有专职道士参与，因此规模一般都较小，供奉的神祇比较广泛”<sup>〔131〕〔232〕</sup>。这些宫庙，大多是山门后边有个天井，天井之后就是主殿。主殿多为三开间，小的只有一开间。主殿中央供奉主神，左右供奉辅神。马来西亚的华人大多来自福建和广东，因此供奉的都是福建和广东民众崇奉的神祇，例如：大伯公、灵安尊王、保生大帝、九皇大帝、天后、关帝、城隍和土地等。另外，还有和马来亚华人先辈有关的人物，例如：“四师”，即早期到马来半岛从事开发的四位华人前辈叶德来、叶致英、叶观盛和陈秀莲。“拿督公”，马来西亚过去的职官名称，也成了华人崇拜的神灵之一。

华人宫庙起初也和同乡组织或行业组织联系在一起。所有琼州会馆并设的天后宫就供奉天后圣母、水尾圣娘、财神以及一百零八兄弟公等神位和神像。创建于1902年的沙巴州山打根的琼州会馆也设天后宫，内供奉天后圣母、水尾圣娘、关帝和财神、福德正神、一百零八兄弟公等神位和神像。建于1869年的马六甲的琼州会馆除供奉天后圣母外，还供奉福德正神、财神和华光大帝（火神）<sup>〔132〕〔133〕</sup>。

华人社会各行各业的人几乎都有自己所信奉的神明。农民供

奉“五谷老爷神”、木匠供奉“鲁班先师神”、做线香的供奉“水仙老爷神”、渔民和水手供奉“天后圣母”。在东南亚的华人圈中，最具普遍影响的是来自中国的妈祖、观音、关帝圣君等，“这些神祇无一例外都属于保护神。寻求保护神的庇佑，反映了早期移民寻求精神慰藉的心较为现实，所关心的只是能否祈福，神明是否灵验”<sup>[133]</sup>。

早年，在檳城等地的水上华人聚居区，每座栈桥和陆地的结合处都在树旁设有一座小祠，小祠内供奉的神灵有“五方五土神”、“唐蕃地主神”、“拿噜公”（即拿督公）。另外，在栈桥的入口端还建有各姓的庙观。林姓桥有“日月坛”，奉祀金天大帝；周姓桥有“青岩宫”，奉祀保生大帝；陈姓桥有“昭应殿”，奉祀开漳圣王；李姓桥有“朝元宫”，奉祀保生大帝；杂姓桥有“新庙”，奉祀五谷仙祖；杨姓桥有“会堂宫”，奉祀五显大帝。各庙除主神以外，还各有若干神灵陪祀，如：清水祖师、善财童子、福德正神等。神像前均有香炉，炉内焚烧线香。据称，这些神像和香炉都来自中国大陆的家乡，甚至香炉里的香灰也是从故乡的庙观中分来的。各庙由同姓同族人推举人管理，称炉主或头家。每逢神诞之日，就举行祭祀仪式，或请乩童行法，或求神示，或请灵符<sup>[131][234]</sup>。这些庙观并没有专职的道士行仪，当是华人信徒根据故乡的信仰习惯自己建造的庙观，集中体现了华人的民俗信仰习俗。

如今普通的马来西亚华人家庭门前依然有一块红木，上书“天官赐福”，大厅内则会供奉关圣帝爷或大伯公或其他神像。一旁则供奉历代祖先，后门外往往可见到“拿督公”。家庭成员对信奉的宗教往往说不清楚。这种情况在华人家庭相当普遍，其信

仰的复杂可谓融合了原始的自然崇拜、传统的英灵信仰、道教的神祇或佛教的佛菩萨。在当地华人社会中，广泛受敬仰的神明依然是天后娘娘、关公、大伯公、谭公爷、九皇爷等，华人最信奉的马来西亚本土神明是拿督公与仙四师爷。可以说，华人社会的神只有信仰人数和范围的差别，没有哪个神被认为不灵验被放弃的。笔者认为，华人的神灵繁杂、谱系混乱与东南亚早期社会的生活艰辛直接相关，和祖籍地的地域差异性，语言、习俗、社团的差异性间接相关，和华人的教育水准密切相关。

### 3. 马来西亚华人民俗信仰分类和基本特征

马来西亚华人民俗信仰崇拜对象的丰富多姿，不但外籍人士叹为观止，就连本地华人本身都难以为自己的这些信仰归类<sup>[134]</sup>。勉强来分，大体上可分六类：

(1) 原始泛灵膜拜想象的神。起因于人们对于各种大自然现象无法给予圆满解释，因恐惧而膜拜祈求平安。主要神灵有：雷神、雨神、北斗星君、齐天大圣、虎爷等。

(2) 由历史人物转化来的人物神。民间相信“忠臣孝子，生而为英，死而为灵”，相信拜祭一些去世的英雄人物可获其庇佑。受封为神者主要为历代民族英雄，人们尊敬其伟大的人格，奉其为神祇，藉此纪念他们对国家社会的贡献。主要神灵有：关公、大伯公、妈祖、岳飞、仙四师爷等。还有和佛教有关的历史人物神灵，如济公、清水祖师等。

(3) 从道教中来的神。道教始于汉末时期，它是中国文化的产物，以老庄哲学为基础，提倡人与道的融合。多以修道升天成仙为目的，神仙乃道教的人格表现。此外，道教也包括泛灵及多神信仰。由于强调“道可道，非常道；道以无形无名，始成万

物”，道教的宗教理论不大明显。普通华人虽然信奉道教的神，但并不一定理解道教的思想内涵。供奉的对象有：老子、道陵天师、三清道祖、玉皇大帝等。

(4) 对儒家神话后的神。儒教是不太严格意义上的宗教，本为中国文化思想的重要结晶，是以伦理为核心的哲学思想。孔子曰：“未知生，焉知死，未能事人，焉能事鬼。”因为儒教并不探求死后的人生意义，而着重于世间的道德、政治。华人将儒教神秘化，供奉对象有：孔子、祖先。

(5) 从佛教中来的神。佛教本无神灵信奉，华人因不懂佛、菩萨之本意，便将之与神灵等同，一个明显的事实是，拜佛菩萨的华人中相当一部分人的观念是错误的。

(6) 真空教、先天教、德教、一贯道等宗教是在特定背景下形成的宗教异端，或新宗教。这些宗教的华人宗教徒，自然在这些宗教内部也存在神灵信仰。

以上是华人信仰中的神灵分类，这种分类很难做到严格。民间宗教、佛教、儒教是交织在一起的，把本来是综合性的信仰硬性分开，只能让人更加迷惑。如果机械地去进行宗教调查，调查的结果也无法让人信服。

下面对华人民俗信仰的基本特征略作归纳：

华人民俗信仰具有浓厚的中华传统文化色彩，但在马来西亚特定的人文、社会、自然环境条件下，必然会发生某种变异，从而形成有别于中国本土的特征。

华人民俗信仰是原始迷信和儒释道三教的结合，既有低俗的万物有灵观念，也有儒家的祖先崇拜，道家的神仙法术和佛教的因果报应，这些内容交织在一起，构成了杂乱的实用信仰体系。

这种信仰感性超越了理性，是一种顽固、强烈的信仰心理定式。

华人民俗信仰以民间神祇为主要信仰对象，但其多神信仰的性质比起其他民族又有不同。首先神灵系统非常复杂；其次是神灵之间互不排斥；再次是神灵具有人世间的伦理色彩。民俗信仰是一种低俗的宗教文化，华人赋予神的都是贫民的理想神态，寄托的是贫民的愿望。

在信仰的形式上，以信仰的仪式来把信仰推向极致。华侨民俗信仰仪式隆重，铺张繁缛，以令人眼花缭乱的方式尽可能地宣泄宗教情感。

盲目无度的淫祀、毫无理性的向神诉求，在华人社会逐渐走向现代化的今天越来越显得荒诞，以至于年轻一代逐渐厌恶，华人民俗信仰的这些世俗特征渐趋淡化。宗教仪式如今越来越简单，并适当在宗教仪式上赋予了一些道德说教。

## 二 华人民间宗教与佛教的关系

马来西亚华人除了民俗信仰之外，还有很多民间宗教，如道教、真空教、先天教、一贯道及德教等。这些信仰和佛教信仰有着本质的区别，现把这些宗教归为“非正统宗教信仰”。笔者认为，正统信仰应该是指宗教哲学严密、统一，有相应的仪轨、僧侣和修行场所等要素的信仰。道教、真空教、先天教、一贯道及德教一般也被认为是宗教，但这些宗教的哲学观点较为凌乱，加之缺乏一些必要的宗教要素，并且是典型的以奉偶像崇拜为必然要素的信仰，故笔者将这些宗教列入“非正统的宗教信仰”范

畴。可能有些学者反对，但这只是笔者个人的宗教分类尝试，并不会影响任何宗教研究。下面分别阐述民间宗教与佛教的关系：

### 1. 马来西亚的道教与佛教的关系

道教可以从“广义”和“狭义”来理解。广义的道教似乎无所不包，几乎所有民俗信仰的神明都在道教的神仙谱系之中，信仰山神、关帝、妈祖，以至于孙悟空，都可以说是信仰道教。就连佛教中的菩萨也是道教中的大士。“狭义”的道教的核心是师徒传承的修仙、养生、悟真的教育体系。

早期移民到东南亚的华人，他们不认识与不了解道教是什么宗教，但受传统影响，道教中的许多内容在不知不觉中成了他们生活习惯与思想的一部分。即使没有每日早晚祀奉天官、土地神及祖宗，到了初一、十五也会上香及摆上供品。在他们身上只存在“广义”上的道教。

下面研究的问题也是“广义”上的道教研究。

华人的旧式葬礼通常都由道士主持，因此也可以说华人社会很早就有职业道士的存在。他们除了帮人家超度亡魂以外，对道教的内容所知无几。此外，早期的一些神宫也有主祀或配祀道教的神祇，例如重阳帝君及玄天大帝等，然而真正代表道教的是1900年前后相继在西马出现的一些典型的道观，例如怡保的“太上老君”、檳城歪尾的“自在观”（1905年重建）和海客园的“成化堂”等。这些典型的道观到现在已经衰落了。此外于1909年建立在檳城亚依淡高山上，犹如世外桃源的“莲花洞”，已经在日本占领时期被遗弃，如今只剩下颓垣断壁，然而那巨大的太上老君塑像，依然庄严地竖立在那里<sup>[135]</sup>。

在20世纪初或30—40年代，到达马来半岛的道士比较多，



但具体人数无法估计。当时，华人在种植业、矿产业和杂货经营中已经站住脚跟，并且已经有能力按照故乡的信仰习惯参与各种信仰活动，这就需要专职的道士。因此，马来西亚的道士大多自己并没有庙观，只是为信徒举行斋醮活动，形同谋生的职业。所以，马来西亚道教活动也带有较浓厚的商品化特征，道士们对于道教教义和道教历史大多并不了解，而华人信徒进庙观也大多只是拜拜，祈求各种现世利益。因此，道观和道士良莠不齐，某些住家神坛也打着道教的招牌骗财骗色。针对这种现实情况，马来西亚道教界的有识之士正在加强组织化的过程，提高道教徒的信仰层次<sup>[136](76-88)</sup>。

马来西亚“广义”上的道教组织，经过百余年的发展，马来西亚的宫观已有相当的数量。据1983年的统计，马来西亚的华人社团共有3582个，其中宗教团体和庙观有405个。这个数字远远不能反映实际状况。根据马来西亚学术界人士估计，每一万华人的聚居区就至少有一所庙观。但是据了解，槟州38万华人大约有2000所民间庙观，远远超过学术界人士的估计。有材料称，马来西亚的道教宫观，包括已经登记和未登记的，大约有15000余座，分布在马来西亚华人居住比较集中的地区<sup>[137]</sup>。

1995年，马来西亚政府曾批准成立马来西亚道教教义公会。该公会的主席是茅山教教主总坛李天师。据马来西亚学者研究，马来西亚的茅山教和中国道教的茅山派（即上清派）不是一回事。茅山教只是清代末年广东地区流传的一种民间宗教。根据马来西亚道教教义公会章程以及马来西亚媒体的材料，主席李天师被称为道教元老、第六十四代香火李天师。但是，第六十四代之说来自何处，“道教元老”之说有何依据等等，均未见解释。现

在的马来西亚道教教义公会又设立了 50 岁以上的道教长老以及 50 岁以下的道教领袖制度。长老包括李天师共有 12 名，领袖 33 名。从媒体的照片中人们可以看到所有长老和领袖，无一穿着道装，不管是全真或者正一的装束。从公会的章程可知，公会将致力于在马来西亚研究和发扬道教，参加社会公益事业。不过从公会公布的《匡正道德指南》可知公会所发扬的道教的内容，其中有法神、术神、道神；邪童、神童、法童、阴童；阴坛、鬼坛、术坛、法坛、神坛等，带有明显的民间迷信色彩。正是由于上述原因，马来西亚道教教义公会并未获得该国宗教界的普遍响应<sup>[138](76-78)</sup>。

在马来西亚华人政党马华公会的支持下，马来西亚“道教”界组成了马来西亚道教组织联合总会。马来西亚道教组织联合总会于 1997 年 8 月 26 日获得马来西亚政府内政部的批准成立。第一届总会长为苏木发，副会长为陈文成等，秘书长何远平。根据该会的章程，马来西亚道教联合总会的宗旨是：

- (1) 将道教思想哲学文化价值观发扬光大；
- (2) 维护道教在本国的合法地位；
- (3) 联络促进引导信徒迈向道教正统信仰；

(4) 遵守回教为国教，但实践其他宗教以维持社会安宁、和谐和团结；

- (5) 协助国家倡议互助互惠精神及为爱心社会福利作出贡献。

这五项宗旨是马来西亚道教联合总会按照该国实际情况以及对道教文化的正确认识确定的，已经得到该国各州道教界人士的赞同和响应。马来西亚内政部副部长黄家定在接见马来西亚道教联合总会人员时表示，希望将道教内涵及价值精神，通过正统正

宗发扬，这将使华社获益，也会得到政府的鼓励及支持。

从成立起，马来西亚道教组织联合总会就在社会上开展了广泛的宣传活动，在吉隆坡、檳城和马六甲等地举办“道教研讨会”传播道教正信、发扬道教文化。同时，在社会上代表道教，维护道教合法权益，在《星洲日报》和有关机构举办的讲座会上，针对部分不了解情况的人把神棍诈财骗色事件归罪于道教的错误言论，秘书长何远平作了正确的说明，获得了与会听众的踊跃响应。《星洲日报》报道此次讲座会时的通栏标题，就引用了何秘书长的发言：“正统宗教不危言耸听，分辨正邪靠自己。”<sup>[138]</sup>

狭义的道教在马来西亚难觅踪迹，然而道教的许多内容已经被一些新兴的少数教派和慈善团体所吸收，例如德教、真空教和红万字会等。无论如何，如果一个宗教已深入人心，但是却缺乏有系统和有组织的教义传播，人们对信仰的理解有限，将可能使它流于一种表面的“文化”、一种不知其所以然的集体行为。当人们由感性认识转向理性认识，并需要思想系统来支撑时，他们将会找有系统及具制度化的宗教。因此，面对时代的冲击，道教若要维持及发展，就必须加强教育及传教工作，让信徒理解教理及其精髓所在。

总的来说，佛教与道教在义理方面的争议甚少。但在诸如有关宇宙观、人的本性、人生观、幻想境界、成道途径等义理方面均有差异，因而也有相互排斥的情况。大致来说，道教重现实、重经验、重方法，轻理论思维；重世俗生活，轻对彼岸世界的构想。佛教则反之，重心性之学，重思想理论，贬视人生。总的说，佛教哲理丰富、精致，道教义理则较朴素；在宗教修炼方法

上道教丰富多彩，佛教则不重视表面的身体修持。两种宗教互有特色，互有长短。正因为这样，它们为适应社会需求和自身的完备，彼此之间不断相互融摄、互补<sup>[132]</sup>。

华人佛教、道教都相信彼岸世界的存在，故而有相互协调、融摄的思想基础。佛教融吸道教的养生术，道教则融吸佛教因果业报、生死轮回及心性之理论。

佛教和道教，在历史上有相辅相成的关系，也有一定的竞争关系。了解这些关系形成的条件与内容，便不致把教团势利之争与宗教义理之争混为一谈，以为它们是水火不容的。佛、道作为历史上的两大宗教，与儒家提倡的敬天祀祖的习俗汇为一流，便构成中国传统的宗教文化，是华人传统文化中的一个重要的组成部分。不了解它们之间的关系以及它们同其他学科的关系，就不能具体了解华人传统文化教育历史发展过程和内涵。因为任何事物都是在错综复杂的斗争与同一性中形成并发展的。

很多华人自称佛教徒或道教徒，事实上很多人都是在寺庙、宫观之间跑来跑去，没有任何实际的信仰，不过是受功利心的驱使而为。正信的佛教徒一般都反对神庙里的淫祀、扶乩、占卜。

在笔者看来，马来西亚大多数的神庙（名义上的道教宫观）迟早都会接受佛教徒的宗教管理，实现佛寺化。在此期间，会有一个较长的神佛共存期。而以老庄哲学为旨归的道教人士，很有可能慢慢脱离宗教。这样的人士在马来西亚华人中本来就很少，以后也不会多。

## 2. 德教的情况及与佛教的关系

东南亚德教会渊源于1939年左右潮州的鸾阁，在中日战争期间于潮州各地蓬勃发展。传说有二十多个鸾阁。第二次世界大

战后，1946年因政局不稳定，开始向海外传播，从香港、泰国到新加坡、马来西亚等地，成为华人社会的主要宗教信仰之一。马来亚大学的陈志明曾于1981—1983年对马、新各地的德教会进行调查研究，出版《马新德教会之发展及其分布研究》一书。这是第一本对德教会研究的专著，对马来西亚德教会的各个系统作了详细的渊源说明，有助于学界对德教会的初步理解。但是二十年来，德教会有些后续的发展，值得再作进一步的研究<sup>[140]</sup>。

1939年，正当全国遭受日军蹂躏，惶恐气氛弥漫时，潮阳县和平区的一位绅士杨瑞德特地设立香案，祈祷“战争早息，地方安宁”。几个月以后，据说得到杨松筠和柳春芳两位神灵的指示，就在家创立紫香阁，这就是德教的起源。紫香阁除了宣扬传统道德以外，还施医赠药、救苦救难。以后的德教会始终保持这种慈善和福利机构的特征。

最初德教尊奉太上老君为始祖，因孔子曾经向老聃问礼，所以配祀这位至圣先师。它一度倾向佛教，后来又把重心转回道教。更把回教和基督教的教主引入他们的众神殿，将儒释道三教合一的思想扩大为五教同源的概念。它的六大戒律是：不贪、不伪、不欺、不骄、不妄和不怠。

当第一个德教的道场“紫香阁”在潮阳县创立的时候，他们所膜拜的师尊只有三个，那就是道士杨筠松、柳春芳和宋大峰。后来逐渐引入诸佛仙尊，其中包括观世音菩萨、济公李修缘、九皇大帝、土地神、黄大仙、天后圣母、齐天大圣、华陀、鬼谷子、岳飞、关羽、关平以及八仙等<sup>[141]</sup>。

1944年，德教会将《老子》八十一章改编成五言的《道德意识》，作为它的经卷。它的教育既然以道教为基础，骑着老牛

的老子便列为它的首席师尊。

德教于1954年传入马来西亚后，不出二三十年就在全中国四十多个市镇设立大约60所道场。共有五个系统。其中紫字系占35所，崇祀济公的济字系9所，振字系9所。

1971年威省大山脚赞化阁开鸾的时候，师尊谕令焚化所有柳乩，于是以该阁为中心的德教联谊会决定遵守这项谕令，停止德教会一项主要活动——扶乩。无奈一些属会抗命并退出自由活动。

其实早在1967年，安顺德教会紫蓬阁已奉师尊谕示，命令马来西亚德教联合会所属18阁焚盘化柳，永不复鸾，以后德业概由人事推行。当时联合会属下18阁都全部遵行。时至今日，全国各地的德教组织对扶乩问题还没有获得一致的意见，这是德教运动不能统一的主要原因之一。70年代在德教领袖拿督刘玉波领导的“德教联总促进圆融委员会”的努力下，召集了国内65个会阁加入马来西亚德教联合总会。

作为一新兴宗教，其发展速度快、组织严密，20世纪80年代已有60处道场，纵横十几个州。90年代，德教联合总会通过联谊形式，把世界各地的德教组织联系在一起，召开过逾千人的世界德教教谊圆融大会。德教今天已成为马华族群中带有传承民族文化、强化炎黄子孙族群认同感、慈善救济性质的信仰实体。德教自创建以来热心公益事业，积极开展赈灾、济困、捐资助学、助残养老等活动。迄今为止，马来西亚有德教会130个，每年筹集的福利基金达2800万马币。以济阳阁为例，它重视教育，设有奖学金，广泛开展吸引青年人的活动，如：组织青年乐队、乒乓及篮球比赛。檳城的紫云阁开设了中西医诊室、针灸室。

2000年为3132名病人义诊施药，赠药约56万马币。柔佛州的居蜜紫蜜阁开办了洗肾中心，每天收治38名患者，只收60马币。医护人员全部是义工，分文不取。东马有16个德教组织，其中较大的有紫瑞阁。每年开展庆贺农历新春、义卖会、普度法会、定期献血等活动，受到政府表彰，目前正在大兴土木的紫瑞阁扩建用地全部是政府免费提供的。主要的有紫新阁、新山紫书阁、马六甲紫昌阁、巴株巴辖紫英阁、檳城紫云阁和古香紫霞阁等。从德教的神仙体系来看，德教是三教合一、以道为主的民间宗教<sup>[142]</sup>。

德教虽然组织比较分散，仪式也不统一，每个会阁主尊的师尊也有差异，但是“十章八则”却是整个德教会众所共同遵奉的。“十章八则”是德教的教义核心与行为准则。“十章”就是：“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻、仁、智”；“八则”就是“不欺、不贪、不伪、不妄、不骄、不息、不怨、不恶”。它是德教引以自豪的教义，被收入德教的基本经典《心典》之中，不仅在德教师尊的乩文中经常提到，同时在与德友交流时，也常常听见他们引述或者念诵。总之，在德教看来，“十章八则”是华人传统美德的高度概括，更是全体德友必须提倡和遵奉的生活实践准则。

德教作为特定历史环境下的产物，其本身的出现有明显的政治立场。东南亚社会中华人群体在很大程度上是存在危机的，德教力图能够起到维系种族、文化的神圣作用。但从其自身的理论和制度上看，它的缺陷是很明显的。作为人为拼凑的宗教，它的生命力是有限的。佛教与德教在宗教体系和修行上互补或相通的地方非常有限。据笔者了解马来西亚正信的佛教徒一般不参与德

教的活动。德教作为一种混合宗教，无论从学理上和形式上看都是不成熟的宗教，其作为宗教发展的空间应该是有限的。笔者想，其未来的发展，一是向非宗教转型，变成一种政治、道德团体，这种可能性很大；二是实现宗教化，被佛教所融和，但因两教的差异性，可能性很小。

### 3. 一贯道与佛教的关系

#### (1) 一贯道概述

一贯道隶属于斋教先天派，又名“天道教”，以无生老母为信仰主神。在教义上，糅和释、儒、道、耶、回等五教之说；在形式上，带有浓厚的道术成分，如扶鸾、借窍临坛等；在组织上，是由俗家信众所组成，并无出家团体。

无生老母为创造天地之母、主宰万灵之神。其教义将人类历史分为一期青阳、二期红阳、三期白阳等三期。弥勒佛是无生老母即将派来人间救劫度人的祖师，此一思想源自佛教《弥勒下生经》的说法。此外，又崇拜南海古佛（观音）、济公活佛、关羽、吕纯阳、孔子、穆罕默德、耶稣等，特别是以崇拜民间的神为主。并以点玄关、合同印、五字真言为该教的“三宝”，视为求道得教的重要关键。主要典籍为《暂定佛规》。主张世界的杀劫末日即将来临，信徒须藉祈祷、忏悔、戒杀生、持斋素食以及默念“无太佛弥勒”五字真言以求得度，并严格誓守教中一切戒规。一般须经由“引保师”始能入其教门，也就是要透过引师（介绍人）与保师（保证人）的引介保证。

入道前，需先缴纳功德金，其次在神前焚烧表文，内容包括生辰年岁、籍贯、住址及诚心抱守、实心忏悔等十条誓愿，若违表文所载誓言，愿遭天谴雷劈。其后，由点传师传授“三宝”，



正式入道。

50年代初，因历史和政治原因，一贯道作为反动会道门在大陆受到镇压，从此在大陆销声匿迹。该教于1946年分别自天津、上海、鄞县等地传入台湾，屡遭取缔。1987年元月，在台湾终获核准为合法宗教团体。

综观一贯道在海外的的发展，主要以东南亚地区最为发达，原因不外该区是海外华人分布最密集的地区。以新加坡为例，从1961年开办到现在，已经有将近四十万的信徒。有关马来西亚一贯道（天道）的历史，可以追溯到20世纪40年代末。由广东潮州传入，天道宝光组的吕文德于1948年设立总堂“元光堂”于吉隆坡。50—60年代也有从香港传入，至此一直停滞不前。70年代，台湾兴毅组以“孔孟圣道院”的名义传入，道务才开始弘展。1977年，并以此名义向政府立案，并在芙蓉设立总院。1979年，常州组设立八打灵“育化圣母宫”。宝光德于1980年起于各州建立“天”字号本堂，并于1985年成立“无极圣母马来西亚总会”。发一崇德于1993年在吉隆坡建立“崇德文教馆”和亚罗士打的“崇德道院”从事文教和阐道活动。而“发一菩提莲社”也于1995年在怡保设立了“新民佛堂”总堂。这些组织整合遍布在马来西亚分散的“佛堂”和“家坛”，使道务趋于一致和完善。对该教的宣教、文化事业，慈善活动推广积极。目前，一贯道组织自称有超过一百万的信徒，马来西亚成为一贯道海外最热络的道场，也是一贯道在东南亚的重镇。

一贯道在海外的的发展，都是以华人圈为首要定点。这是因为一贯道是中国本土兴起的宗教，传统文化与思想在一贯道中很容易找到，极易受到华人认同。当前可说是“有华人的地方，就有

一贯道”。

除了华人圈之外，一贯道也涉及其他文化圈，这其中的复杂度远超过前者。它牵涉的不只是语言的转换，还要考量种族、文化背景的差异。关于这点，基督教与儒家均讲“天”，这正是一贯道与西方人士接触时的桥梁。其次，一贯道的佛堂摆设，除了代表其正字标记的日月灯，并没有硬性规定供奉哪位神尊。因此属于基督教文化背景的国度，便能够以十字架替代神像。而且一贯道的经典也翻译成西方各个国家的语言，当地人士皆能以自己的母语阅读、研究教义。当然规矩、礼仪则全然是中国式的。

一贯道的教义自称是融和三教，强调吾道一以贯之、即俗超俗、入世出世。其终极理想类似“人间佛教”的精神。一贯道强调天道必须在五伦、人生中展现，理想国不是远在天边，实乃近在眼前。点传师在传道时，一定会提示求道者：道远乎哉！当下即是，端看个人是否转念。

这是一贯道在修道理念、经营事业时的准则。这套理论运用在实际层面，就是一贯道把兴办教育、文化、公益慈善事业作为道场要务。

在社会教化方面，一贯道的每个道场都会开设国学研究班、儿童读经班等课程，推广儒家思想，教导儿童背诵中国古代典籍。目前更透过媒体将研究课程与心灵讲座，搬上屏幕与网络，扩大其影响范围。这些活动课程吸引大量青年学子，进入一贯道道场，提升一贯道的形象、素质，培养出一批道场年轻的后辈。

在公益活动方面，一贯道设立许多慈善机构，如育幼院、二间养老院。其次便是济贫与急难救助，几乎每个道场都有类似慈善会的设置，负责救助社会贫苦。平时各道场大多独立运行，遇

到重大灾难，便会由总会统筹进行救助。

## (2) 佛教与一贯道的本质区别

一贯道的传道场所，大多称为“佛堂”，供有观世音菩萨圣像，所以一般人常将佛教与一贯道混淆，但是在实质上，佛教与一贯道是有很大差异的。在其教史、教义上，一贯道虽有许多引用佛教之处，把佛教的教主释迦牟尼佛及历代祖师，包括东土的达磨祖师乃至禅宗六祖慧能大师，列为历史传承中的一部分，但是，在实质上并未承袭佛教的教史、教理、教制。比如说一贯道把中国佛教禅宗六祖慧能大师“不传衣钵”的典故，解释为“道降火宅”的象征，认为“道统”需由在家人传承，这都是对佛教历史的明显歪曲。他们的思想观念和入教的仪式，均与佛教不同，他们用佛经，却不说佛法，而是采用他们得自鸾坛及灵媒的圣训来任意解释佛经。佛教的古圣先贤无不主张以佛法解释佛法，皆谓：“依经解经是佛说，离经一字即魔说。”可见，一贯道虽然唱五教一贯，实则是以佛教为其图取而代之以的对象。

细述不同，有六点<sup>[143]</sup>：

第一，教主不同。佛教教主为释迦牟尼佛，礼拜的对象是十方三世一切诸佛菩萨；一贯道所信仰的则是“明明上帝”与“无生老母”，与佛教皈依的“佛法僧”完全不同。

第二，经典不同。佛教的经典包括佛说的三藏十二部经典，以及合乎“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”三法印真理的佛弟子著作；一贯道所采纳的经典则引用佛教（与佛法原意解释不同）、儒家、道教，甚至包括仙人所降的“鸾书”，并篡改《佛说弥勒下生成佛经》宣扬“三期末劫”之说实为杜撰。

第三，教团不同。佛法住持本在僧，两千多年来，佛教的弘

传仰赖出家僧侣的住持以及在家信徒的护法；一贯道并无出家修行的僧众，其弘法布道的工作是由在家的各行各业人士承担。

第四，皈依不同。佛教的皈依乃是公开的仪式，表示皈依依靠佛、法、僧三宝；一贯道入道时是秘密进行，而且要发极重的誓言。

第五，教义不同。佛教主张生命是“缘起”而有，并无一个“主宰者”掌控；一贯道则认为人身虽得自于父母，而灵魂却是由无生老母所出，此说类似上帝创造宇宙万物之说，认为宇宙中有一主宰，与缘起法相悖。

第六，修行不同。佛教修行目标乃欲了生脱死，达到圆满涅槃境界，人间佛教则更进一步，为利益一切众生而奉献；一贯道以返回“理天”为宗旨，“理天”是指良心，重视良心的显发启迪。

综上所述，一贯道可谓歪曲了佛教历史、搬迁佛教教主、混淆佛教教义。崇拜虚构的无生老母、明明上帝，信仰灵媒、乩童所宣讲的神话，竟又用佛堂、佛像、佛名、佛经作幌子。佛教以佛、法、僧三宝为信仰的中心，是公开的、理性的；一贯道也借用佛教之名，却以抱合同（双掌合抱的手势）、点玄关（眉心受点，与灵相通）、五字真言（无太佛弥勒）的口诀为三宝，是神秘的、感性的。

佛教是所有宗教中最讲究“尊重”和“包容”的宗教。能够“尊重别人的自由”，“包容异己的存在”。基于佛度有缘人的理念，只要是劝人为善，有益社会大众的宗教信仰，佛教皆尊重包容其发展。一贯道的教徒奉行五戒十善，类似于佛教人天乘的宗教。因此佛教尊重一贯道在劝化人心向善方面所起的作用，但不可能承认其为正法。

这是因为，表面上，一贯道常以佛经中导人向善的道理分享道亲，对于社会风气的改善似乎有正面的影响。但这种宗教与佛教性质不同、层次不同、目的尤其不同，缺乏正知正见，对佛法真实理趣尚需深入学修。这种宗教是不可靠的，不可能导人领悟宇宙人生的真相。一贯道既然不是正统佛教，就永远不可能与佛教合流，正信的佛教徒有必要与它划清界限。

如今，马来西亚有很多一贯道教徒，在檳城等地，素菜餐馆非常多，大部分是一贯道徒所开。在一贯道的影响下，马来西亚素食风气大盛。马来西亚一贯道教徒的具体人数，可能永远是个秘密，因为他们是不公开的。根据有关人士的估计，人数在 10 万至 30 万之间。相对 600 万华人人口，实在是规模超级的宗教。他们的内部派别不同、观点不一、行动路线不一，所以没有统一的力量。他们的宗教团体许多没有注册，因此部分团体的宗教活动实际上是不合法的。但马国政府一般不会干涉他们的秘密活动，因为还没有任何迹象表明它对政府存在政治上的威胁。

一贯道目前的兴旺不能代表其未来的光明，随着华人社会教育水平的普遍提高，以及宗教对话的广泛开展，这种民间宗教完全有可能向佛教靠拢。当然这是一种推测。

### 三 民俗信仰向佛教转型对华人社会发展的意义

民俗信仰未能自行成为一个独立的宗教，不过其力量与影响力却有目共睹。在心理上，信仰可以稳定人心、赐予人们信心与勇气；在政治上，信仰甚至可以当作控制与团结某一族群的工

具。在马来西亚多元种族的社会里，信仰也成为华人的民族特征。华人不断复制祖先传下的风俗信仰，强调对本身的身份认同。在华社，宗教其实就是整个社会的象征。华人每天的习俗，便是一种信仰。

对于神灵崇拜和信仰，其实信仰者之间存在着信仰观念和信仰境界的差别。低俗的信仰观念是期冀从神灵那里得到功利性的回报，往往以庸俗的祭奠品或承诺来“贿赂”神；高境界的信仰往往是对神灵的某种神格敬仰，这种信仰者有的存在有神论观念，有的则没有，拜神是出于习俗或自觉。比如说，同样是对妈祖的敬拜，高境界者是因为她的慈善、博爱与怜悯心，而不是为了海上平安。

如今，年轻一代华人受现代教育影响，那些比较古老而带有神秘色彩的民俗信仰，在他们身上还能维持多久已经成为一个疑问，他们可能放弃民俗信仰中那些功利性的东西，而转向崇拜神性的光辉。有人认为，社会越进步，越少想到宗教，但这也只能是一种推测，因为毕竟现在世界上信仰宗教的人还是占多数。或许这中间存在过渡阶段，这个阶段就可能是从功利阶段过渡来的神格崇敬阶段。还有一种可能，那就是神灵崇拜过渡到理性宗教，而这种宗教对华人而言可能就是与自身文化认同密切相关的、超越创世神性的佛教。

在马来西亚社会中，多元种族的人群都需要身份认同，失去宗教的种族往往失去了文化的根基。从这一点来判断，华人社会越进步，人们似乎越需要宗教。得出这一判断的基础是如今华人佛教徒越来越多的社会现实，和佛教是华人宗教中唯一理性宗教的宗教性质。

马来西亚历史上，神明功能转型的例子是有的，仙四师爷由海山派（叶亚来派系）的守护神扩展为锡矿业的守护神，过后更进一步成为吉隆坡的守护神，便是神明功能随时代及环境需求而改变的好例子<sup>[144]</sup>。道教总会副会长兼宗教文化研究中心主任王琛发说：“时代不断在演变，神明有两个选择，一是扩展其功能或随时代改变，其二则是面对没有人崇拜的窘境。”<sup>[144]</sup>笔者认为这个说法基本上是可以接受的。

民俗信仰向来都具有相当灵活开放的特质，对于主流宗教的因素能够作出许多适应性的摄取变通，以继续其生存和发展。随着社会的发展，民俗信仰从形式到内容摄取、融合佛教的元素会越来越多。神庙向佛寺转型的一些实例可以说明这一点。如早期华人的香火庙，现在都慢慢由出家人去主理，香火庙变成真正佛寺已经是很常见的情况。当年马来西亚吉隆坡地区几十座专供拜祭的香火庙性质的观音亭，如今不少都演变成佛寺了。这里再利用吉隆坡天后宫非常有代表性的做法来说明如今华人社会里民间宗教向佛教转型的情况。

海南人与天后妈祖的关系非常密切，妈祖几乎成了海南社群的代表神祇。当初，基于宗教信仰、联系乡情和安顿移民的需要，各地区的海南社群往往先设坛，后建小庙，再建大庙，逐渐扩充，形成天后庙和海南会馆一体的状况。全马十三州共有海南会馆约 70 家，基本上每家都有一座天后庙。吉隆坡乐圣岭天后宫最早选址于 1889 年，由“琼府会馆”和天后庙逐步发展为“雪隆海南会馆”。1986 年，海南同乡筹集一千多万零吉在荒山上兴建的宫殿式建筑开放了。该建筑还被开辟为旅游胜地，游客一年约一百万人次（1999 年）。海南乡友还准备在山后扩建第二

期天后宫，规模将比现在大三倍<sup>[145]</sup>。乐圣岭天后宫的生机勃勃与其向佛教转型有直接关系。

天后宫一般都以妈祖为主神，右衬水尾圣娘和左立观世音菩萨，再附以其他神灵。天后为公众神，非家神，对其膜拜、祭拜都以社区为中心，祭拜活动是属于群体性、节日性的，同时具有联系社区成员、促进认同、团结和延续传统社会规范的作用。

由于其公开性质和华社籍贯意识的淡化，天后宫信众众多，成为华人经常膜拜神明、祈福求签的宗教场所。天后宫由会馆理事会管理。作为一个以膜拜妈祖为主神的庙宇，天后宫的神庙地位是无可置疑的。一般的天后宫，尤其处于乡村小镇者，都具有浓厚的民俗信仰色彩，比如焚烧大量的金银纸和香烛、宰杀牲畜为祭品等。

然处于吉隆坡市区的天后宫，在城市化的过程中，需要面对现实改革一贯的做法。1985年新建会馆，有会馆理事提出改革祭祀仪式，包括减少焚香烛、不用牲畜为祭品和不再进行血祭，主要的考虑是环境污染和有碍观瞻，与现代化城市格调不入。此外，也有一些理事从佛教的观点出发支持仪式上的改革，并主张向社群成员推介佛教，以及以佛教形式作为上述改革的蓝本。虽面对一些反对声浪，但有关改革建议还是被会议通过。只保留旧庙以传统祭祀方式运作。受新庙影响，旧庙的传统做法最终于1991年结束。

向佛教转型的具体做法：

仪式改革是天后宫改革的重点。血祭和用肉类供奉已显然“不符合时代潮流”。加上妈祖一向被视为如观音菩萨般的慈悲女神，更不适于在她面前宰杀牲畜或奉上肉类。当然，血祭活动会



弄脏环境也是理由之一，这尤其与现代城市的人文素质要求有冲突，杀生祭神不只“肮脏”，也显得土气，乃至野蛮。

同样出于环境考虑，规定信徒平时只能把四根香插在庙里仅有的四个香炉，而焚烧金银纸或其他祭品则完全取消。新庙里也不设有一般神庙（甚至佛寺）焚烧祭品时所需的大炉。以上举措，自然会使某些老一辈信徒产生疏离感。

在举行大型隆重的宗教活动时，比如妈祖诞、佛诞、观音诞之类，天后宫也尽量基于改革的立场和精神而使之“现代化”。比如继续保持不用牲畜为祭品，不树旌旗，不焚烧巨型香柱。同时，也有一些“创新”的祭典方式，比如近两年来都采用了祭孔的古代仪规，包括八佾舞。除此之外，基于“佛教化”的出发点，近来的妈祖诞都邀请佛教僧侣来进行开启仪式。

种种有别于普遍神庙的做法，都在显示了乐圣岭天后宫在宗教仪式的改革上确是认真、实质及持久的，至少到目前为止，还不见任何回复旧方式和作风的迹象。

基于理事会对于推广和发扬佛学的决定，会馆于1986年成立了“弘法团”，宗旨在于“弘扬如来正法，发扬慈悲、博爱精神……”。弘法团的活动包括每星期天的共修会和农历初一、十五的供佛。共修会上除了诵佛经，还一度有佛教僧人的开示。除了以上的例常活动之外，天后宫也经常举办佛教性质的大型特别活动。如佛教文物展览、佛学讲座、集体皈依仪式、孟兰法会等。几年内，天后宫实质上已成了本地著名的一所经常举行各类佛教活动的道场。

1991年，弘法团被升级成为会馆组织内的小组，名为乐圣岭佛学会，团体活动在会馆内获得了认可和支持。虽说乐圣

岭天后宫仍保留着神庙的架构和一些功能，但却同时也容纳了佛教性质的活动。一些佛教活动甚至是在摆设妈祖像的大殿内进行的，如每周的共修会，这肯定是非常罕见的例子。每当有佛教的重大日子，如佛诞和观音诞，天后宫亦成为重点庆祝寺庙之一。吸引大批的佛教徒前来参与。佛教界早已把乐圣岭的天后宫当作其固定的活动道场之一。

在佛教徒的努力下，海南会馆有两件令人惊讶的成就：一是会馆及所属天后宫，1999年通过了ISO9001质量认证。二是连续十几年发动千人捐血运动，场面盛大，总计有一万多人次在天后宫挽起手臂，献血救人。另外佛教会与其他华人社团每年在天后宫都合办上百次活动，附近的其他华人社团也把活动选在天后宫，使之成为当地中华文化的一个活动中心。其活动极丰富，项目不胜枚举，如座谈研讨、集体登山、游园会、文艺晚会、挥春（写春联）比赛、文体比赛、集体婚礼、敬老派对，以及包粽子比赛、千里共婵娟中秋晚会、儿童诗词吟诵比赛……从春节至元宵，乐圣岭上更是春意盎然，文体活动一幕接一幕，政府官员、外来游客等与当地居民同乐。有人说，这里过年比在海南老家还热闹。逢年过节，天后宫宴请老人或各族残疾人士。会馆还筹款赈济国外的饥民，为政府反吸毒机构筹款。会馆青年团反对年轻人搓麻将，提倡多读书，与其他社团联合举办一场又一场读书会，以提倡读书风气，还创办了“大马表演艺术薪传奖”<sup>[145]</sup>。

天后宫还有一项特别服务：婚姻注册，并实行电脑化管理，由政府内政部授权发给结婚证。一时间，乐圣岭上伉影双双，每年约有四千对新人在天后的保佑下喜结良缘<sup>[146]</sup>。

相对于制度化较高的宗教，一般华人民俗信仰的庙宇都不会

有专职管理和主持活动专业人士，只有半专业、不为官方或社会主要组织所承认的“萨满”似的神灵界与人界的中间人，以及管香火的庙祝等。而在乐圣岭天后宫，极特别的情形是，宗教事务（除了庙宇建筑及行政管理）被交于乐圣岭佛学会处理。一般只有佛教寺院会有佛教僧侣主事，天后宫作为一个社区神庙，出现佛教人士处理宗教事务的现象实际上是很特殊的。

佛教界的传统做法是，在家人士会征求出家人（僧侣）的宗教开导和指引。在乐圣岭天后宫，亦有以奉献供养金之方式邀请出家人为“宗教导师”的做法。事实上，在1985年11月16日，即弘法团都还未成立之时，会馆本身就曾邀请佛教界的著名僧人伯圆长老到来为新安置的妈祖像进行开光仪式。这一开光仪式不但显示了天后宫本身趋向佛教方式的意愿，也开启了佛教界与天后宫的互动。

一直以来，传统民俗信仰就是大部分华人生活中的一部分，是整个中华文化的一个重要环节。不过，现代化所带来的社会转变，却迫使城市地区的民俗信仰庙宇不得不面对失去相关性的压力。吉隆坡乐圣岭天后宫基于之前所讨论的种种因素而走上了“佛教化”的道路，多少令其得以化解有关压力，继续保持其相关性，甚至还因而提升至一个更高、更具影响力的社会地位。至少到目前为止，虽然革掉了一些传统习俗和做法，但乐圣岭天后宫作为一间神庙的特色基本上还存在，只是同时也承担了作为佛教道场的新角色，令其形象和功能更多元化和大众化。

从乐圣岭天后宫的改革例子，我们可以见到的是华人民间社会的实利性，以及文化传统的圆融性。中华文化本就有高度的融合倾向。所以一直以来都有综合不同宗教于一体系内的尝试。至

于佛教，除了其本来就对异文化相当通融之外，中国佛教也染上了实际和融合的色彩。“虽说马来西亚华人佛教在 20 世纪兴起的改革有更加强调基本教义的倾向，但仍不损其大体上还相当宽容的态度，以至能够接受如乐圣岭天后宫般兼纳民俗信仰和佛教理念及作风的变通例子。”<sup>[147]</sup>

乐圣岭天后宫的改革方式也在一定层面上令我们意识到华社民间文化的生命力。基本上，天后宫的改革仍然是民间主导的，而非由政治或学术精英所设计和主持。民间主导的文化改革当然有其局限，但亦有些意想不到的成效。或许学术界和文化界中人的确有必要深入研究本土华社的民间文化，了解其特色，从中发掘一些可资参考或引导入文化建设的有益营养。唯有真实地了解民间面貌的种种，人们才能更知道华社本身真正缺乏和需要的是什么。

吉隆坡天后宫由于身处于马来西亚政经文教等各社会制度转型最激烈的大都市，不得不为本身的生存条件和存在价值作出一些适应性的调整和转化。“事实上，天后（妈祖）信仰在早先的时代本已有了与中国佛教融合的现象，但这早期的融合是基于前时代的社会环境和条件之上的，有着不同的宗旨和内涵。但在 20—21 世纪的马来西亚现代社会，我们又看到了另一种‘佛教化’的转化现象。这种新的转化也与华社整体在文化结构内质上的转变息息相关。”<sup>[147]</sup>

作为一个独特的个案，吉隆坡天后宫所显示的过程和成果对整体华社民俗信仰系统发展起到了先导作用，类似的事例会越来越多。此外，身为吉隆坡天后宫主持和管理单位的雪隆海南会馆在这过程中所抱持及代表的理念对华团和华社的影响也将是深远的。

## 附录：马来西亚历史上民间宗教中的佛教异端

民俗信仰中佛教的因素很多，比如说观音信仰中就掺杂进了民俗信仰的东西。但民间宗教中确有一些宗教具备了佛教的诸多特点、性质，历史上还与佛教渊源深厚，但从佛法根本的立场上来看，这些宗教还不是佛教，只是佛教的异端。马来西亚华人历史上只有两个：先天教和真空教，虽然现在这些宗教在华人世界已基本解体，但在一些特定年代却非常兴盛。研究这些异端宗教在马来西亚的发展，对研究中国民间宗教史有很重要的意义。这些异端佛教，和佛教的关系很复杂，他们的教徒从精神气质上和佛教徒很接近，如果能够遇到正确的宗教教导，很容易从偏狭中摆脱出来。但有关这方面的资料实在很少。

本附录内容探讨的是华人民间宗教与佛教的关系，这些佛教异端只是在历史上和佛教有关系，现实意义已不大。马来西亚学者骆静山对此曾作详尽研究，下面摘录的是他的相关记述<sup>[20]</sup>。

### 1. 带发修行的先天教

19世纪中叶以后，随着锡矿业的迅速发展，西马华人社会日趋繁荣。最早以高等宗教的姿态出现，并且被纳入马来西亚华人宗教主流的，并非正统的佛教，而是佛教的一个异端——先天教。

先天教创立于明朝正德年间，本称“罗教”或“罗祖教”。是从禅宗临济宗分化出来的一个教派，在明清均被指为“邪教”，大约于1860年以后传入西马。它所建立的并非祈神求福的香火庙，而是寻求解脱的男女斋堂，它既不注重仪式，因此遁入空门

的不必受戒，不论男女都可以带发修行。

先天教斋堂里所流传的经卷，都是道佛参半的，先天教到了南洋，就像其他教派一样，由于缺乏有学问的领导人，不久就丧失了它的精义。槟城的先天教齐堂约有二三十间，散布在市内和郊外，由于它们是住家式的，平时并不引人注意。其中有福建人的，广福人的，客家人的，潮州人的和不分籍贯的。以前有男齐堂，现在只剩下女齐堂。在这许多齐堂当中，较早的是车水路的“善化堂”。

根据统计，在1934—1938年之间，大约有二十万华籍妇女移植槟城。在陌生和孤立无援的环境中，姐妹齐堂便成为她们的一种互助和福利的团体。

福建人的女齐堂比较像尼庵，然而它们和正统的佛教尼庵，例如吉隆坡的千佛寺还有很大的区别。

## 2. 拜偶像的真空教

真空教，又名“空道教”。其祖师是江西寻邬人廖帝聘。同治元年（1862）廖帝聘退出佛门，自创“真空教”，治儒释道三教于一炉，而用一个“空”字去了结他们。他主张复本还原，回归真空，不立偶像。它那种保守真元，不恋私欲的生活哲学，和道家如出一辙，但是它不拜偶像，不信风水，不祀鬼和不择日的教规又和平常的道教不同。

真空教的宇宙观和世界观虽然深受佛教的影响，然而罗祖始终以佛徒自居，他的弟子之中还有很多出家的僧侣，可是真空教不但长年茹葷，而且还用杀牲畜来担灾。

真空教要求教徒经常拜道，而拜道必须跪拜和静坐并行。真空教之所以能在清朝末年兴起，并且流行一时的原因，主要的就

在于能帮助信徒戒除鸦片烟瘾。那时候，马华社会正在推行戒烟运动，真空教适逢其会，大行其道。

马来西亚第一间真空教堂于1906年在怡保红毛丹老街场建立，之后，真空教迅速传播到马来西亚的每一个角落，一共建立大约186间道堂。

真空教的优点诚如许钰在《道教概论》中所说的：“……它比道教更健全，比佛教更入世，像基督教无须斋戒，如伊斯兰教不拜偶像；不做政治活动，不迷信鬼神，实在说得上是现代的宗教。”

根据上述的特质推想，真空教本来应该可以在马来西亚的佛寺、神庙和基督教堂之间，争得重要的地位，然而它兴得很快，衰得也很快，没有在华人社会扎下根。

它的衰落是在日本南侵的时候开始的。那时候马来西亚真空教组织和中国的总道堂失去联络，各地的教务也陷于停顿，不能培养传教人才。战后由于马华社会大体上解除了鸦片烟的祸害，真空教失去传教的媒介，而且它的信徒主要的是来自贫苦的群众，缺乏像其他教派的富有而慷慨的护法者，这些不利的因素使它一直走下坡，无法恢复以前的影响力。

## 第八章 马来西亚华人佛教与政治、经济

宗教和政治在社会中是相互作用的。作为上层建筑，政治是经济的集中表现，是经济基础的最直接最集中的反映，而宗教则是经济基础的最间接最曲折的反映。从人类社会的历史发展来看，宗教和政治有着复杂的相互关系，发生着实际的相互作用。

宗教对政治的影响，主要是宗教往往成为或明或暗的政治斗争的工具，其影响的形式是多种多样的：一是宗教观念、信仰和情感，对社会的政治思想、政治制度、政权和政治活动发生影响；二是宗教团体或宗教势力作为一种现实的力量影响甚至左右各派政治力量的变化；三是在有的情况下，宗教作为一种运动或社会事变来影响政局。宗教中有保守的集团，有极端主义、恐怖主义的集团，也有不少具有民主思想的集团，它们以特殊的形式反映民众意向。更有不少是和平主义的势力，致力于世界和平运动。佛教与政治的关系比起基督教和伊斯兰教则显得疏远一些。

在宗教与政治的关系中，政治也对宗教有重要的作用和影响。历史上和现实中任何一种宗教的巩固、保持和发展都离不开政治力量的支持，尤其统治阶级的政治支持。政教合一更是这种



关系的极端体现。另一方面，由于宗教在政治斗争中所处的关系微妙，它也可能受到现存某种政治势力乃至现存政权的排斥打击，从而蒙受损失。

在马来西亚，政治体现的宗教立场是伊斯兰教的立场，佛教团体得不到政府的支持，当然也没有遭到打击。长期以来佛教团体游离于政治之外，在民间发展，更没有谋求政治权利的野心。佛教对马来西亚政治的影响是间接的，主要是一些佛教徒参政。马来西亚佛总会、佛青总会如今参政、议政的意愿比以往有所加强，但基本上参与的都是非实质性的政治活动，通过一些政治表现，获得了一定的政治地位。从长远看，佛教参与实质性政治活动的可能性也很小。这和佛教的精神有关。

佛教在马来西亚的发展，与社会经济的发展密切相关，如果没有经济的依托，华人佛教无论是寺庙建设、佛团建设和佛教教育都不可能有的规模和水平。如果没有经济的发展，华人对自己的宗教也不可能有足够的信心。面对落后的经济，部分华人可能因此否定自己宗教的价值，去改宗基督教也是完全可能的。可以说，经济是华人佛教的物质基础。那么佛教对华人经济到底有什么作用呢？

约翰·斯通在其《社会中的宗教》一书中分析宗教对经济的种种影响以后作出结论说：“作为最终的总结性评论，我们再一次重申，虽然宗教确实包含在它所存在的那个社会的经济之中，是那个经济的一部分，但它对经济的影响却是相对微小的。它主要是作为社会产品的买者与卖者之一，通过对经济生活的参与而加强其社会的经济规范和经济模式的。虽然有时宗教也会向特定经济单位的经济活动或经济关系的某些方面发起挑战，但这种挑

战从长远的观点看，对经济的影响却是微乎其微的。<sup>29</sup>[148](216-217)应该说，约翰·斯通对宗教影响经济的评价是比较客观的。佛教对经济的影响没有人们想象的那么大，作为一种精神层面的东西，佛教不是直接参与经济，如斯通所言，佛教的确是通过对经济生活的参与而加强其社会的经济规范和经济模式的。佛教的伦理道德，制约着佛教徒的经济伦理和职业选择。

本章通过研究佛教与马来西亚政治、经济的关系，来论述佛教在马来西亚发展的政治空间，以及华人经济发展需要佛教这样两个问题。

## 一 马来人政治的强势和华人政治的先天不足

### 1. 马来人伊斯兰政治的强势

马来西亚的伊斯兰教（回教）是马来西亚社会政治结构的一大支柱，整个社会政治制度富有浓厚的穆斯林色彩。伊斯兰教势力对社会的影响是实质性的，涉及政权组织形式、经济政策和教育政策多方面。1957年马来亚联合邦独立后，马政府规定伊斯兰教为国教。1970年3月伊斯兰国家宣布建立伊斯兰会议组织，马来西亚是该组织的成员国。但与纯粹的宗教国家不同，马来西亚是一个温和的世俗国家，伊斯兰教虽然被称作是官方宗教，但不代表所有的官方势力。

伊斯兰教在马来西亚社会政治中的影响主要是通过三个因素来体现的，即：（1）宪法和国家制度；（2）某些政党的纲领；（3）传统地方习惯势力。伊斯兰教通过这些因素影响政治，有些

影响是显性的，有些是隐性的。马来人的受教育权利、马来人的经济特权及国家语言文字政策、宗教土地分配政策都在加固或提升回教的势力，威胁其他宗教的发展。三因素的主要体现如下：

马来宪法中有关宗教条文规定回教为联合邦国教，其他宗教可在安宁与和谐中在联合邦任何地方奉行，人人皆有权利信仰及奉行其本身的宗教。各州统治者或最高元首作为该州回教首长享有权利、特权、专有权等权力。联邦法律可以管制或限制向回教徒传播任何其他宗教教义或信仰。惟联合邦或州必须有权创设及维持回教机构或提供或协助回教教育并支付所需之款项<sup>[149](4)</sup>。通过对马来宪法的解读可以发现，该国宪法在实质上并没有给予其他宗教自由传播的权利，而且国家利用法律为回教发展创造空间。

在政党方面，马来西亚实行的既不是典型意义上的一党制、也不是典型意义上的多党制，而是一种特殊的一党制或多党制，即几个政党联合组成政党联盟的制度。政党的种族特征明显，但以马来人为主的一些政党对自己的回教特征一般都着重强调。如最具强势的新巫统（新马来民族统一机构）的党纲捍卫宪法所规定的基本原则，特别是关于（以伊斯兰教为）国教、（以马来语为）国语、马来人特权、马来统治者的权力等；重要的在野党伊斯兰教党，又称回教党，是一个宗教性政党，只强调伊斯兰的利益，提出“以伊斯兰教义为原则，政教合一”的主张，要在马来西亚“建立伊斯兰教国，为马来人利益而奋斗”。与此不同的是华人政党马来西亚华人工会、马来西亚人民运动党等在自己的纲领中则无任何宗教色彩<sup>[150](110)</sup>。

在传统势力上，马来民族现为第一大族群，而且人口增速远远超过其他民族，全民信仰回教。许多宗教仪式条规、多是一代

传一代沿袭下来的。马来社会里，传统教育和风俗往往和宗教脱离不了关系，并且是现代政治意识传播到乡村地带时经常会遇到的宗教阻力。一些政治领袖虽尝试以政治意识取代宗教信仰，可常常是无功而返，始终无法动摇伊斯兰教在乡村的牢固根基。

## 2. 华人政治的先天不足

东南亚各国华人未能享有平等待遇，是战后的普通现象。马来西亚华人在政治上的地位虽远不如马来人及当地土著民族，但仍比东南亚其他一些国家华人政治地位要略胜一筹。马来西亚华人可以组织政党，参政议政，并有自己的执政党和反对党。在马来西亚中央政府中，华人有担任部长者；国会议员中，华人议员约占 1/3 左右。之所以有这样的政治实力，其主要原因一是马来西亚华人与马来人在人数上相去不远，如果马来人发动排华暴动，华人可实行自卫，结果必然是两败俱伤，因此马来人不敢过分歧视华人权益；二是马来西亚华人对当地政治较为热心，组织华人政党以代表华人利益，对当地政府歧视华人权益的措施，奋力抗争。华人已开始形成一股庞大的力量，对华人地位的改善，有相当的影响力。

但我们不可否认，自从殖民时代起，华人的政治权利就一直在被出卖和转让，因缺乏明确的本土意识和极度的不团结等多种原因，华人的政治权利和经济地位很不对称。1957 年的公民权规定，是以华人承认马来人的特权为前提而做出的。宪法确认马来人保留土地制度、服务公职的保留名额制度，承诺向马来人颁布经营某些特殊行业执照和在教育方面给马来人优待。并规定由最高元首负责保障马来人的特殊地位和调整有关条款。宪法规定马来语为国语，以马来人信奉的回教为官方宗教。这些规定都是

以华人为主的非马来人对马来人让步的表现。因此，从独立日起，华人等非马来人公民与马来人公民就有着不同的政治地位。1969年“5·13事件”后，由于华人执政党马华公会的软弱无能，巫统全面控制了政权，马来西亚政治发生了深刻的变化。马来人在政治上从占有优势过渡到拥有全面统治权，马来人的特权得到了进一步的加强和发展。很长一段时间里，华人在经济、公民权、语文和教育方面事实上已处于受人摆布的地位。

20世纪90年代，马来西亚民族政治明显淡化，主要表现在：政府的各项政策已跳出“马来人优先”、“马来人特权”的窠臼，代之以强调多民族的共同发展与包容；国民的政治价值取向开始超越民族意识，逐渐走向理性化。之所以如此，主要原因有四：一是经济发展淡化了民族冲突的经济根源；二是工业化和都市化使得极端的民族主义思想失去了现实基础；三是冷战结束后国际形势发生了根本的变化；四是中国政治经济地位的提高。这种良好的政治势头，对包括佛教在内的其他民族的宗教发展提供了良好的空间。事实上近二十年佛教的迅猛发展，也印证了这一事实。

## 二 佛教与马来西亚政治生活

佛教向来是讲究隐忍、宽容，甚至是保守的。佛教徒在意的是出世的精神提升而不是在世的政治生活。但作为一种理性的宗教，佛教也对在世的生活，如政治、经济、家庭等方面极为关注。在南传佛教国家的传统中，宗教与政治、与王权的结合是一

个明显的特点。在一些特定历史时期，佛教还被当作反对殖民统治的旗帜和口号。但与泰国、缅甸等佛教国家不同，马来西亚社会不存在南传佛教发展政治势力的传统。在多元民族、多元文化为背景的马来人主导的政治环境下，佛教公然以任何方式，包括佛教政党的方式涉足政治的可能性微乎其微，实际上连民间社团的发展也时常受到政治势力的威胁和阻挠。换言之，华人政治的先天不足，佛教对政治的影响自然是极为有限的。但我们也发现佛教的确在以一些隐蔽的、微妙的方式参与政治，发挥政治作用。在马来西亚，佛教与政治的关系主要是通过佛教组织参与政治来实现的。一些华人佛教徒在马来西亚有较高的社会政治地位，他们的佛教素养也见解影响了他们的政治生活。总体而言，佛教在马来西亚的参政所及只是些非核心领域，处于社会矛盾边缘的范围。下面择要对佛教组织参政、议政情况，及华裔高官的佛教素养作一些叙述。

### 1. 马来西亚佛教总会的参政、议政

马佛总为马来西亚佛教最高机构，虽不是官方组织，但其威信已深受官方重视，如今已得到了马来西亚内政部授权发出僧侣入境推荐书，同时，指定佛总发出马来西亚僧侣证。应该说该会的政治地位确已存在，佛教总会的参政、议政活动不容忽视。

(1) 申请卫塞节为公共假期：1959年佛教总会成立后，即展开会务活动，第一件要务为申请卫塞节公共假期。由于当时佛教徒在政治、学术、教育、商界方面任职者多，每年庆祝卫塞节都需要请假，手续颇为困难，因此佛教总会聘请律师，通过呈函向政府申请将卫塞节列为公共假期，以便佛教徒参加庆祝卫塞节佛诞。几经努力，终于得到政府特别批准，于1962年生效。从

1979年起，卫塞节也成为砂劳越州的公共假日。到1987年，沙巴首长宣布卫塞节为该州公共假期。1988年在佛总争取下，首相批准卫塞节在纳闽直辖区成为公共假期。

(2) 抗议破坏佛教形象的影片：佛总抗议的第一部破坏佛教的影片是1966年香港邵氏机构的拍制的《文素臣》，当时该片已在马开始放映，佛总为此提出强烈抗议，并会见影片检查局及邵氏经理，最后由佛总呈文向最高元首请愿，后元首下令禁映。通过这次事件，佛总组织了影片检查委员会，与马来西亚影片检查局共同检查有关佛教的影片。此后所有涉及佛教问题的影片，影片检查局都会及时电邀佛总派员至检查局观看，经认可或处理后，始由检查局批准其放映。如有大部分内容破坏佛教，则禁止放映。自佛总成立，佛总反对的影片，大约有数十部禁止在马放映。经剪辑后放映的为数更多，其中包括中国电影《少林寺》等。

(3) 抗议报章消息：1972年10月28、29日，檳城《光华日报》与《星檳日报》刊载檳城出现反佛教信仰的学生组织，新闻传出后，引起佛教界哗然。佛总主席金明法师于11月10日针对此事在报章发表文章，提出四点理由抨击，并呼吁檳城治安当局、教育当局及学生家长等密切注意此非法组织的活动。文章最后劝该校当局悬崖勒马，立即解散反佛教学生组织。同年11月17日与24日，《生活报刊》载两则损害全体佛教僧伽声誉，更有伤佛教同门教徒体面的文章，佛总有鉴于此，特于11月27日由当时在任的总务真果法师具函向生活报社长及总编辑抗议，并由副总务往该报社交涉，以确保以后不会有类似文字出现<sup>[351]</sup>。

(4) 向政府措施提供献议：

① 向教育部提建议，建议在小学四年级历史课本中列佛教

卫塞节于课程中，获得接受。

② 1981年6月，佛教等四大宗教代表皆见正副首相，反对“管制宗教朝拜场所报告书”，后该报告书被搁置。

③ 四大宗教反对副教育部长苏海米的两项计划：开办回教教义的学院，供给非回教徒的教师学习和在全国小学全面推行回教教义。后当局没有推行两项计划。

④ 马来西亚教育部拟在各学校施行“共同祈祷”，1982年8月教育部邀请回教、天主教、佛教与兴都教代表举行会议，经佛总代表金明法师提议设一小组共议制订，并经多次研讨后，教育部总监即接纳如下两点建议：以各校教学媒介语各别祈祷；如属混合学校，各宗教于开始祈祷时，可用默祷方式，向各自信仰之对象祈祷，如回教徒向“阿拉”，佛教向“佛陀”，耶稣向“上帝”等。1987年6月，马六甲教育局长通令州内学校举行回教式祈祷。四大宗教咨询协会发文告抗议，并致函各校校长，指这项通令违反宪法所赋予的宗教信仰自由的规定。并由马六甲华团召开全马六甲华教董事会与宗教协会代表会议，反对这个通令。此通令最终未予实行。

⑤ 1984年，对政府草拟中的“道德法律”问题，佛总认为此法律有回教化之暗示，一旦实行，将对非回教徒不利。为此，佛教联合基督教、兴都教、锡克教一致呈备忘录给有关部长及首相，结果此法律没有实施。1989年雪兰莪州议会通过1989年雪州回教成年法律行政法案。金明长老发表意见，指该法案违反宪法规定。1990年四大宗教协会一连三天展开祈祷和签名运动，然后提呈首相表明不满雪州回教成年法律侵犯非回教权益。后吉隆坡最高法院间接宣布雪州成年法律无效。在首相马哈蒂尔的劝



告下，宗教界停止签名运动。首相接见四大宗教协会代表，举行闭门会议，表示将深入研究马来西亚四大宗教协会备忘录中所提的各项问题。

⑥ 佛总曾于1982年为吉隆坡发展大蓝图和新山发展大蓝图问题，提呈五点意见书给联邦直辖区部长和吉隆坡中华大会堂参考。佛总所提五点意见为大蓝图计划应尊重各宗教在宪法上的地位；人口增长，宗教场所亦应适量增加；非回教徒为何没有葬身的坟场；非回教徒为何没有朝拜之场所；现存的宗教场所应予保留。后来经市政局邀约金明法师晤谈后，直辖区设一委员会深入研究非回教徒各团体领袖之意见。

⑦ 1984年佛总提议马来西亚的大众传播，应让各宗教享有上台及电视台的机会，如宣传反吸毒，教人向上向善。佛总此一建议，在天主教、基督教、兴都教与锡克教一致赞同之下，获得苏丹安华依不拉欣的同意。安华表示：除回教外的其他宗教上台、电视台的次数，可考虑增加，惟不能获得与回教一样的日数。

⑧ 提供有关建立国家文化、国家计划的意见：1984年6月8日，佛总联合天主教、基督教、兴都教及锡克教提呈一份公函给文青体育部长。公函根据宪法第十一、十二条及1981年9月19日公布的全世界回教人权宣言，要求该部推行的国家文化应包含不同文化，建议应将其其他文化纳入马来西亚国家文化演变的过程中。认为现行原则不能与宪法和人权宣言相悖。同时要求政府应保护宗教信仰。2005年初，为配合马来西亚华总行动，佛总提出五项建议，后列入第九马来西亚计划。马佛总所提出之建议大纲如下：1. 政府将非回教宗教（即四教：佛教、基督教、

兴都教及锡克教等)之道德教育列入学校课程; 2. 政府资助非回教正规寺院庵堂及朝拜场所经费与发展基金, 并豁免其捐款人所得税; 3. 政府放宽对非回教宗教朝拜场所之限制; 4. 政府拨地给非回教正统宗教团体建骨灰塔、坟地及火葬场; 5. 在非回教正统宗教最高机构保荐下, 放宽正统宗教师入境做合法的宗教活动。

(5) 积极参与国际反战和平运动:

① 2001年3月檳城各佛团、社团及政党纷涌佛总, 签名谴责阿富汗塔利班政权摧毁佛像的暴行。这项签名运动由马来西亚佛教总会发动, 檳城是首站。佛总在当月12日将所收集到的签名交给了檳州政府转交中央政府, 然后再寄给联合国及阿富汗塔利班政权。后马来西亚佛总发动的抗议阿富汗塔利班政权摧毁佛像签名运动, 引起各界热烈反应。

② 2003年2月, 马来西亚反战和平集会在吉隆坡武吉遮里尔体育馆, 继晃长老呼吁全国佛教徒响应, 支持反战和平运动, 向国际反映我国争取世界和平立场, 更希望和平运动会进一步持续下去, 联合世界热爱和平的人民, 力阻“战争魔鬼”横行。

## 2. 马来西亚佛教青年总会积极参政、议政

马佛青总会早于1972年5月即正式加入了马来西亚青年理事会, 并成立了“政府及对外关系委员会”以加强及提升马佛青与政府组织和非政府组织的关系。非政府组织主要指马来西亚青年理事会, 其他重要青年团体及以社会福利为主的非政府组织。马佛青自成立后, 曾联合其他社团主办了不少的准政治活动, 如:

(1) 1992年7月10日联合马青、青运、青团运及乡联青主

办“建国之路展览会”。并联合马青、青运、青团运及乡联青在1992年5月至1993年5月主办“马来西亚华裔青年建国之路”系列研讨。

(2) 马佛青总会联合乡青、青运在1990年月28日至10月1日假吉隆坡国际青年中心主办第四届全国华青领袖集训营。第五届全国华青领袖训练营则在1992年4月4日至6日在吉隆坡美马高原举行，皆由雪隆州联委会负责参与策划。

### 3. 华裔高官的佛教素养

马来西亚政治人物中有不少是佛教徒，这些人往往利用他们个人的影响力为佛教界争取权利。比较有名的人物有许子根、黄家定（马来西亚华人公会总会长，房屋及地方政府部部长）等人。

许子根曾获芝加哥大学教育经济学及社会学博士学位，1981年在美国斯坦福大学担任客座研究院士，自1990年大选中被选为槟州立法议员后，即被委任为槟州首席部长，至今已连任3届。许于1982年开始参政，参加全国大选，并中选国会议员。现为国民阵线中的成员党民政党的全国副主席及国民阵线最高理事会要员。许博士从小生长在一个佛化家庭，父母亲是虔诚的佛教徒，双亲为佛教服务的精神深深影响了他。许年幼时便成了竺摩法师的皈依弟子，在其赴美国深造前，竺摩法师为其题诗曰：“沧海茫茫前路遥，天边云彩丽多娇。留心陷阱脚旁在，莫把头儿仰过高。”<sup>[152]</sup>许子根博士将此奉为至宝，终生受益。他遵照师父的教诲，学有成就，政绩显赫。在马来西亚许多重要佛教法会、庆典、会见活动中都能见到他的身影，如接见中国福建佛教代表团、接见星云大师等。

谈起佛法与政治的关系，许子根博士表示，政治关系到众人的利益，与佛陀的慈悲心是一致的。“我们可以把佛法的精神、概念、价值观发扬出来，但不一定要用佛教的名义。因为我国是多元种族、宗教的国家，要顾及其他宗教的感受。其实，其他的宗教也有许多值得推广的思想。”询及他如何面对槟州未来发展的挑战，许博士表示，现今的挑战并不限于槟州，整个国家，乃至全世界都面对“功利”的挑战。“功利越来越重要，造成了许多冲突、磨擦及不满。正如佛陀所说：一切来自于心。因此，我们更需要宗教教育，不只是佛法，各种不同的宗教教育都需要。未来的一个趋势，宗教会越来越重要，以符合现代人的需求。”<sup>[133]</sup>

台湾著名学者秦孟潇曾多次前往马来西亚，有缘相识不少高官，在交谈之间给他留下了深刻的印象。他将他们与香港政府高官对比来看，认为两者之间有着极大的差距。他说，“大马官员除能说英语、闽语、粤语、马来语之外，还能说流畅的华语，尤其在公开场所演讲时，他们都以流利华语来表达，听到他们的宏论如同学者一样，说得头头是道，好像身在北京一般。而港府很多高官除说英语外，就是粤语，要他们说华语，似乎比登天还要难。更重要的不是语言的形式，而是语言的内涵：大马那些高官对中国文化有高度的修养，而港府高官在这方面似乎有所欠缺；大马那些高官对佛学造诣颇深，对佛家各宗各派也说得头头是道；而港府高官呢？除说‘耶稣’之外，对佛学一窍不通，懂得佛学越深，其智慧越高，所谓‘般若法门’是也。经云：‘深入经藏，智慧如海。’据黄家定说，他本人懂得佛学是受其兄长黄家泉的影响，他介绍说，其兄不仅钻研佛学理论，而且每天依据

佛理修持，在实践方面运用在政务工作方面，遇有疑难问题，皆能迎刃而解，这正是学以致用。大马是回教国家，而佛教扎根在华裔民族中影响深远。”<sup>[154]</sup>

### 三 马来西亚佛教政治发展空间评述

佛教徒对于政治，究竟应该采取积极的参与态度，还是消极的观望姿态呢？民国时期的太虚法师“参政而不干治”的看法可以说最为客观中肯、最具智能见解。法师认为佛教徒应该积极去关心国家大事，而不热衷追求实际的权力运作。事实上今天佛教内部的问题已是千头万绪，其乱如麻，本身都无法健全，更遑论用宗教的力量参与政治。要挽救佛教的衰落，扭转社会对佛教的评价，佛教界的着力点应在参政而非干政。

佛教徒同时也是公民，是社会的一份子，参与政治、关怀社会乃是极其正常的事，也应该被尊重。但是诚如外交圈的经验之谈：你最好不要在社交场合中谈论两个话题——宗教和政治，因为那两个话题最容易引起争论，最不容易获得共识。一个宗教团体可以尊重每一个成员各自的政治态度，随他们各自的因缘自行参与政治，但是不能允许任何个人把这个宗教团体作为政治筹码。让团体保持纯粹的佛教面貌，这样庶几能保持团体的无净清净，让人人都能在这里安心办道，满足他们在佛教团体中所希望获得的东西<sup>[155]</sup>。进入20世纪以来，政教分离已成不可逆转的世界性趋势，就佛教的圆融、和平的宗教性格而言，佛教只有在政教分离的格局下才能得到健康发展。

曾有人说，有政治理想的有识之士不搞政治也不对。受华人从商习惯的影响，马来西亚很多读书人或知识分子厌恶政坛黑暗，不愿进入政坛随波逐流。好人都“洁身自爱”，不进政坛，政坛交由以名利为目标的人去搞，岂不是变得更糟？应该说，正信的佛教徒参政对于任何国家和政府来说都是有益的，许子根和郭洙镇（曾任马来西亚国际贸易及工业部副部长），以及另一些人，作为佛教人士，他们有着崇高的政治理想，喊着“打入国阵，纠正国阵”的口号，进入政坛成为政府成员。待他们进入国阵，成为政府的一份子之后，他们才切身领悟到，要“纠正”并非易事，因为政治要讲实力。客观讲，华人政治家在马来西亚的处境是很尴尬的，尽管他们是政党领袖，但只能是华人自己政党的领袖，占 2/3 的马来人支持的总是马来人政党，华人执政党获得不同种族、不同信仰的选民支持是非常困难的。而且在政府机构中的公务员、军人、警察几乎都是马来人，而一个执政党不能获得他们的支持那情形简直是不可想象的。

马来西亚的佛教组织众多，从根本上讲都是民间团体，只有佛教总会有资格和政府对话，事实上政府对佛教的许多政治立场和主张都是通过佛教总会传达的。佛教徒争取自己的权利和利益也一般由佛总出面与政府沟通。这些事务包括很多华人民俗信仰者、民间宫观的事务。可以说佛总已有一定的参政资格，但目前还不可能成为政府的机构组织（如今马来西亚宗教部门只负责回教事务）。马来西亚政府对华人宗教的总体态度是放任、漠视，部分马来人官吏的态度甚至是敌视，他们不希望佛教真的发展壮大，只希望佛教徒顺从，不侵犯马来人的利益。所以不允许佛教利用电视媒体弘法，不许佛教徒向马来人说法，不许华人建造比

清真寺更高的寺庙。但自从有了佛教总会、佛教青年总会之后，佛教徒的权利实实在在地得到了维护，毕竟有组织的佛教徒比零散的佛教徒力量明显强大。

佛教通过举办卫塞节游行、大型慈善捐款、跨种族救济等活动，处处以一个整体面貌出现。在外族眼中，佛教徒是有机构、有统一声音和行动的。很多蔑视华人的马来人、印度人也在改变态度，不再认为华人是自私自利、一盘散沙的群体，而是相信华人和他们一样有崇高的精神信仰。

个人认为，华人佛教徒普遍参政将是一个漫长的过程。马来人、华人、印度人彼此隔绝，文化互不相融的局面得不到解决，马来西亚政治生活将永远是不健全的。华人需要改变只注重经济的形象，就要积极参政，惟有如此才能改变在语言、文化、公民权等问题上的被动局面。但这种局面如果没有外力的作用，将会长期维持下去。

佛教要发展，本身需要自由的政治空间，如今政治空间通道在种族间（主要是马来宪法禁止向回教徒宣传佛教）被隔绝，所有人似乎默认了这种情势，也几乎没有人相信这种隔绝有可能被打破。在没有打破之前，这个国家的政治、文化都是破裂的，所有的民主、自由都是不坚实的。

从佛教的立场出发，在马来西亚这种特殊的政治环境里，佛教徒无论参政与否，首先要做的就是力争通过各种渠道表明自己的政治立场，其次才是从事具体的政治活动。星云法师曾有这样的见解，佛教的政治立场就是：

(1) 民主道德的政治：佛教追求的是身心的绝对解脱自由，每一个人都能脱离一切的束缚，做自己的主人，因此集权专制的

政治是佛教所呵斥的，佛教认为民主宪政国家的实现，道德挂帅政治的完成，才是国家政治的最终目的。

(2) 祥和互敬的社会：佛教认为社会的大家应该培养随喜赞叹、包容异己的气度，从平等法性之中体认诸法千差万别的实相，彼此互尊互重，去除同归于尽、排斥他者的心理，共同创造祥和开明的社会。

(3) 取舍合理的经济：僧团注重利益均同的经济生活，希望国家没有经济的垄断、贫富的悬殊、劳资的对立等社会问题，人人得其所应得，建设民有、民享、均足的社会<sup>[196]</sup>。

(4) 乐观勤奋的生活：勤奋精进、乐观进取，事情才能有成，时时不忘春耕，自然能够秋收，好逸懈怠是成功的最大敌人。

星云法师是从信仰者的立场来看待佛教与政治的关系的。客观讲，这种立场可说是促进种族信任、消释文化隔阂的良药。只有这样的态度才有可能促进马来西亚统一国家文化的形成，才能避免种族仇视、宗教冲突。

#### 四 华人宗教与“华人经济”发展的共同依存轨迹

马来西亚华人的传统宗教信仰与马来人、印度人的宗教信仰有很大区别，华人的传统宗教活动的诸多特征与“华人经济”的形成有一定的联系。华人传统宗教与“华人经济”可说是相互影响，遵循着相似的演变轨迹。

早期移民带着发财的梦想到来，同时也将大陆的宗教带到了



新的土地上。他们非常渴望宗教信仰能够带来好的运气，无一例外地求神保佑。因此，分析“华人经济”的形成和发展，如果忽略其宗教生活，绝对是不完整的。

华侨华人的经济活动一开始就和他们的宗教活动联系在一起。各个时期都有华侨华人捐资建造的寺庙，寺庙落成之后，不仅满足了华人的宗教需要，亦成为华人进行联系和集会的场所。不少寺庙还成为华人社会开展福利和行政活动的中心。

马克斯·韦伯关于民族宗教伦理及其对民族经济发展的论述对“华人经济”问题的研究也能够提供一些启示。抛开宗教与经济孰先孰后的问题不谈，宗教文化起码可以而且应当成为经济问题研究的一个角度。参与经济活动的人并非单纯的经济人，其行为必然会受到价值取向、风俗习惯、宗教信仰等非经济因素的影响。而宗教作为华侨华人的精神生活的重要部分，也必然会对其经济行为产生影响。

“华人经济”的形成是在16世纪之后，从华侨发展的历史来看，“华人经济”的形成大致可以分为生存、创业及发展三个阶段<sup>[157]</sup>。在这三个不同的经济条件下，传统宗教在其中的作用也不大相同。

明清时期华人的经济状况大致可以归结为生存阶段。在这个阶段中，移民中多是华工，当他们遇到危难之时，必然要虔诚地祈求妈祖或其他神明庇佑。这时家乡的神灵成了他们孤独心灵的寄托，华人宗教的地域性特征也由此形成。与此相对应，这一时期华侨华人的经济活动也具明显的地域特征，既华侨资本与地方性帮派紧密结合。在新马地区，福建帮、广东帮、客家帮、潮州帮、海南帮五大帮派各自在不同行业中占据主导地位，相互间互

不侵扰。这一时期建立的寺庙带有强烈的地方色彩，来自不同地方的人带来了他们各自的地方神，诸如清水祖师、广泽尊王、圣侯恩主和开漳圣王等。即使是各地共同崇拜的神、如观音、天后、大伯公等也是在各自的寺庙中进行拜祭。这种现象“反映了华人社会在 19 世纪和 20 世纪初的严重分裂”<sup>[158](12)</sup>。

20 世纪初至第二次世界大战期间，华侨华人的经济状况大致可以归结为创业阶段，在这个阶段中，海外华人工商企业逐渐兴起。在这个阶段的初期，华人的传统宗教信仰曾起过团结社会各方的作用，但逐渐也成为制约华人经济发展的阻力，甚至起了负作用。后来，为了适应工商业发展的需要，华侨华人在经济上和宗教上都开始出现融合的趋势。经济上，上述的新马地区的五大帮派均由帮内侨领参加，采取分帮选举制度，因而能够协调各帮之间的矛盾。另外，在处理华侨与当地政府之间的事务时，也能够以整体的形象出现。在宗教方面，融合的趋势主要体现在华侨华人传统宗教信仰中，不同系统的神灵可以和平共处，相安无事，这是华侨华人传统宗教信仰的内部融合。宗教内部稳定兼具融和的环境，无疑增强了华侨社会的影响力和经济活力。华人宗教徒长期以来与其他宗教徒能够和平相处，这虽不是真正意义上的宗教融和，但的确是一项了不起的成就，并且是一种进步的力量，这种力量对于整个马来西亚国家经济的融和同样起到了促进作用。可以这样认为，在特定的多元社会里，经济与宗教之间可以产生一种良性的互动，如果没有宗教的融和，经济发展势必遇到极大的阻碍，甚至打击。

“二战”以后，华侨华人的经济活动进入了一个新的发展阶段。在这个阶段中，华侨华人的经济和传统宗教均产生了较大变

化。在经济方面，华侨华人的资本显著增长。资料表明，1968年东南亚华人资本比战前增加了4—5倍，若按1962年价格计算，实际资本也增长了2倍多，并出现了许多大企业、大资本家<sup>[159](22)</sup>。此外，华人从事的经济领域也比以往扩大了许多，出现了多元化的巨额资本联合的多元经营模式。随着“华人经济”的现代化进程，华人宗教也出现了向现代化转化的势头；在形式方面，华人传统宗教中一些迷信色彩较为浓厚而且又比较粗鄙、繁琐的仪式被逐步剔除，使得华侨华人传统宗教体现更多的理性化色彩。另外，华侨华人的传统宗教中的一些功能也得到了调整。在华人社会中，宗教组织本身就是慈善机构，以往这些宗教组织只服务于同宗同乡。战后，这些宗教组织“打破了同宗同乡的局限，主动积极地为居住地社会服务，参与济贫救灾、发展经济等活动。这不仅有利于民族团结，也提高了自身的社会地位”<sup>[160]</sup>。同时，这些宗教组织的经济功能明显增强，通过一些宗教活动，为人们提供一个共同的宗教信条，使人们产生认同感、亲近感，进而转化成经济合作伙伴，发展成网络关系。可以预见，华侨华人传统宗教在建立世界性的“华人经济”网络上将产生越来越重要的作用。

以上论述了华侨华人经济与传统宗教在不同时期的共同变化，而另一个不可忽视的现象是，在不断的变化中，两者均存在着一定的较为稳定的共同因素，这些一致性的变化和不变的因素共同造就了华人宗教与“华人经济”的独特性。

## 五 当代经济发展对佛教的促进

马来西亚的佛教发展和这个国家当代经济发展几乎是同步的。下面对五十年来马来西亚的经济发展作一历史回顾。

直到 20 世纪 50 年代末, 该国几乎完全是一个农业国和产锡国。60 年代起, 政府根据本国经济特点, 推行农业多元化政策, 到 1966 年已成为世界最大的棕油产销国。马来西亚第二个五年计划 (1971—1975 年)、第三个五年计划 (1976—1980 年) 明确指出, 在 1971—1990 年的 20 年期间实施以“新经济政策”为核心的“第一个长期发展计划”。“新经济政策”的根本目的是通过“消除社会贫困”、“重组社会”以纠正种族间的经济差距, 实现反映种族构成的经济社会。为了达到这样的目的, 必须重点培植马来人资本和制造马来人进入工商业的机会<sup>[161][175]</sup>。整个 70 年代, 由于较好地利用了外资和国内私人资本, 工业发展很快, 经济以年均 7.8% 的高速增长, 国内生产总值从 1971 年的 52.8 亿美元增至 1980 年的 112.5 亿美元, 经济结构已处在由农、矿产品为主向工业化发展的阶段。

进入 80 年代后, 经济增长开始减速。到 1985 年, 经济全面陷入困境, 经济增长为负 1.0%。导致经济衰退的根本原因是政府长期推行带有种族歧视的“新经济政策”; 1981—1985 年经济增长年平均 5.8%, 低于 70 年代的平均水平, 人均国内生产总值 (按当年价格计算) 年平均增长 5%, 低于 70 年代的 12.9%; 1986 年经济增长为 1.9%; 1987 年因主要出口商品价格上涨,

出口增长幅度较大，带动经济增长，发展速度为 4.7%；1988 年对外贸易的进一步发展和私人消费的增长推动着经济发展，这一年的增长速度达 8.0%，国民经济走向全面复苏。1995 年，马完成自 1991 年开始的第六个五年计划，这是马历史上执行最成功的一个五年计划。在此期间，马经济年均增长 8.7%，超过 7.5% 的预定目标，通货膨胀率一直控制在 4% 以内，国内生产总值、人均收入、对外贸易均有大幅度增加，贫困率、失业率大大下降。后来遭遇金融风暴，但到 1999 年以后又迅速恢复了起来。两项经济指标：国内生产总值（1996 年估计）为 1301.87 亿林吉特（约合 522.84 美元），人均收入（1996 年估计）为 11118 林吉特（约合 4465 美元）<sup>[162](13-23)</sup>。

可以说，经济发展给马来西亚佛教带来了宽松的社会氛围、大批的知识青年，可观的宗教资金和无数需要宗教解答处理的社会问题。马来西亚的调查报告显示，华人中佛教信奉者的比例从 1990 年 68.3% 上升到 2000 年的 76.3%<sup>[163](10)</sup>。近 20 年来，由于社会财力增强，很多寺庙得到翻修、扩建，并修建了很多新寺庙。从 80 年代起，大批佛教团体成立，并引进许多外国佛团。如今马来西亚绝大部分的出家人都是近十几年出家的。佛教团体之所以能够运作，就是因为能够募集到足够的资金来出版大量的图书和音像资料。如今在马来西亚，想学佛可以方便地得到各种免费资源。年轻人之所以能出家，还有一个重要的条件是他们对父母的经济能力有信心，不需要承担赡养父母的义务。

马来西亚的经济发展，自然造就了一批中产阶级和知识分子。他们中的华人现在是支持佛教发展的中坚力量。我们知道，对一个理性宗教的发展水平进行评估，不能仅看这种宗教信众的

多寡。一种宗教信仰的人多，而且是社会中的知识分子和中产阶级是信仰的主体，我们才能说这种宗教是发达的。另外，我们还要知道，信仰某种宗教的人，如果只有信仰，而没有研究自己的宗教，更没有按着所信奉的宗教去实践，那么我们同样可以说这种信仰是低层次的。近二十年来，马来西亚的佛教徒有了显著的增加，而且有越来越多的知识分子皈依了佛教，按佛教理念做人、做事的人越来越多了，因此说佛教在马来西亚已经发展到一定的高度。

经济发展是促进佛教发展的重要因素。如前所述，20世纪90年代，马来西亚民族政治明显淡化和经济发展有直接关系，经济发展可以化解很多的仇恨、不满，克服许多不利因素。就是说，马来西亚的经济发展促进了政治环境的稳定和教育的发展。教育发展破除了传统的华人迷信，许多华人从鬼神迷雾中解脱了出来，开始去思索、学习一种理性的宗教。

## 六 佛教发展需善用经济资源

佛门财力越来越雄厚，这是一个明显的事实。泰国、台湾的佛教机构里不乏大的财团。星云法师也说，他在马来西亚投下了六千万（新台币？）<sup>[164]</sup>。马来西亚现代经济的发展，很多社会资金进了佛门。许多佛教机构因财力殷实，可以举办气势宏大、场面壮观的各种法会，也可以建设现代化的佛教建筑。由于佛门资金可用于教内，也可以用于教外，许多大型慈善捐助佛门也能拿得出。

社会上觊觎佛门财务之人，也在伺机混进佛门。几年前吉隆坡某古庙要重建，就吸引了某社会文人进来服务，结果是人事纷争频生。德国学者罗伯·哈斯说：没有任何证据可以证明那些受过宗教教育者会比一般常人较会抗拒各方面的引诱<sup>[165](133)</sup>。这一观点，不一定适用于少数的个人，但对整个宗教群体来说，倒是不可否定的。佛教腐败在泰国、台湾都经常报道。佛门有了钱，原本一心向佛的人也会转头向钱看，于是佛团选举时就会选出一些财雄势大者来领导，那些德高望重、劳苦功高者只得靠边站。信徒们投票也是会看钱，不再重人品和能力。相应的，佛团寺庙也讲豪华、讲气派、讲风光，大肆挥霍钱财。

如何善用善款、消除腐败是影响佛教发展的重要问题。在宗教团体的财物管理方面，天主教和基督徒向来都有比较健全的财务制度。马来西亚的佛教团体大体上也能就其募化所得，本着“来自十方，归之十方”的精神来使用，虽然没有出现影响很大的财务丑闻，但对于财务的合理、节制使用问题，社会上的呼声还是很大。一些佛教徒就要求佛教组织公布账目，提升募化以及管理信资的透明度。

《南洋商报》于2001年5月23日及5月30日分别在国内版及新北马版刊出筹建东禅寺活动中心和报国寺的消息。上述两项建设分别在雪州仁嘉隆和槟州武吉淡汶饮食区进行，筹建东禅寺活动中心需450万林吉，报国寺则耗资1000万林吉，合共耗资1450万林吉。有评论说：值此百业萧条、经济低迷之际，1450万不啻是一笔不折不扣的天文巨额<sup>[166]</sup>。

有评论说：事实上，在当前人心丕变、社会风气败坏之时，筹建佛寺以弘法度人，实与广大华社期待提升精神生活品质之愿

望契合；然而，筹建如此大手笔之寺宇，其经济支持还必须来自华社。此举有宗教“托拉斯”垄断华社资源之虞。自1997年股汇风暴以来，中下阶层的华人社会就一直生活在水深火热之中。而长期以来，偏颇的教育政策，令华社独力承受华小、独中庞大教育经费之沉重担子，而动辄募化筹建逾百万、千万信资之寺院，就活像宗教“托拉斯”，一旦通过媒体的包装与组织的技巧，垄断大多数“善款”资源时，华社原本具备资助华教发展之功能，也就相形萎缩。在国家整体经济渐走下坡的节骨眼筹集巨资时，也应该同时顾及其他团体拮据之处境<sup>[166]</sup>。

马国内许多佛教团体在募化信资时，都不忘以“功德”为号，于是在诸多讲究排场的法会中，乃有所谓“一品、二品、三品”功德主之类的名堂设施，其功德品位之高低，纯粹取决于所捐款项之多寡。这种风气对佛教的形象和发展必然造成负面影响。

如何防止佛教商业化是马来西亚现代佛教面临的重要问题。在商业社会垄断人们的社会生活和精神世界的今天，佛教要免于商业化的冲击并不容易。在不同的动机、心态、处境及条件之下，宗教商业化的现象呈现出了不同的程度、层次及面貌。事实上，佛教商业化的现象也是触目惊心的。佛教如缺乏自觉自省，受利益驱使，很容易沦为一种为商业服务的宗教。

附佛的华人民俗信仰最容易出现商业化的现象，这与一般民俗信仰的缺乏精神价值体系和功利性有关，现在这种风气已渗入到佛教。可以说，小至摆摊售卖佛教信物，大到举办万人大法会，只要以牟利为主的都可算是。其中旅游业和佛教的结合已是影响佛教发展、破坏佛教道场的重要因素。佛教与商业的关系，是一个复杂的现象，值得认真研究，也许能找到一条智慧的解决



办法。但无论如何，对佛教的纯商业行为是要绝对防范和杜绝的。

## 七 华人经济发展需要佛教

经济促进了佛教的发展，佛教对经济有什么作用呢？一位出家僧人与摩天大楼、购物中心和股票交易所之类如何才能联系起来呢？

狭义的经济学似乎同佛教不大相干，但当我们深入思考人类所面临的复杂的、相互交织的生活问题的时候，经济学就不那么狭隘了。狭隘的经济学面对伦理的、社会的和环境的问题时无能为力。而且，狭隘的经济学思维正是产生社会问题和环境危机的主要根源。经济思维必须添加伦理的、道德的，以至出世的哲学宗教思考，才能使经济思维圆融、细腻，贴近生活的本真，反映生活的自然和真实。

最早尝试将佛祖的教诲同经济学相结合的是英国人舒马赫《小的是美好的》(Small is Beautiful)一书(“佛教经济学”这个词组也出自该书)。在论述佛教经济学的那一部分，舒马赫先生是从佛陀的“崇高八正道”要求开始的。他强调“正命”(Right Livelihood, 即正确的生活方式)在经济上的重要性，经济活动就是控制欲望，缩小需求<sup>[167]</sup>。

佛教经济学利用佛教的智慧，用深刻的因果理论考虑经济活动的伦理价值，而且也试图去理解现实并引导经济活动与万物本真的存在达致某种和谐。反对消费主义的无节制蔓延对于环境的

严重影响，反对不道德的商业活动。从佛教伦理的意义上说，经济活动必须按照不伤害个人、社会与自然环境的方式展开。佛教所启发的经济学将努力去发现和接受一切事物的真理。它会带来一种关照伦理问题的更宽广也更复杂的眼光。一旦伦理学被当作一种合法的关注对象而得到接受，道德的问题也就成为在整个因果过程中需要加以研究的因素了。不过假如我们不考虑伦理方面的因素，经济学就无法推进对整个因果过程的理解，因为伦理学在其中构成了不可分割的一部分。

我们知道，华人社会存在着许多消费陋习和生活恶习，使得华人经济活动被很多人诟病。马来西亚云顶的超级赌场、充斥在都市的酒楼、娱乐场所和大量的无聊影视产品大都和华人经营有关。很多华人虽然富裕，但经济观念和消费观念不正确，以至于精神不健康。如果华人能够学习佛教，改变一些不好的消费和生活观念，他们的经济活动才可能更切实地为本民族和其他民族服务。

佛教是世界性的宗教，是和平的宗教，这种信仰有一个重要的特点就是能够突破地域限制。华人在东南亚分布广泛，早期的华人宗教和“华人经济”都有着明显的地域特征，这种地域性有很大的封闭和保守性格。这种性格显然不适合建立广泛的经济网络拓展商业领域。就是说，狭隘的宗教必然影响商业拓展。目前在华侨社会各种类型的组织中，地域性组织的比重较大。据统计，目前在海外 9000 多个海外侨团中，地域性组织约占 14% 左右，有 1300 余个地域性组织与神缘组织交织在一起，这是华人组织的一个重要特点<sup>[168]</sup>。华侨们从家乡带来了各自的具有较强地域性的神灵，这些神灵成了凝集地域组织的精神纽带。如福建

人的妈祖信仰、海南人的水尾圣娘信仰等等。历史上这些神缘组织和经济组织的交织对华人社会起到了凝聚作用，但从长远来看，负面作用就会凸现。在华人经济走向世界的今天，狭隘的宗教观念必须打破。代表华人宗教的佛教是唯一可以带领华人走向世界的宗教，华人经济要走向世界，宗教背景只能是佛教。

有人认为佛教漠视经济活动，反对商业投资，事实上佛教认为贫穷是一切非正义和暴行之源，佛经中鼓励人民改善经济情况。对于财务的支配使用，佛教基本思想中的许多观点都是中肯，积极的。有人认为佛教会带来贫困，实际上也不符合历史和现实情况。今天的日本、台湾、香港和新加坡等地，凡是儒家和大乘佛教传播的地方，其经济发展毫不逊色。

## 第九章 马来西亚佛教与华人社会 全面发展

当代马来西亚华人佛教面对的是一个快速动荡变迁的社会。价值系统的冲突和政治、经济利益的冲突在貌似平静的马来西亚其实是很严重的。这种社会对宗教的发展来说是极为有利的，同时也是有害的，佛教必须面对来自各种对比强烈的文化的挑战。佛教如何在对抗的文化情境中获得良好的生存空间和宣教空间，有赖于佛教自身能否顺应社会变迁的规律，进行系统化的改革和创新。通过与传统守旧的观念与作法相竞争，并自觉进行理论整合，保持其改革和创新活动的正当与切实，佛教才能与时俱进。

现代佛教世俗化是佛教传播的一大契机，相应地佛教也承担了巨大的社会责任，面对世俗社会的各种文化问题，佛教必须思考佛教的义理系统是否有助于社会理想文化的重建，是否可以提高华人社会的道德，提升社会整体人格的实现。广泛的公益佛教实践，使佛教的社会关怀有可能转化为华人社会新的规范性文化。尽管当今佛教有了重大发展，但还不能算是佛教蓬勃发展的

时代。佛教的社会责任和贡献，还没有从经济层面全面过渡到文化、心理层面。

佛教现代化与华人社会发展是同步的，两者互相作用，共同造就华人未来的文化、思想面貌。大族群与大宗教的统一是可以预见的美好愿景。

本章通过揭示佛教对华人生活的影响，来论证佛教对华人文化维系的作用，阐述佛教与华人社会现代化的关系。

## 一 佛教与移风易俗

### 1. 佛教对传统华人婚礼的改革

近二十年来，佛教在马来西亚华人社会生活的很多方面都起到积极的作用，尤为值得称道的是对华人生活制度的影响。佛化婚礼在台湾、新加坡等地早已流行，如今很多马来西亚华人也开始接受。佛教的渗入使得华人的生活更加庄重质朴，许多陈规陋习、繁文缛节也因此被剪除。

马来西亚佛教婚礼最早主要是由马来西亚佛教青年总会和其下属的一些联委会进行推广，如今像三慧讲堂、檀香寺、东禅寺等寺庙和其他一些佛教团体也纷纷加入进来。有些佛化婚礼是在寺庙大雄宝殿举行，而有些是在一些会堂举行。佛化婚礼的只有一致的风格，没有统一的仪式，因为佛化婚礼在佛典中没有明确的根据。不过，主要的仪节，应该是皈依佛、法、僧“三宝”及宣誓相敬相爱，在三宝的光照之下，结为夫妇，以爱情相助，以道情相勉。现在总体的趋势是简单化，在佛青出版的佛教生活手

册里，有过一些参考样板。

比较隆重的佛化婚礼形式大概是这样的：新郎新娘在全体嘉宾入席后，证婚人首先作为代表“上香”并带领大家“礼佛”，然后介绍在座双方主要成员及贵宾，在证婚人为道场作“结界”及上“疏文”后，佛化婚礼仪式正式开始。程序如下：（1）全体作自身庄严观想；（2）唱“炉香赞”及“清净赞”；（3）念“清净咒”等；（4）念“召请咒”奉请诸佛菩萨；（5）“大礼拜佛”；（6）“上供诸佛”，一对新人以香、花、灯、茶、果作大供养；（7）念“三皈依咒”；（8）恭诵历代祖师放光为两位道侣作“加持”；（9）恭诵息灾赐福经典；（10）证婚人代表以大悲咒水为一对新人作洒净；（11）新郎新娘于佛前宣誓结为菩提伴侣；（12）新郎新娘相向站立行“结婚三鞠躬礼”；（13）新郎新娘交换结婚信物；（14）新郎新娘签署结婚证书；（15）证婚人于结婚证书上签名并盖某寺大印；（16）新郎新娘接领结婚证书后拜谢证婚人、双方家长及来宾；（17）福证仪式圆满。

马来西亚全国集体佛化婚礼的配套包括素宴、蛋糕、供养法师果仪、婚前辅导工作坊、礼品、花童、请柬及餐券、结婚证书、结婚手册、录影光盘及彩色全体照。

在佛化婚礼中，遵守素食、禁用荤酒，不在婚礼中大摆筵席，也不大事喧闹，更不让亲友们有致送厚礼的额外负担。由法师以三宝来为新人祝福，作为最好的礼物。

举办佛化的联合婚礼，更符合环保节约的精神，而且使得参加婚礼的男女居士，在隆重、庄严、祥和、喜悦的气氛中，感受到婚姻是一桩神圣的责任和崇高的义务，分享到新人的圆满和幸福，更能让新人感受到被欣赏、赞美、勉励的幸福。佛化的婚礼

就是为了提升人的质量，建设人间净土，体现佛教净化人心、净化家庭以及净化社会的多重功能。

佛化婚礼的举行，已经证明男女双方都是三宝的弟子，结婚之后，他们所组成的家庭，也必是佛化的家庭。因此佛教界认为净化人间始于佛化的家庭，建设佛化家庭始于举行佛化的婚礼。

佛化婚礼，在佛教的三藏典籍中，找不到明确的根据。所以，佛教并不强调佛化婚礼的重要性，凡是公开的婚姻，都会受到佛教的认可。佛教严禁私通，私通在佛教称为邪淫，是犯罪的行为。

另外需要指出的是，为与推广佛化婚礼相配套，马来西亚佛教总会亟愿与妇女家庭和社区发展部合作，设立婚姻指导课程，藉以合法化非回教徒夫妇的婚姻关系及保障其子女的福利。并准备在全国各属会内开办佛式的婚姻课程，以方便各地的佛教徒夫妇前往参加。该总会总务林展鹏指出，希望政府给予机会，以利协助与配合。并认为对于举办佛教徒夫妇的婚姻课程，佛总拥有受肯定的经验<sup>[149]</sup>。佛青等佛教组织也表示积极参与。

## 2. 佛教对传统华人葬礼的改革

佛教传入中国后开创了火化的丧事葬礼，并把火化后的灵骨供奉起来，让后人祭祀，这与印度当时佛教的风俗不同。二千年来火葬为中国佛教代代相传迄今，这些可在古寺院内之塔林遗址，窥探到古代中国佛教的丧事处理方式。佛教在中国发展，除拜佛、念佛和佛事的仪式已中国化外，丧事葬礼更是中国民俗化、民间的习俗，加上道教的敲敲打打唱唱念念的礼节，合上佛教唱诵、赞诵、念咒、念佛、诵念经文，形成了极其复杂的中国式的宗教仪式，尤其是中国民间的习惯，不可理喻的迷信信仰习

俗，更使华人的葬礼增添了不少奇风异俗，这些风俗习惯不但浪费，尤其使后人在日常生活上增添不少麻烦和精神上的负担。

佛、道，加上民俗，是当今华人社会依止的丧事葬礼，数千年来在民间习俗有增无减地流传，使葬礼仪式更加复杂、繁琐，但又无利益于亡灵，只增加人们的痛苦，从佛教的角度来说，目前华人极其繁杂的丧事葬礼确实有改革的必要，移风易俗是当前时势所趋，为更符合现时代人民的生活方式，回复原始佛教的遗风，体现真正佛教徒的正面生活，是华人佛教界大力推广的一项事业。

很多华人对佛教不理解，认为请出家人来为丧者做佛事，就是佛教葬礼了。而且华人的丧事太重形式和外表，诵赞太多加上敲敲打打、跪跪拜拜、唱唱念念，虽然热闹非常但没有实质，而且还要团团转、绕圈圈，所以有人常说，“死人不苦，苦死活人”。佛教界对这些误解已经不断开始澄清。马佛青出版的《佛教生活手册》这样讲：古人注重礼节，形式重于实际，以外表的尊严代替以内心虔诚，违反了学佛内涵。学佛是起于内心的真意，学佛的理想是完善人生，人生的完善必定要从修行做起，良好的行为才是完善人生的事实，才是真功德，不然是虚伪。（丧礼上的）赞诵是凡夫的行为，佛菩萨已断绝虚伪心，赞诵是多余之事，再多之赞诵也无法改变业力，要改善业力，必须多了解佛法，由佛法深处探取功德，才是改变业力之法<sup>[170](261-271)</sup>。

佛教重视修行，反对繁文褥节和没有实际效应的东西，所以佛化葬礼的处理最重于实践效应。如是如法的丧事极其简单，只是在必要时以花果庄严道场外，连香烛也不需要，礼佛之后就是佛号的加持，《阿弥陀经》、《无量寿经》的经文读诵。如今，许



多遇到丧葬之事的佛教家庭，开始按着佛教净土宗的仪轨办理亡事，不但简约、肃穆，更有宗教上的良好用意。

马来西亚许多寺庙、团体或一些法师以个人名义主持葬礼，大多免费。不同寺庙都有自己的仪式程序，或简或繁。一些佛友也自动组成助念团为需要者临终祝念。

在马来西亚华社，有人攻击佛化丧礼分裂华社，前马佛青总会会长吴德福曾据理力争，强调佛教是温和的宗教，不曾对文化造成破坏性的侵略，相反的是在不断地建设并提升华人文化的境界与意涵。他呼请各界人士，尤其是研究历史的人士要正视历史，不要歪曲史实。他说，有言论指佛化丧礼分裂华社是乖离史实之见识，相对于回教，华社在宗教信仰方面必须掌握符合科学、理性及自信的教义，因此推动正信的佛教信仰成为迫切的需要。他指出，马佛青总会是多元文化之十五华团文化宣言的推动组织之一，所以华堂发动思想兴革运动，鼓吹简化礼仪及简化丧礼，成了华社与佛教界的共同意愿<sup>[171]</sup>。

### 3. 佛教对华人传统节日的影响

马来西亚民族众多，节日也非常多。传统华人除庆祝华人社会节日，往往也同样庆祝马来人、印度人的节日。

佛教自东汉传入中国，大乘佛教普度众生的精神为广人民接受后，有些佛教特有的节日也因而流传深远，成为民间习俗，有些更与民俗信仰相互融和。因此，许多传统的民间节日流传至今，早已不再是传统的模式，许多都与佛教有关。马来西亚华人的节日，在现代佛教影响下许多都被赋予了新的意义或找回了本来的意义，内容也更加丰富多彩。

华人民间节庆不胜枚举，有的是全民族性的，如春节、元宵

节、清明节、端午节、中秋节等；有的是地区性的节庆，如天公、观音妈（观音菩萨）、妈祖、关公、土地公、财神爷、城隍爷、灶王爷等生日的庆典。马来西亚佛教组织和团体在华人节日的庆祝方式和规模等问题上一直在推广一些新的做法，其宗旨是使华人节日更加喜庆、生活更加祥和，避免妨碍其他民族生活，并通过节日向其他民族表达友善，更好地弘扬佛教精神。华人佛教徒在庆祝传统节日时已有一些改革和创新。

(1) 春节将至，在佛教寺院，过年前的洒扫门间、去尘秽、净庭户等事项绝对不能少，除夕围炉、祭祖礼佛，乃至普佛辞岁的法事也一一举行。大年初一又适逢弥勒佛诞，因此在早课团拜之后，举行礼拜千佛法会，法会活动多持续三五天。因此，华人也喜欢在此期间到寺院礼佛求平安。

到寺庙的华人往往都能收到一份寺庙的“红包”，里面是一些佛教法语。每年初一，僧尼往往组织居士到许多华人家拜年，一般选择有多方面困难的家庭，并送上慰问金等。佛教居士团体则组织居士先去寺庙为高僧拜年，之后走访社会的贫苦家庭。

(2) “元宵节”是大年初一过后最引人注目的节日，在佛教寺院，庆祝也更为隆重。寺院必于此日燃灯供佛，举行上灯祈福法会。民众亦多习惯这一天到寺庙点灯为家人祈光明、求平安。“灯”代表光明，寺院于元宵节点灯是象征点亮心灯，照亮自己，照亮他人，可谓意义深远，功德殊胜。

(3) 清明节是由寒食节演变而来，是中国流传已久的祭祖扫墓的大日子。如今许多人已不再固守土葬的习俗，而改以佛教火葬的方法，将骨灰放至佛寺塔庙供奉。届时，华人来寺庙的非常多，寺庙往往提供斋饭。可以预见，佛教的未来会因清明节祭祖

的关系而与民间更加密切。

#### (4) 华人节日改革的重点：恢复中元节的盂兰盆本来面目

盂兰盆有“救倒悬”、“解痛苦”之义。此节日起源于《盂兰盆经》中所载佛弟子目犍连报恩救母的典故。佛教徒依教奉行，于是有施饿鬼的“盂兰盆仪式”的流传。与中国崇尚孝道、慎终追远的伦理传统不谋而合。在中国古代，经梁武帝倡导，很快便由寺院走向民间，逐渐由佛教节日转变成民间节日。

盂兰盆会到了宋代，与道教“中元地官节”合一，而流行道士诵经普度众鬼，期使获得地官赦罪，获得解脱。因此则更着重在超度亡灵、祭祀祖先上，与中国传统对祖先鬼魂崇拜又融和在一起了。此习俗流传至今，“中元普度”已是民间七月的主要祭典。民间认为农历七月一日是地狱鬼门关大开的日子，届时饿鬼们会从地狱释放到人间来，直到七月底才又回到地狱，所以华人又称七月为“鬼月”。认为这一个月的时间里，饿鬼到处游荡觅食。为避免饿鬼的加害，就要杀猪宰羊，广设宴席以普施鬼魂。民间这种奢侈浪费、虚荣不实的恶风，便在七月普度的祭拜中形成了<sup>[172]</sup>。

盂兰盆会的性质也因此由“孝亲”变成了“祭鬼”，本来是认为通过施饿鬼的仪式使亡者的鬼魂可得救度，却变为施饿鬼、避祸害了。七月十五的中元节是最具迷信色彩的华人节日，闽南、台湾及东南亚华人都非常重视。

马来西亚佛教界为导正民间不良习俗，提升信仰层次，曾多次建议民众积极发扬盂兰盆节供养三宝、孝道敬祖的精神，将七月份定为“孝道月”。每年配合节俗，佛教团体都举行“瑜伽焰口”、“三时系念”等，普济十方一切幽灵，功德回向一切众生的

佛事法会。法会以素食代替荤食、以慈悲普济、庄严隆重的气氛，来接引更多人，希望能获得更多社会人士的共识和参与，以达改善民间杀生、浪费的“普度”风俗。佛总前主席金明、寂晃长老都曾为此节日的改革撰文，呼吁改变陋习、提倡孝道。马来西亚房屋及地方政府部长兼马华总会长拿督斯里黄家定，作为一名虔诚佛教居士，对中元节问题也专门发表看法，说，中元节或盂兰盆节存有诸多不符合现代社会需要，而且迷信成分过高的陋习，必须加以改革。他说，中元节是中国自古即有的习俗，原为拜祖祈求岁中无事、后与施饿鬼的盂兰盆仪式相结合，便在中元时请僧人诵经祭祀祖先等。其原意既崇高且纯正，但发展到后来，却是祭拜时诸肉纷陈、大烧冥纸，再后来更大烧纸扎洋房、飞机汽车等。他指出，古时候树木比人口还多，暂未见其害，不过近代人口爆满，且大肆砍伐林木，再大事烧冥纸，造成污染，因此中元节或盂兰盆的诸多陋俗已不适合现代环境，且迷信成分过高，非改革不可<sup>[175]</sup>。

黄家定提倡改革一些旧有礼俗，保留崇高意义。他指出，除了中元节或盂兰盆节，尚有诸多文化习俗上的陋习都因不适合需要而应予以“适当”纠正。他说，“适当”是指节日原本崇高意义必须保留，优良正确的传统风俗须继续发扬，要改革的是所有负面环节或不再适宜的陋习。改革不是推翻，是改良，是更上一层楼，维护及宣扬世界优良文化遗产。唯有这样，才能更显中华文化的弹性、活力与源远流长的特性<sup>[173]</sup>。

总体而言，对待传统节日，马来西亚佛教界的态度是尊重、融合，充分体现佛教的人间性格。原有敬天尊祖、慎终追远、劝人向善、消灾弭祸、祈求平安、宗教信仰意义的民间节庆，马来

西亚佛教界从来都是相当尊重的，而且也给予相当的影响。但佛教作为一种理性的宗教，对待华人传统节日一直是抱有改革的态度，而且在踏踏实实地进行中。

#### 4. 卫塞节 (Vesak Day) 在华人文化中的特殊意义

在南传佛教国家，如斯里兰卡、缅甸、泰国等，认为佛陀成道及佛涅日与佛诞日在同一天，即每年5月份的月圆之日，也就是农历四月十五。这一日被定为国定假日，称为“卫塞节”。隆重举行“浴佛”及“行像”的纪念法会，并且还有互相泼水祝福的庆祝活动，是一项全国性的民间节庆。马来西亚的南传佛教一直在举行这样的纪念，早在40年代，马来西亚锡兰佛教徒就在马争取卫塞节为全国假期，后来华人佛教界继续参与争取，终有若干州定卫塞节为公共假期。马佛总1959年成立后便争取卫塞节为全国假期，于1962年终获通过，并于当年生效。

三十多年来，每当卫塞日来临，佛教徒家家户户张灯结彩，插挂教旗，绘画佛陀历史或本生事迹。政府放假一天，以便人民前往寺院礼敬供养三宝，持戒闻法；佛教徒在卫塞日前后，也流行寄赠印有佛经偈言及佛教图画精美贺卡，互相祝福庆贺。

马来西亚卫塞节活动非常多元化，各佛教团体举办上供、浴佛、传灯、诵经、佛学讲座、佛教艺术展览以及献血运动等。甚至医疗机构到各大佛教寺院及团体为公众提供免费健康检查，提醒人们注意健康。有些团体则为大众提供素餐。有些寺庙为决定信仰佛教的人士举行皈依仪式。在这些活动中以卫塞节游行最为热闹，并有“游佛”、“浴佛”仪式举行。

卫塞节“游佛”是马来西亚佛教近三十年来风行的一种习俗，这种风俗的起源，开创了佛陀出游，视事人间，前所未有的

创举。具体来说游佛就是把佛菩萨的圣像，从寺庙搬上卡车，在马路上向预定的目标行驶。此举又称为出巡，以此保民护稷、宣扬佛法。

“游佛”是效法近代中国民间“游神”的作为，神灵出巡标榜着振威四海、保我民安、风调雨顺。“游佛”虽有宣扬佛教的效果，可吸引千万人民一时的兴奋，表面来看佛教很热闹，信众也很虔诚，但从消极的角度来看，这一切都是表面化、没有内涵的过时行为。从佛教的长远发展来看，它对佛法的宣扬是有障碍的。作为佛教信仰者，正信的佛教徒，应该奉行正信的佛法，不使神佛不分的局面再滋长，毕竟佛与神根本不同。

与“游佛”不同，“浴佛”的宗教意义则比较深刻。卫塞节“浴佛”仪式的举行，是以信众虔诚的心意，向诞生人间后的佛陀圣像沐浴。并有浴佛偈的唱诵，“我今灌沐诸如来，净智庄严功德海，五浊众生能离垢，同证如来净法身”。通过“浴佛”，可以体悟学佛的目的是荡涤心智，获得无上智慧。

如今马来西亚佛教徒都把卫塞节作为佛教界每年最重要的日子，自1976年以后每年卫塞节马佛总都要宣布一个节日主题，代表佛教徒的心声。这些主题如下：

表十七

1976年	佛教促进亲善和平
1977年	发扬佛法，净化人间
1978年	推动佛教道德教育
1979年	佛教在太空时代所扮演的角色
1980年	慈悲与智慧并重
1981年	觉佛所觉，行佛所行
1982年	纪念佛陀恩德，推行皈依运动

1983年	佛陀降生人间的目的
1984年	向伟大的佛陀学习
1985年	佛教的价值
1986年	以报恩的思想,建立服务的人生观
1987年	发扬慈悲平等,促进世界和平
1988年	以佛陀的教法,治疗人类心病
1989年	以佛陀真理之光,烛破人心的黑暗
1990年	传播佛陀博爱、平等、自由的觉音
1991年	通过佛教教育,达致世界和平
1992年	推行佛陀正法,消除迷信邪风
1993年	以爱心缔造感恩的社会
1994年	推行纯正佛法,净化社会人心
1995年	推广佛法,挽救颓风
1996年	推动佛陀教育,化解不良民风
1997年	通过国际网络弘扬佛法
1998年	惜福节约,利民富国
1999年	推广佛教教育,维护国家安宁
2000年	慈悲与智慧
2001年	互敬互重,和平共处
2002年	群策群力,爱国护教
2003年	智悲双运,共创和平
2004年	人心净化,社会祥和打
2005年	慈悲善行,共生吉祥
2006年	尊重人权,互相谅解

作为佛教节日,“卫塞节”非常有意义,它是南北传佛教大德共同的理念,把佛陀的圣诞、成道、涅槃三期的神圣节日,都归在一期月圆之夜一起来纪念,既可以隆重庆祝,又可以避免劳民伤财,同时也表示佛的光明普照世界,使世间众生离苦得乐,滋润在佛光下。

这样一个节日，对于华人来说是一个新节日，因为北传（大乘）佛教（如中国寺院）则在农历四月初八举行，称为“浴佛节”，庆祝佛陀诞生。日本佛教是从中国传入的北传佛教，他们是在阳历4月8日举行。马来西亚（新加坡也规定卫塞节为公共假期）华人庆祝卫塞节，放弃传统的农历日期，是融和南传传统，融和世界佛教的一种发展行为。

从1976提出第一个庆祝主题，至今已有一百零一年，在这些主题的关键词中最重要的是“佛”这个字，“佛”与和平、道德、自由、智慧等紧密联系。卫塞节主题主要分为三类：（1）弘扬佛法，传播教育。在普及佛教基本理念上，佛教团体可谓不遗余力。佛教界把推广佛教教育看作是治疗人类心病、烛破人心黑暗，化解不良民风的根本方法；（2）世界和平、人类和谐。有关“和平”的主题，字面上直接表达就有五次，间接表达则更多。这样的主题可说是对佛教性质的最好注释，佛教可谓是促进亲善，传播平等的宗教；（3）净化人心、慈悲智慧。慈悲和智慧是佛教一体两面的两个关键词，两者不能脱离。

佛教是一种出世的宗教，但绝对不会漠视人类的现世生存，1986年主题“以报恩的思想，建立服务的人生观”，1993年主题“以爱心缔造感恩的社会”，1998年主题“惜福节约，利民富国”就是这种关心社会，积极入世的表现。作为宗教主题，必然有宗教上的考虑，从2000年以来，马来西亚“卫塞节”主题就不再出现“佛”字，在发扬佛教基本教义的前提下，提出的是代表各个种族心声的呼唤和号召，这些主题无论用那一种语言表达都是富有乐观、积极意义的。

华人庆祝“卫塞节”可说是华人文化在马来西亚的新发展，



是一种与国际文化接轨的重要表现。这种文化从内涵上讲，比华人其他节日文化更有亲和其他民族的能力。马来西亚“卫塞节”的历年主题可以说是改变华人习俗、提高华人思想境界、展现华人精神文化进步、团结其他种族的标志！世界上有很多节日，但能够具有明确现代意识主题的节日实在不多。这是马来西亚华人佛教徒，也是佛教智慧的杰出表现！

### 5. 佛教与华人饮食变革及深远意义

北传佛教主张素食，这和南传佛教略有不同。马来西亚华人佛教徒一般都认可素食理念，但能够完全素食的人还比较少。许多人还只能在初一、或十五坚持素食或平时食三净肉。在马来西亚，很多佛教团体经常举办素食文化讲座和素食烹饪班。如劳勿佛教会从2005年11日至13日，一连3天在该会会所举办健康素食烹饪班，邀请台北实践大学食品营养系毕业的饶秋霞老师主持，教授如何煮出一手可口素食的妙方。饶秋霞曾多次受邀至美国、马来西亚、菲律宾、印度和中国等地讲授素食营养和烹饪教学，推广素食和训练人才<sup>[174]</sup>。

登嘉楼佛教会会长孙纶隆强调，无论是从医学角度，或是迎合佛学教化，素食均对身体健康受益。他说，依据医学论点，人类身体的构造是属于素食族群，有别于肉食动物的消化系统和构造。此外，素食不仅让人益寿延年，消除业障之外，素食即让大家培养慈悲、怜悯心，并促进和谐共处，塑造和平社会。孙氏勉励大家应用佛教教义于日常生活中，只要时刻将正信的佛教教义，应用在日常生活中，即可灭除贪、嗔、痴。素食是无畏的布施，素食是奉行“诸恶莫作，众善奉行”的教化，亦能帮助建立良好的人际关系<sup>[175]</sup>。

马来西亚三大种族中，穆斯林不食用与猪有关的食物，另外也有一些其他食物禁忌。在很多穆斯林心目中，认为华人饮食不洁净，对华人的饮酒更是深恶痛绝。因此在街上往往绕开普通华人餐馆而行。马籍印度人受宗教影响，很多也是素食或半素食主义者。佛教主张素食，不饮酒。在饮食习惯上，佛教徒和这些民族的人就减少了歧见，对促进民族团结是非常好的因素。在素食餐馆，经常有印度人和华人一起用餐，这在以往是没有的现象。

## 二 华人佛教慈善、公益事业对华人社会发展的贡献

佛教是重视慈善的宗教，慈善是培植福分、增长智慧的重要手段。因此马来西亚的佛教徒对慈善事业一直是大力支持，积极参与的。早期佛教慈善事业是个别的、零散的，比如说很多庵堂都会收养一些孤儿、残障儿童等。如今，佛教慈善事业随着佛教力量的强大则不断发生着质和量的提升。这些慈善活动虽仍有以个人的方式进行的，但多数是以团队方式展开。佛教慈善不仅是物质的，更包括精神的；慈善事业不仅针对国内，也早已涉足海外。在马来西亚虽然许多宗教团体都有慈善活动，但从规模之大和超越族群的性质上来说，没有任何宗教可以和佛教相提并论。佛教慈善体现的方式众多，现就多个方面分别述说：

1. 施医赠药：一些大型的佛教团体设有施医赠药所，檳城施医赠药所是马来西亚首创的佛教福利事业，由马佛总会成立。根据佛总报告，自1965年起至1983年止，总共施出药费160万元，受施贫病人士有100万人次。从20世纪80年代以后，各

地的佛教医疗机构逐渐多了起来，许多机构获得了广大的社会善信热心人士支持与赞助，并获得政府批准豁免捐款人所得税。如今吉兰丹佛教会、北海佛教会、吉打佛学院、威中佛教会、世佛友槟分会、巴生滨海佛学会、芙蓉妙应寺、吉隆坡洗都锡兰寺均设有医疗服务。其他重要医疗机构有：修成林洗肾和中风中心、彭亨佛教会洗肾中心、马来西亚慈济办的三所洗肾中心。另外，马六甲慈济组办的人医会是马来西亚唯一参与国际救援和医疗咨询的民间医疗机构。除了固定的慈善医疗机构，马来西亚慈爱福利功德会属下的赠衣医施药工作队则长期在北马流动施医赠药。

这些医疗机构不但使广大的病患受惠，也可减轻政府卫生保健的负担。在医疗设备上许多都已具备一流水准。表面上看，马来西亚医疗保健服务设施齐全，全国所有大小城镇都设有政府医院及政府诊所，私人医院及诊所也遍布每个社区，而且政府实行半公费医疗制度，即所有人在政府医院看门诊及治疗是免费的，只须付1马币的挂号费。但对于住院治疗及手术治疗等服务，政府的规定是对政府公务员是全部免费，对于在非政府领域服务的人民，视其收入和经济状况以及年龄因素来收取费用。这些政策对马来人来说是非常优厚的，对华人而言，则得不到太多优厚。佛教组织的医疗救治，对普通华人、贫穷的印度人的健康作出了诸多贡献。

2. 老人院：马来西亚由佛教团体办的老人院有柔佛马佛总新山隆华老人院，檳城檀香寺晚晴苑，吉隆坡檀香寺晚晴苑等。这里主要介绍一下隆华老人院。

位于柔佛州新山的隆华老人院是一间免费招收天下贫老、孤儿及残障人士的慈善福利团体，由新山哥文茶路之观音佛院主持

隆华法师(1920—1998)于1989年创办,目前由马来西亚佛总承办。该院拥有贫老、孤儿及残障人士约200多位,每年衣、食、住、行及医药费等开销约50万林吉。

该院的创办宗旨是保持佛陀慈悲精神,不分国籍、宗教和种族,救人济世、普度众生,目前住院人士包括:

- (1) 无处安身,或与家人失和者。
- (2) 遭人遗弃或乏人照顾之孤儿及残障人士。

(3) 加影监狱所送来那些需要照顾的前吸毒者。新山、昔加末等中央医院及淡杯柏迈精神病院所送来被人遗弃的病患者<sup>[176]</sup>。

3. 佛教慈善、公益事业在华人捐血、捐角膜、福利、救灾等活动中的体现:

几十年前,受传统思想影响,华人社会对于捐血一般都不热心,甚至心怀恐惧。为改变这一现象,马佛青一直在华人社会鼓励捐血,并且取得了非凡的成效。如1986年5月1日至6月30日主办的成立千人捐血运动,就有1138人参加输血<sup>[177]</sup>。

如今捐血运动在马来西亚开展得非常健康,受佛教团体的影响,华社其他团体也经常举办捐血活动。有报道,马佛总森州分会为配合2005年5月卫塞节慈善活动而举办第四十一届捐血运动,一日获得逾350人捐血,反应热烈。该会每年5月及12月举行2次捐血运动,主要配合社会的需求及补充芙蓉中央医院血库<sup>[178]</sup>。据马来西亚《中国报》报道,马来西亚卫生部的数据显示,华裔仅占马来西亚人口的四分之一,但却是全马来西亚最踊跃参与捐血的种族<sup>[179]</sup>。马国内贸易及消费部政务次长拿督陈财和披露,马华人的捐血意识已经逐步提升,纷纷自愿参与捐血运

动,使最近两年来华族捐血人数领先各族,约占总数的一半<sup>[180]</sup>。

1987年3月15日至6月30日,马佛青推广其六年计划中的社会福利工作之一,即捐献眼角膜运动。很快得到319名人士响应。到当年底,接到621人所填写表格。以后这项运动也如捐血一样,在华人社会顺利展开了<sup>[181]</sup>。

马佛教团体的慈善、公益活动面非常宽,活动资金都是来自会员捐助和社会广泛募集。活动形式非常多,如贫困救济、孤儿院、大专教育奖学金、免费教育辅导班、心理辅导、考试费补助金等。从慈悲王本道法师照顾麻风病人到开照法师定期到监狱讲法,佛教界的慈悲可谓无处不在。另外在保护环境等问题上,佛教界也是不遗余力。如佛教人士于2004年就要求槟州政府关注数以万计的郭姓桥红树林及即将遭受损害的问题。他们表示,佛教重视人与生态的协调与平衡,本着众生平等的精神,希望槟州政府在郭姓桥红树林的问题上慎重其事,以禽鸟及其他生物也是生命个体看待,在未有任何妥善之计前,勿贸然全面砍伐这片红树林,摧毁小动物的家园及残害它们的小生命<sup>[182]</sup>。

如今马来西亚华人佛教慈善事业早已跨出国门:在1991年中国水灾中,佛青总会捐款马币19万多,马佛总捐献36万4千林吉<sup>[183]</sup>。到1998年中国水灾,马来西亚各佛教团体捐款超过百万。对柬埔寨、孟加拉、非洲饥民,2004年底的海啸受灾国等,马来西亚佛教团体都有捐助。

公益活动本就是传统佛教基本的活动项目之一,本着佛教慈悲、布施福田、无尽、放生、报恩等思想所体现而成的人世关怀与社会参与<sup>[184]</sup>。就马来西亚佛教的公益慈善事业而言,需要探

讨的问题是这些活动是否需要整体性的规划和专业化的技术，以及是否有能力进行长期的社会服务。马来西亚佛教团体有雄厚经济运作的能力的并不多，像马佛青这样的全国社团经济能力也是非常有限的。对于从事福利公益，一般的原则是有多少经济资源，提供多少福利服务，偏重在间接、客串与被动的服务方式，较少持续、直接介入的服务方式。近年来有些社团有了吸收民间广大的经济资源，从事长期的社会服务事业的能力，但大多数社团对此都没有模仿的计划。因为庞大资金的吸收绝非易事，必须有不少外在条件的配合，比如领导者个人的魅力、动员信徒的宣传策略、具体有效的行动模式以及外在局势的推波助澜等，方有可能在优厚的资金条件下扩充其社会福利事业。佛教社团有没有可能在有限的资金下，从事长期性的福利性活动呢？这是有可能的，福利事业不一定要完全仰赖经济资源的赞助与支持，如果能经由整体性的规划，再配合了专业化的技术，避免偶发性、短期性、季节性的传统社福方式，集中有限资源，以单项服务的方式，（也可）确保服务的质量<sup>[185](148)</sup>。

### 三 大族群与大宗教的统一：佛教与华人社会、文化维系

社会和文化是两个很难区分清楚的范畴，是制约宗教与宗教行为的两个基本因素。社会指的是人们的社会生活条件，主要指人类的生存境况，宗教最初就是人类对自身生存境况的一种反映。而生存境况本身即构成一个氏族成民族文化的自足体系的最初出发点与背景。所以，宗教信仰及行为表现方式无不与其民族

的生存境况有着密切的关系。

人类的生存境况大体上说有两个方面，即自然境况与社会性环境。越是古老、原始的宗教，它与自然境况的关系越为密切。比如，原始宗教中许多自然宗教，就起源而言，实际上就是人类对其生存的自然条件特别是地理环境的一种反映，因而具有自发性、地域性。从原始宗教所崇拜的对象来讲，山林狩猎民族以山神、兽神为主要崇拜对象，而平原农业民族以土地神、谷神为主要崇拜对象。可见，地理环境与宗教仪式、活动方式等具有密切的关系。到了阶级社会，相对来说，人为宗教及其行为方式的产生与发展同人类生存的社会性环境比较密切。总之，人与自身的生存境况构成了人类社会一个基本矛盾，而在这个基本矛盾中存在着两个主要关系：人与自然的关系、人与人之间的关系。前者就是原始社会的宗教与行为所面临的主要生存境况，而人为宗教更多的是涉及到人与人之间的关系。

佛教在马来西亚的发展历史与华人社会的历史变迁有着密切的关联性。早期社会的初级特征，反映在佛教上，就是佛教与民俗信仰融为一体，在文盲为多数的社会里，佛教中的迷信因素浓厚，宗教之间的混合色彩浓厚。早期华人社会的艰辛就使人们对神佛的灵验和神秘充满敬畏，人们期望宗教的实效和对宗教投入的快速回报。早期华人社会的松散，自然也使佛教没有组织性和同一性。随着华人社会的经济发展和社会发展，以及马来西亚国家政治因素的变化，华人的教育水平、经济实力大大增强。教育水平的提高，就自然要求华人克服宗教中的迷信，用理性和公正的态度对待佛教；经济的发展，迫使华人放弃狭隘的家族、小团体观念，克服原有神灵信仰的小族群性，建立更具涵盖性的大社

团，信仰更具包容性的大宗教。用社会学的理论来阐述，就是小社会融于大社会，小传统融于大传统，大族群需要大宗教。全国性佛教团体在马来西亚的发展和华人社会的一体化，关联化就有直接关系，与华人社会的开放心态更有密切关系。经济、社会的发展迫使华人封闭的心态开放，也使死气沉沉的佛教获得了新生。佛教不仅在社会发展中实现了现代性，也具有了多元开放性。反过来，佛教对于日益发展的华人社会也同样有作用，佛教中的反功利主义、理性与信仰统一的思想，对华人社会的道德、伦理都起到了促进作用。华人的团结、佛教徒的团结，也直接提升了华人的政治力量和社会形象。

再来分析文化这一因素。文化与社会是两个有密切关系而又互相有别的范畴。在上面的分析中我们已指出，宗教是在一定社会条件下即人类生存境况的产物和反映。同样，我们亦可以说，宗教是民族文化系统的相互作用的产物，是文化体系内在的一个组成部分。正如布鲁克所指出的，“世界上不同民族中所发现的人类行为只能根据他们各自的文化来解释，而不能求助于‘人的感情’或‘心理倾向’”<sup>[186](210)</sup>。在这里，无意对文化概念进行界定，但需特别指出的是在一个文化体系中民族的精神（国民性）、民族的神话与体系同宗教和宗教行为的关系。宗教行为的特点或特色是由该民族文化中的民族精神所规定的，反过来讲，宗教行为是民族精神的一个重要指示物。比如，韦伯在对中国儒教分析时指出，在东方的中国，民众思想中缺乏“形而上学”的关心，这样儒家思想中就缺少与神的“紧张对立”，使儒家没有摆脱传统和习俗的内在力量作为影响行为和精神的支点，最终导致资本主义精神不能最先在中国发生。这里我们姑且不评价韦伯的分析



是否在理，但从韦伯的分析中，我们可以看出一个民族的文化尤其民族精神（国民性）与宗教信仰、宗教行为的内在关联。

佛教文化是中华文化的一部分，海外华人文化和传统中华文化一脉相承，海外华人信仰佛教的行为是华人文化的传统决定的。而传统，一般没有特殊的外力，如种族灭绝是不容易消失的。优秀的民族文化传统，生命力往往是旺盛的，当它遇到另一种优秀文化传统时，往往会发生一段冲突期，但最终会融和。落后的文化传统与先进的文化传统碰撞时，前者往往被消融。作为先进的文化传统，华人文化在海外与西方文明多次碰撞，其结果是朝融和的方向发展。现代佛教事实上就吸纳了基督教很多有益的宗教元素，比如早期佛教没有大规模的居士团体和外向型的传教活动，更没有企业化运作的传统，这些都是借鉴基督教的。就马来西亚华人而言，他们是一个统一的族群，有着统一的文化传统，其中佛教就是这个族群的重要指示物，华人在海外突出佛教，特别是突出北传佛教传统，就是突出华人的文化传统。另外需要指出的是，海外华人和中国本土华人在不同的历史环境下发展，如今已经有了很大的文化差异，他们在以自己的方式发展着传统，这是一条新开辟的道路。马来西亚的佛教已经不同于中国的佛教了，这主要体现在南传传统在北传佛教中有了很大的影响。

这里，我们分别地论述社会主要生存状况、文化对宗教及行为的制约和影响。但是，实际上，社会与文化这两个因素对宗教及其行为的影响和制约不是孤立的，它们共同组成人类行为的制约系统并且这两者本身也处于相互联系、相互作用之中。事实上，没有一个宗教社会学家只承认其中一个因素而否认另一因

素。不同取向的宗教社会学者的区别只不过在于他们对这些因素的强调不同以及由此决定说明人类宗教行为的角度有所不同而已。就马来西亚华人佛教而言，华人的社会、文化与佛教是互相影响的，作为一个大族群，必然需要一个大宗教。大宗教的大，主要体现在具有世界影响、涵盖多个民族传统、包容各种文化。没有这三个方面的大，就不是一个真正、有生命力的强大的宗教。华人如果不信仰佛教，而热衷于民间迷信，则难以融于多元社会，在文化、政治上更不可能突出于多元社会，更不可能成为具有世界意义的公民。当然华人也可以信仰其他大宗教，但华人的传统决定了华人的信仰，改信它宗，民族传统就不允许，所以改宗仅是族群集中区里少数人的选择。

下面从微观角度来论述佛教与华人社会、文化的统一，共分三个论题，分别是佛教与华人伦理、佛教与华文传承、佛教与华人团结。

### 1. 佛教与华人伦理

华人的伦理观念多以儒家观念为主，儒家、佛教、道教的伦理观念经过千百年的磨合，尽管还有细微区别，但总体上已经是统一的中华伦理了。北传佛教在马来西亚的传播，一直是秉承正统华人伦理的。这些在从竺摩、金明等法师的著作中很容易发现。

现代社会的高速发展冲击着人类的生活习惯。一方面，资讯的发展将造就“地球村”的实现，人们将因拥有共同的资讯体系而享受无边界的地球利益；另一方面，由于科技发展挺进的速度是人力所不能控制的，许多棘手的社会问题便应运而生。如急剧膨胀的个人主义、物质主义等给传统价值观念带来了极大的挑

战，犯罪手法的创新更是到了惊人的水平。可以说，工业社会对传统的冲击过于突然，和许多华人地区一样，马来西亚传统的华人伦理道德也曾濒临崩溃。马来西亚佛教界对此非常关心，各佛教组织和佛教徒个人长期力挽时弊。在报刊上经常有佛教人士发表讲话，如“体会父母辛劳”、“父母恩重难报经音乐观赏会”、“具慈悲和爱，心中有佛不会虐童”<sup>[187]</sup>这样的报道。佛教团体也经常举办一些活动让儿童去参加，使得他们从年幼起便可接触到佛理，培养良好的宗教道德行为，同时在心灵和精神上获得寄托。马来西亚佛教界对很多新伦理问题也立场明确，比如说安乐死、虐待动物、同性恋、吸毒、艾滋病等问题。佛教界也结合宗教原理反对克隆人。在维护传统伦理的过程中，马来西亚佛教组织提出的佛化家庭观念在许多新的现代伦理观念中是很有代表性的观念，这种观念和许多世界华人佛教组织提倡的观念都是一致的。

所谓佛化家庭，是指信奉三宝并且实践佛法的家庭，是一个修持五戒十善的家庭，一个和乐慈爱的家庭。

多年前，竺摩法师在《无尽灯》上撰文，提倡佛化家庭建设。后来以组织的方式推动“佛化家庭”新理念的是马来西亚佛青总会，这是本世纪初该会第十六届全国理事会六大目标之一。对于“佛化家庭”新理念，该会文化委员会主席林祺龙是这样讲解的：

他指出，许多社会问题都源自于家庭，大多数的犯罪份子，都是来自破碎的家庭，所以，要遏止社会问题恶化，我们必须从家庭着手。佛教徒在这方面可以做出的贡献是根据佛陀的教导，协助建设美好家庭。佛化家庭和一般家庭的区别在于前者基本的

信念是接受三宝为其指引，凡事皆以佛法的价值观为衡量标准。一个肯遵循佛法指导的家庭，必将趋向更美更善的境界。佛教家庭的成员是努力实践佛法的人，而非只是名誉上的佛教徒，无论是在信仰层面的礼仪，乃至维持生活的活动，他们都乐于根据佛法的指导，以开创他们美好的生活。佛化家庭中的成员相互勉励，精进学佛，也不会阻挠他人学习。佛化家庭的好处是多方面的。它将协助减少社会问题的衍生，并协助落实爱心社会的理想。平等观和慈悲行是华教的主要教义，如理奉行的佛教将会协助他人过正直有意义的生活。不分彼此的平等观和不带条件的慈悲行，在多元种族和多元宗教的国度里，愈发显得重要。

他说，“对于佛教本身而言，佛化家庭的倡导将使更多人发心参与佛教工作，协助推转法轮。历史清楚显示，过于注重义理的探索而忽略踏实的行持的宗教，将导向腐败没落。有了共同的目标，我们可以更专注于推动更高品质的活动，不会造成资源的浪费和宣教工作的重叠性，更高品质的活动将可以提升个人品质，个人在佛团中可以得到提升，佛团的存在价值也更容易获得家庭与社会的接受，这么一来，也将减少个人在修学中的障碍，到时候，个别的佛教徒都可以很好的诠释佛法，都是最佳的弘法人员，这样，许多对华教产生的误解将会相应的减少”<sup>[188]</sup>。

马来西亚佛教青年总会会长吴德福表示，推动佛化家庭理念是一项长远的运动。要真正达到运动的实践阶段，需要佛教会的参与。他说，各地的佛教会能够成立文化组或家庭组来推动佛化家庭理念，进行活动。如佛教的亲情、爱情观念讲座、婚前辅导、佛化家庭集体皈依、佛化家庭生活营、亲子营等。因此，他呼吁各地的佛教会一起配合，推动佛化家庭<sup>[189]</sup>。

推广佛化家庭理念，也希望能把一些适当的佛教礼仪一起推介到民间去，特别是介绍给非神教的华人家庭。如见面时，可合十表示问好，吃饭之前，先行合十感恩等。佛教界认为，华人是礼仪之邦，礼仪化教育不仅是形式，更是华人文化的符号象征。初一、十五、清明节、父母亲节、卫塞节、新年等节日，华人佛教徒都应有自己的仪式。制定相关的仪式，是佛教界的一个重要课题。作为佛教徒应行的礼仪，广大佛教徒都应广泛加以宣传。马来西亚佛教界也鼓励华人在家中安置佛像、观音像、西方三圣等。现在佛教的宣传资料不仅讲解基础佛理，也多涉及包括在家如何礼佛等礼仪在内的佛教礼仪。佛教界希望佛教礼仪最终能成为华人一般家庭的习俗，改善华人的精神面貌。

为推广佛教家庭理念，除马佛青总会在积极有序开展活动外，马佛总最近也成立了一个特别小组，出版各种容易阅读的小册子、VCD等，并发送到一般的华人家庭中去。《慈悲》杂志革新号也将增设《慈悲家庭》版，加强探讨家庭伦理及亲子关系，防止青少年犯罪等

佛化家庭观念本身包含佛教组织推广的“家庭日”观念、“品质家庭观念”及“感恩文化理念”<sup>[190]</sup>。

如何看待佛化家庭观念？传统华人社会所依靠的家庭维系理念，有很多落后的方面，在社会经济全面发展的马来西亚社会，旧的家庭观念可能越来越不适用了。也许佛教是能够提升华人家庭生活理念的最可能有效的宗教。佛化家庭观念是华人佛教组织针对现代华人社会家庭的具体矛盾制定的一整套治理方案。应该说，现代社会家庭矛盾日益得到社会各界的关注，如何解决家庭中的内在矛盾（如夫妻矛盾、赡养矛盾和培养子女的矛盾等）和

外部矛盾，是一个很重要的社会学问题。华人社会家庭是社会的细胞，华人社会家庭的稳定和睦，是促进马来多元社会和谐的重要基础。马来西亚佛青等组织推广的佛化家庭运动，有着很强的可操作性，其未来的社会影响必将是深远的。

2005年4月，马来西亚佛教青年总会邀请《星洲日报》发挥媒体的力量，参与推动“四觉运动”——反吸烟、反酗酒、反暴力、反自杀！马佛青福利委员会指出，吸烟、酗酒、暴力及自杀事件一直困扰社会及阻碍国家朝向发展成爱心、感恩、理智及祥和的目标。因此，马佛青希望在两年内通过各项努力在全国传达反烟、反酒、反暴力和反自杀的信息，让更多人正视这课题，了解它们对个人、社会及国家所带来的破坏。“四觉运动”的推进，可以说是佛教团体促进社会稳定、健康发展的又一重要举措。

## 2. 佛教与华文传承

语言与民族文化、民族存亡的关系至为密切，这是许多华语佛教徒都意识到的问题。马学者谢桂元曾说，“大马佛教的主流为华文系的大乘佛教。华文系的佛教经典是全世界最丰富的文化与宝藏之一。如果能够提倡佛教，并提高佛学的研究水平，华文水准也必定相应提高。大马佛教因此与华文教育相辅相成，甚至息息相关，互存互亡。长期以来，马来西亚华语地位，华文小学的权益，日益被吞噬，马来西亚佛教的兴起，在很大程度上重新唤起人们对华文的兴趣和对华文的自觉维护”<sup>[191][194]</sup>。

佛教界力挺华语推广，为建设华校出力，在马来西亚华教历史上态度一直十分积极，如菩提中小学、香林小学等，都是佛教界所办的世俗学校。如今许多佛教组织、寺庙更进一步鼓励青年

人研究汉语佛经，学习古典文化。

如彭亨佛教会佛学班拟 2006 年增设古文赏析课程，由黄先炳博士为高中生讲《成佛之道》及中国古代文学作品赏析。黄曾担任中学华文科主任，并曾参与会考的出题和批改卷。

该会教育组主任叶艳洁居士表示，尽管古文理解是马来西亚教育文凭（SPM）华文试题之一，但学校华文教师却面对难以兼顾古文教学的问题。然而，古文却是理解博大精深的中华文化的最佳管道。有鉴于此，佛教会决定在每个星期日的佛学班中，特别安排“古文赏析”课程，让学生有机会接触中国各朝代经典作品<sup>[192]</sup>。

另外，马来西亚各地有数家佛教会组织的“儿童经典读诵班”，它们都在不断吸纳 2 至 12 岁的儿童报名参加。课程内容包括《弟子规》及《论语》等，课本将由佛教会免费提供。利民达佛教会主席叶明成披露，举办儿童读经班的目的是在于为儿童提供向古人学习的环境，为儿童训练记忆力，同时吸收古代圣贤人的高度智慧，让孩子们早日接受中华文化的熏陶，培养优良的气质和品德<sup>[193]</sup>。除了中国大陆及台湾以外，读经班在马来西亚一些城市推行多年以来，证明有良好的收效。

马来西亚人间佛教会总会长慧海法师为了推广华语教育，专门著有《汉字的智慧》一书，在广大华人社会流传。

研究许多佛教经典必须要学汉语，客观上佛教发展就是汉语推广的动力；汉语和佛教相辅相成，缺一不可。语言是文化的载体，失去了华语，华人文化也必将沉没。

### 3. 佛教与华人团结

早期华人来自不同的地域，带来的虽都是中国文化，但毕竟

是有差异的。华社早期历史上形成的地域分割、行业分割、语言分割的局面一直到现在也没有得到很好的解决。华人的团结依然是很重要的政治问题和影响华族经济及其他方面发展的重要因素。早年华社一盘散沙，华人吃不团结的亏是有很多惨痛历史教训的。这里举一具体事例，来说明佛教如何促进华人团结。

2002年，净空法师在马六甲净空学会演讲希望净宗学会推动成立百姓宗祠。净空法师希望通过在马六甲以及各地成立“百姓宗祠”，让华族能真正达到四海一家。他认为，此举能让华族在他国异邦与日月争辉，和天地共存，尤其姓氏比较少的，也能够让族群追思列祖列宗，完成五伦八德的教育<sup>[194]</sup>。

在促进华人团结上，佛教起到的作用是分三个层次的：首先是佛教起到了整合华人文化的作用；其次是起到了提升华人文化的作用；再次是起到了团结华人的作用。之所以这样说，就是因为从很多地方都可以看得到，杂乱无章的民俗信仰在佛教的吸引下，慢慢趋向佛教。庸俗、功利的华人宗教经佛教整合，正在被佛教的慈悲、和平、觉悟的理念所取代。佛教的理念对其他宗教没有攻击性，相反具有巨大的包容性，佛教包容了其他宗教，其实就是团结了所有的华人和其他民族。

佛教能够发挥上述作用，其原因是复杂的，但离不开马佛总、马佛青等许多佛教组织的推动。如果没有大量的佛教宣传，不去举办各种佛教的培训，不去组织多种形式的慈善、公益，不去推广华语，佛教就无法确立今天崇高的地位，其所能发挥的作用必定有限。



## 四 佛教与现代华人社会共同发展

支撑马来西亚华人社会现代化发展的是复合因果的三大要素：即华人经济、华人政治和华人文化。其中文化中宗教是重要的一面，宗教（佛教）发展和华人社会现代化进程的关系需要我们认真探讨。

宗教是一个群体的组织现象，它是一种包含哲学、信仰、道德、法律、艺术、风俗习惯甚至其他一切能为该群体所接受的操行的整体。它能影响群体成员的生活方式，包括这个群体的价值模式及理想。每个群体都非常重视、珍惜自身的宗教。有生命力的宗教应该是生动而非凝固的，只有这样的宗教才能发展，才能向其他宗教学习，而不会被淘汰抛弃。

宗教有出世和在世的意义，突出弃恶向善的教导。它通过价值体系及宗教组织，提供群体成员一套完整的生活方式，产生多种社会功能。例如：使群体成员和谐共处；为群体成员带来勇气、希望和决心；为群体带来凝聚力、归属感；起到社会约束、安定的作用，弥补法律的不足；作为一种精神信仰，没有宗教，人类将寻求物质崇拜。没有信仰，正义、良知、秩序都无从谈起。

宗教有外来、本土之别，两者的协调会造成诸多矛盾，好的结果是创造出更新更高级的宗教。换言之，宗教之间的碰撞可以丰富，也可以毁掉其他宗教。

佛教是和中华文化融和最好的宗教，以道治身、以儒治世、

以佛治心之说，虽不严谨，但基本符合三种宗教的实际思想定位。三种教理在宋、明之后各得其所，可谓中华文化之大幸。

佛教传入中国后，兴盛于隋唐，没落于元明，清代雍乾后，愈加不振。其原因不外乎政权腐败、制度朽旧。清以政治教，世宗废除出家为僧的考试制度，使出家众学识水准低落，终致佛教教团僵化、腐败，招俗人诟病。清末时佛教已沦为仪式、迷信，仅靠传统来维持，教义已荡然无存。当时受过西洋教育的年轻人捣毁迷信的佛教，实在是事出有因。

19 世纪初华人移民马来半岛时所带来的宗教，就是那种仪式化、杂乱不堪的迷信的佛教。准确地说，我们其实把它称作儒道佛分不清的民俗信仰才合适。这种情况延续到 20 个世纪 80 年代，华人民间宗教已经成为华人社会进步的巨大障碍。

我们知道，早期华人社会整体素质低下，把迷信当宗教。当时迷信的民俗信仰完全可以满足他们，而且不妨碍社会的发展。在经历“二战”、国家独立等不断的变化而来的 20 世纪 80 年代，马来西亚的社会政治、经济环境已经有了很大的改观，但多数华人所信奉的宗教和一百年前几乎没有差别，与政治、经济的现代化形成巨大的反差，华人宗教文化是一百病丛生、僵化、腐败的华人文化，民俗信仰成了当时华人社会的文化负担。

曾几何时，受过良好教育的青年人厌恶了自己的宗教文化，在物质生活中彷徨了，华人社会变得异常世俗化。表面上满天神佛、寺庙林立，然而华人已远离宗教情怀，求神拜佛只有功利目的，对伦理、正义漠不关心。比起马来人、印度人，华人社会虽然物质上富有，精神世界却是极端庸俗、空虚的。

在华人传统宗教逐步走向没落的时候，非常庆幸得到了众多

机缘的推动。内在机缘是华人经济的发展、国家秩序的稳定、佛教教团的纷纷成立和有真知灼见的宗教领袖的出现；外在的机缘是周边华人地区佛教的发达。从台湾、新加坡、香港、泰国传进了大量的佛教书籍和通俗的宣传品。来访的法师众多，马来西亚也派人出去留学，促进了交流学习。二十多年后，马来西亚佛教重新振兴，理解佛教、敬重三宝的人与日俱增，年轻的知识分子成了佛教的中坚力量。过去寺庙是求财求福、扶乩的场所，出家人无所事事，念经赚钱。现在这些极端落后的现象都被剔除。革除了许多陈规陋习，培植了大批正信的佛教徒，中华佛教本来面目重新得以显现。过去在外族眼中中华人是自私自利，爱钱如命，不能团结，祭拜用畜生，天天拜偶像的迷信之人。如今华人的尊严和团结得到树立，华人形象极大改善，他们对华人的态度自然也就相应地转变。因为佛教的推广，民族关系也变得和谐。在面向现代化的今天，有了能够支持华人正确对待现代社会挑战的宗教道德基础和宗教精神动力，为其经济稳步发展、健康生存打下了坚实的基础。可以说，佛教改变了华人，华人改变了佛教，这两种改变都是好的改变。

当今是全球经济一体化的信息时代，人、自然、社会三者的矛盾日益突出，佛教作为一种普世宗教，华人世界将承担更多的、更明确的社会责任，对此觉光法师作了五点总结：

- 一、调节心理，疏解个人危机，化解社会矛盾的责任
- 二、社团组合，凝聚群体力量，加强社会协调的责任
- 三、建设伦理，加强道德规范，维护社会稳定的责任
- 四、服务社会，开展慈善福利，推动社会救助的责任
- 五、承载文明，弘扬多元文化，促进社会文明进步的责

任<sup>[196]</sup>。

笔者认为，这五大责任如果华人佛教徒真正认同，切实履行，华人社会必将更加和睦、团结，这对本国、乃至东南亚社会都能起到良好的表率作用。

## 第十章 马来西亚佛教与中国、新加坡佛教的关系

马来西亚佛教与周边国家的佛教有着较密切的联系，这种联系基本上是民间性质的。佛教团体或佛教徒个人通过种种方式与国外佛教进行着各种形式的交往与合作，如今已是非常普遍和较为频繁的事情了。而在政府层面上，以马来人主导的政府组织，几乎没有理由和机会与其他国家的佛教组织发生联系。在国际交往问题上，马来西亚佛教组织往往是比较谨慎的。尽管在法律上能够得到足够的支持，但因为本国政府对于佛教国际间的交往存有一定的戒备和复杂的考虑，并对佛教团体进行一定的暗示，所以马来西亚佛教团体面临国际交往活动时，都会主动到政府部门备案。

现代马来西亚佛教，是从移民佛教发展起来的，随着外国移民的国民化，马来西亚多元的佛教文化也慢慢本土化。相应地，佛教间的国际交往，也变成了本国佛教与外国佛教的交往。如今影响马来西亚佛教国际交往的主要因素是历史上建立起来的人脉

关系、地理因素和国际政治因素，语言和佛教教派因素有时也起到关键作用。

在国际交往中，马来西亚佛教自然面临佛教国际化问题。当代佛教的国际化主要表现在藏传佛教在欧美的传播，日本佛教和台湾佛教在世界的扩张和渗透。和马来西亚佛教关系最密切的是台湾佛教。马来西亚佛教从宗教综合实力上还远不及台湾，他们在积极向其学习。现在马来西亚佛教徒比较担心的问题是台湾佛教会不会湮没马来西亚佛教的特色和是否成为台湾佛教的附庸。通过什么手段发展出自己的佛教传统，是佛教界的热门话题。

至于中国大陆佛教与马来西亚佛教的关系可谓源远流长。对马来西亚华人佛教贡献最大的是1949年以后留在当地的华僧，老一辈华僧对中国感情丰厚，这也影响了很多年轻僧伽。中国的发展，使许多年轻华僧对中华文化热情增加，很多人希望能在中国学习、感受佛教传统。但他们对中国现实的宗教自由政策多有误解，在中马佛教交流上有很多开拓工作要做。在做这些工作的时候，就可能面临到与种族相关的政治问题。

除了与中国大陆及台港澳有密切联系之外，马来西亚佛教还与新加坡、泰国、斯里兰卡、缅甸、日本等国的佛教组织有较多联系，并呈现出不同的特点。近年来，韩国、菲律宾、印度尼西亚、文莱、老挝、柬埔寨、越南以及欧美佛教与马来西亚佛教也有接触。

本章主要研究马来西亚佛教与周边部分国家（中国、新加坡、泰国）佛教的关系，进而揭示马来西亚佛教在国际上的地位。

## 一 马来西亚佛教与中国台湾佛教的关系

### 1. 台湾佛教概述

出于叙述需要，这里简要介绍一下台湾佛教的发展和现状。台湾佛教源自大陆，主要来自福建，这是历史的事实。明末郑成功收复台湾后大陆佛教与台湾佛教的往来与日俱增，随着移民热潮，一大批佛教徒迁往台湾定居，并在台湾建寺，举行各种宗教活动，而奠定台湾佛教发展的基础；清初至近代，当时许多僧人因在台湾受戒有困难，纷纷返赴福建福州鼓山涌泉寺等大丛林受戒，许多闽地僧人则纷纷应邀赴台讲经弘法，使台湾佛教得以中兴；特别是从台湾光复后的1945年至50年代初，大陆一批僧人人台定居，成为推动台湾佛教发展有影响的人物。

台湾佛教是延续中国大乘佛教的发展。由中国大陆退居台湾的佛教徒，除了福建、广东人外，尚有部分是苏北一带的佛教徒众，这批移居台湾的在家、出家众，大部分受过良好的佛教教育，他们到了台湾，兴起了台湾佛教，填补了台湾佛教文化空虚的部分<sup>[199][200]</sup>。

自50年代以后，台湾佛教派系发生了较大变化，出现了“四大系统”，即白圣系统，也称北派；佛光山星云系统，也称南派；第三势力系统，也称“元宿派”；印顺系统，以佛学研究为主。各系统有明显的“宗派”强烈意识，修行是以宗派意识为主导。各大系统如今已演变为俗称的八大山头：（1）高雄佛光山，以星云法师领导，以禅、净双修为中心。（2）台中的中台禅寺以

惟觉法师领导，以禅为中心。(3) 花莲的慈济，以证严法师领导，以慈善为中心。(4) 台北的法鼓山，以圣严法师为领导，以禅为中心。(5) 台湾佛教会以白圣法师为形象的临济宗学派，及继承其遗志的弟子净心法师。(6) 大伦山华梵学派，以文化、教育、艺术为中心的晓云导师领导。(7) 在家居士著名之佛教学者，李炳南居士在台中推动的“念佛法门”的净土修行，其学生净空法师继其后成立“净宗学会”推行李居士的学佛思想，以唯念佛为宗。(8) 人间佛教提倡者，印顺导师，以原始佛教纯真性的佛陀教导推动佛法。

这八大家佛教山头系统，可代表当代台湾佛教的形象，此外尚有许多文化教育界的在家居士及年青一辈受过良好教育的僧人，他们为佛教的推动，佛法的发挥也有积极的贡献。但台湾一般的佛教徒在信仰层次上，仍然没有多大的进步，信仰不够纯粹，功利色彩浓厚，带着迷信、神秘色彩，信众对读经、看经，兴趣不高。台湾佛教以大陆大乘佛教为主流，这是一个明显的事实。尽管自明末起相继传入了斋教、闽南佛教、日本佛教、藏传佛教及日本新兴佛教等各种派别，但大陆主流佛教即大乘佛教一直居于主导地位，佛教徒在信仰层面和信仰方向上从没有迷失。西方宗教和佛教存在着竞争，在民间，道教以及民俗信仰和佛教始终是交织在一起的，但佛教是整个地区信仰的主导。

## 2. 台湾佛教对马来西亚佛教的影响

台湾佛教对马来西亚佛教的影响，这种影响主要是来自三个方面，一是台湾高僧如印顺、星云、证严、圣严、惟贤，也包括曾长期在台的净空大师等；二是来自台湾佛教团体，这些团体和上述大师有复合特征；三是马来西亚许多年轻法师都去台湾的佛



学院留学或进修。

比较典型的是星云大师，由星云大师手创的佛光山机构，已是现代世界佛教发展的主要中心。大师著作等身，马佛青曾把大师的讲稿印成小册子流通，计数十种达百万册。如星云大师的传记《传灯》便在马来西亚畅销书排行榜上高居榜首。

大师第一次赴马弘法是 1963 年在檳城菩提中学对千余名学生所作的，当时是与台湾数位高僧同来。之后，星云大师来马来西亚弘法多次，因其个人魅力，曾多次掀起学佛热潮。

1987 年，马佛青为团结南北传佛教徒，促进彼此了解，举办了具有历史意义的“南北大师喜相会”。星云代表北传佛教发言；南传佛教的代表则是地位崇高的达摩难陀长老。马来西亚各地共 1200 名代表出席。由于大师的影响，佛光山的法师赴马举办活动，佛光山在马来西亚的工作，一般都获得当地佛领和团体的认同和支持。

马来西亚佛团常与佛光山协作。1977 年，马佛青总会访问团到佛光山，双方曾举行对话，佛光山还提供了佛光事业的许多资料。这次访问对日后马来西亚佛教发展有深远影响。佛光山对马来西亚佛教团体与个人到台湾访问都热忱招待，很多马来西亚佛教徒喜赴台湾深造，或出家或受戒，往往选择佛光山。

如今马来西亚佛光山已本土化，星云大师的理念、思想也在马来西亚扎了根。

有关台湾佛教团体在马来西亚的情况已有叙述，这里不再重复。

### 3. 两地佛教发展比较

虽然台湾与马来西亚同为移民社会，但台湾移民成分单一，移居时间较早，且在人数上及政经势力上与台湾的南岛语族原住

民相比，占有绝对优势，故汉传佛教的主导地位早已确立，南传与藏传佛教的发展只是最近一二十年的事；与此不同，马来西亚华人移民较晚，无法改变马来土著的优势地位。伊斯兰传统早在汉人将佛教传入之前便已巩固，因此无论汉传佛教或南传佛教都没有在马来西亚取得优势。

虽然台湾和马来西亚是差别巨大的两个社会，但我们还是可以找到一些可以相互比较的因素，下面列举数项，以期通过比较来解释马来西亚华人佛教发展的特色。

(1) 政治因素在两地宗教发展上都起到了重大的影响作用。在国民党戒严期间的几十年（主要是 1949—1976 年期间）里，台湾佛教的发展是相当缓慢的，政治上的抑制明显是佛教发展的障碍。马来西亚自建国（1957 年）以后，因为种族和经济问题导致的政治冲突，一度曾威胁佛教的发展。非常巧合地是，80 年代以后台湾和马来西亚经济都得到了迅速的发展，两地佛教比以往任何时候都蓬勃兴旺。

(2) 不同的社会环境，造就的佛教特征有明显差别，佛教在马来西亚华人社会中的宗教意义是其他华人社会所没有的。我们知道，佛教本身是适应性很强的宗教，当它传播到不同地方的时候，在历史发展过程中，它随应各个国家不同的文化。因为它所具有的巨大包容性，致使佛教的信仰与修持具有了鲜明的多元文化特征。20 世纪马来西亚华人的佛教信仰主要受到的是来自中国的影响，由于马来西亚社会环境的复杂，致使该国的佛教形成了自己的特色。与世界各地传统单一的佛教不同，马来西亚佛教是世界上唯一融多元佛教为一体的佛教信仰区。在这个地区佛教对于作为马来西亚第二大族群的华人起着特有的宗教维系作用和

教育作用，佛教是华人生存、发展的重要精神文化支柱。相对而言，佛教在台湾等地，就没有特别的种族意义，生存意义，而仅仅是宗教信仰。

(3) 两地佛教发展的空间比较：在马来西亚，伊斯兰教徒是政治活动的主体，虽然该国不是政教合一的国家，但伊斯兰教强烈的排他性对于其他宗教的生存构成了威胁。马来西亚佛教主要仍由华人护持，但在族群相对割裂的社会中，在未来较长时间内依然不能避免受限而处在少数族群内部发展的地位。受马来西亚方言群与地域认同的多元性、经济活动导向的价值观的限制，要形成像台湾佛教那样高社会可见度、高度组织动员的佛教发展形态是极为困难的。如今尽管马来西亚各种类型的道场及组织林立，但大多是各自为政的情形，在资源有限的情况下，对佛学教育与文教出版事业的推动便难有余力了。像马来西亚佛教总会这类全国性的横向联系组织，能作的工作往往是进行行政协调；要开展具有开创性的佛教事业，还是得由具备基层动员能力的教团组织方可<sup>[34](7)</sup>。

台湾佛教的发展空间比起马来西亚，可谓无限。其崇高的社会地位和雄厚的经济实力是佛教发展的重要保证。台湾的汉传佛教正以其丰沛的活力，向外展现更大的影响力。而强调教育与开放性格的佛教界，也以其对世界的关怀，与其他宗教展开对话的企图心，从台湾迈向世界，不但展现了承继二千年来悠久历史菁华的成就，更因与时代的互动，而充满无限的未来开展性<sup>[197]</sup>。

(4) 两地佛教的性格比较：台湾佛教相对单纯，严格遵循中国大乘佛教禅净双修的传统，因其稳健保守的性格，许多标榜新思想与新文化的东西很难影响到佛教的主流。但在单纯的大乘

“人间佛教”背后也隐藏着功利性和媚俗色彩的浮躁，一些年轻的法师注重过多“枝末性”问题，而缺乏原创性；相比之下，马来西亚佛教则是多元且相互融合，任何一种传承在华人社会均有发展空间，但因为受历史因素影响和整个社会的教育水平所限，无一传承具有稳固的根基。由于没有传统包袱，容易接纳外来的新观念，使得马来西亚佛教显得过度包容，缺乏原则。

台湾佛教已基本具备了现代宗教特征，不论在经典的编译、教义的探究、僧才的培育、社会慈善与教育文化事业的推广，均有现代的组织和管理方式，并能讲此种模式向海外输出，形成国际化的佛教；而马来西亚佛教则还处在向现代佛团演进的初期，其生存状况还有很多不确定的威胁因素。华人直接面对的是历史上曾经和佛教诸多直接冲突的伊斯兰教，华人佛教还在不断摸索生存的经验。可以说，在特定的多元环境下学会存在本身就是发展。

(5) 两地的“山头主义”比较：台湾社会，佛教在以大量消耗社会资源的方式在向世俗社会迅速普及。同时，佛教也在消耗着自身的宗教资源，这种消耗是以牺牲佛教根本的出离心和内证精神为代价的，既佛教脱离了根本的智慧探究，而倾向于肤浅的道德和文化效应。“泡沫佛教”在表面繁忙热闹的大场面下，预示着某种宗教危机。正如一些佛教内部人士指出的，“泡沫佛教”同最近几十年寺院经济的急剧膨胀相关，山头林立的教团现状，更加重了资源的重复与浪费。其实，在台湾也早有人提到，从佛教发展史来看，早期教团的分裂，及中国屡次引起的排佛运动，都无法排除其中寺院过于富有及其带来僧团腐化的经济因素<sup>[198]</sup>。

马来西亚的佛教也有上述情况，存在着华人社会特有的山头主义，但两地的山头主义的特性有所不同。台湾佛教界的大道场现在都是全国性、甚至全球性的庞大佛教事业，且都积极拓展组织，相互较劲。马来西亚佛教并无此种大山头，但却有许许多多独立自主的小山头，彼此之间关系相对融洽，没有根本的厉害冲突。主要问题是很多佛教组织之间互不往来，缺少相互之间的紧密联系与合作。在台湾由于佛教大山头的出现，很多独立道场生存就备受压力；马来西亚佛教由于缺乏这类吸收能力特强的大山头，想要自立门户、独立发展的教团便无限制。如果理念、意见不同，往往就会分出独立的新教团。台湾、马来西亚两地的佛教组织现况，正如实反映着两地华人固有的民族文化性格。

#### 4. 台马佛教交流的启示

未来世界社会，将有不断的移民和民族冲突与融合，研究台湾和马来西亚的移民和宗教发展问题，可能会对我们提供许多规律性的启示。多元文化很有可能

取代一元文化，多元文化下的竞争和一元文化的解体问题，我想通过深入比较马来西亚和台湾的佛教发展可以给我们更多的研究思路。

佛教传统乃是全球华人社会中最具有普遍性的文化要素之一，佛教在华人社会的发展，必然体现华人社会的性格和特征，通过两地佛教互动交流，华人这些性格和特征中的负面和正面的因素也会因此而显露。

正当西方世界力图振兴其基督教传统、伊斯兰世界正在风起云涌地推展伊斯兰复兴运动之际，华人世界对于悠久的佛教传统如何对待？佛教在华人世界是不是需要广泛的交流？是不是需要

力保佛教在东亚、东南亚的优势？笔者认为，如果认真评估台湾佛教在马来西亚佛教发展中的作用，问题的答案就不言而喻了。

台湾和马来西亚的华人对佛教的认同，体现的是民族文化认同，台湾与马来西亚两地华人为复兴佛教传统而努力，也是在为中华民族的生存努力。台湾佛教国际化，直接造成的是结果是马来西亚佛教的国际化，马来西亚佛教因而出现了迅速的发展，可以说只有不断交流佛教才有可能发展。

## 二 马来西亚佛教与中国大陆佛教的关系

### 1. 中马佛教之联系

古代有法显、义净弘法于南洋，近代华侨、华人把北传佛教带入马来亚，两国佛教关系可谓源远流长，关系密切。由于历史原因，大陆佛教与马来西亚佛教联系曾一度中断，1974年5月31日，马中两国建交，自80年代以后两地佛教关系才渐有恢复。多年来两国之间只有民间组成的宗教访问，直到2004年福建省政府代表团首次官方访问槟州佛教道场，才使两国宗教界交往上了一个层次<sup>①</sup>。

中马两地佛教恢复联系是从民间间接开始的，比如1991年、1998年中国发生两次严重水灾，马来西亚华人社会都立即发起赈灾募集，马来西亚佛教界的捐款可谓非常积极，中国驻马大使馆为此特致感谢信。另外，一些来自中国的佛教文物展览、文艺

<sup>①</sup> 该代表团由团长暨福建省政协副主席潘心城的率领，访问目的是为开展槟城和中国的佛教交流，探讨创造更大的发展空间。

演出（如舞剧《千手千眼》等），则在马来西亚佛教界引起了良好的反响。

马来西亚老一辈华僧早前出家地往往都是中国，集中于福建，在政策允许之后，他们回家乡访问，并把多年在南洋的积蓄拿出来帮助家乡建寺庙。可以说，马来西亚寺院庵堂四众在大陆参学、修访、捐资、寻根的活动很多。

曾任马佛总主席的寂晃长老于 1983 年 8 月间，首次回至福建省莆田市探访师友，并向当地政府提出落实宗教政策，准予将其祖庭囊山慈寿寺归还佛门管理。并与紫竹亭住持悟丹法师和印尼海涵法师，共同出资马币 120 万元，于 1985 年重建了慈寿寺。翌年，他又耗资马币 50 多万元，仿明代建筑艺术造型，重新兴建位于莆田市城厢区双池巷的云门寺。

厦门普光寺古称“金鸡亭”。1986 年由马来西亚槟城妙香林寺住持广余法师，捐献钵资数百万，由新加坡华僧广净法师带回厦门，委托南普陀寺方丈妙湛和尚代为谋划，重建梵宇殿堂。从 1987 年起，重建了天王殿、大雄宝殿、藏经楼、两厢僧舍、瑞枝老法师纪念塔及山门围墙等。

近年来，马来西亚佛教组织不断组织佛教徒到中国参访寺庙。比较重要的有，1991 年和 1994 年，马佛总组团参访四大名山，并向诸山长老请经，捐助修建寺院。2004 年 6 月 1 日，马来西亚佛教团体组织的 40 名佛教徒到霞浦赤岸空海大师纪念馆观光朝拜。这是该县纪念馆开设以来，首批接待来自非日本国的空海信徒朝拜团。2005 年 10 月 29 日雁荡山竺摩纪念馆开馆，有海外上百华人前来观礼。该纪念馆展出了反映竺摩大师一生经历的图片，以及他生前的书稿和诗画作品、勋章等，纪念馆还存

放了大师的舍利子。这是大陆第一座纪念马来西亚海外华僧的纪念馆。在开馆仪式上，乐清代市长说，创办雁荡山竺摩纪念馆，就是要学习和纪念竺摩大师的爱国思想和热心传播中华文化的精神。竺摩大师纪念馆必将为雁荡这座文化名山增添更多的文化情趣和人文魅力<sup>①</sup>。

## 2. 中马佛教联系中存在的问题

### (1) 佛教界交往需放松政策

2004年8月8日，马佛总总会长致信中国外交部长李肇星，祈请放宽马来西亚出家众访华签证期限与条件。信中陈述了两国民间佛教交往的实际，表达了华人佛教徒为中国佛教发展愿尽力的良好愿望，以及马佛总维护佛教纯正信仰，反对法轮功在马来西亚注册以及1998年拒绝承办达赖喇嘛莅马来西亚访问的政治立场<sup>②</sup>。目前马来西亚出家众入境如以宗教名义只有7天签证。很多出家人来中国，往往是以旅游的名义，对于他们在中国参学很不方便。

如今港台学生到大陆留学，在学费上和大陆学生可一致收费，但海外华人到中国留学却要支付高昂学费，年轻的出家人没有经济能力，往往选择去台湾的佛学院进行免费学习，许多心仪中国大学的马来西亚僧尼为此感到很遗憾。

### (2) 马来西亚佛教与中国交往得不到本国政府支持

马来西亚华人团体从很多方面都欲与中国加强联系，佛教界如与中国加强联系，便可以从中国聘请高僧去讲学，本国僧尼可以到中国的佛学院来读书。但出于政治考虑，马来西亚佛总暂无

① 原信复印件存于佛总档案室。



意在中国办联络处，有可能因此引起一些无谓的猜忌。宗教在马来西亚毕竟是敏感课题。

总体来讲，两国佛教间的交往是很不能令广大华人佛教徒满意的，这需要进一步的沟通。

### 三 马来西亚佛教与新加坡佛教的关系

#### 1. 新加坡佛教概况

新加坡是一个由 350 多万人口组成的多元民族社会，根据 2003 年人口统计，其中马来族占 13.8%，华族占 76.2%，印度族占 8.3%，其他各族人占 1.7%。由于全国人口有四分之三的居民是华人，因此北传大乘佛教在此影响最大。南亚、东南亚南传上座部佛教在此也有一定的影响力。据 80 年代初的统计资料，新加坡当时有佛教徒 50 余万，占（当时）全国人口的 24.7% 左右<sup>①</sup>〔200〕（169—170）。资料显示，在 1980—2000 年间，佛教人口在华人口中所占的比例从 1980 年的 34.3% 上升到 1990 年的 39.4% 和 2000 年的 53.6%<sup>②</sup>〔200〕（316—317）。

新加坡的佛教与中国广东、福建等地的汉传佛教渊源深厚。汉传佛教的建立以 1898 年华僧贤慧、会辉和转道等建立莲山双

① 据统计，在 80 年代，新加坡总人口中信仰传统宗教（包括佛、道和民间信仰）的百分率由 1980 年的 50% 降到 1988 年的 41.7%。见《当代亚太地区宗教》（黄心川主编，中国社会科学出版社 2003，第 431 页），造成比例下降的原因是信奉道教和民间信仰的人数大幅减少。佛教徒和基督徒大幅上升。

② 1980—2000 年间，新加坡华人基督徒也从占华人总人口的 10.9% 上升到 16.5。（黄海德、张禹东《宗教与文化》，社会科学文献出版社 2005，第 317 页）

林寺为标志。民国时期，不断有高僧赴新加坡弘法、受戒，于是始有“新加坡佛教会”、“中华佛教会”和“青年佛教会”等组织。40年代末，从中国大陆前来新岛的僧侣增多，随着移民人数不断增加，逐渐形成闽派和粤派两大系，分别属于净土和禅两大宗派。50年代期间，新加坡的佛教主要受到台湾佛教界的影响，两地的僧侣往来密切，很多新加坡的僧侣都在台湾的佛寺出家或担任过住持<sup>[201][169-170]</sup>。

60年代，新加坡和马来西亚等国的佛教界针对青年们不了解佛教，宗教观念日益淡薄的情况，展开“佛教青年运动”。他们开办各种佛教星期学校，编写和出版大量的佛教书刊，成立“新加坡佛教青年会”、佛学研究团体，这股青年运动一直持续到70年代。近年来，新加坡佛教在新加坡佛教总会、新加坡居士林的推动下，进行广泛的弘法和社会慈善活动，佛教的社会影响进一步扩大。近年来，由于国际知名的净空法师在新加坡居士林讲经弘法，目前新加坡俨然已担负起新世纪净土法门以南洋为基地，走向全世界的任务。

如今，在新加坡属于北传的寺院有一百五十所，南传上座部佛教寺院约有二十余所<sup>①</sup>，居士团体10多个，出家众400余人<sup>[200][169-170]</sup>。

1951年，新加坡成立“世界佛教徒友谊会新加坡分会”。1956年，成立“世界佛学社”，1966年，成立“新加坡佛教僧伽联合会”，他们都是各族佛教徒的联合组织，在该国很有影响力。其他组织有印度“摩诃菩提会新加坡分会”、“新加坡佛教联盟”、

<sup>①</sup> 根据新加坡比丘尼文静法师的说法，该国佛寺有200多所。

“佛教青年联合会”、“新加坡锡兰佛教会”、“中华佛教会”、“佛教居士林”、“英文佛教会”等。发行的佛教刊物有《佛教联盟时事通讯》、《南洋佛教》和《佛友资讯》等。

## 2. 两国佛教的关系

两地一衣带水的地理位置环境及息息相关的古老历史一直都在此地佛教弘传的历史演进中相互影响。早年新马佛教可以被看作是一个略有区域差别的整体，1949年前后有许多华僧定居在新、马，两地佛教交往的密切程度依然不减。1965年新加坡独立以后，两国佛教界的来往日益减少，走上了各自发展的道路。

尽管政治上两国矛盾不断，但没有限制佛教团体、以及僧侣个人之间的往来。在举办佛教法事、修行活动、研讨会、庆祝卫塞节、开展国际救助方面两国的佛教团体经常合作。如曾有二十余年历史的槟城极乐寺短期出家活动，每年都能吸引新加坡居士的参与。另外，两国佛教徒之间不少都有师徒情谊。

这里值得一提的是两国净宗的交往。新加坡净宗学会与马来西亚净宗学会是两国佛教交往最密切的组织。马净宗学会副会长宋珍保居士认为，新加坡净宗学会被公认是全世界净宗学会的总联络站。马来西亚目前共有30余个净宗学会，近几年来净土法门在马来西亚蓬勃发展，净宗学会的成立也如雨后春笋，蓝底反白图案的净宗学会会徽在越来越多的大城小镇出现踪影，这一点与新加坡净宗学会及净空法师的常住新加坡讲经说法有相当大的关系：不少马国净宗学会不论是在成立之前或成立之后，负责人及理事、会员等都会经常到新加坡参学、观摩或邀请法师弘法。新加坡居士林四楼的念佛堂更是几乎成了马来西亚许多念佛同修心目中非到不可的“朝圣地”<sup>[202]</sup>。由于净空法师在新加坡倡导

九大宗教的和谐相处，马来西亚佛教团体也常常转述他的理论和观念。

最近，受到新加坡居士林耕心园成功办学的影响，儿童读经班成了马国念佛人自修之余为教育下一代而积极推动的项目之一。马六甲净宗学会、亚罗士打莲德堂、怡保净宗道场、马六甲圆融精舍等都开办了儿童读经班。除此之外，马来西亚净宗学会、关丹净宗学会及马六甲净宗学会都设立网站。点点滴滴都直接或间接地，或多或少受到新加坡净宗学会及居士林实行的现代化、本土化，运用高科技和现代媒体弘法利生（契机）的作法所启发<sup>[202]</sup>。

#### 四 马来西亚佛教走向国际

马来西亚佛教自“二战”结束，走向独立发展之路以后，经过南北传佛教界的长期努力，早已能够以整体的形象面对国际社会了。在国际佛教交往中，其积极的参与越来越得到国际社会认可。

马来西亚佛教走向国际的主要表现在组织召开或参加国际佛教会议、召开或参加国际佛教学术研讨、参与国际慈善活动等方面。现择要记述：

1969年，世佛联檳城地区中心和雪兰莪中心共同举办了世佛联第九届大会，这是马来西亚佛教走向国际的标志性活动。“能在一个伊斯兰教国家召开一次世界佛教徒大会，在世佛联来看是一件大事。”<sup>[36](201)</sup>

马佛总以团体身份参与国际佛教活动是在1981年。当年佛

总代表出席了世界佛教僧伽理事会<sup>①</sup>，该会当时总务清亮法师当选为副理事长。竺摩法师也曾于1981年4月出席世界华僧大会<sup>②</sup>。1999年4月和2001年3月，马佛总主办、极乐寺协办了第六届和第七届世界华僧大会。两届大会均有300余位世界各地的高僧与会。

2005年12月马佛总主办的世界佛教僧伽会第八届大会在吉隆坡召开，马来西亚首相阿都拉巴达威受邀主持了开幕礼。这项世界性大会为全球佛教界带来了一次历史性记录。来自斯里兰卡、马来西亚、越南、香港、台湾、尼泊尔、柬埔寨、韩国、巴基斯坦、中国、印度、新加坡、泰国、英国、澳洲、印尼、美国、新西兰的代表与观察员约八百人出席。大会为期五天，主题是《促进世界和平，共创人性关怀》。大会开幕仪受邀贵宾除首相外，还有外长拿督哈密、房屋地方部长拿督斯里黄家定、交通部长拿督陈广才、人力资源部长拿督冯镇安、能源水供通讯部长拿督斯里林敬益、副内政部长拿督陈财等政要。

马来西亚佛教青年总会也一向积极参与国际佛教活动。自1971年作为世界佛教青年友谊会会员<sup>③</sup>，马佛青既已展开了与世界其他佛青的关系，并保持良好关系。通过参加举办国际佛教会议、国际研讨会、组团访问外国、主办朝圣团、安排外国宾客访

① 世界佛教僧伽协会 (THE WORLD BUDDHIST SANGHA ASSEMBLY)，1966年5月由斯里兰卡、越南、马来西亚、中国香港和台湾、尼泊尔、巴基斯坦、印度、柬埔寨、新加坡、泰国和英国等国家和地区的僧伽代表在科伦坡召开第一届大会，成立世界佛教僧伽协会，简称《世佛僧伽》，是目前唯一的世界性佛教僧伽组织。

② 该会由台湾佛教人士发起，1965年成立于台北。

③ 世界佛教青年友谊会 (The World Fellowship of Buddhist Youth)，总部设在曼谷，1950年成立，是世界佛教友谊会的青年组织。

问马来西亚、邀请国外法师、居士弘法等活动，马佛青在国际佛教界获得了崇高的国际地位。该会举办或与其他团体共同举办过多次国际佛教会议和国际佛教研讨会，比较重大的有“佛教与环境变迁”（1988），“2002 全球佛教研讨会”，“第二十二届世界佛教友谊会暨第十三届佛教青年友谊会”（2002）。

2006 年 6 月在吉隆坡举行的备受全球瞩目的“第九届释迦提达国际佛教女性研讨会”，是马来西亚佛教走向世界的又一重大事件。

马来西亚佛教在国际舞台上的逐渐活跃，与马来西亚佛教自身不断发展和教内团结有关。不断参与国际活动，对于佛教团体自身发展和巩固社会地位都有很大的益处。

许多国际性佛教活动，都是以华人为主体的，这对于华人社会加强了解、增进团结，也大有裨益。

## 第十一章 马来西亚佛教发展中存在的主要问题

马来西亚华人佛教与华人社会、与整个马来西亚社会和国际社会的发展密切相关。它的发展遵循着宗教发展的一般轨迹，与华人社会发展同时发生着质和量的变化。其自身所处的特殊地理、民族、宗教环境，决定了它面临着许多具有特殊性的宏观问题。

第一，是佛教多元问题。同样是佛教多元问题，在中国大陆，就主要是北传佛教各宗派内部的多元化（包括藏传佛教），而在马来西亚，北传佛教的宗派问题几乎没有引起人们的讨论，佛教界几十年来一直面临的是南传佛教和北传佛教的融合问题。

第二，是有关邪教问题。一些宗教被称作是邪教，在观念上未必得到广泛认同。马来西亚佛教界认为是邪教的宗教，政府或一般民众就未必认同。很多邪教，从宗教社会学的角度上，都被认作是新宗教，其中的绝大部分功能往往会得到正面评价。如宗教市场论就对新兴宗教现象以妥帖的解释。这种理论认为新兴宗

教进入自由市场后的成功程度跟既存宗教的效率和多样性成反比，传统教会软弱或懒惰有多少，新兴宗教运动就兴盛多少。对于马来西亚宗教自由环境的维度问题，不同的人的看法是差距颇大的。马来西亚政府对于华人宗教问题采取的是一种有限的放任态度，只要不妨碍国家安全、不影响马来人的一些特权，不涉及、威胁伊斯兰教，则万事大吉。这种做法对于华人宗教的发展带来的影响是什么？需要思考。

第三，是宗教世俗化问题。“人间佛教”作为 20 世纪中国佛教最重要的运动形式，在马来西亚继续光大。这一半是因早期华僧的推动，一半是受当代台湾佛教影响。“人间佛教”并不是说佛教以前是非人间的，不关心社会的宗教。这个概念突出的是佛教要适应现代社会，适应现代人的思维。但是，“人间佛教”的开展，如果没有深厚的宗教修养为依托，必然会导致佛教的庸俗化，丧失佛教的终极价值。

本章将对上述问题进行讨论。

## 一 南传佛教与北传佛教

### 1. 佛教多元问题的核心

所谓南传和北传，是从方向上区分从印度传播的两大佛教流派。从印度向南传入斯里兰卡、泰国、缅甸、柬埔寨、老挝等国和中国傣族地区的“上座部佛教”统称为南传佛教。也就是通常所说的“小乘佛教”。从印度北部传入中亚、西域、中国、朝鲜、日本、越南、蒙古等地的佛教统称为北传佛教。



南传佛教主要依据巴利文经典，所以又称作巴利语系佛教。古印度巴利语原无文字，后用斯里兰卡僧伽罗文字整理编写巴利文三藏。近代，欧洲学者以罗马字母转写，这是现在通行的巴利语佛典。

北传佛教主要依据梵语经典，所以又称为梵语系佛教。梵语原为古印度贵族雅语，大多流行于北方，并传入中亚、西域地区。北传梵语系佛教后又发展成为汉语系和藏语系两大系统。

南传佛教经典较少，缺乏思辨的哲学，没有神秘色彩，在宗教实践上对原始佛教的特色保留较好，较少融入其他宗教的内容，恪守古老的戒律，不能变通。东南亚受南传传统影响下的一些佛教徒对北传佛教的很多理论一度不予认可，漠视北传佛教的成就。大乘佛教的修持方法中，有许多是原始佛教所没有的。包括咒语、诵经超度、命终助念，以及多佛、多菩萨的信仰，等等。在教理上，佛学名相繁多，如说众生皆有佛性、有如来藏、真如、阿赖耶识，及禅宗所说的明心见性、见性成佛等。这以南传佛教的观点来说，简直是外道了。这些种种，就是导致南传佛教排斥大乘佛教非佛法之所在<sup>[203]</sup>。

尽管如此，南传和北传没有根本的教理分歧，特别是基本立场则完全一致，因此世界佛教史上就没有出现过南北传佛教徒因教理问题发生过大规模的暴力冲突。高超的佛教思辨原本就与普通修行者关系不大，很多末节的差异，比如持素、女子出家等问题用佛教的智慧都可以自圆其说。对于真正学佛的人，是不会刻意在乎这些差别的，特别是学佛到一定阶段这些问题都不复存在。

马来西亚佛教因地缘关系，受南传佛教的影响先于汉传佛

教，南传僧人从建寺到最早弘法，都比华僧积极。但由于 19 世纪华人移民潮的关系，汉传佛教后来居上，华人佛教徒占佛教徒人口的大部分，其他泰、缅、锡等族的佛教徒属少数。如今虽是南北传并立，但华人佛教中的北传信仰与南传信仰并没有对立。马来西亚属于东南亚南传佛教圈的边缘，但南传佛教一些特有的传统依然得以维护。与斯里兰卡、泰国不同，这里的南传僧人接触北传（包括藏传）的机会较多，在很多观念和修行上受了一些影响，北传佛教徒（特别是马来西亚北部），也同样受了他们的一些影响。如今马来西亚的佛教徒实际上是从两种传统中吸取营养，在修行中逐渐形成了一些自己的特色。这独具特色的多元马来西亚佛教，绝非特意构建，乃是自然长期融合而来。

虽然其他民族的佛教徒信奉南传佛教，一般不去华人寺庙，但许多华人喜欢到南传佛寺拜佛、听经、供僧与修禅。一般的佛教徒是南北不分的，只有少数南传修行人认为北传佛法非原始佛法，对北传佛教有异议，而北传修行人也只是个别人认为南传是“小”，自己是“大”。对佛法的异议，双方都没有公开争论、批判，或互相排挤。客观讲，南传上座部的教法，其见行风格与北传（包括藏传）有很大差异。南传讲传的主要是巴利文三藏内的《俱舍论》等对法，与律藏方面的经论。北传佛教所注重的大乘经典、藏传佛教所注重的大乘密续与论典，在南传那里是没有的。有关因明与般若方面的内容<sup>①</sup>，南传基本上没有触及过。南传法师所讲的，也基本上限于缘起咒的含义，与“诸恶莫作，众

<sup>①</sup> 因明：就是印度哲学的古典逻辑，因即推理，明即学说。般若：是梵语，汉语则译为智慧。有三，文字般若、观照般若、实相般若。般若具足三种意思，因其多含，故尊重不翻。

善奉行，自净其意，是诸佛教”等简短的偈颂。

马来西亚佛教南北融合由来已久。早年，在马来西亚的南传佛教寺院中，中国佛教的菩萨或护法神，尤其是观世音菩萨就已成为膜拜的对象，有些南传佛寺内也建有华人结构的小佛寺。在华人佛教寺院，也采用了南传佛教的建筑结构，如极乐寺的万宝塔就很明显。如今，在佛教活动中，也并不只采用单一的传统仪式，往往在同一场合，同时进行南传、中国佛教和藏传佛教的仪式。更值得注意的是，在同一间佛寺内，僧侣们在同一师父座下受沙弥戒，但却允许到不同的传统处受比丘戒，因此在同一间寺院内，同时有不同传统的受大戒者，亦有着不同传统袈裟的僧人。

从佛教界的活动来看，每当有供僧大会、佛寺开光、弘法大会或其他的活动，教界皆会邀请不同传统的僧伽、共同参与。一个非常独特的特色出现于供僧大会中，供僧仪式开始前，中国佛教的法师将进行上供及诵经洒净仪式；用餐前，中国佛教、藏传佛教和南传佛教法师们在长老的带领下，轮流念诵开斋偈；用餐后也由各传统轮流进行开示和带领结斋回向。如此的进行方式旨在尊重各佛教传统，也显示了佛教徒并不独尊自己所信仰的传统。这样的尊重应该是由上至下的，即从僧侣到一般信徒都应该有如此的胸襟<sup>[54](212)</sup>。

在团体方面，马来西亚佛青总会的特色是团体会员来自南北传佛教；显密两教皆有。它也同时容纳汉文系和英文系源流的团体，是一个不分宗派、语言、种族的多元团体，在多元结构下，促进国内佛教徒的交流和团结。近年来马来西亚僧伽会酝酿成立，将是一个涵括南北传的佛教组织。

如今除了通晓中英文的佛教徒能自由沟通外，南北传的交流还很不全面。为进一步实现南北的交流，有必要把南传佛教刊物翻译为中文，同样需要把北传佛教书籍翻译为英文或马来文。各佛教传统应彼此对话，以期达到理解和谅解，这样各传统才能顺利发展，让佛教徒在多元的传统中寻求团结。有些佛书对于南北传佛法过分强调其中优劣，因此佛教徒在弘法上或佛教刊物里需要尽量避免使用大小乘之名称或互相贬低。

在传法和修行上，据笔者观察和了解，马来西亚南传佛教对华人佛教徒的影响是很大的。华人佛教徒中的老年人多是从民俗信仰中转信佛教的，他们一般多是修习净土，老实念佛。年轻人中很多对净土思想信心不足，也不喜欢研究佛教哲学，往往喜欢禅修，而特别注重禅修恰恰是南传的特色。在马来西亚所弘扬的禅坐法门，和泰国僧人在马的活动关系密切，属小乘教法的次第禅，由世间“四禅八定”而循序进入出世的“止观”修法。在如今重视实际效果的年代，这种可当下趋入并在较短时间见效的禅修法门，无疑是接引众人的一大方便<sup>[204]</sup>。因为南传法师都接受过系统禅法训练，所以到南传寺院去学习修禅的华人青年特别多，包括很多出家的华人。华人寺庙也邀请南传法师来寺庙教禅。

很多华人寺庙，尽管依照北传传统举行早晚课，学习北传各种仪式，唱诵等等，但已经明显简化了。在笔者所了解的几所华人寺庙里，很多出家人的日常修行往往就是禅修。从某种意义上说，放弃佛教太多的宗教仪式对佛教来说也是一种进步，一种发展。

尽管如此，北传的特色也没有失去，因为北传佛教重视社会工作，重视社会慈善和公益事业，喜欢办很多法会，这些都是南

传僧侣不擅长的，也是没实力搞的活动。北传强调利他的特点在很多时候走得太过，忽视了实修，而南传正好相反，如今能在马来西亚有机结合，可以说是佛教的圆融表现。

南传佛教的出家人，非常注重律仪，比丘们的衣食坐卧，无不遵循律仪，一举一动稳重而安详，使人见而生敬。比丘们的三衣，托钵乞食等，都没有改变传统。在持守戒律方面南传做得很突出，这一点确实值得北传与藏传佛教学习。然而在现在这种时代中，如果没有大乘显宗、密宗中的智慧与方便，大多数众生恐怕难以受益<sup>[198]</sup>。南传和北传同处现代社会，如今面临的主要问题就是对于戒律的遵守和改革。北传戒律本来也很严格，但后来逐渐松弛，学律的人越来越随意，所以在马华僧的戒相不如南传。但南传也一样受到现代生活方式的挑战，比如说南传僧人不许金钱在身，出行自然受到约束，因为在马来西亚不像泰国等地，出家人随时随地有人接待，还有很多优惠。另外，南传规定过午不食，而且寺庙没有斋堂，南传僧人若暂离寺庙，往往没有人供养，只好挨饿。还有现代的媒体，如电视、网络，如果严格按照南传传统来讲，是不能配置的，但现在社会似乎又离不开。这些问题都在困扰着南传僧人。应该说，北传僧人这方面的困扰则很少，受到北传僧人的影响，南传一些原始的戒律有了一些松动。

通过上面的阐述，可以看出南传佛教与北传佛教在马来西亚都在发展，不存在冲突和对立，而是站在佛教的基本立场上互相尊重、取长补短。佛教发展史上曾长期存在南北传佛教缺乏沟通的情况，上面提到的南北传佛教信仰的差异往往是佛教教内的。学术上的差异也会影响到南北传佛教的交融、

近代一些学者研究佛教史采纳的资料往往来自南传佛教经典和印度的考古发现，学术界采信的观点和北传佛教的观点差异很大，由于学术研究态度、考证方法、逻辑推理工具不同，中国传统佛教中的很多信仰都受到了置疑。标榜圆融无碍的北传大乘法门，被西方学术界定为“大乘非佛说”，认为小乘国家的传说为可信，并公开宣称大乘经典都是佛灭数百年后才形成的。华人普遍信仰的净土宗，则被一些学者讥为“弥陀佛信仰起源于波斯人的太阳神话”<sup>[205]</sup>。对于密宗，西方一些学者认为印度密教是婆罗门教，尤其是阿闍婆吠陀思想的再现；西藏密教是印度密教与苯教的混融，左道密乘的兴起根本是印度教复兴的象征。此种问题层出不穷，这也是困扰南北佛教的核心问题，是影响佛教交流的学术障碍。固然传统佛教可以指斥这种说法为外道的毁谤，也可以对之不理不睬而径自我行我素。但是现代世界的知识分子是喜欢追根究底的，要向他们弘法，要使他们起信，必须对学术界那些不合传统说法的论调，有合理的解答或评论才行。

马来西亚佛教徒就会直接遇到不同宗教导师的不同教导，尽管很多明智的导师都会适当回避这些问题，但最终还是绕不开。学术问题和信仰问题毕竟有一定的距离，对于有信仰的佛教徒一般不会纠缠于此，但对于初学者就此则感到迷茫。马来西亚佛教如果要实现真正的南北兼容、佛教多元，就需要有专业的佛教学术队伍来解决这些问题。

马来西亚作为南北传佛教交流的前沿阵地，佛教学术问题的争论对于刺激本地佛学研究必然是有益的。南北传佛教终要交流、对话，南北佛教终会融合，马来西亚南北佛教的融合经验，将来也许在世界范围内都具有普遍的参照意义。

## 2. “大传统”与“小传统”

早期移民来到马来西亚，带来了不同传统的佛教。其中的斯里兰卡佛教、缅甸佛教和泰国佛教同属南传传统，从宗教社会学“大传统”的角度来看，这些移民带到马来西亚的是同一个信仰。而从“小传统”的角度来看，不同地区的移民之间的信仰是存在较大差异的。这主要体现在宗教仪式、节日和糅杂进佛教中的民间信仰，以及妇女在宗教上的地位等方面。移民到马来西亚以后，由于政治、经济、文化环境、以及族群规模、交往对象的改变，这些少数民族宗教文化传统中许多个性化的东西逐渐被磨去了，加之教育进步、社会的全面发展，南传佛教的各个传统逐渐都纯粹起来了，糅进南传佛教中许多迷信的精灵信仰、星命占卜、祭祀、咒术等内容逐渐被克服。同属于华人北传佛教“大传统”的华人宗教，在福建人、广东人、客家人、海南人等不同的移民群里，也同样有着个性鲜明的“小传统”，这些“小传统”都渗透着“功利、实用”的精神。与南传佛教一样，华人各自的“小传统”在经历几十年发展之后，也逐渐归于“大传统”。这个“大传统”就是华人佛教特有的“普济、慈悲”精神。作为佛教两个“大传统”的南、北传佛教在经过几十年的融和、发展之后，也逐渐在克服“南北”差异，向更高一层的“传统”迈进了，这就是现代意义上的“根本佛教”。

“根本佛教”的本质是恢复佛教的本来面目，克服掉那些篡改“佛祖”本意的内容，恢复佛教“质朴、自然、真诚、智信”的本来面目，消除产生分裂与隔阂的因素，建立统一、融洽的信仰。今天的马来西亚佛教可说正在努力消弭原来各“小传统”中的陋习，向“根本佛教”发展。

“根本佛教”建立的意义在于，它可以以理智的、建设性的态度面对人生、社会出现的种种问题。只有“根本佛教”才能走向国际，走向世界。如果某个地区或国家宣扬的佛教中有太多的宗教迷信、宗教固执、宗教偏见、宗教沙文主义，它在现代国际社会里将难以发展。当今台湾佛教之所以在世界范围内得到广泛赞许，其成功之处就在于它的诸多“根本”特征。客观而论，马来西亚佛教界为“根本佛教”的建立已经作了很大努力，“佛总”与“佛青”等佛教组织，多年来开展的佛理普及工作，已经使全国佛教徒的宗教素质有了较大改善。本国佛教领袖和佛教团体在国际佛教交往中有了一定的声望和影响力。

当然，“小传统”也绝非一无是处，这里主要探讨的是“小传统”中的负面。不仅佛教中存在“小传统”，实际上在世界各个宗教（文化或文明）中也尽然。现代社会在逐步一体化，“求同存异”也许是对不同文明继续存在、发展设立的道德底线。每一种文明都需要检查自己的传统，自觉消除本“传统”中显在的和潜在的、与其他文明相抵触的内容。也许只有这样人与人之间才能换得最大的生存空间。

## 二 对“附佛外道”的批判问题

附佛外道为佛教术语，含贬义，一般指那些不被主流佛教界所承认，被认为附会佛教，同时对佛教教义、历史有较多地歪曲、增减，同时标榜自己的新教主神通广大的新兴宗教。通常这些新兴宗教不会承认自己是“附佛外道”，有的坚持认为自己是



佛教正宗（尽管不被佛教主流所承认）；有的认为自己比佛教高超许多。常见的如台湾卢胜彦的灵仙真佛宗（简称“真佛宗”）、大陆的法轮功、越南清海无上师创于台湾的观音法门等。

负责任的政府一般都会打击邪教，但对一些新兴宗教往往警惕、监督不够，甚至认为只要不进行刑事犯罪，都允许注册登记。因此欧美、日本包括港、台等地，新兴宗教不断，甚至社会被各种宗教邪说所左右。对于许多似是而非的宗教，正统佛教是有义务去揭示其虚诞、伪善和不合理的。有人认为佛教应包容各种思想，其实没有原则的包容，必将导致佛教没有原则的吸收外道思想，最终佛教的根本被人误解而变质。

马来西亚华人社会中影响很大的有“真佛宗”和“清海观音法门”。这些组织的发展比较隐蔽，但其团体都已经注册。早期他们的活动却多是以私下交流、秘密传教为主。如今这些组织的活动都已公开化。马来西亚真佛宗密教总会自从1999年正式成立，在雪兰莪州巴生池龙花园建有宏大的新道场以后，每年都有大型法会。“观音法门”在檳城、吉隆坡等地都有中心，青海无上师几次都曾在马来西亚为信徒“印心”。但这些组织的人数外界很难确定，根据笔者从侧面的了解，这些组织的信众已很有规模，估计各有几万人左右<sup>①</sup>。由于以前马佛教界较少关注这类问题，没有和政府提前通气，这些“附佛外道”已成为正式的注册团体，对一般民众来说，他们以为这些附佛外道也是佛教。如果佛教人士规劝他们，往往遭到排拒，并为“附佛外道”辩护。最近马佛教组织对这类活动警觉性比较好，能及时指出其严重性，

<sup>①</sup> 此说乃根据马来西亚佛教界人士的估计而来。

政府在处理这类问题时也比较谨慎。佛教总会认为，对于“附佛外道”，佛教组织需列出具体的看法与建议，说服政府重视邪教问题。马来西亚佛教团体 2001 年反对“法轮功”在马来西亚注册为社团组织一事，就是佛教界一致反对附佛外道的一个实例。

当时，马佛教总会、马佛青总会、马佛教弘法会、马锡兰教会、马佛光学会、慈济公德会等全国性团体组成的马来西亚佛教协调委员会，呼吁马来西亚政府内政部谨慎处理“法轮功”注册一事，以免引起佛教徒的不满。当时委员会秘书洪祖丰就表示，佛教团体将全力反对“法轮功”在马来西亚注册。他说，“法轮功”盗用佛教的名义，宣传似佛非佛的教法，有颠覆佛教之嫌。一个政府反对邪教，往往从政治考虑，而佛教反对外道往往是从教理出发<sup>[206]</sup>。

在华人社会中，无论从历史上还是现实中都存在大量附佛外道，它们之所以能够在华人社会发展，主要有四点原因：一是因为这些教派的甄别和批判是一件非常困难和复杂的事情，因为当代任何一种邪教都会进行巧妙的伪装，力图攀附正统，善于利用政治和经济力量开拓局面；二是华人重视实利，对很多宗教的许诺和诱惑往往动心；三是华人不团结，很多人不关心自己民族的文化的纯净和健康；四是佛教的慈悲、包容被滥用。另外，在马来西亚这种社会里，政府对华人中的附佛外道不去监督，这是因为：政府中负责宗教的马来人缺乏对华人宗教理论的理解，把华人所有宗教等同理解；再是部分马来人希望华人宗教不统一，闹分裂。面对这样的政府，正信的佛教组织就要负起甄别、教育的责任，保证佛教的健康发展。马佛总应代表佛教界公开宣布自己的立场，并与“附佛外道”划清界限，以免信众把“附佛外道”视为正

信佛教。早期佛教四分五裂，现在在相对团结的局面下，佛教界应不断加强佛理研究，才能够更好起到维护佛教的作用。

### 三 佛教的隐忧和“人间佛教”的发展

马来西亚佛教，经历了较长的杂糅、零散期，如今变得越来越纯正、有序了。如今处于一种平缓、自然向上期。个人认为，这种变化是伴随马来西亚经济、政治全面发展而来的。当代马来西亚佛教是北传佛教主流“人间佛教”在华人社会的延伸，但是，在“人间佛教”的开展过程中，从马来西亚佛教兴旺发展的全景中依然存在隐忧且蕴涵很多问题。

#### 1. 马来西亚佛教世俗化背后的隐忧

##### (1) 世俗化与低俗化

佛教世俗化指的是佛教面向平民，恢复质朴的本初状态，积极参与社会变革，是佛教发展的趋势，是符合大乘佛法“弘法利生”的基本精神的，但世俗化发展过程中往往出现佛教低俗化的现象。低俗化倾向，就是佛教文化在发展过程中，无原则地迎合世俗的低级需求，违逆佛教的核心理念及真正旨归，脱离佛教主体性轨道，形成庸俗化的佛教文化。而这种庸俗化的佛教文化，终会使佛教丧失其文化的价值，对社会的稳定、和平与发展也不能发挥太大的作用。这样的佛教的生命力是有限的。

佛教要真正发挥其应有的社会作用，就必须高扬其主体性。主体性就是佛教的核心理念及根本精神，就是佛教最富特色的内容，是其他任何文化、哲学、宗教等所不能取代的。如代表佛教

宇宙观的缘起论，代表佛教辩证观、伦理观的因果律和代表佛教生存意义观的解脱论等核心理念，是与其他宗教有本质区别的。只有当佛教所具有的价值和作用得到发挥，并为其他文化不能取代的时候，佛教的存在及其发展才有意义，才不会被社会所忽略。

低俗化的佛教恰恰是不能从佛教的主体性出发，更多从末节和非本质意义上来发挥作用，不以开启智慧为己任，而已争取信众支持，扩大宗教影响和强化宗教势力为务。追求商业价值、加大了带有浓厚的民俗化色彩的经忏佛事的力度、任意解读经典、弛废戒律，删减功课，这是低俗化的突出表现。

克服世俗化过程中的低俗化，是极为困难的事情。现代佛教要面向社会，服务大众，接引更多的人群，就要把原理艰涩的理论通俗化，把出世的心理人世化。这就要求佛教徒有更高的素养，佛教界有切实可行的策略，否则世俗化就一定走向低俗化。

## (2) 马来西亚佛教的隐忧

佛教在马的发展，以 70—80 年代为一重要的分水岭，二十多年里，许多地区纷纷成立佛学会，且都附设佛学班。在大专院校，佛学会往往成为校内最活跃、最受欢迎的组织。学佛风气一时大盛，蔚然成风。

进入 90 年代，马佛教的发展更趋多元化，由于国家的自由开放，国外僧侣也轻易能到马进行短期的佛法宣讲，于是马来西亚佛教的发展遂百花齐放。马来西亚国内举行的数次大规模的佛教集会，如台湾星云大师在莎亚南体育馆举行的八万人弘法大会，使得马来西亚全国上下轰动，掀起一股学佛的热潮；演出近一个月的大型舞剧“千手千眼”、净空法师体育馆的弘法大会、

计多藏传佛教的大型集会，都引发了社会人士关心佛教的发展。

大型活动营造出来的气势，固然可以造成一种风气，接引更多人进入佛门，一定意义上昭示着佛教的进步。但在风光的表象背后，尚有隐忧。如果以出席人数来断定一个活动的成败其实是片面的，马来西亚很多其他宗教的大型集会所造成的轰动也非常大。热闹场面契合大多数人的习性，但激情过后佛教依然被很多人抛之脑后。凡此种种，都需更用心去反思。

佛教会（依国家社团法令注册的宗教团体）和僧尼在马来西亚向来扮演着非常重要的角色。但90年代以后，散布在马各地的部分佛教组织和僧尼，受各种因素刺激下的趋利行为有增多的趋势。在名利的刺激下，一些欺骗的伎俩也找到了温床。假借佛团或法师名义欺骗信徒，诈取金钱的事件也有发生。假和尚通过法律程序可以给予追究，但真正可怕的是合法身份的出家人的行为，是佛教发展遇到的最难克服的危害。为对出家人的行为进行规范管理，马佛教总会要登记出家人，但在实践上却面对重重困难，至今许多出家人不愿登记。不愿登记的理由，有些是认为出家人不需要归入组织，妨碍修行；但很多人怕受到佛总指摘他们的不当行为。由于佛总不是权力机关，所以对很多出家人的行为只能规劝。但以马来西亚目前的佛教组织架构，佛教界对不规范的传教等活动无法实行有效的管理。如果僧人不违法，马政府是不关心的。所以佛总缺乏权利，对佛法在马的传播是不利的。

佛教组织的松散，造成虽有“佛教总会”之名，但许多行动却是各行其是，没有整体感。比如佛青建设普照寺受阻就和佛教内部不团结有关。当有些学校佛学会成立遭受刁难、附佛外道大行其是的时候，佛团之间不能团结，只有孤军作战来维护佛教的

权利。华人佛教尚能以佛总为最高机构，但南传佛教、藏传佛教就未必听从佛总指示；近年来台湾强势佛教集团如慈济、佛光、净宗、法鼓等的登陆，佛教“最高领导机构”的形象更加模糊了。如此，佛教界在处理一些问题上，更见步伐的不一致。一边高喊改变形象，不随意募筹经费；另一边却传来上师灌顶、授宝瓶，法会祈愿国泰民安，大肆从民间募集资金。佛教经费原本不足，一些团体却用发展佛教的经费去赞助不相关的非佛教活动，人为造成资源分配不均。

佛教发展如今日益多元，信徒的宗教意识必然出现分歧。有人开始自立门户，只宣扬某师、某团体的教义。很多组织目光短浅，拉拢信徒，很多信徒无所适从，往往是从一个道场跑向另一个道场。最不利佛教发展的就是相互指责的内斗，如互相指责对方搞“山头”，自己却在建“小集团”；一些组织批评别人将佛教庸俗化，其实是因自己无能力组织大型活动。另外有些佛教领导人以自己的个性宣扬佛教、依个人喜好宣扬佛法，这虽是方便教化，但要尽量减少个性化的偏差，特别是要提倡圆融精神，警示信众的褊狭。如果走向反面，佛教必受分裂之苦。佛教界要提倡研究佛理，学修并众，现在老一辈多已故去，很多青年法师被推到了前台，如果不注重道德、知识和修行，一味喜欢办活动，建道场，佛教就不可能健康发展。

马来西亚佛教在最近一些年的兴旺中，尖锐的问题开始出现了，很多组织在热情宣扬佛法的时候，忘了思索佛教住世的目的何在？宣扬佛法到底是为了什么？至今还没有很好修补传承断层，但发展又过于迅猛的马来西亚华人佛教，因为缺乏宏观的历史视野，在佛团领导层中往往存在对佛法认识不深的通病。很多

佛教团体，仅是一个“社团”，一个为筹办活动，缀点生活，打发时光而设的社团。佛教最深层，最根本的精神在表面风光的组织活动下被淹没了。70年代以后，佛教团体有如雨后春笋，但真正能保持稳健操作、契机契理的比较少，这些团体需要提升素质，重新定位。更重要的是佛教需要制度建设，如对出家人的条件审核，对寺庙、僧团的财务、管理加强监督，甚至需要建立民主的僧伽监督组织等等，这样才能防止佛教兴旺背后的危机。

## 2. 如何看待马来西亚的“人间佛教”

所谓人间佛教，顾名思义，即是以人生为本或以人为中心的佛教，用以区别那些以死或鬼为中心的佛教以及天（梵）化、神化乃至巫化的佛教。它肯定人的自觉意识，重视现实人生，要求用佛法来指导、解决人类面临的世间、出世间的各种问题。因此人间佛教应该是既契合于时代机宜，又符合于佛教的微言大义的<sup>[203]</sup>。本来佛教就是人间佛教，之所以把“人间佛教”作为一个名词来讲，就是因为现代佛教和现实生活结合的特别密切，有别于传统。

从太虚大师，到印顺法师等都提倡“人间佛教”，马来西亚当代佛教的“人间佛教”特征也很明显。这些特征主要是以人为本、以慧为主、积极进取、兴办事业、立志做人、自立利他。竺摩长老作为太虚大师的学生在马来西亚所作的佛教工作就明显带有“人间佛教”的色彩。年轻一代学习台湾佛教，把很多台湾的团体及做法引入马来西亚，在从事社会化服务方面已经非常有现代意识，佛教团体在所从事的慈善工作上注重实际和实效，确立一些专业化制度，比如说源于台湾的慈济功德会和马佛青总会等都有完整的工作手册、行动方案。

马来西亚“人间佛教”突出的表现是积极从事新型社会伦理建设。近年来，佛教团体相继开展的社会活动（有些可以称“运动”）名目繁多，如“创造人间净土”、“幸福智慧讲座”、“新生活运动”、“心灵之净化运动”、“关注社会净化人心”、“亲子教育讲座”、“佛法满人间”、“把心找回来”、“心灵环保、净化人心”、“珍视生命系列活动”、以及“环保、礼仪系列活动”等等，对于多元社会的伦理建构、整合，对于华人素质的提高，华人形象的改善都起到了较大的推动作用。佛教徒的“自利”、“利他”通过这些活动得到了某种程度的连结，出现了所谓的“佛化家庭”、古晋佛教居士林的“佛教新村”等新观念。这些大众化、生活化的布教、慈善等，均尝试着透过不同的名目设计，如檀讲师制度、自我觉察禅修或实际的济贫访探来表现来赋予“人间佛教”的新伦理内涵。旧的只为葬事服务和只有老人参与的佛教，已变为服务全面生活的佛教，更是全面接引青年、知识界的“大众佛教”。

马来西亚佛教团体所承载的“人间佛教”的社会整合功能是全面的，关系到社会公义的诉求，如人权关怀、社会改革、卫教护法等等，这是现代佛教向前跨出的一大步。客观讲，马来西亚佛教在这些方面的建树还需丰富，很多活动不能停留在个别组织、少数僧尼个人的行动诉求层面上，制度性、组织性还有待加强。另外，佛教界也面对许多新的议题，比如说面对社会和其他宗教的攻击，佛教是柔和忍辱、悲心包容还是金刚怒目、态度坚决？至今，佛教界对两性平等、关怀弱势、资源配置、环境污染、社会变革以及医疗救济等问题，还没有做出统一的制度性的决定。至于佛教过于关心世俗，是否有悖于佛教徒修行的本来目的？当



代佛教团体还没有给予正面的响应。由于忙于从事感性的活动太多，严肃、耐心的佛学研究、深沉、结构性的佛教思考往往做得不够。

从“人间佛教”的内涵来看，“佛化家庭”观念、或“佛教新村”观念都刚刚起步，距离华人佛教人格的建构，佛教公民的意识形成还很遥远。相当程度上人间佛教的很多活动是建立在情感与泛泛的爱的道德基础上，还未能从情感性的伦理上升成为客观、智慧的佛理。

从泛爱论转化为以佛教教义为基础的伦理还有较大的空间和契机。“人间佛教”运动需要将传统的济穷访贫等偏重于经济、生理的困难的解决向心理层面问题的宗教解决转化。像一些社区事务，如资源回收等活动需赋予佛教哲学的解释。出于佛教教义如慈悲、摄善法戒等而推动的社会福利工作，事实上已成为现今马来西亚佛教相当明显的形象表征，特别是社会救济工作，也确实获实效和肯定，不足的地方就在于流于表面，很多活动还只是与佛理一种便宜式随机组合。

总体看，马来西亚人间佛教的推广，基本上能够坚持佛教基本宗旨和教义与社会工作的统一，在处理出世与入世、个人解脱与社会效果的关系上比较妥帖。但因缺乏深入经藏，对佛教的发展历史研究比较薄弱，因此制定的相应弘法措施，显得有些媚俗。前中国佛教协会主席赵朴初居士曾提出信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设、组织建设等五个建设。佛教是一种理性信仰，具有崇高理念，追求终极价值。“人间佛教”的建设，最终落实在“五个建设”的统一上，重视现世、融入现实，绝不意味着迎合低级和民间的迷信。轰轰烈烈的佛教活动，应尽力保

持佛教慈善、寂静、朴素、圣洁、慧悟、超然（形而上）的品位或格调，要防止因适应时代与众生机宜而造成佛教本质上的异化，避免佛教陷入政治化、商业化、文化化，或功利化、庸俗化之误区<sup>[203]</sup>。

笔者观察“人间佛教”在马来西亚的展开，最近一些年来，对华人社会的影响不仅是伦理的，也可能是结构性的。华人传统社会中的“血缘”、“亲缘”、“业缘”、“地缘”、“神缘”关系，正在面临转型，既是从狭隘的、封闭的、排他的、无理性的“缘”，向平等、信任、讲求对话、开放的现代人际关系转变。和现代交往不相悖的“佛缘”，作为凝聚团体力量的信仰、理念，有可能成为华人社会连接的新纽带。佛教将为华人社会提供一套“无缘大慈、同体大悲”的观念，这个观念涵盖佛教的平等、慈悲、无私等理念，这个具有超脱性的观念完全可以成为华人生命共同体的新社会基础之一，藉此将更加巩固、更加完善身、家、社团、民族及国家等原有社会基础，并能够帮助华人摆脱狭隘，超越种族藩篱，更好在多元社会下发展。

## 结 束 语

### 一 佛教如何面对复杂的宗教环境：马来西亚佛教的经验

在复杂的宗教环境下，宗教沙文主义是要警惕的现象。任何一种宗教发展，都要克服宗教膨胀，不能威胁其他宗教。这是主张多元文化的基本信念。如今，佛教在马来西亚发展良好，防止孳生优势宗教感，也是一个很现实的问题。但更主要的问题是，如何在受压制的状态下，能够顺利发展，而不引起其他宗教徒的误解和忧虑。

马来西亚是一个多元种族、文化与信仰的国家，宗教自由受到宪法明文保障。尽管在世界各地，宗教矛盾经常引发冲突与事端，可是在马来西亚，人民长期享受多元信仰、多元宗教的生活乐趣和经验。在世界各地能够将回教开斋节、兴都教（印度教）屠妖节、基督教圣诞节以及佛教卫塞节四大宗教庆典同时列为公共假期的国家，着实少之又少，马来西亚是其中一个最突出的典范。形成这种情势的原因非常复杂，有历史的因素，如殖民统治；有民族因素，就是几大种族都有实力，在实力博弈中形成了这种局面。但我们也需注意，这种和平、自由局面有很大的表面

性，种族合作具有一定的表面性、防范性，宗教不能自由跨种族传播、多元文化下难以形成统一的国家文化，这是马来西亚的很大不足。

在这个多元宗教国家里，宗教之间常在竞争。马来西亚伊斯兰教和其他宗教竞争依靠的是政治手段，规定不准向马来人传异教。通过教育法令和宗教婚姻法令强迫其他民族的人参与自己的宗教活动或加入配偶（穆斯林）的宗教，再就是诱惑手段，利用经济上的优惠，吸引别人入教。用这种手段，在世界很多地区，很多历史阶段，某种宗教信徒的激增，另一种宗教信徒的锐减是很经常的事情。落后地区的穷人，他们因为教育不发达，往往最容易受到影响。事实上，某种宗教并没有改变他人的信仰，他们在收买人心，通过布施人们所需要的来改变他们，而非以传教或说教的方式。华人社会大量的基督教徒也喜欢用一些收买方式，使许多佛教徒改变信仰成为了基督教徒。

面对三大宗教之间的竞争，佛教徒尊重他人的信仰，并相信谁都可以学习佛法而不会影响自己固有的传统文化。但过于被动的传教，等人来学佛的情况已不是现代佛团的作风了，马来西亚佛教徒开始主动出击，吸纳基督教的许多做法来弘扬佛教，来改变外族对佛教的误解。但对于回教，佛教界则采取了更谨慎的办法，而不至于违法。马来西亚长期以来，虽处在多元并立的社会里，虽有宗教的差异，但基本上能和平相处，这里有马来西亚政治家的智慧，也与佛教界的努力分不开。面对复杂的宗教环境，马来西亚佛教界积累了一些经验，这些经验不是狡诈的外交手段，而是真心智慧的流露，这些经验具有一定的普遍意义，笔者认为，马来西亚佛教界的经验对于宗教问题复杂的地区有一定启

示意义。其经验为：

**1. 改变佛徒形象，培养感恩文化：是亲近他族的最好方式**

在马来西亚，其他教徒往往不理解佛教的宗教志趣，他们把对华人民间宗教的印象加在了佛教上面。在很多马来人的眼里，佛教就是崇拜偶像、烧香、焚金、淫祀、抽签，喧哗的宗教仪式和捉鬼驱邪。对此，马来西亚佛教界通过各种方式摒除陋习，革新仪式，如今佛教基本能从制度上恢复佛教的静穆、庄严；反对非佛教的迷信在佛门举行，并且鼓励、教育佛教徒关心社会，注重公益，以佛教的生活态度改变消费观念，改变饮食习惯，这种举措很快赢得了各民族的尊敬。

在马期间，一位法师告诉笔者，以前他不敢和马来人坐一辆长途车，因为受不了那种疏离感。现在作为一个出家和尚，马来人却常常在车上对他报以微笑。笔者想，他的感受，别的华人也会有同感。

培养感恩文化，是佛教团体最近几年举办许多活动的时候常用的主题。“感恩”，是一个充满感情的词汇，对于富有良知、正义的任何人都会有所触动。这个词，对于任何宗教、民族的人也是适用的。如果马来西亚华人能感谢自己的同胞，感谢一起建设国家的马来人、印度人，就自然会尊重对方的文化，珍视对方文化的价值。马来西亚的国家原则是：信奉上苍、忠于君国、维护宪法、尊崇法治、培养德行。这个原则有明显的回教色彩，与传统华人理念不完全一致。如果用感恩的理念，去诠释这个原则，则可以消除许多偏见。马来西亚是个年轻国家，也是一个正在形成国家文化的国家，笔者认为，佛教感恩文化是可以帮助其促进形成的。

## 2. 避免直接宗教对话，用慈善来消除歧视和仇视

宗教信仰有时候会使人有强烈的传教欲望，但过于主动的传教，效果往往不好，甚至招致厌恶和怀疑。特别是在马来西亚，马来人对主动传教者是非常警惕的，一般不会和华人谈宗教，更不可能去读佛教书籍，事实上也几乎没有马来文佛教书籍。佛教徒能和回教徒沟通的机会很少。马来西亚的华人相对比较富裕，而许多马来人生活比较困乏，尽管有政府补助依然贫穷。<sup>①</sup>对于思想偏保守、少看电影、电视的民族（马来上层比较复杂），佛教徒只有用慈善来接近他们，慈善能解决很多马来人的窘境。慈善虽不是佛教的全部，但是佛教的伦理价值核心。接受华人慈善的马来人，会改变华人剥削他们，华人使他们贫困的错误理念，对于华人自然会比以往友好。虽然他们不大可能学佛教，但至少佛教徒在他们心中不那么有距离了。马来西亚一位佛教徒告诉笔者他的一次亲身感受，是他参加一次海啸慈善救济后，平生第一次和马来人握手，他发现宗教的隔阂在慈爱面前可以溶化。佛教是喜好和平的宗教，佛教界一般能占在公正的立场看待世界穆斯林的战争遭遇，并发表反战宣言，举办和平集会和祈福法会，这都是能赢得马来人尊重的原因。普通马来人、印度人是没有机会了解佛教的，而如今佛教组织的不分种族的佛教慈善活动，却以一种合法的途径接近他们。通过施医赠药，提供经济资助，使他们对佛教人士开始友善起来，并肯用马来语或英语与华人交流。

回教长久以来在外人眼中总是披上一张神秘面纱，非回教徒对回教的认识非常有限，很多人将一小部分极端宗教主义者的暴

<sup>①</sup> 2005年初，笔者到吉兰丹州的华人服装店看到卖给马来人的内衣居然标价0.5林吉（一元多），店主（佛教居士）告诉笔者，许多马来人买不起贵的东西。

力行为，归结为回教教义，已经伤害了全体回教徒。2002年有马来学生首次走出校园反驳西方世界的抹黑，强调回教不是一个暴力的宗教，并借助“宗教比较学”进行学术考察、访问，向其他宗教人士解释回教的真正教义也是崇尚和平的。在这些学生到佛寺访问的时候，要求深入了解佛教，就有法师亲自讲解佛教，使他们非常欣喜。佛教和回教用这种方式交往勾通，可能效果很慢，但却是安全的，理性的。

马来西亚学术界的马来人不懂佛教的情况是令人很吃惊的，英沙尼亚宗教学院莫哈末哈菲认为，回教秉持真主是唯一的“一神论”理念，佛教允许佛教徒以“自己就是本身的主人”的自主思想，是双方理念的最大不同点。他说，回教与佛教或许尚有包括“一个人死后前往第三世界”方面的看法，唯其个人认为，双方注释真主定义的不同，才是回、佛两教最大差异。此番话如果报导属实，翻译无误，我们就会完全相信佛教和回教的沟通在马来西亚是多么困难了。

由于佛教和伊斯兰教在宗教上差异巨大，期望从宗教哲学上统一两种宗教就是徒劳的事情。马来西亚佛光山慧显法师在一次“用爱化解仇恨”的座谈会中说，在“爱与慈悲”的领域里，是没有宗教之分的。他说在这个动荡不安的时代，我们要站起来告诉更多人，我们要学习宽恕和爱的精神。社会越来越进步，越来越文明，可是人类的心却越来越自私，只是想保护自己。在这冷漠的时候，如果越来越少的人提倡爱和慈悲，这是一个很可悲的现象。他强调，爱心不只是用来照亮身边的人，而是要用它来照亮全世界的人。只有这样，人间才会有从秽土变成净土的一天。

印度之外，世界上最复杂的宗教环境大概是马来西亚了，如

果各个宗教之间的相处能像马来西亚一样和平，世界上的问题可能会减少许多。马来西亚佛教徒的经验没有艰涩的理论，却有最朴实的佛教精神和对佛教精神的具体落实。也许只有落实佛陀的教导，才是解决所有文化冲突的根本手段。

## 二 佛教与海外华人的生存

### 1. 佛教可以帮助海外华人解决信仰危机，提升素质

华人社会的信仰危机和殖民统治有直接关系，在殖民社会里，华人没有能力和机会来梳理、完善自己的文化。长期的教育落后，不可能培养出杰出的思想理论家和政治领袖。“二战”以后，随着殖民统治的结束，华人世界依然没有获得应有的权利来发展本民族的文化和教育。即便是新加坡这样的国家也是如此，权利掌控在属西方价值观的领导者手里，而马来西亚的华人政治权利的丧失就更令人惋惜。由于世界经济格局和环境的特殊性，20世纪70—80年代，华人经济得到了难得的发展机遇，经济发展了，可华人文化依然落后，宗教迷信依然充斥，其他民族鄙视华人的暴富，嘲笑华人的俗气，华人有些时候不受欢迎，排华、反华在东南亚一些国家时有发生。华人世界为此迷茫，怎么办？华人需要面对现实，需要改变形象，重塑文化，以崭新面貌赢得他人的尊重。华人世界选择了佛教，这是明智的，作为一种世界性的宗教，在东南亚有广泛的基础，华人信仰佛教，能得到泰国、缅甸等国民的认同，在东南亚生存，华人有了更多的宗教支持；佛教的和平、慈悲形象，对其他宗教徒不会构成任何心理威



胁，用慈悲培养起来的华人变得更加慷慨，热心公益，华人的形象因而改变，华人因佛教获得普遍的尊重已为时不远，一个受人尊重的民族在任何地方生存都是安全的。

佛教为什么能提升华人素质呢？众所周知，华人的信仰虽是糅杂的，但确是华人珍视的，在普遍意义上，华人对外族信仰的全盘接受是不可能的。所以华人所依靠的宗教只能从传统中来，从自己的传统中提炼而来。道教缺乏伦理色彩，更因其多神信仰而被讥为迷信，而且其宗教内部本身就是矛盾的。长期以来道教缺乏理论建设，与现在的价值观不能同步发展，其衰落的颓势短期内无法扭转，华人提升素质显然不能依靠道教，因为人的素质的提高，其中伦理色彩和理性色彩是重要的方面。儒家虽有伦理，但没有强大的宗教理性和宗教精神寄托，与之相比佛教恰恰是能将出世与入世紧密结合在一起的人生智慧，所以说无论从信仰的层面和实践的层面对华人而言都是能够服膺华人大众的宗教。华人选择佛教，可以因有宗教精神寄托而不感到迷茫、空虚，能够从佛教的理论和实践中净化心灵，华人的素质自然能够得以提高。

## 2. 佛教可以帮助海外华人抵御物质文化、西方文化的冲击

西方文化本质上是基督教文明，但因物质文明由其领先，很多时候就把物质文明带来的腐化、堕落也都归到西方人及其宗教头上了。海外华人经济相对优越，民间宗教对物质文化的发展没有太多约束，华人社会对于华人礼俗的维护也没有专门的宗教机构的强力保证，所以华人是在物质繁荣之后，在没有完善的政治、法律制度下，往往比西方人更容易腐化。西方文化除了物质文化以外，就是西方的宗教思想、政治理念和学术态度，由于崇

拜西方的技术，华人中崇拜西方伦理、法律的人比比皆是。华人盲目学习西方的文化、价值观，就可能引发民族矛盾，特别是在回教国家和南传佛教国家里。由于西方文化自身的缺陷，华人西化失去的不仅是民族的优秀文化，更可能招致深刻的嫉恨。

回教大环境下的马来西亚华人只有选择佛教，因为佛教无论从哲理上，还是价值观上都是符合现代生活理念的。佛教能够包容基督教的优点，能够克服其独断、某些反科学的因素，更能够从倡导节约、勤俭的生活态度中，培养华人好的生活习惯，与物质主义告别。这样华人才能够和崇尚简约、含蓄、秩序的回教文明拉近距离。

### 3. 依靠佛教，海外华人可以防止分裂、团结一致发展经济

20 世纪上半叶，世界范围内的动荡使海外华人经受了巨大的思想、文化冲击。在没有统一、理性的宗教为信念基础的情况下，华人开始盲目接受外来思想，许多人虽是华人血统，但已属于非华人利益集团。新加坡华人、香港华人便有明显的特征。华人社会曾几何时被看成是四分五裂，一盘散沙。什么还能维系海外华人的民族性，文化统一性？非语言、金钱、旅游、亲朋，也许只有宗教了。当前能为全球绝大多数华人都可接受的宗教只有现代佛教，佛教可以加强华人的民族认同感，培养共同的价值基础。用佛教作为宗教标识，可以突出自己的族群，突出自己民族的特色；用佛教的理念与其他民族进行经贸往来的时候，由于佛教特有的诚信观，可以容易获得别人的信任。佛教徒以佛教的理念从商、从政，就不会从事违法和破坏社会健康的事业，这对华人和世界都是福祉。

很多人对宗教抱有偏见，看不到宗教巨大的凝聚力和道德力量，也许在某些地区和社会如此，但就华人世界的社会文化基础而言，宗教不可能轻易在华人世界消失，相反会越来越受到加强。华人只有顺应这种宗教发展趋势，华人社会才有出路。就是说，华人需要佛教来团聚华人的灵魂，这也许是海外华人的不二选择。

## 引用文献

- [1] 王宗昱《涂尔干的宗教社会学》，《求是学刊》2001（4）。
- [2] 陶先明《宗教社会学纲要》，台湾大学社会学研究所硕士论文，1996。
- [3] 陈麟书《宗教社会学通论》，四川人民出版社，1996。
- [4] Judith Nagata. Dimension of Tradition Development in Malaysia, Kuala Lumpur; Pelanduk Publications. 1995.
- [5] Laurence & Thompson. World's Religions: An Introduction, Belmont California; Wadsworth Publishing Co. 1996. 5th edition.
- [6] 顾海龙《世界宗教概况》，北京：东方出版社，1993。
- [7] 张荣《论宗教的世俗化及其问题》，《河北师范大学学报》（哲学社会科学版），2002（01）。
- [8] 吕大吉《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998。
- [9] 魏德东《宗教市场论》，宗教研究，2005（1）。
- [10] 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克《信仰的法则——解释宗教之人的方面》，北京：中国人民大学出版社，2004。
- [11] 列·斯威德勒（L. Swidler）《走向全球伦理普世宣言》，《全球伦理》，成都：四川人民出版社，1997。

- [12] 库特·吉斯《宗教在现代社会的节奏》，北京：华夏出版社，1998。
- [13] 李开复《宗教社会学导引》，台北：巨流图书公司，1990。
- [14] 李逸闻《宗教的视野》，台北：长青文化公司，1996。
- [15] 骆静山《大马华人宗教之检讨》，www.mumacheng.com/oth\_mag/oth\_mag001.htm
- [16] 穆瓦法格·贝尼·穆尔加《简明伊斯兰世界百科全书》，北京：旅游教育出版社，1991。
- [17] 梁志明《论东南亚的相对统一性与多样性》，桂林：社会科学家，2000（5）。
- [18] D. G. E. 霍尔《东南亚史》上册，北京：商务印书馆，1982。
- [19] 黄焕宗《试论东南亚宗教的演变》，南洋问题，1986（2）。
- [20] 张英《东南亚佛教与文化》，北京：中央民族大学出版社，1999。
- [21] 宗教研究所《世界宗教总览》，中国社会科学出版社，1993。
- [22] 数字来源：各国官方网站 2000—2006 之间的人口统计。
- [23] 数字来源：台湾对海外华侨华人的统计数据，中国侨网（中国海外交流协会主办）www.chinaqw.com.cn。
- [24] 马来西亚人口继续增长，中国网 www.china.org.cn。
- [25] 张运华、张继焦《马来人》，北京：中国民族艺术摄影出版社，1996。
- [26] 林远辉、张应龙《新加坡马来西亚华侨史》，广州：广东高等教育出版社，1991。
- [27] Roscy Wang Ma《马来西亚的华人穆斯林》，www.sinica.edu.tw。
- [28] 王静一《世界宗教博览》，东方出版社，1993。
- [29] 林水豪、骆静山《马来西亚华人史》，1984，电子版，第 13 章：//www.mumacheng.com。
- [30] 孙立平《我们在开始面对一个断裂的社会》，《经济观察》，2002（4）。

[31] 杨桂萍《伊斯兰多元主义与宗教对话》，《中国民族报》，www.seac.gov.cn。

[32] 林健德《马来西亚：伊斯兰教只准进不准出》，www.sowerclub.com。

[33] 张文光《三角关系：大马宗教自由法律浅析》，马来西亚雪兰莪中华大会堂出版，1990。

[34] Hussin Mutalib. Islam and Ethnicity Politics [M]. Singapore. Oxford University Press 1990。

[35] Deliar Noer. Contemporary Political Dimensions of Islam. Islam in Southeast Asia, Leiden; Brill。

[36] 柯海平《马来西亚伊斯兰教的不对称政策》，www.sowerclub.com。

[37] 四大宗教协商理事会反对回教国，马来西亚：东方日报，2003年11月15日。

[38] 黄海德、张禹东《宗教与文化》，社会科学文献出版社，2005。

[39] 黄枝莲《东南亚华族社会发展论——探索走向二十一世纪的中国和东南亚的关系》，上海社会科学出版社，1992。

[40] 马来西亚华族人口下降，联合早报 2001. 11月07日，www.zaobao.com。

[41] 马来西亚华裔人口下降 侨领吁响应号召多生育，中新网，2000年11月9日 www.chinanews.com.cn。

[42] 蔡振翔《海外华人文化教育问题刍议》，华人华侨历史研究，1998 (2)。

[43] 海外华人社团，福建侨报，www.66163.com。

[44] 姜水兴《从民族学研究世界最大的跨境民族——华人》，东南亚研究，1990 (4)。

[45] 龙登高《中华文化在海外的移植和分异》，华侨华人历史研究，1998 (02)。

- [46] 武云凯《殖民时代政府之宗教政策》，新加坡世界书局，1961。
- [47] 任继愈《佛教史》，北京：中国社会科学出版社，1991。
- [48] 刘迪辉、李惠良《东南亚简史》，南宁：广西人民出版社，1989。
- [49] Paul Wheatley. *The Golden Khersonese*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1964.
- [50] 悟显《南传佛教》，台湾慧日讲堂，1975。
- [51] 净海法师《马来亚早期佛教史考略》，无尽灯，1982（37）。
- [52] 王琛发《马来半岛最早的佛教传播国家：狼牙修》，无尽灯，1995（24/124）。
- [53] 杨嘉仪《早期大马佛教》，马来西亚：佛教文摘，2000（96）。
- [54] 陈秋平《移民与佛教》，马来西亚南方学院出版，2004。
- [55] 朱杰勤《亚洲各国史》，广州：广东人民出版社，1958。
- [56] 杨曾文《当代佛教》，北京：中国社会科学出版社，1993。
- [57] 净海《南传佛教史》，台湾正闻出版社，1983。
- [58] 緬人寺庙旅游热潮，马来西亚：光华日报，2002年7月28日。
- [59] Tan Chee-Beng. *The Study of Chinese Religions in Southeast Asia*, Singapore. 1995
- [60] *Buddhist Temple and Association in Penang: 1845 - 1948*, MBRAS, vol. LXII, Part 1, No. 256. Kuala Lumpur
- [61] 晓云法师《南游记述》，电子版. [www.cbued.net/book](http://www.cbued.net/book)
- [62] 邱旒旒《十五碑佛寺》，马来西亚：福报，2002（3）。
- [63] 黄新宪《东南亚华人宗教文化与中国宗教文化的渊源联系》，《福建论坛》（文史哲版），1998（2）。
- [64] 王琛发《广福宫：历史与传奇》，檳城州政府华人宗教社会事务理事会，1999。
- [65] 黄绪增《华人宗教文化的现代特征》，《五邑学报》，1998（2）。
- [66] 蔡明田《当代马来西亚佛教》，马来西亚：月刊快讯，电子版

kbs. edc. net. my.

[67] 王琛发《槟榔屿广福宫》，《无尽灯季刊》，2002（62）。

[68] 苏庆华《苏庆华论文选集》，马来西亚创价学会出版，2004。

[69] 王琛发《南洋红顶商人张弼士对南洋华人的贡献》（A），槟榔屿潮州会馆庆祝成立134周年，纪念特刊，马来西亚：檳城潮州会馆，1998。

[70] 陈支平《福建佛教史》，福建教育出版社，1996。

[71] 槟榔屿宝善堂，www. mybuddhist. com。

[72] 维克多·巴素《近代马来亚华人》，台北：商务印书馆，1972。

[73] 颜清湟《新马华人社会史》，中国华侨出版社，1991。

[74] 陈华之《马来西亚藏传佛教》，《南洋商报》，2004年12月25日

[75] 黄世界《佛教育·运动》，马来西亚：佛教文摘，季刊（85期）。

[76] 王琛发《换取香资度众生》，《无尽灯季刊》（36期）。

[77] 继程法师《竺摩法师与大马佛教》，www. mybuddhist. com。

[78] 竺摩法师《竺摩法师简谱初稿》，www. mybuddhist. com。

[79] 马来西亚佛教总会银禧纪念特刊，马佛总出版，1984。

[80] 继程法师《竺摩法师与大马佛教》，www. mybuddhist. com。

[81] 无心《越洋而来的菩提树：访达摩难陀长老》，马来西亚：普门，（48）。

[82] 马佛总历届会长、理事，大马佛总网站 www. mybuddhist. com。

[83] 潘伟华《马来西亚华人技职教育现况》，bcc. yuntech. edu. tw。

[84] 王筱华《马来西亚教育发展概况》，www. dzz. edu. my。

[85] 马佛青会议报告，www. mybuddhist. com。

[86] 洪祖丰《佛教文化面面观》，马来西亚：马佛青总会出版，电子版 www. ybam. org. my。

[87] 佛总资料，马来西亚佛教总会 www. mybuddhist. com。

[88] 马来西亚佛教青年总会宣传集，马佛青总会出版，2002。



- [89] 东南亚各国的许多佛教寺院源于我国福建省, www. buddhism-city. net.
- [90] 梁国兴《多元社会中的马来西亚佛教》, www. mybuddhist. com.
- [91] 骆静山《大马半岛华人宗教的今昔》, www. mumacheng. com.
- [92] 《变化中的艺术: 本地建筑学者陈耀威谈佛教建筑》, 南洋商报, www. mba. net. my.
- [93] 蔡明田《寺院和私产》, www. mba. net. my.
- [94] 佛总文告《维护佛教尊严 不可变卖寺院》, www. mybuddhist. com.
- [95] 《老庙无人接管下一代轻率出售 佛总查收购寺庙广告》, 南洋商报, 2003年01月15.
- [96] 《马来西亚佛教总会章程》, www. mybuddhist. com.
- [97] 方永《我对台湾佛教建筑的两点看法》, www. fozang. org. tw.
- [98] 获品管认证助发展. 法治管理天后宫, www. chinapress. com. my.
- [99] 长恒法师《修成林的转型与社会意义》, 马来西亚: 福报, (15). 2002.
- [100] 郑志明《从台湾万佛会谈佛教的社会参与》, 佛教与中国文化国际学术会议论文集, 台湾淡江大学出版社, 1995.
- [101] 张德姿《当代亚洲佛教》, 台湾文进出版公司, 2002.
- [102] 净献《国际组织的互用: 人才共用 不应垄断》, www. founder. net. my.
- [103] 世界佛教僧伽青, 大会马六甲举行, www. zjypw. com.
- [104] 洪祖丰《加强教团组织的办法》, www. mybuddhist. com.
- [105] 黄世界《独立后的马来西亚佛教发展》, 1990.
- [106] 净棕《马来西亚佛教团体介绍》, 马来西亚: 佛教文摘, (96).
- [107] 马佛总《马来西亚佛教总会会务报告》, (1959—1984).
- [108] 马佛总网站中文主页, www. mybuddhist. com.
- [109] 马佛青总会《第六届全国理事会会务报告》.
- [110] 马佛青总会《第十七届全国理事会会务报告》.

- [111] 马佛青总会《第十六届全国理事会会务报告》。
- [112] 邱远景《十五碑佛寺简介》，马来西亚；慈悲（3）。
- [113] 《慧海法师简介》，马来西亚；无尽灯。（23/169）。
- [114] 新加坡净宗学会网站。www. amtb. org. sg。
- [115] 洪祖丰《加强教团组织的办法》，www. mybuddhist. com。
- [116] 佛光山大型游艺，星洲日报。2005年2月9日。
- [117] Levitt, T. 1973. *The Third sector: New Tactics for a Responsive Society*, New York ; Honsons。
- [118] 曾宪仁《马来西亚教育政策的变迁》，www. murracheng. com。
- [119] 柯嘉逊《马来西亚华教奋斗史》，雪兰莪中华大会堂，1993。
- [120] 吕宽贤《虚云和尚年谱》，电子版 <http://bookgb. bfnn. org>。
- [121] 明畅《圆瑛大师年谱》，电子版 <http://bookgb. bfnn. org>。
- [122] 姜联招《汉传佛教高僧对槟榔屿人文建设之贡献》，www. xiao-en. org。
- [123] 无心《芳莲尼师》，www. buddhismcity. net/master/details/1197。
- [124] 《金明长老略历》，www. mybuddhist. com。
- [125] 编辑部《100年回首——念佛青之父》，佛教文摘（108/109）。
- [126] 马佛总《会务报告》，（马来西亚佛教总会银禧纪念特刊1959—1984），1984。
- [127] 马佛总《马来西亚佛教发展大蓝图》，www. mybuddhist. com。
- [128] 三慧讲堂宣传资料。
- [129] 圣严法师《当代的佛教教育》，www. szjt. org。
- [130] 陈麟书《宗教社会学通论》，四川人民出版社1996。
- [131] 尹志华《马来西亚道教》，当代道教，成都：四川人民出版社，2004。
- [132] 陈鹏《妈祖信仰在海外的传播》，妈祖研究与民俗信仰，汀州天后宫文物古迹修复协会，汀州妈祖文化古迹交流协会编，2002。

- [133] 李天锡《华侨华人民俗信仰及其前景》，世界宗教研究，1999（3）。
- [134] 王琛发《信是有源》，www.chinapress.com.my。
- [135] 林水豪、骆静山合编《马来西亚华人史》，第十三章 电子版 <http://www.mumacheng.com/book/>。
- [136] 陈耀庭《道教在海外》，福建人民出版社，2000。
- [137] 周福堂《马来西亚道教发展史》，马来西亚：资料与研究（28期），2000。
- [138] 《分清邪正 道本清流》，《星州日报》，2005年03月22日。
- [139] 付志成《道教的修炼》，www.kingofmaster.com。
- [140] 李冈原《马来西亚华人宗教探析》，《浙江师范大学学报》（社会科学版）2005（1）。
- [141]（新加坡）陆宇生《马来西亚华人宗教—德教浅说》，世界宗教研究，1987。（2）。
- [142] 华方田《流传于东南亚华人中的新兴宗教：德教的历史与现状》，世界宗教文化，2002。（2）。
- [143] 星云《佛教与一贯道》，www.ebud.net。
- [144] 王琛发《信是有源》，www.chinapress.com.my。
- [145] 《重访吉隆坡天后宫》，人民日报海外版，1999年5月26日。
- [146] 乐圣岭佛学会宣传资料。
- [147] 郑庭河《吉隆坡天后宫的佛教化管理》，www.hainanet.com。
- [148] 约翰·斯通《社会中的宗教》，成都：四川人民出版社1991。
- [149] 马来西亚联邦宪法，（华文译本，信雅达法律翻译出版社，黄士春译，1998）。
- [150] 骆沙舟、吴崇伯《当代各国政治体制——东南亚诸国》，兰州大学出版社1998。
- [151] 马来西亚佛教总会《马来西亚佛教总会会务报告》，（1959—1984）。

- [152] 《竺摩传奇：邮票情系两师徒》，南洋网 2002. 2 月 5 日。
- [153] 《居士访谈—许子根》，普门 (58). 2004。
- [154] 秦孟潇《随笔禅话》，香港佛教. 512 期。
- [155] 温金柯《佛教团体参政之商榷》，www. ebud. net。
- [156] 星云《佛教的政治观》，星云大师演讲集，网络版 www. ed-bu. com。
- [157] 曹柯《世界各国政治概况 (亚洲)》，电子版 www. ebook. com。
- [158] 颜清煌《新马华人社会史》，中国华侨出版公司. 1991。
- [159] 董孟雄《战后经济动荡中的华侨华人社会》，《战后海外华人变化》，中国华侨出版公司 1990。
- [160] 俞云平《五缘组织与泰国华侨华人社会》，八桂侨史，1998 (3)。
- [161] 郭梁《东南亚华侨华人经济简史》，经济科学出版社. 1998。
- [162] 廖小健《世纪之交马来西亚》，世界知识出版社，2002。
- [163] 洪祖丰《政府报告之华人宗教徒问题》，马来西亚：佛教文摘 (108)。
- [164] 《东禅寺再兴土木》，星洲日报. 1996. 4 月 25 日。
- [165] 罗伯·哈斯《宗教社会学》，北京：中国社会科学出版社。
- [166] 陆承渊《善用资源造福华社——兼评东禅、报国二寺之筹建》，南洋网 www. nanyang. com 2001. 6 月 2 日。
- [167] (英) 舒马赫《小的是美好的》，网络版 www. china-village. org。
- [168] 《海外华人华侨社团的分类》，中国海外联谊会网 www. cofa. org. cn。
- [169] 《佛总为婚前服务作好准备》，星洲日报. 2004. 9 月 29 日。
- [170] 马佛青《佛教生活手册》，马来西亚佛教青. 总会出版. 1991。
- [171] 《佛教领袖呼吁勿误解佛教》，星洲日报. 2005 年 5 月 16 日。
- [172] 星云《佛教与民间节庆》，www. ebud. net。
- [173] 《中元普度需正本清源》，南洋商报. 2004 年 8 月 9 日。

[174] 《台湾素食营养师大马传艺》，星洲日报，2005年11月16日。

[175] 《本地佛教会素食义卖》，星洲日报（东海岸），2002年12月22日。

[176] 邱永泰《隆华法师简介》，隆华资讯，1996年6月。

[177] 马来西亚佛教青年总会《第九届全国理事会报告》，内部资料。

[178] 《佛总号召信徒献血再涌热潮》，星洲日报，2005年6月13日。

[179] 《大马华人献血最活跃》，广东侨网 [www.gloverseaschn.com.cn](http://www.gloverseaschn.com.cn)，

[180] 《华人捐血人数各族领先》，雪隆海南会馆网，<http://www.hainannet.com>。

[181] 马来西亚佛教青年总会《第九届全国理事会报告》，内部资料。

[182] 《红树林牵动环保人士》，星洲日报（檳城），2004年9月10日。

[183] 马来西亚佛教总会 [www.mybuddhist.com](http://www.mybuddhist.com)。

[184] 吴永猛《中国佛教的社会福利思想》，台湾文化大学社会工作系，1978。

[185] 郑志明《从台湾万佛会谈佛教的社会参与》，《佛教与中国文化国际学术会议论文集》上辑，台湾淡江大学出版社，1995。

[186] 吉尔·布鲁克著，张汉阳译《化符号》，香港大成图书公司，1998。

[187] 《具慈悲和爱，心中有佛不会虑童》，南洋网 [www.nanyang.com](http://www.nanyang.com) 2002年12月29日。

[188] 《林猗龙畅谈佛化家庭新理念》，南洋网 2001. 7月30日。

[189] 《吴德福力促佛化家庭建设》，星洲日报，2003年4月20日。

[190] 《慧海法师谈感父母恩》，星洲日报，2005年12月19日。

[191] 林振忠《文化、宗教、华社》，马佛青文化委员会出版，1989。

[192] 《彭亨佛教会拟增设古文赏析课程》，星洲日报 2005年11月30日。

[193] 《利民达佛教会儿童读经班招生》，星洲日报 2005. 11月19日。

[194] 《净空大师马六甲演讲盛况空前》，星洲日报，2002年7月8日。

[195] 觉光《大马佛教的社会责任》，[www.bmmn.net.my](http://www.bmmn.net.my)。

[196] 许胜雄《中国佛教在台湾之发展史》，中华佛学研究，台北：中华佛学研究所。

[197] 依昱《台湾佛教五十年研究成果之省思与展望》，www. tars. org. tw。

[198] 刘胜骥《现代大陆宗教之发展》，www. nccu. edu. tw。

[199] 乐清政府网 <http://www.yueqing.gov.cn/>。

[200] 黄海德、张禹东《宗教与文化》，社会科学文献出版社 2005。

[201] 宋立道《世界佛教》，北京：东方出版社，2000。

[202] 徐希弘《南洋小庐山》，新加坡：佛教教育季刊（13）。

[203] 慧广《南传佛法与大乘佛法》，电子版：佛教图书馆 www. ebud. net。

[204] 索达吉堪布《妙法宝库》，电子版：佛教图书馆 www. edbu. net。

[205] 杨白衣《净土探源》，《净土思想论集》，大乘文化版，1978。

[206] 陈星桥《略论“人间佛教”》，《法音》，1997。（9）。

## 后 记

职业已锁定我多年的说话范围，如要对自己了解有限的东西进行发言，多半我总是要退却的。这篇论文在师友、家人鼓励和全力支持之下得以付梓，权作是对自己、对老师、对家人和朋友的一个交代，也是一份致谢的礼物。

我个人对于佛教的兴趣由来已久，当初论文选题的时候，从心里认为自己将要做一件十分有意义的学术工作，但一直有些犹豫。大家知道，研究外国的事情，如果没有足够的感性经验和理论基础，恐怕是弄不出什么名堂的。当我向导师提出选题意向的时候，李老师马上意识到这个选题的价值，从此一直鼓励我勇于承担。对我可能遇到的困难和能够达到的学术水平都与我作了详尽的交流。在选题上能够给我认可的还有庄国土教授、李金明教授、聂德宁教授和廖大珂教授，他们的诸多意见弥足珍贵。

非常感谢我的马来西亚同学洪丽芬和她的先生罗荣强。在较长时间的资料搜集和整理之后，通过他们的联系，2004年底我赴马来西亚考察。在那里得到了丽芬同学的父亲洪忠华老先生的热情接待，随后得到马来西亚佛教总会的支持，开展了为期一个

月紧张的社会调查和资料整理。

在檳城，我首先住在佛总大厦，佛总图书馆、资料室详尽的佛教资料可免费供我查阅、复印。德高望众的佛总副总务林展鹏大居士不但把许多内部文件借给我参阅，而且把他对马来西亚佛教半个世纪的了解娓娓向我讲述。为了解僧尼的情况，我迁住檳城名寺三慧讲堂，住持继传法师和其高徒显圣法师对我的研究提供了最大的方便，在檳城大量的访谈都是在那里进行的。年轻有为的林振祥居士与我一见如故，他简直成了我檳城的生活顾问、研究助手。

在吉隆坡的调研，我得到了鹤鸣禅寺传闻法师的大力支持，除免费提供饮食、住宿之外，也提供了许多宝贵资料。以后数日在北部各州的访问，我则完全依赖年轻的印著法师，否则我接触不到许多基层佛教团体和众多的普通信众。他们对我的帮助可谓细致入微，愿法师福慧日隆，教化绵长！

在马来西亚，我先后访问了三十多所佛教寺庙，十余所民间宫观，十几个佛教团体，作了大量访谈笔记。非常庆幸的是我能访问国际知名的佛学大师达摩难陀长老，与他的亲切交谈令我终身难忘。访问数十位僧尼，马佛总、马佛青、马佛学院的在任主要领导和一些退休老居士，是一件愉快的事情，在他们身上除了能够了解马来西亚佛教之外，他们的风范、气度也每每令我肃然起敬。这里特别感谢马佛总会长日恒法师、檀香寺唯悟法师、马佛学院院长继程法师、马佛青总会前副会长开舍法师、马佛总副会长黄循营居士、马佛青署理总会长廖国民居士（现为总会长）、马佛青总会前副会长洪祖丰居士、佛总网站江中阳居士。

一直关心我写作的马来西亚著名学者王琛发博士、马佛青副



会长陈秋平先生对我的指导最为直接，我对结识二位感到十分荣幸。由于时间关系，在马来西亚我没有能够接触到太多官方、商界、学界人士。归国后，通过电子邮件，许多大马佛教人士对我的研究进行了诸多指教，在此向他们深表谢意。

归国后，我把访学的情况向国梁导师汇报之后，老师给了我充分的信任和足够的自由写作的空间，这是我难以忘怀的教诲。国梁老师对学生、对学术的态度向来令我尊重、景仰，在他的指导下写作论文，实为我的幸运！国土老师、金明老师、大珂老师是给我教诲的恩师，相信他们对我今后的学术研究也能够给予更多无私的帮助。王付兵、杨晓燕、张大勇、张长虹等许多南洋院的老师对我的学习都提供了直接或间接的协助。原厦大马列部苏劲教授、徐朝旭教授、何其颖教授、张爱华教授对我在学期间的生活给予了足够的关心，在此一并致谢。

我的南开校友耿开君教授、刘时工副教授在宗教学研究上都颇有建树，对于我的论文初稿作了细致的审阅，并提供了具体的改进意见。我的同事、同学叶兴建是一位忠厚的学长，同学石维有更是多才多艺，二位是我交流、沟通最多的朋友，我遇到许多学习、生活困难的时候，他们对我的帮助可谓不遗余力。杨东宇、林毓鹏、林勇、王虎、白雪峰等同学也同样给了我诸多协助和支持。这里我向各位朋友深表谢意！

以一种感恩的心态写作论文自然是愉快、顺畅的。特别要感谢的是我的妻子燕敏。新婚十余日我就为了论文写作赴马来西亚考察，春节都没能赶回来与她团聚。就是在强烈妊娠反应期间，她也坚持帮我整理资料和录入文稿。还有我的父母和岳父母，他们给予了我很大的支持。亲人们希望我在学术研究上终能登堂入

室，这是一种信任，也是鞭策，但愿我不辜负他们！两个多月前儿子殊普的降生，为我的生活增添了无数的欢乐，因写作繁忙，一直对他疏于照顾，日后一定好好弥补。

白玉国

记于厦门大学哲学系

2006年7月15日