

陈秋平

马来西亚华人佛教多元性之形成

马来西亚华人佛教多元性之形成

陈秋平

马来西亚南方大学学院

摘要

当人们提及“华人佛教”，必然会与中国佛教产生联想，但是这样的联想，却不在马来西亚华人佛教徒中成为必然。这即说明了华人所信仰的佛教，不再只是纯粹的中国汉传佛教，更有了其他色彩的融入。自英国殖民时期，大批中国侨民移居马来亚，将本身的宗教信仰带入新的定居地。其中就包括了佛教信仰。早期从祖居地传入的华人佛教，保持着原有的中国佛教特色。之后，在长时间的发展过程中，因大环境的变化，促使华人佛教的接触面得到扩展，不得不与马来西亚其他佛教传统产生交流，甚至交融，而使得华人佛教信仰有所变化。独立后，马来西亚在各方面又有新的发展，也进一步增进了华人佛教的多元性。当然，除了外在因素，佛教思想本身也是造成华人佛教多元性的重要因缘。本文将从六个角度讨论造成马来西亚佛教多元性之形成的原因，这六个原因包括了多源的马来西亚佛教、英国殖民政府的宗教政策、中央与“边陲”的差异、佛教团体与领袖的促成、华人的宗教态度及佛教的圆融性。这六个角度其实就体现出因为历史发展、社会变化以及佛教传统的自身改变，让华人在佛教信仰上，有更多的选择，因而进一步使得华人佛教的信仰中更具多元性。

关键词：多元性，华人佛教，中国佛教，南传佛教

The Diversity of Malaysian Chinese Buddhism

Tang Chew Peng
Southern University College

Abstract

Whenever “Chinese Buddhism” is mentioned, people will certainly relate it to the “Buddhism from China”. However, this is not the case among the Malaysian Chinese Buddhism. Thus, it indicates that the Buddhism embraced by Chinese is no longer merely traditional China Buddhism, but also a mixture of other elements. Since Britain colonial times, there was a tide of immigration of mainland Chinese migrated to Malaya. Together with them are their religions including Buddhism. At the early period, Chinese Buddhism that originated from their motherland was still retaining its own characteristics. Later, due to the change of environment during the long-term development, the expansion within Chinese Buddhism entails intercultural contact and acculturation with the other Buddhist traditions, resulting into the changes of Chinese Buddhism at that time. In addition, Malaysia has developed rapidly in different aspects after independence and further increase the diversity of Chinese Buddhism. Besides the external factors, the thought of Buddhism is also one of the critical causes which catalyze the diversity of Chinese Buddhism.

Keywords: Diversity, Chinese Buddhism, China Buddhism, Theravada Buddhism

一、 前言

当人们提及“华人佛教”，必然会与中国佛教产生联想，但是这样的联想，却不在马来西亚华人佛教徒中成为必然。这说明了华人所信仰的佛教，已经融汇了其他色彩，比之原乡的中国佛教更为丰富。

自英国殖民时期，大批中国侨民移居马来亚，将佛教信仰带入新的定居地。早期从祖居地传入的华人佛教，保持着原乡的中国佛教特色。长时间的发展，又因大环境的变化，促使华人佛教与其他佛教传统产生交流，甚至交融，而使得华人佛教产生变化。独立后，马来西亚在各方面又有新的发展，也进一步增进了华人佛教的多元性。当然，除了外在因素，佛教思想本身也是造成华人佛教多元性的重要因缘。

在多元的社会，具有强盛生命力的宗教，都能善于处理本身内部的发展，又能较好的解决了本土文化的时代性问题。一成不变、绝对排他的封闭宗教，终究会萎缩衰落。诚然，宗教之间的交流，不是取而代之，不是尽弃所有，也不是生吞活剥，而是不断的汲取、融合其他宗教的养分以补己之短，这是一个优化甚至交融的过程。马来西亚华人佛教在复杂的多元社会中，其发展的过程，受到了其他文化的那些方面的影响而产生了变迁；又在那些方面各个传统间彼此产生影响？下文将基于西马来西亚的情况，探讨华人佛教多元性形成之种种因缘。

二、 华人佛教多元性形成之原因

在马来西亚佛教寺院里，不难看到北传佛寺中有南传佛教的色彩，也能体察到南传佛寺中的各种北传佛教风格。这都不阻碍华人佛教的发展，反而让大马华人佛教更具多元性。这是历史的产物，也是社会与思想所促成的结果。

1. 多源的马来西亚佛教

马来亚现代佛教始于西方殖民时期，殖民政府为了本身的政治和经济利益，通过种种手段逐步占领马来亚半岛。18世纪中叶，为进一步推动经济的成长，殖民政府通过政策鼓励移民。因此招诱大批华侨和印度侨民，利用廉价的移民劳动力开发经济作物，并实施自由贸易政策。这使得更多不同国家的民族移居马来半岛。这当中就包括了中国人、印度人、锡兰人、缅甸人和泰国人等。

1830年，海峡殖民地的人口为126,710人，到1860年更增加到272,831人，其中华人数增长最为显著，从占该地人口的16%增加到36%（刘迪辉、李惠良、高锦蓉、周光敬，1989，第223-224页）。而根据英国殖民政府在1921年所做的人口普查报告，1911年全马来亚半岛有1,211位僧伽罗人，到了1921年，僧伽罗人的人口增加到1,840人。1911年共有16,807位泰国人居住于马来亚半岛。十年后的人数是18,039位，这当中有超过83%的泰国人出生于马来亚（Nathan, 1921, 第90-92页），至于缅甸人，根据1921年的户口普查报告，从

印度移民马来亚的人口当中，有 1,054 位是缅甸人，其中的 860 位是被英国殖民政府引进到霹靂州太平的警察和军人（Nathan, 1921, 第 90 页）。这些移民基本上都是佛教徒，而且佛教更是他们的身份象征之一。

佛教就是通过这些移民而“再传入”，并形成比马六甲王朝以前更具多元化特色的佛教，不单有中国佛教，还有南传佛教的锡兰、缅甸和泰国佛教三大传承。

大量的移民南迁马来亚，必然造成当地社会的改变，其中的一大改变就是宗教文化的多元化，当然也包括了佛教的多元发展。“引进”（import）、“输出”（export）和“拥携”（baggage）是宗教传播的三种方式。¹在移民的过程中，虽然他们并非因宗教原因而移居，但他们的宗教信仰也会随着被带到移居地。通过这样的过程而使宗教得到传播的方式，被定义为“拥携”方式。在一个充满不定因素的新环境里，宗教中心扮演着重要的角色，它不单成为传播宗教理念和实践信仰的中心，更是维持文化认同的场所（Nattier, 1998, 第 189-190 页）。Raymond B. William 也同样认为宗教对于移民而言，有着形成并保存个人及群体身分的特性，强化个人及社群形成其身分特征，宗教及其信仰者因此为下一代提供了社会化的背景及世代间的沟通情结（1988, 第 3 页）。但随着时间的推移，民族宗教的特色并不一定会淡化，可是却可能允许“非民族”的特色存在，也能接受其他民族的加入。

同样的情形也发生在佛教的进展过程中。移居马来亚的各族移民，将佛教“拥携”进来，他们所创建的信仰中心不只成为宗教的传播和实践中心，更维持着彼此的文化认同。移民可能感觉丧失自我，身在异乡而与祖国没有实际的文化连接，因此移民选择更重视本身的文化传统。所以移民常去属于自己熟悉的寺庙膜拜或参与活动，可能并非作为虔诚的佛教徒，但却可以在那里寻回一种祖国或家乡的“感觉”（Chandler, 2005, 第 170 页）。所以在发展初期，马来亚不同传承佛教的信徒皆是单一族群。

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。移民佛教在马来亚形成以后的迅猛发展，和社会转向不可谓没有关系。面对新的社会环境、不熟悉的政治氛围、被“他者”围绕着等“危机”，都让移民感觉到宗教除了对个人身心的重要性，也意识到必须从佛教那里得到和巩固在新环境的身份认同。

¹ “引进”是一种“菁英信徒”（Elite Disciple）式的“需求—驱动”（demand-driven）传播方式，信徒们积极的主动寻求所需的宗教信仰。这类信徒的基本特征并不是在于族群关系或从属于任何宗派，而是其阶级背景，属于知识分子群体。而“输出”则与“引进”属于相反方式。“输出”传播方式的主力在于传教中心或传教士，由于他们的努力，使得更多的人士接受了他们所教导的宗教信仰。通过这些传教活动，信徒从接触到了解，再到接受并最终实践之，因此，此类信徒可被归类为“福音信徒”（Evangelical Disciple）。（Nattier, 1998, 第 189-190 页）

英国的“分而治之”政策也加深了马来亚移民佛教在传播过程中的民族性和多元性。一方面加深了各民族间的隔阂，在固有的传统文化熏陶下，在人地生疏的异国时更是珍惜自己的传统，加强了原本就不打算在马来亚落地生根的移民对自己文化的认同。在这环境下，锡兰僧伽罗人、泰国人、缅甸人继续以佛教做为族群象征条件之一。

另一方面，中国人的信仰，是一种糅杂了儒家、道教和佛教的综摄性宗教。因此，华人对宗教信仰的态度较为宽松，并没有受到英国殖民政府“分而治之”的政策影响，而一直都会到南传佛寺参与宗教活动。总而言之，殖民政府的“分而治之”政策并没有造成佛教的发展面对困难，反而让马来西亚的佛教发展成多元的面貌，各个族群被分化，进而更强调本身的传统，使马来西亚的佛教拥有不同的传统。同时，彼此的来往却进一步增进了多元性。²

从移居到定居的转变，也是促成移民佛教进一步发展的重要因素之一。在马来亚的侨居实际上是一种实验性移民：在前途未卜、顾虑重重、面对其它各种选择的可能性的情况下，移民们在海外漂泊不定，直到最终必须作出落地生根的决定。1949年与中国断交后，不只造成了移民无法再进入马来亚或回去中国，中国僧人来马来亚的因缘也中断了，这给马来亚佛教提供了自由发展的契机。移民社会不得不考虑创造更好的自我保护和维持生存的工具，这当然就包括了宗教信仰的维护与发展了。从暂居转换到定居而产生的心态转变、文化和教育的逐渐被重视，为佛教的发展打下一定的基础。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亚佛教的特色（白玉国，2006，第52页）。

从知识和义理层面来看，不同传承的南传寺院之间似各有所伺。³在禅修方面，泰国佛教可能更为凸显，但在佛学义理方面而言，缅甸佛寺曾在学术方面有一定的成就，尤其是阿毘达磨的研究，成为当时缅甸佛教界最为重要的研究领域

² “分而治之”政策让各民族能在自己的区域发展本身的宗教，只要发展宗教的过程没有对殖民政府的政治与商业利益带来伤害，殖民政府不会给予任何的干预。这对各宗教的传播有利，也形成了马来西亚具有多元宗教的现象。

³ 南传佛教的发展有另一关键因素。宗教师对宗教的成长起着关键的作用，宗教师在信徒对法义信心增上方面的作用也是显著的。因此，一个宗教要健全发展，宗教师扮演着重要角色。由于来自缅甸、泰国和锡兰的佛教徒都非常重视本身的信仰，僧侣是信心和修持的导师和供养对象，可是在马来亚却缺少可以教导佛法和接受供养的僧侣，因此便得从祖国“引进”出家僧侣到来给予教导，加上一些单纯为宏扬佛法而来的僧侣，便开始有“移民僧”在马来亚弘扬佛法，展开度化众生的工作（Saad, 1982, 第222-223页）。在僧俗二众的配合下，南传佛教得以在马来亚顺利的发展与立足。但是华人却十分缺乏僧人，无法让宗教师扮演足够的宗教角色。

之一，甚至有不少在家信众在这方面有一定的成就，而且巴利圣典协会（Pali Text Society）还为缅甸论师们出版他们的著作（净海，1983，第 207 页）。这股研究阿毘达磨的风气也传至槟城，达米卡拉玛寺曾经是槟城，也是整个马来亚研究阿毘达磨最为重要的佛寺。可惜由于达米卡拉玛寺作为唯一的缅甸佛寺，其遍布性和影响力有其局限，无法形成一股历久且遍布全国的研究风气。

至于移居至马来亚的锡兰人（僧伽罗裔，Sinhalese），在佛教义理上有一定的基础，而且他们大部份都懂得英语，比起其它族群，更能有效的与殖民政府沟通。接近 20 世纪时，有更多的锡兰知识分子被英国殖民政府引进到马来亚当文员或铁路局员工，这些知识分子也成为稀烂佛教发展的主力。这些发展情况，直接的增加了华人佛教徒的选择。

南传佛教在此时段的发展有一个有趣的特色。这一时期，几乎所有的缅甸裔僧侣都可以用马来文与当地信徒及居民沟通，而泰国裔和锡兰裔出家人却可用华人方言和英语向信徒们弘扬佛法（McDougall, 1956, 第 44 页）。这为南传佛教在华人社会，尤其是不懂华文或其他区域方言的民众，以及受英文教育者，提供了接触佛教的机会，也扩大了佛法弘扬的对象。尤其是海峡殖民地出生的华人，他们比较倾向在南传佛寺活动。语言是主要的原因，因为他们大多受英文教育，因而无法在以中文或中国方言为主的中国佛寺学习佛法。也有少数海峡殖民地华人与泰国或缅甸人通婚，所以他们自然而然比较倾向于到南传佛寺活动（Benny Liow, 1989, 第 58 页）。至于一般说中文的华人（大多数是妇女），只是到佛寺拜佛求平安，并没有参与佛寺的决策。佛寺的最高决策还是由个别传统的信徒所决定，因此各佛寺还是继续强调自己的传统。这让南传佛寺还继续保留着其民族特征，仍然是该民族重要的宗教和文化中心，同时又接受其他民族的参与。

由于语言沟通上的方便，吸引了不少华人到南传寺院膜拜，这就逐渐改变了寺院的族群结构。据达米卡拉玛寺住持的说法，当时不单只是缅甸人，也有许多华人成为信徒。这些华人信徒有者是海峡殖民地华人，有者则是中国移民，而有些则是从缅甸和泰国再移居的华裔。尤其是来自缅甸和泰国的华人，由于长期居住在这两个国家，已经习惯了南传佛教的形式，因此相较来自于中国的移民更了解南传佛教，所以会比较愿意到南传佛寺参与宗教活动。⁴无论如何，在文化观念上，他们仍对华人传统文化具有强烈的认同，在允许的情况下，他们一样会把本身的传统带入南传寺院。达米卡拉玛寺前左侧有一座完全仿照华人传统建筑外观的三宝宫，虽说这一座三宝宫与整体的佛寺建筑结构显得格格不入，但却也说明了华人到南传寺院的宗教心态。无论如何，这也大大的增加了南传佛寺的多元色彩，更促成了华人佛教的多元性。

另一方面，由于华人移民人数远远超过其他国家的移民，而锡兰人、泰国人和缅甸人又是属于极少数的移居者，所以自然的，经过长时间的发展，信徒的族

⁴ 于 2000 年 12 月 12 日拜访达米卡拉玛寺（Dhammikārāma Temple）住持 U Pannavamsa 法师。

群比例肯定会有所改变。因此，迟至 1920 年代，已有南传佛寺因为信徒结构和比例发生极大变化，而开始庆祝华人新年。这也说明了上座部佛教在继承传统时，仍可适时适地的做出一些改变，以达到度化众生的目的。反之，这一些改变也进一步吸引其他民族到南传寺院活动。

华人数量的增加，对寺院的建设也有积极的影响。从许多寺院的碑文上，我们发现了几乎所有的捐献者都是华人。这说明了华人信徒无论是为了修福报，还是以一般华人有所求的心态布施，都为南传佛寺带来了可观的“经济收入”，让佛教的发展免除了不少经济压力。概而言之，虽然创寺的主要原因在于为自己的族群提供一个信仰的空间，但佛寺并没有阻止其它族群成为其信徒，这也说明了佛教思想是可以突破族群隔阂的。

如此的历史发展、社会变化以及佛教传统的自身改变，都让华人在佛教信仰上，有更多的选择，因而进一步使得华人佛教的信仰中更具多元性。

2. 英国殖民政府的宗教态度

华人佛教能不能在某个国家形成与发展，与当地的政府的态度及政策有着密切的关系。无论政府采取的是一种“放任”、“合作”还是“控制”的态度，都对佛教的发展带来不同程度的影响。在马来亚，英国殖民政府并没有明确的宗教政策，基本上是一种对基督宗教较为“照顾”，对其它宗教而言较为“怀柔”的态度。

在马来亚，作为由不同的族群所组成“移民宗教”，不太可能凝聚国民力量而形成反抗殖民政权的民族主义。同样属于“移民宗教”的佛教，只要其传播与发展不危害到殖民统治者的政治和经济利益，一切都听其自然。英殖民政府和日本军政府所采取的怀柔宗教态度，在没有为佛教发展带来阻力的情况下，让多元的佛教得以在马来亚发展，进一步巩固了佛教作为民族特征，也让佛教的发展更呈多元性。总的而言，这样的一种怀柔政策，对佛教的发展是有利的。

在不给予大力支持，同时又不阻止的情况下，殖民政府主要采取不干涉各族居民宗教信仰的政策。Butterworth 总督在给槟城议员（Resident Councilor）L. Garling 先生的公告中就曾强调：“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。”（陈秋平，2004，第 203 页）在这样的原则下，殖民政府并没有制定限制佛教发展的法律条文。没有明显阻止佛教的发展，反而在某些情况下会给予协助。如猜雅文嘉拉让寺（WatChaiyamangalaram）便是建在维多利亚女王捐献给槟城泰国裔及缅甸裔的土地上的。因此，只要没有阻止，佛教徒可以组织自己的信仰空间，信徒们可以靠自己的努力筹募，建立起本身的佛寺或佛教会。

第二次世界大战后，受到马来亚共产党的威胁，英国殖民政府将华人隔离到华人新村，并利用宗教作为心理战术来阻止华人受共产党的影响。其中最明显的例子是马来亚总督 Sir Gerald Templer 曾邀请达摩难陀法师（Ven. K. Sri Dhammananda）到华人新村弘法，以协助英国殖民政府减轻共产党的威胁。达摩

难陀法师应邀到吉隆坡和雪兰莪一带的华人新村宣教。法师以英文演讲，并由其他人翻译成中文或其它的华人方言。逐渐的，除了越来越多的华人新村开始主动邀请法师前去弘法，法师也开始到吉隆坡和雪兰莪以外的地方弘法（Benny Liow, 1997, 第 26 页）。除了达摩难陀法师，相信英国殖民政府也欢迎其他的法师到华人新村弘法，以便他们可以达致打击共产党的目的。虽然对于英国殖民政府而言，是在利用佛教来达到其政治目的。但对于佛教而言，这却是一个让华人新村村民听闻佛法的好因缘，这也无形间促进了佛教在华人新村的发展。这些都让华人有了接触南传佛教的机会，进而融合到本身的信仰中，更有直接信仰南传佛教者。

日本占领马来亚期间，马兴达拉玛佛庙（Mahindarama Temple）住满了许多的信众，⁵这些信众是为了逃避日本军人的恶行而住进马兴达拉玛佛庙的。如其它佛寺般，马兴达拉玛佛庙成为大家心目中安全的地方，同时住进来的信众也获得寺方供应每天的食粮。据 A. Pematana 法师的了解，并没有日本军到马兴达拉玛佛庙来进行破坏及干扰出家僧众，因此许多人都到佛寺避难。住持 Gunaratana 法师也以闽南话向避难者弘法，灌输南传佛教的观念。这些都让华人对南传佛教改观，进而产生信仰。

3. 中央与边陲的差异

华人佛教之所以会融汇了南北传佛教，也有中央与边陲的原因。由于初期华人佛教属于移民佛教，从“祖居国”传入马来西亚后，就与“佛教中心”有了距离，而这种距离恰恰就使得华人佛教界不再有过多的“传统包袱”，更能在传统中寻找创新。“距离”也让华人佛教有了更多的对比和比较，一方面继承了传统佛教优良传统，另一方面却也发展出浓厚的本土特色。华人佛教有本身所关心和关怀的课题、诠释方法，透过对比的自觉，将会良好的整合和发展，建构本身的发展模式，主动和自主的创建一个新的“核心”。同时，在没有太大的“传统包袱”情况下，佛教能有更大的开放性和更多的开拓空间，接受不同层面的新元素，建构出不一样的华人佛教特色。

每个时代的佛教都有其本身的特色，也必须面对不同时代的问题而自我调适以适应社会。华人佛教在延续初期的发展的同时，又开展出新的特性，传统的延续，现代的创新，彼此之间并没有冲突，反而在马来西亚得到良好的结合。在佛教的开明和圆融思想、与“佛教中心”的距离，让华人佛教减去了不必要的传统包袱，而能在延续传统时，大胆的创新，结合其他的佛教传承，开创出现代化的弘扬佛法方式。

⁵一般上我们应该称佛教寺院为佛寺，而非佛庙。但由于 Mahindarama Temple 寺方将其中文名译为马兴达拉玛佛庙，为了不让读者误以为还有另一间马兴达拉玛佛寺，所以本文沿用寺方的译名。

圆融的华人佛教采纳了一些地方性文化元素，是其在当地成功发展的原因。另一个重要的原因是因为目睹基督宗教的“活泼”宣教方式，获得了青年的青睐与欢迎，所以值得一学。长期在英国的殖民下，基督教的发展与活动的成功，是所有佛教徒有目共睹的。眼看基督教会的成功，如果佛教徒本身没有做出任何因应和改变，在面对激烈的竞争时，将使下一代也将放弃自己的传统文化，进而接受西方文化的熏陶。

如此背景下，出生于基督教家庭，且在美国社会长大的苏曼加罗法师，对教会青年团契活动有较深的体会与感受，也深知其有效性，因此法师用以推动佛教青年运动的方式，就深受教会活动模式的影响。通过苏曼加罗法师的影响，华人佛教在自我反省的能力，一种欣赏他人，甚至采撷他人长处的能力促使下，并非完全接受其他传承的方式，而是在相比和吸取精华的情况下，更容易接受新理念，使这“新”的文化元素加速了华人佛教的发展（陈秋平，2004，第195页）。

马来西亚佛教的另一个特色是居士佛教。居士佛教也是促成华人佛教多元的因缘。华人佛教中，虽然没有制度化的传统佛教权威，但是僧伽本身的修学往往有自己的传统，有一定的封闭性，除了有南传、北传和藏传之别，在修持法门上也各有所依。但是居士却比较能适应现代化的转变而做出适当的回应，而且较少传统包袱，所以有比较多的自主性、创造性和开放性，具有较强的能动性发挥本身的特质和贡献。抛下了这些外在的传统形象，居士就能比较自由开放的选择与参与各传统的寺院和修持活动，可以在南、北、藏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，更是促成华人佛教多元性的主因之一。

4. 佛教团体与领袖的促成

个人与团体的配合与推动，让各传统的佛教徒在马来西亚这个多元社会中得以有更多的机会相接触，一起完成某项工作。这样的机缘，也让华人佛教徒有更多的因缘接触其他传承的法师和居士，进而吸收其他佛教传统的元素。

我们可以从例子看出华人佛教徒对其他佛教传承的接受。争取列卫塞节为公假的过程就是最佳的例子。

1940年代末，各民族、各传承开始彼此合作为宗教利益努力向政府争取列卫塞节为假期。最早提出吁请政府订定卫塞节为马来亚公共假期之议的，是檳城金宝路（Jalan Kampar）马兴达拉玛佛庙（Mahindarama）方丈德宝法师（Ven. K. Gunaratana MahaNayaka Thera）。之后，1946年9月王宗镜医生与总督（Governor General）Malcolm McDonald 见面，获得了后者的承诺，将竭尽所能协助达成意愿。条件是华人佛教徒与南传佛教徒必须达成协议，公定卫塞节的日子。最后在邱思仁和邱思义两兄弟，连同全国各地的数位佛教领袖，与各传承佛教徒达致了协议，订定每年公历的5月之月圆日为庆祝卫塞节（Lim, 1949, 第22页）。1949年3月1日下午3时，大约来自31间佛教寺院暨团体以及众多的佛教徒，聚

集在檳城佛学院举行公众大会，马六甲青云亭方丈金星法师也亲临出席了此次的大会。大会最后通过三项决议，即（一）采用卫塞月圆日为佛陀誕生日、（二）要求政府宣布是日为公共假期及（三）成立“檳城卫塞节假日委员会”以执行第二项议决案（林忠亿，1984，第55页）。

当天的会议也遴选出由15位的政商和宗教界知识分子组成的委员会，大会选出李长景医生（太平局绅）为该委员会在联邦行政暨立法议会之代表。同时也委任色拉瓦讷慕都（M. Saravanamuttu）为委员会的总顾问。

之后委员会代表亲自向联邦辅政司（Chief Secretary of the Federation）纽波特爵士（Sir Alec Newbould）呈上备忘录，并亲自拜会钦差大臣（H. E. Sir Henry Gurney）谈论此事。大臣对于佛教徒向政府争取列卫塞节为公共假期一事深表认同，且认为是合理的，但由于公共假期乃属于州政府的权利，因此委员会转向与各州秘书接洽，向各州政府传达陈情书（Lim，1949，第31页）。

从委员会名单而论，委员会是具代表性的，委员会除了有中国佛教的代表，还包括了锡兰佛教、泰国佛教和缅甸佛教的代表。这样的一个完整的委员会，具有重大意义，是一个佛教界联合共处的表现。这一点充分的证明，多元佛教可以通过共同关心的课题彼此合作，在一定程度上打破佛教的民族性。也足以证明彼此之间的相互接受并影响，更有可能产生一定的融合。

从个人的努力方面而言，则有被誉为“大马英语系佛教发展之父”的达摩难陀法师。自1952年抵达马来亚住持十五碑佛寺后，达摩难陀法师为大马佛教服务了半个世纪。他不但是一位精神领袖和佛教学者，更是每一位佛教青年的挚友。虽然达摩难陀法师是一位锡兰籍比丘，而且他当初被邀请莅临大马只是为满足十五碑佛寺的宗教需求，不过法师的确在全国各地的团体和寺院，毫无约束的讲经说法。因此，不但赢得了锡兰籍佛教徒的爱护与支持，华裔佛教徒和他族社会人士，也一样拥戴法师。

难得的是，虽然达摩难陀法师从小接受传统上座部佛教的教育训练与熏陶，但在思想上却保持开放的态度，对北传佛教的一些习俗，也能接受和认同。同时，作为一位知名的佛教僧侣，法师也对其他宗教抱持着宽容、彼此来往的态度。法师曾是马来西亚宗教联系机构的活跃成员，这是一个以促进大马各宗教信仰者和谐共处为奋斗目标的团体。达摩难陀法师也是筹组四大宗教咨询理事会的创办人之一。他常在演讲中强调各宗教信徒互相谅解、互相容忍的重要性。

达摩难陀法师提出了南北传佛教的6个共同点：（一）两大传承都以释迦牟尼佛为导师；（二）两大传承尊崇的四圣谛内容一致；（三）两大传承实践的八正道内容一致；（四）两大传承以相同的十二缘起法作为教义；（五）两大传承反对拥有全能的造物者在缔造及统理世界及（六）两大传承所接受的无常、苦、无我和戒定慧观念完全一致（达摩难陀长老，2000，第60页）。法师是针对南北传佛教的交汇而提出这6个共同点，其实这6点也通于藏传佛教，是南北藏传

团结合作的教义基础（吴德福，2007，第131页）。每一个传承都必须承认、尊重和肯定彼此存在着差异，同时寻找一致的共同点，如此才有可能在多元的佛教文化中，彼此尊重和谅解，并共同以佛法为合作的基础，以度化众生为共同发展佛教的目标。

在组织上，法师与一些在家佛教领袖商讨成立一个较有组织和系统性，并公开给全民的全国性组织——“佛教弘法会”。“佛教弘法会”的宗旨是（一）研究佛法和推进佛教文化、（二）鼓励、促进和发展佛教的真理和慈悲观以培育宗教和平及对实践佛法的认识、（三）刊印及流通佛教文学读物、（四）提供佛化生活指南与辅导、以及（五）抚慰及照顾患病的信徒和帮助逝世信徒的家属料理丧事。

达摩难陀法师作为南传佛教的代表性人物，但他对佛教的贡献，并不局限于锡兰佛教群体或是南传佛教而已，更着眼于整体马来西亚佛教的发展，因此，被誉为“大马英语系佛教发展之父”，实至名归。

另一位强调不分宗派的法师是苏曼迦罗法师。虽然是在日本出家，接受日本大乘佛教的熏陶。可是后来他却又到泰国接受大戒，披上南传袈裟。在教导学生的过程中，他甚至将基督宗教的圣歌改编成佛曲，利用基督宗教的曲调，谱上佛教歌词，让学生们有更多元的学习管道。在鼓励成立青年团时，法师也不止选择到南传道场鼓励团体成立青年团，只要有条件，无论是北传还是南传道场，他皆直接的给予鼓励和指导，希望有更多的青年学佛。法师所住锡的槟城佛学院更是传统的中国佛教道场。如此不强调传承的导师风范，让更多接触他的年轻佛教徒，深受他的影响，在未来从事佛教事业的过程中，也不强调宗派的重要性，而是充分发挥大马佛教的多元性。

另一位强调不分宗派的法师是苏曼迦罗法师。虽然在日本出家，接受日本大乘佛教的熏陶。可是后来他却又到泰国接受大戒，披上南传袈裟。在教导学生的过程中，他甚至将基督宗教的圣歌改编成佛曲，利用基督宗教的曲调，谱上佛教歌词，让学生们有更多元的学习管道。在鼓励成立青年团时，法师也不单选择到南传道场鼓励成立青年团，只要有条件，无论是北传还是南传道场，他皆直接给予鼓励和指导，希望有更多的青年学佛。法师所住锡的槟城佛学院更是传统的中国佛教道场。这样不强调传承的导师风范，让更多接触他的年轻佛教徒，深受他的影响，在未来从事佛教事业的过程中，也一样不强调宗派的分别性，而是充分发挥大马佛教的多元性。

这些法师的努力，很大程度上鼓励一批华人学习佛法，成为佛教徒。也有一些大专学子，深受他们的影响，虽然是从北传寺院开始学佛，但是在实践佛法的过程中，却无论南北传，只要能够提升个人身心的佛法，都成为学习的内容。在团体活动时，也不会让单一传统成为绝对。这都很大程度上造成华人佛教的多元性。

团体方面，除了一些地方性团体，全国性组织也一再的强调大马佛教的多元化，其中以马来西亚佛教青年总会（以下简称马佛青）最为全体佛教徒赞颂。马佛青在组织上并不属于北传或是南传佛教，各种活动都邀请不同传承的法师共同参与。理事成员有来自南传及北传背景的佛教徒，宗教导师以及顾问也一样邀请不同佛教传承的法师或居士大德担任。马佛青也曾主办各种活动，以破除佛教徒之间的宗派之分，其中一场座谈会，由达摩难陀长老以及继程法师分别代表南传和北传佛教，让与会者充分了解不同传承的教育，以及见证两位不同背景的法师，可以融洽的同台演讲，值得大家学习。

2000年3月17日成立的马来西亚佛教协调理事会，成功进一步促进大马佛教的多元共融局面。马来西亚佛教协调理事会成员包括马佛教总会、马佛青总会、锡兰佛教会（SasannaAbhiwurdhiWardhana Society）、马来西亚佛教弘法会、马来西亚佛光协会、马来西亚佛教慈济功德会及马佛教金刚乘总会。

其实当时受邀参与此非正式注册的委员会的组织除了以上几个团体，还包括了马来西亚泰裔佛教会、藏传佛教组织和缅甸裔佛教组织。而成立之初，只有以上6各团体成为创会会员，后马来西亚金刚乘佛教理事会（Vajrayana Buddhist Council of Malaysia）于2002年7月加入此团结的阵容，⁶才真正的融合了南、北、藏传佛教的力量，拓展三大佛教传承的全面团结与合作。通过联合所有的全国性组织，共同针对教内及教外的课题作出讨论，以便可以互相交流并达到共识。这确实是一个非常好的开端，在多方面的共同努力下，必定能减少佛教发展过程中的种种障碍。⁷

另者，僧伽总会的成立，也是一个联合发展的趋势，它将继马佛教总会与马佛青总会，成为马来西亚佛教界另一个全国性的组织。1992年7月19日，33位发起人，召集了马来西亚南、北、藏传佛教僧尼约100多位，于马佛教总会大夏召开筹办会议，共商组织僧伽会总会事宜，并一致通过成立“马来西亚佛教僧伽会”，并于1995年获得社团注册官的批准。这是马来西亚唯一包括各传承佛教僧尼的总机构，完成了三大佛教传承的全面团结与合作（吴德福，2007，第134页）。自此，无论僧界、寺院还是居士佛教，都有组织扮演起整合和协调的工作。

⁶本来是由噶玛噶举（金刚乘）联合总会成为金刚乘的代表，后来，马佛教金刚乘理事会正式注册成立后，噶玛噶举认为马佛教金刚乘理事会更具代表性，所以建议由他们成为金刚乘在委员会里的代表。因此委员会于2002年10月接纳噶玛噶举的退出。

⁷马佛青总会于1976年开始建议成立一个聚集各民族及佛教团体领袖的马来西亚佛教理事会，以期能有一个具真正代表性并能照顾佛教徒权益的组织。1980年召开的全国代表大会，马佛青总会再次在大会提案中强调成立马来西亚佛教理事会的重要性。引自《佛青会讯》，1980年9月-12月，第4页。

这些全国性联合组织，进一步淡化了佛教的宗派观念，让华人更容易接受其他佛教思想，进一步强化华人佛教的多元性。

5. 华人的宗教心态

除了前述的语言和历史社会原因，另一个原因与华人的宗教信仰态度有关。一般上华人移民大都是劳动阶级，对于宗教的需求只是在于寻求心灵上的寄托，并非在于义理上的探讨。至于一般说中文的华人（大多数是妇女）只是到佛寺来拜佛求平安，并没有参与佛寺的决策。某位法师就曾经说过：“亚音是个信佛的人，可是不懂得佛教真理为何物，见着土地公亦当作三宝拜的奉佛者。今天来广化寺，据她说：‘早上八点就要上工洗树胶去，到了下午五时才回来，晚上还要做粉，有时做到十二时才睡。’天天如是，她所赚来的钱，当然为了自己的生活外，还有这个寺庙一些，那个庵堂几许，这么一来，却使她疲于奔命！”（陈秋平，2004，第 131 页）这段记录，生动的说明了虽然华人自认为信佛，但却不了解佛教的教义，可是他们却是寺院的主要经济来源。

其实当时的华人移民，多为工商人士而非知识分子，而且在初来马来亚时，他们生活艰苦，生活的唯一目标就是赚钱还债、养活自己及希望有些积蓄可以寄回中国的老家，其它的事情都是次要的。维多巴素很形象的描述他们的外表：“通常穿的是一条短裤，在腰部扎了一条带子及足穿草鞋，但也时常赤足”（1972，第 43 页），在这样的困苦生活下，宗教致多只成为他们个人的信仰，只要能满足基本的心灵需求就足够了，其他的发展都是不重要的。在缺乏精力和物质生活严重匮乏的情况下，佛教是很难勃发生机的。

因此，长期在中国民间的多神信仰熏陶下，而佛教的思想又已经渗透在这种信仰中，因此只要是神、佛，都会成为华人膜拜的对象，拜神与拜佛之间并没有太大的区分；只要是佛寺、庙宇，都是信仰的空间。这让我们清楚看到初期佛教无论在硬体还是软体方面都非常薄弱。但是随着时间的推移，在这些家庭长大的青年，接受了教育后，同时在正信佛教的熏陶下，不会产生对其他传统的排斥，因为这毕竟是他们从小就习惯的一个“传统”。

其实马来亚的华人到佛寺并不一定是为了求佛法。由于华人对宗教信仰的态度较为宽松，他们到佛寺参与宗教活动，并不是想修禅或学习佛法，而只是把佛寺当成一般求平安、求财富的庙宇而已。终究，华人信徒所关心的是宗教膜拜和仪式，而非宗教的思想理论，他们甚至也不太关心崇拜对象的神话的可信度（Tan, 1995, 第 150 页）。无论是什么原因，这都造成了华人人数在南传佛寺大量的增加，使得原本只在中国佛教寺院才会出现的佛菩萨，如观世音菩萨也被供奉在南传寺院了。同样的情况也发生在北传寺院，在风格和色彩上融入了一些南传佛教的色调。

我们从这现象可以看出华人社会对宗教持有的包容态度，有学者认为如此的包容心态，其依据在于释儒道所强调的“和谐”观念。儒家谈“天人合一”；道家言

“自然”、“天地与我并生”；佛教云“心物合一”都是一个“和谐”的观念（赖观福、黄文斌，1998，第6页）。实际上，华人传统精神生活的儒家仁义礼智信的美德，实已不少从唐宋时代大乘佛教义理得到充实和融和，所以精神方面的宗教信仰，自然而然的会比较投在佛教旗帜之下，“故信奉者是尚福慧双修者少，而神佛不分者多”（马来西亚佛教总会，1984，第3-4页）。虽然许多华人并非正信的佛教徒，但如前所言，他们的信仰杂糅了释儒道的小传统信仰，因而各种传承的佛教，在他们的信仰中并不被排斥，反而被认为属于自己熟悉的宗教，是本身文化传统重要的组成部分。

陈志明认为华人的传统信仰是“华人宗教”和“中国佛教（Chinese Buddhism）”，而“中国佛教”与“华人宗教”有着密切的关系，尤其是两者的信徒并没有明确的分别所信仰的到底是佛教还是民间宗教，也无法分辨所信仰的是“华人宗教”还是正信的佛教，而且华人本身也觉得不需要或是无意义将自己界定为是佛教徒还是信仰“华人宗教”者（Tan, 1995, 第139-140页）。所以，虽然华人会到南传佛寺参与宗教活动，但他们不一定把南传佛寺当成是佛教的寺院，而只当其为一般的寺院而已。

这样的宗教心态，无形的也影响了华人佛教徒的开放性，更能接受其他的元素，进而促进了华人佛教的多元性。

6. 佛教的圆融性

在一个多元的社会，宗教间的彼此影响与相互学习是明显的。其他宗教有许多值得佛教学习的地方，而佛教的圆融性也允许佛教吸收其他宗教的宣教方式。吸收其他宗教优点的情况，在佛教青年运动的展开中更为明显。

宗教功能论认为，宗教的功能就在于为其信徒提供各种问题的解释，能有效的以其教义，使其信徒处理好种种的社会不稳定和心灵不安。现代社会对神圣性仍有不减的向往，因此便希望从宗教中寻求一个温暖、祥和的心灵皈依处。而佛法的圆融性允许佛教做出适应的调整，恰可填补“不安者”的心灵和精神真空。

极乐寺开山祖师妙莲法师来自于福州鼓山涌泉寺，因此极乐寺当属于禅宗道场，但极乐寺并没有明显的禅宗道场禅风，也没有明显的表明属于任何一宗一派。虽然法脉传承上属禅宗，但在实修上则是禅净双修。极乐寺第二任住持本忠法师更是大倡念佛法门，极乐寺志云：“...自是逐蛰居南洋，大倡念佛法门，随机演说净土谛理，辑古德法语以坚信，结念佛社以劝行，由是而皈依者计达千人，南洋群岛之有念佛莲社，此其始也。”（释宝慈，1923，第94页）这与中国华南一带佛教的发展情况是一致的。⁸如此情况，不可说不是受佛教圆融思想的影响。

⁸禅宗虽为福建主流宗派，大多数寺院皆承续禅宗法脉，各宗派都把所住持的寺院作为繁衍本门派下弟子的祖业，但这些寺院并不门户森严，不乏渗透其它宗派思想，兼容并蓄。由此公开打破了佛门中宗派分立制度的缺口，为佛教兴盛注入了活力。此外，各名僧所修的法门也不仅只局限于某一宗某一派，对许多宗派都有所涉略。比如建瓯人道需法师就曾学习过净土宗、禅

中国佛教传入马来亚以后，宗派的色彩更进一步的被淡化了，无论出家僧人或是在家信徒，都不太注重宗派的观念，也不再强调自己的寺院是属于何宗何派，宗派只是在师徒间传承法脉时才会被注重。佛教的发展，已不仅仅表现于佛教学者的注释经典和撰写佛教著作，也不完全是一宗一派，根据自己的传承讲经说法，而是表现于各种类型的佛教文化事业上。另一个造成宗派色彩不浓的情况是由于初期僧人的素质并不高，对本身传承的了解并不深入，只知本身法脉的传承，却无法说明本身宗派的思想特色。

再从法义上言，相同的佛教理念和根本信仰是形成佛教内部团结的基础。无论我们从语言或是宗派来划分佛教，佛陀宣说的三法印，即诸行无常、诸法无我和涅槃寂静是佛教缘起思想的基本教义，是所有宗派共同的基础。所有的宗派或是团体都共同信仰三宝，以三法印印证各种说法是否正确。这些都体现了佛教各宗派是共同团结在佛陀思想之下的（克观，2009）。在马来西亚多元化的佛教的大环境下，要谈团结，首先必须打破南、北、藏传佛教的隔阂，增强彼此的来往和交流，才能在消解彼此因缺少来往而产生的生疏感，进而才能在思想上采取包容开放的态度。在多元佛教文化社会里，最常被提出的其中一个问题是，为什么佛教会有那么多的体系？霍韬晦给出这样的答案：“每一个体系的成立都代表一个理性的进路，……亦即代表一个观察世界的坐标。观点不同，坐标各异，所以没有人可以独占真理。究竟世界是什么？人生是什么？必须历尽千门万户才能约略窥见。这也是佛陀所说的“法”的奥秘。所谓法门广大，无数方便引导众生，此即表示在如实观的精神下，可以开出无数系统；每一个系统都有价值，都值得我们探讨。所以客观上的理世界的开展即是主体智慧的升进，两者相互增上，宗教的永恒生命便是由此形成。”（霍韬晦，1986）

华人佛教具有上述的圆融性，故而也能以开放的方式接纳其他佛教传统的思想、艺术、仪式等。

三、 结论

马来西亚佛教具有“多元同质性”，“多元”表明中国佛教、南传佛教、藏传佛教各自的文化属性，都是马来西亚佛教的珍贵资源，是值得推广与发展的；“多元”也说明马来西亚佛教包含了许多具有各自特色的不同组织。而“同质性”则指无论从外显的形式上有怎样的差异性，仍可寻得共同的思想基础，即以缘起法则作为不变的思想原则。

华人佛教的多元性也从另一个侧面显示出大马佛教的多元性。差别是华人佛教的多元性属于外在环境原因，促成了内部的改变，进而变得更多元。故，作为最具价值的佛教“多元同质性”特色，应该获得重视与推广，同时彼此之间加强

宗，他自己在《旅泊幻迹》中所说：“于法华、楞严、维摩、圆觉、起信、唯识，及台、贤、性、相，大旨无不通贯。”引自（何绵山，1999，第78-80页）。

融洽的交流，融合和联合成一个整体的力量，将形成独具一格的马来西亚佛教文化。达摩难陀长老就认为在各自的组织内，我们可坚持自己的传统或修持方式，但当大众集合时，就应以佛法做为处事准则。长老举例说：“曾有主持人在介绍我时，说我将以斯里兰卡的风格开示佛法，但我却严正的澄清，我从未试图将斯里兰卡的传统带进马来西亚，我只带佛法进来。”（达摩难陀，1995年7月，第6页）这表示在多元中寻求联合，在联合中又不失各自的特色是有可能的；方式可以各异，但佛法只有一种；各组织相辅相融，应机施教，让不同根器者以不同法门各自契入般若慧海。

多元固然是马来西亚佛教的特色，南、北、藏传同时在此地传播弘扬，再细分又有不同国度或区域的佛教：中国佛教、台湾佛教、锡兰佛教、泰国佛教、日本佛教、藏传佛教等。多元佛教必然有其利弊，虽说从众生不同根机而言，多元佛教让每一个人均有学佛之可能，各传承和组织之间也可以取长补短，互相促进。但，如无法融合相辅，必也会成为发展的阻力。如果我们能够体解佛陀之悲心，菩萨之愿行，就不会对本身的组织产生我执、我见，反而能彼此合作（克观，2009）。

陈秋平

马来西亚华人佛教多元性之形成

参考文献:

- Benny Liow, W. K. (1989). *Buddhist Temple and Association in Penang: 1845-1948. JMBRAS, LXII, part 1* (256).
- Benny Liow, W. K. (1997). *K. Sri Dhammananda: A Pictorial Retrospect*. Petaling Jaya: Buddhist Gem Fellowship.
- Blofeld, J. (1971). *Mahayana Buddhism in Southeast Asia*. Singapore: Donald Moore for Asia Pacific Press.
- Chandler, S. (2005). *Spreading Buddha's Light: The Internationalization of Foguang Shan*. In L. Learman, *Buddhist Missionaries in the Era of Globalization*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Holmes, W. (1968). *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lim, T. A. (1949). *Penang Wesak Holiday Souvenir*. Penang: Wesak Holiday Committee.
- McDougall, C. (1956). *Buddhism in Malaya*. Singapore: Donald Moore Press Ltd.
- Nathan, J. E. (1921). *The Census of British Malaya, (The Straits Settlements, Federated Malay States and Protected States of Johor, Kedah, Perlis, Kelantan, Trengganu and Brunei)*. British Malaya: Malayan Civil Service, Superintendent of the 1921 Census.
- Nattier, J. (1998). *Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America*. In *The Faces of Buddhism in America*. California: University of California Press.
- Sumangalo Venerable. (1958). *Sleeping Buddha*. 无尽灯, 第7卷(第2期).
- Tan, C. B. (1995). *The Study of Chinese Religions in Southeast Asia: Some Views*. In *Southeast Asian Chinese: The Socio-Cultural Dimension*. Singapore: Times Academic.
- Teoh, E. S. (1963). *Malayan Buddhism: A Critical Examination*. Singapore: Eastern Universities Press Ltd.
- William, R. B. (1988). *Religions of Immigrants from India and Pakistan --- New Threads in The American Tapestry*. New York: Cambridge University Press.
- 上海古籍出版社、上海书店编(编)(1986)。《魏书·释老志》。上海:上海古籍出版社、上海书店。
- 何绵山(1999)。〈再谈福建佛教的特点〉。《宗教学研究》, 42(1)。

- 克观（2009）。〈正确看待佛教宗派的现实意义〉。《香港佛教》。3月版（第586期）。
- 净海（1983）。《南传佛教史》。台北：正闻出版社。
- 刘迪辉、李惠良、高锦蓉、周光敬（1989）。《东南亚简史》。广西：广西人民出版社。
- 印顺（1992）。《教制教典与教学》。台北：正闻出版社。
- 吴德福。（2007）。《爱教心，护法行——建设大马佛教》。槟城：马佛青佛教文摘社。
- 太虚大师（2004）。〈佛教正信会缘起〉。太虚大师，《太虚大师全书》（第31册）。北京：宗教文化出版社。
- 孙劲松（2007）。〈略论居士对佛教寺院的监督共管〉。宗教与法治——宗教组织的管理学术研讨会。
- 宋立道（2002）。《传统与现代化：变化中的南传佛教世界》。北京：中国社会科学出版社。
- 廖国民（2007）。〈马佛青总会对建设马来西亚佛教的贡献和展望〉。《50年马来西亚佛教论坛》。古晋：古晋佛教居士林。
- 显扬圣教论。大正31·494C。
- 杨惠南（2008）。《佛教思想发展史论》。台北：台湾东大图书公司。
- 林忠亿（1984）。〈卫塞节公共假期〉。《马来西亚佛教总会银禧纪念特刊》（1959-1984）。槟城：马来西亚佛教总会。
- 洪祖丰（2005）。〈居士佛教的时代契机〉。《居士佛教面对廿一世纪的挑战——第一届世界居士佛教论坛文集》。古晋：古晋佛教居士林。
- 王雷泉（1997）。〈将终极托付给历史〉。《闻思：金陵刻经处130周年纪念专辑》。南京：金陵刻经处。
- 白玉国（2006）。《马来西亚华人佛教信仰研究》（博士论文）。厦门：厦门大学南洋研究所。
- 竺摩法师（1960）。〈荡执成智·真空妙有——五十年来的槟城佛教〉。《光华日报金禧纪念增刊》。
- 继程法师（1996a）。《爱护僧青年，摄受辅导·僧青年自爱，精勤求进》。槟城：马来西亚佛教青年总会文化委员会。

陈秋平

马来西亚华人佛教多元性之形成

继程法师（1996b）。〈以实际行动支持佛教教育机构〉。《建设马来西亚佛教》。
檳城：马来西亚佛教青年总会文化委员会。

维多巴素（1972）。《近代马来亚华人》（张奕善译）。台北：商务印书馆。

赖观福、黄文斌。（1998）。〈独立前华人文化思想〉。林水椽，《马来西亚华人
史新编》（第三册）。吉隆坡：马来西亚中华大会堂。

达摩难陀（1995）。〈达摩难陀长老：大好时机已来到！放下异议共商大计〉。
《法露缘》。第 28 期。（1995 年 7 月）。

达摩难陀长老（2000）。《佛教徒的信仰是什么？》檳城：马来西亚佛教发展基
金会。

邓子美（2004）。《超越于顺应：现代宗教社会学关照下的佛教》。北京：中国
社会科学出版社。

释宝慈（1923）。《极乐寺志》。檳城：极乐寺。

释继尊（1994 年 8 月）。〈佛法的现实本质〉。《法露缘》。第 17 期。

陈支平（1996）。《福建宗教史》。福建：福建教育出版社。

陈秋平（2004）。《移民与佛教：英殖民时代的檳城佛教》。新山：南方学院出
版社。

陈荣捷（1987）。《现代中国的宗教趋势》（廖世德译）。台北：台北文殊出版
社。

霍韬晦（1986）。〈宗教与学术——为《法言》创刊而作〉。《法言》。

韦伯（1985）。《印度的宗教：印度教与佛教 II》（康乐、简惠美译）。台北：
台湾远流出版社。

马来西亚佛教总会（1984）。《二十五年的马来西亚佛教总会》。檳城：马来西
亚佛教总会。