

19世紀末馬來半島佛教寺院 地緣特徵與華僧傳承脈絡概況*

釋開諦 馬來西亞拉曼大學2020年中文系博士候選人

杜忠全 馬來西亞拉曼大學中文系助理教授兼金寶校區系主任



摘 要

過去百餘年間，福建僧人在東南亞區域南來北往，他們一方面以地緣鄉誼形成人際聯繫，另一方面，鼓山僧人以法脈關係建立起法緣網絡。本文以福建僧人群體為觀察範疇，考察地緣與法緣關係對馬來西亞華僧群體的形成與佛教發展的推進。透過福建僧人的人際考察，來梳理馬來西亞漢傳佛教傳承脈絡的概況。僧人的跨國流動，在地緣與法緣關係的交互影響之下，讓福建佛教成為馬來西亞極具影響力的佛教群體。

* 馬來西亞拉曼大學規定研究生在學術期刊上發表研究成果是博士學位申請的一個必要條件，包括導師的實際參與課題研究和聯名發表期刊論文。



關鍵詞：福建佛教、華僧、馬來半島漢傳佛教、鶴山極樂寺、鼓山法脈

Overview into the Geographical Features of Buddhist Temples in Malay Peninsula at the late 19th Century and the Inheritance of Chinese Monks

Kai-di Shi (Chin-Huat Law)

PhD Candidate, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia

Teong-chuan Toh

Assistant Professor cum Head of Department (Kampar Campus),
Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia

Abstract

In the past century, *Fujian* monks have travelled in Southeast Asia region. On the one hand they formed interpersonal connections through geographical friendship, on the other hand, the *Gushan* monks have established a network of relations. This paper takes the *Fujian* monk group as the observed object, and examines the relationship between geography and *Dharma* relationships to the formation of the Malaysian Chinese monk group and the promotion of the development of Buddhism. Through the interpersonal investigation of the monks in *Fujian*, we can sort out the relationship between the Chinese Buddhist circles in Malaysia. The transnational flow of

monks, under the interactive image of the relationship between geography and *Dharma*, makes *Fujian* Buddhism a very influential Buddhist group in Malaysia.



Keywords: *Fujian* Buddhism, Chinese Monks, Peninsula Chinese Buddhism, *Kek Lok Si*, *Gushan Dharma* Lineage

目 次

-
- 一、前言
 - 二、清末福建寺院與南洋關係
 - 三、地緣因素的影響與變化
 - 四、僧人地緣網絡對在地佛教的影響
 - 五、近代鼓山湧泉寺南洋下院傳承脈絡發展與變化
 - 六、結語
-



一、前言

華僧早自17世紀起就已陸續南來，這時期是15世紀以來佛教因回教的新興而衰亡後，再次具備開展的機緣。馬新漢傳佛教發展史可以追溯到馬六甲青雲亭的背景，青雲亭是馬來西亞最古老的華人廟宇，始建於1673年，是東南亞最重要的觀音信仰寺廟之一。作為馬六甲華人社會精神需求的中心，駱靜山在〈大馬半島華人宗教的今昔〉提到「當華人在本邦建基立業，開始組成自己的社會時，他們就創立主祀觀音的綜合性廟宇。」¹然而，在這段長達數百年的時期，直到19世紀70年代，大多數佛教僧人僅被當作為人們祈求消災祈福、渡亡的媒介。簡言之，直到19世紀末之前，佛教才開始發揮其實質教育和弘化的功能。過去百餘年間，福建僧人在東南亞區域南來北往，他們一方面以地緣鄉誼形成人際聯繫，另一方面，鼓山僧人以法脈關係建立起法緣網絡。僧人的跨國流動，在地緣與法緣關係的交互影響之下，讓福建佛教成為馬來西亞具影響力的佛教群體。

本文以福建僧人群體為觀察對象，考察地緣與法緣關係對馬來西亞華僧群體的形成與佛教發展的推進。透過福建僧人的人際考察，來梳理馬來西亞漢傳佛教傳承脈絡的概況。以便釐清中國佛教從19世紀至20世紀期間傳入馬新的史實，並探究漢傳佛教如何在本地扎根，認識到更多的南遊僧侶，從他們彼此的關係來梳理出漢傳佛教傳入的背景，及如何落足異鄉並漸次融入本土文化中。早期南來華僧多以為原鄉祖寺募化的主要動機而渡海前來，

¹ 林水椽、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》（馬來西亞：留台聯總出版，1984年），頁422；另據此書，青雲亭是1673年始建（見同書，頁409）。

後來卻成為漢傳佛教在近代馬來半島傳播的時代推手。他們從為祖寺修葺基金而來到馬來（西）亞創建佛寺，並開枝散葉而一度成為祖寺的經濟支柱，更繁衍後代的法脈僧徒。漢傳佛教傳播到南洋之後，人到異地形成了原鄉地緣的人脈關係，對佛教的發展產生一定的作用。在過去的一個世紀裡，他們努力對於在地佛教信仰、法脈傳承、凝聚寺院組織、僧才培養、參與社會關懷等提供足夠拓展的條件與空間。當今社會經歷變遷後，許多寺院與其原鄉祖寺之間的跨國聯繫並不緊密，僅保持在過去福建佛教地緣和在地寺院之間微妙的關係。本文擬從四方面來說：一、清末福建寺院與南洋關係；二、地緣因素的影響與變化；三、僧人地緣網絡對在地佛教的影響；四、近代鼓山湧泉寺南洋下院傳承脈絡發展與變化。



二、清末福建寺院與南洋關係

歷史上福建佛教源遠流長，曾廣泛地開展對外弘法活動。早在東漢時期，福州就與東南亞國家有貿易往來。據考，「佛教於三國末期入閩弘傳，到西晉（265-316年），在侯官、原豐、建安、晉安、建陽等地陸續興建了第一批佛教寺院。」² 福建地區是近代中國佛教最發達的地區之一，眾多的佛教僧人因地緣而結成同鄉間的情誼，連結起更大範圍的人群，形成法緣關係以外近代僧團中的另一種關係網絡。明、清兩個朝代的更替，災荒、戰亂與政治上的混亂，佛教因受到大時代的衝擊而衰微，為了維持

² 福建省地方志編纂委員會編，《福建省志·宗教志》（廈門：廈門大學出版社，2014年），頁1。

凋零中的寺院與修復破毀的寺院，清光緒年間福建省福州、莆田、廈門、泉州一帶的閩僧遊歷東南亞諸國者不少。

福州自古以來就是海外貿易的重要港口之一。由於地理上的便利，19世紀末佛教隨著大量移民向外傳播。在佛教逐漸向東南亞傳布中，福建佛教始終居於主導地位。清代以降，隨著交通的日益便利，閩地僧人赴海外人數愈來愈多。陳秋平在其《移民與佛教》第五章〈移民佛教的發展〉中敘述了「一些福州的佛教僧人開始到南洋各地募化」³，顯示了中國佛教在這時期的發展實際狀況。在南來的僧人中，大多來自福州鼓山湧泉寺、怡山西禪寺和莆田仙游一帶寺院。如王榮國的〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉一文提到「福建佛教在東南亞傳播與發展，最初是為了滿足當地中國特別是福建僑民的佛教信仰需要」。「其中知名者有福州西禪寺僧微妙禪師（A.D. 1828-1891）⁴及賢慧（A.D. ? -1901）、性慧（A.D. ? -1902），福州鼓山湧泉寺僧妙蓮（A.D. 1824-1907），莆田龜洋福清寺僧平章（生歿年不詳），南安雪峰寺僧轉初（A.D. 1897-1921），廈門南普陀寺僧喜參（生歿年不詳）、轉解（A.D. 1885-1960）等」人。⁵ 他們不僅僅是以弘化目的前

³ 陳秋平，《移民與佛教—英殖民時代的檳城佛教》（馬來西亞：南方學院，2004年），頁130-136。

⁴ 「耀源（A.D. 1828-1891）俗姓朱，字微妙，號雪庵，仙游人。15歲出家於福州怡山西禪寺，得戒於僧海賢，此後在鼓山修苦行10年，後復返怡山，見寺內圯廢失修，即發願重建。清同治十三年（1874年），奉西禪寺方丈復本之命赴京請《龍藏》，抵京時，同治帝逝世，即參預宮廷法事。因請藏經須自備工料，乃赴海外勸募。光緒三年（1877年）奉藏經回閩。後再往臺灣及暹羅、檳榔嶼、小呂宋募款，重建怡山大殿並各殿堂樓閣。光緒十七年，逝於檳島，其徒輩奉骨還山，建塔葬於西禪寺。」詳見福建省地方志編纂委員會2014，頁111。

⁵ 王榮國，〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《華僑華人歷史研

往，還帶有化緣的任務。僧人在地方上短暫駐留，以弘法的方式向十方善信募款，再回國修建寺院，例如西元1877至1881年，怡山西禪寺監院微妙法師曾到泰國、檳城及菲律賓弘法勸募以重建西禪寺。莆仙各大寺的海外下院多始於僧徒們出洋勸化而後得其寺者，福州妙蓮和尚於1891年也在檳城創建鶴山極樂寺為鼓山湧泉寺下院。⁶ 華僧往往在得一地方為立足點後，繼而源源招引更多僧侶過洋，不斷拓展弘化版圖，並創建海外祖寺下院支援和維持彼此的關係；隨著弘法者跨時空的弘化活動，在漢傳佛教史上，形成以特定寺廟為核心構成的僧人與寺院鏈接群體，在流行中產生具有宗派地緣關係的人際脈絡。隨著中國佛教向海外地區的傳播發展，許多中國寺院便具備了境外不同宗派寺院的祖庭地位，這就如侯坤宏所指出原先逐步添加內容的「祖庭」概念，又「添加上佛教文化傳播與國際佛教文化交流的意義」。⁷ 同時，也因此拓展法脈傳承的條件與空間的實質意義。⁸

究》第3期（1997年9月），頁60。

⁶ Ashiwa, Yoshiko & David L.Wank, "The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in The Twentieth Century", *International Journal of Asia Studies*, Volume 2, Issue 2, July 2005, pp. 217-237.

⁷ 侯坤宏提到這個祖庭概念是指：「隨著中國佛教的向韓國、日本、臺灣，以及東南亞地區的傳播，許多中國寺院便成為境外地區不同宗派（或寺院）的祖庭，『祖庭』因此有了添加上佛教文化傳播與國際佛教文化交流的意義」。見氏著《論馬來西亞近代漢傳佛教——一個局外人的觀察》，陳劍鏗主編，《人間佛教東亞、東南亞研究叢書》第10冊（香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2021年），頁75。

⁸ 法脈或法卷（是指禪宗師門傳承的授受文本依據）的傳承象徵意義在當代仍具一定的影響，包括「說明拓展社會交往的實際作用」，見鄧子美、陳衛華編，《當代人間佛教傳燈錄》（北京：宗教文化，2017年），頁5。

三、地緣因素的影響與變化

英國殖民初期，馬來聯邦在開發經濟資源方面需要勞力，殖民地政府開始從印度地區和中國引入大量契約勞工。19世紀逐漸形成馬來亞多元種族社會的特殊人口結構移民社會中，新住民要面臨新環境，以及政治與經濟利益挑戰。殖民地政府為保護自身利益而在多元社會結構採取分化政策，因此，族群隔離統治衍生出當時族群分化、語言隔閡的問題。雖然有這樣的問題，但無國界的宗教釋出善意，展現宗教和諧，這樣的宗教和諧最終被塑成在多元移民社會結構，形成相互尊重包容、團結各社區階層、各宗族溝通的橋樑，從海峽殖民地時期開始，就設立不同種族宗教的祈禱場所，奉行各自信仰義務。因而衍生出複雜、多樣化的華人宗教型態來。其中最明顯的例子就是在地華人土地神「拿督公」的信仰；即是將原來的南洋本土信仰的神祇納入華人傳統的信仰體系中。透過對本土土地神來詮釋地緣因素的影響與變化，足以證明中華文化也可以與異族文化交融而落地生根。就如王琛發在其《信仰的移植、詮釋與演變》一文中強調：「當華人一再為類似中國土地神功能的南洋拿督公立祠，此一『本土化』的習俗也宣告著華人在新土地的開拓主權」。⁹

中國佛教與東南亞諸國之間的交流關係頻繁，福建佛教僧侶南下而與當時東南亞的華人社會普遍的儒釋道三教融合信仰及其原本的需求，有著緊密的宗族社群聯繫，包括通過許多善堂組織

⁹ 王琛發，《信仰的移植、詮釋與演變：馬來西亞華人拿督公崇拜的當前觀察》，本文為修訂稿，初稿原文刊於青海社科院，《2012土文化國際學術研討會論文集》，頁42-57。 http://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b7-111_tra.pdf，瀏覽日期：2023/8/12。

逐漸在移民社會中轉化成了信仰的中心。如早期中國潮汕移民善堂奉祀神、佛及宋大峰祖師¹⁰就是典型的例子。楊妍、李志賢的〈潮人善堂鸞治與中醫活動之考察〉一文提到：「善堂主要活動包括誦經禮佛、超渡亡魂、施醫贈藥、賑災濟貧及慈善公益事業，既是宗教團體，也是慈善機構」¹¹。長期以來，南洋地區的主要廟宇除了負起祭祀和聯繫鄉誼活動中心外，同時擔起有利於祖居地及南洋各地華僑社會慈善、解困救急與殯葬，並支持華僑子弟母語教育事務，不斷地擴展到漸具規模，發展成僑社政務、訴訟、宗教、教育的多功能中心。許多巨富殷商興起號召募集資金，在馬新各地投入廟宇建設中，成為一股社會中堅影響力，直到二戰結束後，東南亞各國紛紛脫離殖民宗主國而獨立建國，這種僑社自治管理宗族政務、訴訟的功能才由國家法定機構所取代，廟宇宗祠又回歸祭祀和聯繫鄉誼的角色。王琛發的〈開基佛剎青雲亭：馬來西亞漢傳佛教的最初淵源〉一文談及「青雲亭作為歷史上馬六甲華人凝聚認同的社會機構，也是通過共同的信仰

¹⁰ 「宋大峰祖師傳略」(A.D. 1039-1127)：「宋大峰祖師，俗姓林，名靈靈，字通叟，誕於北宋寶元二年己卯(A.D. 1039)……早歲業儒，學識淵博，五十七歲中進士授縣令，匡扶正義，因朝政日非，不願趨炎附勢，棄官為僧，法號大峰，潛修佛理，弘法利生，普渡迷津，成為宗說兼通高僧。宣和二年庚子(A.D. 1120)，自閩雲遊至潮邑蠔坪，結廬後靈豁靈泉寺……皈依者眾，蔚成大禪林，時逢乾旱，田園歉收，瘟疫肆虐，路有餓殍，民不聊生，遂設壇為百姓禳災祈福，施醫贈藥，救治民疫，收殮路屍，施棺助葬，潛化修持，廣行六度……十月圓寂……將其崇祀尊為祖師……八百多年來，香火歷久不輟，緣因祖澤廣被。」詳見http://www.bengsiew.org.my/home/?page_id=186，瀏覽日期：2023/8/12。

¹¹ 彭松濤，《新加坡全國社團大觀1982-1983》(新加坡：文獻出版公司，1983年)，頁N-203，轉引自楊妍、李志賢，〈潮人善堂鸞治與中醫活動之考察：以新加坡修德善堂為例〉，嚴家建主編，《多元一體的華人宗教與文化》(馬來西亞：馬來亞文化，2017年)，頁178註6。

形成凝聚力」，長期以來，這一些南洋地區的主要廟宇負起祭祀和聯繫鄉誼活動的多重功能。¹²

經濟資源需要大量人力支援，閩粵大量契約民工的遷入，中國南方各省籍移民在各自環境領域中討生活，如從事勞力、種植、技術、建築，乃至經營生意、貿易等；當然也包括南來承包管理廟宇的僧侶了。馬來半島地區有許多鄉團宗祠管理或個人捐獻，結合民間與混合佛教信仰的廟宇，此中多數由宗族同鄉僧人負責管理香火外，他們主要的任務亦與當地華人社群有關；往往這些承包僧人在經濟能力寬裕後，再設法另覓地方籌建屬於佛教的道場。¹³

福建莆田仙游地區的各大寺院都有出洋的海外僧人，對此，王榮國指出「近代福建佛教界與東南亞諸國之間的關係主要表現為福建佛教對這一地區的輸入。」¹⁴。如莆田四大寺的梅峰寺、龜山寺、南山廣化寺、囊山寺等近代重興，透過釋開諦2017年編《南遊雲水情·附錄篇》收錄多則「募緣啟示」顯示19世紀末前後數十年間，當時各寺絀於財用派遣僧徒多方化緣，厥時僧眾漸有涉渡重洋勸募者。¹⁵ 出洋僧人多是先在異邦隨緣募化，其間遇有適合落腳地方的小廟便卓錫安身，進而招引家鄉祖寺的同門僧人南渡，發展成祖寺的海外下院。莆仙地區各大寺的海外下院多

¹² 王琛發，〈開基佛剎青雲亭：馬來西亞漢傳佛教的最初淵源〉，《閩台文化交流》第4期（2010年），頁82。

¹³ 詳見新加坡建於道光十年的金蘭廟香火管理——瑞興法師發起另外籌建普陀寺刊登一則「肇建寔叻普陀寺小啟」——參見《南洋總匯新報》第五版（1909年12月1日）。收錄於釋開諦編，《南遊雲水情·附錄篇》（馬來西亞：檳城寶譽堂教育推廣中心，2017年），頁16。

¹⁴ 同註5。

¹⁵ 詳見釋開諦2017，頁8-18。

始於僧徒們出洋勸化而後得其寺者。且往往在得一地方為立足點後，繼而源源招引更多僧侶過洋，不斷拓展新的地方，因此而形成南洋各處都擁有多座莆田仙游各大寺下院。清光緒年間，成慧（A.D. 1852-1924）、妙性（A.D. 1855-1926）二師率領僧徒，立志重興龜山古剎。據楊美煊《龜洋古剎》一書，龜山唐時稱作龜洋，又名龜洋山。所屬山系源於尋陽山，位於興化舊縣（即今之仙游）福興里。經查實清代《興化府莆田縣志》卷四記載「龜山寺在文賦里去郡西三十里」¹⁶ 說明龜山寺是在文賦里。其間為了擴建寺宇，更為了祖寺道糧長遠無憂，該寺派遣平章（生歿年不詳）、香林（A.D. 1886-1937）二僧南來募款，香林和尚，「俗姓李，福建省仙游縣烏頭人」¹⁷，其後駐錫馬六甲青雲亭。1929年，蒙此亭最高之權力機構決策護持，迎請香林嗣任青雲亭住持，此亭方為龜洋僧人海外駐錫寺廟，故莆仙僧人嘗稱此亭為龜洋海外眾下院之母院。香林和尚承師祖遺志，「其在亭間，以章公所遺亭產為基業」¹⁸。在馬來亞自置橡膠園，躬身經營，膠園所得利益，悉數匯歸龜山修復祖寺。

另外，馬新各地還有一種以家廟形式出現的廟宇，例如典型佛教家廟中，1914年於檳城創建的洪福寺是陳西祥（A.D. ?-1931）所捐獻；《南洋名人集傳》記陳西祥女士「性慈和，念經奉佛甚謹，然施濟之事，則不分僧俗，力所能及者，無不為之。」¹⁹

¹⁶ 何建明主編，《中國地方志佛道教文獻匯纂·寺觀卷》201冊（北京：國家圖書館出版社，2013年），頁19。

¹⁷ 釋開諦編，《南遊雲水情》（馬來西亞：檳城寶譽堂教育推廣中心，2010年），頁120。

¹⁸ 楊美煊，《龜洋古剎》（福建：海潮攝影藝術出版社，1993年），頁79。

¹⁹ 林博愛，《南洋名人集傳1》（馬來西亞：點石齋，1922年），頁33。收錄於釋開諦2017，頁597。

1937年間，「仕紳楊章成字斐然，祖籍福建海澄三都霞陽社。」其德配邱氏素譽（A.D. 1869-1952）獨資捐獻洋樓建車水路寶譽堂為弘法場所，自己更於晚年捨俗出家。²⁰張少寬的《檳榔嶼叢談》一書內容更隨著地區性的開發指出：「經貿地位的穩健成長，閩粵二省人士的大量移殖生息」，道盡百年來檳榔嶼發展史。宗祠、廟宇這些成為宗族社會裡重要的凝聚點與華裔先民的精神信仰依歸，華人在馬來半島落地生根、變遷和逐步發展的歷史進程中，奠定了人們通過信仰而對中華文化持續傳承的方式，以迄今日。²¹

戰後東南亞各國紛紛爭取獨立以及強調民族國家的建立，隨著時間上的遷移，當地華人無論是在身分認同上，抑或在社會架構與文化變遷上，都面臨了一定的變化——「從政策上限制新移民入境，過去的『華僑社會』逐步轉型成『華人社會』，心態上從『落葉歸根』到『落地生根』」。²²而在異地維繫本來的宗教群體認同，在這樣的背景之下，寺院住眾的地緣關係成為佛教僧人建立法緣關係之外的另一條脈絡，也是藉由空間意義上，發展為基於同宗、語言上認同的文化概念。

²⁰ 張少寬，《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》（檳城：南洋田野研究室，2013年），頁158-160。邱素譽出家資料，見釋開諦2017，頁598-600。

²¹ 張少寬，《檳榔嶼叢談》（檳城：南洋田野研究室，2005年），頁21-25。

²² 呂偉雄主編，《海外華人社會新觀察》（廣東：嶺南美術出版社，2004年），頁32。

四、僧人地緣網絡對在地佛教的影響

早期南來僧眾除了受祖寺委派南來協助海外下院者外，有能力者通過同邑鄉里關係合伙承包香火道場或在異地居無定所者，多以協助道場佛事以安身，同時也可以借鄉紳之力集資，等待機緣另覓一方土地建立個人或祖寺海外下院，形成佛教在特定區域上承先啟後的獨特發展形態，此即王琛發文中所指的「香資」。²³ 從區域背景去了解馬來半島早期佛教與僧人地緣網絡對在地佛教的影響，僧人間的關係從19世紀末殖民地時期佛教經移民潮的輸入與融合本土族群文化，最終落籍的華僧們在獨立建國前後自「僑居」到「公民」意識的逐步轉變。以馬來西亞佛教發展為例，寂晃長老在其〈緬懷過去·瞻望未來〉提到「佛總二十多年來對佛教徒的團結，福利社會和精神道德教育的貢獻」，他在文中敘述了近百年來，從最初中國南來弘化度眾的僧伽大德，他們除了雲遊募化復興祖寺，後因適應與認同意識轉變組織佛教總機構。隨機設座講經弘法、籌辦佛教教育培養佛教人才、舉辦慈善事業等，而且他們弘法不忘愛國，信佛而能身體力行。最終說明是如何適應與認同意識轉變來推動在地佛教的發展。²⁴

陳劍虹提到華人社會結構的特徵，不管是在原鄉或是海外，結黨與幫派的發展都帶著濃厚宗族鄉黨觀念，地方紳商領袖憑藉統理宗祠附屬的廟宇，以建立和強化提升個人或族群幫派社

²³ 王琛發，〈換取“香資”度眾生——從文物碑銘探討18、19世紀麻六甲海峽三市的華僧活動〉，《無盡燈》第182期（檳城：馬來西亞佛教總會，2004年），頁4-12。

²⁴ 詳見釋寂晃，〈緬懷過去·瞻望未來〉，收入《馬來西亞佛教總會銀禧紀念特刊1959-1984》（檳城：馬來西亞佛教總會，1984年），頁35-37。

會權勢與地位——「他們通過會黨的威權和個人的地位，從一點到一線，繼而在超越鄉土社會的跨幫組織裡，晉升為整體華人的領導，折衷立場，協調對策，運籌內外大計」。²⁵ 19世紀末英殖民時期大量勞動移民潮的遷入，在經濟實力逐漸提升後，在馬新各地宗祠、鄉團、會館、寺廟、善堂、學校逐漸增加，當時基於對傳統文化的需求和經濟利益上的需要，建設廟宇成了崇德報恩及精神信仰依歸所。²⁶

東南亞的華僑信眾出於對佛教信仰的需要，相繼護持南來僧侶在當地募款建立了一些寺院。新加坡福建僑商劉金榜（A.D. 1837-1909）²⁷ 於光緒二十四年（A.D. 1898）獻地募建蓮山雙林寺。當時福州怡山西禪寺賢慧、性慧法師在新加坡停留弘法乃迎請開山。西禪寺成了雙林寺的祖庭，其後續住持皆為怡山西禪寺僧，繼賢慧開山之後，有性慧、明光、敬亮、興輝、福慧、證明、碧輝、增慧、普亮法師等任雙林寺住持。²⁸ 《鶴山極樂寺志》卷二〈沙門〉記載「丁亥復南渡檳榔嶼則己聲華丕顯護法雲興諸僑紳

²⁵ 陳劍虹，《走進義興公司》（馬來西亞：CGT Quick Printer Sdn Bhd，2015年），頁128。

²⁶ 陳劍虹2015，頁103-105。

²⁷ 宋旺相（Song, Ong Siang），*One Hundred Years History of the Chinese in Singapore*, London: John Murray, 1923, pp.107-110. 劉金榜字文超，1838年生於福建省漳州南靖縣船場亭仔角村。二十餘歲往新加坡謀生，當過小工、商販，「在營藥方面很有心得，創立了知名的『萬山號』藥舖，隨後他又設立錢莊『福南號』，提供薄利貸款，開創星洲華資銀行先河遂成鉅富。」詳見釋能度主編，《蓮山雙林寺》（新加坡：新加坡雙林寺，2001年），頁11-12。

²⁸ 釋能度2001，頁10-13。這裡值得一提的是愛國僧人蓮山雙林寺普亮法師事跡，二戰日軍南侵時曾大力支持星華籌振會和南僑機工的活動，法師在日軍佔領新加坡後的肅清行動中被捕與殺害。見「Venerable Pu Liang普亮法師」，https://chinatownology.com/venerable_pu_liang.html，瀏覽日期：2023/8/12。

特請之住持廣福宮」。鼓山妙蓮和尚數次南來勸募後，受檳城僑領聘請留下來便是一例。他先在廣福宮管理香火到開創鶴山極樂寺，借用當地鄉紳和僑領勢力來維護寺院經濟，並在伽藍殿前亭，立下「敕賜檳城鶴山極樂寺條規」廿一條，並制定極樂寺為鼓山在南洋的廨院，其管理職事由祖寺鼓山湧泉寺委派。²⁹

在各個寺廟的僧人傳承的過程中，我們通常注意的是宗派和法系的傳承，也即法緣特點在其中的作用；事實上，即便是十方叢林的傳法，地緣的因素也滲透其中。僧團內部通過子孫廟剃度及十方叢林的傳法和傳戒活動，形成了類比宗族形態的法緣聯繫來協調僧人間的關係，其作用超過新興的佛教會等組織。張雪松在〈傳統漢地佛教宗派組織性探析〉中提到，「民國時期，改革派僧人對此常稱為『法派』、『剃派』，『法派』主要指十方叢林，因其住持繼任需要傳法，由『法子』接任住持之位；而子孫廟則是剃度弟子繼承」³⁰。不過，凝聚起僧團的除了法緣因素還有地緣因素，地緣與法緣有交叉點但不完全相同。法緣特性涉及剃度、傳法等問題，這往往與地緣相關，因為在同一寺廟剃度的很可能是同一地的僧人。但法緣關係有時也是超越地緣因素的，尤其是在十方選賢的傳法中，各地優秀僧人都可能受記為法子或住持寺廟。同時地緣因素也不限於法緣，沒有法緣關係的僧人也可能因地緣因素形成團體，比如來自不同地區的僧人相互間無法脈關係，但不妨礙他們的團結共事。

²⁹ 釋寶慈，《鶴山極樂寺志》卷二〈沙門〉（馬來西亞：檳城極樂寺，1923年），頁25-26。另「敕賜檳城鶴山極樂寺條規」廿一條，詳釋開諦編，《南遊雲水情·續篇》（馬來西亞：檳城極樂寺，2013年），頁122-124。

³⁰ 張雪松，《佛教“法緣宗族”研究》〈第一章 傳統漢地佛教宗派組織性探析〉（北京：中國人民大學出版社，2015年），頁11-12。

通過理解這些遠渡重洋南來的僧人在一定時空中的歷史延續與法門興衰，也透過這一脈絡來梳理流動僧人之間的人際關係，以了解他們如何善用地緣特性的長處和限制其弊端，這是近代佛教改革中未能深入斟酌，也是當代僧團發展中值得思考的問題。從傳統佛教的保守觀點來看，海外僑僧們因地緣關係的決策與改變很難被理解和接受，然而佛教自印度傳入東土兩千年來，從「農禪佛教」至民國以後的太虛法師所宣導「人生佛教」，哪一個不是因地制宜？就佛法流傳之不同地區的具體條件來制定相應的妥善措施，作出調整與變化，對中國大乘佛教而言，這何嘗不是佛教延續發展的另一個機遇？佛教徒意識與型態的轉變，造就了教界內部的調整與改變，迎合當前社會與教界需求，更形成符合多元化的地緣特色。



五、近代鼓山湧泉寺南洋下院傳承脈絡發展與變化

作為來自福建鼓山湧泉寺的高僧，妙蓮和尚長年為修繕寺院、中興湧泉寺而四方奔走。因當時殷商巨富多遠居南洋，故不遠千里南下募緣。妙蓮自身的佛學和文化修養，是其賴以和檳榔嶼世俗社會交往的資本。19世紀末開始創建鶴山的極樂寺，是南洋第一座漢傳叢林式佛教寺院，開啟了漢傳佛教在南洋傳播的新階段。妙蓮和尚開山之初得鼓山道友的大力輔佐，極樂寺被宣示為鼓山海外下院，寺院建設從光緒十七年（A.D. 1891）開始興建，歷時十四年，直到光緒三十年（A.D. 1904）才全部竣工。其落成標誌著南洋佛教具有開拓性意義的轉捩點。從鼓山到鶴山，妙蓮和尚牽起南閩與檳城的遙相呼應的法緣與海外華人的文化紐帶。逐

漸將教義、儀式、人員組織形態，依循中國佛教世代師徒相承的寺院宗法制度，立制規定其繼任住持者亦是鼓山分派而來的僧人。時至今日，極樂寺與福建省佛教界依然維持一定的連繫。

《鶴山極樂寺志》卷八〈極樂寺僧規〉中列出當時所立的規定：「本寺淵源鼓山，則凡任鼓山方丈者，即遙為兼任。本寺住持至現居本寺之職事人數僧眾俱係由鼓山分發而來……」。³¹ 曾隨鼓山妙蓮和尚南來，並協助鶴山極樂寺開山20載的善慶法師（A.D. 1861-1920），為了維持極樂寺永為鼓山下院，利濟祖寺，曾立制規定禁止極樂寺私立住持和剃度。可是善慶法師在極樂寺倡議的寺制改革，以寺產經濟維持寺院，最終卻不見其效而告終。1904年間，法師在雪蘭峨古毛集資籌建觀音閣時所立碑文規約中明列「外派僧人，永遠不得為本閣住持當家」，維持其難度派系乃屬鼓山法脈與極樂寺下院的關係。³²

本忠法師（A.D. 1866-1936）繼任鶴山極樂寺方丈於妙蓮和尚之後，組織佛教會、設念佛蓮社。《鶴山極樂寺志》卷二〈本忠和尚傳〉中記述本忠法師接任方丈後，為弘揚淨土法門，於鶴山上創設念佛蓮社，開南洋設蓮社之始；到了1922年，他把蓮社遷往市區車水路觀音寺內作為念佛道場。³³ 此外，他也辦義學，建佛寺，如創建車水路觀音寺為極樂寺下院，更與善慶法師共同創立佛教實業公司，在泰國投資種植橡膠與甘蔗，以維持寺院經濟、興學、辦慈善公益的宏願，曾受兩代泰王封賜僧爵。³⁴ 據《檳城

³¹ 釋寶慈1923，頁106。

³² 詳見〈古毛嶽山觀音閣碑記〉，釋開諦2017，頁588-592。

³³ 釋寶慈1923，頁24-26。

³⁴ 關於「曾受兩代泰王封賜僧爵」：本忠和尚曾至「暹京兩代暹王尤優禮之賜以崇銜……」。詳見邱菽園、湯日垣等主編，《本忠大和尚六十壽文》（馬來西

新報》1924年10月8日「暹王與妃遊幸極樂寺」³⁵報導：10月6日暹王（Rama VI）與妃遊幸極樂寺，受本忠方丈與寺僧盛情接待。足見本忠和尚與泰國皇室的淵源。後來雖說投資事與願違並未如所願，寺負重債，善慶鬱鬱以終，「但善師能有這種雄略和願力，倒是高人一籌，值得欽佩」³⁶，確實是檳榔嶼漢傳佛教興革的先驅。1912年海內外革命風潮興起，廢寺興學聲勢洶湧。湖南寶慶攘奪寺產毀像事件，逐漸蔓延閩境怡山、鼓山兩大叢林，本忠乃與當時在南洋短期弘化的虛雲和尚相偕赴滬，繼而諸公倡設佛教會，約同八指頭陀寄禪（A.D. 1851-1912）、道階（A.D. 1870-1934）等人赴京上書參議院請願，據理力爭。³⁷本忠法師回閩組織福建省支部，不久返回檳城設立「南洋佛教會」作為中華佛教會在南洋的支部。

本忠法師在觀音寺圓寂時，根據發布的訃文中，派下嗣法薙染法眷門人近百人。這也是後來，馬新佛教許多寺院的拓展，多少都與鼓山派下南來的僧侶有著一定的法脈關係。據《檳城新報》1937年1月9日當日報載，極樂寺方丈本忠法師圓寂出殯儀仗之盛，打破縣內喪儀之記錄，送殯人士達千人，全檳城僧尼總動員。足見法師交流深廣及備受崇敬，尤其深獲護法信眾及僑領士紳的護持與擁戴。

亞：無出版所，1927年），頁6。

³⁵ 詳見釋開諦2017，頁391；《檳城新報》1924年10月8日報導。

³⁶ 竺摩，《佛教教育與文化》〈蕩執成智·真空妙有：五十年來的檳城佛教〉（馬來西亞：三慧講堂佛經流通處，1990年），頁261。

³⁷ 請願書標題：「中華佛教總會上海本部北京機關部暨蘇閩湘贛各支部代表文希道階應乾本忠月賓大春等上參議院書」，載於黃夏年，《民國佛教期刊文獻集成》第5冊（全國圖書館文獻縮微復制中心，2006年），頁125-130；原文載於《佛教月報》第1期（1913年），頁1-6。

鼓山湧泉寺與極樂寺法脈有關的另一傳承，以近代19、20世紀之交，福建莆田梅峰光孝寺曹洞法脈重興之祖微嘉和尚（生歿？）為代表。微嘉早歲自原鄉福建仙游縣郊尾東溪南來馬來半島，後在霹靂州務邊廣福岩出家，旋而返回福建鼓山湧泉寺求戒、參學，曾受法於妙蓮和尚座下。曾卓錫仙游楓亭會元寺，因不忍見梅峰寺宇傾廢而發心重興，乃從會元寺召來僧眾進駐，古剎得以重光。微嘉法師與鼓山湧泉寺妙蓮法師具嗣法師徒關係，並且深獲妙蓮法師的器重。如楊美煊《古囊名剎》所述：「光緒二十年（A.D. 1894），微嘉和尚決定在鼓山開壇傳戒，妙蓮老和尚將此事奏聞光緒帝，帝乃特賜『聖旨』、『御駕』、『欽命』、『方丈』、『肅靜』、『迴避』、『御賜』等十多面皇誥大牌，大壯傳戒法會的聲威」。³⁸

此外，「梅峰光孝寺以微嘉和尚廣行募化之功被認為重興初祖，並制定四句二十四字排行，作為梅峰派下續演傳承。梅峰徒眷奕葉相承於海內外，分佈之廣，為數之巨，在當時幾乎居莆仙各大寺之冠。同時由於微嘉本系仙游會元寺僧人，因此特殊關係，至今梅峰與仙邑之間子孫派系依然關係殊密。也因此後來梅峰、會元與同宗的龍華、三會寺³⁹僧在南洋各地者眾。」以吉隆坡觀音閣和檳城華嚴寺為例，據清亮長老口述華嚴寺初建時「還一度屬梅峰、會元兩寺在南洋的廨院」，形成了對祖寺經濟上重要的支柱及同屬派系關係上的聯繫和各寺住持、職事僧眾間相互

³⁸ 楊美煊，《古囊名剎》（福建：海潮攝影藝術出版社，1998年），頁224。

³⁹ 龍華、三會寺，根據原著作者最新資料考核，應更正為龍山三會寺。詳見 <https://baike.baidu.hk/item/%E4%B8%89%E6%9C%83%E5%AF%BA/5861540>，瀏覽日期：2023/12/14。

的關切。⁴⁰

至於妙蓮和尚開山之初得鼓山道友善慶、得如（A.D. 1855-1902）的大力輔佐，極樂寺為鼓山海外下院，其繼任住持者亦是鼓山僧人；乃至今日，教界內外時勢變遷；不論開山百餘年的極樂寺是否依然與鼓山湧泉寺維持過去的關係，或者更為重要的是，妙蓮和尚與其後繼者，確實曾經構成福建佛教與南洋檳城等地遙相呼應法緣的一段地緣特徵的歷史記錄。

素聞法師在〈虛雲老和尚南行紀略〉一文中提到清光緒年間（A.D. 1905-1916），中國佛教耆宿虛雲法師（A.D. 1840-1959）在66歲時，曾先後三次南遊馬來半島各地時，曾在極樂寺講經和各處隨緣弘法。鼓山湧泉寺、鶴山極樂寺、岳山觀音閣，同屬曹洞宗壽昌法派一系。虛雲法師披剃、受戒、嗣法皆於鼓山，「既有此法脈傳承淵源，順理成章，虛雲法師自然有數次南遊弘化之行。」⁴¹ 虛雲在南洋，踏妙蓮和尚開山建寺之足跡，將法音傳播到馬來半島諸埠，對當時漢傳佛教在南洋起到了實質性的推動作用。

圓瑛法師（A.D. 1878-1953）⁴² 從1907至1948年，先後六次遠渡重洋，足跡遍布印度佛跡、錫蘭及新加坡、菲律賓、緬甸、馬來亞、泰國等東南亞各國，以及港臺等地區，1938年春，圓瑛法師

⁴⁰ 兩處引文詳見釋開諦2017，頁601。

⁴¹ 釋素聞，〈虛雲老和尚南行紀略〉，《禪刊》第3期（網絡版，2006年）：<http://chan.bailinsi.net/2006/3/2006307.htm>，瀏覽日期：2021/10/4。

⁴² 圓瑛法師，「師名宏悟，字圓瑛，號韜光，古田縣端上村吳氏子。」1906年於寧波七塔寺慈運和尚座下，親受法印，為臨濟宗第四十世祖師，法名宏悟；後又到福州雪峰達本老和尚處受法印，為曹洞宗第四十六世，法名今悟。以上詳見釋廣霖監修，謝重光主纂，《新編雪峰志》（北京：宗教文化出版社，2020年），頁67-68。

以鼓山關係接任檳榔嶼鶴山極樂寺第三任方丈席，⁴³ 惟當時中國政局紊亂，1939年與弟子明暘（A.D. 1916-2002）回國之前，他將寺務交托志崑法師（A.D. 1885-1964）代理住持。太平洋戰爭發生後，檳城淪陷，寺僧艱苦支撐。戰後，1948年間極樂寺監院明德法師（A.D. 1895-1961）等，以方丈「九年未至極樂寺視理事務，現戰爭停止，交通恢復，咸望大師能飛錫南來，重興伽藍」，海外信眾都希望法師可以再度南來重興寺廟。圓瑛法師以「眾情難卻」，與弟子明暘再度南來。⁴⁴ 在戰後重渡南洋，並在檳榔嶼鶴山極樂寺傳授千佛壽戒。這也是圓瑛法師最後一次遠赴南洋。圓瑛法師除了講經弘法，增進了中國佛教文化與東南亞各國佛教文化之間的相互瞭解與交流。不僅深受佛教界的崇敬，而且備受國內地方官員的歡迎，並給予高度評價。他一生始終秉持「愛國愛教」的宗旨，成為海內外佛教界的一代楷模。⁴⁵

圓瑛法師接任方丈後亦有所興革，惟時勢紊亂留難大陸，期間極樂寺在代理住持志崑和尚苦心維持，一度曾因大陸政治因素與祖寺的連繫斷絕，鼓山人員無法自由流動，極樂寺一度面臨人員瀕臨老化，更替無法延續和寺院頹廢的問題；1949年中國政權轉移至1953年間，「馬來亞新移民政策的實施，大陸僧侶無法自由來回新馬」對大陸祖寺的接濟受阻。⁴⁶ 直到1968年，臺灣十普寺

⁴³ 「圓瑛法師主持極樂寺舉行入寺典禮，善男信女雲集山門外迎迓」《南洋商報》（1938年4月5日），頁15。

⁴⁴ 明暘主編，《圓瑛法師年譜》（北京：宗教文化出版社，1996年），頁281。

⁴⁵ 明暘1996，頁328-330。

⁴⁶ 「No return for priests who go to China」，《新加坡海峽時報》（The Straits Times）相關新聞報導，1953年12月13日。（釋開諦2017編註：二戰後，馬來亞新移民政策實施後，大陸僧侶無法自申來回新馬。導致寺廟一度面臨人員老化與短缺的困境）。詳見釋開諦2017，頁416。

白聖法師（A.D. 1904-1989）⁴⁷ 以其為圓瑛法師傳承法嗣的關係，應當地諸山及鶴山之兩序大眾之請接任方丈之後，面對百廢待舉，方得以逐步解決；續其後之法徒達能（A.D. 1926-1997）、徒孫日恆法師數十年經營，方成今日之寺觀規模面貌，「菩薩道場將更興盛，並繼續宣揚佛義、推行教育和醫療等慈善計劃」。⁴⁸ 然而，緣於現實因素的影響與變化，過去這樣的特別關係能連繫著幾代人的法脈傳承。幾經時空和時局的變化轉折，流布於各處的鼓山徒眷各自向外發展。時至今日，微妙的地緣變化，傳統中國佛教世代師徒相承的寺院宗法制度，在寺院的管理與體制上，顯然早已無法完全依循前人所制定的規約來延續彼此的關係。

六、結語



楊宜音在其《文化認同的獨立性和動力性：以馬來西亞華人文化認同的演進與創新為例》一文中提出，在梳理馬來西亞華人文化認同發展的線索，需要對文化認同及其形態類別進行說明和

⁴⁷ 白聖長老乃湖北應城胡氏子。1921年十八歲時，於漢口乘江輪赴九華山朝聖，禮陝西大香山龍岩上人剃度，並在安徽九華山祇園寺妙參老和尚座下受戒後到各處參禪修學。1935年往漢陽歸元寺聽圓瑛長老講經圓滿後，隨侍圓老至上海圓明講堂，專研《楞嚴》。1936年隨侍圓老四處講經，併為代講。冬天先應請擔任寧波天童寺戒壇引禮，再隨圓老至鼓山湧泉寺禪堂結七。1937年鼓山春戒期任四單引禮。夏天隨侍圓老返回上海，並於寧波接待寺受圓老傳付寧波七塔、鼓山湧泉兩寺法脈，為臨濟宗第四十一代，譜名戒光、曹洞宗第四十七代法嗣，譜名古航。1948年到台灣後，任中國佛教會理事長達30餘年，貢獻卓著，同時「高豎七塔法幢，廣傳臨濟禪法，得法弟子遍佈寶島及海外」。以上資料詳見賈汝臻主編，《七塔寺人物誌》〈法揚海外的白聖戒光〉（北京：宗教文化出版社，2008年），頁454-464。

⁴⁸ 李興前主編，《檳城鶴山極樂寺》（檳城：極樂寺，2003年），頁12。

定位——「文化認同最初必然是附著於地域、民族、宗教、語言、習俗等屬性認同之上」。這是由於文化本身最初是附著在文化群體中成員的日常生活習俗、教育、社會、經濟、政治等體制之中。個體隨著社會化過程自然而然地獲得了這種文化屬性的類別特徵。「然而，伴隨著社會歷史的變遷，對於個體來說此不僅面臨著如何進行選擇的問題，而且也面臨著如何參與和建構的問題」⁴⁹。

佛教的地緣性傳承也是如此。印度佛教傳到中國之後，從戒律年資關係衍生出「同門昆季誚」的宗法倫理關係，⁵⁰ 漢傳佛教傳播到南洋之後，人到異地形成了原鄉地緣的人脈關係，對佛教的發展產生了一定的作用。在過去的一個世紀裡，無數福建省的僧人移民到東南亞地區，他們努力於在地佛教信仰、法脈傳承、凝聚寺院組織、僧才培養、參與社會關懷等，提供足夠拓展的條件與空間，對早期馬來半島佛教發展的機遇，前人的奉獻與耕耘，奠定了近代馬來西亞佛教發展的基礎。南來華僧如何在當時的特殊環境與大時代衝擊下參與和推動在地佛教的發展，努力改變社會對佛教的片面印象，並以創建海外下院來支援和維持與祖寺間的聯繫，是當時的首要關切課題。這些在歷史因素下牽連而起的跨國鏈接，隨著時代的變遷，但並非完全消失；馬來西亞的漢傳佛教寺廟，迄今依然跟福建佛教的祖寺維持著聯繫，某些寺院組織甚至依然存在從福建寺僧到馬來西亞短期協助海外下院寺

⁴⁹ 楊宜音，《文化認同的獨立性和動力性：以馬來西亞華人文化認同的演進與創新為例》（臺北：華僑協會總會出版，2002年），頁407-420。

⁵⁰ 劉因燦，〈“同門昆季誚”與中國佛教的倫理觀念〉，《宗教學研究》第4期（2020年），頁125。

務的情況。⁵¹

因此，這一從福建輻射到海外的佛教鏈接系統，固然在特定的歷史年代發揮了影響力，但並不算過去式，這一歷史連結依然延續至今成歷史脈絡。這一片土地上默默為佛教奉獻參與的大德們，最終在佛教在地發展史篇章上，成了拓展海外華人佛教信仰的文化先驅；這是研究南洋華人宗教信仰發展史上不可忽視的一部分。它能更清晰地，理解現實與弘揚佛法上的實質意義，這樣的地緣性不僅影響佛教，甚至成為興革的助緣，其歷史定位促成特殊文化傳承上的新契機。



(收稿日期：民國112年5月3日；結審日期：民國112年8月4日)

⁵¹ 杜忠全於2017年1月10日執行研究計劃調研赴福建莆田市梅峰光孝寺時，遇一寺僧告知，他在馬來西亞逗留了一段時間當下院寺廟執事，於不久前才完成任務回國。

引用文獻

一、史料文獻

1. 本忠和尚等人為廢寺興學上書參議院的請願書，原載於〈佛教月報〉第1期（1913年），收錄於黃夏年，《民國佛教期刊文獻集成》第5冊，全國圖書館文獻縮微復制中心，2006年。
2. 福建省地方志編纂委員會編，《福建省志·宗教志》，廈門：廈門大學出版社，2014年。

二、近人論著

（一）專書及論文集

1. 呂偉雄主編，《海外華人社會新觀察》，廣東：嶺南美術出版社，2004年。
2. 李興前主編，《檳城鶴山極樂寺》，檳城：極樂寺，2003年。
3. 明暘主編，《圓瑛法師年譜》，北京：宗教文化出版社，1996年。
4. 林水椽、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》，馬來西亞：留台聯總出版，1984年。
5. 竺摩，《佛教教育與文化》〈蕩執成智·真空妙有：五十年來的檳城佛教〉，馬來西亞：三慧講堂佛經流通處，1990年。
6. 邱菽園、湯日垣等主編，《本忠大和尚六十壽文》，馬來西亞：無出版所，1927年。
7. 侯坤宏，《論馬來西亞近代漢傳佛教——一個局外人的觀察》，陳劍鎧主編，《人間佛教東亞、東南亞研究叢書》第10冊，香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2021年。
8. 張少寬，《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》，檳城：南洋田野研究

- 室，2013年。
9. 張少寬，《檳榔嶼叢談》，檳城：南洋田野研究室，2005年。
 10. 張雪松，《佛教“法緣宗族”研究》，北京：中國人民大學出版社，2015年。
 11. 陳秋平，《移民與佛教—英殖民時代的檳城佛教》，馬來西亞：南方學院，2004年。
 12. 陳劍虹，《走進義興公司》，馬來西亞：CGT Quick Printer Sdn Bhd，2015年。
 13. 楊宜音，《文化認同的獨立性和動力性：以馬來西亞華人文化認同的演進與創新為例》，臺北：華僑協會總會出版，2002年。
 14. 楊美煊，《古囊名剎》，福建：海潮攝影藝術出版社，1998年。
 15. 楊美煊，《龜洋古剎》，福建：海潮攝影藝術出版社，1993年。
 16. 鄧子美、陳衛華編，《當代人間佛教傳燈錄》，北京：宗教文化出版社，2017年。
 17. 楊妍、李志賢，〈潮人善堂鸞治與中醫活動之考察：以新加坡修德善堂為例〉，嚴家建主編，《多元一體的華人宗教與文化》，馬來西亞：馬來西亞文化事業有限公司，2017年。
 18. 釋能度主編，《蓮山雙林寺》，新加坡：新加坡雙林寺，2001年。
 19. 釋寂晃，〈緬懷過去·瞻望未來〉，收入《馬來西亞佛教總會銀禧紀念特刊1959-1984》，檳城：馬來西亞佛教總會，1984年。
 20. 釋開諦編，《南遊雲水情》，馬來西亞：寶譽堂教育推廣中心，2010年。
 21. 釋寶慈，《鶴山極樂寺志》，馬來西亞：檳城極樂寺，1923年。

22. 釋開諦編，《南遊雲水情·續篇》，馬來西亞：檳城極樂寺，2013年。
23. 林博愛，《南洋名人集傳1》，馬來西亞：點石齋，1922年，收錄於釋開諦編，《南遊雲水情·附錄篇》，馬來西亞：檳城寶譽堂教育推廣中心，2017年。
24. 何建明主編，《中國地方志佛道教文獻匯纂·寺觀卷》201冊，北京：國家圖書館出版社，2013年。
25. 釋廣霖監修，謝重光主纂，《新編雪峰志》，北京：宗教文化出版社，2020年。
26. 賈汝臻主編，《七塔寺人物誌》〈法揚海外的白聖戒光〉，北京：宗教文化出版社，2008年。

(二) 期刊論文

1. 王琛發，〈換取“香資”度眾生——從文物碑銘探討18、19世紀麻六甲海峽三市的華僧活動〉，《無盡燈》第182期，檳城：馬來西亞佛教總會，2004年。
2. 王琛發，〈開基佛刹青雲亭：馬來西亞漢傳佛教的最初淵源〉，《閩台文化交流》第4期，2010年。
3. 王榮國，〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《華僑華人歷史研究》第3期，1997年9月。
4. 劉因燦，〈“同門昆季爭”與中國佛教的倫理觀念〉，《宗教學研究》第4期，2020年。

(三) 網路資源

1. 王琛發，《信仰的移植、詮釋與演變：馬來西亞華人拿督公崇拜的當前觀察》，<http://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/>

- b7-111_tra.pdf，瀏覽日期：2023/8/12。
2. 「宋大峰祖師傳略」，http://www.bengsiew.org.my/home/?page_id=186，瀏覽日期：2023/8/12。
 3. 龍華、三會寺，根據原著者最新資料考核，應更正為龍山三會寺。詳見<https://baike.baidu.hk/item/%E4%B8%89%E6%9C%83%E5%AF%BA/5861540>，瀏覽日期：2023/12/14。
 4. 釋素聞，〈虛雲老和尚南行紀略〉，《禪刊》第3期（網絡版2006年）。<http://chan.bailinsi.net/2006/3/2006307.htm>，瀏覽日期：2021/10/4。
 5. Venerable Pu Liang普亮法師，https://chinatownology.com/venerable_pu_liang.html，瀏覽日期：2023/8/12。

（四）報紙

1. 「圓瑛法師主持極樂寺舉行入寺典禮，善男信女雲集山門外迎迓」，《南洋商報》，1938年4月5日。
2. 「暹王與妃遊幸極樂寺」，《檳城新報》，1924年10月8日。
3. 「肇建寔叻普陀寺小啟」，《南洋總匯新報》第五版，1909年12月1日。
4. 「No return for priests who go to China」，《新加坡海峽時報》（The Straits Times）相關新聞報導，1953年12月13日。