



**NANYANG  
TECHNOLOGICAL  
UNIVERSITY**

**THE TRANSFORMATION OF TRADITIONAL CHINESE  
RELIGIOUS BELIEFS IN SOUTH-EAST ASIAN SOCIETY:  
A CASE STUDY OF  
TAOISM AND BUDDHISM IN SINGAPORE**

**HUE GUAN THYE**

**SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES**

**2011**

中华传统宗教信仰在东南亚的蜕变：

新加坡的道教和佛教研究

**THE TRANSFORMATION OF TRADITIONAL CHINESE  
RELIGIOUS BELIEFS IN SOUTH-EAST ASIAN SOCIETY:  
A CASE STUDY OF  
TAOISM AND BUDDHISM IN SINGAPORE**

许原泰

**HUE GUAN THYE**

人文与社会科学学院

中文系

Chinese Divison

School of Humanities & Social Sciences

A thesis submitted to the Nanyang Technological University

In partial fulfillment of the requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

**2011**

## 谢 辞

首先，我要由衷地感激我的论文导师郭淑云副教授。对于郭教授花费了大量的时间和精力与我分享搜集和筛选文献资料和官方档案的宝贵经验，以及教导我从更宏观的角度来看待华族文化的本质，并细心地批阅我的论文草稿，不吝赐予诸多意见，都是令我倍感难忘的研究过程。尤其是新加坡的道教和佛教研究是个尚未完全开发的学术领域，郭教授还是愿意引导我走完这条探索之旅，更是令我难以忘怀。

同时，我也要向中华语言与文化中心的前主任周清海教授致上最诚恳的谢意。因为有周教授的大力提携，我才有这个机缘到南大深造。在从事这项研究期间，中文系主任张钊贻副教授，以及中文系的其他教授，如柯思仁副教授、李元瑾副教授、衣若芬副教授、高虹助理教授、刘晓鹏助理教授、魏月萍助理教授和游俊豪助理教授，以及北京大学中文系的吴晓东教授和刘勇强教授，新加坡国立大学的宪法专家陈有利教授，加拿大麦吉尔大学的华族宗教专家丁荷生教授都时常给予教导和鼓励，他们的真知灼见对我的思考有莫大的启发，我也谨此表示谢意。

学术研究往往是一个孤独旅程，但因为有一群研究生共同学习，尤其是时常有机会和南大中文系的崔峰和哈佛大学的谢明达互相切磋，使这项探索之旅不至于那么孤单。至于内人梁新婷经常给予精神上的鼓励和支持，更是我想要特别感谢的。

## ACKNOWLEDGEMENTS

I would first like to thank my academic supervisor, Assoc. Professor Crossland-Guo Shuyun, for the generous amount of time spent discussing both the intricacies of archival research and broader questions concerning the nature of Chinese Culture, as well as her invaluable advice and guidance throughout the writing of this thesis. Even though the academic study of local Taoism and Buddhism have not received much attention, Professor Crossland has accompanied me to venture into this unfamiliar path is very much appreciated.

My deepest gratitude is also extended to Professor Chew Cheng Hai, the formal Director of Centre for Chinese Language and Culture (CCLC), for granting me the honour of studying in NTU. I am also grateful to the following teachers at the Division of Chinese, NTU: Assoc. Professor Cheung Chiu-yee, Assoc. Professor Quah Sy Ren, Assoc. Professor Lee Guan Kin, Assoc. Professor I Lo-fen, Assistant Professor Helena Gao, Assistant Professor Philip Liu, Assistant Professor Ngoi Guat Peng and Assistant Professor Yow Cheun Hoe; as well as Professor Wu Xiao Dong and Professor Liu Yong Qiang of the Department of Chinese Studies, Peking University; Professor Kevin Tan, the Constitutional Law expert of National University of Singapore; Professor Kenneth Dean, the Chinese Religion expert of McGill University, for their generous advice and great encouragement throughout my research.

Research is often an isolated experience but this has been made much less so by the company of the other PhD graduate students, particularly Cui Feng at NTU and Jack Meng-Tat Chia of Harvard University. Finally, gratitude goes to my wife Adelene Leo for her moral support and sacrifice of time.



中华传统宗教信仰在东南亚的蜕变：  
新加坡的道教和佛教研究

**The Transformation of Traditional Chinese Religious Beliefs in  
South - East Asian Society:  
A Case Study of Taoism and Buddhism in Singapore**

论 文 目 录

致谢辞

Acknowledgements

摘要 ..... i

Abstract ..... ii

上篇 梳理、定义、结构

第一章 绪言 ..... 1

第一节 研究目的 ..... 1

第二节 研究范围 ..... 9

第三节 研究回顾 ..... 13

第四节 研究方法 ..... 21

第二章 渊源和特征：新中两地的三教信仰 ..... 30

第一节 中国儒教 与 新加坡儒教 ..... 31

第二节 中国佛教 与 新加坡佛教 ..... 40

第三节 中国道教 与 新加坡道教 ..... 51

第四节 小结 ..... 65

## 中篇 传播、碰撞、转型

|     |                               |     |
|-----|-------------------------------|-----|
| 第三章 | 十九世纪的新加坡道教.....               | 73  |
| 第一节 | 移民、移神、移鬼.....                 | 73  |
| 第二节 | 开埠前的新加坡华族庙宇.....              | 77  |
| 第三节 | 十九世纪的道教庙宇和性质.....             | 83  |
| 第四节 | 小结.....                       | 101 |
| 第四章 | 二十世纪的新加坡道教.....               | 110 |
| 第一节 | 庙宇主祀神的性质与变化.....              | 110 |
| 第二节 | 三教合一：德教、善堂、观音堂.....           | 121 |
| 第三节 | 新加坡道教的确立与分期.....              | 135 |
| 第四节 | 小结.....                       | 142 |
| 第五章 | 建国前的狮城北传佛教 .....              | 149 |
| 第一节 | 公元十五世纪前之南洋佛教概述.....           | 149 |
| 第二节 | 狮城北传佛教的启蒙期（1898 - 1940） ..... | 160 |
| 第三节 | 狮城北传佛教的弘化期（1940 - 1960） ..... | 178 |
| 第四节 | 小结.....                       | 191 |
| 第六章 | 独立后的狮城北传佛教 .....              | 202 |
| 第一节 | 狮城北传佛教的发展期（1960 - 1980） ..... | 202 |
| 第二节 | 狮城北传佛教的蓬勃期（1980 至今） .....     | 211 |
| 第三节 | 北传、南传、其它宗教的关系.....            | 232 |
| 第四节 | 小结.....                       | 242 |

## 下篇 蜕变、内涵、潜能

|     |                         |     |
|-----|-------------------------|-----|
| 第七章 | 宗教权威与政治权威的碰撞与融合.....    | 255 |
| 第一节 | 土地征用令与寺庙存亡.....         | 255 |
| 第二节 | 独特的风景线：联合庙.....         | 260 |
| 第三节 | 个案研究：征用金龙寺与百年菩提树.....   | 271 |
| 第四节 | 小结.....                 | 304 |
| 第八章 | 狮城道教和佛教的结构与前景.....      | 311 |
| 第一节 | 狮城道教之内在结构：帮派化与草根化 ..... | 311 |
| 第二节 | 狮城佛教之内在结构：城市化与人间化 ..... | 320 |
| 第三节 | 狮城道教之发展前景：困境与机遇... ..   | 325 |
| 第四节 | 狮城佛教之发展前景：优势与挑战 .....   | 336 |
| 第九章 | 结论.....                 | 352 |
| 第一节 | 新加坡道教之三大元素 .....        | 353 |
| 第二节 | 新加坡佛教之三大特点 .....        | 357 |

## 参考书目

|             |     |
|-------------|-----|
| 中文参考书目..... | 369 |
| 英文参考书目..... | 376 |
| 图表目录.....   | 381 |

# 中华传统宗教在东南亚的蜕变： 新加坡的道教和佛教研究

## 摘 要

通过追溯中华传统宗教信仰在新加坡河畔登陆和发展至今的过程，本文着重研究道教和佛教在新加坡的传播沿革和模式，是为从侧面来了解狮城华社更迭变迁之微观途径。同时，本文也结合了历史观和社会观的双重视野，详细描述和分析狮城道教和狮城佛教在不同时代背景下所展开的各类社会活动，并从国家的土地规划政策和空间合并与分裂等课题，评估塑造中华传统宗教信仰在现代都市国家不断蜕变的多重力量。

本文共计九章。第一章概述这项研究的主旨、范围和方法，确立本文之思考方向。第二章按照前人的学术研究，为儒、释、道三教信仰归纳出基本定义，以及按照新加坡的实际情况，分析何谓新加坡的佛教、道教、儒教信仰，俾为本论文的研究对象划分出最贴近新加坡传统华族宗教实况的范围。第三章至第六章是本论文的核心部分，主要是追溯和归纳道教和佛教在新加坡的发展过程和传播模式。第三章和第四章是探讨道教在新加坡的发展轨迹和演变过程，着重分析和比较民间宗教信仰与传统道教信仰在新加坡的微妙博弈。第五章和第六章是探讨汉传佛教在 15 世纪前的新加坡之传播可能，以及归纳出北传佛教在新加坡发展的不同阶段。第七章是从宗教信仰和世俗政治互相碰撞的角度，分析新加坡华族庙宇在城市重建计划中为了继续求存而不得不再三转型之严峻考验。第八章则结合上述篇章，深入探讨道教和佛教在新加坡的内在结构和影响层面，分析两者的发展前景和多重挑战。最后一章是本论文的扼要总结，从这项研究课题中审视传自中国的佛教和道教是如何对新加坡华社的发展做出回应，并从中提炼出一得之见，概括新加坡多元城市社会对中华宗教文化的回馈和贡献。

由于过去几乎没有专家学者在这方面做过专业性的深入研究和对照，因此，本论文通过大量收集历史文献和结合每个时代的传播特点来还原历史面貌，便显示着其刻不容缓的迫切性。这是本论文的独特贡献，也是价值所在。

## **Abstract**

This thesis details the development of traditional Chinese religious beliefs in Singapore by tracing their early growth on the banks of the Singapore River to their present structure. It focuses on the propagation and evolution patterns of the Singapore Taoism and Buddhism, whose metamorphosis is a microcosm of the overall transformation of the Singapore Chinese community. Through a historical and sociological descriptive analysis of change in both religious social activities, as well as the resulting spatial aspects and the influence of the state land policy, it also evaluates the forces that have shaped traditional Chinese religious beliefs in this modern city-state.

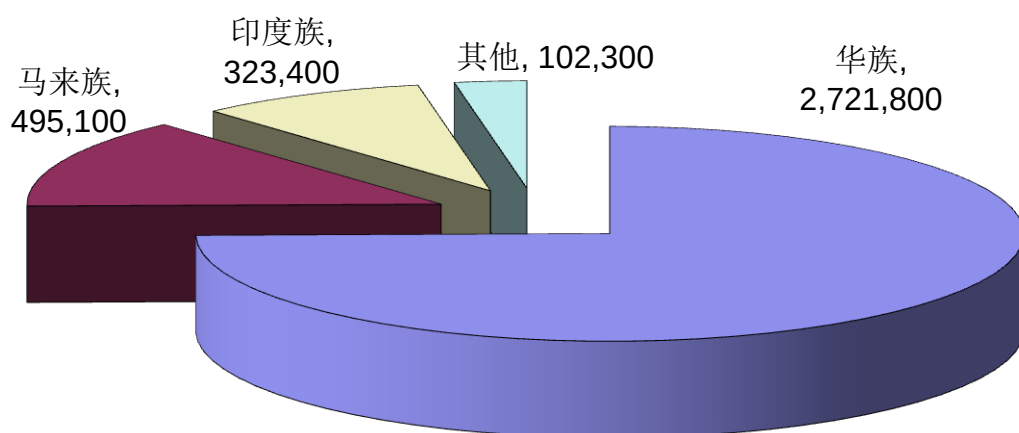
This thesis consists of nine chapters. The first chapter outlines the direction of the whole thesis; it highlights the motivation, introduces the general background, lays out the framework, and raises some perceptive questions. The second chapter is devoted to the general religious background of the region and the history of the three mainstream Chinese religions; it provides a fertile ground for the following chapters. Chapter three to six are the central chapters of the thesis. The third and fourth chapters compare the differing impacts of Fork Religious Beliefs and Traditional Taoist Beliefs on the historical development and patterns of propagation of Taoism. Chapter five and chapter six discuss the possibility of Singapore being an ancient Buddhist country prior to the 15<sup>th</sup> century, as well as the different propagation stages of Mahayana Buddhism in Singapore. Chapter seven highlights the predicament facing the propagation of the traditional Chinese Temple in Singapore and analyses how these Temples have accommodated to the utilization of space demands arising from the Urban Redevelop Programme and they have been transformed in their quest for survival in this city. Chapter eight links the previous chapters and dwells on the structure and development of both Singapore Taoism and Buddhism; it objectively presents the advantages and challenges faced by both religions and poses valuable question to be pondered. The final chapter provides a succinct sum-up of the whole thesis, demonstrating that this field work has brought the study of the Chinese religions of Singapore to a higher level.

In sum, this thesis highlights the pattern of Taoist and Buddhist propagation in Singapore (before and after independence) and analyses their culture and belief structure in Singapore. As such a detailed study has not been done before, this study strives to fill this gap and make a valuable contribution to society towards a better understanding of Singapore's Traditional Chinese religious culture and practices.

# 第一章 绪 言

## 第一节 研究目的

根据新加坡统计局于公元 2009 年发布的统计数据显示，新加坡的公民和永久居民估计为 364 万 2,700 人。若包括在新加坡住上一年或以上的外国人，总人口多达 483 万 9,400 人，人口密度高达每平方公里 6,814 人，堪称是全世界人口密度最高的城市之一。<sup>1</sup>在这 364 万余公民和永久居民中，华族居民为 272 万 1,800 人，占了总人口的 74.72%，是新加坡的主要族群。其次是马来族，约 49 万 5,100 人，是总人口的 13.6%，印度族和其他族群则分别为 32 万 3,400 和 10 万 2,300 人，是总人口的 8.88% 和 2.81%。<sup>2</sup>（请见附图 1）

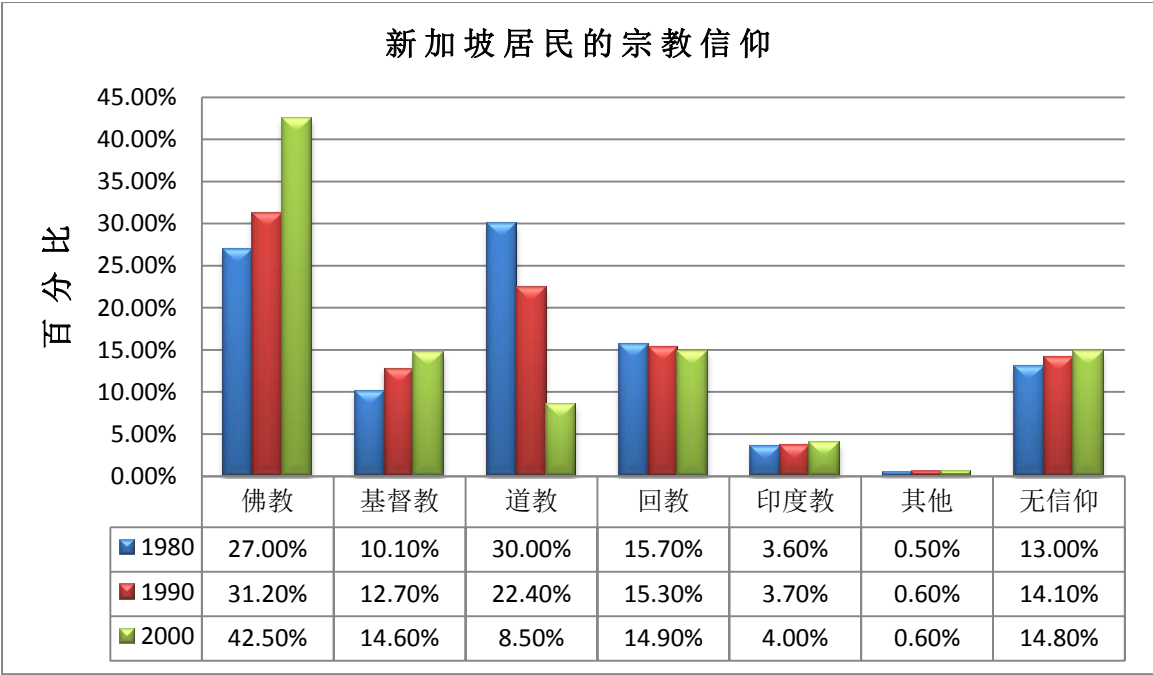


图（1） 2008 年 6 月新加坡公民与永久居民之族群概况

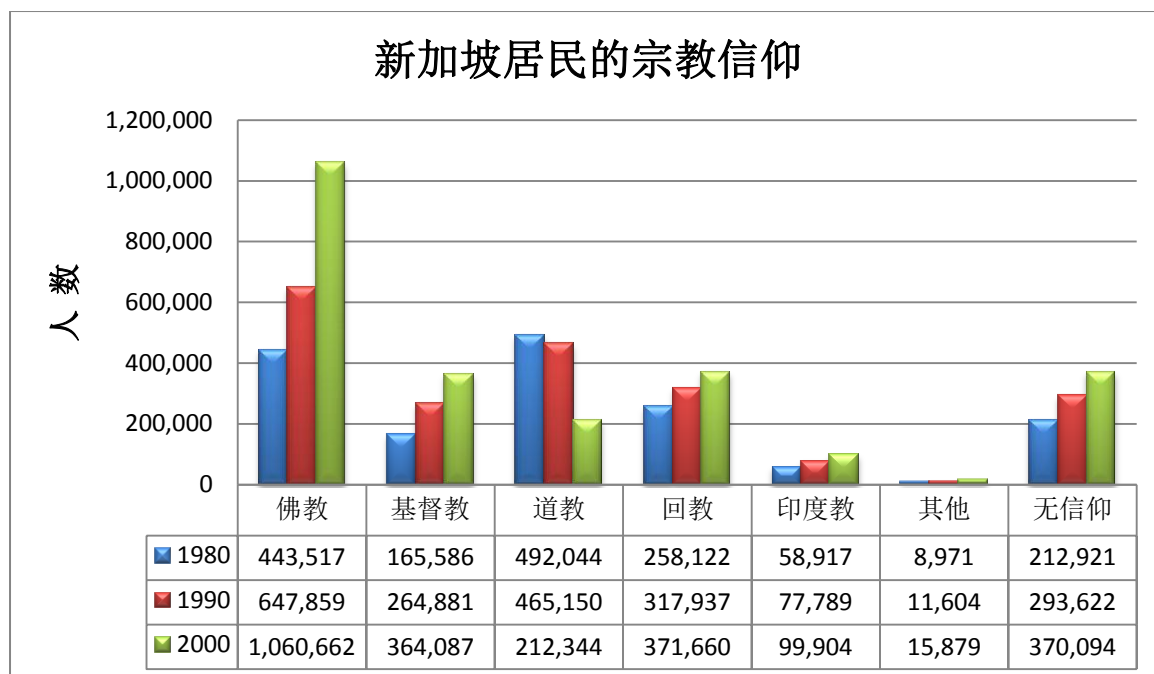
虽然华族高居新加坡各族人数之冠，构成了岛国人口中最重要的一环，以华族领袖为首的新加坡政府却推行自由与宽容的宗教政策，各种宗教信仰者都可以在岛内共同立足，任何一位新加坡子民都能自由地选择各自的宗教信仰。例如佛教、道教、基督教、回教、兴都教、祆教、锡克教和巴哈伊教。因此，新加坡不但是个多元种族的移民社会，也是一个多元宗教的民主国家。

自从上个世纪的 80 年代开始，新加坡的非宗教徒人数有逐渐增加的趋势。在上个世纪末的 80 年代、90 年代和 21 世纪初，15 岁及以上的新加坡非宗教徒人数从原来的 21 万 2,921 位，陆续增加到 29 万 3,622 位和 37 万 94 位，也就是从总人口的 13% 增至 14.1% 和 14.8%。<sup>3</sup> 尽管如此，新加坡的宗教徒还是保持在总人口的八成半左右。换言之，虽然新加坡已经迈入了 21 世纪的科技时代和资讯时代，岛国仍有 85.2% 的民众尝试从宗教信仰中获得心灵上的慰藉，或尝试用宗教道德来规范自己的言行，显示了宗教伦理在新加坡人民中仍然具有相当程度的约束作用。（请见附表 1 和附表 2）

在这么多宗教中，传承自中国大陆的佛教和道教是新加坡人最主要的宗教信仰。在上个世纪的 80 年代里，佛教徒和道教徒多达 935,561 位信徒，是 15 岁和以上的新加坡总人口之 57%，占全国宗教徒人数的三分之二。当 21 世纪来临时，虽然这两大中华传统宗教的信仰者总人数已经下降到全国人口的 51%，却还是突破了百万大关，增加至 1,273,006 位。<sup>4</sup>



表（1） 15 岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（百分比）



表（2） 15岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（人数）

在这两大华族宗教中，信仰佛教的新加坡人数增幅最为显著。我们可以从附表 2 进一步了解，在上个世纪末的 80 年代和 90 年代里，15 岁及以上的新加坡人分别有 44 万 3517 位和 64 万 7859 位是佛教徒，2000 年则跃升到 106 万 662 位，占了总人口的 42.5%。虽然基督教和回教在全世界具有极大的影响力，在岛国的基督教徒和回教徒却分别只是总人口的 14.6% 和 14.9%，也就是 2000 年的 36 万 4087 位和 37 万 1660 位。相对之下，佛教徒几乎是全新加坡宗教徒的一半人数。若再加上道教徒，这两大华族宗教便拥有接近全国宗教徒的三分之二左右。

这是研究南洋华族文化史者不能轻易忽视的一个重要现象。因为宗教是人类文明的起源和发展的坐标之一，也是人类文化的其中一个组成部分。它和人类的其他制度互相配合，互相影响，进而结为一个有机的整体。因此，宗教形式和内容的呈现，一方面会不断地受到其他文化因子的制约，另一方面也自然会从中显露出了一个社群的精神状态。新加坡华社和宗教信仰互相渗透的结构模式，亦复如是。

时至今日，由于佛教和道教仍然在新加坡彰显着非常强韧的生命力，全面追溯和探讨佛教和道教如何在新加坡的传播沿革及模式，应是研究南洋华族文化史的重要课题之一，也是我们从侧面来了解新加坡华社变迁的其中一把钥匙。这是笔者选定狮城佛教和道教作为研究对象的原因。此其一。



其二，正当一些忧国忧民者担心新加坡人会被好莱坞、麦当劳、网络世界等流行文化彻底洗礼为西化国家时，属于古老的东方佛教居然会跃升为新加坡人的宗教首选，这就反映了一个富饶趣味的特殊现象。尤其是当我们翻阅到 *World Christian Encyclopedia*（《基督教百科全书》）在公元 2001 年发表的统计数据时，发现在 21 世纪初的世界人口中，有 33% 的人口是信奉基督教，19.6% 是信奉回教，13.4% 则信奉印度教（兴都教），相对之下，全世界的佛教徒仅是 5.9%。<sup>5</sup>然而，佛教在日益西化的新加坡却是狮城市民的主要宗教信仰，这就引起了我们更加浓厚的兴趣。同时，若我们进一步详细观察，不难发现狮城佛教徒在上个世纪末的迅速增加，其实是与道教徒人数急速下降有连带关系。（第八章将详细分析其中原委）

其实，正当《1990 年人口普查——宗教调查报告》出炉时，南洋理工大学传播学院院长郭振羽教授和国立大学社会学系副主任唐志强博士便发现了这个现象，并针对这个趋势进一步做出调查。这两位学者所得到的结论是：

道教徒的减少，与人们受教育越来越多有关。道教一般上被视为“迷信、过时”的。统计资料显示，信仰道教的年轻人越来越少。在 22.4% 的信徒之中，年龄在 50 岁以上的占 57.6%，而年龄在 20 至 29% 之间的只占了 17.9%。<sup>6</sup>

因此，郭振羽教授及唐志强博士的联合报告便如是推论：

按目前的情况看来，随着社会的进一步现代化，社会与经济进一步发展，年轻人信仰道教的人数会相应减至更少。<sup>7</sup>

正当新加坡迈入 21 世纪时，这两位学者的预测果然一语成谶，道教徒在 2000 年居然减至 8.5%！道教徒的急剧锐减，则反过来凸显了佛教徒的迅速增长。从附表 2 可清楚看见，正当新加坡迈入 21 世纪时，15 岁和以上的佛教徒已经突破百万大关，占全国宗教徒的 42.5%。道教徒锐减，佛教徒激增，此消彼长，凸显了狮城华族内部对于宗教信仰的大逆转趋势：15 岁和以上的华族基督教徒、佛教徒和无宗教信仰者都有增长的迹象，唯独道教徒急剧锐减。而且，很显然的，大部分的道教徒是流向了佛教。这就反映了两大华族传统宗教之间，其实是存在着互相争取信徒的潜在竞争，释道之间在中国历朝历代上演着互相渗透又互相竞争的千年旋律，即使是传播到海外异乡，仍然在延续着、彰显着。

在 21 世纪的第一个十年行将结束以前，我们可以综合郭振羽和唐志强的调查报告，以及新加坡统计局在 2000 年统计的人口普查报告书，进一步针对新加坡华族内部的宗教信仰大逆转形势深入挖掘，具体地探讨在上一个世纪里，佛教僧俗四众究竟是采用了什么样的传播模式，使佛教徒的增幅会跃居新加坡各宗教信仰之榜首？这种激增趋势又反映了什么样的华族社会现象？在未来的日子里，佛教又将如何维持这种优势，力求永续发展？相对之下，原本是信徒人数独占鳌头的新加坡道教，究竟又是采用了什么传播模式，以致信徒人数不升反降，在上个世纪末迅速流失？在新的世纪里，日趋式微的道教团体又将如何重整旗鼓，才能迎头赶上，与时俱进？这是笔者同时选定狮城佛教和道教作为研究与参照对象的第二项原因。

其三，虽然这两大中华传统宗教之间，在新加坡仍然上演着互相渗透和互相竞争的主旋律，两教的信仰者总人数还是在千禧年突破百万大关，增至 1,273,006 位，超越了 15 岁及以上的全国人口的 51%。若再加上华族的基督教徒、天主教徒和其他宗教的教徒，新加坡华族宗教徒更高达 15 岁及以上新加坡人的 81.4%。<sup>8</sup>

乍看之下，新加坡的华族社会仿佛是非常宗教化的社群，因为岛国拥有这么多的宗教徒，又有满天圣佛，遍地寺庙，然而，这会不会只是一种表象？当佛教徒逐年显著增加的同时，这些佛教徒又是否都能了解佛教的真谛？当信徒人数锐减，却仍然坚称自己为道教徒的新加坡人民，又是否真正了解道教的玄秘？当大小佛寺和庙观几乎是在每年都陆续增建的同时，其寺内或庙内的实际运作又是如何？

新加坡佛教总会的前任主席释隆根法师于 8、90 年代便有如是忧虑，他曾经从寺庙、僧徒和信众三方面来探讨星马的佛教困境。隆根法师以下的一番话，透露了新加坡寺庙的资产管理和合法继承之法律困扰，这其实也普遍存在于道教庙观：

星马甚多寺庙，都由在家信众为信托人；往往一个寺庙住持死亡，在家信托人在法律保障下，即刻获得寺庙一切的权利。<sup>9</sup>

从僧徒的角度来看，隆根法师也指出其僧源窘境：

星马的出家僧众，原都来自中国大陆。自中国大陆变色后，僧徒出境受限制，以及星马入境又很严，加上年老的死亡，年青的又跟着老死，日渐减少。现在不但住持佛教，弘扬佛法的人材不多，连看守香火，应酬经忏佛事的僧众也感到稀少了，代之而起的，将是斋姑（指居住寺庙斋堂学佛的女居士，现在很多也学会简单经忏佛事）了。<sup>10</sup>

从信众的角度来看，隆根法师则坦白指出：

星马华人多数信佛的，唯对佛教的认识，大多缺乏正确的了解，重信仰而不讲究邪正。好在青年学佛的，有着求真的要求。又许多斋堂的斋姑，由于年长的领导，大多数未知佛学教育的重要性，以致年青的斋姑，大多忙于生活杂事，少有鼓励研修佛学的。<sup>11</sup>

因此，佛教和道教在新加坡普遍盛行的局面，会不会只是一种表象，其内在运作仍然大有改进的空间？新加坡佛教徒和道教徒在焚香膜拜诸佛菩萨或天尊真人的同时，究竟是以祈求诸佛仙尊作为生意上或学业上的搭档为目的，或是以追求心灵层次的升华和道德情操的提高为主旨？若说新加坡华社是最世俗化的社群，佛陀菩萨或天尊真人成了人们实现世俗欲望的工具之一，那 51%的新加坡人自称是佛教徒和道教徒，又反映了一个什么样的社会现象？这些统计数据又显示了什么意义？

为了深入了解佛教和道教在新加坡的实质性意义，我们还是需要回过头来追源溯流，全面地审视各大传统佛教派系和道教流派在新加坡的传播过程及其具体模式，这就是笔者选定新加坡佛教和道教作为研究对象的第三个原因。

其四，我们从 *World Christian Encyclopedia* 中可以进一步知道，在这 21 世纪初，有 87.3% 的全世界人口是宗教徒，也就是说有 52 亿 7494 万 7679 人企图从宗教信仰中获得更多的心灵慰藉，提升自己的道德情操。<sup>12</sup>然而，即使是有将近九成的世界人口是宗教徒，似乎并没有为这个世界带来绝对和平的一线曙光。具有极大讽刺意味的是，许多国与国之间的争端，民族与民族之间的冲突，往往还掺杂着宗教因素在内。当宗教信仰的崇高理念落实在现实生活的世俗社会时，却犹如两头马车朝向完全不同的方向奔驰一样，这不能不说是一件非常令人遗憾的现象。因此，我们不难体会到为何宗教信仰的影响度和号召力，会越来越引起全世界人类的高度重视和关注，甚至是当代的政治家、思想家和史学家都无法等闲视之的另一层原因。

当我们把镜头聚焦从全世界转移到位于赤道以北的南洋小岛时，不难发现这个以种族和谐、宗教融洽为荣耀的表层底下，暗流汹涌，危机四伏。一些思想狭隘、行为偏激的宗教领袖企图煽动宗教情绪以制造流血暴乱的恐怖事件，随时都有可能在新加坡出现。<sup>13</sup>曾经就有人从东南亚的历史背景来形容岛国目前所享有的和平与稳定，其实是一种“非常态”的现象，因为东南亚诸国的种族冲突、宗教矛盾、政局动荡和流血暴乱，才是这数百年来主旋律，才是这区域的“常态”现象。

今日，提倡慈悲容忍的佛教既然作为新加坡人最主要的宗教，敬畏大自然的道教也是新加坡华族的重要信仰，是否就能让新加坡人学习以更宽容和更平和的心灵来改善人与人之间的关系，在这个多元种族、多元文化和多元宗教的社会里，发挥着更祥和、更融洽的正面影响？佛教和道教，是不是能够从政治以外的层面来协助岛国保持“非常态”的现象，继续享有和平与稳定的太平盛世？或许，张木钦于《佛教在多元社会应扮演的角色》中所提到的一些话，能够为我们带来一些思考：

多元社会最需要的是亲善容忍的和平精神。佛教最富有这种精神。即使是卫教斗争，如越南吴廷琰时代的佛教徒，为抗议宗教破坏而进行斗争，其最激烈的形式，是在街头举火自焚。佛教徒不杀死敌人，而是烧死自己，这种斗争方式，恐怕全世界找不到第二个例子。<sup>14</sup>

过去的土蕃民族（现在的西藏藏民），因为信仰了文成公主等人从中国带去的佛教教义，佛教亲善容忍的和平精神在这块高原上发挥了功效，土蕃民族凶悍好战的民族性格渐变为温和谦让，所向无敌的战斗精神也因此逐日减退。针对这种现象，张木钦从另一个角度提出诠释：

表面看来，佛教使一个民族衰落，但以佛教徒观点来看，这正是佛法化人的伟大处。一个民族在战争中兴起，也会在战争中灭亡。我们何妨说是佛法救了土蕃民族？现在西藏难民聚居之处，没有游击队，没有杀人武器，与东道国的人民友好相处，比起巴勒斯坦难民营的烽火连天，血肉横飞，真有天渊之别。在多元社会中，佛教的和平精神是最宝贵的国家资产。<sup>15</sup>

或许，张木钦的说法会把佛教对多元社会的积极影响和正面功能说到了极致，然而，新加坡的多个佛教团体在近十余年来不断地、主动地推动其跨宗教、跨种族的慈善、教育和文化事业，力求在这个多元社会上发挥其正面的社会影响力，是个有口皆碑的事实。多个道教团体也是不落人后，奋起直追，采取相应的措施，也是个有目共睹的趋势。或许，当国家还处于太平盛世时，我们无法窥见到这些努力的积极效应，然而，当种族或宗教极端分子企图给岛国带来更大的震撼和更多的动荡时，这些跨宗教、跨种族的作法，无异是一股非常适时的清流。

今日，新加坡就和其他世界各国一样，还有一段相当长的时间得面临另一类险境：以宗教名义为烟幕的恐怖主义全球化的威胁，东南亚的极端宗教意识的衍生和激进组织的抬头，对新加坡的稳定发展和生存局势构成了极大的安全威胁。实际上，

作为一个多元种族和多元宗教的国家，而且四周围环绕着回教海洋的岛国，新加坡所面对的问题是更严峻和更险恶，还不可能有一套绝对安全的措施能让新加坡与这些恐怖威胁完全隔离。因此，在国外的 911 惨案爆发后，以及国内的回教祈祷团事件曝光之后，新加坡政府已经采取更多的防卫措施来保护人们的生命和财产，近年来更积极邀请各大宗教团体加入由政府提倡，全国 84 个选区各别基层领袖领导的“种族和谐圈”（Inter-Racial Confidence Circle, 简称 IRCC），<sup>16</sup>以使居安思危的思维和措施，都能更进一步深入人心，防患于未然。

作为新加坡信徒最多的佛教和道教团体，自然是政府积极拉拢的对象之一。在这种时空背景之下，新加坡佛教和道教团体，又以什么样的心态和方式来回应大时代的吁求？除了各大宗教领袖定期在台上排排站，一起拍照公开宣传的表层以外，其内在的、具体的实际协调又如何进行？当新加坡佛教和道教团体从不便干涉国家政治的宗教祭祀圈内，开始被政府邀请进入国家、种族和国土安全的政治层面，这会让佛教和道教获得更舒适、更自在、更宽阔的传播空间吗？还是会陷入更庸俗、更繁琐、更狭窄的世俗空间？凡此种种，都是还有待深入观察和具体探讨的课题。

其五，新加坡是个新兴岛国，宗教文化的底蕴固然是远远不及四大文明古国，连东南亚诸国的宗教文化背景也显得比岛国深厚极多。然而，由于新加坡的地理位置相对特殊，加上在独立建国后数十年来都享有相对稳定的社会秩序，佛教传播史上的北传佛教、南传佛教和藏传佛教，乃至是这数十年来在台湾佛教界纷纷崛起的新兴派系，都陆陆续续地被引介到新加坡来；与此同时，道教内部的多个流派和地方神明信仰，也在百余年前随着华族移民潮纷纷移植而来，并迅速地在这个小岛内开枝散叶，深入华族移民生活的多个层面。这两大中华宗教各个派系的迅速传播，已经为岛国的宗教文化和精神层面，筑起了一道道亮丽多彩的人文景观。

佛道各大派系在原有的地域和省份流转了百年、千年，必有其丰富璀璨的文化内涵和多姿多彩的变化历程，加上近百年来中、港、台都采取了不同的政治制度和经济发展模式，各别的佛道活动难免会在不同的时空下衍生出迥然不同的文化特征，留下了更多深浅不一的思想轨迹。如今，这许多佛道教派也从海峡两岸三地传播到岛国齐聚一堂，同传佛音，各显神通，堪属一大殊缘，未知结果会不会在这片土壤上碰撞出更璀璨夺目的火花？岛国的佛道内涵，与这些原传地的佛道精神，是不是会在体现出普遍性特点的同时，彼此之间也会拓展出各自不同的哲学风格？凡此种种，我们都需要从佛教和道教在新加坡的传播过程及其模式中审视和了解。

然而，有关这方面的学术专著非常罕见，多数的研究课题是属于个别的派系研究，或短篇的论文探讨，至于较全面的新加坡华族传统宗教史和传播模式研究，仍然是一片有待开垦的荒地。在这物换星移、人面全非的时代里，各大传统佛教和道教流派在当年是如何传入新加坡的历史空白，更显现了急需填补和综合追述的迫切性。这就是笔者选定新加坡佛教和道教作为研究对象的最后一个原因。

基于上述原因，本论文探讨两大华族传统宗教在新加坡传播之目的，可以归纳为以下各端：

一：探讨佛教和道教在新加坡的传播沿革与模式，以便了解佛教和道教在新加坡华族社群和宗教团体上所占有的实际社会功能，彼此之间又有什么异同。

二：全面分析佛教和道教在新加坡传播的实际内容，以便了解佛教和道教在新加坡传播时所关注的课题和所遇到的困境。这是从佛教和道教本身在新加坡的传教内容与运作方式，来探讨其实质面貌。

三：审视佛教精神所强调的团体大悲等崇高理念，以及道教精神所强调的敬畏自然等朴素观念，在落实到这个多元种族、多元宗教和多元文化的国度上，是否能如实地发挥稳定社会的“亲善、容忍、和平”的正面作用。这是从宗教是人类社会结构的重要组成部分的观点，来探讨佛教和道教在新加坡传播时，除了着重向往“来生”的善报与极乐以外，是否也有在“此生”的世俗社会上，肩负起协调俗世矛盾和净化人心的宗教义务。

四：从学术角度来填补佛教和道教传入新加坡的历史空白。

## 第二节 研究范围

自从新加坡开埠以来，在小岛内建立起来的华人寺庙庵堂不下 500 余座，这些寺庙同时供奉多个神祇是常有的事。儒家的圣贤、道教的真人、佛教的罗汉菩萨，甚至是小说中的神话人物，如齐天大圣、哪吒或二郎神等等，都并立不悖，同样受到善男信女的供养和膜拜。这些现象，除了显示出华人宗教观念的宽容性，也反映出早期中国华族移民飘洋过海，历尽种种险阻之后安然抵达南洋的感恩心态。

虽然在形式上，这些寺庙或有供奉佛教经典中的佛菩萨，或是道教经文中的天尊真人，或是儒教的孔子师徒，但他们却仅仅是被移民们视为可以带来平安和幸福

的守护神，并无传授佛法、道德或伦理的实质意义。因此，这类寺庙的成立背景、衍化和意义，都无法简单地纳入佛教、道教或儒教的范围内。

另一方面，在新加坡华族的宗教领域中，确实有一些信仰与佛教理论牵上联系，如真空教、斋教、一贯道和各大善堂等。虽然在内容上，这些教派也以佛教精神作为立教的论据，如慈悲喜舍、普渡众生；或以佛教伦理作为诠释教义的部分内容，如四圣谛、八正道和五戒十善，然而，由于这些教派又涉及民间信仰的复杂层面，与传统佛教的信仰、实践和体制不尽相同，故也无法简单地划分为佛教范围。

实际上，即使是时至今日，还是有大多数的新加坡华族对于儒、道、释三教以及民间宗教信仰的区分模糊不清。尤其是年纪较大者，教育水平较低者，一般上都是把这四者混为一谈。新加坡新闻、通讯及艺术部与《联合早报》联合出版的《新加坡年鉴 1999》便如是忠实的反映：

在新加坡，华人所信奉的佛教，是与道教和儒家学说混成一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。<sup>17</sup>

不仅如此，华族以外的学者似乎也有如是困扰。就以专门调查世界各国教堂和宗教信仰的 *World Christian Encyclopedia* 为例，主编 David B. Barrett 或许是把“道教徒”直接归纳在“华族民间信仰者”（Chinese folk-religionists）之内，或是直接取消了“道教”在新加坡的存在，因此，其统计报告就出现了和新加坡统计局迥然不同的统计数据。根据他们的分析，“华族民间信仰”是新加坡人的主要宗教，分别是 1900 年的 49.5% 和 2000 年的 42.7%，佛教却只是 1900 年的 17% 和 2000 年的 14.5%。<sup>18</sup>

然而，新加坡统计局的调查报告，却将华族的民间宗教信仰归纳在道教内。换言之，若以新加坡统计局的概括为标准，道教在新加坡的范畴非常广泛，它实际上包涵了道家、儒家和华族的其他民间宗教信仰。如下：

信奉中国圣人孔子、孟子和老子的学说，以及尊崇祖先或是其他华族流派的宗教信仰，统统归入道教的范畴。<sup>19</sup>

当然，这样的归纳法不能说是严格地符合学术标准，实际上也与上文所指的新加坡华族佛教信仰的内涵有所重叠，但这确是如实地反映了新加坡百余年来的华族宗教信仰之复杂性。本论文为了达到学术研究的严谨要求，将在本文的第二章内，进一步结合前人的学术研究，为儒、释、道和华族民间信仰这四者归纳出各别不同

的定义。但若我们要严格地从字面上的定义来对新加坡华族的宗教实况作出区分和研究，那无异于闭门造车，与新加坡华族宗教信仰的实际现象完全脱节。因此，本论文所谓的新加坡佛教和新加坡道教，将依照新加坡统计局的划分方式作为一个底本，并在这个基础上稍作修改和调整，纳入本论文的研究范围，如下：

□ 新加坡道教：

- ◆ 以信奉道教教主太上道祖（老子）和三清、玉皇等天尊神明为主
- ◆ 或兼信儒家圣人孔孟先贤
- ◆ 或兼尊崇祖先或其他华族流派的民间宗教信仰。<sup>20</sup>

□ 新加坡佛教：信奉佛教始祖释迦牟尼佛，以及尊崇佛教经典内记载的十方三世一切诸佛和菩萨罗汉的宗教信仰。主要以三大佛教传播区之传统佛教为主，分别是

- ◆ 北传佛教
- ◆ 南传佛教
- ◆ 藏传佛教

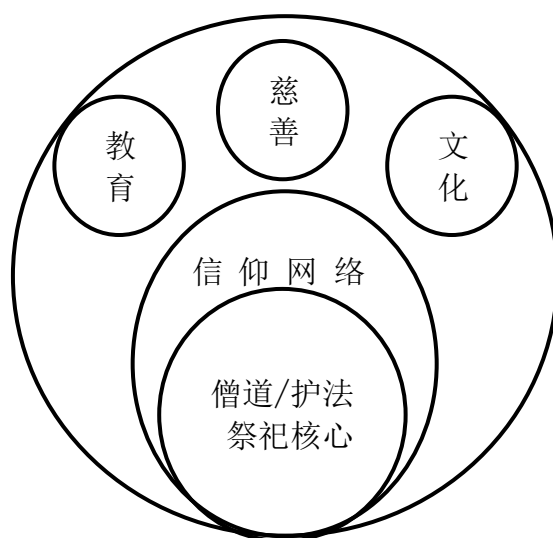
当然，这样的划分还是有一些实际的困难，因为有些供奉佛教经典所记载的佛菩萨为主祀神之佛庙，却以道教或民间信仰的习俗作为信徒祭祀膜拜的方式，例如供奉准提菩萨（观世音菩萨化身）的四马路观音庙，便以提供非常灵验的民间抽签习俗闻名于东南亚，<sup>21</sup>并奉行儒、释、道三教教义。<sup>22</sup>至于遍布新加坡全岛的各大善堂，虽然推崇宋大峰祖师提倡的佛教教义，却也同时糅合儒、释、道三教教义，并且专门以飞鸾、扶乩等宗教习俗传达佛音仙训。<sup>23</sup>以推崇道教道德观念为主的德教会诸阁，也经常举办飞鸾扶乩法会，但尊崇的教主更多达五教，分别是儒、道、释、耶、回！至于一些地方性神明信仰的大伯公庙、妈祖宫等等，除了同时祭祀佛教经典记载的观世音菩萨以外，也迎请佛教僧伽出任住持，例如恒山亭<sup>24</sup>和天福宫。<sup>25</sup>凡此种种神佛混杂，以致无法一刀切割的“外佛内道”或“外道内佛”的现象，本论文将采取权宜之计，以其寺庙所祭祀的主祀神规划为上述的新加坡佛教或新加坡道教之类型。

关于上述的具体划分，我将在第二章进一步作出详细的定义和举出实例佐证。至于新加坡佛教方面的三大传统佛教——北传（汉传）佛教、南传佛教和藏传佛教，其定义和特征其实是非常明确的。然而，为了行文上的流畅，以及阅读上的方便，我也将这三大传统的佛教定义留在第二章进一步详细分析和归纳。



以上所指的研究范围，其实还只是属于新加坡佛教和道教的内在祭祀圈。实际上，任何一个宗教，都不可能与世隔绝，完全独立存在。例如，不论是佛教寺院，或是道教庙观的从无到有，一定要有“传播者”（法师、道长或祖师）与外界的“护法者”（社会名流、居士或斋姑）构成一个核心团体。这个核心团体的成立，通常是与当时的社会氛围、政治背景和时代需求有紧密联系。因此，这些主要的核心人物和重要的时空背景，也是本论文必须进一步探讨的第二个研究范围。

除了这个核心团体之外，自然有相对松散的香客信徒，以及由两者在互动来往过程中所形成的信仰网络。在这个信仰网络内，免不了有建造寺庙庵堂的需求、必须设法向外界筹备建庙资金的过程，邀请建筑师傅和雕塑师傅以兴建寺庙和恭请圣像，以及与政府机构来往打交道等；另一方面，祭祀核心在举办各种宗教仪式的法会上，也一定需要筹备大量的香火蜡烛、鲜花茶水、荤斋食品、桌椅帐篷、交通工具和演戏酬神等。这就使这个信仰网络与外界非宗教团体构成了一定程度上的联系，形成了新加坡佛教和道教与社会的互动关系。在这些信仰网络的外延中，主要是以“慈善”、“教育”和“文化”为三大生命圈，这三者构成了新加坡佛教和道教得以在这个日渐西化的城市国家持续发展的原动力，故狮城佛教和道教的“慈善”、“教育”和“文化”活动，将是本论文着重探讨的第三个研究范围。见附图 2。



图（2） 新加坡佛教和道教的生命圈

最后，由于新加坡是个土地资源非常缺乏的岛国，独立建国后的新加坡政府为了分阶段发展工业区和组屋区，便于上个世纪 70 年代初期，开始大量征用市郊和乡村土地，许多乡区的寺庙庵堂由于所在地被征用而遭遇被迫搬迁的命运，面对了惟有搬迁重建或结束香火的存亡大事。在过去的征用寺庙土地上，民间社会大多数会勉强认同或无奈地屈服于国家必须向前发展的大前提，最终接受庙宇被搬迁或被拆除的现实。在这些被迫搬迁的寺庙中，有一部分的规模较小，经济能力不足，所获得的政府赔偿金根本无法购买昂贵的新地皮，所以采取了多间被拆庙宇一起联合购地和共同建庙的做法，成为了新加坡特殊的“联合庙”或“联合宫”现象。<sup>26</sup>然而，这里面也有被国家政权征用后的庙宇，还以特殊的方式暂时继续留在原址，香火不断，如位于市中心的望海大伯公庙，<sup>27</sup>以及沈氏通道的万山（大伯公）福德祠。<sup>28</sup>同时，也有因为土地局的征用理由非常牵强，方式也不合情理，以致庙宇信徒无法接受而据理力争，层层上诉，以便维护佛寺权益的抗衡事项，例如，新加坡第一宗华族庙宇将政府控告到最高上诉庭的征用土地违宪诉讼案。<sup>29</sup>

在国家发展和庙宇整合的过程中，佛寺或道观向政府陈情、申请保留、接受赔偿和购地议价等轻微的抗衡过程，其实是反映了宗教信仰权威和世俗政治权威的角力过程，也是佛教和道教在这个海岛上发展所必然要面对的巨大挑战。这些不同类型和方式的反应，将是本论文深入探讨的第四个研究范围。

综合上述分析，本论文的探讨范围可以归纳为以下各端：

1. 新加坡佛教和道教的内在祭祀圈
2. 新加坡佛教和道教的核心人物和时空背景
3. 新加坡佛教和道教与社会的互动关系：慈善、教育、文化
4. 新加坡佛教和道教信仰权威与国家权威的角力过程：土地征用与寺庙存亡

### 第三节 研究回顾

新加坡华族传统宗教的传播和沿革，几乎是与华族移民纷纷从马六甲和中国沿海省份南来创业或求生是同步进行的。然而，由于早期的新加坡历史档案或文献资料，很少记载新华移民的宗教活动，这给新加坡的华族宗教史研究带来了很大难度。庆幸者是，早期的一些殖民地官员或西方学者，根据本身的研究兴趣撰写了一些关

于海峡殖民地时代的南洋华社之著作，以及 20 世纪中、下叶的宗教团体，开始出版华族庙宇简介的刊物，人类学、历史学和社会学等专家也开始探讨城市转型所引发的种种社会现象。凡此种种文献和讨论，都可以从不同的侧面给新华传统宗教史研究带来一些线索。本节将根据这些文献资料和研究状况，分成“新加坡道教”（以“新加坡民间信仰”为主）和“新加坡佛教”两大类别，并作一简要回顾。

### 一、新加坡道教（以“新加坡民间信仰”为主）

海峡殖民地官员 J.D. Vaughan 于 1879 年代，撰写了 *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlement*，叙述 19 世纪新加坡和檳城华人的风俗习惯，有约略涉及新加坡的华族庙宇。<sup>30</sup>Dr. Victor Purcell 于 1948 年撰写的 *The Chinese in Malaya*，虽然没有专门讨论新加坡华族的信仰状况，却有一个章节描述了檳城华人的宗教习俗和特征，可作为参照资料。<sup>31</sup>海峡土生华人宋旺相广泛采用报章资料，以编年体方式回顾新加坡华族百年史 *One Hundred Years of the Chinese in Singapore*，也提供了华族移民热烈欢迎天后圣母（妈祖）圣像莅临新加坡之类的浮光掠影。<sup>32</sup>

关于新加坡华族庙宇方面，由新加坡佛教总会创会主席李俊承居士写序的《新嘉坡庙宇概览》，成书于 1951 年，记载了四十余座新加坡华族庙宇在日战前后的活动概况，堪称是新加坡第一本专门介绍新华庙宇的刊物。<sup>33</sup>1958 年，马来亚刑事侦察局局长兼星马私会党问题专家 Dr. Leon Comber 撰写了一本专为西方人和受英文教育者阅读的 *Chinese Temples in Singapore*，记载了他亲自走访的 20 余座华族庙宇和神明来源。<sup>34</sup>这两本著作虽然只是对早期的华族庙宇做一般性的介绍和描述，却也能帮助我们从小庙宇活动的层面来初步了解当时的华族宗教动态。

同样是在 20 世纪 50 年代，西方学者 Marjorie Topley 对于移居新加坡的广东移民之宗教信仰，有相当深入的研究心得。她先后发表了几篇论文，详细探讨广东女性建设的斋堂生活，以及广东移民保存的冥婚习俗和民间信仰观念，至今仍有参考价值，例如 *Chinese Woman's Vegetarians House in Singapore*、<sup>35</sup>*Ghost Marriages among the Singapore Chinese*、<sup>36</sup>*Chinese Religious Institutions in Singapore*、<sup>37</sup>*The Great Way of Formal Heaven: A Chinese Semi-Secret Religion in Malaya*、<sup>38</sup>*The Emergence and Social Function of Chinese Religious Associations in Singapore*、<sup>39</sup>*Some Occasional Rites Performed by the Singapore Cantonese*、<sup>40</sup>*Chinese Rites for the Repose of the Soul: with Special Reference to Cantonese Custom*。<sup>41</sup>

西方人类学家 Alan Elliott 也于 50 年代，亲自访问了多达 100 位信徒和 17 位乩童，提出了新加坡华族信仰是“Shenism”的概念，并认为随着新加坡的国家政策和社会等各方面的发展，新加坡的乩童文化有走向没落的趋势。<sup>42</sup>然而，Maurice Freeman 和 Marjorie Topley 却认为民间宗教在新加坡依然具有商业价值，所以乩童文化是不会消灭的。<sup>43</sup>

20 世纪 70 年代，当独立建国后的新加坡开始进行大规模的城市改造时，香港和新加坡教授陈荆和与陈育崧通过深入的田野调查，搜集了大量的庙宇、公冢、会馆、宗祠等场所之珍贵碑铭资料，并联手整理出版了《新加坡华文碑铭集录》，为新加坡华族庙宇的研究抢救了一批最珍贵的原始资料。<sup>44</sup>随后，林孝胜和柯木林等多位本土学者，也趁多间庙宇和会馆等历史古迹被市区重建局大量拆除之前，以田野调查的方式走访了 26 座华族庙宇、会馆和医院等古迹，并以此资料出版了具有历史价值的《石叻古迹》。<sup>45</sup>迈入 21 世纪后，新加坡报业控股旗下报刊《新明日报》也通过类似方式，派遣记者亲自登门造访，搜集了近百间的古老庙宇和新建宫观的建庙过程与神像来历等因缘，先后出版了三集《新加坡民俗导览·庙宇文化》（2005、2007、2009），<sup>46</sup>不但显示出华族民俗文化开始成为时下媒体和普罗大众所关注的热点，也间接为新华传统宗教史的研究增添更多资料。

8、90 年代，南洋理工大学传播学院院长郭振羽教授和国立大学社会学副主任唐志强教授应新加坡社会发展部之邀请，针对新加坡政府在 1980 年和 1990 年的全国人口普查报告中的宗教信仰统计数据，作出几份详细的分析报告。唐志强教授在其报告书 *Trends in Traditional Chinese: Religion in Singapore*（1988）中，指出佛、神（道）教徒对于保留华族传统习俗方面的意愿会比基督教徒和非宗教徒来得高，但年轻一代的新加坡华族，尤其是受英文教育者，有要求简化华族传统习俗或不再重视的趋势。<sup>47</sup>郭振羽教授在 *Religion in Singapore: An Analysis of the 1980 Census Data*（1989）的报告中，指出新加坡华族宗教意识中的“佛教”和“道教”的类别界限其实相当模糊，因此建议将当时的 34.3%的佛教徒和 38.2%的道教徒统计调查条项合二为一。<sup>48</sup>1995 年，郭振羽和唐志强教授在分析《1990 年人口普查——宗教调查报告》的统计数据时，指出新加坡道教徒的减少，与人们受教育越来越多有关。同时，一般人视道教为迷信、过时的宗教，随着社会与经济的进一步发展，年轻人信仰道教的人数会相应减少。<sup>49</sup>这三份报告书，为新华宗教类型的界限区别和发展前景提出了较为深刻的思考。

1994 年，新加坡国立大学中文系主任李焯然教授、陈金樑博士和祖运辉博士联合编撰了一本中英文的双语册子《道教简述》（*Taoism – Outlines of A Chinese Religious Tradition*）。此书介绍了道教简史、道教哲学、道教教义、道教科仪和新加坡的道教活动等，是第一本比较系统地介绍新加坡道教的文献。<sup>50</sup>此书由新成立不久的新加坡道教总会出版，其编撰目的是因为时任道总主席的陈国显道长希望借助专家学者的专业评论，能让道教徒和非道教徒都对新加坡道教有所了解，故其重点在于简介，必须照顾到不同背景和教育程度的读者群，故此书确实能对一般不熟悉新加坡道教者提供一些背景知识。

2008 年，唐志强教授出版的 *The Rationalization of Religion*，大量引述过去数十年的人口普查统计数据，提出了新加坡的现代化、城市化和世俗化之趋势，给传统华族宗教信仰和团体带来了巨大的冲击，尤其是道教（民间信仰）庙宇的处境更是脆弱。再加上大多数的年轻华族有比较喜欢基督教的倾向，新加坡道教的前景不是非常乐观。<sup>51</sup>周锦莲教授发表的 *Daoist Youths in Singapore: Attitudes, Beliefs and Language Choice*，则提出了相对乐观的观察态度。她虽然也留意到由于国家的经济、社会、心理和语言等多方面因素，已经促使新加坡道教徒迅速锐减，但还是有一些年轻的道教徒因为具有强烈的家庭观和社群观、对于生死的本质探索，以及希望在瞬息多变的环境中寻求一种秩序和道德，仍然愿意坚守维护道教文化的堡垒。<sup>52</sup>

至于个别宗教团体方面的研究，有陈志明教授通过田野和文献的结合，考察了新马的德教会现象。<sup>53</sup>曾玲教授则从祖先崇拜和社群结合的角度，探讨了新加坡的坟山庙宇组织、<sup>54</sup>林纬毅博士对新加坡联合宫和玄天上帝的研究、<sup>55</sup>李志贤教授对新加坡潮州善堂的研究，<sup>56</sup>都丰富和扩展了新加坡华人民间信仰的研究内容。

民间神明方面，早期学者以大伯公和天后圣母（妈祖）为关注重点，近期则出现了城隍爷的研究热潮。

关于大伯公信仰的研究，有关楚朴在《星洲日报》刊登《谈谈大伯公》<sup>57</sup>、韩槐准《大伯公考》<sup>58</sup>、许云樵《大伯公、二伯公与本头公》、《再谈大伯公研究》和《大伯公为吴太伯说的由来》<sup>59</sup>、陈育崧《Tokong 考》<sup>60</sup>、饶宗颐《谈伯公》<sup>61</sup>、邝国祥《槟榔屿海珠与大伯公》<sup>62</sup>、天官赐《大伯公是何方神圣？》等<sup>63</sup>，皆从不同角度对大伯公的来历、属性与内容作了考证。黄尧《三位一体的神：大伯公、拿督工、土地公》<sup>64</sup>、张少宽《大伯公、拿督公与土地公关系的商榷》<sup>65</sup>、陈志明《东南亚华人的土地神与圣迹崇拜——特论马来西亚的大伯公》<sup>66</sup>、高伟浓《东南亚华人

大伯公与土地崇拜探析——以泰国为例》等，<sup>67</sup>则从大伯公、拿督公和土地公之间的关系进行分析。郑志明《客家社会大伯公信仰在东南亚的发展》则从客家信仰着手，认为大伯公信仰是族群融合的文化指南。<sup>68</sup>

关于妈祖信仰的研究，有韩槐准于 1941 年发表的《天后圣母与华侨南进》，着重论述了妈祖与南来华侨的关系。<sup>69</sup>中国历史学家朱学勤教授也在《南洋学报》发表了《福建水神天妃考》，考证天后圣母的来源。<sup>70</sup>苏庆华教授更是妈祖信仰的专家，发表过多篇新马移民崇拜妈祖的论文。<sup>71</sup>张克润《新加坡妈祖源考研究》<sup>72</sup>、张珣《星洲与台湾妈祖信仰初步研究》<sup>73</sup>、赖世昭《新加坡华人的天后考》等<sup>74</sup>，都是对新加坡华族移民的妈祖信仰作了一些探讨。林纬毅《万世顺公司与新加坡潮人的妈祖祭祀》则从帮权的角度分析潮州人的妈祖信仰。<sup>75</sup>

踏入 21 世纪，新加坡的城隍信仰异军突起，其中以徐李颖博士的《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化：庙宇与庙会》<sup>76</sup>、《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》<sup>77</sup>为标志性的研究论文。

## 二、新加坡佛教

目前所见到的第一份与新加坡佛教有关的文献资料，是 Colin McDougall 撰写于 1956 年的 *Buddhism in Malaya*。当时的新加坡尚未独立，McDougall 普遍介绍了包括新加坡在内的马来亚佛教概况。他根据不同佛教派系的来源，把这些佛教活动划分为华人、斯里兰卡人、缅甸人和暹罗人的佛教范围。<sup>78</sup>另有两份介绍性文献，分别是陈明信居士（Piyasilo）撰写的 *Buddhist Culture: An Observation of the Buddhist Situation in Malaysia and Singapore and a Suggestion*，<sup>79</sup>以及新加坡国立大学中文系劳悦强教授编写的短文“Buddhism” in Singapore: The Encyclopedia。<sup>80</sup>前者成书于 1988 年，当时陈明信居士还没还俗，是以依泰国佛教礼制出家的南传法师之身份撰写此书，对当时的新马佛教界的本土化背景、佛教徒的教育程度、身份和趋势等等，提供了教内人的观察角度和思考方向；后者则简介开埠初期至近代的新加坡佛教动态，并凸显了几个主题，如寺院建筑、传教僧侣、社会慈善、教育程度和教徒增长率等。这三份书籍或短文，虽然只是介绍性质的文献资料，却也能对一般不熟悉新加坡佛教者提供一些背景知识。

除此之外，以下的几位学者从社会学的角度来探讨新加坡佛教，撰写了一些具有启发性的研究论文。

第一份从社会学的角度来研究新加坡佛教的论文，是 Vivienne Wee 撰写的“Buddhism in Singapore”。Wee 撰写此学术论文于 1976 年，后来在 1997 年正式发表于由唐志强教授等人编辑的 *Understanding Singapore Society* 内。她认为尽管有约 50% 的新加坡人自称为“佛教徒”，但这个“佛教徒”标签未必是属于单一性质的宗教，至少在新加坡的语境之下，“佛教徒”应该被置于较宽泛的华族宗教习俗的框架内来思考。因此，在她的论文中，“新加坡佛教”其实就是华族混合型宗教（Chinese Syncretic Religions），包含着儒释道的三教元素。<sup>81</sup>然而，作为一个拥有悠久历史的传统宗教，“佛教”无法被简单地归类为华族的混合型宗教，因此，在她的论文中，自然会显示出“新加坡佛教”同时存在着对立的两种成份，一方面是“经典性的传统佛教”，另一方面是“混合性的华族宗教”。Vivienne Wee 的论文反映了一个相对贴近现实社会的宗教现象，可以为这块领域的研究者提供一个理解新加坡华族宗教的有效模式。

著名的已故佛教学者 Trevor Ling 也在晚年写了两篇相关的文章，分别是撰写于 1987 年的“Buddhism, Confucianism and the Secular State in Singapore”<sup>82</sup>，以及 1993 年的“Singapore: Buddhist Development in a Secular State”<sup>83</sup>。第一篇文章审视了 20 世纪 80 年代的新加坡宗教内涵、世俗社会的本质，以及整体社会如何在不引起宗教纠纷的情况下获得发展。Trevor Ling 的这篇文章，有助于让我们理解新加坡的宗教团体与政府机构之间的关系。第二篇文章则是收集在他编辑的 *Buddhist Trends in Southeast Asia* 内，他以佛教术语“三宝”来分析新加坡佛教发展的三大主题，分别是“佛陀于新加坡”、“佛法于新加坡”和“僧伽于新加坡”，是此文的一大特色。

香港大学柯群英教授的博士论文“Protestant Buddhism in Singapore: Religious Modernization from a Longer Perspective”（1988），是采用人类学的田野调查和访谈方式搜集资料，并提出“改良主义的佛教”（Reformist Buddhism）之概念来检视新加坡的佛教发展。<sup>84</sup>2003 年，柯群英教授将其论文出版成书，取名 *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist Buddhism in Singapore*。她在论文中探讨新华宗教信仰有走向“佛教化”的趋势，而且华社中有 65% 的佛教徒自称为“改良主义的佛教徒”（Reformist Buddhists）。她论证促成这宗教逆转的趋势者，来自新加坡的政府、佛教僧伽和佛教改良主义者。<sup>85</sup>她认为新加坡的改良主义佛教既是一个“经典宗教”（Scriptural Religion），也是一个“社会宗教”

（Social Religion），这种宗教形式为教徒提供了更多的时间和空间来进行宗教和社会之间的紧密联系。<sup>86</sup>在宗教层面，佛教改良主义者进行了六种活动，分别是“积极向公众灌输佛教知识、鼓励公众亲身参与、培育献身于改良主义的佛教徒、推行较吸引人的传教活动、将信仰落实于现实生活和实际行动，以及争取佛教教主圣诞卫塞节为公共假日”。在世俗层面，这些佛教徒也积极支持众多社会文化和慈善活动。<sup>87</sup>柯群英教授的学术成果，可以为后来的研究者提供一个有效的理论框架来继续探讨当代的新加坡佛教。

从历史渊源和传承发展的角度切入，可以让学者更深入地了解佛教如何在新加坡奠基、发展、延续和转型等多方面的内涵。第一篇这类型的文章，是由已故的新加坡佛教领袖演培法师撰写的《六十年来之新加坡华侨佛教》。此文成稿于 1973 年，分成四期连续刊载于新加坡佛教杂志《南洋佛教》，后来收录于纪念演培法师的《演培法师全集杂说十二·庆悼杂说集（五）》内。<sup>88</sup>随后有隆根法师撰写的短文小品《星马佛教的现况》，<sup>89</sup>以及传发法师撰写于 1994 年的《新加坡佛教发展史》。<sup>90</sup>除了《星马佛教的现况》是以短文简介星马佛教以外，演培和传发法师的文章都介绍了传自大陆的北传佛教在新加坡萌芽和扎根之历史片段，包括相对重要的汉传佛教寺院、团体、僧伽和居士。虽然这些文献资料纯属介绍性质，而且也许是因为两位法师皆来自大陆，故文章皆偏重汉传佛教，至于新加坡佛教的另一个重要派系，即南传佛教在岛国的流传只能是浮光掠影，却也能为新加坡汉传佛教的传播面貌勾勒出了一个粗线条的轮廓，对研究者提供了一个相当有效的参考背景。

站在演培和传发法师的资料基础上，笔者在南洋理工大学中华语言文化中心的硕士论文《新加坡佛教：传播沿革与模式》（2005），将新加坡佛教发展的研究领域，进一步拓展到包含了汉传、南传和藏传佛教三大派系在内的新加坡佛教发展史和传播模式，时间年限从新加坡开埠初期至论文结束时的 2005 年，历史人物来自大陆两岸三地的汉族、藏族，到缅甸、斯里兰卡、泰国、马来西亚和新加坡本土佛教徒，并结合了国家统计局在千禧年公布的全国人口普查的统计数据，分析新加坡佛教的内在结构和发展前景。<sup>91</sup>与这篇硕士论文有异曲同工之妙的英文版，是同时在 2005 年出版的 *Buddhism in Singapore: A Short Narrative History*，由 Y.D. Ong 撰写，这是第一本以英文撰写的新加坡佛教史，内容也是涵盖英殖民地时期至独立建国后的现代城市国家。此书以精炼的叙述方式来描绘新加坡汉传、南传和藏传佛教三大派系的传播、困难、特点和活动等，并以新加坡经历过的各个主要历史阶段



为主轴，衬托出佛教寺院和团体所面对的困难和应对方式。<sup>92</sup> 笔者的硕士论文和 Y.D. Ong 的历史叙述，不但可以起到互补的研究作用，同时也将新加坡佛教史的学术领域，从零零碎碎的短篇文章，或各别派系的单独研究，推向一个相对完整和全面的探索平台。

2006 年，新加坡佛教团体“药师行愿会”在笔者的硕士论文之基础上，挑出汉传佛教传播史的主要内容，并进一步搜集更多相关资料，于 2010 年出版成书，取名为《新加坡汉传佛教发展概述》。<sup>93</sup> 此书原由笔者负责撰写，但由于当时笔者仍在攻读博士学位，无暇兼顾此事，药师行愿会便另行组织编撰委员会，由主席能度法师担任主编，并由贤通法师、何秀娟居士和笔者联合编撰，前后花了另外三年半的时间来完成此一愿望。此书介绍的单位众多，共计 79 所汉传佛教的寺院、22 个缁素团体、36 个机构组织和上百位僧伽居士，是迄至目前为止，最为全面的新加坡汉传佛教发展概述。

除了上述的综合性文献以外，80 年代以后出现的其他书籍或资料，皆有不同角度的侧重点，如刘先觉与李谷联合撰写的《新加坡佛教建筑艺术》（2007），搜集了 260 所华族庙宇和佛教寺院的建筑资料，探讨各座寺院庙宇在新加坡不同时代的建筑类型和特点等。又如 Wong Yuen Lee 的学位论文“Thai Buddhism in Singapore”（1986）、人类学专家 Pattana Kitiarsa 撰写的“Buddha-izing Singapore: Religious Mobilities and Thai Migrant Monks in Singapore”（2007）、龙山寺住持广品法师撰写的短文《汉传佛教在新加坡传扬的演化暨发展》（2004），Chen Guan Liang Gabriel 的学位论文“Propagating the Bodhi Tree: Tibetan Buddhism in Singapore”（2007），皆从不同国家的佛教传承来分别探讨南传、汉传和藏传佛教在新加坡的发展动态。

杨淑雅的硕士论文《演培法师的弘法事迹》（2000）、哈佛大学的博士候选人谢明达的三篇文章“Buddhism in Singapore-China Relations: Venerable Hong Choon and his Visits, 1982-1990”（2008）、“Teaching Dharma, Grooming Sangha: The Buddhist College of Singapore”（2009），以及“Rebranding the Buddhist Faith: Reformist Buddhism and Piety in Contemporary Singapore”（2008，与 Chee 合写）、笔者的《中国女性移民与新加坡佛教发展——以 20 世纪中叶的 3 位在家女性佛教徒为例》、叶钟铃的《刘金榜创建双林禅寺始末》、曾汝銓的《传佛教在新加坡所面临的挑战：以‘莲山双林寺’为个案》（2004）、Tan Shiling Cheryl 的硕士论文

“Religious Alternation, Spiritual Humanism: Tzu Chi Foundation in Singapore” (2008), 皆是从微观的角度探讨各别的新加坡佛教派系、佛教人物和佛教事件, 故能从中挖掘出更深刻的佛教现象。

综合上述, 新加坡道教(华族民间宗教)和新加坡佛教研究主要分为三类: 第一类是以社会学家和人类学家为代表, 侧重于社会变迁对华族信仰所带来的冲击和变化, 或通过对宗教仪式分析来解释华人的信仰心理; 第二类是对个别的庙宇和神明作具体考证和分析, 关注华人宗教信仰内在的自身变化; 第三类是通过追溯庙宇碑铭等原始材料来研究方言帮权等问题, 或通过探讨个别的宗教人物、历史事件来考察佛、道二教的传承、变化等因素, 侧重的是华人社会的权力运作与斗争课题, 或华族传统宗教内部的个案研究。

#### 第四节 研究方法

本论文的研究目的, 已如前述, 一方面是从纵剖面来探讨新加坡独立前后的佛教和道教传播之沿革过程与模式, 另一方面则从横切面来分析佛教文化和道教文化在新加坡传播的内容实质, 并将尽量把这两者放在同一个时空的平台上, 作为对比两者是如何回应社会变迁的模式异同。由于这个目的, 本论文的研究方法, 基本上是采用文史学科研究范围普遍采用的归纳诠释法, 并且结合社会学科的田野调查和统计报告, 针对佛教和道教在新加坡传播的形式演变和传播内容等特点, 进行考查和归纳, 然后给予铺陈分析。

具体的研究方式, 是先尽量搜集原始资料的文献资料。由于资料零散, 故此过程特别艰难。<sup>94</sup>我必须到各大庙宇搜集特刊、会议记录、拍摄庙宇建筑、神像、碑文等资料; 或采访庙宇住持或理事会, 口述早年建庙因缘和历史; 或到各大图书馆、国家档案馆搜集历史文献、报纸、特刊、官方档案; 甚至是亲身参与被征用土地的庙宇的谈判活动, 以从最前线了解庙宇和官方所坚持的立场等。

第二步骤是筛选资料, 将所搜集到的资料分门别类, 分为儒、道、释、三教合一或其他相关文献。在各大类的基础上, 再将各种文献、照片、数据等往下分类, 从中逐一挑选出各大类别之代表性资料, 再交叉审视, 逐一挑选出彼此之间的异同, 或内外联系。第一和第二步骤是最耗时和最艰难的工作, 当完成这两个阶段之后,

内心已经对新加坡华族传统宗教史和各种蜕变过程有很深刻的感性体会，然后才开始进入最后的撰写论文阶段。我将筛选后的各种资料按照类别和年代顺序铺陈，从中挖掘一些历史现象，并逐一提出疑问、分析内在的特征和规律，最后才做出合理的解释和归纳。同时，为了协助读者有更深刻的体会，我尽量在行文中制作图表，或加插照片。

具体而言，按照这种研究方法撰写出来的论文分成三大部分，依次为上、中、下三篇。

上篇包括第一至第二章。第一章既本章绪论，概述本论文的研究主旨、范围和方法。第二章将按照前人的学术研究，为儒、释、道三教和民间宗教信仰归纳出一些基本定义，以及按照新加坡的实际情况，分析何谓新加坡的佛教、道教、儒教信仰，以及彼此之间的异同，以便为本论文的研究对象划分出最接近新加坡传统宗教实况的范围。

中篇由第三章至第六章组合而成。主要是追溯和归纳佛教和道教在新加坡的发展过程和传播模式。

第三章和第四章是探讨道教在新加坡的发展轨迹和演变过程。道教信仰可以追溯到天福宫妈祖信仰之前，如著名的顺天宫大伯公庙、望海大伯公庙等民间信仰。百余年来，兼容民间宗教信仰的道教传统，在新加坡华族宗教信仰中是独领风骚，其扶乩、跳童、问卦、求签、超度等传教方式更是历久不衰，而且与方言缘为主的各大会馆紧密联系。然而，自从上个世纪的 80 年代开始，新加坡华族的宗教信仰情况却急转直下，道教徒人数出现了急速下降的危机。于是，有一批热忱教务之道教人士联合新加坡的专业道士创立了“新加坡三清道教会”，希望发扬光大新加坡的道教，更于 80 年代末召集了新加坡多间道教团体、宫庙和道教界前辈紧急协商，正式产生了创办“新加坡道教总会”的概念，后来更进一步创办了“新加坡道教协会”，以便更广泛地弘扬道教教义和道教文化。这些新加坡道教人士为了让更多的群众了解道教文化，便定每年的道祖太上老君诞辰为新加坡道教节，于当日联合多个道教团体和组织一起轰轰烈烈的庆祝和宣扬道教教义，一个崭新的新加坡道教风格乃于危机中逐渐形成。这一连串的道教发展和起起落落的演变过程，都是第三章和第四章所要叙述和归纳的内容概要。

第五章和第六章是探讨佛教在新加坡的发展沿革和演变过程。汉传佛教是随着一些大陆高僧振锡南移到新加坡萌芽和扎根，唯由于当时的闽粤移民大多是崇信多

神信仰，传统的正信佛教仅流传于少数华族移民之间。一直到了新加坡沦陷和独立建国前夕的双重危机，通过佛教界领袖奋不顾身地努力奔走，汉传佛教才得以在新加坡占有一席之地。后来更经历了一番波折和努力，佛教逐渐深化它在新加坡的慈善、教育和文化圈内的影响力，兼配合新加坡政府在全国学校实行宗教道德教育的契机，新加坡佛教徒的人数乃首次于上个世纪 80 年代跃居全国宗教徒之首。究竟这些佛教领袖是如何掌握时代契机来调整他们的传教方针，以致佛教得以在 20 世纪末崛起为最受新加坡人民欢迎的宗教信仰？同时，以华族移民为主的汉传佛教信仰又如何在新加坡与其他非汉族同胞信仰的南传佛教和藏传佛教共存共荣，同传佛音，各显神通？凡此种种发展轨迹和传播模式，都是第五章与第六章所要叙述和归纳的内容概要。

下篇包括了第七章至第九章。主要是道教和佛教在新加坡发展的多层含义之考辨与疏理，是一番全面而系统的总结。

第七章是从宗教信仰权威和世俗政治权威的相互激荡和融合的角度，来分析新加坡城市重建局如何运用土地局的征用法令，达到拆除乡区庙宇产权，以腾出更多的土地来积极发展工业区和组屋区的国家目标。当仙佛的宫殿必须再三让位给人类的住宅时，宗教信仰和政治法令之间，如何在互相碰撞、互相冲击中取得平衡？当多位选区议员或部长介入寺庙庵堂与政府部门之间的矛盾冲突，议员们或部长们又是在什么的情况之下，最终被邀请成为有关寺庙的名誉顾问或名誉主席，这种宗教信仰权威与国家政治权威的互相碰撞，互相渗透，又反映了什么样的现象？又会带出什么样的问题？本章将分别以“联合宫”或“联合庙”的现象、望海大伯公庙和万山福德祠被征用后，却能继续留在原址的特殊方式，以及金龙寺和寺内百年菩提树被土地局征用后所引起的风波，作为深入研究和具体分析的重点。

第八章将着重探讨道教在新加坡的内在结构和影响层面。虽然道教信仰在上个世纪末出现了逐渐式微的趋势，然而，作为一种长期存在的民间信仰，道教信仰的传播形式和精神内涵实已渗透于普罗大众的生活习俗中，绝对不容忽视。尤其是早期的道教宫庙实际上就是华族各方言群的会馆前身，影响非常深远，加上目前的道教团体中仍有一批热忱教务之道士为了力挽狂澜于既倒，正努力通过结合现代化科技等方式来振兴道教，尝试扩充道教现代化的包容性与可参与性、切入及参与社会生活的灵活性和适时性。实际上，在地球村和电脑化的进程中，新加坡的道教发展已不存在着仅流传于底层大众的可能性，也无法完完全全离开社会或回避现实。

随着城市化、现代化已经成为当代世界宗教发展的主要趋势，与此相应的是，新加坡的道教改革已经成为一种迫不及待的需要。

同时，第八章也着重探讨佛教在新加坡的内在结构和发展前景。从多种迹象显示，新加坡的佛教正在经历一番城市化和人间化的洗礼，实际上这正是对佛教本身的传统特质进行一番巨大改革的现代化。这些改革包括了狮城佛教组织建设的现代化、佛教理论的现代化、积极参与社会生活方式的现代化等等。简言之，新加坡佛教正在降低宗教组织与世俗社会之间的门槛，使佛教僧侣能够更积极、更方便地走出去，也使佛教徒及城市众生能够更容易、更自在地走进来，使两者之间的双向交流更加方便和频繁，改以往的消极等待为现代的积极主动。从这个层面来看，不难发现新加坡的城市环境是注定了狮城佛教必然走出传统、走向现代的潜在因素，也使新加坡佛教具备了更多的人间化和人性化之特征，具有更强的现代城市社会的适应能力和内在的发展张力。

最后一章是本论文的总结。希望从上述的探讨和分析中，深入审视传自中国大陆的佛教和道教如何在新加坡酝酿出现代化的思想，以及如何对这个华族社会的经济发展之挑战做出回应，具有何种的时代取向？藉以从中提炼出一得之见，概括新加坡多元城市社会对中华宗教文化的回馈和贡献。由于过去没有学者在这方面做过专业性的深入研究和对照，因此，通过大量收集历史文献和结合每个时代的传播特点来还原历史面貌，便显示着其刻不容缓的迫切性。这将是本论文的独特贡献，也是价值所在。

## 注释

---

<sup>1</sup> Population and Land Area, in *Yearbook of Statistics Singapore, 2009*, (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2009), p.25.

<sup>2</sup> Singapore Residents by Age Group, Ethnic Group and Sex, end June 2008, in *Yearbook of Statistics Singapore, 2009*, (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2009), pp. 42-43.

<sup>3</sup> *Census of population 2000 – Advance data release No. 2 – Religion*. (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000), p.1.

<sup>4</sup> *Census of population 2000 – Advance data release No. 2 – Religion*. p.1.

<sup>5</sup> David B. Barrett, ed. *World Christian Encyclopedia - A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*. (London: Oxford University Press, 2001), p.4.

- 
- <sup>6</sup> 李慧玲〈1990年人口普查宗教调查报告〉（以下简称〈普查〉），见《联合早报》（新加坡），1995年4月25日。
- <sup>7</sup> 李慧玲〈普查〉，1995年4月25日。
- <sup>8</sup> Leow Bee Geok, ed. *Census of population 2000 – Advance data release*, (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000), 36.
- <sup>9</sup> 隆根〈星马佛教的现况〉，见《佛教评议集》（以下简称〈现况〉）（新加坡：南洋佛学书局，1984），页112。
- <sup>10</sup> 隆根〈现况〉，页112。
- <sup>11</sup> 隆根〈现况〉，页113。
- <sup>12</sup> David B. Barrett, ed. *World Christian Encyclopedia - A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*. p.4.
- <sup>13</sup> 新加坡内部安全局（简称“内安局”）在公元2001年12月逮捕了13名极端宗教主义的回教祈祷团（Jemaah Islamyah）成员，并在2002年8月拘捕了其他18名成员。从内安局公布的一卷在阿富汗起获的录像带和一份用阿拉伯文书写的字条显示，这些极端宗教主义份子曾经计划在新加坡义顺地铁站装置炸弹，目标是到该地铁站乘搭巴士和往返三巴旺船坞美国海军基地的美国海军。这是被捕的其中一人哈欣（Hashim bin Abas）在义顺地铁站实地勘察的录影带。哈欣是回祈团的一个细胞组织“亚约”（Fiah Ayub）的成员。内安局也从同个细胞组织被捕领袖莫哈末卡林（Mohamad Khalim）身上起获一张标上了“观望站”和“杀人区”的武装部队地图。该组织曾计划炸毁停泊在新加坡樟宜和德光岛东北海域之间的美国军舰。他也曾经亲自远赴阿富汗接受恐怖组织卡伊达（al-Qaida）的训练，并向卡伊达领袖汇报他的计划。回祈团的另外两个细胞组织“慕沙”（Fiah Musa）和“伊斯迈”（Fiah Ismail）收集情报的对象，还包括驻新加坡的美英澳和以色列大使馆、设有美国公司的大厦，甚至是新加坡的国防部大厦和巴耶利峇空军基地。大多数被捕的极端宗教主义份子都是土生土长的新加坡人，而且并非愚昧无知或一贫如洗。他们都受过世俗教育，各有一份不错的工作，其中约三分之一的智力还高于全国人口的平均水平。表面上看起来就像单纯组屋区居民的他们，曾到巴基斯坦的宗教学校研究极端宗教教义，学习暗杀、狙击甚至是制造炸弹的特别训练，为给新加坡带来更大的破坏行动作出准备。有关详情刊登在2003年1月10日正式发表于新加坡各大报章的《回教祈祷团及恐怖主义威胁白皮书》上，内安局对当前的恐怖主义威胁所作的评估是，即使美国粉碎了卡伊达组织，东南亚的恐怖组织也不会放弃发动圣战，他们会利用教徒之间强烈的兄弟情谊来招募和操控成员。这种情谊是超越国家和民族认同，使到各个极端组织能轻易地进行跨国合作，在东南亚这个区域内建立起庞大的网络，决心为发动圣战和建立一个跨国回教政权而做出准备。因此，在今后很长的一段时期，新加坡仍将面对极端宗教主义的恐怖威胁。
- <sup>14</sup> 张木钦〈佛教在多元社会应扮演的角色〉（以下简称〈角色〉），见骆静山编《宗教与礼俗论集》（马来西亚：马来西亚雪兰莪中华大会堂，1985），页118—119。
- <sup>15</sup> 张木钦〈角色〉，页119。

- 
- <sup>16</sup> Sumathi Selvaretnam, "Religious groups roped into IRCCs," *The Straits Time* (Singapore: Singapore Press Holding), 7<sup>th</sup> September 2007. p.H4
- <sup>17</sup> 《新加坡年鉴 1999》（以下简称《年鉴》）（新加坡：新闻及艺术部与联合早报，1999），页 42。  
《新加坡年鉴 2000》也有同样记载。至于《新加坡年鉴 2001》页 48 和《新加坡年鉴 2002》页 45，则略有不同，如下：“在新加坡，佛教在传统上与道教和孔教混为一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。”
- <sup>18</sup> David B. Barrett, ed. *World Christian Encyclopedia - A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000*. Religious: adherents In Singapore. Country Table 1
- <sup>19</sup> 《年鉴》，页 38。
- <sup>20</sup> 由于新加坡华族宗教的复杂性，当本论文提到新加坡道教时，其实也包含了新加坡华族所信奉的儒教。因此，本论文的题目虽然是探讨新加坡佛教和道教，实际上是探讨了新加坡的儒、释、道三教。
- <sup>21</sup> 〈观音堂的签条〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 18。
- <sup>22</sup> 〈观音堂奉行释、儒、道三教合一〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 22。
- <sup>23</sup> 李志贤〈宗教仪式、文化认同、商业网络：新加坡潮人善堂信仰与社群的多层面互动〉，见林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 76-86。
- <sup>24</sup> 陈荆和与陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学，1970），页 225。
- <sup>25</sup> 于凌波〈早年弘化南洋的释转道〉，见《中国近现代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），页 47。
- <sup>26</sup> 林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，见林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 179-181。
- <sup>27</sup> 陈波生编《百年公德被南邦：望海大伯公庙纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆、客家文化研究、客属八邑福德祠，2006），页 5-6。
- <sup>28</sup> 杨顺莉〈沈氏通道福德祠后年拆除：道总请愿护庙〉，见《联合晚报》（新加坡），2007 年 11 月 21 日。
- <sup>29</sup> Chia Sue-Ann, "Appeal to get back site of temple: Three devotees argue that acquisition of site off Bartley Road violated Consitution ", in *The Straits Times* (Singapore), 22<sup>nd</sup> August 2008.
- <sup>30</sup> J.D. Vaughan, *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements*. (Singapore: The Mission Press, 1879).
- <sup>31</sup> Purcell, Victor, *The Chinese in Malaya*. (London: Oxford University Press, 1948).
- <sup>32</sup> Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*. (London: Murray, 1923).
- <sup>33</sup> 《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951）
- <sup>34</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*. (Singapore: Eastern Universities Press, 1958).
- <sup>35</sup> Marjorie Topley, "Chinese Woman's Vegetarians House in Singapore," *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, Vol. 26, 1954.

- 
- <sup>36</sup> Marjorie Topley, "Ghost Marriages among the Singapore Chinese." *Man*, Vol. 55, 1955; Marjorie Topley, "Ghost Marriages among the Singapore Chinese: A Further Note." *Man*, Vol. 56, 1956.
- <sup>37</sup> Marjorie Topley, "Chinese Religious Institutions in Singapore." *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, Vol. 29, 1956.
- <sup>38</sup> Marjorie Topley, "The Great Way of Formal Heaven: A Chinese Semi-Secret Religion in Malaya." *The New Malayan*, Singapore, 1957.
- <sup>39</sup> Marjorie Topley, "The Emergence and Social Function of Chinese Religious Associations in Singapore." *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 3, No.3, 1961.
- <sup>40</sup> Marjorie Topley, "Some Occasional Rites Performed by the Singapore Cantonese." *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, Vol. 24, 1951.
- <sup>41</sup> Marjorie Topley, "Chinese Rites for the Repose of the Soul: with Special Reference to Cantonese Custom." *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, Vol. 27, 1952.
- <sup>42</sup> Elliot Allan, *Chinese Spirit – Medium Cults in Singapore*. London: University of London, 1955.
- <sup>43</sup> Maurice Freeman & Marjorie Topley, "Religion and Sociatl Realignment among the Chinese in Singapore." *The Journal of Asian Studies*, Vol. 21, No.1, 1961.
- <sup>44</sup> 陈荆和、陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学，1970）
- <sup>45</sup> 林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975）
- <sup>46</sup> 《新加坡民俗导览·庙宇文化·第一本》（新加坡：焦点出版有限公司，2005）；《新加坡民俗导览·庙宇文化·第二本》（新加坡：焦点出版有限公司，2007）；《新加坡民俗导览·庙宇文化·第三本》（新加坡：焦点出版有限公司，2009）。
- <sup>47</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese: Religion in Singapore*. (Singapore: Ministry of Community Development, 1988).
- <sup>48</sup> Eddie C.Y. Kuo, *Religion in Singapore: An Analysis of the 1980 Census Data*. (Singapore: Ministry of Community Development, 1989).
- <sup>49</sup> Eddie C.Y. Kuo & Tong Chee Kiong, *Religion in Singapore*. (Singapore: SNP Publishers, 1995).
- <sup>50</sup> Richard C.Y.Lee, "Preface," in Richard C.Y.Lee, Alan K.L.Chan and Timothy Y.H.Tsu eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition*. (Singapore: Singapore Taoist Federation, 1994).
- <sup>51</sup> Tong Chee Kiong, *The Rationalization of Religion*. (Leiden: Brill, 2008).
- <sup>52</sup> Phyllis Ghim-Lian Chew, *Daoist Youths in Singapore: Attitudes, Beliefs and Language Choice*. 见黄大志编《道家、道教与民俗文化研究》（新加坡：八方文化创作室，2008），页 262-291。
- <sup>53</sup> 陈志明著，苏庆华译《马新德教会之发展及其分布研究》（台北：代理员文摘（马）有限公司，1991）
- <sup>54</sup> 曾玲、庄应章《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》（台北：唐山出版社，2000）；曾玲〈社群整合的历史记忆与“祖籍认同”象征：新加坡华人的祖神崇拜〉，见《文史哲》2006年第一期；曾玲〈阴阳之间——新加坡华人祖先崇拜的田野调查〉，见《世界宗教研究》2003年第2期；曾玲〈“虚拟”先人与十九世纪新加坡华人社会：兼论海外华人的亲属关系〉，见《华侨华人历史研究》2001年第4期；曾玲〈新加坡华人的龙



- 牌崇拜初探——兼与祖先崇拜比较》，见《厦门大学学报》2003年第5期；曾玲〈坟山组织、社群共祖与帮群整合——十九世纪的新加坡华人社会〉，见《亚洲文化》2000年总第24期；曾玲编《福德祠绿野亭文献三部》（新加坡：新加坡华裔馆，2005）；曾玲《福德祠绿野亭发展史》（新加坡：新加坡华裔馆，2005）。
- <sup>55</sup> 林纬毅〈社会变迁与乡间民间信仰的整合：以淡宾尼联合宫为例〉，见林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006）；林纬毅〈从粤海清庙的文物看新加坡潮人对玄天上帝的信仰〉，见李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003）。
- <sup>56</sup> 李志贤〈宗教仪式、文化认同、商业网络：新加坡潮人善堂信仰与社群的多层面互动〉，见林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006）。
- <sup>57</sup> 关楚朴〈谈谈大伯公〉，见《星洲日报半月刊》，1939。
- <sup>58</sup> 韩槐准〈大伯公考〉，见《南洋学报》1940，1卷（2），页18-26。
- <sup>59</sup> 许云樵〈大伯公、二伯公与本头公〉，见《南洋学报》1951，7卷（2），页6-10；许云樵〈再谈大伯公研究〉，见《南洋学报》1952，8卷（2），页19-24；许云樵〈大伯公为吴太伯说的由来〉，见《南洋学报》1956，12卷（2），页27-28。
- <sup>60</sup> 陈育崧〈Tokong 考〉，见《南洋学报》1951，7卷（2），页38-40。
- <sup>61</sup> 饶宗颐〈谈大伯公〉，见《南洋学报》1952，8卷（2），页27-28。
- <sup>62</sup> 邝国祥〈槟榔屿海珠与大伯公〉，见《南洋学报》1957，13卷（1），页53-58。
- <sup>63</sup> 天官赐〈大伯公是何方神圣？〉，见《南洋文摘》1963，4卷（1），页25-28。
- <sup>64</sup> 黄尧〈三位一体的神：大伯公、拿督工、土地公〉，见《文道月刊》1981（13），页16-21。
- <sup>65</sup> 张少宽〈大伯公、拿督公与土地公关系的商榷〉，见《文道月刊》1982（16），页14-19。
- <sup>66</sup> 陈志明〈东南亚华人的土地神与圣迹崇拜——特论马来西亚的大伯公〉，见《遗迹崇拜与圣者崇拜》（台北：允晨文化公司，2000），页57-84。
- <sup>67</sup> 高伟浓〈东南亚华人大伯公与土地崇拜探析——以泰国为例〉，见《海外华人研究论集》（北京：中国社会科学出版社，2002），页313-336。
- <sup>68</sup> 郑志明〈客家社会大伯公信仰在东南亚的发展〉，见《华侨大学学报》2004年第一期。
- <sup>69</sup> 韩槐准〈天后圣母与华侨南进〉，见《南洋学报》1941，第2卷（2）。
- <sup>70</sup> 朱学勤〈福建水神天妃考〉，见《南洋学报》1950，第6卷（1）。
- <sup>71</sup> Soo Khin Wah, A Study of the Cult of Mazu in Peninsular Malaya. M.A. Thesis, University of Malaya, Kuala Lumpur, 1987; Soo Khin Wah, "The Cult of Mazu in Peninsular Malaysia." *Southeast Asian Ethnography*, No. 9, 1990, pp. 29-30; 苏庆华〈从妈祖崇祀到妈祖文化研究——以马、新两国为例〉，见《马、新华人研究——苏庆华论文选集》（吉隆坡：马来西亚创价学会，2004）。
- <sup>72</sup> 张克润〈新加坡妈祖源考研究〉，见《源》1993，第1期。
- <sup>73</sup> 张珣〈星州与台湾妈祖信仰初步比较〉，见《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》（台湾：财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会，1997）。

- 
- <sup>74</sup> 赖世昭《新加坡华人的天后考》，新加坡国立大学中文系荣誉学士学位论文，1995。
- <sup>75</sup> 林纬毅〈万世顺公司与新加坡潮人的妈祖祭祀〉，见《百年回眸——新马华人社会一百年的变迁》（吉隆坡：马来西亚华社资料研究中心，2005）。
- <sup>76</sup> 徐李颖《新加坡韭菜芭城隍庙的宗教文化：庙宇与庙会》，新加坡国立大学中文系硕士论文，2003。
- <sup>77</sup> 徐李颖《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2010）。
- <sup>78</sup> McDougall, Colin. *Buddhism In Malaya*. (Singapore: Donald Moore, MacDonald House, 1956).
- <sup>79</sup> Piyasilo. *Buddhist Culture: An Observation of the Buddhist Situation in Malaysia and Singapore and a Suggestion*. (Selangor: Friends of Buddhism Malaysia, 1988).
- <sup>80</sup> Lo, Yuet Keung. "Buddhism". In *Singapore: The Encyclopedia*. (Singapore: Editions Didier Millet, 2006), pp. 74-75.
- <sup>81</sup> Wee Vivienne, *A Preliminary Account of 'Buddhism' in Singapore*. NUS Working Paper. (Singapore: University of Singapore, 1975).
- <sup>82</sup> Ling, Trevor, *Buddhism, Confucianism and the Secular State in Singapore*. NUS Department of Sociology Working Paper No. 79. (Singapore: University of Singapore, 1987)
- <sup>83</sup> Ling, Trevor, Singapore: Buddhist Development in a Secular State. In Trevor Ling, ed. *Buddhist Trends in Southeast Asia*. (Singapore: Social Issues in Southeast Asia, Institute of Southeast Asian Studies, 1993). pp.154-183.
- <sup>84</sup> Kuah, Khun Eng. Protestant Buddhism in Singapore: Religious Modernization from a Longer Perspective. Ph.D. diss., Monash University. 1988.
- <sup>85</sup> Kuah, Khun Eng. *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist Buddhism in Singapore*. (Singapore: Eastern Universities Press, 2003), p.1.
- <sup>86</sup> Kuah, Khun Eng. *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist Buddhism in Singapore*., p.217.
- <sup>87</sup> Kuah, Khun Eng. *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist Buddhism in Singapore*, p.233.
- <sup>88</sup> 演培〈六十年来之新加坡华侨佛教〉，见演培《演培法师全集杂说十二·庆悼杂说集（五）》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006）。
- <sup>89</sup> 隆根〈现况〉。
- <sup>90</sup> 传发《新加坡佛教发展史》（新加坡：新加坡佛教居士林，1997）。
- <sup>91</sup> 许原泰《新加坡佛教传播沿革与模式》，硕士论文。新加坡南洋理工大学，中文系，2005/ 06。
- <sup>92</sup> Ong, Y.D. *Buddhism in Singapore: A Short Narrative History*. (Singapore: Skylark Publications, 2005).
- <sup>93</sup> 能度、贤通、何秀娟和许原泰《新加坡汉传佛教发展概述》（新加坡：药师行愿会，2010）。
- <sup>94</sup> 在整理新加坡佛教研究的文献资料时，恰好吾友哈佛大学博士研究生谢明达先生寄来了一份由他所撰写的文章：*Buddhism in Singapore: A State of the Field Review*。此文已刊登在2009年的 *Asian Culture*，提供了很多关于新加坡佛教研究的相关文章和资料，对于我的研究有很大的启发性，特此向谢明达先生致万二分的谢意。

## 第二章 渊源和特征：

### 新中两地的儒、释、道三教信仰

儒、释、道三家思想，是中国传统文化的三大支柱。其中的儒道二家，都是中国本土文化的产物，产生于春秋战国期间。佛教则约于两汉之际自印度传入，嗣后与中国本土文化相融合，形成了中国化的佛教宗派。在中国古代典籍中，儒、释、道三家又统称“三教”。“三教”这个名词，最早出现于南北朝的史书中。据《周书》记载，北周武帝宇文邕建德二年，“集群官及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教次之，佛教为后”。<sup>1</sup>唐朝武则天执政时，也曾召集大批文人学士编撰大型类书《三教珠英》，著名诗人白居易便撰有《三教论衡》，其中说“开达四聪，阐扬三教”。<sup>2</sup>由此可见，“三教”之说流行甚早。

一般上，当我们说“儒、释、道三家”时，其“家”是指诸子百家之类，意指学说或流派。当我们说“儒、释、道三教”时，其“教”当按照《易传》系辞的说法，有“神道设教”之意，即古代帝王为了教化百姓所采用的特殊方法。如“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣”。<sup>3</sup>唐人柳宗元便解释得很清楚：“圣人之用也，盖以驱陋民也”。<sup>4</sup>因此，“神道设教”的“教”字，也含有一些宗教意味。说是一些，因为该“教”的涵义，仍然与我们今日所理解的“宗教”一词，存在着很大的区别。

我们需要留意的是，中国古代汉语本无“宗教”这个复合词，这个复合词的出现，其实是印度佛教传入中国后所产生的佛教术语，并不具备现代汉语“宗教”的内涵和外延。根据汉代经学家兼文字学家许慎在《说文解字》的解释：“宗，尊祖庙也，从宀示。”<sup>5</sup>（“示”是“天垂象，见吉凶，所以示人也。从二。三垂，日月星也。观乎天文以察时变示神事也。”<sup>6</sup>）“教，上所施下所效也。”<sup>7</sup>可见早在秦汉时期，“宗”的原初涵义，是表示人们对祖先与神祇的尊崇和敬拜，“教”则具备了施行统治上层教化子民的概念。因此，我们从词源的意义来追溯，中国古代汉语中的“宗”、“教”这两个字，与我们今日所了解的“宗教”涵义不全相同。

“宗”、“教”这两个单词开始连缀成一个复合词“宗教”，始于佛教传入中国之后。当时的中国佛教徒将释迦牟尼佛之所言称为“教”，释迦牟尼佛的弟子之所传称为“宗”，故合称“宗教”为佛教的经典教义。<sup>8</sup>北宋道原《景德传灯录》

记载：“（佛）灭度后，委付迦叶，展转相承一人者，此亦盖论当代为宗教主，如土无二王，非得度者唯尔数也。”<sup>9</sup>便是一个例子。到了 19 世纪末，西学东传，日本学者在翻译西方著作中的“Religion”时，直接以佛学术语“宗教”翻译对应，用来泛指所有的宗教信仰。自此，“宗教”正式作为专门学科术语，开始在现代汉语词汇中出现。然而，在现代汉语的语境中，“宗教”与英文的“Religion”之含义其实未能完全相应。根据华侨大学宗教文化研究所所长黄海德教授的分析，东西方文化对于“宗教”的理解，至今仍然存在着相当大的差异：

在汉语言的话语系统中，多注重宗教的有形实体与外在形式，譬如信仰者的崇拜行为与教团组织；而西方文化视野中的宗教理解显然就宽泛得多，且大多与精神、超越、无限，甚或终极存在、终极关怀有着密切的关联。<sup>10</sup>

正因为理解上会出现差异，所以本论文必须先给研究对象下个定义，以便为接下来的研究视角和研究方法，起着定向作用。然而，在面对何谓“宗教”（如本论文所涉及的儒、释、道三教信仰）之类看似熟悉和简单的名词时，要为其归纳出一个既简单又明确的定义，却不是那么容易。正如宗教学（The Science of Religion）创始人英籍德国学者麦克斯·缪勒（F. Max. Müller）所感叹的：

各个宗教定义从其出现不久，立刻会激起另一个断然否定它的定义。看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义，而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。<sup>11</sup>

尤其是随着时间的不断推移、空间的不断拓展，以及人性的不断冲撞，这些宗教概念的定义分歧不但未能趋向统一，反而是趋向更复杂化，欲求为其归纳出一个明确的定义，更显得不切实际。然而，为了把握这项研究的起点方向，本章仍将按照前人的学术研究，为儒、释、道三教信仰归纳出一些基本特征，作为研究参照；同时也按照新加坡的实际情况，界定新加坡的儒、释、道三教信仰的内涵，以便为本论文的研究对象，划分出最接近新加坡华族传统宗教实况的范围。

## 第一节 中国儒教 与 新加坡儒教

儒家思想，是中国传统文化的主体，其学说内涵随着时代变迁而不断演进，成为华夏民族固有的核心价值系统，非一般意义的学术或学派能够等量齐观。

## 一、渊源与传承

儒家学派的创始者是孔子，但“儒”这个名称，早在周代便已存在。

据《汉书·艺文志》记载：“儒家者流，盖出于司徒之官，助君顺阴阳，明教化者也。”<sup>12</sup>《周礼·天官·太宰》则说明“四曰儒，以道为民”，汉郑玄注曰：“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”显示了儒之源流在于周代王官，是从事官方教育工作者。

哲学大师冯友兰在其名著《中国哲学史》内指出，从《论语·雍也篇》记载的“子谓子夏曰：‘女（汝）为君子儒，毋为小人儒。’”可以推论，当时的“儒”已是一般有知识才艺者之通称，故有君子儒或小人儒之名称。后来孔子招生授艺，开创学派，时人以“儒”专称之而成一家之专名。<sup>13</sup>胡适过后著文《说儒》，根据《说文解字》的“儒，柔也。术士之称。”论证最初的“儒”为殷代遗民，性格怀柔。<sup>14</sup>冯友兰则在其《原儒墨》内详细地反驳这种观点，并考证最初的“儒”原本是一种有知识、有学问的官方专家，因为贵族政治崩坏，官失其守，所以散落民间，以为人教书相礼为生。后来的一部分儒者不止于教书相礼为事，还欲以昔日之礼乐制度平治天下，并以昔日的礼乐制度作为理论根据，这些人即成了后来的儒家。因此，孔子虽非儒之创始者，但确实是儒家的创始者。<sup>15</sup>基于同样的道理，以六艺（《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》）教人之举可见于当时的贵族，六艺绝非孔子所作，但孔子确实是第一位以六艺作为教材以教平民者。再加上后来的其它学派只讲自家新学说，儒家仍然坚持以六艺教学，故六艺逐渐演变成专为儒家所有的经典。<sup>16</sup>

孔子（公元前 551—公元前 479），名丘，字仲尼，春秋末期鲁国昌平乡陬邑人。其先世系宋国贵族，后避难逃往鲁国。因早年丧父，家境衰落，故孔子自幼便过着贫贱生活。他曾做过“委吏”（管理仓廩）与“乘田”（管放牧牛羊），但 15 岁即有志于学，而且好学不厌。约于 30 岁时，孔子开始授徒讲学，创设私学，把教育对象扩大到了平民，打破了学在官府的传统。孔子 51 岁时，被任为鲁国中都宰，后来升任司空和大司寇。然而，孔子无法在鲁国的政治环境施展其政治抱负，故于 54 岁时离开故乡，开始了长达 14 年周游列国的颠沛生涯。孔子始终怀有极高的政治热情，即使到处碰壁，时时遭到打击、排斥、嘲讽、甚至围困，其政治热忱仍然不减。最终因诸国君主都不采用其主张，故孔子只好再次归鲁，时年 68 岁。晚年的孔子致力于整理文献和继续从事教育事业。鲁哀公 16 年（公元前 479 年）

孔子卒，葬于鲁城北泗水之上。<sup>17</sup>孔子死后，其弟子和再传弟子们将他的思想和学说精华，整理成《论语》一书。该书集中阐述了儒家思想的核心内涵是“仁”，并由此再推及“忠恕”之道、“克己复礼”等一整套完整的儒家思想。

孔子之后，主张性善论的孟子学派和主张性恶论的荀子学派，成为战国时期最主要的儒家两派。尤其是孟子，以继承孔子之业为己任，故曰：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁？”<sup>18</sup>并说：“乃所愿则学孔子也。”<sup>19</sup>由于孟子将孔子所推崇的道德伦理“仁”，拓展到政治范畴的“仁政”，并正式提出了“仁政说”和“性善论”，为儒家思想日后成为中国皇朝政治思想奠定了基础。因此，在中国古代的政治社会上，孟子被尊为“亚圣”，地位仅次于“至圣”孔子。

孔孟之后，儒家思想经历过两次大规模的改造。第一次大改造，是汉代的董仲舒以儒家思想为主干，兼容各派学说的神学化儒教。由于董仲舒上呈《春秋繁露》的神学化儒教理论，很适合大一统帝国的政治需求，故汉武帝采纳“罢黜百家，独尊儒术”的政策，儒家自此正式由民间学说一变而为官方的统治意识。第二次大改造，是宋代的朱熹在儒、佛、道三教理论融合的基础上，为儒家思想注入了新的生命力，是为宋明理学。同时，朱熹将《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》合编为《四书》，并用毕生精力做了《四书章句集注》，成为宋朝以后钦定的教科书和科举考试的标准答案，使家继续获得发扬光大的契机。<sup>20</sup>

儒家在先秦曾遭墨、法、道等学派的激烈批判，在秦末汉初，也曾遭统治阶层的强烈排斥；在魏晋南北朝时，更先后受到玄学和佛学的挑战，一直到近代五四时期遭遇反孔非儒高潮下之空前劫厄，仍然绵延至今，其原因正是因为儒家植根于中国固有的价值系统，同时又能在漫长的历史进程中随时自我调整，与时俱进，适应时代和社会的变化。因此，儒家的创始人虽然是孔子，但孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、张载、程颐、程颢、朱熹、陆九渊、王阳明、黄宗羲、顾炎武、王夫之、龚自珍和魏源等人，都是儒家传统不可或缺的大儒，并因他们的不断改造和诠释，儒家思想在每个朝代都具有不同的特色，如汉代的天人感应学、宋明理学、陆王心学和近现代的新儒学等。

## 二、特征与理想

中国传统文化属于以“求善”为目标的伦理型，其政治原则是从道德原则中推导出来的。伦理学说与政治学说融为一体，它又可以归属于以“求治”为目标的政

治型。<sup>21</sup>这正是儒家文化的政治伦理追求，在这种“求善”、“求治”的大目标之下，其基本精神以人伦关系为出发点，以入世进取心为基础，以礼教名分道统为中心，以人文主义为内核，所以极少宗教色彩。<sup>22</sup>

因为儒家的基本精神以人伦关系为出发点，以入世进取心为基础，以致消解了宗教性的彼岸诉求，故德国著名的社会学家马克思·韦伯（Max Weber）认为“儒教”的本质是“人间的俗人伦理”，是“适应世界及其秩序和习俗，归根结底不过是一部对受过教育的世俗人的政治准则与社会礼仪规则的大法典”，<sup>23</sup>因此，“儒教”是“文人的教义”，而且：

儒教与信徒的关系，不论是巫术性质的，还是祭祀性质的，从基本义上讲，都是此岸性的。比起任何地方、任何时期的宗教关系的常规表现来，这种此岸性都要强烈得多，原则得多。……信儒教的正统的中国人（不同于佛教徒），在祭祀时为自己祈祷多福、多寿、多子，也稍微为先人的安康祈祷，却根本不为自己“来世”的命运祈祷，这同埃及那种完全把自己来世的命运寄托于死者保有成为强烈的对比。……在中国——几乎同任何地方的世袭制社团一样，“弥赛亚”（救世主）的希望都落在此岸的真命天子的身上。<sup>24</sup>

儒家（或韦伯所称的“儒教”）的基本特征之所以是肯定现世、重视进取，以及倾心于庙堂参政等，其根本原因在于儒家（儒教）所追求的理想世界，是个建立在此岸的“大同世界”，而非属于生后的彼岸世界。据《礼记·礼运篇》的记载，这个“大同世界”，必须是个“天下为公”的世界，因此，儒家（儒教）所追求的理想人格是能够在此岸建立一个属于“天下为公”的“大同世界”之圣贤。对统治者而言，必须以圣王作为本身追求的理想目标和言行典范，其榜样是尧、舜、禹、汤、文、武、周公。对于士大夫和庶民而言，则以贤人君子作为追求的理想人格和言行典范，其榜样是孔子、孟子、诸葛亮、曾国藩等。

实现“天下为公”的理想世界，以及完善“内圣外王”的理想人格，必须根据一整套循序渐进的理想准则和修养功夫。儒家（儒教）的基本理想准则，是汉朝时期董仲舒等人继承孔孟之道后所进一步倡议的“三纲五常”，即“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”，要求为臣、为子、为妻者必须绝对服从于君、父、夫，同时也要求君、父、夫要为臣、子、妻作出表率。“五常”即“仁、义、礼、智、信”，

是用以调整、规范君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友等人伦关系的行为准则。再进一步的修养功夫，则是《大学》的纲领旨趣“三纲八目”。“三纲”即“明明德，亲民，止于至善。”明明德是修养功夫的根本，亲（新）民是修养功夫的手段，止于至善是修养功夫的界限；“八目”即“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”，是一种由近及远、由己及人、由小到大、由个体到群体的人生进修阶梯。综合“三纲五常”与“三纲八目”，再加上儒家（儒教）其它细微的伦理道德要求，便成为过去两千多年以来，一代又一代的中国儒生为了在此岸建立理想世界，完善本身的理想人格，故愿意将生命历程铺设在这进修阶梯之上的修养功夫。

### 三、“儒教是教非教”之争

从以上的分析，儒教的“教”字，究竟是“教化之教”，还是“宗教之教”，应是相当明显的，但中国学术界历来却有不同的观点。

儒以教称，可见于《史记·游侠列传》的“鲁人皆以儒教”。<sup>25</sup>但这里的“儒教”显然是由“儒”与“教”两个单词组成，是“以儒为教”的意思，而不是类似“佛教”或“道教”宗教意义上的“儒教”。后来历朝历代都有兼称儒家为儒教，在性质方面确有不同的偏重，但所指的对象仍然是同一个，因此没有引起“儒教是教非教”的争议。后来出现了中国历史上的三次“儒教是教非教”之尖锐争辩，实际上是在西方话语权的前提下所提出的。

第一次争议发生于明朝末年。为了减少天主教教义传入中国的阻力，葡萄牙传教士利玛窦（Matteo Ricci）初抵澳门时，是一身落发僧服的“洋和尚”打扮，尝试将天主教“佛化”为佛门的支派。数年后在南京等地易僧为儒，主要是看到儒家思想在中国朝廷和民间都占据独尊的地位，因此极力用儒家经典的文字来阐发天主教教义，借以争取中国官员和士大夫的好感。<sup>26</sup>这是一项在中国打开传教局面的策略，但前提是必须力倡“儒教非（宗）教说”，才能够避免信奉异端的责难。<sup>27</sup>因此，利玛窦在他的日记中，详细辩论了儒教没有教规、宗教仪式、宗教场所，不具备一般宗教的基本属性，只是一个为了治理国家而组织起来的学术团体。<sup>28</sup>利玛窦去世后，继承者接替主教之位，完全否定了“儒教非（宗）教说”，直接引起了大批儒生的激烈反击，并导致天主教与中国朝廷激烈冲突的“南京教案”。<sup>29</sup>

“儒教是教非教”的第二次争议，发生于清朝末年。当时列强侵华、西学东渐，西洋人势力之前驱以耶教传教士为代表，其后继以军事、政治、经济各方面之压力。



在各方压力之下，时人心中引起多种疑问，其中最根本者有二，第一是西洋人有教（宗教），何以中国人无之？岂中国为无教之国乎？第二是中国广土众民，却在各方面皆受西洋之压迫，岂非因中国本身有须改善之处欤？当时有思想者为答此问题，即在思想方面掀起一场“立教”和“改制”之自强运动。这场运动的重要主持者即康有为，加上孔子在今文经学家的经学中已由师而王，由王而神，在纬书中更成宗教之教主，孔子之教已自成为宗教。因此，康有为便著文《孔子改制考》、《新学伪经考》和《大同书》等，奋力辨析“儒教是教说”，<sup>30</sup>掀起了儒教宗教化、国教化之大规模运动。由于儒教教义以君臣父子为纲领，重新建立儒教组织活动势必导致帝制复辟，故陈独秀等人也相继著文，大力提倡“儒教非（宗）教说”，指出儒教之“教”只是“教化之教”，非“宗教之教”。<sup>31</sup>这个观点遂后成为儒教非教论者反对儒教是教论的基本论据，影响至今。第二次儒教之争历时三十余年，其后保教派的观点湮入故纸，孔教会也如过眼云烟，尘封于历史之河。

第三次“儒教是教非教”之争，发生于 20 世纪 70 年代末，是由世界宗教研究所筹建人兼所长任继愈教授明确重提“儒教是宗教”的说法。他以汉代“罢黜百家、独尊儒术”为儒教宗教化过程的开端，并以宋明理学的形成为儒教在宗教理论上的提高和成熟，详细论述了儒教的形成、变化、宗教特征及儒教在中国历史上的地位等。这些观点后来都详细收入在以他为主编的《宗教大辞典》“儒教”条目内。<sup>32</sup>当时的冯友兰、张岱年、崔大中等著名学者都纷纷著文提出反驳论点，由此展开了中国史上第三次的儒教之争，学术界所探讨的问题也越来越广泛深入。20 世纪末，任继愈教授的学生李申教授继承师说，编著了煌煌两巨册的《中国儒教史》，力倡儒教在鬼神观、上帝观、彼岸世界、组织和祭仪等方面无不具备宗教的本质特征，再次肯定儒教就是中国独特的宗教，更在学术界掀起剧烈争论。这些激烈争论的文章，任继愈教授都将它们编入他在 2000 年出版的《儒教问题争论集》内，有支持与反对的双方文章共 38 篇，翔实记录了此次辩论的实际情况，为这第三场“儒教是教非教”的激烈争辩，保存了珍贵的历史资料，留予后人参考和裁决。

儒家（儒教），究竟是一门学派思想，还是一种特殊的宗教，至今学术界仍然各执己说，还未形成一个明确的统一观点。由于这些学术争论非本论文的重点，上述简述仅作为我们研究和参照新加坡华族宗教的一些知识背景。

#### 四、新加坡儒教

儒家思想在新加坡的传播情况，可以分期为以下的三个阶段：

一、据新加坡国立大学中文系前主任陈荣照教授的研究显示，自 1819 年新加坡开埠以来，儒家思想便随着 19 世纪中国华人的移民活动而传来新加坡，其流传过程一直是连绵不断，时有起伏。在过去百余年的新加坡民族生活的历史过程中，新华移民在生活上和行为举止方面，都自然而然地遵循儒家所提倡的伦理道德，故儒家思想已成为新华文化中不可或缺的组成部分。<sup>33</sup>若从这个角度来探讨，我们可以如是理解：由于 19 世纪新华移民大多是苦力、手工业者或小商人等等，他们所继承的儒家思想，主要是简单朴素的伦理道德，如对先人的祭祀、对孝道的推崇，或对家庭伦理的维系等等，不可能具备深层次的儒学研究和传播意识。因此，这段时期的儒家思想，既非“学理层面”的儒家思想，亦非“宗教层面”的儒教体系，而是倾向于“生活层面”的儒家伦理。

与上述单纯朴素的“生活儒学”相对比，由 19 世纪末的新华文人、富商，以及 20 世纪末的新华执政党政府所推行的“儒家思想”传播运动，便显得非常有目标性，主动意识也相对强烈。因此，儒家思想曾在这块小岛上掀起了两次历史性的传播高潮，可分别视为儒家思想在新加坡传播的第二阶段和第三阶段，如下：

二、儒家思想的第一次历史性传播高潮，是发生于 19 世纪末至 20 世纪初的民族文化自强运动，梁元生教授称它为“儒学运动”，这是因为梁元生教授对这场文化运动的研究，不涉及儒家宗教性的层面。<sup>34</sup>同样的一场传播运动，颜清湟教授却称之为“儒教复兴运动”，因为颜清湟教授认为这项运动的动机不只是纯粹在宣扬儒家思想，而是涉及将儒家变成华人的共同宗教信仰以团结华社的问题。<sup>35</sup>赖观福和黄文斌两位学者则认为，由于这场运动含有借助“儒教”以抗衡西方的宗教信仰和文化的目的，而且建庙祭孔的宗教形式也是这项运动的一部分，故称之为“儒教运动”会比较贴切。<sup>36</sup>陈荣照教授则在其研究报告中兼采两种归类，时而称它为“儒学复兴运动”，时而称它为“儒教复兴行动”，但在分析了当时的儒学运动注重儒家的宗教化，企图把孔子变成教主，把儒学变成教义，配合孔庙、祀礼等宗教仪式，使儒家变成儒教，足以与西方的基督教、中亚及北非的伊斯兰教等相抗衡，并且取代佛、道二教及其他民间信仰而成为华人的宗教后，也提出了另一个称谓：“孔教运动”。<sup>37</sup>

三、第二场儒家学说复兴运动，是由新加坡人民行动党政府积极发动和鼓吹。独立建国后的新加坡政府，是在 1982 年 2 月 3 日正式宣布增设“儒家伦理”，作为全国中三和中四学生的宗教知识的选修课程之一。<sup>38</sup>这是一项由时任总理的李光耀先生亲自提出来的伦理科目，迅速获得新华社会的热烈反应，因此“儒家伦理”学科顿时成为新加坡的一门热门学科。<sup>39</sup>负责编写教学教材者是新加坡教育部委任的“儒家伦理编写组”，由刘惠霞博士领导。除此之外，政府还特别邀请了杜维明和余英时等八位海外著名儒学学者来新加坡进行访问和演讲，以唤起公众人士对儒家思想的兴趣。自此，这项儒学运动在新加坡轰轰烈烈地展开，一直维系到 1989 年整个宗教知识课程突然宣告中止为止。<sup>40</sup>

从整个儒家思想在新加坡流传的历史脉络来看，19 世纪初、中叶的儒家思想和流传层面，谈不上是如何刻意地保持和发扬儒家传统，仅能归类为“生活层面”的儒家伦理。当时的新加坡华族移民社会初步形成，大多数的华人移民心态主要是如何去处变应新，缔造崭新的生活环境。虽然后来有崇文阁与翠英书院的先后成立，成为当时传播儒家思想和传统文化的重要场所，而且有著名诗人邱菽园编写较为浅白和适合新加坡环境的启蒙课本，却也只是讲解一些儒家的修身待人之道而已。<sup>41</sup>因此，第一阶段的儒家思想流传，包括至今在新加坡非常盛行的儒家教材《弟子规》等学习热潮，都谈不上具有任何宗教形式或意义，与本论文将深入研讨的华族传统宗教对象截然不同。

至于 19 世纪末的儒学运动之所以能在星马地区热烈推展，与同时发生于中国大陆的第二场“儒教是教非教”的运动有密切关系。根据颜清湟教授的分析，由于当时的星马社会拥有大量华人移民而逐渐华人化，加上华文报业兴起，诸如《叻报》、《星报》、《天南新报》和《日新报》等，不但为星马读者报导了清末的中国动态，也转载了康有为在中国大力提倡的儒教运动，直接影响了星马两地的华社情绪。加上清朝政府先后委派的海外领事左秉隆和黄遵宪大力主张兴办华校和鼓吹中国文化，19 世纪末的华社对中国传统文化已经产生回归和向慕之心，所以建孔庙、设学堂的呼吁，会在星马社会引起巨大的反响。<sup>42</sup>这一场大规模的星马“儒教复兴运动”中，贡献最大者是来自民间的新加坡华社领袖林文庆和诗人邱菽园。<sup>43</sup>虽然这场运动有刻意侧重和凸显儒家的宗教化成分，但那也只是希望团结新加坡华族社群，以达到抵御西方颓靡文化的作用等等，与一般宗教意义上的宗教信仰（例如：对彼岸世界的追求、宗教经典的遵循、宗教团体的组织、宗教祭祀的仪式、宗

教僧侣的团队等等)不同,故其具体的传播内容和模式,应该属于“学理层面”的研究课题,与本论文将探讨的新加坡华族宗教信仰没有直接联系。

第三阶段的儒学运动之展开,主要原因是以华族精英为主的执政党政府发现自治独立后的新加坡,经济高速发展,初步实现了现代化和国际化,却忽视了精神文明的建设,没能有效地抵制西方价值观念的冲击,精神文化和道德建设方面出现了“滑坡现象”。如果不采取措施扭转这种趋势,新加坡将日趋西化而变成一个“伪西方社会”。因此,这项儒学运动的目的,主旨是加强新加坡人的道德观念,以便抗拒西方的颓废风气和功利主义,<sup>44</sup>这更是兼合了“伦理层面”和“政治层面”的儒学研究课题,与本论文所要讨论的新加坡华族宗教信仰完全缺乏内在联系。

尽管如此,在新加坡独立以前,都夫(M.V. Del Tufo)在其主持的1947年马来亚人口普查报告书中,将华人宗教信仰统称为“Chinese National Religion”,并指出有些人称它为“儒教”(Confucianism),另一些人则称它为“祖先崇拜”。<sup>45</sup>这种统计归类法,恰恰反映了星马华人宗教信仰的复杂性,也显示了“儒教信仰”在星马华社确实以近民间宗教的成分渗透其间。然而,正如前述,儒家思想在新加坡主要是以生活伦理、学理层次、政治诉求等形式出现,受到知识分子或政治领袖的关注和宣扬;至于侧重宗教性质的“儒教信仰”,其实并没在新加坡形成一个独立体系的儒庙(孔庙)和儒教祭祀组织。<sup>46</sup>即使是一些民间信仰组织,如“立德传心堂”、“德教会”、“孔孟圣道院”、“南洋圣教总会”等华族宗教组织,或有以儒教思想作为传教核心,或以儒家伦理作为佛、道的辅佐思想,但在整体的宗教成分和比重方面,仍然显得非常单薄,不成比例。

正因如此,当独立建国后的新加坡政府于1980年展开十年一度的全国性人口普查时,“儒家学说”是被官方机构依附在“新加坡道教”之范畴内。<sup>47</sup>新加坡新闻、通讯及艺术部与《联合早报》联合出版的《新加坡年鉴1999》便如是明确反映:

信奉中国圣人孔子、孟子和老子的学说,以及尊崇祖先或是其他华族流派的宗教信仰,统统归入道教的范畴。<sup>48</sup>

然而,这种归类法其实仍然没能解释清楚“儒家学说”在新加坡有具备任何的宗教地位,反而把“儒家学说”陷入于“妾身不明”的尴尬角色,尤其是官方机构也同时把“儒家学说”归纳为新加坡佛教信仰的成分之一:

在新加坡，华人所信奉的佛教，是与道教和儒家学说混成一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。<sup>49</sup>

虽然官方机构同时也把“儒家学说”归纳为新加坡佛教信仰的成分之一，但若按照传统佛教的信仰体系，新加坡的传统佛寺只崇奉佛教经典所记载的释迦牟尼佛和其他佛菩萨圣像，佛教僧俗四众向公众人士宣扬的经典，也以佛教经藏为依据，这与新加坡道教信仰的庙宇可以同时崇奉孔子及其门人的圣像不同。<sup>50</sup>就算是新加坡道教庙宇有同时崇奉孔子及其门人的圣像，也仅仅是将孔子师徒视为庇佑莘莘学子学业进步的神明之一，不但不是对彼岸世界的向往和追求，其庙宇管理层在孔子圣诞时邀请道士或僧侣设坛祭孔、为年轻信徒祈求智慧应付考试等仪式，更显得格外突兀，令人费解。

因此，虽然新加坡统计局的划分归类不尽完善，但确实与新加坡华人宗教信仰的实质内涵比较接近，故我谨此将“儒家学说”在新加坡的传播，视为政治、学术或伦理层面，与本论文的研究对象无关。至于“儒家”先师和诸位贤圣在近年来陆续被新加坡道庙捧上神台供香客祭祀的民间习俗，也仅能视为“神明崇祀”的民间信仰成分，不具备自成一格的宗教色彩。基于这些事实，我依照新加坡华族民间信仰的习俗和倾向，认同新加坡统计局的划分类别，不认为新加坡有独立的儒教信仰或传播活动，并将一些综合形式的孔子师徒祭祀活动等等，统统归纳于新加坡道教信仰的范畴之内，不予分开论述，以此清楚界定本论文的研究对象范畴。

## 第二节 中国佛教与新加坡佛教

作为世界性的三大宗教之一，佛教的发源地是在印度。后来印度佛教从地区性宗教发展为世界性宗教之后，就流传的地域和保存两方面，可区分为三大佛教传播区的传统佛教，分别是北传佛教、南传佛教和藏传佛教。北传佛教属于中国传统的汉传佛教，是本文的主要研究对象。

北传佛教，从狭义而言，是指佛教向印度以北传入中国汉地后建立起来的汉传佛教；从广义而言，北传佛教还包括西藏的藏传佛教，以及受到中国汉传佛教影响而陆续建立起来的朝鲜佛教、日本佛教、越南佛教、蒙古佛教及俄罗斯佛教等。佛教自从印度和中亚丝绸之路传入中国迄今，已有近两千年的悠久历史。因此，北传

佛教其实不是印度佛教的单纯移植，而是印度佛教、中亚佛教与中国古代文化的融合与再创。至于西藏佛教，虽然也是属于北传佛教，是由印度以北和中国内地同时传入的佛教，然而，由于西藏僻处文化边陲的地理环境，加上所承接的是印度的末期佛教（密教），在发展期间又迭遭当地宗教（苯教）及内外力量的冲击，由此乃发展出一种与传统的汉传佛教和南传佛教迥然不同的神秘色彩，具有非常独特和强烈的文化性格，因此，现代学术界并不将它与北传佛教共同叙述，而是论述，称之为“藏传佛教”。我将尊重学术界之惯例，不在本论文内详细讨论藏传佛教在新加坡的扎根和传播模式。

## 一、渊源与传承

### 原始佛教

释迦牟尼佛是佛教创始人。梵文名字是 Śākyamuni，意即“释迦族的圣人”。释迦是部落名，非其真名。另一个名字叫“乔达磨”或“瞿昙”，梵文 Gautama，巴利文 Gotama。包括《大英百科全书》在内的百科全书解释这是释迦氏族名称，但季羨林教授考证这是错误解释。“瞿昙”是按照当时印度贵族习惯从古代《梨俱吠陀》赞歌的作者仙人家族借用来的名。释迦牟尼的真名是“悉达多”，梵文 Siddhārtha，巴利文 Siddhattha，意译“吉财”或“一切义成”。当时的印度北部有 16 个实施君主制度的大国，另有 4 个独立和半独立的共和国，释迦族是其中一个半独立共和国，称迦毗罗卫国，梵文 Kapilavastu，承认桥萨罗为宗主国，辖地跨今天的印度和尼泊尔。释迦牟尼出生于尼泊尔泰来地区的梯罗拉柯提废墟（Tilaura Kot），距离印度北方巴斯提县的比普罗瓦（Piprahwa）西北处约 10 英里。季羨林教授根据梵文、巴利文、汉文和藏文的佛经记载加以记述以下的释迦牟尼佛生平。他认为其中有不少神话和传说，但也有不少历史事实。基本轮廓看来是可靠，但个别细节则很难说。<sup>51</sup>

据说释迦牟尼诞生于中国旧历四月初八日。父亲是净饭王，母亲摩耶夫人在他出生后七日逝世，其姨母大爱将他抚养成人。父亲为他修建了三座宫殿，分别是春季、夏季和雨季各有一宫。他自幼生长在深宫，也接受了当时刹帝利青年所接受的全部教育。成年后，娶了美丽的妃子耶输陀罗，生有一子罗睺罗。释迦牟尼 29 岁出家修行，在这之前，由于有仙人在他出世时预言，若他不出家，就会成为轮转圣王。因此其父用尽方法让他享尽荣华富贵，希望他放弃出家念头。一般佛经记载，

释迦牟尼后来四次出城郊游，分别看到老、病、死和出家人，心有感触而决定出家。季羨林教授认为这个传说有虚构性，释迦牟尼的出家很可能是受到当时社会上流行的出家寻求解脱的沙门思潮影响，但应该还有更深刻的内在原因。

释迦牟尼出家后，曾经探访一些苦行仙人学习苦行，但长达六年的苦行只有使身体羸弱，涅槃无望，故他决定重新进食，接受一位牧羊女奉献的香乳糜。最后释迦牟尼来到菩提伽耶的菩提树下静坐，誓言如不成佛，决不起座。不久，释迦牟尼终于悟道成佛，起座后到迦尸城想向出家后所见到的两位沙门说法，但他们已经死去。因此他转去鹿野苑向曾经追随他的五位苦行者说四圣谛和八正道，以乔陈如为首的五人便成了佛的第一批弟子。接着再渡迦尸城富家弟子耶舍，以及婆罗门苦行仙人迦叶三兄弟和他们的数百位弟子，又收了婆罗门领袖舍利弗和目犍连等人为徒，僧伽队伍逐渐壮大。释迦佛的弟子也有一些属于印度社会低级种性的猎人、商人、强盗、杀人犯和淫女，但以婆罗门居多。同时，释迦佛也和诸多国王和富商很有交谊，如频沙王、阿闍世王和给孤独大长者等，并在老年时接受一位在社会上很有地位又非常有钱的淫女庵摩罗的供养和一座花园，显示了释迦佛在传教方面表现出不少世故的交际手法，使得佛教能获得成功。在这段原始佛教期，佛教教义以四圣谛、八正道和十二因缘为主。释迦佛善用劳动大众喜闻乐听的、从他们的生活中选取农牧之类的比喻来诠释比较难懂的佛教教义，也显示了释迦佛和其信徒与劳动大众的生活有密切联系。同时，释迦佛不承认梵文的神圣性，主张他的徒弟用自己的方言来宣传教义，这些方式都是自佛教创立以后，得以迅速发展的因素之一。释迦佛 29 岁出家，35 岁觉悟后到处游行传教，长达 45 年。最后从王舍城来到拘尸那揭罗的双树间灭度。释迦佛的灭度年代有多达 60 余种异说，比较公认的年代是公元前 483 年。火化后，许多国王都来抢分释迦佛的舍利。<sup>52</sup>

据佛教传说，释迦牟尼佛涅槃后不久，他的大弟子大迦叶就在王舍城召集 500 罗汉结集释迦牟尼佛在生前的教诲，史称“五百结集”。佛陀涅槃后 100 年，多达 700 名的佛教僧侣又在毗舍离集会，史称“七百结集”。第二次的集会主旨是铲除教律方面的 10 种邪说，前此专恃口头流传的佛经可能已有一些已经写定下来。到了第三次结集，大规模地编撰《大藏经》出现了可能，当时正是佛教护法大王阿育王在位（约公元前 273 年即位）的期间，佛教僧侣被派遣到四处宣传佛教。<sup>53</sup>

## 北传佛教

印度孔雀王朝阿育王时代，正值中国秦朝，印度佛法已从恒河上游普及印度之西北，并开始逐渐向北天竺传布到中亚各国。加上后来的汉武帝锐意开辟西域，远谋与乌孙大宛大夏交通，使印度佛法之东传产生了更大的便利。自此，中亚诸国的佛教遂逐渐传入了中国，尤其是大月氏信佛在西汉时，佛法入华或由彼土。<sup>54</sup>印度佛教正式入华的时期众说纷纭，并有很多奇异传说，如三皇五帝、周朝或秦朝时代佛法已经传入中国等，汤用彤教授都给予一一分析及考证这些传言并不可取。至于汉明帝永平年间，因明帝夜梦金人而遣使往西域求法之传说，向来被公认为佛教入华之始，汤用彤教授考订其说虽非完全属实，却也有相当根据，非完全向壁虚构。但表明后世必以佛法东传之始归功于汉明帝，有为佛教僧伽增色之用意。<sup>55</sup>

一般的说法，最早传入中国的佛经，是与上述传说有关的《四十二章经》，但学界对此经的真伪和时代背景有很多争议，本文不予置评。至于比较可信者，即为大月氏王的使者伊存口授《浮屠经》，中国博士弟子景卢受经一事。此事见于鱼豢《魏略·西戎传》。至于《后汉书·楚王英传》记载的楚王英祀黄老浮图（佛陀）等事，则显示了佛教在初始仅被中国人视为鬼神方术之类的一种祭祀，为中国道术之附庸，难显其真实面目。其流行之教理行为，与当时中国黄老方技相通。其教因西域使臣商贾以及热诚传教者，渐布中夏，流行于民间。上流社会偶因好黄老之术，兼及浮图，如楚王英明帝及桓帝皆是。至若文人学士，仅襄楷张衡略为述及，而二人亦擅长阴阳术数之言。此外则无重视佛教者。迨至魏晋玄学清谈渐盛，佛教依附玄理，深为士大夫所激赏。加上安世高和支娄迦谶相继来华，分别在中国翻译出禅数和般若诸经，形成小乘和大乘两大系统，佛教教法颇能直溯本源。至于牟子作《理惑论》，公然黜百家经传，斥神仙方术，显示了佛教已在中国自立，不需再托庇他人的精神。汉代佛教附庸方术，魏晋释子雅尚《老》、《庄》，牟子恰为过渡时代之人物，而牟子《理惑论》为中国佛教史上重要之一页。<sup>56</sup>

在三国鼎立时代，另有来自西域或印度各地的昙柯迦罗、康僧铠、昙无谶、安法贤、支谦、朱士行等僧侣陆陆续续前来译经，贡献颇多，但各自传译，秩序未能统一。随后有竺法护、佛图澄于魏晋五胡乱世推广佛法，汉人出家为僧尼之风气盛行，如何采纳印度佛教戒律以维持教团秩序等，便是一大难题。挑起整理中国佛教经典和僧团戒规之确立者，便是佛图澄的弟子释道安。<sup>57</sup>在释道安之时代，传译自汉末的《般若经》之佛学转盛。《般若》本无，玄学贱有，因契合而益流行。加上



“格义”可沟通内外，于般若学之新兴有所助力，诸讲习所无不以般若为业，对于“性空本无”之解释遂有分歧，而成著名的“六家七宗”。其时，异计繁兴，学士辈出，是佛学在中夏之始盛。<sup>58</sup>

鳩摩罗什大师于姚秦时代被苻坚派军招请入华后，姚兴以国师礼相迎，并建大长安寺供鳩摩罗什作译经道场，吸引四方义学沙门数千之众，其秀杰知名之弟子为数非少，其中以僧肇、道生为最著名。自此，大乘论部始传中国，并以此为基础的三论、成实等中国佛教学派兴起。<sup>59</sup>庐山慧远法师积极提倡坐禅诵念南无阿弥陀佛以求往生西方极乐净土的净土教派，也成立于这个时期。<sup>60</sup>

佛教在魏晋南北朝时期日趋兴盛，但南北两地的佛教受到所在地的文化环境影响，渐趋分化。北方重行为信仰、修行、坐禅和造像，故佛教中心势力在平民，反对佛教者则态度直接激烈，杀僧毁庙之事时有所闻；南方佛教则重玄理，表现在清谈，中心势力在士大夫，若反对佛学也仅在理论上的讨论。隋唐政治由分到合，南北佛教也是如此，隋唐僧侣开始修行和理论并重，故解行兼备，高僧辈出，如玄奘、智顗、贤首、吉藏、弘忍、神秀大师等。同时，为了整理传自印度佛教理论中的不同派别经典，隋唐高僧采用判教方式划分，使不同佛教派别、经典都得到了系统化的组织，属于中国特色的佛教各大宗派乃相继出现，如天台宗、华严宗、法相宗和禅宗，便是唐朝最重要的佛教宗派。每宗各有自己的全国性寺庙、禁律、谱系和传法历史等，对于佛学理论的诠释也深具各自的浓厚宗派色彩。因此，中国佛教于隋唐时期达到鼎盛阶段。然而，由于华严宗和天台宗是中国佛学的表现，法相宗是印度佛教的理论，这三大宗派的学说繁复，含义精密，非普通人所能易明，故盛唐之后便难以为继。相反的，禅宗本须坐禅，后来发展到非常简易直截，重在当下觉悟，非常适合中国人的理论和习惯，连普通人也可以欣赏而加以学习，故禅宗得以流行下去，并对后来的宋明文化思想起着很大的作用。<sup>61</sup>

公元 12 世纪，佛教在印度故土销声匿迹。外援既失，中国佛教之内部亦衰，因此，中国佛教虽有宋、元、明朝帝皇之尊崇，然精神非旧，中国佛教仅存躯壳而已。<sup>62</sup>清兵入关后，汉传佛教虽然仍被清朝皇帝敬信，但满族皇室普遍尊崇藏传佛教。禅宗在丛林制度下仅能勉强保留法统传承的形式，净土宗则普遍流传于民间社会，天台宗若隐若现，不绝如缕。其他宗派大多已名实不符，附和于禅宗、天台宗和净土宗之间。中国佛教自此弊端纷显，一直到了清朝末年，有著名学者杨仁山居士与弟子欧阳竟无在南京成立金陵刻经处，立志弘扬佛法。一时学佛风气所及，包

括谭嗣同、梁启超、章太炎等著名学者都深受影响，致力于研究佛学，汉传佛教始有复兴迹象。后来欧阳竟无继承杨仁山的遗志，创办支那内学院，熊十力、梁漱溟等近代国学大师都是他的弟子。民国肇成，佛教僧侣有著名诗僧八指头陀敬安法师号召全国僧界代表，在上海留云寺创立中华佛教会，并进京力争保护全国佛教寺产，愤激而死。太虚大师则继承其遗志，终生为延续佛教慧命和提倡“人间净土”的新思维而奔走。至于净土宗的印光大师、律宗的弘一大师、禅宗的虚云老和尚等近代佛教高僧，则坚持维持宗风，卓然而成近代中国佛教之中流砥柱。<sup>63</sup>

目前盛行的中国佛教宗派，以静坐参禅的禅宗、宣扬佛法的讲宗（天台、贤首、慈恩、兜率）、倡守节律的律宗、称名念佛的净土宗和三密相应的密宗为主，并以禅、净互补的佛教为最大主流。至于民国以后的密教，流行于知识分子之间。一般庶民之间的佛教信仰，表现在以水陆法会及各种经忏为主的法会活动，以求现世生活之利益。阿弥陀佛、观世音菩萨和弥勒尊佛信仰，早已和印度佛教的性格有了显著差异，佛菩萨的圣诞，则成为佛教寺院和信徒民众相结合的媒介。<sup>64</sup>

## 二、特征与理想

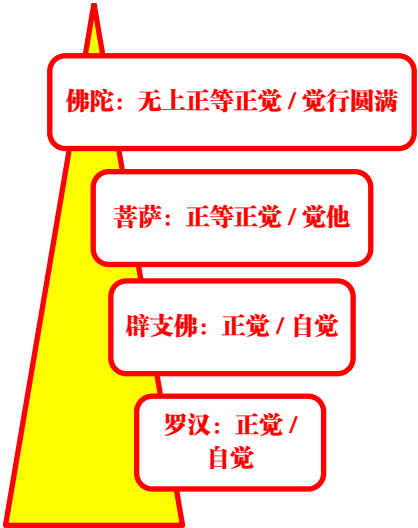
有学者认为，佛教的母体就是古印度民族的宗教“婆罗门教”，<sup>65</sup>也有学者认为古印度只有一种哲学和宗教，婆罗门教和佛教是继承关系，但季羡林教授的研究却提出了不同的见解。季羡林教授认为在佛教诞生之前，印度思想界空前活跃，出现了多达 363 个学派，但归纳起来不出两大系统：婆罗门和沙门。婆罗门是雅利安人的宗教信仰，主张梵我一体，宣扬膜拜神灵，祭祀祈福，宗教基调是乐观的。沙门是土著居民的宗教信仰，轮回业说是信仰基础，主张业（行为）决定祸福，人是自己命运的主人，因此沙门不信神仙，因为神仙也受到业力支配。但沙门厌恶生，不想再度转生，故主张通过种种苦行以解脱生死轮回之圈，因此，其宗教基调是悲观的。<sup>66</sup>

佛教是释迦牟尼创造的宗教，其基本教义是十二因缘、四圣谛、八正道。十二因缘之首是“无明”，即一切痛苦的根源；四圣谛是苦、集、灭、道，也以苦作为中心。至于八正道，便是为了从苦中解脱而修行的方法。佛教也相信轮回、业报，其哲学基调是了解一切存在皆苦，最高目标则是铲除苦的根源“无明”，认识到存在的因果关系，从而跳出轮回，达到涅槃。从这个分析来看，佛教继承的肯定不是婆罗门传统，而是沙门传统。然而，佛教也不全属沙门系统，因为释迦牟尼在初出

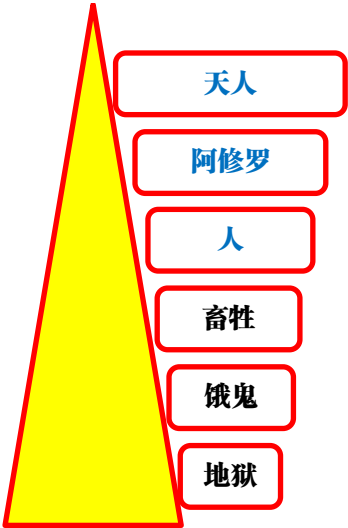
家时，虽然曾拜沙门为师，也有严酷苦行多年几乎濒临死亡，却不见得证悟大道，故毅然放弃苦行，重新进食，终于在菩提树下静坐悟道。这说明了佛教与沙门的分歧，虽然继承了沙门系统，却又加以改进、发展，形成了独具风格的宗教。<sup>67</sup>

就宗教的性格而言，佛教既不是崇拜唯一神祇的一神教，也不是祭祀天神地祇等天地自然神的多神教。与其他两大世界性宗教——基督教和回教——相比，佛教提倡佛与众生本无差别，只要通过佛所开示的“法”修行，“人人皆可成佛”，凸显了佛教思想的最大特征：佛与众生不是主仆关系。在这个基础下，佛与众生的差别仅在于觉悟和迷痴，故佛教教导人们放下一切执著妄想，潜心修行，自能恢复“觉悟的智慧”。不但要使自己能够觉悟（自觉），也要努力觉悟众生（觉他），使本身与大地一切众生皆能无执无求，恢复觉悟的智慧，永断六道轮回之苦，永与诸佛（觉行圆满者）、菩萨（自觉觉他者）同在，便是佛教的终极理想。

在这种特征和理想之下，佛教所谓的彼岸世界，其实就是心灵觉悟的世界，此岸世界，则是心灵迷痴的世界。由于觉悟和迷痴的层次有深浅不同，故由心灵投射出去的彼岸世界和此岸世界也有层次差异。具体而言，觉悟的世界（圣法界）依序为佛陀、菩萨、辟支佛和罗汉；迷痴的世界（凡法界）依序为天人、阿修罗、人、畜牲、饿鬼和地狱，合称“十法界”。（见附图 3 和 4）



图（3） 圣法界



图（4） 凡法界（六道轮回）

印度佛教传入中国之后，初时仅被视为黄老方术之类的信仰，佛教的特征和理想无法凸显。随着汉译佛典的大量增加，加上佛教与儒教和道教长期碰撞和融合，中国高僧通过判教和诠释的独特方式，对整体佛教经典进行了总结、整理、概括和发挥，表现出吞吐印度佛教的恢宏气度，演变成了具有中国传统文化特质的宗教，其最突出的标志就是形成了独具中国特色的佛教宗派。<sup>68</sup>（见附表 3）虽然每个宗派对于佛教的诠释各有差异，但追求觉悟，诞登彼岸的特质和理想则是一致的。

在中国佛教各大宗派中，天台、华严二宗的“一念三千”、“一心四法界十玄门”等理论，将印度佛教大乘经典中所蕴含的圆妙哲理发挥得淋漓尽致，可视为中国佛教之巅峰。然而，正由于其含义精密，学说繁复，非普罗大众所能易明，故盛唐之后便难以为继。相反的，禅宗和净土宗以简易切实的履践之道，高度浓缩了佛教精华，非常适应中国人的思维习惯，故禅、净二宗互补，成为中唐至今的汉传佛教信仰主流。

在宣扬弥陀净土或弥勒净土，以及观世音菩萨、地藏王菩萨信仰的同时，阿弥陀佛、弥勒尊佛、观世音菩萨和地藏王菩萨等诸佛菩萨，逐渐被大多数的中国人视为具有无边法力、无限慈悲的高级神灵，能够满足人们求子嗣、求财富、求平安等世俗愿望，使中国佛教又具备了适应中国本土信仰传统的世俗化特征。因此，中国佛教自盛行以来，便开始融入了中国传统的多神崇祀中，从此在中国民间社会获得更广泛流传的生命力。然而，佛教经典中的诸佛菩萨，包括从没将自己视为神明的释迦牟尼佛在内，也因此从“觉悟的智者”变相转型为民间传统信仰中“有求必应的神明”。跪在各大佛寺的大雄宝殿中，焚香祈求诸佛菩萨满足芸芸众生无穷的世俗愿求，使众生们的世俗生活与世俗愿望都能够获得保障，便成为了中国佛教在民间社会的特征和理想。

放下心中无穷无尽的世俗愿求，潜心学习佛法，修习禅、净、律、密等宗教教诲，希望自己和一切众生都能恢复觉悟的佛性，终于解脱生死轮回等烦恼诸苦，是佛教具备高度成熟的宗教理论，以及以雅文化、雅品位的理性姿态成为世界性三大宗教之一的主要根源。然而，祈求诸佛菩萨满足自己内心无穷无尽的世俗愿求，希望自己和家人的生活、事业或健康等世俗理想都能获得保障，却是佛教以俗文化、俗品位的感性特征获得民间百姓广泛信仰的基本磐石。由于雅与俗同时流传，理性与感性并行不悖，故佛教虽然终于绝迹于印度故土，却能在中国神州大地历经重重灾劫却传布不绝，蔚成大势。

表（3） 中国佛教宗派

| 宗 派 | 宗 师                                                                    | 所宗经论                                                                                                       | 宗 旨                                                                                              |
|-----|------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 三论宗 | 僧朗法师倡导<br>僧诠、法朗次第发展<br>吉藏大师总其成<br>备注：<br>原由鳩摩罗什传授三论学，僧肇等人发挥阐释          | 龙树《中论》<br>龙树《十二门论》<br>提婆《百论》                                                                               | 破真俗二谛之执<br>显空有不著之事理                                                                              |
| 天台宗 | 智顗（智者）大师<br>独创“五时八教判”<br><br>备注：<br>由于智顗大师师承北齐慧文禅师、南岳慧思禅师，故合称三人为天台宗三祖。 | 《妙法莲华经》为正依<br>《大智度论》为指南<br>《涅槃经》为扶疏<br>《大品经》为观法                                                            | 修禅生慧之进阶：<br><b>修三观：</b><br>假观、空观、中观<br><b>灭三惑：</b><br>无明惑、尘沙惑、见思惑<br><b>显三谛（圆融）：</b><br>假谛、空谛、中谛 |
| 法相宗 | 玄奘三藏法师<br>窥基、圆测继承                                                      | 六经十一论<br><b>六经：</b> 《华严经》、《楞伽经》、《解深密经》、《密严经》、《阿毗达摩经》、《如来出现功德庄严》。<br><b>十一论（一本十支）：</b><br>《瑜伽师地论》为本，其余十论为支。 | 明了万法唯识（阿赖耶识）缘起之理，否定心外之物的分别执著，彻悟唯识的无分别智。                                                          |
| 华严宗 | 杜顺等五祖次第发展<br>贤首大师发扬光大<br>贤首创“五教十宗判”<br>故华严宗又称贤首宗                       | 《大方广佛华严经》                                                                                                  | 以《华严经》四法界、十玄门之学为主                                                                                |

| 宗 派               | 宗 师                                                                                                                                           | 所宗经论                                                            | 宗 旨                                                                                 |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| 律 宗               | 昙柯迦罗之羯磨受法，<br>为中土受戒之始。<br><br>四分律成为中国佛教公<br>式戒律                                                                                               | 以《四分律》为主。<br><br>《五分律》《十诵律》                                     | 兼摄大小乘律学，<br>以持戒证圣为宗旨                                                                |
| 禅 宗               | 菩提达摩为初祖，慧<br>可、僧璨、道信、弘忍<br>次第发展，六祖慧能发<br>扬，成中国禅宗主流。<br><br>备注：<br>神秀倡渐教，属北宗禅<br>慧能倡顿教，属南宗禅<br>慧能之再传弟子又分五<br>宗，分别是：<br>法眼宗、云门宗、曹洞<br>宗、沩仰宗和临济宗 | 《楞伽经》<br><br>《金刚经》<br><br>《六祖坛经》为中国佛<br>学之创造。                   | 以教外别传、不立<br>文字、制止人心、<br>见性成佛为宗旨。                                                    |
| 净土宗               | 北魏昙鸾（鸾）倡导<br>道绰、善导次第发扬<br><br>备注：<br>也有一说：庐山慧远、<br>光明善导和慈愍慧日<br>为净土三派。                                                                        | 《观无量寿经》<br><br>《无量寿经》<br><br>《阿弥陀经》<br><br>《大乘起信论》<br><br>《往生经》 | 以一心念佛，往生<br>西方极乐世界为修<br>证法门。                                                        |
| 密 宗<br>又称：<br>真言宗 | 东密：<br><br>唐代开元三大士<br>善无畏、金刚智、不空<br><br><br>藏密（藏传）：<br><br>莲花生大师                                                                              | 《大日经》<br><br>《金刚顶经》                                             | 重视曼荼罗（分别<br>为胎藏界曼荼罗和<br>金刚界曼荼罗）。<br><br>修三密相应（身<br>密：手持结印；口<br>密：口诵真言；意<br>密：心观实相）。 |

### 三、新加坡佛教

在新加坡移民社会的语境下，“佛教”或“佛教徒”，其实并不是一个以雅文化、雅品位姿态出现的中国佛教信仰。新加坡国立大学社会学系的学者 Vivienne Wee 于 1975 年所作的考察和研究，便清楚地显示了从 1819 年开埠至 20 世纪 80 年代的“新加坡佛教”（Singapore Buddhism），其实不能称之为“佛教”，应该说是一种“神教”（Shenism）的信仰习俗。<sup>69</sup>一直到了 20 世纪末，新加坡官方机构如新闻、通讯及艺术部也如实反映：新加坡华人所信奉的佛教，其实是与道教和儒家学说混成一体。<sup>70</sup>这些都是事实的一面，虽然自 20 世纪初、中叶开始，新加坡佛教界经过了几代僧俗大德的努力弘化，传统佛教信仰与儒、道和民间宗教信仰之间的区别日益明显，但对于大部分的新加坡华人来说，这些宗教信仰之间的界限区分，还是相当模糊的。

因此，自从新加坡于 19 世纪初开埠以来，在小岛内纷纷建立的华人寺庙，同时供奉儒、释、道的神祇是常有的事。这种多神信仰现象，既显示了华人宗教观念的宽容性，也反映了早期华族移民飘洋过海，历尽种种险阻之后安然抵达南洋的感恩心态。虽然在形式上，这些寺庙也同时供奉佛菩萨塑像，却仅是被人们视为可以带来平安和幸福的神灵之一，并无真正传授佛教内涵的实质意义。因此，这类寺庙的成立背景、衍化和意义，都不能被规划为本文所探讨的“新加坡佛教”之范围。

另一方面，在新加坡华族的宗教领域中，确实有一些民间信仰与佛教理论牵上联系，如真空教、斋教、一贯道、德教会、善堂等等。虽然在内容上，这些教派也以佛教精神作为立教的论据，如慈悲喜舍、普渡众生；或以佛经教诲作为诠释教义的部分内容，如四圣谛、八正道和五戒十善，然而，由于这些教派又涉及民间信仰的复杂层面，与传统佛教的信仰、实践和体制不尽相同，故也不能被规划为本文所探讨的“新加坡佛教”之范围。

虽然新加坡华族宗教信仰确实有神佛杂糅的复杂性，统计局所界定的新加坡佛教之范畴也反映了一定程度的事实，却也忽略了其实有一部分的新加坡佛教寺院、组织、僧伽和居士们，都在长期按照传统佛教的经典、仪规和修行方式来传播佛法 and 参与社会活动。因此，本文将以这些传统佛寺和组织的传教活动，界定为本文将深入追溯和探讨的研究对象之一：“新加坡佛教”。其范围以在新加坡积极活动的北传佛教为主。然而，作为世界性三大佛教传播区的传统佛教之一，藏传佛教在近二、三十年期间，正以崛起之势传入新加坡，已经开始吸引了不少华族信徒；至于

南传佛教，虽以泰国、锡兰和缅甸移民为主，却也有很多受英文教育的新加坡土生华族和新一代华人积极参与。因此，藏传佛教和南传佛教，其实都是“新加坡佛教”的重要组成部分。我谨此界定本文所谓的“新加坡佛教”，是在新加坡活动的三大传统佛教，分别如下：

1. 北传佛教
2. 藏传佛教
3. 南传佛教

然而，由于本论文主要是以新加坡华族所信仰的传统宗教为研究对象，故我只在本论文内着重探讨在新加坡积极活动的北传（汉传）佛教，无法在本文详细展开讨论后两者的传播模式。除此以外，本文也不着重探讨其他佛教派系支流，如观音信仰或弥勒信仰等，但这并不意味着这些佛教信仰不属于正统佛教。实际上，由于佛教本身具有与万物圆融的宽厚特质，经常随着不同的时间和空间作出相应调整，自有其救世济生、随缘渡化之慈悲本怀。本文之所以锁定这三大传统佛教为“新加坡佛教”的内容，主要是这三者已经成为举世公认的传统佛教。至于其他部分形式或内容与佛教有关的流派，虽然也是构成新加坡“多元佛教”的组成部分，却由于这些派系也涉及民间信仰的习俗，如抽签、扶乩、飞鸾或焚烧冥纸等等，成份复杂，范围广泛，是属于其他范围的研究课题和研究对象，无法归入为“新加坡佛教”的范围之内。

### 第三节 中国道教 与 新加坡道教

在中国历史上，“道教”一词曾被赋予广泛的涵义。其最初意思是指以“道”来教化众生的各种理论学说和实践方法。诸子百家都曾以“道”来称呼自己的理论和方法，儒家、墨家、道家、阴阳家及佛教等，都曾自称或被认作是“道教”。如儒家之《中庸》即说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”又说：“道也者，不可须臾离也，可离者，非道也。”佛教初传中国，佛教术语“菩提”被翻译成“道”，故也被称为“道教”。到了东汉末年五斗米道出现，也自称“道教”，取“以善道教化”之意。自此，其他各家学说为了以示区别，也就不再以“道教”自称。<sup>71</sup>



## 一、渊源与传承

今日我们所理解的道教，虽奉道家的老子为道教教主，以庄子为南华真人，并将《老子》视为道教的最高经典《道德经》，以《庄子》为道教的《南华真经》，但其主张与道家的老庄思想其实并不完全一致。对于道教思想的渊源，除了有一部分是来自老庄以外，《中国道教史》的作者傅勤家认为是来自中国古代的巫祝、以及盛于秦汉的方仙道。<sup>72</sup>《道教史》的作者卿希泰和唐大潮则认为来自道教（家）思想、儒教思想、墨家思想、神仙思想和神仙方术，以及古代宗教思想和巫术。<sup>73</sup>南怀瑾在其《中国道教发展史略》指出，道教的学术思想渊源可追溯自黄帝、尧舜禹和夏商周的学术思想、周穆王西征与神仙故事、秦汉时期的道家与神仙，以及汉朝重视神仙方术和图讖思想。<sup>74</sup>《中国宗教通史》作者牟钟鉴和张践认为，道教的渊源来自于古代宗教和民间巫术、战国至秦汉的神仙传说与方士方术、先秦老庄哲学和秦汉黄老之学、儒学与阴阳五行思想、古代医学与体育卫生知识。<sup>75</sup>诸如此类的多种说辞，说明了道教形成的一个最大特点，即宋代学者马端临在《文献通考》中所归纳的：“杂而多端”。<sup>76</sup>同时，也显示了道教的形成，是一个相当缓慢的发展过程。

学术界一般认为道教经过长时期的酝酿筹备之后，才正式诞生于汉末。作为早期道教形成的两个标志性事件，一是道教最早的经典《太平经》与《周易参同契》的相继出现和流传，二是民间性道教组织的形成：张道陵的五斗米道和张角的太平道。

《太平经》，全名《太平清领书》，是流传至今最早的道教经典。此前有西汉成帝（前 32-前 7）时齐人甘忠可作的《天官历包元太平经》，但不获重视，书已亡佚。<sup>77</sup>后来干（又作“于”）吉、宫崇所传的《太平经》于东汉末出世。该书结合了道家哲学、阴阳五行学说、传统的宗教思想、巫术以及儒家伦理等观念，提出了“承负”的善恶报应说、“乐生”与“好善”等修炼成仙和长生不老的理论 with 道术、并且构筑了一个以“天君”为最高神灵的鬼神系统等，奠定了中国土生土长的道教基础。这些思想内容，都获得早期道教两大教派“五斗米道”和“太平道”所接受。<sup>78</sup>后来的道教正是沿着《太平经》的思想内以炼丹长生，外以治国安民的路线发展下去，因此《太平经》确实起到了道教理论的肇事者作用。<sup>79</sup>

另一部早期道经是魏伯阳所著的《周易参同契》，也是出现于东汉末。该书名《周易参同契》者，“周易”示此书以《周易》为立论根据；“参”，三也，即指

《周易》、黄老、炉火三事；“同”，通也；“契”，书也——说明此书以《周易》为原理，并且贯通《易》、老、丹三学之书典。<sup>80</sup>该书总结了东汉之前的养生术和炼丹术，兼谈炼外丹和内丹的利弊等方法，使后来的主外丹者和主内丹者，都可以从中获得启发和找到根据，故被尊为“万古丹经王”。《四库全书总目》说“后来言炉火者，皆以是书为鼻祖”。<sup>81</sup>

有了初期经书，也有了类似宗教组织的仪式活动，早期的民间道教派别五斗米道和太平道便相继出现于东汉顺帝（公元 126-144 年）和东汉灵帝（公元 168-189 年）时期，标志着道教的正式诞生。

“五斗米道”，又称天师道，正一道或正一盟威之道。五斗米道的创立者是沛国丰人张陵，道教徒都尊称他为张道陵、张天师、祖天师、正一真人等。其子张衡被称为嗣师，其孙张鲁则被称为系师。广义的“张天师”，则指张陵及其后代嗣教天师。张陵创教地点于西蜀（即四川）鹤鸣山，根据《后汉书》和《三国志》等书的记载，信道者和求治病者须交纳五斗米为“信米”，故称五斗米道。另有一说，该道崇拜五方星斗和斗姆，五斗米即“五斗姆”，为众星之首——五方星斗中北斗姆。张陵传为汉留侯张良之后，少年时精研《老子》，旁及天文地理，学问渊博。创教时称太上老君（老子）授他“三天正法”，命他为“天师”，又称“三天法师正一真人”，因此正式尊老子为教主，奉《老子》（即《道德经》）为主要经典。其教义主要是教人奉道悔过，以长生成仙为最高目标，其道术主要是上章招神、符咒劾鬼和用符水治病。张陵死后，其子张衡没太大作为。其孙张鲁嗣教后，则在汉中建立政教合一的地方政权达 30 年。除了专为信徒讲解《道德经》以外，还开设义舍，实施宽刑、禁杀、禁酒等措施，多与《太平经》的思想一致，故受到人民的欢迎，史称“民夷便乐之”，朝廷“力不能及”。直到曹操统兵 10 万进攻汉中，张鲁归顺而被拜为镇南将军，封为阆中侯，其道众也大量往北迁移，使得五斗米道的影响从西南一隅播于中原地区。<sup>82</sup>

道经中另一部重要典籍《老子想尔注》，相传是张陵所著，唐玄宗《道德真经注疏外传》和杜光庭《道德真经序目》皆如是记载。但这些都是道教信仰者的说法，牟宗鉴教授等人根据唐初陆德明的《经典释文·序论》的记载，推论《老子想尔注》应为张鲁所做，至少是在汉中众位祭酒多年来讲解《老子》文本的基础上，由张鲁总其成。《老子想尔注》是中国思想史上第一部站在道教立场上，用神学角度注解《老子》的注释，开创了道教系统改造和诠释道家著作的风气。虽然其注解有很多

牵强附会之处，不足为训，但从道教自身的神学建设来说，惟有大胆改铸老子的道家精神转向宗教，才是迅速建造道教理论体系的有效方法。<sup>83</sup>孔令宏教授考证，

《老子想尔注》很可能是在中国历史上首次明确“道教”这一概念的专属性，其内涵是以老子之道推行教化，以鬼道教民、以善道化民的意思。自此“道教”这个词性，便从“五斗米道”演化开来。<sup>84</sup>

另一个早期道教派别是成立于东汉灵帝的“太平道”，创办人是钜鹿的张角。太平道以主奉《太平经》而得名，以“中黄太乙”为该道的至尊天神。据《后汉书·皇甫嵩传》记载，张角自称大贤良师，以跪拜首过、符水咒说为人治病，病者颇愈，十余年信徒增至数十万。后来散播“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，并按《太平经》中天地人三统的思想，自称“天公将军”，其弟张宝和张梁分别为“地公将军”和“人公将军”，率领徒众头著黄色头巾起义，与汉军奋战长达十月。期间张角病死，张宝、张梁也先后战死，黄巾起义失败，太平道从此销声匿迹，传授不明。<sup>85</sup>

作为一个大型宗教的诞生，一般上具备三个条件：一是形成特定的宗教信仰，二是形成重要经典和教义系统，三是形成一定规模的教团和宗教活动。就早期道教而言，上述的三个条件都已在两汉期间初露雏形。然而，这个时期的道教经典，基本上还只是“术”的铺陈，“道”的渗入鲜少；道教派别之间的区分，也仅仅是在“术”的层面上。<sup>86</sup>

早期的道教仅在民间流传，到了魏晋时期，出现分化现象，有另一部分逐渐转向上层传播，不但受到统治者所接受，一些贵族士大夫也开始加入道教行列，出现了一批士族的天师世家。这些上层士族的加入，自然也将他们的思想带入道教，使道教在思想上和组织上起了变化，将道教带入了一个新纪元。其中最为显著者，是葛洪著作了影响巨大的《抱朴子》内外篇。该书对战国以来的神仙方术思想做了有系统的论述和总结，也为众仙编排成上中下三品层次，并结合儒家的纲常名教，强调长生成仙除了内修外养等道教方术以外，还必须积善立功，以忠孝仁义等道德为根本，丰富了道教的思想内容。<sup>87</sup>

南北朝时期，寇谦之在北魏太武帝支持下建立了北天师道，对北方松散的道教组织加以整顿改革，并且增订戒律和斋醮科仪，使道教从民间宗教一变而成符合统治阶层礼敬尊重的官方宗教。<sup>88</sup>在南朝统治地区，南天师道的陆修静不但改造了南方的天师道，还为新兴创立的上清派和灵宝派进行了充实和提高的任务。陆修静除

了整编灵宝斋仪，还撰写了道教史上第一部道经目录《三洞经书目录》，分类整理道教经典，有利于道教各派的启迪，故深受各派道士的普遍尊重。<sup>89</sup>在寇陆两道的基础上，茅山道士陶弘景进一步吸收儒、释两家的思想来改造和充实道教的神仙学说和修炼理论。他除了编写《真灵位业图》建构道教七个等级的神仙谱系，以将所有早期道教各派信奉的神仙、历史上有名的帝王将相及思想家都编入在内以外，也编著了《真诰》整理道教的传授历史，对道教理论的成熟起了积极作用。<sup>90</sup>

通过葛洪、寇谦之、陆修静和陶弘景等人的整理，道教的哲理、神谱、斋醮科仪、禁咒符箓和修炼服食都完成了系统化、理论化。理论有了周密的总结，经典经过了收集整理，仪式重新作了规定，组织形式与行为规范获得了统一，到了这个时候，道教才算得上成了一个有“相当严整的体系”的宗教。<sup>91</sup>自此，革新后的道教地位获得提升，并更迅速融入统治和士大夫阶层，演变成中国大传统的一部分。

随着国家的统一，具有不同特征的南北道教在隋代出现了融合的现象，这种融汇以陶弘景的茅山宗为主流。唐宋两代，唐高祖李渊追认老子李耳为祖先，<sup>92</sup>宋真宗、宋徽宗也极其崇信道教，道教因而备受尊崇。北宋时期，道教符箓派的“三山”道法特别兴盛，依序为茅山、龙虎山和阁皂山。在道教理论方面，陈抟、张伯端等人阐述的内丹学说极为盛行，特别是张伯端所撰写的《悟真篇》传世后，不但成为道教修炼术的主流，其后的道教理论也都围绕着内丹修炼而展开。<sup>93</sup>

金朝时期，北方出现了太一道、真大道和全真道，尤其是王重阳祖师创办的全真道，虽与南宗的紫阳派一样重视性命双修，但同时也汲取儒教和佛教思想，倡导三教合一，以修性为首，不尚符箓，反对黄白之术，鄙视肉身成仙，强调道士必须出家住庵，不准有妻室，与其他主张符箓、烧炼和斋醮等旧道派截然不同。加上王重阳的七大弟子之一丘处机真人曾经受诏为蒙古大帝成吉思汗讲道，深受成吉思汗的信赖与嘉奖，丘处机之徒尹志平、李志常等人随后也被元朝统治者授予大权，使全真道达到了鼎盛时代。<sup>94</sup>全真道后来与金丹派南宗相互融合，追认共同的五祖王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾和王重阳，在刘海蟾之下设“南七真”，在王重阳之下设“北七真”，自此丹鼎派南北二宗正式合一，全真道的力量更大。<sup>95</sup>

与北方全真道相呼应的，是南方符箓派的“三山符箓”：龙虎山天师道、茅山上清派、阁皂山灵宝派。当忽必烈为了消灭南宋而拉拢南方宗教势力时，正式授予龙虎山天师道第36代天师，即张陵的后代子孙张宗演为官方承认的天师，全权掌管整个江南道教，使龙虎宗天师道成为南方道教的中心。其余的符箓各派逐渐集合

在龙虎宗周围，最后与天师道统一组成了正一派，尊张天师为正一教主。<sup>96</sup>自此，中国道教形成了北有全真、南有正一两大派别的格局。

正一道的四个特点，第一是以张陵的后嗣为教主，历代天师皆世袭“正一教主”之职；第二，在组织上，由龙虎宗、茅山宗、阁皂宗、太一道、净明道、神霄、清微、东华、天心等新旧符篆各派组成，有者后继无人而彻底归入大宗，有者以天师道为大宗主，但继续其原有的宗派传承，故正一道的组织比较松散，具有联盟性质；第三，《正一经》为共同奉持的主要经典，以画符念咒、祈禳斋醮等主要法术为人驱鬼降妖、祈福禳灾；第四，宫观规模较小，戒律不太严格，道士不住道观，可以娶妻生子，俗称“火居道士”。<sup>97</sup>

明代时，明太祖朱元璋设立道录司总理全国道教，除了以官方朝廷身份正式将道教划分为全真与正一两派以外，也采取抑全真、扬正一之政策。终明之世，除了永乐帝朱棣认为真武大帝护佑他夺得皇权，故对祭祀真武的全真道张三丰及其武当派大力扶持以外，其余的时期，全真道几乎是既然无闻。以斋醮祈禳为职事，擅长于符篆法术的正一道则获得明朝帝皇的崇信，再三赐予掌管天下道教的权力，却也因此使正一道领导层逐渐在一片贵盛与特权中堕落腐化，民间通俗形式的道教则仍然维持活跃，而且与其他宗教融合为形形色色的民间宗教。<sup>98</sup>

从清代开始，由于满清皇帝信奉藏传佛教，加上道教领导层的地位日趋衰落，道教的活动方式继续转向了民间，形成了以各种宗教互相融合为特点，却大多与道教思想和组织有一定关系的民间宗教，一直延续到 20 世纪初。进入近现代社会以后，道教更是衰微，而且在文化大革命时期，道教与中国其他宗教一起经受了一场大浩劫。直到文革结束以后，道教才逐渐开始恢复正常的宗教活动。<sup>99</sup>

## 二、特征与理想

### 仙境与修炼

道教的理想世界不完全等同于佛教所追求的极乐世界——一个与此岸世界相对的彼岸世界。道教的理想世界可分有两种层次，一种是世俗层次，另一种是宗教层次。世俗的理想世界，就如在《太平经》所向往的，希望这个现实世界成为一个充满中和之气、人人没有私心、彼此一视同仁、处事公平公正、消除社会动乱、国家君主圣明、上下运作有序、人民财富名誉均衡和没有灾祸埋怨的太平世界。<sup>100</sup>至于宗教的理想世界，则是神仙居住的仙境，如东海中的蓬莱、瀛洲、方壶三神山、西

方的昆仑、阆圃，以及十洲三岛、十大洞天、三十六小洞天和七十二福地。这些道教的洞天福地，其实都是处于现实世界，位于中国各处风景优美的名山胜地。<sup>101</sup>另有结合古代神话中的九天或九重天，前者按平面排列为中央四正的四隅九方，后者则为上下立体九重。也有按此九重天在分化出来的三十六天等。<sup>102</sup>

修炼成仙是道教信仰的主要特征之一。因为道教认为要在仙境或天界过着仙人的生活，不需要在人死后才能到达，而可以用人的形体通过修炼一些道术便能长生不死，羽化登仙，既能继续在世俗世界里作“活神仙”，也可以到仙境中去逍遥自在。这其中的关键，便在于认真修“道”。道教即以“道”名教，“道”就是其信仰核心，一切的修炼方式也无不发端于此。虽然“道”无法捉摸，却无所不在，是天地万物存在的根本依据，因此，只要认真修道，让生命与“道”结合，便能“得道”，与“道”同在，获得永恒的生命与幸福生活。修炼的一系列道术，以炼外丹和炼内丹为主，其它细节可分为服食、吐纳、胎息、按摩、导引、房中、辟谷、存想、服符和诵经等等。后来葛洪在《抱朴子》中，进一步强调除了这些内修外养的道教方术以外，修道者还必须积善立功，以忠孝仁义等道德为根本，才能达到内外功果圆满，位列仙班。

为了追求永恒的生命，士大夫们可以通过上述的内外丹修炼，或结合老庄的道家思想，达到“心斋”、“坐忘”等境界，体验“道”的虚静和与“道”合一的精神愉悦。然而，芸芸众生对这些道术修为没有兴趣，一般信仰者仅希望可以沟通神明，为自己在世俗生活中免除苦难、去除疾病，使生者获得幸福，死者获得安宁。因此，作为能够沟通信仰者与鬼神世界的斋醮科仪、符篆、禁咒等千年道术，便成了道教内容中最现实、最实际的一部分。至于在另一个空间生存的众位神仙，便成了给予信仰者能在此岸世界获得幸福生活的承诺者。

## 神仙系谱

五斗米道和太平道最初是奉老子（太上老君）为最高教主，并以老子的《道德经》为根本经典。后来出现的上清派却以元始天王为最高天神，灵宝派则以元始天尊为最高天神，各具自己的神仙谱系，而且各位神仙和真人之间的关系没有明确界定。故陶弘景编著了一本《真灵位业图》，将他当时所搜罗到的道教诸神、人间的圣王、著名道士和帝王将相都编入这个神仙系谱内，并分成七个等级，每一级有一位主仙，再设左右两位副神相配。

第一层次，以元始天尊为首，名号“虚皇道君”，是宇宙万神之主，属于虚无的“道”之象征。其左边是高上道君，右边是元皇道君。而后再一字排列下去有多位道君。第二层次以大道君为首，领导一批从俗人修成的仙人，以及一批女神仙，具有“道”生“气”，“气”分“阴阳”的意味。第三层次以太极金阙帝君为首，他也是大道君的右祀神，曾经下生人间当太平教主，俗姓李，似与老子有些关系。在这个阶层，诸神降临人间，故两排是一系列有名有姓的历史人物，如黄帝、尧、舜、禹、庄子、老聃、尹喜、葛玄，甚至是儒家的孔子、颜回。从元始天尊、大道君到太极金阙帝君，象征着众神已经完成了“道”、“阴阳”到“万物”的创造过程，自然、社会与人的结构已经完成。第四层以太清太上老君（即老子）为首。早期道教奉老子为万神之神，但在这标志着道教鬼神系统成熟的系谱里，老子不再是宇宙之主，而是太清教主，即道教教主。在老子的左右，有玉女、六丁六甲、五方自然之神、河伯、洛神、晚期的神仙、方士和道教人士，如张道陵、鬼谷子、赤松子、张子房、茅君、东方朔、徐福、葛洪等，几乎所有的神仙都集中在道教的旗帜之下。第五与第六层分别是以张奉和中茅君为首。传说这两位主神都是两个道教派系创始人，前者是太极仙侯，后者是茅山派祖师。因此在这两位周围的神仙都与魏晋时代和茅山派有关的道士。最后一层是以北阴酆都大帝为首，是天下鬼神之宗，与前面六层象征着“生存”的诸神相对，这层的鬼神都象征着“死亡”。<sup>103</sup>

葛兆光教授认为，通过这个有意识、有目的地构造神仙系谱，可以看见道教神谱的组织坐标有二，第一是以众神仙镶嵌在中国古代宇宙图式内，取代了原来抽象的自然概念，而且每个层次和左右两侧众神，都与宇宙形成、日月星辰和四时五行等概念相对应。第二是“生存”与“死亡”的二元对立观念，通过象征着“生存”的众神与“死亡”的众鬼，让宗教伦理渗入神仙系谱里，使“生命”与“善”，以及“死亡”与“恶”相联系，引导人们趋向生命的永恒而回避生命的消失，起了整顿人间伦理道德的作用。<sup>104</sup>

《道教三洞宗元》进一步将道教崇奉的最高尊神定位为“三清”，分别是“玉清境”的元始天尊、“上清境”灵宝天尊、“太清境”道德天尊（即太上老君）。

“三清”统御诸天神灵，为神王之宗，飞仙之主。元始天尊塑型是左手虚拈，右手虚捧，象征着“天地未形，万物未生”的“无极”状态；左祀的灵宝天尊双手捧着一颗玄珠，象征着从“无极”衍生出来的“太极”；右祀的道德天尊则手持画有阴

阳双鱼的太极图扇子，象征着由“太极”分化出阴阳“两仪”。三清和手中所握的物事，合起来便是道教的宇宙图式，象征着宇宙万物皆为三清所开。<sup>105</sup>

道教的神仙系谱是个不断膨胀的庞大体系。自唐宋以来，道教的神仙系谱不仅出现了代替三清天尊掌管人间三界的玉皇上帝，以及玉皇宝殿内的一系列天庭官员，北阴酆都大帝也增设了十殿阎君及一系列的阴间鬼神。在玉皇上帝和酆都大帝之间，也有其它民间信仰的地方神仙和历史人物如四值功曹、山神、城隍、土地、灶王、关圣帝君、文昌星君、诸葛亮天枢上相、文天祥天枢左相等，众多古代神话中的西王母、二郎神、八仙、二十八宿、福禄寿三星、雷公电母等，也成了充塞天地之间的道教神仙。<sup>106</sup>

### 三、新加坡道教

从上述所分析的道教渊源、特征与理想来看，道教原本是一支流传于中国民间的宗教，属于中国传统文化中的小传统。由于后来受到统治阶层和士大夫的喜爱和改造，道教得以提升到较高的层面，成为中国文化大传统中的一个重要支柱。但在漫长的道教传播史上，大传统和小传统的道教差异仍然同时并存，故有些学者将这两个层面的道教信仰，划分为士大夫道教和民间道教，或教会道教与民众道教。与此同时，也有许多学者尝试为道教信仰和民间信仰之间的关系做出一个区分，认为民间拜祭祖先和奉祀天后、关帝之类的神灵活动，只能算是民间信仰或民间宗教，不能算是道教。因此，道教是否可以分为士大夫道教和民间道教，甚至是否有民间道教的存在，都成了值得思考的疑问。<sup>107</sup>

当新加坡国立大学中文系主任李焯然教授、陈金樑博士和祖运辉博士联合编撰一本介绍包括新加坡道教在内的道教册子“*Taoism – Outlines of A Chinese Religious Tradition*”时，便面对了同样的问题。李焯然教授等人在该书内引述 Anna Seidel 对道教和民间宗教之间的四点区分，并认为若按照严格的标准来衡量，则新加坡根本没有道教。因为新加坡的“道教”活动没有具备以下应有的四个特征。

- 一、道教有世袭和受过正式训练的道士，民间宗教的主持是自选和通过武术方面的天份体会其召唤；
- 二、道教的传承是通过在中国文献史上占有一席位的文雅经典，民间宗教的善书和宝卷则是方言载体；



三、道教中的神职人员为文化中的精英份子，民间宗教没有有组织的神职人员团体，也没有造就精英份子；

四、道教是甚为注重其传承和正统身份的宗教，民间宗教则来源复杂，无明确的身份和历史意识。<sup>108</sup>

有些学者认为道教与民间道教的区别在于道教是“制度化的宗教”，而新加坡也没有制度化的道教组织。若从这样的立场分析，新加坡庙宇和民间所供奉的神灵只可以算是民间宗教。但李焯然教授等人认为这样的区分还是有问题的。<sup>109</sup>

曾于 50 年代到新加坡研究乩童（Spirit-medium cults）现象的 Allan Elliot，则提议称这种华人宗教信仰为“神教”（Shenism）。<sup>110</sup>在 70 年代研究新加坡华人宗教之社会学者 Vivienne Wee 也曾经以这个标签（Label）“神教”（Shenism）来区分新加坡的“佛教”，而非以“道教”名称。<sup>111</sup>然而，中国社会科学院道教研究室的马西沙教授在分析正统宗教和民间宗教之间的差别时，认为：

民间宗教与正统宗教虽然存在质的不同，但差异更多表现在政治范畴，而不是宗教本身。前者不为统治秩序所承认，被污为邪教、匪类，屡遭取缔镇压，往往只能在下层潜行默运；后者从整体上属于统治阶层的意识形态，受到尊崇、信仰和保护。<sup>112</sup>

李焯然教授等人虽然不认为一个宗教应该单从它的政治地位去衡量，但还是认同马西沙教授的看法有一定的道理。因为回顾中国古代的思想和信仰，正统和异端的分别往往取决于是否得到官方和知识份子的承认。从这个论点展开，或许在学术界的眼中，新加坡民间所崇拜的神明庙宇都只是民间宗教活动，但这些庙宇都经过合法注册，获得官方正式承认，属于新加坡官方和民间都认同的道教活动。虽然有些信徒对自己的信仰身份亦不甚清楚，但这不足以影响一个宗教信仰的历史发展的宏观考察。而且如果在原则上不接受官方所界定的道教信仰，则根本无法分析道教在新加坡的发展情况。<sup>113</sup>

著名的荷兰道教学者施舟人教授（又译施博尔，Kristofer Schipper）于 60 年代在台南进行长期的道教田野调查时，就特别留意到了传统道教与民间宗教之间存在着非常复杂的重叠性，而且道士举行道教法事（仪式）往往是应民间庙宇香会之礼聘而举办，但香会成员又不认为自己是“道教徒”。<sup>114</sup>施舟人教授后来根据多年搜集的田野调查和文献资料发表了多篇研究成果时，特别针对这两者之间的关系提出

了很多深刻的研究心得。加拿大麦吉尔大学特聘教授丁荷生（Kenneth Dean）日前在新加坡国立大学亚洲研究中心发表一篇论文时，将其老师施舟人教授的理论归纳成三大系统，有助于我们深入考察和理解新加坡的道教和民间宗教之间微妙关系，简介如下：<sup>115</sup>

### 一、道教仪式框架（Daoist Liturgical Framework）

在中国东南方沿海省份的各大城乡地区，往往兴建着数以百计的神祠庙宇。在众多庙宇中，只有少数庙宇是属于“官方祀典庙”，其它几乎多达百分之九十以上的庙宇则是地方性的“民间信仰庙宇”。祀典文庙和其府学是由官方修建，祀典武庙（即关帝庙）通常也由官方发起，但由私人募捐修建。一些天后宫（即妈祖庙）之类的庙宇也会获得官方承认，但管理权却由民间的行会负责。地方性的“民间信仰庙宇”则是完全由社区、街坊和行会自发地修建，并以此为各自的活动中心、象征和骄傲。每个人都要为修庙和管理出力，或随缘乐助。

在官方嗣典庙和民间信仰庙宇之间，一般上都设有“城隍庙”。当官员在上任或卸任之前，或举办国家级的重要庆典时，除了必须到官方嗣典庙上香膜拜和举行官方礼以外，往往也会到城隍庙焚香敬礼，礼聘道士在城隍庙内举行法事科仪。至于地方性的民间信仰庙宇，则会在主要节日择时到城隍庙演戏筹神，礼聘道士主持敬香献供等科仪。因此，道教的仪式专家（道士）在城隍庙内举办的各类清醮科仪，自然就形成了当地的官方嗣典庙和民间信仰庙宇之间的交汇点，具备了传统文化和民间社会的重叠性，是结合着上层官方与下层民间之间的重要仪式框架。<sup>116</sup>

### 二、结构性的对立层（Structural Opposition）

以台南县西港镇庆安宫三年一次的“王醮”（即“金篆禳灾祈安清醮”）为例，在五天五夜的大规模做醮过程中，不时有音乐、有舞蹈的道教大法事的高雅仪式。台南道士把相关的仪式和信仰分为两个部分，一部分是比较古老的，很庄严的、用文言文的“大法事”；另一部分是比较世俗性，用白话（方言）的“小法事”。后者可说是属于民间信仰，例如崇拜“王爷”诸神等习俗信仰，“送王船”的热闹游行是五天法事中最重要的仪式。道教大法事与民间小法事虽然分属不同层面，却构成了整场大规模做醮过程中不可或缺的互补结构。

同时，很多地方性的道教仪式是专为民间香会所做，香会成员不但不认为自己是“道教徒”，也只是把道士当成民间信仰的仪式专家。于是，香会成员或庙宇乩

童，反而倒过来成为道士的雇主，而且乩童的降灵活动往往也必须包含在整场法会中的仪式节目。在这种情况下，设置于庙宇内坛的文场，由道士负责清醮科仪；庙宇外坛的武场，则由乩童负责降灵活动，或由道士另扎头巾，更换不同道袍，以“法师”的身份负责。文、武场的结构性对立是建立在整场法会的基础上，是互相支持和互相渗透的仪式，却不能简单地视为道教的“普及化”，反而必须留意到道士在内坛文场上以书面语写成祈祷文和上表等科仪，是将道教仪式与民间信仰区分开来的重要环节。<sup>117</sup>

### 三、地方化的道教仪式传统（Localization of Daoist Liturgical Tradition）

南宋、元时期的道教发生了很大的变化，道经古老的分类法与道士品级相对应的系统被废弃已久。明初《道藏》的编纂距忽必烈焚毁道经才一百多年，但七部分类的目录学原旨已被遗忘，所以明代的道教学者不太了解以前《道藏》“三洞”、“四辅”的分类法。明《道藏》最初的编纂者四十三代天师张宇初(1361-1410)也证实了这一点。他受敕编修《道藏》，并为此而撰写了《道门十规》。书中认为三洞诸品经乃三清所说的经，而第三清是道德天尊，即太上老君，也就是老子；所以他论证《道藏》第三部洞神部应包括《道德经》及其同类的经。此类归属上的改变使“三洞”、“四辅”的分类系统陷于混乱，却从另一角度说明了宋元以来出现的神学革新思潮在他的时代已被普遍接纳。新观念中的道教最高神明已是历史上的神化人物，而非中古时代所认为的一种抽象的自然精气。

于是，当天师道传播至当时的中国南方时，不但融合了江南的古代祭祀活动，形成了非常成功的灵宝派，还出现了与地方性的祭祀圣人之仪式牵缠一起，反映了新的地方性权威人士对道教仪式的利用，目的在于使自己的领袖地位神圣化。于是，元、明、清之后的道教科仪出现了地方化的趋势，其特征主要是地方性宗教和其民间神祇的发扬。地方性的仪式传统打破了中世纪道教寺观的统一性，却没有破坏其举行仪式的传统，反而是使道教仪式趋向更多元化。通过道教仪式中的上疏表文、科仪法会，道士能将地方性的圣人或守护神都吸进道教庞大复杂的神仙谱系。从这层面的意义上来看，道教代表非官方的写传文化，所以民间社会将道教的宗教体系用于它们的信仰也提升了自身的文化层次。然而，这也不能视为道教与民间宗教的融合，而只是将地方性的祭祀活动提高或转移为道教的制度。

明《道藏》包含道书约一千四百二十种，万历年间的《续道藏》约五十种。如果估计近八百种曾入过旧藏，明藏则新增加了约七百种。在增加的道书中，有自1281年(元世祖下令焚毁道经)至1406年之间问世的，但大部分是在1281年之前，甚至在1244年元藏编纂前就已存在。这些未被收入元藏的道教著作，却被明朝的新修藏者接纳了。更为重要的是，新收入明藏的著作中有相当部分与各地民间香火有着密切的关系。中国民间信仰的一个重要特点是既不设宗教机构(教会)，也不由神职人员管理，它的宗教体系与团体制度都属于世俗人的社会组织。《道藏》收入许多源于世俗社会香火的神明经典。每个香火都有各自的传说，显示它们由各种不同的途径从凡人变成具有超自然力量的神明。这些香火起源于不同的地方，以后以“分香”系统的模式流传到邻近地区，有的甚至遍及全国。

明代以前的《道藏》几乎不见民间香火资料，《道藏阙经目录》连一个民间神明的经传都没有。可资参考的文献资料表明，早在唐代民间香火就被拒绝于道教神系之外，然而，这种企图在道教和中古民间香火之间划清界限的努力，从反面证明了它们的相近，及其既对立又互补的辩证关系。道教与民间香火之间的辩证关系，在唐末五代以来的中国历史上发生了很大的演变。这一时期江南地区社会经济的发展，大大增强了地方性香会组织的实力。它们常常举行道教仪式，甚至建立了区域性的道派。宋代地方势力膨胀，并逐步演变成为一种强大的社会力量，其关键的步骤之一是经过皇帝敕封他们所供奉的神明香火(国封)，从而间接地承认这种以地方神明香火及其分香制度为纽带建立起来的社会组织及其合法性。据施舟人教授的统计，明《道藏》中与民间香火有关的书约一百种，《续道藏》相对来说比例更高，不少于十六种。以此说明道教和民间香火从相斥至兼容的发展过程，不失为一有力明证。明《道藏》至少收入十篇民间神明的经，《续道藏》则不少于十篇，最著名的是为源于福建莆田地区的海神妈祖而撰写的《太上老君说天妃救苦灵验经》，从经文竭力赋予这位湄州岛上的民间女神一个符合道教神学身份的做法来看，此经显见是道士之作。为了符合道教的说法，经文开篇即称妈祖已“敕封无极仁慈辅斗至灵”。但据学者考证，这一封号与朝廷无关，经中所提到永乐皇帝的敕封，是属于稍后的事。由此可以推测，经文所谓的“国封”，实际上是指“道封”。从这些资料中显示，道教如何借用、兼容民间香火；同时，民间信仰为了自我强大也尝试靠拢道教。以致《道藏》所保存的资料有时难以区分哪些神明是属于道教的，哪些是民间宗教的。从两者都接纳民间香火那时起，它们之间就互相影响、互相作用。<sup>118</sup>

施舟人教授在台南的田野调查研究成果，与我这几年在新加坡进行道教沿革和传播模式的田野调查相比较，有着惊人的相似度。或者，我应该这么说会比较正确：在曾经是一个海峡殖民地的多元种族移民社会里，又是多元方言社群的华族社群内，道教和民间宗教在这块土地上的互相渗透和互相影响之复杂度，恐怕是比中国沿海省份和台湾等地有过之而无不及。虽然我们不能完全说新加坡的民间宗教信仰可以直接等同于新加坡道教，但两者之间的模糊界线，确实是无法一刀切割的。

我曾经就这种混杂的现象请教于女皇镇忠义庙的驻宫道长陈信一（来自中国北京白云观的全真派道长），他却以很简单的方式诠释新加坡的道教和民间宗教之间的关系。据陈信一道长的理解，道教修炼历来就分成“三乘法门”，分别是上乘的悟黄庭、练金丹；中乘的设斋醮、办科仪；下乘的修桥铺路、利世济民。新加坡华族的民间宗教活动，似乎也在这三乘法门之范畴内。<sup>119</sup>

基于上述的讨论和分析，以及鉴于新加坡华人宗教信仰的复杂性，我谨此认同李焯然教授等人对新加坡道教信仰的界定，也认同新加坡统计局根据新加坡宗教信仰的实质内涵来界定新加坡道教的范畴，更愿意以多年的田野调查经验来结合陈信一道长提出的“三乘法门”之见解，将这三乘法拉开成一条直线，把新加坡华族民间宗教近两百年的各种活动，安放在这条直线上的不同位置，视之为“新加坡道教”内在的各种不同阶段、不同层次的蜕变过程。然而，我还是必须稍作调整，界定为本文研究的对象之一：“新加坡道教”，其范畴具备以下三个特征：

1. 以信奉道教教主太上道祖（老子）和三清、玉皇等天尊神明为主
2. 或 兼信儒家圣人孔孟先贤
3. 或 兼尊崇祖先或其他华族流派的民间宗教信仰。

按照这个界定，在新加坡建立的华人寺庙庵堂，若也同时供奉儒家圣贤、道教真人、佛教佛菩萨，或中国历史人物，如关公、包公、华佗等，甚至是神话人物，如齐天大圣、哪吒或二郎神等，都可以纳入“新加坡道教”的范畴。当然，这样的归纳法不能说是严格地符合学术标准，但这一方面能够如实地反映新加坡百余年来华族宗教信仰之复杂性，也不会变成闭门造车，与新加坡华族传统宗教信仰的实际现象完全脱节。

然而，就算是采用这么宽泛的界定范畴，还是会面对一些实际困难。因为有些专门供奉佛菩萨为主祀神之佛庙，却以道教或民间信仰的习俗作为信徒祭祀膜拜的方式，例如供奉准提菩萨（观世音菩萨化身）的四马路观音庙，便以提供非常灵验

的民间抽签习俗闻名于东南亚，<sup>120</sup>并奉行儒、释、道三教教义。<sup>121</sup>至于遍布新加坡全岛的各大善堂，虽然推崇宋大峰祖师提倡的佛教教义，却也同时糅合儒、释、道三教教义，并且专门以飞鸾、扶乩等宗教习俗传达佛音仙训。<sup>122</sup>以推崇道教道德观念为主的德教会诸阁，也经常举办飞鸾扶乩法会，同时糅合儒、释、道三教教义。至于一些地方性神明信仰的大伯公庙、妈祖宫等等，除了同时祭祀佛教经典记载的观世音菩萨以外，竟然迎请佛教的出家僧伽出任住持，例如恒山亭<sup>123</sup>和天福宫。<sup>124</sup>凡此种种神佛混杂，以致无法一刀切割的“外佛内道”或“外道内佛”的现象，本论文不得不采取权宜之计，以其寺庙所祭祀的主祀神或其主要传教教义规划为上述的“新加坡佛教”或“新加坡道教”之类型。

我以比较严格的范围来界定新加坡佛教，以比较宽松的范围来界定新加坡道教，都是根据新加坡华族宗教的实况来安排。换言之，这些是新加坡华族传统宗教史的产物，我只是尽量划分出最接近实况的范围，以免出现“定义”只有文本的字面意义，而无田野调查和深入研究的实际功能。

## 第四节 小结

宗教是一种客观存在的社会现象，无论从时间的绵延或空间的广袤来看，宗教都是人类社会的重要特征，因此，人们对于宗教并不陌生。然而，熟悉却未必代表着了解，宗教学（The Science of Religion）创始人英籍德国学者麦克斯·缪勒（F. Max. Müller 1823-1900）就曾经形象化地指出，人们虽然熟悉宗教，却未必真正了解宗教的蕴涵：

成千上万的人信心之诚笃可以移山，但若问他们宗教究竟是什么，他们可能张口结舌，或只能说说外表的象征，但谈不出其内在的性质，或只能说信心所产生的力量。<sup>125</sup>

类似的矛盾，其实也长期出现在 19 至 21 世纪的新加坡华族社群里。

自 19 世纪初伊始，华族传统宗教始终是新加坡华人社会中不可分割的组成部分。在一个以华族社群为主轴的移民社会里，华族移民和华族传统宗教的移植，几乎是在同一条海洋线上同时进行的重要过程。新加坡开埠初期纷纷林立的方言帮庙

宇、乡土神祭祀和帮权政治，都是华族移民和华族传统宗教同步移植的显著证据。随着海峡殖民地政权的转移、移民社会的迅速转型，以及国家社会的高度发展，从中国大陆随着移民潮南来的华族传统宗教，包括华族传统宗教的信仰指导思想、僧侣道士、神祠寺庙、教会组织、祭祀礼仪和传教活动等等，其实都一直在这块小岛上经历着不断碰撞、不断融合的一系列转型过程。然而，若我们问起新加坡的华族移民，或已经落地生根好几代的移民后裔，今日在新加坡蓬勃发展的佛教或道教究竟是什么？其内在性质又是什么？佛教和道教之间的差异是什么？大多数的新加坡华人也都张口结舌，或只能说说外表的象征，谈不出其内在的性质。

原本是在中国闽、粤沿海一带盛行的传统宗教信仰，随着一批又一批闽、粤移民漂洋过海地在新加坡落户后，就一直不断地在这块南洋小岛内薪火相传，又不断地调适、变型和整合，其社会功能不但逐渐扩大和普及，影响力度也纷纷通过纳入新加坡佛教总会、新加坡道教总会或新加坡道教协会等统一型的教会组织后显现出来。同时，以新加坡佛教总会主席和新加坡道教总会主席为首的老法师和老道长，纷纷在 20 世纪末以非常高调的姿态先后回返中国大陆祭拜祖庭，又显示了即使是已在新加坡华人社会落地生根的华族传统宗教，始终与中国大陆的华族传统宗教维系着一段非常紧密的历史渊源和内在联系。

## 注释

- 
- <sup>1</sup> 唐 令狐德棻等撰〈帝纪第五·武帝 邕〉上，见《周书·卷五》（北京：中华书局，1999），页 57。
- <sup>2</sup> 白居易〈三教论衡〉，见《全唐文》卷六七七。载季羨林总编《传世藏书·集库·总集》（海南：海南国际新闻出版中心，1996），页 4777。
- <sup>3</sup> 《易传》（北京：中华书局，1979），页 1291。
- <sup>4</sup> 柳宗元〈非国语·卜〉，见《柳宗元集》第四册（北京：中华书局，1979），页 1291。
- <sup>5</sup> 汉 许慎撰，清 段玉裁注《说文解字注》（以下简称《说文》）（上海：上海古籍出版社，1988），页 342。
- <sup>6</sup> 汉 许慎撰，清 段玉裁注《说文》，页 2。
- <sup>7</sup> 汉 许慎撰，清 段玉裁注《说文》，页 127。
- <sup>8</sup> 吕大吉《宗教学通论新编》（北京：中国社会科学出版社，1998），页 53。
- <sup>9</sup> 宋 道原〈曹溪别出第五世〉，见《景德传灯录》卷十三。载季羨林总编《传世藏书·子库·佛典》（海南：海南国际新闻出版中心，1996），页 1343。
- <sup>10</sup> 黄海德、张禹东编《宗教与文化》（北京：社会科学文献出版社，2005），页 2。
- <sup>11</sup> 麦克斯·缪勒著，陈观胜、李培荣译《宗教学导论》（以下简称《宗教》）（上海：上海人民出版社，1989），页 11。
- <sup>12</sup> 汉 班固《汉书·艺文志》（北京：中华书局，1999），页 1367。
- <sup>13</sup> 冯友兰《中国哲学史》上册（以下简称《哲学》上）（北京：中华书局，1992），页 70。
- <sup>14</sup> 胡适〈说儒〉，见《胡适全集》第 4 卷（合肥：安徽教育出版社，2003），页 6-73。
- <sup>15</sup> 冯友兰〈原儒墨〉，见《中国哲学史》下册（北京：中华书局，1992），附录页 1-30。
- <sup>16</sup> 冯友兰《哲学》上，页 68-71。
- <sup>17</sup> 汉 司马迁《史记·孔子世家第十七》（北京：中华书局，1994），页 1905-1947。
- <sup>18</sup> 孟子《孟子·公孙丑》（以下简称《孟子》）（上海：上海人民出版社，1989），页 68-71。
- <sup>19</sup> 孟子《孟子》，页 68-71。
- <sup>20</sup> 冯友兰《中国哲学简史》（北京：社会科学文献出版社，2003），页 817-822。
- <sup>21</sup> 顾建华等编《中国传统文化》（以下简称《文化》）（湖南：中南工业大学出版社，1998），页 77。
- <sup>22</sup> 顾建华等编《文化》，页 77。
- <sup>23</sup> [德] Max Weber 著，王容芬译《儒教与道教》（以下简称《儒教》）（北京：商务印书馆，1995），页 203。
- <sup>24</sup> [德] Max Weber 著，王容芬译《儒教》，页 195-196。
- <sup>25</sup> 汉 司马迁《史记·游侠列传第六十四》（北京：中华书局，1994），页 3184。
- <sup>26</sup> 牟钟鉴、张践《中国宗教通史·下》（以下简称《通史·下》）（北京：社会科学文献出版社，2003），页 817-822。
- <sup>27</sup> 任继愈主编《宗教大辞典》（以下简称《辞典》）（上海：上海辞书出版社，1998），页 634。



- 
- <sup>28</sup> 利玛窦·金尼阁著；何高济、王遵仲、李申译《利玛窦中国札记》（北京：中华书局，1983），页 102-105。
- <sup>29</sup> 牟钟鉴、张践《通史·下》，页 823-824。
- <sup>30</sup> 冯友兰《中国哲学史》下册（以下简称《哲学》下）（北京：中华书局，1992），页 1011-1021。
- <sup>31</sup> 任继愈主编《辞典》，页 634。
- <sup>32</sup> 任继愈主编《辞典》，页 633-636。
- <sup>33</sup> 陈荣照〈儒学在新加坡的承传和发展〉（简称〈承传〉），见陈荣照编《儒学与世界文明》上册（新加坡：新加坡国立大学中文系与八方文化企业公司，2003），页 57。
- <sup>34</sup> 梁元生《宣尼浮海到南州——儒家思想与早期新加坡华人社会史料汇编》（以下简称《宣尼》）（香港：中文大学出版社，1995），页 17。
- <sup>35</sup> Yen Ching Hwang, The Confucian Revival Movement in Singapore and Malaya 1899 – 1911, in *Journal of Southeast Asia Studies*, Vol. 7, Part 1, March 1976.
- <sup>36</sup> 赖观福、黄文斌〈独立前华人文化思想〉，见何启良等编《马来西亚华人史新编》第三册（马来西亚：马来西亚中华人民大会堂总会，1998），页 14。
- <sup>37</sup> 陈荣照〈承传〉，页 57-63。
- <sup>38</sup> 〈中三中四学生可选修儒家思想学科，儒家思想行为准则适合我国道德教育〉，见《南洋商报》（新加坡），1982 年 2 月 4 日。〈决定增设儒家思想科目，目的是要培养具有崇高品格的人〉，见《星洲日报》（新加坡），1982 年 2 月 4 日。
- <sup>39</sup> 陈荣照〈承传〉，页 57。
- <sup>40</sup> 刘惠霞〈新加坡儒家伦理课程结束后的省思〉，见陈荣照编《儒学与新世纪的人类社会》（新加坡：新加坡儒学会，2004），页 461-465。
- <sup>41</sup> 陈荣照〈承传〉，页 57-59。
- <sup>42</sup> 颜清湟〈1899-1911 年新加坡和马来亚的孔教复兴运动〉（以下简称〈复兴〉），见《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992），页 245-267。
- <sup>43</sup> 颜清湟〈复兴〉，页 245-267；李元瑾《林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1990），页 98-149；李元瑾《东西文化的撞击与新华知识分子的三种回应》（新加坡：新加坡国立大学中文系与八方文化企业公司，2001），页 91-104。
- <sup>44</sup> 陈荣照〈承传〉，页 65-71。
- <sup>45</sup> 苏庆华〈独立前华人宗教〉，见何启良等编《马来西亚华人史新编》第三册（马来西亚：马来西亚中华大会堂总会，1998），页 419-420。
- <sup>46</sup> 20 世纪初，林文庆等人曾经发起创办“实得力孔教会”，后来改名为“南洋孔教会”，邱菽园曾担任董事多年。“孔教会”之名常让人以为它是宗教团体，但其实它更接近学术团体。根据其常委苏教授的解释，“孔教会”的“教”字，指的是教育和道德教化，而非宗教，强调的是孔教对社会的安定作用。详见谢燕燕〈“寄人篱下”近世纪终有会所——南洋孔教会将谈经论史〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 6 月 16 日。

- 
- <sup>47</sup> 《新加坡年鉴 1999》（以下简称《年鉴》）（新加坡：新闻及艺术部与联合早报，1999），页 38。
- <sup>48</sup> 《年鉴》，页 38。
- <sup>49</sup> 《年鉴》，页 42；《新加坡年鉴 2000》也有同样记载。至于《新加坡年鉴 2001》页 48 和《新加坡年鉴 2002》页 45，则略有不同，如下：“在新加坡，佛教在传统上与道教和孔教混为一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。”
- <sup>50</sup> Hue Guan Thye, “Buddhism in Singapore: Propagation, Evolution and Practise,” M.A. thesis, Nanyang Technological University of Singapore, 2005. Pp. 46-54.
- <sup>51</sup> 季羨林〈论释迦牟尼〉（以下简称〈释迦〉），见季羨林《季羨林论佛教》（北京：华艺出版社，2006），页 21-28。选自《季羨林文集》第七卷《佛教》（江西：江西教育出版社，1998 年）
- <sup>52</sup> 季羨林〈释迦〉，页 28-30。
- <sup>53</sup> 季羨林〈原始佛教的语言问题〉，见季羨林《季羨林学术论著自选集》（北京：北京师范大学出版社，1991 年），页 34-35。
- <sup>54</sup> 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》（以下简称《两晋》），见《汤用彤全集》第一卷（河北：人民出版社，2000），页 35-38。
- <sup>55</sup> 汤用彤《两晋》，页 1-22。
- <sup>56</sup> 汤用彤《两晋》，页 36-61。
- <sup>57</sup> 汤用彤《两晋》，页 91-173。
- <sup>58</sup> 汤用彤《两晋》，页 174-207。
- <sup>59</sup> 汤用彤《两晋》，页 208-254。
- <sup>60</sup> 汤用彤《两晋》，页 274-280。
- <sup>61</sup> 汤用彤〈隋唐佛学之特点〉，见《汤用彤全集》第二卷（河北：人民出版社，2000），页 326-331。
- <sup>62</sup> 汤用彤〈五代宋元明佛教事略〉，见《汤用彤全集》第二卷（河北：人民出版社，2000），页 304-322。
- <sup>63</sup> 南怀瑾〈中国佛教发展史略〉，见《南怀瑾选集》第五卷（上海：复旦大学出版社，2005），页 418-432。
- <sup>64</sup> 野上俊静等著，释圣严译《中国佛教史概说》（以下简称《概说》）（台北：台湾商务印书馆，2005），页 206-207。
- <sup>65</sup> 野上俊静等著，释圣严译《概说》，页 1。
- <sup>66</sup> 季羨林〈原始佛教的历史起源〉（以下简称〈起源〉），见季羨林《季羨林论佛教》（北京：华艺出版社，2006），页 6-8。选自《季羨林文集》第七卷《佛教》（江西：江西教育出版社，1998 年）
- <sup>67</sup> 季羨林〈起源〉，页 8-12。
- <sup>68</sup> 中国佛教宗派究竟有多少宗，向来存有歧义。近代高僧圆瑛大师在民国 21 年时，以中国佛教会常务委员的身份，向国民政府内政部分析中国佛教的情形时，举出中国佛教有八宗，分别是律宗、

禅宗、显首宗、天台宗、慈恩宗、兜率宗、瑜伽宗（原文少了一宗）。（详见野上俊静等著，释圣严译《中国佛教史概说》，页 206。）；近代佛学大师南怀瑾居士在其著作《中国佛教发展史略》中，提出中国佛教有十宗的说法，分别是净土宗、律宗、天台宗、成实宗、三论宗、俱舍宗、禅宗、华严宗、法相宗、密宗。（详见《南怀瑾选集》第五卷，页 412-414。）前两种说法，不论是八宗或十宗，都是佛教徒的归纳。至于在学术界方面，根据北京大学汤用彤教授的研究，他认为在中国史料中，“十宗”或“十三宗”本出于传闻，并非真相。同时，中国佛学上的“宗”有两层含义，第一、是由一位经师或论师所主张的学说，或一部经论的理论系统，具有宗旨或宗义的意思。如晋代所谓的般若学“六家七宗”。第二、是属于一个宗教教派，具有创始、传授、信徒、教义、教规的宗教集团。两者的内涵与外延均不相同，具有中国佛教特色的“宗”，是属于第二层含义，而实际的中国佛教宗派不及十宗。（详见汤用彤《论中国佛教无“十宗”》，见《汤用彤全集》第二卷，页 367-382。）按照汤用彤教授的分析，能称为“宗”的中国佛教宗派，仅有七宗，分别是三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、净土宗、真言宗（密宗）。至于另外两个重要佛教教派，汤用彤教授直接称之为“三阶教”和“戒律”，而不以“宗”称之。（详见汤用彤《隋唐佛教史稿》，见《汤用彤全集》第二卷，页 111-233。）汤用彤教授的分类，后来可见于由日本五所著名大学担任“中国佛教史”课程教授的五位日本专家野村耀昌等教授联合编撰的《中国佛教史概说》中，差别仅在于这些日本佛学专家称净土宗为净土教，戒律为律学。（详见野上俊静等著，释圣严译《中国佛教史概说》）本文谨此列举上述见解，作为参考之用。图表所列，为作者综合以上诸文之宗派解释而作。

<sup>69</sup> Vivienne Wee, “A Preliminary Account of ‘Buddhism’ in Singapore,” Working Paper. University of Singapore, 1975, pp. 1-3.

<sup>70</sup> 《新加坡年鉴 1999》（新加坡：新加坡新闻及艺术部与联合早报 1999），页 42。原文如下：“在新加坡，华人所信奉的佛教，是与道教和儒家学说混成一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。”至于《新加坡年鉴 2001》页 48 和《新加坡年鉴 2002》页 45，则略有不同，如下：“在新加坡，佛教在传统上与道教和孔教混为一体，其范畴涉及信仰、习俗和体制。”

<sup>71</sup> 卿希泰、唐大潮《道教史》（以下简称《道教》）（北京：中国社会科学出版社，1994），页 1。

<sup>72</sup> 傅勤家《中国道教史》（以下简称《教史》）（北京：团结出版社，2005），页 41-54。

<sup>73</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 15-34。

<sup>74</sup> 南怀瑾《中国道教发展史略》，见南怀瑾《南怀瑾选集第五卷》（上海：复旦大学出版社，2005），页 505-517。

<sup>75</sup> 牟钟鉴、张践《通史·上》，页 260-266。

<sup>76</sup> 宋 马端临《文献通考》卷二二五，《经籍考》第五十二。载季羨林总编《传世藏书·史库·文献通考》（海南：海南国际新闻出版中心，1996），页 2797。

<sup>77</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 35；牟钟鉴、张践《通史·上》，页 268。

<sup>78</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 36-38。

<sup>79</sup> 牟钟鉴、张践《通史·上》，页 274。

- 
- <sup>80</sup> 牟钟鉴、张践《通史·上》，页 274-277。
- <sup>81</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 38-39。
- <sup>82</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 39-43。
- <sup>83</sup> 牟钟鉴、张践《通史·上》，页 274-277。
- <sup>84</sup> 孔令宏《从道家到道教》（以下简称《道家》）（北京：中华书局，2004），页 129。
- <sup>85</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 43-45。
- <sup>86</sup> 孔令宏《道家》，页 137。
- <sup>87</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 54-60。
- <sup>88</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 66-72。
- <sup>89</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 75-79。
- <sup>90</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 79-82。
- <sup>91</sup> 葛兆光《道教与中国文化》（以下简称《中国》）（上海：人民出版社，1987），页 142。
- <sup>92</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 89-94。
- <sup>93</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 151-170。
- <sup>94</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 198-230。
- <sup>95</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 246-250。
- <sup>96</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 250-253。
- <sup>97</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 272。
- <sup>98</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 297-316。
- <sup>99</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 330-360。
- <sup>100</sup> 孔令宏《道家》，页 58-62。
- <sup>101</sup> 傅勤家《教史》，页 105-119。
- <sup>102</sup> 卿希泰、唐大潮《道教》，页 392。
- <sup>103</sup> 葛兆光《中国》，页 57-59。
- <sup>104</sup> 葛兆光《中国》，页 60-61。
- <sup>105</sup> 葛兆光《中国》，页 47。
- <sup>106</sup> 葛兆光《中国》，页 329-337。
- <sup>107</sup> Richard C.Y. Lee, Alan K.L. Chan and Timothy Y.H. Tsu eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition* (Singapore: Singapore Taoist Federation, 1994), 55.
- <sup>108</sup> Richard C.Y. Lee etc eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition*, 55-56.
- <sup>109</sup> Richard C.Y. Lee etc eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition*, 56.
- <sup>110</sup> Allan Elliot, *Chinese Spirit – Medium Cults in Singapore*, (London: University of London, 1955), p.29
- <sup>111</sup> Vivienne Wee, “Buddhism in Singapore,” in *Understanding Singapore Society*, edited by Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong and Tan Ern Ser. (Singapore: Time Academic Press, 1997), 136.
- <sup>112</sup> 马西沙〈序言〉，见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》（上海：人民出版社，1992），页 3。

- 
- <sup>113</sup> Richard C.Y. Lee etc eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition*, 56.
- <sup>114</sup> 施舟人〈道藏中的民间信仰资料〉，见《汉学研究通讯》
- <sup>115</sup> Professor Kenneth Dean 于 2010 年 12 月 2 日在新加坡国立大学亚洲研究中心举办的道教科仪讲座“Daoist Ritual and Chinese Popular Religion: Historical Interactions and Regional Differentiation”中，发表了一篇论文“The Creative Involution of the Dao: The Merger of Ritual Systems and the Development of Regional Ritual Traditions”，归纳了施舟人教授的三大理论，并在会议后接受笔者的再三请教，不厌其烦地给予详细解释和绘图分析，特此向丁荷生教授表达深刻的致谢。
- <sup>116</sup> Daoist Liturgical Framework（道教仪式框架）的理论，散见于 Kristofer Schipper 的多篇论文，如 Kristofer Schipper, “Taoism: The Liturgical Tradition.” 见《第一届国际道教学术研讨会论文》（1968）；Kristofer Schipper, “The Written Memorial in Taoist Ceremonies.” In A.P. Wolf ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*. (California: Stanford University Press, 1974), pp. 309-324.; Kristofer Schipper, “Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan.” In G.W. Skinner ed, *The City in Late Imperial China*. (California: Stanford University Press, 1977)
- <sup>117</sup> Structure Opposition（结构性对立）的理论，可见于 Kristofer Schipper 的多篇论文，如 Kristofer Schipper, “La représentation du substitute dans le rituel taoïste”（法文，即《道教仪式中德替身》），*Fonction du rituel*（Paris: SPASM, 1985），pp.33-54.; Kristofer Schipper, “Vernacular and Classical Ritual in Taoism.” in *The Journal of Asian Studies*, XLV. pp 21-57.
- <sup>118</sup> Localization of Daoist Liturgical Tradition（地方化的道教仪式传统）的理论，也可见于 Kristofer Schipper 的多篇论文，如 Kristofer Schipper, “Taoism: The Liturgical Tradition.” 见《第一届国际道教学术研讨会论文》（1968）；Kristofer Schipper, “Progressive and Regressive Time Cycles in Taoist Ritual”, in J.T. Fraser ed., *The Study of Time, Vol. 5, Time, Science and Society in China and the West*. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), pp. 185-205.; Kristofer Schipper, “The Cult of Pao-sheng ta-ti and its Spreading to Taiwan: A case Study of Fen-hsiang”, in E. Vermeer ed., *Development and Decline in Fukien Province in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*. (Leiden: Brill, 1990), pp. 397-416.
- <sup>119</sup> 笔者于 2010 年 8 月 2 日到女皇镇忠义庙进行田野调查时，遇到长期驻宫的全真派陈信一道长，并请教他对于新加坡道教和民间宗教的见解。特此向陈信一道长致谢。
- <sup>120</sup> 〈观音堂的签条〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 18。
- <sup>121</sup> 〈观音堂奉行释、儒、道三教合一〉，见《四马路观音堂》，页 22。
- <sup>122</sup> 李志贤〈宗教仪式、文化认同、商业网络：新加坡潮人善堂信仰与社群的多层面互动〉，见林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 76-86。
- <sup>123</sup> 陈荆和与陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学，1970），页 225。
- <sup>124</sup> 于凌波〈早年弘化南洋的释转道〉，见《中国近现代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），页 47。
- <sup>125</sup> 麦克斯·缪勒著，陈观胜、李培荣译《宗教》，页 11。

### 第三章 十九世纪的新加坡道教

#### 第一节 移民、移神、移鬼

公元 1819 年，当莱佛士爵士（Sir Stamford Raffles）代表大英帝国，与治理新加坡的马来君长天猛公（Temenggong）签订合约，让英国东印度公司在新加坡设立商站时，便标志着新加坡现代史正式拉开了帷幕。在此之前，记载新加坡的史料典籍寥寥可数，有关这块小岛的 actual 称谓也生涩难辨，不一而足。单单是已经正式定为国名的“新加坡”（Singapore），在 19 世纪初中叶的各类书籍中，史学家饶宗颐教授便发现至少有 35 种异译名称，<sup>1</sup>更何况是在此之前的古称谓和古译名？一直到了新加坡逐渐走向自治和独立建国之交，族群的身份认同和国家的归属塑造，便成了时人最关注的焦点课题。历史渊源，正是一个新兴国家追求独立建国的重要理论依据之一，当时的史学家们便为这块小岛掀起了一番追源溯流的热潮，其中包括两轮精彩的“论战”，<sup>2</sup>以致议论纷纷，莫衷一是。

1991 年，时任香港东南亚研究所教授的邱新民先生接受联合国教科文组织之邀请，在一项“海上丝绸之路综合性考察”（Comprehensive Investigation of the Marine Silk Route）的研究报告中，追述了几个已受专家学者们认同的新加坡古名称，前后有《汉书地理志》所谓的“皮宗”、《通典》的“皮嵩”、《广州通海夷道》的“质”、《爪哇史颂》和《马来纪年》的“淡马锡”（单马锡）、《诸蕃志》和《岛夷志略》等书记载的“班卒”、“龙牙门”（凌牙门），以及《马来纪年》的“新加坡拉”等。<sup>3</sup>

这些文献记载的新加坡古国或古城的名称，已有陆陆续续被挖掘出来的文物或古迹可以佐证。尤其是在新加坡福康宁山（Fort Canning Hill）东麓的坟墓，据考察是新加坡拉王朝（Singapura）于 1389 年被杀死的第五世国王 Raja Secander Shah 之墓。自 1984 年到 1988 年，在该坟墓附近和新加坡国会大厦地下层先后挖掘出来的遗物，其中有燃烧过的木炭，也有贝壳、宋钱、用具和大量的陶瓷器等，都是宋元明时代之古物。这些地下遗物，都足以证明新加坡确实不是在 1819 年才正式开埠的通商海港，而是一个具有 6 百余年历史的古国或古城，即淡马锡、龙牙门、班卒和新加坡拉等，是一个向外贸易的古老商港。<sup>4</sup>

与新加坡古地名息息相关的争议性论题，便是在这块小岛上的早期人种成分和数量多寡的辩论，这也是至今仍然没有确切定案的课题。著名的海峡律师宋旺相根据 Captain Newbold 的记载，指出当时岛上约有 150 个渔民和海盗住在一些简陋的茅舍内，其中大约有三十个华人。<sup>5</sup> Captain Newbold 是莱佛士爵士的随员，这项纪录后来在 1832 年的英国历史会议中，正式记载在案。但这种说辞引起很多争议。有学者质疑，150 人之数，其实是天猛公告诉 Captain Newbold，他本身有随员 150 人。当地除了有马来人之外，还有“海人”（Orang Laut，是马来人还没从苏门达腊过来新加坡以前，属于柔佛原住民的后裔）。新加坡大学历史系教授黄麟根博士则估计当时有“千人以上”。<sup>6</sup>在这之后的历史书籍，记载莱佛士登陆时的新加坡人口数量，就开始出现不一致的数据。许云樵在其著作《新加坡一百五十周年大事记》中，认为 150 人是天猛公之巫籍卫队，另有新加坡河口的海人 30 户，华籍渔夫 30 名。<sup>7</sup>其他的历史著作则将人数维持在 150 人至 500 人左右，而且主要人种是马来人、华人和海人。<sup>8</sup>有者索性不说确切人数，只说有少数居民。<sup>9</sup>

本文无意去探讨当时已有多少位居民，只是想从这些史学家的著作中确认一件事实，当时的新加坡人种成分已有华族移民。新加坡国立大学教授崔贵强根据宋人汪大渊所著的《岛夷志略》（成书于 1349 年）之记载“（单马锡）男女兼中国人居之”，论证 14 世纪的新加坡岌巴港（Keppel Harbour）已有中国人居住，认为这是华人居住新加坡和马来半岛的最早纪录。虽然汪大渊没有详细说明这些华人来自何方？究竟只是过客？或已长期定居？但崔贵强根据汪大渊介绍单马锡和泉州有贸易关系，推论这些中国人很可能只是前来经商的过客，是随着季候风来往穿梭于中国与南方的海域，从事贸易活动的中国先民。<sup>10</sup>若这项推论可以成立，六百余年前便出现在狮城的中国先民，确实还不能算是新加坡最早期的华族移民。

然而，在莱佛士登陆新加坡之前，确实已有华人在当地定居。崔贵强根据以下三项海峡殖民地政府档案（Straits Settlement Records，简称 SSR）的土地买卖记录论证这个见解，并指出当时的华人专门从事种植甘蜜的工作。

- A. “当着手清理政府山（Government Hill）朝北的实利己山（Bukit Selegie）时，在山的西侧已经有一个华人的甘蜜种植园。”“在我们开拓新加坡以前，在政府山向西的旷地上，已有一个华人的甘蜜园。”<sup>11</sup>

- B. “在我们开始拓殖英殖民地之前，天猛公已拨地给马来人与华人，约有 20 个种植园丘已开发。”<sup>12</sup>
- C. “陈银夏（Tan Ngun Ha）承认于 1822 年 5 月 10 日将史坦福山（Mt. Stamford，即今日的珍珠山 Pearl's Hill）西侧的甘蜜园卖给柏尔上尉（Captain J. Pearl），这些园丘都是在英国人来之前拓殖的。同日，陈亚路（Tan Ah Loo）也把史坦福山西南侧的甘蜜园售于同一人。”“王端（Heng Tooan）于 1822 年 5 月 13 日将史坦福山东南侧的两个甘蜜园丘卖给柏尔上尉”<sup>13</sup>

除了“海峡殖民地政府档案”和“三州府土地局买卖簿册”的记录以外，可以证明早在 1819 年以前，已有华族移民居住在新加坡的另一种证据，就是华族移民建立的华人庙宇，分别是在 1819 年之前便已存在的福德祠和顺天宫（有关这两座庙宇的背景详情，待下节探讨）。根据邱新民分析，1819 年之前，新加坡由三公之一的天猛公驻守，就表示了新加坡不可能只是一个小渔村或荒岛，而是一个相当重要的海港通商口岸。上述的华人庙宇都是建立于天猛公统治期，而且已有能力为神明设立神坛或建筑庙宇，便意味着当地已集聚许多华人，成了聚落，这又与华人移民在当地进行通商和垦殖有连带关系。<sup>14</sup>因此，在莱佛士登陆新加坡以前，已有相当数量的华人移民移居新加坡，是一项可以确定的事实。

莱佛士锐意开发新加坡为马六甲海峡上的自由港口，一开始便积极鼓励移民迁入，以便应付自由和繁荣商港亟需的庞大劳动力。这项政策果然吸引了大批移民的涌入，尤其是大量的华族移民。我们从附表 4 可见，在 1824 年，华族总人数是 3,317 位，仅占新加坡总人口之 31%；迄至 1860 年，则激增至 50,043 人，占总人口之 61.3%，以大幅度的步伐超越其他族群，成为新加坡总人口之大多数。据林孝胜的分析，于 1824 年至 1830 年期间，马六甲漳泉商人纷纷南下，是新加坡华族人口增加的主要因素。<sup>15</sup>鸦片战争（1840-1842 年）结束后，清政府的海禁政策出现了动摇，加上与英法等国先后签订了南京条约和北京条约，中国移民大规模出国已成合法化，是新加坡华族人口激增的另一个重要外因。<sup>16</sup>

华族移民离乡背井南来狮城时，由于意识到远赴异乡前途未卜，加上漂洋渡海祸福难料，一般上都会随身携带来自家乡的乡土神或香火袋，将家族长期崇祀的守护神分灵南来，与移民们一同迁移过海，是为本文所谓的“移神”。这些移民在平



安抵达新加坡后，一般上会在落脚处设立简陋私庙以供奉乡土神或香火袋。随着生活日渐安定，经济能力逐渐茁壮，移民们则进一步将这些简陋私庙扩建成群众集会的公庙，或演变成以奉祀乡土神等作为号召的“神庙兼会馆”之复合体形式。

| 年度   | 总人口      | 华人      |
|------|----------|---------|
| 1819 | 150      | 30      |
| 1821 | 4, 727   | 1, 159  |
| 1824 | 10, 683  | 3, 317  |
| 1830 | 16, 634  | 6, 555  |
| 1834 | 26, 329  | 10, 767 |
| 1835 | 29, 984  | 13, 749 |
| 1840 | 35, 389  | 17, 704 |
| 1849 | 52, 891  | 27, 987 |
| 1860 | 81, 734  | 50, 043 |
| 1871 | 96, 087  | 54, 577 |
| 1881 | 139, 208 | 86, 766 |

表（4） 公元 1819 年—1881 年新加坡人口进度表

另一方面，有些华族移民在南来狮城的过程中，不幸客死异乡，或浮尸飘海，或气绝树下，移民不成，反成“移鬼”。其他同乡移民不免感同身受，不但会设法替这些亡者寻找安葬之处，同时也会祈求先灵保佑与降福，希望自己来日若不幸无法落叶归根，至少也能在异乡入土为安，有个葬身之处。这种忐忑不安的心态，自然也加强了新加坡华人移民社会对先亡者和祖先祭拜的强烈要求，从而更加重视对同乡和本身身后事的处理和祭祀。以坟山义冢为基础的另一种华族庙宇，也自然应运而生。

进一步而言，早期移民南来新加坡的华人并非是一块铁板式的统一概念。来自马六甲的海峡侨民，是已经长期定居马来亚的中国移民之后裔，以握有大量财富的漳泉商人为主。至于直接来自福建省和广东省的中国移民，若以方言群体来分类，

则有闽南人（漳州、泉州和永春）、潮州人（广东省东部）、客家人（广东省东北部与福建省西南部）、广府人（广东省珠江流域）与海南（岛）人。因为口操不同的方言，彼此无法有效沟通，因此，这些移民不但在新加坡形成了不同方言帮派，也在宗教信仰方面，分别建立了属于各自方言群的宗教庙宇。

正如历史学家颜清湟教授所分析的，在探讨新马华人社会的形成时，若不及宗教生活，是不完整的。因为华族移民都非常清楚地意识到，在这一片全新的土地上，他们都需要宗教信仰的寄托，因此，宗教信仰是移民们精神生活的最重要部分。<sup>17</sup>若从这个角度来看，19 世纪的新加坡华族移民传统宗教史，在一定的程度上，可说是早期新加坡华族移民史上的一片投影。

## 第二节 开埠前的新加坡华族庙宇

新加坡最早期的道教庙宇，若追溯到莱佛士登陆新加坡之前，可靠吗？早在 1819 年之前，就已有两座道教庙宇建立于新加坡海岸或河口之说法，有足够翔实的史料论证否？本节内容，将着重探讨这些疑问的可能性。

### 1、海唇福德祠（又称“直落亚逸街海唇福德祠”，或“源顺街海唇福德祠”）

海唇福德祠（见图 5），至少在 1824 年（清朝道光甲申年）已经存在于新加坡直落亚逸街（Telok Ayer Street）。该庙内悬挂着的一幅匾额，便是一个证据。（见图 6）



图（5） 海唇福德祠（现已改为“福德祠博物馆”）



图（6） 立于清朝道光甲申年（公元 1824 年）的海唇福德祠匾额

据饶宗颐教授记载，这幅匾额“为星洲最古之文物”，<sup>18</sup>该匾额是由广惠肇三属移民所赠送，详细的字句如下：

广惠肇三府众信士敬送

**賴 及 遐 陬**

咸丰四年重修

道光岁次甲申年春吉立

然而，若根据陶公铸〈福德祠绿野亭沿革史〉的记载，这座以大伯公为主祀神的海唇福德祠的建立，可以追溯到新加坡正式开埠之前：

在创设青山亭之前，于清仁宗嘉庆年间，属人同祀有大伯公神座于海唇，即今源顺街海唇福德祠神庙也。据前人所述，当日神座为一长者之坟地，初不过陋小而仅具规模，后以声灵赫濯，远近蒙庥，遂至祈祝者日众，及道光甲申，乃集众而扩建之，并未属人多谋福利之事，由是香火日盛…<sup>19</sup>

李奕志在上个世纪 70 年代做田野调查时，进一步追溯了这位长者坟地的一些细节。这位长者姓陈，当时的直落亚逸街还是波涛汹涌的大海堤，于清仁宗嘉庆年间，陈姓长者浮尸漂至该海岸，居民捞而葬于岸边。<sup>20</sup>

清仁宗嘉庆年间，即公元 1796 年至 1820 年。虽然陶公铸和李奕志都没有明确指出，该庙神座是建于清仁宗嘉庆年间的第几年，但根据福德祠绿野亭信托人古天

任的撰文记载，当时莱佛士还没有开辟新加坡。当长者浮尸停留在海边时，是广客二属人士筹资收敛尸体在原地埋葬。后来因为神灵显赫，前来膜拜者皆认为灵验非常，便筹资在 1824 年于该神座建筑一座庙宇，命名为“福德祠”。<sup>21</sup>在这些华族移民的心目中，这位长者就是庇佑他们的大伯公，该公会的董事蓝禹甸便在该公会的《章程缘起》中直接指出：“再考福德祠地址，乃大伯公肉体埋葬之坟墓”。<sup>22</sup>

陶公铸和古天任，都是福德祠绿野亭公会的元老，李奕志则是在 70 年代亲自到海唇福德祠做田野调查的社会工作者。他们都一致考证确定，海唇福德祠原本是一座坟地，建立于清仁宗嘉庆年间（1796 年-1820 年），应是不容置疑的。马来亚刑事侦察局局长兼星马私会党问题专家英国人 Dr. Leon Comber（梁康伯博士），曾在 50 年代亲自到新加坡多间华族庙宇做实地的田野调查后，记载该福德祠看起来是初建于 1820 年，则是比较明确地划定了该庙的兴建年代。<sup>23</sup>

至于古天任进一步指出的，长者浮尸飘流至该海岸之日，是莱佛士还没有开辟新加坡之时，由于这是孤文单证，还没有其他证据可以证明这个观点，故本文暂且存疑。然而，若从客观的角度来看，一个移民社群有能力在 1819 年之后的第五年，将一座简陋的坟地神祠扩建成一座香火日盛的庙宇，意味着该地确实已经集聚了相当数量的华人移民，形成了一个规模不会太小的移民聚落。若说这个移民聚落的雏形可以追溯到天猛公驻守新加坡时期，坟地小庙的建立是在莱佛士爵士登陆之前便已存在，应该是可以成立的观点。

与这座大伯公庙有类似建庙因缘者，是另一座新加坡百年大伯公庙丹戎巴葛福德祠。该庙坐落于珊顿道珀玛律（Palmar Road, off Shenton Way），故又称珀玛律福德祠；也因其庙面向大海，亦称望海大伯公庙。该祠庙宇虽然是建于 1844 年，但庙宇雏形是奠定于 1819 年。<sup>24</sup>据考查，这间福德祠在未创建之前，有棵大树，一位客籍老乞丐在树下归化，后来客籍移民就在树下建起一座小庙，供奉大伯公。<sup>25</sup>

海唇福德祠，是将一个埋葬华族移民海上浮尸的坟地，扩建成一座具有相当规模的大伯公庙宇；丹戎巴葛福德祠，则是将老乞丐在树下去世的地点，改建成一座具有将近两百年历史的大伯公庙。这两所福德祠，都是本文所谓的“移鬼”之类的华族庙宇。然而，若从道教的角度来看，“人鬼”与“地祇”其实是属于两种不同层次的概念，但在新加坡华族移民的大伯公信仰中，这两者的界限是相当模糊的。

## 2、顺天宫

顺天宫，也是一座大伯公庙，坐落于马拉巴街（Malabar Street，俗称“白沙浮”）。这座小庙宇已在 20 世纪末拆除，但根据 Dr. Leon Comber 于上个世纪 50 年代末的田野调查，该神庙以亚答屋的简陋形式建立于 1821 年，后来在 1840 年代重建和扩充，并于 1903 年大规模装修。该庙宇的香客，以福建籍妇女居多。<sup>26</sup>

根据陈荆和与陈育崧编著的《新加坡华人碑铭集录》内“重建顺天宫碑记”的记载，该庙则是“建自嘉道之际”。<sup>27</sup>《南洋商报》记者黄义秋在 1981 年报导顺天宫信徒在庙后墙壁重新发现这两块被尘封已旧的石碑时，推算所谓的“建自嘉道之际”，即表示该庙是建于 1808 年。黄义秋的推算如下：

根据“重建顺天宫碑记”记载：顺天宫建于嘉庆与道光之际。嘉庆与道光都是大清皇朝年号，嘉庆元年是公元 1796 年；道光元年是 1821 年，嘉、道之间，应该是在 1808 年上下，距今已有 170 多年之久。<sup>28</sup>

前中正中学校长与南洋大学历史系讲师邱新民认同黄义秋的推算，并在《南洋商报》发表了一篇文章〈顺天宫碑石的发现小语〉，以此历史文物论证他的一贯主张，莱佛士登陆前，新加坡绝不是一个荒凉小岛：

在 1819 年之前已有华人建筑的庙宇，表明这庙宇是许多人共同祀奉的地方，聚族聚群而居，崇拜大伯公。大伯公是新马华人自己“封”的神明，是土地神也是海神，与华南人士有直接关系。莱佛士计划市区，划为西方人士及阿拉伯人居住地之前，这里已有大量来自华南的华人了……这碑石的发现，说明了一重要事实……莱佛士并不是新加坡的开埠人，新加坡早就是一商埠了，莱佛士只是占领新加坡后计划加以扩展，西方化的殖民主义的代理人，英人的新加坡英雄……于是一般所谓新加坡为一小渔村及 150 人的历史，是伪造的历史。<sup>29</sup>

黄义秋的报导，以及邱新民的支持与大胆分析，在新加坡学术界激起了一番讨论热潮。《海峡时报》编辑蔡良乾刊登采访邱新民的英文报道“The find that may restart the controversy: Long lost tablet to throw light on history”，向英文读者群介绍了邱氏的观点，并提出新加坡历史或须重写的可能性。<sup>30</sup>《南洋商报》另一名记者向民在分析这宗新闻时，也认同邱新民的观点，并呼吁有关当局保留该碑石和顺天宫，使这两者既可以丰富新加坡的历史，也成为吸引旅客的文物。<sup>31</sup>然而，国立大

学历史系的两位讲师萧启庆博士和周恩勤博士，则对顺天宫的建造年代提出质疑，表示不认同邱新民的看法。萧启庆亲自前往该庙翻译该碑文，提出了另一种分析：

碑文说庙宇是建于嘉庆（1796—1820）与道光（1821—1850）这两个年号之际。这表明了建筑日期应介于1820年和1821年之间……关键词是在于“之际”，它指出1820年和1821年之间的分线。如果它是说着两个统治年号“之中”，那么邱氏所说的1808年将可能是正确的。<sup>32</sup>

顺天宫，很可能是在莱佛士登陆以前便已存在的华人古庙，引发了新加坡是否确实是由莱佛士在1819年开埠的历史真伪大辩论。从顺天宫石碑的“重新发现”开始，<sup>33</sup>这个课题继续在各大中英文报章上掀起一阵骚动。陈永堃在《海峡时报》刊载了“Only 150 people? - Scholar Disagrees”，继续探讨莱佛士登陆之前，新加坡已是一个商埠海港的可能性。<sup>34</sup>吴垂勋在《星洲日报》刊载了〈新加坡必须以独立的姿态 重新编写自己的历史〉，强烈呼吁新加坡人必须重写历史的同时，还提出了一个颇有见地的观点。吴氏认为，因为莱佛士的英人身份和背景，若把华人比他先来新加坡的史实记录在案，会引起人们觉得华人应享有“先入为主的权利”；若把华人写成是匿藏在岛上的“海盗”，则有欠公允之嫌。故莱佛士采取迂回写法，“新加坡岛上有150个马来渔民。”堪称是最聪明与最妥善不过的方法。<sup>35</sup>

远在美国的洪镰德博士也投稿到美国旧金山发行的《远东时报》，发表〈新加坡寻根之辩〉，详细追踪这项由顺天宫碑石所引发的一系列热烈讨论。在提到国大讲师周振中博士反驳邱新民的推断缺乏充足证据的支持，认为“有关新加坡人口早期的记录，可从莱佛士的信件中看出一斑”时，提出了与周氏完全相反的结论：

莱氏在1819年6月11日致索末塞（Somerset）公爵夫人信上指出，他登陆新加坡不过4个月，该地人口激增，已不下5千人，多数为华人。不过，我们也可以藉此信做出与周氏相反的结论，那就是说何以在短短4个月之间，新加坡人口由150人激增至5千人？这岂不是意味莱佛士初发现渔村为150人的聚落，另外尚有岛上未被发现而后来涌入的华人及其居住的村落？<sup>36</sup>

向民和邱新民先后撰文支持洪镰德博士的推论。<sup>37</sup>邱新民除了继续在报章发表两篇文章，以顺天宫石碑的重新发现为基调，结合其它文献资料论证其观点外，<sup>38</sup>还对于“建自嘉道之际”的关键词“之际”，根据《辞海》、《辞源》、《最新汉

语大词典》、《新词典》、《汉语词典》等词典的几个解释，如“介于其间”、“适当其时”等，归纳了该词关于时间性的意义：“会合”、“中间”和“交接”，再次推论“嘉道之际”当为1808年，尽管这仅是一种估计罢了。<sup>39</sup>

由于年代久远，加上石碑内容关于建庙的年代，仅镌刻相当含糊的“建自嘉道之际”，没能给后人一个明确的年代指示，故顺天宫究竟是不是建于1808年，在还没有发掘到其他的相关佐证之前，本文不予肯定。然而，从上述诸位专家学者的热烈辩论中，顺天宫是建立于莱佛士登陆之前，确实有其不能回避的可能性。

顺天宫在被拆除之前，宫内分成左右两殿。右殿主神龛是供奉大伯公，是该神宫的主祀神，小神龛则是供奉注生娘娘；左殿两个神龛分别供奉观世音菩萨和孙大圣。宫内另有一个小柜台售卖祭祀用品，如红烛、金银纸和护身符等。同时有几个道士在庙内为善男信女算命。<sup>40</sup>顺天宫是属于新加坡道教性质的神庙，毋庸置疑。

综合上述，我谨此为1819年之前的新加坡道教庙宇，作出以下的四点小结：

第一、海唇福德祠和顺天宫，建立于1819年之前的证据虽然还不充足，但其可能性是存在的。若包括创建于1819年的丹戎巴葛福德祠在内，这三座最古老的华族道教庙宇，都不约而同地以星马本土化的大伯公为主祀神，是非常典型的民间信仰形式，亦为新加坡道教起源的特点。

第二、海唇福德祠和丹戎巴葛福德祠的建立，都与客死异乡的华族移民有关。前者的尸体是从海上漂浮而来，后者则死于一棵树下。当时的客家移民直接在尸体出现处埋葬死者，并在坟地上盖起了小庙，也都供奉大伯公神像，属于“移鬼”形式的民间道教信仰。关于本节所归纳的第一点与第二点结论，与一般学者认为新加坡的道教信仰，最早是由来自中国大陆的移民乘船渡海时，同时携带家乡守护神或香火才传入的论点，有显著的不同。若论先后秩序，应该是先有大伯公信仰的“移鬼”形式，而后才有闽粤移民的家乡守护神或香火正式登陆星州的“移神”形式。

第三、以安葬客死异乡的移民为前提，坟地上的大伯公庙宇与大伯公神像，都转化成了华族移民在茫茫异乡延续着慎终追远的凝结式文化符号。至于这种以大伯公为缅怀亡灵，安抚生者的文化符号之传承，从严格意义上来说，不是直接来自中国大陆的闽粤省份，而是直接来自更早期从闽粤省份移民到马六甲的华族后裔。换言之，新加坡道教信仰的创始，是结合了中、马、新两岸三地的民间道教风格。

第四、在这半拓荒式的移民时代，坟地小庙的性质是最淳朴的：单纯地安葬亡魂，单纯地焚香祭祀，纯粹是自动自发的民间宗教情怀，没渗透复杂的社会功能。

### 第三节 十九世纪的道教庙宇和性质

宗教信仰，除了是华族移民本身从祖籍地带到移居地的传统文化以外，也是他们在彷徨无助和承受极大压力的异乡生活中，祈求心境安宁和寻求精神寄托的重要渠道，已是华族移民在生活上不可分割的一部分，华族庙宇也自然应运而生。新加坡道教传播的组织雏形，正是在这种“移民、移神、移鬼”的时代背景和精神需要中，于 19 世纪初迅速建立起来。

早期华族移民五大方言群在新加坡的人数多寡和经济实力，与新加坡道教庙宇的创立有紧密关系。据 1881 年海峡殖民地人口的统计显示，新华移民五大方言群的人数并不均衡。在总数 86,766 名华族中，以福建人最多，计 33,508 人，潮州人居次，计 22,644 名，广东人 14,853 名，海峡侨生 9,527 名，海南人 8,319 名；客家人 170 名，其他 272 名。<sup>41</sup>海峡侨生，其实就是福建人在马六甲和檳城等地长期居住的后裔，故福建人的总数多达 4 万余人之多。在经济势力方面，福建移民（包括以海峡侨生为领导核心）多数从事商业及贸易活动。潮州移民则从事出入口商及甘蔗园、甘密园及胡椒种植等劳工行业，广府人、客家人和海南人，则主要是从事手工业、小店铺和家庭帮佣等行业。<sup>42</sup>其实，来自马来半岛和印尼廖内群岛广客两帮的手工艺技工，是最早移居新加坡的华人，但在莱佛士重商轻工的政策下，这批垦荒者受到排斥。以商人为主干的福建移民，在当局与欧籍商人的扶掖下，后来居上，成为新华社会的当权派。尤其是在 1824 年，英荷条约签订后，马六甲归英人管辖，翌年，马六甲彰泉商人正式涌入狮城而居福建帮当权者，领导新华社会。<sup>43</sup>

史学家陈育崧于 20 世纪 70 年代，以殖民地时代的新加坡华人碑铭为主要研究资料，提出了“‘帮’是东南亚华人社会结构的主要特征”后，<sup>44</sup>林孝胜在这个理论基础之上，进一步分析了 19 世纪的新加坡华族移民社会帮权政治出现两极性的局面。一极是强大的福建帮，另一极是广、客、潮、琼各帮的联合阵线。<sup>45</sup>福建帮的强大经济势力是毋庸置疑的，福建帮创建的天福宫，一度是全新加坡最大规模的道教庙宇和全岛华社权力中心，便是一个最具有代表性的例子。至于另一极的联合阵



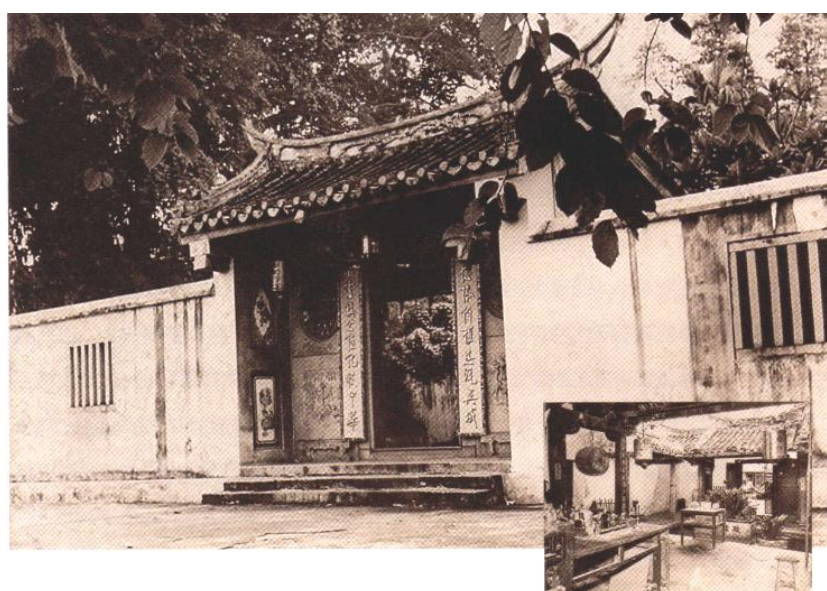
线，关系并不是想象中的那么牢固和显著，至少潮帮是完全具有可以独当一面的粤海清庙作为宗教祭祀中心和行政机构，琼帮则因为人数相对太少，反而坚持在海南会馆内供奉天后圣母，结合宗教和行政机构于一体。相对的，广客两帮的合作关系反而非常密切，海唇福德祠和绿野亭便是广客两帮紧密合作的代表性庙宇。殖民地时代的新加坡道教庙宇，就是在这种华族移民五大方言群帮派的框架上掀开序幕。

若再进一步探究，这一个“帮”字，还必须分成主要的两种层次，一种是可以 在海峡殖民地社会上公开活动的“合法帮”，以同乡族人互助互惠的“方言帮派”作为核心；另一种是必须转入地下组织活动的“非法帮”，是以秘密会社党员互相提携的“会党帮派”作为核心。在这样的时代背景下，19 世纪的华族神祠庙宇，大多数是建立在这两种“帮派”的体系上，甚少是属于纯宗教性质的。本节将根据这个特点，分析 19 世纪华族道教庙宇的性质与功能。

## 一、“方言帮派”的活动中心——以恒山亭、天福宫和粤海清庙为例

### 1、恒山亭

恒山亭位于石叻路（Silat Road），已于 1992 年 5 月 11 日傍晚被一场大火烧毁殆尽（见图 7）。这座拥有至少 164 年悠久历史的新加坡古庙，原本存有不少非常珍贵的新加坡历史文物，也都被祝融之神毁于一旦。<sup>46</sup>惟不幸中之大幸者是，在此之前，已有几位专家学者留意到此庙的历史价值，曾经先后亲往该庙作田野调查，使我们至今还能从文字记载中大致了解恒山亭的建庙因缘与历史价值。



图（7） 恒山亭

恒山亭究竟是创建于哪一年？

Dr. Leon Comber 与张夏帋分别于 50 年代末和 70 年代初做田野调查时，都根据恒山亭内正殿中央神坛上头的一块方金木匾，推论该亭是创建于 1828 年（道光八年）。<sup>47</sup>该木匾刻有“福弥春烁”，上款刻“道光八年岁次戊子年桂月谷旦”，下款刻“彰郡浦邑东山上营社大董事薛佛记敬立”。<sup>48</sup>然而，陈育崧却根据《恒山亭碑》（立于道光八年，即 1828 年）碑文认为“此亭之建，应该上推若干年。”<sup>49</sup>柯木林也从两块恒山亭石碑的内容，以及《海峡殖民地档案》中的一条档案资料，推论是先有冢山而后有恒山亭，恒山亭新厦是在旧有的基础上扩建，支持陈育崧的见解。<sup>50</sup>

第一块石碑是《恒山亭碑》。此碑立于 1828 年（道光八年），全文 175 字，简单扼要地记载了建亭的因缘：

眼见恒山之左，叠叠佳城，累累丘墟，或家乡远阻，吊祭不至；或单形只影，精魄何依，饮露餐风，诚无已时。每值禁烟令节，一滴之到夫谁，与主令人不胜感慨系之矣。是以会同人效 文正公之妙举，建亭于恒山之麓，以备逐年祭祀，少表寸诚。<sup>51</sup>

第二块碑文是立于 1879 年（光绪五年）的《重修恒山亭碑记》，其刻曰“恒山亭者，为妥冢山诸幽魂而作也。”<sup>52</sup>至于《海峡殖民地档案》SSR 编号 A34, 111 的记载，于 1827 年 5 月 20 日，以福建帮侨领陈送为首的七人代表团，致函当局请求制止注辇人（Cholas）在恒山亭挖土。<sup>53</sup>

我认同陈育崧和柯木林的推论。先有坟山而后有神庙，正是早期新加坡华族移民宗教习俗的典型特征之一。正如本文在上一节所介绍的海唇福德祠和丹戎巴葛福德祠，都是先有安葬一位华族移民死尸的坟地，而后才发展成香火鼎盛的大伯公庙。恒山亭的建庙因缘虽与前两者稍有不同，却与本文所谓的“移鬼”类之新加坡华族庙宇并无实质上的差异。实际上，若根据《恒山亭碑》所记载的：“恒山之左，叠叠佳城，累累丘墟”，大量的华族移民为了寻找一片新天地，结果都纷纷落得客死异乡的下场，在新加坡正式开埠不足十年的光景内，恒山义冢便已有尸满之患，恒山亭的兴建因缘，更是流泻着一股浓浓的移民生涯之悲凉：“托足异国，昔人所悲，犹未旋返，莫可以期，存则荣归，没则旅瘞…”<sup>54</sup>

无独有偶的是，与海唇福德祠和丹戎巴葛福德祠所供奉的主祀神一样，恒山亭在正殿中央供奉的主祀神，也是大伯公。<sup>55</sup>供奉大伯公的神庙，竟然都成了安抚早期华族移民魂魄在海外异乡飘游流荡的精神殿堂！大伯公，这位新加坡华族移民普遍信仰的福德正神，跨越了“地祇”与“人鬼”之界限，成为新加坡独特非常的道教信仰现象，本文将在下一章详细探讨这位“大伯公”神明的来历和社会意义。

从这些碑文记载可见，这座以“亭”为庙名的大伯公庙宇，其主要的宗教功能是安顿华族移民丧身异乡后的义冢，具有“慎终追远”的华族传统文化意味。然而，这座庙宇在拓荒初期，也同时发展为离乡背井、旅新福建移民联系乡情，互相照顾的活动中心。<sup>56</sup>庙宇兼具宗教性质以外的其他社会功能，几乎是新加坡早期道教庙宇的另一个共同特征。因此，恒山亭创办伊始，并不仅仅是一块管理与丧葬有关的义冢，而是与管理整个新加坡福建移民和闽商事务有关，成为了福建帮的总机构。这与主导兴建恒山亭的马六甲移民领袖薛佛记的来历背景大有关系。

薛佛记（1793 - 1847），原籍福建漳州漳浦县东山人，生死都在马六甲，具有来自马六甲的第一代闽帮领袖典型的情怀，有很深的马六甲情结。<sup>57</sup>薛佛记何时从马六甲南来新加坡，没有详细的文献记载。但陈育崧根据新加坡地政局（Land Office）的档案记载，发现薛佛记在 1826 年和 1827 年之间，已是新加坡的最大地主，拥有七片土地，<sup>58</sup>可见薛佛记至少是在这之前已从马六甲南来新加坡定居。此时正值《伦敦条约》（Anglo-Dutch Treaty of 17 March 1824）签订，英荷瓜分南洋群岛计划实行后的第二年。英国接管马六甲后，废除甲必丹制度，马六甲华人社会顿失实行了数世纪以来的华族领袖制度，遂以“青云亭”亭主的制度变通取代。第一任亭主，正是薛佛记的三妹婿梁美吉担任。<sup>59</sup>

青云亭建于 1673 年，奉祀观音大士，香火很盛，也充作马六甲福建帮的总机构。青云亭的最高领导人是甲必丹或后来的亭主，历任甲必丹和亭主都是漳泉永春人，也是荷兰与英国殖民地政府给予华社领袖的封号，具有治理华社事务的实权。因此，青云亭虽然是一座神庙，却也是甲必丹或亭主管理马六甲华人事务的治所，是领导全甲华人的最高机构。薛佛记的祖父于 18 世纪过番定居在马六甲，在当地经营锡矿生意。薛佛记本身则于 1830 年出任新加坡恒山亭大董事，负责发展新加坡福建帮的义山，恒山亭也就成为了新加坡垦荒时期的福建帮总机构。<sup>60</sup>从这个层面来看，新加坡恒山亭的建立与功能，是以马六甲青云亭作为蓝本。薛佛记与三妹婿梁美吉同时执掌新马两亭之领导层实权，更凸显了恒山亭领导新华移民的帮派组

织意义，是远远在宗教祭祀的意义之上。因此，积极参与建设或维持华族庙宇等宗教活动，成了 19 世纪初、中叶新加坡华族移民领袖的社会阶梯之一，薛佛记则可视为开此风气之先河的第一人。

《恒山亭重议规约五条》清楚注明是由“董事、总理同炉主、头家及漳、泉诸商人等公白”，其他碑文所提及的各项事务也都直接与漳泉人士有关系。例如，该亭规定只有漳泉帆船船员才可葬在恒山亭坟山，后来也开放给永春人与其他福建邑人。条规还规定每年清明节、中原普渡及中秋节举行祭祀活动。祭祀活动期间不准赌博与卖鸦片烟等。<sup>61</sup>由此可见，这座新加坡福建移民正式创办的第一间华族庙宇，不是一座单纯宗教性质的民间道教庙宇，而是兼具了以漳泉移民色彩为主的社团组织之雏型和功能。

然而，随着越来越多福建移民纷纷从中国与马六甲南来谋生，新加坡福建移民的社会、经济与教育问题益发显得亟待解决。以管理死亡者义冢形式出现的恒山亭，毕竟不是很适合处理活人的日常生活问题，因而直接催生了天福宫的兴建，即新加坡福建移民至今日仍是最具代表性的道教庙宇。

## 2. 天福宫

天福宫位于直落亚逸街（Telok Ayer Street），是新加坡历史最悠久的道教庙宇之一（见图 8 与图 9）。此庙从 1839 年（道光十九年）开始兴建，于 1842 年底（道光廿二年）正式落成。



图（8） 天福宫外观





图（9） 天福宫门额

然而，根据柯木林的田野调查，早在 1810 年（嘉庆十五年），“已有人在天福宫的原址设坛奉祀了。”<sup>62</sup> Dr. Leon Comber 则认为是在 1819 年，便已有一座小神坛在天福宫的原址上。<sup>63</sup>迄至 1821 年，天福宫的原址已发展成一间小土庙，香火也日盛一日。柯木林认为这与 19 世纪中国移民都是漂洋过海有关：

因为当年的华人多是乘搭中国帆船南来，而船上所崇奉的便是护航之神—

“天妃”。天福宫既在临海的“直落亚逸”（巫语“水湾”之意），因此落成后便成了航海者必到之处。凡是南来或北归的华人，都把船舶淀在宫前，然后到宫内拜祀天妃，祈求“海不扬波”，平安返国。今日在天福宫的正殿里，尚悬挂着这样的一对对联：“此地为涉洋第一重衡要帆樯稳渡又来万里拜慈云，惟神拯航海千百国生灵庙宇宏开藉与三山联旧雨”。从这对联中，可以想见当年中国帆樯聚集天福宫的情境。<sup>64</sup>

这是华族移民在海外异乡兴建神庙的典型做法，正如韩槐准所描述的：

古代南洋各角落，华侨人数未多之时，贩海之船舶一到其地，憩息无所，常建简陋之亚答屋，以资登岸时之用，同时可供奉其所迷信之水神，后华侨人数渐多，资力渐富，乃改建巍峨之庙宇。<sup>65</sup>

如前所述，开埠初期的福建移民是以恒山亭作为联系乡情，互相照顾的活动中心。然而，随着越来越多福建移民从中国与马六甲南来新加坡谋生，以慎终追远为目的的恒山亭已经无法长期处理活人的事宜，加上位于直落亚逸街海滨的简陋小庙也已不能满足移民的聚集之需，故直接催生了天福宫的兴建。这是天福宫兴建的外在因素。

兴建天福宫的内在因素，是与另一位福建帮领袖的崛起息息相关。1839 年，正是恒山亭主薛佛记从新加坡告老还乡，回返马六甲出任青云亭亭主的年代。新加坡福建帮领袖的地位，便从薛佛记转移到陈笃生（1789 - 1850）手上。是年，也是来自马六甲的福建侨领陈笃生率众创建天福宫。该宫的创始理事由三名大董事和九名大总理组成。陈笃生位列三大董事之首，薛佛记退居其次，再次为龚光传，这三人都都是顶尖富商，而且都来自马六甲。三大董事之下的九名大总理，也几乎全是来自马六甲的商人。这种领导阶层，突出了天福宫时代的福建帮领导层，和马六甲闽帮与华社仍有很深的渊源，也深受其影响。基本上，也是以马六甲华社最高机构青云亭为蓝本。<sup>66</sup>

有这样的传统背景和组织架构，就不难理解为何以闽帮领袖为主的华族移民在创设天福宫之初，已具有比较宽广的超帮胸怀。其视野并不只是局限在福建帮，而是整个新加坡华族移民。于 1850 年奠立的《建立天福宫碑记》中（见图 10），他们都以“唐人”自居，而非“闽人”，折射出这些移民领袖的胸襟与视野：

我唐人由内地帆海而来，经商兹土，惟赖圣母慈航，利涉大川，得以安居乐业，物阜民康，皆神庥之保护也。我唐人食德思根，公议于新加坡以南直隶亚翼（即今“直落亚逸街”）之地，创建天福宫，背戌面辰，为崇祀圣母庙宇…颜其宫曰天福者，盖谓神灵默佑如天之福也。<sup>67</sup>



图（10） 立于 1850 年的《建立天福宫碑记》

“圣母”，即天后圣母，又称天妃或妈祖，这正是天福宫的主祀神。“食德思根”，则显示了福建移民们虽然已经远渡重洋，依然不忘故土家园，追认本身文化的象征。在这一片无法预知的异乡环境中，祈求来自家乡的天后圣母保佑便成为移民们的精神支柱，这正是一种“人因神聚、神因人移”的中国民间宗教信仰的重要特征。（关于妈祖信仰在新加坡道教的重要地位，待下节详细探讨。）

尽管这是一座神祠庙宇，但在以陈笃生为主的创始理事之理念中，一开始就把它定位为庙宇兼会馆的功能。因此，碑文中的内容记载“复于殿之后寝堂祀观音大士，为我唐人会馆议事之所”。<sup>68</sup>在新加坡福建会馆正式出现以前，天福宫领导权也就成了福建帮领导权的象征，“天福宫，赋有完全支配福建人的威权。”<sup>69</sup>这种方式，与马六甲成熟稳定的华社稍有不同。马六甲的福建会馆成立于 1801 年，是属于海外华人社会历史最悠久的会馆之一。马六甲移民是在该会馆内设置神坛，取名“天福宫”，供奉妈祖。<sup>70</sup>这是属于“外馆内庙”型。

新加坡的天福宫则是“外庙内馆”型，而且是一开始便有意为之。因此，除了作为庙宇最基本的祭祀神明之宗教功能以外，天福宫也成了新加坡华人甲必丹的衙署。宋旺相在其《新加坡华人百年史》中，便记述着十九世纪后半期，陈笃生之长子，也是著名的闽帮侨领陈金钟先生，曾在天福宫内为闽籍华人办理婚嫁手续：

他（陈金钟）是直落亚逸街天福宫内的福建会馆的主席，被当作华人的

“甲必丹”（Captain China）。根据常规，福建人结婚时要在他的办事处办理登记，并在结婚证书上盖上他的印章。<sup>71</sup>

为什么一座神庙会演变成华人甲必丹的衙署呢？颜清湟如是分析：

这是他们受委托和被推举出来协助维持华人社会的法律和秩序，但并不提供经费给他们去履行职责；寺庙由此成为他们进行管理的最合适的场所。

同时，寺庙也成为解决纠纷的理想地点，因为这里是许多华人前往求神拜佛的公共场所，这便于社会成员的接近和熟悉。<sup>72</sup>

今日，天福宫内尚存的许多石碑与匾额，更为此庙的特殊地位提供更确凿的物证。尤其是从其中三个献匾的历史人物来看，天福宫在当年的新加坡华族社会里，已是一座彰显着新加坡福建帮势力的总机构。这三个匾额分别为：悬挂于正殿中最高处的“波靖南溟”，是出自清朝光绪皇帝的御笔（见图 11）；在“波靖南溟”匾额之下，另有“泽被功敷”一匾，是由十九世纪新加坡杰出侨领，也是天福宫大董事陈笃生所立（见图 12）；在正殿入口处，又有“显彻幽明”一匾，是中国派驻新加坡第一位领事左秉隆所奉献（见图 13）。

从当时的大环境来看，天福宫之所以会以神庙的外观来拓展为福建帮的总机构，并且享有非常特殊的地位与性质，除了是顺应移民社会需求的自然趋势以外，陈育崧认为这其中还掺杂了福建帮先驱的刻意经营：

天福宫虽是福建帮的产物，以它规模的宏大，无疑地最能使它成为全坡人民崇奉的神祠。在创办人的计划，可能希冀用这间庙宇建立起一个一统的“神权”，再凭藉这一“神权”，来建立起一个“绅权”，运用“绅权”来领导一帮，进而至于超帮。于是“绅权”促使“帮权”合法化。<sup>73</sup>





图（11） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“波靖南溟”



图（12） 陈笃生奉献的匾额“泽被功敷”



图（13） 中国驻新加坡第一位清朝领事左秉隆奉献的匾额“显彻幽明”

陈育崧的分析是有根据的，并且也可以适用于其他方言帮派所创建的神祠庙宇。因为 19 世纪的海峡殖民地政府，虽然巧妙地采用“客长制”来取得分化和间接统治华人的效果，然而这个“客长”的“权力”，不可能凭空寄托于某个人的身上。“权力”的构成与获得，必须先通过“绅士”的培育而后才能确立。一些尝试在这个新结构和新秩序的“社会阶梯”向上攀登者，便发现了凭藉着庙宇的“神权”来建立起社会的“绅权”，既是一条通达无阻、顺理成章的捷径，也可以凭藉“神权”之神秘性来塑造及强化自己的领导威信，使之无可动摇。当海峡殖民地政府进一步把这些人物包装成绅士，如赐封“太平局绅”，或委任为“十二双”（华人参事局局员）等显赫头衔时，这些帮派首长便迅速登上了“社会阶梯”，其在帮会中的“帮权”也自然合法化，绝对化和权威化。在这种情况下，天福宫就正如马六甲的青云亭一样：

赋有完全支配福建人的威权，经它颁发婚书，才是合法的婚配；天福宫大董事禁止福建女子当娼，立法森严，无人敢破坏。<sup>74</sup>

### 3. 粤海清庙

粤海清庙，是新加坡最古老的潮州庙宇（见图 14 与 15）。根据 Dr. Leon Comber 的田野调查，该庙是建于 1826 至 1827 年左右。<sup>75</sup>



图（14）粤海清庙外观



图（15）粤海清庙门额

然而，根据潮州八邑会馆的前董事潘醒农的追述，在新加坡尚未开埠之前，此庙所在处已有一座神坛。

据传英人莱佛士氏抵星以前，新加坡为一渔村，马来苏丹居于石叻门。有海阳人十余名，每受巫人残杀，乃由暹召集潮侨前来，居住于山仔顶，即今粤海清庙宫地。嗣有庵埠东溪人王钦（十八万胜之后）及王丰顺两人，首先航海来星，为潮侨领袖，建粤海庙，创义安郡。<sup>76</sup>

根据这个传说，当时该神坛仅是一个亚答屋，祀奉天后圣母。迄至清乾隆三年（1738 年）已经改建。<sup>77</sup>也有其他学者考察，传说该庙是由潮州名人林泮所建，若传说属实，则这座潮人俗称的“大老爷宫”最初的建成，应在雍正末年至乾隆三年间。因为林泮在南洋活动的时期，最大可能是在乾隆初年。<sup>78</sup>吴华做田野调查后，也记载这座古庙是由潮州商人林泮等人所建。林泮是万世顺公司的创办人，该公司的成立日期已不可考，但该公司的创立宗旨，便是为了祀奉天后圣母。<sup>79</sup>然而，这些口述相传的传说，都未能提供粤海清庙正式创建的确切日期。

比较可以确定的是，从该庙现存的其中一副对联可知，粤海清庙的筹建确实是在 1826 年以前。这幅对联写于道光六年岁次丙戌（1826 年），是由杨邑众治子合敬玄天上帝，曰：

道本真通总摄灵源归静穆  
魔凭武伏还将生气寓威严

潮州人本来对玄天上帝（北帝）的信仰倾向，比天后圣母来得强（特别是潮州西南的揭阳市、普宁县及惠来等县）。故后来在该庙形成天后与北帝一并供奉，将该小庙扩建，除天后宫以外，也增建了与天后宫格局完全相同的上帝宫。两宫左右并列，规模扩大，是为现在的粤海清庙。<sup>80</sup>

潮州人崇奉妈祖（天后圣母），“所以凡行洋过海，冒险南来之乡侨，如能安抵目的地，即认为神佑。抵坡时务必到粤海清庙礼拜天后圣母，以答神恩，或筹神还愿，或喜敬捐题。”<sup>81</sup>这是潮州移民南来狮城后的一贯作风，与福建移民和其他籍贯移民相似。后来原籍庵埠东溪的航运界先驱王钦、王丰顺等发起组织“万世顺公司”，管理和统筹潮人祀拜妈祖祭事，每年农历三月廿三日在粤海清庙的左庙“天后宫”庆祝天后诞。<sup>82</sup>粤海清庙，从此有了初步的组织化管理层。此外，粤海清庙也成了初抵“番边”的“新客”落脚地，“此后凡潮侨南来者，红头船舫于老爷宫前，宿于庙内，凡欲聘请店员时，即亲至庙前议。”<sup>83</sup>粤海清庙，也同时具备了潮州移民会馆的内涵。

前文所说的对联，是在粤海清庙内的玄天上帝神龛前，由潮州揭阳人所提。现在仍保存在庙内的古物，还有天后宫里刻着“道光十七年（1837）陈仁合敬奉”的铜神，以及在上帝宫里刻着“道光十八年（1838），洽峰敬奉”铜钟。从这些古物，可以重构道光年间此庙的原貌。这座庙是从潮商的私庙发展起来的，一直到道光初年扩建以前，都是以私庙方式经营。到了道光廿五年（1845）“义安公司”成立后，粤海清庙的地段、资产才委托这家公司管理，公司的总理余氏兼掌管神庙的管理。庙的资产信托人为公司的总理及佐理的十三姓。<sup>84</sup>

“义安”，是潮州的古名“义安郡”，故义安公司亦俗称“义安郡”。义安公司的倡办人余有进，是来自潮州澄海县的移民。他在 1830 年前后，召集了澄海、揭阳两县乡人陈、蔡、林、黄、郭、张、吴、沈、杨、曾、刘、王十二姓氏，捐资合组义安公司，宗旨半为信奉玄天上帝及天后圣母，祈求神庇；半为购置坟地供潮人埋葬。<sup>85</sup>至于后者，义安公司是购入东陵（Tanglin）的“泰山亭”的丘地，<sup>86</sup>后来再陆续增加购入广恩山、广寿山、广孝山、广德山等义地。<sup>87</sup>这项宗旨，显示了粤海清庙除了原有的宗教性质以外，还添加了慎终追远的传统文化和社会功能，兼顾着潮籍族人生死的问题。自此，粤海清庙的管理层组织，进一步趋于完善。

义安公司的总理自公司设立以来，都由余氏世袭。第一代余有进，第二代余石城，第三代余连成，第四代余应忠，庙产也由余氏掌管。这“十三姓体制”一直到



1927年由林义顺建立“潮州八邑会馆”为止。这段期间，义安公司的办事处都是设在粤海清庙的后厅。<sup>88</sup>这也是典型的“外庙内馆”式，粤海清庙和义安公司是一体两面，关系不可分割。其后神庙本身，由咸丰二年（1852）起到咸丰五年之间扩建，最后一次是光绪廿二年（1896）三月二十五日，在陈锦捷督建下重盖。该庙经过多次重建，始有今日的壮观。<sup>89</sup>

粤海清庙有一大特色，即该庙不仅是潮帮移民虔诚供奉，客属、粤东和琼籍移民也同时奉拜。在光绪廿二年至廿五年间（1896-1899），广东各属会馆及社众致赠很多匾额，是为潮、客、广、琼四属移民关系比较密切的证据之一。如下：

恩敷北极（沐恩琼州众信敬酬）

泽及斯民（沐恩弟子广惠肇众信顿首拜）

帝德参天（应和馆众等同敬）

赫濯声灵（潮郡茶阳会馆众信商酬）（见图 16）

后德齐天（粤东沐恩治子众绅商敬立）（“粤东”泛指潮州，见图 17）

后戴坤元（沐恩琼州众信商敬）



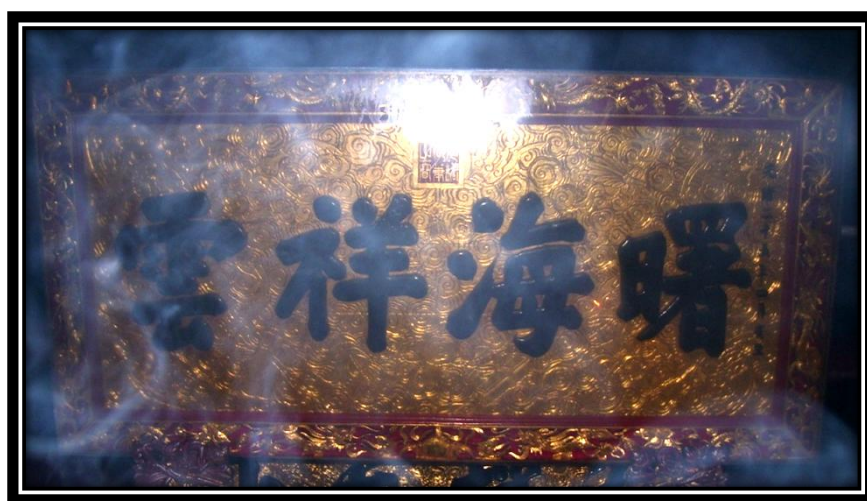
图（16） 潮郡茶阳会馆敬赠粤海清庙之牌匾“赫濯声灵”



图（17） 粤东绅商敬赠粤海清庙之牌匾“后德齐天”

从上述匾额可见，潮州茶阳会馆（大埔客家、丰顺、永顺、大埔三县集团）、琼州帮（海南）、应和会馆（嘉应州客家集团）和广惠肇等多个源于广东省的集团绅商子弟都是粤海清庙的虔诚信众。由此可见，此庙除了是潮州移民在新加坡的神庙兼会馆以外，也是 19 世纪全体广东帮（粤帮）的庙宇。此庙没冠上潮州任何地域之名称，反而以“粤”冠之，称为“粤海清庙”，便含有“广东帮庙宇”之意。

粤海清庙的天后宫主坛，有个出自清朝光绪皇帝御笔的“曙海祥云”之匾额（见图 18），这个匾额与天福宫的“波靖南溟”之匾额题辞相对应，显示了当时的清政权是把粤海清庙视为粤帮的总庙。颁赐粤海清庙匾额“曙海祥云”之年代是光绪廿三年（1896），比颁给天福宫“波靖南溟”之匾额于光绪三十三年（1907）早了十年。当年新加坡潮州帮会声望的崇高，可想而知。



图（18） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“曙海祥云”

“曙海祥云”与“波靖南溟”之匾额，是全新加坡寺庙庵堂中仅有的两幅清帝御笔匾额。由此可见，早期的粤海清庙绝非是一般神祠庙宇，与福建帮的天福宫一样，在当时的新加坡华族移民社会中占有非常重要的地位。一般新加坡华人组织的研究，若以粤帮系为中心，都会以海唇福德祠为据点的广惠肇、嘉应、丰永大的三派联合组织的青山亭——绿野公所的系统作为研究对象。事实上，潮帮也与这海唇福德祠有关系。例如咸丰四年（1854）的“大伯公重修碑”上，就有多至 172 户的潮商的名字，以“潮郡众信商”列于碑上捐赠人之列。不过，这三派的组织原本的

宗旨就是经营义冢，每当义地扩大时，就引起各派的分裂，而作为全体粤派政治性团结力量的核心，却不能继续充分地发挥其核心功能。与此相对应的，作为潮帮核心的粤海清庙，不但有潮帮强大实力作为后盾，除了广惠肇、嘉应、丰永大之外，也一直统摄着琼州系，发挥了统领粤系诸帮的政治力量，同时也保存了粤系诸帮的联合公所的机能与声望。<sup>90</sup>

新加坡潮帮移民在清末、民国一直到二战后，在商界一直都居于领导地位。在这期间，潮帮组织的中心始终是粤海清庙。自义安公司于 1845 年成立以来，其办公室就是设置于粤海清庙内。到了 1929 年，义安公司改组，成立“潮州八邑会馆”，办事处也是设立于粤海清庙。这情况一直持续到战后，到了 1963 年潮州八邑会馆办事处和义安公司一起迁入新落成的潮州大厦（前端蒙中学）为止。持续了 120 多年的粤海清庙的政治机能才告结束。<sup>91</sup>

综上所述，粤海清庙不但是潮州移民的宗教信仰寄托处，也是他们维持本身在新加坡的经济和社会地位的重要媒介。虽然代表早期地缘性结合体的庙宇，已经被承载着更大社会意义的社团所取代，义安公司也接管了粤海清庙的产业权，但粤海清庙仍然是最具代表性的潮人庙宇，并已被列为受新加坡国家保护之古迹。从这个角度而言，吴华认为新加坡潮籍移民的团结精神乃始于粤海清庙的创立，故“粤海清庙非但是新加坡潮籍人士最古老的庙，同时也是潮人团结的开端。”<sup>92</sup>这种高度评价，绝非过誉之词。

## 二、“会党帮派”的活动中心 —— 社公庙（五虎祠）、金兰庙

另一个“帮”字的含义，是指私会党徒所结集的“会党帮派”。19 世纪的许多庙宇，也以秘密会党的“帮派”作为轴心，是私会党的外表幌子。即使是一些非党派的庙宇，也因为一些党人的渗透，使之脱离不了浓厚的私会党气氛。俗称“五虎祠”的社公庙，便是一个典型的例子。

位于劳明达街（Lavender Street）的社公庙在 20 世纪末被彻底拆除以前，李弈志曾经亲自前往该庙作实地的田野调查，让我们在今日还能约略知道社公庙的旧貌。

这间即将被人遗忘的小庙，毋须花多少笔墨加以描述，只要站在庙前一眼就看完。它是在劳明达街路旁的一株大树下，屋顶盖有锌片，四周围着铁网篱笆，庙内没有任何在艺术家手下雕刻出来的神像。在祭坛右侧是一个

披麻衣手持孝杖的财神，白虎、马头将军等；正中是“社稷之神”的香炉与五块石头；左侧则有一百四十多个神主牌，祭坛前面左侧围墙下有一块“泰山石敢当”的石碑。庙里的一百多个神主牌之中，有七十三个具有历史研究的价值。它们是一群“反清复明义士”的神位，系早期新加坡华族秘密会社组织残存的原始材料。<sup>93</sup>

陈育崧曾于 1938 年 8 月 15 日在《星洲日报半月刊》第二期发表的〈厦门小刀会与新加坡〉一文中，提到社公庙所保存下来的该批历史文物。1970 年 1 月 1 日，他继续在《南洋商报》新年刊发表的〈新加坡开埠元勋曹亚珠考〉一文中，进一步指出社公庙内的“反清复明义士”之神主牌，是早期华人庞大秘密会社组织——义兴公司的残存资料。前《南洋商报》记者洪镜棠也曾于 1951 年 3 月 26 日的《南洋商报》中，发表一篇关于社公庙的报导，指出庙内的“反清复明义士”神主牌，是义兴公司组织成员之神位。

李弈志在访问社公庙庙祝中获知，该庙本是一间普通的土地神庙，并无这批“反清复明义士”的神位。这批神主牌是于该庙建后不久，由右邻的一间板厂迁移到庙内安放。根据前人的记载和庙祝的口述，李弈志推测在 19 世纪前半期，由于社公庙附近的梧槽河口是一片丛林，便成为该批秘密会社之大本营，其义士之神位和禄位原本是设在会社的建筑物里，后来由于英国殖民地政府采取严厉取缔私会党的行动，全面查封新加坡秘密会社，义兴公司于是转入地下，利用神庙的掩护，将义兴公司诸领导人的神位置于庙内，供党员奉祀。由于获得庙宇作为幌子掩护，这些属于 19 世纪华族私会党的资料始能保留至今。

于 1985 年 7 月，南洋理工大学的研究员庄钦永利用英国公共档案局（Public Record Office）的档案 C0 273/35，进一步正式确定“神主义士是新加坡义兴公司领导层显赫人物。”<sup>94</sup>庄钦永还在其著作《石叻峨槽五虎祠义士新义》中，详细地记载在社公庙里残存的七十三座义士神主牌之职位名称，其中有大总理、先生、才富和先锋等等，俨然是一个完整的会党组织体系。另外，一部分义士的称号，分别为“明赠义士、明赐义士、扶明义士、扶明护卫将军、复明义士、辅明义士等等”，都具有强烈的反清复明之意识，令人一望便知道这些义士是与天地会性质相同的秘密会社之成员。



至于座落在丹戎巴葛附近的 Narcis Street 之金兰庙，虽然也是 1830 年福建帮的一个秘密会社，却没有社公庙那么强烈的私会党色彩，相反的，其宗教色彩相对浓厚。在那个时期，一般秘密会社的入会仪式皆需举行血誓仪式，但是金兰庙却没有这一套，“仅举行一种焚烧黄色符咒的仪式。”<sup>95</sup>

19 世纪 30 年代正是新加坡移民社会发展的萌芽期，也是各华族帮派纷纷结社以保障各自利益之时代。金兰庙虽是以结盟方式来塑造人为之亲属关系，然而，顾名思义，该庙取名“金兰”，即比喻其创办人桃园结义之深厚情谊，其坚如金，其芳如兰，是一个以 74 人为核心的结义兄弟会。

陈育崧曾在《新加坡华文碑铭集录》之绪言中提起金兰庙，他说：

金兰庙碑除称“观”外，有称“哥”和“合”的，特别显出会党的作风。

此庙奉祀主神是清水祖师，俗称祖师公，1846 年 3 月 26 日新加坡的《自由西报》*Singapore Free Press* 有关本坡私会党的报导，有 Choo Soo Kong Hoe 一家，应指“祖师公会”，无疑的金兰庙是他们的集会场所。<sup>96</sup>

然而，当章芳琳先生于 1881 年独资重修金兰庙时，这座庙宇的性质已经起了巨大的变化。章芳琳在临终前两年，即于 1891 年间，亲自为金兰庙立下庙规，规定庙内设庙祝及一助理以司管理庙内各事，各界在庙内不准聚赌，抽吸鸦片及从事非法活动等等。由于英国殖民地政府是于 1890 年初正式宣布所有秘密会社为非法团体，故一般推测章芳琳所立下的庙规，可能是针对此法令而发的，也因此间接使金兰庙由一个结义兄弟会，一变而成公众人士拜祀神明、纯宗教性的庙宇。这点变化可从“重建金兰庙碑记”中清楚看出，凸显了新加坡的华族神祠庙宇，会不断随着社会变迁而逐渐改变其性质与功能。

本节虽是将“方言帮派”和“会党帮派”创建或支配的庙宇分为两体论述，然而，实际的情况是，在 19 世纪的新加坡华族社会里，这两种帮派的关系盘根错节，无法截然分割。例如，上文所提起的琼帮天后宫创办人之一的韩亚二（旺彝）先生，同时也是义兴公司之首领。其神主牌位之顶端，还特别刻上祥龙浮雕，是社公庙里七十三座义士神主牌中屈指可数之祥龙图案，与占多数的仙鹤展翅或白云烘日之浮雕相比，其地位肯定是相对显赫的。除此以外，庄钦永还从会馆、庙宇及其他文献资料中，发现一些义兴公司之义士，同时也兼任广惠肇绿野亭之首事、茶阳会馆之大董事、宁阳会馆之值事、海唇福德祠之大总理等等，地位都相当尊贵。<sup>97</sup>

## 第四节 小结

结合前三节的探讨和分析，我谨此为 19 世纪的新加坡道教模式，作出以下的三个结论，并加以举例说明和论证：

第一、在 19 世纪创建新加坡道教庙宇者，皆非道教人士，而是新加坡华族社会的富商，他们是以商建庙，再以庙建权，是为攀登社会阶梯的一种途径。试以闽帮的庙宇首领薛佛记、陈笃生和陈金钟为例，综述如下：

薛佛记是来自马六甲华社的拓荒先锋，以马六甲的青云亭为蓝本，在新加坡创恒山亭而成狮城的闽帮首位领袖，终其一生，皆致力于新加坡福建帮的内部团结，为新加坡方言帮群及华社领导层建立了第一个楷模，即创建庙宇以建立帮权。

陈笃生则是来自马六甲的继承者。他在 1840 年另外创立天福宫，将闽帮总部从恒山亭转移到天福宫。以天福宫为其帮权基础，他进一步于 1844 年独资七千元在珍珠山建立陈笃生贫民医院，惠及全新加坡市民。两年后，英国殖民地政府封他为太平局绅，使他成为新加坡首位华人获封此荣衔者。<sup>98</sup>陈笃生以天福宫作为闽帮及新华社会的首领地位，遂被殖民地政府所正式承认。

陈笃生之子陈金钟（1829-1892）也是出生于马六甲，幼年受英文教育。他继陈笃生之后，也居天福宫大董事之首，与另两位同乡董事和睦共事三十年。1850 年，他接棒后不久，就捐资一千七百余元在面海低地筑堤岸以防涨潮时危及庙产，也对天福宫的建筑物稍作修补，并在庙前空地盖戏台。1860 年后，身为天福宫大董事，他直接以天福宫作为处理福建帮与华社事务的治所。当时闽帮邑人结婚多到天福宫注册，并由他在结婚证书上盖上他的印章。<sup>99</sup>

当浓厚的民间道教信仰弥漫着整个小岛，神祠庙宇几乎成了早期新华社会的活动中心。在这样的时代背景下，积极参与神祠庙宇之一系列活动，如建庙、重修和管理庙宇等等，几乎是 19 世纪华族移民进入华族社会领导层的必备条件之一。他们在重要庙宇之领导地位，几乎与他们在新加坡华社之地位成正比例。一直到了 19 世纪末，福建帮的另一位领袖章芳琳在正式崛起之前，连续兴建了巴西班让双狮头大伯公庙、清元真君庙、玉皇殿与金兰庙，更充分显示了这一事实。

从另一个角度来看，在这些庙宇创始者或大董事等富商强人的形象下，宗教人士如庙祝、道士等，都只是默默无闻的人物，根本是谈不上在新加坡传播道教思想的作用与功能。

第二、从义冢坟山拓建起来的道教庙宇，有者是直接就具备了方言群色彩，如福建帮的恒山亭。有者则在还属于坟地的初始阶段，并不具备明显的方言群色彩，但自从该庙显灵，香火日盛，一些方言帮派集资修葺，原本是简陋的坟山庙宇，便具备了方言群属性。如广客七属于 1824 年集资建祠，榜曰“福德祠”，海唇福德祠就成为广客七属人的共同组织。<sup>100</sup>30 年后（咸丰四年），广惠肇移民社群设立了《重修大伯公庙众信捐题芳名碑记》，不但纪录了该次的修建过程，也再次强调广惠肇方言群与这座福德祠的紧密联系。如：

兹我广惠肇府人等羁旅于此，环居一埠，敬立福德神，建庙以壮神威，设祀以崇祀典，由来尚矣！<sup>101</sup>

在另一块“重修大伯公庙众信捐题芳名碑记”中，也有应和公司和丰永大公司各自捐赠七十五元，<sup>102</sup>显示了在同一年，嘉应和丰永大方言群也加入这座庙宇的重修工程。厦门大学曾玲教授根据上述的金石资料，归纳出中华传统民间宗教在华人移民社会建构中的重要意义：

新加坡开埠初期即已出现的福德祠，最初仅是一处华人移民坟地。后来因华人的祭拜而发展成为一间规模很小、且无社群色彩的庙宇。1824 年广惠肇修建福德祠并接手管理后，福德祠开始具有社群属性。当 1854 年客帮的嘉应五属和丰永大两社群也加入庙宇的修建后，作为华人民间信仰的福德祠，已经不仅仅是一座供奉大伯公的华人庙宇，它同时也担当起作为广客两帮总机构的功能。<sup>103</sup>

从文化层面来看，除了祈天祭神的宗教信仰之外，祖先崇拜也是华人传统文化最根本的特质之一。离乡背井的华人，自然也将祖籍地对先人的丧葬和祭祀的传统习俗带来，尤其是在面对全然陌生的异乡环境，不仅渴望祈求先灵的保佑与降福，也希望自己若客死异乡，能够入土为安，有个葬身之处。这种忐忑不安的心态，自然会使早期华族移民更重视身后事的处理和祭祀。然而，各大方言群领袖购置坟地兴建庙宇安置先人，不仅具有上述的文化意义，还能够因为通过处理族群的营葬和祭祀活动，有效地发挥了团结、凝聚、整合社群的社会功能。

第三、19 世纪的新加坡道教庙宇，很早就出现了组织化的现象，但绝对不是从传播道教思想的角度着眼，而是从同乡互助的社会功能为出发点，同时具备了会馆的作用与功能。实际上，早期的新加坡道教庙宇，根本就是方言会馆的雏型和前

身。正如林孝胜所说的，“在十九世纪，一间高度地方色彩的庙宇是团结乡人非常有效的媒介，因此早期的地缘性组织多先以庙宇方式出现。”<sup>104</sup>

例如：闽帮创立天福宫，潮帮兴建粤海清庙，客帮创建丹戎巴葛福德祠，乃至是由广客两籍人士合建了海唇福德祠、粤籍广肇二府合建了广福古庙等等。换言之，出现于 19 世纪的华族庙宇，大都由当时的各帮各邑所创建，是为新加坡道教庙宇之一大特色。随着时间的推移，当这些神祠庙宇逐渐成为各籍人士的集会和活动中心时，神祠庙宇的性质便拓展为联络本帮乡亲的机构，发挥了宗氏组织的职能。换言之，各帮各邑之地缘组织是启端于神庙，在帮派会馆正式出现于新加坡以前，神庙即是各方言群之祭祀场所，也是各方言群为旅居新加坡之同乡提供联系互助的总机构，对于早年华族移民社会的情感联系，曾经起着巨大的作用。

尤其是在海峡殖民地政府还未将社会事业和公众福利纳入其政治范围以前，华人移民社会中的生活细节，多数是通过这些庙宇来替他们安排、处理和执行。华社先驱们创建庙宇的初衷，固然是为了满足华人移民的宗教信仰，然而，当这些庙宇逐渐成为公众集会的中心，或演变成方言社群的集合轴心时，其社会化和集体化的副作用便迅速扩展，构成了社群团结和社区结成的主要原动力，所有的公众事务和公众活动便以此作为范围，起了血缘和地缘的吸引作用，成了人口流动的取向。因此，早期道教庙宇的社会机能，往往还超过仅对神祇焚香膜拜的主旨，而且几乎是从一开始，便不具备纯宗教性质，其结果会由神庙进一步拓展而为帮派会馆，也是顺理成章的自然趋势。例如，天福宫便是闽帮福建会馆的前身、粤海清庙是潮州义安公司和潮州八邑会馆之前身、凤山寺是福建南安人南安会馆的前身、望海福德祠是客社八邑会馆的前身、浯江孚济庙是金门会馆的前身。

除了逐渐从神庙拓展为帮派会馆以外，也有少数庙宇是从一开始便与帮派会馆同为一体，也有的是从帮派会馆变成神庙，天后宫与清元真君古庙便是典型的例子。天后宫创于 1857 年 11 月 24 日，最初设址于小坡 Malabar Street，1879 年则迁至 Beach Road。根据吴华的考证，琼籍人士南来新加坡，是在 1819 年新加坡开埠之前。由于初期的同乡人数不多，故无组织，迄至 19 世纪中叶，南来的琼籍同乡日众，韩亚二（旺彝）、王志德等人便于 1857 年发起组织琼州会馆，馆内同时设有天后宫，是一而二，二而一的机构。迄至 1932 年，由于英国殖民地政府颁布社团注册法令，除了神庙及宗教团体以外，所有的社团均得注册，天后宫与琼州会馆才分为两个组织。<sup>105</sup>

至于清元真君古庙，从“重修长泰庙碑记”的内容可见，其建庙历史可分成两个阶段。第一阶段是从章三潮先生于 1849 年（道光廿九年）创建长泰会馆开始，供奉清元真君是附设在内的安排。第二阶段是从 1887 年开始，章三潮之子章芳琳，将本是附设在馆内的清元真君扩展成当地居民奉迎的神庙。以章芳琳的巨大财富与社会地位，兴办一间会馆是轻而易举的事情，那为什么章芳琳在继承父业时，不复办长泰会馆，反而将之改筑为一间庙宇呢？据张夏帋分析，长泰会馆或已停止活动是一个内因，而自从章芳琳成为福建帮的首领后，便进一步以跨帮派的整体华族作为服务对象，对带有浓厚帮派色彩的会馆活动不太热衷是另一层原因。其实，后一层的原因更具有说服力，因为长泰会馆靠近广东方言群集居的牛车水地区，一个以长泰人为核心的会馆在该区无法展开其实际与积极的社会活动，倒是一间神庙反而可以突破方言群的界限，与该区居民密切地接触和交流，成为章芳琳攀登社会高峰之一大助力。<sup>106</sup>

## 注释

- <sup>1</sup> 饶宗颐〈新加坡名称华文异译表〉，见饶宗颐《饶宗颐二十世纪学术文集·卷七·新加坡古事记》（台北：新文丰出版股份有限公司，民国 92），页 382-383。
- <sup>2</sup> 两次论战，都是针对南洋大学历史系许云樵教授所提出的观点。第一次论战，是许云樵根据《太平御览》卷七八七引吴时康泰表上的扶南土俗载，论证新加坡的古名为“蒲罗中国”，而且当时蒲罗中“人若有尾，长五六寸，其俗食人。”这段论证，把新加坡古代史的上限推到 1700 年前的三国时代。见许云樵《马来亚史》上册（以下简称《马来》）（新加坡：青年书局，1961），页 85-86。但这则孤文单证，先后引起了著名史学家饶宗颐教授和陈育崧先生的激烈反对，公开在《南洋商报》掀起了历时长达九个月的论战。结果是各执己见，没有结论。详见邱新民《海上丝绸之路的新加坡》（以下简称《丝绸》）（新加坡：胜友书局，1991），页 86-91。第二次论战，是许云樵根据 Dati F.W. Douglas 的考查，将 Ramusio 编撰《马可波罗行纪》所载的“假马锡”（Chiamassie）就是“淡马锡”（Tamasik，学者们公认为新加坡的古国名），且编入了新加坡教科书中，影响很大。陈育崧强烈质疑，为文《许云樵教授淡马锡释名商榷》指责其说非是，并请教意大利驻新加坡总领事检校《马可波罗行纪》内的意大利原文，论证其说。一番论战后，许云樵承认错误。见邱新民《丝绸》，页 98-112。
- <sup>3</sup> 邱新民《丝绸》，页 1-15。
- <sup>4</sup> 邱新民《丝绸》，页 10-13，122-126，140。
- <sup>5</sup> Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*, Singapore: Oxford University Press, 1984, p6.
- <sup>6</sup> 邱新民《丝绸》，页 7。
- <sup>7</sup> 许云樵《新加坡一百五十周年大事记》（新加坡：青年书局，1969），页 36。
- <sup>8</sup> 吴振强说是 150 位马来人，后来在 1969 年改编时改正为 500 人以上。见吴振强编《东南亚史纲》（新加坡：青年书局，1966），页 118；方显则说大约有五百多人，分别为马来人、罗越人（海人）和少数华人。见方显《星马史》（新加坡：世界书局，1970），页 110-111；罗佩恒·罗佩著则说住了 4、5 百人，也是海人、马来人和华人。见罗佩恒·罗佩著编《新加坡简史》（新加坡：教育出版社，1984），页 12。
- <sup>9</sup> G.P. Darford《马来亚史略》（新加坡：联营版，1959），页 104；崔贵强《东南亚史》（新加坡：联营印行，1965），页 208；郑文辉《新加坡从开埠到建国》（新加坡：教育出版社，1977），页 38。
- <sup>10</sup> 崔贵强《新加坡华人：从开埠到建国》（以下简称《开埠》）（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会与教育出版私营有限公司，1994），页 2。
- <sup>11</sup> 这是公函：Letters from W. Farquhar, Resident, to Lt. L.W. Hull, Secretary to the Lieutenant Governor (Raffles), dated 23, XII, 1822. Vol. L11, Straits Settlements Records, 见崔贵强《开埠》，页 5。
- <sup>12</sup> 这也是公函：Letters from W. Farquhar, Resident, to Lt. L.W. Hull, dated 28, XII, 1822. 见崔贵强《开埠》，页 5。

- 
- <sup>13</sup> 这是土地注册官的买卖纪录：Vol. L6, Straits Settlements Records, 见崔贵强《开埠》，页 5-6。
- <sup>14</sup> 自满刺加王朝至首相王朝的三百年期间，王以下的行政首长，最高职位是首相（Bendahara），其次是相当于今日的内政部长之天猛公及水师提督（Laxamana），地位仅次于首相，而高于陆军统帅、财政、传令官和大臣门德里等，故天猛公是权力最大的三公之一。见邱新民《丝绸》，页 168-180。
- <sup>15</sup> 林孝胜《新加坡华社与华商》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1995），页 20。
- <sup>16</sup> 崔贵强《开埠》，页 11-12。
- <sup>17</sup> 颜清湟著，粟明鲜等译《新马华人社会史》（以下简称《社会》）（北京：中国华侨出版公司，1991），页 10。
- <sup>18</sup> 饶宗颐〈新加坡名称华文异译表〉，见饶宗颐《饶宗颐二十世纪学术文集·卷七·新加坡古事记》（台北：新文丰出版股份有限公司，民国 92），页 382-383。
- <sup>19</sup> 陶公铸〈福德祠绿野亭沿革史〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页 36。
- <sup>20</sup> 李奕志〈从海唇福德祠到绿野亭〉（以下简称〈海唇〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 200。
- <sup>21</sup> 古天任〈福德祠绿野亭公会之演化历程〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页 99。
- <sup>22</sup> 蓝禹甸〈新加坡福德祠绿野亭章程缘起〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页 90。
- <sup>23</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, Singapore: Eastern Universities Press, 1958, p 60.
- <sup>24</sup> 陈波生〈申请保留古庙为国家古迹〉（以下简称〈古迹〉），见陈波生《百年公德被南邦——望海大伯公纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆和客属八邑福德祠，2006），页 5；Lip, Evelyn, *Chinese temple Architecture in Singapore*, Singapore: Singapore University Press, 1983, pp 61-62; Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, pp 61-62.
- <sup>25</sup> 吴华〈丹戎巴葛福德祠〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 189；Lip, Evelyn, *Chinese temple Architecture in Singapore*, pp 61-62.
- <sup>26</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 54
- <sup>27</sup> 陈荆和、陈育崧《新加坡华人碑铭集录》（以下简称《碑铭》）（香港：香港中文大学，1972），页 152。
- <sup>28</sup> 黄义秋〈两块尘封石碑重见天日后发现 白沙浮一大伯公庙 历史竟有一百七十年 建于嘉庆道光年间曾重建两次〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 9 月 11 日。
- <sup>29</sup> 邱新民〈顺天宫碑石的发现小语〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 9 月 17 日。
- <sup>30</sup> Leong Kian, Chua, The find that may restart controversy: Long lost tablet to throw light on history? *The Straits Time*, Singapore. 20<sup>th</sup> September 1981.
- <sup>31</sup> 向民〈由顺天宫想起的〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 9 月 25 日。
- <sup>32</sup> 〈针对邱新民的看法 国大两讲师提出质疑〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 10 月 1 日。

- 
- <sup>33</sup> 顺天宮的石碑，其实早已被陈荆和与陈育崧记载于 70 年代编撰的《新加坡华人碑铭集录》里，但记者黄义秋于 80 年初的“重新发现”之报道，才真正引发了这场大辩论，使这两块石碑的记载赋予了更重大的历史意义。
- <sup>34</sup> TJS, Only 150 people? - Scholar Disagrees. *The Straits Time*, Singapore. October 1981.
- <sup>35</sup> 吴垂勋〈新加坡必须以独立的姿态 重新编写自己的历史〉，见《星洲日报》（新加坡），1981 年 11 月 2 日。
- <sup>36</sup> 洪镰德〈新加坡寻根之辩〉，见邱新民《新加坡寻根》（新加坡：胜友书局，1990），页 146-148。
- <sup>37</sup> 邱新民〈新加坡寻根之辩 我不敢掠美〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 11 月 11 日；向民〈顺天宮与新加坡历史〉，见《南洋商报》（新加坡），1981 年 11 月 5 日。
- <sup>38</sup> 邱新民〈1819 年莱佛士登陆前 新加坡已是一商港〉，见《星洲日报》（新加坡），1981 年 10 月 5 日；邱新民〈莱佛士登陆前已知有新加坡〉（以下简称〈登陆〉），见《星洲日报》（新加坡），1981 年 11 月 19 日。
- <sup>39</sup> 邱新民〈登陆〉，1981 年 11 月 19 日。
- <sup>40</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 54
- <sup>41</sup> Maurice Freeman, “Immigrants and associations: Chinese in Nineteenth –Century Singapore”, Comparative Studies in Society and History, Vol. 3, No. 1, 1960, p.26. 转引自杨进发著，陈万发译〈十九世纪新加坡华族领导层〉，见柯木林、吴振强编《新加坡华族史论集》（新加坡：南洋大学毕业生协会，1972），页 33。
- <sup>42</sup> 麦留芳《方言群认同——早期星马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所，民国 74 年），页 66-67。
- <sup>43</sup> 《波靖南溟——天福宮与福建会馆》（以下简称〈天福〉）（新加坡：新加坡福建会馆，2005），页 11。
- <sup>44</sup> 陈荆和、陈育崧《碑铭》，页 15-16。
- <sup>45</sup> 林孝胜〈导言：十九世纪星华社会的帮权政治〉（以下简称〈导言〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 5。
- <sup>46</sup> 〈火烧恒山亭〉，见《联合早报》（新加坡），1992 年 5 月 12 日。
- <sup>47</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 64; 张夏伟〈开埠初期扮演重要角色的恒山亭〉（以下简称〈恒山〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 41；
- <sup>48</sup> 张夏伟〈恒山〉，页 41。
- <sup>49</sup> 陈育崧〈绪言〉，见陈荆和、陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学，1972），页 51。
- <sup>50</sup> 柯木林〈从碑文资料看恒山亭〉（以下简称〈山亭〉），见陈剑编《柯木林卷·石叻史记》（新加坡：新加坡青年书局，2007），页 213。
- <sup>51</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 221。



- 
- <sup>52</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 221。
- <sup>53</sup> 柯木林〈山亭〉，页 213。
- <sup>54</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 221。
- <sup>55</sup> 张夏伟〈恒山〉，页 42；Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 64。
- <sup>56</sup> 《天福》，页 12。
- <sup>57</sup> 《天福》，页 36。
- <sup>58</sup> 陈育崧〈绪言〉，页 6-7。
- <sup>59</sup> 柯木林〈薛佛记家族对新华社会的贡献〉（以下简称〈佛记〉），见陈剑编《柯木林卷·石叻史记》（新加坡：新加坡青年书局，2007），页 68。
- <sup>60</sup> 《天福》，页 34-36。
- <sup>61</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 224-225。
- <sup>62</sup> 柯木林〈古色古香的天福宫〉（以下简称〈天福宫〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 49。
- <sup>63</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 65
- <sup>64</sup> 柯木林〈天福宫〉，页 49-50。
- <sup>65</sup> 韩槐准〈天后圣母与华侨南进〉，见《南洋学报》第二卷第二辑。
- <sup>66</sup> 《天福》，页 30-36。
- <sup>67</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 57-58。
- <sup>68</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 58。
- <sup>69</sup> 陈育崧〈序〉，见林孝胜等著《石叻古迹》，新加坡南洋学会，1975 年，页 ii。
- <sup>70</sup> 《天福》，页 15。
- <sup>71</sup> Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*, p93
- <sup>72</sup> 颜清煌《社会》，页 12。
- <sup>73</sup> 陈育崧〈序〉，页 i-ii。
- <sup>74</sup> 陈育崧〈序〉，页 ii。
- <sup>75</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 61
- <sup>76</sup> 潘醒农《潮侨溯源集》（以下简称《潮侨》）（新加坡：八方文化企业公司，1993），页 10。
- <sup>77</sup> 潘醒农《潮侨》，页 79。
- <sup>78</sup> 李志贤 李秀萍〈新加坡潮人社团及其教育事业：历史的回顾〉（以下简称〈潮人〉），见李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003），页 135。
- <sup>79</sup> 吴华〈粤海清庙话旧〉（以下简称〈粤海〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 145。
- <sup>80</sup> 田仲一成著，谭惠芳译〈十九世纪末期与二十世纪新加坡潮人组织与演剧活动〉，见潘明智《华人社会与宗乡会馆》（新加坡：玲子大众传媒中心，1996），页 272-273。

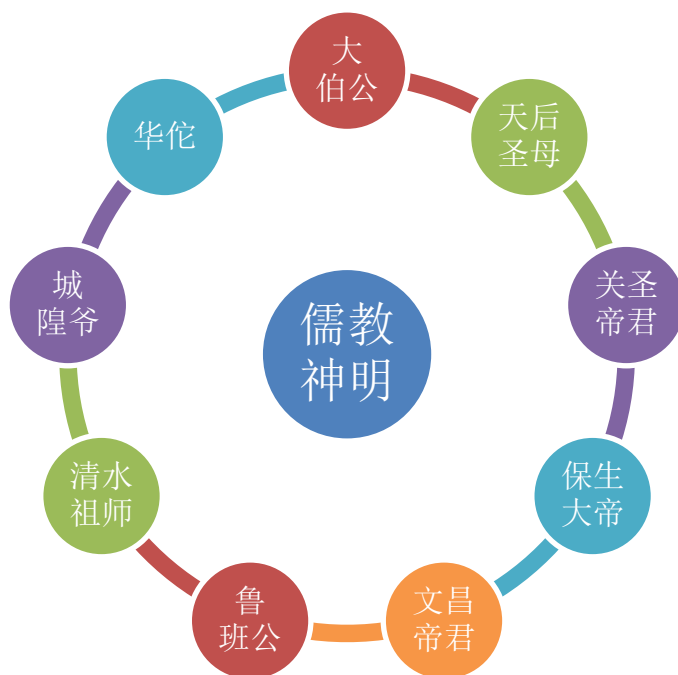
- 
- <sup>81</sup> 潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（以下简称〈通鉴〉）（新加坡：南岛出版社，1950），页 333。
- <sup>82</sup> 潘醒农《通鉴》，页 333-334；潘醒农《潮侨》，页 72。
- <sup>83</sup> 潘醒农《潮侨》，页 10。
- <sup>84</sup> 吴华〈粤海〉，页 36-37。吴华《新加坡华族会馆志》（以下简称《会馆》）第一册（新加坡：南洋学会，1974），页 62。
- <sup>85</sup> 潘醒农《潮侨》，页 111。
- <sup>86</sup> 吴华《会馆》第一册，页 62。“义安公司”条。
- <sup>87</sup> 吴华《会馆》第一册，页 63。
- <sup>88</sup> 潘醒农《潮侨》，页 111-113。
- <sup>89</sup> 潘醒农《潮侨》，页 72。
- <sup>90</sup> 田仲一成著，谭惠芳译〈十九世纪末期与二十世纪新加坡潮人组织与演剧活动〉（以下简称〈演剧〉），见潘明智《华人社会与宗乡会馆》（新加坡：玲子大众传媒中心，1996），页 276。
- <sup>91</sup> 田仲一成〈演剧〉，页 278-279。
- <sup>92</sup> 吴华〈粤海清庙话旧〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 149。
- <sup>93</sup> 李奕志〈神秘祠堂社公庙〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 165。
- <sup>94</sup> 庄钦永《石叻峨槽五虎祠义士新义》，（以下简称《五虎祠》）（新加坡：南洋学会，1996），页 3。
- <sup>95</sup> 林孝胜〈金兰庙的沧桑〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 68。
- <sup>96</sup> 陈荆和、陈育崧编《碑铭》，页 23-24。
- <sup>97</sup> 庄钦永《五虎祠》，页 22-23。
- <sup>98</sup> 《天福》，页 36。
- <sup>99</sup> 《天福》，页 38。
- <sup>100</sup> 李奕志〈海唇〉，页 197-207。
- <sup>101</sup> 陈荆和、陈育崧《碑铭》，页 70。
- <sup>102</sup> 陈荆和、陈育崧《碑铭》，页 80。
- <sup>103</sup> 曾玲《福德祠绿野亭发展史：1824-2004》（新加坡：华裔馆，2005），页 9。
- <sup>104</sup> 林孝胜〈导言〉，页 8。
- <sup>105</sup> 吴华〈关于琼州天后宫〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 207-214。
- <sup>106</sup> 张夏帋〈几度盛衰的清元真君古庙〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 83-90。

## 第四章 二十世纪的新加坡道教

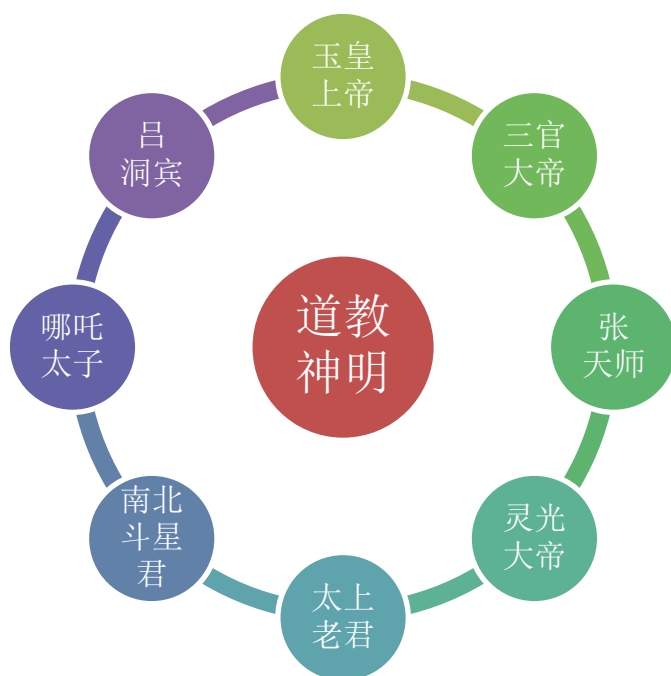
### 第一节 庙宇主祀神的性质与变化

早期的新加坡华族移民，主要是以何方神圣作为道教庙宇的主祀神？当他们在选择神明作为庙宇主祀神时，除了宗教祭祀的信仰情怀以外，是否也参杂着其他社会因素的考量？随着时代变迁，社会转型，这些主祀神又是如何倒过来回应芸芸众生，赐予不同时空背景的护佑与指引？对于新加坡道教组织和传播沿革，这些神明又是起着哪方面的影响？凡此神人之间的互动关系，本节将尝试探讨和分析。

基本上，即使是到了二十世纪中、下叶，新加坡道教还是停留在民间信仰阶段，各间庙宇所供奉的神明，依然是满天神佛，无所不拜，儒、释、道三教圣贤仙佛同坛祭祀，皆可并行不悖。1946 年，谢云声发表于《南洋杂志》的〈新嘉坡华侨崇祀诸神考〉，尝试将新加坡华人信仰的主要神明分类为“属于儒教的神”和“属于道教的神”<sup>1</sup>（见表 5 与表 6），以区别于“传统佛教的佛菩萨”。然而，这种二元划分法的界线却显得非常生硬，两者之间的重叠性也非常显著，恰恰反映了若硬生生地以儒、道二教作为新加坡华人民间信仰的神明分类法，具有明显的不足。

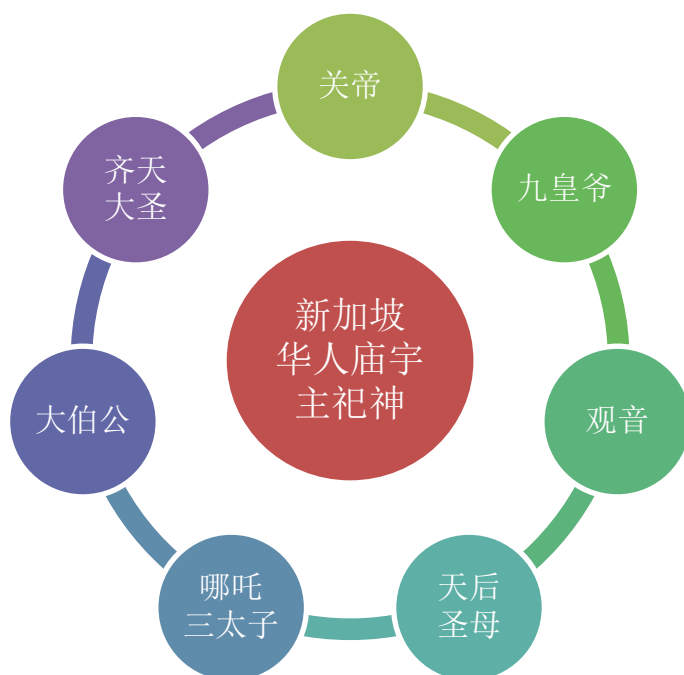


表（5） 20 世纪 50 年代新加坡华人信仰之儒教神明



表（6） 20 世纪 50 年代新加坡华人信仰之道教神明

1958 年，Dr. Leon Comber 在新加坡多间华族庙宇做田野调查时，就不再采取这种二元划分法来介绍新加坡华族信仰的主要神明，而是直接将七位较受欢迎的神明和菩萨归纳为新加坡华人庙宇主祀神（见表 7），<sup>2</sup>相对如实地反映了三教神明、菩萨在新加坡并行不悖的特征。



表（7） 20 世纪 60 年代新加坡华人庙宇主祀神

2006 年，成立了 16 年的“新加坡道教总会”（以下简称“道总”）第一次出版“新加坡道教总会会员名录”，以“宫庙会员”名义参加道总者，计 69 位；以“个人会员”名义参与者，则计 97 位，会员总额达 166 位。<sup>3</sup>在这 166 所庙宇中，每间庙宇所供奉的主祀神数额各有不同，或一尊、三尊、甚至十尊主祀神，不一而足。至于每间庙宇的配祀神类别和数量，更是繁复多样，不胜枚举。我详细归纳了这些庙宇所供奉的主祀神，并做出以下的统计表（见表 8）。

| 排列名次 | 主祀神        | 数量 |
|------|------------|----|
| 01   | 大伯公（福德正神）  | 12 |
| 02   | 观世音菩萨      | 10 |
| 02   | 关圣帝君（山西夫子） | 10 |
| 03   | 玄天上帝       | 7  |
| 04   | 朱邢李三王府（王爷） | 6  |
| 04   | 善才爷        | 6  |
| 05   | 九皇爷        | 5  |
| 05   | 广泽尊王       | 5  |
| 06   | 太上老君       | 4  |
| 06   | 五营将军       | 4  |
| 07   | 三清道祖       | 3  |
| 07   | 保生大帝       | 3  |
| 08   | 张天师        | 2  |
| 08   | 感天大帝       | 2  |
| 08   | 鸿钧老祖       | 2  |
| 08   | 城隍爷        | 2  |
| 08   | 齐天大圣（孙悟空）  | 2  |

表（8） 21 世纪初新加坡华人庙宇的主祀神

这张统计表只罗列出由两间或两间以上的庙宇所供奉的主祀神，仅有一间神庙所供奉的主祀神，则不被列于表内。由于这是新加坡自 1819 年开埠至今，第一次有宗教团体注册为“新加坡道教总会”，并正式以“道教”名义网罗所有认同本身是属于道教的庙宇成为“道教总会会员”。故这些庙宇供奉哪一类主祀神，便真正具有指标性的作用。从此表所排序的主祀神名次，我们可以清楚地发现到以下四种指标性的现象：

第一、在 19 世纪初、中叶，最受新加坡华族移民尊崇的天后圣母（妈祖），虽然仍然在今时今日的一些方言会馆和方言帮派创办的古老庙宇内接受崇祀，但显然不再是今日的新加坡道教徒被视为最尊崇的主神。在新加坡道总旗下的 166 位会员中，就没有一所庙宇是以天后圣母作为主祀神的。

第二、同样是在 19 世纪初、中叶，最受新加坡华族移民尊崇的另外一位神明——大伯公（福德正神），虽然神格是在天后圣母之下，但即使是到了近两百年后的今日，还是被新加坡道教徒视为最尊崇的主神。在 166 位道总会员的庙宇中，便有 12 所庙宇是供奉大伯公为主祀神，高居榜首。这个数目字，还不包括其他没有加入道总成为道教会员的大伯公庙宇，以及一般新加坡华族在家里供奉大伯公为镇宅神明的数量。

第三、即使是正式标以“道教会员”，还是有 10 所道教庙宇以属于佛教范畴的观世音菩萨为主祀神，以及另外 10 所道教庙宇以谢云声归类为儒教神明的关圣帝君（山西夫子）为主祀神，<sup>4</sup>使观世音菩萨和关圣帝君一同跻身为新加坡道教徒最受尊崇的第二位神明。加上图表内的其他主祀神，我们可以很清楚地看见，即使是到了今日，新加坡道教徒所崇祀的神明，还是横跨儒、释、道三教，同时也包含了民间信仰的神明、王爷等，并非是一个完完整整纯属道教神仙谱系的道教神明。

第四，虽然春秋时代的大思想家“老子”被天师道张道陵等人追奉为道教教主，尊称“太上道祖”或“太上老君”，<sup>5</sup>以及其他神明如三清天尊、鸿钧老祖等神仙，都是在道教神仙谱系中辈分最为尊贵的神仙，但在新加坡的道教界内，这类高位阶大神显然不是最受尊崇的神明。相对之下，以民间俗神姿态出现的妈祖，甚至是身兼“地祇”和“人鬼”类的低位阶大伯公，反而是最受新加坡道教徒欢迎的主神。

从上述四个主祀神图表（表 5 – 表 8）的纵向分析，我们可以非常清楚地察觉到，新加坡道教的主祀神体系，并非是一个永恒不变的宗教信仰。其内在变化，正隐含着一条起伏不定的规律，与传承自中国道教的神仙体系具有明显的差异。接下来，我将根据新加坡庙宇主祀神的性质和长期显现的灵力之不同，从中挑选出最具有代表性的两位主祀神——“天后圣母”与“大伯公”——作为考察的对象，以便进一步从横向发展来检视这条起伏不定的规律，是如何在 19 世纪初至 21 世纪的今日，随着这块小岛的时代变迁和社会转型，逐渐出现此消彼长的现象。

### 一、新加坡各方言群共同崇祀的主祀神 —— 天后圣母（妈祖）

妈祖（见图 19），原是海神，缘起于莆田湄洲屿小岛上的渔村之女，生前死后都有护佑海上安全、救助海难的灵验事迹。<sup>6</sup>“天妃”或“天后圣母”，都是中国官方历代文书上对渔村女林默娘的尊称。“妈祖”或“婆祖”，则分别是福建人和海南人对这位女神的一种昵称。随着中国移民于 18 世纪末到 19 世纪初的大量移民海外，广受闽粤移民崇拜的妈祖亦同时漂洋过海，成为炎黄子孙在茫茫大海中寻求心灵安定的海上守护神，亦成为他们在陌生异域面对种种生活困难和挑战时的精神支柱。



图（19） 天福宫供奉的主祀神“天后圣母”（妈祖）

在大马半岛和新加坡，以妈祖为主神或配祀神的庙宇、宗乡会馆，超过百年历史者为数不少。妈祖已由当初作为移民航海守护神和乡土神，演变为多功能神格及超越方言群、宗族和业缘性组织，广受各阶层人士所崇祀的主要神明之一。<sup>7</sup>然而，19 世纪新加坡华族移民对于妈祖的崇拜，却是在不同方言帮派所创建的庙宇或会馆内分别进行。例如，福建人是在天福宫内的正殿崇祀着她，潮州人则在粤海清庙中的左祠供奉她，海南人则在附设于海南会馆的天后宫内崇拜她。其他华族庙宇、宗祠和会馆，如兴安天后宫、林厝港亚妈宫、林氏九龙堂、福州会馆天后宫、南洋莆田会馆天后宫和合洛路玉皇殿等等，都有供奉着妈祖之神像。

妈祖本是新加坡各方言群共同崇奉之女神，曾经是新加坡各方言群都踊跃捐金创建的天福宫，便是以这位天后圣母奉为主祀神来崇拜。著名的史学家颜清湟教授分析，这正是 19 世纪初各个方言集团希望共同合作的一个标志。<sup>8</sup>台湾学者林美容在探讨台湾村庄经常举行“轮庄请妈祖”的巡境仪式时，就分析了妈祖作为一位女性神，她在其祭祀圈和信仰圈的流动形象，隐喻着汉人社会里的女人流动，也代表着妈祖之灵力与势力的流布，而流动所构成的网络关系与联盟关系，恐怕才是流动的真正目的。<sup>9</sup>林美容的分析，也与新加坡开埠初期各方言群共同崇奉女性神妈祖的共同心愿相类似。然而，为什么这位原本是由全民共祀的女性神，后来会演变成在不同方言帮派所创建的庙宇或会馆内各别崇祀呢？颜清湟认为，这是由于 19 世纪后半期，各方言帮派之间的敌对和冲突不断加剧和升温，以一位共同崇拜之神明作为彼此间之微弱联系也被切断了，这正反映了“（新加坡）华人社会在 19 世纪和 20 世纪初的严重分裂。”<sup>10</sup>

神明在庙宇中的崇祀位置，不仅反映出这些神明在华族移民心目中的地位象征，也反映出这些神明与当地华社的关系亲疏。与马六甲青云亭和檳城广福宫都把观世音菩萨作为主祀神崇祀相比，新加坡的天福宫则是选择了以天后圣母作为主祀神，地位超然的观世音菩萨反而成为配祀神，反映了在航海业与贸易业方面，新加坡华人比马六甲和檳榔屿华人有更多的联系。颜清湟对此有一段详细的分析：

新加坡在 1819 年开埠之后，取代了马六甲和檳榔屿，而成为英国在东南亚的主要港口，它与世界许多地方都有繁荣的贸易往来。其中主要的一个贸易联系点是中国。许多中国大帆船满载中国物品和移民，来到新加坡，该岛那些与中国有着大宗贸易的人必须依赖平静的航行，以保证贸易的顺



利进行。而那些常到新加坡的大帆船船主，也靠航海赖以谋生。这就足以说明，为什么那么多帆船船主都是天福宫的捐献者。他们似乎都相信，新加坡的繁荣和他们从中获取的利益，都有赖于这位航海女神的法力庇护，因而修建这座寺庙予以供奉。他们希望该埠能继续兴旺繁荣，航海平安无事。这种愿望在该庙的匾额“波靖南溟”中最清楚地反映出来，它的意思就是“南海平静”。<sup>11</sup>

受到新加坡各方言帮派崇拜的女神妈祖，究竟是属于哪一个宗教体系的神明？专门研究妈祖信仰的马来亚大学中文系主任苏庆华教授认为，“妈祖本质上仍是庶民性的神祇。”<sup>12</sup>换言之，妈祖其实是从中国民间演化出来的一位女神。然而，妈祖信仰在后期的发展，也与佛教信仰牵扯上关系。正如李丰懋引述元朝黄四如所撰的《圣墩顺济祖庙新建蕃凿殿记》的一段记载：“（妈祖乃）补陀大士千亿化身”句，指出虽然妈祖之属性未必具有佛教成分，“倒是与浙江定海县的普陀山相邻近。”<sup>13</sup>苏庆华也进一步引述明末《绘图三教源流搜神大全天妃娘娘》的描述：“（其母）尝梦南海观音与优钵花，吞了而孕…”和妈祖“五岁能诵《观音经》”等例子，“显示妈祖继续在明代佛化的过程。”实际上，从中国民间信仰中衍生出来的女神妈祖，不只是具有佛教化的迹象，也同时具有道教化和儒统化的过程，分别享有“妙行玉女”和“林孝女”之雅号。<sup>14</sup>

然而，不论是佛教化的“补陀大士千亿化身之一”，或是道教化的“妙行玉女”，或是儒统化的“林孝女”，都是中国民间信仰与传统宗教之间的碰撞与融汇之自然过程，不足为奇，完全无碍于海外华人对这位女神的崇拜与尊重。新加坡华族移民于 1840 年 4 月间迎接天妃神像进驻天福宫的盛大迎神会便说明了这一点，也凸显了女神妈祖在 19 世纪新加坡华社中的特殊地位。宋旺相的 *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore* 对这次的迎神盛会，曾作出详细描述：

迎神庙会的行列约有三分之一英里长，伴随惯常的铜锣和各种形状以及大小不一五光十色的彩旗。……迎神队伍中最大特色是一些五岁到八岁的小女孩子，穿着各式各样鞑靼（Tartar）戏服和中国戏服，几个人一群地高坐在装饰得很华丽的阁台上让人家抬着走。……那女神正身是安置在用黄色绸缎和黑皱纱装饰得非常精美雅观的有华盖神轿椅，神轿当中由人们扛运着，神轿的周围由一些穿着同一颜色的古装袍的华人卫队围绕护卫着。我

们不能明辨女神的不同属性特征，但是看来她似乎受到人们极其虔诚地崇拜着的。在市区里，华人早就依照他们所喜爱的形式建造了一座非常精美壮丽的寺庙（即天福宫）来接纳这尊女神雕像。……这次迎神行列队伍的举行被认为是天上圣母到达这个殖民地对全体华人的一种正式的通告，据说在寺庙那儿陈列着的参加奉献节筵上的物品一共花费六千元以上。<sup>15</sup>

由于不是所有的道教神明都享有隆重出游的殊荣，只有显示过非凡的宗教法力者才能获此特殊待遇，因此，这次迎神会充分显示了妈祖在 19 世纪华族心中的崇高地位。然而，天后圣母在新加坡道教徒心目中的崇高地位，却无法像中国大陆或台湾一样热热闹闹地延续至今。依苏庆华的分析，其中一个原因是由于时代转变，除了渔民和与航海或海运有关系的行业继续视妈祖为海上守护神，而将之供奉在船上或家宅外，妈祖基本上很少在新、马两地个人的宅舍里被供奉为镇宅神明。从他研究的许多个案中发觉，即使是在渔村，若已有社区性的妈祖庙，当地渔民一般是在家中供奉大伯公、观音等其他神明。至于那些已脱离与航海事业有关的妈祖信众对妈祖的虔信程度虽不减当年，但大多已将之转化为地方守护神而向她祈求合境平安。另一方面，许多原本是宫殿式的庙宇建筑物被拆掉以改建多层楼的新式大厦，以便出租部分单位，为会馆带来经济利益及为会员提供更多巨星活动的空间。这一改变，使天后宫往往成为会馆的附属单元而出现新的主从关系。由于天后宫附设于会馆建筑物内，无形中，崇祀妈祖的活动也局限于该会会员或至多操同一方言之同乡而已。只有那些少数隶属会馆、宗祠以独立庙宇形式出现的妈祖庙，如粤海清庙和天福宫，被公众人士接受之程度还比较高。<sup>16</sup>

针对苏庆华教授的观察，我个人认为随着时代的变迁，妈祖信仰在新加坡的逐渐淡化，其实还可以结合以下的两项因素：

第一、在 20 世纪初、中叶，传统佛教信仰在新加坡之势力逐渐崛起，佛教经典中的观世音菩萨是以大慈大悲救苦救难的女性形象出现，妈祖和观世音菩萨这两位女性神的神格虽有高低之别，但性质交叉，形象重叠，观世音菩萨之誓愿和灵力所涵盖的范围显然更广，更能适应今日非落后渔村或海上移民时代的新加坡，妈祖作为道教庙宇主祀神的性质和功能，在很大程度上已被观世音菩萨信仰所取代。

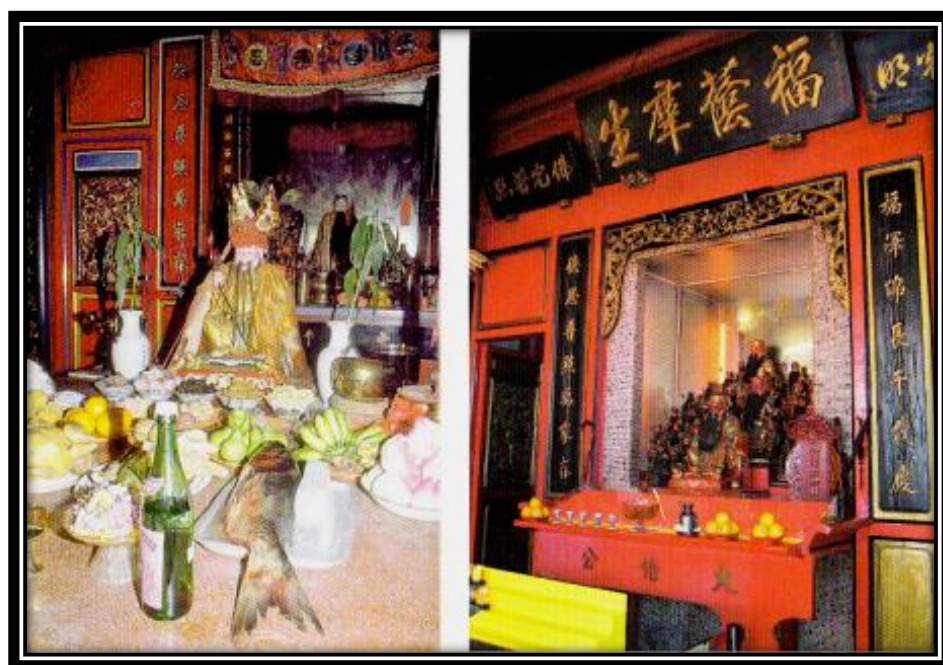
第二、当华族移民航海迁徙的生活逐渐安定后，新加坡道教信仰的主要神仙谱系便从汪洋大海趋向岛国陆地，尤其是大伯公、关圣帝君、九皇爷，甚至是孙大圣

等民间信仰之神明，更受落地生根后的华族子孙所信奉，以海上守护神姿态出现的天后圣母信仰则不得不逐渐自然淡出，或转型为镇宅守护神的性质出现。

## （二）新马社会特有的神明 —— 大伯公

大伯公（见图 20），是新马华社独有的神明，而且历久弥新，香火不绝。

早在莱佛士爵士于 1819 年登陆新加坡以前，已有“建自嘉道（嘉庆、道光）之际”<sup>17</sup>的小坡顺天宫专门崇祀大伯公，开埠后更被各方言帮派请进所属的庙宇内分别供奉。例如，福建人在马里士他路的恒山亭内崇奉大伯公（福德正神），<sup>18</sup>客家人则分别在丹戎巴葛福德祠<sup>19</sup>和直落亚逸街福祠<sup>20</sup>内进行崇祀大伯公。其他著名的大伯公庙为梧槽大伯公庙、水龙头大伯公庙、龟屿大伯公庙、水仙门大伯公庙和芽龙大伯公庙等等。<sup>21</sup>



图（20） 望海大伯公庙供奉的主祀神“大伯公”

一般华族都普遍相信，大伯公就是昔日中国土地公信仰流传到星马一带的新称，但也有学者认为，大伯公就是《诸番志》所记载的“舶主都纲”，或《东西洋考》的“都公”，换言之，大伯公是“都纲”、“都公”之水神演变而来。<sup>22</sup>Dr.

Leon Comber 在做田野调查时，也发现了大伯公信仰的这项来源，因为华族航海员们都非常崇拜大伯公，每次出海航行都会祭拜大伯公，视大伯公为仅次于天后圣母的航海守护神。<sup>23</sup>

实际上，大伯公的信仰来源向来就是众说纷纭，莫衷一是。尤其是在 20 世纪 30 年代末，自从关楚朴在《星洲日报》刊登《谈谈大伯公》，<sup>24</sup>便引发了新加坡学术界的一系列热烈讨论。先后有韩槐准的《大伯公考》、<sup>25</sup>许云樵的《大伯公、二伯公与本头公》、<sup>26</sup>陈育崧的《Tokong 考》、<sup>27</sup>许云樵的《再谈大伯公研究》、<sup>28</sup>饶宗颐的《谈伯公》、<sup>29</sup>许云樵的《大伯公为吴太伯说的由来》<sup>30</sup>和邝国祥的《槟榔屿海珠与大伯公》。<sup>31</sup>后来又陆陆续续有学者参与讨论，如天官赐的《大伯公是何方神圣？》、<sup>32</sup>黄尧的《三位一体的神：大伯公、拿督工、土地公》、<sup>33</sup>张少宽的《大伯公、拿督公与土地公关系的商榷》、<sup>34</sup>陈志明的《东南亚华人的土地神与圣迹崇拜——特论马来西亚的大伯公》<sup>35</sup>和高伟浓的《东南亚华人大伯公与土地崇拜探析——以泰国为例》等等。<sup>36</sup>以上学者们对于大伯公信仰的属性与内容，见解不一，争论颇多，但可以归纳为两大说法，一为地区守护神的土地崇拜，一位华侨先驱的祖灵崇拜，但这两种现象其实是经常相互混用的，并不互相冲突。<sup>37</sup>

在古老的中国文化体系里，华人是将神明的崇拜系统分成三大类，分别是天神、地祇和人鬼。《周礼·春官·宗伯》中便如是记载：

大宗伯之职：掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼，以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼、神、祇。以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以副辜祭四方百物。以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以杓夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。<sup>38</sup>

在古代的中国文化中，祭祀天神是朝廷政权的特权，对于一般老百姓而言，祭祀山川大地的地祇，以及崇拜祖先英灵的人鬼，才是他们比较亲近的神明先灵。根据台湾学者郑志明教授的分析，对于区域性的社群民众来说，地祇和人鬼的祭祀活动都一样重要，两者实际影响到民众安身立命的现实生活。社群民众大多在祭祀地祇的同时也祭祀人鬼，在祭祀人鬼时也祭祀地祇，导致民间地祇与人鬼在崇拜与祭祀活动上有着混渗与交融的现象，大伯公信仰（尤其是客家社会的伯公信仰），

即反映出这种混渗的崇拜文化，也导致学者们在不同观念认知下的冲突与矛盾，“伯公”或“大伯公”原本就带有着土地神与祖先神的双重内涵。<sup>39</sup>

正因为不清楚星马的大伯公具有土地神与祖先神的双重内涵，故有些学者考证，大伯公甚至是槟城私会党的开山大哥张理！如颜清湟教授的记载：

在 1683 年到 1786 年期间，中国人不顾政府海禁政策的禁令，继续移民到东南亚。……在这些移民中，有些人无疑是与秘密会社有所联系，定居于槟榔屿的一个群体就因在张理的领导下而著称。张氏是一位教师，被证实是秘密会社的一位首领，后来被尊奉为大伯公，在马来半岛的许多地方广受崇拜。<sup>40</sup>

报人李弈志也持有类似见解：

据说所谓大伯公就是槟城华族秘密会社开山祖之一的张理。张理本是天地会的成员，于乾隆年间到槟城后，便在那里教书过活，并组织了类似天地会的秘密会社。由于他在当时的槟城华族社会中有些声望，死后便被人专称为大伯公而加以奉祀。这种说法是有一定的可靠性。在 1844 年有一个称为“大伯公”的强大私会党在槟城成立，并且是 1867 年槟城私会党大暴动中的一个主要组织。大伯公庙和槟城的“大伯公”秘密会社同名，看来并不是一件偶然的事，其间必然存有相当密切的关系。<sup>41</sup>

与此相对者是，正如本文第三章所叙述的，当莱佛士爵士还没开辟新加坡时，有长者浮尸海边，广客二属人士筹资收敛尸体在原地埋葬，后来因为神灵显赫，灵验非常，时人便筹资建庙，命名为“福德祠”。<sup>42</sup>在这些华族移民的心目中，这位长者就是庇佑他们的大伯公，该公会的董事蓝禹甸便在该公会的《章程缘起》中直接指出：“再考福德祠地址，乃大伯公肉体埋葬之坟墓”。<sup>43</sup>

诸如此类的说法繁复多杂，难有定论，却其实正是上述所说的地祇与人鬼在崇拜与祭祀活动上有着混渗与交融的现象。随着移民社会逐渐转型为城市化大都会，新加坡华人的生活日趋安定和富裕，原本只是混渗地祇与人鬼的大伯公更被酬神还愿的信徒们推崇为天神的境界，使大伯公一身兼华人三大崇拜系统：天神、地祇和人鬼，为大伯公的身份来历增添了复杂性。正因如此，大伯公后来不但具备了与其他神明排班并座的神祇资格，也往往因为屡次展现出显赫神迹而香火异常旺盛，或

配合灵力显著的乩童作法而备受推崇，终于成为新加坡至今仍然非常受到尊崇敬仰的主要大神。

综合上述，我们不难发现红尘俗世的时代背景与社会因素，不但在 19 世纪初决定了何方神圣会在新加坡庙宇内被列为主祀神的崇高地位，还决定了主祀神是否还能在 21 世纪的岛上继续秉持着超然的神圣位置。然而，结果究竟是人因神旺，或神因人荣？神人之间相辅相成的微妙关系，只能心领神会，难以言宣。惟我们可以从中确定一条规律：新加坡华族所崇祀的道教主祀神，绝非是一种永恒不变的神明信仰。主神们在灵界的神格变化，除了本身所长期显示的赫赫神迹以外，也恰恰随着世俗小岛的时代变迁和社会转型而不断蜕变，或悄然隐退，或展现新姿。

## 第二节 三教合一：德教、善堂、观音堂

当一些神祠庙宇以显赫神迹、乩童开坛作法等方式吸引了大量信众，使即便原本只是兼容地祇和人鬼境界的大伯公，或传说中的人物如九皇爷、各府王爷，或神话人物如哪吒三太子（中坛元帅）、孙悟空（齐天大圣）等，都成为神庙香火旺盛的主要因素，进而扩建为巍巍壮观的华丽大庙时，这些庙宇的信仰内涵会不会显得越来越简单化、模糊化？当这种民间信仰文化在岛国内深深地扎根，展现出坚韧的、草根性的小传统文化力量时，会不会恰恰与精致的、讲究天人和谐的大传统道教文化渐行渐远？当都市社会的整体知识水平迅速提升，仅仅是祈求平安，讲求好运的神像崇拜习俗，还能不能满足新加坡华族的宗教信仰需求？尤其是对于年轻一代的新加坡华族而言，这类的神祠庙宇，有没有可能帮助他们摆脱现实生活的桎梏，进入精神世界的自由领域？

在探索这些问题以前，让我们再进一步检视新加坡道教庙宇的主祀神和配祀神，以及这些神明所反映的信仰系统。

虽然我在上一节尝试从道教体系中寻求新加坡道教庙宇的主祀神崇祀规律，然而，在现实的世俗社会里，新加坡华族道教信仰是无法清晰归类的，各大神祠庙宇所供奉的神明，大多数都有跨越三教界线的现象，上述的几个图表（新加坡华人庙宇的主祀神）便是明证。再以数间古庙为实例：天福宫虽以民间女神天后圣母作

为主祀神，却也以佛教的观世音菩萨、道教的关圣帝君和保生大帝作为配祀神；<sup>44</sup> 南安凤山寺在其民间主祀神广泽尊王之左侧，供奉着城隍公，大哥爷（一见大吉）、二哥爷（见我发财）。右侧则供奉福德正神、太阳公、黑虎将军、下坛元帅、八部差官。左殿更供奉着佛教的观世音菩萨，右殿则有该寺早年住持瑞于上人等人的玉照或画像。<sup>45</sup>这根本就是华族民间信仰与传统宗教的大溶汇。

由广肇邑人创建的广福古庙亦为一例。该庙中坛祀奉着道教的七位太岁，左边则奉祀白虎、马头将军等。右前方则供奉儒教的文昌神、包公爷；道教的关圣帝君、张天师、注生娘娘和佛教的观世音菩萨。另有手持元宝、宫印、葫芦和毛笔的四小童。在左边入门处，则奉祀新马社会独有的大伯公。<sup>46</sup>至于福建帮领袖章芳琳斥资独建的合洛路玉皇殿所供奉之神像，更是三教大合流的典型例子，如下：

1. 道教神明：玉皇上帝、南斗六星、北斗九星、二十四天将与三元大帝。
2. 佛教菩萨：观世音菩萨、地藏王菩萨、释迦牟尼佛、阿弥陀佛、弥勒佛。
3. 儒教神明：孔圣夫子与信徒祖先之神主牌。
4. 民间地方神：大伯公、灶君、天后圣母、太阳神、太阴神与注生娘娘。<sup>47</sup>

总而言之，19 世纪初叶至 20 世纪中叶的新加坡道教庙宇，供奉的神明是包罗万象，横跨三教，无所不容。尽管这些神祠庙宇也有供奉着道教的老子、佛教的佛陀和观世音菩萨，或儒教的孔圣夫子，然而，这些佛菩萨或先贤们都不是被视为大智者来敬仰和学习，仅是中国移民漂洋过海南渡时，顺道带来的多重信仰之一，是保障华族移民在异乡生活平安顺利的其中一位神祇，以便满足早期华人移民特殊的宗教需要。正如颜清湟所分析的：

新马移民社会以不稳定为其特征，运气被认为是非常重要的。由于大多数来到海外的移民都想碰运气赚钱发财，他们无一例外地都求神庇护；那些已经略有积蓄并想从事合股生意的人，也要求神问卜。此外，现代医药的缺乏，也使宗教崇拜更为流行。中国移民在生病时，也要到庙中许愿，乞求神明用他们那无边的法力，来治愈他们的疾病。<sup>48</sup>

这似乎也可以解释，为什么 19 世纪的华族移民并不计较自己所崇祀的神明究竟属于哪一个宗教体系。尤其是 19 世纪的闽粤移民大多是文化水平较低的劳工，对于精湛深奥的佛教旨趣或道教哲理不求甚解。他们如此热衷于供奉满天神佛，见神即跪，入庙即拜，只是寻求精神上的寄托，目的是求好运，求平安、求发财、求

升官、求长寿，是希望借助着冥冥中的超自然力量来达到自身的目的，完全与大传统中的道教信仰或佛教宗旨无关。在这种情况下，新加坡华族平时是在家里供奉观世音菩萨，大日子则到比较灵验的神庙求签，有病痛或灾难就到庙宇请乩童开坛作法，家人去世则请道士举办超度亡灵的功德。至于本身究竟是属于道教徒？或是佛教徒？也就无所谓了。

尽管如此，一般新加坡华族的旧式葬礼既然是邀请道士主持，因此，新加坡华人社会很早就有道士的存在，但这并不意味着这些道士能对道教的内涵有充分的了解，以及具备传道的宗教激情。实际上，一直到了 20 世纪 70 年代，大传统的道教信仰还没在新加坡明确地出现和扎根，所谓的“新加坡道教”庙宇，还是处于非常松散的民间信仰阶段，已经无法吸引知识水平逐渐提升的新加坡华族。从 20 世纪 80 年代到 21 世纪初的官方统计，新加坡道教徒数量急剧锐减，从 1980 年的 38.2%，锐减到 1990 年的 28.4%，十年后，更重挫至 10.8%，<sup>49</sup>便是一大证据。

尽管如此，传统道教的基本内容还是有被一些新兴教派所吸收，其中最为显著的宗教组织，便是兼容儒、释、道三教教义的“德教会”。德教会的引入和崛起，虽使“新加坡道教”的信仰和体系更趋复杂化，却也丰富了“新加坡道教”的内涵与色彩。至于同样是具备着强大组织能力的“善堂”和“观音堂”（乾坤二系），虽以佛教内容为核心思想，原本是应该归类为新加坡佛教组织，但这些“善堂”和“观音堂”同时也混渗着道教思想和儒家思想，并且配搭以民间信仰习俗吸引大量的信众，如开鸾扶乩或抽签解迷等，又与三大传统佛教具有明显的区别，故本文不得不也将这两种三教合流的宗教组织，纳入“新加坡道教”的范畴内。

## 一、德教会

德教创始于何时？以何旨为宗？又以何方神圣为教主？

德教会的文献《德教起源》如是记载：“德教之源，远在天地开辟之始而发生。”<sup>50</sup>《德教史略》则详述：

德教者，以道德为宗旨之教也。上古唐虞之世，民风纯朴，其政以德化民。虽未标宗教之名，但已行德教之实。书帝典曰：克明峻德。康诰曰：克明德。是皆德为教化之征。东周之世，圣贤迭出，道教祖师老子，儒教祖师孔子，同代诞生。孔子大学一书，开章明义，即曰：大学之道，



在明明德。其序之先后，为意诚心正、身修家齐、国治天下平。宋大儒程颢谓之为入德之门。孔子师事老子，曾曰：鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以分为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今见老子，其犹龙邪！当老子骑青牛出函关时，关令尹见天上有紫气东来，知有圣人将过此，恭候于门。果接得老子，为著道德经五千余言行世，是即道德教开宗之始。汉明帝时，佛教传入中国。由是儒释道三教并立，成为三大教宗。儒之旨专于经世，佛专于出世，道专于忘世。儒之忠恕，佛之慈悲，道之贵德，其名虽别，而其行德则同。且道之内修同于佛，外修过于儒，是道已包括儒释之精粹。异途而同归也。西汉时，张道陵仙师以修道而专用符篆行世，创道教于龙虎山，奉老子为祖师。历朝均敕封为天师，世代荫袭……唐代柳春芳师尊，天宝年进士，官拜内阁中书令兼太傅，执教宫廷后，辞官修道，提倡德教，遵老子为教祖。济世行道，普化民间，盛唐之世，德教与有力焉。近代民风日下，世态浇漓，在天诸师尊忧之，乃于己卯岁（即一九三九年）。柳春芳师尊、杨筠松师尊（杨师唐代人，精堪輿学，僖宗朝封金紫光禄大夫）联翩降鸾于广东省潮阳县，谕诸子创坛，复兴德教，以回劫运而济世人。时在坛诸生，皆当地乡彦，即依师训，在潮阳县创立德教紫香阁及紫清阁。<sup>51</sup>

从上述引文可见，德教会是将“德教”尽量追溯到天地开辟之始，或上古唐虞之世，并以“道德”为宗旨，最初是追尊老子为教主。然而，将德教的历史追溯到开天辟地或上古唐虞之遥，显然是仅就德教的精神内涵而言，而不是指其结集成社的史实。文中所指的“复兴德教”，与前马大中文系主任郑良树教授根据其他德教会文献指出德教会在潮汕创阁是“近世德教会”的一种“复兴”相类似，但郑良树认为既云“复兴”，却又史籍无征，文献缺载，故 1939 年潮州创办德教会，应该就是这股宗教的先锋。<sup>52</sup>

1939 年（民国廿八年己卯），广东潮阳县和平英西港乡杨瑞德等，因鉴中日战乱，炮火弥漫全国，人民流离失所之惨苦，为祈祷战争早息，地方安宁，乃虔设香案，祷告上苍，并以其家珍藏之柳乩（扶乩柳笔），密祝祷请仙佛降鸾训谕。焚

香顶礼历月，据说获得四洲司福天尊杨筠松和柳春芳二仙师降笔，谕示末劫当头，生灵涂炭，惟有立善积德，方能度己度人。训诲立下宏愿，设德教紫香阁于杨瑞德家中，乩谕宣扬道德，醒化人心。并为邻近乡人赠医疗疾，施赈恤难，以及一切救济事业，造福地方，成为德教原始之第一阁。<sup>53</sup>

当第一个德教的道场“紫香阁”在潮阳县创立时，德教徒所崇奉的师尊仅有三位，分别是道士杨筠松、柳春芳和宋大峰，降鸾昭示乩文的仙师也仅是这三尊。后来，随着德教诸阁不断增加，先后被引入的诸佛仙尊为数也逐渐增加，种类日益复杂，涵盖儒、释、道、耶、回五教教主，兼其他神仙、历史人物和民间传说的人物。据郑良树教授撰文归类，如下：<sup>54</sup>

1. 各教教主：老聃、孔子、释迦牟尼、耶稣及穆罕默德。
2. 属于佛教的（师尊）：除释迦牟尼以外，尚有济公李修缘、观世音菩萨及宋大峰（法师）等。
3. 属于道教的（师尊）：除老聃外，尚有杨筠松、柳春芳等道士。
4. 属于神仙的（师尊）：何仙姑、蓝采和、韩湘子、曹国舅、李铁拐、张果老、吕纯阳及钟离权等八仙。
5. 属于历史人物的（师尊）：华佗、鬼谷子、岳飞、关羽及关平等。
6. 属于民间传说的（师尊）：九皇大帝、土地神、黄大仙、天后及齐天大圣等。

既然糅合了多教神明和人物崇拜于一炉，德教在迈入成熟阶段之前，难免会失去重心，一度倾向佛教。后来德教诸阁通过恭请诸佛众仙降鸾的方式，于 1942 年在紫和阁确定了“德教心典”、<sup>55</sup>并于 1944 年在龙溪紫阳阁的一次降鸾上，德教负责人通过柳春芳的乩文，正式将道教的始祖老聃（即太上老君）推崇为德教教主，并将八十一章的《道德经》改编为五言的“德教意识”，为德教的教义和内涵，奠定了重要基础。自此以后，德教虽然宣称包含各派宗教，但总能将德教的众神诸仙定于一尊，始终以老聃作为德教主神，道教仍是德教重心之所在，并以《道德经》作为德教的基本经典。因此，自紫阳阁之后，德教作为一门新兴宗教，已经完成了宗教所应具备的一些基本条件：有崇祀的主神、根本的经典和统一的祭祀仪式。<sup>56</sup>

从中国潮阳县传入星马的德教会，最初正是以新加坡作为根据地，随后在 20 年左右的时间，在星马各地迅速扩充到 60 所之多，蔚为奇观。德教传入新加坡之根源，可以追溯自 1946 年。郑良树根据德教的文献，谓当时是大战甫刚结束的 1946 年，清阳二掌马贵德及李怀德在紫垣阁联合执乩，柳枝突然裂分为二，兆云：

“清阳二掌离别，分道扬教。”于是，德教开始分二路向南传播，一路由马贵德朝香港进发，另一路由李怀德向越南和新马出发。到了 1952 年孟秋，李怀德因商赴泰国及香港，并会晤两地德友，考察两地德教发展的情形。归来时，正当与新加坡友人洽商创阁之际，即接获香港方面寄来创阁的指示，并且颁赐阁名。新马第一间德教组织——紫新阁，就是在是年十月十五日矗立于新加坡里峇峇利律。德教既在新加坡取得根据地后，便迅速向新马其他各地传播开来。<sup>57</sup>

德教会向新马各地传播的作法，也是遵循着传统乩谕创阁的模式，以新加坡紫新阁传达乩谕创阁，先后创立呷州紫昌阁，柔佛紫英阁，檳城紫云阁，怡保紫明阁，雪隆紫芳阁，安川页紫蓬阁，利丰港紫光阁，新山紫书阁。1957 年圣谕成立“南洋德教总会”，会员阁就属于这 9 所紫系德教会。1961 年到 1964 年，乩谕创阁圣命再传，再度成立古晋紫霞阁，北海紫威阁，芙蓉紫森阁，邦咯岛紫邦阁，爪夷紫仪阁，柔佛紫登阁，太平紫平阁，巴生紫生阁，丁加奴紫孚共 9 阁，这 18 所德教会是依德教数理创立，前 9 阁归九一，后 9 阁属九二，都源自潮汕紫香一脉相传之紫系德教会。在紫系九二创阁圣命将臻圆满之际，孚圣吕祖于大山脚赞化阁圣坛，阐释“十八先因九三有数，赞化数启九三圣命”。授命赞化另创九阁，继九二之后，缘定九三，这九阁是紫阳、紫翰、紫华、紫峰、紫文、紫虹、紫津、紫滨、紫天。1967 年，安顺紫蓬圣谕乩示，紫系十八阁焚盘化柳，永不复鸾。质疑善信于 1968 年会聚新加坡紫新阁，祷请师圣降鸾澄清封鸾真相，终获夜巡天神降四言诗解惑：“德教千秋，紫鸾圆周，精诚推展，人事善谋。”封鸾圣命告圆满知照，不料三年后，另有九所新阁成立，创阁圣谕正是来自永不复鸾十八紫，这九阁亦认定遵循德教数理创立，继九一和九二之后，归属九三！这九阁是波德申紫德，文德甲紫亨，吉兰丹紫灵，丰盛港紫林，居銮紫銮，砂州美里紫星，沙巴斗湖紫辰，山打根紫善，淡边紫祥。除了上述诸阁，随后尚有众多奉圣谕创阁以紫字冠首命名德教会，散布新马城镇。至于新加坡方面，则增加了紫盈阁和紫经阁。<sup>58</sup>

当德教会以新加坡为基地而迅速开枝散叶之际，不料世局转变，新马分家，马来西亚政府于 1972 颁布新条例，马国社团不得与国外组织相联系，故南洋德教总会在马来西亚境内的 17 阁，原先已在柔佛州以“马来亚联合邦德教练和会”注册，后又改为“马来西亚德教联合会”。自此，新马两地德教组织会务分道扬镳，以新加坡为基地的南洋德教总会仅剩紫新阁一阁。经过多年耕耘，今日的新加坡德教会已从紫新阁增加了 6 个团体，分别是星洲灵隐寺、济云阁（见图 21）、济芳

阁、紫盈阁、紫经阁、西湖太和观存德社，筹组成“新加坡德教总会”，<sup>59</sup>紫新阁则继续归南洋德教总会。扶危济困、救苦救难是德教会组织的特征，新加坡德教领导层在推展传统义举时，也经常配合环境的演变而注入时代的使命，诸如创办德教养老院、德教迟钝院、家庭服务中心、婚姻辅导、青年辅导、托儿所、乐化家园、治疗所等措施，不但实惠，也获得政府支持和资助。<sup>60</sup>



图（21） 新加坡德教会诸阁之一“济云阁”

德教会从大陆潮阳县传入新加坡和马来西亚之后，如何作出调整和适应？很显然的，在这一片截然不同的土壤上，德教会出现了以下三种根本性的转变特征：

第一、新马德教会开始将耶稣和穆罕默德比附在德教的“师尊群”里，共同崇奉敬仰，与大陆德教会有所不同。早在潮州时代，德教乩文屡屡提及儒、释、道“三教”，不曾把耶、回包括在内。例如，1940年紫清阁乩文云：“不立教门，无分手足，释与道儒，皆通携握……更逢耶回，不相为睦。”<sup>61</sup>然而，当德教会传播到新马后，便将耶、回二教也吸收在德教之内，与儒、释、道合宗，完成了五教同宗的新阶段。为了圆满地解释五教同宗之理，新马德教会诸阁也是通过恭请诸佛众仙降鸾的方式作出解释，例如，济公活佛的乩文《论五门归一德》、<sup>62</sup>吕纯阳祖师的乩文《五教归德论》<sup>63</sup>、柳春芳的乩文《五教树人以德》等，<sup>64</sup>显示了德教会从

大陆潮阳来到新马，不得不做出巨大调整，以便适应多元种族和多元宗教的新马社会。

第二、新马德教会虽然发展特别迅速，分裂出来的派系却也非常巨大，相信是初创者亦始料不及。在 60 个新马德教会诸阁中，德教组织已分裂出五个派系，分别是“紫系”、“明系”、“济系”、“振系”和其他无法归类的德教组织。其中以直接根源自潮汕的传统德教组织“紫字系”为最强大，共 35 所，占星马德教会总数的一半以上；至于冠以“明”字的“明系”诸阁，则原本是隶属“紫字系”，后来却脱离母体独自发展；至于直接在星马别开宗派者，分别是“济系”、“振系”，前者以崇祀济公活佛为主，其组织皆冠以“济”字，自成一系，虽然在整个新马仅有 9 所之多，但声威却足以与紫字系比美。<sup>65</sup>

第三、正因为德教会在新马迅速增加和分裂，作为德教会最重要的一项宗教活动——扶乩，是否应该继续执行，新马德教会无法取得统一的见解。如前所述，于 1967 年，安顺德教会紫蓬阁已奉师尊谕示，命令当时的德教联合会所属十八阁焚盘化柳，永不复鸾，以后德业概由人事推行。当时的联合会属下十八阁都全部遵行，但在 3 年后，另有九所新阁成立，创阁圣谕正是来自永不复鸾的十八紫！于 1971 年，威省大山脚赞化阁开鸾时，也有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，停止德教会的这项主要的活动——扶乩，但一些属会无法认同，遂抗命并退出联谊会而自由行动。<sup>66</sup>时至今日，星马各地的德教组织对扶乩问题还没获得一致的意见，但这并没有妨碍德教会在新加坡的传播与发展，开鸾扶乩一事，仍然在各别的德教会组织进行。以星洲灵隐寺为例，该寺自昭南日治时期创建以来，便经常设鸾扶乩，为众释疑。该寺初名“济元阁”，原也是由仙佛降鸾颁赐阁名。战后易地重建，另名“星洲灵隐寺”，并遵师尊乩谕，与新加坡“济芳阁”和“济云阁”连成一气，共弘德旨。该寺自 1987 年至今，仍然循例继续于农历每月初二日及十六日之期，开鸾扶乩，为大众解迷。<sup>67</sup>由此足见开鸾扶乩一事，仍然深获德教信徒的喜爱，焚盘化柳，永不复鸾的旨令，不见得可以获得一致认同。

## 二、善堂

善堂又是属于哪一类的宗教组织？创始于何时？又以何方神圣为教主？

善堂的建立，起源于潮人对佛门高僧宋大峰祖师的感恩和崇奉。宋大峰祖师来自闽地，俗姓林，名灵噩，字通叟，出生于宋宝元二年（1039 年）。曾凭进士提名踏入仕途，然为官数载，目睹朝纲腐败，不愿同流合污，遂弃官削发，出家为僧，云游四方。后于北宋宣和二年（1120），自福建来到潮邑蚝坪乡（今潮阳县和平里）。因见当地乡民受尽大川河水隔阻之苦，遂发宏愿建石梁以渡众生。经历多年之艰苦筹款和建筑，终因操劳过甚，于 1927 年十月桥尚差两洞便宣告圆寂。后首尾两间由乡彦蔡贡元续建竣工，桥成后长达三十余丈，宽九尺。建筑此桥，使宋大峰成为潮邑史上继唐大颠祖师后又一著名高僧。蔡贡元为此腾让书斋，建堂崇祀宋大峰祖师，曰“报德堂”，并捐钱米入堂，倡办善事，弘扬宋大峰祖师之精神，以至后来增添了施茶、收尸、修桥、铺路等善举，延至中华人民共和国建国前已有潮汕 13 善社，海内外善社更已衍生到 200 余个。<sup>68</sup>

据一般善堂的说辞，宋大峰祖师在生前也有收尸义举。但按中国中山大学历史系林悟殊教授之考证，查宋大峰祖师生平确实有建桥之举，却无收尸之事迹。近人对宋大峰祖师事迹之宣传，除建桥外，更着重渲染其率领治子收尸之善行，“当属民间之传说”，但潮人之大峰祖师崇拜，确实是始于南宋，盛于清代民初。<sup>69</sup>

善堂传入新加坡之始，当在 20 世纪初叶。按修德善堂养心社的文献记载，该善堂创立于 1916 年（见图 22），由陈四顺等人所组织，是新加坡善堂之最悠久者。当时，该善堂创办人远赴中国广东省潮安县凤书乡（又称大吴乡）之修德善堂，恭请宋大峰祖师之圣像到新加坡供奉。因一脉相承，仍以“修德善堂”原统宗名设堂于新加坡。初时，该善堂附设于利峇峇利律的成发号内，后来辗转迁徙，又迁回利峇峇利律的 103 号 3 楼室。星洲沦陷期间，修德善堂与同奉、同敬、普救、南安善堂共组“中华善堂蓝十字救济总会”，成立一切救灾施赈等工作。<sup>70</sup>



图（22） 新加坡各大善堂之一“修德善堂养心社”

在这之前，修德善堂已在 1942 年的大芭窑建立分堂，初名“修德善堂合春园分堂”。战后复兴，“修德善堂合春园分堂”进行大规模重建，重新注册为“大芭窑修德善堂”，是为修德善堂之第一所分堂。<sup>71</sup>自此，先后有武吉知马吴翹然、<sup>72</sup>马六甲吴芳鹤、<sup>73</sup>麻坡温和平、<sup>74</sup>笨珍蔡木火局绅<sup>75</sup>等人前来新加坡修德善堂养心社恭请宋大峰祖师圣香灵符，各别开设分堂供奉，是为新加坡修德善堂的五大分堂。

至于联合成立“中华善堂蓝十字救济总会”的另外四所善堂：同奉、同敬、普救和南安善堂，都是独立于修德善堂之外的善堂。除了南洋同奉善堂之渊源是直接前往潮州庵埠同奉善堂恭请祖师南来创立以外，同敬、普救和南安善堂则是新加坡华族移民因崇奉宋大峰祖师之精神而自发创立。南洋同奉善堂和普救善堂除了供奉宋大峰祖师以外，也供奉华佗仙师和护天元帅，取济贫、施药和伏魔之意。<sup>76</sup>

今日，在新加坡崇祀宋大峰祖师的善堂已经多达 11 所，包括：普救善堂、修德善堂养心社、同敬善堂诚善社、南洋同奉善堂、南安善堂、同德善堂念心社、报德善堂、南凤善堂、新加坡众弘善堂、大巴窑修德善堂、武吉智马修德善堂<sup>77</sup>及新加坡崇奉善堂。<sup>78</sup>各大善堂在新加坡的宗旨，是施医赠药、施棺赠葬、救济灾难、协助慈善公益事业，并崇祀宋大峰祖师及礼佛诵经等。<sup>79</sup>善堂的组织，大体分为二部：一为救济部，办理赠医施药、施棺施敛、救贫济困、养老育婴、收埋孤骨、敬



惜纸张、兴办义学等；一为经生部，负责礼佛诵经、超度孤魂等，以达苍幽并渡之妙。<sup>80</sup>虽然崇奉宋大峰祖师的善堂多为潮州人所建，但其救助范围，扩及其他方言社群，非常难得，正如彭松涛所述：

善堂之组织，传自中国潮州，故各善堂几乎都是潮人团体。但在慈善救济工作上，却不分籍贯，甚至不分种族，此为其最可取之处。各善堂均奉祀神、佛，以及宋大峰祖师，……平时主要活动为诵经礼佛、超度亡魂、施医赠药、赈灾济贫，兼及一切慈善公益事业，故不但为宗教团体，亦属慈善机构也。<sup>81</sup>

与修德善堂养心社相类似，南洋同奉善堂不但是直接前往潮州庵埠同奉善堂恭请祖师南来创立者，该堂也在马来西亚创立了三个分堂，分别是柔佛分堂、雪兰莪分堂和檳城分堂。<sup>82</sup>南洋同奉善堂的徽章刊有“宋大峰祖师”及“南洋同奉善堂”的字样，并于中央刊“蓝色十字架”，配以绿、红、白三色，象征仁慈、博爱、和平之意。<sup>83</sup>至于以混合红黑二色而成的蓝色，作为“蓝十字”之意义，乃指其综合“红十字”之赈济救伤，与“黑十字”之收尸埋葬这两种善举，兼而有之。<sup>84</sup>其三间分堂，亦采用与母堂同样的徽章，惟加上“XX 分堂”字样，以区别。从徽章本身，足可以看出南洋同奉善堂的成立是与宋大峰祖师的信仰紧密结合在一起，并以遵循祖师圣训进行慈善活动为主旨。<sup>85</sup>

新加坡的善堂是以佛门高僧宋大峰为祖师，其教诲也多以佛教义理为内涵。在《大芭窰修德善堂金禧纪念特刊》内，多篇文章都以佛法仪轨或经典内容作为指导原则，例如〈佛教徒丧葬仪式〉、<sup>86</sup>〈七供忏与三宝偈〉、<sup>87</sup>〈佛教手印〉、<sup>88</sup>〈佛法大意〉、<sup>89</sup>〈四圣谛〉<sup>90</sup>等等，但我们基于以下的两个主要因素，无法直接将善堂归类为新加坡佛教的组织。

第一、善堂是以开鸾扶乩作为恭请祖师降临救世的方式，与传统佛教的仪轨明显不同。例如，南洋同奉善堂的创立，正是新加坡的杨元壁遵循宋大峰祖师乩谕，从潮州庵埠同奉善堂恭请祖师南来新加坡供奉和开创。<sup>91</sup>南洋同奉善堂成立于大马的三间分堂，也是奉宋大峰祖师的乩谕，自新加坡总堂分支而来。<sup>92</sup>大芭窰修德善堂至今仍在每月农历初一、十五，恭请宋大峰祖师降鸾为坛子善信问事。主沙盘、挥柳枝等鸾乩开展活动都在善堂的坛内。<sup>93</sup>本文不是在此对降鸾扶乩做出任何价值判断，实际上，降鸾扶乩是一种非常玄秘的宗教仪式，不但几乎是中国多个民间教



派赖以人神沟通的灵媒工具，而且具有相当神奇的现象。<sup>94</sup>惟传统佛教自有一套仪轨法则，不认同邀请神明降鸾扶乩解迷的仪式，故我们无法将善堂归类于新加坡的佛教组织。

第二、除了供奉佛门高僧宋大峰祖师以外，善堂也普遍崇祀其他儒、道圣贤神明。从善堂的一整年《诸圣神佛诞辰千秋表》可见，<sup>95</sup>善堂所崇祀的对象是“圣、神、佛”。虽然该诞辰千秋表没详细注解，但我们可以从字面上来理解，“圣”是指儒教“圣贤”、“神”是道教“神仙”、“佛”是佛教“佛菩萨”。同时，这张诞辰千秋表所罗列的圣、神、佛之诞辰，多达一百余位，既有道教的高位阶大神元始天尊、无极圣母，佛教的释迦牟尼佛、阿弥陀佛，儒教的孔子至圣先师、文昌梓童帝君，更有十殿阎罗王、各府王爷、夫人，甚至是在传说中给“孟婆汤”喝了便会忘记一切记忆的“孟婆”之诞辰！这张《诸圣神佛诞辰千秋表》所涵盖的“圣、神、佛”非常广大，而且道教和民间信仰之神明占大多数，是显而易见的。

很显然的，以宋大峰祖师为信仰力量之善堂，自从 20 世纪初叶传入新加坡以来，均长期积极地推行各种各样的慈善活动，深入民间，排忧解难，不但与一般只是祈求于个人幸福、生活安定的新加坡华族庙宇大有不同，也完全迥异于一般传统佛教的道场。从创立、传播和发展，善堂在新加坡都是自成一格，不但在思想上糅合了中华文化儒、释、道和民间信仰之“为善”价值，也以实实在在的方式来实践这些为善的精神，堪称是新加坡华族宗教内的一块奇葩。

### 三、观音堂（乾坤二系）

若与德教和善堂作比较，四马路观音堂便显得非常简化，单纯是一所供善信烧香抽签的庙宇。然而，名闻遐迩的四马路观音堂究竟是一座佛教寺院，还是道教庙宇？我们将分别从观音堂供奉的主配神，以及观音堂所奉行的教义来了解。

四马路观音堂所供奉的主祀神，其实不是一般华族所熟悉的白衣观音，而是准提菩萨。由于准提菩萨也是观世音菩萨的化身，具十八只手，所以也尊称为十八手观音。（见图 23）准提菩萨左右的配祀神，分别是华陀仙师和达摩祖师。观音堂之正殿座上，还有一尊由英军从北京颐和园抢来后又废置在伦敦一所花园内的“如来佛祖”。<sup>96</sup>如来佛祖、准提菩萨和达摩祖师，都是佛菩萨和佛门高僧，但华陀仙师则属于民间信仰的三国历史人物。至于观音堂前任住持陈慎谦（勤川）祖师本身，

曾经出任新加坡佛教总会副主席、佛总隶属文殊中学董事主席，但观音堂奉行的教诲却是儒、释、道三教合一的法门，即修老君之道、行释门之礼、依儒家之范。<sup>97</sup>



图（23） 新加坡四马路观音堂之观音佛殿

另一方面，四马路观音堂最吸引善信之处，在于观音堂的灵签给善男信女有非常灵验的感觉。有不少人认为观音堂的灵签，犹如观世音菩萨直接向求签者说话一般。<sup>98</sup>抽灵签，正是民间信仰的一种典型方式，是善信向神明倾诉，祈求神明指引迷津的一种沟通工具，但与儒、释、道三教的教义没有太直接的关系。即便如此，由于观音灵签长期昭显着灵验神迹，故每日前来观音堂求签问卜、烧香拜佛的人络绎不绝，香火非常鼎盛。尤其是到了每年的农历除夕夜“争第一柱香”、正月廿六日“开金库”及借红包、农历二月十九日观音诞、农历六月十九日观音出家修道日，以及农历九月十九日观音成道日，人潮之多，更把整个庙宇挤得水泄不通、寸步难移。<sup>99</sup>

据四马路观音堂左墙石刻“观音堂佛祖庙颂德碑记”之记载，该堂是“由陈两成商号献地，暨诸善信长者发起创建”。<sup>100</sup>当时是 1884 年（光绪 10 年），来自中国广东省揭阳县的李南山祖师在新加坡巴刹巷（Rochor Road）担任中医师，鼓励富商陈两成吃素。陈两成遂献出这块地（当时估计 1 千 8 百元），众善信再合力支持而建成。<sup>101</sup>然而，四马路观音堂不只是一座单独的庙宇，而是以四马路观音堂为主堂，分乾坤二系，不断开枝散叶。早期的乾堂是以天德堂（四马路观音堂）和天

爵堂（如切观音堂）为主，坤堂则以良德堂为主。第一期所建的分堂，以“天”字为首，第二期则以“德”字为主，至今已有 30 间观音堂分堂遍布东南亚各地。<sup>102</sup>

既然香火鼎盛，善信捐献的香油钱也就非常可观，因此，四马路观音堂住持都很认真看待善信所捐献的香油钱，除了积存基金以外，也致力于慈善事业，捐赠多笔款项给各个宗教与慈善团体。例如，观音堂在 1998 年便设立了一百万元教育助学金，以便帮助无数家境贫困的学生得以升学。<sup>103</sup>同时，观音堂也在 20 年前设立了大学生基金，用以资助大专学府的学生完成学业。每年受惠的有国立大学、南洋理工大学、新加坡工艺学院及义安工艺学院的学生。该堂是每年捐出一笔款项，交给各大专学府，由校方决定如何分发给需要帮助的学生。<sup>104</sup>1997 年，观音堂与全国肾脏基金会合作，展开全国“早期疾病检查计划”，并且捐献 250 万元，在新加坡四美组屋区设立东南亚最大的洗肾中心。<sup>105</sup>在观音堂佛祖庙——四美洗肾中心内，可容纳 26 台洗肾机。与全国肾脏基金会遍布全岛各地的 20 所洗肾中心不同之处，一般团体或个人在出钱赞助一间分支的洗肾中心时，就会以其名义命名，但日后的经营费用，都是由全国肾脏基金会筹款来支付，但观音堂佛祖庙——四美洗肾中心不仅是由观音堂耗资建成，同时也承诺赞助高达 150 万元的常经费。除此之外，四马路观音堂还捐赠了 3 辆大型巴士，作为“流动健康检测所”，以及承诺捐献每年 250 万元，为期 5 年，总数高达 1,250 万元的运作资金，协助全国肾脏基金会向大众灌输预防与保健之道。<sup>106</sup>

由于四马路观音堂晓得妥当分配善款，取诸十方，用诸十方，真正实践了观世音菩萨慈悲为怀的精神，所以四马路观音堂的知名度越来越高。不仅是出家僧侣和平民百姓，连国家政要和社会名流如黄金辉总统夫人、陈树群国会议长、黄根成副总理、何家良次长等达官贵人也纷纷前来进香致敬。<sup>107</sup>在新加坡，一座既不依靠道士举办斋醮仪轨，也不仰仗法师升坛诵经说法，更不邀请乩手开鸾扶乩的庙宇，只是默默地奉行三教教义，以及提供善信烧香膜拜和祈求抽签，就能在一百余年内迅速拓展成多达 30 所分堂，庙宇遍布新加坡和东南亚各地，而且积极将香油善款倒过来回馈社会，造福人群，堪称是新加坡华族宗教史上的一大奇迹。

综合上述，虽然新加坡有一些神祠庙宇能以显赫神迹、乩童作法等方式来吸引信众，但这些庙宇若没能以大传统的中华文化为信仰基础，其运作模式难免会停留在祈福禳灾的“拜拜”阶段，信仰内涵也肯定会越来越模糊，以致渐渐流失信徒，尤其是年轻一代的新加坡华族，这正是一般庙宇所普遍面临的发展瓶颈。然而，像

德教会、善堂和四马路观音堂之类的庙宇，因为在传入新加坡之初期，已吸收一部分的儒、释、道文化作为教义基础，并结合这些传统圣训渗透民间，积极实践“德旨”、“善行”或“观音心”于社会上的各种慈善活动，倒过来为本身的庙宇活动注入了充沛的生命力，进而形成了一种互惠互利的良性循环。因此，这类型的宗教庙宇或组织，反而能在 21 世纪的今日继续蓬勃发展，生生不息。

### 第三节 新加坡道教的确立与分期

我们从本文第三章和第四章的讨论中，尝试为道教在新加坡的传播与发展分为两个阶段：“民间信仰阶段”和“道教信仰阶段”，分析如下：

#### 一、民间信仰阶段（1819-1979）

这个阶段的发展趋势，具有以下的三个特征：

首先，在 1819 年开埠之初，新加坡已有顺天宫、海唇福德祠和丹戎巴葛福德祠。这三座新加坡最古老的华族庙宇，都不约而同地以星马本土化的俗神大伯公为主祀神，属于非常典型的民间信仰形式。

第二、来自中国的闽粤移民按照传统习俗，将随身携带的神像或香火留在船舶落脚处，自行设坛膜拜，答谢神恩，结果简陋的神坛逐渐发展为较有规模的古庙，分别如天福宫、粤海清庙、天后宫等。这些古老庙宇都具有浓厚的方言帮派色彩，属于不同的方言籍贯移民所分别建立，各具方言特色。

第三、新加坡华族庙宇所供奉的主祀神，初期是以天后圣母和大伯公为主，后来则出现了以广泽尊王、城隍爷、九皇大帝或关圣帝君等为主祀神的庙宇群，但在这些主祀神之左右，往往也搭配着其他配祀神，导致绝大多数的庙宇主祀神和配祀神，都是横跨三教圣、神、佛和民间俗神，根本不可能直接归类为道教庙宇。

从严格的意义上来说，单单是从上述的三项特征来判断，新加坡的道教传播，在开埠之初只能算是属于民间信仰阶段。在这种情况下，新加坡华族庙宇虽然到处林立，遍布全岛，但对于庙宇本身的定位问题，就算是庙宇创办人或管理员都不清楚，或应该说是根本就不在意。结果就出现了商人建庙、和尚住持或道士做法事的奇怪现象。试以新加坡最古老的庙宇之一“天福宫”为实例：

位于直落亚逸街（Telok Ayer Street）的天福宫，早在 1810 年（嘉庆十五年）“已有人在天福宫的原址设坛奉祀了。”<sup>108</sup>随后，小神坛真正扩建成一座雄伟壮观的天福宫，是由来自马六甲的福建侨领陈笃生所率众创建。该宫的创始理事由三名大董事和九名大总理组成，皆新马两地的顶尖富商，属于薛佛记之后的新一代福建帮领导层。<sup>109</sup>这正是商人建庙的典型例子。

天福宫建立之后，日常的香火打理不可能由商人自行处理。有趣的是，天福宫的香火管理是通过公开招标进行的，与一般的商业活动没有差别。同时，尽管天福宫的主祀神是“天后圣母”，但天福宫所邀请的庙祝对象不是道士，而是僧人！足见天福宫的管理层是以在商言商的心态处理庙务，而且也没把天福宫归类为道教庙宇。我们可以从以下的两则《叻报》报道进一步了解这些细节。第一则是“天福宫——招人承充香火事”：

该宫（即天福宫）为本坡闽籍全省公众香火所关颇巨其料理之人臧否实为闽省商民耳目所览祈愿诸君踊跃赴庙<sup>110</sup>

另一则“天福宫告白”更有趣，显示了住持僧人也玩“失踪游戏”！

兹因本坡天福宫住持僧人擅自回唐 本宫香炉另招僧人投充一年为期…<sup>111</sup>

迈入了 20 世纪的 50 年代，天福宫的香火仍然是由僧人管理，但似乎已变成比较有竞争性，参与投标的僧人也似乎有所增加。结果，最后成功获标的僧人不是以“方丈”或“住持”居之，而是成了“承包者”！非常典型的商业交易性质！

该宫（即天福宫）既为福建会馆之产业，承包香火者，以其投标价格最多者得之。现承包者为转解老和尚，亦普济寺及香莲寺之创办人也。<sup>112</sup>

即使是到了 21 世纪的今日，已成为福建会馆附属的天福宫，还是延续着聘请僧人管理天福宫香火的惯例，于 2001 年正式委托佛教寺庙“福海禅寺”代为管理香火！<sup>113</sup>不仅如此，天福宫还在近年来隆重举办“孔子诞辰庆祝活动”，其祭孔庆典程序是：先举行祭孔舞蹈《六佾舞》，过后由僧人诵读祭文颂扬孔子的功德，最后让信徒跪在孔子像前，由僧人将拜祭用途的油涂一点在他们的头上，取名为“点智慧”的活动。<sup>114</sup>于是，在这座被新加坡道教徒定位为道教庙宇的天福宫内，就出现了一幅三教合一的特殊图景：几位佛教僧人在天后圣母的道教庙宇内，主持庆祝儒教圣人孔子诞辰的祭孔盛会。

其实，不仅是百年古庙天福宫本身不以道教自居，其他多间庙宇实际上也不太清楚自己的定位。因此，当新加坡佛教总会成立于 1949 年时，报名参加成为新加坡佛教总会之“庙宇会员”者，就出现了以崇祀天后圣母为主祀神的天福宫、以大伯公为主祀神的恒山亭、以城隍爷为主祀神的都城隍庙、以玉皇上帝为主祀神的玉皇殿，以及崇祀吕洞宾祖师为主祀神的吕祖庙等。<sup>115</sup>不仅如此，在同一个时代里，大多数的民间庙宇，都是邀请出家僧人担任住持，佛道混淆不分，各得其所。如供奉大伯公的恒山亭住持是瑞美和尚、<sup>116</sup>顺天宫住持是忠心法师，<sup>117</sup>供奉地方守护神广泽尊王的凤山寺住持是广法和尚等等。<sup>118</sup>

实际上，这种佛、道不分的现象，一直延续到 21 世纪的今日，只因为在 20 世纪的 70 年代末，有一批道教人士联合了新加坡的在职道士创立“新加坡三清道教会”，“道教”这个名词才开始浮现在新加坡宗教界内。因此，我谨此将 1979 年作为新加坡之“民间信仰阶段”和“道教信仰阶段”的分水岭。然而，这种划分法只是为了论述上的方便，并非是绝对的分界线，因为即使是新加坡三清道教会成立后，道教信仰的定位问题，还没在新加坡真正引起热烈的关注。

## 二、道教信仰阶段（1979 - ）

1979 年，闽、粤、琼三帮道士联合组成了“新加坡三清道教会”。该会负责人是陈国显道长，以联络道教善信，提供社会服务，以及研究弘扬道教为宗旨。<sup>119</sup>这是新加坡第一个真正明确地自我定位为“道教”的宗教组织，然而，仅仅是一个道教组织的成立，对于整体的新加坡道教信仰并无多大帮助，完全阻止不了新加坡道教徒之统计数据呈现急剧滑落之势。

眼见道教信仰认同式微，该会领导人如陈国显、李金池与苏建成等人意识到仅是联合道士们是不足够的，因为众多华人民间庙宇对于道教并无深刻的认识。因此，他们决定把新加坡的民间庙宇联合起来，以便集合众庙宇的力量，加强他们对道教的认同，使新加坡的道教发展和壮大起来。于是，陈国显以自己常为众多民间庙宇做法事的交情，立即联络了一批庙宇作为发起者。<sup>120</sup>当时是 1989 年 3 月 31 日，新加坡三清道教会召集了新加坡 32 间道教宫庙、团体和六位道教界的前辈，假大巴窰幸福楼举行座谈会，在会上确认了组织“新加坡道教总会”的决定。<sup>121</sup>

这是由一群新加坡道长和道教徒共同发起的道教组织，于 1989 年 6 月正式向社团注册局提出申请注册，1990 年 2 月便获得批准注册。是年 3 月 11 日，这群道

教徒假裕廊东通淮庙的临时会所，正式宣布成立“新加坡道教总会”，并举行了第一届理事会就职典礼。陈国显被推选为创会会长，理事会成员则由宫庙会员中推选组织而成。<sup>122</sup>新加坡道教总会的成立，使新加坡真正出现了全国性的道教团体。

道教总会成立之初，便积极举办一系列的活动来宣扬道教，例如，从 1991 年开始，轮流在不同庙宇主办每月一次的巡回祈安礼斗法会；1993 年，在大士大伯公宫主办“护国祈安清醮超度大法会”；1994 年 6 月，举办道教文化节、文化展览和超度大法会等。<sup>123</sup>然而，道教总会的成长之路并不太顺利，“权”与“钱”这两样世俗事务，似乎也牢牢地困扰着这个超世俗的宗教团体。1994 年，道教总会举行理事会改选，权力竞争激烈，加上道教总会本身没有经济来源，也没有权威性人物可以平息竞争，因此，道教总会的内部矛盾一直延续到 1995 年，终于出现了严重分裂。有一批人于是年离开了道教总会，另起炉灶，另外成立“新加坡道教协会”，导致道教总会元气大伤，一蹶不振。自此，道教总会几乎是沉寂下来，没再举行社会活动。<sup>124</sup>

分裂出来的新加坡道教协会，于 1996 年 4 月 2 日举行成立典礼。随后，道教协会便和 8 间道教团体发起第一届新加坡道教节。以下是道教协会订定的“新加坡道教节宣言”，从这个宣言的内容可见，如何使新加坡华族明白什么是“道教”的课题，一直到了 20 世纪末，还是不断地困扰着新加坡的道教界：

怎样才能使道教徒知道，什么是道教？道教又是什么样的一种宗教？为什么大文豪鲁迅会说：“中国人的根柢全在道教”。根据道历，道教至今已有 4693 年，它源自黄帝（始祖），发扬於老子（道祖）成教于东汉顺帝时的张道陵天师（教祖），其中包含和继承了上古至今，几千年的中华文化和民族传统以及民间的风俗习惯。华人在继承祖先的文化遗产时，也当然的保留了民族的固有宗教——道教。虽然道教都是世袭的，没有完善的宣教组织，但是，还能流传至今，单由这一点便足以证明，鲁迅先生所说的那一句话。请不要再逃避和不承认这铁一般的事实：道教和中华文化是分不开的。为此我们有必要秉承先人的大志，致力发扬中华精粹，使优良的传统不致於流逝，并推广至各个角落，让更广泛的群众了解道教，认识道教，同时在道祖的圣诞日，连同海外各地如台湾，香港等，共同宣布农历二月十五日为道教节。<sup>125</sup>

2002 年，韭菜芭城隍庙联谊会总务陈添来出任道教总会第七届会长，<sup>126</sup>道教总会逐渐恢复了生机。韭菜芭城隍庙本身就是一座拥有 90 年悠久历史的古庙，其成立、转型与发展的过程，就是一个新加坡“民间信仰庙宇”走向“道教信仰庙宇”之缩影（见图 24 - 25）。韭菜芭城隍庙供奉的主祀神是来自中国安溪城隍爷的第五幅身神像，后来再由善信陆陆续续请进来了一些配祀神，如注生娘娘、观音菩萨、大伯公和清水祖师等。该庙的日常诵经和庙务活动，原本都是由出家僧人打理。若遇到神明诞辰，才聘请道士前来作法，平时则由乩童问神救世，或通过神明降乩来传达神的旨意。这种佛、道和民间信仰混淆一起的作法，一直延续到 60 年代，因为该庙将被政府征用故不再聘请和尚住庙，只是继续聘请道士为庙宇主持法事，如新加坡道教界的重要人物余丁财道长和陈国显道士等。<sup>127</sup>陈添来是于 1989 年出任韭菜芭城隍庙的执委会“总务”，执委会在了解到城隍神就是道教神后，便选择正式皈依道教，从此就走向发展道教、宣传道教的道路。<sup>128</sup>（见图 26 -27）

陈添来在出任道教总会会长之前，2000 年的人口普查统计报告已经出炉，新加坡道教徒的数量再一度受到重挫，跌至近乎谷底。这次的普查结果，无异是给新加坡道教界人士敲响了一个警钟。道教界人士在自我检讨之后，认为一方面是道教宣传不足，信众对于本身的道教信仰没有清楚的认识，另一方面，是由于新加坡的职业道士缺乏从文化和修持的角度推广道教，致使道教的形象低落，沦为谋生的职业，而非自我修行和度人度己的崇高信仰。于是，陈添来出任道教总会会长之后，便开始进行逐步完善道教总会的工作，采取一连串的方式来提高道教的形象。<sup>129</sup>





图（24） 新加坡韭菜芭城隍庙



图（25） 新加坡韭菜芭城隍庙之门额



图（26） 韭菜芭城隍庙举办“道家与道教”学术讲座



图（27） 韭菜芭城隍庙举办“种族和谐、宗教互信”万人福宴

今日，虽然已有 166 所宫庙选择倾向道教，加入道教总会成为道总会员，但道教总会是不是能把这些民间庙宇真正转型为道教庙宇，还是一个很大的未知数。很显然的，摆在新加坡道教总会面前的，仍旧是一条崎岖不平的道路，其发展前程和具体贡献，目前还言之过早，仍需要一段长时间详细观察。

## 第四节 小结

宗教是文化的一个重要组成部份，一个种族的宗教和它的历史背景、社会结构和知识水平等，都具有非常密切的互动关系。在 19 世纪初、中叶，从中国大陆迁移到新加坡的华族移民，大多数都是来自文化水平相对落后的闽、粤省份，随着他们携身带来的宗教信仰，难免是相当原始的民间俗神崇拜，以及结合了儒、释、道三教末流的民间信仰，这是毋庸置疑的真实现象。

进入了 20 世纪之后，随着新加坡社会的高度发展、知识水平和文化层次的逐渐提升，新一代的新加坡华族自然不会再满足于仅仅是烧香祈求的拜拜模式，华族领袖仰仗“神权”建立“绅权”的社会阶梯也失去了根基。因此，整个新加坡华族宗教体系从小传统的民间信仰，逐渐走向大传统的佛教信仰或道教信仰，甚至是改信主流社会的西方宗教，或不再有任何宗教信仰，几乎是成了一股不可逆转的必然趋势。从本文的第三章和第四章的内容分析中，这种趋势的力量是显而易见的，至于其具体的性质、结构和转型特征，我们将留在第八章进一步深入探讨和分析。

## 注释

- 
- <sup>1</sup> 谢云声〈新嘉坡华侨奉祀诸神考〉，见《南洋杂志》第七期，（新加坡：新加坡南洋编译所，1946），页 16。
- <sup>2</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, Singapore: Eastern Universities Press, 1958, pp 15-39.
- <sup>3</sup> 《新加坡道教总会会员名录》（新加坡：新加坡道教总会，2006），页 15-130。
- <sup>4</sup> 谢云声虽然没有清楚说明为何他将关圣帝君（三国时代的关羽）归类为儒教神明，但相信章回小说《三国演义》将关羽身上具备的“忠”、“义”两种精神发挥得淋漓尽致，非常契合儒家传统强调的五伦八德“孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻”之价值观。然而，根据道教的神仙系谱，有功于国家社稷的关圣帝君也被追奉为道教神明之一。同时，自从印度佛教传入中国后，汉化后的佛教也佛化了关羽形象，将关羽纳入佛教护法神的体系。因此，关圣帝君实际上是一身兼儒、释、道三教之神明身份，无法一刀切割。
- <sup>5</sup> 卿希泰、唐大潮《道教史》（北京：中国社会科学出版社，1994），页 39-43。
- <sup>6</sup> 林美容《妈祖信仰与台湾社会》（以下简称《妈祖》），（台北：博扬文化，2006），页 16。
- <sup>7</sup> 苏庆华〈大马半岛与新加坡的妈祖崇祀：过去与现在〉（以下简称〈妈祖〉），见李元瑾编《新马华人：传统与现代的对话》（新加坡：南洋理工大学，2002），页 412。
- <sup>8</sup> Yen Chine-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911*, New York: Oxford University Press, 1986, pp.11-13.
- <sup>9</sup> 林美容《妈祖》，页 14-15。
- <sup>10</sup> Yen Chine-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911*, p 14.
- <sup>11</sup> Yen Chine-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911*, pp.11-12.
- <sup>12</sup> 苏庆华〈妈祖〉，页 415。
- <sup>13</sup> 苏庆华〈妈祖〉，页 416。
- <sup>14</sup> 苏庆华〈妈祖〉，页 416-417。
- <sup>15</sup> Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*, Singapore: Oxford University Press, 1984, p6.（华文译本页 42-43）
- <sup>16</sup> 苏庆华〈妈祖〉，页 430-431。
- <sup>17</sup> 陈荆和、陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（以下简称《碑铭》）（香港：香港中文大学，1970），页 152。
- <sup>18</sup> 陈荆和、陈育崧编《碑铭》，页 226。
- <sup>19</sup> 吴华〈丹戎巴葛福德祠〉（以下简称〈福德〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 189；Lip, Evelyn, *Chinese temple Architecture in Singapore*, Singapore: Singapore University Press, 1983, pp 61-62.
- <sup>20</sup> 陶公铸〈福德祠绿野亭沿革史〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页 36。
- <sup>21</sup> 吴华〈福德〉，页 189；Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, p 33.

- 
- <sup>22</sup> 韩槐准〈大伯公考〉，见《南洋学报》1940，1卷（2），页18-26。
- <sup>23</sup> Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, pp 34-35
- <sup>24</sup> 关楚朴〈谈谈大伯公〉，见《星洲日报半月刊》，1939。
- <sup>25</sup> 韩槐准〈大伯公考〉，见《南洋学报》1940，1卷（2），页18-26。
- <sup>26</sup> 许云樵〈大伯公、二伯公与本头公〉，见《南洋学报》1951，7卷（2），页6-10。
- <sup>27</sup> 陈育崧〈Tokong 考〉，见《南洋学报》1951，7卷（2），页38-40。
- <sup>28</sup> 许云樵〈再谈大伯公研究〉，见《南洋学报》1952，8卷（2），页19-24。
- <sup>29</sup> 饶宗颐〈谈大伯公〉，见《南洋学报》1952，8卷（2），页27-28。
- <sup>30</sup> 许云樵〈大伯公为吴太伯说的由来〉，见《南洋学报》1956，12卷（2），页27-28。
- <sup>31</sup> 邝国祥〈槟榔屿海珠与大伯公〉，见《南洋学报》1957，13卷（1），页53-58。
- <sup>32</sup> 天官赐〈大伯公是何方神圣？〉，见《南洋文摘》1963，4卷（1），页25-28。
- <sup>33</sup> 黄尧〈三位一体的神：大伯公、拿督工、土地公〉，见《文道月刊》1981（13），页16-21。
- <sup>34</sup> 张少宽〈大伯公、拿督公与土地公关系的商榷〉，见《文道月刊》1982（16），页14-19。
- <sup>35</sup> 陈志明〈东南亚华人的土地神与圣迹崇拜——特论马来西亚的大伯公〉，见《遗迹崇拜与圣者崇拜》（台北：允晨文化公司，2000），页57-84。
- <sup>36</sup> 高伟浓〈东南亚华人大伯公与土地崇拜探析——以泰国为例〉，见《海外华人研究论集》（北京：中国社会科学出版社，2002），页313-336。
- <sup>37</sup> 郑志明〈客家社会大伯公信仰在东南亚的发展〉（以下简称〈客家〉），见陈波生编《百年公德被南邦——望海大伯公庙纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆与客属八邑福德祠，2006），页106。
- <sup>38</sup> 《周礼·春官·宗伯》
- <sup>39</sup> 郑志明〈客家〉，页107。
- <sup>40</sup> 颜清煌《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992），页180。
- <sup>41</sup> 张奕志〈不在梧槽区的梧槽大伯公〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页110。
- <sup>42</sup> 古天任〈福德祠绿野亭公会之演化历程〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页99。
- <sup>43</sup> 蓝禹甸〈新加坡福德祠绿野亭章程缘起〉，见《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999），页90。
- <sup>44</sup> 柯木林〈古色古香的天福宫〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页49。
- <sup>45</sup> 张清江〈星洲有寺名凤山〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页79。
- <sup>46</sup> 张清江〈行业色彩浓厚的广福古庙〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页158。

- 
- <sup>47</sup> 林孝胜〈典型华族庙宇玉皇殿〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 118-120。
- <sup>48</sup> 颜清煌《社会》，页 12。
- <sup>49</sup> *Census of population 2000 – Advance data release No. 2 – Religion*. (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000), p.1.
- <sup>50</sup> 〈德教起源〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 25。
- <sup>51</sup> 〈德教史略〉（以下简称〈德教〉），见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 23。
- <sup>52</sup> 郑良树〈德教的草创与南播〉（以下简称〈草创〉），见郑良树《马来西亚·新加坡华人文化史论丛·卷一》（新加坡：南洋学会，1982），页 28。
- <sup>53</sup> 〈德教心典释义〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 38。
- <sup>54</sup> 郑良树〈德教的教义和师尊〉（以下简称〈师尊〉），见郑良树《马来西亚·新加坡华人文化史论丛·卷一》（新加坡：南洋学会，1982），页 48。
- <sup>55</sup> 〈德教心典之由来〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 49。
- <sup>56</sup> 郑良树〈草创〉，页 28；郑良树〈师尊〉，页 49。
- <sup>57</sup> 郑良树〈草创〉，页 31-34。
- <sup>58</sup> 德教马来西亚德教总会网站：[http://www.dejiao.net/whatis\\_history\\_05.aspx](http://www.dejiao.net/whatis_history_05.aspx)，2009年5月13日。
- <sup>59</sup> 德教会第五届环球大会鸾与第四届德教敦谊圆融大会特别报道网站：<http://web.my8d.net/tao/07generalnewsdata/2001-08/01-10/menu04.htm>，2009年5月13日。
- <sup>60</sup> 德教马来西亚德教总会网站：[http://www.dejiao.net/whatis\\_history\\_07.aspx](http://www.dejiao.net/whatis_history_07.aspx)，2009年5月13日。
- <sup>61</sup> 《德侨集成》（新加坡：德教会紫新阁，1955），页 254。转引自郑良树〈草创〉，页 52。
- <sup>62</sup> 〈论五门归一德〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 31。
- <sup>63</sup> 〈五教归德论〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 32。
- <sup>64</sup> 〈五教树人以德〉，见谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988），页 35。
- <sup>65</sup> 郑良树〈草创〉，页 35-38。
- <sup>66</sup> 骆静山〈大马半岛华人宗教的今昔〉，见林水椽、骆静山编《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台同学会联合总会，1984），页 438。
- <sup>67</sup> 〈星洲灵隐寺简史〉，见《星洲灵隐寺金禧纪念特刊 庆祝道济佛祖圣诞 暨 成立五十周年 赠医施药二十周年纪念》（新加坡：星洲灵隐寺，1995），页 29。
- <sup>68</sup> 马东涛〈宋大峰祖师传〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年 钻禧兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 60。
- <sup>69</sup> 林悟殊《泰国大峰祖师崇拜与华侨报德善堂研究》（台北：淑馨出版社，1996），页 43-44。
- <sup>70</sup> 〈本社简史〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 116。

- 
- <sup>71</sup> 〈本社简史〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 34。
- <sup>72</sup> 吴翹然〈修德善堂武吉知马分堂简史〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 174。
- <sup>73</sup> 方志雄〈修德善堂马六甲分堂简史〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 180。
- <sup>74</sup> 陈之刚〈修德善堂麻坡分堂简史〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 184。
- <sup>75</sup> 蔡木火〈修德善堂笨珍分堂简史〉，见《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992），页 190。
- <sup>76</sup> 〈中华善堂蓝十字救济总会庆祝成立六十一周年纪念〉（以下简称〈蓝十字〉），见《联合早报》（新加坡），2003 年 12 月 28 日。
- <sup>77</sup> 彭松涛编《新加坡全国社团大观》（以下简称《社团》）（新加坡：文献出版社，1983），页 Q107-111。
- <sup>78</sup> 〈蓝十字〉，2003 年 12 月 28 日。
- <sup>79</sup> 彭松涛编《社团》，页 Q108。
- <sup>80</sup> 彭松涛编《社团》，页 Q109。
- <sup>81</sup> 彭松涛编《社团》，页 N-203。
- <sup>82</sup> 〈蓝十字〉，2003 年 12 月 28 日。
- <sup>83</sup> 《南洋同奉善堂雪兰莪分堂章程》，页 1。转引苏庆华〈新马潮人的宋大峰崇奉与善堂：以南洋同奉善堂为例〉，见李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003），页 205。
- <sup>84</sup> 彭松涛编《社团》，页 Q-108。
- <sup>85</sup> 苏庆华〈新马潮人的宋大峰崇奉与善堂：以南洋同奉善堂为例〉，见李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003），页 205。
- <sup>86</sup> 〈佛教徒丧葬仪式〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 102-103。
- <sup>87</sup> 〈七供忏与三宝偈〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 100。
- <sup>88</sup> 〈佛教手印〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 105-106。



- 
- <sup>89</sup> 〈佛法大意〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 156。
- <sup>90</sup> 〈四圣谛〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 164-169。
- <sup>91</sup> 〈蓝十字〉，2003 年 12 月 28 日。
- <sup>92</sup> 柔佛新山分堂于 1960 年承祖师乩示创立，雪兰莪分堂则与 1961 年由大峰祖师降鸾柔佛分堂乩示创立者，见《南洋同奉善堂雪兰莪分堂大峰古寺落成开幕纪念特刊》，页 166-168。转引自苏庆华〈新马潮人的宋大峰崇奉与善堂：以南洋同奉善堂为例〉，见李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003），页 205。
- <sup>93</sup> 许南河〈堂事股漫谈〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 164-169。
- <sup>94</sup> 关于开鸾扶乩的奇特现象，可以参考台湾中央研究院李丰楙教授主编的学术论集，本文不详细讨论。李丰楙编《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》（台湾：中央研究院与中国文哲研究所筹备处，1996）。
- <sup>95</sup> 〈诸圣神佛诞辰千秋表〉，见《大芭窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：新加坡大芭窑修德善，1992），页 127-128。
- <sup>96</sup> 〈由英运来 如来佛组塑像〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 23。
- <sup>97</sup> 〈观音堂奉行释、儒、道三教合一〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 22。
- <sup>98</sup> 〈观音堂的签条〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 18。
- <sup>99</sup> 〈四马路观音堂的人潮〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 17；陈坤纲〈人涌观音堂 争插头柱香〉，见《联合早报》（新加坡），2001 年 1 月 25 日。
- <sup>100</sup> 〈观音堂佛祖庙颂德碑记〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 34。
- <sup>101</sup> 〈四马路观音堂 16 位历代祖师及现任主持〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 24。
- <sup>102</sup> 〈观音堂分乾坤二系〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 20-21。
- <sup>103</sup> 王慧容〈四马路观音堂 设置历史标志〉（以下简称〈标志〉），见《联合早报》（新加坡），2001 年 9 月 30 日。
- <sup>104</sup> 〈四马路观音堂的故事〉，见《联合晚报》（新加坡），2000 年 4 月 14 日。
- <sup>105</sup> 王慧容〈标志〉，2001 年 9 月 30 日。
- <sup>106</sup> 何秀娟、周亚德〈让生命重现曙光 走访全国肾脏基金会属下的四美洗肾中心〉，见《南洋佛教》第 383 期（新加坡：南洋佛教杂志社与新加坡佛教总会，2001），页 28-29。
- <sup>107</sup> 〈佛门圣地 四马路观音堂〉，见《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 16。
- <sup>108</sup> 柯木林〈古色古香的天福宫〉（以下简称〈天福宫〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 49。



- 
- <sup>109</sup> 《波靖南溟——天福宫与福建会馆》（以下简称《天福》）（新加坡：新加坡福建会馆，2005），页 30-36。
- <sup>110</sup> 〈天福宫——招人承充香火事〉，见《叻报》（新加坡）1897 年 4 月 3 日。
- <sup>111</sup> 〈天福宫告白〉，见《叻报》（新加坡）1897 年 4 月 30 日。
- <sup>112</sup> 〈天福宫〉，见《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951），页 27。
- <sup>113</sup> 〈福海禅寺简介〉，见《福海禅寺开山七十周年 大殿落成 佛菩萨圣像开光大典 纪念特刊》（新加坡：福海禅寺，2004），页 6。
- <sup>114</sup> 王珏琪〈本地祭孔采用“新式”仪式〉，见《联合早报》（新加坡）2007 年 10 月 8 日。
- <sup>115</sup> 〈新嘉坡佛教总会〉，见《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951），页 4-8。
- <sup>116</sup> 〈新监光恒山亭〉，见《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951），页 28。
- <sup>117</sup> 〈顺天宫〉，见《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951），页 35。
- <sup>118</sup> 〈凤山寺〉，见《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951），页 36。
- <sup>119</sup> 〈新加坡三清道教会〉，见《新加坡道教总会会员名录》（新加坡：新加坡道教总会，2006），页 26。
- <sup>120</sup> 徐李颖《九十春秋——新加坡韭菜芭城隍庙史记》（以下简称《城隍》）（新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，2007），页 47。
- <sup>121</sup> 新加坡道教协会网站：<http://www.taoism.org.sg/page3.htm>，2009 年 5 月 14 日。
- <sup>122</sup> 新加坡道教总会网站：<http://www.taoistfederation.org.sg/imdegs/jianjie.html>，2009 年 5 月 14 日。
- <sup>123</sup> 徐李颖《城隍》，页 48。
- <sup>124</sup> 徐李颖《城隍》，页 48-49。
- <sup>125</sup> 新加坡道教协会网站：<http://www.taoism.org.sg/page1.htm>，2009 年 5 月 14 日。
- <sup>126</sup> 新加坡道教总会网站：<http://www.taoistfederation.org.sg/imdegs/jianjie.html>，2009 年 5 月 14 日。
- <sup>127</sup> 徐李颖《城隍》，页 4-9。
- <sup>128</sup> 徐李颖《城隍》，页 16；页 30-46。
- <sup>129</sup> 徐李颖《城隍》，页 50-60。

## 第五章 建国前的狮城北传佛教

### 第一节 公元十五世纪前之南洋佛教概述

佛教究竟是在什么时候传入新加坡？莱佛士爵士于公元 1819 年登陆新加坡以前，佛教是否已在这块小岛上流传？

根据东晋高僧法显大师亲撰的《佛国记》记载，他于晋隆安三年（公元 399 年）离开中国长安，循陆道自中亚细亚至天竺（今日的印度），并在当地收集及抄录佛教各宗派的经典，至晋安帝义熙七年（公元 411 年）始由狮子国（今日的锡兰）循海道返回中国。途中，他所乘坐的商船曾经出了一场意外，惊险万状：

已即载商人大船，上可有二百余人，后系一小船，海行艰险，以备大船毁坏。得好信风，东下二日便值大风，船漏水入。商人欲趣小船，小船上人恐人来多，即砍纆断。商人大怖，命在须臾，恐船水漏，即取粗财货掷著水中，法显亦以军持及澡罐并余物弃掷海中。但恐商人掷去经像，唯一心念观世音及皈命汉地众僧，我远行求法，愿威神归流得到所止。如是大风昼夜十三日，到一岛边。潮退之后，见船漏处即补塞之，于是复前，海中多有抄贼，遇辄无全。大海弥漫无边，不识东西，唯望日月星宿而进……如是九十日许，乃到一国，名耶婆提。<sup>1</sup>

1973 年，已故的新加坡佛教高僧演培法师编写了《六十年来之新加坡华侨佛教》，分成四期连续刊载于新加坡佛教杂志《南洋佛教》内，引述日本学者足立喜六之考证，谓当时法显所乘坐的船只漂流到的小岛，即新加坡。因此，演培法师认为法显大师不但是第一位让中国人知道狮子国（锡兰）者，也是第一位中国高僧曾在新加坡小岛漂流十余日者。<sup>2</sup>1997 年，传发法师在其《新加坡佛教发展史》中，直接引述演培法师之说词。<sup>3</sup>若这项考证属实，那佛教僧侣与新加坡的最早接触，或可尽量向前追溯到公元五世纪初。然而，究竟足立喜六是以何为依据来作出这项判断？其考证是否已获得其他独立机构或学者的一致共认？由于演培法师只是一笔带过，既无注释其出处来源，也无进一步论证其虚实真伪，故这项美丽的说词，只能暂时搁置存疑。

虽然我们缺乏确凿史料来证实佛教曾在公元 1819 年以前登陆新加坡，然而，若从中国古籍的记载、现代学者对东南亚历史的考证，以及考古学家所发现的出土文物等资料中求证，不难发现早在公元初年，从四方八面环绕着新加坡的马来半岛与印度尼西亚群岛，大小乘佛教都曾经盛极一时，传播历史也相当悠久。由此遥想，古代的新加坡曾经浸濡于浓厚的佛教氛围之机率，应是偏高。只可惜是限于史料的匮乏，现在我们还无法确认佛教是否曾在那段时期登陆岛国。

目前的马来西亚与印度尼西亚，都是奉行真主阿拉信仰的回教国家，尤其是从东、南、北三面环绕着新加坡的印尼，更是全世界回教徒人口最多的国家。然而，早在公元 15 世纪以前，大、小乘佛教都曾经在这一区域内扮演着举足轻重的宗教角色，甚至是政治角色。这一切都与印度和中国两大文化古国互通经商有关。

由于介于印度和中国之间的中亚细亚是一条既辽远又难行的陆路，印度人与中国人便于公元前 1、2 世纪，改由海道交通，开辟了前往东南亚各岛的海上航线，于是发现了马来半岛和印度尼西亚群岛。已故的著名南洋学者许云樵教授认为，“最初发现马来亚的人，应该是印度人。”<sup>4</sup>至少在公元前 2 世纪以前，印度商人便已经航行到这些地方，并且南下南洋群岛以寻觅金和锡。

印度人在这一带的贸易活动，在公元 1 至 3 世纪时大为加强。早期的印度商人在适当的贸易中心居留下来以后，渐渐地殷富起来，迄至公元 4、5 世纪时，他们各自建立了统治区，这些居留地也各自成为深受印度文化、宗教和艺术影响的中心。简言之，虽然古印度人在这一带的影响，最初是属于商业性质，却也带来了婆罗门教（Brahmanism）和佛教（Buddhism）的教义和仪式。在这种情况下，宗教成了印度文化传入东南亚的主要媒介，印度人在此区域的势力和影响，比较直接和明确的证据，是在马来半岛、苏门答腊、爪哇和西里伯群岛等回教国家先后出土的佛像。这些佛像均以衣襟之折叠精巧为其特色。根据 Brian Harrison 的分析：

这些佛像大约是公元二世纪和三世纪间产物，佛教似乎曾经做了印度文化传入东南亚的媒介。这些佛像的艺术风格，称为阿摩罗波底式（Amaravati style），是从位于印度东岸吉斯那河（Ksina River）口的一城市而来。当公元二世纪和三世纪时，这是一个佛教传布国外的重要中心。<sup>5</sup>

除此之外，在马来半岛和印尼群岛所挖掘出来的一些以梵文书写（Sanskrit language）之佛教碑文，包括在马来西亚吉打洲所发现的佛教梵文碑文（Sanskrit

Inscriptions)，都成了印度人于公元初年在这一带移植及统治的确凿证据。<sup>6</sup>相对之下，中国人在马来半岛与印度尼西亚群岛之间的直接往还，在婆罗洲、西爪哇及苏门答腊南部虽然也有明证，不过都不是佛教遗迹，而是众多的汉陶碎片。<sup>7</sup>

虽然如此，由于中国自古以来就是崇尚历史之国，不仅朝廷设有国史馆，连省、府及县，都设有省志、府志及县志。因此，若欲知南洋群岛的昔日风土人情，一定要借助中国的历史文献。为了进一步了解古代的新加坡曾经接触过佛教文化之机率究竟有多高，本节从中国史籍中搜集出一些曾在马来半岛和印尼群岛内兴替过的佛教古国之文献资料，备作参照。

## 一、马来半岛的佛教古国

### （一）狼牙修国

狼牙修位于马来半岛的北端，许云樵教授考证为“北纬 10 度 30 分左右的春蓬（Chumphon-Jumbara）”。<sup>8</sup>《梁书》是最早记载狼牙修的中国古籍，根据此书的说法，该国是在公元 2 世纪时成立，迄至公元 6 世纪，该国已是相当强大，并常派使节与中国交往。其奏章清楚地显示了狼牙修是个举国上下皆虔诚信佛的古国：

狼牙修国在南海中……天监十四年（公元 515 年），遣使阿撒多奉表曰：

“大吉天子足下，离淫怒痴，哀悯众生，慈心无量，端严相好，身光明朗，如水中月，普照十方。眉间白毫，其白如雪，其色照耀，亦如月光，诸天善神之所供养，以垂正法……于一切国，为极尊盛，天王悯念群生，民人安乐，慈心深广，律仪清静，正法化治，供养三宝，名称宣扬，布满世界，百姓乐见，如月初生，譬如梵王，世界之主，人天一切，莫不归依”<sup>9</sup>

狼牙修使节阿撒多在其表文中的遣词用句，如“慈心无量”、“慈心深广、律仪清静”、“正法化治，供养三宝”等等，都是佛教色彩非常浓厚的术语。

### （二）丹丹国

有些学者考订丹丹国是在现今的吉兰丹。<sup>10</sup>以下是《梁书》的部分记载，清清楚楚地显示出公元六世纪初年的吉兰丹，其实是个佛教古国：

丹丹国，中大通二年，其王遣使奉表曰：“伏承圣主，至德仁治，信重三宝，佛法兴显。众僧殷集，法事日盛，威严整肃，朝望国执，慈悯苍生，八方六合，莫不归附……”<sup>11</sup>

考古学家维尔斯夫妇（DR. & Mrs. Quaritch Wales）也如是认同，“观其表文，（丹丹）应为一佛教国家。”<sup>12</sup>

### （三）赤土国

赤土国是隋朝时代的（公元 589—617 年）一个大国。隋炀帝于大业三年（公元 607 年）曾经派遣使节常骏和王君政前往，学者们根据他们的行程和其他史料而考证它在今日的“宋卡”（Singora）。<sup>13</sup>《隋书》和《通典》也都如是记载，“赤土国，……其俗敬佛，尤重婆罗门。”<sup>14</sup>

### （四）盘盘国

许云樵教授考证它在今日的“钵兰补利”（Pranpuri），<sup>15</sup>即位于马来半岛北端的北纬 11 度 50 分。盘盘国在公元七世纪左右，也是一个信仰佛教的古国。根据《旧唐书》的记载：

盘盘国在林邑西南海曲中，北与林邑隔小海，自交州船行四十日乃至。其国与狼牙修国为邻，皆学婆罗门书，甚敬佛法。<sup>16</sup>

《新唐书》的记载更具体：

盘盘，在南海曲，北距环王，限少海，与狼牙修接，自交州海行四十日乃至。……有佛道士祠，僧食肉，不饮酒。道士谓为贪，不食酒肉。<sup>17</sup>

其中的“僧食肉，不饮酒”一语，清楚地显示了当时这个古国是奉行南传佛教的信仰传统。

### （五）羯荼

羯荼即今日的吉打。在公元七世纪时，羯荼是佛教中心之一的古国。在中国古籍中，最早提到“羯荼”者是中国僧人义净大师。根据他所记述的咸亨二年（公元 671 年）11 月的航程，可见他曾经多次途经羯荼：

未隔二旬，果之佛逝，停经六月，渐学声明，王僧支持，送往末罗瑜国，复停两月，转向羯荼，至十二月举帆还乘王舶，渐向东天矣。从羯荼北行十日余，至裸人国……十载求经，方始旋踵言归，还耽摩立底。未至之前，遭大劫贼，仅免刺刃之祸，得存朝夕之命。于此升舶，过羯荼国，所将梵本三藏五十余万颂，唐译可成千卷，权居佛逝矣。<sup>18</sup>

吉打的古代史可分为“个罗时代”和“羯荼时代”，许云樵教授认为：羯荼时代是南传佛教兴盛时代，所以往来天竺和南海的佛教徒，都要到此巡礼一下，大约始自七世纪。<sup>19</sup>

吉打人对于印度佛教的信仰，似乎维持相当久远，而且广在贵族阶层流传，连君主的尊号都带有浓厚的佛教色彩。根据《榕城纪年》和《吉打纪年》的记载，吉打于公元 1474 年改佛教信仰为回教信仰前，七位君主中的第二世君主和第六世君主之尊号，佛教色彩都非常浓厚。如下：

第二世：摩隆摩诃波提萨（Marong Maha Podisat），暹文作 Phra Ong Maha Bodhisatva（丕翁摩诃菩提萨）。

第六世：丕翁摩诃波提萨（Phra Ong Maha Podasat），暹文作 Phra Ong Maha Bodhisatva（丕翁摩诃菩提萨）。<sup>20</sup>

“波提萨”即是暹文的“菩提萨”，也就是佛教术语梵文“菩提萨埵”。“菩提萨埵”的简称就是“菩萨”，即“上修佛道，下化众生”的觉悟者。连君主的尊号都带有“波提萨”之字样，足见当时吉打上下都是非常虔诚的佛教徒。

除了中国古籍的文献记载以外，罗上校（Col. Low）与威尔斯博士（DR. Quaritch Wales）先后在吉打发现的碑刻，更使我们确信，公元 4 世纪时的吉打已是一个深受佛教化的古国。威尔斯博士在吉打峰附近发现一块公元四世纪的石刻时，便曾在欣喜之余，作出如下记述：

尤其令人满意者，约在一百年前，吉打境内，发现一石板，上刻五世纪时之佛教文字，并由一船长名佛陀笈多（Buddhagupta）者签名其上，以梵文自述为赤土国之居民，其事殊与吾人之臆想相吻合。更距其地不远，在吉打峰上，复发现其同时代之佛座残迹。至于五世纪前后之佛像，则在马来半岛各地，以及东印度群岛，与印度支那海岸附近之处，均有发现。其异于前述之佛像者，厥唯袍服间已无希腊式之折纹，而类似透明可以窥见袍内之全身。<sup>21</sup>

在新加坡的莱佛士博物院里，还存有一尊铜制的佛像，便是威尔斯博士于公元 1941 年发现于吉打的佛教遗物，也是印度笈多时代（Gupta Period）的证物。关于这尊铜制的佛像，威尔斯博士的文章内有详细描绘。他指出“这是在马来亚内发

现的最早期之佛像。”<sup>22</sup>Colin McDougall 则认为，这尊铜制佛像的出土，足以证明位属马来半岛北部的“吉打曾受到早期印度佛教与文化的影响。”<sup>23</sup>

#### （六）佛罗安

许云樵教授与白德爵士都论断佛罗安是今日马来西亚之龙引（Dungun）。<sup>24</sup>在 12 与 13 世纪之交，佛罗安已是一个佛迹灵验之古国，根据宋朝周去非在《岭外代答》的记载，连其宗主国室利佛逝（三佛齐）的国王也常去上香膜拜。

其属有佛罗安国，国主自三佛齐选差，……有圣佛，三佛齐国王再岁一往烧香。<sup>25</sup>

赵汝适于《诸番志》的叙述更具体，显示了该国所供奉的两尊佛像，还有呼风唤雨，驱除海盗侵犯之灵验事迹：

佛罗安国自凌牙斯加四日可到，亦可遵陆。其国有飞来佛二尊，一有六臂，一有四臂，贼舟欲入其境，必为风挽回，俗谓佛之灵也。佛殿以铜为瓦，饰之以金。每年以六月望日为佛生日，动乐铙钹，迎导甚都，番商亦预焉。<sup>26</sup>

上述六个佛教古国，均分布于马来半岛。（见附图 28）



图（28） 马来半岛古国图

## 二、印度尼西亚群岛的佛教古国 —— “耶婆提”、“奢婆”与“室利佛逝”

法显大师由狮子国乘商人船循海道而返时，约九十日许，乃到一国，名耶婆提（Yava-dvipa 的对音，学者都考证是指苏门答腊或爪哇<sup>27</sup>），发现其国外道婆罗门兴盛，佛法不足言。<sup>28</sup>法显大师在继续归航之前，曾在耶婆提居住了数月。



法显大师归航后十余年，耶婆提的宗教局面便有了巨大改变，举国上下都改成了虔诚的佛教徒。其时是公元 424 年，印度佛教僧人求那跋摩（Gunavarmam）从锡兰前往中国，途中曾在奢婆（Cho-po，亦为 Yava-dvipa 之对音<sup>29</sup>）驻锡。求那跋摩大师一心向佛，由于父王病逝，群臣请其还俗，以诏国位，求那跋摩不纳，便遁迹狮子国。根据梁朝慧皎法师的《高僧传》记载，求那跋摩离开锡兰时：

……后至奢婆国。初未至一日，奢婆王母梦见一道士飞船入国，明旦，果是求那跋摩来至，王母敬以圣礼，从受五戒，国王亦奉母命受戒。……于是一国皆从受戒。<sup>30</sup>

实际上，在苏门答腊的巨港、爪哇和苏拉威西等地发现的公元 3 世纪前之印度风格铜佛像和石佛像，都足以证明佛教在这段期间，已经从印度开始传入印度尼西亚。但当时的影响较小，一直到公元 5 世纪才获得进一步发展。<sup>31</sup>根据中国史籍《宋书》、《南史》和《梁书》的记载，在公元 5 世纪中叶至 6 世纪上半叶，苏门答腊、爪哇和峇厘等地都已广信佛法，崇仰三宝。7 世纪末叶，在苏门答腊巨港建立的室利佛逝王朝，更是一个大乘佛教国家。<sup>32</sup>

中国高僧义净大师往返印度时，都曾在室利佛逝王国落脚。义净大师是在公元 672 年间，搭乘一波斯商船抵达室利佛逝王国，居住了六个月，专心研究梵文文法，然后才续程前往印度取经。自印度返国时，义净大师又在室利佛逝居住了长达四年，以后再从中国前来，写《述行记》。据义净大师的记述，当时的室利佛逝，有数千佛教僧人，而且该地大小乘佛教并举。<sup>33</sup>

当时的佛教，不仅是有如商业贸易一样，成为促使当时人们旅行各地的原动力，也是室利佛逝王国扩充版图的势力象征。正如 Brian Harrison 的分析：

公元八世纪时，室利佛逝的国王，不仅作商业上的进取，并且也热心于精深的大乘佛教派（Mahayana School）。若要继续操纵经过马六甲海峡的贸易航线，必须对于马来半岛有所控制。因此，室利佛逝本身的权益以及大乘佛教都在那里培植起来。公元七七五年在马来半岛北部利果（Ligor）地方，发现一梵文石刻，碑文赞扬室利佛逝国王的伟大，并且纪念他所建筑的一大乘佛教寺院。<sup>34</sup>

密教系的佛教信仰在这一带也很普遍。《宋高僧传》便有一段记载，谓到中原传教的印度高僧金刚智大士，曾于八世纪初在室利佛逝滞留，后来的密教宗师不空大师，便是在奢婆拜金刚智为师，<sup>35</sup>足见八世纪前后的大乘佛教，特别是密教一系在这一带十分流行。世界著名的婆罗浮屠大寺（The Borobudur Shrine），高达十层，代表十法界，石砌回廊都刻有精美的浮雕，庄严雄伟，既是世界美术史上的奇观，也是该时期的佛教遗迹代表作。

简言之，大乘佛教于这段时期，在印尼群岛和马来半岛广为传布，正是反映着“北印度帕那新王朝（New Pala Dynasty）—尤其是东孟加拉（East Bengal）的诺闍陀大学（Nalanda University）—的影响。”<sup>36</sup>

综合上述，我们可把世纪初环绕着新加坡的南洋佛教传布，总结如下：

随着古印度人的到来，佛教与婆罗门教也传入了马来半岛和印尼群岛。迄至公元 4 世纪，印度人已在马来半岛的吉打建有佛庙，反映了“佛教势力似乎已开始超越婆罗门教的势力。”<sup>37</sup>公元 7 世纪，室利佛逝王国（三佛齐）在苏岛南部的巨港（Palembang）兴起，其势力范围延伸到苏门答腊与马来半岛，扼制了东西水路交通的咽喉，还发展为一个佛教中心。大乘派佛教（Mahayana School）便由苏门答腊之巨港传入马来亚，吉打更是室利佛逝王国在马来半岛上的重要港口。

后来，爪哇又兴起了一个强国，史称满者伯夷。它打败了室利佛逝，一度强大的室利佛逝在 12 世纪开始衰败。13 世纪末，满者伯夷王国势力也延伸到马来半岛，大乘派佛教继续由爪哇传入半岛。14 世纪末，满者伯夷的势力衰弱后，在新加坡之上的北强暹罗势力便乘机南下，于是小乘派佛教（Hinayana School）也由暹罗传入马来亚，并在马来半岛北部的玻璃市、吉打、吉兰丹发展。同一时期，喜爱航海的锡兰人也透过贸易与商业和马来半岛联系，并藉此把小乘佛教引进此区。

上述的佛教传布路线，可参见以下的附图 29。



图（29） 佛教传布东南亚路线图

根据崔贵强教授的分析，“有一段很长的时期，新加坡是三佛齐的属国。”<sup>38</sup> 既然是三佛齐（佛教中心“室利佛逝”）之属国，若说新加坡当年丝毫未曾受到大乘佛教的熏陶，恐怕是说不过去的。实际上，新加坡拉（Singapura）的国名，虽是出自《马来纪年》圣尼罗郁多摩王子在淡马锡沙滩上看见一头矫健的狮子奔驰之典故，<sup>39</sup>却也极具印度佛教化的意味。许钰的分析提供了另一种角度的思考：

Singora 一名，原出梵语，此言“狮子座”，亦即之义也。海外地名以“狮子”称者有四：即此狮子城与狮子石，狮子国，以及星洲（Singapore），原名 Singapura 之狮子城是。人之论星洲名者，每以其地形不若狮，且不产狮，而疑之。然则锡兰（Ceylon）之名狮子国（Simhala，玄奘作僧伽罗，义净作僧诃罗），其地形又何尝如狮？又何尝产狮？《智度论》云：“佛为人中狮子，凡所坐若床若地，皆名狮子座。”如是则狮子城殆为佛地之义也。<sup>40</sup>

言虽如此，目前却没有其他文献足以证明 1819 年以前的新加坡，曾经流行过古印度之佛教文化。实际上，在莱佛士爵士登陆以前，这块小岛究竟是一个落后的渔村？或已是一个繁荣的商港？在 7、80 年代的学术界里，还真是一个争辩不休的热门课题。已故史学家邱新民在其著作《新加坡寻根》中，便有多章篇幅给予详细讨论及引证，并根据元代航海家兼商人汪大渊的著作《岛夷志略》（成书于 1349 年）、宋人赵汝适的著作《诸番志》（成书于 1225 年）和其他相关的文献记载，认为新加坡其实是有史可稽的。早在莱佛士爵士于 1819 年登陆以前，新加坡“已做了 594 年的商埠了。”<sup>41</sup>唯惜缺乏其他直接物证，其说未能获得广泛的重视。

然而，在新加坡开埠初期，福康宁山（新加坡华人俗称“皇家山”）便已陆续发现了 14 世纪前后的文物。自 1984 年到 1999 年期间的大规模发掘，更挖掘出了总共 3 万件的文物，其中有宋代与元代的钱币、瓷器等等。2003 年 4 月，考古学家更首次在政府大厦前的草场内挖掘出 600 多年前的数量文物。《联合早报》的资深编辑韩山元先生认为，这次的文物出土可为三个历史记载提供有力的物证：

第一、证明 13 至 14 世纪的新加坡拉王朝，是以福康宁山（古称“禁山”）为中心，范围延伸到新加坡河畔及现在的政府大厦。第二、13 至 14 世纪的新加坡是个商港（规模大小有待进一步考证）。第三、说明中国元代（14 世纪）航海家汪大渊关于 600 多年前新加坡风土民情的描述有相当高的可信度。<sup>42</sup>

虽然越来越多的出土文物能够证明新加坡的历史可往上推至 14 世纪，然而，迄今为止，一个非常客观的事实是，在新加坡，还没有发现任何古代的重要佛教遗迹。<sup>43</sup>为什么新加坡长期处于上述佛教古国的羽翼下，竟然没有留下一丝一毫的痕迹来证明她也曾经是一个佛教古国？这还真是一道耐人寻味之迷。

尽管如此，即使是新加坡确实曾在这个大环境中接受过佛教文化的熏陶，当马六甲王国及苏门答腊先后接受了回教教义后，南洋群岛的佛教传播也已是受到了沉重打击。迄至公元 15 世纪中叶，马来半岛与印度尼西亚群岛正式成为回教的地盘，“当时的马六甲港口还是东南亚的回教中心。”<sup>44</sup>佛教在此时此境，可说是完全进入了冬眠时期。

今日，当我们要回过头来追溯佛教传入新加坡的历史沿革时，肯定是必须从公元 19 世纪开始谈起。随着中国移民潮的到来，汉传佛教才逐渐由华族移民和高僧从中国大陆传入新加坡，这便是今天新加坡华人信仰的佛教由来；同时，南传佛教也随着暹罗（泰国）、锡兰（斯里兰卡）和缅甸僧侣与移民的陆续南来，才在今日的狮城建立起了传播据地。因此，在今日的新加坡语境之下，不论是所谓的大乘佛教，或是小乘佛教，都与过去由印度人、暹罗人或锡兰人传入马来半岛及印度尼西亚群岛的佛教，毫无直接关系。

## 第二节 狮城北传佛教的启蒙期（1898 - 1940）

新加坡北传佛教信仰的正式出现，究竟应从何时算起？《新加坡佛教发展史》的作者传发法师认为，“须依福建会馆所属的金兰庙内奉有地藏菩萨始。”<sup>45</sup>前新加坡佛教总会主席隆根法师也曾在 1970 年如是指出：

华人来本岛，也带来祖国的信仰，创建了金兰庙与妈祖庙，这是华人最早建的寺庙。光绪七年，有“重建金兰庙碑记”。这是以纪念金兰结义为主体的神庙。有清道光十年所立的“德被民生”之匾额，为“金兰雅契众弟子敬立”。这是公元 1830 年。其右有地藏王庙，不知是否由金兰庙分出？内奉地藏菩萨像。另外传说妈祖宫建于道光二十年，本是神庙，后也供观音，建筑古雅，宽大。从上古庙中供奉之地藏菩萨与观音大士说，才明显地表现了佛教信仰。<sup>46</sup>

30 年后，当隆根法师于菩提学校大礼堂向佛教徒介绍新加坡佛教的起源时，还是持着同样的看法：

佛教正式传入，应从有寺庙与僧伽算起。新加坡最早的佛教庙宇应说是大清道光年间成立的金兰庙旁地藏庙，内供地藏菩萨。这是属于福建会馆修建的，庙址原在丹絨北角地区，有庙而无僧。现在已不存在，地方改为公园了。<sup>47</sup>

然而，传发法师与隆根法师所言，或有值得商榷之处。因为地藏王庙正门所高挂的“地藏王古佛”之五字匾额，是立于光绪三十三年（公元 1907 年）。<sup>48</sup>在入内殿的右偏门墙壁上所刻的“倡建地藏王庙碑记”，则立于光绪乙巳年冬月（公元 1905 年），<sup>49</sup>因此，地藏王庙未必是与金兰庙同一时期兴建，按照匾额和碑记的记载，应该是在金兰庙兴建后约 70 年才另行创办。或许两位法师都只留意到金兰庙的碑记，却没留意到地藏王庙的匾额和碑记，所以才会作出上述的推论。此其一。

其二，根据林孝胜先生的实地考察，地藏王庙的正殿虽是供奉地藏王菩萨，左边较小的神坛却供奉着明朝章回小说《西游记》的主角孙悟空，另一神坛则供奉儒家圣人孔夫子，在庙外空地尽头处更立有“闾坡社稷之神”之石碑，其旁另立了一大伯公之神位。<sup>50</sup>类似这种将不同信仰的神明菩萨共处一庙之方式，正如本文第三章和第四章所讨论的，在新加坡是屡见不鲜。若我们要勉强指出其中有若干差异，最多也只能说是主神与配祀神的位置有所对调罢了。因此，若我们忽略了地藏王庙其实也崇奉孔子、孙悟空和大伯公，仅提出该庙有供奉地藏王菩萨，便归纳出这是新加坡佛教信仰的正式出现，恐怕还是经不起严格推敲的。

尽管如此，地藏王庙被市区重建局拆除以前，其性质的确已改成了专供佛教徒膜拜修行之场所。正如其住持虚明法师于 70 年代接受林孝胜之访问时所说：

地藏王庙是专供佛家弟子、居士等人士念佛经参禅的寺庙，而金兰庙则是供公众人士沐拜诸神的庙宇。<sup>51</sup>

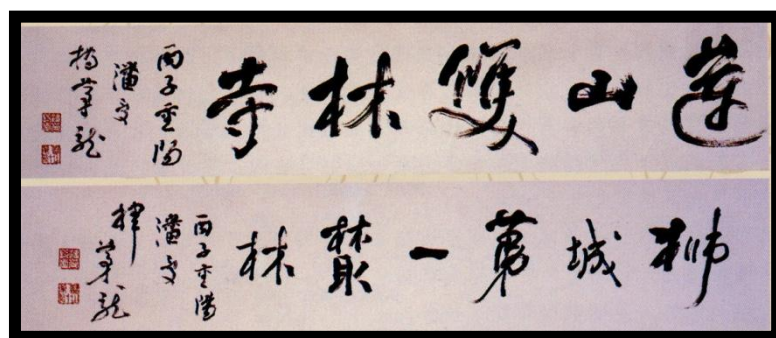
因此，我们或可凭着目前所知道的有限资料来做初步推断：若说地藏王庙是显现狮城佛教信仰之始，未必完全正确。即使是勉强如是认为，那也已是 20 世纪初、中叶之事了，未必是在创建金兰庙时的 19 世纪 30 年代。同时，在“倡建地藏王庙碑记”的数十个捐款芳名中，我们也发现了 19 世纪末福建帮首领的刘金榜先生，也是地藏王庙的捐款者。<sup>52</sup>刘金榜先生，不但在 20 世纪初捐款筹建了这座地藏王庙，也已在该庙成立之前七年，效古印度须达多长者献地布金以建祇园精舍之遗风，创建了新加坡第一幢北传佛教寺院——双林禅寺。

## 一、刘金榜创建双林寺的社会因素

创建于公元 1898 年的双林禅寺，位于大巴窑金吉路。在双林寺天王殿内座北朝南的左侧墙壁上，目前还立有一座“募建莲山双林禅寺碑记”，是著名的星洲寓公邱菽园居士所撰写，其内容摘要如下：

星洲在昔本无丛林之建筑物，有之则自莲山双林禅寺始也。初发心于刘金榜长者，献地布金，迎僧临济宋怡山派之性慧禅师来开山。师皆为性慧全眷出家有名，戊戌先成后院，以俾安禅……<sup>53</sup>

邱菽园居士于公元 1920 年出任双林寺董事，<sup>54</sup>也是新加坡佛教居士林的创办人之一，<sup>55</sup>这块“募建莲山双林禅寺碑记”即刻于 1920 年。邱氏既是 20 世纪上半叶之新华名人，活跃于初萌芽的新加坡佛教圈，对于当时的佛教寺院应是了如指掌。因此，邱氏在该石碑中指出星洲之丛林建筑物始自双林寺，当是毋庸置疑。已故书法家潘受老先生于 1996 年留下两幅墨宝，上书“莲山双林寺”与“狮城第一丛林”，相信正是取其寺之历史与规模皆为狮城第一之双关含义。（见图 30）



图（30） 已故新加坡书法家潘受老先生写于 1996 年之墨宝

双林寺内有另一座非常具有历史意义的碑记，即“莲山双林禅寺缘起”，也有助于我们从原始资料中了解新加坡第一座百年古刹的创建因缘。“莲山双林禅寺缘起”之碑记，为慈妙尼师在两位儿子贤慧禅师与性慧禅师先后圆寂后，决定举家回返中国大陆之前所立。由于这块碑记关系到新加坡第一座北传佛教寺院的创建因缘，具有非常特殊的历史意义，我们不妨全文誊录如下：

余泉州惠邑人也，俗姓萧，一家团圆颇裕田园之乐。缘吾二子觉悟浮生如梦，劝请安素从缁，于壬辰年率合家男女一十有二人，航海到高浪雾，在

楞伽山岩栖六载。至戊戌年季春下山，遍游佛国后，因游槟过叻，拟回古国。蒙刘姓施主喜舍此山，故吾长子贤慧在此创建双林禅寺，并拟于大殿之后结构珠琳庵一区，以为余并吾长女尼禅慧及吾甥女尼月光三人栖身之所。詎意吾子贤慧于辛丑季夏顿舍幻化之躯，迳入涅槃之藏，致此工程未能告竣。浮生如梦，固如是乎！但吾母子在此数年，满望大功克竣，上报佛恩，今既如此，复何言哉。今吾子贤慧既已归真，吾三女尼未便居此，故将后事咐嘱我次子性慧之徒明光大师管理，唯冀克乘先志，不堕宗风，是余所厚望焉。兹因将次附航返国，未免感慨系之，特叙数言，勒之贞石，庶游览诸君知其缘起，并知此珠琳庵即法堂，法堂即珠琳庵也。

光绪任寅年秋吉旦

比丘尼慈妙立。<sup>56</sup>

从这两块碑记的记载可见，双林禅寺的建立是与贤慧禅师和刘金榜居士有关。刘金榜（1838—1909）出生于中国福建省南靖县，“原名城正，号文超，官名元勋，金榜为其乳名。”<sup>57</sup>他于 1858 年南来新加坡经商。初创万山行经营中药，后集资开设福南银号，跻身金融界。致富后，积极参与新加坡华族移民社会的建设工作，成为新加坡中华商务总会发起人之一，历任新加坡中华商务总会董事、新加坡福建会馆董事、华人参事局委员、保良局委员和皇家艺术会会员。<sup>58</sup>

至于双林寺的开山住持贤慧禅师，祖籍福建省泉州府惠安县。长大后与弟弟一同发愿出家，其父母不但首肯，还亲自斥资“创建清音寺和清德庵，（全家）男女分住二座寺庵。”<sup>59</sup>正如石碑所记载，于公元 1892 年，贤慧禅师、其弟性慧禅师、母慈妙尼师、妹禅慧尼师与表妹月光尼师等十二人航行到佛国锡兰朝圣，在楞伽山修道六年，1898 年回国时先后途经槟城和新加坡。

根据中国福州怡山西禅寺的文献记载，就在这个时候，刘金榜父子均梦见金人西来，恰逢贤慧禅师一家人从槟城回国途经新加坡，刘氏疑即梦中金人出现。随即迎接贤慧禅师一家人驻锡星洲，并与“扬本盛先生（Mr. Yeo Poon Seng）合力积极募集资金在马里士他平地（Balestier Plain），金吉路（Kim Keat Road）的远处尽头，兴建佛庙称为‘双林寺’”。<sup>60</sup>同时，刘氏也率先捐资聘请中国名师巧匠南来星洲，仿福州怡山西禅寺之丛林格局兴建该寺，使之成为新加坡最早期、最宏伟的中国式佛教建筑，藉以迎请贤慧禅师主持。这项建寺工程于公元 1898 年正式启动，于 1909 年竣工，前后历时一十一载，耗资近 50 万元叻币。<sup>61</sup>



站在佛教徒的立场而言，莲山双林寺的建寺因缘，可说是新加坡佛教传播史上的一段佳话，为新加坡北传佛教的来源增添了一抹神秘而瑰丽之色彩。正如隆根法师所形容的：

这一建寺动机，亦仿佛往昔须达多长者建祇园精舍请佛前往留住弘法之情相似，不同者须达多未有金人之兆，刘氏父子却有同汉明帝之梦，古今虽异，有感则灵。为留师，为弘法，肇兴双林，其因缘如是，亦可谓事不寻常。想当年的狮城，显然有狮窟的空乏，所以一旦遇有高僧贤慧狮子的西来，故营双林狮窟以容之，好令狮城常闻狮吼之音，以启正法兴隆之基。<sup>62</sup>

言虽如此，若我们撇开主观的宗教情感，试将刘金榜献地布金以建立双林寺的善举置回 19 世纪末的时空背景之下，或能以更全面的客观角度来解读这段新加坡佛教大事的社会意义。

正如本文第三章所追述的，在整个 19 世纪里，随着闽粤移民大规模迁移到新加坡，浓厚的华族民间信仰便弥漫着整个小岛，神祠庙宇也几乎成了早期新华社会的活动中心。在这样的时空背景之下，积极参与神祠庙宇之一系列活动，如建庙、重修和管理等等，就正如 20 世纪初、中叶的侨领积极参与建设华族学校之一系列活动一样，是 19 世纪侨领进入华族社会领导层的必备条件之一。已故学者陈育崧先生便曾以福建帮领袖创办天福宫为例，诠释出 19 世纪的帮会首领之所以热衷于创建庙宇，是希冀从中建立起一个一统的“神权”，再凭藉“神权”建立“绅权”，再运用“绅权”来领导一帮，进而至于超越帮派。这是一种促使领导“帮权”合法化的途径。<sup>63</sup>

因此，华族侨领在具有代表性的庙宇之领导地位，几乎与他们在 19 世纪新加坡华社之地位成正比例。当我们发现 19 世纪内不同时代的闽帮首领都出任重要的华族庙宇之领导时，如薛佛记于 30 年代出掌恒山亭，陈笃生与陈金钟父子先后于 40 和 50 年代荣任天福宫大董事，章芳琳于 60 至 90 年代陆续兴建了巴西班让双狮头大伯公庙、清元真君庙、玉皇殿与金兰庙等等，年近 60 的刘金榜居士为什么会积极于兴建莲山双林寺，便不难理解一二了。正如林孝胜先生所作出的客观分析：

刘金榜在 1898 年已是福建帮领导层人物，其在是年积极倡建双林寺，正是继承了这一传统，也表现了他努力增进其社会地位的苦心。刘金榜之倡建双林寺，也说明庙宇在十九世纪末期华族社会的地位仍旧是很重要的。<sup>64</sup>

台湾学者黄建淳在多次的实地田野调查中，发现双林寺内所立镌有联语的 130 根石柱（合 65 对对联）中，以刘金榜个人的社会符号和官爵职衔单独具名勒刻者，多达总数的六分之一强；寺内天王殿的樑上镶有标榜着由刘金榜“独建”木刻文等做法，也为全星马大小庙宇所仅见。因此，黄建淳博士论证当年刘金榜筹建双林寺，确实有慕效天福宫首领凭藉“神权”以建“绅权”及“帮权”的进阶动机，也是一种强化本身的“威权人格”（Authoritarian Personality），以便提升自己的社会权势和地位的重要方法。<sup>65</sup>

其实，与其他著名的新马侨领如章芳琳、陈金钟与张弼士等大富豪都向中国清廷捐官鬻爵以进一步提升自己的社会地位一样，刘金榜居创建新加坡第一座北传佛寺的同时，也先后于 1890 年与 1903 年向清廷捐官，获“同知”与“道员”衔，<sup>66</sup>（见附图 31）为 50 名少数有能力购买较高官衔的星马捐官者之一。<sup>67</sup>位于双林寺法堂西侧的长者堂，至今仍然供奉着刘氏当年身披清廷官袍之塑像，是为双林寺重要的百年文物（见附图 32）。凡此种种，均足以证明刘氏当年努力增进其社会地位之苦心。



图（31）

刘金榜身披清廷官袍之照相

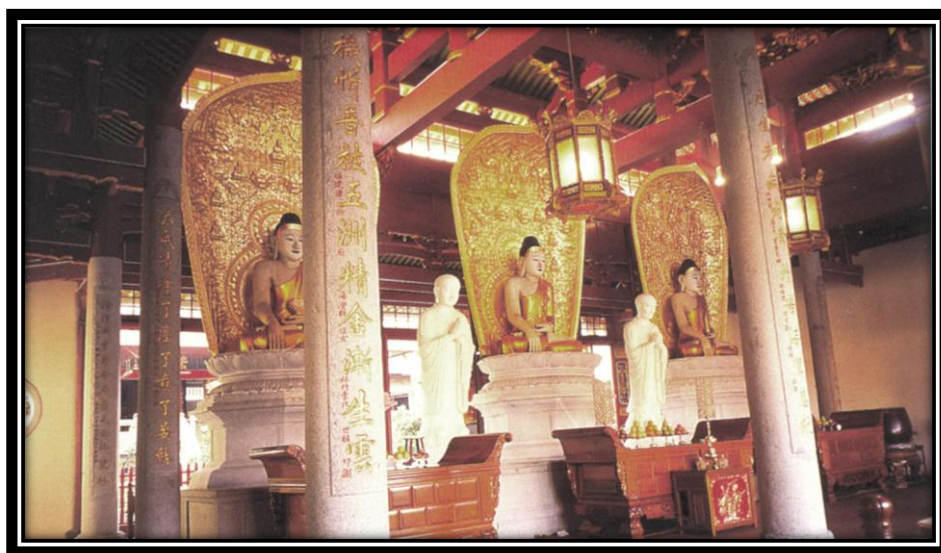


图（32）

刘金榜身披清廷官袍之塑像

上述虽是刘金榜当年创建双林寺的个人因素与社会背景，却毫无影响我们在 21 世纪的今日来评价其建寺的正面意义。因为上演于 19 世纪末的新华上流社会的种种活动，正是促成北传佛教从中国大陆越洋落户于星洲的重要外缘，刘氏在当年所给予之积极配合，正是其中一个不可或缺的传播齿轮，具有历史性的推手作用。

其次，刘氏在双林禅寺内所供奉的塑像，不论是“大雄宝殿”内的三世佛、观世音菩萨、大迦叶和阿难陀尊者（见附图 33），或是“天王殿”内的弥勒尊佛、四大天王和韦驮天（见附图 34-37），清一色是佛教经典内所记载的如来、菩萨、天王和尊者，与 19 及 20 世纪之交的其他侨领所筹建的神祠庙宇完全迥异，不再兼供道教、儒教或民间信仰的各类神像，为北传佛教正式在新加坡落户的完整性、正统性提供了强而有力的证据。至于兴建于较后期的钟鼓楼“伽蓝殿”内所供奉的护法伽蓝菩萨，却是相传在断头后才被高僧点化，皈依佛教成为中国佛教护法大将的历史人物关羽之塑像（见附图 38），则显示了印度佛教与中华文化融合无间的特性，即使是南移至星洲小岛也尽显无遗。



图（33） 双林寺大雄宝殿供奉的三世佛、大迦叶和阿难陀尊者





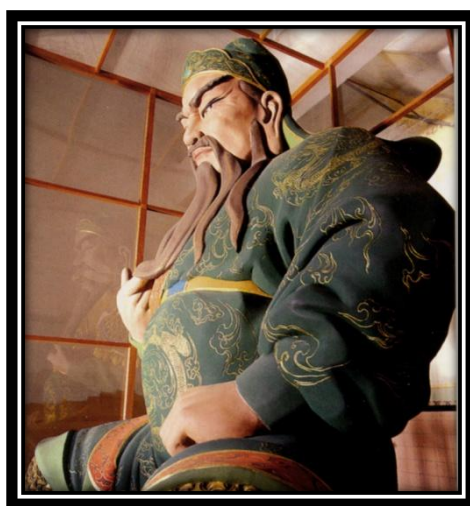
图（34）双林寺天王殿供奉的弥勒尊佛



图（35）双林寺天王殿供奉的韦驮天



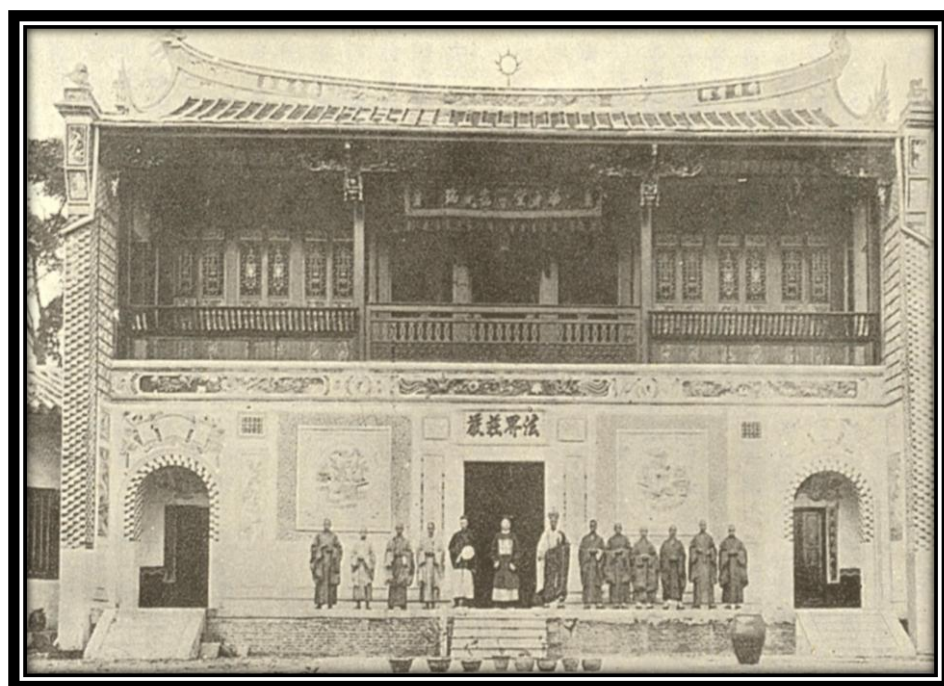
图（36-37）双林寺天王殿供奉的四大天王



图（38）双林寺钟鼓楼伽蓝殿内供奉的护法伽蓝：汉寿亭侯关羽

再次，就双林禅寺的建筑风格而言，由于中国福建省是个多山阻隔，百姓难以往来之地区，因此该省内的各别县府之古刹风貌便各具特色，少有相互融合之现象。反而是位于大陆以外的新加坡双林禅寺兼备了福建三洲府之古刹风格。刘金榜是来自福建省漳州府人士，开山住持贤慧禅师则是祖籍福建省泉州府，却又是福建省福州府怡山西禅寺的传人，其他响应刘金榜建寺呼吁之新华移民，也不乏漳州、泉州与福州的大陆移民。在百余年前，刘氏与早期南来的华族移民从福建三洲府迎请而来的建筑师傅与能工巧匠，都采用了各自家乡运来的建筑材料，在双林禅寺这座建筑物上，发挥了各自的传统工艺技巧。彼此之间不但毫无排斥，还形成了融合福建漳州、泉州与福州三大特色的古刹风格。<sup>68</sup>这种特殊的建筑结构，不但为它在 80 年代末赢得了新加坡古迹保存局宣布为国家古迹之一，<sup>69</sup>使之成为唯一被列为新加坡古迹的佛教寺院，也使贯串于整个新加坡佛教史的“大融合”主题于该建筑物上初露迹象。

仅以上述三层意义而言，若说刘金榜是新加坡佛教传播的一大功臣，当是毋庸置疑的；而莲山双林禅寺的创立，也具有不可磨灭的历史性意义。



图（39） 双林寺最早兴建的大法堂楼，即慈妙尼师在碑记中所谓的珠琳庵





图（40） 昔日的双林寺坐落于微微隆起如一朵莲花之丘坡，故称“莲山”



图（41） 于 1997 年修复后的大雄宝殿，采重檐歇山顶，宏伟壮观

## 二、恒山亭石碑揭示和尚的社会地位

最初南来新加坡宏扬正信佛教的北传僧侣，是否就可以双林禅寺的开山住持贤慧禅师为第一人？在贤慧禅师这特殊的一家人途经新加坡以前，是否已有北传僧侣在开埠后的新加坡驻锡游化，弘扬佛法？

根据陈育崧与陈荆和编辑的《新加坡华文碑铭集录》记载，由福建帮首领薛佛记兴建于 1828 年的恒山亭，立有一个石碑，刻有“恒山亭重议规约五条”。其中的一些规约，清楚注明了该亭的负责人是“和尚”，如下：

第三条：中秋佳节，头家炉主捐缘金备办牲醴物件祀神，既彻可将福物收在炉主之家，邀请众头家同享神歆之福。所捐缘金，开费之外有存银员，概交本亭和尚收为备办红烟老叶茶等件，以供炉主全年祭祀及待客不时之需。凡值清明普度二次出榜者，和尚当自办便以待…

第五条：恒山亭之香资，和尚于每月朔望日落坡（即到市上去）捐化。而逐年唐船、暹船、安南船及外州郡之舢板船，双层船等平安抵叻者，公议唐船凡属漳泉者，每只船捐香资宋银（即菲律宾吕宋银元）四大员……倘有船主不遵者，若遇其船中头目、伙计，或有身故者，公议不许附葬本冢山，着本亭和尚阻止。如漳泉人等有身故，要附葬本冢山者，务必对值年炉主处取单，带交与本亭和尚为凭。如无取单为凭，亦着和尚阻止。<sup>70</sup>

由此可见，早在开埠初期，已有华族佛教僧侣出任恒山亭之住持，然而，其宗教任务摆明是替福建帮领袖下坡筹募香资和管理中秋节庆典后所余下的经费。若我们进一步推论这些僧侣同时也必须看顾恒山亭之香火，或为漳泉同乡举办一些简单的丧葬超度仪式，相信不会有太大的异议。然而，这些都与正式传播北传佛教没有直接联系。实际上，这些和尚的社会地位都相当低下，不仅不比一般帮众超然脱俗，还处处面临着会被革出或遭受体罚的制裁，正如“恒山亭重议规约五条”的第三与第四条规约所记载：

第三条：……凡值清明普度二次出榜者，和尚当自办便以待。至于本冢山之坟墓，宜早晚照顾巡查，免被禽兽败坏。如是不遵者，或体罚，或革出，皆从公议，决不宽情。

第四条：……又不许亭内和尚设卖鸦片烟，并不许在亭边左右设卖鸦片烟馆。如有妄行不遵者，被众查知，将和尚革出，对烟馆折毁，绝不宽恕。<sup>71</sup>

实际上，恒山亭是配合早年新加坡华族移民社会发展而设立的公冢。正如碑文上清楚说明的：“恒山之左，叠叠佳城，累累丘墟”，<sup>72</sup>其兴建是一种迫切需要，其目的是让那些旅居星洲之华人，尤其是漳泉人士，因家乡远阻，吊祭不至，精魄

有所依，以便连年祭祀。因此，恒山亭从一开始就不是一座佛寺，亭内完全没有供奉佛菩萨，其主神是星马华人都普遍信仰的福德正神，俗称大伯公，左右两侧是城隍爷和注生娘娘，<sup>73</sup>足见其住持虽有“和尚”之名，却无佛教内涵之实。

虽然恒山亭由“和尚”主持与传播北传佛教并无直接关系，却在后来发展为早期大陆佛教僧侣落脚于新加坡的一种雏形。例如，由福建南安人兴建的凤山寺，虽以地方神广泽尊王为主神，城隍爷、大哥爷、二哥爷、大伯公、太阳公、黑虎将军、下坛元帅和八部差官等为配祀神，<sup>74</sup>然而，“卧云（法师）曾主持此寺，其后广法（法师）亦任住持。”<sup>75</sup>福建总会的前身直落亚逸街天福宫虽以天后圣母为主神，著名的闽南高僧转道老和尚却也被“福建同乡们请到天福宫任住持，”<sup>76</sup>达明老和尚后来也从“梅峰祖寺南来，驻锡直落亚逸街天福宫。”<sup>77</sup>这种由大陆佛教僧人出任道教或民间信仰庙宇之住持模式，反映了迄至 1909 年，虽然双林禅寺已经正式落成，新加坡的佛教文化仍然处于与道教和民间信仰杂糅不分的阶段。这种模式到了瑞于禅师的身上，更是发挥得淋漓尽致。

瑞于禅师（1867—1953）本为前清贡生，20 岁至漳州龙溪南山寺出家。据说瑞于初来新加坡时，因人地生疏，乃设摊路旁，为人卜卦，为邱菽园所闻，乘其华丽马车前往问卜而订交，并为他斥资建庙以供静修。<sup>78</sup>然而，邱氏虽是贵为双林禅寺董事与新加坡佛教居士林创办人之一，他为瑞于禅师所修建的庙宇，竟然不是佛教寺院，而是源自中国民间信仰的城隍庙，而且是传说中地位最高的“都城隍神”，握有统领新加坡全岛各城隍爷之实权。这种由佛教徒主持道教庙之现象，蔚为奇观，正如张清江先生的注解：

城隍庙在中国，都由道士主持，（新加坡）柏城街的城隍庙却是由佛教徒创建而主持，又是一个特色。<sup>79</sup>

该庙至今仍有清廷驻新加坡总领事左秉隆所赠送的“聪明正直”之横匾，足见这座由佛教居士斥资兴建，佛教僧人主持的道教庙宇，虽然方式怪异，却不但没被时人所拒，反而在当年的华社中占有相当分量的地位。然而，这些特色都无法构成新加坡的北传佛教就是由这些佛教僧侣所建立起来的有力证据。

邱菽园撰刻的碑铭记载：“嗣君启详勉焉勤述，惜仍未举落成之典”，<sup>80</sup>显示了积极筹建双林寺的刘金榜还来不及参与该寺之落成大典便已逝世。至于双林寺第一任住持贤慧禅师，实际上在新加坡也只住不到三年便圆寂归西，比刘金榜更早离世。其弟弟性慧禅师，作为双林寺的第二任住持，也在兄长圆寂后的第二年便撒手



尘寰，往生极乐。<sup>81</sup>这两位法师都在双林寺动工不久便先后逝世，相信在这样的时间内，他们即使是有宏大誓愿要在新加坡广播佛教的种子，恐怕也是时不待我，力不从心。虽然在这两位法师之后，有贤慧禅师的徒子徒孙明光禅师、敬亮禅师、兴辉禅师和福慧禅师等人先后继任双林寺的住持，<sup>82</sup>然而，他们也只是继承刘金榜与贤慧禅师的遗愿，继续负责接管及修建双林禅寺的寺务。至于在新加坡更进一步地推广北传佛教教义方面，倒是未见有什么特殊的建树。

尽管如此，作为狮城第一丛林，双林禅寺在建寺初期，已经吸引了为数不少的华族僧侣前来挂单与修行（见附图 42）。相信在某些层面上，从 1898 年开始建立，于 1909 年正式落成的双林禅寺，已对北传佛教在新加坡之正式传播起着酝酿作用，唯其影响力在后来没能由双林寺进一步扩大出去，相信是该寺在当时还欠缺一位具有恢阔视野的领导人物所致。这种局面，一直到了转道法师南下狮城化缘，才出现明显的突破。



图（42） 20 世纪初叶之华族僧侣在莲山双林禅寺前留影

### 三、狮城北传佛教之奠基者——转道法师

双林寺落成之后的第 4 年，转道法师抵达星洲，北传佛教在新加坡的传播史便正式从酝酿筹备进入了掀开序幕的阶段。转道在新加坡传播佛教的模式，我归纳为“垦荒、播种”的两进式，而这两进式的主要功能，是志在拨开浓厚的多神信仰迷雾，奠定正信的佛教信仰基础。

转道法师（1872-1943），俗姓黄，名清海，原籍福建省南安县，生于南安桐林乡农家。<sup>83</sup>13岁时，因闻人诵《六祖坛经》及《般若心经》，心生欢喜，遂离家到南安仙迹岩寺，求留在寺中打杂。于19岁，到漳州南山寺礼善修禅师为师，剃度出家，法名转道。翌年10月到南山崇福寺受具足戒于佛学和尚。<sup>84</sup>于光绪32年（1906年），转道法师协助虚云老和尚将清廷钦赐鸡足山迎祥寺的《龙藏》护运到云南后，又回厦门驻锡南普陀寺。数年后，法师首度南下狮城。<sup>85</sup>

那时是1913年，由于厦门南普陀寺设立僧伽学院，缺乏经费，转道法师乃受寺院重托，南行狮城筹募经费。转道法师甫抵新加坡，便适逢其师侄与刘姓富商因一块地皮而争执不休，转道法师旋即出面排解，刘某便发愿将这块地皮献给转道法师以建伽蓝之用。转道法师和转岸法师、瑞等法师一起在这块土地上兴建寺宇，取名“普陀寺”。在建寺期间，转道法师也应同乡福建帮侨领之邀，到天福宫出任住持，并经常现身市集，开权化度。由于转道法师精通岐黄，为人治疾，尤擅小儿科，人们尊称他为“儿童活佛”。遇贫者不特赠医，而且施药。因此驰誉南邦，士女皈信日众，加上自奉俭约，所积钵资甚丰，常慨施国内外名刹道粮，德声远播。<sup>86</sup>

我们从这里可以观察到，在“垦荒”的筹备工作方面，转道法师先是尽量在南洋异乡广结善缘，尝试融入这个多神信仰弥漫的移民社会。后来在新加坡推动佛教事业之初，并不急于以宣扬博大精深的佛法作为主轴，反而是现身市集，赠医施药，显示出转道法师善以大乘佛教之四摄法（布施、爱语、同事、利行）作为接引初机的权巧法门，也反映了北传僧侣走出佛教寺院，以赠医施药等善举来接近民众，贴近民生，关怀民情，不失为一种度化众生的有效法门。后来这种权巧法门也为20世纪中、下叶的后一代北传僧侣所继承及发扬光大，逐渐发展为北传佛教在狮城传播佛法的重要模式之一。

由于转道法师声誉正隆，远播全岛，因此当双林寺于1919年重修时，转道法师便被侨领们推举为主持首座。<sup>87</sup>以此殊胜机缘，转道法师就在新加坡留驻下来。1921年，正当转道法师有感于从大陆南来之僧众无处安单，又获得郑雨生居士献地，胡文虎居士资助，转道法师又在光明山创建了一座普觉寺。<sup>88</sup>这座普觉寺是个净土宗大道场，虽然在草创初期非常简陋，而且僻处山陬，蔓草丛生，橡林荒墓杂处，野兽出没之地，行人望而生畏，<sup>89</sup>却可接纳十方僧众，是为新加坡有十方丛林之始，<sup>90</sup>并在数十年后，发展为新加坡最大规模的佛寺。（见图43-46）



图（43） 光明山普觉禅寺



图（44） 光明山普觉禅寺内景之一





图（45） 光明山普觉禅寺内景之二



图（46） 普觉禅寺之宏船老和尚纪念堂

佛寺愿意广纳十方僧众是至关重要的，尤其是在积极传播佛教事业的初期，寺院住持愿意迎请十方贤德驻锡该寺，以十方选贤丛林制来替代一般子孙庙的寺院习俗，就有如开国元君愿意敞开胸怀，不拘一格，招贤纳士以共襄盛举似的。由于转道法师一开始便勇于打破根深蒂固的畛域气、门户气，故北传佛教在新加坡传播的第一阶段，自然是以转道和尚为中心。

在用了将近十年的时间打下根基后，转道法师的传播佛教事业便于 20 世纪的 20 年代初期，走入了第二个步骤：“播种”。打着十方选贤丛林制招牌的普觉寺开始发挥了磁铁般的吸引力，成了多位大陆高僧陆续南下云游与挂单之首选。如名扬海宇，垂范僧伦的会泉法师、道阶法师、兴愿法师与转逢法师等高僧，皆是曾同转道法师同忝共事的佛门耆宿。独步《楞严经》的圆瑛法师，更于 1922 年，欢喜接受了转道法师之邀请，南下星洲普觉寺宣讲《大乘起信论》，正式开创了北传佛教高僧向新加坡华族移民宣扬正信佛法之先河。<sup>91</sup>根据于凌波教授的分析，在 20 世纪初叶，邀请大陆国内的著名法师南来讲经，“这在新加坡来说，是甚为罕见的事。”<sup>92</sup>

于 1926 年 8 月，转道法师进一步与大陆商人蒋剑一、黄天行、苏鹤松等人倡组“星洲讲经会”，力邀中国一代佛教领袖太虚大师（1889—1947）南来新加坡弘扬佛法，为新加坡的北传佛教掀起了一阵高潮。<sup>93</sup>转道法师先后邀请道阶、圆瑛与太虚等高僧南来弘法之举，影响甚大。尤其是众师先后开坛说教，有助于让新加坡的华族移民明白“佛教信仰”与“多神信仰”之间的区别，自然会引起一班知识份子之信服。“中华佛教会”之成立，便是一例。<sup>94</sup>

在连任两届中华佛教会会长与兼任大陆中华佛教总会监察委员期间，转道法师也结合了新加坡华社名流之力量，与侨领李俊承、邱菽园、庄笃明等佛教居士携手合作，先后发起了“佛经流通处”与“新加坡佛教居士林”组织，并且亲自出任导师，每逢星期三及星期日晚上亲自领导念佛及静坐禅观，为南洋佛教专修莲宗之弘范。<sup>95</sup>1938 年，转道法师念及新加坡华侨不解中国文化，不能读中文经典，乃与信徒陈景碌居士等人推动土生华侨研读华文，并且倡办“英文佛教会”，希望使中华文化能在海外滋长。陈景碌居士后来受感化而现比丘相，法号“法乐法师”，积极以英文英语推动佛教教义。<sup>96</sup>由此观之，转道法师并不拘泥于坚持“尊卑主从”的传统观念，在全面推行北传佛教事业上，是无私地鼓励出家僧侣与在家居士并肩进行的二元模式。

总而言之，虽说这个阶段的新加坡北传佛教是处于启蒙期，却由于转道法师适时地采用了“垦荒、播种”的两进式，即在莲山双林寺之后，创办了普陀寺和十方选贤丛林制的光明山普觉寺，作为诚邀名震一时之大陆高僧飞锡南来，广播佛法种子于狮城之重要据点，还是能在打破“多神信仰”之迷思与建立“正信佛教”之基础上，兴起一股拜佛和学佛的新风气。时至今时今日，仍然为新加坡佛教界发光发热的光明山普觉禅寺、普陀寺、新加坡佛教居士林、中华佛教会和英文佛教会等等，都是因为当年转道法师的积极推动或参与领导，才得以积极创立和发展。

当然，所谓“一个篱笆三个桩，一个好汉三个帮”，转道法师之所以能在这段期间推动佛教法轮，免不了有其他同心同德的僧俗四众鼎力协助。除了本文无法详细提起的转岸<sup>97</sup>、转武<sup>98</sup>等法师长期留驻星洲协助弘扬佛法以外，德高望重的道阶法师、圆瑛法师和太虚法师先后应邀南来狮城大吹法螺，都起了非常关键的启蒙作用。再加上当时已被佛法感化的一些商界名流和知识分子，如李俊承、邱菽园、庄笃明等佛教居士都纷纷创设以弘扬佛法为主旨的居士佛教团体，开始给新加坡华族移民的精神世界里，注入了一股提倡智信和智行的清流，提供了另一层次的宗教信仰选择。自此，以佛教名词如“寺”、“精舍”或“禅院”创建的佛寺，以及直接以“佛教”命名的宗教团体纷纷兴起，如龙山寺、海印寺、灵山寺、福海禅院、菩提佛院、大悲院、中华佛教会、英文佛教会和新加坡佛教居士林等等，有别于 19 世纪多神信仰庙宇林立的“亭”、“宫”、“庙”、“祠”和“殿”等。

转道法师初南来新加坡时，本是为了替中国南普陀寺设立僧伽学院筹募经费；后来多次往返狮城和泉州，也是为了在星洲筹募经费协助修缮中国古刹。例如：他发愿重修唐代匡护祖师所建的泉州千年古刹大开元寺，并在寺内先后创办了“泉州开元慈儿院”和“泉州妇女养老院”，分别收容无依无靠的年幼孤儿和老迈妇女，并教以基本佛法和念诵佛号，以及于 1932 年在大开元寺为高达千余个皈依者传戒，使中断了 280 余年的戒坛得以继往开来等等，都是罄其 10 余年在新加坡接受信众供养的数万元钵资，并在新加坡设立劝募永久基金，由其俗家弟子莊丕唐、丕南昆仲给予大力奔走，各方响应，先后在南洋各地成立董事会以综其成。<sup>99</sup>后来出任漳州千年古刹崇福寺方丈时，也在寺内办了一所专门收容失学儿童的佛化平民学校，所有的经费亦由他从南洋募化而来。<sup>100</sup>然而，他在长期驻锡于星洲期间，不忘以高瞻远瞩之眼光及海纳百川之胸襟来推动佛教传播，为北传佛教开始传入新加坡的初期，便奠定了一个融合性极强的多元基调，是非常值得狮城佛门四众永远怀念。

因此，新加坡佛教长老妙灯法师评价转道法师时，认为转道法师是近代弘化功行最高者，光明山普觉寺今日得以冠盖狮城，固然是其法嗣宏船法师中兴光明居功至伟以外，但转道法师之创业功绩也不容忽视。<sup>101</sup>已故的狮城佛教元老演培法师更高度肯定转道法师之努力，盛赞转道法师为新加坡之佛教先觉。<sup>102</sup>综观转道法师在狮城之弘法事迹，这两位佛教耆宿对他的高度评价，可谓实至名归，毋庸置疑。

1898 年，刘金榜创办了狮城第一座北传佛教寺院——双林禅寺，该寺于 1909 年正式落成。4 年后，奠定新加坡北传佛教基础的闽南高僧转道和尚年南下狮城，为星洲华社开创了一个初步接触正信佛教的新纪元。在转道和尚圆寂之前 3 年，即 1940 年，另一位闽南高僧慈航法师随着“中国佛教访问团”访问东南亚佛教诸国后，便长期驻锡狮城，亲自开坛说教，带动了僧俗四众学习佛典之风气，为佛教在星洲的传播沿革掀开了另一页新篇章。基于此，我谨将公元 1893 年至 1940 年之间，划分为以“创建双林禅寺”和“转道法师南来”为二大事迹的新加坡佛教传播之启蒙期，并以这段为期约 40 余年的传播模式，定位为向新华移民介绍“正信佛教”以概括其时代特征：“拨开多神信仰迷雾”与“建立佛教正信观念”为传播主轴。

因为有了初具雏形的“正信佛教”启蒙思想，于 40 年代以后陆续南来的大陆高僧，才能在这片土壤上进一步施肥、灌溉，以便更深入、更广泛地在新加坡发挥大乘佛教慈悲济世的博大精神。

### 第三节 狮城北传佛教的弘化期（1940 - 1960）

我们从本章第二节的追溯与探讨中可以了解，第一批正式南来狮城传播佛教的北传高僧中，以长期驻锡的转道和尚为中心，间中也出现短暂云游的圆瑛、太虚、道阶和演本等大师。自从这些北传法师的出现后，新加坡佛教僧侣的形象就开始出现了两种区分。一种是只从事佛教经忏、超度法事之类的“仪轨法师”，当地人俗称“南摩佬”，这几乎是自 19 世纪初恒山亭时代就已长期存在的法师；另一种是以转道法师为核心的启蒙队伍，他们或是本身晓得讲经说法，或会劝导善男信女修习净土宗或禅宗，或一有机会就诚邀从大陆来访之云游高僧入殿升座大吹法螺，这些都是属于“传教法师”。“传教法师”在 20 世纪初的出现，不但有助于提高新加坡佛教僧伽的社会形象，也给狮城北传佛教的建立奠定了初步基础。

然而，若我们仔细考察以转道法师为核心的僧伽队伍在传播佛教方面，仍有三项相当薄弱的传法环节，对于佛教要在新加坡取得深化作用和长足发展，构成了一定程度上的局限。兹简析如下：

第一、这些法师虽然有进行开坛说教、宣扬佛法，却不是定期的、长期的；

第二、在长达 40 年左右的启蒙阶段，虽然这些法师有鼓励一些社会名流或知识分子创办佛教会来协助推动佛法，却没有举办僧伽教育以培训住持正法的未来僧伽人才，也没通过将佛教精神融入世俗教育以在未来青年的心灵中培植菩提种子；

第三、虽然转道法师曾经提供赠医施药等慈善义举，却是个别的、零星的，还未能汇聚成一股积极推广佛教慈善力量之巨大洪流。

当然，我们不能从今时今日的时代角度来苛刻评价历史人物，实际上，我们从前文的分析中，已察觉到造成这三项弱势环节是有其时代限制。一方面是因为早期的传教法师们确实需要花费很长的时间来向华侨移民区分神佛信仰之不同，以及忙于创建佛寺以奠定传播基地；另一方面，是缺乏深入经藏，辩才无碍的弘法高僧长期留驻狮城进行弘化。然而，前两个弱势环节，在转道法师圆寂前的第 3 年，即 1940 年，另一位闽南高僧慈航法师长期驻锡星马后就获得初步改善；至于后一个环节，则在新加坡出现了日军侵略的外来危机刺激下，提早创造了全星佛教徒以内部合作之力量来共同推行佛教慈善事业之契机与条件。本节将从这三方面着手，详细探讨慈航法师和李俊承居士推动新加坡佛教传播之沿革与模式。

## 一、慈航法师掀开佛教教育之先河

慈航法师（1895-1954），俗姓艾，名继荣，原籍福建省建宁县。自幼父母先后辞世，便依专为僧伽缝製僧衣的舅父生活，以此因缘，法师自小就常随舅父到寺院递送僧衣，常闻寺院钟磬梵呗之声，心生欢喜，便于 18 岁到邻邑泰宁县的峨眉峰礼自忠和尚为师，剃度出家，法名慈航。翌年，往江西九江能仁寺受具足戒。受戒后的慈航法师，曾学禅于圆瑛法师，听经于谛闲法师，学净于度厄老和尚。以后行脚参访，到处云游佛寺名山，增广见闻。<sup>103</sup>

由于父母早逝而自幼失学，故慈航法师原本的学识基础非常薄弱。然而，自从他在 33 岁进入了厦门南普陀寺的“闽南佛学院”学习，曾因成绩欠佳受到导师的申斥后，便深有感触。后来应邀出任安庆迎江寺住持时，更有感于自己身为一寺之



主，岂能不通达经论？于是发愤苦学，向武昌佛学院函购得唐大圆编撰的《唯识讲义》用以自修。他把这本讲义带在身边随时随地拿出来阅读、揣摩，多年之后终于精通唯识，以后也专讲唯识论。随后又云游中国各大城市，随缘弘化。<sup>104</sup>后来，慈航法师之所以会动身南下狮城弘化佛法，则与当年的中国为了抵抗日本侵华而发动十年抗战运动息息相关。

当时，由于扬言要在 3 个月内灭亡中国的日本军队，在卢沟桥事变和开辟上海战场后，发现要灭亡中国大陆绝非短时可致，于是派遣日本佛教僧侣到中国南方的南传佛教诸国，发动舆论工具，粉饰其侵华暴行，宣传中国国民党政府高层人员都是基督教徒，不尊重佛教，日本是为了维护中国佛教而发动战争，并不是要灭亡中国，借此切断南方佛教诸国从中国西南路线协助运输大陆继续抗日的资源。<sup>105</sup>当代中国佛教领袖太虚大师敏锐地觉察到这个微妙关系，便提出组办中国佛教访问团以攻破谰言。这一战略呼吁即刻获得了中国朝野各界的重视和赞助，国民党政府更于 1939 年 9 月正式函聘太虚大师为“中国佛教访问团”团长，以佛教自发组织名义出访缅甸、锡兰、印度、暹罗、马来亚等国，访问南方诸国佛教领袖，并宣示中华民族是为了独立生存与公平正义而奋斗，希望各国佛教徒亦能在团结一致中给予努力和支持。是年 11 月，太虚大师等人从云南昆明出发，先后访问了小乘佛教发祥地的缅甸、释迦牟尼佛的故乡印度和小乘佛教重镇锡兰，当时在香港弘化的慈航法师，则赶到印度与太虚大师等团员汇合。<sup>106</sup>由于慈航法师已在东南亚弘化多时，以其经验作为团员就近协助大师访问东南亚，使该项活动获得很大的访问效果。各国南传佛教僧侣从此不再轻信日僧的战略宣传。<sup>107</sup>当太虚大师等人完成这次的国民外交后，便于 1940 年 4 月 25 日率领团员苇舫法师、等慈法师及侍者王永良登轮返国，慈航法师则继续留在星马弘扬佛法。<sup>108</sup>

慈航法师在南洋驻锡长达十余年，期间往返星马各地讲经说法，席不暇暖。他先后倡办了星洲菩提学院、檳城菩提学院，以及星洲、雪洲、怡保、檳城、麻六甲、吉隆坡各地的佛学会，经常在这些学院或佛学会作通俗佛学演讲。由于慈航法师说理圆融，喻解详明，深入浅出，引人入胜，对于接引初机人士，发生了很大的作用，故南洋华侨普霑法雨，皈依三宝者日众。<sup>109</sup>慈航法师在星马期间所遗留至今的足迹，尚有马来西亚檳城的菩提学校和菩提中学，以及新加坡的菩提学校、灵峰菩提学院和法师寮。这些佛教世俗教育学校，或专门研究佛学的佛教会或寺院，都是慈航法师的皈依弟子依照他的指示而积极创办，或受到他的说法感化后自行创建。

例如，曾在仰光龙华寺听到慈航法师说法的王弄书女士（1893-1964），便因为听经因缘，皈依于慈航法师的座下，法名“弘法”。王弄书居士承慈航法师的指示，先在仰光与当地的佛教居士邱宏传、陈善乐、曾大聪和陈宏宣等人组织“中国佛学会”，在佛教会内设置义学，当地失学儿童受惠者颇众。后来又接受慈航法师的指导，在当时的马来亚槟城开创了至今仍然非常著名的菩提学校和菩提中学，惠及无数的槟城华侨子弟。<sup>110</sup>

至于在新加坡开创菩提学校的毕俊辉女士（1900-1981），也是慈航法师的皈依弟子，法名“慈辉”。当慈航法师随着太虚大师率领的“中国佛教访问团”光临槟城时，毕俊辉居士的母亲在自己开设的菩提苑素菜馆内宴请太虚大师和慈航法师等人用膳，毕俊辉则负责向大师等人献花，结下了这段佛缘。<sup>111</sup>虽然她听不懂太虚大师在欢迎会中所说的佛理，却对于慈航法师深入浅出的开示能够心领神会，故对佛教产生了信心。后来慈航法师在星马广宣佛法，毕俊辉担任翻译工作，积极参与慈航法师在星马期间所推动的佛教事业。<sup>112</sup>当星马沦陷期间，慈航法师在新加坡灵峰菩提学院闭关三年，每天在关内放蒙山（给鬼魂施食和减轻痛苦的佛教仪轨），毕俊辉便在关房外面敲打木鱼。<sup>113</sup>一直到了 1945 年日本宣布无条件投降后，慈航法师一方面有感于佛教文化之传播，必先从教育着手，<sup>114</sup>另一方面则觉得槟城既有一间佛教学校，新加坡作为一个大城市，也应该建立一间佛教学校，以提倡佛化教育，<sup>115</sup>于是鼓励毕俊辉居士留在新加坡筹办菩提学校。<sup>116</sup>

新加坡女众道场菩提兰若，亦以慈航法师常用的佛学名词“菩提”命名。该寺之创办人——林达坚、区贤慧和文智顺三位居士都曾经亲近慈航法师修学佛法。<sup>117</sup>当慈航法师在星马佛教圈内掀起了一阵学习佛法之热潮时，便是由当时还没出家的林达坚居士与一些信徒耗资购置新加坡樟宜金望安的“法师寮”，作为慈航法师驻锡星马的场所。<sup>118</sup>慈航法师后来作为本身潜修及度众的道场——灵峰菩提学院，<sup>119</sup>也是由她主理。<sup>120</sup>当慈航法师在星马宣扬佛法期间，仍然心系中国大陆的年青学僧，并且经常汇钱回去大陆资助他们继续学佛修行。这些非常琐碎的书函和金钱来往，正是由虔诚信徒林达坚居士所代劳。<sup>121</sup>

除此之外，慈航法师还与华智、广洽、念西、星光、志航等诸位法师和林达坚居士，于 1946 年成立中国佛学会。理事长是张耀东居士，慈航法师出任该会导师。会址设于灵峰菩提学院，创办《中国佛学》月刊，积极宣扬佛法。<sup>122</sup>慈航法师后来又续办《人间佛教》、《佛教人间》等佛教月刊，尽量通过文字般若弘宣佛法。至

于“佛教功德林”和“六和园斋菜馆”，亦由慈航法师所倡导开办。驻锡于新加坡灵峰菩提学院期间，慈航法师每日都定时为信众讲说经纶。新加坡信众受慈航法师所感化者颇众，迄今仍为广大信众所思慕。<sup>123</sup>

慈航法师实际从太虚大师受教的日子并不多，但由于他参加了“中国佛教访问团”，随着太虚大师先后访问印度、锡兰及南洋各国，所以一般人都视他为太虚大师的门下，他本人也以大师之弟子自居。于1947年3月，太虚大师在上海玉佛寺圆寂，慈航法师当时在新加坡闭关，得知大师逝世，悲痛逾常，便在《中国佛学》月刊〈追念太虚大师纪念专号〉上写了许多纪念太虚大师的文字，并撰写纪念太虚大师的歌词，谱成乐曲。在日用的信笺上，都印著“以佛心为己心，以师志为己志。”显示了他对太虚大师的无比崇敬。<sup>124</sup>因此，慈航法师在新加坡佛教界所作出的巨大贡献，或能视为太虚大师一生革新中国佛教运动的外在延伸。

1948年秋，慈航法师应台湾中坜圆光寺妙果和尚之请，离开星马到台湾创办“台湾佛学院”。后来再创办“弥勒内院”，继续其弘法生涯。1953年旧历除夕，慈航法师预知时至，但嘱咐弟子别泄漏外传。果然在翌年旧历4月初4——即1954年5月6日，慈航法师以脑溢血示寂。其寂后坐缸，面目如生，俨然老僧入定，安葬于后山墓塔。5年后弟子们开缸检视，发现他肉身不坏，袈裟完好，面呈紫色，眼睛发亮，耳鼻口俱全，唇尚软，并长出稀疏的头发和胡须，眉毛亦长了许多。后来经装金后，迎归于弥勒内院安座供养——成为台湾第一尊肉身菩萨。慈航法师的弟子们组成“慈航法师永久纪念会”，整理遗稿印行《慈航法师全集》，计上中下3册，全书130余万言。<sup>125</sup>

演培法师在1994年庆祝慈航法师冥寿100年及示寂40周年时，曾经发表一篇文章的部分内容，可视为高度肯定慈航法师当年在狮城传播汉传佛教的重要贡献：

星马信佛的在家徒众，虽说原来是很多的，但了解佛法的可说很少。由于慈老在星马各地说法，往来不断，使诸佛子得闻正法，始知什么是正信，什么是迷信，如在仰光各地成立佛学会，使星马佛教一时大为隆盛。直至今日，由于慈老因缘，在檳城留有菩提学院、菩提小学和菩提中学；星洲菩提学校亦由慈老而开创。其他如菩提兰若、灵峰菩提学院，皆是由于慈老关系而有，所以现在新加坡，只要提起慈老，仍为人人称道。<sup>126</sup>

从整体的新加坡佛教传播与发展的角度来看，慈航法师是在转道法师所垦荒、播种的信仰土壤上，进一步施肥、灌溉，带领新加坡华族移民从佛教启蒙期，进入了学习佛法、导向正轨的弘化期。我谨此将慈航法师在这方面的努力，归纳为“专心致志于推动佛教教育”的传播模式。虽然这种模式在 40 年代的新加坡所发挥的弘化作用，还仅仅是局限于慈航法师个人与信徒之间的共同努力，没有迹象显示出他有领导其它寺院的僧伽大德共同促进新加坡佛教传播的进一步发展，而且当他飞锡台湾后，灵峰菩提学院便一度出现领导乏人的窘境，<sup>127</sup>法师寮也“年久失修，有如叶落秋山，颇呈衰颓之像，”<sup>128</sup>但北传佛教确实因为他曾经长期留驻狮城积极宣扬佛法和倡建佛教学校等，开始出现了“质”的变化。最为重要者是，慈航法师推动佛教教育的传播模式，一直到了 20 世纪下半叶，乃至是今时今日，始终有不同的新加坡佛教寺院或居士团体设立各自的佛学班、佛学院来继承或发扬光大，为新加坡佛教界人才的思想培训和质量提升，带来了无限的可能性，这正是慈航法师在新加坡佛教界的过人之处，演培法师对于慈航法师的高度评价，当无过誉之处。

## 二、佛教四众团结慈善赈灾之滥觞

当北传佛教在新加坡传播的路线进一步纳入正轨时，不幸发生了日本法西斯政府发动太平洋战争的军事攻势，悬挂于马来半岛南端的新加坡，也被卷入了这场迅速扩大的战场里。然而，身为佛教子弟，狮城僧俗四众仍然在重重危机中，把握了大乘佛教提倡救渡众生、慈悲为怀的特质与精神，共同展开了新加坡佛教界积极赈灾、利益难民的慈善事业。在这段星洲沦陷的非常时期，与新加坡佛教徒风雨同舟、休戚与共，并起着领导作用的佛教界翘楚，正是当时的新加坡佛教居士林创始人兼林长——李俊承居士。

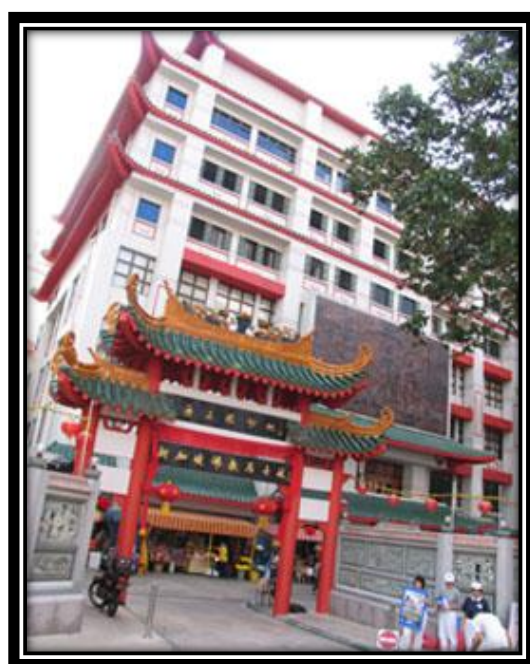
李俊承居士（1888—1966），原籍福建省永春县，7 岁就乡塾启蒙，师事王绳烈、郑苍亭，遍读周易孔孟儒书，旁及老莊诸子，颖悟过人。其母黄太夫人以乐善好施闻于乡里，其父继如公则经商于马来亚森美兰州之芙蓉市。<sup>129</sup>李俊承居士年 17 岁时，便奉父命南渡习商，26 岁又到星洲创立太兴洋什行，同时也扩充其他商业活动。<sup>130</sup>这是李俊承居士之事业初期。经商之余，他也热心于华侨教育，首先在森美兰州创办中华学校，即今日之中华中学，嘉惠侨子。<sup>131</sup>

于 1925 年间，李俊承居士北返故国朝礼南海普陀山，因仰慕莲宗硕德印光大师，求皈座下，蒙赐法号曰“慧觉”，从此号曰“慧觉居士”。由于李俊承居士信

仰纯笃，认识佛教大乘精神可以改造人心而转劫运，因此，甫从中国回返新加坡，便一边致力于俗世事业之经营，如购置太丰饼干厂、开创太安实业有限公司，<sup>132</sup>出任中华总商会会长，主持和丰、华侨、华商三银行合并事宜（即成今日之“华侨银行”，OCBC），开新加坡华侨金融界合作之先河；<sup>133</sup>另一边则积极弘扬佛法，于1935年间联合转道老和尚、庄笃明、邱菽园与吴新斋诸居士共同倡办“新加坡佛教居士林”（见图47-48），藉以宣传佛教，使大乘佛法能够深入新加坡社会的各个阶层，建立起巩固的佛教基础。其时，新加坡佛教居士林之规模虽小，但社会名流，骚人墨客，常以此静苑为联吟聚会，敦品励行之处。<sup>134</sup>



图（47） 新加坡佛教居士林成立初期



图（48） 新加坡佛教居士林新建筑外观

佛教居士林的成立，可视为新加坡居士佛教的开端，亦可理解为李俊承居士有意以该林作为推动大乘佛教融入社会之立足点。然而，由于 3、40 年代之交的国际局势动荡不安，加上在太平洋战事爆发期间，李俊承居士曾代侨领陈嘉庚先生出任中华筹赈会主席，恐遭入侵的日军毒手，于是决定动身避往印度。不料，由于其护照手续迁延，航路已断，卒滞留于星岛。当日军铁骑蹂躏星洲时，李俊承居士虽避居于光明山普觉寺，却仍于 1942 年 2 月 19 日，被一蒙面粤人引来的日本宪兵拘捕下狱，罪名正是李俊承居士曾代陈嘉庚出任中华筹赈会主席。<sup>135</sup>

后来，李俊承居士在写给友人费慧茂居士的信中回忆，于陷狱期间：

承日夜至诚念观世音菩萨。某日，在狱中得阅日军情报部主办之昭南日报，已登载义勇军首领、筹赈会募捐主任等，同时枪决。菩萨慈悲感应，竟未执行。至第七日，遂得无事释放。<sup>136</sup>

像李俊承居士一样，在星洲沦陷期间，深感幸蒙佛恩加被，履险如夷者甚多。狮城第一所佛教小学菩提学校创始人兼校长毕俊辉女士也如是回忆：

我是救恤会的英文秘书，为避免被日本人的杀害，1942 年在日人攻占的初期，我就躲在寺院里化装为斋姑。后来知道日本人尊重佛教人士，我就再回去槟城菩提学院研究佛学。<sup>137</sup>

至于佛教界的出家僧众，除了双林禅寺第十任住持普亮和尚被日军拘捕后便不复返以外，<sup>138</sup> 他主要的寺院住持都平安渡过日军肃清抗日分子的大检证，得以在沦陷时期继续主持新加坡各佛院寺务。在这段期间，新加坡华族传统宗教界组成了两支救济队伍。第一支是创立于 1943 年的“中华佛教救恤会”，由获释后的李俊承居士出任主席，龙山寺广洽长老为总务主任，庄笃明居士为副总务主任，策动救济工作。<sup>139</sup> 李俊承除了将新加坡佛教居士林暂时迁入直落亚逸街的天福宫，联合庄笃明等人在宫内倡办施粥施医等善举以外，还将全岛十余所寺庙改作临时救济所，动员全新加坡佛教徒担任救死扶伤等工作，并且设法向社会各阶层人士取得联络，征集物资米粮，以利施医赠药、赠送棺龕，施衣施粥等各项救济工作。

据李俊承居士在光复后回忆，在昭南时期，中华佛教救恤会给 70 岁以上贫穷男女养老金，每名每月十元，由沦陷至光复，持续不断。佛教四众假双林禅寺设难民收容所，也由李俊承居士经营主持，救济华侨难民五百余名。后来，万余名华侨难民被日军胁迫，前往柔佛州内的兴楼开辟农村移植区，垦地六千余英亩时，则由

李俊承居士在华侨协会内管理经济，筹设银行，以利侨民。复于对面海印尼峇淡岛开辟祇园村两百余英亩，俾种植杂粮，建筑茅蓬佛寺，作为佛教徒临时避难之所，用款多达两百余万元。<sup>140</sup>这项在峇淡岛创设垦荒农场，种植稻粱之救济工程，是由德高望重的转岸法师主理其事。<sup>141</sup>

另一支救济队伍，是专门追随宋大峰祖师宗旨的教徒所组成。<sup>142</sup>于 1943 年，昭南岛特别厚生科管理召集了普救、修德、同敬、同奉及南安五间华侨善堂，授予第 470 号准证，联合组织“中华善堂蓝十救济总会”，让它开办免费食堂，清理死尸及在盟军炮轰时照顾受害者。<sup>143</sup>该会由林树森倡导，以渥律门牌 4 号之屋宇为办事处，肩起一切救灾施赈工作。<sup>144</sup>由于在恶劣的统治和治安环境下，善堂的教徒也尽其所能安抚难民，不分种族、不计宗教，尽量使灾民都得到良好的照顾，因此颇受昭南岛政府的认同，使该会会员都免受征召检证之无妄。于是当时的青年族人，都纷纷申请加入该会属下各善堂为会员。<sup>145</sup>以下附图所示，即该善堂教徒用来证明身份的胸章与臂章。



图（49） 中华善堂蓝十救济总会之教徒用来证明身份的胸章



图（50） 中华善堂蓝十救济总会之教徒用来证明身份的臂章



除了这两支大规模、有组织性的救恤队伍以外，也有其他华人寺院默默地进行拯救灾民之工作。虽是各别分头救济，但慈悲济世的目标却是一致的。例如，创建于 1928 年前后的海印寺，在日军南侵狮城时，协助庇护逃往该寺避居的蔡厝港灾民多达百余位，当日本军官来寺观察时，确认海印寺实为一所妇孺清修的梵刹，即谕令日军加以保护，并拨给粮食资助，使海印寺得暂安居，直至光复为止。<sup>146</sup>坐落于武吉知马路的天竺山毗庐寺，由雪山法师创建于 1941 年，也在星洲沦陷时期成为了武吉知马路居民的避难道场。<sup>147</sup>后港的菩提佛院创立于 1936 年，不但收容了后港一带的居民，该院开山住持佛慈法师还因为有先见之明，预先倾其积蓄囤积了白米、木薯等粮食，得以用来救济灾民。佛慈法师尤其令人钦佩者，是他多次为了保护躲在寺内的居民生命，冒险独自与日军斡旋，日军因为震慑于其出家僧伽的形象，故难民都得以保存性命。即使是已于战火中被轰炸罹难者，佛慈法师也给予默默收葬，不予张扬。<sup>148</sup>位于巴耶利峇路上段的金龙寺，虽然当时仅是一座供奉着达摩祖师的茅草屋，也在日治时期成为附近居民寻求庇护和心灵寄托的场所。在日军空袭时，该寺的献地者袁源彝之女袁齐欢随着母亲躲在寺内之菩提树下，结果仅受轻伤，捡回一条性命，都令在该寺避难的居民们感激佛菩萨庇佑不已。<sup>149</sup>

根据英国学者 Colin McDougall 在战后的实地访问和考察，发现日本军队在占据马来亚各大城市期间，对于佛寺僧俗四众的态度都相当友善，各寺庙庵堂也获准继续进行宗教活动，甚至有些佛教团体还获得日本军队的金钱资助以鼓励他们继续进行慈善工作。<sup>150</sup>实际上，当日军进驻四马路观音堂附近的乐三街时，“中华佛教救恤会”也在四马路观音堂内收容难民。日本军官走进堂内巡视时，“不但没作检证，甚至分发香烟给难民们消闲。”<sup>151</sup>至于今日的多间新加坡佛教寺院，其实也是在沦陷期前后获准建立。例如，由雪山法师开创的天竺山毗庐寺，<sup>152</sup>以及慧平法师创建的女众道场自度庵（初名“陶养园”），<sup>153</sup>都是创建于 1941 年。由林慈园、林达坚居士等人所构置，作为恭请慈航法师在狮城潜修度众之灵峰菩提学院<sup>154</sup>和法师寮，则是创建于 1942 年。<sup>155</sup>竺隐法师的旃檀林、<sup>156</sup>心昊法师的南海寺、<sup>157</sup>达明法师与忠心法师联合创办的圆通寺等等，<sup>158</sup>也都是被获准创建于 1943 年和 1944 年。

至于在战前已经成立的佛教会，如英文佛教会，仍然可以在会员的住宅举行一切活动；<sup>159</sup>中华佛教会也因为日军准许佛教徒组织救恤队者可免做勤劳奉仕队，因而许多人为了避开服役，纷纷加入该会成为佛教徒，故会员人数大量增加，得以凭这些力量做施食、施棺等善事。<sup>160</sup>新加坡佛教居士林更如上文所追溯的，因为李俊



承林长的关系，更成为了这段沦陷期的慈善救济主导中心。从以上的实例来看，当时的日军似乎尝试对新加坡佛教界释放善意，这也促成一些岛国子民为了减低自己被日军杀戮的可能性，纷纷加入佛教团体。结果，间接促使新加坡佛教信仰者于日治时期大量增加。

为何侵占星洲的日军会允许佛教僧俗四众从事救济工作和继续创建佛寺呢？根据中国宗教学会现代宗教研究中心主任兼世界宗教研究所佛教文化艺术室副主任何劲松博士的研究，在二战期间，日本军国主义有拉拢该国国内佛教宗派为其对外侵略战争服务之作风。<sup>161</sup>因此，我们不能简单地从表面来理解日军允许“中华佛教救恤会”或“中华善堂蓝十救济总会”进行救济工作，或批准多间佛教寺院的创建，便是日本军国主义者有其宽厚之一面。实际上，这些善意实有拉拢国外佛教徒也为其统治与治安服务之嫌。正如日本在占据台湾期间所实施的皇民化教育与宗教政策一样，企图消灭原有的中华文化、拉拢他国民心及从中获取最多的利益才是其长期策略。这似乎也能够解释为何日军在向新加坡佛教界表达善意的同时，双林禅寺第十任住持普亮和尚会被日军拘捕后不复出现的原因。虽然至今我们仍无法找到任何的正式的文献记载普亮和尚被拘捕的具体罪名，但若我们回溯双林寺曾于 1939 年成为南洋华侨机工回国抗日报名处，而身为住持的普亮和尚还亲自为华侨机工们到滇缅公路服务之前进行集体训练时，<sup>162</sup>其原因便不言自明了。

尽管如此，在那段艰难的日子里，以李俊承居士为首的佛教四众还是把握着这个微妙的关系，积极地走入民间，从实际行动中发挥了关怀人间的佛教概念。因为组织中华佛教救恤会等，表面上是配合昭南政府以应付战时之救伤恤难工作，实则有掩护适龄青年，免被征往充当兵役之作用，故当时加入救恤会者几达万人。<sup>163</sup>正如明智法师于 1956 年庆祝释迦牟尼佛 2500 年诞辰时回忆：

当日寇南进，因特殊关系，信佛者增至十万以上。由居士林组织中华佛教救恤会担任救恤工作，设分所十余处，布于全市。除有轰炸事件发生，出发救济之外，实际上之效力，凡加入为救济队员，不论男女老幼，皆免兵役，避去当炮灰之危，不与日寇切实合作，日寇虽明了此点，但其标榜以佛教立国，亦奈何华侨不得。…该会除加入救恤会以外，每星期日施赈贫民，分担白饭及甘薯等，病者施医赠药，死亡者施棺，因此获得社会人士之好评。…由“昭南时代”特殊情形，佛教之兴，在所必然。<sup>164</sup>

中华佛教救恤会的主席李俊承居士也于战后如是回忆：

追思沦陷期间，两千余佛教徒青年，及兴楼华侨农村万余人，托庇我佛慈悲之下，得免受征兵补、工及勤劳奉壮等奴役工作，最后均获平安，私心稍宽。拙诗有句：“留将今日事，付与后人看”，即此意也。<sup>165</sup>

任何事物的发展，都有其内在的规律与必然性，而紧急事态则往往使其规律凸显，使其必然性充分暴露，北传佛教在新加坡的传播过程亦不例外。日军入侵新加坡是全国性的危机，却也给北传佛教在这一块海岛的发展带来了历史性之契机，可说是这个道理的有力注脚。在沦陷期间，“中华佛教救恤会”与“中华善堂蓝十救济总会”的创立，可视为新华佛教徒在面临国难时所展现的首次大团结，也是佛教界的慈善义举初次大规模集体合作。而在刀枪烽火下侥幸生还者，对于以李俊承居士为主的佛教界领袖化身为人间菩萨之善举，也多表肯定与认同，故皈依佛教者出现了激增之趋势。

星洲光复后，新加坡佛教寺院如雨后春笋般大量出现。这时期的佛寺不再局限于由男性法师创建，也有女性法师，以及男、女居士们主动创办。例如：转解法师创建的普济寺<sup>166</sup>、志航法师开创的大觉寺<sup>167</sup>、青凯法师创建的法华寺<sup>168</sup>、慧良法师开创的三宝堂<sup>169</sup>、比丘尼妙理法师开创的妙音觉苑<sup>170</sup>、比丘尼慧坚法师开创的苦乐庵<sup>171</sup>、由新加坡佛教同仁筹资倡建的杨厝港麻风病院般若念佛堂<sup>172</sup>、梁达信居士开创的菩提阁<sup>173</sup>、及林达坚、区贤慧和文智顺三位女性居士共同创建的菩提兰若<sup>174</sup>。这些道场都是在 60 年代以前比较著名的北传佛寺。至于规模比较小的寺庙庵堂，则数量多达 3 百余所。<sup>175</sup>

由于新加坡佛寺和佛教徒在日战后大量增加，故李俊承虽然自觉经此战祸之后，其精神与物质都备受巨大损失，一心只求“早往西方，不愿再看到第三次世界大战末日来临”<sup>176</sup>，却在星洲光复仅三年余，又必须披甲上阵，“奉前华民政务司（郑惠民先生）命，筹创佛教总会。”<sup>177</sup>自认是“劫后余生，双眼渐昏”<sup>178</sup>的李氏在接到殖民地政府的委托后，并没有推卸责任，而是协同转岸法师、达明法师、瑞于法师、广洽法师及莊丕唐居士等人积极推动，<sup>179</sup>于 1949 年 7 月 31 日邀请全新加坡华人佛教寺院庵堂团体代表教友，假金炎律新加坡佛教居士林集商筹备佛教总会。即席公举筹备委员 41 人，分头进行征求会员、草拟章程及申请注册等工作。至是年 10 月 30 日获得政府批准为豁免注册社团。1950 年 1 月 8 日依章程选出执监委员，

选举正副主席、常务委员及各部正副主任等职员。<sup>180</sup>结果，李俊承居士当选为第一届常务委员会主席，宏船法师为副主席；达明、广洽、张淑源、陈光别、庄丕唐及毕俊辉等七人为常务委员。李振殿当选为监察委员会主任，转解法师与黄曼士为常务监委。参加入会者有团体会员 90 余名，个人僧俗会员 7 百余名。<sup>181</sup>

1950 年 1 月 25 日召开首次执监委员联席会议，通过敦请演本、法舫两位长老为新加坡佛教总会领导师。1950 年 2 月 20 日举行成立暨首届职员就职典礼，同时暂借佛教居士林为会所。1952 年春，迁会所于芽笼 34 巷，分设办事处于大坡哨千那律 17 号 2 楼。<sup>182</sup>佛总的最高权力机构为会员大会，每次举行改选后产生会员代表 60 名，由代表大会就全体会员中选出执行委员 25 名，组织执行委员会；监察委员 7 名，组织监察委员会。执行委员会内设主席一人、副主席两人、常务委员五人，复设总务、弘法、财政、文事、慈善、教育、交际、秘书处和佛教冢山管理委员会等部门。监察委员会内设监察主任一人，兼查账之职；常务监察委员二人。另设不动产信托人若干名。<sup>183</sup>

从整体观之，新加坡佛教总会虽是成立于狮城光复之后，其广大的信徒基础却是奠定于昭南时代，换言之，该会属下的寺院与信徒，都是经历过烽火洗礼之幸存者。这象征着由中国大陆僧俗传播而来之北传佛教，已经从一个战乱的、痛苦的大激荡中，走入了一个团结的、和谐的大整合。因此，虽然佛总是由李俊承居士回应海峡殖民地政府之邀请而创立，却对整合全新加坡佛教寺院与僧俗四众方面，具有不可磨灭的里程碑意义。

尤其是李俊承居士在荣任佛总主席十余年期间，确实是专心致志于发展大乘佛教之事业，不论是对内稳固各部之组织，或对外推行各种社会慈善福利的事业，都全力以赴，出资出力，使新加坡佛教总会开始履行了领导全新佛教徒的实际功能。其中最具有代表性的两件善举，是李俊承居士以新加坡佛教总会主席之身份接受了毕俊辉女士之邀请，于 1951 年 10 月 28 日正式出任由毕俊辉居士创办的菩提学校之董事主席。<sup>184</sup>菩提学校于初创时，学生仅 40 余人，后蒙李俊承居士着手拟定出发展菩提学校的计划，并组织建校募捐委员会，筹集建校基金和购买芽笼 34 巷地皮以作为建校基地后，学生人数至 60 年代激增到千余名。<sup>185</sup>另于 1952 年，李俊承居士特别征求其姻翁陈焕其先生之同意，将蔡厝港山地约达百余英亩献赠给新加坡佛教总会，是为新加坡的第一个佛教大公冢。<sup>186</sup>

中华民族向来就是一个重视生养死葬的东方族群，新加坡佛教总会在创办之首三年，就先后承办了菩提学校和佛教大公冢，既显示了李俊承尝试在海外异乡延续着渊远流长的中华文化大传统，也象征着由中国大陆僧俗四众带来的北传佛教，已经正式在这块南洋孤岛上落地生根、开枝散叶。

从另一个角度来看，海峡殖民地政府之所以于战后邀请李俊承居士创办新加坡佛教总会之举，显示了当时的新加坡佛教势力已经茁壮成形。虽无正式的官方统计数据可以证明这种见解，却可以想象应是当时的佛教徒人数不容忽视，佛教寺院又纷纷林立，所以引起了海峡殖民地政府的注意。尤其是在 20 世纪 4、50 年代之交，新马华人都面对着一系列的政治和社会变迁，如面对马来亚共产党之武装威胁，政府于 1948 年开始实施紧急法令；国家步向独立，华侨社会逐渐向华族公民社会过渡，各社群积极投入独立运动；1949 年中国共产党在中国大陆执政；国际上出现资本主义与社会主义两大阵营间的冷战格局等等。<sup>187</sup>因此，华民政务司需要邀请佛教界领袖自我设立一个最高机构来统领全新佛教寺院和佛教徒，以作为政府与佛教团体的对话代表。

综合上述，我们不难发现北传佛教在新加坡传播的第二阶段中，不论是佛教僧伽如慈航法师，或是佛教居士如李俊承、邱菽园与毕俊辉等，都尝试将大乘佛教上修下化、自渡渡他之精神融入于现实社会，其具体方式为通过“佛教教育”或“佛教慈善”，可视为“大乘佛教教义”+“社会慈善福利”的双赢模式。换言之，第二阶段的狮城北传佛教领袖们，不仅仅是将佛教修行的终极目标寄望于来生来世的佛国净土，也尝试在现实社会中建立起一片今生今世的人间净土，是为实践“人间佛教”的理想模式。

## 第四节 小结

在 1940 年至 1960 年之间，新加坡先后卷入了日军南侵的沦陷期，以及光复后全岛人民积极争取自主独立的动荡时代。整个岛屿的政局、社会和民生，几乎是长期处于剧烈不安之中。已经融入成为新加坡社会的组成部分，传自中国大陆的北传佛教免不了也随着整个新加坡局势的剧烈变化而跌宕起伏，无法一帆风顺。尽管如此，我们仍然可从以李俊承居士所率领的佛教僧俗四众的身上，看见了大乘佛教所提倡的“不为自己求安乐，但愿众生得离苦”的精神，反而在新加坡急剧动荡的岁

月中，为整支传播队伍添加了更多的支持力量和拓展契机，也显示了北传佛教在狮城的发展路线，已经开始逐渐与这个小岛的整体国运紧紧相连，密不可分。

尤其是自从 1949 年，以毛泽东为首的中国共产党政权在大陆建立了中华人民共和国，蒋介石所领导的国民党政府溃不成军，整个党政军都退守台湾后，许多来自大陆闽粤省份的僧俗大德们，心中都知道短期内已是归国无望，于是纷纷将目光从中国大陆收回来，转而投向原本只是打算暂居的小岛——新加坡，国家的身份认同和心理归属，都在整个大动荡中起了巨大转变。这从日据时代（1942 年至 1945 年），新加坡华族佛教徒共同携手合作的佛教组织“中华佛教救恤会”，是冠以“中华”之名义，但在仅仅相隔数年后（于 1950 年），同样是由新加坡华族佛教徒共同携手合作组织的“新加坡佛教总会”，却被冠以“新加坡”之名义可以看出端倪。与此同时，李俊承居士积极带领佛教总会之力量来承办和发展新加坡菩提学校和新加坡佛教大公冢，以及配合南传佛教组织的诉求积极争取卫塞节定为新加坡的公共假日（详见第六章），其实都是这种心态转向与无奈情绪的反映。

转变，必然不会完全融洽无间，不论是与外界的接触，或是内部的团结，我们其实都可以从本章的回溯和分析中，观察到一些微妙的尴尬或波折。例如，从外部而言，佛教组织以团结的力量和方式历经七年之久，不断地通过各种管道和公开呼吁，坚持向海峡殖民地政府争取划定佛教的神圣节日卫塞节为公共假日，其实正是佛教界人士委婉地向殖民地政府争取合法权益和合理尊重的象征。至于在北传佛教的内部方面，当时的新加坡佛教总会主席长期是由一介白衣居士蝉联领导，或许与殖民地时代的重商文化、讲究华社地位等氛围有关，却与传统佛教的僧主俗辅的潜规则显得不协调；以及佛总坚决拒绝成立新加坡的世佛会分会，<sup>188</sup>甚至是仅成立一个支部以联络南传佛教国际组织世佛会的建议也不予批准，<sup>189</sup>导致毕俊辉女士不得不自行成立了世佛会新加坡区分会，使当时的佛教总会和世佛会新加坡区分会在联络外界或各族佛教徒共同庆祝卫塞节和举办慈善捐款活动等方面，都有组织重复和功能重叠之嫌。

然而，这些轻微的不协调，不融洽，并没有妨碍这段时期的传播特质。新加坡佛教四众在这段期间更积极地发挥大乘佛教关怀众生的慈悲精神，以及通过融入世俗化教育制度的方式来掀开了狮城佛教教育之先河，使北传佛教进一步转型为更具有入世精神的时代特点，为迎接来临的 60 年代之展翅飞翔，提供了更具有“量”与“质”方面的发展基础。

## 注释

- 
- <sup>1</sup> 法显《佛国记》，见《景印文渊阁四库全书》史部三五一，地理类（台湾：商务印书馆，民国75），页593—632。
- <sup>2</sup> 演培《六十年来之新加坡华侨佛教》（以下简称《六十》），见演培《演培法师全集杂说十二·庆悼杂说集（五）》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006），页518—519。（原文刊载于《南洋佛教》第47期至第51期（新加坡：南洋佛教杂志社，1973））
- <sup>3</sup> 传发《新加坡佛教发展史》（以下简称《发展》）（新加坡：新加坡佛教居士林，1997），页42。
- <sup>4</sup> 许云樵《马来亚史》上册（以下简称《马史》）（新加坡：新加坡青年书局，1961），页57。
- <sup>5</sup> Brian Harrison 著，联营出版有限公司编辑部译《东南亚简史》（以下简称《简史》）（新加坡：新加坡联营出版有限公司，1959），页15—16。
- <sup>6</sup> Brian Harrison《简史》，页17。
- <sup>7</sup> Brian Harrison《简史》，页11。
- <sup>8</sup> 许云樵《马史》，页93。
- <sup>9</sup> 唐 姚思廉撰《梁书》卷五十四，狼牙修国。见《景印文渊阁四库全书》史部一八，正史类，页260—468至260—469。
- <sup>10</sup> 许云樵《马史》，页96；姚桐著，许钰译《古代南洋史地丛考》（以下简称《丛考》）（香港：商务印馆，1958），页1—15。
- <sup>11</sup> 唐 姚思廉撰《梁书》卷五十四，丹丹国。见《景印文渊阁四库全书》史部一八，正史类，页260—467。
- <sup>12</sup> 姚桐著，许钰译《丛考》，页5。
- <sup>13</sup> 许云樵《马史》，页96；姚桐著，许钰译《丛考》，页16—29。
- <sup>14</sup> 唐 魏徵等撰《隋书》卷八十二，赤土国。见《景印文渊阁四库全书》史部二二，正史类，页264—1134；唐 杜佑撰《通典》卷一八八，赤土国。见《景印文渊阁四库全书》史部三六三，正文书类，页605—597。
- <sup>15</sup> 许云樵《马史》，页89。
- <sup>16</sup> 后晋 刘昫等撰《旧唐书》卷一九七，盘盘国。见《景印文渊阁四库全书》史部二九，正史类，页271—738。
- <sup>17</sup> 宋 欧阳修与宋祁等撰《新唐书》卷二二二下，盘盘国。见《景印文渊阁四库全书》史部三四，正史类，页276—418。
- <sup>18</sup> 义净《大唐西域求法高僧传》卷下（以下简称《求法》），见季羨林总编《传世藏书》子库之《佛典》（中国：海南国际新闻出版中心，1996）页1208。
- <sup>19</sup> 许云樵《马史》，页134。
- <sup>20</sup> 许云樵《马史》，页144—145。
- <sup>21</sup> 姚桐著，许钰编译《丛考》，页106。

- 
- <sup>22</sup> Quaritch Wales, H. Q. & D. C. "The Kedah Site" in *Journal of the Straits Branch of the Royal Society* XX. Part I. (1947).
- <sup>23</sup> Colin McDougall, *Buddhism In Malaya* (Singapore: Donald Moore, MacDonald House, 1956), 55.
- <sup>24</sup> 许云樵《马史》，页 194。
- <sup>25</sup> 宋 周去非《岭外代答》，三佛齐国。见《景印文渊阁四库全书》史部三四七，地理类，页 589—408。
- <sup>26</sup> 宋 赵汝适《诸番志》，佛罗安国。见《景印文渊阁四库全书》史部三五二，地理类，页 597—7。
- <sup>27</sup> Brian Harrison《简史》，页 13 与 21；宋哲美《东南亚史》（以下简称《东南》）（香港：东南亚研究所，1994），页 76。
- <sup>28</sup> 法显《佛国记》，页 593—632。
- <sup>29</sup> 宋哲美《东南》，页 76。
- <sup>30</sup> 梁朝 慧皎《高僧传》卷三，求那跋摩传。见季羨林总编《传世藏书》子库之《佛典》，页 824—826。
- <sup>31</sup> 贺圣达《东南亚文化发展史》（云南：云南人民出版社，1996），页 117。
- <sup>32</sup> D.R. SarDesai 著，蔡百铨译《东南亚史》上（台北：麦田出版，2001），页 71。
- <sup>33</sup> 义净《求法》卷下，见季羨林总编《传世藏书》子库之《佛典》，页 1208—1209。
- <sup>34</sup> Brian Harrison《简史》，页 27。
- <sup>35</sup> 宋 释赞宁《宋高僧传》卷一，金刚智传。见《景印文渊阁四库全书》子部三五六，释家类，页 1052—8。
- <sup>36</sup> Brian Harrison《简史》，页 27。
- <sup>37</sup> 方显《星马史》（以下简称《星马》）（新加坡：世界书局，1970），页 204。
- <sup>38</sup> 崔贵强《新加坡华人——从开埠到建国》（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会与教育出版社，1994），页 1。
- <sup>39</sup> 许云樵译注《马来纪年》增订本（新加坡：新加坡青年书局，1966），页 85—88。
- <sup>40</sup> 姚桐，许钰编译《丛考》，页 26。
- <sup>41</sup> 邱新民《新加坡寻根》（以下简称《寻根》）（新加坡：胜友书局，1990），页 92。
- <sup>42</sup> 韩山元《大量出土文物证明——14 世纪新加坡是个商港》，见《联合早报》（新加坡），2003 年 5 月 2 日。
- <sup>43</sup> Colin McDougall, *Buddhism In Malaya*.55.
- <sup>44</sup> 方显《星马》，页 204。
- <sup>45</sup> 传发《发展》，页 55。
- <sup>46</sup> 隆根《无声话集》（以下简称《无声》）（新加坡：南洋佛学书局，1984），页 104。
- <sup>47</sup> 隆根〈新加坡佛教漫谈〉，见《南洋佛教》第 412 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，2003），页 3。

- 
- <sup>48</sup> 林孝胜〈金兰庙的沧桑〉（以下简称〈金兰庙〉），见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 70。
- <sup>49</sup> 林孝胜〈金兰庙〉，页 70。
- <sup>50</sup> 林孝胜〈金兰庙〉，页 70。
- <sup>51</sup> 林孝胜〈金兰庙〉，页 70。
- <sup>52</sup> 陈荆和与陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（以下简称《碑铭》）（香港：香港中文大学，1970），页 157。
- <sup>53</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 157。
- <sup>54</sup> 柯木林《新华历史人物列传》（以下简称《列传》）（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会，1995），页 102。
- <sup>55</sup> 演培〈六十〉，页 550-551；〈林史〉，见《新加坡佛教居士林简介》（新加坡：新加坡佛教居士林，1995），页 1；〈新加坡佛教居士林简史〉（以下简称《简史》），见《走过狮城七十年 1934-2004——新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页 203；〈新加坡佛教居士林简介〉，见《南洋佛教》第 17 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 18。
- <sup>56</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 155-156。
- <sup>57</sup> 柯木林《列传》，页 24。
- <sup>58</sup> 宋旺相《新加坡华人百年史》（以下简称《百年史》）（新加坡：新加坡中华总商会，1993），页 90。
- <sup>59</sup> 能度等编《莲山双林寺》（以下简称《双林寺》）（新加坡：莲山双林寺，2001），页 12。
- <sup>60</sup> 宋旺相《百年史》，页 90。
- <sup>61</sup> 能度等编《双林寺》，页 15。
- <sup>62</sup> 隆根《无声》，页 106-107。
- <sup>63</sup> 陈育崧〈序〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 i-ii。
- <sup>64</sup> 林孝胜〈古刹钟声细说双林〉，见林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 138。
- <sup>65</sup> 黄建淳《晚清新马华侨对国家认同之研究——以赈捐、投资、封爵为例》（台北：中华民国海外华人研究学会，民国 82 年），页 352-354。
- <sup>66</sup> 颜清湟〈清朝鬻官制度与星马华族领导层〉（以下简称〈鬻官〉），见颜清湟著，张清江译《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992），页 29。
- <sup>67</sup> 颜清湟〈鬻官〉，页 8。据颜清湟教授的研究，在 1877 年至 1912 年间，向清廷捐官鬻爵的星马华侨计 295 名，而购买较高官衔者仅 50 位，约等于 17.2%。在这 50 名购买较高官衔者中，有 17 名是属于极为富有的星马华侨，刘金榜便是其中一位。
- <sup>68</sup> 能度等编《双林寺》，页 43-49。



- 
- <sup>69</sup> 〈政府通过宪报宣布 创建于 1898 年 我国佛刹双林寺 已列国家古迹〉，见《南洋佛教》第 138 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1980），页 29。
- <sup>70</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 225。
- <sup>71</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 225。
- <sup>72</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 221。
- <sup>73</sup> 张夏炜〈开埠初期扮演重要角色的恒山亭〉，见《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 41。
- <sup>74</sup> 张清江〈星洲有寺名风山〉，见《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 79。
- <sup>75</sup> 传法《发展》，页 51。
- <sup>76</sup> 于凌波〈倡修《新续高僧传》的释道阶〉，见《中国近现代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），页 47。
- <sup>77</sup> 《新加坡佛教总会会务报告——1966 年 1 月 1 日至 12 月 31 日》（以下简称《报告》）（新加坡：新加坡佛教总会，1967），页 28。
- <sup>78</sup> 柯木林《列传》，页 201。
- <sup>79</sup> 张清江〈城隍庙里话城隍〉，载《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页 130。
- <sup>80</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 157。
- <sup>81</sup> 能度等编《双林寺》，页 14。
- <sup>82</sup> 能度等编《双林寺》，页 14—15。
- <sup>83</sup> 广义〈转道老和尚传〉（以下简称〈转老〉），见《南洋佛教》第 4 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页 20。
- <sup>84</sup> 于凌波〈新加坡普觉寺开山转道和尚〉（以下简称〈转道〉），见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 24-25；妙灯〈开创光明山普觉寺转道和尚史略〉（以下简称〈开创〉），见《南洋佛教》第 315 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1995），页 6。
- <sup>85</sup> 于凌波〈转道〉，页 25-26；妙灯〈开创〉，页 7。
- <sup>86</sup> 广义〈转老〉，页 20。
- <sup>87</sup> 陈荆和与陈育崧《碑铭》，页 157。
- <sup>88</sup> 广义〈转老〉，页 20。
- <sup>89</sup> 常枚〈宏船法师与会泉老人〉，见《宏船法师纪念特刊》（新加坡：光明山普觉禅寺，1993），页 74。
- <sup>90</sup> 广义〈转老〉，页 20。
- <sup>91</sup> 广义〈转老〉，页 20。
- <sup>92</sup> 于凌波〈早年弘化南洋的释转道〉，见《中国近现代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995），页 47。
- <sup>93</sup> 太虚《太虚自传》（以下简称《自传》），（新加坡：南洋书局，1971），页 136。

- 
- <sup>94</sup> 《新加坡华侨志》（台湾：华侨文化出版社，民国 49），页 198。
- <sup>95</sup> 广义〈转老〉，页 21。
- <sup>96</sup> 广义〈转老〉，页 21。
- <sup>97</sup> 转岸法师（1882 - 1970）直接协助转道法师兴建普陀寺、普觉寺等，以实际行动支持转道法师留在星洲弘扬佛法。详情可参考〈转岸老和尚事略〉，见《南洋佛教》第 11 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 16-17；于凌波〈精于佛教建筑艺术的转岸老和尚〉，见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 37-38；转岸〈普陀寺肇始与重新兴建事略〉，见《南洋佛教》第 11 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 13-14；广义〈转岸老人的所行道〉，见《南洋佛教》第 11 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 32。
- <sup>98</sup> 转武法师是将其钵资购置黎斯哥斯律（Race Course Road）的土地，兴建龙山精舍以作为导化星洲信徒禅净修习之道场。详情可参考广洽〈龙山禅寺重修落成双庆〉，见《南洋佛教》第 44 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1972），页 35；常凯〈从安海龙山寺说起 讲于龙山寺开山八十周年纪念晚宴〉，见《南洋佛教》第 240 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1989），页 5。
- <sup>99</sup> 广义〈转老〉，页 21。
- <sup>100</sup> 于凌波〈转道〉，页 25-26。
- <sup>101</sup> 妙灯〈开创〉，页 21。
- <sup>102</sup> 演培〈六十〉，页 522。
- <sup>103</sup> 于凌波〈肉身菩萨释慈航〉（以下简称〈慈航〉），见《中国近现代佛教人物志》（中国：宗教文化出版社，1995），页 193。
- <sup>104</sup> 于凌波〈慈航〉，页 194-196。
- <sup>105</sup> 演培〈纪念慈老百龄及示寂 40 周年〉（以下简称〈纪念〉），见《南洋佛教》第 302 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1994），页 10。
- <sup>106</sup> 印顺《妙云集 13·太虚大师年谱》（以下简称《年谱》）（台湾：正闻出版社，民国 89 再版。初版于民国 39），页 448-454。
- <sup>107</sup> 演培〈纪念〉，页 10。
- <sup>108</sup> 印顺《年谱》，页 448-472。
- <sup>109</sup> 于凌波〈慈航〉，页 196-199。
- <sup>110</sup> 王弄书与槟城三菩提的因缘，可参考以下书籍或论文：吴人俊〈王弄书先生年谱略编〉，见《纪念王弄书居士辞世周年特刊》（槟城：菩提学院，1965），页 63-65；于凌波〈佛教女教育家王弄书居士〉，见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 52-58；黄尧《马星华人志》（马来西亚：元生基金会、马来西亚黄氏总会、江夏资讯活动基金会，2004 再版。香港明鉴出版社初版于 1967），页 83-84；陈秋平〈妇女与宗教的发展——以槟岛菩提学院为例〉，见陈剑虹、黄贤强《槟榔屿华人研究》，（新加坡：新加坡国立大学、韩江华人文化馆，2005），页 53-57。

- 
- <sup>111</sup> 毕俊辉〈我的一生〉（以下简称〈一生〉），in *Maha Bodhi School 40<sup>th</sup> Anniversary*, (Singapore: Maha Bodhi School, 1989), p.15.
- <sup>112</sup> 煮云〈菩提学校与毕俊辉校长〉（以下简称〈校长〉），见《南洋佛教》第 29 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页 24；煮云《东南亚佛教见闻录》（以下简称《见闻》）（台中：菩提树杂志社，民国 61），页 255-256。
- <sup>113</sup> 煮云〈校长〉，页 24；煮云《见闻》，页 256。
- <sup>114</sup> 常凯〈献词〉，in *Maha Bodhi School 40<sup>th</sup> Anniversary*, (Singapore: Maha Bodhi School, 1989), p.9.
- <sup>115</sup> 毕俊辉〈一生〉，页 15；煮云〈校长〉，页 24；煮云《见闻》，页 256。
- <sup>116</sup> 毕俊辉〈一生〉，页 15。
- <sup>117</sup> 〈菩提兰若创办人·区贤慧居士生西〉（以下简称〈贤慧〉），见《南洋佛教》第 331 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1996），页 34。
- <sup>118</sup> 〈星洲法施林重建缘起〉（以下简称〈法施林〉），见《南洋佛教》第 7 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页 27。
- <sup>119</sup> 般若〈灵峰般若讲堂〉（以下简称〈灵峰〉），见《南洋佛教》第 10 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 20。
- <sup>120</sup> 演培〈六十〉，页 525。
- <sup>121</sup> 幻生〈悼念慧圆师太——从几件旧事写起〉，见《南洋佛教》第 268 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1991），页 22。
- <sup>122</sup> 演培〈六十〉，页 529。
- <sup>123</sup> 演培〈六十〉，页 524。
- <sup>124</sup> 于凌波〈慈航〉，页 197-198。
- <sup>125</sup> 于凌波〈慈航〉，页 199。
- <sup>126</sup> 演培〈纪念〉，页 10。
- <sup>127</sup> 般若〈灵峰〉，页 20。
- <sup>128</sup> 〈法施林〉，页 27。
- <sup>129</sup> 〈觉圆李俊承老居士事略〉（以下简称〈俊承〉），见《新加坡佛教总会会务报告——1966 年 1 月 1 日至 12 月 31 日》（新加坡：新加坡佛教总会，1967），页 30；于凌波〈星洲佛教大护法李俊承居士〉（以下简称〈李俊承〉），见《中国佛教海外弘法人物传》（台北：慧炬出版社，1997），页 44。
- <sup>130</sup> 李俊承《觉圆续集》（以下简称《续集》）（新加坡：南洋印务有限公司，1956），页 61。
- <sup>131</sup> 〈俊承〉，页 30；于凌波〈李俊承〉，页 44。
- <sup>132</sup> 〈俊承〉，页 30。
- <sup>133</sup> 李俊承《续集》，页 61。
- <sup>134</sup> 〈俊承〉，页 30。
- <sup>135</sup> 李俊承《觉圆集》（以下简称《觉圆》）（新加坡：南洋印务有限公司，1950），页 103。

- 
- <sup>136</sup> 李俊承《觉圆》，页 103。
- <sup>137</sup> 毕俊辉〈一生〉，页 15。
- <sup>138</sup> 传发《发展》，页 62。
- <sup>139</sup> 〈林史〉，页 1-3；〈简史〉，页 205-214。
- <sup>140</sup> 李俊承《觉圆》，页 103-104。
- <sup>141</sup> 〈转岸〉，页 16-17；于凌波〈岸老〉，页 39-40。
- <sup>142</sup> 修德善堂成员皆自称是佛教徒，但由于善堂也举办扶乩救世等民间信仰方式，本文将之定位为“新加坡道教徒”。
- <sup>143</sup> 《日治时期 1942—1945：从图片忆战时的新加坡》（新加坡：新加坡国家档案馆，1996），页 162。
- <sup>144</sup> 《大巴窑修德善堂金禧纪念特刊》（新加坡：大巴窑修德善堂，1992），页 69。
- <sup>145</sup> 〈新加坡中华善堂蓝十救济总会庆祝创立 60 周年〉，见《联合早报》（新加坡），2003 年 12 月 28 日。
- <sup>146</sup> 海印寺网站：[www.haiinn.org](http://www.haiinn.org)，2008 年 3 月 20 日。
- <sup>147</sup> 黄伊美〈日军炸弹不伤寺庙 毗卢寺——日治时期的避难所〉，见《联合早报》（新加坡），2000 年 12 月 6 日。
- <sup>148</sup> 传根〈菩提佛院六十年的回顾〉，见《菩提佛院六十周年纪念》（新加坡：菩提佛院，1996），页 63。
- <sup>149</sup> Kevin Y.L. Tan, *The Temple and the Tree: Singapore's Jin Long Si* (Singapore: Jin Long Si Temple, 2007), 17-18.
- <sup>150</sup> Colin McDougall, *Buddhism In Malaya*, p.36.
- <sup>151</sup> 陈声桂编《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997），页 19。
- <sup>152</sup> 如如〈天竺山毗卢寺〉，见《南洋佛教》第 17 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 10；演培〈六十〉，页 534。
- <sup>153</sup> 〈自度庵开山慧平（达贤）老师太行述〉，见《南洋佛教》第 301 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1994），页 19；禅慧〈道场重兴话当年〉，见《南洋佛教》第 138 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1980），页 15。
- <sup>154</sup> 般若〈灵峰〉，页 20；〈灵峰般若讲堂新任住持 传显法师就职典礼〉，见《南洋佛教》第 431 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，2005），页 2。
- <sup>155</sup> 〈法施林〉，页 27。
- <sup>156</sup> 演培〈六十〉，页 536。
- <sup>157</sup> 演培〈六十〉，页 536。
- <sup>158</sup> 演培〈六十〉，页 537。
- <sup>159</sup> Willie Tay, “A Review of The Buddhist Union's History” in *35<sup>th</sup> Anniversary Souvenir of The Buddhist Union* (Singapore: The Buddhist Union, 1972), 35

- 
- <sup>160</sup> 法坤〈中华佛教会修建缘起〉，见《南洋佛教》第 296 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1993），页 23。
- <sup>161</sup> 何劲松《近代东亚佛教——以日本军国主义侵略战争为线索》（中国：社会科学文献出版社，2002），页 320。
- <sup>162</sup> 能度等编《双林寺》，页 14-15。
- <sup>163</sup> 《新加坡华侨志》（台湾：华侨文化出版社，民国 49），页 198。
- <sup>164</sup> 明智〈新加坡佛教史略〉，见 H.G. Abeyratne, *Buddha Jayanti Souvenir - To commemorate the 2,500<sup>th</sup> Anniversary*. (Singapore: The Singapore Regional Centre of The World Fellowship of Buddhists, 1956), p.29.
- <sup>165</sup> 李俊承《觉圆》，页 104。
- <sup>166</sup> 妙灯〈普济寺〉，见《南洋佛教》第 7 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页 18。
- <sup>167</sup> 演培〈六十〉，页 537。
- <sup>168</sup> 如如〈法华寺〉，见《南洋佛教》第 12 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页 13；演培〈六十〉，页 535。
- <sup>169</sup> 演培〈六十〉，页 538。
- <sup>170</sup> 〈后港妙音觉苑住持 比丘尼妙理西归〉，见《南洋佛教》第 21 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页 26。
- <sup>171</sup> 演培〈六十〉，页 535。
- <sup>172</sup> 〈新加坡麻风病院般若念佛堂募建功德堂缘起〉，见《南洋佛教》第 15 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 21；〈般若念佛堂募建功德堂 供麻风病患者修持静养〉，见《南洋佛教》第 15 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 28。
- <sup>173</sup> 演培〈六十〉，页 536。
- <sup>174</sup> 〈贤慧〉，页 34。
- <sup>175</sup> 明智〈史略〉，页 29。
- <sup>176</sup> 李俊承《觉圆》，页 104。
- <sup>177</sup> 宏船〈新加坡佛教总会名誉主席李俊承居士归西七七之期〉，见《新加坡佛教总会会务报告——1966 年 1 月 1 日至 12 月 31 日》（新加坡：新加坡佛教总会，1966），页 23。
- <sup>178</sup> 李俊承《觉圆》，页 104。
- <sup>179</sup> 〈林史〉，页 1-3；〈简史〉，页 209-215；〈新加坡佛教居士林简介〉，见《南洋佛教》第 17 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页 18。
- <sup>180</sup> 邝永千〈新加坡佛教总会〉，见《南洋佛教》第 8 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页 27；常凯〈廿五年来的新加坡佛教总会〉（以下简称〈廿五〉），见《南洋佛教》第 59 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1974），页 6；演培〈六十〉，页 529-530。
- <sup>181</sup> 演培〈六十〉，页 530-531。
- <sup>182</sup> 邝永千〈总会〉，页 27；常凯〈廿五〉，页 6。

---

<sup>183</sup> 常凯〈廿五〉，页 6。

<sup>184</sup> 毕俊辉〈一生〉，页 15。

<sup>185</sup> 〈俊承〉，页 30；毕俊辉〈一生〉，页 15-16；毕俊辉〈毕俊辉校长报告创校及扩建新校舍经过〉，见《南洋佛教》第 21 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页 19；毕俊辉〈菩提学校〉，见《南洋佛教》第 21 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页 21；*A brief account of the history of the Maha Bodhi School by Miss Pitt Chin Hui, The Principal, at the ceremony of the 22<sup>nd</sup> anniversary of the school and the Inauguration of the new school building*, 见《南洋佛教》第 21 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页 29；“A brief history of the school”, in *Maha Bodhi School 40<sup>th</sup> Anniversary*, (Singapore: Maha Bodhi School, 1989), p.29.

<sup>186</sup> 〈俊承〉，页 30。

<sup>187</sup> 刘崇汉〈独立前华人乡团组织〉，见何启良等合编《马来西亚华人史新篇》，第三册（马来西亚：马来西亚中华大会堂总会，1998），页 367—368。

<sup>188</sup> 传发〈发展〉，页 104。

<sup>189</sup> 演培〈六十〉，页 551。

## 第六章 独立后的狮城北传佛教

### 第一节 狮城北传佛教的发展期（1960 - 1980）

1959 年，新加坡成功摆脱了英国殖民统治，年方 35 岁的李光耀先生在自治政府首次民主选举后出任总理。由于当时的李光耀总理认为新加坡未来的长久之计，是重新加入马来亚共同发展，故于 1963 年 9 月，新加坡与马来亚合并而成马来西联邦。但不到一年，也就是在 1964 年 7 月，双方日益尖锐化的政策分歧，终于导致了新加坡发生马来人和华人激烈冲突的种族暴乱。紧接着一连串的种族恐吓和纠纷等矛盾持续不断，最终造成新加坡奉命脱离马来西亚，被迫宣布独立为新加坡共和国。正如李光耀资政在其《回忆录》所坦露的，1965 年 8 月 9 日新加坡被迫独立时，他是带着惶惑不安的心情启程，走上一条没有路标和茫无目的的道路。<sup>1</sup>

独立建国伊始，新加坡既缺乏天然资源维系生存条件，又没有独立军队维护国家主权，确实面临了诸多攸关生死续存的现实挑战。再加上岛内种族矛盾、宗教冲突等事件时有所闻，更为这个小岛的社会治安添加了很多不稳定的因素。在这段非常时期，来自中国大陆的僧俗四众是如何面对这些充满矛盾的世俗课题？在这块小岛上积极传播北传佛教的同时，又如何兼顾新加坡佛教内部有不同肤色、不同族群的意见和情绪，以及如何应对佛教与其他宗教、社会各阶层之间的互相来往等微妙关系？在面对这种充满变数的转型期，僧俗四众是否还能在这个红尘俗世发挥佛教与万物圆融的慈悲特性？凡此种种，本节将通过回溯和分析 60 年代的新加坡佛教领袖之各方面努力，以点连面，从横切面来进一步了解 60 至 80 年代的新加坡佛教传播沿革与模式。

若说光明山普觉禅寺开山住持转道法师是“星洲佛门鼻祖”，属于新加坡北传佛教的第一代僧伽领袖，那么，普觉寺的第二任住持宏船法师、新加坡佛教施诊所创办人常凯法师，以及龙山寺住持广洽法师，便属于新加坡北传僧伽的第二代核心领袖。这三位德高望重的新加坡佛教高僧，其实在 20 世纪 4、50 年代开始，便已经在新加坡佛教界内崭露头角。然而，当时的新加坡佛教核心领袖，仍然是以新加坡佛教总会主席李俊承居士为主轴，一直到了 60 年代初，李俊承居士卸下佛总主席职务，新加坡北传佛教传播与发展的活动中心，便开始转移到以出家人的僧伽团队为主，尤其是围绕着这三位北传法师而全面展开。

## 一、 宏船法师——光明山普觉禅寺第二任住持

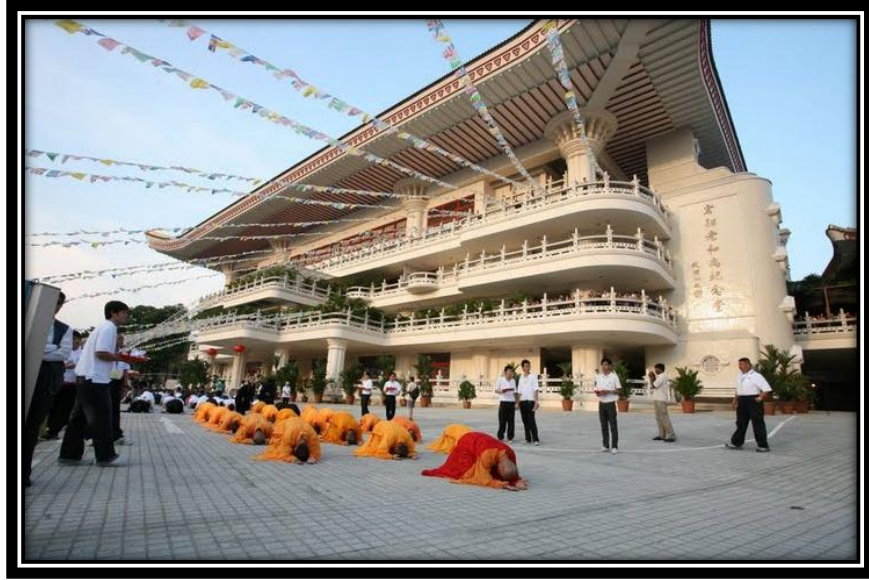
宏船法师（1907-1990），俗姓朱，原籍福建省晋江县，为家中独子。幼年其父即礼聘家塾为之授学，10岁时因丧母而深感世态无常，13岁便常赴庆莲寺念楞严咒，因观看《目莲救母》傀儡剧而深受感动，遂生出家之念。1922年，闻泉州承天寺住持会泉法师开堂说法，道誉甚隆，乃诣承天寺，依会泉法师剃度出家，法名宏船。翌年，宏船法师赴莆田广化寺，依本如老和尚受具足戒。<sup>2</sup>

1924年，厦门南普陀寺住持转逢和尚，将子孙庙的南普陀寺改为选贤制的十方丛林，并推选会泉法师为首任住持，宏船法师则随师到南普陀寺出任侍者。1932年，会泉法师住厦门虎溪岩创设楞严学会，并就万石莲寺开设佛学研究社，宏船法师升任监院，纲维寺务，使会泉法师得以专心讲学，培植僧材。<sup>3</sup>1937年，中日战争爆发，宏船法师随师南渡星洲，先后遊化仰光、印尼、檳城各地，再次回到新加坡，并驻锡普陀寺，与转道法师在普觉寺共建大悲法会，祈祷世界和平。时转道法师以普觉寺传继无人，便与会泉法师商议，正式传法于宏船法师。翌年，会泉法师到檳榔嶼弘法，宏船法师亦随往辅助。初于双庆寺讲《楞严经》，后得檳城林炳南与林炳坤兄弟施助，发心为会泉法师建妙香林于檳城。寺甫落成，会泉法师便示寂于妙香林，宏船法师继任住持，法缘日盛。<sup>4</sup>

1943年，转道法师示寂，普觉寺、普陀寺、龙山寺、新加坡佛教居士林、中华佛教会等团体则联名力请，宏船法师乃由檳城抵达新加坡出任普觉寺住持，并秉承该寺开山住持转道法师之遗愿，终其一生，均以该寺作为联结世界各地佛教徒的重要枢纽。<sup>5</sup>

宏船法师初抵普觉寺，光明山可谓僻处山陬，荒凉无比，仅有一座大殿及前庭一处僧舍小殿。四周为蔓草丛生之旷野，坟冢垒垒，橡林深深，行人罕至。宏船法师晋山后，农禅并重，开荒垦耕，种植花生、蕃薯以自供。另一方面，则发起大悲法会，为民植福消灾，并每年择定吉日，于普陀寺、居士林等处巡回讲经，包括《大乘起信论》、《金刚经》、《观世音菩萨普门品》、《般若心经》、《阿弥陀经》、《地藏经》等。自此，宏船法师声誉与时俱进，每期法会人山人海，以此因缘，历年来获善信护法大量捐资支持，得以先后扩建寺宇，兴建大悲殿、钟鼓楼、甘露戒堂、藏经楼、方丈禅楼、客座禅楼、修身院等。并且美化四周环境，恢宏建设，殿阁雄丽，回廊画栋，将荒凉僻地，发展为星洲最大的名胜巨刹。<sup>6</sup>（见图 51-52）





图（51） 光明山普觉寺外景之一



图（52） 光明山普觉寺外景之二

1949 年，李俊承发起组织“新加坡佛教总会”，选举结果是李俊承当选主席，宏船法师则被推选为副主席。以后多届之佛总副主席，均由宏船法师连任。<sup>7</sup>1964 年，李俊承年事已高，坚辞主席不再连任，宏船法师众望所归，公推继任主席。<sup>8</sup>自是之后，宏船法师更积极于从事推广新加坡之北传佛教，举凡“社会福利事业、佛教建设、弘扬佛法、宗教和谐、慈善教育、国际交往，均不遗余力。”<sup>9</sup>

宏船法师在新加坡佛教界做出颇多贡献，其中最有利于北传佛教进一步在新加坡发展者，可归纳为以下三端：

首先，当宏船法师还没就任新加坡佛教总会主席前，便以普觉寺住持的身份，于 1949 年与其他宗教领袖，如天主教、基督教、回教、兴都教、锡克教、波斯教等各教代表共同倡议及创立“新加坡宗教联谊会”。<sup>10</sup>这对新加坡建立起一个亲善的、融洽的多元宗教氛围不无裨益，也显示了早在新加坡独立建国以前，宏船法师已认识到多元种族、多元宗教与多元文化是新加坡的不变基调。传自中国大陆的北传佛教若要在这种环境之下取得长足发展，一定要具备宽阔的胸襟，采用跨门户、跨宗教之合作方式。

其次，新加坡佛教素有南、北传之分，虽然同为佛教僧侣，内部却有中国籍、锡兰籍、泰国籍、缅甸籍之区别。由于语言不同，习俗各异，彼此联络之际不免有所困难。为了打破新加坡南、北传佛教徒之间的隔阂，当宏船法师一出任新加坡佛总主席时，便联合南、北传佛教徒一同庆祝卫塞节，为南、北传佛教在新加坡之和諧相处，铺设了一条光明的康庄大道。<sup>11</sup>后来，宏船法师与法乐法师（后来出家的陈景录居士），更共同邀请各民族诸山长老举行座谈会，发起及组织一个跨种族、跨宗派的“新加坡佛教僧伽联合会”，藉以平息由一位黄衣僧想担任新加坡僧王所引起的激烈争议，<sup>12</sup>并促进宣扬大、小乘佛教教义和联络各族佛教僧侣之感情。诸山长老即席推举筹备委员，负责草拟章程，向政府申请注册等手续。1966 年，新加坡佛教僧伽联合会假光明山普觉寺召开成立大会，宏船法师当选为主席，阿葛汉玛法师及本道法师当选副主席，理事成员由不同国籍的僧侣担任。简言之，新加坡僧伽联合会是由各民族僧侣所组成，负起与世界各国联系的责任。<sup>13</sup>

再次，于 1966 年，宏船法师在光明山普觉寺举行水陆道场，广邀台、港、菲、越、泰、马、印各地高僧前来诵经度法，一连两周，参加者数万人，为战后新加坡佛教界最大盛事。<sup>14</sup>在该水陆法会之前，常凯法师曾向宏船法师透露拟办一间佛教慈善诊所的心愿，宏船法师慨然应诺：如法会有盈余，将协助开办慈善诊所。法会

圆满后，宏船法师遵守承诺，把法会余下的 7 万 6 千元新币，悉数拨为佛教施诊所筹办基金。<sup>15</sup>此举为鼓励北传佛教再次以慈善福利事业融入社会之“人间佛教”模式，起了一种影响绵远的深化作用。

宏船法师虽是一位立足于新加坡的北传佛教僧伽领袖，却积极在跨种族、跨门户及跨宗教方面做出了极大的贡献，因此，宏船法师也深受国外佛教界领袖的尊重与肯定。正如常枚所评价的：

宏船主持普觉寺时，以此道场为联结世界各地佛徒的重要纽带，相互沟通声气，一面又扩而大之，视大乘小乘为一家，密切友好往来。同时为团结其他各宗教，倡组各宗教联谊会，同天主教、基督教、回教、兴都教、锡克教、波斯教等各教代表和衷共处，共同为人类福祉，世界和平事业作出贡献。他发扬佛教慈悲平等的精神，付诸行动沟通他教，消除隔阂和猜疑。这在南洋佛教史，他是带头第一人。这也使南洋僧界耳目一新，观念一变。<sup>16</sup>

即使是崇奉南传佛教信仰的泰国诗琳通公主，也于 1985 年 6 月亲持泰国僧王之袈裟赠礼前来拜见；泰国副僧王则随后率团亲临星洲，参与主持普觉寺万佛塔之奠基典礼；两年后，宏船法师荣受泰国国王蒲美蓬陛下钦封“华僧大尊长”的最高荣衔，并授予爵扇，成为全球第一位华族僧侣获此殊荣者；在宏船法师圆寂之前两年，中国佛教协会会长赵朴初先生也亲自率团来新拜会。<sup>17</sup>凡此种种礼遇，足见宏船法师为促进南北传佛教和谐共处，以及增进新中两地佛教友谊之努力，均获得诸山佛教领袖之高度肯定。

## 二、常凯法师——新加坡佛教施诊所创办人

常凯法师（1916-1990），俗姓洪，原籍福建省晋江县。历代虔信佛法，受佛化家庭之熏陶，年 12 岁即投泉州崇福寺，礼元镇和尚为师，剃度出家。<sup>18</sup>法名禅即，号常凯，后来以号行世。<sup>19</sup>崇福寺是泉州城内三大丛林之一，元镇和尚的师父妙月老和尚拳术精湛，禅净双修，弘化一方。常凯法师出家后，随师住在石狮泰亨寺，每日于撞钟击犍、礼佛诵经之余，跟着元镇和尚学拳术击技及疗伤接骨医术。后来常凯法师以医术弘化，是自幼依师学习、再加上多年钻研而获得的医术成果。<sup>20</sup>

1947 年，常凯法师应槟榔屿妙香林寺监院开论法师之邀，到槟岛协助妙香林发展寺务。1950 年，常凯法师驻锡新加坡普陀寺悬壶济世，并加入新加坡中医医师公会，先后被选为干事及慈善股主任。1951 年，他与中医医师公会同仁发起创办中华施诊所，担任委员及义务医师，救济贫苦病黎无数。中华施诊所，后来则扩充为著名的中华医院。1953 年，常凯法师应菲律宾性愿老和尚之邀请，赴菲弘化。翌年，常凯法师返回新加坡，在芽笼 31 巷自购房地，创立“伽陀精舍”，内设医务所，于潜心内典、随缘弘化之余，也为病黎服务，医药并施，实践菩萨自他两利之精神。由于常凯法师长于伤科正骨之术，故被病家誉为正骨科圣手。1958 年之 1964 年，常凯法师在伽陀精舍开办国术班及中医正骨学研究班，学员均为新加坡中医专门学校之学生，至此常凯法师在中医界声名大噪，先后曾任中医专门学校（新加坡中医学院的前身）委员及讲师、中医医师公会及中华医院财政、中医医师公会主办药物研究院院长、中医医师公会名誉顾问等职。<sup>21</sup>

1960 年，常凯法师被推选为新加坡佛教总会弘法部副主任，推动弘法事务。1964 年，被选为总务主任，发动全国寺院庵堂及四众同人集资购置佛总会所，终购得蒙巴登路 739 号之土地 3 万余方尺。1965 年，常凯法师与宏船法师、法乐法师等人发起组织“新加坡佛教僧伽联合会”，并任秘书，协助推动会务。1966 年，协助联络南北传佛教僧侣，联合庆祝卫塞节以促进新加坡南北传佛教之大团结。此后即成惯例，每年的卫塞节都由各民族僧侣联合举行。在佛教总会出任总务主任期间，也曾应宏船法师之邀，主持筹划光明山普觉寺之律仪学会及水陆道场，并协助佛总扩建菩提学校校舍。<sup>22</sup>

常凯法师在新加坡佛教界所做出的贡献相当全面，尤其是在推动北传佛教的文化、慈善和教育三者，都具有开创性的非凡成就。兹简析如下：

1969 年，常凯法师创办《南洋佛教》月刊，自任发行人，邀请教内外杰出人才以文字般若弘扬佛法，是为新马地区有史以来最长寿的佛教杂志。<sup>23</sup>《南洋佛教》除了刊载颇具水准的佛学文章外，其中“佛界讯息”一栏，对于新加坡佛教界的动态，报导得巨细靡遗，具有历史性的参考价值。这分刊物发行遍及世界各地华人的寺院社团，使各地佛门人士都能了解新加坡佛教的发展情形。这是常凯法师对新加坡佛教文化的最大贡献。

于创刊《南洋佛教》的同年冬，常凯法师进一步联络佛教同仁，发起创办“新加坡佛教施诊所”。这是新加坡北传佛教僧俗四众秉持着实践佛陀慈悲拔苦与乐之

宗旨，创办赠医施药，以拯拔一般贫病苦难人士的医疗慈善机构。<sup>24</sup>根据该施诊所的章程第三条显示，虽然新加坡佛教施诊所是以“佛教”命名，却不论求诊者是何种信仰，什么种族，施诊所都会一视同仁地给予中医药免费治疗，<sup>25</sup>1972 后，求诊病患日增，遂增设第一分诊所。1977 年，常凯法师筹划兴建佛教施诊所大厦，以方便更多的病人求诊。1979 年，佛教施诊所大厦落成，又开办第二分所。常凯法师于施诊所开创日起，担任施诊所董事长秘书长，于所务策划推动，事必躬躬，因此佛教施诊所会务发展迅速，声名鹊起。<sup>26</sup>从 1969 年至 1979 年为止，新加坡佛教施诊所义诊治疗的贫穷病人，多达 198 万 6 千余位，<sup>27</sup>施舍出去的医药费，高达 165 万新币。<sup>28</sup>新加坡佛教施诊所后来发展成共有 6 间诊所，分布于芽笼西区、丹戎巴葛区、麟记区、立达区、宏茂桥区和裕廊区，受惠民众普及全岛。<sup>29</sup>新加坡佛教施诊所的创建，象征着新加坡的佛教慈善事业，进入了一个另一个团体合作的新纪元，这也是常凯法师对新加坡佛教慈善的最大贡献。

1975 年至 1981 年间，佛总筹建文殊中学，请常凯法师担任建校委员会秘书，举凡与教育部磋商，申请购地，筹款鸠工，全赖常凯法师辛劳领导及奔走，始底于成。1982 年，新加坡唯一的佛教中学——文殊中学正式落成开课，常凯法师被推为文殊中学董事监理员。在这段期间，常凯法师也配合新加坡教育部的宗教教育政策，代表佛总向教育部申请佛学成为中四学生“0”水准会考科目之一，并与教育部联合编撰全国中学中、英文佛学课本，也与教育部联合主办中、英文佛学师资训练课程，成立“佛学教师会”，促进在职佛学教师的进修与研究。<sup>30</sup>常凯法师的这项努力，对于新加坡佛教的迅速传播和正面发展，贡献非常巨大。因为新加坡的中三、四学生都是年介于 14 至 15 岁之间的青少年，常凯法师因势利导，结合佛教界知识分子配合政府主导的六年宗教教育政策（1984-1989），使佛教教义得以直接融入主流的世俗化学府，年轻一代的莘莘学子也因此有机会接触和了解传统佛教，结果促使信仰佛教的新加坡人民有了显著增加（下一节将详细分析）。由此观之，常凯法师在新加坡佛教教育发展史上，占有不可磨灭的历史地位。

除此之外，常凯法师还倡议成立佛总的“慈善中心”，借以筹集善款，应付天灾人祸突发事件之救济，并聘请有学之僧伽及居士，每周至监狱及戒毒所说法，成立“慈爱之家”，以团体生活方式，协助出狱青年远离恶友，授予佛法及世俗技能，为囚犯重返社会工作做出准备。在此之前，常凯法师也响应新加坡肃毒协会的呼吁，成立佛教总会肃毒辅导组，联合举办肃毒辅导员训练课程，积极推广佛教参与新加

坡社会的服务工作。<sup>31</sup>由于常凯法师积极以佛教的名义参与社会服务，新加坡总统于 1985 年 8 月 9 日庆祝建国二十週年国庆日时，便亲自颁发了“公共服务勳章”（BBM）给常凯法师，以便表扬常凯法师为社会长期服务的不朽功绩。常凯法师，是新加坡佛教僧侣获得此项殊荣的第一人。<sup>32</sup>

### 三、 广洽法师——弥陀学校创办人

广洽法师（1900-1994），俗名黄润智，原籍福建泉州，生于南安县罗东乡。<sup>33</sup>他 5 岁失父，10 岁丧母，孤苦伶仃。<sup>34</sup>因曾加入家乡之大和斋堂成为“斋友”，有机会接触佛经，故产生出家之念头。1921 年，法师入厦门南普陀寺礼瑞等上人为师，在南普陀寺旁的普照寺剃度，法名照润，字广洽，属于漳州南山清泰系的临济宗喝云派。<sup>35</sup>次年，广洽法师往莆田南山广化寺求受三坛大戒，得净戒于古性律师礼心老和尚座下。然後回到南普陀寺任执事。<sup>36</sup>

1924 年，广洽法师首次南来新加坡作短暂之居留，不久便回返南普陀寺，<sup>37</sup>转往漳州南山寺依性愿法师，学习丛林制度和梵呗唱唸。<sup>38</sup>继而协助转道、瑞等诸师在南山寺创办的“南山佛化学校”，<sup>39</sup>以及应邀在南普陀寺负责财政一职。<sup>40</sup>1937 年，广洽法师应剃度师瑞等法师之召，南下新加坡龙山寺，襄助瑞等法师弘化。自此，广洽法师便长期驻锡于新加坡，直至圆寂。<sup>41</sup>

广洽法师在新加坡佛教界的主要贡献，也可归纳为以下的佛教慈善、教育和文化三方面。

在佛教慈善方面，当星洲沦陷期间，广洽法师不忍目睹人民苦难，乃发动信徒救济难民，本身也上街卖花筹款，故受到难民的感戴；<sup>42</sup>当新加坡佛教居士林迁址到天福宫成立“中华佛教救恤会”，以在沦陷期间施医赠药、赠送棺木和布施衣物给灾民时，广洽法师也担任总务主任，协助该会向各方联络和征集物资米粮。<sup>43</sup>从 1972 年开始，广洽法师发起筹募弥陀慈善基金，举办各种社会福利事业。<sup>44</sup>每年的卫塞节，他也以现金及实物分赠给各慈善团体，发扬大乘佛教的慈悲精神。除此之外，他常以新加坡佛教居士林导师的身分，领导林友筹募贫病老人的度岁金，使贫困老人得以欢度新岁。此项工作，20 余年来持续不断，一直到他示寂的前一年，即 94 岁高龄时，仍是坚持亲自到居士林发放。<sup>45</sup>

至于佛教教育方面，当广洽法师于 1952 年接任龙山寺住持时，因有感于当时的英国殖民统治者只重视英文教育，华侨子弟受华文教育甚为困难，因此发心将拟

建的龙山寺毗邻弥陀寺，改为筹建“弥陀学校”的建築用地，让华人子弟有多一个接受华文教育的场所。<sup>46</sup>虽然弥陀学校是佛教人士主办的世俗化学校，却也有助于使佛教思维得以在莘莘学子的心灵中渐渐形成，起着耳濡目染、潜移默化之功效。

在佛教文化方面，早在 1938 年时，当著名的中国画家徐悲鸿到新加坡开个人画展，以义卖所得支援中国抗日的战争时，广洽法师便欢喜赞叹，积极介绍信徒购买，给予徐悲鸿的画展很大帮助。同时，广洽法师也请徐悲鸿为弘一大师画像，作为弘一大师六十寿辰纪念。这幅画像，迄今仍保存在福建泉州开元寺的弘一法师纪念馆中。<sup>47</sup>另一方面，当弘一大师百岁冥诞时，广洽法师斥资刊印由著名画家丰子恺居士编绘、弘一大师题词的《护生画全集》。第一册《护生画集》是丰子恺于 1929 年为庆祝师父弘一大师五十寿辰所绘。当时师徒俩约定，在大师 60 岁时绘 60 幅，70 岁时绘 70 幅，依此类推，以至 100 岁时绘 100 幅。在绘最后一册第六集时，正值中国文化大革命，丰子恺备受冲击，自身难保，却为了报答师恩，他信守诺言，篝火中宵，闻鸡起舞，孜孜不倦地作画，终于在万难中提前完成。然而，丰子恺却于功德圆满后随即辞世，其后人亦无法在 70 年代的大陆出版该画集。也是弘一大师门徒的广洽法师，便设法将丰子恺之遗稿带来新加坡策划全套出版，并亲撰《弘一大师百年纪念序言》译述经过因缘，作为纪念大师百岁诞辰的献礼。当《护生画全集》出版后，广洽长老于 1985 年将该画集原稿全部捐献给中国浙江省博物馆珍藏，供众瞻仰。<sup>48</sup>众所周知，广洽法师本人甚少谈佛法，却对传播中华文化方面有着非比寻常的执著，尤其是他为了报师恩、酬挚友之努力，不但为现代中国文化抢救了一笔宝贵的艺术珍藏，也间接为新加坡的佛教传播史上，增添了一段美丽的文化佳话。

1948 年，广洽法师在芽笼自购房屋，创建“簪蔔院”，作为自修与度化之场所。1952 年，龙山寺住持转逢老和尚示寂，广洽法师继任住持。<sup>49</sup>1973 年，新加坡佛教总会改选，广洽法师当选为佛教总会副主席。1979 年出任佛教施诊所副主席及第二分所主席。1981 年被推为文殊中学、菩提学校董事会副主席，1986 年以众望所归，膺选新加坡佛教总会及新加坡佛教施诊所主席，时广洽法师已 87 岁，无法推辞，但在任数月后便以年纪老迈、健康不佳为由而坚持辞职。由于广洽法师在社会福利和佛教教育方面均有杰出的贡献，故新加坡总统于 1987 年颁发公共服务奖章给他，<sup>50</sup>新加坡教育部也于 1990 年国庆当天颁发教育服务奖给广洽法师，以肯定广洽法师所作出业之卓越贡献。<sup>51</sup>

综合上述三位高僧的事迹和贡献，我们可以详细地观察到，经过了两代人的努力传播，北传佛教在岛国迈入了艰难的建国初期，还是获得了向全方位发展的环境与机会。实际上，当时除了这三位法师为弘扬佛法不遗余力以外，其他来自大陆、台湾和香港的法师如演培<sup>52</sup>、广义<sup>53</sup>、优昙<sup>54</sup>、松年<sup>55</sup>、妙灯<sup>56</sup>、隆根<sup>57</sup>、能度<sup>58</sup>与法坤<sup>59</sup>等高僧，也都是狮城佛教僧伽中足以独当一面的佼佼者。这些高僧都竭尽所能，领导其他信徒从不同的领域来协助推动佛教传播。因此，不但是在 60 年代以前成立的佛教会和佛教学校都有能力进一步拓展事业；其他新兴的佛教组织<sup>60</sup>、慈善<sup>61</sup>、教育<sup>62</sup>和文化<sup>63</sup>机构，都有机会在这个阶段找到了扎根立足与施展拳脚的发展空间。

我们从第五章和本节的回溯与分析中，不难发现自 40 年代以来，北传佛教僧俗四众的传教方向，主要还是锁定于将大乘佛教上修下化之精神融入现实社会的方方面面，即“大乘佛教教义”+“慈善教育文化”的双赢模式。换言之，40 至 80 年代的新加坡北传佛教领袖，不只是强调佛教修行的终极目标为寄望于来生来世的佛国净土，也主张必须在现实社会中建立起属于今生今世的人间净土，这正是当代北传佛教领袖太虚大师和印顺导师先后积极提倡的“人间佛教”之实践雏形。

在这种模式底下，我们也观察到一个持续了长达 80 余年的奋斗目标：即使是到了佛教信仰已是相当成熟的 6、70 年代，新加坡佛教四众在弘法方面，还是在尽最大的努力使佛教能从民间信仰层次，转向正信佛教信仰的途径。同时，佛教传播和发展的方向，也已经开始尝试走进世俗的校园里，引导一般青少年也信仰佛教。通过将佛教教义融合社会慈善、教育和文化的努力传播，佛教僧俗们尽量将以往仅仅是烧香求福的拜佛外求层次，提升到追求完善自身内涵的学佛内化层面。虽然这还只是一个艰难的起步，但已经开始为 80 年代以后的新加坡佛教蓬勃发展，带来了很大的可能性。

## 第二节 狮城北传佛教的蓬勃期（1980 至今）

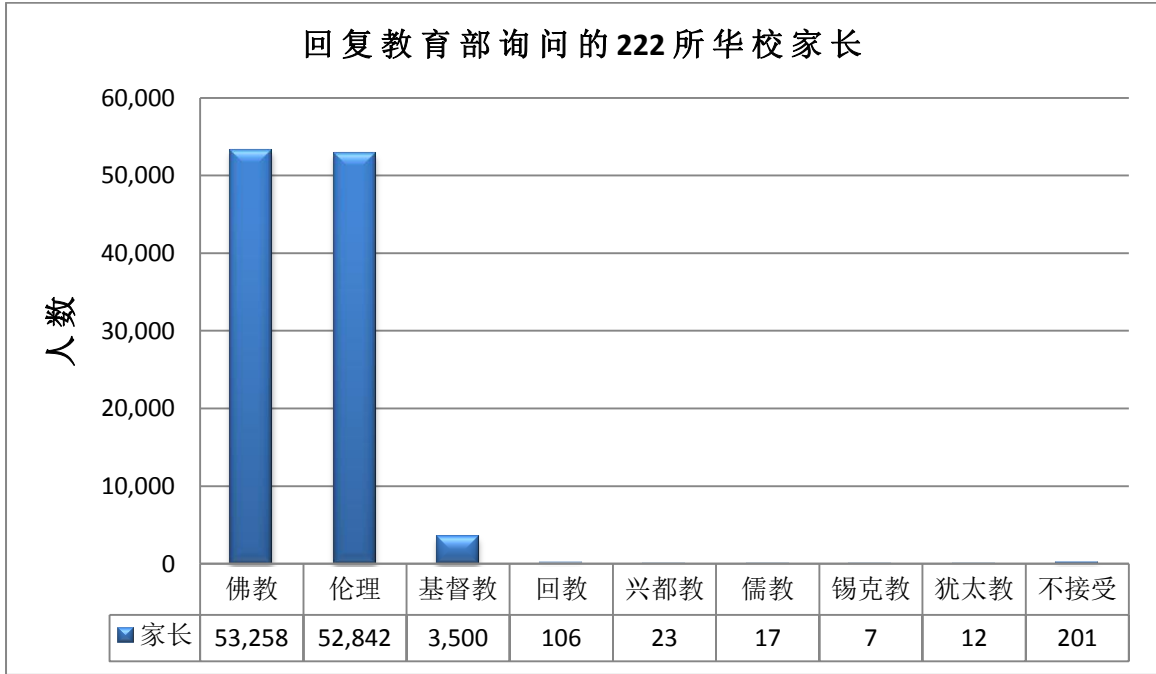
经过上述两代佛教领袖的努力，到了 80 年代以后，新加坡佛教是否已经达到了普及化的效果？20 世纪中、下叶的都市人，又是如何选择他们的宗教信仰？面对着千变万化的资讯时代和高度发展的大都市环境，80 年代的佛教界又是以何种方式回应？以下有两份官方机构所展开的调查报告，或许可以帮助我们初步了解。



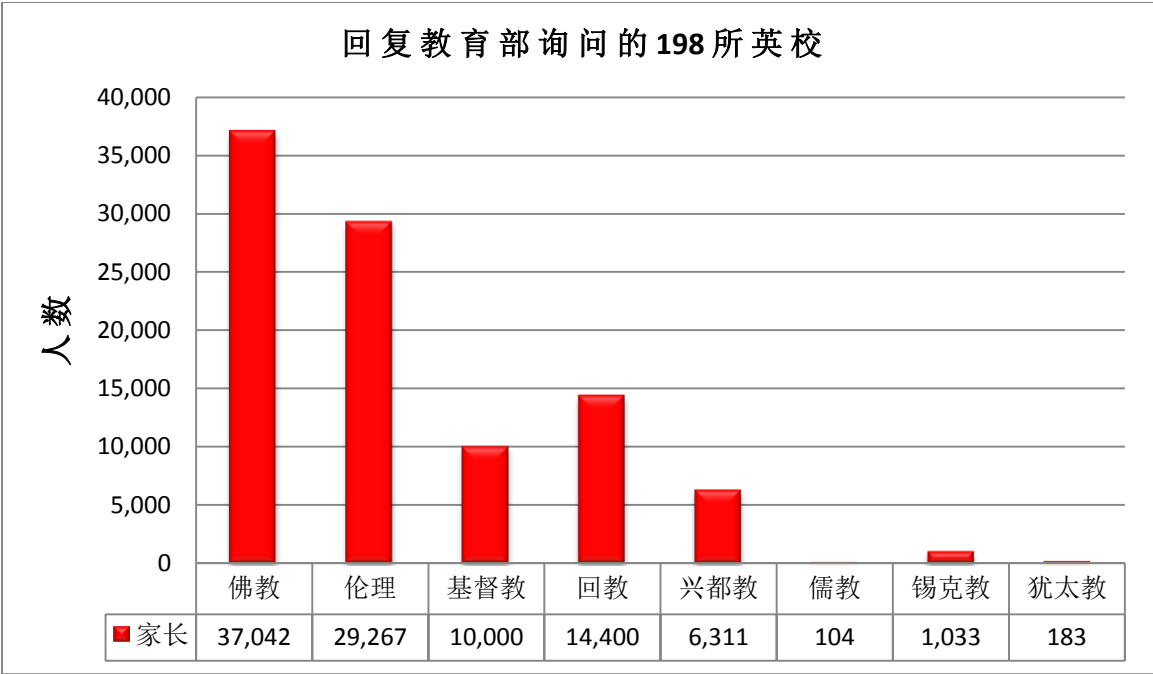
一、两方官方调查报告

第一份报告，是由上个世纪 50 年代的新加坡教育部所展开的调查统计数据。当时的新加坡还是处于自治期，由林有福首席部长率领的自治政府鉴于战后的社会动荡不安，便拟由道德教育着手，计划在各所学校施行宗教及伦理教育，藉以提高公众之道德观念。因此，教育部便以致函方式向家长们提出各项问题，了解他们愿意让子女在学校接受哪一种宗教教育或伦理教育，俾让教育部着手准备，使各校学生都能按照其父母之意愿，接受宗教教育或伦理教育。当时，教育部是向全新加坡的华校、英校和淡米尔（印度）学校发出信函，马来学校则未在询问之列，这是由于马来族家长必愿其子女接受回教教育。<sup>64</sup>

以下是新加坡自治政府教育部于 1958 年向全岛华校、英校和淡米尔校学生的家长征询后的数据图表：

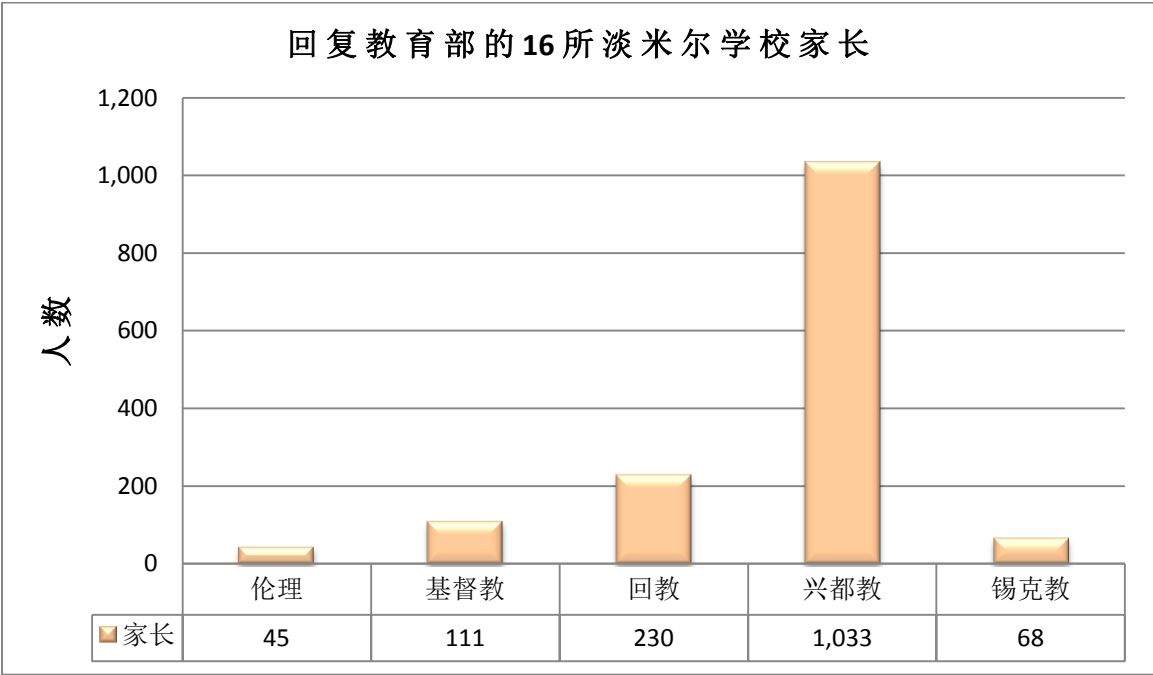


表（9） 被征询的华校共计 222 所

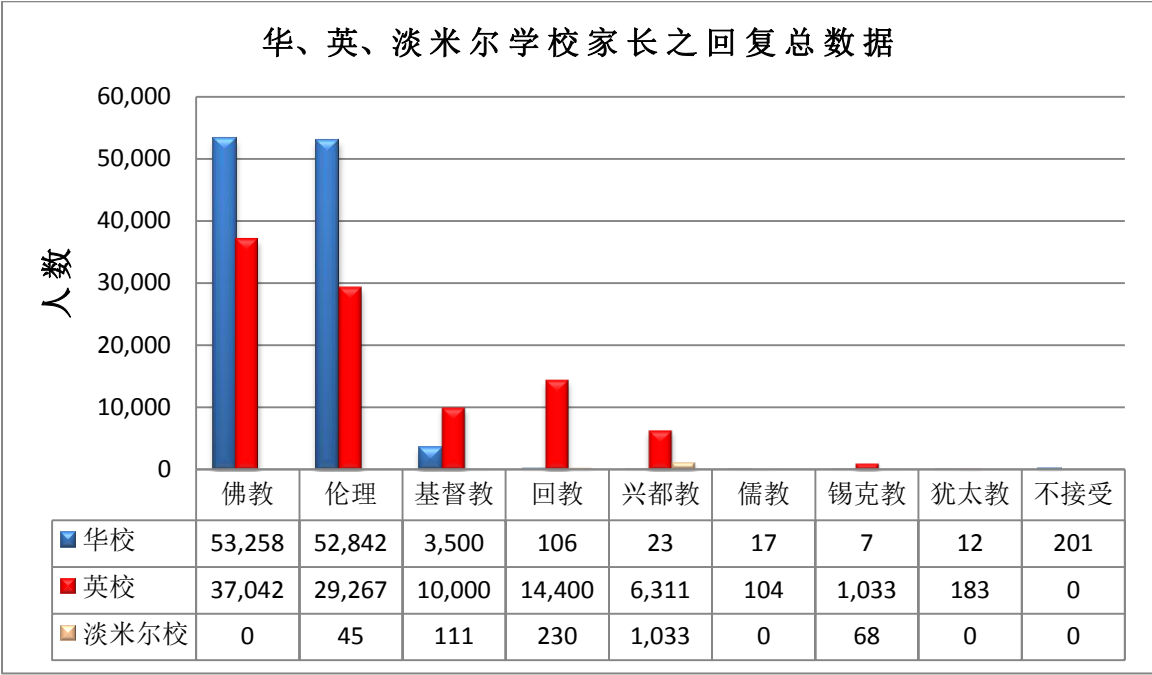


表（10） 被征询的英校共计 198 所

（备注：Straits Times Press 的数据略异，接受回教者是 14,131 名；锡克教者是 1110 名；犹太教者 163 名。）



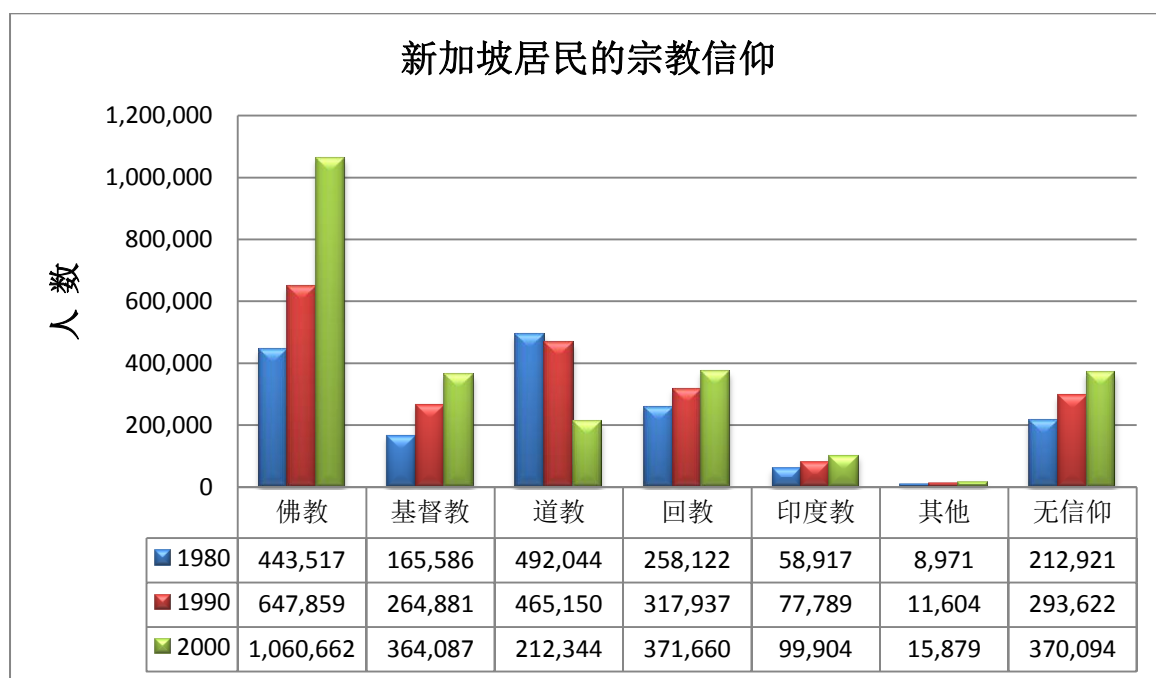
表（11） 被征询的淡米尔学校共计 16 所



表（12） 华校、英校与淡米尔学校的学生家长之回复总数

从附表 9 至附表 12 的调查数据可见，新加坡中、英学校的学生家长，多愿子女接受佛学教育，伦理道德居次。这显示了在 20 世纪上半叶，第一代和第二代的佛教领袖没把传播佛教活动局限于寺庙庵堂、念经礼忏，而是通过佛教化的“慈善、教育、文化”这三大生命圈来推动佛教，收效颇大，对佛教产生认同与肯定的新加坡人民也与日俱增。虽然该宗教教育政策后来随着更换政府而宣布流产，但独立建国后的新加坡政府，也于 80 年代施行宗教教育政策。因此，传统佛教教义有了融入全岛世俗学府的机缘，为佛教得以通过知识化的演进，提升新加坡年轻学子对于传统佛教的正确认识，也反过来为正信佛教融入这个多元种族、多元文化和多元宗教的社会中，创造了一个更宽阔、更有利的发展空间。

以下的调查报告（附表 2）便进一步显示，在上个世纪末，佛教已跃居为新加坡人民的主要宗教信仰，新加坡佛教徒的增幅人数也是最大。



表（2） 15 岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（人数）

我们可从上述图表进一步了解，15 岁以上的新加坡人民在上个世纪末的 80 和 90 年代里，分别有 44 万 3,517 位和 64 万 7,859 位是佛教徒，2 千年则跃升至 106 万 662 位，占了总人口的 42.5%。虽然基督教和回教在全世界具有巨大影响力，在岛国的基督教徒和回教徒却分别是总人口的 14.6% 和 14.9%，也就是 2 千年的 36 万 4,087 位和 37 万 1,660 位。相对之下，佛教徒几乎是全国宗教徒的一半人数。

佛教徒人数迅速跃升的现象和数据，相信引起了执政党政府的极大关注。据李光耀资政于 20 世纪末透露，政府为了取得翔实的资料，便由社会发展部（Ministry of Community Development）邀请新加坡国立大学对新加坡的宗教和宗教复兴活动作出一项研究。<sup>65</sup>当时负责研究报告的学者是郭振羽教授和唐志强博士，他俩是针对《1990 年人口普查》的资料做出全面的宗教调查研究。在这项深入和详细的调查报告书中，解释了为何在 20 世纪末，佛教徒的增幅会跃居为全国宗教之首。

（第一）佛教徒人数的增加，与 80 年代中学生有机会选择修读佛学有关。

……中学生有机会在学校选修佛学，有助于这个宗教经历“知识化”的过程。（第二）目前，佛教组织也开始在团结佛教徒及宣扬佛教教诲方面，扮演积极的角色。<sup>66</sup>

“知识化”和“组织化”，确实是促进新加坡佛教徒人数在 20 世纪末激增的主要因素。以下两个小节，我将着重探讨和分析新加坡佛教界如何在 80 年代把握大环境所赋予的机缘，在“知识化”和“组织化”这两个环节上加强努力。

## 二、知识化过程——实行佛教教育课程

如上文所述，在上个世纪 50 年代，新加坡自治政府鉴于二战后的社会动荡不安，道德意识日趋败坏，便计划在各所学校施行宗教及伦理教育，藉以提高公众之道德观念。经过教育部以致函方式向家长们提出各项问题的结果，发现各校家长愿意让子女在学校接受佛教教育者高居榜首。

有鉴于佛学课程及师资教学问题不易解决，教育部便函邀新加坡佛教总会及其他佛教团体，推派代表共同研究。新加坡佛教总会便把握机会，即刻组织了“佛学教育委员会”，由贺光中居士出任主任，宏船法师与潘重规居士出任副主任。同时也分别成立了“佛学教材编译组委员会”和“佛学教育研究组”。前者由贺光中居士兼任主任，闵守恒与毕俊辉居士出任副主任；后者由潘重规居士兼任主任，郑安仑和施香沱居士为副主任。委员为黄念容、锺青海、吴肇祀、廖雪仙、林宏道。<sup>67</sup>当时，热烈参加佛总训练佛学师资班的全新加坡华文中小学教师，多达 4 百余人。佛总赠送各校教师的佛学辞典、佛学课本及参考书，总计 7 万余册。<sup>68</sup>然而，待万事俱备，佛学教育正蓄势待发，却因政府改组而未能实行，一切心血付诸东流。

1982 年初，执政党政府发现独立建国后的新加坡，由于经济发展突飞猛进，虽然初步实现了现代化和国际化的预期目标，却忽视了精神文明的建设，以致没能有效地抵制西方价值观的冲击，精神文化和道德建设方面都出现了“滑坡现象”。因此，政府决定在各大中学施行包括儒学教育在内的宗教教育课程，以便加强年轻人的道德观念，抵抗西方的颓废风气和功利主义。<sup>69</sup>新加坡北传佛教领袖再次把握良机，通过佛总参与筹备工作，使佛教教义有机会直接融入更多主流的世俗化学府，年轻一代的莘莘学子也得以接触和了解传统佛教。

当教育部正式推行这项宗教教育政策时，需要临时编辑各种各样的宗教教育和伦理道德的教科书，这就需要一些学有专长的专家学者在幕后默默地耕耘，才能尽快编辑出一套既能符合新加坡多元社会的特殊国情，又能适合中三、中四学生水准的宗教教科书。在开始的时候，佛学教科书中三、中四课本，是由斯里兰卡高僧那力达法师以英文编写，维生印务公司承印了两万本；净海法师依照原著翻译成华文，

由胜利书局承印了两万本中三课本。然而，经过教育部的最后审核，都认为这些佛学课本不合理想，于是指派课程发展署洪孟珠居士另外成立编撰小组，专门负责佛教教材的编撰工作。<sup>70</sup>

应邀出任教育部课程发展署属下的佛学课程编写组主任者，是来自台湾的古正美教授。在这之前，她曾经担任新加坡国立大学的哲学系和日文系讲师。在负责编写佛学课程期间，其实她还在处于撰写美国威斯康辛大学佛学博士论文的阶段。论文题目是《女人问题在早期大乘经典里的发展》。<sup>71</sup>

这套新编的佛学课程读本，基本上是根据日本佛教传道协会所编写的佛学圣典作为蓝本，文字力求浅白，以符合中三、中四学生的语文程度。其课程内容主要是通过介绍佛法，向学生灌输正确的道德观念，而不包含传教意味。例如，通过报导佛教的教义——不说谎、不杀人、不过分贪欲、敬爱父母、关心朋友等，从中帮助学生塑造完美的人格。中三佛学课程的大纲基本上分为两个主题，即佛陀的生平和佛法。中四的课程则着重于佛教的修行方法和传播历史。由于佛学课程在学校正式推行时，将分别以中、英文为教学媒介，所以学生的读本也分别为中、英两种。当时，古正美教授领导了八位对佛学很有研究的学校教师，并以课程发展署的名义把他们从各自的学校借调过来，协助她编写佛学课程的教材。此外，新加坡佛教总会也推荐了两位对佛学非常有心得的出家人担任该组顾问。在这个僧俗佛学专家互相合作与集体讨论后，该组便开始制定内容大纲，分头进行中、英文读本的编写工作。中、英文读本之间彼此有联系，但不是互相直接翻译。佛学课程的教材分为三种，即教师手册、学生读本和练习。该组也采用一些教具，如录影带和幻灯片等，介绍佛教三宝——佛陀、佛法和僧团，增进学生的知识。<sup>72</sup>

由于这是新加坡政府独立建国以来的第一套由政府部门编撰的佛学教科书，没有过往的经验和旧课本可供参考，同时，为了确保新编的教科书内容会符合全国中三、中四学生的程度，佛学课程编写组便谨慎地将这套课本中的7个章节，预先发布到13间对佛学课程有兴趣的中学试教。这13间中学包括表现优异和表现中等的学校，老师和学生可以分别得到教师手册和作业簿。在学校试教的7个章节，内容都是讲述佛陀的生平和佛陀的教义。经过3个月后的调查显示，一般教师和学生都认为佛学课程在内容方面大致上容易为人接受，只是其中一些关于佛法的抽象概念，学生会比较难以理解。该组同仁发现这是一般新课程常会遇到的困难——因为人们对于不熟悉的事物总是觉得较难理解。因此，该组改写了某些部分的章节，并且接

纳一些中学教师的建议，多举些实例来巧妙地配合一些抽象的教义，让学生比较容易了解。结果，在 1984 年正式推出的中三佛学课本，敲定了总共有 16 个章节讲述佛陀的生平，另外 13 个章节讲述佛教的教义。中四课本则在 1985 年正式推出，内容重点是有关佛教的历史和发展。在整体的宗教教育课程的安排下，中学生在每星期都上 3 节佛学课程。每上完一堂课后，教师都和学生们研讨有关课程的内容，然后再分配作业簿上的作业给学生做。<sup>73</sup>

为了慎重起见，古正美教授还邀请了路易士·兰卡斯特教授以海外顾问的身份前来新加坡阅订即将完成的佛学课本。兰卡斯特教授是欧美现代佛学大师爱德华孔滋（Prof Edward Conze）的得意弟子，也是威斯康辛州南亚研究系的第一位佛学博士，博士论文是《比较中国般若波罗密多经典与梵文般若波罗密多经典的研究》。当时他任职于加州大学伯克利校区东方语文系的系主任，之前曾任美国多所大学的客座教授，如密芝根大学、道茂起大学。<sup>74</sup>

由于新加坡的中三、中四学生都是来自不同的宗教背景，因此，执行这些宗教教育时必须采取有系统的教导方式。实际上，在国家体制内的教育部编写佛学教科书的经验不是一件常见的事，正如路易士·兰卡斯特教授所观察到的，即使是在一些历史悠久的传统佛教国家，如日本、泰国与斯里兰卡的政府学校里，都没有开办这种宗教教育课程。<sup>75</sup>因此，不但是教科书编排非常罕见，负责在各所中学教导中学生的师资也非常缺乏，教育部必须另外培训在籍教师来担任传授佛学课程的师资代表。在这项计划下，大约有 100 名来自各间中学的教师参加了由新加坡课程发展署所开办的佛学研究班，以便协助这些教师们对于佛学内容有更深一层的认识，建立起坚固的佛学基础，将来他们教导学生时，就不会感到难以适应。佛学研究班为所有的佛学教师提供了一共 10 个星期的佛学课程，每个星期上 3 个小时课，其中两小时是用来讲述佛祖的生平以及佛教的教义，另外一小时让教师们学习如何教导佛学课程。当佛学教科书编辑完毕，以及佛学教职员结束培训，教育部正式在 1985 年开始，将佛学课程列为全国中四剑桥普通水准会考的其中一个科目。<sup>76</sup>

做这个基础上，新加坡佛教总会也提供了义务的佛学讲师，协助新加坡教育部联合主办了总共 52 小时的“佛学课程教师训练班”，地点是在文殊中学。佛学课程英文班的负责人是李贵福居士，讲师有比亚尸罗法师、三典法师和丹嘛啦丹那法师，参加的教师多达 80 余人。华文班的负责人是贤祥法师、净聪法师，讲师有演

培法师、隆根法师、香港的超尘法师、台湾的圣严法师和高文显居士，参加的教师多达 150 人。<sup>77</sup>

据学校署署长叶顺广先生在学校理事会上披露，自从当宗教教育课程正式展开后的第一年，选读基督教知识的学生占 25%，佛教知识占 29%，兴都教知识占 3%，回教知识占 14.5%，锡克教 0.5%，23%选读公民时事课程。由于暂时只有 15 间中学试教儒家思想课程，故选修者仅占 5%。<sup>78</sup>显示了佛教教育知识是最受学生欢迎的。

站在历史发展与传播沿革的悠悠长河之上，大时代所赋予的历史机遇，往往是有那么一瞬间。从 1984 年开始，推行得如火如荼的宗教教育课程，突然在 1989 年尾宣布紧急煞车，正是历史机遇往往是稍纵即逝的最佳注解。当时，即使是在政府国会教育委员会举办的公众讨论会中，绝大多数的发言者都支持继续保留宗教课程，<sup>79</sup>其他教内外人士也向有关当局提出忠告，教育原是百年大计，不应急着在短短的 5、6 年内便评定效果、改弦易辙或决定去留。尤其是为了响应这项宗教教育政策，教育部和宗教界人士都同心协力，携手合作，投入了巨大的人力和财力来编写各种宗教教育课本、提供师资训练及相关设备等等，理应贯彻始终，静观成果。即使是若有个别教师的教学立场不够客观，也可按照个案处理方式来取得解决。<sup>80</sup>然而，激烈讨论后的最后决策，新加坡政府仍然认为当时的时局已经起了根本性的变化，各大宗教之间的分歧也引起了高度注意，加上各宗教都有炽热传教的趋势，会瓦解新加坡的宗教和谐与宗教容忍的传统，故决定即刻将这些宗教知识课程从中三、中四学生的必修科，改为课外时间教导的选修科，而且中学生再也不能以它作为报读初级学院和大学先修班的科目。<sup>81</sup>至此，新加坡宗教教育课程名存实亡，正式宣布落幕。

即使是如此，从一开始便纯粹是站在学术专业领域来配合教育部的邀请，在短的时间内编排出一套由新加坡教育部正式出版的中学生佛学教材的古正美教授，以及新加坡佛教总会的僧俗四众给予紧密配合，算是牢牢地捉住了时代所赋予的旷世机遇。新加坡中三、四的学生都是年龄介于 14 至 15 岁之间，这套佛学教科书在新加坡各大中学教导了前后 6 年的时间（1984 年—1989 年），究竟对这些年轻人起了什么作用？我们其实很难量化出其具体的影响。然而，我们可以从 1990 年的全国人口普查中，间接观察出一些显著的变化。在 1990 年，多达 64 万 7859 位 15 岁及以上的新加坡人民自称是佛教徒，比起该宗教教育政策实施以前的 1980 年的 44 万 3517 位，增加了多达 20 余万位；10 年后，这些人数更跃升至 106 万 662 位，



占了总人口的 42.5%。<sup>82</sup>究竟这些宗教徒的信仰变化，与当年中学生选修佛学课程有没有必然的直接联系呢？

正如本文所分析的，郭振羽教授和唐志强博士针对《1990 年人口普查——宗教调查报告》的资料所做出之研究报告显示，新加坡佛教徒的增幅在上个世纪末之所以会跃居新加坡宗教之榜首，是有两个主要原因。除了新加坡的佛教组织已开始在团结佛教徒及宣扬佛教教诲方面，扮演积极的角色以外，另一项主要原因，便是与 80 年代中学生有机会选择修读佛学有关。因为中学生有机会在学校选修佛学，有助于使这个古老的宗教经历了“知识化”的过程，直接促使了新加坡佛教徒人数激增。<sup>83</sup>由此推论，这整套佛学教科书曾经在配合促进新加坡佛教发展的过程中，发挥了非常关键性的功效。因此，当我们看见整体宗教教育制度所带来的显著变化时，也不能忽略了这套佛学教科书所扮演的角色，以及编撰这套佛学教科书的幕后功臣。

今日，那些曾经在 80 年代中叶是 14、15 岁的中学生，如今已是走入社会服务的 35 至 40 岁左右的中年男女，他们的人生观、宗教取向和道德价值，究竟有多少成分是从这些佛学课程和佛学教科书内汲取养分，这固然是无法量化的无形成果，但若我们从 90 年代后的新加坡年轻人信仰佛教的人数和教育水平都有迅速提升的趋势来了解<sup>84</sup>（第八章将详细分析），那短短六年的宗教教育制度确实有给新加坡佛教的发展带来了“量”的飞跃和“质”的突变。

诚然，让这个古老的传统宗教有机会经历新时代的“知识化”过程，让大多数的年轻男女可以在世俗学校内接触到佛学教义，是绝对与新加坡政府实施宗教教育政策有关，但能将一系列深邃艰涩的佛教知识，编写得足以引起一般中学生的兴趣，不但不会令他们感到枯燥厌烦，反而还能启发他们在日后自称是佛教徒，也是一个非常关键的重要环节。从这个层面的意义来看，不论是新加坡教育部课程发展署内的专家学者，或是新加坡佛教总会僧俗四众同仁，可说是没有辜负了时代所赋予的巨大使命。

### 三、组织化——土生土长的狮城僧伽

上述所谓的“知识化”过程，以及接下来将着重分析的“组织化”能力，正是贯穿着第二代和第三代新加坡北传佛教之传播趋势。这种趋势反映在第三代的北传佛教领袖身上，是这些人物的世俗教育学历已经普遍提高，组织能力也日趋加强和扩大。于 2004 年卸下佛总秘书长职务的明义法师、并于同年 4 月 23 日走马上任的

佛总新领导层，以及创办海印丛林的远凡法师，便展现了这两方面的特质，并分别形成了两种具有不同侧重点的传播模式。本小节将通过分析其中五位土生土长的佛教僧伽之传教方式，归纳出这两种过程和效果截然不同的传播模式。

在此之前，我们必须留意一个细节：2004 年出炉的新加坡佛教总会第 29 届领导层名单，具有划时代的指标性意义。因为在这之前的佛总主席，都是由直接来自中国大陆、台湾、香港的居士或高僧所垄断，依序为李俊承居士、宏船法师、常凯法师、广洽法师、演培法师、优昙法师、妙灯法师和隆根法师。这种现象维持了长达半个世纪以上，一直到了 2004 年的第 29 届开始，才出现由土生土长的新加坡僧俗领袖担任佛总领导层，如下：<sup>85</sup>

- 新加坡佛教总会主席：莲山双林禅寺住持 —— 惟俨法师
- 新加坡佛教总会副主席：护国金塔寺住持 —— 法照法师
- 新加坡佛教总会副主席：新加坡佛教居士林林长 —— 李木源居士
- 新加坡佛教总会秘书长：光明山普觉寺住持 —— 广声法师

第 29 届的佛总主席惟俨法师，是于 2003 年 12 月陞座为百年古刹双林寺的第 14 任住持。40 余岁的惟俨法师于 1984 年考获香港能仁书院的学士学位，而后继续攻读该院哲学研究所之硕士课程。由于法师精进向学，甚得双林寺前任住持谈禅长老之器重，故于 1986 年传法于惟俨法师，使之成为曹洞宗第 51 代法嗣，并在惟俨法师归国后便委以重任，先后委为莲山少林寺监院和少林寺修复委员会主席。<sup>86</sup>

修复狮城第一座百年古刹，是一项既庞大又繁琐的佛教建筑工程，整个复原工程前后历经十年余，从勘察到总体规划，到施工，找艺术工匠，找木材，找石头，甚至找屋瓦，直至工程最终能够圆满落成，固然是有赖谈禅老法师的强力支持，宏勋法师的善巧引导，还有海内外古建筑专家的殷勤策划，社会人士及信众的踊跃支持，而身为复原委员会主席的惟俨法师，也是责任重大，全力以赴。在若干关键性时刻，惟俨法师能够做出正确的决定，令担任双林寺古建筑设计师的北大教授方拥先生留下了深刻的印象。<sup>87</sup>世界佛教僧伽会会长了中和尚也给予高度的肯定，认为整个修复工程虽是众缘成就，但主其事的惟俨法师“劳勤心力，厥功伟哉，可谓双林重建之功臣也。”<sup>88</sup>修复后的双林寺依然是佛教信众礼佛共修的道场，依然是僧伽修行的丛林，但其华族传统建筑布局则更为完整，建筑风格更为一致，就佛教文化建筑艺术意义而言，是值得肯定的。惟俨法师的领导组织能力，在这段漫长的修复古刹期间，展现无遗。

若说惟俨法师的知识层面和组织能力，影响力还只是局限于双林禅寺和佛教圈内，那已卸下佛总秘书长任务的明义法师，则擅长于结合时下的科技成果和媒体效应，将北传佛教在新加坡的发展动态，以最快的速度传播到广大的社会层面。

明义法师毕业于著名的新加坡莱佛士书院，中英兼通。法师目前是福海禅寺的住持，其管理寺院与宣扬佛教方式，显示了他虽是一位出家僧侣，却与时俱进，与高度发展的大都会紧密接轨。早在 1987 年左右，明义法师已开始在寺内实行电脑化，后来又添加网络、电邮等现代科技功能。至于弘法方面，明义法师也曾与香港电视台合作，制作了一个名为“正觉人生”的节目，每一期都设有一个专题，集中探讨了复制人、社会压力等现代人所关注的话题。明义法师不但尝试将佛法融入其中，还邀请了有“歌神”美称的艺人张学友为这个节目献唱，让佛法更贴近生活，使一般人更容易接受。<sup>89</sup>

除此以外，明义法师所主持的福海禅寺，也于 1994 年 9 月 1 日接管板桥医院的慢性病部门，并将这个拥有 174 张床位的部门易名为“仁慈医院”，由明义法师出任主席。<sup>90</sup>到了 2005 年，仁慈医院必须长期照顾 444 位病患，每年需要花费新币 1 千 2 百万元。新加坡政府津贴半数，其余的 6 百万元则需要仁慈医院自行筹款支付。<sup>91</sup>为了应付这项常年的庞大医药开支，明义法师不但没有循照古法以挨家挨户或现身市集托钵化缘，反而是结合时下影响力最庞大的媒体力量来筹募善款，无形中也发挥了宣扬佛教慈善之功效。

于 2003 年 1 月 12 日假国立大学文化中心举行的《仁心慈爱照万千》，便是明义法师与报业传讯携手合作呈献的首个大型现场电视慈善筹款演出。在该节目中，明义法师还亲自在新达城高 45 层楼大厦外进行“绕绳下降”攀岩走壁的高难度表演。结果该慈善筹款活动为仁慈医院筹得了高达 510 万元的款额，比原定目标 250 万元多出了一倍以上。<sup>92</sup>法师于第二年乘胜追击，不但继续与报业传讯积极筹备《仁心慈爱照万千》的节目，还亲自在该现场节目中置身于 60 包共重 1,000 公斤的冰块中。结果该节目共筹得了 648 万 8,481 元的善款，超越了预定目标的 500 万元。<sup>93</sup>至于 2005 年初的筹款活动，明义法师更将所筹得的部分善款转赠给在 2004 年尾大海啸中罹难的灾民和国家，使这项筹款演出有了更深刻的慈善意义。

明义法师的组织能力是令人印象深刻的，而且经过各种媒体的传播与刊载，其诚意表现顿时成了新加坡街头巷尾和各大报章的热门话题。在这之前，许多新加坡人普遍认为出家为僧是厌世的消极选择，明义法师却身先士卒，比一般在红尘俗世

打滚的俗人还积极推动社会福利的慈善活动，使北传佛教的入世形象令人耳目一新，大乘佛教倡导的慈悲、仁爱之精神更是深入人心。该项慈善筹款活动虽然完全不设幸运抽奖，拨打捐款热线的公众也不会获得任何的丰厚奖金奖品等利益，却依然可以在一个节目中筹得了将近 700 万元新币的善款，吸引了多达 124 万 3000 名电视观众，便是一大明证。<sup>94</sup>

从明义法师的例子可见，在新加坡这个高度发展的城市国家里，一个崭新的传播佛教模式已经酝酿成型。土生土长的新加坡北传佛教领袖们，不仅继承了第一代与第二代大陆高僧大德们所运用的“人间佛教”模式，即将慈悲、仁爱之大乘精神融入社会慈善福利活动中，还进一步结合了电视、广播、报章和网际网络等多媒体力量来具体呈现这些佛教精华与慈善活动，构成了在这个城市社会里传播佛教最具效应的铁三角关系：“大乘佛教教义”+“慈善教育文化”+“多元资讯媒体”，其影响力是无远弗届的。因此，不但是明义法师跨出福海禅寺，其他北传佛教的寺院住持或组织领袖也纷纷走出以往仅召集教徒诵经礼忏的模式，运用起这“铁三角关系”来达到团结佛教徒及宣扬佛教教诲之目标。

例如，法照法师便在住持护国金塔寺的同时，创办了慈光福利协会和慈光学校（Metta School），后者是一所专为智商介于 55 至 75 的 7 至 18 岁学童和患有轻微自闭症的儿童所设立的特殊教育学府，目前拥有 216 名学生，获得了新加坡教育部和国家社区发展理事会之部分资助。<sup>95</sup>宽严法师则继承了演培法师之遗愿，她所主持的新加坡佛教福利协会在近年来设立了慈恩义工中心与观明综合医院，后者是一家志愿福利社区医院，照顾着需要接受支援护理的病人。<sup>96</sup>新加坡佛教居士林林长李木源居士在分发常年度岁金和助学金给社会上比较不幸的贫苦大众时，更邀请了回教传教协会（Jamiyah Singapore）及印度教基金管理局（Hindu Endowments Board）共同合作。<sup>97</sup>当新加坡佛教徒在欢庆释迦牟尼佛诞生、成道和涅槃三大圣事时，包括回教、兴都教和道教总会在内的 16 个宗教团体，都一起出席了由新加坡佛教居士林在小印度举办的卫塞节庆祝活动，<sup>98</sup>突显了新加坡各宗教、各种族之间的和谐与互信的特性，强化了新加坡各族各教和谐共处，并存并荣的理念。上述举例的北传佛教与慈善福利之间的社会活动，都通过了各大报章、电视和网际网络做出显著的宣传与报导，全面发挥了北传佛教在这个城市宣扬佛教的媒体效应。

耗资 6 千 2 百万新元，在牛车水兴建一座宏伟庄严，以佛教曼陀罗的概念结合中国唐代佛教建筑风格兴建的佛牙寺的法照法师，<sup>99</sup>曾在 2004 年一口气租下了新加

坡博览中心的 4 个展览厅，并通过平面、电视和网际网络等多元媒体之力量来极力宣扬“佛牙舍利及佛教文物精粹展”之殊胜因缘时，向传媒记者说出的一段话，正可以作为这一批土生土长的北传僧俗在狮城宣扬佛教的主要趋势之注解：

以我周围环境来说，我是一名城市僧。既是城市僧，弘扬佛教的方式也许就与深山幽谷里的寺院不一样。我一直希望能够将佛教呈现得活泼些、有趣些，甚至年轻些，还要加入更多艺术色彩。<sup>100</sup>

然而，当新一代的北传佛僧善于利用现代都市和多元媒体来宣扬佛教时，会不会也在不知不觉中，把不够完善的传教形象或本身的隐私缺憾无限量地放大，以致不由自主地曝露在多元媒体的聚光灯下？很显然的，这答案是肯定的。不论是旧媒体如报纸、电视、广播电台，乃至是新媒体如网际网络、手机短信等等，都是一把把锋利无比的双刃剑，新加坡北传佛教界内的任何正面信息或负面消息，都获得同样是无远弗届的媒体报导。北传佛教团体在推行慈善福利活动时，懂得通过各大报章、电视和网际网络做出极力宣传，但一旦僧侣本身陷入道德危机时，也一样会被各大报章、电视和网际网络视为“新闻爆点”，反过来做出详细追踪与深入报导，无形中也全面发挥了北传佛教在这个城市的负面形象。

试再以上述两位擅长于结合媒体宣传的法照法师和明义法师为例。

法照法师以多元媒体高调宣扬佛牙寺所供养的“佛牙”，固然使佛牙寺于一夜之间成了新加坡妇孺皆知的佛教名刹，却也同时引起了其他佛教界人士和专家学者的公开质疑。多位佛教界人士纷纷引经据典，以历史传承和现存实物论证，当今仍然流存于世的“佛牙舍利”仅有两颗，分别是存放于斯里兰卡康提佛牙寺的“锡兰佛牙”和中国灵光寺的“北京佛牙”，故公开呼吁法照法师将此颗佛牙送给牙医鉴定或做 DNA 测试，以正视听。<sup>101</sup>在占据三大页幅的《海峡时报》专题报道中（“Whose tooth is it anyway?” 和 “Is Buddha tooth here the real McCoy?”），澳洲墨尔本大学的牙科专家 Dr. Pamela Craig（Senior lecturer at the School of Dental Science at the University of Melbourne）、英国大学的牙科专家 Professor David K. Whittaker（Forensic dental specialist at Cardiff University in Britain），以及新加坡伊丽莎白医院的口腔矫正专家 Dr. Myra Elliott（Consultant oral and maxillofacial surgeon with a practice at Mount Elizabeth Medical Centre）等人都异口同声指出佛牙寺的“佛牙”不可能是人类的牙齿，而是属于食草类动物的牙齿。<sup>102</sup>这些专家学者

公开质疑，即刻激起了公众和网民对法照法师之一连串嘲讽和辱骂，并在新加坡主流报章所创设的网络论坛上掀起极大的风波和辩论。<sup>103</sup>

至于形象一向来非常正面的明义法师，也因私下非法协助前助理杨志恒向仁慈医院取得五万元贷款，结果犯上了失信公款和伪造文件等罪行，被新加坡慈善总监公开揭发和控上法庭，并在法庭审讯过程中牵扯出明义法师有能力耗费巨资在澳洲购买私人豪宅、名贵轿车、宠物宝马，以及过着奢华生活之隐私，也在网络上和各大媒体闹得沸沸扬扬，一发不可收拾，<sup>104</sup>以致有公众人士公开呼吁明义法师应该脱下袈裟还俗，与佛教划清界线。<sup>105</sup>耗费多年辛苦耕耘和建立起来的良好僧伽形象，却在一夜之间变成众矢之的！

由此观之，第一种新时代的狮城北传佛教传播模式，是“大乘佛教教义”+“慈善教育文化”+“多元资讯媒体”，其巨大的影响力是无远弗届的。然而，今后不论是正面影响，或是负面消息，北传佛教在新加坡的传播和发展，相信是再也摆脱不了“多元资讯媒体”倒过来的监督和制约。若僧伽本身的德行不足，却擅长于使用这种模式，其结果究竟是利大于弊？或是弊大于利？相信是显而易见的。

第二种新时代的狮城北传佛教传播模式，则是由新加坡佛教总会第 30 届主席广声法师，以及海印丛林创办人远凡法师分别经营的模式，这是一项“专门注重培训僧伽教育”的模式。

广声法师毕业于新加坡知名的维多利亚中学，自幼虔心佛教，并在 1980 年于宏船老和尚座下披剃。随后又到台湾、缅甸、泰国、日本和韩国遍参知识，问学访道，并连续三年在韩国松广寺专学潜修，修证禅法。1995 年，法师开始担任光明山普觉禅寺监院，于 2004 年升任为普觉禅寺第六任方丈。现为新加坡佛教总会和新加坡佛教施诊所主席。<sup>106</sup>因觉知佛教教育的重要性，法师于 1998 年创办了一个汇集一群全职青年佛教工作者的弘法部。随着弘法部逐渐的成长，光明山普觉寺也在其内外主办了广泛的佛教活动。<sup>107</sup>2005 年，广声法师进一步在寺内创办了“新加坡佛学院”，这是迄今为止，新加坡北传佛教界最具规模之高等佛教学院。该学院的创办宗旨是：

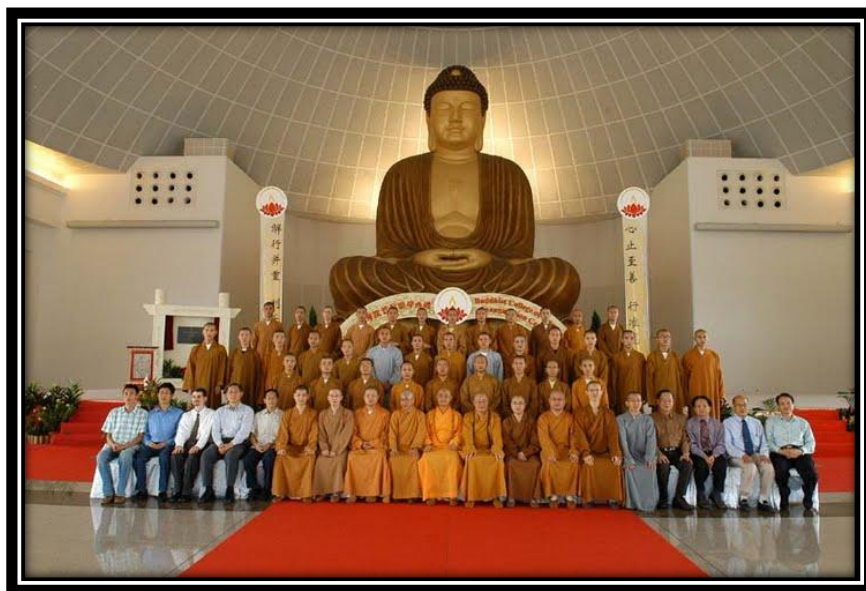
培养一批具有正知正见，精通中、英双语，有能力从事弘法管理和学术研究的僧伽人才，为汉传佛教的可持续性发展和在英语世界的流布提供人力资源。<sup>108</sup>

身为院长，广声法师本身则如是希望：

中英双语教育是新加坡优势。我们的佛学院立足新加坡，面向整个佛教界，

培养精通双语，有能力服务世界的僧才，从而推动汉传佛教在世界的弘传。<sup>109</sup>

这座新加坡首家僧伽人才培训学院，于 2006 年 9 月 13 日正式开幕。其学制及基本学习内容，分别为英文部和中文部的五年全日制课程。英文部的学僧必须先用两年预科主攻英语，三年本科再用英文攻读以南传佛教为主的学士课程，修满规定学分后，学僧将获颁斯里兰卡克拉尼亚大学（University of Kelaniya, Sri Lanka）的学士文凭。至于中文部的课程，为了使学僧具有基本的双语能力，还是必须修读一年的英文预科课程，再读四年本科全中文佛教学士课程，修满规定学分后，学生将获颁泰国朱拉隆功佛教大学（Thailand's Mahachulalongkornrajavidyalaya University）的学士文凭。<sup>110</sup>由于广声法师创办该新加坡佛学院的意旨，是让该院成为培养弘扬汉传佛教人才的基地，所以在专业课程方面，重心还是放在汉传佛教的传统上。<sup>111</sup>



图（53） 新加坡佛学院开幕典礼





图（54） 新加坡佛学院的学僧学习实景

另一位积极提倡僧伽教育的本土法师，则是海印丛林创办人远凡法师。法师于 1979 依本道和尚出家，时年仅 22 岁。随后法师到台湾、韩国、印度、尼泊尔、缅甸及泰国等地研究佛法，曾向白云禅师（台湾菩提寺）、九山禅师（韩国松广寺）、正道法师（日本片冈的临济宗曹源寺）学禅，前后长达十年之久。学禅期间虽有一些境界出现，却未能从南传佛教和中国佛教的体系里获得圆满的解析。后来在一次因缘际会时，遇到一位曾于黄教修学 9 年的英国法师（Stephen），提议他从密教方面探索，并于 2000 年上旬被藏传佛教宁玛巴噶陀传认证为转世圣僧。<sup>112</sup>

1985，远凡法师在新加坡本岛以外的乌敏岛创立“海印禅院”，随后带领海印禅院僧俗成立海印学佛会，以及带领僧徒成立海印僧团，并任该团的领导师至今。远凡法师以禅修为主，从法师本身所出版的著作《水月禅音》、《水月禅意》、《水月禅修》和《简单幸福的生活》（前两者英译为 *The Sound of Zen* 和 *The Conception of Zen*）；发行的光碟《拉回眼前》、《生与死》、《以禅法解决生活中的问题》、《以禅法提升人的素质与能力》、《显密之分》、《密教的教育次第》、《以禅法面对死亡的过程》、《三皈依》、《以禅法突破自我的局限》、《修心八颂》、《佛法与人际关系》、《禅与生活》和 ‘Stress Relief in E-era through Zen’；以及先后受邀参加于日



本东京富士山箱根举行的电子业巨子大会—Nokia 亚太区企业总裁极峰会议和在泰国普吉岛举办的国际提款机制造商 Wincor Nixdorf 亚太区管理座谈会发表专题演讲“疏导科技速变压力的禅修”和“以禅法应对瞬息变化”等，都显示了远凡法师在禅修方面有过人之处，关注点也是如何以佛法和禅修解决现代都市人的困扰和压力。

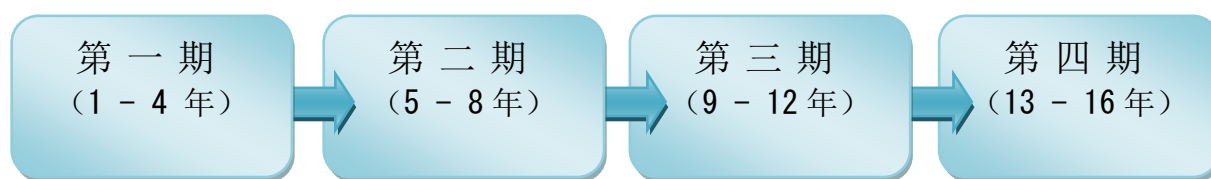
目前，远凡法师正带领海印僧徒在新加坡、马来西亚和澳洲建立道场，其中包括新加坡海印学佛会、西澳柏斯海印禅寺、西澳聚德林佛国寺、海印禅院（新加兰）、柔佛州海印学佛会（峇株）、观自在禅院（新山），并专注于培训僧伽。广声法师创办的新加坡佛学院，学僧来源不限国籍，远凡法师则落力于培养本土僧材，并全力资助其院内法师到世俗大学接受更高学历的熏陶，这是远凡法师的巨大贡献。目前海印丛林共有 23 位在新加坡土生土长的法师，几乎全部都在台湾佛学院毕业。其中 17 位僧众自 1994 年开始，便攻读世俗大学，分别获了学士、硕士和博士文凭，学习范畴包括心理学、文学、教育学和宗教哲学等（见附表 13）。

除此以外，远凡法师也认识到现代商业社会与佛陀住世时的农业时代存有巨大差异，故必须接受一段特别培训的僧伽教育，才能在今日的商业社会里肩负起振兴佛教之重任。因此，法师在 2009 年推出了“海印僧伽生涯规划”，希望以海印僧团作为培育现代僧伽之摇篮。长达 16 年的僧伽生涯规划正是僧团系统的具体展现，其侧重点在于心态及态度上的转变，内心空性之验证。（请见附表 14）

| 位数 | 法师法号 | 最高学历                                                               |
|----|------|--------------------------------------------------------------------|
| 01 | 远凡法师 | 南京大学文学硕士                                                           |
| 02 | 法树法师 | Master of Philosophy<br>The University of Queensland<br>Australia  |
| 03 | 法梁法师 | 南京大学哲学硕士                                                           |
| 04 | 法源法师 | 北京语言文化大学文学学士                                                       |
| 05 | 法净法师 | Master of Buddhist Study<br>Bristol University, U.K.               |
| 06 | 法谦法师 | 南京大学文学硕士                                                           |
| 07 | 法音法师 | 北京语言文化大学文学学士                                                       |
| 08 | 法宣法师 | 南京大学哲学硕士                                                           |
| 09 | 法尊法师 | 南京大学哲学硕士                                                           |
| 10 | 法云法师 | Bachelor of Arts (Asian Study)<br>The University of West Australia |
| 11 | 法智法师 | 北京语言文化大学文学学士                                                       |
| 12 | 法典法师 | 北京语言文化大学文学学士                                                       |
| 13 | 法庆法师 | Graduate Diploma in Buddhist Study                                 |
| 14 | 法度法师 | Bachelor of Education<br>Curtin University of Technology           |
| 15 | 持满法师 | Bachelor of Engineering<br>Nanyang University of Singapore         |
| 16 | 持果法师 | Bachelor of Science<br>Curtin University                           |
| 17 | 持如法师 | Master of Science<br>Nanyang University of Singapore               |

表（13） 海印学佛会的本土出家僧众和相关学历

## 海印的僧伽生涯规划



佛学知识累积期    运作管理学习期    学养进修提升期    内证体验实修期

表（14） 远凡法师策划的“僧伽生涯规划”一览表

“十六年僧伽生涯规划”总共分为四期，每期四年，详细的规划内容如下。我们可以从中领略到第三代的新加坡北传佛教僧伽领袖，是如何为了回应这个千变万化的新时代、新环境，不得不思考和策划出一定要设法确保僧伽素质的良苦用心。

第一期、佛学知识累积期（第一至四年）：申请出家者必先经过海印僧委会的审核。审核批准后方能出家，开始成为僧团的一分子。基本上，远凡法师认为僧人出家后，不只是形象上换上了僧服，而是开始步上不断学习及改变自己的道路。因此，首四年是佛学学问与知识的累积，新僧必须在僧团内学习，也可保送出外学习，例如到台湾佛学院就读佛学。在僧团或佛学院内，开始培养六合敬的精神。简言之，首四年除了是佛学知识的累积以外，也是行动与行为上的确立，正确态度之培养。

第二期、运作管理学习期（第五至八年）：佛学知识累积后，僧人必须在海印学佛会奉献与付出，担任海印职事。僧团将提供在职训练，让僧众学习宗教社团组织管理，认识僧团丛林并参与运作，学习对信徒的接待及面对社会大众的善巧，以及学习灌输与教导信徒基本佛学知识。从中培养下层至中层之领导能力，培养谦虚、包容、愿意承担、刻苦耐劳的精神。

第三期、学养进修提升期（第九至十二年）：僧众在这段期间仍在海印学佛会担任职事，但开始学习中上层管理，以及教授高级佛学班与基本静坐班，着重点则在进修提升方面。这个阶段的僧众也可以选择半工半读，在世俗学术上自我提升（如学士、硕士或博士学位），或申请最长两个半月的短期闭关。在这一期，僧众

需加强自我反省能力，分析自我问题能力及自我心态的改正。这也是为接下来三年闭关打好基础。

第四期、内证体验实修期（第十三至十六年）：接受海印僧委会评估有关僧人的福德资粮、心态正确后，该僧将进入三年的闭关期。闭关是身、心的大调整，自我深度的反省与心态的纠正。训练内心到达空境，使内心更有弹性，不只会掉在习气里。这也是根本智和后得智的训练。从资粮位到加行位，体会空性、入住空性。出关后，经由导师的验证，完成三年闭关的僧众将被封为阿阇黎。为了回馈僧团及社会的护持，阿阇黎将在海印丛林服务。僧委会将委任阿阇黎为海印丛林下一分院的负责人或者负责大型计划。同时，也负责教授中、高级静坐课程、成长课程，带进修课程。满两年后，僧众可选择最长两年的无单金假期，继续深造或进修。又或者选择独立在外弘法利生。

以上四个阶段只是一个基本规划，因各人的世学学历和能力有所不同，故每个阶段的时间长短或会有所差异。僧人在每个阶段后，都必须经由海印僧委会在心态与学养的评估后，才能步入下一个阶段。远凡法师希望通过这十六年的僧伽生涯规划，能为佛教界培养出学问好、能力强、修行正确及能自利利他的僧才。

从广声法师和远凡法师的分别努力，我们也看到了这个时代的第二种狮城北传佛教传播模式已然逐步成型：“从教育层面着重培训僧伽”的模式。这是一个直接从“佛教之根”着手培训的传播模式，对于日益蓬勃发展的新加坡佛教界，肯定会发挥着非比寻常的长远影响。我在撰写硕士论文期间，曾经针对当时的新加坡佛教发展现象提起了以下的忧虑和分析：

从整体来看，狮城佛教确实是具备了诸多发展优势，然而，这种种优势得以实现的关键，却仍在于佛教命脉的主体——僧伽。由于先天性的大环境所使然，狮城僧伽接触物质欲望之机率远比其他国家之山林僧伽来得频密，极其不利于自身的宗教实践。因此，狮城佛教的未来发展需要仰赖僧伽的刻苦自砥、严谨行持，如若不然，一部分素质偏低的僧伽很可能会反过来阻碍狮城佛教的发展。唯有通过自身的严格自律和如理教化，并且发挥普渡苍生之菩萨心行，狮城僧伽始能树立起崇高的人格形象，才能充分发挥狮城佛教应有的社会价值和宗教功能。若从这个层面来探讨，积极培养新一代的高僧大德，引导佛教朝向健康稳定的方向发展，并以高尚的人品道

德示范社会，应是狮城佛教在今后发展的基本任务。若说这正是狮城佛教命脉之所系、希望之所在，当是毫不为过。<sup>113</sup>

很遗憾的，当时的分析居然一语成谶。在这之后数年，新加坡佛教界便相继爆发了佛牙寺的“佛牙”被数位牙科权威共同质疑是“兽牙”的公开辩论，以及明义法师因为失信公款和伪造文件案而被判入狱之巨大风波。这两则特大负面新闻都与佛教的命脉“僧伽”息息相关，因此，我不得不再次强调，这个时代的第一种佛教传播模式：“大乘佛教教义”+“慈善教育文化”+“多元资讯媒体”，其影响力固然是无远弗届，但破坏力也同样是无远弗届的，今后狮城佛教僧伽的思想素质和言行举止，必然更需要迅速提升，才能立足于崭新的 21 世纪。唯一值得庆幸者是，广声法师和远凡法师已经着手增强新加坡佛教僧伽的思想素质，通过佛学院和学佛会的教育课程，尤其是远凡法师推出的“海印僧伽生涯规划”，强调“解行并重”，为这个时代的狮城北传佛教传播模式，提供了另一个从根本着手的正确方向。

### 第三节 北传、南传、其它宗教的关系

北传佛教在新加坡传播期间，不但必须面对佛教本身内部具有不同教派的复杂问题，还必须面对新加坡多元种族和多元宗教的敏感课题。本节将从探讨狮城北传佛教如何联合其他佛教派系向殖民地政府申请卫塞节（农历四月十五日）为新加坡的法定公共假期，以及联合其他主流宗教协助政府呼吁人民共同面对回教祈祷团（Jemaah Islamyah）的恐怖威胁和席卷全岛的沙斯危机（SARS）之双重冲击，审视狮城北传佛教在这个岛国内与其他佛教教派和其他宗教的互动关系。

#### 一、北传与南传联合争取卫塞节定为公共假日

在李俊承居士出任新加坡佛总主席的第六年，殖民地政府终于同意宣布佛教的卫塞节（农历四月十五日）为新加坡的法定公共假期，亦显示了新加坡佛教经历了日治时代的前后期，已经日益强大，不容忽视。这是一项由新加坡佛教界同仁历经重重波折，依然不屈不挠地向殖民地政府争取宗教平等、合法权益的结果，为新加坡佛教的传播与发展，谱写了历史性的篇章。

根据殖民地政府华社事务所秘书档案（Secretary for Chinese Affairs File）的记载，最初采取主动权向海峡殖民地政府提出申请者，是锡兰佛教徒组织的“新加坡佛教会”（Singapore Buddhist Association）。当时是 1947 年 10 月 14 日，新加坡佛教会的秘书与其他 10 人联署盖章投递请愿书，要求新加坡总督金姆森爵士（Sir. F.C. Gimson）宣布纪念佛陀圣诞的卫塞节成为新加坡的公共假日，理由是新加坡基督教徒、回教徒和印度教徒都有各自的宗教节日被政府订定为公共假日，但多达将近 50 万个来自华族、斯里兰卡、泰国、缅甸、印度和其他族群的新加坡佛教徒，却没有属于佛教节日的公共假日。<sup>114</sup>然而，负责审查这项申请的官员认为华人自称是佛教徒，其实是回应本身属于什么宗教信仰时的一般答辞，却未必是真正实践佛教仪轨的佛教徒（Practising Buddhists）。同时，他们根据所搜集到的部分资料进行推论和估计，相信 40 年代末的新加坡有 50 万个佛教徒纯属夸大之辞。<sup>115</sup>因此，新加坡总督的秘书于 1947 年 11 月 10 日代替总督回函给新加坡佛教会，表示总督不予批准这项申请，因为没有足够的佛教徒人数显示出有订定卫塞节为公共假日的需要。<sup>116</sup>

为了进一步提出申请，“英文佛教会”（The Buddhist Union）创办人陈景禄居士向宏船法师提议，获得后者的鼓励和支持后，两人于 1949 年一同向英国驻东南亚最高专员麦唐纳爵士（British High Commissioner, Mr. Malcolm MacDonald）提出建议。陈景禄居士是受英文教育者，由他负责向麦唐纳爵士阐明星马各宗教都有特定的纪念节日和公共假日，基于宗教平等的原则，佛教的卫塞节也应该获得政府的尊重，同样被定为新加坡的公共假日。麦唐纳爵士在详细询问了卫塞节的来历和意义后，便认同他们的建议，嘱咐他们具函呈交，以方便他亲自面谒新加坡总督时请他考虑。<sup>117</sup>

于是，宏船法师与来自 50 余所佛教寺院和佛教团体在是年的释迦佛圣诞，假新加坡维多利亚纪念大礼堂一起庆祝卫塞节。多达 2 千余位来自华族、印度族、锡兰族的佛教徒共同参加了这场巨大的佛教盛会。法会结束后，全体佛教徒站立表决支持再次向政府申诉订定佛诞为公共假期。<sup>118</sup>由于当时的新加坡佛教总会还没成立，便由陈景禄居士准备文件提出申请。<sup>119</sup>这是一个结合了全新加坡 51 所寺庙庵堂和佛教团体的代表名单，由他们组成“新加坡卫塞节公共假日委员会”（Singapore Vesak Holiday Committee），并于 1949 年 9 月 9 日正式投递公函。委员会在该申请书函中指出，他们保守估计全新加坡有多达六成人民是佛教徒。然而，由于过去

的南、北传佛教徒是分别在阳历五月月圆日和农历四月初八庆祝释迦牟尼佛圣诞，因此无法取得一致共识向殖民地政府申请佛教卫塞节为公共假日。但如今南、北传佛教徒已经取得一致认同，全新加坡佛教寺院都决定在每年的阳历五月月圆日举行卫塞节庆典，因为这是一个集合了释迦牟尼佛“圣诞、成道、涅槃”三大节日的神圣日子。当其他主要宗教的教主圣诞都获得订定为公共假日，而且同样属于海峡殖民地的槟城、马六甲，甚至是霹雳州和吉达州，都已经宣布了卫塞节为公共假日，因此希望新加坡总督能够订定卫塞节为新加坡的公共假日。<sup>120</sup>然而，殖民地政府还是再次拒绝了这项申请。<sup>121</sup>

1950年2月27日，新加坡卫塞节公共假日委员会的另一轮申请，是以公共假日法令（第174章）为由，正式提交到新加坡立法议会的“特别委员会”（Select Committee），但结果还是被拒绝了。<sup>122</sup>特别委员会在做出决定前，有考虑“华人参事局”（Chinese Advisory Board）的意见。该局认为仅有一小部分的新加坡人要求卫塞节成为公共假日，况且新加坡不应该有太多公共假日。<sup>123</sup>宏船法师则以委员会主席的身份反驳华人参事局的说辞，也表示若政府不能增加公共假日，他并不反对以卫塞节取代既定的两个华族新年公共假日之一的建议。<sup>124</sup>

1951年2月8日，新加坡佛教居士林的林长提呈了一份新的请愿书给新加坡总督。1951年2月12日，这份请愿书被转交给殖民地政府的秘书长。<sup>125</sup>同样的，华人参事局在召集了5月22日的会议后，再次否决了这项请愿。<sup>126</sup>尽管1951年的卫塞节还不是公共假日，而且是在必需工作的星期一，但全新加坡佛教徒从星期六便开始举行了一连三天的盛大庆典，强烈凸显了新加坡佛教徒的心愿。新加坡佛教会在其属下的欧南路佛寺内举办了一场法会。星期日，全国超过一百所的佛教寺院和佛教团体，都在清晨高高升起了佛教旗帜。早上11点正，所有的佛寺都一起敲击了钟响，开始在各自的寺院内举办庆祝活动。下午，新加坡佛教会除了在欧南路佛寺举行佛陀舍利子的展览后以外，也到杨厝港麻风病院进行了常年拜访6百位麻风病人的慈善活动，并在该麻风病院举行放生鸽子的活动。夜幕低垂时，所有的佛寺都张灯结彩，灯火通明。<sup>127</sup>当天，Sri Lankaramaya Temple（斯里兰卡佛寺）的Ven. Narada Thera（纳兰达法师）亲自拜访英文佛教会（The Buddhist Union），并联合提出呼吁，希望海峡殖民地政府肯批准卫塞节为公共假日。<sup>128</sup>

到了星期一的卫塞节当晚8点，超过一千名各族群的新加坡佛教徒齐聚于维多利亚纪念大礼堂，共同庆祝卫塞节庆典。当晚，新加坡佛教总会主席李俊承居士正

式公开呼吁，希望海峡殖民地政府肯批准卫塞节为公共假日。<sup>129</sup>同一个晚上，在斯里兰卡佛寺（Sri Lankaramaya Temple）的法会上，很多信徒都围集在该寺聆听纳兰达法师（Ven. Narada）的说法。纳兰达法师向佛教徒们分析，由于目前缺乏强大的灵修活动来吁请政府宣布卫塞节为公共假日，因此，在往后的卫塞节当天，希望大家都能放下工作，虔诚的参加法会和静坐修持。只有通过这种方式，卫塞节才会被宣布为公共假日。<sup>130</sup>

4年后，英国殖民地政府同意在新加坡举行立法议会选举制，给佛教界的申请带来了新的契机。在1955年4月的立法议会选举中，劳工阵线的马绍尔律师（Mr. David Marshall）被推选为第一任首席部长，新加坡佛教总会即刻把握良机，再度联合全新加坡佛教寺院提出申请。这次的申请终于获得成功，新政府议会于1955年6月正式批准卫塞节为新加坡的公共假日，并于是年6月27日发函照会所有部门的常任秘书。<sup>131</sup>

有关消息一经在宪报正式刊登，全新加坡的佛教徒都雀跃万分，兴奋不已，并且纷纷写信向马绍尔首长致谢。尤其是来年（1956年）的卫塞节，将是全世界佛教徒共同庆祝释迦牟尼佛圣诞2500年的大节日，全新加坡佛教徒都可以在第一次的卫塞节公共假日里庆祝这个千年盛典，意义更是非同凡响。马绍尔首长在回复众多人民的致谢信时，也致上他对这个神圣节日的祝福，并提起了以下的一番话：

我能够协助忠诚、爱好和平和值得尊敬的广大公民争取到属于他们的合法权益，确实感到非常高兴。<sup>132</sup>

从马绍尔首长的这番言语中，我们不难发现到一个事实，由于当时的新加坡已经开始从海峡殖民地转型为初步实行民主选举制的半自治国家，一个人数日渐增多的新兴宗教社群，是接受人民信任和委托政权的政党领导人所不能忽视的。因此，马绍尔首长甫一上台，便签署批准全新加坡佛教寺院和信徒的集体申请，正间接地反映了一个没有明说的现实：当时的新加坡佛教在“量”的方面，也已经发生了显著的变化，而北传佛教联合南传佛教所展现出来的力量，更有助于彼此在这个多元宗教的岛国内占有一席之地。

## 二. 北传佛教与其它宗教联合应付危机

甫踏入21世纪，新加坡便先后遭遇了回教祈祷团（Jemaah Islamyah）极端宗教主义的恐怖威胁，以及席卷全岛的沙斯危机（SARS）之双重冲击，举国上下难



免会流言四窜，人心惶惶。尤其是前者，更涉及新加坡最敏感、最脆弱的多元宗教课题，因此，当新加坡内部安全局先后于 2001 年 12 月和 2002 年 8 月，逮捕了 13 名和 18 名极端宗教主义的回祈团成员，揭发了该组织打算在新加坡进行一连串的暗杀、狙击和炸弹爆炸等恐怖活动后，<sup>133</sup> 时任总理的吴作栋先生便提出草拟“宗教和谐准则”（后来改称“宗教和谐宣言”），并指示总理公署兼社会发展及体育部政务部长曾士生领导一个工作委员会，联系全国各宗教团体领袖进行讨论，以便协助新加坡在面临宗教信任的危机当前，可以继续促进宗教和谐与互相容忍。<sup>134</sup>

在这个非常时期，狮城北传佛教界是如何回应这些敏感的宗教课题？又是如何与其它宣扬不同教义的宗教人士维持关系？在这些宗教危机爆发以前，作为教徒人数占全新加坡之冠的佛教界，有没有履行社会义务，发挥佛教的特色来实践一些未雨绸缪的措施？凡此种种严峻的社会课题和互动关系，将是本小节着重探讨和分析的主要内容。

当回教祈祷团等事件爆发时，新加坡佛教总会确实有采取主动权，在主办佛教祈福法会时，同时也邀请兴都教、佛教、拜火教、基督教、伊斯兰教、巴哈伊教、锡克教和道教八大宗教代表，一起宣读在 2003 年制定的宗教和谐宣言，鼓励新加坡人要互相容忍、信任、尊重他人的信仰，确保宗教这个课题不会被滥用来制造冲突与不合。<sup>135</sup>

在此之前，由北传佛教界僧俗四众创办的新加坡佛教施诊所、仁慈医院、观明综合医院、观音堂佛祖庙——四美洗肾中心、佛教福利协会、药师行愿会、慈光福利协会和佛教慈济慈善基金会（新加坡分会）等佛教机构或团体，在进行社会慈善服务时，都是高度强调绝对不分种族、不分宗教。因此，当新加坡政府发现世界宗教局势在 80 年代末出现越来越狂热的传教趋势时，也同时观察到新加坡佛教徒长期以来都是采取高度容忍态度，使小岛内的其他宗教不会产生被威胁与受侵犯的感受。因此，尽管新加坡佛教徒人数突然暴增，其他宗教领袖并不认为有需要采取强硬或偏激的路线来维护本身的权益。由于佛教是新加坡信徒人数最多的宗教，佛教徒对于其他宗教所采取的尊重或歧视态度，会对岛内不同宗教之间的整体关系起着指标性的重要作用，故李显龙总理（时任贸工部长）在参加 1990 年的卫塞节庆典时，对于新加坡佛教界的容忍和实际态度给予公开赞扬，并呼吁新加坡的其他宗教团体，也都能永远保持这种态度。<sup>136</sup>

在狮城佛教团体长期保持着尊重其他宗教和其他种族的和谐基础上，进一步强化佛教界绝对能与其他宗教和种族携手合作推行社会慈善服务的佛教团体，则非新加坡佛教居士林莫属。早在 21 世纪初的宗教和种族危机爆发以前，新加坡佛教居士林已经积极主动接触其他各大宗教团体，建立了一股友善与谅解的宗教氛围。而新加坡佛教居士林之所以会采取这种跨宗教和跨种族的传播佛教模式，与另一支在新加坡展开传播的台湾新兴佛教团队——净宗学会的传教理念息息相关。

净宗学会的创办人是台湾的净空法师（1927- ），他认为“佛教是佛陀对九法界众生至善圆满的教育；释迦是一位义务的社会教育工作者；佛教非宗教、非哲学而为今世所必须”等，因此，净空法师在台湾首倡“佛教”应该正名为“佛陀教育”，指出大乘教学方针在于彻底破除迷信，启发真智，使能明辨真妄、正邪、是非、善恶、利害，建立理智、大觉、奋发、进取、乐观、向上的慈悲济世之人生宇宙观，才能圆满达成解决众生一切苦难，获得真实永恒幸福的教育目标。为了普及这种概念，净空法师于国内外倡导促进成立“净宗学会”达 15 处，提倡专修净业，专弘净宗。新加坡的净宗学会便是在这种思想背景下，由净空法师与新加坡佛教居士林联合成立。按照净空法师的指导思想，凡是新的净宗学会成立，首先所要进行的会务重点便是印赠经书、流通音像制品，展开佛教的“正名”活动。从以下的言谈中，我们可以进一步了解净空法师对于佛教的崭新认识：

佛教沦落为宗教，并且被纳入低级的宗教（西方观点中的多神教），是一件非常可悲的事，作为一名现代的佛教弟子，首先应该明白的就是搞清楚我们和佛陀之间的关系。我们称佛为‘本师’，他老人家是我们根本的老师，他和我们之间是老师和学生的关系，是非常明显的教与学的关系，而不像其他宗教那样存在所谓的‘父与子’的关系，或‘主与奴’的关系。<sup>137</sup>

同时，净空法师也从教育学的角度来阐释佛教的教学法，认为佛教的教学是一种艺术化的教学法。每一尊佛像，每一种仪式，每一个供具都是非常好的教学工具，都有无限深广的表法意趣。例如：

如果我们进入任何一座寺院，在天王殿首先所看到的是一尊袒胸露乳，笑容可掬的弥勒菩萨塑像，它代表的是：如果想学佛、如果想作菩萨，第一步便要从“欢喜大度”修起。要学会包容别人、体谅别人、时时笑面迎人，不生烦恼，对任何人都能平等看待，这样，我们才有资格进入佛门薰修

。…另外，“四大天王”、“四大菩萨”、“十八罗汉”等所有塑像；供香、供花、供果等种种供奉仪式，各有其表法深意。如果我们现在只是把佛菩萨当成偶像加以崇拜，以为多烧几支香，多磕几个响头，便能得到佛菩萨的保佑，便能升官发财，这是迷信！这简直是对佛菩萨教学的侮辱！任何事情都以因果而存在的，如果不明白因果的事实真相，不按照佛教导我们的理论方法去学习，只是一味的盲目崇拜，这完全与佛教化的宗旨相违背，也完全脱离了佛陀教育的本怀。<sup>138</sup>

当净空法师于 1987 年应邀前来新加坡弘扬佛法时，也是积极宣传上述观念，并以此作为他在新加坡净宗学会和新加坡佛教居士林主持“弘法人才培训班”之基本思想。至 1998 年底为止，以新加坡为基地的培训班，总共接受了来自大陆、美国、泰国、菲律宾、马来西亚等地的法师居士达 70 余位。这些法师或已回到各自的寺院，或应邀至各地正法道场讲经弘法，不但为北传佛教注入了一股强而有力的新生力量，在一定层次上也改善了包括大陆在内的佛教界说法人才奇缺之困境。

除了以“言教”来新加坡宣传佛陀教育以外，净空法师还于 1998 年底，开始主动拜访狮城的其他宗教团体，并与其他宗教团体联办各种捐助其他宗教与种族的慈善活动，极力促进岛国多元宗教和多元种族之间的互信与交流，力图以“身教”来实践和推广《大方广佛华严经》内多元世界的华严精神。当时，净空法师与李木源居士携手率领新加坡净宗学会与新加坡佛教居士林 60 多位法师和居士，首次对新加坡回教中心及所属慈善福利机构进行了访问，并向该中心老人院及孤儿院住众结缘红包、赠送礼品，也发出 50 份助学金申请表格供新加坡马来族贫困学生申请。净空法师这种跨宗教、跨种族之义举，立即在新加坡社会各阶层产生了极大的回响，狮城的华文报刊《联合早报》、《新明日报》及英文报刊《海峡时报》都给予详细报导，报章评论及社会人士在访问结束两三个星期之后，还对此事津津乐道。由于新加坡政府及民众都乐见此事，净空法师后来更适时地对狮城之基督教、天主教和印度教等其它宗教团体进行友好访问，为引导新加坡各宗教、各民族之间加强交流，鼎力维护社会安定，创造宗教融洽与种族和谐的良好氛围起了抛砖引玉的作用。

在净空法师不遗余力地推促多元宗教、文化、种族之间的和谐与互助下，不仅新加坡的九大宗教（佛教、天主教、回教、兴都教、锡克教、拜火教、道教、犹太教、巴哈依教）领袖经常在一起举办“九大宗教和平祈祷大会”，彼处之间的相处

有如兄弟姐妹般的亲睦和谐，<sup>139</sup>连来自美国、墨西哥、印度、菲律宾、香港及欧盟等 14 个国家和地区的 50 多位修女，也在新加坡圣安东尼修道院院长特丽莎修女的带领下，欢喜前来新加坡佛教居士林参访净空法师，实地了解净宗学会与居士林四众修学、人才培养、慈善福利、互联网直播及录音录影等设施、运作及进展。<sup>140</sup>

自此以后，新加坡佛教居士林便大开方便之门。于千禧年之交，新加坡佛教居士林首次联合其他新加坡 8 大宗教团体，共同联办“千禧共祈祷、晚宴传温馨”的大型慈善活动，应邀出席者多达 5 千多位贫困无依的各族老人、残障者和孤儿们，以及包括新加坡总统纳丹伉俪、各国驻新加坡大使、国内外各宗教领袖吉代表、各界领袖及各媒体记者在内的嘉宾千余人，盛况空前。<sup>141</sup>半年后，新加坡佛教居士林再度首开先河，每逢星期日晚上，邀请九大宗教代表到居士林礼堂轮流主讲各自宗教的教义理念，让公众对多元宗教有更多的认识，从而达到彼此包容接纳，和睦共处之目标。<sup>142</sup>各大宗教齐聚于佛教道场讲经论法，这不论是在新加坡，乃至全世界都是首开先河，显示了净空法师落实华严精神多元世界之崇高理念有在狮城开花结果之可能。

其实，早在净空法师莅临新加坡以前，新加坡佛教居士林已经长期进行多项的社会慈善活动。尤其是该林自 1974 年开始，便天天从早上 7 点到晚上 11 点，免费提供素食给数千位不同种族、不同宗教的公众用膳，总是新加坡各大报章和媒体津津乐道的新闻焦点。<sup>143</sup>要天天准备“千人宴”绝非易事，多达 2 百名厨房义工每天都必须从早上 6 时开始切菜和升火准备食物。该林每天都免费提供多达 20 余款的自助式素食，每天可吃掉 4 百公斤的米粮、2 百公斤的蔬菜和水果，碰到卫塞节等大法会，更必须准备 2 千公斤的米粮，以及千多公斤的蔬菜和水果。因为这些佛教慈悲善举，感化了不少新加坡民众深信佛教，并常常自动自发地捐献米粮、蔬菜和食油给佛教居士林。<sup>144</sup>时至今日，虽然环球性的物价上涨压力波及全国，前往新加坡佛教居士林用膳的公众增加了 30%，每月购买蔬菜和干粮，以及水电费、煤气费等，居士林厨房的每月开销高达整十万元，<sup>145</sup>但居士林仍然坚持天天免费提供素食给公众人士。也许是佛教的慈悲精神感动人心，尽管居士林每月的用米量多达 4、5 千公斤，但很多社会人士都自动自发地布施米粮，使居士林每个月可以平均收到大约 8 千公斤的赠米，每月还有能力把大约 3、4 千公斤的百米转送给其他宗教、其它种族主办的慈善团体。<sup>146</sup>

当回教祈祷团极端宗教主义所掀起的宗教和治安危机出现时，林长李木源居士进一步发扬光大了新加坡佛教居士林长期服务社会的精神，以及净空法师所提倡的华严精神多元世界之佛陀教育理念。从 2002 年伊始，新加坡佛教居士林首次联合新加坡小印度商家及文化协会，在俗称“小印度”的实龙港举行为期 5 天的“卫塞阶级祈求世界和平大会”，<sup>147</sup>这是新加坡佛教团体和印度团体首次共同联办卫塞节庆典，同时也通过确定为印度同胞筹集 25 万元的教育基金资助印族贫困学生。接下来数年的卫塞节，居士林邀请联办的宗教团体，更扩展到印度兴都教团体和基层组织、回教传教协会与新加坡道教总会，让各种族各宗教团体共同联办佛教的卫塞节，更彰显了新加坡多元种族多元宗教和谐相处的意义。<sup>148</sup>

为了进一步加强各族群及宗教社群的和谐及凝聚力，新加坡佛教居士林于 2003 年，采取主动权地邀请回教传道协会（Janiyah Singapore）及兴都基金管理局（Hindu Endowments Board）的领袖及代表，共同参与新加坡佛教居士林助学金的筹措、策划及颁发事宜。在第 24 届助学金的颁奖典礼上，回教传道协会主席阿布巴卡、兴都基金管理局主席 VR 纳丹和居士林林长李木源齐聚居士林大礼堂，分别以马来语、淡米尔语和华语发表演说，<sup>149</sup>别具新加坡多元宗教和多元种族之特色。

另一方面，新加坡佛教居士林长期春风化雨，自 1979 年开始推出助学金以来，便广济莘莘学子长达 30 载，总额不下 1 千万元。<sup>150</sup>每年所分发的助学金总额，从最初的 3 万余元，增加到 70 万余元。受惠学生从百多人增加到 2007 年的千多人，总共超过 1 万 8 千名学生在过去的 30 载受到恩惠。<sup>151</sup>虽然居士林是佛教团体，但历年来所颁发的助学金都强调给予不同宗教种族的学生，<sup>152</sup>而且在 2007 年颁发第 29 届小学生助学金给 350 名小学生时，这 5 万 2500 元的助学金受惠者有 63%是非佛教徒，超过 35%是马来族及回教徒，受惠的学生来自四大族群，非华族占了一半，体现了居士林做慈善不分种族和宗教的原则。<sup>153</sup>

三巴旺集选区国会议员林伟杰医生，便是当年接受居士林资助而顺利完成学业的成功人士。当居士林在 20 世纪末，将助学金计划扩及其他族群和宗教徒时，信奉天主教的欧亚裔卡罗琳（Caroline）和马来族工程师祖卡南（Dzulkarnain），都是这项新计划之下的受惠者。<sup>154</sup>新加坡佛教居士林主动联合其他宗教领袖共同策划助学金事宜，并对来自不同种族和宗教的贫寒家庭子女都一样给予资助，不但使卡罗琳和祖卡南等人更懂得尊重其他宗教，也在无形中提高了新加坡佛教及华社互助精神在其他宗教群体心目中的形象。

基于同样是加强各宗教各族群之间的和谐相处、共存共荣的理念，从 2003 年开始，新加坡佛教居士林也特地邀请回教传教协会及印度教基金管理局合作，一起筹款和分发度岁金给不幸的贫苦大众。佛、回、印三大宗教团体首次携手合作，联合在农历新年来临前颁发度岁金，<sup>155</sup> 创下了新加坡佛教史的新纪录。2008 年，新加坡佛教居士林更进一步邀请新加坡道教总会，一同加入这个多元宗教色彩携手联办的度岁金派发慈善活动。佛、回、印、道四大宗教团体携手合作，一起派发了总数 37 万 4900 元的红包给 1 万 931 名贫苦老人和残障人士，为居士林从 1949 年开始分发度岁金以来，受惠人数最多的一次。<sup>156</sup>

当新加坡佛教居士林从 20 世纪末开始，积极主动参与多元宗教和谐工作时，各宗教之间的沟通并不容易，甚至还有一些怀疑和批评的杂音。但新加坡佛教居士林在李木源居士的带领下，坚持继续朝着这个方向做去，结果获得了社会各界的广泛赞誉，更获得新加坡政府之由衷赞叹。<sup>157</sup> 因此，当新加坡佛教居士林在欢庆成立 70 周年时，一致获得新加坡的国家最高领导人及内阁部长之致贺与赞扬，如新加坡总统纳丹先生、资政李光耀、李显龙总理、副总理兼律政部部长贾古玛、内政部长黄根成、交通部长姚照东、外交部长杨荣文、新闻、通讯及艺术部长李文献、国家发展部长马宝山、总理公署部长林文兴、贸工部长林勋强、国防部长张志贤，以及其他政务部长，都各别撰写致贺词给予表扬；<sup>158</sup> 同时，也获得新加坡各大宗教与种族领袖或代表之同声祝福，如新加坡回教传道协会主席、印度教基金管理局会主席、新加坡道教总会会长、新加坡道教协会会长、巴哈伊教秘书长、天主教牧师以及新加坡四大种族机构主席等等。<sup>159</sup> 已经成立了 58 年的宗教联谊会（Inter-Religious Organisation），也首次颁发“特别表扬奖”给宗教领导人李木源居士。新加坡共和国纳丹总统还亲自颁发了这个奖项，以示肯定新加坡佛教居士林和林长李木源居士为促进种族和宗教和谐所作出的巨大贡献。<sup>160</sup>

我们必须特别留意一事实，新加坡政府是一个非常务实的世俗化政府，执政党领袖们愿意一一出面致贺和赞扬新加坡佛教居士林所作出的巨大贡献，不但在新加坡佛教界内是属于空前盛况，在整体的新加坡社会史上，也相信是非常罕见的。其实，这正微妙地反映出一个既复杂又敏感的多元宗教关系，正是新加坡政治领导层非常关注的重要议程之一，也显示了日益普及和兴盛的新加坡佛教界，愿意主动协助这个国家推动多元种族、多元宗教之间和谐相处，共存共荣的理念，正是新加坡政府和社会各界人士所喜闻乐见的。因此，我相信在接下来很长的一段传播与发

展过程中，这种跨宗教、跨种族的佛教慈善社会活动，将继续成为新加坡佛教传播与发展的核心主轴。

## 四、小结

若说莲山双林寺与光明山普觉寺的创立与发展，标志着狮城北传佛教传播事业的第一阶段，那么新加坡佛教总会与其他佛寺团体纷纷在日治前后的创办与成长，则视为狮城北传佛教第二阶段的重要发展。由于前者是以拨开多神信仰迷雾与建立佛教正信观念为核心，故我将这段期间（1898 - 1940）的传播模式定位为“正信佛教”以概括其时代特征；后者则以积极融入多元种族、多元宗教与多元文化的世俗社会为主轴，具有逐渐转型为世俗化佛教之时代特点，故我将这段期间（1940 - 1980）的传播模式定位为“人间佛教”。

从本章的追述与探讨中，我们不难发现新加坡北传佛教在 20 世纪 80 年代后的传播特征，仍然是延续着从 40 年代开始的“人间佛教”模式。换言之，源自大陆或台湾佛教的新加坡北传佛教僧伽，并没把传统佛教定位为只赶经忏、只求化缘和完全依赖社会资源的宗教，而是通过各种教育、慈善和文化活动来为北传佛教赋予新生命，使之倒过来协助社会净化人心，希望能在这块多元种族、多元宗教与多元文化的小岛上缔造出一个充满法喜的人间净土。由于这种重新定位的佛教形象非常适合 21 世纪的多元都市社会，所以在可以预见的未来日子里，这种日趋世俗化的佛教传播模式，必将继续成为新加坡佛教界的主流模式。

然而，我们在本章第二节的追溯与分析中，也发现了这段期间的北传佛教传播模式，已经逐渐拓展出一个崭新的时代特征：由于新加坡北传佛教在第三个千禧年里，一群受过高等教育又组织力极强的本土年轻僧俗纷纷崛起，应视为北传佛教面临崭新发展机遇的重要因素。尤其是这些年轻僧俗都是生于斯、长于斯的城市人，都晓得在这个高度发展的国际大都会中运用渗透力最强大的资讯力量来传播佛教，或巧妙地结合世俗教育和佛学教育来强化佛教僧伽的思想素质，因此，我根据这个时代特点，将从 1980 开始的狮城佛教传播模式定位为“城市佛教”。

虽然我是把这百余年的狮城北传佛教传播与发展划分为四个分期，依序为“启蒙期”、“弘化期”、“发展期”和“蓬勃期”，并将这四期的佛教传播模式

归类为三种不同的时代特征：“正信佛教”、“人间佛教”与“城市佛教”，它们却都是环绕着一个共同的主旋律来发展。这首称为“大融合”的主旋律，从第五章到第六章的谈论中，已是清晰可见。实际上，在新加坡传播的北传、南传与藏传三大传统佛教之间，或是在各传统佛教与其他宗教之间，甚至是在各传统佛教与新加坡城市社会之间，我们都可以发现到这个碰撞与融汇的共同趋势，而这些发展趋势都受到整个城市环境和氛围的制约，以致铸造了独具狮城佛教特色的内在结构。关于这方面的细节，我将留在第八章进一步详细分析和归纳。

最后，我谨此引用李光耀资政的一番评论作为本章的结束语，好让我们可以从整体的制高点和大方向来回顾新加坡佛教的传播沿革和模式。

佛教随着早期南来的商人和移民传播至东南亚，传播方式与亚洲地区类似，即在保留其精神内涵的同时，又能入乡随俗，以当地人所能接受的形式植根发展。虽然面对迥异的外在环境，佛教均能以灵活的态度加以适应，同时又不削弱其慈悲、容忍及虔诚等核心思想。直至今日，佛教依然维持这种令人称美的特质。佛教传入英国殖民地时代的新加坡时，也以同样的方式调整而融入本地人的生活。当时，新加坡仍是穷乡僻壤，佛教领袖在慈善与福利服务方面，扮演重要角色。在教育尚未发展之时，佛教界领袖积极办校；在公共医药不足之机，佛教寺院还为贫困人士施医赠药。长期以来，新加坡佛教居士林等佛教团体不仅致力于弘扬佛法，同时也通过服务社会，依照佛陀的教诲身体力行。要在新加坡取得蓬勃的发展，佛教团体不能仅局限于满足信徒们在精神与世俗方面的需求。同其他团体一样，佛教团体必须对我国多元种族与宗教的社会特质有透彻了解，彼此和睦共处。<sup>161</sup>

百年回眸，审视当代，新加坡佛教的传播前景，相信仍然会在一条充满着坎坷曲折的道路上，稳健走去。



## 注释

- 
- <sup>1</sup> 李光耀《李光耀回忆录——1965·2000》（新加坡：联合早报，2000），页 7-18。
- <sup>2</sup> 〈宏船长老传略〉（以下简称〈宏老〉），见《南洋佛教》第 261 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1991），页 2。
- <sup>3</sup> 〈宏老〉，页 2；广净、广余、广纯等〈宏船老法师八秩寿言〉（以下简称〈宏船〉），见《南洋佛教》第 210 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1986），页 8。
- <sup>4</sup> 〈宏老〉，页 2；广净等〈宏船〉，页 8。
- <sup>5</sup> 〈宏船长老传略〉（以下简称〈长老〉），见《宏船法师纪念特刊》（新加坡：新加坡光明山普觉禅寺，1993），页 61。
- <sup>6</sup> 〈宏老〉，页 3。
- <sup>7</sup> 于凌波〈建设光明山普觉寺的宏船长老〉（以下简称〈普觉〉），见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 84。
- <sup>8</sup> 〈宏老〉，页 3；广净等〈宏船〉，页 8-9；于凌波〈普觉〉，84。
- <sup>9</sup> 〈长老〉，页 61。
- <sup>10</sup> 〈长老〉，页 61。
- <sup>11</sup> 〈长老〉，页 61。
- <sup>12</sup> 《常凯长老法汇》（新加坡：伽陀精舍，1993），页 293。
- <sup>13</sup> 于凌波〈普觉〉，页 85。
- <sup>14</sup> 柯木林《新华历史人物列传》（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会，1995），页 39。
- <sup>15</sup> 能度〈佛教施诊所的缔造者〉，见《新加坡佛教施诊所 25 周年银禧纪念特刊》，（新加坡：新加坡佛教施诊所，1994），页 75。
- <sup>16</sup> 常枚〈宏船法师与会泉老人〉，见《宏船法师纪念特刊》（新加坡：新加坡光明山普觉禅寺，1993），页 74。
- <sup>17</sup> 〈长老〉，页 64。
- <sup>18</sup> 〈常凯法师行述〉（以下简称〈常凯〉），见《南洋佛教》第 197 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1985），页 4。
- <sup>19</sup> 于凌波〈创办《南洋佛教》月刊的常凯法师〉（以下简称〈常师〉），见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 99。
- <sup>20</sup> 于凌波〈常师〉，页 99-100。
- <sup>21</sup> 〈常凯〉，页 4-5。
- <sup>22</sup> 〈常凯〉，页 5。
- <sup>23</sup> 〈常凯〉，页 5。

- 
- <sup>24</sup> 〈新加坡佛教施诊所缘起〉，见《南洋佛教》第3期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页19。
- <sup>25</sup> 〈新加坡佛教施诊所章程〉，见《南洋佛教》第6期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页58。
- <sup>26</sup> 〈常凯〉，页5。
- <sup>27</sup> 〈历年义诊人次报告表〉，见《新加坡佛教施诊所25周年银禧纪念特刊》，（新加坡：新加坡佛教施诊所，1994），页224。
- <sup>28</sup> 〈历年药物报告表〉，见《新加坡佛教施诊所25周年银禧纪念特刊》，（新加坡：新加坡佛教施诊所，1994），页226。
- <sup>29</sup> 〈新加坡佛教施诊所简史〉，见《新加坡佛教施诊所25周年银禧纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教施诊所，1994），页5。
- <sup>30</sup> 〈常凯〉，页5；《常凯长老法汇》（新加坡：伽陀精舍，1993），页258。
- <sup>31</sup> 〈常凯〉，页5。
- <sup>32</sup> 〈本刊发行人常凯法师 荣膺总统颁发公共服务星章〉，见《南洋佛教》第196期（新加坡：南洋佛教杂志社，1985），页26。
- <sup>33</sup> 传法〈广洽法师传略〉（以下简称〈洽师〉），见《广洽法师传略及其演讲文集》（新加坡：簪萄院，1994），页1。
- <sup>34</sup> 演培〈广洽法师史略〉（以下简称〈广洽〉），见《南洋佛教》第300期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1994），页22；传法〈洽师〉，页1-3。
- <sup>35</sup> 林子青〈缅怀广洽老法师〉（以下简称〈洽老〉），见《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996），页86。
- <sup>36</sup> 传法〈洽师〉，页2；林子青〈洽老〉，页86。
- <sup>37</sup> 传法〈洽师〉，页2。
- <sup>38</sup> 林子青〈洽老〉，页86。
- <sup>39</sup> 于凌波〈与弘一大师因缘最深的广洽法师〉（以下简称〈广老〉），见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页60。
- <sup>40</sup> 演培〈广洽〉，页22。
- <sup>41</sup> 于凌波〈广老〉，页62-63。
- <sup>42</sup> 于凌波〈广老〉，页63；演培〈广洽〉，页22。
- <sup>43</sup> 李木源〈缅怀领导师广洽长老〉，见《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996），页62。
- <sup>44</sup> 于凌波〈广老〉，页64。
- <sup>45</sup> 演培〈广洽〉，页22-23。
- <sup>46</sup> 演培〈广洽〉，页22；于凌波〈广老〉，页64；传法〈洽公上人行略〉（以下简称〈恰公〉），见《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996），页5-7。
- <sup>47</sup> 于凌波〈广老〉，页63。

- 
- <sup>48</sup> 明旸〈高尚的品德，可贵的精神——赞颂新加坡广洽长老圆寂〉，见《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996），页 42。
- <sup>49</sup> 于凌波〈广老〉，页 63。
- <sup>50</sup> 于凌波〈广老〉，页 64。
- <sup>51</sup> 传法〈洽公〉，页 8。
- <sup>52</sup> 演培法师（1917-1996），灵峰般若讲堂、福慧讲堂和新加坡佛教福利协会住持。详情请参考演培《演培法师全集 44·传记之一·一个凡愚僧的自白》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006）和宽严编《心路——演培老和尚圆寂永思纪念册》（新加坡：佛教文化中心，1997）。
- <sup>53</sup> 广义法师（1914 - 1995），华严精舍开山住持。详情请参考于凌波〈广义法师〉，见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 147-148；杨庚生〈广义法师六十岁寿庆序〉，见《南洋佛教》第 66 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1974），页 14。
- <sup>54</sup> 优昙法师（1908-1993），毗卢寺住持。详情请参考〈新加坡毗卢寺住持优昙长老示寂〉，见《南洋佛教》第 292 期（新加坡：新加坡佛教总会及南洋佛教杂志社，1993），页 25；演培〈我所知道的优公长老——讲于优老公祭会上〉，见《南洋佛教》第 294 期（新加坡：新加坡佛教总会及南洋佛教杂志社，1993），页 7 于凌波〈优昙法师〉，见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 141-142。
- <sup>55</sup> 松年法师（1911-1997），菩提阁住持。详情请参考《永怀集——松年法师纪念刊》（新加坡：菩提阁，2000）。
- <sup>56</sup> 妙灯法师（1916-），普济寺住持。详情请参考传发〈妙灯上人传略〉，见《南洋佛教》第 320 期（新加坡：新加坡佛教总会及南洋佛教杂志社，1995），页 2-4；于凌波〈新加坡普济寺住持妙灯老和尚〉，见《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997），页 105-109。
- <sup>57</sup> 隆根法师（1921-），南洋佛学书局创办人。详情请参考隆根《七十自述 附八十再述》（以下简称《自述》），（新加坡：南洋佛学书局，2001）。
- <sup>58</sup> 能度法师（1935-），药师行愿会创办人。详情请参考一苇〈梦回山城〉，见《愿海》第 47 期（新加坡：药师行愿会，2007），页 30-45；能度〈回首倏忽 30 年〉，见《南洋佛教》第 361 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1999），页 24。
- <sup>59</sup> 法坤法师（1927-2002），大悲佛教中心创办人。详情请参考《永怀恩师大悲机构创办人——释法坤上人》，见大悲佛教中心网站 [http://www.dabei.org.sg/07\\_01master.html](http://www.dabei.org.sg/07_01master.html)，2007 年 5 月 16 日；法坤〈大悲安老院五层楼院舍募捐缘起〉，见《南洋佛教》第 136 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1980），页 8；〈大悲安老院动土典礼〉，见《南洋佛教》第 136 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1980），页 22；〈大悲院主持法坤法师 获总统颁赐公共服务星章〉，见《南洋佛教》第 340 期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1997），页 36。
- <sup>60</sup> 这段时期的新加坡佛教慈善事业正处于迅速萌芽阶段，比较显著者有常凯法师倡办的“新加坡佛教施诊所”、林义丰与一群中医师创办的流动医疗车队“观音救苦会”、目不识丁的净润法师和演德法师共同创立的“万佛堂安老院”，以及法坤法师继承母志重建的“大悲安老院”等，从

“医疗”和“安老”两方面来为社会人士服务。至于新加坡佛教居士林方面，由于该林的慈善事业起步较早，贡献更为显著，除了每天有能为千余位公众人士提供免费的三餐素食以外，也坚持每月提供油、米、糖及医药费给领取公共救济金的低收入家庭，以及每年分发度岁金给穷困老人。自1949年至2004年期间，从居士林分发出去的度岁金，总额多达近千万元，受惠者总数多达20万人；从1979年开始，更设立助学金，资助不分种族、宗教的贫寒子弟接受教育，从最初的3万余元增至2004年的60余万元，受惠人数从每年的百余人增至千余人，20余年来所颁发的助学金总额高达7百万元，超过1千7百名贫困学生获益。详情请参考〈新加坡佛教居士林简史〉，见《走过狮城七十年 1934-2004 —— 新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页148-153。

<sup>61</sup> 这段时期的新加坡新兴佛教组织数量甚多，比较著名者有“净名佛学社”、“佛教青年弘法团”和“新加坡佛教僧伽联合会”等。详情请参考〈新加坡净名佛学社筹建会所缘起〉，见《南洋佛教》第64期（新加坡：南洋佛教杂志社，1974），页29；“Cheng Beng Buddhist Society History” in *Cheng Beng Buddhist Society 32 Anniversary Celebration cum Official Opening of the New Building*. (Singapore: Cheng Beng Buddhist Society, 1995), p.22；〈佛教青年弘法团〉，见《南洋佛教》第47期（新加坡：南洋佛教杂志社，1973），页4；〈佛教青年弘法团庆十周年 团长邹秉城居士述创团经过〉，见《南洋佛教》第79期（新加坡：南洋佛教杂志社，1975），页42；常凯〈新加坡佛教僧伽联合会 一九六九年度会务报告〉，见《南洋佛教》第12期（新加坡：南洋佛教杂志社，1970），页28。

<sup>62</sup> 这段时期的新加坡佛教教育机构，主要是“菩提学校”、“弥陀学校”、“新加坡女子佛学院”、“南洋大学佛学研究会”。详情请参考 *A brief account of the history of the Maha Bohdi School by Miss Pitt Chin Hui, The Principal, at the ceremony of the 22<sup>nd</sup> anniversary of the school and the Inauguration of the new school building*, p.29. “A brief history of the school”, in *Maha Bodhi School 40<sup>th</sup> Anniversary*, (Singapore: Maha Bodhi School, 1989), p.29；何秀娟〈弥陀学校简介〉，见《南洋佛教》第365期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，1999），页28-29；记者〈新加坡女子佛学院〉，见《南洋佛教》第27期（新加坡：南洋佛教杂志社，1971），页20；〈南大佛学会成立简史〉，见《南大佛学研究会考察团旅泰特辑》（新加坡：南大佛学会，1971），缺页。

<sup>63</sup> 这段时期的新加坡佛教文化出版刊物和流通处，主要是《南洋佛教》、南洋佛学书局、长青佛教文化服务社。详情请参考能度〈滥竽充数十四年——“南洋佛教”十四年编务杂感〉，见《南洋佛教》第177期（新加坡：南洋佛教杂志社，1984），页10-11；隆根〈南洋佛学书局概况——六年来的业务检讨与报告〉（以下简称〈书局〉），见《南洋佛教》第7期（新加坡：南洋佛教杂志社，1969），页23；隆根〈南洋佛学书局宣言〉，见《南洋佛教》第362期（新加坡：南洋佛教杂志社，1992），页19；长青同人〈简介长青佛教服务社〉，见 *Vesak Buddhist Cultural Exhibition Souvenir Magazine, 1983*, (Singapore: Vesak Buddhist Cultural Exhibition Organising Committee, 1984), p.131.

- 
- <sup>64</sup> 〈教育部调查各校学生家长 中英学校学生家长 多愿子女受佛教育 愿意接受伦理教育者占次多数〉，见《星洲日报》（新加坡），1949年1月24日；“Buddhism popular choice for schools” in *Straits Times*, (Singapore), May 24, 1958.
- <sup>65</sup> Message by Mr. Lee Kuan Yew, Prime Minister of The Republic of Singapore, 见《新加坡佛教总会 传授在家戒特刊》（新加坡：新加坡佛教总会，1989），页37。
- <sup>66</sup> 李慧玲〈1990年人口普查宗教调查报告〉，见《联合早报》（新加坡），1995年4月25日。
- <sup>67</sup> 演培〈60年来之新加坡华侨佛教〉，见演培《演培法师全集杂说十二·庆悼杂说集（五）》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006），页543-544。
- <sup>68</sup> 常凯〈廿五年来的新加坡佛教总会〉，见《南洋佛教》第59期（新加坡：南洋佛教杂志社，1974），页6。
- <sup>69</sup> 陈荣照〈儒学在新加坡的承传和发展〉，见陈荣照编《儒学与世界文明》上册（新加坡：新加坡国立大学中文系 与 八方文化企业公司，2003），页57-71。
- <sup>70</sup> 秘书处〈1982年度会务摘要报告〉（以下简称〈会务〉），见《南洋佛教》第169期（新加坡：南洋佛教杂志社，1983），页22。
- <sup>71</sup> 〈我国中三佛学教材 编写工作接近完成〉（以下简称〈教材〉），见《南洋佛教》第168期（新加坡：南洋佛教杂志社，1983），页27。
- <sup>72</sup> 〈教材〉，页27。
- <sup>73</sup> 〈美国兰卡斯特教授主持我国佛学研究班课程 研讨佛学内容及教学方法〉（以下简称〈课程〉），见《南洋佛教》第172期（新加坡：南洋佛教杂志社，1983），页27。
- <sup>74</sup> 谭顺娇〈佛学家兰卡斯特教授〉，见《南洋佛教》第172期（新加坡：南洋佛教杂志社，1983），页3。
- <sup>75</sup> 〈课程〉，页27。
- <sup>76</sup> 〈课程〉，页27。
- <sup>77</sup> 秘书处〈会务〉，页22。
- <sup>78</sup> 〈中三学生必修宗教科目 佛学知识最受欢迎〉，见《南洋佛教》第180期（新加坡：南洋佛教杂志社，1984），页28。
- <sup>79</sup> 〈政府国会教育委员会公众讨论会 大多数发言者认为应保留宗教课〉，见《联合早报》（新加坡），1989年7月7日。
- <sup>80</sup> 陈钧〈宗教知识课程的去留 一个需要慎重考虑的课题〉，见《联合早报》（新加坡），1989年8月24日；常凯〈宗教课程有保留的价值〉，见《南洋佛教》第242期（新加坡：南洋佛教杂志社，1989），页4-5。
- <sup>81</sup> 〈教育部宣布：宗教知识课程改为课外选修科〉，见《联合早报》（新加坡：新加坡报业控股），1989年10月6日。
- <sup>82</sup> *Census of Population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion* (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000), 1.

- 
- <sup>83</sup> 李慧玲〈普查〉，1995年4月25日。
- <sup>84</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*, 4.
- <sup>85</sup> 洪艺菁〈佛总领导层更新 双林寺方丈惟俨法师担任主席〉，见《联合早报》（新加坡），2004年4月22日。
- <sup>86</sup> 〈莲山双林寺新任方丈惟俨法师就职大典〉，见《南洋佛教》第416期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，2003），页5；卢丽珊〈还古刹原貌 写历史新章——访双林寺新任住持惟严法师〉，见《联合早报》（新加坡），2003年12月15日。
- <sup>87</sup> 方拥〈法苑因缘——星洲双林寺开光志贺〉，见《莲山双林寺重修圆成 诸佛菩萨圣像崇陞开光大典》（新加坡：莲山双林寺，2001），页40。
- <sup>88</sup> 了中〈双林新貌耀狮城〉，见《莲山双林寺重修圆成 诸佛菩萨圣像崇陞开光大典》（新加坡：莲山双林寺，2001），页20。
- <sup>89</sup> 〈与明义法师对话录——出世智者，入世弘法〉，见《南洋佛教》第399期（新加坡：新加坡佛教总会与南洋佛教杂志社，2002），页6。
- <sup>90</sup> 仁慈医院网站：[www.renci.org.sg/cn/aboutrenci/lookingback.shtm](http://www.renci.org.sg/cn/aboutrenci/lookingback.shtm)，2005年4月25日。
- <sup>91</sup> 仁慈医院网站：[www.renci.org.sg/cn/fund.raising/6million.shtm](http://www.renci.org.sg/cn/fund.raising/6million.shtm)，2005年4月25日。
- <sup>92</sup> 张嘉玲〈不为奖品而慷慨捐款 明义法师：新加坡人有爱心〉，见《联合早报》（新加坡），2003年1月14日。
- <sup>93</sup> 〈热心融化寒冰 “仁慈”筹得648万元〉，见《联合早报》（新加坡），2004年1月12日。
- <sup>94</sup> 〈捐款为公益 不是为公寓〉，见《联合早报》（新加坡），2003年1月14日。
- <sup>95</sup> 慈光福利网站：[www.metta.org.sg/Chinese%20version/mettasch\\_chn.htm](http://www.metta.org.sg/Chinese%20version/mettasch_chn.htm)，2005年4月25日。
- <sup>96</sup> 〈3000公众热心义走 观明综合医院筹获30万元〉，见《联合早报》（新加坡），2003年12月15日。
- <sup>97</sup> 林伟杰〈佛回印三宗教团体联合颁发度岁金〉，见《联合早报》（新加坡），2003年1月17日。
- <sup>98</sup> 〈小印度热烈庆祝卫塞节〉，见《联合早报》（新加坡），2004年6月1日。
- <sup>99</sup> 潘星华〈唐代风格佛牙寺 牛车水新地标〉，见《联合早报》（新加坡），2007年5月19日。
- <sup>100</sup> 吴韦材〈一站式佛教文化亲体验〉，见《联合早报》（新加坡），2004年1月14日。
- <sup>101</sup> “舍利”是梵文 Sarira 的音译，意为灵骨，分“生身舍利”和“法身舍利”两种。“生身舍利”为佛陀肉身荼毗（火化）后所留下来的舍利，如《金光明经》记载的“舍利者是戒定慧所薰修，甚难可得，最上福田”；“法身舍利”是指佛陀所说的经典“三藏十二部”，如《大智度论》记载的“经卷是法身舍利”。关于“生身舍利”，又可分为两种：一种是未化尽的骨舍利，如四颗牙齿、一枚手指骨、两根锁骨、部分头顶骨及几根头发等；另一种是如五色珠般光莹坚固的舍利子和白色珠状舍利（《释氏要览》），这类舍利存世较多。据经典记载，佛陀的遗体火化后，印度八部国王闻风而至，率领军队意图争夺舍利，幸有拘尸那伽城的大婆罗门香姓建议均分舍利，此议被八国国王接受，于是舍利被分为八份，由各王各请一份回国建塔供奉，史称“八分舍利”。后来这些舍利因各种因缘，逐渐流散到世界各地，故这些舍利在许多国家都能见到，唯“佛牙舍

利”则非常罕见。据《大般涅槃经》记载，佛陀的遗体被荼毗后，仅留下四颗佛牙，帝释天主和海龙宫请去两枚供奉，故人间仅存两颗佛牙舍利。《大般涅槃经》在南传上座部佛教、北传汉语系佛教和藏传佛教中都有同样章节，相当翔实可靠。后来经过连绵战乱和纷争，这两颗佛牙舍利分别辗转流传到现今的斯里兰卡之“康提佛牙寺”和中国之“灵光寺”，故“世界上只有两颗佛牙”（“锡兰佛牙”和“北京佛牙”）已是广大佛教徒的共识。如今新加坡佛牙寺高调声称拥有另一颗从缅甸发现的佛牙，难免会引起佛教徒的质疑，以致出现了请法照法师将此颗佛牙送给牙医鉴定或做 DNA 测试的公开呼吁。详情请参考叶国锋〈佛牙是真的吗？〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 6 月 29 日；邱大星〈佛牙何必问真假？〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 7 月 2 日；直言〈挟佛心以骗天下〉，见 <http://www.malaysia-chinese.com/cgi-bin/czread.pl?file=&User=&Pass=&board=luntan&read=messages/2007/07/17202.html>；万丙炎〈也谈佛牙舍利〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 7 月 6 日。

<sup>102</sup> Tan Dawn Wei & Mavis Toh, “Whose tooth is it anyway?” & “Is Buddha tooth in Singapore the real McCoy?” in *The Straits Times*, (Singapore), July 15, 2007; The Buddhist Channel: <http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=57,4519,0,0,1,0>, July 20, 2007.

<sup>103</sup> 下午茶〈佛光普照牛车水，托牛牙的福〉与 edenapple〈经典啊，新加坡人怎么这么好骗？还有那么多人无法照辩护〉等短文，见《联合早报》网上论坛：<http://luntan.zaobao.com/redirect.php?tid=1866&goto=lastpost>，2007 年 7 月 24 日；回应“Is Buddha tooth in Singapore the real McCoy?”的数十则评论短文，见 Just Talk Lah in *The Straits Times STOMP*: <http://talkback.stomp.com.sg/forums/showthread.php?t=21816>，July 30, 2007.

<sup>104</sup> 林慧慧〈善款外借？卫生部调查仁慈医院〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 11 月 8 日；陈锦柏、林慧慧〈仁慈医院借钱给“曼陀罗”？〉、陈锦柏、林慧慧〈维文（部长）：以慎重态度看待这起事件〉，林慧慧〈仁慈善款外借引发讨论：买砖的钱不能买瓦〉、陈锦柏〈受访公众：会影响对慈善机构理财的信心〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 11 月 9 日；刘慧芳〈仁慈没遵循慈善团体监管尊则〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 11 月 27 日；谢燕燕〈仁慈医院财务问题 商业事务局介入调查〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 2 月 19 日；吴汉钧〈明义法师护照被扣留？〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 2 月 24 日；傅丽云〈明义被爆养马、买车、置房产、是高球俱乐部会员……〉、谢婷婷〈控方：仁慈挣扎求存时 明义在澳洲挥霍享受〉、侯启祥〈跟杨志恒联名买房 一人一辆宝马〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 7 月 18 日；傅丽云〈两人澳洲房产都在“理想地点” 控方：可媲美本地荷兰路高档地带〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 7 月 28 日；侯启祥〈明义法师和杨志恒罪名成立〉、〈为何“自己还失踪的 5 万元”？法官：明义解释不合逻辑〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 10 月 8 日；傅丽云〈明义 杨志恒 巧口编蛛网 泥足陷法网〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 10 月 11 日；傅丽云〈“明星和尚”被彻底摧毁〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 11 月 22 日；侯启祥、傅丽、谢婷婷、刘丽仪〈50 万“官司费” 谁帮明义“买单”〉、〈律师：明义蒙羞如海啸那么大〉、〈法官指明义滥用善款 违背公众对他的信任〉、〈法官指



明义比杜莱罪大》，见《联合早报》（新加坡），2009年11月22日；Sujin Thomas & Carolyn Quek, “\$50,000 cheque not a loan, DPP. It was an unauthorized payment by Ming Yi for renovations, court hears” in *The Straits Times*, (Singapore), April 3, 2009; Carolyn Quek, “Ming Yi admits to cover-up” in *The Straits Times*, (Singapore), July 17, 2009; Carolyn Quek, “Trial of Ren Ci Founder: Ming Yi bought and sold assets worth millions. Some were bought even as charity hospital was struggling to find funds” in *The Straits Times*, (Singapore), July 18, 2009; Carolyn Quek, “Monk with the 5Cs: Cash, credit car, car, country club membership and condo – the self-confessed ‘modern-day’ monk has got them all” in *The Straits Times*, (Singapore), July 26, 2009; Carolyn Quek, “Ren Ci trial closes with claims, rebuttals: MOM officials deny advising Ming Yi in 2001 to exploit loophole to hire aide” in *The Straits Times*, (Singapore), August 4, 2009; Carolyn Quek, “Ming Yi & aide guilty: Monk convicted on Charges related to \$50,000 taken wrongfully from Ren Ci” & Carolyn Quek, “Why Judge found Ming Yi and aide guilty” in *The Straits Times*, (Singapore), October 8, 2009; Carolyn Quek, “10 months’ jail for Ming Yi. Former aide gets nine months” in *The Sunday Times*, (Singapore), July 17, 2009; 郑玉梅等《明义法师被判十个月》，见 omy-新闻 News: <http://news.omy.sg/News/Local%2BNews/Story/OMYStory200911211148-107150.html>，2009年11月21日。

<sup>105</sup> 陈诗雨、顾功垒、刘婵《公众：明义应脱袈裟还俗》，见 omy-新闻 News: <http://news.omy.sg/News/Local%2BNews/Story/OMYStory200911211148-107150.html>，2009年10月8日。

<sup>106</sup> Buddhist College of Singapore (BCS) website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/about/8%7C9%7C13/summary/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/about/8%7C9%7C13/summary/), December 7, 2009.

<sup>107</sup> Kong Meng San Phor Kark See Monastery website: <http://www.kmspks.org/kmspks/sangha.htm>, December 7, 2009.

<sup>108</sup> BCS website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/index/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/index/), December 7, 2009.

<sup>109</sup> BCS website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/about/8/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/about/8/), December 7, 2009.

<sup>110</sup> BCS website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/admissions/2%7C6%7C7/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/admissions/2%7C6%7C7/), December 7, 2009.

<sup>111</sup> BCS website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/academic/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/academic/), December 7, 2009.

<sup>112</sup> 于2008年12月15日，我应邀到海印学佛会拜访远凡法师。远凡法师目前在百忙之余，还抽空到西澳大学社会系攻读博士学位。听他畅谈新加坡佛教现象和他本身的修行、授徒、创办海印丛林的经验，获益匪浅。本论文有关远凡法师的一切资料，都是在这次交流中所得，并由法师的俗家高徒邱婉鸣居士在百忙中抽空整理和提供，特此向远凡法师和邱婉鸣居士致谢。

<sup>113</sup> Hue Guan Thye, “Buddhism in Singapore: Propagation, Evolution and Practise,” M.A. thesis, Nanyang Technological University of Singapore, 2005. p.183.

<sup>114</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 1: Request to have the birthday of Lord Buddha, The principal Buddhists festival, declared as a public holiday.” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096

<sup>115</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, C.S.O 5618/49, Vesak Holiday Minutes” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

<sup>116</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 4: Letter from Colonial Secretary Singapore.” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.



- 
- <sup>117</sup> 记者〈关于卫塞节成为公共假日的来源及其他〉（以下简称〈卫塞节〉），见《南洋佛教》第153期（新加坡：南洋佛教杂志社，1982），页12。
- <sup>118</sup> “Buddhist call for holiday” in *Straits Times*, (Singapore), May 13, 1949; 〈各民族联合举行佛诞大会 决请政府订定佛诞为假期〉，见《南洋商报》（新加坡），1949年5月13日。
- <sup>119</sup> 记者〈卫塞节〉，页12。
- <sup>120</sup> “Appendix G: ‘Vesak’ Holiday Memorial” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. (Singapore, 1952), Microfilm, pp. C357-C358
- <sup>121</sup> 记者〈卫塞节〉，页12。
- <sup>122</sup> “Report of the Selected Committee appointed by the Legislative Council to examine and report on the Holiday ordinance (Chapter 174) and to make recommendation thereon,” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. (Singapore, 1952), Microfilm, pp. C348-C349.
- <sup>123</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 5: Extract from Minutes of meeting of the Chinese Advisory Board held on 12<sup>th</sup> May, 1950” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.
- <sup>124</sup> “Appendix J, Part I: Singapore Vesak Holiday Committee,” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. (Singapore, 1952), Microfilm, p. C360.
- <sup>125</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 9” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.
- <sup>126</sup> *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. (Singapore, 1952), Microfilm, p. C360.
- <sup>127</sup> “Wesak Day Programme” in *Singapore Standard*, (Singapore), May 18, 1951.
- <sup>128</sup> “Buddhists say Vesak should be holiday” in *Straits Times*, (Singapore), May 21, 1951.
- <sup>129</sup> “Mass Celebration ends Wesak” in *Straits Times*, (Singapore), May 22, 1951; 〈世界佛教联谊会星分会庆祝佛诞 佛总主席李俊承希望当地政府规定卫塞节为假期〉，见《南洋商报》（新加坡），1952年5月22日。
- <sup>130</sup> “Make Wesak a ‘Holy Day’ - Rev. Narada” in *Singapore Standard*, (Singapore), May 22, 1951.
- <sup>131</sup> “Department File Reference No. 364/47, C.S.O 2606/50, Enclosure 17: To Permanent Secretaries. All Heads of Departments (A) on 27<sup>th</sup> June, 1955” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.
- <sup>132</sup> Colin McDougall, *Buddhism in Malaya*, 37.
- <sup>133</sup> 〈回教祈祷团及恐怖主义威胁白皮书〉，见《联合早报》（新加坡），2003年1月10日。
- <sup>134</sup> 〈宗教和谐宣言〉，见《联合早报》（新加坡），2003年3月8日。
- <sup>135</sup> 吴淑贤〈新加坡佛教总会主办祈福法会 八大宗教代表为国庆祈福〉，见《联合早报》（新加坡），2007年8月6日。

- 
- <sup>136</sup> 〈贸工部长李显龙准将 在卫塞节庆祝大会上提醒 国人要正视宗教敏感问题〉，见《南洋佛教》第 252 期（新加坡：南洋佛教杂志社，1990），页 8-9。转载自《联合早报》（新加坡），1990 年 5 月 10 日。
- <sup>137</sup> 净宗学会网站：<http://www.amtb.org.tw>，2005 年 3 月 1 日。
- <sup>138</sup> 净宗学会网站：<http://www.amtb.org.tw>，2005 年 3 月 1 日。
- <sup>139</sup> 新加坡净宗学会网站：[http://www.amtb.org.sg/7/7\\_3/7\\_3\\_3\\_74.htm](http://www.amtb.org.sg/7/7_3/7_3_3_74.htm)，2005 年 3 月 1 日。
- <sup>140</sup> 新加坡净宗学会网站：[http://www.amtb.org.sg/7/7\\_3/7\\_3\\_3\\_112.htm](http://www.amtb.org.sg/7/7_3/7_3_3_112.htm)，2005 年 3 月 1 日。
- <sup>141</sup> 〈新加坡佛教居士林简史〉（以下简称〈简史〉），见《走过狮城七十年 1934-2004——新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页 152-153。
- <sup>142</sup> 新加坡净宗学会网站：[http://www.amtb.org.sg/7/7\\_3/7\\_3\\_3\\_112.htm](http://www.amtb.org.sg/7/7_3/7_3_3_112.htm)，2005 年 3 月 1 日；〈简史〉，页 162。
- <sup>143</sup> Mak Mun San, "Happy Meals", The Sunday Times (Singapore), November 9, 2003
- <sup>144</sup> 黄翠燕〈天天都有免费“千人宴”〉，见《联合早报》（新加坡），2004 年 7 月 19 日。
- <sup>145</sup> 谢燕燕〈居士林“大锅饭”食客增三成〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 4 月 7 日。
- <sup>146</sup> 谢燕燕〈免费用餐者虽多 居士林米仓常满〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 4 月 7 日。
- <sup>147</sup> "Celebrate Vesak Day in Little India," The Strait Time (Singapore), May 17, 2002.
- <sup>148</sup> 〈简史〉，页 152-153。
- <sup>149</sup> 〈居士林小学助学金 半数颁发给非华族〉，见《联合早报》（新加坡），2003 年 5 月 18 日。
- <sup>150</sup> 林妙娜〈不分种族和宗教 居士林助学三十载〉（以下简称〈助学〉），见《联合早报》（新加坡），2008 年 1 月 28 日。
- <sup>151</sup> 吴宇恬〈居士林颁助学金 给 350 名各族小学生〉（以下简称〈各族〉），见《联合早报》（新加坡），2007 年 4 月 8 日。
- <sup>152</sup> 区如柏〈佛教居士林颁助学金 给不同宗教种族学生〉，见《联合早报》（新加坡），2001 年 10 月 8 日。
- <sup>153</sup> 吴宇恬〈各族〉，2007 年 4 月 8 日。
- <sup>154</sup> 林妙娜〈助学〉，2008 年 1 月 28 日。
- <sup>155</sup> 林伟杰〈佛回印三宗教团体 联合颁发度岁金〉，见《联合早报》（新加坡），2003 年 1 月 17 日。
- <sup>156</sup> 谢燕燕〈居士林连派度岁金 60 年 至今已过千万元〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 1 月 20 日。
- <sup>157</sup> 〈李显龙：居士林 70 岁 但朝气蓬勃与世并进〉，见《联合早报星期刊》（新加坡），2004 年 5 月 30 日；Sue-Ann Chia "Buddhist Lodge praised for giving help regardless of race," The Strait Time (Singapore), May 30, 2004.
- <sup>158</sup> 〈我国政要献辞〉，见《走过狮城七十年 1934-2004 新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页 14-63。

---

<sup>159</sup> 〈新加坡各大宗教代表与新加坡四大种族机构领导献辞〉，见《走过狮城七十年 1934-2004 新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页 75-86。

<sup>160</sup> 林妙娜〈致力促进种族和谐 李木源获特别表扬奖〉，见《联合早报》（新加坡），2007 年 12 月 31 日。

<sup>161</sup> 〈李光耀内阁资政献辞〉，见《走过狮城七十年 1934-2004 新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004），页 16-17。

## 第七章 宗教权威与政治权威的碰撞与融合

本章将尝试探讨在新兴国家的城市发展计划下，新加坡的华族庙宇是如何面对代表“政治权威”的土地征用令之强势实施？已在城、乡地区长期建立起神权信仰的“宗教权威”，又如何在新成立的政治权力迅速扩张之巨大压力下，改变作风，力求生存？在这块寸土如金的城市岛国内，面临土地价格急剧高涨的现实困境，不得不异地重迁，筹建新庙和安置神灵的神祠庙宇，又是如何与代表“政治权威”的政府机构和政治人物和平协商，寻求双赢？当被影响的神祠庙宇在万般无奈的情况之下，愿意站在国家发展的角度而做出妥协和退让时，代表政治权威的政治机构又是否愿意站在宗教权威的角度来体谅他们所面对的压力和困难？若面对代表着宗教权威的神圣符号无法获得政府机构的尊重和认同时，这些剧烈矛盾和强大冲突又将如何妥善处理？

### 第一节 土地征用令与寺庙存亡

新加坡在 1965 年被迫与马来西亚分家后，便面临着一连串的现实困境。作为一个垂挂在马来半岛南端的蕞尔小国，除了最严重的领土主权纠纷和民族情绪高涨以外，住宅严重短缺和失业率居高不下，更是新加坡走向独立后的两项巨大社会课题。于是，人民行动党政府迅速成立了两个政府机构，分别是“建屋发展局”（Housing and Development Board，简称“HDB”）和“经济发展局”（Economic Development Board，简称“EDB”）。前者负责应付严峻的住宅需求问题和实施城市重建计划，后者则负责全新加坡的工业化计划。<sup>1</sup>自此，从 1960 年代开始，一系列的工业化措施和组屋建设工程便如火如荼地展开，这也意味着一套强有力的“土地征用法令”必须应运而生。

1966 年，独立建国后的新加坡国会正式通过“土地征用法令”（Chapter 152, Act 41），按照这项“土地征用令”的第五项条例，几乎是每一项私人土地，政府都有权力强制征用：

5 (1) 当有关土地必须用于 ——

- (a) 任何公共目的
- (b) 任何人、公司或法定机构需要有关土地，以进行任何工程，而部长认为该工程是为了公众利益，或作为公众用途，或对公众有利；
- (c) 任何住宅、商业或工业用途

总统便可以在宪报上刊登通告，宣布有关土地必须被征用来进行在宪报上注明的相关目的。<sup>2</sup>

颁布了这项法令后，政府机构便可以利用强制性的土地征用令，分批征用市区和乡村土地。自此，新加坡的城市面貌出现了翻天覆地的巨变。单单是从 1967 年至 1989 年之间，便有多达 184 公顷的土地在城市重建局（Urban Redevelopment Authority，简称“URA”）的销售计划下，被强制征用、重新组织和进行销售。<sup>3</sup>这也意味着有数以百计的私人住宅、历史古迹和文化遗产，包括华人古庙都被强制征用和彻底销毁。

按照土地征用法令，当政府在征用包括华族庙宇在内的私人土地时，肯定是要做出一些金钱赔偿，但这些赔偿金往往与庙宇必须搬迁和另外购买的土地价格形成巨大的差额，给庙宇负责人和信徒们带来了非常沉重的经济负担。例如，城市重建局在 1979 年征用位于珊顿道珀玛律（Palmer Road off Shenton Way）的“望海大伯公庙”时（见图 55），经过长达三年左右的艰难谈判，城市重建局才愿意将赔偿金上调到\$245,000 新元，<sup>4</sup>即 1 平方公尺是新元\$517（4,736 平方尺，或 473 平方公尺）。相对之下，在同一个时期，建屋发展局卖给“韭菜芭城隍庙”和“凤玄宫”的一片 2887 平方公尺之宗教土地，位于巴耶礼峇路的阿鲁姆甘路（Arumugan Road, off Paya Lebar Road），售价是\$597,000 新元，即一平方公尺是新元\$206。<sup>5</sup>

我们需要留意的是，“望海大伯公庙”是位于全新加坡最昂贵的地段之一“珊顿道”，属于金融市区的黄金地带，而且是一块永久地契，城市重建局仅赔偿\$245,000 新元，即大约 1 平方公尺是新元\$517；相对之下，建屋发展局卖给“韭菜芭城隍庙”和“凤玄宫”的地皮（见图 56 - 57），是位于市区之外的工业区地段，而且是 30 年期限的租赁地契，差价竟然是如此匪夷所思！不仅如此，在 30 年租赁期限结束后，有关庙宇还必须按照 30 年后的市价重新购买有关地皮，这还不包括 30 年后的政府机构，会不会因为要发展该段地皮而拒绝再次租赁的风险。



图（55） 位于珊顿道珀玛律的“望海大伯公庙”



图（56 - 57） 位于巴耶礼峇的阿鲁姆甘路的“韭菜芭城隍庙”和“凤玄宫”

即便如此，大量的华族庙宇被征用后，总得另外寻地重新安置神像，继续进行宗教活动。因此，在过去的 10 余年里，华族庙宇用途的 30 年地皮价格急剧飙升。按照建屋发展局的档案记载，一块只有 30 年租赁期限的 2,000 平方公尺到 3,000 平方公尺的宗教土地，投标成交价竟然高达 3 百万元至 1 千万元新元！<sup>6</sup>（见表 15）

| 成交日期       | 街 名                              | 面积/m <sup>2</sup> | 成功投标者                                                                                   | 成交价          | 竞投者 |
|------------|----------------------------------|-------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|--------------|-----|
| 30/03/1992 | Pasir Ris Drive 4                | 1,800             | 释迦寺                                                                                     | \$621,320    | 3   |
| 25/07/1992 | Jurong West St 92                | 2,000             | 金福宫                                                                                     | \$990,000    | 3   |
| 12/05/1994 | Bukit Batok<br>West Ave 5        | 2,000             | 竹林寺                                                                                     | \$2,866,000  | 10  |
| 01/03/1995 | Tampinese St 92                  | 1,994.2           | 新加坡创价学会                                                                                 | \$3,510,000  | 10  |
| 07/02/1996 | Jurong West St 76                | 2,512.4           | 新加坡创价学会                                                                                 | \$6,321,000  | 11  |
| 07/02/1996 | Tampinese St 92                  | 1,994.2           | 新加坡创价学会                                                                                 | \$4,321,000  | 8   |
| 29/10/1997 | Elias Road                       | 2,715             | 慈济功德会                                                                                   | \$5,696,613  | 6   |
| 17/07/1998 | Woodlands<br>Ind Park E          | 1,372.9           | 金福宫                                                                                     | \$1,372,900  | 7   |
| 26/10/1999 | International Road               | 2,000             | Bo Tien Temple                                                                          | \$3,330,000  | 4   |
| 14/08/2000 | Senja Road                       | 2,000             | 新加坡创价学会                                                                                 | \$3,571,700  | 8   |
| 29/06/2001 | Admiralty St                     | 2,000             | Sal Ho Koo Kay, Tian<br>Hoon Tien Society &<br>Mr. Ong Bee Huat                         | \$1,680,000  | 3   |
| 26/11/2002 | Punggol Field /<br>Punggol East  | 2,000             | Society of Love and<br>Compassion, Sheng<br>Jia Temple<br>Association and Jun<br>Temple | \$3,020,000  | 4   |
| 29/04/2003 | Loyang Lane /<br>Loyang Way      | 2,000             | 洛阳大伯公庙                                                                                  | \$3,800,000  | 4   |
| 13/07/2004 | Punggol Place /<br>Punggol Drive | 2,000             | 佛光山（新加坡）                                                                                | \$3,800,188  | 4   |
| 23/09/2005 | Admiralty St                     | 2,000             | San Lian Deng<br>Temple                                                                 | \$2,300,000  | 1   |
| 03/01/2001 | Bedok North Ave 4                | 3,000             | 陈氏控股 与<br>韭菜芭城隍庙                                                                        | \$10,688,340 | 5   |

表（15） 20 世纪末建屋发展局所出售的华族庙宇土地价格

表（15）所显示的已售华族宗教土地租赁期限，都是以 30 年为一期，而且土地面积是以 2,000 平方公尺为主，这显示了建屋发展局是有计划地规划和配售华族宗教土地。除了不再发售永久地契给华族庙宇以外，也尽量将每一座华族庙宇的土地面积都约束于 2,000 平方公尺以下，仅有个别的土地面积例外。例如，位于勿洛北第四巷的地段是 3,000 平方公尺，那是属于特殊的“华族庙宇”兼“骨灰亭”之类的双重设施，与一般的仅以华族庙宇之土地用途不同，成交价居然高达一千万元之天价，达每平方公尺新元\$3,563！

造成华族庙宇土地价格急剧飙升的原因，主要是供不应求的市场经济原理。当建屋发展局几乎是每一年只发售一块华族宗教用途之土地，却有那么多被征用的华族庙宇必须异地重迁，必然会造成华族宗教土地供不应求的紧绷局面。再加上信徒遍布全球、影响力非常深远的跨国宗教集团也纷纷加入新加坡的宗教领域，如日本创价协会、台湾佛光山和台湾慈济功德会等新兴宗教团体，也竞相攻占这块小岛上的宗教土地，以便建筑庙宇或活动中心，奠定传播教义的根据地，自然会增加了华族宗教土地市场的竞标压力，迅速推高投标成交价。

我们再从表（15）可见，从 1992 年至 2001 年的 10 年期间，建屋发展局仅推出 16 块华族宗教土地，却有总数多达 91 位次的寺庙竞标者。结果，日本创价协会便从每次的 8 到 11 位竞争者中脱颖而出，成功投标到 4 块土地，占了这 16 块土地的 25%，足见其财雄势大，以及急于迅速扩充的决心。至于来自台湾的新兴佛教组织——佛光山和慈济功德会，也分别成功拿下了两块土地，占了另外的 12.5%。被这些跨国宗教集团占据了 6 块土地之后，在这 10 年内，只剩下 10 块宗教土地留给本土新兴庙宇或被征用的新加坡华族庙宇投标，被征用的华族庙宇必须购地建庙的竞争压力之大，由此可见一斑。如此一来，正当政府机构有计划地限量发售宗教土地，为国库增添了额外的巨大利润时，却也加剧了华族庙宇的沉重经济负担。

除了这些动辄便是数以百万新币的 30 年租赁期的地皮价格以外，被逼迁的庙宇还必须另外筹钱重建新庙建筑，建筑费也是至少在数以百万新币以上。长期落户于乡村地区的华族古庙，被有关当局逼迁时仅领着数百千新元的赔偿金，又如何有能力重建寺庙，展望未来？即使是勉强得以异地重建，30 年后又是否有能力继续购地重建，还是一个未知数。因此，一旦有华族庙宇收到土地征用令，几乎就是等于宣布该庙宇必须卷铺子结束运作的厄运。很多华族庙宇就因为无力承当昂贵的地皮价格和庞大的新庙建筑费用，不得不黯然消失于时代的巨轮之下。



从中国大陆传来的中华传统文化中，传统宗教文化可说是非常自由的。华族移民从设立神祠庙宇，到进行春秋二祭、游神、跳童等宗教活动时，几乎是都不曾受到英国殖民地政府的排斥和干扰。即使是在日治时代，由于日军将领对于神、佛祭祀都非常尊重，故神祠庙宇不但没在星洲沦陷期受到破坏，反而在光复如雨后春笋般地四处林立，华族宗教活动不减反增，大有蓬勃发展之势。然而，当新加坡走向自主独立之路后，以华族精英为主的人民行动党政府为了积极发展工业园和组屋区，开始大量征用私人土地，“国家权威”的强势力量分阶段地渗入市郊地区，许多经历过洋人殖民统治和日军炮火却依然屹立不倒的华族庙宇，反而在欢欢喜喜地迎向自己人当家作主的崭新时代里，劈头就面对了“发展便是硬道理”的大淘汰，成了城市发展旗帜和土地征用令之下的一道道祭品。

当时代在进步，城市也不断地往前发展，高楼大厦、商业中心，甚至是综合娱乐赌城等建筑物纷纷以崭新的面貌和姿态昂然跨入 21 世纪，从宗教层面来承载着华族民间文化和传统价值的神祠庙宇却纷纷迅速解体，华族传统文化的另一个堡垒又溃不成军，从长远的发展角度来看，这究竟是一种进步？抑或是退步？对于这个传统文化根基浅薄，国家归属感正有待塑造和强化的新兴岛国而言，这种所谓的“城市发展”，究竟是幸耶？或不辛耶？

## 第二节 独特的风景线：联合庙

从 1970 年代至 21 世纪初，被新加坡政府部门强制征用土地的华族庙宇就算是再不情愿，也没产生国家权威和宗教权威相持不下，关系紧张和激烈冲突的局面。这是因为大家都清楚知道新加坡国小人多，土地资源非常有限的现实，政府也是为了解决人民住屋问题和克服失业率居高不下的困境，所以不得不采取这些扰民政策。加上新加坡自从独立建国以来，都是一党独大的强势政府，“土地征用令”的设计和执行几乎无法受到任何的挑战，故国家权威与宗教权威在互相碰撞时，总是以处于弱势的宗教权威全面退让和给予配合作为收场。

在面临被强制征用时，华族庙宇向有关当局申请保留，或要求提高赔偿和减低购地价格，都是一系列的必然过程。据前南大生林纬毅博士所搜集的资料中，在所有的申请保留庙宇之案例内，只有位于实里达西第六农道 374 号的忠义庙批准在被

征用后还获得保留。<sup>7</sup>至于两间都有超过百年悠久历史的望海大伯公庙和万山大伯公庙，虽然也都能在被征用后还获得批准继续在原址上活动的特殊安排，前者却也只是按照每个月续约的暂时租赁契约方式（Temporary Occupation License，简称“T.O.L”）继续活动，随时都会面临被令搬迁的可能性，几乎是朝不保夕；<sup>8</sup>后者则也面临了已经通融 30 年租赁契约年满，必须择时搬迁重建的厄运。<sup>9</sup>除此之外，其余被强制征用的庙主和理事们所能做的，也仅仅是向政府争取最有利的赔偿和购地价格罢了。当个别庙宇无法独自购地重建新庙的情况之下，除了面临被彻底拆除和淘汰之外，还可以选择在彼此之间进行整合，所谓“联合庙”或“联合宫”的概念自此应运而生。

林纬毅曾经详细地作了一份关于新加坡联合庙的报告，取名为《国家发展与乡区庙宇的整合：以淡宾尼联合宫为例》。从林纬毅的解释，我们可以对“联合庙”有一个清晰的概念：

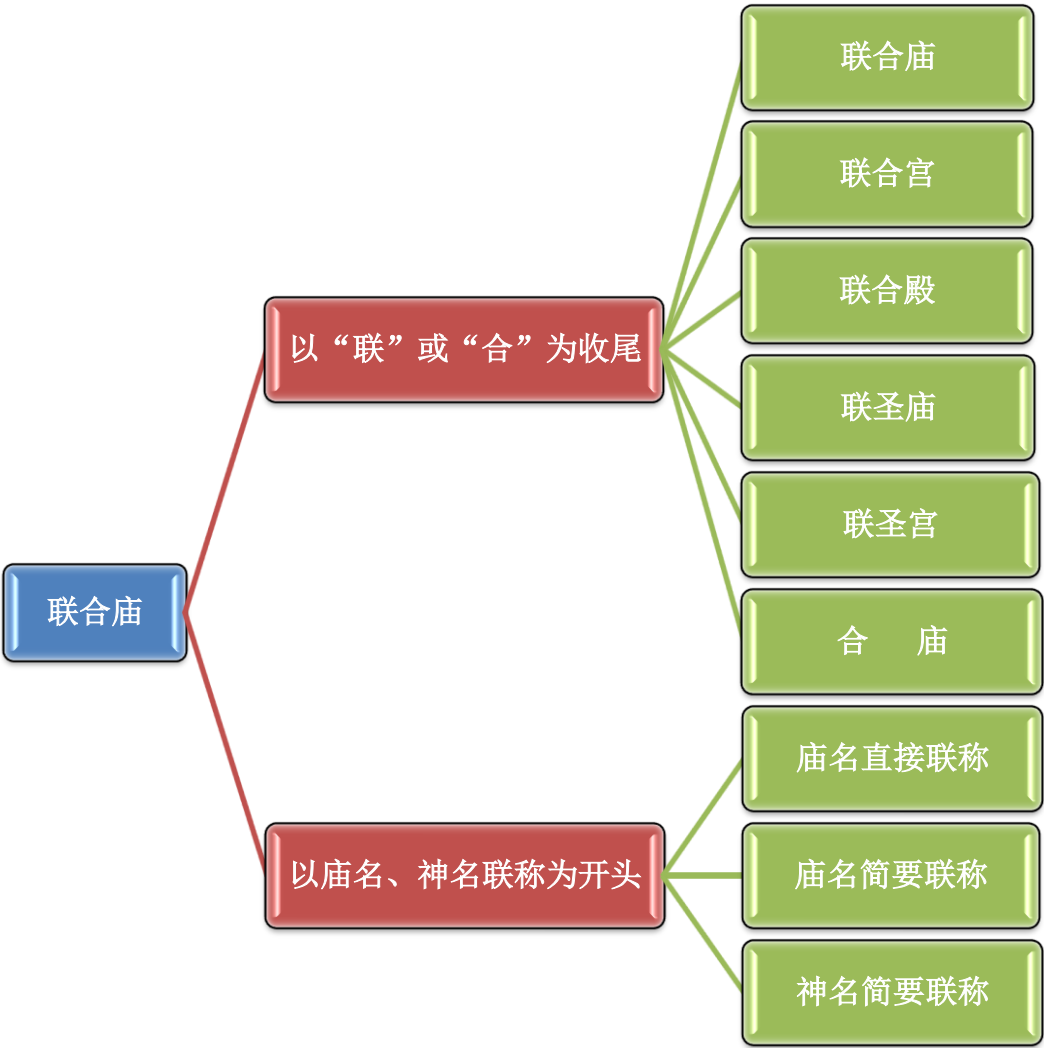
所谓的联合庙是集合至少两间有善信基础、有经济条件与有整合意愿的庙宇，联合向建屋发展局或裕廊镇管理局申请购买租赁期三十年地皮，建造新庙。在购得土地后，筹款建庙，一般的格局是件一间大庙容纳参与的庙宇，也有在共同购得的土地上各自建造两间或三间独立的庙宇的。这种联合建庙的整合名称，最常见的是联合宫或联合庙。<sup>10</sup>

“联合宫”或“联合庙”，也称“联合殿”、“联圣殿”或“合庙”，有者则直接以原庙名义联称。林纬毅搜集了总共 49 间的联合庙资料，这 49 间联合庙是由多达 170 多间被政府征用土地后的庙宇所联合组成。我谨此根据林纬毅所附录的资料作出以下的几个图表，以方便我们了解这些被强制征用土地的华族庙宇，如何在被逼迁时，连最重要的庙宇名称都必须作出牺牲和调整。

| 位数 | 联合庙           | 联合宫      | 联合殿/联圣/合 | 其他             |
|----|---------------|----------|----------|----------------|
| 1  | 义顺镇 联合庙       | 三巴旺 联合宫  | 蔡厝港 联合殿  | 天显庙            |
| 2  | 蔡厝港油池村 联合庙    | 裕廊西 联合宫  | 兀兰 联圣庙   | 天龙宫            |
| 3  | 忠邦 联合庙        | 淡宾尼 联合宫  | 蔡厝港 联圣宫  | 汤申庙            |
| 4  | 长秀威灵东山 联合庙    | 石林晋山 联合宫 | 六巡三 合庙   | 合春格福发宫         |
| 5  | 慈灵 联合庙        | 菜市 联合宫   | 伍 合庙     | 聚善堂华山宫         |
| 6  | 波东巴西 联合庙      | 芽龙 联合宫   |          | 蓬莱寺            |
| 7  | 宏茂桥 联合庙       |          |          | 忠义天明庙          |
| 8  | 玉皇殿 联合庙       |          |          | 七寨龙泉庙          |
| 9  | 桂林 联合庙        |          |          | 上帝庙济公坛         |
| 10 | 福通 联合庙        |          |          | 玄夫仙庙           |
| 11 | 巴爷礼峇 联合庙      |          |          | 镇山天福宫          |
| 12 | 盛港 联合庙        |          |          | 龙合山七寨庙         |
| 13 | 青云庙安仁宫锦福庙 联合庙 |          |          | 水沟馆葛岸馆         |
| 14 | 城凤 联合庙        |          |          | 聚圣庙            |
| 15 |               |          |          | 忠义庙            |
| 16 |               |          |          | 龙凤洞 及<br>云南大伯公 |
| 17 |               |          |          | 裕廊总宫           |
| 18 |               |          |          | 真龙宫            |
| 19 |               |          |          | 天圣坛与赐福宫        |
| 20 |               |          |          | 天德圣庙           |
| 21 |               |          |          | 紫云开吉宫          |
| 22 |               |          |          | 金风庙            |
| 23 |               |          |          | 广福宫            |
| 24 |               |          |          | 五雷宫及东天宫        |

表（16） 新加坡联合庙之名称

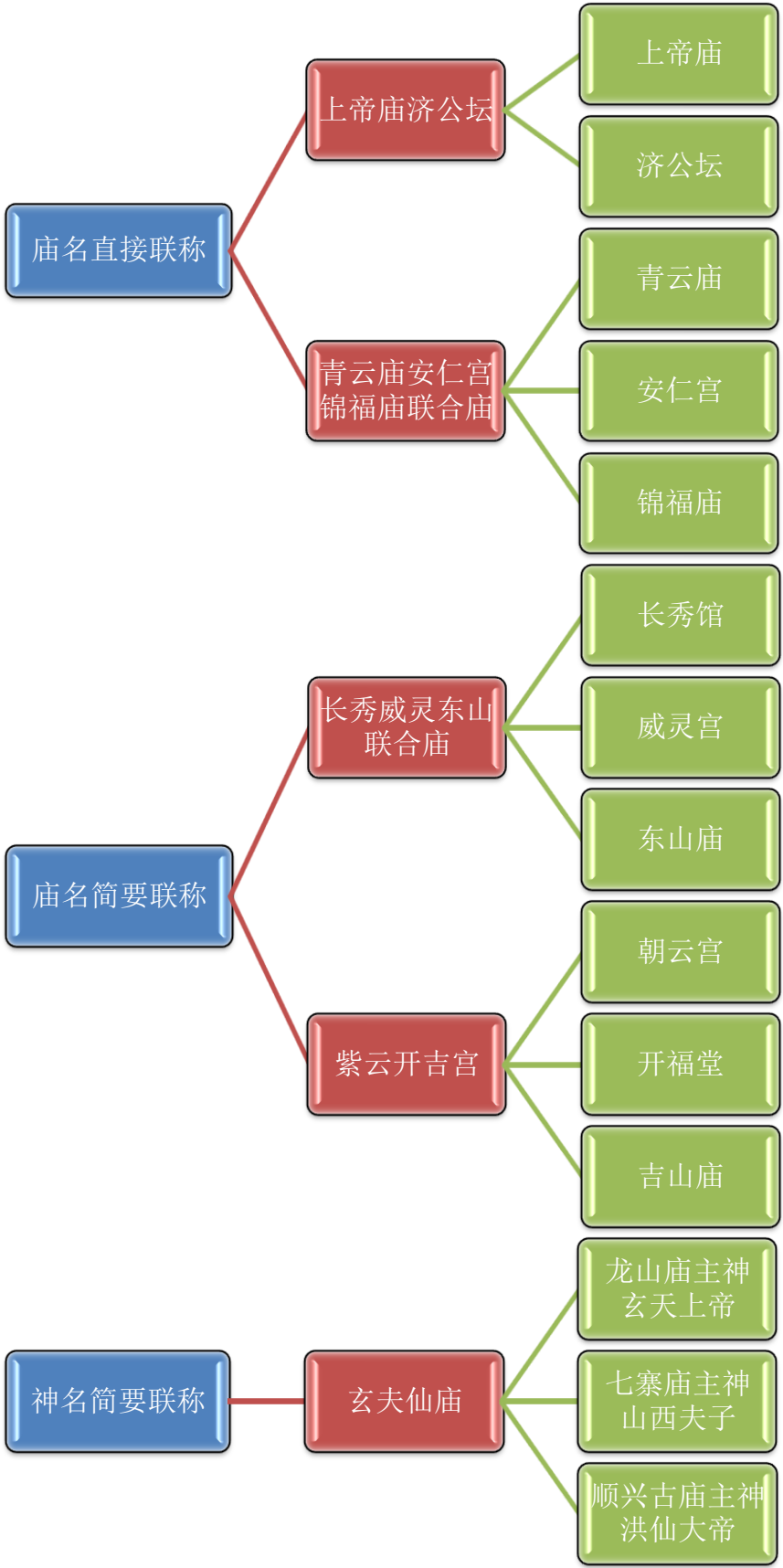
从上述表（16）可见，联合庙的命名方式主要分成两大组，第一组是以“联”或“合”为收尾式，第二组则直接以原本的庙名或主神联称等方式为开头，例如：



表（17） 新加坡联合庙之名称分类

第一组的联合庙，主要是以新庙所在地为庙宇名称，如：义顺镇联合庙、蔡厝港油池村联合庙、忠邦联合庙、波东巴西联合庙、宏茂桥联合庙、桂林联合庙、巴爷礼峇联合庙、三巴旺联合宫、裕廊西联合宫、淡宾尼联合宫、菜市联合宫、芽龙联合宫、蔡厝港联合殿、蔡厝港联圣宫和兀兰联圣庙。林纬毅认为这种名称的实质意义，“显示了参与整合的庙宇对新庙所在地的新地缘的认同。”<sup>11</sup>我却以为这些庙宇至少在名义上，已放弃了原庙的主体性，完全由国家权威所划分出来的选区名称取而代之，昭显着政治权威已在不知不觉中更换了代表着宗教权威的宫殿旗帜。

第二组联合庙，和极少数的第一组一样，分成主要的三种形式。如下表：



表（18） 第二组联合庙之名堂分类

“名不正，言不顺”，这正是中华文化的传统观念。不论是“庙名直接联称”、“庙名简要联称”或“神名简要联称”，都显示了第二组和极少数的第一组庙宇，尝试在被征用土地和失去原庙之后，也要让代表着原庙名义的旗帜继续在异地上迎风飘扬。就算是形势比人强，经济能力再不济事，也不愿意在不得不整合中完全失去至少是名义上的主体性。虽然第一组联合庙的庙宇建筑内部，都是保留着各自的庙宇名称，但对外显示的整体庙名，则是以新地缘为新庙名占大多数。相对之下，第二组庙宇的名称组合显得格外的机械性，但在这机械性名称组合的背后，可以令人感受到这些庙主想要维持原庙主体性的强烈意愿。在这场国家权威和宗教权威的巨大碰撞中，我们看到了完全处于弱势的华族宗教庙宇，在不得不求变、不得不整合的挣扎求存中，依然想要设法维持着原庙主体性的意愿，其努力的成效或会非常单薄、微弱，其姿态和其情境却显得格外悲壮，令人惻然。

同样的意愿，也可以从联合庙的内部分隔格局上看出来。林纬毅将这些庙宇的分隔格局归纳为以下的三大类，并认为最成功的整合，表现在第一类的通殿式：<sup>12</sup>

- 一、通殿式：整间庙宇只有一个大门，参与的庙宇设在共同的大殿上。
- 二、单独式：每间各有自己的大门，各自为政，甚至开门的时间都不一样。
- 三、混合式：其中两间或三间是相邻、相通，而其他一间或两间是单独式。

我亲自探访了一些联合庙，考察这些庙宇内部分隔格局的区别，并拍摄了“通殿式”和“单独式”的样本，请见下图（图 58 - 65）。



图（58） 通殿式：“淡宾尼联合宫”牌坊与正门





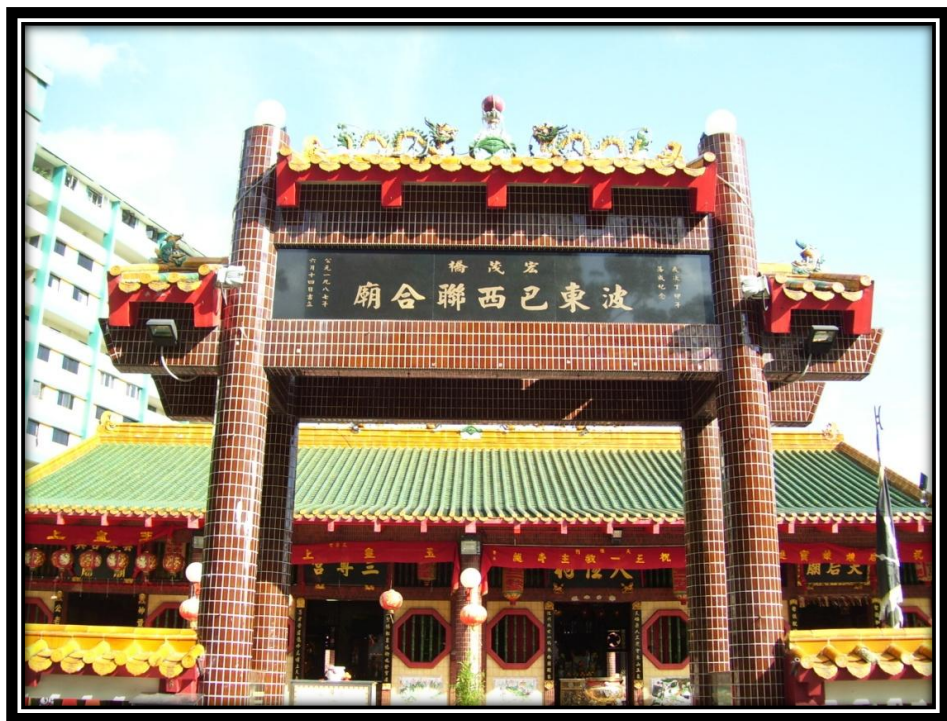
图（59） 通殿式：淡宾尼联合宫内，以福安殿之主祀神朱邢李大人居中



图（60） 通殿式：淡宾尼联合宫内，其他神坛左右排列

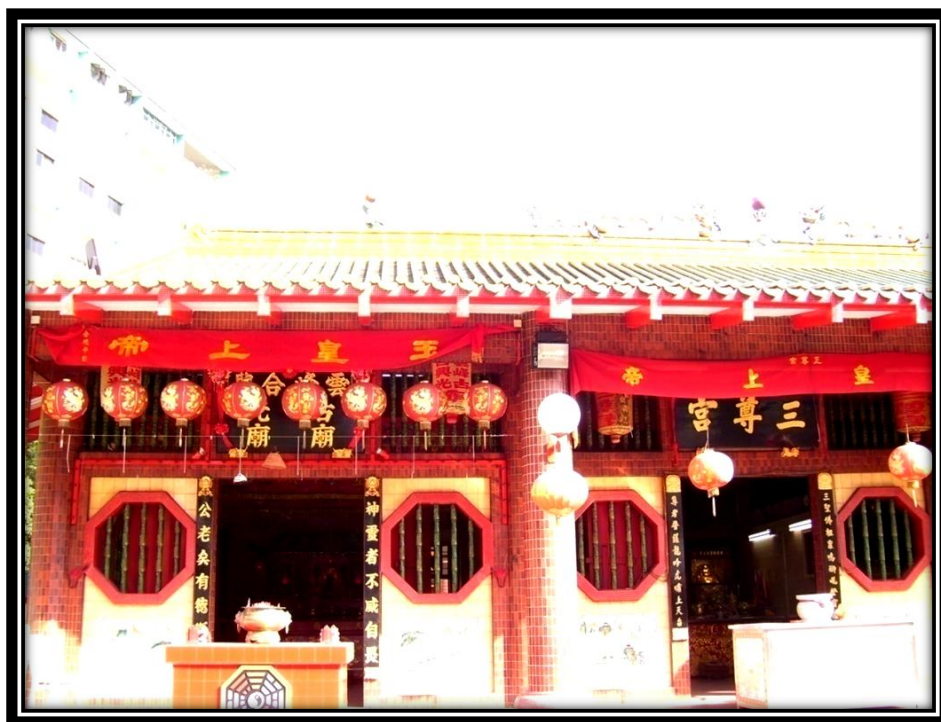


图（61 - 62） 通殿式：淡宾尼联合宫内，各别神坛近照



图（63） 单独式：波东巴西联合庙牌楼，殿宇属四庙各开一门





图（64） 单独式：波东巴西联合庙左侧，云峰古庙兼合兴光庙、三尊宫



图（65） 单独式：波东巴西联合庙右侧，天性祠、天后宫

两相比较，可见通殿式的整合模式相对堂皇和美观，尤其是淡宾尼联合宫，以主祀朱邢李大人的福安殿居中，成为整个联合宫的主轴，其他神坛左右排列，显得井然有序，内部也非常宽敞。多达十间庙宇的不同神明被安奉在同一个屋檐下，蔚为奇观，堪称为新加坡独有的华族庙宇现象。然而，当我们从这种通殿式的格局分配中观察，得出了这是成功整合模式之见解，究竟是从国家权威的高度来俯视获得的结论？还是从旁观者的角度来观望得出的局外人思考？如果，我们尝试转换不同的视角，站在被强制征用土地的庙主之立场，以及信徒之心态来看待，会不会又能得出另一种结论？看出另一种在面临时代发展、社会转型，以致不得不转变、不得不融合的悲怆意境？

若从被强制征用土地的庙宇信徒的立场来看待通殿式的成功整合模式，恰恰反衬了第二类的“单独式”，以及第三类的“混合式”，仍然想要设法维持着原庙主体性的强烈意愿。虽然这种作法或会显得非常突兀，显得格外不合时宜，却也凸现了这些庙宇信徒们在被征用土地后，不得不在采取变化措施时，却仍然要尽量维持着原庙主体性的一丝丝尊严。

第一间联合庙是从几时出现？林纬毅没在这份报告书中提起，相信这暂时无从考察。至于这种将数间庙宇的神像安置在同一个屋檐下的新概念，究竟是由被征用的华族庙宇自行提出？或由政府部门另外策划？林纬毅的报告书中也没回答这项疑问。但从有关部门要重新规划土地，以及有效地控制土地发售的长远目标来看，在征收数百间华族庙宇的永久土地后，再让想要继续运作的这些庙宇集合在一块仅有 30 年期限，以及仅有 2,000 平方公尺的土地上进行重建，30 年后又不必再通过颁布征用令和付出赔偿金，便可以直接回收土地和重新出售，相信是最符合经济效益和行政效益的土地管理策略。因此，我相信这是由政府部门推出的特殊安排，我们可以从“茝菜芭城隍庙”被征用，以及“淡宾尼联合宫”的成立来论证。

“茝菜芭城隍庙”在面临征用后，曾向政府申请迁地后独立建庙，信函内容详细叙述城隍庙的悠久历史及信徒众多，希望有关部门能够体谅民情。但有关部门的回复仅重申了政府的政策：

凡受发展影响迁移神庙，必须联合两间单位以上，政府方考虑拨地联合重建。至于个别神庙，若经济能力有把握者，可向建屋发展局申请华人神庙建筑地段，公开投标。<sup>13</sup>

结果，因为当时无法在公开投标中购买高达上百万元的华人神庙土地，所以“韭菜芭城隍庙”不得不搬迁期限逼近前，接受政府部门的献议，与另一间也是被征用土地的“凤玄庙”结成联盟，共同购买一块土地，取名为“城隍联合庙”。<sup>14</sup>

至于“淡宾尼联合宫”，则是由在旧淡宾尼区内被征用的十余所庙宇所联合组成。这是到目前为止，最多被征用的庙宇组成联盟，共同购买一块土地的联合庙案例。兴建联合庙来安置多达十余所旧淡宾尼区神庙的概念，来自该选区的国会议员潘峇厘先生。整项联合庙的构思，以及说服各个被征用土地的庙主采纳这种构思，也是由潘议员负责周旋。至于新庙宇的建筑筹款、督工和圆满落成，都是由淡宾尼联络所主席蔡金顺先生全程负责。当全新的“淡宾尼联合宫”终于圆满落成后，“淡宾尼联合宫”正式邀请淡宾尼集选区议员潘峇厘成为该宫的名誉顾问，蔡金顺则是该宫的主席。<sup>15</sup>至于淡宾尼集选区议员的领导部长，即当时的交通部长马宝山先生，亦是现任的国家发展部长，也接受“淡宾尼联合宫”之邀请，成为该宫庙的名誉顾问。<sup>16</sup>

在庙宇整合后，作为国家权威的官方代表——国会议员、内阁部长，以及选区内的基层领袖成为联合庙或联合宫的顾问，几乎成为了所有的新加坡联合庙之惯例。林伟毅分析促成这种现象的原因是互动的：

整合后的联合宫，对国家认同的意识与行为加强了，庙宇希望向国家权力靠拢，在必要时可以要求同时作为国家权力和民意代表的国会议员（有些国会议员是内阁部长）协助。在另一方面，庙宇的祭祀圈（甚至信仰圈），其由于信仰所凝聚的向心力，广大的信徒基础以及受到尊重的荣誉和感恩心理，是政治人物的重要支持平台。协调庙宇整合的基层领袖也或为顾问，或为联合宫领导，以新的地缘认同，为联合宫，为社会，为国家尽心尽力。<sup>17</sup>

林伟毅的分析，确实是有其道理，但这种互动关系，若看得透彻些，何尝不是建立在各取所需的利益关系上？而且，这种所谓的“政教融合”现象，会不会为今后的政教关系带来不必要的变数？例如，华族庙宇的传统信仰内涵，今后会不会添加上更多非宗教因素的变化？在这种政教结合的背后，会不会又与独立建国以来所强调的政教分离之国策互相矛盾？既是协助制定和执行国策的内阁部长、国会议员，又同时兼任民间宗教信仰的庙宇顾问，有可能在同时处理政治和宗教的矛盾课题上，左右逢源，面面俱到否？若能，其结果会不会逐渐演变成一切皆由政治挂帅，

宗教权威更成为弱势群体的依附结局？若无法做到面面俱到，众多信徒在庙宇面临危难时，对于议员兼顾问寄予厚望的期盼终于落空，协商求全的希望破灭，会不会倒过来造成政教矛盾加剧，兼任庙宇顾问的国会议员或部长，会不会就此失去更多信徒的信心？甚至是流失更大的民意支持，结果是弄巧反拙，得不偿失？

这种可能性，正有待详细观察和现实验证。

### 第三节 个案研究：征用金龙寺与百年菩提树

正如本章第二节所分析的，自 1970 年代至 21 世纪初，被新加坡政府部门强制征用土地的华族庙宇就算是再不情愿，也没产生政治权威和宗教权威相持不下，关系恶化的紧张局面。这是因为大家都非常清楚，新加坡国小人多，土地资源非常有限，政府部门是为了解决人民住屋问题和克服失业率居高不下的困境，所以才不得不采取这些扰民政策。

然而，若非关公众利益的迫切性，只是为了行政上的土地管理和重整拍卖之方便，就以公共设施发展的名义同时征用附近的庙宇土地，受影响的庙宇又将如何面对？若政府部门在征用宗教土地时，是在一片同时占据着几种不同宗教团体的土壤上，仅仅征用其中一间华族庙宇，却授予其他宗教庙宇以永久保留的古迹建筑法令，或得以在原址上重建更富丽堂皇的殿堂，被下令拆除的华族庙宇，又将如何自处？又如何在这种饱受委屈的处境下展望未来，力求生存？当作为宗教符号的百年菩提树由于树身过于巨大，无法随着庙宇和信徒迁徙他方，政府部门在经过庙宇信徒采取的诉讼案后，终于不得不正式公开宣布保留百年菩提树的决定，并且规定投标土地的私人发展商必须承诺保护百年古树，却坚持不肯让庙宇信徒继续在原址上照顾他们心目中的佛教圣树，代表着宗教权威的神圣符号无法获得世俗政府的尊重和认同，这些政教之间的剧烈矛盾和强大冲突，又将如何妥善处理？

上述种种的矛盾和冲突，都集中在一座历史悠久的华族庙宇——“金龙寺”被土地局强制征用的案例上。由于我在进行硕士和博士论文的田野调查期间，恰好先后被委任为这间庙宇的理事和副主席，得以全程参与整个申请保留金龙寺的活动，以及陪伴寺方代表向政府部门不断请愿和积极协商的艰难过程。既可以从局外人的学术视野来考察华族庙宇被征用时的处境和反应，也有机会站在局内人的立场和角

度来体会庙宇管理层和信徒们的感受和心态。在这段田野调查、搜集资料和撰写论文的期间，我亲眼目睹了一座“庙史”比“国史”更悠久的华族庙宇，如何在甫踏入 21 世纪，便猛然面对着无法回避的国家机器之权威压力，努力挣扎、虚心恳求、乃至设法自我转变，藉以寻求突破和继续生存的命运。

我们可以从以下即将详细展开的寺、官两方的论辩中，审视一个最根本的课题：当时代在迅速地向前发展，城市也不断地往外扩张，两套截然不同的价值观不得不正面交锋时，即“世俗的政治信任”与“超世俗的宗教信仰”这两条都关乎着“信”（Trust / Faith）的线条不得不交叉碰撞时，有没有可能获得真正的互相包容、互相尊重？

换言之，若说“政治信任”是必须由政治人物实施世俗世界里最尊贵的价值观，如言行一致地执行“公正”、“平等”、“诚信”、“尊重”等概念，才能换取人民对整套政治体制的真正信任，那么，“宗教信仰”则必须由宗教人物实施超世俗灵界上最重视的价值观，如言行一致地执行“奉献”、“无私”、“谦卑”、“忍辱”等概念，才能换取信徒对整个宗教体系的真正信仰。当这两套美好的价值观落在“人”的身上而产生碰撞时，有没有可能融合成更完善的“信任/信仰”之价值观？以致为整体的社会体系带来更健全、更稳固的互信基础？

## 一、金龙寺简介

金龙寺，建于 1941 年，有一段相当曲折的建庙史。

当年，珠宝商人袁源舜风闻日军即将南侵之信息，便将所有的珠宝和黄金收藏于市区住家的墙壁洞内。他向佛菩萨许诺，若战争结束后，他还能重新找回这些珠宝黄金，必定拨钱购地建庙，让一切善男信女有座供奉佛菩萨之场所。当日军果日正式挥军南下时，袁源舜即刻携带妻儿子女仓皇逃难，从市区搬迁到以前购买的一块山地上避难——即金龙寺的所在处。当时，这一片土地是荒山野岭，渺无人迹，金龙寺仅仅是一间非常简陋的亚答屋（见图 66）。袁源舜一家人与一些信奉达摩祖师的同道，便在亚答屋内供奉达摩祖师的圣像。在兵荒马乱的年代，金龙寺虽然简陋依旧，却也成为附近居民纷纷前来寻求生命庇护和心灵寄托之避难所。<sup>18</sup>

袁源舜的大女儿袁齐欢女士在接受访问时，回忆当年在一次日军战机升空的狂轰滥炸中，其母赶紧抱着她跑到金龙寺内的菩提树下躲避，其女佣因为来不及逃到树下，结果被炮弹直接击中，当场炸死。在这场空袭中，袁齐欢虽然还是不能全身

而退，但因为有菩提树的躯干护荫，结果她仅被炮弹碎片击中额头，在抢救后还能捡回小命，实属于不幸中之大幸。战后，袁源舜一家人回返市区住家，赫然发现所有的珠宝和黄金竟然完整无缺。两件相当匪夷所思的奇迹先后出现，袁源舜感激零涕之余，依照在佛菩萨前许下的承诺，将金龙寺这片土地割让出来，永作信奉佛菩萨的寺庙用途。同时，袁源舜慎重嘱咐所有的子女，来日若是家道中落，即使是沦为乞丐，亦不得变卖金龙寺作为私人用途，此地将永作佛地之用。因此，袁氏家族子孙后来虽然开枝散叶、各奔东西，也面临了不少经济困难，却从来没有打算变卖这块庙宇土地，坚持守着亡父的再三叮嘱。<sup>19</sup>

迄至 50 年代末，袁齐欢秉持着先父遗志，联合其他金龙寺的信托人，一同礼请精通佛学的前师资训练学院讲师孙昌然博士担任此寺的宗教领袖。从此，金龙寺专门宣扬三教教义，以弘扬儒教、佛教和道教教义为宗旨，并以利济贫穷孤苦的社会人士为实践教义之途径。解行并重，历数十年如一日。迄至今日，金龙寺的第三代信徒，继续秉承着三教宗旨，以弘扬佛法和关怀社群为己任，每天在新加坡最古老的百年菩提树之树荫底下，为年长和穷苦信众提供免费的三餐素食。<sup>20</sup>



图（66） 金龙寺建于 1941 年，简陋茅屋，时称“金龙庙”



## 二、寺方的困惑——被征用的三项疑点

2003 年 1 月 20 日，金龙寺收到了土地局官员亲自带来的土地征用令。<sup>21</sup>在这封信函里，土地局所使用的确切字句，表明了政府必须强制征用这块土地的原因，是为了“建造地铁环线第 3 阶段和综合性重新发展”（Construction of Circle Line Stage 3 and Comprehensive Redevelopment）。<sup>22</sup>然而，基于现实的金龙寺所在地和四周环境，所有的金龙寺信托人、理事会成员和信徒们都有无法理解这项征用令的真正理由，所以一致议决向土地局和国会议员提出申诉和请愿。

这项申请保留金龙寺的请愿活动，是由金龙寺信托人和理事会代表负责进行。金龙寺管理层和信徒们都无法理解土地局以“建造地铁环线第 3 阶段和综合重新发展”的理由征用这块庙宇土地的主要原因，可以归纳为以下三项疑点。实际上，所谓的三项疑点，可以引发出更多困惑和猜疑。但不论是多大的困惑或猜疑，其主题都是围绕在一个称之为“信任”（Trust）的主旋律上，即：官方机构在高举着城市发展和国家利益为先的大旗帜下，却进行着无法令人信服的征用寺庙土地活动，其以无可匹敌的“土地征用法令”来强势运作，会给这些庙宇信徒、香客，包括从旁观察这件征用案的民间社会，带来什么样的“诚信”感（Truth）？换言之，被征用的华族庙宇信徒、香客，包括一切观察者，会如何对政府权威在这场强制征用庙宇土地案上的所作所为，产生“信任”感（Trust）？或从此失去了“信任”感？

第一点困惑，金龙寺是位于罗弄禾山（Lorong How Sun, off Bartley Road）的一块小山丘上（请见图 67），与印度庙“拉曼克里斯娜传教会”（Ramakrishna Mission）互为毗邻。印度庙的右侧，则与“巴特礼基督教堂”（Bartley Christian Church）为邻，三种不同文化的宗教殿堂连成一线。（请见图 68）

按照实际的地形来看，印度庙和基督教堂都直接靠近巴特礼地铁站（Bartley MRT Station），金龙寺反而是离开地铁站最遥远，完全没有阻碍到地铁站或地铁线的公共基础建设，因此，征用金龙寺的第一项理由：“建造地铁环线第 3 阶段”根本不能成立。实际上，地铁环线第 3 阶段已在金龙寺被征用的 6 年后，也就是 2009 年 5 月正式竣工和启用，<sup>23</sup>更证明了土地局所谓的“建造地铁环线第 3 阶段”之征用理由，根本不存在。然而，尽管是三座不同文化背景的宗教殿堂并列在同一片土地上，当印度庙和基督教堂享有地铁站出入口直接送上两座殿堂大门之便利时，离开地铁站最遥远的金龙寺却反而被政府征用和下令拆除！（请见图 69）



图（67） 金龙寺位于罗弄禾山的小山丘上



图（68） 金龙寺与印度庙、基督教堂互为毗邻，实际上是距离地铁站最为遥远



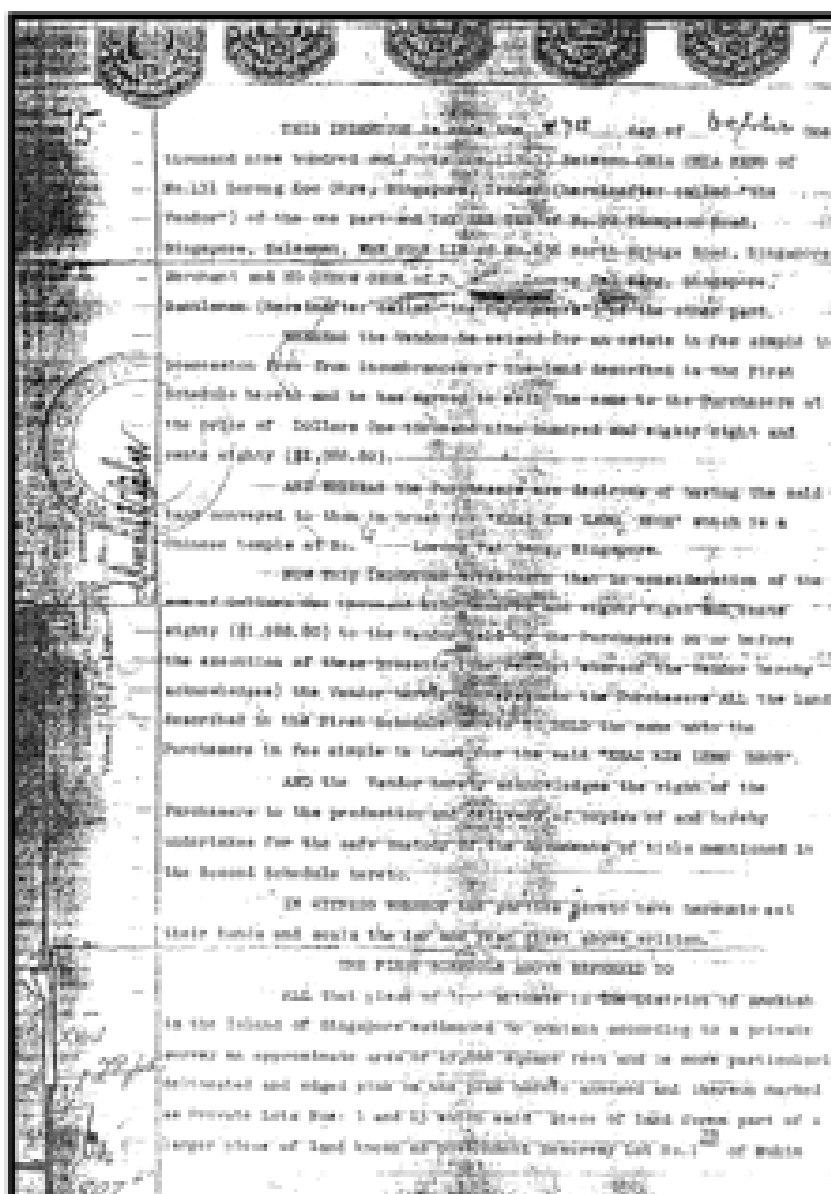


图（69） 新建设的地铁站出入口，就直接座落于印度庙和基督教堂的大门口

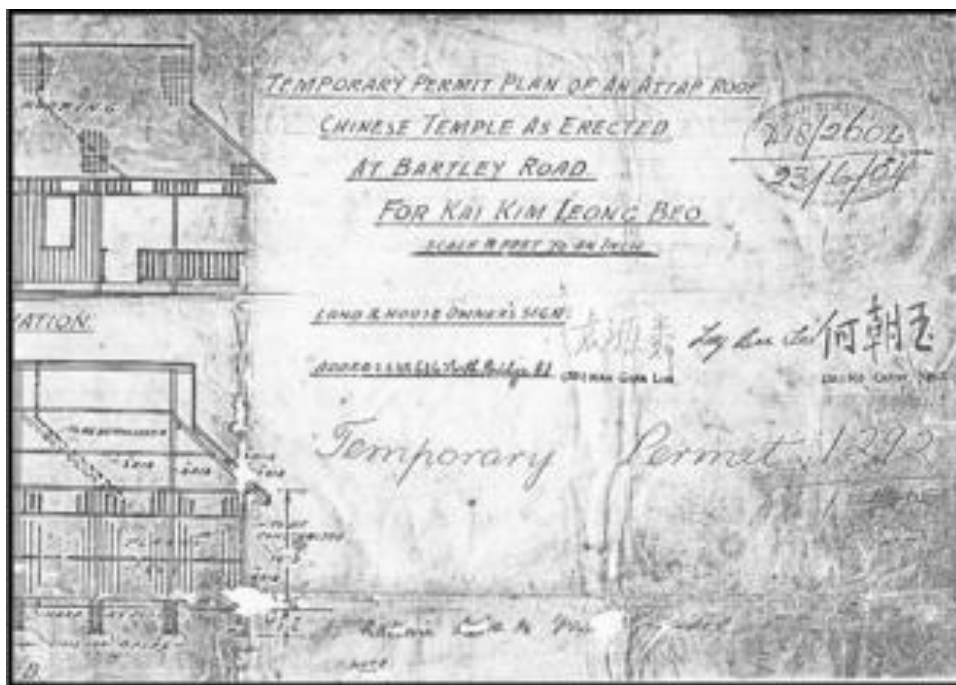
从普罗大众的角度来观察，包括闻风而来亲自观察地形和四周环境的香客、基层领袖、国会议员、前任政治人物，乃至是国外旅客、僧侣，都深深觉得这是一种完全失衡的征用庙宇案，根本无法相信这类型的土地征用案会发生在新加坡。<sup>24</sup>因此，政府机构以这种舍二取一的方式来征用华族庙宇土地，即刻触发了一连串的宗教信仰徒和社会人士对于政府机构失去信任的信心危机。

例如，土地局以这种方式征用距离地铁站最遥远的庙宇，会符合逻辑思维和理性考量吗？市区重建局和土地局在作出这项决策前，又有什么特殊因素的衡量？被单独征用和下令拆除的庙宇信徒，有可能会心服口服吗？土地局在决定时，有没有尝试站在被单独征用者的立场来思考，当任何一种宗教庙宇在这种不平衡的情况之下被强制征用，该庙宇的信徒会不会产生不被政府尊重，乃至是被政府遗弃的难过感受？征用土地重新发展，固然是为了国家的长远利益，然而，若有其他不必扰民的途径可供选择，是否可以考虑采用不必伤害百姓权益的措施？若遇到不同的宗教团体都在同一片土地上时，是否可以做得平衡些，以示最起码的公正和尊重？也可以避免引起不同宗教之间的猜疑或误解？若只顾以“国家发展”的旗帜作为理由，坚持不顾一切反效果来强势运作，又是否会将国家数十年来都强调要格外小心对待不同宗教，以及尽力维护多元宗教的巨大努力付诸流水？<sup>25</sup>

第二点困惑，尽管土地局的上级部门律政部官员在回复信函时，强调“征用金龙寺是经过了详细的研究和考虑”，<sup>26</sup>但令人惊讶的是，当金龙寺代表依约会晤土地局官员时，土地税务官（Collector of Land Revenue）竟然表示不知道这块土地自1941年以来，已经用于宗教活动，并要求寺方代表提供证据，证明金龙寺在1960年代以前，已经在这块土地上进行宗教活动直到今日。<sup>27</sup>其实，作为一座华族宗教寺院，这块土地的宗教用途可以上溯自英国殖民地政府统治期间，于1941年10月17日的土地转让契约（Land Title Deed of Conveyance）（请见图70）。契约上清楚注明这块土地是用来“盖金龙庙”，即建筑一座华族庙宇，<sup>28</sup>以及在沦陷期间被昭南岛政府（1942 - 1945）盖章批准“金龙庙”的亚答屋建筑蓝图（请见图71）。



图（70） 1941年10月17日的金龙寺土地转让契约



图（71） 昭南岛政府（1942-1945）盖章批准“金龙庙”的亚答屋建筑蓝图

由于凡是在自治政府于 1958 年发布第一份新加坡土地发展蓝图（1<sup>st</sup> Master Plan of Singapore）之前便已存在的建筑物，都不必再向新成立的政府申请准证，<sup>29</sup>故寺方在受到极大的震撼之余，尽快依照土地局官员的要求，将 60 余年前建庙的文件和相关资料呈交给土地局。<sup>30</sup>

然而，从寺方的立场和感受来看，大量的疑团由此而生，另一场信任危机再度出现：为何土地局没有金龙寺的土地是属于宗教用途的文件？土地局官员没这些档案，是确实没有呢？还是刻意隐瞒或刁难？或是因为在不同阶段的政府机构转换期间遗失了文件？或在日治时期大量的殖民地官方档案都被日军销毁了？若纯粹属于后者，当城市重建局在 1992 年尾也误以为金龙寺没有宗教活动准证，故发出公函禁止金龙寺进行宗教活动时，<sup>31</sup>金龙寺回函澄清后，城市重建局的上级部门国家发展部（Ministry of National Development）也曾经再次来函要求寺方提供证明，<sup>32</sup>并在看齐相关文件后，城市重建局和国家发展部都先后来函证实，金龙寺是在 60 年代以前便已经存在着宗教活动，故取消了禁止金龙寺进行宗教活动的法令。<sup>33</sup>贵为管理全新加坡土地权的土地局，也就是为城市重建局实施土地征用法令的官方机构，又为何会不知道金龙寺是一块宗教土地呢？

既然连这个最基本的事实都不知道，其决定征用金龙寺土地是“经过了详细的研究和考虑”之说词，又有多少成分的可信度呢？被征用土地的金龙寺信徒，又能对政府机构保留多少成分的信任感？

第三点困惑，除此以外，“经过了详细的研究和考虑”才征用金龙寺的土地局，也完全不知道金龙寺内栽种了一颗体型格外庞大的百年菩提树，（见图 72）使征用金龙寺土地的第二项理由“综合性重新发展”也变得形同虚设。根据新加坡自然协会（Nature Society Singapore）副主席 Dr. Shawn Lum 的分析，这棵菩提树是与被国家公园局（National Parks Board）在珍珠山城市公园（Pearl's Hill City Park）内宣布为遗产古树（Heritage Tree）的一株菩提树同样类型，而国家公园局也正在考虑保留这棵菩提树为国家遗产古树的可能性。<sup>34</sup>



图（72） 金龙寺内种了一颗体型格外庞大的百年菩提树

实际上，在植物学权威，即第一任新加坡公园与游乐署署长黄尧堃先生的鉴定下，金龙寺菩提树的树身高达 30.5 公尺，胸径宽达 8.5 公尺（见图 73），比起树身仅高达 18 公尺、胸径仅 6.2 公尺的珍珠山菩提树，金龙寺菩提树无异是属于新加坡树龄最悠久，体型最庞大的菩提树。黄尧堃署长强调：“金龙寺与菩提树的树根已经盘根错节，拯救任何一方，也就意味着必须拯救另外一方。在这棵树所在地的任何土地发展，都有造成土质移动和给树根带来不恰当压力的巨大可能性。”<sup>35</sup>



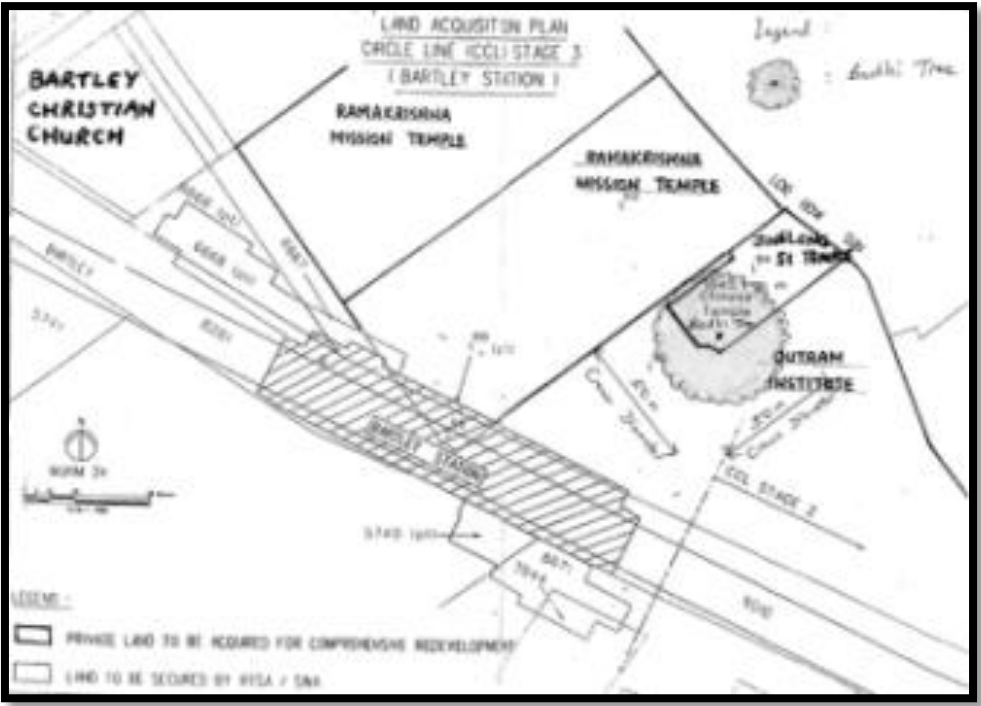
图（73） 金龙寺菩提树的树身高达 30.5 公尺，胸径宽达 8.5 公尺

经过长达 5 年的不断申请和诉求，以及经过了一场在高等法庭交锋的诉讼案后，律政部终于公开宣布会保留这棵百年菩提树。<sup>36</sup>根据黄尧堃的建议，为了真正起到保护这棵百年菩提树的作用，以菩提树为中心的方圆 50 公尺，也几乎是金龙寺的一半土地，都必须成为“禁止建筑区”（no-build zone）。（请见图 74）黄尧堃在另一起上诉庭宣誓文件上所强调的这项建议，官方代表律师也无法予以挑战。<sup>37</sup>

因此，从寺方的立场来理解，土地局以“综合性重新发展”的理由来强制征用金龙寺的全部土地，实际上是有一大部分都无法真正用来进行任何建筑工程，这只能算是属于“选择性重新发展”（Selective Redevelopment）。不论是有没有征用



金龙寺，都没有任何真正的建筑工程可以在金龙寺和菩提树四周围施工。在这种土地发展局限的情况之下，土地局依然坚持以“综合性重新发展”的理由来强制征用金龙寺的土地，能不引起更多的困扰吗？



图（74） 以菩提树为中心的方圆 50 公尺，必须成为“禁止建筑区”

### 三、官方的解释——征用是公平的

金龙寺代表经过了一连串以低调的求情方式向土地局和其他相关政府部门申请保寺后，土地局的结论还是坚持必须征用金龙寺。为了解释官方的立场，土地局和其直系上级部门律政部，以及城市重建局和其直系上级部门国家发展部，都先后出面来函澄清。为了清楚明白官方文件的原意，我将在每一段引文后的注释上，详细地记录官方文件的英文原句。

从这四个决定单独征用金龙寺的官方机构之回函中，就算是寺方尽量尝试从官方的立场来理解，或我尝试从局外人的角度来阅读，其官腔意味和强辩姿态都非常浓烈。这类型的官样回复，不但始终回避着信徒心目中的真正困惑重点，反而是使真相越辩越模糊，令金龙寺香客和公众人士，对代表着国家权威的政府机构之信心，荡然无存。以下是其中两项最显著的例子。

例一，律政部在 2003 年 4 月 3 日的一封回复信函中，将土地税务官表示土地局不知道金龙寺的土地是用来进行宗教用途的说法，做出了与现场会面时截然不同的另一种解释，转变成是一种出自于官员善意协助寺庙的美辞，却显得欲盖弥彰，令人叹息：

在 2003 年 3 月 12 日的上诉书内，陈保雄问政府在决定征用（金龙寺）时，是否拥有所有的讯息资料。这是因为金龙寺在 3 月 6 日（的会议上），被要求提供证据证明（金龙寺）在过去的 60 年里已经存在。征用这间庙宇是经过了详细的研究和考虑，土地税务官之所以寻求（寺方的）澄清，是她在作出赔偿金（数额）时的一部分独立调查，也是她想要竭尽全力来寻找协助这所庙宇的途径。<sup>38</sup>

即使是美化了负责征用土地的土地税务官之不知情，律政部和城市重建局在多张回复信中，为了强调政府机构单独征用金龙寺是合情入理，其来有自，还是不得不自行强调没有记录显示金龙寺是作为宗教用途的说辞。<sup>39</sup>如此一来，有关当局又自我破解了土地税务官的现场询问，其实不是不清楚金龙寺自 1941 年以来便在这块土地上进行宗教活动，而是为了寻找协助金龙寺的途径的美辞；同时，也与强调有关当局决定征用金龙寺前，是“经过了详细的研究和考虑”的自我辩护，呈现了互相矛盾的谬论。

例二、至于为什么土地局仅仅征用距离地铁站最遥远的金龙寺，另外两座最靠近地铁站的宗教殿堂反而不被影响的困惑，律政部也有作出解释，但这些解释却使到金龙寺信徒对政府机构的行政效率和诚信度，产生了更大的怀疑。这些更大的困惑，可以再往下细分成两点：

第一，根据律政部的解释，因为在城市重建局的国家发展蓝图里，金龙寺的土地用途被规划为“住宅用途”（Residential use），可以用来结合隔邻的国有地以更妥善的优化土地用途。与金龙寺不同的是，另外两座宗教机构所在地，是被城市重建局的国家发展蓝图内规划为“祭祀场所”（Place of worship）或“民事与社群机构”（Civic & Community Institution）。<sup>40</sup>在其他政府机构的回复信函中，类似的辩辞再三出现，大意是强调另外两座宗教机构所在地之所以不必被征用，是因为这些庙宇所在地被规划为“祭祀场所”或“民事与社群机构”。<sup>41</sup>

然而，当金龙寺呈交了相关文件以证明该寺自成立之初，乃至被征用之前，都是在从事着让信徒进行宗教活动的“祭祀场所”，以及接济贫穷和每日提供三餐免费素食的“民事与社群机构”，政府机构又再转变另一种说辞：

就算是有证据证明金龙寺作为一座庙宇，是已存在于1960年以前，也没有证据证明金龙寺是在这块土地上存在于1960年以前，即使是这些证据都存在，也不能排除国家发展部/城市重建局可以重新规划这块土地作为住宅用途，因为划分土地用途是显示着该段土地发展的一种作法。<sup>42</sup>

公务员以这种方式做出强辩，不但充满着诡辩意味，形成了尝试以政治权威来逼迫宗教团体乖乖就范的高姿态，更与强调金龙寺毗邻的印度庙和基督教堂之所以不被征用的原因，是因为这两者都被规划为“祭祀场所”或“民事与公众机构”，呈现了强烈的自我矛盾。

与此同时，在这些回复金龙寺的信函中，政府机构列举了一些地铁站附近的宗教土地，也被重新规划和被征用的实例，<sup>43</sup>以便说服信徒们接受金龙寺被单独征用一案，不是一件不公平的特殊征用案。然而，政府部门所举的几个案例，都是在地铁站附近唯一的宗教团体被征用的案例；或在同一片土地上的几个宗教机构，一起被土地局征用的事实；或在同一片土地上虽然有两间不同的宗教团体，因为其中有一间早已被划为“保留建筑”（Conservation Building），所以仅征用另外一间宗教殿堂。凡此种种辩证与例证，不但有尝试以“半个事实”（half-truth）的案例来糊弄过去之嫌，也与金龙寺信徒最关心和最困扰的主要疑惑：为什么一座离开地铁站最遥远的宗教机构会被政府征用，另外两座最靠近地铁站的宗教殿堂反而被保留下来的实际遭遇不切题，始终呈现游离、回绕的姿态作官样答复。

同时，虽然政府机构再三强调，没有记录显示金龙寺正式申请为宗教用途，<sup>44</sup>但是，在同样的这些信函中，又表示看在金龙寺为华族社群做出宗教贡献，以及从1941年以来便已经存在，故土地局准备了另一块土地让金龙寺独自搬迁建庙。<sup>45</sup>诸如此类的矛盾说辞和举证案例，在来来往往的信函中屡见不鲜，更令原本还对素有高效率行政记录的新加坡政府机构存有一点点信心的金龙寺信徒们，不知该如何说服自己再去信任这些公务员。

第二、为什么金龙寺明明是一座华族寺庙，会被划分为“住宅用途”，以致变成了被土地局征用的基本根据？根据城市重建局的解释，那是因为金龙寺原本就不



是建筑来进行宗教用途，也没有正式申请作为庙宇之用。因此，在 1998 年的国家发展蓝图之计划书中，金龙寺与隔邻的欧南学院（Outram Institute）一同从“教育学院”（Educational Institution）的划分，转变为“住宅用途”（Residential use），以便优化土地用途，以及融入原本就是以住宅区为主的四周发展。<sup>46</sup>

这一番解释，又带出了另两个更莫名其妙的疑团，使信徒们对于政府机构的公信力更大打折扣。其一，印度庙殿堂的前端，是一片拥有 4,225 平方公尺的草坡，不但比 1,840 平方公尺的金龙寺更大，也与国有地共为毗邻，为何就不能征用这些只是用来踢足球的草地来进行所谓的“优化土地用途”，而非征用多达数千人进行宗教活动的寺庙土地不可？

其二，为什么一向来就是宗教庙宇，而不是“教育学院”的金龙寺，会在 1998 年之前被划分为“教育学院”？所以才会 1998 年的国家发展蓝图中，与欧南学院一同从“教育学院”的土地划分，转变为“住宅用途”？这个疑团，政府机构始终避而不谈，一直到了金龙寺信徒把土地局告上高等法庭，城市重建局才把真相揭露出来，作为辩护和反驳的证据之一。然而，城市重建局越把金龙寺的土地规划之历史真相揭露出来，越使金龙寺的信徒感到更为困惑。（见表 19 - 20）

| 国家发展蓝图年份 | 金龙寺  |                         |
|----------|------|-------------------------|
| MP1958   | 中学   | Secondary School        |
| MP1966   | 中学   | Secondary School        |
| MP1970   | 中学   | Secondary School        |
| MP1975   | 中学   | Secondary School        |
| MP1980   | 教育学院 | Educational Institution |
| MP1985   | 教育学院 | Educational Institution |
| MP1998   | 住宅   | Residential             |
| MP2003   | 住宅   | Residential             |

表（19） 历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺的土地用途<sup>47</sup>

| 国家发展蓝图年份 | 金龙寺                             | 金龙寺毗邻的国有地                              |
|----------|---------------------------------|----------------------------------------|
| 1958     | 中学<br>Secondary School          | (中华女子中学) 中学<br>Secondary School        |
| 1980     | 教育学院<br>Educational Institution | (欧南学院) 教育学院<br>Educational Institution |
| 1998     | 住宅<br>Residential               | (拆除校园) 住宅<br>Residential               |
| 2003     | 住宅<br>Residential               | 住宅<br>Residential                      |

表（20） 历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺和毗邻国有地的土地用途

从上述两张图表可见，自 1958 年确认土地用途的第一份国家发展蓝图开始，行政疏忽便已经出现。虽然从 1941 年开始，金龙寺已是一座进行宗教活动的华族庙宇，但在这份新加坡自治政府成立以来的第一份发展蓝图中，却把金龙寺和隔邻的国有地用途捆绑在一起，反映了错误的资料。当发展蓝图显示“中华女子中学”（1958-1980）是属于“中学”地段时，属于庙宇的金龙寺也显示为“中学”地段。当“中华女子中学”更换成“欧南学院”（1980-1998），蓝图在如实地反映了该地段用途为“教育学院”的同时，却也误把金龙寺的地段反映为“教育学院”。当欧南学院关闭，这块土地归还给政府，被城市重建局规划为“住宅用途”，金龙寺又被同时规划为“住宅用途”。在长达将近 50 年的岁月中，明明是作为宗教用途的一座华族庙宇，不断被政府机构误以为与隔邻的国有地属于同样类型，先后从“中学”、“教育学院”，再转变到“住宅用途”，这个行政疏忽，显然是非常清楚的。

为什么会出现那么显著的纰漏呢？据新加坡国立大学的法律系教授陈有利博士向我解释，当年第一份国家土地发展蓝图之绘画，其实有一部分是当局以非常低廉的薪水聘请一些学生分散各个角落，现场观察及填写资料后做出汇报。这些学生或调查员误把一座中华女子中学旁边的亚答屋庙宇，看成是中华女子中学的校舍，填错资料，造成了行政疏忽的启端，其实并不是一件稀奇或丢脸的事。

然而，从政府机构的角度来进行强辩，从第一份发展蓝图开始，将宗教庙宇金龙寺先后划分为“中学”、“教育学院”和“住宅”，完全不是行政错误，而是有关机构的“高瞻远瞩”！因为“城市发展蓝图的作用，不仅仅是反映着当前的土地用途，也反映了未来 10 年至 15 年的土地用途。”<sup>48</sup>问题的关键是，以政府机构是“具有高瞻远瞩”的远见来为公务员的一些行政疏忽做出辩护，认为政府由始至终都不曾将金龙寺的土地正确地反映为“宗教用途”，反而在多达 8 次的更新国家城市发展蓝图上，8 次都反映着金龙寺是“中学”、“教育学院”、“住宅用途”，不是行政疏忽，而是 8 次都反映着金龙寺未来 10 年至 15 年的土地用途，很显然的，这是一种非常不可思议的强辩姿态。曾几何时，金龙寺分别在 1958 年、1966 年、1970 年、1975 年、1980 年和 1985 年的 10 年至 15 年后，已被国家发展成了“中学”？或是“教育学院”？以致停止了任何的宗教活动？

真相，就在官方机构的强辩姿态下，是越辩越令人失望了。

很遗憾的，在这场“世俗的政治信任”与“超世俗的宗教信仰”互相碰撞时，我原以为会考察到更高层次的互相尊重和互相包容，却没有在政治权威和宗教权威之间的长期沟通中真正出现。由始至终，真正出现的只是政治权威的强势和强辩，宗教权威的弱势和泣求。

#### 四、保寺运动——恳求、请愿、上诉

当代表着“宗教信仰”的金龙寺管理层，坚持执行“奉献”、“无私”、“谦卑”、“忍辱”等超世俗的价值概念，成功地换来了至少两万余位信徒、香客和旅客对整个捍卫神圣寺院和菩提圣树活动的信任和支持时，代表着“政治信任”的政府公务员们，也坚持认为官方机构在这场庙宇征用案上，是具备着“公正”、“平等”、“诚信”和“尊重”等价值概念。然而，当这两套美好的“信任”和“信仰”的价值观落实在“宗教人物”和“政治人物”的身上时，彼此之间所看到的对方面貌，却是无法取得互相信任和互相包容，令人无限扼腕叹息。林纬毅博士在其报告文章《国家发展与乡区庙宇的整合：以淡宾尼联合宫为例》中提到，“政府的代理机构由于公务员心态，僵硬的行政措施或令社区人民不满。”<sup>49</sup>肯定不是无的放矢。

综合上述寺方和官方两造的辩论来看，各有自己坚持的立场。从官方的角度来看，这只不过是千百宗土地征用案例中的其中一宗，而且决策过程都是“经过了详细的研究和考虑”，没有歧视金龙寺的意图。然而，从寺方管理层和信徒的角度来

看，金龙寺被土地局单独征用，为的是两项根本无法令人信服的理由，又情何以堪？全寺信徒的内心都有说不出的委屈和难过，很多年老信徒一提起金龙寺被政府单独征用，都是情不自禁的泪流满面。至于寺方的管理层方面，一直相信这只是公务员的一些行政疏忽，因此，寺方代表在长达三年的申诉中，都以非常低调的姿态呈交文件、做出澄清和恳求，希望官方与民间的误解能以互相协调的方式私下调整。然而，眼见这些微弱的声音和诚恳的祈求，迟迟无法获得有关当局的正面回应，金龙寺只好在剩下的最后两年期限中，一面继续向政府机构不断地提出恳求，另一面也正式将寺方所受到的委屈公开于世，希望唤起社会人士的注意和支持。

自此，原本是向来主张以“为善不欲人知”的低调方式来进行宗教活动和接济贫穷的金龙寺，开始跨出积极向外开放和宣传的姿态。除了重点介绍金龙寺长达60年的宗教活动和百年菩提树的难能可贵以外，也多次接受闻风而来的媒体记者之采访和新闻追踪。这些巨大的转变，显示了长期以保守的、低调的姿态运作的华族庙宇，在面临被土地局征用的厄运时，也不得不为了继续生存而做出一些转变。

以下是在金龙寺自被征用三年后，开始获得主流媒体的记者和读者关注、采访的重要报导或文章。从各个报道或文章的标题中，我们可以大略了解其文章内容：

1. 《联合早报》记者黄佩玲，在2006年4月21日报导〈“树在寺在 树倒寺亡” 百年菩提树与金龙寺命相连〉。
2. 《海峡时报》（The Strait Time）记者 Arti Mulchand，在2006年4月21日报导“100-year-old tree may save temple.”
3. 《联合早报》记者吴汉钧在2006年4月21日报导〈留住 161 棵老树的记忆〉。
4. 《海峡时报》读者 Ng Chin Guan 在2006年4月27日发表的“Save both the Bodhi tree and the temple.”
5. 《海峡时报》读者 Tan Swee Ann 在2006年5月2日发表的“Save 100-year old Bodhi tree: Will the authorities be swayed by non-economic arguments?”
6. 新加坡第8频道时事节目《前线追踪》，在2006年5月报导罕见百年菩提树。
7. 《联合早报》记者李喜梅，在2006年6月25日报导的〈菩提本无树 确实觉悟与思维之林〉和〈侧记：本地身份特殊的菩提树〉。
8. 《海峡时报》记者 Tan Hui Yee，在2006年8月19日报导“Vistors flock to temple's old tree: Amid calls for preservation, temple grounds are being acquired for development.”

9. 《我报》（My Paper）记者李敏雯，在 2006 年 9 月 6 日以菩提树自居的拟人化方式报导〈百年老树的心声：救救我！〉和〈百年菩提：我的命运会怎样〉。
10. 《联合早报》记者卢丽珊在 2007 年 1 月 22 日报导的〈土地被征用 金龙寺出书 保庙留树〉。
11. 《联合晚报》（缺记者姓名）在 2007 年 1 月 22 日报导的〈金龙寺出书 望保庙 保树〉。

除此以外，也有同情金龙寺遭遇的香客自动为金龙寺和菩提树设立报导网站、网上请愿网站，以及在“维基百科——自有的百科全书”（Wikipedia – The Free Encyclopedia）为金龙寺的遭遇做出一个专题报告网页。面对着这些香客的热诚声援，金龙寺管理层也开始设立了一个属于金龙寺的官方网站，作为呼应。以下是一些比较精致、详细介绍金龙寺和菩提树的网站，其余相关的论坛讨论，谨此从略：

1. <http://www.singaporevr.com/vrs/JingLongSiTemple/BodhiTree.html>
2. [http://en.wikipedia.org/wiki/Jin\\_Long\\_Si\\_Temple](http://en.wikipedia.org/wiki/Jin_Long_Si_Temple)
3. <http://saveourroots.googlepages.com/morepictures>
4. [http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jin\\_Long\\_Si\\_Temple](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Jin_Long_Si_Temple)
5. <http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=57,3064,0,0,1,0>
6. <http://greentheme.blogspot.com/2006/07/axing-singapores-oldest-bodhi-tree.html>
7. <http://www.eart-h.com/text/bodhi3t.htm>
8. <http://www.sanjiao.org.sg/>

我们从这些报章、电视节目和网上热烈地报导和讨论中，可以看到一座华族庙宇被官方非理性征用的特殊遭遇，已经迅速地在社会上呈现多元度的关注，以及多层次互动关系。此其一。

其二，不论是报章报导、电视节目追踪，以及网上报导和请愿，都出现了一个非常具有新加坡特色的现象：所有的报导或请愿，都有意无意地避免太着重报道金龙寺是属于这一带唯一被征用的华族宗教庙宇，而是一语带过，然后着重在金龙寺内拥有一棵罕见的新加坡百年菩提树，要求政府保树兼保庙。这是一项没有明文规定的要求，却是心照不宣、都晓得要尽量避免引起宗教不和谐的自然反应。

其三、在唤起了社会人士的关注后，金龙寺在半年内便收到了多达一万四千余位新加坡公民的联署请愿。其中也包括了新上任的布莱德岭选区（金龙寺所在地的

选区）国会议员、布莱德岭选区的基层领袖，以及布莱德岭选区内的宗教和谐圈领袖的联署签名请愿书。在这些联署请愿书中，金龙寺的毗邻印度庙和基督教堂的领袖，也就是宗教和谐圈内的宗教领袖，都亲自签署以示支持金龙寺不应该被政府机构征用。<sup>50</sup>

即使是如此，金龙寺还是完全没有获得官方的任何正面回复。使情况更加恶化的是，政府机构在一面断然拒绝金龙寺的申诉和请愿时（2003 - 2008），另一面宣布金龙寺毗邻的印度庙获得官方保护的“保留地位”（Conservation Status，2006），以及批准另一个邻居基督教堂在原址上重建更富丽堂皇的 3 层楼殿堂（2007）。这一连串极度欠缺敏感度的行政作风，犹如在伤口上大量撒盐，使大多数的寺庙信徒更陷入痛心疾首的心境，完全不再对政府机构存有任何的信任。

即使是如此，寺方的领导层代表还是带着特别难过和苦涩的心情，在两个不同的场合之下，亲自拜见了新加坡的最高政治领袖——李显龙总理，向他提出寺方的委屈和恳求（请见图 75 - 78）。在最后一次的会面中，我和其他三个寺方代表还亲自向他下跪叩首，陈诉金龙寺信徒的冤情。在两次的会晤中，李显龙总理都很详细地听取报告，也承诺会尽量协助，其诚恳的态度和言辞，令人留下了深刻的印象。然而，在最后一次的会面中，李显龙总理显示了很想要协助金龙寺的诚意，却又在不经意间流露出他也有极大苦衷的无奈神情，其左右为难之状，溢于言表。



图（75）笔者与寺方代表欢迎李显龙总理莅临金龙寺展览厅（2007 年 9 月 15 日）





图（76 - 77）笔者向李显龙总理和谢建平议员介绍金龙寺和百年菩提树



图（78）笔者向李显龙总理解释金龙寺的位置和困扰（通过三维建筑模型）

数月后，即 2007 年 11 月 11 日，国会议员谢建平先生正式前来金龙寺传达无法保寺的消息。数百名信徒在佛殿内当场痛哭流涕，并且全体下跪向议员泣求，请他再次向李显龙总理转达冤情。约一个月后，即 2007 年 12 月 19 日，在李显龙总理的善意安排下，我和寺方代表有机会拜见了新加坡第一副总理兼律政部部长贾古玛教授、国家发展部部长马宝山先生，以及土地局和城市重建局的领导层，亲自当面提出申诉和请愿。在长达数小时的闭门会议中，寺方领导和官方领导都交换了彼此的见解。结果，副总理和国家发展部部长都答应会保留百年菩提树，并会指定未来的发展商必须采取保护菩提树的措施，然而，强制征用金龙寺的决定，还是原封不动。

从 2003 年 1 月 20 日，一直到 2008 年 1 月 17 日，金龙寺完全没有收到任何正面的回复。然而，金龙寺管理层坚持顶着来自政府机构不断催迫、以及庙宇信徒寄予厚望的双重压力，再三设法申诉、谦卑请愿，甚至是不接受任何金钱赔偿或替代土地以表示决心，不但化解了内外人士多方面的误解和置疑，还深深获得了信徒们的信任和支持。一直到了土地局将要接管金龙寺之前的两个星期，信徒们在向金龙



寺管理层确认了确实是无回天之力，才决定采取法律行动，由 3 位信徒代表全体的金龙寺信徒，在 2008 年 1 月 17 日，正式入禀新加坡高等法庭，起诉土地局仅仅征用金龙寺是违背新加坡宪法第 12（1）节条文，即在法律面前，人人平等，并平等享有法律的保护。<sup>51</sup>将保留金龙寺的努力从政治请愿和社会诉求之跑道，转移到最不想使用的法律途径。

2008 年 2 月 25 日，高等法庭陈利明法官驳回三位信徒的诉讼，认为三位信徒没有资格提出上诉。即使他们有权利这么做，政府征用金龙寺的所在地也不违背宪法。是日，律政部才正式公开宣布百年菩提树已经获得保留。<sup>52</sup>金龙寺信徒不接受判词，进一步向最高上诉庭提出最后的上诉。最高上诉庭三位大法官在 2008 年 8 月 21 日正式开庭听审。<sup>53</sup>2009 年 1 月 5 日，最高上诉庭推翻最高法庭的两项判词，即三位信徒是有资格提出法律诉讼，以及不认为信徒延长提出诉讼是过分的。然而，最高上诉庭还是驳回了金龙寺信徒的诉求，认为政府在征地时，纯粹是以土地规划为考量，并没有歧视金龙寺。<sup>54</sup>

最高上诉庭的判词，不仅结束了新加坡第一宗华族庙宇起诉政府机构征用庙宇土地的诉讼案，也结束了保留金龙寺长达 6 年的努力。尽管还有很多疑惑并没有获得详细解释，但全体的金龙寺管理层、信托人和信徒们，在经过了数日数夜的默默流泪后，都保持着极度令人心寒的沉默，决定搬迁到大成巷（Tai Seng Ave）的新庙址。经过了另外几轮的艰难谈判后，土地局终于答应不再要求金龙寺必须在败诉后的两个月内搬迁，并且可以用每月延长临时契约的方式，留在原址继续进行宗教活动，直到大成巷的新寺院在 2010 年 9 月 30 日落成为止。除非是原址若在期限内被发售，金龙寺便必须先搬迁到一个临时地点。<sup>55</sup>

在这场“政治权威”与“宗教权威”的激烈碰撞中，我们有机会审视到了人类最推崇的两套价值观，在这两种权威的碰撞中相互交锋。其实，政治与宗教的宗旨与目标都是相当一致的，虽然前者的关注点是人类的物质生活，后者则侧重于人类的精神世界，但彼此的建立和推展，都是为了服务国家与社会，尽其所能，努力地为老百姓谋福利。然而，这世界上再美好的价值概念落实在“人”的身上时，却总是出现扭曲和变质，以致无法取得真正的互相兼容、互相信任的预期效果，反而是造成彼此互不信任，遍体鳞伤，令人不禁仰天长叹，扼腕不已。

## 五、保寺运动的深层意涵——世俗价值与神圣价值

从这场华族庙宇土地被政府单独征用的案件中，我们可以看到金龙寺管理层和信徒们在极力保卫着寺庙权益时，所展现出来的两套价值观，我谨此归纳为“世俗价值”与“神圣价值”。

### 1、世俗价值

所谓的“世俗价值”，是金龙寺在面临被土地局以无法被常人理解的理由单独征用时，为了寻求不应被政府机器强制征用的真相，也为了维护一座小寺庙所应享有的基本尊严，历六年来所展现的保寺姿态，以及不轻易屈服的思想意境。

在这个一党独大的新加坡政治环境中，当官方机构高喊着以国家利益和经济发展为大前提的口号，人民百姓若提出反对或抗议，能改变政治精英已经决定的事情吗？若反对无效，抗议也根本无法撼动政府机构早已“经过了详细的研究和思考”所做出的决定，那还要据理力争吗？如果明知私下申诉，或公开请愿，都不可能改变有关当局的行政措施，还要坚持站出来表达不认同的意见吗？

我在亲自探访过多间已搬迁重建的华族庙宇时，受访的庙主或理事们都表示，庙宇土地若被新加坡政府强制征用，反对，是绝对无效的；请愿，也是于事无补的。至于诉诸法律，更是以卵击石，自讨没趣，还浪费大量的时间和金钱，完全得不偿失。就算是庙宇被征用的理由根本无法成立，最好还是默默吞忍，不必力争，因为结果必然还是一样的。正因为如此，我所访问过的庙宇信托人或理事人，都不愿意披露姓名，只是表示当年都选择逆来顺受，不是拿了赔偿金就卷铺子走人，便是拿了微薄的赔偿金后，联合其他也被征用的庙宇，一起组成类似“新加坡食阁”的庙宇——联合宫。

问题的关键是，若相信凡是政府机构的行政决定，一定是经过了详细的研究和思考，从一开始就只需要逆来顺受、委曲求全，这个小岛的社会就一定会更安定和美好吗？这个国家的未来，就一定会更有保障和前途吗？当整个国家的人民只相信，一切的反对和努力都不可能改变政府的决定，所以选择了冷漠、世故、明哲保身，整个社会的互信基础，还有可能会稳固和健全吗？

相对之下，金龙寺的管理层和信徒们，虽然明明知道反对无效、请愿无益，乃至是采取法律行动也是无补于事，还是坚持要站出来表达不同意的心声。这种明知不可为而为之的一股傻劲，在这个已经是一个过度理性、过度冷漠的国家里，无疑

是一股清流，足以为这个社会添加一丝丝的知性和清醒，即使那是非常的微不足道。一座原本只是以语言文字积极宣扬传统价值的华族庙宇，在面临庙宇生死存亡之际，尝试以非常微弱的声音和力量来极力保卫寺庙的权益，正是以行动举止实践着华族传统的价值和尊严——“诚信”与“自重”，所展现出来的“世俗价值”，在这个凡事都讲究利益和实效的现代商业大都会里，虽然是显得完全的格格不入，却又是义不容辞，不得不为。

正因为这座华族庙宇的管理层不亢不卑、据理力争，坚持要求政府机构以诚信相待，平等尊重，即使是长达六年请愿申诉失败，也不愿含糊屈服，直到不得不诉诸法律途径，最高上诉庭终于下判后方肯含泪罢休，故不但成功化解了寺方所面对的多重误解和置疑，还获得了数以千计的信众之信任与支持。这是“宗教信仰”由宗教人物实施超世俗灵界上最重视的价值观，即言行一致地执行“谦卑”、“忍辱”、“奉献”、“无私”等概念，以及结合了世俗世界里最尊贵的价值观，即言行一致地寻求“公正”、“平等”、“诚信”、“尊重”等概念，才能在处于弱势、面临绝境的情况之下，还能换取了信徒们对这座寺院所展现出来的整套宗教体系之真正信仰。

唯一非常遗憾的是，这种坚定不移的宗教信仰，是在信徒们完全无法感受到官方机构是以“公正”、“平等”、“诚信”和“尊重”的对待下凸现出来的。当时代在迅速地向前发展，城市也不断地往外扩张，两套截然不同的价值观不得不正面交锋时，即“世俗的政治信任”与“超世俗的宗教信仰”这两条都关乎着“信”（Trust / Faith）的线条不得不交叉碰撞时，并没有融合成更完善的“信任/信仰”之价值观。当任何一方缺乏实施真正的尊重、真正的诚信，即使是最优秀的“政治信任体系”和“宗教信任体系”的互相碰撞，并不见得会为整体的社会价值体系带来更健全、更稳固的互信基础。

“信”，不仅仅是宗教信仰可以长期存在于世的大前提，也是人与人之间最根本的社会基础和政治资源。若一个社会的宗教信仰或政治信仰出现了信任度降低，无论是宗教团体的活动，或政府机构的施政，都必将付出极大的社会成本。这样的一个国家，也将是一个逐渐走向不和谐、不健康的社会。“信”之为要，在两千余年前的孔子师徒之间的一则对话中，谈到“民无信不立”，便可略见一二：

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰“去兵。”子贡曰：“必不得已而去。于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”<sup>56</sup>

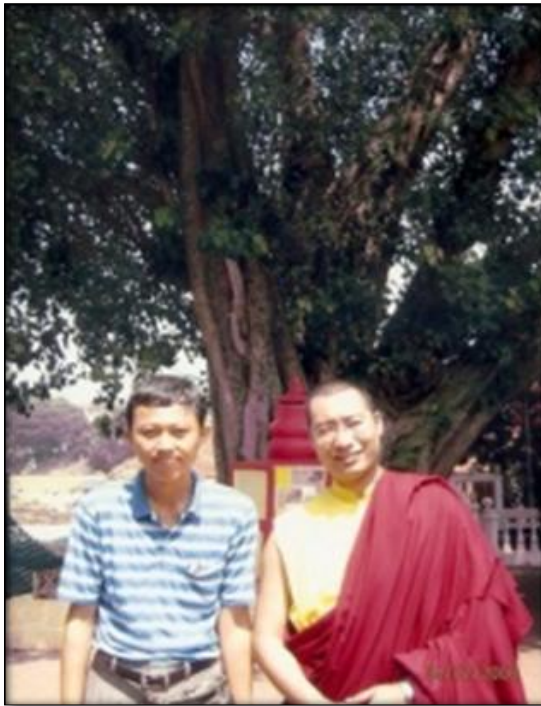
简言之，孔子在回答弟子子贡关于治国之道时，说“粮食充足，军备充足，民众对执政者信任。”子贡说：“如果迫不得已，必须从这三项中去掉一项呢？”孔子说：“去掉军备。”子贡又问：“若再迫不得已，还要去掉一项呢？”孔子说：“去掉粮食。自古以来谁也免不了一死，但一个执政者若失去民众信任必是站不住脚的。”因此，“信”作为华族传统价值的一个重要范畴，是要求人与人之间的交往必须有“诚信”，能取信于人，才能妥善治国，国能安，宗教才能生存。然而，从这场政治权威与宗教权威之间的碰撞中，我们考察不到官方机构真正足以取信于人的努力，不无令人深感遗憾。

## 2、神圣价值

金龙寺管理层和信徒们不断捍卫的寺庙权益，还包含了一株属于新加坡最古老的百年菩提树。百年菩提树的神圣价值问题，并没在过去的六年中获得官方机构的真正重视。然而，对于佛教徒而言，甚至是印度教徒而言，菩提树是一种非常神圣的圣树，其宗教意义非比寻常。

“菩提”一词为古印度语（即梵文）Bodhi 的音译，意思是觉悟、智慧，用以指人忽如睡醒，豁然开悟，觉悟真理，达到超凡脱俗的境界。据佛教经典普遍记载，佛祖释迦牟尼救世在菩提树下静坐了七天七夜，战胜了各种邪恶诱惑，终于在天将拂晓，明星升起之际，获得大彻大悟，终成佛陀。因此，后来的佛教徒一直都视菩提树为圣树，印度则定之为国树。

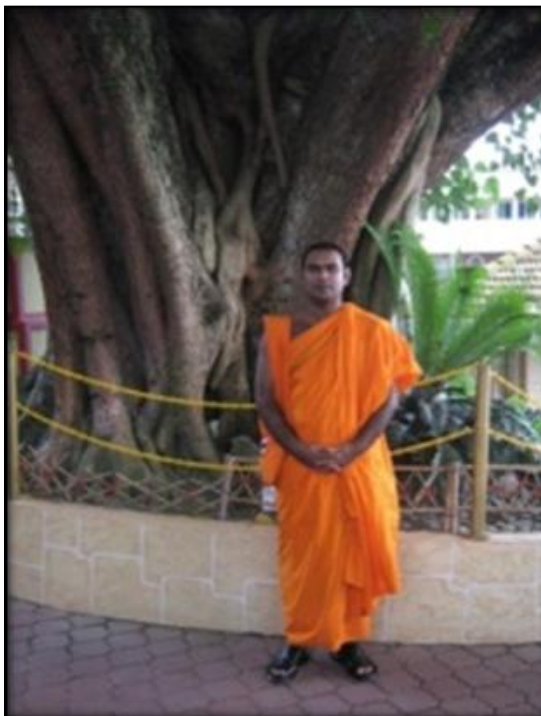
新加坡最古老的菩提树位于金龙寺，更由于其盘根错节，深入金龙寺的地底层，甚至是盘旋至寺内供奉佛像的“大雄宝殿”之底层，象征着一种佛寺与圣树“共生共存”的紧密关系。因此，来自传统佛教各个派系的僧侣，都亲自前来金龙寺瞻仰这棵百年菩提圣树。（见图 79 - 83）



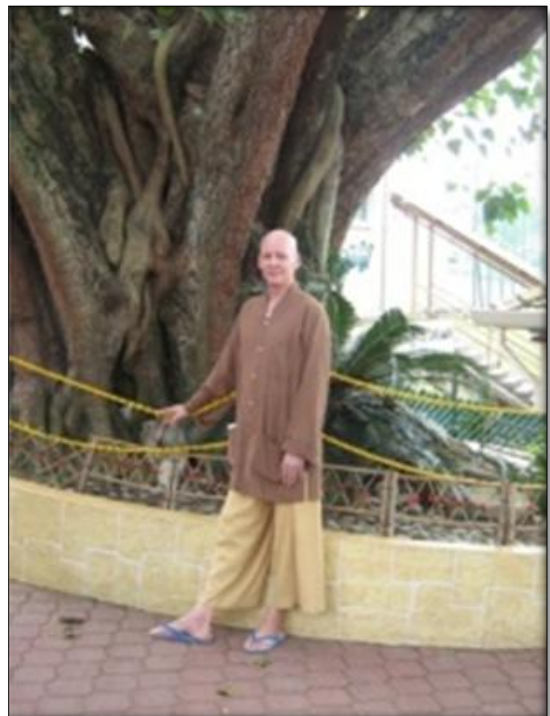
图（79）藏传喇嘛与金龙寺菩提树



图（80）南传泰僧与金龙寺菩提树



图（81）南传锡兰法师与金龙寺菩提树



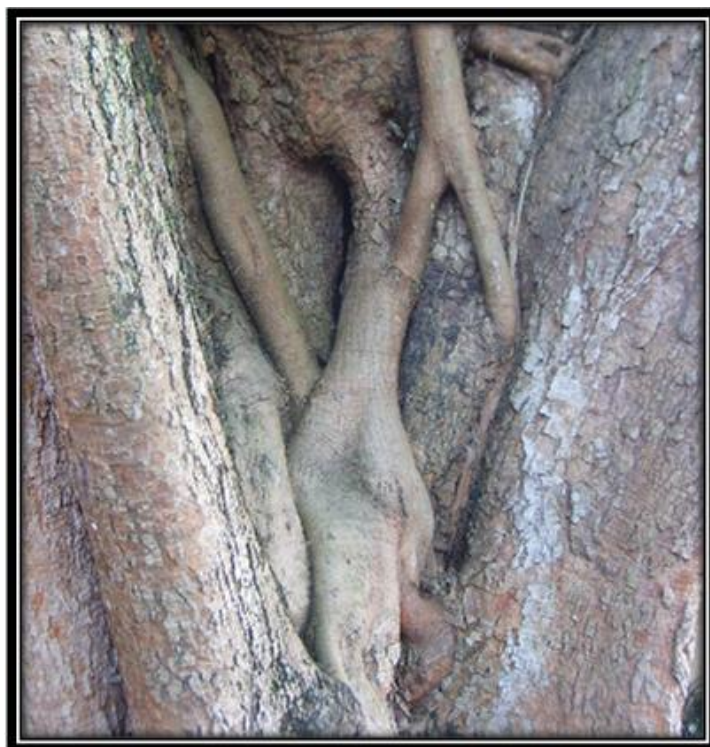
图（82）北传欧洲法师与金龙寺菩提树



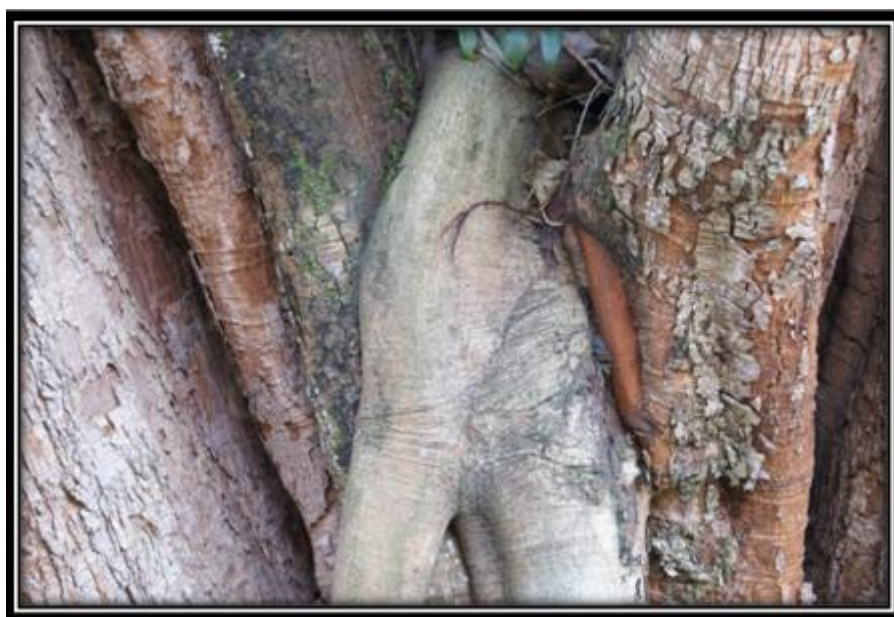
图（83） 北传华族僧侣和在家佛教徒与金龙寺菩提树

由于这棵百年菩提树的枝干和气根系统也出现一些类似“佛手”和“象鼻”的形状（见图 84 -85），故不但深受各派系佛教徒的礼敬和供奉，也深受印度教徒的喜爱和信仰。很多印度教徒都认为这“象鼻”形的气根正象征着他们最尊敬的象头神甘奈施（Ganesha），故很多印度教徒闻风而来，纷纷向菩提树敬礼和膜拜。（见图 86 - 94）

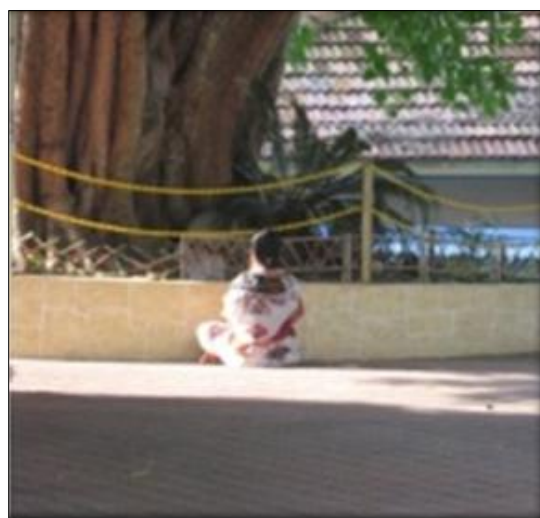




图（84） 形似“佛手”的菩提树气根



图（85） 形似“象鼻”的菩提树气根



图（86 - 89） 印度教徒与金龙寺菩提树





图 (90 - 94)  
印度教徒与金龙寺菩提树

由于这棵百年菩提树兼具了佛教和印度教的双重宗教因素，故金龙寺所在位置逐渐变成了佛教徒和印度教徒朝圣的圣地。每个月几乎都有十余辆巴士的本地信徒或外国游客前来金龙寺瞻仰这棵菩提树，是司空见惯的常事。（见图 95 - 101）



图（95 - 98） 外国旅客与金龙寺菩提树





图（99 - 101） 本地游客与金龙寺菩提树

目前，律政部和国家发展部在金龙寺信徒采取法律诉讼案后，才正式向公众宣布保留这棵百年菩提树，却继续坚持必须拆除长期照顾这棵圣树的金龙寺，反而委托非关宗教信仰的私人发展商照顾这棵菩提树，折射出了什么样的政治心态？显示了什么程度的宗教尊重？当政治权威对于几乎是等同于“佛陀”的宗教符号缺乏最基本的认识和最基本的尊重姿态，又如何换来广大的佛教徒和印度教徒对政府机构的基本信任和尊重？

以下是我结合宗教信仰和社会行为来预测的一些破坏性后果。根据城市重建局在 2009 年中的对外公布，金龙寺这块土地将与隔邻的国家土地联合起来一起拍卖，计划建筑约 505 个单位的私人公寓。<sup>57</sup> 当一个朝圣地点转变成一个私人公寓时，私人公寓有可能像金龙寺一样，每天都开放大门，公开欢迎和热情招待数以千计的佛教徒和印度教徒进进出出公寓内向百年菩提树敬礼和膜拜否？若这些虔诚的佛教徒或印度教徒坚持要进入私人公寓内膜拜新加坡唯一的百年菩提树，私人公寓管理层却坚持不允许，这将会出现什么样的灾难性局面？又或者有私人公寓内的迷信居民为了寻求横财，在菩提树下屠宰动物以求祭祀和供养，或公寓内的热恋男女在菩提树上刻画“阿明爱阿莲”之类的海誓山盟，又会形成什么程度的羞辱佛教符号之无知行为？缺乏一个一年 365 日，每日 24 小时都有宗教人士细心呵护和诚恳照顾的宗教环境，却委托由私人发展商和私人公寓管理层以世俗方式保护一棵圣树的世俗决定，究竟会换来什么样的灾难性后果，几乎是可以清楚预见的。

在过去的六年以来，这座华族庙宇不断再三向政府机构重申这棵百年菩提树的神圣性，但这一切的疑点和忧虑都没有获得政府机构的基本尊重和正面回应。或许，从世俗政治人物的眼光来看，这一棵百年菩提树只不过是一棵非常寻常的老树，这一棵菩提树所在地的金龙寺也与其他数以百计已经被政府强制征用的华族庙宇土地一样，只不过是一块非常普通的土地。然而，从超世俗宗教人物的眼光来看，这一棵百年菩提树不仅仅是一棵应被保护的古迹老树（Heritage Tree），却也是一棵必须 24 小时小心呵护和照顾的菩提圣树（Sacred Bodhi Tree），他们要继续保护和膜拜这棵菩提圣树的基本信仰和基本权益，不应该被政府机构以世俗的权力给予剥削。

然而，处在于一个世俗的国度里，又有谁能够为这棵百年菩提树赋予神圣的价值与符号？当这棵菩提树四周围的环境从寺庙转变成私人公寓时，这棵菩提

树的未来又会变成什么样的局面？也许，只有世俗的政治精英，又或者只有超世俗的佛陀，才能知道其未来命运。

## 第四节 小结

本章所探讨的主题内容，其实是一个亘古又常新的命题。

抛开唐宋时代陆陆续续出现的拆寺毁佛之运动不谈，近代中国佛教界的精神领袖“太虚大师”，之所以会积极发动“佛教革命”的新主张，以及掀起影响巨大的“人间佛教”新旗帜，其中一个诱因就在于中国国民党自建国以来，便以兴建学校的名义积极征用寺院，拆除庙宇。著名的寄禅法师（法名敬安，别号八指头陀）因为积极反对却无力回天，结果激愤过度，喷血而死。太虚大师在参加八指头陀追悼会时，便提出了佛教的学理革命、组织革命、财产革命以抒悲愤。<sup>58</sup>世俗的政治势力，总会在不同的时空伸入超世俗的宗教范围，给予宗教庙宇面临生死存亡的巨大迫害。

积极求变，改变作风，正是宗教权威在面临政治权威的压力下，不得不采取的求存方式。其结果是幸与不幸，端看宗教权威是如何自处。中国汉族的北传佛教从清朝末年的积弱腐败，转变成今日焕然一新的崭新局面，积极走向中、港、台、欧、美，包括新加坡在内的东南亚国家，迅速传播和不断扩充，其源头正是出自于当年的太虚大师在面临中国佛教寺产权益朝不保夕的威胁之下，积极发动“人间佛教”新概念。太虚大师将世俗因素巧妙地融入了佛教因素，让世俗因素为超世俗的佛教组织增添了活跃的生命力，为汉传佛教的长久续存掀开了崭新的一页。

至于垂挂在马来半岛南陲的小岛——新加坡，由于地小人多，华族庙宇更在独立建国之后的40年内，不得不面对着来自政治势力和土地重整的严峻考验。从本章第一节的分析中，我们可以清楚地感受到，即使是身为超世俗的宗教庙宇，也不得不面对着最世俗化的土地权益和庞大资金的双重压力，以致有一大部分的华族庙宇相继走入了历史，灰飞烟灭。至于从第二节的分析中，我们则清楚地考察到了早期的宗教人士与政治人物的互相合作，互相尊重，所以在新加坡出现了全世界唯一仅有的“联合庙”景观。虽然有近半数的联合庙庙主尝试通过“正名”的方式来寻求维持主体性的独立与完整，但政治与宗教之间的互重与互信，并没有出现巨大

的破坏与质疑，这是非常值得令人额手称庆的社会现象。然而，我们从第三节所深入探讨的个案研究中，却完全看不见代表着政治权威的政治机构愿意站在宗教权威的角度来体谅他们所面对的压力和困难，代表着宗教权威的神圣符号也无法获得政府机构的尊重和认同，这些剧烈矛盾和强大冲突，相信必会为这个社会的互信基础，带来非常深远的破坏性结果。

## 注释

---

<sup>1</sup> URA website: <http://www.ura.gov.sg/about/ura-history.htm>, retrieved on 18<sup>th</sup> May 2009

<sup>2</sup> 英文原文如下：5. —(1) Whenever any particular land is needed — (a) for any public purpose; (b) by any person, corporation or statutory board, for any work or an undertaking which, in the opinion of the Minister, is of public benefit or of public utility or in the public interest; or (c) for any residential, commercial or industrial purposes; the President may, by notification published in the *Gazette*, declare the land to be required for the purpose specified in the notification. In *Singapore Statute Online*: <http://statutes.agc.gov.sg/>, Land Acquisition Act, retrieved on 18<sup>th</sup> May 2009.

<sup>3</sup> URA website: <http://www.ura.gov.sg/about/ura-history.htm>, retrieved on 18<sup>th</sup> May 2009

<sup>4</sup> Chen Poh Seng, 'Steps Taken by Management Committee', in *The Living Heritage: Stories of Fook Tet Soo Khek Temple*, Singapore: Char Yong (Dabu) Association, Singapore (Hakka Culture Study Centre). & Fook Tet Soo Khek Temple, 2006, p. 7.

<sup>5</sup> 徐李颖《九十春秋——新加坡韭菜芭城隍庙史记》（以下简称《城隍》）（新加坡：韭菜芭城隍庙，2007），页12。

<sup>6</sup> HDB website: Sale of Sites-Temple [http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10297p.nsf/ImageView/CT\\_FP\\_ANCILLARY\\_07/\\$file/CT\\_FP+Ancillary\(19.6.06\).pdf](http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10297p.nsf/ImageView/CT_FP_ANCILLARY_07/$file/CT_FP+Ancillary(19.6.06).pdf), retrieved on 19<sup>th</sup> May 2009.

<sup>7</sup> 郑建龙〈忠义庙的由来〉，见《忠义庙理事会成立十五周年纪念特刊》（新加坡：忠义庙理事会，1999），缺页。转引自林伟毅〈国家发展与相去庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉（以下简称〈联合宫〉），见林伟毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页197。

<sup>8</sup> Chen Poh Seng, 'Steps Taken by Management Committee', in *The Living Heritage: Stories of Fook Tet Soo Khek Temple*, Singapore: Char Yong (Dabu) Association, Singapore (Hakka Culture Study Centre). & Fook Tet Soo Khek Temple, 2006, p.7

- 
- <sup>9</sup> 杨顺莉〈沈氏通道福德祠后年拆除：道总请愿护庙〉，见《联合晚报》（新加坡），2007年11月21日。
- <sup>10</sup> 林纬毅〈联合宫〉，页174。
- <sup>11</sup> 林纬毅〈联合宫〉，页175。
- <sup>12</sup> 林纬毅〈联合宫〉，页180。
- <sup>13</sup> 徐李颖《城隍》，页11-12。
- <sup>14</sup> 徐李颖《城隍》，页40。
- <sup>15</sup> 《淡滨尼联合宫庆成典礼纪念特刊》（以下简称《淡滨尼》）（新加坡：淡滨尼联合宫筹备建宫基金委员会，1992），页62-65。
- <sup>16</sup> 《淡滨尼》，页12-13。
- <sup>17</sup> 林纬毅〈联合宫〉，页180。
- <sup>18</sup> 金龙寺网站：[http://www.sanjiao.org.sg/index\\_files/about\\_us.htm](http://www.sanjiao.org.sg/index_files/about_us.htm), retrieved on 4<sup>th</sup> May 2009; 黄佩玲〈“树在寺在 树倒寺亡” 百年菩提树与金龙寺命相连〉（以下简称〈菩提〉），见《联合早报》（新加坡），2006年4月21日。
- <sup>19</sup> 口述历史采访：金龙寺前任信托人之一，袁齐欢女士，于新加坡金龙寺，2006年4月20日。
- <sup>20</sup> 金龙寺网站：[http://www.sanjiao.org.sg/index\\_files/about\\_us.htm](http://www.sanjiao.org.sg/index_files/about_us.htm), retrieved on 4<sup>th</sup> May 2009。
- <sup>21</sup> Karamjit Kuar & Ginnie Teo, “Temple to go to make way for MRT Circle Line”, in *The Straits Times* (Singapore), 21 January 2003; 郭丽娟〈环线第三阶段 五新地铁站位置公布〉和 张嘉玲〈地铁环线第三阶段工程 须征用两块私人土地〉，见《联合早报》（新加坡），2003年1月21日；〈地铁线第三阶段公布 征用金龙寺 地铁地下过〉，见《新明日报》（新加坡），2003年1月21日。
- <sup>22</sup> Letter from Collector of Land Revenue Ms Tan Hwee Chine of Singapore Land Authority, dated 20 January 2003.
- <sup>23</sup> 李静仪〈环线通车 倒数3天〉，见《联合早报》（新加坡），2009年5月25日。
- <sup>24</sup> 因风闻金龙寺被强制征用前来观察寺院和菩提树的香客、基层领袖、国会议员、前任政治人物，乃至是中国、台湾、香港、西藏、日本、美国、法国和德国的旅客和僧侣们，多达两万余位。这些访客都留下了亲自签名的请愿书，作为协助金龙寺向政府机构申诉和请愿的辅助文件。
- <sup>25</sup> 前资深政治领袖李炯才老先生在亲自探访了金龙寺后，不但以前任巴特礼选区国会议员的身份（1974-1984）亲笔写了一副对联赞美金龙寺对这个社区的巨大贡献，以及亲笔绘画了百年菩提树的雄伟风姿送给金龙寺，还慎重地写了一封信函给现任的国家领袖，也表达了类似的顾虑。信中提醒金龙寺是坐落于一块属于永久地契的地皮上，按照一般的规矩，是只有真正需要用于建筑公路、桥梁、地铁站或其他政府工程才允许被征用。（因此），强制征用这间庙宇，会被误解为对待传播佛教的华族庙宇才采有歧视性的措施，尤其是在其他宗教机构在同个角落不被征用的情况之下。英文原句：“The temple sits on freehold land which can normally be acquired only when it becomes necessary for the building of roads, bridges, or MRT stations or any other government projects. A compulsory acquisition of this temple can be misconstrued as discriminatory measures against Chinese

---

temples preaching Buddhism especially when other religious institutions around the corner are tolerated.” in a letter to Prime Minister of Singapore from Lee Khoo Choy, dated 21 May 2007.

<sup>26</sup> 英文原句: “The decision to acquire the temple was made after careful study and consideration”, in the letter reply from Ministry of Law to Jin Long Si Temple, dated on 3 April 2003; “The acquisition of the temple was made after careful study and consideration”, in the letter reply from Ministry of Law to Jin Long Si Temple, dated 21 July 2004.

<sup>27</sup> Letter to Mr. Ravindran, the MP for Braddell Heights Constituency from Jin Long Si Temple, dated on 16 March 2003; “In the appeal letter dated 18 Mar 2003, Mr Tan Poh Heong asked if Govrenment had all material information when the decision for acquisition was taken. This is as the temple was asked during the 6 March inquiry to provide proof that it had been in existence for the past 60 years.” in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated on 3 April 2003.

<sup>28</sup> 英文原句: “And WHEREAS the purchaser are desirous of having the said land conveyed to them in trust for “KHAI KIM LENG BEOW” which is a Chinese temple at No. □ Lorong Tai Seng, Singapore.” In *Jin Long Si Land Title Deed of Conveyance*, dated on 17<sup>th</sup> Oct 1941.

<sup>29</sup> 英文原句: “Please submit documentary proof to substantiate your claim that the subject temple has been in existence since early 1940s, which will fall under existing Use category and is protected under the Planning Act.” in the letter from Ministry of National Development to the Lawyer represents the Jin Long Si, dated 09 October 1992

<sup>30</sup> Letter and documents sent to Ms Tan Hwee Ching of Singapore Land Authority from Jin Long Si, dated 12 March 2003.

<sup>31</sup> Enforcement Notice from Urban Redevelopment Authority to Mr. Tan Poh Heong (the President of San Jiao Sheng Tang Buddhist Association, as known as the registered Religious Society of Jin Long Si), dated 09 October 1992.

<sup>32</sup> 英文原句: “Please submit documentary proof to substantiate your claim that the subject temple has been in existence since early 1940s, which will fall under existing Use category and is protected under the Planning Act. Otherwise, URA will continue with court action.” in the letter from Ministry of National Development to the Lawyer represents the Jin Long Si, dated 09 October 1992.

<sup>33</sup> 英文原句: “I am please to inform you that the Urban Redevelopment Authority will withhold the enforcement action.” in the letter from Ministry of National Development to the Lawyer represents the Jin Long Si, dated 24 August 1993; 英文原句: “Please refer to my Ministry’s letter (ND 265/3-7279) dated 24 Aug 93 to your solicitor, M/s L J Wong, Soh & Partner pertaining to the above. (Subject: TEMPLE USE at 61 Lorong A-LENG) We would like to seek your co-operation to minimize noise nuisance generated by your temple activities and particularly to refrain from using loudspeakers during praying sessions.” in the letter from Urban Redevelopment Authority to Mr. Tan Poh Heong, dated 24 August 1993

<sup>34</sup> Tan Hui Yee “Vistors flock to temple’s old tree”, in *The Straits Times* (Singapore), 19 August 2006; 黄佩玲〈菩提〉, 2006年4月21日; 吴汉钧〈留住161棵老树的记忆〉, 见《联合早报》(新加坡), 2006年4月23日。



- 
- <sup>35</sup> Arti Mulchand, "100-year-old tree may save temple", in *The Straits Times* (Singapore) 21 April 2006.
- <sup>36</sup> Peh Shing Huei, "High Court dismisses bid to save the temple site...but Bohdi tree to be saved ", in *The Straits Times* (Singapore), 26 February 2006
- <sup>37</sup> Appellants' Skeletal Submissions of Civil Appeal No. 26 of 2008, in the matter of Originating Summons No. 79 of 2008/G, pp 14-15.
- <sup>38</sup> 英文原句: "In the appeal letter dated 18 Mar 2003, Mr Tan Poh Heong asked if Govrenment had all material information when the decision for acquisition was taken. This is as the temple was asked during the 6 March inquiry to provide proof that it had been in existence for the pasr 60 years. The decision to acquire the temple was made after careful study and consideration. The collector had sought the clarifications as part of her independent investigation for the compensation award, as well as to facilitate her efforts to explore ways to help the temple." in the letter replied from MinLaw to Jin Long Si, dated 3 April 2003.
- <sup>39</sup> 英文原句: "We note that there is no record of formal approval of the land as a temple." in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated 3 April 2003; "Jin Long Si, on the other hand, is not a purpose-built place of worship and did not possess a formal planning approval for temple use." in the letter from Urban Redevelopment Authority to Jin Long Si, dated 6 June 2003; "Unlike other Place of Worship in the area, Jin Long Si was not a purpose built temple and our records show that no planning permission had been granted for the development." in the letter reply from Urban Redevelopment Authority to Jin Long Si Temple, dated 18 July 2003; "Jin Long Si Temple is a non-approved temple..." In the letter reply from the Principal Private Secretary to the Senior Minister Goh to Jin Long Si, dated 22 November 2004
- <sup>40</sup> 英文原句: "The land the temple sits on is zoned for Residential use in the Master Plan. As the zoning of the site is Residential, from the land use planning perspective, the acquisition of the site will allow better optimization of land use as it can be amalgamated with the adjoining State land for comprehensive residential development. Unlike the Jin Long Si temple site, the nearby religious institutions quoted in your appeal are on land zoned either as Place of worship or Civic & Community Institution in URA's Master Plan." in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated 3 April 2003.
- <sup>41</sup> 英文原句: "The temple (Ramakrishna Mission Hindu temple) is a part of larger site, which houses a Boy's Home, a kindergarten and cultural centre. The entire site was thus zoned Civic and Community Institution to reflect the different existing institutional uses within the site. The Bartley Christian Church, Paya Lebar Chinese Methodist Church and the Bethany independent Presbyterian Church are all purpose-built churches, which were rezone to Place of Worship when planning approvals were granted to them for new erections and for major addition and alterations." in the letter from Urban Redevelopment Authority to Jin Long Si, dated 6 June 2003; "Unlike the other cases cited by you in your appeal, Jin Long Si Temple is Zoned Residential use in the Master Plan." in the letter from Singapore Land Authority to Jin Long Si, dated 21 July 2004. "Government has been even-handed. The Ramakrishna Mission, zoned Civic and Community Institution, and the Bartley Christian Church, zoned Place of Worship, are consistent with the planning intention and were not required for comprehensive development." In the

---

letter reply from the Principal Private Secretary to the Senior Minister Goh to Jin Long Si, dated 22 November 2004

<sup>42</sup> 英文原句: “even if there is evidence of Jin Long Si as temple before 1960, there is no evidence to prove that it existed on the site before 1960 and even if such proof exists, it does not preclude the MND/URA from rezoning the site as Residential as zoning is an act of planning intention for the use of the site, i.e. rezoning St Matthew’s Church was required to give way to Outram Station, Chee Hwan Kog Temple and Nanyang Siang Tng Temple to give way to Kovan station’s comprehensive redevelopment.” In the letter reply from Ministry of National Development to Jin Long Si Temple, dated 29 August 2003.

<sup>43</sup> 英文原句: “Some examples are the Bethany Church at Lorong Chabai, the Baween Mosque at Weld Road and the Kai San Kiong Temple at Prinsep Street.” in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated 3 April 2003; “Other than the cases which we quoted to you earlier, we had also in the North East Mrt project, acquired the St Matthew’s church and land belonging to the Methodist Church at Mt Sophia and land belong to the 7<sup>th</sup> Day Adventist at Woodleigh.” in the letter from Ministry of National Development to Jin Long Si, dated 8 May 2003; “You may wish to note that the Government adopted a similar approach during the construction of the North –East Line where other places of worship (such as St Matthew’s church near Outram Station, and the Chee Hwan Kog Temple and Nanyang Siang Tng Temple near Kovan Station) were similarly acquired for complehensive redevelopment.” in the letter from Ministry of National Development to Jin Long Si, dated 29 Aug 2003

<sup>44</sup> 英文原句: “We note that there is no record of formal approval of the land as a temple.” in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated 3 April 2003; “Jin Long Si, on the other hand, is not a purpose-built place of worship and did not possess a formal planning approval for temple use.” in the letter from Urban Redevelopment Authority to Jin Long Si, dated 6 June 2003; “Unlike other Place of Worship in the area, Jin Long Si was not a purpose built temple and our records show that no planning permission had been granted for the development.” in the letter reply from Urban Redevelopment Authority to Jin Long Si Temple, dated 18 July 2003; “Jin Long Si Temple is a non-approved temple...” In the letter reply from the Principal Private Secretary to the Senior Minister Goh to Jin Long Si, dated 22 November 2004

<sup>45</sup> 英文原句: “However, in view of the temple’s religious contribution to the Chinese community and the existence of the temple since 1941, we are prepared to consider alienation of a replacement site to the temple.” in the letter from Ministry of Law to Jin Long Si, dated 3 April 2003; “SLA is also currently working with URA to identify a replacement site for the temple.” in the letter from Ministry of National Development to Jin Long Si, dated 8 May 2003; “However, to alleviate any hardship caused by the acquisition, I understand that the Singapore Land Authority is making an exception and has offered you a replacement site in Punggol.” In the letter reply from the Principal Private Secretary to the Senior Minister Goh to Jin Long Si, dated 22 November 2004

<sup>46</sup> 英文原句: “Jin Long Si, on the other hand, is not a purpose-built place of worship and did not possess a formal planning approval for temple use. Jin Long Si, togrther with the adjacent Outram Institute site, was rezoned frem Educational Institution to Residential use (GPR 1.4) in MP 1998 to optimize land use

---

and to be compatible with the surrounding development which is predominantly residential in nature.” in the letter from URA to Jin Long Si, dated 6 June 2003.

<sup>47</sup> Affidavit of Eng Gim Hwee, Planner of URA, on the Original Summons No. OS79 of 2008/G, p 6.

<sup>48</sup> Affidavit of Eng Gim Hwee, Planner of URA, on the Original Summons No. OS79 of 2008/G, p 5.

<sup>49</sup> 林纬毅〈联合宫〉，页 179。

<sup>50</sup> Signed letter by Chairman of Braddell Heights CCC, Immediate Past Chairman of Braddell Heights CCC, Chairman of Braddell Heights CCMC, Chairman of Braddell Heights IRCC and co-signed letter by members of Braddell Heights IRCC to PM of Singapore, dated 18 April 2007 & 19 April 2009.

<sup>51</sup> The Article 12(1) of the Constitution Law: “All persons are equal before the law and entitled to the equal protection of the law.” in Appellants’ Skeletal Submissions of Civil Appeal No. 26 of 2008, in the matter of Originating Summons No.79 of 2008/G, p 3.

<sup>52</sup> Peh Shing Huei, "High Court dismisses bid to save the temple site...but Bohdi tree to be saved ", in *The Straits Times* (Singapore), 26 Feb 2008; 郑靖豫〈金龙寺土地被征用案 高等法官：三信徒没资格提起诉讼 政府征地不违宪〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 2 月 26 日；郑靖豫〈起诉政府违宪征地败诉原因 金龙寺三信徒“无起诉资格”〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 6 月 10 日。

<sup>53</sup> Chia Sue-Ann, "Appeal to get back site of temple: Three devotees argue that acquisition of site off Bartley Road violated Consitution ", in *The Straits Times* (Singapore), 22 August 2008; 郑靖豫〈反对征用信徒 让出金龙寺地段 不是信托人所愿〉，见《联合早报》（新加坡），2008 年 8 月 22 日。

<sup>54</sup> Chia Sue-Ann, "Devotees lose fight over temple", in *The Straits Times* (Singapore), 7 January 2009; Leong Wee Keat, “Appeal dismissed: It’s not arbitrary. Court said temple’s acquisition based on planning factors.” in *Today* (Singapore), 7 January 2009; 郑靖豫〈信徒上诉高院遭驳回 金龙寺必须搬迁他处〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 1 月 7 日。

<sup>55</sup> 郑靖豫〈金龙寺可留原址 直到新院落成〉，见《联合早报》（新加坡），2009 年 4 月 23 日。

<sup>56</sup> 《论语·颜渊》。

<sup>57</sup> Kalpana Rashiwala, "New sites may entail hefty bids. High values may limit number of bids for the two sites, say market watchers ", in *The Business Times* (Singapore), 4 June 2009.

<sup>58</sup> 太虚《太虚自传》（新加坡：南洋书局，1971），页 38-42；印顺《妙云集 13 • 太虚大师年谱》，（台湾：正闻出版社，民国 89 再版。初版于民国 39），页 50-58。

## 第八章 狮城道教和佛教的结构与前景

从本文第三章和第四章的探讨中，我们已经约略察觉到“新加坡道教”的信仰结构，长期偏向抽签祈祷、乩童作法、沙盘扶鸾等巫术性倾向，形成相对松散的、缺乏制度化的“民间信仰体系”，并不具备真正属于传统道教的斋醮、科仪等专业训练，却又长期与华族移民迁居异乡寻求生活安定的世俗需求紧密联系，故松散中自有其微妙细致的感召力，缺乏制度化却又有其绵绵不绝的生命力。一直到了 20 世纪末，新加坡道教总会正式成立，陆陆续续举办了一连串的弘扬道教教义活动，以及支持学术团体举办道教学术研讨会等，一个相对严谨的、制度化的“道教信仰体系”已经崭露头角，一些民间信仰庙宇也纷纷向传统道教靠拢，先后成为道教总会旗下的会员。至此，我们观察到这近两百年来的“新加坡道教信仰”，开始出现了一个呈倒 Y 字形的分叉发展趋势。

另一方面，我们从本文第五章、第六章的探讨中，可以清楚地看出这近百年的新加坡佛教，出现了两极性的局面。一个极端是相对强盛的北传佛教，这是一支来自中国大陆、台湾的传统佛教体系，也是本论文所考察的两大主题之一；另一个极端是相对弱势或较迟引进的其他传统体系，如南传佛教和藏传佛教（本论文没有着重讨论）。在这两极性的架构下，我们也不难发现到狮城佛教的传播，从一开始便摆脱不了城市结构之制约，长期定型于城市化的佛教模式。换言之，本文所探讨的汉传佛教，包括其他传统佛教之寺院、僧俗和一切弘法活动，无不发生于整座城市之范围内，有别于一般遁世避俗、岩处穴居之类的山林式佛教。

本章节将根据“新加坡道教”和“新加坡佛教”的信仰特质，进一步分析两者的内在结构和发展前景，藉以深入把握华族传统宗教在新加坡发展的脉络和规律。

### 第一节 狮城道教之内在结构：帮派化与草根化

长达近两百年历史的“新加坡道教信仰”，近年来出现了一个倒 Y 字形的分叉发展趋势。其粗壮繁复的主干发展，是相对根深蒂固的“民间信仰体系”，这是一支结合了中国大陆闽、粤两省的传统民间信仰，以及星马特有的大伯公信仰之混合

体系；另一支新兴的分叉发展，是一群向传统道教寻求认同，皈依大传统文化的“道教信仰体系”。在这两种分叉发展的架构下，我们也可以清楚地察觉到，“新加坡道教信仰”从一开始，便受到了华族移民帮派势力之制约，以及长期定型于民间信仰的草根模式，是为“帮派化”和“草根化”结构。换言之，本文所探讨的主要华族民间庙宇和宗教活动，无不与初期的华族移民五大帮派发生联系，以及长期流布于新华社会的中下层。至于讲究斋醮、科仪等严格规范的大传统道教信仰，则是属于非常近期才出现的发展趋势。

所谓的“帮派化”结构，指的是有关庙宇不但是属于方言帮派所创办的宗教活动场所，也是方言帮派举办一些世俗活动的会馆机构，不仅是集“宗教信仰”和“世俗活动”于一炉，还大有以“世俗活动”为主，“宗教信仰”为次的倾向。这是狮城道教的早期结构，关于这方面的内容，我已在第三章详细分析，谨此简略地以华族移民五大帮派所创办的主要古庙作为补充实例，如下：

| 方言帮派 | 华族庙宇   | 结 构                                                 |
|------|--------|-----------------------------------------------------|
| 福建帮  | 恒山亭    | 新加坡福建帮的第一个总机构<br>属于“外庙内馆”结构                         |
|      | 天福宫    | 取代恒山亭，成为福建帮的总机构<br>早期的福建会馆就直接设立在天福宫内<br>属于“外庙内馆”结构  |
|      | 凤山寺    | 福建南安会馆在 20 世纪初成立之前<br>南安人以凤山寺为共有的活动机构<br>属于“外庙内馆”结构 |
|      | 金兰庙    | 早期的福建秘密帮派会社<br>属于“外庙内社”结构                           |
|      | 梧槽大伯公庙 | 早期的福建秘密帮派会社<br>属于“外庙内社”结构                           |
| 潮州帮  | 粤海清庙   | 新加坡潮州帮的第一个总机构<br>属于“外庙内馆”结构                         |
| 广、客  | 海唇福德祠  | 早期广、客两帮的活动机构<br>属于“外庙内馆”结构                          |
| 海南   | 天后宫    | 天后宫设立于海南会馆之内<br>属于“外馆内庙”结构                          |

表（21） 新加坡方言帮派创办之庙宇结构

方言帮派所创办的庙宇结构，未必是一成不变的。随着时代的变迁，社会的转型，这些庙宇的性质与结构也跟着不断转型。例如，自从天福宫创立之后，以陈笃生为主的福建帮首领将福建帮总机构从恒山亭迁入天福宫之后，恒山亭便不再具备“福建会馆”的性质，仅留下原本就应该单独具备的“宗教”性质；金兰庙自从章芳琳先生接手独资重修后，便开放为让公众烧香膜拜的纯宗教性庙宇。我们不能说恒山亭或金兰庙自此是“回归”或“恢复”了宗教性质，只因为这些庙宇从创立伊始，就不曾具备单纯的宗教性质，反而是以帮派化的世俗活动为主轴。其他主要的方言帮派庙宇，例如粤海清庙、海唇福德祠、天后宫等，也都是在各自的方言会馆独自创立和运作之后，便只留下“宗教性质”，这是移民社会的进化常态，在此无庸赘述。

由于这些神祠庙宇长期以显赫神迹或乩童作法等方式来吸引信众，缺乏以大传统的道教文化作为信仰基础，其庙宇运作难免是停留在祈福禳灾、祭品酬神的“拜拜模式”，信仰内涵也变得越来越简单化、民俗化。然而，若从另一个角度来看，正因为祈福禳灾等“拜拜模式”属于非常简单的诉求，是民众自动自发地对具有超自然力量的精神体的信奉与尊重，而且其许多仪式、巫法等，确实也能在某些层面上达到世俗领域的基本祈求，如治疗疾病或消除噩运等，从主流社会以外的另一层面，满足人们在彷徨无助时渴望获得精神安抚、情绪稳定的心理需要。故这类型简单化的运作模式还是具有一定的生命力，得以长期流布于民间社会而不衰竭，是为“新加坡道教”结构的另一个主要特征：草根化。

所谓的“草根化”结构，从意识形态来看，这些信仰内涵都不是官方机构积极支持的大传统思想；从文化形态来讲，它只注重实践、仪式和象征意义，缺少利用文本或传统经典的形式传承；从社会层面来看，它受到社会中大多数的中下层人民之支撑，并与这些人民的生活密不可分。关于这三方面的“草根化”结构，我们也可从新加坡道教徒的“教育水平”、“经济能力”和“祀神场合”来进一步求证。

这是一份由官方机构“社会发展部”（Ministry of Community Development）委托国立大学社会学系主任郭振羽教授领导的调查报告书的子题报告。整体的报告计划是研究“新加坡的宗教和宗教复兴现象”（Religion and Religious Revivalism in Singapore），唐志强教授的这份报告书，则是这份报告书子题“传统华族宗教在新加坡的趋势”（Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore）。<sup>1</sup>为了完成这项调查报告，唐志强领导的调查小组分别采访了不同年龄层的 60 位受访者，

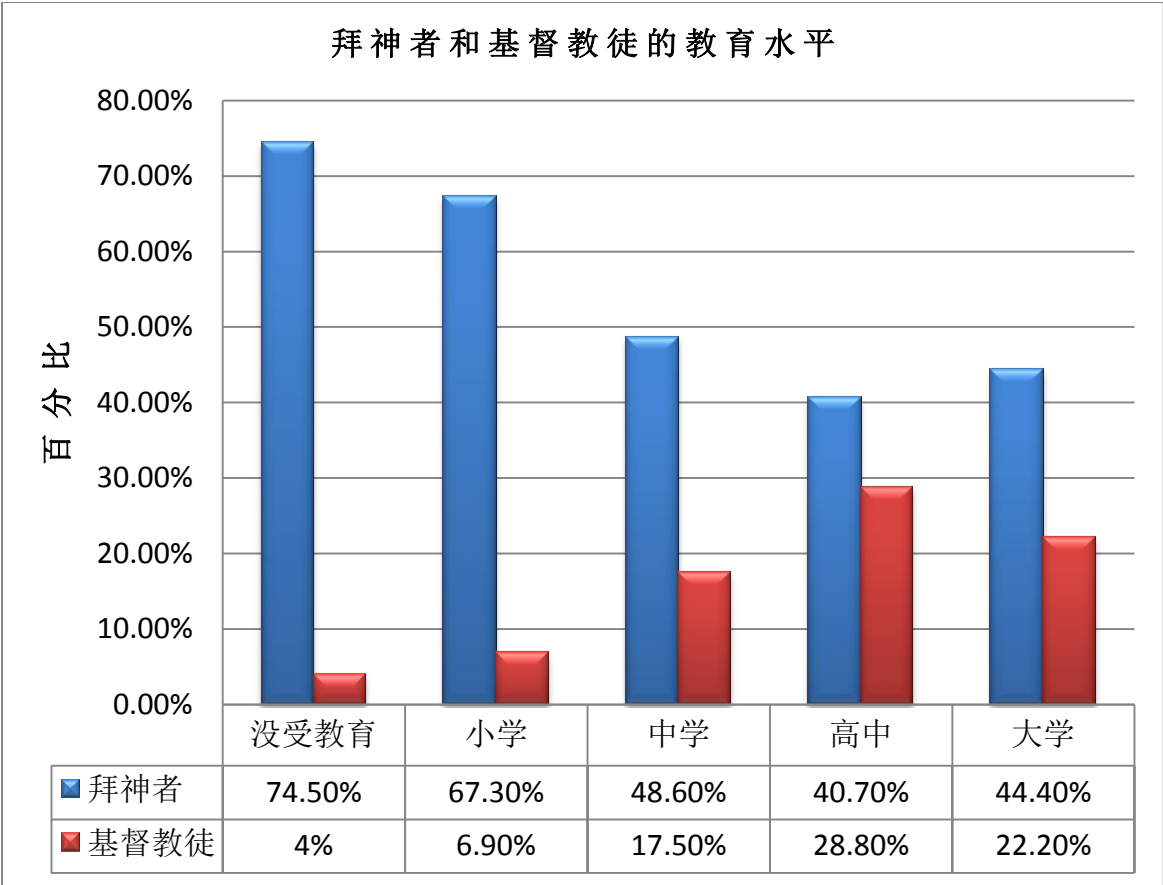
以及分散全岛各地的 1025 户组屋居民。<sup>2</sup>由于新加坡有多达 84%的居民是居住在政府组屋区，<sup>3</sup>故这份以组屋居民为主的问卷调查报告，具有一定的代表性。

首先，我们需要留意到一个现象，在这份调查报告中，唐志强不以“道教徒”（Taoist）指称官方规划的“道教徒”，而是以“神教”（Shenism）或“拜神”（Baishen）指称具有同样信仰性质（道教、拜神、民间信仰和祭祀祖先）的华族宗教徒，但也不否认这两者其实是相通的。其原因是因为华族传统宗教原本就具有模糊性，他认为大多数的新加坡华族，尤其是教育水平较低者，其实都无法分辨“道教”和“佛教”之间的差异。另一方面，在他的界定之下，就算是自称为“佛教徒”者，若除了拜佛以外，同时也拜神，便被他规划为“拜神”者，而不是“佛教徒”。<sup>4</sup>

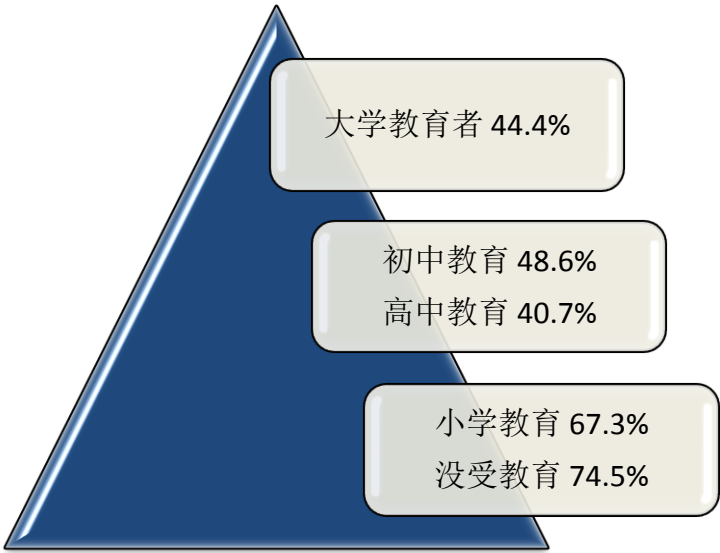
这是一个比较严谨的宗教徒分类规划。以这种标准来调查，该项在 1988 年进行的调查报告显示，有多达 61.2%的组屋居民是“拜神者”或“神教徒”（即官方机构归类的“道教徒”，以下类同），高居全国宗教徒人数之冠。相对之下，只有 17.6%的组屋居民是“佛教徒”。换言之，有多达 78.8%的华族组屋居民是华族传统宗教徒（Practitioners of Traditional Chinese Religion）。<sup>5</sup>

在众多的拜神者中，第一个显著的“草根化”特征，就是“教育水平”偏低。根据唐志强的调查报告显示，多达 74.5%的没受教育者，自称是“拜神者”；仅有小学程度的“拜神者”，也多达 67.3%；至于受过中学、高中和大学教育的“拜神者”，则减少至 48.6%、40.7%和 44.4%。为了使我们更清楚了解这方面的草根化特征，我谨此将基督教徒的教育水平同时并列，作为参照，按没受教育到受大学教育者，顺序为 4%、6.9%、17.5%、28.8%和 22.2%。<sup>6</sup>（见表 22）前者呈现了一个正金字塔教育水平结构，后者则呈现了一个倒金字塔教育水平结构（见表 23 - 24）。

与教育相关的语文教育源流，也呈现了一个正对比的现象：多达 67%的受华文教育源流者是“拜神者”，受英文源流教育的“拜神者”则仅有 39.6%。同样是与“拜神者”形成强烈对比者，是多达 25%的受英文教育源流者是“基督教徒”，受华文源流教育的“基督教徒”则仅有 7.1%。<sup>7</sup>（见表 25）本文不采取任何语文优劣高低的价值判断，仅仅是根据新加坡以英文英语作为主要官方媒介语的事实来探讨，当大多数的“拜神者”一来教育水平偏低，二来又以华文教育源流为主，难免会挤不进以英文、英语作为主要媒介语的主流社会，变成是徘徊在这个城市大都会主流以外的中、下层居民。

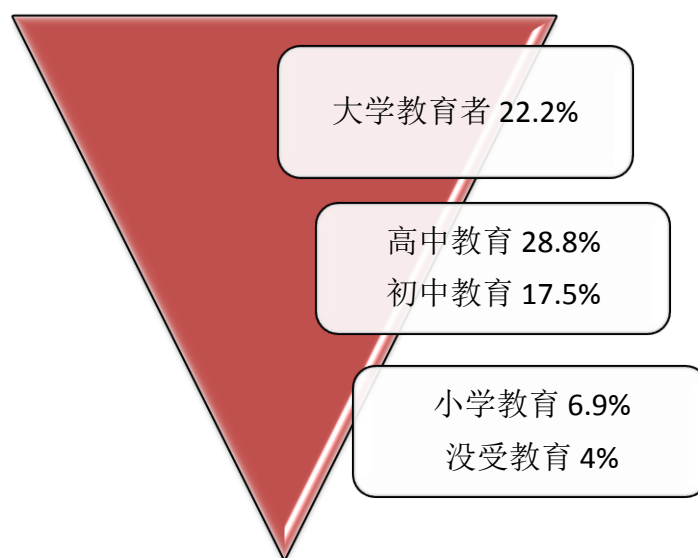


表（22） 1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的教育水平（百分比）



表（23） 1988 年 新加坡拜神者的教育水平（正金字塔结构）





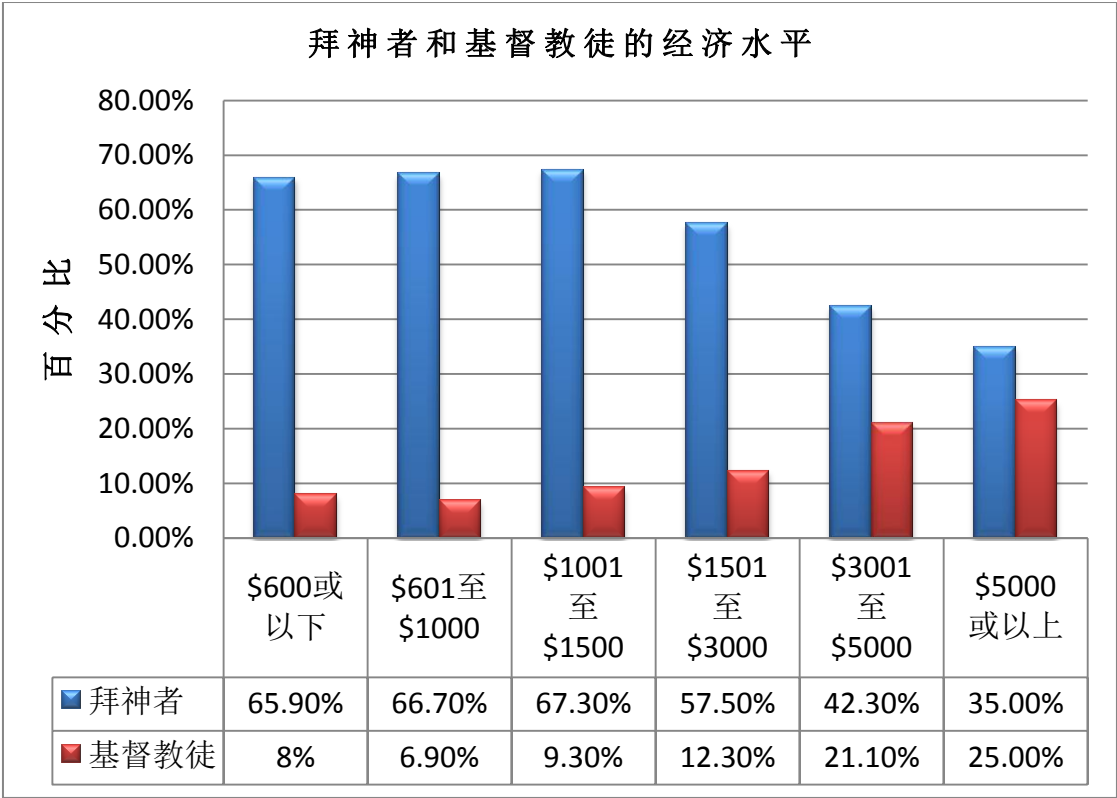
表（24） 1988 年 新加坡基督教徒的教育水平（倒金字塔结构）

| 宗教信仰   | 华文源流 | 英文源流 | 没受教育 |
|--------|------|------|------|
| 神教（道教） | 67.0 | 39.6 | 73.5 |
| 佛教     | 17.2 | 17.5 | 18.4 |
| 基督教    | 7.1  | 25.0 | 3.7  |
| 没宗教信仰  | 7.8  | 16.4 | 4.0  |
| 其他宗教   | 0.9  | 1.4  | 0.4  |
| 总数     | 45.7 | 27.6 | 26.8 |

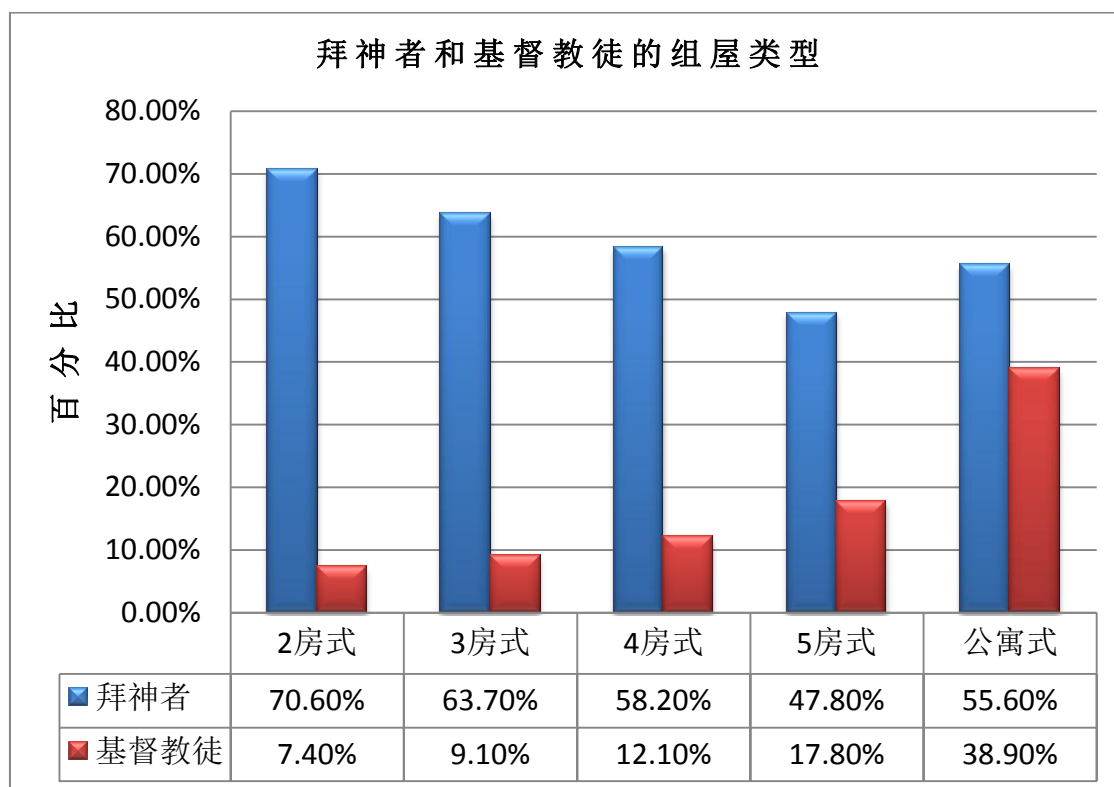
表（25） 1988 年 新加坡宗教徒的教育语文源流

“拜神者”第二个显著的“草根化”特征，就是“经济能力”偏低。根据同一份调查报告显示，多达 65.9%的月收入低于\$600 星元者，以及 66.7%的月收入介于\$601 至\$1000 星元者，都是属于“拜神者”；收入高达介于\$3001 至\$5000 星元和\$5000 星元者，则分别仅有 42.3%和 35%是属于“拜神者”。相对之下，基督教徒的收入则完全与“拜神者”呈相反的排序，凸显了拜神者的经济能力确实以偏低者为基本盘。<sup>8</sup>（见表 26）

与收入水平相关的组屋类型，也同样呈现了一个正对比的现象：居住在 2 房式和 3 房式的组屋居民，分别有多达 70.6%和 63.7%是“拜神者”；居住在 4 房式、5 房式和公寓式的组屋居民，则下跌至 58.2%、47.8%和 55.6%。<sup>9</sup>（见表 27）组屋居民居住的组屋类型，在一定程度的意义上，反映了这些居民的经济能力。相对之下，基督教徒所居住的组屋类型，也完全与“拜神者”呈相反排序，再次凸显了拜神者的经济能力确实偏低，属于这个城市大都会的中、下层居民。



表（26） 1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的经济收入（百分比）



表（27） 1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的组屋类型（百分比）

第三个非常显著的“草根化”特征，是新加坡道教徒与神明的关系格外密切。大多数的道教徒是直接将祭祀场所也带进了家居空间，非常具有生活化气息。据调查报告显示，新加坡道教徒不但经常到神祠庙宇拜祭神明，更有多达 64.4% 的道教徒迎请了一至三尊神像回家当镇宅神明。<sup>10</sup>（见表 28）这种在家居环境内供奉神明的传统习俗，显示了道教徒的人神关系至今依然非常密切，而且每日在家中进行着焚香、敬茶和供奉等膜拜形式，自然会在不知不觉中将基本的“拜拜”礼仪融入日常生活，使宗教祭祀与家居生活互相重叠，成为道教徒日常生活的部分内容。

| 神明数量  | 百分比   |
|-------|-------|
| 0     | 27.3% |
| 1     | 37.1% |
| 2     | 17.1% |
| 3     | 10.2% |
| 4     | 4.0%  |
| 5 或以上 | 4.2%  |
| 总共    | 100%  |

表（28） 1988 年 新加坡组屋居民供奉镇宅神明的数量（百分比）

另一方面，在数以千计的满天神佛中，有多达 50.2%和 47.8%的组屋居民分别选择了“观世音菩萨”和“大伯公”作为镇宅神明，<sup>11</sup>（见表 29）几乎是到了“家家观世音，户户大伯公”的盛况。这种选择不但显示了妇孺皆知的慈悲女神观世音菩萨，以及非经典化的本土神明大伯公，在新加坡道教徒圈内非常普及，也反映了狮城道教徒的诉求其实非常简单化、民俗化，并不需要太富哲理性的宗教诉求。

| 镇宅神明                   | 百分比   |
|------------------------|-------|
| 观音<br>Guan Yin         | 50.2% |
| 大伯公<br>Dabegong        | 47.8% |
| 佛陀<br>Buddha           | 22.3% |
| 关公<br>Guan Gong        | 18.1% |
| 玉皇<br>Yu Huang         | 5.9%  |
| (哪吒) 三太子<br>San Tai Zi | 5.4%  |
| 妈祖<br>Mazu             | 4.9%  |
| (太上道祖) 老子<br>Laozi     | 2.2%  |
| 其他<br>Others           | 21.9% |

表（29） 1988 年 新加坡组屋居民供奉的镇宅神明类型（百分比）

## 第二节 狮城佛教之内在结构：城市化与人间化

与狮城道教相比之下，较迟出现的新加坡佛教的结构特点，便少了方言帮派的色彩，却多了城市社会之局限，长期定型于城市化的佛教模式。换言之，本文所探讨的各大传统佛教之寺院、僧俗和一切弘法活动，无不发生于整座城市之范围内，有别于一般遁世避俗、岩处穴居之类的山林式佛教。究竟城市化的佛教与山林式的佛教有什么具体区别？在新加坡传播年代较为久远的传统佛教，即北传佛教和南传佛教的实质内涵，是比较倾向于哪一类型的佛教呢？在未来的日子里，究竟是北传佛教或南传佛教的传播模式，会更容易在新加坡这个大都会里找到进一步拓展的空间？本节将从这些角度切入，进一步探讨新加坡佛教传统内部的异同与关系。

## 一、山林佛教与城市佛教

佛教的产生，也就是释迦牟尼佛本身的证悟历程，一开始便是包含了对世俗生活的舍弃和批判。以悉达多太子而言，世俗生活不但是包含了城市生活，也包含了宫廷生活。悉达多太子抛弃江山王位、妻恩子爱后的个人修行之活动空间，包括成道证果后的初转法轮，于鹿野苑渡五比丘以创立最初的三宝团体，都是在荒山野林中进行。这是由于城市或宫廷往往充斥着诸多物质诱惑，声色犬马，纸醉金迷，若佛陀与他所领导的出家僧伽长时间于城市盘桓栖止，恐怕会不利于整个僧团的修行和开悟。

我们从南传佛教所推崇的《阿含经》中，尤其是较早期的《杂阿含经》内的诸多记载，足见释迦牟尼佛从他本人的证悟经历中总结出修行者所应遵循的道路：割爱辞亲才能促进僧伽追求心灵宁静和精神升华，出家修行是解粘去缚和开悟证果之最佳良途。同时，释迦牟尼佛也常于经中高度赞美大弟子摩诃迦叶的刻苦修行，认为若有人毁头陀修行，如毁佛陀；若有人赞美头陀修行，则如赞美佛陀等。因此，“辞亲出家”和“刻苦修行”是释迦牟尼佛高度肯定阿兰若僧的评价，这两条标准也就汇成了原始佛教的主要特色。

若要以这两条出世间的价值标准来修持，人声喧嚣的城市或声色犬马的宫廷自然不能成为僧伽的理想地点。因此，自古以来，坚持出家和苦行的僧伽都是乐独闲居，泯迹人间，往返于荒林或坟场之间。即使是采取乞食制之僧伽，虽然为了维持日常生活的基本物质而没完全脱离人群集居处，也是尽量避开热闹的城市，住宿于离开城镇村落不远处的郊外地区。时至今日，广泛盛行于泰国、缅甸和斯里兰卡等国的南传佛教，依旧比较完整地保存了这方面的传统价值。他们不论是在荒山野岭栖止苦行，或在城郊居住且乞食修行，都是坚持远离尘嚣，遁世避俗。这正是山林佛教的特色，充满厌世思想，急迫个人解脱，是一种与来自中国与台湾的北传佛教风格迥异的修行传统。

然而，长期远离尘嚣、岩处穴居的苦行生活，不可能为新创的佛教提供发展机遇，因此，释迦牟尼佛在渡化五比丘、舍利弗和目犍连等大弟子后，便迅速地在王舍城、舍卫城和他的故乡迦毗罗卫等古印度城市全面展开传播佛教的活动。不少王室成员、富商长者和平民百姓因为释迦牟尼佛的重返城市，也纷纷割爱辞亲，追随佛陀出家为僧；有者虽是继续居家生活，却也成为释迦牟尼佛的虔诚信徒或忠心护法，并且布施了竹林精舍和祇园精舍等作为释迦牟尼佛相对固定的说法兼修行场所。

从这个意义上来说，释迦牟尼佛的广大信徒，包括释迦牟尼佛本身和诸大弟子，都是来自城市或宫廷，这就成为了佛教不可能完全脱离城市的必然因素。

城市是社会的政治、经济和文化中心，也是官僚、文人、商贾和工匠等社会精英集聚之处，这些人的文化素养决定了他们对于佛法会产生更大的兴趣。因此，释迦牟尼佛的另外一批大弟子，如舍利弗、目犍连、富楼那和须菩提等长老级的尊者，并不息影于山野林泉，而是天天游行于城郊之间，三衣一钵，乞食而归，随缘观教，弘扬佛法，续佛慧命，普渡众生。这些比丘之修行途径与摩诃迦叶等苦头陀之修行模式截然不同，是常以城市众生为传播佛教之对象，并以城市空间为上修下化的背景，堪称为“城市佛教”之雏形。后来出现的大乘佛教，并在中国广为流传的北传佛教，可说在很大程度上正是对这些杰出僧伽的观念之继承。

与山林佛教的重修持、重出世相比，历来的城市佛教如古印度的王舍城、舍卫城，中国佛教史的长安佛教、金陵佛教都是比较重弘法、重义学、重融合、重与世间的关系。当然，佛教不可能完全以城市或山林作为区别，因为释迦牟尼佛的传教活动向来都包含了城市与山林两大部分。虽然在原始佛教时期，佛弟子的个人修行途径，应该是属于远离城市的山林佛教，然而，包括释迦牟尼佛本身在内的出家比丘，或以维摩诘大居士作为代表的俗家长者，不但都是来自红尘俗世，也是经常往返城市普渡众生的积极入世者。因此，城市佛教与山林佛教其实是一枚铜币的两面，都是佛教整体的有机成份。

简言之，佛教始祖的生活基地虽在城郊，但其传法活动之重点仍然是在城市。释迦牟尼佛经常到城市、王宫为国王大臣说法，而城市的政治、经济和文化也倒过来为佛陀创教和弘法提供了有利的支持。从这个层面来看，一般出家僧伽之个人宗教追求可以通过离世的、集体的艰苦修行来实现，而社会整体的宗教追求则必须通过全城佛教徒的道德观确立以及供养三宝的功能来实现。因此，佛教僧伽与整体社会在功德基础上的相互饶益，确立了两密不可分之因缘。这也是为什么佛教虽有山林或城市之分，却始终不舍众生，能够获得长者居士们护持的基本因素。

## 二、南传佛教与北传佛教

从一定程度的意义上来说，在新加坡传播的南、北传佛教，正继承了山林佛教和城市佛教的两种特质。南传佛教比较注重修行者个人的精神解脱，表现在修行实践的方式和手段方面，大多数的狮城南传佛寺都选择在远离城镇之处。这是为了有

效地避免来自社会物质生活的欲望和诱惑，有利于修行僧保持心绪的宁静，确实履行修行僧本身的宗教修行实践。然而，新加坡不过是个方圆六百余平方公里的小岛，既无天然资源，又无广袤腹地，难有多少个远离城镇之清幽郊外。尤其是自公元19世纪初叶开埠以来，新加坡便朝向自由贸易港口发展，即使是旧日城镇之外的郊区，今日也已成了高楼林立、人口稠密之组屋区、私人住宅区或工业区，不复昔日的偏僻与宁静。因此，在这个大环境下，狮城的南传佛教已经不太可能继续完整地保存远离尘嚣，遁世避俗之独修传统。我在撰写硕士论文《新加坡佛教：传播沿革与模式》期间，已察觉到新加坡的南传佛教，其实也正不断地尝试通过一些慈善福利活动或调适一些作风来融入这个以华族为主的城市社会，并无固步自封，完全采取与世隔绝，泯迹人间之传统风格。<sup>12</sup>

至于北传佛教方面，由于向来强调成证如来无上正等正觉是需要结合“自觉”与“觉他”两个成份，因此在修行实践方面强调“上修下化、自渡渡他”之大乘精神。基本上，大乘佛教渡化众生的方式是以“六度万行”、“四摄法”和“四无量心”等作为宗教实践的必然途径，认为菩萨只有在利益众生的过程中才能真正成就自我。换言之，“普渡众生”是需要北传佛教之僧俗四众生活在现实的城市社会中，不可能完全脱离众生而独自修行。这种积极的入世精神和济世情怀，决定了北传佛教比南传佛教更能适应新加坡这种都市社会。正如《维摩诘不可思议解脱经》所记载，专门在城市中以非僧伽形象上修下化的维摩诘大居士对前来问疾的文殊菩萨说：“从痴有爱，则我病生；以一切众生病，是故我病，若一切众生病灭，则我病灭。”从这方面来理解，北传佛教的修行实践是将个人消融在众生之中，是个人、众生和社会三者的紧密结合。因此，若离开了众生和城市，便没有了北传佛教的存在余地。正因为如此，新加坡的人口越是密集，便越为北传佛教的发展提供了更大的空间。

当然，南、北传佛教都有其共通之处：两者都是肯定人类的生命非仅一世，生命的永恒也不是体现在依靠业力支配的轮回生死中，相反的，生命的价值在于突破业力支配的束缚，而这一切恰恰是要在人世间来完成。换言之，南、北传佛教都有谈论四圣六凡的十法界，其最终解脱是在于一个依靠坚定信念建构的彼岸净土，但落脚点却是在最世俗的人世间。超脱三界变异，免除六道轮回的崇高目标，正是以这一生、这一世作为出发点。因此，南、北传佛教所追求的解脱是一致的，都是希望超越现实生活和生命中的种种缺憾，达到成证菩提，诞登寂灭涅槃的圆满境界。



无论是成就南传佛教所推崇的阿罗汉果，或是成就北传佛教所希证的菩萨、如来，都是对这有限有憾的现世人生和无穷无尽的生死轮回之否定，都是寻求超越具有“苦、空、无常、无我”的种种缺陷，追求生命中不朽价值的可能性，也就是两者都共同肯定的“常、乐、我、净”之圆满净土。这其中有所不同者是，南传佛教在修行实践上具有较多个人苦行之色彩，北传佛教则因为其入世内涵而更容易与城市众生发生联系，更容易在大都会里实行其慈航普渡的崇高理想。这也是为什么新加坡的北传佛教会比南传佛教更积极、更活跃的主要因素。

### 三、狮城佛教的现代化

作为一个在 20 世纪初、中叶出现的崭新概念，“人生佛教”或“人间佛教”在数以万计的佛教名相中无处可寻，然而，作为一个贯穿两千五百余年佛教史的核心命题，“人生佛教”或“人间佛教”之内涵是佛教固有的属性，是佛教发展过程中的永恒主题，无时无刻地不被实践和弘扬着。

然而，在长期流传的过程中，即使是标榜着上修下化的北传佛教，也不可避免地产生了许多僵化和保守的消极内容，如片面地重视死后来生和鬼神迷信，过于赶经忏、办超度等思想，严重地影响了北传佛教的继续发展和菩萨精神之发挥。因此，于 20 世纪上半叶，北传佛教新生力量的领袖人物太虚法师起而倡导“人生佛教”，并着手对所有不符合佛教发展前进的制度和思想进行整理；后来落户台湾的印顺法师进一步从理论与实践等方面，提出了“人间佛教”之理念，对近代的北传佛教之振兴和发展起了极其深远的影响。今日，人间佛教的观念已经深入人心，不但成了中国大陆和台湾北传佛教之思想主流，也成了新加坡佛教界的主要思想趋势。

就其实质而言，在娑婆世界建设人间净土，而非急求个人解脱、厌弃人生之大乘佛教精神，就是要把追求出世的佛教调适为积极入世的佛教，把佛教的出世法与世间法更加紧密地结合起来。目前，虽然新加坡佛教界未必旗帜鲜明地高举着“人间佛教”的口号，却也正在积极地从慈善、教育与文化三个环节着手，大力提倡人间佛教的思想，以期自利利他，在狮城实现人间净土。换言之，人间佛教所强调的“出世不离入世，入世以求出世”之理论思想，正在新加坡演化为一种实实在在的具体实践。

从另一个角度来看，新加坡南、北传佛教的城市化、人间化，其实就是对各自的传统特质进行巨大改革的现代化。这些巨大的改革包括了狮城佛教组织建设的现

代化、佛教理论的现代化、切入与积极参与社会生活方式的现代化等等。在这个东西文化交汇的大都市里，狮城佛教组织的现代化，是正在努力地扩充其包容性与可参与性；佛教理念的现代化则逐渐加强其普世性与亲和力；切入及参与社会生活方式的现代化则具备了灵活性和适时性。简言之，从种种迹象显示，新加坡佛教界正在降低宗教组织与世俗社会之间的门槛，使佛教僧侣能够更积极、更方便地走出去，也使佛教徒及城市众生能够更容易、更自在地走进来，使两者之间的双向交流更加方便和频繁，改以往的消极等待为现代的积极主动。实际上，在地球村、电脑化的进程中，狮城佛教的发展根本就不存在着遁世或隐居的可能性，也不可能完完全全离开社会或回避现实。随着城市化、现代化已经成为当代世界宗教发展的主要趋势，与此相应的是，“人间佛教”已经成为狮城佛教的主流思潮。

从这个层面来看，若我们把狮城佛教放入整体的佛教信仰体系来研究，可以发现新加坡的城市环境是注定了狮城佛教必然走出传统、走向现代的潜在因素。与传统的、山林的佛教相比，城市化的狮城佛教具备了更多的人间化和人性化之特征，具有更强的现代城市社会的适应能力和内在的发展张力。换言之，佛教在狮城发展至近现代所形成的现代化思想，可以说是对这个城市国家的经济社会发展的挑战做出了回应，有了一种不同于传统佛教的时代取向。

### 第三节 狮城道教之发展前景：困境与机遇

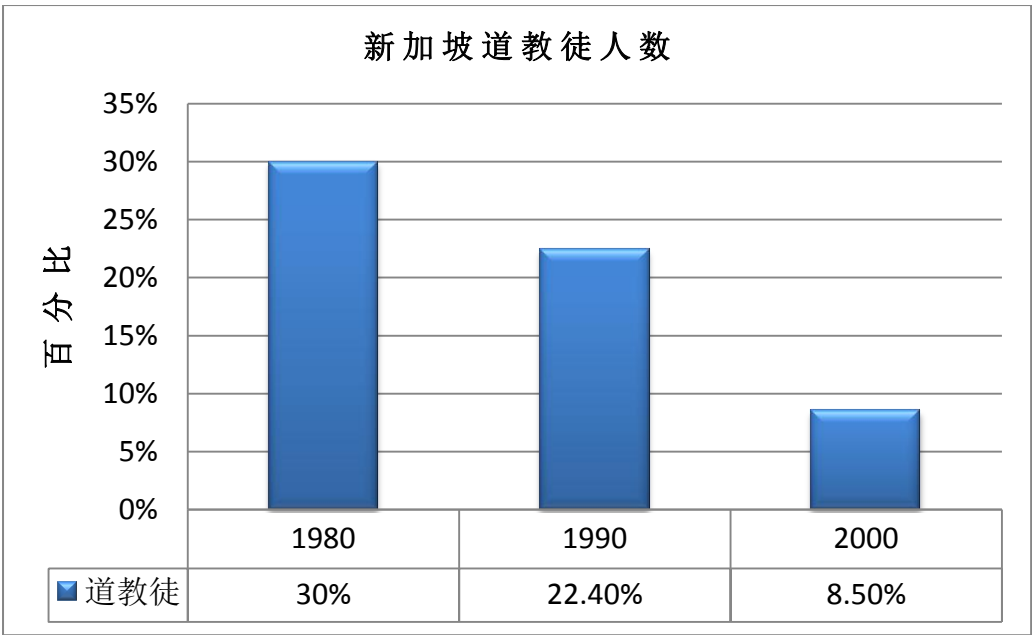
经历了近两百年的扎根和传播，新加坡道教面临了“可持续性发展”的严峻考验。本节将结合狮城道教在这二、三十年来所面对的多方面局限，归纳出狮城道教的三大发展困境。

#### 一、传统困境

自开埠以来，新加坡道教是以中下层民众为基本信众，缺乏一些经过严格出家修行的道长为核心领袖，<sup>13</sup>依托于一个讲究祈福禳灾、供祭酬神的多神信仰氛围。在这种信仰结构下，狮城道教长期处于涣散状态，并且只重办超度、作经忏、谈鬼神，却淡漠弘扬传统道教、提升道教文化的深层次传播策略。当整体社会的知识水

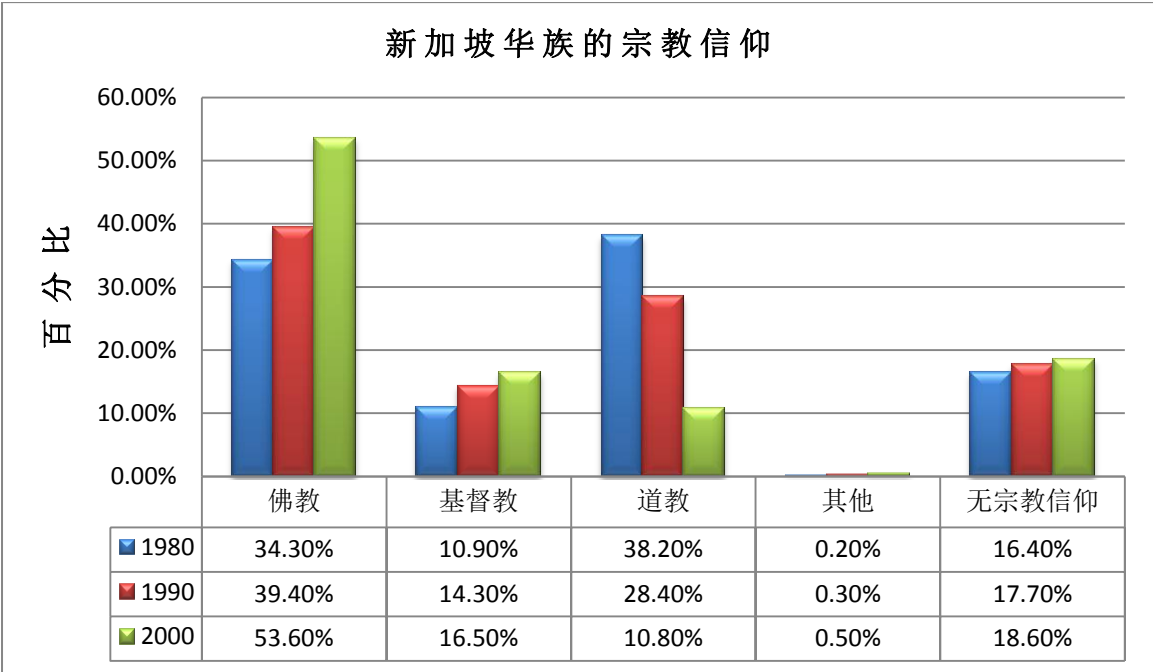
平和文化程度还处于同等落后的阶段，民间信仰庙宇或教团只重视办超度、做经忏的传统习俗，并不会为狮城道教的发展前景带来太显著的困扰。然而，在进入了 20 世纪末之后，随着新加坡整体社会和国家经济的高度发展，人民百姓的知识水平和文化层次也迅速提升，新一代的新加坡华族自然不会再满足于仅仅是烧香祈求的拜拜模式，华族领袖往昔仰仗“神权”建立“绅权”的社会阶梯也失去了根基，若这时候的民间信仰庙宇或道教团体还是只重视办超度、做经忏的传统习俗，那两者的发展方向便形成了南辕北辙的巨大反差。因此，整个新加坡华族宗教体系从小传统的民间信仰，逐渐走向大传统的佛教信仰或道教信仰，甚至是改信主流社群信奉的西方宗教，或不再有任何宗教信仰，几乎是成了一股不可逆转的必然趋势。

在这种大环境的迅速转移下，即使是新加坡统计局以非常宽松的标准来规划“新加坡道教”的范畴，将一切尊崇祖先、华族流派的民间宗教信仰，甚至是包括儒家的孔、孟学说也包括在“新加坡道教”的范畴内，<sup>14</sup>狮城道教徒的总人数还是在 20 世纪末的 80 年代，开始出现了滑落现象。据统计局从 1980 年代开始进行十年一次的全国人口普查报告显示，1980 年还有多达 492,044 位的新加坡公民，或 30%的 15 岁和以上的新加坡总人口是属于道教徒。然而，在 20 世纪末的最后十年，道教徒人数已经锐减到 22.4%。甫踏入 21 世纪，狮城道教徒总人数更是锐减至 8.5%，也就是只剩下 213,344 位的 15 岁和以上之新加坡居民。<sup>15</sup>（见表 30）



表（30） 15 岁和以上的新加坡道教徒人数（百分比）

道教徒急剧锐减，反映了狮城华族内部对于传统宗教信仰的大变更趋势。我们可以从以下的附表进一步了解，在 15 岁和以上的新加坡华族宗教徒之间，基督教徒、佛教徒和无宗教信仰的华族都呈现增长的趋势，唯独道教徒人数却迅速滑落，令人侧目。<sup>16</sup>从新加坡华族内部的宗教信仰出现大变更之形势来看，我们有理由相信，在未来的日子里，若狮城道教庙宇或组织依然停滞于上述的旧传统作风，其“可持续性发展”的后劲将继续进一步削弱，前途不容乐观。

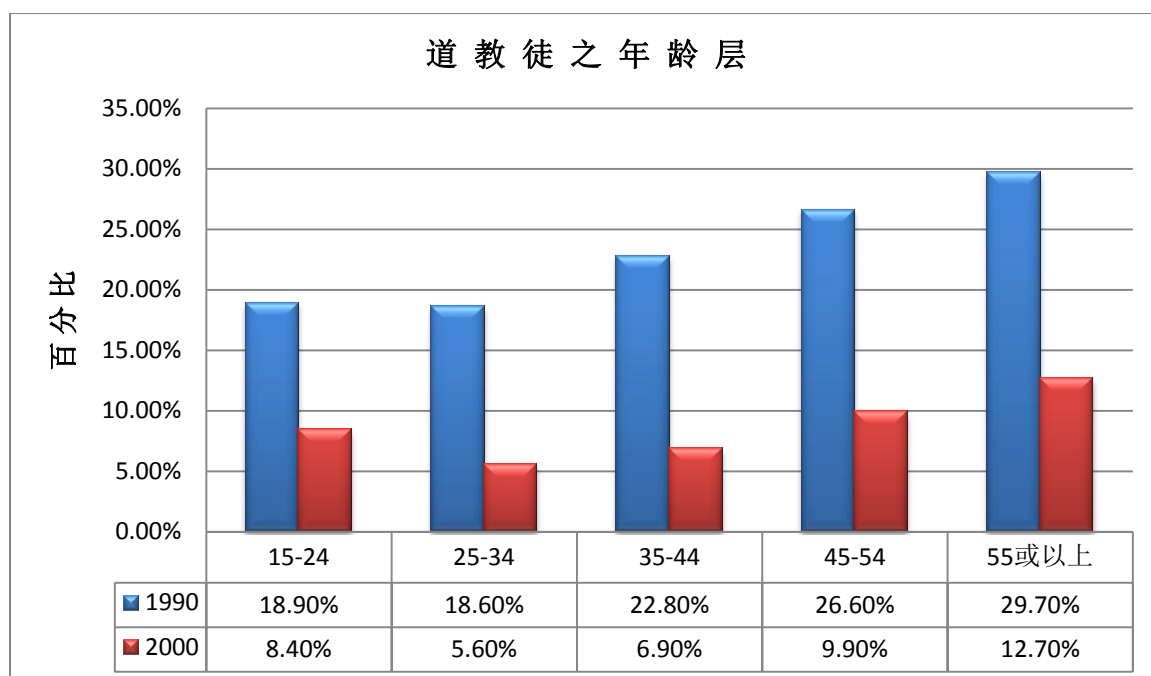


表（31） 15 岁和以上新加坡华族的宗教信仰（百分比）

## 二、年龄与教育困境

除了教徒人数急剧锐减以外，狮城道教徒之内在结构也于 20 世纪末发生了巨幅改变。其中一个相对显著的变化，是年轻化的信徒队伍不增反减，道教徒的知识阶层和文化素养也在急剧下跌。这是进一步削弱道教继续成为新加坡主流宗教最致命的重创。

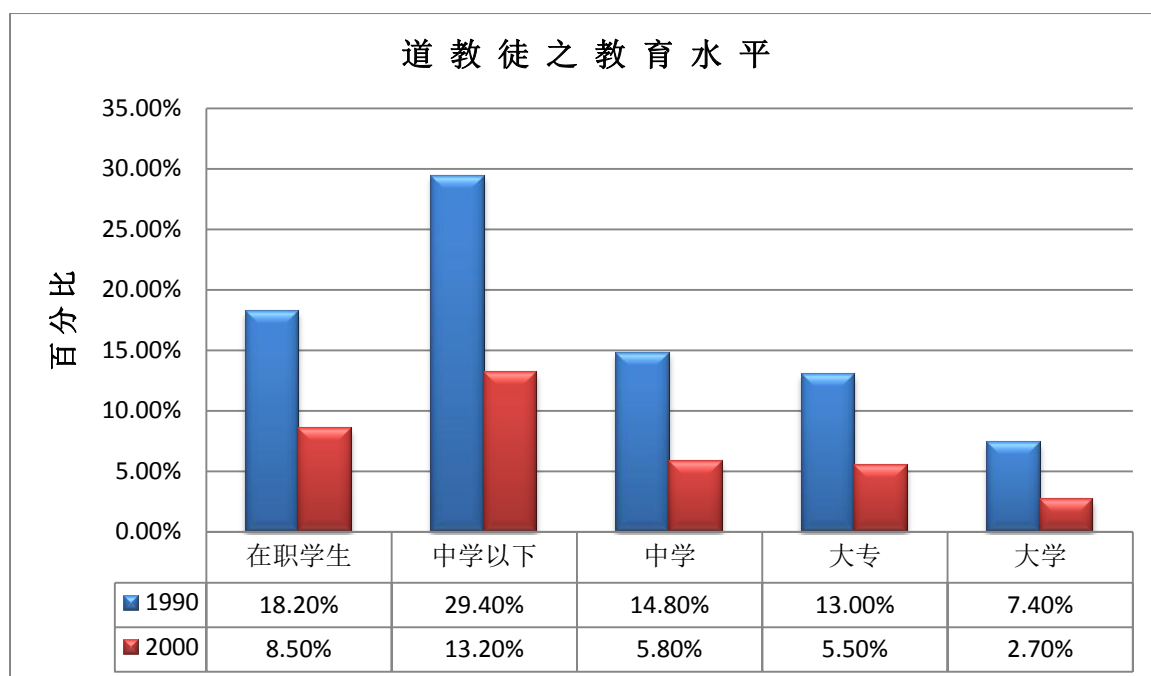
我们可从附表（32）了解，15 岁至 34 岁的年轻道教徒人数，向来就比 35 岁和以上的道教徒人数少了将近十个百分比，再加上 20 世纪末的整体道教徒人数锐减，年轻道教徒人数少于年长道教徒之劣势，更加显著。<sup>17</sup>若从这个层面来探讨，加上新加坡全国人口是日益走向老龄化趋势，狮城道教信仰若还是无法吸引更多的年轻一代，其青黄不接、后继乏人的严寒困境是不言而喻的。



表（32） 15岁和以上的新加坡道教徒之年龄层分布（百分比）

随着年轻化的信徒队伍日益缩小，狮城道教徒所接受的教育水平也在整体上显得每况愈下。我们可从附表（33）可见，虽然全国人民的教育水平已经普遍提高，但信仰道教者继续以教育水平较低者为基本盘，高学历的道教徒人数反而呈现逆转趋势。从1990年过渡到2000年的十年期间，持有大专学历的道教徒从双位数的13%，跌至单位数的5.5%；至于持有大学学位的道教徒，则更从原本就只是单位数的7.4%，进一步跌至2.7%！<sup>18</sup>换言之，大约是每20位大专学府的毕业生中，只有1位是道教徒；大约是每37位大学毕业生中，才有1位是道教徒。

从宏观的角度来看，日益减少的狮城道教徒继续以年老者、半文盲者占绝大多数，青黄不接的局面不但没有获得改善，反而在踏入21世纪之前的2、30年，出现了更加恶化的趋势。当教育素质较低、年龄阶层较高的市民仍然成为狮城道教的信仰主体，其对于道教素质和文化水平的提升要求自然是相对减少，狮城道教的领袖或道长面临自我提升的外在诉求便不显得那么迫切。在这种恶性循环的机制下，教化者与被教化者之间缺乏互相推动的诉求，免不了更使狮城道教的人文环境欠缺积极发展的良性基础。



表（33） 15岁和以上的新加坡道教徒之教育水平（百分比）

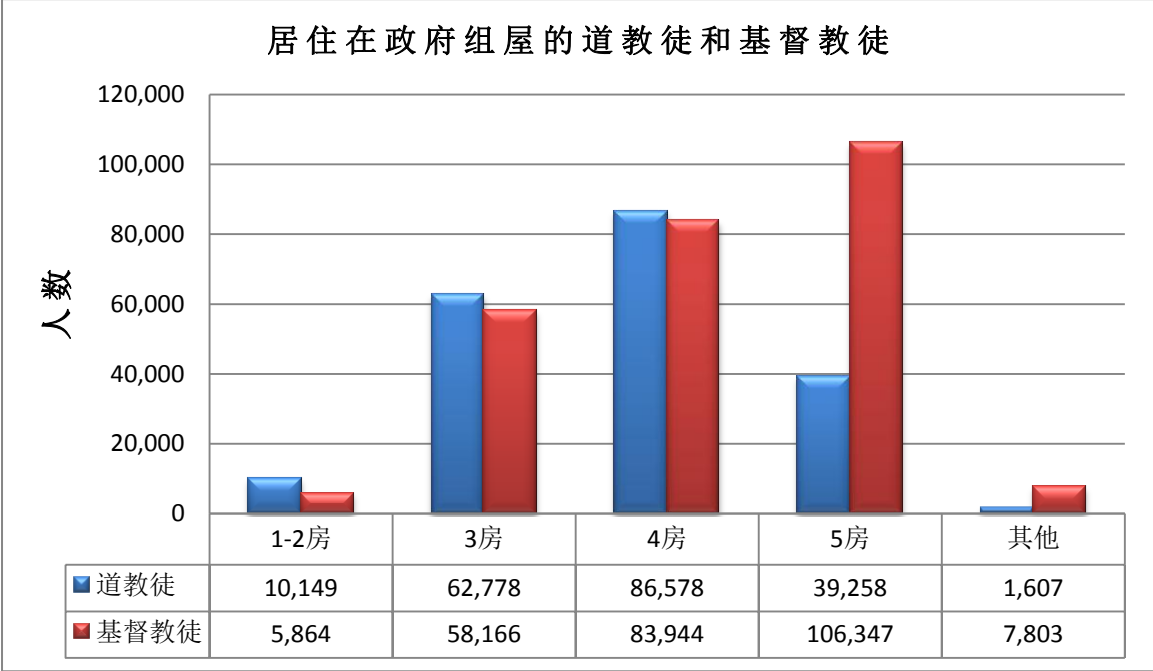
### 三、经济困境

狮城道教发展前景的另一个显著困境，是道教徒的经济水平继续在近二十年来普遍处于落后阶段，这为狮城道教在这个城市国家的进一步发展，带来了相对薄弱的经济基础。

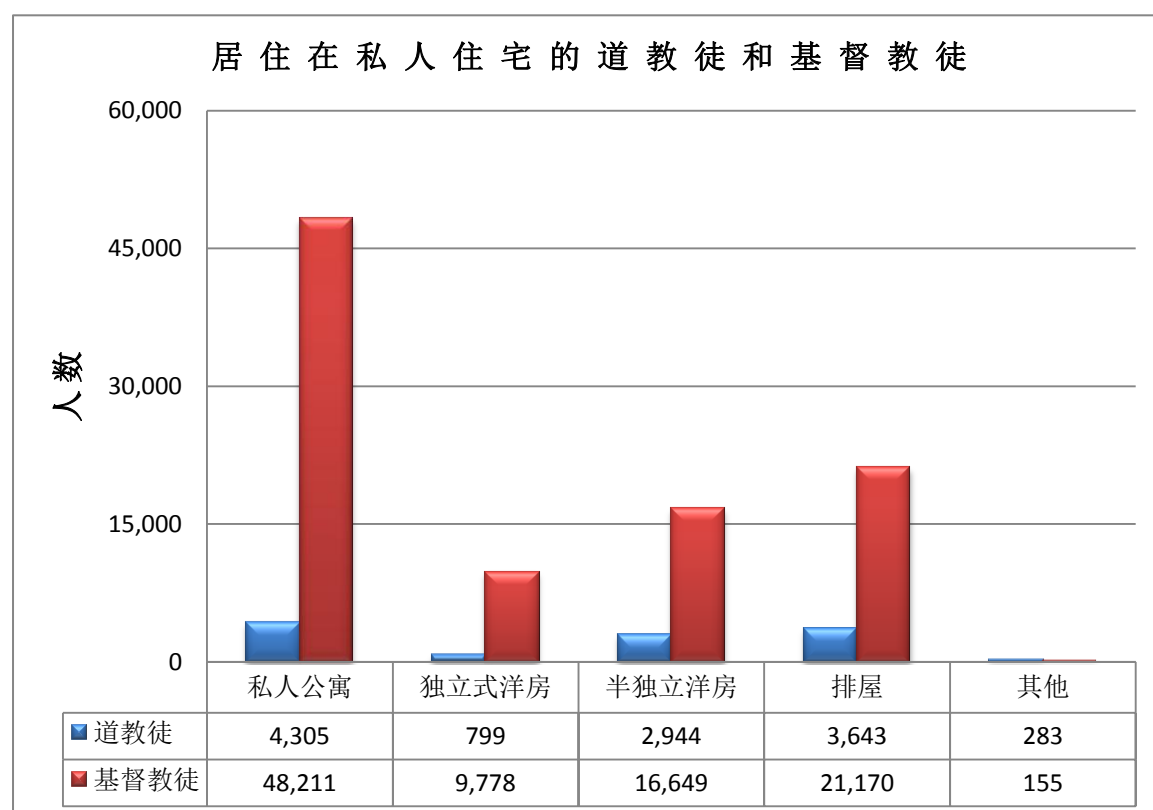
基本上，新加坡人购买住屋类型之经济能力也与其宗教信仰互有联系。以狮城的两大宗教为例，虽然15岁以上的新加坡基督教徒仅有36万人左右，全国34.3%的私人住宅居民却是基督教徒。相对之下，15岁和以上的狮城道教徒虽然也有21万人数以上，却只有4.2%的15岁和以上之私人住宅居民是道教徒。<sup>19</sup>我们再从以下的三个图表来了解，大多数的狮城道教徒都是政府组屋居民，尤其是来自一房式至四房式。（请见附表34 - 36）由于一般新加坡人的经济能力都可以从他们所购买的住屋类型反映出来，因此，我们知道只有相对较少的道教徒能在这个大都会掌握雄厚的经济资源，其他大多数的道教徒则属于中、下阶层的组屋市民。

当只有相对较少的道教徒能在狮城掌握雄厚的经济资源，大部分的道教庙宇或团体的香火收入便面临了来源短缺的窘境。尤其是自20世纪70年代以来，大多数的道教庙宇都面临了被政府强制征用的厄运，价格不菲的新庙土地使用权也仅止于30年期限，因此，大多数的华族庙宇都面对着必须惨淡经营的现实困扰。当这些

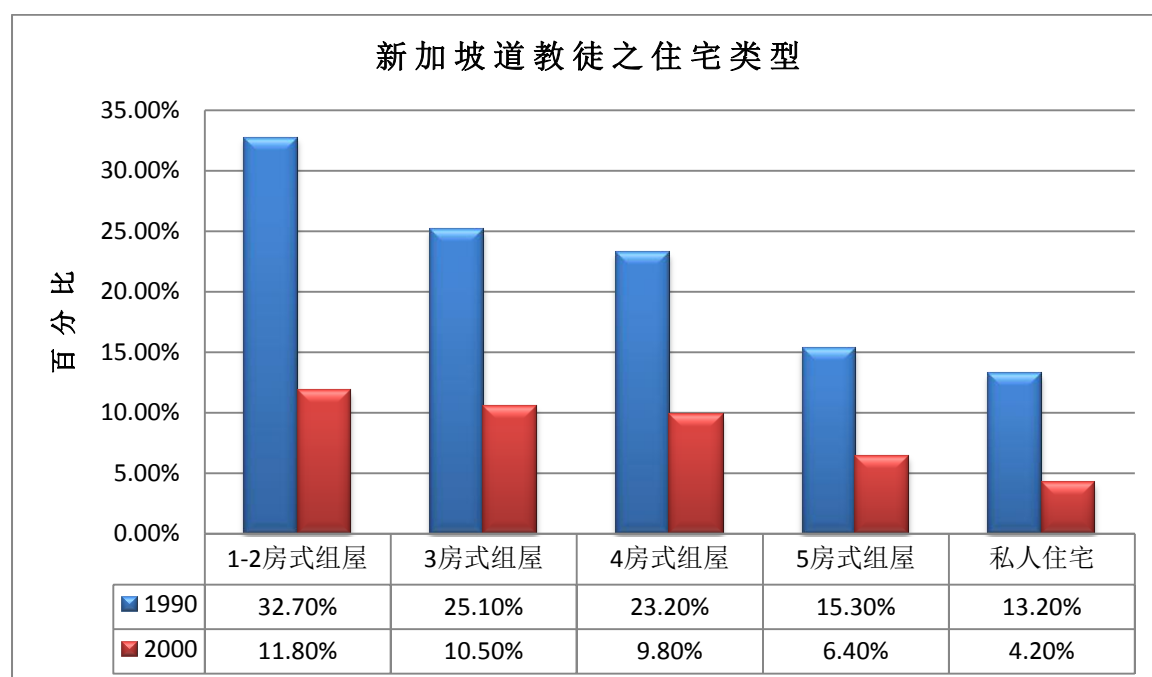
庙宇或团体都必须再三为本身的经济来源而烦恼时，便难以腾出时间、人力和财力来展开服务信徒、贡献人群的社会性衔接工程（Social Engagement）。道教素质既无法获得提升，道教信仰又走不出庙宇门槛，难免会始终局限在孤立的小圈子内，其“可持续性发展”的能力必然是严重削弱，难成气候。



表（34） 21 世纪居住在政府组屋的 15 岁和以上的新加坡道教徒和基督教徒比率



表（35） 21 世纪居住在私人住宅的 15 岁和以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率



表（36） 15 岁和以上的新加坡道教徒之住宅水平（百分比）



总而言之，新加坡是一个高度城市化和现代化的岛国，民间信仰文化正和其他华族的传统文化一样，在这个大都市内面临着迅速被淘汰的严峻危机。新加坡统计局在 1990 年和 2000 年的人口普查报告先后出炉，适时地为新加坡道教界内有识之士敲响起了这场警钟，他们也开始积极地采取了一些应对措施，期盼能挽狂澜于既倒，避免新加坡道教进一步走向没落的结局。从他们正式向大传统道教寻求认同的“道教信仰体系”来看，我们可以清楚地考察到，正是这种策略和方向，使“新加坡道教信仰”在这 20 年内出现了倒 Y 字形的分叉发展趋势，也为新加坡道教信仰的“可持续性发展”，带来了一片生机。我谨此将这些道教界领袖们所采取的应对策略，归纳而为主要的三大运动，分析如下：

## 一、道教界的“正名化运动”

正如本文第四章所分析的，新加坡的闽、粤、琼三帮道士于 1979 年联合组成了“新加坡三清道教会”，这是第一个将本身的团体明确定位为“道教”的教会。虽然这仅仅是一个小教会，对于整体的道教没落起不了力挽狂澜的功效，但是，正是这个道教会的创办人陈国显道长等人，积极倡议联合全新加坡民间庙宇的力量，加强他们对于道教的认同，务使新加坡的道教发展起来。经过了多番周折，新加坡第一个全国性的道教团体“新加坡道教总会”，正式于 1990 年 3 月 11 日宣布成立，陈国显道长被推选为创会会长，理事会成员则由宫庙会员中推选组织而成。<sup>20</sup>在道总积极的宣传下，大多数的新加坡民间庙宇逐渐对佛教和道教之间的界限有了比较清晰的认识，也发现自身所供奉的主祀神和配祀神都可以被纳入道教体系，故许多民间庙宇开始向道教靠拢，成为“新加坡道教总会”旗下的会员。针对这种努力和趋势，我谨此将之定名为新加坡道教界领袖所发起的一场“正名化运动”。

在这场“正名化运动”中，走得最积极、最前端的民间庙宇，当属“韭菜芭城隍庙”。“韭菜芭城隍庙”原本是一所佛、道不分的民间庙宇，自从新加坡道教总会成立后，该庙的执委会认识到“城隍爷”也是道教的神明后，便选择皈依道教，从此走向发展道教的道路。我们可以从“韭菜芭城隍庙”对本身庙宇内部所采取的五大步骤，<sup>21</sup>窥探出一个民间庙宇走向道教庙宇的“正名化”努力。

- 1) 1992 年，韭菜芭城隍庙公开登报举行“征求庙徽设计竞赛”，并于 1996 年确定庙徽。在象征着城隍守护城池的一座城楼和护城池之背后，是一个红白相间的圆形太极阴阳图案，道教色彩鲜明，清楚地昭示了该庙的宗教属性。

- 2) 1993 年，韭菜芭城隍庙向“道教全真第一丛林”的中国北京白云观（中国道教全真派三大祖庭之一）的监院黄信阳道长征求同意，将白云观元辰殿所供奉的“六十甲子太岁”分灵南下韭菜芭城隍庙，成为全新加坡第一间拥有完整体系的太岁神殿，加强了城隍庙的道教色彩。
- 3) 1995 年，正式向中国道观聘请城隍庙的驻庙道长，以便更专业化地负责庙内的日常宗教事务。除了负责每日例常的两次诵经以外，还负责向信徒们解签、代拜太岁和虎爷等等。
- 4) 1995 年，正式筹组“道教诵经团”，由驻庙道长蔡信志为导师，传授传统道教全真龙门派（丘处机派）经韵。翌年，“仙乐诵经班”正式开班授课。该诵经团后来更与韭菜芭城隍庙的“华乐团”合作，组成“韭菜芭城隍庙道乐团”，经常受邀到其他宫庙举行道场法事，也每年参与东南亚各地区的道教音乐汇演，带动了新加坡道教界对于颂念道经、演奏道乐的热潮。
- 5) 2000 年，韭菜芭城隍庙投标勿洛北第四道的土地，兴建其附属宫庙“三清宫”。三清宫前部分的庙宇建筑，是新加坡第一间供奉道教最高尊神的正统道教宫观。中殿仿照中国道教宫观的模式，建立“大罗宝殿”，主祀道教最高尊神“三清天尊”<sup>22</sup>，左侧“三祖殿”供奉“全真三祖”<sup>23</sup>，右侧“孔子殿”供奉“大成至圣先师”孔子、孟子和七十二贤人<sup>24</sup>。后殿则为供奉先人骨灰与灵牌的“怀思堂”，是为新加坡第一间正式由道教宫庙成立、由道教系统管理的骨灰安置所。庙外则竖立了一座 13.5 米长的《道德经》石碑，由新加坡纳丹总统揭幕，被赋予新加坡“道教第一碑”的美誉。

2002 年，韭菜芭城隍庙总务陈添来应邀出任新加坡道教总会的第七届会长，<sup>25</sup>道教总会从此掀开了历史性的一页。从客观的角度来看，陈添来执掌下的新加坡道教总会之所以会出现蓬勃生机，正是奠定在韭菜芭城隍庙本身内部“正名化”运动的基础。换言之，因为韭菜芭城隍庙先受到了道教总会积极宣扬道教信仰的启发和影响，花了很多的时间、精力和财力来完成自身的“道教转型”。结果，这座乡村小庙异军突起，一崛而成闻名全国的道教大庙，香火特别鼎盛，吸引了不少道教人才。正因为韭菜芭城隍庙具备了丰厚的财力资源和人力资源，摆脱了大多数民间庙宇所面临的三大困境，才能为道总进一步向外界推动道教形象的“社会化运动”做出准备，也为“新加坡道教信仰”走出没落带来了可能性。

## 二、道教界的“社会化运动”

自新加坡道教总会于 1990 年成立以来，虽然曾经风风火火地举办了一系列宣扬道教信仰和道教文化的大型活动，却因为缺乏稳定的经济来源、没有固定的办公场所，以及没有权威性的领导人才，故几年后便发生严重的内部分化。其中一批道长另起炉灶，自立“新加坡道教协会”，导致“新加坡道教总会”元气大伤，近乎一蹶不振，无法再进行任何社会活动。1998 年，时任总理公署、社会及体育部政务部长的曾士生多次在正式和非正式场合会见陈添来和其他城隍庙理事，一方面鼓励该庙继续发展慈善等社会功能，另一方面更鼓励该庙担当起发展新加坡道教总会的责任。自 2002 年开始，陈添来代表韭菜芭城隍庙出任道教总会会长一职，原本危机重重的道总从此走上振兴之路。<sup>26</sup>

由新加坡道教总会为核心的道教“社会化运动”，可分为以下的主要三方面：

### 1、先从内部逐步完善道教总会，提升道教的正面形象

在陈添来出任会长之前，道总没有专职秘书处，各项活动都由理事和会员出钱出力。然而，各理事和会员都各自忙于本身的庙务或工作，故道总的运作并不流畅，导致属下会员对总会缺乏认同感，作为总机构的道教总会，实际地位和功能未能充分发挥。因此，陈添来出任会长之后，便设立了专职秘书处，专门处理道教总会的日常事务，同时也在 2005 年开始出版会刊《狮城道教》，每三个月一次对外界报告道教总会及其属下会员的动态，并刊登道教历史、科仪之类的文章。

### 2、积极参与重大灾难的慈善活动，发挥道教的济世情怀

诸如大规模的灾难事件，新加坡道教总会都率领其属下各籍贯的道士和宫庙诵经团昼夜诵经，为罹难者或其家属祈求平安，消灾解厄，以及发动筹款募捐拯救灾民。例如，2003 年的“沙斯”危机、2004 年中尼诺大道工地坍塌意外、2004 年末印度洋特大地震和海啸等。

### 3、响应参与政府提倡的多元宗教，发挥道教的和谐角色

新加坡道教总会以“宗教和谐、种族互信”为宣传口号，经常与其他宗教团体联合举办多项宗教活动，并积极参与政府机构提倡和设立的“各族互信团”、“宗教联谊会”、“全国种族与宗教和谐常务委员会”等。经过多方面的努力，新加坡

道教总会作为新加坡道教界的领导和权威地位，逐渐获得更多人的认同与肯定，尤其是政府部门在与道教徒沟通之前，也会选择先与道教总会进行对话和了解情况。

我们从新加坡道教总会这几年来的努力可见，正当岛国道教徒人数急剧锐减之际，道教界领袖们正尝试在“道教正名化”的基础上，将师法自然的道教教理调整为符合现代思维、讲究服务信徒、贡献人群的社会性衔接工程。我谨此将道总的这些努力，定名为新加坡道教界的“社会化运动”。到目前为止，这场运动还属于初始的萌芽阶段，其具体和长远的功效还有待详细观察。然而，打着大传统“道教”的旗帜走出庙宇门槛，确实是“名正言顺”，而且其努力联系其他相似类型的道教庙宇和团体，对外既可树立道教形象，对内又能增强道教认同，这场运动的指标方向之正确性，当是毋庸置疑的。

### 三、道教界的“理性化运动”

2008年1月，新加坡第一间正规的道教学府，在新加坡道教总会及三清宫道教文化中心的协办之下正式成立；并在同年的12月21日，由新加坡社会发展、青年及体育部政务部长符喜泉女士举行揭幕仪式。新加坡道教学院的成立，是新加坡道教走向理性化的一个里程碑。

若从严格的意义上来探讨，韭菜芭城隍庙和新加坡道教总会积极推展的“正名化运动”和“社会化运动”，只能算是暂时止血的治标努力，那么，由韭菜芭城隍庙附属三清宫主办，以及新加坡道教总会协办的新加坡道教学院，便可视为新加坡道教界领袖们尝试从学理层面来改善新加坡道教形象的治本功夫。正如新加坡道教学院的官方网站所坦承的，道教在新加坡人的印象中，向来都不是那么的健康，也正因为如此，替新加坡道教打造一场“理性化运动”，确有其迫在眉睫的需要：

一直以来，道教给予新加坡人的印象，不外是民俗宗教活动，如神诞庆典、扶乩活动、中元节标会，甚至于更为负面的神棍、骗财骗色的假道士等。

相较于其他宗教所给人的理性及多元活动的印象，道教因此经常被误解为迷信、落后的宗教；有些人甚至不知道道教也和其他宗教一样，有相关的宗教经典。尤其年轻一辈，更鲜少有了解道教文化的，只将其视作为中老年人的精神仰赖剂。这些都是因为新加坡道教在宣扬其文化方面起步得较晚，也不如其他宗教在各校园里都设有社团组织，得以让年轻人通过各项

活动、研讨会、读经会等更早地接触、了解有关宗教。而新加坡道教学院的成立，正显示了新加坡道教界致力于突破原有的民俗宗教活动框架，而扩展至发扬道教中常被大众所忽略的文化层面的决心；同时也希望可以吸引更多的年轻人来了解道教，不致使源自中华本土的唯一宗教经常被投以负面的眼光。<sup>27</sup>

尽管如此，属于教育性的理性化运动，正如其他世俗性的教育课程一样，绝对不是一个可以立竿见影，即刻验收成果的工作，更何况这是一场由道教人士主办的宗教教育课程。然而，道教界领袖们在甫踏入 21 世纪，便大刀阔斧地为新加坡道教界进行了一连串大规模的改善工作，这些努力和方向，至少已为新加坡道教的“可持续性发展”添加了崭新的生机。至于其实际的成果如何，还有待详细观察。或许，在来年 2010 年的全国人口普查报告出炉时，便能略知一二。

## 第四节 狮城佛教之发展前景：优势与挑战

相对于狮城道教而言，狮城佛教的发展史少了将近整百年左右，但狮城佛教僧俗团体的组织化努力起步较早，至今已经具备了一定程度的弘法优势。本节将结合狮城佛教在这近二、三十年来的演变，归纳出以下的三大发展优势。

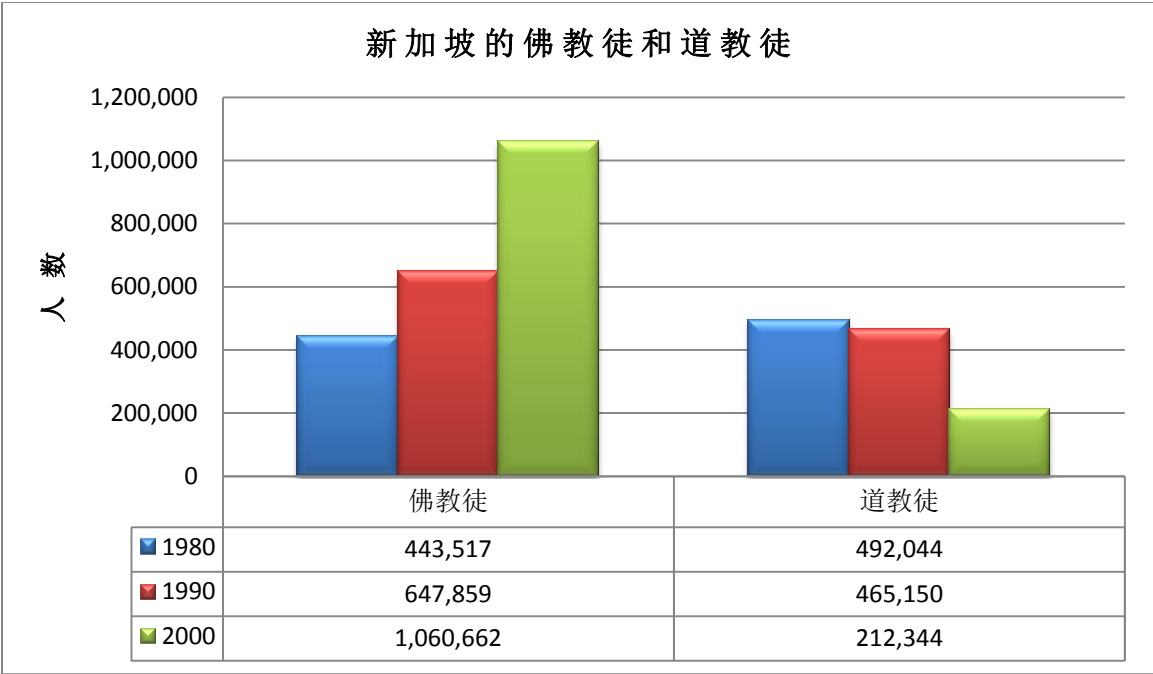
### 一、传统优势

狮城佛教是以城市平民为基本信众，以受过现代高等教育的知识阶层为教团主干，并以曾经接受东、西方文化熏陶的高僧大德为核心领袖，依托于一个融合了多元种族、多元宗教和多元文化的城市氛围。在这种信仰结构下，狮城佛教除了注重佛教文化和教育的拓展以外，也特别热心于社会福利事业，借以倡导人间佛教的新概念。基本上，近 20 年来的狮城佛教主流已经摆脱以往只重经忏、重鬼神，却淡漠弘法利生的习惯。相反的，由于狮城处于东南亚的十字路口，门户洞开，常有机会与海内外的高僧或居士大德接触，因此，法筵常开不衰，带动了在家信徒佛教理论和信仰水平之提高，成为保持社会稳定、促进经济发展中不可忽视的力量。另外，各大主要的佛教寺庙之弘法力度也不断加大，佛学班、弘法人才培训班和佛学杂志

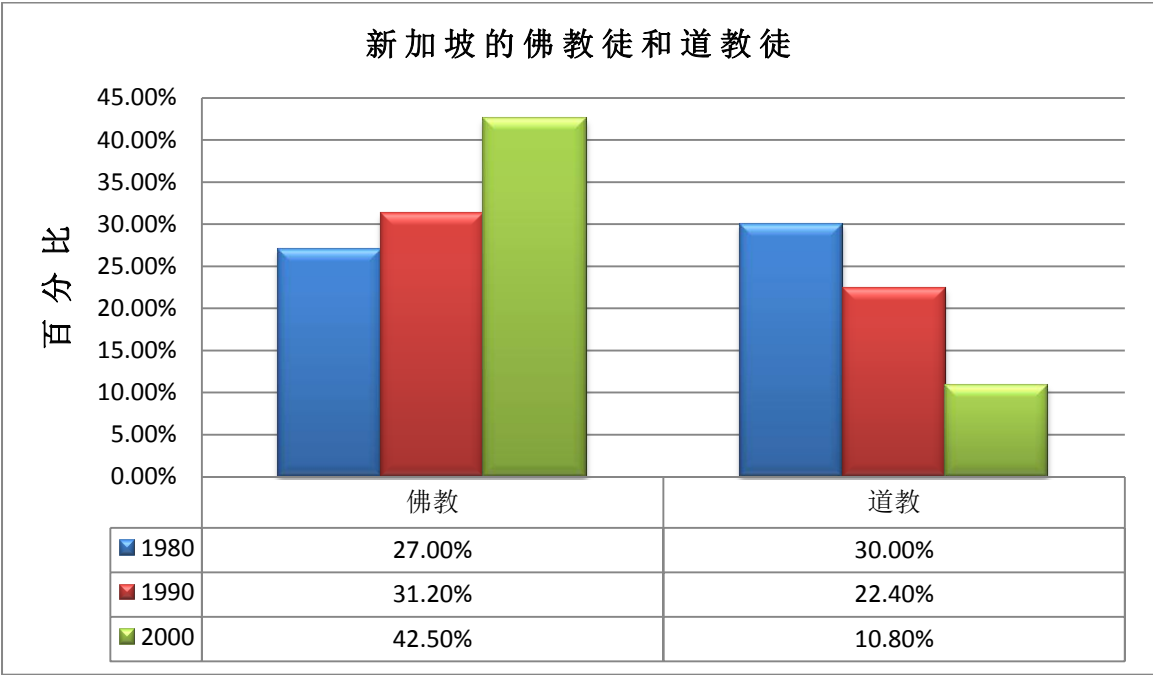
刊物等如雨后春笋，在都市信徒中颇受欢迎，适合不同层次需求的市民，进一步丰富了弘法利生的手段。

在过去的 20 年里，这些传统模式成功地吸收了大量的新加坡华族，使佛教跃升为最多教徒的狮城宗教。这是一个经过百年教化的漫长历程，实际上，一直到上个世纪的 80 年代以前，充满哲理意味的正信佛教还无法完全动撼华族心中根深蒂固的多神信仰。然而，通过融入社会和积极参与慈善事业，以及通过 80 年代的宗教教育之潜移默化，这个局面有了根本性的转变。

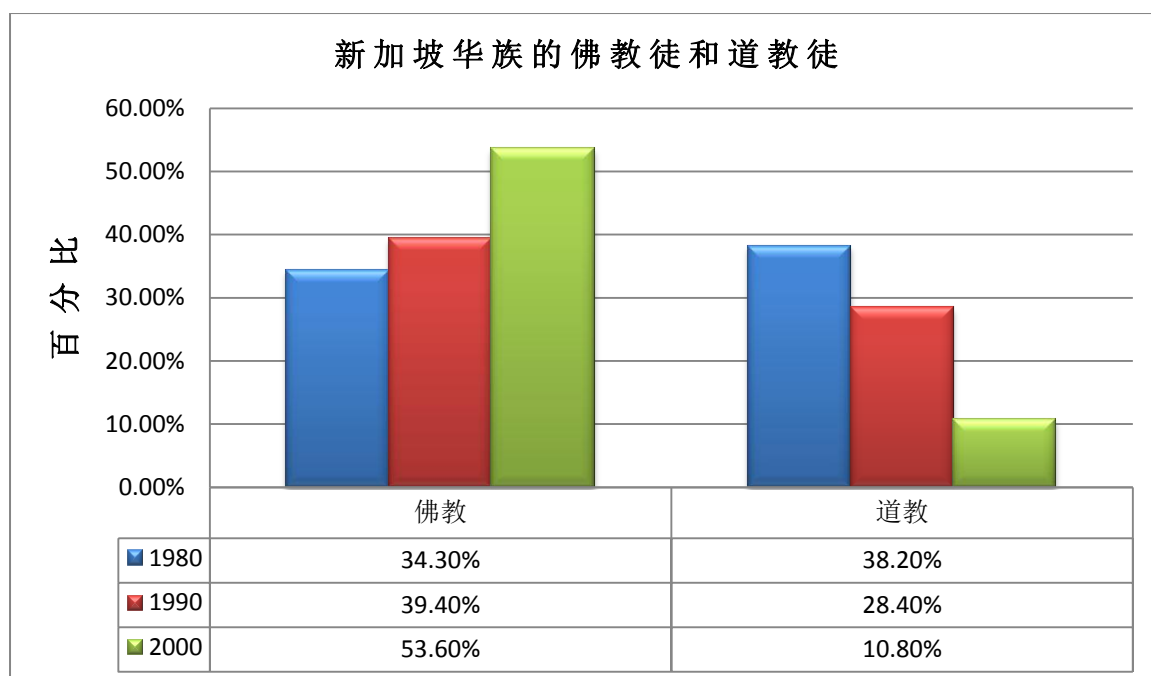
正如上一节所分析的，在上个世纪的 80 年代里，道教徒多达 492,044 位，是 15 岁和以上的新加坡总人口之 30%，为拥有最多教徒的狮城宗教。相对之下，80 年代的佛教徒人数还屈居第二，只占 15 岁和以上的新加坡总人口之 27%。虽然这两大华族的传统宗教拥有多达 935,561 位信徒，占 15 岁和以上的新加坡总人口之 57%，而且在踏入 21 世纪时，这两大华族传统宗教徒总人数更是突破百万大关，增加至 1,273,006 位，然而，从总体的发展趋势来看，这两者的总人数已经下降到全国人口的 51%。<sup>28</sup>（见表 37 - 38）这是道教徒人数急速下降所导致。然而，道教徒的急剧锐减，则反过来凸显了佛教徒的迅速增长。当新加坡迈入 21 世纪时，15 岁和以上的佛教徒已经突破百万大关，人数高达 1,060,662 位，占全国宗教徒的 42.5%。若我们单从新加坡华族内部的宗教信仰调查数据来看，其差异更为显著。<sup>29</sup>（见表 39）道教徒锐减，佛教徒激增，此消彼长，大部分的道教徒显然是流向了传统佛教。从这些巨大的逆转形势来看，我们有理由相信，在未来的日子里，上述所谓的传统优势，还会继续发挥着佛教在狮城的影响力。



表（37） 15 岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数



表（38） 15 岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数（百分比）



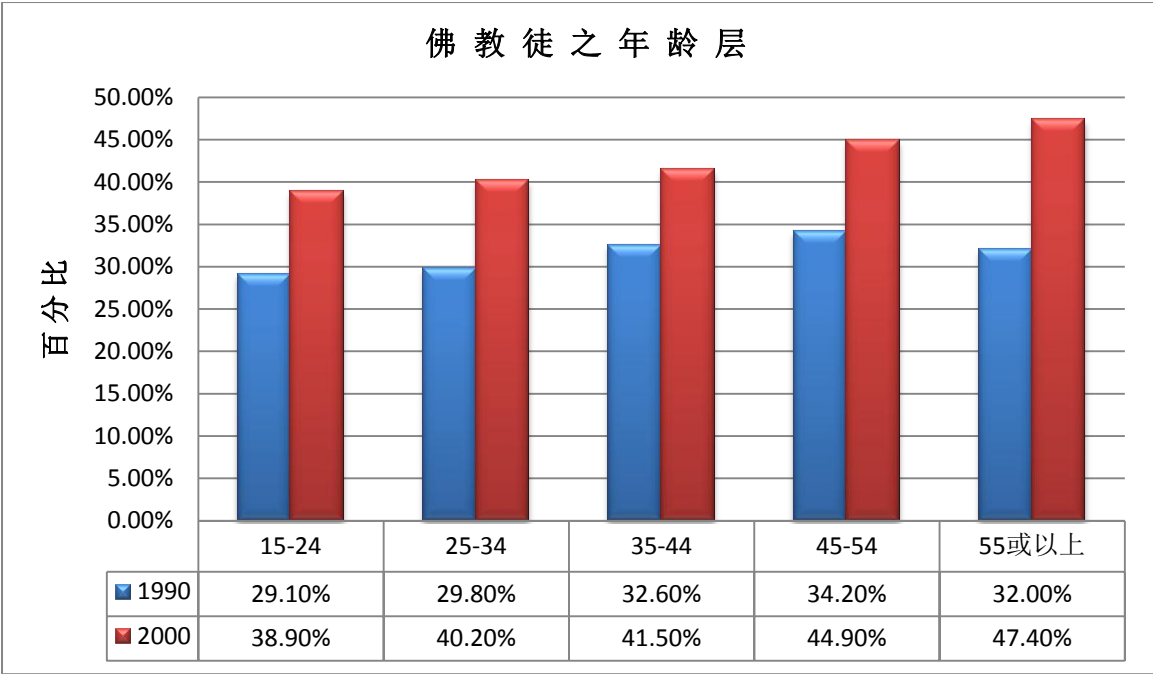
表（39） 15 岁和以上新加坡华族的佛教徒和道教徒人数（百分比）

## 二、教育优势

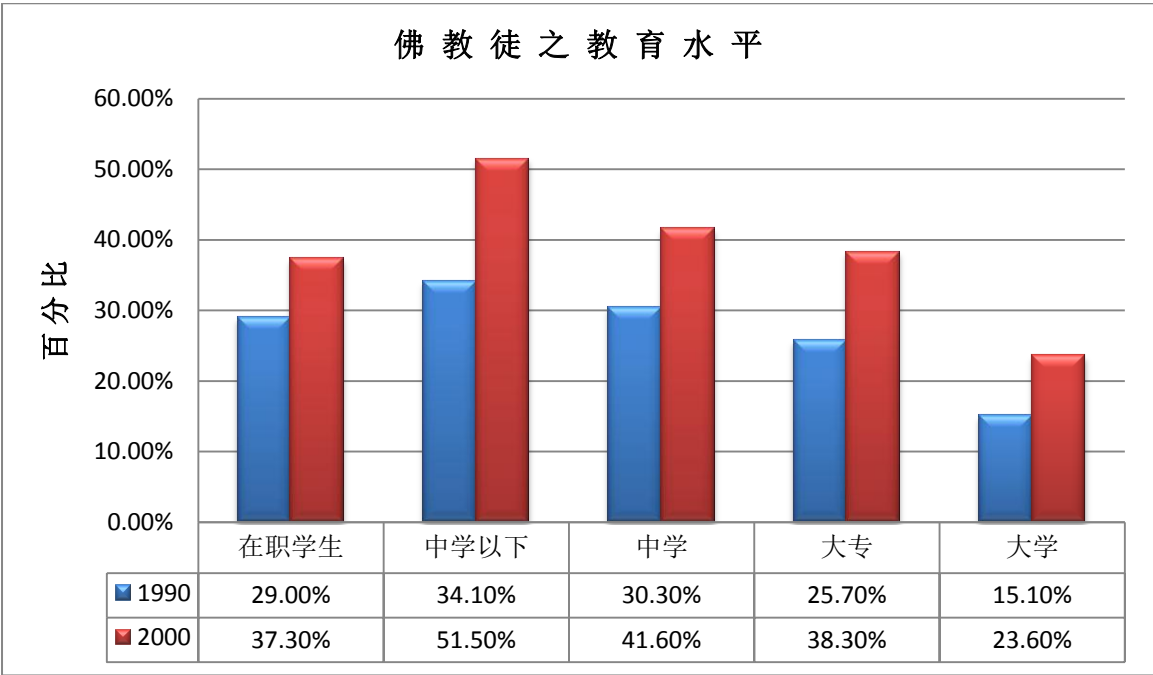
除了教徒人数激增以外，狮城佛教之信仰结构也于 21 世纪发生了巨幅改变。其中比较明显的巨变，是年轻化的信徒队伍正稳健壮大，佛教徒的知识阶层和文化素养也在不断提高。这是进一步巩固佛教继续成为新加坡主流宗教之重要磐石。

我们可以从以下的图表了解，虽然 15 岁至 34 岁的佛教徒比 35 岁和以上的佛教徒人数少了近十个百分比，然而，若从整体来看，15 岁至 34 岁的年轻佛教徒还是呈现上升的趋势。基本上，狮城华族的宗教观是与年龄层息息相关，这与马来、印度族群的宗教信仰与年龄阶层之间没有必然联系有很大区别。因为，不论是处于哪种年龄阶层，大多数的马来族和印度族都分别信仰回教和兴都教。<sup>30</sup>然而，在 21 世纪里，15 岁至 24 岁的狮城华族非宗教徒却高达 22.5%，相对之下，55 岁和以上的华族非宗教徒只有 11.9%。<sup>31</sup>简言之，越年轻的华族便越无宗教信仰。若从这个层面来探讨，21 世纪的 15 岁至 24 岁的新加坡佛教徒还能占全国同龄阶层的年轻人之 38.9%，达 16 万余位佛教徒，实属难得之极。尤其是随着年轻化的信徒队伍逐步壮大，狮城佛教徒所接受的教育水平也在整体上获得普遍提高。（见表 40 - 41）





表（40） 15 岁和以上的新加坡佛教徒之年龄层分布（百分比）



表（41） 15 岁和以上的新加坡佛教徒之教育水平（百分比）

我们从以上的图表可见，狮城佛教吸引了数量相当平均的每一层教育水平者。虽然增幅最快的佛教徒是学历低于中学者，然而，在过去十年里，具有大专和大学学历的新加坡佛教徒也在普遍提高。持有大专学历的佛教徒从 25.7% 上升至 38.3%，换言之，大约是每五位大专学府的毕业生中，便有两位是佛教徒；至于持有大学学位的佛教徒，则从 15.1% 上升至 23.6%，大约是每四位大学毕业生中，便有一位是佛教徒。虽然从整体来看，拥有三分之一大学毕业生之基督教还是全新加坡学历最高的宗教团体，然而，佛教徒的教育水平确实也在相对稳定中逐渐提高。

与过去文盲或半文盲占佛教徒的绝大多数相比，狮城佛教徒的教育水平已显著提高，这是经历了数十年的培育和弘化成果，狮城佛教青黄不接的局面也终于有了改善。基本上，年轻一代的僧侣和居士已在近几年来陆续挑起狮城佛教的领导重任，年轻化、知识化和专业化都是这些僧俗领袖的基本特色；锐意进取，勇于开拓、大胆创新则是他们内蕴的精神力量。这些僧俗领袖之崛起，应是狮城佛教未来发展的希望，崭新的良性循环机制将会更平稳地运转起来。

狮城佛教能在 21 世纪继续吸收年轻化和知识化的佛教徒之原因，基本上可以归功于以下的两项主要因素。其一，是新加坡政府于 1983 年开始在中学课程引入了包括佛教教育在内的宗教教育课程，使狮城的莘莘学子开始注意何谓正信佛教。实际上，在所有的宗教课程中，佛教教育是最受狮城学生和家长欢迎的课程，一部分原因可以归功于优质的佛教教材和辅助教材，另一方面，是学生普遍觉得佛教教育是所有科目中最容易把握的学科。然而，更为重要的是，家长觉得自己的孩子可在日渐西化的国家中学习传统的宗教和加强本身的文化之根，都感到非常欣慰。<sup>32</sup>

其二，这也是狮城佛教在上个世纪 80 年代开始积极改变一贯作风的优质成果。正如内阁资政李光耀在 1988 年的新加坡佛教总会举行之传戒大会上指出：

我国佛教团体已开始努力，使佛教更适合现代的新加坡。他们把佛教教义和迷信分别开来，佛法课、佛教讲座及会议都以英语进行。美国和英国的学者已经把佛经翻译成英文，这项工作目前还在进行中。长期以来，佛教一直都是用福建话和广东话，而不是巴利语或梵语来讲解的。大学和工艺学院纷纷成立了佛教学会，这些佛教学会也向各校学生说教。此外，也有人编写佛教歌曲，以吉他和打击乐器伴奏，并用英语唱出。换句话说，佛教正在改变一贯作风，讲求实效，以便保住信徒。事实上，当一种宗教的

信徒受到其他宗教的影响以致人数逐减少时，其领导层是很难保持容忍和消极的态度的。但是，回教、基督教、兴都教和佛教之间，却有不同的地方。回教和基督教各自信奉一位上帝，尊为唯一的真主；兴都教则认为通往真理之路不止一条，而佛教教人通过本身不断的努力，实践八正道就可以成佛。从这个角度来看，兴都教和佛教是比较宽容的宗教。<sup>33</sup>

从宏观的角度来看，教育素质较高、社会阶层广泛、生活状况良好的市民已经逐渐成为狮城佛教的信仰主体。当这些佛教徒的整体素质逐年提高，狮城市民接受佛法的途径日益广泛，对佛法的要求水平自是逐年上升。为了配合与满足信徒的佛学需求，狮城佛教的高僧长者必然也要自我提升，并以相对较高的弘法手段及切合实际的佛法理论进行教化。虽然目前的狮城僧伽队伍中还缺乏土生土长，具有深厚佛学底蕴的大师级高僧，然而，由于常有海外学有所成的高僧大德来新教化，为狮城佛教人文基础之积聚提供了可能。教化者与被教化者之间相互促进、相互激荡，进一步为狮城佛教的人文环境之建立奠定了坚实基础。

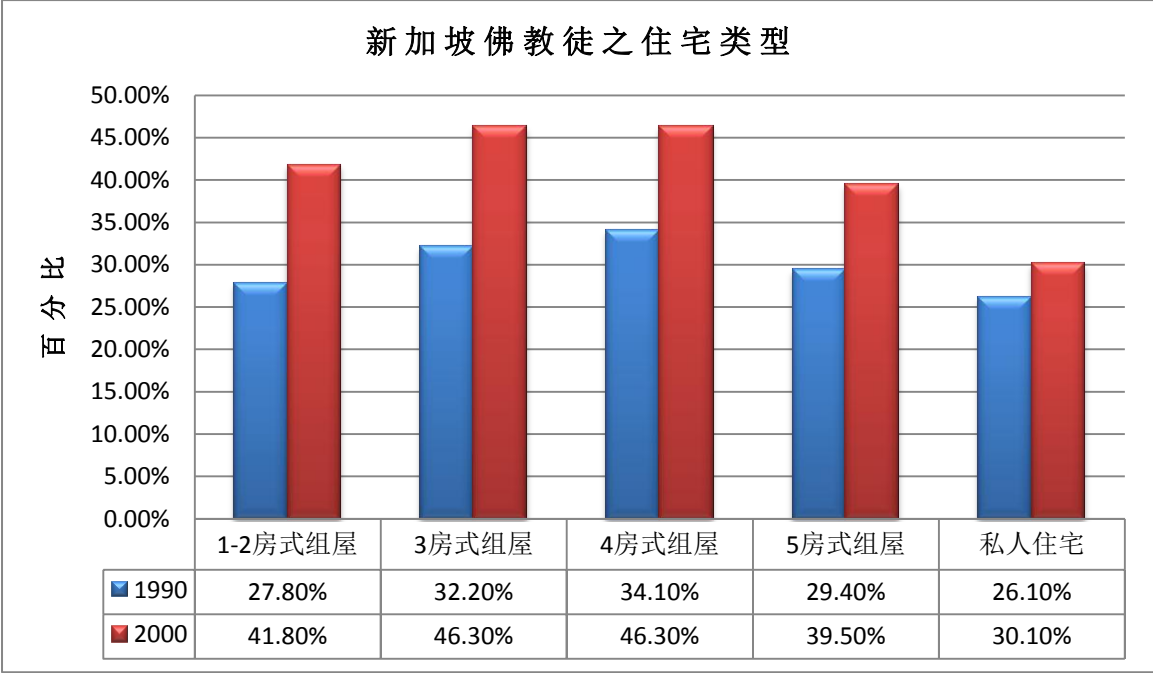
### 三、经济优势

狮城佛教信仰结构的另一个巨大变化，是佛教徒的经济水平也在近二十年来普遍提高，这为狮城佛教在这个城市国家的进一步发展奠定了稳固的经济基础。

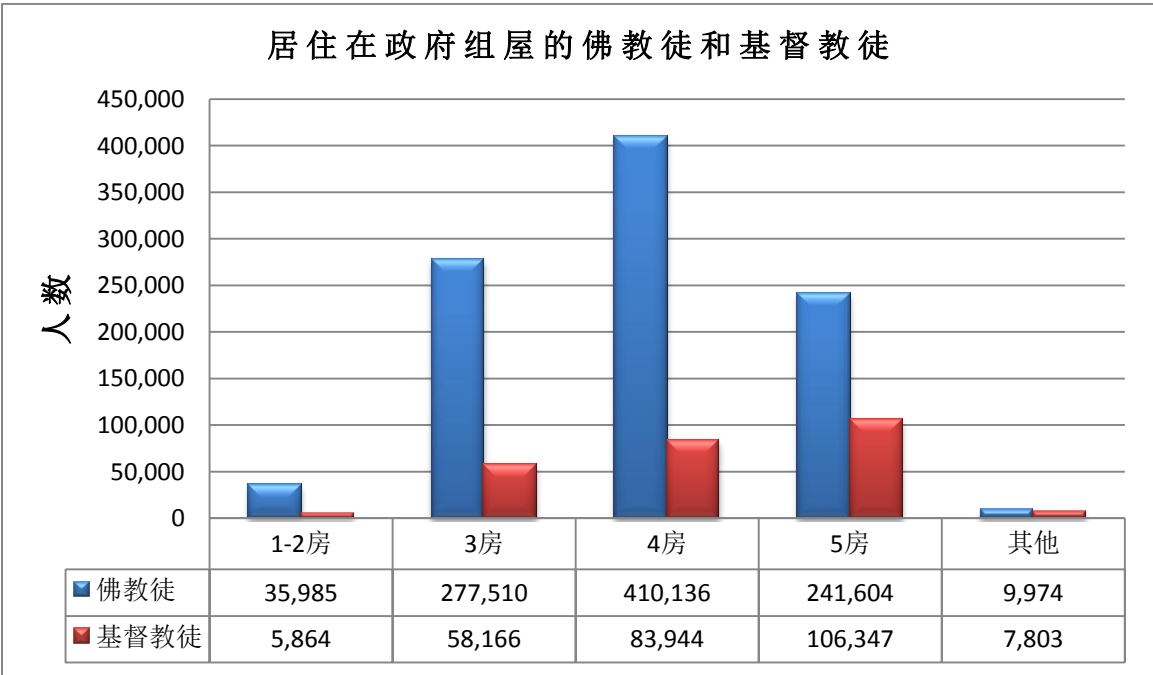
为了比较显著的反衬差异，我们再次以基督教徒作为佛教徒居住私人住宅单位的对比。相对之下，虽然 15 岁和以上的狮城佛教徒是基督教徒的两倍余，人数多达百万位以上，却只有 30.1% 的 15 岁和以上之私人住宅居民是佛教徒。<sup>34</sup>我们再从图表 42 - 44 来了解，大多数的狮城佛教徒都是政府组屋居民，尤其是来自三房式和四房式。因此，我们知道只有相对较少的佛教徒能在这个大都会掌握雄厚的经济资源，其他大多数的佛教徒则属于中层阶级的组屋市民。

虽然只有相对较少的佛教徒能在狮城掌握雄厚的经济资源，大多数的佛教徒生活水平也仅维持在中层阶级，却因为人数多、基数大，佛教寺院的香火和捐赠的经济来源有了稳定性的提高，基本上解决了大多数佛寺必须惨淡经营的困境。当一些香火旺盛的佛寺不必再三为经济来源而烦恼时，佛寺便可以腾出更多的时间和财力来展开一切为信徒服务的工作。新加坡佛教居士林数十年来所派发的乐龄红包和贫困学生助学金等累积善款高达新币 1,500 万元，并且坚持每日三餐都为千余人提供

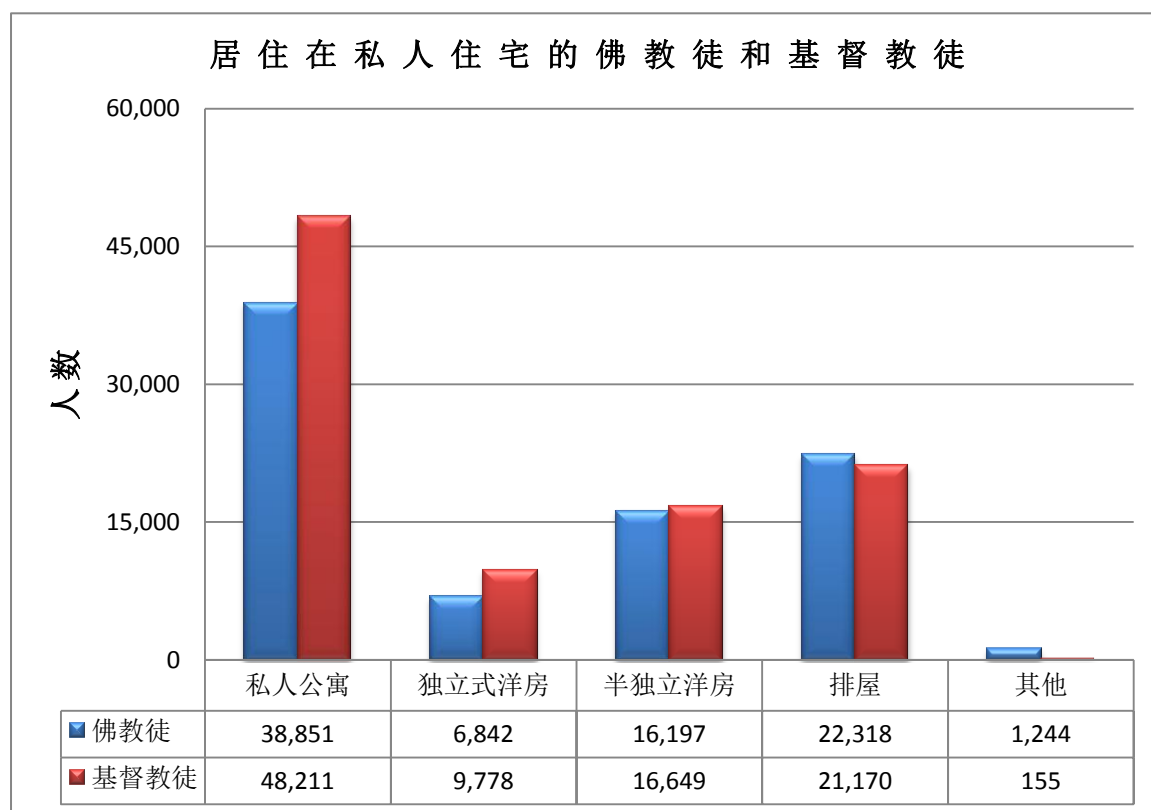
免费素宴便是一例。这就使到佛寺可以逐渐成为凝聚狮城佛教徒向心力的重要场所，从中教育及带动了广大佛教徒树立“服务社会”和“立足世间”的菩萨道思想，进而巩固了狮城佛教在社会中所应具有宗教地位。



表（42） 15 岁以上的新加坡佛教徒之住宅水平（百分比）



表（43） 21 世纪居住在政府组屋的 15 岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率



表（44） 21 世纪居住在私人住宅的 15 岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率

总的来说，新加坡的城市化、现代化的社会进程，都为狮城佛教之扩展提供了更好的平台。新加坡人口高度集中，辐射面广，加上现代科技网络和资讯之发达，更为狮城佛教的发挥提供了更大的便利。因此，我们有理由相信并且期待，狮城佛教可以更贴近现代社会，在最大的幅度内接近市民，从而在现代社会上产生更大的影响，直接发挥佛教的社会功能和宗教效用，这正符合大乘佛教普渡众生的宗旨。

然而，正由于狮城佛教太贴近城市社会，它也会比其他国家兼有山林、乡村风貌的佛教，更容易受到社会风气的熏染而产生媚俗或过度世俗化的弊端。因此，狮城佛教也无可回避地面临着严峻挑战。兹举其大者分析如下：

## 一、 来自社会的挑战

在日新月异的科技文明和生活方式面前，一切传统文化乃至是风靡一时的新颖思想都有可能成为过时或陈旧。因此，作为一个拥有 2500 余年历史的佛教，该如何立足于 21 世纪的新加坡，并且确立自己在这个多元种族、多元宗教和多元文化

的城市社会中所应扮演的角色，是狮城佛教四众都必须为之深思的课题。例如，先后在狮城汇集、扎根和传播的三大传统佛教（南传、北传和藏传），该如何在高度发展的岛国发掘自己的现代价值；正当岛国年轻华族的华文水平急剧锐减之际，狮城佛教又该如何将玄奥艰深的佛教教理调整为符合现代思维、现代语言习惯和对解决社会问题确实有效却又不偏离佛教精神的崭新诠释；如何实现与其他宗教之间的平等对话、相互借鉴和取长补短等等。这些都是狮城佛教无可回避的社会挑战。

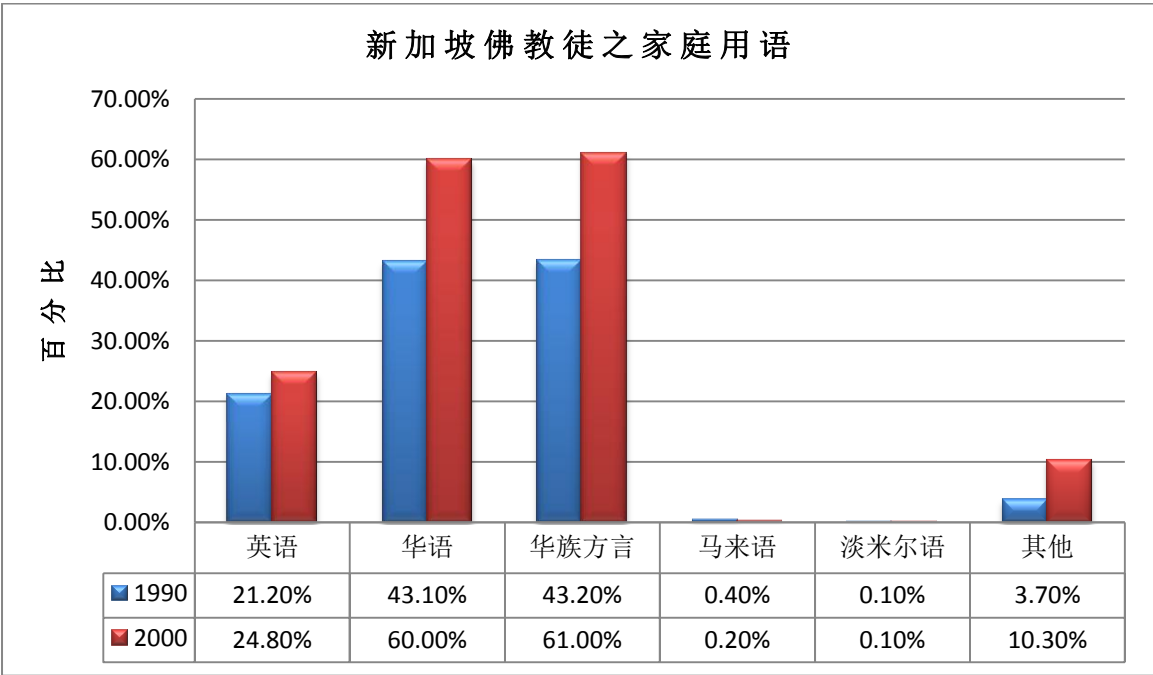
尤其是在讲究全球化、现代化和世俗化的浪潮中，狮城佛教该如何保持佛教传统的独特价值，使之在与时俱进的同时，不至于被这个大环境所污染或淹没，更是狮城佛教继续存在及发展所必须关注的社会问题。由于佛教向来具有与万物圆融之特质，在拿捏时难免会出现一些偏离的危险性，若在现代化的浪潮中流于过度的世俗化，恐会忘却了佛陀的出世本怀与佛教的神圣属性。因此，狮城佛教在顺应时代潮流的过程中，绝对不能以牺牲其独特价值作为代价。或许，不急于随着大环境的迅速变迁而随波逐流，能够恰如其分地坚守本身的宗教特质，将更有利于回应来自社会的种种挑战。因为，人类的物质欲望常与社会的物质财富同步增长，人们在追求外在物欲的同时，往往会忘却了本身的内在价值和作为一个“人”的深层意义，以致精神空虚或道德失范等各种社会问题层出不穷。在这个层面上，如何帮助行色匆匆的狮城市民从繁忙和空虚的生活中抽离出来，复归宁静与自然，不再心刑于欲或彻底物化，超越环境顺逆变迁而不再被荣辱得失所困扰，从而摆脱各种精神困扰以安顿心灵，正确对待物欲以提升自我等方面，坚守本身的宗教特质之狮城佛教，或能更清醒地协助解决种种的社会疾病，更全面地发挥佛教与生俱来的宗教功能。

## 二、来自信徒的诉求

随着新加坡人民的教育水平之普遍提高，佛教徒对传统佛教之信仰心态也会逐渐日趋理性化、科学化。虽然在佛教徒的心目中，佛教是永远超然于科学、心理学之上，其精神内涵也确实有许多连科学家都赞赏不已的超科学理论，然而，佛教毕竟是作为一种信仰体系流传至今，有一部分的僧伽制度或传教方式难免会显得陈旧和落后，在理论上也会面临不断推陈出新的科学、心理学等的挑战。因此，狮城佛教必须与时俱进，才能随时随地地回应佛教徒针对某些新兴课题所做出的尖锐提问，并且给予既理性化、科学化，又符合传统佛教教义的合理诠释。

从这个层面而言，若狮城佛教固步自封，拘泥于传统形式的民俗信仰，以多神崇祀为内涵实质，以世俗利益为祈求的低层次信仰，恐怕会随着佛教徒的日益理性化而逐渐缩小其弘法范围。这就为狮城佛教在今后弘扬佛法的任务上提出了更高、更新的诉求，佛教僧俗领袖也必须为此做出符合时代的理论探索、制度更新，进而以相对较高的弘法手段及切合实际的佛法理论进行教化，方能满足教育水平逐年提高的佛教徒之要求，也才能有效地发挥佛教的超然特质，帮助他们学习佛教哲学，建立正确的人生观，减轻乃至消除精神上的烦恼，使信徒们获得幸福圆满的人生。

另一方面，若从语言文化的角度来看，我们也不难发现新加坡人所惯用的家庭语言，也与该家族的家庭成员决定信奉哪一类的宗教有紧密联系。从最新的统计数据来看，大多数以英语作为家庭用语的新加坡人是基督教徒。不论是在上个世纪的90年代，或是踏入了21世纪，基督教都拥有将近40%的15岁和以上之新加坡英语源流的教徒。<sup>35</sup>相对之下，作为新加坡华族的主要传统宗教，60%的新加坡佛教徒是在家里用华语或华族方言作为沟通语言。（见表45）目前新加坡正全面朝向以英语作为第一语言的教育方向发展，用华语或华族方言互相沟通的家庭会日渐减少，当我们发现家庭用语与宗教徒之间有紧密联系时，便能预见佛教徒的增长势头恐会逐年减缓，这是狮城佛教的一大隐忧。



表（45） 15 岁以上的新加坡佛教徒之家庭用语

### 三、 来自僧团的挑战

正如本文第六章所探讨的，在上个世纪的 50 至 70 年代，狮城佛教曾经因为中国共产党建国而出现大陆僧尼来源中断的危机。其后培养出来的新一代僧尼队伍，尽管在数量上有逐渐扩大的迹象，但因把关不严，难免有一些滥竽充数者。狮城佛教的第二代领袖妙灯长老在纪念广洽法师圆寂两周年时便如是感慨：

广洽长老辞世已经二年了，在这激流冲动时代中的今天，佛教在新加坡起了很大的变化！我南来快四十年了，和我同一代的人，一个个地逝去，消失在南国零落的空门。烟云过眼，世态无常，先一代的形象，逐渐退化而模糊；新一代的好些出现奇形怪相，冒出特异的诡容，给我眼花缭乱，这就是近代的佛教吗？不尽喟然而太息。……最可悲的是那些混进佛门，赖佛偷生，滥竽充数的伪装分子，贻害佛门，给佛教蒙上污点！长老有知，当会垂泪满襟了！追念长老的硕德，莫奈何地发此长叹，希望有力后进力挽狂澜，保存纯洁的佛教，不要被浑浊的污泥埋没了光辉的正教。<sup>36</sup>

妙灯长老向来以坦率著称，其文开门见山，毫无掩饰。已故的演培法师则较为委婉含蓄，却也是话中有话，用心良苦：

瞻望未来佛教的发展，当然端看青年法将，如不能像洽公那样的为教，未来新加坡佛教会变成怎样，不是我现在所敢想象的。说老实话，现我亦已垂垂老矣，不能再为佛教作出什么，青年法将为教，最要紧的一点，就是团结一致，不要各自争做老大，佛教前途还有希望。<sup>37</sup>

从这两位长老级的佛教领袖之言谈中，我们可以了解当今狮城佛教之僧团素质良莠不齐，有一部分僧尼或道风败坏，素质偏低；或好高骛远，急功近利，影响了狮城佛教的整体形象。实际上，确实有个别的寺庙住持只专做超度、赶经忏，不修行，不讲学；或个别的寺庙僧伽只管收钱，只看经济效益，不上殿，不坐禅，甚至是不守戒；或有个别的僧尼成天忙于寺庙管理、公关外交、旅游接待或专做旅游朝圣团等，难有时间和精力来增长自己的学识修养和宗教行持等等。当这些僧尼较低的素质和水平与佛教徒较高的期望和程度形成巨大的反差时，难免会出现极大的失望和不满，也出现了出家僧伽太世俗化，在家居士却太出世化之怪现象。因此，一些虔诚佛教徒在深入接触某些法师后却心灰意懒，不再染足于佛教圈；或有些对佛学深感兴趣的分子只是各自修行，不愿介入佛寺内务等事时有所闻。凡此种



种，都在某种程度上抑制了狮城佛教的正面发展。故当代狮城佛教的发展速度和方向，在很大程度上是需要仰仗僧团素质的迅速提高。

除此以外，来自僧伽内部的法义之辩，也曾给狮城佛教的发展带来一些困扰。例如，在上个世纪的 90 年代中，有一些尼姑突然穿上革新僧装：裙子过膝，长袖衬衫，额头裹着头巾至后颈，呈三角形，乍看之下如修女装，不过脚上却穿白袜及罗汉鞋，非俗非僧，令人难以分辨。此革新僧装一出现于狮城，即刻招来北传佛教界的激烈反弹，73 位狮城佛教寺院代表和尼师们更亲自签署一份公函要求新加坡佛教总会出面维护佛制。<sup>38</sup>在这之前一年，也有一位依大乘佛教仪式受戒的法师，虽然著北传僧衣、过着大乘佛教僧伽的生活方式，却忽然在新加坡提倡“大乘非佛说”，指一切大乘经典皆是伪经。继而开班授课，不但截录曲解当代高僧之著作，借以支持其“大乘非佛说”之理论，还印刷及分传外教所述的“观世音菩萨的真相”及“阿弥陀佛的真相”等诽谤佛教之书刊，在狮城佛教界掀起了轩然大波。当时的《南洋佛教》之编辑顾问能度法师在痛心疾首之余，亲自撰写了《痛“狮子身中虫，自食狮子肉”》一文来分析其中的利害关系。<sup>39</sup>该文之内容大意是引述佛经预言：佛教如森林之狮子，贵为百兽之王，无其他猛兽所能侵害，然而，狮子身上虫却会自食狮子身上肉，意指佛教的未来终将毁于释迦牟尼佛后代的不肖出家僧伽里。因此，今日的狮城佛教若要继续取得进一步发展，佛教界积极提高僧团自身的素质建设和减少不必要的内斗是燃眉之急，势在必行。

僧伽贵为佛教三宝之一，意义非凡。然而，历代高僧之所以能与佛陀、佛法并驾齐驱，为世人所景仰和尊崇，并非靠其超尘脱俗、高不可攀之地位，而在于他们具有圆满的佛学智慧与人格修养。换言之，古往今来的佛教高僧之所以能有非凡成就，全从敦伦尽份，克尽人道作起。他们是以世间人格为根本，而后成就出世间之圣果。惟其如此，他们皆能脚踏实地，默默地由下学而渐进于上达，以其“难舍能舍、难忍能忍、能行能行”之出世修养，实践六度万行之入世事业，孕育出“为人所不能为”之浩然正气。也惟其如此，历代高僧始克名符其实地荷担如来大法，任重而道远，在人格上塑造了诸多典型的模范，在思想上则启迪了芸芸众生之良知。际此物欲横流，功利气焰鸱张的年代里，少欲无为，敦伦尽份之僧伽不啻是一股清流，足以涤尽凡虑，祛除百沴。因此，无论时代是如何变迁，世事风云是如何演化，社会阶层会如何复杂，狮城佛教都不能流失这份无价的资源。

如前文所提，从整体来看，狮城佛教确实是具备了诸多发展优势，然而，这种种优势得以实现的关键，却仍在于佛教命脉的主体——僧伽。由于先天性的大环境所使然，狮城僧伽接触物质欲望之机率远比其他国家之山林僧伽来得频密，极其不利于自身的宗教实践。因此，狮城佛教的未来发展需要仰赖僧伽的刻苦自砥、严谨行持，如若不然，一部分素质偏低的僧伽很可能会反过来阻碍狮城佛教的发展。唯有通过自身的严格自律和如理教化，并且发挥普渡苍生之菩萨心行，狮城僧伽始能树立起崇高的人格形象，才能充分发挥狮城佛教应有的社会价值和宗教功能。若从这个层面来探讨，积极培养新一代的高僧大德，引导佛教朝向健康稳定的方向发展，并以高尚的人品道德示范社会，应是狮城佛教在今后发展的基本任务。若说这正是狮城佛教命脉之所系、希望之所在，当是毫不为过。

总之，佛经所谓的“末法时代”是佛法最为衰微的时代，<sup>40</sup>不应解读为末法时代便是没有佛法传播于世的时代，而应理解为佛法纵然是获得了全方位传播的空前机遇，有机会接纳佛法者却都知而不行，或行而不彻底，以致佛法空有全面传播之名，却无确切利益众生之实。因此，当狮城僧伽都在积极响应人间佛教之浪潮而纷纷高举“出世不离入世，入世以求出世”之旗帜时，还是需要紧记佛教的最终解脱并不在娑婆此世，而在于一个依靠坚定信念建构的彼岸净土。

这正是狮城佛教与此世上最世俗化的城市之间所形成的一股张力，这股张力反倒会对生活在滚滚红尘的狮城市民提供了其他文化形式所无法比拟的优势。因此，即使是佛教在新加坡必须与时并进而呈现城市化、现代化的现象，还是必须坚守、加强而不是彻底放弃其出世色彩。这正是狮城佛教进一步发展的根本前提。

## 注释

- 
- <sup>1</sup> Tong Chee Kiong, "Preface" in *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, (Singapore: National University of Singapore, 1988).
- <sup>2</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p 2.
- <sup>3</sup> HDB website: [http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10296p.nsf/WPDis/About%20UsA%20Brief%20Background%20-%20HDB's%20Beginnings?OpenDocument&SubMenu=A\\_Brief\\_Background](http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10296p.nsf/WPDis/About%20UsA%20Brief%20Background%20-%20HDB's%20Beginnings?OpenDocument&SubMenu=A_Brief_Background), retrieved on 18th July 2009.
- <sup>4</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p3 & p60.
- <sup>5</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p3 & p43.
- <sup>6</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p7 & p43.
- <sup>7</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p7 & p43.
- <sup>8</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p4 & p44.
- <sup>9</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p4 & p44.
- <sup>10</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p21 & p47.
- <sup>11</sup> Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*, p21 & p47.
- <sup>12</sup> Hue Guan Thye, "Buddhism in Singapore: Propagation, Evolution and Practise," M.A. thesis, Nanyang Technological University of Singapore, 2005. Pp. 82-114.
- <sup>13</sup> 早期的新加坡道士主要是来自中国闽粤省份的正一派火居道士（又称火居道士）。所谓的火居道士就是职业道士，他们不必出家修行，可以结婚生子，脱下道袍后，又和一般社会大众的生活一样。因此，这种道士传承模式，是由父子相授、师徒相传，不属于教团性质，缺乏制度性。
- <sup>14</sup> 《新加坡年鉴 2000》（新加坡：新加坡新闻及艺术部与联合早报，2000 年），页 44。
- <sup>15</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. (Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000), p1.
- <sup>16</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. p4.
- <sup>17</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. p5.
- <sup>18</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. p6.
- <sup>19</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*, p8.
- <sup>20</sup> 新加坡道教总会网站: <http://www.taoistfederation.org.sg/imdegs/jianjie.html>, 2009 年 5 月 14 日。
- <sup>21</sup> 徐李颖《九十春秋——新加坡韭菜芭城隍庙史记》（以下简称《城隍》）（新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，2007），页 30-46。
- <sup>22</sup> “三清天尊”是道教最高尊神，分别为“玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊”。
- <sup>23</sup> “全真三祖”是“道教全真派”的三大祖师，分别是“吕纯阳祖师、王重阳祖师、邱长春祖师”。
- <sup>24</sup> 按新加坡的道教体系，孔子、孟子和七十二贤人，不仅是属于儒教圣贤，也属于道教神人。
- <sup>25</sup> 新加坡道教总会网站: <http://www.taoistfederation.org.sg/imdegs/jianjie.html>, 2009 年 5 月 14 日。
- <sup>26</sup> 徐李颖《城隍》，页 49-60。
- <sup>27</sup> 新加坡道教学院网站: [www.taoistcs.org](http://www.taoistcs.org), 2009 年 8 月 25 日。
- <sup>28</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. p1.

- 
- <sup>29</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. P4.
- <sup>30</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. P5.
- <sup>31</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*. pp 4-5.
- <sup>32</sup> Ven. Piyasilo, *Buddhist Culture – An observation of the Buddhist situation in Malaysia and Singapore and a suggestion*. (Malaysia: The Friend of Buddhism Malaysia. 1988), p150.
- <sup>33</sup> Making Buddhism More Relevant to Singapore - Speech at religious ritual of the Singapore Buddhist Federation on 13<sup>th</sup> December 1988” in *Lee Kuan Yew on The Chinese Community in Singapore*, edited by Loy Teck Juan, Seng Han Tong and Pang Cheng Lian, ( Singapore: Singapore Federation of Chinese Clan Associations and Singapore Chinese Chamber of Commerce & Industry, 1991), 103.
- <sup>34</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*, p8.
- <sup>35</sup> *Census of population 2000, Advance Data Release No. 2 – Religion*, p7.
- <sup>36</sup> 妙灯〈我对广洽长老的追恋〉，《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996 年），页 29-32。
- <sup>37</sup> 演培〈敬悼我最尊敬的洽公长老〉，《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996 年），页 28。
- <sup>38</sup> 《南洋佛教》第 324 期（新加坡：新加坡佛教总会，30 / 4 / 1996），页 4。
- <sup>39</sup> 能度〈痛“狮子身中虫，自食狮子肉”〉，见《南洋佛教》第 319 期（新加坡：新加坡佛教总会，30 / 11 / 1995），页 17—19。
- <sup>40</sup> 佛教术语。凡一佛出世，则以其佛为本，立正法、像法、末法之三时。嘉祥法华义疏五曰：“佛虽去世，法仪未改，谓正法时。佛去世久，道化讹替，谓像法时。转复微末，谓末法时。”诸经论所谓的三时期长短不一，《大悲经》记载为正法千年，像法千年，末法万年。

## 第九章 结论

本论文主要是探讨中华传统宗教（以佛、道二教为主）在新加坡的蜕变，并以这两者的传播沿革和发展模式作为切入点，藉以探讨下列的三大思考命题：

一、当年的两大华族传统宗教——佛教和道教，是如何从神州大地跨海南来，落户星洲？

二、在这一块四周皆环绕着回教海洋的蕞尔小岛上，佛教和道教又是如何寻找到立足点，挣扎求存？

三、在面对着分别由英人、日军、华族先后统治的三种政治氛围和三种社会秩序，佛教和道教又是以什么姿态做出回应方式，以求永续发展？

这三大命题都必须置入于新加坡佛教和道教传播史上回顾和检视，才能获得最贴近真相的答案。因此，本文选择了以这两者的传播沿革和发展模式作为思考方向，藉以从两者的内部发展来考察彼此的整体结构与职务功能，以及从外部压力来探讨这两者的求存意志和应变能力。很显然的，我们从本文第三章到第八章的探讨和分析中，已经看到了即使是处于同一个时间阶段，新加坡佛教和新加坡道教却分别采用了不同的传播模式，以致产生了不同的成效和局面。

其实，新加坡佛教界和道教界的领袖和教徒们，都在各自的舞台上关怀着世俗人生与灵界永恒的命题。然而，纵观近两百年的发展过程，不难发现每个时代的佛、道领袖和教徒们，其实更着重于对新加坡的现实社会和生存环境，做出一个更合理的回应方式，藉以建构一个更美好的人生图景。这些华族移民和后代子孙，虽然都尝试回过头来，希望能在中华传统宗教的母河中汲取养分，一佛一道，分头饮水，却也同时处于相似的小岛空间，面对着类似的时代冲击。一时的艰难困境，或一时的风光灿烂，究竟是下一场万劫不复的危难，抑或是未来际千载难逢的机遇，端看各自的智慧而主浮沉。

“蜕变”，是指人、事或物发生“质”的变化。例如，昨日毛茸茸的“幼虫”，是今日硬邦邦的“蛹”，却也是明日七彩缤纷的“蝴蝶”。“幼虫”、“蛹”与“蝴蝶”的形体虽然截然不同，却又是同一条生命体，只不过是在不同的成长阶段中，处于不同的生命状态罢了。依此类推，我们今天所说的“新加坡佛教”或“新

加坡道教”，其实与在历史长河上不同时期出现过的“新加坡佛教”和“新加坡道教”，即非是同一种概念，却又是同一种体系。彼即是此，此即是彼，只不过是在不同的历史阶段中，彼此绽放着不同的宗教色彩罢了。

简言之，这两大华族传统宗教并非是一种静止不动的宗教名词，而且一直在新加坡经历着不断演变的动态历程。在表面上是静态的名词底下，却又不断地面对着内在的改造需求，以及外来的冲击压力，以致必须不断调整、不断重塑、不断蜕变，这两者实际上是不曾中断过的变化动词。发生在这两大华族宗教中的任何一件事情，都错综复杂地和无数件别的事情相联系，整体固然决定了局部，局部也反过来影响了整体，彼此间既没有孤立的原因，也没有孤立的结果。凡此种种蜕变过程和发展模式，均可详见于上述章节的探讨和小结，在此无庸赘述。

最后，我们从本论文的整体探讨中，分别为“新加坡道教”和“新加坡佛教”归纳出以下的三点结论：

## 第一节、新加坡道教之三大元素

第一，狮城道教的起源，可以一字记之曰：“发”。

华族移民之所以纷纷离乡背井，毅然从马六甲、闽粤省份南下狮城，无非是为了寻求一个发财的创业或就业机会，而后能够享有比在故乡更富裕或更安定的生活条件。由于前途未卜，祸福难料，早期的移民大多会随身携带乡土神或香火袋，将家族长期崇祀的守护神分灵南来。若能平安抵达新加坡，就在落脚处设立简陋私庙以供奉乡土神或香火袋，日后则演变成以奉祀乡土神为号召的“神庙兼会馆”之复合体形式，是为本文所谓的“移神”现象。若不幸客死异乡，或浮尸飘海，其他同乡不免感同身受，不但会设法替先亡者寻找安葬之处，同时也会祈求先灵保佑与降福，这种心态也自然会使华族移民重视同乡和本身后事的处理和祭祀，于是以坟山义冢为基础的另一种华族庙宇，也自然应运而生，是为本文所谓的“移鬼”现象。以这“移神、移鬼”的华族庙宇为两大类型，各大方言帮派或私会党帮派所创设的庙宇纷纷开枝散叶，遍布全岛，其初衷无非是为了给予帮内上下或庙宇香客祈求生意兴隆、工作顺利、阖家平安等等。这是一种实实在在的生活诉求和民间信仰，为的是解决红尘俗世男男女女衣食住行的欲望或困扰，而非是为了弘扬传统道教思想之大理想、大方向。

这是一条历百年而不变的规律，从本论文的第三章和第四章的归纳和分析中，已是清晰可见，在此毋庸举例佐证。时至今日，遍布全岛各地的大小庙宇、神坛在举办神诞庆典或中元会投标福物时，善信香客必会高声大喊“发啊”！或“饮胜”以助兴，也是这条规律的显现和延续。求“发”，以及求“发”之心愿能够获得神明显灵护佑，不但是一座庙宇得以创设的原动力，也是一座庙宇得以延续香火、妇孺皆知的重要元素。至于被政府机构强制征用而失去永久地契和古老殿堂的庙宇，以及被迫搬迁或联合建庙的联合宫，更需要开源节流，战战兢兢，苦心经营，才能累积充裕的资金维持庙宇之长治久安。对于这类不得不面对存亡威胁之庙宇，“发”的元素更凸现其不容忽视之重要性。

第二，狮城道教的发展，也可以一字记之曰：“善”。

如何求“发”？又如何使求“发”之心愿获得神明护佑？这关键就在于另一个重要元素：“善”。

对华族移民而言，“善”不是一种平面的劝戒词，而是一种可视为与生命同价的伦理道德。“为善必昌”，正是狮城道教的发展特色，也是庙宇管委会或善男信女愿意积极护持与实践的价值观。19 世纪初、中叶的各方言帮领袖，皆视创设庙宇、推广庙务、修葺殿堂等善举为攀登社会阶梯之途径。20 世纪初，当整体华社以创办学校为社会慈善之主轴时，以庙宇资产建设学校、推广校务和修葺校舍等善举也在各大方言庙内上演着。至于其他为答谢神恩而捐资举办酬神戏曲或慈善节目、开坛救世或聘请中医师驻庙赠医施药等慈善义举，都已经使“善”的元素从庙宇善信的价值观，逐渐转变成落实在社会慈善的层面。简言之，各大庙宇自发性的举办各类社会慈善事业，皆是“善”的具体表现。

这也是另一条循环不息的规律，从本论文所探讨和分析的新加坡道教总会、韭菜芭城隍庙、各大善堂、德教会诸阁和四马路观音堂等华族庙宇，都具体显现出这条规律的动态与脉络。然而，要大规模地社会层面行“善”，也不能回避必须设法筹集资金的现实问题，这又牵涉到上述所谓的第一条规律：“发”。一般上，有能力大规模向庙宇以外的社会层面举办兴学、安老、赠医、施棺及恤贫等世俗性善举，其所获得的捐献皆大量来自庙宇每日、每月、每年所累积的香油钱。虽然倡办各类慈善福利活动所需款项颇巨，但基于“为善必昌”之价值观，一般较著名的华族庙宇都会获得各方善信慷慨解囊，捐助善款。因此，“发”和“善”不是两个分立的元素和规律，两者的结合是非常实在和具体的。

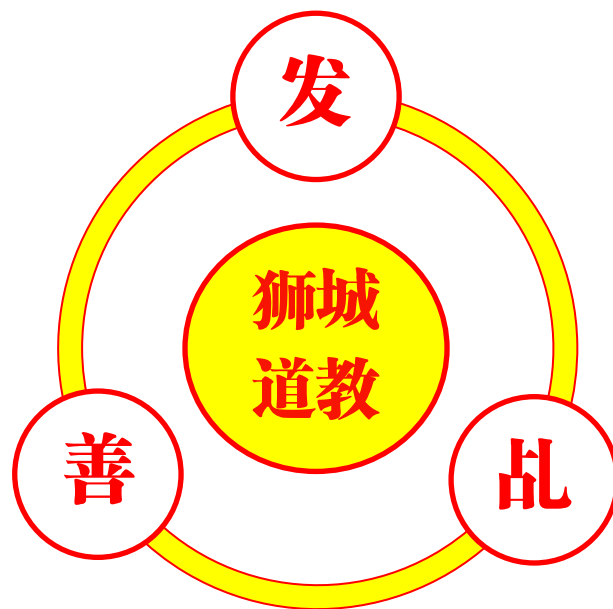
庙宇善款的主要来源，除了不定期的香油钱收入以外，香客要求超度家人的超度费和安奉神主牌位，也是一条主要的资金来源。一旦庙宇善款的资金来源过于庞大，又会牵扯到香油钱管理的信誉问题，以及慈善基金管理的公信力困扰。不但庙宇内部的管委会和香客会特别留意和关心，即使是政府部门慈善总监也会特别委任查帐官员给予紧密监督和指导。<sup>1</sup>究竟庙宇的香油钱应该如何点算和管理，才能够具有公信力？<sup>2</sup>今时今日的庙宇地契仅有三十年租赁年限，安奉先人神主牌位的年限，又是否也从永久性质变相而成仅有三十年？<sup>3</sup>庙宇善款基金的分配和使用又该由谁说了算？<sup>4</sup>凡此种种，属于另一个非常现实又非常复杂的研究课题，本论文无法在此详细展开探讨，但随着时代的不断进步，城市善信的知识水平普遍提高，这些课题已是受到越来越密切的关注。庙宇住持或管委会是如何以古老的智慧来回应现代的挑战，将直接影响到信众对该宗教或寺庙的信心度和支持度。这是一条互为因果的必然规律，来日若有机会，当再深入研究和探讨这些现实的信仰课题。

第三，狮城道教的统合力量，更可以一字记之曰：“乩”。

如前述，狮城道教信仰的起源，是一种实实在在的生活诉求和民间信仰，并不真正具备属于传统道教的斋醮、科仪等专业训练。一直到了 20 世纪末，新加坡道教总会正式成立，一个相对严谨的、制度化的“道教信仰体系”才开始崭露头角，长达两百年的狮城道教信仰，也开始出现了一个呈倒 Y 字形的分叉趋势。然而，其粗壮繁复的主干发展，仍然是相对根深蒂固的“民间信仰体系”。这是一支长期偏向抽签祈祷、乩童作法、沙盘扶鸾等巫术性倾向的信仰体系，透过乩童或乩手设坛作法，恭请神圣仙佛降下神谕或神训，庙宇信众对于这些乩谕神训是绝对信赖的。上述所谓的“发”之诉求，或“善”之履行，就是经常借由乩童作法或乩手扶乩所谕示的神训来指点迷津或嘉奖肯定，使信众获得更大的满足和信心，进而更愿意投身在积极行善、回馈庙宇或社会的活动中。

因此，“发”、“善”、“乩”三者，是一个互相联系，又互相支撑的三大元素。整体的狮城道教信仰，就是靠这三大元素发展和运转。（请见表 45）





表（45） 狮城道教之三大元素示意图

然而，新加坡是一个高度城市化和现代化的岛国，年轻一代的新加坡子民未必认同乩童作法或乩手扶乩所谕示的神训。新加坡统计局在 1990 年和 2000 年的人口普查报告先后出炉，正适时地为新加坡道教界内有识之士敲响起了这场警钟，于是他们开始积极采取一系列之应对措施，正式向大传统道教寻求认同，俾免新加坡道教进一步走向没落的结局。至此，一些民间信仰庙宇也纷纷向传统道教靠拢，成为新加坡道教总会之核心会员。我们需要留意的一个现象是，这些民间信仰的庙宇住持，有几乎多达一半以上者是乩童，他们并没有放弃在各自的庙宇内开坛救世之民间作法。因此，所谓的“新加坡道教总会”，仍然是以民间信仰体系为大多数的成员，只不过是统摄在一个“道教”的名义之下罢了。

乩童作法是一种特殊的民间信仰仪式，其复杂的灵异现象，即使是用科学定义也未必能够全面解释。新加坡的乩童有者是天赋的，在遇到一些事件之后，自然感到“神明附身”，以致不得不挑起这个担子；<sup>5</sup>有者则是通过正式的拜师训练，自愿选择担任乩童以行善救世。<sup>6</sup>新加坡各大善堂和德教会诸阁并没有参加新加坡道教总会，其旗下乩手多是“文乩”，以沙盘扶乩批示神喻为主。至于一般民间信仰的乩童，多属“武乩”，以画符、歃血、大动作跳动等方式为主。当后者也被统摄在新加坡道教总会之旗下时，处于太平盛世也就罢了，一旦出现有一小部分的乩童犯下违法事件，必然会引起舆论质疑和评论，新加坡道教总会和各大庙宇乩童之间

的关系，便会出现强烈的矛盾和紧绷状态。最近发生的年青乩童企图说服八位同学集体自杀，以便重生为“屠魔者”救世之惨案，引人瞩目，更使人们对于乩童的印象进一步恶化。<sup>7</sup>新加坡道教总会尝试解释这些乩童的行为与传统道教无关，并计划通过注册方式来管制乩童的问题，却又引起多达 120 名乩童的强烈不满，公开表示新加坡道教总会在这种情况下划清界限，令他们很不自在，因此打算脱离道教总会，另起炉灶，成立新加坡道教灵童与神坛联谊会。<sup>8</sup>刚刚重整旗鼓的新加坡道教总会，却又猛然面临再度分裂之内在危机，便是一个最显著的例子。

我们从这起惨案中看到了一个充满矛盾的张力，若不承认民间信仰的乩童作法为传统道教的一分子，一个覆盖面真正纵深兼具的“新加坡道教信仰”便无法成立；反之，若承认民间信仰的乩童作法为传统道教的元素之一，新加坡道教就难以摆脱被年轻一代视为“迷信”、“过时”的宗教信仰，以致不得不走向被大都市边缘化的命运。这正是狮城道教的统合力量“乩”之彻底吊诡：睿智与愚盲并存，成功与败亡同因。

## 第二节、新加坡佛教之三大特点

第一，多元化的狮城佛教并非是孤立存在的，其发展先是受植根于祖籍地的文化和政治情感的影响，后则受到新加坡移民社会和城市环境的制约。

举些实例作为概括性的补充。当年孙中山领导的革命军于辛亥年推翻了满清皇朝，国民党在神州大地成立中华民国之初，民困财贫，千里之遥的新加坡“中华商务总会”特地为此发动了一场“中华民国捐”运动，以助中华民国解决财政困难。当时连旅居星洲的大陆法师也热心响应，因此出现了“南洋佛教社”主催的表演杂技以筹助“民国捐”之盛举。成立仅数年的莲山双林寺，联合了金兰庙、天福宫、都城隍庙、檳城极乐寺、马六甲青云亭和廖内妈祖宫，共同响应这次的筹募事宜。这场由星马七大寺庙发起的筹款爱国运动，是由旅居星马的僧伽于隔年 7 月 20 日与 21 日在牛车水豆腐街口“新舞台戏园”呈现杂技表演。所收善款系数拨充“中华国民捐”。<sup>9</sup>隔日，《南侨日报》详细报导了当晚的空前盛况：

园外陈设花草，以各色纸造一横额，文曰“同心报国”；又一联曰“少林聊献技，卜式愿输财”；头门上又一横额，以生花砌成四字，曰“五真色空”。及入场，则座位已满，八点余钟，首由僧人宣布开演理由，次则陆续演技，并有本坡热心人士，登场助演杂技…<sup>10</sup>

这是迄今为止，有文献资料显示的狮城佛教界之第一场大型慈善筹款活动。我们需要留意的是，其“同心报国”的“国”字，不是指殖民地时代的新加坡，而是华族移民心目中的祖国“中华民国”，其身份认同与今日的狮城佛教徒截然不同。

即使是在 31 年后，新加坡沦陷，李俊承率领的新加坡佛教居士林和其他佛教徒组成“佛教救恤会”，以在直落亚逸天福宫等十余所寺庙倡办赠医施粥等善举，还是冠上了“中华”的名称，全名为“中华佛教救恤会”。因此，看在海峡殖民地政府的眼里，这两场由“南洋佛教社”和“中华佛教救恤会”主催的筹款和慈善活动，对协助他们统治新加坡这块殖民地没有直接关系。正因为如此，当全新加坡佛教界团体联署要求殖民地政府批准将释迦牟尼佛诞生日定为公共假日时，历经重重波折，显示了一个外来宗教若太执著于祖籍地的文化和政治情感，必然会导致本土社会之边缘化而被隔离于主流社会之外。

迄至新加坡佛教界领袖承诺必以救济贫穷的狮城市民之方式庆祝卫塞节后，海峡殖民地政府才于 1956 年颁布每年卫塞节为公共假日，并且委派殖民地政府官员出席由世界佛教友谊会新加坡区分会假维多利亚纪念堂举行的南、北传佛教徒共同庆祝卫塞节之盛会。<sup>11</sup>盛会之后，广怡和菩提学校创办人毕俊辉也遵守诺言，经常将所筹得的款项捐给新加坡的四十多个慈善团体，其中有回教妇女协会、印度教孤儿院、红十字会残废儿童医院、同济医院、盲童学校和聋人学校等等。<sup>12</sup>

随着时代和社会的迅速变迁，许多服务群众的社会功能都由人民行动党政府直接承担，然而，佛教团体的责任感并无丝毫减弱，他们仍以有限的香油资源，继续通过发放助学金、乐龄度岁金，开设佛教施诊所、佛教慈善医院和智障儿童学校等方式来关怀社会、造福社群。即使是素有“小乘”之称的南传佛教也已逐渐改变作风，如缅甸玉佛寺自 1991 年以来，已从着重服务祖籍地社群的缅甸佛寺，转变为也兼顾新加坡社会福利的佛教团体，每年还拨出 5 万新元捐赠给新加坡多间慈善组织或福利团体。<sup>13</sup>泰国佛寺也常在大法会后将信徒捐赠的一部分食物或金钱，转赠给老人院、孤儿院等福利社团。<sup>14</sup>显示了南传佛教也尝试融入当代的新加坡社会。

从上述实例可见，虽然伴随着中国大陆、台湾、西藏、斯里兰卡、缅甸和泰国等移民南来的多元佛教，难免会在传播初期深受祖籍地的文化和政治等情感的影响，然而，随着时间的推移和空间的转换，这些传统佛教为了适应全新的移民社会，必然要逐渐摆脱祖籍地的政治和文化体系，转而接受新加坡的自然与人文环境之制约。因此，多元化的狮城佛教其实是在新的社会环境中不断调适、演化和发展起来的。从这个角度而言，狮城佛教对于新加坡的重要意义，不仅在于它是由多个国家、多元民族传承而来的宗教文化资源之一，更重要的是，经过了整百年的随机调整，在新加坡移民社会和城市文化的脉络下，多支传统佛教文化已经逐渐酝酿出带有本土色彩的狮城佛教。

第二，狮城佛教的传播沿革，其实是个“无心插柳柳成荫”的美丽发展，亦可视为大陆移民僧南来狮城的本土化过程。

正如本文第五章所述，刘金榜居士倡办双林寺之初衷，夹杂着借此善举以攀登社会阶梯的动机；贤慧禅师之所以出任双林寺之开山祖师，只因为在锡兰楞伽山修道六年后回返大陆时途经新加坡，被刘金榜劝请驻锡。至于有“狮城佛教鼻祖”之称的释转道法师，其南来星洲其实也是为了替大陆的南海普陀寺之僧伽学院筹募经费。只因他在新加坡期间深受华族移民的欢迎，除了被福建同乡请到天福宫出任住持以外，还捐款为他购买一块面积三亩多的土地兴建南洋的“普陀寺”，以此殊胜机缘，他才决定在新加坡长期定居下来。即使是在狮城驻锡期间，其心还是牵挂着大陆佛教的发展前景，不但将狮城信众供养之数万元钵资，悉数用于唐代匡护祖师所建的闽南开元寺之修缮工程，复于寺内创办慈儿院和准提院，专收无依无靠的孤儿和老迈妇女。凡此寺院出现经费不敷之开支，皆由他在新加坡劝募补助。<sup>15</sup>

北传佛教的第二代领袖，如宏船、常凯和广恰等人之所以会出现于南洋，本来也只是为了躲避中国大陆的连年战乱。当大陆改革开放后，他们都纷纷回国资助当地的佛寺修缮工程。<sup>16</sup>演培法师在纪念广恰长老圆寂两周年的回忆文章中，则直截了当地追述当年本身南来弘法之本意，是为了替自己计划在越南创建的寺庙筹款：

当时来星说是参访，而实亦向诸善知识募化资金到越南建小道场。因越南边和侨领朱帮长，赠我一块不小地皮，让我建一中国寺庙，在越华裔学佛人士，都说助我建寺庙，但因越南战乱多时，经济不如想象的好，如能在星筹得多少，回越建筑轻松得多。当我往来星马各地说法期间，越南局势

一天天的恶化，我要建寺的边和，已受越共的炮轰……到越共侵入西贡，不说不能去建寺，在越的剃度徒及诸信众，也纷纷的离开西贡。正在这个时候，慧圆大德尼（时为林达坚居士）善意要将灵峰送我作弘法基地，各方都很赞成，因而在星住下…<sup>17</sup>

当初这些大陆法师或为了筹募建庙资金而来，或为了逃避战火而来，都是把自己在新加坡的身份定位为“过客般的云游僧”、“狮城佛教的观察者”，纯粹是个属于“他”者的圈外角色。然而，当他们因为种种因素而决定居留下来后，在参与佛教传播和慈善福利等工作的过程中，无意中完成了他们在新加坡接受“本土化”之洗礼。这是一个非刻意选择的喜剧结局，与他们仍然对祖籍地怀有强烈的归属感毫不矛盾。

另一方面，若从世俗的角度来看，狮城佛教僧团其实就是一个社会群体，既有虚拟式的血缘性，也带着浓厚的业缘性和地缘性。虚拟式的血缘性是指所有的僧伽皆有各自的法脉传承，禅、律、密、净，源远流长；业缘性是指在狮城传播的各大传统佛教僧伽皆以荷担如来家业为统一性的终生事业，所有的慈善、教育和文化传播，都是服务于弘扬佛教的大方向；地缘性则是指各民族的僧伽亦未能免俗，多以世俗祖国或方言籍贯作为集聚缘。例如，旅居新加坡的斯里兰卡佛教徒皆以 Sri Lanka Ramaya 或 Mangala Vihara 为集聚处，缅甸和泰国佛教徒移民则分别以 Burmese Buddhist Temple 和各大泰国佛寺作为宗教仪式和群众集合之中心。至于占全新加坡多元佛教徒之大多数比例的大陆移民佛教徒，则可再以方言籍贯作为更细密的聚集缘。相信这与十九世纪末的新加坡华族方言籍贯之人口比例息息相关。请见附表 46。

其实，大部分的海峡侨生（峇峇）都是由马六甲移民过来的漳泉人后裔，故表中的海峡侨生也应纳入闽籍。由此可见，十九世纪末的新加坡华社五大帮（闽、潮、广、琼、客）是以福建帮为主，这与新加坡北传佛教界的第一代和第二代领导层都是来自大陆福建省之移民僧俗相映成趣。请见附表 47 与 48。

|      |          |     |          |
|------|----------|-----|----------|
| 福建人  | 24,981 名 | 琼州人 | 8,319 名  |
| 潮州人  | 22,644 名 | 客家人 | 6,170 名  |
| 广府人  | 14,853 名 | 其他  | 272 名    |
| 海峡侨生 | 9,527 名  | 总数  | 86,766 名 |

表（46） 1881 年新加坡人口统计的大陆方言籍贯分布

| 北传佛教第一代领袖   |       |        |
|-------------|-------|--------|
| 筹建狮城古刹莲山双林寺 | 刘金榜居士 | 福建省南靖县 |
| 莲山双林寺开山祖师   | 贤慧禅师  | 福建省惠安县 |
| 光明山普觉寺开山祖师  | 转道和尚  | 福建省南安县 |

表（47） 新加坡北传佛教之第一代领袖

| 北传佛教第二代领袖                 |       |        |
|---------------------------|-------|--------|
| 新加坡佛教总会创办人<br>新加坡佛教居士林创办人 | 李俊承居士 | 福建省永春县 |
| 新加坡佛总第二任主席<br>光明山普觉寺前任住持  | 宏船法师  | 福建省晋江县 |
| 新加坡佛总第三任主席<br>新加坡佛教施诊所创办人 | 常凯法师  | 福建省泉州府 |
| 新加坡佛教第四任主席<br>弥陀学校创办人     | 广洽法师  | 福建省南安县 |

表（48） 新加坡北传佛教之第二代领袖

十九世纪至廿世纪的新华人口中的闽帮，是以操厦门语音系的漳州府、泉州府和永春州的福建人为代表，在业缘上属于商人阶级。在莱佛士建立新加坡的蓝图里，商人阶级凌驾于工、农之上。因此，在那段期间的新华社会里，闽帮不仅在人数上超越其余各帮，也是财富最为雄厚的大帮。然而，这些都与新加坡北传佛教没有太直接的关系，因为十九世纪的闽帮主流领袖所热衷的社会活动，是以筹建民间多神信仰的神庙和地缘组织的会馆为主，廿世纪的闽帮领袖则热衷于兴建学校、医院等教育和福利事业，推动佛教传播并不在他们的议程内。从严格意义上来说，出资筹建莲山双林寺的刘金榜和新加坡佛教总会创办人李俊承，虽然也是廿世纪初、中叶之闽帮领袖，但还未挤入新华社会阶梯之颠，只能说是闽帮的非核心领袖。然而，北传佛教有这两位闽帮人物出资又出力，便足以在狮城找到拓展的契机矣。

如本文第五章所述，自 1949 年成立新加坡佛教总会伊始，这个代表全新加坡佛教徒的最高机构之主席职位是由李俊承担任，前后长达 15 年之久。这种由一介白衣之居士身连续七届蝉联全新佛教僧俗之领袖的局面，为 1964 年之后不再出现，堪称空前绝后。新加坡北传佛教的第一代领袖是以转道和尚为主轴，即使是转道法

师圆寂后已由宏船法师继任普觉寺住持，然而，当海峡殖民地政府的华民政务司指示新加坡佛教界筹创佛教总会时，却是直接联络俗家佛教徒李俊承，而非出家僧伽。这种现象进一步反映了狮城佛教的起步与新加坡是个商业大都会有密切关系。李俊承是一位实业家，不但自己购置太丰饼干厂、开创太安实业有限公司，也出任和丰银行之总理，倡议和丰、华侨、华商三所银行合并，而为今日之华侨银行总机构。与出家僧伽并排而论，有社会地位和财力背景之虔诚佛教徒，自然是海峡殖民地政府比较乐于接近和对话的人选。

换言之，在上个世纪的五、六十年代里，新加坡佛教界最高机构的领导权是由创办新加坡佛教居士林之居士长期垄断，而非双林寺或普觉寺之住持和尚，显示了商业都市重视社会地位和财力背景的特性也波及方外的佛教圈，亦反映了狮城佛教的发展经常会受制于新加坡的人文环境。然而，传统佛教界向来强调僧主俗从、僧尊俗卑之大方向，从大陆移民南来的僧伽队伍又如何看待这件事呢？僧伽与居士之间尊主卑从的角色大逆转，会不会令双方都陷于尴尬的局面？再进一步探讨，今日的新加坡北传佛教之诸山长老和居士领袖虽是各有所成，却都各朝自己的方向发展，削弱了彼此之间的凝聚力，以致狮城的佛教徒人数虽居全国宗教徒之冠，却始终无法集合僧俗四众之才资来筹办一幢专属新加坡佛教总会的建筑物，由新加坡佛教界共同承办的世俗教育学府之数量也远远落后于基督教等团体，早期的僧俗主从之角色对调是不是潜在因素呢？这些都是相当值得玩味的历史性问题，也间接反映出北传佛教在实践其“本土化”的进程中曾经存在着僧俗矛盾之可能性。

第三，狮城佛教的文化建设仍以单向输入为主，还未具备对等的、双向的辐射效应，但其本质精髓已在岛国的多元环境中崭露头角。

这与新加坡的整个大环境息息相关。因为不论是作为大英帝国的海峡殖民地，或是作为一个建国史只有 40 年的国际大都会，新加坡的发展前景总是以经济效益为最高指标。一切的语言、文化、宗教和艺术等软体建设，都只能屈服于这种重视经济的一贯模式之下，鲜少有人会在这个岛国上开拓生命与广义自然之间的人生价值之思考。虽然这种一面倒的倾向已随着国家的整体经济上了轨道而有所改变，然而，大多数新加坡人的教育、生态、文化和价值观等都已经出现了严重偏差，不但生活只做平面重复，不求垂直挖掘，文化建设也多满足于输入为主，不求融合创新，以致狮城文化成为别人眼中的“文化码头”，难有令人刮目相看或惊艳之举。作为新加坡宗教文化之一的狮城佛教，在某种层面上自然也无回避地反映了这种现象。



今日，狮城佛教的进步与发展，既是中国大陆、台湾、泰国、斯里兰卡、缅甸和西藏佛教徒遵行之传统文化的交流与交迭之结果，也是一种“亚洲文明”的集中体现。当然，能对亚洲各大传统的佛教文化舶来品兼容并蓄未必不好，至少这些传统佛教文化能够丰富新加坡人的精神层面，而且上述各国的佛教传统当年本是从古印度出发，经过了二千余年的各自发展与沉淀，绕了个大圈子，如今都来到新加坡作为其中一个集合点，这确实是一个千载难逢的殊胜机遇。然而，一个国家的宗教文化之底蕴和魅力，并不在于它究竟能够从多少个国家的风土人情中汲取养分，最终还是取决于它是否具备了本身的宗教文化之辐射效应。特别是在全球化的时代里，佛教文化之交流也必须是对等的、双向的。狮城佛教除了从中国大陆、台湾、泰国、斯里兰卡、缅甸和西藏等地区汲取各大传统的佛教理念以外，似乎也该考虑如何去芜存菁，兼采各家之长，并且结合新加坡的自然与人文环境的特点，累积和孕育出属于自己的佛教特色作为文化精神的支撑点。

当然，古往今来的一切文化之形成是需要长时期的累积与沉淀，在这个阶段便要求狮城佛教拿出足以与其他传统佛教对等的、双向的文化交流之特色无异于过分苛求。然而，我们从本论文的探讨中，不难发现狮城佛教的本质精髓——宽容性——已在这个特殊的人文环境中逐渐崭露头角，并且有了崭新的诠释和发展，我们或许可以考虑从这方面作为切入点，将它进一步发扬光大，使它成为狮城佛教与众不同之主要特色。

这个还有待进一步丰富、定型的狮城佛教之“宽容”特色，是一股在种种差异中维持和谐、团结之高尚美德。其文化特征可以表现在以下的两个方面：

其一，虽然各大传统佛教是来自不同的国家或地区，其信徒属于不同肤色、不同种族的各国移民，却都可以在同一个大前提下和睦相处，彼此互相尊重，互相礼让，没有重大争议。举个实例来说，初期的新加坡南、北传佛教徒，都是按照各自的传统而选择在不同的日子庆祝佛教教主释迦牟尼佛的圣诞。斯里兰卡、泰国和缅甸等南传佛教徒是以每年阳历五月的月圆日作为释迦牟尼佛的佛诞日，中国大陆和台湾的北传佛教徒则以农历四月初八作为佛诞日。当他们在各别的祖籍地以不同日子庆祝佛诞时，由于没得比较，旁人自是毫无异议，然而，当他们都集中在新加坡这块小岛上却还分别在不同的日子庆祝教主的寿辰时，有了差异和对比，难免会招惹非议。后来，经过了狮城第一位土生土长的海峡华人（峇峇）之南传法师法乐法师（俗名陈景祿）、<sup>18</sup>世界佛教友谊会新加坡区分会主席毕俊辉女士和宏船法师

等僧俗四众的努力斡旋，南、北传佛教徒都同意选择以每年的农历四月十五日作为佛诞日，并且都愿意假维多利亚纪念堂共同庆祝卫塞节之盛会。

再以斯里兰卡佛寺、缅甸佛寺和泰国佛寺为例，这些深具异国情调的南传佛寺都愿意敞开门户，广泛吸纳非锡兰、缅甸和泰国移民参与一切佛教活动，甚至是其佛寺管委会也聘请华族佛教徒担任理事，为该寺的发展做出决策性的贡献。至于“新加坡僧伽联合会”，更是包含了南传与北传佛教的僧侣，是各种不同国籍、宗派的僧侣维持沟通与活动之平台。<sup>19</sup>当然，各大传统佛寺的门户开放，与新加坡的社会结构等因素有密切关系，但佛教文化内涵中的“宽容性”，无疑是协助消除彼此之间的语言和文化等隔阂，促进各大民族佛教徒都可以和谐相处的重要因素之一。

其二，狮城佛教采取主动的姿态来接触新加坡的其他世界性宗教，如基督教、天主教、回教和兴都教等，有助于增进各大宗教文化之间的理解和互动，促进不同宗教信仰者的互信与和谐。

狮城佛教主动向其他宗教伸出友谊之手的事迹，可以追溯到百年前的殖民地时代。位于维多利亚街圣婴女修道院内的圣尼各拉女校之课室拱门上，陈列着多达数十尊的弥勒尊佛，便是笑佛和天主同在一个屋檐下和谐相处之确凿证据。（见附图102）据知这是由于当年的一个佛教团体经常捐款给修道院的孤儿院，为了感激这些佛教徒，天主教的修女们便把一尊尊笑佛陈列在课室的拱门上，以示敬重之意。可是这个宗教大同的和谐景象随着岁月的流转已经少为人知，直到最近为了准备女修道院庆祝建立150周年的一项“寻秘”活动，大家才惊讶地发现这个百年前的奇异景观。新加坡的天主教女修道院小学部一排课室之拱门上，门门皆有弥勒笑佛，既显示了当年的天主教修女们怀有一颗宽大大包容，敬重各宗教之心，也反映了狮城佛教的先贤们在追求宗教和谐方面所下的一片苦心。<sup>20</sup>



图（102）天主教女修道院小学部的课室拱门上之笑佛

另一个显著的近代例子是成立已有 70 年的新加坡佛教居士林，于 1998 年底开始主动拜访狮城的其他宗教团体，为异族社群和非佛教团体提供服务。例如，居士林积极邀请回教传教协会（Jamiyah Singapore）及印度教基金管理局（Hindu Endowments Board）共同合作，联合佛、回、印三大宗教的力量来筹款分发度岁金给不幸的新加坡贫苦大众。<sup>21</sup>与此同时，居士林也为即将于 2005 年中完工的盛港印度教寺庙筹得了一百多万元，以协助这座印度庙设立一个教育中心。由于居士林的努力有助于加强新加坡各宗教、各种族之间的了解与互信，因此获得了新加坡总理李显龙的公开赞扬。<sup>22</sup>

狮城佛教团体积极提倡各种族、各宗教之间的和谐共处，并存并荣之跨宗教理念，恰与李光耀资政在建国之初的期望不谋而合：

在类似我们这样的世俗国家里，宗教绝对不能成为各种宗教团体之间的矛盾和仇恨之泉源。佛教有其温和的性质，足以成为社会团结的主要因素。仁爱、自律、和平与非凡的博大智慧可以协助佛教徒传播友好和仁爱。因为在佛教的哲学里，所有的生命都是宝贵的，不论其他人是基督教徒、印度教徒或是回教徒。因此，我们能够从中获得安定。对于一部分的佛教徒而言，连动物和昆虫的生命都是宝贵的，尽管这也许会把事情做得太过头了。无论如何，我还是希望“佛教会”（The Buddhist Union）能茁壮成长，并协助塑造新加坡成为一个更宽容、更和谐的国家，即使我们是一个多元宗教的国家。<sup>23</sup>

佛法本是平等性的，而非对立性的；是容他性的，而非排他性的。惟其如此，宽容、博大的佛法绝对可以为狮城佛教与其他族群的文化兼容并蓄，汇合成波澜壮阔的一股滔滔洪流的和谐前景带来可能。

以上的两大特征说明了一件事实，与中国大陆、台湾、西藏、缅甸、泰国和斯里兰卡等传统的佛教文化相比，狮城佛教文化所具有的“宽容性”特质相当突出，其社会意义也更为重大。这是各大传统佛教在这个多元社会之文化脉络下的随机调整，与整个都市的特点和精神有密切关系。不论是在表现形式上，或是在深层内涵里，都已逐渐形成了具有新加坡多元文化的本土色彩。

因此，新加坡佛教四众除了需要加倍努力来培养佛教人才和优化佛教生态以外，或应考虑以此作为切入点，从中加强及发挥狮城佛教文化的辐射效应，使狮城佛教

能以多元而独特的精神面貌超越国界的藐小和种种的藩篱，既为这个小国的国民培养起视野恢宏的气度，也为这个城市的宗教底蕴增添厚度。

## 注释

- <sup>1</sup> Tan Theresa “Seven Religious Groups told to open books to auditors”, in *The Straits Times*, (Singapore), October 24, 2007; 〈七大慈善团体将受审查〉，见《联合早报》（新加坡），2007年10月24日。
- <sup>2</sup> 每一所华族庙宇的每年平均香油钱收入多少不定，比较著名的韭菜芭城隍庙的每年平均香油钱收入，估计为300万新元；洛阳大伯公宫约650万新元。其他住家庙的香油钱收入和如何处理，皆不公开透露，难免会引起善信和公众质疑；至于联合宫的香油钱和日常开销，更由于牵涉到数间庙宇共同拥有一块土地，难免会经常为了一些金钱分摊等小事而闹得意见不合。详见邹美琳、林慧慧〈钱箱不能是暗箱〉、〈香油钱何去何从？〉，见《联合早报》（新加坡），2005年10月3日；邹美琳、林慧慧〈“住家庙”不是自家银行〉，见《联合早报》（新加坡），2005年10月4日；早报社论〈神佛的钱也必须管理〉，见《联合早报》（新加坡），2005年10月4日。
- <sup>3</sup> 每当庙宇重新装修，或搬迁他址，关于神主牌重新安置费或年限纠纷总会浮上台面，以致庙宇和善信之间意见不合，各有怨言。详见温伟中〈菩提佛院重新安置神主牌 征收300元 信众大感不满〉、〈3000牌位 共百万元〉，见《联合晚报》（新加坡），2009年7月30日；谢燕燕〈寺庙骨灰龕 有没有年限？〉，见《联合早报》（新加坡），2009年10月4日。
- <sup>4</sup> 潘君琴〈寺庙香火盛 钱财如何管？〉、〈受访律师与寺庙负责人：寺庙要避免钱财纠纷 须设立严格财务制度〉、〈寺庙社团解散后 资产捐慈善还是平分？〉等专题报道，见《联合早报》（新加坡），2002年1月20日。
- <sup>5</sup> 新加坡著名“三皇五帝”住家神坛之乩童李永木先生便是一个典型的例子。他从小受英文教育，不认识华文字，但在一场车祸之后，便开始感觉有神明护佑。多年后梦见一老人指引，他便依法学习，自然感到有神明附身，从此走上为信众扶乩解难之路。“三皇五帝”既不寄身庙宇，也没有堂皇道场，仅靠李永木一人的扶乩法力，便在过去多年筹得1000余万新元，分赠新加坡多家慈善团体。详见林妙娜、邢谷一〈三皇五帝力挺仁慈〉，见《联合早报》（新加坡），2009年11月23日。
- <sup>6</sup> 天圣坛有十多名经过训练的乩童，有者是大学生，有者是医生之类的专业人士。其中有些人原本没想过要当乩童，但似乎冥冥中有一些安排，所以走上了学习乩童作法之路。详见全龙〈怎么会成为灵童 一切从一场大病开始〉，见《联合早报》（新加坡），2005年11月13日。
- <sup>7</sup> Chong Elena, Quek Carolyn “The teen who commanded strong loyalty. It’s suicide, coroner rules on two boys who had a death pact”, in *The Straits Times*, (Singapore), September 17, 2009; Yen Feng “The world of spirit mediums. Untold numbers, unregulated practice. Teens’ suicide case puts spotlight on shadowy art of ‘deity spokesmen’ ”, in *The Straits Times*, (Singapore), September 18, 2009; Shull Sudderuddin “Young temple mediums vulnerable. They are prone to stress, anxiety and confusion, say

- some”, in *The Straits Times*, (Singapore), September 20, 2009; 侯启祥〈去年两中学生坠楼案惊爆“神怪”内情 八少年相约跳楼要“重生救世”〉；胡洁梅、侯启祥、刘丽仪〈道教总会：正统道教不会叫人寻死〉等专题报道，见《联合早报》（新加坡），2009年9月8日；侯启祥、林妙娜、刘丽仪等〈五男生出庭供证 邱建捷因被指是假乩童而失常〉等专题报道，见《联合早报》（新加坡），2009年9月9日；侯启祥、刘丽仪〈验尸官裁决两人是自杀身亡 领头男生影响下自愿跳楼〉等专题报道，见《联合早报》（新加坡），2009年9月17日。
- <sup>8</sup> Yen Feng “Register of spirit mediums on cards. Taoist Federation aims to weed out unskilled tang ki”, in *The Straits Times*, (Singapore), October 12, 2009; “Plans for mediums’ group next year”, in *The Straits Times*, (Singapore), October 14, 2009; 陈锦柏〈“划清界限让我们不自在” 数十名乩童要退出道总〉，见《联合早报》（新加坡），2009年9月19日；陈锦柏〈道教总会表态 化解与乩童误会〉，见《联合早报》（新加坡），2009年9月20日；刘丽仪〈新加坡道教总会拟为乩童注册〉，见《联合早报》（新加坡），2009年10月13日。
- <sup>9</sup> 柯木林〈豆腐街昔日繁华今何在〉，载林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975年），页244。
- <sup>10</sup> 《南侨日报》，1912年7月22日。
- <sup>11</sup> *Buddhist Anniversary Celebration Souvenir 2502* (Singapore: The Singapore Regional Centre of the World Fellowship of Buddhists, 1958), 6-7.
- <sup>12</sup> 毕俊辉〈我的一生〉，载《菩提学校创校四十周年》（新加坡：菩提学校，1989），页15。
- <sup>13</sup> 《联合早报》，2002年5月21日。
- <sup>14</sup> Wong Yuan Lee, “Thai Buddhism in Singapore,” B.A. diss., National University of Singapore, 1985/86. P.55.
- <sup>15</sup> 余凌波《中国近现代佛教人物志》（以下简称《人物》）（北京：宗教文化出版社，1995年），页47—48。
- <sup>16</sup> 余凌波《人物》，页47—48。
- <sup>17</sup> 演培〈敬悼我最尊敬的洽公长老〉，《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996年），页26—27。
- <sup>18</sup> Willie Tay, “Ven. Dhammasukha (1900-1966): Founder, The Buddhist Union, Singapore,” In *Golden Anniversary Souvenir* (Singapore: The Buddhist Union, 1987), 129.
- <sup>19</sup> Vivienne Wee, “Buddhism in Singapore” in Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong and Tan Ern Ser, eds., *Understanding Singapore Society* (Singapore: Time Academic Press, 1997), 136.
- <sup>20</sup> 《联合早报》，2004年7月1日。
- <sup>21</sup> 《联合早报》，2003年1月17日。
- <sup>22</sup> 《联合早报》，2004年5月30日。
- <sup>23</sup> Lee Kuan Yew, “Message for The Buddhist Union’s 35<sup>th</sup> Anniversary Souvenir Magazine,” in 35<sup>th</sup> *Anniversary Souvenir* (Singapore: The Buddhist Union, 1972), 5.

## 中文参考书目

### 专著

- 崔贵强《东南亚史》（新加坡：联营印行，1965）
- 崔贵强《新加坡华人 —— 从开埠到建国》（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会与教育出版社，1994）
- 陈波生编《百年公德被南邦：望海大伯公庙纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆、客家文化研究、客属八邑福德祠，2006）
- 陈剑编《柯木林卷·石叻史记》（新加坡：新加坡青年书局，2007）
- 陈荆和、陈育崧编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学，1970）
- 陈荣照编《儒学与世界文明》（新加坡：新加坡国立大学中文系 与 八方文化企业公司，2003）
- 陈荣照编《儒学与新世纪的人类社会》（新加坡：新加坡儒学会，2004）
- 陈声桂《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997）
- 传发《新加坡佛教发展史》（新加坡：新加坡佛教居士林，1997）
- 道原《景德传灯录》，载季羨林总编《传世藏书·子库·佛典》（海南：海南国际新闻出版中心，1996）
- 杜佑撰《通典》，载《景印文渊阁四库全书》史部三六三，正文书类（台湾：商务印书馆，民国 75）
- 法显《佛国记》，载《景印文渊阁四库全书》史部三五一，地理类（台湾：商务印书馆，民国 75）
- 方显《星马史》（新加坡：世界书局，1970）
- 冯友兰《中国哲学史》（北京：中华书局，1992）
- 冯友兰《中国哲学简史》（北京：北京大学出版社，1985）
- 傅勤家《中国道教史》（北京：团结出版社，2005）
- 葛兆光《道教与中国文化》（上海：人民出版社，1987）
- 顾建华等编《中国传统文化》（湖南：中南工业大学出版社，1998）
- 郭振羽、李亦园编《东南亚华人社会研究·上册》（台北：正中书局，民国 74）
- 郭振羽、李亦园编《东南亚华人社会研究·下册》（台北：正中书局，民国 74）

- 何启良编《马来西亚华人史新篇》（马来西亚：马来西亚中华大会堂总会，1998）
- 何劲松《近代东亚佛教——以日本军国主义侵略战争为线索》（北京：社会科学文献出版社，2002）
- 胡适《胡适全集》（合肥：安徽教育出版社，2003）
- 黄海德、张禹东编《宗教与文化》（北京：社会科学文献出版社，2005）
- 慧皎《高僧传》，载季羨林总编《传世藏书》子库之《佛典》（中国：海南国际新闻出版中心，1996）
- 季羨林《季羨林论佛教》（北京：华艺出版社，2006）
- 季羨林《季羨林学术论著自选集》（北京：北京师范大学出版社，1991年）
- 柯木林《新华历史人物列传》（新加坡：新加坡宗乡会馆联合总会，1995）
- 柯木林、吴振强编《新加坡华族史论集》（新加坡：南洋大学毕业生协会，1972）
- 孔令宏《从道家到道教》（北京：中华书局，2004）
- 宽严编《心路——演陪老和尚圆寂永思纪念册》（新加坡：佛教文化中心，1997）
- 李丰楙编《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》（台湾：中央研究院与中国文哲研究所筹备处，1996）
- 李俊承《觉圆集》（新加坡：新加坡南洋印务公司，1950）
- 李光耀《李光耀回忆录——1965·2000》（新加坡：联合早报，2000）
- 李桂玲《台港澳宗教概况》（北京：东方出版社，1996）
- 李元瑾《林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1990）
- 李元瑾《东西文化的撞击与新华知识分子的三种回应》（新加坡：新加坡国立大学中文系与八方文化企业公司，2001）
- 李元瑾编《新马华人：传统与现代的对话》（新加坡：南洋理工大学，2002）
- 李志贤编《海外潮人的移民经验》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆与八方文化企业公司，2003）
- 梁元生《宣尼浮海到南州——儒家思想与早期新加坡华人社会史料汇编》（香港：中文大学出版社，1995）
- 林美容《妈祖信仰与台湾社会》（台北：博扬文化，2006）
- 林水椽、骆静山编《马来西亚华人史》（吉隆坡：马来西亚留台同学会联合总会，1984）

- 林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006）
- 林悟殊《泰国大峰祖师崇拜与华侨报德善堂研究》（台北：淑馨出版社，1996）
- 林孝胜《新加坡华社与华商》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1995）
- 林孝胜等著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975）
- 令狐德棻等撰《周书·卷五》（北京：中华书局，1999）
- 刘昫《旧唐书》，载《景印文渊阁四库全书》史部二九，正史类（台湾：商务印书馆，民国75）
- 隆根《七十自述——附八十再述》（新加坡：南洋佛学书局，2001）
- 隆根《佛教评议集》（新加坡：南洋佛学书局，1984）
- 隆根《无声话三集》（新加坡：南洋佛学书局，2001）
- 吕大吉《宗教学通论新编》（北京：中国社会科学出版社，1998）
- 罗佩恒·罗佩著编《新加坡简史》（新加坡：教育出版社，1984）
- 骆静山《宗教与礼俗论集》（马来西亚：马来西亚雪兰莪中华大会堂，1985）
- 马端临《文献通考》卷二二五，《经籍考》第五十二。载季羨林总编《传世藏书·史库·文献通考》（海南：海南国际新闻出版中心，1996）
- 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》（上海：人民出版社，1992）
- 麦留芳《方言群认同——早期星马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所，民国74年）
- 牟钟鉴、张践《中国宗教通史》（北京：社会科学文献出版社，2003）
- 南怀瑾《中国佛教发展史略》（中国：复旦大学出版社，1996）
- 南怀瑾《中国道教发展史略》，见南怀瑾《南怀瑾选集第五卷》（上海：复旦大学出版社，2005）
- 欧阳修与宋祁等撰《新唐书》，载《景印文渊阁四库全书》史部三四，正史类（台湾：商务印书馆，民国75）
- 潘明智《华人社会与宗乡会馆》（新加坡：玲子大众传媒中心，1996）
- 潘醒农《潮侨溯源集》（新加坡：八方文化企业公司，1993）
- 潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950）
- 彭松涛编《新加坡全国社团大观》（新加坡：文献出版社，1983）
- 卿希泰、唐大潮《道教史》（北京：中国社会科学出版社，1994）
- 丘秀芷《大爱——证严法师与慈济世界》（台湾：天下文化出版公司1996）



- 邱新民《海上丝绸之路的新加坡》（新加坡：胜友书局，1991）
- 邱新民《新加坡寻根》（新加坡：胜友书局，1990）
- 饶宗颐《饶宗颐二十世纪学术文集·卷七·新加坡古事记》（台北：新文丰出版股份有限公司，民国92）
- 任继愈编《宗教大辞典》（上海：上海辞书出版社，1998）
- 宋旺相《新加坡华人百年史》（新加坡：新加坡中华总商会，1993）
- 司马迁《史记》（北京：中华书局，1994）
- 孙昌然《宗教言论集》（新加坡：佛教居士林佛经流通部，1968）
- 释能度等编《莲山双林寺》（新加坡：新加坡莲山双林寺，2001）
- 释赞宁《宋高僧传》，载《景印文渊阁四库全书》子部三五六，释家类，（台湾：商务印书馆，民国75）
- 圣开《法音宣流》（新加坡：人乘佛教文化出版社，1994）
- 太虚《太虚自传》（新加坡：南洋书局，1971）
- 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，见《汤用彤全集》第一卷（河北：人民出版社，2000）
- 汤用彤《隋唐佛学之特点》，见《汤用彤全集》第二卷（河北：人民出版社，2000）
- 汤用彤《五代宋元明佛教事略》，见《汤用彤全集》第二卷（河北：人民出版社，2000）
- 王森《西藏佛教发展史略》（北京：中国社会科学出版社，1997）
- 魏徵《隋书》，载《景印文渊阁四库全书》史部二二，正史类（台湾：商务印书馆，民国75）
- 吴华《新加坡华族会馆志》（新加坡：新加坡南洋学会，1974）
- 吴振强编《东南亚史纲》（新加坡：青年书局，1966）
- 谢云声《新嘉坡华侨奉祀诸神考》，见《南洋杂志》第七期，（新加坡：新加坡南洋编译所，1946）
- 谢佐德、叶加政编《德教教义》（新山：通和观立德社，1988）
- 邢福泉《台湾的佛教与佛寺》（台北：商务印书馆，1981）
- 徐李颖《九十春秋——新加坡韭菜芭城隍庙史记》（新加坡：韭菜芭城隍庙联谊会，2007）
- 许云樵《马来亚史》（新加坡：青年书局，1961）

- 许云樵《新加坡一百五十周年大事记》（新加坡：青年书局，1969）
- 颜清煌《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992）
- 演培《演培法师全集杂说十二·庆悼杂说集（五）》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006）
- 演培《演培法师全集 44·传记之一·一个凡愚僧的自白》（台湾/洛杉矶：演培法师全集出版委员会，2006）
- 杨曾文《当代佛教》（北京：东方出版社，1993）
- 姚思廉《梁书》，载《景印文渊阁四库全书》史部一八，正史类（台湾：商务印书馆，民国 75）
- 义净《大唐西域求法高僧传》，载季羨林总编《传世藏书》子库之《佛典》（中国：海南国际新闻出版中心，1996）
- 印顺《妙云集 13·太虚大师年谱》，（台湾：正闻出版社，民国 89 再版。初版于民国 39）
- 于凌波《中国佛教海外弘法人物志》（台北：慧炬出版社，1997）
- 于凌波《中国近现代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，1995）
- 曾玲《福德祠绿野亭发展史：1824-2004》（新加坡：华裔馆，2005）
- 郑文辉《新加坡从开埠到建国》（新加坡：教育出版社，1977）
- 周去非《岭外代答》，载《景印文渊阁四库全书》史部三四七，地理类（台湾：商务印书馆，民国 75）
- 赵汝适《诸番志》，载《景印文渊阁四库全书》史部三五二，地理类（台湾：商务印书馆，民国 75）
- 郑良树《马来西亚·新加坡华人文化史论丛·卷一》（新加坡：南洋学会，1982）
- 庄钦永《石叻峨槽五虎祠义士新义》（新加坡：南洋学会，1996）

## 翻译书籍

- 利玛窦·金尼阁著；何高济、王遵仲、李申译《利玛窦中国札记》（北京：中华书局，1983）
- 麦克斯·缪勒著，陈观胜、李培荣译《宗教学导论》（上海：上海人民出版社，1989）
- 姚桐著，许钰编译《古代南洋史地丛考》（香港：商务印馆，1958）

颜清湟著，张清江译《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992）  
颜清湟著，栗明鲜等译《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991）  
野上俊静等著，释圣严译《中国佛教史概说》（台北：台湾商务印书馆，2005）  
Darford G.P.《马来亚史略》（新加坡：联营版，1959）  
Freedman, Maurice 著，郭振羽与罗伊菲译《新加坡华人的家庭与婚姻》（台北：正中书局，民国 74）  
Harrison, Brian 著，联营出版有限公司编辑部译《东南亚简史》（新加坡：新加坡联营出版有限公司，1959）  
Max Weber 著，王容芬译《儒教与道教》（北京：商务印书馆，1995）

### 出版机构编著书籍及论丛

《波靖南溟——天福宫与福建会馆》（新加坡：新加坡福建会馆，2005）  
《常凯长老法汇》（新加坡：伽陀精舍，1993）  
《常凯法师永思集》（新加坡：伽陀精舍，1991）  
《大巴窑修德善堂金禧纪念特刊 1942-1992》（新加坡：大巴窑修德善堂，1992）  
《淡滨尼联合宫庆成典礼纪念特刊》（新加坡：淡滨尼联合宫筹备建宫基金委员会，1992）  
《福海禅寺开山七十周年 大殿落成 佛菩萨圣像开光大典 纪念特刊》（新加坡：福海禅寺，2004）  
《广洽法师传略及其演讲文集》（新加坡：簪菴院，1994）  
《广洽老和尚纪念集》（新加坡：龙山寺，1996）  
《宏船法师纪念特刊》（新加坡：新加坡光明山普觉禅寺，1993）  
《莲山双林寺重修圆成 诸佛菩萨圣像崇陞开光大典》（新加坡：莲山双林寺，2001）  
《茗山文集》（中国：江苏古籍出版社，1990）  
《菩提学校创校四十周年》（新加坡：菩提学校，1989）  
《南大佛学研究会考察团旅泰特辑》（新加坡：南大佛学会，1971）  
《南洋佛教》第 1 期至第 400 期（新加坡：南洋佛教杂志社与新加坡佛教总会）

- 《破土应世——醒度迷情》（新加坡：护国金塔寺，2002）
- 《日治时期 1942—1945——从图片忆战时的新加坡》（新加坡：新加坡国家档案馆，1996）
- 《四马路观音堂》（新加坡：四马路观音堂，1997）
- 《永怀集——松年法师纪念刊》（新加坡：菩提阁，2000）
- 《愿海》第一期至第 47 期（新加坡：药师行愿会）
- 《新加坡道教总会会员名录》（新加坡：新加坡道教总会，2006）
- 《新嘉坡庙宇概览》（新加坡：南风商业出版社，1951）
- 《新加坡年鉴 1999》（新加坡：新加坡新闻、通讯及艺术部与联合早报，1999）
- 《新加坡年鉴 2003》（新加坡：新加坡新闻、通讯及艺术部与联合早报，2003）
- 《新加坡佛教施诊所 25 周年银禧纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教施诊所，1994）
- 《新加坡佛教总会会务报告——1966 年 1 月 1 日至 12 月 31 日》（新加坡：新加坡佛教总会，1967）
- 《新加坡佛教总会会务报告——1968 年至 1969 年》（新加坡：新加坡佛教总会，1969）
- 《新加坡福德祠绿野亭公会 一百七十五周年纪念特刊 一八二四年至一九九九年》（新加坡：福德祠绿野亭公会，1999）
- 《新加坡华侨志》（台湾：华侨文化出版社，民国 49）
- 《新加坡修德善堂养心社庆祝宋大峰祖师圣诞 暨 成立七十五周年钻禧 兴建新堂落成十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡修德善堂养心社，1992）
- 《星洲灵隐寺金禧纪念特刊 庆祝道济佛祖圣诞 暨 成立五十周年 赠医施药二十周年纪念》（新加坡：星洲灵隐寺，1995）
- 《走过狮城七十年 1934-2004 —— 新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004）

## 尚未出版的学术论文

许原泰《新加坡佛教传播沿革与模式》，硕士论文。新加坡南洋理工大学，中文系，2005/ 06。

## 英文参考书目

### Books

- Abeyratne, H.G. *Buddha Jayanti Souvenir - To commemorate the 2,500<sup>th</sup> Anniversary*. Singapore: The Singapore Regional Centre of the World Fellowship of Buddhists, 1956.
- Buddhist Anniversary Celebration Souvenir 2502*. Singapore: The Singapore Regional Centre of the World Fellowship of Buddhists, 1958.
- Census of population 2000 – Advance data release No.2 – Religion*. Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000.
- Cheng Beng Buddhist Society 32 Anniversary Celebration cum Official Opening of the New Building*. Singapore: Cheng Beng Buddhist Society, 1995.
- Chia, Meng Tat Jack, “Buddhism in Singapore: A State of the Field Review.” in *Asian Culture* 33, 2009.
- Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, Singapore: Eastern Universities Press, 1958
- De Bary, William Theodore. *The Buddhist Tradition: In India, China and Japan*. USA: Vintage, 1972.
- De Bary, William Theodore, Wing-Tsit Chan and Burton Watson, comps. *Sources of Chinese Tradition*. New York and London: Columbia University Press, 1969.
- Elliot Allan, *Chinese Spirit – Medium Cults in Singapore*. London: University of London, 1955.
- Golden Anniversary Souvenir*. Singapore: The Buddhist Union, 1987.
- Kong, Padma. comp. Edwin, Ariyadasa. ed. *Buddhist murals at Mangala Vihara*. Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, 1988.

- Lee C.Y. Richard, Alan K.L.Chan and Timothy Y.H.Tsu eds. *Taoism: Outlines of A Chinese Religious Tradition*. Singapore: Singapore Taoist Federation, 1994.
- Kuah Khun Eng, *State, Society and Religious Engineering: Towards a Reformist in Singapore*. Singapore: Eastern Universities Press, 2003.
- Leow Bee Geok, ed. *Census of population 2000 – Advance data release*. Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000.
- Lip, Evelyn, *Chinese temple Architecture in Singapore*, Singapore: Singapore University Press, 1983.
- Loy Teck Juan, Seng Han Tong and Pang Cheng Lian eds. *Lee Kuan Yew on The Chinese Community in Singapore*. Singapore: Singapore Federation of Chinese Clan Associations and Singapore Chinese Chamber of Commerce & Industry, 1991.
- Maha Bodhi School 40<sup>th</sup> Anniversary*. Singapore: Maha Bodhi School, 1989.
- McDougall, Colin. *Buddhism In Malaya*. Singapore: Donald Moore, MacDonald House, 1956.
- Ong Jin Hui, Tong Chee Kiong and Tan Ern Ser, eds. *Understanding Singapore Society* Singapore: Time Academic Press, 1997.
- Path of Verdure*. Singapore: Singapore Nichiren Shoshu Association, 1988.
- Piyasilo, *Buddhist Culture – An observation of the Buddhist situation in Malaysia and Singapore and a suggestion*. Malaysia: The Friend of Buddhism Malaysia, 1988.
- Singapore Soka Association*. Singapore: Singapore Soka Association, 1992.
- Song Ong Siang, *One Hundred Years' History Of The Chinese In Singapore*. Singapore: Oxford University Press, 1984. First published By John Murray, 1902.
- Tay Willie, *Golden Anniversary Souvenir*. Singapore: The Buddhist Union, 1987.
- Thera, M. Nagitha, ed. *Sri Lanka Ramaya Vesak Annual – 2515*. Singapore: Singapore Sinhala Buddhist Association, 1971.

- Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*. Singapore: National University of Singapore, 1988.
- Vesak Buddhist Cultural Exhibition Souvenir Magazine, 1983*. Singapore: Vesak Buddhist Cultural Exhibition Organising Committee, 1984.
- Vesak Souvenir - Light of Wisdom*. Singapore: The Singapore Regional Centre of the World Fellowship of Buddhists, 1966.
- Vesak Souvenir: Light of Wisdom Enlightens the Universe*. Singapore: The Singapore Regional Centre of The World Fellowship of Buddhists, 1967.
- Wee Vivienne, *A Preliminary Account of 'Buddhism' in Singapore*." Working Paper. Singapore: University of Singapore, 1975.
- Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. USA: Stanford University press, 1959.
- Yearbook of Statistics Singapore, 2009*. Singapore: Singapore Department of Statistics, 2009.
- Yen Chine-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya 1800-1911*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Yeoh, Brenda S.A. *Contesting space in Colonial Singapore: Power Relations and the Urban Built Environment*. Singapore: Singapore University Press, 2003.
- 35<sup>th</sup> Anniversary Souvenir*. Singapore: The Buddhist Union, 1972.

## **Encyclopedias**

- Barrett, David B., George T. Kurian and Todd M. Johnson, eds. *World Christian Encyclopedia: A comparative study of churches and religions in the modern world* (New York: Oxford University Press, 1982)
- Barrett, David B. ed. *World Christian Encyclopedia-A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000* (New York: Oxford University Press, 2001)

“Buddhism” in *The Encyclopedia of Singapore*. Singapore: Editions Didier Millet, 2006.

## **Official Records**

Appellants. Appellants’ Skeletal Submissions of Civil Appeal No. 26 of 2008, in the matter of Originating Summons No. 79 of 2008/G.

“Appendix G: ‘Vesak’ Holiday Memorial” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. Singapore 1952, Microfilm, pp. C357-C358.

“Appendix J, Part I: Singapore Vesak Holiday Committee,” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950*. Singapore 1952, Microfilm, p. C360.

“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, C.S.O 5618/49, Vesak Holiday Minutes” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 1: Request to have the birthday of Lord Buddha, The principal Buddhists festival, declared as a public holiday.” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 4: Letter from Colonial Secretary Singapore.” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 5: Extract from Minutes of meeting of the Chinese Advisory Board held on 12<sup>th</sup> May, 1950” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 3579/47, Enclosure 9” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.



“Department File Reference No. 364/47, C.S.O 2606/50, Enclosure 17: To Permanent Secretaries. All Heads of Departments (A) on 27<sup>th</sup> June, 1955” in *Secretary for Chinese Affairs Files*, Microfilm Exposure 073-096.

*Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950.*  
Singapore 1952, Microfilm, p. C360.

“Report of the Selected Committee appointed by the Legislative Council to examine and report on the Holiday ordinance (Chapter 174) and to make recommendation thereon,” in *Proceeding of the First Legislative Council, Colony of Singapore, 3<sup>rd</sup> Session, 1950.* Singapore 1952, Microfilm, pp. C348-C349.

Jin Long Si’s letters to MP for Braddell Heights Constituency

Jin Long Si’s letters to Prime Minister of Singapore

Jin Long Si’s letters to Ministry of National Development (MND)

Jin Long Si’s letters to Ministry of Law (MinLaw)

Jin Long Si’s letters to Singapore Land Authority (SLA)

Jin Long Si’s letters to Urban Redevelopment Authority (URA)

Jin Long Si’s 20 thousand signed appeal letters to all relevant government agencies

Ministry of National Development’s (MND) letters to Jin Long Si

Ministry of Law’s (MinLaw) letters to Jin Long Si

Singapore Land Authority’s (SLA) letters to Jin Long Si

Urban Redevelopment Authority’s (URA) letters to Jin Long Si

### **Unpublished Thesis**

Wong Yuan Lee, “Thai Buddhism in Singapore,” B.A. diss., National University of Singapore, 1985/86.

## 图表目录

| 附图                                      | 页数  |
|-----------------------------------------|-----|
| 图（1） 2008 年 6 月新加坡公民与永久居民之族群概况.....     | 1   |
| 图（2） 新加坡佛教和道教的生命圈.....                  | 12  |
| 图（3） 圣法界.....                           | 46  |
| 图（4） 凡法界（六道轮回） .....                    | 46  |
| 图（5） 海唇福德祠（现已改为“福德祠博物馆”） .....          | 77  |
| 图（6） 立于清朝道光甲申年（公元 1824 年）的海唇福德祠匾额 ..... | 78  |
| 图（7） 恒山亭.....                           | 84  |
| 图（8） 天福宫外观.....                         | 87  |
| 图（9） 天福宫门额.....                         | 88  |
| 图（10） 立于 1850 年的《建立天福宫碑记》 .....         | 90  |
| 图（11） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“波靖南溟” .....           | 92  |
| 图（12） 陈笃生奉献的匾额“泽被功敷” .....              | 92  |
| 图（13） 中国驻新加坡第一位清朝领事左秉隆奉献的匾额“显彻幽明” ..... | 92  |
| 图（14） 粤海清庙外观.....                       | 93  |
| 图（15） 粤海清庙门额.....                       | 94  |
| 图（16） 潮郡茶阳会馆敬赠粤海清庙之牌匾“赫濯声灵” .....       | 96  |
| 图（17） 粤东绅商敬赠粤海清庙之牌匾“后德齐天” .....         | 96  |
| 图（18） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“曙海祥云” .....           | 97  |
| 图（19） 天福宫供奉的主祀神“天后圣母”（妈祖） .....         | 114 |
| 图（20） 望海大伯公庙供奉的主祀神“大伯公” .....           | 118 |
| 图（21） 新加坡德教会诸阁之一“济云阁” .....             | 127 |
| 图（22） 新加坡各大善堂之一“修德善堂养心社” .....          | 130 |
| 图（23） 新加坡四马路观音堂之观音佛殿.....               | 133 |
| 图（24） 新加坡韭菜芭城隍庙.....                    | 140 |
| 图（25） 新加坡韭菜芭城隍庙之门额.....                 | 140 |

|                                           |     |
|-------------------------------------------|-----|
| 图 (26) 韭菜芭城隍庙举办“道家与道教”学术讲座.....           | 141 |
| 图 (27) 韭菜芭城隍庙举办“种族和谐、宗教互信”万人福宴.....       | 141 |
| 图 (28) 马来半岛古国图.....                       | 155 |
| 图 (29) 佛教传入东南亚路线图.....                    | 158 |
| 图 (30) 已故新加坡书法家潘受老先生写于 1996 年之墨宝.....     | 162 |
| 图 (31) 刘金榜身披清廷官袍之照相.....                  | 165 |
| 图 (32) 刘金榜身披清廷官袍之塑像.....                  | 165 |
| 图 (33) 双林寺大雄宝殿内供奉的三世佛、大迦叶和阿难陀尊者.....      | 166 |
| 图 (34) 双林寺天王殿内供奉的弥勒尊佛 .....               | 167 |
| 图 (35) 双林寺天王殿内供奉的韦驮天.....                 | 167 |
| 图 (36 - 37) 双林寺天王殿内供奉的四大天王.....           | 167 |
| 图 (38) 双林寺钟鼓楼伽蓝殿内所供奉的护法伽蓝菩萨：汉寿亭侯关羽.....   | 167 |
| 图 (39) 双林寺最早兴建的大法堂楼，即慈妙尼师在碑记中所谓的珠琳庵.....  | 168 |
| 图 (40) 昔日的双林寺坐落于微微隆起如一朵莲花之丘坡，故称“莲山” ..... | 169 |
| 图 (41) 于 1997 年修复后的大雄宝殿，采重檐歇山顶，宏伟壮观.....  | 169 |
| 图 (42) 20 世纪初叶之华族僧侣在莲山双林禅寺前留影.....        | 172 |
| 图 (43) 光明山普觉禅寺 .....                      | 174 |
| 图 (44) 光明山普觉禅寺内景之一.....                   | 174 |
| 图 (45) 光明山普觉禅寺内景之二.....                   | 175 |
| 图 (46) 普觉禅寺之宏船老和尚纪念堂.....                 | 175 |
| 图 (47) 新加坡佛教居士林成立初期.....                  | 184 |
| 图 (48) 新加坡佛教居士林新建筑外观.....                 | 184 |
| 图 (49) 中华善堂蓝十救济总会之佛教徒用来证明身份的胸章.....       | 186 |
| 图 (50) 中华善堂蓝十救济总会之佛教徒用来证明身份的臂章.....       | 186 |
| 图 (51) 光明山普觉寺外景之一.....                    | 204 |
| 图 (52) 光明山普觉寺外景之二.....                    | 204 |
| 图 (53) 新加坡佛学院开幕典礼.....                    | 226 |
| 图 (54) 新加坡佛学院的学僧学习实景.....                 | 227 |
| 图 (55) 位于珊顿道珀玛律的“望海大伯公庙” .....            | 257 |

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| 图 (56) 位于巴耶礼峇的阿鲁姆甘路的“茝菜芭城隍庙” .....               | 257 |
| 图 (57) 位于巴耶礼峇的阿鲁姆甘路的“凤玄宫” .....                  | 257 |
| 图 (58) 通殿式：“淡宾尼联合宫”牌坊与正门 .....                   | 265 |
| 图 (59) 通殿式：淡宾尼联合宫内，以福安殿之主祀神朱邢李大人居中 .....         | 266 |
| 图 (60) 通殿式：淡宾尼联合宫内，其他神坛左右排列 .....                | 266 |
| 图 (61 - 62) 通殿式：淡宾尼联合宫内，各别神坛近照 .....             | 267 |
| 图 (63) 单独式：波东巴西联合庙牌楼，殿宇属四庙各开一门 .....             | 267 |
| 图 (64) 单独式：波东巴西联合庙左侧，云峰古庙兼合兴光庙、三尊宫 .....         | 268 |
| 图 (65) 单独式：波东巴西联合庙右侧，天性祠、天后宫 .....               | 268 |
| 图 (66) 金龙寺建于 1941 年，简陋茅屋，时称“金龙庙” .....           | 273 |
| 图 (67) 金龙寺位于罗弄禾山的小山丘上 .....                      | 275 |
| 图 (68) 金龙寺与印度庙、基督教堂互为毗邻，实际上是距离地铁站最为遥远 .....      | 275 |
| 图 (69) 新建设的地铁站出入口，就直接座落于印度庙和基督教堂的大门口 .....       | 276 |
| 图 (70) 1941 年 10 月 17 日的金龙寺土地转让契约 .....          | 277 |
| 图 (71) 昭南岛政府 (1942-1945) 盖章批准“金龙庙”的亚答屋建筑蓝图 ..... | 278 |
| 图 (72) 金龙寺内种了一颗体型格外庞大的百年菩提树 .....                | 279 |
| 图 (73) 金龙寺菩提树的树身高达 30.5 公尺，胸径宽达 8.5 公尺 .....     | 280 |
| 图 (74) 以菩提树为中心的方圆 50 公尺，必须成为“禁止建筑区” .....        | 281 |
| 图 (75) 笔者与寺方代表欢迎李显龙总理莅临金龙寺展览厅 (15/9/2007) .....  | 289 |
| 图 (76 - 77) 笔者向李显龙总理和谢建平议员介绍金龙寺和百年菩提树 .....      | 290 |
| 图 (78) 笔者向李显龙总理解释金龙寺的位置和困扰 (通过三维建筑模型) .....      | 291 |
| 图 (79) 藏传喇嘛与金龙寺菩提树 .....                         | 296 |
| 图 (80) 南传泰僧与金龙寺菩提树 .....                         | 296 |
| 图 (81) 南传锡兰法师与金龙寺菩提树 .....                       | 296 |
| 图 (82) 北传欧洲法师与金龙寺菩提树 .....                       | 296 |
| 图 (83) 北传华族僧侣和在家佛教徒与金龙寺菩提树 .....                 | 297 |
| 图 (84) 形似“佛手”的菩提树气根 .....                        | 298 |
| 图 (85) 形似“象鼻”的菩提树气根 .....                        | 298 |
| 图 (86 - 89) 印度教徒与金龙寺菩提树 .....                    | 299 |
| 图 (90 - 94) 印度教徒与金龙寺菩提树 .....                    | 300 |

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| 图（95 - 98）外国旅客与金龙寺菩提树.....     | 301 |
| 图（99 - 101）本地游客与金龙寺菩提 .....    | 302 |
| 图（102）天主教女修道院小学部的课室拱门上之笑佛..... | 365 |

| 图表                                      | 页数      |
|-----------------------------------------|---------|
| 表（1） 15 岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（百分比） .....      | 2       |
| 表（2） 15 岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（人数） .....       | 3 & 215 |
| 表（3） 中国佛教宗派.....                        | 48 - 49 |
| 表（4） 公元 1819 年—1881 年新加坡人口进度表.....      | 76      |
| 表（5） 20 世纪 50 年代新加坡华人信仰之儒教神明.....       | 110     |
| 表（6） 20 世纪 50 年代新加坡华人信仰之道教神明.....       | 111     |
| 表（7） 20 世纪 60 年代新加坡华人庙宇主祀神.....         | 111     |
| 表（8） 21 世纪初新加坡华人庙宇的主祀神 .....            | 112     |
| 表（9） 被征询的华校共计 222 所.....                | 212     |
| 表（10）被征询的英校共计 198 所.....                | 213     |
| 表（11）被征询的淡米尔校共计 16 所 .....              | 213     |
| 表（12）华校、英校与淡米尔校的学生家长之回复总数 .....         | 214     |
| 表（13）海印学佛会的本土出家僧众和相关学历.....             | 229     |
| 表（14）远凡法师策划的“僧伽生涯规划”一览表.....            | 230     |
| 表（15）20 世纪末建屋发展局所出售的华族庙宇土地价格.....       | 258     |
| 表（16）新加坡联合庙之名称.....                     | 262     |
| 表（17）新加坡联合庙之名称分类.....                   | 263     |
| 表（18）第二组联合庙之名堂分类.....                   | 264     |
| 表（19）历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺的土地用途 .....        | 284     |
| 表（20）历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺和毗邻国有地的土地用途 .....  | 285     |
| 表（21）新加坡方言帮派创办之庙宇结构.....                | 312     |
| 表（22）1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的教育水平（百分比） ..... | 315     |

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| 表 (23) 1988 年 新加坡拜神者的教育水平 (正金字塔结构) .....     | 315 |
| 表 (24) 1988 年 新加坡基督教徒的教育水平 (倒金字塔结构) .....    | 316 |
| 表 (25) 1988 年 新加坡宗教徒的教育语文源流.....             | 316 |
| 表 (26) 1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的经济收入 (百分比) .....   | 317 |
| 表 (27) 1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的组屋类型 (百分比) .....   | 318 |
| 表 (28) 1988 年 新加坡组屋居民供奉镇宅神明的数量 (百分比) .....   | 319 |
| 表 (29) 1988 年 新加坡组屋居民供奉的镇宅神明类型 (百分比) .....   | 320 |
| 表 (30) 15 岁和以上的新加坡道教徒人数 (百分比) .....          | 326 |
| 表 (31) 15 岁和以上的新加坡华族的宗教信仰 (百分比) .....        | 327 |
| 表 (32) 15 岁和以上的新加坡道教徒之年龄层分布 (百分比) .....      | 328 |
| 表 (33) 15 岁和以上的新加坡道教徒之教育水平 (百分比) .....       | 329 |
| 表 (34) 21 世纪居住在政府组屋的 15 岁和以上新加坡道教徒和基督教徒比率... | 330 |
| 表 (35) 21 世纪居住在私人住宅的 15 岁和以上新加坡佛教徒和基督教徒比率... | 331 |
| 表 (36) 15 岁和以上的新加坡道教徒之住宅水平 (百分比) .....       | 331 |
| 表 (37) 15 岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数.....             | 338 |
| 表 (38) 15 岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数 (百分比) .....      | 338 |
| 表 (39) 15 岁和以上新加坡华族的佛教徒和道教徒人数 (百分比) .....    | 339 |
| 表 (40) 15 岁和以上的新加坡佛教徒之年龄层分布 (百分比) .....      | 340 |
| 表 (41) 15 岁和以上的新加坡佛教徒之教育水平 (百分比) .....       | 340 |
| 表 (42) 15 岁以上的新加坡佛教徒之住宅水平 (百分比) .....        | 343 |
| 表 (43) 21 世纪居住在政府组屋的 15 岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率... | 343 |
| 表 (44) 21 世纪居住在私人住宅的 15 岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率... | 344 |
| 表 (45) 15 岁以上的新加坡佛教徒之家庭用语.....               | 346 |
| 表 (46) 狮城道教之三大元素示意图.....                     | 356 |
| 表 (47) 1881 年新加坡人口统计的大陆方言籍贯分布.....           | 361 |
| 表 (48) 新加坡北传佛教之第一代领袖.....                    | 361 |
| 表 (49) 新加坡北传佛教之第二代领袖.....                    | 362 |

## 附图出处说明

图（1） 2008 年 6 月新加坡公民与永久居民之族群概况

数据来源 新加坡统计局与生死注册局，见《新加坡年鉴 2003》（新加坡：新加坡新闻、通讯及艺术部与联合早报，2003）

制图者： 许原泰

图（2） 新加坡佛教和道教的生命圈

图（3） 圣法界

图（4） 凡法界（六道轮回）

制图者： 许原泰

图（5） 海唇福德祠（现已改为“福德祠博物馆”）

图（6） 立于清朝道光甲申年（公元 1824 年）的海唇福德祠匾额

图（8） 天福宫外观

图（9） 天福宫门额

图（10） 立于 1850 年的《建立天福宫碑记》

图（11） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“波靖南溟”

图（12） 陈笃生奉献的匾额“泽被功敷”

图（13） 中国驻新加坡第一位清朝领事左秉隆奉献的匾额“显彻幽明”

图（14） 粤海清庙外观

图（15） 粤海清庙门额

图（16） 潮郡茶阳会馆敬赠粤海清庙之牌匾“赫濯声灵”

图（17） 粤东绅商敬赠粤海清庙之牌匾“后德齐天”

图（18） 清朝光绪皇帝御笔的匾额“曙海祥云”

图（19） 天福宫供奉的主祀神“天后圣母”（妈祖）

图（21） 新加坡德教会诸阁之一“济云阁”

图（22） 新加坡各大善堂之一“修德善堂养心社”

图（23） 新加坡四马路观音堂之观音佛殿

- 图（24）新加坡韭菜芭城隍庙
- 图（25）新加坡韭菜芭城隍庙之门额
- 图（26）韭菜芭城隍庙举办“道家与道教”学术讲座
- 图（27）韭菜芭城隍庙举办“种族和谐、宗教互信”万人福宴
- 图（43）光明山普觉禅寺
- 图（44）光明山普觉禅寺内景之一
- 图（45）光明山普觉禅寺内景之二
- 图（46）普觉禅寺之宏船老和尚纪念堂
- 图（58）通殿式：“淡宾尼联合宫”牌坊与正门
- 图（59）通殿式：淡宾尼联合宫内，以福安殿之主祀神朱邢李大人居中
- 图（60）通殿式：淡宾尼联合宫内，其他神坛左右排列
- 图（61 - 62）通殿式：淡宾尼联合宫内，各别神坛近照
- 图（63）单独式：波东巴西联合庙牌楼，殿宇属四庙各开一门
- 图（64）单独式：波东巴西联合庙左侧，云峰古庙兼合兴光庙、三尊宫
- 图（65）单独式：波东巴西联合庙右侧，天性祠、天后宫
- 图（66）金龙寺建于 1941 年，简陋茅屋，时称“金龙庙”
- 图（67）金龙寺位于罗弄禾山的小山丘上
- 图（68）金龙寺与印度庙、基督教堂互为毗邻，实际上是距离地铁站最为遥远
- 图（69）新建设的地铁站出入口，就直接座落于印度庙和基督教堂的大门口
- 图（70）1941 年 10 月 17 日的金龙寺土地转让契约
- 图（71）昭南岛政府（1942-1945）盖章批准“金龙庙”的亚答屋建筑蓝图
- 图（72）金龙寺内种了一颗体型格外庞大的百年菩提树
- 图（73）金龙寺菩提树的树身高达 30.5 公尺，胸径宽达 8.5 公尺
- 图（74）以菩提树为中心的方圆 50 公尺，必须成为“禁止建筑区”
- 图（75）笔者与寺方代表欢迎李显龙总理莅临金龙寺展览厅（15/9/2007）
- 图（76 - 77）笔者向李显龙总理和谢建平议员介绍金龙寺和百年菩提树
- 图（78）笔者向李显龙总理解释金龙寺的位置和困扰（通过三维建筑模型）
- 图（79）藏传喇嘛与金龙寺菩提树
- 图（80）南传泰僧与金龙寺菩提树
- 图（81）南传锡兰法师与金龙寺菩提树



图（82）北传欧洲法师与金龙寺菩提树

图（83）北传华族僧侣和在家佛教徒与金龙寺菩提树

图（84）形似“佛手”的菩提树气根

图（85）形似“象鼻”的菩提树气根

图（86 - 89）印度教徒与金龙寺菩提树

图（90 - 94）印度教徒与金龙寺菩提树

图（95 - 98）外国旅客与金龙寺菩提树

图（99 - 101）本地游客与金龙寺菩提

现场拍摄： 许原泰

图（7） 恒山亭

插图出处：《波靖南溟——天福宫与福建会馆》（新加坡：新加坡福建会馆，2005）

图（20）望海大伯公庙供奉的主祀神“大伯公”

图（55）位于珊顿道珀玛律的“望海大伯公庙”

插图出处：陈波生《百年公德被南邦——望海大伯公纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆和客属八邑福德祠，2006）

图（28） 马来半岛古国图

插图出处：许云樵《马来亚史》上册（新加坡：新加坡青年书局，1961）

图（29）佛教传入东南亚图

插图出处：方显《星马史》（新加坡：世界书局，1970）

图（30） 已故新加坡书法家潘受老先生写于 1996 年之两幅墨宝

图（32） 刘金榜身披清廷官袍之塑像

图（33） 双林寺大雄宝殿内供奉的三世佛、大迦叶和阿难陀尊者

图（34） 双林寺天王殿内供奉的弥勒尊佛

图（35） 双林寺天王殿内供奉的韦驮天

图（36 - 37） 双林寺天王殿内供奉的四大天王

图（38） 双林寺钟鼓楼伽蓝殿内所供奉的护法伽蓝菩萨：汉寿亭侯关羽

图（40） 昔日的双林寺坐落于微微隆起如一朵莲花之丘坡，故称“莲山”

图（41） 于 1997 年修复后的大雄宝殿，采重檐歇山顶，宏伟壮观

插图出处：释能度等编《莲山双林寺》（新加坡：莲山双林寺，2001）

图（31） 刘金榜身披清廷官袍之照相

插图出处：颜清煌《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992）

图（39） 双林寺最早兴建的大法堂楼，即慈妙尼师在碑记中所谓的珠琳庵

图（42） 20 世纪初叶之华族僧侣于莲山双林禅寺前留影

插图出处：Song Ong Siang, *One Hundred Years' History Of The Chinese In Singapore*.  
Singapore: Oxford University Press, 1984.

图（47）新加坡佛教居士林成立初期

图（48）新加坡佛教居士林新建筑外观

插图出处：《走过狮城七十年 1934-2004——新加坡佛教居士林七十周年纪念特刊》（新加坡：新加坡佛教居士林，2004）

图（49） 中华善堂蓝十救济总会之佛教徒用来证明身份的胸章

图（50） 中华善堂蓝十救济总会之佛教徒用来证明身份的臂章

插图出处：《日治时期 1942——1945——从图片忆战时的新加坡》（新加坡：新加坡国家档案馆，1996）

图（51）光明山普觉寺外景之一

图（52）光明山普觉寺外景之二

图（53）新加坡佛学院开幕典礼

图（54）新加坡佛学院的学僧学习实景

插图出处：Buddhist College of Singapore (BCS) website: [http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs\\_en/about/8%7C9%7C13/summary/](http://www.bcs.edu.sg/index.php/bcs_en/about/8%7C9%7C13/summary/)

图（56）位于巴耶礼峇的阿鲁姆甘路的“茝菜芭城隍庙”

图（57）位于巴耶礼峇的阿鲁姆甘路的“凤玄宫”

插图出处：《新加坡道教总会会员名录》（新加坡：新加坡道教总会，2006）

图（102）天主教女修道院小学部的课室拱门上之笑佛

插图出处：《联合早报》，2004年7月1日

## 附表出处说明

表（1） 15岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（百分比）

表（2） 15岁和以上的新加坡居民之宗教信仰（人数）

表（30） 15岁和以上的新加坡道教徒人数（百分比）

表（31） 15岁和以上的新加坡华族的宗教信仰（百分比）

表（32） 15岁和以上的新加坡道教徒之年龄层分布（百分比）

表（33） 15岁和以上的新加坡道教徒之教育水平（百分比）

表（34） 21世纪居住在政府组屋的15岁和以上新加坡道教徒和基督教徒比率

表（35） 21世纪居住在私人住宅的15岁和以上新加坡佛教徒和基督教徒比率

表（36） 15岁和以上的新加坡道教徒之住宅水平（百分比）

表（37） 15岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数

表（38） 15岁和以上新加坡的佛教徒和道教徒人数（百分比）

表（39） 15岁和以上新加坡华族的佛教徒和道教徒人数（百分比）

表（40） 15岁和以上的新加坡佛教徒之年龄层分布（百分比）

表（41）15岁和以上的新加坡佛教徒之教育水平（百分比）

表（42）15岁以上的新加坡佛教徒之住宅水平（百分比）

表（43）21世纪居住在政府组屋的15岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率

表（44）21世纪居住在私人住宅的15岁以上的新加坡佛教徒和基督教徒比率

表（45）15岁以上的新加坡佛教徒之家庭用语

数据来源：Leow Bee Geok eds. *Census of population 2000 – Advance data release*.

Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000;

Leow Bee Geok eds. *Census of population 2000, Education, Language and religion. Statistical Release 2*. Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000; *Census of population 2000, Advance Release No. 2 – Religion*.

Singapore: Singapore Department of Statistics, 2000.

表（3）中国佛教宗派

数据来源：野上俊静等著，释圣严译《中国佛教史概说》；《南怀瑾选集》第五卷；

汤用彤〈论中国佛教无“十宗”〉，载《汤用彤全集》第二卷；汤用彤

〈隋唐佛教史稿〉，载《汤用彤全集》第二卷。

表（4）公元1819年—1881年新加坡人口进度表

资料来源：陈育崧与陈荆和编《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版社，1970）

表（5）20世纪50年代新加坡华人信仰之儒教神明

表（6）20世纪50年代新加坡华人信仰之道教神明

资料来源：谢云声〈新嘉坡华侨奉祀诸神考〉，载《南洋杂志》第七期，（新加坡：新加坡南洋编译所，1946）

表（7）20世纪60年代新加坡华人庙宇主祀神

资料来源：Comber, Leon, *Chinese temple in Singapore*, Singapore: Eastern Universities Press, 1958

表（8） 21 世纪初新加坡华人庙宇的主祀神

资料来源：《新加坡道教总会会员名录》（新加坡：新加坡道教总会，2006）

表（9） 被征询的华校共计 222 所

数据来源： 南洋商报，1985 年 5 月 24 日； Straits Times Press, 24<sup>th</sup> May 1958

表（10） 被征询的英校共计 198 所

表（11） 被征询的淡米尔校共计 16 所

表（12） 华校、英校与淡米尔校的学生家长之回复总数据

数据来源： 南洋商报，1985 年 5 月 24 日

表（13）海印学佛会的本土出家僧众和相关学历

表（14）远凡法师策划的“僧伽生涯规划”一览表

资料来源：海印学佛会和邱婉鸣女士

表（15）20 世纪末建屋发展局所出售的华族庙宇土地价格

资料来源：建屋发展局官方网站

HDB website: Sale of Sites-Temple [http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10297p.nsf/ImageView/CT\\_FP\\_ ANCILLARY \(07/\\$file/CT\\_FP+Ancillary\(19.6.06\).pdf](http://www.hdb.gov.sg/fi10/fi10297p.nsf/ImageView/CT_FP_ ANCILLARY (07/$file/CT_FP+Ancillary(19.6.06).pdf)

表（16）新加坡联合庙之名称

资料来源：林纬毅〈国家发展与相去庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，载林纬毅编《华人社会与民间文化》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006）

表（19）历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺的土地用途

表（20）历年的“国家发展蓝图”规划金龙寺和毗邻国有地的土地用途

资料来源：Affidavit of Eng Gim Hwee, Planner of URA, on the Original Summons No. OS79 of 2008/G

表（22）1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的教育水平（百分比）

表（23）1988 年 新加坡拜神者的教育水平（正金字塔结构）

表（24）1988 年 新加坡基督教徒的教育水平（倒金字塔结构）

表（25）1988 年 新加坡宗教徒的教育语文源流

表（26）1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的经济收入（百分比）

表（27）1988 年 新加坡拜神者和基督教徒的组屋类型（百分比）

表（28）1988 年 新加坡组屋居民供奉镇宅神明的数量（百分比）

表（29）1988 年 新加坡组屋居民供奉的镇宅神明类型（百分比）

数据来源：Tong Chee Kiong, *Trends in Traditional Chinese Religion in Singapore*.

Singapore: National University of Singapore, 1988.

表（47） 1881 年新加坡人口统计的大陆方言籍贯分布

资料来源：Maurice freedman, *Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth century Singapore: Comparative Studies in Society and History*, Vol. III, No. 1, 1960. 转引自杨进发〈十九世纪新加坡华族领导层〉，载《新加坡华族史论集》（新加坡：南洋大学毕业生协会，1972 年）

表（17）新加坡联合庙之名称分类

表（18）第二组联合庙之名堂分类

表（21）新加坡方言帮派创办之庙宇结构

表（48）新加坡北传佛教之第一代领袖籍贯表

表（49）新加坡北传佛教之第二代领袖籍贯表

制表者： 许原泰

表（1 - 49）的设计者：许原泰