

南荒、淨土、風雅：清末民初 檳城極樂寺的文學書寫與文化想像

鄭雅尹*

摘要

檳城極樂寺初建於1891年，祖庭為傳承臨濟、曹洞宗法脈的福建鼓山湧泉寺。極樂寺的建立及其後的發展在東南亞漢傳佛教史上的意義非凡，另一方面，從清末到民國，極樂寺累積豐富的碑刻，地方士紳與南來文人亦留下為數不少的詩文題詠。因此極樂寺不僅具有宗教、政治意義，更成為重要的文化象徵。

本文將以釋寶慈纂輯《鶴山極樂寺志》(1923)、清末民初南來文人與南洋僑紳詩文集以中以極樂寺為題的漢詩文作品為主要材料，首先考察圍繞著極樂寺的文學書寫中的兩個風雅系統：一是與鼓山湧泉寺聯繫起來的福建文士交遊群，一是南來文人與南洋僑紳題詠群，接著探討這兩種文學群體在極樂寺相關題詠中所寄寓的家國聯繫與文化想像，進而論析極樂寺充滿「華」的題詠空間中所帶來的華／夷、炎荒／淨土等種種文化辯證，最後討論極樂寺相關漢詩文所形塑的地方感，不僅折射出海洋、島嶼、中國、印度、英國種種幅湊與聯結，亦體現極樂寺在其特殊的地理位置與歷史情境中，吞吐涵養其間，容納所有華夷紛陳的可能。

關鍵詞：極樂寺、鶴山極樂寺志、檳城、南來文人、漢詩

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究學者。

Southern Wilderness, Pure Land, Elegant Literature: Literary Writing and Cultural Imagination of Kek Lok Si in the Late Qing and Early Republic of China

Jheng, Ya-Yin

Postdoctoral Researcher, Institute of Chinese Literature and
Philosophy, Academia Sinica

Abstract

In 1891, Kek Lok Si was established on the Malaysian island of Penang. Its ancestral court is the Yong Quan Temple in Gushan, Fujian Province, which inherits the lineage of the Lin-Ji and Cao Dong schools; it also has significant historical significance in Southeast Asian Chinese Buddhism. The *Kek Lok Si Temple Gazetteer* shows that the great inscriptions of poems and inscriptions of local gentry and literati from the south show that the temple has become an essential cultural symbol in addition to religious and political significance. The study examines the two systems of elegant literature that center around the temple: social circles of Fujian literati linked to the Gu Shan Yong Chien Temple and inscription societies of literati to the south and Nanyang gentries during the Late Qing and the Early Republic of China, and poems of Kek Lok Si in *Penang Sin Poe*. The study then continues to investigate the family-country connection and cultural imaginations suggested by the two types of literary groups in the temple inscriptions. It then discusses the cultural dialectics between Chinese/barbarians, barbaric land/pure land, and so on. Kek Lok Si inscriptions are heavily “Chinese-oriented.” Finally, it discusses Kek Lok Si’s sense of place as shaped by Chinese poetry, which not only reflects the various dimensions and connections of seas, islands, China, India, and the United Kingdom but also expresses Kek Lok Si’s unique geographical location and historical context, which enabled it to

accommodate all the possibilities of Chinese and foreign affairs.

Keywords: Kek Lok Si, *Temple gazetteer of Kek Lok Si*, Penang, Literati to the South, Chinese Poetry

南荒、淨土、風雅：清末民初 檳城極樂寺的文學書寫與文化想像*

鄭雅尹

一、前言

位於馬來西亞檳城的極樂寺，初建於 1891 年，在 20 世紀初期發展成相當具有規模的叢林寺院，祖庭為傳承臨濟、曹洞宗法脈的名剎福建鼓山湧泉寺。極樂寺的建立及其後的發展在東南亞漢傳佛教史上的意義非凡，除了極樂寺乃馬來西亞第一座漢傳佛教的正式廟宇外，其開山祖師妙蓮長老（1844-1906）於 1904 年到北京向光緒皇帝請得《龍藏經》並獲封「欽命方丈」，亦很可能為漢傳佛教海外寺院的首創；作為東南亞頗具規模的漢傳佛寺，極樂寺也成為南洋僑紳與清末民初南來文人在檳城必定造訪的勝地，包括陳寶琛、康有為、張煜南、邱菽園、丘逢甲、章太炎等，皆在極樂寺留下題詠與墨跡，而從《鶴山極樂寺志》¹與當地重要報紙《檳城新報》（1895-1941）更可以看到當地僑紳與南來文人留下的題詠作品不在少數。因此極樂寺不僅具有宗教、政治意義，更成為重要的文化象徵。

由於極樂寺在東南亞漢傳佛教發展史中具有相當的重要性，目前新馬、臺灣、

* 本文的論題發想，緣起於 2019 年參加臺灣大學中國文學系、哈佛大學東亞語言與文明系、馬來西亞拉曼大學中華研究院、蔣經國國際學術交流基金會主辦之「華夷風起：檳城文史研習營」（2019 年 7 月 7-13 日），期間至極樂寺進行田野調查；初稿發表於「日照高山：東亞文化意象與華文文學青年學者論壇」（臺北：中央研究院、清華大學華文所，2020.12.11-12），承蒙林桂如教授、高嘉謙教授在會議期間給予指點與建議；修改過程感謝邱怡瑄教授提供意見；最後，論文審查過程中承蒙匿名審查人提供了寶貴意見與詳實的修改建議，特此一併致謝。

¹ 釋寶慈：《鶴山極樂寺志》，收入白化文、張智主編：《中國佛寺志叢刊》第 99 冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，2006）。本書全稱為「《鶴山極樂寺志》」，今一般通稱「《極樂寺志》」，本文引用《鶴山極樂寺志》原文文獻一律依據廣陵書社影印本，為避免行文冗贅，下文引用一律作「《極樂寺志》」。

中國大陸學界對於檳城極樂寺的研究成果頗眾。在佛教研究方面，侯坤宏從「祖庭文化」的角度來討論極樂寺作為漢傳佛教海外傳播的特殊個案，認為極樂寺與祖庭的關係已與過去不同，由於東南亞特殊的時空環境，使得極樂寺在發展過程中成為具有當地色彩的漢傳佛寺，藉以重新審視祖庭文化的內涵。²陳秋平《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》一書則以海峽殖民地時期的宗教政策與移民史的角度探討馬來西亞檳城佛教多元、融合、混同的發展軌跡，在這個佛教多元傳播的脈絡下，漢傳佛教只是其中一支，在檳城當地的發展且晚於南傳佛教。陳秋平爬梳錫蘭佛教、泰國佛教、緬甸佛教在馬來半島的傳播與影響，而漢傳佛教則是由福建移民帶來，因此陳秋平從移民史的角度出發，探討極樂寺的福建佛教特色，並以極樂寺為例指出漢傳佛教進入檳城以後，宗派色彩進一步的被淡化，無論僧人與在地信徒都不太注重宗派的觀念，寺院的發展不僅僅是依據宗派傳承講經說法，而是表現於各種類型的文化事業上。³在歷史研究方面，王琛發〈極樂寺《龍藏經》〉一文，⁴則從晚清政局與歷史背景的角度來看 1904 年極樂寺獲光緒皇帝頒賜《龍藏經》的意義，清廷此時積極攬絡南洋一帶僑領、建立海外華人對中國的向心力，極樂寺能於此時獲頒《龍藏經》，反映晚清華僑政策的一個面向，亦相對強化了極樂寺於海外華人社會的聲望，進而有裨於漢傳佛教的弘揚與傳播。宋燕鵬同樣從歷史學的角度考察極樂寺，著意於極樂寺與檳城華人、中國文人的關係，在《馬來西亞華人史：權威、社群與信仰》一書中從社會資源的角度討論極樂寺，指出極樂寺創建時期，捐贈資助的僑紳多具有清朝官銜並涵蓋大馬南北，加上妙蓮上京請得《龍藏經》回山，皆成為極樂寺奠定在海外華人社會影響力不可或缺的社會資本；⁵另一篇〈20 世紀英屬檳榔嶼極樂寺與中國文人〉則特別處理極樂寺僧人與中國文人的交往，以及中國文人透過詩文題刻如何塑造極樂寺的文化形象，使其成為南洋中華文化的載體。⁶新加坡學者

2 侯坤宏：〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺：漢傳佛教的一個海外分支〉，《法光》344（2018.5），第 2 版。

3 陳秋平：《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》（柔佛：南方學院，2004），頁 136。

4 王琛發：〈極樂寺《龍藏經》：反映晚清華僑政策的一瞥〉，《無盡燈》18（1999.4），頁 27-31。

5 宋燕鵬：《馬來西亞華人史：權威、社群與信仰》（上海：上海交通大學出版社，2015），頁 114-119。

6 宋燕鵬：〈20 世紀初英屬檳榔嶼極樂寺與中國文人〉，《海交史研究》3（2020.9），頁 13-22。

黃賢強從歷史學的方法出發，探討極樂寺的文化意義，特別注意到極樂寺早期發展涉及檳城方言群在其中的權力運作，其中地方僑領張煜南扮演了相當關鍵的角色。張煜南透過自身的地緣脈絡，串連南洋一帶的客家僑商，在極樂寺草創時期提供相當有力的經濟支援。以張煜南作為審視極樂寺與檳城華人社會互動的窗口，黃賢強指出，極樂寺不純粹是一個宗教場域，而代表了近現代檳城華人社會的文化記憶建構的一部分。⁷薛莉清《晚清民初南洋華人社群的文化建構：一種文化空間的發現》一書中，以空間研究的角度切入，將極樂寺放置在檳城社會各種勢力的競爭中，以及中國旅行者和遷居南洋者互動的語境裡，考察極樂寺作為華人文化空間如何呈現文化自我及其文化實踐的方式，⁸將極樂寺視為一個具有多重功能的空間，細密的區分極樂寺的空間性質、空間功能與空間網絡，其研究深具啟發。以上極樂寺相關研究幾乎圍繞在宗教、歷史、地緣政治乃至於空間文化展開討論。

然而，從文學研究的角度來看，目前的相關研究都未針對極樂寺的文學書寫——包括豐富的舊體詩文、碑銘乃至於《極樂寺志》——進行較深入的文本分析，若有觸及，也多是將極樂寺相關的詩文、碑銘、寺志作為文獻史料來討論，或簡單的化約為中國文化傳統的海外延伸。事實上自清末極樂寺創建初始，舊體詩文便在極樂寺的文化形塑過程中扮演重要的角色，一方面遙接中國的寺院文學與風雅傳統，使「華」在南洋落腳生根；另一方面與中國相對的「夷」亦同時體現在極樂寺相關的舊體詩文中，從而帶來種種文化辨證。

因此，本文將從文學研究的角度出發，重新省思與梳理極樂寺的文學書寫，探討清末民初南來的流寓文人與南洋地方僑紳，在極樂寺相關詩文中如何形塑南洋地方感與對中國的認同，兩者之間又何相互辨證、對話與交融。本文首先將勾勒極樂寺成立的歷史背景與條件，著重探析極樂寺與鼓山湧泉寺的文化連結，進一步討論漢詩文在其中所起到的作用；接著以釋寶慈纂輯《極樂寺志》（1923）、清末民初南

⁷ 黃賢強：〈張煜南與檳榔嶼華人文化與社會圖像的建構〉，《亞太研究論壇》34（2006.12），頁16-35。

⁸ 薛莉清：《晚清民初南洋華人社群的文化建構：一種文化空間的發現》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015），「第五章 從附屬到確立自我：南洋華人社群文化形塑的對話策略——以極樂寺為例」，頁196-235。

來文人與南洋僑紳詩文集中以極樂寺為題的漢詩文作品為主要材料，考察圍繞著極樂寺的文學書寫中的兩個風雅系統：一是與鼓山湧泉寺聯繫起來的福建文士交遊群，一是南來文人與南洋僑紳題詠群，探討這兩種文學群體在極樂寺相關題詠中所寄寓的家國聯繫與文化想像，進而論析極樂寺文學書寫中所帶來的華／夷、炎荒／淨土等種種文化辯證。

二、檳城極樂寺：鼓山文化的南來與復刻

檳城鶴山極樂寺初建於清光緒 17 年（1891），開山祖師為從福建鼓山湧泉寺⁹南來的妙蓮和尚。妙蓮和尚為福建歸化人，21 歲投鼓山湧泉寺，禮奇量和尚剃度出家，依懷忠和尚受具足戒，咸豐 4 年（1854）繼任為鼓山湧泉寺住持，承曹洞宗第四十五世、臨濟宗第四十二世法系，近代禪門宗匠虛雲（？-1959）依妙蓮和尚受具足戒，為妙蓮法孫，為曹洞宗第四十七世。¹⁰據《極樂寺志》〈創建白鶴山極樂寺碑〉云：

光緒十有五年春，閩省鼓山方丈妙蓮禪師始杖錫來遊，懷道至止，廟居廣福，山愛嵯峨，以此峯巒崿嶺，左右拱扶，龍象迴旋，寶林彷彿，因謀諸本忠得如善慶三禪師，共出衣鉢之餘，購建清淨梵剎。歲辛卯成大士殿於山麓借極樂以顏寺，狀白鶴以名山。¹¹

妙蓮初來檳城所駐錫的廣福宮，為檳榔嶼第一座華人廟宇，成立於 1800 年，雖主祀觀音菩薩，然並非純粹的佛教道場，而是結合民間信仰、提供檳榔嶼華人宗教生活中實際的需求，如同建醮打齋、送葬超度等儀式的「香火廟」，為早期檳城華人社群的信仰中心。¹²妙蓮於 1887 年為了籌建鼓山湧泉寺法堂而至檳城募化，隨後受廣福

⁹ 鼓山湧泉寺，為福建五大叢林之一，建於唐建中 4 年（783），鼓山湧泉寺歷代高僧輩出，並以藏經收藏與雕版聞名海內外，寺內明清兩代摩崖石刻甚多，為一歷史悠久、有深厚文化積蘊的千年名剎。

¹⁰ 關於妙蓮生平，見釋開諦編：《南遊雲水情：佛教大德弘化星馬記事》（檳城：寶譽堂教育推廣中心，2010），頁 70-74。

¹¹ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 3，頁 129-130。

¹² 關於廣福宮的歷史以及最新的研究，可參釋弘冰：〈福建佛教在檳城的傳播：以廣福宮為例〉，《圓光

宮董事禮聘為住持，改變了廣福宮僧人的地位與道場的格局。¹³妙蓮以鼓山住持的身份南來檳城，自然受到檳城僑紳禮遇，基於自身的佛學涵養與以弘揚正信佛法為己志的精神，也種下了極樂寺建寺開山的因緣。

據《極樂寺志》卷7〈極樂寺緣起述略〉載，妙蓮和尚因廣福宮「廟居嶼市，地狹人囂，苟非動靜一如之士便生掛礙。蓮師苦之，於是蠟屐選勝，杖策尋幽，遂於亞依淡山中而得本寺地址。」¹⁴極樂寺寺址位於亞依淡（Ayer Itam），原意為巫語「黑水」，極樂寺座落於山腰處，兩邊山勢像極白鶴張開雙翅，因名之曰「鶴山」。¹⁵為了在檳嶼籌建第一座禪林寺院，妙蓮和尚在選定亞依淡作為寺址後，即返回福建籌措建寺資費，並於寺院草創期間帶來一批鼓山湧泉寺僧本忠、善慶、寶月等協助寺務，可以說極樂寺的建制與格局能追步中國本地的佛教叢林，很大的因素來自於鼓山系統的支持。

釋寶慈在《極樂寺志·凡例》明確寫道極樂寺與鼓山的密切關連，從建築結構、寺僧職務規約、到寺志的撰寫體例，無一不規模鼓山：

本山形局，彷彿石鼓，其住持職務、眾僧規約又息息與石鼓相關，故茲做《鼓山志》，別為六類：曰名勝，曰寺院，曰沙門，曰寺產，曰石刻，曰外紀，而冠之以攝影諸圖，以明紀事本末云爾。¹⁶

因此，鼓山湧泉寺為極樂寺的「祖庭」則毫無疑義。關於「祖庭」在近代漢傳佛教在東南亞傳播的意義，侯坤宏以鼓山湧泉寺與檳城極樂寺為例指出「祖庭」具有佛教文化傳播與國際佛教文化交流的意義。¹⁷從佛教文化傳播的角度來看，極樂寺為南洋一帶建立了真正的中國禪林文化，¹⁸而極樂寺代表曹洞、臨濟宗的法脈南來，具有

佛學學報》35（2020.6），頁113-160。

¹³ 參釋弘冰：〈福建佛教在檳城的傳播：以廣福宮為例〉，頁133-135。

¹⁴ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷7，頁215。

¹⁵ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁62；卷7，頁216。

¹⁶ 釋寶慈：〈凡例〉，《極樂寺志》，頁56。

¹⁷ 侯坤宏：〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺：漢傳佛教的一個海外分支〉，第2版。

¹⁸ 近現代星洲第一名剎雙林禪寺亦為中國禪林南來的代表性寺院。雙林禪寺初建於1898年，由新加坡閩籍富商劉金榜發起創建，祖庭為福州怡山西禪寺。雙林禪寺至1909年規模建制始趨完備，從初創到發展時間上稍晚於極樂寺。見葉鐘鈴：〈劉金榜創建雙林禪寺始末〉，《亞洲文化》21（1997.6），

漢傳佛教法脈傳承的意義。此外，鼓山湧泉寺作為「祖庭」的另一層文化意義則為極樂寺帶來「經教」傳統。鼓山湧泉寺以刻經事業及藏有明清官版藏經名聞於世，¹⁹在明清兩代受到朝廷的認可，在歷史中四度獲賜官版藏經，官方的認可使得湧泉寺在民間社會與佛教叢林中的地位與角色有了政治意義，聲名更為遠播。

妙蓮在極樂寺開山後，除了陸續擴建山門、主殿、配殿與其他叢林建築，使極樂寺作為漢傳佛教寺院的規模建制趨於大備，其時又兼任湧泉寺方丈，深諳極樂寺要弘傳佛法，必須於海外華人社會快速的建立聲望，建構自身的社會資源，這需獲得國家政治的認可、與「祖邦」清朝政府建立官方的連結。因是，妙蓮於光緒 30 年（1904），上京向光緒皇帝請得《龍藏經》兩部，²⁰據《極樂寺志》卷 2〈妙蓮和尚傳〉：

甲辰（1904）北上燕都，請《龍藏經》兩部，荷德宗帝賜以法衣等物，其經則分供於極樂寺、崇福寺。炎荒遐服，遽得法寶光臨，偉矣哉，而師之年亦六十一矣。²¹

除了《龍藏經》兩部，光緒帝還賜下「奉旨回山」儀仗牌與「欽命方丈」的匾額，其時距極樂寺初創不過十餘年便獲此殊榮，在清末南洋佛教界實為大事。王琛發指出在中國佛教史上，極樂寺開山長老妙蓮很可能是唯一曾往北京請得龍藏經、並獲賜儀仗紫衣等殊榮的東南亞寺院住持高僧，妙蓮的例子實屬罕見。²²

極樂寺作為南洋新闢不久的佛寺，在清未能請得龍藏回山，有其特定的歷史因素與時空環境，其中南洋富商僑領、曾任清廷駐檳榔嶼領事的張弼士（1841-1916）

頁 102-109。

¹⁹ 虛雲和尚於〈鼓山湧泉禪寺經板目錄序〉言：「溯自閩王貢寫本之秘笈。歲久無征。元刻剝般若之殘篇。待補全帙。有明而後。南板初來。梵篋散藏。繼得全書。逮于清初。乃頒龍藏之賜書。」又云：「我鼓山湧泉寺明清以來。四賜龍藏。」虛雲：〈修補古經跋言〉，淨慧主編：《虛雲和尚全集》第 2 冊（鄭州：中州古籍出版社，2009），頁 131-132、135。

²⁰ 龍藏經，為清代官刻漢文大藏經，全稱為《乾隆大藏經》，亦名《龍藏經》，清雍正 11 年（1733）開版初刻，至乾隆 3 年（1738）全藏刻畢，為清代唯一的官刻大藏經，有清一代頒賜於各地禪院。《龍藏經》自刻畢至至民國年間，印行不過一百五十餘部，《龍藏經》在海外，目前較廣為所知的是為慈禧太后寄贈日本西本願寺一套《龍藏經》，極樂寺妙蓮長老獲頒兩套龍藏，並將一套留存檳城極樂寺，則較少受到注意。

²¹ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 2，頁 91。

²² 王琛發：〈極樂寺《龍藏經》：反映晚清華僑政策的一瞥〉，頁 27。

起了重要的作用。²³張弼士在極樂寺草建之初，助建甚力捐款最多，妙蓮在北京獲頒《龍藏經》的這一年同月，清廷降諭任命張弼士為太僕寺正卿、商部考察外埠大臣，反映了清廷對南洋華僑的重視，以宗教、文化的力量收攏南洋僑民歸華之心，企欲南洋華社對清朝所代表的中國產生政治認同，以利爭取更多南洋華僑的資本，可視為清末中國政府對南洋華僑政策的一部分，²⁴極樂寺便是在此時空機緣下成為極少數請得龍藏經的海外寺院。迎請藏經回檳在當時的檳城華人社會為一件大事，奠定了極樂寺在檳城華人社會的地位，「奉旨回山」儀仗牌與「欽命方丈」匾額的賜予，建立了極樂寺與中國政權的聯繫，使得極樂寺成為凝聚海外華人國家認同、具有政治意義的空間。

請藏傳承了鼓山的經教傳統，加上極樂寺的叢林制度一仿鼓山、僧人亦來自鼓山，在在證明漢傳佛教在南洋有正式的根基乃以極樂寺為始，這在清末民初的佛教界成為廣受認可的事情。1916年章太炎在南洋之行中，於極樂寺留下墨跡，題曰：「民國五年秋，自肇慶南行抵檳榔嶼過極樂寺，見寺主本忠禪師，蓋外洋所僅有也。」²⁵

²³ 張弼士，原名振勳，原籍廣東省潮州大埔縣人，幼年家貧，未及弱冠便放洋南渡至荷屬東印度的巴達維亞（今印尼雅加達）謀生，其後在荷屬印尼、蘇門答臘、英屬馬來亞地區擴展種植開墾、採礦、餉碼專利等事業，檳榔嶼為其重要的事業根據地。張弼士在中國亦有大量的投資，與清政府有密切的往來關係，在1893年張弼士就任中國駐檳榔嶼首任副領事，次年升為駐新加坡代理總領事，備受清政府禮遇，並受到慈禧太后與光緒皇帝的召見。關於張弼士生平，見清·鄭官應：《張弼士君生平事略》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第75輯（臺北：文海出版社，1972）。

²⁴ 王琛發：〈極樂寺《龍藏經》：反映晚清華僑政策的一瞥〉，頁34。張曉威則認為清朝政府頒賜《龍藏經》是一種國家政權投資於海外的「象徵資本」，目的是藉著「欽定」極樂寺在華人社會的地位及影響力，來鞏固檳榔嶼華人對清朝政府的向心力，甚至是藉以樹立駐外領事在當地社會權威的一種策略，最重要的還是與欲招攬華商回國投資有關。見張曉威：《晚清駐檳榔嶼副領事之角色分析（1893-1911）》（臺北：國立政治大學歷史研究所博士論文，2005），頁200-201。

²⁵ 釋寶慈：〈章太炎先生志遊墨跡〉，《極樂寺志·外紀》，卷10，頁312。民國肇造後，各派系軍閥內亂不斷，章太炎《自編年譜》言：「見南方無可與謀者，遂出遊南洋群島」，1916年9月自香港到新加坡，又由新加坡至檳榔嶼，由檳嶼轉至怡保、吉隆坡、爪哇等地。章太炎於1916年10月7日自新加坡到檳城，停留約7日，10月14日始自檳城至怡保。新加坡《國民日報》載：「國慶之後一日，章先生往遊極樂寺，從游者達數十人。主持本忠迎入客堂，互談佛法。」章太炎於10月11日往遊極樂寺，時與極樂寺第二任住持本忠禪師互談佛法平等之義，當時報紙載有演講全文，見《國民日報》，1916年11月19日，轉引自章太炎著，章念馳編訂：《章太炎全集·演講集》（上海：上海人民出版社，2015），頁235-236。另章太炎在南洋的行跡與南洋報紙的記載，參湯志鈞：〈章太炎在南洋行跡鉤沉〉，收入中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯部編：《近代史資料》第97輯（北

民國時期弘化星馬四十餘年、對星馬一帶漢傳佛教有推助之功的高僧釋竺摩，亦言：

雖然在二三百年前由閩省信佛的人士南移，把佛法的信仰帶過來，但真正有佛法的弘傳，則要以 1888 年妙蓮和尚來創建極樂寺為始……到了蓮公創辦極樂寺，才有集眾講經論道的法會出現。²⁶

不僅如此，極樂寺也有意將中國漢傳佛寺的風雅文化復刻於檳榔嶼，最顯著的表現是摩崖石刻與文人名流的詩文留題。極樂寺雖建於 19 世紀末，為新興的佛教寺院，然自創建初期，便累積了數量豐富的石刻楹聯，成為極樂寺的一大特色，有論者指出「極樂寺文物銘刻類別之繁、數量之多，在全馬寺院廟宇都屬罕見」，²⁷此應聯繫到極樂寺祖庭鼓山歷史悠久的摩崖石刻傳統。鼓山境內有著具有千餘年歷史、數量相當豐富的摩崖石刻群。²⁸乾隆年間的《鼓山志》，立一卷專志記錄鼓山摩崖石刻，〈石刻序〉云：「茲山自宋以來，游躅所志，選石選刻，遍布巖局。」²⁹〈石刻論〉亦曰：「宇內名山銘刻之多，未有逾是山者」，³⁰自宋至清，歷代名公巨卿、文人墨客題詠刻石於茲，可謂煌煌大觀，而《鼓山志》於藝文一類所錄獨多，幾佔《鼓山志》近半篇幅，可見歷代題刻吟詠之盛，使得鼓山除了是十方叢林道場，還是具有深厚

京：中國社會科學出版社，1999），頁 165-179。

²⁶ 釋竺摩：〈蕩執成智，真空妙有：五十年來的檳城佛教〉，《篆香畫室文集》（檳城：三慧講堂，1968），頁 237-721，本文轉引自釋開諦編：《南遊雲水情：佛教大德弘化星馬記事》，頁 39-51。

²⁷ 魏明寬：〈檳城鶴山極樂寺銘刻概述：兼論大士殿及慈禧太后「海天佛地」墨寶〉，《學文》1（2019.4），頁 77。著名的檳城文史學者張少寬考察大量檳榔嶼華人寺廟的碑銘資料，撰成《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》一書，提供許多關於檳城華人寺廟第一手文史資料，張少寬在〈檳城極樂寺的刻石〉一文指出：「雖然該寺的初建不過是九十二年，但是，寺內的刻石及牌匾，非常豐富，作品幾達六十多幅……其中不乏名士之流，前國府主席、帝師、維新運動領袖、甲必丹、檳榔嶼領事官、大暹羅國欽差大臣及本地僑紳等。」張少寬：《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》（檳城：南洋田野研究室，2013），頁 69。陳鐵凡則指出「此寺（極樂寺）所存文物，在時間上雖遠較馬六甲青雲亭為晚，而數量上則甚夥。」陳鐵凡：〈檳城極樂寺文物〉，《南洋華裔文物論集》（臺北：燕京文化事業股份有限公司，1977），頁 127。青雲亭為馬來西亞最古老的華人廟宇，約建於 17 世紀。

²⁸ 「極樂寺將文人墨寶做成摩崖石刻，也都帶有強烈的模仿鼓山摩崖石刻的影子。這些摩崖石刻不僅展示了極樂寺的交往網絡，也成為極樂寺的中國文化的符號和象徵。」宋燕鵬：〈20 世紀初英屬檳榔嶼極樂寺與中國文人〉，頁 20。

²⁹ 清·黃任撰：《鼓山志》，收入白化文、張智主編：《中國佛寺志叢刊》第 97 冊，卷 6，頁 259。

³⁰ 清·黃任撰：《鼓山志》，卷 6，頁 318。

文化底蘊的風雅場域。³¹

極樂寺代表了一系列中國性的「南來」，既是整個鼓山文化的海外縮影，亦為一凝聚了國家／宗教／風雅的「華」文化場域。因此，極樂寺雖為 19 世紀末始創建的海外新興佛寺，至今僅有百餘年歷史，未足比擬千年古剎湧泉寺，然而在南洋一帶已是殊勝的十方叢林、遊覽勝地，清末民初的中西名流、南來文人高僧、地方僑紳只要駐足檳城，幾無不往遊極樂寺，在極樂寺留下的詩文題詠相當可觀。這些詩文有著跨境寫作的特質，其中有視域的轉換、移動與播遷的軌跡，以及漢詩文與南洋風土、殖民地情境接觸、碰撞、涵攝過程中隱含的華夷思考。下文首先將以釋寶慈《鶴山極樂寺志》中載錄的題刻與詩文、清末民初南來文人與南洋僑紳詩文集中，以極樂寺為題的漢詩文作品為主要材料，考察極樂寺文學書寫中的兩個風雅系統：（一）與鼓山湧泉寺聯繫起來的福建地方文人群、（二）南來文人與南洋僑紳群體，探討這兩種文學群體在極樂寺詩文書寫中的視域轉換與文化想像。其次，探討《極樂寺志》的編纂與書寫如何體現檳城／鶴山兩重的文化地理，因而帶來層層交織的華夷、風土與具有地方感的書寫特色。

三、龍象真成小鼓山：極樂寺與鼓山風雅系統

中國自唐代以來即有文人與僧人唱和交遊的風雅傳統，文人遊寺的題詠之作、文人與僧人唱和酬答、僧人作詩，皆是中國寺院文學的一部分，極樂寺祖庭鼓山即有自身的風雅傳統。明代鼓山僧人了心善緣（?-1431）編《靈源集》，為第一部集

³¹ 卜正民在探討晚明士紳社會與佛教寺院的關係時指出，比起宗教空間，士紳更是將寺院作為文化環境而參與其中：「士紳對參與佛教寺院的宗教活動的興趣不一定是純粹宗教靈感的鼓舞，而是屬於一個更大的把寺院作為具有高度文化價值的寶庫和象徵的文化環境。」因此士紳在寺院中的活動與詩文創作，並非純然宗教性的行為，而是與文化及審美更有關係。見〔加〕卜正民（Timothy James Brook）著，張華譯：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》（南京：江蘇人民出版社，2005），頁 107。

「古今名公巨卿登覽之所題詠」的鼓山文學專集，可知鼓山文學之盛，堪稱中國寺院風雅傳統的代表。極樂寺的開山祖師妙蓮往返駐錫於福建鼓山與檳城極樂寺，同時也將鼓山的風雅傳統帶來檳嶼。南洋著名的僑紳文人、曾任檳榔嶼第二任副領事的張煜南（1851-1911），在極樂寺創建初期便留下題刻，記述與妙蓮往來談禪說法的因緣：

光緒甲午年冬，余於日哩甲必丹、署理檳嶼領事官。兩處兼權，徒勞跋涉。公餘之暇，輒與同人楊善初諸友，往阿易意淡與極樂寺住持方丈妙蓮，談佛經，說因果，不覺俗慮頓清，賦此以誌鴻爪：「世味本來亦淡然，每逢佳處輒參禪，地因靜僻人蹤少，山到深幽鳥語圓。佛火一龕明我性，鐘聲半夜起龍眠，宦途僕僕勞何補，妙諦同參證妙蓮。」³²

張煜南為極樂寺建寺初期五大總理之一（後文將詳述），極樂寺是當時南洋一帶少見的復現傳統中國寺院風雅傳統之禪院。張煜南的詩作中，固定化、形象化的禪悅詩語隨處可見，除了詩前小序點出極樂寺的地理位置與張煜南的海外領事身份，具體的檳城風土面貌在詩中付之闕如，這也反映在張煜南其他題刻作品中。作為極樂寺刻石最多的作者，他留下七律附序一首，對聯三，題詞一，³³如刻在花塢壽佛石上楷書「人在蓬萊第一峰」，以及花塢東壁旁「福壽」大字楷書附聯句「福紀絡籌祥開槐樹 壽綿瀛籙慶集蘭階」，³⁴蓬萊、瀛籙雖都有海外之意，實為寬泛的借代用語。相較於1898年極樂寺大總理之一謝春生³⁵的聯語：「梵宇啟南天座湧蓮花恍遊極樂世界 真經傳西竺書繙貝葉如參眾妙法門」，或1897年姚克明³⁶的聯語「教興東漢蹟溯西周 自來福披華夷人欽佛法巖跨山腰殿臨海面每到潮回子午響答龍音」，³⁷「南天」、「極

³² 張煜南石壁刻詩，見傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華文銘刻萃編》第2冊（吉隆坡：馬來亞大學出版部，1985），頁630。

³³ 張少寬：〈檳城極樂寺的刻石〉，《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》，頁70。

³⁴ 釋寶慈：〈石刻〉，《極樂寺志》，卷3，頁125。

³⁵ 謝春生即謝榮光。謝榮光（1847-1916），字夢池，號春生，其父謝雙玉在1840年代即自家鄉廣東嘉應南渡至婆羅洲謀生，謝榮光出生於南洋，為不折不扣的土生華僑（峇峇），1890年代謝榮光遷居檳榔嶼經營錫礦事業，1895年接替張煜南出任檳榔嶼代理副領事，亦為極樂寺五大總理之一。

³⁶ 姚得勝，又名克明，廣東梅州人，1880年代南渡謀生，以錫礦起家。

³⁷ 釋寶慈：〈聯語〉，《極樂寺志》，卷6，頁203-204。

樂」等語的使用，標誌出極樂寺的地理位置，甚至以「真經傳西竺」轉化詮釋了極樂寺有其祖庭與法脈傳承；「福披華夷」則點出中國／南洋的文化相對性：「夷」（檳嶼）乃相對於「華」（中國）；「巖跨山腰殿臨海面每到潮回子午響答龍音」一聯則除了帶出極樂寺真正的地理位置（阿依易淡山半山腰），雖引用佛教中「海潮音」的典故，也確切體現了極樂寺背山面海、朝夕皆能聞海潮聲的地理形勢，展現出極樂寺所在的真實風土。上引三對聯語皆題刻於大殿石柱，為極樂寺初創時期所刻，聯語共同構成一種關於極樂寺最初的文化想像：極樂寺乃一遙接「祖邦」中國的佛國淨土，而淨土之中，華夷終究是一道無法消泯的界線，而使得極樂寺的「華」終究還是留下了「夷」的曖昧性。

張煜南在其編輯的《海國公餘輯錄》卷1〈檳嶼紀事本末〉，記錄檳榔嶼歷史風土沿革名勝等，其中記有極樂寺一則，筆觸行文頗類中國文人尋幽訪勝的遊記小品，寫出典型的中國文人在寺院與僧人交遊的情狀：

極樂庵，嶼中勝景也，聞是庵本埠富商敘資為之，倚山作壁，引水入廚，位置玲瓏，備臻佳妙，向無僧居，特聘名僧小顛卓錫於此。僧極風雅，夙以詩名，與嶼中士大夫往來贈答無虛日，留題滿壁，筆走龍蛇，鴻爪雪泥，布為海上佳話，雖曰地實有靈，亦藉人以傳己，故游其地者，從樹林陰翳中結伴而入，與寺僧茶話後，僧即從旁指點海天之勝，林泉之佳，俗慮頓蠲，恍然於塵世中得一清涼世界也。³⁸

這類文人遊寺與僧人的風雅交遊，早在《鼓山志》中所收的遊記作品便隨處可見，³⁹

《海國公餘輯錄》尚錄〈檳榔嶼雜事詩〉數十首，中詠極樂寺云：「欽山擇地築亭臺，極樂名庵此度開。佛法無邊僧極雅，住持聞道自南來極樂庵近人所建延閩僧錫杖於此」，⁴⁰內容與前述記極樂寺之文大致無異，早期極樂寺駐錫僧人皆自鼓山來，詩文中「極雅」的「閩僧」當是鼓山僧人。諸如此類在極樂寺文人與僧人的詩文唱酬、

³⁸ 清·張煜南著，王晶晶整理：《海國公餘輯錄》上冊（上海：上海古籍出版社，2020），卷1，頁36。

³⁹ 如晚明蔣奕芳〈遊鼓山記〉云：「至靈源洞，僧碧空延余入室，啜山茗，旋觀喝水巖……。」與張煜南論及「與寺僧茶話後，僧即從旁指點海天之勝，林泉之佳……」這種入山尋幽、與山僧品茗相談、相與遊賞的模式，幾如出一轍。清·黃任撰：《鼓山志》，卷8，頁439。

⁴⁰ 清·張煜南著，王晶晶整理：《海國公餘輯錄》上冊，卷1，頁47。

談佛說禪、甚至賞山樂水、題字刻石都可視為鼓山風雅傳統的延續，這在清末南洋的佛寺中應為少見。鼓山風雅的南來，建立在極樂寺與鼓山的深厚聯繫上，風雅另一層的實際目的，可能還是藉由此文化傳統，讓檳城僑紳與中國南來文人共同建構一個文化認同下的社會網絡。

另一方面，鼓山風雅的南來也意謂著鼓山文人的南來，帶來的是與鼓山文化場域的聯結。清末陳寶琛（1848-1935）為人所知者，除了是宣統帝溥儀的太傅外，亦是晚清重要詩家、同光體詩人。陳寶琛為福建閩縣人，與鼓山有很深的淵源，除了湧泉寺法堂留有陳寶琛的石刻聯語外，其於光緒 13 年（1887）在鼓山靈源洞築一讀書樓，名曰「聽水齋」，⁴¹是故陳寶琛自號為聽水齋主人。光緒 32 年（1906）受清政府之命為籌建漳泉鐵路遠游南洋向各方僑界籌款，⁴²曾停留檳榔嶼晤妙蓮和尚，並題詩相贈：

龍象真成小鼓山，廿年及見請經還。何期六十陳居士，聽水椰林海色間。⁴³

此詩後來刻於極樂寺花塢，落款曰「光緒丙午十月留諗妙蓮長老 聽水翁」，⁴⁴可知陳寶琛南洋之行停留在檳榔嶼的年月為 1906 年 10 月。陳寶琛與妙蓮和尚為舊交，其辭官賦閑於福州之時，妙蓮和尚為湧泉寺方丈，學者指出妙蓮和尚正是經由陳寶琛的介紹前往南洋各地華僑中募化，⁴⁵也因此才有了駐錫檳榔嶼廣福宮，後創建南洋名剎極樂寺的因緣。⁴⁶這首留題詩首二句讚揚妙蓮創建極樂寺的兩件功績，一是將極

⁴¹ 關於聽水齋，見清·陳寶琛著，劉永翔、許全勝校點：〈鼓山靈源洞聽水齋記〉，《滄趣樓文存》，《滄趣樓詩文集》上冊（上海：上海古籍出版社，2006），卷上，頁 377。

⁴² 陳寶琛南洋之行共歷經半年之久，留下詩作甚多，其南洋詩作以活字版刊印題曰《南游草》，後併入《滄趣樓詩集》。見清·陳寶琛著，劉永翔、許全勝校點：《滄趣樓詩文集》下冊，「附錄三 閩縣陳公寶琛年譜」，頁 742。

⁴³ 清·陳寶琛著，劉永翔、許全勝校點：〈極樂寺留諗妙蓮方丈〉，《滄趣樓詩集》，《滄趣樓詩文集》上冊，卷 4，頁 85。

⁴⁴ 傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華文銘刻萃編》第 2 冊，頁 663。

⁴⁵ 王榮國：〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《華僑華人歷史研究》3（1997.9），頁 60-64。

⁴⁶ 陳寶琛與檳榔嶼華僑社群的聯繫確實早於妙蓮下南洋募化駐錫的時間。陳寶琛為檳城華僑所作的碑銘不少，佇留檳榔嶼期間，曾特別前去李丕耀所建的福建義冢，寫下七絕〈檳榔嶼李丕耀所建義冢亭二十年前嘗乞余記，亭有李石像，沒十稔矣〉，因 1888 年陳寶琛應閩商李丕耀之請撰寫〈檳榔嶼

樂寺的規模建制打造成「小鼓山」，一是請龍藏事建構了對極樂寺的文化認同，可知「請藏」為極樂寺在清末民初斐聲於鼓山文人群及南來文人間的重要印記。陳寶琛詩作起句寫到「小鼓山」，結句點出自己（聽水翁）身在「椰林海色間」乃為實筆，據寶慈〈極樂寺遊記〉，由座落於山腰處的極樂寺俯瞰：「山下椰林十里，一碧茈茈若旄，恍與嶼海紫瀾相接」，⁴⁷巧妙又貼切的將極樂寺與祖庭鼓山的關係與在極樂寺中真切的南洋感覺疊合，展現出極樂寺特殊的文化地理。

四、炎荒、淨土與地方感： 《極樂寺志》的編纂與文學書寫

釋寶慈所編纂《極樂寺志》，為極樂寺研究的重要參考文獻，現存民國 12 年石印本，為目前所知少見的海外漢傳佛寺志。《極樂寺志》書頁題名為《檳城鶴山極樂寺志》，「檳城」一名，乃中國典籍中舊稱「檳榔嶼」（馬來對音為 Pulau Penang）之市鎮區域，「檳榔嶼」又名布路檳榔、碧瀾、庇能等，日本又以漢字音譯為「彼南」。1786 年由英人法蘭西斯·萊特（Francis Light）開埠，其後殖民地政府將之名為「威爾斯太子島」（Prince of Wales Island），⁴⁸由於地處馬六甲海峽的北端，前近代以來即為東西方貿易往來重要的中繼點，成為英國在馬六甲海峽的第一個殖民地。至於「鶴山」之名，乃因妙蓮在檳城亞依淡選定一依山傍海的山坡地建寺，因其所在地之山峰「崑然秀出，左右支脈為青龍，白象兩崗，若拱衛焉。據形家言，峯如白鶴展翅，宜建梵剎」，⁴⁹因而名曰「鶴山」。「檳城」與「鶴山」標誌出極樂寺的南洋／殖民地

閩商公建義塚記》，其中即有雲遊南洋的閩僧聯繫其中，〈義塚記〉言：「怡山僧微妙自檳榔嶼歸，數為余言吾閩逆旅主人（按：指李丕耀）之賢，嶼有義冢葬閩之客死者，歲久不繼，吾商人屢謀廣之，三易地矣。」清·陳寶琛著，劉永翔、許全勝校點：《滄趣樓文存》，《滄趣樓詩文集》上冊，卷上，頁 378。

⁴⁷ 釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷 4，頁 144。

⁴⁸ 詳見姚枬、張禮千：《檳榔嶼志略》（重慶：商務印書館，1943），頁 1-4。

⁴⁹ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 1，頁 62。

理與佛教地理，作為一部在特殊歷史與地理時空所編纂的佛寺志，《極樂寺志》亦展現其不同於中國本土佛寺志的書寫內容與編纂特色，折射出南洋島嶼的地方感與殖民色彩，以及與在地華人社會的緊密連結網絡。

極樂寺由於地處南洋，因而兼具兩重文化性格，一為遙接中國與祖庭鼓山的「中國性」，⁵⁰一為地處英國殖民地檳城的「地方感」，⁵¹這也影響了《極樂寺志》的編纂策略，寶慈在《極樂寺志》〈凡例〉開宗明義：

本山遠在炎荒，政俗自異，間有為本山勝概而管業權屬之他人，為屐齒不能及者，則皆從略，以免繁而無當。⁵²

「政俗自異」概括了極樂寺發展的時空特殊性，與中國本土寺院大相逕庭，「炎荒」一般指涉「南方荒遠之地」，是以中國本土為中心所定義的相對位置，為邊緣、域外、化外之地。因此「遠在炎荒，政俗自異」本身便隱含一種華夷論式。「異」，可以指差異、新異與變異，也指向異文化、異國的風土與政治，在《極樂寺志》的文本書寫中，往往可見存在於字裡行間的「異」。在思考華夷概念如何體現在《極樂寺志》

⁵⁰ 當代中文學界對「中國性」一詞，有相當多的討論與交鋒，這個概念不斷在中國本土之外的世界華文文學或全球華語語系研究的範疇被提及並進行概念的辨論。「中國性」的概念大致為「以中國為中心之核心論述」，且這些論述來自於在地理上不與中國本土相連的華人社群，王德威概括指出：「新加坡學者王賡武認為中國性永遠是在地的，而且必須不斷在實踐的過程裡體會、定義、重建。他的『中國性』帶有實證主義色彩。當時代哈佛大學任教的李歐梵強調『遊走的中國性』，認為『中國』不必由政治地理空間作為唯一判準，只要懷抱中國想像，人在哪裡，中國就在哪裡。」杜維明的「文化中國」論亦為「中國性」概念範疇。見王德威：〈什麼是華夷風〉，收入李育霖編：《華語語系十講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2020），頁15。

⁵¹ 這裡的「地方感」（the sense of place）援引阿格紐（John Agnew）的概念，阿格紐認為「地方」做為「有意義的區位」有三個基本面向：區位、場所以及地方感。而「地方感」是指人類對於地方有主觀和情感上的依附。轉引自〔英〕Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯：《地方：記憶、想像與認同》（臺北：群學出版有限公司，2006），「第1章 導論：定義地方」，頁14-15。另一方面，放在遷移或移置（displacement）的情境下，Tim Cresswell 引用 Jon May 的說法指出移置的概念暗示了一種家作為地方的先前經驗：「一個超越居所邊界，包含了通常被描述為『地方感』的更廣泛歸屬感的地方。」見「第4章 運用地方」，頁186。在此，「地方感」的形塑雜揉了對「家鄉」與「異鄉」的主觀情感與體驗，「地方感」的感覺結構顯得更形複雜，而具有離散特質。《極樂寺志》如何反映極樂寺在鼓山祖庭與南洋分院的關係間，來回擺蕩於中原與海外、原鄉與異域（借用王德威語），其所形塑的地方感正是本文所欲關注的問題。

⁵² 釋寶慈：〈凡例〉，《極樂寺志》，頁56。

中時，王德威的論述深具啟發，其提出「華夷風」(sinophone)的概念：

sinophone 的 phone，英文指聲音，中文的「風」字恰可點出豐富的涵義。「風」是氣流振動（風向、風勢）；是聲音、音樂、修辭（《詩經·國風》）；是現象（風潮、風物、風景）；是教化、文明（風教、風俗、風土）；是節操、氣性（風範、風格）。「風以動萬物也」。華語語系的「風」來回擺蕩在中原與海外，原鄉與異域之間，啟動華夷風景。⁵³

極樂寺雖為中國漢傳佛教寺院的分支，屬於正統的漢傳佛寺，但不可忽略極樂寺因所處的殖民地華人社會，其必然與中、西、馬來亞夾雜薈萃的語言、風土、經濟風貌與生活形式相交會。高嘉謙討論華夷概念時，更強調華夷觀的「在地實踐與轉化」：「異文化的相遇同時意味著傳統華夷世界觀的在地實踐與轉化。南島風土裡的華夷辯證，亦屬馬來世界變動不居的華夷風景。」⁵⁴

以下將從近年來學界反覆辯證的「華夷風」為視域切入《極樂寺志》的文本脈絡，檢視其中的華夷論式，以及極樂寺如何在華夷的文化地理觀中進行在地轉化與在地實踐，從而形塑自身的在地感。下文將圍繞釋寶慈所編纂《極樂寺志》，探討《極樂寺志》文學書寫中的兩重視域，一是寶慈與鼓山文人的詩文唱和所投射的淨土／炎荒的辨證，二為論析《極樂寺志》的地方感書寫如何體現「華」與「夷」的交織與共存。

（一）寶慈其人與鼓山文人群體的「淨土」想像

《極樂寺志》編纂者寶慈，為極樂寺第二任方丈本忠和尚的弟子，俗家名為韋敬齋，廣東番禺人。關於韋敬齋生平，目前所知有限，《極樂寺志》有湯日垣所作序言：「上人（按，韋寶慈）儒而逃於釋，久旅檳海，十年前先余而主《檳報》筆政，愛鶴山之幽，山寺之雅，飄然作出塵想。」⁵⁵簡述了寶慈出家前自中國南來的行跡。

⁵³ 王德威：〈什麼是華夷風〉，收入李育霖編：《華語語系十講》，頁 23。

⁵⁴ 高嘉謙：〈風和馬來世界：王大海《海島逸志》的華夷風土觀〉，《中山人文學報》51（2021.7），頁 15。

⁵⁵ 湯日垣：〈極樂寺志序〉，收入釋寶慈：《極樂寺志》，頁 27。

韋敬齋於出家前曾執筆《檳城新報》長達 14 年（1899 年上任，約於 1913 年辭職），《檳城新報》是檳城早期的華文報紙，創設於清末（1895 年 8 月 8 日），一直維持至二戰時期檳城為日軍淪陷前始停刊，是馬來亞戰前歷時最久的一份華文報刊。⁵⁶據新加坡學者王慷鼎的研究，韋敬齋於 1899 年被《檳城新報》聘為筆政，在《檳城新報》多以「禺山旅客」或「愚山旅客」為筆名撰寫社論，⁵⁷《檳城新報》在創報初期多宣傳立憲保皇主張，與後來同盟會創辦的《光華日報》時有政論上的交鋒，韋敬齋早年的政治傾向屬保皇維新一派應無疑義。《極樂寺志》中收錄不少寶慈的詩文，頗能見其文采，而從 1907 年寶慈所撰〈檳榔嶼白鶴山極樂寺碑〉碑文自署「韋寶慈居士」，可知在離開《檳城新報》之前即已皈依。

韋敬齋於極樂寺創建初期便與開山和尚妙蓮、得如、本忠相過從，其〈極樂寺志序〉曰：「蓋山關之初、寺成而後，花朝良夜，嘗數從妙蓮、得如，及吾師本忠諸公，問道談禪，究二諦法。或則煮蒲品茗，言笑晏如。」⁵⁸韋敬齋在出家之前即與極樂寺有深切的關係，除了師從極樂寺第二任住持本忠和尚皈依，於佛學造詣亦頗為精進，在他離開《檳城新報》後，檳報記者對極樂寺舉行焰口法事加以非議，韋敬齋為文〈與檳報論佛事須具圓融觀〉投書《檳城新報》，⁵⁹以焰口本出於自密宗，在佛教裡頭有其悠久的淵源，並以儒家道家思想融通佛教的世間法，駁斥佛教為迷信之說。事實上，當時極樂寺頗具規模，香火鼎盛，成為南洋一帶著名觀光勝地，檳城幅湊各方、市商塵集的港口都市性格也反映在極樂寺的發展上，因此對極樂寺的非議亦出現在檳城其他的報紙社論，1911 年 3 月 20 日的《光華日報》，有社論一篇〈觀音與？月老與？〉，作者雷鐵崖，為清末同盟會成員，1910 年南下檳城主持《光華日報》筆政，文中寫道：「試觀昨日極樂寺，綠女紅男，肩摩踵接，何等熱鬧」，以此批評「吾國人之拜佛，於佛家精理茫然不知，徒相率為遨遊而已，男女之媒界

⁵⁶ 楊松年：《〈檳城新報〉文藝副刊與早期馬華文學》（新加坡：新加坡青年書局，2010），頁 1。

⁵⁷ 王慷鼎：〈《檳城新報》編采部人員點將錄（1895-1911）〉，《亞洲文化》21（1997.6），頁 174。

⁵⁸ 釋寶慈：〈極樂寺志序〉，《極樂寺志》，頁 13-14。

⁵⁹ 韋敬齋：〈與檳報論佛事須具圓融觀〉，《檳城新報》，1913 年 9 月 1 日。

場而已。」⁶⁰如何以佛教徒的立場回應當時南洋一帶知識界，對佛教儀軌與佛教道場世俗化的非議或誤解，顯然成為曾任職於報館的韋敬齋必須面對的重要課題，在〈與檳報論佛事須具圓融觀〉一文中，韋敬齋針對以金錢作佛事無益於慈善的質疑，提出「獨不思道場一立，則凡齋果札作紙料香燭演戲下走等人，無不各分餘潤，金銀因而流通，世界得以運化，其為益豈不與慈善者耶？」⁶¹顯現從佛教觀點出發對資本市場的獨到理解，亦即以利他為目的的資本流通，便能收眾生均潤之益，在此前提下，佛事儀軌與慈善事業一無與異。韋敬齋其後於《檳城新報》投書數通，皆與宣達佛教義理有關。⁶²

《極樂寺志》卷 5、卷 6 收錄不少他往返鼓山檳城間與閩地文人唱和的作品，寶慈在鼓山交遊的文人社群皆是福建地方文人，交遊時間可確知為 1918 年，時寶慈在鼓山，返檳城前夕與福建地方文人詩酒雅集於華林寺，寫下律詩四首以誌別，前詩序曰：「戊午春，將由石鼓返鶴山，謝退軒陳香雪葉玉如高朗川廖立樵諸大居士，各以詩酒餞之於華林寺雨花堂，殊可感也因即席勉酬四律藉以誌別。」序言中提到的葉大瑄、廖毓英、謝哲勳、陳海梅、高其閔、施有政等人與寶慈唱酬詩作皆收入《極樂寺志》，其中，廖毓英為進士出身的前清官員，亦為福建地方的望族，民國後與福建前清的官員組成吟社「托社」相唱和。寶慈所作七律四首，頗見憂國情懷與逃禪心志：

檳城潮接錦江潮，恰似離愁未易消。雅會每隨花下醉，詩魂翻向佛前招。荔香尚自思長慶，帆影何堪出大橋。長慶寺有唐荔兩株，嘗作荔香詩會於寺，大橋即福州碼頭。汽笛一聲人萬里，回頭惟見海雲飄。

鼓山山上白雲峯，爪印曾來徼外鴻。碁局連年觀世變，海濱自昔仰儒宗。玄黃四野龍蛇血，天地無權鬼魅訐。騷運漫教隨劫盡，扶輪我獨望羣公。

幾度怡山又越山，羣仙聚處笑開顏。文光兮照傳燈卷，法曲同聽和韻難。啼鳥自憐求侶切，孤鴻誰為懺緣慳。離愁恍與三山竝，惹得癡雲去欲還。

⁶⁰ 引自雷鐵崖著，唐文權編：《雷鐵崖集》（武漢：武漢大學出版社，1986），頁 233。

⁶¹ 韋敬齋：〈與檳報論佛事須具圓融觀〉，《檳城新報》，1913 年 9 月 1 日。

⁶² 分見《檳城新報》1915 年 5 月 9 日、11 日、12 日連載的〈答徐君書〉。

別緒長牽柳數行，匆匆行腳入炎荒。禪機未及參龐蘊，文翰空勞憶蔡襄。鶴影縱留天地內，鷗盟終在水雲鄉。芒鞋破後重來日，夢裡風光話外洋。⁶³

第一首頷聯「雅會每隨花下醉，詩魂翻向佛前招」體現了寺院與文人的風雅關係，寺院經常成為文人舉行雅會之場域，第二首頷聯頸聯點出民國初年中國政局混亂、內戰不斷的情景，而末二句寫道「騷運」仰賴同會諸友的扶繼，全詩頗見前清遺老口吻，寶慈出家前曾擔任筆政的《檳城新報》，整體政治傾向是保守派，同情維新派與保皇黨，與革命派在檳城所辦的機關報《光華日報》立場相左，筆戰亦烈，不難推想寶慈在清末的政治傾向。第四首為寶慈自述自謙之語，「炎荒」一詞為南洋的泛稱，指南方炎熱荒遠之地，在極樂寺題詠書寫中並不少見，張杜鵑便有「炎荒絕島，得一方外知音」語，⁶⁴寶慈在《極樂寺志·凡例》已言「本山遠在炎荒，政俗自異」，在〈妙蓮和尚傳〉寫道請藏回山事：「炎荒遐服，遽得法寶光臨，偉矣哉」，⁶⁵此皆暗含了以華為中心的文化論述。同時「極樂寺」作為文化象徵，也帶來了位移的「華」的文化想像，透過圍繞極樂寺的題詠活動與文學書寫不斷的建構成形。由福建鼓山文人的題贈唱酬，更能看出福建鼓山／檳城極樂寺的中心／邊緣的相對性，因此頸聯「鶴影縱留天地內，鷗盟終在水雲鄉」便饒有意味，鶴與鷗的並舉在中國詩歌中並不稀見，「鶴」有隱逸之意，「鷗盟」有文人雅士訂下詩酒之會的意涵，陸游詩有「鶴怨憑誰解，鷗盟恐已寒」句，明代李東陽亦有「海邊釣石鷗盟遠，松下棋聲鶴夢回」，然而寶慈此句的「鶴影」為雙關，一是自喻，一為以「鶴」代指鶴山（極樂寺），而詩人心中的文化原鄉終究是中國。葉大瑄等人於華林寺為寶慈餞席的詩作，詩序曰：「寶慈禪師將返檳城，乃與同社諸君子訂吟於華林寺以觴之，並題飛錫還檳圖以壯其行」，可知餞席中有〈飛錫還檳圖〉供同人題詠，廖毓英同題七古曰：

神州莽莽征戰苦，幾無一寸乾淨土。但論容膝已大難，矧乃海天寬濶處。海潮山色度朝晡，東南檳嶼算名區。我生耳熟艱一見，虛無縹緲等蓬壺。寶公詩筆雄閩粵，悟徹真如遁禪域。一昨得陪錫杖遊，又向檳城動行色。蒼皇塵

⁶³ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷5，頁183-184。

⁶⁴ 張杜鵑：〈本忠禪師五十壽序〉，釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷4，頁153。

⁶⁵ 釋寶慈：〈凡例〉，《極樂寺志》，頁56；〈妙蓮和尚傳〉，卷2，頁91。

劫能驅人，南望禪林風月新。回頭石鼓呼負負，隻履穩渡逍遙津。逍遙此去真樂國，吟侶相思總愁殺。但當金盤月上時，可有新詩附短札。（節錄）⁶⁶

與寶慈、張杜鵑等真正佇留於檳城的南來文人不同，廖毓英未曾親歷南洋、親見極樂寺，相較於寶慈等人對南洋以「炎荒」稱之，廖毓英卻在這首詩作顛覆了「炎荒」這個南洋的文化符碼，全詩以神洲中國歷經動亂更迭，幾無一處乾淨土可安居容身作為起句，接著將南洋想像為「蓬萊」、「逍遙津」、「真樂國」，一連串海外樂園的形容，以反襯出如劫灰一般中國，他在詩中告訴寶慈何必「鷗盟終在水雲鄉」？在他看來則是「南望禪林風月新」，極樂寺自有美景勝境得以創造新的風雅，詩作中在在表達了對檳城極樂寺的憧憬與想像，並在美好的南洋想像中寄託對現世中國的悲感。另一首劉崧英送寶慈歸鶴山的詞作〈百字令次東坡赤壁懷古韻〉也表達出中國戰亂而淨土無存，以及寶慈「儒而逃於禪」的無奈失落情懷：

戰雲紛起。問南北，誰判雌雄人物？瀕洞風塵無淨土，何似深山面壁。穗石離家，檳城橐筆，漸覺頭如雪。禪機參徹，誤他無數雄傑。今又飛錫南歸，湧泉辭法席。輕舟催發，酒榼詩囊行處有，千劫應無消滅。笑不談空，滄桑虛落，我一凡華髮。人間何世，不如還證潭月。⁶⁷

詞作表達出中國因戰亂的現世已無「淨土」，而寶慈「穗石離家，檳城橐筆，漸覺頭如雪」，「穗石」在廣東番禺，為寶慈的家鄉，「檳城橐筆」則點出寶慈曾在《檳城新報》擔任筆政。劉崧英把寶慈逃禪歸於整個時代動亂的世局，「禪機參徹，誤他無數雄傑」則隱然看出劉崧英對於寶慈「儒而逃於禪」的不滿，劉崧英真正關注的是中原的戰雲與劫數仍在繼續，而真正有理想有才能的知識份子卻已寧在徵詩逐酒間，忘情於禪悅之中。高其閔〈題寶慈禪師飛錫還檳圖即以贈行〉同樣表達出類似的寓意，將南洋比擬為「桃源」：

警鐘意換撞鐘願，方外悲觀及萬方。覓得桃源遘桑海，隱於檳嶼客榕鄉。湧泉寺興雲遊便，瀦水山曾日眺常。此去寄聲商寶國，眾生亟待渡慈航。⁶⁸

⁶⁶ 釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷5，頁169-170。

⁶⁷ 釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷6，頁202。

⁶⁸ 釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷5，頁181。

首句「警鐘」一語使人聯想到清末陳天華所作《警世鐘》，倡導革命，警醒世人救亡圖存，可知寶慈於清末應是一有救國思想及理念的知識份子。

由於缺乏寶慈生平資料，無法確知其在清末的行跡，又因何南來檳嶼、主持檳報筆政，最後又是在什麼機緣下決意頓入空門，投入極樂寺本忠法師門下，然從《極樂寺志》所收 1918 年寶慈於福州與福建文人的唱酬，可知其人對於國家世局仍帶有巨大的憂慮與關心。另一位前清進士陳海梅〈題寶慈禪師飛錫還檳圖即以贈行〉云：

萬里檳城識大顛，東來衣鉢更南傳。名韉早脫塵中縛，淨土重尋海外天。我相何妨留畫本，佛緣最好悟詩禪。扁舟遠送吾師去，倘憶梅花寄一篇。⁶⁹

詩作中的寶慈的形象儼然為逃禪文人，「淨土」在這裡指的是佛國世界，用以比喻極樂寺。從寶慈的例子中，可以明顯的看出文人為僧的具體樣態，⁷⁰寶慈的僧人身份與詩人風雅成為一種有效的文化資源，以文學活動交織串連起鼓山、檳城兩地，從而產生境內與境外、「炎荒」與「淨土」的交互想像與辨證。

（二）開荒南野：寶慈對「佛教實業公司」的相關書寫

《極樂寺志》裡關於寺院在南洋的寺院經營模式、經濟來源與山林地產的取得都有詳實的記述，其因地制宜的機制，與當地的華僑資源與網絡、週邊國家的宗教互動關係緊密。寶慈在〈凡例〉中特別寫道：

僧人從事耕稼，由來邈矣。然本寺所在地，既無田疇可墾，惟憑實業自存，有園數區，悉栽樹乳，以趨市利，其勢然也。今但備列各園面積之廣袤，呀嚙之號碼，以示實況，庶幾有檀那大德起而代謀香積之常供。⁷¹

中國本土佛教的寺院經濟，傳統上由政府給予免稅賦、地方鄉紳團體佈施田產讓僧

⁶⁹ 釋寶慈：〈藝文〉，《極樂寺志》，卷 5，頁 181。

⁷⁰ 關於文人為僧的現象，卜正民論析晚明士紳皈依僧侶生活的動機與樣態，提出了社會性的解釋：「落髮為僧是士紳正式地從士紳生活的公共環境中撤退的一種公開姿態。實際上，大多數來自於士紳背景的僧侶都繼續在士紳文化的領域內擔當學者、傳法師、詩人和畫家的角色，把他們先前作為士紳的活動和繼之作為職業僧侶的活動融為一體。」〔加〕卜正民著，張華譯：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，頁 117。

⁷¹ 釋寶慈：〈凡例〉，《極樂寺志》，頁 57。

眾墾田耕種，使寺院得以經營自給。極樂寺地處馬來亞，當地主要種植香料、煙草、甘蔗等經濟作物，無法屯田種稻以自給，也就是寶慈所謂「無田疇可墾」的情形。而 19 世紀後期，英國在馬來半島發展錫礦與橡膠業，大量的華人移工投入開墾與經營，極樂寺被佈施的林地多適合種植橡膠樹，因此在建寺之初便發展為以「實業」自給的經營特色，因此《極樂寺志》的編纂在體例上無法依循傳統中國佛寺志立「田賦」一卷，而別立「寺產」一卷，是故寶慈在〈凡例〉中必須解釋「田賦」之闕有其現實條件因素：「既無田疇可墾，惟憑實業自存，有園數區，悉栽樹乳，以趨市利，其勢然也」，「樹乳」即橡膠樹，寶慈在〈寺產序〉寫得更清楚：

若本寺所在地，則以商為治，絕少耕稼。所謂寺產，或從鉢餘所購，或由募化而得，皆屬園坵，大小不等，惟恃種植自給，此外亦別無常，供其園坵數區，悉坐落後山，然其歲入亦甚尠也。蓋由世變無常，土產價格升降不定，故近歲以來，外強中乾，日蹙轉甚，較內地叢林恃耕穫自給者，其情形雖異，而希望於仁善之維持香積常供則尤亟也。⁷²

寶慈開頭即明言極樂寺所在的檳榔嶼「以商為治」，通商為英國在檳榔嶼開港以來的定位與屬性，檳城甚至一度成為馬六甲海峽一帶最佳的貿易商港，⁷³因此「以商為治」可以指檳城在地經濟模式，也是檳城自開埠以來的都市性格，極樂寺自不免於此，「園坵」指的是橡膠樹園或椰樹園，主要為橡膠樹。極樂寺寺址原為福建商人楊秀苗的園坵，後贈予妙蓮作為建寺之地，並獲英政府免其賦稅，從〈寺產寺〉可知本忠住持任內購買寺址附近多處園坵，張煜南亦捐贈兩處，皆登記為極樂寺管業，從事橡膠栽種與買賣，所得用來維持寺院的開銷。這種特殊的寺院經濟模式，是漢傳佛寺離開中國本土後的一種在地化的生存方式。

寶慈在《極樂寺志》中多次提到本忠、善慶和尚經營實業的苦心孤詣，其中一件重大的舉措，乃是成立近現代華人世界裡第一間佛門實業組織「佛教實業公司」。《極樂寺志》卷 8〈外紀〉收有〈佛教實業公司概述〉，卷 4 有〈重遊佛教公司序〉，

⁷² 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 3，頁 117。

⁷³ 張少寬：〈戰前的華人商業實況〉，《檳榔嶼華人史話》（吉隆坡：燧人氏事業，2002），頁 291。

皆為寶慈所作，為我們現今理解極樂寺「佛教實業公司」興衰之重要的文獻，為便於討論，茲錄〈佛教實業公司概述〉全文於下：

佛教實業公司之成敗，為極樂常住興替所攸關，固不可不紀者也。手創之而始終經理之者，實為善慶禪師，本忠師亦居贊成之列焉。先是慶忠兩人，嘗向暹羅政府領得董裡埠荒地六千餘畝，約准中國萬餘畝。迨民國初元壬子時局頓異，慶師遂有經營實業之議，蓋欲藉其財力以救濟佛門，從慈善業而收時譽，將使天下各處皆有所創之醫院學校等云：忠師竟深信而從所議，則除向各處略集散股外，更為之籌，借鉅債於民國二年癸丑，使挾之以入董。然慶師亦殊振奮，筆路藍縷，墾闢草萊，惟初著手竟闢地，至千餘畝，而勞工及財與才，皆不足以應之。於是鋤耨甫停於西，而管茅復蓬勃於東。蓋南離之地，氣候溫暖，野草易滋，為灌園者所應顧慮之第一事，惜乎其終不察也。然其所植又殊無定程。初而黃梨也，椰子也，忽又粘穀也，甘蔗與大薯也，歷歷皆虧折。始則欲設機製黃梨膏而未果，或勸植樹乳，而慶師又不卹。繼乃開較製糖，未幾亦罷，則以其地向少水源，不足以栽甘蔗也。旋即購機器，鑿池建廠聘上工增苦力，以製薯粉焉。乃不數月，適歐戰息，各國政情，又變物價再落，資本亦竭，事已不可為，而慶師亦一瞑不顧矣。計數年，來其樹藝之變更者屢，資本之充加者亦屢。所期之醫院學校，未見其一，而母金數十萬已擲諸虛牝，極樂常住，且緣是而朝不保夕，累累然債臺百級矣。嗚呼！誰實為之？謂之何哉？孫子曰：多算勝、少算不勝，慶師其竟無算乎？抑時命之不齊歟？不然，雖敗也極，亦何至於斯？詩云：殷鑑不遠。然則鑑其失而哀其勞可也，故誌之。⁷⁴

在極樂寺的寺院經營中，實業扮演重要的角色，寺中力主經營實業的人，當推善慶和尚。寶慈於〈善慶和尚傳〉中曾寫道善慶「初於本寺後山督植樹乳數萬株，便謂有所得。」極樂寺早期橡膠種植經營有成，善慶和尚因而將眼光放在經濟作物的種植事業：「蓋欲藉其財力以救濟佛門，從慈善業而收時譽，將使天下各處皆有所創之醫院學校等」，獲利除了可維持極樂寺本身的運作，更大的目標是從事佛教慈善事業。本忠與善慶和尚顯然具有企業經營的弘圖與投資眼光，先向暹羅政府申請董里

⁷⁴ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷8，頁262-265。

埠（今董里府）荒地六千餘畝，可見本忠、善慶在南洋所經營的跨國佛教網絡，尤其本忠與暹羅王室有相當親善的關係，⁷⁵極樂寺能向暹羅政府申領大量荒地，不脫這層關聯，⁷⁶然而據王琛發的考證，極樂寺擁有暹羅董里的土地並開始種植橡膠，與虛雲法師在 1907 年至暹羅講法，並獲得暹羅國王贈地有關，虛雲其後將地轉贈極樂寺並交由善慶和尚管理；⁷⁷此外從《虛雲和尚年譜》曰：「暹王送洞裡地三百頃，予送與極樂寺交善慶和尚，在此設樹膠廠」，到寶慈的說法：「慶忠兩人，嘗向暹羅政府領得董裡埠荒地六千餘畝」，可知本忠、善慶很可能是在原本虛雲所贈地的基礎上，利用自身與暹羅王室的友好關係申領土地，大大擴充土地範圍，並在 1912 年正式開辦佛教實業公司。

其後，本忠以公司創業的方式，向各方集資入股，加上借款，累積龐大的創業資金，由善慶和尚親自打理開墾事務、購置器具與雇用勞力，然而墾荒不易，加上種植計畫一再更改，未幾又逢第一次世界大戰，物產價格隨局勢變化迭起迭落，寶

⁷⁵ 本忠曾到暹羅為暹羅官員軍民宣講大乘佛法，又曾得暹羅國寵錫。招觀海：《天南游記》（出版地不詳，1933），頁 24，記述道：「本忠大師又最注重暹羅王之賞賜……暹國水陸軍官曾受戒於本忠，當時所合撮之照片亦珍重懸之……。」極樂寺早在籌建初期，妙蓮、本忠、善慶便積極拓展南洋的佛教網絡。以佛教建立起與南洋週邊國家、殖民屬地的互動關係，成為極樂寺發展中重要的文化資本與實質資源，寶慈在〈極樂寺緣起述略〉中寫道三人「其芒鞋所至，除英屬七州，府而外如仰光如荷屬蘇門答臘一帶，及暹羅所領各地共一百七十餘埠。善緣既廣，巨款乃集，而勝業遂成。」《極樂寺志》，卷 7，頁 217-218。極樂寺能建立，實有賴南洋一帶暹羅國以及英屬、荷屬各埠華人與非華人護法大德的支助，因此極樂寺的南洋佛教網絡早在建寺初期便已形成。1913 年起極樂寺募建萬佛寶塔，暹羅國王拉瑪六世便曾親自主持奠基禮，並施布鉅款，可知本忠與暹羅王室關係相當親善。「佛教實業公司」之議初起便著手置地於暹羅，除了董里埠與檳嶼陸路相接，交通往返尚且無礙外，亦當與本忠與暹羅王室的關係便於斡旋置地有關。關於極樂寺在南洋一帶的發展與經營，可參魏明寬：〈漢傳佛教在馬來亞發展初探：以妙蓮、善慶及本忠之佛教活動為中心〉，收入張禹東、莊國土主編：《華僑華人文獻學刊》第 6 輯（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁 207-233。薛莉清則以「萬寶佛塔」的募建與南洋佛教網絡資源的關係來看本忠和尚的意義，除了證明中華佛教在南洋地區獲得其他佛教派別的認可外，相較於妙蓮和尚積極將中國佛教的因素引入南洋，本忠則是積極的將南洋地區的因素引入極樂寺，賦予極樂寺以南洋地區的宗教符號。見薛莉清：《晚清民初南洋華人社群的文化建構：一種文化空間的發現》，頁 218。

⁷⁶ 釋寶慈在〈重遊佛教公司序〉中明言：「其地則為信仰佛教之暹羅王所特許，故其廣袤得數千畝焉。」見《極樂寺志》，卷 4，頁 148。

⁷⁷ 王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，發表於「第三屆馬來西亞佛教國際研討會」（馬來西亞：馬來西亞佛教學術研究學會，2013.10.27），頁 3。

慈在〈寺產志〉已言「世變無常，土產價格升降不定」、〈重遊佛教公司序〉言「世局頓殊，土產失其值」，反覆點出這個問題，尤其反映在橡膠種植上，最終「佛教實業公司」之設遂告失敗。⁷⁸此次失敗使得極樂寺全面受到拖累，債臺高築，寺院維持陷入危機：「母金數十萬已擲諸虛牝，極樂常住，且緣是而朝不保夕，累累然債臺百級矣」，也影響極樂寺在南洋佛教界的信譽，⁷⁹且受到社會非議。招觀海於 1920 年代至南洋游歷，寫成《天南游記》，途至檳城曾訪問本忠和尚，記下本忠和尚親述佛教實業公司的成敗始末：

我等極樂寺之樹膠園，是向暹羅政府領得者。樹膠全盛時，價值千餘萬，後一敗塗地，不值一文錢。我為經營此山，曾借人家百餘萬，後來除還，尚欠四十萬元，息與本隨時長大，當此危急存亡之秋，倘以個別和尚處之，當要自殺或憂傷而死……我之意思以為一間佛寺，常常向社會募化，不是長久之策。所以經營此樹膠園，再其次，則望將來有多少出息，為籌辦及維持一間教大學之用，可以一蹶不起，種種計畫都不行，既無以自由，更要受人家評論。⁸⁰

從本忠口述、招觀海記下的實業公司始末，對照寶慈〈佛教實業公司概述〉內容，可知佛教實業公司的失敗使極樂寺受到重創，投入大量資本而虧損退場，負債亦鉅，可說是極樂寺建寺以來遭遇的最大危機，一直到《極樂寺志》寫成出版的 1923 年，極樂寺還處於危亡之秋。面對這場失敗，寶慈的筆鋒指向主事者善慶和尚：「創之而始終經理之者，實為善慶禪師，本忠師亦居贊成之列焉。」對於資金的運籌，寶慈更言本忠完全聽任善慶之議：「忠師竟深信而從所議，則除向各處略集散股外，更為之籌」，種種種植計畫失敗告終，結果是連本金都賠盡，連帶拖累了極樂寺。檳城文史學者張少寬認為「佛教實業公司」的失敗，乃因「管理欠妥」與「經營不得其法」，開墾計畫人力物力不足、又欠缺對土壤、氣候、環境的深入認識。⁸¹然而不可否認，本忠與善慶的「佛教實業公司」構想，不管在當時佛教界或華僑實業界都極有前瞻

⁷⁸ 關於極樂寺「佛教實業公司」之創辦與失敗，王琛發有詳細與精闢的討論，見王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，頁 1-15。

⁷⁹ 王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，頁 1。

⁸⁰ 招觀海：《天南游記》，頁 27。

⁸¹ 張少寬：〈善慶和尚與佛教實業公司〉，《檳榔嶼華人史話》，頁 288-289。

性，不只是一項大膽的投資，其投入資本、人力、物力的龐大，儼然已有企業體的規模，⁸²而「佛教實業公司」的「公司」制度，遵循的是以商業模式出發的西方「公司」制度，⁸³王琛發指出此「可說是現代漢傳佛教事業轉型的一次大實驗」。⁸⁴在《極樂寺志》書寫裡，寺院發展與時代脈動、世界局勢變化、南洋週邊的區域國家始終有深切的連動，最標誌性的體現便是「佛教實業公司」，關於「佛教實業公司」的一連串書寫，也成為《極樂寺志》中的地方感書寫的代表性文本。⁸⁵

（三）〈五大總理傳略〉及地方僑紳相關書寫

《極樂寺志》中屢次提到極樂寺的五位大總理，⁸⁶分別為張煜南、張弼士、謝榮光、鄭嗣文、戴春榮，皆為活躍於南洋的僑紳富商，他們對極樂寺初期的建設與發展有著重大貢獻。極樂寺於 1891 年草創時僅建成一座大士殿，據寶慈〈創建白鶴山

⁸² 釋寶慈在〈重遊佛教公司序〉言，公司開墾種植之初，「所植皆南方土宜如椰子，如樹乳，如甘蔗，紛披萬本，新翠欲燃，大薯千畦，且購機製粉焉，孰不謂其興也。」〈佛教實業公司概述〉亦言佛教實業公司投入極大的生產成本以擴大生產規模：「旋即購機器，鑿池建廠，聘上工增苦力。」王琛發指出，以 1920 年代的租金物價來看，在同一時代，本忠法師和善慶法師帶領著極樂寺上下創設佛教實業公司，從內部「擁資一百四十餘萬金」發展到對外「欠債四十餘萬」，可知佛教實業公司的資本較於一般商人雄厚。即是寶慈〈佛教實業公司概述〉中所謂「母金數十萬」也不是個小數目。王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，頁 11。佛教實業公司顯然是朝向有規模的企業體發展。

⁸³ 關於「公司」的概念，主要純粹指向以營利為目的的商業資本單位，然而關於近現代南洋華人社會的「公司」概念，面向相當多元，大致幾可指涉所有華人關於地緣、村社、宗族等組織結社，如檳城的龍山堂「邱公司」、世德堂「謝公司」，是以地緣宗族組織起來的自治團體，這已不同於只存在於現代經濟法制規定下的公司。更詳細的討論見陳國偉、黃木錦、黃蘭翔：〈十九世紀南洋城市中華人「公司」的空間形構：馬來西亞檳城之案例研究〉，收入蕭新煌編：《東南亞的變貌》（臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2000），頁 617-683。而極樂寺所創辦的「佛教實業公司」更接近現代經濟概念中的「公司」，而非地緣、宗族取向的組織結社。

⁸⁴ 王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，頁 15。

⁸⁵ 必須說明這個大膽的佛教事業開創性實驗，始終來自於護教弘圖的初衷，寶慈〈善慶和尚傳〉言：「審其志之所歸，則欲藉有為之實業，宏振無為之佛教，趁風會，收時譽，為僧界之陶朱。倘能如願以償，則所行定有可觀也。」王琛發也指出善慶法師致力於佛教公司，其思想背景是有整套修學體系以及佛學理論支撐，善慶「以出世心成救世業，則不罹世網；以救世業為出世道，則不為業纏」（〈善慶和尚六十壽序〉）的說法，乃承鼓山曹洞家風，遙續《華嚴》理事無礙之說。王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，頁 6。

⁸⁶ 事實上應有六位，包括張煜南之弟張鴻南，見〈檳榔嶼白鶴山極樂寺碑〉，收入傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華文銘刻萃編》第 2 冊，頁 660。

極樂寺碑〉⁸⁷此大士殿為妙蓮、得如、本忠出衣鉢之餘建成，而其後極樂寺得以發展正統的漢傳佛寺規制，要從 1894 年得到張煜南等華商僑紳的資金挹注，極樂寺的基業才算成立。

寶慈〈創建白鶴山極樂寺碑〉對極樂寺初期發展的始末有清楚的敘述：

歲辛卯，成大士殿於山麓，借極樂以顏寺，狀白鶴以名山。……乙未（按：即 1894 年）季春，則有僑紳、張君振勳、張君煜南等六人者，同發悲心，願勦勝業，遂復山開，功德金布給孤，諸禪師乃尊之為大總理，以倡建築功。⁸⁸

在〈極樂寺緣起述略〉亦有類似說明：

乙未季春，始有僑紳張公振勳、張公煜南者，願為緣首。嗣又得謝公榮光、鄭公嗣文、戴公喜雲從而和之。蓮師等遂尊此五人為大總理，且引西例，以本寺呀囉掛砂張公振勳，以表其誠，藉之而集眾緣倡勝善也。由是，而蓮師與得如、本忠、善慶等之托鉢生涯，亦積歲不休，顧其芒鞋所至，除英屬七州府而外，如仰光、如荷屬蘇門答臘一帶，及暹羅所領各地共一百七十餘埠。善緣既廣，巨款乃集，而勝業遂成。⁸⁹

「呀囉」為英文 grant 之英譯，妙蓮為感謝此數位南洋僑紳大德在極樂寺初期的大力資助，也欲藉由僑紳的聲望及影響力為極樂寺聚足廣大佈施善緣，因此將寺產管理權交給張振勳等人，並說明這有「西例」可循。

所謂「西例」者，為當時英國殖民政府在馬來亞有封僧人爵位和委任佛教財產管理人的權限，甚至可以派任公部門人員組成教堂的管理委員會，不過這種情形只會發生在依賴殖民政府經濟輔助的宗教機構。⁹⁰從這些例子可以知道英國殖民時期，馬來亞的宗教機構如寺院或教堂，產權所有者或管理者不一定是宗教人士，並且有管理權委外的制度，儘管極樂寺的籌建沒有英殖民政府官方的資源，而全由民間捐助，依然可以依循此一制度，委託僑紳富商擔任寺院總理，確保寺院管理經營的聲譽與

⁸⁷ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 3，頁 130。

⁸⁸ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 3，頁 130。

⁸⁹ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 7，頁 217。引文中之底線為筆者所加。

⁹⁰ 相關討論見陳秋平：《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，頁 99-105。

公正性，南洋的華人寺院宮廟或宗祠，有總理制度或組成董事會的情況很常見，⁹¹而極樂寺作為星、馬一帶早期的禪宗叢林，妙蓮和尚寺院產權委外管理的決定，顯然是中國佛寺走出本土後的在地調適，以適應與中國本土大相逕庭的「炎荒政俗」。

《極樂寺志》卷7〈外紀〉，收錄〈五大總理傳略〉，在中國本土佛寺志中，為檀那立傳編入寺志者雖亦有之，然論傳主之於寺院的意義以及銜稱，極樂寺五大總理在寺志中無疑佔有更重要的位置。寶慈所編〈外紀〉主幹即為五大總理與張鴻南的傳記，另有一篇〈極樂寺緣起述略〉以及檳城著名的宗教女慈善家陳西祥善緣記略。極樂寺五位總理皆為廣東籍客家人，他們都是在南洋發展致富的僑商，在南洋的事業版圖橫跨荷屬蘇門答臘、英屬馬來亞，經營的事業如錫礦、橡膠、咖啡、向殖民政府承包煙酒鴉片等餉碼專利等。值得注意的是五人當中，張弼士、張煜南、謝榮光、戴春榮皆曾在清末任檳榔嶼副領事官；在殖民地政府方面，張煜南受荷蘭東印度政府先後委任為「雷珍蘭」(Letnan)、甲必丹(kapitan)和「瑪腰」(Mayor)等職，謝榮光曾任荷蘭甲必丹，鄭嗣文則是英屬霹靂州甲必丹。雷珍蘭、甲必丹、瑪腰等職銜的出現，乃荷蘭、英國殖民政府在南洋遴選各埠殷實有聲望的華人首領，協助殖民政府管理當地華人，可知極樂寺五大總理在中國與英荷殖民政府皆有深厚的政商關係，同時也是南洋華人社會具有影響力與聲望的領袖。在〈五大總理傳略〉中，寶慈皆先寫道五人在中國與英、荷的職銜、從事的實業，最後才述及佈施極樂寺的因緣；此外，相較於檳城其他寺廟的董事人或信理人皆有干預寺務、延請或逐退僧人的直接權利，也就是掌寺廟實際的領導權，⁹²極樂寺雖有大總理之設，而從〈五大總理傳略〉內文來看，五人似乎為名義上擔任總理職銜，而未曾干涉寺務。

儘管如此，極樂寺「呀囉掛砂」予五大總理，乃是具有法律效力的寺院產權交託，因此1919年極樂寺最後一位大總理戴春榮過世後，隔年寺方與戴氏子孫便決議

⁹¹ 參閱傅吾康、陳鐵凡合編之《馬來西亞華文銘刻萃編》，宮廟寺院宗祠的碑文，幾乎隨處可見寺方廟方有董事人、總理人稱銜的名字。

⁹² 如檳城第一座華人廟宇廣福宮，董事會成員為閩粵兩籍，舉凡僧人聘用，香資、餉碼的分配，介入廟宇經營的程度很深，早期廣福宮亦存在幫群黨黨的政治角力的問題。見陳美華：〈馬來西亞的漢語系佛教：歷史的足跡、近現代的再傳入與在地紮根〉，收入李豐楙等著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》（臺北：中央研究院，2009），頁73-78。

將極樂寺管理權移回寺方。戴春榮子嗣戴培基撰寫〈極樂寺管理權記〉一文，說明管理權委託與移交寺院的始末：

開創之初，規模宏大，經營擘畫，端資巨室富商，僧眾乃請於方丈以管理之權，委託張太僕弼士、鄭資政慎之、謝方伯夢池、張京卿榕軒，暨先大夫榮祿公合五人，遞相管攝，三十年中，悉循初約，更迭護持。夢池弼士諸公，先後歸道山，惟先大夫巋然獨存。時經管之權，專屬先大夫。先大夫常語吾輩曰：「凡物各有主，即職有專司。越俎代庖，豈能持久？惟茲物產，既屬寺產，他時管理，應還寺僧。權限有歸，保存自易。」⁹³

《極樂寺志》卷 8〈外紀〉另收錄戴榮光之子戴培基所立具有法律效力的誓書，自 1920 年開始，極樂寺的產權與管理權名義上與實質上便正式歸於寺方。從〈五大總理傳略〉到〈極樂寺管理權記〉，可以看到極樂寺創建以來與南洋華僑社會緊密的聯結網絡，展現出鮮明的南洋／英殖民地的地方法治屬性，與中國近世世家大族直接介入寺院的經營管理，或是明清時期寺院與宗族的依附關係已不相同。⁹⁴

（四）〈名勝志〉中層累的華夷風土與地方感

《極樂寺志》對於南洋地方感的形塑，從序言書寫開始便可見極樂寺在形象上顯然有別於中國本土佛寺：

南洋檳榔嶼極樂寺建於白鶴山中。山為嶼之主峰，而寺亦殊莊嚴巍煥，若與山相待而為美。是故香流雲漢、翠挹羣峰，遠撫重瀛、近收半島。歐亞海客咸頌其勝，即此之由，然三十年來無志之者。⁹⁵

寶慈所勾勒的極樂寺形象，明顯以觀光的視角出發，突出了極樂寺風景秀麗，殿宇輝煌、並面向「歐亞海客」開放的特質。若與清乾隆年間刊刻的《鼓山志》作一對照，更能看出極樂寺與祖庭在文化形象上的差異。黃任在《鼓山志·序》中言：

吾聞之鼓山，去城三十里而近，至唐而始顯，僧神晏象教繼興，宋蘇才翁、

⁹³ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷 4，頁 141-142。

⁹⁴ 陳玉女：〈明清閩南家族與佛教的社會救濟〉，《泉州師範學院學報》31：1（2013.2），頁 18。

⁹⁵ 釋寶慈：〈極樂寺志序〉，《極樂寺志》，頁 11-12。

蔡君謨、朱晦翁諸君子各有題咏，而名人韻士之流連景光、發為歌吟者，又不可以計數也。然則山志可任其殘脫不修乎？⁹⁶

在修纂者黃任眼中，鼓山的詩文題詠、摩崖石刻，歷來為世人稱道，因此鼓山文化面向的是文化精英，提倡風雅傳統，相較之下，極樂寺顯然更向一般海外僑民與世界各國人士敞開佛門：「自是島氓僑士，樂趣真宗，異國王公，喜登勝地，是無遮之佛會，是平等之公園。」⁹⁷也因此，自第二任住持本忠和尚開始，極樂寺「公園化」的形象與檳城的都市氣息相通，一直到民國時期的中國文人眼中，檳城即為一座大公園，極樂寺則是公園的一景：

談到檳城的風景，大家都知道有一座檳榔山、極樂寺、蛇廟和植物園，及美麗的海和清潔的街道。真所謂有山有水，不愧為南洋的一座公園。⁹⁸

極樂寺的「小鼓山」形象大多存在於清末南來的中國佛教徒與文化精英間，對於廣大的南洋僑民與世界各地的旅行者而言，極樂寺已為檳城「地景」(landscape)與「地方感」(Sense of place)的一部分，而非作為遙遠的中國漢傳佛寺的分支而存在。

《極樂寺志》中對於風景、風土的書寫，除了突出西方概念下的「公園」形象，在〈名勝志〉中，亦帶出一種層累的華夷風景，交融了極樂寺草創初期與馬來原生風土、英國殖民地景的相遇。〈名勝志〉第一條「白鶴山」言山在「檳榔嶼之西，地屬英轄，土名亞逸意淡」，土名指的是巫來由語，亦即馬來語，據 1883 年林衡南所編以漢字為馬來語注音的常用詞彙工具書《華夷通語》，「亞逸」為水之意，「意淡」即《華夷通語》中的「希淡」，指黑色，⁹⁹「亞逸意淡」原意為馬來語「黑水」，是以漢字拼成、以閩南語發音的馬來語。《極樂寺志》中提到「土人」(巫來由人)一語出現在〈名勝志〉中，則不經意的展現了極樂寺建寺之前原生的馬來風土，如〈青獅巖〉：

⁹⁶ 清·黃任撰：《鼓山志·序》，頁 12。

⁹⁷ 釋寶慈：〈創建白鶴山極樂寺碑〉(1907)，《極樂寺志》，卷 3，頁 133。

⁹⁸ 李能梗：《外交圈內二十年》，轉引自鄭國祥：《檳城散記續集》(新加坡：新加坡世界書局，出版年不詳)，頁 56。

⁹⁹ 清·林衡南編：《華夷通語》(新加坡：古友軒印刷館，1883)，頁 44。

又名寶珠巖，以其有石如珠故名。在青龍崗。腰深五六丈，濶六七丈，其上石蓋，天然齟紋綉積如獅，張口亦一奇也。從寺前大路轉左，循石磴，入重山中，約五百餘級抵巖下，初由土人闢之，以供土神。今請寺僧主其香火，則兼供佛像矣。¹⁰⁰

又〈黑水澗〉：

在山門外，石磴之左，窪窳而下，相去約數百步，土名亞逸意淡，譯即黑水也。草昧之初，其水色黑，故以為名。奇石巖然如蹲象，如伏虎流，從石隙過，淙然有金石聲，故又名玉澗。水明沙媚，遊客每就澗浴。土人又跨石為梁，倚壁作亭，以奉所謂拿蔴公。從石梁橫渡小徑而上，即本寺大士殿山門也。¹⁰¹

〈青獅巖〉中土人闢之的「土神」，即為〈黑水澗〉中土人「跨石為梁，倚壁作亭」所供奉的「拿督公」。「拿督公」為馬來群島原始的泛靈崇拜與華人土地信仰的結合，陳愛梅、杜忠全指出拿督公信仰本身是一種「番神唐化」的現象，並成為華人社會日常生活中的普遍信仰。¹⁰²祭拜拿督公的地方普遍分布在山林地界，最常見的拿督公便是以自然物體如土堆或石頭旁立香爐祭拜，¹⁰³由於拿督公等同於華人傳統信仰中土地神的角色，因此不論是民間信仰的廟壇，或者是佛教寺廟，廟外都可見到拿督公神龕。〈青獅巖〉中所謂「初由土人闢之，以供土神。今請寺僧主其香火，則兼供佛像」，展現了一種相互兼攝的華夷關係。除此之外，〈名勝志〉的書寫中亦保留了英國開埠後的殖民地景，如〈玉澗橋〉：

在本寺石磴前，為英政府建築物。初築以石因雨盛，流急而塌，今改為鐵橋

¹⁰⁰ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁66。

¹⁰¹ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁70。

¹⁰² 陳愛梅主持田野調查團隊，實際考察馬來西亞現存的拿督公廟，提出拿督公信仰具有「番神唐化」的特質，進而深入的梳理拿督公的類型與職能，見陳愛梅、杜忠全：〈番神唐化——馬來西亞拿督公信仰〉，《臺北大學中文學報》30（2021.9），頁601-633。陳愛梅的研究展現了「拿督公」信仰發展過程裡「華番融攝」的不同層次與複雜性，對本文深具啟發。

¹⁰³ 梅井編著《馬來人風俗》中提到：「相傳每一個山林地界都駐有個別的拿督公……凡是幽深的山谷，漩渦的海面，奇形的大樹，或怪狀的巨石等等也一樣可以成為拿督公的安居處。」極樂寺地處山區，這也概是為何在寶慈〈名勝志〉中不只一處提到有拿督公的祭臺。見梅井編著：《馬來人風俗》（檳榔嶼：馬來亞文化協會，1957），頁166。

鐵路，至此而止。¹⁰⁴

〈升旗石〉：

在寺後鶴頂峯上，英人關埠時嘗立表旗於石上，遺孔尚存，以能俯瞰全埠也。¹⁰⁵

〈青龍崗〉：

為鶴山左支脈，崇嶺峻業，勢若游龍，斜趨向海。若壯夫伸臂，以護全島。其勢欲歇處，則一峯嵒然。如龍昂首每崗上雲起，輒大雨時至，有小巒附其山岬，若綴領珠然，英人平之，作瀘水塘，然其本形尚可見也。¹⁰⁶

英國殖民地風土、馬來原生風土，都被寫入極樂寺地景當中，然而作為漢傳佛教的地理空間，極樂寺周邊大部分的原生風土、殖民地景都被納入中國地景的命名傳統中，如「梅檀石」、「壽佛石」、「青龍崗」、「白象崗」、「仙人下碁石」、「聽泉臺」等，所有原生風景都是經過文化選擇而重新被命名，遵循著某種文化的內在規則，如〈名勝志〉中幾乎統一以三音節命名，在詞構上有其一致性，內嵌了中國傳統中審形察勢的形家思維，極樂寺建寺之初妙蓮和尚將極樂寺所在的亞依淡山麓命名為「白鶴山」：「其最高一峰，崑然秀出，左右支脈為青龍，白象兩崗，若拱衛焉。據形家言峯，如白鶴展翅，宜建梵刹，故以為名。」¹⁰⁷又如「梅檀石」、「壽佛石」、「盤陀石」（又名「金剛座」）都以佛教語義建構極樂寺週邊自然景物的宗教向度，遵循的依然是中國傳統形家的命名邏輯。在〈名勝志〉末有寶慈論曰：

南洋地近熱帶，位處離明，天地之氣，宣而不蓄。然其山勢大都散漫粗衍，皆未足與華夏諸名山相頡頏。惟鶴山獨以秀拔見稱，且踞歐亞孔道，又於紛華鬧市之外，得此蓮宮梵刹以點綴之，助幽緻而滌征塵，則其勝概愈覺可愛，亦猶豪傑得所憑藉以成名。蠻夷大長，名振漢廷，豈異於是？夫天之生物，必因其材而篤。然則茲山之闢固，天使之為歐亞化城歟？¹⁰⁸

¹⁰⁴ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁71。

¹⁰⁵ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁67。

¹⁰⁶ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁65。

¹⁰⁷ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁62。

¹⁰⁸ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁71-72。

這段文字充份的將極樂寺的歷史與文化定位帶入了觀勢察形的華夷情境中，呈顯出一種交織、碰撞、多層次的華夷風土觀，裡頭交錯著華、洋、夷與佛教視域。文中首先點出南洋（炎荒）／華夏的文化與地理的對應關係，「皆未足與華夏諸名山相頡頏」是第一層的華夷觀；接著帶出在炎荒之中有一鶴山，不止秀拔足以媲美華夏名山，又兼「踞歐亞孔道」，西方視域的進入使「夷」的內容產生了質的變化，鶴山極樂寺處於一個獨特的華夷位置上，華夷關係並非消長與位序高下，而是相互助長之勢，王德威指出「勢」是一種「『勢態中的潛力』、一種因勢利導、或順勢介入的方法」，¹⁰⁹鶴山極樂寺則正位於此華夷交會所帶來的「勢」中，原本南荒的「宣而不蓄」之氣、「散漫粗衍」之勢，至此逆轉成為一種突起的力量：「豪傑得所憑藉以成名」，這是第二層的華夷觀；最後引入佛教視域：「夫天之生物，必因其材而篤。然則茲山之闢固，天使之為歐亞化城歟？」寶慈引《法華經》的〈化城喻品〉的故事：某行商團欲往某地尋寶，但路途遙遠險惡，過程中眾人疲累退卻時，團中導師權巧變化出一座城郭，供眾人暫得休息蓄養精力，以使眾人能繼續往寶物處前進。「化城」指小乘之涅槃，為佛陀欲使眾生皆能究竟大乘涅槃而行方便權巧的法門，寶慈將檳城極樂寺比喻為歐亞之「化城」，為眾生得大乘涅槃的過程中暫得休憩之所，成為第三層的華夷觀，在佛教的世界裡，華夷界線終補被徹底泯除，極樂寺成為歐亞眾生之「化城」，接引眾生暫離苦網稍作止息，之後繼續往大乘涅槃的道途前去，即〈化城喻品〉中所說「以方便力，而於中道，為止息故，說二涅槃」，¹¹⁰其中〈化城喻品〉裡「險難惡道」的意象、寶慈「歐亞之化城」的聯想，也巧妙與極樂寺的地理軸線及海洋航路接軌。綜觀寶慈全文，適可與王德威所標舉的「勢」的詩學互為對照：「『勢』的詩學依違在審美與政治之間，所隱含審時觀勢的判斷力，以及蘊藉穿越的想像力。」¹¹¹

¹⁰⁹ 王德威：〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24（2013.12），頁14。

¹¹⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯：〈化城喻品〉，《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊（東京：大藏出版株式會社，1988），卷3，頁26。

¹¹¹ 王德威：〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，頁15。

《極樂寺志》的書寫呈顯出層累的華夷風土與多維度的華夷辨證。通過寺志書寫，極樂寺與原生風土的關係、地方網絡與在地經驗都被保留下來。極樂寺雖為中國漢傳佛教寺院的分支，屬於正統的漢傳佛寺，然而因其特殊的地理位置，極樂寺在華、夷、洋夾雜薈萃的大環境下持續發展與更新，與海洋、貿易、時代同步脈動，從而體現出極樂寺自身的「地方感」。

五、結語

極樂寺的文學書寫從清末延伸至民初，或可以從謝冰瑩的極樂寺書寫勾勒出一道文化記憶與文化想像的線索。謝冰瑩〈檳城極樂寺〉一文中見證了康有為題刻於極樂寺的「勿忘故國」所帶給旅人的「故國」體驗：

「勿忘故國」這四個大字刻在壽佛石上，是光緒二十九年癸卯夏六月，康有為先生題的，實在發人深省，肅然起敬！這四個簡單的字，比一篇演講辭，幾個激昂慷慨的標語有力量多了。我曾親眼看見許多人看了這四個字在默默地咀嚼，也有父親告訴兒子的：「故國，就是祖國呀！不忘故國，就是叫我們常常想到祖國。」「爸，祖國有這裡大，有這裡好玩嗎？」一個六七歲的小朋友問。「啊，祖國比這裡大多了，也好玩多了！」他的父親回答著。「那我們為什麼不回去呢？」「你們長大了，就要回去的。」孩子笑了，我們也笑了。¹¹²

康有為於 1903 年受邀往遊極樂寺，留下筆力猶勁的「勿忘故國」題字，把種種複雜的流寓情感，化約為「勿忘故國」四個大字，「故國」自此成為一種有效力的文化解釋，蘊含文化、民族乃至於國家的多重認同，位處南洋的極樂寺也成為遙接「故國」的甬道。然而從清末到民國，「故國」的概念隨著政權更迭也經過多次轉移，進而從實質政體轉虛化為一種精神象徵。「故國」的想像隱含一種離散處境，謝冰瑩此時已隨國民政府來臺十年，於 1958 至 1961 年至馬來西亞華校任教，其時馬來西亞甫脫

¹¹² 謝冰瑩：〈檳城極樂寺〉，《謝冰瑩文集》（合肥：安徽文藝出版社，1999），頁 440。

離英國殖民成為獨立國家。對於海外離散的、生存於不同國體與政體的華人們依然能在極樂寺的石刻中，找到「故國」遙遠的身影，此或許也如同寶慈《極樂寺志》中所引的「化城喻」，看似真實而實為虛幻，一個供「疲極而復怖畏」的離散者短暫依託棲居的想像載體。

另一方面，謝冰瑩的〈檳城極樂寺〉也錨定極樂寺的座標，一個以鶴山（阿依淡山）為視野出發的地理位置，銜接印度洋、馬來半島與南海：

左邊山脈像青龍，右邊支脈似白象。海道的左面直通印度洋，右通馬來半島，出海而東，煙波萬里，這是通中國大陸的航路。¹¹³

這種敘述方式，彷彿以極樂寺為中心，國家地域的關係網路、人與商業的交通、文化的交流與傳播，都可以極樂寺為座標看到華夷的幅湊與紛陳，而這種敘述行文正是從寶慈《極樂寺志》中來。《極樂寺志》卷1〈名勝志〉，寫鶴山之最高處為鶴頂峰，即極樂寺所在的位置，從鶴頂峰可以看到：

左則紫瀾無盡，直通印度。洋右則螺髻隱隱為馬來半島諸山也。出海而東，更為大觀，煙波萬里，一望全收。則為通中國之航路云。¹¹⁴

極樂寺除了作為鼓山湧泉寺、中國文化形象的投影，位於「南蠻」「炎荒」的極樂寺如何建構自身的「地方感」？這裡可以看到寶慈《極樂寺志》的「地方感」書寫，其中有海洋、島嶼、英國、印度種種複雜的聯結網絡，而極樂寺吞吐涵養其間，容納所有的華夷紛陳的可能，在本文的討論中，這樣的地方感書寫在《極樂寺志》中並不鮮見，《極樂寺志》中的寺院沿革、名勝、產業、藝文，乃至於對地方僑紳、護法大德的記述，皆可提供我們理解極樂寺如何建構與形塑自身地方感。而文化記憶的積累與銷沉、地方感的形塑在極樂寺的發展歷程與場域空間中，則展示出因時而變的軌跡。

¹¹³ 謝冰瑩：〈檳城極樂寺〉，《謝冰瑩文集》，頁439。

¹¹⁴ 釋寶慈：《極樂寺志》，卷1，頁63。

徵引文獻

一、原典文獻

- 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正新脩大藏經》第9冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 清·林衡南編：《華夷通語》，新加坡：古友軒印刷館，1883。
- 清·張煜南著，王晶晶整理：《海國公餘輯錄》，上海：上海古籍出版社，2020。
- 清·陳寶琛著，劉永翔、許全勝校點：《滄趣樓詩文集》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 清·黃任撰：《鼓山志》，收入白化文、張智主編：《中國佛寺志叢刊》第97-98冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，2006。
- 清·鄭官應：《張弼士君生平事略》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第75輯，臺北：文海出版社，1972。
- 淨慧主編：《虛雲和尚全集》，鄭州：中州古籍出版社，2009。
- 章太炎著，章念馳編訂：《章太炎全集·演講集》，上海：上海人民出版社，2015。
- 傅吾康、陳鐵凡合編：《馬來西亞華文銘刻萃編》，吉隆坡：馬來亞大學出版部，1985。
- 雷鐵崖著，唐文權編：《雷鐵崖集》，長沙：武漢大學出版社，1986。
- 謝冰瑩：《謝冰瑩文集》，合肥：安徽文藝出版社，1999。
- *釋寶慈：《鶴山極樂寺志》，收入白化文、張智主編：《中國佛寺志叢刊》第99冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，2006。

二、近人論著

- 王琛發：〈極樂寺《龍藏經》：反映晚清華僑政策的一瞥〉，《無盡燈》18（1999.4），頁27-31。
- 王琛發：〈南洋佛教實業公司的成與敗〉，發表於「第三屆馬來西亞佛教國際研討會」，馬來西亞：馬來西亞佛教學術研究學會，2013.10.27，頁1-15。

- 王慷鼎：〈《檳城新報》編采部人員點將錄(1895-1911)〉，《亞洲文化》21(1997.6)，頁 171-191。
- 王榮國：〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《華僑華人歷史研究》3(1997.9)，頁 60-64。
- * 王德威：〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24(2013.12)，頁 1-18。
- 王德威：〈什麼是華夷風〉，收入李育霖編：《華語語系十講》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2020，頁 9-34。
- 宋燕鵬：《馬來西亞華人史：權威、社群與信仰》，上海：上海交通大學出版社，2015。
- * 宋燕鵬：〈20 世紀初英屬檳榔嶼極樂寺與中國文人〉，《海交史研究》3(2020.9)，頁 13-22。
- 招觀海：《天南游記》，出版地不詳，1933。
- * 侯坤宏：〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺：漢傳佛教的一個海外分支〉，《法光》344(2018.5)，第 2、3 版。
- 姚枬、張禮千：《檳榔嶼志略》，重慶：商務印書館，1943。
- 韋敬齋：〈與檳報論佛事須具圓融觀〉，《檳城新報》，1913 年 9 月 1 日。
- * 韋敬齋：〈答徐君書〉，《檳城新報》，1915 年 5 月 9 日、11 日、12 日。
- 高嘉謙：〈風和馬來世界：王大海《海島逸志》的華夷風土觀〉，《中山人文學報》51(2021.7)，頁 13-50。
- 張少寬：《檳榔嶼華人史話》，吉隆坡：燧人氏事業，2002。
- 張少寬：《檳榔嶼華人寺廟碑銘集錄》，檳城：南洋田野研究室，2013。
- 張曉威：《晚清駐檳榔嶼副領事之角色分析(1893-1911)》，臺北：政治大學歷史研究所博士論文，2005。
- 梅井編著：《馬來人風俗》，檳榔嶼：馬來亞文化協會，1957。
- 陳玉女：〈明清閩南家族與佛教的社會救濟〉，《泉州師範學院學報》31:1(2013.2)，

頁 18-25。

- * 陳秋平：《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，柔佛：南方學院，2004。
- * 陳美華：〈馬來西亞的漢語系佛教：歷史的足跡、近現代的再傳入與在地紮根〉，收入李豐楙等著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，臺北：中央研究院，2009，頁 54-121。
- * 陳愛梅、杜忠全：〈番神唐化——馬來西亞拿督公信仰〉，《臺北大學中文學報》30（2021.9），頁 601-633。
- 陳鐵凡：《南洋華裔文物論集》，臺北：燕京文化事業股份有限公司，1977。
- 湯志鈞：〈章太炎在南洋行跡鉤沉〉，收入中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯部編：《近代史資料》第 97 輯，北京：中國社會科學出版社，1999，頁 165-179。
- * 黃賢強：〈張煜南與檳榔嶼華人文化與社會圖像的建構〉，《亞太研究論壇》34（2006.12），頁 16-35。
- 楊松年：《《檳城新報》文藝副刊與早期馬華文學》，新加坡：新加坡青年書局，2010。
- 葉鐘鈴：〈劉金榜創建雙林禪寺始末〉，《亞洲文化》21（1997.6），頁 102-109。
- 蕭新煌編：《東南亞的變貌》，臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2000。
- * 薛莉清：《晚清民初南洋華人社群的文化建構：一種文化空間的發現》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015。
- 鄭國祥：《檳城散記續集》，新加坡：新加坡世界書局，出版年不詳。
- 魏明寬：〈漢傳佛教在馬來亞發展初探：以妙蓮、善慶及本忠之佛教活動為中心〉，收入張禹東、莊國土主編：《華僑華人文獻學刊》第 6 輯，北京：社會科學文獻出版社，2018，頁 207-233。
- 魏明寬：〈檳城鶴山極樂寺銘刻概述：兼論大士殿及慈禧太后「海天佛地」墨寶〉，《學文》1（2019.4），頁 76-97。
- 釋弘冰：〈福建佛教在檳城的傳播：以廣福宮為例〉，《圓光佛學學報》35（2020.6），頁 113-160。

釋竺摩：《篆香畫室文集》，檳城：三慧講堂，1968。

釋開諦編：《南遊雲水情：佛教大德弘化星馬記事》，檳城：寶譽堂教育推廣中心，2010。

〔加〕卜正民（Timothy James Brook）著，張華譯：《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2005。

〔英〕Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯：《地方：記憶、想像與認同》，臺北：群學出版有限公司，2006。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen Mei Hua, “Ma Lai Xi Ya De Han Yu Xi Fo Jiao: Li Shi De Zu Ji, Jin Xian Dai De Zai Chuan Ru Yu Zai Di Zha Gen” [Chinese Buddhism in Malaysia: History, Re-introduce and Localization] in *Religions and Identities in Malaysia and Indonesia: Islam, Buddhism and Chinese Belief* (Taipei: Academia Sinica, 2009), pp. 54-121.
- David Der-Wei Wang, “The Politics of ‘Root,’ the Poetics of ‘Propensity’ Sinophone Discourse and Chinese Literature” in *Modern Chinese Literature* 24 (Dec. 2013), pp. 1-18.
- Hou Kun Hong, “From Gushan Yiong-Quan Monastery to Penang Kek Lok Si: The Overseas Branch of Chinese Buddhism” in *Dharma Light Monthly* 344 (May. 2018), pp. 2-3.
- Shi Bao Ci, *He Shan Ji Le Si Zhi* [Temple Gazetteer of Kek Lok Si] in *Gazetteers of Chinese Buddhist Temples* [Zhong Guo Fo Si Zhi Cong Kan] Vol. 99 (Yangzhou: Guangling Ancient Books Printing House, 2006).
- Song Yan Peng, “The Early 20th-Century Kek Lok Si Temple in British Penang and Chinese Literati” in *Journal of Maritime History Studies* 3 (Sep. 2020), pp. 13-22.
- Tan Ai Boay & Toh Teong Chuan, “Sinicization of Foreign God--The Study of Datuk Kong Belief in Malaysia” in *Journal of Chinese Language and Literature of National Taipei University* 30 (Sep. 2021), pp. 601-633.
- Tang Chew Peng, *Yi Min Yu Fo Jiao: Ying Zhi Min Shi Dai De Bin Cheng Fo Jiao* [The Immigration and the Development of Peninsular Malaya Buddhism during the British Colonial Era -- With a Focus on Penang State] (Johore: Southern College Press, 2004).
- Wei Jing Zhai, “Respond to Mr. Xu” in *Penang Sin Poe* 1915/05/09,11,12.
- Wong Sin Kiong, “Zhang Yu-nan and the Construction of Cultural and Social Images of Penang Chinese Society” in *Asia-Pacific Forum* 34 (Dec. 2006), pp. 16-35.
- Xue Li Qing, *Wan Qing Min Chu Nan Yang Hua Ren She Qun De Wen Hua Jian Gou: Yi Zhong Wen Hua Kong Jian De Fa Xian* [The Cultural Construction of Nanyang

Chinese Community in Late Qing and Early Republican China: Discovery of A Cultural Space] (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015).