

一般论文
Research Articles

仗境方生： 华社、侨领、清廷和暹王对 槟城极乐寺发展的影响*

Dependent Arising:
The Influence of Chinese Society, Leaders of *Bang*, Qing Government
and King of Siam on the Development of Kek Lok Monastery

魏明宽 / 何启才
(GOOI Ming Kuan / HO Kee Chye)

摘要

18世纪, 槟城作为西方殖民地, 不仅是华南移民的聚集地, 也是马来亚与中国、暹罗等在政治、经济等方面往来的枢纽。槟城极乐寺则是中国僧人南来槟城后建立的汉传佛教寺院。19世纪末至20世纪30年代, 华侨社会、各帮侨领、晚清政府及暹罗国王曾分别与槟城极乐寺互动, 对汉传佛教越洋传播做出了重要的贡献。不过, 学界更多是关注到侨领或清廷与极乐寺的互动, 而华社、暹王的部分则尚有研究空白。因此, 本文在前人研究的基础上, 运用文字

* 本文曾于2021年5月29日的第五届“马来西亚华人研究”国际双年会视讯会议上报告, 感谢评议人吴龙云博士的建议。另外, 也感谢阮光安博士、蓝中华博士、吴豫、林嘉燕的意见。文章经修改及扩充后发表, 文责由笔者自负。

魏明宽 马来亚大学中文系博士生, 马来亚大学人间佛教研究中心研究助理。E-mail: gooimingkuan@gmail.com

何启才 马来亚大学中文系高级讲师。E-mail: hkeechye@um.edu.my

© Centre for Malaysian Chinese Studies, Kuala Lumpur 2021

文本、金石碑铭、历史照片、报刊新闻及新发现史料等，除了补述极乐寺史，重点考察在19世纪末到20世纪30年代的殖民时代马来亚的时空情境下，华社、侨领、清廷及暹王为何及如何影响极乐寺的发展，并略谈此案例对海外汉传佛教的研究视角的借鉴意义。研究发现，四者的目的各不相同，但通过信仰消费、经济资助、钦命敕赐、宗教护持的途径，影响了极乐寺的发展。这种案例反思群体与势力对汉传佛教传入新时空环境的制约与推动作用。

关键词：华社、侨领、清廷、暹王、极乐寺

Abstract

In the 18th century, Penang was not only a British colony for immigrants from southern China but also an interchange for political and economic exchanges between Malaya, China and Siam. The Kek Lok Monastery in Penang is a Chinese Buddhist monastery established by Chinese monks who came to Penang. From the late 19th century to the 1930s, the Chinese society, the leaders of various *bang* (dialect group or sub-ethnic group), the late Qing government and the King of Siam interacted with the Kek Lok Monastery, making an important contribution to the transnational spread of Chinese Buddhism. Based on the previous studies, this article provides new insights by combining written accounts, stone inscriptions, historical photographs, news coverage as well as newly discovered historical materials. In addition to complementing the history of the Kek Lok Monastery, this article seeks to understand why and how various actors, namely, the Chinese society, leaders of *bang*, Qing government and King of Siam, influenced the development of the monastery in the late 19th century to 20th century's 30s context of colonial Malaya, and discusses on how this case study serves as a reference for the research perspectives on overseas Chinese Buddhism studies. The study's finding is that each actor carried his purposes and had influenced the development of the Kek Lok Monastery in varying aspects, including faith consumption, financial support, imperial rewards and religious patronage. This case reflects the role of communities and powers in constraining and facilitating the spread of Chinese Buddhism in the new environment.

Keywords: Chinese society, leaders of *bang*, Qing government, King of Siam, Kek Lok Monastery

一、前言

槟城极乐寺是南来的中国僧人在英殖民统治下的槟城建立的汉传佛教寺院，当时曾有各界人士参与到它的发展中。作为马来亚首座汉传佛教寺院，极乐寺是马来西亚佛教研究的重要案例，研究价值高。其中，极乐寺与各群体或势力的互动引起不少学者关注。

在史料搜集方面，陈铁凡较早从铭刻碑记关注到极乐寺的华人捐助者。他认为极乐寺所存文物虽不及马六甲青云亭久远，然而在数量上非常可观，其中有关华人捐缘者的记录，多与当时的极乐寺大总理（张振勋、张煜南、郑嗣文、谢荣光、戴春荣）有关，他也指出极乐寺助建之功，以张煜南居首，陈西祥次之（陈铁凡1977）。此后陈铁凡、傅吾康也搜录极乐寺部分铭刻，有补遗意义（陈铁凡、傅吾康1985）。张少宽透过梳理铭刻内容，简述张煜南、张鸿南、戴春荣、谢春生（都是极乐寺五大总理）、颜五美、林克全、林耀煌（都是极乐寺大董事）以及捐资者陈西祥女士等人的生平简史及他们和极乐寺的关系（张少宽2013）。魏明宽则概述了极乐寺的诸类铭刻，包含整理清末楹联中，大总理、林雅言、林耀煌、高万邦、梁廷芳、颜五美等具封衔的侨领，并指出较鲜为人知的信女梁彩娘是最早期铭刻中具名的捐献者（魏明宽2019）。由此可见，其实除了较广为人所知的大总理，极乐寺发展史上尚有许多侨领参与其中。

然而在有关极乐寺发展与其中参与人物的研究现状方面，主要讨论的对象大致仅围绕着客帮侨领和晚清政府。一方面，相关研究如黄贤强以客家集团概念，认为客帮（大总理）捐助极乐寺，是为了与福帮、广帮侨领竞争，而将宗教场域作为展现实力的舞台（黄贤强2011）；王琛发将极乐寺列为案例之一，论述张弼士如何帮助晚清政府在槟榔屿华社场所实践神道设教（王琛发2012）；宋燕鹏认为籍贯意义是五大总理资助妙莲法师的原因，并认为此举促使槟城广东省次生社群的整合，令籍贯认同成为新的认同趋势（宋燕鹏2016）。总体而言，现有研究成果是从极乐寺这个场域，研究客帮侨领，或是将极乐寺与客帮侨领做并列式的叙述，对于作为客帮侨领的大总理捐助极乐寺的动机、其与极乐寺关系和互动尚有探讨

空间，而对客帮以外的侨领和极乐寺互动的研究则阙如。另一方面，关于晚清政府与极乐寺，黄存燊通过史料展现了槟城华社与极乐寺将清廷所赐《龙藏经》迎请回山的历史场景（Wong 1963）；王琛发、甘德政、薛莉清解读了清廷赐经隐含的政治意图及张弼士的推动作用（王琛发1999；甘德政2013；薛莉清2013；薛莉清2015）。不过，赐经事件尚有探讨商榷之处，而妙莲法师在请教过程中的主观能动性和影响力也未被注意。基于以上研究，本文将补述寺中多元的侨领结构及极乐寺对他们的定位、妙莲法师向清廷请经的史实及其身份地位的作用等。

除了侨领和清廷，在华侨社会、暹罗国王与极乐寺的互动方面也有新史料发现。这些史料足以说明，除了大总理与晚清政府，以基层人士为主的华侨社会，以及作为邻国土著王权的暹罗国王都曾影响极乐寺的发展，也都在极乐寺发展过程中扮演了不同的角色。过去因为史料匮乏，学界鲜有讨论极乐寺发展史中的华侨社会、暹罗国王，如今可以梳理相关史实，并探讨他们之于极乐寺发展的意义。

殖民浪潮的席卷，影响了中国、槟城、暹罗之间的人员流动、经济往来、以及政治关系等，华社、侨领、清廷和暹王也不例外。在西方国家（特别是大英帝国）主导下的全球殖民主义扩张的社会脉络下，槟城成为了上述四者的活动平台。19世纪的英国将槟城纳为其殖民地，引入各地移民开埠。随后，中国华南移民南来、移民社群中产生华侨领袖、清廷企图笼络此地华侨民心、邻近暹罗与槟城来往频繁，因此它遂成为四者在商贸、政治、交通方面等的枢纽。华社、侨领、清廷和暹王不约而同地活跃于英属槟城，这是他们后来接触到极乐寺的契机。所以，看似不相干的四者，他们各自与极乐寺互动，实际上可以放在殖民浪潮的视域下作整体的关照。

笔者好奇的是，在上述时空环境下，华社、侨领、清廷和暹王与极乐寺互动，是基于什么需要或动机？他们以什么途径影响了极乐寺发展？这项研究可以为汉传佛教跨域传播研究带来怎样的借鉴意义或启示？基于这些问题意识，本文无意梳理极乐寺的线性发展，而是试图在前人研究成果的基础上，运用文字文本、金石碑铭、历史照片、报刊新闻及新发现的史

料，重点考察在19世纪80年代到20世纪30年代英殖民时期槟城的时空脉络下，华社、侨领、清廷及暹王为何及如何影响极乐寺的发展，略谈此案例对海外汉传佛教的研究视角的借鉴意义。本文在时代的界定上，可以从涌泉寺方丈妙莲法师于1885年首次南来募款说起，直到极乐寺第二代方丈本忠法师于1936年圆寂（1937年中日战争爆发后，极乐寺进入另一个发展阶段）。

二、槟榔屿华侨社会的信仰消费

随着华人移民下南洋，对他们的精神与社会生活有重要意义的原乡神明也随之南来，并从个人奉祀发展为众人共祀的庙宇。海珠屿大伯公庙和椰脚街广福宫便是这种途径下建立的槟城第一、第二座庙宇。1799年建立的海珠屿大伯公庙，于1843年由惠州、嘉应、大埔、永定、增城五属华人购地扩建，并组成董事、信理两部，¹最初由闽、客两帮供公祀，后来由客家完全掌管（张少宽2013）。在道光年间，开元寺西滨法师住持其中，直到咸丰初年圆寂，与三公同葬，²相信该僧在住持期间管理香火及奉祀大伯公。1800年，出现了新的香火庙——槟城广福宫，³又名观音亭，据说前身是“妈祖宫”（张少宽2003），它不仅提供宗教祭祀的功能，也具有整合福帮、广帮的社会功能（《光华日报》1982年11月21日；陈剑虹1989）。广福宫同样也有延请僧人住持，处理信众养生送死的需求。由此可见，移民与移神是相互的，槟榔屿华社建构过程中，以神缘（大伯公信仰、观音信仰等）为纽带凝聚华人移民社会；同时，华侨延请僧人处理生前死后的仪式，很大程度上影响、甚至主导了庙宇的定位与僧人的角色，换言之华社的信仰消费是影响汉传佛教在南洋发展的重要因素之一（魏明宽2021）。

广福宫邀请妙莲法师住持该庙，是僧人后来建立极乐寺的关键。1888年，广福宫诸董事因旧僧有坏清规，欲辞去他们，但后者借助会党势力及法律途径与广福宫周旋，最终广福宫需请警方介入（《叻报》1888年8月23日）。这次风波之后，诸位董事邀请了来槟城募缘的妙莲等僧来住持。

值得注意的是，广福宫延请僧人的制度也发生了改变——过去，该宫以“香资”制度，合众集资延请僧人打理香火；本次则以“宝烛偶”（也称香烛偶）制度延请妙莲等僧住持广福宫（王琛发2004；王琛发2019），即妙莲等僧交付两千余金的岁供予广福宫（释宝慈1923），广福宫则将香火交由僧人承包，盈亏由僧人自理。广福宫每年也给予名义上补贴伙食的千金，据悉仅够支付工人，香烛也都有标偶（释宝慈1923；极乐寺1907）。因此，僧人必须适应香火庙中具有商业色彩的制度，同时也受其约束活动。

学界虽留意到妙莲法师曾住持广福宫，但较少论述具体活动内容，以及这对于后来建立极乐寺的意义。其实早在1885年、1887年，为了修葺福州涌泉寺，该寺住持妙莲法师已与监院宝森等六人就已先后到南洋群岛、槟榔屿托钵筹款，也曾驻锡于日落洞清龙宫（骆静山1984）；而这次住持广福宫，则是另一种相对长期且稳定的获得经济资源的方式。僧人住持广福宫的活动内容主要是管理香火、应酬经忏及举办法会等。《鹤山极乐寺志》载宫中限住的12位僧人，分别应付广帮、福帮华人的经忏法事（释宝慈1923；释竺摩1960）。根据极乐寺中新发现材料《槟榔屿极乐寺广福宫常住条规》，在职事结构方面，含库房正理事、库房副理事各一位；管理香火的有大殿收香油师、大殿卖香烛师；负责经忏的有排坛佛事常住（也称老排师）、主忏、洒净师、引灵、吹司等（极乐寺1907）。此外，在华人节庆或宗教时节，僧人也会举行以祈福等为目的的法会。即便后来妙莲法师有感广福宫地处尘嚣，另觅修行所在（释宝慈1923），仍有其他僧人如本忠、觉空（释虚云2017）驻锡广福宫。也就是说，涌泉寺僧人通过长期在民间信仰庙宇各司其职，为华社管理香火、应酬经忏、举办法会等，收入所得除了按各僧的职事派发单银，也是支援涌泉寺的资金，⁴ 这些经济资源与信众基础也是后来建立极乐寺的筹码。除此，僧人也住持了海珠屿大伯公庙，惟不知是否指该庙在乔治市的行宫（极乐寺1907）。



图1：广福宫外观。

资料来源：Courtesy of the National Museum of Singapore, National Heritage Board，序号：1991-00484。（新加坡国家博物馆授权）

妙莲另辟极乐寺期间，曾驻锡在附近的宝屿仙岩，这座香火庙也是汉传佛教寺院的经济来源之一。宝屿仙岩是一座主祀大伯公的槟城华人庙宇，创建于1862年，位于升旗山山脉。宝屿仙岩距离极乐寺不远，因此妙莲法师为方便施工，在筹建极乐寺期间曾驻锡于此（张少宽2013），当时众僧可能也有管理仙岩香火，并把收入作为极乐寺的经济来源。一直到20世纪初，宝屿仙岩正式成为极乐寺的寺产——1905年，宝屿仙岩总理伍金铲、黄子春、鲍关瑞、胡能庆、戴文吉及阮福华登报启示，将宝屿仙岩“永归极乐常住管理”（《槟城新报》1905年11月8日）；《极乐禅寺修建本岩碑记》也载僧人住持该岩，可“俾稍沾香油之资，以济寺用”。《南洋三月记》也记载“庙中高悬极乐寺灯笼，盖归其管理，有寺僧及司香灯各一，亦极乐寺所派也”“再左又一石洞，筑室三楹，寺僧居焉”（郑健庐1935：163-164）。这显示了，极乐寺僧人长期管理主祀大伯公的宝屿仙岩的香火，为极乐寺带来经济效益（魏明宽2021）。



图2：宝屿仙岩外观。

资料来源：《庇能宝石仙岩之风景》，《侨镜月刊》1930年第5期，第13页。

与涌泉寺初建宗旨就以汉传佛教为定位相比，初建的极乐寺是具有民间信仰色彩的，而这或许是僧人基于住持香火庙的经验所作出的决定。1891年，妙莲联同诸本忠、得如、善庆合资，于1891年买下闽商杨秀苗在升旗山的园丘，以建极乐寺。1892年建立的大士殿是极乐寺的首座殿宇。大士殿主祀观音，与同样主祀观音的广福宫齐名，因此坊间有“新观音”“观音亭”之谓（释宝慈1923；邝国祥1957），可见华人对观音信仰崇拜的热衷，无异于民间信仰，这也可能是妙莲法师以观音菩萨作为极乐寺开山主祀的原因（魏明宽2019）。1894年，得如、本忠两法师在大士殿的西厢和东厢，分别建立了福神祠及地藏殿。福德正神相当于大伯公，是华人民间信仰中的地方守护神，⁵ 创立福神祠可能是妙莲等僧基于住持宝屿仙岩的经验；而地藏菩萨在民间素有超拔地狱亡魂的形象。上述三种信仰分别承担处理他们生前死后需求的职能。可以说，建立具有民间信仰色彩的大士殿、地藏殿及民间信仰福德祠，是妙莲等僧基于槟城华社的主流信仰，调整了汉传佛教传播策略的表现（魏明宽2021）。此时的极乐寺，也有从事香火管理和经忏佛事（惟不唱本地调，只唱三宝调）⁶。

概括而言，华人移民社会基于信仰需求，一方面延请僧人管理广福

宫、宝屿仙岩的香火，另一方面聘请僧人处理福、广社群的身后事，尽管这些宗教活动以民间信仰为主，对妙莲等侨僧而言限制了汉传佛教的弘扬，但华社的信仰消费客观上为汉传佛教的未来发展提供了经济来源与信众基础。大士殿、地藏殿、福德祠建立后，同样侨僧是借助具民间信仰色彩的佛教或民间信仰神明，来吸引广大信众的信仰消费，使极乐寺在香火庙林立的槟城华社中占一席之地。汉传佛教与民间信仰本质上都具有中华文化基因的宗教，这种同质性可能是信奉民间信仰的华社较能接受汉传佛教的原因之一。

三、各帮侨领的经济资助

由于英殖民政府开埠所需，引入大量华工，槟榔屿帮权政治与社会结构日趋复杂。此时广福宫逐渐无法应付帮会纠纷及利益冲突，因此于1881年成立了当地最高华社总机构——平章公馆⁷。平章公馆的领导与广福宫有职事关联。这些华人领导层大多是经商致富者，透过捐官弼爵的管道获得声望，并加入华社中心如庙宇以建立权威，即是“商而富则绅”。因此，槟榔屿一直保持着广帮、福帮作为两大帮群势力，共同领导华社的特点。19世纪80年代以后，来自印尼的张弼士、张煜南等客帮侨领扩张政、商版图到槟城，通过财富、声望以及权势的累积，上升到槟城华人社会领导的地位，即“商而富则仕”。此外，他们主要以方言群、人际网络、合作及共同目标为纽带，形成了所谓的客家势力集团（黄贤强1999；黄贤强2011）。最终，福建、广汀、客家、潮州等籍贯的华人社群共存于槟城，建构了具有多元方言群特征、以帮群为社群边界，同时以客帮、广帮及福帮三帮侨领鼎足而立的槟城华人移民社会。

僧人计划扩建寺院，但得不到以福帮、广帮侨领为首的平章公馆的支持。当时，极乐寺僧人有改善环境的想法，加上绅商鼓励妙莲法师筹募以扩建梵刹，为山水增色，于是妙莲法师“欲乞平章公馆盖印为之提倡，而卒不果许”（释宝慈1923：85）。平章公馆为什么不答应为极乐寺提倡捐建？有几种可能：一是平章公馆的领导层在成立之初已受制于殖民政府

（吴龙云2006），未必能顺从民意；二是因为扩建后的极乐寺将与广福宫形成在香火与经忏方面的竞争关系。因此，通过寺志和碑文中“惟时净业初兴，事当创始，给孤长者不作，掇材建殿者无人，俯仰筹维，殊难措手”（释宝慈1923：43-45）“方丈几费心力，谋建筑卒未得人集款，莫能举动为憾”（《槟城极乐寺碑记》）“经费支绌，久无以扩充之”（《张煜南纪德碑》）等语境，我们可以推测少了槟城华社最高总机构的倡捐，极乐寺在当地华人社会的募化效果一度不如预期。

虽然如此，妙莲法师最终转而向客帮侨领寻求经济资助。《槟城极乐寺碑记》有段较少受注意的文字，其实透露了这种支持跟客帮侨领出任槟城副领事的背景有关：当张煜南来槟城上任槟城副领事时，方丈认为：“公来，寺之幸福耶！抑如须达拿⁸布金，使精舍得以有建耶！”，寺僧都殷切盼望；直到张煜南来寺，赞叹景色优美，询问“曷不提倡缔造乎？”，方丈回答：“固所愿，正有待于公耳”。张煜南于是认捐，资助扩建寺院，而且号召了其他客籍侨领张弼士、谢荣光、张鸿南、郑嗣文及戴喜云加入（释宝慈1923），从1895年春开始共同扶持极乐寺。换言之，自以福帮、广帮侨领为主的平章公馆否决倡捐的提议后，僧人必须另寻其他帮群领袖的带头捐款，才能呼吁华社响应，而新上任槟城副领事的张煜南与侨领张弼士（释宝慈1923）无疑是理想人选。

客家侨领对极乐寺的资助，体现在巨款与产业上捐助或借助上。其中，张弼士拨钜款以尽提倡之力，部分资金待日后陆续归还（释宝慈1923），妙莲法师也在绅商、僧众建议下，于1895年按西例将管理权委与五位侨领，僧人也因此尊五人为极乐寺大总理⁹。从此，五人更迭护持常住（释宝慈1923）。期间，他们陆续添置寺产，如张煜南于1895、1910年捐赠天福园、保榕园，嗣后成为极乐寺的产业。最终，具十方丛林制式的极乐寺圆成。随着五大总理陆续归西，戴芷汀（戴培基）与其弟戴淑原（戴培元）遵其父戴喜云之遗嘱，于1920将极乐寺管理权归予寺方，由寺僧全权自理。



图3：二十世纪初的极乐寺。

资料来源：“Penang, the Sunny Isle”，《中华英文周报》1924年第11卷第271期，无页码。

在职事结构方面，除了较受学界关注的客家侨领，其实福帮侨领的身影也曾出现在极乐寺发展史中。根据1907年3月立的《勅赐极乐禅寺碑》，极乐寺有9位大董事：颜五美、林花簪、林耀煌、胡子春、邱汉阳、林妈栽、黄务美、林克全、杨本通，他们皆是福建侨领。此碑是目前为止唯一有9人以大董事身份出现的史料，其他相关史料记载厥如，可能意味着他们在管理或产权方面没有较大影响，又或是在任时间较短，具体原因尚待探讨。结合上述史料，可以发现在极乐寺内部在家人（俗家人）组织结构中，曾出现客帮侨领及福帮侨领分别出任大总理及大董事，人数、职位方面不对等的跨帮特征。

在捐款方面，则可以看出大总理和大董事的积极参与。一般来说，槟城福帮无论在人口还是财力方面，在捐款时都远超其他帮群（麦流芳1985）。然而，1906年的《功德碑》则呈现了另类的各帮捐助数目，并且明显可见极乐寺更尊崇客家侨领：一、就捐款而言，6位大总理的捐款在3000-35000元之间，大董事中的8人（林花簪没捐）的捐款则在100-3000元之间，说明客帮侨领比福帮侨领在捐缘人数方面较少，但在捐缘总额方面较多；二、就排序而言，尽管福帮的陈西祥（5500元）、刘金榜的捐缘（4000元）较客帮戴春荣（3000元）来得多，但第一到第六位缘首排列依旧是客家侨领；三、就头衔而言，唯有这6位客帮领袖有标识清朝或殖

民地政府官衔¹⁰，另外8位福帮侨领及其他捐缘人则无。值得注意的是，共5面的《功德碑》包含上述侨领在内的俗家施主有近370人，多数身份未明，相信含有更多两帮、甚至其他帮群的人物；但不包括前述曾拒绝为极乐寺盖章倡捐的平章公馆的领导层，¹¹似乎说明他们在公在私贯彻立场。

表1：作为大总理和大董事的客帮、福帮侨领及其捐款

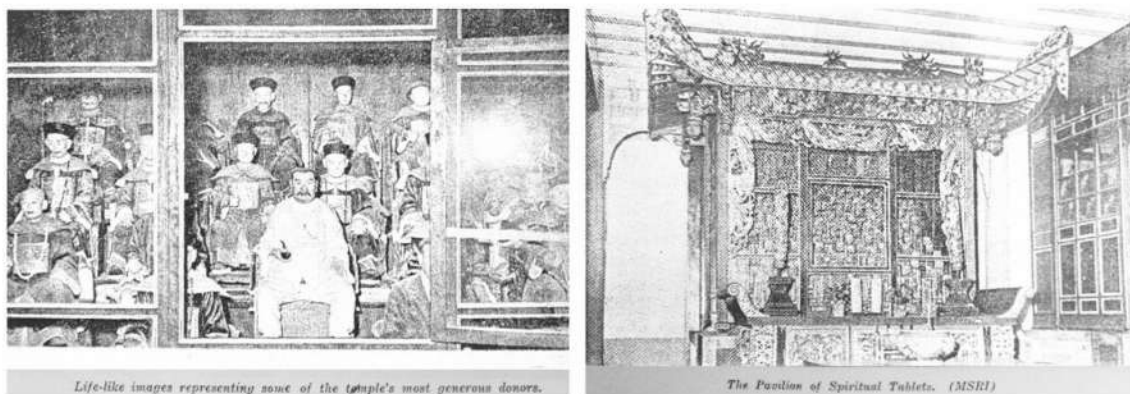
客帮（大总理）		福帮（大董事）	
人物	捐款	人物	捐款
张弼士	15000	颜五美	3000
张煜南	10000	邱汉阳	3000
谢荣光	7000	林克全	2000
张鸿南	7000	胡子春	2000
郑嗣文	3000	杨本通	2000
戴春荣	3000	黄务美	1200
		林妈栽	1000
		林耀煌	100
		林花簪	-
	总额 45000		总额 14300

资料来源：《功德碑》，极乐寺。

随着大总理先后逝世，又有后起的侨领资助极乐寺。例如，因一战爆发而暂停的兴建宝塔（弥陀塔）工程，因暹王续建该塔的事迹引起社会关注，除了具暹罗裔血统且拥护各地佛教的陈西祥捐建宝塔（Khoo 2012）、缅甸华人捐赠玉佛，根据新发现剪报，后来还有槟城虎标永安堂主人胡文虎、胡文豹昆仲也各捐万余（释开谛2017）。根据田野调查结果，胡氏兄弟也为极乐寺捐建了蹬道亭（1929年）、“海天佛地”牌楼（1930年）¹²及在山脚下以堂号捐建的桥（1933年）。换言之，各时代更迭出现的侨领保证了极乐寺的寺院经济和长远发展。

捐过巨款的大功德主在死后，可以得到寺方长期供奉，这也是侨领捐款的原因之一。最早受供奉的大护法是大总理张煜南塑像，¹³而不少游

记都曾描述奉祀在极乐寺的牌位（木主）或身穿清朝官服或西洋服装的塑像，受寺方逐期奉祀。这些塑像或牌位透露了极乐寺的檀越（护法）的经济资助——根据宋蕴璞的《南洋英属海峡殖民地志略》，二十多尊塑像奉祀于藏经楼，是捐金数万元的护法；两百多个牌位则奉祀于楼下偏殿，代表着捐金数千元的护法（宋蕴璞1930）。这个奉祀空间在本质上相当于功德堂或檀越祠，也就是说入堂的条件不是一般华人的宗祠强调的家族或社群纽带，而是以捐缘功德为前提，并且按捐款金额决定奉祀形式。这样一来寺方可以勉励后来者踊跃捐款，满足了辞世后有香火奉祀的传统需求，也可纪念这些大檀越护持寺院的功劳。根据田野调查发现，这些塑像包括客帮侨领张煜南，以及福帮侨领颜五美、高万邦、谢增煜、林宁绰、陈西祥等。¹⁴



Life-like images representing some of the temple's most generous donors.

The Pavilion of Spiritual Tablets. (MSRI)

图4：护法的塑像；图5：护法的牌位。

资料来源：WONG, Choon San. 1963. *"Kek Lok Si" Temple of Paradise*. Malaysia: Malaysian Sociological Research Institute, pp.90-94.

总的来说，各帮侨领经济资助极乐寺的目的有很多：一是为了行善积福，“积善之家，必有余庆”是华人社会的传统文化价值，也契合佛教提倡的“善有善报”等因果观念；二是获得寺方的长期奉祀；三是建立社会声望，尤其是在槟榔屿以广福宫、平章公馆的福帮、广帮侨领为首的华社中，客家侨领欲占一席之地（特别是刚上任的槟城副领事张煜南），有必要在华社聚集的宗教场所建立在当地社会声望，因此作为没有帮群背景的

极乐寺，成为了客帮展示帮权势力的理想舞台。相对的，极乐寺作为僧人自发建立的寺院，是少数不以方言和籍贯认同为纽带的华人宗教场域，在帮群边界明显的槟城，它尽可能在不受帮群势力直接制约的前提下，争取以客帮、福帮为主的各帮群侨领的经济资助，并且在僧众前往南洋170多埠（仰光、苏门答腊、暹罗等）筹募下（释宝慈1923），从小道场发展为大丛林。

四、晚清政府的钦命敕赐

晚清政府海外华侨的政策，随着国力损耗而改变。两次鸦片战、1894年的甲午战争之后，中国沦为半殖民地，社会经济严重受损。彼时，包括南洋在内的海外华侨社会经济发展相对稳定，因此引起晚清政府关注。清廷对华侨的态度从消极放任转向积极保护，并改变了华侨政策，以吸引华侨对政府的捐赠和投资。其中，就个人层面有卖官鬻爵，即华侨可花钱买虚衔以光宗耀祖；对于捐赠清政府的会馆、庙宇等单位，则赐额奖励。换言之，卖官、赐额这两项在前朝已有的举措，在晚清政府操作下成为了获得华侨的经济捐助与国家认同的政策。

在这种背景下，清廷也敕赐了《龙藏经》等物予槟城极乐寺。部分学者认为刚在海外建寺的僧人不足以请经，张弼士才是请经成功的重要推手。不过从目前可见的关于请经的官方文书、马来亚报章以及极乐寺的寺志，似乎未提及张弼士。反观妙莲法师在请经时的地位是值得注意的——一是“国师”说：妙莲曾在慈禧听政期间获封国师尊号（陈秋平2004；白玉国2008）；二是“结义兄弟”说：1901年，八国联军迫使清政府签下《辛丑条约》，承担“庚子赔款”，妙莲于是将所募数万元捐献给清廷，后于1904年受召进京，慈禧赐妙莲与光绪结义为兄弟，并御赐《龙藏经》与銮驾（明溪县地方志编纂委员会1997）。这种做法也相当吻合清廷奖掖华侨捐助的作风。《南游云水情·续篇》收录妙莲法师著清朝官服之照片（图7），这份新史料显示不管妙莲可能贵为“国师”或“皇兄”，都足以说明他深受到清廷重视，是请经成功的条件之一。另外，笔者也在极乐

寺见到曾经装运部分《龙藏经》的金属盒（图6），惟不知是否跟图7中小童所捧之盒子有关。



图6：当时装部分《龙藏经》的盒子；

图7：鼓山钦命方丈妙莲老法师著清朝服法相。

资料来源：笔者摄于2019年11月17日，极乐寺；释开谛：《南游云水情·续篇》，槟城：宝誉堂教育推广中心，2013年，第78页。

实际上，请赐、敕赐《龙藏经》对妙莲法师与晚清政府都有重大意义。《龙藏经》是清代最后一次官印的汉文大藏经，到光绪年间请印藏经不易，神州境内仅有八位僧人完成（杨玉良1989）；而就海外而言，慈禧太后曾赐日本西本愿寺《龙藏经》¹⁵（小川贯式1984；李富华、何梅2003；道安2005），以及明宽法师因向慈禧太后进贡白玉佛，而为缅甸请得《龙藏经》（罗澜1922）。历史上，请经失败的法师不在少数，但妙莲法师一举请得两部《龙藏经》（另一部在漳州崇福寺），其中蕴含了妙莲的宗教使命，以及清廷的政治意图，这从请经、赐经、迎经一系列活动可以了解。

妙莲法师请经，始于1904年。当时，极乐寺十方丛林格局基本已圆成，然而寺中缺乏大藏经，僧人难以深入经藏。因此，开山住持妙莲法师

有意向晚清政府请赐《龙藏经》。妙莲让监院本忠代理寺务，自己则北上向僧录司提呈欲请《龙藏经》的呈请。过程中，他在京都访问王公故友，他们伴随妙莲法师代奏请经（《槟城新报》1904年12月8日），这些人包括刑部尚书瓜尔佳·奎俊、商部侍郎陈璧、福建莆田南山广化寺住持灵山、北京西城圆广寺住持庆然，中国驻槟城的领事梁廷芳则向清朝上报：妙莲法师耗巨资在英属槟城兴建极乐寺，欲请《龙藏经》。随后妙莲受召到北京（*Straits Echo* 20 January 1905），梁领事出示护照予妙莲通关（《钦命管理僧录司电文碑》；陈铁凡、傅吾康1985）。这说明妙莲具有主观能动性，且善于运用政治智慧，动员其他达官贵人、名僧护法作为他向清廷请经的后盾。

同年，清廷赐经。根据《钦命管理僧录司电文碑》，僧录司查实极乐寺“请领藏经，崇隆佛法，镇寺供奉演说，普化中外人民”后，于同年七月初二向内务府呈上妙莲法师请赐《龙藏经》的呈请。七月十二日，内务府衙向光绪皇帝据情奏请，等候蒙圣恩准奏朱批，奉旨依议（陈铁凡、傅吾康1985）。光绪三十年九月初一日（1904年10月9日），光绪皇帝赐《龙藏经》两部、紫衣钵盂、锡杖、銮驾全副予槟城极乐寺，以及红底金字的竖匾“钦命方丈”（图8）。另外，钤印“光绪皇帝御笔之宝”的“大雄宝殿”匾（图9），及钤印“慈禧皇太后御笔之宝”的“海天佛地”木匾，¹⁶一般认为也是赐于同时期。有者认为清廷赐经、赐额予槟城极乐寺，是为了落实“神道设教”政策，达到凝聚海外华人认同清廷的政治目的（王琛发2012）。



图8：清廷御赐“钦命方丈”匾；图9：光绪皇帝御赐的“大雄宝殿”匾。

资料来源：笔者分别自摄于2019年11月22日、2019年11月12日极乐寺。

迎经的过程，则动员了新加坡、槟城的华人官方机构及当地华社为游行造势。1904年10月12日（九月初四），兼任崇福寺住持的妙莲法师嘱该寺转道法师，到北京迎取两部《龙藏经》，其中一部奉在崇福寺。同年12月，妙莲法师开始了从厦门迎经回山的路途，他与卧云法师领另一部《龙藏经》途经新加坡，¹⁷新加坡总领事凤仪照会槟榔屿副领事，请平章公馆、广福宫绅董恭送《龙藏经》入寺（释开谛2017）。平章公馆刊发传单通知槟城华人社会：全体华社妥为迎护、尊崇《龙藏经》回山，以光大佛典（《槟城新报》1905年1月13日；释开谛2017）。1905年1月，出席的12位华社侨领，包括客帮侨领戴喜云，以及平章公馆创建时期福帮代表林花簪和广帮代表黄进聪，见证八辆马车运送《龙藏经》，游行队伍长度超过400米，可见声势之大。另外，妙莲法师也升座为“钦命方丈”，是目前已知唯一在海外有此荣衔的僧人，而极乐寺则被誉为“全槟寺庙之首”（*Straits Echo* 20 January 1905）。极乐寺也为此付出“迎请藏经费用共银五千捌百元”（释宝慈1923）。



图10：漳州南山寺（崇福寺）是另一座典藏妙莲法师所请《龙藏经》的寺院。

资料来源：笔者自摄于2018年4月6日。

晚清政府的钦命敕赐，对极乐寺乃至马来亚汉传佛教都有着重大的意义。首先，《龙藏经》巩固了极乐寺作为真正意义的汉传佛教寺院，即在“佛宝”“僧宝”的基础上，请得“法宝”《龙藏经》，圆成汉传佛教讲求的“三宝俱足”；其次，通过清廷赐经、两地领事护持、侨领及华社民众的迎接等一系列造势活动，奠定了极乐寺的崇高地位。再次，在送死度亡、不重视教义的风气下，官版《龙藏经》为马来亚开启“知识佛教”之先河（释继程1987）。当然，这一切也是极乐寺僧人通过重要人脉、付出大量人力与财力后换来的结果。

五、暹罗国王的宗教护持

受地缘经济、殖民浪潮等因素的影响，暹罗与槟城在地缘政治、经济等方面形成了千丝万缕的关系。随着华人移民在暹罗落地生根，历代国王也都起用华侨，展开了以土著统治者主导、以华人移民为主要接应的暹罗对外商贸活动（黄素芳2007），其中包括了如福建侨商许泗漳等。1871年12月，拉玛五世途经槟榔屿，亲身认识这个与暹罗南部有着紧密贸易、经济关系的区域，是后来数代暹罗王室成员南下槟城的开端。19世纪末20世纪初，欧美各国工业蓬勃发展，对橡胶需求迅速增长，刺激了热带国家橡胶种植业（林远辉、张应龙1991）。马来亚也掀起了从事橡胶树种植业的热潮，英殖民政府初见商机，更是禁止马来亚橡胶种子或幼苗出口。适逢胡椒价格下滑，许泗漳之子许心美了解橡胶价值后，于1901年出访马来亚之际私下带回橡胶树幼苗，并在暹罗南部董里试种成功，成为当地橡胶业的滥觞（Stifel 1970）。

20世纪初，一个偶然的机缘令极乐寺获得了暹罗南部董里的土地。妙莲法师请经后，便传极乐寺住持之位予本忠法师，自己则返回闽南修葺各寺，并于1907年圆寂。同年，妙莲的弟子虚云法师从中国奉妙莲骨灰，将奉于极乐寺，因途经暹罗，打坐入定多日，轰动暹罗上下，出定后受邀到王宫讲经。后来，极乐寺派了善钦、宝月两位法师去暹罗迎接虚云。因为讲经，虚云法师获得暹王赠送了董里的一块土地，他后来将之献于极乐寺

监院善庆法师（释虚云2017），可能是本忠、善庆法师主张向暹罗政府领取的缘故（释宝慈1923；策群1992；招观海1936）。

在英殖民政府扶英制华的管制范围之外，极乐寺在暹罗董里开拓了橡胶种植业。从1903年起，英殖民政府一方面收购马来亚华社的大型树胶园，一方面允许英商橡胶园扩张，严重制约了华社的橡胶种植业（林远辉、张应龙1991）。极乐寺僧人有在后山从事橡胶种植的经验（释宝慈1923），他们计划在暹罗经营佛教实业公司。身为总理的本忠法师负责筹集资金，因通晓粤语、淡米尔语、马来语、暹罗语以及简单的洋话，加上极乐寺发展稳定，因此本忠较易与各族人民沟通并筹得资金（策群1992），在1913年注资董里；而作为督办的善庆法师负责开荒种植（林博爱1922；宋蕴璞1930）；善钦、宝月法师也种植橡胶树、开设树胶工厂。换言之，暹王赐地，间接促成了极乐寺将橡胶种植业，从槟城跨界拓展到暹罗南部，形成极乐寺维持寺院经济的重要条件。

暹罗国王拉玛六世唯一一次莅临极乐寺，为一战后的极乐寺发展带来新的局面。1914年欧战爆发，全球橡胶业市场极不稳定，马来亚橡胶业备受打击，影响极乐寺的佛教实业公司、义学及正在兴建的宝塔。一直到1924年10月，暹罗国王六世与妃子、驻叻暹罗总领事（许泗漳的后裔）等往新加坡，途经槟榔屿（Vejjajiva 2015），到极乐寺朝山拜佛。本忠法师事先整顿寺观，身披清德宗皇帝御赐的袈裟，接待暹王，参观暹罗先王所捐金匾额（《槟城新报》1924年10月8日；策群1992；释开谛2017；魏明宽2019）。游观未竣工的宝塔时，本忠法师喻暹王为人中塔主，游说续建宝塔，暹王于是行奠基礼，将此塔命名为拉玛六世塔¹⁸（Khaw 1957）。随后，暹王演说，并且视察将来竖立铜像的位置。本忠以客堂的拉玛五世镜中题辞，请拉玛六世也留下金言；僧众也回赠巨幅金地金字寿幛及英文颂词。暹王访极乐寺轰动当时，前来观瞻的人群充塞载途。（《槟城新报》1924年10月8日；策群1992；释开谛2017；魏明宽2019）后来落成的宝塔也曾悬挂暹王照相（陈达1946），以资纪念。

此外，新发现的三份资料证实了拉玛六世对本忠法师的宗教护持。第一份史料是一份主要以泰文书写的证书¹⁹，其内容大意是：在位第16年

的拉玛六世，于1925年10月24日敕封崇贤予槟榔屿极乐寺的中国僧人本忠法师²⁰。第二份史料《槟城新报》则显示，在本忠获敕封的半个月后，20位社会人士²¹为帮助募建宝塔和介绍本忠获授崇衔，刊登新闻：本忠法师偕安心头陀前往暹都（曼谷）托钵，驻锡顺兴宫，并向暹王奏呈宝塔图（可能是报告宝塔工程和获取善款）；暹王隆重宠锡本忠法师，赏赐袈裟全裘、钵盂、僧王帽、锡杖等法物（《槟城新报》1925年11月9日）。相隔不久，拉玛六世于1925年11月26日驾崩；拉玛七世于同年登基。第三份史料是一帧刊登于1928年《南光》杂志封面的照片，是本忠法师和证书、僧王帽、僧爵扇等法物的照片，底下标题是“槟城极乐寺方丈本忠禅师蒙暹罗皇钦赐佛学博士崇衔并赉予诸法物摄影”（《南光》1928：封面）²²。证书、新闻和图像不仅补述了暹王对极乐寺的影响，也帮助我们了解当时的历史情境。



图11：崇衔证书；



图12：本忠法师与暹王所赐的崇衔证书、钵盂和僧王帽等。

资料来源：笔者摄于2019年10月13日，槟城观音寺；《南光》1928年第1卷第5期，封面。

由于拉玛六世的看重，举国人民也非常敬仰本忠法师，这使他可以在暹罗进行宗教活动。根据中国牧师招观海《天南游记》的记录，他曾在观音寺与本忠法师畅谈佛教与基督教，本忠曾言“此次我到暹（罗）为官员

军民人等说大乘佛法，大得彼邦人士欢迎”，最后赠送了招氏两帧照片作为纪念，一帧是暹王宠锡时摄影（可能如图12），另一帧则是暹罗水陆军官皈依本忠法师时摄影。招观海赞叹本忠“以一人之魄力，感化大众，上而王公大臣，下而愚夫愚妇，都来皈依受戒，实所罕见”（招观海1936：27-28）。除此，根据新发现的极乐寺内部资料、本忠所编的《南洋槟城极乐禅寺本忠和尚问答撮要·附记和尚渡海异闻》，本忠曾从暹罗出发到各国筹募，如在1927年6月27日由暹京乘法国轮船赴安南（今越南），为极乐寺万佛塔募缘（释本忠1934）。可以说，暹王的宗教护持不仅奠定了本忠法师在暹罗的崇高地位，也为他带来了前往其他国家进行宗教活动的便利。

总的来说，暹王六世对极乐寺的宗教护持，对于极乐寺在暹罗、槟城的发展都有正面影响。暹罗传统上以上座部佛教为国教，与汉传佛教同属佛教，因此暹王基于崇佛文化，愿意助成无上功德。作为邻国土著王权的暹王以佛教为纽带，透过续建宝塔、钦赐崇衔、引领举国人民布施和皈依等一系列宗教护持，为极乐寺带来了重要的经济来源和信众基础；而极乐寺僧人基于橡胶种植、多语能力和政治智慧，充分把握暹王赐地和光临的偶然机会，开启了源自福建的汉传佛教从马来亚传播到暹罗的契机。

六、结论

本文在前人研究成果的基础上，运用文字文本、金石碑铭、历史照片、报刊新闻及新发现的史料等，在19世纪80年代到20世纪30年代的殖民地时代马来亚的时空情境下，除了补述极乐寺发展史，重点探讨华社、侨领、清廷及暹王为何及如何与极乐寺互动、对其发展的意义，并略谈汉传佛教在海外发展所面对的制约与推动作用。研究发现，福建侨僧在弘法建寺的过程中，华侨社会、各帮侨领、晚清政府及暹罗国王分别基于各自的需要，通过信仰消费、经济资助、钦命敕赐及宗教护持等方式与极乐寺互动。

本文试图在现有研究基础上提出不同观点，以及反映未受到关注的其

他面向。一方面，前人认为极乐寺主要资助者是客帮侨领（大总理），本文则以大总理、大董事及捐助者为例，具体指出在职事结构、捐款、供奉方面，资助极乐寺的侨领具有帮群多样性（客帮、福帮等）特征；前人强调清廷和张弼士在赐经事件的意图、角色，本文则以多方史料梳理请经经过，并指出了妙莲法师本身的主观能动性，清廷对妙莲法师的重视，是崇福寺和极乐寺请经成功的关键。另一方面，指出华侨社会延请僧人管理广福宫、海珠屿大伯公庙的香火、提供经忏佛事，这种经验促成僧人在建寺之初选择了具有民间信仰色彩的定位，因此累积了经济、信众基础；梳理了僧人从获得暹南土地到开拓橡胶业、暹王从莅临极乐寺到宠锡本忠法师的史实，对历经一战的极乐寺有重要意义。

具体而言，华社、侨领、清廷及暹王本着各自需要，通过不同的途径，制约和推动了19世纪80年代至20世纪30年代的极乐寺发展历程：一、在大量华工被引入槟城并扎根于斯下，华侨社会基于养生送死的需求，进行了延请僧人管理香火、应付经忏和举行法会的信仰消费，这虽然限制了僧人弘法的积极性，但维持了涌泉寺的寺院经济和累积建立极乐寺的资本；二、在槟城华人社会帮权鼎立的背景下，各帮侨领基于展现帮群势力的需要，通过经济资助的途径支持有待扩建的极乐寺；三、在中国和南洋的华人社会经济此消彼长的时空背景下，晚清政府为求笼络海外华人社会认同和捐助，以赐经、赐额等钦命敕赐的方式，成全妙莲法师的申请佛教资源的要求，奠定了极乐寺的宗教地位；四、在暹、槟两地邻近、交通便利和商贸往来的时空环境中，暹王基于尚佛的立场，以赠地、捐款、宠锡等宗教护持方式，支持了极乐寺僧人在两地的农业、佛教的发展。必须说明的是，当时作为西方殖民势力的大英帝国，虽然对包括中国、马来亚和暹罗在内的世界各地有巨大影响，但在作为马来亚殖民政府时，大致上既不干涉，也不重视佛教发展（陈秋平2004）。

这项案例研究所涉及群体、势力多元，在马来亚汉传佛教史上具有特殊性。多数关于马来亚、东南亚汉传佛教研究，与寺院、僧人有联系的外界主要是华社领袖；反观19世纪80年代至20世纪30年代极乐寺发展历程，却有着华社民间、华社领袖、中国合法政府和邻国土著王权参与其中，而

这种聚集多个群体或力量的情境的形成，脱离不了受殖民浪潮影响的中国和南洋的社会脉络。可以说，在近代西方殖民扩张的背景下，中国、槟城和暹罗在移民、政治、经济等交汇的时空环境中，华社、侨领、清廷和暹王基于各自的目的，通过信仰消费、经济资助、钦命敕赐和宗教护持的方式影响极乐寺发展，是汉传佛教在马来亚发展史上极具特殊性的案例，对马来亚汉传佛教的宗教社会史研究而言具有重要的研究价值。

这项案例研究也可帮助学界理解，新时空环境中群体与势力对于汉传佛教传入的制约和推动作用。首先，汉传佛教在对外传播时，华人移民往往是较先、较易接受汉传佛教的传播对象（这一点在新加坡普陀寺、普觉寺、菲律宾大乘信愿寺等南洋汉传佛寺也可见一斑），而当地的、甚至是跨地域的华侨（如上文提及的新加坡刘金榜等）也能成为其发展的经济来源；其次，本文提及的暹罗人对于极乐寺的捐助，以及各族人民对佛教实业公司的投资，也具有重要的启示：除了华人，我们也应注意其他族群、社群参与到汉传佛教在海外发展历程的可能，以发掘海外汉传佛教发展史的其他侧面；再次，清廷和暹王的例子足以说明，新时空的官方力量对汉传佛教发展的影响显著，然而过程中可能涉及僧人的大量时间、精力和人脉，佛寺发展或多或少因循官方需要。当然，在特定的社会脉络下，各方参与佛寺发展或多或少都抱有不同的目的，他们跟佛寺的互动可能有推动或制约的作用。因此，在研究过程不能扁平化地视他们视佛教徒、单一地将其举动归类为拥护佛教，而应具体分析其动机和影响。

概括而言，极乐寺案例研究显示，汉传佛教在南洋各国的发展不仅仅是中国的佛教对外延续或空间上的移植，也不只是属于中国僧人的佛教海外传播史，我们可以具体探析时代背景、社会脉络和各方势力如何推动与制约汉传佛教在新环境的发展，以及汉传佛教成为在地重要宗教组成部分的历程。这种推动与制约也是流动的——随着清廷崩解，暹王驾崩，在19世纪80年代至20世纪30年代的四者与极乐寺的互动就此作古，为其他汉传佛教跨境传播研究案例提供了借鉴意义。受限于史料，本文研究未能探讨英殖民政府和各族群对汉传佛教的具体影响，有待后续发掘。

注释

- 1 《槟榔屿海珠屿大伯公庙重修碑记》指出18世纪中叶，蓝渭桥则明确指出是乾隆十年，即1745年。见《槟榔屿海珠屿大伯公庙重修碑记》，海珠屿大伯公庙；蓝渭桥：《海珠屿大伯公考察记》，1934年，转引自邝国祥：《槟城散记》，新加坡：世界书局，1957年，第56页。
- 2 三公指张理、丘兆进、马福春，相传是结义兄弟，也是最早的槟城华人移民。张理死后，人们奉为大伯公。
- 3 有者认为“广福”二字也指广、福两帮，但不表示前者人数较多，早期两帮侨民不多，因此能团结地共建庙宇；（陈铁凡1977）有者则推断广福宫早期由福帮侨领导，直到1862年才也接纳了广帮侨领。（张少宽2003）
- 4 在僧众单银的支配上也各有不同：一方面，库房理事人与管理香油的僧众每月都有相应的单银；另一方面，负责做经忏佛事的僧人则是领经忏单银，有时斋主会给花彩（花红）或红包（极乐寺1907）。
- 5 有者甚至认为，大伯公是华侨最普遍的信仰，其地位超过中国国内的城隍爷。鲁白野：《狮城散记》，吉隆坡：星洲世界书局有限公司，1953年，第29页。
- 6 本地调指当地华人普遍的经忏唱诵，三宝调则指以正信佛教经忏为主的唱诵。
- 7 1914年改名为平章会馆。
- 8 Sudāna，是乐善好施的太子。
- 9 1907年的《槟榔屿白鹤山极乐寺碑》则是仅见的将张煜南之弟张鸿南也位列总理的史料，即六位总理。
- 10 张振勋（张弼士）：诰授光禄大夫商务大臣头品顶戴花翎侍郎銜太仆寺正卿；张煜南：覃恩诰授光禄大夫赏换花翎头品顶戴候补四品京堂前驻扎槟榔屿领事官大荷兰国赏赐一号宝星特授大玛腰管辖日里等处地方事务；谢荣光：钦加二品顶戴布政使銜槟榔屿领事尽先选用道；张鸿南：覃恩诰授荣禄大夫赏戴花翎二品顶戴江西补用道大荷兰国赏赐一号宝星特授甲必丹管辖日里等处事务；郑嗣文：花翎二品封职候选道加四级；戴春荣：钦加二品銜赏戴花翎候选道。
- 11 两帮各有7位代表。广帮代表有：胡泰兴、朱昌怀、黄秉文、黄进聪、周兴杨、许武安及伍积齐；福帮代表则有：邱天德、邱心美、杨章柳、谢允协、陈合水、叶合吉及林花鐸。见《举贤任事》，《槟城新报》，1896年5月30日。
- 12 后来胡文豹之子胡清才于1966年重建。
- 13 寺方在保榕园中建功德堂作为张煜南的生祠，塑张煜南造像，祝祀他多福、多寿、多男；张煜南百年之后，寺方逢过年元旦日、元宵日、清明日、端节日、七月初七日、七月十五日及八月十五日，备办素菜、果品、香烛并虔诵诸品经咒，供奉其造像。见《张煜南纪德碑》，极乐寺；释宝慈：《鹤山极乐寺志》，槟城：极乐寺，1923年，第43-45页。
- 14 如今的功德堂同时供奉祖师和檀越。

- 15 现存于日本龙谷大学图书馆。
- 16 木匾已佚，不过字迹可见于现今万佛宝塔前的牌楼。在福州涌泉寺，也有“海天佛地”墨宝，与极乐寺的几乎相同，两者具有一定历史渊源，相关讨论详见魏明宽：《槟城鹤山极乐寺铭刻概述——兼论大士殿及慈禧太后“海天佛地”墨宝》，《学文》2019年第15期，第90-94页。
- 17 当时因妙莲法师搭船迎经回山之便，振贝子邸抵达石叻，受到当地绅商恭迎，并有前总领事吴邀请州司马杨书鉴襄办供给。《功牌嘉奖》，《叻报》，1904年12月31日，第1页。
- 18 即现在的“万佛宝塔”。
- 19 笔者考察槟城观音寺时发现。观音寺是本忠法师任极乐寺方丈期间，在市区建立的佛寺。
- 20 泰文原文：ให้หลวงจีนปูนเตออง
วัดกัลยาณมิตร เกะหมาก เป็นหลวงจีนโอบาสจันวัตร จงมีความสุขสวัสดิเจริญเทอญ
ตั้งแต่วันที่ ๒๔ ตุลาคม พระพุทธศักราช ๒๔๖๘ เป็นปีที่ ๑๖ ในรัชกาลปัตยุบันนี้ ฯ
以上泰文经笔者辨识和录文后，将文字和原文图片交由泰语老师许佩璇和研究生陈健伶（两位都是泰裔）比对和释义。该证书另有小部分泰国高棉文（一种混合了泰文符号的高棉文），目前无法录文，也无法翻译，不知是否为佛经片段。
- 21 这二十人分别是（报章中辨识不了的字，以“□”表示）：刘聪敏、林□道、廖葆珊、伍佐南、沈镇河、黄敏如、许如□、□贤贞、陈鸿禧、陈密来、黄□宝、谭振三、陈武烈、李蕴玉、李怀霜、林玉明、黄庆□、林存命、陈宏裕、萧镪□。
- 22 该杂志内文则无提及钦赐事情。这条标题有两个细节值得注意：一、没有明言是第几任“暹罗皇”敕封——虽然1928年在位的暹王是拉玛七世，但他未必也曾钦赐本忠法师，所谓“暹罗皇”应指拉玛六世；二、没有记载“佛学博士崇衔”的详情——尽管暹王有赐僧人“博士”的文化，可是本忠的崇贤是否为博士，是待考的，不过经过比对，可见封面照片中的证书和观音寺的崇衔证书非常相似。基于以上两点，笔者倾向于认为这张杂志封面照片就是暹王六世于1925年敕封本忠法师的珍贵留影。

参考文献

- 白玉国2008。《马来西亚华人佛教信仰研究》。成都：巴蜀书社。
- 《槟城新报》1904年12月8日。〈藏经到屿广告〉。
- 《槟城新报》1905年11月8日。〈事神必洁〉。
- 《槟城新报》1905年1月13日。〈爱国尊经〉。
- 《槟城新报》1924年10月8日。〈暹王游幸极乐寺纪盛〉。
- 《槟城新报》1925年11月9日。〈本忠和尚备受暹王优礼〉。

- 《槟城极乐寺碑记》。极乐寺。
- 《槟榔屿海珠屿大伯公庙重修碑记》1957。海珠屿大伯公庙。
- 《槟榔屿白鹤山极乐寺碑》。极乐寺纪德亭。
- 策群1992。《人间天眼指南宅运撮要》（纪念演本老法师圆寂35周年重印版）。出版信息不详。
- 陈剑虹1989。《槟榔屿广福宫庆祝建庙188周年暨观音菩萨出游纪念特刊》。槟城：槟城广福宫信理部。
- 陈秋平2004。《移民与佛教：英殖民时代的槟城佛教》。柔佛：南方学院。
- 陈秋平2004。《移民与佛教——英殖民时代的槟城佛教》。柔佛：南方出版社。
- 陈达1946。《浪迹十年》。上海：商务印书馆。
- 陈铁凡、傅吾康1985。《马来西亚华文铭刻萃编·第二卷》。马来西亚：马来亚大学。
- 陈铁凡1977。〈槟城极乐寺文物〉。载《南洋华裔文物论集》。台北：燕京文化事业股份有限公司。
- 《勅赐极乐禅寺碑》。极乐寺。
- 《创建白鹤山极乐寺碑》。极乐寺。
- 道安2005。〈中国大藏经雕印史〉。载《大藏经研究汇编（上）》。北京：北京图书馆出版社。
- 甘德政2013。《中英（英中）关系与马来亚华人的身份认同》。博士学位论文，复旦大学。
- 《光华日报》1982年11月21日。〈慈善行缘起〉。
- 黄素芳2007。〈17-19世纪中叶暹罗对外贸易中的华人〉。《华侨华人历史研究》2：66-74。
- 黄贤强1997。〈客籍领事与槟城华人社会〉。《亚洲文化》21：182。
- 黄贤强1999。〈十九世纪槟城华人社会领导阶层的第三股势力〉。《亚洲文化》23：95-102。
- 黄贤强2011。《族群、历史与文化：跨域研究东南亚和东亚》（上册）。新加坡：新加坡国立大学中文系。
- 《极乐禅寺修建本岩碑记》。宝屿仙岩大伯公庙。
- 极乐寺1907。《槟榔屿极乐寺广福宫常住条规》。槟城：极乐寺。
- 邝国祥1957。《槟城散记》。新加坡：世界书局。
- 蓝渭桥1934。《海珠屿大伯公考察记》。转引自邝国祥1957。《槟城散记》。新加坡：世界书局。
- 《叻报》1888年8月23日。〈劣僧被逐〉。
- 《叻报》日期、页码不详。〈红启照登〉。
- 林博爱1922。《南洋名人集传·第一集》。槟城：南洋民史纂修馆。
- 林远辉、张应龙1991。《新加坡马来西亚华侨史》。广东：广东高等教育出版社。

- 李富华、何梅2003。《汉文佛教大藏经研究》。北京：宗教文化出版社。
- 罗澜1922。〈缅甸佛教之近况〉。《海潮音》6：3。
- 骆静山1984。〈大马半岛华人宗教的今昔〉。载《马来西亚华人史》。台北：马来西亚留台校友会联合会出版。
- 麦流芳1985。《方言群认同：早期星马华人的分类法则》。转引自吴龙云2006。《遭遇帮群：槟城华人社会的跨帮组织研究》。博士学位论文。新加坡：新加坡国立大学。
- 明溪县地方志编纂委员会1997。《明溪县志》。方志出版社。
- 《钦命管理僧录司电文碑》。极乐寺。
- 释宝慈1923。《鹤山极乐寺志》。槟城：极乐寺。
- 释开谛2017。《南游云水情·附录篇（上）》。槟城：宝誉堂教育推广中心。
- 释开谛2017。《南游云水情·附录篇（下）》。槟城：宝誉堂教育推广中心。
- 释本忠1934。《南洋槟城极乐禅寺极乐禅寺本忠和尚问答撮要·附记和尚渡海异闻》。槟城：暹槟莲社。
- 释竺摩1960。〈荡执成智·真空妙有——五十年来的槟城佛教〉。《这半个世纪·光华日报金禧纪念增刊》。槟城：光华日报有限公司。
- 释继程1987。《佛教徒应有的佛教常识》。槟城：马来西亚佛教青年总会。
- 释虚云2017。《虚云老和尚年谱》。福建：晋江南天禅寺。
- 宋燕鹏2016。〈极乐寺与早期槟城华人探析〉。《八桂侨刊》2：49-52。
- 宋蕴璞1930。《南洋英属海峡殖民地志略》。北京：蕴兴商行。
- 王琛发1999。〈极乐寺《龙藏经》——反映晚清华侨政策的一瞥〉。《无尽灯》164：27-30。
- 王琛发2004。〈换取“香资”度众生——从文物碑铭探讨18、19世纪马六甲海峡三市的华僧活动〉。《无尽灯》36/182：4-12。
- 王琛发2010。〈论清代马来亚之汉传佛教〉。《华侨大学学报》（哲学社会科学版）3：21。
- 王琛发2012。〈张弼士：在槟榔屿神道设教的晚清官员〉。《粤海风》2012：46-52。
- 王琛发2019。〈开枝散叶——清末民初南洋汉传佛教的“宝烛偶”制度〉。《普陀学刊》1：253-275。
- 魏明宽2019。〈本忠、善庆时期的马来亚槟城极乐寺研究〉。《承先启后：第6届马来西亚佛教国际研讨会论文集》。雪兰莪：马来西亚佛教学术研究学会。
- 魏明宽2019。〈槟城鹤山极乐寺铭刻概述——兼论大士殿及慈禧太后“海天佛地”墨宝〉。《学文》15：79-94。
- 魏明宽2021。〈汉传佛教与民间信仰之关系、互动与边界——以极乐寺僧人角度为主的研究〉。载《2021年马来西亚华人民俗研究论文集》。马来西亚：策略资讯研究中心、新纪元大学学院。
- 吴龙云2006。《遭遇帮群：槟城华人社会的跨帮组织研究》。博士学位论文。新加

- 坡：新加坡国立大学。
- 小川贯式。〈大藏经的成立与变迁·大正大藏经解题（上）〉。载《世界佛学名著译丛》。台湾：华宇出版社，第25册。
- 薛莉清2013。〈槟城华人社群文化的形塑——以极乐寺为例〉。《城市文化评论》10：19。
- 薛莉清2015。《晚清民初南洋华人社群的文化建构：一种文化空间的发现》。北京：生活·读书·新知三联书店。
- 杨玉良1989。〈清《龙藏经》的刊刷情况拾遗〉。《故宫博物院院刊》4：75。
- 《张煜南纪德碑》。极乐寺。
- 张少宽2003。《槟榔屿华人史话续编》。槟城：南洋田野研究室。
- 张少宽2013。《槟榔屿华人寺庙碑铭集录》。槟城：南洋田野研究室。
- 招观海1936。《天南游记》。上海：暨南大学。
- 郑健庐1935。《南洋三月记》。上海：中华书局。
- KHAW, K.H. 1957. *Penang Information Guide*. Penang: Wah Lian Press.
- KHOO, Salma Nasution 2012. Exploring Shared History, Preserving Shared Heritage: Penang's Links to a Siamese Past. *Journal of the Siam Society*, 2: 315-316.
- STIFEL, Aurence D. Rubber and the economy of Southern Siam. Paper of Meeting at Siam Society, 24 September 1970. p.10.
- Straits Echo* 20 January 1905. "Mail Edition".
- VEJAJIVA, Vitthya 2015. Siam's Old Singapore Ties. *Journal of the Siam Society*, 103: 131.