

檳城鶴山極樂寺建造因緣及建造特色探析

李愛鳳* 黃文斌**

摘要：

檳城鶴山極樂寺的建造緣自於馬來西亞華人的漢傳佛教信仰，寺院從最初設備簡陋的佛教道場發展至如今名聞遐邇、繽紛多彩的東南亞華人佛寺，是信眾與華人社群願力所成。其初期建築架構效仿祖庭中國福州鼓山湧泉寺的「伽藍七堂」制，而後期發展為迎合本土環境、宗教習俗的「因地而制」式，說明一個根源於中國漢土的華人寺院逐漸融入南洋異域特色而呈現在地化改變。

關鍵詞：檳城鶴山極樂寺、華人信仰、建築特色、空間佈局、建造歷程

* 馬來西亞拉曼大學中華研究院博士

** 新加坡國立大學博士，馬來西亞拉曼大學中華研究院副教授兼副院長

Analysis of the Construction Causes and Characteristics of Kek Lok Si in Penang

Li, Ai-feng* , Wong, Wun-bin**

Abstract:

The construction of Kek Lok Si (鶴山極樂寺) in Penang originated from the Chinese Buddhist faith in Malaysia. The temple has evolved from a rudimentary Buddhist monastery to the now famous and colorful Southeast Asian Chinese Buddhist temple, which is a result of the wishes of believers and the Chinese community. Its initial architectural structure imitated the “Jialan Seven Halls” system of Gushan Yongquan Temple (鼓山湧泉寺) in Fuzhou(福州), China, and later developed into a “Garan Seven Halls (伽藍七堂)” style, indicating that a Chinese temple rooted in the Han soil of China gradually integrated into the characteristics of foreign regions in the South and presented a localized change.

Keywords: Kek Lok Si, Chinese beliefs, Architectural characteristics, Spatial layout, Construction process

* Ph.D., Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman

** Ph.D., National University of Singapore; Associate Professor and Vice Dean, Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman

一、前言

伴隨著早期大量的中國閩南一帶的華商華工移民並定居檳榔嶼，漢傳佛教開始在馬來西亞生根發芽，並且經過自身的消化與改造，具有涵容性。此特質平衡著馬來西亞華人社會的發展，維護著華人民族特性。最初的華人佛教信仰是一種具有功利性的以尋求精神慰藉為主要表現的信仰模式，可以說是儒道佛民俗混雜，對佛教教理毫無認識，¹ 普遍上既不具備正統佛教的教化特徵，也無正規的佛教寺院。

鶴山極樂寺 (Kek Lok Si)，位於馬來西亞檳榔嶼的阿依淡 (Air Itam) 區，建築群依山而建、殿宇莊嚴，是馬來西亞負有盛名的華人佛寺。寺院從 1891 年開始策劃，至今 (2023 年) 已有一百三十二年。在華人社會中，極樂寺不僅是佛教的宗教場所，亦是文化藝術及旅遊勝地。論及極樂寺的倡建淵源，不能不提其祖庭中國福州湧泉寺。湧泉寺住持妙蓮法師托鉢南洋以修葺福州寺院，而後在檳城募化弘法，反而開山建造了極樂寺，寺院草創過程並沒有殖民政府的參與，而是由民間捐資進行，妙蓮亦深知採用由上而下的力量更能促使寺院的推進工作，因此集結華人社群及清政府之力，極樂寺的建造意味著南洋乃有「伽藍」矣。²

寺院的建造歷程不是三年五載而成，從最初設備簡陋的佛教道場發展至如今名聞遐邇、繽紛多彩的鶴山極樂禪寺，是信眾與華人社群願力所成。寺院之所以有如此規模建築格局及社會影響力，亦離不開祖庭湧泉寺的支持。建築架構最初效仿湧泉寺，而後期的發展建造迎合南洋本

¹ 陳秋平，《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，馬來西亞：南方學院出版社，2004 年，頁 145。

² 伽藍是一種宗教用語，samgha 梵語的略譯，全譯為僧伽藍摩，意指家園，是僧侶所居住的寺院、舍堂，又稱僧園。參見佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》卷 3，高雄：佛光文化事業有限公司，1988 年，頁 2771-2772。

土的建造特色，配合當地環境、宗教習俗呈現「因地而制」式，尤其是1927年萬佛塔的竣工說明極樂寺的實體建築已經具有南洋異域風采。

二、鶴山極樂寺建造之因緣

極樂寺的倡建緣起於馬來西亞華人佛教信仰。從早期（19世紀20年代）摻雜著民俗觀念的信仰模式至「有識之士」渴求佛教真正意義，華人佛教信仰既經歷了民俗信仰至正信佛教的變遷成長³，亦助推了極樂寺的建造因緣。

（一）早期馬來西亞移民的佛教信仰

中國移民便把他們的風俗習慣與宗教信仰帶到新土地上。由於航海中前途未卜的危險與著陸後的生存壓力，宗教信仰便成為他們生活中最重要的精神支柱，也是不容忽視的一部分。

大規模的華族移民，可以說是從十九世紀開始，⁴當時中國清政府的治理不當與自然災害的迫害致使許多人懷著碰運氣、賺錢發財的心態去南洋海外謀生。華族移民至馬來亞之後，大多數人從事勞務工作，到一些錫礦地帶及人跡罕到的地方伐木墾荒，從事開發胡椒、甘蜜、甘蔗、木薯、咖啡、煙草和橡膠等各種種植園的苦力工作。⁵1860年，大量的

³ 陳秋平，〈「知識佛教」與馬來西亞華人佛教的轉型〉，香港中文大學人間佛教研究中心編著，《人間佛教研究》第10期，中文大學出版社，2020年，頁180。

⁴ 林水椽、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》，八打靈再也：馬來西亞留臺校友會聯合總會，1984年，頁163。

⁵ 朱傑勤主編、林遠輝、張應龍著，《新加坡馬來西亞華僑史》，廣州：廣東高等教育出版社，2016年，頁129。

勞工進入檳榔嶼⁶，華族的數量已經超過了其他民族。「馬來人自遠古以來，常以錫供給華人，而熔煉礦苗，則惟華人是賴，華人因是大獲其利」。⁷說明華工為檳榔嶼創造了大量的財富。然而，華工的生存與生活狀態卻不甚理想。工作之繁重，食物之簡單，居住條件之簡陋，致使許多勞工有病不得醫治，生活得不到保障。再有，大多數的華人來自於中國社會的低層階級，鄉土觀念濃厚，加之也受文化水準的限制，參與著不同工作性質的華商、勞工等，無不例外地都祈求神靈保佑。早期華人社會的佛教信仰複雜多樣。⁸華人佛教不可避免的摻雜了民俗信仰與地方性思想觀念。雖然當時已有華人建造的廟宇，比如最早建造的麻六甲青雲亭（1673年）與檳城的廣福宮（1800年）等，但從這些廟宇服務的需求來看，主要是為了滿足他們的心理需要。只是求其用而並不在意其真正的教義，甚至將地方神教、道教及祖先崇拜當作佛教來信仰。換言之，則是佛教神祇與其他神靈混淆不清，供奉也是隨意念而定。再如青雲亭正殿供奉慈悲拔苦的觀世音菩薩，左右兩側殿是女神天后（天妃或者媽祖）及戰神和商旅保護神關帝。青雲亭除了作為宗教祭祀，也是歷任華人甲必丹辦公場所，用來處理華人事務。又如，廣福宮這類香火廟，對於信眾而言，觀音之「神」的成分大於「佛」的成分——民眾對觀音的祈求不是瞭解佛教義理或者了脫生死，而是比較切乎現實需要，

⁶ 檳榔嶼（Penang Island）是馬來西亞的一個島嶼。檳榔嶼雖為彈丸之地，但名稱卻有分歧，檳榔嶼市鎮又稱為喬治鎮（Georgetown），中國政府公文書稱檳榔嶼，粵人稱之「新埠」，閩人稱之「丹絨」，或又稱為「檳城」。詳見鄭國祥，《檳城散記》，新加坡：星洲世界書局有限公司，1958年，頁3。

⁷ 書蠹編，顧因明、王旦華譯，《檳榔嶼開闢史》，上海：商務印書出版社，1936年，頁78。

⁸ 顏清湟，《新馬華人社會史》，北京：中國華僑出版社，1991年，頁3。

或者是說功利性主義，祈求闔家安康、生意興隆、除病消災等願望。⁹ 也正如陳美華認為：

對於早期的馬來西亞華人移民來說，涉及異地生存與紮根的生死與財富問題，必然格外關注。僧人也不能免俗必須因應當地華人社會的需求，由當地紳組成管理的公廟或香火廟，自然成為大馬佛教史上有據可尋的華僧寄居之處。¹⁰

總的來說，從 1673 年至 1890 年，馬來亞華人佛教發展仍然處於混沌期，神佛不清是當時佛教信仰的主要特徵。信眾雖承認自己是佛教徒，但佛教徒的基本素質並不高，一般上還是停留著「拜拜」的階段。¹¹ 但是並不能分辨是否為正信的佛教，摻雜著神靈混雜的宗教信仰支撐著海外華僑的精神生活。

(二)極樂寺與鼓山湧泉寺之歷史淵源

根據記載，由於福建省位於中國東南海邊域，地理位置頗為方便，不少移民由此出發至南洋地區，佛教僧人也隨之前往。¹² 許多高僧海外募捐、弘法並以湧泉寺為依託，成為了湧泉寺的廨院。中國有於山白塔寺、烏山石塔寺、般若苑等。中國境內的於山白塔寺亦稱定光寺，定光

⁹ 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，《華人華僑文獻學刊》第 6 輯，北京：社會科學文獻出版社，2018 年 3 月，頁 209。

¹⁰ 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〉，《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、人文社會科學研究中心、亞太區域研究專題中心，2009 年，頁 90。

¹¹ 陳秋平，《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，頁 145。

¹² 王榮國，〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《南遊雲水情》，檳城：寶譽堂教育推廣中心，2010 年，頁 11-17。

寺之名，源於其寺塔。此塔立塔辟基之時，地上挖出一顆光芒四射的寶珠，遂取塔名為報恩定光多寶塔，簡稱定光塔，寺院亦隨之稱為定光寺，福州人更習慣於稱之為白塔寺，初時的定光寺規模有多大，目前尚無詳載。定光寺創建之後，雖然因兵災、雷火及風雨侵蝕諸因素影響屢遭毀損，但是在眾善信與歷代僧伽的精心護持之下，香火至今仍在延續。烏山石塔寺始建於唐高宗時期（西元 671 年），明永樂、宣德、成化間數次修繕，至嘉靖寺廢，千年古寺幾度興衰，最後在福州鼓山湧泉寺普法大和尚的發心帶領下，石塔寺殿宇重新修建，寶剎重現光輝。般若苑也在福州之鼓山上，建於明朝崇禎年間，般若苑佈局簡潔，主軸線上依次有放生池、護法殿、三聖殿和悲智雙塔等建築，構思嚴謹，設計巧妙，不僅是尼僧修行之地，也是香客之朝拜聖地。

而在南洋，最有名的廟院則是檳城鶴山極樂寺。¹³ 湧泉寺與檳城鶴山極樂寺的關係便是一個值得重視的例子，它不僅代表著臨濟、曹洞二宗的法脈傳承，也代表漢傳佛教在南洋的開枝散葉。

鼓山湧泉寺位於中國福州市鼓山區半山腰，因山有一巨石平展如鼓，又有逢雨簸蕩傳鼓聲之傳，故名鼓山。寺院於唐建中四年，賜名「華嚴」。五代後樑開平二年改為「鼓山白雲峰湧泉院」，並迎請義存和尚的法徒神宴法師來山住持，聚徒千百，一時盛況。¹⁴ 明永樂五年經明成祖賜名，將院改為寺，稱其為「湧泉寺」。嘉靖二十一年寺院毀於火，千年古跡化飛灰，僧人被迫移居山下廟院，萬歷年間僧月江等回山營靜室居之。後天啟七年重新建造，清順治、康熙年間經過擴建，始成今日模樣。康熙三十八年賜御書「湧泉寺」匾額；五十三年又賜御藏 4 櫝；乾隆七年又賜御藏 7240 卷。寺院被稱為福州「五大叢林」和「十大名

¹³ 趙可梁，《鼓山名勝》，福州：海風出版社，2002 年，頁 15。

¹⁴ 清·黃任，《鼓山志》上冊，臺北：明文書局，民國 69 年，頁 121。

刹」之一，是閩南重點的佛教道場，故有「閩刹之冠」的美譽。¹⁵ 漢傳佛教發展至唐末，禪宗逐漸成為主流。而禪宗又可以再分為五宗七派：即臨濟宗、曹洞宗、沩仰宗、雲門宗、法眼宗五家，加上由臨濟宗分出的黃龍派和楊岐派，成「五家七宗」，並都各有「祖庭」。¹⁶ 鼓山湧泉寺所傳宗派，兼有臨濟、曹洞的雙重法派性格。臨濟與曹洞在傳承禪宗禪時，都力求超越祖師，在禪學理論上都汲取了教內與教外的思想，臨濟施教方式偏重於行動上的開導，較為活潑、生動，而曹洞提倡頓悟法門，態度較為穩健、綿密。自明清以來隨著漢傳佛教向外邦的傳播，許多中國寺院便成為境外地區不同宗派或者寺院的「祖寺」，也可以說產生了「祖庭」與「禪院」這樣比較密切的聯繫。

極樂寺與湧泉寺的歷史淵源除了由於法脈南傳而生成的「祖庭」與「禪院」密切關係之外，寺院住持的跨境活動也為其助增因緣。作為湧泉寺的南洋禪院，極樂寺的住持與僧眾也都是由湧泉寺分派過去，印證了二者之間的密切關係。有明確記錄湧泉寺住持承臘的文獻中流傳最廣且較有價值的是（清）黃任（1683-1786 年）撰寫的《鼓山志》與陳祚康（生卒年不詳）的手抄本《續修鼓山志稿·鶴山極樂寺志》及虛雲法師的《增校鼓山列祖聯芳集》。據這些記載可知曉湧泉寺的歷代住持從唐代開山至清代共八十二世，其中黃任記錄了七十二世，陳祚康補充前志不

¹⁵ 趙可梁，《鼓山名勝》，頁 3。

¹⁶ 祖庭在漢傳佛教史上比較有特色，一個宗派在流行過程中，隨著弘揚者在不同時間，到不同地方的弘傳活動，也會產生新的「祖庭」，各宗派都有其祖庭，也可能不只一個。詳見侯坤宏，〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺〉，《法光》第 344 卷第 2 版，2018 年，頁 1。參閱陳秋平，〈「知識佛教」與馬來西亞華人佛教的轉型〉，頁 191；陳愛梅、孫智源，〈福州寺院的南洋印記——福州佛教與馬來亞華人社會關係探析〉，張禹東、莊國土主編，《華人華僑文獻學刊》第 6 輯，北京：社會科學文獻出版社，2018 年 3 月，頁 93。

足，在卷八僧傳裏續記至八十二世。八十二世（淨空法師）以後的住持傳承，因法卷不存、事蹟詳情無法知曉。在「鼓山湧泉寺的禪宗傳承略述」一文中記錄了湧泉寺從開山至如今（783-2022 年）共一百三十一代的住持傳承。¹⁷ 另外林添泰的〈馬來西亞佛州法派佛寺研究〉一文中介紹了奇量徹繁法師將職位交給了妙蓮地華法師，之後由古月法師與虛雲法師擔任等接任情況。¹⁸ 相對於湧泉寺來說，其廨院極樂寺的住持接任就比較清晰。在此列舉歷任住持任職時間段，如下表所示：

表 1：極樂寺歷代住持任職簡表

時間	住持
1891-1906	妙蓮法師（第一代祖師）
1906-1938	本忠法師（第二代祖師）
1938-1953	圓瑛法師（第三代祖師）
1968-1990	白聖法師（第四代祖師）
1990-1997	達能法師（第五代祖師）
1997-2014	日恒法師（第六代祖師）
2014-至今	賢觀法師（第七代祖師）

資料來源：李愛鳳整理製表¹⁹

¹⁷ 詳見釋清遠，〈鼓山湧泉寺的禪宗傳承略述〉，臺灣佛學網，<http://big5.xuefo.com/nr/article62/617075.html>，閱自 2022 年 4 月 25 日。

¹⁸ 林添泰，《馬來西亞佛州法派佛寺研究》，臺灣：中國文化大學文學院史學系碩士論文，2012 年，頁 28。

¹⁹ 根據侯坤宏，〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺〉一文與李興前的《檳城鶴山極樂寺》整理所得。見侯坤宏，〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺〉，頁 3-4；李興前，《檳城鶴山極樂寺》，檳城：極樂寺，2003 年，頁 14-15。

根據極樂寺於 2003 年出版的《檳城鶴山極樂寺志》²⁰ 第一代至第五代的住持，《極樂寺志》中都有明確記載，但是第六、七代住持接任則是由其他研究中梳理得出。例如侯坤宏在一份論文中表明「妙蓮是極樂寺開山祖師，受具戒於湧泉寺，後來弘法南洋，擔任第一代極樂寺住持」，「1997 年，達能法師（1926-1997 年）圓寂，日恒法師（1955-）繼任為極樂寺第六代住持」。²¹ 再如極樂寺一則活動中報導「賢觀法師（1966-）在普法法師（1962-）的見證下，從第六任方丈日恒法師手中接過方丈印信，正式成為第七任方丈」。²² 由上述資料清晰可見極樂寺從第一代至第七代住持的接任。不過若要確認從湧泉寺（祖庭）到極樂寺（廨院）完整的歷任住持承接詳情，似乎是比較困難，自從虛雲法師記載之後，資料便比較散亂。在此將湧泉寺與極樂寺歷任住持按照時順各自梳理之後，理出大致脈絡及二者之間的密切關係，即極樂寺的歷任住持中，其中第一百二十六代妙蓮法師與第一百三十一代圓瑛法師（1878-1953 年）均曾是湧泉寺住持，妙蓮之後的住持，如本忠（1866-1936 年）、白聖（1904-1989 年）與達能，雖不是湧泉寺住持，但也都是承襲鼓山湧泉寺法派資格，接任極樂寺住持。在妙蓮任極樂寺住持之後，湧泉寺正式在南洋境域開枝散葉，極樂寺與祖庭的發展雖各有千秋，但就法脈而言，極樂寺更是體現了與湧泉寺的繼承關係。

²⁰ 《檳城鶴山極樂寺志》為釋寶慈於民國十二年（1923）撰寫，之後正文中簡稱《極樂寺志》。

²¹ 侯坤宏，〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺〉，頁 4。

²² 〈馬來西亞檳城極樂寺賢觀法師榮膺方丈陞座慶典舉行〉，佛教線上，http://www.fjnet.com/hwj/haiwainr/201412/t20141230_226528.htm，閱自 2022 年 4 月 19 日。

(三)佛教「有識之士」倡建「南洋伽藍」極樂寺

早期馬來西亞漢傳佛教基礎比較薄弱，由於信眾知識水準不高，對佛教義理不甚重視，其信仰心態仍然企圖自求多福、求財去災，此模式與佛教之真理不相協調。伴隨著華人社會的發展與宗教素質的提高，華人渴求佛教真義的願望愈發強烈。當然，這種不協調性僅是促使極樂寺建立的因素之一，最關鍵的因素則離不開佛教「有識之士」的努力策劃。據《極樂寺志》卷二〈沙門〉：「本寺創自妙蓮、得如、本忠三法師。」²³ 得知，雖然釋寶慈在沙門卷開宗明義，提出寺院有三法師開創，但後文又詳說「佐之者為得如、本忠、善慶諸法師為之」²⁴，這說明，寺院開創時起關鍵性作用的人物是妙蓮法師。妙蓮祖籍是福建歸化人，俗家姓馮，字妙蓮，號雲池。出生於道光四年（1824年）七月十二日。法師於二十四年二十一歲時投福州鼓山湧泉寺，師為奇量老和尚並從懷忠和尚受具足戒。²⁵ 湧泉寺自唐代建中年間由祖師開山，千餘年來幾經興廢，不過法脈相傳，香火一直不斷。但是妙蓮在湧泉寺時，殿宇陳舊，年久失修，道糧亦感不繼，寺院比較衰落，尤其大殿頹傾，急需修繕。妙蓮不避艱苦，出外募化，修葺殿宇。在寺多年，後來升任監院。咸豐四年，妙蓮奉命繼任湧泉寺第一百二十六代住持，曹洞宗第四十五世傳人。法師發願中興湧泉。閩南素稱僑鄉，當地殷商巨富多僑居南洋群島或移民臺灣，妙蓮有意前往海外募化。也正因他的此次南洋之旅，促成了極樂寺的草創。

²³ 釋寶慈，〈沙門〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷2，白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》第99冊，江蘇廣陵古籍刻印社，1996年，頁87。

²⁴ 釋寶慈，〈沙門·妙蓮和尚傳〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷2，頁91。

²⁵ 釋寶慈，〈沙門·妙蓮和尚傳〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷2，頁89。

妙蓮初到南洋時駐錫檳榔嶼廣福宮，這間當地最早建造的華人廟宇，因發生僧人不能守志奉道的風波，需另請僧人入駐廣福宮。妙蓮具有很高的佛學修養，聲名遠播，其學識與地位被嶼紳邱天德、胡泰興、周興揚等仰慕，即辭去舊僧而請新住持。²⁶ 這些嶼紳便是英殖民政府所委任的二十位由僑領及商紳組成的董事。²⁷ 廣福宮住持是受制約於殖民政府與宮廟董委。這些管理權受理事或者董事掌控的廟宇實際上在佛教的正信發展方面是受到限制的。加之，民眾固定的民俗信仰的模式，廣福宮的佛教信仰更傾向於香火廟的性質。

妙蓮擔任湧泉寺住持多年，初到南洋之時，相比之前大馬半島的佛教僧侶，無論是其佛教地位，還是佛學修養，妙蓮都是當時一位極具佛教地位和影響的高僧。²⁸ 妙蓮在檳城修持弘法的同時，卻為檳城華人的佛教信仰而感到擔憂，雖然華人信佛數量較多，但因混雜著民俗信仰而不能真正滲透佛教的義理所在。華人佛教信仰亦缺乏有素質的出家人領導其發展，再因廣福宮地處鬧市，雜亂喧鬧。從《極樂寺志》卷七可知：「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。」²⁹ 如此修行環境與享有「進山不見寺，入寺不見山」美稱的鼓山湧泉寺卻有天壤之別，妙蓮深感不便靜修，於是決心另尋他處。妙蓮覓得檳城阿依淡幽靜之地，正如《極樂寺志》卷一中記載：「馬來半島諸峰後連海土，名浮爐山脊……其最高一峰，崑然秀出，左右支脈為青龍、

²⁶ 釋寶慈，〈沙門·妙蓮和尚傳〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷2，頁90。

²⁷ 陳秋平，《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，頁132。

²⁸ 宋燕鵬，〈極樂寺與早期檳城華人探析〉，《八桂僑刊》第2期，2016年，頁48。

²⁹ 釋寶慈，〈外紀〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷7，頁215。

白象……家言峰如白鶴展翅，宜建梵刹，故以為。」³⁰ 從描述中可看出，此地雖然地形造勢如此，但也能猜測出一部分原因應該歸結於妙蓮對地理環境的觀感。妙蓮選中鶴山峰頂一佳地作為修禪之所，此處是福建人楊秀苗（生卒年不詳）的別業。³¹ 於是妙蓮徵求其同意，於 1891 年購下半山腰略第 13 號，占地 10 英畝的別墅，並於 1893 年 9 月獲得殖民政府的確認，正式完成割讓土地擁有權。³² 隨後，妙蓮又徵得祖庭湧泉寺的同意以及得如、本忠和善慶法師等的協助，開始籌謀創寺。

寺院在草創過程中，並沒有殖民政府的參與，而是由民間捐資進行。曾在湧泉寺擔任過住持的妙蓮深知採用由上而下的力量更能促使寺院的推進工作。即在 1890 年之後，檳榔嶼的上層社會群體則有比較名望的檳榔嶼副領事館張弼士（1841-1916 年）與其他清政府官員組成，此群體組織以客家為主。³³ 妙蓮是福建歸化人，出身客家，也正是由於方言群的原因，法師與客家群體關係密切，於是集結僑領與商賈之力開展募捐活動，使得極樂寺初期的創建資金問題得到了解決。具體捐贈情況可從極樂寺入口處的功德碑上知曉。³⁴ 例如，建寺時的出資人員：建造費共十七萬九千六百元，其中極樂寺的大總理出資最多，包括張弼士、張煜南（1851-1911 年）、張鴻南（1860-1921 年）、謝榮光（1847-1916 年）、鄭嗣文（1821-1898 年）、戴春榮（1849-1919 年），正因為他們對極樂寺

³⁰ 釋寶慈，〈名勝〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 1，頁 62。

³¹ 釋寶慈，〈名勝〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 1，頁 73。

³² C.S.Wong, *Kek Lok Si: Temple of Paradise*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963, p.11.

³³ 張曉威，〈晚清駐檳榔嶼副領事的創設與首任副領事的派任〉，《中國歷史學會史學集刊》第 36 期，2004 年，頁 270。

³⁴ 筆者通過實地考察，在極樂寺入口處發現「敕賜極樂禪寺」的功德碑上記錄著建寺時的出資詳情。

的熱心捐助而被推舉為管理寺院產權的六大總理。³⁵ 不過《極樂寺志》卻記錄了五個總理，對張鴻南的功德則是在另一篇記載，這說明張鴻南並不在釋寶慈所記錄的五總理之列，也有別的研究者認為因張鴻南與張煜南是兄弟關係，所以可稱作一個管理體系。³⁶ 其餘捐贈則由各商賈與僑鄉組成，數額多少不等，但是人員眾多，可見當時極樂寺草創乃是集合了檳城僑鄉眾人之力。

在極樂寺基本建成的第十三年間（1904 年），妙蓮返至北京，獲得清政府加持，取得光緒帝「大雄寶殿」牌匾、「敕賜極樂寺禪寺」御筆、「敕賜極樂寺禪寺欽命方丈，御賜紫衣鉢盂杖鑾全副，回山護國佑民」御令。³⁷ 另外，請得《龍藏經》兩部：一部存放於極樂寺，另一部則在漳州的崇福寺。³⁸ 事實上，妙蓮獲得政府支持的做法，也與祖庭湧泉寺獲得康熙御筆「湧泉寺」匾額有關，從康熙至光緒年間，福州一帶信佛風氣甚濃，因湧泉寺得帝王鼎力資助，寺產與規模也不斷擴大。妙蓮深諳此道，便於同樣的措施用於極樂寺，一方面，寺院得到政府的財力資助，正如《極樂寺志》卷八記載：「又付迎請藏經費用共銀伍仟八百元」³⁹，這筆錢屬於政府資助行為，於當時是一筆不小的數目；另一方面，代表清政府政權的「欽賜」御件到達至檳城，意味著中國皇帝對此

³⁵ 張曉威，〈近代中國駐外領事與海外華人社會領袖角色的遞換——以駐檳榔嶼副領事謝榮光（1895-1907）為例〉，《國立政治大學歷史學報》第 22 期，2004 年，頁 176。

³⁶ 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》，新加坡：新加坡國立大學中文系博士論文，2012 年，頁 155。

³⁷ 釋寶慈，〈外紀〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 10，頁 308。

³⁸ 釋寶慈，〈沙門〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 2，頁 91。

³⁹ 釋寶慈，〈外紀〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 255。

認同，亦鼓舞了檳城華人對佛教的認同。極樂寺有此殊榮，無形中也提高了檳城華人信仰佛教的新氣象。

自妙蓮取得清政府「欽賜」御件前後這段時間，極樂寺在檳城客家勢力與清政府這兩種力量的支持下，從草架茅舍到各殿、精舍得以建成並不斷修建擴充，終成如今宏大規模。馬來西亞華人佛教伴隨著華人社會的發展與中國「有識之士」妙蓮法師的宏願，開創了南洋「伽藍」。這不僅為馬來西亞佛教的發展帶來了契機，而且正信佛理信仰的色彩也日益濃厚，華人的佛教宗教素質自此亦得到了提升。

三、鶴山極樂寺建造歷程

寺院建造從策劃購地（1891 年）開始已有一百三十一年。這座百年老寺經歷歲月的洗禮依然香火旺盛。寺院的建築群、景觀、裝飾等從最初製作簡樸的模樣到如今裝飾精美的南洋佛寺，無一不顯示其欣欣向榮之發展景象。當初僅寺院雛形規模的建設即耗時十幾年光景，後期的擴建與維修工作亦持續進行。沿鶴山拾階而上、登頂俯瞰，諸佛殿、佛塔等四周群峰環繞，美不勝收。整體觀之，我們的直觀感受已很難察覺到初建時的古舊質樸，但是通過現狀景觀仔細觀察與舊照之對比、分析與考證，沿波討源，依舊可尋極樂寺建造線索。如果把極樂寺的建造當作一個完整的歷史階段來作分析的話，基本上可分兩個階段，一是初建期基本竣工階段（1892-1907 年），二則是後期的擴建與維修階段（1914-2022 年）。

（一）初建期建造大士殿及其他工程之探析

依據前人考證與史料的梳理分析，可知極樂寺的初建期可界定為 1892 年至 1907 年的十五年間，也可以說是早期極樂寺的全面竣工階

段。

極樂寺最早建造的殿宇為大士殿（圖 1）。C. S. Wong 在專著 *Kek Lok Si: Temple of Paradise* 中載入大士殿舊照，根據《極樂寺志》記載：「民國三年甲寅僧本忠乃興工重修親為督役，即其舊廓而新形式撤其左右兩楹通為一殿，障者去之，狹者廣之。」⁴⁰ 此時的大殿一切製作簡單質樸，裝飾並不華麗，規模也不大。臺階兩側聯語為：「鶴立雲端能遠俗，山居海外好安禪」；門聯上方設有兩幅匾額，分別是「皆大歡喜」與「有求必應」；門口中央設立法器龍紋香爐；殿內橫排三楹聯中供奉觀音大士，壁龕上方立有 24 個小型神靈塑像，在壁龕角落供奉著十八羅漢。塑像整體短小，製作簡樸；左楹外白雲堂則為待客之地，稱作僧寮。

釋寶慈在《極樂寺志》論及大士殿的建造年份時卻有兩種不同的記載，分別是 1891 年與 1902 年，二者相差竟有十年之久。為此，學界雖也有人注意到此問題⁴¹，但是還是少數。釋寶慈在《極樂寺志》卷三與卷八處載道：「清淨梵剎歲辛卯成大士殿」⁴²、「是殿創之於前清壬寅，為妙蓮開山始成之殿」。⁴³ 這兩處記載大士殿的創建年份分別指向辛卯年（1891 年）與壬寅年（1902 年）。陳鐵凡在《南洋華裔文物集》中提出了疑惑並引用民國十二年戴培元序曰：「檳榔嶼之有極樂寺，創於有清光緒辛卯間。」⁴⁴ 他認為極樂寺創建於辛卯年，應是可信之事。筆者認為當大士殿落成，應當與辛卯年不至於太久，如按照《極樂寺志》的記

⁴⁰ 釋寶慈，〈重修本山大士殿記略〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 248。

⁴¹ 探討此問題的學者就目前本人搜索到的有 C.S.Wong（黃存桑）、陳鐵凡及魏明寬等。

⁴² 釋寶慈，〈創建白鶴山極樂寺碑〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 3，頁 130。

⁴³ 釋寶慈，〈重修本山大士殿記略〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 247。

⁴⁴ 陳鐵凡，〈檳城極樂寺文物篇〉，《南洋華裔文物論集》，臺北：燕京文化事業有限公司，1977 年，頁 125。

錄為壬寅的話，那大士殿不應是最早建造的殿宇，由此推斷大士殿創建於壬辰年間（1892 年）。釋寶慈記錄的壬寅年應該是誤載。C. S. Wong 在其撰寫的 *Kek Lok Si: Temple of Paradise* 中寫道：“The Shrine at the bottom section or first tier is called Ta Shil Tien（大士殿）...First built in 1891, the Hall of Bodhisattvas was renovated in 1902 by Abbot Beow-Lean and improved and enlarged in 1914 by Abbot Poon-Teong and Priest Sian-Kheng.”⁴⁵ 在這段話中，C. S. Wong 指出大士殿初建於 1891 年，也說明了後來擴建於 1914 年，雖然也提及 1902 年經過重修，但未詳細說明。另一研究者魏明寬通過實地考察及前人研究對比，找到光緒年間舊大士殿石柱上年代印記及前門聯語，進而確認為壬辰年（1892 年）。⁴⁶ 由此看來，學者們對於大士殿的建造時間，多數指向為壬辰年（1892 年）。故人已作昔，無從考證，但是從史料分析來看，基本排除大士殿壬寅年（1902 年）建造這個說法。



圖 1：舊大士殿（翻拍自 *Kek Lok Si: Temple of Paradise* 插圖頁）

⁴⁵ C.S.Wong, *Kek Lok Si: Temple of Paradise*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963, p.19.

⁴⁶ 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》第 1 期，2019 年，頁 86-87。

在極樂寺初期建築群的建造順序方面，均與祖庭同出一轍，卻唯獨大士殿除外。這個偏殿先於主殿的設想，極有可能是妙蓮依據華人觀音信仰的需要而制定。我們有如此的看法：其一，妙蓮在建寺之前入住檳城椰腳街廣福宮，這個最為古老廟宇裏面的善男信女均以信奉觀音為榮，當地人稱此廟為觀音廟或者觀音亭。⁴⁷ 此廟平日人群熙攘、絡繹不絕，在檳城屬於香火鼎盛的民俗信仰廟宇。觀音信仰為主的信眾基礎是維持道場常住的資源。⁴⁸ 其二，根據鄭國祥編著的《檳城散記》記載，舊照中的大士殿左楹旁有伏流即山泉，當時的電氣設備並不發達，寺僧則利用裝之木質器械，根據原動力使自撞鐘，於是寺院鐘聲便日夜不斷，也因大士殿如此這般建造緣起，當地人們並不稱此寺為極樂寺，而是趣稱為龍撞鐘新觀音。⁴⁹ 第三，魏明寬對此殿建造源於觀音信仰也有說辭，他認為廣福宮主祀觀音，檳城信眾多稱其為觀音亭或者觀音廟，而廣福宮這個名字卻知者甚少。同樣主祀觀音的極樂寺大士殿興建時，「僑人號曰『新觀音』，蓋別於廣福宮也」。⁵⁰ 可見，「新觀音」與「觀音亭」都是當時檳城信眾對廣福宮與極樂寺的別稱，這恰巧解釋了原因二中的「龍撞鐘新觀音」。

也即是說，觀音信仰與極樂寺有著難以解脫的聯繫。而妙蓮深知華人對觀音的崇信，於是開創極樂寺時最早建造大士殿以供奉觀音菩薩，迎合大眾的觀音信仰。當然，觀音信仰是華人社會普遍的信仰，所謂「戶戶阿彌陀，家家觀世音」。我們見到早期馬來西亞華人移民社會重要的廟宇都以祭祀觀音為主神，如麻六甲青雲亭，檳城廣福宮，霹靂務邊古

⁴⁷ 鄭國祥，《檳城散記》，頁 38。

⁴⁸ 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〉，頁 89-90。

⁴⁹ 鄭國祥，《檳城散記》，頁 13。

⁵⁰ 釋寶慈，〈外紀·重修本山大士殿記念略〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 247。

廟等。⁵¹ 大士殿建成之後十五年間，其他各殿及景觀陸續落成。⁵² 如下表所示：

表 2：極樂寺初期建設簡表

建造時間	建築名稱	建造者
甲午，光緒二十年（1894）	地藏殿、福德祠、花塢	得如與本忠
乙未，光緒二十一年（1895）	天王殿	妙蓮、得如與本忠
丁酉，光緒二十三年（1896）	大雄寶殿	妙蓮、得如與本忠
戊戌，光緒二十四年（1898）	法堂	得如與本忠
己亥，光緒二十五年（1899）	藏經閣、東西客堂	得如與本忠
庚子，光緒二十六年（1900）	石刻、茶碑、雲板、鐘	不詳
辛醜，光緒二十七年（1901）	西歸堂、海會塔、甘露泉	妙蓮、得如與本忠
癸卯，光緒二十九年（1903）	方丈	妙蓮與善慶
丙午，光緒三十二年（1906）	榕園	本忠與善慶
丁未，光緒三十三年（1907）	蹬道	慈恩與意通

資料來源：李愛鳳整理製表⁵³

⁵¹ 黃文斌，〈馬六甲青雲亭及其觀音信仰初探〉，《傳統與前瞻：馬來西亞華人研究的新視界》，八打靈：拉曼大學中華研究中心，2015年，頁41。

⁵² 筆者根據釋寶慈撰《極樂寺志》及陳鐵凡《南洋華裔文物論集》所整理。其中陳鐵凡記錄了從1894年至1901年的建造情況，1901年之後的建造時間由《極樂寺志》所得。參見釋寶慈，〈寺院〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷1，頁73-84；陳鐵凡，《南洋華裔文物論集》，臺北：燕京文化事業有限公司，1977年，頁126-127。

⁵³ 根據釋寶慈撰《極樂寺志》與陳鐵凡《南洋華裔文物論集》以及宋燕鵬的文

據史料及建造時間，可知極樂寺初建期的建造工程正如檳榔嶼領事官大埔戴培元所認為的「惟本僑民愛護佛法之初心與前人倡建之辛苦，力排異議成茲名勝」。總體來看，極樂寺初建工程則是有序不紊的陸續建成，持續時間從購地之後的 1892 至 1907 年，歷經十五個寒暑，寺院初期建設終告成。

(二)後期擴建與維修

極樂寺後期得到擴建與維修依賴於強有力的財政支持，隨著本忠住持時期的闡揚開拓，寺產與經濟實力達到了鼎盛時期，甚至得到了暹羅王的支持，寺院也在逐漸擴展成形。正如釋寶慈記載：「1907 年張榕軒將其於極樂寺後略 19 號及 50 號縱橫 16 依葛的天福園佈施予極樂寺，又買下極樂寺後略 8 號，呀蘭第 36 號，縱橫 7 依葛的山地保榕園，後將之轉釋予極樂寺」；⁵⁴「1912 年，由本忠法師和善慶法師購入的極樂寺後山略 58 號縱隔 20 依葛土地，1913 年兩位法師又買下了寺後左山脈略 85 號縱橫 5 依葛的龍潭園」。⁵⁵ 同年，暹羅王特許給了極樂寺位於暹羅董裏埠的數千畝地。⁵⁶

雄厚的經濟實力促使極樂寺後期建設工作得以順利進行，經史料可知，擴建始於 1912 年，從製作簡樸到現華麗莊嚴的大土殿，設計獨特的

章〈極樂寺與早期檳城華人探析〉整理所得。其中陳鐵凡記錄了從 1894 年至 1901 年的建造情況，1901 年之後的建造時間由《極樂寺志》所得。參見釋寶慈，〈寺院〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 1，頁 73-84；宋燕鵬，〈極樂寺與早期檳城華人探析〉，頁 48；陳鐵凡，《南洋華裔文物論集》，頁 126-127。

⁵⁴ 釋寶慈，〈寺產〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 3，頁 119。

⁵⁵ 文中「依葛」為英文“acres”，即中文稱為「畝」，此以英國人的「畝」(acres)計算。一英畝等於 4047 平方米。釋寶慈，〈寺產〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 3，頁 120。

⁵⁶ 釋寶慈，〈記・重遊佛教公司序〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 4，頁 149。

萬佛塔與檳城地標之一的觀音聖像亭等建築群皆見證了極樂寺在實體建築上的擴張。寺院各殿宇及景觀的後期擴建與維修，如下表所示：

表 3：極樂寺後期建設與維修簡表

建造者與建造時間	建築名稱	後期建設及維修
妙蓮（1891）	大士殿	1912 年本忠重修，1992 年達能與日恒擴建
得如與本忠（1896）	圓通寶殿	1986 年白聖與達能重修
妙蓮、得如與本忠（1896）	大雄寶殿	1997 年日恒監院重修，2021 再度重修
得如與善慶（1901）	鐘鼓樓	1997 日恒重修
妙蓮與意通（1905）	花塢	本忠法師設計建造，擴建之後稱佛度五比丘園。
本忠（1915）	萬佛塔	1927 年完工
白聖（1974）	無量壽塔	未曾有大規模維修
白聖（1974）	觀音聖像亭	1986 年竣工，達能於 1993 年重塑聖像，1997 年日恒繼承遺志，2002 年完成。
妙蓮（1992）	五方佛殿	1992 年於蓮社（1913）基礎上由達能法師與日恒法師擴建，1995 年完工。

資料來源：李愛鳳整理製表⁵⁷

寺院建築景觀舊照（圖 2）與現狀（圖 3）作對比，後期擴建主要建築群有大士殿、萬佛塔、五方佛殿與無量壽塔。值得注意的是，大士殿

⁵⁷ 根據李興前《檳城鶴山極樂寺》與釋寶慈《檳城鶴山極樂寺志》整理；李興前，《檳城鶴山極樂寺》，頁 12、30。

在 1914 年重修之後「狹者廣之，頗者平之，宸者易之，裝巨龍易金像增供護諸天，其龕做普陀巖式分供羅漢於巖中，遂覺燦如廓如神氣暢發香靄四溢，非復舊觀矣……龍撞鐘新觀音之號已久為極樂寺之代名，山上殿閣巍然大觀無得而加焉亦一奇也」，⁵⁸ 舊式框架結構已作大改，曾經因伏流安裝的龍撞鐘裝置也已取掉，而後經於 1992 年的擴建與裝飾塗繪，如今模樣是飛閣流丹、巍峨莊嚴（圖 4）。

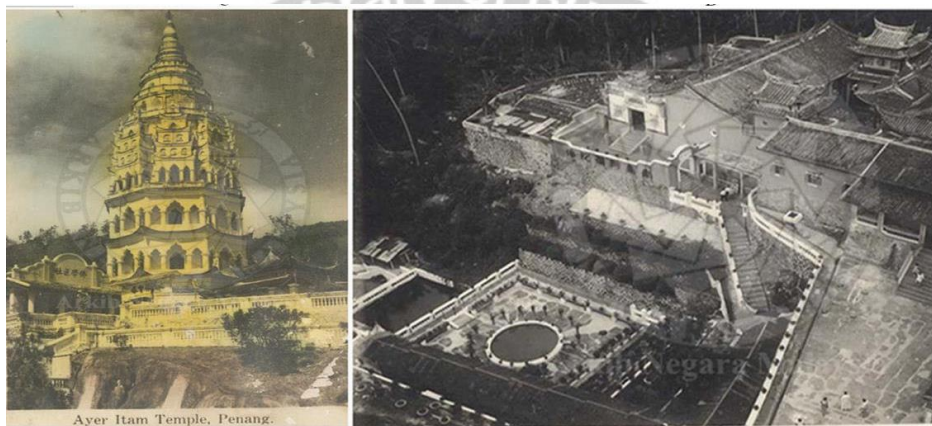


圖 2：極樂寺舊照（圖片來源：馬來西亞國家檔案館，2023 年 6 月 28 日）



圖 3：極樂寺（2022 年）

圖 4：極樂寺大士殿（2022 年）

（圖片來源：筆者拍攝，時間：2023 年 2 月 3 日）

⁵⁸ 釋寶慈，〈重修大士殿紀略〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 248-249。

與大士殿頗具同樣擴建經歷的是五方佛殿，1992 年此殿由「佛學蓮社」擴建而成（圖 5）。蓮社由本忠法師於 1913 年創建，法師為方便弘揚佛法之需，便在車水街建立廨院觀音寺，之後將蓮社遣於此寺。⁵⁹ 極樂寺將此處整合修整擴建為五方佛殿（圖 6），殿內結構繁複精緻、彩繪絢麗，殿外石刻精美，其莊嚴壯觀可與大士殿相媲美。

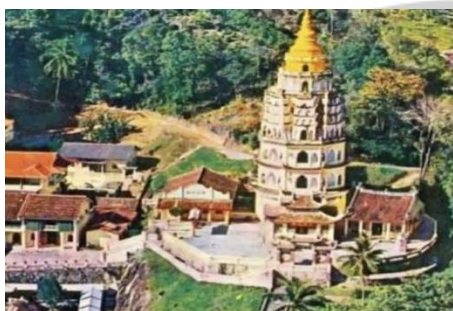


圖 5：極樂寺佛學蓮社（19 世紀 80 年代）⁶⁰



圖 6：極樂寺五方佛殿（2022 年）

值得一提的是，萬佛塔作為極樂寺標誌性建築之一，舊稱彌陀佛塔。1915 年動工建造，期間因第一次世界大戰導致挫工，戰後復建，於 1927 年完工，1930 年正式開光。此塔建造期間獲得暹羅王的鉅款佈施，舉行奠基禮。⁶¹ 另一個龐大的擴建工程是觀音聖像亭的重造，時間追溯至 1974 年，寺院方丈白聖法師配合當時的長老與護法共同策劃建造觀音像。數年後，白色玻璃材質的聖像落成於後山，但是經不起南洋炎熱氣候與風雨摧殘而逐漸破損。達能法師發願重塑觀音像，由中國航太工程總公司與惠安祥和雕刻公司共同打造觀音像與八角亭，錫青銅材質的觀

⁵⁹ 釋寶慈，〈蓮社創始及改建玉佛堂募建觀音寺緣起〉，《檳城鶴山極樂寺志》卷 8，頁 243。

⁶⁰ 此照片下載於拉曼大學杜忠全的講座《馬來西亞檳榔嶼佛教史上的妙蓮和尚》Facebook・I Culture 文化理想企業，2021 年 1 月 29 日下載。

⁶¹ Jin Seng Cheah, *Penang 500 Early Postcards*, Kuala Lumpur: Editions Didier Millet, 2013, p.205.

音像在 1999 年安座成功。⁶² 與此同時，觀音像周圍的準菩提殿、景觀如十二生肖雕像、涼亭等皆在 2005 年前後完工，八角亭於 2009 年完工。五方佛殿、無量壽塔與萬佛塔等均屬於極樂寺後期擴建的建築群，觀音聖像亭與大雄寶殿經歷了明顯修整。萬佛塔的創建標誌著極樂寺逐漸融入了南洋異域氣息。寺院以地域影響力奠定了後期擴建與維修的經濟基礎，極樂寺愈加莊嚴壯麗，不僅成為南洋文化旅遊勝地，也是藝術殿堂。

四、鶴山極樂寺建築佈局特色

極樂寺建造歷程得知，竣工的建築群與景觀是經歷時間的磨礪與眾人之願力所促。無論是發願倡建的住持法師亦或是提供捐助的信眾，大多數都來自中國閩南一帶。漢傳佛教信仰與他們一併移入新土地之時，中華南方特質的建築樣式在寺院中逐漸顯露。極樂寺作為鼓山湧泉寺廨院，其建造環境與主體建築群（大雄寶殿、天王殿、圓通寶殿、方丈）的外形架構及佈局，與祖寺湧泉寺同質同構，也因此，寺院遂成為華人廟宇代表。然而，寺院位居馬來半島檳榔嶼，由於地理氣候、歷史人文等因素作用，逐漸增添了異質元素，一方面極樂寺強調南洋華人所投射出的具有中國本土特質的建築空間，另一方面又不可忽略異質元素對寺院建築所帶來的影響。

⁶² 觀音聖像亭分兩個部分，一是觀音像，另一部分是八角亭，二者合稱為觀音聖像亭。最初政府要求在聖像外建一座半圓形的遮蓋物，後來經過設計策劃，八角亭的方案取代了半圓形的遮蓋物。為此工程，1989 年極樂寺刊登報章尋求募捐 600 萬以修復觀音像。參見〈修觀音像建八角亭需 600 萬〉，《聯合晚報》（Lianhe Wanbao），1989 年 10 月 14 日，Microfilm Reel NL16858；李興前，《檳城鶴山極樂寺》，頁 54；陳星，〈融入佛境・體驗藝術——關於馬來西亞檳城極樂寺「觀音聖像八角亭」〉，《雕塑》第 1 期，2010 年，頁 77。

(一)「伽藍七堂」制之佈局特色

妙蓮當初之所以遠離廣福宮另尋佳處建造極樂寺，其認為鬧市不便靜修，山林之地才應當是符合修行的絕佳之地。鶴山山水相融、遠離城市、環境幽雅，使人從心理上感到輕鬆平靜，有助於消除煩惱，從這一點看，極樂寺的選址顯然是延續了中國本土寺院的建造特色。另外，寺院初期建造的建築群空間構成符合「伽藍七堂」制的佈局特點。根據《佛光大辭典》的解釋⁶³，所謂「七堂」之名稱或配置，皆因時代或宗派之異而有所不同。簡單來說，即指七種不同功能的佛教建築物，佛教每個宗派的「七堂」各有不同，後世通常沿用禪宗的七堂之制，即是佛寺必備山門、佛殿、法堂、方丈、僧堂、浴室、東司七種建築。針對「伽藍七堂」來源一說，學術界爭議頗多，袁牧在《「伽藍」七堂之疑》認為很多人將「伽藍七堂」作為宋代佛寺的建造制度，作者根據「七堂」存在的方式進行分析，指出「伽藍七堂」之說源自於日本文獻。孫群認為中國傳統佛寺建築自唐代以後逐漸形成較為統一的樣式，而宋代出現了相似於中國傳統四合院佈局類型的「伽藍七堂」格局。⁶⁴

如孫群所論，我們可知「伽藍七堂」佈局即為一般以佛殿為中心，採用中軸線——院落的佈局方式，全寺建築沿中軸線縱深展開，形成自

⁶³ 通常皆為南面建築，就以研究學問為主之寺院而言，須具有塔（安置佛舍利）、金堂（又稱佛殿，安置本尊佛。與塔共為伽藍之中心建築）、講堂（講經之堂屋）、鐘樓（俗稱鐘撞堂，為懸掛洪鐘之所在）、藏經樓（一作經堂，為藏納一切經之堂）、僧房（又作僧坊，即僧眾起居之所在。分佈於講堂東西北三方，即三面僧房）和食堂（又稱齋堂）等。參見佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》卷3，頁2772。

⁶⁴ 孫群、林陽、陳芝，〈福州鼓山湧泉寺建築空間藝術探析〉，《福建工程學院學報》第6期，2014年12月，頁601。

內而外、殿宇重疊、院落互聯的組合形式，此佈局類型屬於對稱樣式，左右殿宇雖然功能不同，但是位置卻是有序安置在中軸線的左右兩側。筆者以此參照標準對極樂寺的主體建築群作分析，發現建造格局迎合「伽藍七堂」建築制度（圖 7）。

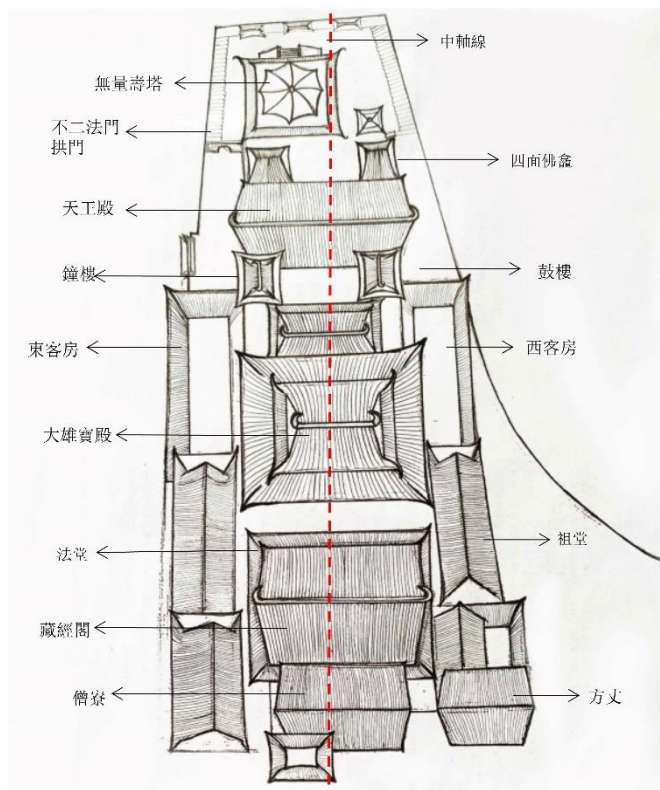


圖 7：極樂寺初期建築佈局（圖片來源：筆者繪製，2021 年 9 月 20 日）

極樂寺中軸線（圖 7 紅色虛線）是以主體佛殿（天王殿、大雄寶殿、法堂／藏經閣）為主線，其他建築左右並排，雖然受地形限制，後期建造的無量壽塔位置稍微錯位⁶⁵，但是並無打破中軸線的走勢。由山門而

⁶⁵ 從空間佈局來看，推測極樂寺初建期工程並沒有考慮建造無量壽塔，若是，

入，第一個建築為供奉著彌勒佛與四大金剛的天王殿，殿前右側列於一尊暹羅王贈送的四面佛；大雄寶殿位於天王殿後方，殿中央上方設有光緒皇帝御筆親題橫匾「大雄寶殿」四字，匾額下方供奉釋迦牟尼佛，左右兩側的佛龕中立著十八羅漢，左右各九尊。法堂即是圓通寶殿，位於大雄寶殿後上方，樓高為三層，其中頂層為藏經閣，下面設有功德堂，法堂右側為祖堂，方丈位於整座建築群後方。

由此看出，寺院「伽藍七堂」制建築群的結構佈局架構分明、朝向一致，形成了軸線清晰、左右對稱，秩序嚴謹的佈局特色。雖然從外觀樣式來看相差無幾，但實則功能不同，等級尤其分明，比如大雄寶殿，無論從佛教角度供奉的神像意義來講，還是從清政府御賜的權位來說，皆是極樂寺殿中之重，既是主體殿宇亦為核心殿堂，同時也是僧眾與信眾朝暮集中修持之地。法堂是舉行講經說法、授戒儀式與方丈陞座等重大法令的場所。藏經閣存有光緒皇帝欽賜的《乾隆大藏經》（龍藏）一部，祖堂為紀念先賢之所，東西客堂以待客用，其他殿宇功能各異。

那麼，接下來我們闡述極樂寺為何會使用「伽藍七堂」建造制度？湧泉寺為極樂寺祖庭，二者屬性關係比翼連枝。建造寺院的開山祖師妙蓮來自於祖庭，他不僅將自身正信的佛教信仰帶到了檳城，同時也將中國閩南佛寺的建築風格遷移至極樂寺，佛殿樑柱、屋脊、殿頂等無不顯示古色古香的閩南式建築韻味。湧泉寺的建築群所處地理位置負陰抱陽、山水相融（圖8）。建造格局與極樂寺一樣均屬於「伽藍七堂」制佈局。天王殿、大雄寶殿與法堂都在中軸線之上，其餘殿宇對稱分佈於左右兩側，通過對比極樂寺與湧泉寺的主題建築群，不難看出，雖然二者殿宇數量不一、大小有異，但是建築結構如出一轍。

那麼此塔位置應在中軸線上，而不是受地形的限制錯開中心線建設。根據文獻記載，此塔於1974年建設，屬於後期擴建工程。

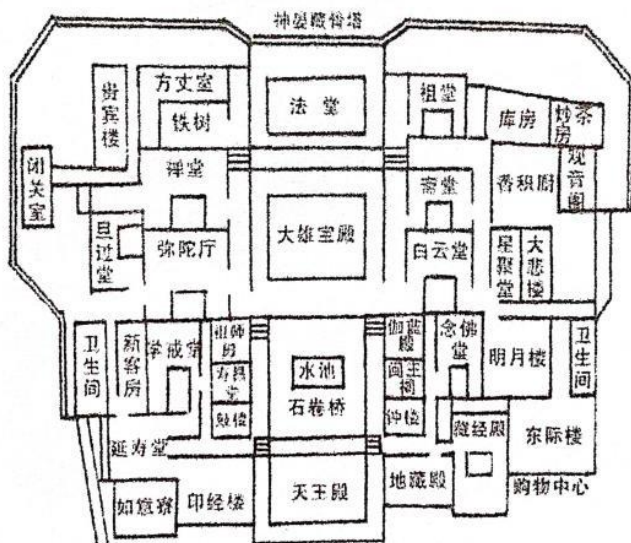


圖 8：湧泉寺建築佈局

（圖片翻拍自〈福州鼓山湧泉寺建築空間藝術探析〉，2021 年 9 月 22 日）⁶⁶

正如顏清滢所說：「華人社會與其他民族社會的基本差異是華人的風俗傳統。中國移民把他們的風俗習慣帶到了新土地上，從而使這些風俗習慣無意識長期保存下來。」⁶⁷ 華人初到南洋，不可避免的會將原鄉本土風俗原模原樣地帶入新的遷住地。顯然，極樂寺延續著中國傳統佛寺凝結天地之氣的地理環境，「伽藍七堂」制的建築空間佈局，映射出華人佛教信仰適應新土地最初的生存狀態，正是此原鄉性的表現特徵，加固了華人社會的穩定與發展，同時也奠定了極樂寺後期擴建的建築群朝向多種族、多元文化發展的基礎。

⁶⁶ 孫群、林陽、陳芝，〈福州鼓山湧泉寺建築空間藝術探析〉，頁 601。

⁶⁷ 顏清滢，《新馬華人社會史》，頁 15。

(二)「因地而制」之建造特色

極樂寺在妙蓮法師主持期間，建築原則基本上傾向於原鄉本土的設計理念，到本忠法師之時，這種地道的中國本土性特徵逐漸打破，後期擴建的部分建築態勢不再遵循「伽藍七堂」的建造制度，而是根據本土的地形、文化、經濟等境況而走向多元化與多樣化，呈現出「因地而制」的特性。

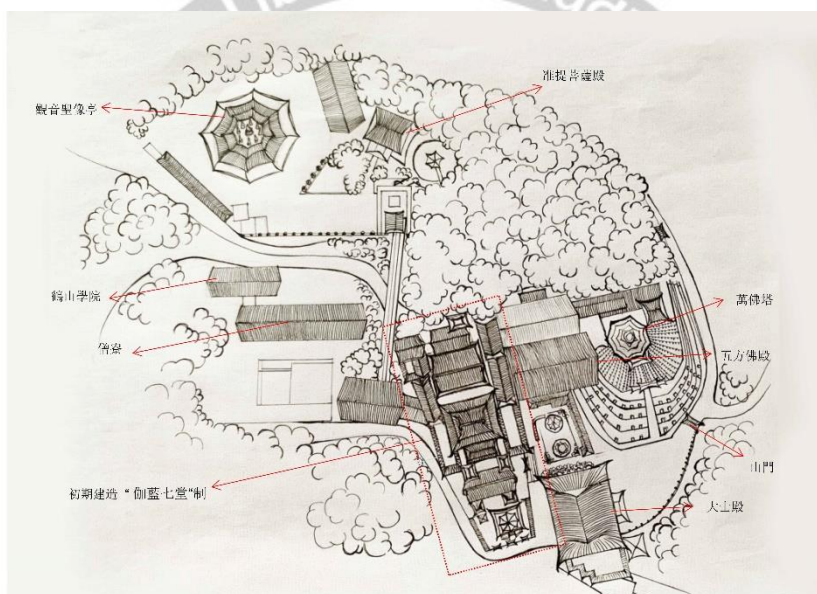


圖 9：極樂寺建築佈局（圖片來源：筆者繪製，2021 年 5 月 2 日）

從寺院建築佈局圖可看出（圖 9），紅線框內以中軸線為參照左右對稱分佈的建築樣式即為「伽藍七堂制」，即初期建造的工程。值得注意的是，大士殿的建造位置並不在中軸線之上，此殿是極樂寺最早創建的殿宇，屬於別殿。⁶⁸ 妙蓮之所以主張先建此殿，源自於當時華人的主流

⁶⁸ 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〉，頁 89。

觀音信仰，在此主要交代大士殿按照建造年份屬於初期工程，但是位置卻不符合「伽藍七堂制」的佈局規範。不過，這恰巧也證實了一點，即是華人在執著地堅守著本土傳統文化的同時，事實上已在為適應新環境而做出改變與調整。比如萬佛塔、五方佛殿、觀音聖像亭、準提菩薩殿、鶴山學院與僧寮等。此類建築位置的選址是根據地形趨勢而定，已然不再是四合院類型的四方形狀，而是呈環狀分佈狀態，屋脊樣式也並沒有鮮明突出閩南式的飛簷歇山特色，只是採用結構平直而穩重的硬山式造型。

以下將以觀音聖像亭與萬佛塔為例，論述「因地而制」建造特色。事實上，觀音聖像的建造早在三十三年前已經策劃建造了，如第三節所述最初建造的觀音像是 1974 年的白色玻璃材質的聖像，但是由於環境氣候的原因及歲月的侵蝕下嚴重受損，當時極樂寺第四任方丈白聖長老策劃擬建世界最高的銅質材質的菩薩像，原本構想的聖像高度為 120 米，但是在 1983 年得到政府的批准，然而高度只有 72 米，對於觀音像的高度之確定問題也成為日後延誤工程進度的一個重要的因素，此外，當地政府要求必須在聖像外建一座半圓形的遮蓋物。經過多年的精心規劃和磋商之後，終於在 1999 年，36 米高的觀音銅像順利落成，而八角亭的設計方案也最終取代半球形建築，此時時間已過了 20 多年之久。⁶⁹ 觀音聖像亭建造在極樂寺後山，通過觀音像山門可以直上進入，整個建造區域形狀類似多邊形，周圍準提菩薩殿、水上涼亭等殿宇與景觀的建築方位均朝向觀音聖像，形成一個環狀分佈的格局。馬來西亞的地形環境主要以山地為主，因地勢結構複雜、地域多變，所以民宅、道路、建築等通常是順沿地形進行安置。很顯然，觀音聖像亭道場的建造迎合了這

⁶⁹ 陳星，〈融入佛境・體驗藝術——關於馬來西亞檳城極樂寺「觀音聖像八角亭」〉，《雕塑》，頁 76-77。

種地形特徵。準提菩薩殿也未按中國傳統佛寺建築方位坐北朝南，鶴山學院座標亦是相似，與初建期建造方位完全相反，正如陳耀威所說的：「馬來西亞佛教建築在二戰後被改造，失去了傳統面貌，新的佛堂或者佛寺建築可以繼承傳統形式，或配合環境、地理與歷史背景加入適當的元素做現代性的轉變。」⁷⁰ 筆者實地參觀一些當地佛寺建築發現，許多馬來西亞華人佛教建築的方位已經發生了轉變，例如三慧講堂的殿堂，大堂雖然相連，但是前後左右的空間均打通，涼風習習，巧妙的解決了炎熱的問題。⁷¹

萬佛塔，建造計畫於 1913 年，最終建成的時間為 1927 年，屬於後期擴建建築，塔高 30 米，總共九層，巍峨奇特的建築設計成為極樂寺的地標。據《極樂寺志》記載，本忠法師最初設想建造的是彌陀佛塔而非萬佛塔，此塔被稱為「萬佛塔」則因塔內壁上佈滿各式佛像逾萬尊，包括一千多尊姿態多樣的鍍金雲石佛像；塔外部則立有六座玉佛；塔前岩石上刻有清末民初名士留下的墨蹟，院裏另設「有求必應」鐘，供信眾敲鐘許願。本忠法師建成的萬佛塔集中體現了極樂寺與暹羅（泰國）、緬甸等南洋國家的緊密互動關係。期間萬佛塔因戰停工，資金遇困，本忠奔走於南洋各地募捐，獲得來自緬甸的高萬邦與暹羅國王拉瑪六世的護法支持⁷²，此塔的建造風格被設計成融和中國、泰國、緬甸三種文化風格為一體的建築樣式，底層為中式風格，中間三層為泰國暹羅式，頂層為緬甸仰光式，並且供奉各自國家的佛神像，此混合式的建造風格在南洋佛教建築中實屬罕見，既保留著中國佛教文化之根本，同時又紀念了

⁷⁰ 白玉國，《馬來西亞華人佛教信仰研究》，成都：巴蜀書社，2008 年，頁 153。

⁷¹ 筆者於 2023 年 1 月 31 至 2 月 4 日在三慧講堂實地考察並承蒙住持繼傳法師的講解與指導，特此感謝。

⁷² 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 167。

泰緬國家的大力支持。毫無疑問，這件事象徵著極樂寺被賦予了南洋異質元素的符號，體現著華人移民遷居之後與南洋各國的文化交流與互動關係，意味著華人的生存狀態已經產生了多樣化的轉變趨勢。從萬佛塔的建造過程中可覺察出極樂寺注重擴大在南洋內部各區域的影響，因極樂寺與暹羅王的關係，開始使這個祖庭源自於中國漢土的檳城鶴山極樂寺沾染了異域況味。

五、結論

本文通過對福州湧泉寺住持妙蓮法師受馬來西亞華人佛教信仰影響下於檳城開創鶴山極樂寺以及對寺院建造歷程、建築空間特色進行了分析。極樂寺的倡建源於早期華人的佛教信仰。19 世紀大批來自於閩南一帶的華人來到馬來亞的這一段時期，他們便把中國本土的風俗習慣與宗教信仰帶到了新土地上。然而，佛教傳播的真正義理與當時民俗混雜的宗教信仰是不相協調，正需要正信的佛教義理來引導，而極樂寺的建造改變了此現象。

伴隨著漢傳佛教的向外傳播，許多中國寺院在明清時期也成為境外地區不同宗派或者寺院的「祖庭」，鶴山極樂寺即是湧泉寺的「廨院」，寺院住持的法脈傳承與跨境活動也印證了二者之間的密切關係。作為極樂寺的開山祖師，妙蓮法師是一位具備佛教學養的僧人，他所倡建的極樂寺正好彌補了華人佛教信仰的需求。他為檳城華人佛教信仰帶來了一股清風，開創了第一間真正意義上的南洋佛寺。

極樂寺之所以有如此規模的影響力，離不開倡建住持與後期擴建時所參與信眾的齊心打造。無論是建造樣式還是空間佈局，都具有鮮明的建造特色。由於當地華人對觀音信仰的崇信，致使極樂寺最初建造的佛殿為大士殿，其他的主體佛殿建築在後期陸續得以建成。在建築空間佈

局方面，建造初期採用以主體佛殿以中軸線為中心而展開的建造方式，即是中華本土的「伽藍七堂」，伴隨著在地化的發展順勢而為，摻入南洋異質元素，嘗試著新的藝術理念與建造風格。可見，中華歷史文化代表著一種古老的文明在華夏之地持久的、穩定的延續著，她所包含的傳統藝術裏比較寶貴的觀念與形式值得保留與尊重。然而，當一種文化移植到另一種文化之中，尤其是多元文化，這種穩固的形式便會被打破，有些充分保留著原來的文化藝術特色，而有些則產生適應性的變化，並在變動之中尋找自我發展與創新形式。



參考書目

一、傳統文獻

清·黃任，《鼓山志》上冊，臺北：明文書局，民國 69 年。

民國·釋寶慈，《檳城鶴山極樂寺志》，白化文、劉永明、張智主編，《中國佛寺志叢刊》第 99 冊，江蘇廣陵古籍刻印社，1996 年。

二、近人論著

林水椽、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》，八打靈再也：馬來西亞留臺校友會聯合總會，1984 年。

朱傑勤主編、林遠輝、張應龍著，《新加坡馬來西亞華僑史》，廣州：廣東高等教育出版社，2016 年。

書蠹編，顧因明、王旦華譯，《檳榔嶼開闢史》，上海：商務印書出版社，1936 年。

陳秋平，《移民與佛教：英殖民時代的檳城佛教》，馬來西亞：南方學院出版社，2004 年。

陳秋平，〈「知識佛教」與馬來西亞華人佛教的轉型〉，香港中文大學人間佛教研究中心編著，《人間佛教研究》第 10 期，中文大學出版社，2020 年。

顏清煌，《新馬華人社會史》，北京：中國華僑出版社，1991 年。

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〉，《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、人文社會科學研究中心、亞太區域研究專題中心，2009 年。

王榮國，〈近代福建佛教向東南亞傳播與當地華僑社會〉，《南遊雲水情》，

檳城：寶譽堂教育推廣中心，2010 年。

趙可梁，《鼓山名勝》，福州：海風出版社，2002 年。

陳愛梅、孫智源，〈福州寺院的南洋印記——福州佛教與馬來亞華人社會關係探析〉，張禹東、莊國土主編，《華人華僑文獻學刊》第 6 輯，北京：社會科學文獻出版社，2018 年 3 月。

林添泰，《馬來西亞佛州法派佛寺研究》，臺灣：中國文化大學文學院史學系碩士論文，2012 年。

侯坤宏，〈從鼓山湧泉寺到檳城極樂寺〉，《法光》第 344 卷第 2 版，2018 年。

李興前，《檳城鶴山極樂寺》，檳城：極樂寺，2003 年。

宋燕鵬，〈極樂寺與早期檳城華人探析〉，《八桂僑刊》第 2 期，2016 年。

張曉威，〈晚清駐檳榔嶼副領事的創設與首任副領事的派任〉，《中國歷史學會史學集刊》第 36 期，2004 年。

張曉威，〈近代中國駐外領事與海外華人社會領袖角色的遞換——以駐檳榔嶼副領事謝榮光（1895-1907）為例〉，《國立政治大學歷史學報》第 22 期，2004 年。

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》，新加坡：新加坡國立大學中文系博士論文，2012 年。

陳鐵凡，〈檳城極樂寺文物篇〉，《南洋華裔文物集》，臺北：燕京文化事業有限公司，1977 年。

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〉，張禹東、莊國土主編，《華人華僑文獻學刊》第 6 輯，北京：社會科學文獻出版社，2018 年 3 月。

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》第 1 期，2019 年。

鄭國祥，《檳城散記》，新加坡：星洲世界書局有限公司，1958 年。

黃文斌，〈馬六甲青雲亭及其觀音信仰初探〉，《傳統與前瞻：馬來西亞華人研究的新視界》，八打靈：拉曼大學中華研究中心，2015 年。

〈修觀音像建八角亭需 600 萬〉，《聯合晚報》（Lianhe Wanbao），1989 年 10 月 14 日，Microfilm Reel NL16858。

陳星，〈融入佛境・體驗藝術——關於馬來西亞檳城極樂寺「觀音聖像八角亭」〉，《雕塑》第 1 期，2010 年。

孫群、林陽、陳芝，〈福州鼓山湧泉寺建築空間藝術探析〉，《福建工程學院學報》第 6 期，2014 年 12 月。

白玉國，《馬來西亞華人佛教信仰研究》，成都：巴蜀書社，2008 年。

佛光大辭典編修委員會，《佛光大辭典》，高雄：佛光文化事業有限公司，1988 年。

陳鐵凡，〈檳城極樂寺文物篇〉，《南洋華裔文物論集》，臺北：燕京文化事業有限公司，1977 年。

釋清遠，〈鼓山湧泉寺的禪宗傳承略述〉，臺灣佛學網，<http://big5.xuefo.com/nr/article62/617075.html>，閱自 2022 年 4 月 25 日。

〈馬來西亞檳城極樂寺賢觀法師榮膺方丈陞座慶典舉行〉，佛教線上，http://www.fjnet.com/hwjj/haiwainr/201412/t20141230_226528.htm，閱自 2022 年 4 月 19 日。

C.S.Wong, *Kek Lok Si: Temple of Paradise*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.

Jin Seng Cheah, *Penang 500 Early Postcards*, Kuala Lumpur: Editions Didier Millet, 2013.