

「普淨時代」——近代泰國 漢傳華宗佛教的改革與復興之路*

釋聖因

泰國國際佛教大學
佛教研究博士學位學程博士候選人

* 收稿日期：2025.12.08，通過審查日期：2026.01.15。

本文初稿，曾口頭發表於法鼓山中華佛學研究所、法鼓文理學院漢傳禪學研究中心主辦之「第六屆中華國際佛學會議」（2025 年 10 月 30 日至 11 月 1 日）。本文作為博士論文《近代泰國漢傳佛教的發展》的部分內容，撰寫過程中，承蒙博士導師真禪法師、闕正宗教授悉心謚正，以及 2024「第三屆漢傳佛教青年學者論壇研究計畫發表會」上評審人陳玉女教授、主持人陳劍鎧教授，2025「第六屆中華國際佛學會議」論文評審人鄧偉仁教授等垂賜卓見，並得到中國雲南段立生教授、李雪梅老師，泰國用發法師、用興法師、悟法法師等師友商訂疑義。值得一提的是，本文的構思與完成，亦得益於 2024 年 1 月至 2025 年 10 月期間「佛教歷史——近現代佛教發展與人物」讀書會小組的集體研討，期間得到了讀書會指導老師黃庭碩、徐維里老師，以及組員釋常慧、鄧維萱、官柏勳、王常怡、陶芳羽等的建議與分享，讀書會近半年時間共讀侯坤宏教授之《太虛時代——多維視角下的民國佛教（1912-1949）》，本文擬定題目之時受此啟發，謹此一併申謝。

摘要

佛教作為泰國的傳統宗教，在約七千萬人口中，佛教徒約佔 93.5%。如今泰國佛教以上座部為主，然自十九世紀中葉起，隨著華人移民及中國僧人陸續來泰，逐漸形成以中國佛教為核心的漢傳「華宗」佛教。其主要遵循中國佛教的儀軌、戒律與法會傳統，並透過服飾、誦經、教育與慈善事業，與泰國華人社會維持密切聯繫。然而，因語言與文化隔閡，「華宗」佛教長期未能有效融入泰國主流佛教社會，亦缺乏制度化與本土化的發展。

本文聚焦於二十世紀中葉的重要轉捩點——普淨大師（1902-1986）之出現與其領導下的宗教改革。普淨大師透過創建普仁寺、爭取王室認可、建立傳戒制度、推動佛學教育與培養青年僧才，不僅提升「華宗」佛教的合法性與公共形象，更使漢傳佛教在泰國擁有獨立的宗派地位，開啟了本地化與現代化的雙重進程。

本文採用歐大年（Daniel Overmyer）提出的「歷文實」（HTF）（即歷史〔history〕、文獻〔text〕和實地調查〔fieldwork〕）的研究方法，結合歷史文獻分析與筆者於 2021 年 1 月至 2023 年 12 月間的田野調查，訪談多名寺院負責人，深入探索「華宗」佛教於泰國的發展歷程。本文指出「普淨時代」不僅是漢傳佛教從「民俗化依附」走向「制度化重塑」的關鍵時期，也標誌著一種跨文化佛教實踐模式的確立，同時亦反思當代「華宗」佛教所面臨之挑戰，包括世俗化、青年疏離、語言流失與「人間佛教」的理論衝擊，並進一步建議其未來可在「民俗佛教」與「人間佛教」之間取得平衡，發展具文化深度與社會參與性的弘法策略，深化其在泰國多元宗教格局中的定位。

關鍵詞：泰國漢傳佛教、華宗佛教、普淨大師、佛教改革與復興、本土化與現代化

【目次】

- 一、前言
- 二、普淨大師的生平與改革背景
 - （一）普淨大師的生平介紹
 - （二）泰國漢傳佛教改革的背景
- 三、普淨大師的改革理念與舉措
 - （一）規範法脈與比丘戒的制度化
 - （二）推廣僧伽教育與「人間佛教」思想
 - （三）倡導服飾與儀軌的本土化
 - （四）加強與王室及政府的互動關係
 - （五）重視跨國弘法與國際交流
- 四、「普淨時代」的社會與文化影響
 - （一）宗教與族群認同的重建
 - （二）佛教公益與教育的推進
 - （三）文化公共性與佛教空間的再創造
 - （四）漢傳佛教本土化與多元宗教的對話
- 五、結論：「普淨時代」的當代反思與未來展望

一、前言

佛教作為泰國的傳統宗教，全國約有佛寺四萬二千所、二十餘萬僧侶。在泰國內政部註冊並屬華宗僧務委員會管理的漢傳佛寺（包括精舍）現有十九座¹，常住僧侶不足五百人。²「漢傳佛教在海外的傳承與實踐」逐漸成為一個有價值的研究課題，在對東南亞漢傳佛教信仰的研究中，結合宗教社會史、人類學和佛教文獻的系統研究尚少有見及。本論文與前人研究之主要不同，在於特別從泰國佛教環境出發，圍繞佛教改革僧侶普淨大師展開，闡述漢傳「華宗」佛教（Jin Nikāya）³在近代泰國的發展、

¹ 曼谷的普門報恩寺、龍蓮寺、永福寺、甘露寺、靈鷲精舍、玄宗精舍、光明精舍；中部暖武里的普頌皇恩寺、拉差汶里的三寶佛報恩寺；北部清萊的萬佛慈恩寺；西部北碧的普仁寺、慈悲山菩提寺；東部北柳的龍福寺，春武里的普德寺、仙佛寺、龍船寺，尖竹汶的龍華寺；東北部呵叻府的佛恩禪寺；南部宋卡的慈善寺。2019 年「覺園念佛林」（精舍）已退出華宗僧務委員會的管理，故而不計。其中的其他佛教團體，如：佛教社、齋堂、庵堂，無需在政府註冊登記為宗教場所，只需以慈善或文化基金會的名義，乃至由自家民居改造而成，故而具體數量難以統計。（「與覺園念佛林住持釋用興法師訪談」，2022.09.11）

² 〈佛曆 2564 年按教派、地區和府別分類之寺院數量〉（จำนวนวัด จำแนกตามนิกาย เป็นรายการ และจังหวัด พ.ศ. 2564），「泰國國家統計局網站」（泰國「國家佛教辦公室」信息技術部），https://www.nso.go.th/nsoweb/nso/statistics_and_indicators?impt_branch=304#gsc.tab=0，2022.02.07。

³ 本文使用「華宗」佛教，是放入整個泰國佛教的宗派中論述，為泰語 Jin Nikāya（Jin = 華人，Nikāya = 宗派）的直譯。雖然本文探討「華宗」佛教，對泰國漢傳佛教的另外一個宗派——「越宗」（Anam Nikāya），有必要作簡單介紹，以便更好釐清相關歷史文獻。「越宗」佛教，又稱安南派。早年旅居泰國的越南人在自己的社區信奉、建立越南佛寺，已有二百多年的歷史，如今仍保留著越南佛教的傳統與儀式。目前「越宗」佛教位於泰國不同地區的二十八座寺廟中接納了四百餘名僧眾，大部分也為華人僧侶。與「華宗」佛教最大區別是在誦經方面，唸的是越南語發音但泰文標記的漢文佛

傳承與復興，期能提供較為客觀而全面的認識，此亦為本文研究目的所在。⁴

作為漢傳佛教僧侶，筆者長期關注漢傳佛教在泰國的發展現況。本文透過普淨大師對漢傳「華宗」佛教之改革與復興，探討泰國漢傳佛教未來發展可能面臨的挑戰與問題，藉此提出個人見解，期望得到泰國漢傳佛教僧團重視，這是本論文的主要研究動機。

泰國具有典型的多元、複合型的佛教社會特徵，佛教文化離不開人們的生活，無論是在政治、藝術、信仰等方面都是以佛教為基礎。對泰國佛教徒來說，寺院是信徒社會生活中很重要的一個部分，近兩百多年來，隨

經，不過，他們也會受邀到其他「華宗」寺院參與法會儀式和活動。審查老師所關心的「越宗」佛教與「華宗」佛教之間的相關現象，尤其二者在社會傳播，與華人的關係為何，以及二者之間有無對立的問題。本文限於篇幅，暫不贅述，詳細可參閱拙作，〈民俗人間孰更宜？探析泰國漢傳「越宗」佛教的歷史與發展〉，頁 141-188。

- 4 「華宗」佛教，作為泰國的漢傳佛教中重要一個支派，相關研究如林桂利《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，選取具有代表性的龍蓮寺進行個案分析，融合了歷史梳理、實地調研和理論分析，較為全面地展現了泰國漢傳佛教在當地華人社會中的重要地位和文化意義。

徐國隆《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》一文採用田野調查研究法，以普門報恩寺作為案例，值得肯定的是，兩大本（833 頁）的訪談稿提供了大家認識普門報恩寺和華宗歷史的重要參考。不過，在佛教文獻方面，作者似乎沒有給予足夠關注；文中也出現過多稱讚、有失理性的語句，雖然出自受訪者之訪談，但如果作者進行適當揀擇和分析說明，應該會增強華宗僧團真實現狀敘述的客觀性。作者在不通泰語，無法閱讀泰語文獻的情況下，而且只能在連續四年間，利用寒暑假期間前往泰國（扣除短期出家時間），能做田野的時間十分有限（總共 88 天），加以這本論文所訪談的對象多為「圈內人」（insider），這是論文的限制。（以上，感謝審查老師提供關於徐國隆一文的內部資訊。）

著當地華人移民的增多⁵，漢傳佛教在泰國傳播，對泰國華人社會產生了深遠的影響。本論文擬探究上述影響的形成因素及其結果，對華人身份、文化認同和民族歸屬感是否有明顯的增進作用，這些都是促使筆者想要認識和探討的研究動機。

本文採用歐大年（Daniel Overmyer）提倡的「歷文實」（即歷史、文獻和實地調查）的宗教研究方法，⁶ 先闡述華人（華僧）移民泰國的歷史，探究華人社會的信仰型態，接著蒐集、解讀普淨大師的年譜與著作，並結合筆者於 2021 年 1 月至 2023 年 12 月間所進行的田野調查與參與式觀察，考察華人佛教相關活動，並透過對寺院負責人、大師弟子以及在家信徒的訪談，來探討大師如何成功改革並復興漢傳佛教，恢復並提升其宗教地位與社會聲望。最後在現代佛教人間化的視域下，進一步思考其現狀和未來。

既有研究通常將「東南亞佛教」聚焦於主流的南傳上座部佛教。例如，Donald Swearer《東南亞的佛教世界》一書的研究只關注緬甸、泰國、寮國和柬埔寨的上座部佛教。⁷ Pattana Kitiarsa 在他的領域研究中，也同樣將東南亞佛教的研究聚焦於上座部佛教。⁸ 劉宇光〈從佛使比丘到素叻的泰國左翼佛教〉一文，重點放在泰國佛教的政治改革運動上，同時對佛使比丘和素叻的僧俗身份、法的社會主義和左翼佛教的關係進行了比較。⁹ 總的來說，學術研究中被忽視的是，漢傳佛教作為「東南亞佛教」

⁵ 根據《海外華人百科全書》的記載，泰國華人人口約佔泰國總人口的 10% 左右。若以父母均華人為標準，泰國華人規模超過 500 萬；若是將全部帶有華人血統的混血後裔算入其中，這一族群規模超過 2600 萬。如今，這些華人移民散布於泰國各地，但主要集中於曼谷都會區。參見薛君度、曹雲華主編，《戰後東南亞華人社會變遷》，頁 87。

⁶ 歐大年，〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，頁 197-205。

⁷ Donald Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, p. 12.

⁸ Pattana Kitiarsa, "Beyond the Weberian Trails: An Essay on the Anthropology of Southeast Asian Buddhism," p. 200.

⁹ 劉宇光，〈從佛使比丘到素叻的泰國左翼佛教〉，頁 157-191。

中一個獨特部分，及其在海外華人社會中的重要性。因此，本文所探討漢傳佛教在泰國的發展，是值得關注的一個方向。

二、普淨大師的生平與改革背景

（一）普淨大師的生平介紹

普淨大師（1902-1986），俗姓黃，廣東揭陽人，是二十世紀泰國漢傳佛教¹⁰ 復興運動的核心人物，亦是中泰佛教交流史上極具代表性的宗教領袖之一。¹¹ 他以弘揚律宗為志，終其一生致力於佛教制度的建設、僧才的培養與文化的承續，在泰國佛教史上留下深遠影響，被尊為「華僧大尊長」、「華僧第一代傳戒大阿闍梨」¹²，其一生在南傳佛教國度裡，成功推進了漢傳佛教的「中國化」體制建構，並與泰國「本土化」完美兼容，堪稱近代實踐的重要典範。

普淨大師出生於清末民初動盪之際，幼年喪父，由母親撫養成人。母親張太夫人，虔信佛教，長齋禮佛。自幼聰穎好學，早年曾接受儒家經典教育，青年時期投身軍旅，曾任職參謀，歷練豐富。直至 1927 年毅然辭職赴泰，追尋佛道。其於泰國北標府清水寺依隆源和

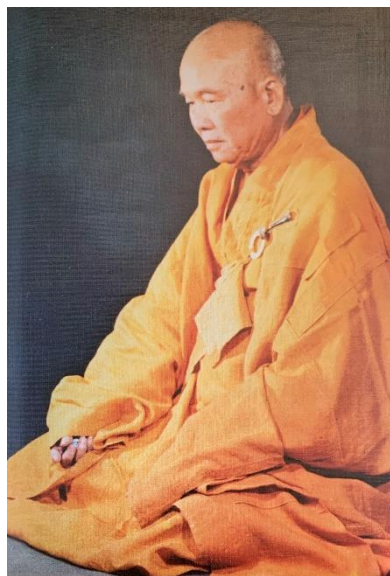


圖 1：普淨大師畫像（筆者攝於普門寺祖師殿，2022.02.02）

¹⁰ 下文中所提及「泰國漢傳佛教」，如無特別解釋，皆專指「華宗」佛教，而不包含「越宗」佛教。

¹¹ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 235。

¹² 釋演培，《東南亞佛教研究——泰國佛教簡史》，頁 98。

尚剃度出家，法名能持，字普淨，號持戒，展開其一生弘法旅程。¹³

出家後，普淨大師深感僧伽教育之重要，於 1932 年返回中國寶華山慧居寺受具足戒，潛修律宗三載。1934 年返泰，陸續創建立化僧舍、普仁寺、報恩寺、普德寺等寺院，重視漢傳佛教制度之移植與落地，規範戒壇傳戒，推行僧服制度，制定漢語經課。開創「僧教社一體」的運作模式，奠定泰國「華宗」佛教制度化根基。¹⁴

其所建普門報恩寺（Wat Bhoman Khunaram），不僅為泰國規模最大之華人佛寺，亦為弘法與僧才培養重鎮，大師更於此設立「僧伽學院」，推動雙語教育，吸引眾多泰國華裔青年出家修學，使「華宗」佛教從族群信仰轉化為文化認同的宗教載體。

除重建本地制度外，普淨大師亦積極開展宗派對話與國際弘法。其早年曾至西康、西藏，親近諾那呼圖克圖（1865-1936），修習密宗，獲金剛大灌頂與法統繼承。¹⁵ 返泰後，與泰國上座部佛教、「越宗」佛教保持密切聯繫，並時常參與泰國國家級佛教活動，與上座部佛教高層互動良好。自 1951 年起，大師屢受拉瑪九世（Rama IX, 1927-2017）及泰國僧王的敕封，於 1951 年獲泰皇敕封為「華宗左僧長」，1956 年被敕封為「華宗大尊長」，僧王頒賜「大尊長之印」和「大阿闍黎法印」，1968 年更受封為「殊勝大總持、華裔佛教宗師。達摩禪定三昧智越·廣智弘度·紹隆聖



圖 2：拉瑪九世敕封大師華宗大尊長爵位（筆者攝於普門寺祖師殿，2022.02.02）

¹³ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 236。

¹⁴ 釋煮雲，《東南亞佛教見聞記》，頁 78。

¹⁵ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 237。

教·威德殊功勳。輔翼皇化·華宗大宗長」¹⁶，進一步鞏固漢傳佛教於泰國佛教體系中的合法地位。

普淨大師重視佛教在社會教化與族群認同建構中的功能，長年致力於經懺佛事、功德祈福、慈善濟眾等弘法活動，其倡導之盂蘭盆節、九皇齋節等儀式不僅重現中國佛教節慶傳統，亦轉化為華人社群的文化盛事，成為族群認同與宗教記憶的重要媒介。¹⁷ 其推動之「功德佛事」深獲王室肯定，尤自近代以來，華宗寺院多次應邀於皇宮舉行功德儀式，使「華宗」佛教由民俗信仰轉化為社會整合與政治正當性的力量來源。¹⁸

大師晚年致力於弘法東南亞各地，足跡遍及馬來西亞、新加坡、印尼等地，信眾遍佈南洋。¹⁹ 此種「走出去、引進來」的弘法模式，開拓了泰國漢傳佛教的國際網。晚年持續關注僧團制度化與僧伽福祉保障，並推動「報恩長老安養計劃」，為「華宗」僧團後續發展鋪設永續之道。²⁰

1986年9月15日，大師於曼谷報恩寺安詳示寂，世壽八十五歲，僧臘六十年，戒臘五十五夏，其舍利於普門報恩寺供奉，成為當地信眾重要的朝禮處所。

所謂「普淨時代」，不僅指涉一位高僧的生命歷程，更象徵著一段制度建立、文化承傳與跨文化融合的宗教變遷時期。在這個時代裡，漢傳佛教不再僅是「他者宗教」²¹ 或邊緣信仰，而是在泰國佛教體系中獲得合法地位與制度保障的實體宗派。普淨大師的生平，正是一部漢傳佛教如何

¹⁶ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁243。

¹⁷ 釋星雲，《海天遊蹤》，頁78。

¹⁸ 釋仁照，〈泰國華僧史〉，頁34-35。

¹⁹ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁242。

²⁰ 「普門報恩寺臉書」，<https://www.facebook.com/bhomantemple>，2022.02.07。

²¹ 「他者宗教」(The Religious Other) 在宗教學或社會學中，是指自身信仰體系以外的「其他宗教」。它不僅是一個單純的分類標籤，更涉及不同信仰群體間的歷史互動、文化認同與對話，是形塑自我宗教觀的鏡子。關於跨宗教對話如何作為形塑自我宗教觀的鏡子，可參見特雷西(David Tracy)，《與他者對話——宗教之間的對話》頁15-28。特雷西在書中強調，與他者的詮釋學對話，能迫使主體回頭審視並深化自身信仰的傳統與局限。

從邊緣走向核心、從族群認同昇華為宗教制度、並回應現代社會挑戰的典範敘事。²²

（二）泰國漢傳佛教改革的背景

廣東嘉應州（今廣東梅州）出家僧續行大師（?-1888），於清同治元年（1862）乘船來到泰國，次年大師提出按中國傳統禪院風格修建一座佛寺的計畫，得到拉瑪五世（Rama V，1853-1910）的支持，並諭令朝官劉建興輔佐建寺工程事宜。歷經八年寺院落成，賜名龍蓮寺（Wat Mangkon Kamalawat）。²³



圖 3：中國建築式樣的龍蓮寺山門（筆者攝於龍蓮寺，2022.02.02）

²² 「泰國佛教華宗臉書」，<https://www.facebook.com/Taiguofojiaohuazong>，2022.02.07。

²³ 參見段立生，《泰國佛教史》，頁 108-109。

泰國佛教長期以來形成上座部佛教一派獨尊的局面，漢傳佛教難免受到一些歧視。華宗僧侶與華人一樣，隸屬左局，不享受泰國僧人的特權。拉瑪五世著手改變這種不合理情況，認為漢傳僧侶亦值得重視，於 1898 年下令將「華宗」佛教轉移到司法部下，到拉瑪六世時期（Rama VI，1880-1925）移交宗教部管轄，其僧爵跟泰僧一樣設有住持、宗長等。²⁴ 1902 年頒布第一部《僧伽法》，以整合佛教，將各種傳統的佛寺合併為一個單一的等級制度，即最高僧伽委員會（Supreme Sangha Council）。泰國僧伽的最高領導人通常被稱為「僧王」，副僧王下設九個教區，加上越宗和華宗教區，總共有十一個教區，每個教區都有自己的大尊長，是其最高領導人；如此一來，使僧爵制度和世俗官僚制度一樣配套和完善，僧伽首領和世俗官僚成為協助國王統治國家的左右手。《僧伽法》還規定，僧伽首領和世俗官僚不能相互干預內部事務，僧團的事務要由僧團內部處理，世俗政權不得干涉。²⁵

1888 年，續行大師圓寂，由其客家人弟子果悟大師（1859-1920）繼位，續行、果悟大師所領導的「華宗」佛教已成為泰國合法的佛教宗派，他們也被封為華宗第一、二代大尊長。與此同時，「華宗」佛教也成功獲得廣大華人群體的支持，在不同地方修建寺院，滿足當地華人的宗教需求。政治上，他們透過其佛教

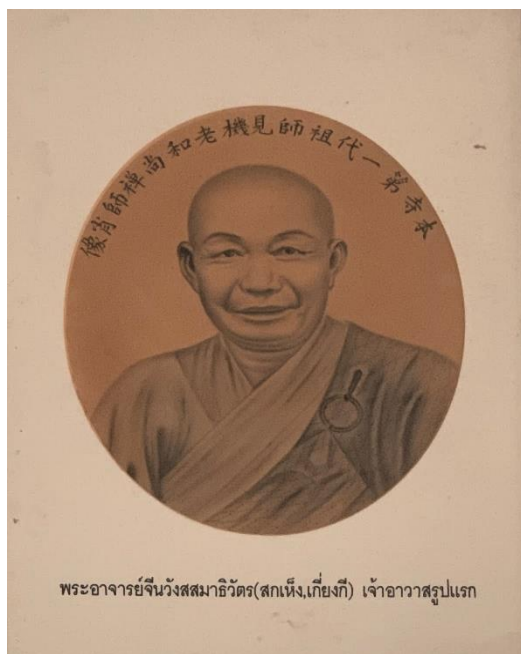


圖 4：續行大師畫像
（筆者攝於永福寺祖師殿，2022.02.02）

²⁴ 參見段立生，《泰國佛教史》，頁 44-45。

²⁵ 段立生，《泰國佛教史》，頁 44-45。

影響力協助王室對華人社區監管，使得「華宗」佛教獲得在泰國生存所必需的政治資本和合法性。²⁶

「傳統上認為，佛教衰落的主要原因是僧團戒律敗壞，教義學習和禪修興趣下降以及沉迷於經濟利益」。²⁷ 但是，「華宗」佛教在 1920 至 1954 年期間的衰落是在披汶（Plaek Phibunsongkhram, 1897-1964）「反華政策」（Anti-Chinese Sentiment）大環境下，加上第三任尊長盧慶大師（生卒年不詳）、復仁大師（1889-1973）以及第四任用賓大師（1900-1948）的「無為」或「無效」管理，使得王室賜予的資助在持續七十年後被暫停，導致僧團內部不團結，呈現衰落狀態。

披汶先後兩次（1938-1944、1948-1957）擔任泰國總理（或稱「首相」，Nayok Rattamontri），期間「反華政策」實施達到頂峰。在他第一個任期內，懷著民族主義的政治野心，力圖使泰國成為與日本帝國主義結盟的地區霸權國家，為此，他推動了取締華語學校、報紙、社團和銀行機構的政策，許多華人社區領袖和政治活動家隨後被捕並被驅逐出境。在這種壓抑的社會政治氣候下，不願加入泰國國籍的華人索性離開這個國家。接受入籍的華人繼續面臨任意歧視，被迫放棄華語學習，以完全融入泰國教育體系。隨著時間的推移，他們的後代失去了華語的能力。²⁸ 這對「華宗」佛教最直接的影響，就是華僧華語水平的明顯下降，對佛教教義的理解和傳播存在著嚴重挑戰。

披汶第二任期間的全國經濟蕭條，造成上層僧侶與普通僧侶之間的矛盾加劇，上層僧侶享受國家官員待遇，《僧伽法》特別規定其擁有處理寺產和田租收益的權利，確保有獨立的經濟來源；而下層的普通僧侶則須依靠「經懺佛事」維持生計。然而，在經濟不景氣的情況下，「經懺佛事」

²⁶ ศถาพร เจริญกุลเกียรติ, ความเชื่อทางศาสนาของคนไทยเชื้อสายจีน: กรณีศึกษาวัดมังกรกลาเวส. (薩塔彭·差仁卡盟迦, 《泰國華人的信仰——曼谷龍蓮寺研究》), 頁 54-55。

²⁷ Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, p. 390.

²⁸ Jeffery Sng and Pimpraphai Bisalputra, *A History of the Thai-Chinese*, p. 144.

出現價碼混亂²⁹ 與惡性競爭，最終引起華宗僧務委員會介入處理，並在《僧伽法》與生活保障之間引發爭論。³⁰

為了滿足宗教需求，華人社區邀請更多來自中國的僧侶，他們關心的是法會儀式，對僧爵和政治不感興趣。³¹ 他們不願加入華宗，雖然作為合法的華宗成員在泰國享受穩定的生活，但是需要遵守僧伽法律和華宗規矩。因此，這些「經懺佛事」僧侶群體的存在不可避免地挑戰「華宗」佛教的利益，並轉移部分華人信徒的經濟支持。他們獨立、自由的寺院生活方式也可能對「華宗」其他僧侶具有吸引力，從而導致華宗進一步的不團結，加深了華宗僧侶與普通僧侶之間的糾紛，爭奪著在華人社區的佛事權威³²。「華宗」佛教請求王室干預，禁止這些外來僧侶穿著同樣的「黃色」袈裟，但得到了拒絕，由此可知，「華宗」佛教的領導層似乎已經失去了王室的青睞。

盧慶大師於 1919 年接任龍蓮寺住持，泰國王室和宗教部直到 1921 年才承認為第三代大尊長。作為「華宗」佛教領導者，其管理的「無為」和「無效」在 1920 年代末開始顯現出來。寺志表明，在他的任期內，華宗被王室從儀式參與者名單中移除，這是泰國佛教機構所珍視的特權，他要求王室限制儀式的請願書被再次拒絕。³³ 1932 年，盧慶大師返回中國，由其客家弟子復仁大師，以龍蓮寺代理住持的身份掌管「華宗」佛教。這次變故，可以說是加深了對「華宗」穩定的破壞，削弱了「華宗」的威望，造成華人捐款大幅減少、對「華宗」信仰的日益淡化。³⁴

²⁹ 釋聖因，〈民俗人間孰更宜？探析泰國漢傳「越宗」佛教的歷史與發展〉，頁 168。

³⁰ 「與覺園念佛林住持釋用興法師訪談」，2022.09.11。

³¹ Jack Meng Tat Chia, "Teaching Dharma, Grooming Sangha: The Buddhist College of Singapore," p. 126.

³² 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，2022.01.02。

³³ 泰國華宗僧眾編著，《曼谷普門報恩寺普公上人七秩華誕紀念冊》，頁 45。

³⁴ 「與華宗助理尊長、龍福寺住持釋仁尊大師訪談」，2022.10.09。

復仁大師從 1932 至 1942 年領導「華宗」佛教的十年，並未得到王室認可。作為盧慶大師的弟子和繼承人，在「華宗」佛教的權威，無論是精神上還是行政上，都談不上特別高，更何況他還缺乏王室的認可。最終在 1942 年離開泰國，前往香港，並於 1973 年去世。在當時「反華政策」的社會環境下，華人處處被歧視，復仁大師管理華宗時，王室對華宗的資助被撤銷，對其領導地位的認可也被拒絕，也就很容易理解了。其繼任者用賓大師，同樣是客家人出身。1942 年擔任龍蓮寺住持，1946 年得到王室認可為第四代大尊長。

1948 年反華的披汶再次透過政變奪取政權，同年，用賓大師圓寂，繼任者是潮州籍常義大師（1882-1956），在一年後，就獲得王室認可成為第五代大尊長，這種優勢給「華宗」佛教帶來了新的轉變。常義大師的潮州血統結束了客家人在「華宗」佛教近七十年的「統治」地位，自此以後，潮州出身的僧侶就一直主導著「華宗」佛教。

由上述可知，在 1950 年常義大師上任之前，「華宗」佛教經歷了長達二十多年的衰落。在「反華」的泰國社會環境中，盧慶和復仁大師的「無所作為」以及普通經懺僧人對於經濟利益的追逐、戒律的鬆弛，直接影響到王室對華宗的好感與支持、華人的信仰與捐贈，乃至危及它在泰國的合法性。³⁵

³⁵ 羅喻臻認為，在拉瑪六世即位以後，「華僧宗」漸走下坡路，地位降低，華僧不受社會尊敬。第三代「華僧尊長」盧慶望返回中國，由用賓法師繼任龍蓮寺住持與華僧尊長。據民國時期楊文瑛所著《暹羅雜記》中記載：「華僧以暹京之龍蓮寺禪院及祖師宮為多，餘者往各地之九皇齋以司香火。……民國十七年，龍蓮寺住持呈請暹政府，非龍蓮派之華僧不准衣黃，有某月實行令易緇衣之謠。斯時非龍蓮派各華僧大起恐慌。嗣因官廳不准所請，遂作罷議，各僧莫不喜形於色。」其時「華僧宗」之地位危機可見一斑。（參見羅喻臻，〈泰國的「華僧宗」〉，頁 27）

與此同時，泰國的佛教居士團體³⁶ 得到了蓬勃發展，哈佛大學 Holmes Welch 將其歸類為三種類型：「學社（研究社）」、「功德林」、「蓮社（淨業）」。³⁷ 在更多以修行、弘法為目的的法會或共修時，居士團體通常自行組織和主持，他們特別欽佩那些能夠弘揚中國佛教教義的僧侶。「華宗」佛教很少有人能夠舉辦類似的講座或研討會，而這對於受過教育的信徒來說是非常渴望的。

1930 年成立的中華佛學研究社，於 1951 年舉行修建完工開光典禮，當時參加的中國代表是太虛大師（1890-1947）的弟子法舫法師（1904-1951），活動期間舉辦一系列研討會，法舫法師第一次以太虛大師「人生佛教」思想發表演說，得到了研究社居士們的支持與贊同。³⁸ 1954 年 2 月 28 日，龍華佛教社在成立二十週年之際，4 月 14 至 24 日期間，竺摩法師（1913-2002）開個人書畫展，進行演講《龍華佛教與人間淨土》，對當時泰國漢傳佛教界頗有影響。³⁹

在披汶 1948 至 1957 年的第二任總理期內，重新實施「反華政策」，試圖迫使華人完全融入泰國社會。值得注意的是，為了抵消日益惡化的政治負面影響，他也經常贊助、修建佛寺，以佛教擁護者的形象示人。作為泰國合法佛教宗派，「華宗」佛教即使不受到青睞，至少也能被披汶默認。普淨大師意識到如果要復興「華宗」佛教，則必須要進行一些措施的改革。

³⁶ 印順法師認為：「泰國的佛教，雖然在家出家各有組織，各做各的事，而配合起來，恰好能住持正法，利濟眾生」。（釋印順，《佛法是救世之光》，頁 369）

³⁷ 參見 Welch, *The Buddhist Revival in China*, pp. 73-77.

³⁸ 參見中華佛教研究社編，《泰國中華佛教研究社成立 21 週年——新址落成紀念刊》，頁 56-58。

³⁹ 鄧子美，〈啟明星冉冉升起——論人間佛教在東南亞傳播三階段〉，頁 156。

三、普淨大師的改革理念與舉措

（一）規範法脈與比丘戒的制度化

普淨大師深諳「法脈」與「戒律」乃僧團之根本，亦為佛教能夠延續弘傳，得以制度正統的核心所在。二十世紀上半葉，泰國華僧多為自海內外遷徙之僧人，其傳戒多以「私傳」為主，未能獲得王室或泰國最高僧伽委員會正式認可。由此所形成之漢傳佛教華僧團體，不但難以取得法定地位，其僧籍、服制與教義傳承亦多模糊不清，未臻制度化。⁴⁰

普淨大師有感於此，乃於1947年創建曼谷普仁寺（Wat Pho Yen），擇地於華人聚居之商業區，積極籌劃正規漢傳僧團之建立。最具突破性的舉措，即是開啟「漢傳比丘戒」在泰國合法化的歷史先河。此戒會不僅由華宗僧團主法，亦邀請政府及王室派員觀禮，並經由泰國內政部備案，其發放之比丘戒牒具有法律效力，首度將漢傳佛教受戒制度納入泰國國家宗教治理體系之中。⁴¹

普淨大師之改革，根本意義在於「戒牒合法」與「戒壇制度化」之雙軌並行。一方面，他參考中國近代受戒制度，強調傳戒儀軌的嚴謹與合法性；另一方面，則循泰國制



圖5：寺院合法傳戒的象徵：御賜戒碑
（筆者攝於普門報恩寺，2022.04.02）

⁴⁰ 釋仁照編集，〈泰國華僧史〉，頁89-91。

⁴¹ 羅喻臻，〈試論泰國佛教「華僧宗」的歷史發展及其特徵——兼論泰國華人的文化認同〉，頁8。

度，逐步將漢傳戒會納入國家登記系統，使華宗僧眾得以在制度層面獲得與泰國南傳僧侶相應的承認。此舉不僅提升華僧地位，也解決了以往無法正式註冊，缺乏社會保障與身份認可的困境。⁴²

據徐國隆所述，普仁寺之授戒，採「三師七證」正宗漢傳儀軌，並附以泰語版本，以示尊重本地文化；所頒之戒牒亦中泰雙語並用，進一步表達「法脈正統而制度融合」的宗旨。⁴³ 此制度於後世華宗寺院如普門報恩寺、龍蓮寺等沿用，形成泰國華人佛教界「內安本宗、外順國制」之典範。

更進一步，普淨大師致力於戒牒與僧籍的制度化，使之與泰國僧伽管理體系接軌。他主張建立華宗僧籍冊、定期普查與督導制度，並培訓本地僧才，使之具備主持戒會、維護法脈之資格，不再依賴海外法師來泰國主持戒會儀式，這不僅是本土化的重要一步，也是自立自強的象徵。

誠如《當代佛門人物》記述：「普淨大師所恢復者，不獨是儀式之形式，實為漢傳佛教在異地他鄉所需之根本信心與制度基石。」⁴⁴ 此外，樂觀法師〈普淨上座七秩榮壽〉亦指出，戒會之設立不啻於「興宗續脈」，更為泰國華人佛教立下制度楷模。⁴⁵

從宗教社會學角度觀之，普淨大師此舉實為華人僧團取得文化資本與宗教正當性的關鍵歷程。若無戒律的法源依據，僧團則難言承傳，若無制度的官方認證，佛教則難進主流。因此，其改革既有宗教傳承的意義，亦具社會整合的功能，為漢傳佛教在泰國社會安身立命提供了堅實基礎。

⁴² 「與覺園念佛林住持釋用興法師訪談」，2022.09.11。

⁴³ 徐國隆，《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，頁100。

⁴⁴ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁239。

⁴⁵ 釋樂觀，《中國佛教近代史論集》，頁110。

（二）推廣僧伽教育與「人間佛教」思想

普淨大師身處二十世紀中後期泰國社會轉型之際，深刻理解教育乃佛教弘化與僧團振興之根本。他所提出的僧伽教育改革，不僅是提升僧人素質的手段，更是實現「人間佛教」理想的重要途徑。其改革理念與實踐深受太虛大師所倡「人生佛教」（「人間佛教」）思想影響，強調佛法應落實於現實人生，以改善社會人心，進而形塑和諧社會。

普淨大師所推動的僧伽教育具有兩大特色：一是制度化，二是雙語化。面對當時泰國華僧普遍教育水平不高、戒律理解有限的問題，大師主張建立規範化的佛學課程與學階制度，培養僧侶具備漢文與泰文的閱讀與溝通能力，使之能在弘法過程中與主流社會接軌。⁴⁶

以普仁寺為中心，大師創辦僧伽學校與講堂，安排經律論學習課程，輔以現代語文與時事講授，形成涵蓋佛教經典、語文、社會科學與生活倫理的整合式教學系統。他亦鼓勵青年僧人赴中華佛教學院（如高雄壽山佛學院）、馬來西亞佛學機構等地進修，將所學反哺本土，促進僧團國際視野。⁴⁷

段立生指出，普淨大師特別強調「戒為師本」、「教育為僧根」，認為僧人若無學識與德行，無以自立，更無以導人。⁴⁸此種思想，實踐於其推動僧侶日



圖 6：華宗興辦沙彌學校：龍蓮中學
（筆者攝於龍蓮寺，2022.04.02）

⁴⁶ 徐國隆，《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，頁 208。

⁴⁷ 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，2022.01.02。

⁴⁸ 段立生，〈中華禪宗在泰國的傳播〉，頁 30。

常生活自律、誦經禪修與持戒行儀的制度中，並配合團體討論與教內講經比賽，培養僧人綜合能力。

普淨大師對「人間佛教」的理解，並非僅止於理論呼籲，而是強調具體踐履。大師認為佛教不應自絕於塵世，而應「入世不染世」，成為人民生活的精神依靠。此理念引導其重視佛教的社會功能，積極參與慈善、教育與文化事業，體現出以眾生為本的弘化方向。⁴⁹

在具體實踐方面，大師創辦孤兒院、診療所、義學等社會福利機構，提供弱勢族群教育與醫療資源，並在多所學校內設立佛學課程，推動佛法生活化。他亦定期於寺內主持大悲懺法會、三時繫念、佛學講座等，吸引信眾參與，增進佛法與日常生活的連結。⁵⁰ 如星雲法師（1927-2023）指出，普淨大師融合漢傳佛教的慈悲精神與泰國社會的現實需求，使人間佛教成為具備生活功能與文化認同的信仰型態。透過人間佛教的本土化實踐，泰國華人社群得以在信仰上安身立命，同時也促進了佛教在多元社會中的認受性。⁵¹

（三）倡導服飾與儀軌的本土化

普淨大師作為泰國「華宗」佛教體系的倡導者，深知宗教儀軌與外在形制不僅是宗教實踐的核心之一，也是一個教團得以被社會認可的文化象徵。面對當時泰國佛教上座部獨大的局面，普淨大師推動漢傳僧團在服飾與儀軌上的本土化改革，既維護漢傳佛教的傳統精神，也顧及泰國本地社會的文化期待與政治現實。⁵²

⁴⁹ 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，2022.01.02。

⁵⁰ 「與華宗副尊長、甘露寺、龍蓮寺住持釋仁誼大師訪談」，2023.01.01。

⁵¹ 釋星雲，《海天遊蹤》，頁 34-35。

⁵² 泰國華宗僧眾編著，《曼谷普門報恩寺普公上人七秩華誕紀念冊》，頁 23。

首先，在僧服方面，普淨大師強調辨識度與親和力。他倡導僧侶穿著橘黃色的僧袍，這一顏色與泰國南傳佛教僧侶的服飾相似，也在特定儀式中保留中國佛教「七衣」、「祖衣」等傳統形制，又展現出對當地文化的尊重與融合。透過與政府、王室良好互動，普淨大師成功促使政府承認華僧服飾的合法性，進一步鞏固了「華宗」佛教在泰國的制度地位與文化認同。⁵³



圖 7：華宗僧人日常著裝（普仁寺提供）

其次，普淨大師在儀軌實踐上進行了審慎的本土化改革。由於泰國民眾多數不諳中文，他在寺院中推動中文誦經與泰文翻譯並行，並於部分法會中安排泰語講經與對談，使泰國本地信眾亦能參與華宗活動，減少語言與文化隔閡。⁵⁴ 例如在盂蘭盆法會、吉祥祈福等儀典中，會同時誦讀《佛說盂蘭盆經》與對應的泰語解釋，使佛法精神更易被理解與接受。這種雙語誦經的方式，不僅促進了「華宗」佛教在泰國的傳播，也加深了與當地社會的連結。⁵⁵

⁵³ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 239。

⁵⁴ 陳健民，〈泰國的華僑與華人〉，頁 56。

⁵⁵ 羅喻臻，《試論泰國佛教「華僧宗」的歷史發展及其特徵——兼論泰國華人的文化認同》，頁 89。

此外，普淨大師鼓勵寺院儀式公開化、簡明化，並借鏡太虛大師的人間佛教理念，淡化僧俗隔閡，鼓勵居士參與佛事儀典，以實踐「佛法生活化、生活佛法化」的宗教現代性訴求。這些改革不僅強化了教團的內部秩序，也使漢傳佛教逐步融入泰國佛教的多元體系，擺脫原有的邊緣化狀態。⁵⁶

（四）加強與王室及政府的互動關係

在泰國以佛教為傳統核心，國家長期護持上座部佛教的制度脈絡下，國王兼具護法者（*Dhammarāja*）與佛教最高保護者的象徵角色，因此，任何佛教宗派的發展與合法化，都必須獲得王室與政府的支持。普淨大師深諳其道，作為泰國漢傳佛教「華宗」的奠基者與改革推手，他積極拓展與王室、政府的互動，透過政治與宗教雙重溝通策略，為漢僧團體爭取制度地位與社會認可，使「華宗」佛教從邊緣走向主流。

首先，在王室層面，普淨大師獲得拉瑪九世與王室成員的高度重視與多次接見，並受封為「華僧尊長」及「上座」，這不僅是對他個人的尊崇，也象徵泰國中央佛教權威體系對漢傳僧團的承認。如道安法師所言「普公道風莊嚴，歷任王府諮詢，備受御賜封號，華宗聲譽因之遠播」。⁵⁷此外，根據林桂利記述，普淨大師亦曾數度參與王室主辦的國際佛教大會與衛塞節慶典，擔任主壇誦經僧，展現華宗佛教在泰國佛教體系中的實質地位。⁵⁸

其次，在行政制度層面，大師亦積極推動與泰國宗教事務部（*Department of Religious Affairs*）之合作。他提出建立正規華僧戒牒制度的主張，最終促成政府允許華宗僧侶依照中國佛教儀軌合法受戒，登記僧籍。⁵⁹此舉對「華宗」佛教而言意義重大，從原本的民間信仰走向國家

⁵⁶ 段立生，《泰國佛教史》，頁 40。

⁵⁷ 釋道安，〈普公上人七秩華誕序〉，《曼谷普門報恩寺普公上人七秩華誕紀念冊》，頁 1。

⁵⁸ 林桂利，《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，頁 89。

⁵⁹ ปริญญา ไชยสิทธิ์, ประวัติพุทธศาสนานิกายมหายานในประเทศไทย สารนิพนธ์. (帕林雅·差雅希，《泰國大乘佛教歷史》)，頁 67。

宗教體系的正式納入，標誌著制度化與本土化的里程碑。徐國隆強調，普淨大師成功將「邊緣宗教」轉變為「正統組織」，華僧得以參與官方僧伽會議，享有與泰僧平等的法律地位。⁶⁰

更值得注意的是，普淨大師亦明智地透過佛教慈善與教育事業，加深政府對華宗的信任。例如他創辦的普仁學校與佛教講堂，不僅提供華人子弟泰語與漢語教育，也協助地方政府推動語言普及與文化統合政策。⁶¹李毓賢曾指出，普淨大師「以佛教為橋樑，促進族群和諧」，其學校與醫療慈善機構實為中泰文化合作之具體實踐。⁶²

（五）重視跨國弘法與國際交流

普淨大師作為二十世紀泰國漢傳佛教的代表性人物，其弘法事業並未侷限於泰國境內，而是放眼國際，積極展開跨國佛教交流，為「華宗」佛教在東南亞乃至全球的傳播奠定了深厚基礎。他以強烈的使命感與全球視野，實踐太虛大師所倡「以佛法救世」與「人間佛教」的理念，成功促進了泰、中、臺三地佛教界的互動合作，開創出泰國漢傳佛教國際化的新格局。

首先，在東南亞地區，普淨大師積極與馬來西亞、新加坡、越南等地的華人佛教界建立聯繫。他曾多次受邀赴馬、新弘法，講授佛學、主持法會，並參與當地佛教建設與僧才培育。根據星雲法師於其自傳中回憶，普淨大師於 1960 年代曾親赴新加坡與越南弘法，並與星雲法師、廣欽老和尚（1892-1986）等東南亞佛教領袖多有交流，彼此分享教團制度與弘法經驗。⁶³

⁶⁰ 徐國隆，《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，頁 76。

⁶¹ อรรถธรรม ดิระคอม, บทบาทของพระสงฆ์มหานิกายในการพัฒนาสังคม:

ศึกษาเฉพาะกรณีพระสงฆ์จีนนิกายและอนัมนิกายในภาคกลางของประเทศไทย. (阿拉薩達摩·迪拉多瑪，《大乘佛教僧人在社會發展中的角色行為》)，頁 87-88。

⁶² 李毓賢，《中泰佛教慈善思想比較研究》，頁 43。

⁶³ 釋星雲，《海天遊蹤》，頁 78。



圖 8：1979 年星雲大師與普淨大師在普門報恩寺
（臺灣佛光山提供）

其次，大師與中、臺佛教界保持緊密聯繫。他曾三度應邀返中國大陸，探訪祖庭，並參與佛教會議與法會活動，表達對中華佛教傳統的敬仰與承續。同時，他亦受邀赴臺灣，拜會中國佛教會與各大佛寺，如佛光山、福嚴、農禪寺等，與星雲、印順（1906-2005）、聖嚴（1931-2009）諸師共論佛法弘揚之道，促成中泰佛教文化的雙向互動。李毓賢指出，普淨大師「以身為橋，連接泰華佛教脈絡，促進兩岸三地宗教交流與信任」，其貢獻不可小覷。⁶⁴

再者，普淨大師亦重視國際佛教會議的參與。他代表「華宗」佛教多次參與泰國政府或國際佛教組織主辦之佛教會議與衛塞節相關活動，於會中發表演說，強調佛教慈悲與和平的普世價值，為漢傳佛教發聲，提升了華宗在國際佛教界的能見度。根據段立生所記，普淨大師在 1978 年於曼谷世界佛教聯誼會的演講中曾表示：「佛教不分宗派，唯願共弘正法，利益世間」。⁶⁵

⁶⁴ 李毓賢，《中泰佛教慈善思想比較研究》，頁 77。

⁶⁵ 釋仁照編集，〈泰國華僧史〉，頁 98。

最後，普淨大師的國際弘法也體現在其接引海外僧才與支持國際信眾方面。普仁寺與後來的普門報恩寺皆設有接待國際訪僧的設施，並資助來自中國大陸、越南、臺灣的僧人，提供佛學與泰語教育，促進跨國僧團融合與交流。這種「本土弘法－國際接軌」的雙軌制度，使「華宗」佛教在泰國站穩腳跟的同時，亦能向外開展，成為國際佛教互動的重要樞紐。⁶⁶

普淨大師的跨國弘法與國際交流，不僅實踐了太虛大師「佛法世界化」的願景，也讓泰國「華宗」佛教走出民族與地域的局限，躋身全球佛教對話的重要場域，為日後「華宗」佛教的國際發展奠定制度根基與思想方向。⁶⁷

四、「普淨時代」的社會與文化影響

普淨大師所領導的「華宗」佛教改革，不僅在宗教制度上為泰國漢傳佛教奠定本土合法性與現代形象，更深刻地影響了泰國華人社會的宗教文化、社會認同與公民參與。此一時代，常被學界稱為「華宗佛教制度化的黃金時期」，不僅承接了中國現代佛教改革的理念，也展現出跨文化適應與在地實踐的靈活策略。⁶⁸ 以下從四個層面探討其社會影響與當代反思：

（一）宗教與族群認同的重建

長期以來，泰國華人社群雖以佛教為主要信仰，但因語言隔閡、儀軌差異與文化認同的邊緣處境，使其宗教實踐長期處於泰國主流上座部佛教體系之外。特別是在二十世紀上半葉，華僧多未能獲得合法戒牒，也缺乏獨立自主的制度化宗團，其宗教身份往往模糊且缺乏政治承認，形成「有信仰、無制度」的現象。⁶⁹

⁶⁶ 「與華宗副尊長、甘露寺、龍蓮寺住持釋仁誼大師訪談」，2023.01.01。

⁶⁷ 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，2022.01.02。

⁶⁸ 泰國華宗僧眾編著，《御封第六代泰國華宗大尊長上普下淨祖師大上座百歲冥誕紀念刊》，頁 1-2。

⁶⁹ 徐國隆，《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，頁 36-37。

普淨大師正是在此背景下，展開了一場深具制度轉型意義的宗教重建工程。他創建普仁寺，不僅首開泰國漢傳佛教僧團設立戒壇的先河，還成功取得政府與王室認可，使華僧首次可合法傳戒、頒授戒牒，確立了法脈的延續性與僧籍的制度性。此舉不僅提升了華宗僧團的合法性，也象徵著華人佛教終於由民間性、族群性的宗教實踐，逐步邁向公開化與制度化的里程碑。⁷⁰

此外，大師極力推動漢語佛學教育，強化僧侶的語文與經教能力，使之能同時掌握經藏與泰國社會的語境。他設立佛學院與經文班，鼓勵使用潮州話、國語進行講經與儀式，並搭配泰語翻譯，使宗教傳承得以跨越語言代溝，亦使佛教成為連結「本土化」與「族群認同」的重要橋樑。⁷¹

「普淨時代」最具代表性的宗教文化活動莫過於九皇齋節⁷² 與盂蘭盆節。原本源於中國閩南、潮汕地區的民間信仰與祖先崇拜，在普淨大師的重新詮釋下，結合佛教超薦與護生理念，轉化為泰國華人社區年度性的公共儀式。⁷³ 透過這些節慶，不僅弘揚漢傳佛教的慈悲精神，也強化泰國華人對自身文化的歸屬感與歷史延續意識，特別對第二代、第三代在地出生的華裔青年而言，這類儀式提供了一種跨世代的文化認同機制。⁷⁴

宗教信仰在此已不再只是個人的靈性選擇，而成為涵蓋語言、記憶、價值觀與集體情感的族群文化系統。漢傳佛教在泰國的制度化與在地化，使得「信仰」與「認同」兩者重新結合，進一步促進了華人社群在多民族社會中的穩定與整合。

（二）佛教公益與教育的推進

普淨大師的改革理念，不僅在於僧團制度與文化儀軌的重整，更在於其對「人間佛教」的深刻實踐，尤其體現在他對佛教公益事業與教育推進

⁷⁰ 釋仁照編集，〈泰國華僧史〉，頁 89-91。

⁷¹ 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 78。

⁷² 相關研究，可參見拙作〈當代泰國華人之「民俗佛教」信仰與文化研究——以九皇齋節儀式為例〉，頁 71-109。

⁷³ 范軍，〈「北斗信仰」與泰國華人的「九皇齋節」信俗〉，頁 67。

⁷⁴ 吳志彬，〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉，頁 177。

的重視。受到太虛大師「寺僧為宗教師，僧寺為佛教教化之機」⁷⁵ 的影響，普淨大師深信佛教不應僅止於出世修持，更應積極投身世間，發揮淨化人心、安頓社會的功能。

普淨大師在曼谷普仁寺的基礎上，創設佛學課程，邀請有識之僧開辦講堂，並開設初級佛學與戒律課程，致力於培養新一代漢傳僧才。在教育上，大師亦設有兒童與青少年教育項目，提供華人子弟基礎漢文、佛教常識與道德教育，藉以傳承文化根脈與宗教價值。這些舉措不僅提升了漢傳佛教的社會功能，也穩固了華人社群的文化延續。⁷⁶

此外，普淨大師秉持「利濟蒼生」的精神，積極展開慈善活動，舉凡救濟貧苦、贈藥施診、災後重建，皆見其身影。尤其在每年九皇齋節與盂蘭盆節期間，寺院常舉辦大型布施與義診活動，吸引眾多信眾與義工參與。這類活動既是佛教慈悲實踐的展現，也是漢傳佛教參與在地社會的一種方式，使寺院不再僅是修行空間，更成為社會服務的樞紐。⁷⁷ 這種結合教育與慈善的弘法模式，使漢傳佛教在泰國的社會形象由「邊緣信仰」轉為具有積極社會參與能力的宗教組織。⁷⁸

（三）文化公共性與佛教空間的再創造

普淨大師於泰國所推動的漢傳佛教復興運動，不僅重建了僧伽的制度與信仰的實踐，亦在更廣泛的層面上，形塑出一種具有「文化公共性」的佛教空間。佛寺不再僅是供僧修行與信徒禮佛之處，更成為族群文化保存、社會溝通平台以及跨文化理解的交匯場域。

在普淨大師的帶領下，漢傳佛教寺院透過開放性的弘法活動、節慶儀式與慈善事業，吸引了不同族群、不同階層的信眾參與。例如：普仁寺在九皇齋節期間舉辦的法會、供燈祈福與素食義賣，常有來自中、泰兩族群

⁷⁵ 釋太虛，〈僧教育之目的與程序〉，《太虛大師全書》17，頁25。

⁷⁶ 「與華宗副尊長、甘露寺、龍蓮寺住持釋仁誼大師訪談」，2023.01.01。

⁷⁷ Yaoping Liu, "The History of Jin Nikāya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective," pp. 151-153.

⁷⁸ 李毓賢，《中泰佛教慈善思想比較研究》，頁91。

的民眾前來，此類宗教活動在一定程度上促進了泰國社會內部的族群互動與文化對話。⁷⁹

同時，寺院也在某種程度上取代了早期華僑會館的功能，成為華人社群的重要文化核心。在語言教育、佛學講座、書法展覽與文藝活動中，佛教空間逐漸涵納了世俗文化與信仰實踐的交織，展現出強烈的公共性特質。這使得寺院不僅能服務華人，更能與主流泰國佛教體系發生交流與連結，成為宗教間的「橋樑」角色。⁸⁰

這種「空間的再創造」亦是一種文化意義的再生產。在傳統漢地，佛教寺院往往承載地方信仰、節慶民俗與倫理教化之職能；而在異地他鄉，這些功能藉由普淨大師制度化的努力得以重塑，使漢傳佛教不再只是延續祖國信仰的懷舊遺緒，而成為能主動參與、積極回應當地社會需求的宗教主體。

（四）漢傳佛教本土化與多元宗教的對話

普淨大師的改革不僅強化了泰國漢傳佛教的制度根基，也推動其逐步本土化，使原先邊緣化、處於泰國佛教主體之外的「華宗」佛教，逐步納入國家宗教治理框架，成為泰國佛教多元格局中具有代表性的宗派之一。在大師的努力下，泰國政府正式承認華宗僧團的合法地位，並授予其「華僧尊長」頭銜，這不僅象徵著「華宗」佛教的正統性，也為其在公共領域的參與打開了大門。⁸¹

在儀軌、組織與教學等制度建設的基礎上，大師更著力於推動與上座部佛教之間的宗派對話與合作。普仁寺和普門寺多次舉辦跨宗派的祈福法會與學術座談，邀請泰國主流僧侶參與誦經、開示及儀式活動，在相互尊重的前提下建立溝通與理解的橋樑。這種互動不僅止於形式上的禮節交流，也可能在教育、慈善與社會參與等層面促成若干合作。例如：雙方僧

⁷⁹ 吳志彬，〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉，頁 178。

⁸⁰ 「與覺園念佛林住持釋用興法師訪談」，2022.09.11。

⁸¹ 釋道安，〈普公上人七秩華誕序〉，《曼谷普門報恩寺普公上人七秩華誕紀念冊》，頁 2。

團曾合作設立義診所、慈善廚房及泰語佛法講座，擴大佛教於社區中的實質貢獻，並為不同背景的信眾提供服務，增強了宗教的公共性。

此外，大師亦未將漢傳佛教視為單一民族的宗教資產，而是積極開展「跨宗派－跨國界」的網絡建構。他與「越宗」佛教及中國潮州地區的漢傳佛教僧團保持交流，不僅邀請海外法師來泰弘法，也親赴馬、新、臺等地進行弘法與聯誼，強化東南亞華人佛教圈的宗教聯結。⁸²

這樣的宗派外交策略，使漢傳佛教在泰國的角色不再僅是宗教移民的延續，而是成為可以與其他宗派平等對話的宗教主體。其「從邊緣到中心」的歷程，正體現了一種非衝突式的宗教整合模式，不以排斥異己為手段，而是以融合、協同、共享為宗旨。此一進路與太虛大師「融合各宗、團結佛教」⁸³ 的理念可謂一脈相承，也是漢傳佛教在海外本土化的重要指標。

五、結論：「普淨時代」的當代反思與未來展望

在泰國漢傳佛教近一百六十年的發展歷程中，普淨大師的改革堪稱一個重要的歷史轉捩點，標誌著「華宗」佛教從邊緣信仰走向制度化、現代化與國家承認的歷史高峰，構築出被本論文界定為「普淨時代」的典範轉型期。本文以歐大年提出的「歷文實」方法為理論框架，結合歷史分析、文獻研讀與實地田野訪談，歸納泰國「華宗」佛教改革的背景與推動因素，並聚焦於「普淨時代」作為改革與整合的關鍵階段進行深入探析，以及對現今泰國漢傳佛教社會的影響。

「普淨時代」⁸⁴，可界定為自二十世紀中葉至下葉，由普淨大師主導的泰國漢傳佛教轉型與制度重構時期，其特徵為以「制度化」「本土化」

⁸² 陳慧劍，《當代佛門人物》，頁 242。

⁸³ 釋太虛，〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》25，頁 45。

⁸⁴ 「普淨時代」可被理解為一個宗教的「再制度化階段」（re-institutionalization phase），對應於 Bryan Wilson 或 Troeltsch 有關宗教合法化與制度整合的理論模型。其歷史意義在於一個由移民信仰支撐的宗教團體，得以透過組織重構與文化融合，在異文化土壤中成為具制度與合法性之宗教主體。

「現代化」為三大支柱，並積極開展社會實踐、宗派交流與教育改革，奠定了「華宗」佛教在異文化背景中從「邊緣宗派」走向「體系內合法宗教」的歷史階段。⁸⁵

「普淨時代」的歷史成就，可歸納為下列四點：一是制度建構的現代轉型，包括比丘戒制的標準化、僧伽教育的雙語化與弘法模式的現代化；二是族群認同的再建構，漢傳佛教不再只是個人信仰的選擇，而成為泰國華人族群文化延續的核心場域；三是宗派地位的制度肯認，普淨大師藉由與王室、政府、上座部宗派的互動，使「華宗」納入泰國國家佛教體系之中；四是跨宗教與跨文化交流的擴展，與「越宗」佛教、潮州民間信仰傳統等其他宗教進行對話，展現其「跨界整合」的潛能。

即使普淨大師的制度改革具有深遠意義，現今「華宗」佛教仍面臨諸多內外挑戰：信徒群體多為潮州籍華人後裔，使用潮語與漢字誦經，經文未翻譯為泰語，使得弘法受限於語言門檻；信仰傳承也面臨青黃不接、年輕世代流失等問題。部分出家者來自寺院周邊社群，其出家動機亦可能與報親恩、祈福或民俗性需求相關，華僧培育體系尚未形成完整、專業的機制。⁸⁶

此外，「華宗」佛教長期承載「民俗佛教」的實踐功能，如功德法會、超薦儀式等，深受泰國王室與華人社會的認可與倚重。自拉瑪五世起，多項華宗儀式被納入王室制度，顯示其文化價值早已嵌入泰國佛教圖譜之中。⁸⁷ 然此種以功德、超薦為核心的佛教實踐，也與近代「人間佛教」提倡之去魅化、社會關懷形成張力。⁸⁸ 筆者田調中發現，多數華宗寺院鮮有與中國大陸、臺灣「人間佛教」組織建立長期交流平台。

⁸⁵ 石井米雄，〈泰國佛教漫談〉，頁 198-200。

⁸⁶ 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，2022.01.02。

⁸⁷ 參見拙作〈泰國宗教文化中的華人「民俗佛教」元素探析〉，頁 144-147。

⁸⁸ 「與佛光山泰華寺住持釋心定和尚訪談」，2022.01.02。

然而，進入當代，「普淨時代」的制度成果也面臨到前所未有的挑戰。⁸⁹ 若要在泰國佛教生態中持續存續與發展，必須全面回應以下幾項核心課題：

首先，青年信仰與語言更新：青年世代宗教認同日趨淡薄，漢文與潮語成為參與障礙。未來應發展多語並行的弘法策略，並推動佛典的泰語翻譯與通俗化詮釋。其次，數位時代的弘法創新：透過社群媒體、線上課程、虛擬佛堂等數位平台進行弘法，整合影音、文本與互動內容，建構年輕人熟悉的學習空間。第三，跨文化與跨宗教對話：深化與上座部佛教、「越宗」、基督宗教、伊斯蘭教等宗教社群之交流與慈善合作，踐行「人間佛教」於異文化社會的實踐願景。⁹⁰ 第四，制度現代化與專業化：在僧伽管理中導入現代宗教管理理念，強化跨領域知識（如心理、社工、文化資產等），培育具有社會參與能力的現代僧才。最後，全球視野與國際參與：積極參與國際佛教論壇與跨國弘法平台，提升漢傳佛教的國際能見度與文化外交力。⁹¹

總而言之，「普淨時代」的制度成就與文化實踐，不僅為泰國漢傳佛教提供根基，也是現代佛教在異文化環境中尋求生存與轉化的範例。雖然「普淨時代」的華宗仍以民俗佛教為主體，但對社會關懷、僧才教育、宗教公共性等實踐面向，與「人間佛教」理念隱然契合，成為泰國華人佛教從傳統邁向現代的過渡紐帶。展望未來「華宗」佛教，當以「制度穩固」為根基、「文化認同」為血脈、「國際交流」為視野，持續推動其信仰內涵與實踐模式的現代轉化與深層革新，在泰國華人社會中持續發揮宗教與文化功能，兼具歷史深度與宗教活力。

⁸⁹ 感謝審查老師所提出的「華宗佛教如何面對當代新傳入的華人佛教的挑戰」，本文限於篇幅以及研究問題意識之主次考量，僅作初步提示，相關問題將另文詳論。

⁹⁰ 「與佛光山泰華寺住持釋心定和尚訪談」，2022.01.02。

⁹¹ 施堅雅（William Skinner），《泰國華人社會——歷史的分析》，頁 67。

【參考書目】

一、中外專書、論文等

- 中華佛教研究社編 1951 《泰國中華佛教研究社成立 21 週年——新址落成紀念刊》，曼谷：上海印書局。
- 石井米雄 1988 〈泰國佛教漫談〉，《東南亞佛教概說》，收於藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》57，臺北：華宇出版社。
- 吳志彬 2017 〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉，《泰國農業大學中國學研究期刊》10（*Chinese Studies Journal-Kasetsart University*），頁 169-185。
- 李毓賢 2014 《中泰佛教慈善思想比較研究》，南京：南京大學哲學系博士學位論文。
- 林桂利 2013 《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，上海：上海師範大學哲學學院碩士學位論文。
- 施堅雅（William Skinner） 2010 《泰國華人社會——歷史的分析》，許華等譯，廈門：廈門大學出版社。
- 段立生 2022 《泰國佛教史》，上海：上海社會科學院出版社。
- 段立生 1996 〈中華禪宗在泰國的傳播〉，《東南亞研究》1，頁 30-33。
- 范軍 2019 〈「北斗信仰」與泰國華人的「九皇齋節」信俗〉，《2019 年第二屆國際中國學學術研討會論文集》，泰國春武里府：東方大學孔子學院。
- 徐國隆 2014 《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，新竹：玄奘大學宗教與文化學系碩士在職專班碩士論文。
- 泰國華宗僧眾編著 2001 《御封第六代泰國華宗大尊長上普下淨祖師大上座百歲冥誕紀念刊》，曼谷：普門報恩寺。
- 泰國華宗僧眾編著 1971 《曼谷普門報恩寺普公上人七秩華誕紀念冊》，曼谷：普門報恩寺。
- 特雷西（Tracy, David） 2009 《與他者對話——宗教之間的對話》，陳佐人譯，香港：道風書社。
- 陳健民 1999 〈泰國的華僑與華人〉，《泰中學刊》5，頁 9-21。
- 陳慧劍主編 1984 《當代佛門人物》，臺北：東大圖書公司。
- 劉宇光 2019 〈從佛使比丘到素叻的泰國左翼佛教〉，《玄奘佛學研究》31，頁 157-191。

- 歐大年 (Overmyer, Daniel) 2004 〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》2.1，頁 197-205。
- 鄧子美 2020 〈啟明星冉冉升起——論人間佛教在東南亞傳播三階段〉，陳劍鎧編，《無礙法界·正教弘傳——人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，香港：香港中文大學人間佛教研究中心，頁 138-168。
- 薛君度、曹雲華主編 1999 《戰後東南亞華人社會變遷》，北京：中國華僑出版社。
- 羅喻臻 1999a 〈泰國的華僧宗〉，《法音》10，頁 25-29。
- 羅喻臻 1999b 《試論泰國佛教「華僧宗」的歷史發展及其特徵——兼論泰國華人的文化認同》，北京：北京大學東方學系亞非語言文學碩士學位論文。
- 釋仁照編集 1978 〈泰國華僧史〉，《皇上陛下御主持龍寺九層多寶大藏樓落成典禮紀念刊》，曼谷：泰京龍蓮寺。
- 釋太虛 2005 《太虛大師全書》冊 17、25，北京：宗教文化出版社。
- 釋印順 2000 《佛法是救世之光》，新竹：正聞出版社。
- 釋星雲 1964 《海天遊蹤》，臺北：覺世旬刊社。
- 釋煮雲 1988 《東南亞佛教見聞記》，高雄：鳳山佛教蓮社。
- 釋聖因 2025 〈泰國宗教文化中的華人「民俗佛教」元素探析〉，《圓光佛學學報》45，頁 123-168。
- 釋聖因 2024 〈民俗人間孰更宜？探析泰國漢傳「越宗」佛教的歷史與發展〉，《佛光學報》10.2，頁 141-188。
- 釋聖因 2022 〈當代泰國華人之「民俗佛教」信仰與文化研究——以九皇齋節儀式為例〉，《中華佛學研究》23，頁 71-109。
- 釋演培 1978 〈泰國佛教簡史〉，《東南亞佛教研究》，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》83，臺北：大乘文化出版社。
- 釋樂觀 1978 《中國佛教近代史論集》，臺北：常樂寺印行。
- Ch'en, Kenneth Kuan Shêng 陳觀勝 1973. *Buddhism in China: A Historical Survey*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chia, Jack Meng Tat, 2009. "Teaching Dharma, Grooming Sangha: The Buddhist College of Singapore," *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 24.1, pp. 122-138.
- Kitiarsa, Pattana. 2009. "Beyond the Weberian Trails: An Essay on the Anthropology of Southeast Asian Buddhism." *In Religion Compass* 3.2, pp. 200-224.

- Liu, Yaoping. 劉曜憑 2020. "The History of Jin Nikaṃya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective," in *Journal of Chinese Buddhist Studies* 33, pp. 121-170.
- Sng, Jeffery and Bisalputra, Pimpraphai 2015. *A History of the Thai-Chinese*. Bangkok: Didier Millet.
- Swearer, Donald. 2010. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: State University of New York Press.
- Welch, Holmes. 1968. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press.
- อรรถธรรม ธีระดอม. 2526. บทบาทของพระสงฆ์มหานิกายในการพัฒนาสังคม: ศึกษาเฉพาะกรณีพระสงฆ์จีนนิกายและอนัมนิกายในภาคกลางของประเทศไทย. วิทยานิพนธ์, คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. (阿拉薩達摩·迪拉多瑪 1983 / 2526 《大乘佛教僧人在社會發展中的角色行為》，曼谷：泰國法政大學社會學與人類學院碩士學位論文)
- ปริญญา ไชยสิทธิ์. 2516. ประวัติพุทธศาสนานิกายมหานิกายในประเทศไทย. สารนิพนธ์ - โบราณคดี, คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร. (帕林雅·差雅希 1973 / 2516 《泰國大乘佛教歷史》，曼谷：泰國藝術大學考古學院學士學位論文)
- สถาพร เจริญกุลเกียรติ. 2544. ความเชื่อทางศาสนาของคนไทยเชื้อสายจีน: กรณีศึกษาวัดมังกรกมลาวาส. วิทยานิพนธ์, สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยรามคำแหง. (薩塔彭·差仁卡盟迦 2001 / 2554 《泰國華人的信仰——曼谷龍蓮寺研究》，曼谷：蘭甘恆大學碩士學位論文)

二、網路資源

- 「泰國佛教華宗臉書」，<https://www.facebook.com/Taiguofojiaohuazong>，2022.02.07。
- 「泰國國家統計局網站」（泰國「國家佛教辦公室」信息技術部），https://www.nso.go.th/nsoweb/nso/statistics_and_indicators?impt_branch=304#gsc.tab=0，2022.02.07。
- 「普門報恩寺臉書」，<https://www.facebook.com/bhomantemple>，2022.02.07。

三、訪談記錄

- 「與華宗大尊長、報恩寺住持釋仁得大師訪談」，訪談時間：2022.01.02。
- 「與佛光山泰華寺住持釋心定和尚訪談」，訪談時間：2022.01.02。

「與覺園念佛林住持釋用興法師訪談」，訪談時間：2022.09.11。

「與華宗助理尊長、龍福寺住持釋仁尊大師訪談」，訪談時間：
2022.10.09。

「與華宗副尊長、甘露寺、龍蓮寺住持釋仁誼大師訪談」，訪談時間：
2023.01.01。

Reform and Revival in the “Pujing Era”: The Localization and Modernization of Chinese Jin Nikāya Buddhism in Thailand

Sheng-Yin (Shi, Yaoyuan)
Ph.D. Candidate,
Doctoral Program in Buddhist Studies,
International Buddhist College (Thailand)

Abstract

Buddhism, the predominant religion in Thailand, is practiced by approximately 93.5% of its 70 million inhabitants, with the Theravāda tradition constituting the majority. Since the mid-19th century, waves of Chinese migration and monastic transmission have established a distinct Chinese Buddhist tradition in Thailand known as “Jin Nikāya” 華宗, deeply rooted in Chinese ritual systems, language, and community structures. Despite this presence, linguistic barriers, ritual specificity, and a lack of institutional recognition have long hindered its full integration into the Thai mainstream.

This study centers on a pivotal historical transformation during the mid-20th century led by Venerable Master Pujing (also known as Chao Khun Po Jaeng or Maha Thera Pujing) 普淨 (1902-1986). Through founding Wat Pho Yen, obtaining royal recognition, establishing a standardized ordination system, promoting Buddhist education, and training young monastics, Venerable Master Pujing elevated the legitimacy and visibility of Chinese Buddhism in Thailand. His initiatives laid the foundation for its institutional autonomy, cultural preservation, and gradual localization.

Employing Daniel Overmyer’s “HTF” (History, Text, and Fieldwork) methodology, this study combines textual analysis with nearly three years of participatory fieldwork (January 2021–December 2023) and in-depth interviews

with temple leaders, lay practitioners, and members of the Chinese community in Bangkok's Yaowarat district (Chinatown). It reconstructs the historical trajectory of Chinese Buddhism in Thailand and identifies the "Pujing Era" as a transitional phase from folklorized dependency to structured religious autonomy.

Moreover, this article critically reflects on the contemporary challenges faced by Jin Nikāya Buddhism, including secularization, generational alienation, language decline, and the theoretical impact of Humanistic Buddhism. It further suggests that Jin Nikāya Buddhism should seek a balance between "Folk Buddhism" 民俗佛教 and "Humanistic Buddhism" 人間佛教, developing propagation strategies that combine cultural depth with social participation, thereby consolidating and deepening its position within Thailand's pluralistic religious landscape.

Keywords:

Chinese Buddhism in Thailand, Jin Nikāya, Venerable Master Pujing, Buddhist Reform and Revival, Localization and Modernization