

以詩弘法： 大乘佛教與早期新加坡華文舊體詩

林立

論 文 摘 要

大乘佛教在新加坡廣為華人信奉，早期不少舊體詩人亦是虔誠的佛教徒，最著者為邱菽園、李俊承，而詩僧瑞于，則與二人鼎足而三。追源溯始，佛教在新加坡之興盛，以及詩人信佛之現象，皆與中國本土佛教的發展有密切關聯。自康有為、梁啟超、譚嗣同等維新派始，中國的知識份子以及僧人如太虛大師等，即透過成立佛教組織、設置佛學院、佛經研究積極推動佛教在海內外的傳播，而居士佛學更成為主流。本文首先回顧晚清民初的佛學主張與發展情勢，探研新加坡華社如何受此宗教思潮的影響，而“詩界革命”之流及舊體詩壇的崇佛風氣，又對新加坡詩人的創作有何啟示。其後綜述邱菽園、李俊承、瑞于三人在新加坡佛教界及詩壇所扮演的角色，分析他們的宗教作品，在談禪說理、表現自度度人的思想以外，如何反映新加坡和中國的社會情狀。

關鍵詞：大乘佛教 新加坡舊體詩 邱菽園 李俊承 瑞于

林立（Lam Lap），英屬哥倫比亞大學亞洲研究系博士，新加坡國立大學中文系副教授，研究興趣為古典詩詞。Email: chsl@nus.edu.sg

前言

遠離故土且生活環境不如人意，使得早期新加坡華人對宗教崇拜有著極大的熱情，而宗教信仰也為他們帶來精神上的慰藉和“神明的庇佑”。¹一些富商為了個人信仰和給後代積累功德而建造寺廟，也有一些人由於個人的不幸而信奉佛教。無論出於何種原因，早期甚至現在的佛教（尤其大乘佛教）在新加坡華人社會中擁有最多的信眾。²在殖民地時期的新加坡，濃厚的宗教氛圍促成許多佛教廟宇的興建，還孕育出大量的佛教詩，其中活躍於上世紀二十年代的檀社特別值得注意。檀社成員包括當時新加坡詩壇最負盛名的詩人，如檀社倡導者、被稱為“南國詩宗”的邱菽園（1874-1941），以及詩僧釋瑞于（1867-1953）。³檀社的名稱本身也帶有佛教含義，“檀”可指檀香木（又稱菩提樹），在佛教儀式中經常使用，“檀”大抵也是“檀那”（dāna）的省稱，意謂布施。在該社唱和集《檀樹詩集》中可看到“讚佛”、“蓮花”、“佛蓮圖”等充滿佛教色彩的社集題目。⁴由此看來，檀社是一個佛教色彩相當濃厚的文學團體。

除了檀社成員，當時的一些佛門居士都是舊體詩能手，其中最具代表性的是李俊承（1885-1966），一位頗具影響力的華社領袖和多個佛教組織的創始人，曾經出版三部個人詩集，也是邱菽園和瑞于的摯友。其他能詩的居士包括莊篤明（1891-1947）、莊丕唐（1889-1962）和張明慈（1897-1982）。李慶年指出，“自1921年開始，新、馬信仰佛教的風氣突然興起，報上談佛說禪的文章比比可見，舊體詩也受到影響”，又指邱菽園於1922年接手主編《新國民日報》後，該報出現大量的佛教詩，“製造了避世遁俗的風氣”；1922年圓瑛法師（1878-1953）南來

本文原以英文撰寫，題為 *Salvation through Rhymes: Mahayana Buddhism and Classical Chinese Poetry in Early Singapore*。曾於2016年12月10日在臺灣國立中正大學舉行的“第二屆東亞漢詩國際學術研討會”上發表。此為中文刪節版。在此感謝本人的博士生張玉同學於翻譯過程中的幫忙。

¹ Y.D. Ong, *Buddhism in Singapore: A Short Narrative History* (Singapore: Skylark Publications, 2005), 30; 楊松年：《生命與文化：從東南亞華族移民史說到文學本土性的內涵》，收入《新華文學五十年論文集》，新加坡：新加坡文藝協會，2015，頁261。

² 根據2000年新加坡人口調查顯示，42.5%的民眾表示自己是佛教徒，其中大多數是信奉大乘佛教，並且都是華族。（Yuet-keung Lo, “Buddhism,” in *Singapore: the Encyclopedia*, eds. Tommy Koh et al (Singapore: Editions Didier Millet, 2006), 74.）

³ 檀社的相關研究，詳見姚夢桐：《時代的印記：邱菽園〈檀樹詩集〉的出版及其意義》，《華人文化研究》創刊號（2013），頁135-147。據邱菽園自述，1924年春天第一次召集詩人雅集並倡立檀社的是釋瑞于，其間詩人們推舉邱菽園擔任社長。（邱菽園：《紫杖遺詩序》，載於陳頤《紫杖詩稿》，新加坡：出版社不詳，1958，頁6）

⁴ 邱菽園編：《檀樹詩集》，新加坡：檀社，1926，卷一（頁11前-12前、25後-26後）、卷二（頁7前-9前）。

募化，1926年太虛（1890-1947）南來說法，“更促使一大群居士詩人四處活動”。⁵李慶年批評新加坡佛教徒回避現實，顯然沒有注意到當時大乘佛教積極參與社會慈善活動的一面。此外，近來網絡上刊登一部收錄來自中國的僧人和俗家弟子的詩選集與英文翻譯。⁶上述諸例都表明殖民地時期新加坡的舊體詩寫作與佛教的關係相當密切。

探討新加坡佛教詩之前，本文首先回顧十九、二十世紀之交大乘佛教與佛教詩在中國和新加坡蓬勃發展的狀況與原因，以說明新加坡佛教及佛教詩的發展與中國息息相關。本文將對邱菽園、李俊承及瑞于的詩作進行分析，探討他們如何將宗教信仰融入舊體詩創作，如何思考舊體詩與佛教的關係，及其舊體詩如何反映早期新加坡華人社群的宗教信仰、社會和文化氛圍。雖然邱菽園、李俊承和瑞于的互動頗多，但只有譚雲山（1898-1983）曾將三人相提並論。1939年，譚雲山第四次遠赴印度，途經新加坡時，為瑞于的詩集題詩云：“星島有詩翁，一僧並一俗。瑞于大和尚，菽園老居士。……更有大善士，姓李名俊承。……天下有奇事，必須有奇人。吾今過茲土，結此大善緣。”⁷三人在各種文學和宗教活動的交往十分頻繁，將他們作為整體的研究對象應是最合適的。

一、大乘佛教的復興與佛教詩

（一）近代佛教在中、新兩地的發展

近代佛教發展最突出的傾向是世俗化。⁸首先，居士與僧侶參與世俗事務日漸頻繁，承擔更多社會福利的責任，體現了從小乘佛教的自我修身到大乘佛教的救世思想之轉變；其次，隨著佛教協會與學會的成立，大乘佛教愈發制度化，越來越多居士投身佛學研究，在佛教界的領導角色也較為普遍。⁹

梁啟超（1873-1929）曾指出：“晚清思想界有一伏流，曰佛學。”晚清許多學者、改革者和“新學家”，如譚嗣同（1865-1898）、康有為（1858-1927）、章炳

⁵ 李慶年：《馬來亞華人舊體詩演進史（1881-1941）》，上海：上海古籍出版社，1998，頁288、348-349。

⁶ 這部詩選集只收錄三位僧人和兩位居士的卅首詩，邱菽園和李俊承正好名列其中。三位僧人中，除了常凱法師（1916-1990），松年法師（1911-1998）和宏船法師（1907-1990）皆在二戰後才來到新加坡；而本地最重要的詩僧瑞于卻在這部選集中缺席。（鄧鴻瑞：《南來法師居士古詩中英選譯》（Smashwords, 2016），網址：<https://www.smashwords.com/books/view/668279>）

⁷ 釋瑞于：《瑞于上人詩集》，新加坡：出版社不詳，1939，序頁。

⁸ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 259-264.

⁹ Sin-wai Chan, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1985), 13; 王廣西：《佛學與中國近代詩壇》，開封：河南大學出版社，1995，頁30。

麟（1869-1936）及他本人對佛學均深感興趣。¹⁰ 他們對佛教思想的詮釋雖有不同，但都是利用本土佛教以抵抗西方基督教對中國傳統文化的侵蝕。他們認為儒家思想已無法應對西方勢力帶來的衝擊，而佛教中的一些教義正能解決當時中國的社會與政治困境；佛教並非不食人間煙火、脫離實際、迷信的宗教，而是能幫助國家與人們得到救贖的現世宗教；佛教能培養、激發國人無畏、無私、勇猛、大雄的精神，譚嗣同在戊戌變法失敗時慷慨就義的行為就是最好例證。梁啟超等倡導“應用佛學”的概念，對二十世紀中國佛教的發展有深遠的影響。¹¹ 著名法師太虛提出“人間佛教”和“人生佛教”的觀點，很可能是受“應用佛學”的啟發，其最顯著的特點就是佛教世俗化，尤其在科學、政治與救贖世人的積極參與。¹² 太虛通過建立佛教協會、學會，出版佛教刊物，促進佛學研究與僧侶制度化，鼓勵居士和僧人參與慈善工作，可謂建樹良多。¹³

太虛在 1926、1928 與 1940 年三次到訪新加坡，雖然每次只作短暫停留，卻對島上的佛教社團影響甚深，如新加坡第一個佛教團體，成立於 1927 年的中華佛教會，即是太虛倡議建立。¹⁴ 此外，設立學校傳授佛教經典、出版佛學刊物、居士和僧人共同發起社會福利活動，都可看到太虛對新加坡佛教事業的影響；1947 年出版的《人間佛教》及其續編《佛教人間》，即是得名於太虛的“人間佛教”。¹⁵ 太虛也從事舊體詩創作，與邱菽園、李俊承、張明慈和瑞于都曾唱酬，詩作主要內容為送別，或佛學交流。“人間佛教”的主要本質是將佛理融入生活，以佛教解決生存問題而非死亡問題。殖民地時期的新加坡，尤其戰爭時期，佛教徒多積極參與救濟、募捐等社會福利活動，在日據時，他們在寺院救濟收容難民，提供醫療、食物和衣物。¹⁶ 光復後，新加坡佛教徒及寺院的數量顯著增加。李俊承、瑞于、轉岸（1882-1970）等人復於 1950 年成立新加坡佛教總會，李俊承獲選為常務委員會主席，其就職講辭的觀點，不乏與晚清學者、太虛的佛學理

¹⁰ 梁啟超：《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，2005，頁 83。

¹¹ Dan Symer Yü, “Ensoulings the Nation through Fiction: Liang Qichao’s Applied Buddhism,” *Review of Religion and Chinese Society*, 2 (2015): 7.

¹² Yü, “Ensoulings the Nation through Fiction: Liang Qichao’s Applied Buddhism,” 12; 關於太虛的佛學理論，詳參王廣西：《佛學與中國近代詩壇》，頁 49-51。

¹³ 太虛對世俗化、政治參與的積極投入，對傳統佛教儀式諸如參禪、喪儀的忽略，引發許多非議與批評。詳參 Welch, *The Buddhist Revival in China*, 51-71.

¹⁴ Ong, *Buddhism in Singapore: A Short Narrative*, 39-40; 諦觀：《六十年來之新加坡華僑佛教（一）》，《南洋佛教》第 47 期（1973），頁 6。

¹⁵ 諦觀：《六十年來之新加坡華僑佛教（三）》，《南洋佛教》第 50 期（1973），頁 9、10。

¹⁶ 日軍素以殘暴見稱，但對新加坡佛教徒卻相對寬容。關於日據時期的佛教救濟活動內容，詳見 Ong, *Buddhism in Singapore: A Short Narrative*, 62-68; 許源泰：《沿革與模式：新加坡道教和佛教傳播研究》，新加坡：新加坡國立大學中文系 / 八方文化創作室，2013，頁 126-130。

念相互契合之處。李俊承稱，佛教總會的宗旨是團結新加坡出家與在家的佛教徒，革新佛教，破除迷信，創辦救人濟世的佛教事業；繼而提出五點方針：擁護世界和平，發揚佛教真理，推廣佛化教育，建設慈善事業，革新佛僧制度。¹⁷在另外兩篇講辭中，李俊承強調佛教徒應當深切體認“大無畏”和“自我犧牲精神”，以求得現代世界的文明進化與和平。¹⁸

居士在近代中國佛教界佔有舉足輕重的地位，他們不僅是佛學研究的中流砥柱，更對中國佛教社團產生極大的影響。¹⁹楊文會（1837-1911）是其中影響最大的居士，他的學生有太虛、譚嗣同、章炳麟和梁啟超等。據梁啟超稱，新學家中凡對佛教有“真信仰者”，都皈依楊文會門下。²⁰同樣，在殖民地時期的新加坡佛教社團中，以居士為領袖的現象也處處可見，如邱菽園和李俊承，二人既是慷慨的捐助者，又是居士組織的領導者，他們與其他善信共同建立的新加坡佛教居士林，便是以1918年在上海成立的世界佛教居士林為模範。

英政府為了維持殖民地的穩定，對宗教事務一般採取寬容態度，²¹使得佛教在新加坡得以繁榮發展。相比之下，民國時期的中國經歷了強烈的反宗教（或反迷信）運動的階段，出於各自的利益，地方政府、軍閥、土匪、共產黨人，或後來的日本人，經常將僧侶從寺院中驅逐出來，寺院也被破壞或沒收，僧俗之間與僧人團體內部也時有發生矛盾。²²相對較為活躍、和諧的新、馬佛教社團，此時反而行有餘力向中國佛教界提供幫助，一些富商成為原鄉佛教事業的資助者，同時一些僧侶也從中國來到南洋，目的不僅為了弘法，也為了募集捐款。

（二）中、新兩地的佛教詩

佛教詩因在晚清、民國時期的盛行而成為獨立的研究課題。²³康有為、梁啟超、譚嗣同和章炳麟等都有佛教詩的創作，許多著名詩人都是佛教徒或對佛學頗有認識，如曾任新加坡總領事的黃遵憲（1848-1905）、沈曾植（1850-1922）和曾經來過新加坡的女詩人呂碧城（1883-1943）等。此外，還有兩位著名的詩僧：

¹⁷ 李俊承：《覺園集》，新加坡：南洋印務有限公司，1941，頁115-117。

¹⁸ 兩篇講辭，一篇為《歡迎錫蘭世界佛教友誼大會主席馬拉博士致辭》，另一篇是《新加坡佛教總會衛塞節慶祝大會致辭》。（李俊承：《覺園續集》，新加坡：出版社不詳，1956，頁72、76）

¹⁹ 麻天祥：《晚清佛學與近代社會思潮》，臺北：文津出版社，1992，頁110。

²⁰ 梁啟超：《清代學術概論》，頁83。關於楊文會事迹及其對近代佛教的貢獻，詳見 Chan, *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, 19-27.

²¹ Ong, *Buddhism in Singapore: A Short Narrative*, 28-29.

²² Welch, *The Buddhist Revival in China*, 22, 26, 33-40, 156.

²³ 最早關於近代佛教與詩歌研究的是王廣西（筆名陸草）《佛學與中國近代詩壇》（刊載《文學遺產》，1989年第2期，頁29-40），於1995年增補出版為同名書籍。

一位是敬安（1851-1912），又名八指頭陀；另一位是以放浪不羈和感傷詩風著稱的蘇曼殊（1884-1918）。

唐以來的佛教詩主要有兩種。一種是用於傳教、討論或宣揚個人宗教觀，是較為通俗的偈頌，大部份作品都缺乏詩意，而《傳燈錄》所收詩篇因其充滿睿智和發人深省的譬喻，至今仍受重視。另一種是以唐詩人為代表的禪詩，如王維（701-761）的作品，詩歌語言含蓄而富於想象，充份顯示“情景交融”或“意在言外”的詩歌美學；²⁴至宋代，詩人們（尤其江西詩派）提出作詩如作禪的觀點，兩者均須經歷一個漸悟或頓悟的階段。清代佛教詩幾乎沒有新的發展，但隨著佛教成為晚清學術的潮流，梁啟超與革新派同仁開始創作一些帶有濃厚佛教色彩的舊體詩。他們發起所謂的“詩界革命”，使用新詞彙、新精神、新思想來改良舊體詩而保留原有的形式特點，既體現詩歌的獨創性，又能反映動蕩時代的變遷，而不會減低傳統詩歌的藝術魅力。除了現代新詞，他們還刻意從佛教、儒教或基督教等經典中借鑒新詞，甚至相約“作詩非經典語不用”，梁啟超自己回想起來，也感到這種一味賣弄學問且令人難以理解的詩歌十分可笑。²⁵

邱菽園及其新加坡詩友並不像“詩界革命”倡導者那樣求新求異，他們的創作大部份仍然遵循傳統佛教詩的主題，或為高僧、居士往來酬唱，或表達自己對佛理的領悟，或遵從大乘佛教普渡眾生的教義，在詩中哀憫民生的疾苦。對於新加坡詩人而言，佛教詩不僅能夠傳達宗教信仰，還能將佛教教義傳遞給讀者，而“詩界革命”倡導者卻將其視為文學實驗或文字遊戲。因此，邱菽園等人的佛教詩或許不如中國改良派詩人的作品那般新穎、大膽，但同時也避免了改良派詩人晦澀、板滯的毛病。

二、邱菽園

邱菽園出生於福建海澄，曾參加福建科舉鄉試中式成為舉人，卻沒能考上進士。他於1896年來到新加坡繼承父親的巨額遺產，但因揮霍無度且過於慷慨，於1907年宣告破產。之後，他擔任華文報副刊主編謀生。在臨終前幾年，李俊承和瑞于經常給予他生活上的援助；因患麻風病，他於1930年健康狀況開始惡

²⁴ 有關禪宗思想及禪詩特點的評介，見 Charles Egan, *Clouds Thick, Whereabouts Unknown: Poems by Zen Monks of China* (New York: Columbia University Press, 2010), 5-6, 17-40, 45-47.

²⁵ 梁啟超：《飲冰室詩話》，北京：人民文學出版社，1982，頁49。

化，最後在 1941 年結束了戲劇性的一生，留下一千四百餘首詩。²⁶ 破產一事是促使邱菽園皈依佛門的要因，1911 年的緬甸之行是他踏入佛門的重要一步。²⁷ 此後，他頻繁參與新加坡佛教團體，先於 1920 年在雙林寺管理委員會中任職，又於 1930 年擔任中華佛教會會長。邱菽園是新加坡居士林（1933 年創立）的創始人之一，也是《總滙新報》附設的佛教專刊《獅聲》（1928 年創立）的主編。²⁸ 在臨終前數年，邱菽園飽受病痛與貧困的折磨，依靠禪修獲得精神力量與心靈慰藉，而佛教信仰也成為他詩歌中的新主題；邱菽園現存詩集中有八十餘首佛教詩，越靠後期的作品，佛教詩的數量越多。²⁹

貧窮使邱菽園不得不思考自己為何陷入眼前的困境。其作於 1936 年的《觀心自證成偈四章》組詩，思索了物質生活與生命兩個主題，以下各選一首：

也知物質世文明，微倖吾生享現成。別有內心多受用，四無人處六根清。

足己無求敢自多，鄧林卓杖息奔波。誰能放下還挑去，事佛休貪況事魔。³⁰

邱菽園在前首詩中表達了知足自樂的想法，因其已然獲得心靈的平靜。六根指眼、耳、鼻、舌、身和意六個識根，佛陀指出此乃慾望與貪婪的根源，並勸誡世人抑制六根以克服貪念。後首詩再次闡述這一想法，但卻借用一個看似毫不相干的神話人物來作佐證。《山海經》中的夸父不停追逐太陽直至精疲力竭，他拋棄了手杖，手杖化為一片桃林（鄧林）。此詩初似諷刺夸父不切實際的野心，但筆鋒一轉，又寫夸父最終因放棄追逐而得到解脫，並詰問那些無法熄滅慾望之火的人又該如何處置自我。最後，他發出這樣的忠告——或許同時也是告誡自己——不要過份貪婪地向佛陀索取，更要克制自己不要對“魔”有所企求。

瑞于在這組詩後的按語中高度稱讚邱菽園誠心向佛，及其對佛理的深刻領悟，並稱邱氏討論佛學時，總好引用佛經一語：“理可頓悟，事當漸修。”³¹ 這意味著世人領會佛性並不難，但成佛則須靠鍥而不捨的修行。邱菽園在這組詩的最後一首中秉持“理事無礙”的觀點，這或許是他從《大乘起信論》中得到的啟發。³²

²⁶ 關於邱菽園生平，詳參楊承祖：《邱菽園研究》，《南洋大學學報》1969 年第 3 期，頁 98-118；李元瑾：《東西文化的撞擊與新華知識分子的三種回應：邱菽園、林文慶、宋旺相的比較研究》，新加坡：新加坡國立大學中文系 / 八方出版社，2001，頁 33-43；邱新民：《邱菽園生平》，新加坡：勝友書局，1993。

²⁷ 邱新民：《邱菽園生平》，頁 94-95。

²⁸ 釋傳發：《新加坡佛教發展史》，新加坡：新加坡佛教居士林，1997，頁 97-99、183。

²⁹ 邱新民：《邱菽園生平》，頁 106-108。

³⁰ 邱菽園：《菽園詩集》初篇卷六，新加坡：出版社不詳，1949，頁 18 前 -18 後。

³¹ [宋] 聞達：《法華經句解》卷三，中華電子佛典協會，漢文大藏經 [X30n0604_003_0511a08]。

³² [唐] 法藏：《大乘起信論義記》卷四十四，電子佛教辭典 [T 1846.44.247b13]。

瑞于繼而指出，邱菽園之所以耳聰目明，甚至到了六十多歲也沒有一縷灰白頭髮，正是得益於“潛修默運之功”。此外，瑞于還認為這組詩與神秀（大通禪師）的佛理相契合：“趣定之前，萬緣皆閉；發慧之後，一切皆如。”³³ “一切皆如”的說法揭示了“悟”的最後一個階段，正如青原惟信禪師公案所說的：“見山只是山，見水只是水”的境界。³⁴

從1924年至臨終前，邱菽園寫了二十餘首詩給瑞于，顯然他從瑞于處獲得不少佛學知識。其中一些詩作記錄了他們關於禪宗的討論，如下這首作於1933年的七古：

以指指月月非指，就月言禪禪非禪。聾僧答案饒奇趣，船在河裏否認船。世人那識其中妙，墜入玄障加玄玄。須知言語本麤濁，即論思議背真銓。我今請公速速道，超想非想非非天。公云今歲行癸酉，八月十五中秋圓。言下客主各大笑，誰是正位誰是邊。以指還指月還月，禪船兩沒相交纏。一切即一壺一切，桂輪無聲輾秋煙。³⁵

詩的起句提及一個著名的禪典：“如人以手指月示人，彼人因指當應看月，若復觀指以為月體，此人豈惟亡失月輪，亦亡其指。”³⁶ 此典故喻示人不能執迷於文字（或語言詮釋）以及事物的一切表象，否則將脫離實際，無法掌握佛法的真理。邱菽園藉此闡明，以月言禪同樣也非禪學的真諦。瑞于的答覆則完全轉向另一個新的比喻——河中的船也並不是船。詩中沒有對瑞于的觀點作進一步解釋，但《金剛經》中寫道“如筏喻者，法尚應捨，何況非法”。³⁷ 船只是幫助世人到達佛法彼岸的工具，不應被視作佛法本身。邱菽園詩認為，好的禪修不應通過語言，他繼而希望得到瑞于更多的指引，並採用“非想非非想天”的典故，意味著對主動意識或無意識的超越。³⁸ 瑞于沒有直接開示，而以“八月十五中秋圓”作為回答，暗示邱菽園不要執著於尋求答案，應該在這樣美好的月夜裏及時行樂。正如上文青原惟信禪師公案提到的那樣，邱菽園似乎恍然大悟——指還是指、月還是月。隱喻中的船與禪一同不見了，或是合二為一了。“禪船兩沒”也可能暗用高僧德誠（又名船子和尚）的寓言：他為了指引善會得到禪悟，三次將他打入水中，

³³ [唐]張說：《張燕公集·唐玉泉寺大通禪師碑》，《四庫全書》本，上海：上海古籍出版社，1992，頁138。大通禪師是對神秀的尊稱。

³⁴ [南宋]正受編：《嘉泰普燈錄》，漢文大藏經[X79n1599_006_0327a24]。

³⁵ 邱菽園：《癸酉中秋夜過于公淨室談禪遂成此偈》，《菽園詩集》初篇卷六，頁9後。

³⁶ [印度]極量(Pramiti)，《楞嚴經》卷三，漢文大藏經[P185n1618_003_0223a002]。

³⁷ [後秦]鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》卷八，電子佛教辭典[T0235_08_0749b11]。

³⁸ [唐]玄奘：《瑜珈師地論》卷九，漢文大藏經[T30n1579_009_0320b22]。

又傾翻自己的船落水自溺。³⁹ 邱菽園藉此借用華嚴宗習語“一切即一，一即一切”來說明事物的“體、用相容而不二”。⁴⁰ 整首詩或有一種《傳燈錄》“機緣問答”的意味。儘管這不是一首能夠令人感動的抒情詩，但詩中卻流露邱菽園從禪學和瑞于對談中獲得的精神慰藉。

相對而言，邱菽園為李俊承所作的一首五律，語調則較為簡潔明快：

問訊青蓮士，僧伽幾度逢。風櫺疏納月，山枕寂聞鐘。入室香俱淡，
稱詩興轉濃。年時搔首處，誰與共高峯。⁴¹

頷聯中出現佛教詩常見的月亮與寺鐘的意象，營造了一種寂靜、孤獨的意境，實則隱含了禪意：窗格的“疏”使月光照入室內，好比一個人擁有開放的思想才能理解佛教的真諦，只有在寂靜的氛圍中才能聽到寺廟的鐘聲，正如有平靜的心靈才會獲得妙悟。頸聯仍然描寫室中景物，檀香淡淡的升起讓人安適自如，“淡”也暗寓在簡單的生活環境中獲得的自我滿足。

內省是邱菽園佛教詩的重要內容，這類創作一直維持到他生命的最後階段。1941年，邱菽園臨終前寫了四首同韻的七言律詩，其二不僅表達自身對佛教的虔誠，也流露出他對動蕩時局的哀歎。詩題兼及瑞于提點他繼續誦念淨土經，而寫作的目的也是為向瑞于表明自己堅定的信願：

圓音久已拔三途，更趣楞嚴選佛圖。舉世殺機悲互斫，唯心淨土泯他
虞。十方擊鼓同時聽，萬竅含風一例呼。事理交融雙不礙，彌陀結念串如
珠。⁴²

起句的“三途”指“火途、刀途、血途”，分別代表地獄道、餓鬼道和畜生道，墮入三途的人將永生遭受折磨。“選佛圖”的遊戲仿自明代“升官圖”，參與者能從中學到佛教教義與成佛方式。詩的首聯簡要陳述邱菽園皈依佛門已久，頷聯則寫他皈依淨土是因世界的暴力與混濁。頸聯是全詩最好的一聯，描繪誦經的莊嚴和從中獲得妙悟，以及對外界（自然世界）的憂慮。此聯實際包含兩個佛教典故。其一，《楞嚴經》中文殊菩薩（Manjushri）遵照佛的指示誦念一個佛偈，中

³⁹ [明]朱時恩：《佛祖綱目》卷三十二，漢文大藏經[X85n1594_32_0644c15]。

⁴⁰ [新羅]元曉：《起信論疏記》卷一，漢文大藏經[X45n0757_001_0204b11]。

⁴¹ 邱菽園：《寄懷慧覺居士李俊承》，《菽園詩集》初篇卷六，頁6前。李俊承為此作和韻詩一首（李俊承：《和菽園元韻》，《覺園集》卷三，頁37）。

⁴² 邱菽園：《菽園詩集》三編，頁6前-6後。

間有云“十方俱擊鼓，十處一時聞”；⁴³其二，是指憨山大師（1546-1623）和妙峰禪師的對話：當時大風時作，萬竅怒號，使憨山定中受擾，便向妙峰請益，妙峰稱“境自心生，非從外來”，此後憨山據此修習禪定，終於得到頓悟。⁴⁴邱菽園的這類詩句，即使撇去佛典的解釋也能引人入勝，但若洞曉其中出處，更能深入了解邱氏對佛典的博識，以及將佛典融入作詩的技巧。詩的結句再次印證邱菽園對佛教的理解，“理”和“事”並不相悖，他已然堅定頌佛的信念。

總而言之，邱菽園佛教詩具有高度的內省傾向，蘊含他對自我人生與宗教信仰的思考；他樂於分享他的佛學感悟，無論佛教詩或其他題材的詩歌，他都喜歡用典。我們可用李俊承的話來總結邱菽園佛教詩的特點：“公精湛內典，博覽群書。……早歲撰著，才華豔發，……已而刊落枝葉，根極理要，則蛻盡緣情綺靡故習，幾於前後判若兩人。昔人以詩喻禪，若公者，蓋以禪為詩矣。”⁴⁵

三、李俊承

李俊承是一位成功的企業家，也是頗具影響的華社領袖。他生於福建永春，後於新加坡創辦數家公司，並在三家華資銀行的合併中發揮重要作用，成立華僑銀行（OCBC）。他曾代陳嘉庚出任中華籌賑會主席，為中國抗日戰爭籌款，故於新加坡淪陷後不久就被日軍逮捕，幸而獲釋（或如其自言，是因他日夜向觀世音菩薩禱告之故）。⁴⁶他雖被迫加入日軍控制的“昭南島華僑協會”，但仍藉成立“中華佛教救恤會”援助新加坡難民。戰爭結束後，他繼續在各種商會或社團中任職，直至1966年去世。⁴⁷李俊承的佛教思想與太虛十分契合，他希望通過傳播佛法普度眾生，為世界帶來和平；因此，他經常慷慨贊助慈善事業與佛教組織，常於詩作中關注民生疾苦與戰爭災難。作為佛教團體的領袖，李俊承常與僧侶、居士保持密切聯繫，詩歌顯然是他們互相酬贈的一種方式，其詩集中就有超過五十首與佛教僧徒的唱和之作。

李俊承致力於傳揚佛教，也熱衷於創作佛教詩。李俊承身為居士卻沉迷文學

⁴³ [宋]懷遠：《楞嚴經義疏》卷三十九，電子佛教辭典 [T1799_39_0910b18]。

⁴⁴ [明]福善、福徵：《憨山大師年譜疏注》卷一，漢文大藏經 [B14n0085_001_0482a11]。

⁴⁵ 李俊承：《菽園居士詩集敘》，《菽園詩集》初篇卷首，頁3前。

⁴⁶ 李俊承：《答費慧茂居士書》，《覺園集》卷八，頁103；許源泰：《沿革與模式：新加坡道教與佛教傳播研究》，頁126。

⁴⁷ 關於李俊承傳記資料，詳見柯木林主編《新華歷史人物列傳》（新加坡：教育出版私營有限公司，1995，頁47）、曾心影主編《閩人創業史》（新加坡：馬來西亞新加坡福建社團聯合會，1970，頁188-189）、Ong, *Buddhism in Singapore: A Short Narrative*, 49.

創作，他的好友、菲律賓華商鄭玉書（1887-1965）曾作如此解釋：雖然佛教教義對語言的使用不太重視，但佛教思想的廣泛傳播卻有賴於文學創作；如果佛教詩歌能以因果輪迴與來世的懲罰作為警醒，使世人一心向善，那麼這便是“斯世斯民之幸”。⁴⁸ 李俊承《覺園集》自序云：

予少好篇詠，老耽禪悅；禪本性靈，詩亦本性靈，景物所觸，禪也，性情所發，詩也。詩通於禪，禪寄於詩。

繼而他說，三十年來身經兩次世界大戰，時代的動蕩與民族的危亡使他痛心疾首，因而寄情吟詠以抒發對家國的思念與對世人的關懷。⁴⁹ 他在寫給瑞于的詩集序中，再次強調佛學與詩歌創作的關係：

釋尊立教，不離文字，不著文字，故受持半偈不為少，能盡十二部經，大小三藏，亦不為多。……有非禪而禪之妙，足以補長行偈頌之所不及。⁵⁰

李俊承關於語言文字運用的觀點，都可在許多佛教經典中得到印證，特別是禪宗一派的經典。如《教外別傳》稱，當菩提達摩來到“東土”，“唱言不立文字”，強調“直指人心，見性成佛”；⁵¹ 但禪宗並非全然摒棄語言文字，在傳教時文字仍具重要的作用。⁵² 由於詩歌具有高度的象徵性，並非嚴格遵循語言邏輯，故甚得禪師喜愛，將之視為一種激發門徒想象思維的工具。詩人們也從禪詩中習得自然、敏銳及獨創的要旨。

從以上資料可見，李俊承認為寫詩並不妨礙對佛理的領悟。身為一名富商，他具有自費出版自己詩集《覺園集》的財力，而且印刷質量極佳，其中還包括許多照片，又邀請邱菽園和中國著名文人俞陛雲（1868-1950）為他撰寫詩評（他極有可能為他們提供豐厚的報酬）。除了佛教同仁的往來酬唱，《覺園集》中的另外兩類詩作尤其值得注意：一類是詩集前的三十四首題畫詩或題照片詩，另一類是他到印度朝聖的記遊詩。

⁴⁸ [菲律賓] 鄭玉書：《覺園集序》，見於李俊承《覺園集》，頁 5-6。

⁴⁹ 李俊承：《覺園集·自序》，頁 7。

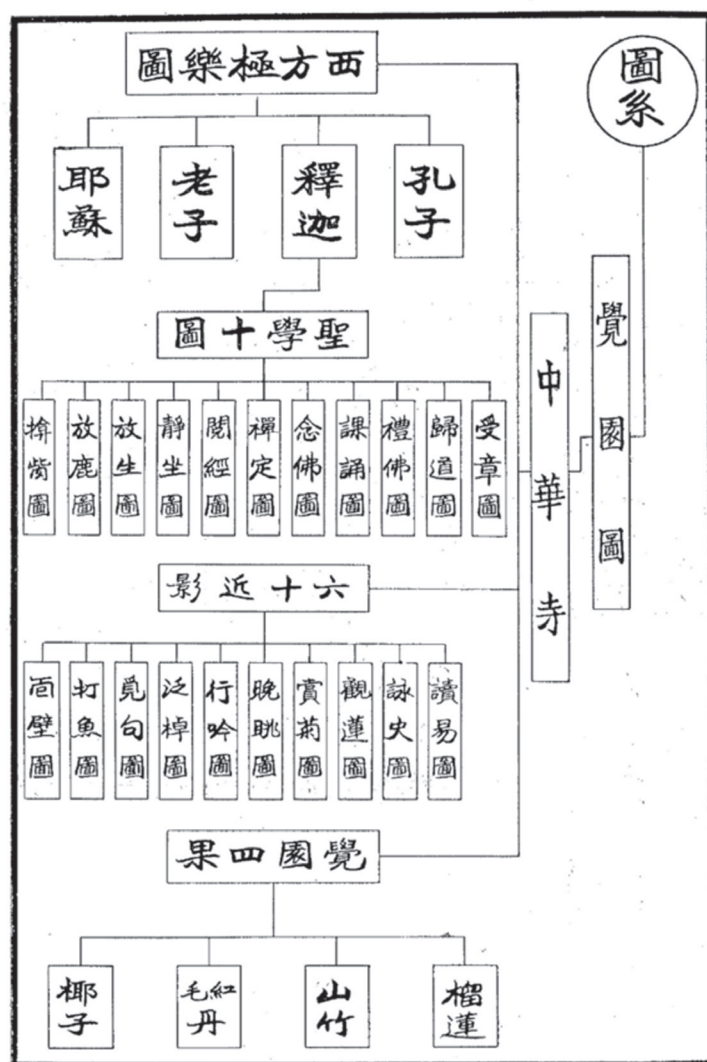
⁵⁰ 李俊承：《覺園集》卷六，頁 79。

⁵¹ [明] 圓信：《序》，見於[明] 黎眉：《教外別傳》卷一，漢文大藏經[X84n1580_001_0157b22]；[元] 郭天錫：《序》，見於[唐] 慧然編：《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷一，漢文大藏經[T47n1985_001_0495a27]。

⁵² [宋] 贊寧等《宋高僧傳》卷十三云：“不立文字者經云，不著文字，不離文字，非無文字。”（漢文大藏經[T50n2061_013_0789b11]）

《覺園集》中的照片和畫作，幾乎全與佛教或李俊承私人住宅有關。他將目錄和圖片內容設計為一張等級分明的圖表，顯示他登進佛教西方極樂世界的程序（見附圖一）。

圖一：李俊承《覺園集》中的目錄圖



第一張照片是他的住所覺園，接著是他在鹿野苑捐資重建的中華寺。這兩座建築就像是其他插圖的“入口”，西方極樂世界的位置在最上方，代表著它在李俊承精神世界中的主導地位。極樂世界的下方是四位聖人的肖像，分別是孔子、釋迦牟尼、老子和耶穌，無論他們的思想有多大差別，最後他們都登進極樂世界。下面還有十幅李俊承的佛教修行照片，直接與釋迦牟尼的畫像連線。這張目錄的下

半部份另有兩條分支，分別連接李俊承的“六十近影”（連同表現他悠閒生活的十張照片）和覺園裏栽種的四種果樹的照片。

在這些題畫或題照片的詩中，一些有關李俊承的日常修行，如誦經、禪定和禮佛的作品特別值得一提。如《歸道圖》云：

夜靜松風響，悠悠太古音。澄思通物理，妙悟契真心。吾道憑誰寄，
浮生奈老侵。山堂塵境寂，孤月伴微吟。⁵³

李俊承的佛教詩較少用典，也較容易理解，如上引詩作，呈現出一種安靜祥和的氛圍，仿佛他正在禪定之中，周圍的事物似乎都被召喚而來，襯托其祥和的精神境界，使我們聯想到禪詩或唐代山水詩。李俊承創作了十七首有關前往印度朝聖的詩作，同時收錄於《覺園集》與《印度古佛國遊記》（另一本印刷精美的書籍）。⁵⁴ 他於1934年1月21日啟程前往印度，途經檳城，3月8日回到新加坡；途中參訪多處佛教聖地，並在遊記中詳細記載這些地方的佛教歷史和遺迹。他的詩作則是抒情與感傷並重，一方面表達對佛陀的崇敬，一方面又為殘破的歷史遺迹發出哀歎，有如傳統詩歌中的懷古詩。如《那蘭陀》詩云：

天竺文明藪，曾傳那蘭陀。梵宮群岳峙，寶塔眾星羅。席聚萬人秀，
經通大乘多。於今荊棘裏，辛苦覓銅駝。⁵⁵

那蘭陀於公元前十七世紀至公元前十三世紀，曾是印度佛教的最高學府，現被聯合國教科文組織列入世界遺產。詩的第三聯取自《大慈恩寺三藏法師傳》中的一段記載，稱此佛寺每次講經時總能吸引成千上萬的人一同參習大乘佛教。⁵⁶ 尾聯則借用索靖“銅駝荊棘”的典故。⁵⁷ 邱菽園對這首充滿懷古幽思的作品的評語是“有感慨。”

與其他感傷的朝聖詩不同，李俊承寫給鹿野苑新“中華寺”的作品充滿了希望，他認為這一壯舉將會重拾佛教光輝的歷史，促進中、印兩國的友誼。詩云：

⁵³ 李俊承：《覺園集》，前頁，無頁碼。

⁵⁴ 李俊承的印度朝聖之旅，主要目的是主持重建鹿野苑中華寺的奠基典禮。此寺建於唐代，當時已破敗不堪。這次重建由道階法師（1870-1934）發起，但他於計劃實施前就已去世，遂由其弟子德玉在唯一的資助人李俊承的支持下，繼續重建工作。（李俊承：《印度古佛國遊記》，頁1）

⁵⁵ 李俊承：《覺園集》卷三，頁42；《印度古佛國遊記》，頁76。在《印度古佛國遊記》中，第五句的“席”字為“學”。

⁵⁶ [唐] 慧立：《大慈恩寺三藏法師傳》，北京：中華書局，1983，頁69。

⁵⁷ [唐] 房玄齡：《晉書》卷六十，北京：中華書局，1974，頁1648。

聖教凌夷久，淳風處處存。不聞人食肉，應是佛遺恩。漢寺基新奠，
靈山道永尊。法輪忻再轉，大地仰朝暉。⁵⁸

印度詩人泰戈爾（1861-1941）為了紀念重建中華寺這一盛事，撰寫一篇序文：

今日我人方當有一種新覺悟發生之際，故如見此一千三百年前大唐皇帝敕建之古中華寺得以重興於沙那，我人必將引以為樂也。世上雖有無數之豐碑，然不過用以紀念一民族屠戮別一民族之慘禍而已。為人道主義計，我人曷不起而恢復此過去之偉大紀念物，以追憶古代亞洲之兩大民族，彼等雖有地理及種族之阻隔，然竟能交換其仁愛而結成精神上之伴侶也。⁵⁹

泰戈爾強有力的序言，升華了李俊承詩中的積極涵義。李氏在奠基典禮上的演辭也再次強調他對世界和平與拯救世人的願望：“重建這寺的目的，可以說有三條。（第一）對於佛教的發展，可貢獻一點助力。因為佛教滿涵著和平的精神，提倡人道主義，實在不愧為世界上的一種大宗教。佛教實是一種慈悲救世的工作，能夠改變人類一切的觀念，使人類超拔於此殘殺的世界。……這個古寺可說是這兩個民族友誼的標識，而這種友誼必定會與世界同其長久。”⁶⁰ 李俊承顯然是以中國人的身份說話，自視為中國和中國人民的代表，而不是來自新加坡殖民地的海外華人。這也說明，雖然李俊承在新加坡定居且甚有名望，但其內心深處仍與同時的許多中國移民一樣，仍視中國為祖國。

在李俊承的詩集中，無論是他寫給佛教同仁或自我抒懷之作，普度眾生的理想與對中國命運的關注是相當常見的主題。例如《訊太虛上人》詩中的提問：

為問阿師空四相，幾時兵劫息閭浮。⁶¹

“四相”是指“生、住、異、滅”，或稱“生老病死”，是每一個生靈命運中的必經階段。另一首有關食肉的詩中，李俊承再次為動蕩的時局感到悲痛：“欲教人斷肉，先戒眾戕生。……普天無淨土，何日息刀兵。”⁶²

⁵⁸ 李俊承：《覺園集》卷三，頁41；《印度古佛國遊記》，頁54。

⁵⁹ [印度] 泰戈爾：《重建鹿野苑中華寺文》，見於李俊承《印度古佛國遊記》，頁112-113（引自原書所載譯文）。

⁶⁰ 李俊承：《印度古佛國遊記》，頁117-118。

⁶¹ 李俊承：《訊太虛上人》，《覺園集》卷五，頁65。閭浮（梵文 jambu），原是一棵蒲桃樹，在佛教文學中代表人世。見“閭浮提”條，電子佛教辭典，網頁：[http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?95.xml+id\(%27b95bb-6d6e-63d0%27\)](http://buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?95.xml+id(%27b95bb-6d6e-63d0%27))（2016年11月18日瀏覽）。

⁶² 李俊承：《誦楞伽食肉篇感詠》二首之一，《覺園續集》，頁48。

李俊承的佛教詩不像邱菽園那樣具有書卷氣，而是更具傳統禪詩的質樸特點。他也缺乏邱菽園詩中的複雜性、趣味性與多樣化的文體，當大量閱讀他的詩作時，便不免感到乏味；但他卻能夠代表殖民地新加坡佛教詩人的思想和文化特徵，他們不僅要能自度，更要度人，特別是遠在中國受難的同胞。正如李俊承及其友人的主張，佛教詩不僅能夠傳達禪宗思想，也記錄了詩人們對處於危難之中的世界與祖國的關懷。這種關懷同樣也體現在釋瑞于的作品中。

四、釋瑞于

釋瑞于，俗名黃杏村，號癡禪，福建晉江人。他原是前清秀才，二十歲時在漳州龍溪南山寺出家為僧。他約於 1903 年南來新加坡，曾在鳳山寺擔任住持。1905 年邱菽園以一人之力捐建都城隍廟，供瑞于居住並主持宗教活動。為了報答邱菽園，瑞于在邱氏傾家蕩產且身患重疾的十年間，每週必帶生活用品和銀元前往探望。瑞于曾於 1919 年雙林寺翻修時擔任住持，1949 年又參與新加坡佛教總會的創立；他雖在新加坡佛教界與文學界十分活躍，但並未像李俊承或其他僧人那樣成為重要的宗教領袖。

瑞于主要是以詩僧的身份為人稱道，且在出家前就已有詩名。邱氏讚賞他對文學創作的熱情，稱其“既癡於禪，亦癡於詩”。⁶³ 邱菽園為其詩集作序，將其與另外兩位詩僧對比，一位是廣州海幢寺的寶筏，另一位是湖南衡嶽寺的寄禪；此二人是邱氏近年來所認識的最傑出的詩僧，而瑞于則稱得上是第三位。⁶⁴ 李俊承的序文也為瑞于愛好寫詩進行有力的辯護，佛教立教沒有刻意回避足以傳達宗教思想的詩歌，他更提醒讀者不僅要“詠歎其詞之工”，還要體會其中的“般若之玄機、三摩之淨趣”。⁶⁵ 除了佛教主題和用語，瑞于詩作也帶有很強的文學性，他曾創作數十首關於中國著名歷史事件、遺迹與人物的詩歌，包括范蠡、魯仲連、項羽、四大美人、花木蘭、東方朔、張騫、鄭成功、戊戌六君子等，而范蠡、魯仲連、東方朔和四大美人都是《檀樹詩集》中出現過的主題。⁶⁶ 瑞于幾乎參加了每一次的檀社雅集，還曾創作一些以世俗生活為主題的詩作，如果不看作者姓名，根本就不像是出自僧人之作。

⁶³ 邱菽園：《瑞于法師像贊》，見於釋瑞于《瑞于上人詩集》，扉頁。

⁶⁴ 邱菽園：《釋瑞于法師詩集序》，見於釋瑞于《瑞于上人詩集》，序頁 2 前。

⁶⁵ 李俊承：《瑞于上人詩集序》，見於釋瑞于《瑞于上人詩集》，序頁 1 前 -1 後。

⁶⁶ 邱菽園編：《檀樹詩集》卷下，頁 6 前 -7 前、14-16 前、18 後、19 前 -22 後。

瑞于的詩集分為三部份，即七絕、七律和雜體（包括古體和五律），其中最引人注目的是關於時事的詩作，特別是發生在中國的自然災害與戰爭，以及他對人民苦難的關心。他與同時代的許多僧侶和佛教文人一樣，遵從大乘佛教的教義，主張消除人與人之間的不平等，普度眾生，而非只強調個人的修行。他在詩中表明，作為僧人，應該為拯救他人而承擔更大的責任，詩云：

休誇鉅碎隨緣化，為著袈裟負責多。安得蒼生都未艾，盡將極樂變娑婆。⁶⁷

為了實現這一偉大目標，瑞于認為僧人應具備無畏的精神（就像梁啟超、譚嗣同為了拯救國家而宣揚佛教一樣）。其詩又云：“欲資霖雨蒼生望，須學金剛無畏身。”⁶⁸“金剛”是法界中堅固無摧者，擁有無窮的力量，以金剛杵保護佛祖（梵語中“金剛”是“堅不可摧”之意）。正是基於對大乘佛教的信仰，瑞于堅持不懈地創作一些有關祖國不幸與人民苦難主題的詩歌，此與敬安頗為相似。⁶⁹例如《中國水災感賦步睡佛原韻》其二、其九曰：

休論魚鼈與龜鼉，苦海輪迴大劫波。及溺載胥何處是，澄清空說待黃河。

百萬眾生飢又寒，傳來噩耗我心酸。娑婆一視同仁者，休作旁人局外看。⁷⁰

第二首的末句借用典故，批評中國當局治水救災的無能。兩首詩採用兩個佛教用語，一是“劫波”，另一是“娑婆”（指俗世）。百萬眾生都受到水災影響，瑞于強調，面對如此巨大的災難，每個人都不應該是旁觀者。這與人們對於僧人經常遠離世俗的普遍觀念，形成鮮明的對比。

瑞于的愛國情懷還見於對抗外敵的詩作。1931年日軍佔領東三省，其詩曰：

修羅結習好稱兵，嗔恚都由業果成。五百年來逢一劫，藕絲叢裏小蒼生。⁷¹

在佛教神話中，阿修羅是惡魔，不停與帝釋交戰，其對戰爭的癡迷源自憤怒。⁷²

⁶⁷ 釋瑞于：《生日雜感》二首之二（選錄），《瑞于上人詩集》，頁21前。

⁶⁸ 釋瑞于：《送周君南居士返國》，《瑞于上人詩集》，頁35後。

⁶⁹ 敬安：《江北水災》、《書胡志學守戎牛莊戰事後五絕句》，見於梅季點編：《八指頭陀詩文集》，長沙：嶽麓書社，1984，頁347、231-232。

⁷⁰ 釋瑞于：《瑞于上人詩集》，頁3後、4前。

⁷¹ 釋瑞于：《聞東三省事變感賦步睡佛居士原韻》，見於《瑞于上人詩集》，頁7後。

⁷² [北魏]流支：《正法念處經》卷十九，漢文大藏經[T17n0721_019_0110a28]。

瑞于詩中將日本侵略者比作阿修羅，其腳註云：佛界每五百年便有一場大戰，阿修羅覬覦帝釋天宮，最終卻被打敗，遁逃到藕絲孔中。⁷³ 瑞于雖未點明侵略者身份，但卻藉由典故指斥侵略者的惡行，最終會像阿修羅那樣被擊敗。

瑞于有時也會像普通詩人那樣寫詩，完全不用佛典。即便在這樣的作品中，他也仍然心繫動蕩的祖國：

無恙青山景物殊，歸途征馬嘆踟躕。一年時事新顰鼓，萬里江山舊版圖。世亂有民哀水火，天涯何地插茱萸。微軀六十筋尚健，自顧請纓嘆路無。⁷⁴

因無任何佛教元素，此詩與一般文人作品並無差別，甚至與杜甫或其他詩人有關國家興亡之作也很相似。這樣的作品在瑞于詩集中十分常見，如《秋感》四首云：“家山多難怯登樓，……關河顰鼓驚塵夢。”“支那大陸岌沉淪，蹈海餘生忍帝秦。”⁷⁵ 除了家國時事，瑞于的許多佛教詩也十分關注民生疾苦，而不僅僅是個人的修行。如《念佛常課》其一：

心境觀空日遲遲，八葉蓮華向晚枝。依報莊嚴忘色相，及身哀樂忍貪癡。無財乞士禪為食，多病眾生佛作醫。毋論大千何世界，觀音勢至是吾師。⁷⁶

觀音是經常被奉為淨土宗阿彌陀佛的脅侍菩薩，勢至則是智慧佛祖的守護菩薩。雖然這首詩包含許多佛教術語，但至第三聯才是全詩的思想核心，它巧妙地以禪與佛喻作身體和精神得到救贖的良方。

無論從趣味性或技巧方面，瑞于的作品在新加坡舊體詩壇均屬一流，或僅次於邱菽園。他的詩作主題廣泛，從個人修行到社會關注、從古代歷史到當今時事，從抒情到詠物，甚至超越他的一些居士文友。正如邱菽園稱其“癡於詩”那樣，瑞于也曾表示“結習未拋文字緣，……狂吟怕墮野狐禪”，“悔我狂吟墮下乘”。⁷⁷ 雖然如此，他似乎並不打算放棄這種嗜好，正因詩歌使得他在新加坡文壇享負盛名，況且，他確實是以詩歌表達對動蕩中的世界與苦難中的世人之關懷。

⁷³ [印度] 跋陀羅：《觀佛三昧海經》卷一，漢文大藏經 [T15n0643_001_0647b09]。

⁷⁴ 釋瑞于：《止園主人陳延謙居士重陽前一日雅集即席感賦》四首之二，見於《瑞于上人詩集》，頁 25 後。

⁷⁵ 釋瑞于：《秋感》其一、其四，《瑞于上人詩集》，頁 24 後、25 前。

⁷⁶ 釋瑞于：《瑞于上人詩集》，頁 26 前-26 後。

⁷⁷ 釋瑞于：《雜感》、《答睡佛居士並步元韻》四首之三，見於《瑞于上人詩集》，頁 22 前、29 後。

林忠傳為瑞于詩集撰寫題辭，今用作總結其詩作最為貼切：“淋漓警句話滄桑，流出圓音壯佛光。……願渡眾生登彼岸，閻浮苦海一慈航。”⁷⁸

結語

本文探討了新加坡舊體詩與大乘佛教之關係，以及二十世紀上半葉新加坡華人社會的宗教與文學思潮。近年來，雖然關於新加坡舊體詩的研究逐漸增多，但仍有許多領域尚待深入探索，佛教詩便是其一；它不僅為我們展現新加坡文學史中迄今仍未涉足的一面，也為殖民地時期海外華人與祖國的關聯提供另一種視角。社會、政治的動蕩與個人的不幸，造就佛教在中國的“復興”，猶如一塊石頭扔進池塘中心，隨之漾起的漣漪遠達偏僻的南洋。南洋與中國的聯繫與互動，自中國第一批移民潮之後即未曾停止，雖然新加坡佛教界在很大的程度上受到原鄉的影響，但也有自己的發展特色；而舊體詩自來即是文人與僧侶表達、辨析個人信仰的一種有效方式，無論是現代的中國或新加坡，文人與僧侶始終將之與佛教緊密聯繫在一起。

詩歌雖然不能反映社會與文化發展的全貌，但卻能以抒情的方式簡明傳達人們（特別是精英文人階層）的“情感結構”與價值觀。通過閱讀新加坡佛教詩，我們不僅能夠了解詩人的宗教觀，及其與佛教居士、僧侶的互動關係，同時也可辨明其與新加坡、中國佛教界的雙向關聯。邱菽園、李俊承和瑞于的詩作，為我們具體展示詩歌創作融入佛教修行的成功例子，繼後仍有許多詩人於新加坡獨立後繼續創作佛教詩，創刊於1969年的《南洋佛教》雜誌，曾為居士與僧人的舊體詩開設專欄，直至一九八零年代前，幾乎每期皆有刊載相關作品；時至今日，新加坡仍不乏佛教詩人，例如在詩壇首屈一指的張從興與許夢豐，均為虔誠的居士，而許夢豐是2016年“新加坡文化獎”的得主之一，他曾為雙林寺創作一些對聯，刻在寺中的圓柱上。然而，由於母語教育的效果不盡人意，年輕一代的新加坡華人對古典詩詞的了解越來越少，更遑論創作，曾經與佛教修行緊密結合的舊體詩，或將如許多新加坡早期的社會與文化習俗一樣，逐漸退出歷史舞台，最後消失於人們的視線。

⁷⁸ 林忠傳：《敬題瑞于法師詩集》，見於《瑞于上人詩集・題辭》，頁1後。