

印光法師與香港黃大仙信仰的短暫因緣

張雪松

香港中文大學文化及宗教研究系

民間信仰與正統佛教的關係，從晚清開始，直至今日，無論對學者還是信徒，都是值得討論的問題。佛教改革者，常常批評以印光法師為代表的法師，印送各種宣揚因果報應的善書的行為是迷信。但是直到現在，許多人信佛，還是始於對善書的閱讀。

本文通過挖掘二十世紀上半葉，廣州生產五加皮酒的著名酒廠永利威的老闆及其手下一批人，在印光法師的感染下，由香港黃大仙信仰逐漸轉入專修淨土信仰的歷史事件，試圖討論民間信仰與正統佛教的關係，以求證於方家。

引言：印光法師與民間信仰

對於近現代中國的佛教研究，學界的焦點常是圍繞在幾個主要課題上，例如：推崇楊仁山、歐陽竟無在法相與唯識學上的研究成果；關注1910年代廟產興學衝擊後，中國佛教會等全國性組織出現的意義；探討乙太虛大師為核心的佛教革新運動……即：「佛教在思想理論上、組織結構上、社會活動形式上都開始向現代宗教轉化」。類似這種佛教的宗教「現代化」或「世俗化」論述，成為近現代佛教研究的主流。然而這種傾向，卻有研究取徑（approach）窄化的隱憂，當我們愈去強調佛教向「現代宗教」轉化，就愈會去忽略，甚至是撇清佛教和傳統民間社會信仰的關係。¹

上述范純武的看法是有一定道理的，近代佛教與民間教派的關係可能遠比我們想像的要深入得多，例如筆者在對民國淨土宗十三祖印

光法師的研究中就發現，解放初「寧夏佛法外道」據不精確的估計達七八萬之多，他們佔據寺院一百八十一處，表面信仰淨土，尊印光法師為師，暗中卻以羅蔚群為八祖，奉五部六冊為『龍經』²。

明清以來以禪宗為代表的中國漢地佛教宗派構建，類似於傳統社會中的宗族。但晚清民國以來，「封建大家庭」暴露出越來越多的弊端，也受到人們越來越多的攻擊，中國佛教在宗派組織建設上同樣面臨這樣的危機。在太虛法師領導「新式」的僧團制度改革的同時，中國傳統的「淨土宗」也為緩解這種危急提出了自己的辦法。

所謂中國淨土宗，既沒有一般基督教教會的科層（Bureaucracy）組織，也沒有法牒世系傳承，不存在以禪宗為代表的中國傳統佛教宗派那種類似「宗族」（Lineage）式建構。因此，並不存在一個實體性的「中國淨土宗」這樣的組織團體或譜系傳承。正因為「中國淨土宗」的這一特點，為中國佛教宗派突破宗族體制提供了一種選擇的可能；特別是那些不能夠被編進「神聖家族」、正統僧人譜系中的民間信仰者，可以通過念佛而獲得中國淨土宗的身份，從而成為「正統」。可以說正是淨土宗構成了正統出家僧人佛教、與普通信眾之間的仲介，將普通民俗信仰，聯繫到正統佛教上，得到正統佛教的認可。

由於上述原因，相對其他佛教宗派，近代中國「淨土宗」與民間信仰有著更加密切的關係。民國時期的印光法師，利用近代日益便利的交通、郵政系統，以書信、廣告、印送善書等各種通訊手段，與全國乃至東南亞等海外華人居住地區的淨土信仰者有著廣泛的聯繫，而他本人也成為中國淨土宗的「法人代表」。他與中國民間信仰，有著千絲萬縷的聯繫：

(1) 印光法師與民間信仰的互動關係，最為引人注意的是他與善書的密切關係，正如游子安指出：「如果說近世『善書運動』由17世紀初的袁黃、株宏揭開序幕，再而普及民間，那麼20世紀二三十年代《福壽寶藏》、《善書大辭典》諸書的出版，翼化堂等善書局推動善書流通，及印光的倡印善書，則標誌著『善書運動』達到了一個高峰。」³拙作〈積極入世的印光法師〉⁴一文，主要是從社會史角度來探討印光法師印送善書活動。

在印光法師與善書的關係中，我們可以看出，印光法師是堅守正統佛教本位的。民國初年以前，印光法師「執理甚嚴」，並不許人看善書，後來改變對善書的看法，大力推廣善書，但還是將善書的位置放在佛教經典之下。據著名佛教居士鄭頌英回憶：「先族叔祖玉田先生，前在普陀理藥業十餘年，親近印公也有十餘年之多。他曾經對我說過……大師的安置經書，始終是有條不紊。大乘經論居上，小乘經論次之，善書又次之，從無零亂雜置的。」⁵大體來講，印光法師印行善書，是以正統佛教的標準進行選擇和刪改的。對於辟佛，特別是誹謗淨土信仰的善書，他是極力反對的。印光法師對善書的選擇，在一般信徒中產生了很大的影響，如三十年代有人依據《印光法師文鈔》中反對《慧命經》和《仙佛合宗》的言論，來指責翼化堂主辦的《揚善半月刊》提倡此兩種善書，從而激起《揚善》主編陳撻甯的強烈不滿：「彼印光法師之權威，且不足以支配教內之佛學書局，如何能支配教外之翼化堂，豈非咄咄怪事。」⁶主編過《海潮音》雜誌，後來出佛入道的張化聲則認為「竊以為（陳撻甯）神經亦太敏矣」「印光乃一狹隘的念佛僧耳。佛教兩雄，太虛與歐陽竟無之言論，彼此尚罵為魔說，況他教哉。不如是，不成為印光也。」⁷張化聲的這個評論很有意思，似乎不批評人，「不成為印光也」，從中也可以看出印光對於善書自始至終是「執理甚嚴」的。

但印光法師也有受善書影響或者同善書合拍的一面，如印光法師書寫皆加句讀，難字加注解，多次批判他人的書寫難以辨認（如對早年弘

一法師書法的批判）；再如對破血湖的批判，認為女子月經、生產本是天經地義之事，並不污穢等等，與近代廣為流行的善書《玉曆寶抄》的看法⁸都非常吻合。

(2) 印光法師與扶乩的關係，是其與民間信仰互動的另一重要表現。民國初年，諦閑法師在北京講經，「白城隍」在北京西城琉璃胡同錢宅降壇，將諦閑法師請去求教經意，其間又有關帝和周（倉）將軍降壇向諦閑法師求教。⁹此事在北京轟動一時，後出版《顯感利冥錄》。印光法師雖然對「諦公已證聖果，關帝尚未明心」的傳言不以為然，但對此次扶乩還是頗為相信的，並大加褒獎。¹⁰

大體來言，印光法師認為扶乩多為靈鬼所為¹¹，不是真佛、菩薩降壇，故扶乩觀善、募化則好，若談佛理、教理則多謬誤，故多不喜人扶乩，晚年甚至不惜與社會名流江易園反目。

下面將以印光法師與香港黃大仙信仰的短暫因緣為例，簡單探討一下印光法師與扶乩信仰團體的關係。印光法師與香港黃大仙扶乩的關係，陳劍鏗在他的博士論文中略有提及¹²，而史實部分討論較多的是范純武和游子安¹³，筆者將在下節「從黃大仙到哆哆菩薩」中予以詳細的梳理；又印光法師西逝後，有一顆舍利被請到香港，曾存放在本是黃大仙扶乩場所的「半春園」達十多年之久，此事學界較少論及，筆者將在「從半春園到東林念佛堂」一節中予以介紹。以上兩節主要作史實部分的討論，而最後在「結論」中，嘗試對印光法師與扶乩的關係進行理論分析，以其拋磚引玉，就教於方家。

從黃大仙到哆哆菩薩

黃大仙信仰團體之一，哆哆佛學社的創辦者，曾在上世紀二十年代末，主動聯繫過印光法師，現存史料主要有兩處，一是1933年印光法師〈覆江景春居士書二〉：

民國初年，香港有扶乩者，言其仙為黃赤松大仙，看病極靈。有絕無生理之人，求彼仙示一方，其藥，亦隨便

說一種不關緊之東西，即可痊癒。黃筱偉羨之，去學，得其法而扶，其乩不動。別人問之，令念金剛經若干遍再扶。依之行，遂亦甚靈。因常開示念佛法門，偉等即欲建念佛道場，云，尚須三年後辦。三年後，彼等四五人來上海請經書，次年來皈依，遂立哆哆佛學社，以念佛章程寄來。念佛後，觀音勢至後，加一哆哆訶菩薩。光問，何得加此名號。彼遂敘其來歷，謂前所云黃赤松大仙，後教修淨土法門，至末後顯本，謂是哆哆訶菩薩，且誠其永不許扶乩。此二事，因一弟子輯淨土法語，名淨土輯要，光令將前二事附之於後。今為汝寄三本，閱之，可以自知。（哆哆訶菩薩，光令另為立一殿供養，不可加入念佛儀規中，免致起人閑議。）¹⁴

二是1929年仲秋出版的《淨土輯要》¹⁵附錄〈覺明妙行菩薩及哆哆娑婆訶菩薩應化事蹟〉：

戊辰仲冬一夕，慧圓于太平寺侍本師印公座前。本師以黃德煒居士所書哆哆娑婆訶菩薩應化事實見示。誦悉之餘，不勝讚歎。因請附印於淨土輯要之後，以廣流傳。本師曰：「此事與覺明妙行菩薩降化吳地相同，是宜約撮兩事，附之書後，以見菩薩宏揚淨土之悲心；而扶乩者多為靈鬼假託。不可語於佛法也。」慧圓受命而退，因錄其大要於後。己巳二月初八日邵慧圓謹志。

哆哆娑婆訶菩薩應化事蹟的介紹，依據黃德煒居士上印公法師書：「弟子回憶自少棄儒習賈，距今計有廿餘年。此時賓士於馬巫來半島，及美洲各國各埠。凡有永利威貨到之處，幾無不親歷其境……因此對於仙佛之說，概不暇研究。」「迨至五年前，有友人在本港供奉黃赤松

大仙。工餘扶乩問事及治病，無一不靈驗異常。嘗邀弟子前往參觀，迨蒞壇，見各人求病問事，均默稟壇前，大仙無一毫錯答，各如所求而退，心覺奇異。」後黃德煒之子，及一友人，均得黃大仙扶乩而治癒，從此信服，並「發願自行扶乩，更深信仰」。念《心經》一月後，乩動成文，「有問即答，極為詳明，並囑每日誦《金剛經》、《大悲咒》、《明聖經》等經，定為常課，並印送《太上感應篇》等善書。」「乩語多是發揮善惡，千言萬語，瞬即寫畢」，並將壇中所得詩集成一冊《風波浪詩集》。「數月後某夕，乩忽寫出同人中篤信者之名，囑令到港永利威四樓，大仙明白告各同人云：現今世界，人心沉淪之極，世風日下之時，非佛法無以挽救。今值汝等正篤信佛法，故明白告汝等（指弟子等）云云。吾實哆哆娑婆訶菩薩，汝等自後直力向佛學做去，不宜做仙壇事。佛本無乩壇之設，應立刻即將乩壇撤收，以符實行佛法宗旨。若再以乩問事，則大背佛道。余因汝等根機劣陋，非以靈驗事顯於目前，不足導汝等之篤信。故姑且扶乩代言，作入門之法徑。但令汝等明白，自後切勿再扶乩，或至出險事。何也？因到壇者，多不是正名仙神，均皆冒名入壇居多，即停止扶乩之念，至切至切，自後以《金剛經》、《大悲咒》兩種作常課。並現非辦佛事時候，再候三年，則可自悟自謀，提倡念佛，乃其時也。云云。」黃德煒等人後便停止扶乩，到與印光法師通信時，自稱「停止已四年矣。現組織佛學社，各同人皆前者最篤信之道友。由去年至今，已符三年之期，因組織此社。以符實行學佛之表示，冀藉此得遇大知識，闡揚佛法，自利利他。」

《文鈔》中存有印光法師的回復：

手書備悉。哆哆菩薩所示，可謂真實之極。覺明妙行菩薩，與哆哆菩薩，如出一轍。足見扶乩之不可依據。菩薩行於非道，通達佛道，先以欲鉤牽，後令入佛智，即此可見一斑。哆哆菩薩既有大恩，實不可忘，然亦不宜加入念佛儀中。念佛儀，雖文殊普

賢地藏彌勒尚不加入，況其他乎。然此等菩薩，同攝清淨大海眾菩薩中。若加入哆哆菩薩，在本社固無所礙，然他處不知，反招疑議。但宜另供一處，朝夕禮拜即已。¹⁶

又印光法師〈覆海門理聽濤書七〉「其三」中提到：「明末，覺明妙行菩薩，以乩開導佛法，臨去令其永斷扶乩。十年前，香港哆哆佛學社，亦然。此二，皆真菩薩，而禁止扶乩。以無甚道力之靈鬼亂說，誤人實深，故菩薩即以扶乩，而禁絕扶乩。」¹⁷此七封信的首頁，有「民國二十一年」（1932）字樣，范純武由此認定「哆哆佛學社，成立約在民國十年（1921）左右」。¹⁸但大光法師則在《香港佛教發展史》一文中提到：

同年（1928）秋天，九龍方面成立了「哆哆佛學社」，此社專門傳授淨土念佛，社址在九龍蒲崗村的曾富花園，這是清末以來，香港佛教中弘揚淨土宗的所在，以念佛為宗旨。該社初創時，社友只有數十人，於每週六、日兩天集合念佛，星期日晚上則設「瑜伽焰口」（救孤魂野鬼的一種超度儀式），使冥界能普遍的往生。此外，社內並設閱經、靜修、蔬食、放生等四部。¹⁹

游子安據此提出哆哆佛學社成立於1928年。筆者以為，哆哆佛學社成立於1928年秋的说法，比較可信。理由如下：

（1）根據前引《淨土輯要》附錄邵慧圓的記敘，印光法師是在民國戊辰仲冬，即1928年年底，向他提到香港黃德煒居士寫信成立佛學社的，因此黃德煒是在1928年年底之前給印光法師的書信，其信中說，扶乩「停止已四年矣。現組織佛學社……由去年至今，已符三年之期」。由此筆者推測，黃德煒是1924年前後²⁰，因小兒及友人病癒而信仰黃大仙，參加扶乩活動，扶乩活

動前後不足一年便停止，1925-1927三年未進行扶乩活動，三年期滿，1927年黃德煒等四五人前往上海請佛經，並同印光法師取得聯繫，「次年來皈依，遂立哆哆佛學社」，因此大光法師記述香港哆哆佛學社成立於1928年秋是可信的，哆哆佛學社秋季成立後，將章程郵寄給印光法師，印光法師見其中有「哆哆菩薩」故復函詢問，黃德煒再復信回答。印光法師在當年年底，將此事告於邵慧圓居士，並令其將這段經過附錄在《淨土輯要》中。《淨土輯要》1929年秋出版6,000本，書後〈助印淨土輯要功德芳名〉中有「無名氏，一千本；黃德煒、常，各五百本……聶雲台二百本」等字樣。

（2）印光法師《覆海門理聽濤書七》信前所記1932年，恐為首次通信時間；又現存〈覆理濤居士書一〉及〈書二〉，即是〈覆海門理聽濤書七〉中的其五、其六（後人編輯重複），〈書一〉、〈書二〉的落款時間分別是「癸酉（1933）九月」和「甲戌（1934）二月」²¹。由此可見〈覆海門理聽濤書七〉「其三」是寫於1933年九月之前，則十年之前，則是1923-1924年，印光法師所謂「以乩開導佛法，臨去令其永斷扶乩。十年前，香港哆哆佛學社，亦然」，是指十年前哆哆菩薩以乩開導佛法，臨去令其永斷扶乩，而此後四年，哆哆佛學社才成立。故此說哆哆佛學社成立於1928年秋，與印光法師信中所言並不矛盾。

另外，寬仁法師在《香港佛教面面觀》一文中的記敘，與大光法師的說法相同：

1928年秋天，九龍成立了哆哆佛學社，專門弘揚淨土念佛法門，社址在九龍蒲崗村的曾富花園，這是清末以來香港佛教中弘揚淨土宗的所在，以持名念佛為宗旨。社內並設閱經、靜修、蔬食、放生等四部。²²

從半春園到東林念佛堂

哆哆佛學社的創立者黃德煒居士，即是在民國三年（1914）創辦廣州永利威酒莊的黃筱煒，

永利威是中國近代重要的釀酒企業，它生產的五加皮酒馳名中外。《印光法師自述》：「至民十七年（1928）有廣東皈依弟子擬請往香港，離普陀，暫住上海太平寺。十八年春擬去，以印書事未果。」²³《自述》中的「廣東皈依弟子」即指黃德煒，陳劍黃先生綜合印光法師各種傳記材料文獻，指出：1928年「香港弟子黃筱偉（德煒）等數人，特建精舍，欲迎印光赴港，印光也答應前往。可是真達和尚一再勸留，認為江浙佛地，信徒尤多，不可驟然離去。」²⁴黃德煒請印光法師去香港的原因和動機，我們將在下節討論。

黃德煒雖然在印光法師生前沒有將其請到香港，但印光法師西逝後，黃德煒請得一顆舍利到香港，現存記錄這件事情始末的史料主要有三條：

1960年德森法師在蘇州靈岩山寺，為香港東林念佛堂作〈印光法師紀念堂碑記〉：

（印光法師）示寂舍利鮮明，不久香港黃德煒居士，托友人向妙真和尚請得一顆，供於半春園者約十年，未遂其建塔之願，竟辭塵世。又經年餘，盧君雅、馬寬廣、林俠菴、石純富諸居士等，商妥定西、茂蕊二位法主，向黃耀蓀先生說允，由聖懷法師、盧、石二居士，將老人舍利及袍帽等，迎至東林念佛堂，適逢大勢至菩薩聖誕良辰，亦云妙矣。²⁵

定西法師〈籌建蓮宗十三祖印光法師紀念堂舍利塔〉：

十年前黃筱煒居士請來紫色舍利一顆，擬在大埔半春園建塔供養，事未果成，居士西歸。其夫人羅少珍與侄黃耀蓀居士，及港九善信，擬集資建堂立塔，同種福田。已商妥香港新界荃灣芙蓉山東林念佛堂主事人定西、茂蕊二師，指定在大殿正右，不日即行動工。師之舍利則巧于本年農曆七

月十三日，乃大勢至菩薩聖誕良辰請至東林矣。²⁶

定西法師〈印光大師紀念堂舍利塔落成報告經過〉：

本港黃德煒居士，托友人周禎瑞君，請得舍利一粒，及袍帽鞋襪各一件，臨時供奉在大埔半春園，擬求名山勝地，建堂紀念，以資垂範。事為馬寬廣、盧智頌、石純福居士等所聞，建議請至荃灣東林念佛堂，興建紀念堂與舍利塔，當即得到黃德煒夫人及令侄耀蓀先生贊許，並承黃夫人慨捐一千元，以為首倡……幸蒙各護法居士，人力財力，經二年之久，始克落成，工料費計需陸萬元之譜。²⁷

二十世紀四十年代初，印光法師火化後得舍利子千餘，「妙真上人以六聚舍利，攝影分贈知識。遠近見者，莫不歎為稀有；至有發心迎請供養，永作紀念者。」²⁸由上面所引三條史料可以得知，香港黃德煒居士，托友人周禎瑞，向靈岩山寺當家妙真法師請得印光法師舍利一粒，及袍帽鞋襪各一件，供奉在香港大埔半春園。半春園是黃氏家族產業，「半春園初建於1930年代，原為故紳黃德煒居士擁有，當年黃居士經常聯絡兩位友人，定期遊園半天，交流佛學，誦經拜佛。因為他們三人常有此半天遊園之約，園子便得名『半春園』」²⁹。五十年代初，半春園大興土木，可能此時黃德煒本擬建舍利塔，但未果而西逝；印光法師舍利因此供奉在大埔半春園十多年，後由馬寬廣等居士撮合，得到黃德煒夫人黃羅少珍及侄子黃耀蓀先生同意，將印光法師舍利從半春園請至荃灣東林念佛堂，開始著手興建紀念堂與舍利塔，黃夫人慨捐一千元作為首倡。而印光法師舍利的接受者定西，屬於天臺宗諦閑、倭虛法派，日本侵華時期，曾長期擔任哈爾濱極樂寺住持，原名如光，日本投降後他南下，改名定西。³⁰

定西《印光大師塔久未批准，動工無期有

感》詩中有「下筆先談污吏囊」等句，可見印光法師舍利塔的批准興建並不是十分順利。1960年十一月初一，印光法師紀念堂舍利塔落成，舍利入塔安放。當日，黃柏溪居士所拍攝的題為「香港印光大師舍利安奉攝影」的照片，照片中突現一隻僧足，信眾多以為「至誠感應，以如是因緣，故得印公大師光臨示現」。³¹

這則神奇故事，所起到的現實功能，是讓信眾堅信印光法師已經踏「足」東林念佛堂，就此在舍利塔中落戶。由此，印光法師徹底離開了黃氏大埔半春園，從二十年代末到五十年代末，印光法師與香港黃大仙信仰、哆哆佛學社和大埔半春園的關係，就此告一段落。從1960年至今，已將近半個世紀，往事塵封，印光法師與香港黃大仙的這段因緣，也逐漸為人淡忘。

結論：自利利他

永利威酒行老闆黃德煒在信仰黃大仙扶乩後，為何會突然皈依印光法師，成立哆哆佛學社，甚至可能要將印光法師請到香港來。為了解答這個問題，我們先看1933年所立的《黃大仙齋色園規則》。該規則供十七條，齋色園對「所錄同人」的各項要求和管理是十分嚴格的，捐獻等各種義務要求也很多，特別是第八條：「各同人欲自建築靜室者，要先呈請仙師批准，不得任意自為。一經建築之後，即作本園公有」云云。³²這些規矩雖然是三十年代初最終定型，但早前應該也有雛形。

我們從前引黃德煒給印光法師的信中，已經得知，黃德煒是自行扶乩請黃大仙臨壇的。而黃德煒在給印光法師信中所說：1924、1925年間，最終放棄扶乩，將黃大仙說成其實是哆哆菩薩，所選地點也頗引人注意，是「（香）港永利威四樓」，似有意同齋色園黃大仙祠區別開來，而其區別的方式正是通過佛教。而且1925年是黃德煒（黃筱煒）最後一次見於黃大仙董事名錄中「協理：黃筱煒先生（揮覺）」，「一九二五年（乙丑）四月啓建第三屆萬善緣法會二十一天，並附薦先靈，黃筱煒道長投得正薦。」³³

而後齋色園似也要加強和鞏固自身的權威，

如1926年〈羅漢尊者乩文〉：「丙寅冬月期日，羅漢尊者降鸞書出戒定會三字，訓令達通（引者按：「通」恐為「道」字）達其意，伸覺伸其詞。……本壇弟子韋達道、何伸覺敬誌」。³⁴戒定會為佛教三學，羅漢尊者將佛學解釋的權威賦予了齋色園弟子韋達道和何伸覺；二十世紀二、三十年代後，齋色園崇佛活動亦不少，可參見前述游子安〈粵港地區黃大仙信仰中的三教融合〉一文中相關部分討論。

面對這種情況，永利威黃德煒欲借佛教脫離齋色園的控制，則必須在齋色園扶乩之外，找到一個更加被人認可的佛教權威。所以黃德煒在黃大仙轉變為哆哆菩薩後，最終找到了淨土宗著名僧人印光法師，或許計劃將其請來香港未果；但成為印光法師皈依弟子，成立哆哆佛學社（1928年秋），又出版印光法師鑒定的載有哆哆菩薩事蹟的《淨土輯要》（1929年秋），便足以保證其信仰的正統性和合理性。³⁵

故此，1930年黃德煒等十多人，終於退出齋色園普宜壇，在大埔建「半春園」。當然這種借助正統佛教（淨土宗）名義，跟齋色園黃大仙信仰的分離，主要是組織管理上的，似未完全脫離黃大仙扶乩信仰，游子安指出，有些道侶往來於齋色園和半春園之間，並據梁本澤撰《金華風貌》卷三（未刊），「籌建半春園者譚榮光、李亦梅，兩人直至1948年還任齋色園協理。」

如此來看，印光法師似乎是被人「利用」了，筆者以為其實也大可不必這樣理解。哆哆佛學社，與眾多各色淨土組織社團或個人，請印光法師題詞，寫傳記等等，並無根本的區別，甚至可以說是一個很好的縮影，都是起到一個讓正統佛教的代表印光法師「鑒定」的作用。雖然一度存放印光法師舍利的半春園，一直沒有根除印光法師所反對的扶乩，但五十年代擴建後的半春園，外表基本上是佛教寺院規制，大雄寶殿供奉著在江蘇精刻的西方三聖，應該說印光法師所宣導的淨土信仰，影響是十分明顯的。若沒有這個信仰黃大仙的扶乩團體的作用，應該講今天香港也不會有「淨土真宗」³⁶印光大師紀念堂和紀念塔了³⁷，而哆哆菩薩的故事，也為正統淨土信仰增加

了一個扶乩不可信的實例。³⁸ 應該說，印光法師與哆哆佛學社是互利雙贏的。

印光法師要求黃德煒將哆哆菩薩「另為立一殿供養」，現在半春園內大雄寶殿供奉著西方三聖，這樣實際上是印光法師對標準（化）淨土信仰的推行，也是對地方信仰的一種至少是表面上、名義上的「收編」。印光法師與香港黃大仙扶乩的這段因緣，再次證明瞭近代淨土宗作為正統佛教與民間信仰之間仲介作用的功能。

註釋

¹ 范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，第3期（1999年2月），頁262。

² 〈三年來的寧夏佛教〉，《現代佛學》，1953年，第6期，頁32。

³ 游子安，《善與人同：明清以來的慈善與教化》（北京：中華書局，2005），頁182。

⁴ 張雪松，〈積極入世的印光法師〉，年輕佛教學者學術研討會，香港中文大學文化及宗教研究系人間佛教研究中心主辦，2006年。

⁵ 鄭頌英，〈紀念印公說到尊經惜字〉，原刊於《弘化月刊》，第7期（1942年1月），頁10；見李銳鋒主編，《鄭頌英居士紀念文集》（香港：天馬圖書有限公司，2002），頁98。

⁶ 〈本社覆函〉，胡海牙編著，《陳撈甯先師研究系列之仙學輯要》，上冊（香港：天地圖書有限公司，2004），頁364-365。

⁷ 張化聲，〈覆陳撈甯先生惠函〉，《陳撈甯先師研究系列之仙學輯要》，上冊，頁371。

⁸ 如《玉曆寶抄》：「即敘所議各項字句，逐細圈斷，毋庸裝點更改，可使世間男婦，易能知曉」；「血污池置設殿後之左，陽世誤聞僧尼所說，皆因婦人生產有罪，死後入此污池，謬之甚矣。」

⁹ 見倓虛，《影塵回憶錄》（北京：宗教文化出版社，2003），頁55-57。

¹⁰ 見〈與四明觀宗寺根祺師書〉，張育英校注，《印光法師文鈔》，上冊（北京，宗教文化出版社，2000），頁14。

¹¹ 此觀點曾遭陳撈甯、胡海牙師徒嘲笑，事見《陳

撈甯先師研究系列之仙學輯要》。

¹² 陳劍鏗，《印光（1861-1940）研究》（香港：香港大學未刊博士論文，1999年），頁271-272。該論文修改後已經出版，見陳劍鏗，《圓通證道：印光的淨土啓化》（臺北：東大圖書公司，2002）。

¹³ 游子安，〈粵港地區黃大仙信仰中的三教融合〉，宗教的和平與衝突學術會議，香港中文大學文化及宗教研究系與北京大學宗教學系合辦，2005年。

¹⁴ 《印光法師文鈔》上冊，頁334。

¹⁵ 潘慧純、邵慧圓參訂，印光法師鑒定，《淨土輯要》，1929年，上海陳家浜太平寺、長沙佛經流通處藏。

¹⁶ 〈覆黃德煒居士書〉，《印光法師文鈔》，中冊，頁937。

¹⁷ 見《印光法師文鈔》，上冊，頁364。

¹⁸ 〈近現代中國佛教與扶乩〉，頁282。

¹⁹ 見《大光老和尚圓寂兩周年紀念》，San Francisco: LIN DU TEMPLE；香港：千華蓮社，1999年，頁15-16。

²⁰ 香港黃大仙齋色園也是在1924年，於九龍西貢道首創藥局，贈醫藥。

²¹ 見《印光法師文鈔》，中冊，頁756。

²² 寬仁，〈香港佛教面面觀〉，《五臺山研究》，1998年，第1期，頁42。

²³ 見《印光法師文鈔》，上冊，頁4。

²⁴ 《圓通證道：印光的淨土啓化》，頁34。

²⁵ 東林念佛堂董事會，《東林小志》（香港：東林念佛堂，1963），頁30。

²⁶ 《定西大師語錄》，載《西齊淨土詩、定西大師語錄合刊》（香港：東林念佛堂，1972），頁47。

²⁷ 《東林小志》，頁37-38。

²⁸ 范古農，〈印光大師舍利記〉，陳海量編，《印光大師永思集》（上海：上海書店，1991〔據弘化社1941年版影印〕），頁32。

²⁹ 余從，〈三人半天漫遊：半春園〉，《溫暖人間》，第201期（2007年5月3日），頁14。該文作者的父親與黃德煒是表親，當年常去半春園遊

玩。

- ³⁰ 如光，在大陸被視為漢奸，參見高丕琨，〈如光其人〉，孫邦主編，《偽滿社會》（長春：吉林人民出版社，1993），頁585-588。在香港，則對定西（如光）在東北的歷史比較避諱，如明觀〈為定西老法師發龕法語〉，便隻字不提他在哈爾濱極樂寺的經歷：定西「至二四（1935年）年，經浙江普陀山法雨寺達圓和尚，授具足大戒。戒期圓滿，參訪名山，親近高賢，學習台宗，信生淨土，建立古寺，創辦佛學，接引後昆。至一九四九年，與倓老法師，樂果法師，受居士請，轉來香江，設華南學佛院，擔任主講，首屆學僧畢業後，開創東林，繼續廬山遠公蓮社，專弘淨土」云云。（明觀和尚遺著，釋靈真編校，《夢華集》〔香港：佛教光明講堂，1971〕，頁37。）
- ³¹ 參見〈舍利奉安，影現僧足〉及〈附錄來函二則〉，《東林小志》，頁45-46。
- ³² 科大衛等編，《香港碑銘彙編》，第二冊（香港：市政局，1986），頁514。又據游子安主編，《香江顯跡：齋色園歷史與黃大仙信仰》（香港：齋色園，2006），頁56。影印原本，做對照，略有勘正，這處勘正由游子安向筆者指出，另外游對筆者論文指正良多，不勝感激。
- ³³ 伍永根編，《齋色園》（香港：齋色園，1991），頁138、52。「揮覺」是黃筱煒的道號。
- ³⁴ 《香港碑銘彙編》，第二冊，頁600-601。該書將此文列入年代不詳，但齋色園民國後方成立，

民國丙寅年為1926年無疑。

- ³⁵ 《淨土輯要》助印者中，聶雲台是前上海總商會會長，曾國藩的外孫；而「無名氏」可能就是印光法師本人。從現存書信來看，印光法師曾多次出錢幫助邵慧圓出版善書，印光法師手頭似也有不少《淨土輯要》，如他曾把《輯要》送江景春三本，且《輯要》在上海的版藏地就是印光法師的居所。
- ³⁶ 香港東林念佛堂印祖舍利塔上，有定西法師所書「淨土正宗」四個大字。
- ³⁷ 1963年佛光山開山宗長星雲大師首次訪港，即前往印光大師舍利塔前頂禮瞻仰，「這一位淨土第十三代宗師的舍利塔，在一棟屋宇內。屋裏香花撲鼻，莊嚴肅默；文明上香、獻花，頂禮後繞塔三匝，然後默然離去。」（星雲，《海天遊蹤》〔臺北：覺世旬刊社，1964〕，頁477。）
- ³⁸ 印光法師認為扶乩不可信，皆是靈鬼所為，與其相信哆哆菩薩降壇，其實不像陳劍鎧在《印光法師研究》中所講的，前後矛盾。因為印光法師認為，哆哆菩薩這類真菩薩降壇，最終會像《西方確指》中的覺明妙行菩薩那樣，降壇是為了告誡人們扶乩不可信，要轉而念佛求生淨土，並且不會再降壇；所以相信哆哆菩薩降壇，與否定扶乩，並不存在邏輯矛盾。而印光法師相信關公降壇向諦閑法師問法，是因為當時社會迷信扶乩，而僧人社會地位低下，印光法師認為關公降壇向諦閑法師問法，關帝意在抬高僧人的社會地位。