

近現代中國佛教與扶乩¹

范純武

台灣師範大學歷史研究所博士班



¹ 本文撰寫得到王見川先生諸多幫助，並獲鍾瓊寧小姐許多寶貴的意見，特此申謝。

前 言

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的出現意義；探討以大虛大師為核心的佛教革新運動；或是褒揚佛教弘法團體和《海潮音》等文化事業的發展；以及敬安、弘一諸大師思想與懿行的介紹²。綜合這些研究成果得知，近現代中國佛教發展的歷史特徵，牟鍾鑒等人的描述可為代表，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」³。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⁴。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。

從佛教與社會、以及佛教和各宗教間互動的歷史來說，佛教一直面臨著「佛教化」民間教派的形成與競爭問題⁵，也因此我們很難去漠視佛教與

² 若比較一些討論近現代中國佛教發展的著作篇目，如張曼濤編《中國佛教史論集》的「民國佛教」部份、東初《中國佛教近代史》，麻天祥《晚清佛學與近代社會思潮》、Welch Holmes, *The Practice of Chinese Buddhism* 等研究，可見到相類似的研究主題，也可知這些探討的對象所具有的重要性。這些研究大多強調近現代佛教邁向「現代」的過程。

³ 牟鍾鑒、張踐著《中國民間宗教史》，人民出版社，1994，頁 14。

⁴ 強調「現代化」，正意謂著要和傳統有所區別。現代社會對於宗教的態度，常是視宗教為「傳統迷信」的。從 1920 年開始，社會上有「非宗教運動」的產生。民初佛教被貼上「迷信」的標幟，要面臨要如何去擺脫這樣的誤解？將佛學具體的「科學化」和「現代化」便成為解決這個問題的最好方法。三〇年代初，王小徐寫了一本《佛法與科學》，他將佛教思想中心理現象的分析、因明學的觀念去和科學理論做一比附，即是其中的代表。這種將佛法與科學結和的方式，受到當時一些學者如胡適的批評，請參牙含章、王友三主編，《中國無神論史》，中國社會科學出版社，1992，頁 992-993 的討論。由上述可知，佛教和「傳統」的分離，是有其歷史根源的。關於民初佛教「世俗化」的傾向討論，請參鍾瓊寧，《行在家道—民初的上海居士佛教(1912-1937)》，政治大學歷史研究所碩士論文，1997，頁 4-7。

⁵ 例如南宋茅子元白蓮宗所蛻變出來的白蓮教，在明清之時因教義內容上脫離彌陀淨土，推動政治上的叛亂行動，使認同上被視為是異端，但它脫演於佛教的影響痕跡，卻仍是相當的明顯。歐大年(Daniel L. Overmyer)曾說：「在中國，道教、佛教和摩尼教都曾在民間發展了大眾化的教派，它們互相滲透，並受到了儒家學說和地方習俗的影響。」(周育民譯，《中國民間宗教教派研究》上海古籍，1993，頁 2)歐大年該書所探討的即是受到大乘佛教影響的教派運動。

民間宗教彼此關係存在的事實。明萬曆年間流行的羅教，羅祖的宗教形象就被凝塑成明代版的惠能⁶。台灣的在家佛教團體龍華派雖是以臨濟宗派的面貌運作，但所承繼的還有應繼南所創的宗教傳統，這些都是佛教與其他宗教互動明顯的例子⁷。

在近現代中國佛教的復興過程裡，佛教其實是受一波以「扶乩」為主體的新興宗教信仰的影響，而卻為研究者所忽略。在民國九年(1920)梁啟超就曾點出扶乩對當時佛教所帶來的衝擊，他說：

中國人中迷信之毒本甚深，及佛教流行，而種種邪魔外道惑世誣民之術，亦隨而復活；乩壇盈城，圖讖累牘；佛弟子曾不知其為佛法所訶，為之推波助瀾；甚至以二十年前新學之鉅子，猶津津樂道之，率此不變，則佛學將為思想界一大障礙，雖以吾輩夙尊佛法之人，亦結舌不敢復道矣⁸。

「乩壇盈城，圖讖累牘」這句話描述出民初乩壇發展盛況，當時還有佛弟子的參與扶乩，甚至是「推波助瀾」的加以宣揚。梁氏認為這樣下去，將是佛學發展的隱憂。梁啟超所描述的現象，已經是扶乩發展鼎盛時期的狀況。其實，扶乩很早便已存在，《道藏》裡有許多關於扶乩的紀錄。民間婦女則有請「紫姑神」（廁神或狐仙）占卜，以問桑蠶的習俗。科舉時代則轉變為文人試前猜考題、對詩文、問功名等解惑或游藝的宗教活動⁹。扶乩（鸞）原為民間個人或少數群體的宗教活動。至少在明末，非道教而具有組織性的乩壇，就已逐漸的興起。所謂的乩壇又可稱為「鸞堂」，是指以扶乩為主形成的宗教結社。神聖仙佛藉人所持的桃枝，在沙盤上寫字（正鸞生），由一人報字（唱鸞），一人筆錄，整個過程稱

⁶ 江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，新文豐，1990，頁 42-46。本書對於晚明佛教叢林和羅教間的宗教生態互動有初步的探討。

⁷ 關於齋教的重要研究請參，王見川、江燦騰主編《台灣齋教的歷史觀察與展望》，新文豐，1994。以及王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，南天，1996。

⁸ 梁啟超，《清代學術概論》台北，商務，(1920)1994，台二版，頁 166。

⁹ 非精英份子與文學性的扶乩傳統，基本上可說是共時進行的。對於扶乩活動的認識與了解，將有助於我們了解明清文化上的整合狀態，請參 David K.Jordan and Daniel L.Overmyer, *The Flying Phoenix.--Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*，敦煌翻印本，1986, pp.43-45。

為扶鸞，所載錄者稱為乩文，結集成書則為鸞書¹⁰。藉著扶鸞儀式，人們認為可以和神意做直接的溝通。de Groot 曾用儒壇來指稱鸞堂，台灣有的也稱其為「儒宗神教」¹¹。

清中葉以後，乩壇邁入頂盛時期，各地紛紛設立¹²。承續清末的「鸞堂運動」¹³，到了民初，乩壇從原本屬於地域性的發展，隨著社會宗教環境急遽變動，轉變成跨區域的新興宗教團體，例如救世新教、道院等。另一方面，扶乩也滲透到傳統或是當時的各種民間教門，如先天道、在理教、同善社、

¹⁰ 關於鸞生的各項職司，請參 1960 年代台中聖賢堂所編的《鸞堂聖典》。扶鸞在一貫道中是稱之為先天飛鸞，以便和民間鸞堂的扶鸞有別。二者的區別請參郭無妄著《一貫道大綱》(新竹，上昇行，1985)。

¹¹ 台灣鸞堂會以「儒宗神教」來稱呼自己，主要是在於為北部鸞堂中一位很重要的乩手楊明機所鼓吹的。相關研究請參宋光宇，「關於善書的研究及其展望」，《新史學》第五卷 第四期，頁 187-189。另外關於楊明機和一貫道之間的關係，請參王見川「清末日據初期臺灣的鸞堂——兼論儒宗神教的形成」，《臺北文獻》直字 112 期，民 84.6，頁 65-70。王志宇，《台灣的恩主公信仰——儒宗神教與飛鸞勸化》，文津出版社，1997。

¹² 扶乩具有長遠的傳統，在許地山《扶箕迷信的研究》(台北：商務，(1940)1994 二版)一書中有探討扶箕的起源問題，從此書其中所蒐羅各類有關扶箕活動記載的資料來看，在宋代沈括的《夢溪筆談》已說「近歲迎紫姑仙者極多」。所謂的紫姑神有許多的傳說，有一說稱其為唐壽陽女一何媚，因妒被害至死，後變為廁神。請紫姑的方式已經就是扶乩了，據宋洪邁《夷堅志》所描述扶箕的情形是：「世但以箕插筆，使兩人扶之，或書於沙中，不過如是。」扶乩到了後來隨著科舉興盛，試子欲卜未來成敗或試題，多靠賴扶乩。許地山推測扶乩流行之後乃有專門的扶箕職業家的出現，而有時他們也設箕壇於家或祠廟中。(頁 29)但是，若擺在宗教化的角度而言，也就是說以是否設有專門性的降鸞場所、組織或有對鸞生有強烈的規範能力的一「鸞壇」出現，從這點來看，除道教或民間教團外，許地山所收集到的筆記資料中有明白提到降壇的，比較早的只有在《子不語》提到明末關神下乩壇的事情。而在清末的資料如《壺天錄》、《梵天盧叢錄》大都已經明白地說這是某某壇，並將這些降鸞的乩壇地點詳細記載，由此看來，鸞壇的設立至少在明末已經漸漸趨向普遍化，而到清末已經廣泛的在各地設立。再從鸞堂間流傳的內部說法來說，鸞堂的大量興設應該是肇始於道光庚子年間。關於鸞堂性質的討論，請參王世慶、宋光宇、王見川、武內房司、王志宇和李世偉或筆者的相關研究。

¹³ 民國新興的民間教團大部份均以扶鸞做為其活動的主體，相關研究請見酒井忠夫《近代支那に於ける宗教結社の研究》，東亞研究所，1944。第三章〈民國初期の新興宗教と運動新時代の潮流〉譯文請見張淑娥譯，〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，收於王見川主編《民間宗教》第一期 1995 頁 1-36。關於清末鸞堂運動請參王見川，〈轉變中的神祇——台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，台北，中研院文哲所「宗教與二十一世紀台灣研討會」會議論文，1996，頁 1-20，鸞堂的研究回顧請見王見川著，《台灣的齋教與鸞堂》，台北：南天書局，1996。或請參拙著，《清末民間慈善事業與鸞堂運動》，中正大學歷史研究所碩士論文，1996。

一貫道等。這些新興宗教後來也多以「扶鸞」做為信仰主體¹⁴。鸞堂的發展，對於原有的或新興的中國宗教社群，產生了一些新的影響。

伴隨著扶乩的發展，佛教和扶乩有著互相滲透的現象。因應歷史與社會環境的轉換，有著不同的變化過程。從明末以降，透過扶乩諸佛降鸞來「親宣」佛法，對佛教教理有著根本性的衝擊，扶造出的佛法，又常使信眾有「認知」上混淆；民初佛教中，發展主力如諦閑、印光，在東北括展教勢的倓虛，以及大護法王一亭居士，均和扶乩活動間有些關係。這些是佛教「現代化」研究論述裡，所不曾去注意的。因此，本文將從這個面向，嘗試去勾勒民初佛教和扶乩間，既糾葛卻又融合的層面¹⁵。首先，本文將略述近現代佛教與扶乩關係的歷史性溯源，其次討論鸞書與佛教之關係，並將檢討乩壇、新興宗教與佛教之發展。而關於此課題，則以蔡運辰居士所寫的一篇雜文〈佛教與扶乩〉為最早涉及，本文就以它做為探討一些問題的起點。

一、佛教與扶乩之歷史因緣

民國五十九年(1970)蔡運辰居士在《民聲日報》中刊載了一篇有關佛教與扶乩的短文，這篇文章後來收在氏著《如是庵念佛贖語》裡。蔡氏和東初法師交好，曾於民國四十年代推動印藏與修藏的工作，並編著《二十五種藏經目錄考釋》，對於台灣現代佛學研究奠定了基礎。這樣一位嫻熟《藏經》的佛學研究者，對於扶乩的看法卻是溫和的。讓他有這樣的認知，是因為他注意到佛教和扶乩間有著相互影響的情形，如清初彭二林居士的扶乩、《嘉興續藏》的收入鸞書、諦閑大師在北京鸞堂說法的公案，他自己對民初新興宗教道院的見聞，以及他曾研讀鸞書《救生船》的經驗，這些都讓他認識到扶乩對佛教不是完全負面的影響。他所寫的〈佛教與扶乩〉這篇文章，雖是帶點回憶的雜記短文，卻點出了佛教與扶乩之間，有許多重要的問題存在，值得我們深入探究。

¹⁴ 酒井忠夫《近代支那に於ける宗教結社の研究》，東亞研究所，1944，頁56。

¹⁵ 關於佛教與扶乩關係的探討，就筆者所見，尙未有相關的研究。不過民國五十九年(1970)蔡運辰居士曾寫過一篇「佛教與扶乩」的雜文，收在氏著《如是庵學佛贖語》，台北新文豐出版，1984。他提到一些扶乩而和佛教相關的雜憶，極具參考價值，本文稍後會詳加討論該文。

首先，關於清乾隆年間彭二林居士的扶乩問題，他說：

前清彭二林居士，是學通儒釋的人，他也是以佛法與乩壇合併信仰，他那個乩壇稱為玉壇，有寂根菩薩乩，專倡淨土法門，在《二林居士全集》裡，可見其盛極一時¹⁶。

彭二林(1740-1796)即是彭紹升，二林居士為其號，際清則是他受菩薩戒的法名。梁啓超對彭紹升是極為推崇的，他認為晚清佛學得以發展，是始於清初彭氏一脈的推波助瀾¹⁷。這樣在佛學發展具有關鍵地位的人，依蔡氏所言是個「佛法與乩壇合併信仰」之士，蔡氏並以《二林居士全集》為證，說彭氏參加「玉壇」，是以寂根菩薩乩倡淨土法門。

蔡運辰所言並沒有錯，然而我們想更深究的是，這種將扶乩與佛法結合的觀念或行為，是否會隨其著作和學說的傳播，影響到佛學的發展？在民國初年印光法師一封給徐蔚如居士的信中，我們找到了些許端倪。這封信是徐氏問印光法師彭紹升所著《一行居集》，是否還可再行刊刻，印光法師認為此書雖好，但其中〈禪宗秘密了義經跋〉¹⁸該經是由乩壇所出，乃是「醍醐中含有毒味之作」。他說：

此經出於乩壇，其文悉取華嚴、法華、楞嚴、圓覺之成文……大通家看之固有益，不具眼者，謂此經乩壇中出，金口親宣，由茲遂謂乩壇中經皆是佛經。古有閉目誦出之經，皆不流通者，恐其肇杜撰之端耳¹⁹。

印光法師對〈禪宗秘密了義經跋〉的觀感是，扶造的鸞書雜揉著佛經，對於沒有判斷能力者而言，是有「金口親宣」般的吸引力，而為恐肇杜撰之端，他認為應該禁止像〈禪宗秘密了義〉這樣的鸞經流通，以免混淆讀者，誤視乩壇所扶造之經即為佛經。²⁰

¹⁶ 蔡運辰著，〈佛教與扶乩〉《如是庵念佛讀語》中冊(雜著)，新文豐，1984，頁841。

¹⁷ 梁啓超，《清代學術概論》，台北商務，1992，台二版，頁164。

¹⁸ 原書標目為〈書重刻禪宗秘密修證了義經後〉。

¹⁹ 印光，《印光法師文鈔》上冊，中華大典編印會，1968，頁27。

²⁰ 除了扶乩之事外，其實印光還是如梁啓超般推崇彭氏的佛學成就。參印光，《印光法師文鈔全集》上冊，新文豐，1983，頁40。

如果我們更進一步了解彭氏參加扶乩的歷史，可知扶乩是江蘇長洲彭氏家族主要而長遠的宗教活動，也就不會感到訝異。牧田諦亮和游子安均觀察到彭氏父子對「鸞術」，有著深厚的興趣²¹。彭家一直和善書的刊刻與扶乩活動有著密切的關係，早在康熙十三年(1647)紹升的祖父，彭定求(1645-1719)時，就已在自宅修建文昌閣，舉家奉祀文昌帝君，並獲帝君降《心懺》乙部。紹升雖和羅有高、薛家三等居士交好，並皈依淨土，但在「家學淵源」的影響下，當他替黃嶠若重刊《關聖帝君全書》時，紹升增入了「降鸞諸法語」。前述紹升所撰寫的〈禪宗秘密無爲了義〉，其內容是說永命、孚佑兩真人降鸞，「剖儒釋之藩，融禪淨之諍言」²²。由此可見他對扶乩的態度，並未因信奉佛教而有所變化²³。

紹升除了參加自家文昌閣的扶乩外，蔡運辰還說紹升參加過「玉壇」的扶乩，或因蔡氏自身立場框限，他並未去說明這個乩壇究竟爲何？對彭氏又有何影響？其實，印光法師等人所爭論的《一行居集》裡，就有不少關於這個乩壇的記述，有助於我們了解清初鸞堂發展的實態。

「玉壇」位於蘇州府城內，依《一行居集》卷五〈玉壇記〉所載該壇爲「吳門士子奉道修真之地」²⁴。其所奉祀對爲「玉光天尊」，天尊的稱號見於《道藏》，在位階是亞於上帝，而玉光天尊則「為玉京左宮天子」，其爲教「出入儒僊，指歸佛乘」，這樣的描述已顯現三教融合的態勢，這也正是彭氏所提倡的。依彭氏所言，清初該鸞壇的設立，淵源是有數支，從順治中陳濟奉玄武立「玄壇」始，又曾奉斗母，故稱「斗壇」，後來奉文昌帝君，由吳迥主持。到了康熙十三年(1674)則有羅澄立「玉壇」奉玉皇，三壇始合而爲一。這個壇原屬家壇性質，至康熙二十二年(1683)才於天心橋(應位於蘇州府城內)之西建立公壇，由金淵主持，至紹升時已有一百多年的歷史了²⁵。

²¹ 牧田諦亮。〈居士佛教に於ける彭際清の地位〉，《中國近世佛教史研究》，頁 240。對於長州彭氏和善書間的關係研究，請參游子安，《清代善書與社會文化變遷》，香港中文大學博士論文，1994。頁 91-109。

²² 彭紹升原著，彭祝華編《一行居集》卷二，台北新文豐，(1825)1973，頁 3。

²³ 游子安，《清代善書與社會文化變遷》，1994。頁 99。

²⁴ 彭紹升原著，彭祝華編《一行居集》卷五，台北新文豐，(1825)1973，頁 23。

²⁵ 〈玉壇記〉，見彭紹升，《一行居集》卷五，(1825)1973，頁 24。

「玉壇」和羅念菴家族可能頗有淵源，羅氏名洪先，念菴則為其號，他是明末大儒，有著極高的儒學地位。羅澄即是羅念持，為羅念菴的後代，是「玉壇」由私壇轉為公壇的關鍵性人物。並未因該壇已轉為公壇羅氏家族就未參與了，羅家參加該壇的扶乩，是一直延續的，羅澄長子羅松(軒培)、三子羅桐(舜裁)及其妻金慧鑑，多以通曉「鸞書」著稱。當乾隆年間玉壇推動乩務的主要人物多已仙逝，且似受時人謗議，而是由軒培之孫羅樂山(志仁)獨所維持²⁶。乩壇的「家族化」參與，在清末的鸞堂研究中也時有所見。《一行居集》「玉壇耆舊傳」中，羅念菴死後是化為「羅真人」、羅樂山死後則因其醫術高明拔至「天醫院」，這些透過扶乩明確告示後世其「死後已成神」，正是能吸引後代子孫持續參與扶乩的最佳動力²⁷。

紹升參加玉壇約是二十多歲，該壇原是闡揚道儒結合的乩壇，其佛教化是後來才進行的。佛教化的玉壇，對於紹升有很重要的意義，〈問津錄序〉自言其修道的過程時，曾說其入壇後：

窺諸上聖高真入道之因，度世之本，以虛無為大道為宗，而數數稱引西方聖人之書，推其道為萬法總持²⁸。

入壇使他向佛益切，紹升之初聞佛法可說是從乩壇而來。當他從香山老人受菩薩戒後回向淨土後，正遇西方大士降於玉壇，以念佛法門為導，彭氏所修持的還「幸蒙印可，誠不勝慶快」，由是可知，紹升透過扶乩得到菩薩對他佛學修持的認可，也應該是他會積極參與扶乩的原因²⁹。

除了《一行居集》中可見玉壇扶乩對佛教的影響外，彭氏乾隆三十八年(1773)所刊刻的《西方確指》，可知扶乩對佛教的影響至少是從明崇禎年間即已存在。這本書是吳城陳大心、孫中白、沈天宇等人於明崇禎十六年(1643)至清順治四年(1647)四年間，由覺明妙行菩薩所降法語的彙整本，可說是一本佛化的乩書。這本書在台灣至今還有單行本的流通，可見其流傳

²⁶ 請參〈玉壇耆舊傳〉，《一行居集》卷七，台北新文豐，(1825)1973，頁1-12。

²⁷ 關於「死後成仙」觀念對鸞堂的影響，請參王見川，〈台灣鸞堂研究的回顧〉，收於氏著《台灣的齋教與鸞堂》，台北南天書局，1996，頁216。或參拙著，《清末慈善事業與鸞堂運動》，1996，第一章「善堂的動力」之討論。

²⁸ 〈問津錄序〉見彭紹升，《一行居集》卷三，(1825)1973，頁16-17

²⁹ 同上註，

時間及影響的久遠，《續藏經》還將本書收錄³⁰。

康熙八年(1669)金鐔替《西方確指》所寫的序中，替乩書的佛化做深刻的辯解，他說：

古先聖人去今遠矣，然讀其書知其言，決不可以偽為者，斷之於理而已矣。佛法入中國千五百年，其間豪傑明睿之士，得一經一偈，決定信入了，脫生死者，怠不可悉數。而淺智之流，輒以私意窺之，謂其原出於老莊，乃其徒所偽作。即今老莊書具在，試取而與楞嚴、圓覺諸經挈(?)之，其淺深離合之故，略可見矣，老莊所不能為，而謂學老莊者能為之乎?此不能察理，而自徇其私者之過也。近世飛鸞之化行，三教聖賢往往隨方應感，宏法渡人，是皆不得已之心。讀其書，知其言，決不可以偽為者，亦斷之於理而已矣。《西方確旨》者，極樂界中，覺明菩薩所說法也。其為教斥斥邪修，指歸淨土。... . . . 飛鸞之化與現身說法何異?讀是書者，誠能信自本心... . . . 如其不信自心，因而不信淨土。甚者或疑此書為偽作，則憑非大菩薩應化常事，則是書也，豈可作乩書視也。³¹

金氏從佛教被誤為是老莊之徒所「偽為」之說為非，當做立論的基礎，說明飛鸞勸化乃因神聖不得已下所為之，並認為「飛鸞與現身說法何異」。若批評者將此書視為偽作，則是質疑到佛菩薩感應之事的本質，因此本書是不可以被視為是單純的乩書。

金氏還說當他欲刊行此書時，僧俗閱者無不贊嘆，而願刊佈流通。類似於金氏的說法，另一本同樣收入《續藏經》，由雲峰大師、谷口子乩釋的《金剛般若波羅蜜經》，則提到乩書之言常被視為其「幻」，是因為其不依據正統佛典經傳，所以「述而無考」。當佛典能藉由扶乩解釋，讀者是可以參照其所言是否為非。在新邑開設乩壇來重新解經，正是因《金剛般若波羅蜜

³⁰ 《續藏經》並增加呂祖所注《金剛經》及《心經》等同為乩釋的佛書。《嘉興續藏》則收有清傅仁乩釋的《金剛經乩釋》。這也就是說如果以是否入《藏》來做為判定經的真偽依據，是有其問題的。

³¹ 常攝集，覺明菩薩說，《西方確指》，收於《續藏經》第110冊，頁2。

經》所傳世各註本內容未詳所致，是不應以「誕妄」來看待³²。金氏這種看法是贊同佛經乩解本的存在。這部乩解本在康熙年間流傳，一位邵陽縣的雷應期居士，世代信佛，他和浙江海鹽令王守唐，江西新昌令李廷恩交好，經李氏轉借此書拜讀之後，感嘆地說：「雖雲峰師釋之，不諱如來耳提面命」，同樣也是強調扶乩有闡釋佛法的功效³³。

扶乩下的經卷，大致可以分為兩種類型，一種是演述佛法的註解本形式，另一種則是依托經名而實內容全異。收在《續藏經》者多屬前者，這兩種多易使讀者於混淆。疑偽經的判定有其長遠的歷史，³⁴然而如同偽經不會被佛門判定後就失去流通，以扶乩形態而成的佛經，是如偽經般同樣的流傳，進而入藏者，更是編者對該書內容的認可。另從社會面來說，乩壇的佛教化，是會吸引僧眾的參與，依《西方確指》中的記載，就曾有人進謁參加該壇扶乩的記載³⁵。

從前面的討論可見，扶乩對佛教的影響有佛教化乩壇和鸞化佛書的問題，可是當如梁啟超所說扶乩成爲民初社會宗教活動的主流時，佛教又是如何因應呢？在蔡運辰的文章裡有一段公案頗值得討論。他提到諦閑大師於民國七年(1918)應徐蔚如居士之邀，至北平講經說法，當時北平乩壇很盛，曾有白城隍降鸞自言去諦閑說法處聽經，偶有不懂之處，擬請諦老至壇中解說。後來諦老應邀，並獲白城隍和關聖帝君降鸞稱許，這件事引起當時北平社會大眾的注意。徐蔚如居士並把此事記成一本《顯感利冥錄》刊行。這段公案，是蔡氏轉述倓虛法師的《影塵回憶錄》所載述的。倓虛法師當時隨諦老至北平講經，因此這段記載當確有其事。蔡氏說他曾讀過徐蔚如所寫的《顯感利冥錄》，記得這個乩壇不是臨時扶乩，而是經常設立的。他的推論是正確的，北平有許多常設的鸞壇，其中有一個名爲青雲壇的乩壇，依該鸞壇鸞

³² 鳩摩羅什譯，雲峰大師等乩釋，《金剛般若波羅蜜多經》，中國佛教會影印，《續藏經》第40冊。頁20-21。

³³ 同上註。

³⁴ 歷代如《開元錄》之佛典目錄學家常以；有無譯人、譯本、與真經的對判，和從內容及義理上的分析等方法來判斷佛典是否爲偽。佛道經的混淆如《三廚經》或是如南北朝時代至現今尚流傳的《高王觀世音經》，都說明疑偽經的影響力。請參牧田諦亮，《疑經研究》，京都大學人文學科，昭和51年印行。或參王文顏著《佛典疑偽經研究與考錄》，天津，1997。

³⁵ 常攝集，覺明菩薩說，《西方確指》，收於《續藏經》第110冊，頁7。

書的記載，北平一帶鸞堂的設立是相當的普遍³⁶。當時北方的佛教發展並不興盛，諦閑於鸞壇講經對於佛教的發展有什麼樣的影響呢？從倓虛所述，可明白是有著「良好」的作用的。他說：

北京人向來對於宗教觀念很深！無論做官的，為民的，差不多都有一種宗教信仰。這樣一來，諦老既被乩壇的關聖帝君，周將軍，白城隍等稱讚一番，於是他的身價，和整個佛教地位，馬上就升高起來，增加了多少倍！同時對一般人的佛學信仰也益發堅強起來，興盛起來。所以講經期間，除了有很多居士爭著歸（皈）依諦老外，而一般士大夫階級，上至部長督辦，下至科長科員等，莫不以歸依諦老為榮。每逢說歸依的時候，都跪滿堂堂院子，後來還有跟諦老受五戒的，受菩薩戒的³⁷。

從這段記述裡可知，諦閑佛教社會地位的竄昇，和這次他去乩壇說法有很深的關係。就相關的研究來看，參加鸞堂扶乩的多為當地重要的士紳，因此當諦閑受鸞堂「認可」後，促使當時北京社會大眾蜂起皈依，是極為自然的。³⁸此次諦閑在鸞堂說法，實質上是有益於佛教在北方的擴展。

對於扶乩的判定，蔡運辰認為是屬偽造、假託亦或是真有其事，是很難辨別的。會讓他有這樣的想法是因為他曾閱讀過一本名為《救生船》的乩書，他說這是前清嘉慶年間一個乩壇的紀錄。蔡氏所見的刊本為北平市楊梅竹斜街文盛齋刊本。蔡氏對本書頗為推崇，說它「詩文清麗綿芊，內容則談忠說孝，確合舊道德的標準」，並憶述其師駱東乙先生曾說「現在若有這個乩壇，我一定入壇修行的」。可見其誘人之深³⁹。

蔡氏所提到的《救生船》在清末鸞堂運動中頗為重要，原由四川群英

³⁶ 請參范純武、王見川著〈清末民初北京鸞堂的個案研究——青雲壇及其歷史〉，《民間宗教》第2輯，1996，頁261-280。

³⁷ 諦閑在北京的說法共有三次，第一次是在1915年，日本對華以日僧來華傳佈密宗和真宗，用佛教進行文化滲透，北京政府以邀高僧講經以為抗衡。見倓虛講述，大光編著，《影塵回憶錄》，(1954)1992，高雄淨宗學會翻印本，頁94。

³⁸ 牟鍾鑒、張踐著，《中國民國宗教史》，頁26-27。

³⁹ 蔡運辰，〈佛教與扶乩〉，收於《如是庵學佛叢語》中冊（雜著類），新文豐，1984，頁839。

堂所扶造，原刻本於四川，後來流傳至北京。筆者所見為光緒七年(1881)山西濬文書局的重刻本⁴⁰。從流傳的範圍來看，可謂相當的廣。歐大年(Overmyer)曾在其名著《飛鸞》中，介紹過這本鸞書⁴¹。依此書降序所言，該書約成於咸豐十年(1860)左右。內容上提到群英堂這個乩壇是在道光二十年(1840)「川東神教書出」後，才設立並扶造出此書⁴²。所以該壇的活動，應在咸豐年間左右開始。蔡氏說是嘉慶年的乩壇，其回憶是稍為有誤的。

蔡氏說這本鸞書專談世間善法，稍近道家氣味，完全不談佛法，在神權之下，確可發生移風易俗的作用。《救生船》在清末鸞書的論述和傳播過程中取得很重要的地位。其根本原因在於，清末的鸞堂於全國各地快速的興起，是從四川發展起來⁴³。清末許多鸞書中，均有孚佑帝君於蜀地撐架「救生船」的說法，以此說法為基礎，進而有「三相代天宣化」論述的傳佈⁴⁴。

相較於三相代天宣化的說法，如彭紹升所推崇的《西方確指》這類「佛化鸞書」，並沒有在清末的鸞堂運動裡取得重要的論述地位。就目前所知，清中葉也未見到所謂「佛化鸞書」的出現。這若與佛教的發展相對照，此時佛教的發展正處於中衰期。那麼可能的推論是；「佛化鸞書」會伴隨著佛教的發展過程而有所起伏，它會因應當時社會的宗教需求而以不同形貌出現。所以，當在民國初年邁入「五教融合」的宗教趨勢下，同善社、一貫道等以扶乩為主的新興宗教，才再度扶造「佛化鸞書」，做為新的宗教理論基礎。

⁴⁰ 感謝王見川先生的幫助，使筆者得見該書刊本。

⁴¹ David K.Jordan & Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix--Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, 敦煌書局, 1986, 頁 49-50。

⁴² 《救生船》，光緒七年(1881)山西濬文書局重刊本，卷一，頁 1。

⁴³ 關於鸞堂在清末的發展請參，武內房司著，顏芳姿譯，〈清末四川的宗教運動--扶鸞宣講型宗教結社的誕生〉，收於王見川、蔣竹山編，〈明清以來民間宗教的探索〉，商鼎出版社，1996，頁 240-265。進一步首將四川武勝縣龍女寺做為清末扶鸞傳統根源，並討論關公信仰在這波運動中神格的變化是王見川。參氏著，〈轉變中的神祇--台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，中研院文哲所，「宗教與二十一世紀台灣」研討會論文，1996.5.25，頁 4。

⁴⁴ 所謂三相代天宣化是指文昌，關聖，孚佑帝君合力救劫之事，請參筆者前揭碩士論文。

二、寶卷、善書、鸞書與佛教

佛化鸞書的出現代表著什麼意義？一般說來，像是民間宗教對於佛教的影響，是可以區分為外在社會層面和內在經典義理二個層面。外在社會層面是信眾的支持轉移，或是對認知的混淆。而內部經典義理層面的影響而言，則是更具直接與衝擊性的。例如明正德、萬曆年間起，以羅教為主的各種民間教派逐漸的興起，和佛教間發生直接而嚴重的衝突。羅教的核心經典《五部六冊》主要版本就是號稱「臨濟正宗」的蘭風和無住的註解本，遂引發當時佛教叢林的強烈抨擊⁴⁵；羅教和其後裔無為教的經典《五部六冊》對於佛教的影響頗具歷史性。當民間宗教以扶乩為宗教活動主體，強調和佛教間義理的相容性，透過扶鸞扶乩造出的新佛教經典，是會影響了佛教的教義內容和社會活動。再者，鸞造或民間宗教經卷的盛行對佛教的影響，又可從二個方向來看，第一、僧眾或社會上是否能清楚地辨認這些經卷和佛經之間的差異。第二、佛法或佛經的傳遞是透過怎樣的管道，又是否會受這些「異質」佛經的影響？

要如何去判別這些易於混淆的經卷？實際上，這是非常困難的，若以僧眾對佛法理解程度高低，或是以「入藏」做為判定的基準都有其問題，因為這種混淆是歷史性的存在。譬如，從唐代開始，為了佛教的普及，以佛教故事為主體的「變文」逐漸盛行，宋時更進一步的深入到民間。直至民國初年，江浙一帶仍有所謂的「宣卷」，透過講唱佛教故事來感動群眾。而「寶卷」則從中蛻變而出，成為佛經的通俗文學體裁⁴⁶。寶卷會促使佛教愈加「世俗化」，而在世俗化、通俗化的佛教則會不斷刺激民間社會創作新的寶卷⁴⁷。關於寶卷在中國近現代佛教的重要性，以佛教史研究著稱的東初法師(1907-1977)曾說：「寶卷的傳佈是民間佛教建設的開始」，對寶卷的價值是極為肯定。佛教的寶卷又有那幾本？東初認為有：

⁴⁵ 江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》，新文豐，1990，頁42-46。本書對於晚明佛教叢林和羅教間的宗教生態互動有初步的探討。

⁴⁶ 提到寶卷通常並參考的二本著作是，鄭振鐸，《中國俗文學史》（商務，1938），第十一章《寶卷》和澤田瑞穗的《增補寶卷研究》，（東京國書刊行會，1975）。最新而完整寶卷的研究，以及研究民間講經會運作的方式，請參車錫倫，《中國寶卷研究論集》，學海，1996。

⁴⁷ 李四龍著，《中國佛教與民間社會》，河南大象出版社，1997，頁143-144。

- 一、《目連救母出離地獄升天寶卷》(殘)。
- 二、《藥師如來本願寶卷》。
- 三、《佛說彌勒下生三度王道寶卷》(2卷)。
- 四、《佛說圓覺寶卷》(1卷)。
- 五、《嘆世無為寶卷》(1卷)。
- 六、《普明如來無為了義寶卷》(二卷)

... ..佛教的寶典(卷),在初期以勸世經文為最多,例如《嘆世無為寶卷》,一作《嘆世無為經》,《香山寶卷》一作《觀音濟度本願真經》⁴⁸。

從東初所條列的寶卷來看,《嘆世無為寶卷》是羅教《五部六冊》的一冊⁴⁹。而《普明如來無為了義寶卷》則是黃天教普明(李賓)所撰⁵⁰。當然,東初有可能是受了鄭振鐸《中國俗文學史》對寶卷分類的影響,而把上述二本寶卷當作是佛教的經卷,但是依東初的學養卻有這樣的誤判,正也說明了要清楚地區分民間宗教與佛教的經卷差別,並不是一件容易的事情。也只有清楚地了解民間宗教所衍生的歷史與概念,才能有正確的認識和判斷。

民國二十五年(1936)刊行的《回頭是岸》則是站在佛教的立場上,深刻去了解這些民間宗教發展史,進而批判的一本書。此書是大凡於峨嵋山正教寺所寫的;在滌非替其所寫的序言中,道出了一些問題關鍵,他說:

《楞嚴經》云:佛滅度後,末法之時,邪師說法,如恆河沙,令

⁴⁸ 釋東初,〈佛教對中國寶卷文學的影響〉,收於《東初老人全集之六補編》,東初出版社,1987,頁88。

⁴⁹ 《五部六冊》是明正德年間羅祖(孟鴻)所著,分為《苦功悟道卷》、《嘆世無為卷》、《破邪顯證鑰匙卷》(上下)、《正信除疑無修證自在寶卷》、《巍巍不動泰山深根結果寶卷》等五種。是仿大乘佛教五部經的說法構造而成的。民間曾多次翻刻,其不同版本的研究請參王見川,〈《五部六冊》刊刻略表〉,收於《民間宗教》1995,第一期,頁161-171。

⁵⁰ 請參車錫倫著,《中國寶卷總目》,中央研究院文哲所籌備處,1998,頁18。關於這部經卷內容的介紹請參韓秉方、馬西沙所著《中國民間宗教史》上海人民出版社,1992,第八章,〈外佛內道的黃天教〉,頁429-465。

真修行，總為魔眷。余讀此語，甚注意焉。自謂今者雖當末運，猶有《大藏》經典，及古今大心繼白著述，乃至佛學雜誌，白話淺說，參考諸書。又有諸方知識訓導，足以啟蒙學者，喚醒迷流。彼邪說之輩，雖施種種技倆，一睹佛日，則群暗自消也。不意近與二三同參，由江浙齊魯各省朝謁名山，參訪知識，至川滇黔，果見外道之扇惑，各省各地皆是。乃至寒村山野皆有其黨立佛堂，收後學；並有無知僧尼，反進其道者。... ..加以宏法知識甚出；雖有佛典，而不知研究，縱有參看佛經，而正邪不分，以為善書皆可讀學⁵¹。

滌非這些話點明了儘管在佛教「現代化」過程中，佛教雜誌和白話佛書的流傳，甚至是佛教會所的宣講和啟蒙下，「外道」卻是依然的盛行，並有發展至各省鄉鎮的趨勢；其中也有不少出家眾參與。對於這種情形，滌非認為是一般的僧眾雖知有佛典，卻不知去研究（這是民初佛教改革派所一直強調的）。第二個批評則是；僧徒或社會大眾之所以「正邪不分」，因為他們認為只要是「善書」皆可去研讀。其實，更深層的問題，就在於滌非所批評的信眾認為「善書皆可讀」的態度上，因為這已牽涉到信眾認識宗教的來源和管道的問題。

所謂善書，廣義的說即是勸善之書。明清的圖書市場，善書為刊行的主流書系，印善書成為清代書坊業務的特色。道光之後，有上海翼化堂善書局、宏大善書局和北京榮華堂善書鋪等專業善書局的產生⁵²。在強調「積累功德」觀念下，善書大多是由樂善者捐助刊印，免費送出，使得民眾取得相對的較為容易。而想要吸引民眾的信奉，經卷的傳佈是很重要的因素；在中國近代佛教史中，之所以會那麼推崇楊仁山，原因之一，是他於同治年間創辦金陵刻經處，推動刻經事業的發展，使佛教的典籍得以流通。大量的佛典讀本的供應，對近代的佛教興盛與佛教教育的發展起了很大的作用⁵³。可是

⁵¹ 〈滌非序〉，《回頭是岸》，1936 刊行，台中瑞成書局 1970 翻印本，頁 3。

⁵² 關於善書的流通方法及傳播方式的研究，請參游子女，《清代善書與社會文化變遷》，香港中文大學博士論文，1994。第四章〈清代善書流行的社會文化意義〉頁 142-168。

⁵³ 自太平天國之亂後，佛教的衰弱已至谷底。楊仁山和王叔梅等居士共同認為末法時代，全賴經書的流通才能延佛慧命，所以竭力推動刻經事業。參于凌波著，《中國近代佛門人物誌》第一集，慧炬出版社，1993，頁 23。關於刻經對佛教教育的影響請參于鋼著，《中國

當我們肯定楊仁山的刻經事業，也正是說明清同治以前，佛典是處於比較不易流傳的情況。

清同治五年(1866)金陵刻經處創立，開辦四十餘年，流通經書約一百萬餘冊。但在創立之初有所謂的三不刻條例，三不刻是指一、疑偽經者不刻。二、文義淺俗者不刻。三、乩壇之書不刻⁵⁴。從金陵刻經處對不刊刻乩書的特別聲明，可以反證清同治年間，善書或鸞書已經在當時宗教圖書市場，佔有舉足輕重的地位。而傳統善書的流傳管道，鸞書的流通數目是逐漸的增加，咸豐八年(1858)之時裘象坤就曾說：「昔日善書，所以勸善，今日善書，適以惑世」，更適切的表明了這種趨向⁵⁵。因此佛學專業印書局的成立，首先要和這種現象做一個明顯的區隔，才可以表示所傳刻的是「正統」的佛典。

從佛教與乩壇互動的觀點來看，乩壇所扶造的經卷，會影響到佛教的發展。就目前所見與佛教相關的鸞書經卷，前面提到「佛化鸞書」或是「鸞化佛書」可以分為兩類，一種是註解本，以佛典正文為綱，次以乩語註疏。另一種則是依托經名而內容全異。這兩種型態在《金剛經》的註疏本裡都可以見到。或許是因《金剛經》便於持誦，在一貫道和天德教等新興教派的教義中多有援引。在《佛學半月刊》中曾有讀者說：「外教多借重《金剛經》妄加註解，或演為金丹大道，與佛說甚為矛盾」，可見當時外道的註解本曾讓佛教的信眾，多所困惑⁵⁶。這種新鸞著的註本，如民國二十七年(1938)一貫道崇華堂所刊印，由濟佛註解《通俗集義金剛般若波羅蜜經》，即為其一。這個本子屬於我們所說的第一種形態，在濟佛所寫的降序中說：

古來註解《金剛經》的書籍，不下千種之多，可惜都是用了高深的文理解釋，致使一般文理不深的普通善信，依舊莫知其義，無

佛教教育—儒佛道教育比較研究》四川教育出版社，1988。

⁵⁴ 見于凌波著〈金陵刻經處始末〉，《中國近代佛門人物誌》(一)，慧炬出版社，1993，頁24。
⁵⁵ 見民國13年，上海宏大紙號印《關帝明聖真經》所附的善書價目表。其中有不少鸞書如《救生船》、《金剛經燃燈古佛記》等的刊印價格，對照其它善書局如上海翼化堂的價格表可知，鸞書類在傳統善書的流傳有增加的趨勢。另外，裘象坤所說，請參《觀世音菩薩三寶救生經解義》咸豐九年刊本，轉引自武內房司，〈台灣齋教龍華派源流—清末浙江的靈山正派與覺性正派〉，《當代》第99期，1994.7，頁19-23。據此武內認為咸豐以後，以扶鸞編寫的善書在浙江一帶極為普遍。

⁵⁶ 范古農，《古農佛學答問》，卷六，〈外道之辨別〉，頁513。

所適從，深感茫無頭緒之苦，如此一來，豈不是以如來至妙的心法，因此不能明傳了嗎？... 郭張二子，即以三種《金剛經》（《石氏集註》，《通俗集義》，《孫氏講義》）請示於予，何者較善，即行付印，而廣流傳。... 其中尤以《通俗集義》本，最為簡明瞭然，甚恰予意。乃以此本為主，石孫二本為副，選取各本之優點，參以己意，彙集是編，以了予最初一點發心之願耳⁵⁷。

因為《金剛經》原有註解本，過於深奧，無法明白傳達佛法，因此雜揉簡易清楚的註本和乩解，希望會使信眾易於了解。《通俗集義金剛般若波羅蜜經》這種乩解本，比較沒有太多異質的內容存在。光依托經名的佛化鸞書，則內容上多會和原來的佛經有明顯差異；如一貫道青州仁德壇於民國三十年（1941）所扶造的《大乘金剛經》，就強調「今逢三期，運應一貫」，而應倡曉佛經「藉經悟道」。文中並以「如是我聞」起始，對「外道六師」有所批評，均暗示讀者該經所擁有的正統性。另外，像天德教南京宗教哲學社所刊行的《佛說妙法蓮華經》，則和《法華經》內容上沒有什麼關係，甚至提出「蓮華聖主」的概念，認為該神乃是：
無上之古佛，為一切佛經所無，此佛乃由氣所化... 凡一切仙佛成為正覺之時，必須聖主頒發蓮花，分定位次⁵⁸。

這個概念形成了該教獨特的神學系譜。除此之外，該教所標榜的忠、恕、廉、明德等二十字真言教義也包含於內，所以這是一本和佛教教義完全歧異的經卷。

類似這種扶造的佛教經卷盛行，遍佈全國。還曾有《海潮音》的讀者將《呂祖講註金剛心經》寄送過去，希望代為分送⁵⁹。這些鸞書所講的佛理頗有內容，當時有人提出是否可以編入《藏經》當中或是佛學書局應該刊行的問題⁶⁰。這表示當時扶造的佛教經卷數目和質量，已達相當水平，佛教是不

⁵⁷ 民國二十七年刊，濟佛註解通俗集義《金剛般若波羅蜜經》，崇華堂，三十八年再版本，「序」頁1-2。感謝王見川先生的幫助，使筆者得閱該書。

⁵⁸ 《佛說妙法蓮華經》，南京宗教哲學社刊印，原刊刻年代不詳，此本所據為1980年高雄明德雜誌社重印本。

⁵⁹ 王四圓〈與興東吳居士論呂祖註講金剛心經書〉，收於《海潮音》文庫第四編，佛學餘論三，頁6。

⁶⁰ 原文是「諸佛菩薩有從善壇臨鸞所傳經典，全國很多，佛法亦深，能否入藏？但貴局亦願

得不去重視這個問題。范古農曾說佛藏經典是屬「人道立教」的性質，而乩書則是「神道設教」。鸞書中雖有佛法，但多為「善神託詞」，因此佛學書局是不會去刊印這些鸞書的，這個立場倒是和楊仁山金陵刻經處一脈相承⁶¹。儘管如此，另一本乩著《呂道祖金剛經真解》，直至一九五、六〇年代的臺灣，還有人認為這樣的註疏有如儒家有「大學經傳之分」，而有存在的價值⁶²。

從寶卷或鸞書的流通、「佛化鸞書」的出現等各種現象來看，佛教面對各式的宗教圖書充斥的情況下，是頗需要金陵刻經處這類專業佛學刻印處的設立，以便能重新掌握宗教上的發言力量。民初如《海潮音》、《佛學半月刊》等佛學刊物的開辦，佛教宣講所的設立，都是往佛教普及化的方向推動。這種努力雖和清末開始的啓蒙運動合流。可是，隨著乩壇的興盛、新興宗教的發展、鸞書逐漸的佔有宗教圖書市場等各種現象的存在，鸞化佛書相應的出現，勢必會影響到佛教的發展。這樣的推論，並不是只存於民國初年的宗教社會環境。由佛教與扶乩互動的歷史脈絡觀察，可知二者之間複雜的宗教互動是有長遠的歷史。

民國初年佛教受扶乩影響轉而加劇，主要由於從乩壇蛻變或是受扶乩影響的新興宗教團體勢力，急速的擴張。在 1922 年梁啓超「評非宗教同盟」的文章曾說，各種教門在當時是「瀰漫國中」⁶³。對於新興宗教的勃興，當時佛教界同樣的感受到。太虛法師對「外道」的發展有著深刻的觀察，他說：

四川為近今流行全國種種外道之發源地。除濟生會發起於上海，悟善社發起於北京，道院發起於山東，案此三者，皆除扶乩所錄之說外無別秘傳，且亦有四川人於中引端也---之外，他若同善社道德學社等，其所奉之祖師及最初傳道之人，皆四川人也。此種外道，在昔無不言三教合一者，今則漸有言五教六教萬教合一者。

刊行否？」見范古農，《古農佛學答問》，卷六，〈外道之辨別〉，頁 513。

⁶¹ 同上註。

⁶² 參條資料請見李炳南著，《佛學問答類編》上冊，明光出版社，1968，頁 261。

⁶³ 這波新興宗教的運動的發展，酒井忠夫認為這是因為救世的、積極的民族宗教精神，和非宗教運動下所孕育而生的消極維護精神，二者結合所造成的酒井忠夫著，張淑娥譯，〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，收於《民間宗教》第一期 1995 頁 34-35。

其來源約之不過二端：一、起於元時者，以道家守竅鍊精氣神工夫為主，即明清時之白蓮教、八卦教。今其秘密者，即先天門、瑤池門、無生門、無為門等是。其公開者，即同善社等是---案同善社即瑤池門之略改外形者，其內容所傳盡同。四川舊有龍門、劉門、唐門等，道德學社出於劉門，要亦白蓮教之支流也---。一、起於山東人羅某，為依附佛教之外道，即今密傳之大乘門、清涼門、龍華派等，以誦羅某之《五部六冊》為主者。此一支今不盛行，所盛行者則白蓮、八卦遺孽之主於道家修煉術者是也。.....一派之起，往往哄動數十萬人，傳遍全國。而中國今後之外道，亦將有如彼驅勢。.....由外道破凡夫，由小乘破外道，由大乘破小乘，乃能發生正智了達佛法⁶⁴。

從這個資料來說，太虛法師點出了民初民間新興宗教發展的幾個重要脈絡。第一、這些教派大都強調各教合一，應會對佛教的教理提出包融或者轉化的意見。第二、前述「依附佛教」的羅教一系，他認為在民初較不盛行，而是轉以練氣為主的同善社等派別影響力較大⁶⁵。第三、在非宗教運動下，他對於「外道」的有某些肯定。太虛法師於文末提到悟善社唐煥章成功地反駁了陳獨秀的非宗教言論，他有感而發地說：「由外道破凡夫，由小乘破外道，由大乘破小乘，乃能發生正智了達佛法。」而民國二十五年(1936)成書的《回頭是岸》幻園居士也說：「一切旁門外道，都是入道的初步，既有學道的決心，吾人對他即宜恭敬。」也對外道有著肯定的態度⁶⁶。

太虛法師前述的三種外道發展的現象，可從范古農居士(1881-1952)所

⁶⁴ 太虛，〈略評外道唐煥章〉，《海潮音》四卷五期，收於《太虛大師全書》第31冊，文藏(19)，頁1403-1406。

⁶⁵ 關於同善社的研究請參末光高義，《支那の秘密結社と慈善結社》台北古亭書屋，1974年重印本。酒井忠夫《近代支那に於ける宗教結社の研究》，東亞研究所，1944。林萬傳，《先天道研究》，台南，青氣巨書局，1986。王見川，〈同善社早期歷史(1912-1945)初探〉，收於《民間宗教》第一期，1995，頁57-81。

⁶⁶ 大凡著，《回頭是岸》，民國二十五年刊行，頁1。此書後於五十九年為台中瑞成書局翻印。原文所引為幻園居士所寫的序言。他更說如來在初也是外道，成道後的大弟子多是外道的首領，似乎希望藉此吸引讀者認同，而了悟正法(頁1-2)。本書非常的重要，稍後再詳加討論。

編的《古農佛學問答》中略窺一二，這本書是從民國十九年至二十四年(1930-1935)的《佛學半月刊》中，范古農對民眾佛學問題釋疑的輯錄。書中曾有人問到，入居士林後是否仍可以研讀《五部六冊》。又有的讀者認為《金剛經》的內容上是和該書並無二轍⁶⁷。由此可知，羅教以降的大乘、無為一系對佛教的影響是持續到民初。

四川龍鳳山彭迴龍(述古老人)於1906年所創的同善社，則是太虛法師另外注意的焦點。據末光高義於1930年代的調查，同善社全國的信徒約佔有三千一百多萬人⁶⁸，有著相當的影響力。當時佛教淨業居士於平時念佛誦經外，尚有入同善社修練「先天氣」以卻病延年的；有的讀者還說洪江一帶真正的佛教徒甚少，大多是信仰同善社，當他去質疑這是「外道」時，參加同善社的人卻回答：

社中注重打坐，即佛家之禪定功夫也。又注重金剛經及受持彌陀觀音名號，亦與佛家之淨土法門吻合，何得謂為外道？反謂學人為門戶之見⁶⁹。

對同善社的份子而言，他們是自認為修持和信奉的對象和佛家沒有什麼差別。雖然范古農反駁說這些外道「引用佛經以為裝點」⁷⁰而不足師法，但這種批判卻似嫌薄弱了些。對於同善社等新興宗教的發展，印光法師大師曾嚴詞批評，他說：「世有外道，多多剽竊佛教之名，而實行煉丹運氣之道，反美其名曰三教同源，源固同也流則異也。」因此他認為皈依佛法之人，絕不可兼修，否則「邪正夾雜，正亦成邪」⁷¹。在民國二十一年(1932)則說「貴地之外道甚多，無論是何種外道，均不可依彼法修持。」⁷²從佛教的觀點來看，這些「外道」是披著佛法之名而在社會上活動，因此像印光法師這樣呼籲信眾明辨，對佛教的澄清是非常重要的

⁶⁷ 范古農，《古農佛學問答》，收於藍吉富編，《現代佛學大系》第三十一冊，台北彌勒出版社，1983，卷六，〈外道之辨別〉，頁508-512。

⁶⁸ 末光高義，《支那の秘密結社と慈善結社》台北古亭書屋，1974年重印本。頁252。或請參乎中，《一貫道歷史》，正一善書出版社，1998，頁58-62。

⁶⁹ 范古農，《古農佛學問答》，卷六，〈外道之辨別〉，頁516-517。

⁷⁰ 范古農，《古農佛學問答》，卷六，〈外道之辨別〉，頁511。

⁷¹ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，新文豐，1983再版，〈復雲南王德周居士書〉頁10-11。

⁷² 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復梁慧棟居士書〉頁73。

的。

在 1929 年「中國佛教會宣言」中，談到當時社會「誤會」佛教的原因，在於古代的民間信仰混進佛教當中，變成了佛教的一部份⁷³。若從梁啓超、太虛法師等人的觀察，羅教和同善社等民間宗教和佛教之間複雜的交錯關係，應該是佛教更易遭致社會非議的部份。可是，民初佛教界對於這些「外道」的批判，卻沒有如明末密藏道開以叢林組織規模性的排除。這可能有幾個原因：第一、民初佛教界所面臨的挑戰是廟產興學和非宗教運動等社會衝擊，僧界的組織又屬薄弱，已很難有具體力量進行這項工作。第二、政權的不穩定狀態，使民初的政教關係是鬆散的，一些民間新興宗教同樣獲得了合法的地位，如救世新教總會，在民國十四年(1925)三月二十六日經北京政府批准登錄。而救世新教的組成份子又是以吳佩孚等軍閥政客為主⁷⁴，佛教的政治勢力是很難望其項背。第三、僧界中改革派將這些新興宗教視為迷信，不去正視。溫和派或保守派則是接受或消極性的抵禦，立場不一，更遑論組織上的排斥。所以，民初的佛教界並未取得如歷史上的政治社會優勢地位，是必須接受這種與民間宗教並存的狀態。隨著民國初年佛教勢力的相對衰微，在扶乩的影響下，遂有「佛化乩壇」的再度出現。

註解 [范純武1]:

三、佛化乩壇與關帝神格的轉變

從歷史來看，佛教中淨土一系和民間宗教間較有糾葛，如從南宋蓮社唸佛遺風後所誤衍的白蓮教，到前述彭紹升都和淨土間有些關聯。日本著名佛教學者望月信亨，還曾把前述扶造《西方確指》的常攝，歸納於淨土一門⁷⁵。可見淨土法門雖易為民眾接受，卻也易受民眾原有信仰內容的影響。

印光法師以「因果報應，生死輪迴為培植家國之要務」，認為民初世亂之根源，在於社會上不講家庭教育，不講因果報應之所釀成的⁷⁶。從這個論

⁷³ 「中國佛教會宣言」收於《海潮音文庫》第四篇「佛學餘論一」文選，頁 64-65。

⁷⁴ 酒井忠夫著，張淑娥譯，〈民國初期之新興宗教運動與新時代潮流〉，《民間宗教》第一期 1995 頁 13-15。

⁷⁵ 望月信亨著，印海譯，《中國淨土教理史》，華宇出版社，佛曆 2530 年，頁 355

⁷⁶ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復雲南王德周居士書〉頁 10-11。

點來看，和清末鸞書中「所以連年各省兵戈蜂起，皆由人心悖逆」所描繪的神聖降鸞的動機，並無二致⁷⁷。清末鸞書的刊印目的之一，就在於「開鸞降乩，勸人為善，修身為本」⁷⁸，這和印光法師鼓勵信眾閱讀《功過格》，《安士全書》以改變人心以挽劫難的方式，是相類的。這種闡教的動機與方法，應該就是強調「現代化」的佛教改革派，所不能認同的根本原因。

然而，就算印光法師某些觀念和某些傳統善書理念相合，但並不表示他會全盤接受扶乩對佛教的作用。他說：

扶乩乃靈鬼作用，其言某佛、某菩薩、某仙，皆假冒其名，真仙或偶爾應機，恐千百不得其一，況佛菩薩乎？以乩倡佛法，雖有小益，根本已錯，真學佛者，決不仗此以提倡佛法，何以故？以是鬼神作用，或有通明之靈鬼，尚可不致誤事。若或來一糊塗鬼，必致誤大事矣。人以其乩誤大事，遂謂佛法所誤⁷⁹。

他認為扶乩所降的神佛多是假冒，人們若是因相信而誤事，會讓信眾對佛法有所誤解。另外，他還勸當時一位好善信佛的徐謙不要去扶乩。

汝以不扶乩無緣法，心中漾漾動不知扶乩之禍其大如天，非彼勸人出功德所能彌補，正人君子決不入此壇場⁸⁰。

又說：

扶乩降鸞，雖亦勸人為善，究竟屬靈鬼假冒先佛之名。……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。我文鈔中亦曾說及若有不肯丟外道功夫，及扶乩事業者，切勿令受皈依，以免世人謂佛法與外道無異也⁸¹。

⁷⁷ 參光緒 23 年(1897)福建王友山刻坊所刊，《關帝明聖寶卷》中的記載，原頁碼不詳。相似的論述在清末民初的許多鸞書中都可以見到。

⁷⁸ 鄭觀應，《救時揭要》，收於夏東元編，《鄭觀應集》上冊，上海人民出版社，1982，頁 35。

⁷⁹ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復江景春居士書〉頁 60。

⁸⁰ 同上註

⁸¹ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復海門理聽濤書七〉頁 81。

除了勸導信眾不要相信扶乩，說它乃屬有害外，印光法師也提到《西方確指》中菩薩雖然有降乩，但在闡述佛法後，菩薩就令信眾不許再請乩一事，做為規勸已參加扶乩者的依據。綜合這些例子，印光法師對扶乩的看法可用「以乩倡佛法，雖有小益，根本已錯，真學佛者，決不仗此以提倡佛法。」這句話為代表，印光法師認為是不可以用扶乩來提倡佛法的。然而他的呼籲並不能阻止扶乩對佛教持續的影響，到了五、六〇年代還有人提出「扶乩是否是屬於佛教中的一種？」的質疑，可見這種混淆與困擾，也是長期持續著⁸²。

在印光法師的文集中，我們找到乩壇與佛教並時的發展後，二者之間的結合的例子；即是香港哆哆佛學社的設立。香港一地黃大仙的信仰頗盛，而香港黃大仙廟的前身，即是本世紀初所設的乩壇：普濟壇和普慶壇。該壇並有黃大仙降乩的鸞書《驚迷夢》的刊行⁸³。哆哆佛學社，成立約在民國十年(1921)左右⁸⁴，依照印光法師民國二十一年(1932)所寫的「復海門理聽濤書」的內容判斷，這個乩壇的活動情形是：

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……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。因常開示唸佛法門，偉等即欲建唸佛道場。……遂立哆哆佛學社，以念佛章程寄來，唸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，謂哆哆訶菩薩。且戒其永不許扶乩⁸⁵。

由引文可知，該佛學社是由黃筱偉所設。他因降鸞中神佛常示唸佛法門，而想建立唸佛道場。其曾至上海皈依印老，返回香港後，遂開辦哆哆佛學社。《金剛經》原為其扶乩的請神咒，黃大仙則為該壇降鸞的神明，在該壇佛化後，黃大仙則變為哆哆訶菩薩，教修淨土法門，並要求

⁸² 李炳南，《佛學問答類編》上冊，1968，頁301。

⁸³ 關於香港該乩壇的研究請參志賀市子，「道壇」の歴史民俗學的研究—近代香港廣東地域に於ける扶乩信仰道教，筑波大學歷史人類學研究科博士論文，1996，頁201-202。

⁸⁴ 見《印光法師文鈔全集》下冊，頁81。

⁸⁵ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復江景春居士書〉頁61。

信徒不要再行扶乩。印光法師知道此事後，要黃氏將該菩薩另立一殿供養，不能加入唸佛儀軌中，以免「起人間議」⁸⁶。

這個佛化的乩壇的成立，說明了乩壇與佛教並時的發展是會有所結合的。而其影響層面，從黃大仙的信仰內容的轉變上可知，黃大仙信仰脫離了原有神格特質，進而增添了佛教內涵。當然，這種原有神明被佛教所吸收的方式，並非是所有乩壇的信奉主神，面臨佛教發展均出現這種模式的轉化。一般乩壇的主神關聖帝君，反而因為清末鸞堂運動新神格的出現，而影響原先在佛教伽藍神的定位的討論。

關帝的信仰崇拜是一個非常複雜的問題⁸⁷，井上以智為將關公的宗教形貌區分為武神、道觀佛寺護法的伽藍神，或是士民生活中的武財神等三種基本形態，而對其神格的考察，可從政府的冊封與民間供奉二個層面來討論⁸⁸。而佛教東傳後，吸收了關公成為佛教的護法伽藍神，當陽玉泉寺的推動很可能為主要的轉變原因⁸⁹。

清末的鸞堂發展，因「三相代天宣化，合力救劫」的論述推動下，關聖帝君的神格也在這波鸞堂運動中出現變化。關聖帝君被推舉為第十八代玉皇，這種說法由清末民初四川的發展開始，至今仍是台灣宗教界的討論焦點⁹⁰。關帝神格的轉變也引發民初佛教界的探討，在范古農的《佛學答問》中有相關的數條資料如下：

問：或關公聖人，何以與韋馱並侍於彌勒菩薩左右，又傳關公繼任玉帝究有實據否？

答：關公之神曾受戒於智者大師，以護法為責任，故寺中供之為伽藍神，並無與韋馱侍彌勒之事，關公稱帝乃道家之事，如在佛

⁸⁶ 印光，《印光法師文鈔全集》下冊，〈復江景春居士書〉頁 61。

⁸⁷ 相關研究的介紹請參李福清〈關公傳說與關帝崇拜〉一文的介紹，收於氏著《關公傳說與三國演義》，漢忠出版社，1997，頁 19-92。

⁸⁸ 井上以智為，〈關羽祠廟の由來に變遷(一)〉，《史林》1941，第二十六卷，第一號，頁 42。

⁸⁹ 井上以智為，〈關羽祠廟の由來に變遷(一)〉頁 49。另外，王見川先生也同樣主張此說。

⁹⁰ 王見川〈轉變中的神祇--台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，中研院文哲所，「宗教與二十一世紀台灣」研討會論文，1996.5.25。

門，當在四天王下⁹¹。

從這可得知范氏認為關公乃是佛教的護法神，而所謂繼任玉帝的說法，乃是從「道家」而來。他還認為關公的神格應在佛門裡四天王之下。范氏指關公代天是道家所為，後來自己有所修正。

又有讀者問：

問：關公現任玉帝，倡說固屬外道，然我佛門亦應有確實證明其實與否，方免譏謗我佛道之不若彼也。

答：玉帝即帝釋忉利天主也，比天壽命天壽千歲……此佛經說玉帝之事實如此，彼以關公當玉帝者，諒出於乩筆，乃靈鬼附會之說，豈足據哉？又天台智者大師傳載關公為玉泉山神，聽大師法，受三皈五戒，威聲大振。所謂玉帝，乃玉泉山主之尊稱耳，非天帝也⁹²。

范古農認為關公代天是由乩筆所出，這是非常正確的。而有饒有意義的是，他把關公為「玉帝」的稱呼，解釋為這是玉泉山之主的尊稱，避免了關公在佛教神明系譜的定位，會依扶乩的內容而有新的異動。

關公代天的說法是持續困擾著佛教界，民國五十七(1968)年李炳南居士所著的《佛學問答類編》裡，曾有位自號白雲樵的居士問：

現在的玉皇大帝是否關聖帝君？他不過重忠義，為何位列觀音大士之上？

李氏的回答是：

… …至云玉皇已換關聖帝君，乃係一般外道，造謠惑眾，夢囈之語，無足談論。關帝位在觀音之上，更是以凡侮聖，罪過萬分！即二十八層天無量天帝，尚皆是佛門之護法神，其位若與觀音相較，觀音猶國家之院長，天帝猶門外之衛隊官。況關帝果位，尚

⁹¹ 范古農，《古農佛學答問》，卷二，頁128。本資料另見於王見川輯〈近代中國史上的民間教門資料〉，收於《民間宗教》第2輯，1996，頁322。

⁹² 范古農，《古農佛學答問》，卷二，頁129。關帝和玉泉有關的說法，當從《佛祖統紀》等資料而來。

未到非想非非想耶？⁹³

面對這樣的質疑，李氏的解釋和范古農立場是一貫的。但從不同時代均提出共同的問題，可見關帝代天的神格轉變，已成為宗教界共同關注的課題，佛教是不能不有所因應的。然而，扶乩對佛教的影響並不全是負面與單向的，前述諦閑在北京乩壇說法而獲至宗教地位的提昇，即為其例。而從復興東北佛教的倓虛，其早年參與乩壇的宗教經驗，對於其日後教勢的拓展，也有相當的助益。以下就倓虛個人的宗教歷程，進一步探討佛教與乩壇和新興宗教之間的關係。

四、佛教、乩壇與新興宗教的發展：倓虛法師與王鳳儀

釋倓虛(1875-1963)，河北寧河縣北河口北塘莊人，俗名王福庭，出家後法名隆銜，倓虛為其法號，晚年則自號湛山老人。倓虛大師是中年出家，並曾從學於諦閑法師的觀宗學社。自明清以來，北方的佛教發展一直是積弱不振。當他在東北地區建立了如極樂寺等許多規模甚大的叢林後，民國十四年(1925)諦閑法師曾親寫天台法卷予他，勉勵他的成就。他還曾為東亞佛教會的中國代表，1949年後他遷至香港，該地華南佛學院即為其所護持，後來他任香港佛教聯合會的會長⁹⁴。倓虛在民國佛教中有相當的宗教地位。關於他的一生弘法的梗概，完整地呈現於其弟子大光編著的《影塵回憶錄》。

倓虛是中年出家的，在這之前，約於光緒二十二年左右，因為宗教的熱衷而參加了天主教、耶穌教和幾個在清末於東北地區流行的金丹道、西華堂、歸依道等「外道」的活動⁹⁵。他曾當過醫生。光緒三十一年(1905)日俄戰爭結束，時局稍為平靜後，他參加了營口的宣講堂活動。這個講堂是以講述清聖諭十六條為主，倓虛因口才便給，從助講開始，很快地就擔任總管的

⁹³ 李炳南，《佛學問答類編》上冊，1968，頁301。

⁹⁴ 于凌波，《中國近代佛門人物誌》，1993，頁347-360。

⁹⁵ 倓虛講述，大光編著《影塵回憶錄》，(1954)1992，高雄淨宗學會翻印本，頁50。

職務⁹⁶。在民國六年他出家之前，一直都是待在營口，並曾開了一家名為「東濟生」的藥鋪；此時他一面行醫，一面看善書與佛經；和他交好的則有朝陽的劉文化和王鳳儀兩人。王鳳儀後來在東北各地從事講病，也興辦了多處女義學，還與江希張等人結合，參加著名的萬國道德會。

王鳳儀是在宣統三年(1911)來到營口宣講堂的。王福庭(即倓虛)已在該地擔任總管，兩人可能是在那時碰面的。營口宣講堂曾想把王鳳儀留在那兒常期助講。宣講堂對倓虛和王鳳儀來說都有著深刻的意義；倓虛出家若干年後回宣講堂宣揚佛法，勸化了講堂男女居士多人。營口講堂的「佛教化」，也可算是倓虛的功勞。

要了解營口宣講堂對倓虛和王鳳儀這些宗教家的影響，必須先了解清末宣講堂的發展情形。宣講活動在清末多和扶鸞活動相結合，發展出規模完整的鸞務、儀式與組織。在王鳳儀的傳記中，提到了東北地區鸞堂的興設，是在光緒二十六年(1901)八國聯軍之時。各地的愛國志士擔憂國家未來出路，於是燒香扶乩，懇求神佛指示迷津。神佛指示：廣設宣講堂，代天宣化。最早設立的即是朝陽府六家子宣講堂，由楊柏善、張銘齋、李韻卿等人主持。開講後慈航古佛降諭：「提倡五倫八德，神人共架救生船，大開普渡。」⁹⁷其中「神人共架救生船」的概念是清末鸞堂運動思想的核心，在清末民初其他各地鸞堂所刊印的不同善書或鸞書中，均可見到這樣的辭彙。在這股使命感的驅策下，後來東北許多地方相繼設立宣講堂；如錦州、義州、寧遠州(錦縣興城)等共計八十一處。倓虛出家前所參加的營口宣講堂應是成於此時。這些東北地區的鸞堂除了宣講聖諭，闡述道德外，也有推辦其他的社會慈善活動，如辦所謂的五義；即義賑、義醫、義學、義行和義舉(廣義的社會救助活動)等；這和北京、上海各地的鸞堂並無明顯的差異。

王鳳儀是以講病及興辦女義學的方式，蹶起於民初的宗教界。他不去強調扶乩的傳統而和其他新興宗教有所不同，但是他得以「行道」的過程卻是和他在宣講堂所培養的人脈基礎有緊密的關係。如他於六家子宣講堂的道

⁹⁶ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁64。

⁹⁷ 鄭子東講述，《王公鳳儀一生行誼》，法爾文教基金會，1973(1993)。頁68。

友王天龍即於該地設立女義學⁹⁸。王氏的左右手張雅軒、唐雨恩多是他在傳道過程中於黃沙陀等地宣講堂中結識的；他還幫忙解決了宣統元年(1911)六家子宣講堂所發生的財務危機。因此，他和講堂(鸞堂)之間的關係可謂相當深厚。

如果我們去比較倓虛大師和王鳳儀二人得以在東北行道，並且獲得成功的方式，那麼，我們可以見到二者間有極大的相似性。倓虛得以順利地在東北建立幾座大叢林，和他充份的運用到宣講堂的社會關係有相當的關聯。在民國六年(1917)倓虛離開營口宣講堂至天津出家後，並沒有和講堂完全切斷關係，倓虛俗家的家人一直都由講堂的人負責照料⁹⁹。民國十年(1921)倓虛應禪定之邀至奉天辦僧學，途經營口與以前講堂的王志一、陸炳南、于春圃、戴子常等幾位居士聯絡；他們和劉文化一樣，從前都和倓虛一起研究楞嚴經。後來他們發心募款，籌建寺院。民國二十年(1931)在講堂旁建立了頗具規模的楞嚴寺。當時倓虛在忙於哈爾濱極樂寺、長春般若寺等地的建設，因此楞嚴寺這座寺院是由這批居士合力完成的¹⁰⁰。

倓虛和佛教東北的大護法朱子橋將軍的結緣，是在興建極樂寺的過程中。民國十二年(1923)朱子橋任中東鐵路護路總司令兼地方長官，於地方上擁有很大的勢力。但是他對慈善事業非常的熱心，並曾任當地佛教會的會長¹⁰¹，倓虛的極樂寺和楞嚴寺得以建成，均端賴於他的助力。民國十七年(1928)時王鳳儀卻也和朱子橋將軍有所接觸¹⁰²，可見得倓虛和王鳳儀二人在宣講堂社會網絡的助益，所共享的社會資源可說是相同的。

或許是因為倓虛個人參與鸞堂的宗教體驗，從下面所述二件事情中，可見倓虛對「外道」的態度上，似是不排斥的。民國十一年(1921)倓虛應吉黑慈善聯合會的邀請至長春講經時，「正值外道同善社盛興」，其信徒並唸《金剛經》，這些信徒大都來參加倓虛的講經，而有多人皈依佛法。面對這樣的情形，時有葉先師臨壇說：「如果你們願意聽，我請燃燈古佛給你們講。」

⁹⁸ 《王公鳳儀一生行誼》，1973(1993)。頁 140。

⁹⁹ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁 193。

¹⁰⁰ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁 231。

¹⁰¹ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁 219。

¹⁰² 《王公鳳儀一生行誼》，1973(1993)。頁 174。

從此之後聽經的人就少了。倓虛說：

外道門在乩壇上講經，總是不成。不但在理上錯謬，在應機方面來說，也不能順人心思。最初在壇上講經，大家以好奇的心理，還有很多人去聽，以為燃燈古佛真的降壇了。弄來弄去，人心都膩了，寫的些注解，人也看不懂，結果還是跑去我講經的那裏去聽。尤其一般知識階級，他們是注重理智，而不注重感情，一聽我講的很合乎正道，當下就把那些舊套扔下了¹⁰³。

倓虛記述長春同善社以扶乩講演佛法一事時，認為是不成的，但未明顯的去批評，只說降壇的法理常有不順，像知識階級或想悟解真知佛法的人，是會有所醒悟，拋去扶鸞那般的「舊套」。然而，按傳統佛教的講法，自佛滅度後，佛法是要透過佛典和僧眾來傳遞；那麼，當扶乩使諸佛得由「親口宣」的方式宣揚佛法，從「法」的「神聖性」與「正統性」角度來看，是會去吸引一般大眾的參與。所以，印光法師認為像同善社、乩壇等活動，學佛之人是不宜參加的，因為恐誤會而「認彼所說為佛法真傳故。」¹⁰⁴，即是這個道理。

由倓虛參加外道講經的活動來看，他並不排斥這些「外道」。為了宣揚佛法，他在民國二十二年(1935)應妙蓮所邀於濟南講《彌陀經》，後再受世界紅卍字會濟南總會之請講授《心經》¹⁰⁵。世界紅卍字會是「道院」這個宗教組織的社會福利部門，道院則是對內的稱呼。道院也是以扶乩為主要的信仰活動，有統合五教的觀念，山東濟南的道院為其母院¹⁰⁶。在1936年全國的道院數目共計有413處，其信徒於社會慈善救濟與戰地救護上，則是不遺餘力¹⁰⁷。倓虛至道院濟南總院講經。若從佛法傳遞的觀點來看，外道的組織是有可能也成為「佛法」的傳遞場所。

¹⁰³ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁283。

¹⁰⁴ 《印光法師文鈔全集》下冊，〈復袁德常居士書〉，頁105。

¹⁰⁵ 《影塵回憶錄》，(1954)1992，頁368，531。

¹⁰⁶ 關於紅卍字會的發展情形，請參吉岡義豐著，余萬居譯《中國民間宗教概說》，華宇出版社，1985，第四章「現代中國的宗教結社」。吉岡氏也曾參與過道院的扶乩活動。(頁228)

¹⁰⁷ 宋光宇，〈民國初年中國宗教團體的社會慈善事業—以「世界紅卍字會」為例〉，台大《文史哲學報》第46期，1997.6，頁261，所製民國二十五年至民國二十八年道院數目統計表。

結論

近現代中國佛教乩壇、新興宗教與佛教發展的宗教互動，是複雜而多面的，並有其長遠交互影響的歷史。從明末《西方確指》的玉壇，該書的入藏，到香港哆哆佛學社這種佛化的乩壇成立，可見得其影響一直是雙向性，而非是全然負面的。再從經卷流通管道與佛化鸞書的內容分析，可讓我們重新理解金陵刻經處所具有的時代意義。諦閑在北京鸞壇說法，倓虛以參與乩壇的社會網絡發展東北叢林，扶乩的某些社會活動，是有助於佛教在北方教勢的發展。民國八年(1919)丁福保所寫的佛教普及讀物《佛學指南》，是以扶乩的案例勸奉世人信佛¹⁰⁸，太虛法師所著的《道學論衡》也是由費伯鴻等扶乩之士所倡印的¹⁰⁹。這些都是以民國佛教「現代化」為思考框架，不會去觸及的面向，但卻是相當重要的歷史現象。

從上海居士佛教勢力的拓展，也可以掌握到佛教與扶乩與佛教交互影響的脈絡¹¹⁰。前述朱子橋將軍既是佛教的護法，又為萬國道德會護持，即可見居士的信仰來源頗為複雜。上海為居士佛教重鎮，乃為民初佛教發展的重心。上海也是乩壇和民間宗教發展的根據地，和佛教相關的乩壇中，則以上海濟生會為代表。上海濟生會內部的資料目前所見尚不完整，從民國十九年(1930)、二十五、六年(1936)的《申報》散見的記載，得知上海濟生會是推動全國慈善事業網絡的重要機構¹¹¹。當時被視為是佛教界的「龍象護法」的王一亭居士，正是該會的會長。

王一亭(1867-1949)又名王震，法名覺器，四十歲後號白雲山人，浙江吳興人，曾任買辦，參與過二次革命，累積不少黨政經實力。以王一亭為首的上海居士團在廟產興學期間，以其良好的政經關係，扮演重要的護法角

¹⁰⁸ 丁福保，《佛學指南》上編，新文豐，1919(1974)，頁23-34。

¹⁰⁹ 見塵空，〈民國佛教紀年〉，收於張曼濤編《中國佛教史論集》七，「民國佛教」，大乘文化，1978，頁173。

¹¹⁰ 關於上海居士佛教的重要性，請參鍾瓊寧，《行在家道—民初的上海居士佛教》，政治大學歷史研究所碩士論文，1997。

¹¹¹ 《申報》中有不少上海濟生會至各地放賑的資料，例如民國19年的〈中國濟生會勸募蕪湖水災急賑廣告〉、25年的〈上海中國濟生會勸募川災啓事〉、〈滬中國濟生會白十字護救隊抵渝放賑〉等均是。

色。他和佛教界的保守派或改革派都維持很好的關係。民國十八年(1919)，他與太虛法師在上海推動成立中國佛教會，日後並擔任該會的會長、世界佛教居士林的副林長等職；積極推動佛法，保護僧團。王一亭還是上海同仁輔元堂的董事、上海慈善團體聯合救災會的中要幹部，興辦過各種社會慈善事業，成立「華洋義賑會」，救人無數¹¹²。太虛法師以「佛菩薩」稱之。這樣一位在佛教界的重量級人物，在太虛法師的一篇紀念文章中，卻透露出重要的訊息：

民六，上海人士有設中國濟生會者，以所謂濟公活佛扶乩，頗施醫藥及推行賑災等慈善事業，長者亦於壇皈依濟佛，法名覺器，由是稱佛弟子，而濟生會推長者為會長，每年籌賑南北災難恆募資數百萬元，而長者遂為上海乃至全國慈善家之巨擘，滬上各善堂與諸慈善事業，鮮有不藉長者以為之號召¹¹³。

如太虛法師所述，王一亭之所以信佛和推動社會慈善事業，與他參加上海濟生會這個乩壇有很重要的關係。因此印光法師曾說：「扶乩一事，於作善舉勸捐，則有益，於問修持說佛法，則有損」，¹¹⁴這句話可說是當時佛教界對扶乩看法的代表，但也點出了扶乩與佛教，或是和社會之間有許多複雜的關係網絡存在。1935年圓瑛和太虛法師新舊兩派的對立，研究佛理和推行社會慈善二種不同的發展路線是爭議的焦點¹¹⁵。上海的社會慈善網絡本由乩壇發展起來，佛教若要推動社會慈善救濟，就必須先包容和承認扶乩活動存在的社會意義。

從近現代中國佛教與扶乩交涉的面向來看，可以了解民初佛教所進行的改革為什麼是如此困難，這種困難不純是來自於僧團保守勢力的梗阻，更根本的原因是：實質上當時民眾所奉持的佛教，是屬貼近於「傳統」信仰的層面。譬如說被稱為民初「蓮宗十三祖」的印光法師，若從改革派所謂的佛教普及化的立場來說，應可稱是居功至偉，然而改革派的「佛化新青年會」，

¹¹² 王一亭簡歷，請見〈王一亭傳〉，《傳記文學》第48卷，第四期，頁145-148。或參于凌波，《中國近代佛門人物誌》中的記述。

¹¹³ 太虛，〈追念長者王一亭〉，《海潮音》，第十九卷11號，1938.11.15日，頁四，此文後來收至《太虛大師全書》。另見前揭鍾瓊寧的論文討論，頁144-148。

¹¹⁴ 《印光法師文鈔全集》下冊，〈復戰德克書〉，頁96。

¹¹⁵ 鍾瓊寧，前揭文，頁132。

卻曾散發傳單，稱印光法師為「第一魔王」¹¹⁶。站在改革派的立場，一個可能的解釋是：印光法師在宗教態度上，太貼近於民眾「傳統」的信仰觀念了；他常常宣揚傳統善書因果救世的理念，末法論的觀念也易為民初動蕩不安的社會所接受，這是他當時受支持的原因¹¹⁷，但這也和佛教宗教「現代化」訴求背道而馳。因此，改革派認為改革實質和最終的挑戰對象，應該是從改造民間社會做起，太虛法師所倡的「人間佛教」，以佛教的道理來「改良社會，使人類進步，把世界改善」，正是佛教「現代化」這股動力下，所推動的改良社會運動¹¹⁸。然而，從太虛法師肯定王一亭護法之功並與他過從甚密的情況來看，是並未因王一亭曾參與扶乩而有所疏離，由此可見，民初的佛教的改革派，仍是接受了扶乩和佛教發展可以並存的事實。

¹¹⁶ 〈印光大師致唐大圓居士書〉：「妄造謠言，散發傳單。光生而愚拙，概不遇社會事業，而以不附和故，故受彼等誣謗，加以第一魔王嘉號，而諦閑為第二號，范古農為第三號，以為一浮為破壞佛法之罪魁。」引自釋東初，〈中國佛教之重建〉，收於張曼濤編，《中國佛教史論集》（七）民國佛教篇，大乘文化出版，1978，頁 67。佛教分新舊派的觀念至少從民國八年始，舊派（保守派）民國十七年（1928）諦閑隱退後，印光繼之，二十年後則由圓瑛替之。太虛大師認為這是「世人于此種分派觀念一直持續著。」其實是全不成派，「只是世人模模糊糊的猜測、傳說罷了。」見太虛，「太虛自傳」，收於太虛大師全書影印委員會編，《太虛大師全書》第 29 冊，文藏（19），頁 259-260。

¹¹⁷ 相較於各宗，民初淨土宗發展的較快速，即是在於它貼近「傳統」的民眾價值。請參拙著，〈華嚴宗的興起與傳承---清末民初華嚴宗的再興過程〉，收於《大專學生佛學論文集》第六集，華嚴蓮社，1996，頁 293-308。

¹¹⁸ 牟鍾鑒、張踐著《中國民國宗教史》，人民出版社，1994，頁 32。