

# 追思文本所見印光法師圓寂後的形象塑造

釋隆培(趙春蕊)

復旦大學

**摘要：**印光法師作為近代淨土宗高僧，其圓寂事件引發海內外佛教界的廣泛紀念，僧俗弟子通過舉辦追悼會、茶毗典禮、徵文等活動，構建其超越個體生命的宗教社會形象。本文通過對印光法師圓寂後的追思文本和紀念性材料的分析，發現不同群體對印光法師形象的闡釋非常複雜：身邊弟子則通過預知時至、往生瑞相、舍利崇拜等靈異事件的記載，強化印光法師作為“永恆住世的聖者”形象，使其圓寂成為修行成就的證明，並延續其教化功能。教內為宣示正統性，通過書寫悼文、贊詞等將其塑造成“淨土宗祖師的典範”，確立其在佛教史上的權威地位。在文本中，既有居士為彰顯其“隱德”，將其刻畫成平易近人、循循善誘的“人倫導師”形象；也有僧人大醒透過其“棒喝”，感受到師父慈悲熱腸的記載；更有知識份子因其威嚴的外表，描述他是一位“有所執持的宣傳家”；通過歷史材料可知，印光法師的形象塑造是各階層人士多重社會動機的結果，既服務於宗教正統性的維護，也反映出民國時期佛教與現代社會的互動張力。其多元形象的並存，體現了文本敘述者的立場差異與時代背景的影響。

**關鍵詞：**追思文本、印光法師、形象塑造、圓寂

## 一、引言

“圓寂”一詞是佛教用語，《佛學大辭典》的解釋為：“圓滿諸德寂滅諸惡之義也。即離生死之苦，全靜妙之樂，窮極之果德也。就此中所謂離生死之苦而言之，賢聖命終，為圓寂，即入於涅槃。”<sup>1</sup> 圓寂的過程作為僧人一生修行得道的重要證明，歷來受到僧眾和居士的高度重視，是一種重要的社會性事件。印光法師於1940年12月2日，按記載預知時至，端坐念佛，安詳圓寂。十方弟子紛紛通過舉辦紀念會、茶毗典禮、徵文活動的方式來緬懷他，這一過程已然表明關於印光法師生命事業的文本塑造早已超越其個體生命的存在，持續發揮其對信眾及讀者的深遠影響，持續生成對於印光法師身份形象行為的多重解讀。該文以“印光法師圓寂”這一事件為緣起，分析其追思文本和紀念性材料中各階層人士追憶他的立場、方式和意義，從而探討其超越宗教本身的多元化形象。

“印光圓寂，讓他的形象再度牽動世人的目光，該如何定位這位高僧和他的遺教，成了一項考驗。”<sup>2</sup> 在這項考驗之中，各群體階層有著不同的考量。

面對當時流傳的印光法師降乩文，沼和作為一名佛教徒，予以駁斥。<sup>3</sup> 而民間流傳印光法師是光緒皇帝的傳說，則由真達法師和妙真法師分別在上海、蘇州的報刊上登報闢謠。<sup>4</sup> 至於夢兆和神

<sup>1</sup> 丁福保編《佛學大辭典》，北京：宗教文化出版社，2015年，第2334頁。

<sup>2</sup> 楊凱里(Jan Kiely)撰，陳亭佑譯《在精英弟子與念佛大眾之間——民國時期印光法師淨土運動的社會緊張》，收入康豹、高萬桑主編《改變中國宗教的五十年1898-1948》，臺北：“中央”研究院近代史研究所，2015年，第391頁。

<sup>3</sup> 沼和《辟一貫道偽託印光大師降乩》，《覺有情半月刊》1943年12月1日第103、104期合刊，第6、7版；沼和《一貫道利用印光法師》，《社會日報》1944年2月18日，第1版。

<sup>4</sup> 胡中剛、周炳源主編《蘇州佛教寺院》，南京《江蘇文史資料》編輯部出版發行，1997年，第141頁。

異事件，印光法師的出家弟子和精英居士則處理得非常謹慎。例如，楊信芳稱自己曾在夢中見觀音菩薩對她訴說印光法師是大勢至菩薩化身，讓她親近並聽法一事。<sup>5</sup>朱石僧講道，有一位男居士夢感印光法師為他講法，當向法師求證時，法師稱自己並沒有神通，而是他的誠心感應所致。<sup>6</sup>面對這類事件，教團內部就能否登報的問題，存在不同聲音。支持者認為公開發佈能引起某些信徒的興趣，增強對佛法的信心；反對者則認為違背印光法師的教導。因此，早期出版物中，都會附上按語或法師的相關開示。<sup>7</sup>依此可見，在文本中對印光法師典範形象的定位與構建實則包含複雜多元的社會動機。

## 二、印光法師圓寂感應中的形象

生死乃人生大事，即使高僧也不可避免地經歷這一過程，其對死亡持何種態度，既是檢驗個人修持功夫的深淺，也是對佛教死亡理論的生動實踐。在描述印光法師從圓寂到荼毗的一系列文本中，記錄了諸多神秘感應事蹟，引人重視。正如美國學者康儒博在其《修仙：古代中國的修行與社會記憶》中所揭示的：當神異事蹟被記載下來的時候，它就不再是簡單的過去事件，而是體現記錄者、敘述者、傳播者乃至整個社會的宗教認知。<sup>8</sup>

“臨終”是淨土宗文獻中一個熟悉的話題。此處列舉一則護關侍者對印光法師臨終場面的描述：

<sup>5</sup> 楊信芳《紀夢悼印光大師》，《覺有情半月刊》1940年12月16日第30期，第6版。

<sup>6</sup> 朱石僧《印光大師感應記》，《覺有情半月刊》1941年1月1日第31期，第5版。

<sup>7</sup> 楊凱里《在精英弟子與念佛大眾之間》，第391頁。

<sup>8</sup> 觀點參考自[美]康儒博著，顧漩譯《修仙：古代中國的修行與社會記憶》，南京：江蘇人民出版社，2019年。

大師召集在山全體執事及居士等三十餘人，告眾曰，靈岩住持，未可久懸。即以妙真師任之。於是詹十一月初九日為妙真師升座之期，大師曰，太遲了。次改選初四日，大師曰，亦遲了。乃復擇初一日，大師曰，斯可矣。

……食畢對真達老和尚云，淨土法門別無奇特，但要懇切至誠，無不蒙佛接引，帶業往生。

……初四日上午一時三十分，法師由床上起坐云，念佛見佛，決定生西。言訖，即大聲念佛。二時十五分，大師坐床邊呼水洗手畢，起立云，蒙阿彌陀佛接引，我要去了。大家要念佛，要發願，要生西方。

三時許，妙真和尚至，大師吩咐云，你要維持道場，你要弘揚淨土，不要學大派頭。

延至五時，如入禪定，笑容宛然，在大眾念佛聲中，安詳生西矣。直到現在，蠱坐如故，面貌如生。

護關侍者謹白

民國二十九年夏曆十一月初四日下午八時記<sup>9</sup>

篠原亨一談到許多高僧都會為離世做精心的準備，並預知往生的日期。<sup>10</sup> 印光法師促令辦理妙真法師升座儀式時，兩次更改日期，側面反映出他知其時日不多，需要在往生前安排好繼承人的問題。此處雖未明說預知的日期但也與《中興淨宗印光大師行業記》<sup>11</sup> 中的記載不謀而合。“關於高僧入滅的敘述，通常會提及師

<sup>9</sup> 靈岩山寺護關侍者《印光大師示寂記》，《覺有情半月刊》1940年12月16日第30期，第1版。

<sup>10</sup> 篠原亨一著，李巍、劉學軍等譯，紀贊校《佛教修行的敘述：漢傳佛典的編輯與翻譯研究（篠原亨一自選集）》，新加坡：World Scholastic Publishers, 2021年，第357頁，第358頁。

<sup>11</sup> 德森等人寫道“按數日之間，一切安排，如急促妙真責任住持等，雖不明言

父在臨終前不久留下的教導。”<sup>12</sup> 正如上文提到的，印光法師提醒周圍的弟子要信願念佛、求生淨土，並特意告知好友真達法師往生西方的關鍵在於懇切至誠，叮囑繼任住持位置的妙真法師要弘揚淨土、護持道場、不要追求表面的排場。他和大眾告別時講到蒙佛接引的事情，這也證明“在有關往生淨土的故事中，阿彌陀佛到來的景象和臨終時刻更加緊密地聯繫在一起。”<sup>13</sup> “在中國佛教僧傳中，僧人臨終的描述往往是其一生的總結評價，在一些記述中出現了神奇的景象，證明了僧人教化之成果。”<sup>14</sup> 文末寫到“如入禪定、笑容宛然、轟坐如故、面貌如生”，可視作法師往生的瑞相和修行成就的書寫。

“在那些將僧人之臨終描述為與佛陀之離世或般涅槃相當的事件的文字中，僧人本身並不焦慮。但他周圍的人卻心存掛念，儘管這種牽掛似乎祇是間接地暗示了高僧在臨終時異乎常人的冷靜。”<sup>15</sup> 正如，印光法師面對生死時的超然態度與僧團需要穩定信眾的集體訴求產生矛盾，導致敘事中“聖者的平靜”與“信眾的牽掛”形成戲劇性張力。“許多傳記對臨終時刻異象的關注表明，那些離世高僧周圍之人的深切掛念最終可能已經蔓延到臨終主題的呈現之中。雖然這些關於異象和往生的故事可能有一些歷史的內核，但僧團也一定會迅速創造並闡述這些故事，作為策略來處理導師逝世後往往相伴而生的困惑。”<sup>16</sup> 護關侍者通過對印光法師預知時至、法語開示、蒙佛接引、往生瑞相等一系列細節描述，

---

所以，確是預知時至之作略。參見真達和尚、妙真和尚、了然法師、德森法師等《中興淨宗印光大師行業記》，《覺有情半月刊》1941年2月16日第34期，第3版。

<sup>12</sup> 篠原亨一著《佛教修行的敘述》，第358頁。

<sup>13</sup> 同上，第365頁。

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> 同上，第376頁。

<sup>16</sup> 同上。

再現臨終場景。烘托出一位念佛行人往生淨土的高僧形象同時，也建構起“聖者之死”的典範模式，當宗教權威消逝時，通過強化其死亡的神聖性來延續法脈的合法性。

依材料記載，印光法師往生後，啟建佛七法會，特選淨侶十二眾，晝夜輪班繞龕念佛不斷。<sup>17</sup> 直至百日而茶毗，茶毗後發現舍利無數。<sup>18</sup> 可見印光法師肉身不壞的百日示現和舍利的出現已經超出普通人的死亡特徵。正如柯嘉豪提出的“佛教修行可以改變身體，而這通常要到逝世後纔會呈現出來。”<sup>19</sup> 了然在《印光大師骨灰療疾記》中寫道：

大師於二月十五日茶毗，十六晚檢靈骨，得五色舍利無數。十七日寺中茶房黃有餘，於檢骨所拾得骨灰一握，性湛師向請分得少許。然在旁，恭視之，乃未成顆粒之舍利花蕊也，乃給一小玻璃瓶，與其收貯，翌日性師赴杭帶去。適杭州鼓樓清淨庵，有一燒飯婦，年四十餘，皈依三寶，法名圓乘，茹齋念佛，道心頗切。此時感冒重病，六七日不能起坐飲食。性師即將所帶骨灰少許，衝開水與服，並說來由，令生恭敬。該婦如囑敬服，至晚安睡，夢中見廣大清淨境界。所有樹木花果，屋宅樓臺，莊嚴美麗，皆紫金色，光明晃耀，歡心悅目，從來未有。翌晨起坐，病竟霍然。性師今日重返靈岩，親對然說如此，爰泚筆記之。可見吾師大慈悲心，非但往

<sup>17</sup> 了然《追念印光大師偈》，《覺有情半月刊》1941年5月1日第38、39期，第5版；了然《追念大師百日佛七之利益》，《弘化月刊》1942年1月1日第7期，第3版。

<sup>18</sup> 范古農《印光大師舍利記》，陳海量編《印光大師永思集》，成都：巴蜀書社，2016年，第41頁。

<sup>19</sup> [美]柯嘉豪著，趙悠等譯，祝平一等校《佛教對中國物質文化的影響》，上海：中西書局，2015年，第35頁。

昔在日，恒以大悲炒米，香灰，淨水等，廣為救濟眾生疾苦，即今生西所遺之骨灰，仍能解脫此婦重病也。

巳年古曆三月十五日

親教弟子了然和南敬述。<sup>20</sup>

印度社會至今仍把人類遺體視為不潔，並附有嚴格禁忌。從某種程度上而言，正是因為人們認為遺骸污濁，佛教舍利的力量纔倍顯強大。<sup>21</sup>文中強調荼毗後“得五色舍利無數”，正是印光法師修行成就的實證，《金光明經》云“舍利者，是戒、定、慧之所熏修，甚難可得。”<sup>22</sup>“舍利者，乃是無量六波羅蜜功德所熏。”<sup>23</sup>

火化後骨灰本為世俗遺存，但文中稱其為“未成顆粒之舍利花蕊”，作者通過佛教術語的使用，將其轉化為佛教的聖物。圓乘“感冒重病六七日”，飲骨灰水後“病竟霍然”，此事件與印光法師生前常以大悲咒加持香灰為信眾治病的經歷<sup>24</sup>相呼應。而夢中見“紫金色光明境界”，直接呼應佛經對極樂世界的描述。這一夢境將其個人體驗與經典教義相聯繫，使治癒事件昇華為佛力加持的顯化。

“骨灰療疾”的現象延續了法師生前救濟眾生的模式，作者將其效果歸因於“吾師大慈悲心”，表明印光法師的慈悲願力並未因圓寂而中斷，恰是以另一種形態的“聖物”產生作用。這種“生死無別”的敘事，契合淨土宗“乘佛願力”的核心教義，將法

<sup>20</sup> 了然《印光大師骨灰療疾記》，《覺有情半月刊》1941年6月1日第40、41期合刊，第6版。

<sup>21</sup> [美]柯嘉豪著《佛教對中國物質文化的影響》，第31頁。

<sup>22</sup> [北涼]曇無讖譯《金光明經》卷四，見《大正藏》編號663，第16冊，第354頁上欄第15-16行。

<sup>23</sup> 同上，第354頁上欄第7-8行。

<sup>24</sup> 印光法師《複江易園居士書四》，《印光法師文鈔三·續編上》，成都：巴蜀書社，2016年，第206-207頁。

師塑造為“永恆住世的聖者”，類比阿彌陀佛的“無量光壽”。而夢境的描述不僅驗證療愈的靈驗性，更將法師與淨土信仰綁定，暗示其已成為極樂世界的接引者，繼續行使引導職能。

從生物學角度看，死亡就是整個機體生命活動和新陳代謝的永久性終止，<sup>25</sup>其本質是肉體從這個世界上消失。而高僧的死亡並非如此，文本描述印光法師荼毗後留有舍利，且骨灰能治病。意味著二者作為印光法師“身體的一種間接性在場”，能夠對其他在場的身體發生作用。<sup>26</sup>舍利崇拜是佛教獨有的一種信仰形式，佛祖涅槃後所遺舍利被佛教徒視為聖物，信眾供養舍利會獲得功德與福報。《菩薩本生鬘論》曰：“人於佛滅後，以敬慕心求一舍利，至極微細如芥子許，造塔供養，其量正等一菴摩果。”<sup>27</sup>《長阿含經》曰：“阿難，汝欲葬我……訖收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繪。使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。”<sup>28</sup>而佛祖之後的一些高僧大德修持有功，亦可於死後燒出舍利，同樣為佛教徒所尊崇和供奉。范古農稱印光法師“留舍利以彰法身不壞之相，令有緣者，瞻禮供養，咸獲功德。”<sup>29</sup>而法師所留骨灰雖不及舍利的稀有難得，但同樣是其接引眾生的一種方便，以治病的方式啟迪學佛者的信心。這一行為充滿神秘色彩的同時也在很大程度上突出了佛教修證的可信性與說服力，從而擴大了佛教的社會影響。這間接表明，法師雖然圓寂，但骨灰作為法師功德的凝結和淨土信仰力量的具象化體現，已滲透

<sup>25</sup> 楊順良等《人體器官捐獻中的死亡標準問題》，《器官移植》2024年第3期，第359-366頁。

<sup>26</sup> 趙建國《身體在場與不在場的傳播》，《現代傳播》2015年第8期，第58頁。

<sup>27</sup> 聖勇菩薩等造，[宋]散大夫試鴻臚少卿同譯經梵才大師紹德慧詢等奉詔譯《菩薩本生鬘論》卷四，見《大正藏》編號160，第3冊，第343頁下欄第6-8行。

<sup>28</sup> [後秦]佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷三，見《大正藏》編號1，第1冊，第20頁中欄第8-11行。

<sup>29</sup> 寄東《印光大師舍利記》，《佛學半月刊》1941年4月16日第227期，第6頁。

到信眾的生活場域，成為信徒心中“印光法師永恆在場”的精神符號，本質而言，印光法師的圓寂是其發揮持續性在場效應達到永恆住世的標誌。

### 三、印光法師祖師形象的塑造

約在臨終前一年，印光法師在與德森法師的往來書信中，就一再提到身後事應以從簡別俗為宜。他提到：“光死，決不與現在僧相同，瞎張羅，送訃文，開吊，求題跋，斂些大糞堆在頭上以為榮。”<sup>30</sup>又說：“光無實德，若頌揚光，即是斂大糞向光頭上堆，祈與一切有緣者說之。”<sup>31</sup>弟子們為尊重印光法師遺命，於《申報》上刊登聲明：“本埠佛教界，以印光法師、一代高僧、粹學湛深，不幸圓寂。原擬發起追悼、以示哀榮，茲以印光法師遺言，除蘇州木瀆本寺舉行佛教儀式以表痛悼外，各地佛教界概不舉行追悼，而重遺命。”<sup>32</sup>據上述文本可知，僧俗弟子原計畫為印光法師舉行追悼會，但根據其遺願，除蘇州木瀆本寺舉行佛教儀式外，其他地方一概不舉行追悼會。

雖然上述諸多文字表明印光法師希望喪事從簡、低調行事的心願，加之《申報》刊出遵從法師遺命的聲明。但印光法師圓寂後，僧俗二眾為其舉辦的紀念活動遠非遺命所示的“謝絕追悼”那麼簡單，正如李俊承所言“印師之意，對外界而言，不是對門徒而言”。<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 印光法師《致德森法師書二》，《印光法師文鈔五·三編上》，成都：巴蜀書社，2016年，第6頁。

<sup>31</sup> 同上，第7頁。

<sup>32</sup> 《印光法師遺命，謝絕追悼》，《申報》1940年12月10日第10版。

<sup>33</sup> 《俊承居士複香港呂碧城居士書》，《覺音》1941年10月30日第30-32期合刊，第37頁。

陳立釐《普天同悼大師》一文：“印光大師示寂，海內外佛教團體，紛紛開會追悼，薄海同悲，斯語信然。大師西歸，遺命不許鋪張糜費，各社團仰體大師遺志，舉行紀念會，儀式各極簡單。<sup>34</sup>”在文本中列舉諸多組織團體以“紀念會”的形式表達哀思。改“追悼”為“紀念”，既尊重法師的遺囑，又體現對其教內地位的崇敬與認可，同時為避免可能存在的爭議做出間接性回應。

印光法師的圓寂引發海內外佛教界的深切哀悼，國內包括上海、南京、重慶、廣西、成都、昆明、杭州、泉州、天津、北平等地，形式包括紀念會、佛七法會、挽聯弔唁、編印紀念刊、翻印大師著作（如《嘉言錄》）等。海外則涉及新加坡和菲律賓兩地僧俗弟子舉辦的紀念活動。<sup>35</sup>

陳立釐寫道：“新加坡華僑領袖李俊承、蔣驥甫、莊篤明諸居士等，於二十九年十二月二十九日，聯合該地佛教信徒，假龍山寺舉行追念大會，參加者三百餘人。”<sup>36</sup>李俊承的開會詞如下：

先師印老人，示現人世，化身八十高齡，特提淨土正宗，教人老實念佛，應世契機，與明末蓮池大師遙遙相接。其博通儒學後，乃一意歸佛，與蓮池同；提倡淨土，不務玄妙，與蓮池同；戒殺放生，仁及庶類，與蓮池同；緇素皈依，龍象接跡，遍海內外，與蓮池同；閉關韜晦，與世無爭，不立門戶，與蓮池同；著書滿家，《文鈔》《嘉言》，不脛而走，與蓮池同；享壽大年，安詳西歸，自知時來，端坐化去，囑咐分明，一心淨土，與蓮池同。

<sup>34</sup> 陳立釐《普天同悼大師》，陳海量編《印光大師永思集》，成都：巴蜀書社，2016年，第220頁。

<sup>35</sup> 同上，第221-222頁。

<sup>36</sup> 陳立釐《普天同悼大師》，陳海量編《印光大師永思集》，成都：巴蜀書社，2016年，第222-224頁。

世稱蓮池為淨土宗第八祖，由明至今，三百餘年，眾無異議。以不慧觀之，雖尊先師印老人，直繼蓮池之後，上承祖位，又何間然！歷來學佛人應與俗態不同，昔者釋迦佛雙林入滅之時，遺囑信徒，不可舉哀，後學宜善體此意。故南華六祖大鑒大師，應世七十餘年，化緣已畢，自知時至，召集門徒及善知識，先期來會，與之告別。諸善知識，一時情感衝動，聲色悲歎，獨神會大師默然無動，六祖對眾特嘉神會。今者不慧接靈岩寺住持妙真法師函，乃述印老人遺囑，有如六祖之教神會。我輩當體此意，以繼志述事為大，提倡佛法，奉揚淨土，先師在常寂光中，亦當熙怡微笑。來會諸君，當不以我言為無見也。<sup>37</sup>

這是一篇刊登在報刊上的追念印光法師講稿，演講人也在文末引用釋迦牟尼佛臨終“不可舉哀”的叮嚀和六祖慧能往生前贊許神會“默然無動”的典故，來提醒眾人要超越世間悲傷的情感。在佛教敘事傳統中，高僧圓寂並不同於常人的死亡：一般人在死亡降臨時，流露出的是肉體上的痛苦和精神上的恐懼，而法師在面對死亡時則展現出預知生死的智慧和身心安穩的狀態。這般從容灑脫證明“對於修為有成的佛教徒來講，死亡並不是一件令人悲傷的事情，相反它是一個到達更高境界的契機。”<sup>38</sup>

文章起首以“示現”、“化身”等詞語暗示印光法師非凡夫之人，應是針對“印光法師是大勢至菩薩再來”的說法。又以“特提淨土正宗”“應世契機”說明淨土法門在亂世中的普世價值；“老

<sup>37</sup> 李俊承居士《追念印光大師演詞》，《覺有情半月刊》1941年2月16日第34期，第9版。

<sup>38</sup> 李晉《佛教、醫學與臨終關懷實踐——基於人類學的研究》，《社會科學》，2007年第9期，第94-105頁。

實念佛”的易行道契合當時眾生的根基，也受到海外華僑的普遍接受。接著一一列舉印光法師與明末淨土宗第八祖蓮池大師的七類共同點：博通儒學後歸佛、提倡淨土、戒殺放生、平等普度、韜光養晦、著書滿家、安詳往生，以此表達二人在思想、行持和影響力上的高度一致性。又以“由明至今，三百餘年，眾無異議”“直繼蓮池之後，上承祖位，又何間然”的話語，強調印光法師應立為淨土宗祖師。文中“繼志述事為大，提倡佛法，奉揚淨土”的表述，說明作者通過緬懷師德、弘揚師說的方式塑造印光法師的宗教地位和權威。這也正說明，僧俗弟子在捍衛印光法師形象和精神遺產的過程中，一再宣示正統性。為此，筆者試圖梳理印光法師被確立為十三祖過程中的線索脈絡，一窺僧俗弟子對印光法師祖師形象的塑造。

祖師體系是佛教宗派成立的重要條件，“各宗諸祖，傳授衣鉢，曆世相承，惟淨土一宗則否。”<sup>39</sup>淨土宗的祖師體系“乃後人擇其宏淨功深者而稱之”。<sup>40</sup>此宗立祖之說始於宋代，宗曉《樂邦文類》設立“蓮社六祖”：慧遠、善導、法照、少康、省常、宗頤。<sup>41</sup>志磐法師在宗曉排名的基礎上，移除宗頤，加入承遠和延壽，於《佛祖統紀》立七祖，順序為：慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常。<sup>42</sup>《淨土晨鐘》介紹省常法師：“蓮社始遠公，次善導，既而南嶽、五會、永明、臺岩，終於法師，號稱七祖。”<sup>43</sup>

<sup>39</sup> 楊石菘《擬尊靈岩大師為蓮宗第十三祖議》，陳海量編《印光大師永思集》，成都：巴蜀書社，2016年，第152頁。

<sup>40</sup> 印光法師《複明性大師書》，《弘化月刊》1943年5月1日第23期，第1版。

<sup>41</sup> [南宋]宗曉《樂邦文類·蓮社繼祖五大法師傳》卷三，《大正藏》編號1969A，第47冊，東京：大正一切經刊行會，第192頁下欄第19-22行。

<sup>42</sup> [宋]志磐《佛祖統紀·淨土立教志第十二之一》卷二六，《大正藏》編號2035，第49冊，東京：大正一切經刊行會，第260頁下欄第19-24行。

<sup>43</sup> [清]周克復纂《淨土晨鐘》卷十，《卍續藏經》第109冊，臺北：新文豐，1975年，第302頁中欄第18行-303頁上欄第1行。

而後敘述蓮池生平時寫道：“蓮宗之祖，匡山，逮永明而七，海內論定協一，以師為八祖云。”<sup>44</sup> 清末道光年間，據悟開《蓮宗九祖傳略》，九祖為：慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常、蓮池、省庵。<sup>45</sup> 民國年間，印光法師“於八祖蓮池大師下，加滿益為九祖，截流為十祖，以思齊賢九祖為十一祖，下又添徹悟禪師為十二祖。”<sup>46</sup> 並創作《蓮宗十二祖讚頌》，以示說明。近代印光法師圓寂後，四眾弟子推其為十三祖，至此，淨土宗十三祖譜系正式形成。

1940年，楊石蓀於《擬尊靈岩大師為蓮宗第十三祖議》一文中寫道：

蓮宗自省庵、徹悟諸祖以降，日漸式微。貢高我慢者，或薄其平易。一知半解者，至目為小乘。甚且藐視修持之人，鄙為愚夫愚婦。致至直捷至圓頓至簡易至穩當之念佛法門，潛光韜彩，言之痛心！印光大師，宿承佛囑，乘願再來，登高一呼，海內翕然，為苦海慈筏，濁世明燈，宗風丕振，普度眾生。所著《文鈔》，刊行達十餘萬部。創弘化社，印送經籍，先後計數百萬冊。皈依者數十萬眾，上自公卿，下迨庶販，村夫野老，僻壤重譯（如南洋各處），罔不廣被仁風，深沐法雨。洎晚近學佛者，靡不持彌陀為日課，以極樂為指歸，潛移默化，伊誰之功？緬溯廬山，殆相仿佛，猗歟盛哉！弘一上人嘗稱：大德如印光法師者，三百年來一人而已。

<sup>44</sup> 同上，第307頁中欄第6-7行。

<sup>45</sup> [清]釋悟開撰《蓮宗九祖傳略》，上海佛學書局，1933年。

<sup>46</sup> 印光法師《復張覺明女居士書十》，《印光法師文鈔五·三編上》，成都：巴蜀書社，2016年。第520頁。

確論也。孫宿業深重，聞法也晚，而生長南服，親炙無緣，早年偶讀師《文鈔》，覺其平易無奇，雖不敢妄肆謗謾，顧未甚措意。比年以來，涉世稍深，重展《文鈔》，如獲瑰寶，每讀一遍，便得一分利益，彌佩大師為不可及。蓋唯其平淡，愈堪尋味；唯其淺易，愈見功力。所言不外敦倫盡分，閑邪存誠，實則攝事理以無遺，統宗教而無外，非菩薩再來，何能如是！謹按其行誼，以繼蓮宗諸祖，直無遜色。至其自行之篤，弘法之殷，尤與雲棲八祖相近似。為追崇先德，勸勵來茲，示以典型，奉為主臬計，擬尊大師為蓮宗第十三祖以繼徹悟大師之後。再者，吾夏習俗，諱名為敬，如蓮池之尊為雲棲大師，蕩益之稱為靈峰大師者，不一而足。大師既示化靈岩，後之稱大師者，似宜遵援先例，尊為靈岩大師，以表欽崇。茲因《覺有情半月刊》有紀念大師生西徵文之舉，不揣冒昧，謬加僭擬。一得之愚，未知當否？四眾大德，幸辱教之。<sup>47</sup>

文中“宿承佛囑，乘願再來”將印光法師定位為菩薩的化身，賦予其超越凡俗的神聖性根源，奠定信仰權威。“苦海慈筏，濁世明燈”聯繫法師生活的年代與戰爭背景，強調其是混亂時代的救世者，呼應其中興淨土宗和普度眾生的本願。“《文鈔》刊行達十餘萬部”與“弘化社印經數百萬冊”，以著作的傳播和機構的設立顯示法師在弘法過程中產生的廣泛影響。當提及“皈依者數十萬眾，上自公卿，下迨庶販，村夫野老，僻壤重譯（如南洋各處）”

<sup>47</sup> 楊石蓀居士《擬尊靈岩大師為蓮宗第十三祖議》，《覺有情半月刊》1941年2月16日第34期，第7版。

時，便是從皈依者的覆蓋範圍強調信眾突破階層壁壘和地域上的界限，表明法師教化的廣度。“學佛者，靡不持彌陀為日課，以極樂為指歸，潛移默化，伊誰之功？緬溯廬山，殆相仿佛，猗歟盛哉！”指出近代淨土念佛法門的復興直接源於法師的推動，類比廬山慧遠結社的劃時代意義。

作者自述早年覺《文鈔》“平易無奇”，“涉世稍深”後再讀“如獲瑰寶”，通過親身經歷，揭示法師文字“平淡中見功力”的特質，破解淺易並非淺薄的世俗誤解，與文章開始批判省庵、徹悟後淨土宗“日漸式微”，有人“薄其平易”“目為小乘”的話語形成呼應，同時將《文鈔》經典化，為推舉新祖師提供文本著作依據。“敦倫盡分，閑邪存誠”強調其教化以儒家學說紮根人倫日用，而內核直指佛法根本，體現法師是一位儒佛融通的實踐者，暗含“世間法與出世間法不二”。“尤與雲棲八祖相近似”通過與淨土宗八祖蓮池大師相比，將印光納入祖師譜系的歷史連續性中，暗示其正統地位。依中國避諱傳統，提議尊稱“靈岩大師”，類比蓮池稱“雲棲”、蕩益稱“靈峰”，將地理符號靈岩山道場轉化為神聖符號，完成形象符號的經典化。“四眾大德，幸辱教之”將推舉行為定義為佛教四眾、僧俗兩界的共同責任，暗示此乃“眾望所歸”。文中確立印光為淨土法門當代正統傳人，也是對抗“淨土式微”的現狀，為信徒提供修行標杆的行動。而將平民化、生活化的念佛修行提升至祖師法脈高度，賦予其與傳統宗派同等的地位。後又通過類比蓮池“八祖”、徹悟“十二祖”，構建“印光十三祖”的傳承譜系，寫入佛教史敘事。

楊石蓀通過多重維度的敘事策略，系統性地建構了印光法師作為淨土宗祖師的典範形象。通過“佛囑再來”強調其神聖本源，進而以“廣度教化”凸顯其在實踐中的卓越功績；其人格特質既

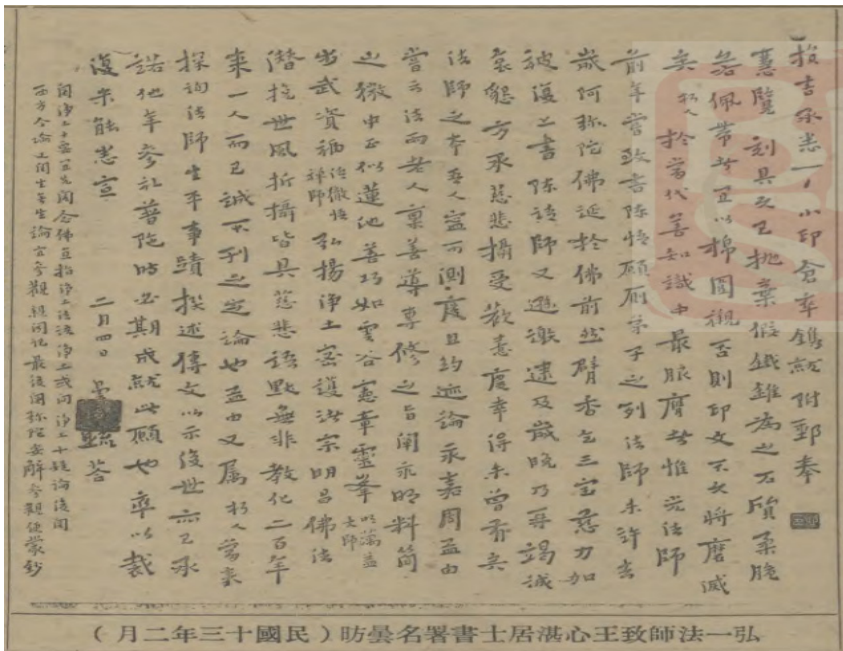
“平易”又“超凡”，同時通過“比附祖師”明確了他的歷史地位，最終以“靈岩尊稱”固化了他作為符號化形象的崇高身份。

這一形象建構不僅為印光本人確立了權威定位，也為民國時期的淨土修行者提供了身份認同的精神座標與修行典範。該文原刊登在《覺有情半月刊》中，陳海量編輯《永思集》時收錄此文，並附上了編者的說明：

〔編者按〕……印光大師以截流策公，闡揚淨土，懇切少儔，應列祖位，推為第十祖，複退梵天為十一，以紅螺為十二，作蓮宗十二祖讚頌，昭示天下。光公化覃，誠如範九居士所謂，舉世同心諡為蓮宗之祖，石蓀居士提議，吾知人無間言也。石蓀閩侯人，攻經濟學，畢業於福建大學，蘊樸無華，皈依德森法師，專修淨土。曩居滬上，時相過從，今舉家已返閩中矣。<sup>48</sup>

文中講述印光法師確立“蓮宗十二祖”的過程，作讚頌昭示天下的行為暗示他是譜系定論的集大成者，擁有對宗派歷史的話語權。“光公化覃”中“覃”有“蔓延”、“深廣”的意思，此處指代法師教化廣布深厚，概括其影響力。並以範九居士“舉世同心諡為蓮宗之祖”佐證。“舉世同心”的表述，強調其地位是教界自發共識，非個人標榜，凸顯公信力。印光法師最初以譜系修訂者身份創立“十二祖”，但後文揭示他本人已成為譜系中的第十三祖。這一身份躍昇塑造了其無可比擬的宗派地位，暗示其德行與功績已臻極致。結尾詳述楊石蓀經濟學專業、大學畢業的世俗身份、

<sup>48</sup> 陳海量編輯，姜丹書等著，漢藏教理院同學會太虛大師追悼委員會編輯《民國叢書·印光大師永思集·弘一大師永懷錄·太虛大師紀念集》(第3編)，上海：上海書店，1991年，第138-139頁。



圖為弘一法師致王心湛居士書署名曇昉（民國十三年二月）

蘊樸無華的品性及專修淨土的修行，實為以理性、樸實的現代知識份子形象，為印光法師被尊為祖師的提議背書。“吾知人無間言”表明此倡議會獲得眾人的回應和認同，進一步強化提議的合理性。當提及石菘從滬返閩的經歷及與作者的交往，看似閑筆，實則暗示印光的影響力跨越由滬到閩的地域和從僧侶到居士的群體，其祖師地位具有廣泛的社會基礎。

關於文中引用弘一法師的話語作為推舉的證據，可參照 1941 年《覺有情半月刊》刊登的弘一法師致王心湛居士書信的手稿，內容為：

法師之本，吾人寧可測度？且約跡論，永嘉周孟由嘗云：法雨老人，稟善導專修之旨，闡永明《料簡》之微，中正似蓮池，善巧如雲谷。憲章靈峰（明蕩益大師），

步武資福(清徹悟禪師),弘揚淨土,密護諸宗,明昌佛法,潛挽世風。折攝皆具慈悲,語默無非教化,二百年來,一人而已。誠不刊之論也。<sup>49</sup>

上文所提“法師之本,吾人寧可測度”,再次突出印光法師是“大勢至菩薩化身”的說法。並引用周孟由的話語,來“且約跡論”,點明印光法師的教化行跡足以和唐代善導、宋代永明、明代蓮池、雲谷、藕益、清代徹悟等諸多祖師相媲美。而弘一法師此處的引語應出自周孟由的《印光法師贊》:

維我恩師,因地誰測,發跡秦中,契儒入釋,稟善導專修之秘,闡永明料簡之微,嚴正似蓮池,善巧如雲谷。憲章靈峰,繩武資福,允淨土之中堅,亦諸宗之密護,近百餘年,殆絕儔錯,不張筵座,不設門庭而四遠歸誠,如水赴壑。謂非再來,云何可得?忝侍巾瓶,聊述化轍,末運勿悲,老成足式。<sup>50</sup>

對比上述兩段文字,弘一法師對印光法師“二百年來,一人而已”和周孟由“近百餘年,殆絕儔錯”的評價有所不同。而張雪松推測這是因為周孟由私下對印光法師評價甚高,出版時則語氣稍微緩和。<sup>51</sup>

再觀陳海量《印光大師小史》中載“弘一上人謂餘曰,僧伽如印光法師者,三百年來,一人而已。蓋自雲棲後,自行之篤,

<sup>49</sup> 《弘一法師致王心湛居士書署名曇昉(民國十三年二月)》,《覺有情半月刊》,1941年5月1日第38、39期,第5版。

<sup>50</sup> 周孟由《文苑:印光法師贊》,《海潮音》1927年第7卷,第12期。

<sup>51</sup> 張雪松《法語靈岩——中國佛教現代化歷史進程中的印光法師研究》,臺北:法鼓文化事業股份有限公司,2011年,第70頁。

法化之廣，未有如大師者。”<sup>52</sup> 楊石蓀《擬尊靈岩大師為蓮宗第十三祖議》中曰“弘一上人嘗稱，僧伽如印光法師者，三百年來一人而已。確論也。”<sup>53</sup> 寶存我《聞印光大師生西僭述鄙懷》中曰“弘一法師推為三百年來一人。”<sup>54</sup> 廣覺法師詩偈曰“三百年來惟一人，弘老此語有見地。”<sup>55</sup> 直至《印光大師永思集》中載弘一法師致王心湛書信內容為“三百年來一人而已。”<sup>56</sup>

根據文本所示，多位居士和僧人對印光法師“三百年來，一人而已”的引語皆來自弘一法師，而弘一法師原語實為“二百年來，一人而已”。筆者查閱資料，發現該文是弘一法師於1924年舊2月4日在溫州慶福寺寫給王心湛的一封信。<sup>57</sup> 卻在1941年刊登發表，佔據版面正中央的醒目位置，且與了然所寫的《追念印光大師偈》在同一頁，顯然這與《覺有情半月刊》特設的“紀念印光大師專刊”相關，而此文是在三期專刊後的“隨緣登載”。<sup>58</sup> 弘一法師作為弟子<sup>59</sup> 和佛教界的重要影響人物，在印光法師圓寂後，

<sup>52</sup> 海量居士《印光大師小史》，《覺有情半月刊》1940年12月16日第30期，第2版。

<sup>53</sup> 楊石蓀居士《擬尊靈岩大師為蓮宗第十三祖議》，《覺有情半月刊》1941年2月16日第34期，第7版。

<sup>54</sup> 寶存我居士《聞印光大師生西僭述鄙懷》，《覺有情半月刊》1940年12月16日第30期，第4版。

<sup>55</sup> 青島湛山寺廣覺《挽印光法師》，《佛學半月刊》1941年2月16日第223期，第23-24頁。

<sup>56</sup> 弘一《複王心湛居士書（民國十三年）》，陳海量編《印光大師永思集》，成都：巴蜀書社，2016年，第297頁。

<sup>57</sup> 弘一《致王心湛（三）》，《弘一法師全集》編輯委員會《弘一法師全集》（第八冊），福建：福建人民出版社，1992年，第147頁。

<sup>58</sup> 《印光大師紀念專刊（其三）》，《覺有情半月刊》1941年第32期，第1版：“關於‘三期專刊’和‘隨緣登載’的說明，本刊編輯部曾作如下說明：本刊紀念印光大師，已出專刊二。各方友好勸請出其三，大師法化遍寰宇，執筆以紀念大師者數無量，是豈三專刊所能盡載？且三刊出版，具時間性，期不過數旬，而遍地干戈，交通梗阻；遠道文章，登刊有待。專刊之名止於三，爾後關於紀念大師詩文，仍當隨緣登載。”

<sup>59</sup> 弘一法師曾多次請求拜師，但印光法師一再遜卻，最後終於同意所求：“前年（筆者按：1922年）嘗致書陳情，願廁弟子之列，法師未許。去歲（按：1923年）阿

緬懷其德，實屬自然之舉。雖然此文是弘一法師早年所寫，但無疑是弟子對師父的最高評贊，編輯刊登其手稿，表達真實性的同時更加具有說服力。

從陳海量的文中可知，他曾當面聆聽到弘一法師的這一讚歎，並稱印光法師的修持和弘化之功德當為蓮池大師<sup>60</sup>之後第一人。從蓮池大師往生的1615年至印光法師二十世紀二三十年代重振淨土宗風，其間恰恰三百餘年。慈舟法師在《哀感印光法師之生西》中提及：

觀其書，則《文鈔》、《嘉言錄》等，禪棒教鞭，醫方病藥，至耳聽口道者，多師之弟子其人。有為宰官身者，有為將軍身者，有為長者身者，有為居士身者，有為婦女身者，有為童男童女身者，所在皆是，化普人廣，儕於善導、少康，亦不為過。<sup>61</sup>

該段文字寫道，慈舟法師將印光法師教化眾生的範圍與善導（淨土宗二祖）、少康（淨土宗五祖）相提並論，為樹立印光法師淨土宗祖師的權威地位提供充分證據。再看圓瑛法師的《印光大師像贊》：

---

彌陀佛誕，於佛前燃臂香，乞三寶慈力加被，複上書陳請，師又遜謝。逮及歲晚，乃再竭誠哀懇，方承慈悲攝受。歡喜慶倖，得未曾有矣。”參見弘一《致王心湛（三）》，《弘一法師全集》編輯委員會《弘一法師全集》（第八冊），福建：福建人民出版社，1992年，第147頁。

<sup>60</sup> 蓮池大師(1535-1615)為明末清初四大師之首，蓮宗八祖，清雍正帝賜號淨妙真修禪師。大師俗姓沈，名株宏，字佛慧，號蓮池。師施衣救貧，終身布素，披閱三藏，注釋經典，融合禪淨二宗，定十約，僧徒奉之為科律，又因重興雲棲，故皆尊稱雲棲大師。參見[明]雲棲株宏，明學主編《蓮池大師全集》（第一冊），上海：上海古籍出版社，2011年。

<sup>61</sup> 慈舟《哀感印光法師之生西》，《佛學半月刊》1941年2月16日第223期，第14頁。

法身無相，至道無名，清淨本然，不可思議。而我大師於無相現相，無名立名，提倡淨宗，引導後學，大作夢中佛事，臨終現瑞西歸，誠為徹悟大師之後第一人也。收放自如，去來無礙，娑婆印壞，淨土文成。且道正恁麼時，如何與大師相見聲？忽然突出金剛眼，親見圓明妙法身。

福州鼓山湧泉禪寺後學圓瑛敬題<sup>62</sup>

此文中，圓瑛法師將印光法師看作“誠為徹悟大師之後第一人”，而徹悟大師是印光法師所定的中國淨土宗第十二祖，圓瑛在此建構起淨土宗“徹悟——印光”的師資譜系，確立印光法師為淨土宗十三祖的歷史地位。

依據上述諸多材料，從周孟由“近百餘年，殆絕儔錯”到弘一法師“二百年來，一人而已”再到諸多居士“三百年來，一人而已”的描述，筆者發現僧俗弟子對印光法師的評價一再升級。無論是李俊承稱印光法師“與明末蓮池大師遙遙相接”還是圓瑛法師將其看作“誠為徹悟大師之後第一人”，抑或是慈舟法師形容他為“儕於善導、少康，亦不為過”的人物。都再三表明教內僧人對印光法師地位的推崇與認可，而這些殊榮也直接成為確立印光法師祖師地位的關鍵證據。

上文中講述李俊承主張印光法師應當“直繼蓮池之後，上承祖位”，僧俗二眾對印光法師“三百年來一人而已”的評價也將其提升至與蓮池大師相媲美的地位。因此，眾人在印光法師創立

<sup>62</sup> 圓瑛《印光大師像贊》，《佛學半月刊》1941年2月16日第223期，第21頁。

<sup>63</sup> 陳海量編輯，姜丹書等著，漢藏教理院同學會太虛大師追悼委員會編輯《民國叢書·印光大師永思集·弘一大師永懷錄·太虛大師紀念集》（第3編），上海：上海書店，1991年，第139頁。

十二祖的基礎上推舉其為十三祖，顯得更順理成章。在 1940 年，楊石蓀提倡尊印光法師為淨土宗第十三祖的建議，獲得絕大多數人的同意<sup>63</sup>後，1943 年，太虛法師撰寫《蓮宗十三祖印光大師塔銘》，銘文為：

師志行純篤，風致剛健，親其教，覽其文者，輒感激威德力之強，默然折服，翕然崇仰，為蓮宗十三祖，洵獲其當也。<sup>64</sup>

太虛法師在文中主張尊奉印光法師為淨土宗十三祖，以太虛法師舉足輕重的佛教界地位來看，其說法可以代表佛教界的普遍觀點。因此，印光法師淨土宗十三祖的地位得以正式確立。“淨土宗十三祖”是後人根據修行實際進行“公推追尊”而確立的體系，不僅衡量僧人的修證功夫，還要對淨土法門理論的傳播、宗派的弘揚作出突出貢獻。<sup>65</sup>僧俗二眾在捍衛印光法師形象的文本中，選擇將其塑造成祖師地位，既有效避免其形象的流俗化和過度神化，與民間光緒皇帝傳聞和扶乩通靈形象相混淆；又確立了印光法師的宗教地位和權威；同時也表明其領導的淨土運動與民間信仰的不同，進一步凸顯淨土宗的正統性。

#### 四、印光法師形象的距離感和親和感

印光法師身為一位公眾鮮明的宗教人物，不但有其宗教權威形象的一面，也有其在大眾心目中平凡的一面，因其平凡與非凡

<sup>64</sup> 釋太虛《蓮宗十三祖印光大師塔銘》，《覺有情半月刊》1948 年 11 月 1 日第 211 期，第 3 頁。

<sup>65</sup> 王帥《“蓮宗十三祖”確立過程新考》，《法音》2023 年第 6 期，第 17 頁。

兼而有之，故可引申出許多值得探討的話題。彭孟庵居士《印光大師軼事》記載：

丁丑變後，避亂靈岩，其時兒子兆農法名開本，未離膝下一步。一日與同舍郎某，因小事生意氣，為師所知，即呼開本從容教訓曰：“爾年已不小了，應學做人之道。忍之一字，爾曾聞乎？憶吾童時，或年不爾若，吾家聚族而居，每值秋獲畢，村中必演戲酬神，舊例也。一日戲未開鑼，予攜一椅，置臺前數十武之居中地點，擬坐而聽。村中同姓某，粗而暴，向予厲聲曰：此椅誰置？予答曰我。語聲未絕，彼即擲我兩耳光，將椅拋去數尺外。予登時頭痛欲昏，眼花亂燦，忍痛吞聲，不敢聞於父母，恐父母愛子心切，釀成口角也。從此益知自勵，不敢稍有疏忽。越數年長成，薄得村眾垂青，暴者遇吾於途，迎而笑曰：請至吾家坐。予亦一笑諾之。此事生平未嘗告人知，予固示弱，弱亦何妨？望爾學吾之弱，不可以新名詞之競爭二字，奉為神聖不可侵犯也。”旋複蒙作《人字發隱》一文以誠之。師之慈悲，固為天下人所共見，師生平隱德頗多，而不與人言。師今往矣，謹錄此一席訓話，公諸天下，亦即師軼事之一也。

弟子慧健敬述<sup>66</sup>

在“丁丑之變”的戰爭背景下，作者以開本“因小事生意氣”的平凡衝突為切入點，講述法師童年看戲時被毆打的經歷：曲目

<sup>66</sup> 彭孟庵居士《印光大師軼事》，《覺有情半月刊》1941年2月1日第33期，第5版。

尚未開演，幼年的印光將椅子搬到距離戲臺前十幾步遠的正中央，村裏一個粗魯的人詢問椅子是誰放的，印光應答後被扇了兩巴掌。雖然被打後“頭痛欲昏，眼花亂燦”，但仍舊隱忍不言，甚至為免父母擔憂、釀成口角，而不與其訴說。多年後，遇到那位施暴者，早已態度轉變，笑臉相迎。印光法師以“示弱何妨”教育開本，從而顛覆世俗的強弱觀，直指“競爭”這類新名詞。在反對達爾文主義的社會叢林法則的同時，也借“忍辱非懦弱”的行為糾正傳統佛教給予大眾的消極避世印象。

此文聚焦於印光法師的日常小事，以“寓教於生活”的方式，塑造出一位循循善誘、平易近人、老者教育孫輩的人倫導師形象。其中，作者把訓子私事公之於眾，將個人家教上升為普世教化，暗合菩薩“愛語攝生”的度眾法門。在面對西學東漸和抗戰烽火的雙重衝擊下，將紀念行為昇華為對動盪時代的回應。視印光法師的品格為戰時中國的精神資源，促使佛教倫理參與民族救亡的文化運動。

雖然印光法師一生弘揚淨土，但卻時常以單刀直入、嚴厲呵斥的禪宗方式教化學人，意在使其樹立正知正見。《中興淨宗印光大師行業記》中記載：“師之耳提面命，開導學人，本諸經論，流自肺腑。不離因果，不涉虛文。應折伏者，禪宿儒魁，或遭呵斥，即達官顯宦，絕無假借。”<sup>67</sup>

值得一提的是大醒法師就描寫過印光法師批評他人且氣憤的事例，第一次拜訪時，他就批評大勇、顯蔭二師修習密宗。<sup>68</sup>第二次見面在談及河南的寺產正被軍閥們沒收變賣時，法師聲調間也

<sup>67</sup> 真達和尚、妙真和尚、了然法師、德森法師等《中興淨宗印光大師行業記》，《覺有情半月刊》1940年2月16日第34期，第2版。

<sup>68</sup> 陳海量編輯，姜丹書等著，漢藏教理院同學會太虛大師追悼委員會編輯《民國叢書·印光大師永思集·弘一大師永懷錄·太虛大師紀念集》（第3編），上海：上海書店，1991年，第84頁。

顯出一點忿然的意思。<sup>69</sup>第三次見面，身為《現代僧伽》主編的大醒法師已預料到印光法師要視此刊物為革命佛教的炸彈，自己會受到法師的呵斥。<sup>70</sup>果不其然，“在關房窗口拜見大師之後，開口便道，你辦的《現代僧伽》，專門是罵和尚的，不怕造口業。你們在廈門辦的閩南佛學院，都是革命黨新僧，要打倒你，要打倒他，連我印光你們都要打倒。”依文可見，印光法師時常批評他人的事實。

大醒法師在《拜識印光大師的因緣及其印象》一文中寫道：

此次參訪大師，記得是與文濤法師同去的。臨行拜別，他老尤殷殷教誡：“以後寫文章不要罵人。造了口業，趕快懺悔。”所以，我的別號曰“僧懺”者，乃紀念領受大師之訓示的誠意，又不但我的拙作名《口業集》而已。

……我第一次拜識大師的時際，我就深深地感受到他老待人的一番婆心與十分熱情。幾天之後，他老因三又河慈幼院事件往南京去，還順路到金陵寺去看過我一次。試問我對於這位大善知識的另具隻眼來看我，我是多麼的慚愧啊！

我幾次受到他老的棒喝，非常慶倖。假使在別一個青年學僧，也許要誤解被了印光大師的辱罵。可是親近大善知識（此系真實的大善知識，非徒有浮名者可比），應生難遭難遇之想。後來，大師每見人來參訪，一概施以惡辣的犍錘，這真是古大德的風範，末世的佛門中又哪裡有這等大匠。<sup>71</sup>

<sup>69</sup> 同上，第 86 頁。

<sup>70</sup> 同上，第 87 頁。

<sup>71</sup> 同上，第 88-89 頁。

大醒法師開篇點明印光法師“殷殷教誡”的核心內容：“以後寫文章不要罵人。造了口業，趕快懺悔。”這不是空泛的說教，而是針對青年學僧大醒法師創辦的《現代僧伽》刊物存在的具體問題提出忠告。該刊物對佛教界亂象予以批判，以犀利的言辭和格舊建新的目標力圖全面革新佛教，並形成其獨樹一幟的風格，有人批評其“持論偏激，以喜笑怒罵為文章，以侮辱高僧大德為天職”。<sup>72</sup>印光法師的勸告實為保護，避免他因口業招致惡果，損害修行。

文中特別提到一個細節，印光法師在去南京辦事途中，“還順路到金陵寺去看過我一次”。印光法師作為德高望重的長輩，在繁忙公務中，主動去看望一個剛認識不久、地位遠低於他的青年學僧。這打破了身份地位的隔閡，體現印光法師對晚輩的關注、重視。這種“順路探望”的行動遠勝過千言萬語的客套。作者對印光法師“另具隻眼”地看望行為感到“慚愧”，這“慚愧”並非負面情緒，而是源於感受到被關懷後產生的受之有愧和自省，是弟子對師父深厚情誼的一種情感回應。

作者直言自己“幾次受到他老的棒喝”，並形容印光法師對參訪者“一概施以惡辣的槌錘”。表面看是嚴厲甚至不近人情。然而，大醒法師緊接著表達內心“非常慶倖”，他不僅不反感，反而感到幸運。這表明他理解並認同這種方式的價值。區分“大善知識”與“浮名者”時，他強調印光法師是“真實的大善知識”，其嚴厲非為辱罵，而是古大德的風範，是真正的教育手段“鉗錘”。“難遭難遇之想”表明他對於親近這樣的前輩，應生起稀有難得、萬分珍惜之心。這種解讀揭示了“棒喝”和“槌錘”背後的本質：

---

<sup>72</sup> 《啟告讀者諸君》，《現代僧伽》第4卷第2期，黃夏年《民國佛教期刊文獻集成》第67卷，第3頁。

不是出於厭惡或輕視，而是出於對求法者慧命的高度負責和深切慈悲，致力於幫助對方破除我執、明心見性。

大醒法師的反應正是塑造印光法師親和感的關鍵佐證。他將法師的教誨內化為自己的行為準則和身份標識，起別號“僧懺”，著作命名為《口業集》，這本身是對法師教導的致敬，也反襯出法師教誨的深入人心和感召力。他在結尾感歎：“這真是古大德的風範，末世的佛門中又哪裡有這等大匠。”通過與當時佛門缺乏真正大德的狀況進行對比，提升了印光法師的地位。

文中對印光法師形象的塑造，並不同於彭孟庵描繪法師溫和可親的外在形象，而是通過揭示其嚴厲言行背後深藏的動機、目的以及弟子真實的內心感受來實現的。在作者筆下，印光法師的形象是“外冷內熱”、“嚴中有愛”、“棒喝含慈”的。它超越了一般人際交往中的客套與溫情，是修行道路上師長意在破除弟子我執的情感流露。這種塑造手法，使得印光法師的形象更加立體、深刻，其親和感也顯得格外厚重和珍貴。

大醒法師在文中提到自己多次受到印光法師嚴厲批評的經歷，並對此感到慶倖。他認為，如果換作他人，可能會將法師的批評誤解為辱罵。比如，葉聖陶和豐子愷便有上述“誤解”的體會。葉聖陶曾與弘一法師等人一同到上海太平寺拜見印光法師，在其散文《兩法師》中描述道：

弘一法師與印光法師並肩而坐，正是絕好的對比，一個是水樣的秀美，飄逸，一個是山樣的渾樸，凝重。

……這就開了印光法師的話源。他說學佛須要得實益，徒然嘴裏說說，作幾篇文章，沒有道理；他說人眼前最緊要的事情是了生死，生死不了，非常危險；他說某先生祇說自己纔對，別人念佛就是迷信，真不應該。

他說來聲色有點兒嚴厲，間以呵喝。我想這觸動他舊有的忿忿了。雖然不很清楚佛家的“我執”“法執”的函蘊是怎樣，恐怕這樣就有點兒近似。這使我未能滿意。

……他的話語很多，有零星的插話，有應驗的故事，從其間可以窺見他的信仰與歡喜。他顯然以傳道者自任，故遇有機緣不憚盡力宣傳；宣傳家必有所執持又有所排抵，他自也不免。弘一法師可不同，他似乎春原上一株小樹，毫不愧怍地欣欣向榮，卻沒有凌駕旁的卉木而上之的氣概。<sup>73</sup>

文本描述印光法師的嚴厲呵斥或近於佛教批判的“我執”“法執”，“以傳道者自任”的同時還是一位“有所執持又有所排抵的宣傳家”，其強勢的傳教姿態與排他性立場，令人產生權威的距離感。與弘一法師“春原小樹”般的態度對比，印光法師則顯露出“凌駕”氣概，給人以壓迫的感覺。隱晦表達出對印光法師權威化姿態的不認同。

當時一同去拜見印光法師的還有豐子愷，其描述道：

我的老師李叔同先生做了和尚，有一次雲遊到上海，要我陪著去拜訪印光法師。文學家葉聖陶也去。弘一法師對印光法師行大禮，印光端坐不動，而且語言都像訓詞。葉聖陶曾寫一篇《兩法師》，文中讚歎弘一法師的謙恭，譏評印光法師的傲慢，說他“貪嗔癡未除”。我亦頗有同感。<sup>74</sup>

<sup>73</sup> 葉聖陶《葉聖陶散文·甲集》，成都：四川人民出版社，1983年，第188-189頁。

<sup>74</sup> 豐子愷《戎孝子和李居士》，《緣緣堂隨筆（足本）》，北京：人民文學出版社，2020年，第333頁。

文本對弘一法師以弟子身份“行大禮”與印光法師“端坐不動”的描述，表明兩位法師之間等級森嚴的師徒關係。印光法師言語“像訓詞”，象徵其在精神場域中的支配地位，塑造出印光法師“不可親近”的疏離形象。印光法師的言行本符合傳統叢林清規中長老對後學的訓誡傳統，但在五四新文化運動後的語境中，傳統佛教與近代社會存在不相融合之處，可能葉、豐二人依其俗人的客套禮儀觀之，會感覺印光法師的做法不合常理，將其解讀為“傲慢”。

豐子愷以親歷者身份佐證葉聖陶的觀察，使批判視角更具說服力，針對葉聖陶以“貪嗔癡未除”評價印光法師，實則從世俗標準中的情感表現來衡量印光法師。這種評判消解了法師一如既往的超越性光環，將其拉回“凡人維度”，凸顯其作為“人”而非“佛”的局限性。

值得一提的是，《兩法師》一文是葉聖陶於1927年10月8日所作<sup>75</sup>。在發表後的第四年，《腳步集》出版時，文末加注：

據說，佛家教規，受戒者對於白衣是不答禮的，對於皈依弟子也不答禮；弘一法師是印光法師的皈依弟子，故一方敬禮甚恭，一方顛頭受之。

1931年6月17日記<sup>76</sup>

葉聖陶在前文中流露出對印光法師的不滿態度和此處加注的行為產生反差。筆者推測，他可能覺得文中對印光法師的紀實描寫有所偏頗，易引起讀者誤會，因此特別在《腳步集》出版時加

<sup>75</sup> 此文首次刊於《民鐸》9卷1號，署名聖陶。

<sup>76</sup> 葉紹鈞《腳步集》，上海：新中國書局，1931年，第63頁。

入佛教教規的內容。

針對葉聖陶對印光法師的描述，其後人葉兆言寫道：

在祖父的記憶中，弘一法師沒有談人生，可是另一位大師印光法師卻對他們說了許多。弘一法師是印光法師的皈依弟子，對師父敬禮甚恭，屈膝拜伏，動作嚴謹而且安詳。印光法師在佛教界的地位非常高，祖父對兩位法師的心情都是敬，對弘一是敬而近，對印光是敬而遠，他以非常恭敬的文字寫道：“弘一法師與印光法師並肩而坐，正是絕好的對比，一個是水樣的秀美，飄逸，一個是山樣的渾樸，凝重。<sup>77</sup>

文本通過“水樣的秀美，飄逸”與“山樣的渾樸，凝重”的對比，將弘一法師的柔美謙和與印光法師的威嚴莊重並置。葉兆言稱祖父“敬而遠”印光的心態，折射出印光法師“渾樸凝重”品格的威嚴，使普通人產生敬畏疏離。

筆者認為，文中呈現出的距離性既是對印光法師個人特質的刻畫，亦折射出民國時期佛教面臨的現代性挑戰：如何在維繫宗教神聖性的同時，彌合與世俗社會的認知鴻溝。

通過閱讀彭孟庵敘述印光法師“隱德軼事”的文本和葉聖陶、豐子愷及大醒法師的回憶文章，筆者發現，印光法師的形象具有親和感與距離感的特點。前者將印光法師塑造成一位親和的老者形象，拉近他與大眾的距離。後三位則通過描述印光法師在教導他人時表現出的棒喝風格，一改往日法師單純給人以“沉穩保守”、“念佛待死”的印象。雖然三人都是描述印光法師威嚴的一

<sup>77</sup> 葉兆言《園霖法師的回憶》，《誠知此恨人人有》，南京：譯林出版社，第170頁。

面，但知識份子與僧人的反應是截然不同的：在大醒法師的筆下，正是這般舉動淋漓盡致地展現出他的慈悲之心，一如他自己所形容的“光喝斥汝，乃是因汝不明而教導之。其言不切，則不能動汝之心。”<sup>78</sup>而在葉、豐二人的心中，印光法師的言談舉止似乎是不講情理的，葉聖陶將其刻畫成“有所執持又有所排抵的宣傳家”，以致於其後人在文章中做出進一步的解讀。

## 五、總結

印光法師圓寂的紀念性文本，既是對其斷除煩惱、解脫生死的修行明證，亦成為僧俗弟子延續法脈傳承、凝聚信眾力量、推動社會教化的歷史見證。更重要的是，這一套多維度的宗教社會文本呈現了法師超越佛教內部範疇、在公共領域形成的複雜文化形象，成為後人理解其多重歷史定位的關鍵切入點。筆者通過對追思文本及紀念性材料的分析，發現不同群體對印光法師形象的闡釋非常複雜：教內為宣示正統性，將其塑造成“淨土宗祖師的典範”；也有居士為彰顯“隱德”，將其描述為“人倫導師”；僧人大醒透過其威嚴形象，感受到師父的慈悲熱腸；但知識份子卻因其威嚴的外表，認為他是“有所執持的宣傳家”；而身邊弟子為弘揚其靈異感應的一面，將其塑造成“永恆住世的聖者”。這種多元形象的生成機制背後也一再呈現出親和感、距離感、神秘感的特點，雖然各人感知不同，塑造路徑也有所差異，但反應到文本中時，一再體現出印光法師多元形象之間的差異和張力。

---

<sup>78</sup> 印光法師《複溫光熹居士書九》，《印光法師文鈔六·三編下》，成都：巴蜀書社，2016年，第57頁。