

民國以來的漢藏佛教關係 (1912-1949) ——以漢藏教理院爲中心的探討

梅靜軒

中華佛學研究所

提要

漢藏教理院以「研究漢藏佛理、融洽中華民族、發揚漢藏佛教、增進世界文化」爲宗旨，該院師生也時時以聯絡民族感情的任務自許；而當代學者對漢藏教理院的評價也都不出「溝通漢藏文化，聯絡漢藏感情」這樣的概念，如此的斷言，筆者深覺有重新反省的必要。

透過本文的研究，筆者發現漢藏教理院這一佛學研究機構，乃因大環境所強調的愛國主義的導引，造成其本身定位的不明確。顯然地，太虛提倡溝通漢藏佛教不只是爲了復興中國佛教，同時也期望能因此促進民族團結，以呼應時局。然而實踐這兩種目的所須要的助緣是不相同的。此外，藏密以灌頂法會的方式迅速地在中國境內散播開來，此舉引發的許多問題成爲中國佛教批判藏密的主因，連帶地否定西藏佛教。筆者想強調的是，信仰型的宗教活動不應與教義思想的研究混爲一談，在評價漢藏佛教關係時，這兩個層次的差別應該分開來討論。

關鍵詞：1.漢藏佛教 2.漢藏教理院 3.民族融合 4.灌頂 5.顯密之爭

一、序論

1 · 前言

關於民國以來（1912-49）的漢藏佛教關係，國內學界目前似尚無專著研究，只能從近代史之類的著作中找到相關的論述。最近楊嘉銘著有〈民初遊學西藏的漢僧及其貢獻〉一文，楊氏運用蒙藏委員會駐藏辦事處檔案，整理國民政府統治時期，54名入藏漢僧的資料，肯定諸學僧弘揚藏傳佛教、促進文化交流的貢獻，是國內首度研究此主題的論文¹。

至於以漢藏教理院為例，研究民國時期漢藏佛教關係的文章更是少見，而筆者自接觸西藏佛教以來，深覺漢藏兩系佛教不論在形式上、在思想體系上都有許多的歧異存在，中國佛教在面對一個異文化下的佛教時，應會有許多不同的回應，如果是接納，那麼其接受的基點是什麼？如果是排斥，那麼反彈的理由又何在？這是筆者選擇探討此主題的原因。

2 · 研究動機及方法

唐、宋、元、明、清以來，內地與藏族的往來各有其深淺不同的因緣；本文探討的對象是以太虛（1889-1947）為首的學派，嘗試分析他們對於漢藏佛教交涉的態度，而位於四川重慶的漢藏教理院則可以說是探觸西藏佛教的一個關鍵點，因此本文便環繞著探討與該院有關的人、事問題。

漢藏教理院以「研究漢藏佛理、融洽中華民族、發揚漢藏佛教、增進世界文化」為宗旨，該院師生也時時以聯絡民族感情的任務自許；而上面所引述諸位學者對漢藏教理院的評價大都不出「溝通漢藏文化，聯絡漢藏感情」，這樣的斷言是否正確呢？筆者深深覺得有重新反省的必要，溝通文化、聯絡民族感情或許是該院創設時的理想，然而其日後的發展與實際的運作是否朝此目標努力？再者只憑少數幾位學僧之力，又能否達到攸關國家民族融合的任務呢？這種理念的提出是否只是反應了政治時局的需要？就僧教育的立場而言，這種信念的提倡是否違反其本意？而有宗教為政治服務的嫌疑呢？

¹ 該文（85年未刊稿）擬收於《歐陽無畏教授紀念文集》，承作者慷慨賜予原件影印稿，在此致謝。

中國與西藏兩地的佛教雖然同根源於印度，然而其傳播的路線、方式等因緣各不相同，甚至分別與當地文化有某種程度的調和，而呈顯出不同的面貌；到了二十世紀初期，則各有需面對的時代課題，在這種背景下，當中國佛教遇到西藏佛教時，會有什麼樣的衝突產生呢？所謂的「顯密之爭」究竟爭議點何在？又藏傳佛教的挑戰是否恰如其份的激勵漢地佛教，而使之開展出具體的成果呢？這些都是筆者的疑問，希望能透過歷史歸納及分析的方法來解決這些問題。

3 · 文獻

由於漢藏教理院是太虛所創辦的佛學研究機構，與《海潮音》雜誌是屬於同一系統的組織，因此透過該雜誌可以得到許多珍貴的一手資料，此外，如《威音》、《佛光季刊》、《新亞細亞》及《內明》等期刊則提供了該體系外的看法，也很具參考價值；而蒙藏委員會藏有駐藏辦事處檔案，特別是有關漢僧遊學西藏的資料更是稀有難得，這些都是構成本文的文獻來源。

二、倡議交流的背景

1 · 緣起

（1）漢藏交惡

中山先生在《中華民國臨時大總統宣言書》中，即宣示民族統一²的主張。並強調「今日中華民國成立，漢滿蒙回藏五族合為一體，革去專制，建設共和」³，也就是五族皆為國家主體、共享國家主權⁴。在這種統一政策的旗幟下，實際上的漢藏關係又是

² 見《中華民國史事紀要》1912年1月1日，台北：中華民國史料研究中心，1974年9月，p.6。

³ 見〈合五族為一體建立共和〉，民1年9月7日講，收入《國父全集》第二冊，台北：中國國民黨中央黨史委員會編印，1973，p.264。

⁴ 關於中山先生的民族主義，早期提倡「五族共和」的說法，到了民國十年之後，由於受美國總統威爾遜的影響，便轉為「民族自決」說，威爾遜主張應扶助弱小民族使之自主，這個概念用在中國的對外關係上是適當的，但放到國內來看，則是矛盾的，因此在國民黨第一次全國代表大會宣言中，再度修正民族主義為：中國民族自求解放及中國境內各民族一律平等，見〈中國國民黨第一次全國代表大會宣言〉，《國父全集》第一冊，pp.881-2。

如何呢？

雖然中央政府堅持西藏是中國領土一部份的主張一直都沒有改變⁵，然而漢藏關係卻是日趨惡化，其原因據官方的說法是「蠻夷蠢動，騷擾邊疆」⁶、吳忠信則說「辛亥革命，各省風從，駐藏軍隊相率譁變，藏人因承機為亂，驅逐駐藏官吏及軍隊，并仇殺旅藏漢回人民至一萬餘人之多，中樞與西藏關係忽焉中斷」⁷。比對其他的史料，吳氏的說法顯然難以令人信服。

據馮明珠研究民初的川藏邊情，她認為四川保路運動不但直接影響到辛亥革命，同時也波及藏族地區，1911年11月間，拉薩、江孜、波密等地接連發生暴動事件，川軍因缺餉缺糧，開始搶劫村莊、洗劫商賈，各軍首領更議決搶奪色拉寺財產⁸。一名色拉寺的喇嘛回憶，駐藏漢軍在藏人眼中早已是橫行霸道、毫無軍紀的組織⁹；圍攻色拉寺之舉，導致排漢情高張，在群情激憤的情況下，西藏僧俗合力反擊，結果是漢軍兵敗投降。

十三世達賴喇嘛（1876-1933）在送給中央代表¹⁰的信中說：「拉薩的新軍本來是為保護西藏而來的，而今變為強盜賊子，燒殺搶掠、無惡不作，藏人已受不了這般慘苦了...」¹¹。證明了駐藏川軍軍紀敗壞的事實，而該軍組成混雜，形成派系鬥爭，乃至互相殘殺，終於使得革命起義變質，成為一場動亂，損害漢藏關係極大。藏人長期以來受漢兵欺壓的怒氣一爆發，漢藏關係也就因此限入僵局。

達賴喇嘛於1913年1月回到拉薩，對其屬民發表了一次談話，除了指示保護佛

⁵ 民國23年，蔣中正意識到國家無足以應對時局的邊疆政策，因而主張五族聯邦制，以組成五族聯邦的國家，也就是說雖然允許邊疆自治，但並不意味領土可以獨立，詳見〈中國之邊疆問題〉，收入《先總統蔣公思想言論總集》卷十二，pp.107-9。

⁶ 四川都督尹昌衡為征討西藏，召開西征會議，說明「西藏擾亂，邊事岌岌可危，非迅速出師不可」，見《中華民國史事紀要》1912年6月8日，p.553-4。

⁷ 見吳忠信著《西藏紀要》，收於陳家璣、拉巴平措主編，《使藏紀程、拉薩見聞記、西藏紀要三種》合刊，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1991，p.2。

⁸ 馮明珠，《近代中英西藏交涉與川藏邊情》，台北：國立故宮博物院，1996年2月，p.278-80。

⁹ 這是法尊留藏時的記錄，詳見《我去過的西藏》，pp.25-9。

¹⁰ 指袁世凱所派遣的宣慰員楊芬。

¹¹ 《中華民國時期中央政府與西藏地方的關係》，p.25。

教信仰、研習佛法、開墾荒地及履行納稅義務之外，更有意澄清西藏和中國的關係，他強調「在漢族的明朝和滿族的清朝，西藏和中國合作是建立在施主和僧侶關係的基礎上...西藏與中國之間業已存在的是供施關係，並不是以相互從屬為基礎的...」¹²，這雖然算不上是一份正式的獨立宣言，然而達賴政府希求自主的意向是很明顯的，隨後大舉驅散漢人的行動以西姆拉會議收場，原為解決爭端所劃定的邊界卻成了日後禍端不息的導火線。

（2）川邊戰事

1914年，中、英、藏三方會談，簽訂〈西姆拉條約〉¹³，中國、西藏皆提出令對方難以接受的邊界（參見附圖），事實上邊疆問題並沒有真正解決，兩軍對峙，劍拔弩張，戰禍有一觸即發之勢，川邊居民歲無寧日，處境極為無奈。光島督指出，北京政府忙於應付中國的內戰，無暇顧及邊境，川軍在耗盡糧食、彈藥等裝備後，為了謀生，淪為盜賊，掠奪當地人的錢財，邊民深受其害¹⁴。

1917年秋末，駐守類烏齊的川軍拘留兩名越界的藏人，以嚴厲聞名的統軍彭日升欲將之處斬，藏方幾度要求會談，以維持漢藏間的和平，但是彭將軍不僅辱罵、殺害西藏使者，更送回裝有糞便的信，藏軍因而進入戰鬥狀態。這場細故引發的糾紛，仍由英方出面調停，1918年8月，於昌都簽署〈休戰協定草約〉，議定漢軍退出甘孜、藏軍則退回德格境內¹⁵。

M.C.Goldstein 分析，1913年以來，西藏實際上掌管自己的內外事務，中國政府則設法維繫「祖國」的身份，漢藏之間這種背道而馳的看法便造成了緊張氣氛和爭端

¹² 轉引自 M.Goldstein, *A History of Modern Tibet*, 杜永彬譯，《喇嘛王國的覆滅》，北京：時事出版社，1995，pp.62-3。

¹³ 參見杜永彬譯，《喇嘛王國的覆滅》pp.70-9、820-2，關於漢藏邊界的劃定似乎並未達成雙贏的局面，中國政府隨即否認這項簽署，而達賴喇嘛也不滿意這次協議的結果，反倒是英帝國從中獲取不少利益。

¹⁴ 光島督，〈1914年到1918年的川邊漢藏紛爭〉，收於《西藏與中原關係國際學術研討會論文集》，蒙藏委員會編印，1993年2月，p.267，該文整理自中研院近史所館藏檔案，可信度應頗高。

¹⁵ 光島督，〈1914年到1918年的川邊漢藏紛爭〉，pp.269-84。

¹⁶；不過漢藏間軍事上的衝突似乎並不影響中國人探求神秘西藏宗教的興趣，在中國內地，學密逐漸成爲一股熱潮，不斷地在蔓延著。

（3）學密風潮

密宗的風行無異是近代中國佛教的一個重要現象，陳榮捷分析其原因是中國的律宗與禪宗皆已經喪失生命力，無法滿足中國佛教徒宗教的渴望，而密宗正好取代了它們¹⁷。民國以來，最早將密教引進中國的應該是王弘願¹⁸（1876-1937），他所宏傳的日本東密在中國境內吸引廣大的信徒；廣東一帶的佛教徒競相修密¹⁹，顯、密佛教的差異引發了激烈的辯論，本文擬於第五章再處理這個問題。

另一方面，北方的蒙藏喇嘛起初甚少公開傳法灌頂的²⁰，不過隨著班禪喇嘛的來華²¹，藏密頓時也成了許多佛教徒目光集中的焦點²²，陳榮捷甚至認爲班禪的個人魅力

¹⁶ 參見杜永彬譯，《喇嘛王國的覆滅》，p.845。

¹⁷ 《現代中國的宗教趨勢》，p.90-4。

¹⁸ 見太虛〈中國現時密宗復興之趨勢〉，《海潮音文庫》，p.159，「至民七，潮州王弘願將日文之密宗綱要譯華傳布」。二年後，《海潮音》出刊〈密宗專號〉，日後相關的文章逐漸增多。

¹⁹ 李一超〈密宗平議〉，《海潮音》15：3，民23年3月，pp.43。

²⁰ 見〈五省金光明會籌備進行訊〉，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.6，較爲人知的是白普仁及多傑覺拔尊者，不過班禪來華之後，風氣大開，白喇嘛於民國十五年受南方各省之邀，舉行金光明法會，頗受注目。而多傑格西十五年於武漢建密乘學會，傳法譯儀軌五十餘種，十八年至四川，又傳譯儀軌百數十種，譚雲山認爲藏密在中國的雛形，可說由其建立，見於〈中國佛教現狀——在印度噶哈菩提社演講〉，《海潮音》15：10，民23年10月，p.24。

²¹ 見團康·格桑德吉〈九世班禪出逃內地前後〉，轉引自《中華民國時期中央政府與西藏地方的關係》，p.66，班禪於1923年12月26日離開扎什倫布寺時，留下一份囑托文告「由於葛廈政府強令扎什倫布負擔巨額軍費和繁重苛刻的賦稅徭役，已逼得扎什倫布全體官民到了無法生存的地步，曾經多次向葛廈政府要求減免，終未能應允奏效，爲解脫眾生苦難，我只得去霍爾、內外蒙古等地，向施主和教徒們募化銀錢，來償還欠葛廈的債款」。達賴喇嘛一個月後發表另一份聲明表示，扎寺支付全藏四分之一的軍費乃是傳統慣例，詳見杜永彬譯，《喇嘛王國的覆滅》，p.117。

力是藏密盛行的真正原動力²³，而以王弘願為代表的東密因中日戰爭及居士傳法的合法性問題，逐漸退燒。藏密則因時局的變化，更加地受到人們的重視。

2 · 時局需求

在中國佛教界沉寂了數百年的藏密，何以頓時間成了輿論的重點呢？筆者嘗試從以下三方面來探討。

（1）以宗教為媒介的懷柔政策

在國防不鞏固的危局之下，一般認為雍正、乾隆二朝懷柔蒙藏而安享太平，因而十分肯定懷柔政策的效力²⁴。在西藏擁有強大勢力的佛教也可以說是西藏社會的中心，想解決西藏問題，就得先認識其宗教²⁵；這或許是四川第21軍軍長劉湘在戰亂頻頻的當口，想到派僧入藏學習的原因。

劉湘有鑑於內地佛法經典殘缺不全，研究唯識因明者，難以融會，而內外蒙古各大寺喇嘛首領，皆需入藏接受完整的僧教育方為合格，內地比丘卻無入藏學法的習慣，故通令該軍駐區各縣，每縣寺廟合資派遣比丘入藏學經，其辦法如下：

由縣府召集佛教團體及寺廟住持共同商議，分擔學費，推選比丘，以留學西康為第一步...留康費用，每人年需川洋兩百元，除年費外，所有供養熬茶、衣具、住戶及經典等臨時費用，由全縣寺院分擔...將來比丘留康學成，經其根本喇嘛允許介紹，足以前赴拉薩者，再由各寺廟議擔其費用。²⁶

赴會求法者，絡繹不絕於途，其佈置之莊嚴、信徒之踴躍，頗極一時之盛。

²³ 見《現代中國的宗教趨勢》，p.97；另外，譚雲山也認為「西藏密法在中國現社會中宏揚，近數年來，突飛猛進，班禪大師被迫亡居內地之後，其個人與門徒大宏藏密，政府為治邊陲，不阻止蒙藏佛教，而近一二年來又極提倡，這是藏密宏傳極盛一時的一個原因」，見於〈中國佛教現狀——在印度噶哈菩提社演講〉，海潮音 15：10，民 23 年 10 月，p.24。

²⁴ 鄧夢先〈佛法與蒙藏〉，《海潮音》11：11-12，民 19 年 12 月，p.9。

²⁵ 陳健夫，〈西藏佛教的過去與現在〉，《海潮音》15：9，民 23 年 9 月 15 日，p.23。

²⁶ 〈四川派僧入藏研經〉，《威音》第十八期，民 19 年 9 月 16 日，pp.1-2。

並規定各縣在三個月內，將派僧籌款情形，呈報核辦，事在必行。在這之前，蒙藏委員會²⁷曾計畫選送比丘留學康藏，不過遭到內政部的反對²⁸而暫時作罷，對於具有強烈宗教特質的民族，推動佛教信仰便成了最佳的選擇。而劉湘的這項措施意外地成了太虛設立佛學院的助因，漢藏教理院就在這種政教互利的因緣下誕生，關於該院成立的細節將在第三章中討論。

（2）改革中國佛教的參考

Holmes Welch 認為，民初的中國佛教面臨著寺產被沒收的危機，僧侶覺察到改革自身形象以及尋求居士名流支持的重要，為此，他們首先在僧教育中進行步履蹣跚的努力，並在往後四十年中，得到長足的發展²⁹。以太虛為例，他極力推動僧伽改革制度，儘管有些人並不看好這種革新的方式³⁰，不過太虛嘗試推動佛教的現代化，以回應巨變的大時代，這一點是值得肯定的。

在太虛的一連串革新運動中，藏密成為改革的參考。因為藏文聖典不僅可以補充中國所欠缺的晚期大乘佛教，即使是藏人著作的論典，也大有參考的價值，不容忽視³¹。因為藏密不止於儀軌，其律儀和教理有許多值得內地佛教學習的地方³²。

²⁷ 民國十八年一月二十六日立法院制定〈蒙藏委員會組織法〉十七條，該會採委員制，掌理蒙古、西藏的各種興革事項，詳見《中華民國法律彙編》第一冊，立法院編印，1988年12月，p.255。

²⁸ 〈內政部呈請行政院分令取銷比丘流學康藏〉，《威音》第一期，民19年1月，pp.1-2，反對的理由是「若驅四川僧尼盡入康藏，即使咸通大乘，不過使康藏增多數之客僧，於川中似無絲毫之裨益。與其使之就學康藏，無寧使康藏之人來學內地...況同隸國家版圖，奚庸冒襲留學名稱，假出自個人，自發宏願、自備資斧，來去本可自由，國家原無禁令，倘由縣政府強迫派遣，寺院分擔經費，豈非無事自擾？...至謂溝通中藏感情，似尚別有蹊徑，預防外人侵略，應有整個計畫，恐非區區比丘所能勝任愉快」。

²⁹ Holmes Welch 著，耿侃譯，〈中國佛教的復興〉，《內明》271，1994.10，p.3。

³⁰ Holmes Welch 懷疑，按照太虛所建議的方式進行改革的話，中國佛教是否仍算是佛教？詳見《內明》276，pp.3-4。

³¹ 法舫，〈西藏文聖典與巴利文聖典之中日翻譯〉，海潮音15：11，民23年11月15日，p.3。

³² 譚雲山，〈中國佛教現狀--在印度噶哈菩提社演講〉，海潮音15：10，民23年10月，

所以太虛一系學僧所希求改革的中國佛教，並非要完全模仿西藏形儀、使內地佛教喇嘛化、密宗化，而是要觀察內地民族之機宜，以配合中國文化的趨勢與要求³³。總而言之，西藏佛教在文獻、制度、修持等方面，都有其特長之處，內地佛教圖謀重興，需借鏡之處實在不少。

（3）佛學研究的新趨勢

被史家譽為近代中國佛教復興之父的楊文會（1837-1911）見識到外國研究佛學的進步，民族自尊心受到了傷害，不甘心中國落人之後，因此開辦新式學堂，對中國現代化的佛學研究有著深遠的影響³⁴。呂澂（1896-1989）和湯住心是早期研究西藏佛教的學者³⁵之中，較聞名的兩位；他們於1921年開始從事翻譯，隔年內學院便設立藏文文法課程，並開始編輯藏漢字典³⁶，這意味著在鈴鼓灌頂的信仰風行之前，已經有人開始關注於經典的研究工作了。

而太虛於1915年著「整理僧伽論」，也主張派人留日、留藏學密，以重興密宗³⁷，1929年寰遊歐美歸國後，採納西方的佛學研究方法，依三期教史流布，主張針對巴利文、漢文及藏文三大語系的教法進行研究³⁸；這種佛學研究的新趨勢或多或少激發了年輕一輩學僧西向探索的興趣。

三、西向探觸的進程

1. 藏文學院

藏文學院是由釋大勇（1893-1929）發起，也可說是該階段西進運動的主要領導

p.24。

³³ 法舫，〈歡迎法尊上人主世界佛學苑漢藏教理院事〉，《海潮音》15：6，民23年6月15日，p.5。

³⁴ Holmes Welch 著，姚育紅譯，〈中國佛教的復興〉，《內明》267，1994.7。p.19。

³⁵ 參見法舫〈今日研究佛學之現狀〉，收入《唯識史觀及其哲學》，台北：正聞，1988，p.6。

³⁶ 見《現代中國的宗教趨勢》，pp.101-2。

³⁷ 見〈中國現時密宗復興之趨勢〉，p.159。

³⁸ 〈佛教的教史教法和今後的建設〉，《全書》第一冊，pp.458-66。

人，本文擬先介紹其學習背景。出身軍旅的大勇於 1919 年 3 月隨太虛出家³⁹，1921 年，在北京適遇日僧覺隨，覺隨表明有意傳授東密，藉由太虛的因緣，大勇便發心東渡；誰知覺隨的態度中途生變，使大勇無法安住高野山，所幸又遇金山穆紹阿闍黎而得學習的機會⁴⁰。1923 年冬學成歸國，因受居士之請，開始傳結緣灌頂，因而引動武、漢居士學密興趣⁴¹。東初認為這次因緣是促使武昌佛學院失去院董經濟支助的主因，並指名武院學生受神秘密法誘惑而歸向密宗，不過筆者並不贊同這樣的說法⁴²。

1924 年春，大勇在北京結識白普仁⁴³，並一同閉關修法，而有緣接觸了藏密⁴⁴，因此發了一個「融合日本西藏的密教而創設中國密教」的大願，並預備學習藏文藏語，想到西藏留學。1924 年 9 月，在胡子笏等居士的鼓勵籌劃下，佛教藏文學院誕生，招有學生 30 人，當時聘請川邊康定人充寶琳教授藏文及講授西藏佛法的奇聞軼事。後來觀察時勢，恐怕日後時局變壞，所以大勇決定先行入藏再謀學習⁴⁵。1925 年 4 月該院改組為留藏學法團。

2 · 留藏學法團

呂建福讚譽這個組織是「近代密教復興運動中的一個重大事件，也是整個密教史乃至中國佛教史上的一大壯舉，像這樣有組織、有計劃的求法活動，在中國佛教史上還是少見的，它表現了中國。以下分四小節來看該團的發展。近代佛教復興與改革運

³⁹ 見〈太虛自傳〉，《全書》二九冊，p.230。

⁴⁰ 見恆演，〈大勇阿闍黎並轉世呼都圖合傳〉，《海潮音》27：9，民 35 年 9 月 1 日，p.28，大勇依金山穆紹阿闍黎學金剛胎、藏兩部曼陀羅大法，及八千枚護摩，又受傳法大灌頂，得大阿闍黎學位而歸。

⁴¹ 參見〈太虛自傳〉，《全書》二九冊，pp.253-8、270-1。

⁴² 以法尊為例，他曾自述「我也給勇法師當過幾天侍者，我也學過十八道和一尊供養，...覺得密宗的味道也只有那麼濃厚，在已經學過教理的人去研究它，才能了解它那裡頭的真實道理...我對密法是很淡薄的」，可見其並非受惑於密法，再者，從其日後赴藏求法的行動也可以證明他們的理智，詳見《現代西藏》，pp.6-7。

⁴³ 民八十五年七月十六日，筆者於北京佛教居士林訪問了胡子笏之女—胡繼歐，她十分確定地表示，大勇在胡家偶遇白喇嘛，才得知東密不如藏密完備，缺少了無上瑜伽密法。

⁴⁴ 詳見《現代西藏》，p.7。

⁴⁵ 〈記留藏學法團〉，《海潮音》6：6，民 14 年 7 月 9 日，p.9。

動的勇氣和精神」⁴⁶

（1）計劃

在藏文學院結束後，赴藏學生便改組為留藏學法團，公推大勇為團長，全團共 20 餘人，於 4 月 13 日出發，計劃在峨眉山過夏、秋間到川邊康定，隔年四月再從康定入藏，預計留學 10 年以上。當時資金只有 3000 多元，在北京居士又組織留藏學法團後援會，以供應日後所需的費用⁴⁷。

（2）規約

該團雖然匆促成軍，然而其規約簡章卻是有條不紊地陳列了成員所應遵守的條目⁴⁸，顯示該團並非結構鬆散的組織；摘錄此規約內容如下。

第一章 總綱

赴藏同志在途中一切語默動止，皆須隨時自檢，務令端嚴靜肅，不違律儀，起人淨信，若偶失覺照，設遇同伴勸誡，或經院長及值日主任制止，應歡喜聽納改勉，不得乖角鬥諍，妄逞意氣。

第二章 分股

同行人等，除院長總攬一切外，餘人亦均各有任務，分為三股辦事。甲總務股、乙事務股、丙法務股，以上三股各設主任一人或二人，秉承院長籌辦，主管各事，股員若干人，受主任之指導，分辦本股事務。

總務股承辦關於行程規劃、事務股承辦住宿交通等事項。法務股承辦早晚唱念禮誦及承侍服勞等事項。

第三章 規約

預定漢口、宜昌、重慶、峨眉、成都、打箭爐、拉薩等處為七大站，凡途中經

⁴⁶ 呂建福，《中國密教史》，pp.637-8。

⁴⁷ <記留藏學法團>，《海潮音》6：6，民 14 年 7 月 9 日，p.9。

⁴⁸ 引自<佛教藏文學院赴藏學法團行程規約及辦事簡章>，《海潮音》6：11，民 15 年 1 月，pp.1-3。

過各口岸，若在該地停留或住宿時，同人出入蓋必請假，並應嚴守時限，以免誤事，或致多人久待。

各股員出入，應向本股主任及值日主任請假，至多不得過四小時。陸路經行時，同伴應互相聯絡，不得距離太遠，以免散失。

凡遇各站或舟車團聚時，但遇無妨礙之場合，同人每日早晚仍應照常禮誦各一小時并按期誦戒，不得無故缺席。又無論行時住時，同人除禮誦外，每日至少須自習藏文語一小時，看經論一小時，多習多看者尤善，此禮誦自習之四小時，如因病緣公務不能誦習者，臨時須向值日主任請假，倘不誦習而又不請假，查出即行斥退。

從上述簡章中可看出，該團成員在旅途中，每日仍需禮拜、誦經、學語文4小時，足見其高昂的學習意志。而該團預定經由打箭鑪（康定）進入西藏，直抵拉薩，是否能如願以償呢？

（3）困阻

該團浩浩蕩蕩地出發，沿途的縣官爭先恐後的受戒學咒，一路上轟轟烈烈地⁴⁹，受到佛教界的注目⁵⁰，然而時局不安，藏人誤以為大勇是特派官員而擋駕。由於中國軍隊在四川邊境的勢力僅及打箭鑪以東之地，入藏之咽喉已為藏人所扼，以致該團困於川邊，悠悠四載始終無法入藏⁵¹。

未入藏其實也不代表就完全沒有學習的希望，重點決定於個人是否能積極地尋求學習機會，當然，求法的強烈願望更是驅策個人向前的動力。以法尊為例，因其受往昔譯師的精神感召，而發願翻譯內地所欠缺的西藏典籍⁵²；其堅決的毅力或許就是日後能成辦其譯經事業的原因吧。

另一方面，留居打箭鑪的諸學僧經多次訪求，也得從絳巴門朗上師學法，眾人首度感受到了西藏佛法的精深宏大，恆演回憶了這段經驗

⁴⁹ 《現代西藏》，p.13。

⁵⁰ <一音佛學社歡迎大勇阿闍黎記盛>，《海潮音》6：11，民15年1月，p.7，記載「阿闍黎東渡歸來，廣行化度...此次發大願力，潛赴藏境，組織留藏學法團...望他日得證悉地，得大成就，歸來整理宗風，闡揚佛化」。

⁵¹ 滿智，〈世界佛學苑漢藏教理院之使命〉，《海潮音》13：1，民21年1月15日，p.10。

⁵² 《現代西藏》，pp.9-10。

瞻習之下，始覺西藏佛教圓滿殊勝，博大精神，如值甘霖、如獲異寶。本師既智悲淵弘，誨學人尤循循善誘，扣之無盡，挹之無窮。昔時狂慢至是俱折，留學同人之心志，由此一變，知藏中佛教優美之大概，悟曩日躋等欲速之非，亦無思歸漢地者矣⁵³

（4）解散

1926年歲暮除夕日，大勇師忽然招集僧眾，團體因經濟困難，後援會渺無信息，院中食料止可支持數日，來日大難，皆大眾用功不力，無吉神呵護所致，大眾欲去留者，悉各聽便⁵⁴。大勇在與蔣特生居士的書信中，透露了心中的無奈

敝院留藏學法經費，自大局變更，北平後援會停止接濟，早已成為就地籌募之局勢，雖經內部改組，分駐鑪甘，當地行乞，亦聊足以存活。⁵⁵

自大勇宣告解散後，西行求法的學僧便各憑因緣，選擇親近學習的道場及喇嘛，1927年春天，法尊等10名學僧隨大勇移往甘孜，依止札迦喇嘛學法，又為眾弟子傳譯〈道次第略論〉⁵⁶，為菩提道次第傳入內地之嚆矢⁵⁷。一年後，大勇積勞成疾，示現病緣⁵⁸，1929年8月，繼札迦喇嘛之後謝世。

諸學僧為籌募大勇阿奢黎塔，便改組「北平佛教藏文學院乙丑留藏學法團駐鑪同學會」，由朗禪及大剛負責，後來以該會名義，募得每人每年96元的學費，5年內可安心修學⁵⁹。雖然經濟來源無多大的保障，但大部份學僧都遵行著大勇的遺志，精勤

⁵³ 恆演，《西藏佛教略記》，pp.68-9。

⁵⁴ 〈悅安師來函〉，《海潮音》7：12，民16年1月23日，pp.12。

⁵⁵ 〈大勇法師遺書二通並跋〉，《海潮音》11：1，民19年1月，p.6。

⁵⁶ 民國二十八年，色拉寺格西昂旺朗吉於康定安覺寺講授〈道次第略論〉，由郭和卿翻譯，主要依大勇的漢譯本，據聞，大勇所譯只有少數幾處發生明顯錯誤，可見其譯著品質並不差，見〈菩提道次第略論釋〉，台北：福智之聲出版社，1993，p.5。

⁵⁷ 恆演，〈大勇阿闍黎並轉世呼都圖合傳〉，海潮音27：9，民35年9月1日，p.28。

⁵⁸ 大勇於十七年五月初患咳疾，繼轉失眠，歷久而成肺炎，引生百病，邊境尋藥不易，纏綿床褥一年有餘，據醫者言，病源癥結在於心力太虧，勞慮過度所致，見〈傳震致太虛書〉，《海潮音》10：6，民18年7月26日，p.2。

⁵⁹ 詳情參見《西藏佛教略記》附錄，pp.11-3，該款由朱慶瀾及楊萬春二居士供養，為加勉諸學僧繼承大勇遺志，故支助其留學費用，定有「供養留鑪同學公約」，言明凡出打

修學，勵求教證⁶⁰。

該團組成兩年來，頗富戲劇性的發展，先有人因病苦而退學⁶¹，終因政、經因緣不遂而告解散，其團員或東返、或赴甘孜、或留打箭鑪、或扮商人潛行入藏，其中以留鑪者居多⁶²。而留鑪的諸學僧能繼續安住乃仰賴川邊居士及新組成的後援會接濟。

3 · 漢藏教理院

由太虛主導的一連串佛教現代化運動中，晚期最具代表性的活動是「世界佛學苑」的設計，太虛計畫在此名稱下，分設梵、漢、巴、藏四種語系的佛學研究，雖然這項規劃後來並未成功，但卻是漢藏教理院成立的先機。1930年11月，太虛受邀到重慶佛學社講《心經》及《瑜伽菩薩戒本》等，劉湘設宴款待，因緣際會，漢藏教理院已呼之欲出，太虛記述了該院的成立因緣

去年重慶劉甫澄督辦，有派僧遊學康藏之事也，太虛囊赴歐美，嘗有設世界佛學苑之勅議。而關於漢藏佛教教理研究院，須亟籌設，去秋以川省縉素邀請作巴蜀遊，聞劉督辦之舉而壯之，謂與其派往遊學，不如就川省設學院，聘請漢藏講師，招漢藏青年研習之，潘仲三、潘昌猷、何北衡、王旭東、王曉西諸公建其議，申請於劉督辦，遂籌定院址，指劃經費，而有本院之成立⁶³。

箭鑪以東者不得收用此款等，受用此款者至少為朗禪、觀空、大剛及法尊等二十人。

⁶⁰ 見恆演，《西藏佛教略記》，pp.69-70、附錄 p.7。

⁶¹ 據學僧栗庵自述「予身罹重病...望峨山而垂涕，夜對青衣而灑淚...與眾同修一七...詎知未數月而瑞雪飄飄，大眾寒衣俱寄存嘉定，即解七下山，以一簣功虧...與眾同學在烏尤盤旋兩月，於諸藏文藏語，未展卷而心厭，於諸經律論疏，方觸目而神疲，但以不知宿生何作，薰成此心。承命自述退學原委，以謝後援會諸公」，見〈入藏退學之自述〉，《海潮音》7：5，民15年6月29日，pp.6-8。

⁶² 法舫，〈歡迎法尊上人主世界佛學苑漢藏教理院事〉，《海潮音》15：6，民23年6月15日，p.4。

⁶³ 太虛，〈世界佛學苑漢藏教理院緣起〉，《海潮音》13：1，民21年1月15日，pp.7-8。

漢藏教理院是個研究佛學的教育機關，著重用漢文和藏文研究佛教的教理，所以叫做漢藏教理院⁶⁴，於1930年籌創，1932年正式成立，到1949年為止，共經17個年頭，其演變過程筆者擬以下列三階段來說明。

（1）初期籌劃（1930-1932）

漢藏教理院草創期是由四川的在家居士所奔走的成果：自太虛到川與劉甫澄（湘）軍長商定組織漢藏教理院，隨即設立籌備處於重慶佛學社內，並公推巴縣縣長何北衡為籌備主任。設校地點選在離重慶百餘里的縉雲寺⁶⁵，該寺位在溫泉附近，本屬十方叢林，但日漸衰敗，軍部乃撥作漢藏教理院址⁶⁶。

原重慶佛學社成員及籌備處的主要負責人，共同商討出的籌備簡則⁶⁷如下

第一條 本處以秉承太虛大師之勅議，組織世界佛學苑漢藏教理院為目的，辦理

第二條 一切籌備事務，簡稱為漢藏教理院籌備處

第二條 本處設於嘉陵江縉雲寺，並借重重慶佛學社地點先行成立

第三條 本處設籌備員二十七員，由重慶佛學社及贊成本處宗旨各員推舉之

第四條 本處分置三組：總務、出納、文書

第五條 本處經費收支（略）

第六條 本處於漢藏教理院院董會成立之日撤銷

第七條 本簡則未盡事宜由籌備員全體會議議決補充

第八條 本簡則於大會議決後呈請備案施行

附籌備處職員（略）

20.6.17.

⁶⁴ 師曾，〈漢藏教理院與佛教文物展覽會〉，《海潮音》26：11，民34年11月1日，p.12，這是太虛所定義的漢藏教理院。

⁶⁵ 〈重慶漢藏教理院組織經過〉，《威音》第三十九期，民21年6月15日，p.4。

⁶⁶ 正巧縉雲寺僧人與地主間發生廟產糾紛，官司告到了劉湘軍部，劉湘察知該寺寬敞幽靜，擁有豐富的寺產，又見僧人吸食鴉片，不能過正當的宗教生活，便將該寺僧人遷居他寺，見於釋惟賢，《惟賢法師詩文集》，成都：四川省宗教事務局出版，1995，p.2。

⁶⁷ 〈漢藏教理院籌備處簡則〉，《海潮音》12：11，民20年11月15日，pp.7-8。

籌備處正式成立後，諸護法居士就開始積極地謀劃相關事宜，例如向 21 軍部申請提撥經費⁶⁸。既然劉湘軍長大力促成漢藏教理院的誕生，自然也就同意了這筆經費⁶⁹。除省教育經費外，前劉自乾主席亦允每月助 600 元，按月在駐渝辦事處領取。另外，縉雲寺原有產業，每年可收 70 石租穀，足供全寺食用，另有大山場，計畫種植油桐，5 年之後，估計每年收入至少 5000 元以上，這是成立初期經費方面的大略情況⁷⁰。該院妥善經營原有寺產，轉為辦學之用，也可說是改寺院為學院、變寺產為學產，實現寺產改革的成功例子。

至於世界佛學苑漢藏教理院之成立簡則為⁷¹

- 一、名稱 本院為世界佛學苑之一院，故定名世界佛學苑漢藏教理院
- 二、宗旨 研究漢藏佛理、融洽中華民族、發揚漢藏佛教、增進世界文化
- 三、院址 四川嘉陵江縉雲寺
- 四、組織 本院設院董會，為世界佛苑董會分會，專擔任本院建立與維持之經費，其會則另訂之
院長一人，由本院院董會商承世佛苑苑長請任之，總持全院事宜；
藏文佛學主教一人，助教一人；漢文佛學主教一人，助教二人；常識教員一人，監學一人、事務主任一人，事務員一人，由院長商同院董會請任之
- 五、學課 普通級四年畢業，高等級三年畢業，茲定兩級學客每日如左
藏文佛學二時、漢文佛學二時、學習律儀一時、修習禪觀一時、講常識一時、服勞運動一時、研究自習四時

⁶⁸ <世界佛學苑漢藏進展>，《海潮音》13：8，民21年8月15日，P.7。

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ <世界佛學苑漢藏進展>，《海潮音》13：8，民21年8月15日，P.8。

⁷¹ <世界佛學苑漢藏教理院簡則>，《海潮音》13：1，民21年1月15日，pp.8-9。

六、學眾 正學眾四十名，附學眾二十名，學眾之管理規則另定之，正學眾之資格如下：（一）年齡十八歲至二十五歲（二）曾受比丘戒或沙彌戒者（三）曾修業於各處佛學院而於漢文佛學及身體品行試驗合格者（四）有確實之保證人及具誠懇之志願書者

附學眾：（一）年齡二十歲至五十歲（二）曾受比丘戒或在家菩薩戒者（三）試驗合格者（四）能有保證人及具志願書者

七、學費 正學眾學費全免，並每年遞加每月有由一元至四元之津貼，附學眾須酌繳膳宿費及書籍費，但違章被革及中途輟學均須由保證人負賠償責任

八、附則 本簡則由院董會商同世佛苑苑長訂之，呈請所在地主管官署備案施行

依據上述簡則，籌備會公布招生簡章⁷²，開始正式招生。經過兩年的籌劃，除了該寺原有大殿、房屋外，又擴建了教室、圖書室、閱覽室、師生宿舍及食堂等建築；1932年秋天，正式開學。由太虛任院長；何北衡任院護；李子寬、潘文華等十人為院董，軍長劉文輝為名譽董事長，省長劉湘為名譽院長⁷³。

（2）中期發展（1933-1936）

透過1933年年刊⁷⁴，可以發現漢藏教理院的運作，大致已進入穩定發展的狀況，以下就分項來介紹。

（一）院務組織系統：由院董會聘請院長及數位院護，院長下分設教務、訓育及事務三組，教務方面聘任漢文、藏文及佛學教師7人，其中藏文一科先後由藏人羅桑發巴（blo-bzang-bstan-pa）及土登降錯（thub-bstan-rgya-mtshog）擔任；事務組下設會

⁷² <漢藏教理院招考學僧>，《海潮音》14：1，民22年1月。

⁷³ 見《惟賢法師詩文集》，p.2。

⁷⁴ 《漢藏教理院年刊》一九三三年第二期，重慶：漢藏教理院，1934.3。此年刊影印自清華園圖書館，受到清大同學及館員友善的協助，在此僅向他們致上最誠懇的謝意。

計、書記、管庫、採買及護院隊隊長等，負責全院經費、庶務等事項⁷⁵。

(二)學生人數：初成立時，按原計畫招收 60 名學生，然學生的流動率頗大；據統計，一年來退學者有 14 人、成績不及格被淘汰者有 6 人、犯過開除者 4 人、不假私逃者 6 人、因事請求退學者 6 人、越假不返者則多達 22 人，總計離校人數共 58 人。另一方面，自 21 年 5 月起，幾乎每個月都陸續有新生加入，因此院中仍然維持 40 名左右的學生⁷⁶。

(三)課程：招生時原依佛學、國文兩科之程度分為甲、乙兩班，而藏文均係初學，故採合班上課。然因學生程度參差、授課時間先後不同等因素而重新編班⁷⁷。該院特別注重學生的藏文學習，除了成績獨立計畫外，更訂定獎勵辦法，成績在 80 分以上者，獎勵洋 8 角，90 分以上者洋 1 元，而不及 50 分者，降等發津貼費。後又將測驗次數增加，獎金則提高為 4 元⁷⁸。

經費方面：原由 21 軍部省教育經費所撥的 600 元，到了 21 年 9 月突然減為 300 元，一度引起經濟恐慌，多賴院董會護法四處籌募才度過難關。該院的收支款項完全公開，出納管庫員經手，採買員庶務監視，會計員造冊登賬，再由主任查核，最後再呈 21 軍司令部及院長、院董會各一份批示⁷⁹。下列 22 年收支表，從中可看出各款項所佔比重⁸⁰。

表一、收入比重

收入款 項	教育費	院產收 入	雜項收 入	總計
金額	8400	1668	1383	11451
百分比	73 %	15 %	12 %	100 %

⁷⁵ 《漢藏教理院年刊》一九三三年第二期，P.197、PP.219-20。

⁷⁶ 同上，PP.220-4。

⁷⁷ 同上，PP.224-5。

⁷⁸ 同上，PP.201-2。

⁷⁹ 同上，P.236。

⁸⁰ 同上，PP.207-14。

表二、支出比重

支出 款項	俸 給費	附設 事業	伙 食費	辦 公費	設 備費	津 貼	特 別費	總計
金額	32	420	40	9	16	3	5	13
	377		49	14	77	61	99	117
百分比	29%	4%	36%	8%	15%	3%	5%	100%

(五)院護隊：由於該院居山，又處巴壁兩縣交界，盜賊頗多，故成立一護院隊，除固定的操練外，平時須開墾荒地，經營農林場的勞務；武器配備由潘昌猷處長、何北衡處長捐贈，子彈則請峽防局代買。

(六)附設事業：有二所平民學校，為教育佃民而設，另則為賑濟孤老及宣傳佛教的刊物等。

因緡雲寺廟產山場甚大，佃戶多達 70 家，但均無機會受教育；該院本著佛教救人救世之宗旨，附設佛化平民小學，以普及教育。第一平民小學設在馬鬃嶺，距該院約三里許，名為漢藏教理院附設第一佛化平民小學校，由劉體仁負責教導，1932 年 8 月 1 號開始上課，學生有 30 餘名。而第二平民小學設在該院足庵轉龍寺，距該院約 12 里，名為漢藏教理院附設第二佛化平民小學校，由劉錫光擔任教授，同年 7 月 15 號開課，學生有 20 餘名。教員薪資伙食及全校費用，完全由漢藏教理院負責⁸¹。

(3) 後期規模（1937-1949）

今四川省佛教協會副會長，也是漢藏教理院學僧惟賢回憶，八年抗戰期間是該院的極盛時期，各地優秀青年僧侶匯聚於此，如法舫、印順、法尊、虞愚等，不僅增加了學員的學習興趣，更提昇了研究的風氣⁸²。

⁸¹ 遍能，〈世界佛學苑漢藏院現狀〉，《海潮音》13：9，民 21 年 9 月 15 日，p.2。

⁸² 《惟賢法師詩文集》，p.9。

漢藏教理院成立 5 年，才有了普通科第一屆的畢業生，畢業典禮於 1937 年 1 月 27 日舉行⁸³；在肅穆的儀序⁸⁴之後，由代院長、院護、院董及來賓致詞，勉勵學生精勤修業，不忘溝通漢藏的宗旨⁸⁵。法舫代表太虛參加此次典禮，他勉勵學生「我們漢院的使命，勿論在佛教、在國家、在民族、在文化各方面，都有很重要的任務，我們的任務根本是在溝通漢藏佛教與民族感情」⁸⁶。

在第一屆畢業典禮後所召開的院務會議中，由院長代表法舫提議，組織「康藏研究室」，研究康藏地理、民情、文物案，會中議決由代院長法尊主持。院長代表法舫又提議，設立「翻譯處」於密嚴海一案，決議由代院長主譯、處主任由法舫、嚴定、觀空分任之；其他任用人員由代院長聘請；翻譯處規則另定。院長代表法舫的最後一個提案是擴大圖書，另建新館一座⁸⁷，或許是他負責世界佛學苑圖書館數年來，深感圖書設備的重要吧。

後期的漢藏教理院已經步入穩定發展的階段，在課程方面，分預班、正班、專修班三種；專修班課程有藏文入中論、楞伽經、西藏文化史、國文、作文、體育、中國文化史、黨義、菩提道次第。而正班課程為黨義、醫學、農業、國文、國文文法、菩提道次第、音樂、算術、中國文化史、辯中邊論、楞伽經、體育、作文、藏文。另預班課程則是印度哲學史、文法、心地觀經、國文、黨義、體育作文、藏文。至於訓育原則仍依照院長太虛所撰的「澹、寧、明、敏」四字院訓施行⁸⁸。

另一方面，從 1937 年開始，蒙藏委員會制定了〈漢藏互派僧侶遊學辦法〉⁸⁹12 條，

⁸³ 該典禮分上下午兩階段進行，上午十時，全院師生集大雄佛殿舉行佛儀，由法尊法師領導。唱佛讚、獻香供、頂禮本師、院長、院長代表、各職教員及誦戒等才告禮成。中午大眾聚餐。午後二時舉行畢業典禮，齊集大禮堂。

⁸⁴ 典禮過程是「齊集大禮堂、全體肅立、唱黨歌、向黨國旗及總理遺像行三鞠躬禮、主席恭讀總理遺囑、靜默三分鐘」，這是當年公私機構所通行的典禮程序。

⁸⁵ 〈漢藏院第一屆畢業誌盛〉，《海潮音》18：3，民 26 年 3 月 15 日，p.90。

⁸⁶ 法舫講，碧松記，〈怎樣復興中國佛教〉，《海潮音》18：3，民 26 年 3 月 15 日，p.23。

⁸⁷ 〈漢藏院院務會議〉，《海潮音》18：3，民 26 年 3 月 15 日，p.92。

⁸⁸ 朱煦群，〈緡雲寺——漢藏教理院〉，《海潮音》18：4，民 26 年 4 月，pp.88-9。

⁸⁹ 朱匯森主編，《中華民國史事紀要》，民 26 年 2 月 1 日，台北：國史館，1985.6，p.76。

計畫每年補助漢、藏僧各兩名，漢僧由佛教總會於6月前保送該會考核，合格者補助生活費80元；藏僧則由西藏地方政府遴選，可得生活費120元，遊學時間以5年為限。這對於有志前往西藏學經的漢僧來說，算是一大福音，而數年前散居邊境的學法團學僧，也因這項辦法的實施，得以獲公費補助，專心學經⁹⁰。此外，漢藏教理院第一任教務主任滿度於該年得到公費派遣的優待⁹¹，順利入藏學習。從這些學僧申請補助經費的〈履歷表〉及〈自述入藏經過及目的〉等資料，可略微窺見其在西藏求學的情況，日後將整理於文中。

1945年抗戰勝利，太虛為妥善運用資源及提供該院師生思辯的機會，而規劃組織研究會，以培養學僧為高等的弘法人才；研究會分為西藏、印度、中國及現代佛學四組；西藏佛學組主要研究宗喀巴的學說，其他各宗派經論為輔，由法尊法師指導；印度佛學組則依阿含經為主，以其餘小乘部派及大乘空識顯密為伴，由印順法師負責；中國佛學組主要研究禪、台、賢、淨四宗，輔以其他各宗派經論，推葦舫法師指導；現代佛學組專研太虛的著作學說，民國以來各家著作為伴，由塵空法師指導。進行的方法是每星期由一組召開一次研究會，與其他組成員分享研究的成果⁹²。

太虛欲回漢口復員武昌佛學院，乃增聘法尊、葦舫、塵空及海定等為院董，並請法尊、塵空繼任正副院長⁹³。晚期漢藏教理院學生畢業後，除了前去西藏繼續研究外，或從事佛教文化工作，或到其他教育機關教授藏文、佛學，如復旦大學層開設藏文班，便請該院畢業生去教課⁹⁴；或如碧松（後來還俗，仍用本名-邢肅芝）擔任國立拉薩小

⁹⁰ 例如大剛、碧松、恆演、融通、通孝及大勇呼圖克圖等十二人，見蒙藏委員會〈駐藏辦事處〉三十三年五月十二日檔案。

⁹¹ 〈滿度法師來書〉，《海潮音》18：7，民26年7月15日，p.96，滿度得知消息後，即前往中國佛教會投考，蒙藏委員會見所轉個手續，認為與其派遣赴藏學法規則，甚相符合，而准予赴藏，隨即前往南京請領報費和護照，吳委員長等勉勵以溝通漢藏文化，及聯絡感情為要旨。

⁹² 向上記，〈大師召集茶話會〉，《海潮音》26：6、7，民34年6月1日，p.28。

⁹³ 世光，〈漢藏教理院慶祝新院董暨新正副院長記〉，《海潮音》26：12，民34年12月1日，p.20。

⁹⁴ 師曾，〈漢藏教理院與佛教文物展覽會〉，《海潮音》26：11，民34年11月1日，

學的校長⁹⁵，協助國民政府推廣現代化教育。

四、成效評估

1. 譯經事業

於 1937 年發起成立的「翻譯處」，由法舫起草了 16 條規則和一個組織法⁹⁶，計劃一個月的籌備後，就可以開始翻譯，實際上由法尊、觀空、嚴定、密嚴、本光、葦舫諸師分任主譯、校對、潤文等職，當事者都認為這是溝通漢藏文化的工作，也是世苑漢藏教理院應有的一種事業⁹⁷。

法尊當時曾說：「我在虛老法師慈悲指導之下，抱定著犧牲自己的一切，我們這一生，從今日以至到死，決定要真正地發菩提心，作些真正宏法利生的事業，要緊的是怎樣多培植些僧材，好擔當住持佛教的責任」⁹⁸；譯經便是法尊所選擇，用來宏法利生的方式。據印順回憶，該譯場遲至 34 年才正式成立，由太虛任場主、東本格西任譯主，實際上仍是法尊個人的翻譯，與古代的譯場不同⁹⁹。

不過法尊個人的譯經事業早在 1930 年，於札噶寺親近札噶朱古（活佛）時就已經開始¹⁰⁰，其第一部譯注是宗喀巴的《緣起讚》¹⁰¹，另譯有《宗喀巴大師傳》及《阿底峽尊者傳》等，法尊日後陸續譯出了數量豐富的作品¹⁰²，大都以格魯派學說為主，

p.13。

⁹⁵ 多杰才旦，《西藏的教育》，北京：中國藏學出版社，1991.7，pp.58-9。

⁹⁶ 筆者曾向參與該翻譯工作的印順長老求證當時的譯場規則，但印老並不知情。

⁹⁷ 法舫，〈漢藏教理院今後的發展〉，《海潮音》18：3，民26年3月15日，p.4。

⁹⁸ 法舫，〈重慶之行〉，《海潮音》18：5，民26年5月，p.86。

⁹⁹ 印順長老於八十六年八月二十二日回信告知筆者，又《太虛大師年譜》中，亦記錄三十四年成立翻譯處一項，p.518。

¹⁰⁰ 見〈法尊法師自述〉，收於《法尊法師佛學論文集》，北京：中國佛教文化研究所，1990，p.374。

¹⁰¹ 宗喀巴造，法尊譯〈緣起讚〉及釋（上、下），分載於《海潮音》13：7，民21年7月15日，pp.1-16及《海潮音》13：8，民21年8月15日，pp.1-3。

¹⁰² 參見呂鐵鋼，〈法尊法師譯著年表〉，《法音》，1990.12，pp.14-9。

為往後的學人了解宗喀巴思想定下了基礎。至於譯場成立的時間，筆者推測應該在1937年左右，一名該院學生德田回憶

翻譯場自二十六年十月成立以後，迄今編譯脫稿者，大小共五十餘種，已出版者有二十餘種...二百卷的漢文大毗婆娑編譯成藏文，雖在這艱苦的現狀下，然全部譯稿快完成五分之四了¹⁰³。

另外，惟賢的記憶為「一九三八年，該院在雙柏精舍成立了編譯處，由法尊法師主持，專修科學生助譯」¹⁰⁴。再者，1937年3月15日出刊的《海潮音》雜誌，也附有該翻譯處的照片，證明印順的說法有待商榷。

不論是法尊早期個人獨立完成的譯本，或是在譯場集眾人之力的成果，都顯示了內地密教的發展並非只有密咒、灌頂而已；雖然漢藏教理院不足以代表近代中國密教發展的指標，但至少說明了一個組織化的機構，嘗試在鈴鼓聲中找到另一條出路。至於如何從藏密的教學系統中汲取適合內地佛教的特質，則是當時學僧不斷在思考的命題¹⁰⁵。

除佛典的翻譯之外，在對日抗戰期間，法尊還編寫了《藏文文法》供該院學生學習¹⁰⁶。另接受國民政府教育部委託，編有《藏文課本》八冊及《常識課本》六冊¹⁰⁷等；謝冰瑩在抗戰期間曾參觀該編譯工作，她回憶道「緡雲寺的最後一層樓是漢藏文編譯館，裡面藏的經書很多，法尊法師是編譯館的負責人，他正在主編佛教中、小學用的教科書，把英勇的抗戰史蹟，盡量介紹到西藏去」¹⁰⁸。

¹⁰³ 德田，〈漢藏教理院概況〉，《佛光季刊》1：1，民38年3月29日，p.41。

¹⁰⁴ 《惟賢法師詩文集》，p.14。

¹⁰⁵ 法舫，〈歡迎法尊上人主持世界佛學苑漢藏教理院事〉，《海潮音》15：6，23年6月15日，p.7，他認為「中國佛教信眾之思想無軌道，患無完密之組織，中心之建立，不患無法。當如何依中國之國民性，仿覺道次第而組織教法，使教徒思想走入軌道一也，如何使密宗安立於七眾律儀上二也，如何仿行黃教格西之考試制度三也，如何建立由凡夫入大覺之修學歷程四也，此四者皆有賴於西藏佛教之助也」。

¹⁰⁶ 釋法尊，《藏文文法》，北京：中國藏學出版社，1995.10，p.103。

¹⁰⁷ 見〈法尊法師自述〉，p.375。

¹⁰⁸ 謝冰瑩，〈太虛大師和漢藏教理院〉，收入《太虛大師百歲誕辰紀念文集選》，台北：

2 · 接觸管道

由於多傑格西帶回內地豐厚的供養及轉達對西藏佛法虔誠的敬信之情，哲蚌寺甲絨康則（村）¹⁰⁹同全體僧眾，議決歡迎漢人來藏學法，對於一切公差事務，概行罷免，令其自由學習修持，其條例已於 6 月 15 日施行¹¹⁰。原來依拉薩三大寺的慣例，凡入學者，無論藏地或內地人士，均需服三年的勞役，除非先納巨款，即所謂的煎茶費。而按照所繳款項的多寡再區分為三等；也就是說，內地僧徒若想專注於研究上，則必須準備一筆龐大的費用以代替差役。

這項免除公差的規定公布於 1935 年，對於有心赴西藏學法的僧徒而言，無異是個振奮人心的好消息，而就漢藏佛教關係來說，它顯示了西藏方面善意的回應，可說是初春融雪的第一道陽光。此外，從汪注希望漢藏教理院代向國內宣傳的舉動來看，該院實際上已擔負起初步溝通的功能，不過這僅是屬於政策層面的溝通，至於實際上交流的情形尚須進一步的確定。

前述蒙藏委員會互派僧侶的遊學辦法吸引了不少僧侶入藏學經，據楊嘉銘統計，民初遊學西藏的漢僧至少為 54 人，其中獲得蒙藏委員會補助者有 29 人，佔 53.7 %；至於入藏學僧將近 70 % 集中於哲蚌寺一事，楊氏認為「哲蚌因歷來有大量蒙古、青海僧侶遊學，因之較其他大寺能接納漢族的眼光」¹¹¹，不過筆者認為上述哲蚌寺免除差役的規定應該是漢僧樂於前往的重要原因。

該辦法於 1942 年修正為〈派遣與補助內地僧侶赴藏遊學規則〉¹¹²，筆者推測應該是因為藏僧並無人至內地學習，暴露了舊條文不切實際的缺點，因而改為單向的補助

慧日講堂印，1990.1，p.59。

¹⁰⁹ 西藏三大寺由三級管理機構組成，分別為拉吉、扎倉以及康村，康村為基層單位，乃是按照僧眾籍貫所屬區域而劃分，見弘學主編，《藏傳佛教》，成都：四川人民出版社，1996，pp.118-9。

¹¹⁰ 轉引自法舫，〈西藏特別歡迎內地僧人學法〉，《海潮音》17：1，民 25 年 1 月 15 日，p.6，多傑格西弟子汪注分別致函漢藏教理院及重慶佛學社，希望代為宣傳這項優待。

¹¹¹ 楊嘉銘，〈民初遊學西藏的漢僧及其貢獻〉，85 年未刊稿。

¹¹² 駐藏辦事處檔案〈漢僧·僧侶赴藏遊學規則〉，蒙藏委員會訓令，民 31 年 6 月 2 日發。

辦法：這件事說明了漢藏佛教的實質關係還稱不上「溝通、交流」的地步。至於漢藏佛學研究方面，呂澂認為溝通的第一步在於彼此互相了解，而當時甚至連提供認識雙方的資料都十分地貧乏，何況說到溝通呢¹¹³？由此也證明向來學者所推崇漢藏教理院的成就是不恰當的。

就地緣關係來看，四川與康藏佛教有密切的交涉關係，據法舫的觀察，從西康到四川宏法的康藏喇嘛很多；同時四川僧俗弟子，到康藏求學佛法的人也不少，光是留在打箭爐和拉薩的出家青年僧，就不下 4-50 人。他指出四川信仰的新方向即是康藏喇嘛，從佛殿莊嚴、儀式禮節、修學各方面便可看到這種趨向。因此漢藏文化的溝通、宗教制度的銓質、民族感情的親善，的確可以將四川佛教視為一個重要的路線¹¹⁴。

3·呼應時局

如本文第二章所分析，從中山先生的《中華民國臨時大總統宣言書》發表以來，便一再強調著西藏與中國不可分割的關係，加上蒙古獨立、東三省失守，英帝國明顯的侵藏企圖，因此保全西藏便始終是一個重要的時代使命，反覆地被提倡著。以「溝通漢藏文化，聯絡民族感情」為宗旨的漢藏教理院，在設立之初，就透露了這種呼應時局的訊息。往後不論是社會對該院的期望抑或是該院師生本身，也都以這樣的任務自命。

而一般輿論對漢藏教理院的評價又是什麼呢？有人認為該院除了著重溝通漢藏文化、聯絡民族感情的關係以外，關於中央尊崇佛教的意旨及內地古今賢哲的學術思想，也都盡可能的滲入教理之中盡量的灌輸、發揚¹¹⁵。可見社會上對該院的存在有著很高的期望。然而，這真的是一個佛教研究機構所能負荷的嗎？另一個問題是，從現有的資料來看，該院的學生幾乎都是漢人，該院所實際發揮的教育功能充其量也只能

¹¹³ 見〈漢藏佛學溝通的第一步〉，收入《漢藏佛教關係研究》，現代佛教學術叢刊第 79 冊，pp.1-2，呂澂於該文中詳細列出漢藏佛學界相互認識的基本的條件，即使在今日看來，仍有很高的參考價值。

¹¹⁴ 法舫，〈四川佛教〉，《海潮音》18：3，民 26 年 3 月 15 日，pp.3-4。

¹¹⁵ 于廷，〈平川康文化建設方策〉，《海潮音》24：5，民 32 年 5 月 1 日，p.3。

說是爲入藏學法作準備，奠定他們語言及教理方面的基礎；或是爲內地佛教徒引介西藏佛學，至於宏揚「古今賢哲的學術思想」則幾近於是理想。

雖然法舫評估該院不但能溝通漢藏語系佛教及兩者的民族文化，更能輔助政府治理邊疆，故該院之成立，不論就佛教、就國家而言，都有重大的意義¹¹⁶。不過筆者認爲這種想法有過份膨脹自我的嫌疑，爲了證明筆者的想法，以下引述一位學僧的自白來驗證。

一位名叫續明的出家眾坦言其入康求學的志趣¹¹⁷

我西進的主要目的是學其文字...究極的講，我願意將來能夠做到：一.漢藏互譯，俾能充實漢藏佛教，二.在國民一份子的意義下，做些有益於國家邊防與聯絡，能夠這樣的互通有無，不但彼此在文化上可以溝通，就是民族的感情也益臻親密。質樸地說，西行的最低目的是想把西藏文學通，以能夠閱讀藏文書籍，多知道一些佛學勝義，至於溝通文化、聯絡民族感情的工作，要看我將來的身體與學識是否勝任而決定。最低目的若沒有達到，決不回漢地。

在國難頻頻的時代裡，力圖復興佛教的學僧同時顧慮大局的器度是可以理解的，然而理想與現實之間的差距，卻也是不容忽視的事實。

五、密教的衝擊與中國佛教的回應

當代最富爭議性的史學家湯恩比在分析文明產生的原因時，曾提出所謂的「挑戰與回應」理論，他認爲人類之所以創造文明，既非由於優越的生物性天賦，也不是因爲地理環境的關係，而是由於對挑戰所作的回應，造成了文明；也就是說，特定的困難情境所構成的挑戰促使人們振奮起來，而作出前所未有的努力¹¹⁸。在本章中，筆者擬根據湯恩比的這個挑戰與回應模式，分析民國以來漢藏佛教的關係。

¹¹⁶ 法舫，〈二十一年度全國佛教之總成績〉，《海潮音》13：12，民21年12月15日，p.2。

¹¹⁷ 續明〈我入康求學的志趣〉，《海潮音》26：8、9，民34年9月1日，p.12。

¹¹⁸ 陳曉林譯《歷史研究》，p.195。

中國佛教在面對密教的衝擊時，做出了什麼樣的回應呢？一般人總是籠統地以「顯密之爭」來詮釋兩者的關係，但其爭議的內容是什麼呢？又爭議的原因是否與兩地佛教性質上的差異所造成的呢？這是本章中所要處理的問題。

民國以來，傳入中土的密教有東密及藏密兩種，兩系教法甚至有一段時間交錯著發展¹¹⁹；在信仰層面的傳法活動上，本章只選擇其中引起教界爭議的事件來討論，東密部份以王弘願為代表，藏密則以白普仁及班禪二人為例來說明。

在正式進入探討之前，筆者需要聲明的是，所謂「顯密之爭」的內容及原因涵概的範圍應該很廣；但本文因受資料來源的局限，因此對這主題的探討只能說是從特定角度觀察所得的結果。雖然有這個遺憾在，不過筆者相信這樣的討論仍然是理解「顯密之爭」的一個管道。

1 · 王弘願風波

1925-1934 年之間，《海潮音》期刊中引人注目的話題之一就是教界一致對王弘願的責難，究竟王弘願做了什麼樣的事而觸怒眾人呢？

（1）爭議焦點

史善嚴居士最早發動對王氏的筆伐，他指出在西藏傳授兩部大法，必費時 7-8 年，即使日本亦至少須修加行一年，才能將一切儀軌，學得大概，而王氏以暫時間所學，即轉授他人，簡直是荒謬絕倫。再者，依佛所制戒，白衣高座說法，比丘下聽，乃為佛法衰相¹²⁰。

法舫認為大日經全部意旨之所在，皆為令諸菩薩通達空性緣起，證得悉地，才是佛法之根本，咒印儀軌不過是促成修證的方便而已。此外，他更從戒律的角度上強調

¹¹⁹ 如前文所述，民國十一年，大勇赴高野山求法，而此時王弘願也正與權田雷斧通信，王氏翻譯權田的著作，介紹予教界。到了十三年，權田來華灌頂傳法，大勇則轉學藏密，日後東密的影響範圍大都在廣州一帶，雖與藏密的傳播路徑不同，不過同樣是激發國內學密人潮的重要原因，因此本章以一小節來專門處理。

¹²⁰ <史善嚴居士與王弘願居士書>，《海潮音》6：4，民 14 年 4 月 13 日，pp.9-11。

真言行者應以別解脫律為基礎，也就是說，密宗之傳法，依諸經儀軌，只有大比丘堪作傳授大法之阿闍黎。他痛心中國佛教千餘年來，無全系統密次第的組織，使教徒能循序漸進學習，特別痛心密乘傳法的人，不遵守儀軌、未貫通教理，僅以鬼怪離奇的現象誘人耳目，遺害蒼生¹²¹。

曼殊揭諦則說，於古今中外，凡有佛教的地方，向來是不許在家俗士為傳教師，受七眾皈依頂禮的。即使唐不空等授居士傳法灌頂，是因僧材缺乏，而且只能擔任輔助灌頂的職務，並非真為法王。再者，顯教乃是密教之初基，密教則是顯教之極致，顯教為資糧，密教為行果；萬不能推翻顯教而另唱高調。密教諸尊影像，圖繪雕塑皆有頂髻、天冠、天衣、瓔珞等莊嚴，是以法性身現本地莊嚴報身，也不可依此斷言其為俗士¹²²。

與王弘願出自同一師門的曼殊揭諦甚至表現出大義滅親的氣魄，公開對王氏說：「從接閱吾書後，限令一月期間，以合法手續，宣布正式出家...出家以後，閉關精修悉地，俟法驗後，龍天推出，再為人師...否則法門恩誼從此斬斷」¹²³。

各界對「王弘願事件」爭議的焦點，除了其傳法阿闍黎資格的取得令人難以信服¹²⁴之外，王氏曲解經義，依佛像外型判斷如來為俗人一事，更說明其膚淺可笑，而最落人口舌的是其假弘密之美名，以高價販賣經典、法器獲取暴利，又鑄造銅質金剛牌，聲稱牌上真言能治奇病，靈驗異常；而其子則推波助瀾，作《辛未灌頂記》，宣揚其父之神通¹²⁵，教界終於無法再漠視這種滅法亂紀的行為。

（2）居士傳法

¹²¹ 法舫〈全系佛法上之密宗觀〉，《海潮音》14：7，民22年7月，pp.11-14。

¹²² 曼殊揭諦〈與王弘願論密教書〉，《海潮音》14：2，民22年2月，p.22。

¹²³ 同上，p.24。

¹²⁴ 據一位目擊者回憶，王氏超乎常理地在十二小時內即取得阿闍黎身份，不久後便開始開壇傳法，見塵隱居士〈讀『答海潮音密宗問題專號』發生之感想〉，《海潮音》15：6，民23年6月15日，p.63。

¹²⁵ 塵隱居士〈讀『答海潮音密宗問題專號』發生之感想〉，《海潮音》15：6，民23年6月15日，pp.69-71，。

曼殊揭諦回憶其在日本多聞院修法時，日本密宗各派，對於權田大僧正到中國傳法，對居士授傳法灌頂一事，攻擊甚烈。而王弘願得「阿闍黎」位後，除在潮州灌頂收徒，僭法王位外，並出應各處灌頂之請；不過王氏震驚教界的行動是1927年在廣州六榕寺為僧尼灌頂授戒¹²⁶。1932年又於《解行特刊》發布該宗與其他宗派的十項不同殊勝處，其中最招人垢病的是所謂「傳持之不同而殊勝」，王氏企圖為其行為作合理化的辯解，然而他荒謬的言論¹²⁷終於引動教界口誅筆伐的局面。

在這一場筆戰中，法舫以七眾律儀戒來指責王氏的謬誤，法舫始終認為唯有比丘才具有傳法的資格，然而這種堅持是否合理呢？在西藏的傳統中，擁有阿闍黎身份者並不乏在家居士，例如密勒日巴尊者的上師瑪爾巴即非比丘，所以筆者認為值得爭議的重點應該不在於出不出家，而在於一個人的修證是否已達到作為一個傳法者的條件¹²⁸。

此外，班禪在一次對南京寶華山比丘開示時曾說：「不單是經咒的義理，精微廣大，即是儀軌當中一切作法，也是事事含有至理...斷非短時修習可以自謂了解，自謂得法...非是依著前條所說信解行證的次第，到得自己完全如實得到果滿因圓的時候，切不可為人傳授灌頂」¹²⁹，這段敘述可視為班禪對阿闍黎資格的說明。

而日本的情況又如何呢？大醒曾在觀摩日本佛教的途中拜訪高野山金山穆昭，請教有關在家人受阿闍黎位的問題。金山表示，灌頂有結緣、受明及傳法三種，傳法灌

¹²⁶ 曼殊揭諦〈與王弘願論密教書〉，《海潮音》14：2，民22年2月，p.20。

¹²⁷ 見王弘願〈解行特刊序〉，《海潮音》14：7，民22年7月，p.4，他認為「吾宗則教主大日如來之實體，既總持髮髻冠，瓔珞天衣，示同摩醯首羅之天王，而其顯之兩部曼陀羅者，則大日居中台，四佛之比丘形者居四方，正非明明示其法胤之傳持大法、宣揚大法者，僧俗之不二乎？...此非明明示比丘之可向居士求法乎？...他宗皆有僧俗之分，而吾宗無僧俗之分，在家居士皆負荷大法之法器，即身成佛之塔婆也」。

¹²⁸ 布敦大師列舉阿闍黎的德相有「具多聞的功德、真實見證、善巧言說、不吝惜財務、心行無怠惰、疲厭」等，見布敦著，郭和卿譯，《佛教史大寶藏論》，北京：民族出版社，1986，p.33。

¹²⁹ 班禪，〈敬告華山大眾〉，《海潮音》14：7，民22年7月，pp.3-4。

頂授與阿闍黎師位，在家人是不能受此法的；而學密法到受傳法灌頂的過程，要經過受法、許可，加行期兩百日的修行，在受傳法之後，要時於密教完全能夠體驗修行，還要再加秘密灌頂、以心灌頂等¹³⁰。

從大醒的訪談可以得知金山穆昭本人是不贊成在家人成為阿闍黎的，但是其他和尚則不一定這麼堅持，因為據大醒描述，真言宗僧侶不結婚的並不多見¹³¹，金山是少數持戒嚴謹者，而權田則曾再婚三次。因此，就日本實際情況來說，真言宗阿闍黎本身同時具備僧侶與帶妻的特徵，這或許是權田來華時，不在乎王弘願的在家身份而冒然授與阿闍黎位的原因¹³²吧。

2 · 藏密的流佈

從韓同所編《民國六十年來之密宗》一書中可看出，民國初期來中土傳法的西藏喇嘛可說紅、黃、白三教皆有，如諾那、貢噶、章嘉等幾位頗有名氣的上師，但本文因資料的局限，僅以黃教喇嘛白普仁及班禪兩位為例來討論，白喇嘛是影響大勇由東密轉向藏密的關鍵人物，而他弘揚藏密的方式是否也有重要的影響力呢？又班禪的傳法是否有助於人們對藏密的了解？本節將介紹他們在華傳播密法的狀況及引發的相關問題：白普仁的金光明法會在華北、華中一帶大受歡迎，而班禪則應內地縉素之請，傳過數次時輪金剛法，詳細情況分述如下。

（1）政要人士的推動

白普仁與班禪都是黃教喇嘛，其在內地能順利地推展藏密，除了原有的宗教吸引力之外，是否有其他外緣的推動呢？

¹³⁰ 大醒，〈高野山三日記〉，《海潮音》16：8，民24年8月，pp.58-65。

¹³¹ 明治維新後，日本僧侶漸放棄素食及單身的生活方式，吃肉結婚已是常態，見村上專精，《日本佛教史》，收入藍吉富主編，現代佛學大系二十九冊，台北：彌勒出版社，1984.2，p.360。

¹³² 太虛認為，日僧是為取得在華的布教權，以傳教名義，行帝國主義之實，見〈中國現時密宗復興之趨勢〉，收入《海潮音文庫》第十冊，1985，pp.158-62。

1926 年左右，頗令人訝異的情況是軍政長官的學佛風氣；據當年申報報導「湘省近年因軍政長官信仰佛學，其僚屬則多趨炎赴勢、一唱百和，一般人民見軍政界人士尚如此信仰，益加崇拜。...湘省四師師長，除一人不信外，其餘皆極敬仰」¹³³；其他行政長官附和者不知有多少，而且有藉此為仕宦之途的捷徑。從這樣的報導雖無法明確得知那些政要學佛的原因，不過可以確定的是，這種風氣絕對是有利於宗教傳佈的條件。

除了政要個人的宗教信仰帶動人民尾隨之外，政界人士也希望借由宗教的神秘力量以消災迎福、安輔民¹³⁴。或許連年的戰禍已經使人對現實世界失去了信心，轉而仰賴「外力」的救助。白喇嘛神奇的事跡一經傳開，無形中已經被人們視為一種獲得救贖的管道，如果筆者的推測沒錯的話，藏密在當時便具有安定社會人心的功能。

這種蔚然成風的法會雖然只維持了一年的時間，人們仍然相信其懺悔滅罪的功用。以戴季陶為例，1932 年，戴氏在考試院院長任內，提出「經咒救國」的說法，再次發起於雍和宮啟建金光明法會¹³⁵以及南京寶華山藥師七佛法會¹³⁶等，期望能移轉刀兵浩劫；當然，考試院院長的這項舉動受到社會的注意，詳細情形將在下文中討論。

（2）傳法灌頂法會

1926 年，白喇嘛南下，各省爭相邀請舉行法會；浙、閩、蘇、皖、贛等五省自發

¹³³ 見〈白喇嘛蒞湘情形〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.8，報載「除一師賀耀祖不信外，其餘皆極敬仰，二師師長劉綱，常批袈裟親至廟宇，拜佛唸經，三師師長葉開鑫，近日亦頗心喜，常到開福寺拜佛，四師師長唐生智出巡時偕和同行，隨時傳教，並要各官佐士兵受戒，現已有和尚軍之稱」。

¹³⁴ 〈金光明會之要函〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.6。

¹³⁵ 悲華，〈論時事新報所謂經咒救國〉，《海潮音》13：9，民 21 年 9 月 15 日，P.2，當時由戴氏及朱慶瀾等名流聯合發佈的募捐啓示中透露了他們的想法，如「夫眾生定業不易消除，惟修密法者無不可轉之業，無不可滅之罪...白普仁尊者於定中觀察，本國有三十年大亂，以為非修密法，無以消弭，於是集資，先後建立金光明道場、大悲道場。雖眾生業重，內爭不息，而地方未至靡爛，人民尚得安居，則定業之報，已從輕減」。

¹³⁶ 班禪〈敬告華山大眾〉，《海潮音》14：7，民 22 年 7 月，pp.1-4。

起金光明法會後，便積極籌劃，並設籌備會於南京¹³⁷，十分地重視這個法會。本節僅以湖南省為例，說明白喇嘛傳法的方式。

白喇嘛一抵達湖南便受到四百多人的歡迎，加上軍警保護、軍樂禮炮的隆重接待¹³⁸。在法會正式開始之前，有二、三小時的會客時間，其與民眾的互動情況如下

在會客廳接見男女來賓，無論何人，須先向其三叩首後始得起立問話。然個人所問者不是病痛即是財喜、再者係子女壽命，白喇嘛以各人所說之事項，各書一種咒語遞給，囑令歸家唸讀，自可償其願望。全城男女各界，因各長官對白敬之如神，而開福寺佈置備極輝煌，均欲一瞻風彩，故往該寺者，絡繹於途，擁擠不堪¹³⁹

至於法會進行的真實如何呢？據載，報名學金光明法者有 5-600 人之多，不過出人意料之外的是白喇嘛僅令各人唸讀《金光明經》，沒有開示也沒有說明該經的奧妙及修法；一般未學佛者皆大不以為然¹⁴⁰。

除法會外，白喇嘛也曾經接受武昌佛學院護法居士的邀請，前往該院說法，由陳元白翻譯¹⁴¹。白喇嘛在佛學院的傳法並無特殊之處；而極富盛名的金光明法會上，似

¹³⁷ 見〈五省金光明會籌備進行訊〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.6，從會務組織可看出當時慎重其事的狀況，該會規定「本處設幹事十人，主持會務，辦事分總務、文牘、會計、交際四股，總務股分辦法會計劃、道場佈置、管理僕役等；文牘分辦收發文件，法務記錄、會務特刊及印刷速記等事；會計分辦收支款項及造報徵信錄；交際股分辦迎送、接待遠賓及道場招待等」，至於經費的運用上，規定辦事人員除印刷、速記、僕役酌給薪工外，其餘概係義務職，不支薪水。而法會一切經費，由發起人及各信善自由捐助勸集，不發捐啓在外募捐。

¹³⁸ 見〈白喇嘛蒞湘情形〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.8，當時的情形是「趙省長、葉師長、歐陽議長及其他旅團長各行政長官、各司司長、各議員與男女來賓四百餘人，偕至新河車站迎接，並因為保全秩序起見，從開佛寺至新河所經過之地，派遣軍警三五步一崗，極形嚴肅。迨車至站，軍樂齊奏，並鳴放禮炮十一響，趙省長等親自上車，先向其行四跪拜禮後，即請下車坐轎」。

¹³⁹ 〈白喇嘛蒞湘情形〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.8。

¹⁴⁰ 〈白喇嘛蒞湘情形〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.9。

¹⁴¹ 寄塵，〈白喇嘛蒞佛學院之記盛〉，《海潮音》7：2，民 15 年 4 月 2 日，p.4。

乎也未積極的介紹修法，筆者不禁懷疑這種傳法方式如何能讓中國人了解西藏佛教呢？不過大勇於1924年從白喇嘛學藏密，進而發起入藏求法的決心，而有日後的藏文學院及入藏求法團的產生，導致中國學密的焦點由東密轉為藏密。因此或許可以說，白喇嘛個人的傳法方式雖然未導引內地信徒正確地了解藏密，但他間接地促成了漢僧西行求法的活動，對於這個西向探觸的進程，白喇嘛應該算是一個重要的因緣。下面再來看看班禪的作法是否較有建設性。

1924年2月2日，班禪在蒙藏院代表圖桑諾布及章嘉呼圖克圖等人的陪同，乘專車到北京，受到政府代表、蒙藏院官員、雍和宮喇嘛及民眾、軍人等的熱烈歡迎¹⁴²。二月四日並會見段祺瑞；據當時的記者猜測，談論內容涉及軍事外交¹⁴³。自從班禪抵達北京後，往瀛台頂禮者少則數百人，多至千餘人，上午班禪昇座接受群眾的頂禮、供養，並由堪布一一記錄每個人的希求，不外求壽、求子、求健康等，下午則為供養者誦經¹⁴⁴。此後傳法活動便在北京及五台山等地展開，不過班禪曾在接受記者訪問時表示，來京的宗旨為宏揚黃教，可惜欠缺精通佛法的翻譯人才，深奧佛理無法轉譯¹⁴⁵；可見語言溝通的障礙是影響藏密傳佈層次的重要因素。

當時太虛也受邀到北京演講《仁王護國經》¹⁴⁶，便請班禪設壇修法、顯密雙修，以求國家和平治安、消除人民災難苦危。班禪當即覆函允許，定於3月初8日在中南海瀛台為藏文學院及各發起人傳法，16日在雍和宮為漢滿蒙藏各界全體傳法。8日在瀛台傳授長壽法，由藏文學院教授充寶琳漢譯；班禪先昇座修遣魔法，之後交代長壽法的傳承，接著開示該法傳世用意意在教人深求佛法、普度眾生，而受此法者應牢記斷除煩惱及慈悲眾生，嚴持十善業。開示後即教授觀想方法，最後分贈丸藥、咒水給與

¹⁴² 見《中華民國時期中央政府與西藏地方的關係》，P.68，班禪抵達北京後，暫住中南海瀛台。

¹⁴³ 見〈班禪晉謁段執政〉，《海潮音》6：4，民14年4月13日，P.12。

¹⁴⁴ 同上。

¹⁴⁵ 晤一記，〈三月初十、十六兩日受班禪傳法記〉，《海潮音》6：4，民14年4月13日，P.10。

¹⁴⁶ 見〈太虛自傳〉，《全書》二十九冊，P.287，《仁王護國經》、《法華經》及《時輪經》都具有息災滅罪的功能。

會法眾，法會歷時三小時後結束，一名學生表示「回院頓覺精神清爽，身心快暢，如飲清涼，法力無量，真有不可思議之境」¹⁴⁷。

由上述資料來看，班禪所傳的長壽法採用了藏密法會的標準模式，勉勵會眾把握修持的精神，對藏密的推動可說具有正面的作用。往後數年，班禪在內地積極地進行宏法的活動，足跡遍佈上海、杭州及東北、蒙古等地¹⁴⁸。日後較引人注目的法會則為1932年舉行的時輪金剛法會。

《時輪》(kālacakra-tantra)是後期坦特羅佛教的重要代表作品，現僅存藏譯本流傳於世¹⁴⁹。時輪思想原本產生於印度，後來傳入西藏¹⁵⁰，其中描述的香巴拉王國成為人們嚮往的淨土，現在則為格魯派的主要教學內容，而扎什倫布寺則是弘揚香拔拉的中心¹⁵¹。

時輪金剛法會由密藏院發起，常惺發布一篇〈時輪法會勸發起文〉，內容說明內地連年的天災人禍聚積無數怨氣，故議請班禪主持，以時輪法會超度禳解，為死者超薦、為生者祈福，為一切有情種下往生香拔拉國的因緣¹⁵²。

班禪接獲邀請，慨然答允。他認為「夫國家安危、人民苦樂，胥視政治之良窳，而政治之良窳又全在佛法之隆替」¹⁵³，可以說將政教關係做了緊密的連結。並從佛法的角度分析兵連禍結的根本原因是眾生昧於善惡因果，因而建議將傳法宏旨與善惡因果之理，通知各省，廣為勸導，使人人有向善之心，則一切兵禍自然止息。再者強調

¹⁴⁷ 晤一記，〈三月初十、十六兩日受班禪傳法記〉，《海潮音》6：4，民14年4月13日，PP.10-1。

¹⁴⁸ 見《中華民國時期中央政府與西藏地方的關係》，P.69。

¹⁴⁹ 羽田野伯猷，〈タントラ佛教におけるカーラチャクラ（時輪）の位置〉，收入《チベット・インド學集成》第三卷，京都：法藏館，1987，p.3。

¹⁵⁰ 羽田野伯猷，〈インド教佛教交渉の一斷面〉，收入《チベット・インド學集成》第三卷，京都：法藏館，1987，p.6。

¹⁵¹ 有關時輪詳細的傳承情形可參考廓諾·迅魯伯著，郭和卿譯，《青史》，收入世界佛學名著譯叢40冊，台北：華宇，1988，pp.29-103。

¹⁵² 常惺，〈時輪法會勸發起文〉，《海潮音》12：12，民20年12月15日，pp.2-4。

¹⁵³ 〈班禪大師致時輪金剛法會書〉，《海潮音》13：8，民21年8月15日，P.1。

密法因秘密加持的緣故，效力宏大而殊勝，所以去障較容易¹⁵⁴。

然而筆者不解的是，時輪法為藏密第四級無上瑜伽，行前基礎需七種灌頂及十二種預備次第，內地有資格受無上瑜伽密的信眾應該不多，而冒然舉辦這種大型法會與黃教重視修學次第的原則是否相違呢？或者這是為滿足內地教徒的宗教熱忱而作的方便結緣灌頂，如果是的話，這種變通之道又可能衍生出什麼樣的弊病呢？對於這些問題筆者將嘗試進一步探討。

3 · 內地的回應

一般說來，社會政局不安的時候，也是宗教深入人心最好的時機；中國當時宏傳密宗，卻有隱藏的危機。因為人們對於宗教的認識不夠，稍一不慎，藏密極容易流於道家的符咒之學，而招人謗毀，再加上人們眩於息災增益的種種靈感經驗，藏密也就因此被貼上了「天化」、「神化」的標籤¹⁵⁵。本節將探討內地信徒對於這樣一個外來宗教的態度。

（1）盲從附和

內地於1924-1925年開始宏傳西藏佛法，迅速地普遍全國，本為中國佛教的一番新氣象，然而若詳察各地對西藏佛法之熱狂，雖然不乏極虔誠的信仰與修學者，但多數人不盡明瞭西藏佛教之特質，多半為秘密，為好奇、為政治、為生活而狂熱¹⁵⁶。

密教這種表面上興盛的假相，事實上潛藏著許多的危機，例如即身成佛之說容易讓人誤解為修證成就有捷徑可圖；同時，人民大多不明瞭密教的修持方法、程序，當然也就更不用談久修實證的經驗；即使最基本的堅固信念也會逐漸地動搖，以致由信轉疑，由疑而生毀謗¹⁵⁷。

¹⁵⁴ <班禪大師致時輪金剛法會書>，《海潮音》13：8，民21年8月15日，PP.1-4。

¹⁵⁵ <能信法師上太虛大師函>，《海潮音》13：11，民21年11月15日，P.4。

¹⁵⁶ 法舫，<歡迎藏文學院諸師東返宏法>，《海潮音》17：8，民25年8月15日，P.3。

¹⁵⁷ 碧松<送法尊上人赴藏迎安格西序>，《海潮音》17：1，民25年1月15日，p.91。

（2）排斥抨擊

這一連串由漢、藏僧俗合作促成的消災祈福法會雖然滿足了一部份人的宗教需求，然而災荒遍野的現實依然存在：例如，湖南省議會就曾發出抗議，原來該省車站外每日聚集災民數千人，饑渴凍病者無數，當局非但不設法救濟，反以巨款歡迎白喇嘛，引起市民的不滿¹⁵⁸。

此外，針對戴季陶迎請班禪誦咒修法、藉除國難的作為，也有人從因果法則辨明國難與修法的關連，執疑宗教活動的功用¹⁵⁹。不過這種護國息災法會並非藏密的專利，中國佛教界也經常舉行這一類的活動，至於眾生的共業是否真能借法會之力消除則有待進一步研究。

對於其他在中國境內活動的喇嘛，佛教界中充斥著各式的傳言，例如傳說某喇嘛能入定出定，定中為人灌頂，學藏密者趨之若鶩，而高價的酬勞更讓人懷疑喇嘛有售法求財¹⁶⁰的意圖，凡此種種現象，對密教在內地的發展都造成了負面的影響。

密法教學不論在西藏、在日本都是從教理入門，在達到一定程度的基礎後才開始進入實修，而近代中國探觸密法卻多半從事相、儀軌開始，先天的因緣就不佳，早期如密林（持松）、大勇及純密等人雖親赴日本學法，然而學法時間都極為倉促，未按正常的修學次第¹⁶¹，即使影響了許多人學密的大勇，也被金山穆昭評為「似以弘法大師之佛教觀有不充分納得大師教義之處，甚為遺憾」¹⁶²。而大勇等人日後轉向藏密的

¹⁵⁸ <白喇嘛蒞湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.9。

¹⁵⁹ 朱芾煌<與戴傳賢院長論迎請班禪禳除國難書>，《海潮音》14：3，民22年3月，pp.5-6。

¹⁶⁰ 塵隱居士<禪密或問>，《海潮音》15：8，民23年8月，P.39，「杭州劉居士請此喇嘛至杭州傳法時，所有供養等費，耗去數千元，即就學一百尊法而言，喇嘛初索價每尊十元、外綢一大方，繼減至八元，末後減至六元，每日傳一尊法，非六元不辦，綢緞尚不計焉。又以長壽法與劍法二種，詔為藏密之至祕，某居士好奇心重，不惜獻鉅金以得之，聞其貪心頗重，近數年來，至各地傳法，得資不少」。

¹⁶¹ 金山穆昭<弘法大師之佛教觀>，收入《海潮音文庫》第二編，p.54，。

¹⁶² 金山穆昭<弘法大師之佛教觀>，收入《海潮音文庫》第二編，p.54，金山影穆昭表示：「支那有密林、大勇、純密三法師，殆同時來山修學，是時余當指導之任。本宗學徒

學習，團體活動數年即告解散，雖仍有不少學僧秉持玄奘「誓不東返一步」的精神繼續在西藏學經，然而一時間對內地的影響力可說是微乎其微的。因而內地密教的傳佈幾乎停留於「搖鈴振鼓」的灌頂儀式，在近代中國佛教史上留下了不少遺憾。

相較於信仰型的傳法活動，教理研究的探觸進路就顯得質樸而踏實，特別是法尊譯出幾部重量級的中、後期中觀學作品，如《七十空性論》、《入中論》及《入中論善顯密義疏》等¹⁶³，為向來只知初期中觀的中國空宗研究，開啓了一條光明的路徑。

六、結論

透過以上的研究，筆者發現 1912-49 年之間的漢藏佛教關係，因為受到政局的影響而使得焦點變得模糊：以漢藏教理院這一佛學研究機構為例，就因大環境強調的愛國主義的導引，造成其本身定位上的不明確，究竟溝通漢藏佛教是為復興中國佛教或是為了促進民族團結呢？

很顯然太虛的理想包含了這兩種目的，但事實上這兩項任務的完成所須要的助緣是不相同的：太虛為復興中國佛教而提出「整理僧伽制度」，後來又將這種改革的主張與宗喀巴的振興格魯派相題並論，且認為重建中國密宗非透過格魯派不可¹⁶⁴。雖然格魯派以精研教義聞名，然並不表示其他三派就無可取之處，所以筆者推測太虛這種略嫌偏狹的主張與法尊所翻譯引進的學說有關，法尊以宗喀巴的思想為主而翻譯了大量格魯派的學說，初接觸西藏佛教者都難免以該學派是從，但需要再思考的是，格魯派是否就能代表西藏佛教呢？

以先學教相、後入事相為順序，然密師等皆因留學之時間甚短，故希望自事相先授，而教相教以大體之修學方針，當自鑽研。故即入事相，主以悉曇、真言、陀羅尼、四度、加行曼陀羅諸尊之三密門灌頂等授之」。

¹⁶³ 詳細資料可參考呂鐵鋼〈法尊法師譯著年表〉，《法音》，1990.12，pp.14-9。

¹⁶⁴ 太虛〈略述西藏之佛教序〉，《海潮音》11：7，民19年7月，pp.1-2。他指出「茲閱所編《西藏之佛教》，乃知昔宗喀巴大師整飭西藏之佛教與吾在中國提倡者，有相同之三義...時相去者五六百年，地相隔者數萬餘里，竟有如是之形契神合者，信足增吾人之勇氣與決心」。

雖然格魯派在西藏握有政教大權，然而倘若缺乏其他三派之中的任何一派，都無法完整地稱為「西藏佛教」。因為宗教的實踐包含著解、行兩部份，換句話說，信仰與教義是宗教不可欠缺的兩大要素，因此筆者認為，僅根據格魯派而嘗試重建中國的密宗基本上是不適當的。

再說到團結民族感情一事，本文中已分析了歷來駐藏官兵的不當行為是漢藏交惡的一大原因，加上英帝國的從中挑撥更使得漢藏關係雪上加霜。在這種情況下，藉由譯經工作而期望能恢復民族感情，基本上似乎就是因果錯置，筆者認為譯經事業的成就應該在於為研究工作奠下基礎，因為佛典的翻譯只是研究的初步階段，法尊為當時及日後的佛學研究者開創了一條道路，當然值得讚揚與肯定，但若將這貢獻擴張到聯絡民族感情或是溝通漢藏文化都顯得過份誇大。

雖然陳榮捷認為「密教畢竟還是不適合中國人的氣質...密教幾乎沒有任何經典可以滿足中國的知識份子」¹⁶⁵，然而密教真的沒有一部經典可以滿足中國的知識份子嗎？或者這是當時傳佈密教的方式所造成的誤解呢？經由第五章的研究發現，一般民眾了解藏密只能透過灌頂等傳法方式，而表相的儀式活動往往也是造成誤解的根源；要真正認識藏密需從基礎教義開始學起。就研究層次而言，西藏佛教保存了豐富的大乘中、後期的瑜伽、中觀思想，絕對不可能「沒有任何經典可以滿足中國的知識份子」，因此筆者想再度強調的是，信仰型的宗教活動不應與教義思想的研究混為一談，這兩個層次的差別應該是在評價漢藏佛教關係時分開來討論。

至於西藏佛教東傳所面臨的執疑與衝突，本文尚未解決，將留待日後再做討論。

¹⁶⁵ 《現代中國的宗教趨勢》，p.98。