

民国以来的汉藏佛教关系（1912-1949）

----以汉藏教理院为中心的探讨

梅静轩

提要

汉藏教理院以「研究汉藏佛理、融洽中华民族、发扬汉藏佛教、增进世界文化」为宗旨，该院师生也时时以联络民族感情的任务自许；而当代学者对汉藏教理院的评价也都不出「沟通汉藏文化，联络汉藏感情」这样的概念，如此的断言，笔者深觉有重新反省的必要。

透过本文的研究，笔者发现汉藏教理院这一佛学研究机构，乃因大环境所强调的爱国主义的导引，造成其本身定位的不明确。显然地，太虚提倡沟通汉藏佛教不只是为了复兴中国佛教，同时也期望能因此促进民族团结，以呼应时局。然而实践这两种目的所需要的助缘是不相同的。此外，藏密以灌顶法会的方式迅速地在中国境内散播开来，此举引发的许多问题成为中国佛教批判藏密的主因，连带地否定西藏佛教。笔者想强调的是，信仰型的宗教活动不应与教义思想的研究混为一谈，在评价汉藏佛教关系时，这两个层次的差别应该分开来讨论。

关键词：1. 汉藏佛教 2. 汉藏教理院 3. 民族融合 4. 灌顶 5. 显密之争

一、序论

1·前言

关于民国以来（1912-49）的汉藏佛教关系，国内学界目前似尚无专着研究，只能从近代史之类的著作中找到相关的论述。最近杨嘉铭有着〈民初游学西藏的汉僧及其贡献〉一文，杨氏运用蒙藏委员会驻藏办事处档案，整理国民政府统治时期，54名入藏汉僧的资料，肯定诸学僧弘扬藏传佛教、促进文化交流的贡献，是国内首度研究此主题的论文¹。

至于以汉藏教理院为例，研究民国时期汉藏佛教关系的文章更是少见，而笔者自接触西藏佛教以来，深觉汉藏两系佛教不论在形式上、在思想体系上都有许多的歧异存在，中国佛教在面对一个异文化下的佛教时，应会有许多不同的回应，如果是接纳，那么其接受的基点是什么？如果是排斥，那么反弹的理由又何在？这是笔者选择探讨此主题的原因。

2·研究动机及方法

唐、宋、元、明、清以来，内地与藏族的往来各有其深浅不同的因缘；本文探讨的对象是以太虚（1889-1947）为首的学派，尝试分析他们对于汉藏佛教交涉的态度，而位于四川重庆的汉藏教理院则可以说是探触西藏佛教的一个关键点，因此本文便环绕着探讨与该院有关的人、事问题。

汉藏教理院以「研究汉藏佛理、融洽中华民族、发扬汉藏佛教、增进世界文化」为宗旨，该院师生也时时以联络民族感情的任务自许；而上面所引述诸位学者对汉藏教理院的评价大都不出「沟通汉藏文化，联络汉藏感情」，这样的断言是否正确呢？笔者深深觉得有重新反省的必要，沟通文化、联络民族感情或许是该院创设时的理想，然而其日后的发展与实际的运作是否朝此目标努力？再者只凭少数几位学僧之力，又能否达到攸关国家民族融合的任务呢？这种理念的提出是否只是反应了政治时局的需要？就僧教育的立场而言，这种信念的提倡是否违反其本意？而有宗教为政治服务的嫌疑呢？

中国与西藏两地的佛教虽然同根源于印度，然而其传播的路线、方式等因缘各不相同，甚至分别与当地文化有某种程度的调和，而呈显出不同的面貌；到了二十世纪初，则各有需面对的时代课题，在这种背景下，当中国佛教遇到西藏佛教时，会有什么样的冲突产生呢？所谓的「显密之争」究竟争议点何在？又藏传佛教的挑战是否恰如其份的激励汉地佛教，而使之开展出具体的成果呢？这些都是笔者的疑问，希望能透过历史归纳及分析的方法来解决这些问题。

3·文献

由于汉藏教理院是太虚所创办的佛学研究机构，与《海潮音》杂志是属于同一系统的组织，因此透过该杂志可以得到许多珍贵的一手资料，此外，如《威音》、《佛光季刊》、《新亚细亚》及《内明》等期

刊则提供了该体系外的看法，也很具参考价值；而蒙藏委员会藏有驻藏办事处档案，特别是有关汉僧游学西藏的资料更是稀有难得，这些都是构成本文的文献来源。

二、倡议交流的背景

1· 缘起

(1) 汉藏交恶

中山先生在《中华民国临时大总统宣言书》中，即宣示民族统一²的主张。并强调「今日中华民国成立，汉满蒙回藏五族合为一体，革去专制，建设共和」³，也就是五族皆为国家主体、共享国家主权⁴。在这种统一政策的旗帜下，实际上的汉藏关系又是如何呢？

虽然中央政府坚持西藏是中国领土一部份的主张一直都没有改变⁵，然而汉藏关系却是日趋恶化，其原因据官方的说法是「蛮夷蠢动，骚扰边疆」⁶、吴忠信则说「辛亥革命，各省风从，驻藏军队相率哗变，藏人因承机为乱，驱逐驻藏官吏及军队，并仇杀旅藏汉回人民至一万余人之多，中枢与西藏关系忽焉中断」⁷。比对其他史料，吴氏的说法显然难以令人信服。

据冯明珠研究民初的川藏边情，她认为四川保路运动不但直接影响到辛亥革命，同时也波及藏族地区，1911年11月间，拉萨、江孜、波密等地接连发生暴动事件，川军因缺饷缺粮，开始抢劫村庄、洗劫商贾，各军首领更议决抢夺色拉寺财产⁸。一名色拉寺的喇嘛回忆，驻藏汉军在藏人眼中早已是横行霸道、毫无军纪的组织⁹；围攻色拉寺之举，导致排汉情高张，在群情激愤的情况下，西藏僧俗合力反击，结果是汉军兵败投降。

十三世达赖喇嘛（1876-1933）在送给中央代表¹⁰的信中说：「拉萨的新军本来是为保护西藏而来的，而今变为强盗贼子，烧杀抢掠、无恶不作，藏人已受不了这般惨苦了...」¹¹。证明了驻藏川军军纪败坏的事实，而该军组成混杂，形成派系斗争，乃至互相残杀，终于使得革命起义变质，成为一场动乱，损害汉藏关系极大。藏人长期以来受汉兵欺压的怒气一暴发，汉藏关系也就因此陷入僵局。

达赖喇嘛于1913年1月回到拉萨，对其属民发表了一次谈话，除了指示保护佛教信仰、研习佛法、开垦荒地及履行纳税义务之外，更有意澄清西藏和中国的关系，他强调「在汉族的明朝和满族的清朝，西藏和中国合作是建立在施主和僧侣关系的基础上...西藏与中国之间业已存在的是供施关系，并不是以相互从属为基础的...」¹²，这虽然算不上是一份正式的独立宣言，然而达赖政府希求自主的意向是很明显的，随后大举驱散汉人的行动以西姆拉会议收场，原为解决争端所划定的边界却成了日后祸端不息的导火线。

(2) 川边战事

1914年，中、英、藏三方会谈，签订<西姆拉条约>¹³，中国、西藏皆提出令对方难以接受的边界（参见附图），事实上边疆问题并没有真正解决，两军对峙，剑拔弩张，战祸有一触即发之势，川边居民岁无宁日，处境极为无奈。光岛督指出，北京政府忙于应付中国的内战，无暇顾及边境，川军在耗尽粮食、弹药等装备后，为了谋生，沦为盗贼，掠夺当地人的钱财，边民深受其害¹⁴。1917年秋末，驻守类乌齐的川军拘留两名越界的藏人，以严厉闻名的统军彭日升欲将之处斩，藏方几度要求会谈，以维持汉藏间的和平，但是彭将军不仅辱骂、杀害西藏使者，更送回装有粪便的信，藏军因而进入战斗状态。这场细故引发的纠纷，仍由英方出面调停，1918年8月，于昌都签署<休战协定草约>，议定汉军退出甘孜、藏军则退回德格境内¹⁵。

M.C.Goldstein 分析，1913年以来，西藏实际上掌管自己的内外事务，中国政府则设法维系「祖国」的身份，汉藏之间这种背道而驰的看法便造成了紧张气氛和争端¹⁶；不过汉藏间军事上的冲突似乎并不影响中国人探求神秘西藏宗教的兴趣，在中国内地，学密逐渐成为一股热潮，不断地在蔓延着。

(3) 学密风潮

密宗的风行无异是近代中国佛教的一个重要现象，陈荣捷分析其原因是中国的律宗与禅宗皆已经丧失生命力，无法满足中国佛教徒宗教的渴望，而密宗正好取代了它们¹⁷。民国以来，最早将密教引进中国的应该是王弘愿¹⁸（1876-1937），他所宏传的日本东密在中国境内吸引广大的信徒；广东一带的佛教徒竞相修密¹⁹，显、密佛教的差异引发了激烈的辩论，本文拟于第五章再处理这个问题。另一方面，

北方的蒙藏喇嘛起初甚少公开传法灌顶的 20，不过随着班禅喇嘛的来华 21，藏密顿时也成了许多佛教徒目光集中的焦点 22，陈荣捷甚至认为班禅的个人魅力是藏密盛行的真正原动力 23，而以王弘愿为代表的东密因中日战争及居士传法的合法性问题，逐渐退烧。藏密则因时局的变化，更加地受到人们的重视。

2·时局需求

在中国佛教界沉寂了数百年的藏密，何以顿时间成了舆论的重点呢？笔者尝试从以下三方面来探讨。

(1)以宗教为媒介的怀柔政策

在国防不巩固的危局之下，一般认为雍正、乾隆二朝怀柔蒙藏而安享太平，因而十分肯定怀柔政策的效力 24。在西藏拥有强大势力的佛教也可以说是西藏社会的中心，想解决西藏问题，就得先认识其宗教 25；这或许是四川第 21 军军长刘湘在战乱频频的当口，想到派僧入藏学习的原因。

刘湘有鉴于内地佛法经典残缺不全，研究唯识因明者，难以融会，而内外蒙古各大寺喇嘛首领，皆需入藏接受完整的僧教育方为合格，内地比丘却无入藏学法的习惯，故通令该军驻区各县，每县寺庙合资派遣比丘入藏学经，其办法如下：

由县府召集佛教团体及寺庙住持共同商议，分担学费，推选比丘，以留学西康为第一步...留康费用，每人年需川洋两百元，除年费外，所有供养熬茶、衣具、住户及经典等临时费用，由全县寺院分担...将来比丘留康学成，经其根本喇嘛允许介绍，足以前赴拉萨者，再由各寺庙议担其费用 26 并规定各县在三个月内，将派僧筹款情形，呈报核办，事在必行。在这之前，蒙藏委员会 27 曾计画选送比丘留学康藏，不过遭到内政部的反对 28 而暂时作罢，对于具有强烈宗教特质的民族，推动佛教信仰便成了最佳的选择。而刘湘的这项措施意外地成了太虚设立佛学院的助因，汉藏教理院就在这种政教互利的因缘下诞生，关于该院成立的细节将在第三章中讨论。

(2)改革中国佛教的参考

Holmes Welch 认为，民初的中国佛教面临着寺产被没收的危机，僧侣觉察到改革自身形象以及寻求居士名流支持的重要，为此，他们首先在僧教育中进行步履蹒跚的努力，并在往后四十年中，得到长足的发展 29。以太虚为例，他极力推动僧伽改革制度，尽管有些人并不看好这种革新的方式 30，不过太虚尝试推动佛教的现代化，以回应巨变的大时代，这一点是值得肯定的。

在太虚的一连串革新运动中，藏密成为改革的参考。因为藏文圣典不仅可以补充中国所欠缺的晚期大乘佛教，即使是藏人著作的论典，也大有参考的价值，不容忽视 31。因为藏密不止于仪轨，其律仪和教理有许多值得内地佛教学习的地方 32。

所以太虚一系学僧所希求改革的中国佛教，并非要完全模仿西藏形仪、使内地佛教喇嘛化、密宗化，而是要观察内地民族之机宜，以配合中国文化的趋势与要求 33。总而言之，西藏佛教在文献、制度、修持等方面，都有其特长之处，内地佛教图谋重兴，需借镜之处实在不少。

(3)佛学研究的新趋势

被史家誉为近代中国佛教复兴之父的杨文会（1837-1911）见识到外国研究佛学的进步，民族自尊心受到了伤害，不甘心中国落人之后，因此开办新式学堂，对中国现代化的佛学研究有着深远的影响 34。吕澄（1896-1989）和汤住心是早期研究西藏佛教的学者 35 之中，较闻名的两位；他们于 1921 年开始从事翻译，隔年内学院便设立藏文语法课程，并开始编辑藏汉字典 36，这意味着在铃鼓灌顶的信仰风行之前，已经有人开始关注于经典的研究工作了。而太虚于 1915 年着「整理僧伽论」，也主张派人留日、留藏学密，以复兴密宗 37，1929 年寰游欧美归国后，采纳西方的佛学研究方法，依三期教史流布，主张针对巴利文、汉文及藏文三大语系的教法进行研究 38；这种佛学研究的新趋势或多或少激发了年轻一辈学僧西向探索的兴趣。

三、西向探触的进程

1·藏文学院

藏文学院是由释大勇（1893-1929）发起，也可说是该阶段西进运动的主要领导人，本文拟先介绍其学习背景。出身军旅的大勇于1919年3月随太虚出家³⁹，1921年，在北京适遇日僧觉随，觉随表明有意传授东密，藉由太虚的因缘，大勇便发心东渡；谁知觉随的态度中途生变，使大勇无法安住高野山，所幸又遇金山穆韶阿奢黎而得学习的机会⁴⁰。1923年冬学成归国，因受居士之请，开始传结缘灌顶，因而引动武、汉居士学密兴趣⁴¹。东初认为这次因缘是促使武昌佛学院失去院董经济支助的主因，并指名武院学生受神秘密法诱惑而归向密宗，不过笔者并不赞同这样的说法⁴²。

1924年春，大勇在北京结识白普仁⁴³，并一同闭关修法，而有缘接触了藏密⁴⁴，因此发了一个「融合日本西藏的密教而创设中国密教」的大愿，并预备学习藏文藏语，想到西藏留学。1924年9月，在胡子笏等居士的鼓励筹划下，佛教藏文学院诞生，招有学生30人，当时聘请川边康定人充宝琳教授藏文及讲授西藏佛法的奇闻轶事。后来观察时势，恐怕日后时局变坏，所以大勇决定先行人藏再谋学习⁴⁵。1925年4月该院改组为留藏学法团。

2·留藏学法团

吕建福赞誉这个组织是「近代密教复兴运动中的一个重大事件，也是整个密教史乃至中国佛教史上的一大壮举，象这样有组织、有计划的求法活动，在中国佛教史上还是少见的，它表现了中国。以下分四小节来看该团的发展。近代佛教复兴与改革运动的勇气和精神」⁴⁶

(1)计划

在藏文学院结束后，赴藏学生便改组为留藏学法团，公推大勇为团长，全团共20余人，于4月13日出发，计划在峨眉山过夏、秋间到川边康定，隔年四月再从康定入藏，预计留学10年以上。当时资金只有3000多元，在北京居士又组织留藏学法团后援会，以供应日后所需的费用⁴⁷。

(2)规约

该团虽然匆促成军，然而其规约简章却是有条不紊地陈列了成员所应遵守的条目⁴⁸，显示该团并非结构松散的组织；摘录此规约内容如下。

第一章 总纲

赴藏同志在途中一切语默动止，皆须随时自检，务令端严静肃，不违律仪，起人净信，若偶失觉照，设遇同伴劝诫，或经院长及值日主任制止，应欢喜听纳改勉，不得乖角斗诤，妄逞意气。

第二章 分股

同行入等，除院长总揽一切外，余人亦均各有任务，分为三股办事。甲总务股、乙事务股、丙法务股，以上三股各设主任一人或二人，秉承院长筹办，主管各事，股员若干人，受主任之指导，分办本股事务。

总务股承办关于行程规划、事务股承办住宿交通等事项。法务股承办早晚唱念礼诵及承侍服劳等事项。

第三章 规约

预定汉口、宜昌、重庆、峨眉、成都、打箭炉、拉萨等处为七大站，凡途中经过各口岸，若在该地停留或住宿时，同人出入盖必请假，并应严守时限，以免误事，或致多人久待。

各股员出入，应向本股主任及值日主任请假，至多不得过四小时。陆路经行时，同伴应互相联络，不得距离太远，以免散失。

凡遇各站或舟车团聚时，但遇无妨碍之场合，同人每日早晚仍应照常礼诵各一小时并按期诵戒，不得无故缺席。又无论行时住时，同人除礼诵外，每日至少须自习藏文语一小时，看经论一小时，多习多看者尤善，此礼诵自习之四小时，如因病缘公务不能诵习者，临时须向值日主任请假，倘不诵习而又不请假，查出即行斥退。

从上述简章中可看出，该团成员在旅途中，每日仍需礼拜、诵经、学语文 4 小时，足见其高昂的学习意志。而该团预定经由打箭炉（康定）进入西藏，直抵拉萨，是否能如愿以偿呢？

（3）困阻

该团浩浩荡荡地出发，沿途的县官争先恐后的受戒学咒，一路上轰轰烈烈地 49，受到佛教界的注目 50，然而时局不安，藏人误以为大勇是特派官员而挡驾。由于中国军队在四川边境的势力仅及打箭炉以东之地，入藏之咽喉已为藏人所扼，以致该团困于川边，悠悠四载始终无法入藏 51。

未入藏其实也不代表就完全没有学习的希望，重点决定于个人是否能积极地寻求学习机会，当然，求法的强烈愿望更是驱策个人向前的动力。以法尊为例，因其受往昔译师的精神感召，而发愿翻译内地所欠缺的西藏典籍 52；其坚决的毅力或许就是日后能成办其译经事业的原因吧。

另一方面，留居打箭炉的诸学僧经多次访求，也得从绛巴门朗上师学法，众人首度感受到了西藏佛法的精深宏大，恒演回忆了这段经验。

瞻习之下，始觉西藏佛教圆满殊胜，博大精神，如值甘霖、如获异宝。本师既智慧渊弘，诲学人尤循循善诱，扣之无尽，挹之无穷。昔时狂慢至是俱折，留学同入之心志，由此一变，知藏中佛教优美之大概，悟曩日躐等欲速之非，亦无思归汉地者矣 53

（4）解散

1926 年岁暮除夕日，大勇师忽然招集僧众，团体因经济困难，后援会渺无信息，院中食料止可支持数日，来日大难，皆大众用功不力，无吉神呵护所致，大众欲去留者，悉各听便 54。大勇在与蒋特生居士的来信中，透露了心中的无奈

敝院留藏学法经费，自大局变更，北平后援会停止接济，早已成为就地筹募之局势，虽经内部改组，分驻炉甘，当地行乞，亦聊足以存活。55

自大勇宣告解散后，西行求法的学僧便各凭因缘，选择亲近学习的道场及喇嘛，1927 年春天，法尊等 10 名学僧随大勇移往甘孜，依止札迦喇嘛学法，又为众弟子传译<道次第略论>56，为菩提道次第传入内地之嚆矢 57。一年后，大勇积劳成疾，示现病缘 58，1929 年 8 月，继札迦喇嘛之后谢世。

诸学僧为筹募大勇阿奢黎塔，便改组「北平佛教藏文学院乙丑留藏学法团驻炉同学会」，由朗禅及大刚负责，后来以该会名义，募得每人每年 96 元的学费，5 年内可安心修学 59。虽然经济来源无多大的保障，但大部份学僧都遵行着大勇的遗志，精勤修学，励求教证 60。

该团组成两年来，颇富戏剧性的发展，先有人因病苦而退学 61，终因政、经因缘不遂而告解散，其团员或东返、或赴甘孜、或留打箭炉、或扮商人潜入入藏，其中以留炉者居多 62。而留炉的诸学僧能继续安住乃仰赖川边居士及新组成的后援会接济。

3·汉藏教理院

由太虚主导的一连串佛教现代化运动中，晚期最具代表性的活动是「世界佛学苑」的设计，太虚计画在此名称下，分设梵、汉、巴、藏四种语系的佛学研究，虽然这项规划后来并未成功，但却是汉藏教理院成立的先机。1930 年 11 月，太虚受邀到重庆佛学社讲《心经》及《瑜伽菩萨戒本》等，刘湘设宴款待，因缘际会，汉藏教理院已呼之欲出，太虚记述了该院的成立因缘

去年重庆刘甫澄督办，有派僧游学康藏之事也，太虚囊赴欧美，尝有设世界佛学苑之创议。而关于汉藏佛教教理研究院，须亟筹设，去秋以川省缙素邀请作巴蜀游，闻刘督办之举而壮之，谓与其派往游学，不如就川省设学院，聘请汉藏讲师，招汉藏青年研习之，潘仲三、潘昌猷、何北衡、王旭东、王晓西诸公颺其议，申请于刘督办，遂筹定院址，指划经费，而有本院之成立 63。

汉藏教理院是个研究佛学的教育机关，着重用汉文和藏文研究佛教的教理，所以叫做汉藏教理院 64，于 1930 年筹创，1932 年正式成立，到 1949 年为止，共经 17 个年头，其演变过程笔者拟以下列三个阶段来说明。

(1) 初期筹划 (1930-1932)

汉藏教理院草创期是由四川的在家居士所奔走的成果；自太虚到川与刘甫澄（湘）军长商定组织汉藏教理院，随即设立筹备处于重庆佛学社内，并公推巴县县长何北衡为筹备主任。设校地点选在离重庆百余里的缙云寺 65，该寺位在温泉附近，本属十方丛林，但日渐衰败，军部乃拨作汉藏教理院址 66。

原重庆佛学社成员及筹备处的主要负责人，共同商讨出的筹备简则 67 如下

- 第一条 本处以秉承太虚大师之创议，组织世界佛学苑汉藏教理院为目的，办理
- 第二条 一切筹备事务，简称为汉藏教理院筹备处
- 第二条 本处设于嘉陵江缙云寺，并借重重庆佛学社地点先行成立
- 第三条 本处设筹备员二十七员，由重庆佛学社及赞成本处宗旨各员推举之
- 第四条 本处分置三组：总务、出纳、文书
- 第五条 本处经费收支（略）
- 第六条 本处于汉藏教理院院董会成立之日撤销
- 第七条 本简则未尽事宜由筹备员全体会议议决补充
- 第八条 本简则于大会议决后呈请备案施行

附筹备处职员（略）

20. 6.17.

筹备处正式成立后，诸护法居士就开始积极地谋划相关事宜，例如向 21 军部申请提拨经费 68。既然刘湘军长大力促成汉藏教理院的诞生，自然也就同意了这笔经费 69。除省教育经费外，前刘自干主席亦允每月助 600 元，按月在驻渝办事处领取。另外，缙云寺原有产业，每年可收 70 石租谷，足供全寺食用，另有大山场，计画种植油桐，5 年之后，估计每年收入至少 5000 元以上，这是成立初期经费方面的大略情况 70。该院妥善经营原有寺产，转为办学之用，也可说是改寺院为学院、变寺产为学产，实现寺产改革的成功例子。

至于世界佛学苑汉藏教理院之成立简则为 71

- 一、名称 本院为世界佛学苑之一院，故定名世界佛学苑汉藏教理院
- 二、宗旨 研究汉藏佛理、融洽中华民族、发扬汉藏佛教、增进世界文化
- 三、院址 四川嘉陵江缙云寺
- 四、组织 本院设院董会，为世界佛苑董会分会，专担任本院建立与维持之经费，其会则另订之
院长一人，由本院院董会商承世佛苑苑长请任之，总持全院事宜；藏文佛学主教一人，助教一人；汉文佛学主教一人，助教二人；常识教员一人，监学一人、事务主任一人，事务员一人，由院长商同院董会请任之
- 五、学课 普通级四年毕业，高等级三年毕业，兹定两级学客每日如左藏文佛学二时、汉文佛学二时、学习律仪一时、修习禅观一时、讲常识一时、服劳运动一时、研究自习四时
- 六、学众 正学众四十名，附学众二十名，学众之管理规则另定之，正学众之资格如下：（一）年龄十八岁至二十五岁（二）曾受比丘戒或沙弥戒者（三）曾修业于各处佛学院而于汉文佛学及身体品行试验合格者（四）有确实之保证人及具诚恳之志愿书者附学众：（一）年龄二十岁至五十岁（二）曾受比丘戒或在家菩萨戒者（三）试验合格者（四）能有保证人及具志愿书者
- 七、学费 正学众学费全免，并每年递加每月有由一元至四元之津贴，附学众须酌缴膳宿费及书籍费，但违章被革及中途辍学均须由保证人负赔偿责任
- 八、附则 本简则由院董会商同世佛苑苑长订之，呈请所在地主管官署备案施行

依据上述简则，筹备会公布招生简章 72，开始正式招生。经过两年的筹划，除了该寺原有大殿、房屋外，又扩建了教室、图书室、阅览室、师生宿舍及食堂等建筑；1932 年秋天，正式开学。由太虚任院长；何北衡任院护；李子宽、潘文华等十人为院董，军长刘文辉为名誉董事长，省长刘湘为名誉院长 73。

(2) 中期发展 (1933-1936)

透过 1933 年年刊 74，可以发现汉藏教理院的运作，大致已进入稳定发展的状况，以下就分项来介绍。

(一)院务组织系统：由院董会聘请院长及数位院护，院长下分设教务、训育及事务三组，教务方面聘任汉文、藏文及佛学教师 7 人，其中藏文一科先后由藏人罗桑发巴 (blo-bzang-bstan-pa) 及土登

降错 (thub-bstan-rgya-mtshog) 担任；事务组下设会计、书记、管库、采买及护院队队长等，负责全院经费、庶务等事项 75。

(二) 学生人数：初成立时，按原计划招收 60 名学生，然学生的流动率颇大；据统计，一年来退学者有 14 人、成绩不及格被淘汰者有 6 人、犯过开除者 4 人、不假私逃者 6 人、因事请求退学者 6 人、越假不返者则多达 22 人，总计离校人数共 58 人。另一方面，自 21 年 5 月起，几乎每个月都陆续有新生加入，因此院中仍然维持 40 名左右的学生 76。

(三) 课程：招生时原依佛学、国文两科之程度分为甲、乙两班，而藏文均系初学，故采合班上课。然因学生程度参差、授课时间先后不同等因素而重新编班 77。该院特别注重学生的藏文学习，除了成绩独立计画外，更订定奖励办法，成绩在 80 分以上者，奖励洋 8 角，90 分以上者洋 1 元，而不及 50 分者，降等发津贴费。后又将测验次数增加，奖金则提高为 4 元 78。

经费方面：原由 21 军部省教育经费所拨的 600 元，到了 21 年 9 月突然减为 300 元，一度引起经济恐慌，多赖院董会护法四处筹募才度过难关。该院的收支款项完全公开，出纳管库员经手，采买员庶务监视，会计员造册登账，再由主任查核，最后再呈 21 军司令部及院长、院董会各一份批示 79。下列 22 年收支表，从中可看出各款项所占比重 80。

表一、收入比重

收入款项	金额	百分比
教育费	8400	73%
院产收入	1668	15%
杂项收入	1383	12%
总计	11451	100%

表二、支出比重

支出款项	金额	百分比
俸给费	32377	29%
附设事业	420	4%
伙食费	4049	36%
办公费	914	8%
设备费	1677	15%
津贴	361	3%
特别费	599	5%
总计	13117	100%

(五) 院护队：由于该院居山，又处巴壁两县交界，盗贼颇多，故成立一护院队，除固定的操练外，平时须开垦荒地，经营农林场的劳务；武器配备由潘昌猷处长、何北衡处长捐赠，子弹则请峡防局代买。

(六) 附设事业：有二所平民学校，为教育佃民而设，另则为赈济孤老及宣传佛教的刊物等。

因缙云寺庙产山场甚大，佃户多达 70 家，但均无机可受教育；该院本着佛教救人救世之宗旨，附设佛化平民小学，以普及教育。第一平民小学设在马鬃岭，距该院约三里许，名为汉藏教理院附设第一佛化平民小学校，由刘体仁负责教导，1932 年 8 月 1 号开始上课，学生有 30 余名。而第二平民小学设在该院足庵转龙寺，距该院约 12 里，名为汉藏教理院附设第二佛化平民小学校，由刘锡光担任教授，同年 7 月 15 号开课，学生有 20 余名。教员薪资伙食及全校费用，完全由汉藏教理院负责 81。

(3) 后期规模 (1937-1949)

今四川省佛教协会副会长，也是汉藏教理院学僧惟贤回忆，八年抗战期间是该院的极盛时期，各地优秀青年僧侣汇聚于此，如法舫、印顺、法尊、虞愚等，不仅增加了学员的学习兴趣，更提升了研究的风气 82。

汉藏教理院成立 5 年，才有了普通科第一届的毕业生，毕业典礼于 1937 年 1 月 27 日举行⁸³；在肃穆的仪序⁸⁴之后，由代院长、院护、院董及来宾致词，勉励学生精勤修业，不忘沟通汉藏的宗旨⁸⁵。法舫代表太虚参加此次典礼，他勉励学生「我们汉院的使命，勿论在佛教、在国家、在民族、在文化各方面，都有很重要的任务，我们的任务根本是在沟通汉藏佛教与民族感情」⁸⁶。

在第一届毕业典礼后所召开的院务会议中，由院长代表法舫提议，组织「康藏研究室」，研究康藏地理、民情、文物案，会中议决由代院长法尊主持。院长代表法舫又提议，设立「翻译处」于密严海一案，决议由代院长主译、处主任由法舫、严定、观空分任之；其他任用人员由代院长聘请；翻译处规则另定。院长代表法舫的最后一个提案是扩大图书，另建新馆一座⁸⁷，或许是他负责世界佛学苑图书馆数年来，深感图书设备的重要吧。

后期的汉藏教理院已经步入稳定发展的阶段，在课程方面，分预班、正班、专修班三种；专修班课程有藏文入中论、楞伽经、西藏文化史、国文、作文、体育、中国文化史、党义、菩提道次第。而正班课程为党义、医学、农业、国文、国文文法、菩提道次第、音乐、算术、中国文化史、辩中边论、楞伽经、体育、作文、藏文。另预班课程则是印度哲学史、文法、心地观经、国文、党义、体育作文、藏文。至于训育原则仍依照院长太虚所撰的「澹、宁、明、敏」四字院训施行⁸⁸。

另一方面，从 1937 年开始，蒙藏委员会制定了〈汉藏互派僧侣游学办法〉⁸⁹12 条，计画每年补助汉、藏僧各两名，汉僧由佛教总会于 6 月前保送该会考核，合格者补助生活费 80 元；藏僧则由西藏地方政府遴选，可得生活费 120 元，游学时间以 5 年为限。这对于有志前往西藏学经的汉僧来说，算是一大福音，而数年前散居边境的学法团学僧，也因这项办法的实施，得以获公费补助，专心学经⁹⁰。此外，汉藏教理院第一任教务主任满意度于该年得到公费派遣的优待⁹¹，顺利入藏学习。从这些学僧申请补助经费的〈履历表〉及〈自述入藏经过及目的〉等资料，可略微窥见其在西藏求学的情况，日后将整理于文中。

1945 年抗战胜利，太虚为妥善运用资源及提供该院师生思辩的机会，而规划组织研究会，以培养学僧为高等的弘法人才；研究会分为西藏、印度、中国及现代佛学四组；西藏佛学组主要研究宗喀巴的学说，其他各宗派经论为辅，由法尊法师指导；印度佛学组则依阿含经为主，以其余小乘部派及大乘空识显密为伴，由印顺法师负责；中国佛学组主要研究禅、台、贤、净四宗，辅以其他各宗派经论，推苇舫法师指导；现代佛学组专研太虚的著作学说，民国以来各家著作为伴，由尘空法师指导。进行的方法是每星期由一组召开一次研究会，与其他组成员分享研究的成果⁹²。

太虚欲回汉口复员武昌佛学院，乃增聘法尊、苇舫、尘空及海定等为院董，并请法尊、尘空继任正副院长⁹³。晚期汉藏教理院学生毕业后，除了前去西藏继续研究外，或从事佛教文化工作，或到其他教育机关教授藏文、佛学，如复旦大学层开设藏文班，便请该院毕业生去教课⁹⁴；或如碧松（后来还俗，仍用本名-邢肃芝）担任国立拉萨小学的校长⁹⁵，协助国民政府推广现代化教育。

四、成效评估

1. 译经事业

于 1937 年发起成立的「翻译处」，由法舫起草了 16 条规则和一个组织法⁹⁶，计划一个月的筹备后，就可以开始翻译，实际上由法尊、观空、严定、密严、本光、苇舫诸师分任主译、校对、润文等职，当事者都认为这是沟通汉藏文化的工作，也是世苑汉藏教理院应有的一种事业⁹⁷。

法尊当时曾说：「我在虚老法师慈悲指导之下，抱着牺牲自己的一切，我们这一生，从今日以至到死，决定要真正地发菩提心，作些真正宏法利生的事业，要紧的是怎样多培植些僧材，好担当住持佛教的责任」⁹⁸；译经便是法尊所选择，用来宏法利生的方式。据印顺回忆，该译场迟至 34 年才正式成立，由太虚任场主、东本格西任译主，实际上仍是法尊个人的翻译，与古代的译场不同⁹⁹。不过法尊个人的译经事业早在 1930 年，于札噶寺亲近札噶朱古（活佛）时就已经开始¹⁰⁰，其第一部译注是宗喀巴的《缘起赞》¹⁰¹，另译有《宗喀巴大师传》及《阿底峡尊者传》等，法尊日后陆续译出了数量丰富的作品¹⁰²，大都以格鲁派学说为主，为往后的学人了解宗喀巴思想定下了基础。至于译场成立的时间，笔者推测应该在 1937 年左右，一名该院学生德田回忆翻译场自二十六年十月成立以后，迄今编译脱稿者，大小共五十余种，已出版者有二十余种...二百卷的汉文大毗婆娑编译成藏文，虽在这艰苦的现状下，然全部译稿快完成五分之四了¹⁰³。

另外，惟贤的记忆为「一九三八年，该院在双柏精舍成立了编译处，由法尊法师主持，专修科学生助译」104。再者，1937年3月15日出刊的《海潮音》杂志，也附有该翻译处的照片，证明印顺的说法有待商榷。

不论是法尊早期个人独立完成的译本，或是在译场集众人之力的成果，都显示了内地密教的发展并非只有密咒、灌顶而已；虽然汉藏教理院不足以代表近代中国密教发展的指标，但至少说明了一个组织化的机构，尝试在铃鼓声中找到另一条出路。至于如何从藏密的教学中汲取适合内地佛教的特质，则是当时学僧不断在思考的命题 105。

除佛典的翻译之外，在对日抗战期间，法尊还编写了《藏文文法》供该院学生学习 106。另接受国民政府教育部委托，编有《藏文课本》八册及《常识课本》六册 107 等；谢冰莹在抗战期间曾参观该编译工作，她回忆道「缙云寺的最后一层楼是汉藏文编译馆，里面藏的经书很多，法尊法师是编译馆的负责人，他正在主编佛教中、小学用的教科书，把英勇的抗战史迹，尽量介绍到西藏去」108。

2·接触管道

由于多杰格西带回内地丰厚的供养及转达对西藏佛法虔诚的敬信之情，哲蚌寺甲绒康则（村）109 同全体僧众，议决欢迎汉人来藏学法，对于一切公差事务，概行罢免，令其自由学习修持，其条例已于 6 月 15 日施行 110。原来依拉萨三大寺的惯例，凡入学者，无论藏地或内地人士，均需服三年的劳役，除非先纳巨款，即所谓的煎茶费。而按照所缴款项的多寡再区分为三等；也就是说，内地僧徒若想专注于研究上，则必须准备一笔庞大的费用以代替差役。

这项免除公差的规定公布于 1935 年，对于有心赴西藏学法的僧徒而言，无异是个振奋人心的好消息，而就汉藏佛教关系来说，它显示了西藏方面善意的回应，可说是初春融雪的第一道阳光。此外，从汪注希望汉藏教理院代向国内宣传的举动来看，该院实际上已担负起初步沟通的功能，不过这仅是属于政策层面的沟通，至于实际上交流的情形尚须进一步的确定。

前述蒙藏委员会互派僧侣的游学办法吸引了不少僧侣入藏学经，据杨嘉铭统计，民初游学西藏的汉僧至少为 54 人，其中获得蒙藏委员会补助者有 29 人，占 53.7%；至于入藏学僧将近 70%集中于哲蚌寺一事，杨氏认为「哲蚌因历来有大量蒙古、青海僧侣游学，因之较其他大寺能接纳汉族的看法」111，不过笔者认为上述哲蚌寺免除差役的规定应该是汉僧乐于前往的重要原因。

该办法于 1942 年修正为〈派遣与补助内地僧侣赴藏游学规则〉112，笔者推测应该是因为藏僧并无人至内地学习，暴露了旧条文不切实际的缺点，因而改为单向的补助办法；这件事说明了汉藏佛教的实质关系还称不上「沟通、交流」的地步。至于汉藏佛学研究方面，吕澄认为沟通的第一步在于彼此互相了解，而当时甚至连提供认识双方的资料都十分地贫乏，何况说到沟通呢 113？由此也证明向来学者所推崇汉藏教理院的成就是不恰当的。

就地缘关系来看，四川与康藏佛教有密切的交涉关系，据法舫的观察，从西康到四川宏法的康藏喇嘛很多；同时四川僧俗弟子，到康藏求学佛法的人也不少，光是留在打箭炉和拉萨的出家青年僧，就不下 4-50 人。他指出四川信仰的新方向即是康藏喇嘛，从佛殿庄严、仪式礼节、修学各方面便可看到这种趋向。因此汉藏文化的沟通、宗教制度的熔质、民族感情的亲善，的确可以将四川佛教视为一个重要的路线 114。

3·呼应时局

如本文第二章所分析，从中山先生的《中华民国临时大总统宣言书》发表以来，便一再强调着西藏与中国不可分割的关系，加上蒙古独立、东三省失守，英帝国明显的侵藏企图，因此保全西藏便始终是一个重要的时代使命，反覆地被提倡着。以「沟通汉藏文化，联络民族感情」为宗旨的汉藏教理院，在设立之初，就透露了这种呼应时局的讯息。往后不论是社会对该院的期望抑或是该院师生本身，也都以这样的任务自命。

而一般舆论对汉藏教理院的评价又是什么呢？有人认为该院除了着重沟通汉藏文化、联络民族感情的关系以外，关于中央尊崇佛教的意旨及内地古今贤哲的学术思想，也都尽可能的渗入教理之中尽可能的灌输、发扬 115。可见社会上对该院的存在有着很高的期望。然而，这真的是一个佛教研究机构所能负荷的吗？另一个问题是，从现有的资料来看，该院的学生几乎都是汉人，该院所实际发挥的教育功能充其量也只

能说是为入藏学法作准备，奠定他们语言及教理方面的基础；或是为内地佛教徒引介西藏佛学，至于宏扬「古今贤哲的学术思想」则几近于是理想。

虽然法舫评估该院不但能沟通汉藏语系佛教及两者的民族文化，更能辅助政府治理边疆，故该院之成立，不论就佛教、就国家而言，都有重大的意义¹¹⁶。不过笔者认为这种想法有过份膨胀自我的嫌疑，为了证明笔者的想法，以下引述一位学僧的自白来验证。

一位名叫续明的出家众坦言其入康求学的志趣¹¹⁷

我西进的主要目的是学其文字...究极的讲，我愿意将来能够做到：一.汉藏互译，俾能充实汉藏佛教，二.在国民一份子的意义下，做些有益于国家边防与联络，能够这样的互通有无，不但彼此在文化上可以沟通，就是民族的感情也益臻亲密。质朴地说，西行的最低目的是想把西藏文学通，以能够阅读藏文书籍，多知道一些佛学胜义，至于沟通文化、联络民族感情的工作，要看我将来的身体与学识是否胜任而决定。最低目的若没有达到，决不回汉地。

在国难频频的时代里，力图复兴佛教的学僧同时顾虑大局的器度是可以理解的，然而理想与现实之间的差距，却也是不容忽视的事实。

五、密教的冲击与中国佛教的回应

当代最富争议性的史学家汤恩比在分析文明产生的原因时，曾提出所谓的「挑战与回应」理论，他认为人类之所以创造文明，既非由于优越的生物性天赋，也不是因为地理环境的关系，而是由于对挑战所作的回应，造成了文明；也就是说，特定的困难情境所构成的挑战促使人们振奋起来，而作出前所未有的努力¹¹⁸。在本章中，笔者拟根据汤恩比的这个挑战与回应模式，分析民国以来汉藏佛教的关系。

中国佛教在面对密教的冲击时，做出了什么样的回应呢？一般人总是笼统地以「显密之争」来诠释两者的关系，但其争议的内容是什么呢？又争议的原因是否与两地佛教性质上的差异所造成的呢？这是本章中所要处理的问题。

民国以来，传入中土的密教有东密及藏密两种，两系教法甚至有一段时间交错着发展¹¹⁹；在信仰层面的传法活动上，本章只选择其中引起教界争议的事件来讨论，东密部份以王弘愿为代表，藏密则以白普仁及班禅二人为例来说明。

在正式进入探讨之前，笔者需要声明的是，所谓「显密之争」的内容及原因涵概的范围应该很广；但本文因受资料来源的局限，因此对这主题的探讨只能说是从特定角度观察所得的结果。虽然有这个遗憾在，不过笔者相信这样的讨论仍然是理解「显密之争」的一个管道。

1·王弘愿风波

1925-1934年之间，《海潮音》期刊中引人注目的话题之一就是教界一致对王弘愿的责难，究竟王弘愿做了什么样的事而触怒众人呢？

(1) 争议焦点

史善严居士最早发动对王氏的笔伐，他指出在西藏传授两部大法，必费时7-8年，即使日本亦至少须修加行一年，才能将一切仪轨，学得大概，而王氏以暂时间所学，即转授他人，简直是荒谬绝伦。再者，依佛所制戒，白衣高座说法，比丘下听，乃为佛法衰相¹²⁰。

法舫认为大日经全部意旨之所在，皆为令诸菩萨通达空性缘起，证得悉地，才是佛法之根本，咒印仪轨不过是促成修证的方便而已。此外，他更从戒律的角度上强调真言行者应以别解脱律为基础，也就是说，密宗之传法，依诸经仪轨，只有大比丘堪作传授大法之阿奢黎。他痛心中国佛教千余年来，无全系统次第的组织，使教徒能循序渐进学习，特别痛心密乘传法的人，不遵守仪轨、未贯通教理，仅以鬼怪离奇的现象诱人耳目，遗害苍生¹²¹。

曼殊揭谛则说，于古今中外，凡有佛教的地方，向来是不许在家俗士为传教师，受七众皈依顶礼的。即使唐不空等授居士传法灌顶，是因僧材缺乏，而且只能担任辅助灌顶的职务，并非真为法王。再者，显教乃是密教之初基，密教则是显教之极致，显教为资粮，密教为行果；万不能推翻显教而另唱高调。密

教诸尊影像，图绘雕塑皆有顶髻、天冠、天衣、璎珞等庄严，是以法性身现本地庄严报身，也不可依此断言其为俗士 122。

与王弘愿出自同一师门的曼殊揭谛甚至表现出大义灭亲的气魄，公开对王氏说：「从接阅吾书后，限令一月期间，以合法手续，宣布正式出家...出家以后，闭关精修悉地，俟法验后，龙天推出，再为人师...否则法门恩谊从此斩断」123。各界对「王弘愿事件」争议的焦点，除了其传法阿奢黎资格的取得令人难以信服 124 之外，王氏曲解经义，依佛象外型判断如来为俗人一事，更说明其肤浅可笑，而最落人口舌的是其假弘密之美名，以高价贩卖经典、法器获取暴利，又铸造铜质金刚牌，声称牌上真言能治奇病，灵验异常；而其子则推波助澜，作《辛未灌顶记》，宣扬其父之神通 125，教界终于无法再漠视这种灭法乱纪的行为。

(2) 居士传法

曼殊揭谛回忆其在日本多闻院修法时，日本密宗各派，对于权田大僧正到中国传法，对居士授传法灌顶一事，攻击甚烈。而王弘愿得「阿奢黎」位后，除在潮州灌顶收徒，僭法王位外，并出应各处灌顶之请；不过王氏震惊教界的行动是 1927 年在广州六榕寺为僧尼灌顶授戒 126。1932 年又于《解行特刊》发布该宗与其他宗派的十项不同殊胜处，其中最招人垢病的是所谓「传持之不同而殊胜」，王氏企图为其行为作合理化的辩解，然而他荒谬的言论 127 终于引动教界口诛笔伐的局面。

在这一场笔战中，法舫以七众律仪戒来指责王氏的谬误，法舫始终认为唯有比丘才具有传法的资格，而这种坚持是否合理呢？在西藏的传统中，拥有阿奢黎身份者并不乏在家居士，例如密勒日巴尊者的上师玛尔巴即非比丘，所以笔者认为值得争议的重点应该不在于出不出家，而在于一个人的修证是否已达到作为一个传法者的条件 128。

此外，班禅在一次对南京宝华山比丘开示时曾说：「不单是经咒的义理，精微广大，即是仪轨当中一切作法，也是事事含有至理...断非短时修习可以自谓了解，自谓得法...非是依着前条所说信解行证的次第，到得自己完全如实得到果满因圆的时候，切不可为人传授灌顶」129，这段叙述可视为班禅对阿奢黎资格的说明。

而日本的情况又如何呢？大醒曾在观摩日本佛教的途中拜访高野山金山穆昭，请教有关在家人受阿奢黎位的问题。金山表示，灌顶有结缘、受明及传法三种，传法灌顶授与阿奢黎师位，在家人是不能受此法的；而学密法到受传法灌顶的过程，要经过受法、许可，加行期两百日的修行，在受传法之后，要时于密教完全能够体验修行，还要再加秘密灌顶、以心灌顶等 130。

从大醒的访谈可以得知金山穆昭本人是不赞成在家人成为阿奢黎的，但是其他和尚则不一定这么坚持，因为据大醒描述，真言宗僧侣不结婚的并不多见 131，金山是少数持戒严谨者，而权田则曾再婚三次。因此，就日本实际情况来说，真言宗阿奢黎本身同时具备僧侣与带妻的特征，这或许是权田来华时，不在乎王弘愿的在家身份而冒然授与阿奢黎位的原因 132 吧。

2·藏密的流布

从韩同所编《民国六十年来之密宗》一书中可看出，民国初期来中土传法的西藏喇嘛可说红、黄、白三教皆有，如诺那、贡噶、章嘉等几位颇有名气的上师，但本文因资料的局限，仅以黄教喇嘛白普仁及班禅两位为例来讨论，白喇嘛是影响大勇由东密转向藏密的关键人物，而他弘扬藏密的方式是否也有重要的影响力在呢？又班禅的传法是否有助于人们对藏密的了解？本节将介绍他们在华传播密法的状况及引发的相关问题；白普仁的金光明法会在华北、华中一带大受欢迎，而班禅则应内地缁素之请，传过数次时轮金刚法，详细情况分述如下。

(1) 政要人士的推动

白普仁与班禅都是黄教喇嘛，其在内地能顺利地推展藏密，除了原有的宗教吸引力之外，是否有其他外缘的推动呢？

1926 年左右，颇令人讶异的情况是军政长官的学佛风气；据当年申报报导「湘省近年因军政长官信仰佛学，其僚属则多趋炎赴势、一唱百和，一般人民见军政界人士尚如此信仰，益加崇拜。...湘省四师师长，除一人不信外，其余皆极敬仰」133；其他行政长官附和者不知有多少，而且有藉此为仕宦之途的捷径。从这样的报导虽无法明确得知那些政要学佛的原因，不过可以确定的是，这种风气绝对是有利于宗教传布的条件。

除了政要个人的宗教信仰带动人民尾随之外，政界人士也希望借由宗教的神秘力量以消灾迎福、安辅民¹³⁴。或许连年的战祸已经使人对现实世界失去了信心，转而仰赖「外力」的救助。白喇嘛神奇的事迹一经传开，无形中已经被人们视为一种获得救赎的管道，如果笔者的推测没错的话，藏密在当时便具有安定社会人心的功能。

这种蔚然成风的法会虽然只维持了一年的时间，人们仍然相信其忏悔灭罪的功用。以戴季陶为例，1932年，戴氏在考试院院长任内，提出「经咒救国」的说法，再次发起于雍和宫后建金光明法会¹³⁵以及南京宝华山药师七佛法会¹³⁶等，期望能移转刀兵浩劫；当然，考试院院长的这项举动受到社会的注意，详细情形将在下文中讨论。

(2) 传法灌顶法会

1926年，白喇嘛南下，各省争相邀请举行法会；浙、闽、苏、皖、赣等五省自发起金光明法会后，便积极筹划，并设筹备会于南京¹³⁷，充分地重视这个法会。本节仅以湖南省为例，说明白喇嘛传法的方式。

白喇嘛一抵达湖南便受到四百多人的欢迎，加上军警保护、军乐礼炮的隆重接待¹³⁸。在法会正式开始之前，有二、三小时的会客时间，其与民众的互动情况如下

在会客厅接见男女来宾，无论何人，须先向其三叩首后始得起立问话。然个人所问者不是病痛即是财喜、再者系子女寿命，白喇嘛以各人所说之事项，各书一种咒语递给，嘱令归家念读，自可偿其愿望。全城男女各界，因各长官对白敬之如神，而开福寺布置备极辉煌，均欲一瞻风采，故往该寺者，络绎于途，拥挤不堪¹³⁹

至于法会进行的真实如何呢？据载，报名学金光明法者有5-600人之多，不过出人意料之外的是白喇嘛仅令各人念读《金光明经》，没有开示也没有说明该经的奥妙及修法；一般未学佛者皆大不以为然¹⁴⁰。

除法会外，白喇嘛也曾经接受武昌佛学院护法居士的邀请，前往该院说法，由陈元白翻译¹⁴¹。白喇嘛在佛学院的传法并无特殊之处；而极富盛名的金光明法会上，似乎也未积极的介绍修法，笔者不禁怀疑这种传法方式如何能让中国人了解西藏佛教呢？不过大勇于1924年从白喇嘛学藏密，进而发起入藏求法的决心，而有日后的藏文学院及入藏求法团的产生，导致中国学密的焦点由东密转为藏密。因此或许可以说，白喇嘛个人的传法方式虽然未导引内地信徒正确地理解藏密，但他间接地促成了汉僧西行求法的活动，对于这个西向探触的进程，白喇嘛应该算是一个重要的因缘。下面再来看看班禅的作法是否较有建设性。

1924年2月2日，班禅在蒙藏院代表图桑诺布及章嘉呼图克图等人的陪同，乘专车到北京，受到政府代表、蒙藏院官员、雍和宫喇嘛及民众、军人等的热烈欢迎¹⁴²。二月四日并会见段祺瑞；据当时的记者猜测，谈论内容涉及军事外交¹⁴³。自从班禅抵达北京后，往瀛台顶礼者少则数百人，多至千余人，上午班禅升座接受群众的顶礼、供养，并由堪布一一记录每个人的希求，不外求寿、求子、求健康等，下午则为供养者诵经¹⁴⁴。此后传法活动便在北京及五台山等地展开，不过班禅曾在接受记者访问时表示，来京的宗旨为宏扬黄教，可惜欠缺精通佛法的翻译人才，深奥佛理无法转译¹⁴⁵；可见语言沟通的障碍是影响藏密传布层次的重要因素。

当时太虚也受邀到北京演讲《仁王护国经》¹⁴⁶，便请班禅设坛修法、显密双修，以求国家和平治安、消除人民灾难苦危。班禅当即覆函允许，定于3月初8日在中南海瀛台为藏文学院及各发起人传法，16日在雍和宫为汉满蒙藏各界全体传法。8日在瀛台传授长寿法，由藏文学院教授充宝琳汉译；班禅先升座修遣魔法，之后交代长寿法的传承，接着开示该法传世用意在教人深求佛法、普度众生，而受此法者应牢记断除烦恼及慈悲众生，严持十善业。开示后即教授观想方法，最后分赠丸药、咒水给与会法众，法会历时三小时后结束，一名学生表示「回院顿觉精神清爽，身心快畅，如饮清凉，法力无量，真有不可思议之境」¹⁴⁷。

由上述资料来看，班禅所传的长寿法采用了藏密法会的标准模式，勉励会众把握修持的精神，对藏密的推动可说具有正面的作用。往后数年，班禅在内地积极地进行宏法的活动，足迹遍布上海、杭州及东北、蒙古等地¹⁴⁸。日后较引人注目的法会则为1932年举行的时轮金刚法会。

《时轮》(kAlacakra-tantra)是后期坦特罗佛教的重要代表作品, 现仅存藏译本流传于世 149。时轮思想原本产生于印度, 后来传入西藏 150, 其中描述的香巴拉王国成为人们向往的净土, 现在则为格鲁派的主要教学内容, 而扎什伦布寺则是弘扬香巴拉的中心 151。

时轮金刚法会由密藏院发起, 常惺发布一篇<时轮法会劝发起文>, 内容说明内地连年的天灾人祸聚积无数怨气, 故议请班禅主持, 以时轮法会超度禳解, 为死者超荐、为生者祈福, 为一切有情种下往生香巴拉国的因缘 152。

班禅接获邀请, 慨然答允。他认为「夫国家安危、人民苦乐, 胥视政治之良窳, 而政治之良窳又全在佛法之隆替」153, 可以说将政教关系做了紧密的连结。并从佛法的角度分析兵连祸结的根本原因是众生昧于善恶因果, 因而建议将传法宏旨与善恶因果之理, 通知各省, 广为劝导, 使人人有向善之心, 则一切兵祸自然止息。再者强调密法因秘密加持的缘故, 效力宏大而殊胜, 所以去障较容易 154。然而笔者不解的是, 时轮法为藏密第四级无上瑜伽, 行前基础需七种灌顶及十二种预备次第, 内地有资格受无上瑜伽密的信众应该不多, 而冒然举办这种大型法会与黄教重视修学次第的原则是否相违呢? 或者这是为满足内地教徒的宗教热忱而作的方便结缘灌顶, 如果是的话, 这种变通之道又可能衍生出什么样的弊病呢? 对于这些问题笔者将尝试进一步探讨。

3·内地的回应

一般说来, 社会政局不安的时候, 也是宗教深入人心最好的时机; 中国当时宏传密宗, 却有隐藏的危机。因为人们对于宗教的认识不够, 稍一不慎, 藏密极容易流于道家的符咒之学, 而招人谤毁, 再加上人们眩于息灾增益的种种灵感经验, 藏密也就因此被贴上了「天化」、「神化」的标签 155。本节将探讨内地信徒对于这样一个外来宗教的态度。

(1) 盲从附和

内地于 1924-1925 年开始宏传西藏佛法, 迅速地普遍全国, 本为中国佛教的一番新气象, 然而若详察各地对西藏佛法之热狂, 虽然不乏极度虔诚的信仰与修学者, 但多数人不尽明了西藏佛教之特质, 多半为秘密, 为好奇、为政治、为生活而狂热 156。

密教这种表面上兴盛的假相, 事实上潜藏着许多的危机, 例如即身成佛之说容易让人误解为修证成就有捷径可图; 同时, 人民大多不明了密教的修持方法、程序, 当然也就更不用谈久修实证的经验; 即使最基本的坚固信念也会逐渐地动摇, 以致由信转疑, 由疑而生毁谤 157。

(2) 排斥抨击

这一连串由汉、藏僧俗合作促成的消灾祈福法会虽然满足了一部份人的宗教需求, 然而灾荒遍野的现实依然存在; 例如, 湖南省议会就曾发出抗议, 原来该省车站外每日聚集灾民数千人, 饥渴冻病者无数, 当局非但不设法救济, 反以巨款欢迎白喇嘛, 引起市民的不满 158。

此外, 针对戴季陶迎请班禅诵咒修法、藉除国难的作为, 也有人从因果法则辨明国难与修法的关连, 执疑宗教活动的功用 159。不过这种护国息灾法会并非藏密的专利, 中国佛教界也经常举行这一类的活动, 至于众生的共业是否真能借法会之力消除则有待进一步研究。

对于其他在中国境内活动的喇嘛, 佛教界中充斥着各式的传言, 例如传说某喇嘛能入定出定, 定中为人灌顶, 学藏密者趋之若鹜, 而高价的酬劳更让人怀疑喇嘛有售法求财 160 的意图, 凡此种种现象, 对密教在内地的发展都造成了负面的影响。

密法教学不论在西藏、在日本都是从教理入门, 在达到一定程度的基础后才开始进入实修, 而近代中国探触密法却多半从事相、仪轨开始, 先天的因缘就不佳, 早期如密林(持松)、大勇及纯密等人虽亲赴日本学法, 然而学法时间都极为仓促, 未按正常的修学次第 161, 即使影响了许多人学密的大勇, 也被金山穆昭评为「似以弘法大师之佛教观有不充分纳得大师教义之处, 甚为遗憾」162。而大勇等人日后转向藏密的学习, 团体活动数年即告解散, 虽仍有不少学僧秉持玄奘「誓不东返一步」的精神继续在西藏学经, 然而一时间对内地的影响力可说是微乎其微的。因而内地密教的传布几乎停留于「摇铃振鼓」的灌顶仪式, 在近代中国佛教史上留下了不少遗憾。

相较于信仰型的传法活动，教理研究的探触进路就显得质朴而踏实，特别是法尊译出几部重量级的中、后期中观学作品，如《七十空性论》、《入中论》及《入中论善显密义疏》等¹⁶³，为向来只知初期中观的中国空宗研究，开启了一条光明的路径。

六、结论

透过以上的研究，笔者发现 1912-49 年之间的汉藏佛教关系，因为受到政局的影响而使得焦点变得模糊；以汉藏教理院这一佛学研究机构为例，就因大环境强调的爱国主义的导引，造成其本身定位上的不明确，究竟沟通汉藏佛教是为了复兴中国佛教或是为了促进民族团结呢？

很显然太虚的理想包含了这两种目的，但事实上这两项任务的完成所须要的助缘是不相同的；太虚为复兴中国佛教而提出「整理僧伽制度」，后来又将这种改革的主张与宗喀巴的振兴格鲁派相题并论，且认为重建中国密宗非透过格鲁派不可¹⁶⁴。虽然格鲁派以精研教义闻名，然并不表示其他三派就无可取之处，所以笔者推测太虚这种略嫌偏狭的主张与法尊所翻译引进的学说有关，法尊以宗喀巴的思想为主而翻译了大量格鲁派的学说，初接触西藏佛教者都难免以该学派是从，但需要再思考的是，格鲁派是否就能代表西藏佛教呢？

虽然格鲁派在西藏握有政教大权，然而倘若缺乏其他三派之中的任何一派，都无法完整地称为「西藏佛教」。因为宗教的实践包含着解、行两部份，换句话说，信仰与教义是宗教不可欠缺的两大要素，因此笔者认为，仅根据格鲁派而尝试重建中国的密宗基本上是不适当的。

再说到团结民族感情一事，本文中已分析了历来驻藏官兵的不当行为是汉藏交恶的一大原因，加上英帝国的从中挑拨更使得汉藏关系雪上加霜。在这种情况下，藉由译经工作而期望能恢复民族感情，基本上似乎就是因果错置，笔者认为译经事业的成就应该在于为研究工作奠下基础，因为佛典的翻译只是研究的初步阶段，法尊为当时及日后的佛学研究者开创了一条道路，当然值得赞扬与肯定，但若将这贡献扩张到联络民族感情或是沟通汉藏文化都显得过份夸大。

虽然陈荣捷认为「密教毕竟还是不适合中国人的气质...密教几乎没有任何经典可以满足中国的知识份子」¹⁶⁵，然而密教真的没有一部经典可以满足中国的知识份子吗？或者这是当时传布密教的方式所造成的误解呢？经由第五章的研究发现，一般民众了解藏密只能透过灌顶等传法方式，而表相的仪式活动往往也是造成误解的根源；要真正认识藏密需从基础教义开始学起。就研究层次而言，西藏佛教保存了丰富的大乘中、后期的瑜伽、中观思想，绝对不可能「没有任何经典可以满足中国的知识份子」，因此笔者想再度强调的是，信仰型的宗教活动不应与教义思想的研究混为一谈，这两个层次的差别应该是在评价汉藏佛教关系时分开来讨论。

至于西藏佛教东传所面临的执疑与冲突，本文尚未解决，将留待日后再做讨论。

1 该文（85 年未刊稿）拟收于《欧阳无畏教授纪念文集》，承作者慷慨赐予原件影印稿，在此致谢。

2 见《中华民国史事纪要》1912 年 1 月 1 日，台北：中华民国史料研究中心，1974 年 9 月，p.6。

3 见〈合五族为一体建立共和〉，民 1 年 9 月 7 日讲，收入《国父全集》第二册，台北：中国国民党中央党史委员会编印，1973，p.264。

4 关于中山先生的民族主义，早期提倡「五族共和」的说法，到了民国十年之后，由于受美国总统威尔逊的影响，便转为「民族自决」说，威尔逊主张应扶助弱小民族使之自主，这个概念用在中国的对外关系上是适当的，但放到国内来看，则是矛盾的，因此在国民党第一次全国代表大会宣言中，再度修正民族主义为：中国民族自求解放及中国境内各民族一律平等，见〈中国国民党第一次全国代表大会宣言〉，《国父全集》第一册，pp.881-2。

5 民国 23 年，蒋中正意识到国家无足以应对时局的边疆政策，因而主张五族联邦制，以组成五族联邦的国家，也就是说虽然允许边疆自治，但并不意味领土可以独立，详见〈中国之边疆问题〉，收入《先总统蒋公思想言论总集》卷十二，pp.107-9。

6 四川都督尹昌衡为征讨西藏，召开西征会议，说明「西藏扰乱，边事岌岌可危，非迅速出师不可」，见《中华民国史事纪要》1912 年 6 月 8 日，p.553-4。

- 7 见吴忠信着《西藏纪要》，收于陈家骥、拉巴平措主编，《使藏纪程、拉萨见闻记、西藏纪要三种》合刊，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1991，p.2。
- 8 冯明珠，《近代中英西藏交涉与川藏边情》，台北：国立故宫博物院，1996年2月，p.278-80。
- 9 这是法尊留藏时的记录，详见《我去过的西藏》，pp.25-9。
- 10 指袁世凯所派遣的宣慰员杨芬。
- 11 《中华民国时期中央政府与西藏地方的关系》，p.25。
- 12 转引自 M.Goldstein, A History of Modern Tibet，杜永彬译，《喇嘛王国的覆灭》，北京：时事出版社，1995，pp.62-3。
- 13 参见杜永彬译，《喇嘛王国的覆灭》pp.70-9、820-2，关于汉藏边界的划定似乎并未达成双赢的局面，中国政府随即否认这项签署，而达赖喇嘛也不满意这次协议的结果，反倒是英帝国从中获取不少利益。
- 14 光岛督，〈1914年到1918年的川边汉藏纷争〉，收于《西藏与中原关系国际学术研讨会论文集》，蒙藏委员会编印，1993年2月，p.267，该文整理自中研院近史所馆藏档案，可信度应颇高。
- 15 光岛督，〈1914年到1918年的川边汉藏纷争〉，pp.269-84。
- 16 参见杜永彬译，《喇嘛王国的覆灭》，p.845。
- 17 《现代中国的宗教趋势》，p.90-4。
- 18 见太虚〈中国现时密宗复兴之趋势〉，《海潮音文库》，p.159，「至民七，潮州王弘愿将日文之密宗纲要译华传布」。二年后，《海潮音》出刊〈密宗专号〉，日后相关的文章逐渐增多。
- 19 李一超〈密宗平议〉，《海潮音》15：3，民23年3月，pp.43。
- 20 见〈五省金光明会筹备进行讯〉，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.6，较为人知的是白普仁及多杰觉拔尊者，不过班禅来华之后，风气大开，白喇嘛于民国十五年受南方各省之邀，举行金光明法会，颇受注目。而多杰格西十五年于武汉建密乘学会，传法译仪轨五十余种，十八年至四川，又传译仪轨百数十种，谭云山认为藏密在中国的雏形，可说由其建立，见于〈中国佛教现状--在印度嘛哈菩提社演讲〉，海潮音15：10，民23年10月，p.24。
- 21 见团康·格桑德吉〈九世班禅出逃内地前后〉，转引自《中华民国时期中央政府与西藏地方的关系》，p.66，班禅于1923年12月26日离开扎什伦布寺时，留下一份嘱托文告「由于葛厦政府强令扎什伦布负担巨额军费和繁重苛刻的赋税徭役，已逼得扎什伦布全体官民到了无法生存的地步，曾经多次向葛厦政府要求减免，终未能应允奏效，为解脱众生苦难，我只得去霍尔、内外蒙古等地，向施主和教徒们募化银钱，来偿还欠葛厦的债款」。达赖喇嘛一个月后发表另一份声明表示，扎寺支付全藏四分之一的军费乃是传统惯例，详见杜永彬译，《喇嘛王国的覆灭》，p.117。
- 22 见〈密教传布之广播〉，《海潮音》7：12，民16年1月23日，p.13，白普仁在雍和宫设大悲坛法会，做斋七七四十九天，班禅喇嘛在瀛台普传密咒，以期挽回劫运。是日赴会求法者，络绎不绝于途，其怖置之庄严、信徒之踊跃，颇极一时之盛。
- 23 见《现代中国的宗教趋势》，p.97；另外，谭云山也认为「西藏密法在中国现社会中宏扬，近数年来，突飞猛进，班禅大师被迫亡居内地之后，其个人与门徒大宏藏密，政府为治边陲，不阻止蒙藏佛教，而近一二年来又极提倡，这是藏密宏传极盛一时的一个原因」，见于〈中国佛教现状--在印度嘛哈菩提社演讲〉，海潮音15：10，民23年10月，p.24。
- 24 邓梦先〈佛法与蒙藏〉，《海潮音》11：11-12，民19年12月，p.9。
- 25 陈健夫，〈西藏佛教的过去与现在〉，《海潮音》15：9，民23年9月15日，p.23。
- 26 〈四川派僧人入藏研经〉，《威音》第十八期，民19年9月16日，pp.1-2。

- 27 民国十八年一月二十六日立法院制定<蒙藏委员会组织法>十七条，该会采委员制，掌理蒙古、西藏的各种兴革事项，详见《中华民国法律汇编》第一册，立法院编印，1988年12月，p.255。
- 28 <内政部呈请行政院分令撤销比丘留学康藏>，《威音》第一期，民19年1月，pp.1-2，反对的理由是「若驱四川僧尼尽入康藏，即使咸通大乘，不过使康藏增多数之客僧，于川中似无丝毫之裨益。与其使之就学康藏，无宁使康藏之人来学内地...况同隶国家版图，奚庸冒袭留学名称，假出自个人，自发宏愿、自备资斧，来去本可自由，国家原无禁令，倘由县政府强迫派遣，寺院分担经费，岂非无事自扰？...至谓沟通中藏感情，似尚别有蹊径，预防外人侵略，应有整个计画，恐非区区比丘所能胜任愉快」。
- 29 Holmes Welch 着，耿侃译，<中国佛教的复兴>，《内明》271，1994.10，p.3。
- 30 Holmes Welch 怀疑，按照太虚所建议的方式进行改革的话，中国佛教是否仍算是佛教？详见《内明》276，pp.3-4。
- 31 法舫，<西藏文圣典与巴利文圣典之中日翻译>，海潮音 15：11，民 23 年 11 月 15 日，p.3。
- 32 谭云山，<中国佛教现状--在印度嘛哈菩提社演讲>，海潮音 15：10，民 23 年 10 月，p.24。
- 33 法舫，<欢迎法尊上人主世界佛学苑汉藏教理院事>，《海潮音》15：6，民 23 年 6 月 15 日，p.5。
- 34 Holmes Welch 着，姚育红译，<中国佛教的复兴>，《内明》267，1994.7。p.19。
- 35 参见法舫<今日研究佛学之现状>，收入《唯识史观及其哲学》，台北：正闻，1988，p.6。
- 36 见《现代中国的宗教趋势》，pp.101-2。
- 37 见<中国现时密宗复兴之趋势>，p.159。
- 38 <佛教的教史教法和今后的建设>，《全书》第一册，pp.458-66。
- 39 见<太虚自传>，《全书》二九册，p.230。
- 40 见恒演，<大勇阿 黎并转世呼都图合传>，《海潮音》27：9，民 35 年 9 月 1 日，p.28，大勇依金山穆绍阿 黎学金刚胎、藏两部曼陀罗大法，及八千枚护摩，又受传法大灌顶，得大阿 黎学位而归。
- 41 参见<太虚自传>，《全书》二九册，pp.253-8、270-1。
- 42 以法尊为例，他曾自述「我也给勇法师当过几天侍者，我也学过十八道和一尊供养，...觉得密宗的味道也只有那么浓厚，在已经学过教理的人去研究它，才能了解它那里头的真实道理...我对密法是很淡薄的」，可见其并非受惑于密法，再者，从其日后赴藏求法的行动也可以证明他们的理智，详见《现代西藏》，pp.6-7。
- 43 民八十五年七月十六日，笔者于北京佛教居士林访问了胡子笏之女-胡继欧，她十分确定地表示，大勇在胡家偶遇白喇嘛，才得知东密不如藏密完备，缺少了无上瑜伽密法。
- 44 详见《现代西藏》，p.7。
- 45 <记留藏学法团>，《海潮音》6：6，民 14 年 7 月 9 日，p.9。
- 46 吕建福，《中国密教史》，pp.637-8。
- 47 <记留藏学法团>，《海潮音》6：6，民 14 年 7 月 9 日，p.9。
- 48 引自<佛教藏文学院赴藏学法团行程规约及办事简章>，《海潮音》6：11，民 15 年 1 月，pp.1-3。
- 49 《现代西藏》，p.13。

- 50 <一音佛学社欢迎大勇阿 黎记盛>，《海潮音》6：11，民 15 年 1 月，p.7，记载「阿 黎东渡归来，广行化度...此次发大愿力，潜赴藏境，组织留藏学法团...望他日得证悉地，得大成就，归来整理宗风，阐扬佛化」。
- 51 满智，<世界佛学苑汉藏教理院之使命>，《海潮音》13：1，民 21 年 1 月 15 日，p.10。
- 52 《现代西藏》，pp.9-10。
- 53 恒演，《西藏佛教略记》，pp.68-9。
- 54 <悦安师来函>，《海潮音》7：12，民 16 年 1 月 23 日，pp.12。
- 55 <大勇法师遗书二通并跋>，《海潮音》11：1，民 19 年 1 月，p.6。
- 56 民国二十八年，色拉寺格西昂旺朗吉于康定安觉寺讲授<道次第略论>，由郭和卿翻译，主要依大勇的汉译本，据闻，大勇所译只有少数几处发生明显错误，可见其译着品质并不差，见<菩提道次第略论释>，台北：福智之声出版社，1993，p.5。
- 57 恒演，<大勇阿奢黎并转世呼都图合传>，海潮音 27：9，民 35 年 9 月 1 日，p.28。
- 58 大勇于十七年五月初患咳疾，继转失眠，历久而成肺炎，引生百病，边境寻药不易，缠绵床褥一年有余，据医者言，病源症结在于心力太亏，劳虑过度所致，见<传震致太虚书>，《海潮音》10：6，民 18 年 7 月 26 日，p.2。
- 59 详情参见《西藏佛教略记》附录，pp.11-3，该款由朱庆澜及杨万春二居士供养，为加勉诸学僧继承大勇遗志，故支助其留学费用，定有「供养留炉同学公约」，言明凡出打箭炉以东者不得收用此款等，受用此款者至少为朗禅、观空、大刚及法尊等二十人。
- 60 见恒演，《西藏佛教略记》，pp.69-70、附录 p.7。
- 61 据学僧粟庵自述「予身罹重病...望峨山而垂涕，夜对青衣而洒泪...与众同修一七...诩知未数月而瑞雪飘飘，大众寒衣俱寄存嘉定，即解七下山，以一簣功亏...与众同学在乌尤盘旋两月，于诸藏文藏语，未展卷而心厌，于诸经律论疏，方触目而神疲，但以不知宿生何作，薰成此心。承命自述退学原委，以谢后援会诸公」，见<入藏退学之自述>，《海潮音》7：5，民 15 年 6 月 29 日，pp.6-8。
- 62 法舫，<欢迎法尊上人主世界佛学苑汉藏教理院事>，《海潮音》15：6，民 23 年 6 月 15 日，p.4。
- 63 太虚，<世界佛学苑汉藏教理院缘起>，《海潮音》13：1，民 21 年 1 月 15 日，pp.7-8。
- 64 师曾，<汉藏教理院与佛教文物展览会>，《海潮音》26：11，民 34 年 11 月 1 日，p.12，这是太虚所定义的汉藏教理院。
- 65 <重庆汉藏教理院组织经过>，《威音》第三十九期，民 21 年 6 月 15 日，p.4。
- 66 正巧缙云寺僧人与地主间发生庙产纠纷，官司告到了刘湘军部，刘湘察知该寺宽敞幽静，拥有丰富的寺产，又见僧人吸食鸦片，不能过正当的宗教生活，便将该寺僧人迁居他寺，见于释惟贤，《惟贤法师诗文集》，成都：四川省宗教事务局出版，1995，p.2。
- 67 <汉藏教理院筹备处简则>，《海潮音》12：11，民 20 年 11 月 15 日，pp.7-8。
- 68 <世界佛学苑汉藏进展>，《海潮音》13：8，民 21 年 8 月 15 日，p.7。
- 69 同上。
- 70 <世界佛学苑汉藏进展>，《海潮音》13：8，民 21 年 8 月 15 日，p.8。
- 71 <世界佛学苑汉藏教理院简则>，《海潮音》13：1，民 21 年 1 月 15 日，pp.8-9。

- 72 <汉藏教理院招考学僧>，《海潮音》14：1，民22年1月。
- 73 见《惟贤法师诗文集》，p.2。
- 74 《汉藏教理院年刊》一九三三年第二期，重庆：汉藏教理院，1934.3。此年刊影印自清华园图书馆，受到清大同学及馆员友善的协助，在此仅向他们致上最诚恳的谢意。
- 75 《汉藏教理院年刊》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。
- 81 遍能，<世界佛学苑汉藏院现状>，《海潮音》13：9，民21年9月15日，p.2。
- 82 《惟贤法师诗文集》，p.9。
- 83 该典礼分上下午两阶段进行，上午十时，全院师生集大雄佛殿举行佛仪，由法尊法师领导。唱佛赞、献香供、顶礼本师、院长、院长代表、各职教员及诵戒等才告礼成。中午大众聚餐。午后二时举行毕业典礼，齐集大礼堂。
- 84 典礼过程是「齐集大礼堂、全体肃立、唱党歌、向党国旗及总理遗象行三鞠躬礼、主席恭读总理遗嘱、静默三分钟」，这是当年公私机构所通行的典礼程序。
- 85 <汉藏院第一届毕业志盛>，《海潮音》18：3，民26年3月15日，p.90。
- 86 法舫讲，碧松记，<怎样复兴中国佛教>，《海潮音》18：3，民26年3月15日，p.23。
- 87 <汉藏院院务会议>，《海潮音》18：3，民26年3月15日，p.92。
- 88 朱煦群，<缙云寺---汉藏教理院>，《海潮音》18：4，民26年4月，pp.88-9。
- 89 朱汇森主编，《中华民国史事纪要》，民26年2月1日，台北：国史馆，1985.6，p.76。
- 90 例如大刚、碧松、恒演、融通、通孝及大勇呼图克图等十二人，见蒙藏委员会<驻藏办事处>三十三年五月十二日档案。
- 91 <满度法师来书>，《海潮音》18：7，民26年7月15日，p.96，满度得知消息后，即前往中国佛教会投考，蒙藏委员会见所转个手续，认为与其派遣赴藏学法规则，甚相符合，而准予赴藏，随即前往南京请领报费和护照，吴委员长等勉励以沟通汉藏文化，及联络感情为要旨。
- 92 向上记，<大师召集茶话会>，《海潮音》26：6、7，民34年6月1日，p.28。
- 93 世光，<汉藏教理院庆祝新院董暨新正副院长记>，《海潮音》26：12，民34年12月1日，p.20。
- 94 师曾，<汉藏教理院与佛教文物展览会>，《海潮音》26：11，民34年11月1日，p.13。
- 95 多杰才旦，《西藏的教育》，北京：中国藏学出版社，1991.7，pp.58-9。
- 96 笔者曾向参与该翻译工作的印顺长老求证当时的译场规则，但印老并不知情。
- 97 法<汉藏教理院今后的发展>，《海潮音》18：3，民26年3月15日，p.4。

- 98 法舫，〈重庆之行〉，《海潮音》18：5，民26年5月，p.86。
- 99 印顺长老于八十六年八月二十二日回信告知笔者，又《太虚大师年谱》中，亦记录三十四年成立翻译处一项，p.518。
- 100 见〈法尊法师自述〉，收于《法尊法师佛学论文集》，北京：中国佛教文化研究所，1990，p.374。
- 101 宗喀巴造，法尊译〈缘起赞〉及释（上、下），分载于《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 参见吕铁钢，〈法尊法师译着年表〉，《法音》，1990.12，pp.14-9。
- 103 德田，〈汉藏教理院概况〉，《佛光季刊》1：1，民38年3月29日，p.41。
- 104 《惟贤法师诗文集》，p.14。
- 105 法舫，〈欢迎法尊上人主持世界佛学苑汉藏教理院事〉，《海潮音》15：6，23年6月15日，p.7，他认为「中国佛教信众之思想无轨道，患无完密之组织，中心之建立，不患无法。当如何依中国之国民性，仿觉道次第而组织教法，使教徒思想走入轨道一也，如何使密宗安立于七众律仪上二也，如何仿行黄教格西之考试制度三也，如何建立由凡夫入大觉之修学历程四也，此四者皆有赖于西藏佛教之助也」。
- 106 释法尊，《藏文文法》，北京：中国藏学出版社，1995.10，p.103。
- 107 见〈法尊法师自述〉，p.375。
- 108 谢冰莹，〈太虚大师和汉藏教理院〉，收入《太虚大师百岁诞辰纪念文集选》，台北：慧日讲堂印，1990.1，p.59。
- 109 西藏三大寺由三级管理机构组成，分别为拉吉、扎仓以及康村，康村为基层单位，乃是按照僧众籍贯所属区域而划分，见弘学主编，《藏传佛教》，成都：四川人民出版社，1996，pp.118-9。
- 110 转引自法舫，〈西藏特别欢迎内地僧人学法〉，《海潮音》17：1，民25年1月15日，p.6，多杰格西弟子汪注分别致函汉藏教理院及重庆佛学社，希望代为宣传这项优待。
- 111 杨嘉铭，〈民初游学西藏的汉僧及其贡献〉，85年未刊稿。
- 112 驻藏办事处档案〈汉僧·僧侣赴藏游学规则〉，蒙藏委员会训令，民31年6月2日发。
- 113 见〈汉藏佛学沟通的第一步〉，收入《汉藏佛教关系研究》，现代佛教学术丛刊第79册，pp.1-2，吕澄于该文中详细列出汉藏佛学界相互认识的基本的条件，即使在今日看来，仍有很高的参考价值。
- 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，〈平川康文化建设方策〉，《海潮音》24：5，民32年5月1日，p.3。
- 116 法舫，〈二十一年度全国佛教之总成绩〉，《海潮音》13：12，民21年12月15日，p.2。
- 117 续明〈我入康求学的志趣〉，《海潮音》26：8、9，民34年9月1日，p.12。
- 118 陈晓林译《历史研究》，p.195。
- 119 如前文所述，民国十一年，大勇赴高野山求法，而此时王弘愿也正与权田雷斧通信，王氏翻译权田的著作，介绍予教界。到了十三年，权田来华灌顶传法，大勇则转学藏密，日后东密的影响范围大都在广州一带，虽与藏密的传播路径不同，不过同样是激发国内学密人潮的重要原因，因此本章以一小节来专门处理。
- 120 〈史善严居士与王弘愿居士书〉，《海潮音》6：4，民14年4月13日，pp.9-11。
- 121 法舫〈全系佛法上之密宗观〉，《海潮音》14：7，民22年7月，pp.11-14。

- 122 曼殊揭谛<与王弘愿论密教书>，《海潮音》14：2，民22年2月，p.22。
- 123 同上，p.24。
- 124 据一位目击者回忆，王氏超乎常理地在十二小时内即取得阿黎身份，不久后便开始开坛传法，见尘隐居士<读『答海潮音密宗问题专号』发生之感想>，《海潮音》15：6，民23年6月15日，p.63。
- 125 尘隐居士<读『答海潮音密宗问题专号』发生之感想>，《海潮音》15：6，民23年6月15日，pp.69-71。
- 126 曼殊揭谛<与王弘愿论密教书>，《海潮音》14：2，民22年2月，p.20。
- 127 见王弘愿<解行特刊序>，《海潮音》14：7，民22年7月，p.4，他认为「吾宗则教主大日如来之实体，既总持发髻冠，瓔珞天衣，示同摩醯首罗之天王，而其显之两部曼陀罗者，则大日居中台，四佛之比丘形者居四方，正非明明示其法胤之传持大法、宣扬大法者，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，而吾宗无僧俗之分，在家居士皆负荷大法之法器，即身成佛之塔婆也」。
- 128 布敦大师列举阿奢黎的德相有「具多闻的功德、真实见证、善巧言说、不吝惜财务、心行无怠惰、疲厌」等，见布敦着，郭和卿译，《佛教史大宝藏论》，北京：民族出版社，1986，p.33。
- 129 班禅，<敬告华山大众>，《海潮音》14：7，民22年7月，pp.3-4。
- 130 大醒，<高野山三日记>，《海潮音》16：8，民24年8月，pp.58-65。
- 131 明治维新后，日本僧侣渐放弃素食及单身的生活方式，吃肉结婚已是常态，见村上专精，《日本佛教史》，收入蓝吉富主编，现代佛学大系二十九册，台北：弥勒出版社，1984.2，p.360。
- 132 太虚认为，日僧是为取得在华的布教权，以传教名义，行帝国主义之实，见<中国现时密宗复兴之趋势>，收入《海潮音文库》第十册，1985，pp.158-62。
- 133 见<白喇嘛莅湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.8，报载「除一师贺耀祖不信外，其余皆极敬仰，二师师长刘钢，常批袈裟亲至庙宇，拜佛念经，三师师长叶开鑫，近日亦颇心喜，常到开福寺拜佛，四师师长唐生智出巡时偕和同行，随时传教，并要各官佐士兵受戒，现已有和尚军之称」。
- 134 <金光明会之要函>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.6。
- 135 悲华，<论时事新报所谓经咒救国>，《海潮音》13：9，民21年9月15日，p.2，当时由戴氏及朱庆澜等名流联合发布的募捐启示中透露了他们的想法，如「夫众生定业不易消除，惟修密法者无不可转之业，无不可灭之罪...白普仁尊者于定中观察，本国有三十年大乱，以为非修密法，无以消弭，于是集资，先后建立金光明道场、大悲道场。虽众生业重，内争不息，而地方未至糜烂，人民尚得安居，则定业之报，已从轻减」。
- 136 班禅<敬告华山大众>，《海潮音》14：7，民22年7月，pp.1-4。
- 137 见<五省金光明会筹备进行讯>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.6，从会务组织可看出当时慎重其事的状况，该会规定「本处设干事十人，主持会务，办事分总务、文牍、会计、交际四股，总务股分办法会计划、道场布置、管理仆役等；文牍分办收发文件，法务记录、会务特刊及印刷速记等事；会计分办收支款项及造报征信录；交际股分办迎送、接待远宾及道场招待等」，至于经费的运用上，规定办事人员除印刷、速记、仆役酌给薪工外，其余概系义务职，不支薪水。而法会一切经费，由发起人及各信善自由捐助劝集，不发捐后在外募捐。
- 138 见<白喇嘛莅湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.8，当时的情形是「赵省长、叶师长、欧阳议长及其他旅团长各行政长官、各司司长、各议员与男女来宾四百余人，偕至新河车站迎接，并因为保全秩序起见，从开佛寺至新河所经过之地，派遣军警三五步一岗，极形严肃。迨车至站，军乐齐奏，并鸣放礼炮十一响，赵省长等亲自上车，先向其行四跪拜礼后，即请下车坐轿」。

- 139 <白喇嘛莅湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.8。
- 140 <白喇嘛莅湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.9。
- 141 寄尘，<白喇嘛莅佛学院之记盛>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.4。
- 142 见《中华民国时期中央政府和西藏地方的关系》，p.68，班禅抵达北京后，暂住中南海瀛台。
- 143 见<班禅晋谒段执政>，《海潮音》6：4，民14年4月13日，p.12。
- 144 同上。
- 145 晤一记，<三月初十、十六两日受班禅传法记>，《海潮音》6：4，民14年4月13日，p.10。
- 146 见<太虚自传>，《全书》二十九册，p.287，《仁王护国经》、《法华经》及《时轮经》都具有息灾灭罪的功能。
- 147 晤一记，<三月初十、十六两日受班禅传法记>，《海潮音》6：4，民14年4月13日，pp.10-1。
- 148 见《中华民国时期中央政府和西藏地方的关系》，p.69。
- 149 羽田野伯猷，<佛教 - - (时轮) 位置>，收入《学集成》第三卷，京都：法藏馆，1987，p.3。
- 150 羽田野伯猷，<教佛教交涉 一断面>，收入《学集成》第三卷，京都：法藏馆，1987，p.6。
- 151 有关时轮详细的传承情形可参考廓诺·迅鲁伯着，郭和卿译，《青史》，收入世界佛学名著译丛40册，台北：华宇，1988，pp.29-103。
- 152 常惺，<时轮法会劝发起文>，《海潮音》12：12，民20年12月15日，pp.2-4。
- 153 <班禅大师致时轮金刚法会书>，《海潮音》13：8，民21年8月15日，p.1。
- 154 <班禅大师致时轮金刚法会书>，《海潮音》13：8，民21年8月15日，pp.1-4。
- 155 <能信法师上太虚大师函>，《海潮音》13：11，民21年11月15日，p.4。
- 156 法舫，<欢迎藏文学院诸师东返宏法>，《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。
- 158 <白喇嘛莅湘情形>，《海潮音》7：2，民15年4月2日，p.9。
- 159 朱芾煌<与戴传贤院长论迎请班禅禳除国难书>，《海潮音》14：3，民22年3月，pp.5-6。
- 160 尘隐居士<禅密或问>，《海潮音》15：8，民23年8月，p.39，「杭州刘居士请此喇嘛至杭州传法时，所有供养等费，耗去数千元，即就学一百尊法而言，喇嘛初索价每尊十元、外绸一大方，继减至八元，末后减至六元，每日传一尊法，非六元不办，绸缎尚不计焉。又以长寿法与剑法二种，谓为藏密之至秘，某居士好奇心重，不惜献钜金以得之，闻其贪心颇重，近数年来，至各地传法，得资不少」。
- 161 金山穆昭<弘法大师之佛教观>，收入《海潮音文库》第二编，p.54。
- 162 金山穆昭<弘法大师之佛教观>，收入《海潮音文库》第二编，p.54，金山影穆昭表示：「支那有密林、大勇、纯密三法师，殆同时来山修学，是时余当指导之任。本宗学徒以先学教相、后入事相为顺序，然密师等皆因留学之时间甚短，故希望自事相先授，而教相教以大体之修学方针，当自钻研。故即入事相，主以悉昙、真言、陀罗尼、四度、加行曼陀罗诸尊之三密门灌顶等授之」。

163 详细资料可参考吕铁钢<法尊法师译着年表>，《法音》，1990.12，pp.14-9。

164 太虚<略述西藏之佛教序>，《海潮音》11：7，民19年7月，pp.1-2。

他指出「兹阅所编《西藏之佛教》，乃知昔宗喀巴大师整饬西藏之佛教与吾在中国提倡者，有相同之三义...时相去者五六百年，地相隔者数万余里，竟有如是之形契神合者，信足增吾人之勇气与决心」。

165 《现代中国的宗教趋势》，p.98。

【录自：《中华佛学研究》第二期 页 251~288（民国八十七年）】