

# 民國早期顯密佛教衝突的探討

梅靜軒

中華佛學研究第三期

中華佛學研究所發行

1999年3月出版

頁 251-270

---

頁 251

提要

對於向來模糊不清的「顯密之爭」概念，本文做了較深入的探討與分析，結果發現顯密衝突的主要關鍵有白衣的傳法、對雙修的誤解、「再現」的引導以及庶民的信仰習慣四點。這

裡的白衣傳法與一般討論的居士佛教有所不同。筆者分析這個事件發現，王弘願本身對密法的教理與修持的能力不足是造成衝突的原因。至於駭人聽聞的雙修，筆者認為一般人在追究它的實際修法之前，僅憑擁抱的雙佛表相而妄下斷語。筆者訪談藏人所得的回應是，那是一種文化的表現手法，即使中國人難以接受這樣的民俗，我們也應該予以尊重，或暫時保留，任何沒有憑據的批評都是不恰當的。此外，筆者歸納衝突的另一個原因是再現的誤導。雖然 20 世紀前葉的中國，並未能有效地控制西藏，然中國仍延續清朝宗主國的立場看待西藏；因而再現出一種非真實的西藏形象。筆者認為，這種中國人所營造出的西藏意象也是顯密衝突的原因之一。最後筆者認為佛教界的菁英份子忽略了庶民信仰的不同需求，因而易將一般大眾的信仰歸類為迷信盲從，而予以負面的評價。

關鍵詞：1.顯密衝突 2.顯密之諍 3.白衣傳法 4.西藏意象

5.庶民信仰

## 一、前言

筆者觀察這近半世紀的漢藏佛教交涉，發覺其中包含兩個顯著的事件；即所謂顯密〔註 1〕的衝突與以溝通漢藏文化、融合民族感情為訴求的漢藏教理院的成立。而過去關於民國時期漢藏佛教關係的研究並不多見，只能從中國佛教近/現代史中搜尋到零星的片斷。民國前期密教的蓬勃發展，難免對中國佛教造成衝擊，面對這樣的壓力，中國佛教做出了什麼回應呢？一般對於漢藏佛教的衝突總是籠統地以「顯密之爭」來詮釋兩者的關係，卻很少深入分析所謂顯密之爭的原因及內容。為了解決這個問題，本文採用歷史文獻的分析方法來探討民國前期的顯密衝突。

本文主要參考文獻是 1920 年至 1948 年在大陸發行的《海潮音》雜誌；除了因為它是當時水準極佳的佛教期刊之外，它也是由太虛所創辦的佛教改革的產物之一。透過《海潮音》，我

們更能掌握太虛一系學僧對漢藏佛教交涉態度的第一手資料，而作出較客觀的判斷。此外，如《威音》、《佛光季刊》、《蒙藏月刊》及《新亞細亞》等期刊則提供了系統外的看法，也很具參考價值。

## 二、顯密佛教的衝突

民國前期密教的蓬勃發展〔註 2〕，難免對中國佛教造成衝擊，面對這樣的壓力，中國佛教做出了什麼回應呢？一般對於漢藏佛教的衝突總是籠統地以「顯密之爭」來詮釋兩者的關係，或者是以佛法圓融無礙來做圓

---

註 1：顯教與密教這一組相對的概念最早是空海所提出，他曾著《辨顯密二教論》比較兩者的差異，這組詞後來被擴充解釋，漸與空海的原意有所不同，見松長有慶〈印度密教研究之現況及其研究方法〉，收入藍吉富主編《世界佛學名著譯叢》72 冊，華宇出版社，臺北，1986 年，p.1。本文的顯密教主要用來簡稱中國與西藏的佛教，所指與「漢藏佛教」意義相同，顯密是從教法的分別上

來說，中國與西藏則就地理位置而言，至於漢藏指的是種族的差別。

註 2：由於篇幅的限制，本文無法羅列民國前期密教在大陸蓬勃發展的狀況，詳細資料請參考拙著《民國前期的漢藏佛教交涉（1912-49）》，87 年度中華佛學研究所畢業論文。

頁 253

場。〔註 3〕但其爭議的內容究竟是什麼？又爭議的原因何在呢？這是本章中所要處理的問題。

民國以來，傳入中土的密法有東密及藏密兩種，兩系教法甚至有一段時間交錯著發展。1922 年，大勇赴高野山求法，而此時王弘願也正與權田雷斧通信，正準備翻譯權田的著作《大日經住心品疏》。稍早，王氏已譯出《密宗綱要》，介紹予佛界；《海潮音》更刊行「密宗專號」，推廣此書〔註 4〕；

當時還推崇王氏為弘揚密宗的功臣。1924年，就在大勇轉學藏密的同時，權田來華灌頂傳法，王氏也就在此時獲阿闍黎資格〔註5〕。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，不過同樣是造成爭議的原因之一，因此本章也將之納入，一併處理。

### （一）漢地密教的再現

首先要說明的是，這裡使用的「再現」一詞有兩層含義；一是從密教的傳播史來看，另一則是指後殖民主義中所討論的，不平等權力下的一種表述、再現（representation）的手法。後者擬在第三節中討論，現在先談所謂密教再現的歷史。

關於密教傳入中國的歷史，學界公認為三階段。最早是3世紀經由中亞傳入的各種經咒、儀軌，即所謂的雜密；中期為8世紀由開元三大士（善無畏、金剛智、不空三人）傳譯的《大日經》、《金剛頂經》兩大體系的密典，稱為純密；後期約在10世紀末，乃由天息災等人引進印度後期（坦特羅）密法。

〔註6〕黃心川認為，坦特羅密法與印度性力派思想結合，其灌頂、雙修、輪座等修法與中國的倫理觀抵觸，因而密法的

---

註 3：超一認為，八宗若只圖立派別，分河飲水、同室操戈，則有違佛法圓融之旨，見〈顯密教之融通概要〉，收入大福藏智慧劍編，《顯密修學法要》1.2.3，佛教出版社，臺北，1980，pp.6-8。

註 4：《密宗綱要》出版於 1919 年 5 月。《海潮音》創辦第一年，曾發行密宗專號，並於出刊前兩期提醒讀者「非先研究王弘願居士所譯之《密宗綱要》，則於本雜誌之專號，將不得其研究之門徑。為便研究密宗起見，本社今從王居士處取來《密宗綱要》多部，代為流通…」，見《海潮音》1：7，1920 年 9 月。

註 5：雖然這個資格的取得引起許多人的質疑，詳見下文。

註 6：參考黃心川〈密教的中國化〉，《世界宗教研究》1990 年第 2 期，pp.39-42。其實這也符合印度密法的發展過程；若配合西藏的四部分法，則為事部（雜密）、行部、瑜伽部（純密）及無上瑜伽（坦特羅）。

傳播受到限制，只流行於皇室貴族之間。〔註 7〕對這個說法，筆者暫持保留態度，不過明清以來密法不如禪淨兩宗的普遍，倒是一個不爭的事實。因此，20 世紀初密宗的流佈民間便被稱為是一種「復興」〔註 8〕的現象。以下來看現代密教如何重現在中國社會。

### 1. 東密

早年與大勇一同到日本高野山學密的持松，也繼大勇後塵，在武漢傳佈密法，更重建洪山寶通寺為密教道場。之後，陸續有純密、又應、顯蔭及曼殊揭諦等人渡海學密，是早期東密流通的主要推動者。東密的流傳原本還算順利，但一個未遠行求法的居士卻在南方引起軒然大波。

王弘願，潮州人，原本是中學國文老師，由權田授與密法。據一位目擊者回憶，王弘願超乎常理地在 12 小時內即取得阿闍黎身份，〔註 9〕他除了在潮州灌頂收徒外，並應各處之請

，為人灌頂。不過王氏震驚佛教界的舉動是 1927 年在廣州六榕寺佛教總會為僧尼灌頂〔註 10〕、1932 年 7 月又在該寺為僧尼授戒。〔註 11〕同時於《解行特刊》發表評論，說明密宗異於其他宗派的十項殊勝，〔註 12〕其中以所謂「傳持之不同」〔註 13〕為其行為辯

---

註 7：同上，p.40。

註 8：如太虛曾作〈中國現時密宗復興的趨勢〉一文，指示這個現象。

註 9：見塵隱居士〈讀『答海潮音密宗問題專號』發生之感想〉，《海潮音》15：6，1934 年 6 月 15 日，p.63。

註 10：曼殊揭諦回憶，在日本多聞院修法時，密宗各派，對於權田雷釜到中國予居士授傳法灌頂一事，也頗多攻擊；見〈與王弘願論密教書〉，《海潮音》14：2，1933 年 2 月，p.20。

註 11：「王弘願、馮達庵以居士而授僧尼戒，受僧尼拜，創千古未有之逆行」，見姚陶馥〈護法痛言〉，《海潮音》14：7，1933 年 7 月，p.5。

註 12：他列舉的十項為教主不同、處伴不同、內外悲智應用偏

圓不同、相承之不同、教義之不同、印璽之不同、真言  
梵文之不同、灌頂、法則、傳持不同等，見王弘願〈解  
行特刊序〉，《海潮音》14：7，1933年7月，pp.1-5。

註 13：他指出「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？」  
，將圖像解釋為比丘向居士求法的證明，誇言密宗無僧  
俗之分，在家居士也可即身成佛，出處同上，pp.3-4。

頁 255

解。他主張顯滅密興的荒謬言行逐漸激起許多人的不滿。

「王弘願事件」爭議的焦點，除了他傳法阿闍黎資格的取  
得令人難以信服之外，他將著天衣、帶髮髻的大日如來詮釋為  
俗人一事，更令人懷疑其佛學知識。又落人口舌的是，他假弘

密之美名，以高價販賣經典、法器以獲取暴利，又鑄造銅質金剛牌，聲稱牌上真言能治各種怪病，靈驗非常。王氏之子更推波助瀾，作〈辛未灌頂記〉一文，宣揚父親的神通，〔註 14〕佛教界終於無法再漠視這種滅法亂紀的行為，紛紛以筆戰圍剿，詳細情況於下一節討論。

## 2.藏密

筆者將藏密的呈現略分為兩類，一類是由西藏喇嘛所傳播的密法，上一章已討論過；另一類則是由中國人所表述的藏密。須先說明的是，這種描繪所建構出的藏密是否為真，並不是本小節所要探討的。筆者先要凸顯的是被「再現」出的藏密面貌，於第三節再討論這種再現背後的玄機。以下先分別從西藏文化、喇嘛、教法及民眾的信仰幾個層次來看。

在某些中國人的心中，西藏不只是邊陲的一塊屬地，更是一個文化低落、未開化的不毛之地。〔註 15〕對於西向求法的漢僧他們更不以為然，認為那是漢人種性淪落、自暴自棄的說法。〔註 16〕而戴季陶的「西藏除佛教外，別無文化」似乎也成了名言，不斷地被引用。〔註 17〕

---

註 14：如杖頭發光、天女作樂散花等，聲稱其父為肉身菩薩，

見塵隱居士〈讀『答海潮音密宗問題專號』發生之感想〉，  
《海潮音》15：6，1934年6月15日，p.71。

註 15：見于起巖〈到蒙藏去〉的描述「國家一向多事，教育無

暇普及邊陲，故其文化水準已降至不可再降，若黑若黃，  
或生或熟，無非原人狀況。因長處深山、坐井觀天，  
望國人到蒙藏去，闢不毛為新天地，化邊黎為標準公民」，  
《海潮音》20：2，1939年2月，pp.42-3。

註 16：原文為「今漢人種性淪落，隨一習學異域異文則傾倒崇

拜，極度自鄙自棄，不惟普通留學東西洋者如此，而近  
來學於藏學於日、錫蘭之佛教徒亦然」，見大醒〈閱藏  
密或問〉，《海潮音》16：3，1935年3月15日，p.21。

註 17：如于廷〈平川康文化建設方策〉，《海潮音》24：5，1

943年5月1日，p.3〈漢藏教理院呈請備案〉，《海潮音》  
17：5，1936年5月15日，p.129。

陳健夫眼中的西藏喇嘛的形象如何呢？他認為：

喇嘛有幾種風氣同我們內地相似，如打卦、降神、求願之類。他們以卦示吉凶、以降神驅魔鬼、以求願悔罪...  
...喇嘛飽食衣煖，除唸經外別無所事，自然只有趨於姪欲之一途。所以喇嘛只是戒盜不忌姪；普通有犯姪罪的，多薄責；而犯盜的卻嚴懲不赦，至於紅教喇嘛自是更甚，唸經也要帶著老婆.....喇嘛的生活，吃的用的都可不勞而獲，餓了就吃，絲毫沒有限制。〔註 18〕

而對密教態度模糊的太虛則表示：

蒙藏喇嘛之來華傳密也，形服同俗、酒肉公開；於我國素視為僧寶之行儀，棄若弁髦。提倡者著迷既深，喪其辨別真偽是非之心.....又世間俗人肉食則勸令茹素，而妄稱為活佛之喇嘛輩，則日非殺生不飽，且謂由殺生可

令解脫。嗚呼，此非印度殺生祀神之外道耶？若然，則  
者，則彼喇嘛應先互相殺害以成解脫。或著迷盲從者，  
應先請喇嘛殺而食之，何嘗覩顏食息人間也……〔註 19  
〕

令人極度費解的是，這一年（1934）太虛接受班禪的灌頂  
，而被南京內學院批評為「拜娶婦比丘」。〔註 20〕 辜且不論  
這種批評合不合理，太虛心中或許有好幾套評估西藏喇嘛的標  
準，是後人無法得知的。另外，像班禪這樣身份特殊的人物，  
自然是免不了遭受非議的，例如「有彼班禪雖僭佛號，實是凡  
夫；食肉既於殺戒有犯，政爭亦非比丘所為」。〔註 21〕 這樣  
的描述下，班禪儼然就是爭鬥犯戒的沙門了。

除了上一章提及的幾位聞名的喇嘛外，對於其他在中國境  
內活動的

---

註 18：陳健夫〈西藏佛教的過去與現在〉，《海潮音》15：9

，1934年9月，pp.27-8。

註 19：見〈中國現時密宗復興的趨勢〉，《海潮音》15：3，1

934年3月，p.3。

註 20：見於〈重慶捨蘊法師來書〉，《海潮音》16：7，1935

年 7 月，p.132。

註 21：朱芾煌〈與戴傳賢院長論迎請班禪禳除國難書〉，《海

潮音》14：3，1933 年 3 月，p.6。

頁 257

喇嘛，佛教界中充斥著各式的流言。例如傳說某喇嘛能在定中為人灌頂，學藏密者趨之若鶩；杭州某居士請此喇嘛傳法，光供養費就達數千元。至於學百尊法，喇嘛最初索價每尊 10 元、外綢一大方，後減至 8 元，再降到至 6 元。以後每日傳一尊法，非 6 元不可，綢緞則不計其數。又以長壽法與劍法二種，號稱為藏密之至祕，該居士好奇心重，不惜獻鉅金以求得。傳聞中喇嘛貪心頗重，以傳法因緣，獲得不少財物。〔註 22〕像這樣非高價的酬勞不傳法的情形，的確讓人懷疑喇嘛有售法求財的意圖。

景昌極認為密教源於印度坦特羅；但坦特羅原本無祕密之義，乃佛教徒自知與佛法相違，且多有不可告人之處，故假託為佛法密教以掩飾。又說密教如大雜貨鋪，百貨雜陳，瑕瑜互見，集玄想迷信之大成，極附會牽合之能事。〔註 23〕在教法方面，印順將藏密視為弊病叢生的佛法末流，在他 1942 年完成的《印度之佛教》一書，便將這種想法表露無遺。在該書序言中他提到，中國佛教原已經受困於圓融、方便、真常、唯心等說而奄奄一息；加以神秘、欲樂之法自西藏流入，更形欲振乏力。他認為密教以龍鬼的神秘成份隨著大乘思想逐漸盛行，崇拜天人化的佛菩薩，以欲樂為攝引的方便、以猙獰為降服的手段，是大瞋、大貪、大慢總和。〔註 24〕他指出鬼魅幽靈的崇拜，乃為適應低級趣味者，〔註 25〕左道密法假佛教的美名，而行淫穢之實。對民眾的信仰密教，漢僧多以懷疑的態度看待；碧松分析當時學密的情況，而指出許多人乃惑於即身成佛之說，期望以逸代勞，快速解脫。〔註 26〕法舫則認為那是一種不分青紅皂白的信仰現象：

---

註 22：見塵隱居士〈禪密或問〉，《海潮音》15：8，1934 年 8

註 23：該文中批評班禪的時輪金剛法會，筆者估計應寫於 1933

-34 年左右，見氏文〈印度密教考〉，收入藍吉富主編

《現代佛學大系》51 冊，彌勒出版社，臺北，1984 年，

pp.639-40。

註 24：見氏書《印度之佛教》，正聞出版社，臺北，1985 重版

，p.325。

註 25：同上，p.305。

註 26：碧松〈送法尊上人赴藏迎安格西〉，《海潮音》17：1

，1936 年 1 月 15 日，p.91。

另外，太虛的弟子能信也曾對此表達不滿，「最聳人聽

聞者，尤其即身二字，今修密者不計其數，成佛者何無

一人...」，見〈能信法師上太虛大師函〉，《海潮音》

13：11，1932 年 11 月 15 日，pp.4-5。

近年全國的國民，大多數都迷在喇嘛身上，尤其是學了佛的在家居士，只要看見一個喇嘛，都當作活佛，覺得喇嘛身上有不可思議的神妙，有莫名其妙的神通。……愚昧的人如此迷信，有智的人也一樣沒理會。弄得全國烏煙瘴氣，大家都被黃衣兒、紅衣兒迷卻著。〔註 27〕

1926 年左右，軍政要人間確實盛行學佛的風氣；〔註 28〕附和者則多半被認為是為了求官昇職。此外，有些政要邀請白喇嘛、班禪等人舉辦大法會，希望借由宗教的神秘力量以消災迎福，〔註 29〕讓人有一種遭逢末劫的感覺。

綜合上列資料，當時藏密被形塑出的面貌為類似外道的姪亂殺生、祭祀鬼神，喇嘛則是庸懶無威儀、不守戒律，又求索巨額的供養費，至於民眾的信仰則被定位為迷信盲從。

## （二）顯教僧俗的回應

### 1. 對王弘願的非難

曾與王弘願進行筆戰的，先後有史善巖、顯蔭、持松、曼殊揭諦及法舫等；非難的焦點多半是白衣傳法的問題。史善巖

最早發動對王弘願的筆伐，他指出在西藏傳授兩部大法，必費時 7、8 年，即使東密至少也須修加行一年，才能將一切儀軌，學得大概。而王氏現學現賣，簡直是荒謬絕倫。再者，依佛所制戒，白衣說法比丘下聽，實為佛法衰敗的

---

註 27：法舫〈蒙藏委員會規戒喇嘛嚴守戒律〉，《海潮音》16：8，1935 年 8 月，pp.4-5。

註 28：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」。見〈白喇嘛蒞湘情形〉，《海潮音》7：2，1926 年 4 月 2 日，p.8。

註 29：如「本歲聯帥在浙，迎請白尊者建設金光明會，未幾東南戰起，敵軍望風而靡，蘇皖底定，未始非金光明威神之力所加被也，茲幸白尊者法駕重來，復在杭建金光明會四十九日，通令全省各縣，於啟建大會及圓滿時，各禁淨屠三日……」，見〈金光明會之要函〉，《海潮音》7：2，1926 年 4 月 2 日，p.6；再如前文已提及的，戴

季陶也請過兩人舉辦護國消災法會。

頁 259

景象。〔註 30〕

曼殊揭諦舉出唐不空授居士傳法灌頂的例子，說明那是因僧材缺乏，而且他們只擔任輔助灌頂的職務，並非真正昇座傳法。若不遵佛制而越軌，不但斷送密宗命脈，個人也將萬劫不復。〔註 31〕另外顯密的興滅問題，他認為顯教乃密教的基礎，密教則是顯教之極致；也就是說顯教為資糧，密教為行果，絕無所謂顯滅密興的邏輯。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，公開要求王氏在一個月內，以合法手續，正式出家，閉關精修。等修法有成後，再為人師，否則斬斷法門恩誼。〔註 32〕

法舫認為密法雖興盛，卻因傳法人不守戒律，不通教理，反而為害更深。此外，他更從戒律的角度上強調真言行者應以

別解脫律為基礎，也就是說，密宗之傳法，依諸經儀軌，只有大比丘才堪作傳授大法的阿闍黎。因為七眾律儀只有比丘能統理其餘六眾，俗人不能開壇傳法。他痛心中國佛教千餘年來，無全系縝密次第的組織，使教徒能循序漸進學習，特別痛心乖傳法的人，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。〔註 33〕

## 2.對經咒救國的質疑

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，然而災荒遍野的情況依然沒有改善。例如，湖南省議會就曾抗議政府本末倒置的作法；因為該省車站外每天聚集災民、饑渴凍病者數千人，政府不但沒有稍加援救，減輕人們的痛苦，反而以消災法的美名，花費巨款迎請白喇嘛。這樣的政策也引起市民的不滿；據報載：

---

註 30：〈史善巖居士與王弘願居士書〉，《海潮音》6：4，19

25年4月13日，pp.9-11。

註 31：曼殊揭諦〈與王弘願論密教書〉，《海潮音》14：2，1

933年2月，p.22。

註 32：同上，p.24。

註 33：法舫〈全系佛法上之密宗觀〉，《海潮音》14：7，193

3年7月，pp.11-14。

頁 260

各大街小巷，遍貼壁報攻擊。學生聯合會亦召集留校同學，開全體會議，議決各校各組宣傳隊，演講反對歡迎白喇嘛，作積極之運動。〔註 34〕

像這樣的宗教法會不但沒有慰藉人心，反而先引起民眾的嫌惡感。

此外，針對戴季陶迎請班禪誦咒修法、趨除國難的作為，也遭到批評。朱芾煌從因果法則辨明國難與修法的關連，因而質問：

誦咒修法，非標非本，何補事實，而勞提倡？……建立  
時輪金剛法會，亦為靖難而設，會幕朝閉，日兵夕來，  
咒若有靈，國胡至此。〔註 35〕

他認為國家衰敗的真正原因是軍閥危害國家安定，導致經  
濟破產、道德淪喪、民風大壞；宗教只能是精神的暫時寄托。  
〔註 36〕

不過這樣的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。例如太虛和印光都曾主持過仁王護國法會  
，以及前文提到的金光明懺法等。其動機與目的應與經咒法會  
相同。對於這個問題，佛教內人士的看法又如何呢？法舫曾對  
這類法會有過反省；他分析時輪金剛法會的組織、經費龐大，  
而參加發起、受法灌頂者又都是朝野名士，的確容易引起爭議  
。他進一步思考，在國破家亡時，虔誠修持固然是佛法上的一  
種護國救民法門，但國事終須人為，不可專仗他力。又當時的  
中國在思想上並不信仰佛教，既然不信，又如何能以佛法挽救  
狂瀾。〔註 37〕換句話說，法舫是從密法的流佈程度來檢討時  
輪法會，他認為等到密法普及時，舉辦經咒法會才能真正起作  
用。

---

註 34：〈白喇嘛蒞湘情形〉，〈《海潮音》7：2，1926年4月2日  
， p.9。

註 35：同上， p.6。

註 36：朱芾煌〈與戴傳賢院長論迎請班禪禳除國難書〉，〈《海  
潮音》14：3，1933年3月， p.5。

註 37：法舫〈今年的幾件佛事〉，〈《海潮音》15：12，1934年  
12月， p.2。

頁 261

### 3.對民眾信仰的批評

法舫指出，內地宏傳西藏佛法，迅速地普遍全國，本是中國佛教的一番新氣象，但考察各地對西藏佛法之熱狂，雖然不乏極度虔誠的信仰與修學者，但多數人不盡明瞭西藏佛教之特質，不是為秘密、為好奇，就是為政治、為生活而狂熱。〔註

38) 他認為並不是學個咒、修個觀想，就算是學到佛法；信仰喇嘛者，應該用理智觀察，不應該有好奇的心理、神秘的觀念，不應該利用喇嘛、不分皂白地迷信。〔註 39〕

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以為修證成就有捷徑可圖；一般人又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了。這種惡性循環的結果，即使是堅固的信念也會逐漸地動搖，以致由信轉疑，由疑而生毀謗。〔註 40〕所以法舫建議：「今日中國人之佛學程度尚淺，除少數人外，皆不夠學密的程度，應以人間佛教奠基，再以有組織的方法，教學三十年後，或可普及密法」。〔註 41〕

### 三、顯密衝突的分析

顯密衝突的內容大致可歸納為失序的白衣傳法、駭人聽聞的雙修以及盲從的民眾信仰三方面。筆者將進一步考察這三項批評，並嘗試詮釋這些衝突的內在原因。

#### (一) 白衣的傳法

在這場筆戰中，批評者多半以七眾律儀戒來指責王氏的謬誤，他們始終認為，唯有比丘才具有傳法的資格，不過這種堅持是否合理呢？在

---

註 38：法舫〈歡迎藏文學院諸師東返宏法〉，《海潮音》17：8，1936年8月15日，P.3。

註 39：法舫〈蒙藏委員會規戒喇嘛嚴守戒律〉，《海潮音》16：8，1935年8月，p.4。

註 40：碧松〈送法尊上人赴藏迎安格西序〉，《海潮音》17：1，1936年1月15日，p.91。

註 41：法舫〈今年的幾件佛事〉，《海潮音》15：12，1934年12月，p.2。

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，這樣的例子在西藏不計其數。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。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，到自己完全如實得到果滿因圓的時候，切不可為人傳授灌頂。〔註 42〕

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，針對在家人受阿闍黎位的問題請教，金山表示，灌頂有結緣、受明及傳法三種，傳法灌頂授與阿闍黎師位，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

。〔註 43〕

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，〔註 44〕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，真言宗阿闍黎同時具備僧侶與娶妻的特徵，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〔註 45〕吧。

---

註 42：班禪〈敬告華山大眾〉，《海潮音》14：7，1933年7月，pp.3-4。

註 43：大醒〈高野山三日記〉，《海潮音》16：8，1935年8月，pp.58-65。

註 44：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》29冊，彌勒出版社，臺北，1984.2，p.360。

註 45：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 10 冊，1985，pp.158-62。

頁 263

所以，不論從西藏或從日本密教的角度來看，白衣傳法並不構成問題；真正值得觀察的是上師本身是否有傳承、是否有實修的經驗以及是否能了解弟子的根機而予以指導等。西藏布敦曾列舉阿闍黎的德相包括：多聞、真實見證的功德，善巧言說、有不吝惜財務的悲憫心，心行無怠惰、疲厭等，〔註 46〕這才是成為上師真正的要求。

## （二）駭人的雙修

從上一節藏密的再現中，人們不難在腦海中浮現出大碗喝酒、大口吃肉的「花和尚」意象。他們飽食終日，無所適事；靠神秘斂財，作低級的鬼神崇拜；沉溺於淫慾之中，以性交為

成佛的方便。在這種種的「惡行」中，筆者認為顯教僧俗最無法認同的是以淫慾為佛事一項；〔註 47〕因此筆者想要探討在傳統的藏密教法中，什麼樣的人可以修雙身法？又究竟何為雙身法呢？

要解決這兩個問題，我們必須先瞭解藏密的修行次第。西藏的四大宗派—寧瑪、薩迦、噶舉及格魯派都要求先學顯教經論再修密法；在此僅以拉薩三大寺為例，說明喇嘛學經的過程及方式。〔註 48〕凡是想進三大寺學經者，必須先接受測試，合格者由扎倉堪布為其剃度，成為正式僧人。入寺後，擇日舉行拜師儀式，開始認字習經；待二至六年能背誦數百頁經文時，算通過口試，獲准進入經場聽經，真正學習經論的生活才開始。往後依序學習因明學、般若學、中觀學，並訓練辯經的能力，之後再學戒律、俱舍論；總計學五部大論的時間約需 15 至 20 年。其間每一階段都有大規模的測試，通過者才能繼續下一步的學習。而成績優秀者，則授與「日欽」學位，再選編「名達增扎」班，學習 6、7 年

---

註 46：見布敦著，郭和卿譯，《佛教史大寶藏論》，民族出版社，北京，1986，p.33。

註 47：其他如食肉等批評，多半忽略了地方的民情風俗；如素食是中國佛教的一個地方性特徵，以這樣的標準去要求其他地理環境的佛教並不太恰當。再如鬼神崇拜多半指藏密中面目猙獰的護法神，一般的看法是與西藏地方原始宗教的融合。中國佛教中也有類似的現象；如關公成為伽藍菩薩一例。上述幾項都是比較容易澄清的，故僅在注腳中略作說明。

註 48：以下說明參考自冉光榮《中國藏傳佛教史》，pp.329-35。

頁 264

後，方可準備報考格西。上述學位的取得也有賴個人的布施財力，所以真正能通過層層考驗、表現優異、又有能力布施的人極為稀少。

獲得格西學位，完成顯宗的修學後，進入上、下密院，才

開始按事續、行續、瑜伽續及無上瑜伽續四部〔註 49〕次序學習密法。據林崇安的研究，不論顯密其修學基礎都在於出離心、菩提心及空性見。〔註 50〕如此看來，在經院教育的體系中，修息密法者絕非是泛泛之輩，完全不是如內地所描述的庸懶無知、荒淫無度的喇嘛。當然，或許有某些非經院出身的怪異喇嘛，言行確實不合法度，以致讓人留下深刻的印象，但若因此以偏蓋全也不是適當的態度。

以下略述四部密續的修行原則。〔註 51〕首先，修行的共同次第是四共加行及四不共加行；前者是指思維暇滿（人身）難得、生命無常、業力因果及輪迴的痛苦，而不共加行是歸依、發菩提心，懺悔除障（修金剛薩埵除障法），積聚資糧（獻曼達）及修上師相應法等。完成要求後，繼續事續、行續、瑜伽續、無上瑜伽續的修行，前三者皆修有相及無相瑜伽；有相瑜伽是將自己觀成本尊，無相瑜伽是以空性攝持。又事續的修行以身、語（如禮拜、持咒）的行為為主，稱為外事，行續則外事與內定思維並行，瑜伽續便專以修內定為主。至於無上瑜伽續〔註 52〕則依生起次第及圓滿次第為方法，使空性與大樂不離。生起次第是內心觀想所生的程序，圓滿次第則不待分別，直接緣想與生俱來的脈、氣、明點，使諸息融於中脈〔註 53

) 的程序。此外，噶舉派及寧瑪派又分別有大手印及大圓滿法，為最上乘的教法。

無上瑜伽續的修法中，最後強調「樂空雙運」，其觀想的本尊以雙

---

註 49：密續的四分法最早從宗喀巴的《密宗道次第》開始，布敦的名著《佛教史大寶藏論》也沿用這個分法。

註 50：林崇安《西藏佛教的探討》，p.276。

註 51：以下說明參考自《西藏佛教的探討》，pp.276-84。

註 52：若按布敦的分法，大瑜伽（即無上瑜伽）中又分大瑜伽方便（父）續、大瑜伽智慧（母）續及方便智慧不二續

註 53：藏密將身體視為一小宇宙，認為人體中主要有三脈，即沿脊椎的中脈，脊椎右緣的右脈及脊椎左緣的左脈。

身佛的形像展現，象徵方便與智慧不二。這便是元明清諸朝時遭人垢病的「歡喜佛」；也是民國時駭人聽聞的雙修法。其實際的修法如何，很難找到詳細的文字記載，筆者曾詢問過西藏喇嘛，為何要以這樣極易引起誤解的形式來作象徵？他們的回答是，這是一種文化的表現手法，與道家用太極圖來象徵陰陽調和的道理一樣。

對於密教的批判，或許也需要從密教的研究趨勢來看。松長有慶指出，19世紀的歐洲人，認定原始佛教才是合於倫理的宗教；而視密續所具有的咒術、神秘等性格為佛教的墮落，而加以激烈的批評。但隨著密續梵文原典的出土，學者逐漸不再僅憑表面的觀察而非難密續。在研究方法上，轉以文化人類學、社會學或宗教史學的路徑，以更廣闊的視野觀察研究。20世紀後，對密續的非難漸漸減少，轉而從原始、部派及大乘佛教中，去探索日後發展成密續的潛在要素。〔註 54〕從這樣的研究趨勢不難發現，觀看、凝視角度的改變，於研究對象便會有不同的理解方式與評價。也可以說，學術研究方法的改變連帶影響了人們對事物的認知及其所產生的知識。而 20 世紀前葉發生於中國的顯密爭執，某種程度上應該也可說是觀看角度所引起的困擾吧。

### (三) 「再現」的引導

除了觀察角度的因素外，筆者想再討論的是，民國前期內地對密教或藏密的陳述是否也反應了特定意識型態所造成的結果？或許我們也可以從後殖民主義 ( post-colonial ) 的研究中，得到一些啟發。什麼是後殖民主義呢？張京媛認為它有兩種含義；一是宣示著殖民時代不平等的政治經濟勢力的結束，另一個意義則在暗示殖民主義並沒有真正消失，其經濟上的壟斷、生活模式及文化習俗上的滲透仍持續進行著。〔註 55〕 80 年代中期後殖民理論興起，非裔心理學家法農 ( Fanon ) 對被殖民的民族及文化進行分析，提出這些被統治的民族應努力去除心靈上的殖民狀態，激起學界研究後殖民主義的興趣。而薩伊德 ( Said ) 的《東方主

---

註 54：參考自松長有慶〈印度密教研究之現況及其研究方法〉

， pp.36-40。

註 55：張京媛編《後殖民理論與文化認同》，立緒出版社，臺

北，1995 年， p.10。

義》( Orientalism ) 一書，則是最早對西方帝國主義、種族主義及殖民統治進行批評的一部作品。〔註 56〕這裡筆者便要借用薩伊德對東西方關係的反省，來分析中國與西藏是否也存在著類似的關係？

《東方主義》一書中，主要處理的是英法兩大殖民帝國及二次戰後美國對中東的阿拉伯世界干涉。他指出，東方是歐洲人所發明的一個詞彙，蘊含著一個古老的、充滿異國情調又令人難忘的地方；而東方主義便是基於本體論與認識論而區別東西方的思維模式，也就是西方支配、重建及威權統治東方的一種方法。唯有從論述( discourse )的角度來檢視東方主義，才會發現西方自啟蒙運動後，如何有系統地在政治、社會、軍事、意識型態及科學等各方面來掌握並「生產」東方。〔註 57〕

歐洲強烈的文化優越感加上政治的強勢力量，東方便被定義、

命名為西方文化霸權中的一個他者 ( Others ) 的形象，在歐洲與非歐洲之間造成我/他的對立。〔註 58〕他又指出，作家在處理東方問題時，必須正視寫作策略，以掌握、接近東方。關鍵的問題就在於他如何表述或再現 ( representation ) ；因為語言本身是嚴密組織的符號系統，它再現的功能不只保存了話語，同時也是集體的記憶。薩伊德嚴厲的批評，西方的關於東方的文件價值、正確性都不是來自真正的東方，而是西方人工製造的產物。〔註 59〕

從上述的概念中，筆者認為有幾點可以借用來分析西藏與中國的關係。雖然西藏並非中國的殖民地，但西藏長期與中國保持政治隸屬的狀態，中原漢族的優越感很自然地烙印在多數中國人的腦海中。本章第一節曾引述于起巖〈到蒙藏去〉的描述，在他眼裡，西藏困於群山中，處於原人狀況，故鼓勵國人到蒙藏開發，以「闢不毛為新天地，化邊黎為標準公民」，〔註 60〕這是典型的漢族沙文主義所造就的心態。與東方主義

---

註 56：同上，pp.12-3。

註 57：Edward Said, *Orientalism*, Random House, New York, 1978, pp.1-3。

註 58：同上，p.7。

註 59：同上，p.21。

註 60：見《海潮音》20：2，1939年2月，p.3。

頁 267

所批評的文化霸權的現象是一致的。

如果我們再稍微回憶第一節所引述，內地對於西藏文化、西藏宗教以及西藏僧侶的描繪，我們可以說，雖然那還稱不上是醜化，但已經是帶著偏見的表述了。他們所寫成的文字，如果不是代表一部份中國人的想法，也產生某種程度的影響力，引導其他人對西藏的理解。而且諸如「以宗教懷柔蒙藏」一類的陳述，不斷地互相引用，也幾乎成了中國社會集體的看法。若依傅科的觀點〔註 61〕來看，論述原本就不是如實地呈顯事實本身，而隱藏著權力的作用。也就是說知識的產生是因人們掌有權力；知識不但與權力結合，且成為相互增強的力量。

雖然 20 世紀前葉的中國，在實際的政治權威上，並沒有能力「掌控」西藏，或許當時的人不承認這一點，或許是清帝國統治所殘留的觀念，努力向現代邁進的中國人仍以宗主國的心態看待西藏。這種再現西藏的方式，非出於同情的理解、非出於平等的對待，而只是一味的以中國人所認為的西藏來營造一個「西藏意象」，筆者認為這也是促使漢藏佛教衝突的因素之一。令人惋惜的是，其實西藏也並非沒有自己發聲的機會，如 1937 年哲蚌寺格西喜饒嘉措曾應中央政府的邀請，到中央五所大學開設西藏文化講座，講授西藏寧瑪、薩嘉、噶丹、噶舉、爵囊及格魯六個教派的起源、思想及現狀；〔註 62〕但終因勢單力薄，未見有具體的成效。

#### (四) 庶民的信仰

漢僧對民眾信仰密教的評價，總不出是盲從、迷信、好奇等字眼；這裡筆者要提出的問題是，有誰能夠精確地定義出宗教信仰的方式與標準？又有誰有資格作這樣的定義呢？

學者瓦森 (Watson) 在研究中國南部沿海的媽祖信仰後，得到的結論是：宗教對不同的人具有不同的意義 (religion means different

---

註 61 : Michel Foucault, The archaeology of knowledge.

Routledge, London, 1972.

註 62 : 〈喜饒格西蒞京講學〉 , 《海潮音》 18 : 4 , 1937 年 4 月  
 , pp.91-3。

頁 268

things to different people ) 。〔註 63〕如果我們接受這樣  
的說法 , 那麼我們便至少可以區分庶民信仰與知識菁英對宗教  
的需求、態度是有所不同的。如法舫等有時代使命感的學僧 ,  
往往感慨民眾的信仰為盲從、為迷信 , 但他們又是否能了解一  
般百姓的宗教期待呢 ?

研究現代中國社會的宗教的名著 Religion in Chinese  
Society 一書中 , 作者楊慶堃將中國宗教略分為制度化宗教 (   
institutional religion ) 與普化宗教 ( diffused religion )

兩類。他發現在許多情況中，這兩種宗教結構是相互依賴的；普化宗教依靠制度化宗教以發展神話或神學概念，作為儀式、祭禮的根據，也因此佛道的菩薩和神在不同的普化宗教中（如神秘信仰）被採用。另一方面，制度化宗教也因替世俗信仰服務而得以存在和發展。對於一般百姓來說，信仰宗教的目的在於它神秘的價值，能幫助人們趨吉避凶、消災得福。神秘信仰（magic）便是一種在特定情況下，獲得實際結果的技術，而且又不違反世俗道德的實踐。〔註 64〕因此人們一方面可以祭拜佛菩薩，為自己或家人祈求平安幸福，也可以祈求道教諸神保佑全家身體健康，又同時實踐儒家的道德教條。〔註 65〕

從一般人這樣的信仰模式來看，他們對於密教的神秘趨之若鶩也不足為奇了。他們的信仰本身就是講求靈驗、祈求超自然力的保佑，一旦「活佛」出現，他們又怎會放棄機會呢？上文敘述民眾拜見班禪、白喇嘛的情景不正可作為應證。

而法舫所大聲疾呼的，中國不需要西洋鏡式的「鈴鼓佛教」，需要的是西藏所傳承的深廣兩大教系與有組織之修行儀軌的佛法，不需要鋪

---

註 63 : James L.Watson "Standardizing the Gods: The

Promotion of T'ien Hou ( Empress of Heaven ) Along  
the South China Coast, 960-1960." in Popular  
Culture in Late Imperial China. ed. David Johnson,  
et. al. Univ. of California Press. Berkeley and  
Los Angeles, 1985, pp.293-323.

註 64：楊氏認為中國社會在儒家的道德體系支配下，佛道這兩  
大制度化宗教都未能成功地將宗教的道德規範發展於世  
俗生活中，當然更不用說混合式的普化宗教了。它們都  
只能為儒家道德提供超自然的支持，見 C.K.Yang,  
Religion in Chinese Society, pp.279-82。

註 65：同上，pp.282-3。

頁 269

壇結緣引人熱狂，需要的是導人實學潛修的方法。〔註 66〕這  
種想法透露出的是學僧嘗試提昇佛教徒的信仰層次，以有系統

的修行方法取代狂熱的情緒。就藏密在內地長遠的發展來看，法舫的建議很有參考價值，可惜他弄錯了對象，苛求小老百姓改變信仰態度。他忽略了中國可能只有少數的信眾是純粹的佛教徒，也可能只有極少數的人聽見他的沉痛的呼聲。

#### 四、結論

在民國初成，政權變化時，原本與內地關係尚稱穩固的邊疆也順勢發起抗爭運動。近 20 年的軍事武裝衝突，不僅造成中國與西藏關係的緊張關係，也連帶使這兩地人民的交涉模式變得複雜起來。本文所要探討的，就是在這種政治僵局中，漢藏佛教的交涉情形。就在漢僧大張旗鼓，開辦藏文學院作為西向求法的準備時，西藏喇嘛也或因政治、或因宗教因素來到中國。

對於向來模糊不清的「顯密之爭」的概念，本文做了較深入的探討與分析，結果發現顯密衝突的主要關鍵是白衣的傳法、駭人的雙修以及「再現」的引導三點。這裡的白衣傳法與一般討論的居士佛教有所不同，王弘願不只是昇座說法，他一夕間身份巨變，開始替人灌頂、皈依，甚至為僧侶受戒，這些都

是顯教的僧俗所無法認可的行為。筆者分析這個事件得到的結論是，王弘願的錯並不在於他是在家人，而在於他本身對密法的教理與修持的能力不足。真正的上師需要有合法的傳承、有長期實修的經驗、能善觀察弟子的程度予以指導以及要有不吝惜財物的慈悲心等，而恰巧他都不具備這些條件。換言之，在西藏或是日本密教的傳統中，有資格傳法、能為人灌頂的上師不一定是出家人，但他們具備做為上師的條件，筆者認為，這才是真正的問題所在處。

至於駭人聽聞的雙修，是否代表藏密行者的淫亂無度呢？從正統藏密修習次第來看，在進入上、下密院之前，行者必須先通過嚴格的經院

---

註 66：法舫〈歡迎藏文學院諸師東返宏法〉，《海潮音》17：

8，1936年8月15日，p.4。

教育考驗；能夠真正受完顯宗的修學的人，已是少之又少。進入密院後，也還需依四部密續的順序依次修行。筆者認為，一般人在追究它的實際修法之前，已經先被擁抱的佛像嚇住了。筆者親自訪談藏人所得的結論是，那是一種文化的表現手法，即使中國人難以接受這樣的民俗，我們也應該予以尊重，或暫時保留，任何沒有憑據的批評都是不恰當的。而且就中國本位的立場來說，我們可以做的選擇是接受或不接受，而不是嗤之以鼻的貶斥。

因此，在顯密衝突的問題上，筆者最後將它歸因於是「再現」的誤導。以薩伊德的理論來說，這是在權力不平等的前提下，政治、文化佔優勢的一方對弱勢者的命名、界說、表述。以傅科的觀點而言，則是權力與知識的結合；權力生產了知識，相對地知識又使得權力更有威勢。雖然 20 世紀前葉的中國，並未能有效地控制西藏，然中國仍延續清朝宗主國的立場看待西藏；因而再現出一種非真實的西藏形象。筆者認為，這種中國人所營造出的西藏意象也是顯密衝突的原因之一。

漢僧對藏密的態度可說是處在一種既愛又恨的矛盾情境中。一方面為了佛學研究、為了國家民族的和諧關係，他們要極

力表現出效法學習、友好的態度；但另一方面，見到中國的百姓一窩蜂地相信遠來的和尚會唸經而輕易改宗時，他們又要批評民眾迷失在光彩炫麗的唐卡與神秘的鈴鼓聲中。漢僧忽略的是，一般百姓有他們自己的信仰需求、信仰模式，絕不是上層菁英所能輕易扭轉的。