

民初顯密關係論述評

——以密教弘傳浙江及其效應為視角

陳永革

浙江社會科學院哲學研究所副所長

提要：本文通過對民國初期（二十世紀二、三〇年代）密法（東密與藏密）在浙江弘傳活動的簡要回顧，著重論述了以印光、太虛和慧明等浙江代表僧人對於密教修證方式之得當與否及顯密之間的關係進行反思，並嘗試指出貫穿其中的是一種以中國社會為本位、特別是以佛法為本位的思考立場，無論是「捨密歸淨」還是「攝密歸禪」或「禪密兼修」，都關注於佛法契理契機之弘化的現實效用，力圖化解密教修行的世俗誤解，深契於佛陀教化世間的大乘意旨。

關鍵詞：民國初期 顯密關係論 捨密歸淨 攝密歸禪 禪密兼弘 太虛大師 印光大師 慧明法師

一、引論

民初佛教的一大新現象，是密宗的一時復興。

密宗，亦稱秘密佛教，作為與顯教相對而稱的一種獨特教法，是中國傳統佛教的主要宗派之一。但作為獨立宗派，密宗在唐代後期卻一直未流行於世。從中國佛教史上看，密法佛教盛於唐，衰於宋，而禁於明。雖有蒙元敬崇番僧，滿清奉仰喇嘛，然西藏密教僅傳播於宮廷，非漢地文化圈中一般民眾所聞習。

就密宗本身而言，密宗有日本密宗（東密）和西藏密宗（藏密）兩大系統。民國以來，藏密與東密，泛濫日深，而居士據以傳法，則更增混亂。混濫的表現，自然引起顯教僧人的關注，並針對密宗修持混濫的現象，展開了有力的駁難，從而構成了民國初期佛教弘化的一大新現象。因此，無論是日本「東密」的折流中國，還是「藏密」的日漸東化，都給正處於找尋佛法契應世間的弘法之道的漢傳顯教系統，提出了必須作出回應的挑戰。對於顯密關係的再審視，一時間成為顯教名僧關注與談論的熱點問題。

民國初期，東密與藏密兩種類型的密法修持，在浙江地區都曾有其弘傳活動，甚至較為繁盛，從而引發了顯教修學者對密教修持的關注，進而對顯密關係及其異同問題作出不同的探討，構成民國佛教顯密關係的重要內容。

浙江地區既是民國初期東密弘傳的重點地區之一，同時也是藏密弘化的重要地區。民初時期的浙江佛教界，不僅出現了由顯（台、賢）入密而弘傳東密二英才——顯蔭法師和持松法師，而且藏密「活佛」白普仁尊者和九世班禪都曾在浙江有傳密活動，不僅有太虛法師主編的《海潮音》月刊為「密宗復興」作宣導，而且更有修學佛法者對「密宗」修持的迎合。但後來隨著密教的浮濫，不但太虛法師為文辨析密法的隱患，當代高僧大德如印光法師等人對於密教若干說法提出異議，歐陽竟無等人也不表贊同，此外亦有主張融攝禪密者如慧明法師等人。本文擬就民國密宗復興及其對浙江顯教僧人的反應，作一探討。

二、民國初期「密教復興」一瞥

一般認為，印度密法或密教東傳中土，大致經歷了三個階段。最早是三世紀由中亞傳入的各種經咒、儀軌，即所謂的「雜密」階段；中期為八世紀由開元三大士（善無畏、金剛智、不空）傳譯的《大日經》、《金剛頂經》兩大體系的密典，稱為「純密」，並構成唐密的「主體」內容；後期約在十世紀，由天息災等人引進的印度後期密法。唐密由空海（亦稱弘法大師）傳入日本，衍成「東密」，弘法大師為其始祖，高野山為東密重鎮。民國初期，最先折流中國而弘傳的就是以空海弘法大師為始祖的日本東密。

東密作為源出唐密的衍化法門，其折返與回流中國，卻竭力倡導作為密法立宗之本的「即身成佛論」，有意無意地導向密法高於顯教，揚密以抑顯，特別是廣東王弘願以白衣之身的弘密活動^[註 1]，更直接引起了佛教修持的雙重危機，日漸引起漢語佛教界對佛教修持法門的再審視。

這種審視，首先指向的是禪淨雙修這一中國佛教修持主導法門的有效性與合理性，與此相關的則是對顯教傳統修持法門的權威性。即此而言，在「密宗復興」思潮衝擊下，如何維護漢傳顯教傳統修持的有效性與正統性，勢必成為顯教僧人所關注的重要問題。其次，從日本折返回傳的密法修持，同時也必然引起佛僧們對中國佛教的現實定位的重視與關注。應該提出的是，中國佛教傳統中禪淨修持的有效性及中國佛教現實定位問題，成為民國初期「密宗復興」中顯教僧人所著眼的主導性立場。在某種意義上，可以說構成了民初探究顯密關係的立論基點所在。只有從此一根本立場出發，方可審視民國初期的顯密關係。

民國初期的「密宗復興」，在客觀上引出了對中國佛教本位的弘化立場的思考，以及與此相關的，對標榜「東密」修證佛行取代中國禪淨並行的傳統修證範式的衝擊，以及「白衣

之身」僭越佛僧弘法的正統地位，無不對佛教弘化轉型中的顯教佛僧，提出了必須回應的課題。當然，對於藏密的弘傳，則因涉及到當時民族關係的政治考量，更具別樣的複雜性。

大致來說，民初密教一時「復興」的景象，以東密的折流為先導[註 2]。民國八年（一九一九）五月，廣東王弘願漢譯刊印了權田雷斧所撰著的《密宗綱要》，凡六萬餘言，將東密修法譯介進來。此譯作刊刻後，曾向全國眾多寺院僧人贈送。如在普陀山潛修的印光法師就曾收到王弘願所寄的二部刊刻本，並由此圍繞「女身成佛論」而引發了兩人間關於密宗修法與顯教修持之間的通信辯論。次年，太虛在杭州剛創刊不久的《海潮音》月刊，對於密宗弘傳及其修法的態度反應卻相當積極主動，並特別推出《密宗專號》，而且還在此前二期中，又專門出告示特別提醒讀者：「非先研究王弘願居士所譯之《密宗綱要》，則於本雜誌之專號，將不得其研究門徑。為方便研究密宗起見，本社今從王居士處取來《密宗綱要》多部，代為流通……」[註 3]除此之外，太虛本人還數次與王弘願書信往來，其中亦涉及到顯密關係中的一些理論問題[註 4]。

就現實影響而言，經過《海潮音》一番傾向性明顯的宣傳介紹，使眾多在家學佛者乃至佛教僧人開始轉向對密宗修法的關注。隨後，《海潮音》月刊又相繼推出王弘願譯出的〈曼陀羅通釋〉，以及顯蔭、持松等人東渡學密而撰寫的相關文章。一時之間，不僅令以白衣之身弘傳密宗的廣東潮州居士王弘願，成為弘揚密宗的功臣大德（太虛稱王弘願為「震旦專門真言之一人」），聲名鵲起，而且還使談論東密修持成為時尚話題。應該說，名僧太虛主編的《海潮音》月刊，對於民國初期的東密弘傳，客觀上起到了輿論宣導、推波助瀾的作用。

作為民國新佛教運動的巨擘，名僧太虛之所以如此賣力地推介密宗修法，其出發點主要是出於佛教八宗平等、共生共興的一體化立場，視密教復興為中國佛教復興的一個組成部分。早在一九二一年十月，太虛受請赴北京參加「辛酉講經會」宣講《法華經》期間，適逢日本東密老宿覺隨來北京，勸說他赴日承受密法修持，太虛表示婉拒。但其弟子大勇則欣然願往。基於中日佛教界交往的良願初衷，正當東密在中土方興未艾之際，太虛曾撰文以「絕學重光」對「密教復興」的情形發表熱情洋溢的評論，他說：

全國緇素既知密教有復興之必要，日加注意，於是日僧若演華、若覺隨之傳密者，先後來華，而誓志東渡留學者亦日夥，先則奧之純密、蜀之大勇，繼則有持松，後則有顯蔭、又應諸師接踵東渡，人才濟濟，絕學有重光之望矣！[註 5]

當其時也，既有來自日本高野山的密教僧人覺隨等人來華弘密，更有諸多中土顯教青年佛僧東渡學密。日本真言密教自南而北、自東而西，一度呈現出繁興景象。而漢地顯教佛僧嚮往學密，直接促成了東渡日本的學密潮流，並波及浙江佛教界。

民國十一年（一九二二），曾在杭州就讀於華嚴大學的持松法師，會同太虛弟子釋大勇，一同東渡日本修學密教。此舉一開，不僅導致許多青年學僧競相效仿，而且還在客觀上更刺激了日本真言宗僧來華傳密。一九二四年七月，高野山東密師尊權田雷斧親自來華灌頂傳授密法，廣東王弘願以白衣居士的身分，在不可思議的短短十二天中就獲東密師尊阿闍黎的資格，此舉又開現代白衣灌頂傳法之先河，直接引發了日後民國佛教界的軒然大波，竟至成為著名的「王弘願風波」或「王弘願事件」[註 6]。至此，日本真言密教自清季末年漸入漢地佛教修學者的視野，卻在民國初期，竟成「無心插柳柳成蔭」之效。結合二十世紀初葉，日本佈教中國的「治外法權」，這種情形，無疑必將引起中國有識之僧對日本佛教滲透的警覺，及其對中國佛教本位的衝擊，更不必說白衣登壇傳法對叢林修行規範的衝擊性影響。

正當東密在長江以南諸省方興未艾之際，中國本土的藏傳密教亦在民國十二、三年間傳入內地。一時間，東西密法共同影響漢地佛教。民國初期，先有東密的傳介，後有藏密的傳播，二者在時間上有交叉處。但影響的方式方法，卻有所不同。簡單地說，東密的傳弘與修學，表現出較為自主而自發，主要屬於漢地顯教佛僧的個體行爲；而藏密的弘傳，則表現為準官方的形式，通過舉辦諸如「金光明法會」、「時輪金剛法會」等藏密法會而展開。

綜合而言，民國初期密宗佛教在浙江的弘傳，區域上有著甚強的局限性，當時僅局於杭州、嘉興等地，其他地區則鮮聞較具影響的弘密事件；就東密與藏密傳法浙江的先後來說，東密的弘傳稍先於藏密，而且東密之於佛教修學的影響力亦應該說大於藏密；從密宗類型來說，則以東密傳法為重點內容；從時間上來說，則主要集中於二〇年代至三〇年代。

具體而言，民國初期密宗佛教在浙江的傳法活動，又可更進一步細分為如下二個階段：

第一個階段，由譯介、流傳東密著述，引發了二〇年代初日本東密的傳入與弘傳。在此期間，太虛主編的《海潮音》月刊曾刊出了《密宗專號》，引發了佛教僧人發心弘密的興趣選擇。此後，持松、大勇、顯蔭等人先後發心東渡日本求學東密，大勇、持松等人學成回國後，都曾在杭州展開弘揚東密的傳法灌頂活動，使東密行法率先影響浙江佛教的叢林修學及民眾的佛法修持秩序。

稍後的第二個時期，即在民國十三、四年間，則因班禪、白普仁、多杰尊者集於北京弘揚藏密，聲勢浩大。不二年，其影響波及江南，浙江地區遂有藏密之傳揚。在此階段的主要特點是東密與藏宗同時並傳，即便初以弘傳東密的大勇，亦改學藏密，密宗之學為之改向。一九二七年，南京國民政府確立後，出於現實的政局及民族關係的考慮，東密日衰，藏密則益興。此後的三〇年代，浙江杭州都不時地出現民間化的藏密灌頂、傳法活動。

無論是來自東鄰日本的「東密」，抑或是來自西藏的「藏密」，民國初期在浙江弘法活動，雖然地域性明顯、真正轉向密宗修持的學佛實際人數並不多，影響面似乎相當有限，但密宗修持的勃興一時，對於正處於轉型時期的漢傳佛教系統而言，無論是對佛教的弘化取向，還是對佛教的修持方法自身，無不產生了一定的實際影響，客觀上促使佛教界對傳統的義理與修持作出回應。下面，首先介紹持松與顯蔭弘唱東密的基本情況。

三、弘學東密兩英才：持松與顯蔭

曾就讀於杭州「華嚴大學」的釋持松和寧波「觀宗學社」的釋顯蔭，分別於二〇年代初轉赴日本修學「東密」。一從華嚴，一從天台，持松和顯蔭都是由顯入密的佛教僧人，成為浙江僧人轉學東密的兩大英才，這可視為是浙江轉修密法的直接效應。持松和顯蔭以漢僧身分赴日本修學東密，其行為選擇本身，可說是受民國初期密宗勃興的直接影響。從一定程度上說，也是太虛主持的《海潮音》輿論推動的結果。

持松（一八九四—一九七二），俗姓張，法名密林，原籍湖北荊門。自幼接受私塾教育。父母亡故後，他於一九一一年投荊州鐵牛寺出家。兩年後，又到漢陽歸元寺受具足戒。在寺中聞《楞嚴經》，未達經義。翌年，適聞上海在「中華佛教華嚴大學」之設，遂入月霞法師（一八五七—一九一七）創辦的「華嚴大學」預科班，修習賢首教義。後隨華嚴大學遷居杭州海潮寺，持松隨校修習，得以畢業。正當持松潛心於賢首教義修學時，得聞日本盛行密法，遂於一九二二年冬，與太虛弟子釋大勇結伴東渡學密，成為民國初期第一批東渡學密的顯教佛僧。

持松至日本高野山真言道場，禮天德院金山穆韶阿闍黎，受古義真言宗中院一派傳授，獲第六十三世阿闍黎位^[註 7]。一九二三年，持松學成歸國，最初意在上海傳化。不久，因持松在華嚴大學的法侶惠宗法師正住持杭州昭慶寺（普提寺），所以持松歸國後，決定先到杭州弘密。他選擇普提寺作為傳法灌頂的弘法道場，開壇傳密，從之習咒印密法者，多達百餘人，盛行一時。持松在菩提昭慶寺的開壇傳藏，這是民國以來，杭州第一次正式開壇灌頂，傳授東密修法，開杭州乃至浙江全省修學東密風氣之先，影響較大。但杭州最終未成為修學東密的中心地域。

由於倡導新僧運動且對「密宗復興」持贊同態度的太虛，因籌創「武漢佛學院」，漸把弘法中心移到武漢。因此，持松在杭州普提寺的傳密活動持續一段時間後，即轉赴湖北武漢。一九二四年秋，持松應武漢信眾之請，赴武昌住持洪山寶通寺。在寺中，他建瑜伽堂，購置法器，繪諸曼荼羅，並講經說法，開壇灌頂，建立真言宗根本道場，使武漢洪山寺成為近代密宗復興的一個中心道場。而持松本人亦一時儼然而成為弘傳東密的僧人代表。

一九二五年秋，持松隨中國佛教代表團，參加在日本東京召開的東亞佛教大會。在會後，持松留在日本東京，從權田雷斧受新義真言宗諸流之灌頂。翌年四月，持松又至京都睿山延曆寺，學習天台密教儀軌及其教法。此後，持松重返高野山，依金山穆昭阿闍黎尊者，受三寶院安詳寺各流傳授及口訣，兼習梵文悉曇。一九二七年春，密林持松學成回國，臨行前，金山穆昭傳付其珍藏的金剛界、胎藏界兩幅大曼荼羅。

持松再度赴日學密，有三大收穫：一是從權田雷斧僧正受學新義真言宗各流曼荼羅，二是修學天台密儀軌及其教法，三是更加鞏固了持松回國後弘傳東密的正統地位。

持松回國後，恰遇國內北伐戰爭，由於作為弘密重要道場之一的武昌洪山寶通寺毀於戰火，持松不得已便留在上海傳法。在上海功德林、淨業社、清涼寺等處講經說法，歷時一年有餘。一九三六年春，持松法師第三次赴日本留學。返國後，自此長住上海聖仙寺靜修。同時應各地信眾之請，曾先後赴遼寧、北京、南京、杭州、武漢等地，開壇灌頂，成一時之盛。據稱，從其受灌頂者數以萬計。在講經說法之餘，持松還潛心撰述，著有《華嚴宗教義始末記》、《密教通關》等。

上海淪陷期間，持松稱病，閉門不出，潛心修學，堅決不與日偽同流合污。抗戰勝利後，應浙江省教會邀請，持松一度受請住持浙江名剎餘杭徑山禪寺。他在山門親題「妙莊嚴城」四字，試圖重振古剎。但翌年三月，上海靜安寺恢復「十方選賢制」，公推持松為住持，並出任靜安寺佛學院院長。持松最終未能住持徑山禪寺。

持松由華嚴顯教折入傳弘東密，甚為關注賢首教義與密宗法門異同之處的辨析。他曾在《海潮音》發表〈賢密教衡〉一文，針對東密始祖空海所主張的「華嚴不及密宗」之說，論析了賢首、真言兩宗之間的教義之別，著重闡釋了賢密兩宗在成佛時節、因佛果佛、緣起法等方面的諸多差異。

持松的〈賢密教衡〉刊出後，隨即受到了王弘願的糾彈。王弘願在其所辦的《密教講習錄》中撰寫了〈衡賢密教衡〉一文作為回應，並推出了單行本，對持松的歸宗華嚴判教的觀點進行駁斥。為此，持松再撰〈賢密教衡釋惑〉一文進行答辯。該文在《海潮音》刊出後，又引起了王弘願的再次回應，並在《海潮音》上刊發了〈答持松阿闍黎賢密教衡釋惑〉。持松與居士王弘願之間的論戰具體過程，非為本文所述的內容，當容於別處再論。在此僅簡單指出，持松之論密宗，與王弘願的顯著不同之處，在於他能夠深入顯密經論，並基於華嚴立場而對真言密法加以會通闡釋，從而超越了譯介日本密宗著述的初期階段，開始進入顯密對話的義理闡釋。持松法師以華嚴判教攝取東密的識見，堪稱為民國初期佛僧對密宗研究的一大進展。

釋顯蔭（一九〇二—一九二五），俗姓宋，名金雲。出家後法名大明，字顯蔭。江蘇省崇明縣人（今屬上海市）。十七歲時畢業於本縣師範講習所，因感世事無常，遂前往寧波觀

宗寺，禮諦閑老和尚（一八五八—一九三二）為師，剃度出家，並於慈溪五磊寺受具足戒。後回觀宗學社受業，學習天台教觀。此時的顯蔭年僅十七歲，為所有學僧中最年輕者。

一九二〇年，顯蔭從觀宗學社畢業，仍留在社中研究經藏。兩年後，顯蔭到上海就任「世界佛教居士林」編輯部主任，為時年餘。一九二三年秋，顯蔭東渡日本求學，成為民國初期第二批東渡學密的僧人。是年冬，顯蔭即上高野山學密，就天德寺穆昭阿闍黎研究密教，學習密法儀軌，受灌頂法，佩法身佛心印。同時考察日本佛教現狀，致力於中日佛教文化溝通。顯蔭嘗草訂〈遠東佛教協會組織大綱〉，意欲促進在日華僑對祖國佛教文化的認同，以傳播中國佛教文化。

一九二四年，太虛發起召開「世界佛教聯合會」。顯蔭在日本鼓吹、聯絡，促成日本佛教界、學術界組團參加在廬山召開的「世界佛教聯合會」。通過與日本佛教學術界的廣泛聯繫，使顯蔭對於日本佛教布化的政治性有著相當深刻的認識。為此，他曾提醒太虛說：

我中華佛教徒組織佛教聯合會，對內對外皆為必要之圖。良以日本佛教徒。頗有對支那佈教權獲得之野心。我中華佛教徒，若無鞏固之團體，互相聯絡研究，切實修行，誠恐無以禦外侮，故亟宜勸告中華佛教徒，速速奮勵振刷精神，以揚國光，以宏道化，實為主要之圖。……[註 8]

對於日本佛教學術界，顯蔭評論指出：「皆含有外交政治氣味，前木村博士等之來華演講也，皆挾政府之命令（外交部及教育部）也。」[註 9]既然如此，在中日佛教交往如何有效地防範日本佛教的文化侵略，至關重要者，莫過於全國佛教徒精誠團結，奮發圖強，光大中國佛教救世精神。

一九二五年，顯蔭在高野山完成學業後，回到上海。他回國時，曾受日本佛教著名學者高楠順次郎之託，為日本藏經刊印會提供未入藏的中國重要佛學著述。由於顯蔭在日本高野山修學密教時，用功甚勤，已身染疾病。回國後，又忙於搜集佛學著述，竟自病倒。其間，曾到杭州靜養了一段時間，後回上海治病。終以病情嚴重，醫治無效，於七月十一日（農曆五月二十一日）病逝。得年僅二十四歲，法臘八年。

顯蔭天才早逝，其一生如曇花一現，但留下了一些珍貴的佛學著作。如譯作有：《真言宗綱要》[註 10]，著作有《密教傳燈之根本要義》、《日本之密教》、《妙法蓮華經秘要記》、〈佛法救世之根本要義〉、〈真言密教與中華佛法之關係〉、〈再論真言密教與中華佛法之

關係〉、〈十八道加行作法秘記〉、〈顯密對辯章〉、〈（丁福保）佛學大辭典序〉、〈新修大藏經序〉、〈一切經音義彙編序〉、〈梵字源流考〉及《留東隨筆》等。

顯蔭學通經藏，融會空有，兼攝禪教，文擅詩賦。顯蔭回國病逝後，日本高野山僧俗曾聚資建塔，為其回向菩提，獲致鮮見之殊榮。

對於真言密法，顯蔭以為，唯有通過「口誦真言，手作契印，心觀阿理，身、口、意三業相應」，才能獲得法身如來的「三密加持」，收「即身成佛」之速效。從歷史上看，印度是密宗的發源地，中國僅為其過渡之地，而日本則集大成者。中國密教之所以失傳的一個重要原因，是由於中國人畏煩就簡，而密法卻「教理博洽，事相繁密，其修證之途徑，有嚴整之規定，非可雜越。」^[註 11]儘管如此，中華佛法有盛弘「立地成佛」的禪宗，更有倡導「圓頓一乘」的天台、華嚴，所有這些顯教修為，無疑是充滿大乘根性的表現。因此，顯蔭對同歸大乘的密法必將興隆於中國深信不疑。

為了更進一步闡明密法將振興於中國佛教界，顯蔭還從顯密兩教的義理關聯，加以簡要的論述。他指出，真言密法「六大無礙，即身成佛之妙旨，實由天台之一念三千，華嚴之事事無礙，演而達最妙之程度。三千妙諦、事事無礙之義愈明，則六大緣起、即身成佛之旨亦愈顯。即身成佛之旨愈明，則事事無礙之理亦愈彰。相因相成，其妙趣有難以盡宣者」^[註 12]。既然顯密同為大乘法，且有著如此「相因相成」的互動關聯，那麼對於顯教正法的如理解行，配之以密法修持，定能成相得益彰之效，自無可疑。

因顯蔭過早夭逝，真正在浙江展開東密傳法，唯留持松。從持松、顯蔭兩位顯教才俊東渡學密而短時即可成就的個例，給人一個印象，即似乎傳學密法，遠較參學顯教來得容易，更能速成證達法身之效。正是出於這一認識上的誤區，使東密的弘傳，在二〇年代中期堪稱繁盛一時。當然，東密「繁盛」的持續時間並不長。此後未久，發心習密的漢地顯教僧侶，即紛紛由東密轉向藏密。從太虛弟子大勇由東密改學藏密的典型選擇中，可以看出當時有「密宗」傾向的多數學僧，對東密仍或多或少地持有保留態度。而從人數上說，學藏密者更是遠多於從學東密者。

應該指出的是，從持松、顯蔭等人致力於弘傳東密而專注於顯密會通的義理闡述而論，密宗雖以「密印加持」相號召，但仍以經藏言說為根本，其經藏依據主要為《大日經》和《金剛頂經》。這是源於唐密的一大傳統。在此意義上說，密教之「密」，屬佛說之密意，而非為自心之密意。另外，東密強調密法修持的親傳性，亦有似於以心傳心的宗門直傳。當時中國佛教界對密宗義理與顯教教義之間的關係問題，主要集中於東密教理與中國佛教諸宗派，特別是天台、華嚴和禪宗之間的關係探討。但對東密與藏密的異同關係、對密宗義理的歷史發展等問題，皆未提到討論的議程。即使對於日本會通天台、密法的台密修持，亦鮮有人能夠留心並完整地加以譯介。我們僅透過太虛《論即身成佛》等論，稍可瞥見些許天台與密宗度理會通的意圖。儘管如此，正如我們從張曼濤選編的《現代佛教學術叢刊》有關密宗義理

與歷史的著述中可以看出，二十世紀佛教界對密宗的關注與探討，仍以這段時間的著述為精到[註 13]。這從一個側面反映了民國佛教界有關密宗研究所處的學術水準。

四、藏密在浙江的弘傳及其影響

上已提及，正當東密在長江以南諸省方興未艾之際，中國本土的藏傳密教亦開始傳入內地。

二〇年代，民國西藏密教對浙江佛教界影響較大的三位「活佛」，一是白普仁喇嘛，二是格西多杰覺拔，三是九世班禪額爾德尼·確吉尼瑪，其中影響較大者，當推九世班禪額爾德尼·確吉尼瑪和白普仁喇嘛。

白普仁（一八七〇—一九二七），名光法，字普仁，熱河蒙古人，常住北京雍和宮，人皆稱為「白喇嘛」。他和九世班禪額爾德尼·確吉尼瑪（一八八三—一九三七），皆屬黃教（格魯派）[註 14]。二〇年代中期，白普仁喇嘛和九世班禪，曾幾乎同時到杭州傳揚蒙藏密宗。

由於十三世達賴喇嘛與班禪失和，九世班禪自一九二三年被迫離開西藏，開始遊化漢地。此後，九世班禪曾至少三次到過浙江，第一次到普陀為主，但三次都到過杭州。

班禪第一次浙江之行，時間為民國十四年（一九二五）四月十日至十六日。九世班禪一行朝拜普陀山，嘗撰〈禮觀音〉一文，勒石刻於回瀾亭。班禪的普陀之行，僅為一般性的遊歷，並未專為弘密之行。

班禪的第二次浙江之行為同年四月三十日。九世班禪自瀘來杭州弘法，浙江省行政要員孫傳芳、夏超等人，親自到杭州城站迎接，黃綾彩牌，軍警夾道，並假平海路省教育會舉行盛大的歡迎大會，各界代表及來客一千餘人，由於政府行為的介入，班禪此番杭州之行，引起社會各界的較大轟動。九世班禪身為黃教宗主，戒律謹嚴，專修密法，加上國民政府的支持，一時之間成為傳入內地藏傳密教的尊崇代表。

一九三二年，由密藏院發起，率先在北京雍和宮太和殿啓建時輪金剛法會，常惺法師專門為此發布了一篇題為〈時輪法會勸發起文〉，為之鼓吹。文稱，內地逢年天災人禍，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、生者祈福，為一切有情種下往生香拔拉國（藏密佛教中的理想淨土）的因緣。班禪接獲邀請，慨然答允。班禪認為，國家安危、人民苦樂乃至政局穩固之間，存在必然的互動關聯，三者不僅歸繫於佛法的隆替，而且還強調藏傳密法有著秘密加持的非凡他力，效用將更為宏大和殊勝。

基於上述考量，班禪此後的幾年時間，頻繁出席各地啓建的時輪金剛法會。一時之間，江南各地出現了紛紛舉行「時輪金剛法會」的情形。一九三三年，戴季陶邀請九世班禪在南京寶華山修建護國濟民弘法利生的藥師七佛法會。次年，由一直鼓吹「經咒救國」的戴季陶，再次會合上海名流湯鑄新、陳元白及居士王一亭等人，共同發起啓建瀟浙兩地「時輪金剛法會」。四月二十六日，九世班禪第三次來杭。二天後，於靈隱寺啓建規模宏大的「時輪金剛法會」。

時輪金剛，為西藏黃教密宗無上瑜伽五大金剛密法之一，對於設壇、供養、灌頂、誦咒等修持儀軌都有著相當複雜的嚴格規定[註 15]。而身為黃教宗主的九世班禪，親自主持法會，更是引起了浙江佛教界對密法修持的興趣。時在慈溪雪竇寺的太虛法師亦蒞臨法會。此前數年，太虛因改組中國佛教會等組織事宜，曾與班禪晤談多次，彼此相知漸深。班禪在杭州靈隱寺舉行法會時，太虛亦從寧波趕往杭州，參加法會活動，並隨喜從九世班禪受金剛阿闍黎灌頂，執弟子禮。而班禪則讚譽太虛「為漢地弘揚佛法第一人」[註 16]。太虛禮敬班禪之舉，無疑助長了佛教界對藏密修法的更多關注。

其實，九世班禪的時輪法會活動，政治的意味遠多於密宗傳法的宗教意味。從當時國民政府處理蒙藏關係的政治立場上看，公開傳揚九世班禪的弘法活動，主要是出於政治上的考慮，而決非純粹出於宗教傳法的考慮。從這種意義上說，即便太虛法師隨喜赴會，並接受黃教灌頂，同樣多少有著政治的蘊意。這一點，只要比較當時佛教界對法會形式的態度，就可以明顯地看出來。當時教內人士多以為法會護國實為禍國，生起許多疑諍。對於藏傳佛教成為政局關係的一個構成及其影響，在此不妄作評論。但九世班禪的時輪法會，卻為漢傳佛教與藏傳佛教之間的會通透露出了一個重要的訊息，這就是在「即身成佛」與「見性成佛」之間的共通性。在漢傳佛教中，最與藏傳密教相近的，正是最具中國化特色的禪宗修證法門。而這正是曾任杭州靈隱寺住持達十年之久的慧明法師所闡述的一個重要立場。下文將結合浙江顯教僧對密教的反應，著重闡明這種顯密會通的顯教立場。

稍早於時輪金剛法會風行漢地之前，則有江南諸省啓建的「金光明法會」。一九二五年六月，白普仁尊者先率喇嘛二十八人南下上海，在簡氏南園，舉行「金光明法會」二十一天。隨後，他就來到杭州，另行「金光明法會」二十一天，大傳金光明經大白傘蓋法，灌頂者達三百餘人，受法者八十一人。

一九二六年，由於身為北洋政府「執政」的段祺瑞，禮請白普仁集一百零八名喇嘛在雍和宮修金光明法以護國，各地聞風而動，爭相效仿。浙江瀟漢諸地紛紛啓建藏密傳統的「金光明法會」，白普仁喇嘛再次南下。浙、閩、蘇、皖、贛五省聯合發起金光明法會，並在南京設立了籌備處。時任五省聯帥的孫傳芳資助下發出通告稱：「本歲（一九二六）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，於啓建大會及圓滿時，各禁屠三日……」[註 17]意圖把現實戰亂與密教法力結合起來。對於把民生安寧

寄託於藏密的法事，太虛等顯教僧人則深不以為然。為此，正在杭州佛學會講經的太虛，曾專門致書孫傳芳，認為時下所行的「禳災、祈福、拜像、諷經」之類的舊佛化活動，決非行王道之治，而恰恰是應加以破除的「習俗之迷著」[註 18]。

當時，既有官方組織下出於現實政治目的而規模宏大的藏密「法會」活動，亦在範圍較小、佛教界興辦的「法會」類型。如在著名佛學家范古農的多方集資、聯絡下，嘉興佛教界於是年六月二十二日至二十八日，延請白普仁尊者，假精嚴寺啓建金光明法會，「以冀驅除螟害」，參加法會者逾數百人。法會期間，告諭全縣禁止屠宰四天，甚至不許捕捉魚蝦等。嘉興成為民國初期除杭州外唯一啓建金光明法會的地區。但法會的啓建，同時也使社會各界風傳白喇嘛舉辦的法會「費用過鉅，輿論上頗多非議」，使人們認識到藏密法會活動的社會負面影響。

社會政局動盪不安之際，正是人心最需要宗教的時候，特別是重視神通顯示的秘密佛教，更是容易引起人們的極大興趣。

密教一度在杭州對於藏密，民國初期的佛教界內部充斥著各式各樣的流言。例如，在三〇年代，傳說某位喇嘛能入定出定，並在定中為人灌頂，學藏密者每每趨之若鶩。杭州有一劉姓居士請此喇嘛傳法，光供養費就高達數千元。至於學百尊法，喇嘛最初索價每尊十元、外綢緞一大方，後減至八元，最後降至六元。以後每日傳一尊法，非六元不可，綢緞則不計其數。又以長壽法與劍法二種，號稱為藏密之至秘，該居士好奇心重，不惜獻重金以求得。傳聞中喇嘛貪心頗重，以傳法因緣，獲得了不少財物。[註 19]

宗教信仰在一個社會中的實現程度，取決於它滿足社會的現實需要的程度。一九二七年前的民國，戰亂頻仍，民不聊生，社會普遍嚮往和平與安寧。藏密「活佛」甫一以祈向和平相號召，朝野名流紛紛響應，一時藏密成為實現普世和平的根本法門。北伐戰爭的勝利，南京國民政府宣告成立，對藏密法會的世俗熱情逐漸讓位於民族政治的現實考量。太虛正是順應這一現實導向的民族立場，轉向關注溝通漢藏佛教文化及維護民族團結，如重慶的漢藏教理院的創辦，以及他對班禪、喇嘛的態度，皆可說更多的是基於民族政治的現實立場。

但普通的學佛者則不然。儘管對於密教的盛行，大部分佛門中人都保持著相對清醒的態度。如當時就會有不少僧人在不同的場合明確指出，民眾信從密教，在很大程度上乃是炫惑於密教中「即身成佛」之說，期望速證解脫。有人從佛教根本的因果信仰，直接懷疑現實國難與經咒修法之間的因果關聯性，質疑此類虛耗資財的宗教法會活動。考慮至修持密法所需要的廣大的經濟支出，我們可以想見，普通信眾修學密法殊非易事，這也決定了密法的傳揚極具障礙性，僅局限於極少數狂熱而有相當經濟實力者。一般對密法的修持，僅為滿足好奇心而已。這種態度甚具代表性，但對此應加以更深入的具體分析。

普通佛教信眾之所以響應密教法事活動，其動機卻不一而足。或出於好奇心而盲從附和；還有些人則以秘密法門謀求生活出路，而轉歸信從密法，獲得某種現世的福報。而政客們則出於現實的政治目的，從中促成。儘管信學密法的動機如此不一，但結合當時的社會現實，特別是時值國亂之際，以密法的種種超現實的靈感經驗（靈驗），迎合了普通信眾希冀以超自然的神秘力量，干預現實社會，獲致宗教性的心理慰藉與信仰滿足。這是東西密法從二〇年代中期到三〇年代中期約十年時間中大行其道的重要性社會基礎和心理條件。這大概也是當時社會各界普信密法的社會原因。

反觀漢地佛法修持，由於缺乏普遍的持久修持而獲實證的經驗，使佛教信仰逐漸動搖，由信轉疑，由疑而生謗毀，從而使佛教傳統修證，面臨巨大的危機。而東西密法的先後傳揚，直接對浙江佛教界固守的傳統修持範式提出了教理闡釋與修持方法的衝擊，這不能不引起了顯教僧人對密宗教理、修持及其影響的極大重視，急須從漢傳顯教的傳統立場，對密宗佛教的義理、修持等，作出義理與實修上的回應。下面，就浙江佛教名僧對密教的一些代表性見解，以此表明對密教修持的基本立場或態度。

五、捨密歸淨與禪密會通：顯密關係之論

上已表明，自一九二〇年代初，南方王弘願居士的弘傳東密之風，曾借《海潮音》月刊的媒介開始波及浙江；特別是二〇年代中期，大勇、持松等人先後在杭州開壇弘傳東密，而藏密活佛白普仁喇嘛和九世班禪又先後於杭州啓建「金光明法會」和「時輪金剛法會」，東、藏兩密修法，一度在杭州地區的佛法修學者中，引發轟動。這種表面上的一時轟動，其現實影響力及對於禪淨台諸顯教法門形成的衝擊力，雖說都相當有限，且僅局於杭州、嘉興等少數地區，但密教修法繁興現象及其潛在的衝擊力，卻著實引起了浙江顯教僧人對密教弘傳以禪淨為主體的漢傳佛教影響的密切關注。許多顯教尊宿，都在不同場合對密宗修學表示了自己的立場與見解。本節即著眼於此，以探求民國初期顯密關係。

總體來說，顯教僧人對密傳佛教的態度，大致可以歸納為三種思考取向：其一是以普陀山寺僧印光法師為代表的「捨密歸淨」論，其二是以太虛法師為代表的「構建中密論」，其三則是以靈隱寺方丈慧明法師為代表的「禪密會通」論。

（一）印光法師的「捨密歸淨論」

除太虛法師外，浙江佛教界最先對密教提出評論的僧人，雖已甚難考證，但影響最大、且就密法修持明確提出顯教知見的名僧，當推明確主張「捨密歸淨」的淨宗大德印光法師。

早在民國八年（一九一九），廣東潮州佛教居士王弘願刊刻其從日文譯出《密宗綱要》一書後，不僅曾寄給印光刊刻本二冊，而且還一度以此因緣而與印光法師之間互通書信，往

來論辯密宗問題。由此引發了印光法師對民國初期東密弘傳的極大關注。而印光關注的焦點問題，正是密教最為獨特的「現身成佛論」，或如印光所稱的「即生成佛論」。但他並非直接針對密宗據以立宗的「即身成佛論」，而是質疑王弘願等人所擷取日僧主張的「女身成佛論」。

據太虛在民國十年（一九二一）《海潮音》月刊第二卷第四期所刊發的〈弘願、仁航兩居士與印光法師討論之討論〉一文所述[註 20]，印光此前嘗與王弘願等人通過書信往來，就密宗現身成佛、特別是《法華經》中龍女成佛的問題，展開過一場討論。在回覆王弘願的通信中，印光特別針對《法華經》所載之「龍女成佛」說，與他展開了論辯。雖然印光原信現已難覓，但其基本內容仍可從王弘願的回覆及太虛在〈法華龍女成佛討論之討論〉等文中，得以略知。

在這場論戰中，印光實際上所關注的正是密教所特力彰顯與鼓吹的「現身成佛」論。據太虛析解，佛教修證成佛之說，約具有三種涵義：其一是修證者在理論上可以修證成佛，二是現成是佛，三是本體同佛。對於密教立宗所力弘的「即生成佛」論，印光與太虛的判見基本一致，即著眼於東密與藏密日益泛濫，慨嘆中國佛教有可能自此而漸入混亂，有「弁髦戒行，土苴淨行」之危局[註 21]。

據上所述，我們大體得知，印光對密宗最具號召力的「現身成佛論」提出了明確異議。由於未見印光法師的書信原文，一時難以確知印光對此問題的明確觀點，而且也不能說明此時印光是否表達過類似於「捨密歸淨」的觀點。另外，因討論主題所限，此處暫不就密宗的「現成佛論」或「即生成佛論」，展開義理上的論辯，僅結合印光日後對密宗修證旨趣的相關析論，說明其「捨密歸淨」的顯教立場。

時在普陀山潛修淨土法門的印光法師，在與第三者（如徐蔚如居士等人）的通信中，卻明確闡明了自己「捨密歸淨」的顯教立場。鑑於印光專弘淨土法門在普通佛教信眾中的廣泛影響力，其「捨密歸淨」的顯教立場，可視為浙江佛僧中的一種較具普遍性的主張。

應該指出，印光對王弘願弘揚東密的修持，特別是王弘願本人密宗修持，持有較為客觀公允的評論。如印光曾作出如下評論說：王弘願好密宗，「依之修持，頗有效驗，於餘宗雖未大通，亦各涉其藩籬。……然彼係弘密之人，故偏抬高密宗。約教而論，固無大礙。若與淨土三根普被、教機相投之法門論，固相懸殊。王弘願來書所說，皆約教而遺機。光與彼書，乃約機而論教之利益也。雖不相合，亦無大背。其人年四十餘，若再研究十餘年，當亦可為一大通家矣。」[註 22]

從上述印光與第三者交流中先揚後抑的態度，我們可以明顯得出兩點基本印象。其一是從「揚」的方面說，印光首先指出，王弘願其人不僅在修持密宗上具有一定的實際效驗，而且對顯教諸宗亦略窺門徑，若能自此而後堅持修學十餘年，說不定會有相當的成就，成為「一

大通家」。其二是從「抑」的方面說，印光認為王弘願過於執著密宗立場，抬高密宗修持，這從教法的立場說，雖沒有大礙，但它忽視了佛教修持對修學者根機性的強調，未免於「約教而遺機」的過錯。在此，印光引入了佛法教說一貫持守的教機統一論，所謂教，就是佛陀的教理、教則與教法，這屬於「理」的範疇，其中有顯有密；而所謂機是指根機、機緣，既包括信受教法的可能對象，更包括行持教法的現實利益，可說是屬於「事」的範圍。佛教行持應該到儘可能廣泛的對象，最普遍地獲得現實利益，而不是局限於一時一地的個體性或少數人的行持利益。正是在此意義上，密宗修持雖屬有效的修持教法，但缺乏普遍的有效性，不似淨土法門對佛教修學者所具有的普被性，或普遍有效性。正惟如此，印光對密宗的弘傳明確表示了自己的保留意見。他雖然極少從理論上闡析密宗修法的義理形態與顯教之間的差異性，但他敏銳地把握到了密宗的問題所在及其修持法門普及化的困難與障礙。

在與徐蔚如居士的另一通信中，印光再次提到了王弘願及其弘傳東密的話題，更加明確地表達了上述觀點。他說：

王弘願居士雖則崇信密宗頗有效驗，然始則錯認消息，將有「未得謂得」之失。繼由多閱教典，方知錯認。次則現雖工夫得力，而虛火上炎，無法自治。光以此二事，斷其密宗一法，不能普被三根，不如淨土法門之千穩萬當。[註 23]

從上引可知，印光法師是從王弘願所鼓吹的密教修學的實際效驗上，對王弘願尚且如此，更何況他人？

那麼，印光捨密歸淨的立場表現為何？對此，印光還特別辨析了顯密之高下問題。他說：

彼（指王弘願）謂密宗高出顯教之上，引種種言論以辯。然佛無二心，亦無兩法，欲抬高密宗，但當論密宗所以高處。既以密宗之妙處與顯教之妙處證同，是欲推尊而實持平也。彼之所論，乃約教而遺機。光乃約機而論教之利益。蓋契理而不契機，則不能感應道交。[註 24]

王弘願等人推尊密教高於顯教，卻難以令人信服。印光實際上是從佛教修學的現實效用與佛法本身的立場判分顯密。既然密宗的成佛境界，並不高於顯教的成佛境界，那麼二者都不過是同屬於佛教修證解脫的方便法門而已，並無特別之處。密法修持雖契印於教法、理則，

但並不契合於所有修學佛法者的現實根機。因此，密教對於現實佛法修學者來說，其根本癥結，正在於密宗修行難以盡契現實修學的根機。這就是說，密教行門在佛法修持的普遍有效性上有所欠缺，即未能契應時機。於此可見，印光指責密教行門的所謂「遺機」，正是以佛教用語特別指出了密教修持的局限性之所在。與「遺機」相對應的是「契機」。在印光看來，捨密歸淨，則能契合於現實人修行的根機或根性，為萬無一失的圓修法門。當然，我們也注意到，印光對於相宗唯識學，亦曾同樣以其「遺機」而不以為然。這種立場取向，是由其歸宗淨土法門的根本信仰立場所決定的。順便提一下，專致力於法相學復興的南京支那內學院的歐陽漸等人，同樣對密教修行表示拒斥立場。

在經歷以王弘願為代表的「白衣傳法」之合法性地位的論爭之後，居士據壇弘密的第一次浪潮及其影響開始逐漸減退。但隨之而來的卻是更具影響的漢地佛僧東渡學密的潮流。原為顯教僧人的大勇、持松、顯蔭等人東渡日本高野山真言宗大學的學密活動，使漢地佛教界的密法修持再次得以升溫。對於這些從顯教折歸學密的出家僧人，亦促成印光對密宗修持的關注，開始轉向密宗對顯教特別是漢傳佛教傳統修持範式衝擊與影響。特別是民國十四年（一九二五），年僅二十四歲的顯蔭因病早逝，更為印光對密宗修持的保留態度，特別是密法修持的「遺機性」提供了現實的有力佐證。

顯蔭生前曾與印光一度有通信聯繫。從信文中，可以得知印光雖對顯蔭的宿慧甚表讚賞，並寄望於顯蔭能夠振興台、密二宗。但印光更多地是告誡顯蔭，定要真修實證，韜晦力修，注重涵養功夫，方可應世弘法[註 25]。在顯蔭英年示寂後，印光多次告誡學佛者，應引顯蔭為誡，「顯蔭天姿甚高，顯密諸宗皆得其要領。但以志尚浮誇，不務真修，死時顯、密之益不得力。念佛之事向未理會，亦不得力」[註 26]。

一九二六年，印光在上海太平寺會見釋大醒時，又提到大勇、顯蔭不該修習密宗[註 27]。在致四川居士溫光熹的書信中，印光又不下三次論及僧人習密的現象。他曾中肯地評判說：

密宗實為不可思議之法門，實有現身成佛之事。彼宏密者，皆非其人。有幾個真上根？皆自命為上根耳。妄借此事（指現身成佛，引者註），以誘彼好高騖勝貢高我慢之流，便成自誤誤人，害豈有極也？余不須提。某某及某某氣燄甚盛，自命固已超諸上根之上。其罵孔孟，更甚於市井小兒罵人。不知罵孔子，即是罵堯、舜、禹、湯、文、武，即是滅世間倫常正理。吾不知彼所學之密宗，欲何所用。若某某及某某者，真可謂敗壞佛法之魁首矣。[註 28]

這是抨擊所謂修持密法的「現身成佛」論者，以斷滅世間倫常為用，以「即生成佛」之名，而行敗壞佛法之實。

現身成佛，與宗門明心見性、見性成佛之語大同，仍須斷惑，方能證真，方可了生脫死。若謂現生即已三惑淨盡，二死永亡，安住寂樂，了無事事，則為邪說，為魔話。彼嫌淨土偏小遲鈍，讓彼修圓大直捷之法，現身成佛去。吾人但依淨土言教以修，彼此各不相妨。何必引〈往生咒〉、阿彌陀佛，以為即彼密宗乎？[註 29]

密宗之危險，殊非筆墨所能宣。祈死守淨土修持，讓他人通通成佛去。祈慧察。[註 30]

以上是對於修持密法者詆毀淨土行的反駁，明真淨土行者當不為「現身成佛」之炫惑。

在隨後的一些弘法書信中，印光不厭其煩地徵引了發生在密宗修學者身上的諸多事例，以明密宗不如法修持的危險性。他說：

今之人多是越分打妄想，想得神通而學密宗（真修密宗者在例外）。如傅某之魔死北平，某諸弟子有欲發大財者，反致虧一、二百萬。有欲得權利者，反致數十人關閉牢獄。有欲即成佛者，反致著魔發狂。某奉某喇嘛為師，其師有神通，能知過去、未來。彼必問及獨立之事，則當日獨立，當日送命。某喇嘛及某之神通，致許多極崇奉之弟子倒楣。可知師與弟子皆是不安本分。無神通，何可充有神通？學佛法，何可作瞎搗亂，謀發大財，得大權乎？因地不真，果招紆曲。[註 31]

這是印光直言修持密法者妄執神通之邪魔行的現實危害。

對於顯教僧人以密宗修法為歸，同樣印光深不以為然。在〈復丁福保居士書十〉中，印光又對密宗提出如下評論。他說：

密宗以三密加持，能令凡夫現生證聖，其功德力用不可以心思，不可以言議，故云不可思議力用。雖然，此就密宗之本旨說，然須是其人方可。其人謂誰？如金剛智、善無畏等。苟非其人，道不虛行。今之學密宗者，皆得其皮毛，全無金剛戒力、菩提道心。不去持咒以斷惑證真，多效現字現象，以問吉凶禍福，前因後果，則與靈鬼作用相同。是之謂敗壞密宗。吾恐避罪不暇，說甚即凡成聖也。吾人但以淨土法門為一座大須彌山，全身靠倒，庶幾不被一切知識所奪，而現生可以了脫矣。否則隨風倒浪，了無已時。[註 32]

即使到了三〇年代，印光法師仍然保持這種對密法修持的基本態度，即「密宗易得神通，易著魔障」。對此，印光所持守的主導原則是，修習密宗者，能捨即捨，專持淨土，尤為妙行。他說：

密宗現身成佛，或云即生成佛，此與禪宗見性成佛之話相同，皆稱其工夫湛深之謂，不可認做真能現身成佛。須知現身成佛，唯釋迦牟尼佛一人也。此外即古佛示現，亦無現身成佛之事，無知之人，每每錯認，其失大矣。[註 33]

密法修持高唱「現身成佛」、「即生成佛」，其實都是意指修行者當下現世的親證工夫，而非過分執著於「現身成佛」的妄念。須知，真正能夠現身成佛者，古往今來，唯有釋迦牟尼佛一人而已。如果錯認神通為現身成佛的修密實相，特別是以神通標榜「成佛」，以凡身妄認成佛法身，所有這些恰恰是密法修持的易著魔障的具體表現。

綜上所述，印光從王弘願剛開始弘傳東密，就對密法修持的普適性明確表示異議。隨著密法修持的繁盛一時，特別是如大勇、持松、顯蔭等顯教僧人東渡學密而弘密的現象，印光更是多次表達自己不提倡習密的中肯態度。以印光的修行風範，這種公開而坦誠的明確表態，對漢地僧人紛紛以習密為成佛上乘、乃至認其為圓行成佛之捷徑的傾向，無疑起到極大的警示作用。

(二)太虛的「冶鑄中密論」及「攝密歸禪論」

太虛曾基於八宗平等的基本立場，對密法流行，先是表示公開的支持與倡導。但隨著密教的日益泛濫，特別是一九二四年當太虛在武昌佛學院的辦學受挫後[註 34]，太虛開始意識到必須通過積極疏導的方法，化解密教流行對中國傳統佛教修持秩序的現實衝擊。

太虛對東密的態度，有著一個思想演變的過程。民國十一年（一九二二），太虛在主編的《海潮音》月刊上，特闢《密宗專號》，轉介東密。應該說，密法修持中「即身成佛」、「現身成佛」乃至「即生成佛」，對於佛法修行者來說，無疑都是極具號召力的修學理念。所以，被標榜為密法修持中「獨具之勝義」。對此，太虛基本上能夠表示認同。

就佛法修持系統而言，密法與顯教是佛教內部的不同宗派。但訴諸民國初期的顯密關係，卻更似於不同宗教信仰之間的衝突。具體言之，東密雖與唐密同源，或由唐密衍化而成，但通過與日本本土化的神道教相融會後，東密完全已非唐密形態。在宗教儀式等具體修行形態上，與漢傳佛教的修行儀式存在著較大的不同。而且，透過密教的灌頂傳法這一宗教儀式表相上特勝之處，以及強調對上師的絕對尊崇，乃至唯上師是從，更可能構成為對傳統佛教賴以傳承的法脈的化解，終至於消解漢傳佛教的傳統修證範式。

更有甚者，一些蒙藏喇嘛「形服同俗，酒肉公開」，而某些東密追隨者則稱「俗形居中台，定妃為女形」，給佛教界的律儀修行製造了諸多混亂，並嚴重地損毀了佛教徒的社會形象。針對於此，太虛集中討論了密宗混濫的現象，提出了深入東密、藏密而冶鑄中密的建設性主張。太虛於民國十四年（一九二五）下半年相繼刊出了〈今佛教中男女僧俗顯密問題〉、〈論即身成佛〉、〈中國現時密宗復興之趨勢〉等文章，不僅較為系統地闡釋了密宗的歷史演變及其復興的動機和複雜的現實背景，而且還明確地提出了「冶鑄中密論」的思想主張。

太虛首先對密法修持中最具影響的「即身成佛論」展開了基於顯教問題的辨析。他早在一九二〇年回應王弘願與印光法師就《法華經》中龍女成佛問題的討論中，就明確提出，大乘佛法修行中的「成佛論」，可以大致區分為三種類型：一是可以成佛義，二是現成是佛義，三是本體同佛義。其中，「可以成佛義」，從時間性上說，又包括「頓即不久可以成佛」和「將來終久可以成佛」二種涵意。從一切眾生皆當成佛的佛意上講，女身成佛不應成為論辯的問題。真正成問題的是密法「即身成佛論」庸俗化所導致的「狂密」傾向，及其對原有佛法修證規範的衝擊，以及居士登壇說法的正當性問題。因此，太虛參與「即身成佛」為標榜的密法修持，將對佛教弘法形成潛在危險。

在廬山大林寺的講論〈中國現時密宗復興之趨勢〉中，太虛指出，唐代開元三大士（不空、善無畏、金剛智）入華弘密，一時普受崇信，密法修持如日中天、江河行地，影響廣泛，但不久即遭遇唐武宗滅佛的「法難」事件而一蹶不振，「唐密」自此潛蹤隱跡，湮沒至今。元代雖有密教傳法，卻已一改唐密面目而成蒙藏紅教之一支，其所傳布的密法既濫且雜，以訛傳訛，益顯其弊，洪武時竟遭禁傳，促使宗喀巴大師重整戒律，改為黃教。作為開元法統的「唐密」，雖成中華絕學，卻得以傳嗣東瀛，並經由與日本本土的神道習俗融和而衍成「東密」。在遜清之際，漸為國人所轉介。特別是日本借歐洲列強忙於戰爭無暇東顧之機，利用〈二十一條〉脅迫中國開教的不平等權利，販運「東密」以逞其謀，迎合國人因唐密失傳而意欲重興的要求，竟使「東密」一時間傳布於大江南北。

太虛著重辨析了密法復興的隱患。他敏銳地指出，目前的國內佛教修學者所表現出來的對密教近乎狂熱的心態，懵然求學，動機混雜，有的妄冀「即身成佛」、「現世成佛」，有的出於好奇心而追求禳災祈福的效驗，有的純粹是盲從附和，有的則是專務於名利恭敬，諸如此類，不一而足。致使傳法者乘虛而入，違法亂制，行外道魔道。而一些蒙藏喇嘛入漢地傳密，則更是形服同俗，酒肉公開，稱殺生即是解脫，全然蔑視漢僧佛儀，引發了佛教信仰的普遍失範，「密法之真制未窺，妙果未獲，而佛制祖規之尊嚴掃地，遺害人心，深堪危懼」[註 35]！

太虛把密法混濫的佛教原因，歸結為中國禪律教風的敗壞。他說，中國禪宗向來提倡「結茅便可安身立道，不立文字，頓悟自能契佛心印，脫經律之羈絆，尚樸實而實話」；而淨土宗則推崇「一句彌陀，念念誦持，乃至一心不亂，臨終往生淨域」；其他諸如律宗、天台宗、華嚴宗各有所闡、自有其宗。但數百年來，卻漸趨混合：律建基，講求解，禪淨趣行，成「一道同風之概」[註 36]。這種禪講律淨諸宗混融的修學環境，現在由於密法的混濫盛行，卻「頓陷於極混亂之狀態，漸有弁髦戒行、土苴淨業之危險！向稱佛刹精華、祖歸森嚴之江浙，今亦染斯頹風，方興未艾！其他若湖南、粵東，更不待言矣」[註 37]！

爲了解密法盛行對傳統佛法修行的衝擊，太虛重新提出自己在〈整理僧伽制度論〉中融會東密、藏密以治鑄中密的理論設想。其具體措施有二：一是「當學日密、藏密，納於律儀教理以建中密」；二是密宗寺院當爲一道區僅設一座的限制。太虛指出，顯密具體行法雖各有所異，但在佛理、律儀上卻是同歸一致。所謂顯教，即是依據於佛說經教而彰明佛理、教義；而所謂密教，則依據於修證成佛的理想果德以軌範修學的觀行。顯密在教理同出於大乘佛法經教，如密教中的「胎藏界」，其教理以般若性空爲基礎；而「金剛界」，其教理則以唯識觀爲根據。由教理而進達行果，這是佛教修證的正當規範，決不能未明教理而盲修瞎煉，更不可捨棄正當軌律而恣意妄行。如果不能正視教理與行持的規範問題，現在的密教，就難免重蹈元代密教的覆轍。因此，佛教界的當務之急，就是效法宗喀巴大師，以出家戒律爲基礎、以性相教理爲軌範，究學東密、藏密而同化成爲一種適應時代修學根機和環境的「中華密宗」，實現與中華佛教各宗一同協調興盛的理想目標。

在〈今佛教中之男女僧俗顯密問題〉，太虛指出，僧制不嚴的日本傳密之僧，利用在中國最先傳教的不平等權利，只想獲得名利恭敬，將佛教中比丘眾主教傳法的名位，肆意授給在家男女，名曰「俗形居中台」、「定妃爲女形」，全違佛法律儀的行爲準則。男女僧俗、僧俗男女攪成一團，曰「密教」；男女僧俗、僧俗男女律儀七眾者，爲「顯教」。這種混亂現象，如果聽任泛濫，必將嚴重削損中華佛教的社會形象。此類密宗修法昌盛之時，正是中華佛法敗壞之日，這並不是危言聳聽。太虛告誡說，根據佛典，密教原是佛爲攝化魔眾而入魔的教法，以顯教佛經軌其心識，以佛律（七眾律儀）以範其身行，所以才能化魔入佛、即魔成佛。因此，佛教密法不可思議的功用，同樣表明了顯教理觀與律行的作用。如果修習密法者，排斥顯教性相教理，棄毀僧俗律儀，那麼不僅不能以佛化魔，而且反以魔障佛，背道

而馳。太虛嚴正指出，「密依顯理顯律，則轉成佛；密離顯理顯律，則還為魔」[註 38]。習密者全然斥除傳統佛法中的性相教理，破毀佛教固有的僧俗律儀，使現實修行中的顯密問題，不再是教法修持的顯密判分，而是演變為「非以佛化魔，反以魔障佛」的佛魔之辯，非但不能成就密法修習者所嚮往的「即身成佛」，倒成為「即身成魔」。如此僧俗混濫的壞法行徑，是可忍孰不可忍。針對於此，太虛點出了密教的真正出路，在於依顯教之理、行顯教之律而轉成佛，否則離顯教之理、背顯教之律則成魔法。從修密的流習到「魔強法弱」的現世表現，從顯密之論而一變為佛魔之辯，這種認識的深化，表明民國佛教界對顯密關係的認識，開始轉入佛教傳統修持範式的考量。而太虛則在此一轉向中起著至關重要的引導作用。

促使太虛對密宗態度發生轉向的另一現實原因，是由於王弘願在廣東竟然以居士身分的開壇授法，灌頂收徒。這一嚴重違背佛教律則的行為，其負面影響可謂惡劣之至。為此，太虛不僅大聲疾呼：「弘法！弘法！多少人將假此名以行其惡！」嚴辭正告王弘願之輩「心喪其主，客氣用事，不能止惡，徒以長瞋」[註 39]。太虛屢發危言，實在是有所不忍坐視中華佛法的破滅之災而袖手旁觀。需要指出的是，此時，王弘願的風波或事件尚未激化。這表明太虛的遠見卓識。

據太虛多年觀察，「日本與蒙藏之密宗，殆已同昔年之紅教。末流之弊，在所不免」[註 40]。正惟如此，矯正密宗的流弊，應該有所甄別，有所簡擇，而不是隨波逐流。

正是從密法流行對中華佛教傳統修行範式的衝擊及其流弊的深切反思中，太虛逐漸形成了「中華佛教的特質在於禪」的識見。太虛的密宗觀，逐漸開始納歸於中華佛學的整體復興中加以考量。對此，他明確提出：

晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗骨子。禪衰而趨乎淨，雖若有江河就下之概，但中華之佛教，如能復興也，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪。禪興則元氣復而骨力充，中華各宗派之佛法，皆藉之煥發精彩而提高格度矣。默察中華佛法將來之形勢，禪宗內感衰弱之隱痛，外受密術之逼拶，旁得法相唯識研究之結果，欲求實證乎離言法性，則禪宗之復振，殆為必然之趨勢！[註 41]

太虛著眼於中華佛教的復興，選擇了禪宗而不是密法修持或法相唯識。通過對「密宗復興」持續觀察，太虛充分意識到中華佛學的全面復興，當源於本土化最徹底、最成功的禪宗。正是基於上述考量，民國十六年（一九二七），太虛奉勸常惺法師不必前往藏地學密，其中的兩條理由是：

若融攝魔梵、漸喪佛真之泛神秘密乘，殊非建立三寶之根本；「經書十倍華土」、「聖證多有其人」，藏僧誇言，未堪保信。[註 42]

民國二十三年（一九三四）五月，九世班禪在杭州靈隱寺舉行時輪金剛法會期間，曾設「千僧齋」，時在雪竇寺的太虛應請上堂開示。他說：

「如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性」；「涅槃與世間無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別」。以無性故，無少分別，覓毫釐世間法不可得，亦覓毫釐佛法不可得。一向浩浩地說甚麼發心學佛，弘法利生，而尤以禪祖西來，直指見性，密宗灌頂，即身成佛，最為人所欣羨。殊不知才云直指，早曲了矣；性且不有，怎樣可見？何況六大本空，身不可得，說什麼即不即；五智非有，佛不可得，說什麼成不成？所以直指見性，即身成佛，都不過空拳引兒笑，黃葉止嬰啼。然不存佛法，非立人之情；若留人情，便須佛法。……故若懷救國濟世之願，即應於時輪壇中，虔誠頂祝。如起植福消障之心，尤須於金剛座下，至心拜求。今日時輪金剛法會設齋供僧，以無所住之方便，行不取相之布施，廣結眾緣，普攝群機，功德無量。作何讚揚？國民康樂世安泰，都在佛恩普濟中！[註 43]

從太虛開示的語意中，攝密歸禪乃至消密歸禪的旨意昭然若揭。太虛指出，佛法修證當以佛說經教的聖言量為根本依據。如來佛性即世間性，離世間性則無如來佛性。達摩西來，直指見性。此性即是不離世間的如來佛性，非離世間性而外別有如來佛性。密宗灌頂，即身成佛。然六大本空，身為假名，根本而言，何以成立密宗所謂的「即身成佛」？因此，密宗標榜的「即身成佛」，從佛法教理的性空本體而言，並無特別的殊勝之處。但就佛教徒本懷的「救國濟世」菩提悲願而言，所謂「時輪壇中，虔誠敬祝」、「金剛座下，至心拜求」，無不出於對佛恩普濟中「國民康樂世安泰」的美好祈願而已。

據上所述，太虛密宗觀的思想演變，可以折射出從樂見密宗興而轉歸矯正密宗流弊，由「冶鑄中密論」而轉向「攝密歸禪論」。這種轉向，對太虛本人而言，客觀上構成其佛教思想轉向的一大助緣，促使太虛形成「中華佛教的特質在於禪」的見解，明確表達出中華佛法的復興是禪宗的復興。應該說，這種思想，乃是太虛基於中華佛教本位立場的必然產物。

(三)慧明法師的「禪密會通論」

在民國初期的顯密關係論中，浙江佛教界除上述印光、太虛二名僧外，尚有時任杭州靈隱寺方丈（一九二〇—一九三〇）的慧明法師。慧明基於禪修立場所展開的顯密之論，至今仍不為學界所注意。在此將嘗試論之。

自民國九年（一九二〇）出任杭州靈隱寺方丈的禪林尊宿慧明法師，非但以親修實證而著稱於禪林，而且他明確倡導禪密兼修的態度，成為當時較具代表的一派見地。

慧明法師的「禪密會通論」，其思想實質是禪密兼修、會歸心宗論。他在《慧明法師開示錄》第五座中，曾以「禪密兼修之心宗」為題，明確闡釋了自己「禪密同歸心宗」的佛法見地。

在文中，慧明著重比較了禪密二種法門的同別之處。他指出，禪是自心，密是佛心。佛心自心，本來一心，皆為妙用圓覺之心。密仗佛力，禪憑自力，禪密皆修，就是要把佛力與自力合二為一，如此整合，方可應機，深入究竟。特別是現實的禪修者流於「口頭禪」，而未法時期眾生根性鈍劣，業障深重，因此，應兼修以密，借佛力以證無上實相法門。

由禪密兼收而達禪密互救。這是慧明法師倡導禪密兼修論的現實立場。慧明對此開示說：

禪密兼收，取禪宗之自心是佛，實相無相，以救密法著相入魔之險；取密法之專重事修，藉不可思議之威力，感化有情，以濟禪宗淺悟即了、無相無得、不起度生之偏執。故禪密兼修，不偏執事壇，不具習漸次，只要根機相應，因緣成熟，無論貧富老幼，皆可修持。一面知道禪宗心即是佛，而不廢事修；一面知道密法以佛力加被故，心外有玄，而不著玄相。如此定能即身成就。末法時代，這才是應機普攝的法門。[註 44]

針對當時東密、藏密風行全國的現象，慧明深有感觸地告誡學子說，密法重興，從表面上看，確可說是佛法興盛的勝緣表現。但同時也不可避免地引發了一些負面影響。這些影響主要表現為，學佛者每每貪多務得，急於求成，接受一座法，尚未修得感應，又想第二座法。今日來一金剛上師，急於前往皈依；明日來一阿闍黎，亦去皈依。疲於奔命，朝三暮四，到頭來，一無所成。針對於此，慧明明確提出了二種對治方法。他說：

慧明弘禪密兼修之心宗，是以禪為體，以密為用；以禪攝密，以密護禪。亦即以心攝心，以心護心。……禪也密也，其名雖二，其實則一。惟禪密兩宗，一則重悟，一則重修，禪密兼修，即應修悟並重。[註 45]

據此所見，慧明所倡導的「禪密兼修」，具體涵義應是「禪體密用」，這是歸宗於心性法門（「心宗」）的立論；而在修證工夫論上，則主張禪悟與密修並重。

最後，慧明得出結論說，禪密兼修，最根本的事情就是必須回復到佛教的根本悲願，以救世度生為心願。決非滿足於執著於我相與法相，「以佛心為自心，本尊是我，我即本尊，能發如此大心，自與諸佛菩薩以及本尊心心相應，而心佛眾生三無差別，故曰心宗」[註 46]。

綜合而論，慧明禪密兼修之所以能夠成立，主要體現於禪密修持在工夫論上具有共通性。儘管從表面上看，密教修持更多地需要壇場的儀軌，即注重於「相修」或「相教」，而禪宗修證法門則為自心修證法門，不執於事相修行。但慧明卻以為，從工夫論加以考量，禪宗參話頭與密教持咒，二者都有破除邪知邪見的實際功效，如能久參久持，皆自可悟道，可謂殊途而同致。

具體而言，禪密兼修，實有假修與真修之分。所謂假修，主要有三種表現形式：其一，處處在假我之身相上修行，不在真我之心地上用功；其二，離心外求，作種種不相應修行；其三，打坐時，身坐而心不坐；持咒時，口持而心不持。據此可見，所謂種種假修持的偏失之處，大致可以歸結為身修而心不修、外修而內不修、口持而心不持等三種類型。

那麼，禪密兼修之真修又為何指？慧明認為，禪密兼修之真修，必須回歸到惠能南宗禪頓悟法門，以《壇經》為指歸，及「以心地無非為戒本，以利他無我為正行」。因此，禪密真修，就是真實地修行大乘菩薩道。具體言之，真修禪密，就是「一切時中，一切處所，對一切事物，不著相，亦不離相，在上座時，身心俱坐；持咒時，心口同持；身心打成一片，且本『利他無我』之旨，發大慈大悲之心，起弘生利法之行，苦口婆心，勸人『諸惡莫作，眾善奉行』，自己更須心行不二，始終如一，乃為真修」[註 47]。

唯有在禪密圓融真修的基礎上，才能使「禪密兼修」真正成為佛教修持的「無上法門」。慧明強調指出：「禪是諸佛心傳，密是諸佛心印，禪密兼修，確是無上法門。」[註 48]又說：「禪宗見性成佛，密法即凡成聖，皆是無上法門。」[註 49]在真修實證中，禪宗的「見性成佛」與密法的「即身成佛」，必將等行而同歸。慧明將密宗的「即身成佛」改稱為「即凡成佛」，也許意在闡述密法修行，同樣需要即世間凡行而成就出世佛行，這才是大乘佛教菩薩行真正密意之所在。正是即世間萬行而成就佛行的意義上，才能真正無礙地實現禪密兼修的親證聖

境。因此，慧明反覆強調，禪密兼修的佛法根基，不在別的，正是「菩提慈悲之心念，為禪密兼修之根本。」[註 50]

作為禪修有得的一代禪匠，慧明還基於自己的實修體驗，闡述了禪密兼修的具體相關之處，並告誡密法修持者與禪修者一樣，必須經過心性修為的真切磨練，即破妄、顯真的臻達真妄不二之境。這三個修持階段，在禪修工夫體系中，分別表達為「透三關」，即初關、重關和牢關。慧明指出，宗門禪修工夫中的「參話頭」，與密教修持工夫中的「真言咒」，雖有自力與他力的不同，然由於自他不二，其工夫極致，終同歸於通過參究話頭與持真言咒，以此鎖住一切妄念，達到心佛一如的體證境地。正如禪修全透三關者，極難達成，持密咒而證心佛一如，同樣殊難之至。因此，主密法修持者，不可心存「立等可取」的非分之念。

綜上所述，慧明所倡導「禪密兼修而歸於心宗」的「禪密會通論」，既不同於持松、顯蔭等東度習密者以華嚴、天台等顯教立場的「顯密會通論」，亦稍別於太虛基於諸宗並興、著眼於佛教整體振興的「攝密歸禪」論及「冶鑄中密」論。特別是慧明以禪修有得者的親證體認，視禪密兼修而歸於佛意心宗，充分自覺到對佛法實修效驗的根本回歸，從而較充分地解答了密法修持對漢地佛教修持有效性的現實衝擊，加之慧明對於禪密兼修的教理、修證、歸趣等內容進行了系統闡釋，不僅基於中國佛教修證傳統對密法修持提出了全面回應，而且還對後世如何處理密法修持與傳統修證方法的關係問題，同樣富有啓迪意義。

綜觀上述民國初期，以印光、太虛、慧明三位浙江佛僧對於顯密關係的代表性見解，我們可以看到，其中所貫穿的是一種以中國社會為本位、特別是以佛法為本位的思考立場。堅持以中國社會為本位，可以主動回應於密法流行的民族立場，無論是對於藏密還是東密，都不至於令世俗社會對佛法修持產生過多的誤解。這對民國佛教弘化的整體形象來說，無疑有著巨大的現實法益。而以佛法為本位，無論是「捨密歸淨」還是「攝密歸禪」或「禪密兼修」，都充分關注佛法弘化契理契機的普遍有效性，通過即凡成佛、即世間行而成就出世佛行的佛教見地，既化解密教修行的世俗誤解，又能契合於佛陀教化世間的大乘意旨。因此，透過民初時期浙江佛教界對顯密關係的歷史總結，對於今日的佛教修行仍然有著可以想見的現實啓示。

六、小結

通過對民國初期浙江密教活動的描述，我們大致可以得出如下幾點結論：

首先，民國初期的浙江，與武漢、北京、上海、廣州等地相比較，非為密教流傳的中心區域，但由於太虛在杭州淨梵寺編刊《海潮音》月刊的持續宣傳，直接促成了持松、顯蔭等浙地修學佛僧東渡學密，致使二〇年代中期江南諸地東密或藏密都有較為頻繁的弘傳活動。

鑑於民國浙江佛法相對興盛，密宗的弘傳，促使顯教僧人對密教修持方法及其顯教修持的衝擊效應，特別表示關注，從而民國初期的顯密論辯中佔有一席之地。

其次，民國初期的浙江，無論東密還是藏密，其弘化活動的區域，主要局限於杭州、嘉興等交通便利之處，在浙江的影響範圍有限，涉及人數不多，但對佛教有識之士的影響卻是顯而易見的。

再次，浙江顯教僧人對顯密會通問題的回應中，大致可以歸納為二種觀點，即以印光為代表的「捨密歸淨」論，以太虛和慧明為代表的「攝密歸禪論」與「禪密會通論」。這些顯密關係論，貫穿著以中國社會為本位及以佛法為本位的思考立場，著眼於佛教弘化契理契機的普遍有效性，通過對密法修持的全面反思，為後世提供了寶貴的歷史借鑑。

最後，民國二〇年代中期，密宗行門的盛行一時，就其社會效應來說，通過啓建「金光明法會」、「時輪金剛法會」等藏密弘化活動，可見民國佛教與政治時局的密切關聯，這在某種意義，既可說是民國「政教並進」的一種現實表現，更是佛教弘化在「政教並進」中的時代困境。

【註釋】

[註 1] 王弘願（一八七六一—一九三七），原名師愈，號慕韓，廣東潮州人，為前清秀才出身。從其師法韓愈的名號上，可以看出，王弘願在早年是崇儒反佛的思想傾向。據稱，四十歲後，王弘願因讀《華嚴經》有所省發，始信佛法，改名為弘願，號圓五居士。

[註 2] 對於民國初期的密宗活動具體過程，佛教學術界的討論相對單薄。目下所見較為系統的討論，可參見於梅靜軒〈民國以來漢藏佛教關係（一九一二—一九四九）〉和〈民國早期顯密佛教衝突的探討〉，分別刊於《中華佛學研究》第二期（一九九八年）和第三期（一九九九年）。

[註 3] 《海潮音》第一卷第七期（一九二〇年九月刊）。

[註 4] 從一九二〇年至一九二六年間，太虛與王弘願的書信往來，現存共有七通，其中有五通集中於前三年。參見《太虛大師全書》第五十一冊，第一二二—一二八頁。

[註 5] 太虛，〈中國現時密宗復興之趨勢〉，《太虛大師全書》第三十冊，第一二二—一二八頁。

[註 6] 對於一九二五年開始的「王弘願風波」或「王弘願事件」，梅靜軒在〈民國以來的漢藏佛教關係（一九一二—一九四九）〉、〈民國早期顯密佛教衝突的探討〉二文，皆有詳論，可參見。

[註 7] 稱持松得五十一世阿闍黎位，這是依另一種標準的表達，同樣成立。

[註 8] 于凌波，《中國近現代佛教人物志》（北京：宗教文化出版社，一九九五年）第二五六頁。

[註 9] 同 [註 8]。

- [註 10] 此書原著為日本大僧正浦上隆應，顯蔭譯作曾刊於上海世界佛教居士林林刊。
- [註 11] 參見顯蔭，〈真言密教與中華佛法之關係〉，《海潮音文庫》第二編「真言宗」，第十一十一頁。
- [註 12] 同 [註 11]，第十四頁。
- [註 13] 張曼濤選編的《現代佛教學術叢刊》第七十一冊至第七十四冊為密宗部分，其有關著述，大多選自范古農選編的《海潮音文庫》中的「真言宗」部分。
- [註 14] 民國初期傳入內地的西藏密宗，主要為即寧瑪派（俗稱紅教）、格魯派（俗稱黃教）和噶舉派（俗稱白教）。
- [註 15] 有關時輪金剛密法的修持儀軌，可參見弘學，〈時輪教法概述〉，《佛學研究》第九期（二〇〇〇年）第六十七—七十六頁。
- [註 16] 參見印順，《太虛法師年譜》「一九三四年條」（北京：宗教文化出版社，一九九六年）第二〇〇—二〇一頁。
- [註 17] 〈金光明會之要函〉，《海潮音》第七卷第二期（一九二六年四月）第六頁。
- [註 18] 參見太虛，〈致孫總司令書〉（一九二六年五月），《太虛大師全書》第五十一冊，第一七九頁。
- [註 19] 參見塵隱居士，〈禪密或問〉，《海潮音》第十五卷第八期（一九三四年八月）第三十九頁。
- [註 20] 該文收入《太虛大師全書》第三十冊時，改題為〈法華龍女成佛討論之討論〉，見第二八六四—二八六六頁。
- [註 21] 參見印順，《太虛大師年譜》「一九二五年條」，第一〇九頁。
- [註 22] 印光，〈與徐蔚如居士書〉，《印光法師文鈔》（張育英校註本，北京：宗教文化出版社，一九九九年）上冊，第一一三頁。
- [註 23] 同 [註 22]，第一七五頁。
- [註 24] 同 [註 23]。
- [註 25] 印光，〈與顯蔭法師書〉，《印光法師文鈔》第四七四頁。
- [註 26] 印光，〈復恆漸法師書一〉，《印光法師文鈔》第四七五頁。
- [註 27] 參見大醒，〈拜識印光大師的因緣及其印象〉，《印光法師永思集》第六十五頁。
- [註 28] 印光，〈復溫光熹居士書一〉，《印光法師文鈔》第八九五—八九六頁。
- [註 29] 同 [註 28]，第八九六頁。
- [註 30] 印光，〈復溫光熹居士書三〉，《印光法師文鈔》第九〇一頁。
- [註 31] 印光，〈復溫光熹居士書四〉，《印光法師文鈔》第九〇二頁。
- [註 32] 印光，〈復丁福保居士書十〉，《印光法師文鈔》中冊，第一〇六二頁。
- [註 33] 印光，〈復周志誠居士書一〉，《印光法師文鈔》上冊，第六四四頁。

[註 34] 印順曾敏銳地指出：「大師以見密宗之興為幸，密宗起而大師之事業受挫。」參見印順，《太虛法師年譜》「一九二四年條」，第一〇〇頁。

[註 35] 太虛，〈中國現時密宗復興之趨勢〉，《太虛大師全書》第三十冊，第二八八一—二八八二頁。

[註 36] 同 [註 35]，第二八八二頁。

[註 37] 同 [註 35]，第二八八三頁。

[註 38] 太虛，〈今佛教中之男女僧俗顯密問題〉（一九二五年），《太虛大師全書》第三十四冊，第六〇九頁。

[註 39] 見太虛，〈致王弘願書七〉（一九二五年），《太虛大師全書》第五十一冊，第一二八頁。

[註 40] 同 [註 35]，第二八八四頁。

[註 41] 太虛，〈評寶明君中國佛教之現勢〉，《太虛大師全書》第四十九冊，第一〇三頁。

[註 42] 太虛，〈致常惺法師書〉，《太虛大師全書》第五十一冊，第三十八頁。

[註 43] 原刊於《正信》第四卷第一期（一九三四年），現收於《太虛大師全書》第六十一冊，總第一二〇五—一二〇六頁。

[註 44] 《慧明法師開示錄》（天台國清寺，一九九一年刊刻本）第五座，第三十四頁。

[註 45] 同 [註 44]，第三十五—三十六頁。

[註 46] 同 [註 44]，第三十六頁。

[註 47] 同 [註 44]，第七座，第四十四頁。

[註 48] 同 [註 47]，第四十六頁。

[註 49] 同 [註 44]，第八座，第五十頁。

[註 50] 同 [註 49]，第五十二頁。