太虛對藏傳佛教觀點之研究

谷有量

佛光大學 佛學系博士一年級

摘　要

太虛(1890-1947)是中國佛教於清末民初的改革僧，對於中國佛教的復興與改革有重要貢獻，而他對於藏傳佛教的論點卻鮮少被討論。他的言論收錄在《太虛全書》中，而與藏傳佛教相關的篇數達到9篇，可從中觀察到他對於藏傳佛教的看法隨著他對藏傳佛教的理解而產生變化。

太虛在民國初年時企圖根據日本和西藏的密宗來重建中國密宗，後來決定根據藏傳佛教的格魯派為藍圖來復興中國密宗。他後來在更親自接受了九世班禪的灌頂。隨著他對藏傳佛教的了解越深，他對於藏傳佛教的看法也越來越包容。本論文針對這9篇論文進行深入分析，並且重建當時的社會背景，以解釋和分析太虛思想轉變的原因。本論文分別採用時間軸和主題式的序列來分析太虛對藏傳佛教態度之變化與關注所在。

目前關於太虛的研究主要針對他在漢傳佛教方面的貢獻，而忽略了他對藏傳佛教的討論與其觀點所帶來的影響，但實際上他最為成功的佛教教育機構就是漢藏教理院。研究太虛的研究為數眾多，比較少聚焦在太虛對藏傳佛教整體的觀點，而這是本論文的重點。

太虛看重藏傳佛教的原因有:其儀軌可安定人心、其教育較有系統性、且密宗修持可 補充漢傳佛教的不足之處，凡此皆是他認為藏傳佛教有助於振興漢傳佛教之處。經由分析太虛的言論可以發現，他對於藏傳佛教的態度從批判到接受，再到讚揚和推崇，並期望漢傳佛教和藏傳佛教能互相學習、截長補短並共同成長。一般的漢地僧人都受限於門戶之見，很少會敞開心胸的接受藏傳佛教，但太虛卻是少數的特例。

綜觀太虛的成就，雖然他後來並沒有成功的重新建立起中國密宗，但是他所創立的漢藏教理苑卻建構起漢傳佛教和藏傳佛教的橋樑，也在某種程度上復興和刺激了漢地的佛教。

關鍵字：太虛、藏傳佛教、漢藏佛教交流、民國佛教

一、　前言

在晚清民國的高僧中，以太虛對於現代佛教的影響最為顯著，尤其是他所勾勒的「人間佛教」藍圖更是當今佛教界的主流思想。太虛對於所有教派皆保持著開放的心胸，只要是對佛教的復興與中國的繁榮有幫助，他都保持著開放與支持的態度。身為佛教僧人卻不為門戶之見所拘束，而他對於藏傳佛教的態度也影響著今日的佛教現狀，使得漢藏佛教交流得以如此頻繁和順暢。

清末民初的社會動蕩不安。在這中國近代史上的黑暗期間，佛教內部也因為僧尼素質低落和太平天國之亂而受到了根本性的打擊，而佛教所擁有的諸多廟產在人民無法溫飽的情況下也成為社會攻擊的箭靶。[1]面對這樣的態勢，佛教繼三武一宗的滅佛運動後，再次受到了「廟產興學」的嚴重打擊，外加基督教的挑戰，使得人民對於佛教的功能產生了強烈的質疑。漢地佛教受到諸多的質疑，改革還是被消滅於二者之間，成了佛教無法避免的選擇。[2]

面對佛教在中國的內憂外患，太虛興起了對密宗的興趣：先是對日本的密宗產生了強烈的好感，後來又因佛法戒律和政治民族等的原因而轉向尋求西藏的密教。密宗曾在唐朝時經開元三大士的弘揚而盛極一時，但是在會昌法難（840-846）後就受到嚴重的打擊，而消失於中國。[3]太虛提出了「八宗共揚」的思想，將密宗復興視為中國佛教復興的重要組成之一，而太虛對於藏傳佛教的觀點是本研究的重點。

（一）　研究動機與目的

本研究旨在探討民國初期藏傳佛教在漢地的發展淵源，進而針對太虛對於藏傳佛教的態度做研究。太虛對於佛教設立了許多改革的方針，而藏傳佛教的教義與修法在他整個人生的過程中也逐漸被接納與參考，尤其是在接受九世班禪喇嘛（1883-1937）灌頂後。

---

[1] 鄧子美，《太虛大師全傳》，頁 22。
[2] 羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路之抉擇》，頁 6。太虛認為當時的中國佛教只剩下「迷信」和「玄談」了。
[3] 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉，頁 139。

太虛為二十世紀初的中國佛教僧人，被推崇為『人間佛教』[4]的開創者，而他開放與無私的態度，也為今日漢藏佛教的交流開創了歷史的先例。細數國內外學術界針對太虛的研究為數不少，包括了許多漢藏教理院的相關研究，但是卻未見太虛對於藏傳佛教觀點之研究，因此本論文期望對於這點做更深入的探討。

漢藏佛教的交流在現代社會中是日趨頻繁，而太虛身為近代中國佛教的改革家，拋棄文化差異與門戶之見，接受了部分漢傳僧人認為是「邪魔外道」的藏傳佛教的學說。[5]他從一個以漢傳佛教為中心的僧人，逐漸接受藏傳佛教的教法（包括其顯教與密教），以致最後成立了漢藏佛學院來促進藏傳佛教在中國的傳播。他逐漸從輕視藏密、接受藏密到弘揚藏密之思想上的轉變過程，是本論文最主要的研究核心。

（二）　文獻回顧

文獻探討分為專書和論文期刊二類，皆針對太虛做探討。

表格 1 專書論著

編號	書名	年份	作者
1	太虛大師全書	1948	釋印順
2	太虛大師年譜	1978	釋印順
3	太虛近代中國與世界	2018	王頌　編
4	Toward a Modern Chinese Buddhism - Taixu's Reform	2001	Don A Pittman

（資料來源：作者自行整理）

太虛是民國初年中國佛教的代表性人物，而對他的研究大部分出自僧人之手，包括印順所編的《太虛全集》（專書 1）和《太虛年譜》（專書 2）。這二本書記載了太虛人生的重要事蹟、言論及著作，為本論文重要的一手文獻資料。

---

[4] 太虛推展的為人生佛教，經由印順的人間佛教之宣揚，但仍被認為是人間佛教的開創者。Eric Goodell, *Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism*, p. 201.

[5] 俗曰：『密教興，顯教亡』。

中文文獻中，北京大學佛教研究中心和閩南佛學院於 2018 年開始「太虛研究」課題計畫的《太虛近代中國與世界》（專書 3），針對太虛的諸多面向的 16 篇文獻中進行探討，而雖然此書沒有針對太虛與藏傳佛教相關聯的探討，卻也提供太虛鮮為人知的側影。太虛的海外足跡遍佈德國、法國、新加坡、日本，他探討的議題也超越佛教本身如生死和茹素的範疇，更進入了政治、外交、哲學等思想的範疇。

英文文獻中有 Pittman 所著之 *Toward A Modern Chinese Buddhism – Taixu's Reform*（專書 4），雖然並未專注於本研究的主題，但卻對太虛的生平與民國初年的時代背景和佛教概況提供了珍貴的資料。Pittman 主要針對太虛的生長與學佛背景、他對新時代佛教的改革所做的努力、及他對包括台灣佛教在內的漢傳佛教界帶來的影響做介紹。作者將太虛定位為一個愛國者更勝於一位僧人，因為他所做的許多改革是針對當時的國家與社會所需要的。

表格 2 論文期刊

編號	書名	年份	作者
1	太虛對中國佛教現代化道路的抉擇	2002	羅同兵
2	Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism	2012	Eric S Goodell

（資料來源：作者自行整理）

羅同兵於其博士論文《太虛對中國佛教現代化道路的抉擇》（論文 1）中以人生佛教的現代化為本，針對太虛對於佛經、教法及僧制的改革做了詳盡的分析，並對於淨土與密教思想的融合做了詳盡的整理。漢藏佛教之顯密融合與東密或藏密之取捨是研究的重點。[6]本論文雖然包含太虛對佛教改革的諸多面向，但是卻是少數探討太虛對藏傳佛教觀點。或許討論的深度不如其他專書，但就廣度而言是很有幫助的資料。

Goodell 的博士論文 *Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism*

[6] 羅同兵，《太虛對中國佛教現代化道路之抉擇》，頁 94-130。

（論文 2）針對太虛接受班禪灌頂後（1934-1937 年）對密宗有異常的狂熱，但是 1939 年後卻逐漸冷卻。[7]作者也針對『密』(esoteric) 一詞在中國佛教的定義特別做了釐清。[8]

（三） 研究方法與研究範圍

本論文所採取的研究方法為歷史文獻探討，藉由發現過去太虛對於藏傳佛教的論述來觀察他對藏傳佛教論點之變化，並試圖分析他觀點改變的原因。透過研究《太虛大師全書》並搜索關於藏傳佛教與西藏等關鍵字，並對照《太虛大師年譜》來尋找其歷史時空背景，從而建構太虛對於藏傳佛教的思考理路。本研究第二章與第四章採用二手資料，而第三章則參考《太虛大師全書》的一手資料，透過搜尋關鍵字「西藏」和「藏傳佛教」後並過濾掉偏政治色彩的言論，取得了太虛對於藏傳佛教最直接的看法。《太虛大師全集》共 32 冊，將太虛一生重要的書寫與演說都收錄其中，可以說是太虛畢生思想的精華。由於科技的進步，《太虛大師全書》已經完全數位化，可以在網路下載或免費索取 CD 版取得整套全集。

表格 3 《太虛大師全書》中與藏傳佛教相關的九篇論述

	標題	時間
1	中國現時密宗復興之趨勢	1925 年秋
2	佛學源流及其新運動	1928 年 10 月
3	論時事新報所謂經咒救國	1932 年
4	世界佛學院之佛法系統觀	1933 年 9 月
5	鬥諍堅固中略論時輪金剛法會	1934 年 4 月
6	漢藏教理融會談	1937 年 9 月
7	幾點佛法的要義	1939 年 2 月
8	我怎樣判攝一切佛法	1940 年 8 月
9	為支那堪布翻案	1942 年夏

（資料來源：作者自行分類與整理）

所謂歷史文獻探討，是透過回顧文獻的方式來重建過去的人、事、物，

[7] Eric Goodell, *Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism*, pp. 252-253.
[8] Eric Goodell, *Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism*, pp. 251-252.

進而探討歷史所發生的事件並深究其原因。若談及藏傳佛教的一手文獻，大部分皆由藏文所著述，而西藏傳譯自印度的密教典籍也遠勝於其他各系。[9]西藏的大藏經並沒有收錄《阿含經》，但是大乘經則有許多傳譯，而律藏有《說一切有部律》，但沒有漢譯的《四分律》。論藏方面，則偏重在印度大乘後期的論典，也更重視因明類的典籍。[10]西藏佛教最特殊的就是佛教與政治的緊密結合，尤其是自五世達賴喇嘛洛桑嘉措（དགེ་དགོང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོ་，Lobsang Gyamtso，1617-1682 年）更是取得西藏最高宗教與政治的領導人物，也奠定了後來藏傳佛教以格魯派為首的態勢。[11]

本論文的研究範圍以《太虛大師全集》為主要一手資料，探討他對於藏傳佛教的思路與看法。其他的二手資料則包括了《太虛大師年譜》、民國初年的雜誌（如《海潮音》、《世界佛教居士林林刊》等）、太虛、漢藏教理院、及法尊的的相關論文和書籍。針對太虛的看法，本研究也僅針對藏傳佛教做研究，並未涉及西藏的政治發展或日本的東密與台密。由於筆者藏文程度不足，本次研究以中、英文文獻和少許日文文獻為主要參考資料。

二、　太虛對藏傳佛教的評述

太虛（1890-1947 年）所處的近代中國是動盪不安又民心思變的年代，他也是近代佛教的縮影和代表人物。在清帝國（1644-1911 年）逐漸喪失民心而國民政府取而代之時，社會上也對於所有中國固有的價值產生了懷疑，進而興起了「中學為體，西學為用」的新思維。在傳統價值觀中，中國社會普遍對佛教和出家人持保留態度，尤其是當政府和社會動盪時，常常會認為超越世俗的出家人為「無用之物，不僅對社會毫無貢獻，反而消耗社會資源」[12]，而寺廟則是不事生產的閒置資產。乾隆皇帝於 1739 年頒發詔書，開始嚴格發放戒牒以限制僧人的數量，並杜絕人們為了逃避社會責任才選擇出家。[13]1898 年在張之洞的登高一呼下，認為佛道寺觀和田產都是佈施而來的，如

---

[9] 藍吉富，《中國佛教史料》，頁 219。
[10] 藍吉富，《中國佛教史料》，頁 219。
[11] 藍吉富，《中國佛教史料》，頁 223。法尊法師提到清廷重用重視戒律的格魯派，此舉有效的洗刷了一般人對於元明時期較為「不重戒律、好高騖遠」的噶舉派所造成的負面印象。釋法尊，《西藏與西藏佛教》，頁 103。
[12] 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 58。
[13] Don Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism – Taixu's Reforms,* pp. 33-34.

果改成學堂可成為振興國家與社會的一股力量，這便是「廟產興學」的開始。[14]在此同時，佛教也受到西方傳來的基督教的挑戰，又有「廟產興學、軍閥混戰」，而佛教在相較於基督教下凸顯其「內部的腐敗、僧材的凋零」，彷彿充斥著迷信和趕經懺的僧人。[15]

為了提升中國佛教發展的頹勢，太虛決定向密宗學習，而學習密宗的對象從日本密教到藏傳密教，經過了其特殊的時代背景。太虛指出：

> 社會政局不安的時候，也是宗教深入人心最好的時機。內地佛界積極學習西藏佛法，現在看來應是一種雙向的文化交流。[16]

中國佛教的密宗（俗稱唐密）在唐朝時經由開元三大士自印度傳入漢地而經盛極一時，但在唐朝時便因會昌法難而消聲匿跡，因此二十世紀初需要和佛教發展蓬勃的日本學習東密和台密，也和以密宗見長的藏傳佛教相互吸收彼此的長處。[17]然而，密宗的宣揚除了佛法教義的交流，其實也包含了檯面下的政治和種族等角力。日本佛教於 1873 年開始藉由對中國輸出時宣揚其種族與教義的優越[18]，而西藏的密教則成為了連結漢藏的橋樑，也因為當時中國和日本處於政治緊張和戰爭邊緣之故，社會普遍也認為藏傳佛教的密教更為完善，太虛和大勇等人最終才會選擇向藏傳佛教學習密教。[19]當時，日本由於沈溺於軍國主義中，也積極的學習西藏的密教，並藉由佛法的交流進行政治與軍事的探勘和情蒐。[20]

---

14 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 58-59。

15 學愚，〈從太虛大師對基督教態度的變化看近代中國的佛耶相遇〉，頁 248。

16 陳立建，〈國民政府時期的漢藏佛教的交流與互動—以漢藏主要高僧的事蹟為主〉，頁 87。

17 末木文美士，《日本佛教史—思想史的探索》，頁 35-54。日本佛教也有密教的傳承，在民國初期也發揮了關鍵的角色，其中分為延續中國唐密的真言宗「東密」和日本天台宗所發展出的「台密」。

18 日本佛教於明治五年（1872）受到「神佛分離令」頒布的影響，宣布廢除僧官僧位，讓僧人成為一種職業，也解除食肉、帶妻、鬚髮的禁令；明治六年（1873）對比丘尼下達蓄髮、食肉、還俗命令，並禁止僧侶火化。明治六年（1873）由淨土真宗東本願寺的僧人小栗栖香頂開始入華傳教，而到 1894 年中日甲午戰爭開始，傳教運動才宣布失敗。詳細請見黃運喜，《中國佛教近代法難研究（1898-1937）》頁 101-106。

19 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉。《玄奘佛學研究》14，2010，頁 135-163。

20 澤田次郎，〈チベットをめぐる日本の諜報活動と秘密工作〉，頁 247-288。

（一） 太虛的佛教改革之路

太虛 1890 年（清光緒 16 年）誕生於浙江海寧縣，1904 年時在蘇州的小九華寺出了家，字太虛，並於同年 11 月受比丘戒。[21]1907 年至 1911 年在西方寺閱讀經藏，不只安頓身心，讀通大乘經典，在佛法上大有斬獲。[22]

太虛在年輕時就推動和參與佛教的改革，例如說有名的「大鬧金山」事件是他展露革命佛教的決心。從此後太虛的形象和佛教改革劃上等號，但也被保守派如虛雲認為太過偏激。1913 年太虛針對當時佛教叢林的積弊提出了三大革命方針：教理革命、教制革命、教產革命。太虛在提出三大革命口號後，順理成章的成為中國佛教界中進行佛教改革的領袖人物。[23]

太虛在大鬧金山事件後雖然受到挫折，但是仍然對佛教的未來充滿了滿腔的熱血，而且他也認為自己在佛教的知識和自身的個性上可能有所不足，於是在 1914 年 10 月到 1917 年 2 月在普陀山進行閉關。閉關時，他每天固定打坐，也大量閱讀佛教經典，並將中國佛教的要領整理的更加清楚。他找到中國佛教衰弱的原因，是因為外部高壓政治和中國傳統的儒家文化的影響，而內部則是由於僧伽的戒律鬆弛和不重視義理，此外百姓對於佛教的信仰漸趨薄弱。所以他寫了《整理僧伽制度論》，藉此來提高僧伽的戒律，並且也讓這些僧伽制度跟上時代才能進而提升佛法。太虛在出關後便抓住機會，迫不及待的在 1917 年底到日本考察佛教的發展，也增加了對日本佛教的認識。在日本，他參訪了各大寺廟以及佛教大學，這對他後來辦學有很大的幫助。[24]

太虛嘗試用各種弘法方式來進行佛教改革，例如辦居士佛學會和佛學刊物，這也成為他日後融合藏傳佛教的重要資源。1918 年在上海成立了居士佛學會「覺社」，也出版了《覺社叢書》（之後更名為《海潮音》），這些也成為太虛日後宣傳佛法的利器。自此以後，太虛赴各地講經說法，進而獲得許多信眾的歡迎，奠定了後來武昌佛學院的基礎。1919 年，太虛收了他第一批出家弟子大慈、大覺、大勇。之後，他決定將覺社解散，但《海潮音》仍然保持運作，只是遷到了杭州。在 1921 年他接管杭州淨慈寺後，便於 1922

[21] 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 43。
[22] 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 51-56。
[23] 何潔，〈淺析漢藏教理院成立的背景〉，頁 138。
[24] 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 115-139。

年成立了第一個佛教教育機構，也就是武昌佛學院，自此成了佛教新派的關鍵人物。[25]1926 年他接管剛成立的閩南佛學院，更於 1927 年發表了《僧制今論》，主張建立自食其力的僧制生活。1929 年將閩南佛學院列為世界佛學院華日文系，1930 年在北平成立柏林教理院，1932 年將武昌佛學院改為世界佛學院圖書館，並且在漢藏教理院成立後形成了完整的世界佛學院系統。[26]

在改革的過程中，太虛發現要恢復宗派的佛教，像唐代那般的八宗並弘的局面，中國佛教才能夠復興。漢地當時已經沒有密宗，而為了達到「八宗共揚」，則必須派漢傳佛教僧人往日本和西藏學習。[27]當時的日本佛教相較於中國佛教是興盛的，而且經濟文化上也更發達，因此成為學習的對象。[28]1923-1924 年在大勇、持松和顯蔭三人學成回國後，盛極一時。[29]然而，後來藏密在 1925 年班禪喇嘛來到漢地後便取代了日本密宗，成為漢地學習密宗的主流。

表格 4 太虛與藏密接觸的重要時間點

時間	太虛與藏密接觸的重要活動
1915 年	第一次提出以日本和西藏的密教來改革中國佛教[30]
1925 年	講《中國現時密宗復興之趨勢》分享以密宗復興漢地佛教
1932 年	創辦漢藏教理院
1934 年	接受班禪喇嘛灌頂[31]
1939-1940 年	太虛在去了東南亞之後對密宗漸趨冷淡[32]

（資料來源：作者自行分類與整理）

---

25 鄧子美，《太虛大師全書》，頁 145-174。
26 何潔，《漢藏教理院（1932-1950）研究》，頁 9-10。
27 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉，頁 139。
28 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉，頁 143。
29 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉，頁 159-160。
30 Gray Tuttle, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, p. 80.
31 《太虛大師年譜》，頁 367。班禪於 1925 年離開日喀則到漢地，細節可參考本文第二章第一節：「第九世班禪喇嘛曲吉尼瑪」。
32 Luo Tongbing, “Taixu and the Controversy about Exoteric and Esoteric Buddhism,” p. 466. 太虛在 1939 年 11 月至 1940 年 5 月在國民政府的資助下去了一趟緬甸、馬來西亞、印度和斯里蘭卡的佛教之旅，而在旅程後他思考以「現代菩薩道的精神」來復興中國佛教。他自此後也對密宗改觀了。

（二） 太虛對藏傳佛教之評述

綜觀整個《太虛全集》，太虛對於藏傳佛教相關的議題總共有 9 篇，表列如下：

表格 5 太虛對藏傳佛教的評論

	標題	時間	地點
1	**中國現時密宗復興之趨勢**	1925 年秋	廬山大林寺
	P201-202 東密藏密，氾濫日深		
2	**佛學源流及其新運動**	1928 年 10 月	法國巴黎東方博物館
	P266 為法國觀眾講說		
3	**論時事新報所謂經咒救國**	1932 年	《海潮音》10 卷 1 期
	P345 居士們發起在北平雍和宮，修建金光明道場		
4	**世界佛學院之佛法系統觀**	1933 年 9 月	世界佛學院圖書館
	P361 為世苑圖書館的館員講述		
5	**鬥諍堅固中略論時輪金剛法會**	1934 年 4 月	《海潮音》18 卷 12 期
	P366-368 居士請班禪於靈隱寺開『時輪金剛法會』。法會徵文於大師，大師就法華經義，寫此篇。之後於五月參加時輪金剛法會，並接受班禪灌頂，執弟子禮。		
6	**漢藏教理融會談**	1937 年 9 月	漢藏教理院
	P422 對漢藏教理院員生談		
7	**幾點佛法的要義**	1939 年 2 月	昆明歡迎會
	P436 書於東山寺，日軍轟炸時		
8	**我怎樣判攝一切佛法**	1940 年 8 月	漢藏教理院暑期訓練班
	P479 對漢藏教理院暑期訓練班開講		
9	**為支那堪布翻案**	1942 年夏	漢藏教理院
	P494 糾正藏僧對中國禪宗之歧視		

（資料來源：作者搜尋自《太虛全集》）

本文以太虛對藏傳佛教的看法的轉變為主題，而我將太虛對藏傳佛教的看法分為四個階段：早期的批判（1925-1931 年）、中期的參與（1932-1935 年）、後期的包容（1936-1939 年）和晚期的中立（1940-1947 年），探討太虛

因應時代的變遷，從排斥、接受、護持藏傳佛教，最後又趨於中立的過程。本文將討論太虛九篇關於藏傳佛教的觀點，作為分析的基礎。

1. 早期的批評（1925-1931 年, 35-41 歲）

太虛對密宗的關注始於 1918 年權田雷斧的《密宗綱要》自日本譯出，而東密在大勇和持松從日本高野山學成歸國後的 1923-1924 年間盛極一時，但在大勇轉向藏密後就大不如前了。[33]然而太虛對於密宗的第一篇評論卻出現在 1925 年的〈中國現時密宗復興之趨勢〉。第一篇〈中國現時密宗復興之趨勢〉（參見表五 1）從過去中國的密宗史（開元三大士所傳）到元、明的八思巴和宗喀巴所傳的藏密做了簡單的歷史介紹，也提到日本在民國初年以「傳教之名而行其帝國主義之實」，但由於中國密宗早就失傳了，只好從日本取得法脈來振興中土密教。他也批評了日本和西藏傳密宗之人的戒律鬆散，和出家人形象大相逕庭，而如果其他宗受非法之密宗所影響則會使佛教墮落。因此太虛提出了以東密和藏密為參考，再加上律儀教理的整理而創建中國密宗。他認為日本的密宗戒律鬆散，較適合參考西藏宗喀巴的格魯派，顯密雙修並注重律儀，作為中密的基礎。如果只純粹修密宗而不明白教理，很容易變成盲修瞎煉。對於具體的規範密宗的寺廟，他則提出以一道區一寺的限制，以杜絕密宗寺院過度鋪張與快速擴展的疑慮。

1928 年在巴黎，太虛為西方大眾介紹佛法，講授了〈佛學源流及其運動〉（參見表五 2）。他從印度佛教介紹到中國佛教，並且也提到了西藏佛教。西藏的佛教由蓮花生傳入，後來經宗喀巴改革，受到蒙古和滿州的青睞與支持。藏文是模仿梵文而成（其實是根據梵文並依照藏語而改良而成的文字），對於梵文的大乘原典也多有保留。西藏保留了密宗和大乘的經論和戒律，但是參雜了印度婆羅門教和西藏苯教，是比較可惜的地方。漢傳佛教對於西藏佛教也有所影響，而今日的漢傳佛教也融合了西藏和錫蘭二大佛教中心而力圖振興。太虛忽略了佛教傳到每個地區都會將當地的文化融入其中，也忽略了漢地佛教同樣也受到儒教和道教的影響，並且認為漢地佛教才是佛教的正統，才會下此結論。

[33] 黃英傑，〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉，頁 159-160。

早期的太虛對於密宗很早就顯現出興趣，尤其在〈中國現時密宗復興之趨勢〉中提到要根據東密和藏密建立中國密宗，也顯現出他對密宗的濃厚寄望和殷切期盼，可惜的是他此時尚未開始研究密宗義理，而對於密宗的戒律也多有批判。太虛的批判有一部分是由於他忽略的文化上的差異，也可能對於日本和西藏佛教的戒律不熟悉，導致他站在漢地佛教的角度批判了日本與西藏的戒律鬆弛。太虛忽略了日本受到明治維新時神道分離政策的影響，1872 年以後政府規定僧侶只是一種職業、命令他們稱姓名，也解除對食肉、娶妻和鬚髮的禁令。[34]1900 年代開始，各宗派逐漸順從此規定而在宗規上解禁，也形成日本佛教自此更世俗化和職業化。[35]藏傳佛教也一向有二種傳承：出家傳承和瑜伽士傳承，但同樣都可以成為上師與傳法。[36]太虛誤認為每個國家的佛法都遵循漢地的戒律，卻忽略了日本和西藏各自發展出獨特的習俗，也才會誤認為他們皆不守戒律。這種錯誤在所難免，但也說明佛法適應各國習俗的變通性，以及太虛忽略各國佛教差異的盲點。

2. 中期的參與（1932-1935 年, 42-45 歲）

太虛到了中期時，由於密宗的興盛，開始參與了許多密宗的活動，而他對於密宗的批評少了許多，取而代之的是讚揚密宗許多優越之處。在他研究過密宗後，他對於歷史上的脈絡更為清楚，對於密宗的評價也日趨客觀。在 1931 年，他創辦了漢藏教理院，這也讓他更有學習密教的動機，而他接受班禪的灌頂是此期最大的轉折。雖然他的譬喻不見得正確，例如他認為祭祀與密教有相似之處，但這也顯示出他逐漸展開心胸的接受並虛心學習密宗。

1932 年居士們根據白普仁的遺志，以戴季陶院長為首的發起了在雍和宮建立金光明道場，太虛得知此事後在《海潮音》作〈論時事新報所謂經咒救國〉為此活動募款進行宣傳（參見表五 3）。這次發起的因緣始於白普仁尊者於定中觀到中國有 30 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」。因此太虛在文中首先介紹了密宗在中國的淵源，提到密宗因唐武宗和明太宗的禁止而逐漸失傳，但傳到日本成為東密，而西藏則也

[34] 楊曾文，《日本佛教史》，頁 582。
[35] 黃靖嵐，〈不戒食肉：明治日本僧侶的世俗化與肉食變遷考察〉，頁 101。
[36] 班瑪・香秋多吉，〈論藏傳佛教中瑜伽士傳統與“上師”的意義〉，頁 318。

流傳了特殊的藏密。

太虛認為中華民族自古重視祭祀，這和密教有相似之處，但是佛教也不應該偏重密咒。中國也並非完全沒有密教，例如禪、講、律、淨、教中，教寺就是密宗僧寺，而諸如放焰口、施食、水路儀軌等，都是融入各宗的密宗儀軌。藏傳佛教的發展是佛教發展的第三個 500 年：第一個 500 年為「小張大隱」，今見於錫蘭、緬甸、暹羅等地；第二個 500 年為「大興小伏」，今之中華、朝鮮、日本等；第三個 500 年為「密盛顯衰」，今之西藏、尼泊爾、蒙古等地。密咒在佛教裡面經歷四個階段：初期以釋尊教化人間為主，密咒地位極低；第二期以菩薩應化人天諸趣，密咒地位漸高，居護法神、護法菩薩地位；第三期密咒成佛教之主位，以法身佛為本位的密宗；第四期在印度和西藏獨有，諸密咒為應化非人之天龍八部為主，佛也成為夜叉部之佛。密宗諸咒為大悲下攝有情之方便，需要更小心使用，不可不慎！此文中有解釋密宗在佛教發展史上的行程，更進一步介紹密咒的四個發展期，可見太虛在密宗的歷史研究上下了許多功夫。太虛認為日後可建立律、禪、淨、密統攝的世界佛教，這才是他最大的期許。他認為密教和祭祀有相似之處，從研究的角度來看這有點太過籠統，但也表示他試圖在替密宗和中華文化找到連結。

1933 年在〈世界佛學院之佛法系統觀〉對館員介紹了佛法的整個脈絡，他也再次提到藏傳佛教，還有其為第三個 500 年時的發展（參見表五 4）。太虛將佛學研究分為四大語系：錫蘭文、中文、藏文和歐美文。太虛認為西藏屬於中國的一部分，但語言、文字、風俗、習慣等都有很大的差別，其佛學也是自成一系。西藏的佛教在唐朝時有從中國輸入，而梵文佛學則是從印度的第三個 500 年直接輸入，而西藏文字也是模仿梵文而成。今日尼泊爾、蒙古、中國的西北和東北皆流行藏傳佛法。一般人會把佛教分為顯宗和密宗，但太虛認為大乘佛法是平等的，顯和密不是教理上的不同，而是行門上的差異。

1934 年對於太虛的藏傳佛教的學習是最關鍵的轉折點，此次班禪於 5 月在浙江靈隱寺舉辦了時輪金剛法會。太虛接受了班禪喇嘛的灌頂，也對他執弟子禮，為太虛日後修學藏傳佛法起到了重要的作用（參見表五 5）。太虛於 4 月先在《海潮音》中介紹此次法會，他首先將法華和密宗做比較，認為

二者都需要有堅定的信仰來支持，並且證得佛果，而且都有許多看似不可思議之處。

「一切教法，莫不建立在佛果智證之上」。[37]

有許多人質疑密教於史無據，但如果這樣判斷，那聲聞、法華、唯識、華嚴等都有許多無法考證之處，但這也只有佛可以知道了。也有人認為密教高人一等，顯教相較之下就比較淺顯，這也是偏執之見。這篇除了太虛接受灌頂外，也是太虛首次為密宗辯駁，然而他仍然深信所有的教派都殊途同歸，即便他的理由不夠完善和有力。他的心胸寬大，不被教派拘泥和限制，也促使他能夠參加灌頂，而不被門戶之見給約束。

在這一時期，太虛對於密宗有更深的了解，但是仍然過於片面和基礎。例如，他將密宗和中國傳統祭祀做比較或者將密宗和法華做對比，就是對密宗不夠瞭解，但至少他有了長足的進步。然而，他在這時期最大的改變就在於減少對密宗的批評，以及主動參與密宗的活動，可見他對密宗是逐漸重視，也積極主動的研究。

3. 後期的包容（1936-1939 年，46-49 歲）

在後期時的太虛，對密宗有更深入的研究和理解，也認為顯密需要互相學習。他仍然是透過漢傳佛教來理解藏傳佛教，並找到兩者更多的連結，也顯現出他的用心和求法若渴。

1937 年 9 月在〈漢藏教理融會談〉（參見表五 6）中對漢藏教理院的員生對談時，提到了漢藏佛教需要互相學習，而顯密的對立也需要解決。就漢藏互相學習，太虛認為漢文經典應該學習藏文經典的空宗，包括佛護、月稱、阿底峽、宗喀巴等，以及安慧的唯識，而西藏方面則可以學習護法、戒賢、玄奘、窺基等的唯識，以及羅什的三論宗義和安慧的中論釋等。顯密問題的主要起因是由於密咒興盛，並批判其他一切教法為淺顯，而造成了顯密對立。其實早在六朝（西元 222-588 年）時雜密便傳入中國，但是真正建立

[37] 《太虛大師全集》，〈鬥諍堅固中略論時輪金剛法會〉。

密教是在唐朝的開元時期（西元 715 年），由善無畏、金剛智、不空三藏等的弘揚，也因此傳到日本，進而形成了東密和台密。後來經過唐武宗滅佛後，密宗也一蹶不振，一直到元明清才由藏密的關係接觸到密咒，但僅限於帝王的信仰，民間一般還是信奉禪宗。

民國時期，因為東密、台密和藏密的興盛而漸漸產生了顯密問題。西藏佛教除了律藏外，分為顯經和密續：顯經為人天聲聞等小乘法及說空有觀行等大乘法，而密續則為師父和弟子間傳承的密印儀軌等。就實際修習法分為作、行、瑜伽、無上四層。無論是日本、西藏、漢地所傳的密法，都認為自己是最殊勝的。顯密的問題要解決的話，漢藏佛法應該互相學習，如漢地應該學習西藏的密續，而西藏則可以學習漢地的台賢禪淨等。這時期的太虛顯然對於密宗有更進一步的了解，也因此可以理解各自的長短，也認為互相學習是最好解決顯密紛爭的方法。

1939 年太虛再次於〈幾點佛法的要義〉中（參見表五 7）他再次重申西藏佛教同時包含顯密的觀點。其實，西藏佛教除了密宗之外，也特別注重教理的研究，尤其是透過辯論的方式，而藏傳佛教的辯論又是以因明為基礎。他認為藉由此因明比量的辯論方式對於佛教的復興很有幫助，因為「中國佛法的衰病在儱侗（同籠統）」，也因此以因明研究教理為方便，對於中國佛教很有幫助。他也認為研究漢藏二種文字的佛法並互為溝通以相補充。他也提到西藏只承許四宗：小乘的有部宗和經量部宗，和大乘的中觀宗和唯識宗，其中小乘的有部宗等於俱舍宗，而經量部宗等於成實宗。西藏的教法謹守印度論師之所傳。可見他對於西藏佛法的研究更加深入，而也逐漸具體提出融合漢藏佛教的方式與做法。

太虛在這段期間，對於藏密的態度趨於包容，也提倡漢藏佛教要多做交流。他認為可以藉由漢藏佛教的相互學習來解決顯密對立的情形：漢文經典可以學習藏文經典的空宗，而西藏則可以學習漢文的唯識、三論和中論釋等。他認為漢傳佛教可以學習藏傳佛教對教理的注重，尤其是藉由因明辯論的方式會很有幫助，而互相學習來截長補短也走在時代的尖端。

4. 晚期的中立（1940-1947 年，50-57 歲）

在晚期的太虛，由於去了一趟東南亞，而他對於建立中國密宗的理想也趨於中立，並對東南亞佛教讚許有加。1939-1940 年間歷經五個多月，太虛以「中國佛教國際訪問團」的名義，訪問了緬甸、印度、斯里蘭卡、星馬和越南等國家。太虛等人開始了拜訪名人、朝覲寺廟、慰問華僑、佛學講座等訪問工作，獲得僧俗各界高度重視和關注。[38]太虛在此後，對於藏傳佛教的想法趨於中立，不再提倡漢藏佛教的交流，但觀點仍然好過他早期的批評。1941 年，他在西安大興善寺成立世界佛學苑巴利三藏院。[39]

1940 年在〈我怎樣判攝一切佛法〉（參見表五 8）中，他再次闡述了將藏傳佛教列為第三個 500 年的分類法，此外也發現了藏傳佛教以空勝義為最勝解。佛法於唐朝至宋朝時傳入西藏，其中以蓮花生和阿底峽為主要人物，也是以密咒為主的佛教，流行於西康、蒙古、甘肅及尼泊爾，是為藏文佛教。西藏佛教也有中國的大乘，但是小乘佛法沒有漢地完善，而小乘經典不具全，但密乘的經典很多。對於空有二宗雖然都有傳，但是密宗盛行下，一般修學密宗者皆以空勝解為所依，所以空宗較為發達。這段雖然關於藏密的篇幅不多，但是他更了解藏傳佛教的淵源，並且也了解四部宗義，可見他有持續研究。

1942 年在漢藏教理院對學生談到〈為支那堪布翻案〉（參見表五 9）一文，提及 1925、1926 年時有藏人寫信問他關於支那堪布的問題，他用四個問題來回答：一、支那和尚在西藏所傳的法，是否可代表中國的禪宗？二、支那和尚所立的宗，是否真的被破？三、假使不真的被破，為何自認敗北而歸？四、如果禪宗曾在西藏被破，那現在禪宗是否同樣會被破而不成立？這四個問題問的都很重要，也因此會一一討論。首先、支那和尚並沒有否認漸門，但他強調頓門可以止息思慧、即能成佛。這種「極扼要的說法，是禪宗盛行時常有的論調」。[40]禪宗特別主張頓悟，支那和尚所說也的確是禪宗，足以和蓮花戒辯論。再來，太虛認為支那和尚並未被破，只是雙方在立論上各有各的堅持，而蓮花戒可能無法理解支那所說的境界，所以認為其所說遭破。既

[38] 李仲良、楊銘，〈抗戰時期的中國國際佛教訪問團研究〉，頁 69。
[39] 李仲良、楊銘，〈抗戰時期的中國國際佛教訪問團研究〉，頁 70。
[40] 《太虛大師全集》，〈為支那堪布翻案〉。

然沒有被破，為何認輸而離開西藏？太虛認為支那和尚見眾人皆無法體悟而動搖，也因此選擇離開西藏。再來，藏王顯然偏向蓮花戒這方，多說無益，還不如選擇離去。最後，如果現在禪宗再來一次辯論，是否會被破？太虛認為現在的禪宗只剩下空殼而已，如果再來一次辯論，可能根本無法提出代表性人物來迎戰。太虛也在最後提出「以現在佛教的情勢觀察，須從人天乘法、三乘共法、大乘不共法去提倡，使一般信仰佛法的人，都可修學」。[41]這也可能是為何他極力提倡中國建立密宗的關係，因為可以讓大眾都接觸到佛法，而非一味的提倡禪宗。在最後，他再提「在現在中國佛教的情勢上，是弘揚人乘以趣入大乘的時間，尤與靜命、蓮花戒、唯識、中觀理論融通相契」。[42]太虛認為藏傳教導人天乘法，這與一般認知有所出入，可能是出自於引用支那和尚的用語。太虛對於禪宗仍然有所偏好，這可以從他支持支那和尚的論點看出以及他曾提出的「中華佛化之特質在乎禪宗」中看出端倪，但是他也很大方的承認現在中國的禪宗衰弱了，或許也是期許能藉由藏傳佛教來振興衰弱的中國佛教。

他對於西藏佛法的研究更深入，也對於發生在西藏佛教初期時有關中國禪宗和印度論師的漸頓之爭有他獨特的論點，而他也理所當然地站在中國禪宗沒有輸的立場，只是由於太深奧而被西藏贊普給誤解了。在晚期的太虛不再提倡漢藏佛教的交流，而是趨於中立的評論藏傳佛教，這或許與太虛去了一趟東南亞有關係。

（三）　太虛對藏傳佛教觀點之轉變

1　太虛對藏傳佛教的觀點隨著時間之轉變

太虛對於藏傳佛教的觀點可分為四個時期：早期（1925-1931 年）以批判口吻居多，中期（1932-1935 年）逐漸參與其活動與了解教義，後期（1936-1939 年）認為漢藏佛教要互相學習，和晚期（1940-1947 年）趨於中立的言論。

早期的太虛對於密宗充滿了好奇，但同時也極度的不信任。他顯示出對於日本和西藏的密教的興趣，但同時卻本著漢傳佛教的戒律去批評他們戒律鬆弛。日本密宗由於戒律和漢傳佛教不同而受到他的批評，主要在於他認為

41 《太虛大師全集》，〈為支那堪布翻案〉。
42 《太虛大師全集》，〈為支那堪布翻案〉。

在家人如王弘願不夠格來當阿闍梨和傳密法，而藏傳佛法中如寧瑪派也比較不重視戒律，也因此他推崇宗喀巴的格魯派作為中國密宗的樣板和基礎。就密宗寺廟的限制，他則提出了「一道區一寺」的方法，以防止密宗寺廟過度鋪張和快速擴展的疑慮。太虛早期的言論顯示他對密宗又愛又恨的傾向，愛的是密宗廣受歡迎，而恨的是與他心目中正確的佛教（也就是漢傳佛教）中的戒律有所出入，但是他也很中肯的提出以格魯派為樣板，算是很適合也很妥當的判斷。在漢地佛教一蹶不振的民國初年，以密宗為學習模範不失為一劑猛藥。

中期的太虛開始參與了白普仁和班禪的密教活動，也創辦了漢藏教理院，逐漸退去之前對密宗的嚴厲批評，也試圖運用他所理解的方式對密宗做連結。1931 年他創辦了漢藏教理院，成為他所創辦的佛教教育機構中最成功的地方，而在 1932 年參加戴季陶根據白普仁遺志所進行的經咒救國的募款活動，1934 年再參加班禪所舉辦的金剛法會，對班禪執弟子禮並接受灌頂，也首次為密宗辯駁，認為密宗和律、禪、淨可以統攝佛教，並且最後都殊途同歸。太虛提到密宗的儀軌和中國的許多祭祀相似，在佛法上也和法華相近，但在使用上需要小心。中期的太虛退去了他漢傳佛教的本位思想，參加並推廣藏傳佛教的功能，以更客觀中肯的態度逐漸吸收和接受了藏傳佛教。

後期的太虛對藏傳佛教現實了更多的包容和學習，也強調顯密需要互相學習。顯密問題從唐朝開始便存在，元明清時密宗大多受帝王尊崇但平民則難以接觸，而民國開始由於密宗的復興而再次掀起的顯密之爭，太虛則建議彼此學習和了解來化解。在了解藏傳佛教後，太虛對於他們重視因明辯論的方式很讚許，也覺得中國佛教可以學習這種方式，因為中國佛教過於「籠統」。西藏所流行的密宗，則是第三時期，也就是「大行小隱密主顯從」，是在唐朝時傳入西藏，於宋朝時完成的西藏佛教，雖然也有大小乘，但卻以密乘的教典為主。太虛應指大部分的藏文翻譯皆完成於宋朝時期，但就西藏佛教而言一直到元朝和明朝仍然有薩迦和格魯派的成立與茁長，而他習慣用中國的朝代來顯示藏傳佛教的時間表也顯現他仍是以中國的時間為主體來形容西藏所發生的事物。

晚期的太虛在去了一趟東南亞參訪佛教後，對於藏傳佛教趨於中立，言

論中不再提及漢藏佛教的交流。當有人提到支那堪布的辯論時，他也替代表禪宗的支那和尚緩頰，認為禪宗並不是敗了，而是太過深奧而無法被理解。太虛本能的替禪宗辯護，但也承認禪宗在民國初年衰弱，也可見他是非常客觀且理性的評判漢地佛教的歷史和趨勢，並沒有因為他是漢傳佛教僧人就加以粉飾佛教的現狀。在學界，有人認為寧瑪派的大圓滿法是受到漢地禪宗的影響，也有人認為雖然二者有相似之點，卻無法證明他們之間的關係。[43]無論如何，禪宗和大圓滿法皆是屬於最高級的教法，而理解並運用的人絕對是最上乘的人，而相較之下，印度的蓮花戒所提出的修福修善的教法顯然適合大部分的人，而且藏王當然會支持對自己國家有利的印度派的論點，也因此這個問題已經超越教義的高低，同時也要符合政治統御方面的考量。[44]

2　太虛對藏傳佛教的分類

我針對太虛大師對於藏傳佛教的意見共分為三類：1）他對佛教的分類、2）他論密宗的修法 及 3）他談密宗的過去與未來。細部分類如下：

分類	篇號	總計
太虛對佛教的分類	2、4、6、7、8	5
太虛論密宗的修法	3、5	2
太虛談密宗的過去與未來	1、9	2

（資料來源：作者自行分類與整理）

他的九篇論述中，有 5 篇都討論佛教的分類，而隨著時間推進，他對藏傳佛教的敘述也更加深入和客觀。藏傳佛教被他歸類為佛滅後第三個 500 年，由蓮花生傳入西藏，而藏文也因應佛法的傳播而發明，之後的復興則由阿底峽宣揚。就密宗的修法，則有 2 篇，且都於中期發表，而他也從批評藏傳佛教逐漸轉換為認同和贊成。就密宗的過去與未來有 2 篇，討論的問題為過去的漸頓之爭和民國初期密宗復興的趨勢。密宗的可取之處被討論，但他也不忘記稱讚禪宗的支那和尚的論述，藉此顯現他即便支持密宗，仍不忘記

[43] 索南才讓，《西藏密教史》，頁 256。
[44] 孫悟湖，〈藏傳佛教前弘期“漸頓之諍”再考釋〉，頁 59。

禪宗的貢獻和卓越。實際上，太虛一直以禪宗自居。[45]

綜觀九篇太虛針對藏傳佛教的言論和文章，可以發現三個現象：1）他從 1925 年就希望藉由密宗來復興佛教、2）他對於藏傳佛教的感想從批判到接受（認為顯密平等），再進而深入研究（尤其第 9 篇）及 3）他認為西藏密教是可以截長補短，來幫助振興中國佛教的。

（四）　小結

太虛在出家初期便對佛教有許多的想法，而在他閉關近 2 年半時也針對中國佛教需要改革的地方有所思考，並寫成《整理僧伽制度論》，而在他出關後更積極創辦如《海潮音》等佛教刊物，並推廣佛教教育和制度的改革。他於 1915 年首次提出以日本和西藏的密教來改革中國佛教。1925 年講述《中國現時密宗復興之趨勢》，分享以密宗復興漢地佛教。1932 年在政府的協助下創辦漢藏教理院，1934 年接受班禪喇嘛的灌頂並對他執弟子禮，但於 1939-1940 年去了東南亞後逐漸對密教趨於冷淡。

太虛收於《太虛全集》中對於藏傳佛教的評論共有 9 篇，可分為四個階段：早期的批判（1925-1931）、中期的參與（1932-1936）、後期的包容（1937-1939）和晚期的中立（1940-1947）。早期他雖然認為可以藉由密宗來復興漢地佛教，但仍然批評密宗的僧人不重視戒律。中期的他在參與了密宗的活動後，對密宗的評論逐漸溫和且更為中立，也尋找和中華文化與漢傳佛教的共同點。後期他體認到顯密問題必須在彼此學習的環境中才可能解決，也覺得因明辯論的方式很好，可以消弭中國佛教過於「籠統」的缺點。太虛從很早便認知密宗有可取之處，可以藉此來復興中國佛教，而他的論述也由批評到接受，最後更加以贊許藏傳佛教。他的轉變並非一蹴可幾，而是經過自己不斷反覆思索和研究的結果，可見他對於這方面的知識是有刻意且用心的獲取和消化的。

三、　結論

本論文的主旨在研究清末民初時藏傳佛教在漢地的發展淵源，並以太虛

[45] 鄧子美，〈略論太虛大師之禪〉，頁 176。太虛曾經說：「中華佛化的特質在乎禪宗，欲構成住持佛法之新僧寶，當於律與教義之基礎上，重振禪門宗風為根本。」

對藏傳佛教的態度為主軸。太虛為本論文的中心人物，而他對藏傳佛教的評論與敘述也是本論文的重點。太虛的影響橫跨了漢傳與藏傳佛教，也滲透至政治與文化，更進而影響到種族與國家的層面。他以一介僧人，卻跨越了如此多的領域，可見他的胸懷與視野絕非等閒之輩。

清末明初是東西文化強烈撞擊的年代，以至於讓中華文化面臨西方文明強烈的挑戰，佛教在政治的紛擾和社會的期待下進行了全面而深刻的改革，而太虛在其中扮演了舉足輕重的角色。起初，太虛欲以日本密教為基礎，但後來發現日本人藉此進行文化侵略且僧俗不分而作罷，最後轉尋求藏傳佛教和西藏高僧的協助。

清末民初時漢地刮起了一陣藏傳佛教風，主要原因有是政府想藉由高僧喇嘛來促進漢藏關係。漢地佛教受到藏傳佛教的影響，也得以重新被民眾所接受。太虛為了提升中國佛教發展的頹勢決定向密宗學習，認為必須像唐代一樣發展「八宗共揚」的局面，因此派僧人前往日本和西藏學習。1923-1924 年派大勇等三人去日本學習密宗而盛極一時，而 1925 年班禪喇嘛來到漢地後藏密便取代日本密宗，成為漢地學習密宗的主流。

太虛對於藏傳佛教的觀點可以根據他在《太虛大師全書》中的論述中找到蛛絲馬跡，而他的看法可分為三個階段：1）早期的批判（1925-1931 年）、2）中期的參與（1932-1936 年）和 3）後期的包容（1937-1947 年）。太虛對藏傳佛教的評述，從排斥、接受到護持藏傳佛教的過程，可由本文中挑出的九篇作為分析的基準。

太虛在早期的批判中（1925-1931 年）[46]，他對於密宗有許多憧憬，但也認為西藏和日本傳密宗之人的戒律鬆散，也因此希望藉由學習日本和西藏的密教再加上律儀教理的整理來創建中國密宗。他認為日本的密宗戒律鬆散，而西藏宗喀巴的格魯派注重顯密雙修且重視律儀，可以做為中國密宗的基礎。為了防止密宗寺廟過度鋪張和迅速擴張，他也提出以一道區限制一寺的規範。他對於密宗義理尚不太明瞭，也對於密宗的戒律多有不滿。他的批評中有一部分是由於他忽略了文化上的差異，也可能對於日本和西藏佛教的戒律不熟悉，導致他以漢地佛教的角度來批判日本和西藏的戒律鬆散。

[46] 早期的批判中參考了《太虛大師全集》中的二篇：1925 年的〈中國現時密宗復興的趨勢〉和 1928 年的〈佛教淵源及其運動〉。

在中期的參與中（1932-1935 年）[47]，太虛開始參與密宗的活動，而他對於密宗的批評也減少，反而開始稱讚密宗的優越之處。1931 年他創辦漢藏教理苑，也使得他更主動的學習密宗的教義。1934 年是他學習藏傳佛教的轉折點，因為他接受了班禪在時輪金剛法會中的灌頂，也對他執弟子禮，對他日後修學藏傳佛教影響甚鉅。太虛也首次為密宗辯駁，他也深信所有教派都殊途同歸，並且不受教派所拘泥。他在這時期對於密宗的了解或許仍然不夠全面，但是至少他開始敞開心胸的接受了的深入了解密宗的儀軌和教理。

在後期的包容中（1936-1939 年），[48]太虛對密宗有更深入的研究和理解，也認為顯密要互相學習來截長補短。他仍然是透過漢傳佛教來理解藏傳佛教，並找到兩者間更多的連結，也顯現出他的用心。針對顯密的問題而言，太虛認為漢地應學習西藏的密續，而西藏則可學習漢地的台賢禪淨等，而互相學習就是解決顯密問題最好的方法。藏傳佛教注重通過因明為基礎而進行辯論的方式，也受到太虛的讚賞，因為他認為可以解決中國佛法「過於籠統」的衰病。太虛對藏傳佛教的了解越來越深入，也發現他們有許多優越之處，而雙方應該放下歧見和門派而進行實質的交流來使兩方都獲益。只有如此，佛法才可以蒸蒸日上、擺脫衰敗的頹勢。

在晚期的中立時（1940-1947 年），[49]太虛在 1939-1940 年去了一趟東南亞，對藏傳佛教也隨之改觀。他的言論對藏傳佛教逐漸趨於中立，而他也將學習重點轉到東南亞佛教的模式。當有人問他關於「桑耶僧諍」的事件，他雖然替大乘和尚說話，認為禪法太高深無法被理解但事實上沒有被破，卻也承認現在是學習靜命和蓮花戒理論的好時機。太虛並沒有因為他是漢僧就一味的替禪宗說好話，而是很誠實和坦白的說出中國佛教衰敗之處，以及他認為落敗的原因。

太虛對藏傳佛教的評述隨著時間的推進，從原本激烈批評、逐漸接受和參與、到最後包容甚至讚賞的過程，是由於他親身參與許多法會和積極涉略藏傳佛教知識的結果。隨著他創辦接受班禪灌頂和創辦漢藏教理院，他也對藏傳佛教的系統了解的更全面和深入，也導致他認為雙方應該進行有效和實

---

[47] 中期的參與中參考了 1932 年的〈論時事新報所謂經咒救國〉、1933 年的〈世界佛學苑之佛法系統觀〉和 1934 年的〈鬥諍堅固中略論時輪金剛法會〉。

[48] 後期的包容中參考了 1937 年的〈漢藏教理融會談〉和 1939 年的〈幾點佛法的要義〉。

[49] 晚期的中立中參考了 1940 年的〈我怎樣判攝一切佛法〉和 1942 年的〈為支那堪布翻案〉。

質的交流。

漢藏佛教的交流始於近代中國史最動盪不安的年代，在互相學習的過程中，使得雙方皆更加茁壯與繁榮。漢傳佛教與藏傳佛教雖然來自不同的佛教傳承，卻在當時的社會中跨出了原始的窠臼，也在今日產生了更多的交集與溝通。佛教本來就源自於 2500 年前印度的釋迦摩尼佛，而經由不同時期、不同傳播地域與不同文化融合所發展出來的佛教支派當然大相徑庭，但藉由為眾生謀福利與復興佛教的共同目標，也激發並發展出一股新的氣象。

NTU Digital Library of Buddhist Studies 國立臺灣大學佛教數位圖書館

參考文獻

一、原典文獻

釋印順（2003），《太虛大師年譜》。新竹：正聞出版社。

釋印順編纂（1980三版），《太虛大師全書》，Accelon CD版。底本：善導寺佛經流通處；印順文教基金會，2017（Ver. 5.0）。

二、中日文專書、論文、網路資源等

末木文美士（2016）。《日本佛教史—思想史的探索》。涂玉盞譯。上海：上海古籍出版社，頁 35-54。

何潔（2006），〈淺析漢藏教理院成立的背景〉。〈西南民族大學學報》3，頁 137-141。

何潔（2004），《漢藏教理院（1932-1950）研究》。四川師範大學中國近現代史碩士論文。

李仲良、楊銘（2016），〈抗戰時期的中國國際佛教訪問團研究〉。《中華文化論壇》10，頁 63-70。

孫悟湖（2013），〈藏傳佛教前弘期“漸頓之諍”再考釋〉。《世界宗教研究》4，頁 51-61。

班瑪・香秋多吉（2015），〈論藏傳佛教中瑜伽士傳統與“上師”的意義〉。《佛學研究》24，頁 314-324。

索南才讓（1998），《西藏密教史》。北京：中國社會科學出版社。

陳立建（2015），〈國民政府時期的漢藏佛教的交流與互動—以漢藏主要高僧的事蹟為主〉。《蒙藏期刊》23，頁 86-102。

黃英傑（2010），〈太虛大師的顯密交流初探—以日本密宗為例〉。《玄奘佛學研究》14，頁 135-163。

黃運喜（2006），《中國佛教近代法難研究（1898-1937）》。台北：法界出版。

黃靖嵐（2015），〈不戒食肉：明治日本僧侶的世俗化與肉食變遷考察〉。《社會分析》11，頁 69-105。

楊曾文（1996），《日本佛教史》。杭州：浙江人民出版社。

鄧子美（2002），《太虛大師全傳》。台北：慧明文化事業。

學愚（2010），〈從太虛大師對基督教態度的變化看近代中國的佛耶相遇〉。《風隨意思而吹》。香港：道風書社，頁 243-265。

澤田次郎（2018），〈チベットをめぐる日本の諜報活動と秘密工作〉。《人

文·自然·人間科学研究》40，頁 247-288。

藍吉富（2011），《中國佛教史料》。台北：東大圖書。

羅同兵（2002），《太虛對中國佛教現代化道路之抉擇》。四川大學宗教學博士論文。

釋法尊（1987），《西藏與西藏佛教》。台北：天華出版。

三、西文之專書、論文、網路資源等

Goodell, Eric S. 2012. *Taixu's (1890-1947) Creation of Humanistic Buddhism.* Ph. D dissertation, Virginia University.

Luo, Tongbing. 2008. "Taixu and the Controversy about Exoteric and Esoteric Buddhism." *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries, Vol 2.* Ed. Monica Esposito. Paris, École française d'Extrême-Orient: 433-471.

Pittman, Don A. 2001. *Toward a Modern Chinese Buddhism - Taixu's Reforms.* Honolulu: University of Hawaii Press.

NTU Digital Library of Buddhist Studies