

## 藏傳佛教在台灣發展的初步研究[1]

台灣大學社會學研究所博士班 姚麗香

佛學研究中心學報

第五期 (2000.07)

頁313-339

©2000 國立臺灣大學文學院佛學研究中心  
臺北市

---

\* 送審日期：民國八十九年三月三日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

1. 本研究報告為中央研究院「新興宗教現象及相關問題之研究」主題計畫中的子計畫「藏傳佛教在台灣的發展」第一階段研究成果，研究過程中承蒙所有參與主題計畫之研究人員與助理的協助與指正，瞿海源老師的鼓勵發表，以及多位中心負責人的熱心支持本研究，在此一併致謝。

頁313 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報第五期 (2000.07)

## 提要

八〇年代以來，藏傳佛教在台灣蓬勃發展，逐漸受到宗教研究者的重視。一般認為，這是台灣社會解嚴後新興宗教團體發展的另一波學佛熱潮。本文乃是「台灣新興宗教現象及相關問題研究」主題計畫下的子計畫之部份成果，由於初步的研究主要為了解在藏傳佛教中心快速增長的蓬勃表相下，其實質的發展內涵與問題；因此，將較少著墨於功能性的探討。

在分析藏傳佛教中心的發展情況之前，作者先對藏傳佛教的發展背景，及其在歷史發展過程中所形成的特色作一回顧，並提出藏傳佛教發展上的幾點特色，包括融合巫術成分的神秘性、上師在傳承上的重要地位、政教合一制度、以及法王制和支持法王制的活佛轉世思想等。

其次，本文從過去的文獻資料與相關研究中整理四大派——寧瑪、薩迦、噶舉、格魯派等在光復後至八〇年代初期的發展概況，以及八〇年代以後各派喇嘛或仁波切來台弘法的歷程。最後，乃針對各中心的基本資料調查與中心負責人的訪談，分析台灣藏傳佛教中心的分佈狀況、上師或喇嘛長駐的比例，以及中心的活動內容等主題。

根據初步的研究結果，作者發現，藏傳佛教的中心目前雖然以藏籍上師主持的比例偏高，但漢籍上師主持的中心在發展型態上較接近本土的宗教團體模式，而發展上也較為穩定。一般而言，台灣藏傳佛教發展有幾項顯著的特色，包括傳法灌頂頻繁、重視傳法而不重修法、信徒與上師的語言溝通障礙、上師無法長駐指導弟子、信徒供養熱誠但欠缺護持中心長遠發展的意識等等。作者認為，上述這些發展上的特色或問題，並不能完全歸咎於本地信徒的功利心態，事實上，藏僧和喇嘛的過渡心態，以及經濟層面的

頁314 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

考量和分配，也是影響藏傳佛教在台灣發展的重要因素。換言之，除了外在社會政治條件的可能限制外，藏傳佛教在台灣的實質發展，相當程度是受到傳法者和受法者的背景與心態所影響的。

關鍵詞：藏傳佛教、密宗

頁315 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

## 一、前言

藏傳佛教是佛教傳入西藏後所發展出來的獨特地方形式，在對它的稱謂上學術界長期以來存有不同的意見，有的稱作：“喇嘛教”，有的稱“西藏佛教”或“藏傳佛教”，有的則直稱“西藏密宗”或“藏密”。“喇嘛教”一詞是早期外國研究者介紹西藏佛教時所用的名稱，當時此一名稱隱約含有“墮落的低級的混淆型態”之否定意義。西藏人本身不使用且排斥喇嘛教的名稱，因西藏人視自己的宗教為純粹的佛教。因此，今日世界上的西藏學專家學者，已不再使用“喇嘛教”一詞。<sup>[2]</sup>至於“藏密”的稱呼也未能涵蓋其義，雖然西藏佛教中密宗較顯宗興盛，<sup>[3]</sup>習慣上也將密宗視為大乘佛教的精髓，而密乘的發達也的確是西藏佛教重要特點之一；但是因為完整的西藏佛教仍是涵蓋大、小乘，顯、密教，只是不同教派在傳承上所側重的部分不同。因此，為了顧及其整體性，並為了研究上的方便，本文將以“藏傳佛教”來

2. 參考：許明銀，《西藏佛教史》（1988年），頁3。

3. 密宗（密乘、密教、金剛乘或真言宗），一般認為其之所以稱為「秘密」，原因有二：（一）因為金剛乘的修法主要是將學者本身與外界作為一種悟境加以體驗的法門，他的修法不為他人所知，故稱秘密。（二）其所得的領會或體悟，乃超越一般概念層次，無法從自我的觀點加以表達或理解，故為秘密。

頁316 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

與台灣主要的漢傳佛教作一區別。

藏傳佛教歷史悠久，在發展過程中形成了自己的特點，並傳播到相當廣泛的地區。在中國各民族中信奉藏傳佛教的有藏族、蒙古族、土族、羌族、裕固族等，漢族中也有少數信奉者。在國外，藏傳佛教早已流傳到印度、不丹、尼泊爾、錫金、蒙古、蘇聯等地，近三十年來，又在西方歐美社會得到傳播和發展，且被視為典型的東方神祕主義型的宗教，吸引了不少歐美知識分子也引發西方宗教研究者的興趣，認為這不僅是信仰者對當代社會主流思潮的反抗，也直接對西方宗教長期以來朝向所謂“理性主

義”的發展趨勢產生相當大的衝擊。至於藏傳佛教在台灣的發展，自八〇年代以來，隨著台灣社會的解嚴，藏籍喇嘛大量來台弘法開始，帶動了另一股學佛的熱潮，各派中心、學會如雨後春筍般紛紛設立，也形成台灣佛教發展的一種獨特現象，是研究台灣宗教的新興現象，尤其是台灣佛教近代發展所不能不重視的。然而在探討藏傳佛教在台灣的發展之前，我們必須先對藏傳佛教本身的歷史與發展特點有所了解，才能理解藏傳佛教在台灣發展的內涵與其問題，因此，底下我們將就藏傳佛教的歷史、教派、寺院組織制度，及其在世俗社會的政經地位作一概述，然後整理藏傳佛教在台灣發展的過程，最後乃就台灣藏傳佛教的中心發展資料分析藏傳佛教在台灣發展的特色與問題。

## 二、藏傳佛教發展的歷史與特色

佛教對西藏來說是一種外來宗教。在佛教進入西藏高原以前的相當長的歷史時期裏，當地居民信奉一種土著原始宗教，稱作「本教」(Bon)。「本教」俗稱「黑教」，是植根於西藏原始社會的一種薩滿教的地方形式。根據一般西藏佛教史的顯示大，佛教早在松贊干布 (srong btsan sgam po, 581-649年) 之前，就已經由各種途徑，如中亞、中國內地和尼泊爾零星地傳入了西藏。<sup>[4]</sup>不過佛教在西藏初傳入時期，就已遭到傳統本教的強烈抵制，因此雖有王室的支持，但在頭一百年中，並沒有多大的發展，甚至出現藏族史上第一次「禁佛運動」(755年)，驅逐外地來的漢僧和尼泊爾僧人，這個禁佛運動便是由貴族以本教作為號召基礎所興起的。直到赤松德贊 (khri srong lde btsan, 755-797年在位) 大力倡佛，並在公元779年建立第一座寺院——

---

4. 參考：李冀誠，《西藏佛教密宗》(高雄：佛光出版社，1993年)，頁15。以及 Giuseppe Tucci，《西藏的宗教》(台北：桂冠圖書公司，1997年)，頁2。

桑耶寺，確立佛教的寺院制度時，王朝中反佛勢力仍未完全消滅，而崇佛與反佛勢力的相互攻擊也反映出西藏政權內部的爭鬥與對宗教的利用是何等的激烈。即便在西藏當權者同意接受佛教以後，他們之中仍產生內部分歧的依然存在，在當時，一部分人主張採用印度佛教，另一部分人則主張採用漢地佛教，可見佛教在西藏的前弘期，其來源與內涵就已相當曲折而複雜。而寺院組織則在王室的保障下，不僅形成一個大規模龐大的經濟獨立體，同時擁有優越的社會地位，甚至參與政事，形成一種新的社會力量。這股社會力量也遭到了既得利益受威脅的傳統封建貴族的猛烈反抗。因此，被西藏史書中貶之為「惡魔附體」的朗達瑪 (dra ma ,838-842年在位)，發動第二次禁佛運動，也就不能單純地被視為是出於宗教方面的原因，如同漢地反佛人物一樣，反佛的勢力既是企圖從中獲得失去的利益，也是對僧伽組織日益壯大，政權的人力、財力流向寺廟，僧伽組織的優越地位，僧團經濟力急速增長，以及僧眾的干預政事，造成對西藏政權穩固的嚴重威脅的一種反制；換言之，這項對西藏佛教發展打擊至深的滅佛事件實際上是在上述的政治背景和經濟背景下發生的。<sup>[5]</sup>

朗達瑪的滅佛運動使西藏佛教遭到了嚴重的破壞，也喪失了政權的保護，失去了解釋宗教的權力。而使一度被壓下來的本教再度復甦，並且進行了一番改革，因而在組織與教義上更接近佛教。然而，佛教並未被完全摧毀，在佛教再興前的過渡時期，佛教是以俗人的方式，或僧人半還俗的方式留傳下來，然而也多少受到本教和其他原始宗教的影響，更具有神祕色彩，在結構上，則是以小寺廟的形式來發展的。而其中，仁欽桑布 (958-1055年) 和阿底峽 (982-1054年) 對佛教在西藏的復興具有相當的影響與



貢獻，一般西藏佛教史將佛教傳入到朗達瑪禁佛稱為前弘期，仁欽桑布復興佛教以後稱為後弘期。他們兩者一方面建立小寺廟，一方面翻譯經書。仁欽桑布所譯的經非常多，顯密都有，特別是密宗的經典更多。因此有的藏族僧人認為從仁欽桑布開始，才把密宗提高到和佛家理論相結合的程度，甚至有人認為後弘期出現的西藏佛教教派中，密宗比較興盛是和仁欽桑布譯密經多有直接的關聯的。<sup>[6]</sup>

至於佛教各教派的形成以及其影響力之興衰，則和西藏封建社會的形成有關。在朗達瑪死後，西藏王朝也隨之分裂（約842至1260年），九世紀

5. 見 Giuseppe Tucci 前引，頁5-17。

6. 見註3李冀誠，頁58。

後半期又出現了奴隸平民大起義，造成西藏奴隸制社會的全面解體和崩潰，在沒有統一政權的情況下，封建經濟是在分散的割據狀況下迅速發展的。到十世紀下半期，這種分散的、各據一方的新興封建主已經具有雄厚的政治經濟實力，為了建立一套新的封建的意識形態體系來為其新的封建經濟基礎服務，宗教理所當然是他們十分需要的工具之一。他們重新迎向在朗達瑪滅佛時期被趕跑的佛教又被新興封建主迎了回來並大力扶植。這時的佛教已經是吸收了部分本教內容的佛教，形成了佛教在西藏的地方形式。並且同這種分散割據的新興封建主緊密結合在一起。而隨著經濟和政治實力的無限膨脹，新興封建主之間開始進行互相兼併的戰爭，這時依附於他們的西藏佛教才開始形成教派。從十一世紀初到十五世紀初，隨著封建經濟的發展，其間大部分時間裏西藏社會充滿著新興封建主的爭權奪利，在這時西藏也形成了大約二十幾個教派和教派支系，計有寧瑪派、噶當派、噶舉派、薩迦派、希解派、覺宇派、覺囊派、夏魯派、格魯派等。從這些教派的形成和發展史中，我們清楚地看到，教派的強弱興衰都是同它們所依附的封建主的經濟政治實力的強弱興衰緊密聯繫在一起的，它們的社會作用及影響力也是和所依附的封建主的勢力大小直接相關的。<sup>[7]</sup>

由於西藏各個教派之間在理論上原已存在著差異，甚至對立，而教派中世俗力量的發展又使這種對立更加強烈，使得各個教派的大師們為奪取西藏佛教界的統治權而明爭暗鬥。一些大的僧團伴隨著宗教勢力和世俗政治勢力的共生發展而興起，逐漸形成藏傳佛教獨特的「政教合一」的制度。首先是薩迦派先與元朝政治結合，形成薩迦王朝（一二六〇至一三五四年），薩迦王朝由叔侄傳位。統治西藏近百年，其中薩迦五祖八思巴（1235-1280年）為元世祖忽必烈受封為大寶法王，<sup>[8]</sup>地位崇高。而該派的僧人從中央到地方均掌實權。到元期末年噶舉派不斷與之爭權，後為噶舉派的帕木竹巴王朝所替代，其後內部紛爭迭起，最後轉為迦斯王朝（一三五四至一六四二年）。

在噶舉派掌權近三百年中，約有近百年之平治。由岡波巴（sgam popa, 1079-1153年）形成的噶舉派在西藏佛教史上有著重要的發展。他的弟子們所建立的寺院系統，成立了冠上氏族名的噶舉各派，繼承且經營這些寺院的人士，大都與創建當時寺院的施主等有關，後來教團逐漸被一氏族所獨占支

7. 同上引，頁66。

8. 元世祖忽必烈在封八思巴為“帝師”之外，加封“大寶法王”，使八思巴首開“大寶法王”冊封先例，並為元明二朝沿用為冊封西藏佛教領袖的最高封號。

頁319 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

配，並採取和薩迦派一樣“叔侄繼承”的方式。不過因每一派都重視各自經濟上的利益，因而常採取政治上的行動以自衛，使得教團形同氏族之工具。唯一沒有淪落為氏族之工具的噶瑪噶舉派，其教團領袖的繼承方式乃採用“活佛轉世制”免於教團聽任一氏族之擺佈，使得噶瑪噶舉派形成宗教意識強烈的教團。

[9]

噶瑪噶舉派的實力不小，在宗教上、經濟上都擁有相當力量，在政治上，自元朝以來，和中央政權的關係一直很密切。噶瑪噶舉派又分成兩個小支系，即黑帽系以及由黑帽系派生出來的紅帽系。其中黑帽系第五世活佛在1407年受明成祖封為大寶法王後，這個封號就成了噶瑪噶舉的黑帽系歷代轉世活佛專有的封號。到黑帽系十世活佛時，明王朝漸漸衰微，西藏黃教此時已發展成強大的寺院集團，並和噶瑪噶舉爭奪權勢，而支持不同教派的蒙古族各部首領甚至到西藏來參與這場爭權的抗爭，導致兵戎相見，最後則是以黃教寺院集團的勝利而告終。這場爭鬥幾乎是從十六世紀中期一直持續到十七世紀中期。一直到1653年清朝第一位皇帝順治對五世達賴正式冊封後，黃教才逐漸掌握西藏政權，但是到1750年清廷才正式下令黃教掌權。從此達賴喇嘛的世系，掌有全藏政教的權力，歷全清而不衰。

從歷史的觀點來看，西藏的佛教傳統分為「舊派」(Nying ma, 寧瑪)和「新派」(gsar ma, 沙瑪)。一般而言，新派依次包含了噶舉、薩迦和噶當等派，噶當派後來演變為格魯派，在這主要四派之中，還包含了許多支派。而一般新、舊派即是以仁欽桑布的譯經作為分界。在他以前所譯的是舊派密咒，在他以後譯的則是新派密咒。現對四個主要教派分述如下：

### (一) 寧瑪派

寧瑪的意思即是「古」和「舊」，寧瑪派自稱其教法是從八世紀的蓮花生大士傳下來的，比其他教派早三百年，是西藏佛教中最悠久的一派，其教法以「大圓滿」為主[10]寧瑪派的特點是缺乏組織，教徒分散各地，教法內容不相一致，有其各自的傳承。也由於這個教派組織分散，因此不像其他教派和地方勢力有比較密切的結合關係。一直到十六-十七世紀，這派在前藏一帶才出現較具規模的寺院。此外，一般認為，寧瑪派僧人重密輕顯，僧人較

9. 同註1，頁151-154。

10. 「大圓滿法」是寧瑪派的教法中最主要的部分，一般認為與禪宗的頓悟思想很相似，主張體性本淨，自性任運。

頁320 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

無正規的學經制度，他們既從事勞動，又娶妻生子，所以寧瑪派一直沒有形成強大的寺院集團勢力；由於寧瑪派僧人習慣於戴紅色僧帽，所以一般人又把寧瑪派稱為紅教。<sup>[11]</sup>

## (二) 薩迦派 (sa skya pa)

薩迦派主寺為薩迦寺，因建立在薩迦地方，故得派名薩迦派，又因該派寺院牆上刷紅白藍三色條紋，故俗稱「花教」，薩迦在教法上的獨特點是對於「道果」密法的傳授。<sup>[12]</sup>它是西藏佛教中比較大的教派，其發展與衰落又與元朝中央政權的興亡密切地聯繫在一起。因此在歷史上它有著獨特的政治作用和影響。

薩迦派發展到歷史上著名的薩班、貢噶堅贊 (Sa pan Kun dgav rgual mtshan, 1182-1251年)，也就是薩迦第四祖時，已經是西藏地區一支重要力量，直接控制當地的政治經濟權力，已形成“政教合一”的局面，其實力也是薩迦派和元朝建立關係的基礎。元朝勢力衰弱後，薩迦王朝也隨後發生了分裂，後又被噶舉派的帕竹政權取而代之。薩迦派在十五世紀後半期形成了三個主要的支派，俄巴、貢噶和察巴三支派。薩迦派的傳承，也就是薩迦寺的寺主之選任，從一開始就採取家族傳承的辦法，因此薩迦派的法王和世俗人一樣娶妻生子，繼承實權地位。

## (三) 噶舉派 (bkav brgyud pa)

噶舉派是一個注重口傳的教派，即師徒以言語親自傳授繼承，「噶舉」的意思即為「口傳」，由於該派特別重視密法的修煉，而密法的修習又特重口耳相傳的辦法，此即派名的由來。又由於噶舉派上師在修法時皆著白色僧裙，故又稱為白教，其教法以「大手印」為主。<sup>[13]</sup>

在所有的教派裡，以噶舉派的系統最為複雜，有所謂四大支，八小支系的說法。其中四大支之一的噶瑪噶舉支系有三個特點值得注意，第一，活佛轉世制度是從這一派支系開始的，顯示這個派支系比其他教派更早形成一個以寺院為中心的團體。第二，從元朝以來，此支系的實力很強，和明朝政權

<sup>11</sup>. 同註5，頁66-79。

<sup>12</sup>. “道”指成就諸佛唯一之道，“果”則指佛陀的果位。“道果”是薩迦派所傳最重要的教義與禪修體系，內容涵蓋顯、密二乘所有實修次第。

<sup>13</sup>. 「大手印」是佛陀所宣說的四大類教法——經、律、論及密續這四大類教法合集的精要，尤其是屬於密續教法裡面的最高密法，是噶舉派傳承的教法中最精要的部分。

的關係相當密切。第三，在發展上分布廣，寺院也多。

## (四) 格魯派 (dGe lugs pa)

「格魯」在藏文的意思為「善律」，因該派以持戒嚴謹而聞名。又因格格魯派僧侶皆戴黃色僧帽，故俗稱黃教。其教法以宗喀巴大師的言教為主，是十五世紀初葉，在宗喀巴宗教改革基礎上建立起來的



新興西藏佛教教派。而宗教改革在當時能獲得支持，也是西藏社會對於享有封建特權的宗派之不滿，以及對僧團結合封建勢力，相互爭權奪利的反動，宗喀巴著書立說，以教理作為改革的理論基礎，並提倡僧人應嚴守戒律。

黃教並非一開始就採用活佛轉世制度，後來由於黃教禁止僧人娶妻生子，因此必需靠活佛轉世來解決寺院各領袖的繼承問題。而為黃教寺院奠定政治基礎，和蒙古統治階級進一步聯繫的，則是十七世紀前半期的達賴五世，1653年，清朝順治皇帝對五世達賴正式冊封後，黃教在西藏的號召力加強，直到十八世紀中期，七世達賴才算是正式掌握西藏的地方政權，在政教合一的制度下，黃教的寺院組織機構相當完備，僧俗皆管，同時僧侶的組織與訓練也就格外地嚴格。

從西藏佛教的發展史來看，佛教對西藏社會歷史、政治、經濟、文化、藝術各方面都產生過深刻的影響。而寺院在西藏不僅是具有壯大的政治、經濟實力的機構，且被視同文教中心，擔負著保存和傳播文化的重責大任。但是這個傳統在1959年3月中共的炮火開始轟擊拉薩四周的寺院起遭到了破壞。在十四世達賴喇嘛和數千名僧侶逃往印度、錫金和不丹後，流亡的僧侶們失去了生活的保障，初期靠著印度政府的配給與國際救援組織的捐贈維生，然而一旦時間長了，勢必要想辦法自給自足。流亡的僧侶必然要面對實際的問題，首先是寺院人數的增加所帶來的經濟負擔，其次是僧侶的教育問題，然後才是寺院的重建與擴充。這些實際的問題，是喇嘛們在對外傳法時，所念茲在茲的迫切需求，自然也形成藏傳佛教在世界各地發展的重要影響因素之一。

從上述對藏傳佛教的發展，我們可以歸納出下列幾點發展上的特色：

(一) 佛教初傳西藏時，就已因來源不同而有分歧的宗教觀點，而強調獨特的教義與修習方式則形成許多不同教派的發展。此外，受到印度傳統宗教的影響，以及在與本教相互抗爭相互融合的長期過程中，夾雜著帶有巫術成份的神祕主義和宗教儀式，使得藏傳佛教形成獨樹一幟的“藏密”。

(二) 藏傳佛教的政教合一制度，對藏區社會歷史、政治、經濟、文化等各方面都產生深刻的影響，事實上，從一開始，世俗勢力與宗教就存在著一種相互依存的關係。宗教藉由世俗勢力的物質支持與保護而發展，反之，它也提供世俗勢力以社會精神與意識型態的基礎；隨著封建勢力之間的爭權奪利，依附於不同封建主的各教派之影響力也隨之變化。而當僧團形成一個強大的經濟、政治實體時，封建貴族為了一定的利益也會將自己轉變為某些教派的世俗代表，這就形成某一寺院或僧團與某個氏族的結合關係。

(三) 藏傳佛教的重要特徵主要在上師——喇嘛的地位。在大乘佛教的密乘中，上師幾乎是整個神祕力量的支柱。上師和弟子的關係就像父子之間的關係一樣，甚至比血緣關係更加不可分割。上師和弟子這種精神上的繼承在西藏叫做傳承 (brgyud)。通過這種聯繫，兩者都成為可以證明教義和神祕力量存在的系統中的一環。[\[14\]](#)藏傳佛教認為在密法的傳授上，上師是一切成就的根源，沒有上師的參與，修行不僅無效且容易脫離正軌。因此，上師的功能不僅在於灌頂與傳授教法，保證傳承持續的正當性，[\[15\]](#)同時上師更是弟子在修法過程中，隨時可以給予加持力量的人，這種加持即是密教中所強調的神祕力量。

(四) 藏傳佛教的另一特色——法王制以及支持法王制的活佛轉世思想。在研究西藏佛教史時，我們可以了解到西藏佛教從一開始，都是由各個時代的支配者，或是權力者所形成的，也就是各時代的權力者為助長或強化其權力的利用工具。如元、明、清歷朝靈活運用已滲入西藏一般民間的佛教，以便易於統治西藏的例子。但是他們所要利用的東西並非抽象的西藏佛教教義或者儀軌，而是活生生的人——喇嘛。尤其是具有知識，或者是嚴守戒律、或者是通達密教的喇嘛們自然更受到當權者的尊重。喇嘛在西藏歷史的流程中，雖一面受到權力者的利用，一面卻浮現於歷史的表面，並深得一般民眾所信仰支持，因此在不知不覺中紮下根，成為西藏政教合一特色的法王制。<sup>[16]</sup>即使在達賴十四世於1959年流亡印度以來，其法王的意義仍是提供分散世界各地的藏人精神上的支柱。這種法王制不僅賦予宗教統一的深度意義，也是藏傳佛教在面對社會內部、外在世界變遷時能夠一代代持續傳下去的重

<sup>14</sup>. 同註4引，頁49。

<sup>15</sup>. 灌頂是密宗的一種宗教儀式，其意思為「淨化、聖職任授」或「舉行秘密儀式啟蒙、傳授秘訣」。灌頂必須從具德的上師那兒接受，然後依法學習、思惟並禪修以證得終極果位。在密法中接受灌頂是一定要的，未受灌頂者不能私自修習密法。

<sup>16</sup>. 參考：矢崎正見，《西藏佛教史》(台北：文殊出版社，1986年)，頁115-120。

要特色。對於法王制，我們可以視為歷代掌權者對於藏地具有重大影響力的喇嘛之封賞，以利於統治西藏。

然而支持法王制的活佛轉世信仰則並不單純，這種信仰歷經數世紀，在西藏佛教史上一直扮演著重要的角色，轉世活佛是西藏佛教的領袖，它兼具覺者、圓滿上師、受人敬愛和信任的指導者、佛法護持者的諸多角色。雖然活佛轉世信仰的真實性與價值性，對藏人而言是如此明顯與無可置疑，但是卻無法以西方傳統的方式來證明，因此對西方研究者而言，活佛轉世的信仰被認為是西藏宗教信仰與修持中最不可思議的一種，但有的研究者也將這種信仰解釋為僧人為鞏固和確保本身延續下去的權力而編造的詮釋。但是對於藏傳佛教而言，活佛的思想並不僅是輪迴、業力、轉生等佛教義理的詮釋，它更具有體悟與心靈發展的架構，也含有透過禪修而突顯的本能。換言之，從藏傳佛教的角度來看，這絕不只是信仰和固有成見的轉變，而是個人修持經驗的認證。因此，雖然活佛轉世的信仰是支持法王制的重要思想，但個人並不認為單純從政教關係的角度可以解釋此種信仰的存在。

### 三、藏傳佛教初期在台灣的發展

過去介紹藏傳佛教在台發展情形者甚少，其中陳玉蛟的〈台灣的西藏佛教〉(1988)一文，<sup>[17]</sup>與黃英傑的《民國密宗年鑑》(1992)一書中對於〈光復後的台灣密宗〉之部份資料分析以及歷年來台的藏僧名冊整理算是較有系統的。<sup>[18]</sup>到了1995年，耿振華的國科會研究計劃《藏傳密宗在台灣地區的發展及其社會功能的探討》，則進一步以實證性的問卷調查研究，訪問藏籍喇嘛、在台藏籍人士、藏傳佛學中心負責人以及本地信徒，了解藏傳佛教在台灣發展的現況，耿振華從社會功能的角度著手，發現藏傳佛教對台灣密宗信徒而言，因其具有現世成佛，消除業障及現世福報的功利色彩，與本土的佛造民俗宗教相容性高，易於受到台灣信徒的肯定；而信徒的熱誠佈施，對於經濟困難的流亡喇嘛也具有來台弘



法的吸引力，因此雖然在發展上受到語言問題與喇嘛居留問題的限制，但耿振華認為整體而言，藏傳佛教的傳播，對藏籍人士與本地信徒雙方皆正面功能，而其未來也極具發展的潛

17. 陳玉蛟，〈台灣的西藏佛教〉，《西藏研究論文集》，3期，頁105-117。(1988年)

18. 黃英傑編著，《民國密宗年鑑》，台北：全佛出版社，（1995年）

頁324 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

力。[\[19\]](#)耿振華的研究，可說是學界對藏傳佛教正式研究的開啟，這幾年也陸續有相關的研究展開，顯示藏傳佛教在台灣的發展已逐漸受到宗教研究者的重視。本研究將在上述研究成果下，進一步探討藏傳佛教在台灣發展的實質內涵與問題，以及形成某些發展特質的重要因素。

一般討論藏傳佛教在台的弘法，大都將國民政府遷台以後迄今的發展劃分為前弘期與後弘期。至於此二階段的劃分，基本上都是以藏僧首度來台弘法的時間為劃分點，只是陳玉蛟以民國71年（1982年）卡盧仁波切為首位來台弘法者，故以1982年劃分前弘期與後弘期。而根據黃英傑的訪問結果，1980年已有創古仁波切先行來台，因而認為以1980年做為藏傳佛教在台弘傳之轉捩點將更為合適。[\[20\]](#)無論如何，若以台灣社會的政治因素來考量，則1980年代初期確實是台灣宗教發展的一個重要轉捩點，由於國內外政治情勢的改變，迫使國民黨政權面臨“政治革新”的壓力，連帶的對宗教的管制也逐漸解禁。這樣的環境對於藏傳佛教的發展自然是比初期有利得多。

事實上，蒙古、西藏喇嘛的早期來台，主要也是立基於政治因素。由於清末以來，西藏與國民政府的關係並不友善，而政府遷台時西藏也正與中共中央進行和平解放談判中。因此，國民政府遷台後，只有內蒙古佛教領袖章嘉與甘珠爾瓦兩大活佛，後為封號用語，隨同政府遷台。一直到1959年中共完全控制西藏後，流亡海外的部分藏胞，少數以康巴族抗暴軍等名義赴台安頓；又由於十四世達賴流亡印度後，禁止藏人與國民政府來往，故初期來台之少數藏人，是以達賴控制所不及的西康康巴族人為主，且多是受蒙藏委員會邀請或受聘來台者。由於而蒙藏喇嘛來台人數稀少，傳法活動也不積極，因此初期傳法者，除格魯、薩迦兩派外，幾乎全以漢人在家居士為主，而這些人大都是民初曾在大陸隨蒙藏喇嘛學法的居士。[\[21\]](#)其中寧瑪派的發展較盛，其次為噶舉派，現分述如下：

（一）格魯派- - 弘揚此教派的有三位藏僧，包括在1949年來台的七世章嘉活佛和王世甘珠爾瓦活佛，以及1961年來台的格賴達吉仁波切。[\[22\]](#)章

19. 耿振華，《藏傳密宗在台灣地區的發展及其社會功能的探討》，台北：國科會，（1995年）

20. 同註17, 頁270。

21. 同註17, 頁260-270。

22. “仁波切”，是藏文譯音，意為“人中之寶”，也可尊稱為“佛爺”，“活佛”，是對修行悟道的大成就者之尊稱。

嘉活佛來台後獲聘為總統府資政，並任中國佛教會理事長，但在民國四十六年就已圓寂，因此影響不大。後來甘珠活佛繼任中佛會理事長，且在新店設立弘法中心-“甘珠精舍”，成為當時蒙藏佛教的中心，不少人前來皈依。另外格賴活佛也在1974年成立“格賴精舍”但對外少有公開活動。至於在哲蚌寺出家的漢僧君庇亟美喇嘛（歐陽無畏教授），自1976年至1991年止，傳授一系列的西藏佛學，可說對台灣的西藏佛學研究貢獻相當大，但對一般學密者的影響似乎較小。

（二）薩迦派——初期薩迦派的弘法者只有十五世明珠活佛，他在1959年來台後，曾任“蒙藏委員會專門委員”與“政大邊政研究所教授”，目前仍往來於台、美兩地弘法。

（三）寧瑪派——此派在台的初期弘法者，幾乎全是漢人的在家居士。資歷最老的首推屈映光上師，他在1952年來台後，就在大溪齋明寺弘傳密法，1971年籌建“南方寶生佛刹”於新店五峰山，1973年圓寂後，由林祥焯上師、歐陽重光上師承繼法脈，1990年由張明偉上師承續，弘傳至今，五峰山道場是初期修學密乘者的一個重要據點，目前除每個月定期的法會外，還不定期邀請藏僧來台傳法。[\[23\]](#)

此外，民初著名的寧瑪派上師諾那呼圖克圖之弟子吳潤江上師（華藏上師）自1958年起曾來台七次傳授密法，其弟子錢智敏在1973年皈依吳上師後，1975年在台成立“諾那精舍”，並開始弘法，迄今為主，已在台灣陸續成立七處分舍，八〇年代中期開始，除弘法活動外，也開始成立多項社會福利及文化性事業。由於皈依弟子眾多（據內部估計，皈依弟子約二十萬），其影響深遠且發展穩定，是漢人上師在台弘法的一種典型。另有韓同上師在1972年接受寧瑪派法王敦珠仁波切在香港舉行的阿闍黎遙灌後，即在苗栗、雲林、虎尾、新竹等地傳法，並設“蓮花精舍”，徒眾頗多，盛極一時。

最後尚有劉銳之上師，劉上師在1959年赴印度向敦珠仁波切學法，並曾受初期來台的三位蒙藏喇嘛灌頂，1975年在台北成立“金剛乘學會”後，陸續於台中、高雄、台南成立學會，1979年發行《金剛乘季刊》，1981年起成立出版社，出版一系列《金剛乘全集》，弘法十分積極。[\[24\]](#)

[23.](#) 詳細資料參考《南方寶生佛刹金剛乘法會暨樂明法苑簡介》。

[24.](#) 同註16, 頁107。

（四）噶舉派——在大陸曾隨貢噶呼圖克圖學習密法的申書文上師（貢噶老人），1958年來台，第二年即因有一居士請上師修渡亡法，為師之法力所感召，皈依上師，並捐贈成立“貢噶精舍”；1960年受台南竹溪寺全妙法師邀請至台南弘法，吸引南部不少信眾參加，遂於1963年成立台南貢噶精舍（現在的貢噶寺之前身），可說是藏密南傳的開始。申上師在1980年由第十六世大寶法王為其剃度後，積極邀請噶舉派喇嘛來台傳法，是八〇年代初期引介藏僧來台的主要中心。

另一位跟隨貢噶呼圖克圖學法的張澄基居士，在1963年回台擔任文化大學哲學系客座教授，1976年出任美國佛教在台“新竹譯經院”院長，居台期間曾略傳“大手印”法。此外，八〇年代中期來台傳法幾次

的陳健民上師，其一生皆致力於修行與弘法，陳上師數十年閉關修持與閱藏的成果，以及相關的著作，大多收錄在1975年所編印的《曲肱齋全集》，此套全集於1983年再度收錄於藍吉富所主編的《現代佛學大系》中，學密的老參幾乎人手一冊，其影響力之大不難想像。雖然陳上師對傳統佛教的某些批評，以及公開密宗修法中擇人始得密傳的‘雙修’法門，引來不少爭議，但也促使一般的學佛者逐漸對藏傳佛教的密法引發興趣，這也算是七〇年代末期轉向八〇年代初期藏傳佛教在台盛行的另一契機。

依照藏傳佛教初期在台灣弘傳情況來看，這段期間的發展是平穩而緩慢的，為何會在八〇年代開始，突然蓬勃地發展起來，其原因值得我們深入來了解。首先，由於政治上的因素，初期幾乎沒有藏籍喇嘛在台，這段期間在台弘揚藏傳佛教者，無論是蒙古、西康喇嘛，或漢人居士，大都是和國民政府有密切關係者。一旦政治逐漸解嚴，藏籍喇嘛可以自由來台，公開弘法的機會大增，自然形成一股熱潮。然而這股熱潮實際上必須配合社會環境的情勢，由於初期台灣佛教界以淨土宗為主流，而傳法的漢人居士皆自稱密宗或藏密，加上一般佛教徒與社會人士對密宗的不了解與成見，因而初期漢人居士的傳法不容易公開，而發展也就很有限了。這樣的情勢在八〇年代有所轉變，一方面自然與社會的開放有關，以往被視為祕密性的宗教逐漸獲得認可；另一方面則與密宗或相似性密宗，如林雲（黑教）、盧勝彥（今稱真佛宗）等的廣告、書籍之大量宣傳，促使一般人對密宗因好奇而接觸者不少。換言之，台灣社會本身已事先型塑了對神祕主義的需求環境，使得具有儀式神秘性，甚至強調上師神通力的藏傳佛教較容易被接受。當然，其中也不乏在傳統之漢傳佛教中無法獲得滿足，而轉往藏傳佛教系統尋求進一步發展者。

#### 四、八〇年代以後藏傳佛教在台灣的發展分析

針對八〇年代以後藏傳佛教在台灣的發展，本研究主要從三方面進行分析，首先，從歷史文獻與官方資料所載在台及來台的傳法者之弘法過程，了解四大派的發展概況；其次，從電話訪問與問卷調查的所得結果，分析台灣藏傳佛教中心的基本資料；最後，就研究者對中心負責人的訪談，深入探討中心的實際發展狀況與問題所在。底下將先從四大派的傳法者之弘傳過程來看藏傳佛教的發展情況：

##### （一）噶舉派

藏傳佛教的四大教派中，以噶舉派傳入最早，發展也最為迅速，在初傳入的短短兩、三年內，就分別在各地成立了十個中心，[\[25\]](#)目前已有40多個中心，來台弘法的喇嘛多不勝數，最負盛名的，有夏瑪巴、太錫杜、蔣貢康慈、嘉察等大寶法王座下的四大法王子，以及卡盧、天噶、創古仁波切等都曾應邀來台弘法。1984年起，更有桑桑仁波切長駐台灣教學，開啟了仁波切在台長駐之先例，[\[26\]](#)顯示噶舉派在八零年代初期已開始重視在台灣的發展。

1982年一月，香巴噶舉傳承（噶舉派的一個分支）的卡盧仁波切應弟子邀請首度來台，在貢噶精舍及電視明星陳麗麗等人的協助下舉辦法會，造成無比吸引力。在訪台期間，並曾親赴南投水里蓮因寺拜會懺雲法師，受到這位持戒精嚴、對大專佛學社團影響甚鉅的老法師之尊重與推介，此舉不僅有助於化解以往學佛者對密宗的成見，也間接促成了藏傳佛教在台灣開展。

不過事實上，在卡盧仁波切來台之前，1980年就已有噶瑪噶舉派的創古仁波切來台。[\[27\]](#)同年，貢噶精舍的上師貢噶老人也赴美受十六世大寶法王正式剃度出家，成為引介藏僧來台弘法的一個主要據點，1981、1982年在貢噶精舍新殿開光與落成典禮時，大寶法王均曾派遣仁波切與喇嘛專程來台主持，



並數度隨緣灌頂與宏法。1982年，貢噶精舍與其台南分舍正式更名為「噶瑪三乘法輪中心」。[\[28\]](#)可算是初期藏傳佛教在台灣發展的一種轉型。

另一個以“藏密本土化”為目標而成立的“噶瑪噶居寺”，是由首位台

[25.](#) 《法露》，期二四，頁二三。

[26.](#) 同註16。

[27.](#) 同註19。

[28.](#) 參考《貢噶精舍簡史》，1982年。

灣籍的轉世喇嘛——洛本仁波切在1986年所創建。這座屬於噶舉傳承的寺院，目前在組織上除了1993年成立的弘傳金剛乘佛法的“中國噶瑪噶居協進會”以及全省的四個分會外，最主要的是從事各項慈善公益事業的“蔣揚社會福利慈善基金會”，以及“台南市戒癮協進會”。在弘傳佛法的方式上，噶居寺為了落實藏密本土化的理想，除了一般藏傳佛教的法會、灌頂之外，也經常舉辦諸如朝山活動、大專佛學講座、兒童夏令營、藏傳佛教研習營等台灣佛寺普遍實行的弘法度眾方式。目前信徒人數約有六千多人，已成為噶舉派在南台灣的另一個大道場。[\[29\]](#)

由於噶舉派的派系十分繁多，曾有四大派、八小派，外加獨立於四大八系之外的香巴噶舉派，現存的有五派，即四大派中的噶瑪噶舉派，八小派中的止貢、達隆、竹巴噶舉，以及香巴噶舉派。其中噶瑪噶舉派由於轉世上師眾多，加上大寶法王的威望，因此在台灣的發展最為可觀，也最有組織。然而在十六世大寶法王於1981年圓寂後，法王座前的四大轉世活佛（即四大法王子）由於對大寶法王的轉世認證意見紛歧，以致於出現兩位十七世大寶法王的局面，而台灣的噶瑪噶舉派的中心也隨著各自支持的仁波切之不同而分立。一般認為，這樣的分裂除了四大法王子及部分噶舉派的仁波切之間有所誤解外，主要的因素恐怕與經濟利益的分配，尤其是來自台灣的大量供養金有關。

至於噶舉派的其他支派也隨後來台發展，如1985年底，竹巴噶舉法王竹遷仁波切即親自來台傳法，並獲得一些弟子的支持成立中心。而止貢噶舉派則直到1988年10月才有仁波切首度來台，1989年止貢法王姜貢仁波切也帶領堪布和仁波切首度來台，後來也在台灣成立中心，並派喇嘛與仁波切長駐台灣教學傳法。[\[30\]](#)

## （二）寧瑪派

八〇年代來台傳法的寧瑪派喇嘛中，以寧瑪派領袖敦珠法王和寧瑪派白玉傳承的蔣波羅曾仁波切最受矚目。敦珠法王由於是韓同和劉銳之的根本上師，因此在1984年應邀首度來台，是為台中“金剛乘學會”新落成的佛堂開光，予眾加持並傳灌頂，增強了信眾不少的信心與向心力，對“金剛乘學會”在八〇年代的發展有莫大的鼓舞作用。至於“蓮花精舍”則在韓同上師

29. 參考《寶塔山噶瑪噶居寺開山十週年紀念特刊》1998年版。

30. 同註17, 頁279。

頁329 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

往生前，就已因為精舍內部的紛爭而使得八〇年代初期發展停滯，但其皈依弟子中，有些另組中心，或與藏籍喇嘛合作發展。這種漢藏合作的情況也發生在五峰山系統的“南方寶生佛刹”，由於林祥煌上師在生前已跟隨蔣波羅曾仁波切出家，而現任上師張明偉後來皈依頂果欽哲仁波切，因此該會目前大致上以弘傳此法脈為根本。也是屬於漢藏合作，而由漢人上師主持的一個例子。

1983年首度來台的蔣波羅曾仁波切，在1986年創建台灣寧瑪巴白玉佛法中心，有十數位藏僧常住其中，預計長期駐台傳法，頗得信眾的敬愛，但因積勞成疾，隔年就圓寂，使得剛落成的白玉中心大受打擊，也引發中心內的藏僧間爭權奪利的問題。<sup>[31]</sup>1988同屬年白玉傳承的貝諾法王來台，白玉中心乃由貝諾法王接手，並陸續成立了幾個白玉中心，成為寧瑪派中在台發展最盛的一支。

寧瑪派本身歷史悠久，內部又分六大傳承與其他小傳承，十分複雜，加上寧瑪派缺乏組織，僧侶分散各地，除了白玉中心較具組織規模外，其他派系如敏珠林寺、噶陀、卓千、塔唐傳承等都屬於各自發展的中心，由於成立時間較短並且缺乏組織，因此在發展上不若漢人主持的中心穩定。

事實上，在漢人居士的弘法活動中，“諾那精舍”算是發展最為穩定而獨立的團體，也不邀請其他教派大德傳法教授。由於該會的金剛上師錢智敏、朱慧華兩位上師一直長駐台灣，二十多年來，皈依弟子眾多，因此先後又在台灣各地成立了七個分舍，並且自1986年起，幾年來多次在全省各大百貨公司弘法，舉行數千人大法會，同時在贈經會這類文教活動之外，也開始成立相關的社會福利事業，如社會救助，教育基金會，免費骨灰收容堂，以及普受認同的度亡法會，全國性助念團的成立等，在發展型態上，其實比較接近傳統佛教的寺院型式，信徒感覺親切具體，易於接受；再加上兩位上師長駐台灣，方便請益，又無語言上的障礙，因此信徒流動率較低，而發展上也比其他藏傳佛教中心穩定。<sup>[32]</sup>

### (三) 薩迦派

一般而言，薩迦派傳法較嚴謹，在外不隨便傳授“灌頂”。因此，雖然薩迦教主1983年起曾數度來台，卻一直到1987年7月，才在台北傳了一次

---

31. 資料來源為寧瑪派中心負責人的訪問稿。

32. 參考《諾那華藏精舍簡介》,(1991年)。

頁330 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

僅限25人參加的薩迦派大法“喜金剛灌頂”，由此可見薩迦派對傳法態度之保守與慎重。<sup>[33]</sup>但這並不表示薩迦派不贊成傳法灌頂，事實上，在1983年，薩迦派德松仁波切來台時，即曾由早期來台的明珠仁波切陪侍、翻譯，並首度在台灣傳“時輪金剛灌頂”，這種旨在祈求世界和平的灌頂法會，1999年初薩迦派支派察巴法王究給崔款欽仁波切在台北國際會議廳舉行時，吸引了四千多人參加，可謂盛況空前。

不過，薩迦派在台灣的發展並不像噶舉派和寧瑪派那般快速，1985年，薩迦佛學院第一名畢業的佛學碩士——蔣揚貢喇嘛來台，計劃在台灣設立佛學院分院，但因緣不具，兩年後終於回尼泊爾閉關。<sup>[34]</sup>這個事件其實已約略透露出，台灣的藏傳佛教發展環境在八〇年代還停留在浮面發展的階段。

1986年，薩迦派崔津法王派薩迦佛學院院長堪布阿貝仁波切代表來台，有些弟子為了護持阿貝仁波切的一些活動，因而成立了台北、彰化兩個中心，又為了日後喇嘛來台登記上的方便，而成立了台灣薩迦總會，並在1987年，派堪布蔣揚西祿來台長住，而阿貝仁波切則偶爾來台傳法。此外，薩迦派年輕一輩的仁波切中，三世宗薩仁波切較常來台傳法，其活動以演講為主，並針對時下藏傳佛教發展的不正常現象與問題提出批判，頗受年輕一輩的台灣學佛者之歡迎。

薩迦派三大支派中的諾巴支派的法王——遍德仁波切過去以在法國傳法為主，1989年來台灣傳法後即長期居住台灣（每年有半年在台），並設立佛學中心，著手整理藏密典籍。此外，薩迦哦巴支派的領袖祿堪仁波切一向也在西方國家弘法，1992年首度來台，傳授了長達四十天的“道果”教授，也是有史以來第一次中文的“道果”講授，使參與者真正了解到薩迦法要的深廣精義，是極其稀有難得的。

大體說來，薩迦派的活動並不頻繁，但教學性活動較多，不過，去年年初以來，薩迦派察巴支派領袖究給崔欽仁波切的大型“時輪金剛法會”，以及五月初薩迦崔津法王在台的一系列大型傳法活動，都吸引了上千人參與，似乎有重新凝聚薩迦派在台灣各中心的作用。

#### （四）格魯派

格魯派本為當今藏傳佛教之主流派，卻因為民初以來，國民政府與西藏

---

<sup>33</sup>. 同註16。

<sup>34</sup>. 同註17, 頁155。

執政的格魯派之間的政治糾結，使得格魯派喇嘛很少來台傳法，因此格魯派在台灣的發展，基本上起步較遲，發展也較慢。

1985年蒙藏委員會曾邀請格魯派的龍塔仁波切來台，但在同年12月6日即圓寂於台灣。此後，一直到1988年，格魯派才算正式在台發展，由於格魯派較重學理，且傳法態度嚴謹，因此發展並不迅速，不過，從最近幾年的發展來看，格魯派有計劃地訓練藏人學漢語，以及幾個在台中心的認真教學，可顯示格魯派對未來在台灣發展的重視程度。



格魯派目前在台的中心，最具規模的可能是“護持大乘法脈聯合會”（FPMT）的相關中心。1987年達賴喇嘛授意“護持大乘法脈聯合會”這個國際性組織的精神導師圖敦梭巴仁波切來台弘法。梭巴仁波切先派其弟子義成法師於1988年來台，成立“藏海學會”，成為國際 FPMT 組織的一員，而梭巴仁波切也隨後在同年年底首度抵台弘法。“藏海學會”在1991年由達賴喇嘛賜名為“經續佛法中心”，1996年改名為“經續法林”，並擁有固定道場。目前 FPMT 在台灣的事業，除了台北、台中、高雄各有一個中心外，還有一個支持在印度菩提迦耶建造彌勒大佛公園計劃的台灣辦事處，以及龍樹出版社。<sup>[35]</sup>

此外，格魯派其他幾個主要團體，大抵都是九〇年代以後才陸續成立的。例如“宗喀巴佛學會”成立於1990年，到1995年才有正式的社團登記，該會並禮請印度色拉寺的五位喇嘛常駐弘法。另外，以印度達隆沙拉辯經學院院長為導師，在台灣成立的一所佛學院，也在去年正式招生。大致說來，格魯派在台灣的發展，在九〇年代以後才逐步形成，由於重視教理的研討，且傳法態度嚴謹，因此發展上平緩而穩定，雖然達賴喇嘛1997年來台弘法，造成一時的盛勢，不過基本上，這次活動的政治宣示意義應遠大於實質的宗教意義。但是，無論如何，格魯派今後在台灣的發展仍是被預期的。

### 五、台灣藏傳佛教中心的發展分析

目前在台灣的藏傳佛教中心，根據初步的調查結果，可以確認目前還存在的中心有122個，其中以寧瑪派最多，共有43個中心，不過這包含以漢人上師主持的諾那精舍9個中心在內，其次為噶舉派41個中心，薩迦派有

<sup>35</sup>. 參考《經續》雙月刊以及《彌勒要聞》。

20個中心，格魯派11個中心，1個覺囊派，其他6個為跨教派的中心。

從這個數據，我們可以發現和藏籍僧侶有關的中心，噶舉派仍然是最多數，尤其是噶瑪噶舉有33個中心，就已佔了全台灣中心數的27%。但是從成長的比例來看，與黃英傑1988年的調查結果比較，<sup>[36]</sup>由藏人領導的寧瑪派中心在最近十年的增加數最為可觀。即使扣除漢藏合作的中心，寧瑪派中心的增加仍是相當明顯的。

至於這些中心在地緣上的分布，差異性極大，光是台北縣市就有64個中心(52.5%)，其中台北市42個，占了全部的三分之一，台中15個，高雄14個，剩餘的縣市大抵只有零星的分布，顯見藏傳佛教的中心將近八成是集中在大都會區。這除了與中心的運作便利，以及經濟因素的考量外，恐怕與都會區人們的接受程度有相當的關聯。

在這些藏傳佛教的中心裡，除了29個中心（23.8%）是以漢人上師為指導上師外，有90個中心（73.8%）是以藏僧為指導上師；而這些以藏僧為主導的中心，並非都派有喇嘛長駐在中心裡，除了如噶舉派中的小支派，如竹巴（5個中心）、止貢（2個中心）、香巴（1個中心）有長駐的比例勢必很高外，噶瑪噶舉的中心派有喇嘛長駐的不到半數（佔噶瑪噶舉中心數的45%），而寧瑪派的白王中心喇嘛長駐的比例最高，占88.9%，其他傳承的中心大約只有40%的中心有長駐。不過就四大派平均而言，格魯派有喇嘛長駐的比例最高，占其總中心數的63.6%，其次為薩迦派，占該派中心數的55%。

或許因為格魯派重視教義的探討，因而派藏僧來中心授課的比例也最高。不過從全台灣中心舉辦定期共修活動的情況來看，各派的差異性並不大，各派中心有每週共修的比例大約占五成上下，而另外半數的中心則是以每月的法會為主。值得注意的是，各中心參與定期共修的人數一般並不多，上焉者二十多人，多數所呈現的是十幾人的家庭式共修型態。但是在每月的法會活動中，參加的人數則是由幾十人至上百人不等。這除了與修密的老參較重個別的修法外，也是藏傳佛教在台灣發展的一個重要特點——參加法會者多而共修者少。

最後，我們根據對藏傳佛教中心負責人的訪問，更深入地了解中心的運作情況與藏傳佛教在台灣發展的特色與問題。

---

36. 同註17, 頁282。

頁333 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

首先，從中心的分布與組織來看，由上述的統計資料，我們已大略看出，除了漢人上師獨立主持的諾那精舍外，只有20個中心是漢藏合作下漢人上師主持的，其餘90個中心（占70%）是以藏僧為指導上師的道場。藏僧來台後的影響力與主導地位由此已經明顯呈現出來。由於初期主要傳法的漢人居士目前大多已圓寂，或歸屬於藏僧的傳承下，因此這類中心必然面臨轉型的需要。然而在中心或寺院的发展型態上，漢人上師主持的中心畢竟有其發展上的長處，除了容易與信眾溝通外，漢人主持的中心在地緣上較易穩定，因此不必擔心中心地點變動的問題。此外，這類中心部分也採取傳統佛教寺院的发展模式，利用社會福利的相關事業吸引社會大眾與信徒的認可和投入。

相對於漢人主導的中心，由於台灣的中心只是藏僧在外國弘法的一個據點，當然可能是最重要的據點，而他們的關注焦點仍是其流亡地各自寺院的发展。因此較重視台灣中心发展的藏籍上師可能一年來台一、兩個月，並派一、二位喇嘛在此長駐或輪駐，這類的中心約佔一半，比起八〇年代的情況，已經是很有進展了。一般而言，有喇嘛常駐的中心，在共修活動或法會的舉辦上會比較有動力，雖然多數的常駐喇嘛由於語言，以及能力上的限制，並不能真正指導信眾修法，但至少可以帶領共修，甚至到信眾家個別修法，祈福消災，多少有助於中心的发展。

至於中心在地域的分布，近八成集中在三大都會區，尤其是寧瑪派和薩迦派，很多中心是九〇年代以後才成立的，對於這些新中心而言，選擇都會區的最大考量，莫不為了弘法便利，能吸引更多信眾參與，以及經濟上的考量——能募到較多的錢。如同某個上師所言：“弘法要在人多處”。然而這除了與成立時間的久遠有關外，也與教派的組織程度有密切關係，因為寧瑪派與薩迦派，不像噶居派和格魯派有組織，前者大多是獨立運作的中心，因此更需要在都會區發展，而噶瑪居因有較完善的組織聯繫，因此中心分散各地的可能性就較大。但是，中心位於都會區固然有其便利性，也有相對的缺失，因為很多在都會的中心是租場地的，在經濟因素（如租金）與道場適切性的考量下，中心的變動率較大，也會形成信眾的流動因素之一。

其次，從中心的活動內容來看，每週有定期共修的中心比例大約只佔半數，其餘的大都是每月的法會或薈供，甚至不定期活動。一般說來，初學藏密者比較會重視共修和參加法會，學習時間超過二年的則較重視個人的修法，因此，在大多數的中心，定期共修的參與人數並不多，而法會的參加人數較多，若有上師來灌頂的法會，則參加人數又更多。雖然各中心的灌頂法

會都是上師來台時密集舉行的，但來台弘法的喇嘛多不勝數，不同的中心隨時都有灌頂法會，因此，以灌頂法會的頻率而言，除了藏傳佛教的根本地之外，台灣可算是居世界之冠了。台灣信眾樂於接受傳法灌頂，而應邀前來的藏僧，上焉者出於悲心，下焉者為了投合信眾的喜好，獲取豐厚的供養，競相傳授各種灌頂，因而灌頂活動之盛，經論研習，共修活動之不重視，也就成了台灣藏傳佛教發展的另一特色。在接受傳法灌頂者眾，修法者少的情況下，表面上看來蓬勃發展的藏傳佛教，實質上卻還相當空洞。

這種重視傳法，不重修法的現象，其實是傳法者與信眾共同形成的。根據一位仁波切的說法：

“我已經來台灣五、六次了，發現我們這裡的人，每一個人都非常虔誠，都具足了信心。然而在自然的信心之外，由於業力的、環境的關係，大家都沒有辦法真正如法實修”，“我實在不能了解為什麼台灣的弟子不能好好地修行……據我的了解，有些人是因為對於佛法有所誤解、有些人是沒有時間、有些人是因為上師沒有常在身邊等等”。<sup>[37]</sup>

事實上，台灣信眾生活忙碌，沒有時間修法、聽講經論、研討教義，確實是造成此一現象的原因之一，然而另一個因素，恐怕與信眾的現實、功利心態有關，信眾接觸藏傳佛教的一個重要因素，無疑地是認為修密法成就快，並可滿足很多現實的需要，有各種應付不同現實需要的法可修，更甚者，認為藉助灌頂加持力量，以及上師為其修法可代為解決問題；至於藏傳佛教中高深的哲理，以及層次井然的修道次第，對於大多數信眾而，實質的影響似乎並不大。

但是這個問題，自然不能全歸咎於信眾，因為藏人上師來台時間有限，為了廣結眾緣，自然以密集傳法灌頂最有效果，加上語言溝通上的障礙，無法深入指導信眾修法，因此，多數流於浮面的應對形式。當然我們也不能否認，藏僧來台除了因為台灣信眾的信心虔誠外，最主要是為了台灣的信眾樂於布施，這是促使藏人喇嘛相繼來台的一大動力。對於流亡的藏僧而言，台灣信眾的大量供養金，是支助他們重建寺院、養活流亡的僧團、甚至家族的最大來源。也因此，不少喇嘛認為：“如果要傳法，要到歐美去；如果要募

<sup>37</sup>. 出自黃英傑編著，《慈氏妙音- 廣定大司徒法語》，頁237-238，大手印出版社(1996年)。

款，要到台灣來。”

台灣的“經濟奇蹟”不但聞名世界，據保守估計，台灣近十幾年來捐獻給西藏佛教的供養金，總金額已達新台幣數億元以上，居全世界之冠。如果沒有台灣這一群虔誠的弟子，印度、尼泊爾、西藏的大部份藏傳佛教寺院不是蓋不起來，就是規模將小得多。<sup>[38]</sup>從西藏的佛教發展史我們已可看到，藏傳佛教每個寺院都是一個獨立的經濟實體，在西藏，僧團擁有免稅權、有財產可放貸、有土地可租給農民耕種



、有侍奉僧人的農奴，還有政府以及信徒們對各個教派的捐獻和佈施，甚至還有買賣交易的收入來源。[\[39\]](#)在這樣穩定的物質基礎上，僧侶可以專注於宗教的生活；然而流亡的藏僧，喪失了這一切經濟上的保障，他們必須重新尋求經濟的資源。在初期，國際的援助只夠維持最基本的生活，不足以支撐寺院機構的活動。因此每個寺院各自的領袖，以及僧團中優秀的僧侶，就擔負起到外國傳法、建立佛學中心，並募款重建寺院的責任。例如，目前噶瑪噶舉傳承的總部，錫金隆德寺為了延續遭破壞的佛學傳承，在1981年正式開辦佛學院後；該傳承的四大法王子以及仁波切就在世界各地鼓勵大寶法王的弟子們一起參與建設，並募集創校的費用。[\[40\]](#)薩迦法王1976年起，也在全世界建立數十個薩迦派法輪中心，並募款回南印度安頓薩迦屯墾重建區的難民，以及興建薩迦派根本道場。[\[41\]](#)為了延續法脈，各寺院領袖的責任是相當重大的，如寧瑪派白玉傳承的貝諾法王所住持的南卓林寺，廟裡二、三千個喇嘛吃穿住都要靠法王來擔負，而且目前人數還在持續增加中。此外，各個教派很多轉世活佛都需要僧團的特別教育，因此，寺院領袖不僅要建寺、教育僧眾，也要負責培養轉世活佛。近來年，各教派不但在流亡地區重建寺院、佛學院、閉關中心，也開始回藏區重修祖寺。而這筆龐大的經費來源，主要是來自於台灣地區的信徒供養金，這也足以說明台灣藏傳佛教中心何以大量成長，卻又很難有實質發展的重要原因。

在法上，尤其在藏傳佛教的密法傳授上，修學者大都認為供養上師是最重要的，也是必需的。因此，在台灣的信眾，不見得都有護持中心的觀念，卻是亟力地供養上師和喇嘛，而中心除了靠少數幾位信眾的支持，或會員的

[38.](#) 黃英傑，〈襄贊大手印翻譯中心- 緣起〉，出自《薩迦法王訪問記》後跋，大手印出版社(1994年)。

[39.](#) 同註4，頁166-169。

[40.](#) 參考《正法眼》第三冊，頁321，正法眼出版社印行(1998年)。

[41.](#) 《薩迦法王訪問記》，頁.111，大手印出版社(1994年)。

會費收入外，並沒有多餘的經費可以作為進一步發展之用，多數的中心只能停頓在家庭式的共修場所形式上，更遑論培養翻譯人才，以及從事教學、提供修行場所等長遠發展的計劃。對很多中心負責人而言，他們深切地感受到，藏僧和喇嘛的“過渡”心態，是無法讓藏傳佛教在台灣生根，真正落實發展的重要因素。不可否認地，也有不少藏僧和喇嘛有心在台深入發展，也有意願長期在台居留，但目前嚴格的藏胞簽證與居留申請制度，使藏僧在台長駐更為困難。[\[42\]](#)無疑地，這也是政治力對於藏傳佛教發展的一種干預。

此外，在經濟誘因下藏僧大量來台，素質良莠不齊，加上無人、無法可管，喇嘛變質之說時有所聞。有些喇嘛來台純粹為個人利益，以交易賺錢為目的，非為傳法而來，甚至有藏人偽作喇嘛為人修法、占卜療病等現象甚至有騙財騙色之報導，當然也有自稱上師的漢人，利用信徒的無知，假借傳法消災、祈福、加持之名而招搖行騙的例子。諸如此類的問題，引發台灣學佛者的不少疑慮，也因此，我們可以發現，目前在有些中心的法訊宣傳上，仁波切或喇嘛為重建寺院及佛學院，或修建閉關中心等目的，在請求台灣的弟子發心供養的訊息介紹上，都會強調“來台所收到之一切供養皆用於上述用途，絕不移作他用”，或者“絕不用於個人身上，希望所願圓滿”。這樣的訊息，雖然已間接顯示藏僧們意識到在台發

展的某些問題，但是並不表示藏僧們都已開始重視在台中心的實質發展。而台灣各中心各自支持其所護持的上師或喇嘛，為其上師的寺院募款有時反而成為各中心的重要任務，這樣的現象則顯示，台灣的藏傳佛教中心多數仍未意識到長遠發展上的問題。

## 六、結論

藏傳佛教在台灣的發展，由初期深受政治因素影響，以漢人居士為主導，演變到八〇年代以後，以藏僧為主導，經濟利益為重要影響因素的情況下，改變不可謂不大。而藏傳佛教中心八〇年代以後如雨後春筍般地成立，藏僧來台傳法灌頂的頻率占其對外弘法之冠，也令人感受到藏傳佛教在台灣蓬勃發展，這無疑是整個台灣佛教八〇年代以來學佛修行熱潮中的重要一環。但是藏傳佛教畢竟還是外來的，藏傳佛教本身又有其獨特的歷史背景，因此在傳入台灣後的發展型式，與由本土的傳統佛教基礎下開展出來的佛教

42. 同註18。

頁337 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報第五期 (2000.07)

新興團體，自然有相當不同之處。

首先是其獨特的僧團組織，在藏傳佛教的發展過程中，僧團已逐漸形成政教合一的機構，各個教派，甚至各個寺院都是一個政治、經濟的獨立體。因此，雖然有一個官方認定的主要領袖，即目前黃教的達賴喇嘛，但實際上各教派，各寺院傳承的事務均由各自的領袖負責，這也是何以政治因素會影響不同教派發展的原因。當然，這種制度是在歷史發展過程中，宗教與世俗權力相互關聯下所逐漸形成的。

這樣的僧團組織，事實上對其流亡後的發展有相當的影響。各個主要寺院為了維持其僧團的生活，延續傳承的發展，必須各謀出路。也因此各教派主要領袖與喇嘛開始向全世界佈教，在各地廣設學會中心，正好一九七〇年代起歐美的新興宗教開始發展，在對東方神祕主義的崇拜下，也促成藏傳佛教在歐美的發展。而台灣的發展可算是藏僧在開發歐美市場之後的一大發現，他們發現這個具有漢傳佛教基礎的地區，信徒們有虔誠的信心，又很樂於佈施，尤其後者更是他們所迫切需要的。在台灣信徒願意發心供養的情況下，自然形成了大量藏僧的來台弘法。

「台灣的信徒是很有福報的」，這句話是在訪問過程中最常聽到的，其主要的涵義正是「佈施者有福了」。因為即使是藏人，很多人也不容易見到法王，然而不但各教派的優秀喇嘛來台傳法，四大派的法王也相繼來台，這確實是台灣信徒很殊勝難得的際遇。但是對一個學佛者而言，大家都知道光有福報是不行的，更重要的是要有智慧。因此在藏傳佛教表面上蓬勃發展的同時，我們也不能不追問，其實質的發展內涵究竟是什麼。

從各個中心的活動內容，我們不難看出，只要有仁波切或佛爺來台，各種灌頂法會必然排得滿滿的，而信眾在平時的共修或自修儘管參與者很少，在灌頂法會時，也必定恭逢其盛。這樣的情況，已形成台灣藏傳佛教的一大特色，同時也是最為人垢病的問題所在。然而這個問題的形成，一般皆以信徒的現實性、功利性心態視之，很少人考慮到傳法者也必須擔負部分的責任。因為在有語言障礙的情況下，信眾本來就不容易與上師溝通，而上師如果重視傳法的正確性與信眾的實踐問題，應當要多花些時間心

力，培養駐台喇嘛的素質，以能長期穩固在台灣的發展。可是多數藏僧是抱著來此廣結眾緣的過渡心態，以在台灣多傳法灌頂，多募款回印度、尼泊爾，甚至大陸重建寺院、佛學院為目的。在此情況下，台灣的佛教中心大多成了聯絡與募款的據點，以及家庭式的共修場所，能夠有餘力作長遠、有計劃發展的中心其實

頁338 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

實是相當少的。

目前台灣的藏傳佛教仍然方興未艾，以後也可能繼續弘傳下去，但是這種浮面的、無根的發展，畢竟是很容易變質的。所幸，人們的信仰在一陣熱潮之後，會逐漸歸於平淡。近來，台灣的信徒對於灌頂法會，似乎已不再像往昔那般熱衷，他們開始把心力轉向學習藏文、研究教理、以及基礎的修持上；有些中心負責人也開始意識到必需靠台灣信徒的力量，來共同維持一個道場的發展，並且是較落實的發展，而不能光靠藏僧的指導與支持。當然，在各教派疲於傳法灌頂的競爭下，也有部分的藏僧了解到在台灣的弘法活動必須有紮根性的發展，因此派喇嘛來此長駐的比例提高了，而指導實修、研究教理的中心也逐漸增多，這毋寧是一個可喜的發展趨勢，也或許可以為整個台灣佛教的發展帶來另一股激力。

頁339 藏傳佛教在台灣發展的初步研究

佛學研究中心學報第五期（2000.07）

### 參考書目

- 韓同 編 1972 民國六十年來之密宗 蓮花精舍印行。
- 冉光榮 1996 《中國藏傳佛教史》。台北：文津出版社。
- 釋聖巖 1997 《西藏佛教史》。台北：法鼓文化出版。
- 林崇安 1989 < 西藏藏王與西藏佛教之創立 >，《歷史月刊》，14期，頁84-90。  
1992 《西藏佛教的探討》。台北：慧炬出版社。
- 張福成 1994 < 談藏傳佛教的「活佛轉世」 >，《法光》，第66期，2版。
- 貢噶精舍叢書 1982 《貢噶精舍簡史》  
1991 《密宗輯要》，（正法眼出版社）。  
1992 《貢噶寺興建紀念專刊》，台南噶瑪噶舉法輪中心。  
1995 《自性光明》，（正法眼出版社）。  
1998 《正法眼（一）～（五）》，（正法眼出版社）。
- 寶塔山噶瑪噶居寺編  
1997 《寶塔山噶瑪噶居寺開山十週年紀念特刊》。

薩迦巴法王秋吉崔欽著，黃英傑譯



1994 《幸福心靈的饗宴- 薩迦傳承史》，大手印出版社。

薩迦天津法王著，黃英傑譯

1994 《薩迦法王訪問記》，大手印出版社。

黃英傑譯著 1996 《慈氏妙音- 廣定大司徒法語》。台北：大手印出版社。

第十二世紀努巴仁波切，黃英傑合譯

1997 法嗣傳燈- 直貢法王傳，大手印出版社。

何文馨譯 1997 《菩提迦耶訪道- 第十四世達賴喇嘛》，大手印出版社。

John Blofeld 著，耿升 譯

1992 《西藏佛教密宗》，西藏人民出版社。