

藏傳佛教在台發展的現況與省思

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

一、前言

「藏傳佛教」，或稱「西藏佛教」，亦有「喇嘛教」、「西藏密宗」等稱呼，是指佛教傳入西藏後發展而成的特殊宗教形態。在佛教傳入之前，藏族有從遠古社會流傳下來的原始宗教，以及大約在西元前傳入藏區的本教，或稱本波教、苯教、黑教等，雙方相互繼承與融和，延續著神靈崇拜與祭祀活動，保留了各種人神交感的巫術儀式，來為民眾誦經招福、占卜休咎與法術治療。[註 1]佛教正式傳入西藏地區是西元七世紀松贊干布王執政的吐蕃王朝時期，與本教之間有些磨擦與衝突，在二百多年間發生過數次論辯與排佛事件，到了十一世紀以後佛教才再度的傳播與興旺，進而迅猛發展，也與本教有著相互融和的趨勢，彼此不僅有對抗的關係，也存在互補的關係，顯示出佛教與本教有著內在調適的機能。[註 2]

西藏佛教由於各地僧人投師之異，學經之別，接受的傳承不同，各自的心得與見解不一致，對外傳授時內容與方式上的差異，導致大小教派的林立，逐漸形成各自的信仰圈與勢力範圍。[註 3]大的教派有寧瑪、噶丹、薩迦、噶舉等派，小的教派有希律、覺域、覺囊等派，後來宗喀巴的格魯派取代了噶丹派，仍維持四大派的格局。[註 4]西藏能普遍接觸印度等地的高僧，其譯經活動相當發達，大小乘主要經論已有翻譯，主要以大乘為主兼容顯密各派，特重密宗，在經典、修行次第、儀軌等方面自成龐大的宗教體系。西藏佛教主要繼承了印度佛教最終階段的教義體系，即繼承八世紀後半期至十三世紀初期的印度佛教，[註 5]其宗教形態不同於流傳於中國的北傳佛教，在派別競興下教勢非常活耀，傳播到青海、甘肅、四川、雲南、內蒙等地。

當代藏傳佛教再度興起，傳播到世界各地，有著成為全球化宗教的發展趨勢，也是台灣地區新興流行的教派，蔚成出熱絡蓬勃的發展風潮。釋如石將藏傳佛教在台的宣教傳播分成二個階段，第一階段是一九五〇至一九八二年的「前弘期」，除了格魯、薩迦等派少數隨著國民政府來台的藏僧外，大多以居家的華人為主，密法傳授的較小，集中於北部地區。第二階段是一九八二年以後，大量的西藏僧侶前來傳教，傳法規模愈來愈大，迅速傳播全省，形成百家爭鳴的弘法興盛景觀。[註 6]藏傳佛教有其特殊的教義、修行次第與宣教室場，不同於台灣本土原有佛教生態的文化環境，卻能吸引信眾，開拓出新的發展氣象，是有其獨特的魅

力，能對應時代的需求乘勢而起，其興起的文化特質，及其如何面對的社會挑戰，都是值得專門研討的課題。

二、寧瑪派（紅教）的在台發展

西藏佛教宗派多元並起，各自著書立說與相互論證，發展出相異的教義體系與修持法門。寧瑪派創於十一世紀，強調其教法是八世紀來到西藏弘法的蓮華生所傳，以繼承與弘揚吐蕃時期所譯的密教典籍為主，被稱為舊派。其經典的依據有二，一是從八世紀翻譯成藏文後，在民間經由父子或師徒祕密傳承下來的經典，稱為「噶瑪」。二是蓮華生等人將經典埋於地下或岩洞中經過幾百年被後人重新挖掘出來，稱為「伏藏」。西元七四七年蓮華生率領弟子二十五人入西藏，提倡大圓滿教，弘揚佛教中論思想，強調觀念修法，淨其各自的智性，離一切善惡正邪的思念，顯現真空的智慧。蓮華生不久即回國，其弟子留下來弘揚佛法，譯了不少中論派的經論。[註 7]寧瑪派缺乏中心寺院與傳承宗師，未形成強大穩定的寺院集團，一直是採用分散擴充的發展模式，組織散漫傳承眾多。此派教義龐雜，以「大圓滿法」為其特殊教法，肯定人心即是佛性，自起覺悟就能證得涅槃，其傳承可分為心部、界部與教授部等三部，[註 8]各有其不同心性境界的師承與修行方法。

在台灣前弘期的寧瑪派，大多是親近諾那仁波切的漢人居士，大陸解放後，從香港傳入台灣，主要代表人物有屈映光上師與吳潤江上師。屈映光上師一九五二年由港來台，在北投善光寺、大溪福份山齋明寺、台北菩提講堂、善導寺、新店廣照寺等地傳法，在新店五峰山建立南方寶生佛刹。一九七二年在中壢元化寺成立法賢學會，不久圓寂，由其弟子林祥煌、張明偉等人續其薪火，其弟子眾多，較為活躍的有黎育晨、歐陽崇光、陳茂清、歐建國等人。[註 9]吳潤江上師一九五八年起由港來台傳法前後七次，一九七五年在台北與一九七六年在台中成立諾那精舍，一九七九年吳潤江上師病逝於香港，由錢智敏、朱慧華夫婦負責諾那精舍的弘法，在台灣設立華藏諾那精舍總舍與七處分舍，以圓覺宗法脈自居。另胡之真、莊明和、陳智權、王智財、黃正男等人自立傳法。[註 10]

也有人專程到海外，接受敦珠仁波切的傳法，返台後成立密教團體，進行積極的弘法活動，主要的代表人物有劉銳之上師與韓同上師。劉銳之上師於一九五九年前往印度噶林邦，追隨寧瑪派敏珠林寺法王敦珠仁波切，獲得教傳派與岩傳派的密法傳承，一九六五年在香港九龍成立敦珠精舍，一九七五年在台北市成立金剛乘學會，舉辦首次四臂觀音灌頂法會，積極在各地籌設分會，一九七九年發行金剛乘季刊，一九八一年設置密乘出版社，發行金剛乘全集。立法委員韓同修密多年，一九七二年在香港接受敦珠仁波切的阿闍黎遙灌後，即傳法於苗栗、雲林、虎尾、新竹等地，設立蓮花精舍，徒眾頗多，盛極一時。[註 11]

一九八三年後寧瑪派各大小傳承的法王與仁波切紛紛來台發展，導致傳法中心林立。台灣寧瑪派主要有五大傳承：

(一)密卓林傳承：由敦珠法王領導，為劉銳之與韓同的根本上師，一九八四年應邀來台，為台中金剛乘學會新落成的佛堂開光，公開為信眾加持與灌頂傳法。目前直轄的在台傳法中心，是位於台北市中山北路寧瑪巴聞思修佛學會，定期開設藏文與藏文佛經等課程。另有扎珠仁波切、塔千仁波切、堪布仁波切等來台弘法。

(二)白玉傳承：由貝諾法王領導，蔣波羅曾仁波切於一九八三年首度來台，後以興建西藏佛寺顧問的身分長期在台傳法，一九八六年在台北縣深坑鄉創建寧瑪巴白玉佛法中心，常住有十多名藏僧，一九八七年因積勞成疾客死香港。一九八八年貝諾法王來台主持蔣波羅曾仁波切荼毘大典，接手白玉佛法中心，且陸續在各地設立白玉中心，發行白玉佛法中心雜誌。秋竹仁波切於一九八八年來台，後在高雄市修文街設立寧瑪巴白玉大圓滿聞解精舍。後陸續有其他白玉傳承的藏僧來台，如丘祝仁波切、開初仁波切、潘諾仁波切等，開出其他白玉傳承的學會與佛法中心，如白玉祥丘達吉林佛法中心、寧瑪巴白玉塔唐佛學會、白玉龍欽寧體法輪佛學院、寧瑪巴白玉淨明園佛學會等。

(三)噶陀傳承：一九八八年偉瑟喇嘛在台北市民生東路成立噶陀佛學院，後在民權東路成立噶陀十方尊勝佛學會，在台北縣汐止鎮成立噶陀仁珍千寶佛學會。另有來自四川省大邑縣白岩寺惟印法師的傳承，於一九九七年在關廟鄉埤頭村成立金剛寺，一九九九年惟印法師來台為住持銘傳法師主持陞座儀式。[註 12]

(四)雪謙傳承：由頂果欽哲法王領導，在台北市杭州南路設立寧瑪巴雪謙中心，住持為噶瑪喇嘛。

(五)卓千傳承：由卓千仁波切領導，在台北市南京東路五段成立卓千佛學會，在信義路二段成立卓千大圓滿吉祥獅子佛學會。卓千仁波切以弟子禮奉侍雪謙傳承的頂果法王至其圓寂，故該學會也供奉頂果法王的法相。[註 13]

台灣藏傳佛教團體與單位，以寧瑪派為數最多，其主要的道場條例於後：

台北市：金剛乘學會、卓千佛學會、大菩提佛學會、寧瑪佛學會、吉噶佛學會、寧瑪巴釋迦佛學會、寧瑪巴白玉塔唐佛學會、寧瑪巴禪法園佛學會、寧瑪巴格龍寺佛學會、寧瑪巴顯密佛學會、寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會、寧瑪巴聞思修學會、藏密寧瑪巴協會、大圓滿吉祥獅子九乘佛學會、大圓滿吉祥獅子學會、大圓滿菩提禪定佛學會、大圓滿普賢心髓顯密佛學會、卓千大圓滿吉祥獅子佛學會、噶陀十方尊勝佛學會、敦珠新岩傳學佛會、敏珠林總會、噶陀佛學院、祕迦佛學院、瑪拉諦嘎無量壽佛學院、白玉龍欽寧體法輪佛學院、佛教密乘智慧中心、協謙佛學中心、自然解脫中心、之寶顯密佛法中心、白玉中心、塢金蓮花佛學中心、寧瑪巴九乘法輪中心、諾那精舍、寧瑪顯密弘法精舍、利美學佛社、白玉金剛護法團契。

台北縣：藏密寧瑪巴佛學會、噶陀仁珍千寶佛學會、寧瑪巴白玉淨明園佛學會、寧瑪巴白顯密金剛法輪學會、寧瑪巴智噶經續佛學會、寧瑪巴龍欽心髓佛學會、密宗行院雜喜秋佩佛學會、藏密烏金敏卓林佛學會、金剛護法功德會、寧瑪南喜傳承青康藏中心、寧瑪巴白玉佛學中心、寧瑪祥丘吉林佛學中心、烏金敏珠林佛法中心、白玉祥丘達吉佛法中心、南方寶生佛刹。

桃園縣：法賢學會。

宜蘭縣：羅東寧瑪顯密法輪中心。

台中市：貝諾法王台中文心佛法中心、寧瑪不變大樂佛學會。

台南市：寧瑪巴噶陀龍稱顯密佛學會。

高雄市：寧瑪巴白玉大圓滿聞解精舍、白玉祥丘達吉林高雄中心。

高雄縣：阿的大圓滿佛學會。

三、薩迦派（花教）的在台發展

薩迦派是十一世紀後期滾嘎寧布所創立，以新譯的密教經典來改革寧瑪派的教法，一〇七三年在薩迦地方建立薩迦寺，逐漸形成薩迦派，因供奉本尊湏喜金剛有青、白、紅等三色，寺院牆壁也塗上此三色線條，故俗稱花教。薩迦派在元明時代極甚，寺廟遍及前後藏及蒙古、漢地。此派學說是以清辨系的中觀思想，作為解釋密乘的本義，以顯乘的菩薩五位（資糧、加行、見、修、究竟）與密乘四部（作、修、瑜伽、無上瑜伽）對合而修，以菩薩智慧本性光明照耀而入大樂定，達到顯密融和的境界。[註 14]其修行次第先顯後密，因偏重不同，後來發展出顯教兩個系統與密教三個支派，密教三支派，為俄爾欽袞噶桑波創立的俄爾派，圖敦袞噶南傑創立的貢噶派，擦爾欽羅賽嘉措創立的擦爾派。[註 15]

前弘期的薩迦派主要集中在十五世明珠仁波切，同時具有格魯派與薩迦派的傳承，格魯派師承自赤江仁波切、林仁波切、達賴喇嘛、格賴仁波切等，薩迦派師承自祿頂堪仁波切、阿旺列巴仁波切、德松仁波切等，一九五九年明珠仁波切與少數流亡海外藏胞，以康巴族抗暴軍名義赴台安頓，當時僅二十四歲，後曾擔任蒙藏委員會專門委員，在政治大學邊政研究所教授藏文，在總統所賜的天母官邸對前來請法者隨機示教，一九七四年成立格賴精舍弟子才漸漸增多。一九八〇年應美國藏傳佛教中心邀請赴美弘法，移民美國，但每年會回台灣弘法，一九八三年弟子們成立西藏佛教會，一九八八年成立天母明珠精舍，一九九〇年成立漢藏學會，一九九五年為了興建菩提講堂，成立中華菩提學會，一九九七年雲林縣林內鄉白馬山菩提講堂落成擔任首任主持。[註 16]

一九八三年起薩迦派的法王與仁波切紛紛來台設置道場，各自以自己的法脈上師為主，彼此間無統一的規畫與聯繫。最早來的是德松仁波切，由明珠仁波切陪侍與翻譯，傳授觀世音菩薩儀軌與時輪金剛等法。同年薩迦教主達欽仁波切首次來台，後數度應蒙藏委員會邀請來台代表海外藏胞參加十月慶典，在圓山飯店傳授摧魔金剛手與五路財神等法，一九八七年於台北若水精舍首傳薩迦大法喜金剛大灌頂於二十五人。薩迦派崔津法王相當重視在台的宣教活動，派薩迦佛學院院長堪布阿貝仁波切代表來台，在台北、彰化等地成立中心，為了日後喇嘛來台登記的方便，成立了台灣薩迦總會。一九八七年堪布蔣陽西祿繼承德松仁波切遺願來台長住三年，配合百尊大灌頂講授釋迦心法四個月，後又傳二十一度母、五路財神、薩迦十三金法等，多次應邀赴台中、台南等地傳法。三世宗薩欽哲仁波切，自一九八五年起多

次來台，以演講活動為主，能針對當代密宗一些不正常現象與問題提出批判，頗受歡迎，一九八八年傳授喜金剛大灌頂。[註 17] 崔津法王親自來台舉行大型傳法活動，如一九九九年四月在台北市國際會議廳大會堂授菩薩戒、阿彌陀佛灌頂、普巴金剛灌頂與禪觀講授，有二千多人參加。

薩迦派三大支派的教主與仁波切也紛紛來台，尋求發展，也有相當不錯的弘法成績。

(一) **俄爾支派**，或譯為哦巴支派，其長老塔立仁波切於一九八八年底來台，傳授喜金剛大灌頂等法，其中心道場迅速地在台北、板橋、台中、高雄等地成立，活動力大且能持續經營，如台北市建國北路的薩迦雅典弘法中心與中國藏密薩迦佛學研究會，高雄市的薩迦大慈佛學會，塔立仁波切於一九九八年五月圓寂。哦巴支派的教主祿頂堪仁波切於一九九二年首度來台，傳授長達四十天的道果教授，一九九八年三月至五月舉行大型的道果教授，有二百五十位弟子參與，後在台北市德行東路成立薩迦耶旺傑千弘法中心，派興給喇嘛常駐。

(二) **擦爾支派**，或譯為察巴支派，教主究給崔欽仁波切多次來台弘法，成立薩迦福樂圓滿佛學會，一九九九年初舉行大型的時輪金剛法會，有四千多人參加。

(三) **貢噶支派**，或譯為諾巴支派，其法王德遍仁波切一九六九年在英國傳法，後返俗結婚定居法國，建立諾爾旺遍德林佛學中心，[註 18] 一九八九年來台後長期居留台灣，除設立佛法中心外，著手整理密藏典籍。[註 19]

薩迦派在傳法的過程中也有台籍的居士或法師，獲得「堪布」、「格西」等學位，如台中市佛陀禪院的主持堪布良嘎希勒為台籍人士，也有獲得「阿闍黎」、「仁波切」等證書，如台北市林森北路薩迦欽列君嘉法輪中心住持伽光阿闍梨，也為台籍人士。薩迦貢噶佛教中心的主持貢噶學珠丹增仁波切，俗名林文秋，為顯教法師，法名明性，具有堪布資格。[註 20] 台中市聖德禪寺的聖輪法師，俗名楊贊儒，原為鸞堂的正乩與住持，潛心修密，一九九三年十一月在印度薩迦派法王授與金剛阿闍黎灌頂，得到金剛上師的法位，法名為貢噶仁千多杰金剛阿闍黎，獲得「金剛阿闍黎傳承法位證書」與「千手觀音法寶」，一九九六年底在印度接受法王為期三個月的密續大灌頂，由其根本上師崔津法王授權其總戒師祿頂堪仁波切，為其剃度，受具足戒。一九九八年祿頂堪仁波切到台北海天禪寺主持頒授法位儀式，授與仁波切法位。[註 21]

薩迦派主要弘法的團體與單位條列於下：

台北市：密宗薩迦佛學會、藏密薩迦佛學研究會、薩迦福樂圓滿佛學會、薩迦塔爾畢揚澤學會、薩迦諾爾旺遍德林佛學會、藏密薩迦大智佛學研究會、薩迦弘修法中心、薩迦旺則千中心、大直普惠弘法中心、薩迦巴法輪中心、薩迦巴貢噶法輪中心、薩迦欽列君嘉法輪中心、薩迦雅典弘法中心、薩迦巴顯密弘法中心、薩迦耶旺傑千弘法中心、薩迦貢噶佛教中心、佛海禪寺、海天禪寺、福圓善住精舍、薩迦福田精舍、大悲精舍、蓮華映月軒。

台北縣：藏密薩迦喜金剛佛學會、密宗大悲法輪協會、希達多本願佛學會、三重大悲願顯密佛學中心、大悲顯密精舍中和薩迦法輪中心、典雅弘法中心。

基隆市：海山精舍。

苗栗縣：圓滿薩迦總會。

台中市：佛陀禪院、佛法山寺、聖德禪寺。

雲林縣：中華菩提學會、白馬山菩提寺。

彰化縣：彰化薩迦佛學會。

台南市：薩迦諾爾旺確林台南道場。

高雄市：高雄市薩迦大慈佛學會、高雄薩迦佛學中心、大寶禪寺。

四、噶舉派（白教）的在台發展

噶舉譯為口傳，是指該教派的密法修持全靠師長口傳，門徒心受，形成於十一世紀，創立者瑪爾巴、米拉日巴等人，沿用印度僧人修法時著白色僧裙的習慣，俗稱「白教」。噶舉派一開始就有二個傳承，一是以瓊波為鼻祖的「香巴噶舉」，一是從瑪爾巴譯師卻吉洛卓相傳下來的「瑪爾巴噶舉」，或稱「達波噶舉」。^[註 22]十五世紀香巴噶舉衰微，達波噶舉則傳承興盛，其下派系繁多，有所謂「四大八小」之說，雖然分出不少支派，主要宗旨仍以奉行語旨傳承的《那若六法》與《大手印》為正修根本，差別是為隨順機宜的領悟程度與接受能力，先使用許多善巧的導引方法，因不同的根基與導引方便，各樹獨立的風規，造成派別林立。^[註 23]目前傳承較盛的有噶瑪噶舉、止貢噶舉、達壘噶舉與竹巴噶舉等四支。

在前弘期噶舉派的在台發展，主要是早期在大陸追隨噶瑪噶舉派貢噶仁波切學法的漢人居士申書文、張澄基、陳健民等人。一九四二年申書文至西康貢噶山貢噶仁波切本寺求法三個月，閉紅觀音法三年，一九五八年從香港來台傳法，在中和成立貢噶精舍，一九六〇年應邀到台南弘法，成立台南貢噶精舍，一九九四年擴建為貢噶寺，是台南市頗具規模與特色的藏傳佛寺。一九八〇年申書文由十六世大寶法王的剃度，積極地邀請噶瑪噶居派的藏僧來台，如一九八〇年的創古仁波切，是海外流亡藏僧來台弘法的第一人，一九八一年堪布噶塔仁波切來台，為貢噶精舍新殿佛像舉行開光典禮，一九八二年巴度仁波切來台，為貢噶精舍新殿主持落成大典。^[註 24]張澄基十七歲時赴西康貢噶雪山寺追隨貢噶仁波切學法八年，一九四五代表國民政府恭請貢噶仁波切主持護國息災法會，後赴美任教於紐約新學院、賓州（Pennsylvania）大學等，一九六三年應中國文化大學創設人張其昀邀請在哲學系，教授佛教哲學與比較宗教學的課程，後擔任比較宗教研究所所長，一九六六年離台返美。^[註 25]一九七六年擔任美國佛教會新竹譯經院院長，在台期間傳大手印法，收了一些弟子，有日慧法師在苗栗觀自在蘭若傳法。陳健民一九三〇年間在四川遇紅、白、花等派大喇嘛的灌頂，其中以五世貢噶仁波切傳授無上密法為要，一九三九年赴西康專修，一九四七年住印度閉關二十五年，八〇年代中期來台傳法多次，一九八七年在美圓寂，遺骨送回金山建塔奉養，其妻陳相攸與弟子徐芹庭仍繼續在台傳法。

後弘期仍以噶瑪噶舉派勢力最為龐大，大寶法王的四大攝政法王子，夏瑪巴、太錫杜、蔣貢康慈、嘉察等仁波切，都曾應邀來台弘法，如一九八四年攝政夏瑪巴仁波切，首度來台弘法兩星期；一九八五年攝政蔣貢康慈仁波切來台，成立台灣噶瑪噶舉委員會，還有創古、噶塔、天噶、巴都、卡盧、貝魯欽哲、達桑、薩傑、宗南嘉措等仁波切紛紛來台弘法。一九八四年攝政夏瑪巴仁波切派桑桑仁波切長期駐台，開啓仁波切駐台的先例，也有孔達、遷諾、契達、梭多等喇嘛長駐台灣，教導藏文與藏密修法。由於十六世大寶法王轉世意見的紛歧，四大執政各擁立不同的十七世大寶法王造成紛爭，台灣的弘法中心也捲入到這場風波之中，分裂爲二。一九九二年太錫杜仁波切尋獲認證的烏金赤列多傑爲十七世法王，獲得達賴喇嘛的承認，以及中共宗教事務局的批准。十四世夏瑪巴仁波切尋獲泰耶多傑爲十七法王，台南縣左鎮鄉的噶瑪噶居寺支持後者，一九九九年十一月邀請駐錫印度十七世大寶法王泰耶多傑來台主持「平安超越千禧法會」，爆發了中華佛教密乘噶瑪噶舉學會的正名之爭。

噶瑪噶居寺是由台籍的轉世活佛洛本依喜旺秋仁波切所住持，俗名爲魏呈祥，台南縣永康人，原爲民間廣澤尊王的乩童，後接近顯教與密教，一九八五年夏瑪巴仁波切主動尋訪與開示魏呈祥，一九八八年爲其剃度，一九九一年夏瑪巴仁波切認證爲一九一〇年西藏祖古寺多傑洛本的轉世，在錫金隆德寺爲其舉行坐床大典。爲了培養台灣藏傳佛教的人才，在噶瑪噶居寺成立了噶瑪師利那瀾陀佛學院，[註 26]一九九三年組織中國噶瑪噶居協進會、蔣揚社會福利慈善基金會與台南市戒癮協進會，經常舉辦朝山活動、藏傳佛教研習營、兒童夏令營等活動。另有位在美國接受十六世噶瑪巴剃度的華人，稱爲蘇南嘉措比丘，創辦《法露》雜誌，提供有關噶舉派教法的國內外訊息。[註 27]

竹巴噶舉派法王竹遷仁波切相當重視來台的弘教工作，一九八二年派遣三世噶爾仁波切與十四世拉杭仁波切來台弘法，一九八五年底法王親自蒞台傳法，後有欽哲依喜、吉噶、旺度等仁波切在台傳法，設立中心，主要有竹遷法王的竹巴噶舉佛學中心，在台中、台南、高雄等地設有分會，台北中心住持爲蘇南喇嘛，台南中心爲切佩喇嘛，組織有中國佛教竹巴噶舉學會、台南市藏密佛學會。另有噶爾仁波切的道場竹巴噶舉噶爾謝祖佛學中心，在台北、台南設有分會。止貢噶舉派來台發展較晚，一九八七年在台灣有此派小轉世喇嘛喜美的出現，該派有專人前來認定，一九八八年安陽仁波切來台弘法，一九八九年止貢法王姜貢仁波切帶堪布和仁波切親自來台傳法，後派朗欽仁波切、努巴仁波切等長駐於台，成立直貢噶舉顯密精舍，指導初級實修四加行等法，法王又派長期閉關實修的滇津喇嘛教導止貢噶舉傳統實修方式，該派較少灌頂與法會活動，重視教理與實修的教學。[註 28]香巴噶舉派的卡盧仁波切一九八二年元月來台舉辦法會，拜會南投水里蓮因寺的懺雲法師，頗得好評，在台北福州街成立台北利生佛學中心，又名達香寺，定期出版佛學刊物，在台中市中工二路成立噶舉自生遍在佛學中心。

噶舉派主要弘法的團體與單位條列於下：

台北市：噶舉佛學會、噶瑪噶舉協進會、噶瑪達傑確林佛學會、教證法幢佛學會、中國

止貢噶舉顯密協會、中華止貢噶舉協會、直貢葛舉甚深圓滿法協會、竹巴噶舉學會、中華藏密大手印五支佛學會、健身強學會、蘇曼佛學會、中華西藏協會、祖普基金會、菩薩書院、嚕瑪噶舉法輪中心、智慧金剛佛學中心、竹巴噶舉佛學中心、白教竹巴噶舉中心、台灣止貢噶舉中心、鐵秋吉林大乘法苑、止貢噶舉顯密精舍。

台北縣：直貢噶舉菩慢強巴林學會、大寶法王法輪中心、噶舉利生佛學中心、殊利大手印中心、蓮華生法輪中心、嚕瑪三乘法輪中心、噶舉蘇曼三乘法輪中心、桑燈卻林閉關中心、貢噶精舍、正慧精舍、明達佛舍。

宜蘭縣：嚕瑪噶舉宜蘭行持法輪中心。

新竹縣：嚕瑪卻林佛學中心。

台中市：台中竹巴噶舉佛學中心、噶舉自生遍在佛學中心、巴融噶舉如意成就學佛會、密乘嚕瑪噶舉學會。

台中縣：嚕瑪安和利益法輪中心。

南投縣：嚕瑪噶舉當卡佛學會。

嘉義市：嘉義嚕瑪噶舉法輪中心。

台南市：竹巴噶舉學會、藏密佛學會、嚕瑪噶舉寺、重慶寺、貢噶寺、台南竹巴噶舉佛學中心、創古度母佛學中心。

台南縣：嚕瑪噶居協進會。

高雄市：高雄佛教嚕瑪噶舉法輪中心、高雄嚕瑪喜悅村佛學中心。

花蓮縣：花蓮嚕瑪噶舉法輪中心。

五、格魯派（黃派）的在台發展

格魯派創始於十四世紀的宗喀巴，晚年在拉薩東北創建了甘丹寺，被稱為甘丹寺派，簡稱為噶魯派，音變為格魯派，意譯為善規派，因其僧人帶黃色僧帽，一般稱為黃帽派，簡稱黃教，是漢人所作的俗稱。[註 29]格魯派繼承與發揚噶丹派，加上提倡嚴守戒律與規定顯密修行次第，教勢快速發展，其後弟子人才輩出，發展出甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺與扎什倫布寺等四大寺，其弟子根敦珠巴創立扎什倫布寺，被追認為第一世達賴喇嘛。其弟子克珠曲傑繼任為甘丹寺寺主，被追認為班禪一世，發展出轉世相傳的二大法脈。格魯派由於精密抉擇佛教深隱之義，闡明龍樹父子著作之甚深扼要處，後來成為西藏佛教的主流。[註 30]相當重視寺院的教學制度，要修完顯教課程，才有資格修學密教，至少要研讀五部大論：《釋量論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《俱舍論》、《律經》等，以及菩提道次第十年，方可學密乘法，密法中以《大威德論》、《那洛六法》為最高。[註 31]

西藏佛教與國民政府的關係不太友善，只有蒙古的七世章嘉仁波切與五世甘珠瓦爾仁波切隨著國民政府遷台，一九五九年中共完全控制西藏，十四世達賴喇嘛流亡印度後，初期也禁止藏僧與台灣政府來往，一九六一年三世格賴達吉仁波切以康巴族抗暴軍名義來台安頓。

前弘期的格魯派，主要是以達賴喇嘛控制所不及的西康康巴族的傳承系統。七世章嘉仁波切來台被聘為總統府資政，中國國民黨中央評議委員，連任中國佛教會理事長，一九五七年圓寂，因逝世早，未發展出宣教勢力。五世甘珠瓦爾仁波切繼任為中國佛教會理事長，在新店成立了甘珠精舍為弘法中心，是當時藏傳佛教的領導中樞，有不少請益與皈依者，一九七八年圓寂。格賴達吉仁波切於一九七四年成立格賴精舍，後移民美國，較少公開傳法。還有一位格魯派藏僧丹吉喇嘛後來還俗，經營租車業，私下傳法，也有一些追隨者。格魯派漢僧君庇亟美喇嘛，俗名為歐陽無畏，一九三〇年畢業於東北馮庸大學政治系，一九三七在拉薩哲蚌寺出家，一九五二年離開拉薩時已被哲蚌寺果芒札倉推為當屆的拉然巴格西候選人。[註 32] 離開西藏進入印度，轉來台灣，一九五五年任光復大陸設計委員會的委員兼祕書，一九五六年受聘政治大學邊政研究所，任藏學教席，講授藏文、西藏地理、歷史、文化等科。一九七五年退休後開始在石碇自宅中依藏文原典傳授一系列的西藏佛學，長期講授印度佛教史、西藏佛教史、基礎因明、宗義、般若、中觀、量論等藏學重要論著，培養了不少人才，如研究藏文的辛勉、蕭金松、龔煌城、孫天心，藏族歷史與文化的王吉林、呂秋文、孫子和、林冠群、馮明珠、王美霞、胡進杉、楊嘉銘、羅桑旦增，研究藏傳佛教的蕭金松、林崇安、陳玉蛟、許明銀、陳又新、葛婉章、張福成，研究西藏現況的林恩顯、張駿逸、廖淑馨等。[註 33]

因政治立場的關係，格魯派藏僧來台的起步較晚，但是近年來在發展上有後來居上的趨勢。一九八五蒙藏委員會邀請格魯派的龍塔仁波切來台，不幸圓寂於台北國泰醫院，以藏式荼毘塔火化儀式為他舉辦喪禮。直到一九八八年達賴喇嘛方授意梭巴仁波切來台弘法，他主持國際性「護持大乘法脈聯合會」的弘法組織，先派其弟子義成法師先來台成立藏海學會，義成法師為澳籍比丘，一面學習國文，一面以英文講授《菩提道次第廣論》。同年十一月梭巴仁波切首次來台，講授菩提道三要，在台北傳與金剛手菩薩加持灌頂，在高雄澄清寺傳與觀世音菩薩灌頂。藏海學會在一九九一年達賴喇嘛賜名為「經續佛法中心」，一九九六年改名為「經續法林」，在台灣有四座道場，成立「台北市護持大乘法脈基金會」，發行法訊與雙月刊，積極推動社區性臨終關懷、身心康復等活動。一九九三年曾任文化大學校長的傅宗懋成立「中華佛學正覺研究會」，以梭巴仁波切為精神導師，常務理事有何貴良、楊開雲、張釗嘉、邱華君等人。

一九九七年三月達賴喇嘛首次訪台，帶動格魯派在台發展的機運，一九九八年達賴喇嘛基金會成立，指派老格西蔣巴嘉措主持，分別講授《廣論》、《攝類論》等，一九九九年與中華佛學院簽約每年輪派格西在中華佛學院客座教學，二〇〇〇年十一月中華佛學研究所與蒙藏委員會合作舉辦「漢藏佛教文化交流研究班」，簡稱為漢藏班，第一屆漢藏班於二〇〇一年九月十七日開課，招收九位藏僧，第二屆漢藏班於二〇〇二年九月十四日開課，招收十八位藏僧，第三屆漢藏班於二〇〇三年九月十七日開課，招收十四位藏僧，課程主要在培養藏僧中文聽說讀寫等能力，以及介紹台灣本土宗教的發展現況。二〇〇四年將漢藏班更名為「漢藏佛教翻譯人才培訓班」，簡稱「翻譯培訓班」，修業年限從一年延長為三年，其目的在培養佛典漢藏互譯的人才，九月十三日開課，招收十二位藏僧，經費由蒙藏委員會、蒙藏

基金會、台灣西藏交流基金會等單位補助。印度達蘭莎拉的西藏教團也派遣兩位僧侶見悲青增與阿旺年札到台北法光研究所學習中文與現代學術研究方法。[註 34]

其他黃教系統也在台成立弘法中心，如格魯派的蒙古傳承咕嚕德望仁波切一九九〇年成立宗喀巴佛學會，禮請印度色拉寺五位喇嘛常駐弘法。慧賢仁波切成立了格魯巴學會，各地設有分會。這些弘法中心大多駐有格西進行教理的研討與傳法。多次赴達蘭沙拉辯經學院學經的漢僧日常法師，成立「福智之聲」，是一個專研《菩提道次第廣論》的宗教團體，這個宗教團體下設有福智文教基金會、慈心有機農業發展基金會、里仁有機農產專賣店等單位，有出家眾二百多人，男眾僧團以新竹縣的鳳山寺為基地，女眾僧團以屏東縣的南海寺為基地，與在家居士結合在全省各地廣設《菩提道次第廣論》讀經班，讀經班相當於地區性的弘法中心，目前有一百多個讀經班，有一萬多個的研經成員，分成三個等級，初級班稱為福覺或福妙班，研讀時間三年，中級班稱增上班，對廣論作深入研究，也是三年，高級班稱戒行班，除講授廣論的戒法外，也教南山律儀的在家戒律。最初由法師帶班，後由居士帶班，有著向外擴充的趨勢。大乘四攝協會的修學與弘法方式接近於福智之聲，與印度達蘭沙拉辯經院關係密切，邀請格西來教導學員。

格魯派主要的弘法團體與單位條列於下：

台北市：經續法林、菩提學會、藏海學會、宗喀巴佛學會、西藏佛學會、普賢王如來佛學會、格魯巴佛學會、金剛乘時輪佛學會、金剛乘吉祥佛學會、佛學正覺研究會、護持大乘法脈基金會、達賴喇嘛西藏宗教基金會、吉祥藏傳黃教學術研究會、西密佛教正心國際文化協會、西密佛教雲慈正覺會、藏傳佛教傳承研究會、漢藏協會、漢藏學會、漢藏文化學會、佛教顯密研修會、福智之聲、大乘四攝協會、甘丹佛學中心、密乘智慧中心、格賴精舍。

台北縣：佛教如來功德會、甘丹顯密佛教學會、勝樂金剛佛學會、甘珠精舍、阿彌陀佛精舍。

台中市：釋迦牟尼佛中心。

新竹縣：鳳山寺。

南投縣：中國宗喀巴佛學會、台灣辯經學院。

嘉義市：金剛法輪佛學會。

高雄市：勝樂金剛中心、智慧金剛佛學中心。

高雄縣：福智寺。

屏東縣：南海寺。

六、藏傳佛教在台發展的背景分析

藏傳佛教能在台灣蓬勃發展，有其特殊的背景文化因素，黃英傑歸納為三個面向，第一、政治因素，第二、宗教因素，又分為國內宗教因素與國外宗教因素等，第三、經濟因素。[註 35]以上三個面向顯示藏傳佛教頗能因應時代的脈動而掀起傳播的熱潮，是配合著天時、地

利與人和等諸多有利因素的推波助瀾，其發展現象可以說是極為錯綜複雜，彼此間又是環環相扣，互為因果。本文以條列的方式來勾勒藏傳佛教流傳背景的整體面貌。

第一、藏傳佛教全球化的發展趨勢：雖然藏傳佛教從元代以來就已在漢地流傳，民國以後也有藏傳喇嘛在內地的傳法活動，也有不少漢人入藏求法，奠定了藏傳佛教向外發展的基礎，也有一些歐美學者對藏傳佛教深感興趣。藏傳佛教真正能向海外發展，則是在一九五九年中共和散西藏地方政府，十四世達賴喇嘛率領各派領袖避居印度，建立流亡政府，積極地向海外宣教與傳播，尤其在美國勢力相當龐大。最先進入美國的是格魯派，於一九五八年由旺傑格西創立的美國喇嘛教寺院，是美國第一所藏傳佛教寺院，後在各州設立坐禪中心，一九七五年成立執金剛智研究所，是該派主要的教育機構。薩迦派一九七四年在西雅圖成立薩迦德欽曲林，是第一座薩迦佛法中心，在加利福尼亞、威斯康辛、紐約等州建立傳教據點與坐禪中心。寧瑪派的塔通活佛一九六九年在柏克萊成立西藏寧瑪坐禪中心，後成立佛法出版社與寧瑪佛學院，積極在各地設立寧瑪中心，其他珠堅活佛、頓窮活佛、加措活佛、加珠活佛等都在美國設有弘法中心。噶舉派勢力最為龐大，各分支在美國相當活躍，噶舉派高僧如噶魯活佛、仲巴仁波切、洛珠仁波切、土庫仁波切等，各自開創出不少的禪修中心。在歐洲也以噶舉派最為積極，在各國設有寺院與坐禪中心，大多冠上「羯磨」的名稱，如法國的羯磨平措曲林，荷蘭的羯磨曲培林，丹麥的羯磨楚傑林，波蘭的羯磨洛珠江措林，希臘的羯磨珠舉曲林，德國的羯磨丹傑林。寧瑪派在歐州傳播歸功於比利時的弟子，拜甘珠爾活佛為師，法號為貢桑卻吉多傑，一九七三年在布魯塞爾成立烏金貢桑曲林，後在各國建立一系列的寺院。格魯派的土登耶喜活佛以西方的方式來傳揚佛教，一九七六年在英國成立文殊師利佛學院，吸引歐洲人對佛教哲學與禪定做深入的研究，一九八四年圓寂，轉世到西班牙靈童，成為西方人士關注的焦點。薩迦派以亭列林仁波切為宣教主力，有專門的通訊與佛學季刊。
[註 36]

藏傳佛教能在西方社會傳播，與當代資本社會全球化的發展趨勢有著密切的關係，不只是西方社會的政治、經濟與文化向其他社會傳播，同樣地其他社會的文化也會向西方社會傳播，全球各地隨著交通往來的便利，文化間的交流與互動更為頻繁，宗教也打破了傳統地域性的宣教空間，彼此雙向傳播的速度與強度逐漸地增快與擴散。藏傳佛教從一九六〇年代邁向全球體系的文化通路上，從西藏到印度再轉向全球各地，跨越了現存世界的文化限制進行新的信仰領域的聯結，將一種地方性的宗教進行全球範圍性的傳播，宗教不再受種族與國家的束縛，人們可以重新選擇自己的價值觀念與信仰世界，彼此間能相互作用、滲透與交叉，形成雜交互動的多元文化，處在並列、融和與求同存異等狀態。[註 37]藏傳佛教能從傳統邁向現代，進行新的文化認同，以全球擴散的方式，重新整合宗教自身的精神內涵，來面對一個日愈失序與衝突的全球社會，滿足人類生命主體再秩序化的渴望。[註 38]

在藏傳佛教全球化的過程中，台灣的歷史地位就更為突出，對應著赤化大陸的中共政權來說，仍保有著部分隨著國民政府來台的藏傳佛教，雖然是零星地各自發展不成氣候，卻延

續了藏傳佛教在漢地開拓的信仰命脈，雙方的再接觸不是從零開始，是在現有的基礎上提供了不少發展的契機。另一方面，台灣在宗教全球化過程中一直是扮演著重要的角色，隨著台灣開放的環境與人口的世界性流動，全球各地的宗教浪潮幾乎一波一波地湧入台灣，各自探尋與開拓其發展的因緣，這些宗教團體規模或許不大，種類卻極為多樣與複雜，稱台灣為世界宗教的博覽會是相當貼切。台灣不只是全球宗教的輸入國，同時也是輸出大國，主要以佛教、一貫道與各種新興宗教團體，如佛光山、慈濟功德會等已成為全球化的大型宗教組織，其他各佛教山頭也紛紛建立海外據點，一貫道的各個支系在東南亞、澳洲、美洲、歐洲等地有相當大的勢力，新興宗教如盧勝彥、清海等人教團也遍及五大洲，其他宗教或氣功團體也各自因其海外關係而擴散。台灣可以說是宗教全球化的核心，是處在時空壓縮的全球環境裡，共享全球認同與精神認知。^[註 39]藏傳佛教以其在西方社會的宣教經驗，以智慧開啓的修行方式，順應著全球化的風潮紛紛地轉進台灣。

第二、關係的改善與政局的開放：藏傳佛教在台發展的背後始終糾纏著複雜的政治情結，這涉及到雙方歷史發展過程中的種種恩怨，很難釐清與消解，從清末的反漢運動以來，國外勢力的介入，西藏與國民政府一直存在著緊張的關係。隨著國民政府來台的藏傳佛教，主要是內蒙古格魯派以及南康薩迦派與格魯派的喇嘛，受到國民政府的禮遇，如內蒙古七世的章嘉活佛，擔任中國佛教會理事長、總統府資政與中國國民黨中央評議委員，活動較為保守，很少公開傳法。當時宣揚藏傳佛教的主力是習密的漢人上師，這些上師由於師承關係的複雜，與西藏各派喇嘛也較為疏遠，但奠定了藏傳佛教本土開展的基礎。西藏喇嘛與中共政權交惡後，也有禁令不准喇嘛與台灣國民政府來往，在印度的西藏的流亡政府與國民政府，還是處在冷凍的狀況中。

其中夾雜著不少歷史性的衝突情結，由於中共對西藏的血腥鎮壓，更強化了藏民對漢人的痛恨情緒，加上國外政府海外情治人員若干反藏獨的活動，造成蒙藏委員會也被污名化，將台灣視為中共以外的次要敵人。^[註 40]到了一九八〇年代西藏喇嘛在歐美打下了宣教基礎後，也將觸腳伸入亞洲各國，台灣成為首當其衝之地，一些與達賴喇嘛較為疏遠的派支，突破禁令來台發展。早在一九八〇年申書文上師的貢噶精舍與噶瑪噶舉派接上線，成為引薦藏僧來台弘法的主要據點，如一九八〇年的創古仁波切，一九八一年的噶塔仁波切、天珍喇嘛等，一九八二年的巴都仁波切、剛噶喇嘛、卡盧仁波切等，在二、三年間就分別在各地成立了十個中心，發展相當的快速，也吸引了其他支派的來台弘法，一九八三年薩迦派的德松仁波切登台弘法，一九八四年寧瑪派的敦珠法王應金剛乘學會邀請來台，為民眾加持與灌頂。最晚來台的是執政的格魯派，因政治態度的堅持，未有來台弘法的計畫，直到一九八八年才有在美國耶喜喇嘛與梭巴仁波切創立的護持大乘法脈聯合會來台探路。

宗教與政治是很難完全切離，藏傳佛教在台發展利益，也帶動了雙方政府間的接觸。其中台灣政治環境的變局也是重要因素，解嚴以後，台灣加速民主化的進程，另一方面本土勢力的抬頭對西藏獨立的問題不再敏感，雙方在面對中共強力的打壓下，反而有著天涯淪落人的

共同感受。台灣的蒙藏委員會解嚴後在工作方向上有很大的轉變，尤其是張駿逸擔任蒙藏委員會委員長時，積極推動雙方的友好聯誼，改變了西藏流亡政府對台灣的刻板印象。一九九三年李登輝總統公開贊同達賴喇嘛提出的五點和平計畫與史特拉斯堡演說，表達高度的善意，一九九六年李登輝總統就職時，達賴也致函道賀，顯示雙方的關係有逐漸升溫的趨勢。[註 41]但是由於達賴採務實政策，向中共有善意的舉動，再加上一九九〇年爆發台灣與西藏有交換情報的消息，於元月九日裁定斷絕與台灣友好的一切關係。雙方的升溫不是建立在正式的外交關係上，而是民間的宗教交流，一九九七年與二〇〇一年達賴喇嘛的兩次來台，都是由民間的宗教團體邀請與招待，幾場大型的開示演講與灌頂法會，吸收上萬信眾的參與，台灣也經由達賴的來訪提高國際的曝光率。顯示雙方以民間的宗教交流方式，避開政治的禁忌範疇，保持著相互溝通的渠道。

第三、台灣民眾遊宗的信仰情操：藏傳佛教在西方社會的傳播是有著很大的阻力，其信仰群眾是要有著「改宗」的勇氣，所謂「改宗」即從原來的宗教信仰轉移到另一個宗教信仰，這不單是形式的轉變而已，還涉及到認同、意義與生命的徹底重組。[註 42]除非對藏傳佛教有強烈的神聖經驗與體證，否則一般民眾不會輕易地放棄自己原有的信仰，這是面臨著生命相當大的轉捩點，進行全盤與徹底性的轉變，其中蘊含著激烈的價值變遷，會以更大的熱力堅定其新的宗教感情，西方人一旦轉變其宗教信仰時幾乎是全心投入，也因此助長了藏傳佛教的宣教動力。藏傳佛教在台灣傳播的阻力較小，但要凝聚民眾堅強的信教與修行熱誠大為不易，這涉及到台灣民眾不同的信仰情感，此一情感讓藏傳佛教能快速崛起與流傳，但也隱藏著發展的危機。

台灣民眾重信仰的本質，忽略宗教的形式，是以混入世俗生活的方式來交接宗教，以儀式操作來滿足信仰所需，是採「遊宗」的方式，以信仰的自由體到處遊走於寺廟宮觀之間，也不受限於皈依的入教儀式，只要因緣充足，也可以同時拜好幾個師父與入好幾個教。[註 43]一般民眾是以遠來和尚會唸經的心態來禮奉藏僧，渴望這些喇嘛顯現神通，來化解累世業障與獲得現世福報，沒有「改宗」的信仰壓力，而是以開放遊走的方式進入到宗教的精神領域之中，強調的是「宗」的信仰利益，跳脫出「教」的組織與限制。台灣民眾將藏傳密宗視為佛教的一種形態，甚至等同於民間信仰的宗教活動，較熱衷於灌頂與法會的參與，崇拜其修行感應的神通與法力，追求的是修法消災祈福的神奇與靈驗，較不重視密修次第的神聖體驗。有的團體給信徒的加持物也投合民眾求財的心態，如各式財神唐卡、神像、寶瓶，或財神法加持過的寶物，坊間商人也以修密招財作廣告，販賣各種密教文物、法器與飾品，標舉其解厄的神祕加持力。民眾這種遊宗心態或許有些功利，卻有助於宗教擺脫形式的糾葛來廣結善緣，直接相應於人類本性的精神需求與心靈創造。

藏傳佛教也吸引了不少知識分子的皈依與修行，這是奠立在台灣佛教長期經營與發展的基礎上。由於各個法脈與寺廟經由教育的耕耘培育出不少的人才，致力於弘法宣教的傳揚，開拓出當代人間佛教的興盛時期，藏傳佛教的傳入正好趕上這波風潮。有些有意修行的信徒

無法從台灣漢傳佛法中獲得滿足，在因緣聚會下有的轉向於南傳佛教，有的轉向於藏傳佛教，[註 44]這種轉向沒有改宗的衝突問題，是在同一佛法的認知下，追求更相應於佛陀的修行法門，密宗的各種法門與修行次第，可以更精進有效地幫助修持累積生命淨化的資糧，超越出顯密之間意識形態的衝突，直接從學法修法中領悟佛法的精髓。不只是知識分子遊走於各種顯密法門，也有些顯教的出家修行人也打開門戶之見，兼修密傳法門，協助藏傳佛教在台弘法，如寧瑪派敏珠林法王灌頂法會是由漢傳悟空法師主辦，達賴喇嘛兩次來台訪問弘法是由光德寺淨心法師出面邀請與招待，日常法師直接以西藏的經典與修行法門積極傳教。也有些民間的宗教英才遊宗到藏傳佛教，如鸞堂的楊贊儒與林重修等人，改以上師的身分來弘教傳法，助長藏傳佛教深入民間信眾的發展勢力。[註 45]

第四、豐渥的經濟捐助與供養能力：一九八〇年代正是台灣經濟景氣所來的社會繁榮，也帶動出宗教組織的蓬勃發展，能取得維持營運所需的資源因應而起，蔚成新的宗教浪潮，不僅島內教團紛立百家爭鳴，也吸引海外教團的傳入。宗教的發展與經濟的興衰是成正比，這中間還包括了社會結構的轉變，傳統由政治威權體制所操縱的宗教專賣、壟斷、獨佔等保護政策已窒礙難行，人們物質生活雖然富裕，但是原有的道德規範與倫理價值卻逐漸地瓦解，破壞了日常的生存秩序與應對法則，在快速工業化的過程中心靈反而窒息於競爭與緊張的商業活動，[註 46]重新轉向於對宗教精神領域的求助，其方向主要有二：一是對宗教儀式的依賴，熱絡了民間信仰、道教、佛教等消災祈福的法會活動，藏傳佛教以其新穎與神奇的科儀文化，依附於傳統宗教的生態環境而快速崛起，其具有法力與神通的加持灌頂滿足民眾靈驗的追尋。二是對宗教修持的探究，導致各種修行法門的崛起，各以其超常心理體驗的實踐方法來吸引眾生，傳統宗教已無法在政府的保護下取得傳教的優勢，必須調整其宗教形態以利於世俗傳播，藏傳佛教以其層次井然的修道次第，在深奧哲理與感應神能的宣傳下，迎合信徒消費的市場機制，取得弘法宣教的優勢。

台灣人民熱衷於宗教信仰的投資與報酬，經濟的富裕讓宗教團體如滾雪球般吸納大量的社會財力資源，但是當宗教團體投合信眾需求獲得經濟資源時，造成經濟活動受到市場經濟邏輯的操縱與支配，走向類似資本主義自由競爭制度，對自身宗教神聖性的堅持與世俗化的操作間有著兩難的困境。[註 47]台灣經濟的富裕與信徒樂善好施的金錢供養，是藏傳佛教傳入台灣重要的背景因素之一，流亡在印度的藏僧，失去其家鄉原有的經濟支援，靠國際人道的援助相當的有限，其西方的傳教活動雖然活躍，但歐美人士習慣以鮮花禮物供養，較少金錢供養，也很難回饋在印度寺院的重建工程。各派藏僧來台弘法也大多帶著吸納供養基金的責任，如嘉察仁波切要求台灣信眾援助錫金隆德寺大寶法王根本道場一百多位僧眾的生活道糧，以及培育喇嘛的教育經費，各教派在流亡地區重建寺院、佛學院、閉關中心，或回藏區重建祖寺，其資金來源大多仰賴台灣信徒的供養金。

在經濟的誘因下，也產生了不少的弊端，如有藏胞化裝成喇嘛來台打工，也有藏胞偽作喇嘛為人修法與療病，引發詐騙事端。有的年輕喇嘛放棄修行來台通婚還俗，也有的喇嘛經

不起財色的誘惑，時有各種變質的傳聞。[註 48]顯示經濟資源對藏傳佛教的在台發展有利有弊，其神聖性的宗教傳播不應著重在信徒供養的財物捐獻，更不能隨著經濟景氣的興衰調節其弘法的腳步，沾染著世俗性的市場取向，難免夾雜著濃厚的功利色彩，如近年來台灣經濟景氣不佳，密教的法會活動萎縮，來台藏僧人數的減少，在台的佛學中心有的在經費上難以為繼，信徒也有減少的現象，表面上蓬勃發展的藏傳佛教，卻受限於經濟條件而空洞化，加上大部分喇嘛的過渡心態，缺乏在台紮根的具體努力，難以吸收信眾持續的投入與參與。當台灣各個藏傳佛教中心以祖庭寺院募款為重要任務時，缺乏了落實本土的發展計畫，則無法實現其宗教終極意義的組織運作使命。

以上四種背景因素不是個別存在的，而是因果式的相互影響，藏傳佛教進入到經濟結構變遷的現代社會，可以採用新的宗教運動形態來滿足現代人心靈上精神需求，可是當不自覺地運用當代文明的組織模式，進行系統性的行銷與傳播，獲得全球化的發展空間，卻同時無法避免現代化過程中引發的生存危機，導致藏傳佛教在神聖化與世俗化的調適出現了一些問題。藏傳佛教雖然在精神領域上打動了現代人的心靈皈依，可是在世俗化的擴張與傳播下，也可能迷失在工具的異化形式中，將內在神聖性的宗教領域掉落到講究功利與實效的現世體制，表面興盛的繁榮景觀，卻隱藏著各種可能失序的生存挑戰，尤其是過度地依賴現實社會的經濟條件與物質生活，忽略了其以生命為主體的人文精神與宗教情懷，只成為滿足民眾現實利益的工具理性，缺乏了來自信仰的精神實現與價值認同。

七、藏傳佛教在台發展的省思

藏傳佛教能從地域性的西藏走向全球，是有其特有的魅力與殊勝之處，掀起新的宗教浪潮，其深入台灣的弘法事業，能以複雜修行技巧，吸引了不少原有佛教徒的趨之若鶩，[註 49]也逐漸能與本土的漢傳佛教鼎足而立，蔚成一股新興的佛教勢力。這是藏傳佛教長期的自我更新與奮鬥而來的成果，培育出不少修法與宣教的人才，以其心靈明澈的修行智慧成就其為引領眾生的導師，經由神聖的精神體驗開啓出弟子們內心本性，體悟到精神性的生命存有價值。在日愈世俗化的現代環境中，藏傳佛教有如照亮黑暗世界的一盞明燈，以其次第證悟的修行法門，來精進個體的無量智慧，以神聖性的修持跳脫出各種生存困境。

藏傳佛教在宗教神聖領域的實踐上是值得尊重的，其依準佛教宗義的學思與修行，可以協助人們消除人生的無常與生死的無明，各派的心觀與修法，以斷除我執的煩惱痛苦，引領現代人在心靈上的自我解脫之道。問題是一個神聖性的宗教進入到當代充滿暴力、混亂與污染的世俗化社會，除了以修行來開啓生命的能量超越出外在環境的限制，解脫苦難復歸寧靜外，也必須關注到外在世俗化社會對宗教神聖性的消耗與破壞，在積極適應現代化的生態環境中，更要培育出對治現代化的創新能量。[註 50]所謂對治現代化，不是要與現代社會相對立，而是要在現代化的歷程中進行自我調適上的轉化與更新，要具有著對治失序的情懷與能力，

以神聖的體驗來成就長治久安的生存智慧。藏傳佛教在台灣的發展，在榮景背後有不少需要深思與反省的課題：

第一、學術領域的研究問題：藏傳佛教雖然著重在傳法的信仰活動上，但是不能忽略其辯經的學術傳統，除了藏僧五部大論的鑽研外，也應積極推展佛法學術化的研究運動，除了培養品行與學問兼佳的出家眾外，還要有更多在家的學術菁英帶動研究風潮，提供更為豐富的宣教資糧。台灣目前藏傳佛學的研究是歐陽無畏（君庇亟美喇嘛）所培養一批台籍的學術人才，進入到漢傳的佛學研究所帶動藏文與密教的學術風氣，如中華、法光、圓光、福嚴等佛學研究所開設有藏文與藏文佛典等課程，還有南華大學、玄奘大學、佛光人文社會學院等宗教研究所也重視藏文與藏文佛典的教學。反觀各派藏傳佛教在台佛學院的規模不大，在藏文的教學上都難以為繼，更何況佛學的學術研究。台灣藏傳佛教的學術研究反而要借助本土佛教團體的協助，如中華佛學研究所在蒙藏委員會、蒙藏基金會、台灣西藏交流基金會等單位的共同補助下，成立「漢藏佛教文化交流研究班」、「漢藏佛教翻譯人才培訓班」等來代訓人才，那麼各派有無學術發展的規畫，南投縣台灣辯經學院的籌設，顯示藏傳佛教有的已重視學術研究的落實工作，但是這是需要大量的財力與人力的支援，沒有毅力與恆心是無法完成的。

第二、著譯作品的刊行問題：以藏傳佛教在台發展的規模來說，藏文佛典的翻譯與出版事業是不成比例的，目前對台灣教界具有影響力還是民國初年法尊法師所譯的幾部大典，其次是君庇亟美喇嘛的學生或再傳學生所譯，有八成是中華佛學研究所提供的研究環境中撰寫而成。[註 51]各派在藏文佛典的翻譯與出版上不太用心，重視的是各派的儀軌修法與上師的開示法語，對於經律論典籍與傳承教史類著作缺乏有系統的翻譯與出版計畫。坊間的出版品大多是市場取向的書籍，偏重在對密法的渲染或生死的奧秘，或者是藏傳佛教中心的弘法作品，大多是屬於宣傳與指引修行的資料。[註 52]藏傳佛教要在台灣生根發展，就必須有完整的傳法典籍與文獻，讓弟子有修學的憑依與基礎，不能只靠開示的法語沈迷在對上師的崇拜上，失去了依法不依人的信仰教養。教團要指引信徒正確的修行法門，就應該在著譯與出版事業上下點工夫，才有助於知見領域的開拓，避免負面不正確信息的流通。

第三、經典研讀的教學問題：藏傳佛教承續了晚期印度大乘的學風，重視因明的思辨方法，強調經由聞思才能修所成慧，除了大圓滿與大手印等修行外，深入於佛教義理的研習與論辯，能直探甚深空性，融會貫通各經論的要義。近年來格魯派在台積極發展，有不少博學精思的格西來台講課或傳法，還有日常法師推動的廣論班，要求按部就班修習「四皈依」、「八關齋戒」等法目，是目前台灣較為嚴謹的藏傳經典研習班，另外大乘四攝學會成立台灣辯證學院直接與印度辯經學院合作，請格西來台講學與教授，但是整體來說，經典的開講與研讀的風氣還是相當低潮，大部分藏傳的佛學中心，大多只有每個月的法會與齋供，或不定期的活動，每週能保持定期的共修的中心不到一半，競相熱衷於傳法灌頂的活動，忽略了經

論研習與共修活動，產生了接受傳法灌頂者眾，修法者少的情況，表面上的蓬勃發展，實質上似乎還是相當的空洞。[註 53]

第四、密法傳授的修持問題：面對台灣遊宗的信眾很難要求他們定下心來修行，比較熱衷於「跑中心」，到處去結緣與灌頂，遊走在各喇嘛之間尋找相應的明師。若正式跨入修法的階段，也大多是受限於時間或客觀環境修修停停，很難專心一意的修法，即使是簡化的儀軌對忙碌的信眾還是相當大的負擔，經濟條件較好的人，寧願以布施的供養請喇嘛代為修法，企圖以財力的護持來獲得神聖的福報。加上民眾過於重視修法的體驗與感應，常以追求神通的心態來要求立即開悟，當修煉無法契入與突破時就會喪失信心半途而廢，能夠有求法熱忱堅持下去的人並不多，導致佛學會或佛學中心常有後繼無人的困境。藏傳佛教雖然以密法的修行次第吸引不少顯教信徒，卻未必能使這些信徒留下來修法，大多數還是渴望身心困頓的解脫，追求神通的展現與靈驗。這是各佛學中心傳法的兩難困境，若過於投合民眾的需求則加速世俗化的墮落，若堅持儀軌的修煉則曲高和寡難以發展，突破這兩難困境是需要領導者重新思考，如何建構新的創意修行次第，能在世俗化的現代社會中保有其神聖性。

第五、師徒互動的傳法問題：雖然有不少法王、仁波切來台舉行弘法大會，帶動宣教的熱潮，這些喇嘛或許學養實修具佳，大多無法常駐台灣，派遣來台的藏僧則良莠不齊，有的不具備傳承與宣講佛經的資格，卻常被聘請為上座來傳法灌頂。有資格傳法的藏僧也常因文化背景的不同與認知的差異，加上語言間的溝通障礙，產生不必要的誤會與爭執。藏僧與信徒間的互動問題，嚴重地影響到傳法的發展，有正式藏傳師承的直屬密宗道場，若缺乏發心護持的經營人才，往往形如空殼停滯不前，有些仁波切想要在台紮根也常是心有餘而力不足。反而是台籍的喇嘛與上師沒有語言的溝通限制，也能因地制宜在傳法作適當的調整與轉化，能吸引大量信徒的皈依與修法。這些上師有的是留學印度具有正式堪布學位的喇嘛，或者是被認可的轉世活佛，但是也有一些民間的宗教人士，遊歷各種宗教之後轉修密法，取得上師或仁波切的名號，在傳法上雜融了有關禪修、氣功、觀想等方法，雖然有本土紮根的功效，但也可能導致傳法間的衝突與對立。加上台灣佛教界顯密間的修行爭論，正法與外道間的批評永不止息，互相指責對方是破壞佛教正法的大惡業，在這樣的情況下，藏傳佛教有必要重新反省其傳法過程中的可能引發各種世俗衝突的問題。

第六、法會儀軌的靈驗問題：藏傳佛教以其特有的修行儀軌，密集舉辦各種共修法會與灌頂儀式，以其神聖的證悟能為民眾修法消災。這種法會儀軌的方式相當投合台灣群眾的信仰形態，渴望能透過神人交感的神聖經驗來解決現實生活的疑難雜症與吉凶禍福，能獲得消災解厄等現世福報。來台傳法的藏僧大多被渲染為證悟緣覺菩提的聖者，能以神通加行的示現境界來護持結緣的眾生，吸引民眾樂於接受傳法灌頂，相信在大師們的加持下可以心想事成與所願皆遂。如此熱衷於靈驗體現的民眾能夠讓藏傳佛教快速地崛起與發展，同樣地也會因流行浪潮的衰退，失去了神通靈感的魅力，造成後繼無力的困境。藏傳佛教要自覺到修法儀軌帶有著濃厚的民間信仰的色彩，民眾是以靈驗性與功利性的需求來接納藏傳佛教，大多

數的人缺乏修行的決心與勇氣，只是沈迷於儀式作用下消災祈福的功能，汲汲營營的是消除業障的法力。若藏傳佛教無法提供加持的神蹟，就會失去供養的民眾，可是加強靈驗的儀式宣傳，是藏傳佛教宣教的目的嗎？

第七、供養經費的用途問題：達賴曾強調心才是這個世界的主宰，而不是金錢，認為佛法是達到究竟自在的方法，金錢與財富只能促進俗世的成功，人的積極追求應該同時包括究竟的目標與俗世的成功。[註 54]藏傳佛教接受信眾的財物與金錢的供養，應該是基於精神上與教育上的目的，儘量避免個人欲望的貪染心，更重要的是要教導信眾對佛法的領悟與實踐，不要掉落到金錢與權力的執著與遊戲之中。很遺憾的是，有不少台灣民眾缺乏如此精神體驗的宗教教養，常將神聖的儀式轉變成滿足現實利益的工具，企圖以靈驗獲得世俗幸福的立即保障，經濟的富裕助長了暴發戶心態與誇富宴式行爲，精神追求與物質利益合而爲一，偏重在祈安求福的金錢遊戲。藏傳佛教無法改變民眾這樣的心態，最起碼要有神聖自覺的能力，不要以修法儀式來投合民眾招財進寶與萬事如意的福報需求，在供養經費的運用上，不要只抱著廣結善緣的過渡心態，將善款運出台灣充作其印度或尼泊爾寺院的擴建經費，應該有適當的比例作爲本地弘法的推展經費。

第八、本土紮根的弘法問題：藏傳佛教是佛教傳入西藏延續著一千三百多年的宗教傳統，在全球化的過程中藏傳佛教不再是藏人的專利信仰，在日愈縮小的世界中應該強調的是宇宙責任觀。[註 55]是從人性的本質處追求共同的圓滿開悟，是融入於心靈中的智慧修行，是超越出地域範疇的世界宗教，可以紮根於任何現代社會的生存空間中，擺脫種族、文化、宗教與哲學等背景的差異，進行融和與互通的生命關懷。藏傳佛教在台灣傳播，不是要取代漢傳佛教原有的本土地位，而是要打破外來宗教的文化隔閡，融入到台灣宗教的生態環境，成就其紮根於本土的弘法事業。藏傳佛教支派紛立各有傳承，在教理與修證上各有其不同的見解與抉擇，在一個共名下也是百家爭鳴，或許各種大小顯密的經典與法門，都是引導眾生成佛的方便途徑，不宜掉在法脈傳承上互爭正統，當代還有不少依附於藏密的新興教團，彼此各自標榜爲真正佛教的解脫法門，引發出不少惡性的競爭，形成彼此敵我不兩立的戰鬥意志，在惡劣的互鬥與糾纏下，消耗掉更多本土紮根的文化能量。

八、結論

西藏是一種特殊的地方政教合一形態，達賴喇嘛是宗教領袖同時也是政治領袖，以在印度的流亡政府引起國際的重視，以非暴力的慈悲關懷得到諾貝爾和平獎，對於自由、人權的努力在世界上聲譽卓著，[註 56]進而帶動了藏傳佛教的全球傳播，且在台灣形成發展的浪潮，激發民眾信仰與修法的風氣，逐漸與漢傳佛教鼎足並立，成爲重要的佛教支派。

台灣在現代化的過程中，是以開放的心態迎接世界的宗教潮流，各種外來宗教與新興教團都能毫無阻擋的來台宣教，加上台灣佛教的復興與蓬勃發展，更爲藏傳佛教奠定良好的發

展基礎，乘勢而起取得弘法宣教的優勢，以其超常心理體驗的修行法門，協助民眾以不斷精進的修行智慧，滿足宗教性與社會性的生活需求，以莊嚴廣大的證道境界，凝聚出強勢的運動聲浪。

藏傳佛教雖然在台灣取得宗教傳播的一席之地，但面對著重視靈驗的世俗民眾，若缺乏神聖領域的自我堅持，也可能導致其精神修持法門的異化，成為民眾滿足現實利益與現世願望的祈福工具。藏傳佛教除了要將宇宙法則實踐在儀式中維持人文的生存秩序，更要不斷進行新時代的調適與轉化，遠離媚俗與庸俗的手段來謀取不當的利益，這需要以修行的智慧來提昇人性的自覺，不要讓宗教的神聖力量在現實社會中不自覺的墮落。

【註釋】

- [註 1] 周錫根、望塑，《藏族原始宗教》（四川：四川人民出版社，一九九九年）第三三九頁。
- [註 2] 班班多覺，《藏傳佛教思想史綱》（上海：三聯書店上海分店，一九九二年）第七十九頁。
- [註 3] 冉光榮，《中國藏傳佛教史》（台北：文津出版社，一九九六年）第三十三頁。
- [註 4] 王森，《西藏佛教發展史略》（北京：中國社會科學出版社，一九九七年）第四十一—二二五頁。
- [註 5] 許明銀，〈西藏佛教的意義及其特色〉，《西藏學與西藏佛學》（台北：文殊出版社，一九八六年）第十五頁。
- [註 6] 如石，〈台灣的西藏佛教〉，《現代大乘起信論·如石法師論文集》（南投：南林出版社，二〇〇一年）第二〇八頁。
- [註 7] 慧吉祥，〈西藏佛教概說〉《西藏佛教要義》（台北：文殊出版社，一九八七年）第一三三頁。
- [註 8] 羅桑卻吉尼瑪，《土觀宗派源流》（西藏拉薩：西藏人民出版社，一九八四年）第三十九頁。
- [註 9] 黃英傑，《民國密宗年鑑》（台北：全佛文化出版社，一九九五年）第一五〇頁。
- [註 10] 同 [註 9]，第一五二頁。
- [註 11] 姚麗香，〈藏傳佛教在台灣發展的初步研究〉，《佛學研究中心學報》（二〇〇〇年）第五期，第三二五頁。
- [註 12] 黃慧琍，〈藏傳佛教在台發展初探——以台南地區藏傳佛教團體為研究對象〉（台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，二〇〇〇年）第六十五頁。
- [註 13] 耿振華，〈藏傳佛教源流及其在台灣地區的發展〉，《台北市立師範學院學報》（一九九六年）第二十六期，第三六二頁。
- [註 14] 聖嚴，《西藏佛教史》（台北：法鼓文化事業公司，一九九七年）第七十三頁。
- [註 15] 同 [註 3]，第六十七頁。

- [註 16] 明珠仁波切, 〈藏傳佛教寺院在台灣——白馬山菩提講堂〉, 《西藏學術會議論文集》(蒙藏委員會, 二〇〇〇年) 第二八七頁。
- [註 17] 同 [註 9], 第二七二—二七四頁。
- [註 18] 黃英傑編著, 《佛所行處——道果心印加持海》(台北: 全佛文化出版社, 一九九五) 第二五八頁。
- [註 19] 同 [註 11], 第三三〇頁。
- [註 20] 耿振華, 〈台灣藏傳佛教的現狀與發展〉, 《西藏學術會議論文集》(蒙藏委員會, 二〇〇〇年) 第三二一頁。
- [註 21] 鄭志明, 《當代新興宗教修行團體篇》(嘉義大林: 宗教文化研究中心, 二〇〇〇年) 第一五四頁。
- [註 22] 立川武藏著, 許洋主譯, 〈噶舉派的典籍與教法〉, 《西藏的佛教》(台北: 法爾出版社, 一九九一年) 第一三五頁。
- [註 23] 劉立千, 《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》(北京: 民族出版社, 一九九七年) 第四十五頁。
- [註 24] 同 [註 9], 第一五三頁。
- [註 25] 中元村等著, 《中國佛教發展史》(台北: 天華出版事業公司, 一九八四年) 第一〇八九頁。
- [註 26] 同 [註 12], 第五十八頁。
- [註 27] 同 [註 6], 第二一六頁。
- [註 28] 張福成, 〈藏傳佛教在台發展簡介〉, 《法光》(二〇〇一年) 第一四一期。
- [註 29] 許明銀, 《西藏佛教之寶》(台北: 佛光文化事業公司, 一九九八年) 第二〇八頁。
- [註 30] 林崇安, 《西藏佛教的探討》(台北: 慧炬出版社, 一九九三年) 第九十七頁。
- [註 31] 圓烈阿闍黎耶編著, 《認識密教》(台北: 大千出版社, 二〇〇一年) 第八十三頁。
- [註 32] 蕭金松, 〈台灣藏傳佛教發展管窺〉, 《法光學壇》(二〇〇二年) 第六期, 第一〇八頁。
- [註 33] 王俊中, 〈台灣與西藏及在台的藏傳佛教研究〉, 《東亞漢藏佛教史研究》(台北: 東大圖書公司, 二〇〇三年) 第二三七頁。
- [註 34] 如石, 〈再談台灣的西藏佛教〉, 《現代大乘起信論——如石法師論文集》(南投: 南林出版社, 二〇〇一年) 第二三四頁。
- [註 35] 同 [註 9], 第二九三—二九七頁。
- [註 36] 黃維忠, 《藏傳佛教大趨勢——佛光西漸》(台北: 大千出版社, 二〇〇二年) 第五十六—八十二頁。
- [註 37] Martin Albrow, 高相澤、馮玲譯, 《全球時代——超越現代性之外的國家與社會》(北京: 商務印書館, 二〇〇一年) 第二三三頁。
- [註 38] Jonathan Friedman, 郭建如譯, 《文化認同與全球性過程》(北京: 商務印書館, 二〇〇三年) 第三七四頁。

- [註 39] 趙星光,〈世俗化與全球化過程中新興宗教團體的發展與傳布〉,《宗教論述專輯第五輯—新興宗教篇》(台北:內政部,二〇〇三年)第十二頁。
- [註 40] 林照真,〈四十載流亡異域,歸鄉路困厄重重〉,《中國時報》(一九九九年三月八日,第十四版)。
- [註 41] 周怡倫,〈達賴來台專題報導系列六之二〉,《聯合報》(一九九七年三月十九日,第四版)。
- [註 42] 林本炫,〈當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析〉(台灣大學社會學研究所博士論文,一九九八年)第二十二頁。
- [註 43] 鄭志明,《華人宗教的文化意識》(台北:宗教文化研究中心,二〇〇一年)第一卷,第三頁。
- [註 44] 藍吉富,〈台灣佛教歷史發展的宏觀式考察〉,《中華佛學學報》(一九九九年)第十二期,第二四五頁。
- [註 45] 鄭志明,《當代新興宗教修行團體篇》(嘉義大林:宗教文化研究中心,二〇〇〇年)第一三七頁。
- [註 46] 陳秉璋,《道德規範與倫理價值》(台北:國家政策研究資料中心,一九九〇年)第八十三頁。
- [註 47] 鄭志明,〈台灣宗教團體經濟資源的問題〉,《宗教論述專輯第四輯——宗教教育及宗教資源分配運用》(台北:內政部,二〇〇二年)第二一〇頁。
- [註 48] 同 [註 11], 第三三六頁。
- [註 49] 藍吉富,《二十世紀的中日佛教》(台北:新文豐出版公司,一九九一)第七十四頁。
- [註 50] 鄭志明,〈宗教組織的現代調適〉,《二〇〇四年海峽兩岸宗教與社會學術研討會論文集》(台北:華梵大學,二〇〇四年)第一六四頁。
- [註 51] 同 [註 34], 第二三八頁。
- [註 52] 王惠雯,〈近十年台灣藏傳佛教弘法研究——著譯作品評析〉,《西藏學術會議論文集》(台北:蒙藏委員會,二〇〇〇年)第三三六頁。
- [註 53] 姚麗香,〈藏傳佛教在台灣——中心負責人的經驗分析〉,《新興宗教現象研討會論文集》(台北:中央研究院社會學研究所,二〇〇二年)第二十六頁。
- [註 54] 達賴喇嘛、法比安著,蕭綿綿譯,《達賴新經——達賴喇嘛人間對話》(台北:天下雜誌公司,二〇〇三年)第三十八頁。
- [註 55] 黃英傑編校,潘隆碩譯,《悲願——達賴喇嘛諾貝爾和平獎專輯》(台北:大手印文化事業公司,二〇〇〇年)第二十五頁。
- [註 56] 康熙祥,《藏傳佛教與達賴的困局》(台北:博儒書城,二〇〇二年)第一二五頁。