

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 論 文

利 美 運 動 之 研 究

Study of “Rismed” Movement

指 導 教 授：陳 又 新 博 士

研 究 生：蕭 智 隆 撰

中 華 民 國 1 0 1 年 7 月 4 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

利美運動之研究

研究生：蕭冠隆

經考試合格特此證明

口試委員：陳水杉  
陳又新  
吳凱文

指導教授：陳又新

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國

101年7月4日

## 摘要

佛教在傳入藏地之後，一開始便受到本土信仰的反對與挑戰，在得到幾任贊普的支持後便開始隨著政治勢力歷經多次消長。除了宗派的對立，佛教同時與當地本土信仰產生了融合，形成一種新的佛教型態，同時藏傳佛教的雛型。但隨著贊普崇佛的行為，使得一般平民對於佛教的反彈日益增大，在本土信仰勢力的反彈下，佛教再度經歷大規模的迫害，最後甚至引發整個吐蕃王朝的覆滅，於是藏區便進入一段文化的黑暗期。在政治經濟情勢較為穩定後，整個藏區再度興起的佛教內部各個宗派，也同樣跟著政治勢力關係密切。在教派的競爭下，難免有宗派被政治力強制禁止或是命令該寺廟改變宗派立場。或有宗派因其傳播方式過於隱密，而導致失傳。十九世紀中，一些宗教領袖們有鑑於此，便發起了「利美」運動。他們致力於保存面臨失傳的宗教文化，不分派別的向各種傳承的精神導師學習。直到現在十四世達賴喇嘛本身也不斷的向其他傳承的精神領袖互相學習與傳授教法，這象徵著藏傳佛教的主流教派正朝向一種宗派教理上和平共處的可能。

本文首先就歷史的角度，探討佛教傳入藏區初期與本土信仰間的勢力消長與競爭，以及佛教在藏區站穩腳步後，內部宗派間所興起的爭論，以此找出前弘時期宗派競爭的模式及其與政治勢力的關係。其次，探討後弘時期引起宗派爭論的重點問題，以及宗派與政治緊密結合後，帶給藏區佛教的影響，並且歸納出宗派存亡之原因。此外，探討利美二字的定義，探索發起利美運動的目的。在此同時，考察利美運動發生時的人、地、時間等因素，探索利美運動發生的背景。此後，考察當前利美運動推展的實情與挑戰。最後，回顧本文之研究內容，並就全文章節之內容提出結論。

**關鍵詞：**利美運動、藏傳佛教、宗教復興、蔣揚欽哲、蔣貢康楚

# 目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 問題意識.....	3
第三節 研究範圍.....	4
第四節 研究成果回顧.....	6
第五節 研究目的.....	9
第六節 研究方法、理論基礎與研究架構.....	10
一、 研究方法.....	10
二、 理論基礎.....	12
三、 研究架構.....	15
第二章 前弘時期的宗教衝突.....	17
第一節 吐蕃政權與苯波.....	17
第二節 佛教的傳入.....	22
第三節 從佛苯之爭到佛教的地位穩固.....	26
第四節 頓漸之爭.....	32
第五節 吐蕃佛教的極盛到衰敗.....	38
第六節 小結.....	39
第三章 後弘時期的宗教衝突.....	40
第一節 新譯對舊譯的批判.....	40
第二節 頓漸之爭的延續.....	46
第三節 自空（རང་སྣང་།）與他空（གཞན་སྣང་།）間的歧見.....	52
第四節 生存或敗亡.....	56
第五節 無諍的號角.....	64
第六節 小結.....	69
第四章 十九世紀的利美運動.....	71
第一節 利美的起源與定義.....	71

第二節 產生利美的地緣關係與社會環境 .....	74
第三節 三位倡導利美運動的主要人物 .....	80
第四節 利美的推展與阻力 .....	91
第五節 小結 .....	107
第五章 當代的利美運動發展 .....	108
第一節 色達喇榮五明佛學院及國際藏傳佛教研究會 .....	108
第二節 直接繼承利美精神的宗薩欽哲傳承 .....	114
第三節 十四世達賴喇嘛的利美思想與作為 .....	118
第四節 小結 .....	122
第六章 結論 .....	124
第一節 本文研究回顧 .....	124
第二節 總結 .....	125

# 第一章 緒論

臺灣社會自民國七十六年解嚴以後，宗教活動開始蓬勃發展。舉凡佛教、道教、民間信仰、一貫道、基督宗教或是其他新興宗教的道場或是領袖人物，都像是雨後春筍般地展露頭角。在這波宗教發展的熱潮當中，藏傳佛教也同時展開了在本地的傳播之路。

## 第一節 研究動機

藏傳佛教<sup>1</sup>近年來在臺灣迅速的發展，幾乎每年都會有當中最德高望重的耆宿們來臺灣佈教或是募款。而臺灣信徒的樂善好施，是那些弘法者之間最津津樂道的，或許這是他們爭相來臺的原因之一。的確，目前不管是在大陸或是流亡藏人在尼泊爾或印度境內的寺院，都亟需要資金的注入，讓他們順利完成建立佛學院、重建寺院或是照顧孤兒等工作上。為此，藏傳佛教內的各大宗派幾乎都在臺灣設有據點，定期或不定期地舉行各種法會，灌頂、消災、超薦或是經論教學等活動。

另外，從第十四世達賴喇嘛·丹增嘉措（*ཧུལ་བ་བཟུན་འཛིན་ཏུ་མཚོ།*，1935—）三度來臺，先不論其政治目的為何，觀察他所主持法會或是演講，每場都是爆滿的狀況，都可以得知在臺灣接受藏傳佛教或是信仰者並不是少數。甚至可以從反面的角度觀察另外那些在場外抗議的許多民眾對西藏的政治

---

<sup>1</sup> 「藏傳佛教」在清代的官方文書中常被稱為「喇嘛教」，直到現在也有人這麼稱呼。除此之外還有「西藏佛教」、「密宗」、「藏密」等稱謂，這些都不太恰當。喇嘛教一稱有令人誤解為它是別於佛教的另外一種宗教可能。另外，藏傳佛教其信仰主要分布，不僅於目前中國的西藏自治區，更擴大到整個藏族地區甚至在中國蒙古、納西、土、裕固等族的生活地區，以及國外的不丹、錫金、尼泊爾的部分區域、印度的拉達克和莫斯坦、蒙古人民共和國和俄羅斯的布里亞特等，傳統上都信仰著藏傳佛教。所以，自古以來藏傳佛教的化區就不僅是地理上的西藏而已，故不宜稱為西藏佛教。而藏傳佛教的三藏也包含了初期佛教、中期大乘佛教以及後期秘密金剛乘佛教的內容。直至今目前藏傳佛教的各個佛學院也都還依循著這些內容教學、研讀與修持。因此，若片面的認為藏傳佛教等於密宗或是藏密是失於偏頗的。就此，本文以藏傳佛教稱之。

或宗教上的訴求，都顯示出對於藏傳佛教應該要有更多的討論與研究，以理性面對這些質疑。

然而，目前國內的漢傳佛教或是國人對藏傳佛教的認識，仍稍嫌不足，這點可以從媒體報導某些所謂的假喇嘛或是某些仁波切的性醜聞等，這類社會事件上面可以得到印證。藏傳佛教給國人的印象，常常是神祕的、好像有很大的法力、特別強調感應、他們的喇嘛可以娶妻或是吃肉等。再加上前述的社會事件被媒體渲染，就更加深了國人對藏傳佛教負面印象。因此，透過學術性的研究藏傳佛教的教理或是其他相關議題，以促進對於它的認識和理解。就個人動機而言，這對於在目前藏傳佛教相當活躍的臺灣，是極具意義的。

佛教在傳入藏地之後，一開始並沒有順利的在當地弘揚，在得到幾任贊普的支持後便開始隨著政治勢力歷經多次消長。除了宗教的對立，佛教同時與當地原始信仰——苯波（བོན་པོ།）產生了融合，形成一種新的佛教型態，這是藏傳佛教的雛型。之後，佛教再度經歷大規模的迫害後，整個藏區不久興起的佛教內部各個宗派，也同樣跟著政治力關係密切。在教派的競爭下，難免有宗派被政治力強制禁止或是命令該寺廟改變宗派立場。也有宗派是因為其傳播方式過於隱密，而導致失傳。不論如何，這些宗派的典籍與其背後所代表的文化就這樣硬生生的消失在人間。十九世紀中，一些宗教領袖們有鑑於此，便發起了「利美」<sup>2</sup>運動。他們致力於保存面臨失傳的宗教文化，不分派別的向各種傳承的精神導師學習。直到現在十四世達賴喇嘛本身也不斷的向其他傳承的精神領袖互相學習與傳授教法，這象徵著藏傳佛教的主流教派正朝向一種宗派教理上和平共處的可能。

就學術動機而言，目前藏傳佛教的理論研究仍然以格魯派（དགེ་ལུགས་པ།）為大宗，其中所談多是格魯派的中觀（དབུ་མ།）或是道次第（ལམ་རིམ།）的思想。近年來國內外學者針對其他宗派的理論也陸續發表許多論文。這些研究對於學界或是一般大眾深入認識藏傳佛教都極為有幫助，並深具意義。惟對於利美運動的研究，仍屬不足。故此，以利美運動的研究為題，做拋

---

<sup>2</sup> 「利美」為藏文 རིས་མེད། 的音譯，意思為不分派。

磚引玉之用。

## 第二節 問題意識

對於本土的藏傳佛教信徒而言，在修學初期到處參加各個道場的法會或是灌頂，幾乎是一種共同的經驗。過了一段日子後，有些人會開始選擇自己覺得適合的上師或是道場。有些人則仍非常熱衷於各個道場間參加這些法會，並且宣稱自己是利美主義者。這些人在強調傳承與上師信仰的藏傳佛教中，顯得特別的突兀。

既然到處不分派別的參加灌頂或是法會的行為，不能算是利美，那麼甚麼是利美？這個問題，就成為本文首先要確認的事情。

過去學者們談論到藏傳佛教的特色時，都會提到上師在這當中地位的崇高性。的確，藏傳佛教的弟子在皈依佛法僧三寶之前，要先皈依象徵集三寶功德於一身的具德上師<sup>3</sup>，目的是凸顯獲得親近有效的攝持，以便通過上師修習具清淨法源的顯密教法。<sup>4</sup>實際上，上師角色對弟子來說有時是師長，有時是父親，有時又像最親密的朋友。而藏傳佛教相信，上師是加持的根本，這些加持必須是弟子的必須透對於上師無比的信心，才能夠獲得。這種看起來近乎是個人崇拜的因素下，是否會阻礙了利美的推動？

另外，藏傳佛教各派的教法常強調自己與別派間有不共的特性，並強調傳承不共的加持，這在某方面上也是延續在前述上師信仰的一種特色。自然而然地，各派上師或弟子間對於最高法門或是最高見地，就會產生極大的認同感，甚至對他派產生極大的不認同或直指其為外道思想。因此，

---

<sup>3</sup> 對於具德上師的條件，各派的相關論典中都有個別的介绍，但總不出阿底峽（Dīpamkaraśrījñāna 982–1054）其菩提道燈中描述的：「善巧律儀軌，自住清淨戒，堪傳律具悲，當知是良師。」釋如石，《菩提道燈抉微》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1997，p.68。དབུ་མ་མར་མེད་མཛད་དབུ་མ་ཡི་ཤེས།，〈བྱང་ཆུབ་ལམ་གྱི་གླེན་མ་〉，《བསྟན་འགྲུས། དབུ་མ། ཤེས།》，Delhi: Delhi Karmapae Chodhey, Gyalwae Sungrab Parlun Khang, 1986. p.477。「ལྷོ་བའི་ཚོ་ག་ལ་མཁས་དང་། །བདག་ཉིད་གང་ཞིག་ལྷོ་ལ་གནས། །ལྷོ་ལ་འབྲུག་བཟོད་ལྷིང་རྗེར་ཐུག། །ལྷོ་ལ་བཟང་པོ་ཤེས་པར་བྱ།」。

<sup>4</sup> 蕭金松，〈藏傳佛教的法脈傳承〉，《藏傳佛教在台灣學術研討會會議手冊》，台北：蒙藏委員會，2009，p.55。



不免令人好奇，在如此艱鉅的外在環境下，這時候的宗教領導人物如何推動利美的工作？

西藏地區直到在上個世紀之前，維持了數百年政教合一的政治制度。這樣的制度帶給當地佛教的影響是甚麼？是正面抑或是負面的？利美運動的產生，是否與此有關？又此局面對於利美運動的推行是阻力或是助力？

利美的概念其來源是何處？在十九世紀前是否有人也提出過類似的意見，或是曾經採取怎樣的作為以促進宗派間的和諧？如果他們成功了，為什麼後世的弟子們同樣沒辦法延續？或是他們失敗了，其原因是甚麼呢？而十九世紀的利美運動當時的背景，是否有甚麼特殊之處，使得這個運動被當時代的人所接受？

長久以來宗派間的論爭所產生的嫌隙，要如何消彌？被前人揚棄的觀念，如何再度被世人接受？是轉換了詮釋方式或是改變了原意？本以為已經消失的傳承或是修持方式，怎樣被再度發掘出來？再度被發掘的東西，如何確立它的正當性？如何被世人接受？

佛陀提出包括行為、言語與態度上的和善，以及利益共享、遵守同樣的生活規範和相同的見解等，令僧團合和無諍的六親愛法。是否能在這場呼籲教界和諧的運動中，重新發揮其應有的功能？

### 第三節 研究範圍

在廣泛的問題意識初步形成之後，由於研究時程、論文篇幅以及資料收集的關係。接下來應該將這些問題加以歸納並且篩選。透過此一步驟，界定研究的範圍，讓本文的主題得以彰顯，讓文章的概廓能夠呈現出來。「研究的界定，就是描述研究所涵括的母體。…界定一詞就字面上的意義而言，即為使用特定概念或母體時，固有的限制下的定義。」<sup>5</sup>局米胖·嘉揚南傑

---

<sup>5</sup> Lawrence F.Loke、Waneen Wyrick Spirduso、Stephen J.Silverman,項靖等譯，《論文計畫與研究方法》，新北：韋伯文化，2008，p.16。

嘉措（འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་བྱ་མཚོ།，1846—1912）在著作《中觀莊嚴論釋·文殊上師歡喜之教言》（དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་རྣམ་བཤད་འཇམ་དབྱངས་ལྷ་མ་དབྱེས་པའི་ཞལ་ལྷང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།）所依據的傳統，從五個方面說明全文要意。分別是：此論由誰所著作（དེལ་གཞུང་འདི་སྤྱི་ཞིག་གིས་མཛད་ན།）、為誰而著作（སྤྱི་དོན་དུ་ན།）、屬於何種範疇（ཕྱོགས་གང་དུ་གཏོགས་ན།）、整體攝要（དབུ་ཞབས་གྱི་བསྟུན་དོན་ནི།）以及有何必要（དགོས་པ།）。<sup>6</sup>本文亦仿效他，由人物、原因、定義、整體攝要與目的五個部分，作為研究範圍、章節安排與研究目的三個章節的寫作策略。其中以人物、原因與定義三點，界定本研究之範圍，另外兩點將分別以章節安排和研究目的呈現：

- 一、 人物方面：包括了利美運動的主導者、過去的先驅、延續傳統此傳統的人物或是寺院以及對於利美運動有實際貢獻的非宗教性人物，還有反對利美概念的人士。透過一些傳記、個人著作以及歷史記載，了解他們의思想和實際作為。
- 二、 原因：「人類的行動原則上是有可以確定的原因。倘若不作這樣的預設，就像日常生活那樣，歷史就成為不可能的了。」<sup>7</sup>在此同時，本文無意將這些原因提升成對於事件發生的必然性探討，而應該是關聯性的研究。將事件與當時事件發生時的宗教氛圍、政治因素或是地理環境等，作整體關聯性的考慮。
- 三、 定義：「定義關係到概念的內涵。就字源來說，有界說和界定之意，是給某種事物劃定界線，規定範圍使與其他事物分離。」<sup>8</sup>故此，本文對於利美一詞，除了從文字本身的意涵探討之外，並從佛教經論中找出過去論師們對它作的詮釋。以此，作為利美運動發起者理論上的傳承證明。另一方面，限於本文篇幅以及避免討論過於空泛，必須對本研究內容加以限制，以凸顯本文主要討論之主軸。其中本文討論的利美運動僅限於藏傳佛教的部分，當時利美運動的發起人對苯波或是其他宗教是否採取利美的態度則先擱置。宗派間對於教理的分歧可說是汗牛充棟，無法逐一加以

<sup>6</sup> འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་བྱ་མཚོ།，〈དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་རྣམ་བཤད་འཇམ་དབྱངས་ལྷ་མ་དབྱེས་པའི་ཞལ་ལྷང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།〉，《གསུང་འབུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།ཏཱ་ལའི་བཞུགས་སོ།》，Paro：Lama Ngodrup and Sherab Drimey，1984，pp.4-5。

<sup>7</sup> Edward Hallett Carr，江政寬譯，《何謂歷史》，台北：博雅書屋，2009，pp.201。

<sup>8</sup> 曾仰如，《亞里斯多德》，台北：東大圖書股份有限公司，1989，p.72。

討論。僅能選擇其中較具代表性的議題，凸顯宗派間的爭論與對立。其他尚未在本文討論的教理分歧，期許未來能夠加以呈現或由其他先進予以研究。

## 第四節 研究成果回顧

文獻評論是根據一個指導概念，例如研究目的、主旨，或希望討論的議題，將在此議題上有信譽的學者與研究者已經所作的努力作有系統地呈現歸類與評估。<sup>9</sup>透過文獻回顧，才得以改良自己的研究子題、釐清蒐集資料可行的技術、消除或減少可以避免的錯誤。

利美運動的研究目前最早是由已故的美國學者 Gene E. Smith (1936–2010)，於 1961 到 1973 年間在印度整理出版藏文文獻時所撰寫的序文當中，有兩篇論文分別提到了局米胖·嘉揚南傑嘉措的佛教哲學著作與蔣貢康楚·羅卓泰耶 (འཇམ་མགོན་ཀོང་ལུལ་ལྷོ་གོས་མཐའ་ཡས།, 1813–1899) 的利美運動。<sup>10</sup>被收錄在 2001 年出版的書：《藏文原典：喜瑪拉雅高原的歷史與文學》( *Among Tibetan Texts : History and Literature of the Himalayan Plateau* ) 縱使這些論文的寫作時間已經接近四十年，但是對於現今的學者而言，其將西藏通史、思想史、文學史作通盤考察的研究方式，仍為相關研究的重要典範。

Geoffrey Samuel 則在其《文明薩滿：西藏社會中的佛教》( *Civilized Shaman : Buddhism in Tibetan Societies* ) 一書中，以〈格魯派勢力與利美融合〉( *Gelupa Power and Rimed Synthesis* ) 為題，用宗教學、人類學與歷史學的研究角度，對利美運動作系統的描述。<sup>11</sup>這部作品被人認為是繼 G.Tucci 《西藏畫卷》( *Tibetan Painted Scrolls* ) ( 3 vol. Roma, Libreria dello

---

<sup>9</sup> 朱法源主編，《撰寫博碩士論文實戰手冊》，台北：中正書局，2000，p.95。

<sup>10</sup> Gene E. Smith, *Among Tibetan Texts : History and Literature of the Himalayan Plateau*, Boston : Wisdom Publications, 2001.

<sup>11</sup> Geoffrey Samuel, *Civilized shamans : Buddhism in Tibetan societies*, Washington DC : Smithsonian Institution Press, 1993, pp.525-552.

Stato, 1949.) 之後西方藏學研究的又一座里程碑，它不僅集迄今為止西方藏學研究之大成，系統地總結了西方對西藏歷史與宗教的研究成果，而且以人類學家獨有的慧眼，將西藏之宗教文明的種種形式總結為「文明的」與「薩滿的」兩種最典型的特徵，並從這兩大特點出發，深入細緻地分析西藏宗教社會之歷史發展的軌跡。<sup>12</sup>

還有一部專門探討利美運動理論的專書則是由一位藏傳佛教的僧侶林古祖古（*འཇུག་ལྷུ་སྐུ།*）所著的名為：《蔣貢康楚的利美哲學：藏傳佛教傳承之研究》（*The Ri-Me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great : A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*）的英文書。該書作者從小接受藏傳佛教寺院的教育，並且取得相當於一般世俗中博士學位的宗教學位—堪布（*མཁན་པོ།*），故其對西藏的宗教哲學與歷史的熟稔是一般學者難以比擬的。更由於作者對於藏文文獻的閱讀毫無障礙，故其引用的藏文原文書籍多如汗牛充棟，故這部作品對研究利美運動的人來說提供了日後可參考的寶貴的文獻資料。

本書共分為七章：第一章探討利美的含意；第二章是蔣貢康楚羅卓泰耶的傳記；第三章除了簡介佛法如何傳入西藏，同時在此章節記述戒律、對法、因明、般若波羅蜜多乘與中觀宗等顯宗傳承，並且對寧瑪派（*རྣམ་མཁུ་བ།*）、新密續中的父續母續以及下三部密續的師承做介紹；第四章述說藏傳佛教的八個傳承；第五章則對此八傳承的重要修持方式作簡介；第六章探討藏傳佛教中觀思想中他空和自空見的爭議；最後在第七章考察新舊兩派密續的爭議。

此書的特色是透過作者長期在佛學院中所接受的因明訓練，利美運動的佛教哲學分歧點與密續上的爭議，有精確而詳盡的討論。同時他對於藏傳佛教的各種傳承的特色與修持方式的認識，也是其他學者所以難望其項背的。但因為他是藏傳佛教中角色分明的「局內人」，故於其他非宗教的因素（如當時的政治環境、地理或經濟等因素）就沒有著墨。但瑕不掩瑜，

---

<sup>12</sup> 沈衛榮，〈近代西藏宗派融合大師不敗尊者傳略〉，《幻化網秘密藏續釋》，台北：全佛文化，2010，p.296。

這仍是部想要了解利美運動者無法錯過的參考資料。

討論利美運動的中文資料則多散見於一些藏傳佛教的宗教論著裡面，分別如下：

- 一、 《了義炬·活用佛法》(1988)，由鄭振煌先生翻譯自〈了義炬〉部分的英譯者 **Judith Hanson** 所撰寫之緒論，雖然對於利美運動著墨不多，但可能是華文世界中第一部提及該運動的作品。
- 二、 於《修心七要》(1994)中，收錄了盧冠誌編寫的〈第一世蔣貢康·楚羅卓他耶傳記〉一文。該文中對於利美運動也有簡短的著墨。
- 三、 在《蔣揚欽哲旺波傳》(2009)內，附錄於書後的〈關於利美運動〉一文，則提到利美運動發生的地域環境因素。可惜其限於篇幅，並沒有太多詳細的論述。
- 四、 沈衛榮先生撰於《幻化網秘密藏續釋》附錄中，〈近代西藏宗派融合大師不敗尊者傳略〉一文，是這類散見於佛教讀物文章中難得的好文。本文分兩部分，其中第一部分專門論及寧瑪派的復興與十九世紀康區之宗派融合運動。該文對於寧瑪派的復興和利美運動的發生做緊密的連結，並承襲 **Geoffrey Samuel** 的前述觀點，將利美運動的發起者或擁護者歸類為較不重戒律、不拘形式的宗教人士。即使如此，這些大師們並不是重視修持而輕忽顯宗經論學習的人，他們的著作等身、知識淵博很難令人相信一個人在一生當中可以寫出那麼多的作品傳世。本文雖然篇幅不大，卻言簡意賅地對利美運動的緣由、特色、影響以及理論做了重點式的說明。

除此之外，國內的著名藏學學者許明銀教授在其著作《西藏佛教史》中，對於利美運動做了短篇幅的介紹與評論。許教授以鋒利的筆觸，對利美運動的起因有簡略的說明。而在其文末，則提出對於利美運動的無宗派的傾向持悲觀看法。他認為，利美的融合主義，將會使得藏傳佛教喪失創造力，不僅於此更可能成為使藏傳佛教衰退的一大原因。

陳柏亘在《藏傳佛教在台灣的發展－以台灣中南部三間道場為例》（2010）一文中，論及研究方向部分時，曾提及意欲探討藏傳佛教近代利美運動的意義、背景與各傳承間的關係。但畢竟該文重點不在於此，綜觀全文也僅是將利美運動事件以兩個段落的敘述輕輕帶過而已。

近年來大陸學界漸漸對利美運動產生了興趣，班班多杰先生在《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2010年第6期中，以〈試論藏傳佛教的宗派無偏向與宗教對話〉為題，打開了研究利美運動序幕。文中將利美運動認為是一種宗教對話模式，並引用東嘎藏學大辭典簡略的為利美運動定義。並以五世達賴喇嘛為例，略論一些宗派打壓的狀況。同時也略述了宗派無偏向的理論架構。由於文章篇幅過小，無法將利美運動的理論架構更為完整的體現出來是為可惜之處。

2011年10月蒙藏委員會在台北舉辦一場名為「蒙藏研究發展趨勢研討會」，會中邀請兩岸的蒙古學與西藏學的學者參與。西南民族大學藏學學院的院長萬果先生，在會中發表了《藏傳佛教利美運動的現實意義探析》一文。文中以極為正面的角度看待八思巴與五世達賴等身兼宗教與政治角色的人物，認為他們可算是利美運動的先驅。全文並未提及藏傳佛教宗派間互相在宗見上或是政治勢力的衝突，故在文章的脈絡上對於必須推行利美運動的背景之描述的力道就稍顯薄弱了。

## 第五節 研究目的

透過先前研究動機、問題意識、研究範圍與文獻回顧，次第性的針對本論題的思考。承前述局米胖·嘉揚南傑嘉措所歸納之五大方向，接下來應敘述「有何必要」，相當於欲透過本文達致何種目標，以及其目標的重要性為何？在考察先前針對利美運動的研究後，發現過去研究的成果除了對人物、宗派、發生原因及影響外，尚有本文或可補充之處。為此，歸納出下列幾點研究目的：

- 一、 透過利美的字義與佛經上的相關紀錄，釐清利美的意涵。進一步針對十九世紀時，利美運動倡導者的實際行動之考察，反思目前台灣信眾對於利美觀念，除凸顯出彼此的差異性外，並提供意欲以利美為信仰態度的人，較為正確的信仰模式。
- 二、 佛教在藏區流傳的過程當中，歷經多次的衝突與對立，其原由與衝突模式為何？探討利美運動產生之背景，包括政治、地理與文化等因素。利美運動如何解決衝突？是否仍有反對利美的聲浪？利美運動為藏傳佛教帶來甚麼效應及影響？。
- 三、 目前藏傳佛教已經在世界各地傳播開來，同時藏區的政治局面也變得比十九世紀時更為詭譎，利美思想在目前的藏傳佛教界，其發展的空間與模式為何？

## 第六節 研究方法、理論基礎與研究架構

研究方法、理論基礎與研究架構相當於局米胖的寫作策略中「整體攝要」的部分。相對於前述的定義而言，整體攝要則是要將整體的概念分門別類地呈現，類似於亞里士多德所談的區分。區分的目的是使人對某事物有較清晰的概念，以便更詳細知道該物的性質。他與定義的目的是相同的，只是使用的方式不同；定義是把組成的部分加以綜合，區分則剛好相反：把整體加以分析，分解成所組成的部分。<sup>13</sup>也就是研究方法和理論架構當作區分工具，將整體加以分析，同時也讓全文文脈得以流暢。而研究架構則為在整體被區分開來之後，將被分析的討論的各項內容大綱。

### 一、 研究方法

本文的研究方法，採取以「史料學」和「義理分析」兩種研究為主。史料，初步意指歷史的或過去的資料，包括文獻資料和文物資料，是研究、

---

<sup>13</sup> 曾仰如，《亞里斯多德》，pp.73-74。

解釋和編纂歷史所用的資料。顧名思義，史料學，是對史料的研究，可分為狹義和廣義兩種做法。狹義的史料學，主要是蒐集、彙整、梳理、分類、評介、鑑別或篩選在研究某一學門、學科、時代、區域、人物、概念或學派所切要的或基本的史料，將其轉成由語言文字構成的文本。<sup>14</sup>考察西藏相關歷史或傳記等文獻時，不難發現其中夾雜著大量神話或主觀的宗教經驗，增加了判別的困難度。就此，依據柯靈烏（Robin G. Collingwood, 1889—1943）的說法：歷史學家需要對他所討論的人物之心境，對他們行動背後的思想，具有一種富於想像力的了解（imaginative understanding）。<sup>15</sup>西藏的歷史與傳記，大抵也是以這樣方式被記載下來。針對這樣的困境，Keith Jenkins 提出兩點研究方法上的建議，第一點是自省的研究法。透過對歷史編纂方式的研究，分析紀錄者寫下歷史的方式與內容，探究過去與歷史之間的區別。第二點有助於實現對歷史問題和歷史工作的懷疑性和批評性自省研究法的，是選擇一個適合這樣做的內容。當然，過去隨時準備滿足任何想解釋的人，所以過去的任何一個部分都可以是適合的內容。如果現在最好是被解釋成後現代，那麼我們喜歡的歷史的內容，應該是針對這個現象的研究。也就是說，通過對後現代主義在方法論上正確的看法，可以針對「歷史是甚麼？」這個問題找到正確和可行的答案系統。<sup>16</sup>

利美運動的衝突點中有部分是關於佛教義理的見解分歧所致，故就本文在歷史資料的解讀之外，仍需輔以義理分析的方法。就歷史或經論文獻所提供的資料基礎上，對於文獻上的文字加以解析，以掌握其句型結構、文法、思想與意義。

本文就以上兩種研究方法，首先鋪陳藏傳佛教的宗教衝突模式，也就是前弘時期與後弘時期的宗教衝突背景、原因與各宗派的理論主要分歧點。透過不同角度下所書寫的歷史文件，試圖探究過去的實情。接著考察利美運動前的歷史人物，解決衝突的模式。之後探索利美運動的發生背景與過去狀況做對照。透過對人物傳記或其著作的論書的分析，了解利美運

---

<sup>14</sup> 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006，p.148。

<sup>15</sup> 《何謂歷史》，p.119。

<sup>16</sup> Keith Jenkins，賈士衡譯，《歷史的再思考》台北：麥田，1996，pp.157-159。



動的精神與實際貢獻。最後將進一步討論利美運動在當前發展的實況。

## 二、 理論基礎

根據藏傳佛教發展與利美運動的特色，本文採用的理論基礎有二，其中以宗教復興運動理論為主與社會衝突理論為輔。

I. Anthony Wallace 對復興運動的定義是一社會成員通過深思熟慮的、有組織有意識的努力去建構一個更為滿意的文化。<sup>17</sup>他將完整的復興過程排列出順序－穩定階段、個人壓力增長階段、文化畸變階段、復興階段與新的穩定階段等五個過程<sup>18</sup>。其中內容簡述如下：

1. 穩定階段：對絕大多數的人而言，文化的認同使社會系統的成員，將變化的壓力維持在能夠容忍的範圍內。在進度相對緩慢的文化變化之穩定階段中，只要新的手段不和滿足需求的舊手段產生重大衝突，若捨棄舊手段也沒有降低對需求的滿足感，同時也沒有其他的需求，在此狀況下，逐漸改變的生活與迅速變換的滿足需求的手段，都會被原本的社會結構接受。
2. 個人壓力增長階段：歷經若干年穩定階段的緩步改變，原本減輕壓力的方法其效果開始下降。諸如文化移入所導致的內部文化衝突、軍事攻擊、政治、氣候或甚至對初民來講動植物群的變化，都足以影響整個文化系統的功能。外在環境硬是逼得原本的文化系統難以招架，人們開始將它看作不適當的。
3. 文化畸變階段：在這一個階段當中，過去的方式與價值標準已經失效。人們對於前景感到憂慮而長期受到壓力，不同的人對此做不一樣的反應。僵化的人寧可忍受而不願改變；善於變通

---

<sup>17</sup> Anthony Wallace，金澤、宋立道、徐大建等譯，〈復興運動〉，《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995，p.914。

<sup>18</sup> 金澤，《宗教人類學導論》，北京：宗教文化，2001，p.324。

的人則利用各種生存之道讓自己得以適應改變。但是更多人是陷入一種社會性的頹廢，例如酗酒、消極態度、暴力、親屬或性道德墮落，甚至有種種身心機能或精神失調的狀況產生。各利益團體間以暴力取代原本的相互信任，脅迫他人做僅僅有利於單方面的事情。這些轉變使社會中的不平衡狀態變本加厲，並使得組織化逐漸瓦解。

4. 復興階段：面對上述的瀕臨毀滅的社會狀態，必須藉由復興運動將社會恢復穩定。而這些復興運動，通常帶有強烈的宗教色彩，它在功能上有下列幾點連續發展的要素：

- A. 重建意象：依照 Anthony Wallace 的見解，宗教復興運動最初通常大多由個人表達在一個或數個幻視中。最為宗教復興運動創始者的先知，往往感受到將其經驗傳播給別人的召喚，他可能已經具備了確定的傳教的或救世主的責任感。一般說來，在經驗到幻視不久後，他還會在人格上表現出激烈的內在變化的跡象：長期慢性疾病消失了、生活方式更加積極且富有意義、對人際間關係更具信心了或放棄了嗜酒之類根深蒂固的習慣。<sup>19</sup>
- B. 傳播：經歷幻視意象的人，對於自己身為傳教者或救世主的責任感，促使他向廣大群眾傳播福音。以意象作為手段或途徑，解救個人精神並重塑社會文化，強調舊系統曾允諾的利益已不具意義。
- C. 組織化：創始人、門徒與一般信徒等，是宗教組織的三個要素。然而宗教復興運動中最重要的人物－創始人，縱使擁有個人的宗教領袖魅力，也不免死亡的來臨。於是宗教權力的傳遞方法，邁向常規化與官僚化的方向前進，亦即權力必須通過合法、合理的制度實踐其行使權。
- D. 調適：復興運動幾乎無可避免地會遭受到來自社會內部的權力集團、或是佔支配地位的外來社會代表人的強硬反

---

<sup>19</sup> 〈復興運動〉，《20世紀西方宗教人類學文選》，pp.922-923。

抗。此時面對反抗壓力，必然做適當的調節策略，以維持生存空間，如教義的修改、利用政治和外交的手段或甚至使用武力。

- E. 文化改造：隨著宗教復興運動的開展，其影響力直接滲透到兩種層面。一是直接影響大多數的群眾，另一則是在複雜社會中影響重要的社會控制技術機構，如權力、軍事機構或通訊媒介等，藉此帶來了社會文化的改造。某種程度上，復興運動創造一種新的文化，並且在一段時間內將各種或多或少不相容的特性結合，形成一種新的社會狀態。
- F. 常規化：如果新文化所帶來的行動綱領對於減少世俗領域上的壓力消除有實際幫助，那麼它就可能在各種經濟、社會、政治制度或習俗中得到常態性的確立。如此一來，復興運動的功能將會由原本的改革和創新轉為保守與維護。

- 5. 新的穩定階段：當宗教復興運動歷經了文化改造與常規化之後，在其所建立的新文化系統運轉良好的狀況之下，同時在復興運動中形成的組織機構已透過制度化，轉變成一個複雜且具有各種功能的機器。這就可以說已經確立了新的穩定狀態。

在新的穩定狀態下經過一段時間之後，權力形式由合理合法性轉變成建立在傳統觀念的形式。亦即轉變成以慣例、先例或風俗習慣來取得權力的合法性。當此一社會越來越變得被傳統所束縛而益加停滯的時候，就等於為下一位超凡的宗教領導者的誕生播下了種子。因此，復興運動是在社會發展過程中不斷地循環著的。

- II. 藏傳佛教的教理以慈悲為成佛基礎。然而在其宗教發展過程當中卻不乏與本土信仰的衝突，或是藏傳佛教本身宗派之間的互相攻訐。其中教理與實際作為產生如此巨大的差距，該如何理解？故此，藉由社會衝突理論作為此行為的理論基礎。Georg Simmel（1858－1918）認為，超越了個人性的客觀化鬥爭似乎要比直接關於個人問題發生的衝突更劇烈、更冷酷無情。當個人作為群體

或理想的代表進入超個人性的衝突時，他們具有一種高尚感和正當感，因為他們的行為並不是為了自私的原因。同時參與超越個人利益衝突的人們，會更賣力地進行鬥爭，因為他們不受個人自我克制規範的約束。<sup>20</sup>這種自我認定高尚的態度，在對個人宗教信仰的維護上，會更加顯露無遺。

### 三、 研究架構

本文架構分為六章：

**第一章 緒論：**從研究動機開始引發問題意識，再由廣泛的問題意識透過研究範圍的限制，將本文主題凸顯。接下來透過研究成果回顧，檢討目前相關研究中尚未完成，或是尚待補充的研究問題，而構成研究目的。之後依照研究目的，決定研究的方法與理論基礎，才能在最後規劃出研究架構。

**第二章 前弘時期的宗教衝突：**考察佛教傳入藏地的歷史，及其初傳時所受到本土信仰的反抗情況。在佛教穩固的在藏地站穩宗教地位的時候，佛教內部發生的教義論爭與其解決方式。考察兩種衝突的異同，以及之後個別的發展走向。

**第三章 後弘時期的宗派衝突：**本章分爭論與和解兩個方向探討，爭論部分有新舊譯密宗之爭、自空與他空之爭、延續至後弘時期的頓漸之爭以及政治介入的宗派之爭。和解部分則舉出在此時期宗教領袖對於和解所提出的相關見解，以及實際達到的成效。

**第四章 利美運動的開展：**首先，從字面與佛教經典定義利美的含意。接著考察利美運動前，康區的宗教氛圍與政治人物的對宗教的態度。之後，簡介利美運動發起者與參與者，並且從其傳記中探究利美運動的肇發因素。再來考察反對者的與支持者的辯論。最後總結利美運動在十九世紀時的實際貢獻。

**第五章 當前的利美思潮：**將四川色達喇榮五明佛學院、欽哲轉世體系與達

---

<sup>20</sup> 科塞，孫立平等譯，《社會衝突的功能》，台北：桂冠圖書公司，1991，p.124。

賴喇嘛作為三種討論樣本。考察其思想來源、傳播方式以及目前利美思想的困境。

**第六章 結論：**對本研究提出成果概要，檢視研究結果是否對於研究目的提出確切的回應，以此作為本文的總結。

## 第二章 前弘時期的宗教衝突

### 第一節 吐蕃政權與苯波

吐蕃王朝的建立過程與本土信仰有著密不可分的關係，雖然苯波經典的相關記載內容不完全相同，但是其主軸都不約而同地提到第一位王聶赤贊普（གཉལ་ཁྲི་བཙན་པོ།）來自天界。據說他到達人間的第一站是江妥神山，該地方位於目前西藏自治區林芝縣境內，直至今日此山仍然受到苯波信徒的崇拜。由佛教徒所編纂的史籍則把聶赤贊普的來源，與釋迦族扯上關係。這與說他從天界來一樣，是一種穿鑿附會，其目的是為了將贊普與佛教拉近關係的手段。若是聶赤贊普是釋迦族的話，那麼他又怎麼會幫助苯波發展而不是將佛教傳入呢？但佛教史籍對聶赤贊普是以人的身分來描寫，並且解釋苯波之所以會認為他是藉由天梯下凡人間，是因為當時聶赤贊普的語言與當地人無法溝通，而當被問到從哪裡來的時候，手恰好指著天，就這樣被認為是從天界下凡的人了。之後，便由六位當地有名望的人與十二位苯波智者共同將他尊為第一任國王。

「聶」（གཉལ།）在藏文中是肩頸的意思；「赤」（ཁྲི།）的藏文意思則為高座。兩個字合起來看可以說「以肩為座」或是「將高座架於肩上」，兩者都生動地傳達出當時聶赤贊普被當地人抬回領地為王的情況。《賢者喜宴》、《西藏王臣記》、《西藏王統記》、《柱間史》<sup>21</sup>等史籍都對聶赤二字做類似的認定。但也有人反對這樣的解釋，大陸藏學學者頓珠拉杰認為：

聶赤二字肯定不是現代藏語中所能解釋的涵義。而認定其為象雄（ཉམ་གཅེན་པོ།）語的音譯，因為「赤」字在象雄語裡是指天。再者聶赤以後的四十幾位贊普的名字中絕大多數都帶有

<sup>21</sup> 本書的漢譯版書名為《西藏的觀世音》，由於是由阿底峽在大昭寺寶瓶柱頂上發現，故被稱為《柱間史》，也稱為《松贊干布遺訓》。

「赤」。他們都是吐蕃帝國的國王，他們的名字應該有高層次的神職人員來取。而吐蕃早期的高級神職人員都是雍仲苯教徒，且都與當時象雄王國有密切關係。在這種狀況下，把吐蕃的贊普名字帶入一些象雄的辭彙是理所當然的事。<sup>22</sup>

不管聶赤的本意為何，都可以從不同的歷史文本中推測，苯波神職人員對於早期贊普取得政權有莫大的助益。從此之後，苯波在吐蕃取得相當大的政治影響力。在《土觀宗派源流》（*ཐུབ་བཀའ་རྒྱུ་མཐུན།*）中曾根據記載王統的一些古籍而敘述道：「自聶赤贊普到赤妥吉贊間的二十六代王統，都以苯波治理國政。」<sup>23</sup>五世達賴《西藏王臣記》裡還說到西藏古代有「敦那敦」（*མདུན་ན་འདོན།*）的職位（常在贊普跟前專司占察天象神意以卜吉凶之人）。<sup>24</sup>根敦瓊培（*དགེ་འདུན་ཚལ་ལེལ།*，1903–1951）的《白史》指出：

「敦那敦是從梵語補熱黑答（*ཐུ་རྩ་ཉི་ཉ།*）譯出，是印度輔助國王者之名，謂國王前，有述說星曆、吠陀之婆羅門教師，此即彼職位之名稱。後世智者，多誤為二大臣之名稱。昔藏王前，亦有名孤苯（*སྤུ་བོན།*）者，似即敦那敦之職位。」<sup>25</sup>

由此可知，當時的藏王藉由苯波祭師的神秘儀式，達到控制領地的目的。這些祭師以唱出神話或謎語的方式，來為求問者解答吉凶禍福。《西藏王臣記》說：「王族世系，共二十七代，在其位時，咸以苯、仲、德烏三法治理王政。」<sup>26</sup>其中苯當然是意指苯波神職人員；仲是 *ཟུང་།* 的音譯，意為神話故事或預言；德烏為 *ཐེུ།* 的音譯，其意思是謎語。這樣的說唱方式除了可以達到宗教宣傳的功能之外，也容易被游牧的庶民們所接受。

<sup>22</sup> 頓珠拉杰，《西藏本教簡史》，拉薩：西藏人民出版社，2007，pp.15-16。

<sup>23</sup> *ཐུབ་བཀའ་རྒྱུ་མཐུན་གྱི་ཉི་མ།*，《*ཐུབ་མཐུན་མཐུན་ཅད་ཀྱི་ལྷ་ལྷ་དང་འདོད་ཚུལ་སྟོན་པ་ལེགས་བཤད་ཤེས་གྱི་མེ་མོང་།*》，蘭州：甘肅人民出版社，1984，pp.380-381。「གཉའ་ཁི་བཙན་པོ་ནས་ཁི་ཐོག་རྗེ་བཙན་བར་གྱི་རྒྱལ་རབས་ཉི་ཤུ་ཅུ་ལྷག་ལ་ཆབ་སྲིད་བོན་གྱིས་བསྐྱེད་སྲོལ་བྱས་པ་ལྟར་།」。

<sup>24</sup> 王森，《西藏佛教發展史略》，北京：中國藏學出版社，2010，p.1。

<sup>25</sup> 根敦瓊培，法尊法師譯，《白史》，蘭州：西北民族學院研究所，1981，p.9。

<sup>26</sup> 五世達賴喇嘛，劉立千譯，《西藏王臣記》，北京：民族出版社，2000，p.11。

當時的吐蕃王朝並不是中央集權的統治型式，贊普只是所有領主一起擁戴的共主而已，彼此的關係並不穩固。再加上交通不便而幅員遼闊，僅能藉由舉行週期性盟誓的方式，聯繫贊普與各部落領主之間的忠誠關係。盟誓的儀式，以具有濃厚的苯波色彩的方式舉行，對動物施以虐殺，並且要求各領主們立誓不得背叛，否則自身下場也將如那些動物一樣。根據《舊唐書》記載：

與其臣下一年一小盟，刑羊狗獼猴，先折其足而殺之，繼裂其腸而屠之。令巫者告於天地山川日月星辰之神雲：「若心遷變，懷奸反覆，神明鑒之，同於羊狗。」三年一大盟，夜於壇墀之上與眾陳設餽饌，殺犬馬牛驢以為牲，咒曰：「爾等咸須同心戮力，共保我家，惟天神地祇，共知爾志。有負此盟，使爾身體屠裂，同於此牲。」<sup>27</sup>

即使如此，這些盟誓也不過是形式上而已。贊普與各部落領主的結合，必須靠共同利益而互相結合。在此同時的苯波，也尚未形成一個組織性完整，理論發展成熟的宗教。他們最重要的功能就是協助上位者以近於巫術的儀式，在意識型態上威嚇與控制下層單位或人民。這對當時仍尚未有文字的部落民族來說，是最有效的管理工具之一。吐蕃政治與本土信仰在當時，算是以一種互利共生的型式存在著。

不論佛教徒或是苯波撰述的歷史書都承認，聶赤贊普時所遇到苯波是屬於原始苯波，而這類苯波在佛教史籍分類上被稱為篤苯（འདྲེལ་བོན།）。「篤」是音譯，意思為附身，也就是說這時期的苯波，主要由神職人員接受神靈附身而做一些禍福的預測供祀儀軌。後來發展的苯波皆是以此為基礎，經過時間的累積慢慢地增補內容，而有後來的洽苯（འབྲུང་བོན།）和局苯（བཟུང་བོན།）。「洽」的意思是流浪，故洽苯是外來的苯波。洽苯的儀式，則主要有除災巫術、超薦亡靈、鎮壓除煞以及各種占卜方式為主。若依照後來苯教九乘的分法，篤苯和洽苯應屬於因苯（རྒྱུ་བོན།）或因乘，「因」是指其為

<sup>27</sup> 劉昫，楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引六》，台北：鼎文書局，1998，p.5220。



因地凡夫所修，為了追求世俗滿願而做。「局」是翻譯的意思。其翻譯所依據的文本有自象雄傳來的苯波經典，也有改編自佛教經典的作品。這種形式的苯波被稱為果苯（འབྲས་བུའི་བོན།）或是果乘，透過果乘教法的學習獲得覺悟的果位。

繼聶赤贊普之後，第二代藏王穆赤贊普（མུ་ཁྲི་བཙན་པོ།）從象雄邀請了一百零八位苯波大學者，並在衛藏地區創建了三十七座苯波聚會所（འདུ་གནས།）。<sup>28</sup>許多苯波的文獻都說穆赤贊普本身是一位苯波的修行者，由於他本身的信仰虔誠帶動了整個吐蕃地區信仰苯波的風潮。但其實苯波的修練法門，在當時應該尚未出現。可以推測穆赤贊普的大力推動，可能使得苯波的信仰不只在王室間流傳甚至已遍及民間。前面提過，歷代藏王的身邊，有個稱為孤苯的職位，在苯波的史籍中常稱其為孤辛（སྤུ་གཤེན།）。「孤」是敬詞。而「辛」字則來自傳說中苯波的創始人辛饒（གཤེན་རབ།）。孤苯的地位相當的特殊，可以從其身、語、意中各有的三標誌來考察：

身的三大標誌為：1.不修剪髮髻。2.在額頭上的白絲綢可插上雄鷹輕盈優美的羽翎。3.在雪獐狽所製的裘襟上縫製虎豹及草豹皮的衣領；語的三大標誌為：1.上師沒言語前君臣誰都不得言語。2.早晨進餐時，沒聽到上師敲擊鼓和鈸的三聲前，君臣誰都不得進食。3.沒聽到上師的三首歌以前，君臣誰都不得唱歌；意的三大標誌是：1.對上師爭吵便破其口、對其翻白眼便剜其眼、對其皺鼻便斷其鼻、攻其身而懲其九百倍、竊其物而罰其七倍。2.在收稅上與國王同等。3.在座次排序上，國王居中，上師居右首，大臣居左首，民眾居於台下。<sup>29</sup>

由此可知，在某些情況下孤苯受到的尊重直逼藏王，這對政治領導而言具有相當大的威脅性。藏王把孤苯尊為國師的習慣，延續到第八代藏王止貢

<sup>28</sup> 才讓太，〈苯教賽康文化再探〉，《中國藏學 2001 年第三期》，北京：中國藏學雜誌社，2001，p.72。該考據引用自 གར་ཇ་བཟ་ཤེས་བྱལ་མཚན།，《ལེགས་བཞད་རིན་པོ་ཆའི་གཏེར་མཛོད་དེུང་ཐུང་དཀར་པའི་ཆར།》，北京：民族出版社，1985，p.167。

<sup>29</sup> 丹增朱札，《大乘覺悟道雍仲苯教常識》，北京：民族出版社，1996，p.168。

贊普（གེ་གུམ་བཙན་པོ།）開始起了微妙的變化。

在止貢贊普以前的贊普被稱為「天座七王」（གནམ་གྱི་ཁྱི་བདུན།），據說這七位王死後都沿著天梯回到了天界，所以被這麼稱呼。止貢贊普是第一個死後的以銅棺丟入江中<sup>30</sup>，隔了很久之後才被以墓葬處理的王，而不是以天梯回到天界。這可能是因為止貢贊普本身對苯波的不友善，以及死於非命而導致的結果。據苯波《俱舍音釋》稱：

「止貢贊普的祖父們尊敬苯教法師，提供優厚待遇，他也效法。結果使得孤辛們權力膨脹，威脅到贊普的地位。當時傳言：『沒有辛苯發話，王不敢降旨，大臣不得議事。不唱辛苯歌舞，君臣不歌舞。』最終導致大辛苯法師凌駕於贊普之上。於是，大臣勒贊協等對止貢贊普說：『頭上的帽子過大，會累得汗流浹背；美食吃得過多，也會引起反胃；聽任別人的蟲子爬到自己的腿上，最後他會爬上您的頭。現在贊普與諸苯教師長權力相當，如果這樣下去，到了贊普子孫之時，權力肯定將被苯教奪去，大概贊普不會下令殺死苯教師們，那麼就下令將苯教師們驅逐到邊遠地方去吧。』」<sup>31</sup>

之後，還有其他的臣子也附和前面的說法。贊普把這些話給聽進去了，於是就找來境內的苯波們，向他們說：

「現在苯教的孤辛地位過高，直接威脅王權。所以，決定驅散在吐蕃本土類的苯教辛波。允許把從事拉苯儀式的四種祭祀（ལྷ་པོ་ལྔ་བཞི།），以及吉木布蘭擦、格庫替盆、策米綠冬等苯波可以繼續留在王室內作為我本人的孤辛，其餘所有辛波都

<sup>30</sup> 藏族習慣中早夭而死的孩子或是一些身分卑賤的人死後才會水葬。故此，歷史上或是當時的人對止貢贊普的貶低是很明顯的。

<sup>31</sup> 邊巴次仁，〈淺談藏族喪葬文化〉，《西藏研究 2010 第六期》，拉薩：西藏自治區社會科學院，2010，pp.116-117。

要離開吐蕃版圖。」<sup>32</sup>

引起多數苯波信徒的不滿是必然的，但畢竟是藏王強硬的決定，終究不得不服從這個命令。後來，止貢贊普與大臣洛昂（ལོང་མཁུ།）的決鬥，也是受到苯波的唆使而導致的。《賢者喜宴》：「外道邪說的苯教，其加持力日減，苯教徒遂請魔鬼擾亂止貢贊普之心。」<sup>33</sup>所謂的「加持力日減」應是指止貢贊普對苯波的壓制，使得苯波的影響力受限，如此苯波信徒才懷有惡心進而擾亂贊普。不久，贊普便向洛昂挑釁，最終導致自己被大臣殺死的悲劇。

止貢贊普對苯教的壓制並不是完全的將苯波勢力驅除，身邊還留有重要的苯波神職人員。使得身邊掌控大權的苯波巫師有機會和大臣洛昂沆瀣一氣，將止貢贊普殺死。事後，止貢贊普的兒子雖然將洛昂殺了，在繼承為贊普後卻仍然使苯波孤辛保有原來的地位。這種狀況延續到佛法傳入吐蕃前，才再度受到衝擊。

## 第二節 佛教的傳入

幾乎所有佛教史都承認在藏王拉托托日年贊（ལྷ་མོ་མོ་རི་གཉན་བཙན།）時，佛教典籍初次出現在藏地。許多佛教典籍都說當時是從天降下《諸佛菩薩名稱經》（ལྷན་སྐོང་ཕྱག་བརྒྱ།）、《寶篋經》（མདོ་ལྷོ་བཙུག་ཏུ།）等聖物。但《青史》（དེབ་ཐེང་ཐོན་པོ།）對此做了合理的解釋：

內巴班智達說：「由於當時苯波對天空有所喜好，遂說為從天而降。實際是由班智達心海及譯師李替子將這些法帶來。藏王不認識經文，且不了解其意涵。因此，班智達和譯師返回印度。」<sup>34</sup>

<sup>32</sup> 頓珠拉杰，《西藏本教簡史》，pp.22-23。

<sup>33</sup> 巴臥·祖拉陳哇，黃顯譯，《賢者喜宴》，北京：中國社會科學院民族研究所，1989，p.7。

<sup>34</sup> འགོས་མོ་གཉན་ལྷན་པོ།，《དེབ་ཐེང་ཐོན་པོ་སྐོང་ཆེ།》，成都：四川人民出版社，1984，pp.63-64。「ནྟེ་ལ་བ་པ་རྒྱ་ཏུ་ན་པོ། ཐོན་པོ་ནམ་མཁུང་ལ་དགའ་བས་ནས་ནམ་མཁུང་ནས་བབས་ཐེང་བ་ཐོན་གཏམ་ཡིན་གྱི། །དོན་ལ་བརྒྱ་ཏུ་སྐོང་ཆེ་ལ་འཚོ་དང་། མོ་ལྷ་བ་ལི་ཐེ་



據藏文史料記載，兩位公主在入藏都攜帶了大量的佛經、佛像以及一些僧侶。而赤尊、文成兩位公主對於佛教的虔信，當然也會引起松贊干布對佛教的重視與關心。文成公主在剛嫁入吐蕃的時候，對於當地風俗文化並不適應。對此，贊普也有其因應措施。《舊唐書》就舉了一個例子：「公主惡其人赭面，弄贊令國中權且罷之。」<sup>39</sup>吐蕃赭面的習俗其來有自，由於生活在高山峻嶺之地，塗上紅顏料有防曬之效，但公主的不習慣促使松贊干布硬生生的禁止赭面。不僅如此而贊普也配合公主「自亦釋裘毳，襲紈綺。」<sup>40</sup>甚至之後自己對於中華文化更加喜愛之後，還派遣「酋豪子弟，請入國學以習《詩》、《書》，又請中國識文之人典其表疏。」<sup>41</sup>一方面為自己的政體建立完善的典章制度，更為吐蕃注入人文新血。

相較於過去的贊普，松贊干布為了兩位異國公主建立大小昭寺的舉動的確算是對佛教展現了前所未有的支持。大昭寺的建築風格揉合了漢地與尼泊爾特色，並且以藏地民族樣式為主。據《柱間史》記載：

按照尋常人家宅舍，打四方地基，大小如同一只木筏；按照世俗人家房屋，做百格窗櫺；按照苯教徒習慣，地平上鑲嵌了卍字形圖案；按照出家人習俗，殿堂內裝飾得如同妙香室；按照咒師儀軌，殿內繪製了十忿怒明王壇城。<sup>42</sup>

由此可知，松贊干布在作為皇家主要寺廟的大昭寺，注入了自己對佛苯兩教能夠達到宗教融合的政治期待。據說精通堪輿的文成公主認為吐蕃的地勢像是一個魔女仰臥的樣子，便建議松贊干布在魔女的兩肩及兩胯骨、兩肘與兩膝、雙手掌與雙腳掌等處分別建立、四鎮邊寺、四重鎮寺及四鎮肢寺等十二所寺廟。據《西藏通史》的觀點，松贊干布亟需一種系統更為完善的宗教理論為其統治服務，並迅速把這種統治理論在全吐蕃範圍內廣泛傳播。<sup>43</sup>這些寺廟正提供了這樣的功能。藏文史料記載松贊干布為統治頒

---

<sup>39</sup> 同註 35，p.5222。

<sup>40</sup> 同前註。

<sup>41</sup> 同前註。

<sup>42</sup> 阿底峽掘藏，盧亞軍譯，《西藏的觀世音》，蘭州：甘肅人民出版社，2000，p.220。

<sup>43</sup> 克珠群佩，《西藏佛教史》，北京：宗教文化出版社，2009，p.21。

布了典章制度與法律，其中法律的十六項人世淨法（མི་ཚས་ཆེན་པོ་གཙང་མ་བཟུ་བྱུག）裡，有十項內容是依據佛教的斷除十不善法規定為基礎，松贊干布以宗教戒律作為政治統治不啻為是一種方便而可行的手法。

縱使松贊干布建立了佛寺，佛教在藏地的基礎仍然是十分薄弱的。這些佛寺大多只有供奉佛像，沒有僧侶常住。雖然兩位公主都帶了一些僧侶入藏，然而卻沒有藏人在當時出家的記載，出家戒律沒有流傳，也意味著佛法沒有真正廣為吐蕃人民所接受。松贊干布死後，陸續繼承贊普的芒松芒贊（མང་སྲོང་མང་བཙན།，646—676）和杜松芒波杰（འདུས་སྲོང་མང་པོ་རྗེ།，676—704），對於佛教沒有特別的建樹。直到赤德祖贊（ཁྲི་ལྷེ་གཙུག་བརྟན།，704—755）掌權的時代佛教才再度興起。赤德祖贊在襁褓中即贊普位，由祖母沒盧氏（འཕྱོ།）家族的墀瑪蕾（ཁྲི་མ་ལོ་ད།，？—712）代為執政。在祖母墀瑪蕾的主導下，於贊普六歲時（710）為他迎娶金城公主（698—738）至邏些（今之拉薩），此一政治婚姻為佛教在藏地的復甦帶來了一線希望。

據說金城公主到達吐蕃後，就急著要拜謁文成公主帶來的釋迦佛像，在芒松芒贊和杜松芒波杰兩代佛教的沉寂期，就把這尊佛像移至別處了，一時之間遍尋不著。後來，公主到大昭寺參拜時，偶然間手摸到一座牆，於是「金城公主用手敲擊南上方的下部，遂顯出一道裂縫，繼而挖鑿之，門被打開，得見所放之釋迦像。」<sup>44</sup>此次的拜謁，首開謁佛供養儀式之例。除此之外，金城公主也將漢人喪葬儀式「做七」帶入吐蕃。《賢者喜宴》記載：「往昔大臣死時無應享受之食品。（金城公主）說：『我漢地因佛法弘揚，故人死則有七期（བདུན་ཚེགས།）（之祭）。吐蕃佛法尚未發展，故大臣應當憐憫。』」<sup>45</sup>於是，就在當時建立了吐蕃做超薦佛事的習慣。約在金城進藏後二三十年間，西域于闐等地曾發生排擠佛教的情況，有不少佛教徒到新疆東南部當時由吐蕃控制的地區，赤德祖贊下令收容並供養這些僧人，並且把他們請到拉薩去。<sup>46</sup>同時，為他們建立寺廟作為安身之處。此外，赤祖

<sup>44</sup> 巴臥·祖拉陳哇，黃顯譯，《賢者喜宴》，p.94。

<sup>45</sup> 同前註。

<sup>46</sup> 王森，《西藏佛教發展史略》，北京：中國藏學出版社，2010，p.5。

德贊還命人「從漢地迎請來很多和尚」<sup>47</sup>。並且派人自漢地翻譯《金光明最勝王大乘經》與《律差別論》等經典。<sup>48</sup>

據《賢者喜宴》記載，赤德祖贊曾派人至岡底斯山迎請佛密(སངས་རྒྱལ་གསང་བ།)與佛寂(སངས་རྒྱལ་ཞི་བ།)等兩位印度佛教大師到吐蕃，但沒有被應允。<sup>49</sup>使者帶回兩位所送的經論回吐蕃，藏王為了供奉這些經典，在存放經卷的庭院內建立五神殿(ལྷ་ཁང་ལྔ།)，此即拉薩卡查(ལྷ་ས་མཁར་བྲག་)、查瑪珍桑(བྲག་དམར་མགོན་བཟང་།)、秦浦囊熱(མཚོ་མས་ལུ་ནམ་རལ།)、查瑪嘎如(བྲག་དམར་ཀ་ར།)、梅恭吉內(མས་ཁོང་གི་གནས།)。<sup>50</sup>其實，赤德祖贊對於佛教的幫助，仍然沒有讓佛教真正在吐蕃生根茁壯，也就是當時還沒有藏族人出家受戒的紀錄。在唐開元年間，來自新羅的僧人慧超(704—783)曾前往印度諸國巡禮，經過吐蕃。他在《往五天竺國傳》中提到，「東吐蕃國…總不識佛法，無有寺舍。」<sup>51</sup>可見，赤德松贊執政時期的佛教在吐蕃的民間仍是無足輕重的。

### 第三節 從佛苯之爭到佛教的地位穩固

即使來自於王室對於佛教支持的舉動仍然不足以撼動苯波治國的地位，已經足以令一些原本握有政治決定權的苯波開始不安起來。大約在外來佛教僧侶進入吐蕃三年後，發生了一次嚴重的天花大流行，金城公主本身也在這次的瘟疫當中喪命。支持苯波的大臣們，藉口這些僧侶是發生瘟疫的原因，就把他們趕出吐蕃。

赤德松贊去世後，赤松德贊(འཇིགས་དྲུ་བཙན།, 742—797)繼位，大權旁落於舅臣瑪尚仲巴杰(འདྲ་ལོ་མ་འདྲ་གོ་མ་པ་སྟེན།)的手中。《拔協》(ཐུ་བཞེད།)說，

<sup>47</sup> 《དེབ་ཐེར་ཐོན་པ།》，pp.6。「ལྷོ་ཕུལ་ནས་ལྷ་གང་མང་པོ་ཐུན་དངས་……」。

<sup>48</sup> 《西藏佛教史》，p.38。

<sup>49</sup> 詳細過程請參閱：陳又新，〈《致吐蕃臣民與僧眾書》略探〉，《中國藏學》2011年第1期》，北京：中國藏學研究中心，2011，pp.42-70。

<sup>50</sup> 同註44，p.93。

<sup>51</sup> 慧超，〈往五天竺國傳〉，《遊方記抄》大正藏第五十一冊，台北：新文豐出版股份有限公司，2006，p.977a。

「父王於羊卓巴園從馬上掉下來摔死了。」<sup>52</sup>對照《敦煌本吐蕃歷史文書》在赤德祖贊身亡的那年寫道，「以兵力捕殺謀害父王之元兇」<sup>53</sup>這句話，可以得知赤德祖贊應算是死於非命。這件事情被瑪尚仲巴杰為首的苯波勢力加以渲染，他們宣稱：

國王所以短命而死，都是奉行佛法的報應，實在不吉祥。佛法說來世可以轉生，乃是騙人的謊言。為了消除今生的災難，應該信奉苯波教。誰若再行佛法，定將他孤伶伶的一個人流放到邊荒地區去！從今以後除苯波教外，一律不准信奉其他教派。<sup>54</sup>

之後，便開始實施一連串破壞佛教的動作。毀壞寺廟、驅趕僧侶、頒定不准信奉佛教的律法等。一時之間，原本供佛的殿堂，變成了屠宰場，「屠宰牲畜之後，即將牲畜之皮蓋於泥塑神像之上，神像手中托著牲畜的內臟及羊的腔體。」<sup>55</sup>在政治上，「信奉佛法的大臣芒和白兩人等被治罪殺害。」<sup>56</sup>於是，對於佛教的信仰便只能轉入地下。據《拔協》記載，拔賽囊（ཐལ་གསལ་ལྷ་པོ།）在自己兩名子女過世後，曾在一隱密處找到一位漢族和尚，向他請教七期之祭的真實性。在漢族和尚為他的子女舉行超渡儀式之後，拔賽囊便開始向那位法師學習佛法。之後，他更向年少的赤松德贊提出前往印度和尼泊爾求取佛法的要求。為了避免反佛大臣的阻擋，赤松德贊派他去芒域擔任官員。另外一方面，赤德祖贊派去唐朝學習佛法的桑喜（སང་གྲི།），在回到吐蕃後，眼見佛教被政治力破壞，便將從唐朝帶來的經典暫時埋於山洞中。

當赤松德贊年長後，為了確保掌握原本就該屬於自己的政治權力，其第一件要務就是懲治專權獨斷的瑪尚仲巴杰。大臣桂墀桑雅拉（ལྷོ་ཆེན་འགོ་སྐྱོད་འཕེལ་ལྷ་པོ།）在這個行動中，扮演重要的角色。佛教史把他寫成一位擁佛

<sup>52</sup> 拔賽囊，佟錦華、黃布凡譯注，《拔協》，成都：四川民族出版社，1987，p.8。

<sup>53</sup> 王堯、陳踐譯注，《敦煌本吐蕃歷史文書》，北京：民族出版社，1992，p.155。

<sup>54</sup> 《拔協》，p.8。

<sup>55</sup> 同註 44，p.105。

<sup>56</sup> 同註 52，p.9。



的大臣，苯波史卻認為他是一位苯波的大臣，甚至勸誡過赤松德贊不要發展佛教。當中的轉折點，很可能是桂墀桑雅拉反佛的立場並不是那麼強硬，而且為了讓赤松德贊奪回政權，他還主導了誘殺瑪尚仲巴杰的事件。對於佛教的發展而言，他基於政治考量所採取的行動，誤打誤撞的為佛教建立了大功勞。總之，在赤松德贊拿回政治主導權之後，的確做了許多復興佛教的工作。《敦煌本吐蕃歷史文書》在敘述赤松德贊的功績時便說道：「復得無上正覺佛陀之教法，奉行之，自首邑直至邊鄙四境並建寺與伽藍，樹立教法，一切人眾入於慈悲。」<sup>57</sup>

在赤松德贊的復興佛教的行動中，拔賽囊與桑喜兩個人扮演了最重要的先鋒。拔賽囊去芒域任職之後，便私下拜訪許多聖地，並且在印度遇見了寂護（Śāntarakṣita）。開始為寂護前往吐蕃弘法，進行準備工作。在剷除瑪尚仲巴杰後，赤松德贊立即派遣拔賽囊再度前往印度迎請寂護來到吐蕃。寂護來到吐蕃後，便為國王宣講十善、十八界及十二因緣等基礎的佛法。很不巧地，又在這個時間點上吐蕃發生了瘟疫與荒年。佛教再度被當作代罪羔羊，國王不得不請寂護回印度。寂護在回印度前，向國王說：「以前祖輩時期，未能把兇惡的神、隆等降伏，吐蕃的神、龍、夜叉等不喜佛法，所以施放惡術傷害前世國王，使他短命而死。」<sup>58</sup>所謂的兇惡的神龍夜叉等障礙也就是本教徒所表現的反對力量，縱使把瑪尚仲巴杰殺死，卻仍然未能將苯波從吐蕃的政治權力中心或是民間根深蒂固的觀念連根拔起。《舊唐書》在提及吐蕃宗教時以「多事獯羶之神，人信巫覡」描述。故此，每當發生不祥事件的時候，只要透過巫師的渲染就可以輕易地將佛教驅除。寂護非常了解光靠自己的所擅長的學術理論，無法讓佛教順利在吐蕃取得發展的空間。於是建議赤松德贊：

「此後如果再度實行佛法，則需令諸神龍妖魔發誓。烏仗那王之子比丘貝瑪桑菩哇（Padmasambhava），這位世界上最神通廣大的持密咒者。我迎請此人。為此，當佛法出現以至五

<sup>57</sup> 《敦煌本吐蕃歷史文書》，p.167。

<sup>58</sup> 同註 52，p.19。

百年末的時刻，在吐蕃如果外道的諍辯者尚在，如果需要尋找一位佛教徒或別的甚麼人與之進行較量，則神變者貝瑪桑菩哇可與其相角逐。根據是，他能同我互相辯論。如果由貝瑪桑菩哇（令妖魔發誓臣服），那麼贊普的願望則可實現。佛教亦由此以後變得穩固。」<sup>59</sup>

在《大唐西域記》裡曾提及烏仗那國而有以下描述：「人性怯懦，俗情譎詭。好學而不功，禁咒為藝業…崇重佛法，敬信大乘…並學大乘，善誦其文，未究深意，戒行清潔，特閑禁咒。」<sup>60</sup>故可推論，曾身為烏仗那國王子的貝瑪桑菩哇（蓮花生），其出生地的主要宗派雖為大乘佛教，而該國人與吐蕃人一樣對於神秘咒術都同樣非常相信。故由蓮花生來吐蕃以咒術調伏信仰苯波的反對聲浪，的確非常適合。

在送走寂護之後，赤松德贊沒有放棄對佛法的渴求。再度委任桑喜、拔賽囊等一行三十多人前往漢地求法。據《冊府元龜》記載：「在唐德宗建中二年（781年）初吐蕃遣使求沙門之善講者，至是遣僧良琇、文素，一人行，二歲一更之。」<sup>61</sup>以上所載，雖未必是拔賽囊等人，但可作為贊普希求漢傳佛法的佐證。當他們一行人帶著經論回到吐蕃時，贊普與舅臣已達成希望傳布佛法的協議。拔賽囊再度受命前往印度迎請寂護與蓮花生。佛教史記載在他們前往吐蕃的路途中，描述了許多降妖伏魔的神話。撥開其神話部分，他們一路上也必定是受到當地苯波勢力的阻擾，但嫻熟此道的蓮花生的確沒有辜負寂護的期待，使得阻礙一一消除甚至變成助力。當時的印度佛教已經發展到秘密大乘的階段，不論在儀式上或是理論架構的建立，都已臻成熟階段。蓮花生在抵達吐蕃之後，將原本存在於印度秘密大乘佛教的儀式與苯波的祭祀鬼神的儀式結合。或是將原本苯波信仰的自然神靈，轉化為佛教的護法神，為祂們寫下佛教化的供養儀軌。深受藏人虔信的念青唐古拉山神，就是在這樣的方式下變成佛教的護法神。

---

<sup>59</sup> 同註 44，p.121。

<sup>60</sup> 《大唐西域記》大正藏第五十一冊，p.882b

<sup>61</sup> 王欽若、楊億，蘇晉仁、蕭鍊子校註，《冊府元龜吐蕃史料校註》，成都：四川民族出版社，1981，p.212。

在蓮花生與寂護的努力下，赤松德贊終於可以對印度佛教密宗有深刻的了解。他皈依在蓮花生的門下，為了表示虔誠，據說他甚至將自己的妃子移喜措嘉獻給蓮花生。「蓮花生在取得赤松德贊的信任後，在吐蕃王朝的最高統治集團中扮演了十分重要的角色。」<sup>62</sup>這些事情引起了大臣們的不滿，他們說道：「先奪走王妃，現在就真的要奪取政權了。」<sup>63</sup>於是，大臣們召開御前會議，決議將蓮花生送回印度去，縱使這個決定違背赤松德贊個人的意志也無法改變決定。但蓮花生離開吐蕃的時機，藏文史料一直沒有定論。有認為蓮花生在桑耶寺（བསམ་ཡུལ།）建立之前離開，也有他本人曾參與桑耶寺的開光儀式的傳說。

桑耶寺約落成於 779 年，是第一座同時具備佛（佛像）、法（經典）、僧（僧團組織）三寶的寺院。其建築風格融合藏、漢、印三地特色，下層房屋採藏族建築式樣，其塑像面貌仿藏人臉部特徵；中層房屋採漢族建築式樣，其塑像面容仿漢人臉部特徵；上層樓閣採印度建築式樣，其塑像面貌仿印度人臉部特徵。考察其建築風貌反映了當時吐蕃境內存在著印度佛教的勢力，以及漢傳佛教的勢力。為了讓吐蕃境內佛教出家戒律的流傳，赤松德贊派人從印度請來了十二位根本說一切有部的僧侶，組成以寂護為主的授戒長老團。首先為拔赤息（བ་ཁྲི་གཞིགས།）授予比丘戒，後來又有六位青年才俊隨後接受比丘戒，史書上把這七人稱為「預試七人」（མད་མེ་མེ་བུ་བླ།）。這些人成為佛教正式在吐蕃立足的先鋒，從此比丘戒與沙彌戒因而得以廣佈。

隨著對佛教的重視，赤松德贊也開始廢除過去一些極為殘忍的法律，如，挖男人眼、割女人鼻子、以及有罪者處死等刑法。<sup>64</sup>建立了吐蕃本土僧團後，赤松德贊開始進行漢語與梵文經典的翻譯。面對佛教的強大，苯波信徒也著手翻譯以及編寫苯波經典，來因應當前險峻的環境。赤松德贊為照顧反佛崇苯的貴族們，又延請象雄地區香日烏堅等幾位有名的苯波首領來到桑耶地方，他們和佛教徒同住在桑耶寺內，稍後爆發了佛苯之間的

<sup>62</sup> 同註 43，p.50。

<sup>63</sup> 同註 44，p.125。

<sup>64</sup> 同註 52，p.46。

衝突。<sup>65</sup>事件的導火線，相傳是苯波在寺院內從事血腥的祭祀活動，嚴重的違反佛教不殺生的基本戒律。據《拔協》記載，寂護說：「一國之中，如果有兩種教派那是很大的罪孽。讓咱們來辯論吧！如果你們勝利了，就發展本波教，我回印度去。如果佛法勝利了，那就滅除苯波教，推行佛法。」<sup>66</sup>辯論的結果，由赤松德贊判定為佛教勝利。不久，赤松德贊就頒布了以下規定：

今後不再奉行苯波教，不准在實行死人超薦儀式。還商定除准許象雄的苯波教徒和御前苯教經師為國王消災每年可定期行殺生祭祀鬼神儀式外，其他一律不准舉行；准許為死者超薦而殺馬，但家人不吃其肉。把苯波教的書籍全部都丟入河裡，其餘的，以後要壓在黑塔底下。商定今後要倡行佛法，修建寺廟。<sup>67</sup>

這些命令無疑地對苯波是一沉重的打擊，許多苯波皈依佛法或是遠走他鄉。據苯波的《斯巴傳承記》的記載，有一位來自苯波斯巴（མེད་པ།）三大氏族之一的喇嘛，在滅苯運動中被迫改信佛教：

他把單鉞，往自己的頭頂放了三次之後說，自己已經信奉於佛教而放棄修煉魔幻苯教，並把那個單鉞埋藏起來；然後他舉起佛鈴，往自己的額頭摸三次後說，自己已正式皈依佛法，並拿起剃刀剃了自己的頭髮把它供在曼達上。<sup>68</sup>

這次的滅苯行動，並沒有將苯波趕盡殺絕，反而給了他們到蔡米與象雄兩地的發展空間。雖說本來就不可能把根深蒂固的苯波信仰完全剷除，但未來這些掌握權力的苯波大臣將為日後朗達瑪（ལྷང་དར་མ།，803—842）的滅佛，埋下了衝突的種子。

<sup>65</sup> 《西藏佛教發展史略》，p.11。

<sup>66</sup> 同註 52，p.27。

<sup>67</sup> 同註 52，p.28。

<sup>68</sup> 同註 22，p.41。原文引自 བྱུང་ཐག་ཟེང་།，《མེད་པ་རྒྱུད་ཀྱི་ཁ་བཟང་ནམ་ཐར་ཆེན་མ།》，印度：苯教寺廟文化中心，1977，p.96a、b。

考察從赤松德贊任內的兩次重大佛苯衝突，第一次赤松德贊而佛教組成的聯盟，不是為了掃除權力中心內的反佛勢力，更大的原因是為了讓青年的赤松德贊順利取得王權。此次行動中擔任主謀之一的大臣本身就是苯波信徒，故佛教只是幌子，政治奪權才是其本質。換句話說，這次的衝突尚不能夠威脅自古以來苯波治國的基本方針。第二次的衝突則是赤松德贊已站穩政治腳步的時候所發生的事件，表面上以辯論作為決勝的關鍵，而裁判本人卻是信仰佛教的赤松德贊，其結果顯而易見。在衝突之前，不論贊普或是佛教都已充實了實力，尤其吐蕃已有正式的本土佛教僧團的成立，象徵著佛教已被吐蕃人接受的事實。對於贊普來說，哪個是對他的統治有越多正面幫助的宗教，才是他裁決辯論勝負的最重要考量。

#### 第四節 頓漸之諍

在佛教取得全面勝利之後，來自印度與漢傳佛教內部的矛盾也開始白熱化。印度大乘佛教發展至唐朝時代，其理論架構皆已完備。無論中觀宗或是唯識宗的理論，皆透過印度其他宗教或是佛教內部宗派的挑戰與質疑，而越趨成熟。相對的，唐朝時期的漢傳佛教哲學雖有玄奘傳入因明論典，卻仍然沒有在中國成功的發展因明思辯的佛教研究方法。當時最為風靡的宗派，當屬受中國文化思想影響最為深遠的華嚴宗與禪宗。

發生在吐蕃的佛教教義爭論事件的漢傳佛教代表摩訶衍<sup>69</sup>，本身就是禪宗的傳人。由摩訶衍自述辯論過程，其弟子王錫撰寫的《頓悟大乘正理抉》中，摩訶衍在上呈給贊普的表章提到自己師承：「摩訶衍依止和上法號降魔、小福張和上、惟仰大福六和上，同教示大乘禪門。」<sup>70</sup>查《景德傳燈錄》卷四「北宗神秀禪師法嗣一十九人」中，所列舉者包括「兗州降魔藏禪師、西京義福禪師、京兆小福禪師」等三人。故此，以師承來說幾乎可以確定摩訶衍在吐蕃所教學的方法當屬北宗禪。

<sup>69</sup> 在藏文文獻中有時稱之為大乘和尚、漢地和尚或漢地堪布。

<sup>70</sup> 饒宗頤校，〈王錫《頓悟大乘正理抉》序說並校記〉，《現代佛教學術叢刊》89號，台北：大乘出版社，1979，p.357。

摩訶衍自述其修行方法：「是故坐禪看心，妄念想起，覺則不取不住，不順煩惱作業，是名念念解脫。」<sup>71</sup>看心的方法，據摩訶衍解釋：「返照心源看心，心若想動，有無，淨不淨、空不空等，盡皆不思，不觀者亦不思。」<sup>72</sup>對於摩訶衍而言，動靜、有無、染淨等都是妄想。既是妄想，那麼就該將它去除，因為「想過者，能障眾生本來一切智，及三惡道久遠輪迴，故有此過。金剛經說：『亦令離一切諸想，則名諸佛。』」<sup>73</sup>既然只要離一切諸想，就能成佛的話，那麼看心的法門無疑是直接了當而迅速許多了。對照《觀心論》：「但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒永使消亡，六賊不令侵擾，自然恆沙功德種種莊嚴，無數法門悉皆成就。」<sup>74</sup>可以得知兩者的觀念幾乎相同，差別只在文字上的「觀」與「看」而已。

據藏族學者班班多傑的意見，摩訶衍的禪宗學說集中表現在三個方面：心性本淨的本體論、無思無為的頓悟成佛說、不立文字的快速成佛法。<sup>75</sup>然而，畢竟禪宗思想是中國哲學與佛教融合下的產物，相對於自詡來自佛陀故鄉的印度佛教思想自是無法被接受。由於吐蕃與當時的中國不論是文化交流或是戰爭都非常頻繁，往來兩地的漢傳佛教僧尼也相當多。如《舊唐書》：「(建中)三年四月，放先沒蕃將士僧尼等八百人歸還，報歸蕃俘也。」<sup>76</sup>這八百名曾經待過吐蕃的將士僧尼，在某種程度上對於漢傳佛法的宏揚也會做出貢獻。故漢傳佛教在吐蕃的發展相當迅速，尤其在赤松德贊全力扶植佛教後更是如此。藏文史籍說：「當時吐蕃大多喜愛並學習彼宗。」<sup>77</sup>這個現象的發生，應不是摩訶衍一人之力可達到，也就是說與摩訶衍一樣當時身在吐蕃的禪宗漢僧應該人數也不少。摩訶衍的突出，主要是因為他的弟子之中有人身分特別顯貴：

皇后沒盧氏，一自虔誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣，

<sup>71</sup> 〈王錫《頓悟大乘正理抉》序說並校記〉，《現代佛教學術叢刊》89號，p.350。

<sup>72</sup> 同前註，pp.340-341。

<sup>73</sup> 同註 67，p.343。

<sup>74</sup> 《觀心論》，大正藏第八十五冊，台北：新文豐出版股份有限公司，2006，p.1273a、b。

<sup>75</sup> 轉引自克珠群佩，《西藏佛教史》，p.65。

<sup>76</sup> 同註 35，p.5246。

<sup>77</sup> བུ་ལྷན་རིན་ཆེན་གྲུབ།，《བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བརྟན་པའི་གསལ་བྱེད་ཚམ་ཀྱི་འབྲུང་གནས་གསུང་རབ་རིན་པོ་མེ་ཅེས་བྱ་བ་གཞུགས་སོ།》，北京：中國藏學出版社，1986，p.280。「བོད་ལམ་ཆེར་དེ་ལ་དགའ་སྟེ་དེའི་ལུགས་སོབ།」。

朗戒珠於情田，洞禪宗於定水，雖蓮花不深，由未足喻也。善能為方便，化誘生靈，常為贊普姨母悉囊南氏，及諸大臣夫人三十餘人說大乘法，一時皆出家矣；亦何異於闍波提為比丘尼之唱首爾。又有僧統大德，寶真俗本性鵝禪師，律不昧於情田，經論備談於口海，護持佛法，倍更精修，或支解色身，曾非燒動，並禪習然也。又有僧蘇毗王嗣子須伽提，節操精修，戒珠明朗，身披百納，心契三空。<sup>78</sup>

沒盧氏並不是皇后，她是出家法名為蔣秋杰（བྱང་ལྷན་ལྷོ་མོ།）的沒盧妃赤杰芒姆贊（འཕྲོ་བཟའ་ཁྱི་རྒྱལ་མང་མོ་བཙན།）。若按照《拔協》的說法，為她受比丘尼戒的並不是摩訶衍。她的出家是在預試七人之後，「以拔諾登（ཐཱ་རྒྱ།）為阿闍黎，讓大王妃赤杰芒姆贊與姨母尊姆杰（བཙུན་མོ་རྒྱལ།）等出了家，總共約有三百人出家為僧。」<sup>79</sup>據《賢者喜宴》記載，拔諾登即為預試七人中率先出家的拔赤息。這位王妃與尊姆杰應是首批由藏人自行為授戒阿闍黎，而受戒的僧侶。但後來，蔣秋杰還是成為摩訶衍的出家弟子之一，為摩訶衍僧團的聲勢增添許多光彩。據戴密微考證，認為俗姓為鵝的寶真，是預試七人之的仁千秋（རིན་ཆེན་མཚོ།）。<sup>80</sup>不管如何，這些人不是權貴就是名人，他們加入摩訶衍僧團的事情，引發了來自印度佛教一派的危機感。

來自印度佛教勢力的一派藉口在寂護的遺言中曾預言：「佛法在哪裡興盛起來，哪裡便會有外道論敵前來競爭。因為吐蕃正處於最後五百年的時期，佛法雖然興盛，但沒有外道論敵，然而，佛教徒內部內部之間卻會因為觀點不同而產生爭論。」<sup>81</sup>於是赤松德贊在 792 年下詔給摩訶衍：「婆羅門僧等奏言：『漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口所說，請即停廢。』」<sup>82</sup>收到這封詔書的摩訶衍立即請求辯論。漸門派（藏文史料以此指稱來自印度佛教的一派，以止觀為修行法門。相對的摩訶衍則為頓門派）以蓮花戒（Kamalaśīla）為主參與辯論，頓門派則由以摩訶衍為當然參與人。

<sup>78</sup> 同註 67，p.334。

<sup>79</sup> 同註 52，p.46。

<sup>80</sup> 戴密微，耿昇譯，《吐蕃僧諍記》，台北：商鼎文化，1993，p.50。

<sup>81</sup> 同註 52，p.49。

<sup>82</sup> 同註 67，p.334。

蓮花戒主張禪修的步驟可分為六：

第一、為了培養圓滿正確的因緣，應當從發起悲心開始。他認為，「若生悲心，諸菩薩為現前拔濟一切有情故，定成誓盟。復次，除我見已，將恭敬趣入，極艱難行，必無間斷，長時間修習福德與智慧資糧。既入彼已，定修圓滿福德資糧。若圓滿諸資糧，則如於掌中證得一切智。是故，一切智之根本惟有悲心，當由最初即修彼。」<sup>83</sup>以如此之心態作為前導，而進行頂禮諸佛菩薩等「七支供養」<sup>84</sup>。這是修行的前行，是開始修行前的準備工作。

第二、在開始修習止之前，應當為修止創造好的因緣條件。住在適合的地方、少欲、知足、斷除影響修行的事物、持守清淨的戒律以及盡斷貪等妄念。吃的方面應該斷肉食、不吃不健康的食物、食量也要適當。有了這些條件之後，要以「毘廬七支坐」<sup>85</sup>的姿勢，「最初應安住於契經、應頌等所有經藏…心應近住於彼蘊等。當專一住心於如所觀察、如所聽聞之佛身像。」<sup>86</sup>總而言之，先以專一的頌經或是觀想佛身像等方式，將將心先緣在外境的對象上，作為得到止的方便。以這樣的方式，如果身心有輕安的經驗，就是得到了止。

第三、獲得止之後，應該要修持觀。所謂的觀，就是分析修。在心得到止之後，在止的狀態下分析補特伽羅無我、法無我甚至是中觀派的空觀。「彼以智慧不見諸法自性故，於色法不起常、無常、空、不空、有漏、無漏、生、未生、有、無等分別。」<sup>87</sup>對蓮花戒而言，這個方法才能夠真正的達到不

---

<sup>83</sup> 蓮花戒，周拉譯，〈修行次第中篇〉，《蓮花戒名著〈修習次第論〉研究》，北京：宗教文化，2010，p.295。

<sup>84</sup> 禮敬諸佛、供養如來、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、普皆迴向。

<sup>85</sup> 跏趺坐、結定印、雙肩平衡舒展、端身筆直、微收下顎、舌抵上顎、眼自然放鬆而視。

<sup>86</sup> 〈修行次第中篇〉，《蓮花戒名著〈修習次第論〉研究》，pp.313-314。

<sup>87</sup> 同前註，p.320。



思擇諸法。獲得修觀的這個訣竅，「彼瑜珈師，於勝義上，定不執任何實事自性。彼時，即入無分別三摩地，亦通達諸法無自性。」<sup>88</sup>

第四、在修持當中止與觀互用。「若修習毗鉢奢那(觀)，智慧極增強，彼時奢摩他極微弱故，宛如風中燈，心將動搖。彼故，無法明見真實。如是故，當修奢摩他。若奢摩他增強，則當修智慧。」<sup>89</sup>修持觀時，心思處於活動狀態，如果太過於活耀，原本的輕安覺受將會失去。這時候就應該回到前面修止的方式，再度讓身心輕安。而如果心太過於寂靜，則無法修慧觀，應該修持觀讓智慧增長。如是兩種方式，互為輔助互相應用。

第五、止觀雙運。止與觀互用熟練，直到可以同時運用兩種方法。在身心都沒有感到不適的時候，就繼續安住在無造作的狀態下。「若身等受損(不適)時，當觀諸世間，如幻化、陽焰、夢境、水月、光影，如是作意思惟，此等有情未悟如此奧妙之法故，於輪迴遂成染污。應作意思惟，我必將悟解彼等法性，現行大悲及菩提心。次憩息之，又當如是趣入諸法無相三摩地。又若心極厭倦，當如前憩息。此乃奢摩他與毗鉢奢那雙運之道，即是以分別或無分別影像為緣。」<sup>90</sup>如前所述，以夢幻觀或水月觀察世間之方法，乃至對於有情生起大悲心的部分，稱為「有分別影像」的修習。而「諸法無相三摩地」則是以觀補特伽羅無我和法無我為修習方式。

第六、在離開三摩地狀態之前，尚未解開跏趺坐時，應當提醒自己「一切法勝義上無自性，然而存在於世俗上」的這件事。解開跏趺坐後，供養禮讚諸佛菩薩，以及念頌普賢行願品來迴向給有情，結束一座禪修儀式。在平日，則應當常常實踐

---

<sup>88</sup> 同註 83，p.321。

<sup>89</sup> 同註 83，p.325。

<sup>90</sup> 同註 83，pp.325-326。

符合空性與大悲的廣大佈施，來圓滿福德與智慧資糧。

從摩訶衍與蓮花戒兩人的修行觀念解析，不難發現他們的修持方式與立場存在著極大的差異。摩訶衍的方式是在肯定每個眾生，都有清淨無染的佛性之後，試圖以不作任何分別的方式，將覆蓋在佛性上面的煩惱執著等塵垢消除。對他來說，任何的作意和分別都將造成執著，因為它們都不屬於清淨佛性所原有的東西。其實，摩訶衍自己都承認這樣的方式，只適合上上根器之人。矛盾的是，他又認為自己所傳的無為無思的禪修方法，是能治療一切疾病的阿伽陀藥導致他的傳播方式，並沒有像佛陀一樣依照根器教誨。蓮花戒的禪修方法是站在凡夫與佛之間，確實於福德與智慧上存在著非常大的差別，修行既然是為了成佛。必須一步一步的就必須拉近凡夫與佛之間的差別，循著諸佛成佛的足跡漸次達成目標。以他的方法修持其目標，其實也是想要達到無分別的狀態。只是他的無分別並不是摩訶衍那種直接不思不想的無分別，而是建立在諸法無自性上的無分別。

其實，這場辯論還沒開始就已經決定了勝負。據《拔協》說，赤松德贊一開始就認為「漢和尚宣講之法，似非佛法正宗。」<sup>91</sup>頓門派知道贊普的心偏向漸門派的時候，採取了血腥的抗議方式。《頓悟大乘正理抉》記載：「有吐蕃僧乞奢彌尸毗磨羅等二人，知身聚沫，深契禪枝，為法捐軀，何曾顧己？或頭燃熾火，或身解霜刀。」<sup>92</sup>藏文史料也說，「頓門派聽到贊普的話，極為灰心喪氣。娘夏米（ལྷང་ཤ་མི།）割下自己的肉，俄仁保切（རྟོག་པོ་ཅན་པོ།）和聶畢瑪（མཉམ་བེ་མ།）敲擊自己的生殖器，漢和尚在自己的頭上點火，還有一些別的人以匕首刺殺漸門派的人。」<sup>93</sup>以上這些抗議活動，沒有挽回贊普的心，反而讓他生起厭惡與懷疑。再加上摩訶衍在辯論過程也向贊普承認，自己「一生以來，惟習大乘禪，不是法師；若欣聽法相，另於婆羅門法師邊聽。」<sup>94</sup>既然摩訶衍都承認對於辯論這類事情不熟悉，那麼赤松德贊判定頓門派落敗不過是順水推舟而已。

---

<sup>91</sup> 同註 52，p.48。

<sup>92</sup> 同註 67，p.335。

<sup>93</sup> 同註 52，p.48。

<sup>94</sup> 同註 67，p.357。

對於身為政治統治者的赤松德贊而言，漸門派對善行的贊同是他所樂見的。如果人民贊同善行、實踐善行，除了可以使得社會風氣良好之外，主政者所需背負風險也相對地變小。當大多數的人贊同頓門派，而採取的抗議方式又是那麼激烈的時候。對主政者而言，是對至高王權的挑戰，尤其支持者中還有王室的人，那更如芒刺在背，怎可能不除之而後快？

漢藏史料對於此辯論的勝負，有相反結果的描述。考察日後藏傳佛教存留的痕跡，不難得知應是蓮花戒取得勝利。頓漸之爭並未因為摩訶衍的離開而止息，它延續到後弘時期成為打擊其他教派的最佳工具之一。

## 第五節 吐蕃佛教的極盛到衰敗

赤松德贊排除苯波之後，為了分裂世俗貴族大臣的權利設置了由僧侶擔任的卻論（ཚས་སྒྲུབ།）職位，正式讓僧人實際參與政治。在赤德松贊（འཇིགས་སྤེལ་བཙུན།，764－815）任贊普位之後，在王妃、小邦王子地位之後，大論、尚論等人的地位之前，增加了一個由僧侶擔任的職位「鉢闡布」（བན་དེ་བཀའ་ཚེས་པ།）。由於鉢闡布在吐蕃朝廷的巨大影響，唐憲宗在 810 年 5 月寫信給鉢闡布，希望他為改善唐蕃關係繼續努力。<sup>95</sup>白居易在《與吐蕃宰相鉢闡布敕書》一文中，就兩國邊界、會盟與人員遣返等問題，與當時的鉢闡布交換意見，足可證明鉢闡布一職的重要性。

到了赤祖德贊（འཇིགས་ལུགས་འཇིགས་བཙུན།，806－838）時代，他對於僧侶的恭敬供養更達到了極端崇佛的地步。相傳他曾以他的頭巾鋪蓋在地上，讓僧侶踐踏後再頂戴於頭；制定由七戶屬民共同贍養一位僧侶的規定；對僧人不滿者，若以惡指指僧者斷其指，以惡意目視僧者挖其目。連度量衡也改用佛經上所說的印度的度量衡。赤祖德贊的政治大權旁落於時任鉢闡布的貝吉雲丹（དབལ་ལྷི་ཡེན་ཏུབ།），822 年的長慶會盟就是由此人主盟，他就是白居易所寫敕書的受文者。那些崇佛的法律條文，在經濟上，增加人民的負擔；在生活上，引起多數人民的對佛教反感。再加上大權旁落的情況嚴重，使

---

<sup>95</sup> 同註 61，p.80。

得崇信苯波的大臣開始密謀剷除赤祖德贊。

佛教勢力失去民心，使得苯波大臣順利的殺了赤祖德贊等崇佛的政治人物。838年他們扶植朗達瑪上台，然而實際掌權者乃是苯波大臣韋傑兜熱（དབས་ལྷ་ཉ་རེ།）。在他的主導下，停止了對僧人的一切供應，並開始破壞佛教。在佛寺的牆上畫上汗巖僧侶的圖畫、佛像被埋在沙中、燒掉翻譯出來的佛經或是將它們丟入河中、逼迫僧侶還俗或棄佛從苯。由於人民對佛教的失望，這次的滅佛相當的徹底。842年，朗達瑪遭到暗殺，原本已混亂的社會，因其妃子間為了爭奪嫡子之位使得吐蕃分裂。從此吐蕃政權滅亡，而幾代贊普心血扶植的佛教也告中斷。

## 第六節 小結

不論是苯波或是佛教的興起與衰落，都跟著政治角力間的鬥爭有著密不可分的關係。當哪一方掌握了政治資源，能夠如日中天的發展。當吐蕃開始在國際間嶄露頭角的時候，贊普為了提升人民的素質，藉由外來文化的輸入改變人民的風俗習慣。佛教以外來文化之姿進入吐蕃，剛開始雖小有斬獲，卻常因贊普的過世或是天災的降臨，被輕易的趕出吐蕃。直到佛教以一種滲入本土信仰色彩的姿態，重新呈現在世人的面前被民眾所接受，才能真正立足於吐蕃。而苯波在被佛教強力的競爭所逼迫下，也不得不在教義當中加入濃厚的佛教元素，以求繼續發展的空間。宗教或宗派間，因為互相競爭而消長，卻也因此打破彼此的藩籬，試圖從對手宗教中加入自己可用元素。從苯波與佛教在吐蕃時期的勢力消長中，不難發現當宗派間差異性越小時，宗派各自可以獲得生存空間的機會就越大。

### 第三章 後弘時期的宗教衝突

朗達瑪的滅佛行動造成佛教的傳播轉入地下化，在家人取代了僧侶傳續佛教的功能，以父子相承的方式延續了佛教在藏區裡微弱的燈火。但另一方面來說，這種方式的弘傳帶來佛教戒律衰弱的隱憂。布敦仁欽竹（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ།，1290-1364）在其著作提到：

「當時衛藏地區中斷了戒律、講說、聽聞等而不復有，且佛堂裡的廟祝穿著有領口的裙子，而稱呼他們為上座阿羅漢。所謂持戒則是從夏安居的三個月內短暫的持守四根本戒，到所謂的解制羯摩後也就不再持守了。所有咒師也在不了解密續意義的情況下，顛倒的從事性交等行為。」<sup>96</sup>

戒律與佛法的傳統常常是相輔相成的雙軌，正法興盛的時代對於戒律的持守也相對的嚴謹，反之亦然。藏史學家對於後弘時期的起算點有幾種不同的意見，有的是比丘戒律重新在藏地建立的時間，也有一說是新譯時輪金剛的教法進入藏區的時間，或以阿底峽進藏的時間為基準點。不管如何，這些都可說是為佛教的衰退期與重新在藏區豎立法幢的重大分水嶺。

#### 第一節 新譯對舊譯的批判

當新譯自印度後期秘密大乘經典的佛教興盛於藏地的同時，原本以父子相承為方式所留下來的佛教傳統，就受到了這些新譯教派的質疑。這個從朗達瑪滅佛後，為佛教留下微弱火種的宗派就是寧瑪派（སློང་མ་པ།）。藏文「སློང་མ།」字有古與舊的涵義。相對於後弘期所遵循的密咒教法，寧瑪派自

<sup>96</sup> 《བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བསྟན་པའི་གསལ་བྱེད་ཚམ་གྱི་འབྲུང་གནས་གསུང་རབ་རིན་པོ་ཆེ་ཅེས་བྱ་བ་གཞུགས་སོ།》，p.288。「དེའི་རྣམ་དབྱས་གཙང་ན་སྟོན་པ་དང་བཤད་ཉན་བཀའ་ཆད་དེ་མེད་ཅིང་གཙུག་ལག་གང་གི་གཉེན་པ་ཤམ་ཐབས་གོང་བ་ཅན་གྱིན་པ་ལ་མིང་གནས་བརྟན་དག་བཙམ་ཟེར་བས་བྱེད། ལྷོ་མ་པ་སོང་ཟེར་ནས་དབྱར་ཟླ་གསུམ་ཅ་བས་བཞི་ལྷ་ཡུད་མལ་སོང་། དགག་དབྱེ་བྱེད་ཟེར་ནས་དེ་ནས་མི་སྲུང་ངོ། རྣམས་པ་རྣམས་ཀྱང་རྒྱུད་གྱི་དོན་མ་རྟོགས་པར་སྤྱོད་སྟོལ་ལ་སོགས་སོག་པར་སྤྱོད་དོ།」。

謂為傳承自前弘期蓮花生以降之密續。土觀洛桑卻吉尼瑪（ལུང་བཀའ་སློབ་བཟང་ཚས་ཀྱི་ཉི་མ།，1737—1802）認為：

「經教方面沒有舊與新的區分，舊譯與新譯的安立是在於密咒教法流傳的方面上。此中，有不同的說法而大致相同的是密諦班智達（བཤེ་ཏུ་སྤྲི་ཏི།）<sup>97</sup>來藏以前翻譯的所有續部都是舊譯密咒，仁千桑波譯師（རིན་ཆེན་བཟང་པོ།，958—1055）以後所翻譯的續部就稱為新譯密咒。」<sup>98</sup>

但這只是大略的分類，細究起來的話還有許多爭議之處。

前弘期佛教的傳播範圍在於王室貴族，一般平民對於佛教的教理接受度不高。朗達瑪滅佛後，佛教走入民間。因此，部分儀式或教義受到民間信仰的影響，是可以預期的。寧瑪派的「八大教傳」（བཀའ་འབྱུང་།）<sup>99</sup>中差遣瑪莫、與世間供贊等部分都有濃厚的本土信仰色彩。「瑪莫」（མ་མོ།）也稱「蕃莫」（བོད་མོ།），「蕃」（བོད།）字的意思即是藏區，與苯波的「苯」（བོན།）不但音相近更是來自同一字源。瑪莫是一種藏區民間傳說中的女性鬼神，傳說中祂們具有降災變與傳染病的法力。根據《青史》記載阿闍黎吉祥持（དཔལ་འཛིན།）甚至曾經露骨的說：「世間供贊壇城中，插入藏地神鬼法，餘處『部多』或無咦？」<sup>100</sup>他針對世間供贊的教法提出質疑。他認為世間供贊這些神鬼的名字都是藏地裡面的神鬼，如果這些法教是佛所說的或是從印度傳來，應該不會出現這些藏地的神鬼。而如果這些是印度來的法教，而又同時有這些藏地的妖魔鬼怪的名字的話，難道其他地方都沒有鬼神了，非得用這些名字做代表嗎？這些話直接否定了世間供贊的正統性，對於

<sup>97</sup> 他自印度來藏時間早於阿底峽，然其隨行藏語譯師在旅途中不幸身亡，只能在語言不通的情況下放牧維生。

<sup>98</sup> 《ལུང་མཐའ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ལུངས་དང་འདོད་ཚུལ་སྟན་པ་ལེགས་བཤད་ཤེལ་གྱི་མེ་མོང་།》，pp.55-56。「མདོ་ཚུགས་ལ་གསར་རྒྱུང་གི་དབྱེ་བ་མ་ལྟོང་བས། རྒྱུང་མ་དང་། གསར་མའི་རྣམ་གཞག་ནི་གསང་ཕྱགས་ཀྱི་བཟུན་པ་དར་ཚུལ་གྱི་སློབ་པ་བཞག་པ་ཡིན། དེའང་བཤད་ཚུལ་མི་འདྲ་བ་ཡོད་ཀྱང་གཞན་ཆེ་བ་ནི། བཤེ་ཏུ་སྤྲི་ཏི་ཐོན་པ་ཡན་ཚད་དུ་བཟུང་པའི་རྒྱུད་རྣམས་ལ་གསང་ཕྱགས་རྒྱུང་མ་དང་། ལོ་རྒྱུ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་ཕྱིན་ཆད་དུ་བཟུན་པ་རྣམས་ལ་གསང་ཕྱགས་གསར་མའི་བ་སྟེང་བྱེད་དོ།」。

<sup>99</sup> 「འཇམ་དབལ་སྐུ། 文殊身」、「བརྗེ་གསུང་། 蓮花語」、「ཡང་དག་ཐུགས། 真實意」、「བདུད་ཅི་ཡན་ཏན། 甘露功德」、「ལུང་བ་ཐེན་ལས། 概事業」、「མ་མོ་ནོད་གཏང་། 差遣瑪莫」、「དམོད་བ་དག་ཕྱགས། 憤怒咒詛」與「འཇིག་རྟེན་མཚན་བཟོད། 世間供讚」。

<sup>100</sup> 「འཇིག་རྟེན་མཚན་བཟོད་དཀྱིལ་འཁོར་དུ། བོད་ཀྱི་མ་འདྲེ་འཛད་ལུགས་ཀྱིས། གཞན་ན་འབྱུང་པོ་ཟད་དམ་ཅི།」。同註 47，pp.95-96。

舊譯的追隨者而言不啻是重大的打擊。

除了差遣瑪莫與世間供贊等有地方色彩的信仰外，最於舊譯的出世間密續也有許多不一樣的意見。其中，桂庫巴雷茲（འགོས་ལྷག་པ་ལྷས་བཙམ།）在反對舊譯的密續浪潮中最有份量的人物。他是後弘期裡貢獻卓越的譯師之一，在德格版（མེ་དགེ་པར་ལུད།）的《甘珠爾》（བཀའ་འགྱུར།）<sup>101</sup>和《丹珠爾》（བཟླ་འགྱུར།）<sup>102</sup>中，由他翻譯或校訂的經續與相關論典有五十五種。桂庫巴雷茲在前往印度求法前，曾經向舊譯派的素爾（ཟུར་བ།）求法，但似乎無法滿足而離開。其中緣由，各種說法紛紜。《青史》只含蓄的說，「最初他到素爾那裏學習，單單事情的糾纏，就讓他無法在那學習了。」<sup>103</sup>離開了素爾之後，他前往新譯派的卓彌譯師·釋迦耶謝（འབྲོག་མེ་ལ་ལྷ་བ་ལྷུ་ཡེ་ཤེས།，993—1047），那裏求法。不過卓彌向他要求以黃金供養才願意傳授密續法要。他索性放棄向西藏譯師學習的想法，轉而效法他們前往印度求法。根據布敦的說法，曾經前後往返印度三次求法。在印度求法期間長達十二年，他的足跡踏過尼泊爾、喀什米爾、菩提迦耶以及其他許多地方，總共拜訪了七十位不論在顯密教法的學問或是修行成就都極高超的人物，其中甚至還包括了日後被迎請至藏區的大學者阿底峽（Dīpaṃkara Śrījñāna，982—1054）。另外，還有兩位修持密法的女性修者。這些人主要給他的教授就是「密集」（གསང་འདུས།）。桂庫巴雷茲所傳下的密集，在後弘期是最重要的流派之一。在後續的密集教法流傳中，薩迦派（ས་སྐྱ་བ།）與布敦仁欽竹承襲的密集都融合來自桂庫巴雷茲的傳承。而布敦仁欽竹的密集後來更傳入了格魯派成為該派的主修本尊之一。循此脈絡，桂庫巴雷茲對於舊譯的批評縱使沒有被他的傳承弟子所全盤接受，但也不乏有人以此大作文章。

在桂庫巴雷茲曾著有《破斥偽咒論》（ཐུགས་ལོག་སུན་འབྲིན།），內容闡述有疑慮或是不清淨的密續以及清淨密續的品項。雖然在書中，他仍然盛讚前弘期的王臣們以及譯師們對於三藏翻譯的貢獻。但對其後所出現的密續就提出許多質疑：

<sup>101</sup> 佛語部。內容為佛親口所說的顯宗經典與密續。

<sup>102</sup> 教法部。內容為論師們的顯宗論典與相關的密續論述。

<sup>103</sup> 同註 47，p.318。「དང་པོར་ཟུར་པ་དེ་སར་སྐོབ་གཉེན་ལ་ཕྱིན་པས། ལས་ཁོ་ན་བཙམ་ཞིང་ཚས་མ་བསྐབས་……」。

之後，札西貝譯師所翻譯了的《密集》、《月秘密明點》、《佛平等和合諸幻化網》等密法，而《方便套索》是啟人疑竇的譯作。向印度的班智達問，也回答沒有（這些密續）。但（札西貝譯師的譯作）其中的二十一種成就法與儀軌是沒有瑕疵的教法。之後，仁千秋著作了《秘密藏》。它的增補部分《幻化品》等的編撰，由諸王臣們從明到句品彼此掐頭去尾，我十二年間找不到嚴謹地從教法擷取的東西，那應該是後藏的娘氏所做吧！後來依循此例大素爾與小素爾著作許多《秘密藏》的註解、曼陀羅的儀軌與成就法。那些所有《幻化網》的著作都是藏人造作的有瑕疵的偽法。在藏王赤松德贊的時代裡，巴郭毗廬遮那在毗遮那洲著作心部法中的《廣大虛空》、《由遍大力入》、《總攝圓滿》、《偈頌杜鵑》與《五法》。從王臣到熱皇后去世期間，努氏桑傑仁千根據印度編撰稀有的法門。《密咒五法》、《密咒十八法》、《大心所》等相關所有法門都是藏人創作的有瑕疵偽法。阿若依炯著作《心部五法之注解》的廣略二心釋，以及達千貝吉札巴著作的《法中密意總集》、《教法總集》以及《國王五法》等作品都是有瑕疵的。又桑傑仁波切著作了《寂忿》、《惹呼喇星辰續》的廣本與略本、《面母冷水》等。又《瑪莫總集續》是參考藏區瑪莫不可思議的邪法而著作。有一位名為貝瑪旺千的人著作了《和合外遊戲續》，這是他自己編纂的。由彼而作的《法身續金剛骨》、《口續勝馬遊戲》、《意續白蓮花》、《財寶達拉米續》、《觸發功德珍寶續》、《事業續噶瑪渣類》、《普巴基里基拉雅》、《總集瑪莫續》與《八黑甘露續》都是成就言教的密續。補遺的續有《寂靜法性天續》、《大道理續》、《大上續》與《虛空藏續》等六個。續部六王有《灌頂續》、《於自保持普賢續》、《殊勝等持續》、《具七義表徵續》、《誓句莊嚴續》與《嘎瑪莉續》等六者。另外還有《言教成就法的七十一字母》、《臨終四法》、



拈貝著作的所有度母法等六者，在其上多寫出兩個小字。那些全都是**有瑕疵的邪法**。<sup>104</sup>

桂庫巴雷茲對舊譯密續的批評，幾乎是全面性的否定舊譯派或是寧瑪派的正統性。據《土觀宗派源流》的說法，包括仁千桑波譯師在內的其他新譯派重要人物，都曾在各自的著作中抉擇正法，雖然沒有明確意指舊譯密續，但似乎可以在文句中帶有聞到嘲諷的意味。這當中包括：派人至印度迎請阿底峽的耶謝峨（ཡེ་ཤེས་འདྲ།）、喜哇峨（ཞི་བ་འདྲ།）、札米譯師·默竹謝饒（ཙ་མེ་ལོ་ལྷ་བ་སྒྲོན་གྲུབ་ཤེས་རབ།）<sup>105</sup>以及恰譯師（ཆག་ལོ་ལྷ་བ།）<sup>106</sup>等人的書簡當中；薩迦班智達·貢噶堅贊（ས་སྐྱུ་བ་རྗེ་ཏུ་ལྷན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།，1180—1251）的《三律儀差別》（ཐོ་མ་བ་གསུམ་གྱི་རབ་བྱ་དབྱེ་བ་བཟུང་བཅས།）；還有鄂譯師·羅滇謝饒（རྩག་སྒོ་ལྷན་ཤེས་རབ།，1059—1109）<sup>107</sup>所著作的《刺蒺藜》（གཟེ་མ་ར་མགོ།）。

這些反對聲浪當中，有許多人曾是阿底峽的弟子。這並不是因為阿底峽帶頭反對舊譯，而應該與當時的時代背景與急於凸顯新意密續的心態有關。事實上，阿底峽曾在桑耶寺發現許多當時印度沒有的梵本，而這些都是前弘期佛教翻譯時所遺留下來的。為此，阿底峽大為讚嘆過去佛教在藏地的興盛與貢獻。對於舊譯中金剛槲的修法向來在藏地抱持懷疑者不在少數。據《青史》所載，薩迦班智達後來得到了蓮花生遺留下來關於該本尊

104 འགོས་ལྷག་པ་ལྷན་བཅས།，〈འགོས་ལྷག་པ་ལྷན་བཅས་ཀྱི་ཐུགས་ལོག་ལུང་འབྲིན་བཞུགས་སོ།〉，《ཐུགས་ལོག་ལུང་འབྲིན་གྱི་སྐར་བཞུགས།》，Thim-phu : Kunsang Topgyel and Mani Dorji, 1979, pp.20-24. 「དེ་ནས་ཕྱི་རབས་གཅིག་ན་ལོ་རྒྱུ་བ་ལེགས་ཚེགས་བཟུང་བའི་ཕྱི་མེ་ཚོ་མེད། །བརྗེ་ཏུ་ལ་དྲི་བས་བྱ་གར་ན་མེད་ཟེར་རོ། །དེ་ནས་ཕྱི་སྐབས་ཐབས་དང་ཚོགས་ཀྱི་ལྷ་ཙུ་ཙུ་གཅིག་བཟུང་རོ། །དེ་ནས་བཀའ་དྲི་མ་མེད་པ་ཡིན་ནོ། །དུས་ཕྱིས་རིན་ཆེན་མཚོག་གིས་གསང་བ་སྤིང་བའི་བཅུ་ལྔ་དེ་ལྟར་དེ་ཕྱིས་གཙང་གི་ཉེང་རོང་དུ་ཤིངོ། །ཕྱིས་ལ་བརྟེན་ནས་ཟུར་ཆེན་ཟུར་ཆུང་གིས་གསང་བ་སྤིང་བའི་འགྲུལ་བ་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་ཚོགས་ལྷན་ཐབས་མང་དུ་བཅུ་ལྔ་ལྟར་དུ་འབྱུང་གི་ཚོས་དེ་ནས་ལོད་ཀྱིས་བྱས་པའི་ཚོས་ལོག་དྲི་མ་ཅན་ཡིན་ནོ། །རྒྱལ་ལོ་ཁྱི་མོང་ལྷུ་བཅན་གྱི་རིང་ལ་ལྷ་གོར་ལེ་རོ་ཙ་ནས་ལྷན་བྱུང་ནས། ལེ་ཙ་ནའི་སྤོང་དུ་ལེ་མས་ལྷོགས་ཀྱི་ཚོས་ལ་ནམ་མཁའ་ཆེ་དང་ལྷན་ལས་འབྲུག་པ་ཙམ་ཆེན་དང་རྗེགས་པ་སྤྱི་དང་། རིགས་པའི་ལྷ་ལྷག་དང་། ཚོས་ལྷ་བཅུ་ལྔ་སོ། །རྒྱལ་ཚོན་གྱིས་རིག་ནས་རྒྱལ་མོ་ཚ་བ་རོང་དུ་གཤེགས། གནཔ་སངས་རྒྱས་རིན་ཆེན་གྱིས་བྱ་གར་ནས་ལྷན་བྱང་། མཛད་དུ་བྱུང་བའི་ཚོས་བཅུ་ལྔ་ལྟར་དུ་ཐུགས་ཀྱི་ཚོས་ལྷ་དང་བཅོ་བརྒྱད་དང་ལེ་མས་བྱུང་ཆེན་པོ་དང་བཅས་པ་ལྷན་བོད་ཀྱིས་བྱས་པའི་ཚོས་ལོག་དྲི་མ་ཅན་ཡིན་ནོ། །རྩ་རོ་ལི་འབྱུང་གིས་བྱས་པའི་ལེ་མས་ལྷོགས་ལྷའི་འགྲུལ་བ་ལེ་མས་གཉིས་ཆེ་ཆུང་དང་། དར་ཆེན་དཔལ་གྱི་གཤེགས་པས་བྱས་པའི་ཚོས་ལ་དགོངས་འདུས་དང་བཀའ་འདུས་དང་རྒྱལ་པོའི་ཚོས་ལྷ་བཅུ་ལྔ་ལྟར་དུ་ལྷན་བྱས་པའི་ཚོས་ལྷ་དང་། །ཡང་སངས་རྒྱས་རིན་པོ་ཚོས་བྱས་པའི་ཞི་བྱི་དང་། ར་ཏུ་ལའི་སྐར་གཟུང་རྒྱད་ཆེ་ཆུང་དང་། གདོང་མོ་རྩ་འབྲུག་སྐགས་བཅུ་ལྔ་སོ། །ཡང་མ་མོ་འདུས་པའི་རྒྱད་བྱ་བ་བཅུ་ལྔ་སོ། །དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ལོད་ཀྱིས་མ་མོའི་ཚོས་ལོག་བསམ་གྱི་མེ་ལྷན་པ་བཅུ་ལྔ་སོ། །ཡང་པ་ལྷ་དབང་ཆེན་ལྷ་བ་གཅིག་བཅུ་ལྔ་སོ། །ཕྱི་རོ་ལའི་རྒྱད་བསམ་པ་དང་། ལོ་རང་གི་རང་བཟོ་ཡིན་ནོ། །དེ་བྱས་པའི་ཚོས་སྤྱི་རྒྱད་རྗེ་རྗེ་ཐོད། གཤུང་གི་རྒྱད་ཉ་མཚོག་རོ་ལ་པ། ལྷགས་ཀྱི་རྒྱད་བཅོ་རི་ཀ་ཡང་ཟེར། རན་ཏུ་མི་རྒྱད་དང་། ཡོན་ཏུ་རིན་ཆེན་སྐལ་པའི་རྒྱད་དང་། འཕྲིན་ལས་ཀྱི་རྒྱད་ཀམ་ལའི་དང་། ལུར་པ་ཀའ་ལ་པ་བཅུ་གཉིས་ཀྱིས་རྒྱད་དང་མ་མོ་འདུས་པའི་རྒྱད་དང་། བདུད་ཚིག་གསལ་བའི་རྒྱད། དེ་ནས་སྐུ་ལུང་རྒྱད་ལྔ་ཟེར་རོ། །ཁ་སྐོང་གི་རྒྱད་ལ། ཚོས་ཉིད་ཞི་བའི་ལྷ་རྒྱད། གནས་ལྷགས་ཆེན་པའི་རྒྱད། རྗེད་རྒྱད་ཆེན་པོ་དང་། ལྷན་མཁའ་མཚོད་ཀྱི་རྒྱད་དང་བྱུག་གོ། །རྒྱད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་བྱུག་ལ་དབང་བསྐྱར་བའི་རྒྱད་ལྷན་བཟང་རང་ལ་གནས་པའི་རྒྱད། ཀ་མ་ལའི་རྒྱད་དང་བྱུག་གོ། །གཞན་ཡང་ལུང་གི་སྐབ་ཐབས་ཀྱི་ལོ་གོ་བདུན་ཙུ་ཙུ་གཉིས་དང་། འདའ་ཀ་མའི་ཚོས་བཞི་དང་། གཞན་དཔལ་གྱིས་བྱས་པའི་སྐལ་མ་རྣམས་དང་བྱུག་གོ། །དའི་སྤོང་དུ་ལྷག་རྒྱུང་གཉིས་བཅུ་ལྔ་སོ། །དེ་ཐབས་ཅད་ཚོས་ལོག་དྲི་མ་ཅན་ཡིན་ནོ། །」。

105 率先在藏區弘傳《時輪金剛法》的重要人物。  
106 阿底峽的弟子之一。  
107 阿底峽的再傳弟子。

的梵本。而《秘密藏續》的梵本也被喀切班千·釋迦師利（ཁ་ཚེ་བཤ་ཚེན་གྲུ་གྱི།，1127–1225）在桑耶寺中找到。

即使如此，反對舊譯的聲浪並沒有因為梵本的出土而止息。對於這些聲浪，布敦仁欽竹則是建議不應加以批評並且保持中立的態度面對。他曾說：

「關於舊譯密續寧瑪派，仁千桑波譯師、天喇嘛耶謝峨、波章喜哇峨與桂庫巴雷茲等都說是不清淨的情況下；而我精通梵藏二語的上師尼瑪（ཉི་མ།）與日惹（རིག་རལ།）卻告訴我說，他們在桑耶寺找到梵本，並且在尼泊爾也曾發現金剛樞本續的殘片，因此舊譯寧瑪的密續是清淨的。所以我說：『意之罪愆如毒性，不合理相亦無理。更不待言生疑法，是故應保持中立。』」<sup>108</sup>

布敦仁欽竹面對過去新譯派高僧大德對於舊譯派的批評，以及自己上師對於舊譯的辯護產生所產生的矛盾心態不難理解。他並不能否認舊譯密續的確保存了許多重要的教法，但也不能否認舊譯密續在歷史的長河當中確確實實加入許多其他的本土元素。然而他謙稱自己的心仍未完全清淨前，任意對不合理的事情批評都是不應該的，更何況是對於僅止於懷疑的佛法呢？寧願採取消極的沉默以對，不願輕易詆毀舊譯密續，但也不能說這是一種支持的態度。

十八世紀舊譯寧瑪派大師吉美林巴（འཇིགས་མེད་སྒྲིང་བ།，1729–1798）所著作的《舊譯十萬續珍寶傳記遍布南瞻部洲之傳承》（ལྔ་འགྲུར་རྒྱུད་འབྲུག་རིན་པོ་ཆེའི་རྟོགས་བརྗོད་འཇམ་སྒྲིང་ཐ་གྲུ་ཁྱབ་པའི་རྒྱུ།）一書中，再度提起新譯對舊譯的歧見。並且對這種偏見表達了強烈的不滿之意，他直言「某些沒有主見的惡業徒

<sup>108</sup>同註 23，p.76。「ལྔ་འགྲུར་གསང་ཐུགས་རྒྱུད་མ་ནི། ལོ་ལྔ་བ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ་དང་། ལྔ་ལྔ་མ་ཡི་ཤེས་འོད་དང་། ལོ་བཟང་ཞི་བ་འོད་དང་། འགོས་ཁྱེད་པ་ལྔ་ལ་ལོགས་པ་རྣམས་ཡང་དག་མ་ཡིན་པར་སྣང་། ལོ་བའི་ལྔ་མ་རྒྱུད་གཉིས་སྣེ་བ་ཉི་མའི་མཚན་ཅན་དང་། རིག་རལ་ལ་ལོགས་པས་བསམ་ཡས་ནས་རྒྱ་དཔེ་རྒྱུད་པའི་ཕྱིར་དང་། ལུར་བུ་ཙ་བའི་དུམ་བུའི་རྒྱ་དཔེ་བལ་བོར་ཡང་སྣང་བས་རྒྱུད་ཡང་དག་གོ་ཞེས་གསུང་ངོ་། ལོ་བོས་ནི། ཡིད་ཀྱི་ཉེས་པ་རང་བཞིན་གདུག་པ་ཞེ། ལེ་རིགས་པ་ཡི་གཟུགས་ལའང་མི་རིགས་ན། ལེ་ཚོམ་ཟ་བའི་ཚོས་ལ་སྣོན་ཅི་དགོས། ལྔ་ལྔ་ལྔ་དང་སྣོན་པ་ལེགས་ཉེས་པ་མེད།」°

眾，無懼於違犯如來過去教言的根本墮罪之行為。」<sup>109</sup>可見當時這些爭論，仍未曾止歇。因應情勢，吉美林巴才著作此書，除了為寧瑪派傳承的大師們寫下傳記之外，更為舊譯密續典籍編輯目錄。以此，確立舊譯密續的地位。或許對於組織鬆散的寧瑪派來說，他宗的攻擊也是一種進步的動力。

## 第二節 頓漸之爭的延續

發生於西元八世紀吐蕃僧諍，無論是參與的人、事、物等，雖然早已消逝在歷史的洪流當中。但針對頓漸二法孰優孰劣的討論，卻從未停止。收錄在德格版《丹珠爾》屬名由無垢友（Vimalamitra）著作的《頓入無分別修習義》（ཅིག་ཅར་འཇུག་པ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་བསྐྱེལ་དོན།）與《次第入修習義》（རིམ་གྱིས་འཇུག་པའི་སྐྱེལ་དོན།）二書的著作就是一個明顯的例子。活躍於藏區八世紀末與九世紀初的無垢友，是藏王赤松德贊大興佛教時所迎請來的印度大師之一。這兩本著作的出現時間，應是在僧諍發生後。很明顯地，著作的內容是對於僧諍辯論內容的回應。《次第入修習義》是無垢友站在漸修派理論而著作的論書。但《頓入無分別修習義》到底是不是由無垢友所原著一事，向來在學術界一直有不一樣的意見出現。日籍學者赤羽律先生在其〈Vimalamitra の Rim gyis `jug ba`i bsgom don-----その特徴と問題について〉一文中提出《頓入無分別修習義》了幾個合理的論點，使得該論書不是由無垢友本人所著作的理由更加充分。然從該文內容中不是採取與漸修派對立的立場，而採取了兼用漸修派累積資糧的方式作為進入頓修的基礎。這可說是頓修派在論爭敗下陣來後，在修行方式上開始有轉向的跡象。

不僅如此，稍晚於無垢友的另一位前弘期密宗大師努欽桑傑耶謝（གནུབས་ཆེན་སངས་རྒྱལ་ཡེ་ཤེས།）著作的《明辨修行要點禪定目炬》（སྐྱེལ་གྱི་གནད་གསལ་བར་བྱེ་བ་བསམ་གཏན་མེག་སྒྲོན།）中，可以發現他將漸修思想置於頓修之下，而大瑜珈的教典又比頓修崇高，最後則以大圓滿思想為佛教思想的最究竟見地。

<sup>109</sup> འཇིགས་མེད་མྱེད་པ། ，〈ཇུ་འབྱུར་རྒྱུད་འབྲམ་ཟིན་པོ་ཆའི་རྟོགས་བཤོད་འཇམ་སྲིད་མ་གྲུབ་པའི་རྒྱན།〉，《འཇིགས་མེད་མྱེད་པ་རང་བྱུང་དོ་རྗེ་མཉེན་བརྩེ་འོད་ཟེར་གྱི་གསུང་འབྲམ་ག།》，Sikkim:Pema Thinley,1985,p.147. 「གང་དང་གང་དུ་གདུལ་བྱ་ལས་དན་པ་ལྟ་བུ་གཞན་དབང་ཅན། བདེ་གཤེགས་བཀའ་འདས་ཀྱི་ཚ་རླུང་ལ་ཉམ་མིང་བའི་རྒྱུད་པ་ལྷབས་པོ་ཆེ་ཚས་ལྷར་འཚས་པ་དག་མཐོང་ནས་ཤེགས་ལོག་ལུན་འབྱེན་དེ་སྐྱེལ་པ་ཡིན་ཟེར་ན།」。

由以上幾個著作來看，不難發現在拉薩僧諍之後的前弘期大師們對於頓門派的思想開始有了一些轉折，甚至是接受或吸收。事實上，這些轉折從後來的寧瑪派論典都可以找到相關的痕跡。那麼在後弘期的寧瑪派是否被認為是大乘和尚的追隨者呢？或是另有其他派別或法門追隨大乘和尚？

薩迦班智達在《顯明牟尼密意》（*ལུབ་པའི་དགོངས་པ་གསལ་བ།*）以及《三律儀差別》等兩書中，都再度提及對大乘和尚的批判和之後被其影響的某些大手印（*ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ།*）行者。當然其主要目的，是批判那些追隨大乘和尚的修行者。薩迦班智達在《三律儀差別》中提到：「現今所謂大手印，漢地法門大圓滿，從上降或由下升，漸次修或是頓修，除了更改別名外，內容無絲毫分別。」<sup>110</sup>又說他將當時流行的某些大手印與漢地和尚所傳的法義相提並論，同時也把大圓滿與漢地和尚的法門視為同一源。依照這樣的邏輯思考，可以得知薩迦班智達將某些大手印、漢地和尚的法門與大圓滿是同時抱持否定的態度。

的確，在當時有些大手印的修行者的確標榜著「唯一白法」或「阿伽陀藥」。對照大乘和尚自己在《頓悟大乘正理抉》中，也曾標榜著自己的法門是阿伽陀藥。事實上，阿伽陀是惟一白法的梵語音譯。那些被薩迦班智達否定的大手印法門，不論在其形式上或名稱上都很容易令人與大乘和尚的頓悟法門牽連再一起。因此他說「現今所謂大手印，大致是漢地宗派。」<sup>111</sup>那麼是怎樣的修行方式，引起薩迦班智達的質疑呢？「新鮮、無造作、鬆緩、從容、緩緩安住。這是追隨漢地唯一白法而不是佛陀所說的大手印。」<sup>112</sup>這種無造作的大手印法門，在薩迦班智達的眼中，不只是非佛所說，在經律論三藏當中也找不到依據。

<sup>110</sup> ལུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན། , <ཕྱི་མ་པ་གསུམ་གྱི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་བཟླ་བཅོས།> , 《ས་སྐྱ་བཀའ་འབྲམ་ཉལ་བའི་གསུམ་པོ།》 , Kathmandu : Sachen Internatinal, 2006, p.52. 「དེ་ལྟར་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་དང་། ལྟ་ན་ལྟགས་ཀྱི་ཚོགས་ཆེན་ལ། ལམ་འབབ་དང་ནི་མས་འཛོགས་གཉིས། རིམ་གྱིས་བ་དང་ཅིག་ཆར་བར། མིང་འདོགས་བསྐྱར་བ་མ་གཏོགས་པུ། འདྲི་ལ་ཁྱད་པར་དབྱེ་བ་མེད། །」。

<sup>111</sup> <ཕྱི་མ་པ་གསུམ་གྱི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་བཟླ་བཅོས།> , 《ས་སྐྱ་བཀའ་འབྲམ་ཉལ་བའི་གསུམ་པོ།》 , p.53. 「དེ་ལྟར་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ནི། ལམ་ཆེར་རྒྱ་ནག་ཚོས་ལྟགས་ཡིན། །」。

<sup>112</sup> ལུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན། , <ལུབ་པའི་དགོངས་པ་གསལ་བ།> , 《ས་སྐྱ་བཀའ་འབྲམ་ཉལ་བའི་དང་པོ།》 , Kathmandu : Sachen Internatinal, 2006, p.105. 「མ་ཤང་། མ་བཅོས་པ་དང་། ལྷག་པ་དང་། འཕོ་ལེ། ཤིག་གི་འཛོག་པ་ཡིན་ནི་ཞིས་ཟེར་ན། འདི་རྒྱ་ནག་གི་དཀར་པོ་ཆེན་ལུག་གི་ཇིས་སུ་འབྲང་ང་ཡིན་གྱི་སངས་རྒྱལ་གྱི་གསུངས་པའི་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་མ་ཡིན་པོ། །」。

在實際的操作方面，這種修法有「三歧途與四失落」<sup>113</sup>的缺點。所謂三歧途是敘述「那種大手印迷失於安樂、明顯與無分別。迷失於安樂則生為欲界之天人；迷失於明顯則生為色界之天人；迷失於無分別則生為無色界之天人。」<sup>114</sup>薩迦班智達的邏輯是安樂、明顯與無分別是修持禪定時出現的特徵，那種錯誤的大手印法門甚麼都不做當然也無法知道自己已經迷失在境界的顯現當中，既然已經迷失在幻境中就罔論以這種方式得到正覺。沉溺在安樂的境界是欲界天人的普遍現象，所以在安樂的境界中迷失就是造作了未來成為欲界天人的因；色界天人則迷失在禪定中明顯的境界裡，迷失在當中的修行人自然也就造就了未來成為色界天人的因；無色界的天人迷失在毫無念頭的禪定中，誤把無分別當作甚麼也不想甚麼也不做的修行者當然就在無形中造作了將來成為無色界天人的因了。「四種失落是指失去了大手印的本性；失去了大手印的修持；失去了大手印的道以及失去了大手印的標記。」<sup>115</sup>薩迦班智達沒有明確的說明為何他歸納成四種失落的原因，但可以確定的是他對這種把無分別當作修持方式的大手印，是徹頭徹尾的不以為然。

另一位在後弘期建立以戒律自詡的格魯派的創派宗師－宗喀巴·羅桑札巴（ཙང་ཁ་བ་སྒོ་བཟང་གཤམ་བ།, 1357－1419），是反對大乘和尚見的最有力人士之一。在著名的《菩提道次第廣論》（བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མ།）中他列舉了一些修持方式或見地，並且把他們歸納為漢地和尚的見解。首先是關於修習止時的無分別狀態，他認為有兩種無分別，一種是修習空性的無分別，另一種則是對於空性沒有解悟的情況下而貿然修習的無分別。他承認，修習止時的確應該無分別。然如果在修持觀的時候，依然保持無分別，那麼是無法產生觀慧。因為這種修習無分別的人，會把一切的思維分別都當作是執著，而將觀察修的方式一併捨棄。如果沒有產生觀慧，當然無法達致究竟涅槃的境地。這種「把無分別當作甚深毗婆舍那的內涵修持的方式，惟

<sup>113</sup> 〈ཐུབ་བཞི་དཀོངས་པ་གསལ་བ།〉, 《ས་སྐྱ་བཀའ་འབུམ་ཉལ་བཤ་དང་མེད།》, p.105. 「གྲོ་ས་གསུམ་དང་ཤོར་ས་བཞི།」。

<sup>114</sup> 同前註，p.105。「དེ་ཡང་བདེ་བ་ལ་གྲོ་ས་ན་འདོད་ཁམས་ཀྱི་ལྷ་སྐྱེ། གསལ་བ་ལ་གྲོ་ས་གསུམ་ཁམས། མི་རྟོག་པ་ལ་གསུམ་མེད་ཏུ་སྐྱེ་བ།」。

<sup>115</sup> 同前註，p.105。「ཤོར་ས་བཞི་ནི་ཕྱག་རྒྱ་རྒྱ་ཆེན་པོ་གཤམ་ལ་ཤོར་བ། བསྐྱེས་ཏུ་ཤོར་བ། ལམ་ཏུ་ཤོར་བ། ལྷ་ལ་འདེབས་ཏུ་ཤོར་བ།」。

是漢地堪布和尚的正宗教義。」<sup>116</sup>第二是對於自性空產生諦實見的人，宗喀巴也認為這是大乘和尚見的一種。談論到以四句<sup>117</sup>破除有實無實時不壞世俗法時，說明自宗在破除自性有的意思是破除事物實有的主張，而不是破除事物的作用。如果在破除自性有的同時，連事物的作用也不成立的話，那麼行善行惡是否也就沒有業報了？這是犯了破除得太過分的錯誤，就世俗的現況來說是不合理的。「如果凡是善惡分別都遮除的話，顯然是為了想樹立漢地堪布和尚的遺教。」<sup>118</sup>第三種是對中觀產生顛倒見，無法區分大自在天的有無。這是宗喀巴評論一類中觀自續師在辯論法上，立「喻」不正確所產生的危害。他們的喻似乎導向了一種名言上的實有，而這是與中觀的無我義有所違背的。這種人就算是剛開始時還是會修持善行，但是他們對於空性的見解產生了錯誤。於是認為所有的善行都是繫縛，反而把善行當作是沒有獲得他們那種錯誤見解的人才會去做的。於是他們以「一切分別都視為過失的顛倒分別毀謗正法，正如漢地堪布一樣。」<sup>119</sup>

宗喀巴提到正式修觀時，再度以破斥他宗為名，用模擬辯論的方式提出對無分別修反駁。就算他們辯駁自己與漢地和尚不同，因為自己有修持布施等善業的緣故。但如果不是在見地上跟漢地和尚一樣，那何必以無分別來做為修持方法呢？況且修持布施等善法時，必定涉及思維分別才能夠做得到，那何須要從事布施等善法呢？不是說布施等善法是生死繫縛嗎？這麼做不就跟原來想解脫的意圖背道而馳了嗎？所以他說「如果承許和尚的凡分別思維都是輪迴繫縛的觀念是（對你們而言）更好的，採用你們自己的（行布施而以無分別修持）的話會造成相違的重擔。」<sup>120</sup>這等於要他們承認自己就是大乘和尚的見解了。這類的批判在毗婆舍那部分佔許多篇幅，足見宗喀巴對於無分別的修持有多麼反對。

---

<sup>116</sup> 藏文原譯，〈《普賢菩薩行藏》〉，台北：財團法人佛陀教育基金會，2008，p.549。「ཅིང་ཡང་མི་རྟོག་པ་ལྟག་མཚོང་ཐབ་མའི་དོན་སྐྱེས་པར་བྱེད་པ་ནི། ལྷོ་ནག་གི་མཁན་པོ་ཏུ་ཤང་གི་ལྷགས་གཞན་དང་མ་འདྲེས་པ་ཁོ་ན་ལྷང་།」。

<sup>117</sup> 有、無、亦有亦無以及非有非無等四個方面。

<sup>118</sup> 〈《普賢菩薩行藏》〉，p.643。「འདི་འདྲ་བའི་རྟོག་པ་ལའང་སྐྱོན་དུ་བཞུགས་ནས་བཟང་རྟོག་དང་དན་རྟོག་གང་ཡིན་ཡང་འགོག་ན་ནི་ལྷོ་ནག་གི་མཁན་པོ་ཏུ་ཤང་གི་གཞུང་འཛིགས་འདོད་པར་གསལ་བ་ཡིན་ནོ།」。

<sup>119</sup> 同前註，p.704-705。「རྟོག་པ་ཐམས་ཅད་ལ་སྐྱོན་དུ་ཉུང་བའི་ལོག་རྟོག་གིས་ཚོས་མང་དུ་སྐྱོང་བ་བྱའི་མཁན་པོ་ལྷན་ལྷན་པ་མང་དུ་སྐྱང་དོ།」。

<sup>120</sup> 同前註，p.776。「རྟོག་པ་གང་ཡིན་ཐམས་ཅད་འཁོར་བར་འཚིང་པར་བྱེད་དུ་འདོད་ན་ཏུ་ཤང་གི་ལོགས་པར་ཡིན་གྱི། ལྷོ་ནག་ན་འགལ་བའི་ལུང་གིས་ནོན་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ།」。

但宗喀巴與薩迦班智達最大的不同是，宗喀巴並沒有把大手印修法與漢地和尚視為同類，即使他也不認同所謂的「鬆緩」的禪修。他把三摩地主要特徵歸納成：明顯、專注於無依緣的無分別。宗喀巴認為把鬆緩當作禪修方式是「無法分辨對於昏沉和修行兩者差別的論調，因為無過失的等持是需要具備前面提到的兩個特徵（明顯與專注於無依緣的無分別），而單單只有依靠無分別而已是不夠的。」<sup>121</sup>縱使宗喀巴沒有指名那種鬆緩式的禪修就是大手印或是大圓滿，但從這兩種法門的特點的確可以推斷得出其中的相似點。

薩迦班智達與宗喀巴這兩位被譽為藏地文殊菩薩的大學者，對於大乘和尚的見解及大手印的鬆緩式禪修都是抱以批判的角度看待。然其中仍有些許不同之處：第一，薩迦班智達將大手印及大圓滿判定為大乘和尚之見解，宗喀巴則沒有明確表達此立場；第二，對於鬆緩式的禪修，薩迦班智達雖然不認為它是可使人獲得正覺的禪定，但仍然是一種禪修方式，而宗喀巴卻認為它純為是一種昏沉而無法得到禪定；第三，宗喀巴將某些中觀自續派論師的觀點導向與大乘和尚同流，而薩迦班智達本身就是中觀自續派當然就沒有這樣看待此事。

關於大圓滿與大手印之間的相似之處，土觀在其著作中提及大圓滿法時說過：「導入此道的方式大抵與大手印派相同。」<sup>122</sup>就此，薩迦班智達對大圓滿與大手印連結在一起的想法，並非空穴來風，而是各派的共同認知。只是土觀並不認同薩迦班智達對於大手印的批評，但由於薩迦班智達在藏傳佛教的地位十分崇高，土觀在書中敬稱他為文殊薩班（འཇམ་དབྱུང་མ་པཎ་པཎ།）。在一開始土觀的批評相當的隱晦，沒有直接點名薩迦班智達，只表示有人對薩班的話語斷章取義而反對大手印。對於薩班認為大手印的教法只屬於密宗的看法，土觀則說「認為（顯教裡）沒有大手印之名是不合理的」<sup>123</sup>。在談論到薩班反對大手印所標榜的唯一白法時，則直說在《三律

<sup>121</sup> 同前註，p.504。「འདི་ནི་བྱིང་བ་ལྟེན་པ་དང་སྐོམ་སྐོམ་པ་གཉིས་མ་ལྟེང་པའི་གཏམ་ཡིན་ཏེ། འདི་ལྟར་ཉིང་ངེ་འཛིན་སྨྱན་མེད་ནི་ཐར་བཤད་པ་ལྟར་བྱང་པར་གཉིས་དང་ཐན་པ་དགོས་ཀྱི། ལེས་མ་མི་རྟོག་པའི་གནས་ཆ་བརྟན་པ་གཅིག་ལུས་མི་ཚག་གོ།」。

<sup>122</sup> 同註 107，p.70。「འདིའི་ལམ་གྱི་སྒྲེ་འཁྲིད་ཚུལ་ཙམ་ལྷག་ཆེན་དང་འདྲ་ཤས་ཆེ་།」。

<sup>123</sup> 同註 107，p.153。「ལྷག་རྒྱ་ཆེན་པའི་ཐ་སྲད་མེད་ཟེར་བ་མི་འཐད་པར་ལེས་ཆེ་།」。





衍的妖魔化，於焉成形。在薩班與宗喀巴的著作中，經常可以讀到他們對摩訶衍的厭惡與批評。其中的差別是在薩班的眼中，摩訶衍還是個面向西方極樂世界合掌而溘然長逝的內道出家人；而宗喀巴則認為摩訶衍的觀點是最差勁的邪見。噶舉派（བཀའ་བརྒྱུད་པ།）面對他派說自宗的大手印為摩訶衍見時，反駁的著作幾乎看不到，而寧瑪派的學者對此的回應不一，有的人否認與摩訶衍的關係，也有人與摩訶衍站在同一陣線。無論如何，宗派間在論諍當中，雖然是捍衛自宗對真理的詮釋，並且為彼此激發出活絡的思考空間，但彼此僧團間和合的重要性卻被犧牲了。在後來的歷史發展中，格魯派在政權上獨大的同時，也在宗教哲學論辯方法中得到壓倒性的勝利。相對於其他教派而言，無疑是場浩劫。

### 第三節 自空（རང་སྤོང་།）與他空（གཞན་སྤོང་།）間的歧見

「自性空」是中觀家所共同承許的見解，「他空」則是受到如來藏思想的影響下對於自性空的立場做了些許的修正。他空見重新的詮釋唯識三性之說，與龍樹（Nāgārjuna）在中論裡提出的二諦論揉合在一起，所發展出來的特殊中觀見解。他們認為在世俗諦上面可以承許諸法無自性的自性空見，而勝義諦所涉及的佛智不但不空而且恆常不變。據此，他空見受到持自空見者的猛烈攻擊。日後甚至在第五世達賴喇嘛·羅桑嘉措（སྤོ་བཟང་གུ་མཚོ།，1617－1682）的強勢脅迫之下，命令他們的寺院改宗格魯派。一時之間，他空見的學說在衛藏地區（དབུས་གཙང་།）幾乎銷聲匿跡。直到十九世紀的利美運動後，才再度被提起。

他空見首創於十一世紀時的藏人宇摩米覺多傑（ཡུ་མ་མེ་བརྒྱུད་དོ་རྗེ།）。據說他本人於修持時輪六加行法（དུས་ཀྱི་འཁོར་མའི་སྒྱུར་དུག，或稱時輪六支瑜珈）時，見到空色的本尊相貌（སྤོང་གཟུགས་ཀྱི་ལྷ་སྒྲིའི་རྣམ་པ།）由內而外的顯現，以此為據而創他空見。由於實踐此教說者幾乎都是實修派的瑜珈行者，對於他空見教理的論證闡述極少。直到有覺囊一切智者之稱的篤布巴·謝繞解稱（དོལ་བྱ་བ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན།，1292－1361），才首度以佛教哲學的角度為他空見立下

文字的著作。有人將宇摩米覺多傑在實踐六加行法禪修中，直接體驗的他空見稱為「密教的他空見」。而將篤布巴以哲理闡述的他空見，稱為「顯教的他空見」。其中，以顯教的他空見最受各派質疑。

他空見的內容是，諸法都有其真實的體性，此體性是恆常不變的、是絕對的真理。然而由於眾生的遍計執，把本來實有的體性誤認為是空，而否定了其絕對存在的事實。也就是說，尋常人所認為的自性空，是由於思惟分別上的錯誤而強在於諸法本體的空，這種空只能說是他空，諸法本體是實有的，不是自空。既然承認了諸法的本體實有，他空派更順勢的積極肯定了「我」。篤布巴認為：

無論是什麼人或任何事物都有主體的「我」做支配。「我」是空性，「我」常，「我」是功德，「我」常恆不變，「我」穩固不變，「我」寂靜，「我」是善逝如來的心要，這是從不同的角度說「我」。對於生活在世俗社會的人來說和佛一樣也具有成佛的自性和佛界，只因為由無明煩惱所障覆，看不見主體「我」的所有佛界。<sup>130</sup>

由此可知，他空見是最直接繼承自印度後期大乘的如來藏思想。除此之外，他們更否定了諸法緣起之說，並且將傳統以來中觀見將緣起法與空性之間化為等號的習慣打破。他們認為如果一切法都是空性或是緣起法的話，那麼有為法的無常、虛妄和不實等特性也都是空性，都是緣起法，如果空性也是緣起的話，那它就不是真理而是有為法了。他空見以中觀見之矛，攻擊中觀見之盾，徹底顛覆了藏傳佛教獨尊龍樹中觀見的傳統，自然不被其他以中觀自續或是中觀應成派的學者所接受。為了解釋與諸法無自性觀念相違的缺點，他空見將唯識的三性說套用到自宗的說法當中。篤布巴說：「遍計執無自性是因自相而無自性；依他起無自性是因為於世俗而從他生之自性，無從自生之自性。」<sup>131</sup>而圓成實為遍計執與依他起兩者之所依，是實

<sup>130</sup> 許德存，〈試論多布巴的了義山法海論〉，《藏傳佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2008，p.207。

<sup>131</sup> 〈試論多布巴的了義山法海論〉，《藏傳佛教研究》，p.211。

有而不是無自性，因為「無他世俗諸法之自性之所依故，勝義諦自性是自體之身或自性之身、自性光明、自性共生之智慧、自性清淨、自性任運、住自性之理。」<sup>132</sup>支持他空見的人們把那些承認諸法無自性的中觀見解稱為「尋常中觀見」，而把自宗的他空見稱為「大中觀見」。「中觀他空見」，雖然還保持著中觀的名稱，其實際內涵完全脫離了過去中觀師們所承許的見解。

雖然他空見如此迥異於中觀見，但覺囊派（ཇོ་ནང་བུ།）所宣揚的密法傳承並未因此被其他派所否定。甚至宗喀巴還曾向篤布巴的弟子—喬列南傑（ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ།，1306—1386）學習《時輪金剛》密法。格魯派的時輪金剛法的傳承，便是由此獲得。受到猛烈打擊的他空見，曾一度衰微直到多羅那他（Tāranāntha，1575—1637）再度將他空見發揚到極致。但好景不常，多羅那他在政治上與當時的藏巴汗（གཙང་བུ།）—噶瑪滇炯旺波（ཀམ་བཟུན་སྐྱོང་དབང་པོ།，1606—1642）過從甚密，埋下了日後五世達賴喇嘛在成立政權之後，硬是逼迫多羅那他的轉世第一世哲布尊丹巴（ཇོ་བཙུན་དམ་བུ།）—羅桑丹貝堅贊（སློབ་བཟང་བཟུན་པའི་རྒྱལ་མཚན།，1635—1723）如要確保其宗教地位，則必須該宗為格魯派。自此整個大多數藏區與蒙古等地的覺囊派的屬寺，都變成了格魯派的寺院，僅存少數的覺囊派小寺院在康區地帶延續著。

在藏傳佛教中的宗見，仍然是以龍樹傳下的中觀見為最大宗，這當中包括了中觀應成派與中觀自續派。中觀自續派的哲學也是跟唯識宗的修道理路做了一些結合，但與他空見最大的不同是在於對於如來藏的態度，中觀自續派在世俗諦上可以承認如來藏是如幻而有，而在勝義諦上則堅持一切法無自性。藏傳佛教中觀自續派對於他空見的反駁，最有名的著作當推布敦仁欽竹的《甚深難解明示裝飾如來藏莊嚴》（ཤིན་ཏུ་ཟབ་ཅིང་བརྟག་པར་དཀའ་བ་དེ་བཞིན་གསལ་བའི་སྤོང་པོ་གསལ་ཞིང་མཛོལ་བར་བྱེད་པའི་རྒྱལ།）。書中闡明如來藏是未了義的方便之說，是佛陀為了執著於梵我思想的外道，以及蔑視自他潛力而生懈怠之心的眾生而說的。把這種方便說執著為實體的如來藏，是不正確的。「因此，完全相信如來藏說，即使得了其構造，認為也不能得到佛果的。」

<sup>132</sup> 同前註，p.211。

<sup>133</sup>宗見持中觀應成派的土觀，則在其宗義書中先肯定篤布巴是不可思議的有名賢德，其宣揚他空見應是與佛陀一樣為了度化某類眾生而說的。然而土觀認為他空見其實是外道的見解，由於他空見承認了有一周遍情器世間且恆常堅固的一切法的本性，這種見解簡直等於是梵聲論者（སྐྱའི་ཚངས་པ།）的見解；同時覺囊派所認為的當成佛時，一切世俗現象皆泯而恆常的唯一本性會顯露出來的說詞，無異於數論派（Sāṃkhya，གྲངས་ཅན་པ།）的見解；又該派把第八識當作有垢之自性的看法，則跟思維派（དམྱེད་པ་པ།）一樣；另外，覺囊派認為將純是迷亂的世俗翻轉過來，則許勝義真常，這與秘密吠陀派（རིག་བྱེད་གསང་པ།）的宗義相同。又說「覺囊派所成立的見，犯了常斷兩邊的缺失。因為承許勝義自性常的自性有，是常邊；而先前於世俗流轉之時有，成佛時無，是斷邊之故。」<sup>134</sup>此外，土觀認為持他空見者所認為了義的那些經典，其實都是不了義經。他更舉出《楞伽經》中世尊與大慧菩薩的對話，以經證說明那些承認如來藏我經典是不了義的：

爾時，大慧菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！世尊修多羅說，如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是，而陰·界·入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊！外道亦說有常、作者離於求那，周遍不滅。世尊！彼說有我。」佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來·應供·等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，

<sup>133</sup> 許明銀，《西藏佛教史（改訂增補版）》，台北：佛哲書舍，2006，p.178。

<sup>134</sup> 同註 107，p.223。「ཇི་ནང་བས་བཞག་པའི་ཉ་བ་འདི་ལ་རྟག་ཚད་གཉིས་ཀའི་སྐྱེན་ཆགས་པར་སྣང་གྱེ། རྟོན་དམ་རང་བཞིན་དུ་ཡོད་པར་ཁས་ཐངས་པས་རྟག་པའི་མཐར་ལྷུང་ལ། ལུན་རྗོབ་ཟར་འཁོར་བའི་གནས་སྐབས་ན་ཡོད་ལ་སངས་བྱུང་པ་ན་མེད་ཟེར་བས་ཚད་པའི་མཐར་ལྷུང་བའི་བྱིར་རྒྱ།」。

或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我。是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悵望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來·應供·等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」<sup>135</sup>

依據此經文，佛陀說如來藏的法門只是為了讓那些沒辦法一下子接受無我的人，或是讓那些認為有我的外道們，可以進入佛法的一種方便之說。佛教的如來藏說，是符合無我的。與他空見所成立的勝義我，是完全不同的。無論是中觀應成派或是中觀自續派的藏地學者，都一致地認為如來藏的說詞是不了義的，而這也成為後來格魯派剷除覺囊派的最佳說詞。

## 第四節 生存或敗亡

不同於前弘期時，以王室為首扶植佛教勢力的情況，後弘期所呈現的樣態則更為多元。在後弘初期，除了有王室派人往印度迎請阿底峽之外，也有自發性從印度來到藏區弘化的學者，以及自覺於藏區的佛法衰敗而從故鄉前往印度學習的譯師，還有在滅佛後以隱密的方式流傳於民間的佛教傳統。由於各個師承的傳統不一，在藏區漸漸形成了各種佛教宗派。最初新譯派的傳統在教義的實踐上大致可分為三個：以阿底峽的道次第（ལམ་ལོ་ལོ་ལོ་།）、卓彌譯師的道果（ལམ་འབྲས་།）與瑪爾巴譯師·確吉羅卓（མར་པ་ལོ་ལོ་ལོ་བ་ཚོས་བྱི་སྒྲོ་བྲོ།，1012–1097）的那洛六法（ནལ་ལོ་ལོ་ལོ་བྱུག་།）。在此之後，所發展出來的流派宗主，有許多是在此三個傳統或舊譯派間輾轉學習後各自成立的。宗派或寺院成立的模式，多與當時的政治經濟現實有密切關係，大致有下列幾種：

一、 以一家一戶父子兄弟的傳承為主，將教法延續下去。這個模式

<sup>135</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經·卷二·一切佛語心品之二》，大正藏第十六冊，台北：新文豐出版股份有限公司，2006，p.289a、b。

最早是由舊譯寧瑪派開始的，他們將傳承自前弘期的法教祕密的在家中流傳。這樣的傳承方式，使得寧瑪派的教法富有濃厚的民間色彩，雖然是祕密的形式，卻在社會普遍需要佛法的時候，異軍突起成為重要的宗派。其實，寧瑪派在初期並沒有所謂的創派宗主，只是經過 11 世紀時的素爾家族努力於整理經典的貢獻，該派在宗教版圖上得到長足的發展，以至於在元朝時，政府不得不正視他們的勢力而給予部分知名宗教人士「拔希」的稱號且封賞許多土地。

二、從教派一開始創建，宗主的地位就由該家族間的叔姪相承，這種傳承方式以薩迦派為首唱。薩迦派的昆氏家族（འཕྲུག་པོ།），「據說是吐蕃王朝的一個老貴族，在赤松德贊時期，他家有人做過囊論（ནང་སློབ།，內相）。」<sup>136</sup>還有一說是「他家的一個人曾經是藏人第一次出家由寂護剃度的七個人之中的一個，名字叫做昆魯亦旺波（འཕྲུག་ལྷུང་དབང་པོ།）。」<sup>137</sup>縱使以上的說詞恐有穿鑿附會之嫌，但無法否認的是，昆族是一支頗有淵源的古老貴族。同時據薩迦派自己的說法，他們在建立薩迦寺的昆秋傑波（ཀུན་མཚོག་ལྷུང་པོ།，1304－1102）以前，世世代代都是寧瑪派的信仰者，更是於修持上有所成就的人。在昆秋傑波建立薩迦寺以後，便以此處為基礎，逐漸將周邊的土地與莊園併入自己的勢力範圍。直到十三世紀，蒙古勢力進入藏區也不得不正視該派的勢力，而邀請了當時學識與聲譽最高的薩迦班智達協助蒙古人統治藏區。自此，薩迦派的勢力日益壯大，即使在元朝覆滅後，失去了治藏的政權，該派的宗教勢力仍然在藏區佔有一席之地。

三、由知名宗教人士所創立的寺院或宗派，在日後被其資本雄厚的施主取代了主導權。屬於這類的教派有：噶當派（བཀའ་གདམས་པ།）、帕竹噶舉派（པམ་གྲུ་བཀའ་བརྩུད་པ།）與蔡巴噶舉派（ཚལ་བ་བཀའ་བརྩུད་པ།）等。以帕竹噶舉派為例：在帕摩竹巴多傑解波（པམ་མོ་གྲུ་བ་དོ་རྗེ་ལྷུང་པོ།，1110－1170）死後，其建立丹薩替寺（གདན་ས་མཐེལ།）的座主一

<sup>136</sup> 同註 46，p.67。

<sup>137</sup> 同前註。

職，一直沒有人能夠順利地接下這個職位。直到其弟子止貢巴仁欽貝（འབྲི་གུང་པ་རིན་ཆེན་དབལ།，1143－1217）讓當地的豪族朗氏（ལྷངས་ལྷ་གཟིགས།）子弟－札巴炯內（གཤགས་པ་འབྲུང་གནས།，1175－1255）成為座主，丹薩替的座主之爭才告落幕。其後此寺的座主便由該家族的兄弟叔姪互相繼承，這一家族後來也因此被稱為帕摩竹巴（པག་མོ་གུ་བ།）。

- 四、 創立宗派的宗教人物本身出身不突出，但在宗派勢力日益龐大後，成為豪門貴族之一。其中，最顯著的例子則是止貢巴。身為居熱族（ལྷུ་ར།）一員的止貢巴，在駐錫止貢地區（འབྲི་གུང་།）的一所小廟後，逐漸將其擴大而成為知名的止貢替寺（འབྲི་གུང་མཐེལ།）。「在元初分封藏區各勢力為萬戶長時，止貢成為前藏萬戶之一。」<sup>138</sup>至此，原本平凡的居熱家族，也就因為其佛教背景而顯得尊貴了。
- 五、 教派的實權由在上位的僧侶輪流掌控，或是以前任座主轉世繼承的方式傳承。這種以轉世制度繼承寺院或宗派的方式，由噶瑪噶舉派的大寶法王傳承為其開端。藏族歷史上第一位被確認為其前世之轉世的男童為攘炯多傑（རང་བྱུང་རྣ་རྟེ།，1284－1339），該轉世靈童的作用在於繼承其前世噶瑪拔希（ཀམ་བཞི།，1204－1283）在世時所遺留下來的佛教事業版圖。噶瑪拔希身處於元朝勢力的草創時代，當時的蒙古人藉由極力拉攏藏地得道高僧的舉動，除藉此增加自身的勢力範圍之外，更試圖以此柔性地的方式勸服藏族人士誠心歸順元朝。當時蒙古帝國的蒙哥汗（1209－1259），製作了一頂金邊的黑色僧帽與一只金印給他，噶瑪噶舉派的黑帽系（ལྷ་ནག་བ།）傳承於焉產生。一般藏文史籍大多追認杜松虔巴（དུས་གསུམ་མཁྱེན་བ།，1110－1193）為第一世的黑帽系傳承宗主－噶瑪巴（ཀམ་བ།），噶瑪巴希就順理成章地被認為是第二位噶瑪巴了。
- 六、 本類型的傳續者是完全靠著苦修，而聞名於世。他們沒有像其他派一樣，大舉地擴建寺廟、廣收弟子或依附財大勢大的施主以增加自己的勢力範圍，他們根本不在意廟產或各種世俗慾望。最

<sup>138</sup> 同註 46，p.132。

典型的例子就是希解（ཞི་བྱེད་བཤམས།）與覺域（གཙོད་ཡུལ་བཤམས།）兩派。這兩派都共同來自印度的檔巴桑傑（དམ་བཤམས་ལྷ་མོ།，？—1117）。希解派從藏文字面上來說，其意涵為能寂，就是以般若空性為教義基礎，配以苦行，以冀望達到止息一切煩惱與生死的流轉。覺域字面意思為斷境，其具體禪修方式是將自己的身體觀想為腐屍，將這個無用的軀殼布施給四魔，藉此斷除我執。大多數執行這個方法的修行者，都是在墳場中修持，以克服種種恐懼的心態。這兩派的苦修主義消失在宗教版圖競爭激烈的後弘期，是不令人意外的事情。但其中覺域派的修持方式，已經融入了其他教派成為修持法門的一種。也有以伏藏法（གཏེར་ཚལ།）的形式，出現在寧瑪派的教法當中。

在激烈的教派競爭中，存活下來的教派幾乎在其歷史上，都有曾與政治人物產生一種供施關係，或本身就是政治人物的現象。而那些斷了傳承的教派，除了第六種傳承方式談到的苦修者外，多是其背後的政治力量無法再庇護它們後，逐漸凋零或是被其他派給接收了寺廟。

政治力量與宗教勢力互相牽引的複雜關係，形成了藏傳佛教特殊的宗派競爭的形態。蒙古勢力起初以暴力手段的方式進入西藏，依據《朗氏家族史》記載：「蒙古人安答那波擔任將軍，率部在藏北熱振寺屠殺僧人五百，全藏為之震驚。」<sup>139</sup>不論是出於保護西藏人民或是尋求蒙古勢力在軍事上與政治上保護的意圖，藏傳佛教部分宗派紛紛尋找蒙古勢力以為庇護。而從其中最出色的兩名宗派領袖—薩迦班智達與噶瑪噶舉派的噶瑪拔希—在元朝成立之前支持了不同的政治人物開始，使政治與宗派競爭的關係更顯糾葛。另外，在1290年時任薩迦本欽（དཔོན་ཆེན།）<sup>140</sup>的阿伽倫（ཨ་ག་ལྷོ་ལྷོ།）<sup>141</sup>糾合了所轄的十三萬戶的勢力，同時奏請元世祖派遣蒙古軍隊進入藏區，針對同樣是萬戶的止貢派採取猛烈的軍事攻擊，並且燒毀了止貢替寺。這

---

<sup>139</sup> 大司徒·絳求堅贊，贊拉·阿旺、余萬治譯，《朗氏家族史》，拉薩：西藏人民出版社，1989，p.74。

<sup>140</sup> 中文意思為大官。該職位在漢文典籍中未出現，故應為元朝派任在薩迦地方的職官。

<sup>141</sup> 為第九任的薩迦本欽，阿伽倫的名字來自八思巴對他的暱稱。



類藏傳佛教間的競爭將演變成暴力事件，為後來的宗派競爭模式做了最負面的示範。還有一類是強勢宗派併吞掉弱勢宗派的現象，這個狀況可分為兩種：第一種是後起的宗派打著復興過去知名宗派的旗號，在勢力壯大併吞了過去知名宗派的寺廟。如宗喀巴建立格魯派時延續了阿底峽的道次第思想，又得到帕竹政權的大力支持，讓格魯派的聲勢與宗喀巴的個人威望達到極高點，這個現象使得原本分散在各地的噶當派寺院先後改宗格魯派；其次是用政治或暴力手段將其他宗派的寺院納為己有。像是藏區政權仁邦巴（*རིན་ལྷུངས་པ།*）聯合止貢噶舉於 1537 年派兵攻打甘丹寺，迫使十八座格魯派的寺院改宗止貢派。此後，辛夏巴（*ཞིང་ཤག་པ།*）與止貢噶舉派為了削減格魯派勢力，一同合作針對格魯派的施主採取攻擊。於是在「1605 年，他們策動後藏和雪嘎·雪那兩處的軍隊，打敗了當時格魯派的施主第巴吉雪巴，殺傷許多官兵。」<sup>142</sup>此後，藏巴汗（*གཙང་པ་ཏཱ།*）更是與格魯派之間的爭鬥不斷。總之，屬衛區的帕竹政權與藏區政權，各為不同宗派施主，彼此相持近二百年。政權與宗派的糾葛導致諸如此類的宗派爭端在藏傳佛教史上層出不窮，直到五世達賴喇嘛成為衛藏的政教領袖，然而至此曾與格魯派為敵的宗派也遭受肅清：

自從五世達賴接受清朝順治帝冊封以後，格魯派遂一躍而成為在西藏各教派中佔統治地位的宗教。首先挾其受清朝冊封及蒙古軍隊支持的優勢，說服其他各教派接受達賴的領導。其次，藉口教義不純，或與格魯派的敵人有勾結，強制沒收了其他教派的不少寺院，如覺囊派達丹彭措林寺及其屬寺，以及和覺囊有密切關係的昂仁寺及其屬寺。又如藉口噶瑪噶舉與藏巴汗有勾結，也沒收了噶瑪噶舉派的若干寺院，迫使這些寺院改宗，成為格魯派的屬寺。<sup>143</sup>

不管是覺囊派或是噶瑪噶舉派都曾與藏巴汗的關係密切。藏巴汗政權對當時支持四世達賴喇嘛·雲丹嘉措（*ཡལ་ཏཱ་བླ་མཚོ།*，1589—1616）的蒙古勢力

<sup>142</sup> 東嘎·洛桑赤烈，郭冠忠、王玉平譯，《論西藏政教合一制度》，拉薩：西藏人民出版社，2008，p.68。

<sup>143</sup> 同前註 46，p.191。

十分的忌憚，藏巴汗除了背上謀害四世達賴的罪名外，之後還曾阻止四世達賴喇嘛圓寂後轉世靈童的尋找，種種出於政治考量的打壓扎扎實實的將矛盾心理烙印在宗派之間，致使五世達賴在站穩宗教與政治領袖的地位後，給予他們沉重的打擊。

五世達賴在其自傳中，曾表達出想要讓其他宗派全部改弦易轍為格魯派的意圖。他說：「當時我的心也傾向要讓薩迦、噶舉、寧瑪等各派連彈丸之地也沒有，同時漸進地更改其宗義。對此，大大小小的許多自宗僧人都叫好，並且勸請我這麼做。」<sup>144</sup>不難理解他曾經有過期望自宗獨大的心態，然如果以政治人物的高度來看整體宗教問題的話，那麼將所有藏區的教派都改成格魯派也許並不是甚麼好事。如寧瑪派在藏區民間的深入性，幾乎可說是無法被其他教派所取代的。許多藏傳佛教的宗教師在早期，都接觸過寧瑪派的教法。以五世達賴本身來講也是如此，他早期曾修持過寧瑪派的大圓滿法，也曾向當時有名的伏藏師德達林巴（གཉེན་བདག་གླིང་པ།，1646—1714）求法，另外他更常向當桑耶寺的護法神祈求預言或是保護。甚至他自己本身發掘了一些關於寧瑪派的灌頂之伏藏，在《大寶伏藏》（རིན་ཆེན་གཉེན་མཛད།）當中收錄了其中三種灌頂，可見他與寧瑪派的關係密切。所以在他深思熟慮後，還是沒有讓所有教派改宗格魯。在前面的自傳中他接著說：

「對於自己的教派有益處的話，可能是有點道理。但對別派有害，而且對自宗終究會有不利。就像是『造如是業，果則如是成熟』這句話的意思一樣，障礙大而必要性小，故不需要改變各個宗派的教理與帽子。不應該像權勢大的阻斷了權勢小的寺產與僧源的惡例那樣。」<sup>145</sup>

<sup>144</sup> ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ལྷོ་མཚོ།，〈ཟ་ཉེན་གྱི་བཟུང་དག་དབང་ལྷོ་བཟང་ལྷོ་མཚོའི་འདི་ལྷང་འཁྲུལ་བའི་རྩལ་ཅེད་རྟོགས་བཟོད་ཀྱི་ཚུལ་ཏུ་བཀོད་པ་ཏུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་སྐྱེགས་བམ་དང་པོ་རྩལ་ཅེ།〉，〈《གསུང་འབྲམ། ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ལྷོ་མཚོ།》, Dharamsala : རྣམ་གསལ་སློན་མ།, 2007, p.347. 「དེ་སྐབས་ས་ཀར་རྟེན་གསུམ་སོ་སོའི་ལུགས་ཀྱི་ལྷ་ལྷོན་ས་མེད་པ་དང་གྲུབ་མཐའ་ཡང་རིམ་གྱིས་བསྐྱར་བའི་ལུགས་ཅེ་བསྐྱད་ཅིང་དེ་ལ་ལེགས་སོ་དང་བསྐྱལ་མའང་རང་ལྷོགས་ཆེ་ཤ་མང་པོ་ནས་མཛད་འདུག་པ་...」。

<sup>145</sup> 〈ཟ་ཉེན་གྱི་བཟུང་དག་དབང་ལྷོ་བཟང་ལྷོ་མཚོའི་འདི་ལྷང་འཁྲུལ་བའི་རྩལ་ཅེད་རྟོགས་བཟོད་ཀྱི་ཚུལ་ཏུ་བཀོད་པ་ཏུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་སྐྱེགས་བམ་དང་པོ་རྩལ་ཅེ།〉，〈《གསུང་འབྲམ། ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ལྷོ་མཚོ།》, pp.347-348. 「རང་བསྐྱན་ལ་ཕན་ན་ལུགས་གཅིག་ཡིན་གས་ཆེའང་གཞན་ལ་གཞོན་ཅིང་རང་ལ་མི་ཕན་པར་མ་ཟད་ལུགས། གང་གང་འདྲ་བའི་ལས་བྱས་པ། །འབས་བྱ་དེ་ལྟ་ཉེད་ཏུ་སློན། །ཞེས་པའི་དོན་ལྟར་དགག་བྱ་ཆེ་ཞིང་དགོས་པ་ཚུང་བས་སོ་སོའི་ཚོས་ལུགས་དང་ལྷ་སྐབས་མི་བསྐྱར་བ། །ལུགས་ཆེ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ཚུང་བའི་དཀོར་ས་གྲ་བཀག་པའི་མེག་རྣོས་ངན་པ་མི་ཡོང་བ།」。

五世達賴對於寧瑪派等其他宗派，似乎採取的較為懷柔的做法。這樣的作風應該不只是宗教上對於業果報應等教理上的考量而已。從其宗派背景上來考量，其實大多數格魯派的宗義書對於寧瑪派的大圓滿法，雖然不至於把它貶低得太過分，但多保持懷疑的態度，這從《土觀宗派源流》中所引述的宗喀巴對於大圓滿法之觀點可以略知端倪：「有人問宗喀巴：『大圓滿見是否清淨？』大師親口回答：『是清淨的，而後來學識不通達的人以自己的劣智造作的東西滲入其中。』」<sup>146</sup>雖然土觀認為，不應該因為舊派的見解不純正而毀謗他們是邪法。其所持的理由是，其他各派的教法多少都有滲入一些不純正的東西。表面上雖然為大圓滿法緩頰，其實是藉以凸顯唯有宗喀巴所持之教法為最高。他說：「唯有尊勝宗喀巴的思想體系是所有想要究竟解脫者的無有過失之路徑，這點是以道理來導引就會生起定解的。」<sup>147</sup>由此，反推自小接受格魯派教法訓練的五世達賴，在沒有其他外在考量下自然地也會有同樣的想法。所以，五世達賴會有要讓所有教派都變成格魯派的這種想法，也是可以理解的。

除了對於其他派的寬容外，五世達賴也幫助了許多苯波的寺院修復。這樣一比較下來，被滅派的覺囊派似乎就顯得冤枉了。因為如果說是覺囊派的見解不純，所以才被滅派的話，那麼對格魯派來說應該其他派都該被滅派才對。非但如此五世達賴對於根本不是佛教的苯波不但沒有毀了他們的寺院，令其改宗，甚至還撥款資助一些苯波寺院的修復工作。透過對於其他教派的贊助或支持的行動，以收穩定民心之效。

然而除了覺囊派外，也有其他教派的個別著作被禁止印行。如薩迦派的學者國燃巴·索南辛給（གོ་རམ་པ་བསོད་ནམས་སེང་གེ，1429—1489）的所有著作都被當成禁書給銷毀了。國燃巴共有三本著作針對中觀見提出看法，《分別見勝乘關鍵月光》（ལྷ་བའི་གན་འབྱེད་ཐེག་མཚག་གནད་ཀྱི་ཟླ་ཟེར་ལྗེས་བྱ་བ།）、《分析入中論正文科判與各論中難處除惡見》（དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་དུས་ཀྱི་ས་བཅད་པ་དང་གཞུང་སོ་

<sup>146</sup> 同註 107，p.75。「རྫོགས་ཆེན་གྱི་ལྷ་བ་འདི་ནམ་དག་ཡིན་མིན་ལྟུང་པ་ལ་རྗེས་ཞུས་ནས། རྣམ་དག་ཡིན་ཀྱང་མི་མཁས་པ་དུ་མས་སློབ་བྱས་ཀྱི་སྐད་པ་ལྟགས་དུ་འདུག་ཅེས་གསུངས།」。

<sup>147</sup> 同註 107，p.76。「ལྷ་བ་ལ་ཙོང་ལ་པའི་རིང་ལུགས་འབའ་ཞེས་ཐར་འདོད་ནམས་ཀྱི་འཇུག་ཅོགས་སློན་མེད་དུ་རིགས་པས་དངས་པའི་ངེས་ཤེས་སྐྱེ་བར་འགྱུར་གྱི་ཤོ།」。

མེད་དཀའ་བའི་གནས་ལ་དབྱེད་པ་ལྟ་བུ་དཔྱད་མེད།) 以及《以諸佛甚深密意中觀真如共通言說教導極明了義》(རྒྱལ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་དགོངས་པ་ཟབ་མོ་དབུ་མའི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་སྤྱིའི་དག་གིས་སྟོན་པ་ངེས་དོན་རབ་གསལ།)，當中的內容除了多次挑戰宗喀巴的見地，也語帶諷刺地貶低宗喀巴。國內學者黃英傑先生的博士論文，即以《國燃巴〈辨別正見〉的中觀思想研究》一文，對宗喀巴與國燃巴之間的見地做了極為詳盡的討論。文中也舉出了許多國燃巴諷刺宗喀巴的例子。這些諷刺性的言語在後來當權的格魯派聽來除了刺耳外，更無法忍受的是他顛覆了宗喀巴傳承教說的權威性，這是無法原諒的。不可否認的國燃巴的言詞的確是犀利，以《分別見地勝乘關鍵月光》為例子，該文所針對的見地包括了他空見與宗喀巴的宣揚的應成派見地，書中將他空見稱為常邊中觀見，而將宗喀巴所持的見地稱為斷邊中觀見，以篇幅來講仍以駁斥宗喀巴為主軸。在論及斷邊中觀見中的一開始，他就明褒暗貶的諷刺宗喀巴：

擁有豐富辨析智慧者，能自在解釋佛經者，具慈悲與菩提心之莊嚴功德者，稱為東方具德宗喀巴羅桑札巴。如是言於其根本中論疏、入中論疏、辨了義不了義善說論藏等等說出，就算在印度自續派的大上師們，以及在雪域的古德等，中觀派諸師們也未曾了悟的中觀應成派要點。他建立了與眾不同的立宗方式，以及講論的方法，為眾人所見。<sup>148</sup>

這等於是說，宗喀巴的見解根本與印度中觀大德們所持的見地不同。既然與印度中觀師不同的話，那麼格魯派所一向自詡的「無有過失」的見地就失去了其正統性了。其實，這只是諸多學者在駁斥他派見解時犀利言詞的滄海一粟，再加上國燃巴犀利的筆鋒與縝密的思考邏輯，使得他在薩迦派中占有重要的地位，這才更迫使掌握大權後的格魯派不得不趕緊拔除這根芒刺，以鞏固自己在宗教上的絕對權威。

據 E. Gene Smith 先生的考證，在五世達賴掌政的時代裡，被禁止轉印或抄寫的這些禁書的作者有：覺囊派的篤布巴與多羅那他等人、薩迦派的

---

<sup>148</sup> 黃英傑，《國燃巴〈辨別正見〉的中觀思想研究》，新北：華梵大學，2007，p.292。

薩迦五祖<sup>149</sup>與國燃巴等人、噶舉派的第八世噶瑪巴·米覺多傑（མི་བསྐྱེད་དོ་རྗེ།，1507－1554）以及寧瑪派的息波林巴（ཞིག་པོ་སྒྲིང་པ་གར་གྱི་དབང་ཕྱུག་ཅུལ།，1524－1583）、菟竇巴·洛追傑稱（སོག་བསྐྱེད་པ་སྒོ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན།，1552－1624）、賢遍多傑（གཞན་པར་དོ་རྗེ།，1594－1654）等人。<sup>150</sup>這些著作大多是因為在中觀見上與格魯派相左，而被列為禁書。而後面三位寧瑪派的修行者的著作，則因其內容涉及一些反政府的儀式而被禁止印行。從五世達賴的自傳中可以發現，他對於寧瑪派的支持是勝過於其他非格魯的派系。但是，當寧瑪派的著作觸及了政治地雷的時候，也難逃被禁的命運。

一些本身鮮有政治勢力支持的宗派，他們幾乎都是自然地在藏區銷聲匿跡。其他曾有政治影響力的宗派，他們還能生存無非就是對於當時的政權是無害的或是可以帶來益處的。隨著格魯派在衛藏地區得到絕對性的政治勝利，該派寺院的發展也達到了高峰，是其他宗派難以望其項背的。依據著名的第巴桑傑嘉措（སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ།，1653－1705）的統計，當時的衛藏的寺院有 1807 座，當中的格魯派寺院有 534 座，約佔全數的三分之一強。經過幾代的發展，依據《聖武記》中所記載的：「達賴喇嘛所轄寺廟三千百有五十餘所…班禪所轄寺廟三百二十七所…」<sup>151</sup>，可以得知格魯派在這段時間內的寺院總數已達到三千八百餘所，大幅度成長了將近六倍以上。《聖武記》所參照的數據是七世達賴喇嘛呈報給理蕃院的數目，也就是說該統計與桑傑嘉措的推算也不過數十年而已。格魯派在宗教上的獨大趨勢，如潮流般無法抵擋，相對地壓縮了其他派的生存空間。

## 第五節 無諍的號角

佛陀建立佛教的僧團，為了僧團的和合宣說了六種親愛法，讓僧團之間除了能夠讓彼此喜愛、尊敬外，更能帶來團體的無諍、和合，維持僧團的一體性。《中阿含經》有相關的經文：

<sup>149</sup> 薩迦派五位主要的祖師：貢噶寧波（ཀུན་དགལ་སྐྱིང་པོ།，1092－1158 年）、索南孜摩（བསོད་ནམས་རྗེ་མོ།，1142－1182 年）、札巴堅贊（གཤག་པ་རྒྱལ་མཚན།，1147－1216 年）、薩迦班智達、八思巴。

<sup>150</sup> E.Gene Smith, *Banned Books in the Tibetan Speaking Lands*, 《當代藏學學術研討會會議手冊》台北：蒙藏委員會，2003，p.186-196。

<sup>151</sup> 魏源，《聖武記》，北京：中華書局，1984，p.226。



的差別在於對智慧的觀點不同，而智慧又是佛法中最重要的一項，當然就有許多關於智慧上的爭論了。

藏傳佛教的內部爭端，從前弘期的頓漸之爭開始就已經與政治掛上鉤。除了教義的爭論外，還有血腥暴力的事件在雙方的情緒激化下發生。這點不論是敦煌的中文文獻或是藏地的歷史文獻中，都有簡略的記載。後弘時期的政治環境，則比前弘期更為詭譎與混亂。在新譯經典傳入後，為了合理化與擴大其經典的傳布，對於舊譯經典的質疑與批判成了必要的工作之一。為了回應這些不同的聲音，舊譯寧瑪派的學者很自然地成了鼓吹佛教各派應該互相尊重的首倡者。在寧瑪派中素有班智達之稱的榮松卻吉桑波（*རང་ཚོ་ཚམ་གྱི་བཟང་པོ།*，約十一世紀人，生卒年不詳）於其著作《見地備忘錄》（*ལྷ་བའི་བཟེད་བྱང་།*）中表達了一些觀點：

內道佛陀之典籍中一切成就優劣見地是沒有差別的，又除了所有較高見地遮破所有較低見地的戲論之範圍，不針對其意趣的全盤否定之故，所以沒有矛盾。除了沒有遮破戲論之範圍，有該遮破戲論則遮破又不藐視其基礎之故，所以沒有矛盾。因此由於佛陀所說諸法之法味一模一樣，他們都是像這樣為了追求真如，完全達致真如之頂。例如承許有我與承許無我這點，（見地高者與見地低者的）基礎理論都是一樣的一以無我的說法遮破一切實有法的根本，一切大小諸乘也逐漸地熄滅實有法戲論導向究竟，沒有不一樣的基礎之說法。因此對於大小乘與見地高低而言，沒有趨向個別不同基道，也沒有個別不同的果。這點必須要知道。<sup>154</sup>

榮松班智達試圖為各派的歧見，找出最大公約數——無我見。從而肯定佛陀

<sup>154</sup> *རང་ཚོ་ཚམ་གྱི་བཟང་པོ།*，〈*ལྷ་བའི་བཟེད་བྱང་།*〉，《*རང་ཚོ་ཚམ་བཟང་གི་གསུངས་འབྲས་ལཱ་ལྷོ་ལཱ་*》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2008，p.10。◦  
ནང་པ་སངས་རྒྱལ་པའི་གཞུང་དུ་གྲུབ་པ་ཐམས་ཅད་ལྷ་བ་གོང་ལོག་གི་བྱེ་བྲག་དབྱེ་བ་མེད་ཀྱང་། །ཤོང་མ་གོང་མ་རྣམས་ལོག་མ་ལོག་མ་རྣམས་ཀྱི་སྣོན་པ་ཚད་པའི་རིགས་ལས་བོག་མེ་འདྲན་ཕྱིར་མ་སྣོན་གོ། །སྣོན་པ་མ་ཚད་པའི་རིགས་ལས་སྣོན་པ་གཅད་པར་བྱ་ཡོད་ཅིང་གཅོད་ཀྱང་གཞི་ལྷན་ལྷན་དུ་མི་གསོད་ཕྱིར་མི་སྣོན་གོ། །དེ་བས་ན་སངས་རྒྱལ་གསུངས་པའི་ཚོས་ཐམས་ཅད་ནི་རྩ་གཅིག་པའི་ཚུལ་གཅིག་ལས། །འདི་ལྟར་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་རྗེས་སུ་གཞིལ་བ། །དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་ཐོག་ཏུ་འབབ་པ་ཤ་ལྷག་སྟེ། །བདག་ཡོད་པར་འདོད་པ་དང་མེད་པར་འདོད་པ་ལྟར་གཞི་ཚུལ་ཐ་དད་འགྱུར་བ་མེད་དེ། །འདི་ལྟར་བདག་མེད་སྣོན་པ་ཉིད་ཀྱིས་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚད་ཀྱང་ཚད་པར་ལྱུར་པས། །ཐོག་པ་མཐོ་དམན་ཐམས་ཅད་ཀྱང་། །དངོས་པོའི་སྣོན་པ་ཐེ་ཞི་ཐེ་ཞིར་སྟོན་པར་བཟད་དེ། །གཞི་ཐ་དད་དུ་སྣོན་པ་མེད་དོ། །དེ་བས་ན་ཐོག་པ་ཚུ་ཆུང་དང་ལྷ་བ་གོང་ལོག་ལ་གཞི་ལམ་སྟོལ་སྟོལ་འགྲོ་བ་ཡང་མེད་ལ། །འབྲས་བུ་སྟོར་གྲུབ་པ་ཡང་མེད་དོ་ཞེས་ཤེས་པར་བྱའོ། །◦

所說的法味一致，各乘皆可導向解脫的結果。即便法味一致，他並不是一味地認為諸乘所說的法義沒有高下之分。只是在論辯過程中，堅守四個原則來彰顯佛陀的教法一味。較高的見地對較低的見地不是全盤否定，對於較低見地已遮破的見解就不再更進一步的遮破。關於較低見地沒有遮破的部分，較高見地既不完全否定其基礎也不貶低其基礎。這是極富宗教情懷的一種態度，也是面對宗派間法義爭論的一種正面方式。對於榮松來說，其宗見大圓滿法是無所不能包容的，「因為無上大圓滿見是諸法大平等，自然捨棄言說，也無法以二諦來宣說。」<sup>155</sup>榮松班智達的回應，僅僅針對大小乘等諸宗義的爭論而言，尚未提及新譯對舊譯教法批判的回應。事實上，比文字語言上的回應更重要的是，榮松班智達除了對於寧瑪派教法做了彙整與註釋之外，他也依止許多印度的學者，並且為他的老師們翻譯許多密續：「《怖畏金剛》(རྩ་རྩེ་འཛིགས་བྱེད།)、《閻魔敵續》(གཤིན་རྩེ་དག་སྤྱད།)、《妙吉祥咒義》(འཇམ་དཔལ་ལྷགས་དོན།)、《勝樂根本續》(བདེ་མཚོག་ཙ་སྤྱད།)等。」<sup>156</sup>此舉，讓他為後弘時期經典翻譯的佔有一席之地。他的學識淵博，常以其佛法造詣折服許多新譯派的人士。連土觀也說：「榮松譯師卻桑（法賢）是一位無與倫比的大學者。」<sup>157</sup>

在宗教領袖掌握政權的時代裡，帕竹噶舉可算是相對給予各派發展空間的一個政體。「只要各教派成員不做違背帕竹意願、不做顛覆帕竹的事，一般是以寬容的態度任其獨立自由地發展的。」<sup>158</sup>根據五世達賴的《重點敘述受用雪域的天人王臣之史冊·圓滿童子之喜宴杜鵑歌音》(གངས་ཅན་ཡུལ་གྱི་ས་ལ་སྤྱོད་པའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་སྤོན་གཙོ་བོར་བརྗོད་པའི་དེབ་ཐེར་རྗོགས་ཐུན་གཞན་བུའི་དགའ་སྟོན་དབྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་སྐྱེད་བྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།)<sup>159</sup>記載，被明朝冊封為闡化王的帕竹第五任第悉（ལྷེ་སྤྱི།）<sup>160</sup>札巴堅贊（གཤགས་པ་རྒྱལ་མཚན།，1374—1432）對其他派門的態度也極為恭謹：「對於其他各派不分派別地全部親近承事，向一切

<sup>155</sup> 〈ལྷ་བའི་བརྗོད་བྱེད།〉，〈རང་ཐོམ་ཚོས་བཟང་གི་གསུངས་འབྲུམ་གཉིས།〉，p.12。「ཐ་མ་རྗོགས་པ་ཆེན་པོའི་ཚུལ་ལས་ཚོས་ཐམས་ཅད་མཉམ་པ་ཆེན་པོའི་ངང་དུ་གླང་དོར་མེད་པར་སྐྱབས་འདུད་པ་གཉིས་ཀྱི་བདེ་མེ་སྟོན་ལོ།」。

<sup>156</sup> 同註 108，p.445。

<sup>157</sup> 同註 107，p.65。「...རང་ཐོམ་ལོ་རྒྱུ་བ་ཚོས་བཟང་ཞེས་བྱ་བ་ལྷེ་མེད་པའི་མཉམ་པ་ཆེན་པོ་ཞིག་ལོ།」。

<sup>158</sup> 尹偉先，《明代藏族史研究》，北京：民族出版社，2000，p.99。

<sup>159</sup> 常被簡稱為《西藏王臣記》。

<sup>160</sup> 藏區古代行政長官的職稱。



經師聽聞法教。」<sup>161</sup>帕竹政體這樣的宗教態度持續到，再度被冊封為灌頂國師闡化王的第十一任第悉阿旺札西札巴（*ངག་དབང་བཟུ་ཤེས་གཤམ་བཤུ།*，1480—1569）依舊沒有改變：「不偏私地觀待各宗派，對於追隨導師甘蔗氏（即釋迦牟尼）的一切宗派親近承事與庇護。」<sup>162</sup>不僅如此，帕竹噶舉派的澤當寺（*ཅེས་ཐང་དགོ་ལྷ།*）亦將不分派的精神落實於寺院教學，曾邀請夏魯派（*ལ་ལུ་བཤུ།*）的布敦仁欽竹與第四輩噶瑪巴·乳必多傑（*རྣལ་པའི་རྣ་རྟེ།*，1340—1383年）到該寺講學，而《青史》的作者廓譯師·勳努貝（*འགོས་ལོ་གཞུན་རུབ་དཔལ།*）也曾經在這裡學習。此寺對於學生的宗派不予檢別，只要願意學習皆可予以入學，是以《青史》記載：「此大寺是教法無不齊全之處，這些教法的講說與聽聞從不間斷，一切士夫所欲之生源。對於說法境（即說法者）與趨向說法之境者（聽法者）而言，成為無畏的皈依。」<sup>163</sup>故於帕竹噶舉掌政的時代中，各宗派的宗教文化傳承得到長足的發展。由於寺院本身就是教育的場所，當各寺院得到發展的同時，藏族的正字學、文法著作、修辭學、詩學、傳記文學、史學、藏戲、建築藝術、醫學與天文曆算等也得到非常大的進步以及發展空間。其中，大多史學的著作都能夠秉持著不分派的精神，將藏族的歷史詳盡的蒐集與紀錄更是一項重大的成就。

在帕竹噶舉的支持下，鼓吹恢復戒律的宗喀巴在百家爭鳴之中展露鋒芒，此後格魯派漸漸的壯大，除了許多原本屬於噶當派都歸附在其羽翼之下以外，更在第三世達賴喇嘛·索南嘉措（*བསོད་ནམ་ཐུ་མཚོ།*，1543—1588年）<sup>164</sup>時代與蒙古人合作進而成為當時能與噶瑪噶舉、止貢噶舉等政教勢力一爭雌雄的教派。背負著輔佐兩代達賴喇嘛責任的第四世班禪·洛桑卻吉堅

<sup>161</sup> *ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ཐུ་མཚོ།*，〈*གངས་ཅན་ཡུལ་གྱི་ས་ལ་སྤོང་བའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་སྐོན་གཙོ་བོར་བརྗོད་བའི་དེབ་ཐེར་ཚོགས་ཐུན་གཞན་རྩའི་དགའ་སྟོན་དཔྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་གྲུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་ས།*〉，〈*གསུང་འབུམ། ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ཐུ་མཚོ། ཉེད།*〉，*Dharamsala*： *རྣམ་གསལ་སྟོན་མ།*，2007，p.162。「*གཞན་ཡང་རིས་སུ་མ་ཚད་པའི་གྲུབ་མཐའ་མཐའ་དག་ལ་བསྐྱེན་བསྐྱར་དང་། ཡོངས་འཛིན་རྣམས་ལ་ཚོས་ཀྱི་གསན་པ་མཛད་པ།*」。

<sup>162</sup> 〈*གངས་ཅན་ཡུལ་གྱི་ས་ལ་སྤོང་བའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་སྐོན་གཙོ་བོར་བརྗོད་བའི་དེབ་ཐེར་ཚོགས་ཐུན་གཞན་རྩའི་དགའ་སྟོན་དཔྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་གྲུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་ས།*〉，〈*གསུང་འབུམ། ངག་དབང་ལྷོ་བཟང་ཐུ་མཚོ། ཉེད།*〉，p.172—173。「*...ཚོགས་རྩལ་གི་བསམ་པས་རིས་སུ་མི་གཙོ་བོར་སྟོན་པ་བྱ་རམ་ཤིང་པའི་ཚེས་སུ་ཞུགས་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་ལ་བསྐྱེན་བཞུགས་དང་མགོ་འདྲིན།*」。

<sup>163</sup> 同註 47，p.1262。「*ཚོས་ལྷོ་ཆེན་པོ་འདི་ནི་བསྐྱེན་པ་མ་ཚང་བ་མེད་པའི་གནས་དང་། དེ་དག་བཤད་པ་དང་ཉན་པའི་ཚུལ་ཚད་པ་མེད་པ། རྩོམ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་འདོད་དུ་འབྱུང་བའི་གནས། ཚོས་སྐོ་བ་ཡུལ་དང་ཡུལ་ཏུ་རྒྱ་བ་དག་ལ་འཛིགས་པ་མེད་པའི་རྒྱབས་སུ་གྱུར་བའོ།*」。

<sup>164</sup> 為第一位被稱呼為達賴喇嘛的人物，並將根敦竹（*དགེ་འདུན་གྲུ།*，1391—1474年）與根敦嘉措（*དགེ་འདུན་ཐུ་མཚོ།*，1475—1542年）兩人分別追認為第一世與第二世達賴喇嘛。

贊（*ལྷོ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།*，1567—1662）<sup>165</sup>面對著更為詭譎的政治現實，以及本身的宗教思想背景的影響下，在《甘丹珍寶教傳大手印根本論·佛陀大道》（*དགེ་ལུན་བཀའ་བརྒྱད་རིན་པོ་ཆེའི་ཕྱག་ཆེན་ཙ་བ་རྒྱལ་བའི་གཞུང་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས།*）一書中表達了各派教理互不相違的理念：「俱生和合與寶匣，五支一味四字母，能寂斷境大圓滿，中觀見教授等等，種種施設名各異，通達了義因明者，及具修行瑜珈士，明辨確認密意同。」<sup>166</sup>俱生和合、寶匣、五支、一味、四字母等都是噶舉派大手印修行的導引法；能寂是希解派的修持要義；斷境為覺域派的修行方法；大圓滿則是屬於寧瑪派的教法；格魯派則自詡為中觀見的持有者。其實，各教法的詳細內容當然是有些差別的，但為了讓宗派間取得和解的基礎，必須做出對於彼此的理解與妥協之宣示。在此基礎點上，雖然五世達賴為了某些政治目的對於其他宗派的部分著作，下達了禁止刊印並且集中管理命令。整體而言，五世達賴對於他宗還是保有相當大的尊重與空間。從十七到十九世紀間格魯派於政教上獨大的期間，除了有在態度上較為尊重他派的四世班禪與土觀等人之外，也出現一些強硬派對於四世班禪的懷柔態度表示不滿者。其中，第六世班禪·洛桑貝丹耶謝（*ལྷོ་བཟང་དབལ་ལུན་ཡེ་ཤེས།*，1738—1780）則認為「第一世班禪作如是言，有其政治目的，並非真正認為各派思想根本相同。」<sup>167</sup>在格魯派宗見的一言堂下，宗派間對話或是辯論不再發生。漸漸的，西藏的佛學思想理路成為一套固定模式，尤其在衛藏地區少有大學者產生，這種情形成為日後利美運動產生的背景之一。

## 第六節 小結

前弘時期的佛教傳播範圍主要是在王室與貴族間，而走出宮廷的後弘

<sup>165</sup> 有些文獻會把他認定為第一世班禪，因為班禪的轉世系統是由他開始，以此類推，下文的第六世班禪有時被稱為第三世班禪。

<sup>166</sup> *ལྷོ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།*，〈*དགེ་ལུན་བཀའ་བརྒྱད་རིན་པོ་ཆེའི་ཕྱག་ཆེན་ཙ་བ་རྒྱལ་བའི་གཞུང་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས།*〉，《*གསུང་འབུམ། ལྷོ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་དང་།*》，New Delhi: Mongolian Lama Gurudeva, 1973, p.83-84. 「*ལྷན་ཅིག་སྐྱེས་སྐྱོར་གཞུང་མ། །ཇ་ལུན་རྩ་སྐྱོམས་ཡེ་གེ་བཞི། །ཁི་བྱེད་གཅིད་ཡལ་རྫོགས་ཆེན་དང་། །དབུ་མའི་ཉ་ཁྲིད་ལ་སོགས་བ། །སོ་སོར་མིང་འདོགས་མང་ན་ཡང་། །ངེས་དོན་ལུང་རིགས་ལ་མཁས་ཤིང་། །ཉམས་སྐྱོང་ཅན་གྱི་རྣལ་འབྱོར་བས། །དབྱད་ན་དགོངས་པ་གཅིག་ཏུ་འབབ། །*」。

<sup>167</sup> 達賴喇嘛丹增嘉措，《慈悲與智見—第十四世達賴喇嘛北美行開示錄》，台北：羅桑嘉措，1990，p.191。

期佛教進入民間後受到的平民文化的影響更為深遠，不論舊譯與新譯的宗教活動都可以看到藏族文化的特殊色彩。當時的政局紛亂，可說是群雄割據，各方領主為了穩定民心需要佛教的教義來達到目的，除了使得後弘期的佛經翻譯更為發達外，更使得領主與寺院間形成特殊的供需關係。新傳入的經典翻譯造成新舊譯的爭端，而新譯間彼此也存在著許多差異。教典中規定的見和同解精神，在宗派競爭壓力下被丟在一邊，爭端反而被激化成文字甚至是以武力的方式表現出來。然而，爭端所帶來的不一定是弱勢宗派的毀滅，弱勢者透過教說的爭論了解本身的弱點進而加以補救。然而，當政治勢力強勢地介入宗教爭端時，宗派教說間的紛爭一時之間消失，取而代之的是一言堂式的思想模式。此時，弱勢宗派的原有文化與教理迅速的流失。如果說政治在前弘期是將佛教文化發揚光大的推手的話，那麼在後弘期政治幾乎可以算是佛教文化的殺手。





身無生無滅之理幾乎是大乘佛教所共許的。本頌文以秘密大乘的觀點，重申法身的特性。被追認為二世達賴喇嘛的根敦嘉措針對此頌文解釋：

當一切菩薩以自性清淨無始終的相續心時，而且將客塵漸次地消除後，究竟清淨佛陀的殊勝不變之智慧即菩提心。從身風完全阻斷且身體的物質部分完全衰損而有具空色男女相之身，心意如上所述無始終的勝義菩提心與不變智慧兩者本質無差別，離彼則成無知之理，最初佛陀者，為一切種性(佛陀)的創始者與其總集根本變化而成的佛陀之故。因為本初佛與遮止斷邊之方便顯空無二之身，與不住於常邊的智慧與不變之智慧二者即是方便智慧本質無二之自性，所以喜好方便智慧方面沒有類別上的差別；無因故喜好方便智慧方面的因就無法生起了。<sup>174</sup>

本初佛並不是一尊第一個成為佛的人，而是無住無變的智慧，即是勝義菩提心。它沒有方分，沒有差別，更沒有種姓高低或是宗派，它是法身也就是佛陀的內自證智境。對於修行者而言，修學佛法的目的即是要將勝義菩提心顯露出來，為此則需要將那種有好惡、方分的客塵消除掉，如此則能證得如來殊勝不變的智慧。藏傳佛教大多數的修行方式，都是以秘密大乘為主，《聖妙吉祥真實名經》為秘密大乘的根本經典之一，雖以文殊命名，卻是以闡述如何修持金剛乘密法為主，並同時彰顯如來藏的功德，源出於此的「འཇམ་མེད།」二字除了無宗派偏私的字面意義之外，更是表示著本初智慧、勝義菩提心或如來藏的特質。

以閉關苦行著稱的噶舉派祖師密勒日巴（མི་ལ་རས་པ།，1052－1135）在

ལྷོ།」。  
174 དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ།，《ཇི་བཅུན་ཐམས་ཅད་མཉམ་པའི་གསུང་འབྲམ་ཐོར་བུ་ལས་མཚན་ཡང་དག་པར་བཟོད་པའི་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ་དོ་ཇི་ལོ་རྒྱུ་ལྷོ་དེ་ལོ་ན་ཉིད་ལྷང་བར་བྱེད་པའི་ཉི་མ་ཆེན་པོ་ལྷོ་བུ་བ་བཞུགས་སོ།》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2002，pp.293-294。「བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱིས་ཐོག་མ་དང་ཐ་མ་མེད་པའི་སེམས་ཀྱི་རྒྱན་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་སློབ་བྱི་བྱི་མ་རིམ་གྱིས་བསལ་ནས་རྣམ་པར་དག་པ་མཐར་ཐུག་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཚོག་ཏུ་མི་འགྲུང་བའི་ཡེ་ཤེས་ནི་དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སོ། ལས་རྒྱང་མ་ལུས་པར་འགགས་ཤིང་ལུས་ཀྱི་བེམ་པའི་ཆ་མ་ལུས་པར་ཐད་པ་ལས་སྐྱོད་གཟུགས་ཡབ་ཡམ་གྱི་རྣམ་པ་ཅན་དང་། ཐུགས་གོང་དུ་བཤད་པའི་རྒྱལ་གྱིས་ཐོག་མ་དང་ཐ་མ་མེད་པའི་དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་འགྲུང་བའི་ཡེ་ཤེས་གཉིས་དོ་བོ་དབྱེར་མེད་དེ་འབྲལ་མེ་ཤེས་ལྷ་ལྷུང་པའི་རྒྱལ་གྱིས་ཐོག་མར་སངས་རྒྱས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་རིགས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སློབ་པ་པོ་དང་གང་དུ་སྦྱང་བའི་རྩ་བར་གྱུར་པའི་སངས་རྒྱས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་པའི་སངས་རྒྱས་དང་། དེ་ཡང་ནི་མཐའ་འགོག་བྱེད་ཀྱི་ཐབས་རྣམ་ཀུན་མཚོག་ཐུན་གྱི་སྐྱེ་དང་། མིང་མཐའ་ལ་མི་གནས་པའི་ཤེས་རབ་མི་འགྲུང་བའི་ཡེ་ཤེས་གཉིས་ཐབས་ཤེས་དོ་བོ་དབྱེར་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ཡིན་གྱིས་ཐབས་ཤེས་རྟོགས་ལེ་བོ་ལོ་རིགས་ལྷ་ཆད་པ་མེད་ལ། རྒྱ་མེད་པས་ཐབས་ཤེས་རྟོགས་ལེ་བོ་ལོ་རིགས་ལྷ་ལས་བྱང་བ་མ་ཡིན་ནོ།」。

其道歌中，有如是章句：「我修生起次第時，此身顯空如彩虹，無形質故貪愛滅，語言聲空如谷響，無好惡故取捨滅，心明空如日月光，無偏執故我執滅，執為凡夫身語意，自生金剛身語意，三門不復為凡夫，如是我心甚安樂。」<sup>175</sup>生起次第是修持密續的基礎次第，將原為凡夫的身語意，轉化成本尊的金剛身語意。觀本尊的身顯空彩虹，了悟自身無形質進而滅除了對身的貪愛；修持本尊的時候不斷的念誦的咒語猶如空谷的回音，在這當中對其他一切的聲音不在執著好不好聽，進而滅除了取捨；日月的光明不會有派別偏執，有取捨的照耀大地，觀修本尊的時候所感受到的明空心也是如此。以這個無宗派偏私且明空的心，將我執熄滅。如此，則原本執為凡夫的身語意，會將自生金剛身語意出來。所以修行就該像這樣離形質、無好惡與無偏執，這樣就會得到修行者的真正安樂。還有另外一道歌提到：「孩子！於見地不做偏執想，修行當入山間啊！行為當斷惡友啊！當遵行三昧耶啊！當思果必敗壞啊！」<sup>176</sup>從道歌或是傳記中都可以看到密勒日巴亟欲遠離世間的頭陀性格，不但如此，他還大聲疾呼的要弟子跟他一樣遁世修行。雖然，這些道歌的作者是否真為密勒日巴，歷來多有爭論。縱使這些道歌可能不是由密勒日巴一人所作，但可以確信這些道歌的內容，都是反應遠離大僧院與世間政治的修行經驗與感觸。

透過密勒日巴在道歌中的呼籲，可以得知真正的修行人是對於宗派的爭端與分歧沒有興趣的，並且在修行當中要安住在無偏私的見地上，之後所成就的才是無偏私的佛果位。故應當回歸作為一位修行者的本份，不只在修持的過程當中放下宗派等種種的見解，並且透過實修生起次第等種種法門，體證與本尊無二的明空心。如是從形而上的利美衍生到世俗的角度，對於藏傳佛教在經論上的論辯議題，利美運動的開創者沒有迴避，甚至為了確立傳統觀修上的必要，主動將過去被視為邪見的理論再度提起，同時

<sup>175</sup> མི་ལ་རས་པ། , 《 རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ་ཇི་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་ཕྱེ་བ་མཁུར་འབྲུམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། 》, 台北：財團法人佛陀教育基金會，2007，pp.263-264。◦「བདག་གི་ཡི་དམ་བཟླེད་རིམ་བསྐྱེལ་ཙ་ན། །ལུས་ལྷུང་སྣང་བར་ལྷུང་གི་འཇའ་ཚོན་འད། །དེ་ལ་དོས་གཟུང་མེད་པ་ཟད། །དག་གཞུགས་སྣང་ལུང་སྣང་གི་བྲག་ཙ་ན། །དེ་ལ་བཟང་ངན་མེད་པའི་སྣང་དོར་ཟད། །ལམས་གསལ་སྣང་ཉི་ཟེའི་འོད་དང་འད། །དེ་ལ་ཚྭགས་རིས་མེད་པས་བདག་འཇིན་ཟད། །ཐམས་ལ་དུ་བཟུང་བའི་ལས་དག་ཡིད། །རང་བྱུང་རྩི་ཇི་སྐྱ་གཟུང་ཐུགས། །སོ་གསུམ་ཐམས་ལ་དུ་མ་ལུས་སྒོ་རེ་བདེ། །」◦

<sup>176</sup> 《 རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ་ཇི་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་ཕྱེ་བ་མཁུར་འབྲུམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། 》, p.462。◦「བྱ་སྐྱ་བ་ཚྭགས་རིས་མ་ཕྱེད་ཨང་། །སྐྱེས་པ་རི་ཚོད་བྱང་ཤིག་ཨང་། །སྐྱོད་པ་ཤོགས་དན་སྣངས་ཤིག་ཨང་། །དམ་ཚིག་ལྷུང་བ་བཟུན་ཅིག་ཨང་། །འབྲས་བུ་འཆི་བ་སོམས་ཤིག་ཨང་། །」◦

在與他宗辯駁的過程當中奠立了就事論事不出惡言的良好範例，讓不同宗派的人彼此都能夠和睦的討論法義，如：蔣貢康楚羅卓泰耶本身所主張的宗見是中觀他空派，然而他的學生局米胖嘉揚南傑嘉措卻持了義大中觀見，彼此之間卻不產生矛盾與衝突，反而在佛法的教理與實修上都互相學習與支持。以如此的態度，才能夠把即將失傳的法脈或法本不分派的重新找出，並且為它們做整理與傳承的工作，為當時的佛教注入一股新的生命力。

## 第二節 產生利美的地緣關係與社會環境

把利美運動比喻成一朵花的話，這朵花所生長的环境就顯得十分重要了。傳統上，將藏區的地理環境約略劃分成三區：衛藏（དབུས་གཙང་།）、安多（ཨ་མདོ།）與康區。這三區同時也是藏語的三大方言區，衛藏人大多使用拉薩音（ལྷ་ས་སྐད།）；安多人使用安多音（ཨ་མདོ་སྐད།）；康區使用的言被稱為康巴音（ཁམས་བ་སྐད།）。不同的方言習慣與地理環境，造就三者迥異的人文風情。在《安多政教史》中，對於其地理範圍人文差異做了簡略的敘述：自「阿里（མངའ་རིས།）的貢塘至索拉夾窩山以上之區域，稱為衛藏法區；自黃河河灣以上的區域，稱為多朵（མདོ་ལྷོ།）人區；自漢地白塔寺以上的區域，則稱為安多馬區。」<sup>177</sup>這個簡單的說明，意味著在衛藏地區有著最強大的宗教勢力；在康區或是多朵區有著極為優秀的人才與人文風采；而安多則是以畜牧或商業為主的區域。擁有豐富人文色彩的康區，就是孕育了利美運動的母親。

自從吐蕃王朝瓦解之後，康區在政治上就已經脫離了衛藏的控制。雖然，格魯派曾挾蒙古軍的武力將勢力範圍擴張到康區，先後打敗了當時康區主要政治勢力—包括信奉苯波的白利土司與噶舉派，但是格魯派的勢力並沒有如同在衛藏地區一般，在當地獲得壓倒性的優勢。這種現象與康區特殊的地理環境有緊密的關係，比起衛藏地區，康區的地理更為破碎一大

---

<sup>177</sup> 智巴丹·貢卻呼丹巴饒吉，吳均、毛繼祖、馬世林譯，《安多政教史》，蘭州：甘肅人民出版社，1989，p.5。多朵區的地理位置，與康區多有重複，故可視為同區。

多是縱向的山脈與河谷－人類的群聚狀況也隨著形成一小區一小區的聚落，在政治上很難形成中央集權式的政府，當然在宗教信仰上就難以政治凌駕於其中。故此，康區在經濟上或文化上都呈現了多元化的現象。

在康區眾多小區域當中，德格地區自佛教於西元 8 世紀在康區弘傳以來，憑藉著其特殊的地緣優勢在佛教的傳播過程上扮演了歷史性的角色。例如，早期康區最早寺院－丹壟塘度母寺（度母拉康）就正位於德格區。還有，早期的佛教石刻如：察雅縣的仁達丹瑪摩崖石刻、芒康縣的札果西石刻造像和朗巴朗則石刻造像、石渠縣的照阿拉姆摩崖石刻皆位於該區。<sup>178</sup>這些例子在在都說明了，德格地區在佛教文化發展上超出了康區的其他地區之事實。另外，後弘期開始之後，本區作為律學下路弘傳的主要地區之一，進而成為康區佛教文化的重鎮。在此後的歷史發展過程中，德格地區的佛教由於得到了歷代德格土司的大力支持，始終處於較為興盛的狀態，直到清代前期德格王朝由於取得了康區的霸權，其境內藏傳佛教無論在寺院級別、佛教學術文化水平等方面都是康區其他地區所難以企及，從而成為康區佛教文化最發達的地區。<sup>179</sup>故此，歷來多有學者表示德格為康區藏族文化與佛教文化中心。

歷來德格土司兼容並蓄的宗教政策，使得康區境內各個宗派縱使在教理上互有爭辯卻不妨礙彼此自由發展的空間。根據統計，佛教各派在康區擁有最多是寺院的是寧瑪派，其次才是在衛藏地區擁有壓倒性勢力的格魯派，第三是薩迦派，最後才是噶舉派。寧瑪派在康區的興起，與德格家族刻意的扶植<sup>180</sup>有莫大的關係之外，最重要的還是寧瑪派的修持方式與儀式更為緊密的與當地文化結合，當然就更受到當地人民的信仰。寧瑪派後弘時期以來不但在教義上屢遭質疑，更在政治角力下敬陪末座，使得發展能量受限，寺院的數量一直無法提升。在十七世紀之後，寧瑪派的三大寺院

---

<sup>178</sup> 王開隊，《康區藏傳佛教歷史地理研究（公元 8 世紀—1949 年）》，廣州：暨南大學，2009，p.216。

<sup>179</sup> 《康區藏傳佛教歷史地理研究（公元 8 世紀—1949 年）》，pp.216-217。

<sup>180</sup> 德格家族的五大家廟中，寧瑪寺院就佔了四間－噶陀、白玉、雪謙、卓千，這四大廟也是寧瑪派六大傳承中的其中四個傳承的祖廟，其重要地位可見一斑。另外一個家廟則為噶舉寺的八邦寺，這五個寺院都曾被清朝冊封過，德格土司為了將其轄區內的宗教至於其統治之下，就將上述五寺劃為五座國師廟。



白玉（དབལ་ཡུལ།）、卓千（རྩོགས་ཆེན།）、雪謙（ཞེ་ཆེན།）等傳承在德格地區建立講修制度之後，便掀起一股建寺浪潮，迅速的向外擴張。從原本寺院稀少的情況，搖身一變成為康區擁有最多寺院的教派。寧瑪派挾著強大的優勢，成為日後利美運動不可或缺的助力。

德格土司的崛起對於康區佛教蓬勃發展，起了決定性的作用。其家族在政治上的初露鋒芒始於元代至元年間（1264—1294年），朝廷推行以「土官治土民」的土司制度，當時德格隸屬於「吐蕃等路宣慰使司都元帥府」。國師八思巴對德格家族第三十代索南仁欽十分看重，認為他是具有「四德」與「十格」等特質的善男子，並且將其引薦給元世祖忽必烈。後來元世祖將其封為「千戶」，賜予印信與佛教信物「打鄂羅布松（虎頭三寶）」。<sup>181</sup>此後，忽必烈更冊封他為「多麥東本」（史籍記為奔不爾亦思剛萬戶府），賜地建立「薩瑪政權」。<sup>182</sup>在此時的德格家族其勢力，僅限於白玉縣與理塘縣一帶。直到十五世紀中期，第三十六代的博塔·札西生根，獲得色曲中游約三十五公里的狹長河谷為領地後，在1448年舉家遷往更慶，並以當地為家族政權中心，並自稱「德格甲波」（ལྷེ་དགེ་བླ་པ།，意即德格國王），《德格世德頌》將其記為第一代德格土司。此後，德格家族以長子出家任更慶寺<sup>183</sup>寺主，次子則為在家人，繼承土司的職務；若是單傳，則除世襲土司職外並兼任更慶寺寺主。第七代土司向巴彭措與青海和碩特部的蒙古軍結盟，共同消滅了甘孜境內的白利土司。固始汗冊封向巴彭措為「德格僧王」，成為德格地區集政教大權於一身的領袖。此後，歷代土司都自稱為德格法王。

康熙末年，登巴澤仁（1678—1739）世襲第十二代土司與第六世法王後，在武力上收降了今石渠境內三十七個部落，征服西藏江達和貢覺境內

---

<sup>181</sup> 張江華，〈德格土司及其轄區的社會經濟結構〉，《民族學研究》，北京：中國民族學學會，1995，p.188。「四德」：法、財、欲、解脫。「十格」則包括善土：種地、造屋；善石：築牆、製模；善水：行舟、止渴；善木：建房、作薪；善草：牧、飼。此四德十格所指的，都屬於宗教上的德行。此德與格二字在第三十五代時，成為其家族之稱號。

<sup>182</sup> 四川省德格縣誌編纂委員會，《德格縣志》，成都：四川人民出版社，1995，p.43。

<sup>183</sup> 為第三十六代的博塔·札西生根與香巴噶舉的湯東傑波（1384-1464年）合建，在第七代德格土司向巴彭措時改宗薩迦派。

五個牧區部落，青除了德格與白玉境內殘存的土酋勢力，挫敗了西康貢覺土酋與青海蒙古族土酋勢力夾擊德格土司的陰謀。<sup>184</sup>文化建設上，則建立了對藏族文化保存起了極大作用的德格印經院。此印經院的建立，成為利美運動開花成果的重要養分。德格土司的政教勢力，在此王的領導下達到鼎盛。

登巴澤仁於 1729 年開始興建德格印經院，或許也是出於家族政教統治的需求，藉由不分派的宏揚各派佛法，達到彼此制衡的目的，同時又可以藉由興盛各教派使得這些教派為己所用。德格土司十分重視此印經院的建立，甚至連參與奠基儀式的宗教人士都特別挑選擁有合適名字的喇嘛，以祈求吉祥的緣起，其他如木料、差役、經版徵集等細節就更不待言了。從第十二代土司開始直到第十五代土司洛珠降措（1729—1775），前後將近三十年，這個對後世影響深遠的跨時代建設終於完工。

德格版《甘珠爾》與《丹珠爾》的印行，不啻為德格印經院對當前佛教學術研究最大的貢獻之一。據德格版《甘珠爾總錄》記載：西元 1729 年 7 月 2 日，時年五十二歲的法王巴登澤仁在恩珠頂（更慶寺的別名）開始醞釀《甘珠爾》的籌備工作。經過多方調查和可行性論證，決定薦任八邦寺主寺活佛司徒·卻吉久勒（ཚས་ཀྱི་འབྲུང་གཞན།）為總編審師。登巴澤仁則調集了轄區內的所有著名書法家、畫師、雕版工匠，還結集了一批基礎較好的青年僧人，用以師代徒的方式讓他們一邊工作一邊鑽研書法與刻版技術。而司徒·卻吉久勒則會同羅薩翁波、噶瑪巴珠、克珠·札西翁珠等著名學者，把從八世紀赤松德贊組織力量在歷代王室及大譯師們從梵文、于闐文、漢文等佛教經典譯成藏文的典籍所編定的《旁塘目錄》、《秦浦目錄》、《登迦目錄》，以及納塘《甘珠爾》、蔡巴《甘珠爾》、理塘《甘珠爾》的抄本或版本，還有當時凡是能在藏區可以找到的其他經典都收集起來，作為參考。西元 1730 年 2 月 3 日正式在恩珠頂展開校對與刻版工作。為保證印版質量，土司規定實行三級審稿制度。經過六十多名書法家與書寫員、十位編審師、四百多名刻工和一百多名雜工的艱苦努力，於西元 1734 年告

---

<sup>184</sup> 《德格縣志》，p.444。

竣，歷時五年。法王巴登澤仁逝世後，由其子承父業，於西元 1737 年，由貢噶赤勒嘉措主持繼續雕刻。由薩迦名僧徐欽·赤欽仁青為總編審師，前後蒐集了星巴達則、夏魯寺、司徒·卻吉久勒等所編的《丹珠爾》六種版本。由徐欽·赤欽仁青、木桑歐金札西、西饒丹增等十位編審師，五百名刻工的努力，在歷時春秋五載，於西元 1742 年大業告成。<sup>185</sup>

德格版《甘珠爾》對於其中收錄的經典，依照其內容編排分類成十一部分，分別如下：〈འདུལ་བ། 律部〉十三函、〈ཤེས་བྱིན། 般若部〉二十一函、〈པལ་པོ་ཆེ། 華嚴部〉四函、〈དགོན་བཅེགས། 寶積部〉六函、〈མདོ། 經部〉三十二函、〈རྒྱུད་འབུམ། 十萬續部〉二十函、〈རྟོང་རྒྱུད། 古續部〉三函、〈ཇི་མེད་འོད། 時輪釋·無垢光〉一函、〈གཟུངས་འདུལ། 總持部〉二函，總共有一百零二函。其中，〈古續部〉所收錄的是寧瑪派的早期根本經典，這是其他版本的藏文《甘珠爾》不曾收錄的，可見當時德格土司與司徒·卻吉久勒一改過去新譯派興起時舊譯的經是，轉而對於寧瑪派經典重視進而為其保存經典的印版，此舉也間接地破除寧瑪派流傳經典為疑偽的謠言。

德格版《甘珠爾》則將其所收錄的顯密論述，依照其性質分成十八種部類，包括〈བསྟོད་ཚོགས། 禮讚部〉一函、〈རྒྱུད། 續部〉七十八函、〈ཤེས་བྱིན། 般若部〉十六函、〈དབུ་མ། 中觀部〉十七函、〈མདོ་འགྲེལ། 經疏部〉十函、〈སེམས་ཚམ། 唯識部〉十六函、〈མངོན་བ། 阿毗達摩部〉十一函、〈འདུལ་བ། 律部〉十八函、〈སྐྱེས་རབས། 本生部〉五函、〈སྤྱིང་ཡིག། 書翰部〉二函、〈ཚད་མ། 因明部〉二十函、〈སྐྱ་མདོ། 聲明部〉四函、〈གསོ་བ་རིག་བ། 醫方明部〉五函、〈བཟོ་རིག་བ། 工巧明部〉一函、〈བུན་མང་བ་ལུགས་ཀྱི་བཟུན་བཅོས། 修身部〉一函、〈བཟུན་བཅོས་ལྷ་ཚོགས། 雜部〉九函、〈རྫོ་བའི་ཚས་རྒྱུད། 阿底峽小部〉一函、〈དཀར་ཆག། 目錄〉兩函等，共兩百一十七函。德格版《甘珠爾》與其他版本的《甘珠爾》顯著的差異，在於德格版專門為阿底峽相關的著作成立類別，同時也在其他部類裡面加入許多自舊譯時期流傳下來的作品，例如：佛密、無垢友、文殊友（འཇམ་དབལ་བཤེས་གཉེན།）、師利星哈（སྤྱི་སིན།）、極喜金剛（དགའ་རབ་རྩ་རྩ...等人的顯密論述，在在顯示出德格印經院在選錄論典上沒有宗派偏私的立場。

<sup>185</sup> 楊嘉銘，〈德格-雪域藏族文化中心論要〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》，成都：西南民族大學，1999，p.206。

在五世達賴喇嘛過世之後，甘登頗章政權歷經多次的政治鬥爭，而康區由於地理上與衛藏差距甚遠，使得拉薩的政治風暴輕易地蔓延至當地。以雍正皇帝曾為令七世達賴·格桑嘉措（བསྐལ་བཟང་ལྷ་མཚོ།，1708—1757）遠離拉薩的政治漩渦，並防止準噶爾或來自青海等勢力逼迫達賴，而下指命其移居康區一事為例，可見甘登頗章政權對於康區的控制，比起衛藏地區而言顯得較為薄弱。尤其，從第九世達賴喇嘛·隆朵嘉措（ལུང་རྟོགས་ལྷ་མཚོ།，1806—1815）開始到十二世達賴喇嘛·聽烈嘉措（འབྲིན་ལས་ལྷ་མཚོ།，1856—1875）為止，期間歷任達賴喇嘛的壽命都非常短促，全都沒有超過二十歲就死亡。<sup>186</sup>這幾位達賴喇嘛的過世，都在其尚未親政或是才剛獲得親政不久就發生，這個事實使得達賴喇嘛是被謀殺致死的傳言塵囂甚上。關於這些達賴喇嘛被謀殺的方法，在西藏眾說紛紜，沒有定論，但可能性最大的是在食物中放毒。因此，從十三世達賴喇嘛開始，達賴喇嘛吃的食物首先要由其親信僧官先行品嚐，因而十三世達賴喇嘛也就得以倖存。<sup>187</sup>由此可見，當時拉薩政治中心內部的權力傾軋不斷。

除此以外，自十八世紀末期起，英、俄等國即派遣間諜入藏繪製了大量的地圖。<sup>188</sup>此一舉動，足以顯示出其意圖。英屬東印度公司在十八世紀末，就要求與西藏通商卻不被接受。此後，他們採取新的政策，即逐步控制了西藏周邊的廓爾喀（今尼泊爾）、哲孟雄（今錫金）、布魯克巴（今不丹）以及喀什米爾等國，並以此為基地，入侵西藏。<sup>189</sup>而俄國則早在十八世紀初，就於現今青海西寧以及達賴喇嘛之住錫地有商務往來，此等商務往來的目的在於派間諜蒐集情報，尤其是查明能否到達該地，並加以佔領。<sup>190</sup>尤其，在第一次鴉片戰爭之後，西方列強迫使中國門戶大開以外，利用

<sup>186</sup> 第九世達賴喇嘛隆朵嘉措年僅十歲就離世；第十世達賴喇嘛楚臣嘉措（ཚུལ་ཁྲིམས་ལྷ་མཚོ།，1816—1837年）得年二十二歲，直到他逝世為止都尚未親政；第十一世達賴喇嘛凱珠嘉措（མཁའ་གྲུབ་ལྷ་མཚོ།，1838—1855年）於十八歲親政當年過世；第十一世達賴喇嘛聽列嘉措在其十八歲時親政後一年，十九歲時身亡。

<sup>187</sup> 英德·L·馬利克，尹建新、段荃、盛艷譯，《西藏的歷代達賴喇嘛》，北京：中國藏學出版社，1991，pp.34-35。

<sup>188</sup> 李劍虹，〈十九世紀中後期西藏史地研究探討〉，《西藏研究 1997 年第四期》，拉薩：西藏社會科學院，1997，p.79。

<sup>189</sup> 孫宏年，〈試論十九世紀中後期西藏史地研究〉，《揚州師院學報人文社會科學版 1996 年第一期》，揚州：揚州師院，1996，pp.94-95。

<sup>190</sup> 〈試論十九世紀中後期西藏史地研究〉，《揚州師院學報人文社會科學版 1996 年第

滿清積弱之際更加肆無忌憚地將觸角伸入了中國的邊境，西藏在此時也是他們所關注的焦點之一。此時的甘登頗章面對政治與軍事上的內外交迫，根本無力顧及康區即將引發的宗教復興與變革，被動地為利美運動提供了絕佳的時機。

### 第三節 三位倡導利美運動的主要人物

蔣揚欽哲旺波（འཇམ་དབྱངས་མཚེན་བཟའི་དབང་པོ།，1820–1892）、蔣貢康楚羅卓泰耶與秋吉林巴（མཚོག་གྱུར་སྤོང་པ།，1829–1870）等三人，是推動利美運動最重要的舵手，這是由於他們攜手合作完成了《འཇམ་ཚེན་གཉེན་མཛད་ཚེན་མ། 大寶伏藏》。德格版《大寶伏藏》共有六十三函，內容為「伏藏品」（གཉེན་མ།）<sup>191</sup>，他們透過大量的向多位上師求教得到這些法的傳承，或是將在禪定當中或是在睡夢當中獲得一些神祕經驗的啟示記錄下來，分門別類地做整理共同完成這跨時代的鉅著。《大寶伏藏》裡有許多是蔣揚欽哲旺波與秋吉林巴所發現的伏藏與再伏藏，而主要由蔣貢康楚羅卓泰耶整理記錄。又整個利美運動理念推動與蔣揚欽哲旺波的背景有很大的關係，所以以下將利用蔣揚欽哲旺波的生平敘述為主軸，輔以其他參與者的生平為參考，以檢視利美運動發生的過程。

蔣揚欽哲旺波出生於德格地區的官宦家庭，由於他的父親對詩詞、印藏曆算、書寫等都精通善巧，為諸智者所不及故承擔大法王(德格土司)秘

---

一期》，p.95。

<sup>191</sup> 伏藏有幾種形式包括地伏藏（ས་གཉེན།）、心意伏藏（དགོངས་གཉེན།）、淨相（དག་སྣང་།）等，相傳活躍於前弘期的蓮花生離開西藏之前曾把一些適合未來眾生的法要埋入地下，或是封印在他的心傳弟子的心識當中，等到未來時機成熟的時候由伏藏師（གཉེན་སྣོན།）挖掘出來或是從心意中發現，以這種方式出現的法分別叫做地伏藏與心意伏藏。其中，由地伏藏挖掘出來的東西也常包括了記錄前弘期的歷史、佛像或是器物等。淨相伏藏則是修行者在禪定當中見到本尊或是蓮花生所授予的法要。依《土觀宗派源流》的見解認為，伏藏的出現不限於在寧瑪派，而是各派都有；也不限於藏區，而是在印度就有這類的法以伏藏方式，出現在世人面前。另外，《大寶伏藏》所蒐集的伏藏法中還有一種叫做「ཡང་གཉེན། 再伏藏」，這類的法門曾被其他伏藏師以前面提到三種找到伏藏的方式發現過，然而卻因為某種原因失傳或是再度被藏起來，而蔣揚欽哲等人再透過前述所言之三種方法發掘出來。

書長的工作。<sup>192</sup>據說，他的父親因為極其正直，且能洞悉入微，故而就任德格土司秘書長長達二十六年期間都安然自若。人主（德格土司）的法規極其嚴厲，且心思複雜，屬下的貴族幾乎沒有未遭受過處罰的，但這位正直的秘書長，連損失一方哈達的指責也沒有遭遇過。因此被所有人讚頌為「公眾的螺髻」。<sup>193</sup>藏族社會對於社經地位高低，是相當重視的，因此在許多傳記當中都可以發現對所描寫人物的出生多所著墨。蔣揚欽哲旺波的弘法事業，也因顯赫的家世而受到關注。

相較之下，蔣貢康楚羅卓泰耶的出身就顯得平凡許多。他的父親是一位苯波咒師，而母親則是一位信仰十分虔誠的普通女子。他自述道：

「我父親是一位名叫索南佩（བསོད་ནམས་འབེལ།）的苯波咒師，對於工作上的事情十分的熟練且個性極為正直，虔誠又有善心，前行積聚資糧的修行已經合格，很了解如何修持心的意義，非常精進地念誦經文儀軌。母親札希措（བཀྲ་ཤིས་འཚོ།）心腸極為柔軟且很有耐心，信仰虔誠又多把事情看為清淨的顯現，只要有東西都會很樂意地布施出去，念誦了一億五千萬次六字大明咒，而且他們夫妻兩人彼此從一而終沒有異心。」

194

蔣貢康楚的出身雖然不是顯赫的官宦之家，卻也算是宗教氣氛濃厚的家庭，在其父母的耳濡目染下，對於宗教生活的嚮往早已萌芽。大約在蔣貢康楚十五歲到十六歲之間，他的家庭發生了重大的劇變—家族破產與父親入獄等令人痛苦的事情接二連三的發生。這次使得他對於政治壓迫人民的現實感到沮喪，同時這次的事件也成為他轉入修行生活的重要關鍵。他

<sup>192</sup> 貢珠·雲丹嘉措，張煒明譯，《藏傳佛教不分派運動大師—蔣揚欽哲旺波傳》，北京：宗教文化出版社，2009，p.13。

<sup>193</sup> 按照藏族的習俗，在犯錯受到訓斥時，先要向長官獻哈達報到。《藏傳佛教不分派運動大師—蔣揚欽哲旺波傳》，p.109。

<sup>194</sup> འཇམ་མགོན་ཀོང་སྤལ་སློབ་ཤོལ་མཐའ་ཡས།, 《འཇམ་མགོན་ཀོང་སྤལ་སློབ་ཤོལ་མཐའ་ཡས་ཀྱི་རང་རྒྱལ།》, Bir:Tibetan khampa industrial society,1973,p.94. 「བོན་ལྷགས་པ་བསོད་ནམས་འབེལ་བྱ་བ་བརྗོལ་མཁམ་ཤིང་མི་གཞི་ཤིན་ཏུ་དང་བ། དང་བ་དང་དགེ་སློབ་ཅན། རྗེ་འཇོའི་བསགས་སྤོང་ཚད་ལྷན་དང་། ལེམས་དྲན་ཉམས་ལེན་ལེགས་པར་ཤེས་པ། ལ་ཉོན་བརླས་བརྗོད་ལ་ཤིན་ཏུ་བཙོན་བ་ཞིག་ཡིད་བ་དེ་ནི་ལས་ཀྱི་པ་ཡིན་ལ། མ་བཀྲ་ཤིས་མཚོ་བྱ་བ་རྒྱད་ཤིན་ཏུ་འཇམ་ཞིང་དང་རིང་བ། དང་བ་དང་དག་སྤང་ཅི་བ། ཅི་ཡོད་ལྷིན་པ་ལ་དགའ་བ། ཡིག་དུག་དུང་ལྷུ་རྩེད་དང་གཉིས་ཙམ་སོང་བ་དེ་གཉིས་ལྷིམ་ཐམས་བྱས་ཀྱང་རིག་རྒྱད་ནི་གཅིག་ཀྱང་མ་བྱུང་།」。

聽從母親的勸告，開始進入寧瑪派寺院學習。蔣貢康楚的啟蒙老師，同時也是身為授予其比丘戒的戒師局美圖寶南傑(འགྲུང་མེད་མཐུ་སྣོད་ལ་རྣམ་རྒྱལ།，1787—?) 在蔣貢康楚即將在地方首領的授命下前往八邦寺常住的時候，將自己身上穿的法衣以及鉢具送給了蔣貢康楚，並向他說道：「恆時減少心思，保持念知，不造作偏私。」<sup>195</sup>以這句話，作為最後的叮嚀，蔣貢康楚在日後將這教言實現在日常生活中，以無偏私的角度為藏傳佛教留下珍貴的文獻。在蔣貢康楚前往八邦寺駐錫後的同一年，即被要求重新接受噶舉派傳承的比丘戒，縱使康楚已表達之前已經接受過寧瑪派傳承的比丘戒也沒有被採納意見。雖然寧瑪派與噶舉派傳承普遍都維持一種互相尊重的關係，但其實檯面下部分人士的偏私心態偶爾還是會顯露出來，足見宗派的隔閡，不只在見解與修行方式的不同，連出家戒的傳承也普遍存在偏見。珍藏著之前戒師所贈與的法衣，卻得因為進入噶舉派而將之前所接受的戒律歸還(後來在康楚接受噶舉派傳軌的比丘戒前，奉還前戒的儀式從未舉行過)，重新接受戒律的事情對蔣貢康楚而言，對於宗派隔閡的現實必定百感交集。

秋吉林巴出生在同屬康區的囊謙(ནང་ཆེན།)，本身屬於嘉樞(སྐུ་སྤྱ།)家族的成員，在蔣貢康楚的自傳裡常以嘉德(སྐུ་གཉེན།)稱呼他—嘉樞家族的掘藏者。他出生在囊謙地區的最高行政長官(ཆེང་ལྷ།)駐錫地附近，雖然家族中過去是官員，畢竟不算是顯赫，所以在年輕的時候也曾幫忙家裡牧羊。後來出家後，在寺院中的表現不算特別突出，甚至還因為在舉行宗教儀式時脫軌演出差點被嚴厲的懲罰，幸好受到當時寺主的保護而免受責難，據說這是那位寺主早就看出他是與眾不同的人，但沒有受到任何特別的重視。不久，他就請求離開寺院。

離開之前，秋吉林巴供養了囊謙的最高行政長官一尊佛像，並請求一頭坐騎與糧食。但那位長官是個固執死板的人，對秋吉林巴即將離開感到不悅。「那位瘋癲的僧侶給了我一尊既非陶土，亦非石雕的蓮師像。」長官不知道這是秋吉林巴已

<sup>195</sup> 《འཇམ་མགོན་ཤོང་སྤུལ་སྣོད་ལ་མཐུ་ཡམ་གྱི་རང་རྣམ།》，p.115. 「དུས་རྒྱུན་དུ་སྣོད་སྤྱད་ལ། དན་ཤེས་བརྟེན། རྩལ་རིས་མ་བྱེད་།」。

經發掘出的極為珍貴的伏藏物之一，「給他一批老馬和一具馬鞍就好了。」由於這位長官缺乏識人之明，自此之後秋吉林巴不再於囊謙落腳。<sup>196</sup>

秋吉林巴的出身平凡，使得他在寺院或是囊謙地區一點也沒有受到重視的情況可見一斑。

據說蔣揚欽哲旺波在幼年的時候，就展露了許多異於常人小孩的特質。例如：與鄰居小孩遊戲時，喜歡穿上喇嘛的服飾模仿法會中灌頂與講經說法的儀式；或是喜歡將泥土做成供養佛菩薩或鬼神的供品，模仿喇嘛誦經的腔調念誦供養的儀式等等。在他十二歲的時候，被認為是德格地區地位最高的更慶寺裡一位在十多年前過世的大堪布絳巴南喀其美（བྱམས་པ་ནམ་མཁའ་འཛི་མེད།，1765—1820）的轉世。這位大堪布在離世前，曾經自己向當時的德格土司說最好之後降生在大秘書長仁青旺加（蔣揚欽哲的父親）或是拉澤旺加這兩位的子嗣當中，以確保未來轉世繼承人有良好的習性，更能為佛教貢獻心力。在那時，由前往迎請他至塔澤寺（ཐར་རྩེ།）的堪布絳貝根噶丹增（བྱམས་པ་ཀུན་དགའ་བཟུན་འཛིན།，1776—1862）為他取名「蔣揚欽哲旺波·貢嘎丹巴堅贊·拜絨波（འཇམ་དབྱངས་མཁྱེན་བཟེད་དབང་པོ་ཀུན་བཀའ་བཟུན་པའི་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ། 文殊智慧主慶喜教幢賢德）」<sup>197</sup>，是故後世大多稱呼他為蔣揚欽哲旺波。塔澤寺、更慶寺與後來他所繼承的宗薩寺，都是屬於薩迦派的寺院。雖然身為一位轉世者，他的學習之路並不是很順利，期間還曾經病危，直到十八歲的時候受德格法王之命令前往雪謙寺學習聲明、阿里班禪·貝瑪旺嘉（མངའ་རིས་པཎ་ཆེན་བསྐྱེད་དབང་རྒྱལ།，1487—1542）所著的《三律儀抉擇釋論·持明津梁》（ཚུམ་པ་གསུམ་རྣམ་པར་ངེས་པའི་མཚན་འགྲེལ་རིག་པ་འཛིན་པའི་འཇུག་ངོགས།）以及許多寧瑪派的經續法要，學習的狀況才步上正軌。十九歲時受學於吉美林巴的弟子吉美嘉威紐固（འཛིགས་མེད་རྒྱལ་པའི་ལྷ་གྲུ།，1765—1842），當時主要是以《龍欽寧體》（ལྷོང་ཆེན་སྟོང་ཐེག་）的根本成熟灌頂和解脫教誡為主。也許是此一因緣，結識了同為吉美嘉威紐固的學生巴楚·吉美確吉旺

<sup>196</sup> 祖古·烏金仁波切，楊書婷、郭淑卿譯，《大成就者之歌·上·法源篇》，台北：橡實文化，2008，pp.68-69。

<sup>197</sup> 同註 188，p.19。



波（དབལ་སྐུལ་འཇིགས་མེད་ཚས་ཀྱི་དབང་པོ།，1808—1887）使其在未來的利美運動上扮演了重要的角色。如是，雖然蔣揚欽哲本身繼承的地位來自薩迦派，而其初期蔣揚欽哲旺波的學習都是以寧瑪派為主。同年，蔣揚欽哲旺波與蔣貢康楚第一次見面，康楚在自傳中說「今年前後一整年內，蔣揚欽哲旺波來見鄙人兩次左右，懷著極大的恭敬聽聞聲明與旃扎拉的小品文之類的教導，這是第一次與他會面。」<sup>198</sup>自此之後，他們倆位便開始互為師徒，對彼此傾囊相授，同時也互相尊敬。蔣揚欽哲旺波也曾向蔣貢康楚那獲得許多密法的教授，尤其是覺囊派多羅那他所編輯時輪金剛類的法門與《多羅那他全集》更是傳承自蔣貢康楚。

秋吉林巴在 1855 年時，請求蔣貢康楚將自己引薦給蔣揚欽哲旺波。於是蔣貢康楚便寫信告訴欽哲旺波，請他鑑定秋吉林巴是否真為伏藏師，並為其所發現的伏藏給予認證文件。後來兩人見面後，蔣揚欽哲為了消除秋吉林巴未來在開取伏藏上的障礙消除，授予其薩迦派傳軌的普巴金剛灌頂。此後，兩人便共同合作破譯許多伏藏品與再伏藏品。欽哲旺波的一個夢境，可說明他預期秋吉林巴、蔣貢康楚與自己等三人對藏傳佛教必須負擔重責大任。康楚在蔣揚欽哲旺波的傳記當中，記載道：

有一次，尊者於夢境中以國王的姿態坐在桑耶的宮殿中。在右方的一片寬闊地帶，據說需要為蓮花生大師前來的道路搭上階梯。梯架伸入虛宮，由一兩個人極其辛苦地撐著。周圍有許多的人在喧嘩，頻繁走動，忙忙碌碌。雖然如此，但短木不能夠送上去，梯架也不能載重，根本不是真實的階梯。這時，一位顯赫的人對尊者說：「這些人大聲吵說，『是為蓮花生大師搭建的梯子』，但除了秋吉林巴、康楚佛活與你三人之外，誰也不能搭起大梯子。」<sup>199</sup>

從故事中可以發現，三人所要共同承擔的責任以蓮花生大師的法教為主，

<sup>198</sup> 《འཇམ་མགོན་ཀོང་སྐུལ་ལྷོ་གྲོལ་མཐའ་ཡས་ཀྱི་རང་རྣམ།》，pp.151-152. 「ལོ་ལྔ་ཟླ་འདི་ལྗོངས་འཇམ་དབང་པོ་མཆོན་བཞེད་ལན་གཉིས་ཙམ་ཐན་ལ་འཕྲད་པར་ཐེབས། ལྷོ་ཚུལ་བའི་རི་མོ་ཐོར་བྱ་སྐོགས་གསལ། ལྷོ་འདྲོད་ཆེན་པོ་གནང་འདུག ཞལ་རས་མཇལ་བའི་ཐོག་མ་ཡིན། །」。

<sup>199</sup> 同註 188，p.103。

也就是寧瑪派的傳承。除了秋吉林巴是寧瑪派以外，蔣揚欽哲與蔣貢康楚分別隸屬於薩迦與噶舉傳承，但從個別的傳記當中可以清楚地發現，他們對於前弘期的蓮花生都特別地尊敬，並且不約而同的都挖掘出與蓮花生傳承下來的伏藏品。這個宗教文化復興與保存的動作，是利美運動進行的第一個步驟，也是三人同列利美運動之開創者最主要的原因。

蔣揚欽哲旺波在一開始學佛法時，便不斷的依止許多上師接受各派的灌頂、口訣與教授，他所依止過的上師數量多達一百五十人以上。除此之外，依據內傳的記載他曾在禪定或是夢境中接受了包括：舊譯寧瑪派的教誡〔瑪哈瑜伽續部近傳、阿努瑜伽近傳、大圓滿心部近傳、大圓滿界部近傳、大圓滿竅訣部《空行寧體》(མཁའ་འགྲོ་སྒྲིང་ཐེག) 近傳、大圓滿竅訣部《龍欽寧體》近傳以及大圓滿竅訣部《比瑪寧體》(བི་མ་སྒྲིང་ཐེག) 近傳〕、噶當派的授命近傳、道果的授命近傳、瑪爾巴噶舉的授命近傳、香巴噶舉(ཞལ་ས་བཀའ་བྱུང་བ།) 的授命近傳、希解與覺域兩派的授命近傳、覺囊與夏魯的授命近傳、烏金巴·仁欽貝(ཨ་རྒྱལ་བ་རིན་ཆེན་དཔལ།, 1229–1309) 傳承的授命近傳等。以上的傳承被稱為藏傳佛教的八大傳修派，雖然蔣揚欽哲旺波以這種神祕經驗的方式得到傳承口訣，已其在當時康區的地位仍然獲得承認。另外，其密傳中所載的則是其發現的伏藏與再伏藏，種類相當繁多無法一一記述，這些伏藏品後來都被收錄到《大寶伏藏》中，繼續留傳於世。

蔣揚欽哲旺波在到處取得傳承之餘，對於實際修持的體驗也絲毫不偏廢，並且對於各教派的法門也加以深入修持。例如他在對於修行者最重要的三年閉關當中，修持的法門種類也包含了許多派別。一開始他先以覺囊至尊貢噶卓卻(慶喜勝解)所編輯的《一百零八種甚深引導》做根本，配合觀修詳細、意義來源可靠的引導文，以誓言金剛的誦修等，先行淨化相續。其次，從上師薩迦巴的《遣離四種執著》開始，到章巴·貢噶榮波(慶喜賢)的《大手印、大圓滿合修寶·看見解脫》，循經部道次第《遣離四貪著》、《噶當道次第》、《修心七義》、《面授三類》等，以及續部各自圓滿次第《時輪·六支瑜伽》、《喜金剛·道果》、《勝樂》魯領黑三派等，續部共同的圓滿次第《那若、寧古六法》、塔波派的《大手印》等，多日修持。其他

一切教法沒有一種未曾修習過，因而達到修持的究竟。寧瑪派方面，主要修持了心部三派、界部耳傳《金剛橋》、《比瑪寧體》和《空行寧體》；伏藏方面，修持了《龍欽寧體》為主的諸甚深引導、《心性修習》等綽布派的引導、《七日法要》等波多派的引導等。總而言之，凡所聽聞過的引導，沒有一種未曾觀修的。<sup>200</sup>

師事各個不同傳承的上師，蔣揚欽哲旺波等人並不是首開先例。過去許多在各教派享有盛名的大師，其啟蒙階段也常常接受其他派別的教導。例如：宗喀巴在學習階段曾師事噶當派、薩迦派與香巴噶舉（འདས་པ་བཀའ་བརྒྱུད་པ།）等傳承。但三位利美的倡導者，他們在師事師長方面，不但沒有宗派偏私的廣博地前往承事，更在其所承事之上師的數量上超越前人，同時揚棄了過去宗派追隨者們自讚毀他的惡習，並且對於各派教法皆能不混雜的紀錄或是宣揚。可以說他們把視野提升到整體藏傳佛教利益的角度上，蔣揚欽哲認為：「諸大智者、正士們建立的每一句法語，也都有許多能成立的原因和理由。因此凡是各自的宗風和傳統，以及前輩組師們特殊的利宗之主張，他們的追隨者不需要特別的袒護偏愛。」<sup>201</sup>從另外一個角度說，由於各宗派中都有他們的上師，在藏傳佛教傳統中向上師求法的過程中，都會有誓言必須遵守，如果違犯了這些誓言，那麼將會使得自己在修學過程中障礙重重，因此，他們對各宗派不但不能偏袒之外，這些宗派的義理互相不混雜且正確地傳達出去，才算是不負上師們授予他們法要的期待。

蔣揚欽哲旺波的弟子眾多遍及各派的大人物，如噶舉派的第十四世噶瑪巴·帖秋多傑（ཐེག་མཚོ་ལྷ་མཚོ།，1798—1868）、第十五世噶瑪巴·喀恰多傑（མཁའ་ལྷ་མཚོ།，1871—1922）、第九世錫度·貝瑪寧傑旺波（སི་ཏུ་འཕྲ་བསྐྱེད་ལྷ་མཚོ།，1774—1853）、第十世錫度·貝瑪袞桑（སི་ཏུ་ཀུན་ལུགས་ལམ་ལ།，1854—1885）；薩迦派第三十六任薩迦法王扎西仁欽（བཀྲ་ཤིས་རིན་ཆེན།，1824—1856）；覺囊派的尼瑪卻佩（ཉི་མ་ཚོས་འཕེལ།，生卒年不詳）；寧瑪派的秋吉林巴父子以及多傑札（རྣ་རྩེ་བཀའ།）、敏珠林（མེན་ཤུལ་གླིང་།）、雪謙、噶陀（ཀ་ཐོག།）、

<sup>200</sup> 同註 188，pp.87-88。

<sup>201</sup> 同註 188，p.116。

白玉、卓千等寧瑪派寺院中的喇嘛們。據其自傳所記載，甚至連格魯派札什倫布寺、色拉寺和哲蚌寺的許多智者，察亞·大洛門汗法王、理塘堪仁波切·智者絳貝彭措、霍爾·康薩加瓦等格魯派僧眾。<sup>202</sup>這些是各派中比較出名人物的大約列舉，實際上不只如此。

除此之外，還有許多衛藏與康區重要的政治人物也曾經向他請求佛法指導，他曾為西藏噶倫、代本、孜本、德格法王和嶺國國王等達官貴人講授各種學問、顯密經續的各種教誡，寧瑪、噶當、薩、鄂、擦等三派的體系、噶舉、香巴教法，希解、覺域、時輪為主的諸續部灌頂、加持、開許，生圓次第的引導、傳承等，隨順各自的所欲，無有方分和偏私地弘揚。<sup>203</sup>如是，蔣揚欽哲旺波得到康藏地區的大喇嘛、政治人物們尊敬以及供養，除了由於其卓越德行與學問之外，應該與他顯赫的家庭背景與自小就接受德格法王的特意栽培有關。

前面提過，三人的背景中以蔣揚欽哲與德格土司的政治圈關係最為密切，這當然是對利美思想的推行一種重要的助力。而使得蔣貢康楚聲名大噪的關鍵點是 1863 年新龍部落（ $\text{ཉག་རྫོང་།}$ ）<sup>204</sup>對德格土司發起的戰爭。戰爭開始沒多久，新龍就以迅雷不及掩耳的速度控制了包括德格大寺等許多重要地區，並且挾持了德格土司夫人與其子。根據《清代藏事輯要》記載，德格土司參與了這場紛亂，如對照蔣貢康楚自傳對此戰爭的敘述，即可發現此事另有隱情—德格土司一是受害者之一。為了調查事件始末，甘登頗章政權派出大臣普壠哇（ $\text{ཕུ་ལྷང་ལ།}$ ）前往，並令內地糧台長官主僕等人協助。<sup>205</sup>清朝方面則在朝廷官員滿慶、恩慶兩人率領清兵與一切藏族士兵前往圍剿。但藏中所到士兵已到巴塘，甫經入境，及肆搶掠、將火藥局側民房及

---

<sup>202</sup> 同註 188，p.107。

<sup>203</sup> 噶倫：又譯作噶隆。原西藏地區官職名。西元 1720 年(清康熙五十九年)送七世達賴入藏坐床，封康濟鼐為噶倫，協助藏王或達賴管理藏事；代本：舊譯代捧。原西藏地區政府藏軍軍職。清乾隆末年，始確定每一代本轄兵五百名，後來漸有擴充；孜本：原西藏地區政府孜康負責人。薩、鄂（ $\text{ཙ་།}$ ）、擦（ $\text{ཇ་།}$ ）：三者皆屬於薩迦派，薩為薩迦本派，鄂與擦為三個小支派中的兩個。同註 188，p.107。

<sup>204</sup> 舊名瞻對。

<sup>205</sup> 普布覺活佛洛桑楚臣強巴嘉措，熊文彬譯，《十二世達賴喇嘛傳》，北京：中國藏學出版社，2006，p.102。

橋樑，逕行拆毀。<sup>206</sup>一開始掃蕩新龍盜匪的工作，雖然有清兵與藏軍的合作，彼此的默契不佳，成果並不顯著。直到 1864 年九月，普壠哇為主所帶領的藏人各部族聯軍，才收復了德格大寺等之前被占領地區。在此時期，藏族聯軍當中，來自察雅地區（བྲག་གཡམ་བ།）的隊長拱剛赤哇（གདོང་ཀློ་ཐེ་བ།）患了急症，熟悉德格事務的人向當時的指揮官推薦了蔣貢康楚，蔣貢康楚於是前往軍營對該隊長舉行宗教儀式，同時由於戰事吃緊，聯軍又請康楚在軍事方面提供占卜的意見，預測攻擊時機，並且照著康楚的建議實行後得到勝利。此後，康楚在德格家族的地位得到相當大的提升，多次奉命為德格家族成員舉行灌頂或修法儀式。

三位倡導者在利美運動當中，最卓越的貢獻即是「五寶藏」的完成，此五寶藏由蔣揚欽哲訂下綱目，三位利美倡導者將各自受學與當時的各種傳承之一切教法，並將本身發現的伏藏法彙集，由蔣貢康楚統一編輯與闡釋。五大藏包括：《大寶伏藏》、《訣竅藏》（གདམས་ངག་མཛོད།）、《噶舉咒藏》（བཀའ་བརྒྱུད་ཐུགས་མཛོད།）、《廣大教誡藏》（རྒྱ་ཆེན་བཀའ་མཛོད།）與《所知藏》（ཤེས་བྱ་མཛོད།）等五大套著作。

如前所述，《大寶伏藏》的內容為伏藏品，整套書中匯集自十一世紀第一位伏藏師桑傑喇嘛（སངས་རྒྱས་ལྷ་མ།，1000—1080）開始到蔣揚欽哲與秋吉林巴為止，將近兩百位伏藏師的各種教誡、灌頂、修持法門與傳記的精華。其中內容包羅萬象，舉凡天文曆算、星象、占卜、醫方明、延命法、攝生僻穀術；包括遊歷於佛土、天界與各種眾生世界的回憶錄；死亡過程、轉生與超度方法；丹藥、神通、飛行、土遁等世間成就法門；各種寂靜本尊與憤怒本尊的灌頂與修法、護法神的差遣與酬謝；息災祛病、增長善業、懷攝敬愛、誅除魔障等各種事業的修法；脈、風、明點與拙火等理論與修法；大中觀、大手印與大圓滿等究竟教義的修持口訣。這套巨著成為近代寧瑪派傳承中最廣泛被傳授的教本，最近一次公開傳授 2010 年 12 月 1 日到 2011 年 2 月 18 日在美國加州，由寧瑪派耆宿多芒揚唐（མདོ་མང་གཡམ་ཐང་འཇམ་མེད།）給予整套灌頂與口傳。

<sup>206</sup> 張其勤原稿，吳豐培增輯，《清代藏事輯要》，拉薩：西藏人民出版社，1983，p.502。

《訣竅藏》彙編藏傳佛教八大傳軌的灌頂、教誡、傳承、修持訣的精華，其中將各種心地法門和本尊壇城，以及風、脈、明點、拙火等方便法門結集成書。寧瑪派法門包括：大瑜伽、無比瑜伽、無上瑜伽、龍欽巴的《大圓滿心性自解脫》( རྫོགས་པ་ཆེན་པོ་སེམས་ཉིད་རང་གྲོལ། )、心髓傳承的上師薈供...等等。噶當派的《菩提道燈》、《修心七要》( སློ་སྦྱང་དོན་བདུན་མ། )、《噶當十六明點》( བཀའ་བདམས་ཐེག་ལེ་བཅུ་དུག )、《噶當四本尊》( བཀའ་གདམས་ལྔ་བཞེ། )、《成就寶生中摘出·白臧巴拉五尊隨許修法及其他》( ལྷུབ་ཐབས་རིན་འབྱུང་ལས་ཁོལ་དུ་ལྷུང་བ་འཕགས་པ་རྩི་ལྷུ་ལ་དཀར་པོ་ལྷ་ལྗེ་ལྷུབ་ཐབས་རྗེས་གནང་དང་བཅས་པ། )、格魯派的《道次第》相關論述與蔣貢康楚《གཞན་སྦྱང་དབུ་མ་ཆེན་པོའི་ལྷ་ཁྲིད་དོ་རྗེའི་ལྷ་བ་དྲི་མ་མེད་པའི་འོད་ཟེར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། 他空大中觀正見釋·金剛無垢月光》等等。薩迦派則收錄：《道果》( ལམ་འབྲས་བུ། )類、《喜金剛》( དཔལ་གྱི་རྩི་རྩེ། )類、《聖空行母金剛帳續》( འཕགས་མ་མཁའ་འགོ་མ་རྩི་རྩེ་གུར་གྱི་རྒྱུད། )、《修心遠離四執著》( སློ་སྦྱང་ཞེན་པ་བཞི་བྲལ། )類...等等。瑪巴噶舉派包括了四大八小派中各類儀軌，如：《吉祥勝樂輪》( དཔལ་འཁོར་ལོ་བདེ་མཚན། )類、《大手印》類、《那若六法》類...等等。香巴噶舉收錄：尼古瑪六法》(《འི་གུ་མའི་ཚས་དུག》)、《蘇卡希蒂面授法類》( ལུ་ཁ་སི་རྗེའི་ལམ་གདམས་གྱི་སྐོར། )、《勝樂五尊》( བདེ་མཚན་ལྔ་ལྔ། )類...等等。希解派部分則包含了覺域派的教法，收錄有：《大成就者檔巴桑傑所傳正法息滅痛苦之五道註解·無垢光明聖者言教》( ལྷུབ་ཆེན་དམ་པ་སངས་རྒྱས་ནས་བརྒྱུད་པའི་དམ་ཚས་ལྷུག་བཟལ་ཞི་བྱེད་གྱི་ལམ་ཁྲིད་ལྗེས་ཁྲིད་ཡིག་དྲི་མེད་སྣང་བ་གྲུབ་པ་མཚན་གི་ལམ་ལྷུང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། )、《般若波羅蜜多訣竅斷法註解·無漏蜂蜜》( ཤེས་རབ་གྱི་པ་རོལ་དུ་བྱིན་པའི་མན་ངག་གཙོད་གྱི་གཞུང་འགྲེལ་ཟག་མེད་སྣང་ཅི་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། )...等。覺囊派收錄有：《吉祥時輪》( དཔལ་དུས་གྱི་འཁོར་ལོ། )類、《六支瑜珈》( རྣལ་འབྱོར་ཡན་ལག་དུག་པ། )類、《舌尖抵顎》( ལྗེ་ཅི་ཀན་སྦྱར། )類...等。最後一個傳承是大成就者烏金巴的《三金剛近修》( རྩི་རྩེ་གསུམ་གྱི་བསྟེན་སྦྱབ། )類。其中，原本中斷的香巴噶舉傳承，由於此傳軌再度傳出而得以存續至今。

《噶舉咒藏》以傳承自新譯派瑪爾巴譯師的勝樂金剛、喜金剛、密集金剛等十三個無上瑜珈部的灌頂、教誡、修行、壇城的本續和解釋為主，與少部分的舊譯傳承本尊之文獻精華選輯。《廣大教誡藏》依照蔣揚欽哲旺波所訂的綱要而著作，共十五個部分。無邊功德海藏是對無比士夫禮讚的總集；無邊加持藏則是各種上師相應法的總集；無邊福德海藏是向無上士

夫祈請的總集；無邊成就海藏是包含舊譯、新譯本尊的儀軌總集；無邊奧義海藏是經續教授的總集；無邊教理海藏包含對於教理的釋義、講述與問答的總集；無邊了義海藏蒐集各種金剛證道歌；無邊教誡海藏內容為上師給予主要弟子之忠告與口訣；無邊梵文海藏敘述如何編撰或命名文法書籍、論典與八邦寺經籍的總匯；無邊雅言海藏是指導如何寫作官方書信與供養書信的總集；無邊稀有海藏是史傳、各類目錄與書名的總匯；無邊利樂海藏包含藥師佛的功德利益、婚禮與延壽等相關的儀式、星象占卜、風水等的總匯；無邊事業海藏內容包含向護法與地主神供養的儀軌；無邊善說海藏是世間知識論典的總匯、無邊如意滿願吉祥海藏包含了迴向文、發願文與吉祥文的總集。

《所知藏》全名為全套分「唵」(ཨ)、「阿」(ཨ)、「吽」(ཧཱ)三函，分別代表佛陀的身語意，總共分為十品。第一品名為「所化刹土情器世間次第分類」(གདུལ་ཞིང་སྤོང་བཟུང་འཛིག་རྟེན་རིམ་པར་བྱེ་བ།)，主要依大小乘的觀點論述佛土與世界的結構與變化，并依「時輪金剛續」敘述以金剛乘觀點看待時間與空間的方式，解釋世界與生命都是由業而生，之後建立業的所依，最後以大圓滿教法揭示本來實相。第二品是「能化導師示現次第分類」(འདུལ་བྱེད་སྟོན་པ་བྱོན་ཚུལ་རིམ་པར་བྱེ་བ།)，內容是佛的本生傳記、佛陀十二行誼以及三乘對於佛陀示現的不同觀點。第三品是「佛教正法次第分類」(བཟུན་པ་དམ་པའི་ཚལ་གྱི་རིམ་པར་བྱེ་བ།)的內容包括：辨別佛教正法、教法分類、佛陀入滅後結集的教法與寧瑪派的教法。第四品為「佛教如何宏傳於世界次第分類」(རྒྱལ་བཟུན་འཛུལ་བུའི་གླིང་དུ་ཇི་ལྟར་དར་བའི་རིམ་པར་བྱེ་བ།)內容有：印度佛教史、雪域佛教史、諸成就車乘成立源流與明處建立。第五品是「增上律儀學處次第分類」(ལྷག་པ་ཚུལ་ཁྲིམས་གྱི་བསྐྱབ་པའི་རིམ་པར་བྱེ་བ།)，首先闡釋師徒關係，之後分別敘述別解脫戒、菩薩戒與金剛乘戒律。第六品「聽聞次第分類」(ཐོས་པའི་རིམ་པར་བྱེ་བ།)當中有：共同明處與世間法論述、大小乘的教法論述、因乘建立、密咒金剛乘建立。第七品「增上慧學處次第分類」(ལྷག་པ་ཤེས་རབ་གྱི་བསྐྱབ་པ་རིམ་པར་བྱེ་བ།)中有：教法概要、了不了義教與三乘緣起、佛法主要見地與轉心四種思維。第八品「增上定學處次第分類」(ལྷག་པ་ཉིང་ངེ་འཛིན་གྱི་བསྐྱབ་པ་རིམ་པར་བྱེ་བ།)有：針對佛法修持共基止觀的闡述、因乘傳承的禪修、咒乘傳承的禪修以及金

剛乘傳承的禪修。第九品「地道之次第分類」(བཤོད་བྱ་ས་དང་ལམ་གྱི་རིམ་བར་བྱེ་བ།)：因乘傳承之地道建立、果乘傳承之地道建立、金剛乘傳承之地道建立與(寧瑪巴)三瑜珈傳承之地道建立。第十品「究竟果自性次第分類」(མཐར་ཕྱིན་འབྲས་བུའི་རང་བཞིན་རིམ་བར་བྱེ་བ།)：因乘傳承之果、咒乘傳承之共成就、金剛乘傳承究竟證果與舊譯傳承之證果。

五寶藏的成立，將許多已經傾頹或是即將傾頹的傳承再度的注入了養分，同時也把藏傳佛教文化中許多珍貴的部份，包括醫學、詩詞學等等大小五明一概地保存。使得利美運動從宗教復興的層次，提升到藏族文化復興的層次上。尤其《訣竅藏》的宏傳，更能打破宗派的藩籬，因為只要接受了全部《訣竅藏》裡面的灌頂與口傳，也就等於同時成為八個傳承的弟子，自然就得接受這同時八個傳承的誓言，就不會彼此攻擊，使得利美運動從原本宗派復興的意圖上，導向宗派的和諧。

## 第四節 利美的推展與阻力

利美運動受到許多當時宗教人物的贊同，最著名的有十四世與十五世大寶法王、八邦寺第九與第十世的錫度等在宗教領域上原本就享有盛名的人物。然而，利美運動要推行還是得實際的到處去宣揚與教化，除了原本的三位倡導者之外，這方面貢獻最大的當屬巴楚·吉美確吉旺波與局米胖師徒。

巴楚·吉美確吉旺波與蔣揚欽哲旺波皆曾同受教於吉美嘉威紐古座下，兩人同門情誼十分深厚，並且互相啟發對方。巴楚在擔任過卓千寺的佛學院堪布四年之後，隨即雲遊各地傳講佛法。他隨興的穿著，時常讓人認不出他是當代的偉大上師之一，也因此更深入人心間影響了一般的牧民。他在當時以傳授《入菩薩行論》聞名，而且他並不是單獨以寧瑪派的觀點教授本論，他是視受法者本身的宗派而採取該宗派的傳軌授以本論的解釋。他對於格魯派的信眾即以賈曹傑·達瑪仁欽(ཀུལ་ཚབ་ཇེ་དར་མ་རིན་ཆེན།, 1364 – 1432)所著的《入菩薩行廣釋·佛子津梁》(བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་བློ་བྱ་བ་ལ་འཇུག་པའི་



ནམ་བཤད་རྒྱལ་མཁའ་འཇུག་དོགས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།) 為底本，作為傳講之依據；對於薩迦派的信眾他就用索南孜摩的著作《釋入菩薩行論》(བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྦྱོང་བ་ལ་འཇུག་པའི་འགྲེལ་བ་བཞུགས་སོ།) 為參考，向大眾授課開示；以巴窩·祖拉稱瓦(དཔལ་བོ་གཙུག་ལག་ཐེང་བ།, 1504 – 1566) 的著作《入菩薩行論廣釋·大乘法海深廣無邊精華》(བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྦྱོང་བ་ལ་འཇུག་པའི་ནམ་པར་བཤད་པ་ཐེག་ཆེན་ཚོས་གྱེ་རྒྱ་མཚོ་ཟབ་རྒྱས་མཐའ་ཡས་པའི་སྦྱང་བོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།) 為教材，向信仰噶舉派的弟子說法；若是針對寧瑪派的弟子，他則以無著賢(ཐོགས་མེད་བཟང་པོ།, 1295 – 1369) 的《入行論釋·善說大海》為底本(སྦྱོང་འཇུག་གི་འགྲེལ་བ་ལེགས་པར་བཤད་པའི་རྒྱ་མཚོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།)，作為解說之依據。各派《入菩薩行論》中第九品〈智慧品〉的見解略有不同，而巴楚在教學時皆能不混雜的針對各派特點加以詮釋，讓各派對自宗的見解有深入的認知。局米胖即是在此一教學精神下聆聽《入菩薩行論》，從而在未來的日子裡針對〈智慧品〉做註解，完成了知名的《入行論智慧品句義略說·澄清寶珠論》(སྦྱོང་འཇུག་ཤེས་རབ་གྱི་ལེའུའི་ཚིག་དོན་གོ་སླ་བར་ནམ་པར་བཤད་པ་ལོ་རྒྱུ་ཏཱ་ཀཱ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།)。

巴楚除了對《入菩薩行論》的傳播上有極大貢獻外，他以通俗的方式弘法也是其特色之一。他擅長以淺顯易懂的故事闡述人生與修行之道，使得他的著作在游牧居多的康區廣為流傳。他編著《大圓滿龍欽心髓前行口授·普賢上師言教》(ཐོགས་པ་ཆེ་བོ་སྐོང་ཆེན་སྦྱང་ཏིག་གི་ཐོན་འགྲོའི་བྲིད་ཚིག་ཀུན་བཟང་སྐ་མའི་ཞལ་ལང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།)，此書成為寧瑪派行人必讀之導引，也廣為各派所推薦。該書在每段論述中，都會加入佛經故事、祖師行儀或是寓言故事作為教學的輔助，讓即使目不識丁的牧民都能夠透過故事，而瞭解經論中所想要闡述的義理，進而依照書中所闡明之教法而實修。

他也著作寓言詩歌，從闡述人生無常為基礎到修行的訣竅皆融入故事主角的對答當中。這類作品如：《青年與智者答問錄·善說智慧心要》(གཞན་ལུ་སློ་ལྷན་གྱི་དྲིས་ལན་ལེགས་བཤད་སློ་གོས་སྦྱང་བོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།) 一書，內容以一位聰慧卻不務正業的青年與一位有智慧的老人之間用歌謠彼此問答為主軸，透過老人循循善誘使得年輕人回歸正途，並且修持正法；《順應佛法之語·蓮苑歌舞》(ལྷ་ཚོས་དང་མཐུན་པའི་གཏམ་པར་ལྡན་ཚལ་གྱི་སློབ་གར་བཞུགས་སོ།) 在蓮花花園中快樂

飛舞的蜜蜂夫婦，因為一位仙人的提醒而開始信仰佛法，然而雖然已有了信仰，兩隻蜜蜂的生活卻仍然安逸甚少思維無常等道理。幸福的日子終究有結束的一天，雌蜂因意外而死亡，頓失摯愛的雄峰開始透過思維無常，而亟欲尋找到修行的方向讓自己解脫，在遇到一位婆羅門青年為他開導佛法後，終至證得圓滿果位。從這兩部寓言式作品的風格可以看出，巴楚對於一般平民百姓的教化甚為注重，這與他長時間在各處雲遊的經驗有極大的關係。

另外，巴楚配合大多數藏區人民都誦持六字大明咒的習慣，著作了《前中後三善語見修行三之修持·正士的心要寶藏》(ཐག་མཐའ་བར་གསུམ་དུ་དགེ་བའི་གཏམ་ལྟོས་སྤྱོད་གསུམ་ཉམས་ལེན་དམ་བའི་སྤྱིང་མོར་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།)，以八十二的偈頌陳述藏傳佛教修持次第與口訣，包括小乘、大乘與金剛乘的修持，而且大乘與金剛乘的修持口訣皆鼓勵藉由誦持六字大明咒而獲得成就。其中，金剛乘口訣部分有許多內容同於其他教派的修持見解，甚至將大手印的四瑜珈都融入其論述中。除了，貼近人民生活的作品之外，巴楚也有許多高深的佛學論著在各個佛學院中成為教材，以及修持者的珍貴手冊。

巴楚本身雖屬於寧瑪派，與其師兄蔣揚欽哲旺波有志一同，皆以利美的精神傳續教法。他一生當中未曾建立過自己的寺廟，只是深入各地到處講學或是流浪。他主要的弟子在寧瑪派方面有：

「噶陀寺的司徒·確吉羅珠、卓千五世法王土登·曲吉多吉、卓千堪布貝瑪班扎、米胖仁波切、紐修隆多大師、一世安宗·珠巴、二世多·竹千活佛、三世多·竹千活佛、二世賢盤塔耶活佛、堪布丹嘎、堪布雲等；噶舉派有巴窩仁波切、噶瑪堪欽仁欽達爾杰、堪欽沃色等；格魯派方面有康色蔣貢仁波切、色須寺的拉然巴格西等。」<sup>207</sup>

除了一般寺院裡的學生之外，民間更流傳著許多巴楚雲遊各地時，隨緣度眾的動人故事。這些行儀，無疑是為利美運動在無形當中做了最佳的

<sup>207</sup> 達爾查·瓊達，《藏傳佛教寧瑪派》，拉薩：西藏人民出版社，2007，p.36。

宣傳與示範。

巴楚的重要學生—局米胖在利美運動這一點上繼承了老師的志向。除了巴楚之外，局米胖也曾受教於蔣揚欽哲旺波與蔣貢康楚羅卓泰耶二人，得到兩人許多的灌頂與教授。此外，他也曾求教於格魯派，並住在甘丹寺（དགའ་ལྷན།）一個月。與巴楚一樣，他喜歡過著雲遊的生活。他跟普通牧民一樣過著游牧生活，常住一頂小帳棚，吃糌粑、奶渣，喝茯茶，身著一件被炊煙燻黃的皮襖。對人和藹可親，不論向他提甚麼問題，他總讓你滿意而歸。<sup>208</sup>雖然如此平易近人，然他是一位不折不扣學富五車的學者，收錄於他全集的著作種類包含醫學、文法學、因明、曆算、佛學論著等，寧瑪派人士尊他為十明<sup>209</sup>學者。

不同於巴楚在著作上以詩歌寓言來教導平民，米胖在其著作中有許多的修持方法緊密地與當地信仰結合。最顯著的例子，是他十分注重對格薩爾王（གེ་སར་རྒྱལ་པོ།）這位民族英雄相關文獻的整理。在米胖的努力下，格薩爾王從史詩故事中轉變成為西藏的保護神，甚至更進一步成為蓮花生的化身之一。於是，格薩爾王灌頂與修持方法便應運而生，如在德格版米胖全集裡收錄的《證悟不變智慧的大士夫之上師瑜珈·加持速入》（རིག་པ་འགྱུར་མེད་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྐྱེས་བུ་ཆེན་པོའི་སྐུ་མའི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་རྒྱ་ཐབས་ལྷུར་འཇུག་ཅེས་བྱ་བ་བརྒྱགས་སོ།）中，詳載數十種格薩爾修持法門，這當中包括格薩爾的上師瑜珈、詩歌形式的本生故事、祈禱文、祭祀儀軌、增廣福運方面的儀軌、消除怨敵、格薩爾風馬騎的製作、供養文等等。另外還有《贊頌供養事業速成》（གསོལ་མཚན་ཕྱིན་ལས་ལྷུར་འགྱུར་ཅེས་བྱ་བ་བརྒྱགས་སོ།）、《格薩爾大金剛王語及竅訣·甘露善瓶》（གེ་སར་རྣམ་རྒྱུ་པོའི་གཞུང་དང་མན་ངག་གི་སྐོར་བདུད་ཅིའི་བུམ་བཟང་བརྒྱགས་སོ།）、格薩爾王招財·福運鐵鉤》（《གེ་སར་རྒྱལ་པོའི་གཡང་འབོད་བྱ་གཡང་འགྱུགས་པའི་ལྷགས་གྲུ།）等，都從格薩爾王的信仰發展而來，同時也成為讓牧民們更能輕易接受佛教的一種手段。透過平民化的宣教內容，使得局米胖在一般民眾當中，獲得許多認同。

<sup>208</sup> 《藏傳佛教寧瑪派》，p.37。

<sup>209</sup> 十明包括大五明與小五明。大五明：因明、聲明、醫方明、工巧明、內明。小五明：修辭學、詞藻學、聲律學、星相學、戲劇學。

由於蔣揚欽哲的付託，米胖對於論書的著作不遺餘力。對於經論上爭論已久的問題一如：自空或他空、漸修或頓修等，局米胖則無畏懼地接受辯論挑戰與著書辯駁。在辯論場上，他曾在蔣揚欽哲旺波、寧瑪巴的多哲丹碧寧瑪、薩迦派的蔣揚洛得旺波、格魯派的格桑秋札等大成就者共同作證之下，與當地非常著名之格西羅桑彭措辯論時，以自身不共的智慧大獲全勝，並因此而聲名遠播。<sup>210</sup>此外，他又以雷霆萬鈞般之大智慧，憑教理徹底摧毀了對密宗持有偏見之瓦芒格西、止貢沃熱巴增等人的邪念大山；又有恭塘蔣畢揚、加瓦多阿、丹馬秋落、多哲丹秋、阿瓦更嘎、精通五明之曼吉等智者，雖擁有俱生智慧，且慧焰灼灼，但卻未能如理照見萬法本質。只有當尊者智慧光明照耀時，他們心中之昧暗不明才被無遺遣除，這些人才從未完全通達萬物之微細無明黑暗中走出。<sup>211</sup>後人描述前人傳記當中的誇大或讚美之詞，也許在所難免，但仍可反映出局米胖在教理上，所採取的攻防態勢是比蔣揚欽哲旺波、蔣貢康楚羅卓泰耶與巴楚等人更為強勢。

除了站在寧瑪派的觀點與人辯論之外，他有次親口對弟子說道：「我對苯教非常精通，現在我持苯教觀點，精通教理的嘉色仁波切持佛教觀點與我辯上一辯。」結果當他智慧日光放射出無數教理光芒時，嘉色仁波切頓時啞口無言。最後為了不破壞緣起，他又凱持佛教觀點，此次則大獲全勝。<sup>212</sup>可見，對局米胖來說，這些辯論都只是一種技巧而已，他自己受到薩迦班智達著作的啟發，從而掌握了辯論當中「遮」(འགག་བཤ།)與「立」(སླབ་བཤ།)的竅門，利用辯論技巧駁斥過去那些用辯論技巧擊敗他宗，進而詆毀他宗是邪見者的人，做了嚴正的抗議。在他的著作中，他也曾站在他空見的立場，駁斥自空見的謬誤，稍後會再度提到。

在文字方面的著作上，在他晚年與格魯派的札嘎·洛桑貝滇滇津念札 (བཀའ་དྲུག་རྩོ་བཟང་དཔལ་ལྷན་བསྟན་འཛིན་སྟན་ཤགས།, 1866–1928) 常為人所津津樂道。這個事件起因於札嘎在偶然之下，讀到了米胖的《入行論智慧品句義

<sup>210</sup> 晉美彭措，索達吉堪布譯，〈全知米滂仁波切略傳〉，《雪域高僧傳》，台北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2004，p.185。

<sup>211</sup> 〈全知米滂仁波切略傳〉，《雪域高僧傳》，p.184。

<sup>212</sup> 同前註，p.174。

略說·澄清寶珠論》，從而著作《嘉揚南傑主張中所犯之過失·甚深議論》（འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་གྱི་འདོད་ཚུལ་ལ་ལྷན་ཀྱི་བསྐྱེད་པ་ཟེམ་མའི་གཏམ།）針對該書的疑點詰難於米胖，米胖為了回應札噶的問難而著作《答辯日光》（བཀའ་ལན་ཉིན་བུད་མཁའ་བ་ཞེས་བཟུང་བའུ་གསལ་སོ།），而札噶則為此再度問難而著《米胖南傑所著之再詰難·抽取倒見腹血之催吐劑》（མི་པམ་རྣམ་རྒྱལ་གྱིས་ཚོད་པའི་ཡང་ལན་ལོག་ཉེའི་ཁོང་ཁྱེད་འདོན་པའི་སྐྱུག་སྐྱེན་ཞེས་བཟུང་བའུ་གསལ་སོ།），只是此作品問世時，局米胖已經圓寂而由其弟子代為回覆。雖然，札噶把米胖的回應作品譏諷為腹中不淨的穢血，再卻沒有被米胖的追隨者否定其價值，仍然得到適合的回應。局米胖與其追隨者，在回應的過程中，沒有像過去的論師們那樣在作品當中或是名稱上逞口舌之快，謾罵對方宗派，充分的表現出利美運動尊重各派的精神，同時也不畏懼為自宗辯解純就學術討論方面予以回應。札噶的全集當中，也有寧瑪派的相關著作—《龍欽心滴前行之共與不共教授次第·傳承上師法水甘露之賢善相續》（སྐོང་ཆེན་སྟིང་ཐེག་གི་ཚོན་འགོ་ཐུན་མོངས་དང་ཐུན་མོངས་མིན་པའི་བྲིད་ཀྱི་རིམ་པ་བརྒྱད་ལྔ་ལྟེ་མའི་ཞལ་ཁབ་བདུད་རྩིའི་རྒྱན་བཟང་ཞེས་བཟུང་བའུ་གསལ་སོ།），足見札噶雖然在在自己格魯派的立場出面駁斥米胖的著作，卻只是就事論事不以此貶低寧瑪派。

許多與他辯論的格魯派學者，私下與他仍都維持友好關係。其中一位，較知名的格魯派學者洛桑繞色（སྣོ་བཟང་རབ་གསལ།，1840—1910），局米胖在讀過他的著作之後，曾針對顯宗與密續大論中相關的問題提出質疑，他提出解釋並且一一作答；他對米胖對於辯論方面主張「遮」與「立」的觀點，提出詰問，局米胖也在著作中為其作答。局米胖將這類問答中收錄在《其餘問答總集·理路極明太陽》（གཞན་གྱིས་བཟད་པའི་ལན་མདོར་བཟུས་པ་རིགས་ལམ་རབ་གསལ་དེ་ཉིད་སྣང་བུད་འུ་གསལ་སོ།），洛桑繞色的全集中也有收錄在《問答集》（དྲིས་ལན།）、《善說問答·正理孔雀之狂舞》（དྲིས་པའི་ལན་ལེགས་པར་བཤད་པ་རིགས་པའི་མ་བུ་ཚུས་པའི་སྣོ་གར་ཞེས་བཟུང་བའུ་གསལ་སོ།）等書中。在這些文獻當中，可以發現兩人在彼此的辯論書簡中，不含有宗派的偏見，或是非得爭個勝負的念頭。在後人為米胖所寫的傳記中則說，「智者洛桑繞色與尊者（指米胖）二人，彼此為善說之賢者，信件往來頻繁，彼此心意交融一致，互散讚嘆的花朵。」<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> འཇིགས་བྱལ་ཡེ་ཤེས་དོ་རྟེན།，〈གངས་ཚོངས་རྒྱལ་བ་བཟུན་ཡོངས་ཚོགས་ཀྱི་ཕྱི་མོ་ཟུ་འཐུར་དོ་རྟེན་ཐེག་པའི་བཟུན་པ་རིན་པོ་ཆེ་མི་སྟར་བྱང་པའི་ཚུལ་དག་ཅིང་གསལ་བར་བརྗོད་པ་ལྟ་བུའུ་ལས་རྒྱལ་པའི་ར་བོ་ཆེའི་སྐྱ་དབྱངས་ཞེས་བཟུང་བའུ་གསལ་སོ།〉，〈གསུང་འབུམ། འཇིགས་བྱལ་ཡེ་ཤེས་དོ་རྟེན་ཀྱི།〉，

如前所說局米胖以辯論折服許多格魯派人士，尤其是當《入行論智慧品句義略說·澄清寶珠論》問世之後，引起格魯派人士激烈的反應。例如：在勝義諦與世俗諦的安立上，局米胖認為一切心與心所之境，都是世俗諦。而勝義諦是遠離這些心與心所，能知所知、甚至遠超一切智智之境。而格魯派則認為如果不能從世俗諦緣勝義諦，而勝義諦也不能緣勝義諦自身的話，勝義諦就會變成虛無。諸如此類的分歧，在該書中不勝枚舉，其中最重大的分歧還是在於對空性以及如來藏的看法上。有些格魯派的寺院因為受到挑撥，紛紛在寺院當中舉行了除魔的儀式，把局米胖當作破壞格魯派傳軌的魔鬼，當然這些都徒勞無功。甚至，在衛藏地區發生了許多災害，當時甘登頗章政府利用類似於扶鸞的方式向達賴喇嘛護法神詢問原因，才知道是那些格魯派寺院針對局米胖做的那些儀式所導致的惡果，十三世達賴喇嘛·圖登嘉措（འཇུག་བསྟན་ཀྱི་མཚོ།，1876—1933）於是派遣人員向局米胖致歉。自此，局米胖的名聲更為響亮，這對利美精神的推展幫助甚大。

局米胖對於像自空與他空、漸修或頓修等這類過去爭論不已的問題，多次提出他的觀點。利美運動對於他空見的平反，貢獻頗大。蔣貢康楚本人所持的見解，即是他空中觀見。局米胖在兩部專書當中，以有別於過去格魯派破斥他空為邪見的立場，重新引導讀者認識他空見。這兩部書分別是《承許他空獅子吼》（གཞན་སྟོང་ཁས་ལེན་སེང་གེའི་ང་རོ་བུགས་སོ།）與《如來藏大意獅子吼》（བདེ་གཤེགས་སྟོང་པོའི་སྟོང་ཐུན་ཆེན་མོ་སེང་གེའི་ང་རོ་བུགས་སོ།）。另外，在《定解寶燈》（ངེས་ཤེས་རིན་པོ་ཆེའི་སྟོན་མེ་བུགས་སོ།）中，局米胖自設了七個自古以來爭議不斷命題，自空與他空的分歧自然也在討論範圍內。至於，因何必須再次提起他空見，並不是為了挑戰格魯派的敏感神經，而是對其他派來說在進行生起次第的修持時，有些理論方法實與他空見息息相關。例如：修持生起次第時將觀修智慧尊在自己心輪上時，必須將此智慧尊視為真實自性，這就包含有他空見中勝義不空的意涵。故此，對於他空見的開許，對格魯派外的他派修行者來說，是極其重要的。對其他派來說，如果在生起次第時，若不把智慧尊是為真實自性，實有可能產生許多修行上的矛盾。同時，

---

Kalimpong: Dupjung Lama, 1985, p.702. 「མཁས་མཚོ་གློ་བཟང་རབ་གསལ་དང་། རྗེ་འདི་ཉིད་གཉིས་ཀྱང་ཕན་ཚུན་ལེགས་བཤད་གྱི་སྐྱེས་བཟང་པོ་བསྟན་རེས་གྱིས་འབེལ་བའི་མཐར་ཕན་ཚུན་ཐུགས་ཡིད་གཅིག་འདྲིས་ལུ་གྱུར་ཏེ་བཟླས་བཅོམ་གྱི་མེ་ཏྲིག་འཛོར་བར་མཛད། །」°

若無局米胖為他空見著書辯駁，已經被格魯派滅派的覺囊派，實在沒有力量為自宗說話。利美運動，除了是佛教內部的不分派運動，更是一種宗派的復興運動。利美運動的發生，確實給重新給了他空見發展的空間，此一影響延續至今。

《承許他空獅子吼》一書，局米胖以他空見的立場回應自空見的問難，他在一開始就為他空見辯駁，認為他空見是一種甚深的中觀見，而批評者由於不了解如來藏的法義，才會以為他空見是邪見。為了安立他空見當中勝義自相不空的主張，提出了四個理由：一、勝義具足無迷亂之境與無迷亂之有境之故；二、在此情況下的「有」不能被正量違害而證成其相反；三、這是抉擇空性理後而成立的量；四、依名言正量成立勝義自相不空的主張，縱於天人等世間中，任誰也不能如法反詰。<sup>214</sup>他質疑主張勝義空的自空派人士，若以勝義為空，則須依名言正量成立其為非真實並且為迷亂，但這是無法成立的。若是真的成立，涅槃寂靜即不堪為皈依處，除魔羅外道等不具正量者外。這種道理是不堪向那些對教法有信心的人宣說的。<sup>215</sup>例如說瓶子是空，那麼依名言正量來說的話，就是認為瓶子本身是不真實且迷亂的，這是自空派所承認的。把瓶子代換為勝義，就是等於勝義是不真實的，勝義是迷亂的。如果勝義是迷亂的話，根本也不需要皈依導向涅槃寂靜的佛法，直接皈依魔類或是外道就好了。米胖更以辯論技巧，證成堅持自空派者，本身就是一種他空派。他怎麼做到的呢？如是亟欲針對此說辯論的眾人聽著，你們不也說瓶不以瓶空，而瓶之諦實為空嗎？如果是這樣的話，你們不也承許名言有的一切法，就不是自空，而他諦實為空？那麼，你們不就一併矛盾承許勝義不以勝義為空了嗎？<sup>216</sup>

<sup>214</sup> འཇུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་བྱ་མཚོ།, <གཞན་སྣོང་ཁས་ལེན་ལེང་གེའི་ང་རྩོ་བཞུགས་སོ།>, 《གསུང་འབུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།ཉེ།》, Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey, 1993, p.364. 「དེས་ན་དོན་དམ་རང་གི་ངོ་བོ་ས་མི་སྣོང་དོན་དམ་མ་འབྲུལ་བའི་ཡུལ་ཡུལ་ཅན་གཉིས་ཀ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཡོད་པ་དེ་ལ་དེ་ཉམས་མ་ཡིན་པའི་ཚད་མས་གནོད་པ་མི་བྱིད་པ་དང་། སྣོང་གི་དབྱུང་བའི་རིགས་པ་ཚོན་དུ་བཏང་བས་སྐབ་དོན་ཡིན་པ་དང་། མ་སྣོང་བདེན་པ་དམིགས་པའི་ཚད་མ་ཡང་དག་པས་གྲུབ་ལ། རྣ་དང་བཅས་པའི་འཇིག་རྟེན་སྲུང་ཡུང་ཚོས་བཞིན་ཚལ་མི་རུས་སོ། །」。

<sup>215</sup> <གཞན་སྣོང་ཁས་ལེན་ལེང་གེའི་ང་རྩོ་བཞུགས་སོ།>, 《གསུང་འབུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།ཉེ།》, p.364. 「སྣོང་ན་མི་བདེན་པ་དང་འབྲུལ་པར་འཇོག་པའི་ཚད་མ་ཡོད་དགོས་ན་མི་བྱིད་པའི་ཕྱིར་དོ། གལ་ཏེ་བྱིད་ན་ཞི་བ་ལྷ་དང་འདས་པ་ནི་ཡིད་བརྟན་གྱི་གནས་མ་ཡིན་པར་འབྱུང་བཞིན་ན་དེ་ལྟ་བུ་ཁས་ལེན་པ་རུ་བདུད་དང་སྐྱེགས་པ་ཚད་མ་དང་མི་ཚུན་པའི་སྣོང་བཅན་རྣམས་ལས་བཟུན་པ་འདི་ལ་གྲུས་པ་དག་གིས་སྣོང་བཅན་ཡིན་ཞོ། །」。

<sup>216</sup> 同前註, pp.369-370. 「དེ་ལྟར་སྣོང་པ་ལ་ཤིན་ཏུ་བཞིན་པར་འདོད་པ་རྣམས་ཉོན་ཅིག་ལྷོད་ཅག་གིས་བུམ་པ་བུམ་པས་མི་སྣོང་བུམ་པ་བདེན་གྱུ་བྱིས་སྣོང་ངོ་ཞེས་མ་སྣོང་པམ། དེ་ལྟར་ན་མ་སྣོང་དུ་ཡོད་པའི་ཚོས་ཐམས་ཅད་རང་སྣོང་མིན་པར་གཞན་བདེན་གྱུ་བྱིས་སྣོང་པར་ཁས་ལེན་རིགས་ན། དོན་དམ་དོན་དམ་གྱིས་མི་སྣོང་པར་ཁས་ལེན་པ་འཇུག་པ་དང་བཅས་པར་ལྷོད་ཅག་གིས་ཁས་ལེན་སོ། །」。

為了反駁過去格魯派為主所提出的最重要的質疑，也就是他們認為他空是與梵我思想的那種大我實有一樣，米胖以假設性的自問自答，為此提出辯駁。若有人做此問「云何為勝義諦本身不空？」我回答：「勝義諦不以勝義諦為空。」針對此回應，對方或許問：「若是這樣的話勝義諦就是實有法了。」（我就這麼回答他）「若是這樣的話，瓶子不以瓶子為空，瓶子也應該是實有法。」彼又再問：「若瓶以瓶為空，則瓶及成非瓶，為何瓶在名言中不成無有？」（答：）「的確，如你所說。所以，若勝義諦以勝義諦為空，則勝義諦即成非勝義諦，亦等於勝義諦於名言中無。由此，若承許無實、離戲論、空性、勝義等，是以依比量觀察勝義時所安立，又承許彼等（無實、離戲論、空性、勝義）被破斥則不合理；於是，你就必須承許無實有等為有。你若不承許彼等為無，即是承許勝義、空性等為真實、有以及不空；而不開許彼等為無實、無有與空。於等持中見勝義之本智，必能照見、印持、承許前述所說之無實，並且以彼等為所緣境。是故，不應該說不照見、不印持、不以彼等為所緣境。同樣的道理，諸（智者）皆於彼勝智境中，承許勝義空性為有及真實等。」<sup>217</sup>反駁了自空宗將他空見視為外道所說的梵我思想後，米胖再度將承許他空的道理，回歸到修持法門的見地上。對米胖而言，所有的佛教理論，最重要的還是要回歸到修持上面，讓見與修行相輔相成，究竟成佛才是他所關懷。

《如來藏大意獅子吼》主要則以闡明寧瑪派自宗的中觀見地，批判他空與自空的見地。《定解寶燈論》在論及自空與他空時，所抱持的態度也一樣，同時對自空與他空做了修正。而藏傳佛教由於受到後期秘密大乘的影響極鉅，在宗見上雖然多持中觀見，對於如來藏的存在亦多認同，但多再以自宗的中觀見修正如來藏見成為梵我思想的可能性。然這當中有許多的小細節，使得修正得太過就變成斷見外道，而承認得太過就變成了梵我外道。故此，造論者並不是想要引起宗派騷動，而是試圖為這兩者找出平衡

<sup>217</sup> 同前註， pp.374-375。「བྱམ་པ་ལྷན་པས་སྣང་ན་བྱམ་པ་དེ་བྱམ་པ་མེན་པར་འགྱུར་བས་བྱམ་པ་ཐ་སྣང་དུ་མེད་པར་མི་འགྱུར་རམ་ཞེ་ན། འགྱུར་དུ་ཟུག་སྟེ། དེ་ཉམས་ན། འོན་ཏེ་བདེན་པ་དོན་དམ་བདེན་པས་སྣང་ན། འོན་ཏེ་བདེན་པ་དོན་དམ་བདེན་པ་མེན་པར་འགྱུར་ཞིང་། འོན་ཏེ་བདེན་པ་ཐ་སྣང་དུ་ཡང་མེད་པར་འགྱུར་བ་མཚུངས་སོ། དེས་ན་དོན་དམ་དཔྱད་དུ་བསམ་རིགས་ཤེས་ལ་བདེན་མེད་དང་སྣང་སྣང་གི་དང་དོན་དམ་རྣམས་བསྐབ་བྱར་ལས་ལེན་གྱི་དགག་བྱར་ལས་ལེན་མི་རིགས་པས་ན། བདེན་མེད་སོགས་དེ་དག་ཡིན་ཅེས་མཐར་གཅིག་ཏུ་ལས་ལེན་དགོས་ཀྱི། མེན་ཞེས་ལས་མི་ལེན་དེས། འོན་ཏེ་བདེན་དང་སྣང་བ་ཉིད་ནི་བདེན་པ་དང་ཡོད་པ་དང་མི་སྣང་པར་ལས་ལེན་དགོས་ཀྱི། མི་བདེན་པ་དང་མེད་པ་དང་། སྣང་ངོ་ཞེས་ལས་མི་ལེན་ནོ། འོན་ཏེ་བདེན་གཞིགས་པའི་མཉམ་བཞག་གི་ཡི་ཤེས་ཀྱི། བདེན་མེད་སོགས་གོང་གི་དེ་རྣམས་གཞིགས་པ་དང་འཛིན་པ་དང་། དེའི་ལྷལ་དུ་ཡོད་པ་དང་བདེན་པར་ལས་ལེན་དགོས་པ་དེས་ན། ཡི་ཤེས་དེས་དེ་དག་མི་གཞིགས་མི་འཛིན་དེའི་ལྷལ་དུ་མེད་དེའི་ངོར་མི་བདེན་ཅེས་ལས་ལེན་མི་ཅང་བ་ལྟར། འོན་ཏེ་བདེན་དེ་ཉིད་ནི་འཕགས་པའི་གཞིགས་ངོར། ཡོད་པ་དང་བདེན་པར་གྲུབ་པ་སོགས་སྤངས་ལས་ལེན་ནོ། ། འོ། །



點，他先為他空者辯駁而造《承許他空獅子吼》，為在衛藏地區已被滅派的覺囊派發聲更為他們的宗見找出路。《如來藏大意獅子吼》則再度以寧瑪派的宗見，對他空見提出質疑，如果是惡意的質疑的話，米胖則不用著書為他空見說話，應與自空見的追隨者一樣一路窮追猛打就好。是故，米胖的視角是在於以寧瑪派的觀點重新闡揚如來藏見，而不是成為自空或他空見的支持者，當然這還是一種派別之分，只是這樣的方式不再是過去不留餘地的批判，而是試圖為各宗派找出轉圜空間的典範。

米胖在《如來藏大意獅子吼》首先對自空宗發難，說自性空者他們所建立的如來藏觀，類似佛性就是每位眾生「成佛的可能性」或是「成佛的種姓」的說法，他們為了避免讓如來藏與心有關係，進而成為梵我論而如此安立。但米胖反對這樣的說法，他認為如果說「諦空」即能建立勤能成佛的要素，實在是不合理。因為雖然建立心為真實則不堪成佛，然而建立為無真實，也並非就可以決定勤能成佛。一切法如土石等，都是無真實，誰能建立它們就勤能成佛呢？<sup>218</sup>自空見者為了規避把如來藏與心扯上關係，建立這種成佛潛力說，縱使可以迴避掉成為梵我外道的疑慮，然而卻無法建立有情與器世間的差別。米胖又說，同樣的道理，如果說透過觀察無真實就具有除去障礙的力量，由此可以安立種姓，也是不合理的。因為若僅限於觀察空性，則不能說所知障已被遣除。依照你們那宗所說，根本就不需要無量積集而成莊嚴，若像這樣以無遮（無自性我）就說為如來藏，實在不合理，以此可以成立為聲聞與緣覺種姓，而不能成立為勤能成佛。因為僅憑這個，在遣除所知障後，不能認許能得生起一切種智，而且於反體的體性中，實無認知功能，是故即使此時成佛，也無法說認知任一法。<sup>219</sup>簡單的說，不承認心的話，那麼佛陀成佛的時候，任何法都無法認知更枉論他能認知自己成佛的事實了。

<sup>218</sup> འཇུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་བྱ་མཚོ།, < བདེ་གཤེགས་སྣོང་པོའི་སྣོང་ལུན་ཆེན་མོ་ལེང་གེའི་ང་རོ་བཞུགས་སོ། >, 《གསུང་འབྲམ། མི་པམ་བྱ་མཚོ།》, Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey, 1993, p.568. 「གཞན་ཡང་བདེན་སྣོང་ཡིན་པའི་གནད་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་ཅུང་ཡིན་པར་སྐྱབ་པའང་བབ་ཚལ་ཏེ། ལེས་པ་བདེན་གྲུབ་ཡིན་ནས་སངས་རྒྱས་མི་ཅུང་བ་ཙམ་ཡིན་པ་བདེན་ཀྱང་། བདེན་གྲུབ་མེད་པ་ཡིན་ན་སངས་རྒྱས་པའི་ངེས་པ་མེད་དེ། ས་ཀློང་སོགས་པ་ཚོས་ཐམས་ཅད་ཀྱང་། བདེན་མེད་ཡིན་ཚད་སངས་རྒྱས་ཅུང་བར་སྐྱབ་པར་རྣམས། །」。

<sup>219</sup> < བདེ་གཤེགས་སྣོང་པོའི་སྣོང་ལུན་ཆེན་མོ་ལེང་གེའི་ང་རོ་བཞུགས་སོ། >, 《གསུང་འབྲམ། མི་པམ་བྱ་མཚོ།》, pp.568-569. 「བདེན་མེད་ལ་དམིགས་པས་སྐྱབ་པ་སྣོང་རྣམས་པ་ལོ་ནས་རིགས་སུ་འཛོག་པའང་གྱི་ན་སྟེ། སྣོང་པ་ཉིད་ལ་དམིགས་པ་ལོ་ནས་ཤེས་སྐྱབ་སྣོང་བའི་མཚན་མེད་པར་སྐྱབ་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པས་བརྒྱན་དགོས་པར་ཉོད་རང་འདྲིལ་བཞེན་དུ། མེད་འགག་དེ་འདྲ་ལ་བདེ་གཤེགས་སྣོང་པོ་ཞེས་འདོད་པ་དོན་མེད་དེ། འདི་ཉན་རང་དང་ལུན་མོངས་པའི་རིགས་སུ་འབྱར་གྱི། འདིས་སངས་རྒྱས་ཅུང་མི་འགྲུབ་སྟེ་འདི་ཙམ་ལ་ཤེས་སྐྱབ་ཐུངས་ནས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མཆོད་པའི་ཡི་ཤེས་འབྱུང་བའི་འཐད་པ་ཡང་སྐྱབ་མ་རྣམས་པ་དང་། མེད་འགག་རང་གི་ངོ་བོ་ལ་མཆོད་ཆ་མེད་པས་སངས་རྒྱས་ཅུང་དེས་ཅི་ཡང་མཆོད་མི་མིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །」。

此書一反《承許他空獅子吼》的開許態度，對於他空見再度提出意見，他反對某些他空見者，雖於名言施設不空如來藏，卻往往不自主地也在勝義上承認不空如來藏，如此一來這種諦實見，就很容易成為被人詬病的真如我、梵我、大我的思想。他與前述之土觀同引《入楞伽經》的同一內容修正這種諦實見，無論如何都得把梵我思想與如來藏區分開來。對米胖而言，不論依據上述經典或是以理觀察，由於以如來藏本體空為必要，才能成立諸功德無偏顯現—此如成為心法性、周遍一切界、於時間上為恆常、不可思議等，如果其本體不空，由於諦實之故，就絕不可能成為他法之法性；並且不可能以正量觀察勝義時，成決定果，因為不能由於觀察一切法不可諦實時，卻得出一個實法為果，這有如光中生暗。<sup>220</sup>所謂諦實，就不能成為他法之法性，譬如若水有自性是諦實的話，即不可能由於溫度降低而成冰，這是由於諦實就有恆常不變的意涵。是故，若如來藏為不空、諦實的話，就不會具有他們所說的那種能無偏私的顯現種種萬物的功德。

《定解寶燈》則從見解「無遮」與「非遮」的方向探討他空的問題。所謂無遮，就是以「無」遮止的意思。例如：桌上沒有筆，這件事情所表達的就是「沒有」這個簡單的觀念。而非遮，則是以「非」遮止。例如：在桌上的不是筆，這個概念的意思隱喻著，在桌上可能是花、電腦、書或茶杯等等，任何一樣物品。說他空者，即是非遮。書中在質疑非遮的觀點時，米胖先將自己的立場做了說明，他說「此法從來本清淨，或即本無自性故；二諦之中皆無生，說是無生何猶疑？」<sup>221</sup>由此可知，雖然在《承許他空獅子吼》當中，米胖為他空見做了開許，但其實他的宗見從來就不是他空見，甚至可能比較偏向自空，但能為他空見做上述的開許，其目的是為了彰顯如來藏教義，不讓自空見一面倒的壓垮他空見的發揮空間，甚至由於過度的自空教義教理走向斷滅的邊見一途。他所建立的宗見，不像

<sup>220</sup> 同前註，pp.590-591。「ཞེས་པ་ལ་སོགས་པའི་ལུང་གི་དོན་དེ་བཞིན་དུ། རིགས་པས་དབྱུང་ན་ཡང་བདེ་གཤེགས་སྐྱེང་པོ་ངོ་སོ་སྣང་པ་ཡིན་པའི་གནད་ཀྱིས་ལེམས་ཀྱི་ཚོས་ཉིད་དུ་བྱང་བ། ལུས་ཐམས་ཅད་ལྷབ་པ། ལྷུ་ཇི་སྲིད་དུ་རྟག་པ། བསམ་གྱིས་མི་ལྷབ་པ། ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་བར་རིས་མེད་དུ་འཆར་བ་ཡིན་གྱི། རང་གི་ངོ་སོ་སོ་སྣང་བར་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ལ་ཚོས་གཞན་གྱི་ཚོས་ཉིད་དུ་བྱང་བ་སོགས་རྣམ་པ་ཀུན་ཏུ་མི་སྲིད་ཅང་དོན་དམ་དམྱོང་པའི་ཚད་མས་གཏན་ལ་པབ་པའི་གྲུབ་འབྲས་སུ་ཡང་མི་བཏུབ་སྟེ་ཚོས་ཐམས་ཅད་བདེན་མེད་དུ་དམྱོང་པའི་ལག་ཇེས་ལ་བདེན་གྲུབ་གཅིག་འགྲུབ་པ་ནི་སྣང་བ་ལས་སྟན་པ་ལྟར་གནས་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

<sup>221</sup> འདྲ་མི་བས་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་བྱ་མཚོ། ། < ངས་ཤེས་རིན་པོ་ཆེའི་སྟོན་མེ་བཞུགས་སོ། >，《གསུང་འཁུམ། མི་བས་བྱ་མཚོ།/སྡེ།》，Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey, 1993, p. 75.「ཚོས་འདི་ཀ་ནས་དག་པའམ། །གདོད་ནས་རང་བཞིན་མེད་པའི་ཕྱིར། །བདེན་པ་གཉིས་ཆར་མ་སྟེས་པས། །མེད་ཅེས་བརྗོད་ལ་ཅི་ཞིག་ཚམ། །

尋常的自空見那樣把話給說死，而以顯空雙運之理調和彼此。他舉水中之月做說明，「自宗觀點看水月，水月絲毫不可得，現量顯現水月時，無遮而能顯現之。」<sup>222</sup>如來藏如同水月，水中撈月一定是找不到的，然而實際上水月確實大家都看得到，雖然以無來遮止如來藏實有，但如來藏如同水月的的確確顯現在法界當中。

上一章提到過去各派延續摩訶衍與蓮花戒的爭論，將頓悟與見修的爭議延續到後弘時期，並以指謫寧瑪派的大圓滿教法以及噶舉派的大手印教法，雖然已有班禪四世為大手印與大圓滿緩頰，卻仍未得到格魯派的普遍支持，甚至指謫其說有政治目的。《定解寶燈》為此爭議，釐清世人對大圓滿教法的疑慮，辨析其與摩訶衍不同之處。當然，經過一千多年的時空演變，當時的藏族學者對摩訶衍的學說之實際內容已不關心，摩訶衍這名詞只不過是用來指謫他人的修持法門名詞而已，此時所提的摩訶衍或大乘和尚與歷史上真正的那位法名為摩訶衍的漢地和尚不應視為同一人。此處的命題以修持等持時心境有無取捨，以及觀察修或安置修兩方面說明。

首先在前命題中，米胖開宗明義地說「正當守護正見時，有說一法也不執，一法不執當中分，善覺悟及顛倒思。」<sup>223</sup>以此將大圓滿見與摩訶衍見歸為同屬於無取捨為方法的宗派，只是前者為正修而後者為盲修。米胖自己也承認，符合於中觀見的一法不取其中與大乘和尚那種落入無色界的一法不取的見地差別乍聽之下，是不容易分辨的。關於大圓滿修持方式，可以簡單歸納為：「爾時視當前虛空，恰正如自心動念，亦為空性之定解，應當深深而生起。」<sup>224</sup>如同眼睛直視虛空一無所見，觀察自心動念時，心雖空而顯現動念，正在起心動念時也是離戲的空性，必須要對此有深深的定解之狀況下禪修才行。對空性的定解這點，是大圓滿見與大乘和尚見的判斷標準。

<sup>222</sup> 〈ངེས་ཤེས་རིན་པོ་ཆའི་སྣོན་མེ་བཟུགས་སོ།〉，《གསུང་འབུམ། མི་ལམ་རྒྱ་མཚོ།/ལྷོ།》，p.77. 「ངེས་ན་རང་གི་ལྷགས་ལ་ནི། །ཁྱ་ལྷ་བརྟགས་ན་ཁྱ་ལྷ་ཉིད། །ཁུང་ཐད་མི་རྟེན་མེད་བཞིན་དུ། །ཁྱ་ལྷ་སྣང་བར་མངོན་ལུས་ཚོ། །མེད་དགག་ཡིན་ཀྱང་སྣང་ཅང་བ།」°

<sup>223</sup> 同前註，p.82-83. 「ལྷ་བའི་དངོས་གཞི་སྣོད་བའི་དུས། །ལ་ཅིག་ཅིར་ཡང་མི་འཛིན་ཟེར། །ཅིར་ཡང་མི་འཛིན་ཞེས་པའི་དོན། །ལེགས་པར་རྟོགས་དང་ལོག་རྟོག་གཉིས།」°

<sup>224</sup> 同前註，p.84. 「དེ་ཚེ་ཐད་ཀའི་ནམ་མཁའ་ལ། །བཟུང་བ་བཞིན་དུ་རང་གི་སེམས། །འབྱུ་བཞིན་པ་ཡང་སྣང་བ་ཡི། །ངེས་ཤེས་ལོ་ཐག་ཚད་པ་དགོས།」°

所以，米胖又說「非有非無大圓滿，遠離四邊之戲論」<sup>225</sup>，諸法實相覺空或明空無二雙運光明大圓滿法身，因本體空性故非為有；又因是自性光明、大悲周遍的覺性或智慧，故非為無。也就是說，大圓滿實相遠離有無等四邊之一切戲論，不可言思。<sup>226</sup>然而另一種無取捨的禪修他們也說非有非空，米胖簡述其立場：

「若善觀察汝見地，既不能說是為有，又復不能說是無，實則為有無二邊，或復二者皆不是，舉凡不越此基調，彼心非有非無之，基本概念常存在，彼即不可思議我，彼與其名有差別，意義則無有不同。」<sup>227</sup>

若是細察摩訶衍見的修持見解，就會發現他們認為心由於沒有形色，而不敢說有；又因的確可以發現到當起心動念時的那種明覺，又不能說無。也就是說，他們從明覺的性質上來看說有心，而從心無形色的特質上又說沒有心。不論他們怎麼說，都是身陷於四邊的泥淖而不自知。他們如果就抱著這種心是非有非無的基本概念的話，就與外道所說的不可思議我只是名字不同而意義是一樣的。故此，即使大圓滿見與所謂的和尚見兩者表面相似，然其內容是大相逕庭的，當然修持之後的成果也不一樣。

針對第二個命題所述，到底該觀察修還是安置修，米胖則認為兩者都不應偏廢。當然，大圓滿的實際操作方式，比較偏向安置修的道路，然米胖已在前一命題說，修持大圓滿的同時必須要對空性產生定解，對空性產生定解的方法本身就是觀察修。米胖表示：「直至定解未生前，方便觀察引定解，於已生起定解時，不離定解當中修。」<sup>228</sup>透過觀察修，定解漸漸地生起，而凡夫的增上分別念就會漸漸地減少，直到定解能夠絲毫不費力的

<sup>225</sup> 同前註，p.84。「ཚོགས་ཆེན་ཡོད་མེད་མེད་མེད་ནི། །མཐའ་བཞིའི་སྣོན་དང་བལ་བ་ཡིན།」。

<sup>226</sup> 堪布根華，堪布索達吉譯，《定解寶燈論淺釋》，台北市：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2006，p.110。

<sup>227</sup> 同前註，pp.84-85。「ཚུད་ཀྱི་འདི་ནི་ལེགས་བརྟགས་ན། །ཡོད་པར་སྣ་ཅི་མེད་པུ་བཅེད། །མེད་པར་ཡང་ནི་སྣ་ཅི་མེད་པ། །དོན་ཏུ་ཡོད་མེད་གཉིས་ཡིན་ནམ། །ཡང་ན་གཉིས་ཀ་མེད་པའི་ཐུ། །གང་ཅང་ཞིག་ལས་མ་འདས་པར། །ལེགས་དེ་ཡོད་མེད་མེད་མེད་ཀྱི། །གཞི་ཅུ་ཞེ་ལ་བརྟག་གིན་གྲངས། །དེ་ནི་བསམ་མེ་ལྷན་པའི་བདག་དེ་དང་མིང་གི་རྣམ་གྲངས་ལས། །དོན་ལ་འདོད་ཚུལ་ལྷན་པར་མེད།」。

<sup>228</sup> 同註 211，p.90。「ཇི་སྲིད་ངེས་ཤེས་མ་སྐྱེས་པར། །ཐམས་དང་དཔུང་བས་ངེས་ཤེས་ངང་། །ངེས་ཤེས་སྐྱེས་ན་དེ་དང་དུ། །ངེས་ཤེས་ཉིད་དང་མ་བལ་བསྐྱེས།」。

完全取代了凡夫的增上分別念，而那時的修持方式就得進入下一個階段—安置修。米胖認為：「最後不須觀察引，定解能自行生起，安住於彼境界中，觀察已成何復需？」<sup>229</sup>這說明了，觀察修引生定解的目的已經達成之後，這時候的修持只需要安住在定解的狀態下即可。不管是有無取捨修持、觀察修或是安置修等，都不能偏廢，都只是一種達到修持目的的手段而已。米胖回應過去學者對大圓滿教法的批判，雖然依然站在批判摩訶衍的角度，卻直接承認無取捨與安置修為的確為寧瑪派修持的重要方法。

利美運動對過去被格魯派壓抑各派來說，無疑如同天降下來的甘霖一般，但對部分格魯派的學者而言卻是暴風雨。有些反對者企圖以咒詛謀害米胖以肅清挑戰格魯派之言論，也有反對者則以格魯傳軌為最清淨之佛法的號召，團結了格魯派，其中以帕繃喀·德千寧波（པ་བོང་ཁ་པ་བདེ་ཆེན་ལྷིང་པོ།，1878—1941）為代表。帕繃喀起初在格魯派的地位並不顯著，甚至因為家貧縱使他身為一位轉世者，其寺院生活過得十分的辛苦，但他不以為苦仍然刻苦學習，漸漸地在格魯派中嶄露頭角。他的主要弟子中有三位擔任十四世達賴喇嘛的親教師，分別是剃度師達札·雅旺松繞圖寶（ལྷག་པག་པའུ་ཏ་དག་དབང་གསུང་རབ་མཐུ་ལྷོ་བཟ།，1874—1952）、正教授師第六世林初·圖登隆寶滇津聽列（མྱེང་སྤུལ་འཕེ་ལུབ་བཟུན་ལུང་རྟོགས་བཟུན་འཛིན་འཕྲིན་ལས།，1903—1983）與副教授師三世赤江·洛桑耶謝顛津蔣措（ཁྲི་བྱང་འཕྲོ་བཟང་ཡེ་ཤེས་བཟུན་འཛིན་གྱ་མཚོ།，1901—1981）三人，而他們三人更是在近代的格魯派中培養了許多優秀的人才，使得幾乎目前格魯派的傳承上師都跟帕繃喀有關係。在漢人徒孫輩中則有法尊法師（1902—1980）、能海法師（1886—1967）、夢參法師等人，尤其是法尊法師與能海法師兩位在漢地的格魯派發展上，都有卓越的貢獻。由此可知，帕繃喀的影響力十分的龐大。

帕繃喀的獨尊格魯派的立場，從幾封他送給漢人將軍弟子的書信中可以看出管窺一二。他給當時一位牛姓參謀長的書信當中表示：

當今之世，除曼殊宗喀巴之教法之外，薩迦、噶舉、寧瑪等

<sup>229</sup> 同註 211, p.89。 「ཐ་མར་དབྱང་བམ་མ་དངས་ཀྱང། །དེས་ཤེས་ངང་གིས་སྐྱེ་བ་ན། །དེ་གཉི་ངང་དུ་འཛིན་པ་ལས། །དབྱང་བམ་གྱུ་བཟུན་བཟུན་ཅི་དགོས།」。

一切教派，見地均有誤，且不論中觀應成見，連自續見及唯識見也沒有，但修類似外道與摩訶衍那和尚之斷見。若持斷見，其結果除無間地獄外，別無去處。因對微細沉默缺乏認識，修亦染過。貌似甚深密法之大話雖如雷震，但連樂空、光明、幻身、雙運等深要的方向也沒有。由於他們匱乏通向一切智之無誤道，像這樣縱修千年也不生任何證德，與攪水求乳相似，全無意義。從見、修、行三者來講，顯密各方面均無絲毫錯亂者，只有曼殊怙主宗喀巴的妙規。因此，你們應受持甘丹派的無垢見修，而不參雜其他教派為要，請銘記於心！<sup>230</sup>

獨尊格魯派的言論，如前章引述土觀的話語亦有提及，不再贅述。只是將修持他派的功德完全否定，說是斷見而導致下地獄的言論，無疑是一種最嚴厲的指控。信中亦提及切勿混雜他派見修，雖然沒有言及利美運動，卻已是與利美精神背道而馳。其他的給予劉文輝（1895—1796）與其妻的信件中也大致表明了相似的意見，無非是說宗喀巴的教法為最清淨無染的云云。在另一封於鐵龍年（1940）致當時西康省主席的劉文輝的書信當中，回應劉文輝意欲建立佛學院的想法，提出一些建議：

所謂「德格十三大論」所講的，即是「彌勒五法」、「中觀理聚論」、《入行論》等，這些本是無諍的印度論述。但他們的解釋卻顛倒了這些論的旨趣，將古代的邪見執為自宗，此見即是上述和尚的難忍斷見。曼殊怙主宗喀巴已在《菩提道次第廣論》〈所破太廣〉一節中，以眾多教理詳加駁斥。與此類似的，還有以前的果然巴，他對曼殊怙主宗喀巴的事業行傳心懷嫉妒。為此毒水所醉，他對宗大師多番破斥及惡口相向。後來色拉寺杰尊卻吉堅贊、哲蚌寺絳央噶威洛卓兩位大學者出書答辯，將之破除成無所緣。這些答辯文刻版印刷後，在

---

<sup>230</sup> 帕繡喀，仁欽曲札譯，〈至漢地牛居士參謀長〉，《帕繡喀大樂藏對漢地格魯派弟子的開示四則》。上網日期：2012年5月19日，檢自：  
<http://bbs.gelupa.org/forum.php?mod=viewthread&tid=27445>

色拉等三大寺中廣為流行。果然巴的十三部邪說則被第五世嘉卻仁波切下令收繳，封存而成無所緣，並命令今後不得流通。但後來德格喇嘛絳央堅贊訪得母本重新刻版，在無口傳傳承的情況下妄作口傳，在無引導傳承的情況下妄作引導。他以果然巴的邪說為依靠，對曼殊怙主宗喀巴教法極盡不信、邪見、誹謗之能事。如果以這樣的劣規為主而例為學校課目，將導致邪見肆虐，這樣只會廣開惡趣之門，所以不要立比立好過百倍。<sup>231</sup>

信中所說的十三部論實際上是有十九部論，但因有些論書的內容相近就被歸類為同一種，是康區大多除格魯派外的佛學院所使用的教材，雖然他說得很隱諱，但事實上就是駁斥了這些對這些論點解釋的可靠性。西康也是康區的一部分，格魯派不是唯一勢力獨大的教派，所以帕繃喀擔心楊文輝以他派的傳軌作為佛學院的主軸，故作此提醒。文中的果然巴即前面提到的薩迦派學者國燃巴，其著作薩迦派學者蔣揚卻吉堅贊（འཇམ་དབྱུང་མཚན་གྱི་རྒྱལ་མཚན།，1870—1940）重新印行，這位學者本身來自利美根據地之一的宗薩寺，而其上師之一的堪布賢遍卻吉囊哇（གཞན་པ་མཚན་གྱི་ལྷང་བ།，1870—1940）為米胖的學生，其立場當然與利美一樣。蔣揚卻吉堅贊將國燃巴的著作重新付梓，其實也是經過十三世達賴喇嘛的政府之同意。帕繃喀說這些論典的口傳傳承已經失去，如今就算重新付梓也不能就此已傳講的方式繼續流傳，這點其實是來自藏傳佛教傳續佛法必須經過口耳相傳的傳統，但情況特殊這樣的嚴格要求未免太過。雖然國燃巴的大多數書冊被禁，其實還是有些斷簡殘篇與弟子們的紀錄補充流傳於世，其思想還是有流傳下來，以此作為回朔理解其餘被禁之論典基礎，是不得已的方法。由這些書信內容可以知道，帕繃喀對於利美思想是極不認同的，他也不贊成把過去被禁的書籍重新流通作法。

---

<sup>231</sup> 帕繃喀，仁欽曲札譯，〈鐵龍年致西康省主席劉文輝軍長〉，《帕繃喀大樂藏對漢地格魯派弟子的開示四則》。上網日期：2012年5月19日，檢自：<http://bbs.gelupa.org/forum.php?mod=viewthread&tid=27445>

## 第五節 小結

歷代德格土司的主導下，德格地區的佛教大致上都算是能夠均衡的發展。德格本身又是康區的文化樞紐，在德格印經院廣印各派經論的催化下，整個康區的佛教思想是活絡的，這同時也給了利美運動最好的土壤與養分。而三位利美運動的倡導者，則是帶來了宗派復興的陽光，讓過去失去的顯密傳承再度接續，不論在密續上或是顯宗的理論討論上都再度給予了生命力。而巴楚與米胖等利美運動的響應者，則成為利美運動的水，透過他們的身教與言教傳播利美運動的思想。利美運動打破了過去格魯派獨大的思潮，讓教理的討論不再是一言堂。不僅如此，更立下了不同宗見者辯論的典範，僅就問題點提出質疑而不詆毀對方宗派。宗教界在十九世紀時就已經在思考各宗教間互相對話與尊重的可能，更何況是同一宗教下的不同宗派更需要發展對話與尊重的模式。所以反對利美思想的部分格魯派學者，雖然一時在衛藏地區的宗教與政治圈興起，但終究沒有再度的成為藏傳佛教思想的主流。



## 第五章 當代的利美運動發展

藏傳佛教於 1959 年十四世達賴喇嘛出走至印度後，開始為世人所注意，而緊接著許多重要的傳教師紛紛離開藏區到印度甚至歐美各地宣揚教義，讓藏傳佛教的佛學院或佛學中心在世界各地林立。在學術界方面，許多歐美知名大學也紛紛成立西藏學或藏傳佛教相關的研究單位。藏傳佛教所處的環境已不再是過去民風純樸的社會，而是科學發達、哲學思想活躍與各宗教林立的現代社會。不論是亞洲或是歐美的信徒，他們在接受各派傳法活動資訊越來越便利也更加的頻繁，已不是過去在藏區時，由單一寺院或單一宗派所組成的社區信仰生活圈的型態，因此利美運動的不分派精神在此趨勢下，更為一般信徒所接受。本章以三個例子作為探討的主軸，分別是位於中國大陸四川色達喇榮五明佛學院、宗薩欽哲傳承與達賴喇嘛的利美傾向。

### 第一節 色達喇榮五明佛學院及國際藏傳佛教研究會

中國大陸在改革開放之後，對於宗教政策上也逐漸放鬆，寧瑪派的堪布晉美彭措（མཁའ་པོ་འཛིགས་མེད་ལུན་ཚལ་ཤ།，1933－2004）趁此趨勢於 1980 年開始在四川省色達縣建立色達喇榮五明佛學院。十四世達賴喇嘛紀念堪布晉美彭措的文章中盛讚他是「舊譯聖教法之太陽、講修無偏袒佛陀教證的珍寶教法之門」<sup>232</sup>。其建立之佛學院，也是以此不偏私的精神廣收漢藏各派學生，在宣說的教法上也常不限於寧瑪派。1988 年堪布晉美彭措應十世班禪·洛桑聽列倫珠確吉堅贊（སྤོ་བཟང་འཕྲིན་ལས་ལུན་གྲུབ་ཚས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།，1938－1989）的邀請，到中國藏語系高級佛學院不分派別地向學僧們傳授《定解寶燈》，並向大眾論述各派的究竟見解一致，並無相互矛盾之處的理念，受

<sup>232</sup> བཟླ་པོ་འཛིན་གྱི་མཚན།，〈གཉེན་རྟོན་ལས་རབ་སྐྱིད་པའི་ཡང་རྒྱལ་མཁའ་པོ་འཛིགས་མེད་ལུན་ཚལ་ཤ་གང་དེའི་ཐུགས་དགོངས་ཟབ་མོ་ཡོངས་སུ་ཚོགས་པའི་སྤོན་ཚིག་མོས་གསུང་བཟང་ལེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།〉，《晉美彭措法王教言薈萃》，台北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2007，p.9。「……ཇ་འགྲུར་བཟླ་པའི་གསལ་བྱེད་རིས་མེད་ལྷུ་ལ་བའི་ལྷང་རྟོགས་ཀྱི་བཟླ་པ་རིན་པོ་ཆེར་བཤད་ཐུབ་གཉིས་ཀྱི་སྒྲོ་།」。

到各教派師生的認同與高度評價。這不是一種創見，如前面提過的第四世班禪也有類似言論，而米胖在《定解寶燈》亦提到：「於大圓滿心部中，智者各修一竅訣，大印道果與能寂，雙運大中觀等等，名稱不同音亦別，實為超越心智慧，是故一切皆平等，佛與成就者密意，皆是一致同宣說。」<sup>233</sup>可見，當時與會的各宗派人士對於利美運動的精神至少是持肯定的態度。

漢傳佛教在中國大陸流傳已有千年以上，雖然因為政治變遷而歷經多次法難，仍然深植於許多漢人心中。藏傳佛教將其傳統推廣至漢文化傳統時，不得不正視漢傳佛教的影響，並且需要提出相關的論述，利美的理論在此時提供了極佳的工具，以調和漢藏佛教的歧異之處。1987年堪布晉美彭措率眾前往五臺山時，吸引了許多慕名而來的漢、藏、蒙等各族人士前來聆聽開示，堪布晉美彭措在當時為他們宣說格魯派的《菩提道次第攝頌》、薩迦派《佛子行三十七頌》以及寧瑪派的《龍欽七寶藏論》等法門，並且在五臺山的五十多所寺院中塑造了藏傳佛教的開創者蓮花生的佛像，又建造了供奉文殊菩薩與宗喀巴的經堂，將藏傳佛教的精神象徵留在漢傳寺院當中，成為喇榮五明佛學院開始接受漢人的弟子的契機。這次在五臺山的弘法結束後，就有一群漢僧跟隨著堪布晉美彭措回到喇榮五明佛學院，開啟了史上第一次漢人僧團集體到藏傳佛教的佛學院學習的先河。喇榮五明佛學院繼承在堪布晉美彭措圓寂後的遺志，仍然致力於各教派論典的傳講翻譯與漢傳佛教的融合。

喇榮五明佛學院培養出許多精通漢語的堪布，他們對於漢傳佛教的佛典也多有涉獵，同時也傳講在漢傳佛教很常見的經典，如：《金剛般若波羅蜜經》、《般若波羅蜜多心經》、《無量壽經優婆提舍願生偈》及《無量壽經》等，甚至連《弟子規》、《順治皇帝出家偈》也拿來被當為傳講的教材。同時，他們也以中文著作出許多深入淺出的文章，其中以堪布索達吉的中文著作最多，其作品內容也常提及漢傳佛教知名的高僧大德，這些作為在在都拉近了漢族信徒對藏傳佛教的向心力，其作品都收錄在「智悲佛網」之

<sup>233</sup> 同註 217, p.93。「ཇོགས་ཆེན་སེམས་ལྡེའི་མན་ངག་རེད། །མཁས་གྲུབ་སོ་སོའི་ཉམས་བཞེས་པས། །ཕྱག་ཆེན་ལམ་འབྲས་ཞི་བྱེད་དང་། །བྱང་འགྲུབ་དབྱེས་མ་ཆེན་པོ་སོགས། །མཚན་ཉེ་ནས་གངས་སོ་སོར་གྲགས། །དྲན་ལ་སེམས་ལས་འདས་པ་ཡི། །ཡི་ནེས་ཡིན་མྱོར་ཀུན་ཀྱང་མཉམ། །སངས་རྒྱལ་གྱི་ཐོབ་དཀོངས་པ་ནི། །གཞིག་ཅིས་མཁས་ཀུན་མགྲིན་གཅིག་ལྷོ།」。

網頁中，提供有志學習的人士得以無償下載。不僅如此，這些懂中文的堪布們也翻譯或傳講了許多藏傳佛教許多論典，共與不共的見修方面的論典主要以寧瑪派為主，如《普賢上師言教》、《定解寶燈論釋》、《三十忠告論要義簡疏》、《自我教言略解》、《如來藏大綱要獅吼論》、《他空承許獅吼論》、《四法寶鬘論略解》、《解義慧劍釋論集》、《大圓滿心性休息大車疏》等等多種論著；屬於噶當或格魯派的則有《修心八頌略釋》、《修心七要耳傳略釋》、《三主要道論簡釋》、《菩提道次第攝頌淺釋》、《山法寶鬘論》、《開啟修心門扉·趨入菩提道次第論之修心篇》等等，共通於其他派的基礎觀念；薩迦派作者的著作則有《格言寶藏論釋》、《入行論釋·善說海》、《佛子行三十七頌講義》等等，各派都可以大致接受的基礎教典。他們所提供的這些中文的藏傳佛教論典，在華人地區當中廣為流傳，提供對藏傳佛教有興趣的人得以不費力地深入經論學習。

喇榮五明佛學院體系另外一個非常容易讓漢人接受的特色，就是對於彌陀淨土的宏揚不遺餘力。漢傳佛教在民間當中，最為一般信徒所接受的宗派不外乎禪宗與淨土宗兩大體系。因此，推廣彌陀淨土法門對於漢藏佛教消除歧見，乃至於互融有相當大的正面作用。其引用的來源大多以噶舉派的噶瑪洽美（ཀམ་ཆགས་མེད།，1613－1678）所著的《極樂願文》（རྣམ་དག་བདེ་ཆེན་ཞིང་གི་སྤོན་ལམ།）與米胖著作的《令修習極樂世界信心顯明·仙人教言之太陽》（བདེ་བ་ཅན་གྱི་ཞིང་སྤོང་བའི་དད་པ་གསལ་བར་བྱེད་པ་དང་སྤོང་ལུང་གི་ཉི་མ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ།）為基礎，並且將前者連同其註釋本以及《令修習極樂世界信心顯明·仙人教言之太陽》翻譯成中文，在華人地區廣為流通。堪布晉美彭措清楚地表示他對彌陀淨土的嚮往，並且鼓勵信眾一同發願往生：

「總而言之，我在此希望大家一心一意觀想阿彌陀佛，日夜祈禱，共同發願往生西方極樂世界。假如能夠如此行持的話，無論今生或來世，我們都會沉浸在無邊的快樂當中。正如前輩大德在金剛道歌中所吟唱的那樣：具足菩提心的人今生可以得到快樂，來世也能往生西方，不會被痛苦糾纏！一想到這裡，我就不禁心生歡喜！如今，雖然我這個四大假合的色

身已經年老體衰、羸弱不堪，卻仍然禁不住要唱起悅耳的金剛歌，跳起歡快、優美的金剛舞。」<sup>234</sup>

除了在種種開示當中鼓勵修持淨土法門，喇榮五明佛學院每年的藏曆 9 月 22 日左右開始舉行七天的「極樂法會」，以實際共同修持的方式引導大眾修持淨土法門，法會內容以《阿彌陀佛成就法·大樂捷徑》(འོད་དཔག་མེད་གྱི་སྐབས་ཐབས་བདེ་ཆེན་གྱི་ལམ་བཟུགས་སོ།) 為主，並且一反藏傳佛教在修持密續法門前必須經過灌頂的儀式之傳統，開許即使沒有經過灌頂口傳，只要願意就能夠以此儀軌修持，此一舉動讓許多無法親自到場參加的信眾也能再加一同共襄盛舉，不啻為吸引漢人弟子的最佳方式之一。每年的極樂法會都吸引了數萬名漢藏信眾到場參與，可見此一理念獲得許多信眾的支持，並足以證明其以利美精神為基礎順勢推廣漢藏佛法互融互攝成果之豐碩，同時在漢藏融合當中不至於失去了藏傳佛教的特色與該宗派所持的見地。

對於禪宗的頓悟法門，過去的藏傳佛教對於摩訶衍幾乎是一面倒的負面評價，除了龍欽繞降巴以外，就連米胖也在書中極力撇清大圓滿法門與摩訶衍見的雷同之處。對此，隸屬於喇榮五明佛學院的堪布索達吉在〈略說佛教各派互不相違〉一文中表示「藏地有人以似是而非之理妄說漢地和尚教是假的。請問出此言者，您閱讀過禪宗諸傳承大德的著作和唐代三大譯師所譯之珍貴經典嗎？如果沒有，那便成了毫無根據的誹謗。」<sup>235</sup>這點出了過去藏地對於摩訶衍的見解，應是屬於偏見的事實，尤其是後來只要是與無作意有一點點沾上邊的修行方式，都會被戴上摩訶衍見的帽子，然而他們理解摩訶衍的管道就是蓮花戒的《修行次第》或是關於當初事件的歷史記載而已，並不是真正閱讀過摩訶衍本人的著作，也沒有讀過其他禪宗的著作，明顯是不夠客觀的。這段簡短的話語，同時表示堪布索達吉在透過閱讀禪宗的相關文獻後，並不贊成繼續負面角度理解摩訶衍與其代表的漢地教法。可見，利美精神透過這些能夠閱讀中文文獻的傳法者，已將其原本在藏傳佛教本身宗派的不偏私，進而試圖改變過去幾百年來對於摩

<sup>234</sup> 晉美彭措，索達吉譯，《晉美彭措法王教言薈萃》，台北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會，2007，p.208。

<sup>235</sup> 索達吉，《略說佛教各派互不相違》，上網日期：2012年6月10日，檢自：<http://www.zhifeifw.com/cmsc/list.php?fid=481>

訶衍的理解角度。

自 1995 年起，喇榮體系下的圖登諾布（ལུང་བཟུན་ནུ་བུ།）創立了喇榮五明佛學院傳承在台灣的第一個分會－寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會。》從 1999 年開始該學會出版了第一集《慧光集－密宗斷惑論》開始，截至目前本套叢書已出版至第四十九集，其內容涵蓋了戒律、中觀、唯識、道次第、大圓滿、傳記等法類，許多內容與前述「智悲佛網」所載雷同，同樣都是以利美精神出版的作品，算是台灣第一個比較有系統性的出版藏傳佛教教理書籍機構，給民眾透過經論來了解藏傳佛教機會。其中，第六集《慧光集－普賢上師言教》更是在台灣許多寧瑪派佛學中心上課的教材。

2009 年圖登諾布邀請寧瑪巴智噶經續佛學會的導師堪布曲尼敦多（ཚལ་ཉིད་དོན་རྟོགས།）、噶陀仁珍千寶學會的導師仁珍千寶（རིན་འཛིན་ཆེན་པོ།）、菩提三乘林的堪布慈囊（ཚེ་རིང་།）餐敘，在餐會中他們談論到：

「雖然世界各地藏傳佛教日益興盛，在台灣就有兩百多個弘揚藏傳佛教的學會。然因藏傳佛教一向重視傳承，每個學會均限於弘揚各自的傳承，著重宣揚整體藏傳佛教的甚為稀少。雖然保護各自傳承或傳統非常重要，但是否亦應思及整體藏傳佛教為大前提？」<sup>236</sup>

除此之外，台灣民眾從媒體上所片面認識到的藏傳佛教，使得許多有心之人趁台灣人還沒真正建立對藏傳佛教正確觀念以前，就開始妄自詮釋佛教教理，增加了台灣人被誤導的可能性。因此，他們一致認為：

「此種狀況下，傳播及媒介正統藏傳佛教是所有佛教徒都應擔負的責任－不分教派、所有高僧大德的開示及教言，是全體佛教徒共有的傳家之寶，每位教徒均有受用的權利；將如

---

<sup>236</sup> 圖登諾布，《認識我們－國際藏傳佛教研究會》，新北：中華民國國際藏傳佛教研究會，2009，p.94。

意寶般的妙法傳播給善緣者，是每一個傳法者的使命。」<sup>237</sup>

由於與會者，都有同一體認與志向就開始了「中華民國國際藏傳佛教研究會」的籌備工作。於 2009 年 11 月 8 日舉行了成立大會，由薩迦派耆宿薩迦達欽（འཇིགས་བླུ་བདག་ཚེན་ས་སྐྱུ།）擔任榮譽主席。

透過國際藏傳佛教研究會的文宣，可以知道在利美運動之後，他空見不再是不能說的秘密。文宣中在述及覺囊派教義時提到：

覺囊派最強調的，就是如來藏。雖然其他教派也講如來藏，但沒有覺囊派宣說得那麼完整，該教派確實是如實的闡述了釋迦牟尼佛三轉法輪的密意。…佛陀初轉法輪所講的出離心、四聖諦、人無我等法門，如今每一個教派都在宣說；第二轉法輪的空性，也是每一個教派都要修學的內容，只是格魯派特別強調而已；只有覺囊派適時地彌補了第三轉法輪有關如來藏光明方面的缺口，第三轉法輪的見解和時輪金剛的見解聯合起來，就形成了一個完整的修法。<sup>238</sup>

覺囊派從過去被格魯派批評為邪見，到該文宣上被稱揚為彌補第三法輪的功臣，可以發現他空見對於其他非格魯的宗派而言，是可以接受的，尤其是他空見所強調的如來藏，更是被利美運動所承認的。這點可以回應到當初以《聖妙吉祥真實名經》經中提到的「利美」最為訴求的倡導者，並不只著重於熄滅派系的爭論，希望各宗派不偏私不分派，同時找出過去埋藏或是被禁印的文獻以保存宗教文化，更有恢復如來藏學說的意圖，而從近代公然宣稱自己是他空見者的人越來越多，則可知道利美運動在這項目的上已有豐碩的成果。

國際藏傳佛教研究會從 2009 年成立至今，分別在 2010 年 4 月舉辦「第一屆藏傳佛教翻譯工作研討會」以及「如何加強弘揚藏傳佛教工作研討

<sup>237</sup> 《認識我們—國際藏傳佛教研究會》，pp.94-95。

<sup>238</sup> 同前註，pp.56-58。

會」、2010年9月舉辦「第二屆藏傳佛教翻譯工作研討會」、2011年2月舉辦「第一屆藏傳佛教弘法論壇」、2011年9月舉辦「第一屆國際佛教文化交流研討會」、2012年3月舉辦「第二屆藏傳佛教弘法論壇」等研討活動。「藏傳佛教翻譯工作研討會」的參加人士包括藏傳佛教宗教師、專業譯師與學者，兩次的會議達成許多共識，包括共同編纂《藏傳佛學辭典》計畫；組織翻譯公會由譯師翻譯，宗教師為顧問彼此相互支援，以期能更精準的表達原典的意涵。在「如何加強弘揚藏傳佛教工作研討會」中，則討論各學會該如何培養、管理發心淳善且具有管理知識的核心幹部。「藏傳佛教弘法論壇」參加人士以藏傳佛教宗教師為主，全程以藏語進行。與會人士全都贊同該研究會的利美立場，達成各宗派必須合作的共識，讓藏傳佛教與文化能夠完整的此外，並且在第二次的弘法論壇中共同擬定了「議定書」。雖然在該議定書並沒有任何的約束效力，卻也是這些簽訂議定書的各宗派人士已經達成推行利美精神的重要依據。「國際佛教文化交流研討會」則邀請了南傳、漢傳與藏傳的宗教師，以及學者們共同參與討論。會中透過各種傳承的宗教師略述自己傳承的修法見地，以達成互相了解的目的。也有學者當場以許明銀先生所著的《西藏佛教史》中引山口瑞鳳的觀點「在所有的佛教國度中，使佛教衰退的是融和的混合思想。將十九世紀的無宗派運動是為該融和主義的一種時，或許可以理解以後從西藏佛教就喪失掉真正的創造力。」<sup>239</sup>質疑利美運動的正當性，但當場沒有引起回應或討論，甚為可惜。目前國際藏傳佛教研究會仍處於草創時期，但整體而言其存在功能對於利美運動而言將有著不可磨滅的貢獻。

## 第二節 直接繼承利美精神的宗薩欽哲傳承

二世宗薩蔣揚欽哲·確吉羅卓（ $\text{ཇོ་སངས་འཇམ་དབྱངས་མཉེན་བཟེ་ཚས་ཀྱི་སྐུ་སྲོལ།}$ ，1893—1959）的父親是一位伏藏師的兒子，所以其出生背景寧瑪派的關係十分深厚。原本是在寧瑪派的噶陀寺出家受戒以及學習，並且被蔣貢康楚指認為蔣揚欽哲旺波的事業化身在噶陀寺坐床，十五歲的時候由於

<sup>239</sup> 《西藏佛教史（改訂增補版）》，p.336。

原本宗薩寺的欽哲轉世年輕早逝，就被迎請至薩迦派的宗薩寺負擔起對宗薩寺的責任。他學習的寧瑪派教法也相當多種，雖然身為薩迦派傳承的宗教師，在寧瑪派也享有盛名。他所傳授的法類在戒律方面有別解脫戒以及中觀、唯識兩大傳軌的菩薩戒，密法方面主要以寧瑪派與薩迦派的傳軌為主，也傳授過兩次的總集八大傳承的《訣竅藏》。在經教方面：

從九歲為他人講授正字學《語燈論》開始，仁波切就負擔起為人說法的責任，特別是十五歲時一到宗薩寺，馬上為宗薩寺的二十幾位喇嘛、轉世珠古，成立經院，詳細講授《入菩薩行論》、《三律儀論》、《集經》、《寶性論》、《普賢行願》等，從那時起，縱使嚴格閉關，也都會有一座為他人傳授灌頂、口傳或教授，沒有間斷。<sup>240</sup>

另外，他重建了噶陀寺的續部佛學院，在擔任宗薩寺座主的同時，也肩負著照顧噶陀寺的責任長達十五年。他在二十六歲的時候，建立了宗薩康謝五明佛學院，學院內接受不分教派的學生，以十三部大論為教學內容。其學生學成獲得堪布學位後，大多受到各教派佛學院的青睞爭相邀請前往教學，如堪布貢噶旺秋（ཀུན་དགའ་དབང་ལུག་，1921－2008）在學院畢業後，就前往其他寺院服務，傳授戒律與授課直到因文化大革命被牽連入獄以前，在出獄後還曾經擔任過十四世達賴喇嘛傳授薩迦派顯宗理論的上師之一，在各教派中享有盛名。宗薩康謝佛學院在文化大革命時期受到破壞，因而停止了所有佛法上的教學，直到 1983 年獲准重建。

第三世宗薩欽哲·蔣揚圖登確吉嘉措（ཚོང་སར་མཁྱེན་བཙུ་འཇམ་དབྱངས་ལུག་བཟུན་ཚས་ཀྱི་བྱ་མཚོ།）出生在不丹，祖父是寧瑪派在二十世紀時曾被推舉為該派的最高領袖的吉札耶謝多傑（འཇིགས་བླ་ཡེ་ཤེས་རྗེ།，1904－1988），因此其背景也是與寧瑪派極為深厚。年幼時進入薩迦佛學院學習，並且獲得其祖父與父親許多教導，接受寧瑪派頂果欽哲·繞色達哇（དེལ་མགོ་མཁྱེན་བཙུ་རབ་གསལ་ལྷ་བ།，1910－1991）、第四十二任薩迦赤欽·拿旺貢噶特千貝久（ས་སྐྱ་ཁྱི་ཚེན་པེ།

<sup>240</sup> 貢噶旺秋，釋確尊譯，《至尊上師蔣揚欽哲確吉羅卓本生傳·大寶藏庫》，台北：中華民國正法源學佛會，2012，p.37。



འགྲུབ་དབང་གུན་དགའ་ཐེག་ཆེན་དཔལ་འབྲས།)、十四世達賴喇嘛、十六世噶瑪巴·讓炯日貝多傑(ཀམ་བ ༡༤ རང་བྱུང་རིག་བའི་རྣ་རྒྱ།, 1924—1981)等各派領袖的教學。及至成年以現代化的方式傳播佛法，曾經擔任電影《高山上的世界盃》、《旅行者與魔術師》的導演，常在教學內容上針對社會關心議題回應，如：愛情、性向或是新時代(New Age)等，對於傳統經論的教學也未偏廢，曾以淺顯的方式公開教學《普賢上師言教》、《入中論》、《遠離四種執著》、《寶性論》等法教，將利美精神以現代語言模式呈現。第三世宗薩欽哲曾經針利美表示：

人們以為利美是什麼新的形式，但事實上利美是佛陀教法的精髓，不是什麼新的形態，所有的佛陀教法就稱做「利美」，意為不排斥的心，當你掉入一個知見中，便開始失去平衡，修法也不清楚。佛說不論你在做什麼，即使是佛法的修持，如果以貪、嗔、癡來進行，一切都徒勞無功的，所以在佛法修持中，如果你自認為是大乘行者，卻沒有清楚的信心和奉獻，而只是為了博得(取)名聲或為了自己，甚至對其他宗派有強烈忿恨，逞其口舌，評論是非，如此的修行永遠也成不了佛，因為你是用貪、嗔、癡在修，這種修行只會使你輪迴而不是涅槃，這是「利美」的基本單純意義。<sup>241</sup>

針對各宗派間宗見的相異處，他提出宗見之間其究竟意義沒有差別：

所有這些不同的傳承，儘管對實相的所持見解和趨入方法不同，他們都同意偉大的空義和究竟佛果，僅在方法和行為上有一點點不同。任何一個成佛的人將他成佛的方法教予他的學生，每個人的經驗總是和別人有所不同，而後來的人將這些東西形成不同派別，這就是四派的由來，但其實不該叫做派別，稱做四種不同方法倒比較恰當，在歷史上曾有八種派、方法的存在，但今天僅剩四種，因為像印度一樣，西藏分為

---

<sup>241</sup> 黃英傑，《不分教派－專訪宗薩蔣揚欽哲仁波切》，上網日期：2012年6月3日，檢自：[http://www.hwayue.org.tw/lama/DharmaTeaching\\_DzongsarKhyentseRinpoche\\_01.htm](http://www.hwayue.org.tw/lama/DharmaTeaching_DzongsarKhyentseRinpoche_01.htm)

許多小邦國，各有不同文化。我想人們對文化的注意古今皆然，似乎人們對文化和佛法分不大清楚，佛法是佛陀的教授，它不是文化，文化是人所建立的，這完全是兩碼子事；但如果你修學佛法，你須要文化，因為沒有一個人能與文化脫離，因數人一出生就在文化之中，沒有選擇的。就像如果你生在德國，自然便接受德國文化一樣。如同我們喝茶般，茶杯是文化，茶是佛法，要喝茶就要用茶杯，但喝了茶，就不需要茶杯了，因為你是要喝茶不是喝杯子；同樣地在你了悟之後，便不需要文化了，因為沒有佛的文化這一回事。但當你修持時，文化像杯子對喝茶一樣地重要，我們所要關切的重點是茶，而不是茶杯長什麼樣子。並不只在西藏，似乎每一個地方都在為茶杯打架，有太多的爭執起於對茶杯不同的看法，上述西藏的薩迦、格魯、寧瑪、噶舉各派都曾為了自己的派別 打的天翻地覆；但事實上，佛陀從來沒有特別只教了那一派，不同的文化是適用於不同的人身上。所以我說這四派只是四種不同的方法罷了，但後來學生將他們形成四大文化，其實他們的究竟見解是一致的，但有不同的術語而已，譬如在本尊觀上，寧瑪派叫做「卓千」，而薩迦派叫做「昆替也咩」，噶舉派叫「大手印」，格魯派也叫「大手印」等，人們喜歡不同的術語和不同的解釋方法，像一個人進入空性中，有些派叫做進入清晰的虛空，但其實沒什麼不同的。<sup>242</sup>

除了以現代語言譬喻闡述利美運動以外，宗薩欽哲·蔣揚圖登確吉嘉措對於在印度恢復宗薩康謝五明佛學院的經續傳統也十分的積極，授命堪布貢噶旺秋承擔起恢復佛學院課程的責任。1983年初，位於北印度比哈爾邦（Bihar）的炯達拉確吉羅卓佛學院正式復課，由堪布貢噶旺秋擔任講師教授《入菩薩行論》與薩迦班智達的《三律儀差別》，學生包括宗薩欽哲本人在內僅有七人。對於招收學生也如過去德格的宗薩康謝五明佛學院一樣不分教派，一律採納。其教學風格則秉承利美精神，《慈悲的化身》一書提

---

<sup>242</sup> 同前註。

到：「堪布貢噶旺秋教導學生時，特別注重教學傳承，盡量以論著原有的詞句來講解。鑒於貢噶旺秋其上師之提囑，課程講授中，他並不事破斥他宗，建立自宗的分別辯證之舉。」<sup>243</sup>該佛學院的修學年限共分十三年，五階段：先修班一年、中觀五年、論著三年、阿闍黎兩年及密續兩年。先修班課程有皈依、沙彌戒、心類學、因類學、《三十頌》(ལུང་དུ་སྟོན་པའི་སུམ་ཅུ་བ།) 與《音勢論》(ལུང་དུ་སྟོན་པ་རྟགས་ཀྱི་འཇུག་བ།) 等；中觀階段的課程則有《入菩薩行論》、《大乘莊嚴經論》(ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་ལྷེའི་རྒྱན་ཞེས་བྱ་བའི་ཚེག་ལེུ་བྱས་བ།)、《中論》、《入中論》、《四百論》、《俱舍論》、《阿毘達摩集論》等等、而薩迦派方面的論著以薩迦班智達與國燃巴的著作為主，另外還有局米胖的《入行論智慧品句義略說·澄清寶珠論》與戒律方面的論述；論著的課程有《現觀莊嚴論》及其相關論述、《三律儀差別》等戒律相關的論書與噶舉派的《解脫莊嚴寶論》等；阿闍黎階段的課程則又再度學習中觀方面的理論，與《寶性論》、《辯中邊論》、《辯法法性論》屬於調和中觀與如來藏見的論書等，還有《修習次第》與阿底峽的《菩提道燈》由顯入密的論書；最後則是以訓練密續方面理論與實修技巧，以薩迦派為主與並參考寧瑪派的密續作品。在補充教材方面也有許多作品選用局米胖與的學生堪布賢嘎·賢潘確吉囊哇(མཁན་པོ་གཞན་དགའ་གཞན་པན་ཚས་ཀྱི་ལྷན་བ།, 1871–1927) 對十三部大論的註釋。由此可見，宗薩佛學院的宗風雖以薩迦派為主，對於寧瑪派的經續也必須修學，相較之下噶舉派或是格魯派傳統的訓練就比較薄弱了。但這也反映了，不論在利美運動初期或是現代，寧瑪派始終利美運動息息相關的事實。

### 第三節 十四世達賴喇嘛的利美思想與作為

十四世達賴喇嘛對格魯派以外的派別，是相當友善的。他曾向寧瑪派的頂果欽哲求取灌頂與教學，在頂果欽哲圓寂後，即由其弟子楚璽·雅旺確吉羅卓(འཇུག་ཞེས་པའི་དབང་ཚས་ཀྱི་སྣ་ལྷན།, 1924–2011) 承接，給予達賴喇嘛寧瑪派教法的任務。另外，達賴也向薩迦派學者處獲得了《修習次第》的口傳，而前面提到的堪布貢噶旺秋也是其承事的上師之一。其中頂果欽哲、

<sup>243</sup> 孫小玉，《慈悲的化身》，高雄市：財團法人休休文教基金會，2008，p.148。

楚璽·雅旺確吉羅卓以及貢噶旺秋都是利美運動的繼承者。因此，達賴喇嘛對於利美精神是相當認同的。2000年9月達賴喇嘛在法國傳授大圓滿時曾表示：

佛法的整個範圍是由小乘、大乘以及在西藏的金剛乘所組成。經過了一段時間，由於歷史的年代和特殊的地理位置，不同的傳統慢慢形成。這些傳統的大師們都傳承了佛陀完整的教法，但是當這些傳承弘揚的時候，在發展的重點上便有些微的不同。根據年代，當這些傳承者首次出現時，我們會說是早期（寧瑪）和晚期（薩瑪）傳統。晚期的傳統包括幾個學派：舊噶當派、薩迦派、噶舉派、覺囊派和新噶當派（也就是所謂的格魯派），每一個教派都涵蓋了小乘、大乘和金剛乘的完整教法，也都同樣結合了經典和密續的探究，而且皆遵循著中觀的哲學傳統。<sup>244</sup>

此段談話，不但表明了達賴喇嘛的利美立場，更值得注意的是他提到覺囊派也如同其他在宗派一樣，是涵蓋三乘與顯密的佛法，並且也遵循著中觀的哲學傳統。如此一來，便是為過去被打入邪見的覺囊派平反了。以達賴喇嘛本身所持的中觀應成派宗見，卻能承認覺囊派的傳統，其原因為何？也許在《藏傳佛教世界》這本書中的一段話可以做為解答：

從歷史上我們可以讀到屬於這個學派的許多大師們得到生起次第和圓滿次第的成就，因為他們必須透過禪定和空性的見解相結合才能成就，因此他們必然對空見有深廣的體悟。但假使我們將他們的觀點—自性空—照字面解釋成「事物都不存在」，那就等於斷言根本沒有甚麼是存在的！這樣就落入斷見。就我看來，這個結果的生起是因為他空學派的學者無能接受現象的自性與存在（這個自性與存在是從依他起而來的）。當我們檢視他空學派學者對最終極真理本體論的立場，

---

<sup>244</sup> 達賴喇嘛，陳琴富譯，《安住於清淨自性中》，台北：橡樹林文化，2010，p.126。

他們所說的世俗境空的意思就會變得很清楚。他們主張終極真理是一實存的現象，其存在是無庸置疑的。當他們言說此終極勝義之空時，他們指的是終極勝義不具世相。<sup>245</sup>

達賴喇嘛認為，必須承認過去那些持他空見的大師們的的確確有許多得到在修行上殊勝成就的人，而這些成就必須建立在禪修與正確的見解上面才會有可能達到。也就是說達賴喇嘛以事後回溯的方式，推論他空見的正确性。而受到自空見的批判之原因，則是由於對自性空的認識錯誤所導致。依照達賴喇嘛的看法，他空見者承認外境是空，而對於勝義諦的空性，則主張存在「卻不是以世俗的方式存在」。這段談話，等於是為他空見在承認如來藏的方式上做了讓步。但他對勝義諦實有的主張，仍然是極不贊同的，他認為「執著這樣的見解是與般若經中的空義相違背」<sup>246</sup>。

達賴喇嘛對於漢地和尚摩訶衍與蓮花戒的論辯，則仍然堅持當時的摩訶衍所提倡的是錯誤的見解，無可厚非的這當然是受到過去那些記載與宗喀巴等人的斥責有關。但他對過去格魯派反對頓悟的立場，做了些許的修正：

中國大師摩訶衍對於佛陀的話語做了錯誤的解釋。藏傳佛教雖然接受頓悟的說法，但主張在那一剎那之前，還有許多事情要做，需要對現世做深刻的冥想，對苦難的本質有深入的洞察，否則無法達到更深的境界。我認為那位中國大師同樣也是遵循佛陀的教誨。那是個人的誤解所造成的問題，而非傳統。<sup>247</sup>

達賴喇嘛認為摩訶衍的理論來自佛陀的教誨，只是當中摻入了自己的誤解而不是依循著佛陀教誨的傳統佈教。1998年5月一場在紐約市與聖嚴法師的公開對談中表示：

---

<sup>245</sup> 達賴喇嘛，陳琴富譯，《藏傳佛教世界》，新北：立緒文化事業有限公司，1997，p.38。

<sup>246</sup> 《藏傳佛教世界》，p.38。

<sup>247</sup> 湯瑪斯·賴爾德，莊安祺譯，《西藏的故事—與達賴喇嘛談西藏歷史》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2008，p.50。

在第八世紀的時候，赤松德贊法王、寂護論師與其弟子們，蓋了桑耶寺，桑耶寺有分三洲，最後一洲不動禪定洲就是為支那來的和尚所建立，而寂護論師十分歡迎當時的支那和尚，因此我猜想那時候的支那和尚所說正見，是圓滿頓教的中義。而那位支那和尚的弟子，誤解了老師的見解，認為不只在禪定當中，而是在日常生活中就不該想到善、不該想到惡，這是不對的。因此，寂護論師的弟子蓮花戒大師特別從印度跑來西藏，反駁支那和尚。<sup>248</sup>

無論達賴喇嘛的說詞是否符合史實，顯然是在不傷害過去蓮花戒等批判摩訶衍的眾人的基礎上，為承許頓悟法門開了一扇方便門。較之過去格魯派的一致反對，情況已有改變。

達賴喇嘛在解說經論時，也以利美的方式闡述，例如：解釋《入菩薩行論·智慧品》時，同時採用了札巴楚分屬於噶舉與格魯的兩位弟子的釋論，並且參考宗喀巴與局米胖的見解，對照彼此的異同。以客觀的角度，陳述各派理論的差異，有助於讀者能夠同時理解各派的觀點。但不同觀點，卻不代表各派的究竟義理不一樣。如達賴喇嘛所說：

不論是寧瑪派的「大圓滿」、噶舉派的「大手印」、薩迦派「深明雙運」的「道果見解」，或者是格魯派根據《秘密集會續》對於「心遠離」的瞭解，都在強調心的究竟本質的重要。當涉及到空性時，「心的空性」和「外境的空性」之間當然沒有任何差別。西藏佛教四個學派的觀修中均特別強調深思心的空性這一點，因為它對於修行者的內心會有顯著的衝擊。<sup>249</sup>

的確，不論是自空他空或是頓漸之爭，其源頭都來自於對心的空性的討論，足見藏傳佛教對於此議題的重視。其實，宗派間各自提出觀點並且互相討

---

<sup>248</sup> 達賴喇嘛，《達賴喇嘛與聖嚴法師的跨世紀對談》，上網日期：2012年6月9日，檢自：[http://www.youtube.com/watch?v=\\_l-qqCT38q4](http://www.youtube.com/watch?v=_l-qqCT38q4)

<sup>249</sup> 達賴喇嘛，廖本聖譯，《當光亮照破黑暗》，台北：橡樹林文化，2008，p.204。

論是有助於各自釐清盲點，對於整體的藏傳佛教而言是正向的發展。利美運動，正是以此為基礎活絡藏傳佛教的思想架構。

達賴喇嘛的利美立場是出自於宗教情懷或是為了穩固藏族人民間團結而採取的政治考量，對於部分格魯派來說就是叛經離道的行為。這些來自格魯派的反對聲浪宣揚「念誦蓮花生心咒是違背格魯派教法宗旨，大力護法將會奪走生命，格魯派高級仁波切班禪大師、攝政王熱振、以及瓦索·曲吉堅贊仁波切等修行寧瑪派教法後，被大力護法奪走他們性命」<sup>250</sup>的說法。此舉引來大批寧瑪派與其他教派對格魯派一致的大加撻伐，加深了宗派間的鴻溝，至今仍有部分寧瑪派一聽聞格魯派就完全無法接受。為避免宗派衝突擴大，達賴喇嘛於 1980 年禁止藏傳佛教的信仰者供奉上述的大力護法。此舉再度引來部分強硬的格魯派的反彈，直到今日他們仍然遵照過去的傳統，繼續供奉那位大力護法，同時強烈質疑達賴喇嘛頒布此令的正當性，並且控訴達賴喇嘛違反宗教自由。這是由宗派對立演變成政治對立的事件，也是利美運動發生以來受到最嚴峻的考驗之一。雖然事態的發展不至於影響整體藏傳佛教繼續往宗派間的瞭解與對話發展，但也是達賴喇嘛除了面對來自中國大陸方面的壓力之外，不能不正視的問題。

## 第四節 小結

利美運動發展到現代已不只是在佛學院對於宗派理論的調和而已，而是擴展到南傳、漢傳與藏傳佛教的互相理解。換句話說，利美精神從考量藏傳佛教的視野，已逐漸擴展到關懷整體佛教。雖然這是時代的潮流卻也是因為利美的包容精神而使得藏傳佛教本身能夠接受其他不同傳統文化下的佛教。同時針對過去嚴詞批判過的頓教法門，也試圖找出理解的模式，當然從宗派的不同上也可以看出其對這些議題的理解方式差異。除了宗派的對話與理解外，傳統的文化也透過建立佛學院而能得以保存。利美運動在十九世紀時，也是像目前一樣是同時關懷宗教以及文化的復興和保存的

---

<sup>250</sup> 西藏多麥區域研究凶天小組，見悲青增格西等譯，《護法神 VS 厲鬼—西藏護法神的探究》，台北市：雪域出版社，2010，p.169。

行動。雖然目前受到部分格魯派勢力的反對，但是透過利美精神是否能將這樣的對立再度弭平，對於藏傳佛教研究者而言值得觀察的一樣議題。



## 第六章 結論

### 第一節 本文研究回顧

本文研究目的有三，其一是從「利美」一詞之出處之原意、後人使用時之意涵以及字面上意義等方面，釐清其中該詞的涵意，進而一窺推行利美運動的目的，同時試圖藉由此整理與歸納提供以利美精神為其信仰方式的藏傳佛教信徒一些正確的態度。在第四章中，找出《聖妙吉祥真實名經》為利美的出處，經文中以其描述本初佛的特質。並透過不同刻版《聖妙吉祥真實名經》找出利美在該經中的字面意義為不分種姓、不分派。再從幾本《聖妙吉祥真實名經》的註釋中，得到本初佛的涵義，以及經典上如此描寫的緣由。另外，從《密勒日巴尊者道歌集》中也可看到其歌詞中對於利美二字的應用，從中找出利美運動的推行者之本意。透過這三種面向的反覆論證，找出利美運動的本意，進而得以理解後來利美運動發展時所採取的理論基礎。

其二是，佛教在藏區流傳的過程當中，歷經多次的衝突與對立，透過理解其衝突與對立之模式，理解推動利美運動的必要性。探討利美運動產生之背景，包括政治、地理與文化等因素，找出利美運動發生時機的合理性。探索利美運動解決衝突的模式，同時為藏傳佛教帶來效應及影響。此部分為本文之主軸，貫穿第二章、第三章以及第四章。其中，衝突與對立的模式一項，分別以兩個章節呈現前弘時期的宗教與宗派衝突以及後弘時期的宗派衝突。第二章內容基本可分為兩部分，即：佛苯衝突與頓漸之爭。第三章的對於衝突模式的研究脈絡則為以藏傳佛教在後弘時期的重大內部衝突為主，包括：舊譯與新譯的正統性、頓漸之爭的延續、自空與他空的爭論，最後一個模式則是格魯派獨大後帶給其他宗派的影響，再由這些衝突現況理解宗派和諧的急迫性。而透過在第四章中對康區政權與地理人文

的研究，探究孕育利美思想的背景，再透過對當時衛藏地區甘登頗章政權情勢的判斷，理解利美運動發生的時機。第四章中對利美推行者與追隨者的探討當中，探究利美運動的實際推動之情形與其成果。

第三個研究目的是探討當前利美運動推展的情況，此部分於第五章中分三個不同典型的案例探討：四川色達喇榮五明佛學院傳承、宗薩欽哲傳承、十四世達賴喇嘛的利美行動。四川色達喇榮五明佛學院所代表的是，傳統藏傳佛教的利美思想，並且更進一步提出與漢傳佛教間的利美。本文從該團體之相關出版品與其舉辦之法會型態分析，探索其實踐利美行動之模式與特色。而宗薩欽哲傳承中的二世與三世宗薩欽哲繼承蔣揚欽哲旺波的志願，繼續推動利美精神，由於時代的推進，兩代的推展方式大有不同，前者以傳統方式教學授課而後者受到歐美教育的影響，在傳統弘法行動的同時，針對社會議題與現象提出回應，以現代化的思維詮釋利美，並且繼承過去宗薩欽哲的志業以利美精神建立兼具講修的佛學院。十四世達賴喇嘛身兼宗教領袖與政治領袖的責任，其利美立場除了宗教意義之外，更有政治宣示的作用。文中以十四世達賴喇嘛的公開演講或講經的紀錄，作為其利美立場的佐證，並凸顯在利美運動後格魯派如何面對各宗派之見解歧異。

## 第二節 總結

利美一詞的原意，在許多字典裡都有「不分派、不偏私」的意涵，而在密續中的根本經典《聖妙吉祥真實名經》裡，描寫本初佛即有「不分種姓、不分派」的特性。佛教信仰歷經時間的變化，從一佛到多佛信仰，佛陀的角色從導師到醫生(藥師佛)甚至擁有可以滿足眾生一切願望的神力。在《佛說阿彌陀經》裡，甚至記載了有四維上下都有佛陀，同聲讚嘆阿彌陀佛的功德。到了後期祕密大乘時，本初佛的概念出現，並且從本初佛產生了五方佛(東、西、南、北、中)或是五種姓(部)佛(金剛、蓮花、寶、事業、佛)的概念，而每一方位的佛陀各自代表了佛陀的一種智慧或是特

性。《聖妙吉祥真實名經》再將這各種佛陀，總攝為本初佛。而本初佛並不是一位如同釋迦牟尼一樣，歷經千辛萬苦成道的佛陀，而是代表著佛性、如來藏、真如。在針對宗派的論諍上，利美的倡導者們提出，各派都是佛陀的教誨，不應當彼此攻擊詆毀，而應該彼此尊重；各派的教誨都有其特點，不應該彼此混雜，遍學各派時應當保持各派教誨的正確認識。如此一來，利美運動並不是不分派地將各派理論混合在一起，而是將所有派別源頭都匯歸為佛教，如同五方佛都是來自本初佛；各派雖然都是佛教，但其教誨重心卻各不相同，如同五方佛雖然都來自本初佛，卻各有代表的佛智，每種佛智皆是透過淨化一種根本煩惱而來。

前弘時期的藏傳佛教從草創期間與苯波的競爭，直到佛教穩定的發展後，佛教內則掀起頓漸之諍，乃至後弘時期的爭端四起，甚至在十九世紀時的利美運動當中，都可以看到政治勢力在其中扮演了重要的角色。宗教或是宗派為謀求其興盛，與政治力的結合是一種必然作法，而政治人物也需要以宗教為後盾，成為教化人民的工具。藏傳佛教各派理論的差別，更激化了宗派間的對立與諍論，甚至使得一些教法與經論在這些爭論中，有為了避免喪失而埋藏，或在混亂中失落或是受到查禁的命運，而導致宗派的失傳消滅。從佛苯之爭到頓漸之諍，雖說是宗教或宗派間的爭端，卻是政治角力的競賽。政治勢力弱勢的一方，其所支持的宗教或宗派，在論諍中敗下陣來，是必然的結果。對苯波而言，佛苯之爭的失敗，導致苯波開始改頭換面，強化自身的理論基礎，將其教法與歷史記載埋在地下，等待時機再行復出。頓漸之諍的結果，雖有不同歷史文本記載著不同的結果。但以藏傳佛教後來發展的脈絡推測，應是蓮花戒獲得勝利。而敗下陣的摩訶衍，實際上之影響力並未從藏區的歷史舞台消失，多少都還是影響了後弘期藏傳佛教的修持方式，此點由前弘期的藏文論書《明辨修行要點禪定目炬》、《頓入無分別修習義》可獲得證實。

後弘時期的論諍事件較前弘時期更為複雜，一者是因為這時候的政治更為詭譎，政治勢力與宗派的關係更緊密，甚至形成政教一體的政治體系；二者是這時傳入的佛教經典與論書，在數量上較前弘時期更多，而且系統

上更為複雜，對於理解教法的方式與向度都有許多的差異，對於教法的歧異彼此詰問是必然會發生的情況，然而取代詰問的卻是彼此的汗巖。新舊譯教法歧異、頓漸爭議的延續、自空與他空的爭議只是當中比較重要的事件。其中頓漸爭議與自空他空的問題，爭端都指向同一點，就是對如來藏的承認。頓修派有積極肯定如來藏的傾向，肯定了原本清淨的如來藏，才會導向不用透過累劫薰修，而有機會在證悟如來藏本性時得到佛果。禪宗有此一傾向，而寧瑪派大圓滿修持與噶舉派大手印都有頓悟的成分，被指為與摩訶衍同類是可以理解的。而他空見更是以理論積極肯定如來藏見，因而被自空見的支持者大加撻伐。事實上，支持他空見的人士不只是覺囊派，部分噶舉派人士承許他空見，如：第八世噶瑪巴·米覺多傑（མི་བསྐྱེད་རྗེ་མེད།，1507－1554）。然而，因他空見而被當時掌政教大權的格魯派下令改宗的，只有覺囊派一派而已。最有可能的原因，仍是當時的覺囊派曾經支持了藏巴汗打壓格魯派，此一因素當然是政治考量。其他被禁的論書或是法本，也都是在內容上與格魯派利益衝突或是直指格魯派的不是而遭致災禍。

康區的德格政權在名義上雖屬甘登頗章的管轄，然因地理區隔而得以在自成一格。德格本身也是政教合一的政體，德格地區的領袖被稱為德格法王。德格政權管理境內宗教的政策，較格魯派的甘丹頗章而言更為開放，並且支持各派自由發展，在遠離衛藏的邊陲地帶甚至仍然保存覺囊派寺院，此外為保存典籍開辦德格印經院。由於康區民風豪邁不羈，吸納許多本土信仰的寧瑪派受到人民的信仰，即使德格法王本身信仰薩迦派，此點仍不受影響。這段期間甘登頗章政權一方面得應付外國勢力試圖染指藏區的意圖，一方面又得解決內部紛亂不休的爭權奪利，根本無暇理會德格地區是否還有覺囊派，更不用說會干預利美運動的推行。這些條件都成為日後利美運動發展的有利養分，尤其衛藏政權自顧不暇使得當初被禁的論書，在不嚴密的審查之下，通過了得以再度複印的核准。

透過蔣揚欽哲旺波、蔣貢康楚羅卓泰耶、秋吉林巴等三人，不斷的找尋失落的法教，不分派別的依止上師，接受教誨甚至依照所接受法教的傳

統閉關實修，再將這些教法整理成「五寶藏」，力圖挽回狂瀾。透過五寶藏中《訣竅藏》的弘傳，使得每個接受《訣竅藏》灌頂、口訣與教學的學人，同時成為各派的學生，此舉不但將失落的教法再度傳續，並且有令接受這些法教的學生不會詆毀各派的功能。蔣揚欽哲旺波的摯友札巴楚在解釋《入菩薩行論》時，針對各派學生已各自派別的傳軌傳授此論，此事成為利美運動後，支持利美的佛學院授課的典範。此外，他空見的再度復興更是利美運動的重要貢獻。局米胖在此工程中擔任了承先啟後的責任，他以《承許他空獅子吼》、《如來藏大意獅子吼》、《定解寶燈》等論書，再度提起自空與他空的諍論，並且為此作出說明。尤其《承許他空獅子吼》更是站在他空見的立場，回應過去自空見者提出的詰難，為他空見的復興打下穩固的基礎。《定解寶燈》當中，在頓漸的諍議上面為寧瑪派澄清立場。前面提過，不管是頓漸的諍議或是自空他空的論諍，都與如何面對如來藏的問題有關。因此，利美運動復興的不只是宗派的傳軌而已，更是復興與如來藏有關的他空見與寧瑪派學者提出的了義大中觀見。

十四世達賴喇嘛出走印度後，藏傳佛教開始在世界各地開枝散葉建立道場；而中國大陸在改革開放之後，藏傳佛教也開始向漢人傳授法義，藏傳佛教可說是對世界敞開了大門。在此狀況下，利美精神的兼容並蓄立場，成為使得許多不同文化背景的人都能夠接受藏傳佛教。四川色達喇榮五明佛學院的例子，是以利美精神與作風實踐於中國大陸的典型例子。不但對於藏傳佛教內部以利美精神看待，對於漢傳佛教的內容亦同樣的重視並且傳講。四川色達喇榮佛學院在台灣的代表處，於 2009 年與其他三個藏傳佛教的佛學中心，共同組織中華民國藏傳佛教研究會以利美精神作為主旨，以整體佛教為主要考量，舉辦研討活動試圖達成藏傳佛教間各宗派更多的對話空間；並且將其關懷議題擴及藏傳佛教典籍的中文化，與從事藏文之翻譯者共同合作，不分派別的將論著與儀軌譯出；另外也舉辦了廣邀南傳、漢傳、藏傳佛教的宗教師以及學者的研討會，透過與會者的討論促進各種傳承佛教宗派間的互相了解，以新的形態在現代社會中推行利美精神。

繼蔣揚欽哲旺波之後的兩代宗薩欽哲，各自以不同的方式繼承了利美

的思想與作為。宗薩欽哲·確吉羅卓接受傳統的藏傳佛教訓練，身負噶陀寺與宗薩寺的重責大任，以建立利美型態的佛學院培育優秀人才為主。而宗薩欽哲·蔣揚圖登確吉嘉措同時接受傳統與現代教育的薰陶，故同時以傳統與現代兩種方式傳承利美精神，在印度建立宗薩佛學院建立傳統的講修制度；成立基金會資助藏文經典英語化的翻譯工作，目前已完成部分《甘珠爾》英文化的翻譯與輸入工作；以拍攝電影的方式，將佛教的義理與電影情節結合；以現代化的語言將佛典或論藏的義理，深入淺出地做闡釋；關懷社會議題，以藏傳佛教的觀點針對社會議題做出回應。

十四世達賴喇嘛自幼接受格魯派的教育，利美運動中所承許的他空見，他在其著作中試圖為他空見承許勝義實有這一點上解套，至少是對他空見的一種友善態度。但他在實際行動上，對利美運動的支持卻遠超出過去的達賴喇嘛。在不分教派的承事上師方面，如同五世達賴一般，承接各派傳承，如親自接受寧瑪派的頂果欽哲、楚璽·雅旺確吉羅卓的灌頂與教學，向堪布貢噶旺秋請教法義等。他與許多年輕一代的藏傳佛教宗教師一樣，對於社會議題與科學都曾做出回應。以政治需求的角度來看，以達賴喇嘛目前的處境的確需要各教派的勢力都能團結一致，進而從中尋求藏族人的團結一致，以對抗中國大陸強大的軍事與經濟力量。然而，面對某部分強硬的格魯派來說，達賴的利美行為無異是背叛了格魯派傳統，因此引發了許多內部的矛盾，成為達賴必須面對與解決的事情之一。

有些學者認為，利美運動是薩滿性質的佛教對抗傳統格魯學院派的事件。不可諱言的，若是回溯當初這些倡導者的背景的確是與吸收較多本土信仰因素的寧瑪派有極大的關係，甚至後來的追隨者們也都受持寧瑪派的法門。寧瑪派在為自宗與他空見提出申辯時，卻是依照傳統學院式的方式反駁格魯派的見地，並且恢復許多被時代或被格魯派消滅的文化傳統，是故不能完全將利美運動簡化成薩滿與文明的對抗。事實上，利美所反對的不是文明，而是藉由辯論的理由詆毀其他教派的作風。另有學者認為，利美運動的融合思想將帶來藏傳佛教消失其特色的結果。恰恰相反的是，利美運動者在一開始倡導時，就已經表明希望各派都能夠維持其理論傳統

的純淨，並且他們也都如此遵循著即使彼此所持宗見不同，仍然可以互為師徒。而且利美當初的目的，是站在整體藏傳佛教的利益為考量，恢復過去失傳的教法傳統，並不是希望每個人都將不同的教法觀念混合而修，而是希望不同的教法傳出可以幫助適合的人，這與大雜燴式的融合主義是有著天壤之別的。

利美運動在表面字義上雖是不分派運動，卻不是宗教融合運動，而是宗教復興運動。利美運動不是追求宗派間的理論完全一致，而是求同存異為彼此找出最大公因數，在此基礎上給予宗派應有的尊重。針對不同的理論，透過理性的辯論而不詆毀他宗的條件下，互相對話。而這個最大的公因數，就是各宗理論都是為了探討心的空性或說是如來藏的空性，也是在此基礎點上開始產生分歧。利美運動打破了一言堂式的佛學理論，透過恢復她空見的探討活絡了藏傳佛教的思辨能力。目前他空見在藏傳佛教已不被大多數宗派當成邪見，甚至有許多寧瑪派與噶舉派承認自己是他空見的追隨者，也有許多寧瑪派仍然依止了義大空見，卻不會互相彼此攻擊，並且能夠彼此互相學習密續法門，讓宗派間不再因為顯宗見解的不同而相互詆毀。此外，從十九世紀利美運動到目前的發展模式看來，利美運動不但強調宗派間的和諧與對話，對於將其精神推廣到一般社會大眾的工作也從不偏廢。從巴楚一步一腳印地到處宣揚菩薩精神，以及局米胖將民族英雄融入佛教修持中，到目前喇榮佛學院將漢傳佛教經論以藏傳佛教的觀點解釋，以及宗薩欽哲與達賴喇嘛以佛教觀點對社會議題提出建言等，都指向利美運動的最終目的，就是希望所有人都可以從佛陀教誨當中獲得幫助，目前藏傳佛教各宗派已不再如過去般猛烈抨擊對方，甚至世界各角落的藏傳佛教中心都可以看到彼此尊重與合作的情況，這都是推行利美運動至今的良好成果。

# 參考文獻

## 藏文專書

- 〈 འཇམ་དཔལ་ཡེ་ཤེས་སེམས་དཔའི་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཡང་དག་པར་བརྗོད་པ། 〉 . 《 བཀའ་འགྲུར།  
 ལྷན་སྒྲིག་པ། 》 . (1948). ལྷ་ས།: ལྷལ་བཀའ་འགྲུར་པར་ཁང་།.
- 〈 འཇམ་དཔལ་ཡེ་ཤེས་སེམས་དཔའི་དོན་དམ་པའི་མཚན་ཡང་དག་པར་བརྗོད་པ། 〉 . 《 བཀའ་འགྲུར། ལྷན་  
 འབྲུམ་སྒྲིག་པ། 》 . (2000). ལྷེ་དགེ་ལེ་དགེ་པར་ཁང་ཆེན་མོ།.
- ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།. (2006). 〈 ལུབ་པའི་དགོངས་པ་གསལ་བ། 〉 . 《 ས་རྒྱ་བཀའ་འབྲུམ་སྒྲིག་པར་དང་པོ་  
 ་། 》 . Kathmandu: Sachen Internatial.
- ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།. (2006). 〈 ལྗམ་པ་གསུམ་གྱི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་བཟུང་བཅོས། 〉 .《 ས་རྒྱ་བཀའ་འབྲུམ་སྒྲིག་  
 པར་གསུམ་པོ། 》 . Kathmandu: Sachen Internatial.
- ལྷོང་ཆེན་རབ་འབྲུམ་པ།. (2000). 〈 གནས་ལུགས་མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བ། 〉 .《 ལྷོང་ཆེན་རབ་འབྲུམ་པ་དྲི་མེད་  
 འོད་ཟེར་གྱི་གསུང་འབྲུམ་ག། 》 . 德格: 德格印經院.
- ལྷོང་ཆེན་རབ་འབྲུམ་པ།. (2000). 〈 གནས་ལུགས་མཛོད་ཀྱི་ཙ་བ། 〉 .《 ལྷོང་ཆེན་རབ་འབྲུམ་པ་དྲི་མེད་འོད་  
 ཟེར་གྱི་གསུང་འབྲུམ་ག། 》 . 德格: 德格印經院.
- ལྷུ་ཐོག་མེད།. (1977). 《 སྲིད་པ་རྒྱུད་ཀྱི་ཁ་བྱང་རྣམ་ཐར་ཆེན་མོ། 》 . 印度: 苯教寺廟文化中心.
- དག་དབང་ལྷོ་བཟང་རྒྱ་མཚོ།. (2007). 〈 གངས་ཅན་ལུལ་གྱི་ས་ལ་རྒྱུད་པའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་ལྗོན་གཙོ་བོར་  
 བརྗོད་པའི་དེབ་ཐེར་རྒྱུགས་ལྡན་གཞོན་ལུང་དགའ་རྟོན་དཔྱད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་སྐུ་དབྱངས་ཞེས་བྱ་བ་  
 བཞུགས་ས།། 〉 . 《 གསུང་འབྲུམ། དག་དབང་ལྷོ་བཟང་རྒྱ་མཚོ། རྒྱུ། 》 . Dharamsala: ལྷམ་གསལ་  
 ལྷོན་མ།.
- དག་དབང་ལྷོ་བཟང་རྒྱ་མཚོ།. (2007). 〈 ཟ་ཉོར་གྱི་བརྗེ་དག་དབང་ལྷོ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི་འདི་རྣམ་འཁྲུག་པའི་  
 རོལ་ཚེད་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་རྒྱལ་ཏུ་བཀོད་པ་ཏུ་ཀྱུ་ལའི་གོས་བཟང་ལས་སྐྱེགས་བམ་དང་པོ་ རྒྱུང་རྣམ་  
 ཅོ། 〉 . 《 གསུང་འབྲུམ། དག་དབང་ལྷོ་བཟང་རྒྱ་མཚོ། 》 . Dharamsala: ལྷམ་གསལ་ལྷོན་མ།.
- ལུ་བཀའ་ལྷོ་བཟང་ཚོས་གྱི་ཉེ་མ།. (1984). 《 ལུ་བཀའ་ལྷོ་བཟང་ཚོས་ཅད་ཀྱི་ལུངས་དང་འདོད་ཚུལ་རྟོན་པ་ལེགས་  
 བཤད་ཤེལ་གྱི་མེ་ལོང་། 》 . 蘭州: 甘肅人民出版社.
- དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ།. (2002). 《 རྗེ་བཙུན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་གསུང་འབྲུམ་ཐོར་བུ་ལས་མཚན་ཡང་དག་  
 པར་བརྗོད་པའི་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ་རྗེ་རྗེའི་རྣལ་འབྱོར་གྱི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་རྣམ་བར་བྱེད་པའི་ཉེ་མ་ཆེན་པོ་  
 ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། 》 . 台北: 財團法人佛陀教育基金會.
- དཔལ་མར་མེ་མཛོད་དཔལ་ཡེ་ཤེས།. (1986). 〈 བྱང་རྒྱལ་ལམ་གྱི་རྣོན་མ 〉 .《 བཟུན་འགྲུར། དབྲུམ་སྒྲིག་པ། 》 .  
 Delhi: Delhi Karmapae Chodhey, Gyalwae Sungrab Parlun Khang.



བཟུང་འཛིན་གྱི་མཚོ།. (2007). < གཏེར་སྟོན་ལས་རབ་སྒྲིབ་པའི་ཡང་སྐུལ་མཁན་ཆེན་འཇིགས་མེད་ཕུན་ཚོགས་གང་དེའི་ཕྱགས་དགོངས་ཟབ་མོ་ཡོངས་སུ་རྒྱུགས་པའི་སྟོན་ཚིག་མོས་གྲུས་སྐྱོད་བྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། > . 《 晉美彭措法王教言薈萃 》 . 台北：寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會 .

ཕུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྱི་སྐུ།. (1986). 《 བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བཟུང་པའི་གསལ་བྱེད་ཚས་ཀྱི་འབྲུང་གནས་གསུང་རབ་རིན་པོ་ཆེ་ཅེས་བྱ་བ་གཞུགས་སོ། 》 . 北京：中國藏學出版社 .

སློབ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་སྐུལ་མཚན།. (1973). < དགོ་ལྷན་བཀའ་བརྒྱུད་རིན་པོ་ཆེའི་ཕྱག་ཆེན་ཅ་བ་སྐུལ་བའི་གཞུང་ལམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། > . 《 གསུང་འབྲུམ། སློབ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་སྐུལ་མཚན་ རྟོན་པོ། 》 . New Delhi: Mongolian Lama Gurudeva.

མི་ལ་རས་བ།. (2007). 《 རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་ཆེན་པོ་རྗེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་བྱེ་བ་མཁུར་འབྲུམ་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། 》 . 台北：財團法人佛陀教育基金會 .

ཅུ་གོ་མི།. (1985). < འཕགས་པ་འཇམ་དབལ་གྱི་མཚན་ཡང་དག་པར་བརྗོད་པའི་རྒྱ་ཆེར་འབྲེལ་བ། > . 《 བཟུང་འབྲུར། རྒྱུད་རྟོན། 》 . Delhi: Delhi Karmapae Chodhey, Gyalwae Sungrab Partun Khang.

ཙོང་ཁ་བ།. (2008). 《 བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཆེན་མོ། 》 . 台北：財團法人佛陀教育基金會 .

འགོས་ཁྱུག་པ་ལྷས་བཅས།. (1979). < འགོས་ཁྱུག་པ་ལྷས་བཅས་ཀྱི་ལྷགས་ལོག་སུན་འབྲིན་བཞུགས་སོ། > . 《 ལྷགས་ལོག་སུན་འབྲིན་གྱི་སློབ་བཞུགས། 》 . Thim-phu: Kunsang Topgyel and Mani Dorji.

འགོས་ལོ་གཞུག་རྒྱུབ་དབལ།. (1984). 《 དེབ་ཐེར་སྟོན་པོ་རྟོག་ཆེ། 》 . 成都：四川人民出版社 .

འགོས་ལོ་གཞུག་རྒྱུབ་དབལ།. (1984). 《 དེབ་ཐེར་སྟོན་པོ་རྟོག་ཆེ། 》 . 成都：四川人民出版社 .

འཇམ་མགོན་ཀོང་སྐུལ་སློབ་གྲོལ་མཐའ་ཡས།. (1973). 《 འཇམ་མགོན་ཀོང་སྐུལ་སློབ་གྲོལ་མཐའ་ཡས་ཀྱི་རང་རྣམ། 》 . Bir: Tibetan khampa industrial society.

འཇིགས་བྲལ་ཡེ་ཤེས་དོ་རྗེ།. (1985). < གངས་རྒྱུངས་སྐུལ་བ་བཟུང་པོ་ཡོངས་རྒྱུགས་ཀྱི་ཕྱི་མོ་ལྷ་འབྲུར་དོ་རྗེ་ཐེག་པའི་བཟུང་པ་རིན་པོ་ཆེ་ཇི་ལྟར་བྱུང་བའི་ཚུལ་དག་ཅིང་གསལ་བར་བརྗོད་པ་ལྷ་དབང་གཡུལ་ལས་སྐུལ་བའི་རྩ་བོ་ཆེའི་སྐྱོད་བྱངས་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། > .《 གསུང་འབྲུམ། འཇིགས་བྲལ་ཡེ་ཤེས་དོ་རྗེ་རྟོན་པོ། 》 . Kalimpong: Dupjung Lama.

འཇིགས་མེད་སྒྲིབ་བ།. (1985). < ལྷ་འབྲུར་རྒྱུད་འབྲུམ་རིན་པོ་ཆེའི་རྟོགས་བརྗོད་འཇམ་སྒྲིབ་ཐ་གྲུ་བྱུང་བའི་རྒྱུན་པོ། > . 《 འཇིགས་མེད་སྒྲིབ་པ་རང་བྱུང་དོ་རྗེ་མཁུན་བཅེ་འོད་ཟེར་གྱི་གསུང་འབྲུམ་ག། 》 . Sikkim: Pema Thinley.

འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབང་ཕྱིན་རྣམ་སྐུལ་སྐུ་མཚོ།. (1984). < དབུ་མ་སྐུལ་གྱི་རྣམ་བཤད་འཇམ་དབང་ཕྱིན་ལྷ་མ་དབྱེས་པའི་ཞལ་ལུང་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། > .《 གསུང་འབྲུམ། མི་པམ་སྐུ་མཚོ་རྟོན་པོ། 》 . Paro: Lama

Ngodrup and Sherab Drimey.

འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོ།. (1993). 〈གཞན་སྣོང་ལས་ལེན་སེང་གའི་ང་རོ་བཞུགས་སོ།〉 .

《གསུང་འབྲུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།》 . Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey.

འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོ།. (1993). 〈ངེས་ཤེས་རིན་པོ་ཆེའི་སྐོན་མེ་བཞུགས་སོ།〉.《གསུང་

འབྲུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།》 . Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey.

འབྲུ་མི་པམ་འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་རྒྱ་མཚོ།. (1993). 〈བདེ་གཤེགས་སྣོང་པོའི་སྣོང་ཐུན་ཆེན་མོ་སེང་གའི་ང་

རོ་བཞུགས་སོ།〉.《གསུང་འབྲུམ། མི་པམ་རྒྱ་མཚོ།》. Paro: Lama Ngodrup and Sherab

Drimey.

རོང་ཐོམ་ཚས་ཀྱི་བཟང་པོ།. (2008). 〈ལྷ་བའི་བརྗེད་བྱང་།〉 . 《རོང་ཐོམ་ཚས་བཟང་གི་གསུངས་

འབྲུམ།ཉེས་ལོ།》 . 台北: 財團法人佛陀教育基金會.

ཤར་ཇ་བཟ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན།. (1985). 《ལེགས་བཤད་རིན་པོ་ཆེའི་གཏེར་མཛོད་དཔྱད་ཐུན་ཐུན་དགའ་པའི་ཆར།》.

北京: 民族出版社.

སློབ་དཔོན་ཞི་བ་ལྷ།. (2007). 《སྣོང་འབྲུག་ཆེན་མོ་བཞུགས་སོ།》 . New Delhi: Shri Nalanda

Center.

## 中文專書

《中阿含經·卷第五十二·小品周那經第五》.大正藏第十六冊. (2006). 台

北: 新文豐出版股份有限公司.

《楞伽阿跋多羅寶經·卷二·一切佛語心品之二》.大正藏第十六冊. (2006).

台北: 新文豐出版股份有限公司.

《觀心論》.大正藏第八十五冊. (2006). 台北: 新文豐出版股份有限公司.

AnthonyWallace. (1995). 〈復興運動〉.《20世紀西方宗教人類學文選》. (金

澤、宋立道、徐大建, 譯者) 上海: 上海三聯書店.

KeithJenkins. (1996). 《歷史的再思考》. (賈士蘅, 譯者) 台北: 麥田.

Lawrence F.Loke、Waneen Wyrick Spirduso、Stephen J.Silverman. (2008). 《論

文計畫與研究方法》. (項靖, 譯者) 新北: 韋伯文化.

大司徒·絳求堅贊. (1989). 《朗氏家族史》. (贊拉·阿旺、余萬治, 譯者)

拉薩: 西藏人民出版社.

才讓太. (2001). 〈苯教賽康文化再探〉.《中國藏學 2001 年第三期》. 北

京: 中國藏學雜誌社.

丹增朱札. (1996). 《大乘覺悟道雍仲苯教常識》. 北京: 民族出版社.

- 五世達賴喇嘛. (2000). 《西藏王臣記》. (劉立千, 譯者) 北京: 民族出版社.
- 尹偉先. (2000). 《明代藏族史研究》. 北京: 民族出版社.
- 巴臥·祖拉陳哇. (1989). 《賢者喜宴》. (黃顯, 譯者) 北京: 中國社會科學院民族研究所.
- 《敦煌本吐蕃歷史文書》. (1992). (王堯、陳踐, 譯者) 北京: 民族出版社.
- 王森. (2010). 《西藏佛教發展史略》. 北京: 中國藏學出版社.
- 王欽若、楊億. (1981). 《冊府元龜吐蕃史料校証》. (蘇晉仁、蕭鍊子, 編者) 成都: 四川民族出版社.
- 王開隊. (2009). 《康區藏傳佛教歷史地理研究 (公元 8 世紀—1949 年)》. 廣州: 暨南大學.
- 四川省德格縣誌編纂委員會. (1995). 《德格縣志》. 成都: 四川人民出版社.
- 玄奘. (2006). 《大唐西域記》大正藏第五十一冊. 台北: 新文豐出版股份有限公司.
- 西藏多麥區域研究凶天小組. (2010). 《護法神 VS 厲鬼—西藏護法神的探究》. (見悲青增格西, 譯者) 台北: 雪域出版社.
- 克珠群佩. (2009). 《西藏佛教史》. 北京: 宗教文化出版社.
- 李劍虹. (1997). 〈十九世紀中後期西藏史地研究探討〉. 《西藏研究 1997 年第四期》. 拉薩: 西藏社會科學院.
- 沈衛榮. (2010). 〈近代西藏宗派融合大師不敗尊者傳略〉, 《幻化網秘密藏續釋》. 台北: 全佛文化.
- 拔賽囊. (1987). 《拔協》. (佟錦華、黃布凡, 譯者) 成都: 四川民族出版社.
- 東嘎·洛桑赤烈. (2008). 《論西藏政教合一制度》. (郭冠忠、王玉平, 譯者) 拉薩: 西藏人民出版社.
- 金澤. (2001). 《宗教人類學導論》. 北京: 宗教文化.
- 阿底峽. (2000). 《西藏的觀世音》. (盧亞軍, 譯者) 蘭州: 甘肅人民出版社.
- 科塞. (1991). 《社會衝突的功能》. (孫立平, 譯者) 台北: 桂冠圖書公司.
- 英德·L·馬利克. (1991). 《西藏的歷代達賴喇嘛》. (尹建新、段荃、盛艷, 譯者) 北京: 中國藏學出版社.
- 孫小玉. (2008). 《慈悲的化身》. 高雄: 財團法人休休文教基金會.

- 孫宏年. (1996). 〈試論十九世紀中後期西藏史地研究〉.《揚州師院學報人文社會科學版 1996 年第一期》. 揚州: 揚州師院.
- 晉美彭措. (2004). 〈全知米滂仁波切略傳〉.《雪域高僧傳》.(索達吉, 譯者) 台北: 寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會.
- 晉美彭措. (2007). 《晉美彭措法王教言薈萃》.(索達吉, 譯者) 台北: 寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會.
- 根敦瓊培. (1981). 《白史》.(法尊法師, 譯者) 蘭州: 西北民族學院研究所.
- 班班多杰. (2010). 〈試論藏傳佛教的宗派無偏向與宗教對話〉.《西北民族大學學報(哲學社會科學版)》. 北京: 中央民族大學哲學與宗教學學院.
- 祖古·烏金仁波切. (2008). 《大成就者之歌·上·法源篇》.(楊書婷、郭淑卿, 譯者) 台北: 橡實文化.
- 貢珠·雲丹嘉措. (1988). 《了義炬·活用佛法》.(鄭振煌, 譯者) 台北: 慧炬出版社.
- 貢珠·雲丹嘉措. (2009). 《藏傳佛教不分派運動大師—蔣揚欽哲旺波傳》.(張煒明, 譯者) 北京: 宗教文化出版社.
- 貢噶旺秋. (2012). 《至尊上師蔣揚欽哲確吉羅卓本生傳·大寶藏庫》.(釋確尊, 譯者) 台北: 中華民國正法源學佛會.
- 張江華. (1995). 〈德格土司及其轄區的社會經濟結構〉.《民族學研究》. 北京: 中國民族學學會.
- 張其勤. (1983). 《清代藏事輯要》.(吳豐培, 編者) 拉薩: 西藏人民出版社.
- 許明銀. (2006). 《西藏佛教史〈改訂增補版〉》. 台北: 佛哲書舍.
- 許德存. (2008). 〈試論多布巴的了義山法海論〉.《藏傳佛教研究》. 北京: 宗教文化出版社.
- 陳又新. (2011). 〈《致吐蕃臣民與僧眾書》略探〉.《中國藏學 2011 年第一期》. 北京: 中國藏學研究中心.
- 陳柏亘. (2010). 《藏傳佛教在台灣的發展—以台灣中南部三間道場為例》. 嘉義縣: 南華大學.
- 堪布根華. (2006). 《定解寶燈論淺釋》.(索達吉, 譯者) 台北: 寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會.

- 普布覺活佛洛桑楚臣強巴嘉措. (2006). 《十二世達賴喇嘛傳》. (熊文彬, 譯者) 北京: 中國藏學出版社.
- 智巴丹·貢卻呼丹巴饒吉. (1989). 《安多政教史》. (吳均、毛繼祖、馬世林, 譯者) 蘭州: 甘肅人民出版社.
- 曾仰如. (1989). 《亞里斯多德》. 台北市: 東大圖書股份有限公司.
- 湯瑪斯·賴爾德. (2008). 《西藏的故事—與達賴喇嘛談西藏歷史》. (莊安祺, 譯者) 台北: 聯經出版事業股份有限公司.
- 黃英傑. (2007). 《國燃巴〈辨別正見〉的中觀思想研究》. 新北: 華梵大學.
- 愛德華·卡爾. (2009). 《何謂歷史》. (江政寬, 譯者) 台北: 博雅書屋.
- 楊嘉銘. (1999). 〈德格—雪域藏族文化中心論要〉. 《西南民族學院學報·哲學社會科學版》. 成都: 西南民族大學.
- 義淨. (2006). 《大唐西域求法高僧傳》大正藏第五十一冊. 台北: 新文豐出版股份有限公司.
- 萬果. (2011). 〈藏傳佛教利美運動的現實意義探析〉. 《蒙藏研究發展趨勢研討會會議手冊》. 台北: 蒙藏委員會.
- 達爾查·瓊達. (2007). 《藏傳佛教寧瑪派》. 拉薩: 西藏人民出版社.
- 達賴喇嘛. (1990). 《慈悲與智見—第十四世達賴喇嘛北美行開示錄》. 台北: 羅桑嘉措.
- 達賴喇嘛. (1997). 《藏傳佛教世界》. (陳琴富, 譯者) 新北: 立緒文化事業有限公司.
- 達賴喇嘛. (2008). 《當光亮照破黑暗》. (廖本聖, 譯者) 台北: 橡樹林文化.
- 達賴喇嘛. (2010). 《安住於清淨自性中》. (陳琴富, 譯者) 台北: 橡樹林文化.
- 頓珠拉杰. (2007). 《西藏本教簡史》. 拉薩: 西藏人民出版社.
- 圖登諾布. (2009). 《認識我們—國際藏傳佛教研究會》. 新北: 中華民國國際藏傳佛教研究會.
- 劉昫. (1998). 《新校本舊唐書附索引六》. (楊家駱, 編者) 台北: 鼎文書局.
- 慧超. (2006). 〈往五天竺國傳〉. 《遊方記抄》大正藏第五十一冊. 台北: 新文豐出版股份有限公司.

- 歐陽修. (1998). 《新校本新唐書索引八》. (楊家駱, 編者) 台北: 鼎文書局.
- 蓮花戒. (2010). 〈修行次第中篇〉. 《蓮花戒名著<修習次第論>研究》. (周拉, 譯者) 北京: 宗教文化.
- 蔡耀明. (2006). 《佛教的研究方法與學術資訊》. 台北: 法鼓文化.
- 談錫永. (2008). 《聖妙吉祥真實名經梵本校釋》. 台北: 全佛.
- 盧冠誌. (1994). 〈第一世蔣貢康楚羅卓他耶傳記〉. 《修心七要》. 台北: 眾生出版社.
- 蕭金松. (2009). 〈藏傳佛教的法脈傳承〉. 《藏傳佛教在台灣學術研討會會議手冊》. 台北: 蒙藏委員會.
- 戴密微. (1993). 《吐蕃僧諍記》. (耿昇, 譯者) 台北: 商鼎文化.
- 魏源. (1984). 《聖武記》. 北京: 中華書局.
- 邊巴次仁. (2010). 〈淺談藏族喪葬文化〉. 《西藏研究 2010 第六期》. 拉薩: 西藏自治區社會科學院.
- 釋如石. (1997). 《菩提道燈抉微》. 台北: 法鼓文化事業股份有限公司.
- 饒宗頤. (1979). 〈王錫《頓悟大乘正理抉》序說並校記〉. 《現代佛教學術叢刊》89 號. 台北: 大乘出版社.

## 英文專書

- Gene E. Smith. (2001.). *Among Tibetan Texts : History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications.
- Samuel, G. (1993). *Civilized shamans : Buddhism in Tibetan societies*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Tulku, R. (2006). *The Ri-Me Philosophy of Jamgön Kongtrul the Great : A Study of the Buddhist Lineages of Tibet*. Boston: Shambhala.

## 網路資源

- 帕繃喀. (無日期). 〈至漢地牛居士參謀長〉. 《帕繃喀大樂藏對漢地格魯派弟子的開示四則》. 2012 年 5 月 19 日 擷取自  
<http://bbs.gelupa.org/forum.php?mod=viewthread&tid=27445>
- 帕繃喀. (無日期). 〈鐵龍年致西康省主席劉文輝軍長〉. 《帕繃喀大樂藏對漢地格魯派弟子的開示四則》. 2012 年 5 月 19 日 擷取自  
<http://bbs.gelupa.org/forum.php?mod=viewthread&tid=27445>

索達吉. (無日期). 《略說佛教各派互不相違》. 2012 年 6 月 10 日 擷取自  
<http://www.zhifeiw.com/cmsc/list.php?fid=481>

黃英傑. (無日期). 《不分教派－專訪宗薩蔣揚欽哲仁波切》. 2012 年 6 月  
3 日 擷取自  
[http://www.hwayue.org.tw/lama/DharmaTeaching\\_DzongsarKhyentseRinpoche\\_01.htm](http://www.hwayue.org.tw/lama/DharmaTeaching_DzongsarKhyentseRinpoche_01.htm)

達賴喇嘛. (無日期). 《達賴喇嘛與聖嚴法師的跨世紀對談》. 2012 年 6 月  
9 日 擷取自 [http://www.youtube.com/watch?v=\\_l-qqCT38q4](http://www.youtube.com/watch?v=_l-qqCT38q4)