

國立政治大學傳播學院傳播碩士學位學程  
碩士論文

藏傳佛教在台之宗教傳播策略研究：  
以「台籍僧侶」的疑慮消除策略為例

Communication Strategies of Tibetan Buddhism in Taiwan:  
The Uncertainty Reduction Strategies of “Taiwanese Monk”

指導教授：黃葳威 教授

研究生：劉皓齊 撰

中華民國 110 年 7 月

## 謝辭

ལྷ་མ་དང་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་བྱུག་འཆའ་ལོ།།

感恩在上師三寶的護念下完成碩士論文。

「這篇論文是善財童子五十三參。」兩年前決定研究方向的當下，開玩笑地跟朋友這樣說。論文完成後，深深覺得受訪者們都是大善知識，自己卻無以妄稱承擔得起善財童子的重責大任，只能盡力成為勉強及格的研究生。

祖母的緣故，佛教成為耳熟能詳的領域，近年有緣親近藏傳佛教道場擔任志工。今日更得以藏傳佛教為主題，作為即將告別學生階段的里程碑，過程具足太多緣分，實屬一言難盡。本文中多次引用佛典經論，由衷祈願對於有緣的讀者，認識藏傳佛教能有些許貢獻，然唯恐錯用導致誤解之處，至誠向上師三寶懺悔。

感謝指導教授葳威老師，指導論文的過程中，提供諸多建議與協助，從提案到口試每個階段，老師不斷給予鼓勵，最終得以順利產出這篇論文。感謝怡潔老師，因為擔任研究助理的緣分，讓我們除了師生更像是朋友，時時關心我們的近況。感謝爸媽，在求學の旅程中，無論是高中、大學的志願選填，乃至於決定要將碩士四年的修業年限讀好讀滿，所做的任何抉擇，都願意全力給予支持。

最後，謝謝生命中最重要的人信宇，未來還要請再繼續多多指教！謝謝一起努力到最後的兩位研究所好夥伴晏瑋、俞蓁，遇見你們，碩士生活得以多彩繽紛。謝謝共同見證論文誕生的舜傑、哲軒、書愷、皓歲、宗均、冠宏、睿騏，終於可以大聲地說：「我畢業了！」

## 摘要

本文是藏傳佛教在台灣之宗教傳播研究，並以「台籍僧侶」作為研究對象，所提出的初探性研究。藏傳佛教在台灣的主要弘法者，首先從 1949 年傳入台灣時的「漢人上師」，1980 年代轉變為海外藏僧蒞台弘法，並逐漸有台灣信徒前往藏傳佛教寺院學法回台後成為弘法者，本文稱為「台籍僧侶」。

過往文獻指出宗教傳播中「師徒關係」具有特殊重要性，藏傳佛教更以強調「上師」概念為其特色之一。有研究曾比較並分析藏傳佛教早期在台的漢人上師與海外藏僧間弘法的難題。本文認為台籍僧侶可能會面臨類似的難題，或其他的傳播挑戰。本文將台籍僧侶在台灣進行的弘法活動，從疑慮消除策略的角度進行研究分析，對於 11 位藏傳佛教的台籍僧侶進行深度訪談。

研究結果顯示台籍僧侶接觸藏傳佛教的原因，主要受到家庭或學校社團的影響；另一部分則是接觸早期在台的「漢人上師」弘法者。而後受訪者們前往印度、尼泊爾等藏傳佛教寺院學法。台籍僧侶依照獲得的頭銜、身份，以及回台後的自我定位，進行不同的弘法活動。本文將台籍僧侶的角色區分為傳法者、協助者兩類。同時將受眾劃分為信徒、非信徒。並整理歸納台籍僧侶進行宗教傳播時的困境與挑戰，進而透過疑慮消除策略的研究取向，探討台籍僧侶在弘法時的消極策略、積極策略、互動策略三種傳播方式。

**關鍵字：**藏傳佛教、宗教傳播、傳播策略、疑慮消除策略、台籍僧侶

## Abstract

This study is about the religious communication of Tibetan Buddhism in Taiwan with the subject of "Taiwanese Monks". The main propagators of Tibetan Buddhism in Taiwan can be categorized into three types chronologically. First, the "Han Guru" in 1949. Next, the "Overseas Tibetan Monks" in the 1980s. Finally, the "Taiwanese Disciples" who studied in Tibetan Buddhist monasteries became propagators after they returned, which is named "Taiwanese Monks" in this article.

Previous literature suggests that the "Mentor-Disciple Relationship" plays an important role in religious communication, and have analyzed the challenges of missionary work for "Han Guru" and the "Overseas Tibetan Monks". This study believes that "Taiwanese Monks" may face similar problems or other communication challenges. Therefore, this study analyzes the "uncertainty reduction strategies" of Taiwanese Monks' missionary work in Taiwan, and conducts in-depth interviews with 11 Taiwanese Monks of Tibetan Buddhism.

The results of the study show that the main reason why Taiwanese Monks contact with Tibetan Buddhism was the influences of their families or school clubs, and the other part of reason was their contact with the "Han Guru" who preached in Taiwan. Taiwanese Monks then studied Dharma in Tibetan Buddhist monasteries, and after returning to Taiwan, they carry out different missionary work according to their titles, identities, and self-positioning. This study divides the roles of Taiwanese Monks into "preachers" and "assistants" and the audience into "believers" and "non-believers". And then summarized the religious communication challenges of Taiwanese monks through the approach of uncertainty reduction strategies, exploring the negative, active, and interactive strategies of religious communication during Taiwanese monks' missionary work.

**Keywords: Tibetan Buddhism, Religious Communication, Communication Strategies, Uncertainty Reduction Strategies, Taiwanese Monk**

# 目次

|                      |    |
|----------------------|----|
| 目次.....              | 1  |
| 表次.....              | 3  |
| 圖次.....              | 4  |
| 第一章 緒論.....          | 5  |
| 第一節 研究背景.....        | 5  |
| 第二節 研究動機與目的.....     | 9  |
| 第三節 研究範圍與名詞釋義.....   | 13 |
| 第二章 文獻回顧.....        | 15 |
| 第一節 藏傳佛教的發展.....     | 15 |
| 一、從印度佛教到藏傳佛教.....    | 15 |
| 二、藏傳佛教的前弘期與後弘期.....  | 17 |
| 第二節 藏傳佛教在台的宗教傳播..... | 23 |
| 一、藏傳佛教在台發展.....      | 23 |
| 二、宗教傳播研究取向.....      | 28 |
| 第三節 師徒關係與疑慮消除策略..... | 33 |
| 一、佛教中的師徒關係.....      | 33 |
| 二、宗教傳播中的疑慮消除策略.....  | 36 |
| 第三章 研究方法.....        | 40 |
| 第一節 深度訪談法.....       | 41 |
| 第二節 訪談對象.....        | 42 |
| 第三節 訪談大綱.....        | 44 |
| 第四章 研究結果與發現.....     | 46 |
| 第一節 轉變身份的台籍僧侶.....   | 46 |
| 一、接觸藏傳佛教的因緣.....     | 46 |
| 二、正式成為台籍僧侶.....      | 50 |
| 第二節 弘法現況與挑戰.....     | 54 |
| 一、弘法現況.....          | 54 |
| 二、挑戰與困境.....         | 60 |

|                      |    |
|----------------------|----|
| 第三節 宗教傳播策略與疑慮消除..... | 65 |
| 一、消極策略.....          | 65 |
| 二、積極策略.....          | 67 |
| 三、互動策略.....          | 70 |
| 第五章 結論與建議.....       | 72 |
| 第一節 研究結論與討論.....     | 72 |
| 一、研究總結.....          | 72 |
| 二、延伸討論.....          | 79 |
| 第二節 研究限制與建議.....     | 81 |
| 一、研究限制.....          | 81 |
| 二、研究建議.....          | 83 |
| 參考文獻.....            | 85 |
| 一、中文文獻.....          | 85 |
| 二、外文文獻.....          | 91 |



## 表 次

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 表 2-1：1980 年代海外來台藏僧與首度來台年份 ..... | 25 |
| 表 3-1：受訪者資料整理 .....              | 43 |
| 表 5-1：台籍僧侶宗教傳播時面臨的挑戰 .....       | 76 |
| 表 5-2：台籍僧侶的三種策略傳播方式 .....        | 78 |



## 圖 次

|                         |    |
|-------------------------|----|
| 圖 1-1：本文界定的兩種師徒關係 ..... | 10 |
| 圖 3-1：本文研究架構 .....      | 40 |
| 圖 5-1：藏傳佛教台灣本地傳播者 ..... | 75 |





# 第一章 緒論

## 第一節 研究背景

西藏流傳著一段古老預言：「當鐵鳥在空中飛翔，鐵馬在地上奔馳，西藏人將如螻蛄般星散各地，佛法將傳向紅人的領域……」據說是八世紀時，藏傳佛教的祖師蓮花生大士留下這段話，時至今日的汽車（鐵馬）、飛機（鐵鳥）似乎驗證了這段預言（唯色，2007）。

1959年3月達賴喇嘛離開西藏，出走流亡到印度，隨後數以萬計的藏人南逃，難民潮湧入鄰近的尼泊爾、錫金和印度，在印度政府的幫助下，八萬多名西藏難民逐步定居，形成分布在印度、尼泊爾、不丹的西藏難民社會，達賴喇嘛以達蘭薩拉（藏文 rda ram sa la）為根據地，建立西藏流亡政府，從上而下推動政治體制、現代教育和宗教教育等方面的改革，並於1989年12月獲頒諾貝爾和平獎，成為舉世公認的精神領袖，西藏文化浴火重生走向世界，藏學也成為西方學術界的顯學，藏傳佛教更是傳播到世界各國（李江琳，2010, 2012）。

台灣在歷史上經歷不同階段，形塑出多元的文化背景，也讓台灣的宗教信仰有了許多不一樣的面貌。隨著流亡海外的西藏僧侶（以下簡稱藏僧或西藏喇嘛）傳法的腳步，到了今天，藏傳佛教也深深地影響台灣。從最外在的區別而言，對於出家僧侶的穿著印象，從過往漢傳佛教的素色、灰色僧服，逐漸可以看到越來越多穿著紅袍、黃袍僧服的藏僧——「喇嘛（藏文 bla-ma）」出現在台灣社會中。其中也不乏有些是台灣人從原本信徒的角色，轉變成為藏傳佛教的僧侶（以下簡稱台籍僧侶），到印度或尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院學法，成為大家常稱呼的「喇嘛」（蔡侑儒，2018年7月29日）。少部分的台籍僧侶是經過藏傳佛教的「認證儀式」，獲得「祖古（藏文 sprul sku，意思為化身，中文譯音祖古，或俗稱轉世活佛）」的尊號（俞肇福，2013年4月12日）。無論是前者或後者，台籍僧侶承

擔起藏傳佛教在台灣的弘法者角色。讓人不禁好奇，藏傳佛教在台灣的發展歷程中，這些台籍僧侶如何進行藏傳佛教的宗教傳播。

佛教最初源自印度，佛陀入滅後的不同發展階段中，佛教先後形成各種宗派，因而在不同時期傳播到鄰近國家的主要佛教派別也不盡相同，再加上佛教傳播到各地後融入當地文化，因而形成同中有異的多元佛教傳統。從佛教的地域分布來看，印度佛教在亞洲的傳布形成了南傳佛教、北傳佛教與藏傳佛教等三個主要傳統（陳家倫，2017）。其中南傳佛教，主要分布在斯里蘭卡、泰國、緬甸、寮國等地區（陳家倫，2012），又被通稱為巴利語系佛教，北傳佛教則被通稱為漢傳佛教（釋聖嚴，2003）。

台灣的佛教信仰，根據宗教學者、同時也具有「巴麥欽哲仁波切」祖古身份的黃英傑研究指出，從現有史料推斷，佛教的正式傳入，是隨鄭成功的政權而來（黃英傑，2019）。明清時期主要來自閩南的漢人移民相繼來台開墾，除了帶入閩南習俗的民間信仰，也使福建流傳的漢傳佛教信仰持續在台灣發展。日治時期則有日本人帶來具有日本特色的佛教信仰（劉國威，2017）。1949年國民政府來台，許多漢人法師、居士隨同政府來到台灣，中國佛教會亦來台復會，成為當時佛教界最高的人民團體（楊書濠，2009），以其政治代表權的優勢，兼具恢復正統漢傳佛教的改革使命，漢傳佛教在台灣的佛教發展中居於主導地位（李玉珍，2016）。同時期亦有幾位蒙、藏喇嘛隨同政府遷台，以及少數曾在中國跟隨蒙、藏喇嘛學法的漢人居士來到台灣後，藏傳佛教正式在台灣開始發展（姚麗香，2007；劉國威，2017）。

藏傳佛教在台灣發展的前二、三十年（國民政府遷台至1980年代之間），由於政治因素的影響，加上台灣佛教界以漢傳佛教為主導，對於藏傳佛教認知不足，並不有利於發展（姚麗香，2007）。除了少數隨著國民政府來台的蒙、藏喇嘛，主要的弘法者是過去曾在中國跟隨蒙、藏喇嘛學法的漢人居士（或稱為「漢人上師」），其中最主要以藏傳佛教的四大教派中，寧瑪派與噶舉派的漢人居士為主。直到1980年代，台灣解除戒嚴、政治情勢逐漸開放與社會環境的接受度提高，以及藏

傳佛教早已在西方社會引發熱潮，也進而影響台灣民眾對於藏傳佛教的好奇（姚麗香，2007）。同時早期在台灣擔任藏傳佛教弘法者的漢人居士，與他們的傳法中心，積極邀請海外流亡的藏僧來台傳法，成為當時藏傳佛教引介藏僧來台傳法的主要力量。隨著海外藏僧來台弘法日益頻繁，以及這些早期的漢人居士陸續圓寂後，有些傳法中心漸趨沒落，有些則是弟子各自分散到其他後續成立的藏傳佛教團體。部分仍持續運作的團體組織則倚賴來台藏僧的弘法，歸屬藏僧的傳承下，呈現 1980 年代後，過去漢人上師為藏傳佛教主要弘法者，轉變為海外藏僧在台灣的藏傳佛教傳播中居於主導地位（姚麗香，2007）。

近年海外來台的藏僧人數持續增加，藏傳佛教中心的數量也不斷增長，根據蒙藏文化中心（前身為蒙藏委員會）的統計資料，過去十年（2010-2019 年）平均每年海外藏僧來台弘法人次約 1700 人次。蕭金松（2002）指出，加上未透過蒙藏委員會申請以及長期居留台灣或延期的藏僧，每年來台藏僧約 2000 人次。至於藏傳佛教中心的數量，姚麗香（2007）指出由於資料來源與界定上的差異，統計數據上會有所出入。從其引述蒙藏文化中心的統計資料，可以見到中心數量呈現成長的趨勢，1996 年有 82 個藏傳中心、1997 年 101 個、1998 年 122 個，根據其 2000 年的調查統計，可以確認持續運作的中心有 131 個；相對較早期的統計，黃英傑（2019）在《金剛乘事件簿：民國密宗年鑑（1911-1992）》一書中，1945 年至 1988 年底成立的中心，僅有 56 個<sup>1</sup>藏傳佛教中心。

目前藏傳佛教在台灣的發展漸趨穩定，藏僧來台弘法也成為台灣信徒學習教法的主要管道。相對早期只能透過漢人上師學習教法，跟隨藏僧學法更直接（姚麗香，2007）。但也面臨許多挑戰，例如，語言上的隔閡、文化認知上的差異、傳承複雜與組織多樣，致使雖然藏僧來台傳法頻繁，卻往往難以深入發展（姚麗香，2007）。除了藏僧熱絡來台之外，台灣也漸漸有所謂的「台籍僧侶」，台灣人前往印度或尼泊爾等藏傳佛教的寺院學法後，回到台灣進行藏傳佛教的傳揚。

---

<sup>1</sup> 根據黃英傑普查結果，1945 年至 1988 年底，全台共有 61 個密教中心，其中分別為 1 個唐密中心、4 個東密中心、56 個藏密中心。

藏傳佛教中僧侶的身份，可以粗略分為以下幾類，根據聖嚴法師（2013）引述曾在西藏留學十三年的日本學者多田等觀的《西藏》。西藏喇嘛的身份階級大致可分為普通僧與貴族僧兩類。普通僧經過修學後，應試提昇獲取頭銜；貴族僧則是轉世的大喇嘛、祖古（藏文 sprul sku），俗稱活佛，其可繼承前世的職位與生活待遇。相對於轉世制度下的貴族僧，札倉（藏文 gra tshang）制度下的普通僧，所從事的職務，則與其學習、學位考核相關，可略分為負責教學事務，或負責其他寺院事務。

台籍僧侶大部分是屬於前述分類中的普通僧身份，透過後天的學習，取得資格或頭銜；少部分有台灣人被認證為「祖古」，繼承頭銜並被賦予傳法任務。相對於藏僧可能面臨語言、文化上的差異，台籍僧侶的弘法可以透過中文溝通，也了解台灣的文化習慣。然而過往研究中曾指出早期在台弘揚藏傳佛教的漢人上師，在藏僧逐漸來台後，信徒可以直接和藏僧學習藏傳佛教，以及早期的漢人上師未能具足藏僧的完整訓練等學經歷條件，面臨不少質疑與挑戰（姚麗香，2007）。依循這個脈絡，本文嘗試探討藏傳佛教在台發展至今，經歷主要由漢人上師弘法的歷程，到現在藏僧普遍來台，並主導藏傳佛教在台的弘揚，乃至逐漸有前往藏傳佛教寺院學習的台灣人。台籍僧侶是否會像過去的漢人上師面臨質疑，又或是相對於海外藏僧，作為本地弘法者在台灣弘傳藏傳佛教，可能面臨哪些挑戰，以及弘法所採取的傳播方式，本文將透過宗教傳播學的視角進行觀察。

## 第二節 研究動機與目的

台灣學界對於藏傳佛教的研究取向相當多元。藏傳佛教本身所涵蓋的範圍相當廣泛，又或者可以說佛教與西藏幾近難以分離，佛教文化在西藏的盛行，成為整個西藏社會的基礎（馬修·李卡德、賴聲川，2010）。因此不同學科進行研究時，關懷的角度有所差異。或從藝術視角切入，例如，藏傳佛教的造像研究（張駿逸，2006）、唐卡研究（羅中展，2009）；或從文學視野進行探討（劉婉俐，2003年3月）。至於台灣在探討藏傳佛教的傳播面向時，有對於藏傳佛教在台灣發展進行的整體觀察，例如，耿振華（2000）的〈台灣藏傳佛教的現狀與發展〉、姚麗香（2007）的《藏傳佛教在台灣》。或是對於藏傳佛教的四大教派<sup>2</sup>在台灣發展的個別研究：劉國威（2015）的寧瑪派（藏文 rnying ma pa）研究、拿望炯內（2018）的薩迦派（藏文 sa skya pa）研究、劉國威（2017）的噶舉派（藏文 bka' brgyud pa）研究、翁仕杰（2018）的格魯派（藏文 dge lugs pa）研究。此外，也有針對台灣個別的中心道場做個案研究（明珠仁波切，2000；黃慧琄，2000；羅妮淑，2007；石義宇，2018），但較少對於作為傳播主體的弘法者本身進行深入研究，特別是台灣信徒成為本地弘法者的「台籍僧侶」，相關研究仍較少關注這類的本地傳播者。然而綜觀佛教各傳承發展，從印度向世界各地傳揚的過程中，最初皆由印度大師擔任主要的弘法角色，最後各地信徒成為合格弘法者，取代印度等外籍師長而以各自語言繼續進行傳播（黃英傑，2019年11月8日）。因此，在探討藏傳佛教在台灣傳播發展面向時，「台籍僧侶」將扮演非常重要的角色。

過去的研究曾分析早期的本地弘法者「漢人上師」與海外藏僧之間的差異，在海外藏僧逐漸來台後，信徒可以直接和藏僧學習藏傳佛教，傳法上具有「比較直接、比較可信」的關係。漢人上師則因為缺乏藏僧的完整學經歷條件容易面臨

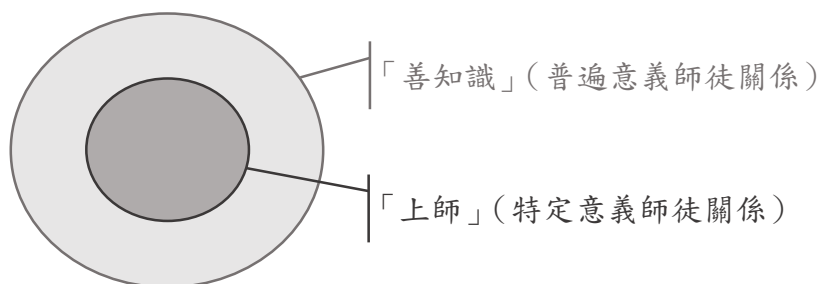
---

<sup>2</sup> 姚麗香（2007）指出，若從佛教弘傳的目的而言，佛教教派間的區別並不明顯，都是從解脫的角度出發，只是從不同的理論前提、對佛法不同的側重面或對修持方法的闡述，而產生教派的區分。藏傳佛教也發展出諸多教派，目前四個主要的教派為：寧瑪派、薩迦派、噶舉派、格魯派。

質疑，但與此相對，漢人上師因為可以語言溝通與了解本土文化，與他們的弟子之間的關係也較為緊密(姚麗香, 2007)。這份「關係」即是所謂的「師徒關係」，關紹箕(2007)的研究指出在宗教教義的傳承與教派發展上，師生或師徒關係特別重要。慈惠法師(2004)則從「佛法流傳、宗派開演」的角度，論述佛教中「師徒傳承的重要性」。師徒關係在藏傳佛教中，更具有其特別意義。姚麗香(2007)分析藏傳佛教的特色，指出「上師(藏文 bla ma)」在藏傳佛教中的重要地位，同時也提到藏傳佛教認為在密法的傳授上，上師是一切成就的根源，沒有上師的參與，修行不僅無效且容易脫離正軌。

藏傳佛教中「上師—弟子」關係，因為「上師」所代表的特殊身份，具有許多深奧的論述，並有很多嚴謹的條件來定義「上師—弟子」關係。因此，藏傳佛教的弘法者在進行弘法時，並不必然會與對方建立「上師—弟子」關係。佛教中有一個較廣泛的詞彙可以涵蓋弘法者與受眾間的關係，稱為「善知識」(梵文 kalyānamitra)，《佛光大辭典》解釋為「正直而有德行，能指導正道之人。又做知識、善友、親友、勝友、善親友。」(釋慈怡主編, 1988)。善知識一詞在不同的佛教經論中，有各種不同的分類與解說，主要的意涵為具有正知正見，對於眾生能起引導作用的人(趙威維, 2014)。本文認為在藏傳佛教中弘法者與受眾間的關係，可以分為普遍意義與特定意義兩種師徒關係，若作為具有引導眾生作用的善知識，是屬於普遍意義的師徒關係，若進一步建立「上師—弟子」關係，則屬於特定意義的師徒關係，如下圖 1-1。

圖 1-1：本文界定的兩種師徒關係



藏傳佛教同樣屬於大乘佛教的角度，就其核心而言，修行是以「為利一切有情，成就圓滿佛果」為目標，特別重視大乘菩提心的修持（明珠仁波切，2000）。佛教稱具有菩薩心地，並且行菩薩道的大乘修行者為菩薩（聖嚴法師，2016）。菩薩為了救度一切眾生的痛苦，會以種種善巧方便攝化眾生，使眾生趨入佛道（釋大律，1999）。所以當討論「台籍僧侶」作為藏傳佛教弘法者的角色時，無論是「善知識」的關係，或是緊密的「上師—弟子」關係，其最主要目標仍是行持自利利他的大乘菩薩道。趙威維（2014）則從過往的經典中整理，大乘佛教對於「善知識」角色的重視，包含使眾生最初發起菩提心開始，乃至於以善巧方便將佛法正知見傳授、教導眾生，都可以稱為善知識。因此對於「台籍僧侶」在弘法過程中，會面臨不同的受眾，不同階段的弘法歷程，使用種種善巧方便，從傳播的角度而言，本文認為即是所謂的傳播策略。也因此本文將透過「宗教傳播學」的角度，加以觀察、探討這些策略的展現與應用。

關紹箕（2007）認為宗教傳播學是一個跨學門的研究領域，以「傳播學」的觀點來看「宗教」問題，其將宗教傳播的研究領域劃分為十個主要範疇<sup>3</sup>，其中對於「宗教關係傳播」的研究，即是從人際傳播中的關係傳播角度觀察宗教問題。關紹箕（2007）將「宗教關係傳播」定義為「『存體間』因關係而造成之特殊傳播型態，或因傳播因素而造成之關係轉變。」本文認為可以分兩部分討論（1）因關係而造成之特殊傳播型態；以及（2）因傳播因素而造成之關係轉變。「台籍僧侶」在弘法過程中，如何使非信徒的社會大眾接觸、信仰藏傳佛教，又或是提供佛法的教授引導，乃至進一步建立「上師—弟子」關係，都涉及本文劃分的兩種意義的師徒關係，將與「關係轉變」相關。並且按照宗教關係傳播的定義而言，在這些關係發展中，也將會產生一種特殊的傳播型態。

---

<sup>3</sup> 關紹箕（2007）將「宗教傳播學」的研究領域劃分為十個主要範疇：（1）宗教傳播的基本模式、（2）宗教演說、（3）宗教辯論、（4）宗教對話、（5）宗教記號、（6）宗教關係傳播、（7）宗教團體暨組織傳播、（8）宗教媒體、（9）宗教危機與危機傳播、（10）宗教跨文化傳播。

弘法者為了要使眾生進入佛門，則其最開始、也最重要的是讓接觸者生起信心，如同《大智度論》所謂「佛法大海，信為能入，智為能度。」印順法師（1953）指出「真實的進入佛門，要推『信心』為唯一要著。」黃葳威（2008）從傳播學的角度，認為弘法者在傳揚宗教的過程中，即如同是在進行人際傳播中疑慮消除的過程。疑慮消除理論屬於人際傳播的理論範疇，源於資訊學說中傳遞者和接收者的概念（Shannon & Weaver, 1949），由 Berger 與 Calabrese 於 1975 年提出，解釋陌生人間在進行首次互相對話時，如何透過溝通來消除疑慮，Berger 認為人際關係的發展是從陌生人開始，隨著疑慮與不安全感及而有不同之發展（Berger, 1988；West and Turner, 2010）。Berger（1995）進一步指出嘗試消除疑慮的人們有三種類型的策略可以使用：消極策略、積極策略與互動策略，這三種「疑慮消除策略」的研究取向，也被使用於界定傳播策略（黃葳威，1999, 2008；Berger, 1987；Gudykunst and Hammer, 1988）。黃葳威（2008）更將疑慮消除策略的三種策略，用於討論宗教的傳播方式，並對於台灣的佛教與基督教的宗教傳播進行觀察。

依循前述探討藏傳佛教在台灣發展的觀點，以及宗教傳播學中關係傳播的視野，本文嘗試以人際傳播中的疑慮消除策略作為基礎，觀察分析藏傳佛教的「台籍僧侶」在台所進行的弘法傳播。首先，台籍僧侶在進行弘法的過程中，可能面臨的困難與挑戰，如同是疑慮消除理論中的疑慮，再者，台籍僧侶在進行宗教傳播的過程中，無論是作為善知識或是上師的角色時，使用善巧方便來接引眾生、引導信徒，本文認為即是所謂的傳播策略，依循黃葳威（2008）的研究理路進行觀察，故提出以下兩個研究問題：

問題一：台籍僧侶在台灣進行藏傳佛教宗教傳播時所面臨的挑戰？

問題二：台籍僧侶所採取的傳播方式與傳播策略？



### 第三節 研究範圍與名詞釋義

本文的研究範圍，以「台籍僧侶」作為研究對象。首先，必須說明「喇嘛」一詞原義並非指涉所有的藏傳佛教弘法者，但在台灣的社會環境中，喇嘛與藏傳佛教僧侶幾乎為同義詞（鍾志鵬，2021年4月7日）。「喇嘛」（藏文 bla ma）是藏語音譯，意思為「上師」、「上人」，如同印度教中的古魯（梵文 guru），有「師匠」或「師範」的意思。因此，藏傳佛教中只有在師位者被尊稱為喇嘛，並不是所有僧侶皆是喇嘛，藏傳佛教對於一般出家僧侶稱謂是「札巴」（藏文 grwa pa），意思為「入寺學佛之人」（聖嚴法師，2013）。台灣社會對於藏傳佛教的僧侶，因為不了解以及無法分辨，無論是傳法上師或是一般侍者都慣稱為喇嘛，因此，喇嘛就變成台灣社會中對藏傳佛教修行者的統稱（姚麗香，2007）。

相對於漢傳佛教系統中，弘法者以出家的比丘與比丘尼為主。藏傳佛教中的弘法者，並不限於出家眾，在家居士也可以透過教育與訓練取得弘法者資格（黃英傑，2019年11月8日）。以及在藏傳佛教的弘法者中，更包含了具有很重要地位的轉世「祖古（藏文 sprul sku）」，他們的特殊身份而富有濃厚的神秘色彩。「祖古」是藏語音譯，直譯為「化身」，表示這些「祖古」是諸佛菩薩、大成就者們的化身，並被賦予重大的弘法任務。這樣的轉世制度是藏傳佛教發展出來的特殊制度，其認為具足證量的修行者，會因其所發的願力轉世到他們要去的地方，此制度長久以來是政教合一的西藏社會維繫宗教信仰、文化傳統與政治勢力的重要制度（姚麗香，2007；劉婉俐，2015）。這項西藏特有的轉世制度也隨著藏傳佛教的傳播到世界各地，1970年代起更出現前所未有以西方身份被認證的轉世祖古（劉婉俐，2015）。1990年代後的台灣<sup>4</sup>，也開始有台灣人身份的祖古，而承擔弘法任務。因此，在論述台灣藏傳佛教的本地弘法者時，除了透過訓練、教育

---

<sup>4</sup> 在台灣被認證的第一位轉世祖古，為1987年被認證善曼仁波切，父母為移居台灣的西藏人，與本文所要探討的「台灣喇嘛」定義未符（林建成，2012）；至於台灣人首次被認證為轉世祖古，為1991年被認證的洛本天津仁波切，則是第二位在台灣被認證的轉世祖古（姚麗香，2007）。

學習而來的出家僧眾、在家居士，自然必須將此特殊制度下所產生台灣人身份的轉世祖古納入討論範圍。

台灣的佛教界以漢傳佛教系統為主導，但在藏傳佛教與南傳佛教的傳入後，開始有部分出家僧眾從漢傳佛教的出家僧侶身份，轉向到南傳或藏傳佛教出家。也有部分僧侶維持漢傳佛教僧侶的身份，但在教法的修學上兼修其他的佛教傳統。少部分特別的情況，則是維持漢傳佛教僧侶的身份，但實質的教理修學與實踐，已經全然轉向到其他佛教傳統（陳家倫，2017）。因此，本文在討論範圍上，雖然是探討藏傳佛教的弘法者，但以「台籍僧侶」為研究對象，亦即在身份上必需與傳統漢傳佛教出家僧眾有所區別，故排除維持漢傳佛教僧眾身份，外相上而言仍維持漢傳僧侶服飾，部分或全部修學、實踐藏傳佛教的弘法者。再者，有些移居來台的藏人或長期來台弘法的藏僧，取得台灣國籍後，在法律定義上具有台灣人身份，例如，在台灣被認證的第一位轉世祖古，為1987年被認證菩曼仁波切，父母為移居台灣的西藏人（林建成，2012）。藏傳佛教四大教派中噶舉派分支的直貢噶舉傳承，原為印度籍的澈贊法王（藏文 Drikung Kyabgön Chetsang），於2017年獲頒國民身分證（蔡亞樺，2017年7月27日）。他們固然是藏傳佛教重要的弘法者，但僅屬於法律定義上的台灣人，自然不在本文所探討本地弘法者的「台籍僧侶」範圍內。

綜上所述，本文中所要探討的「台籍僧侶」包含以下三種身份：（1）台灣人前往印度或尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院出家學習的出家僧侶；或是（2）台灣人前往印度或尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院學習，未出家但取得弘法資格的在家居士；以及（3）台灣人被認證為轉世者的「祖古」。

## 第二章 文獻回顧

### 第一節 藏傳佛教的發展

#### 一、從印度佛教到藏傳佛教

佛教發源於印度，是由迦毗羅衛國一位釋迦族的王子，名為悉達多，出家修道成佛之後所創立。又因為他是出生在釋迦族的聖人，所以被尊稱為釋迦牟尼。釋迦牟尼佛的生滅年代，有許多不同說法，根據各家學者的推論，佛陀入滅（逝世）於西元前三百八十多年，加上他的世壽八十歲，生年應為西元前四百六十多年。現在世界各國的佛教徒們，所採用的紀年，則是依據斯里蘭卡的傳說，認為西元前 544 年為佛滅紀元元年（釋聖嚴，2003）。佛陀入滅後，佛教經歷不同發展階段，先後形成各種宗派，因而在不同時期傳播到鄰近國家的主要佛教派別也不盡相同，再加上佛教傳播到各地後融入當地文化，因而形成同中有異的多元佛教傳統（陳家倫，2017）。

對於印度佛教史的分期，近代的學者間有不同的見解，有所謂的三期說、四期說、五期說，尚無定論（聖嚴法師，2006）。根據聖嚴法師（2016）和陳家倫（2017）的研究整理，若從現今佛教主要的三個傳統而言，印度佛教可以粗略劃分為早、中、晚三個時期，並以三種不同的姿態，向三個不同的地區傳播，在亞洲形成了南傳佛教、北傳佛教與藏傳佛教三個主要傳統：（1）印度佛教的早期，又稱為部派佛教時期（聖嚴法師，2006），其中一個部派向錫蘭和緬甸傳播（釋聖嚴，2003），分布於斯里蘭卡、泰國、寮國等地，通常被稱為南傳佛教的上座部佛教，以巴利文（印度古文的一種）經典為依據，保留最多早期佛教的實踐（陳家倫，2017）；（2）印度佛教的中期，主要向印度西北方傳播，大部分是通過西域絲路進入中國，少部份從南方海路傳到中國的廣東，此時期通常被稱為北傳佛教，以漢傳（中國）佛教為代表，承襲印度佛教早期到中期的大乘佛教各宗派的

經論，西元一世紀起，相當於從後漢明帝時代開始，便陸續將印度梵文的經律論三藏聖典譯成漢文，經過一千多年，到北宋開寶年間（西元 968-975 年），已有五千零四十八卷的漢文大藏經（釋聖嚴，2003），漢傳佛教再從中國往外傳播，因而有韓國佛教、日本佛教以及越南佛教的建立（陳家倫，2017）；（3）印度佛教的晚期，於西元七世紀再次向印度西北方傳播，傳入西藏稱為藏傳佛教，主要是印度佛教晚期帶有印度教色彩的大乘密教（金剛乘），加上西藏本土宗教文化（苯教）的影響，發展成為具有西藏民族特色的大乘佛教，西藏也由於佛教的輸入發明了藏文，並用藏文翻譯了大量的佛典，以及產生大量的佛教著作（釋聖嚴，2003；陳家倫，2017）。

總而言之，發源於印度的佛教，隨著時間先後發展出三種傳統，並在這三個不同的區域，形成了三種不同的性格。從小乘佛教和大乘佛教的區分而言，錫蘭和緬甸的南傳佛教，屬於小乘；大乘佛教之中，又有顯教和密教之分，中國的漢傳佛教屬於顯教，西藏的藏傳佛教屬於密教（聖嚴法師，2016）。然而必須特別說明的是，前述聖嚴法師（2016）將漢傳佛教與藏傳佛教以顯密作為區分，源於漢傳佛教的主要宗派以顯教為主，但實則漢傳佛教的八個大乘宗派中，也同樣有修學密教的密宗（釋聖嚴，2003），並在唐朝時傳播到日本，日本密教以空海大師所建立的「真言宗」又稱「東密」，以及最澄大師的「天台密宗」又稱「台密」，兩個系統為主（懷海圓智，2013）。藏傳佛教雖以密教、金剛乘為主要特色，但在藏傳佛教的傳統中，仍是涵蓋小乘、大乘、顯宗、密宗（姚麗香，2007），並以小乘與大乘顯宗的教法作為學習密乘的基礎（蕭金松，2011）。同樣具有大乘佛教精神的漢傳佛教與藏傳佛教，兩者修行目標相同，並都以「為利一切有情，成就圓滿佛果」為目標，而特別重視大乘菩提心的修持（明珠仁波切，2000）。

## 二、藏傳佛教的前弘期與後弘期

### (一) 前弘期

西藏佛教史的分期，一般以朗達瑪王（藏文 glang dar ma）的法難「禁佛運動」（西元 838-842 年）為分界。法難之前的稱為前傳或前弘期，法難之後則稱為後傳或後弘期（聖嚴法師，2013；姚麗香，2007）。佛教對西藏而言是一種外來宗教，西藏的原始信仰稱為苯教，是一種原始宗教「巫」的信仰（聖嚴法師，2013）。姚麗香（2007）指出，根據一般西藏佛教史的資料顯示，佛教應在七世紀前，就已經由各種途徑，例如從中國、尼泊爾等地，零星傳入西藏。聖嚴法師（2013）則以松贊干布（藏文 srong btsan sgam po）在位期間，作為佛教傳入西藏可以確證的時間，松贊干布出生於約略隋煬帝大業十一年（西元 615 年）或有認為更早四十多年，他十三歲繼承王位，在迎娶尼泊爾公主波利庫姬以及唐帝國文成公主之後，接觸到了佛教，松贊干布根據佛教的思想，頒訂了十善以及十六要律的民眾守則，並派遣大臣吐彌·桑布札（藏文 thu mi sam bho ta）為首的十六位青年前往印度學習佛教及音韻學等。吐彌·桑布札學成回到西藏後，根據當時印度的蘭札體（藏文 lāñ tsha）梵文，調和西藏語而造出藏文字（聖嚴法師，2013；蕭金松，2013）。松贊干布的晚年雖極力弘揚佛教，但當時的西藏社會接受度普遍不高，藏王身邊的近臣貴族，也多是表面崇信，加上苯教勢力根深柢固，故在松贊干布過世後，佛教在西藏的推展陷入了逆流（聖嚴法師，2013）。

直到赤松德贊（藏文 khri srong lde btsan）是繼松贊干布之後大力弘揚佛教的另一位藏王，同時也是第一位讓佛教在西藏扎根的藏王（姚麗香，2007）。由於其母親金城公主是父親赤德祖贊（藏文 khri lde-gtsug btsan）自唐帝國迎娶的雍王守禮之女，是一位虔誠的佛教徒，帶來多位僧侶以及許多佛典，因此在其父親在位期間，曾將《百業經》、《金光明經》以及數學、藥方等譯成藏文（聖嚴法師，2013）。赤松德贊王年幼時，西藏黨爭激烈，擅權的人又是排斥佛教的首領，儘管崇信佛教，但也因年幼而無力阻止專權的大臣們發布危害佛教的規定。待到赤

松德贊盛年親政掌權後，正式開始輝煌的佛教時代（聖嚴法師，2013）。

赤松德贊在位期間（西元 755-797 年），西藏國力向外膨脹，武功更盛松贊干布在位之時，但其主要精神，還是致力於佛教的興隆（聖嚴法師，2013）。其派遣使者前往印度迎請寂護大師（梵文 śāntaraksita、又尊稱為堪欽菩提薩埵）進入西藏弘法（蕭智隆，2013）。當藏王赤松德贊為了佛法的興盛欲建造桑耶寺，屢遭苯教徒等外道鬼神的阻礙未能建成，寂護大師告訴藏王應迎請大阿闍梨蓮花生大士（也被稱為「蓮師」），前來西藏調伏外道鬼神（白瑪措，2008）。同樣在《布頓佛教史》（布頓著；蒲文成譯，2006）亦如是記載：

阿闍梨<sup>5</sup>告訴藏王「如不能制伏藏地兇惡鬼神，則難興佛法，且藏王多短壽，為調伏鬼神，有位具有深通威力得阿闍梨，名叫白瑪桑巴瓦<sup>6</sup>，請將他請他來。」

桑耶寺順利完工後，寂護大師依照戒律從印度禮請比丘眾前來西藏傳戒，樹立出家僧伽制度，為西藏僧制的濫觴（聖嚴法師，2013）。蓮師在桑耶寺建成後，建造譯經院聚集和培養譯經僧才，廣譯大量經典，並使佛教正式在西藏本土化發展（白瑪措，2008）。由於藏王赤松德贊、寂護大師、蓮花生大士對於西藏佛教有極大的貢獻，故三位在藏傳佛教中又被尊稱為「師君三尊」（堪布丹增拉巴，2015）。前弘期的發展中曾有一段著名的教義論爭，對於應採用印度佛教的漸門派或漢傳佛教的頓門派，由寂護弟子蓮華戒（藏文 ka ma la shi' la）代表漸門派，與頓門派代表摩訶衍（梵文 mahāyāna，又譯為大乘和尚）進行辯論，蓮華戒在辯論中獲勝，從此西藏的佛教即以印度晚期主知的佛教為主流（聖嚴法師，2013；蕭智隆，2013）。前弘期尚有另外一位重要的藏王——赤祖德贊（藏文 khri gtsug lde brtsan，或稱「惹巴儉」藏文 ral pa can），由於他對佛教的虔誠提倡，再次自印度延請譯師，採用嚴格的譯場制度，此時西藏的翻譯事業來到一個新的里程，其在位期間前弘期的佛教發展臻於顛峰（聖嚴法師，2013）。也因此松贊干布、

<sup>5</sup> 寂護大師。

<sup>6</sup> 梵文 Padmasambhava，蓮花生大士梵名。

赤松德贊、赤祖德贊三位藏王，在西藏史書中譽為「吐蕃三大賢君」(林冠群，2004)。佛教蓬勃發展的過程中，寺院組織的優越地位，逐漸形成一股社會力量，衝擊傳統貴族的既得利益，也在民間產生問題、引起不滿，再加上佛教與苯教的鬥爭，最終促成朗達瑪王的法難「禁佛運動」(姚麗香，2007；聖嚴法師，2013；劉國威，2015)。朗達瑪王即位後，對於佛教大肆迫害，但僅僅五年(西元 838-842 年)，即被喇嘛吉祥金剛(藏文 dpal gyi rdo rje)刺死(聖嚴法師，2013)。

## (二) 後弘期

朗達瑪王遭到刺殺後，法難並沒有隨之結束，反而因為王被喇嘛刺殺，其親信更遷怒於僧徒，更行劇烈迫害之事，僧侶無一倖免。朗達瑪王死後，西藏再次由統一陷入群雄割據的分崩狀態，西藏陷入百餘年的政治紛亂與文化黑暗時代(聖嚴法師，2013；蕭智隆，2013)。雖然對僧團造成嚴重打擊，並不代表西藏的佛教完全被摧毀，在佛教復興前的過渡階段，佛教以俗人的方式，或僧侶半還俗的方式流傳下來。教法方面特別是密教的部分，並沒有遭到毀滅性的打擊，主要在民間透過家族中父子、兄弟相傳的方式得以延續。教法上難免受到苯教和其他原始宗教的影響，而更具神秘色彩，但同時也是藏傳佛教真正扎根深入民間的階段(姚麗香，2007)。

佛教的復興最初是由安多和康巴地區回傳西藏(聖嚴法師，2013)。朗達瑪王滅佛之時，有三位比丘逃出西藏，前往青海一帶。他們三人在禪修時，被牧人看見，轉告聚會眾人，當時有一位具有善根的人，名叫「牟蘇薩拔」前去察看，心生敬信請求出家。三人遂為其傳授沙彌戒，賜法名「格哇饒賽」，後由於其心智廣大，被稱之為「貢巴饒賽(藏文 bla chen dgongs pa rab gsal)」(布頓著；蒲文成譯，2006)。當他要受比丘戒時，因為戒律上對於傳戒師有人數的規定，因此又請了兩位漢僧，共五人為其傳戒(布頓著；蒲文成譯，2006；聖嚴法師，2013)。而後出家眾越來越多，也有衛藏地區的人前往康巴地區出家後，再回到衛藏重建寺院，傳佈佛教，為日後佛教的復興鋪路(聖嚴法師，2013)。

直到十一世紀，西藏佛教才正式復興。教法上先是密教，其次是顯教的復興（聖嚴法師，2013）。其中有兩位重要的人物，密教的第一位學者仁欽桑波（藏文 rin-chen bzang-po），前往印度跟隨許多大成就者學習教法，學成歸藏時，並帶回論部與四部坦特羅（梵文 tantra，四部密續），以及迎請諸多印度學者入藏，回到西藏後，又補譯許多過去未曾譯出的典籍，也將過去譯出的坦特羅（密續）重加校訂（聖嚴法師，2013），故也將仁欽桑波譯經之後稱為後弘期（劉國威，2015）。另一位重要人物則是阿底峽尊者（藏文 a ti sha），受請入藏後，在西藏樹立新的典範，使過往戒律鬆弛的西藏佛教面目為之煥然（聖嚴法師，2013）。他並大量講經、譯註經論，並使「教理系統化、修持規範化」，成為日後藏傳佛教發展的深厚基礎（姚麗香，2007）。後來宗喀巴大師的宗教改革，主要也是依據阿底峽尊者的思想理論（聖嚴法師，2013）。此外，藏傳佛教後弘期還有一項重要特色，即是教派的形成，朗達瑪王滅佛前西藏佛教並未分派，阿底峽的思想經由其弟子繼起弘揚，而有甘丹派（藏文 bkah gdam pa，或稱噶當派）的創立，開啟西藏佛教分派之先河（聖嚴法師，2013）。

針對藏傳佛教多元的教派區分，姚麗香（2007）曾指出若從佛教弘傳的目的而言，佛教教派間的區別並不明顯，都是從解脫的角度出發，只是從不同的理論前提、對佛法不同的側重面或對修持方法的闡述，而產生教派的區分。藏傳佛教在長遠的發展中，也因為西藏封建社會的歷史背景等各種因緣，發展出諸多教派。當前呈現的幾個主要教派，一般以仁欽桑波的譯經前（姚麗香，2007），或在阿底峽之前所傳的總稱之為舊派、寧瑪派（聖嚴法師，2013）；其餘有六大系均與阿底峽的甘丹派有關係（聖嚴法師，2013）或稱新派，主要有薩迦派、噶舉派、格魯派（姚麗香，2007）。

寧瑪派，意譯為舊派，主要依據的教法經典，按照傳承方式分為兩大類，一類是仁欽桑布譯經前，已於八世紀蓮師時代所翻譯傳承下來的經典，稱為「教敕」或「教傳」（藏文 bka'ma）；另一類則是較具有神秘色彩的「伏藏」（藏文 gter ma），據信是蓮師或其弟子們預先埋藏，並由後世的伏藏師待因緣成熟，取出加以弘揚



的伏藏法門（劉國威，2015）。寧瑪派將所有教法涵括於九乘三部，最高層次的教法稱「阿底瑜伽」，又稱「大圓滿」，為寧瑪派的特有教法（劉國威，2015）。寧瑪派發展過程中未若其他宗派具嚴密的組織，而較具地區性、民間性特色。至十七世紀始漸形成主要的六大寺院傳承：多傑札、敏卓林、噶陀、佐欽、白玉、雪謙。此外，也有許多獨立傳承，由個別伏藏師所建立的傳承寺院，例如，不丹的貝瑪林巴傳承、多傑林巴傳承（劉國威，2015）。

新派中主要有薩迦派、噶舉派、格魯派。薩迦派的主寺建立在薩迦地方，意為「灰白色之地」故而得名薩迦寺（姚麗香，2007），元代時最盛，寺院遍於前後藏及蒙古、漢地（蕭金松，2002）。除了以薩迦寺為核心、昆氏家族法嗣作為領袖的薩迦自宗外，亦有哦巴、察巴、總巴三個支分傳承，在法事儀軌與側重修持的本尊略有差異，基本概念與見地和薩迦自宗並無太大差別（拿望炯內，2018）。薩迦派深受阿底峽甘丹派的影響，重視顯教的學習，密教方面以建立在《喜金剛密續》的「道果法門」為特色（蕭金松，2002）。

噶舉派支派系統相當複雜，主要可以分為香巴噶舉和馬爾巴噶舉（或稱達波噶舉）二系，其中達波噶舉又分四大支派，其中的帕竹噶舉，再各自形成八支傳承，傳統上稱為「四大八聖」或「四大八小」，其中一些支派已衰亡未存，目前現存的傳承主要仍有噶瑪、直貢、竹巴、達隆、巴絨，並以噶瑪噶舉最盛。各支派雖有各自的特色，但主要宗旨仍奉持語旨傳承的「大手印」和「那若六法」（蕭金松，2002；劉國威，2017）。

格魯派是十五世紀初最後形成的教派，由甘丹派演變而來（姚麗香，2007），源自宗喀巴大師對藏傳佛教的改革，特別提倡戒律實踐，貫徹先顯後密的學習次第，宗喀巴大師著有廣中略的《菩薩道次第論》，以三主要道為主軸的顯教修行次第；《密宗道次第廣論》闡述四部密續循序漸進的密宗次第（蕭金松，2002）。

以上所列僅是目前主要的四大教派，實則藏傳佛教中，尚有其他諸多教派，例如，覺囊派、希解派等（聖嚴法師，2013）。各教派因其各自的發展具有不同特色，並同樣展現於其往後在台灣的弘揚歷程（劉國威，2015, 2017）。

藏傳佛教在西藏本土的發展直到近代，在 1959 年 3 月發生最劇烈的變化，達賴喇嘛離開西藏，出走流亡到印度，隨後數以萬計的藏人南逃，形成分布在印度、尼泊爾、不丹的西藏難民社會，達賴喇嘛以達蘭薩拉為根據地，建立西藏流亡政府，並於 1989 年 12 月獲頒諾貝爾和平獎，成為舉世公認的精神領袖，西藏文化浴火重生走向世界，藏學也成為西方學術界的顯學，藏傳佛教更是傳播到世界各國（李江琳，2010, 2012）。



## 第二節 藏傳佛教在台的宗教傳播

### 一、藏傳佛教在台發展

一般研究者討論藏傳佛教在台灣的發展時，如同藏傳佛教本身的發展史被區分為「前弘期」與「後弘期」兩階段，研究者們也將國民政府遷台後至今的藏傳佛教在台發展，分為前弘期與後弘期。此二階段的劃分，基本上都是以海外藏僧首次來台弘法的時間為區分點（姚麗香，2007）。特別強調海外藏僧的緣故，是因為在國民政府來台初期，1949年便已有格魯派的兩位高僧—第七世章嘉·呼圖克圖（章嘉活佛）、第五世甘珠爾瓦·呼圖克圖來台（黃英傑，2019）。但對於首位來台弘法的海外藏僧，研究者間略有不同的看法，陳玉蛟（1988）以1982年卡盧仁波切為首位來台弘法者，其以1982年作為區分點。按照黃英傑（1995）的訪談，則在1980年已有創古仁波切先行來台弘法，故其以1980年作為區分點。但無論是前者或後者，1980年代台灣解除戒嚴、政治情勢逐漸開放與社會環境的接受度提高，以及藏傳佛教在西方社會引發的熱潮，進而影響台灣民眾對於藏傳佛教的好奇（姚麗香，2007），皆可以發現從1980年代為劃分，前後兩階段台灣藏傳佛教的發展，呈現兩種極為不一樣的特色。

#### （一）台灣藏傳佛教的前弘期：國民政府遷台—1980年代

藏傳佛教由於國民政府來台時期，幾位蒙、藏喇嘛隨同政府遷台，以及少數曾在中國跟隨蒙、藏喇嘛學法的漢人居士（或稱為漢人上師）來到台灣後，開始在台灣發展（姚麗香，2007；劉國威，2017）。黃英傑（2019）則認為蒙、藏喇嘛的早期來台，主要是政治因素考量，並且由於蒙、藏喇嘛來台人數稀少，傳法活動亦不積極。因此當時的藏傳佛教發展，主要以曾在中國跟隨蒙、藏喇嘛學法的漢人居士主導在台灣弘法活動（黃英傑，2019）。藏傳佛教的四大教派中，以寧瑪派的發展較盛，其次則為噶舉派（姚麗香，2007）。

寧瑪派中的漢人居士弘法者，大部分是在來台曾親近康巴地區類烏齊寺諾

那仁波切（諾那·呼圖克圖，1865-1936）的漢人居士，主要代表人物則有屈映光上師和吳潤江上師。屈映光上師 1952 年從香港來到台灣，其弟子眾多，曾在台灣北部多所寺院傳法，並在新店五峰山建立南方寶生佛剎（劉國威，2015）。吳潤江上師 1958 年起由香港來台傳法七次，在 1975 年與 1976 年分別在台北與台中成立諾那精舍，圓寂後由其弟子錢智敏、朱慧華夫婦負責諾那精舍的弘法，以圓覺宗法脈自居，影響深遠且發展穩定，是漢人上師在台弘法的一種典型（劉國威，2015）。也有專程到海外接受敦珠法王的傳法，返台後成立藏傳密教團體，積極進行弘法活動，代表人物有劉銳之上師與韓同上師（劉國威，2015）。

噶舉派中來台的漢人居士弘法者，大部分是噶舉派中貢噶上師（第九世貢噶·卻吉僧格，1892-1957）的弟子。例如，張澄基教授、陳健民居士、申書文上師（貢噶老人）等人。張澄基教授、陳健民居士二人雖未長居台灣，但他們的譯作與著作影響台灣頗為深遠（劉國威，2017）。同樣為貢噶上師的弟子的申書文上師曾在中國貢噶山閉關三年，並被賜號「貢噶老人」，常駐於台灣，但因其低調弘法隨緣度眾，晚年才為台灣藏傳佛教信眾所知曉（劉國威，2017）。他在 1980 年以七十八歲高齡赴美請求第十六世大寶法王嘉華噶瑪巴為其剃度後，積極邀請噶舉派喇嘛來台傳法，是 1980 年代初期引介藏僧來台的主要中心（姚麗香，2007）。

格魯派與薩迦派的早期弘法者，則以來台的蒙、藏喇嘛為主要弘法者。格魯派有 1949 年來台第七世章嘉·呼圖克圖（章嘉活佛）、1949 年來台第五世甘珠爾瓦·呼圖克圖、1961 年來台格賴達吉仁波切；薩迦派則有 1959 年來台明珠仁波切（黃英傑，2019）。格魯派與薩迦派早期的在台的傳法活動並未若寧瑪與噶舉兩派熱絡。然而必需特別介紹的是，格魯派中對於台灣藏學研究有非常重要影響的「漢人喇嘛」——君庇亟美喇嘛（歐陽無畏教授）。他總共在西藏生活十八年，在 1952 年離開拉薩前來台灣時，已被哲蚌寺果芒札倉推為當屆的格西拉讓巴（藏文 dge bshes lha rams pa）候補人（蕭金松，2002）。來台後喇嘛以其對宗教與教育的熱忱，有系統地講授藏文與藏學許多重要論著，並以默默培養藏學後繼者為一生的職志（王俊中，1999）。雖然喇嘛未曾公開傳授密法，因此對一般藏

傳佛教信徒影響較小，但對台灣的西藏佛學研究以及對於藏傳顯教義理的引介貢獻可說相當大（姚麗香，2007）。

藏傳佛教在台灣發展的前弘期，由於政治因素的影響，加上台灣佛教界以漢傳佛教為主導，對於藏傳佛教認知不足，並不利於發展。直到 1980 年代，台灣解除戒嚴，政治情勢逐漸開放與社會環境的接受度提高，以及藏傳佛教早已在西方社會引發熱潮，也進而影響台灣民眾對於藏傳佛教的好奇，開始有海外藏僧來台弘法的因緣（姚麗香，2007）。

## （二）台灣藏傳佛教的後弘期：1980 年代—現在

1980 年創古仁波切來台（黃英傑，1995）、1982 年卡盧仁波切來台（陳玉蛟，1988），從 1980 年代初期開始可以見到許多來自印度、尼泊爾的藏僧來台弘法，成為藏傳佛教在台發展的重要轉捩點（劉國威，2015）。姚麗香（2007）研究顯示其中來台藏僧較多是噶瑪噶舉派的上師，其次為寧瑪派和薩迦派，至於格魯派方面，因為達賴喇嘛流亡政府對台態度保守，所以來台發展時間也較晚。另一方面，姚麗香也指出由於前期發展的漢人上師以寧瑪和噶舉為主，因而邀請和引介來台的藏僧也以此二派上師居多（姚麗香，2007）。蕭金松（2002）在其研究中，曾列出藏傳佛教各教派 1980 年代來台弘法的藏僧與時間，如下表 2-1。

表 2-1：1980 年代海外來台藏僧與首度來台年份

| 所屬教派  | 來台藏僧（首度來台年份）   |
|-------|--|
| 噶瑪噶舉派 | 創古仁波切（1980）、巴都仁波切（1980）、噶塔仁波切（1981）、迦魯仁波切（1980）、桑桑仁波切（1982）、達桑仁波切（1982）、貝魯欽哲仁波切（1982）、夏瑪仁波切（1982）、蔣貢康慈仁波切（1985）、薩傑仁波切（1985）、嘉察仁波切（1986）、天噶仁波切（1986）、宗南嘉措仁波切（1987）、泰錫杜仁波切（1989） |
| 竹巴噶舉派 | 噶爾仁波切（1982）、拉康仁波切（1982）、法王竹千仁波切  |

|       |  |
|-------|--|
|       | (1985)、欽哲依喜仁波切(1985)、旺度仁波切(1989)   |
| 直貢噶舉派 | 安陽仁波切(1988)、法王姜貢仁波切(1989)  |
| 寧瑪派   | 蔣波羅曾仁波切(1983)、敦珠法王(1984)、札珠仁波切(1984)、<br>開初仁波切(1984)、貝諾法王(1985)、烏金多傑仁波切(1985)、<br>丘竹仁波切(1988)                        |
| 薩迦派   | 德松仁波切(1983)、達欽仁波切(1983)、宗薩欽哲仁波切<br>(1985)、嘉揚貢噶喇嘛(1985)、薩迦學院院長阿貝堪布<br>(1986)、蔣揚西祿堪布(1987)、塔立仁波切(1988)、遍德<br>仁波切(1989) |
| 格魯派   | 梭巴仁波切(1988)、上密院堪布塔拉仁波切(1988)   |

---

資料來源：本文整理自黃英傑(1995)、蕭金松(2002)。

從上表的整理可以看到許多的海外藏僧陸續來到台灣進行弘法傳教，台灣的藏傳佛教發展如同蕭金松(2002)的形容，從初期的沉潛醞釀，到1980年代則是雨後春筍般冒發。寧瑪派的六大寺院以及部分獨立的傳承，陸續來到台灣設立弘法中心。寧瑪派本身宗派特色即較具地區性，組織也較為鬆散，這樣的彈性與自由度也反應於其在台的發展(劉國威，2015)。噶舉派各支派的上師先後蒞台弘法，對於台灣社會的影響力不盡相同，但也從中可以見到不同支派在台發展時，展現其各自的傳統特色(劉國威，2017)。薩迦派以來台藏僧各自成立的道場發展為主，彼此間較無緊密聯繫，也無統一規劃，各中心也都以自己法脈的上師為主，傳播上較為單純。薩迦崔津法王兩度<sup>7</sup>來台的系列大型傳法活動，吸引上千人參與，似乎有重新凝聚薩迦派在台各中心的作用(蕭金松，2002)。格魯派則由於1990年代前，西藏流亡政府並不鼓勵西藏僧侶來台弘法，格魯派作為執政教派，所以派藏僧來台起步較晚，但後來居上(翁仕杰，2018)。1988年達賴喇嘛

---

<sup>7</sup> 蕭金松〈台灣藏傳佛教發展管窺〉一文刊載於2002年法光學壇(第6期)，故僅記載薩迦崔津法王兩次蒞台紀錄，分別是1999年、2002年，加上2004年、2008年，至今法王共蒞台四次。資料來源：中華民國密宗薩迦文殊佛學會吉祥薩迦派中文官網。取自 <http://hhtwcenter.org/tw/>

授意梭巴仁波切來台弘法，1997 年達賴喇嘛首次訪台，化解台藏間原有的政教關係隔閡，並解除格魯派寺院來台的禁令，開展格魯派在台的新發展空間（翁仕杰，2018），達賴喇嘛並分別再次於 2001 年、2009 年三度訪台（顧美芬，2009 年 8 月 31 日）。並在 2018 年由台灣格魯總會發起首次在台舉行的格魯祈願大法會，具有里程碑的意義（翁仕杰，2018）。

整體而言，海外藏僧來台的弘法方式也同樣隨著時間的發展有所變化。姚麗香（2007）指出海外藏僧在台弘法的初期，由於來台弘法者與受法者彼此間的互動、認識不夠成熟，以致產生許多問題。弘法活動上則多以傳法、灌頂為主，較少教理層面的深入傳播，並且缺乏長遠的弘法計畫。因此形成台灣的藏傳佛教弘揚，表面上蓬勃發展，但關於內在的修行基礎、精神都還很匱乏。1990 年代晚期則開始有所改變，原因很多，尤其是弘法者與受法者間觀念與態度上的轉變。弘法環境上也有明顯具體的改善，包括藏傳佛教相關研究、以及各類譯著書籍的大量增加，研究機構的推廣與鼓勵。在弘法者與受法者雙方共同的努力改變之下，來台藏僧在弘法上逐漸重視義理的教導，以及有計畫性的傳法活動，並希望能在台灣有長久穩固的發展，故可以預期未來藏傳佛教的在台發展將會越趨穩定（姚麗香，2007）。

近年也可以見到許多的研究者，時常對於藏傳佛教在台發展提出許多重要的建議，特別是本土弘法者的培養，更是對於藏傳佛教在台的長久發展而言，是不可或缺的關鍵要件。蕭金松（2002）指出「應該集合力量儘快興建本派本土道場，除了硬體以外，還要規劃對應的軟體措施，包括有制度、有次第的講學和修法課程，甚至成立藏傳佛學院，與海外母寺教育接軌，培育台籍僧才。」拿望炯內（2018）也同樣認為「台灣的信仰社群也應該派遣本地的僧侶赴印度、尼泊爾的寺院學習。這對台灣的佛學中心和印度、尼泊爾地區的寺院來說，都是一個正成長，是個共創雙贏的局面。」

姚麗香（2007）的研究，則曾針對漢藏上師所主持的中心之間進行差異比較，其中「有受訪者認為直接跟藏籍上師學，比較直接，也比較可信。」多數受訪者

認為漢人上師在傳法上的純粹度容易受到質疑，除了文化背景與傳法的形式外，主要是漢人上師難以具足多數藏籍上師具備的完整訓練與學經歷等條件（姚麗香，2007）。但相對的姚麗香（2007）也同樣指出「若從師徒的關係來看，由於語言、觀念習俗的因素，漢人上師與弟子的關係反而比較直接。」但這種直接的關係，同時也是道場凝聚力的源頭，一旦這種直接關係消失，道場的發展必然會受到影響，因此需要「建立可依循的發展機制」，避免內部形成分裂。從長遠發展來說，則必需重視「專門翻譯人才的培訓，和本土出家眾和弘法人才的教育工作。」（姚麗香，2007）

## 二、宗教傳播研究取向

根據王俊中（1999）所整理的統計資料，台灣早期對於西藏的研究，若以主題區分，以宗教、政治、歷史三類最多，語言、藝術兩項居次。其中以「宗教」作為研究主題的數量最多，也因為佛教與西藏幾近難以分離，佛教文化在西藏的盛行，成為整個西藏社會的基礎（馬修·李卡德、賴聲川，2010）。因此以藏傳佛教為研究主題，所能涵蓋的範圍非常廣泛。

過去台灣學界對於藏傳佛教的研究取向相當多元，不同學科進行研究時，關懷的角度有所差異，或從藝術視角切入，例如，藏傳佛教的造像研究（張駿逸，2006）、唐卡研究（羅中展，2009），或從文學視野進行探討（劉婉俐，2003年3月）。至於探討藏傳佛教在台的傳播發展面向時，有對於藏傳佛教在台灣發展進行的整體觀察，例如，耿振華（2000）的〈台灣藏傳佛教的現狀與發展〉、姚麗香（2007）的《藏傳佛教在台灣》。或是對於藏傳佛教的四大教派在台灣發展的個別研究：劉國威（2015）的寧瑪派（藏文 rnying ma pa）研究、拿望炯內（2018）的薩迦派（藏文 sa skya pa）研究、劉國威（2017）的噶舉派（藏文 bka' brgyud pa）研究、翁仕杰（2018）的格魯派（藏文 dge lugs pa）研究。也有研究是針對台灣個別的傳法中心做個案分析（明珠仁波切，2000；黃慧琄，2000；羅妮淑，



2007；石義宇，2018），對於藏傳佛教的研究，研究對象上較少以弘法者本身進行分析，研究取向上，也仍較少從宗教傳播學的角度進行深入探討。

所謂「宗教傳播」一詞，關紹箕（2007）認為有狹義與廣義的用法，狹義的「宗教傳播」指的是宣教、傳教一類的散播教義活動，例如：「佛教的傳播」、「基督教的傳播」等等。至於廣義的「宗教傳播」則指涉一個研究領域，亦即是一個學術專有名詞，並且是一個跨學門的研究領域，以「傳播學」的觀點來看「宗教」問題，而非以「宗教學」的觀點來看「傳播」問題。關紹箕（2007）指出較早的「宗教傳播學」研究歷史，約可追溯到 1973 年美國的「宗教傳播學會」（The Religious Communication Association），作為一個跨信仰的學術與專業性的研究組織，並出版一本半年刊的學術期刊《傳播與宗教》（The Journal of Communication and Religion）。

關紹箕（2007）指出透過宗教傳播學的研究，有助於對宗教傳播問題或現象，做出較全面性與系統性的研究，因此有必要劃定出明確的研究範圍。他參考西方宗教傳播的研究方向，將「宗教傳播學」劃分出以下十個主要研究領域：（1）宗教傳播的基本模式、（2）宗教演說、（3）宗教辯論、（4）宗教對話、（5）宗教記號、（6）宗教關係傳播、（7）宗教團體既組織傳播、（8）宗教媒體、（9）宗教危機與危機傳播、（10）宗教跨文化傳播。本文認為所要探討的台籍僧侶的弘法傳播策略，即涉及弘法者與受眾間關係的建立與維持，故在宗教傳播的研究領域劃分，屬於「宗教關係傳播」。

所謂「關係傳播」，徐佳士（1997）指出是由於二人之間的「關係」對傳播有重大影響，美國學者在人際傳播中發展出「關係傳播」（relational communication）的研究，關注於關係的建立、發展、控制、衝突和維持等。徐佳士（1997）進一步認為中國古代的五倫觀念——君臣、父子、夫婦、兄弟以及朋友，是對於兩人關係有系統的解釋，雖然中國古代並未有「關係傳播」這樣的術語，但可以認為是「關係傳播學」的展現。關紹箕（2007）認為在討論宗教傳播學時，須兼顧中西或東西學者的觀點，因此其在討論關係傳播時，同樣除了西方關係傳播理論的

運用，也一併納入「五倫」觀念的討論。關紹箕認為由於宗教關係傳播中「師徒」或「師生」的關係非常重要，也因此除了「五倫」的五種關係，在宗教關係傳播的研究，應加上「師徒」、「師生」這個特殊第六倫的討論（關紹箕，2007）。

關紹箕（2007）指出一般「關係傳播」關注的是人與人之間的關係，但由於宗教關係傳播不限於人與人之間，因此其將「宗教關係傳播」界定為「『存體間』因關係而造成之特殊傳播型態，或因傳播因素而造成之關係轉變。」所謂的「存體間」是指神、靈、人、物四種存體之間，有其特殊的關係傳播型態，突顯出「宗教傳播」有別於「非宗教傳播」或其他傳播型態。關紹箕（2007）並將宗教關係傳播的類型，分為界內關係傳播與界際關係傳播，「界內關係傳播」以玉皇大帝與太白金星的君臣關係為例，即屬於神界的界內關係傳播；「界際關係傳播」以媽祖與海上生民的關係為例，即屬於神界與人界的界際關係傳播。

根據關紹箕（2007）對「宗教關係傳播」的定義「『存體間』因關係而造成之特殊傳播型態，或因傳播因素而造成之關係轉變。」本文認為可以分兩部分進行討論（1）因關係而造成之特殊傳播型態；以及（2）因傳播因素而造成之關係轉變。「台籍僧侶」在弘法過程中，如何使非信徒的社會大眾接觸、信仰藏傳佛教，又或是提供佛法的教授引導，乃至進一步建立「上師—弟子」關係，都涉及本文劃分的兩種意義的師徒關係，並與「關係轉變」相關。按照宗教關係傳播的定義而言，在這些關係發展中，也將會產生一種特殊的傳播型態。因此，若從宗教關係傳播的類型區分，本文將著重於界內關係傳播，亦即是台籍僧侶與受眾間的關係，屬於「人界」的「界內關係傳播」。

關紹箕（2007）的研究指出在宗教教義的傳承與教派發展上，師生或師徒關係特別重要，更勝於其他五倫的人際關係。所謂「師者」，本文認為佛教中「善知識」（梵文 *kalyānamitra*）一詞可以廣泛涵蓋弘法者與受眾間的關係，《佛光大辭典》解釋為「正直而有德行，能指導正道之人。又做知識、善友、親友、勝友、善親友。」（釋慈怡主編，1988）。趙威維（2014）則指出善知識一詞在不同的佛教經論中，有各種不同的分類與解說，主要的意涵為具有正知正見，對於眾生能

起引導作用的人。此外，藏傳佛教中更有所謂「上師（藏文 bla ma）」的概念，並且具有極其重要的地位（姚麗香，2007）。「上師」所代表的特殊身份，有許多深奧的論述，以及嚴謹的條件來定義「上師—弟子」關係。

當討論師徒關係中所謂的「徒」時，本文認為在台灣的佛教環境中，「弟子」與「信徒」兩概念時常混用，故討論弘法者的宗教關係傳播受眾時，必需同時一併討論才完整。佛教裡正式的佛弟子，必需經過「如同向學校註冊」的三皈依儀式（釋聖嚴，1999）。藏傳佛教中對於師徒關係的建立，更有嚴格細緻的規範，如灌頂或傳戒儀式後所建立的師徒關係（第十四世達賴喇嘛著；蔣揚仁欽譯，2012）。至於「信徒」的概念，張珣（1985）指出，在台灣社會中「佛教徒」一詞被民眾廣泛使用，因而「信徒」可以指稱在佛寺內不同等級的關係，像是一般「來燒香拜佛添香油的人」或是「接受三皈依儀式的皈依弟子」甚至是「出家弟子」，其研究中指出共有七種與佛寺不同關係的信徒（張珣，1985）。

本文特以「善知識」一詞涵蓋弘法者與受眾間的關係，對於芸芸眾生能夠提供佛法引導，社會大眾等非信徒自然也涵蓋於眾生的範圍，成為「台籍僧侶」所傳播的受眾之一，故本文在討論台籍僧侶弘法過程的宗教關係傳播時，所著重的是弘法者與受眾間的師徒關係，包含台籍僧侶作為「善知識」的普遍意義師徒關係，以及藏傳佛教中所著重的「上師」身份，產生的特定意義師徒關係。

在實際的具體研究上，黃葳威（2008）認為宗教傳播的相關研究文獻仍相對有限。黃葳威並進一步指出，關於宗教傳播取向的論述，在傳播學觀點的應用上，大致有早期的使用與滿足觀點，以及較近期的節目型態分析和行銷管理的應用探討，這些研究報告為宗教研究與傳播領域的跨學門結合，逐漸開出一條路，並各自與個人傳播、傳播內容、傳播使用效果相關；其餘則從文化人類學、社會學宗教哲學角度的論述較多（黃葳威，2008）。

本文所關注的台籍僧侶的傳播策略，則是現有宗教傳播研究中較少關懷的宗教傳播策略研究（黃葳威，2008）。目前少數的宗教傳播策略研究，例如：鍾善文（1999）以嘉義縣東石鄉基督教會為例，研究鄉村基督教會如何將福音傳給篤

信民間宗教的台灣鄉村，探究東石教會對當地所進行過的福音宣傳策略；黃葳威（2000）從疑慮消除理論的觀點，對台灣近五十年的佛教與基督教進行宗教傳播策略的變遷研究；黃葳威（2008）則進一步分析佛教與基督教在數位時代中，如何使用數位媒體展現其宗教傳播策略。

本文探討的台籍僧侶宗教傳播策略，是依循黃葳威（2008）將疑慮消除策略的三種策略，用於討論宗教的傳播方式，來觀察台籍僧侶所謂面臨的挑戰，其中特別是台籍僧侶的本地弘法者身份，是否會像過去的漢人上師面臨質疑（姚麗香，2007），又或者是面對哪些不一樣的挑戰與困境。並且探討台籍僧侶在面臨不同的受眾時，所採取的傳播方式，例如，接引、教導眾生的善巧方便，從宗教傳播學的角度進行分析。將在下一節介紹佛教中的師徒關係，以及藏傳佛教所特別重視的「上師」身份，以及人際傳播中的疑慮消除策略。



### 第三節 師徒關係與疑慮消除策略

#### 一、佛教中的師徒關係

關紹箕(2007)強調在宗教教義的傳承與教派發展上，師生或師徒關係的重要性，更勝於其他五倫的人際關係。佛教亦是如此，佛陀在世的時代乃至現在宗派林立，無論南傳佛教、北傳(漢傳)佛教或藏傳佛教，無不講究師徒關係。例如，佛陀在世時，佛陀有十位最有名的大弟子，無論他們先前的身份、種性，在皈依佛陀後，就唯有信仰尊敬，盡心盡力侍奉服從佛陀(星雲大師，1994)。

北傳(漢傳)佛教中與師徒關係有關的典故更是多不勝數，例如《景德傳燈錄》中記載禪宗二祖慧可大師向達摩祖師求法，慧可大師「潛取利刀自斷左臂，置于師前」的故事；《六祖大師法寶壇經》中也記載五祖弘忍大師與六祖惠能大師間的師徒情誼，弘忍為惠能送行時「祖相送，直至九江驛。祖令上船，五祖把艖自搖。惠能言：『請和尚坐。弟子合搖艖。』祖云：『合是吾渡汝。』惠能云：『迷時師度，悟了自度；度名雖一，用處不同。惠能生在邊方，語音不正，蒙師傳法，今已得悟，只合自性自度。』」

至於南傳上座部佛教的師徒關係，則可見於雷盧坎納·月無垢大長老(2016)的著作《教海覺舟——上座部出家律儀要略(Shāsanāvatarāṇaya)》其中在講解「剃度師的資格」時，書中有以下記載：

*“Upajjhāyo bhikkhave, saddhivihārikamhi puttacittam  
upaṭṭhapessati, saddhivihāriko upajjhāyamhi pitucittam  
upaṭṭhapessati”*

如來指出：「戒師應將弟子視為己出，弟子也應視師如父。師徒生活在互信中，才會在教法中提升。」

以及在講解「義務」時，則依照《律藏·小品·行儀篇》有十四種行儀(義務)，其中則包含「老師的義務、戒師的義務、弟子的義務、學生的義務」。

因此，可以理解整體佛教中皆非常注重師徒關係。但在藏傳佛教的發展上，承繼印度佛教晚期帶有印度教色彩的大乘密教（金剛乘）思想，師徒關係在藏傳佛教中發展出具有特別地位的「上師」。姚麗香（2007）指出藏傳佛教具有以下幾項特色：（1）密教在藏傳佛教中的重要性、（2）藏傳佛教的政教合一制度、（3）上師——喇嘛（藏文 bla ma）在藏傳佛教中的地位、（4）法王制以及支持法王制的活佛轉世思想。姚麗香指出藏傳佛教認為在密法的傳授上，上師是一切成就的根源，沒有上師的參與，修行不僅無效且容易脫離正軌（姚麗香，2007）。

藏傳佛教中強調「上師」重要性的論述，可見於許多藏傳佛教的經典論著中。藏傳佛教非常重要的祖師——遍智吉美林巴（藏文 jigs-med gling-pa），將大遍智龍欽巴尊者（藏文 klong chen rab 'byams pa）所著《七寶藏論》的關鍵精髓全部凝聚於《功德寶藏·歡喜雨》，內容涵蓋整體佛教中顯宗、密宗不同階段的修行次第（遍智吉美林巴藏文原著；堪布徹令多傑仁波切講記，2012）。其中講述學習大乘教法之前，必須先具備四個條件：（1）安住於相隨順之處、（2）依止純正上師、（3）依賴四種善願、（4）欲求福德救度。其中第二項即是闡述上師的重要性。巴珠仁波切（藏文 dpal sprul o rgyan 'jigs med chos kyi dbang po）所著《大圓滿前行引導文·普賢上師言教》同樣強調依止上師的必要性：「一切佛經、續部、論典中，從未宣說過不依止上師而成佛的歷史。」宗薩欽哲仁波切在其《前行指引中》也談到「要全心全意地追隨佛陀的教導，你必須先有一位心靈導師——上師——接受你做為學生。之後，關於你在證悟之道上需要做什麼、需要何時去做等，他會給你非常特定的建議。藉由這種方式，你會節省大量的時間與精力。」（宗薩·蔣揚·欽哲仁波切；姚仁喜譯，2012）

故可見得在藏傳佛教傳統，上師扮演極其重要的角色，上師不僅是教法的傳授者，更是修行者的精神導師和模範。但上師的藏文「喇嘛（藏文 bla ma）」，在台灣社會中，無意間成為藏傳佛教僧侶的代名詞。藏文「喇嘛」（藏文 bla-ma），意思為「上師」、「上人」，如同印度教中的古魯（梵文 guru），即是「師匠」或「師範」的意思。因此，藏傳佛教傳統中只有在師位者才被尊稱為「喇嘛」，並不是

所有出家僧侶皆是喇嘛。藏傳佛教對一般僧侶的稱謂是「札巴」(藏文 grwa pa)，意思為「入寺學佛之人」(聖嚴法師，2013)。再者，上師作為師位者傳授教法，故也會有許多不同類別的上師。例如，向其學習顯教的上師，或是密教中灌頂的上師(堪布慈誠羅珠，1999)。然而台灣社會對於藏傳佛教的僧侶，因為不了解以及無法分辨，無論是傳法上師或是一般侍者都慣稱為喇嘛，喇嘛一詞就變成台灣社會中對藏傳佛教僧侶的統稱(姚麗香，2007)。

藏傳佛教中對於「上師—弟子」關係的重視，更展現在要求弟子在正式依止前必需進行觀察上師(第十四世達賴喇嘛著；蔣揚仁欽譯，2012)，並且依照所要依止的不同類別的上師而有不同要求，根據《功德寶藏·歡喜雨》有區分所謂「開示口訣的上師」，以及「總體乘門的上師」所需具足的條件。巴珠仁波切在《大圓滿前行引導文·普賢上師言教》中的開示也說：「如今處於五濁惡世，雖然圓滿具足眾多續部寶典中所講的一切法相的上師極為難得。但是，對於人們所依止的上師必須具備〔以下〕<sup>8</sup>這些功德...。」(巴珠仁波切藏文原著；堪布索達吉譯，2015)。

可見得藏傳佛教中「上師—弟子」關係具有許多深奧的論述，很多嚴謹的條件來定義。藏傳佛教的弘法者在進行弘法時，並不必然會與對方建立「上師—弟子」關係。佛教中有一個較廣泛的詞彙可以涵蓋弘法者與受眾間的關係，稱為「善知識」(梵文 kalyānamitra)，《佛光大辭典》解釋為「正直而有德行，能指導正道之人。又做知識、善友、親友、勝友、善親友。」(釋慈怡主編，1988)。善知識一詞在不同的佛教經論中，有不同的分類與解說。《大方廣佛華嚴經》中提到有十種善知識，智者大師(智顛 539-598)在《摩訶止觀》中有專門探討「善知識」的章節。大乘佛教對於「善知識」角色的重視，包含使眾生最初發起菩提心開始，乃至於以善巧方便將佛法正知見傳授、教導眾生，都可以稱為善知識(趙威維，2014)。因此，本文認為討論在藏傳佛教的宗教傳播中「師徒關係」，可以分為普

---

<sup>8</sup> 根據譯者堪布索達吉於書中說明：〔 〕標示的文字是原文所沒有，但為了便於理解或為了加強前後文意的連貫而增補的。(巴珠仁波切藏文原著；堪布索達吉譯，2015)

遍意義與特定意義兩類，若作為具有引導眾生作用的善知識，是屬於普遍意義的師徒關係，若進一步符合藏傳佛教「上師—弟子」關係所要求的條件，則屬於特定意義的師徒關係。

## 二、宗教傳播中的疑慮消除策略

黃葳威(2008)認為在傳揚宗教的過程中，信徒如何向非信徒傳遞宗教信仰，非信徒又如何認識並接受一宗教信仰，實如同一疑慮消除的過程。本文中所關注的宗教傳播則包含台籍僧侶作為「善知識」的普遍意義師徒關係，以及在藏傳佛教中所特別著重的「上師」身份的特定意義師徒關係。

疑慮消除理論 (Uncertainty Reduction Theory, URT) 又稱為不確定性降低理論 (江中信, 2002)。屬於人際傳播的理論範疇，概念源於資訊學說中傳遞者和接收者的概念 (Shannon & Weaver, 1949)，Berger 與 Calabrese 於 1975 年提出，並經過 Gudykunst 等許多語意傳播學者延伸擴大驗證 (黃葳威, 1999, 2008; Berger and Calabrese, 1975; Gudykunst and Hammer, 1988)。Berger 與 Calabrese 建構此理論是為了解釋，陌生人間在進行首次互相對話時，如何透過溝通來消除疑慮。Berger 並認為人際關係的發展從陌生人開始，隨著疑慮與不安全感及而有不同之發展 (Berger, 1988; West and Turner, 2010)。該理論有七項主要的假設：(1) 在人際關係的環境中，人會感受疑慮 (uncertainty)。(2) 疑慮是一種令人反感的狀態，造成認知上的壓力。(3) 陌生人相遇時，他們主要關心的是，減少他們的疑慮或提升可預測性 (predictability)。(4) 人際溝通是一個具階段性的發展過程。(5) 人際溝通是消除疑慮的主要方法。(6) 人們分享的資訊，其數量和性質會隨著時間變化。(7) 當人們有相似的規則時，可以預測彼此的行為。(West and Turner, 2010)

Berger 認為當人們面對陌生人時，所產生的疑慮，區分為認知上的疑慮 (cognitive uncertainty) 以及行為上的疑慮 (behavioral uncertainty)。所謂認知是



指人們所抱持的信念與態度，認知上的疑慮即是和這些信念與態度有關的疑慮程度。當人們會想知道對方的期待，或對方真正關心的事時，即是認知上的疑慮，因此，會涉及到個人對他人所認識的程度。行為上的疑慮，則是關於在特定的情況中，個人對他人行為的可預測程度。例如，我們對於一場的簡單對話有共同的文化儀式 (cultural ritual)，人們應該會知道在進行短暫的對談時該做什麼，但如果其中一個人破壞了既定的規矩，他們的行為上的疑慮就可能會提高 (Berger, 1979; Berger and Bradac, 1982; West and Turner, 2010)。

疑慮會令人感到反感，並造成認知上的壓力。Berger 與 Calabrese 最初提出的理論觀點是針對不認識的陌生人們初次對話時的疑慮。Berger 則進一步認為隨著人際關係的發展過程，會伴隨著疑慮而有不同發展 (Berger, 1988; West and Turner, 2010)。同樣發展過程也可以用來觀察宗教的傳播過程，黃葳威 (2008) 即認為在傳揚宗教的過程中，信徒如何向非信徒傳遞宗教信仰，非信徒又如何認識並接受一宗教信仰，如同疑慮消除的過程。本文所想要探討的主題，便是台籍僧侶在弘法過程，面對受眾傳遞宗教信仰時可能產生的難題，又或者是與受眾互動、弘法過程中，台籍僧侶可能面臨的挑戰。

台籍僧侶作為弘法者角度而言，大乘佛教中的「善知識」身份，修行重點即修持菩提心，並行持菩薩道，以種種善巧方便攝化眾生，使之趨入佛道 (釋大律，1999; 趙威維，2014)。印順法師 (1950) 以六度與四攝涵蓋全部的大乘菩提道，「總攝菩提道，六度與四攝；漸入於諸地，圓滿佛功德。」其中六度波羅蜜多的「持戒」所涵蓋的饒益有情戒，是弘法者努力實修佛法後，能將教法的內容幫助利益眾生 (遍智吉美林巴藏文原著；堪布徹令多傑仁波切講記，2012)。四攝法則包含「布施、愛語、利行、同事」，是弘法者可以用來攝受眾生的四種善巧方便，並能與受眾保持良好人際關係 (印順法師，1950; 修慈法師，2009)。

台籍僧侶為了要使眾生進入佛門，則有必要消除受眾的疑慮，使其具有信心，如同《大智度論》云：「佛法大海，信為能入，智為能度。」要能夠使眾生生起信心，見鉢法師 (2011) 提到能以四攝法先使眾生得到信心，後以各種方便法門

令眾生得入佛智，最終成就解脫之道。《佛說仁王般若波羅蜜經》卷上，則有「六度四攝一切行」的連用語（聖嚴法師，2019）。因此，從佛教的理論而言，對於弘法者的善巧方便乃至於一切利益眾生的行為，可以歸納為「六度四攝」。本文認為若從宗教傳播的角度進行觀察，對於台籍僧侶的弘法傳播方式，則可以透過疑慮消除策略的三種策略進行分析。

疑慮消除理論的論證中，Berger（1995）認為，嘗試消除疑慮的人們有三種類型的策略可以使用：消極策略（passive strategies）、積極策略（active strategies）與互動策略（interactive strategies）。每一種策略的核心目標都是為了獲取資訊。這三種「疑慮消除策略」的研究取向，被使用於界定傳播策略（黃葳威，1999，2008；Berger, 1987；Gudykunst and Hammer, 1988），黃葳威（2008）則進一步適用於討論宗教傳播策略，以下分別介紹此三種策略：

（一）消極策略：

- 過去人際互動中的疑慮消除策略，對於消極策略的研究取向主要包含「不打擾地觀察對方，默默觀察環境中人們的互動。」（黃葳威，2008；黃玉蘭，2017；Berger, 1987）
- 黃葳威（2008）則認為宗教傳播中在採取消極策略時，信徒可能採取邀請無宗教信仰的人士出席宗教聚會，並在會中默默觀察無信仰的新朋友。另外，透經由大眾媒體使用等間接途徑，觀察對象的蒐集資訊，亦屬於消極策略的運用。
- 黃葳威（2008）對於佛教消極傳播策略的運用包含「隨緣不主動傳播、著重自修個人內在」兩項。

（二）積極策略：

- 過去人際互動中的疑慮消除策略，對於積極策略的研究取向主要包含「向其他人打聽有關目標對象的資訊」以及「從第三團體間接獲知對象的相關資訊」（黃葳威，2008；黃玉蘭，2017；Berger, 1987, 1988；Gudykunst

and Hammer, 1988)。

- 黃葳威 (2008) 指出除了向他人打聽的直接接觸，尚包含藉由媒體的間接積極策略。因此，宗教傳播中的信徒可以透過媒體表達他們對於芸芸眾生的意見或建議，可視為間接積極策略的運用。
- 黃葳威 (2008) 對於佛教積極傳播策略的運用包含「舉辦法會活動、設置道場、透過媒體宣教、舉辦慈善活動」，都屬於積極傳播策略。

### (三) 互動策略：

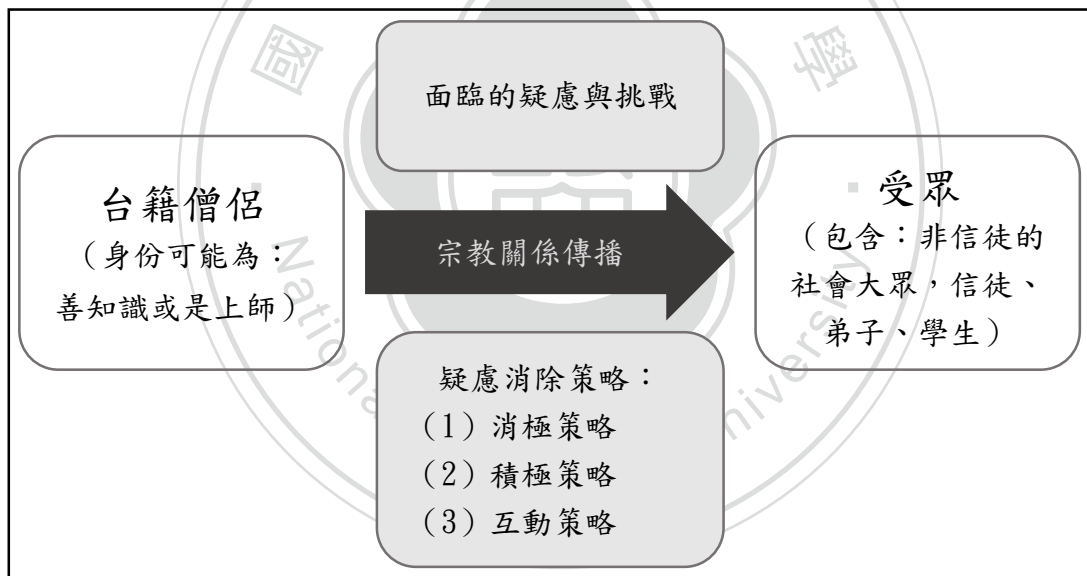
- 過去人際互動中的疑慮消除策略，對於消極策略的研究取向主要包含「資訊尋求者與對象面對面、直接地交流與溝通」以及「詰問、表達自我、分辨溝通真偽」(黃葳威，2008；黃玉蘭，2017；Berger, 1987；Gudykunst and Hammer, 1988)。
- 黃葳威 (2008) 認為宗教傳播的互動策略方面，也有分為直接與間接互動，直接的互動，是面對面的接觸；間接的互動，則可以透過電話、電子書信等方式相互溝通。此外，所謂「詰問」是指資訊尋求者直接詢問對象問題；「自我表達」則是指向對方交換、透露個人自我的經驗；「分辨溝通真偽」則牽涉到資訊尋求者區別對象意見真偽的能力。
- 黃葳威 (2008) 對於佛教互動傳播策略的運用，認為包含「主動與人傳揚討論教義、設置留言板或電話專線」兩項。

綜上所述，本文的研究對象即是對於台籍僧侶，在台灣擔任藏傳佛教的弘法角色時，無論是「善知識」或是「上師」的師徒關係，其中可能面臨疑慮與挑戰，佛教中對於接引受眾的法門相當多元，而台籍僧侶所採取的種種善巧方便，從宗教傳播學的角度而言，本文認為這些善巧方便的行為，可以從傳播策略的角度進行觀察分析，台籍僧侶如何使受眾對藏傳佛教產生信任，或對於弘法者具足信心，願意接受佛法的引導。

### 第三章 研究方法

本文的研究架構，主要從宗教關係傳播的角度出發，藏傳佛教的台籍僧侶進行弘法時，會使關係轉變，進而建立、維持關係，以及形成關係內的特殊傳播型態。如同疑慮消除理論認為人際關係的進程，會伴隨著疑慮而有不同發展，為了消除疑慮、增加信心，而有消極、積極、互動三類型的策略展現，而這樣的策略也同樣被運用在分析宗教傳播中，因此本文即是探討台籍僧侶弘法時，所可能會面臨的疑慮與挑戰，以及將他們所使用的善巧方便，視為宗教傳播策略中的疑慮消除策略的呈現，進行觀察與分析，故本文的研究架構如同下圖 3-1 所示：

圖 3-1：本文研究架構



## 第一節 深度訪談法

為了確實了解「台籍僧侶」可能面臨的挑戰，以及所採取的應對策略，本文採取質性研究方法中的「深度訪談法」。經由深度訪談較能反應受訪者內心的想法和態度，並了解受訪者的主觀經驗（范麗娟，1994）。陳向明（2006）也指出透過語言交流，人可以表達自己的思想，不同的人之間可以達到一定的互相「理解」。特別是對於所研究的對象，獲得一個較廣闊、整體性的視野，並從多重角度對事件的過程進行深入、細緻的描述。因此，本文期望藉由與「台籍僧侶」訪談的過程，可以了解他們的身份背景、修行歷程，為何決定要改變身份成為喇嘛，以及他們對於弘法利生的想法與規劃。進而談論他們在台灣的弘法環境中，曾觀察到或親身經歷哪些挑戰，而這些挑戰如何解決，或是目前挑戰是否仍存續，將可以從深度訪談過程中，獲得充分的理解。

本文的訪談方式也將採用較有彈性的「半結構型訪談」。相較於結構型訪談必須按照同樣的程序問同樣的問題；或是無結構型訪談沒有固定的訪談題目。半結構型訪談的進行中，研究者仍對於訪談的結構有一定程度的控制，但同時也允許受訪者積極參與。通常在半結構型的訪談中，研究者會先擬定一個大方向的訪談大綱，根據研究設計對受訪者提出問題，但訪談大綱主要作用是作為一種提示，研究者提問的同時，也鼓勵受訪者提出自己的問題，並且根據訪談的具體情況對訪談程序和內容進行調整（陳向明，2006）。

## 第二節 訪談對象

質性研究的抽樣樣本，以能提供「深度」和「多元社會實狀之廣度」的資料為標準。換言之，質性研究的抽樣在於著重資訊的豐富內涵，而傾向從以往的經驗和理論的視角出發進行抽樣（胡幼慧，1996）。因此，本文的訪談對象抽樣方式，將以立意抽樣中的典型個案抽樣（Typical Case Sampling）及滾雪球抽樣（Snowball Sampling）。首先，經由典型個案抽樣選擇研究現象中具有代表性的受訪者（陳向明，2006）；其次，再以滾雪球的方式，透過已訪談過的受訪者推薦符合條件的其他受訪者。

本文所要訪談的「台籍僧侶」，以下列三種身份為主：（1）台灣人前往印度或尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院出家學習的出家僧侶；或是（2）台灣人前往印度或尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院學習，未出家但取得弘法資格的在家居士；以及（3）台灣人被認證為轉世者的「祖古」。

此外，由於所關注的研究對象是「台籍僧侶」，而非全體藏傳佛教的弘法者，因此從身份上將排除以下情況：（1）以非藏傳佛教的佛教其他傳統僧侶身份（例如，漢傳佛教、南傳佛教的僧侶），弘揚藏傳佛教的弘法者。（2）部分因移居來台的藏人或長期來台弘法的藏僧，取得台灣國籍後，在法律定義上具有台灣人身份，亦不在本文的討論範圍之內。

本文首先從研究者本身具有的藏傳佛教網絡，進行典型個案抽樣選擇具有代表性的台籍僧侶進行訪談，而後透過受訪者們的滾雪球轉介紹，共蒐集到 11 位受訪者。本文此次的研究訪談對象，包含出家與在家的台籍僧侶，所屬教派主要以受訪者前往學習的寺廟、主要弘揚的教法作為區分。藏傳佛教傳承教派甚多，四個主要教派之外，還有其分支的傳承。本文以四大教派：寧瑪派、薩迦派、噶舉派、格魯派作為分類標準。整理如下表 3-1。

表 3-1：受訪者資料整理

|     | 台籍僧侶  | 性別 | 年齡   | 身份／頭銜 | 出家／在家 | 所屬教派  |
|-----|-------|----|------|-------|-------|-------|
| 1.  | 受訪者 A | 男  | 54 歲 | 祖古    | 在家    | 薩迦／噶舉 |
| 2.  | 受訪者 B | 男  | 43 歲 | 堪布    | 出家    | 噶舉    |
| 3.  | 受訪者 C | 男  | 42 歲 | 格西    | 出家    | 格魯    |
| 4.  | 受訪者 D | 男  | 38 歲 | 阿闍黎   | 在家    | 寧瑪／噶舉 |
| 5.  | 受訪者 E | 男  | 47 歲 | 洛本    | 在家    | 寧瑪    |
| 6.  | 受訪者 F | 男  | 49 歲 | 喇嘛    | 出家    | 噶舉    |
| 7.  | 受訪者 G | 男  | 54 歲 | 喇嘛    | 出家    | 噶舉    |
| 8.  | 受訪者 H | 男  | 29 歲 | 喇嘛    | 出家    | 薩迦    |
| 9.  | 受訪者 I | 男  | 40 歲 | 喇嘛    | 出家    | 寧瑪    |
| 10. | 受訪者 J | 女  | 65 歲 | 阿尼    | 出家    | 薩迦    |
| 11. | 受訪者 K | 女  | 61 歲 | 阿尼    | 出家    | 薩迦    |

資料來源：本文自行整理。

### 第三節 訪談大綱

本文採取半結構式訪談，除了根據事先擬定的訪綱訪問，也鼓勵受訪者提出問題，因此對於整體訪問有彈性調整的空間，可以根據訪談的具體情況對訪談程序和內容進行調整（陳向明，2006）。本文擬定的訪談大綱主要分為以下四個部份：（一）受訪者的背景資料、（二）弘法過程中的挑戰、（三）採取的策略、（四）補充事項。各部分的關注重點與問項如下所列：

#### （一）受訪者的背景資料。

首先透過比較輕鬆的話題，了解受訪者成為台籍僧侶前的生活背景，以及接觸藏傳佛教的原因，主要親近的道場，為什麼選擇轉變身份成為台籍僧侶的心路歷程，還有藏傳佛教寺院所接受的各種訓練過程。

1. 請問您的基本資料（年齡、出生地、家庭背景）？
2. 請問怎樣的因緣讓您接觸藏傳佛教？並選擇在藏傳佛教修行？
3. 請問您主要親近的是哪一所寺院或傳承？或者您認為您屬於不分教派的利美運動實踐者？
4. 請問您如何決定要成為藏傳佛教的弘法者？以及您主要在哪一所寺院接受訓練（語文的訓練、教義的訓練、身份的考核）？
5. 請問您在訓練過程中，曾遭遇哪些挑戰（語言、文化...等方面的挑戰）？

#### （二）弘法過程中的挑戰。

本段問題主要關注於受訪者在台弘法的經歷。包含回台弘法的原因，弘法活動的類型，期間曾面臨哪些挑戰，由於本文是從宗教關係傳播的視角進行觀察，因此，會特別關注訪問受訪者與受眾間的關係，並對於受訪者弘法的主要對象以及於他們的互動多加訪問了解。

1. 請問您回到台灣弘法的因緣是？
2. 請問您回到台灣弘法多久的時間？



3. 請問您進行過哪些弘法活動（講座、灌頂、口傳、修法）？
4. 請問您弘法的主要對象（信徒組成的性別、年齡、接觸藏傳的資歷）？
5. 請問在弘法過程中曾面臨哪些挑戰？
6. 請問您曾面臨哪些與受眾（信徒、社會大眾）有關的挑戰？

（三）採取的策略。

延續前段受訪者所曾面臨的挑戰，了解受訪者採取哪些策略進行應對，並從疑慮消除策略為重點，了解受訪者的積極、消極、互動三種策略。

1. 請問您對於前述兩項挑戰（弘法挑戰、與受眾有關的挑戰）如何應對？
2. 請問您如何招募信徒？您認為具備哪些條件才算是一位合格的弟子？
3. 請問您與信徒、非信徒如何互動？
4. 請問您對於未來的弘法利生有哪些規劃與想法？
5. 請問您會使用哪些數位媒體（電視、網路、部落格、FB、Line...等）協助您弘法？

（四）補充事項。

本段主要將由研究者視訪談過程中，有助於呈現研究成果的部分，請受訪者補充或釐清疑義，並進行滾雪球的樣本收集。

1. 請問您對於台灣的藏傳佛教發展有哪些建議？
2. 請問您有認識其他的台籍僧侶嗎？
3. 請問您有其他要補充的故事嗎？

## 第四章 研究結果與發現

本文研究結果主要分為三部份。首先，第一節「轉變身份的台籍僧侶」，觀察受訪者從台灣本地信徒轉變身份成為弘法傳播者的脈絡與因緣。第二節「弘法現況與挑戰」，則整理受訪者目前在台灣進行藏傳佛教的傳播現況，以及所遭遇的困境與挑戰。第三節「宗教傳播策略與疑慮消除」，即是針對受訪者的弘法活動進行分析，探討其所採用的傳播策略，並從積極、消極、互動三種疑慮消除策略進行討論。

### 第一節 轉變身份的台籍僧侶

#### 一、接觸藏傳佛教的因緣

討論受訪者為何轉變身份成為弘法者前，首先，透過受訪者接觸到藏傳佛教的脈絡，觀察促使他們日後成為台籍僧侶的原因。佛教強調事物的發生，皆有其因緣，受訪者們談到接觸藏傳佛教的經過，多半表示就是所謂的「緣份」。若將這些「緣份」歸納起來，大致可以分為：(1) 受到家庭、父母或學校社團的影響，而這些影響又與當時漢傳佛教逐漸接納藏傳佛教有關；以及(2) 曾接觸過藏傳佛教在台發展早期在台的「漢人上師」弘法者。

姚麗香(2007)指出藏傳佛教在台發展的前期，由於台灣佛教界以漢傳佛教為主導，對於藏傳佛教認知不足，並不利於在台發展，直到1980年代後情況始有改善，漢傳佛教與藏傳佛教的交流隨之增加。例如，受訪者G表示，接觸到藏傳佛教的原因，是在大學社團時期因為參加佛學社團，自己本身「各個宗派都有去了解一下。」此外，他也去參加當時漢傳佛教界的長老，懺雲老和尚主持的大專生齋戒學會。

民國七十七年去蓮因寺大專學生齋戒學會，懺公的學生裡面，  
學密、特別是學藏傳佛教的特別多，雖然說那個時候還沒有很

興盛，但是很多，可能跟懺公也有關，所以第二個原因就是去懺公那邊，懺公本身也會提到一些。(受訪者G)

另外，當時漢傳佛教中的日常老和尚，更是致力於推廣藏傳佛教論典《菩提道次第廣論》。日常老和尚本身多次前往印度達蘭沙拉辯經學院學法，也培養青年赴印學法，受訪者C便是因為母親與日常老和尚的因緣，前往印度接受完整的二十五年的佛學院訓練。

我是在美國長大，父母有接觸福智，他們第一屆在辦佛學院的時候，我被父母親送回來讀佛學院，有這樣的因緣。在台灣這邊寺院的時候才十四歲，待了三年、三年半之後，因為成績還不錯，就有因緣被送去南印度的大寺院學習。(受訪者C)

同樣由台灣的漢傳寺院派往印度學習的還有受訪者D，年幼時在漢傳佛教的佛光山出家後，被選為派去印度藏傳佛教佛學院留學的小沙彌之一。

一開始我是在佛光山，十二歲的時候，在佛光山出家念沙彌學園，第三年的時候，那時候佛光山有一個留學計畫，就是送幾個小沙彌去藏傳佛教，1999年的時候，分布在四大教派，那時候我被分到寧瑪派貝諾法王那邊，因為這樣才接觸，去之前我不知道什麼是藏傳佛教，那個時候只知道有一個達賴喇嘛。(受訪者D)

另外一部分受訪者的接觸原因，主要是透過「漢人上師」的弘法。如同黃英傑(2019)指出，隨同政府遷台的少數幾位蒙、藏喇嘛，在當時的傳法活動並不積極，主要仍是以曾在中國跟隨蒙、藏喇嘛學法的漢人居士，主持藏傳佛教在台灣的弘法活動。同時他們也是引介藏僧來台的主要力量，積極邀請海外流亡藏僧來台傳法的重要角色(姚麗香，2007)。例如，受訪者J接觸藏傳佛教的因緣，便是與早期來台的漢人上師之中，親近寧瑪派的屈映光上師的法脈有關聯，「因為有學長接觸藏傳佛教，是屈映光上師的弟子，所以有因緣。」其他像是受訪者A、受訪者K也有類似的接觸經歷。

我大學一年級的時候，接觸到藏傳佛教，其實我一開始接觸到的不是藏傳佛教，是從大陸到臺灣的菩提學會，他們是一種在大陸接觸西藏上師，可是到了臺灣，變成就是漢人在弘法的這樣子的一個狀況。(受訪者 A)

我在大二的時候接觸陳健民瑜伽士的《曲肱齋叢書》，裡面有密宗灌頂論，還有佛法體系表，在《曲肱齋叢書》裡頭我了解到藏傳佛教的殊勝。(受訪者 K)

從上述可以看到受訪者接觸藏傳佛教的兩項因素，除了漢人上師的引介，最主要就是家庭以及學校社團的影響，其背後也源自於漢傳佛教與藏傳佛教的逐漸交流互動。接觸藏傳佛教的過程中，他們也提到由於藏傳佛教對於修行的規劃藍圖比較明瞭的特色所吸引，進而願意繼續投入學習。例如，受訪者 G 認為「藏傳佛教的修行次第比較明顯，修行的藍圖很清楚。」同樣受訪者 K 也說「藏傳佛教的修行次第非常嚴謹、很清楚，比如藏傳佛教要你做四加行，四加行之後讓你修本尊...都有他要圓滿的念誦要求。」也有包含個人體驗的部分，像是受訪者 A、受訪者 B 與受訪者 D，形容相對於漢傳佛教「太多規矩」，藏傳佛教的「沒有規矩，但是又很自在，就是很真」，不同風格的差異，促使他們選擇持續接觸藏傳佛教。

受訪者接觸藏傳佛教後，根據接觸的背景，前往印度的寺院學習的原因相當多元。包含台灣的漢傳寺院培養人選送往藏傳寺院學習，例如，受訪者 C 是因為父母的緣故，接觸福智僧團的佛學院後，前往藏傳寺院進行完整教育學習，「應該說那時候沒有一個自己刻意的抉擇，而是由寺院那時候的安排。」受訪者 D 則是小時候家中親戚學佛，接觸漢傳佛教後在佛光山出家做小沙彌，並獲選派去印度留學參訪，至於當初選擇小沙彌的原因，受訪者 D 說：

選小沙彌過去的原因，因為藏傳佛教的佛學院，除了格魯派之外，大部分的佛學院都是要念十年，又要學語言，如果送比丘

去，回來就老了，所以就選個四個小沙彌，分布在四大教派，選了一些成績比較好的，又有意願、父母不反對的。(受訪者 D)

部分受訪者是因為自身在台灣學習經驗中，希望可以接受到更完整的藏傳佛教的教法，提升個人的修持，選擇到印度寺院進行深入的學習，像是受訪者 B 便說，「那時候會覺得學佛是，你就要一個地方，然後你要去、你必須要蠻投入的去做，那時候給我的感覺就是，那一個很投入的地方，叫做尼泊爾、或印度。」同樣在藏傳寺院出家修行的受訪者 G，則帶著玩笑的說，他是決定要修行，不是決定要出家：

我到現在還沒決定要出家，我只是去了那邊，反正這個環境就很適合出家，就出家了，我從來沒有決定要出家，但是我決定要修行，一開始就有，七十六年大學社團那時候就決定，一聽到佛教是怎麼一回事之後，我就已經確定這是我最重要的事情。(受訪者 G)

另外一部分的台籍僧侶主要是受到來台弘法的海外藏僧師長的影響，例如受訪者 E 在接觸藏傳佛教後，跟隨一位藏僧師長學習藏文，而後老師建議他可以到印度繼續學習。

老師就建議我說要不要去印度，因為學得不錯了這樣，那時候年輕嘛，也對法很有興趣，以前從來沒有去印度的想法，印度什麼地方呀開玩笑，也問過法王、稟報法王，法王也都說好呀，後來就存了幾年錢，1999 年貝諾法王來台灣，回去的時候就把我帶回去印度這樣。(受訪者 E)

受訪者 A 的老師對於他則是更直接的指出，希望受訪者 A 能夠立下一個未來擔任弘法者的心願，承擔未來弘揚教法的責任。

後來我的一個師長他有跟我講，他說你一定要立下一個心願，將來要做一個具格的金剛上師，才能夠把這些的法教能夠傳承下去。那麼其他的西藏的上師有時候私底下也會跟我講，他說

你們漢人不幫自己，然後只是只有靠外面的人，這個是不太可行的。(受訪者A)

綜上所述，受訪者們前往藏傳寺院的原因，主要可以分為：(1) 台灣的漢傳寺院送往藏傳寺院學習。以及(2) 本身的學習經驗之中，為了進階提升個人修持。或是(3) 受到師長的建議，而前往藏傳寺院學習。受訪者們在藏傳寺院接受教育後，根據所受到的訓練，以及所屬的教派的學習系統，進而從過去居士的身份，轉變獲得不同的身份、頭銜。

## 二、正式成為台籍僧侶

如同文獻所指出藏傳佛教本身的教派相當多元，雖然主要可以歸納為四大教派，然而各教派之中又可以再進行分類。例如，不同寺院、各自分支的特殊傳承體系(姚麗香，2007；聖嚴法師，2013；劉國威，2015, 2017)。也因此在不同的寺院中，對於弘法者的頭銜、稱謂，或身份必須完成的訓練，也會有不一樣的認定，並無統一的用語。舉例而言，受訪者C在格魯派的南印度寺院接受完整二十五年的教育，再經過考試審核，獲得「格西拉讓巴」的學位。

如果以格魯派而言，我們就是進去從一開始學習到考完格西，以學制來講，大概要二十五年。如果還沒到年齡，大概十五歲以前的話，主要就是都在背誦，準備以後學經書、學辯經。(受訪者C)

受訪者F和受訪者G兩位的學習經驗，則非進入佛學院學習，而是進行所謂閉關訓練的實修系統，受訪者F介紹到「一般藏傳佛教寺院會有三大系統，寺院的系統、閉關的系統、佛學的系統。」受訪者G也講到一座寺院的三個組合「一般叫做謝札、祝札、季札，謝札就是佛學院，季札就是一般的寺院，祝札就是專門閉關、專門修行的。」根據各自的能力與修行期許，可以選擇到不同的系統學習訓練，也可以先後順序進入不同的系統。

我跟瑜伽士們在一起，比較偏實修派的，我沒有進過佛學院，我也沒有念過佛學院，因為我的老師們認為，讀那麼多的佛學，對死亡並沒有幫助，如果沒有真正修行的話，所以他們不會鼓勵我去讀佛學院，他們是要我能夠熟讀儀軌，知道要怎麼觀修，他們覺得這樣就夠了。(受訪者 F)

米麗寺我剛去的時候沒有佛學院，第二年才有佛學院，但是我沒有走佛學院的系統，我走實修那塊，就是說先在季札，就是一般寺院，熟悉了之後，才進入祝札，實修系統，先把修法的搞清楚後，再進去閉關。閉關過的叫喇嘛，沒閉關的叫札巴，但沒閉關的我們根本都直接叫名字，有些可能有職務，比如說管理醫藥，綽號就叫醫生。(受訪者 G)

有一部分受訪者的稱謂頭銜，則是來自所屬教派寺院的師長特別授予，雖然並未依照傳統模式完成佛學院的學業，但因為本身的特殊經歷、學習上的表現，以及師長們對於他們在弘法上的期許，賦予頭銜稱謂進行傳法活動。例如，受訪者 B 所屬的教派，他們寺院早期佛學院的學制是五年制，受訪者 B 在佛學院第三年之後，主要跟著仁波切弘法進行翻譯。

其實我是比較特別的例子，就是因為我在三、四年之後，就三年級、四年級、五年級，我就主要跟仁波切去翻譯，其他很多課我是零星回去聽，我並沒有像其他同學還去考試，還去什麼，等於我一直跟著仁波切是翻譯，然後突然第五年佛學院畢業的時候，然後仁波切就說，要授我為堪布的頭銜。(受訪者 B)

另外像是受訪者 D 的學習經驗也與傳統模式完全不同，受訪者 D 雖然由台灣漢傳寺院派往印度藏傳寺院學習，中途因故未在原屬的佛學院完成學業，卻也遇到他學習歷程中的幾位重要師長，他形容「透過喇嘛滇巴的這個教學，加上我去美國參加仁波切的課程，就把佛學院的重點都學大概有一個上過了。」在他決

定還俗以在家弘法者的身份繼續弘法不久之後，獲得師長授予頭銜。

我到美國第二年我就捨戒還俗，然後第三年也是在閉關的時候，美國的閉關在夏天，那年仁波切就給予阿闍黎的頭銜，那年仁波切就跟喇嘛滇巴聯名，一起給了這個頭銜，就是說拿到這個傳承裡面傳法教師的資格。(受訪者 D)

受訪者 A 則是在前往印度寺院學習後，同時主要親近薩迦派與直貢噶舉派兩個傳承之間學習教法，學習的成果獲得師長肯認授予頭銜資格。「法王也肯定我過去的所學，那麼他就說比照他們佛學院一般來說九年、十年的學習，就可以拿到一個阿闍黎的學位，所以算是給我一個榮譽學位」，「然後到了 2004 年在藍毘尼園，做直貢噶舉的蓮花塔寺的開光典禮的時候，那個時候直貢法王幫我陞任金剛上師。」並且特別的是，受訪者 A 同時也是台灣人被認證的轉世祖古，他形容當時發生了許多巧合，而在經過許多驗證之後，師長發布了認證的信函。

後來在阿企護法面前，他們有特別的方式，要來選定說，就是護法來決定，這個是或者不是，那得到護法的肯定。所以根據這幾重的認證，所以直貢法王他才發了這個認證信這樣子。(受訪者 A)

從上述的台籍僧侶所受的訓練以及後來獲得的頭銜名稱，可以發現台灣的藏傳佛教弘法者所獲得的稱謂，除了按照傳統的訓練模式，完成一定時間的學習考核，或是完成所謂的閉關訓練，獲得對應的稱呼；另外一部分則是透過寺院師長觀察受訪者的學習經驗，授予對應的資格。此外，透過上述受訪者的身份，也如同文獻整理中顯示，相對於漢傳佛教系統，弘法者以出家人為主，藏傳佛教中的弘法者，並不限於出家僧侶，在家居士也可以透過教育與訓練取得弘法者資格(黃英傑，2019 年 11 月 8 日)。藏傳佛教中特有的轉世祖古身份，也逐漸可見於台灣的弘法者之中。

最後，則是有一部分的弘法者，本身前往藏傳寺院修學，是以增進個人修持為動機，並非以向大眾直接傳法為目標。此類弘法者回台後，主要協助所屬教派



的藏僧來台弘法，或是在台道場管理，不一定會在成為藏傳佛教僧侶後，取得相關的頭銜。此部分的弘法者，將在下節中一併討論。



## 第二節 弘法現況與挑戰

### 一、弘法現況

台籍僧侶從藏傳寺院回到台灣後所進行的弘法活動，主要與所受的訓練、身份與頭銜緊密相關，大部分的受法者回台後，因為通曉藏文的緣故，普遍都會擔任藏僧來台弘法時的翻譯工作，例如受訪者 I、受訪者 E、受訪者 A，他們都有談到擔任口譯或是進行法本翻譯等等的經驗，如同受訪者 F 表示「藏傳佛教很多上師在台灣嘛，我就會被找去當翻譯。」

至於教法傳授方面，本文認為可以分為兩種弘法者角色。第一類在獲得弘法的資格後，回台擔任傳法者進行弘法活動，第二類則是未取得相關的頭銜，或是擁有資格但並未進行傳法，僅協助藏僧來台弘法的協助者角色。兩類弘法者角色主要取決於受訪者的自我定位，或是師長的期望等因素。受訪者 K 所說「每一個人有每一個人的發心，所以每一個人有自己的人生規劃，你成為一個僧眾，你對自己的期許。」

弘法活動的種類，根據黃葳威（2008）對於台灣的佛教與基督教的教義傳播方式進行研究，其提出了七種傳播方式，分別為：（1）傳統媒體傳播。例如，電視、電台、報紙等。（2）新媒體傳播。例如，網路。（3）出版品傳播。例如，刊物、書籍等。（4）人際傳播，例如，個人傳教。（5）組織傳播。例如，法會、講座。（6）社區服務。例如，辦學、辦醫院、幼兒園等。以及（7）文化傳播。例如，劇團表演、合唱團等等。本文在討論傳法者與協助者兩類角色的傳法活動時，也將參考此分類方式進行討論。

#### （一）傳法者

這類弘法者角色，他們前往藏傳寺院學習訓練後，獲得對應的傳法資格，使他們得以在台灣進行相關的傳法活動。例如，受訪者 C 的格西拉讓巴學位、受訪者 B 的堪布學位、受訪者 D 的阿闍黎資格，或是受訪者 A 被認證的轉世祖古身

份，以及師長給予的阿闍黎、金剛上師的頭銜，這些頭銜所對應的是相對明確的傳法資格。

但在本文的受訪者中，有四位受訪者頭銜皆稱為喇嘛。顯示文獻回顧中提到「喇嘛」一詞在台灣社會的廣泛運用。也展現藏傳佛教不同的寺院傳統中，喇嘛的稱謂具有不同的意義。受訪者 G 已經完成閉關訓練，具有傳法的資格，也在台灣具有多次傳法的經驗。同樣完成閉關訓練的受訪者 F，則是遵從師長的指示未從事傳法活動。至於受訪者 H 與受訪者 I 則較接近「札巴」（一般出家僧侶）的身份，在台灣則主要擔任協助者的角色。

藏傳佛教中對於佛法的傳授有許多不同層次，各別的頭銜資格，決定他們在台灣可以進行的弘法活動。但如同前述所說「上師」在藏傳佛教中具有特別重要的意義（姚麗香，2007）。弘法者與受眾之間並不一定會成為「上師—弟子」關係。從本文所界定的普遍意義、特定意義的兩種師徒關係而言，雖然「上師—弟子」關係需具備許多嚴謹的條件，從較普遍的認定標準，藏傳佛教中的「灌頂」即是建立「上師—弟子」關係的一項傳法儀式。

從受訪者的訪問中可以發現，台籍僧侶的傳法者與受眾間多為「善知識」的普遍意義師徒關係，主要進行佛法的引導與教授，較少進行密法的傳授灌頂儀式。信徒學習密法所需的特定意義的「上師—弟子」關係，則回歸建立於所屬教派的藏僧與信眾之間。例如，受訪者 C 說到他們的弘法活動，「講座也有、口傳也有、修法也有、翻譯那當然也有，灌頂的話，我沒有傳灌頂，可是我們有請人來傳灌頂，像是格魯派比較重要的幾個位子。」同樣受訪者 D 也介紹到他們僧團的傳統是「仁波切負責給灌頂，阿闍黎可能就負責儀軌的教學、講解、口傳。」

少數的台籍僧侶則是因為傳授特別傳承的密法的需要，必須具備特定意義的「上師—弟子」關係，弘法者本身也具有傳授灌頂的資格，才能進行灌頂儀式。例如，受訪者 A 和受訪者 G 都有進行過灌頂的傳法儀式，受訪者 A 過去曾因為「香港的弟子請法，那時候就開始給了巴麥欽哲伏藏的灌頂，口傳還有一些的講授。」受訪者 G 對於灌頂儀式，則是「沒有公開，但是我自己的弟子需要的時

候，我會給灌頂。」

從傳播方式歸納台籍僧侶的傳法者角色目前在台灣最主要的弘法活動，多是以人際傳播以及組織傳播的方式。例如，前述的傳授灌頂，其他的傳法還有包含儀軌口傳、修法的講解，以及法會、講座、讀書會等等。像是受訪者 G 回台灣初期，主要是受邀去講課，而在他們佛學會成立後，「才有我自己安排、我自己主導的課，這邊就是有講座、課程，灌頂就是私底下給自己的弟子。」受訪者 A 也介紹到他們的佛學會在 2013 年成立後，「在這邊也講授了許多的論典，像岡波巴大師全集，所有的已經漢譯的資料，已經全部都講完了」，同時他也在大學研究所中進行授課：

然後在華梵大學的話，我在東方人文思想研究所裡面，講授了比較專業的論典，因為我們有跟圓光佛學院合作，所以我講述了大乘經莊嚴論，講了 88 堂課，已經全部講完了，然後另外有講辨法法性論、辨中邊論、寶性論、這些比較深的論典的話，我大部分是在學校的課程裡面跟研究生講授的。(受訪者 A)

部分受訪者除了前述的人際傳播主要管道以外，還包含使用出版品傳播的弘法方式，受訪者 B 也提到「我們比較專注在出版，還有課程，還有就是讀書會。」他目前的傳法重心，主要是透過課程、講座向普羅大眾介紹佛教，並且為了弘揚師長的教法，有特別成立出版社，至於傳統的儀軌教授，對於他而言，則認為是屬於比較小眾的活動。

更多更多的是之前很多的一些課程，甚至我沒有稱它叫顯宗，就比較是一個佛教的介紹，我連續三年有在師大，因為認識他們一位教授，他們開了一個就是叫做「生命教育」的課程，然後我都有去為他們上課，他們是大一到碩博生都有，然後今年人就變得比較多，大概 60 多位，以前的話最開始 20 多位，他們反應還不錯。(受訪者 B)

許多台籍僧侶也都提到會透過新媒體傳播的方式，由於網路普及與手機使用的發展，傳法者將傳法活動，透過社群媒體發布，或是剪輯影音短片，製作成線上教學的模式，例如受訪者 D 介紹他們的教學模式，「我們現在是網路化的教學，線上為主，線下輔助。」

每週一到週五都有一個班級在線上學習，我現在已經不教基礎了，我只教最高階的那班，所以五年級的班級我會直播，其他的都是網路學習，為了讓大家在都市裡比較容易學習，我們做了 App，差不多做好了，裡面可以看到我們所有影片的重播，然後能夠寫作業。(受訪者 D)

由上述可以歸納出扮演傳法者角色的台籍僧侶，多以「善知識」的師徒關係向受眾進行弘法，少數則有建立「上師—弟子」關係進行灌頂，在台灣所進行的弘法活動大致上可被歸類為人際傳播、組織傳播，以及相關的出版品傳播，其中新媒體傳播則是大部分的受訪者都表示會使用社群媒體，較少進行電視或電台的傳統媒體傳播，也較少進行社區服務或是文化傳播。

## (二) 協助者

這類受訪者前往藏傳寺院學習後，未取得相關的頭銜，或是擁有資格但並未進行傳法，僅協助藏僧來台弘法的協助者角色。受訪者前往藏傳寺院學習的動機，大多源於在台灣的學習環境中，難以完整且有系統的學習，或為了更進階的依止師長進行學習，選擇前往印度或尼泊爾等藏傳寺院。台籍僧侶的自我身份定位，會影響受訪者回台後擔任的角色。例如，受訪者 I 形容當初會決定去印度，「那個是很多自己當時的情況無法觸及的層面，就是你會很想花點心思去學那些東西，去了解它的內容。」也有受訪者是遵從寺院師長的叮囑，回台後並未擔任傳法者的角色。受訪者 F 說「因為我們的老師跟我講，不可以當人家的上師，他說你當人家的上師，來世是要下地獄的，所以我從來沒有想過要當弘法者。」

協助者角色的台籍僧侶，主要以「善知識」的身份與受眾互動。雖然本身並未擔任傳法者，也較少從事講經傳法。多以輔助海外藏僧來台弘法時的所需。例如，活動策劃，管理道場行政庶務，協助藏僧在台弘法教學的翻譯，相關課程的後續複習。但因為學習的經驗，並且具有僧侶的身份，對於台灣信徒而言，除了協助藏僧來台的弘法，也有機會對於信眾提供佛法建議，達到所謂「善知識」的引導作用。如同受訪者 H 對於自己的角色定位「就是一個翻譯又有點像是助教的角色，幫法王做很多教學的幕後工作。」受訪者 K 同樣也是很典型的協助者角色：

我們最主要就是每年印度的法王、法王子來弘法，我們就是做一些後勤的準備，真正給予法教、或是開示、灌頂的都是法王，所以我們只是準備提供一個場地，讓他們來的時候能夠弘法利生，他們走了之後我們來做一些幕後的，把這些法本整理，讓大家能夠做一個共修，讓西藏喇嘛來帶領共修。(受訪者 K)

受訪者 I 雖然在於處理寺院的事務上，形容自己是「校長兼撞鐘」要包辦製作法訊、安排課程以及法會的布置等等，但對於教授課程，他說「畢竟我不是堪布或阿闍黎，我頂多就是給他們複習，我不會越界去做那些不應該做的事情，一來要想到自己修證的程度，還有你會考慮到你是不是應該做這些事情。」同樣受訪者 E 對於自己的定位，自己只是一個「藏文老師」，但因為學習藏語時會牽涉到的範圍很廣，像是有關咒語或是儀軌，對於學生則是提供「諮詢」：

因為他還是以他的老師為主，我只是幫他打通一些關節，畢竟現在台灣的藏傳佛教，很多人都有很多的上師，不需要再跟我建立什麼師徒關係，反而是藉由我會的藏文，我也會翻譯、學法各方面，以我的一個經驗，可以用我的方式、用我所知到的，我幫助你把你在老師那邊學習的東西，能夠學得下去，那這樣就好了。(受訪者 E)

綜上所述，相對傳法者所做的傳法活動，協助者角色的台籍僧侶所展現的傳播形式也較為單純，對於台灣的信徒而言，仍會具有「善知識」的作用，同樣呈現人際傳播與組織傳播的傳播方式，但其所展現的是輔助的角色，以及主要還有透過文字、影音、社群媒體等不同程度的出版品傳播與新媒體傳播。



## 二、挑戰與困境

姚麗香(2007)曾針對藏傳佛教早期台灣的漢人上師與海外藏僧的信徒訪談研究,姚麗香指出「有受訪者認為直接跟藏籍上師學,比較直接,也比較可信。」該研究多數受訪者認為早期的漢人上師在傳法上的純粹度容易受到挑戰,源於難以具足多數藏僧具備的完整訓練與學習經歷等條件。對於這樣的質疑,受訪者E形容是從古至今都會發生的,並以漢傳佛教的馬祖道一大師為例:「成道不還鄉,還鄉香不香,就是即使你修行成就、成道了,也不要回到故鄉。」

受訪者A身為台灣人身份被認證為轉世祖古,這項藏傳佛教中特有的轉世制度,所帶來的神秘色彩,確實讓受訪者A曾面臨「有些人會覺得說你真的是轉世嗎?」然而對於他本身而言,這並不成為弘法上的挑戰,「因為我很清楚,就一開始我就很清楚我要做什麼,我能做什麼,然後我的上師,特別是直貢法王、薩迦法王,他們也都非常支持我,你正在要做的事情。」

但在本文的訪談過程中,大部分的台籍僧侶們表示較少受到身份的質疑。雖然並未如同藏僧多半是從小進入佛學院訓練,然而在藏僧師長的引介下,前往藏傳寺院學習,更有許多受訪者進行學習、訓練後,獲得相關的資格、頭銜,加上弘法者對於自我有清楚的定位,所進行的也是與身份相對應的弘法活動,並且獲得所屬寺院傳承師長的支持,綜合上述這些原因,台籍僧侶在台灣弘法過程中,相對於早期漢人上師容易受到的挑戰,受訪者們表示較少遭受弘法資格的質疑。

*因為我在印度學習、閉關這個事情,好像大部分的人都知道,就是藏傳佛教圈的人,很多人都知道,所以還沒有人跟我挑戰我的上課資格,這倒是沒有人挑戰過。就我是真的有完成過的,我這個身份也不是要來的,就是自己走過的,所以完全沒受過挑戰。(受訪者G)*

*有仁波切的這種光環跟背書,被質疑實力的情況就比較少,加上這個頭銜是仁波切主動給的,不是花錢買來的,因為大家各*



方面的知道你，仁波切的背書，知道你的學習背景，聽過你講的內容，知道你們的制度，這方面我就沒有遇到大家的質疑或懷疑。(受訪者D)

台籍僧侶在台灣進行宗教傳播時會面臨的挑戰，對於不同的傳播受眾會產生許多傳播上的難題，根據受訪者的經驗主要可以分為：(1) 面對已經是藏傳佛教信徒的受眾，進行弘法時的困境。(2) 面對非信徒的社會大眾作為弘法受眾時的難題。以下分別進行說明。

#### (一) 面對藏傳佛教信徒弘法時的困境

藏傳佛教在台灣的發展直到 1980 年代漸趨穩定，隨著越來越多的海外藏僧來台弘法，藏傳佛教中心的數量也不斷增長，藏僧也成為台灣信徒學習教法的主要管道(蕭金松，2002；姚麗香，2007)。過往對於弘法者與受法者的研究中，姚麗香(2007)指出海外藏僧在台弘法的初期，因為來台弘法者與受法者彼此間的互動不夠成熟，以致產生許多問題。弘法活動上多以灌頂為主，較少深入教理層面，並且缺乏長期規劃，雖然文獻指出直到 1990 年代晚期逐漸有所改變，然而許多台籍僧侶接觸台灣信徒的經驗，認為目前藏傳佛教部分的台灣信徒仍存在這樣的情況。受訪者 I 指出「最近看到很多台灣首傳、無上密續，也不能講他們道場的問題不對，有時候台灣信眾就喜歡這樣。」同樣的問題在受訪者 D 推廣課程時也有類似的感觸。

台灣最麻煩的是招生，就是說台灣宗教自由，藏傳佛教四大教派的大師，所有的這些法門，在台灣都傳過，就不太有人會覺得他需要再從顯宗的見地系統的學，因為他都學過大圓滿、道果、大灌頂都得過，所以這是第一個在台灣比較難的挑戰，不太有人覺得他需要再有這種系統學習。(受訪者D)

同樣的問題，也產生於台灣的信徒對於所學到的教法，是否進行實踐，或是進行所謂的「實修」，受訪者 I 認為許多的台灣信徒慕名追求許多高深的教法，

如果無法進行實修實證，最終只能流於形式，「台灣很多人都在說大手印、大圓滿，但能聽到的就是能聽到的部分。很多需要實修，才會繼續跟你講。」台籍僧侶多數認為佛法的學習，最重要是必須能真實運用在自身的生活經驗。例如，受訪者 H 跟他的老師學習後，了解到「佛法就不是世俗科目的那種，佛學主要是修行，佛法不是只要懂字面的意思，而是要做到。」受訪者 B 也希望接觸佛法的人，在聽任何的課程時，都會是將聽到的內容，內化於鍛鍊自己，而非單純的知識學習。

我覺得最重要的是，佛教的學習，不應該變成一個知識的灌輸，或者只是一個知識、文字上的傳遞，「只是」不夠，因為那個你再學多久，會起到一些作用，但是對於你自身，還是無法改變你的一些問題。(受訪者 B)

有一些聽法的學生他認為自己懂得很多，覺得自己不錯，這種人比較沒有辦法聽到法教的精髓，只要有慢心，我慢就像一個鐵球一樣，鐵球上倒水，水是進不到裡面，像我們在講中文就是，滿招損，謙受益，滿就再也沒辦法裝東西。(受訪者 J)

另外，隨著傳播工具發達，雖然可以使用網路等社群新媒體進行宗教傳播，但受訪者 C 與受訪者 D 分別提出反思。現今網路科技使弘法不再受限於時間與空間，然而同時也減少人與人之間的見面互動。受訪者 C 對於講經授課的方式，他認為「一般最好的當然是人與人當面的傳法」，除非受限於時空的因素，網路傳法才成為替代的方案。

真的來講，你是沒有別的方法、時間、地區，或者是什麼事故的原因，沒有辦法來的，他還有給你一個最下限的，可是有些人把最下限的標準，認為是最好的方法，這就是現在碰到的很大的問題。(受訪者 C)

道場規劃以推廣線上課程為主軸的受訪者 D，目前許多活動都主要透過線上方式進行，但對於使用網路的弘法模式，他也認為確實會面臨一些難處。他指出藏傳佛教中「人跟人之間那種僧團，要見面才叫僧團，以及在藏傳佛教裡稱為看見的、見到的傳承。」目前網路的運用，提供大家現代、便利的學習環境，但也造成一些挑戰。

大家太習慣網路，不太來現場的共修、活動，就比較少參加，我們現在在台灣有 100 多位正式學員照著系統在學，我見過的不到一半，其他可能學了兩三年我都不知道他長什麼樣子。(受訪者 D)

最後，有一部分受訪者則提到有關道場經營的問題，目前台灣的藏傳佛教道場中，除了來台的藏僧或是台籍僧侶，同時也會有信徒協助道場事宜，難免會產生人事之間的紛爭。例如，受訪者 J 說到「我碰到的佛學會的人事問題，誰要聽誰的部分會碰到很多問題，事情本身是不困難，主要都是人的上面會有問題，可能有些人會不服誰。」受訪者 I 說這樣情況不只限於台灣，「根本上的問題，就是來自於人的煩惱，這種情形要說西藏也是會有這些事情發生。」受訪者 I 表示只能盡力透過教法的引導，來協助排除紛爭。

綜上所述，當台籍僧侶對於藏傳佛教的台灣信徒進行弘法時，主要面臨到的是台灣信徒對於藏傳佛教缺乏系統性的學習，以及對於學法的態度流於形式化，或僅止於知識性的學習，難以將佛法落實於生活、實踐於自身。以及部分在道場經營方面會面臨的人事紛爭。還有透過網路進行弘法時，缺乏人與人之間真實互動的體驗。

## (二) 面對非信徒的社會大眾的傳播難題

台籍僧侶的弘法對象，除了台灣既有的藏傳佛教信徒，另外就是對於非信徒的社會大眾進行弘法。受訪者 B 說到他的父親也曾與他討論這樣的問題，「其實很多不是佛教徒的人，你要怎麼接觸他們、怎麼認識他們，要怎麼告訴他們其實

有方法可以讓他們成為更好的人。」受訪者 D 則表示希望將他們的課程，向非信徒的社會大眾進行推廣，但因為藏傳佛教在台灣的弘傳還是相對少數，所以能接觸到的受眾，「大部分都還是有接觸過藏傳或漢傳的。」

我們鎖定的其實是佛教的白紙，就是他還沒有什麼信仰，他又想要學習佛法。因為我們的特色就是把那個宗教的文化，藏傳的文化都拿掉了，是比較純粹的佛法本身。但是這樣的人，他們想要學習佛法就比較難發現我們，畢竟藏傳佛教在台灣還是小眾。(受訪者 D)

受訪者 B 從他與社會大眾接觸的經驗，以及他在大學授課的過程中，他認為面對非信徒的受眾進行傳播時，具有弘法者的頭銜，又或者是穿上僧侶的服裝，反而產生了距離感，而比較難與非信徒產生連結。

當你有這個衣服，有這個甚至頭銜的時候，一般人就不會想跟你碰面，也不會想跟你講話，除非你有信仰，除非你有什麼的話，除非要的就是在一個第三方安全的地方，就像是大學的學校，他們老師請我去，被迫你來聽的課，才發現原來跟你想的  
不同。(受訪者 B)

另外，部分受訪者們在經營道場時，表示目前信徒的組成，缺少年輕族群，受訪者 E 從他的觀察「學佛者人口老化，年輕人基本上不太有接觸的現象。」有些則是因為地緣關係，受訪者 I 指出「埔里的年輕人也很少，我們這邊的信眾都是偏高齡。」受訪者 J 認為這個現象不只是藏傳佛教，「現在佛教界有問題的是，年輕人比較少，其實不只是佛教，聽說在其他宗教也是這樣，這是一個問題。」

綜上所述，本文從受訪者的訪談中整理出在台灣弘法時面臨的挑戰，並依照受眾的類型分成兩類。下一節將針對台籍僧侶所進行的弘法活動，透過疑慮消除策略進行傳播策略的分析。

### 第三節 宗教傳播策略與疑慮消除

黃葳威(2008)指出在傳揚宗教的過程中，信徒如何向非信徒傳遞宗教信仰，非信徒又如何認識並接受一宗教信仰，實如同疑慮消除(Uncertainty Reduction)的過程。Berger(1995)針對消除疑慮的方式，提出三種類型的策略：消極策略(passive strategies)、積極策略(active strategies)與互動策略(interactive strategies)。黃葳威(2008)在討論宗教傳播的疑慮消除策略時，亦採取此三項分類，本文依循此脈絡，藏傳佛教的台籍僧侶進行的弘法活動，以此三項策略進行分析，分述如下。

#### 一、消極策略

佛教強調事物的發生，取決於「因緣」，對應則有「隨緣」的概念，導致佛教時常被誤認為消極避世。但必須強調實際上所謂的隨緣，釋常照(2003)認為是要在事物過程中盡力盡分，至於結果則隨緣面對，而非消極不作為。在本文中為了方便討論，仍將之歸納於消極策略，例如過往的文獻中，黃葳威(2008)將「隨緣、偏重個人修持」列為佛教團體宗教傳播中的一種傳播方式，屬於三種策略中的消極策略方式。

同樣在本文的訪談過程中，也可以看到藏傳佛教台籍僧侶對於信徒的傳播，有許多的弘法者強調「隨緣」的概念。受訪者F在訪談的過程中，多次強調他與台灣信徒的關係，是法友、朋友之間的關係，而且他也特別表明在他的學習過程中，師長有特別叮囑他不可以當別人的上師。因此，受訪者F說「我都會事先說我不當人家上師，所以不管認不認識，只要有這種法上的接觸，我都會間接或直接的講。」對於他目前主持的佛學會，除了共修法會，其他的課程活動，他認為就是學習經驗的分享，並無特別招攬信徒的想法。

*我是認為就隨緣，就如果有人要來這邊，他對竹巴噶舉的教法有興趣，對瑜珈士的修行有興趣，然後他的問題是我可以解決*

的，我會幫忙，就這樣子，但你說一定要把對方招攬成我們這邊的人，或是一一定要把他變成竹巴噶舉的，變成我們法王的弟子。我倒不會有這種想法，我會認為是我盡我所知、盡我所能，讓你知道佛教或者是密教，乃至瑜珈士的修行是怎麼一回事之後，你願意留下來就留下來，你認為這也沒有什麼，那就是沒有緣嘛（受訪者F）

同樣的道場經營模式，也可以從受訪者G和受訪者A的訪談中看到相似的理念，他們對於道場的規劃，認為就是有需要這項課程的人自然會來，對於前來上課的人，較無特別的進行招募，或是宣傳，展現隨緣弘法的態度。

我只是開出這個菜單，要來的來，就是我只是開出我有這樣的課，因為我希望你來就是想上這個課，而不是因為我做了一些什麼宣傳的活動，然後把你給吸引過來，我不想這樣，我想的是，純純粹粹想上這個課的人，所以我不但沒有刻意宣傳，我還刻意不宣傳，但是我就是把這個課給po出來，那想上課的來，不想上走了也無所謂。（受訪者G）

我們這邊沒有那種傳統的道場，說你一定要怎樣，不然就把你踢出去等等的，反正你愛來聽就來聽，我覺得就像學校一樣，我開一個課有學生要旁聽你就來，你覺得這個課不適合，您就去別的道場，我要做的就是，認為我該做的事情，我盡了我的能力。（受訪者A）

黃葳威（2008）將「個人修持」也列入消極策略的傳播方式，本文認為「個人修持」之所以成為佛教弘法者傳播佛法的方式之一，源於前述許多受訪者強調，佛法的修持在於實修實踐，透由如實修行展現出來的氛圍，自然會吸引受眾前來親近。另外，台籍僧侶在藏傳佛教寺院的學習經歷，獲得相關的資格、頭銜，並且獲得寺院傳承師長的支持，本文認為同樣也是消極策略的展現。

消極策略的傳播方式並不限於台籍僧侶或是海外藏僧的弘法。受訪者 K 以協助者的角色在經營在台的佛學會時，他認為「其實就是好的東西其實不太需要敲鑼打鼓，人家自己會來，因為薩迦法王的修證、他的名望，所以其實很多人自然會想要從他座下學習他的教授。」同樣的想法，受訪者 B 也認為透過個人特質是可以吸引受眾，而弘法者的特質，正是持之以恆的修行，呈現於弘法者的言行舉止當中，而使受眾感興趣。

*所以建立信任是一個非常重要的課題，但也非常不容易，信任的另外一個用詞，就是興趣，你怎樣讓他對這塊有興趣，一定是你自己有些什麼改變，或是你這個人，可以堅持那麼久，做一件事情，一定有些道理，就是他的興趣被點燃了。(受訪者 B)*

*讓我反思說，如果我不穿這身衣服的時候，我的言行舉止是不是也讓別人可以反應出來，這個人他還對人比較好一點，他有一點慈悲心，他有一點智慧，他在情緒的控管上比較好等等，他慢慢會是一個不是服裝的東西。(受訪者 B)*

本文認為多數藏傳佛教台籍僧侶提到未面臨身份的質疑，主要可歸因於消極策略的使用。透過台籍僧侶本身展現的氛圍與師長的認可進行弘法，加上對於信徒與道場經營採取較隨緣的態度，自然免除許多面臨受眾前來挑戰的可能性，使得前來的信徒、學生，屬於「有緣」或是對道場感興趣的受眾。

## 二、積極策略

黃葳威(2008)將宗教團體的積極策略傳播方式，分為設立宗教場所、舉辦活動，以及透過不同的媒體進行傳播。本文的受訪者中除了受訪者 E 回台後主要擔任藏語老師以及翻譯工作，並無經營道場，其他台籍僧侶無論角色是傳法者或是協助者，均有各自主持或協助的道場，並且各自有規劃相關的法會或是課程。大多數也都有經營社群媒體的新媒體傳播，其中以 Facebook 最為主要。

現在主要都是用 FB，現在都是用 Facebook 跟大家做一個主要我們是佈達，什麼時候有法訊，然後過去有一些開示的節要，然後跟大家分享。(受訪者 A)

我們中心有臉書，我們法王有時候會發表一些他英文的開示，會傳給我們有一位師姐在管理他的臉書，他也懂一些英文，就會把法王的開示放上臉書，大家就看到那個。偶爾我有靈感的時候，我的 line 放什麼東西，他們就放到臉書上。(受訪者 F)

對於一般大眾的話我會比較用一些生活的方式，例如，用佛學會的臉書，以前法王的臉書也是我管，現在主要別人在處理，那像是佛學會的貼文是我寫的，跟科技有關的東西，基本上是我起得頭，現在就管理七個粉絲頁，都是薩迦的，基本上這些粉絲頁的東西，都是經過我們才發出去。(受訪者 H)

其他型態的傳播媒體，包含了書籍、出版品，例如受訪者 K 形容他們的工作就像出版社一般，「我們需要做的就是整理他的開示，然後在各個媒體網路上、出書或雜誌上跟大家分享，臉書、中英文雜誌、專書、開示集」，同樣受訪者 F 也表示「我有出過書，瑜珈士那本書，然後像一開始寫我們法王的書，像《雪域聖光》講我們法王轉世的源頭，《雪域傳奇》是講護法神的故事。」也有受訪者透過剪輯網路影片的方式，例如受訪者 B 他們規劃將師長過去的開示，重新整理翻譯後做成短片，「我們有另外一個小編，他是在幫忙處理網路這塊，所以應該會變成 podcast。」

本文認為值得注意的是，許多藏傳佛教的台籍僧侶提到在台灣弘法時，配合台灣本土文化、習慣進行規劃，成為重要的積極傳播策略。例如，道場的活動規劃，設計出為台灣信徒量身打造的學法計畫，受訪者 A 提到考量台灣的工作環境與假期長度，以致於台灣信徒難以進行閉關。因此，與師長討論後，調整傳統對於閉關的長時間要求，讓台灣信徒有機會能完成一定程度的閉關訓練。



直貢法王也了解到這種狀況，所以他就說大手印五支道，除了本尊的閉關，需要比較長的時間以外，其他的每一個就是以時間，就是兩週的修持，兩週、兩週、兩週，然後就是時間，以時間而不以數量來圓滿。(受訪者A)

對於台灣信徒學法的難題，受訪者D透過中文化且系統性的課程進行應對。他們的道場規劃以線上課程為主，除了網路教學外，課程方面是以中文來進行，並且是一套有系統性的課程，「我們在做一個系統，就是把藏傳佛教佛學院完整的制度，濃縮中文化，然後在亞洲推廣。」這套學習系統，同樣也有英文版本，在美國是以讀書會的方式進行，而在台灣這裡，受訪者D說「仁波切覺得華人不太喜歡讀書，比較喜歡作法會」，所以教學模式也有所差異。

在台灣比較特別，我們把它做成類似佛學院的制度，三月開學，到隔年的一月學期結束，中間兩個月的休息，然後每個禮拜一堂課，一年大概四十堂課左右。(受訪者D)

相對於海外藏僧來台傳法常會面臨的語言障礙，台籍僧侶的弘法過程中，利用中文去規劃課程，透過中文去修法，可以使信眾更加了解修法的內容，更加契入義理之中。如同受訪者K他們道場的修法，「我們帶領他們共修，我們現在很多的共修其實念中文嘛，當維那領唱念誦，我們這邊的法友比較喜歡念中文，因為中文你才能真的感同身受，如文做觀。」

台籍僧侶的積極策略的傳播方式中，除了透過網路、社群媒體等新媒體，或是其他相關的出版品、文宣的傳播。本文認為能夠配合台灣信徒調整對應的課程訓練，以及使用中文進行弘法，更是台籍僧侶所展現特有的積極策略傳播方式。相對海外藏僧來台弘法所面臨的語言挑戰，台籍僧侶利用其本地弘法者的身份，在台灣的藏傳佛教弘傳中，展現其所特有弘法活動。

### 三、互動策略

黃葳威(2008)將宗教傳播的互動策略方面，分為直接互動與間接互動，直接互動，是面對面的討論。間接互動，則是透過電話、網路等媒體相互溝通。互動的傳播方式，在佛教的弘揚中非常重要。如同先前受訪者 D 提到「在藏傳佛教裡稱為看見的、見到的傳承」，是必須人跟人之間要見面。受訪者 B 也提到在藏傳佛教中的學習過程，是透過老師與學生間的問答，才能真正有所改變，「真正在藏傳佛教帶禪修也好、到了所謂密法上心性、修心，是老師問你問題，從來不是你問老師問題，真正你要改變，要能夠有修練，是老師要問你，聽你的答案。」

透過交談、彼此交換意見，才能真實的了解對方的想法，進而建立起信任。例如，受訪者 B 在面對社會大眾時，認為他對於各行各業的知識是不夠的，他必須去充實自己，因此需要深入接觸他們，「這種不夠不是我去 google 去查，是相處過後，你得面對面，醫生來看，你不談、你不問、你不說，重點是你不建立起一種信任，別人不會想跟你講，不會想跟你交朋友。」受訪者 B 認為透過相處互動後，建立起朋友之間的信任，才有辦法進行後續的宗教傳播。

同樣受訪者 C 也說到，在不同的場合，彼此間的互動也可以有所調整。傳法的課堂上，還是必須要有老師與弟子之間的角色區分，來進行授課。然而在下課後一般日常的場合，「私底下可以當像朋友，可以去聊天、溝通的。」他認為佛法是必須展現於日常生活中，因此，平常透過彼此間的互動，可以去發掘問題，不是單獨向師長呈現完美的一面，而是將真實面臨的難處，提出來與師長進行討論，進而解決修行困難。

*就有點像我們跟達賴喇嘛一樣，請法是有請法的時候，可是私底下要談論，還是有很多要請問疑惑，不一定要把我最完美、只有好的一面，可以跟他表現，而是說碰到的困難、不懂的地方也應該跟他講。(受訪者 C)*

受訪者 D 則談到他們的師長叮嚀他們，要與信徒或是前來參加課程的受眾，先當好朋友。首先，要能生起朋友間的信任，才有機會進一步建立師徒關係，而這樣的信任則需要透過互動交流，才能慢慢產生。此外，受訪者 D 也提到他們的課程，分為兩階段，以「進入金剛乘」作為切分點，進入金剛乘之後，開始會與仁波切建立師徒關係。因此，他也說到在第一階段的顯宗課程裡，透過互動能夠彼此成為好朋友，而在正式要進入金剛乘，也是必須透過相互的觀察分析。

*我們的系統裡面，在金剛乘之前，不一定要成為弟子，不一定要成為本樂仁波切的弟子，只有在你進入金剛乘前，有一個互相的審查，當然該完成的學習要完成，以及仁波切會提出來你要做什麼承諾，都能夠接受、依止，他才會接受你進入我們金剛乘的系統。(受訪者 D)*

*在金剛乘之前，我的角色比較就是一個老師，一個教授，因為善知識的原義在梵文，就是好朋友、心靈的好朋友，指的就是你對他有一種信任、信賴，所以仁波切常說，如果連好朋友都沒有辦法先當，是不可能成為師徒的。(受訪者 D)*

綜上所述，無論受眾是藏傳佛教的台灣信徒，或是非信徒的社會大眾，本文認為互動策略的傳播方式，都是台籍僧侶在台灣弘法非常重要的弘法活動，藉由與受眾的交談，能夠有互動溝通的機會。也成為三種傳播策略中最關鍵的傳播方式，不單是藏傳佛教，在佛教教法的傳遞中，透過師徒間的互動問答，才能使佛法深刻運用於內心。如同受訪者 B 所說「把這些東西帶回你自己，一直提醒你要帶回你自己身上，你自己的感受是什麼，當年佛陀也是這樣，就是師徒間面對面的問答。」

## 第五章 結論與建議

本章分為二部份。第一節「研究結論與討論」，對於本次研究中的結果與發現，提出研究總結，以及針對相關議題提出討論。第二節「研究限制與建議」，則提出此次研究本文面臨的限制，以及未來相關研究可以進一步探討的面向。

### 第一節 研究結論與討論

#### 一、研究總結

本文從過往文獻資料，整理藏傳佛教的歷史及在台灣的發展歷程，了解藏傳佛教在台灣的弘揚過程。弘法者從早期的漢人上師弘法，至 1980 年代以後轉變為主要由海外藏僧來台傳法，有研究指出這兩類不同身份的弘法者間，漢人上師會面臨質疑。台灣的藏傳佛教發展逐漸趨於穩定的同時，也開始有台灣的信徒，前往印度尼泊爾等藏傳寺院進行學法，再次回到台灣後進行弘法。他們是否會如同過去漢人上師面對源於身份而產生的難題，又或者是接觸不同的受眾時，可能產生的挑戰。透過傳播策略的角度觀察台籍僧侶的弘法活動，成為本文所關注的焦點。然而發展至目前為止，前往藏傳寺院學法的台籍僧侶，在台灣的弘法者中仍屬少數，故本文透過初探性的研究，提出概略的研究成果。

首先，從本文發現促使受訪者接觸到藏傳佛教的原因，主要可分為（1）接觸過藏傳佛教在台發展初期在台的「漢人上師」弘法者。以及（2）當時的社會環境中，漢傳佛教逐漸接納藏傳佛教並且有所交流後，受到家庭、父母或學校社團的影響。這兩項原因也與過往的文獻研究所提出的論點相符，台灣早期的藏傳佛教弘法者以漢人上師為主，而在 1980 年代後，海外藏僧普遍來台，並將更多藏傳佛教的資訊引入台灣後，漢傳佛教與藏傳佛教之間進行交流後，進而使過往的具有佛教背景的家庭、學校社團，對於藏傳佛教有所認識，使台灣社會中對於藏傳佛教的接觸更加頻繁。

隨著藏僧來台弘法，弘法的情況也衍生一些難題。例如，語言上的隔閡、文化認知上的差異、傳承複雜與組織多樣等等。以及弘法者與受法者間的互動不夠成熟，以致於早期藏僧來台傳法，大多為灌頂、修法，較少教理層面的深入傳播，並且缺乏長遠的弘法計畫，直到 1990 年代晚期開始有所改變。儘管如此，藏傳佛教的教法保存完整性、密教的傳承，以及對於修行次第的藍圖，有相當清晰的規劃，等等諸多特色，引起台灣的信徒前往藏傳寺院學法的嚮往，也使台灣的漢傳佛教寺院道場，選派人員前往藏傳的佛學院留學。因此，大多數台灣人前往印度、尼泊爾等藏傳寺院學習的原因，可以歸納為（1）台灣的漢傳寺院送往藏傳寺院學習。（2）本身的學習經驗之中，為了進階提升個人修持。（3）受到師長的建議，而前往藏傳寺院學習。

台灣信徒前往藏傳寺院接受教育後，根據所受到的訓練，以及所屬的教派傳統，進而從過去居士的身份，轉變獲得不同的身份、頭銜。然而藏傳佛教本身的教派相當多元，四大教派又可以再進行分類。例如，不同寺院、各自分支的特殊傳承體系（姚麗香，2007；聖嚴法師，2013；劉國威，2015, 2017）。因此在不同的寺院中，對於弘法者的頭銜、稱謂，或身份必須完成的訓練，也不盡相同。台籍僧侶獲得頭銜的方式，除了透過傳統的課程訓練，可以發現部分台籍僧侶雖然未完成傳統的身份訓練、考核，但因為本身的特殊經歷、學習上的表現，或是修學上的歷程足以同等符合該頭銜的訓練，以及師長們對於他們在弘法上的期許，所屬教派寺院的師長特別授予賦予頭銜稱謂進行傳法活動。

台籍僧侶在台灣的弘法活動，主要與所受的訓練、身份與頭銜緊密相關。大部分的受訪者回台後，因為通曉藏文的緣故，普遍都會擔任藏僧來台弘法時的翻譯工作。關於教法傳授的部分，本文認為「台籍僧侶」，可以分為兩種弘法者角色。第一類是主持傳法活動的「傳法者」：台籍僧侶本身的頭銜具有對應的傳法資格，台籍僧侶在台可以進行傳法或是灌頂，以及規劃課程教授等活動。但如同先前一再強調「上師」在藏傳佛教中具有特別重要的意義（姚麗香，2007），弘法者與受眾之間並不一定會成為「上師—弟子」關係。研究結果顯示台籍僧侶的

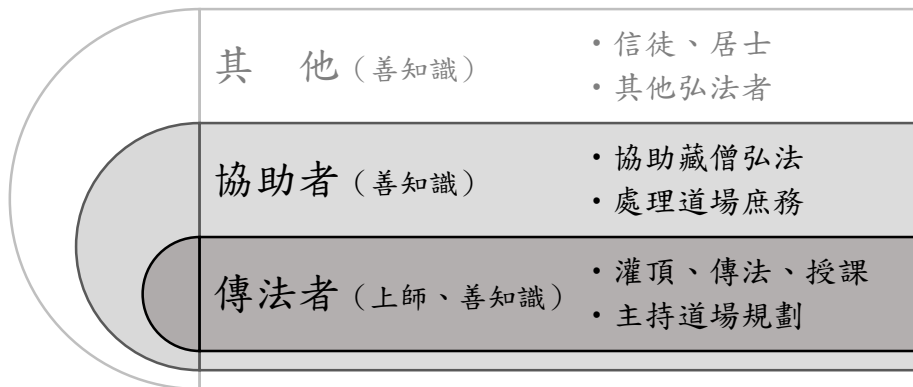
傳法者與受眾間多為「善知識」的普遍意義師徒關係，主要進行佛法的引導與教授，信徒學習密法所需的特定意義的「上師—弟子」關係，則大多回歸建立於所屬教派的藏僧與信眾之間。僅有少數的台籍僧侶則是因為傳授特別傳承的密法，同時本身具有傳授灌頂的資格，而有建立特定意義的「上師—弟子」關係。

傳法者在台灣所進行的弘法活動，根據黃葳威（2008）過去曾歸納提出的七種傳播方式，大致上可被歸類為人際傳播、組織傳播，以及相關的出版品傳播，其中新媒體傳播則是大部分的受訪者都表示會使用社群媒體，但較少進行電視或電台的傳統媒體傳播，也較少進行社區服務或是文化傳播。

第二類則是協助藏僧來台時的弘法活動的「協助者」：這類受訪者前往藏傳寺院學習後，未取得相關的頭銜，或是擁有資格但因為師長的叮囑或是自我定位，並未進行傳法。此類台籍僧侶回到台灣後，所進行的弘法活動，較少從事講經傳法，主要協助道場的行政庶務，輔助藏僧來台弘法時的幕後工作，傳法任務主要由海外藏僧負責。但對於台灣信徒而言，除了協助藏僧的弘法，也有機會對於信眾提供佛法建議，達到所謂「善知識」的引導作用。協助者的台籍僧侶進行人際傳播與組織傳播的傳播方式，展現的是輔助的角色，並包含透過文字、影音、社群媒體等不同程度的出版品傳播與新媒體傳播。

本文認為藏傳佛教在台灣本地傳播者，實則可以分為三部分進行討論。本地傳播者最廣的範圍，應包含以其他佛教傳統僧侶身份，弘揚藏傳佛教的弘法者。以及藏傳佛教中的信徒、居士，如同黃葳威（2008）指出宗教傳播中，除了宗教人士，作為信徒、慕道人士也都是傳播者。但由於本文所關注的研究範圍，聚焦於台籍僧侶，故將台籍僧侶的傳法者與協助者兩類角色，加上廣義的本地傳播者，繪製成如下圖 5-1 說明。

圖 5-1：藏傳佛教台灣本地傳播者



過往研究文獻指出，早期的漢人上師在傳法上的純粹度容易受到挑戰，源於難以具足多數藏籍上師具備的完整訓練與學習經歷等條件（姚麗香，2007）。本文的訪談過程中，大部分的台籍僧侶們雖然並未如同多數藏僧，從小進入佛學院學習訓練，然而在藏僧師長的引介下，前往藏傳寺院學習，仍有許多受訪者在進行學習、訓練後，獲得相關的資格、頭銜，加上弘法者對於自我有清楚的定位，所進行的也是相對應的弘法活動，並且獲得所屬寺院傳承師長的支持，綜合上述這些原因，台籍僧侶在台灣弘法過程中，相對於早期漢人上師容易受到的挑戰，受訪者們表示較少遭受弘法資格的質疑。

本文將此次的研究中，藏傳佛教台籍僧侶在進行宗教傳播面臨的難題，按照受眾的類型分為：面對已經是藏傳佛教信徒的受眾，進行弘法時的發展困境。主要如同過去的文獻中指出，藏傳佛教的海外藏僧來台，形式上蓬勃發展，但較少深入教理，以及缺乏長期規劃。雖然文獻中認為 1990 年代後期，逐漸有所改善，但從台籍僧侶的弘法經驗中，仍舊不少台灣信徒對於藏傳佛教缺乏系統性的學習，以及對於學法的態度流於形式化，或僅止於知識性的學習，而難以將佛法落實於生活、實踐於自身。此外，部分受訪者提到在道場經營方面會面臨的人事紛爭。以及透過網路進行弘法時，雖然對於弘法減少了時空的距離，然而同時也面臨缺乏人與人之間真實互動的體驗，如同受訪者 D 形容所謂「看見的、見到的傳承」，使受訪者們針對使用新媒體傳法時進行反思。

另外則是面對非信徒的社會大眾弘法時的難題。台灣的宗教信仰多以佛教、道教為主，但在佛教信仰中，對比漢傳佛教在台的發展，藏傳佛教的接觸比例仍佔少數，較難以向非信徒的社會大眾進行傳播。另外，針對向社會大眾傳播的難題，其中有受訪者認為青少年族群較少願意接觸宗教，也可能會不利於藏傳佛教長期的發展。也有受訪者認為台籍僧侶進行宗教傳播時，具有宗教人士的身份，反而容易與受眾間產生距離感，不利於接觸社會大眾。針對台籍僧侶弘法經驗中所面臨的挑戰，本文以下表 5-1 呈現。

表 5-1：台籍僧侶宗教傳播時面臨的挑戰

| 面對的受眾類型  | 挑戰與困境  |
|----------|--|
| 信徒、弟子、學生 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 學習佛法流於形式化、好高騖遠</li> <li>2. 對佛法僅做知識化的學習、未親身實踐</li> <li>3. 缺乏系統性學習</li> <li>4. 透過網路傳法缺乏實際互動</li> <li>5. 道場經營的人事問題</li> </ol> |
| 非信徒、社會大眾 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 藏傳佛教屬於小眾信仰，較難觸及社會大眾</li> <li>2. 缺乏年輕族群接觸宗教</li> <li>3. 社會大眾對於宗教人士的距離感</li> </ol>   |

資料來源：本文自行整理。

了解藏傳佛教台籍僧侶面臨的挑戰後，本文進而從宗教傳播的角度，對於台籍僧侶所進行的弘法活動，如何解決對應的難題，並從疑慮消除策略的三種傳播方式進行分析。首先，藏傳佛教台籍僧侶所使用的消極策略傳播方式，主要展現於面對社會大眾或是信徒的招募，如同黃葳威（2008）將「隨緣」劃分為佛教團體宗教傳播中的一種傳播方式，屬於三種策略中的消極策略。本文中的受訪者對於道場、信徒的經營，多數台籍僧侶會強調「隨緣」的概念。其次，台籍僧侶的消極策略的傳播方式之中，也包含黃葳威（2008）的研究所指出的「著重個人修



持」，許多受訪者均強調佛法的修持在於實踐，透由如實修行展現出來的氛圍，進而吸引受眾前來親近學習。另外，本文認為受訪者所獲得的頭銜，以及所屬教派師長的推薦，也是台籍僧侶在台灣進行弘法時，所特有的消極策略之一。

本文認為多數台籍僧侶提到未面臨身份的質疑，主要可歸因於消極策略的使用，透過台籍僧侶本身的頭銜資格、氛圍展現，以及師長的認可進行弘法，加上對於信徒與道場經營採取較隨緣的態度。自然免除許多面臨受眾前來挑戰的可能性，使得前來的信徒、學生，屬於「有緣」或是對道場感興趣的受眾。然而這樣的消極策略卻不利於受訪者提到「難以觸及社會大眾」的困境。此外，本文認為對於宗教傳播中的「隨緣」概念，較適合以釋常照（2003）指出的「隨緣」意義來理解，因為仍需在事務過程中盡力盡分，至於結果則隨緣面對，並非完全消極不作為。但在本文中為了方便討論，仍將之歸納於消極策略。

宗教團體的積極策略傳播方式，黃葳威（2008）認為可以分為設立宗教場所、舉辦活動，以及透過不同的媒體進行宣傳。本文的受訪者中多數的台籍僧侶無論角色是傳法者或是協助者，均各自有主持或協助的道場，並且規劃相關的法會或是課程。在宣傳方面，透過網路以及社群媒體為主要的宣傳方式，有助於接觸到社會大眾與年輕族群，少數受訪者則提到也有進行出版品的宣傳。

藏傳佛教台籍僧侶展現的積極策略，本文認為呈現藏傳佛教在台灣進一步的發展，特別是針對台灣信徒的學法難題，從課程設計上進行調整。例如，部分受訪者在規劃活動、法會或是課程時，提到配合台灣信眾的學習方式及文化習慣，將傳統的藏傳佛教學習內容進行調整，並且加入實修的課程。另外，也有道場嘗試使用中文的方式來進行法會活動，讓信徒使用熟悉的語言，更直接了解修持內容。相對過往藏僧來台弘法所面臨的語言挑戰，台籍僧侶在台灣藏傳佛教弘傳中，展現其所特有的積極策略傳播方式。

最後則是互動策略的傳播方式，同時也是本文認為不單是藏傳佛教，更是佛教的傳遞中，最重要的傳播模式。透過直接或間接的互動，能夠達到交換意見的效果，也有助於信任的建立，真實的了解對方的想法。也因此訪談過程中，可

以發現多數的受訪者，面對弘法受眾的態度，是扮演法友、朋友的角色，透過友伴之間的交流，分享學習佛法的經歷，是受訪者們一致認為最重要的事情。最終回歸學習佛法的最主要的目標，是期望能實際將佛法運用在自身，而非形式性的學習，受訪者們對於弘法的過程中，更是強調「互動」、「問答」的重要性。綜上所述，無論是透過先前的消極策略或是積極策略的傳播方式，佛法的傳遞最終必須透過以互動模式的方式進行弘傳。本文將台籍僧侶所呈現的三種不同策略的傳播方式，整理如下表 5-2。

表 5-2：台籍僧侶的三種策略傳播方式

| 策略類型 | 所呈現的弘法活動   |
|------|--|
| 消極策略 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 隨緣招募信徒。</li> <li>2. 精進個人修持。</li> <li>3. 本身的頭銜、所屬教派師長的推薦認可。</li> </ol>                                    |
| 積極策略 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 設立道場、中心、佛學會。</li> <li>2. 網路課程、社群媒體、出版品。</li> <li>3. 配合台灣習慣，調整授課、閉關模式。</li> <li>4. 課程、法會中文化進行。</li> </ol> |
| 互動策略 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 傳法者與受法者間交流問答。</li> <li>2. 結交朋友、建立信任。</li> </ol>  |

資料來源：本文自行整理。

## 二、延伸討論

本文的研究訪談過程中，許多台籍僧侶對於台灣的藏傳佛教弘法現況，提出很多重要的建議，最主要包含藏傳佛教在台灣本土的發展，以及翻譯人才的培養。如同蕭金松（2002）的研究指出「應該集合力量儘快興建本派本土道場，除了硬體以外，還要規劃對應的軟體措施，包括有制度、有次第的講學和修法課程，甚至成立藏傳佛學院，與海外母寺教育接軌，培育台籍僧才。」

未來固然持續會有台灣信徒前往印度、尼泊爾的藏傳佛教寺院接受學習訓練成為台籍僧侶，如同黃英傑（2019年11月8日）的研究中，未來勢必發展出更多本地的合格弘法者。然而台灣的居士學習環境則成為值得探討的方向，因為多數的台灣信徒，仍以中文學習藏傳佛教，難以要求所有想要學習藏傳佛教的台灣信徒都能通曉藏文，如何使他們學習到更深入、更具系統性的藏傳佛教，成為未來一個努力的重點。

針對台灣居士信徒的學習，本次研究的受訪者中，有道場已經將所屬教派的部分教法翻譯成中文，規劃系統性的課程，並且正在進行授課中，成效有待時間加以觀察。但確實屬於台籍僧侶所特別能夠展現的積極策略傳播方式，如同受訪者D說到「仁波切常比喻，佛法像是茶，文化是杯子，所以我們可以用不同的杯子來裝這個茶。」本文認為能夠規劃調整適合台灣的教學系統，或是建立完整的中文版藏傳佛教課程教材，將對於信徒受眾能夠更加方便理解佛法，特別是將藏傳佛教對於修行所特有的完整修行藍圖，以及藏傳寺院保存下來的豐富經論，讓更多的台灣信徒有機會加以學習。

然而相對比外國的經驗，藏傳佛教教法的翻譯成中文的比例，仍佔非常少數，也使得規劃一套完整課程具有挑戰性。法本翻譯的品質必須能夠完整呈現教法，培養一群優良的翻譯系統，成為未來藏傳佛教在台發展的重要考量。在弘法者與信徒傳授教法方面，雖然逐漸有所謂的台籍僧侶，但在目前傳法方面大多仍由藏僧主導，特別是「上師—弟子」關係的密法傳授，仍多由藏僧傳授，就現階段而

言，如同有些受訪者提到須培養優質的口譯人員，作為海外藏僧來台弘法時的重要橋梁，使傳法時的翻譯可以更加完整、準確的傳遞。但長久發展而言，則像是另一部分受訪者所說，有待未來台籍僧侶的發展更加成熟，以及在台籍僧侶的訓練上，能夠更有系統性地進行規劃，並且強化台籍僧侶各自的角色定位，進行對應的弘法活動，如同受訪者 A，作為藏區以外具有全部巴麥欽哲伏藏教法的持有者，「有一些責任必須要傳授。」



## 第二節 研究限制與建議

### 一、研究限制

黃葳威(2008)指出宗教傳播的相關研究文獻仍相對有限，現有宗教傳播研究中也較少關懷的宗教傳播策略研究。本文探討的藏傳佛教的宗教傳播策略，將研究對象聚焦於宗教傳播具有重要影響的本地弘法者。透過疑慮消除理論的三種策略加以分析「台籍僧侶」所展現的傳播方式。作為一份初探性的研究，描繪出藏傳佛教的台籍僧侶在台弘法的現況。對於藏傳佛教在台灣的發展研究，提供較新穎的研究角度，同時也對於宗教傳播的研究，特別是宗教傳播策略的分析，提供些許的研究貢獻。

本文在研究對象上仍有所侷限，雖然藏傳佛教的弘法者不限於出家的比丘、比丘尼，本文也訪問到以在家身份進行傳法的「台籍僧侶」。不過目前海外藏僧熱絡來台弘法，前往印度、尼泊爾等藏傳佛教系統的寺院學習後回到台灣弘法的台籍僧侶，僅為台灣藏傳佛教弘法者的少數。故相對缺乏研究樣本的數量，但作為初探性的研究，已勾勒出目前藏傳佛教中台籍僧侶的弘法現況以及傳播方式，對於未來研究藏傳佛教在台的發展，提出關於本地弘法者的研究觀點。

再者，本文的研究對象存在另外一項限制，此次所訪問到的「台籍僧侶」僅有兩位受訪者是女性。回台後的弘法活動，也主要擔任協助者的角色，協助海外藏僧來台弘法，或是執行道場庶務。相對於當代台灣漢傳佛教的寺院中，女性僧侶數量為數眾多，呈現台灣漢傳佛教比丘尼在學歷與人數高於比丘的現象，並且多由比丘尼負責擔任寺院要職(李玉珍，2016)。對比其它傳承系統的佛教在其它地區的發展，又或是其它宗教中對於男女地位的差異，台灣女性積極投入各宗各派佛教活動中，特別是出家成為漢傳佛教的比丘尼，具有其社會環境與歷史脈絡可供探詢(李玉珍，2016)。

造成此限制的原因，本文認為可以分為兩個面向分析，首先，因為本文的研究對象限縮於前往藏傳寺廟學習受訓的台籍僧侶，許多漢傳比丘尼未有在藏傳寺廟學習訓練的經歷，但在台灣藏傳佛教道場協助弘法活動。其次，是藏傳佛教的女性僧侶制度發展相對複雜，姚麗香（2007）指出在傳統藏傳佛教中，出家主要是男性的權利與義務，雖然許多藏傳寺院設有尼院，但藏傳佛教長久以來中斷的比丘尼戒律的傳承，成為藏傳佛教僧侶制度中的憾事（大寶法王噶瑪巴官方中文網，2017年3月9日）。此外，雖然藏傳佛教的弘法者並不限於出家僧眾，包含在家人的身份，文獻記載有許多著名的女性上師、女性祖古，但對於整體弘法者仍屬於相對少數（劉婉俐，1999, 2002）。傳統的藏傳尼眾，大多以輔助、侍者的角色為主。同樣在台灣藏傳道場中，多以男性弘法者為主，尼眾大多提供法務協助，並如同受訪者J所說「在台灣的話，藏傳的女眾也不是很多。」

最後，本文認為在對於整體藏傳佛教的研究方法上存有語言、溝通的限制，本文此次的訪問對象聚焦於「台籍僧侶」。固然對於台籍僧侶的弘法現況與傳播策略，提供仔細的觀察分析，台籍僧侶做為本地弘法者，對於藏傳佛教在台的宗教傳播策略討論，亦具有其特別重要的地位。但整體而言也僅能提供單方面的傳播狀況，受限於語言溝通，難以訪問海外藏僧或是閱讀藏文文獻，來相互比較藏僧與台籍僧侶間的傳播策略是否存有異同。如同前述目前藏僧普遍來台的情況，台籍僧侶尚在發展階段，勢必與藏僧或是海外的藏傳寺院之間，維持密切的往來與接觸，若能克服語言上的障礙，對於藏僧提出訪問，又或是提供藏文文獻，對於整體的藏傳佛教傳播研究，勢必能夠提出更完整的觀察分析。

## 二、研究建議

從過去以來佛教的傳播歷程而言，本地弘法者所扮演的角色相當重要，綜觀佛教各傳承發展，從印度向世界各地傳揚的過程中，最初皆由印度大師擔任主要的弘法角色，最後各地信徒成為合格弘法者，取代印度等外籍師長而以各自語言繼續進行傳播（黃英傑，2019年11月8日）。未來勢必會有越來越多的藏傳佛教信徒成為台籍僧侶，或許是更多的台灣人前往印度、尼泊爾等藏傳佛教系統寺廟學習訓練，又或者如同受訪者D、受訪者I所期許可以在台灣建立本地的藏傳佛教的訓練系統，培養出更多本地弘法者。過去的學者以海外藏僧來台，作為劃分藏傳佛教在台的發展歷程，本文認為隨著台籍僧侶的陸續培養，在將來台灣的藏傳佛教弘揚中，可以塑造新的發展里程碑。成為未來研究者可以對於藏傳佛教的在台發展進行更多不同面向的研究可能。

本文延續黃葳威（2008）所採取的研究脈絡，關注於宗教關係傳播中的傳播策略的研究取徑，將藏傳佛教的台籍僧侶所進行的傳播方式，以疑慮消除策略理論進行研究觀察。但因研究對象樣本的限制，僅能得出初探性的研究成果，未來隨著台籍僧侶發展成熟，得以不同劃分標準進行台籍僧侶的取樣，並針對個別族群所採的傳播方式進行更全面的分析。又或者能克服語言上的障礙，對於海外藏僧提出訪問、參考藏文文獻，相互比較藏僧與台籍僧侶間的傳播策略是否存有異同，對於整體的藏傳佛教傳播研究，勢必能夠有更完整的觀察分析。

透過疑慮消除策略探討藏傳佛教的弘法者的傳播方式，本文認為也可以從受眾的角度，探討對於接觸到藏傳佛教、有意在藏傳佛教學習的人們，又將是採取如何的疑慮消除策略，來選擇願意學習的藏傳佛教弘法者或是道場。如同 Berger 與 Calabrese 建構疑慮消除理論是為了解釋，陌生人間在進行首次互相對話時，如何透過溝通來消除疑慮（Berger, 1988；West and Turner, 2010），這樣的對話是相互的過程。故本文認為社會大眾成為藏傳佛教的信徒之前，在摸索、接觸陌生的宗教信仰時，同樣也適合透過疑慮消除的三種策略進行觀察。

關紹箕(2007)指出透過宗教傳播學的研究，有助於對宗教傳播問題或現象，做出較全面性與系統性的研究，並劃分出十個主要研究領域。過去文獻中對於藏傳佛教在台的傳播發展，主要著重於在台灣發展的整體觀察、四大教派的個別研究，以及道場的個案分析。此次透過宗教傳播學的研究取向，觀察「台籍僧侶」的弘法傳播方式，本文認為未來對於藏傳佛教的研究，乃至對於弘法者本身的研究仍有很大的發展空間。特別是當台籍僧侶的比例逐漸上升，海外來台的藏僧與台籍僧侶之間在道場經營上、或是弘法上如何互動，藏傳佛教之間不同教派的台籍僧侶的研究分析，為了更加全面性的理解宗教傳播問題或現象，都將可以透過宗教傳播學的研究取徑，成為日後藏傳佛教在台發展的觀察重點。

最後，必須強調的是在台灣的多元環境中，宗教的多樣性自然不在話下。單純討論佛教的宗派傳承，無論是漢傳、藏傳、南傳的佛教系統，可以預見未來台灣的佛教發展，將會相互頻繁交流。如同前述提到的藏傳佛教女性僧侶的侷限，近來藏傳佛教中也有針對相關的戒律制度進行討論與規劃，從漢傳的比丘尼僧團至藏傳寺院傳授比丘尼戒律（釋惠敏，1999；大寶法王噶瑪巴官方中文網，2017年3月9日）。未來或可能對於藏傳佛教的比丘尼制度有重大進展，以及現在很多漢傳僧侶雖未投入藏傳佛教的寺院系統，但對於藏傳佛教的弘揚有所貢獻。因此，本文認為當藏傳佛教的台籍僧侶更加普遍時，與台灣本地的漢傳佛教僧團之間，將有更多的互動與弘揚，將是未來台灣佛教界值得關注的議題。



## 參考文獻

### 一、中文文獻

《大方廣佛華嚴經》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 10 冊，No. 279。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0279\\_053](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0279_053)

《大智度論》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 25 冊，No. 1509。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1509\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1509_001)

《六祖大師法寶壇經》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 48 冊，No. 2008。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2008\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2008_001)

《佛說仁王般若波羅蜜經》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 8 冊，No. 245。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0245\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0245_001)

《景德傳燈錄》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 51 冊，No. 2076。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2076\\_001](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T2076_001)

《摩訶止觀》。收錄於《大正新脩大藏經》，第 46 冊，No. 1911。取自中華電子佛典協會 (CBETA) 資料庫 [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1911\\_004](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T1911_004)

大寶法王噶瑪巴官方中文網 (2017 年 3 月 9 日)。〈【第一屆比丘尼僧團傳戒會·特別報導，系列六之一】〉。取自大寶法王噶瑪巴官方中文網

<https://www.kagyuoffice.org.tw/kaguy-lineage/17th-karmapa/focus/20170309-2>

巴珠仁波切藏文原著；堪布索達吉譯 (2015)。《大圓滿前行引導文·普賢上師言教》。台北：喇榮文化。

巴麥欽哲仁波切 (黃英傑博士) (2019)。《金剛乘事件簿：民國密宗年鑑 (1911-1992)》。台北：商周出版。

布頓著；蒲文成譯 (2006)《布頓佛教史》。台北：大千出版。

白瑪措 (2008)。《藏傳佛教的蓮花生信仰》。北京：中國藏學出版社。

石義宇 (2018)。《藏傳佛教寧瑪派在台灣的發展：以中華民國寧瑪巴喇榮三乘法

- 林佛學會為研究》。佛光大學佛教學系碩士論文。
- 印順法師（1950）。〈大乘不共法〉，《印順法師佛學著作集》第 42 冊 No. 40  
成佛之道（增注本）。取自中華電子佛典協會（CBETA）資料庫  
[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0040\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0040_005)
- 印順法師（1953）。〈信心及其修學〉，《印順法師佛學著作集》第 15 冊 No. 15  
學佛三要。取自中華電子佛典協會（CBETA）資料庫  
[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0015\\_005](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/Y0015_005)
- 江中信（2002）。《人際傳播學》。台北：風雲論壇出版社。
- 李江琳（2010）。《1959 拉薩！達賴喇嘛如何出走》。台北：聯經出版。
- 李江琳（2012）。《當鐵鳥在天空飛翔：1956~1962 青藏高原上的秘密戰爭》。台北：聯經出版。
- 李玉珍（2016）。《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》。新北市：博揚文化。
- 見鉢法師（2011）。〈願令眾生得無畏〉，《中台山月刊》。第 136 期。取自  
<https://www.ctworld.org.tw/monthly/136/a02-3.htm>
- 宗薩·蔣揚·欽哲仁波切作；姚仁喜譯（2012）。《不是為了快樂——前引修持指引》。台北：橡實文化。
- 宗薩蔣揚欽哲諾布著；姚仁喜譯（2016）。《上師也喝酒？》。台北：橡實文化。
- 明珠仁波切（2000）。〈藏傳佛教寺院在台灣——白馬山菩提講堂〉，《西藏學術會議論文集》。台北：蒙藏委員會。
- 林冠群（2004）。〈吐蕃贊普墀祖德贊研究〉，《臺灣師大歷史學報》，第 32 期。頁 1-41。
- 俞肇福（2013 年 4 月 12 日）。〈台灣男童陞座 認證為轉世活佛〉，《自由時報》。  
取自 <https://news.ltn.com.tw/news/local/paper/669855>
- 姚麗香（2007）。《藏傳佛教在台灣》。台北：東大圖書。
- 星雲大師（1994）。《十大弟子傳》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師（2009）。《星雲法語（2）——生活的佛教》。新北：香海文化。

- 胡幼慧 (1996)。《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》。台北：巨流圖書。
- 修慈法師 (2009)。〈《勝鬘夫人經》十大受之身心教化〉，《慧炬雜誌》。第 540 期。頁 19-23。
- 徐佳士 (1997)。〈中國傳統中人際傳播特徵初探〉，《資訊爆炸的落塵：今日傳播與文化問題探討》。台北：三民。
- 拿望炯內 (2018)。〈佛日增輝：薩迦派在台之發展近況與展望〉，《藏傳佛教格魯派與薩迦派——學術研討會論文集》。台北：文化部。
- 翁仕杰 (2018)。〈格魯派在台灣的發展機制——漢藏政教傳承的界限與交融〉，《藏傳佛教格魯派與薩迦派——學術研討會論文集》。台北：文化部。
- 耿振華 (2000)。〈台灣藏傳佛教的現狀與發展〉，《西藏學術會議論文集》。台北：蒙藏委員會。
- 馬修·李卡德、賴聲川 (2010)。《頂果欽哲法王傳——西藏精神》。台北：全佛。
- 唯色 (2007)。《看不見的西藏》。台北：大塊文化。
- 張珣 (1985)。〈台灣不同宗教的信徒與組織之比較研究〉，《國立台灣大學社會學刊》，第 17 期。頁 15-44。
- 張駿逸 (2006)。〈藏傳佛教造像色彩與方位相關性探討〉，《民族學報》，第 25 期。頁 1-20。
- 第十四世達賴喇嘛著；蔣揚仁欽譯 (2012)。《覺燈日光：道次第講授成滿智者所願》。台北：商周出版。
- 陳玉蛟 (1988)。〈台灣的西藏佛教〉，《西藏研究論文集》，第 3 期。頁 105-117。
- 陳向明 (2006)。《社會科學質的研究》。台北：五南圖書出版。
- 陳家倫 (2012)。〈南傳佛教在台灣的發展與影響：全球化的分析觀點〉，《台灣社會學》，第 24 期。頁 155-206。
- 陳家倫 (2017)。〈面對外來佛教：佛教全球化對台灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世紀宗教研究》，第 16 卷第 1 期。頁 73-119。

- 遍智吉美林巴藏文原著；堪布徹令多傑仁波切講記；張福成譯（2012）。《本智光照——功德寶藏論 顯宗分講記》。台北：橡樹林文化，城邦文化出版。
- 堪布慈誠羅珠（1999）。《密宗斷惑論》。台北：中華民國寧瑪巴喇榮三乘法林佛學會。
- 堪布丹增拉巴編撰（2015）。〈師君三尊略傳〉，《大阿闍黎蓮花生傳記：生世法源·摩尼寶鬘》。頁 213-215。新北：大千出版社。
- 黃玉蘭（2017）。《飄洋過海來適應：馬來西亞在台僑生使用臉書與跨文化適應》。國立政治大學傳播學院傳播碩士學位學程碩士論文。
- 黃英傑（2019 年 11 月 8 日）。〈馬來西亞的金剛乘佛教弘法師資初探〉。「第五屆世界居士佛教論壇—論壇 3：《弘法與教育》」第四場專題報告。取自馬來西亞佛教居士總會—第五屆世界居士佛教論壇【論文】下載網頁 <http://www.mbka.org.my/5wbkf3-4/>
- 黃英傑編（1995）。《民國密宗年鑑》。台北：全佛。
- 黃葳威（1999）。《文化傳播》。台北：正中。
- 黃葳威（2000）。〈近五十年台灣地區宗教傳播策略的變遷〉，「2000 年文化研究國際學術會議」。
- 黃葳威（2008）。〈數位時代宗教傳播策略〉，《數位傳播與資訊社會》。頁 291-328。新北：威仕曼文化。
- 黃慧琍（2000）。《藏傳佛教在台發展初探——以台南地區的藏傳佛教團體為研究對象》。臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 慈惠法師（2004）。〈談佛門師徒〉，《普門學報》。
- 楊書濠（2009）。〈解嚴後（1987—1990）中國佛教會的護教行動〉，《人文集刊》，第 8 期。頁 95-110。
- 聖嚴法師（2006）。《印度佛教史》。台北：法鼓文化。
- 聖嚴法師（2013）。《西藏佛教史》。台北：法鼓文化。
- 聖嚴法師（2016）。《佛教入門》。台北：法鼓文化。

- 聖嚴法師 (2019)。《法鼓山的方向：萬行菩薩》。台北：法鼓文化。
- 雷盧坎納·月無垢大長老原著；D.J.Percy Silva 英譯；至賢光、易志行中譯(2016)。  
《教海覺舟——上座部出家律儀要略(Shāsanāvatarāṇaya)》。台南：法寂禪林。
- 趙威維 (2014)。〈敦煌本《壇經》中「善知識」的角色探究〉，《宗教哲學》，第  
70 期。頁 151-169。
- 蒙藏文化中心 (無日期)。〈海外藏僧來臺弘法人次及大陸藏僧來臺弘法人次統  
計表〉。取自蒙藏文化中心網頁 [https://mtcc.moc.gov.tw/home/zh-  
tw/statistical/2259](https://mtcc.moc.gov.tw/home/zh-tw/statistical/2259)
- 劉國威 (2015)。《承舊鼎新一藏傳佛教寧瑪派及其在台發展現況》。台北：蒙藏  
委員會。
- 劉國威 (2017)。《語旨傳承—藏傳佛教噶舉派及其在台發展現況》。台北：蒙藏  
委員會。
- 劉婉俐(1999)。〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉，  
《中外文學》，第 28 卷第 4 期。頁 188-211。
- 劉婉俐 (2002)。〈空行母與藏傳佛教上師傳記〉，《佛學研究中心學報》，第 7 期。  
頁 227-256。
- 劉婉俐 (2003 年 3 月)。〈神聖與世俗的融合：藏傳佛教詩歌——傳統中的宗教/  
文學關係〉，「第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會」，台中市南區。
- 劉婉俐 (2015)。〈西方佛教電影視域下的轉世議題表述：以藏傳佛教紀錄片《祖  
古》(2009) 為例〉，《輔仁宗教研究》，第 31 期。頁 29-73。
- 蔡亞樺 (2017 年 7 月 27 日)。〈獲頒國民身分證！澈贊法王是台灣人了〉，《自由  
時報》。取自 <https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2144750>
- 蔡侑儒 (2018 年 7 月 29 日)。〈用心為台灣祈福 2018 噶舉祈願大法會圓滿日完  
美結束〉，《上報》。取自  
[https://www.upmedia.mg/news\\_info.php?SerialNo=45369](https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=45369)
- 鄭如芳 (2012)。《運用降低不確定性理論探討資訊搜尋——以保健食品為例》。國

立交通大學理學院科技與數位學習學程碩士論文。

蕭金松 (2002)。〈台灣藏傳佛教發展管窺〉，《法光學壇》，第 6 期。頁 102-116。

蕭金松 (2011)。〈略論菩提道次第 (一)〉，《慧炬雜誌》，第 561 期。頁 20-27。

蕭智隆 (2013)。〈簡述「利美運動之研究」〉，《蒙藏季刊》，第 22 卷，第 4 期。  
頁 60-76。

蕭金松 (2013)。《西藏文法典研究》。台北：大千。

鍾善文 (1999)。《鄉村宗教傳佈之策略分析—以嘉義縣東石基督教會為例》。淡  
江大學大眾傳播研究所碩士論文。

鍾志鵬 (2021 年 4 月 7 日)。〈不捨！印度 2 萬名喇嘛為太魯閣號罹難者誦經  
天地同悲〉，《三立新聞網》。取自  
<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=921973>

懷海圓智 (2013)。《佛教秘密·秘密佛教的新視野》。台中：一切智智。

羅中展 (2009)。〈乾隆皇帝之菩薩唐卡研究〉，《中華技術學院學報》，第 40 期。  
頁 653-667。

羅妮淑 (2007)。〈台南重慶寺的發展歷程與南台灣藏傳佛教發展關係研究〉，《中  
華佛學學報》，第 20 期。頁 305-330。

關紹箕 (2007)。《宗教傳播學》。台北：輔仁大學文學院新聞傳播學系。

釋慈怡主編 (1988)。《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社。

釋惠敏 (1999)。《戒律與禪定》。台北：法鼓文化。

釋大律 (1999)。〈菩薩慈悲利他之探討〉，《福嚴佛學院第八屆學生論文集》。頁  
925-941。新竹：福嚴佛學院。

釋聖嚴 (1999)。《學佛群疑》。台北：法鼓文化。

釋聖嚴 (2003)。〈漢傳佛教文化及其古文物〉，《中華佛學學報》，第 7 期。頁 1-  
22。

顧美芬 (2009 年 8 月 31 日)。〈三次訪台 達賴待遇大不同〉，《新頭殼 newtalk》。  
取自 <https://newtalk.tw/news/view/2009-08-31/17>

## 二、外文文獻

- Berger, C. R. and Calabrese, R. J. (1975). Some explorations in initial interaction and beyond: Toward a development theory of interpersonal communication, *Human Communication Research*, 1(2), 99-112.
- Berger, C. R. (1979). Beyond initial interaction: Uncertainty, understanding, and the development of interpersonal relationships. In H. Gile and R. St. Clair (Eds), *Language and social psychology*, 122-144. Oxford: Blackwell.
- Berger, C. R. and Bradac, J. J. (1982). *Language and social knowledge: uncertainty in interpersonal relations*. London: Arnold.
- Berger, C. R. (1987). Communicating under uncertainty. In M. E. Roloff and G. R. Miller (eds.). *Interpersonal Processes: New directions in communication research*. Newbury Park, C.A.: Sage.
- Berger, C. R. (1988). Uncertainty and Information Exchange in Developing Relationships. In Duck, S. (ed.). *Handbook of Personal Relationships*. Wiley, New York.
- Berger, C. R. (1995). Inscrutable goals, uncertain plans, and the production of communicative action. *Communication and social influence processes*, 1-28.
- Gudykunst, W. B. and Hammer, M. R. (1988, Summer). The influence of social identity and intimacy of interethnic relationships on uncertainty reduction processes, *Human Communication Research*, 14(4), 569-601
- Shannon, C. E. and Weaver, W. (1949). *The mathematical theory of communication*. University of Illinois Press.
- West, R., and Turner, L. (2010). *Introducing communication theory: analysis and application* (4th ed.). McGraw-Hill Higher Education.