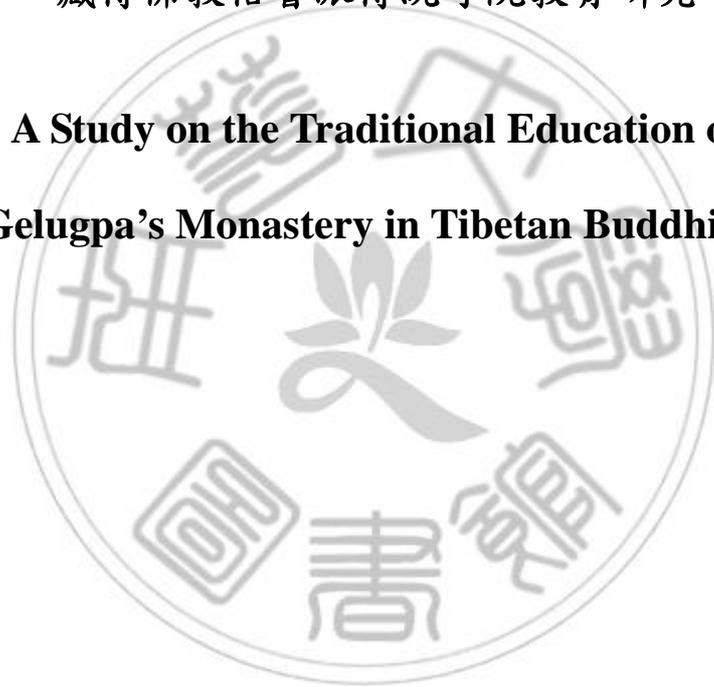


南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所 碩 士 論 文

藏傳佛教格魯派傳統寺院教育研究

**A Study on the Traditional Education of
Gelugpa's Monastery in Tibetan Buddhism**



指導教授：陳又新 博士

研 究 生：周子鈴 撰

中 華 民 國 九 十 五 年 十 二 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

藏傳佛教格魯派傳統寺院教育研究

研究生：周子鈺

經考試合格特此證明

口試委員：釋慧開

林冠輝

陳又新

指導教授：陳又新

系主任(所長)：何建忠

口試日期：中華民國 九十五年 十二月 八 日

論文摘要

佛教自創立開始，雖不以學問作為其核心，但僧團中確是知識份子的聚集之處。事實上，當時印度的社會，要受高等教育，唯有向大宗教家親近學習，西藏也是如此。隨著歷史的發展，寺院教育幾乎成為西藏主要的教育形式。在藏傳佛教各派中，格魯派除了教育經驗豐富之外，其教育制度更是健全完備。十七世紀以後，格魯派成為西藏的政教共主，在其主導下，西藏社會的政教及轉世制度更加緊密結合。隨著現代化社會的變遷，對政教及轉世制度可能產生重大的改變，格魯派乃至藏傳佛教的發展，寺院教育是其中的關鍵，影響甚巨。

關鍵字：寺院教育、格魯派、堪布、格西

藏傳佛教格魯派傳統寺院教育研究

目次

第一章 緒論.....	3
第一節 研究動機.....	3
第二節 研究目的.....	7
第三節 研究範圍.....	9
第四節 文獻檢討.....	11
第五節 研究方法與架構.....	15
第二章 寺院教育在西藏的發展.....	18
第一節 寺院教育發展的基礎.....	18
一、桑耶寺的建立.....	18
二、噶當派的形成.....	22
第二節 寺院教育組織的建立.....	27
一、寧瑪派.....	27
二、薩迦派.....	31
三、噶舉派.....	35
第三節 寺院教育的發展.....	39
一、宗喀巴的修學過程.....	39
二、宗喀巴的佛學主張.....	45
三、宗喀巴的弟子.....	52
第三章 格魯派的寺院教育.....	57
第一節 六大寺的寺院組織.....	57
一、甘丹寺.....	57

二、哲蚌寺.....	60
三、色拉寺.....	61
四、扎什倫布寺.....	63
五、塔爾寺.....	64
六、拉卜楞寺.....	65
第二節 六大寺的僧人組織.....	67
一、僧人的來源.....	67
二、僧人的分類.....	69
三、僧人的管理.....	72
第三節 六大寺的教育制度.....	75
一、各扎倉的學制.....	75
二、學習方式.....	89
三、學位取得.....	91
第四章 格魯派寺院教育與西藏.....	97
第一節 寺院教育與政治的關係.....	97
第二節 寺院教育與經濟的關係.....	101
第三節 寺院教育對社會文化的影響.....	107
第五章 結 論.....	120
參考書目.....	122
附錄.....	128
一、格魯派六大寺扎倉.....	128

第一章 緒論

第一節 研究動機

寺院是藏傳佛教寺院教育的根據地，中共入藏以前，西藏地區寺院約二七一一座、僧侶人數一一四一〇三人（約佔當時西藏總人口的 9.51%）。到一九六〇年寺院減少到三七〇座、僧侶一八一〇四（佔西藏總人口數的 1.44%）；一九六六年到一九七六年間，寺院遭到嚴重的破壞，僧侶四散；在一九七六年時，開放的寺院也只有八座，僧侶八〇〇人（只佔西藏總人口的 0.05%）¹，以下為西藏人口與僧侶人數概況：²

年 代 \ 人 數	人口總數單位(萬)	僧侶總數 (萬)	占總人口數的比例%
六世紀	85-90	—	—
七世紀（吐蕃王朝）	386	—	—
十三世紀（元代）	100	70,000	7
十八世紀（清代）	200	316,231	33.7

¹ 扎甲、鄭堆，〈淺談藏傳佛教對“一江兩河”流域人口的影響（上）〉，西藏研究，第4期，拉薩，1993，頁43。中共一方面恢復宗教活動，一方面對寺院中的僧侶進行「愛國主義」和社會主義的教育；一九八三年，在拉薩哲蚌寺下的乃沖廟成立了西藏佛學院。陳光國，〈社會主義的西藏與藏族人民的人權--紀念（世界人權宣言）發表四十周年〉，中國藏學，第4期，北京，1989，頁12。一九八四年，在中共的同意下，西藏地區的宗教信仰便逐步的公開，僧侶的人口也逐年增加；從一九八六年底，全西藏地區開放的寺院達二三四座，僧侶達六四六六人（佔西藏總人口數的 0.32%）；到一九九〇年末，開放的寺院已達一三五三座，僧侶增加到二六〇四四人，到一九九三年底，西藏全區人口有二二〇〇〇〇人，比一九九二年增增了三六〇〇〇人，與五十年代相比，增加了一倍多，在這些人口中，僧侶佔百分之三。新華社拉薩六月十二日電，〈蒙藏地區現況月報〉，第3卷，第6期，台北，1994，6月。

² 扎甲、鄭堆，〈淺談藏傳佛教對“一江兩河”流域人口的影響（上）〉，西藏研究，第4期，拉薩，1993，頁44。

一九五八	120	114,103	9.5
一九六〇	126.98	18,104	1.43
一九七六	172.40	800	0.046
一九八六	202.49	6,466	0.32
一九九〇	209.6346	26,044	1.24
一九九三	~220.0000	~66,000	3

一九五九年，第十四輩達賴喇嘛等十餘萬藏人流亡印度，各派爲了培養人才，以傳承教法，紛紛建立其寺院。如寧瑪派主要的六大寺院傳承，陸續在印度流亡藏人社區中重新建立，所有僧人之生活、教育完全由寺院提供。一九七八年潘諾仁波切進而創立額覺寧瑪學院，以作爲該派培養佛教人才的根據地。一九八九年，首批學僧畢業，分派至寧瑪派在印度、歐美等全球各寺院講學任教，經過嚴格考察合格通過之後再授予學位，該學院從建立到一九九四年止，取得學位者共有九名，到二〇〇三年止，共授予二十五名僧人學位³。從一九九五年起，每年維持有三百五十名以上的學僧⁴，另外，潘諾仁波切在一九八五年建立的禪定沃色閉關學院，在一九九七年再行擴建，學院授與學員三年爲期的閉關課程，指導閉關者正確的修行寧瑪派的大圓滿法⁵。

在一九五九年的西藏流亡潮裡，薩迦派本支與所屬各支系也陸續到達印度等地區，開始著手恢復傳承與建立根據地。一九六四年阿旺貢噶澈千仁波切，開始在印度北部烏他省(Uttar Pradesh)靠近德拉敦的拉吉普(Rajpur)興建西藏境外薩迦派的主寺，以作爲該派培養與訓練年輕一代僧人的基地。一九八八年薩迦佛學院

³ 陳又新，〈藏傳佛教在印度〉，《第一屆印度學學術研討會》，國立政治大學，台北，2003，頁3。

⁴ Ngagyur Rigzoeth Editions, *NgagyurNyingma Institute, the Faculty of Ngagyur Nyingma Institute*, Bylakuppe, India, 1995, p.34。

⁵ Palyul Ling International Buddhist Centers, “Samten Osel Ling Retreat Center”, http://www.palyul.org/eng_centers_namdrol.html。

建成，已有一百三十位僧人，每年有十二位畢業生⁶。在薩迦派寺院裡主要學習的有包括量論、般若、中觀、俱舍、戒律等主要法門及量理寶藏論、道果法以及薩迦派學者果然巴等的著作，畢業後根據學習程度分別授與學僧噶細巴、噶久巴或饒絳巴等學位⁷。

一九五九年屬於噶瑪噶舉派黑帽系統的第十六輩大寶法王離開西藏，經由不丹抵達錫金，在錫金的首都崗托(Gangtok)興建隆德寺(Rumtek)，成為噶瑪巴在西藏之外的主寺。一九七五年，大司徒在印度北部建立謝拉林，成為該派僧人教育訓練中心，一九七七年成立佛學院，共有七年基礎學習課程以及三年的閉關禪修，目前有一百多名學僧⁸。寺院內所學習的法門包括量論、般若、中觀、俱舍、戒律等著作以及梵文原典著作，而那洛六法、大手印等都是噶舉派不共的法門⁹。

格魯派從宗喀巴創立，到格魯派掌權至今，幾百年來從未分裂，其寺院教育更為興盛，對西藏的政治、經濟、社會文化等各方面都產生深刻的影響。寺院不僅是具有壯大的政治、經濟實力的機構，且被視為文教中心，擔負著保存和傳播文化的重責大任。這個傳統，在一九五一年中共進藏後，而有所改變。一九五九年，達賴喇嘛等十餘萬藏人流亡印度，一九六九年格魯派在西藏的三大寺，重建於印度南方，重建至今已具相當規模¹⁰。格魯派在印度三大寺學僧的課程，大約分為十五年級，學僧每天的功課，包括誦經、法事、辯經等。學習的課程，攝類分為初、中、高三級，以《釋量論》及各扎倉課本為主；般若以《現觀莊嚴論》為主，學習五年；中觀以《入中論》為主，學習二年；《俱舍論》學習二年；《戒

⁶ A Web Site for His Holiness Sakya Trizin, “A Biography of His Holiness Sakya Trizin” , <http://www.aadz12.ukgateway.net/biog.html>。

⁷ The Government of Tibet in Exile, “The Sakya Tradition” , <http://www.tibet.com/Buddhism/sakya.html>。

⁸ Sherabling~Land of Wisdom, “The XII Tai Situpa” , <http://www.sherabling.org/taisitupa/index.html>。

⁹ The Government of Tibet in Exile, “The Kagyu Tradition” , <http://www.tibet.com/Buddhism/kagyu.html>。

¹⁰ 大藏寺祈竹仁寶哲，《浪丐心淚》，昆明佛學研究，雲南，2005，頁 153~154。

律》一年。由於眾多因素的影響，目前取得格西學位較過去時間短¹¹，但整個教學體制仍未改變。

佛教的傳播是要依賴於人才，而人才的培養，除了豐富的教育內涵之外，更重要的是需要有一套健全的教育制度。藏傳佛教最早的寺院教育，肇始於桑耶寺(བསམ་ཡས།)的建立，寺中除講經、辯經研討外，還從事大規模的翻譯，都為後來的寺院教育建立基礎。吐蕃王朝滅亡後，寺院教育曾一度癱瘓。十世紀後，佛教在古格王也協沃(ཡེ་ཤེས་འོད།)等勢力的支持下，使得佛教再度的興起。十一世紀中期，阿底峽(ཨ་ཏི་ག།, Dipamkarashrijnana, 982~1054)從印度入藏，積極從事佛教教理系統化和寺院教育規範化的工作。在這段時期，許多宗派如雨後春筍相繼產生，辯論佛法教義之風盛行，寺院的教育功能也逐步健全。十一世紀末至十二世紀初，藏傳佛教中的寧瑪派(རྣམ་མཁེ།)、薩迦派(སངས་ལྷ།)、噶舉派(བཀའ་བརྒྱུད།)等主要宗派相繼形成，開始了以各派教義為主的寺院教育。十二世紀以後佛教發展日益興望，各派寺院以阿底峽所傳的噶當派(བཀའ་བཀའ་མཁེ།)寺院教育為依據，極力發揮寺院教育的功能。

十四世紀末至十五世紀初，宗喀巴(ཙོང་ཁ་པ།, 1357~1419)師從各家各派，勤學大、小五明及律藏。在噶當派桑浦寺(གསལ་ལྷ།)的教育體制及內容上，提倡僧人嚴守戒律、規定學經次第、嚴格寺院組織。第五輩達賴喇嘛及第七輩達賴喇嘛為格魯派寺院規定了嚴格的僧人學經制度及管理制度，如寺僧的定額，僧官的任免、學經程序、學位取得、紀律儀軌、組織機構等，使格魯派(དགེ་ལུགས་པ།)的寺院教育更嚴密和制度化，沿襲至今。

佛教從最初傳入吐蕃，到後弘時期的發展，寺院教育幾乎是西藏主要的教育

¹¹ 據格魯派僧人法增法師口述、釋慧平口述(為漢傳的法師，至印度色拉寺學習多年)。

形式，其歷史發展興衰是值得觀察的。而且在藏傳佛教各派中，格魯派的教育經驗最為豐富，教育制度最為完備，其寺院教育制度是如何形成？其特色又為何？格魯派自十七世紀以後，成為西藏的政教共主，在其主導下，西藏社會的政教及轉世制度除了更加緊密結合外，其寺院教育所扮演的角色如何？是否對格魯派本身及西藏產生影響？諸如此類的問題，都是引發筆者想要一探究竟的動機。

第二節 研究目的

一、增進對藏傳佛教寺院教育歷史發展的瞭解

佛教在七世紀時開始傳揚於西藏，在西藏的發展有前弘、後弘時期。前弘時期是創制奠基的時代，後弘時期則學者輩出、派系林立，有寧瑪派(རྟོ་མ་པ།)、噶當派(བཀའ་གདམས་པ།)、薩迦派(ས་སྐྱ་པ།)、噶舉派(བཀའ་བརྒྱུད་པ།)、希解派(ཞི་ཕྱེད་པ།)、覺宇派(གཙོང་ཡུལ་པ།)、覺朗派(རྗོ་ནང་པ།)、夏魯派(ཞལ་པ།)、郭扎派(དགོ་བླ་པ།)與格魯派(དགེ་ལུགས་པ།)等。其中寧瑪派承續前弘時期的法脈，散於民間。薩迦派則於元代領帝師之封號，號令西藏近百年。噶舉派更有四大八小支系，後來與地方勢力結合，開創轉世制度與政教結合。到十七世紀中期，格魯派的第五輩達賴喇嘛(阿旺·羅桑嘉措，བཀའ་དབང་རྒྱལ་མཚོ།，1617~1682)在蒙古和碩特部的軍事力量協助下，成為西藏的政教支配者¹²。

佛教在西藏，除了結合當地原始信仰之外，更紹承印度晚期佛法命脈，各派在顯、密修學次第等都是重視師承傳統。興盛的寺院、健全的寺院教育，透過政府有組織、有系統的在寺院、社會各角落等發揚光大，使佛法融入西藏的世俗生活中，形成具有西藏民族特色的佛教。從西藏歷史發展的軌跡來看，佛教是西藏歷史的一部份。藏傳佛教各派透過寺院教育的傳承，使佛教信仰全面滲透入西藏

¹² 陳又新，〈藏傳佛教在印度〉，《第一屆印度學學術研討會》，國立政治大學，台北，2003，頁1。

社會各階層，成爲西藏民族的精神、文化價值所在。

二、瞭解格魯派寺院教育制度的形成及特色

藏傳佛教從前弘時期的傳入至後弘時期繼而發揚，到後來格魯派的建立。宗喀巴與其弟子在帕竹政權的支持下，在拉薩以東建立甘丹寺。以噶當派桑浦寺(གསང་ལྷ)的寺院教育爲基礎，推行嚴持戒律，提倡先顯後密，發展出完整而獨具特色的教育體系。後來弟子相繼建立了哲蚌寺、色拉寺、扎什倫布寺塔爾寺及拉卜楞寺等¹³，其教育完全依照甘丹寺之教規而進行。宗喀巴在教義上融合顯、密，戒律嚴謹，僧俗界限上有明確的區分，經論的學習與實修並重，而且爲格魯派的寺院規定了僧人的生活準則及學經程序，都成爲往後格魯派寺院的組織和教育制度的準繩與基礎。

格魯派的寺院教育在其發展的歷史進程中，不僅形成了一套完整的教育體系，而且形成了獨有的特色。首先，在學制方面，顯宗的學習著重理解和辯論，密宗重於實踐和驗證，因此決定了它們嚴格的學制。其次，課程和教材方面，學習顯宗的學僧必須修完五部大論，學習密宗的學僧必須修完四部密續，有的學院由師長親自編訂教材，但其根本的內容及觀點是不變的，而且學僧除專修必修課程外，也可選修自己所喜好的天文曆算、醫學、藝術等方面的知識。再者，嚴格而不循私情的考試制度、固定而嚴謹的答辯方式，學僧學習期滿，均要經過嚴格的學業考試，因考取學位的不同，其考試範圍、場合、授予學位的級別也各有不同。最後，學習方法是注重對經論的專精、背誦。學僧們修習經論，次第分明，學完一科之後，再學另一科，強記熟背，融會貫通，以達到專精的目的；另一種學習方法是辯論，這種學習方法具有很大的啓發性，通過辯論的方式，使學僧在經論的學習能更爲深入。

¹³ 附錄表一。朱解琳，〈藏傳佛教的寺院教育〉，《藏族近現代教育史略》，青海人民出版社，西寧，1990，頁101。

三、深入瞭解格魯派寺院教育對該派及西藏的影響

教育的功能有很多，其中最重要的功能，大約可分為政治、經濟、社會文化等方面¹⁴。以教育的政治功能來看，教育可滋長的政治意識型態、培養政治領導人才；而教育的經濟功能可提供經濟生活所需的技能、培養經濟發展所需的人才、促進經濟的成長、改進生活素質；另外教育的社會功能可幫助個人社會化、促進社會發展、導引社會變遷，至於教育的文化功能則可傳遞、繁衍、創造文化遺產。雖然教育確實具有政治、經濟、社會及文化的功能，但是，這些功能並非彼此孤立的，而是彼此直互協調配合的。至於，教育的功能，它是政治民主、經濟發展、社會發展和文化更新的必然條件，當然教育功能本身上也是有所限制的。換句話說，如果沒有實踐教育功能，是無法促成政治民主、經濟發展、社會發展及文化更新的。

在西藏傳統社會中，寺院即是學校，喇嘛就是教師，佛教經典就是教材，除了一小部分官辦的僧俗官吏學校外，其餘大部分是寺院教育。寺院教育幾乎成為當時的主要教育形式，尤其是格魯派建立之後，寺院教育在形式、制度、內容和方法上都逐漸成熟。在漫長的歷史發展過程中，其寺院教育形成了一套完整教育體系。由於格魯派在藏傳佛教各派中取得主導地位，而且非常注重寺院教育，其制度也是嚴格、完備的，所以其寺院教育對該派及對西藏的影響是可想而知的。

第三節 研究範圍

若要討論格魯派的教育制度，自需要運用該寺院相關的第一手資料與實地田野才能更為深入。但是，由於有關這方面的藏文論述，實在非常缺乏。其次，無論是在大陸或在印度等地，才有具規模的藏傳佛教寺院可供研究的採集。雖然筆者曾於二〇〇五年六月前往印度達蘭薩拉的格魯派上、下密院及噶瑪噶舉派的謝

¹⁴ 莊懷義，《教育問題研究》，國立空中大學，台北，1987，頁22。

拉林佛學院參訪，但由於語言、時間、經濟等種種因素限制，因而無法進行長期而深入的田野工作。再者，學界對於藏傳佛教的研究，大都集中於歷史、教義、轉世制度、政教結合、禪修等。由於與格魯派傳統寺院教育專題的研究成果有限，如何從所收集的文獻以及過去的研究成果中耙梳整理，運用現代的教育理論與方法，賦予格魯派寺院教育新的定位與發展方向，則為本論文研究的限制與困難。

教育活動的形成，不外乎下列六個主要因素：教導者(教師)、被教導者(學生)、預定達成的目的(目標)、可用來講解的東西(教材)、藉以有效傳遞的方式(教法)、講解的場所(教室)¹⁵。依據此六種因素的範疇，又可分為廣義與狹義的教育二種，廣義的教育性質較偏向一般社會教育活動，對於形成教育活動的六個主要因素，通常沒有嚴格的形式要求。換句話說，舉凡一個人在生長的歷程中，有意的或無意的受到自然環境和社會環境的種種影響，皆可稱為廣義的教育活動；而狹義的教育，即今日所謂的「學校教育」，在狹義的教育活動中，教師須經職業專門訓練，學生須經選擇限定，教材要經嚴格編訂，教法要求有效技巧、環境必經安排佈置，學習目標更是事先訂定要求達成。

格魯派的寺院教育，不僅包含了教導者(具有格西學位的老師)、被教導者(以僧人為主)、預定達成的目的(目標)、可用來講解的東西(佛學及相關教材)、藉以有效傳遞的方式(教法以背誦及辯論為主)、講解的場所(寺院為其教室)等教育活動的六個主要因素。而且，它的形成和發展與其他宗派做一比較，有一些不同之處。首先，格魯派規定無論是學習顯宗或密宗的僧人，都以嚴守戒律為第一要義；其次，格魯派具有嚴密的寺院組織系統和教學程序，一方面適應宗喀巴思想體系和教學實踐的需要，另一方面則增強了格魯派寺院在宗教上的凝聚力；最後，格魯派創立以後，每年定期在拉薩舉行傳召法會，允許其它宗派的僧人參加，在法會上講經傳法，並創立傳召法會期間進行辯論、考試和授與格西等學位的制度，這一傳召法會的建立，對於擴大格魯派的影響，增加其宗教的凝聚力有極大

¹⁵ 莊懷義，《教育問題研究》，國立空中大學，台北，1987，頁8。

的作用¹⁶。因此，本論文以格魯派的傳統寺院教育為研究重心，對格魯派六大寺的寺院教育進行討論，其中包括寺院組織、僧人組織、教學體制、教學內容、教學方法、學位的取得等，期望能進一步的了解其真正的內涵及精髓。

第四節 文獻檢討

儘管現在已有不少藏傳佛教的書籍、期刊與論文，而且大陸學者對西藏的研究成果相當多元豐碩，其中不乏歷史、宗教、經濟、政治、民族、科學、教育、語言文字、文學、藝術等，但有關格魯派寺院教育的研究並不多，與其教育制度有關的文獻更是缺乏。由於格魯派傳統寺院教育所呈現的成果有限，本論文僅以下列的資料作為文獻檢討之依據。

周潤年在《中國藏族寺院教育》¹⁷一書中，有系統的闡述西藏寺院教育的產生、衍變、內容及特點，為了解藏傳佛教寺院教育提供了新的視野。藏傳佛教寺院教育的產生可追溯至吐蕃王朝時期，其後，各教派寺院教育自成系統，其中以格魯派的寺院教育系統最為完備。藏傳佛教寺院是西藏傳統文化匯集之處，寺院教育直接承擔著創造並傳承文化的重任，所以西藏傳統文化的許多現象，都可以在寺院教育中找到根據。

作者以較大的篇幅對各派寺院的歷史、規模、學經制度及組織機構等做一敘述，其中以格魯派寺院的學經制度為例，詳細的描述了各寺學僧所設的班級、學習內容、升級辯經方式和辯經要點等。還包括從學僧成為該派教主甘丹赤巴的過程，同時指出格魯派幾大寺院寺主傳承的異同，根本道場甘丹寺的寺主甘丹赤巴的傳承並未採用轉世方式，而是通過格魯派一套完整的學習程序和各階段的嚴格考試，按次第升任的擢拔。在談到寺院教育時，肯定它在形成發展過程中對西藏

¹⁶ 石碩，〈格魯派的興起及其向蒙古地區傳播的社會政治背景〉，《西南民族學院學報》，第3期，1994，頁17~18。

¹⁷ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998。

的貢獻，此書對於欲研究寺院制度者實有參考價值。

尕藏加在〈藏傳佛教寺院教育的發展及其特質〉¹⁸一文中，認為藏傳佛教寺院教育，是一個以弘揚藏傳佛教為唯一教學宗旨的教育。西藏地區的各寺院為其教學場所，全面灌輸或有系統的傳授佛教的教義以及宗教儀禮或宗教實踐，並涉及整個西藏傳統文化的教育體制。因此，藏傳佛教寺院教育不僅有著悠久的發展歷史，而且具有與眾不同的諸多特質，它在西藏傳統教育史上佔有特殊而重要的地位。此文從格魯派寺院教育的角度，對藏傳佛教寺院教育的發展歷史及其特質作一簡略敘述。藏傳佛教寺院教育經過了一個循序漸進、不斷創新、逐步完善的發展歷程，它作為一種教育模式，更具有諸多與眾不同的特質。前弘期為寺院教育的初創時期，圍繞在佛經的翻譯，開辦講經說法的學院；後弘期為寺院教育的中興時期，隨著因明學的興起而形成了研習五部大論的學風；直到宗喀巴時代為寺院教育的發展時期，伴隨格魯派三大寺的創立而建立了系統學習五部大論的教學體制。另外，寺院教育特有的教育資源、教學方式、學科內容、考試規則和學位制度，從不同角度反映了藏傳佛教培養精通佛教三藏的高僧大德的教育體系。西藏地區的數千座寺院既是發展藏傳佛教的載體，同時也是保存佛教文化和弘揚西藏傳統文化的學府。

作者建立在一手資料的基礎上，首先對藏傳佛教寺院教育的歷史沿革作有系統的梳理，並歸納為初創時期、中興時期和發展時期三個不同的發展演進階段，以格魯派為例，對藏傳佛教寺院教育的模式、內涵及特質進行了較為全面的考述，尤其對寺院教育中的教材內容、教學體制和學位制度等作了重點闡述。

朱解琳在〈藏傳佛教的寺院教育〉¹⁹一文中，對藏傳佛教及其寺院教育的歷史，以及西藏文化教育的發展所產生的影響，做了簡略的論述。宗喀巴創立格魯

¹⁸ 尕藏加，〈藏傳佛教寺院教育的發展及其特質〉，《兩岸佛教學術現況與教育發展研討會論文》，台北，2003，頁 0~7。

¹⁹ 朱解琳，〈藏傳佛教的寺院教育〉《藏族近現代教育史略》，青海人民出版社，西寧，1990，頁 78~105。

派後，將顯密教法組織成爲一個以實踐和修證的一套完整的體系。寺院教育嚴格的學程，固定的教材，嚴謹的學制就是在此基礎上逐漸形成的，而且有學問的僧侶都是經嚴格的考試制度所選拔出來的。這種考試是以辯論方式進行的，辯論是格魯派寺院教育學習經論、考核成績、晉升學位的一種獨特的教學方式。學僧在寺院的學習，幾乎都是在辯論中渡過，而且顯宗學院的僧人必須學習五部大論，按部就班。例如學習般若時，就要專心，一般不涉及其他經論，即使有必要參考，也只限於所學習般若的範圍。唯有如此，才能對於經論領悟得更加透徹，然後在以同樣的方法學習其他經論，達到專精的目的。格魯派創立後，逐漸形成嚴密的寺院教育制度和完整的寺院組織，其中以六大寺最主，成爲格魯派所有寺院的準則。

藏傳佛教是西藏人民的一種信仰，也是一種文化現象，作者認爲如果對六大寺院的寺院教育制度，能夠有一個比較全面的了解，那麼對整個格魯派的寺院教育就會有一個概括的了解；另外，格魯派寺院教育在其發展過程中，形成許多的特點。總結這些特點，也將有助於加深對藏傳佛教寺院教育的了解。

張虎生在〈試論西藏的寺院教育〉²⁰一文中闡述，作者闡述西藏在公元七世紀佛教從印度傳入時，就已經形成一個階級十分明顯的社會，而且在不斷傳播、發展的過程中，更是和社會的政治緊密揉合在一起。隨著歷史的發展與社會的政治階層越來越近，二者互相滲透彼此影響，最終形成西藏社會特有的統治方式—政教結合制。寺院政治化，上層僧侶官僚化，寺院教育所富有的政治性也是相對的更加明顯。在寺院經濟方面，格魯派的拉薩三大寺是西藏最重要的寺院領主，因宗教本身是屬於精神範疇，宗教信仰也是屬於一種精神活動，所以寺院及僧侶必須得依賴供養，才能發展和維持。寺院教育除了宗教性、政治性和經濟性，其表現在教育的內容和目的上，更是複雜。

²⁰ 張虎生，〈試論西藏的寺院教育〉，《藏學研究論叢》，第2輯，1990，頁458~478。

作者認為西藏的文明歷史和宗教史是不分彼此的，西藏宗教文化的核心便是寺院教育，因為寺院教育可培養和造就為宗教服務和所需的各種人材，而且在西藏的政治體制中直接影響政治。西藏的寺院教育從八世紀後期，各個不同教派的不斷發展，到最後格魯派時最為完備，吸取了各派的特色豐富了自己，制訂一套嚴格教學體系的經院組織與嚴密的學經升遷制度。作者以二手資料為依據，認為寺院是宗教的產物，那麼寺院教育也必然是為宗教服務的，尤其是格魯派。作者著重寺院教育的宗教性、政治性、經濟性及複雜與漫長性，但對宗教的內涵，並未著墨。

李珮華在《藏傳佛教格魯派之教育研究》²¹一文中，從歷史的發展過程來探討歷代藏王如何藉佛教作為全民族生命提升的教育內涵。有關格魯派的形成與演變，首先由宗喀巴的修學歷程探討其為學之典範，其次，將歷史的視線移到 1959 年西藏政府流亡印度之後，藏傳佛教與格魯派發展的情形，再者探討寺院教育的功能，以瞭解各大寺院建立之經過與規模，並從其制度反應格魯派教育規制之統一性，繼而概述寺院組織及教育制度。作者將全文分為歷史、人物、制度、教育思想及生命教育等幾個方面，但其研究重點著重在格魯派的教育思想及生命教育的部份。透過個人的詮釋，以格魯派的基本教義、教法為瞭解其教育思想的基礎，進而瞭解格魯派之教育形成成熟人格的架構，來對格魯派以增上生道價值之理論與實際修法進行研究。

研究角度的切入，在某種程度上可影響其可能得到的研究成果。例如採取思想史、詮釋學、唯心論、宏觀、科際整合來作為研究進路，其結果必然與採取文獻學、唯物論、微觀、單一學科的研究進路形成很大的差異²²。在上述文獻中，以大陸學者與臺灣學者的研究成果來看，前者具有田野調查及藏文一手資料的運用，並採用唯物論、微觀、單一學科的研究進路，使得其對探討藏傳佛教的寺院

²¹ 李珮華，《藏傳佛教格魯派之教育研究》，高雄師範大學碩士論文，高雄，2004。

²² 蔡耀明，〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉，《法光》，第 148 期，2002，頁 25~26。

教育研究的成果有許多不同的見解，但仍不能避免落於為政治服務的框架之中；而後者以詮釋學、思想史等作為研究的進路，只得集中於少部份的問題上，以致於無法深入瞭解格魯派的寺院教育之全貌。

第五節 研究方法與架構

一、研究方法

方法的應用即決定研究的進路，直接影響研究的重心與成果，這是顯而易見的²³。每一方法都有其特定的作用，因而所處理的題材，多少亦受到影響。隨著科學治史方法的流行，後現代主義 (post-modernism) 異軍突起，涉及範圍廣泛，包含哲學、文學、史學、政治、社會、法律、建築、藝術等，後現代主義者認為在歷史上沒有真理、沒有客觀、沒有真實，歷史是推論、意識型態的化身，是史學家的語言遊戲，與文學作品的虛構沒有兩樣²⁴。在歷史文獻中，後現代主義者也不認為有「故事」能被敘述出來，史學家所提倡的神入(empathy)，後現代主義者同樣認為是困難的。

就歷史研究來看，Jenkins 認為研究者在研究歷史時，並不是在研究過去，而是在研究歷史學家對過去的解釋，所以，不是「所有的歷史都是過去人思想的歷史」，而是「所有的歷史都是歷史學家思想的歷史」²⁵；但是，就現存文獻的資料中，都可能提供直接、間接、不同或相反的訊息，這些都有助於豐富研究者的研究及擴展研究者的觀察角度。因此，本論文建立在過去學者所研究的基礎上，從他人的歷史論述中，擷取本論文所需的相關參考資料，由於本論文主要是以文獻的探討為主，其它學科方法為輔，故對史學方法的掌握，是最基本應具備的條

²³ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，上冊，臺灣書局，台北，1996，頁 95。

²⁴ 杜維運，《史學方法論》，三民書局，台北，2005，頁 460。

²⁵ Keith Jenkins，賈世衡譯，《歷史的再思考》，麥田出版，台北，2003，頁 122。

件。

Ernest Scott 認為判斷所呈現的資料，從大量不相關、不重要且繁瑣資料中，選擇突出的相關的事項，來衡量、敘事其動機與原本的理解，此類方法，主要是自歷史的研究發展而來的²⁶。一般研究方法大致可分為歸納法、演繹法、比較法、分析法、綜合法等，這些都是科學的方法，都可以適度的應用到文獻的研究上。

歸納方法的運用，可說是文獻研究的首要方法。所謂歸納方法，大致上是指儘可能將史料文獻蒐集齊全後，再得結論。歸納與演繹兩種方法，是相輔相成的，歸納法是經由眾多事實，發掘原理原則，演繹法則是經由已知推論未知。在很多研究過程中，常將歸納和演繹同時並用，然而只有歸納及演繹是不足的，還必需加上比較方法及綜合分析，所得的結果才會更完整。

歷史現象單獨看是靜止的，但一經比較便變成活動的。若將龐雜的史料歸納在一起，而不經過比較，是無法看出每一種史料所代表的特殊性及其間的差異性。比較法乃是選取兩種或兩種以上之資料加以比較推斷，以發掘其異同、特點、特質。比較方法應用到史料文獻的研究上，有同源史料、異源史料及第二手與第一手史料的比較三方面²⁷。因此，本論文也透過不同史料的比較，設法來還原格魯派寺院歷史的原貌。分析法也是本論文重要的方法之一，如何將所收集的文獻歸納、比較，從其中看出新義，皆有賴於分析方法作為憑藉。最後則是綜合各種不同的學科及前人的研究成果，從而開發出格魯派寺院教育的新境界。

上述方法的運用，都有賴於靈活使用，相互配合，一個問題的探討決非單一的，必須依照其核心主題，在研究過程中，將視實際狀況之需要，適度的採用相關學科方法來協助。基於這個立場，本論文在研究過程中，透過不同史料文獻的研讀，對藏傳佛教各派的寺院教育進行比較，而且將對目前在臺灣弘法的格魯派

²⁶ Ernest Scott, *History and Historical Problems*, 1925, p.24. 轉引自杜維運,《史學方法論》, 三民書局, 台北, 2005, 頁9。

²⁷ 杜維運,《史學方法論》, 三民書局, 台北, 2005, 頁92。

僧人進行深入訪談。結合歷史與現代實況，使本論文的研究更為深入。另外，將從縱面的歷史發展的陳述以及橫面的社會相關面向等，作一綜合與分析其利弊得失，同時將現代教育的意義運用於與格魯派寺院教育，以突顯格魯派寺院教育之內涵。

二、本文架構

佛教之所以能綿延發展，是要靠一套完整而健全的教育體系。藏傳佛教歷經一千五百多年的發展，除了教法的興盛之外，它的教育經驗更為豐富，其中又以格魯派最為完備，最值得後世參考。因此以格魯派傳統寺院教育研究作為研究方向，透過上述研究方法的運用，對本論文的架構作一鋪陳。首先，嘗試從歷史脈絡來探討對藏傳佛教寺院教育發展情況；其次，對格魯派的寺院教育做一說明，其中包括寺院組織、僧人組織、教學體制、教學內容、教學方法、學位的取得等，再者，格魯派寺院教育與西藏的政治、經濟的關係及寺院教育對西藏社會文化的影響；最後，總結本論文的論述，並對研究過程中的發現與省思檢討，提出未來寺院教育的展望。

第二章 寺院教育在西藏的發展

藏傳佛教寺院教育伴隨佛教的傳播而產生，後來隨著藏傳佛教的興盛而發展。寺院教育大致經過幾個不同的發展演進歷程，其中包括桑耶寺建立，寺內各學院的設立及講經說法的學風，揭開了寺院教育的序幕。後弘時期噶當派的形成，桑浦寺的建立，各派的寺院教育都以其教學制度做為參考之依據，例如許多薩迦派、噶舉派和格魯派僧人都曾向噶當派高僧學習。十五世紀時宗喀巴在廣學各派後，吸收各家之長，建立其顯、密的佛學思想體系，特別是宗喀巴繼承噶當派的思想，在桑浦寺寺院教育制度的基礎上，建立格魯派，加上其弟子們的努力，更促進了藏傳佛教寺院教育的發展。

第一節 寺院教育發展的基礎

一、桑耶寺的建立

佛教傳入吐蕃的時間，各種文獻說法各異。在吐蕃史籍中，如《青史》中記載：

拉托脫日念贊王在位時，有《積達嘛呢陀羅尼》、《諸佛菩薩名稱經》等從天而降，虔誠供奉，國政和王壽獲得增長，這是吐蕃獲得佛教正法的起首。倫巴班抵達說「由於當時本波意樂天空，遂說為從天而降，實際是由班抵達洛生措(慧心護)及譯師里梯生將這些法典帶來吐蕃的，藏王不識經文，復不知其義，以此班抵達和譯師也回印度」，這些說法較為正確。²⁸

²⁸ 廓諾·迅努伯，郭和卿譯，《青史》(一)，華宇出版社，台北，1988，頁35。

另外，在《布敦佛教史》中記載：

拉托脫日念贊王當政，在他享壽六十歲時，他住的容布拉崗宮頂，從空中落下一寶篋，開篋一看，裡面有《大乘莊嚴寶王經》、《百拜懺悔經》及金塔一座，起名為「嚴密寶篋」，而作恭敬供養，……。²⁹

拉托脫日念贊(ལྷ་ཐོད་སྣ་བཙན།)時期，雖說為佛教正法的起首，但實際上只獲得一些經函，尚未出現書寫、念誦、講說等活動。

松贊幹布(མཇུག་བཙན་སྐུ་མཛོ།，617~650)時期為吐蕃創制文字，如《布頓佛教史》中所記載：

那時吐蕃沒有文字，特派吞米阿努之子吞米桑布扎(ཐོན་མི་སུ་ལྷོ་ལ།)及其隨從共十六人赴印度學習文字，在班智達神明獅子座前學習聲明，與吐蕃原有的語言配合起來，總攝為藏文三十個輔音字，以及「阿」和四個原音字，並參照迦溼彌羅的字體，在拉薩的瑪茹覺堡，製造出吐蕃文字和八種聲明論。³⁰

因為創制了藏文字，使得吐蕃有能力或條件從事佛經的翻譯，為佛教的傳入奠定基礎。

其次，是興建佛殿，在《紅史》中記載：

松贊幹布登基，在位六十九年，噶爾東贊任大臣，並為國王迎娶尼泊爾國王俄賽果洽之女，即忿怒度母之化身赤尊公主，其陪嫁物中有覺臥不動金剛

²⁹ 布頓，郭和卿譯，《布頓佛教史》上冊，華宇出版社，台北，1988，頁248。

³⁰ 布頓，郭和卿譯，《布頓佛教史》上冊，華宇出版社，台北，1988，頁248~249。

像，為釋迦牟尼八歲等身像，為此建造了拉薩的幻顯神殿(即大召寺)；同時又迎娶唐朝皇帝唐太宗的女兒文成公主，其陪嫁物中有覺臥釋迦像，為釋迦牟尼佛十二歲等身像，為此建造了嘉達日沃切神殿(即小召寺)，……。³¹

另外，松贊幹布在制定吐蕃法律時，參考部分佛教內容。正如《吐蕃王臣記》中所記載：

在《十善法》之後又制定了《清淨十六條法》，其具體內容為敬信三寶、學習正法、孝敬父母、尊重有德、尊上敬老、忠於親友、利濟鄉鄰、直言小心、學習大德、理財有節、報答恩惠、公平度量、公正無嫉妒、不聽讒言、善言巧語和擔當重任。³²

松贊幹布統治時期，除了王室及部份貴族信仰外，大多數的百姓並無信仰佛教，在貴族中和民間的本波(བོན་པ།)勢力仍很強大。佛教從傳入至赤德祖贊(འཇིགས་ལུགས་འཕེན་པ།，704~ 755)時期，當時依然以本波信仰為主流。

赤松德贊(འཇིགས་ལུགས་འཕེན་པ།，742~797)執政後，對佛教極力護持，如佛教典籍的翻譯、桑耶寺(བསམ་ཡས་ལ།)的建立、七試人(མདུན་མི་བདུན།)的剃度出家等，這些作為都為佛教在吐蕃的發展奠定基礎。吐蕃第一座有佛法僧具足的寺院，是由寂護(ཞི་བ་འཇོ།，Santaraksita) 和蓮花生(པད་མ་འབྲུང་གནས།，Padmasambhava)在赤松德贊的大力護持下所規劃建立的³³。最初只有七名本土出家僧侶，後來人數漸增，再加上從天竺、尼

³¹ 蔡巴·貢噶多杰，東噶·洛桑赤列校注，《紅史》，全佛文化出版社，台北，2004，頁 136。

³² 第五輩達賴喇嘛，劉立千譯，《西藏王臣記》，民族出版社，北京，2000，頁 17。

³³ 桑耶寺於七五五年動工，七八七年竣工。山口瑞鳳，關南節譯，〈吐蕃佛教年代考〉，《國外藏學研究選譯》，甘肅民族出版社，蘭州，1983，頁 33。

泊爾、唐朝等周邊國家地區聘請的大批佛教高僧大德，當時在桑耶寺內的僧侶人數已初具規模。桑耶寺的建立，如《紅史》中所記載：

國王並仿照歐丹達普日寺依須彌山的形狀修建桑耶寺，其下層為吐蕃式樣、中層為漢地式樣、上層為印度式樣。並依須彌山四周金山、遊戲海圍繞之意，修建內外三道巡禮過道、四大州、八小洲、日月等壇，並修建四座神殿、四座佛塔、圍牆等代表須彌山的四座山峰，修建此桑耶不變自然成就寺，從陽火兔年奠基，至陰土兔年歷時十三年建成，王妃蔡邦妃梅朵准修建康松桑康洲，頗茹容妃甲姆准修建布蔡康洲，沒廬妃菩提主修建格杰切瑪洲，使吐蕃臣民得享安樂，禁廢本教，弘傳佛法。³⁴

桑耶寺竣工後，寺內設立譯經院、講經院和修行院等傳播或修習佛教的專門學院。從各個學院所發揮的作用來看，每個學院皆有各自的專業側重點。如伏魔密寺是專門舉行密宗法事的場所；淨律寺主要用於講經或出家僧尼受戒的場所；不動禪定寺是專門禪修的場所；修詞梵寺是學習多門語言的場所，閣卓白哈寺安放院財物的場所；自淨宮是翻譯佛教經典的場所；毗盧遮那寺是講經說法的場所。特別是寂護在當時主持並講解翻譯律藏經典和中觀思想，從而在吐蕃開啓了講經聽法的學風，在吐蕃建立了佛教顯宗中觀思想的主導地位³⁵。如《布敦佛教史》中所記載：

由印度阿闍黎毗瑪那彌遮、桑杰商哇、辛底噶壩、毗須達生哈等，及吐蕃的譯師「應試七人」，並卻季朗哇、本德朗喀、卓·仁清德、朗巴·彌垛巴、釋迦光等作譯師，翻譯了許多佛教法典。復迎請持密大師達摩根底，在伏魔

³⁴ 蔡巴·貢噶多杰，東噶·洛桑赤列校注，《紅史》，全佛文化出版社，台北，2004，頁138。

³⁵ 尕藏加，〈藏傳佛教寺院教育的發展及其特質〉，《兩岸佛教學術現況與教育發展研討會論文》，台北，2003，頁1。

密寺中，傳授「瑜珈金剛界」等曼荼羅灌頂。由迦濕彌羅的班智達枳那彌遮，及達那西等師在淨戒寺傳授戒律。由漢地和尚在不動禪定寺淨修禪定；在修詞梵寺中作修詞學；在閣卓白哈寺裡，安置財物；在毗盧遮那寺中講說佛法。完成如此種種事業，使佛法圓滿地興盛起來，於龍年住自淨宮翻譯「聲明」的導師本德伯哲及本德魯伊旺波等在藏、康地區翻譯出佛教法典，並將硃書名簽及卷數和頌偈數目，經審定後，書寫於目錄中。³⁶

吐蕃時期作為藏傳佛教產生或形成時期，主要以傳播佛法、翻譯經典、組建僧伽組織，同時，圍繞譯經而開展講經說法，從而揭開了建立寺院教育的序幕。

藏傳佛教寺院教育經過初創時期，便遭遇朗達瑪毀佛而中斷，後來隨著後弘時期的肇始而復甦。當時的復興是零散的，大部份的地方勢力都是支持佛教，例如古格王朝的也協沃(ཡེ་ཤེས་འོད།)，派仁欽桑波(རིན་ཆེན་བཟང་པོ།，985~1055)一行人赴印學習，為了方便譯經，也協沃仿桑耶寺建立了托林寺(མཐོ་ལྗོངས།)。也協沃捨身後，其侄絳曲沃(ཇུང་རྒྱལ་འོད།)等人迎請阿底峽(ཨ་དི་ཤ།，Dipamkarashrijnana，982~1054)入藏³⁷。

阿底峽針對佛教時弊，寫了《菩提道燈論》(བྱང་ཆུབ་ལམ་སྟོན།)一書，內容主要是闡明佛法、強調修學次第，此書後來成為噶當派的教義基礎。

二、噶當派的形成

བཀའ་ལྔ་པ་指佛語，གདམས་ལྔ་པ་為教誡、教授，噶當即是將佛的一切言教，包括顯密經論

³⁶ 布頓，郭和卿譯，《布頓佛教史》上冊，華宇出版社，台北，1988，頁256~257。

³⁷ 阿底峽，為孟加拉地區一小國的王子，自幼廣習婆羅門吠陀經典及佛教五明，曾追隨當時著名學者那洛巴、香底巴、勝敵、羅怙羅笈多等而精通顯、密各種經論法要，對聲明尤其擅長，曾在寺中代師與外道辯論，以聲明問題折服對方。二十九歲出家，三十一歲出海至金洲法稱處廣習論典，以發菩提心的教授為主。十二年後回到印度，旋為國王迎請至超戒寺，廣弘發心教授。由於其盛名，掌理多數道場，被稱為印度的「頂莊嚴」。張福成，〈阿底峽《菩提道燈》內容研究〉，《中華佛學學報》，台北，1993，頁329。

都看作是學佛僧人從日常行爲到修行成佛的過程教導，故名噶當派(བཀའ་གདམས་པ།)³⁸。熱振寺(ར་རྒྱེད་པ།)是噶當派的創始寺，由阿底峽的弟子仲敦巴(འཛོམས་སྟོན་པ།, 1005~1064)所建立。仲敦巴的弟子眾多，其中最著名的有三人，除了普瓊瓦·宣奴堅贊(ཕུ་རྒྱུད་པ་གཞོན་ནུ་ལྷ་མཚན།, 1031~1106)不收授僧徒外；博多瓦·仁欽賽(བོ་ཏོ་བ་རིན་ཆེན་གསལ།, 1031~1105)傳出教典派(བཀའ་གདམས་གཞུང་པ།)，建博多寺，授徒傳法；京俄瓦(སྤུན་ལྷ་པ།，本名楚臣拔(ལུ་ཁྲིམས་འབབ།, 1038~1103)傳出教授派(བཀའ་གདམས་གདམས་པ།)，弟子中最著名的甲域瓦在甲域建寺，從此噶當派的寺院和信徒在藏地區開始蔓延發展³⁹。

博多瓦拜師仲敦巴，曾任熱振寺堪布三年，後來修建博多寺。博多瓦極重視阿底峽的《菩提道燈論》，弟子中最有影響的則是朗日塘巴(གླང་རི་ཐང་པ།，本名多杰僧格(ཏོ་རྗེ་ཐེང་གེ།, 1054~1123)和夏爾瓦巴(ཤར་བ་པ།，本名雲丹扎(ཡོན་ཏན་གཤགས།, 1070~1141)。朗日塘巴建朗塘仁欽噶爾寺，重視講經授徒；夏爾瓦巴自幼跟博多瓦出家學習，博多瓦圓寂後，博多瓦的弟子跟隨夏爾瓦巴，夏爾瓦巴的弟子中最有影響的是甲·卻喀巴(ཁྱ་འཚད་པ།，本名也協多杰(ཡེ་ཤེས་དོ་རྗེ།, 1101~1175)和董敦(གཏུམ་སྟོན།，本名羅追扎巴(ལྷོ་ཤོས་གཤགས་པ།, 1106~1166)。甲·卻喀巴在拉薩附近的墨竹(མལ་གྲོ་)建卻喀寺，擔任堪布，故名卻喀巴。甲·卻喀巴圓寂，後其弟子賽·基布巴(སེ་རྒྱུ་ལ་ལུ་པ།，本名卻杰堅贊(ཚས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།, 1121~1189)擔任卻喀寺堪布，一一六四年建新卻喀寺，即基布寺(རྒྱུ་ལ་ལུ།)。基布巴圓寂後，卻喀、基布二寺的堪布均由地方勢力的代表雅壘覺沃(ཡར་གླུང་རོ་བོ།)家族擔任。董敦是夏爾瓦巴的另一高徒，一一五三年創建那塘寺(སྤར་ཐང་པ།)，傳承夏爾瓦巴的教法，此寺也以傳承釋迦室利的律學而聞名，爲噶當派

³⁸ 定真桑，〈西藏佛教噶當派〉，《西藏民俗》，第4期，2003，頁50。

³⁹ 董莉英，〈噶當派傳承及其思想特點〉，《中國藏學》，第3期，2002，頁19。

著名的律宗道場。

京俄瓦事師仲敦巴，建帕摩洛寺，弟子眾多，最有影響的是甲域瓦欽波(བུ་ཡུལ་བ་ཚེན་པོ།，本名宣奴沃 གཞོན་ནུ་འོད།，1075~1138)。甲域瓦欽波在京俄瓦授記之地建寺傳法，故稱甲域瓦，其主要弟子沖協欽波(ཁོ་མ་བཞེར་ཚེན་པོ།)修建崗崗寺(ཀམ་ཀམ།)、藏巴覺色仁欽朗龍巴擔任帕摩洛寺和甲域寺的堪布，吉崗欽波(དབུའདྲེན་ཚེན་པོ།)倡建嘉瑪舊佛殿和仁欽崗寺(རིན་ཚེན་གླང།)⁴⁰。

阿底峽的再傳弟子內鄔素巴(ལྷོ་ལུ་བུ་པ།，本名也協拔 ཡེ་ཤེས་འབབ།，1042~1118)則發展出另一個傳承，拜熱振寺貢巴瓦(དཀོན་པ་པ།，1016~1082)為師，貢巴瓦圓寂後，又跟隨博多瓦學法，在內鄔托建寺，以阿底峽的《菩提道燈論》、《教次第論》為主，弟子眾多。一七〇三年阿底峽弟子俄雷必喜饒(རོག་ལེགས་པའི་ཤེས་པ།，1059~1109)建立桑浦寺(གསལ་ལུ།)，當時桑浦寺是以弘揚因明學及辯論著稱。俄雷必喜饒圓寂後其侄俄羅丹喜饒(རོག་སྟོ་ལྷན་ཤེས་པ།，1059~1109)繼任堪布，強調因明學和辯經的學習。特別第六任堪布是恰巴曲吉桑格(ཕྱ་བ་ཚོས་ཀྱི་མེད་ལ།，1109~1169)將因明學分類，並根據學僧的成度分班，建立了相互提問的辯經制度，使藏傳佛教因明學或辯論更加制度化。桑浦寺在這一時期也初步建立學習五部大論的教學體制，後弘期各派的寺院教育都以桑浦寺的教學體制做為參考之依據。

噶當派興起後發展迅速，到十三世紀時為藏傳佛教各派中寺院最多的一派。博多瓦傳授阿底峽的思想，認為一切經論都是成佛的方便，一切教典都是修行的依據，因此將阿底峽的著述分為三類，首先著重明見，以阿底峽的《入二諦論》和《中觀教授論》為代表；其次著重明行，說明菩薩行，以「慈氏五論」(彌勒

⁴⁰ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁83。

所著的《現觀莊嚴論》爲首的顯宗著作)和阿底峽的《攝行燈論》、《發菩提心論》、《律儀軌則》爲代表；最後是見行雙運，以阿底峽的《菩提道燈論》爲代表⁴¹。教典教派屬於寺院教育的形式，以阿底峽的《菩提道燈論》爲基礎，系統性的安排了佛教教學的主要內容，並強調僧人們必須按照一定的次第學習，在學習的經典中，以噶當六論或噶當七論的顯宗經典爲主⁴²。教典派由於重視講授經典，所以比其他宗派更容易吸收學僧，這種教育形式在當時教育不發達的情況下，達到普及知識的作用。

教授派自京俄瓦創立後，由弟子加以弘揚，其主要思想可分爲三類，首先著重明見；其次著重在明行教授，重明行者係指重視諸大乘修心的教授，這種教授重在心中生起菩提心，由此依次升登地道；最後著重在見行雙運的教授，即以三士道次第爲根本，主要以阿底峽所著的《菩提道燈論》爲主⁴³。教授派的教育形式偏重師長的指導教授，注重實修，認爲師長在修持中總結經驗教訓，並通過其親自傳授，較之誦讀經典有價值得多。教授派在教育形式上屬口耳相傳，後來雖有手寫於書，但到實際修行時仍有待師長指導傳授。

噶當派的教育方法，首先要求僧人訪求名師，在師長的教導下，學習佛法。它將一個僧人從最初學習到最後修成過程分爲幾個次第，依《菩提道燈論》的分類，學法的根基可分爲下士道、中士道、上士道三階段。下士道是不求來世解脫，只求今生今世的利樂；中士道是沒有普渡眾生的想法，只追求個人解脫；上士道不但自求解脫，並願普渡眾生⁴⁴。噶當派除了上述的教育方法外，還創立了獨特的講、辯、著的教學方法。講即講說佛經，噶當派以善於講經著稱，在教學過程

⁴¹ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁73。

⁴² 噶當六論指《大乘經莊嚴論》(མདོ་མེད་རྒྱུད་ཀྱི་འགྲེལ་པ།)、《菩薩地》(ཐོང་རྒྱུད་མེས་ཀྱི་འགྲེལ་པ།)、《集菩薩學論》(བསྐྱེད་པ་གྲུབ་ལམ་བཟུང་པ།)、《入菩薩行論》(ཐོང་རྒྱུད་མེས་ཀྱི་འགྲེལ་པ།)、《本生鬘論》(ཐུགས་པའི་རབ་མཉམས་ཀྱི་རྒྱུད།)和《集法句論》等；噶當七論是在以上六部經論之外，再加上阿底峽著的《菩提道燈論》。董莉英，〈淺論噶當派對西藏佛教及其他教派的影響〉，《西藏民族學院學報》，社會科學版，第2~3期，1998，頁22。

⁴³ 董莉英，〈噶當派傳承及其思想特點〉，《中國藏學》，第3期，2002，頁22~23。

⁴⁴ 釋聖嚴，〈西藏佛教史〉，《西藏佛教史(二)》，現代佛教學術叢刊第76輯，大乘文化出版社，台北，2002，頁189。

中，要求教育者必須具有博學的佛學知識，講經要邏輯嚴密，條理清楚，可將枯燥的教義講得深入淺出，使學習者易於接受；辯即辯論經文，噶當派非常注重辯論，在學習佛教典籍中，多採用辯論的形式，通過辯經，使學僧從默背讀誦的學習中，加深對教義的理解；著即著述論典，重視典籍的編纂也是噶當派的特點。該派大力倡導編寫和翻譯經論，如俄雷必喜饒和俄羅丹喜饒二人曾編纂和翻譯顯、密宗及聲明學和因明學等典籍，成為噶當派著名的學者。

噶當派寺院教育分為初級班和高級班兩種，學僧最初入寺後，分編在初級學經班內，學習藏文書法、文法、佛學基礎知識等，學程大約五至八年。初級班畢業後，即可轉入高級學經班，學習內容除噶當七論外，還有《現觀莊嚴論》、《中觀論》、《因明論注釋》、《因明學》等，高級學經班的學程大約需要十五年的時間。噶當派衡量學僧學問的標準，並不是僅看學僧的口才辯論能力，還注重學僧平時的學習。學僧取得格西學位後，可留寺任教，亦可在該寺按年限，從格貴一直升任到堪布。

噶當派源於阿底峽，創立於仲敦巴，仲敦巴的三大弟子博多瓦、京俄瓦和普瓊瓦三人將其發揚。阿底峽圓寂後，仲敦巴繼承其全部顯密宗法，仲敦巴一生未受比丘戒，建立熱振寺，後以該寺為基礎逐漸形成噶當派。噶當派雖然以顯宗為主，但不排斥密宗，強調修學次第，主張先顯後密，修學密宗前應以顯宗為基礎。由於噶當派享有顯密教法「純淨」的聲譽⁴⁵，故許多薩迦、噶舉和格魯派的僧人曾向噶當派的高僧學習教法，從而使噶當派的教學思想影響遍及於其他各派。十五世紀宗喀巴在噶當派的基礎上建立了格魯派，故稱為新噶當派，原屬於噶當派的寺院如熱振寺、那塘寺等也陸續成為格魯派的重要寺院，噶當派併入格魯派，名存實亡。

⁴⁵ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁72。

第二節 寺院教育組織的建立

一、寧瑪派

寧瑪派不像其他派有中心寺院，直至十一世紀時「三素爾」(ཟུང་གསུམ།)⁴⁶將寧瑪派的經典進行整理、修建寺院、建立僧伽組織，才有較大規模的弘法活動。特別是第五輩達賴喇嘛時，幫助寧瑪派修建了不少寺院，使得寧瑪派勢力大增。

寧瑪派主要的寺院有康區的噶陀寺(ཀམ་ཐོག་)，是寧瑪派中建立最早的寺院。十二世紀中期由濯浦巴·釋迦僧格的再傳弟子噶當巴·得謝喜巴(སྐད་མ་པ་པདེ་གཤེགས་ཤེས་པ།，1127~?)創建，學習內容以「南藏」(སྨྱ་གཏེས།)為主⁴⁷，也傳授「三素爾」以來所傳承的佛教經典，注重大圓滿(རྫོགས་ཆེན།)的教法，堪布以轉世的形式世代相傳。

多杰扎寺(དོ་རྩེ་བླ་མ།)是十六世紀晚期由扎西多杰(བཟུ་གཤེས་སྨྱུ་བས་རྒྱལ།)建立，這座寺院一直是寧瑪派在衛的主要寺院之一，學習內容以「北藏」(བྱང་གཏེས།)為主，也傳授「三素爾」以來所傳承的佛教經典，堪布以轉世的形式世代相傳。

敏珠林(སྤྱིན་གྲོལ་གླིང་།)為寧瑪派僧人吉美多杰(ལུང་མེད་རྫོ་རྩེ།)於十七世紀中期在雅魯藏布江以南的山南建立，是寧瑪派在山南的主要寺院之一，學習內容以「南藏」為

⁴⁶ 「三素爾」指素爾家族的素爾波切(ཟུང་པོ་ལྷེ།，本名釋迦迦乃 ལུང་ལུང་གཤེས་པ།，1002~1062)、素爾瓊·喜饒扎巴(ཟུང་ལྷུང་གཤེས་པ་ཐགས་པ།，又稱甲沃巴 ལྷུང་པོ།，也稱拉杰欽波 ལྷུང་ཆེན་པོ།，1014~1074)、濯浦巴·釋迦僧格(སྐད་མ་པ་ལྷུང་ཐེང་གེ།，1074~1134) 祖孫三人。弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁 50~52。

⁴⁷ 約從十二世紀中期以後，寧瑪派就陸續出現許多掘藏師，其中由娘尼瑪威色(ལྷོ་ལྷོ་མ་ལོང་ཟེས།，1124~?)所發掘的伏藏，稱為「上部伏藏」(སྨྱ་གཏེས།)；而古如·卻吉旺秋(ལུང་མེད་ལྷོ་ལྷོ་མ་ལོང་ཟེས།，1212~1273)所發掘的，稱為「下部伏藏」(ཆུང་གཏེས།)。在十五、十六世紀時，熱特那林巴(རེ་མེད་ལོ་མོ།)將「上部伏藏」和「下部伏藏」以及後來陸續挖掘出來的伏藏，以及其發掘的伏藏匯刻在一起，被稱為「南藏」。另外，在十六世紀早期，有一位拉堆絳家族的掘藏師仁增郭吉曲登堅(རིག་ལོང་གོ་མོ་རྩེ་ལོང་ལྷུང་མ་ལོང་ཟེས།)，他曾發掘不少的伏藏，並匯刻在一起，被稱為「北藏」。雲也，〈藏傳佛教教派〉，《青海民族研究》，社會科學版，季刊第 1 期，1994，頁 76。

主，也傳授「三素爾」以來所傳承的佛教經典，另外，注重藏文書法、聲明學等，堪布的繼承是以父子或翁婿相傳，並不完全限定在父系血緣關係上。

德格東北處的佐欽寺(ཚོགས་ཚེན་)是阿旺扎西(འག་དབང་བཟུགས་ཤིན་པོ།)於十七世紀晚期在德格地區創建，該寺後來成為寧瑪派在康區最著名的一座寺院。堪布採轉世的形式相傳，佐欽寺的聲望超過多杰扎寺和敏珠寺。寺內僧人的學習內容，除了學習隆欽饒絳巴(ལྷོང་ཚེན་རབ་འབྱུང་མཁས་པ།, 1308~1364)和欽孜沃色(མཚེན་ཚེ་འོད་ཟེང་།)所著的寧瑪派典籍外，也以十三部顯宗經典為必學課程⁴⁸，這可能是受格魯派學經制度的影響。

在白玉地區的白玉寺(དབལ་ཡུལ།)為日增袞桑喜饒(རིག་འཛིན་ཀུན་བཟང་ཤེས་རབ།)於十七世紀晚期建立。因為它所傳的教法是以寧瑪派的教法和帕竹噶舉的瑪倉小支系的教法合流而成的，因此白玉寺的堪布貝瑪諾布(བུ་རྒྱ་ལོ་ལ།)的歷代轉世都要到噶瑪噶舉的八蚌寺(དབལ་སྐྱུང་པ།)受戒。

寧瑪派的核心教法大圓滿法，其基本教理及實踐方法頗具特色⁴⁹。十一世紀以後，大圓滿法經過素爾祖孫三代不斷整理和闡釋，漸趨完善。寧瑪派判顯密教法為三根九乘(ཐེག་དགུ།)，因果兩類⁵⁰，以十八部怛特羅(Tantra)為大圓滿法的根本經

⁴⁸ 顯宗十三部著作有《寺院法規綱要》或《律經根本頌》、《阿毗達磨俱舍論》、《阿毗達磨論集》、《中規根本頌》、《入中論》或《入中觀論》、《四百論》或《中觀論》、《入菩薩行》或《入行論》、《現觀莊嚴論》、《辨中邊論》、《辨法性論》、《究竟一乘性論》、《大乘莊嚴論》等。李安宅，《藏族宗教史之實地研究》，上海人民出版社，上海，2005，頁50。

⁴⁹ 所謂大圓滿法，寧瑪派認為，人的心生來就有染、淨之分，眾生身中本有的清淨心性為大圓滿。大圓滿法分為心部、界部、要門部等三部，心部重點在於心體本淨方面，闡述空明不二的思想；界部重點在心性光明方面，論述以修光明為道，在光明中證得佛身的理論；要門部專門論述明空雙運，即身成佛的要義，強調前二者緊密結合，不可分割。喬根鎖，〈關於藏傳佛教寧瑪派哲學的幾個問題〉，《西藏研究》，第3期，1996，頁104~105。

⁵⁰ 三根九乘，因果兩類。因類包括聲聞乘(ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ།)、緣覺乘(པར་ཀྱི་ཐེག་པ།)、菩薩乘(བྱང་ཐེམས་ཀྱི་ཐེག་པ།)，為下根者所修法。果乘由外密乘(ཐུན་མཁོ་ཐེག་པ།)和內密乘(ཐོན་མཁོ་ཐེག་པ།)組成，外密三乘是作密(བྱང་པའི་ཐེག་པ།)、行密(སྒྲིབ་པའི་ཐེག་པ།)、瑜珈密(རྣམ་འབྱོར་པའི་ཐེག་པ།)，為中根人所修法；大瑜珈密(རྣམ་འབྱོར་ཚེན་པའི་ཐེག་པ།，或稱摩訶瑜珈密)、無比瑜珈密(རྣམ་མཁོ་རྣམ་འབྱོར་ཀྱི་ཐེག་པ།，或稱阿努瑜珈密)和無上瑜珈密或極瑜珈密(རྣམ་འབྱོར་ཐུན་མཁོ་པའི་ཐེག་པ།，或稱阿底瑜珈密)為內三乘，是上根者所修法。摩訶瑜珈相當於生起次第法，阿努瑜珈相當於圓滿次第法，阿底瑜珈相當於大圓滿法，

典⁵¹；在實踐上，寧瑪派透過漸修和頓超來證得成就⁵²。

寧瑪派由於受西藏本波文化影響較深，成員的組成頗具多樣性。「阿巴」(མྱེས་པ་ལ།，指密咒師)最早出現於吐蕃王朝時期，當時佛法初傳，本波勢力強盛，爲了避免本波干擾，部分學佛者便居家誦咒，修行密法，兼行咒術及醫術。前弘時期佛教被毀後，這些人以父子或叔侄相傳方式傳承密法，或以瑜珈士和遊學僧在小範圍內進行宗教活動。後弘時期寧瑪派正式創立後，他們仍然以傳統的方式及生活方式傳播佛法，習慣上仍稱這些人爲「阿巴」。另一類是經典的傳承，由師徒或父子相授受，可分爲兩種，一種是噶瑪(གཏེན་པ།)，又稱爲口傳，另一種是迭瑪(གཏེན་པ།)，又稱爲伏藏⁵³，經典傳承的系統比較穩定。早期由於寧瑪派的弟子分散各處、教法零亂、單線傳承及組織散渙等，所以世襲家傳爲寧瑪派最主要的教育形式。

寧瑪派世襲家傳的教育，在教義上沒有禁止傳授他人，所以寧瑪派中最主要的代表人物三素爾，其中濯浦巴在濯浦建立了寺院，廣收弟子。此時，寧瑪派注重密續的修持，不注重顯宗教義的學習，弟子們也沒有正規的學經制度，甚至是

他派將此三瑜珈劃入無上瑜珈部。許德存，〈寧瑪派三根九乘的判教理論〉，《西藏研究》，第4期，1996，頁102。

⁵¹ 寧瑪派所學習的十八部怛特羅《大圓滿菩提心遍作王》、《金剛樁嚴續教密意集》、《一切如來大密藏猛電輪續》、《一切如來遍集明經瑜珈成就續》、《勝密藏決定》、《釋續幻化網明鏡》、《決定秘密真實性》、《聖方便絹索蓮花曼》、《幻化網天女續》、《秘密藏續》、《文殊輪秘密續》、《後續》、《勝馬遊戲續》、《大悲遊戲續》、《甘露》、《空行母焰燃續》、《猛咒集金剛根本續》、《世間供養修行根本續》，亦稱爲十八大續經。徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁204。摩訶瑜珈、阿努瑜珈、阿底瑜珈，總括爲幻、經、心三部，幻部又有十八部，總稱爲幻變網十八續經，其中包括《佛平等合續》、《大象昏迷續》、《大象入海續》、《絕密精典續》、《從一放射續》、《從多放射續》、《吉祥密集續》、《山岳聚積續》、《聚於一頂續》、《勝吉祥第一續》、《勝甘露第一續》、《如意寶續》、《噶瑪瑪勒續》、《熾燃炬光續》、《格奈耶十二字粒續》、《大幻網秘密藏續》、《建立三昧耶續》、《方便絹索續》，屬於摩訶瑜珈；經部即爲經集，有根本經《遍及明了續》及解釋經《集密意經》，屬於阿努瑜珈；心部則有經甚多，屬於阿底瑜珈。劉立千，《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》，民族出版社，北京，2000，頁10~11。

⁵² 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁204，頁202~203。

⁵³ 鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北，2001，頁138。

可以結婚生子，從事生產勞動等。十六至十七世紀時，寧瑪派的寺院教育形成了較為完整的教學體制，學僧最初入寺，不分班級，一律先學習藏文字母、拼音、造句、咒語及各種儀式的讚頌詞，大約一至二年後，學習星象學(སྐད་ཕྱི་སྐད།)、修辭學(སྐད་པ།)、詞藻學(མཛོན་བརྗོད།)、韻律學(སྐད་སྐྱོད།)、戲劇學(སྐད་གསལ།)等小五明(རིག་གནས་རྣམས་ལ།)及基礎的佛學知識，大約五至六年。二十歲左右，正式受沙彌戒，便可進入顯宗學院旁聽，直至受比丘戒，才算正式入學成為顯宗學院的學生。學僧在顯宗學院的學習至少五年至十年，在此期除學好規定的課程，還要指導低年級，畢業成績優秀者，可獲得饒絳巴(རབ་འབྲུག་མ་ལ།)的稱號⁵⁴。寧瑪派後期的寺院，一般都會要求學僧先學習顯宗的經典，當學僧精通這些理論後，即可進入密宗學院學習⁵⁵。此外，也重視辯論的教育方法，如果完成顯宗學院及密宗學院的課程，成績優秀者，可留寺收徒、講學，亦可到各個屬寺當堪布，若須進一步深造，則可外出參學。

九世紀中期的朗達瑪毀佛，主要是破壞寺院組織、中斷佛教的戒律，消滅了佛教在政治上的勢力和社會影響，深入民間的密續教法，並未受到嚴重的打擊，而是以父子兄弟單傳的方式繼續傳承下來。由於這些由家族關係傳承下來的密續教法，摻雜了不少本波的內容，致使十一世紀以前翻譯的密續經典和傳承，與後來所傳的密續有很大的區別⁵⁶。這些舊密的傳承，沒有固定的寺院及僧人的組織、制度，直到素爾家族的祖孫三人系統地整理了經典、建立寺院，才有大規模的宗教活動。寧瑪派在長期的發展過程中，逐步形成了自己的教育體制與內涵。

⁵⁴ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 74~75。

⁵⁵ 密宗學院學程大約六年，前三年學習禮儀、教義、護理等課程，後三年則是在密室裡自修，完成所規定的訓練後，可根據成績的優劣，取得不同的稱號，自善喇嘛是指修行上有突出成就者；善教喇嘛是指說法方面有成就者。李安宅，《藏族宗教史之實地研究》，上海人民出版社，北京，2005，頁 49~52。

⁵⁶ 仁欽桑波之前翻譯的密宗典籍稱為舊密咒(གསལ་ཐུགས་རྟོག་པ།)，之後所翻譯稱為新密咒(གསལ་ཐུགས་གསལ་པ།)。
王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁 58。

二、薩迦派

十一世紀後期，舊貴族昆氏(འཛོམས།)家族的後代貢卻杰波(དགོན་མཚོག་ལྷུ་པོ།，1034~1102)，出生於信奉寧瑪派的家族，自幼即受到寧瑪派思想的影響，曾從其父兄學習寧瑪派的教法，後來拜卓彌·釋迦也協(འབྲོ་མི་ལྷུ་ཡེ་ཤེས།，994~1028)為師，學習道果法(ལམ་འབྲས།)，創立一套教法。一〇七三年在日喀則的西南方建立薩迦寺，開始形成了薩迦派。薩迦派盛行時，其勢力除西藏以外，在蒙古、安多、康區等地均有影響，衰落後只有四川境內的德格貢欽寺，在當地土司的支持下，得以生存下來。

薩迦派傳至貢噶寧波(ཀུན་དགའ་སྡིང་པོ།，1092~1158)時，廣拜名師，遍學佛教顯密教法及道果法的修行，建立一套完整的道果教授，成為薩迦派的主要教法，被尊稱為薩欽，是薩迦五祖的第一人。第二祖和第三祖是貢噶寧波的次子索南孜摩(བསོད་ནམས་རྩེ་མོ།，1142~1182)及三子扎巴堅贊(གཤགས་པ་རྒྱལ་མཚན།，1147~1216)。第四祖是貢噶寧波的最小兒子貝欽沃波(དབལ་ཆེན་འོད་པོ།，1150~1203)的長子貢噶堅贊(ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན།，1182~1251)，貢噶堅贊因通曉大小五明，而得薩迦班智達的稱號。第五祖是八思巴(འཕགས་པ།，本名羅追堅贊 ལྷོ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན།，1235~1280)，是薩迦班智達之弟桑查索南堅贊的長子，精通各種經典。十三世紀中期，薩班與其侄八思巴和恰那多杰(ཕུག་ན་རྗོ་རྗེ།)赴涼州與蒙古的闊端王(ཁོ་དན།)會晤，這是藏傳佛教界領袖和蒙古王室建立直接關係的開端。貢噶堅贊、八思巴兩代，由於得到元朝的大力支持，薩迦派盛極一時，在宗教和政治上對西藏及蒙古都有重大影響⁵⁷。但隨著元朝的衰落，薩迦派的政治勢力亦每況愈下，儘管政治上日趨衰落，薩迦派在宗教上仍有較大

⁵⁷ 自忽必烈始，藏傳佛教受到空前尊崇，八思巴受封為帝師，歷代元帝在登基前都必須先受帝師的灌頂、授戒，因此可以說都是薩迦派之弟子。任宜敏，《元代佛教史》，南林出版社，南投，2005，頁9。

的勢力。

薩迦派發展到貢噶堅贊時，已是西藏的一支重要勢力，雖然在寺院的數目上比不上噶當派，但其政教勢力，直接控制當地政治經濟。康區的貢欽寺(དགོན་ཆེན།，又名倫珠登寺 ལུན་གྲུབ་ལྷོང་།)，早期屬於寧瑪派寺院。十三世紀薩迦派執政後，改屬薩迦派，堪布由德格家族長子繼承，次子任土司，故無轉世制，該寺的印經院為康區最大印經院之一。

十四世紀後半期，薩迦派僧人開始將注意力放在教義上，在顯宗方面，形成兩大系統，一支以雅朱·桑吉貝(གཡག་ལྷུག་སངས་རྒྱལ་དབལ།)、絨敦·瑪威僧格(རོང་ལྷོན་སྐྱེ་བའི་མེང་གེ།，1367~1449)、饒絳巴·桑吉佩(རབ་འབྲུམ་སངས་རྒྱལ་འཕེལ།)為主；另一支則以仁達瓦·宣奴羅追(རིང་དབ་ལོན་ལྷོ་གོ་ས།，1340~1412)為主，仁達瓦承襲月稱的中觀應成派(དབུ་མ་ཐལ་འབྲུང་བ།)同時是格魯派創始人宗喀巴在顯宗方面的重要經師，宗喀巴兩大弟子賈曹杰和克主杰亦曾與之學習。在密宗方面，有三個支派，一是以俄爾欽·貢噶桑波(རོང་ཆེན་ལུན་དགའ་བཟང་པོ།，1382~1456)為主的俄爾(རོ།)支派，其主要寺院是建在俄爾地方的艾旺曲丹寺(ཨོ་ཕང་ཚོས་ལྷན།，通稱俄爾寺)，是晚期薩迦派的重要密宗道場；一是以圖敦·貢噶南杰(ཐུ་ལྷོན་ལུན་དགའ་རྣམ་རྒྱལ།，1432~1469)為主的貢噶(གོང་དགའ།)支派，其道場是貢噶多杰丹寺(གོང་དགའ་རྫོང་ཤེ་གདན།)；還有一支擦爾(ཚར།)支派，創始人擦爾欽·羅賽嘉措(ཚར་ཆེན་སློག་ལལ་རྒྱ་མཚོ།，1496~1566)，弟子眾多，主要寺院是薩迦以西，拉孜以南的圖丹根培寺(ཐུབ་བརྟན་དགེ་འཕེལ།)⁵⁸。

薩迦派自貢卻杰波建寺創派以來，其教育形式都是由昆氏家族的父子或兄弟叔侄世代相傳，故有血緣傳承之稱。在兄弟數人中，要留一人娶妻生子，以延宗

⁵⁸ 鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北，2001，頁141。

嗣，這是薩迦派早期教育的特點。自十三世紀中期以後執掌西藏的政教大權，在教育形式上逐漸以師徒傳承代替血緣傳承。後期擔任薩迦派各寺院堪布或政權機構中要職的高僧大德，都與昆氏家族沒有任何血緣關係。薩迦派的繼承制度在十四世紀初期昆氏家族分裂成四個喇章(ལྷ་བླ་པ།)，有細脫(གཞི་ཐོག།)、拉康(ལྷ་ཁང།)、仁欽崗(རིན་ཆེན་རྒྱལ།)及都卻(དུ་ཤུ་མཚན།)，後來有三支絕嗣只剩下都卻拉章，而這一支又分成彭錯頗章(ཕུན་ཚོགས་ལོ་བླ་པ།)和卓瑪頗章(ལྷོ་ལ་མཚན་ལོ་བླ་པ།)，薩迦法嗣就分別由這兩房中的長子輪流擔任⁵⁹。

薩迦派早期的教育內容，包括顯、密兩方面，在薩班貢噶堅贊之前所學習的經典很多，例如十三種金法⁶⁰，但最主要的教育內容則是道果法⁶¹。在貢噶寧波之前，道果法僅是師徒口耳相傳，直到貢噶寧波著有《金剛句偈》，並為道果法書寫九種注釋書，此後，道果法即成為薩迦派教育的最重要的內容。到了貢噶堅贊時期，薩迦派的教育內容，除了學習內明(ནང་དོན་རིག་པ།)、因明(ཚད་མ་རིག་པ།)、聲明(སྒྲ་རིག་པ།)

⁵⁹ 李冀誠，〈西藏佛教薩迦派及其“道果教授”〉，《西藏研究》，第4期總第12期，1990，頁95。

⁶⁰ 十三種金法，即三類《空行法》、三類《大紅法》、三類《小紅法》、《無死金剛天女法》、《紅財神法》、《獅面母法》、《黑文殊法》等，加上《獅子吼法》，稱為十四種金法；此外還有《金剛鬘灌頂》、《成就法大海》、《集密法》、《時輪法》、《喜金剛語旨法》、《真實語法》、《金剛概法》、《帳明王法》、《四面明王法》、《屍林立法》、《百孜護法修法》和《金剛概護法類》等。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁144~145。

⁶¹ 道果法的內容包含四正量、三境界、三相續、四耳傳、五緣會、七要點和除障礙等，其中四正量是指聖教量、傳記量、師訣量、覺受量等；三境界即依修六波羅蜜的共道，而有不淨境界、瑜珈境界、最極清境的佛境界等三種境界；三相續是依密乘修持所提出的因相續、道相續、果相續等；四耳傳是指從凡夫到佛的境界，需依歷代祖師口耳相承的教授，分為灌河不絕、攝授傳承不絕、師要法則無誤、以淨信力充足自心等；五緣會是依密乘要門修行，內心與外境緣起會合，其中有外緣會、內緣會、密緣會、真如緣會、究竟緣會等；七要點是指在修行的過程中的三界集配合七無止向、三住心、三覺受、三煖相、三引道、三集合、三緣生等七大關鍵性之境相出現應能加以識別；除障法即排除和防止內心與外境所起的魔難與障礙。道果法的修行可歸類成三個次第，即最初捨非福、中斷於我執、後除一切智，知此為智者，指眾生的根器有上中下三等。下士者只求人天福報，故以修善去惡為道；中士者求出輪迴解脫，故須依顯修心法門，斷二執證空性；上士者依道果法修行，破一切見，徹底斷除無明煩惱，證得實相而解脫成佛。劉立千，《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》，民族出版社，北京，2002，頁85~89。

4)、醫方明(གསེབ་རིག་པ།, 醫學)、工巧明(བཟོ་རིག་པ།, 工藝學)等大五明(རིག་གནས་ཆེ་བ་ལྔ།)外, 還要學習星象學、修辭學、詞藻學、韻律學、戲劇學等小五明。這些課程說明薩迦派的教育內容不僅僅局限佛學知識, 而且包括了科技和文化藝術等。

薩迦派的教育程序, 可分基礎教育、外出參學、上師的選擇、受比丘戒及密法的學習等五個階段⁶²。首先對於剛入寺院的學僧, 從教育的內容來看, 主要有四方面, 一是文字教育, 即教授藏文拼音、語法和書寫等方面的基礎知識; 二是經籍教育, 即基礎的佛教經典以及背誦, 通常是指法會活動所使用的經文及咒語等; 三是寺規教育, 即各種戒律和寺院規章制度等方面的教授; 四是技能教育, 即對學僧進行各種實用技能方面的教育, 如做施食供品, 學習跳金剛舞蹈, 掌握喜金剛(ཀྱེ་རྩི།)、勝樂金剛(བདེ་མཚོ།)、時輪金剛(རྣམ་འཛོལ།)等儀軌。其次是基礎教育學成後, 學僧須完成三個月的結夏, 即可外出朝聖參學。在朝聖旅行途中, 若遇到薩迦派的寺院, 必須遵守該寺的戒律和法規。同時要拜見寺院的堪布或高僧, 並在他們面前宣誓遵守菩薩行。此外, 學僧每到一聖地, 皆應表示誠心誠意犧牲自己的一切, 為眾生謀利。再者, 學僧根據本身的條件選擇上師, 請求上師傳授教法和灌頂, 其程序有喜金剛祈禱儀式的學習、密續典集的背誦、本尊的觀想及瓶灌頂、密灌頂、智慧灌頂和句灌頂等四種灌頂等, 方可進入密續的修行。學密首要基礎是四加行⁶³, 密宗行者視此為入密的前行。另外, 學僧必須在五位或十位已受具足戒的比丘前, 由堪布為學僧授戒, 並為講解比丘所需持守的戒律以及僧服的穿戴、飲食起居、念經、禮佛等方面的規矩。剃度儀式完成後即可成為正式的比丘, 此後, 可以繼續留在寺院裡, 或申請到外寺學習深造。最後, 按照俄爾派的儀軌, 此階段要行七曼荼羅入壇城儀式, 受怙主、畏怖金剛、勝樂金剛等灌頂, 同時要學習時輪金剛法。

⁶² 李安宅,《李安宅藏學文論選》, 中國藏學出版社, 北京, 1998, 頁 207~210。

⁶³ 四加行即強調皈依發心、大禮拜、供曼陀羅、金剛薩埵百字明咒的誦持或三十五佛懺悔文等。姜安,《藏傳佛教》, 海南出版社, 北京, 2003, 頁 228~230。

薩迦派的學僧，經過以上五個階段的學習，完成所規定內容後，即可依次獲得五個不同的學位，分別是噶細巴(通四論者)、噶俄巴(通五論者)、噶久巴(通十論者)、饒絳巴(通論者)、班欽(通五明者)⁶⁴。學僧若想獲得噶細巴學位，必須向精通五明的老師，有系統性的學習詩詞、韻律、修辭、星算、歌舞等小五明與因明、聲明、內明、工巧明、醫方明等大五明以及龍樹著的中觀等典籍，同時依經師指定經典的某些部分或某部典籍進行背誦，並初步掌握辯論知識者，即可以獲得噶細巴的學位。想要獲得噶俄巴學位者，在學習大小五明的基礎上，必須精通因明學，若能具備以上條件，即可獲得噶俄巴的學位。學僧在具備了噶俄巴學位的基礎上，繼續學習並初步完成答辯形式的考試，即可獲得噶久巴的學位。考試形式是由寺內堪布主持，每位提出申請並經獲准參加的學僧，要經過幾位高僧分別就所學的典籍依次提出問題，由考生答辯，初步通過考試的學僧，即可獲得噶久巴的學位。饒絳巴藏語意為廣通經義者，相當於博士學位，獲得此種學位的學僧，必須學完因明論著及一些重要的佛學著述。班欽藏語意為大學者，這是薩迦派給予學者的最高殊譽，獲得此種學位，必須精通內明、因明、聲明、醫方明、工巧明等大五明外，還要精通星象學、修辭學、詞藻學、韻律學、戲劇學等小五明。獲得此種學位的學僧，不僅在薩迦派中享有崇高的地位，而且受到西藏人民的極大尊敬。

三、噶舉派

噶舉派是以師徒口語相傳，注重實修，*འགྲུབ་*是指口授，*བརྒྱུད་*是指傳承，噶舉是教諭或教傳之意。早期噶舉派有兩大傳承系統，香巴噶舉(*ཤར་སེལ་འགྲུབ་བརྒྱུད་།*)和塔波噶舉(*དུགས་པོ་འགྲུབ་བརྒྱུད་།*)。香巴噶舉創始人瓊波南覺巴(*ལྷུང་པོ་རྣམ་འབྱོར་པ།*，976年或1086~?，南覺巴意為瑜珈行者))，年輕時學過本波教法，後學習寧瑪派的大圓滿，曾到尼泊爾、印度的各大佛教聖地，遍訪名師。返藏後，拜噶當派的朗日塘巴為師，受

⁶⁴ 李安宅，《李安宅藏學文論選》，中國藏學出版社，北京，1998，頁210~211。

比丘戒，在香地(གངས།)廣建寺院，招收弟子，積極弘揚佛法。瓊波南覺巴之後，香巴噶舉形成甲寺(འཇག)和桑定寺(བསམ་མྱི་ངས།)兩個支派。在香巴噶舉系統中，曾出現許多高僧大德，例如，桑定寺的堪布多杰帕姆(རྗེ་ལག་མོ།)是西藏唯一的女轉世。十五世紀時該派僧人湯東杰波(ཐང་སྟོང་རྒྱལ་པོ།，本名尊追桑布 བརྟོན་ལྷུས་བཟང་པོ།，1385~1464)，以藏戲作為募款方式，在西藏修建了一百多座鐵索橋。香巴噶舉到十四、十五世紀已經衰微，而塔波噶舉中的一些支系則一直流傳到現在，因此，一提到噶舉派，基本上都是指塔波噶舉，但也不能忽略香巴噶舉的地位。

塔波噶舉是噶舉派另一大傳承系統，由塔波拉杰(དུགས་པོ་རྩ་རྗེ།，本名索南仁欽 བསོད་ནམས་རིན་ཆེན།，1079~1153)創立，塔波噶舉淵源於瑪爾巴(མར་པ།，本名卻杰羅追 ཚེས་ཀྱི་སྒྲོ་བོ།，1012~1097)和密勒日巴(མི་ལ་རས་པ།，1040~1123)師徒，瑪爾巴曾隨卓彌·釋迦也協等人學習梵文和翻譯，曾三次赴印度，四次赴尼泊爾，跟隨許多大師學習佛法，一生從未出家受戒，但其佛學成就被稱為七大譯師之一。密勒日巴是瑪爾巴的高徒，出生在貢塘(གུང་ཐང།)，族姓總稱瓊波(ལྷུང་པོ།)，密勒是其族姓的別名，初學本波的咒術，後來改信佛教，從寧瑪派僧人學習大圓滿法。一〇七八年投到瑪爾巴座下，得到瑪爾巴全部教法，提倡苦行、禪修，以唱歌的方式傳法，其道歌集(མགུར་ལབུམ།)在西藏社會中流傳甚廣，並對西藏後期詩歌的發展產生一定的影響⁶⁵。密勒日巴的弟子塔波拉杰，最初是噶當派的弟子，後來從密勒日巴學法，繼承瑪爾巴和密勒日巴的傳承，並將噶當派的教法和瑪爾巴、密勒日巴的教法結合起來，形成塔波噶舉。塔波拉杰的弟子眾多，其中四個人在西藏建寺收徒，形成了四大支系，其中帕竹支系又分出八個小支系，構成塔波噶舉的四大八小支系⁶⁶。

⁶⁵ 張澄基，《密勒日巴大師傳》，慧炬出版社，台北，1999。

⁶⁶ 從塔波噶舉分出四大支系有噶瑪噶舉、蔡巴噶舉、拔戎噶舉、帕竹噶舉；而帕竹噶舉又分出止貢噶舉(འཕྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད།)、達龍噶舉(ལྷག་ལུང་བཀའ་བརྒྱུད།)、竹巴噶舉(ལྷུག་པ་བཀའ་བརྒྱུད།)、雅桑噶舉(གཡམ་མཚང་བཀའ་བརྒྱུད།)、綽浦

噶瑪噶舉(གམ་བཀའ་བརྒྱུད།)是塔波噶舉中的一個重要支派，由杜松欽巴(དུས་གསུམ་མཉེན་པ།，本名卻杰扎巴 ཚེས་གྱི་གྲགས་པ།，1110~1193)所創，噶瑪丹薩寺(གམ་གདན་ས།)是杜松欽巴於十二世紀中期所建立，是噶瑪噶舉的祖寺。噶瑪丹薩寺興盛時，常住僧人千餘人，此寺與楚布寺(མཚུར་ཐུང།)及其它寺共有四大轉世系統，即黑帽系(ལྷན་གཤམ།)、紅帽系(ལྷན་མར་པ།)、司徒(སི་ཏུ།)系統和噶瑪拉桑(གམ་ལྷ་བཟང།)系統。另外，楚布寺是杜松欽巴於十二世紀晚期所建立，初建時規模不大，後由二世噶瑪拔希(གམ་བག་གི།，1204~1283)擴建，此派的轉世為藏傳佛教轉世制度之濫觴⁶⁷。

蔡巴噶舉(ཚལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད།)是塔波噶舉另一重要支派，由向蔡巴(ཞང་ཚལ་པ།，本名達瑪扎 དར་མ་གྲགས།，1123~1194)所創。蔡巴噶舉曾一度興盛，出現過許多著名人物，如編纂藏文大藏經《甘珠爾》目錄、《紅史》(དེབ་ཐེང་དམར་པོ།)的蔡巴·貢噶多杰(ཚལ་པ་གྲུན་དགའ་དོ་ཇེ།)等。十四世紀時，蔡巴噶舉隨著蔡巴領主的失勢開始趨於衰微，後來被併入格魯派而傳承斷絕。

拔戎噶舉(འབའ་རོམ་བཀའ་བརྒྱུད།)是塔波噶舉第三個支派，由塔波拉杰的弟子達瑪旺秋(དར་མ་དབང་ཐུག།)所創，主寺拔戎寺(འབའ་རོམ།)，後由於家族內部鬥爭，拔戎寺堪布不斷換人，使得以家族世代傳承的拔戎噶舉逐漸衰落。

帕竹噶舉(ཕག་གུ་བཀའ་བརྒྱུད།)是塔波噶舉四大支中繁衍最多的一支，丹薩替寺(གདན་ས་མཐིལ།)是帕竹噶舉的帕木竹巴·多杰結波(ཕག་མོ་གུ་བདོ་རྗེ་རྒྱལ་པོ།，1110~1170)，於十

噶舉(ཚེས་གྱི་གྲགས་པ།)、修賽噶舉(ལུག་སི་བཀའ་བརྒྱུད།)、葉巴噶舉(ཡལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད།)、瑪倉噶舉(མུར་ཚང་བཀའ་བརྒྱུད།)等八個小支系。張天鎖，〈塔波拉杰與塔波噶舉派〉，《中國藏學》，第3期總第15期，中國藏學出版社，1991，頁77~78。

⁶⁷ 羅潤蒼，〈藏傳佛教的活佛轉世制度論析〉，《中華文化論壇》，第2期，1995，頁58。

二世紀中期在雅魯藏波江北岸的帕木竹地方所建立的，該派在歷史上扮演過重要角色，一三五四年開始，取代薩迦派在西藏的政教大權。帕竹噶舉除了丹薩替寺外，還有八蚌寺、貢唐寺(གླུ་ཐང་།)、澤當寺(ཟེང་ཐང་།)等重要寺院。塔波噶舉的特色是分佈廣派系多，在歷史上塔波噶舉的帕竹噶舉及噶瑪噶舉都曾直接或間接掌握過西藏政權，對西藏的政治有重大的影響。塔波噶舉在經濟上的實力也很雄厚，在教法上除了重視密續外，顯宗的學習也佔有一定的地位。

噶舉派的教育屬於師徒相傳，其教育形式主要是通過口授耳傳進行的，明顯帶有私塾教育的性質；另外，在噶舉派的教育形式中，密勒日巴以詩歌方式傳法，使教育形式生動活潑。噶舉派的教育內容繁多，各個支派皆有不同的教育內容，例如，塔波噶舉以語旨教授的課程內容為主⁶⁸，注重大手印⁶⁹(ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ།)和那洛六法⁷⁰等，而香巴噶舉的教育內容與塔波噶舉的教育內容略有不同⁷¹。噶舉派的教育是從私塾教育逐漸過渡到寺院教育的，因其派系繁雜，寺院眾多，故各個寺院

⁶⁸ 塔波噶舉的課程內容，包含父續《密集》、母續《摩訶摩耶》、心要續《勝樂》、《喜金剛》、《怖畏金剛》、《金剛空行母》、《時輪金剛》、《六臂大黑天》、《金剛亥母》、《四座》、《觀音馬頭金剛》、《無身空行法類》、《無我母》、《噶白》、《解脫點》、《桑布扎》、《篤哈藏》、《六法幻身》、《六法夢境修》、《遷識》等。徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁82。

⁶⁹ 大手印是從修拙火定(རྩི་ཁྱེད་)入手，再進一步修那洛六法，最後達到染淨無別的境界。

⁷⁰ 那洛六法包含《拙火成就法》、《幻身成就法》、《光明成就法》、《夢境成就法》、《遷識成就法》、《中陰成就法》等。察倉·尕藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003，頁193。《拙火成就法》是修風、脈、拙火的瑜珈證大手印，所根據的密續是《勝樂金剛續》及《喜金剛續》；《幻身成就法》是修清淨的幻身，所根據的密續是《密集金剛續》；《光明成就法》其要義是引生明空俱生智，所根據的密續與《幻身成就法》的相同；《夢境成就法》其要義是引生覺空俱生智，所根據的密續是《金剛空行母續》和《戒生續》；《遷識成就法》此法又包含淨心遷識、調整身要遷識、強迫法遷識、奪舍遷識等四種，其要義是引生無分別俱生智，所根據的密續是《桑布扎續》和《四座》；《中陰成就法》此法可分為生死中陰、輪涅中陰、道上中陰、中有中陰、夢境中陰、生有中陰等六種，其要義是引生三世俱生智，所根據的密續與《夢境成就法》的相同。劉立千，《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》，民族出版社，北京，2002，頁59~65。

⁷¹ 香巴噶舉課程內容，包含《大手印盒》、《空行五教》、《亥母秘修》、《尼古六法》、《幻身道》、《不死幻輪》、《四過》、《轉為道用》、《六臂大黑天》、《勝樂五尊》、《觀世音》、《摧破金剛》、《不動佛尊》、《三身自現》、《朵哈藏論》、《大印略文》等以及一些塔波噶舉的教學內容和教敕。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁86。

的教育程序亦有所不同，例如，楚布寺設有初、中、高三級教學。初級學習藏文拼讀及書寫；中級學習佛學基礎知識；高級學習《密集》、《摩訶摩耶》、《勝樂》、《喜金剛》以及大手印和那洛六法等，全部課程需要十五至二十年。高級班學完後，即可進行為期三年三月三天三時的閉關，所學習的經典按年或季來安排，閉關期間禁止與外人接觸。

噶舉派的教育有別於其他宗派的教育，其教育特色在於重視教師的選擇、因材施教、道德修養的訓練、提倡勤學苦修的學風等⁷²。噶舉派認為教育的關鍵在教師，非常重視上師的選擇，強調上師的作用，認為依止上師能得最勝秘訣而獲得成就、能得上師之無上加持力、一切諸佛及佛法即可通過上師而體現。因此，一個學僧進入寺院，首先要選擇上師，依照上師所傳的教法學習。在學習過程中，不斷驗證所學的法要及所生的境界，並請求上師指正；其次，在教育方面做到因材施教，讓學僧根據各自的條件向不同方向發展；另外，強調僧人學密續前道德修養的訓練；最後，如何轉變受教育者的學習態度是很重要的，作為一種教育，不管是世俗的，還是宗教的，都可能面臨這樣的問題。噶舉派針對這種情況，在寺院教育中提倡勤學苦修的學風。

第三節 寺院教育的發展

一、宗喀巴的修學過程

宗喀巴(ཙོང་ཁ་པ་པ།, 1357~1419)在學經過程中，不侷限於任何宗派，按步就班有計劃廣學各派，這是他後來能夠對佛教提出系統性的認識，從而建立格魯派(དགེ་ལུགས་པ།)的主要原因之一。宗喀巴出生在今青海省隴中縣塔爾寺(སྐུ་འབྲུག་པོ་མཆོག་གི་ལོ་རྒྱུས་ལྟར་ན།)地方，

⁷² 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，甘肅，1998，頁96~97。

三歲時從噶瑪噶舉黑帽系第四輩乳必多杰(རྣམ་པའི་རྗེ།, 1340~1383)授近事戒(དགེ་བསྐྱེད་གྱི་སྣོན་པ།)；七歲在甲瓊寺(བླ་ལུང་གསལ)出家，以噶當派僧人頓珠·仁欽(རྣོན་གྲུབ་རིན་ཆེན།, 1309~?)爲親教師；十六歲到衛參學，臨行前頓珠·仁欽對其教誨：

般若廣中略，最初當學習，現觀莊嚴論，彼論善巧時，粗通教法情。亦當暗記心，繼應學菩薩，道和偉大行，及經莊嚴論，善巧諸有分，開示輪迴根，涅槃諸法性，辯法法性論。遠離初邊際，示現中觀道，參辯中邊論，心之淨法性，本有諸眾生，彼即如來藏，寶性論中分。此慈氏五論，能作善巧鎧，廣學釋量論，中為定量論，略則理滴論，三論如本體，因滴與關係，悟他與淨理，四論為支份。此集量七注，出自師法稱，瞻洲佛教明，譽如日月輝。繼學此諸論……。⁷³

頓珠·仁欽指示其學經程序和方法，最初應以《現觀莊嚴論》爲首的慈氏五論；其次學以《量釋論》爲首的法稱量學七論，進而學習以《中觀》爲首的龍樹《六理聚》，最後廣學一切顯密經論。學習的方法是先從各師聽講，其次反覆思辯，掌握經論要義，再按經論所說修行實證。頓珠·仁欽製定了宗喀巴在衛學經期間的規劃與安排，宗喀巴也照此予以實踐和執行。

宗喀巴到衛後先到止貢寺，繼入頓珠·仁欽所學習的第瓦巾寺(བདེ་བ་ཅན།)，兩年間，再度系統而紮實地學習佛教基礎知識，爲後來的學習奠定基礎。一三七五年第一次參加桑浦寺辯論，次年入孜欽寺，得識薩迦派僧人仁達瓦，從而學習《俱舍論》，後來宗喀巴的一些顯宗注疏，多根據仁達瓦見解發揮而成。仁達瓦在佛教觀點上屬於中觀應成派，對宗喀巴的學思想產生很大的影響。一三七八年二十二歲的宗喀巴在乃寧寺(གནས་རྗེ་དེ།)講解《集論》，一三八〇年在那塘寺依《量釋論》、《俱舍論》、《戒經》、《集論》四論立宗答辯，顯示他在顯宗方面的學習成果。一

⁷³ 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，青海人民出版社，西寧，1999，頁109。

三七三年到一三八〇年初，用近十年的時間學習各派的顯宗內容，後來轉入密宗系統學習。宗喀巴遍學當時西藏各派的老師和修學內容，如《土觀宗派源流》中所記載：

從噶瑪巴·乳必比多杰受居士戒、從頓珠仁欽受沙彌戒，能怖、勝樂、呼金剛、金剛手等本尊的大灌頂、從止貢·京俄瓦受大乘發心儀軌等法、從袞卻交受醫方明、在涅塘從德瓦中寺的堪布扎喜生格、意希生格聽受一些法緣、從德瓦中寺的絳仁巴受慈氏五論等、從索南堅贊受勝樂等法、薩桑巴受聲明學、從博東·卻勒朗嘉受六支瑜珈法、從納塘智者譯師鄭桑受《俱舍》和《因明注疏》、從業溫·袞嘎伯受《現觀莊嚴論》、從仁達瓦受《俱舍》、中觀和因明等、從大譯師絳秋哲莫受《阿毗達摩雜集論》、從覺隆堪布洛色瓦受《俱舍》和《毗奈耶》、從南喀桑波受《詩鏡》、從杰准巴受中觀、因明和《現觀莊嚴論》等、從納塘堪布袞嘎堅贊受中觀、因明等、從雅壟寺四難論師楚仁巴受比丘戒、從達域瓦受蓮花生的忠言紙卷密法及長壽法和馬頭金剛法、從德瓦中寺的絳仁巴、杰准巴、卻協巴受那若六法及聲明、從意希堅贊受《時輪根本廣釋》並研習星象歷算學、從德欽巴·卻伯受時輪及金剛心釋等、從瓊波特巴受瑜珈法類的密續經教及灌頂、從鄔瑪巴受中觀、從勒季多杰受菩提道次第、從京俄·卻季嘉波受《那若六法》等。⁷⁴

宗喀巴將各派教法系統地學過後，三十六歲時，在絨地的卻壟與烏瑪巴(དབུ་མ་པ།，中觀論者)作更深入的接觸，諸多因素促使宗喀巴逐漸傾向中觀學說的研究⁷⁵。宗喀巴重視學經的修學次第，力主對於經、律、論藏要多聞深思，來成就戒、定、慧三學，將菩提心和六度行作為聞、思、修，入境、行、果的綱要，因而奠定了格魯派的修學基礎。

宗喀巴早期的活動是和他的學經交織在一起，一三八五年宗喀巴在雅壟地區的南杰拉康寺(ནམ་རྒྱལ་ལྷ་ཁང་།)從楚臣仁欽(ཚུལ་ཞེས་པ་རིན་ཆེན།)受比丘戒後；一三八八年改戴

⁷⁴ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁175~186。

⁷⁵ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁193。

黃色桃形尖頂的僧帽，表明重視戒律。一三九〇到一三九三年傾注全力於密法的學習，當時學密僧人多偏重一經一法，但宗喀巴廣泛吸收各派之長，如薩迦派之道果法、噶舉派之大手印及其它密續等，把密宗系統化，使其成為佛教中的另一體系。一三九三到一三九八年是其思想體系逐漸形成的時期，宗喀巴通過著書立說，以闡明其佛學主張。一三九八年寫成《緣起頌》(དྲན་འབྲེལ་བརྗོད་པ།)詮釋彌勒的《現觀莊嚴論》，闡明其對佛教緣起性空的見解，此後陸續寫出一系列重要的著作，如一四〇二年在熱振寺造《菩提道次第廣論》(བྱང་ཆུབ་ལམ་རིམ་ཚུན་པ།)，此論代表宗喀巴在顯宗方面的思想體系，成為格魯教派教義的重要典籍之一⁷⁶。一四〇六年於絳巴嶺寺完成《密宗道次第廣論》(གསལ་བླགས་ལམ་རིམ་ཚུན་པ།)，闡述對密宗的見解和修學方法⁷⁷。一四〇七年著《辨了不了義抉擇論·善說心要》，此書是宗喀巴《菩提道次第廣論》之外，另一部闡明其中觀思想的重要著作，一四一四年宗喀巴審定《圓滿次第四瑜伽導修注解》、《集密修習法》、《集密金剛根本集》、《集密經釋明燈論》等，輯成《集密四注合編》此書是解釋密乘四續的重要著作。在戒律方面，其所著的《菩薩戒品釋》，此書為宗喀巴對《瑜伽師地論》中〈菩薩地〉中的一品作注，完整反映宗喀巴對大乘戒律的思想，另外，《事師五十頌釋》、《密宗十四根本戒釋》、《比丘律儀》、《沙彌律儀》等都是眾僧必須遵守的戒律依據。

除上述之外，宗喀巴還有其他重要的著作，(一)、《菩提道次第略論》為《菩提道次第廣論》之略寫本，二書之論述順序和章節內容大致相同；其相異之處在於《菩提道次第廣論》大量引用原典作鋪陳開展，而《菩提道次第略論》只是簡

⁷⁶ 《菩提道次第廣論》是根據《菩提道燈論》所說的下士道、中士道、上士道的次第而組織的，在三士道之前以親近善知識及思維人身難得做為三士道的基礎。此論對下士道有思維人身無常、思維三惡趣苦、皈依三寶、深信業果等四大論述，中士道分思維苦諦(即三有生死過患)、思維集諦(即煩惱及業流轉次第)、思維十二有支(即流轉還滅的道理)、思維解說生死正道(戒定慧三學)等四大論述，上士道分發大菩提心及修菩薩行等二大論述，在修行上總說六度四攝和別說修止觀法。宗喀巴，釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，方廣文化出版社，台北，1999，頁45~46。

⁷⁷ 《密宗道次第廣論》是概論密乘事部、行部、瑜伽部和無上瑜伽部等四部的教法，並以無上瑜伽部為重點，宗喀巴認為由於學者根基不同及須由低到高的學習實踐過程。因此將此論分為四部，事部是為密乘下品根基者所設，行部是為密乘中品根基所設，瑜伽部是為密乘上品者所設，無上瑜伽是為密乘上上品根基所設。

闡宗喀巴自身的觀點。(二)、《〈入菩薩行論〉》注疏明慧)。(三)、《入中論善顯密意疏》為解《入中論釋》(月稱論師造)諸疑難處的大疏，此書是宗喀巴於圓寂前一年完成。(四)、《意識阿賴耶識疑難廣釋、善說大海》此書系統性的反映宗喀巴對唯識思想的具體看法。(五)、《〈現觀莊嚴論〉廣釋、善說金鬘》即《現觀莊嚴論》之注疏。(六)、《〈根本中觀〉釋、正理海》，(七)、《〈勝樂攝續〉廣釋·隱義遍明》。(八)、《月稱〈釋密集·燈作明論〉明釋》。(九)、《明釋〈密集五次第〉諸義燈論》。(十)、《十三尊大威德成就法大寶篋》。(十一)、《〈依止正善知識五十法〉釋·弟子一切願望滿足》。(十二)、《甚深妙道那若六法引導次第·備具三信》。(十三)、《宗喀巴全集中零散著作集》等⁷⁸。至於宗喀巴之所有著作，第五輩達賴喇嘛時，第巴桑杰嘉措(ཉེ་པ་མངའ་སྐྱེ་བའི་ལྷོ་མོ་ལོ་མོ།)編輯宗喀巴之著作，已刻板印行⁷⁹。雖然宗喀巴有許多著作，但體現其思想體系的代表作是《菩提道次第廣論》

⁷⁸ 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，東初出版社，台北，1992，頁153~159。

⁷⁹ 宗喀巴之所有著作包含：第一卷、開顯遍主金剛持密宗道次第所有要義上集十品上三部灌頂及後加支分等。第二卷、續第一卷帙未完部分的第十一品，開示結合二次第，當精修菩提及密集修法清淨瑜珈次第、深明灌頂之義、圓滿次第五次第圓滿之直觀導修法、往生合修之教授秘訣、五次第攝要、釋續金剛鬘之記錄。第三卷、顯明密集之要義、金剛念誦、現證菩提、自我加持、無上密意筆錄、二十種儀軌之根源、道中學習法、開示難義要扼頌、智慧金剛集廣解、釋續聯貫法。第四卷、明燈論之釋注。第五卷、辨析大寶苗、解說攝義、闡明真實性合解、二十一小注及零散篇、依照基本儀軌舞蹈鬘的密意，密集第一品釋論的筆錄、文殊金剛曼荼羅儀軌、成就法文殊密意顯明論。第六卷、密集教授五次第明燈論，二次第修法之語教筆錄。第七卷、密集生起次第、四百五十門類、修法句義略錄、提出了不了義的咒語及加持儀軌等之筆錄、密集金剛薩埵念誦次第、難義扼要筆錄、由大力明王法門求雨法、由馬頭金剛法門散雲法(求晴法)、十大忿怒明王之筆錄、能怖金剛勝伏魔軍、十三尊修法、四十九尊修法、內外改正、黑敵修法、閻羅曼德迦儀軌寶鬘、能怖金剛護魔法悉地海、文殊和威法門守護災障和延壽等教授、四字守護法、四字之教授秘訣、左右中三脈與閻摩合修法、大成就者伯真的真實性四解、內脈輪與閻摩合修法、大輪現證法、曼荼羅儀軌等。第八卷、勝樂略續解說隱義普隱論、五次第解說隱義開眼論、曼荼羅儀軌及圓滿次第大瑜珈導釋次第略論、魯哼巴傳規曼荼羅儀軌及此傳規的修法大樂顯明論。第九卷、勝樂現證解說如意牛、圓滿次第悉地穗、外供儀軌筆錄、供養鬘和傳規之修法、念誦儀軌次第、身曼荼羅、儀軌寶庫、五次第指導、金剛空行解說筆錄、初十日供養法、教授花穗類、無畏釋論等之筆錄。第十卷、那若六法導釋修行略法、圓滿次第、呼金剛續及無我母曼荼羅修法、第二品等之筆錄、紅色空行母之修法、唯一本尊之義解說和合八品之第三節、開啓往生之金門、六支瑜珈、六支之義解說、時輪無二續及現觀灌頂六支瑜珈所需諸事之筆錄、死日及超壽解說、六支瑜珈及修者四印之筆錄、圓滿次第略要指導、界曆算法、禪定後續、四種極密、八大成就者之往生情況筆錄。第十一卷、無垢光之難義扼要分類、時輪總義、時輪略釋、金剛界土地儀軌、金剛薩埵念修次第、金剛頂曼荼羅儀軌等之筆錄、行續義注釋、曼荼羅儀軌義顯明輪、文殊修法、

及《密宗道次第廣論》，此二書構成了宗喀巴整個佛學思想體系，是格魯派顯密兼修的根本教程。

宗喀巴在學習各家各派教法的同時，就已經和佛教界人士有所接觸，對其教法給予支持及援助最多的是帕竹政權。一四〇九年藏曆正月，在闡化王扎巴堅贊(གཤམ་པ་རྒྱལ་མཚན།, 1374~1432)的支持下，宗喀巴在拉薩舉辦「默朗欽摩」(སྤོན་ལམ་ཚེན་མོ།, 傳大召)的祈願法會，各派僧人參與，這是全西藏不分宗派的一次法會，此法會擴大宗喀巴的聲望，樹立了格魯派的優勢地位。在西藏歷史上著名且大規模的法會有兩次，一次是在一〇七六年，阿里古格王舉辦的丙辰法會；另一次是一二七七年，八思巴在曲彌仁摩寺舉辦，稱為曲彌法會。曲彌法會是八思巴協助元室郡縣吐蕃之地，設官分職，受封帝師大寶法王以後，皇太子牢蒙軍護送回藏的第二年，由真金皇太子主持，以元世祖為施主舉行的⁸⁰。這兩次法會的性質雖與此次祈願法會不盡相同，但都有統治者鞏固地位，提高聲望的動機。在拉薩大召寺舉辦的祈願法會，聲勢之大是過去所沒有過的，宗喀巴能夠發起這樣一個法會，表示此時他已經被公認為藏傳佛教界的一位領袖。宗喀巴在帕竹政權屬下的貴族仁欽貝(རིན་ཚེན་དབུ།, 1143~1217)和仁欽倫布(རིན་ཚེན་ལུང་པོ།)父子的資助下，於一四〇九年在拉薩以東建立甘丹南結林(དགའ་ལྷན་རྒྱལ་རྒྱུ་གླིང་།)，又稱甘丹寺，寺內設有絳孜(ཉལ་ཅེ།)及夏孜(ཤར་ཅེ།)二個顯宗扎倉。甘丹寺的建立，表示宗喀巴及其追隨者以獨立於其他宗派的姿態出現，加上宗喀巴佛學知識淵博，更是紹繼噶當派的傳承。當時噶當派

事、行二部總建立、光明佛母、葉衣母、妙音母、穢積金剛等之修法、三十五佛現觀法、北俱盧洲長壽修法、廣略開光法。第十二卷、事師五十頌注疏、密行悉地穗、上二部戒律還淨法、根本智論釋智理海、正見指導、莊嚴論之筆錄。第十三卷、入中論釋密意顯明論、莊嚴論備忘錄、六十理論、智慧品諸義筆錄、應成與自續兩派之差別、二諦、八種難義扼要筆錄。第十四卷、現觀莊嚴論釋金鬘論中第一品三種解說。第十五卷、後五品的解說、菩提心戒解說、菩提正道。第十六卷、菩提道次第廣論中的下、中兩士共通道次中菩薩行修學法及止觀諸品。第十七卷、菩提道次第略論、上士之類別、辨了不了義嘉言心要、二十僧伽、心性普賢釋。第十八卷、集學論筆錄、因明備忘廣錄、現實曆算備忘錄及注釋、海戒略要及注釋、訓誨教言朗哲頂瑪詳略兩種、戒律類釋、圓、淨、事三種儀軌別解脫取捨略論、聞法筆錄片段、度量細觀明鏡、書函兩項及零散說集等共十八卷。周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，青海人民出版社，西寧，1999，頁383~385。

⁸⁰ 王森，《西藏佛教發展史略》，中國社會科學出版社，北京，1997，頁81。

的寺院僧人都先後改爲格魯派，從此，格魯派有了廣大屬寺作其發展的基礎。

二、宗喀巴的佛學主張

(一)持戒精進

藏傳佛教各宗派形成以後，由於斬不斷和世俗社會的關係，所以對戒律多數是沒有嚴格持守的，有的甚至以修學大乘者不應受小乘戒律的約束，來做爲不守戒律的藉口。一三八六年宗喀巴改戴桃形尖頂的黃色僧帽，表明以重視戒律來作宏揚佛法的基礎⁸¹；一三九五年在精古寺以比丘衣具供彌勒菩薩像，以示菩薩也當遵守比丘戒；一三九六年宣講比丘戒，提倡嚴守戒律。宗喀巴師徒自此的食、衣、住、行、語默等都按戒律中所規定的來實行，這是格魯派嚴格遵守並以身作則宣傳僧人必須遵守戒律的開始。

一四〇〇年春，在拉薩西郊的噶瓦棟寺(དགའ་པོ་གཞི་དཀར་)宣講《菩薩戒》、《侍師五十頌》、《密宗十四根本戒》等大乘戒律論典，希望藉此重新讓僧人重視戒律，宗喀巴認爲不管所學是那一宗派都必須嚴守戒律。一四〇一年與仁達瓦和絳曲貝桑共同研究規定新的戒律經文，明定條文，修習顯宗後，由師認可下，才許修習密續⁸²。宗喀巴認爲戒律是一切修行的根本，只要戒律完整地存在，才有佛教的存在，要求僧人一定要嚴格的持戒。在格魯派的大小、寺院中，嚴格要求對戒律的持守，爲格魯派的重要特點之一。

(二)緣起性空

「緣起性空」乃是佛法的核心，這一教義在佛教各宗派中，無不具有核心地位。藏傳佛教對於這一教義的研習、論辯自始不絕如縷。到宗喀巴時，藏傳佛教

⁸¹ 桃形尖頂的黃色僧帽，原名「班霞」(པཎ་མ་)，在印度只有獲得班智達稱號的人才能戴，在藏傳佛教史上只有喇欽·貢巴饒賽(ལྷ་མོ་རྒྱལ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་)及喀且班欽·釋迦室利(འཇིགས་མེད་ལྷ་མོ་)戴過黃帽，這兩人都以重視戒律聞名。冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁117。

⁸² 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁199~201。

界對「緣起性空」之義的理解，形成了幾種說法：

第一種全然否定善惡業果等法的斷滅之見，不但日常所見所聞是絕對的空和無，就是佛教所說的善惡因果，也是絕對的空和無⁸³。但宗喀巴認為，所謂性空絕非是指空無，雖然一切法無自性可得，但在現象上，它的緣起作用還是「有」的；仗緣起而生者即自性空，故自性空是緣起義，非生滅作用之空義。宗喀巴認為此派的說法是犯了「斷」的弊病，與「常見」一樣是錯誤的。

第二種主張一切法世俗諦無，勝義諦有，即一個東西的本體—真諦是有的，是存在的⁸⁴。宗喀巴認為，一切現象的生住壞滅都必須依賴特定的條件，沒有一種現象是可以孤立、自足而獨存的。一切世間諸法與名言，乃至涅槃都絕不是某種絕對而現成的實體。宗喀巴認為這一派主張勝義諦有，是犯了「常見」的弊病。

第三種主張一切法不是有，亦也是無，因而在修證性空時，對於有我無我、是空非空都應不作思維，認為全不作意，才是真正的修行，並認為不見即是正見⁸⁵。實際上，一個人完全沒有思維是不可能的，因為當試圖「『不作意』、『不見』」時，即是有所『作意』和有所『見』。」⁸⁶，所以不作意之說是自相矛盾的，因此，宗喀巴認為這是一種「戲論」。

宗喀巴將「緣起性空」分為四聖諦不能成立、四果不能成立、三寶不能成立、作者和業果不能成立、世間名言不能成立、一切出世間名言不能成立等六方面來討論⁸⁷。宗喀巴認為若一切精神世界和物質世界都有其存在和發展的本性，一切現象就無生無滅，不屬緣起法，不是緣起的事物則是永恆存在，永恆存在者自然無苦，苦諦不成則其他三諦亦不得成立，即四聖諦不成立。「緣起」因果建立於空性之上，一切事物虛幻不實，空無本性，四諦及四果（四沙門果，指四種修行

⁸³ 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985，頁183。

⁸⁴ 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985，頁183。

⁸⁵ 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985，頁183。

⁸⁶ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁284。

⁸⁷ 許德存〈宗喀巴《中觀廣釋》試析〉，《西藏研究》，第2期，1989，頁77~78。

果位)的建立也需具備此緣起性空的條件，否則亦不得成立。四諦及四果若執有自性則不能成立，佛、法、僧三寶也如此，若執有自性，亦不能成立。假若承認一切事物有自性，則一切事物將永遠按其原貌存在，在世俗面，善永遠是善，惡永遠是惡，任何人也不需去作善法和不善法，如此就失去行為主體(作者)的意義，相同的，業果也是如此。假若承認一切事物有自性，那麼緣起性空就無法成立，一切世間名言如來、去、坐、回來等都不能成立。出世間名言指佛教所宣說的斷除生死煩惱，達到覺悟解脫的教理，宗喀巴認為，如果自性不空，就不能講前未得果，經過修行而後得，也不能講前未捨棄惡業和煩惱等，而後捨或未捨。

「緣起性空」是宗喀巴佛學思想的根本，宗喀巴認為「緣起」(རྟེན་ལྗེས་ལྔ)指一切事物都是依緣起的關係而存在，由之而生起世俗諦「有」的世界，但又因「緣起」相依的本質，顯示其最終是空的。「性空」(རང་བཞིན་གྱི་གྲུབ་པས་སྤོང་བ།)指世間一切現象從勝義諦來看，都是待緣而起，緣散而終，所有事相剎那生滅。這樣一來，緣起有與自性空，不僅不相違背，而且相互依持。

(三)立基量學

在印度，佛教是屬於非傳統哲學思想的一派，佛教量學學說的建立過程⁸⁸，

⁸⁸ 在印度，佛教的量學發展略可分為(一).釋迦牟尼時期 (531B.C.~486B.C.):從釋迦牟尼住世弘揚佛法時的記載裡，有關量學的運用，其方法有 1.二向記，2.分別記，3.反問記，4.默置記。這四種方法可以說是佛教量學運用的雛型。(二).部派結集時期 (486B.C.~150A.D.):釋迦牟尼圓寂以後，佛教徒運用四記問的方法也有所發展:1.應一向記問。2.應分別記問。3.應反詰記問。4.應捨置記問。(三).中觀前弘期 (150A.D.~350A.D.):龍樹首開中觀思想之主張，有關量學的主要論著有《迴諍論》及《方便心論》。(四).唯識攝化期 (350A.D.~650A.D.):1.無著(310A.D.~390A.D)傳下彌勒所造《瑜珈師地論》，最早提出因明一詞。2.世親(320A.D.~400A.D)是唯識宗的大家，目前漢文經藏中僅存殘缺的《如實論》。3.陳那(480~550)是佛教量學的集大成者，也是佛教新、舊量學(因明)的分水嶺。(五).中觀後弘期(650A.D.~1200A.D.):量學在陳那之後，以唯識無境的量學，遭受尼夜耶派(Nyaya, 正理派)等的大力抨擊，佛教量學一度出現衰微現象，至法稱出，採用經部宗義《正理滴論》答覆了外道的抨擊，建立量學思想弘規，重興佛教量學。林崇安，《佛教因明的探討》，慧炬出版社，台北，1991，頁 24。

在與非佛教派系間的量學主張⁸⁹相互激盪下，發展出屬於自己的理論學說基礎。量學從釋迦牟尼創教，弘揚於印度本土，後廣弘於中國⁹⁰與西藏，前者興盛但中斷於唐代，後者成爲基礎學問，成爲究竟成佛的主要方法之一。量學論著隨著佛法傳入西藏，陸續譯出且受到重視，前弘時期量學知識與方法的運用，成爲決定西藏文字改革、譯經事業的利器。十二世紀以後，隨著佛教在印度的衰微，量學卻在西藏重新被賦予生命。由於譯作的風格與譯本的正誤，而有新、舊量學之分，新量學(ཚད་མ་གསལ་བཤམ་པ།)以法稱(ཚད་མ་གྱི་གྲགས་པ།)量學七論爲主⁹¹備受重視，使之傳揚更廣，成爲藏傳佛教各派系發展的重要思想工具，以及修習一切佛學主張的基礎訓練方法之一。

佛法在西藏前弘時期，正值西藏國力鼎盛，廣納各方思想，導致形成外來的宗教佛教與本土的信仰本波爭端頻頻。漢傳與印度佛教間的矛盾、諍辯亦多，決定漢傳(摩訶衍，མ་ཇ་ཡན།)或印度佛教(蓮花戒，ཀ་མ་ལ་ལྷི་ལ།, Kamalashila)得以在西藏弘揚的勝負的關鍵，除了政治因素、佛學主張等差異外，則是在於任何一方對量學

⁸⁹ 在印度，佛教以外的量學發展略可分爲(一).尼夜耶派(Nyaya)或正理派祖師爲喬達摩或足目(Gautama 或 Aksapada མ་ཚཱ་པ།, 50A.D~150A.D)，主張現量、比量、喻量、聲量等。(二).耆那派(Jaina, ཀའི་རལ་པ།)祖師那多伐羅陀摩那摩訶毘羅(Nataputta Vardhamana Mahavira)，主張無擇量(現量)、有擇量(推理、認識、暗示、記憶)，分有白衣派(Svetambara, 著衣派)與空衣派(Digambara, 裸形派)，以苦修爲主。(三).彌曼薩派(Mimamsa)祖師彌尼薩(Mimamsa, 200B.C~100B.C)，主張現量、比量、喻量或暗示、義準量、聲量、見無量。(四).吠檀多派(Vedanta)或論理派(མཉམ་པོ།)祖師巴達羅耶那(Badarayana, 1A.D~100A.D)主張現量、比量，聖典權證量。(五).僧伽耶派(Sankya, 數論師 མཉམ་པོ།, 150B.C~50B.C)，主張現量、比量、聖典權證量。(六).吠世師迦派(Vaisesika, 勝論)祖師是迦那陀(Kanada)，主張現量、由相所得之知(比量)。(七).瑜珈派(Yoga, 350B.C~250B.C)主張以實修爲主瑜珈派與僧伽耶派的主張同源，該派主要是以實修爲主。(八).加爾瓦卡派(Caravaka)主張唯物思想，並無明顯的派系成立。姚南強，《因明學說史綱要》，上海三聯書店，上海，2000，頁6~15。

⁹⁰ 量學思想傳入中國甚早，但中國是以因明爲主要傳播，自四七二年(後魏延興二年)到唐時，大多數傳習者以《因明入正理門論》爲主，因明一詞在中國成爲量學方法的代名詞，有關量論的著作反少爲人提起。由於後繼學者闡揚者不多，使「因明」一辭雖爲人所知，但並未在中國廣爲流傳。沈劍英，《中國佛教邏輯史》，華東師範大學出版社，上海，2001，頁30、53。

⁹¹ 在《丹珠爾》中所收錄的法稱量學七論包含《釋量論》、《定量論》、《正理滴論》、《因滴論》、《觀相屬論》、《成他相續論》、《諍正理論》等。王堯，《水晶寶鬘—藏學文史論集》，佛光出版社，台北，2000，頁180。

的運用是否得當。在佛教的發展上，尤其是量學的運用較有貢獻者，主要有赤松德贊及赤祖德贊二位贊普⁹²。赤松德贊在位期間，迎請印度屬於佛教中觀自續派學者到西藏弘法，由寂護、蓮花生主持桑耶寺，首次剃度西藏人出家，建立僧伽制度，將印度佛學立足西藏。赤祖德贊在位期間，推崇佛教，優禮僧人，運用量學辯巧，反覆推敲梵文真義，進而將藏文文字進行改革⁹³，大量將梵文佛經論典譯出，奠定西藏量學發展的基礎。

十世紀末期，佛法再度在西藏弘揚，阿里地區的統治者也協沃除派弟子前往印度習法外，並遣弟子邀請印度佛學學者到西藏弘法。伴隨各宗派的弘揚，量學在西藏有了新的發展，除了大量將前弘時期所翻譯出的佛典進行重譯與增補，也將過去不受重視或沒有譯出的佛典譯出，開創出藏傳佛教佛學輝煌的局面。在量學方面，法稱量學七論完全被譯出，注重量學的方向也有所改變。這些論疏弘傳於阿里一帶，仍以印度量學的字義訓詁學派的著作為主，稱為舊量學(ཚད་མ་རྟོག་མཁེ།)，而新量學是指後弘時期的桑浦量學⁹⁴、薩迦量學⁹⁵及格魯量學等幾個來源。

⁹² 陳又新，《藏傳佛教應成論式的源流與發展》，蒙藏委員會，台北，2001，頁 20~21

⁹³ 在赤松德贊時主要是從梵文譯成藏文，在內容上以顯宗為主，對密續經典的翻譯有一定的限制。藏文規範化的要求，首先是從翻譯佛經的需要提出來的。佛教傳入西藏本來就不是從單一地區來的，分別從印度、尼泊爾、中國、克什米爾、西域、和闐等地傳入。把這些地區的佛經譯成藏文的譯師們，往往因為各自的背景和傳統，譯出來的經典不免帶有各自的地方色彩，很難讓所有的人都能瞭解譯文的內容；另外，當時的藏文詞彙和語法很難表達佛教中一些比較複雜的概念，正因如此，所以有必要對藏文進行統一的改革。赤祖德贊時期的文字規範化改革，由一批佛教學者進行改革(僧人為主)，具體內容有以下幾點：一、關於文字形式上的改革，適應語音變化的情況，刪去一些不起作用的詞彙，並對拼寫規則進行了統一規定。二、制定標準譯名，做到譯名統一。任何人不得私自創造新詞彙，創造新詞彙必須報請王室批准，然後確定是否通行使用，如有違犯，處以死刑。三、編成譯經書目，一共有三個書目，丹噶目錄(མཁེ་མཁེ་མཁེ་མཁེ།)、欽浦目錄(མཁེ་མཁེ་མཁེ་མཁེ།)、旁塘目錄(མཁེ་མཁེ་མཁེ་མཁེ།)。這三個目錄不是在一個時期裡同時完成的，而是陸續直到赤祖德贊時期才最後完成，書目編成之後，規定凡是見於三大目錄的經典不再重譯。尕藏加，《藏傳佛教與青康藏高原》，江蘇教育出版社，南京，2004，頁 166~168。

⁹⁴ 桑浦量學是由噶當派僧人俄·雷必喜饒於一〇七三年在桑浦的內鄔托地方建立桑浦寺，成為弘揚量學的寺院之一。以桑浦寺為傳揚量學中心，建立以傳習法稱《量決定論》為基礎的量學風。在薩迦量學興起前，桑浦寺是當時西藏弘揚量學的重鎮。鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北，2001，頁 166~167。

格魯量學在藏傳佛教後弘時期，開派立說，爭鳴一時，雖然格魯派形成最晚，但成就豐富。由於對量學傳習的重視，使該派僧人養成教育的學制最具規模。量學透過格魯派等大師們的傳播，學者輩出，著述極多，此期著作仍多為沿襲法稱一脈的著作，尤其是對《釋量論》作註疏外，也有許多專門的論著。宗喀巴所著的《量論七部入門除闇論》(ཉེ་བདུན་འདུག་སྒྲིལ་ཡི་དྲི་མུན་མེལ།)一書將量學提升為成佛究竟工具的內明之一。隨後其弟子逐一廣為傳弘量學，依其學風大致可以分為以賈曹杰為代表的辯巧派、以克主杰為代表的莊嚴派、以根敦主巴為代表的隨經派⁹⁶。十七世紀中葉，格魯派掌握西藏政教權力之後，量學的運用更成為格魯派各寺院驗證學者成果與授與學位的基礎，各寺院的扎倉都有各自主張的量學教材。

十五世紀以後，格魯派的甘丹、哲蚌、色拉、扎什倫布、塔爾、拉卜楞等寺院陸續建成，六大寺遂逐漸發展成為弘揚該派教法的主要寺院。寺中規定學僧必習顯宗五部大論，其中之一即《釋量論》，其他派別如薩迦、噶舉、寧瑪等派也逐漸建立學制，規定必學的書目也是《釋量論》，於是藏傳佛教學的顯宗學僧無不學習《釋量論》。在西藏有關《釋量論》的註疏數量更日益增多，六大寺高僧、學者們的著述，也都成為該寺或該扎倉傳習量學的依據。根據格魯派規定非在三

⁹⁵ 薩迦量學是以薩迦寺為主要弘揚的寺院，弘揚的量學也以法稱的《釋量論》為基礎，自十一世紀以來，桑浦寺以傳揚法稱《量決定論》量學的學風，至此時已漸轉向以《釋量論》為主，十五世紀後，桑浦寺更改以《釋量論》為主，薩迦量學末期，由於見解不同，而有二個主要派別，仁達瓦屬中觀應成派，格魯派的宗喀巴及賈曹杰都是他的弟子；另外，果南巴索南僧格(ལུན་མཚེན་གྱི་བོ་འཕགས་མཁའ་མོ་ལོ་མཚོ་ལྷོ་མོ།, 1429~1489)對佛學的中觀見主張提出常邊中觀見(རྒྱལ་མཐའ་ལ་དབུ་མ་སྒྲུབ།)、斷邊中觀見(ཆད་མཐའ་ལ་དབུ་མ་སྒྲུབ།)、離邊中觀見(མཐའ་བཟང་ལ་དབུ་མ་སྒྲུབ།)等，曾以《見辯別》(རྒྱལ་མཐའ་ལྟེན་འཇུག)批判宗喀巴的中觀見。鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北，2001，頁167~168。另外，有些「離邊中觀見」者用「斷邊中觀見」的罪名來攻擊宗喀巴，對此宗喀巴說明其見解與「斷見」的差異如下：(一)、如果我等先前許「諸法有」，後來許為「無有」，則成「無有見」，然而我等本來不許諸法實有，有何可斷而成斷見？唯有前後堅持無自體成立的自性微塵不許，才能斷止一切斷見。(二)、斷見者許業果及來世無有，而中觀見只是認為一切無自性，所以在立宗上是有差別的。(三)、斷見者的「無自性」是「本無」，因此在「二諦」中都不許業果等，而我等在世俗諦上許業果等有。(四)、中觀見的「無自性」以「緣起」因相，經得起推敲，而斷見的「無自性」則是盲目的。王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，中華佛學學報，第5期，1992，頁60。

⁹⁶ 陳又新，《藏傳佛教應成論式的源流與發展》，蒙藏委員會，台北，2001，頁25~26。

大寺學習卒業，並考取格西(དགེ་བཤེས།)學位者，不能充任屬寺堪布(མཁན་པོ།)，而格西學位是必須通過辯論考試才能取得的。因此，學僧非有正確的思路與辯巧，是無法面對層層的考驗，學習量學的重要性可想而知。

(四)止觀雙運

佛教的修習方法，一般分成止(བསམ་གཏན།)和觀(སྒྲུབ་མཐོང།)兩種，藏傳佛教各派在修習上各有差別，各有偏向，形成了幾種主張，宗喀巴認為這些主張都是不周延的，因而分別進行批駁。

第一派主張斷除一切思維作用，提出「語言道斷，心行處滅」的說法，意指宇宙的真諦，絕不是人類能用語言、思維去表達、認識的，能用語言、思維去表達、認識的就不是宇宙的真諦，因此，必須在斷除思維分別之後，才能得到徹底的證悟⁹⁷。宗喀巴認為語言和思維是人們用來瞭解宇宙真諦的必要工具。修學佛法者，假如把一切思維分別心都斷除，那也就等於把能夠通過其瞭解佛教教義的工具都排除了，試問學佛者如何可能最後證悟宇宙的真諦。

第二派主張不應起分別心，提出「分別大無明，能墮生死海」的說法，意指分別就是迷惑，由迷惑起煩惱而造業，墮入生死輪迴中，擺脫不了流轉輪迴⁹⁸。宗喀巴認為這種主張太籠統，因為佛教把分別心大致分為兩類，一是正分別，指正確合理的思想，也稱作如理分別；另外，是不正分別，指不正確、不合理的思想，也稱作不如理分別。第二派所謂「分別大無明」是專指不正分別，還是包括正分別？宗喀巴認為不正分別自然是無明，但是正分別又怎麼能說是無明？例如善惡因果關係之類的正分別，不僅不是墮入生死苦海的原因，反而是使人不致墮入生死苦海的原因。

⁹⁷ 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985，頁187。

⁹⁸ 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985，頁187。

第三派主張「分別即法身現相」的說法，意指人的思維活動就是宇宙真諦的湧現，所以不但不應該斷除思維，而且越多越好。第四派提出「分別即是法身」的說法⁹⁹。宗喀巴認為，即使是正分別，也不過是一個瞭解宇宙真諦的工具而已。宇宙真諦是一種客觀的境，而分別是去認識這種客觀的境的主觀的心，這二者是不能混在一起的。

第五派主張「意未散動即是涅槃；意略散動即是眾生」，意指沒有分別心，假如心未起思維而處於安定自如的狀態，這時已經是超脫了輪迴，到達了佛的境界；反之，如果心一起思維作用，便是生死輪迴¹⁰⁰。宗喀巴認為一般人也有偶爾處在「意未散動明瞭安住」的狀態，能說他這時已經涅槃成爲佛了嗎？所以這種主張是不成立的。

格魯派主張止與觀應兼修而不應偏廢，對於什麼時候應該修止，什麼時候應該修觀以及修止觀的次第和方法，都有自己的安排和規定。宗喀巴認為止和觀是互相配合的，在教義和修行上是調整安排修習的先後次序，使之系統化，也就是在佛教理論上調和各方面的矛盾，使之成爲統一的規範化教理。格魯派的這些特點既反映了宗喀巴的佛學觀點，也反映了十五世紀以前藏傳佛教發展的趨勢。

三、宗喀巴的弟子

格魯派教法的傳佈、寺院的建立及其寺院教育的發展，是由宗喀巴及其弟子們共同努力才得以完成的。賈曹杰(ཇུལ་ཚབ་ཇེ།，本名達瑪仁欽 དམ་མ་རིན་ཆེན།，1364~1432)最初爲仁達瓦的弟子，以擅長辯論著名。一三九七年拜宗喀巴爲師，成爲宗喀巴的弟子。一四一九年宗喀巴在甘丹寺圓寂，賈曹杰繼承甘丹寺的法座¹⁰¹。宗喀巴被認爲是甘丹赤巴(དགའ་ལྷན་ཞེས་པ།)的始祖，賈曹杰爲第一任甘丹赤巴，在這期間繼承

⁹⁹ 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄，1993，頁 179。

¹⁰⁰ 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄，1993，頁 179~180。

¹⁰¹ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁 222。

宗喀巴的教法傳承，宣傳格魯派，尤其注重戒律的維護。

克主杰(མཁས་གུང་།，本名格雷貝桑 དགེལེགས་དཔལ་བཟང་།，1385~1438)，原來也是仁達瓦的弟子，一四〇七年仁達瓦將其推薦給宗喀巴。在《土觀宗派源流》中提到：

賈曹杰後，克珠大師繼登法庭，宣說大師教誨，不染絲毫雜說，以正理擊破非難大師言教的敵派，使大師的顯密不共的宗規遠離污垢，對於本宗功勞很大，無人能勝過他。¹⁰²

賈曹杰任甘丹赤巴時，克主杰到江孜乃寧寺弘法，一四三〇年回甘丹寺擔任第二任甘丹赤巴。宗喀巴和賈曹杰、克主杰三人，被尊稱為「師徒三尊」。

絳央卻杰(འཇམ་དབྱངས་ཚེས་།，本名扎西貝丹 བཀ་གཤིས་དཔལ་ལྷན།，1379~1449)，最初在帕竹噶舉的澤當寺出家。在桑浦寺、覺摩瓏寺(སྐྱེ་མོ་ལུང་།)學習，最後回到澤當寺，但卻跟隨宗喀巴受比丘戒，絳央卻杰是宗喀巴弟子中擅長背誦經典的一位。一四一六年在南喀桑布的支持下，於拉薩以西的山坡上建立哲蚌寺。初建立時該寺有七個扎倉，後來逐漸合併為果茫(སྐྱེ་མང་།)、羅色林(སྐྱེ་གསལ་གླིང་།)、德央(བདེ་ཡངས།)三個顯宗扎倉及阿巴(མཁས་པ།)密宗扎倉¹⁰³。哲蚌寺建成後，絳央卻杰擔任該寺堪布，一直到圓寂。

絳欽卻杰(བྱམས་ཚེན་ཚེས་།，本名釋迦也協 འུག་ཡེ་ཤེས།，1352~1435)，曾代表宗喀巴見明朝永樂皇帝，一四一四年，永樂皇帝冊封他為「西天佛子大國師」。一四一八年在拉薩北郊的山腳下建立色拉寺，該寺初期有五個扎倉，歸併成杰巴(ཉེས་པ།)與

¹⁰² 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁222。

¹⁰³ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁225。

麥巴(མཐུང་པ།)二個顯宗扎倉，後來又建立一個阿巴(ཨ་པ།)密宗扎倉¹⁰⁴，僅次於哲蚌寺，為格魯派第二大寺。一四三四年明宣宗時冊封為大慈法王，絳欽卻杰將格魯派的教法傳向蒙古地區，並在山西五台山建立格魯派寺院；另外，格魯派與明朝建立關係也是從他開始。甘丹寺、哲蚌寺和色拉寺建立後，格魯派在拉薩已成爲一股重要的宗教勢力，為格魯派的全面發展奠定了基礎。

根敦主巴(དགེ་ལུན་གྱུ་པ།，1391~1474)，十五歲時在那塘寺出家，二十歲時受比丘戒，一四一五年投宗喀巴門下，後來又跟賈曹杰、克主杰學習。一四七四年，在帕竹政權的桑主孜(གཞིས་ཀྱི་བསམ་གྱུ་བ་ཅེ།，日喀則)宗本瓊結巴·班覺桑布(འཕྲོང་ས་རྒྱལ་པ་དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོ།)的支持下建立扎什倫布寺。扎什倫布寺是格魯派在藏最大的寺院¹⁰⁵，與拉薩三大寺合稱為格魯派四大寺，該寺起初設有吉康(དཀྱིལ་ཁང་།)、妥桑林(ཐོས་བསམ་གླིང་།)、夏孜(ཤར་ཅེ།)等三個顯宗扎倉，後來又增加了阿巴扎倉¹⁰⁶。一四三八年克主杰圓寂前，被推舉接任第三任甘丹赤巴，但是當時正在藏籌備建寺弘法而未赴任，因此推薦雷必喜饒(ལེགས་པའི་ཤེས་རབ།)，根敦主巴後來被迫認爲達賴喇嘛(ཏཱ་ལའི་བླ་མ།)的第一輩。

堆·喜饒桑布(སྟོང་ཤེས་རབ་བཟང་པོ།)阿里人，曾向宗喀巴學習，在芒域建立達摩寺(ལྷག་མོའི་ཚོས་རྒྱེ།)，其侄喜饒巴(ཤེས་རབ་པ།)在阿里建敕色寺(ཞིག་ཤེ།)，從此阿里地區也成爲格魯派的勢力範圍。十五世紀後半期開始，格魯派在阿里地區也得到了廣泛的傳播¹⁰⁷。

¹⁰⁴ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁 228。

¹⁰⁵ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁 229。

¹⁰⁶ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁 144。

¹⁰⁷ 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994，頁 231。

喜饒僧格(ཤེས་རབ་མེད་གྱེ)以發展密宗寺院著名，除了向宗喀巴學習外，也向賈曹杰學習密續經典。一四一九年於藏薩迦附近賽(སེད།)的地方建立密宗寺院，又在拉薩建立下密院(ཐུང་མེད་གྲུ་ཚང།，舉麥扎倉)，其弟子貢噶頓珠(ཀུན་དགའ་དོན་གྲུབ།)另建一座上密院(ཐུང་སྟོང་གྲུ་ཚང།，舉堆扎倉)。只有在拉薩三大寺的顯宗扎倉畢業者，才有資格進入此二密院學習¹⁰⁸。雖然哲蚌、色拉兩座寺院有密宗扎倉，但是上、下密院比它們的密宗扎倉高一等。由於甘丹寺沒有密宗扎倉，因此，上、下密院在名義上是屬於甘丹寺，但是實際上，上、下密院與甘丹寺的關係是互不相屬的，就是上、下密院之間也沒有從屬的關係。

格魯派在短短的幾十年間得到快速的發展，其原因為政治勢力特別是帕竹噶舉的支持，雖然宗喀巴在佛教界學行足以服眾，但缺乏有力的支持。一三九八年宗喀巴上書扎巴堅贊，提出佛教治世以戒律範行、以教義治心，而且宗喀巴重視戒律及顯宗的教義與帕竹歷代第悉宣揚遵守戒律、學習顯宗的原則相符，帕竹政權即對宗喀巴表示全面支持；其次，宗喀巴提倡嚴守戒律，規定顯密修學次第，因而得到佛教界的認可和全面支持；再者，宗喀巴從青少年時期刻苦鑽研，勤奮求學，對佛學理解之精深，創作之豐碩，其講、辯、著及組織能力都是卓越的；最後，格魯派創立以前，帕竹噶舉的澤當寺就已開始講授顯宗經論，當時，帕竹政權屬下的各貴族子弟和其他僧人也多到澤當寺學習¹⁰⁹。格魯派經過宗喀巴及其弟子們的積極努力，其主要的寺院紛紛建立，各地貴族，特別是帕竹政權的上層子弟，皆由澤當寺轉至三大寺學經。帕竹政權按例分配土地、屬民作為三大寺的寺產。因此格魯派寺院僧人及財產都快速增長，成為西藏社會上一股新勢力，而且在三大寺中，甘丹寺因宗喀巴親自教授經典，奠定了顯密的教法基礎，為格魯派佛學研究之中心。甘丹赤巴亦由學問最高的名僧擔任，因之保持宗喀巴的各種

¹⁰⁸ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁146。

¹⁰⁹ 冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁120~122、124。

傳統、規章；加上各寺院內有嚴密的組織和嚴格的學經制度，使得使得格魯派的寺院教育更加的完善。

第三章 格魯派的寺院教育

隨著藏傳佛教寺院的蓬勃發展，寺院教育在西藏地區日益完善，特別是格魯派建立後，更促進了寺院教育的發展。宗喀巴將噶當派的佛學思想作為自己的理論基礎，同時吸收各派學說之長，建立了格魯派的寺院教育體系。在宗喀巴規定的學經制度的基礎上，第五輩達賴喇嘛又為格魯派寺院規定了嚴格的管理制度，如寺院的機構組織、紀律儀規、僧官的任免、學經程序及學位的取得等，使得格魯派的寺院教育更加嚴密和制度化。這種體制在格魯派寺院之中，除了規模大小、人員多少的差別外，其形式和結構大致相同，其中以六大寺的規模最大、僧人最多、組織分工最細和教學體系最為完整。這種健全的組織、制度，反過來維繫、保障了格魯派及藏傳佛教的發展。

第一節 六大寺的寺院組織

一、甘丹寺

甘丹寺(དགའ་ལྷན།)為格魯派第一座寺院，寺內僧人雖多，但組織嚴密管理嚴格，其基本組織是由拉基(ལྷ་སྤྱི།)、扎倉(གྲྭ་ཚང་།)、康村(ལམ་མཁའ་ཚང་།)等三級管理機構組成¹¹⁰。拉基又稱措欽(ཚོགས་ཆེན།)，即大經堂或正殿，拉基的主要成員包括夏孜與絳孜兩扎倉的堪布(མཁན་པོ།)、內管家布巴二人、措欽協敖(ཚོགས་ཆེན་ལམ་པོ།)二人、措欽翁則(ཚོགས་ཆེན་དབུ་མཛད།)一人、吉索(གླིག་སོ།)二至四人等，負責全寺政教事務¹¹¹。甘丹寺的赤巴，由寺

¹¹⁰ 邢肅芝口述，張健飛、楊念群筆述，《雪域求法記：一個漢人喇嘛的口述史》，新華書店，北京，2003，頁152、153、155。

¹¹¹ 李雙劍、曲尼，〈藏傳佛教格魯派祖寺甘丹寺〉，《藏學研究》，第25輯，1993，頁286~287。

中主要扎倉堪布推薦，噶廈政府選定並委任，管理全寺。吉索專門管理全寺所屬各豁卡(མཚོད་གཞིལ།)和牧場，發放、收繳債務和向寺內僧眾發放單銀等財務事項，一般十年一任，該職由寺院裡重要扎倉的堪布推薦，再由噶廈正式任命。措欽協敖負責全寺僧紀糾察和執行戒律及百姓中的重大案件。措欽翁則負責經堂中誦經功課及宗教儀軌，無一定任期¹¹²。

扎倉是寺內的二級機構，為全寺教育單位，相當於現代大學裡的學院，扎倉的一切權力歸屬扎倉堪布。堪布的任命是由主要扎倉的格西中推出幾名，再由噶廈政府委派。任期為七年，可以連任，但只限一次，其主要職責是管理整個扎倉的行政、財務事項，其中包括僧眾的學習、核算扎倉的開銷、處理扎倉內的公務、擔任扎倉會議領導¹¹³、分配扎倉的經濟收支、委任扎倉的執事與扎倉內其他僧官共同處理扎倉內的糾紛等，並可代表寺院出席噶廈政府的重要會議。

堪布之下還有其它重要的執事僧人，例如拉讓強佐(ལྷ་བླ་ལྷ་མཚོ།)一人、強佐(ལྷ་མཚོ།)若干人、格貴(དགེ་བསྐྱོན།)一人、翁則(དབུ་མཚོ།)一人、雄來巴(གཙུང་ལམ་པ།)等。拉讓強佐管理該扎倉行政、財務、屬民和對外關係，一般拉讓強佐是堪布的親信，由堪布委任。各法會發放布施，則由強佐負責規劃。格貴其例行公務是當該扎倉的僧眾在扎倉的經堂裡誦經或辯經時負責維持秩序，掌管全扎倉紀律及扎倉學僧名單，包括該扎倉僧人入寺離寺或死亡都要向他報告並登記；另外，扎倉裡的僧眾一般糾紛，他也有權處理，但較重大的事情則必需交由全寺的協敖來處理¹¹⁴。翁則一人，主持扎倉誦經，由堪布委派。雄來巴一人，協助堪布管理僧眾學習和格

¹¹² 曾國慶，《藏族歷史文化》，民族出版社，北京，2004，頁 148。

¹¹³ 扎倉會議的成員由扎倉堪布、扎倉翁則、扎倉格貴組成，共同決定處理重大事項，開擴大會議時各康村格根也要參加。扎倉的堪布辭職後，須由扎倉會議從該扎倉僧人中推舉出通曉政教事物的格西，經噶廈政府的譯倉呈報達賴喇嘛簽批後繼任堪布位。

¹¹⁴ 扎倉格貴的任期三大寺各有不同，甘丹寺、色拉寺四個月，哲蚌寺一年，由堪布任免調度。李雙劍、曲尼，〈藏傳佛教格魯派祖寺甘丹寺〉，《藏學研究》，第 25 輯，1993，頁 287。

西的考試等事務，相當於現今的督學，由堪布委派¹¹⁵。以上扎倉內重要執事僧人，除拉讓強佐與堪布同進同退、協助堪布處理政治和經濟的事務，其它，如格貴、翁則、雄來巴主要處理學經等宗教事務，他們各司專職，堪布對他們有任命、罷免的權力。

康村是寺院中管理僧人的基本組織，按扎倉內僧眾所屬區域來劃分，較大的康村還劃分為若干米村¹¹⁶。康村內設執行委員會，由一名資格最老的僧人擔任吉根(གླི་ཀན་，長老)主持一切。吉根之下設有歐聶(དབུ་ལག་ཉེ་དུ།)四人、拉崗(ལག་སྒྲུབ།)一人、卡太格根(ཁ་ཐེག་དགེ་ཀན།)二人、康村格根(ཁམས་ཚན་དགེ་ཀན།)二人、巴廈(བར་ཤར།)二人等。歐聶管理康村部份財產，任期三年；拉崗負責康村的生活用品及對外接待信徒等事，任期一年；卡太格根負責督促為康村支差辦事者及辦理各種雜務等，任期二年；康村格根職責是保管康村的不動產，照料康村的一切事務，協助拉崗及管理康村僧眾誦經時的紀律，任期一年；巴廈是康村內的基層工作人員，此職位處於普通僧人和基層執事僧人之間，主要管理康村中各宿舍的紀律等，任期一年¹¹⁷。

一般而言，大寺院的扎倉是個完整獨立的組織，一個扎倉就是一個大寺院中的小寺院。在性質上有顯宗扎倉，有密宗扎倉，扎倉本身有獨立的經濟，可以獨立對外。甚至在三大寺中，每個扎倉在生活、教學方面還有各自的獨特規定。甘丹寺在克主杰任第三任甘丹赤巴期間設有四個扎倉，後來合併成為絳孜(ཟུང་ཅེ།)¹¹⁸

¹¹⁵ 姜安，《藏傳佛教》，海南出版社，北京，2003，頁 161~162。

¹¹⁶ 米村為寺院中最基層的組織，上受康村的領導，米村的事務由兩名聶巴負責，聶巴由米村會議選出。

¹¹⁷ 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄，1993，頁 190~191。

¹¹⁸ 絳孜扎倉內設哈東、擦瓦、多讓、色公、桑羅、魯崩、扎聶、嘉絨、帕讓、工布、師霍、果窩等十二個康村，其中四個康村設有米村，共有十七個米村，而哈東康村設有藏巴、熱振、卻廓、霍爾、喀堆和索波等六個米村；師霍康村下有達吾和甘孜等二個米村；擦瓦康村下有麥擦、卓彌、典希、彭波、扎索和吉普等六個米村；色公康村下有理塘、桑嶺和窮結等三個米村。周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 108。

和夏孜(མཇུ་ཕྱོད་)¹¹⁹兩個扎倉。扎倉中的每個康村或米村都有集會處，稱為吉康或杜康(འབྲུ་ཁང་།)，內存放屬於各扎倉的僧人名冊，吉康旁設有僧人暫時存放食物的絨康和庫房，周圍則為僧人的僧舍，凡康村、米村集合和進行齋茶均在吉康舉行。總之，寺內的組織、法會等的設置均係圍繞在經學和培養佛學人才，更廣泛的傳播佛學而進行的。

二、哲蚌寺

哲蚌寺(འབྲུ་ཁང་།)的組織基本上與甘丹寺相同，堪布的任命是由主要扎倉的格西中推出幾名，再由噶廈政府委派，任期為六年，可以連任，但只限一次。拉基下設有機構辦理寺內事務，拉基的各級成員，有措欽協敖二人(每年拉薩傳大召、小召期間前後一個多月，由哲蚌寺的協敖接管拉薩的紀律)、措欽翁則一人、措欽吉索二人、札倉堪布四人、囊恰布四人、管理大會斟茶事務的米澤瑪一人、措欽廚房打茶者二人、司廚八人、燒火者二人、取水者四人、打更者一人、措欽祖拉康的第巴二人、負責通知施放僧茶者二、供奉食子朵瑪者一人、打掃經堂者八人、管理經書者二人以及管理拉基所屬各殿堂的第巴若干人¹²⁰。

各扎倉堪布之下設有格貴一人、侍者聶倉二人、翁則一人、集會時監督管理人員、飯後為僧人斟漱口水的僧人及助手、打茶者及助手、幫廚等八人，燒火、取水者、扎倉護法者、打掃者八人，管理財務者四人；其他還有管理護法神殿的袞聶瓦八人，助手一人，管理內庫房者一人，管理扎倉公房者一人等，以上人員

¹¹⁹ 夏孜扎倉下設有朵康、普康、聶日、洛巴、達部、卓尼、曲松、達溫、索巴、阿里和貢如等十一個康村，其中有四個康村設有米村，共設十四個米村，而朵康康村下設有桑嶺、貢噶嶺、央頂、木里、九龍和塘迦等六個米村；普康康村下設有牙讓、囊桑、洛巴和帕卻等四個康村；卓尼康村下設有巴宿和安多等二個米村；洛巴康村下社有搏巴和康巴等二個米村。周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁110。

¹²⁰ 格德羅珠(德)，嘎·達瓦才仁譯，〈哲蚌寺的組織結構和法會活動〉，《國外藏學研究論文集》，第13輯，西藏人民出版社，1997，頁309~310。

的組成，各扎倉除人員數額多少有別外，其他大致相同¹²¹。哲蚌寺內的措欽協敖、措欽翁則、吉索、大經堂、佛殿第巴和管理持戒的第巴、哲蚌頗章第巴和哲蚌貢噶熱瓦印經院的第巴及各扎倉堪布等，由噶廈政府任命外，其它僧職則由吉索、第巴等逐級任命。各扎倉的格貴、翁則、聶倉由扎倉堪布任命，其餘的由扎倉聶倉任命。

哲蚌寺初建時有七個扎倉，其中堆瓦、夏廓、杰巴後來因僧源和師資等原素規模逐漸變小，先後併入羅色林扎倉，最後形成果茫(སྒྲུ་མང་།)、羅色林(སྒྲུ་གཤམ་གླིང་།)和德央(བདེ་ཡང་།)三個顯宗扎倉和阿巴密宗扎倉。其中果茫¹²²和羅色林¹²³兩扎倉規模最大，分別設有十六和二十四個康村。康村之下設有米村，而德央扎倉和阿巴扎倉因規模較小，未設有康村和米村。

三、色拉寺

色拉寺(སེ་རེ།)的組織基本上也與甘丹寺略同，堪布的任命是由主要扎倉的格西中推出幾名，再由噶廈政府委派，任期為七年，可以連任，但只限一次。拉基為全寺最高領導機構，下轄杰(ཉེ་སེ་རེ།)和麥(མེ་སེ་རེ།)兩個顯宗扎倉及阿巴密宗扎倉，拉基是由措欽協敖二人、措欽翁則一人、森康第巴一人、吉索二人及各扎倉堪布所組

¹²¹ 格德羅珠(德)，嘎·達瓦才仁譯，〈哲蚌寺的組織結構和法會活動〉，《國外藏學研究論文集》，第13輯，西藏人民出版社，1997，頁310。

¹²² 果茫扎倉下有哈東、桑洛、貢如、巴底等四大康村；魯崩、達本、雄巴、阿里、松曲、扎尼、切巴、恰讓等八個中康村；噶興、日雜、卻桑達布等四小康村，該扎倉的康村中又屬哈東康村最大，其次為桑洛康村等，哈東康村下設有贊波、霍爾、糾切、土爾意特、措帕、官隆、瓦敘(此米村由三個小米村組成，即瓦敘、拉莫、章嘉等)等九個米村，桑洛康村下設有蘭巴、年波、喀爾喀、扁都等四個米村。周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁114。

¹²³ 羅色林扎倉由堆瓦、夏廓和杰巴三個扎倉合併而成，所以成為康村最多的一個扎倉，共記有二十四個康村，其中有擦瓦、普康和工布等三大康村，中康村有隆務、洛巴、木雅、蚌波讓、宅霍爾、聶日等六個，小康村有恰、楚、藏巴、澤當、比圖、郭昌、帕拉、娘波、嶺、丹瑪、衛堆、扎巴、古格、嘉絨、嘉巴等十五個。周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁115。

成。措欽協敖與森康第巴由各康村派代表參加納欽會議推舉產生，然後由拉基呈報達賴喇嘛批准¹²⁴。一般而言，措欽協敖由扎倉卸任的格貴出任，森康第巴則從卸任的扎倉聶倉、措欽衰聶、恰崔第巴、強佐等出任。措欽協敖及森康第巴是寺內的執法者，措欽協敖任期一年，森康第巴任期三年；措欽翁則是在措欽誦經時領經，由杰、麥兩扎倉輪流擔任，任期為七年；吉索管裡全寺的豁卡等財產，由杰、麥兩扎倉堪布任命，任期為七年。各扎倉堪布的產生辦法要求不一，杰扎倉的堪布必須由卸任的夏季格貴擔任，麥扎倉的堪布只能由取得名次的拉然巴格西擔任。阿巴扎倉的堪布則由修完金剛壇城經典，且當過阿巴扎倉格貴的學問最佳者擔任，阿巴扎倉堪布任期無規定，其他堪布任期為七年¹²⁵。

各扎倉的事務由扎倉堪布負責，領導扎倉會議，其成員分工管理扎倉內部事務。扎倉會議成員由扎倉堪布、措欽協敖、措欽翁則、森康第巴、吉索、格貴、扎倉翁則、聶倉、強佐等組成，此點杰、麥兩扎倉基本相同，但杰扎倉的康聶和扎倉仲譯可參加扎倉會議，而麥扎倉的康聶和仲譯則不能參加會議¹²⁶。扎倉下的康村由康村格根負責，康村會議成員主要有康村格根、聶巴、格西組成。扎倉內各僧職（堪布除外）均由扎倉會議推舉產生，報扎倉堪布任命，康村內各級僧職產生亦比照辦理。另外，在色拉寺還設有拉基納欽、扎倉納欽和康村納欽三級代表大會¹²⁷，以此種方式來處理各級組織中遇到的重大事情。色拉寺由於僧人人數發展很快，為了便於管理，相繼分設若干康村和米村¹²⁸，但阿巴扎倉只設有堪布

¹²⁴ 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁142~143。

¹²⁵ 冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁240。

¹²⁶ 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁143。

¹²⁷ 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁144~145。

¹²⁸ 杰扎倉有恰折(三〇〇人)、拉瓦(一九〇人)、洛巴(二七八人)、查瓦(三〇三人)、漢東(一四八三人)、登嘛(二〇〇人)、阿里(一七四人)、巴德(二八六人)、折窩(四三五人)、桑洛(一二〇人)和工德(七十人)等十一個康村，以及藏巴(二〇〇人)、聶巴(八十八人)、解杰(三十七人)、澤當(一八一一人)、埃巴(三十六人)和塔布(一七八人)等六個米村；麥扎倉有擦瓦(一一一人)、雄巴(一七三人)、邦拉(一六三人)、夜巴(八十五人)、工布(一九四人)、藏巴(二八〇人)、查多(七十三人)、阿拉(十五人)、波窩(二十一人)、鞏如(七十人)、絨果(二十七人)、木雅(六十人)、達雲(四十六人)、嘛泳(四十六人)、台波(一〇〇人)和恰戎(一〇五人)等十六個康村，以及邦拉(一三〇人)一

職位，無設康村和米村。

四、扎什倫布寺

扎什倫布寺(བཀྲ་ཤིས་ལྷན་པོ།)自根敦王建寺並出任第一任堪布起，傳至第十六任由第四輩班禪擔任以後，歷任堪布則由歷代班禪兼任，不再任命寺院堪布。寺內的最高行政機構—堪廳，是依原有扎什倫布寺—拉讓(ལྷ་ཁང་།)的行政基礎建立的。拉讓內設有孜、雪及聶倉三個行政機構，孜為寺內最高的政教單位，可代表班禪；雪為孜的發言機構，由寺內推舉的扎薩僧人來管理；聶倉是由一名仲譯及一名聶巴組成，管理寺內的經濟¹²⁹。

第五輩班禪時在拉讓內增設譯倉(秘書處)、奇熱(管理飼料、燃料等)、羅頂(管理手工業等)等三個行政單位。第七輩班禪時拉讓內的最高行政機構是岡欽曲熱，由四品以上的僧俗官員擔任，管理拉讓內一切行政事務。譯倉是管理拉讓內的一切行文，包括扎什倫布寺內的所有公文，由仲譯欽布擔任(四品官)。第十輩班禪時在該機構內設大小仲譯，聶倉列空是發放僧人及官員的生活費及行政費用的機構，由一名堪瓊(四品僧官)、四名夏堆巴(七品僧俗官)、四名仲譯及若干名勒參巴(六品僧官)組成。崗孜康管理扎什倫布寺所屬豁卡的屬民，相當於戶口普查，第十輩班禪時更名爲措夏列空，由一名堪瓊負責(僧俗皆可)。強佐康(ཕྱག་མཛོད་ཁང་།)是管理寺內的所得收入的機構，由四名堪窮及一名德強巴僧人擔任。此外，寺內還設有特殊機構，如管理班禪的服飾、用品、靈物等¹³⁰。

扎什倫布寺的扎倉組織，有吉康(དཀྱིལ་ཁང་།)、妥桑林(ཐོས་བསམ་གླིང་།)、夏孜(ཤར་ཟེ།)等

個米村。宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁141~142。

¹²⁹ 次仁央宗，〈扎什倫布寺原堪廳組織的形成與演變〉，《西藏研究》，第2期總第55期，1995，頁94、96。

¹³⁰ 次仁央宗，〈扎什倫布寺原堪廳組織的形成與演變〉，《西藏研究》，第2期總第55期，1995，頁97~98。

三個顯宗扎倉和一個密宗扎倉，三個顯宗扎倉的米村共計有六十二個¹³¹。扎什倫布寺不像拉薩三大寺扎倉之下設有康村，而是扎倉直轄米村。由於以上機構及扎倉組織的建立，使得扎什倫布寺逐漸轉變為一個具有政教性質的寺院。

五、塔爾寺

塔爾寺(ལྷ་འབྲུག་བླ་མ་ལ་གྲོང་།)的組織形式上與拉薩三大寺大致相似，由堪布管理全寺的行政和宗教大權，任期為三年。堪布下設強佐一人協助堪布管理寺院的一切行政事務，任期一年。噶爾克會議的組成為堪布、強佐、協敖、吉索和六族乾巴等共十人。寺內若遇有重大教務、行政事務等時，均要經由此會議討論作出決定，才能執行¹³²。噶爾克會議之下設有具體事務執行機構吉索，吉索由三名第巴和一名總務及藏文和漢文秘書各一人組成。吉索的職責是管理全寺的各項經濟收入與支出。在吉索之下還設有根庫糧庫哲康和糧庫管理人員，以及駐外聯絡機構；另外還有負責管理該寺的印經院的巴爾康。

全寺的教務組織由堪布負責，下有翁則和協敖各一人，任期三年，分別協助堪布負責大經堂的領誦和維持全寺的紀律與秩序；另外，負責管理經堂和法器的袞聶若干人。扎倉堪布為扎倉內的最高領導，直接隸屬寺院堪布，主要負責該扎倉的政教事務，任期三年；堪布下有強佐和格貴各一人和吉瓦數人，協助堪布管理扎倉政教事務，任期三年¹³³。扎倉設有拉基會議，會議成員包括扎倉堪布、強佐、格貴和吉瓦，遇有重大事務則召開拉基會議決定。扎倉拉基的職責相當於該

¹³¹ 妥桑林扎倉原先有勒雪林、堅壘、重孜、德覺、乃曲、乃巴、達那、倫波、諾嘎、絳巴邦域等十個米村，後來又增加了協巴、色林、巴索、勒珠、哉霍、哈東、卓尼、宗喀、色康、陽巴、楚崗、恰巴、章莫且、定結、恰康、絨巴、賽巴等十七個米村。吉康扎倉原先有古格、比圖、達莫、當欽、達爾巴、拉喀、倫珠孜、絨措、乃寧蘇康巴、日喀等十個米村，後來又增加了多典、德瓦堅、烏堅宗、洛普、卻普、喀爾喀、哲蚌、覺宗、德欽等九個米村。夏孜扎倉原先有春浦、拉康、瓦協、乃色、夏絳、來堆等六個米村，在此基礎上又增加杰欽孜、吞巴、細乃、洛巴、波多、諾頂、約噶、德央、薩隆、桑洛等十個米村。周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 123~125。

¹³² 蒲文成，《青海佛教史》，青海人民出版社，西寧，2001，頁 305~306。

¹³³ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁 121。

寺的噶爾克會議，會議的執行機構為扎倉吉瓦，具體負責扎倉的財務收支、對外聯絡及土地屬民的管理等。塔爾寺不像拉薩三大寺的扎倉之下，設有康村和米村，而是由扎倉直接管理僧人，其原因是僧人的來源比較集中，因此不必按不同地域劃分管理。

塔爾寺各級負責人的任職權限與任期，有別於拉薩三大寺，例如，堪布由六族乾巴提名，噶爾克會議決定通過，無固定任期，但多以三年為限。堪布人選的基本要求是精通經典教義、有一定的宗教與社會地位及具有雄厚的經濟實力等。按其慣例，堪布在任期間要居住在大拉讓內，拉讓內僧人的開銷須由堪布私人財產支出。強佐和協敖由法合提名並任命，與堪布同進退，對強佐的要求是須具有一定的管理才能和威望者；協敖的擔任者需獲得學位並出身於塔爾寺六族之中者。六族乾巴是在大僧官主持下，以六族在寺僧人中選舉產生，每族一人，任期一年。噶爾克會議執行機構吉索的吉瓦，由噶爾克會議推舉產生，任期基本上同堪布。扎倉堪布及扎倉強佐、格貴、翁則、乾巴、吉瓦等一般任期為二至三年，此後並不再連任¹³⁴。扎倉堪布從扎倉內的轉世者推選產生，扎倉堪布以下的僧職則由扎倉堪布任命，有經濟實力的卸任扎倉堪布一般可申請擔任寺院堪布。

六、拉卜楞寺

拉卜楞寺是格魯派六大寺中是成立最晚的一個，寺內組織經過不斷的發展，最後形成了行政和教務組織，還有組織嚴密、規章戒律齊全的司法機構。行政系統稱拉章，設強佐一人，管理政教財務各項事務；葛巧堪布一人為嘉木樣之機要秘書，負責保管印信。強佐一人管理嘉木樣的私人財產，強佐之下設譯倉、卓尼、聶倉等機構，分別處理教區的各项事務。另外，須本欽布一人，掌管總務；秋本欽布一人，掌管衣服臥具；仲譯欽布一人，掌管文書；卓尼欽布四人，負責對外聯繫及知賓事務。聶瓦二人，掌管司法；來群巴四人，管理財務；格巴二人，管

¹³⁴ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 128~129。

紀律；瑪欽巴一人，管理伙食；普藏德瓦一人，管理佛殿；秋康德瓦一人，管理經堂；更察布數人，為嘉木樣派駐各教區代表，遐希八十人組成嘉木樣的軍隊¹³⁵。

嘉木樣上議會主要由強佐、索本堪布(གསོལ་དཔོན་མཁན་པོ།，管理飲食)、森本堪布(གཞི་མ་དཔོན་མཁན་པོ།，管理起居)、卻本堪布(ཚོས་དཔོན་མཁན་པོ།，管理法事)、仲譯(秘書)、准尼(知賓)、嘉木樣代表聶巴(管家)等組成，負責嘉木樣的食衣住行等所有事宜。上議會由嘉木樣領導，實際上由強佐負責，各職務之下還領有辦事人員若干人。上議會之組織在第一輩嘉木樣時只有強佐(負責管理財務和協助管理教務)及索本負責料理雜務三人，在此基礎上逐步發展，後又分離出政教兩套系統。上會議的制度至第六輩嘉木樣時發展到最完備。下議會為拉卜楞寺的最高行政機構，形同拉薩三大寺的拉基會議，成員有堪布、措欽協敖、措欽翁則各一人、措欽吉瓦二人、嘉木樣代表拉章古曹二人、袞聶欽布一人、本倉尼瓦一人等組成。職責是負責全寺的宗教和財務，並設有監獄。下議會原則上由嘉木樣領導，實際上由堪布負責¹³⁶。

拉卜楞寺的教務由堪布管理，主持措欽會議及決定寺內的重大事宜。措欽會議下設有協敖一人管理僧人紀律；巧達瑪二人，協助協敖；措欽翁則負責引領誦經；措欽吉瓦二人，負責該寺內的財務管理。措欽會議下有六大扎倉，教務由各扎倉堪布負責，下有翁則、格貴和吉瓦等若干人，分別協助堪布管理教務和扎倉財務¹³⁷，在各扎倉中，翁則的權力僅次於堪布。扎倉之下設有康村和米村的組織，僧人由扎倉直接管轄，這一點與塔爾寺相同。雖然個扎倉僧人人數很多，但因多來自寺院周圍地區，故不需像三大寺那樣依地區分設康村和米村來加強管理。

另外，在密宗扎倉的組織方面，上密院是由堪布一人總負責，下設有翁則一人，負責組織和主持僧人集會；格貴負責扎倉秩序和執行戒律、匯報寺規執行情

¹³⁵ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁 121~122。

¹³⁶ 冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁 245。

¹³⁷ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁 122。

況、管理到信徒家裡誦經等事宜。格貴之下還有卻讓袞聶，協助辦理和管理有關事務；強佐的職責是負責扎倉的經濟與財物的管理、委任各屬寺豁卡的負責人¹³⁸。上密院下設有安多、木雅、絨布、普康、扎巴等五個康村，各康村均設康村格根一人，各米村設米村格根一人。扎倉內重要執事人員的任免，都須通過開會討論決定。對於擔任各執事人員都有一定的規定，如擔任堪布、翁則及格貴者須取得拉然巴格西的學位，由達賴喇嘛或攝政王批准任免堪布，其餘職位可由普通學僧中的優秀者擔任。上、下密院的組織形式、修習內容、僧人類別等是一致的，均設有五個扎倉，所不同的是上密院只招收藏以外地區籍貫的入寺者，下密院則不分籍貫。上密院僧人定額可超出五 00 人，而下密院則不能超出五 00 人；再者，上密院的堪蘇只能遞補甘丹寺夏孜扎倉曲杰，下密院的堪蘇只能遞補甘丹寺絳孜扎倉曲杰等限制¹³⁹。

第二節 六大寺的僧人組織

一、僧人的來源

格魯派僧人的來源，大約有以下種情況，被選定為轉世者、從小被家長送來的、到寺院尋求生活出路或寺院原有轉世或僧人之親屬，每個人都是基於不同的目的而來出家¹⁴⁰。在六大寺中，每個康村、米村的僧人來源都有固定的範圍，其他各大寺也同樣有此規定。

在甘丹寺的絳孜扎倉中，哈東康村的僧人來源，包括崗巴拉山以內和尼木一帶的入寺者進藏巴米村、熱振寺周圍的入寺者入進熱振米村、墨竹廓崗地區的入寺者進廓米村、那曲地區和那倉各部落的入寺者進霍爾米村、止貢地區和彭波之

¹³⁸ 楊輝麟，《西藏佛教寺廟》，四川人民出版社，成都，2003，頁 331。

¹³⁹ 楊輝麟，《西藏佛教寺廟》，四川人民出版社，成都，2003，頁 331~334。

¹⁴⁰ 蒲文成，《青海佛教史》，青海人民出版社，西寧，2001，頁 309。

間及甘丹寺以西的朱西豁卡的入寺者進喀堆米村、蒙古地區的入寺者進索波米村等。擦瓦康村的僧人來源，包括擦瓦絨地區的入寺者進麥擦米村、察隅地區的入寺者進卓彌米村、拉達克與波窩地區的入寺者進典希米村、彭波地區的入寺者進彭波米村、扎索日吹格龍僧人進扎索米村、墨竹吉普寺的僧人和達孜宗洛普一帶的入寺者進吉普米村等。多讓康村的僧人來源，包括納理塘、果洛地區的牧民和拉卜楞地區的入寺者。色公康村的僧人來源，包括理塘地區的入寺者進理塘米村、外蒙古的入寺者進索巴米村、甘丹寺附近者入瑪熱米村等。魯崩康村的僧人來源，包括安多絨布地區和熱貢地區的入寺者等。扎聶康村的僧人來源，包括安多夏河寺與噶多及甘丹寺寺屬的塔杰豁卡附近的部分入寺者等。嘉絨康村的僧人來源，包括康區嘉絨地區和擦廓、交孜瓦、康區赤德袞等地的入寺者。工布康村的僧人來源，包括工布地區、嘉黎等地的入寺者。帕讓康村的僧人來源，包括巴塘上、下地區的人寺者。師霍康村的僧人來源，包括甘孜、道孚、爐霍、大金、覺熱等地的入寺者。果窩康村的僧人來源，包括孜巴和工孜熱巴地區的入寺者¹⁴¹。

在甘丹寺的夏孜扎倉中，朵康康村的僧人來源，包括四川鄉城縣鄉城寺轉來的僧人入桑峰米村、貢噶山(今康定)地區者入貢噶嶺米村、央頂地區者入央頂米村、木里地區者入木里米村、九龍地區者入九龍米村、止貢朵與墨竹唐噶地區者入塘迦米村。普康康村的僧人來源，包括孜巴和工孜熱巴部分及杰喀孜地區者入牙讓米村、鄉城囊桑地區者入囊桑米村、達孜洛普地區者入洛巴米村、達孜帕莫雪地區者入帕莫米村。聶日康村的僧人來源，包括察雅、貢覺地區和墨竹貢卡地區的入寺者。洛巴康村的僧人來源，包括昌都、那雪地區的入寺者進康巴米村、甘丹寺周圍地區和山南扎其地區的入寺者進搏巴米村。達部康村的僧人來源，包括安多達部地區和甘丹寺附近的入寺者。卓尼康村的僧人來源，包括安多地區、雄巴地區和沃喀地區及達孜縣境內的入寺者。曲松康村的僧人來源，包括安多曲

¹⁴¹ 拉薩市政辦文史資料編寫委員會，《甘丹寺與察葉巴寺誌》，西藏新華印刷廠，拉薩，1994，頁 38-39。

松地區及甘丹寺附近的入寺者。達溫康村的僧人來源，包括安多達溫和西藏墨竹貢卡甲嘛地區的入寺者。索巴康村的僧人來源，包括安多阿覺、果洛、左格地區及甘丹寺附近的入寺者。阿里康村的僧人來源，包括阿里地區和達孜縣章多地區的入寺者。貢如康村的僧人來源，包括康區邊巴地區和少數附近地區的入寺者¹⁴²。哲蚌寺、色拉寺及扎什倫布寺的各康村也有固定的僧人來源，而塔爾寺與拉卜楞寺的僧人大都來自寺院周圍地區。

上、下密院的僧人來源有兩種，一種是在拉薩三大寺學完顯宗經典，並在大召寺正月舉行的祈願法會取得格西學位者；一種是直接學習密宗經典者，前者稱為佐仁巴(ཚོགས་རིམ་པ།)，後者稱為吉仁巴(གཞུ་རིམ་པ།)¹⁴³。對於取得格西學位後來密院修習密宗者，入寺時沒有什麼要求，但對於吉仁巴則有一些規定。凡是遭受過寺院批評訓斥和流放者、無歸屬的游民、醉漢、有劣績名聲者、口眼歪斜者、黃髮者、臉上有痣癍者、身體特異(包括非常高大或矮小)者、欠債者、長期有病者、年齡小於二十或超過六十歲、新出家者、觀點與宗派不一致者、擔任過拉薩三大寺的格貴者等，不能入寺等限制¹⁴⁴。

二、僧人的分類

由於入寺的僧人，不全然是修習教義，一般依個人所學、寺內各種需要及其所從事的職事來劃分，大致可分為五大類。第一類是學習誦經、唸咒、降神、算卦，將來以從事宗教活動為職業者，如嫻熟經咒的阿巴，專攻背誦並有特殊訓練的蓋桑巴、頓桑巴以及自稱降神，為人預卜吉凶的法師等。第二類是以學習醫藥、曆算、繪畫、鑄像、雕刻、印刷等專業知識、技術為職業的受學者，其所學的都與宗教有關。很多藏醫是僧人，而畫唐卡、鑄鑲金佛像、印刷佛教經典也大多由僧人擔任。第三類是在寺院中從事體力勞動、雜役、守衛者，他們未必鑽研佛理，

¹⁴² 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁110~111。

¹⁴³ 楊輝麟，《西藏佛教寺廟》，四川人民出版社，成都，2003，頁333。

¹⁴⁴ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁192。

以在寺院中擔任建築、勞役、守衛等工作，以上三類大多屬於中、下階層僧人，占寺僧的絕大多數。第四類是執事僧人擔任管理的職務，包括行政、教務、司法、財物、總務、經商等各方面人員。這些執事並非終身職務，都有一定的任期，但由於寺院規模龐大，分支機構眾多，很多人因而被固定在一職務上。第五類是正規的學經僧人，寺中學經僧人叫貝恰瓦(བེ་ཇ་འགྲོ་བུ།)，只佔寺僧的四分之一，他們專心學習，依次升級，最後以考上格西為目標¹⁴⁵。

僧人的等級分類以拉薩三大寺為甚，色拉寺的僧人細分為十二類。第一類是堪布、轉世、堪蘇(卸任堪布)等。第二類是措欽協敖、措欽翁則、吉索、森康第巴、吉索蘇巴(卸任吉索)、森康蘇巴(卸任森康)等。第三類是協敖蘇巴(卸任協敖)、扎倉翁則、扎倉格貴、格貴蘇巴(卸任格貴)、屬寺的堪布、聶倉、聶倉蘇巴(卸任聶倉)、拉讓強佐、阿巴扎倉的恰布等。第四類是恰崔第巴(管理施茶熬茶的僧官)、措欽衰聶(大經堂接待或總務)、恰崔第巴蘇巴(卸任茶官)、措欽衰聶蘇巴(卸任大經堂接待或總務)、當基(色拉寺當雄牧場的總管)、當基蘇巴(卸任當雄牧場的總管)等。第五類是亞曲第巴、桑厥布巴、格西布巴、格西布巴蘇巴(卸任格西布巴)等。第六類康衰、扎倉仲譯、強佐、宗本、溪堆、當基聶巴、屬寺的強佐、強佐蘇巴、珠聶(管理糧食的僧官)、協本等。第七類是丹增剛索瓦(負責馬頭明王酬補儀軌者)、康村則夏、格西、格西群則、哈東和桑洛康村的格根、拉基仲譯、四個堪布的色本、措欽翁則的弟子、措欽恰本、措欽日本、森康聶巴(指接待、知賓)、曾格巴、措欽大恰馬、扎倉恰日、亞曲聶巴、吉索聶巴、聶倉聶巴等。第八類是衰聶、康村會議的參加者、康村群則、吉根、扎倉恰馬、康村聶巴等。第九類是拉然巴班級的裁巴、拉根等。第十類是《中觀論》班的學僧等。第十一類是大堆、中堆、小堆班的學僧等。第十二類是未參加曲熱的新僧(未分班的新僧)等¹⁴⁶。

¹⁴⁵ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁181~182。

¹⁴⁶ 宋良贊，〈色拉寺調查〉續，《中國藏學》，第3期總第15期，1991，頁81~82。

從色拉寺對僧人的分類來看，執事僧都在一至九類之中，而學僧在取得格西學位之後如果未擔任僧職職務，最高也只能排到第七類。沒有學位的學僧則都在第十類之下，在學僧中又按學位分若干等級。當然寺僧的待遇和收入也是隨著等級分類決定的，地位越高者收入也就越高，同時收入的範圍也就越大。對於學僧來說，經濟是影響學習的重要條件，如果沒有一定的經濟基礎，要學完必修的課程是困難的。

由於身份背景的不同，在寺院內部也形成了階級地位不同的若干等級。這些等級可劃分為大、小轉世的僧人、普通僧人、寺內各級僧職官員、武僧及後勤服務的僧人等¹⁴⁷。在大、小轉世僧人之中，根據其出身分為兩類，第一類是以轉世方式傳承。寺院根據轉世的大小將其分為措欽的轉世（即全寺轉世）、扎倉的轉世、康村的轉世三等，但在拉薩三大寺中只有措欽和扎倉這兩類，在措欽的轉世中又分大、中、小三類。三大寺中凡是有資格代替達賴喇嘛管理西藏政治的轉世都是大轉世，其餘依次類推¹⁴⁸。各級的轉世因為都有政治地位及經濟實力，因此都有專屬的經教師，較快取得學位。

第二類群則是沒有轉世身分，但有足夠地位和財力的僧人。群則地位的取得主要靠對寺院的財物布施，群則又因所捐獻物資的多少分為措欽、扎倉和康村三個等類¹⁴⁹。措欽群則不但要向寺院捐獻，而且要向全寺的僧人發放布施。扎倉群則要向扎倉捐獻和向全扎倉僧人發放布施。康村群則要向康村捐獻和向全康村的僧人發放布施。群則的地位越高需要布施的財物也就越多，一個僧人可根據自己的財力捐獻得到適當的群則地位。在取得群則地位後，便可享受和其轉世的僧人地位相當的豁免和特權（轉世的僧人不僅可以免差，而且住處、座席、學經年限、獲得寺院的收益和布施的份額等，都有不同程度的待遇）。

¹⁴⁷ 孫雨志、劉洪記，〈藏傳佛教學經僧考取學位簡析〉，《藏學研究》，第 21 輯，1990，頁 267。

¹⁴⁸ 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄，1993，頁 192~193。

¹⁴⁹ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 180~181。

三、僧人的管理

六大寺對於入寺學僧的規定是嚴格的，起碼須具備三個條件，首先，在思想和道德行為方面，不是違背父母之命而擅自逃出者、非出家而後曾經還俗者、非他寺開除者、沒有犯過淫、盜、殺、酗酒等罪者、不懷疑正法者、有好戒師且能勤於經教者、敬信正教而願長住寺院一定年限者、年齡在七歲以上者；其次，在經濟生活方面，入寺時要準備一套僧服、佛珠一串和簡單的生活用具等；最後，必須依止一位達第十一級以上，且具德者為師。由老師領導前往拜見堪布，堪布發給入寺證，然後再向總管註冊登記¹⁵⁰。

另外，寺院對教師的規定是勤奮、和藹、仁慈、善良、謙虛謹慎、光明磊落、為人正派、行為端莊、口齒清晰。在六大寺中，有新僧的學前教師，又是新僧在生活等方面的保人。新僧在其指導下學習、熟悉寺院生活、遵守寺規、學習拼讀書寫、背誦經文等，學僧考試不及格，這類教師要受罰；其次，負責低中年級教學的教師，還有負責高年級的教學及學位考核的輔導教師。這一類的教師實際上是各班的高材僧擔任，另外，也對該班及低年級的學僧作課外輔導。

各寺院為了管理僧人，都制定有各自的一套寺規，這些規定雖然形式和名稱有一定的差別，但基本內容卻是大同小異。就色拉寺來看，其規章制度是在第七輩達賴喇嘛時制定的，共有二十二條，其內容如下：

一是入寺者有四個障礙(一是非人者、中性人、男女偽喬裝者、靠偷盜為生者、殺父母者、毀佛塔僧物者、貪愛財物且小氣者、被人憎恨者、愚笨者、年齡很小不懂人事者等，均不能出家；二是未經父母同意或當地頭人許可者，奴隸、債務人、有刑事案件者，叛逆的人及五官不正者，不能出家；三是出身於屠夫、鐵匠和機器制造的工人，不能出家；四是年逾七旬的老人及

¹⁵⁰ 李安宅，《李安宅藏學文論選》，中國藏學出版社，北京，1992，頁110。

不足七歲的兒童，不能出家)和五個條件(一是須在釋迦牟尼佛前，當眾僧削髮；二是斷除俗人衣物，穿上喇嘛衣服；三是未受過舊戒和其他戒；四是出離心強；五是舉行出家儀式和手續)；二是受戒的規定；三是穿衣的規定；四是髮長的規定；五是過經堂的規定；六是誦經的內容的規定；七是外出做佛事及收入的規定；八是學經僧不可跨科系學習的規定；九是寺內各扎倉的堪布、措欽協敖、吉索、森康、措欽翁則、強佐第巴、袞轟、杰巴扎倉、麥巴扎倉的轟倉，均由政府任命；十是只招收格魯派的信徒入寺；十一是寺院內部由措欽協敖負責管理，涉及違反法律和教規者由森康第巴處理；十二是除每年的六月二十九至七月一日和十二月二十六至三十日准許寺院周圍村莊的婦女入寺，其他時間只有為寺院支差者才可入寺，但入寺後禁止喝酒、唱歌和留宿；十三是禁止僧人玩樂、喧嘩、逛街購物、經商等；十四是無論僧俗禁止在寺內騎馬、飼養馬匹數目及馬匹在寺內停留的規定；十五是禁止僧人參加農耕；十六是寺內禁止修水溝和水渠，禁止隱藏罪犯；十七是學經僧人禁止外出朝聖；十八是施主的布施、捐贈和寺院本身的化緣，都要分給僧人，如數量不足，則先放在公庫保存；十九是在西藏化緣是符合戒律的，但在內地和蒙古地區禁止私人化緣；二十是寺院附近禁止賣酒和設屠場，也禁止蓄養豬、雞，寺院後山附近禁止打獵；二十一是在凡出身鐵匠、鞋匠、乞丐者，禁止擔寺院所屬豁卡的豁堆；二十二是在凡入寺學經者必須拜老師。¹⁵¹

除此之外，各扎倉都有各自的規定，如麥扎倉就有十六條規定：

一是在經堂誦經違反紀律者，轉世的僧人和執事人員有權斥責；二是削髮時要請示堪布，並要拜師，遵守扎倉的制度；三是僧人禁止務農、經商和做俗人做的事，也禁止與俗人合伙；四是禁止貪睡和胡作非為；五是要刻苦鑽研

¹⁵¹ 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁147~148。

經典、不斷學習；六是在寺院內走路要輕不得妨礙別人；七是誦經、拜佛時要嚴守紀律；八是衣著要穿戴整齊；九是放假期間不得串門遊玩、喧嘩、逛街購物；十是執事人員應按規章制度行事，不得違反制度；十一是翁則要按規章制度領誦、吹號；十二是俗人不得隨便入寺喧嘩、打架；十三是僧人禁止吸煙、喝酒、打架、禁止放高利貸；十四是要有公德心，勿藏奸詐；十五是要為豐收祈禱；十六是要為政教昌隆祈禱等。¹⁵²

格魯派寺其它寺院的規定基本上也是大同小異，以拉卜楞寺的寺規來看，共有二十五條，其內容如下：

一是不殺生；二是不偷盜；三是不淫亂；四是不妄語；五是不吸煙喝酒；六是違背國法者禁止為僧；七是父母不同意者不得為僧；八是僧人禁止穿有袖的衣褲；九是僧人禁止在外看戲；十是僧人禁止種菜和種莊稼；十一是一般僧人禁止修樓房和彩繪、油漆房屋；十二是僧人禁止蒙養生靈；十三是僧人一律不能做買賣；十四除嘉木樣的衛士外，僧人一律不準攜帶武器；十五是僧人遇見堪布、僧官、經師必須迴避，以示尊敬；十六是寺內僧人死後財產歸寺院所有；十七是僧舍內不能留宿身份不明者；十八是寺院內禁止高聲喧嘩和歌唱；十九是寺內除講經院和佛殿院外，一律禁止種樹；二十是在學期間，晚上禁止竄寮；二十一除法會期間外，婦女一律禁止進入寺院；二十二除八月份有二十一天外，其餘時間僧人禁止到大夏河盥洗；二十三是除晚上睡覺外，其餘時間僧人禁止赤膊；二十四是僧人一律禁止在房內吃喝；二十五是寺院內及周圍禁止殺生。¹⁵³

¹⁵² 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991，頁150。

¹⁵³ 甘南藏族自治州文史資料研究委員會，《拉卜楞寺概況》，甘南文史資料選輯第1輯，1982，頁59~60。

以上種種規定不但普通僧人要遵守，就連轉世的僧人也要遵守。寺院對僧人的管理，在其施教過程中都一定的約束和鞭策、這種手段在內容上雖有所不同，但目的基本上是一致的，就是爲了提高寺院教育的效益。

第三節 六大寺的教育制度

一、各扎倉的學制

(一)顯宗扎倉

格魯派在一四〇九年宗喀巴首建甘丹寺時，規定了先顯後密的修學次第，寺院內的教學，承襲噶當派桑浦寺的教學傳統，將佛教教理配合因明論式來分析、討論，因而易於透過理性來掌握其理。據此，六大寺顯宗扎倉的學習可分爲三個階段，第一階段爲語文、文法的學習及經文的背誦。在寺院教學中，以語文的讀寫、文法的學習，經文的背誦作爲主要的功課，大約有六年，以培養學僧的記憶力，大約相當小學的教育，即預科班。第二階段爲因明學及佛教教義的基本訓練，此時開始近入正式班，爲理性思維的訓練，課程有《正理啓門集》、《因理論》、《知理論》、《宗義》、《七十義》等¹⁵⁴。這一階段的教學，以《正理啓門集》的因明對辯爲核心，由對辯的實際運用，使其與生活結合在一起，而不只是停留在書本上。

《宗義》和《七十義》是爲進入第三階段而作的義理準備，這一階段大約六至七年，相當於中學的教育。由於藏傳佛教的寺院教學，將因明論式這一工具，善巧的運用到佛教教理的探討，使得理性的思維更加嚴密，成爲格魯派寺院教育的一

¹⁵⁴《正理啓門集》是將佛教的基本名相配合定義，以因明論式來辯論，讓雙方都能深入義理，依程度的不同，分成爲《小理路》、《中理路》及《大理路》等。《因理論》著重比量的基礎研究，使對「因」的分類、定義及正誤能正確的掌握。《知理論》也稱爲《知明論》，分析各種心理的類別與定理，因明學中的現量與比量，在此也作初步的探討。《宗義》以介紹印度佛教四大宗派，即以婆娑宗、經量部、中觀宗和唯識宗的境、行、果爲主，兼及外道的根本思想。《七十義》是以《現觀莊嚴論》七十義定義、譯名、分類及分際爲內容等。弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁136~138。

大特色。

第三階段是五部大論的學習，宗喀巴認為佛教是由理論教義和實踐驗證所構成，而理論教義教則統攝在經、律、論三藏之中；實踐驗證則統攝在戒、定、慧三學之中。因此，提倡三藏不可偏廢，必須全面修習。由於這五部大論含蓋了經、律藏論三藏，所以宗喀巴根據五部大論的相互關係和內容深淺不同等特點，制定了這五部大論的學習次序及內容。《釋量論》作者法稱，此論主要是評論和解釋陳那(ཕྱགས་ཀྱི་གླུ་པོ།)的《集量論》，《釋量論》是學習方法論的著作，同時，學僧還須學習賈曹杰和克主杰為此書所寫的注釋論等所有的參考書。《現觀莊嚴論》(མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱུ།)作者慈氏(ཕུམ་སེལ་པ།，彌勒)，此論著重慧學，並依成佛的次第，講解般若的教義，學僧學習此論時還須研讀宗喀巴和賈曹杰等人對此論的注疏。《入中論》(དབུ་མ་འཕུལ་པ།)作者月稱(ལྷ་གྲགས།)，此論主要闡述龍樹的《中觀論》，從發菩提心到佛果功德，講述緣起性空及八不中道，學僧學習此論時還須配合宗喀巴的相關著作作為補助教材。《俱舍論》(མངོན་པའི་མཛོད།)作者世親(དབྱིག་གཉེན།)，此論以佛教的世界觀和人生觀為主要內容，學僧學習此論時還須以根敦主巴對這部論的注釋為補助教材。《戒律本論》(འདུལ་བ།)作者功德光(ཡོན་ཏན་འོད།)，內容包括佛教各部的戒律在內，學僧學習此論時還須以根敦主對這部論的注釋為補助教材¹⁵⁵。五部大論中除了《釋量論》於每年冬季法會定期舉行辯論外，其它四部論則依學級依次學習，雖然各寺院學級的名稱不同，但所學內容則大多相同。五部大論的學習採用因明論式的方式，《現觀莊嚴論》是以中觀自續派的立場來闡述；《入中論》是以中觀應成派的立場來闡述；《俱舍論》和《戒律本論》依婆婆宗的觀點；《釋量論》則依經量部和唯識宗的共通點¹⁵⁶。因此，如果第二階段的因明訓練及宗義的掌握不熟，則難以進入第三階段的五部大論。

¹⁵⁵ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁186~187。

¹⁵⁶ 林崇安，《西藏佛教的探討》，慧炬出版社，台北，1992，頁113~114。

格魯派主張學經次序應先顯後密，學僧入寺分科有三種方式，一是先入顯宗扎倉，畢業後再轉入上、下密院學習；二是先入密宗扎倉學習（但不包括上、下密院），不再轉入顯宗扎倉；三是專在顯宗扎倉學習，畢業後不進入密宗扎倉，也不進入上、下密院¹⁵⁷。顯宗的學習為基礎教育，由顯入密，較為普遍，密宗注重修持，由密入顯，則較為少見。入寺學僧在預科班學習後經老師推薦，則可進入正式班學習，按年升級。最高年級是十三級或十五級，每級為期一年或二年不等，一學年為二學期，最高一級是沒有年限的。在格魯派的眾多寺院中都以五部大論為主要學習內容，但各寺院對五部大論的理解各有不同，故而在課程、學級和學習內容的設置上都有些許的差異。

在六大寺中，甘丹寺中夏孜和絳孜兩扎倉的學級，按五大部論分設十四學級，共需二十年，學完五部大論的課程之後，便具備參加格西考試的資格¹⁵⁸。哲蚌寺顯宗扎倉設有十五學級，學完五部大論共需二十年¹⁵⁹。色拉寺的兩個顯宗扎倉各設有十三學級，學完五部大論共需十九年¹⁶⁰。扎什倫布寺顯宗扎倉，學完五部大論需二十五年¹⁶¹。塔爾寺的顯宗扎倉都設有十三學級，學完五部大論共需十五年¹⁶²。拉卜楞寺的顯宗扎倉設有十三學級，從一至十二級共需十五年¹⁶³。以下為六大寺顯宗扎倉的課程、學級和學習內容情況：

¹⁵⁷ 許明銀，《西藏佛教之寶》，佛光出版社，台北，1998，頁71。

¹⁵⁸ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁140。

¹⁵⁹ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁140。

¹⁶⁰ 桑吉扎西，〈聞思修、講辯著—藏傳佛教歷史上的學經辯經和學位制度〉續，《法音》，第11期，2004，頁49。

¹⁶¹ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁142。

¹⁶² 青海省社會科學院藏族歷史文獻研究所，《塔爾寺概況》，青海省社會科學院，西寧，1984，頁68~69。

¹⁶³ 李安宅，《藏族宗教史之實地研究》，上海人民出版社，北京，2005，頁130。

名稱	課程	學 級	學 習 內 容
甘丹寺	因明	四年。(此階段的學習被視為開啓佛學之鑰)	《釋量論》及因類學等注譯著作、《注釋本論》及《注釋明鑑》等。
	般若	六年。	《現觀莊嚴論》及《莊嚴經論》、《寶性論》、《辨法法性論》、《辨中邊論》、《波羅密多綱要》、《辨析》《辨了不了義》《注釋明義》等。
	中觀	初、中、高級各一年。(此階段的學習是決定繼續學習和中斷學習的分水嶺)。	《中觀入門》、《根本中觀誦般若》、《宗意明示》、《中觀六論》、《中觀辨析》、《中觀綱要》等。
	俱舍	四年。	《俱舍論》、《欽佐》。
	戒律	三年。	《戒律攝誦》、《戒律本論》、《律藏疏釋日光》。
哲蚌寺	因明	分爲五級，每級一年。	《釋量論》。
	般若	分爲七級，每級一年。	《現觀莊嚴論》。
	中觀	分爲二級，每級一年。	《入中論》。
	俱舍	二年。	《俱舍論》。
	戒律	四年。	《戒律本論》。
色拉	因明	分爲三級，每級一年。	《釋量論》。
	般若	分爲四級，每級一年。	《現觀莊嚴論》。
	中觀	分爲二級，每級二年。	《入中論》。
	俱舍	分爲二級，每級二年。	《俱舍論》。

寺	戒律	分爲二級，每級二年。	《戒律本論》。
扎 什 倫 布 寺	因明	六年。	《釋量論》。
	般若	六年。	《現觀莊嚴論》。
	中觀	五年。	《入中論》。
	俱舍	四年。	《俱舍論》。
	戒律	四年。	《戒律本論》。
塔 爾 寺	因明	分爲五級，每級一年。	《攝類學廣論》、《悟慧論》等。
	般若	分爲四級，每級一年。	《八種共道成就事師七十義善言不敗上師語》、《般若辨析善言金鬘智者頂飾》、《現觀莊嚴論疏·般若總義遍明寶燈》、《般若大疏寶鬘智者頂飾》等。
	中觀	分爲二級，每級一年。	《入中論》及《入中論大疏疑難明示總義善言福德弟子之頂飾》等。
	俱舍	分爲二級，每級一年。	《俱舍論》及《俱舍論疏·對法寶庫》等。
	戒律	一年。	《戒律本論》及《律藏所有密義正解·嘉言具緣寶鬘》等。
	因明	分爲五級，每級一年。	《釋量論》、《集量論》《因明論》，及宗喀巴、賈曹杰、克主杰、嘉木樣等人所著的因明注疏及其他有關因明的著作。學僧進入第五級時，必須熟背《中論》、《現觀莊嚴論》等，方可進入般若部學習。
	般若	分爲四級，每級一年。	第一年學第一品上半部分，第二年學

拉卜楞寺			<p>第一品下半部分，第三年學第二品至第三品，第四年學第四品至第八品，另外補助和參考《現觀莊嚴本頌》、《現觀莊嚴顯義論》、《現觀莊嚴釋》、《二萬頌》及宗喀巴所著《現觀莊嚴論善說金鬘疏》，賈曹杰所著《現觀莊嚴明義釋廣解》，嘉木樣所著《現觀莊嚴論大疏》等。</p>
中觀	<p>分爲二級，每級一年。</p>		<p>以《丹珠爾》中的中觀類十六帙爲主，其中包括《中觀本頌》、《中觀論佛護釋》、《中觀名句論》及《四百論廣釋》、《般若燈論及其釋》、提婆著《四百頌》及宗喀巴著《中觀論廣釋》、賈曹杰著《入中論攝義》及《入中廣論攝義》、克主杰著《入中論莊嚴目論》及嘉木樣著《中論大疏》等。</p>
俱舍	<p>四年。</p>		<p>《俱舍論》中的前四品，《俱舍論》的後四品，《俱舍大疏》、《教燈俱舍攝義》等。</p>
戒律	<p>無固定年限。原則上爲一年，一年後可待考格西，若能考取多仁巴的學位，則可超出此部，否則終身在戒律部研習。</p>		<p>《戒律本論》，還有宗喀巴、賈曹杰、克主杰所著《菩薩戒經》和《比丘戒釋》及第一世嘉木樣所著的《律部大疏》等。</p>

一九六九年格魯派在印度的三大寺，重建至今已具相當規模，其中哲蚌寺有一千五百名學僧，兩個扎倉；色拉寺有一千二百名學僧，甘丹寺有九百名學僧。僧人的來源有父母送來的，最小六、七歲、自願出家者或有親人在寺中出家或學佛而帶來的。這些人中假使有能力一年之中學習三年的課程，則鼓勵多學，但禁止升級。原因是希望學僧學得紮實，所以十二年學程是固定的，不能提早畢業¹⁶⁴。十二年讀完後，轉世、仁波切等必須外出弘法，一般人則多半留下來再學習幾年，以準備考格西學位，已完成十二年的學院課程，而未取得格西學位之前，是不能任教的。原則上，只有格西才有資格教學，其他人只做討論，彼此交換對經論的看法。在三大寺中，有學問很好，但不願報考格西學位者，這種人實修性較強，注重自修。打算考格西學位者，完成十二年的教育之後，還要留下來複習幾年，等待格西名額。目前格魯派在印度的色拉寺有杰和麥兩個扎倉，學習過程分為五個階段，因明三年、般若六年、中觀四年(中觀的學習至第二年後，須配合禪修的實踐)、俱舍四年、戒律二年，一門科目學完才能再學下一門¹⁶⁵。而哲蚌寺果茫扎倉的攝類學課程需要學習八年，才准予學習其他課程，整個學程需要十五到二十年之間。如果完成上述課程，即可參加至少兩科的格西學位辯經考試，通過辯經考試，即授與格西學位。

(二)密宗扎倉

藏傳佛教密宗修習的內容，注重無上瑜珈密中的《大威德金剛》、《勝樂金剛》、《時輪金剛》、《密集金剛》、《歡喜金剛》等五部金剛法。在多數密院中又以《密集金剛》、《勝樂金剛》和《大威德金剛》為主。密宗扎倉的年級設置為初、中、高三級，也有以生起和圓滿二次第做為分級。格魯派上、下密院吉仁巴要苦修九年，每級三年，但這只是初階的學習，其修學內容主要是《密集

¹⁶⁴ 釋聖嚴，《漢藏佛學同異問答》，法鼓全輯第2輯第4冊，法鼓文化出版社，台北，1999，頁92~93。

¹⁶⁵ 據釋慧平口述(為漢傳的法師，至印度色拉寺學習多年)。

金剛》、《勝樂金剛》、《大威德金剛》三部密法。學僧在教師的指導下按步就班的背誦經典，掌握要義，然後根據個人所相應的本尊，進入實際修煉¹⁶⁶。密院對直接學密者和有格西學位者的要求有別，直接學密的吉仁巴要從初級開始，而有格西學位者直接進入高級班。在密院學習一至三年，只要完成《密集金剛》、《勝樂金剛》、《大威德金剛》三部密法的修習，便可參加密宗學位阿讓巴的考試。

實際上，拉薩上、下密院的吉仁巴不可參加密宗學位阿讓巴的考試。因每年的錄取名額的限制，兩密院每年共取四名，即每年春冬季考試各取一名。由於許多顯宗格西學位者參加密宗學位考試，因此吉仁巴學僧考取密宗學位的機會非常渺小。但這些吉仁巴學僧並非沒有出路，他們通過對密法的修習可以掌握很多密咒、儀軌和降神作法，如祈雨禳災、防雹、驅魔、星算占卜等技能，或留寺繼續修習、或升任僧職外，還可離寺到民間擔任降神的法師。在拉卜楞寺和塔爾寺沒有格西學位的學密者和有格西學位的學密者，都有機會參加密宗學位考試，但沒有格西學位者，想要通過密宗格西阿讓巴的考試是不容易的。

《時輪金剛》為藏傳佛教密續中極殊勝的法門，時輪即一為時間之輪，一為無上瑜珈報身佛雙修本尊。時輪分為外輪、內輪、別輪三個層次，為解脫過去、現在、未來輪迴流轉之苦，故諸佛示說無數解脫法門，以度有情眾生超脫輪迴，往生本尊淨土香巴拉國等多種功德。十一世紀時傳入西藏，共有兩個系統，一由印度學者達貢傳入，一由拉卻措赴印迎請三滿多室利到藏，譯出《時輪根本經》、《無垢光大疏》等，時輪金剛法於藏曆丁卯年(1027)傳入西藏¹⁶⁷，為西藏第一個饒迥紀元開始。《時輪金剛》為傳佛教密續中五大金剛之一，所以格魯派的密宗修習也包括時輪金剛法。時輪扎倉根據《時輪金剛》的理論及到香巴拉淨土的進程安排的學習時間、內容和科目。時輪扎倉主要研究天文歷算、聲明、語法、詩

¹⁶⁶ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁195~196。

¹⁶⁷ 陳又新，〈藏傳佛教在印度〉，第一屆印度學學術研討會，政治大學，台北，2003，頁17。

詞、書法、壇城的繪製、音韻手訣、法舞步法等，時輪扎倉一班設有初、中、高三級，沒有年限規定¹⁶⁸。六大寺中只有拉卜楞寺和塔爾寺設有時輪扎倉，其他寺院雖未建立時輪扎倉，但並不乏修習時輪者；另外，在格魯派中，修習喜金剛者較少。六大寺中僅拉卜楞寺設有喜金剛扎倉(多吉扎倉)，該扎倉主要研究喜金剛的升起次第和圓滿次第之道，同時研習天文、歷算、藏文文法、藏文的正草書法、音樂、金剛舞、壇城的繪製及朵瑪的製作等¹⁶⁹。該扎倉的學僧同其他密宗扎倉一樣，分為三級，沒有年限規定。

基本上，不論是拉薩的上、下密院，還是六大寺設有密宗的扎倉其年級、學級及學習的內容差異不大。下面就各密宗扎倉的年級、學級和學習內容情況做一介紹：¹⁷⁰

名稱	年級	學級	學習內容
色拉寺	一	每級學習一年。	《密集金剛經》。
	二		《勝樂金剛經》。
	三		《普濟經》。
阿巴扎倉	四	每級學習二年，此三班有少數人學習金科(壇城的繪製)。	《生起次第》。
	五		《圓滿次第》。
	六		《菩提道次第》。
拉	初級	無固定年限。	《妙吉祥號名經》、《大威德金剛經》又

¹⁶⁸ 甘南藏族自治州文史資料研究委員會，《拉卜楞寺概況》，甘南文史資料選輯第1輯，1982，頁37-48。

¹⁶⁹ 甘南藏族自治州文史資料研究委員會，《拉卜楞寺概況》，甘南文史資料選輯第1輯，1982，頁56-57。

¹⁷⁰ 共確降措，〈藏族文化的搖籃-寺院〉，《藏學研究論叢》，第8輯，1996，頁175-178。

卜 楞 寺 居			稱《怖畏九首金剛經》、《六臂護法經》、 《法王護法經》、《騾子天王護法經》、 《勝樂金剛經》又稱《大自在金剛經》及 《續部經》等。
堆 巴 扎 倉	中級	無固定年限。	《開光經》、《行經》又稱《佛贊》五十 卷、《密集金剛壇城》、《勝樂金剛壇城》、 《大威德金剛壇城》、《密集金剛經》、 《勝樂金剛經》及《大威德金剛經》中的 《燒壇經》等壇城的繪製。在升級前要通 過《密集金剛經》、《勝樂金剛經》、《大 威德金剛經》三部中其中一部的《生起與 圓滿次第》的背誦、八種佛塔的繪圖及土 地金剛線畫法的測驗。
	高級	無固定年限。	根據初級、中級所學及個人喜好，在導師 的指導下根據個人所相應的本尊進行觀 修實踐生起與圓滿次第之道。可參加每年 二月十一到十五日密宗學位阿讓巴的辯 經考試。
拉 卜 楞 寺 居 麥 巴	初級	無固定年限。	《大威德金剛經》又稱《怖畏九首金剛 經》、《六臂護法經》、《法王護法經》、 《密集金剛經》、《勝樂金剛經》又稱《大 自在金剛經》及《續部經》等。在升級前 要通過《密集金剛經》、《勝樂金剛經》、 《大威德金剛經》三部中其中一部的《生 起與圓滿次第》的背誦。

扎倉	中級	無固定年限。	《密集自入經》、《勝樂自入經》又稱《大自在自入經》、《大威德自入經》又稱《怖畏九首自入經》、《行經》又稱《佛贊》、《燒壇經》、《續部經》八十卷及壇城的繪製，在升級前要通過《四注和解經》背誦的測驗。
	高級	無固定年限。	根據初級、中級所學及個人喜好，在導師的指導下根據個人所相應的本尊進行觀修實踐生起與圓滿次第之道。可參加每年二月十七到二十一日密宗學位阿讓巴的辯經考試。
拉卜楞寺	初級	無固定年限。	《妙吉祥號名經》、《無上供養經》諸佛《佛贊》、五大護法的《滿足心願經》、《普濟經簡釋》。
	中級	無固定年限。	《時輪金剛經》、《普濟經》、《證菩提經》、時輪金剛壇城、普濟佛壇城及證菩提佛壇城的繪製。在升級前要通過《時輪金剛生起與圓滿次第經》的背誦測驗。
倉	高級	無固定年限。	聲明、詩詞、天文歷算、梵文及藏文的正草書法、時輪金剛及大威德金剛的生起與圓滿次第之道。
拉卜楞寺	初級	無固定年限。	《無上供養經》、《妙吉祥號名經》、《大威德金剛經》、六臂護主、法王、騾子天王及狹(財寶)等五大護法的《滿願經》、《喜金剛迎請、加持、自入、燒壇、祝願、

多 吉 扎 倉			回向經》全部、《虛空瑜珈經》全部、喜金剛壇城、金剛手壇城及虛空瑜珈壇城的繪製。在升級前要通過《金剛手大輪生起與圓滿次第經》的背誦測驗。
	中級	無固定年限。	藏曆天文歷算、藏文文法及書法、由初級及中級學僧擔任羅刹王、法王護法、財寶護法及黑帽師等四種角色的法舞練習，升級前要通過《喜金剛生起與圓滿次第經》的背誦測驗。
	高級	無固定年限。	遵守別解脫戒、靜律戒、無漏戒等三律，透過灌頂口訣，禪坐靜修密法。

一九五三年夏天，由格魯派林仁波切授予第十四輩達賴喇嘛時輪金剛灌頂，達賴喇嘛隨即閉關一個月，一九五四年年初，在藏曆新年的默朗欽摩祈願法會期間，達賴喇嘛正式接受比丘戒，同年五月，達賴喇嘛第一次傳時輪金剛灌頂，一九五六年四月，第二次在拉薩的諾布林卡傳時輪金剛灌頂，此後，達賴喇嘛所傳的時輪金剛灌頂到二〇〇三年一月為止，共二十八次，除前二次在西藏拉薩舉行，其餘的二十六次都在西藏境外地區舉辦，而有十七次都在印度地區舉辦¹⁷¹。一九八五年，達賴喇嘛在菩提伽耶首次舉行祈求世界和平的時輪金剛灌頂法會，十七年之後的二〇〇三年一月中旬，達賴喇嘛再度蒞臨菩提伽耶主持他第二次的時輪金剛灌頂法會，有來自印度、尼泊爾、不丹、西藏、蒙古等地的大約二十萬佛教信眾，聚集在菩提伽耶參加達賴喇嘛的講經與灌頂¹⁷²。

¹⁷¹ <http://www.tibet.net/hhdl/eng/kalachakra>。

¹⁷² <http://www.tibet.net/hhdl/eng/kalachakra>。

(三)曼巴扎倉及其它扎倉

藏傳佛教在歷史的發展過程中，除了不斷豐富充實佛學理論、修習內容和儀軌外，還不斷向其他學科延伸。拉卜楞寺、塔爾寺的醫宗扎倉便是在這種情況下產生的，一七六三年，第二輩嘉木樣在第六輩班禪的旨意下，仿照扎什倫布寺的時輪扎倉學制在拉卜楞寺建立曼巴(མྱེན་པ།)扎倉。拉卜楞寺曼巴扎倉是從時輪扎倉中分離出來的，剛開始只有一班，後來隨著拉卜楞寺的發展和僧人人數的增加，才逐步建立成專修醫學的機構。

一七八二年建立曼巴扎倉，拉卜楞寺的曼巴扎倉設為初、中、高三級，學僧除必須學習佛教典籍外，主要學習玉妥·雲丹貢布所著的《四部醫典》、《晶珠本草》、《月王藥診》等著作¹⁷³。而塔爾寺的曼巴扎倉依照《四部醫典》的內容分設四級，其名稱也以學習的內容來命名，第三及第四級的學僧要對具足六度施藥法及道次第修心法和生起、圓滿二次第及瑜珈續部及其支分等進行聞、思、修的修持。此外，還要閉關修藥師法和曼荼羅修供藥師佛七天及燒壇護摩和龍王儀軌等。曼巴扎倉的學僧學完上述內容約十年，學業屆滿後通過《四部醫典》的考試，成績優秀者可授予曼讓巴的學位¹⁷⁴。

曼巴扎倉學習方法主要是背誦、講解傳授和實習。講解傳授主要是高級班學僧向低年級的學僧講授。實習包括採藥和制藥兩種，採藥是每年四月下旬開始，由中、低年級外出採藥，再由高年級根據所採的藥草來講解；制藥是在每年的七月下旬，全扎倉的學僧都須參加，除以上的學習和實習外，該扎倉的學僧還要定期舉行法會¹⁷⁵。以下是拉卜楞寺曼巴扎倉的年級、學級和學習內容情況：

¹⁷³ 曲丹，〈拉卜楞寺醫藥學院概述〉，《中國藏學》，第4期總第12期，1990，頁82~83、85~86。

¹⁷⁴ 色多·羅桑崔臣嘉措，郭和卿譯，《塔爾寺誌》，青海人民出版社，西寧，1986，頁269~270。

¹⁷⁵ 蒲文成，《青海佛教史》，青海人民出版社，西寧，2001，頁318。

名稱	年級	學 級	學 習 內 容
拉 卜 楞 寺 曼 巴 扎 倉	初級	無固定年限。	《皈依經》、《綠度母經》、《觀音心經》、《阿閼佛經》、《四部醫典》的緒論和 後論兩部分。
	中級	無固定年限。	《論續》、《藥王經》、《馬王白蓮經》、《法行》八十卷、《總藥王經》和《醫典秘訣》，在升級前要通過《醫典秘訣》的背誦測驗。
	高級	無固定年限。	《四部醫典》及 《菩提道次第廣論》。

藏傳佛教的寺院教育，尤其是格魯派不僅培養佛教的人才，同時還培養社會上需要的其他人才，除了醫藥人才之外，還培養繪畫、雕塑、佛像的製作、吹奏樂器、法舞、維持寺院法會寺規戒律的武僧及寺院建築設計等方面的學僧。每座寺院都有幾名或數名精通繪畫、雕塑的高僧。寺院培養這種學僧的主要途徑，是通過拜師學習的方式，以《造像度量經》、《佛說造像度量經疏》、《繪畫量度》、《造像量度》等為教材。教育方式是由徒弟背誦繪畫、雕塑口訣，白天練習筆法技巧及口訣的解釋，學習時間約五到十年。無學位的考核制度，學習的優劣主要靠學僧自身的努力，但結業時要求學僧能熟背繪畫、雕塑方面的各種口訣及能臨摹各類佛像、掌握唐卡製作技術等¹⁷⁶。

其次，在寺院內舉行法會時吹奏樂器、跳法舞—羌姆等的宗教活動以及以通過藏戲或其他方式教化眾生的娛樂活動。在這些活動中參加演出的僧人也要進行培訓，其方式是由有興趣和有音樂舞蹈方面的才能者，跟隨擅長音樂舞蹈的老師學習。另外，在西藏較大的寺院，大都有專門負責保護寺院、維持寺院寺規戒律

¹⁷⁶ 共確降措，〈藏族文化的搖籃-寺院〉，《藏學研究論叢》，第8輯，1996，頁186-193。

的武僧。武僧的外形及生活，都與一般的僧人有所區別，例如武僧可以留髮、佩戴刀劍等武器，平日寺院內的粗活由武僧擔任。同時還負責寺規紀律的執事僧協敖和格貴的保鑣，並執行他們的命令。每逢重大節日，武僧們負責維持寺院秩序，所謂的僧兵，也大多由他們組成¹⁷⁷。除上述之外，六大寺的寺院教育還有很多方面，如雕版巧印刷技術、寺院建築等。每一種知識都有其一套複雜的理論和要求，其教育方法和學習形式，除了顯宗和密宗的教學體系外，其餘均為選修和拜師學習，是以師徒制的方式進行。

二、學習方式

格魯派寺院教育中，學僧學習方法主要有三種，一是老師傳授，熟讀背誦；二是自修；三是辯論¹⁷⁸。在入寺正式編班之前，先由老師教導低年級的學僧，由拼音、識字開始，然後是大量背誦，再來講解。凡學習顯宗內容的學僧，在學習五部大論的過程中，必須熟背所學經典，如此才能在辯論中應對。自修的學僧想要掌握經典的要義，就必須按步就班，專心研修所學課程，不能修習《因明》又想兼顧《中觀》等。在學習《因明》時，只能學《因明》和與《因明》有關的其他經典，目的是使學僧注意力集中，達到對所學經典的掌握。據釋慧平口述：

在印度的三大寺中，不像台灣的佛學院由學院安排課程。以色拉寺為例，色拉寺扎倉的整個學習過程，以五部大論為主軸，學僧必需自己規劃課程，找老師上課，大多採取小班制。每位老師的教育方式都有不同，有的老師依課文逐字逐句講解；有的老師強調背誦。¹⁷⁹

¹⁷⁷ 共確降措，〈藏族文化的搖籃-寺院〉，《藏學研究論叢》，第8輯，1996，頁193~198。

¹⁷⁸ 據格魯派僧人釋法音口述。

¹⁷⁹ 據釋慧平口述(為漢傳的法師，至印度色拉寺學習多年)。

另外，據釋慧平口述：

格魯派是注重辯經的，一般入寺的學僧必須先通過堆紮(ལྷན་ལྷན་)辯經的基礎訓練，在印度的色拉寺也是如此。辯經的時間從上午八到十二點，下午自修，晚上從六到十點，辯經的時間很長，其主要用意是借由辯論的方式，讓學僧能更加深入經論。從思惟、辯論、一問一答的方式，讓學僧很快能進入課本的內容去討論。些格西老師會刻意製造矛盾，讓學僧去辯經場找答案，隔天再詢問學僧，這是色拉寺許多格西老師的上課方式。¹⁸⁰

辯論是三種方法之中最為獨特的，辯論是學僧研討、掌握經典要義的重要方法之一，同時也是格魯派學僧升級的主要考試方式。辯論分有三種形式，第一種是在經場上的公開辯論，這一種最為普遍，這種辯論是同年級或年級相近者，答者和駁者所談的觀點必須符合經典理論。第二種是扎倉堪布及其他僧職人員所主持的辯論，提問者是各級的級長、轉世僧人和學習成績優秀者，回答則由各級輪流答辯，所辯論的內容依各級的學習課程而定。第三種是法會上舉行的學經辯論和辯論表演，而辯論的形式和辯論的程序都有一定的規則。辯論首先要有立、破和裁判三方，立宗的一方先提出立宗的理由，然後由反方提出答辯，裁判按照經典內容來判定雙方的正誤¹⁸¹。三種辯論因提問者、場合等的不同而有難易的區別，辯論的目的，除考試的辯論外，主要是使學僧達到對經典的深刻理解和掌握。

學經辯論是根據各扎倉學期中，所學的內容而展開的。為了使學僧掌握辯論的技巧和加深對經典的理解，老師或級長都會要求每個學僧以指定方式找一個辯友，其目的在於讓彼此在學經過程中相互幫助。辯論表演，多系在全寺大法會或有重大節日時舉行，屆時由寺院的堪布或最高僧執事親自主持，全寺的高僧和僧

¹⁸⁰ 據釋慧平口述(為漢傳的法師，至印度色拉寺學習多年)。

¹⁸¹ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 148~149。

人都會參加。參加辯論表演的答辯者，多數寺院規定為般若部以上的學僧，也有以攝類部最高一級學僧開始，提問者為各級的級長和有地位的轉世僧人及各級推舉出的優秀學僧。辯論的程序是由級長、轉世僧人、優秀學僧依次提問，回答者逐級輪流答辯。辯論表演只是一種形式，氣氛並不像前一種辯論那樣緊張、激烈。

另外，考試辯論一般是在扎倉內各學級進行，每學年一期考試天數不定。辯論雙方所立辯題的過程，須有一定的程序。開始立宗時，各級長先對要辯論經典內容的章節進行誦詠，之後按班級學僧的地位等級依次立宗，如措欽的轉世、扎倉的轉世、康村的轉世、扎倉群則、康村群則等順序¹⁸²。立宗的立義均由老師事先與學僧們討論之後制定，一般要在藏曆三月前制定完成，並在全班進行立宗練習，這種立宗須得到全班學僧的認可。辯論前可請老師具體指導，包括如何立宗、答辯等，所有的立宗和答辯都要符合經典，並作記錄。正式立宗時，立宗者禁止看書，練習過程中，必要時老師會親自示範，經過反複練習，使立宗論題達到符合經論。如果在辯論中出現不夠準確、詳細或結論落到還未學習的經典以及違背經典或違章的現象，則被視為是老師的責任。立宗時老師都要親自參與，待立宗結束之後，由老師對整個辯論過程做總檢討，指出其中的優、缺點，以便今後引以為戒，同時還就今後的學習方式等進行指導。

三、學位取得

藏傳佛教格西學位，是隨著寺院教育的不斷發展，而逐步建立的一種宗教學位制度。格魯派沒有創立之前，在藏傳佛教教育界已經產生授予格西學位的教學體制，而且有不同級別的格西學位稱謂，如饒絳巴、噶細巴、噶居巴等格西。如在五部大論中，精通般若學後，可考取饒饒巴格西學位；五部大論中，除了因明學外，學完其他四門學科後，可考取噶細巴格西學位；學完五部大論後可考取噶

¹⁸² 據格魯派僧人釋法音口述。

居巴格西學位¹⁸³。格魯派三大寺創立後，使授予格西學位的制度日臻完善。

格魯派寺院教育實行學位制，格西(དགེ་བཤེས།)是顯宗的學位，意為善知識或良師益友。凡是進入寺院的僧人只要刻苦讀書、勤奮學習都有可能取得學位。各寺院的學位等級和錄取名額有所不同。三大寺的格西學位，共分為四等級，一等為拉然巴(ལྷ་རམས་པ།)，即拉薩的博學者，要經歷全扎倉院、全寺及羅布林卡及的藏曆正月大召法會的四次大考試，需經噶廈政府的審定；二等為措然巴(ཚོགས་རམས་པ།)，要經歷全扎倉院、全寺及藏曆二月初小召法會的考試，也需經噶廈政府的審定；三等為林賽巴(གླིང་བཤེས་པ།)，也稱噶居巴，即從寺院中選拔出的有才學者，由各扎倉自行審定；四等為多然巴(དོ་རམས་པ།)，意指在佛殿門前石階上通過辯論考取的格西，由各康村自行審定¹⁸⁴。

扎什倫布寺顯宗扎倉的格西學位，共分為二個等級，一等為噶欽巴，相當於三大寺的拉然巴；二等為噶居巴，相當於三大寺的二、三等格西¹⁸⁵。拉卜楞寺顯宗扎倉的格西學位，共分為三個等級，一等為多仁巴，是該寺的最高學位，每年僅有兩個名額；二等為噶居巴，凡是學完五部大論，並辯經考核及格者，皆可獲得；三等為饒絳巴，凡六至十二級的學僧，經考核量學和般若學及格者，皆授予此學位¹⁸⁶。塔爾寺顯宗扎倉的格西學位，亦分為三個等級，一等為饒絳巴(同拉然巴)；二等為噶居巴；三等為噶仁巴¹⁸⁷。格魯派寺院這一整套學位制度的建立，對於吸引學僧努力學經，以保障寺院教育的實施和發展，產生極為重要的作用。

¹⁸³ 尕藏加，〈藏傳佛教寺院教育的發展及其特質〉，《兩岸佛教學術現況與教育發展研討會論文》，台北，2003，頁5。

¹⁸⁴ 朱解琳，〈藏傳佛教的寺院教育〉，《藏族近現代教育史略》，青海人民出版社，西寧，1990，頁93~95。

¹⁸⁵ 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁143。

¹⁸⁶ 李安宅，《李安宅藏學文論選》，中國藏學出版社，北京，1992，頁8~9。

¹⁸⁷ 桑吉扎西，〈聞思修、講辯著-藏傳佛教歷史上的學經辯經和學位制度〉續，《法音》，第11期，2004，頁52。

格西學位的取得，每年都有一定的限額。三大寺每年考取各等級格西的總數不超過六十三名，其中拉然巴十六名，措然巴十二名，林賽巴和多然巴共三十五名。若遇有重大喜慶之年，如達賴喇嘛靈童認定、坐床、考格西、親政等時才有所增加，額外給三大寺每個扎倉增加一至二個名額。名額的分配由噶廈政府的譯倉辦理，一般採取七大扎倉平均分配，餘額再據扎倉考僧的數量多少給予增加¹⁸⁸。至於下年度的名額一般會在上年的藏曆十一月通知各寺。色拉寺每年的名額為二十名，其中拉然巴四名、措然巴四名、林賽巴八名、多然巴四名。由於每年格西的名額有限，有考試資格的學僧人數多，故哲蚌和色拉兩寺均有每位考僧只能報考一種格西的規定。甘丹寺因離拉薩遠，學僧人數相對少些，所以無此規定¹⁸⁹。學僧學完五部大論後，並不是馬上就可以考格西，須依高低屆來等候。格西的考取步驟和考試次數，因格西的等級不同，要求也有所差別。拉然巴的學位要通過四次考試辯論和考試才能獲得；措然巴格西要經過三次考試；林賽巴和多然巴則只需通過扎倉的一次考試便可獲得。以下就拉然巴的考試情況分述如下：

第一次考試是在學僧學完最後一個學級的必修課程後，考試時間在春季三月的法會上，考試時要求每位考僧對五部大論的每部立宗。立宗方式以相互問難的方式進行，考題由扎倉堪布從五部大論中擇出難點。立宗者要論述有據，主考官們根據考僧的立宗答辯成績及平時的學經態度、遵守戒律等總情況對考僧評分，然後根據噶廈政府所分配的名額，確定拉然巴、措然巴、林賽巴和多然巴的名單¹⁹⁰。考試結束由扎倉堪布，向全扎倉僧眾公佈格西者名單授予學位，通過扎倉考試的格西們，自是年的秋季法會起，須到各康村、米村去接受提問，至第二年秋季法會前結束。

¹⁸⁸ 完瑪冷智、馬進虎、文才，〈藏傳佛教格魯派的經院教育〉，《青海民族研究》，哲學社會科學版第 13 卷，第 2 期，2002，頁 80。

¹⁸⁹ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 269。

¹⁹⁰ 拉然巴和措然巴必須是精通五部大論並通過立宗答辯者，然林賽巴和多然巴的考試，只要能對《釋量論》、《入中論》和《現觀莊嚴論》三部經典進行背誦並立宗者，便可授予林賽巴和多然巴格西的學位。

第二次考試是在全寺的冬季法會中，屆時各扎倉獲拉然巴和措然巴學位者，除患重病不能參加者外，其餘都需要在全寺高僧前立宗答辯。由寺院堪布或拉基派員擔任主考，各扎倉高年級的學僧可前往觀看。辯論的內容仍以五部大論為主，此次的考試為一場辯論表演不分名次，但因係全寺的高僧為提問者，所以也有一定的難度。十二月十九日晚還要在扎倉內進行釋量立宗，此後則需要至所屬的康村和米村立宗答辯。通過此次考試後，獲得拉然巴學位者於次年的五、六月份，必須至羅布林卡或布達拉宮內應考¹⁹¹。

拉然巴學位的最後一次考試，即在大召寺默朗欽摩的法會（即傳大召）上。參加默朗欽摩考試之前，取得拉然巴格西考試資格的十六名格西，先於上年的藏曆十二月份到哲蚌寺進行立宗日期順序的抽籤。由哲蚌寺的堪布一人和雄來巴一人主持，其二人也是默朗欽摩考試時的主持人。主持者將寫有各格西名字、扎倉等內容的紙條用糌粑包好放入容器中，再抽出名單，排定立宗日期。立宗日期很重要，因為噶廈政府規定只有取得名次的拉然巴格西，才有資格升任甘丹赤巴，而名次的排列則依日期的先後而定。一般情況下名次只排至第七名，以後不予名次，前七名只限於正月十五日前的立宗者，十五日後立宗者不論成績高低一律不排名次¹⁹²。無名次的拉然巴格西，除不能出任甘丹赤巴的資格外，其他沒有區別。

默朗欽摩法會的立宗考試，一般在藏曆正月初八開始進行，考僧的三次立宗分早、中、晚進行。三次立宗內容各異，上午以《釋量論》立宗；下午以《現觀

¹⁹¹ 拉然巴學位的主考官由甘丹赤巴、甘丹寺夏孜堪布和絳孜堪布、達賴喇嘛的親教師等擔任。考試日期由噶廈政府寺院管理宗教事務的譯倉確定後通知各寺，屆時獲拉然巴學位的十六名格西前往羅布林卡或布達拉宮接受為期五天的考試。考試方式仍為立宗答辯，考試次序依哲蚌、色拉、甘丹和熱堆德瓦堅寺（極樂寺）等順序進行。提問者均係佛學造詣高深的高僧，考僧每部論立宗三次，共立宗十五次。在重要經典辯答時，達賴喇嘛也會前往觀看，通過此次考試者，則可在第二年正月傳召大法會上考取拉然巴格西，否則取消拉然巴格西的資格，空出名額由原寺增補或暫缺。考試期間考僧的伙食由政府統一供給，此次考試結束後，由主考人員據考僧的成績初步排名上呈達賴喇嘛。達賴喇嘛則會邀請前兩名學僧於藏曆新年正月初一至布達拉宮參加宴會。冉光榮，《中國藏傳佛教史》，天津出版社，台北，1996，頁 333。

¹⁹² 姜安，《藏傳佛教》，海南出版社，北京，2003，頁 156。

莊嚴論》和《入中論》立宗；晚上以《俱舍》和《律論》立宗。提問者由他寺高僧擔任，該寺僧人不能對該寺的考僧發問。上午立宗時，提問者均在三十人左右，提問者可任意從《甘珠爾》和《丹珠爾》兩部經典中，提出立宗部論範圍內的問題由考僧答辯。三次的立宗，以晚上的考試難度最大，因為上、下密院的翁則及三大寺的堪布都會出席提問。晚上的立宗答辯在十二點左右結束，主考堪布和雄來巴等人，根據立宗次次序和考試成績，先分出有名次和無名次的拉然巴格西，再據應考者的立宗答辯成績的高低，列出第一至七名的名單，然後上呈達賴喇嘛審批¹⁹³。不論獲得那一等格西學位，只要有了格西學位，即可以擔任各屬寺寺院的堪布和其他重要職務。

一般密宗扎倉是沒有學位的，但拉薩的上、下密院和拉卜楞寺居麥巴扎倉(續部下院)、居堆巴扎倉(續部上院)設有學位。由顯宗而入密宗的學僧，一般要學三年以上，直接入密院(拉卜楞寺)者，一般要學十年以上。學完密宗事部、行部、瑜珈部和無上瑜珈部等四續部，期滿即可報考密宗學位，成績合格者授予阿然巴，相當於博士。拉卜楞寺兩密院每年只錄取一名，拉薩上、下密院的名額稍微多一點，但也很有限。學僧取得阿然巴學位，可派往其它寺院擔任堪布或留在密院當格貴、翁則、堪布等職務，之後可接任夏孜堪布或絳孜堪布，再往上晉升即是甘丹赤巴¹⁹⁴。甘丹赤巴七年一任，由夏孜堪布及絳孜堪布輪流，從密院晉升到甘丹赤巴，是困難的，有些學僧在取得阿然巴學位時，大多已年壽不待了。

辯論作為考試的主要方式，是格魯派寺院的共同特點。這種方式對所有學僧都一視同仁，不分出身或經濟條件的優劣，也不分轉世的大小，就連達賴喇嘛與班禪都不例外。各寺為了區別眾多學僧的學識和學經的多少，相繼規定了若干學位及學位的考取辦法。在三大寺中學僧在進入最後一個學級後，除將最後一部的學程學完，還要復習前四部所學內容，以準備報考格西學位。對於待考格西者，

¹⁹³ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁134。

¹⁹⁴ 次仁班覺，平措扎西譯，〈藏傳佛教的學制與學位〉，《西藏民俗》，第2期，1998，頁45~46。

達賴喇嘛的親教師每年都會到各寺院實地考核。噶廈政府的譯倉和扎倉堪布，則會依據學僧，在最後一學級待的時間長短和學僧出身來派考格西學位。在派考格西學位時，轉世和群則享有報考的優先權。他們只要學完應學課程，不須視其在最後一個學級裡所待的時間長短，而且轉世出身的學僧都有專屬的經教師，學經進度都快，所以，轉世等有特殊身份的學僧，取得格西學位的年齡都較為年輕。

第四章 格魯派寺院教育與西藏

十五世紀後格魯派打破家族統治的藩籬和地域界限，掌握西藏政教權力，成爲全西藏的政教領導者。在宗喀巴及第五第七輩達賴喇嘛的規劃下，其寺院自成體系，除了嚴密的組織和學經制度外，大寺院還有寺院武裝力量，設有法庭，不少寺院還是所在地區的經濟活動中心。寺院集政教、經濟、教育及文化活動於一身，成爲一個獨立的社會體系，寺院教育成爲西藏政教、經濟、教育等一切文化載體。以下就寺院教育與政治、經濟的關係及對西藏社會文化的影響加以說明。

第一節 寺院教育與政治的關係

早在吐蕃王朝的時期，已經出現了僧人參政的情況，但是當時僧人在政治勢力的扶植下，尙未能在政治、經濟上形成強大的社會力量。十世紀以後，吐蕃逐漸成爲一個宗教性的社會，民間信仰佛教極爲普遍，著名的佛學大家與寺院成爲凝聚社會的中心。當時西藏社會由割據一方的世家或富豪所掌握，而地方上的貴族或富豪與佛教各派都有相當的關係。例如吐蕃王室的後裔意希堅贊(ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན།)是藏地區的領主，也是桑耶寺寺主。阿里地區的智光王也協沃，也是一位僧人。隨著社會的發展，十一至十二世紀間出現了許多不同的宗派，他們大多在各地勢力的支持下興建寺院、建立教區。以政治勢力支持宗教的發展，形成了大大小小的政教結合的地區。如薩迦派以昆氏家族爲核心，在藏建立了地方勢力。蔡巴噶舉與噶爾家族結合，以山南一帶爲中心，建立了當時西藏最大的地方勢力。止貢噶舉與居熱家族結合，在拉薩東北建立了地方勢力等¹⁹⁵。

十三世紀時，薩迦派第四祖貢噶堅贊，在蒙古的支持下，號令全西藏。一二

¹⁹⁵ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁111。

七七年，帝師八思巴設置十三種侍從官員，並訂下官制規矩與官員分組。大部份是屬於有關宗教方面的官職，其俗民官職方面仍按元代的制度¹⁹⁶。隨著元朝的覆滅，薩迦派也因之在政治上失勢，隨後接替薩迦政權者是帕竹噶舉的乃東第悉政權。一二九八年，噶舉派帕竹噶舉的主寺丹薩替寺堪布由止貢巴的弟子扎巴迥乃(གཞགས་པ་འབྲུང་གནས།, 1175~1255)擔任，他是出身於山南地區的朗氏(གྲུང་རིགས།)家族，自此該家族與帕竹合而為一，並被元朝封為一個萬戶¹⁹⁷。萬戶長由丹薩替寺堪布赤本(ཁི་དཔོན།)薦舉、宣政院任命，至其侄扎巴仁欽(གཞགས་པ་རིན་ཆེན།)擔任堪布時又兼萬戶長，並改該寺法座赤本為喇本(གྲུང་པོན།)。一三五四年扎巴仁欽的侄子大司徒絳曲堅贊(བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན།, 1302~1364)取代薩迦領導地位號令衛、藏地區，建立帕竹政權，其首領稱為第悉。第悉人選必須是接受該派完整的寺院教育，取得宗教領導權後，才有擔任政治領袖的資格¹⁹⁸。

十七世紀時，從顧實汗統一西藏後，達賴喇嘛與班禪喇嘛各有所管轄的範圍，形成不同的政教組織形式。班禪下屬的組織，主要以僧官為主，屬於寺內組織；而達賴喇嘛下屬的組織，僧俗並用，比較完備，其中包括三個方面：

一、政權系統—噶廈政府

噶廈政府(བཀའ་པོ་འགོ།)設有噶倫四人，由一僧三俗組成，均為三品官，後來又增設代理噶倫和助理噶倫若干名，協助噶倫處理日常事務。噶廈政府下設譯倉(ཡིག་ཚང་ལས་ བྱང་ས།, 秘書處)和孜康(ཕྱི་ཁང་།, 人事審計處)兩大決策機構¹⁹⁹。譯倉由四名

¹⁹⁶ 官職分為三個一組的三組，二個一組的二組，其官職名稱為：索本(གསོལ་དཔོན།)、森本(གཞིམས་དཔོན།)、卻本(མཚོན་དཔོན།)三者一組；可賓(མཇུག་པོ།)、仲譯(ལྷོ་གྲོ།)、司庫(མཚོན་པོ།)三者一組；司廚(ལོ་པོ།)、引見(ལོ་ལོ།)、營帳(ལོ་ལོ།)三者一組，管鞍具(མུ་མུ།)、管馬匹(མུ་མུ།)二者一組；管牛(མུ་མུ།)、管狗(མུ་མུ།)二者一組四者。阿旺貢噶索南，陳慶英、高禾福、周潤年譯，《薩迦世系史》，西藏人民出版社，拉薩，1989，頁123。

¹⁹⁷ 第五輩達賴喇嘛，劉立千譯，《西藏王臣記》，民族出版社，北京，2000，頁73。

¹⁹⁸ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁119。

¹⁹⁹ 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，第3期，1993，頁75。

官職四品的僧官任仲譯欽波(བློ་ཡིག་ཆེན་མོ།，秘書長)，譯倉除了受噶廈政府的領導外，還直接受達賴喇嘛或攝政的領導，負責管理僧官的委派、調遣與訓練等一切事務。達賴的印信由譯倉保管，噶廈政府的一切公文命令，都由譯倉蓋章後，才能生效。因此，譯倉雖接受噶廈領導，而又對噶廈有監督的作用。譯倉還負責管理各地寺院和僧人，以及僧人的糾紛等。孜康由四名俗官任孜本(ཚིང་པོ་ན།)，負責管理俗官的委派、調遣與訓練等一切事務，還負責各地差稅和地方政府下屬各財政收支及發佈政令等。

噶廈政府除設有譯倉和孜康外，還有二十多個辦事機關。如瑪基勒空(藏軍司令部)管理西藏軍隊的機關、喇恰勒空(財政局)是噶廈政府的財政機關、索南勒空(農務局)負責徵收農作物和管理移民、阿比勒空(建設局)專管建築事項、孜恰列空(布達拉財庫)、朗孜廈(拉薩市政局)、協爾康(法院)等機構等²⁰⁰。各辦事機關均由四品僧俗官員共同管理。

噶廈政府下的區域行政機關分為基恰(相當於現今的專區，多為晚期所設)、宗(即縣，包括縣和中心縣)、豁(即鄉鎮，包括鄉和二級縣)三級。基恰設四品以上僧俗官員各一人，其職權是監督和指揮各宗政府的一切行政事務。宗受基恰直接領導，設有本一至二人，負責宗內行政、司法、稅賦、稅收、差役等事務。宗以下的組織為豁卡，在牧區設如瓦或指巴、學卡(意為部落)，大的豁卡和如瓦與宗同級，直接受基恰管理²⁰¹。噶廈政府的直屬機關和區域行政機關，既屬噶廈政府直接領導，又受管理僧俗官員的譯倉和孜康的間接約束。

以上系統中的噶倫、藏軍司令、基恰、宗本等政職務均由僧官擔任，僧官不僅在人數上占優勢，同時僧官的地位也普遍高於俗官。第七輩達賴喇嘛時期，更

²⁰⁰ 附錄表二。察倉·尕藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003，頁158。弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁115。徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁178。

²⁰¹ 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002，頁114~115。

動政府官員的結構，將官員人數定為三五〇人，僧、俗各半，為兩個平行的系統。負責宗教事務的官職由僧官擔任，掌政務的官職則由僧、俗官共同擔任，使得僧官的勢力明顯增強。到了第十三輩達賴喇嘛時，增設由僧人擔任的司倫，地位在噶倫之上。

二、達賴內侍系統

達賴內侍系統負責傳達達賴喇嘛的命令、審批文稿、管理宗教事務及照料達賴喇嘛的私人財產和生活起居。這個系統由一名基恰堪布(內侍總管)主持，下有達賴喇嘛的侍從室，內設卓尼欽波一人(副官)負責傳達達賴喇嘛的命令；侍衛長一人、侍衛若干人，負責達賴喇嘛日常警衛；孜本、孜究若干人，負責管理達賴喇嘛的私人財產等；索本堪布一人，負責照料達賴喇嘛的飲食起居、森本堪布一人，負責管理達賴喇嘛的日常宗教活動，以上人員全由僧官擔任²⁰²。

三、格魯派的宗教事務系統和達賴喇嘛的學經系統

首先是格魯派的宗教事務系統，在甘丹寺設有甘丹赤巴一人，是格魯派的堪布。甘丹赤巴的遴選有一定的程序，等到任期七年或年老的甘丹赤巴圓寂後，由甘丹寺的夏孜或絳孜扎倉堪布二人，遴選一位擔任甘丹赤巴。而達賴喇嘛的學經系統，有達賴喇嘛的經師和侍讀，按規定達賴喇嘛攝政前須取得格西學位，所以在找到轉世靈童後，須依次學完格魯派的寺院教育學程，因此設有正副經師各一人。此外，還有侍讀僧人若干人，以上人員均由格魯派中學問佳者擔任。達賴喇嘛取得格西學位親政後，通過譯倉和基恰堪布，直接管理三大寺、上、下密院和各派寺院的重大事務²⁰³。

以上職務除了俗官外，所有人員都由格魯派寺院中選出優秀者。另外，三大寺的堪布須取得格西學位，由寺內重要扎倉的堪布推薦，再由噶廈正式任命。除

²⁰² 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，第3期，1993，頁75。

²⁰³ 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，第3期，1993，頁75。

堪布外，其它如吉索、扎倉堪布及哲蚌寺內的措欽協敖、措欽翁則、吉索、大經堂、佛殿第巴和管理持戒的第巴、哲蚌頗章第巴和哲蚌貢噶熱瓦印經院的第巴及各扎倉堪布等，須由寺院裡重要扎倉的堪布推薦，再由噶廈正式任命。色拉寺的措欽協敖與森康第巴由各康村派代表參加納欽會議推舉產生，然後由拉基呈報達賴喇嘛批准。三大寺的堪布雖不具僧官的身分，但實際上能參加噶廈政府的各項決策，而且各寺內的重要職事僧人都須由噶廈政府委任。而上、下密院的堪布、翁則及格貴者須取得拉然巴格西的學位，須由達賴喇嘛或攝政王批准任免。三大寺格西學位的名額分配由噶廈政府的譯倉辦理。學位取的方面，拉然巴格西的考試要經歷全扎倉院、全寺及羅布林卡及的正月大召法會的四次大考試，需經噶廈政府的審定；措然巴要經歷全扎倉院、全寺及二月初小召法會的考試，也需經噶廈政府的審定。從以上得知，寺院教育與擔任著培養政教人才的重任，使得寺院教育與政治的關係更加密切。

第二節 寺院教育與經濟的關係

藏傳佛教寺院，特別是格魯派，寺院教育組織龐大、人數眾多，而且管理十分嚴格。所有僧人都集中在寺院中，其經濟開銷是可想而知的。那麼如何解決這一問題？其經濟來源為何？

一、經濟來源

佛教傳入西藏後，自桑耶寺的建立、七試人的出家，到後來僧人的增加，都是由王室的支助及鼓勵貴族世家子弟剃度出家的。它的形成發展，不是自下而上，因此最初的根基是脆弱的，而且西藏地廣人稀，無法以托鉢維持出家生涯，惟有靠王室的供養、屬民的供養，才能有出路。自牟尼贊普後，僧人不再靠化緣為生，王室作其經濟後盾，赤祖德贊時實施七戶養僧政策。後弘時期正式出現了豁卡，由於仁欽桑布在鑒別密宗、翻譯密宗經典方面的功績，獲得古格王拉德的

尊崇。把統治的普蘭之協爾地區作為封地賜予仁欽桑布，命名為豁卡²⁰⁴，直接由仁欽桑布管理，王室無權過問。寺院從此擁有土地、牧畜、財產的所有權，成為佛教自身發展的重要基礎之一²⁰⁵。

十三世紀時，薩迦派執掌西藏大權後，使其寺院直接獲得土地、牧場、牲畜等所有權，從而鞏固及穩定經濟來源。十七世紀時，格魯派在蒙古軍事扶持下，建立了甘丹頗章政權。第五輩達賴喇嘛制定了西藏境內各寺院的僧人數目和僧差制度，賦予三大寺管理豁卡和屬民的權力。六大寺的經濟來源是由信徒的供養或噶廈政府分封的土地和屬民，寺院的經濟得到了發展，寺院經濟的觸角也延伸到各行各業，逐漸成為西藏社會經濟舉足輕重的地位。

格魯派成為西藏政教共主後，其寺院教育更為發達。為支撐寺院、學僧及教育等所有開銷，寺院必須有雄厚的經濟實力作為基礎，以鞏固寺院本身及寺院教育的發展。以下為其寺院經濟的來源及經營狀況：

(一)土地的擁有與經營

寺院土地的來源，大致有幾種，一是歷代封建統治者的封賜；二是土司頭人饋贈；三是許多僧人年老無後，多在生前即將其土地捐贈給寺院；四是信徒的布施，而布施有兩種情況，人往生後家屬將其所遺留下的土地贈之或是為酬謝僧人念經，信徒以部份土地作為布施；五是抵償債務，一般向寺院借貸無力償還時，

²⁰⁴ 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005，頁 59。

²⁰⁵ 十一至十二世紀時豁卡制度大幅普及，一二二七年蒙古軍征服西夏，向西夏王的上師藏巴·東庫瓦旺秋扎西求法，並下旨令免除西藏僧人的稅賦和軍差，賜予僧人特殊權利，允許擁有大量的土地、牧場、牲畜和屬民；一二三九年薩迦派、噶舉派的帕摩竹巴、止貢巴、蔡巴、達隆和雅桑等都與蒙古有關係，蒙古各汗王及王太子把各自所轄的領地賜予各派作為豁卡，例如旭烈兀賜予帕摩竹巴豁卡及屬民二四三八戶、蒙哥汗賜予止貢巴豁卡及屬民三六三〇戶、色欽汗忽必烈賜予蔡巴豁卡及屬民三七〇〇戶、旭烈兀賜給雅桑豁卡三〇〇〇戶、闊端王賜給薩迦派的豁卡，除阿里以外，還有拉堆洛萬戶、拉堆絳萬戶、古爾摩、曲彌、香、夏魯、羊卓等七萬戶的地方和一八八五戶屬民，色欽汗忽必烈於一二六〇年即帝位，拜八思巴為帝師，遂賜予除阿里和多康地區以外的十三萬戶作為供養。東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985，頁 38-39。

多將土地作為抵償²⁰⁶；六是寺院通過買賣買進少量土地等。關於寺院土地的擁有，原則上可分為寺院全體僧眾共有及轉世僧人或少數僧人個人私有二種，前者收入歸全寺公有，規定有一套嚴格的分配制度，而個人私有土地的經營與寺院無任何關係，有絕對的自主權。

寺院對於土地的經營方式，不論寺院公有或私有土地，大略可歸結為幾種，一是由寺院下轄的屬民耕種，寺院另撥少量份地與以耕作維持生活，其它收入歸寺院所有；二是寺院出租土地與農民耕種，收取實物地租，佃戶與寺院對半分²⁰⁷；三是勞役地租，這是土司區寺院較為普遍的地租支付的方法；四是雇工耕種，但這種形式較之前兩種為少。綜上所述，大致可以看出，寺院在西藏地區佔有大量土地，憑藉其雄厚的經濟實力，在土地買賣的興起與發展中曾產生重要的作用。

(二)牲畜的來源與經營

寺院及上層僧人佔有大量的牲畜與廣闊的草場，其來源多是土司頭人的贈予，寺院對於牲畜的經營方式，除了以寺院屬民及雇工放牧外，主要採取向牧民出租的方式經營，其方式可歸為兩種，一是將每年將收回的畜租再以高利潤形式租給牧民；二是在已改流的牧區，有些地方出現了轉佃牲畜的現象，有人以較低租額向寺院佃入牲畜，又以較高租額轉佃給牧民，從中獲取畜租差額。

(三)借貸與商業貿易

寺院的借貸大致幾種形式，一是入寺為僧者，由寺方貸給一定數額的借貸，每年付利不收本，轉世僧人、堪布、格西等不在此例。一般僧眾年滿七十者方能

²⁰⁶ 抵償債務通常有兩種結果，一種是寺院耕種獲得與其債務相等的地租後，乃將土地退還債務人；另一是即以土地相抵債務，不再退還，所有權於是轉移到寺院手中。冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁304-305。

²⁰⁷ 地租形態又分實物地租和勞役地租兩種，實物地租是寺院一般以實物地租為主，地租分為死租與活租，死租即在租佃時立定分成辦法，或五五分成，或四六分成，不論天災人禍，收成不少，而租即根據收成的好壞定立分成辦法。冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁306。

付還債本；二是空頭債，由信徒自認或寺院指派，名義借貸本金若干，其實並未貸給，卻須按年付利；三是指定教區富裕之民經營借貸。

隨著格魯派發展與統治地位的確立，寺院經濟實力相對增長。部份寺院開始從事商業活動，各大小寺院競相效尤，從而形成為西藏地區商業之巨擘，其經營資本之巨，為土司頭人以及一般民眾所不及。對於其商業貿易方式，各寺院設有專門從事經商的機構和人員，規定有一套嚴密的管理制度。經營方式是從印度、尼泊爾等地購進茶葉、布匹綢緞、鹽巴等生活必需品與宗教用品，運回當地農牧地區，交換藥材、皮貨、山貨等土特產品，再運至印度或尼泊爾銷售。從中獲利，或者自行在各地或本地設立商號經營，或者批發給其他小額經營的藏商，以便加速資金週轉。寺院通過商業貿易活動賺取利潤，高額的利潤成為寺院收入的重要來源。

(四)宗教活動的收入

寺院經常舉行繁多的宗教活動，一是化緣，每年秋收時，由轉世僧人或仁波切外出化緣，信徒根據家庭經濟狀況與收成好壞，照例送給糧食、酥油，成為寺院的固定收入。二是布施，這也是寺院一項經常性的收入。例如有些信徒，家中有人往生，則將亡者財產、土地、牲畜及其它財物捐給寺院，有的在生前即許下此願。三是誦經，西藏人民凡有婚喪、播種、收穫、修建、出行、生育等等生產與生活活動及遭遇病痛，無不延請僧人誦經。除供給豐盛伙食外，還要以錢財、物(諸如土地、牲畜、酥油、糧食等)作為供養，這也是寺院經濟重要收入之一。除此之外，寺院每年都會定期舉行誦經活動。四是為了答謝寺院誦經禳災，祈禱豐收，土司頭人或各村保正均規定，在秋收時節收取一定數量的糧食交給寺院，這是一種傳統的約定成規。

二、經濟支出

寺院作為一個宗教機構，既有各種各樣的收入，也有大量的繁雜支付，形成

一個完整的經濟實體。格魯派寺院的經濟消費是一種宗教性的支出，大致有幾種形式：

(一)宗教活動的支出

這一經濟開銷主要是指各寺院及其下轄的各扎倉，於每年定期舉行的各種活動的費用。六大寺因所處的地域與環境的不同，各寺的扎倉設有一年七至九學期不等及祈願法會。每學期舉行春、夏、秋、冬四季法會的辯論，辯論期間的花費由各扎倉支出。如甘丹寺、色拉寺、哲蚌寺有八個學期(一年內舉行八次的法會)，扎倉內集體活動如法會、辯經時所準備的茶點，都由寺院或扎倉支出²⁰⁸。塔爾寺一年之中有七個學期四個法會；拉卜楞寺一年之中有九個學期，七個主要的法會，如每年從正月初三下午至十六日僧人考取拉然巴格西的祈願法會；二月的法會；四月的法會；七月的法會；十月的燃燈節、時輪扎倉主辦的時輪金剛法會及喜金剛學院主辦的禳災法會等，由拉卜楞寺或各扎倉支出²⁰⁹。另外，每年在拉薩舉行的祈願法會，拉然巴格西的辯論考試及所有參加者的開銷，全部由噶廈政府支出。此外，還有各寺院下屬扎倉的活動，都必須依靠大量的財力，方能順利進行。

(二)寺院建設及日常的支出

這一經濟開銷有二大方面，一是用於擴建和修繕寺院建築的費用，如六大寺各扎倉、經堂的維修、佛像的塑造、殿堂建築、佛塔、靈塔、僧舍等，都需要大筆的花費；二是用於寺院日常集體活動方面的費用，其中包括職事僧或參加法會僧人的飲食、購置公用物品、僧人的因公差旅旅費、寺院雇工費用，還要每天用於宗教儀式方面的供品，如酥油和糌粑等，也都由各扎倉或寺院支出。

²⁰⁸ 格德羅珠(德)，嘎·達哇才仁譯，〈哲蚌寺的組織結構和法會活動〉，《國外藏學研究論文集》，第13輯，西藏人民出版社，1997，頁311~313。

²⁰⁹ 東嘎倉·才讓加，〈拉卜楞寺院經濟的運行及其思考〉，《西藏研究》，第3期，1991，頁110。

(三)住寺僧人的日常生活支出

這一經濟開銷主要是指住寺僧人們日常生活方面的費用，一般而言，住寺僧人的日常生活主要依靠寺院、家庭和個人三方面²¹⁰。許多寺院依當年的經濟收入，不定期的對該寺僧人發給生活津貼，除了扎什倫布寺等較少數寺院能夠保障該寺僧人的日常生活外，大多數寺院發給的生活津貼，遠不能滿足僧人的日常生活需求。

另外，學僧個人參加各種學位考試時，須對該康村、扎倉或全寺發放「布施」。按照寺院的規定，每位考僧(包括各等格西)都要在格西命名之前進行一次「布施」，但因格西等級的不同所放「布施」也有大小之分。拉然巴和措然巴按規定需做大「布施」，經濟困難者，最少也要做中等「布施」。參加拉然巴格西考試者在五六月份的考試之後，就要開始為「布施」做準備工作。「布施」只在學僧所就讀的扎倉進行，因為扎倉有大小的差別，所以放「布施」所需的物資也有所不同。報考格西的學僧會將欲發放的物品，交予好友管理並籌辦「布施」的事務，如找人熬茶、煮飯及放通知等等。格西發放「布施」，事先要向扎倉堪布提出申請，待批准後再進行。「布施」前須事先邀請扎倉堪布、格貴、翁則、雄來巴及好友舉行茶會。會前布施者須在門口披袈裟恭候來賓，待到齊後向來賓敬茶，飲茶之前，要先由翁則領誦祝賀經。這樣的「布施」，一般都在冬季法會上進行，這些費用須由學僧自付²¹¹。

通過上述幾種經濟開銷情況，不難看出寺院教育與經濟的關係。藏傳佛教寺院所累積的財富，大多是消耗在維持教派的發展及人才的培養上，這龐大的開銷又對西藏的社會生活方式產生影響。藏傳佛教各派寺院的財產都是獨立的，格魯派也不例外，其寺院的雄厚的經濟實力，足以左右西藏的經濟。寺院及部份上層

²¹⁰ 察倉·尕藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003，頁129。

²¹¹ 孫雨志、劉洪記，〈藏傳佛教學經僧考取學位簡析〉，《藏學研究》，第21輯，1990，頁270~271。
周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁264~265。

僧人不僅是財富的主要擁有者，也是社會財富的最大消費者，因此，它從財富的分配和消費方面制約著社會財富的生產。

第三節 寺院教育對社會文化的影響

一、人才的培養

藏傳佛教在後弘時期，由於寺院建立一套完整的體制，因而培養了許多的人才。如仁欽桑布、恰巴·曲杰僧格、薩班·貢噶堅贊、八思巴、布敦·仁欽珠、蔡巴·貢噶多杰、索南堅贊、瑪爾巴、密勒日巴、宗喀巴、賈曹杰、克主杰、根敦主巴、羅桑卻杰堅贊、阿旺·羅桑嘉措等許多人。以下僅就在格魯派中具有一定的影響力，且對寺院教育有貢獻者，做一敘述：

宗喀巴創立格魯派後，以戒為本，先顯後密，顯密並重，重視師教，善於辯論。以噶當派的桑浦寺的學經制度為依據，為格魯派寺院規定的僧人生活準則、學經程序、內容、考試制度與學位制度，成為格魯派寺院組織和教育制度的準繩和基礎，使格魯派成為當時新崛起的一個宗派。

宗喀巴早期的弟子賈曹杰以善於辯巧聞名，對於法稱的著作也予以註解，著有《集量論釋》(ཚད་མའོ་འོ་རྣམ་པའདད།)為至今研究《集量論》的根據。《釋量論攝義》、《釋量論能顯解脫道論》(རྣམ་འགྲེལ་གྱི་ཆེག་ལེའུར་བྱས་པའི་རྣམ་པའདད་ཐར་ལམ་གསལ་བྱེད།)、《正理滴論善說心要註》、《量論道路列編》(ཚད་མའི་ལམ་བསྐྱོད་གསལ།)、《釋量論攝義明解脫道》(རྣམ་འགྲེལ་བསྐྱོད་ཐར་ལམ་གསལ་བྱེད།)、《觀相屬論日藏》(འགྲེལ་བ་བརྟག་པའི་རྣམ་པའདད་ཉི་མའི་སྤྲིང་པོ།)、《相違相屬建立》(འགྲེལ་བ་འགྲེལ་གྱི་རྣམ་པའདད།)、《釋量論本頌解說闡明解脫道》、《量決定論大疏善顯義趣上下卷》、《量理滴論釋善說心要》等，是其重要著作，另外，有紀錄宗喀巴口授的《釋量論現

量品隨聞錄》與《量論隨聞錄》。《量論要道指津》(ཚད་མའི་ལམ་ཁྲིད།)為格魯派量學新說要籍，同時著有《量理寶藏論釋善說心要》一書傳世，作為反駁薩班《量理寶藏論》(ཚད་མ་རིགས་པའི་གཏེར།)學說²¹²。

克主杰著有《釋量論詳解正理海》(ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ་རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ།)，詳細解釋了《釋量論》〈為自比量〉等三品(成量品未註)，釋文以天主慧、釋迦慧二人的註疏為主要根據，偏重於文字的解釋。又著有《量論道要指津》(ཚད་མའི་ལམ་ཁྲིད།)，闡述量論中所含的解脫道以及總論法稱量學的《因明七論除意暗莊嚴疏》(ཚད་མ་ཉེ་བདུན་རྒྱ་ཡིད་ཀྱི་མུན་སེལ།)等。根敦主巴於宗喀巴晚年時始列名下，宗喀巴圓寂後復從賈曹杰習量學，偏重於根據量學經典的解釋，著有《量理莊嚴論》(ཚད་མ་རིགས་རྒྱུ།)、《釋量論廣註》(ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ་ལེགས་པར་བཤད་པ།)等²¹³。由於宗喀巴所著的《量論七部入門除闇論》(ཉེ་བདུན་འཇུག་སློབ་ཡིད་ཀྱི་མུན་སེལ།)一書將量學提升為成佛究竟工具的內明之一，所以宗喀巴與其弟子對量學的著作，都成為該派寺院教育中，量學的主要或參考教材。

羅桑卻杰堅贊任扎什倫布寺堪布時，當時寺政廢弛，教育制度不健全，於是採取了一系列措施。首先是整頓寺政，為二百五十多名僧人授沙彌戒，並制定寺規，全寺僧人必須遵守，他亦以身作則。其次，解決寺院和僧人的生活，他向扎什倫布寺附近的貴族領主講經說法，因而得到了一些豁卡，增加了寺院的收入，改善寺內生活。最後，健全寺院的教育制度，一六〇三年，創立了扎什倫布寺的祈願法會。規定每年藏歷正月初三日至十六日為會期，其內容與拉薩的默朗欽摩祈願法會相同。免除該寺學僧每年遠到拉薩參加法會往返的辛勞，而且也為扎什倫布寺的學僧考取格西學位者提供了一次機會²¹⁴。一六〇七年，在寺內建立阿巴

²¹² 陳又新，《藏傳佛教應成論式的源流與發展》，蒙藏委員會，台北，2001，頁25。

²¹³ 陳又新，《藏傳佛教應成論式的源流與發展》，蒙藏委員會，台北，2001，頁26。

²¹⁴ 羅桑開珠，〈簡論藏傳佛教格魯派政權奠基人羅桑卻吉堅贊〉，《中央民族大學學報》，哲學社

扎倉，使該寺學僧學完顯宗以後，不須到拉薩的上、下密院學習，直接進入該寺的阿巴扎倉。這一套先顯後密的完整學經體系，使得扎什倫布寺與拉薩三大寺並列重要的地位。

由於蒙古軍事力量駐藏，西藏境內格魯派的敵對勢力先後被剪除，為格魯派取得全西藏的領導地位。自受正式冊封後，第五輩達賴喇嘛的地位更加穩固。一六七九年委任第巴桑杰嘉措攝理政務，對西藏的政治、社會及宗教進行整頓，成為西藏境內最大的宗派。

在政治上，達賴喇嘛以承認各級領主豁卡世襲、世代任官為條件，使其集中於拉薩地區。官員僧俗並用，僧高於俗，俗官必須遵奉格魯派，於是，各地貴族官吏原則上都成為格魯派的信徒及支持者。由於第巴機構的完善，官員職務的健全，已經具備了地方政府的規模，政教結合體制也得到加強。在經濟上，將藏巴汗及其下屬貴族的土地及屬民，分配做為官員職田，或成為格魯派的寺產。

在宗教上，積極擴建格魯派寺院，第五輩達賴喇嘛命桑杰嘉措清查格魯派和其他宗派的寺院。首先是擴大每年在拉薩舉行的默朗欽摩祈願法會，將每年藏歷正月初三日至十五日的法會延長至二十五日，法會期間拉薩的紀律由哲蚌寺的協敖掌管，參加法會所有僧人的費用由噶廈政府支出。其次，對格魯派的大小寺院制定了嚴格的僧制，規定格魯派主屬寺關係、寺院的內部組織形式、僧官的任免、僧人學經程序、考試制度、寺內紀律等，形成完整的寺院的規章制度²¹⁵。再者，調整、限定全西藏所有格魯派寺院常住眾的人數，其它衛、藏、阿里、康區所有甘丹頗章政權統治地區的大、小格魯派寺院，均有規定和限制；最後，依據每座寺院規定的僧人數目，撥給一定數量的豁卡和屬民²¹⁶，成為固定的寺產。由寺院派人管理，使得各寺院有一定的固定收入，也限制了寺院和僧人的泛濫。以上政

會科學版第六期，1991，頁 39~40。

²¹⁵ 王森，《西藏佛教發展史略》，中國社會科學出版社，北京，1997，頁 209~211。

²¹⁶ 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998，頁 366。

策的實施，形成寺間嚴密的主從體系網，造成格魯派寺院的增加及其勢力的擴張。下列為第五輩達賴喇嘛掌政時期，格魯派的發展狀況：

(一)寺院數和僧人數

第五輩達賴喇嘛掌政時期，格魯派的寺院數和僧人數，如下表：²¹⁷

年 代	地區	宗派別	寺院數目	僧人數目
一六九四年 (藏曆第十二 饒迥木狗年)	衛藏 地北	各宗派	總計 1,807	總計 97,853
一六九八年 (藏曆第十二 饒迥土虎年)	衛藏 地北	格魯派	僧寺 95 104 尼寺 9	僧 12,289 12,736 尼 447
同 上	衛藏	格魯派	僧寺 94 110 尼寺 16	僧 1,981 2,404 尼 423
同 上	阿里	格魯派	僧寺 34 34 尼寺一	僧 1,785 1,785 尼一
同 上	沃卡 達波	格魯派	僧寺 10 17 尼寺 7	僧 2,475 2,831 尼 356

²¹⁷ 東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985，頁 59~60。

同	上	唉	格魯派	21	僧寺 21 尼寺—	僧 1,989 尼—
同	上	山南	格魯派	24	僧寺 24 尼寺—	僧 2,723 尼—
同	上	工布	格魯派	27	僧寺 23 尼寺 4	僧 7,177 尼 235
同	上	巴爾喀木	格魯派	38	僧寺 38 尼寺—	僧 1,370 尼—
同	上	衛、藏、康、阿 里、達波、工布	格魯派		總計 534 僧寺 494 尼寺 40	僧 1,789 33,250 尼 1,461

各派有一八〇七座寺院，其中格魯派就有五三四座，約佔三分之一；在九七八五三名僧人中，格魯派僧人就有三三二五〇名，也佔了三分之一。

(二)寺院的所屬民戶

第五輩達賴喇嘛掌政時期，格魯派寺院的所屬民戶，如下表：²¹⁸

²¹⁸ 東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985，頁 61~62。

寺院	僧人數	所屬民戶	年收糧(克)
哲蚌寺	4,200	553	37922
色拉寺	2,850	86	7200
曲科杰寺	471	216	6750
南杰扎倉	180	240	19562
扎什倫布寺	2,500	50	2600
日沃德欽	500	10	1062
熱多寺	300	17	1500
帕蓬卡	16	13	660
扎瓦	147	16	600
絳曲	110	25	1500
絳三丹孜	90	3	350
邦仁曲德	200	10	1100
日沃曲	130	28	310
穹結扎西德欽	130	4	600
貝雪山珠林	300	815	2730
第穆曲宗	240	360	600
俄阿日塘	130	6	1600
雪巴多雪珠林	300	50	250
艾巴桑艾林	160	43	3820
江若賽丁	70	40	1740
杰拉康	130	15	1327
恰那	370	70	1446
江達	320	160	1360
乃穹	101	77	4048

崗尖曲培	350	17	1400
溫	200	13	5500
倫敦曲德	196	59	4200
細格曲德	250	5	100
貝考曲德	746	8	550
熱振	131	—	449
則錯巴	50	13	3055
日曲土丹達杰	150	143	7464
祖諾布	100	56	1715
曲秀塔巴	127	30	200

以上寺院總計有三十四座，僧人總數一六二四五名，寺屬民戶三二五一戶；其次，在一七三三年達賴喇嘛與班禪額爾德尼所轄寺院：²¹⁹

名稱	寺院	僧人	屬民
達賴喇嘛所轄	3,150	342,560	121,440
班禪額爾德尼所轄	372	13,670	6,750

藏傳佛教宗派雖多，但由於清廷大力崇奉格魯派，將非屬於格魯派的派系，如薩迦派、噶舉派或寧瑪派等皆視之為「紅教」。第五輩達賴喇嘛時期將覺朗派的所屬寺院改為格魯派；薩迦派的寺院及教法亦多萎縮；寧瑪派的主要寺院多皆令之改為格魯派，僅剩部份僧人有經懺、齋供、火供等佛事而已。自十一世紀以來，有四大支八小支脈，信徒極多的噶舉派則在顧實汗的兵威下，日漸衰微四散，

²¹⁹ 東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985，頁 62。

而噶瑪噶舉紅帽系的第十輩卻珠嘉措(ཚལ་གྲུབ་རྒྱ་མཚོ།)，也是鼓動廓爾喀侵擾西藏的主角。一七九二年其所屬寺院羊八井，遭清廷查抄莊田及歸公，改隸由格魯派主持，不准該系統再出轉世，僅剩下楚布寺黑帽系轉世系統流傳，造成格魯派獨大的局面。使得格魯派及其寺院教育，對西藏的在政治、經濟、社會文化產生重大的影響。

二、創造並豐富了西藏的文化

佛教傳入西藏後，松贊幹布首先為西藏創制文字。藏文產生之後，便進行佛教的譯經事業，由此促進了寺院教育的產生和發展，而藏文自身也在寺院教育的發展過程中得到了改進和完善。藏文的釐定雖有力地推動了藏文的發展和規範，但當時的出發點，即是出於譯經的需要，而譯經正是寺院教育中重要內容之一。譯經活動成為寺院教育發展的重要因素，通過寺院教育又培養出了許多人才，因而創作出許多的典籍，從而推動西藏文化的發展。由此可知，寺院教育為累積和傳播西藏文化的中心。

格魯派掌權後寺院教育更為興盛，由於寺院教育的需要，使得印經院也紛紛成立，對西藏的文化產生極大的作用。例如德格印經院經書是全西藏規模最大、版本精美、印刷考究、收藏各種印版的數量最豐富、內容也最完整的印經院，其版藏內容大致可以分為十大類：²²⁰

²²⁰ 四川省民族事務委員會，《藏傳佛教寺院資料選編》，四川省民族事務委員會出版，成都，1989，頁 166。

類 別	版 藏 內 容
經典部分	《甘珠爾》三三一七塊、《丹珠爾》六四五一二塊、《寧瑪派密法及其經典》九三二九塊、《續部·袒特羅布摘錄》一〇六〇八塊、《修行法摘要》五一三七塊、《道果法》六二二七塊、《龍欽七部》四二八〇塊、《寧瑪派精義四論》二六三八塊等。
佛本生傳記部分	《釋迦功業》二六九塊、《釋迦百行傳》一六八塊、《一百五十世釋迦本生傳》一七二塊、《釋迦傳·如意樹》二六九塊、《彌勒佛傳》八十五塊、《觀世音傳》十九塊、《文殊菩薩傳》七十七塊等。
其他傳記部分	《瑪爾巴、米拉傳》四二〇塊、《有緣七弟子傳》七十塊、《無普賢傳》六十四塊、《仲敦巴傳記》三十六塊、《蓮花生傳》、《湯東杰波傳》一七四塊、《堪布貝丹卻迺傳記》九〇九塊等。
歷史部分	《瑪尼集》六〇一塊、《蓮花遺教》二六八塊、《五部遺教》二八七塊、《蓮花遺教·無垢串珠》六十六塊、《王統記》一〇四塊、《歷代德格土司傳記》五十六塊、《前衛藏的神山介紹》二十九塊、《佛教源流總論》二二八塊、《印度佛教史》一三一塊、《漢地源流》一一〇塊、《布敦佛教史》二〇三塊、《土觀佛教史》二〇九塊等。
數學部分	《白琉璃》、《五行算·備忘錄》、《無音數術》等三部共計八〇〇塊。
醫學部分	《達摩極密文書》三五五塊、《四部醫典》三六五塊、《藍琉璃》九〇九塊、《玉妥·雲丹貢布十八分支》五一七塊、《百萬舍利》八四一塊、《醫學匯集》八四一塊、《貴重藥物使用方法》二二六塊、《火麻仁》二〇四塊、《玻璃珠串》二二九塊、《玉妥精要》一八六塊、《玉妥·雲丹貢布傳》一七五塊、《除銹》六一九塊等。

語言文學部分	《聲明集分論解說》四〇三塊、《謝仲·扎甲對字》三七七塊、《仁本詩詞解說》二〇八塊、《西藏賢者詩詞解說》二〇二塊、《丁香虹宮一韻律》十六塊、《音勢虛字詞》二十五塊、《篋盒正字法》三十一塊、《語燈論本源》二十一塊、《明目字典》三十五塊、《詩詞範例》三三塊、《語燈論解說》七十三塊等。
邏輯學部分	《邏輯學注釋》八十八塊、《邏輯學》三十八塊、《邏輯文庫》四〇二塊等。
文集部分	《薩迦文集》五七二〇塊、《吉領文集》三七六三塊、《俄青貢噶桑布文集》一六〇四塊、《秀青文集》三四六五塊、《塔波文集》六六八塊、《戈窩熱絳文集》五二六六塊、《木傍文集》六六五三塊、《宗喀巴師徒三尊文集》八五四一塊、《甲色拖麥文集》二九七塊、《木雅貢桑索南文集》一一三一塊等。
其他部分	《龍欽饒絳巴著作選》四六六塊、《濟龍三經》四五九塊、《祖師問道語錄》六七四塊、《俄日寺歷代堪布》一一五二塊、《喇嘛貢桑口述經文錄》三〇五塊、《米扎大印訓誡》一三八塊、《前藏羅賽論佛教各教派》一二七塊、《律學寶庫》二二三塊、《關於法行及默念》一七八一塊、《法性酬補儀軌》一八〇塊、《修心格言》一二四塊等。

從桑耶寺的建立開始，寺院教育培養了大批的人才，從事譯經或寫下大量的書籍，保存在各大寺院內。以拉卜楞寺為例，寺中藏書二十二萬餘部，其中藏文經卷六萬餘部²²¹。這些經卷來源有印度傳入的藏譯經典、西藏、康區大德之言著

²²¹ 這些經卷分爲全集、哲學、密宗、醫藥、聲明、歷史、宗教、傳記、工巧、曆算、詩詞等十七類，其中醫藥學二六二種，不同刻本四十三大部；聲明學一三〇種，不同刻本十六大部；韻律學三十二種，不同刻本二十九大部；工藝學二十種，不同刻本二十六大部；星象、曆算學五四二種，不同刻本六十四大部；詩鏡學一七八種，不同刻本六十四大部；詞藻學三十二

以及拉卜楞寺高僧之專著。此外，還有藏文大藏經《甘珠爾》、《丹珠爾》以及松贊幹布全集、宗喀巴和歷輩嘉木樣等許多高僧大德撰寫的著作。總之，西藏地區大、小寺院，都是不同類型的圖書館，收藏有無數的文化典籍。這些典籍卷帙浩瀚，內容豐富，除佛教經典外，還有歷史、哲學、天文、曆算、文法、詩歌、音韻、文學、音樂、美術、建築以及雕刻等方面的著作，這些都成爲西藏的文化遺產。

三、傳播社會科學和自然科學知識

在寺院教育中，無論是學習經典，或是著書立論，都必須具備一定的語言文基礎，所以剛入寺的學僧都是從語言文字的學習入手。除此之外，寺院教育還特別重視翻譯的訓練，在教師的指導下，學習掌握翻譯技巧，將佛教典籍、天文曆算、醫學等方面的書籍譯成藏文。格魯派寺院教育基本上是造就宗教人才，但是六大寺中部分寺院內，設有醫宗扎倉、時輪扎倉、舞蹈扎倉等，研究醫學、天文曆算、舞蹈、藝術等。這些寺院不僅進行宗教教育，而且也傳播社會科學和自然科學等知識。

在六大寺中塔爾寺及拉卜楞寺都設時輪扎倉，他們所編的藏曆有助於農民的農耕，撰寫的有關天文曆算方面的書籍。對於傳播天文、氣象、農時等知識，普及天文曆算科學技術，起著積極的推動作用。隨著寺院規制逐步健全，在藏傳佛教大的寺院中都設有曼巴扎倉(醫宗扎倉)，如扎什倫布寺、塔爾寺、拉卜楞寺等。學僧除了研讀經典外，主要學習《四部醫典》、《晶珠本草》及《月王藥診》

種，不同刻本七十八大部；印刷學七種，不同刻本八大部；藏文文法類一〇八種，不同刻本八十一大部；歷史專著三十五種，不同刻本八十九大部；傳記類三八〇種，不同刻本九十二大部；名人全集類一七七位作者，一二〇〇種，不同刻本九七九部；因明學一二八九種，不同刻本八一九部；佛教論著二〇五種，不同刻本八八六部；密宗類七三五種，不同刻本九〇〇大部；經咒類一六四種，不同刻本九四八部；寧瑪派經典一八四〇種，不同刻本九五八部；金銀汁大藏經四種，不同刻本六七五部。索代，《拉卜楞寺佛教文化》，甘肅民族出版社，蘭州，1993，頁48。

等醫要學著作²²²。寺院的醫學教育，並不是將醫療技術和知識禁錮於寺院中，而是為人民服務，除在寺院節日和法會期間為民眾診治外，還深入農牧區為群眾醫治，並以歌訣和圖畫的形式傳授醫學知識。

另外，戲劇和歌舞教育是藏傳佛教寺院教育的重要內容之一。一般大的寺院都設有戲劇和歌舞教育扎倉，其主要分為噶爾(གཤམ་)、羌姆(འཇམ་མཁའ་)和藏戲(ཡུ་ཅེ་ལྷ་སྐོ།)三種²²³。噶爾始於七世紀的宮廷樂舞，僅限於寺院和民間的噶爾藝術團，其內容有用於宗教儀式表演的祭神樂舞。學僧入寺後，主要學習《音樂論》、《十八種樂器論器》、《歌音七品》、《噶爾舞蹈九種》以及劍舞、小斧舞、鼓樂舞等。學僧經考試，成績優秀者可獲得噶本的學位，並可留寺任教²²⁴。羌姆意為法舞或宗教舞蹈，俗稱跳神。塔爾寺的欠巴扎倉(法舞扎倉)內有專門學習羌姆的僧人，致力於舞蹈學習的僧人，經考試成績優秀者可獲得欠本的學位，並可留寺任教²²⁵。藏戲是一種結合戲劇、音樂、舞蹈、韻白的表演藝術，每年的雪頓節集中於拉薩演出²²⁶。隨著寺院教育教的發展，西藏的歌舞、藏戲藝術在本身的文化基礎上，融入佛教的教義、儀式、人物及音樂等，逐漸發展成為歌舞、說唱、民間藝術及宗教為一體的綜合藝術形式。

在漫長的歷史發展過程中，格魯派寺院形成了一套完整教育體系，雖然在培養人才、保存古籍弘揚西藏傳統文化及傳播社會科學和自然科學知識等方面有積極的作用，但同時也有其消極的一面。

完備的寺院教育，是全面提供西藏貴族世家與俗民屬民等僧俗晉身的主要途徑，然而，寺院教育愈發達，入寺為僧的人數就愈多，而減少了社會的生產力。又由於出家受戒的僧人禁止娶妻生子，以致西藏的人口不增反減，尤其是格魯

²²² 曲丹，〈拉卜楞寺醫藥學院概述〉，《中國藏學》，第4期總第12期，1990，頁82~83、85~86。

²²³ 曾國慶，《藏族歷史文化》，民族出版社，北京，2004，頁213。

²²⁴ 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁147~148。

²²⁵ 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁147。

²²⁶ 察倉·尕藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003，頁411~413。

派。據一六九四年的統計，衛、藏、康區、阿里、山南、塔工等地區各教派的寺院共計一八〇七座，其中格魯派的寺院五三四座，至一七三三年時，僅達賴喇嘛系統的寺院就增至三一五〇座；班禪系統的寺院增至三七二座，僧人人數也由原來的三三二五〇增至三四二五六〇人²²⁷。這樣多出家的僧人，使得西藏社會世俗的生產力的匱乏。

藏傳佛教後弘時期佛學的治學方法，移植自印度後期超岩寺注重辯證的學風，合併前弘時期寂護、蓮花戒量學的餘緒，發展出藏式的辯證方法。辯證法本是在辯論過程中，從中發現敵論的錯誤而予以擊破，不是嚴肅積極地建立自己的宗義。此辯論方式移植到西藏，對紮辯式形成後，規矩嚴密，主要作用在取勝外，對於思理圓融反不甚重視²²⁸。尤其是格魯派，其寺院教育的基礎訓練是透過公式化的藏文語符，以辯論形式建立思維模式，以作為探究思想理窟的方法。雖然這種教育方法對格魯派及藏傳佛教的傳衍，能得到思想準確與嚴謹程度，但也限制了西藏文化與社會的活力。

²²⁷ 東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985，頁 59~62。

²²⁸ 君庇亟美，〈後期量論一瞥〉，《國立政治大學三十周年紀念論文集》，政治大學，台北，1978，頁 282。

第五章 結論

自十世紀以來，藏傳佛教的信仰遍及西藏全境，隨著歷史的發展變，格魯派掌權後，寺院教育更爲興盛。僧人階層一方面配合寺院教育訓練，另一方面僧團與寺院的發展，促成行政組織科層化，藉以維持社會秩序，並將宗教推展到社會生活的實踐，使得政治與宗教在西藏社會發展融合。而且寺院爲了自身的發展，透過教育方式，深化宗教至上的觀念，成爲社會中普遍的價值，進一步將政教制度緊密結合。寺院不僅是具有壯大的政治、經濟實力的機構，且被視爲文教中心，擔負著保存和傳播文化的重責大任。

由於民主法治的實施，在政治上，亞洲多數已是政教分離的國家，甚至現在的西藏流亡政府，也正走上這條路，西藏佛教最後的政治堡壘也將在政教分離的民主潮流中消失。而且在自由競爭的資本主義經濟、開放、流動的市民社會、在文化上追求差異的個人主義、以及尋求理性科學架構等現代化的衝擊下，各宗教不得面對現代化的課題，藏傳佛教也是如此。由於世俗化的趨勢，寺院教育從原本可以影響或指導世俗秩序，現實撤退到只能夠影響寺院本身體系及範疇之內，宗教信仰變成是個人的選擇及內在的追求而已。寺院的影響力，在政治、經濟、社會的部分愈來愈少。而且現代制度結構的改變，使得寺院必須跟世俗的組織一樣，爲了自身的發展，開始追求理性的經營。此外，寺院必須接受國家法律的規範，也就是世俗體制的一部份，無法享有獨立管轄的權力。在現代社會中，宗教和社會的關係更是密不可分，宗教隨著社會的發展而迅速變遷，寺院教育勢必也是如此。

過去是西藏宗教中心，同時是政治、經濟、文化和教育中心的寺院以及出家僧人才是社會知識分子的傳統。但是這個傳統，在一九五一年中共入藏後而有所改變。在大陸西藏地區的藏人社會，傳統宗教文化被破壞，雖然藏人對宗教信仰

仍是十分的熱衷，但寺院已不像過去具有全面性的教育與傳遞社會價值的功能。由寺院教育所支撐的單一社會價值，已轉化成爲多元而複雜。一九五九年，達賴喇嘛等十餘萬藏人流亡印度，也立即面對異國文化的衝擊。傳統西藏社會在現代化與現實環境的挑戰下，政治力強過於宗教的影響，政教結合、轉世制度的變遷已不可避免。面對現代化的衝擊與挑戰，格魯派甚致是整個藏傳佛教的命脈，還是需要依賴寺院教育對人才的培養而傳承下來。

參考書目

一、專書

- 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北，1994。
- 大藏寺祈竹仁寶哲，《浪巧心淚》，昆明佛學研究，雲南，2005。
- 王森，《西藏佛教發展史略》，中國社會科學出版社，北京，1997。
- 王堯，《水晶寶鬘—藏學文史論集》，佛光出版社，台北，2000。
- 王輔仁，《西藏佛教史略》，青海人民出版社，西寧，2005。
- 石碩，《西藏文明東向發展史》，四川人民出版社，四川，1994。
- 四川省民族事務委員會，《藏傳佛教寺院資料選編》，四川省民族事務委員會出版，成都，1989。
- 弘學，《藏傳佛教》，四川人民出版社，成都，2002。
- 冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996。
- 布頓，郭和卿譯，《布頓佛教史》，中國藏學出版社，北京，1988。
- 甘南藏族自治州文史資料研究委員會，《拉卜楞寺概況》，甘南文史資料選輯第1輯，1982。
- 色多·羅桑崔臣嘉措，郭和卿譯，《塔爾寺誌》，青海人民出版社，西寧，1986。
- 任宜敏，《元代佛教史》，南林出版社，南投，2005。
- 沈劍英，《中國佛教邏輯史》，華東師範大學出版社，上海，2001。
- 李安宅，《李安宅藏學文論選》，中國藏學出版社，北京，1992。
- 李安宅，《藏族宗教史之實地研究》，上海人民出版社，北京，2005。
- 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄，1993。
- 杜維運，《史學方法論》，三民書局，台北，2005。
- 邢肅芝口述，張健飛、楊念群筆述，《雪域求法記：一個漢人喇嘛的口述史》，新華書店，北京，2003。

- 宗喀巴，釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，方廣文化出版社，台北，1999。
- 林照真，《清淨流亡一少年噶瑪巴的故事》，圓神出版社，台北，2002。
- 林崇安，《西藏佛教的探討》，慧炬出版社，台北，1992。
- 林崇安，《佛教因明的探討》，慧炬出版社，台北，1991。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，上冊，臺灣書局，台北，1996。
- 周潤年、劉洪記，《中國藏族寺院教育》，甘肅教育出版社，蘭州，1998。
- 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，青海人民出版社，西寧，1999。
- 拉薩市政辦文史資料編寫委員會，《甘丹寺與察葉巴寺誌》，西藏新華印刷廠，拉薩，1994。
- 青海省社會科學院藏族歷史文獻研究所，《塔爾寺概況》，青海省社會科學院，西寧，1984。
- 姚南強，《因明學說史綱要》，上海三聯書店，上海，2000。
- 東嘎·洛桑赤列，陳慶英譯，《論西藏政教結合制度》，民族出版社，北京，1985。
- 姜安，《藏傳佛教》，海南出版社，北京，2003。
- 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001。
- 索代，《拉卜楞寺佛教文化》，甘肅民族出版社，蘭州，1993。
- 許明銀，《西藏佛教之寶》，佛光出版社，台北，1998。
- 廓諾·迅努伯，郭和卿譯，《青史》(一)，華宇出版社，台北，1988。
- 曾國慶，《藏族歷史文化》，民族出版社，北京，2004。
- 張澄基，《密勒日巴大師傳》，慧炬出版社，台北，1999。
- 莊懷義，《教育問題研究》，國立空中大學出版社，台北，1987。
- 第五輩達賴喇嘛，劉立千譯，《西藏王臣記》，民族出版社，北京，2000。
- 楊輝麟，《西藏佛教寺廟》，四川人民出版社，成都，2003。
- 蒲文成，《青海佛教史》，青海人民出版社，西寧，2001。
- 察倉·尕藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003。
- 鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北，2001。

- 德吉卓瑪，《藏傳佛教出家女性研究》，社會科學文獻出版社，北京，2003。
- 劉立千，《藏傳佛教各派教義及密宗漫談》，民族出版社，北京，2000。
- 陳又新，《藏傳佛教應成論式的源流與發展》，蒙藏委員會，台北，2001。
- 蔡巴·貢噶多杰，東噶·洛桑赤列校注，《紅史》，全佛文化出版社，台北，2004。
- 薩迦·索南堅贊，劉立千譯，《西藏王統記》，民族出版社，北京，1981。
- 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北，1985。
- 釋聖嚴，《漢藏佛學同異問答》，法鼓全輯第2輯第4冊，法鼓文化出版社，台北，1997。
- Jenkins Keith，賈世衡譯，《歷史的再思考》，麥田出版社，台北，2003。
- Ngagyur Rigzoeth Editions, *NgagyurNyingma Institute, the Faculty of Ngagyur Nyingma Institute*, Bylakuppe, India, 1995.

二、期刊論文

- 山口瑞鳳，關南節譯，〈吐蕃佛教年代考〉，《國外藏學研究選譯》，甘肅民族出版社，蘭州，1983。
- 王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，《中華佛學學報》，第5期，1992。
- 扎甲、鄭堆，〈淺談藏傳佛教對“一江兩河”流域人口的影響(上)〉，《西藏研究》，第4期，拉薩，1993。
- 朱解琳，〈藏傳佛教的寺院教育〉，《藏族近現代教育史略》，青海人民出版社，西寧，1990。
- 次仁央宗，〈札什倫布寺原堪廳組織的形成與演變〉，《西藏研究》，第2期總第55期，1995。
- 次仁班覺，平措扎西譯，〈藏傳佛教的學制與學位〉，《西藏民俗》，第2期，1998。
- 共確降措，〈藏族文化的搖籃-寺院〉，《藏學研究論叢》，第8輯，1996。

- 曲丹，〈拉卜楞寺醫藥學院概述〉，《中國藏學》，第4期總第12期，1990。
- 尕藏加，〈藏傳佛教寺院教育的發展及其特質〉，《兩岸佛教學術現況與教育發展研討會論文》，台北，2003。
- 宋良贊，〈色拉寺調查〉，《中國藏學》，第2期總第14期，1991。
- 宋良贊，〈色拉寺調查〉續，《中國藏學》，第3期總第15期，1991。
- 君庇亟美，〈後期量論一瞥〉，《國立政治大學三十周年紀念論文集》，政治大學，台北，1978。
- 李冀誠，〈西藏佛教薩迦派及其“道果教授”〉，《西藏研究》，第4期總第12期，1990。
- 李珮華，《藏傳佛教格魯派之教育研究》，高雄師範大學國文教學研究所，高雄，2004。
- 李雙劍、曲尼，〈藏傳佛教格魯派祖寺甘丹寺〉，《藏學研究》，第25輯，1993。
- 完瑪冷智、馬進虎、文才，〈藏傳佛教格魯派的經院教育〉，《青海民族研究》，哲學社會科學版第13卷，第2期，2002。
- 東嘎倉·才讓加，〈拉卜楞寺院經濟的運行及其思考〉，《西藏研究》，第3期，1991。
- 定真桑，〈西藏佛教噶當派〉，《西藏民俗》，第4期，2003。
- 孫雨志、劉洪記，〈藏傳佛教學經僧考取學位簡析〉，《藏學研究》，第21輯，1990。
- 索代，〈論格魯派佛教文化特點〉，《西藏藝術研究》，第3期，1993。
- 格德羅珠(德)，嘎·達哇才仁譯，〈哲蚌寺的組織結構和法會活動〉，《國外藏學研究論文集》，第13輯，西藏人民出版社，1997。
- 桑吉扎西，〈聞思修、講辯著-藏傳佛教歷史上的學經辯經和學位制度〉續，《法音》，第11期，2004。
- 許德存〈宗喀巴《中觀廣釋》試析〉，《西藏研究》，第2期，1989。
- 許德存，〈大圓滿法及其與禪宗的關係〉，《兩岸禪學研討會論文集》，台北，2001。
- 許德存，〈寧瑪派三根九乘的判教理論〉，《西藏研究》，第4期，1996。
- 喬根鎖，〈關於藏傳佛教寧瑪派哲學的幾個問題〉，《西藏研究》，第3期，1996。

雲也，〈藏傳佛教教派〉，《青海民族研究》，社會科學版，季刊第 1 期，1994。

張天鎖，〈塔波拉結與塔波噶舉派〉，《中國藏學》，第 3 期總第 15 期，中國藏學出版社，1991。

張虎生，〈試論西藏的寺院教育〉，《藏學研究論叢》，第 2 輯，1990。

張福成，〈阿底峽《菩提道燈》內容研究〉，《中華佛學學報》，台北，1993。

董莉英，〈淺論噶當派對西藏佛教及其他教派的影響〉，《西藏民族學院學報》，社會科學版，第 2~3 期，1998。

董莉英，〈噶當派傳承及其思想特點〉，《中國藏學》，第 3 期，2002。

蔡耀明，〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉，《法光》，第 148 期，2002。

陳又新，〈藏傳佛教在印度〉，第一屆印度學學術研討會，政治大學，台北，2003。

羅潤蒼，〈藏傳佛教的活佛轉世制度論析〉，《中華文化論壇》，第 2 期，1995。

羅桑開珠，〈簡論藏傳佛教格魯派政權奠基人羅桑卻吉堅贊〉，《中央民族大學學報》，哲學社會科學版第六期，1991。

釋聖嚴，〈西藏佛教史〉，《西藏佛教史(二)》，現代佛教學術叢刊第 76 輯，大乘文化出版社，台北，2002。

三、電子文獻

<http://www.tibet.com/Buddhism/nyingma.html>

<http://www.tibet.com/Buddhism/sakya.html>

<http://www.tibet.com/Buddhism/kagyuu.html>

http://www.palyul.org/eng_centers_namdrol.html

<http://www.aadz12.ukgateway.net/biog.html>

<http://www.sherabling.org/taisitupa/index.html>

http://www.tibetanyouthcongress.org/panchan_lama.html

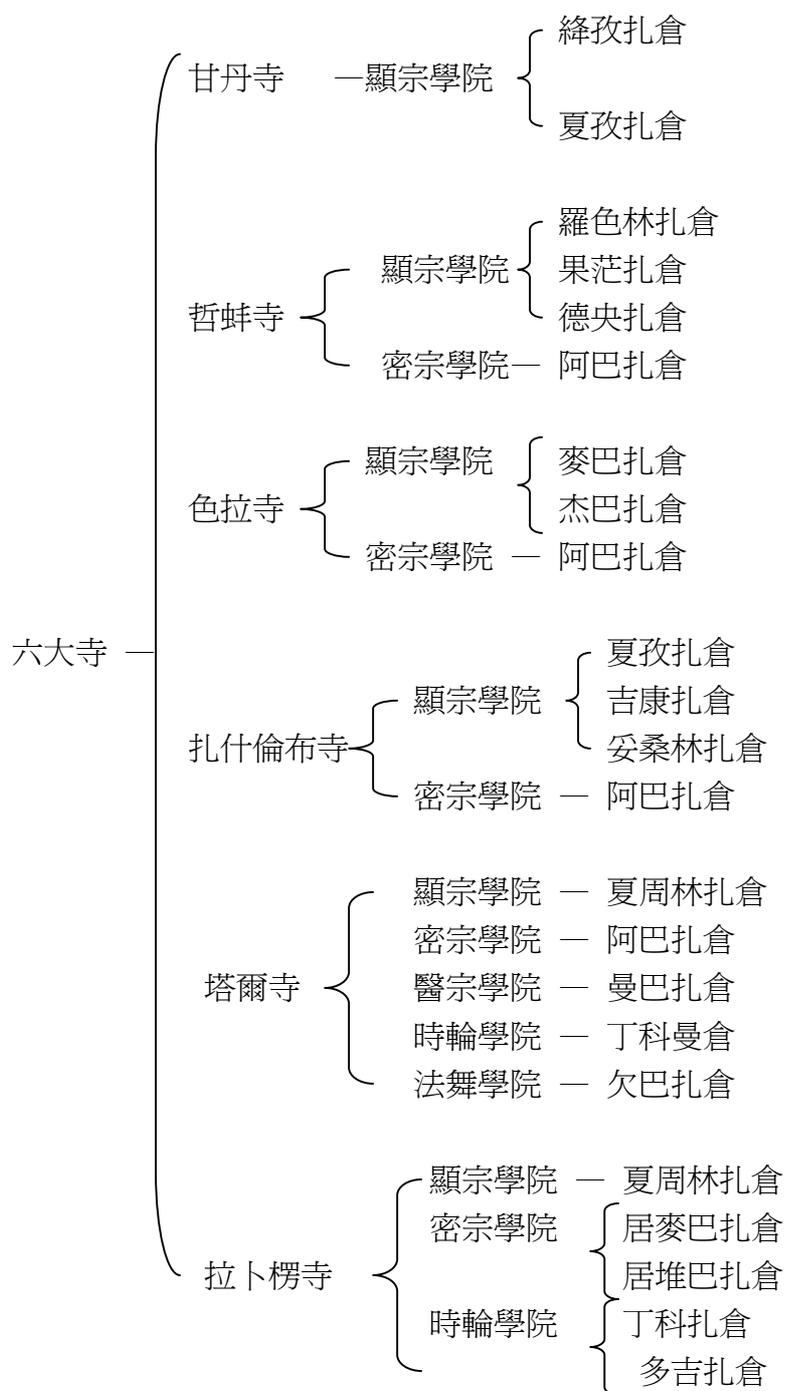
<http://www.tibet.net/chin/b5/40nian/40nian-01.html>

<http://www.tibet.net/hhdl/eng/kalachakra>

<http://www.tibet.com/Buddhism/gelug.html>

附錄

一、格魯派六大寺扎倉



二、西藏噶廈政府組織系統

