



当代藏汉的佛教交流：色达的民族志对话

李晋¹

I 导论

当代中国的研究者们普遍认为，中国社会在市场改革后出现了相当程度的宗教复兴，这一复兴遍及佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教和民间信仰等各个领域。1995年，欧大年（Overmyer）等学者在《亚洲研究》杂志上梳理了当时出版的有关中国宗教问题的研究，其内容分为佛教、道教、儒教、伊斯兰教和大众宗教这五个类别，尽管这期集刊并不包括基督教和少数民族宗教在内²，不过在2003年出版的《中国季刊》专号中，天主教和基督教方面的阙如得到了很好的弥补³。

这两期集刊基本可以反映目前学术界对于中国宗教研究的主流动向。尽管在很多场合下，当我们谈论“中国的宗教”时，它首先是在指从传统中延续下来的汉人社会的民间信仰或大众宗教（这一点在人类学中尤为明显）⁴，但是从这两期集刊所涉及的主题来看，这一概念已经扩展到包括基督教、佛教、伊斯兰教等制度性宗教在内的中国范围内的所有宗教。但是即便如此，我们仍需看到中国的少数民族宗教在这一研究视域下是缺席的，这或许是由于在更大的中国研究的范围内，少数民族研究本身就处于相对弱势的地位⁵。

本文即试图通过关注藏传佛教在汉地的传播来弥补这一不足。我们知道与其它少数民族宗教相比，藏传佛教的地位更加特殊，比如在为《中国季刊》专号撰写的导论中，欧大年就曾明确指出他之所以没有在集刊中

收录与藏传佛教有关的论文，乃是出于对西藏与中国之特殊关系的考虑（Overmyer, 2003: 315）；而在国际学术界中，藏学研究与中国研究的并置地位更是在学科区隔上影响了中国研究者对藏传佛教的关注。正是这样，尽管在2003年的专号和其它作品中，已经有学者指出藏传佛教在中国内地特别是中国城市间的迅速传播是目前宗教研究中的一个亟需注意的新现象（Birnbbaum, 2003; Kapstein, 2004）⁶，但是直到今天，不管是在中国研究还是藏学研究的领域内这一问题均未得到充分的讨论⁷。

本文即试图通过一个具体的案例来透视这一宗教领域的新趋势。市场改革后，基于宗教政策的放宽和剩余经济的释放，藏区的寺庙同样得到了一定程度的恢复⁸，它们在90年代初开始向汉地扩展其势力，这一东进运动以四川境内的康巴藏区为中心，后者不但在历史上就是汉藏互动的主要通道，而且从19世纪中期以来，这里的寺庙一直以所谓的“无宗派运动（Rimed movement）”的主张为传统⁹——这使得它们更容易接受汉族的信徒。此外，与西藏本土相比，国家对康巴藏区的管制远不如想象中的严格¹⁰，政策的宽松为寺院和僧侣的传法活动提供了可运作的空间。上述因素叠加起来，最终导致康巴藏区成为了这一藏传佛教东进运动的主要承载者。

据笔者所知，在这一过程中最早接触汉族信徒，并且最有计划地发展与汉地之间的联系寺庙，是坐落于青海、四川交界处的

五明佛学院。这座佛学院在创立之初不过是色达县境内的一座不足百人的讲经场，但是在随后的 20 年里，它却迅速成长为全藏区宁玛派的中心¹¹。它的崛起的速度是惊人的，如果仅比较市场改革后的历史，恐怕没有哪一座能与其相提并论。而且五明佛学院远离拉萨、西宁、兰州这样的大城市，它所在的色达县在过去一直是游牧区，现在也依然位列甘孜藏区最贫困的县份。正是这样，这一在宗教地理上的从边缘向中心的迅速蜕变，便成为了一个令人深思的现象。

本文的写作即围绕色达的地方史展开。我将证明在佛学院崛起的过程中，一个至关重要的环节是对汉地资源的吸纳；如果不是从 90 年代起就积极迎合汉族信徒的需要，佛学院很可能无法取得现在的成就。不过在笔者进行研究之前，这里已经受到了包括《纽约时报》在内的诸多西方媒体的报道¹²；美国学者大卫·杰马诺还专门以佛学院为研究对象写就了一篇精彩的论文（Germano, 1998）。但是，当笔者把自己的研究与其进行比较时，我惊奇地发现在对同一个田野点进行考察时，我和杰马诺竟然得出了截然不同的结论。正是这种对比构成了本文的核心议题：通过五明佛学院所反映出的藏传佛教东进运动及其造成的汉藏结盟，我将把焦点导向应该如何理解“当代中国的藏传佛教”这一话题。在我看来，色达的案例足以给我们以启示，为我们打破“西藏问题”的迷思，融合中国研究与藏学研究的既有论题提供新的启示。不过在这之前，我们首先需要了解杰马诺的研究及其背后的学术谱系。

II 杰马诺笔下的佛学院：藏学研究的谱系

随着传统藏学在 20 世纪后半叶的现代转向，中国与西藏的关系成为了藏学研究的一个很重要的主题，而且在很大程度上讲，这一现实的政治关系甚至成为了决定后者话语脉络的母体语境。1951 年 5 月，当时的拉萨地方政府与社会主义中国之间达成协议，达赖方面承认中国对西藏行使主权，中央政府则承诺在过渡期间不会在西藏境内发动任

何形式的社会主义革命。但是在 1955 年，随着毛泽东做出建设“社会主义高潮”的指示后¹³，四川政府开始在全省范围内推行合作化改造，这一举措很快导致了康巴藏区的叛乱，并最终引发达赖喇嘛在 1959 年的出走，此后，中国开始在西藏全境落实其社会主义政策¹⁴。

与中国内地的其它宗教一样，藏传佛教在随后的 20 年里特别是文革期间遭到了相当大的破坏，不但其境内的寺庙组织和僧团群体遭到了毁灭性的重创，而且在这一过程中，不少佛教传承也就此散落中断。反观达赖喇嘛方面。从 1959 年起，每年都有大批僧侣追随他的足迹流亡到了印度，其中不乏一些重要的僧团领袖和佛教师，流亡政府也因此能够在海外重建藏传佛教的仪轨和寺庙，慢慢地形成了一个西藏以外的藏传佛教的新社区。

正是这一对比强化了西方在西藏问题上的主流印象——在西方的话语体系下，西藏在很多时候是以带有东方主义色彩的他者形象出现的——它不但充满了无以伦比的宗教灵性和密传氛围，而且被视为冒险家的乐园和遥远的香格里拉¹⁵。在很长一段时期里，西方在看待“西藏”这一地理概念时一直存在着两个定型化的误区：一是认为 1951 年和平解放前的西藏是一个纯粹的宗教王国；二是相信这个宗教王国已经在中国的统治下毁于一旦，今天的西藏是政治性的，其境内充满了各种形式的压制与反抗（Adams, 1996）。正是这样，在早期的研究中，研究者大多会采用一种将“中国”与“西藏”对立起来的二分逻辑，并由此展开对具体问题的讨论，这一点最为明显的体现在对流亡藏人的关注之中。

这些流亡藏人基本是在 1959 年后才从西藏迁往印度的，因此从很多方面上讲，他们都是事实上的社会主义中国的对立者。而且直到上世纪 80 年代中期，西方的研究者一直未被允许进入西藏进行调查¹⁶，他们只能通过流亡藏区的片断化的观察来透视西藏本土的各个领域，因而也就很自然地陷入了

上面所提及的二分逻辑¹⁷。在这些研究中，学者们把如今散落在印度、东南亚及欧美各地的藏族聚落及其信徒视为藏传佛教的挣扎与抵抗（或者是一种重生）；并在宗教地理上用达兰萨拉取代了拉萨的象征地位，如果要概括的话，流亡的政治学与乡愁，或许是这类研究的最好注脚。

这一对流亡藏区的过分关注削弱了西藏本土的声音，它产生了一个很吊诡的影响，似乎“真正的西藏”在西藏之外。但是自 80 年代后半期起，随着在拉萨爆发的几次颇具影响力的抗议事件，以及达赖喇嘛与中央政府之间开启的接触和对话，西藏越来越显示出其自身的真切存在，而且一些西方学者已经在此时被允许进入西藏进行实地调查，这就使新的研究开始采用一种更为关注西藏内部的视角。更重要的是，在经历了市场改革的转向后，西藏社会确实出现了相当程度的宗教复兴，不但传统的宗教实践像 1959 年之前那样重新回到了藏民的日常生活之中，而且在很多地区甚至出现了僧团和寺院的蓬勃发展。因此当如何穿透流亡藏人与社会主义中国之间的对立并从两者的幕布下发现西藏自己的声音成为 90 年代以降学者们最为关切的话题时，这一倾向很好地体现在了对藏传佛教复兴的研究之中。

杰马诺的研究可以说是这一新出现的范式转换的典型例证：他将佛学院的崛起视为藏传佛教复兴运动在地方社会的具体表征，并且相信这一地方史的事件可以用来透视西藏自身在市场改革后所发出的声音。杰马诺认为，法王和他的佛学院塑造出一种牢固的西藏认同：这里不但吸引了来自全藏区的不同派别的僧侣，实现了藏传佛教内部的无宗派式的大同；而且通过以宁玛派为主的教义宣说和仪式技术，法王重新确立起那些在文革中业已失散了的藏传佛教传承谱系，他还通过一系列布道和朝圣活动发现并联结起一些在社会主义运动中被湮灭的修行场所和宗教遗迹，这就使藏传佛教体系在时间和空间维度上得到了双重的修复。如果我们将整个西藏视为一个宗教或地理概念上的躯体

（body）——套用杰马诺的术语——佛学院所做出的努力即在于使市场改革后的藏区社会“重新拾得（在社会主义破坏中）被肢解了的躯体（Re-membering the dismembered body）”，藏传佛教的复苏就这样经由佛学院的运作在碎片化中得到重建，而与此同时，杰马诺也通过这一具体的微观研究实现了对西藏主体性的发现。

此类关注藏传佛教复兴的作品实际上是西藏研究与中国研究所关心的不同主题彼此融合后的结果，具体来说，是“中国—西藏”这组对立与“国家—社会”这组对立相互交叉后的结果。我们知道在 90 年代，中国研究内部掀起了一场有关市民社会的讨论，那时的很多研究都围绕国家与社会的关系展开，因此当藏学研究者的目光投向市场改革后的西藏社会和藏传佛教的复兴这一话题时，他们很自然地从中国研究领域借鉴并形成了这样一个观点：即国家权力的收缩和社会资源的释放促成了藏传佛教在市场改革后的复苏。但是，与其它宗教相比，杰马诺等西方学者在解释藏传佛教的复兴时存在着一个潜在的悖论：他们在讨论复兴的原因和机制时，往往将这场复兴作为整个中国之宗教复兴的一部分来理解，但是在讨论其意义和效果时，却又视其为西藏之离心倾向的一种证明——因为藏传佛教的复兴是在国家权力收缩后才发生的，而且僧侣阶层普遍被认为是西藏独立事业的最坚定的支持者¹⁸。这一看似矛盾的解释模式实际上根植于上面提到的两组对立，在融合中国研究与西藏研究各自的话语范式时，“中国—西藏”之对立与“国家—社会”之对立被简单地重合起来，在这种重合下，“中国”被完全地等同于“国家”，与“西藏”所象征的“社会”对立，这种“化约—对立”逻辑正是杰马诺式的研究的不足所在。

这一化约对立逻辑很可能影响到研究者对具体经验的判断，这在色达的案例里得到了很好的体现。根据笔者的调查，佛学院的成功在很大程度上得益于它对汉地资源的吸纳，但是尽管杰马诺自己也提到了汉族人的在场（Germano, 1998: 118），他却并没有

意识到这一事件的重要意义,从而使汉族(中国)与藏传佛教复兴之间的紧密联系在无意间被遮蔽了。杰马诺仅仅将五明佛学院向汉地的拓展视为布道者的恩惠与施与,这在西方藏学研究中是很常见的观点¹⁹,它能够突出西藏的主体地位。但是佛学院的历史表明,是法王一方主动运用策略发展同汉地的联系,而且随着汉族资源与藏传佛教的结合在康巴地区变得日益普遍,佛学院开始面临着来自其它寺庙的竞争和挑战,这一宗教市场的形成使得布道者与信徒之间充满了复杂的权力互动,没有哪一方能够在这种关系中占据主导地位。笔者并不打算在本文中涵盖所有的讨论,我只是希望把视线牢牢限定在同杰马诺的直接对话,因为这将有助于突出一种关于藏区宗教复兴的新的理解。我想强调的是在市场改革之后,改革释放出的空间和资源促成了一种新的汉藏结盟的形成,这一结盟不仅在经验层面具有意义,它同样可以为我们融合中国研究与西藏研究的既有范式提供新的视角。过去的学者在合并“中国—西藏”与“国家—社会”这两组对立时,存在着一种将“中国”化约为“国家”,并藉此与“西藏(或社会)”对立的弱点²⁰,但是市场改革使中国和西藏均发生了分化,即便藏传佛教仍然处于国家的对立面,他们同样可以积极发展与中国自由资源之间的联系,并在这种联系中获得对抗国家的资本。因此,佛学院的存在构成了双重的隐喻:一方面,它的确如杰马诺所言,证明了西藏自身在市场改革后所萌发出的主体性;但是在另一方面,它所实现的汉藏结盟也构成了对杰马诺论点的挑战,即藏区的僧侣阶层虽然仍然对抗着国家,但是他们所采取的手段却使他们在另一个角度上愈发卷入并成为中国的一部分。

III 佛学院历史的两种文本

四川省色达县位于青海和四川的交界处,由于地处偏远,这里在1950年代之前长期保持着部落自治状态(SPXZ,第41卷;SDXZ,1997:38;XKTJ,1939)。在传统的藏区部落社会,部落由血缘地缘原则共同

组成,每个部落都有其对应的寺庙。部落头人与寺庙精英之间互为支持,构成了地方的上层精英。如果审视周边藏区的宗教地理,我们会发现这一地区游离于几个主要的藏传佛教中心:甘肃的拉卜楞寺、青海的塔尔寺、以及川藏交界处的德格和白玉县。根据当地的档案记载,色达境内的寺庙大多属于附近各县之主要寺庙的属寺,可谓藏区佛教地理之边缘。这种地理的边缘性也有助于今天的僧侣规避官方的干预。

与中国内地和藏区其它地方类似,色达县自西康解放起经历了一系列社会主义改造运动²¹,传统的部落制度和寺院统治在这一过程中逐渐解体,这段历史在杰玛诺的作品中是缺席的,不过在过去的一篇论文中,我曾对此有过大致的介绍(李晋,2006)。在国家政权建立之初,中国官方曾经积极吸收包括宗教与部落首领在内的地方精英,但是随着过渡政策在1955年底被建设社会主义高潮运动所取代,配合着整个康巴藏区的叛乱风潮,原有的色达头人和寺庙组织在1956-1959年间先后发动了三次武装叛乱。

有足够的证据表明,地方精英在这场叛乱中的策略是成功的,他们调动起了色达境内的相当比例的人力和资源²²,但是当国家政权决心通过暴力来维护其成果时,地方的抵抗是不堪一击的。实际上,在评估市场改革后的西藏之主体性时,杰玛诺等西方学者很可能过高地估计了改革所释放出的藏地资源,尽管缺乏足够的调查或数据,但是从直观上讲,叛乱及其失败的结果表明仅凭色达本地的资源是很难和国家抗衡的,或许也正是如此,佛学院在创立之初就尽可能地扩大其布道范围,并以此来吸纳色达以外的资源。

实际上,类似的作法在色达县所处的康巴藏区早已有之。在社会主义中国到来之前,为了对抗以拉萨为中心的格鲁派势力的不断集权,康巴藏区在过去二百年间一直存在着“无宗派运动”(Ris med)的传统(Samuel,1993:256-263)。这里的僧侣不像西藏那样强调严格的僧院体系,也时常淡化教派间的界限,这种松散的组织方式显然有利于布道

的扩大，它是地方社会针对周边权力中心的一种应对措施，只是在过去这项措施指向拉萨政府，而在今天则针对中国的国家权力本身。在杰马诺的研究中，他发现法王也在积极推广这种无宗派运动的理念。佛学院并不要求前来求法的信徒必须正式加入学院，只要能够遵守戒律、精进闻修，他们可以自由地往来或离开，因为法王相信目前整个藏区最为急迫的任务是恢复在文革中被毁坏的寺院教育和修行技术，而这需要超越宗派的通盘合作。在90年代初时，佛学院里的僧侣几乎囊括了藏区的所有教派²³，杰玛诺相信这种去宗派化是西藏主体性形成的标志之一，而本文的对话就将从这里展开。

本文所涉及的材料取自于笔者在2004年和2005年的调查。需要指出的是，杰玛诺的田野是在90年代初完成的，虽然那时佛学院已经在积极发展同汉地的联系，但是这一趋势远没有今天这样明显，因此汉藏关系的确立是一个逐步发展的过程，但是即便如此，我仍然想通过不同时期的调查所得来突出自己与杰玛诺之间在理念上的差异。我们在文章中都用到了佛学院出版的印刷品，他所收集到的藏语材料有些是我在调查中同样遇到的，目前已经有了汉语的翻译版本，但是对于那些他没有提及的汉语印刷的素材，我不清楚它们是否存在着对应的藏语版本²⁴。杰玛诺的文章涉及诸多话题，我将在本文中选取几个最为关键的节点展开对话，这些节点基本可以概括其研究的基本框架和核心主题。

1 无宗派运动与列饶朗巴

藏传佛教非常强调上师(guru)的地位，因此比起汉传佛教的各个教派，佛教传承体系在藏传佛教系统中要占据更为根本的位置²⁵。尽管欧阳端(Raoul Birnbaum)认为目前藏传佛教在汉地的传播在很大程度上是由于社会主义运动所导致的汉地佛教导师的匮乏造成的(2003: 445)，但是实际上藏传佛教的传承系统同样遭到了相当大的破坏。在复兴藏传佛教的过程中，法王非常强调重建被

中断了的传承，而且在这一过程中，他也经由这种重建来获得自身的宗教资本与合法性。他有时将自己的前世描绘为藏区历史上各主要教派的教主或高僧，有时又通过历史人物之间的联系来获得自身之布道原则的合法性。在佛教轮回时间的包裹下，各种神秘的预言、神话或是高僧传记与现实世界之间发生象征性的联系，这种联系是双向的：一方面，所有现实发生的事件都可以在宗教文本中找到它所成立的依据和理由；另一方面，佛学院又能够通过对其文本的巧妙诠释而将某种修辞变为真正的现实²⁶。

这样我们就可以理解为什么在法王的传承谱系中会存在着如此多的教派间的杂合，因为它被理解成前世存在的关于无宗派运动的预言。杰玛诺敏锐地看到了这一点，不过他仅仅提到了法王与格萨尔王之间的联系(1998: 58-60)。法王宣称自己在文革中经常依靠观想格萨尔王来获得后者的庇护，并以此来规避干部的迫害，他还声称自己传授的金刚歌是在梦中与格萨尔王见面时得到授记的。正如一些学者指出的，格萨尔王是藏族的传奇英雄，作为神话符号的格萨尔王象征着整个西藏的民族认同和对共同体的想象，它可以说是藏族民族主义的原初表征(protonationalism)²⁷——因此是超越宗派的——而杰玛诺也确实是在这一向度上理解两者之间的关联的。此外，杰玛诺还提到法王的另一个前世是列饶朗巴(Lerab Lingpa)，并指出这位19世纪的色达伏藏师曾经是十三世达赖喇嘛的导师²⁸，这样，我们看到在杰玛诺叙述的背后，他所塑造出的是一种作为坚强实体的西藏认同(自然是与中国对立的)，以及一种将本土西藏抬高至与流亡藏人同等甚至更为重要的隐晦叙事。

杰玛诺的意旨最为明确地体现在以下这段概括中(1998: 60)：

类似这样(即格萨尔王)的观想——通常与前世记忆相联结，与西藏过去的文化英雄相遭遇，揭示了潜在的(宗教)教义、艺术品和歌曲，并且往往紧密地与西藏境内的圣地和历史相联系——在使法王被尊为伟

大的灵性导师的过程中是极为重要的。法王的名声牢牢地根植于现今依然活跃的藏族传统之母体，而这些观想也成为了他很多行动的基础所在。

但是，佛学院的汉语材料表明法王实际上拥有更为复杂的传承网络²⁹，其间涵盖了更多的教派，虽然笔者并不能对所有的线索逐一加以梳理，但是这些材料表明，杰玛诺所强调的列饶朗巴的线索是正确的，因为他被认为是法王最直接的前世。不过，汉语材料体现出一个很重要的不同点，那就是强调在列饶朗巴与汉族信徒之间存在着联系。这样的联系被杰玛诺所忽视——虽然他也对佛学院里的汉族信徒施加过笔墨，但是杰玛诺并没有意识到佛学院的成功是由汉族影响的，也从未试图在两者之间发现真正机制性的联系。从理念上讲，如果佛学院意在通过无宗派运动实现与国家的对抗，那么这一结盟完全有可能在特定的条件下突破藏区的边界而将汉传佛教纳入在内，而在现实过程中，中国社会在市场改革后释放出的空间和资源恰恰提供了这一条件。

以下是汉语版本的法王传记中的列饶朗巴密传，作为法王的前世，他的传记预示了法王在今天的动向，我们可以在引文的最后段落看到列饶朗巴（法王）与汉族信徒的关系：

本来，大师（指列饶朗巴）长达三百六十页的密传中有数多精彩的情节，但在此只撷取几则片断，也许会令您一饱眼福：

一次，大师在青海省境内开取伏藏时，当地的护法神、土地神有些不高兴，降大冰雹，制造违缘，伏藏大师非但未受半点损害，而且为了制裁他们，除了开掘自己所应取的伏藏品外，将土地神所拥有的财产全部没收无余。最后，那些设障的护法神、土地神追悔莫及，无地自容，在大师面前拱手作揖，连连忏悔。

当年，第九次边地魔军蜂拥而至，进入西藏，准备摧毁佛法。军兵无法抵挡来势凶猛的魔军，藏地的高僧们迫切地祈请伏藏大师降伏魔众……大师将附有魔军首领的魂

石拴住，插入金刚槌，顿时那块魂石鲜血横流。当时，魔军已包围布达拉宫，正进入大昭寺的时候，主帅忽然七窍流血，载倒在地，西藏顺利度过了这一场劫难。

又一次，在色达时，净现中出现了一千多位空行母，以优美的金刚舞供养大师，最后依次融入，只剩下十六位。她们有的是康巴装束，有的是安多打扮，还有汉族的服饰。其中两位汉族空行母对大师宣说了未来藏传佛法兴衰的十六种预言。（FWJMPCZ, 2001: 8-10）

这段密传的开始部分仍然隐含着对无宗派运动的暗示。土地神等地方神灵的阻挠象征着佛教内部的派系壁垒，列饶朗巴将其财产没收这一情节，体现出佛学院所希望实现的对其它资源的吸收与整合。根据杰玛诺的研究，五明佛学院的崛起和法王的一些主张在现实中招致了藏区其它宗教势力的敌视与反对³⁰，而且随着藏传佛教在汉地的拓展，汉传佛教界很可能做出自我保护式的反应³¹。这些事实的存在使得土地神的象征意义变得更加明显，而且该段落确定无疑地展示出法王较之这些阻碍者的非凡能力。

杰玛诺的论点在接下来的段落得到了很好的体现。通过佛法与魔军的较量，西藏与中国的对立得到了象征性的表达。列饶朗巴是色达本地人，但是在19世纪末时，他被邀请到拉萨出任十三世达赖喇嘛的老师，从他的生平（1856-1926）判断，这里所说的魔军很可能是指清末赵尔丰的部队，后者在1910年从汉地进军攻占了拉萨³²。文中提到的两个地点进一步强化了这种表达。布达拉宫和大昭寺是西藏的政治与宗教的中心，魔军对它们的包围象征着西藏所面临的危机。联想到1959年达赖喇嘛从布达拉宫的逃亡，以及80年代末发生在拉萨的政治游行几乎都是围绕大昭寺展开争夺的，而且在这一过程中，官方确实派兵占领过大昭寺（Schwartz, 1994），因此这段密传是通过唤起藏民们尚且鲜活的集体记忆来激活文本潜在的神圣性，并暗示当藏传佛教在今世再次被魔军（社会主义中国）压境时³³，在政治

中心布达拉宫（达赖喇嘛）几近陷落时，法王会像列饶朗巴那样承担起拯救宗教的重任。

尽管直到这里该密传都很好地契合了杰玛诺的观察，但是在最后一段，它却显示出一个至关重要的差异。列饶朗巴的空行母的装束体现出法王信徒的地理分布范围，身着“康巴装束”、“安多打扮”和“汉族服饰”的空行母分别指代康巴、安多藏区和汉地的信徒³⁴，密传在结尾处强调是两位汉族空行母为列饶朗巴宣说了藏传佛教的兴衰预言。这样的表述传递着一个很明确的信息，即当列饶朗巴转世成法王时，藏传佛教的覆灭和复兴是由汉族人促成的。如果说促成覆灭的那个“汉族”显然是指社会主义国家的话³⁵，那么它意味着在某个时段，法王将依靠另一批汉族信徒的供养而带领藏传佛教走向复兴。

2 汉人喇嘛与伏藏

杰玛诺没有按照密传的启示来理解汉族人的作用。他主要从藏区内部来寻找无宗派运动的线索，但是历史的发展证明了他的局限。1986年的法会上，法王说自己感到五台山的文殊菩萨亲自来迎请他，因此从今日起，佛学院要与汉地结缘。他在1987年率队从甘孜出发，一路东行至成都，在朝觐完观音菩萨的道场峨嵋山后，他前往北京拜访了班禅喇嘛，并最终在五台山举行了盛大的传法活动，由此开始，佛学院在汉地声名鹊起。

杰玛诺在文章中分析了这次传法活动。他认为在五台山这样一个曾经在帝国时期融合了汉藏佛教的圣地进行布道和宣传，能够“创造出一种基于共同基础的宗教前景，即汉藏佛教界可以在一个共享的现实和象征空间里对官方意识形态做出抵抗……”（1998：86）。但是遗憾的是，他并没有沿着这个思路走下去，而是转而强调这次布道是西藏在中国冲击下所做出的主动回应。杰玛诺相信，传法活动可以打破外界所认为的西藏在中国的压力下无所作为的刻板印象；而且由于佛学院一方是文化的输出方，因此这次布道活动同样可以颠覆中国官方将西藏定义为“野

蛮”的话语建构。不过在这样的理解下，我们看到汉族信徒的声音和意义被有意无意地从历史的场景下抹去了，而在杰玛诺结束调查后的十五年里，佛学院的发展越来越显示出另外一种可能。

从五台山返回后，佛学院开始致力于藏文经典的翻译工作。这时的五明已经招入并培养出几位懂汉语的堪布，他们都是法王的得意弟子，在日后吸收汉地资源的过程中这些人将发挥决定性的作用。90年代初，佛学院开办了汉语授课，这使得来到色达的汉族信徒明显增多了，佛学院为此特别修建了一座“汉僧显密经堂”，这也是藏地历史上第一座专供汉人使用的经堂。但是实际上，当时在佛学院的汉僧不过几十名，据说是法王力排众议后，才最终修建了这座可容纳几百人的经堂（NMDHH，1998：38）。

法王是在尽力实现列饶朗巴的预言。实际上，在藏传佛教系统中，预言原本就不是对未来的单纯预测，它同时也是“真实(words of truth)”本身，因为佛教徒们相信那些大成就者可以凭借内在的力量将这些事件变为现实（Thondup，1986：68）。在解释法王的无宗派运动时，杰玛诺特别强调宁玛派的“伏藏（Ter）”技术，因为这是法王实现所有预言的手段和依据，也是贯穿佛学院崛起过程的核心线索。在西藏历史上，当莲花生大师将佛教从印度带到西藏后，于吐蕃王朝末期发生了毁灭性的朗达玛灭佛运动，藏传佛教随着吐蕃王朝的覆灭陷入了黑暗时代（九世纪中期到十世纪末期），而在随后长达四个世纪的复兴过程中，不同派系之间展开了对正统性的争夺。那时，宁玛派赖以斗争的武器便是伏藏技术。他们宣称莲花生大师早已预见到了后来的劫难，因此预先在西藏的地表里埋藏了很多重要的经书、法器，以待浩劫结束后供后人开掘以恢复佛教。这些宝藏就是伏藏，而那些能开启伏藏的高僧被称作“伏藏师（Terton）”³⁶。列饶朗巴在历史上是一位非常著名的伏藏师，作为他的转世，法王在复兴宗教的过程中自然会借助于这项技术。

我们甚至可以这样认为，就连杰玛诺自

己也是围绕伏藏来编织作品的。因为佛学院的发展过程实际上就是法王不断开启伏藏的过程，而且这项技术能够很好地勾联起杰玛诺所要表达的主题。从空间上讲，当法王从色达周边或是其它地点挖取伏藏时，伴随着他的行动和仪式以及随后引发的朝圣活动，西藏的佛教遗迹得到了重新的串联；它们中的相当一部分甚至已经在社会主义运动中被湮没了，这种挖掘既是现实意义上的再次发现，也有助于促成一种想象的共同体。另外从时间上讲，鉴于不少传承脉络已经毁于一旦，因此想要重建藏传佛教的制度性与合法性，就需要一种足以跨越时空的手段。伏藏技术刚好符合了这一要求，社会主义时期的真空不但被看似合理地跨越过去，而且反而颇为吊诡地成为了今日复兴的依据和证明。据此，伏藏技术可以说是重构西藏宗教躯体和凸显西藏主体性的最好线索。

而在作品中，杰玛诺确实围绕伏藏技术书写着色达的历史，他描绘了很多伏藏的开启过程，不过杰玛诺并没有注意到，佛学院最重要的一座伏藏是为汉族信徒准备的。在1994年，法王在青海开启了一座名为“金刚萨埵仪轨”的伏藏，他随后强调这座伏藏对汉族为主的众生大有裨益（FWJMPCZ, 2001: 210）³⁷：

在大圆满《应成续》中，普贤如来悬记：末法时代是金刚萨埵佛尊普渡众生的时代。1994年上师在青海取出的金刚萨埵伏藏仪轨，在最后一行小字中，莲师清楚地注明：此仪轨与汉地众生有特殊因缘，将利益以汉地为主的广大众生。”（JGSDXFRYBZYGGJ, 1999）

正是金刚萨埵仪轨的传播彻底确立了佛学院在汉地的地位，到90年代末时，色达已经培养出很多信徒，仅仅居住在这里的就有近千名汉僧³⁸。此时，法王再次授意现在是“金刚萨埵身像”的救世时期³⁹，他呼吁打造一尊由水晶制造的等身高的金刚萨埵佛像，并修建一座佛殿与之匹配，他指出所有的修建费用应该由汉族承担，因为这样才能报答金刚萨埵对汉地的眷顾。

1997年底，在汉族信徒的捐赠下，金刚萨埵殿落成开光。法王又提出在每年的四月初八举办金刚萨埵法会，这项费用同样由汉人来承担。目前，佛学院每年有四次大型法会，分别是持明法会、金刚萨埵法会、地藏王菩萨心经法会和极乐法会，虽然从名义上讲只有金刚萨埵法会是指明由汉人负责的，但是实际上这些法会都能从汉地获得大量的布施。据佛学院的喇嘛介绍，地藏王菩萨心经法会在汉地很受欢迎，因为汉族信徒们相信地藏王菩萨是主管钱财的⁴⁰；至于极乐法会以“往生西方极乐世界”为主题，这是汉传净土宗的主要法旨，而且法王宣称自己在1989年得到了大昭寺觉沃佛的授记，所有与他结缘的人皆可往生西方极乐净土，他们还出版了不少旨在论证净土宗与密宗渊源密切的文章，由此可见，佛学院确实有意识地展开对汉地资源的系统性吸收。

3 汉藏结盟与国家

虽然无法掌握足够的统计，但是佛学院无疑从汉地获得了大量的资源。比如在1999年的地藏王菩萨心经法会之前，法王号召汉族信徒为一位懂汉语的堪布放生积德，从当时的统计表格看，有记载的24个市共涉及放生款4,230余万⁴¹，足见这一宗教经济背后所蕴含的巨大能量。在笔者调查的2004年的金刚萨埵法会上，每个参与诵经的藏族喇嘛可以在法会结束后得到100元的布施，以当时估计的4,000名喇嘛计算，仅这一项就需要40万元。

这样的态势引起了官方的担忧。2001年4月18日，国家正式成立了工作组，要求佛学院的僧侣总数不得超过1400名⁴²，所有户籍在色达县以外的僧侣都必须离开这里⁴³。他们希望通过拆除房屋来迫使外地的僧侣返回原籍。不过当国际媒体和人权组织报道此事时，很少有人注意到在这一过程中执行最严厉的就是对汉族信徒的清理——官方的解释是这些人中间混杂着法轮功的信徒。但是，此时的国家权力已经不能完全实现对佛学院的压制，他们在过去曾经依靠垄断和切

断寺院的经济来源实现过这种控制，不过当汉地的自由活动空间和自由流动资源（孙立平，1992）为佛学院提供了足够的财政支持时，彻底的压制已经不再成为可能。在 90 年代末期，佛学院已经拥有了数倍于色达县城的规模，无论是在交通、人口、商业还是基础设施的建设上，这里已经成长为色达境内的另一个中心。

更重要的是，不少汉族信徒根本不愿意离开。他们中的相当一部分坚持留在了学院，还有些人虽然被迫离开了，但是在风波过后很快返回了色达。笔者无法在这篇论文里详细分析汉族信徒的信仰，不过可以肯定的是，他们既不声援西藏的独立事业，也不想真的站在政府的对立面，他们对佛学院的支持是宗教性的，几乎不带有任何的政治诉求。但是在国家的打压下，这些信徒还是会主动寻求各种途径来维系自己与佛学院之间的联系。只要有可能，他们还是会千里迢迢地赶赴这里，或是通过汇款捐赠与布施；他们会通过互联网传递佛学院的最新资讯；这也为境外媒体的声援提供了线索。在这些人看来，法王和他的佛学院是整个宗教世界的中心，而他们的生活意义也正在于此，他们希望法王能带给自己救赎与解脱，不过这种诉求并不像千年主义运动那样带有太多的政治色彩。

因此，佛学院的汉藏合作不是为了创造出与国家对抗的结构性领域，而是使社会成员免受国家的干扰，在某种程度上拥有个体的信仰自由。这种抵抗当然是政治性的，正是在这个意义上讲，我愿意将两者的遭遇定义为一种“结盟”。这一结盟在过去的十年里已经扩展至整个康巴地区，很多寺庙都在积极发展着与汉地的联系，虽然佛学院仍然是这一藏传佛教东进运动的领导者，不过在 2003 年法王圆寂后，它的地位越来越受到了其它寺庙的挑战。我很赞成杰玛诺的看法，佛学院是在采用一种与拉萨不同的模式对抗着国家（1998：220）。在拉萨，宗教与政治总是紧密地裹织在一起，各种宗教实践也往往用来表达对政治独立的诉求（Schwartz，

1994）。不过对于佛学院和其它一些康巴寺庙来说，宗教的繁荣始终是首要的，它们会很自然地通过吸收汉地资源来实现与国家的对抗。

因此，杰玛诺没有意识到汉族信徒的作用和意义，他提到了他们，却抹掉了他们的声音。如果说佛学院和其它寺庙的实践可以视为一种模式的话，它的一个很重要的启示在于：当西藏无力依靠自身的资源与国家对抗时，达赖喇嘛和流亡藏人选择了西方；康巴藏区却利用改革后的机遇成功实现了向东方的结盟（汉地在康巴的东边）。这种选择固然与这里的传统有关——康巴地区在历史上从来不缺乏与汉地的交流——不过在市场改革后的今天，它也体现出更为深刻的意涵。色达的经验见证了一种汉藏融合的形成，这一融合以宗教市场为媒介，而过去一直被视为西藏民族主义最前沿的僧侣阶层，即便依然对抗着国家，却也越来越被整合成为中国的一部分。

IV 尾声

随着法王的圆寂，很多原本在佛学院修行的汉族信徒转投到了其它的寺庙。2004 年笔者调查时，这里只剩下百余名汉族僧侣，国家的管制也没有过去那样严了，现在的规模似乎是双方都能够接受的结果。

佛学院在山顶处修建了一座坛城，23 间佛堂内供奉着藏区历史上八大教派的创始人及护法，此外还有一间汉传佛堂，他们选取了弥勒佛、玄奘法师和济公和尚来作为汉传佛教的代表。济公和尚是狂放不羁的癫僧，喇嘛们认为他有密教徒的气质⁴⁴，这或许是在强调藏汉佛教之间本已共有的大乘渊源；玄奘西天取经的故事很符合汉人喇嘛的身份，他们是从东部到西部来的求法者，考虑到不断发生的教派竞争，这一形象同时也是暗示只有在藏地才拥有最为正统的佛教。至于弥勒佛，它是汉地很受欢迎的佛教形象之一，同时也是佛教里的未来佛，这种组合是在预示着藏汉结盟必然会使佛法在人间得到繁荣。

目前,政府派驻的工作组在佛学院里修建了长期办公用的楼房,它象征着现代国家权力的监控。不远处的山顶上则是佛学院的旅馆,那里专供前来朝圣的汉人们居住。佛学院里的其它建筑都是藏式风格的木屋,这样在水平与垂直这两个向度上,两栋现代水泥建筑占据了空间里最重要的位置——旅馆在佛学院的最高处,办公室则位于学院的中央,这种空间布局象征着国家与宗教之间的角力和平衡。

上世纪 50 年代,在发动叛乱前,色达的地方精英曾经为未来县委的房建面积与当时的汉族官员爆发过激烈的争吵,对于世代游牧的藏民来说,他们曾经认为这些现代水泥建筑象征着汉人势力的扎根(李晋,2006)。在今天的佛学院里,两栋水泥房子同样影射着汉人,只是这一次后者被分为了两派:“办公室”象征着自 1952 年后延续下来的国家权力的监控;“旅馆”则指涉那些在市场改革后才释放出来的汉地的资源。至此,我们看到列饶朗巴的预言得到了完美的体现:藏传佛教因汉人的到来而衰败,却又因另一批汉人走向复兴。

¹ 爱知大学大学院中国学研究科博士生·中国人民大学博士生

² 需要指出的是,回族和伊斯兰教例外,当时的执笔人为杜磊(Dru C. Gladney)。

³ 这期专号中收入了赵文词(Richard Madsen)和裴士丹(Daniel H. Bays)有关中国天主教和新教的讨论。

⁴ 如果可以的话,这一类别同样应该包括儒教。因为儒家正统理念已经通过官方运作深入到民间信仰与大众宗教之中。比如,韦伯选择儒教和道教来代表“中国的宗教”就可以视为对这一点的有力确证。

⁵ 实际上,对目前存在的“忽略少数民族”这一弱点的反思已经在中国研究的内部悄然展开。历史学领域可以参见罗有枝(Evelyn Rawski)的综述,Rawski,1996;另外可参见Crossley, Siu and Sutton, 2006;人类学领域则以郝瑞(Stevan Harrell)组织的书系为代表,参见华盛顿大学出版社Henry M. Jackson school of international studies, studies on ethnic groups in China书系。

⁶ 但是这并不意味着藏传佛教与中国内地之间

在过去缺乏宗教上的联系,也不意味着汉族佛教徒中从来没有人信仰藏传佛教。实际上,在 20 世纪双方之间已经存在着频繁的互动,参见张健飞、杨念群,2002; Welch, 1968

⁷ 笔者强调藏传佛教复兴是中国宗教复兴的一部分,并不是想卷入西藏问题的争论。在 20 世纪 50 年代以后,西藏确实与中国的其它地区一样经历了从社会主义政策到经济改革的转变,这种相似性使得关于藏传佛教复兴的研究完全有理由成为更广阔的中国宗教复兴研究的一部分,并利用其特殊性为这一领域提供补充和借鉴。

⁸ 关于市场改革后的藏区宗教复兴的研究,参见Goldstein and Kapstein. 1998

⁹ 参见Samuel, 1993: 256-63

¹⁰ 就我自己在调查和旅行中的感受上看,康巴藏区无疑是最近二十年来藏传佛教最为活跃的地区,这里有规模庞大的寺庙和定期举行的法会或仪式,以及在这些事象背后蕴藏的巨大的宗教资源。喇嘛或觉姆在这里的县城随处可见,此外还有很多前来朝圣的藏民或汉族信徒,这和西藏形成了鲜明的对比。按照Matthew T. Kapstein的判断,目前在中国总共有信仰藏传佛教的僧职人员约 12 万人,其中有近 10 万人隶属于西藏自治区以外的寺庙。对于康巴藏区宗教繁荣的现状和原因,参见Kapstein, 2004

¹¹ 宁玛派(Nyingma Sect)是藏传佛教的一个重要支派,其它的教派还包括噶举派、萨迦派、觉囊派、格鲁派,关于各教派的简要介绍,参见刘立千,2002。简要地讲,宁玛派是藏传佛教中的旧派,公元 8 世纪,莲花生大师

(Padmasambhava)将佛教从印度带到西藏,后来由于吐蕃王朝末期的朗达玛灭佛,藏传佛教在公元 8-10 世纪经历了一段黑暗时期,而在 11 世纪佛教复兴后,新的经典被引入到西藏,那些恪守早先经典和仪轨的佛教徒就成为了旧派,随即有了“宁玛巴”的说法,“宁玛”在藏语中即为“古”、“旧”的含义。

¹² 西方媒体的报道参见Faison, 1999; Liu and Mahakian, 2001; VOA, 2004; Tibet Press Watch, 2004; 日本媒体的报道参见週刊文春, 2005。

¹³ 关于这一运动的背景、政策及过程,参见Walker, 1966

¹⁴ 关于 1959 年之前的历史,参见Goldstein, 1991、2007; Tsering Shakya, 2000

¹⁵ 关于这一问题的集中讨论可以参见彼得·比夏普(Peter Bishop)和唐纳德·洛佩斯(Donald Lopez)的作品。前者梳理了自英属印度时期到 1949 年之间的有关西藏的诸多文学作品,

并由此揭示西方人眼中的西藏形象，参见 Bishop, 1989；后者则围绕若干重要概念和主题展开论述，指出西方人在这些问题上的一贯误解。参见 Lopez, 1998

¹⁶ 1984年，西藏正式对外国人开放，而第一位被允许进入西藏的西方学者是梅尔因·戈尔斯坦 (Melvyn Goldstein)，他访问西藏的时间是1985年。

¹⁷ 例如，Furer-Haimendorf, 1989；Powers, ; Avedon, 1986

¹⁸ 参见 Schwartz, 1994

¹⁹ 类似的观点常见于历史研究。在论辩帝国时期的中国与西藏的关系时，西方学者认为拉萨方面并没有将藏传佛教与中央王朝的关系视为自身臣属于中国的证明，相反，他们强调自己与中国之间是一种佛教施受者的关系，他们接受中国方面的供养，并回馈宗教的祈福，这样的观点抬高了西藏的地位并为西藏的独立提供论辩。参见 Goldstein, 1989: 44

²⁰ 实际上，“西藏—国家”与“西藏—中国”这两组对立在西方学者的讨论中经常存在着张力。比如在研究拉萨游行时，史华慈指出藏族的抗争最初是指向国家的政治反抗，后来才慢慢演变成针对汉族的族群反抗，参见 Schwartz, 1994: 218-221；在将政治反抗与族群冲突进行转化时，西方学者最常引用的事例是中国官方推行的移民政策。

²¹ 尽管在行政划分上属于县这一级别，但是实际上色达非常偏僻，以牧区为主，其县城的规模在今天也仅相当于中国内地的镇的水平，因此在1955年后的社会主义运动中，色达所实施的政策基本是与内地农村相类似的。

²² 参加叛乱的35个部落占到部落总数的73%；12座寺庙占到寺庙总数的50%；尽管官方宣布参加三次叛乱的总人数占到色达人口的20.5%，但是通过比较叛乱前后的人口统计可知参加叛乱的实际人数要接近45%；此外作为计算牧区财产的主要指标，通过比较牲畜存栏数可知叛乱者“胁迫上山”的牲畜数量占总牲畜的59.1%。参见 SDXZ, 1997: 10、189、357-358；SDXRKTJB, 1990

²³ 其中，宁玛派占据僧侣总人数的65%，噶举派20%，萨迦派10%，格鲁派5%，另有少量苯教和绝囊派的僧侣，参见 Germao, 1998: 65

²⁴ 佛学院从90年代初开始发行自己的汉语印刷物，其内容包括佛教经典、教材、法王教言、信徒访谈录等诸多方面，并开办藏传佛教的汉语授课。因此其内部出版物很多都是双语印刷

的。

²⁵ 汉传佛教讲究皈依三宝，即皈依“佛、法、僧”，但是藏传佛教是皈依四宝，还有“皈依上师”。

²⁶ 这里所说的“宗教文本”包括很多形式，它甚至可以不是真实的文本而是一些象征性的叙述载体，这在理解接下来的伏藏技术时是很重要的。关于这一点的详细讨论，参见 José Cabezón and Roger Jackson, 1996

²⁷ 参见 Dreyfus, 1994: 210-212；关于格萨尔王与藏族民族主义之间的其它讨论，参见 Schwartz, 1994: 227-29

²⁸ 按照前段给出的理络，这也是法王在1990年前往印度访问十四世达赖喇嘛的行动依据。反之，他与达赖喇嘛的会面也成为了他作为列绕朗巴转世的确证。佛学院出版的印刷品里谈到了这次会面，参见 FWJMPCZ, 2001: 128-217；杰玛诺的介绍和分析，参见 Germano, 1998: 87-88

²⁹ 佛学院出版的法王传记里有如下记载：“法界金刚大师的伏藏品中授记……法王曾是印度阿罗汉萨革拉（《花鬘论》的作者），藏地阿闍黎鄂金第二佛莲师座下的持明者降魔金刚；文殊菩萨的化身萨迦法王萨迦班智达根嘎嘉村；格鲁派教主宗喀巴大师二大弟子之一的克主杰；木纳地方的根索秋扎（《入行大疏论》的作者）……又据伏藏大师离垢觉性金刚的伏藏品记载：尊者昔日是帕思巴法王、明朗教主、道孚大智者拉龙华多、列绕朗巴等，列绕朗巴再过五世成为时轮金刚军队的主帅，统领五万眷属降临人间消灭外道，凡与之结缘者均可往生香巴拉刹土。”参见 FWJMPCZ, 2001: 2。

³⁰ 这样的敌意来自两个方面，一是法王在宗教建设上的一些主张比如肃清戒律、重整寺院传统，触动了其他宗教精英和俗家修行者的利益；另一个很重要的原因是资源的争夺。在笔者调查的过程中，汉族信徒转投其他上师或寺庙始终是五明佛学院最焦虑的事情，这在2002年法王圆寂后表现得更为明显。

³¹ 佛学院里的一位堪布对汉传佛教对密教的诽谤撰文进行回击。

³² 参见 Goldstein, 1991: 50-51

³³ 根据史华慈的报告，拉萨的反抗者也将社会主义国家比作魔军 (Demonic force)，参见 Schwartz, 1994: 229

³⁴ 杰玛诺提到由于方言的缘故，佛学院里很少有来自卫藏的僧侣。这或许是密传没有提到卫藏的原因。参见 Germano, 1998:

³⁵ 有很多证据表明，当1952年官方的工作组

到达色达时，色达的地方精英不过是把新成立的社会主义国家看作是一种新的“汉人政权”。而这种意识在今天也依然存在。参见SDXZ, 1997: 47、514

³⁶ 伏藏技术是近些年来藏学研究的热点。可参见Thondup, 1986; Gyatso, 1986、1996; Hanna, 1994

³⁷ 笔者调查的过程中也听到了另一种说法，有喇嘛认为金刚萨埵主管忏悔，而汉地罪孽深重、最需忏悔，这才是法王的用意所在。

³⁸ 参见Faison, 1999; Eckholm, 2001

³⁹ 藏传佛教中有“意语身”的说法，指佛陀通过意、语、身这三种形式，为世间众生降福。

⁴⁰ 梁永佳在云南喜洲的调查中发现，民间经常讲“地藏王”误写作“记账王”，这应该能够证明其间蕴含着某种与钱财或救赎财有关的概念。参见梁永佳, 2005: 96

⁴¹ 收集于2005年8月9日

⁴² 这一数字由一个名为“国际西藏运动 (International Campaign for Tibet)”的组织透露。参见Eckholm, 2001。日本媒体给出的数字则是3000人，参见週刊文春, 2005

⁴³ 工作组援引的对地域范围的限定早在1955年就开始实行。1955年8月31日，中国佛教协会规定所有寺庙都只能接受那些来自其所在省份的僧侣，只有当个人所在的省份没有可供皈依的场所时，佛教徒才被允许到异地出家。这是一种加强官方控制的有效手段。参见Welch, 1972: 120-121页

⁴⁴ 譬如，佛学院的资料中经常拿济公与瑜伽士作比，参见NMDHH, 1998: 249。

参考文献

地方文献:

FWJMPCZ, 2001: 《法王晋美彭措传》，色达佛学院。

JGSDXFRYBZYGGJ, 1999: 《金刚萨埵修法如意宝珠仪轨讲记》，色达佛学院。

NMDHH, 1998: 《宁玛的红辉——今日喇荣山中的一块密乘净土》，色达佛学院。

SDXZ, 1997: 《色达县志》，四川人民出版社。

SDXRKTJB, 1990: 《色达县人口统计表》，色达县第四次人口普查。

中文文献:

李晋, 2006: 《色达的汉人喇嘛》，载郑也夫、沈原、潘绥铭主编: 《北大、清华、人大社会

学硕士论文选编》，山东人民出版社，第172—228页。

梁永佳, 2005: 《地域的等级：一个大理村镇的仪式与文化》，社会科学文献出版社。

刘立千, 2002: 《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》，民族出版社。

张健飞、杨念群, 2003: 《雪域求法记——一个汉人喇嘛的口述史》，生活·读书·新知三联书店。

日文文献:

週刊文春, 2005: 知られざるチベットの巨大寺院, 週刊文春, 2005年6月9日

英文文献:

Adams, Vincanne. 1996. “Karaoke as Modern Lhasa, Tibet: Western Encounters with Cultural Politics”, in *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 4, Resisting Identities, pp. 510-546

Avedon, John F. 1986. *In Exile from the Land of Snows*, New York: Vintage Books.

Birnbaum, Raoul. 2003. ‘Buddhist China at the Century’s Turn’, in *China Quarterly*, 174: pp. 428-450

Bishop, Peter. 1989. *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of a Sacred Landscape*, Berkeley: University of California Press.

Crossley, Siu and Sutton. 2006. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Dreyfus, George. 1994. ‘Proto-nationalism in Tibet’, in Per Kvaerne, Ed., *Tibetan Studies*, I: 205-18. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture.

Eckholm, Erik. 2001. “Monitors Say China Pushes Tibet Monks from Study Site”, in *New York Times*, June 22, 2001

Faison, Seth. 1999. “A ‘Living Buddha’ Plants an Academy”, in *New York Times*, July 28, 1999;

- and in Sydney Morning Herald, July 31, 1999
- Furer-Haimendorf. Christoph von. 1989. *The Renaissance of Tibetan civilization*, Delhi, Oxford University Press
- Germano, David. 1998. 'Re-membering the Dismembered Body of Tibet: Contemporary Tibetan Visionary Movements in the People's Republic of China', in Melvyn Goldstein and Matthew Kapstein. *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, pp. 53-94. University of California Press
- Goldstein. Melvyn. C. 1991. *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State*, University of California Press
2007. *A History of Modern Tibet, volume 2: The Calm before the Storm: 1951-1955*, University of California Press
- Goldstein and Kapstein. 1998. *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, University of California Press
- Gyatso, Janet. 1986. 'Signs, Memory and History: A Tantric Buddhist Theory of Scriptural Transmission.' in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9(2): 35-73
1996. 'Drawn from the Tibetan Treasury: The gTer Ma Literature', in José Cabezón and Roger Jackson. 1996. *Tibetan Literature*, 147-69. Ithacha, N.Y.: Snow Lion
- Hanna, Span. 1994. 'Vast as the Sky: The Terma Tradition in Modern Tibet.' In Geoffrey Samuel, ed., *Tantra and Popular Religion in Tibet, 1-13*. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- José Cabezón and Roger Jackson. 1996. *Tibetan Literature*, Ithacha, N.Y.: Snow Lion
- Kapstein. Matthew. 2004. "A Thorn in the Dragon's Side", in Morris Rossabi. 2004. *Governing China's Multiethnic Frontiers*, Seattle and London, University of Washington Press
- Liu, Melinda and Mahakian, Rusty. 2001. "Trouble in Shangri-La: A Religious Crackdown Targets Tibetans in Remote Sichuan", in Newsweek, September 17, 2001 Issue
- Lopez. Donald S. 1998. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, University of Chicago Press.
- Overmyer, Daniel. 2003. 'Religion in China Today', in *China Quarterly*, 174: pp. 307-316
- Rawski, Evelyn S. 1996. 'Presidential address: Re-envisioning the Qing: the Significance of the Qing period in Chinese History.' in *Journal of Asian Studies*, 55, 4, pp. 839-50
- Samuel, Geoffrey. 1993. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press
- Schwartz. Ronald D. 1994. *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*, New York: Columbia University Press
- Thondup, Tulku Rinpoche. 1986. *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. Ed., Harold Talbott. London: Wisdom Publications.
- Tibet Press Watch, 2004. "Khenpo Jigme Phuntsok, Charismatic Tibetan Buddhist Leader: 1933-2004", in Tibet Press Watch, a publication of the international Campaign for Tibet, Volume XII, Issue 1, January/February, 2004
- Tsering Shakya. 2000. *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*, Penguin
- VOA, 2004. "Highly Respected Tibetan Buddhist Teacher Dies in Chengdu", Voice of America, January 7, 2004
- Walker. Kenneth R. 1966. "Collectivisation in Retrospect: The 'Socialist High Tide' of Autumn 1955-Spring 1956", in *China Quarterly*, No. 26. pp. 1-43
- Welch, Holmes. 1968. *The Buddhist Revival in China*, Cambridge:

Harvard University Press.

1972. *Buddhist under Mao*, Cambridge: Harvard University Press.