

陳 波

一 引 子

受到哥倫比亞大學東亞研究所的邀請，我來到號稱是世界上消費水準最高的城市之一的紐約，講一次我一直在進行的一項研究：一世紀漢藏接觸和衝突的現代意義。對於一個剛剛出道，正步履維艱的學者，能在哥倫比亞大學這樣世界一流大學裏演講自己的研究，這是一種無法言語的莫大榮譽。主持人Robert Barnett不小心地說出我是他們到目前為止邀請的唯一一位來自中國的漢族學者。前來聽的二 多名學者，竟然有Gene Smith, Tom Grunfeld, Gray Tuttle等牛人，以及正在成長當中的Alex Gardner等學者，還有一些來自國內的藏族老師和學生；其他的就不認識了。

就這樣我開始膽顫心驚地用我自己總覺得很破爛但他們認為還聽得下去的英語，在這座蘊藏著波亞斯人類學傳統的大學，講現在的人類學研究西藏作為文明的前後，以及一世紀的故事。

一世紀是一個被遺忘的時代；這時候的安多宗喀地區是一個被遺忘的角落；儘管在藏傳佛教後弘期的歷史上，這個時代的這個地區扮演著舉足輕重的角色。對於這一個世紀裏佛教在這個地區的豐盛發展，一度被人輕視，儘管它是後弘期佛教弘傳的兩個中心之一。人們對佛教發展的原因一直有不同的說法，教史學派、政治學派和社會學派各執一端，但是他們都忽視了佛教發展的多文明處境，比如唃廝囉的藏族政權、北宋朝以及西夏複雜的三角關係；也忽視了本土宇宙觀對佛教的包納和改造；甚至連文明最根本的歷史性和等級觀念都沒有提及。我的結論是：藏傳佛教是北宋朝廷和唃廝囉朝廷共謀建構的產物；因此，它既屬於藏族，也屬於漢人：它是這兩個文明的第三者，是雙方在等級性的互動歷史過程中塑造的產物。

當我沉浸在歷史人類學的研究當中的時候，聽者提的問題著實讓我去回應另外一些我沒有意料到的問題。我在講座當中提到，唃廝囉的大臣李遵在青唐政權建立以後不久就向北宋朝廷請求贊普（王）封號，被北宋朝廷所拒絕，原因在於他的君主唃廝囉都沒有請求任何封號。這個敏感的問題，馬上引起一位聽眾提問，他在繞了一大圈以後問的問題，大意是說這時候關於西藏的知識的傳統怎麼和唐代的知識傳統連接起來。因為在他看來，唐代唐蕃之間是平等的，唐代對贊普的翻譯和北宋時對贊普的翻譯有沒有連接起來？經過一個多世紀雙方的分離，顯然可能出現斷裂。這個問題我確是未曾當作重要的問題加以考慮；無論如何，當時的漢人朝廷顯然對「贊普」是藏人的最高稱號還是有知識的，儘管當時的翻譯是「王」。另外一位還是二年級的學生，提到Tibet的位置，東結漢地，南接印度，藏人是如何在這個位置上理解兩個文明。他從另一個角度質疑我在講演中強調漢藏的聯繫而忽略藏文明和其他文明存

在的關係。當然，藏文化是開放的；這就是為甚麼在松贊干布的家裏有漢地的公主和尼泊爾的公主，並且他修建的最早兩座寺廟，一個門朝東，面向長安；一個門朝西，面向尼泊爾。

二 政治

作為兩位美國學生，他們提的問題我覺得已經觸及到了當代藏學研究當中的一個敏感問題。這就是：西藏的政治歸屬。總體說來，大致有三種觀點：一種觀點認為，西藏歷史上一直以來就是獨立的國家；這種觀點的代表人物是六十年代噶廈政府的大臣夏格巴；截然相反的、針鋒相對的觀點來自八十年代中國政府接見達賴喇嘛訪問團的官員，他認為自古以來西藏就是中國不可分割的一部分；這個系統的修正觀點放棄了元以前的部分，只堅持元以後的不可分割，這是中華人民共和國政府的立場。第三種觀點內部稍微有不同，但總體上說可以歸納在一起：那就是元以後，漢藏之間是一種施主和受施的喇嘛之間的關係，既不是國與國之間的關係；也不是現代西方意義上的民族 - 國家內部的關係。

實際上，按照王力雄的看法，西藏的主權歸屬是一個假問題。它是近代西方民族 - 國家思維模式和相應的主權觀念在漢藏關係場域內的擴展；是漢藏雙方在現代西方入侵的背景下，競相改造各自歷史以符合西方的框架，從而獲得現代性的一個過程，因此都能在歷史的框架中找到合法性資源。中國政府採取的是一個包容西藏民族在內的「中華民族 - 中華人民共和國」框架；流亡藏人採取的是「藏民族 - 大藏國」框架。這兩個框架成為七十年代末以後流亡藏人和北京政府談判的基點；對流亡藏人來說，甚至在1988年達賴喇嘛放棄獨立訴求以後，包含所有藏人居住區在內的大藏人自治區仍然成為他們在談判中戀戀不捨的目標。

在一千四百多年漢藏交往的歷史上，雙方力量對比的意義，都沒有九世紀末、二世紀初以來現代性所具有的那種慘烈和無可回還。可以說，真正使這種對比走上魚死網破、你死我活的非此即彼的處境的，還是九世紀末、二世紀初以來漢藏雙方競相移用的西方的現代性。就這個問題而言，在一定的意義上說，雙方開放的宇宙觀都經歷了並經歷著被西方現代性型塑，走上狹隘和僵化處境的命運。

鮑威爾（John Powers）甚至從富科現代知識類型學的立場，將雙方的改造過程呈現出來，看作是一種雙方各自的自言自語：因為任何一方的觀點都不會被對方接受，叫喊的結果是說給自己聽。然而兩個學者都只看到了問題的一方面，王力雄的「死結」悲觀展望更是具有代表性。但是他們沒有看到雙方在利用西方人的東西的時候，還是保留著作為不同於西方民族的那些特性：是這些特性使得他們依舊是東方民族，而不可能變成西方人。這就為問題的解決帶來了另類的可能性。這種另類的可能性就是不同於巴勒斯坦和以色列基於民族國家模式的那種慘烈廝殺。記得席間，哥大東亞所所長呂曉波曾談到他和西藏青年同盟（Tibet Youth Congress）間的談話，這個同盟推崇用暴力解決西藏問題。呂所長和他們對話時，提醒他們說這種暴力路徑完全破壞宣導和平的佛教。

這個現代性的問題，儘管在不同的領域有不同的呈現，在當代藏學研究當中卻總是羞羞答答，欲去還休。對中國和流亡藏人的流亡政府來說，關於西藏的知識已經成了政治體制密切勾連的領域：知識不是出自於對真知和的追求，而是出自於立場。雙方政治體制對關於西藏的知識的型塑已經成為決定性的知識和話語（discourse）生產方式。生產的手段是通過政府直接資助和控制學術研究、教育和宣傳來實現；在這個過程中，一個和體制高度同一的學術群體誕生，並在和政府互動的過程中，逐漸封閉起來，成為自我運轉的封閉體。

因此，突破這個思維框架的可能性只留給了偶然性和特殊性，而不可能成為體制性思考的一部分；對於中國來說，比如，只有極少能接觸到較多資料的學者、一極少部分官員能更多地思考「西藏問題」。我們暫且把這個知識生產的機制和人員稱作追隨型場域。這種東方生產方式的悲劇性在於：另類性的思考完全被這個知識生產場域所排斥。

王力雄、達瓦諾布和絳央諾布等人就是明顯的例子。

王力雄是一個獨立思考和寫作的作家，他在《天葬》中提出的分析思路，具有相當的前瞻性；一時間為中國政府、達賴喇嘛和相當多學者所眷顧；他的理論的「先進性」為他們理解西藏問題提供了到目前為止最好的路徑。然而，這部著作居然不能在大陸出版，而只能「流落」到香港和加拿大的明鏡出版社。到目前為止，這部深厚的作品從1998年初次面世以來，前後已經五次印刷。作者因此而殊榮地得到達賴喇嘛的接見，因此有了傳遞資訊的另一本書：《我和達賴喇嘛的三次對話》。

作為伯克利加州大學培養出來的政治科學專業的學者，達瓦諾布曾經在藏人流亡政府的雜誌社供職。但是他的獨立思考使得他選擇在印度的一個大學謀得教職。他在《中國的西藏政策》一書中，提出理解雙方歷史的一個另類思路，就是將西藏放到漢人的宇宙觀中，看漢人是如何認識藏人的。這是我自己所讀到的海外藏人關於漢藏關係史的分析最精彩的著作。他在書中對達賴喇嘛沒有重視像他這樣的國外成長起來的學者頗有揶揄。這，也只有當他不屬於流亡政府體制的情況下才可能。另一個更生動的例子，是絳央諾布。作為流亡藏人的一分子，他公開提出解構西方人對西藏的神秘化，包括香格里拉化，因為這種浪漫化想像不允許變化和改變。正如托尼·胡貝（Toni Huber）所分析的，流亡藏族人一度饑渴地利用西方對西藏的浪漫化想像改造自己，希圖能借此將他們拉到政治爭鬥的領域，這可能暫時有效，但是最終這些浪漫化的想像會不停地來騷擾利用者。當絳央諾布在公開的刊物上發表文章批評達賴喇嘛以後，他就立刻遭到了海外流亡藏人的「驅逐」，成百上千的恐嚇信從世界各地的流亡藏人當中飛向他所暫居的日本；他們甚至施加壓力，要求聘用他的日本大學將他辭退。

在這個知識和話語生產方式所構成的直接的場域之外，有一個隱性的場域；這個場域是直接場域的擴展，或者是它所輻射的區域。它們可能是報刊雜誌、社科研究機構、學術會議、宣傳媒體等等。多年前我曾經參加過一次在北京舉行的關於西藏五年的寫作會議，一位很「了解內情」的與會寫作者振振有詞和惇惇地「教導」那些比他名氣大許多的作者們，在寫作的時候，不能寫與那些政府不同的觀點，否則安全廳某個處的工作人員察知以後會記錄、上報等等。若干年以後，在北京的另一次跨學科、跨省區、院校的、和社科院運作體制無關的學術會議當中，一位來自社科院的寫作人員周知社科院領導硬性規定的寫作要求，包括一些不能討論的問題，建議大家用這些標準來規範思考和寫作；並且提出理想的研究就是進行資料處理。這樣一些寫作人員已經代表被上述場域體制「矮化」的寫作人員典型。

在追隨型場域及其輻射場域之外，如果存在一個健康的批評機制的話，那就是那些真正的學者，研究型的學者，或者當前所說的「讀書人」，他們所形成的場域。我們暫且把這個場域稱作建設型場域。就藏學研究而言，西藏的主權歸屬作為一個問題，很多人不願意涉及，很多人卻特別熱衷；這兩種態度造成當代藏學研究中一種互動的力；甚至可以說它已經成為那些立場堅定者的飯碗：他們不願意這個問題消解；否則，他們就失業了。為了生存，這必須是一個問題；而且還必需推進這個問題的建構。遺憾的是，這些和體制高度同一的寫作人員註定不是光明而廣闊的未來的設計者，如果有一個光明而廣闊的未來的話。真正學術型的學者致力於對西藏問題的深透的理解，這無疑是需要脫離當下利益的束縛與制約，做一種純粹

的學問。陳寅恪所謂「士之讀書治學，蓋將以脫心智於俗諦之窒梏」，說的就是這個道理。

他們可以自由地探索，沒有體制帶來的束縛，廣闊的學術視野和光明時常是在他們心中的指路明燈；他們的學術研究往往給追隨型場域的固拙觀點甚至立場帶來針砭，使他們感到困窘；然而他們沒有前者那樣因為和體制認同帶來的權勢與財政優勢，也不能及時掌握由前者借助政權而掌控的資訊，時常感到經濟和資訊的貧乏。

建設型場域之外，同樣存在一個他們力所能及的輻射區域，和追隨型場域的輻射區域在結構上對等。它們是這些學者的言論物件、大學課堂、嚴肅的學術刊物、一些討論會、學術研討會等。在一定的意義上說，是它們真正推進我們對西藏問題的睿智的理解；建設型場域及其輻射區域的存在，它們和追隨型場域及其輻射區域的共存，是這個世界的意義生產的方式。

雙方就此的互動形成當代藏學研究的動力。

兩個場域及其輻射區域的形成和共存的歷史，最遠可能需要追敘到甚至唐代。它們共存的局面，在近一千四百年的歷史裏面，力量對比出現轉折的可能是宋代。這時期，建設型場域第一次獲得主導性的力量，使得關於吐蕃或西番的知識空前膨脹；然而即便在其他朝代，兩者的陣營化對比都沒有出現過現代性的那種僵化趨向。可以說現代以前的知識和話語，儘管有場域的不同，但都處在傳統宇宙觀的關照之下，帶著溫柔的面目和屬性。

三 曼哈頓的藏文化知識

在漢藏雙方的這些場域之外，在關於西藏的知識的競賽當中，西方扮演了超然於雙方以外的角色，或者作為參與者，或者作為旁觀者。

在演講後的當晚，我參觀了哥大的東亞圖書館。第二天，我得以參觀在曼哈頓島上研究藏學的兩個重要機構：一個是藏傳佛教資料中心（Tibetan Buddhist Resource Center），一個是拉孜（Latse）圖書館。這三個機構給我強烈的震撼：關於藏文化的知識，只有在這裏最齊備。

也正是在這裏，我體驗到美國的藏文化研究氛圍。就職于這裏的活佛、藏學研究人員，將自己沉浸在當下正在探討的研究中。對現實他們沒有很深的、很完備的研究，對正在研究的學術課題，他們絕對是專家。所以他們談現實談得很簡單、直白，談他們的研究卻深刻和深奧多了，也有頭緒得多。有時我甚至不知道怎麼開始和他們聊，儘管他們都很和善、友好。喝著甜茶，聊著天，面對著整屋子的藏文藏書，我一時間感覺好像不是在曼哈頓，而是在西藏的某個寺院裏。

藏傳佛教資料中心的創辦人是金·史密斯（Gene Smith）。今年已經70歲的Smith，據中心的土登尼瑪仁布且的說法，完全是將自己獻身給藏文化的一個人。1960年代，在洛克菲勒基金會的贊助下，華盛頓大學從流亡的藏人當中挑選了9名以薩迦派為主的藏族僧侶，邀請他們來到西雅圖，創辦了北美的首家藏學教學和研究機構。薩迦派僧侶在歷史上就以博學著稱，據說13世紀的時候，蒙古大軍前往衛藏，最後選中薩迦派僧侶作為代理人，就是因為這個教派博學。

史密斯從1960到1964年隨迪匈活佛（Deshung Rinpoche）等僧侶學習藏文化和佛教。他和薩迦家族一起生活了5年。後來一曾在喜馬拉雅地帶廣泛遊歷，學習佛學和藏文化。1960年代印

度政府因為需要歸還美國政府貸款，美國政府沒有要求資金償還，而是要求用圖書的方式，讓印度政府將其出版物作為抵償給美國的圖書館。利用這個機會，美國國會圖書館開始搜集在印度出版的藏文印刷品，斯密斯迅即加入該館在新德里的田野辦公室，並在隨後的二五年當中，搜羅南亞地區包括不丹、錫金、尼泊爾和印度的一切藏文出版物。在中心工作的巴多先生此前曾在中國國內編撰過藏文典籍，據他說，斯密斯的任務是將每一本書搜集18個複本，分別給美國的18個圖書館；此外，他另購一個複本自己使用。據說當時他家裏的藏學藏書極為豐富。1997年他從國會圖書館提前退休，兩年後創辦這個資料中心，當時的所在地就是波士頓他的家中。他將自己的豐富藏書作為中心的基本文獻。

目前這個機構重點進行的是掃描的工作，將這些藏文經典全部掃描存儲。目前已經掃描的各種資料接近600G。他們掃描的藏文經典目前已經有六千卷（函），平均分入三個硬碟；其拷貝每個硬碟售價高達8000美金。他們作為非營利組織，並不做廣告，只是出售給需要這些資料的大學圖書館。有些資料他們適當地贈送，我因此殊榮地獲得巴多先生贈與的一套德格版大藏經。此外，他們還掃描公開的藏文出版物，這部分只是作為資料保存，並不共用。

因為沒有足夠的空間，藏傳佛教資料中心大量的藏文經典存儲在附近的Rubby Museum的倉庫裏。

拉孜圖書館只有三年的歷史。據白馬崩先生介紹，剛創建的時候，圖書館搜集了大量的藏文經書，所以他們設立了一個專門的經文閱覽室；後來考慮到其他圖書館有大量的經書收藏，圖書館重新定位為當代西藏研究圖書館，一心搜羅主要用三種語言出版的關於現代西藏的圖書：到目前為止，藏文部分是這裏收藏的大宗；其次是中文出版物，尤其是最近二年來中國各出版社的圖書。再其次是英文；也搜集其他語種的資料。他們的目標是要將這個圖書館建成世界上最全的有關當代西藏的藏文資料圖書館。

拉孜圖書館收藏了近三年來達賴喇嘛所有公開演講的錄音；對藏族知識份子進行的採訪錄影；尤其吸引我的是，這裏有流亡政府以及下屬機構的各種出版物，許多是我只能在英文的著作中才能讀到的作者所引用的書籍；白馬崩先生甚至給我展示了更敦群培在南亞遊歷期間的繪畫作品二十八件；它們沒有一件和西藏文化有關；透過這些或者彩色，或者黑白的繪畫作品，包括仕女像、南亞的雕塑、建築、風情等作品，我仿佛看到二世紀上半葉這位藏人僧侶知識份子審視南亞異文化的眼睛。

我未曾見過的其他收藏包括國內各地、縣所印行的多種印刷品，比如政協的文史資料；多種教材；中國政府的多種出版物。單是他們收藏的關於各地諺語的書籍就達50種之多，正式出版的、非正式印刷的。

哥倫比亞大學圖書館的分館東亞圖書館裏，在中文期刊的旁邊，有一個藏文期刊和雜誌區，這個區的英文名字是Tibetan，藏文名字列在英文名前；下面一排才是中文名字。有趣的是，它的中文名字並不是用「西藏」，而是「圖伯特」，並且是用繁體。在這裏，我第一次見到了不丹出版的藏文報紙，可惜只有一份，名叫《明鏡》（Kun-gsal）；從這份印刷並不精美的報紙上，我看到在這個保留著非常傳統特色的國家，仍然有著非常現代性的訴求；他們也有五年計劃；也開發蟲草市場；有一期雜誌上甚至刊登了介紹母乳餵養的藏英對照文章，甚至還配有一副非常性感的母嬰插圖。

很慚愧的是，許多國內的地方藏文報紙，我也是在這裏才得以見到的。他們收藏的藏文報紙，有的儘管已經過時很久，但對於這個大學的收藏和研究觀念來說，這些資料必須是包羅

和窮盡整個世界的。它們包括《黃南報》(rMa-lhovi-tshags-par)、《阿壩報》(rNga-bavi-gsar-vgyur, 中文名字有兩個, 也叫《阿壩日報》)、《甘南報》(Kan-lhovi-gsar-vgyur)、《迪慶報》(bDe-chen-tshags-par)、《甘孜藏文報》(Khams-pavi-bod-yig-tshags-par)、《昌都報》(Chab-mdovi-tshags-par)、《青海藏文法制報》(Khrims-lugs-tsags-par)、《青海科技報》(Mtsho-sngon-tshan-rtsal-tshags-par)、《西藏日報》(Bod-ljongs-nyin-revi-tshags-par)、《西藏青年報》(Bod-ljongs-gzhon-nuvi-tshags-par)、《拉薩晚報》(Lha-savi-dgongs-drovi-tshags-par)、《西藏科技報》(Bod-ljongs-tshan-rtsal-tshags-par)、《山南報》(Lho-khavi-tshags-par)、《日喀則報》(gZhis-rtsevi-tshags-par)等。另一類是流亡藏人的報紙, 比如《念青唐拉》(Nyenchen Thanglha), 以藏文報導為主, 附有英文的廣告等; 《藏人自由》(藏文《Bod-mivi-rang-dbang》; 英文: Tibetan Freedom)、《甘丹頗章》(藏文, dGav-ltan-Pho-brang, Gaden-Phodrang)、《布達拉報》(藏文: Po-Tav-la-tshags-par, 英文Potala)、《社會鏡報》(藏文: sPyi-tshogs-me-long, 英文: Chitsok Melong)、《Nor-ldeng》、《Bod-kyi-Bang-chen, 漢譯《西藏》)、《西藏快報》(英文, The Tibet Express)、《故鄉》(藏文, Pha-Yul)、《西藏時報》(藏文: Bod-kyi-dus-bab, 英文: Tibet Times)、《藏人事務》(藏文: Bod-mivi-rtsa-don; 英文: Tibetan Affairs, 藏英雙語版)。

作完這個簡單的關於藏文報紙知識的民族志素描, 我驀地想起二 多年前國內的一個藏學機構成立之初, 一個勇猛的研究者出於中華民族的自尊, 宣佈: 藏學的故鄉在中國。當這些話音從他的喉嚨中冒出來的時候, 我眼睛裏看到的卻是各種典籍、其他各種印刷品如雪花一般飛向曼哈頓, 飛向不列顛、法蘭西等歐洲的藏學研究機構, 而窮困的國內研究機構關於西藏的藏書之貧乏, 有的甚至多年未曾更新。拉薩一個著名的大學圖書館, 在將經費用於訂購以漢文為主的期刊以外, 已經無力購買任何圖書, 而校長發話說: 「買那麼多書你看得完嗎?」不給經費。這個圖書館很多年都靠外界捐贈圖書來增加藏書量, 根本談不上專門的收藏: 它的一個藏文圖書閱覽室, 裏面最新的書籍已經是 多年前出版的。關於藏學研究資料的權威機構, 和這些資料養育出來的一流學者, 只能出自外國: 關於西藏的解釋話語權, 也就被國外的學者所主導; 而國內的學者大多只能追隨他們提出的一些話語被動進行「對話」, 根本談不上主導世界藏學的研究。

從另一個角度來說, 對「大藏區」或「大藏國」的想像, 只能在西方借助這些知識工具完成。它們最符合本尼迪克特·安德生所說的「想像的共同体」。按照他的說法, 現代「民族-國家」是由報紙、文學作品這些現代的「印刷資本主義」催生的。它們, 為同質化的、空洞的「民族-國家」的時間和空間範疇填充了養料。然而這只是西方對關於西藏的知識的追求的副產品, 西方人所根本關心的並不在此。

四 文化

或者由於政治立場的原因, 或者因為經濟的原因, 這些報紙、典籍不可能都出現在中國或者西藏流亡政府任何一方的圖書館。我仍然清楚地記得, 1996年, 我收到美國兩位學者朋友給我郵寄來的一本英文書《天鵝是怎樣到湖上的》, 這本書講的是佛教怎樣傳到美國, 其中包括藏傳佛教。在過海關的時候, 被扣留審查; 經過一段時間以後, 得到通知: 審查最後的結果是沒收。當我追問原因的時候, 被告知書中某處使用了「1959年後, 中國跨過金沙江入侵西藏, 屠殺了100多萬藏人」等不符合歷史事實的提法。美國學者有的甚至連西藏在哪兒都不

知道，自然有他們的局限和偏執；但是我提的問題是：這樣的作品，包含大量資訊而不是這一兩處不符合中國政府立場的提法的作品，怎樣才能和一個胸懷天下、需要了解「天下」大事的中國讀者面前？難道我們整個民族都不追求知識而比一兩個美國學者更偏執，以至於需要通過沒收來實現嗎？難道整個民族都會被這一兩處偏執的提法所誤導，而不去攝取書中大量的知識嗎？誰來負責認知和知訊整個國家和民族呢？是一個和政府體制高度認同的、對關於西藏的知識了解並不全面的小群體嗎？馬克思所說的那句話「一旦真理的陽光照射在這塊土地上」還正確嗎？我在這些問題面前顯得空前的無知。但是這些問題使我想起中國共產黨取得革命勝利的三大法寶之一的「群眾路線」：「發動群眾、依靠群眾」，我覺得在藏學研究領域，這句話的真理性仍然有效。

在經濟先於教育、「文化」等這些新時代政策面前，教育和「文化」被當作沒有經濟效益的領域，被放到次要的位置。中國的許多圖書館，大學圖書館，各級公共圖書館等，或者成了領導和正式職工家屬養老的地方，或者成了安置無法謀生者的場所：圖書館是一個剩餘領域。在這些人面前，常見的情況是：讀者是老二，他們是老大。他們當中的許多人專業技能之差，缺乏敬業精神，自不待言。多年前我曾經在北京一家大學圖書館準備閉架借閱一本我特別需要的關於印度哲學的英文書，管理人員去找尋以後告訴我沒有找到，她很負責地推薦我借其他幾本中的一本：因為它們都在架上。聽到她的答復，我非常茫然，一時間不知道甚麼叫做「研究」。

新政策的另一個產物，是不少圖書館根據閱讀量來採購圖書和決定圖書的去留。比如說，有一種非常特別的比如說某個地方的報紙，比如《甘南報》，但是因為一兩年都沒有讀者碰過，圖書館就考慮不再訂閱：這樣做沒有經濟效益，明顯是浪費錢嗎。把存儲知識的圖書館當作經濟領域的一部分來衡量，這和我們這個文明古國關於典籍的珍惜傳統形成截然相反的對比。我們何時走到了這個地步呢？且不說相當多的圖書館管理員對包含著寶貴資訊的書籍視若糞土：在一個擁有世界上人口數最多、高達三、四億的民族當中，專業圖書的銷量只能在數百冊到一兩千冊；這對一個號稱有著五千年文明的古國，是一個莫大的諷刺。

從表面上看，立場和經濟這兩者似乎也是這些報紙、書籍和知識能出現在紐約這個至為繁忙的都市的原因。但是，如果沒有一種原生的對知識的訴求，洛克菲勒基金會當初也不會拆鉅資贊助華大的西藏研究專案。對知識的追求，是近代西方科學產生以後才膨脹起來的，並最終獲得一種支配社會的霸權。知識，按照培根的說法，就是力量。是做甚麼的力量？根據我的觀察，除此之外，還有一個更為根本的文化上的原因，那就是美國的基督徒（Christian）希望認識信仰藏傳佛教者的一切奧秘。西方基督徒在這個奧秘面前已經等待了三百多年的時間，他們對藏傳佛教已經急不可耐了。

七世紀，當耶穌會傳教士來到西藏阿裏的古格王朝，他們迫切地學習藏語文，佛教經典，翻譯宗喀巴的《菩提道次第廣論》等作品，他們想知道宗喀巴到底是不是因為受到了一個耶穌教信徒的不完整啟迪才對佛教進行了不徹底的改革。他們想知道六字真言的確切含義，為的是能和僧侶的辯論中佔據上風，從而徹底地批判偶像崇拜，皈依那些「迷途的羔羊」。「知己知彼，百戰不殆」，他們真正地做到了這一點。

二世紀以後，關於香格里拉的想像成為西方人的一個無法割棄的fantasy。1933年，當希爾頓的《消失的地平線》出版以後，它所提供的天堂似的「香格里拉」迅即引起厭倦了戰爭和對天堂感到失望的西方讀者的狂想。在這裏，沒有賦稅、人的壽命延長到數百歲。想想美國人通常所說的，「在美國有兩樣東西是任何人都無法逃避的：納稅和死亡」，香格里拉是何

等的誘人啊？經過弗蘭克的電影改編，「香格里拉」被賦予宗教的意涵：香格里拉最後要實現的是「基督教的倫理」。西藏到底是不是香格里拉？它能不能替代已經被相當多的西方人放棄了的「天堂」概念？還是像電影裏主持香格里拉、來自歐洲的大喇嘛所講的，最後是基督教倫理取代佛的香格里拉？1959年以後，當數萬流亡藏人來到印度的時候，美國一個教會組織迅即在他們當中開辦了一所教會學校，讓藏人兒童學習英語、聖經和藏語文。剛獨立不久的印度民族政府對美國教會非常警覺，在三年後關閉了這所學校；關校之前，該組織從學生中挑選了10名兒童送到美國繼續接受教育。他們當中的一些人至今仍然記得最初美國人讓一定得學習聖經的故事，並且頗有揶揄。你可以想像從背誦文殊菩薩經到讀聖經之間的巨大差異。

相對於宗教的這個終極目標，支援流亡政府和中國政府進行關於西藏主權歸屬的論戰，只能看作是西方文化中附帶的、工具性的目標，儘管這種論戰追比西歐的近代關於國家的政治理論：一個民族一個國家；同樣正確的是，這些知識儲備也為西方文化反思他們對於西藏的認識正確與否和反思流亡藏人和中國政府提供的解釋正確與否提供堅實的基礎。這也才有《想像西藏》（Imagining Tibet）這樣精彩的論文集、《作為宣傳的歷史》（History As Propaganda）、《建構新中國的藏人佛教徒》（Tibetan Buddhists in the Making of New China）問世。無論怎樣，關於西藏的知識已經不能不納入一個追求完備的過程：在這裏一切都必須服從於理性，不允許任何神秘化、隱秘化。神秘和隱秘只屬於天堂裏的上帝，不屬於上帝在地上的人的國。所以，西方人用科學的理性對待非西方的知識：思考然後行動（think and act），而把信仰歸於他們的上帝：觀望然後祈禱（watch and pray）。

我絲毫不懷疑Gene Smith等人熱愛藏傳佛教的真摯情感。和他一樣對藏傳佛教、藏文化倍加鍾愛的西方學者還有很多。正如人類學家戈爾斯坦所說的，他本人所做的研究並不是反對西藏獨立，也不是支持西藏是中國不可分割的一部分。都不是。他要做的是：無論西方人怎樣想像西藏的將來，他們都應該知道西藏過去的實際狀況是甚麼樣子：他追求真理。

五 知 識

東方文化裏是不是存在一個「知識」的概念？

說到「知識」和「科學」，我很清楚兩者都是西方的，尤其是歐洲的產物。但是僅僅看到這一點是不夠的。遠遠不夠。這是因為，兩者後面的文化意味著它們是不可移植的，如果不整體地移植該文化的話。這一點已經為相當多所謂的應用人類學的經驗所證明。

如果我們只考慮歐洲文化內部的「知識」和「科學」，那麼，有一點是相當清楚的，那就是它們產生於基督教（Christianity）文化的肌體當中，追求「真理」、「知識」和「科學」是得到居於文化核心的信仰體系所准許和容納的；儘管從哥白尼、布魯諾以來的「科學」與教會機構之間的衝突不斷，這並不表明二者就是你死我活的關係，而是包容、共存和互生的關係。看到這一點有助於我們重新認識歐洲和西方，以及中國五四運動以來的偏激的、你死我活的反傳統運動。實際上，中國「五四運動」及其所代表的偏激思維好比一個病人在病痛的當兒順手抓了一劑藥，根本不管是不是妥當。這劑隨手抓來的猛藥，它的全部藥效只有在半個世紀以後才顯示出來其「威力」來。在對待信仰與知識的問題上，我們確實喪失了一個把握歐洲文化的總體視角。

近代以來歐洲文化內部的知識生產已經和「個體主義」（individualism）和個體化

(individualization) 進程密切糾纏在一起。歐洲風格的「資本主義」和工業化甚至也應該放置到這個背景下去理解。而它們合作的結果，就是摧毀了傳統意義上的社區，個體已經不再被看作社會關係的交合點。富科所討論的性史，以及富科本人的性經驗史，只有被看作西方近代以來一個不斷消解神秘和隱秘的歷程才是合理的。根據路易·杜蒙的看法，「個體主義」在近代被賦予了權力，發生轉型。它伴隨著「女權主義」、家庭的重新定義，正如人類學家David Warren Sabean在一個德國小鎮 Neckarhausen 從 1700到1870年的歷史中所發現的那樣；「進化論」是這些知識的直接結果：從人體的直立行走走到社會進化。更進一步，知識推進到身體的每一個部位，如富科所說，只有在屍體面前才止步；而在這個時候，知識直面的就是上帝了。

在他們看來，上帝是無須論證的：知識的終點就是信仰。上帝正在知識的終結處招手。對於處於東西方中點的伊斯蘭來說，穆斯林所確認的也是這一點：萬物非主、唯有真主；智慧，也就是認識到真主的存在，產生於知識的終結點。

從這一點看來，知識和信仰，只能是後者包容前者，高於前者；反之不成立。無論怎樣，歐洲文化內部，以及作為該文化延伸的美國文化內部，二者之間的關係就是這樣被界定的。離開了這個界定，我們無法很好地理解「知識」和「科學」；離開了這個界定，「知識」和「科學」就被神秘化或者妖魔化了。這種情況在非西方的許多留學西方的知識份子當中普遍存在，「知識」和「科學」乃至「民主」被神秘化或者妖魔化為指導他們變革自身社會的「靈丹妙藥」，同時也是論證他們的合法性和特殊地位的有力工具。

流亡藏人捲入西方關於西藏知識的過程，是一個雙方尋找理查·懷特所說的「中間地帶 (Middle Ground)」的過程。許多僧侶為了將佛法傳入西方，不得不放棄傳統的教學和師徒關係；有的甚至被改造成為生命科學、認知科學、精神分析學、瑜伽修行、綠色、生態佛教等；將1959年前的西藏改造為「香格里拉」等。西方施主是在這個過程中獲得的，這也算是對僧侶們弘法的一個回報：結果就是一個佛法的世界在更大的地理空間範圍內的擴展。這是許多僧侶在1959年以前未曾預料到的，也是被大多數人忽略的。

「流亡」不是一個很好的詞，它很容易將流亡藏人的狀況和其他地方發生的流亡族群等同起來，只看到西方文化借此機會對藏人的同化；這個詞的問題就在於忽略藏文化、藏傳佛教借此機會成功地擴展到全球區域這一面：這是歷史上從未有過的業績。他們的力量不是削弱，而是擴充和加強了。

新中國政府對關於西藏的知識的掌握和控制從四十年代末就開始了。五十年代以後，關於西藏的知識更是在政治領域內被大量運用：這些知識或者來自於前朝民國的學者，或者來自歷屆北京政府及其下屬的檔案：檔案是具有法律效力的官方檔，它不同於圖書館藏書，因此對檔案館的管理是最為嚴密的。

與歐洲關於西藏的知識同樣偏頗的是，在中國，關於西藏的知識受到權力的強有力的塑造。但是，在文化背景上，我們是根據甚麼來參與這個知識的塑造過程的呢？是不是我們也有和歐洲人相類似的知識和信仰的關係呢？

這個問題提醒我們關注近代以來漢人的轉型過程及其結果：這就是政黨領袖取代世襲的帝王；被賦予武力意涵的權力取代文化的朝貢；可伸縮的帝國邊陲被限定為密不透風的國界；來自於歐洲內部的無神論結合傳統當中微小的一部分的不注重神的思想，獲得顛覆性的改造社會的力量；國族主義的、並且是相容民族主義的進程。按照安德生的分析思路，傳統宗教

被淡化以後，新生的替代力量就是想像的共同體：民族主義。

可以說，如果有神秘性和隱秘性一說的話，那一定是和這個轉型連接在一起的：民族－國家的塑造。知識必須服從於這個新的「神靈」。這個新的神靈不需要對知識的全面把握，它只需要有利於建構新神的知識；在知識終結的地方，就是國家和相對應的國族：這裏不需要思考，只需要一種潛移默化所帶來的同質性認同，或者信仰。

六 明 天？

我差不多是沿著一個文化遭遇的分析路徑旅遊了一周，該回到11世紀了。我被邀請來恬添西方文明關於西藏知識的一席；可是我更多地領略到這個文明帶給我的震撼。

對非西方而言，現代歐洲模式的「民族－國家」是不是一個放之四海而皆準的普遍真理？顯然不是。二戰以來的社會問題已經揭示了這一點。至於現代性，它只是一個短暫得來讓人來不及呼吸的時代。和一些睿智的現代學者所悲觀展望的西藏問題「無解」的未來不同，我提出的「有希望的」未來就是回到我們文明的智慧，回到藏漢民族間數千年的往來關係和他們處理這些關係已經取得的、但是一度被現代性所拋棄的成就。

為甚麼要回到歷史和文明？近代以來的西方人喜歡從沒有歷史的角度看待非西方的「原始人」；用東方學去看待有歷史的「東方人」。可是忽略了當地人他們自己是怎麼看的：等級、文明，這個世界和這個歷史。

同樣是宋代，這個被許多史學家當作「積貧積弱」的王朝，卻恰恰編寫出輝煌一時的關於歷代王朝的知識的百科全書，譬如《冊府元龜》、《文苑英華》、《藝文類聚》、《通志》、《資治通鑑》、《續資治通鑑長編》和《資治通鑑綱目》等，寫出探尋異域的《博物志》、《青唐錄》以及載錄有各地異文化面貌的諸朝會要等著作。關於藏人的知識正是蘊藏在這些著作中。一方面我們用天下的心態看待、包容藏人文明作為「他者」的存在，另一方面又覺得他們不夠漢人那麼「文明」：這種對反的心態造成關於藏人的知識在十一世紀空前膨脹。可以說，十一世紀的北宋是清代以前漢文明關於藏人的知識最完備的一個時代。

滿人主導的清王朝被顛覆後，漢人主導的中華民國走上一條民族主義的道路。在這場基於「民族化」過程帶來的民族和國家的狹隘化面前，關於藏人的知識已經被粗暴地蹂躪。十一世紀的漢藏曆史告訴我們，「和諧」可能是漢人重新走向「天下」的知識的時代：包舉宇內之志、囊括四海之心，正如漢代範滂受命以清詔使案察冀州，「登車攬轡，慨然有澄清天下之志」。在這裏，對「天子」所代表的「天」的指認和對「天下」的關懷，將重新包容和管理「知識」，並被「知識」所塑造。新知識份子不再用經濟效益來決定「知識」和「話語」的生產，而是關注這種「知識」和「話語」跟天下的關係：他們的立場將是天下的知識和話語，以及知識和話語的天下。

陳 波 1989-1993年就學四川大學歷史系本科；1996-1999年中央民族大學藏學系民族學碩士；2000-2004年北京大學社會學系人類學專業博士。2004年至今就職於四川大學歷史文化學院、中國藏學研究所。2005-06年美國北卡羅萊納大學、杜克大學訪問學者。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第五三期（2006年8月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。