

西藏學的誕生——
兼述基督教徒所看的西藏佛教

許明銀

提要：

西藏，從旅行者的資訊報導，進而認識到它的佛教價值，最早為外面的世界得知的，意外地是西歐的天主教傳教士。可以說最早的西藏學學者，也是天主教的神父們。本文從 13 世紀的東西方接觸開始，敘述到 19 世紀末；尤其是現代西藏學鼻祖的喬瑪（1784-1842），是值得今日西藏學界和佛教徒景仰之大學者。由於天主教的神父們和他的努力，使世人逐漸曉得西藏學和西藏佛教在整個佛教之重要性。



關鍵字：西藏學、西藏佛教（藏傳佛教）、喬瑪

**The Birth of Tibetology and Tibetan Buddhism As
Christians Saw It**

Hs Ming-yin

一、前言

近年來，有關西藏的資訊急速地豐富起來了。不僅有電視和照像集的介紹，而且也能夠藉著展覽活動等演出看到藏人的風土民情等等。當然，在這些企劃中，相關者努力透過各種的解說等，儘可能做到不落入膚淺的觀察；儘管如此，卻總是覺得不充份的。不過，從視覺所得到的資訊，無法超出旅行者的印象之外。即使再怎樣地出色解說，也無法補足本人再呈現於當地的體驗。在當地動用眼、耳的感覺器官極為細心地收集資訊，即使能夠再呈現一切，但是從長期滯留該地精通內情的人看來，在某方面仍出現有欠缺均衡之處。當然，從當地的藏人看來，或許也有很多不能夠信服之處；那只要不是毫無道理的誤解，或許可以考慮為觀點的不同所致。但是，實際上不參考那些的歷史上原委，或不參考透過照像機角度無法得到的背後之事體，就會常有損害資訊內容本身。

今日大多數國人對西藏的理解，大抵是二次大戰前西藏學的知識，或是清代以來不變的、陳舊的漢人的資訊，或是碰見由流亡在印度的西藏人所做的攙雜謠傳、傳說、信仰的歷史之解說；加上藏族文化圈自成一體系，與漢族文化圈不分軒輊，由於語言、文字、文化的不同而形成隔閡；一般人總以為漢人文化偉大精湛，不屑去了解學習藏族文化，甚而佛教徒也以漢佛教博大而自豪，在這樣的環境之下，不去虛心傾聽甚至於去看書研究，也是極其自然的事了。

二、西藏學的由來

西藏學（Tibetology）這個名稱，也許大家聽起來不怎麼熟悉。或許也可以說，它是針對不出現在照像機視野的西藏之研究。因此，剛才提到來自旅行者的資訊而發展下來的，其實是這門「西藏學」。一面弄清楚各式各樣資訊的來源，一面綜合西藏地方的各種情形，在與四周各地方的情形之關係中，分析、綜合藏地和藏族扮演什麼角色之意義的，便是這門學問。

西藏人開始使用文字，的確可以說是在七世紀的前半期；比起日本人平假名實用化還要早二世紀。而且關於自己的歷史，寫下了各種的史料。在二十世紀初，出土了從敦煌洞窟中所發現的敦煌文獻。這龐大的文獻群中，僅次於漢文文獻的，便是西藏語的文獻。敦煌其實從 786 年到 848 年被西藏人所占領，所以這時代的西藏人，有關統治該地區的所有文書使用了西藏語。它也留下含有書寫自己文化的史料。閱讀這些資料時，可以弄清楚中國與西方諸民族當時如何接觸的重要線索，補充兩《唐書》正史的不足。此外，敦煌文獻也有西藏語的各各時代的各地方記錄，因此，使用這些資料可以得知西藏語本身的變遷，或是在語言學上可以調查與緬甸語等的關係。或是很受世人注意的西藏風俗，其起源之一的古代位於中亞的女國，最近的研究成果得知，該系統的部族與吐蕃古代王家的祖先締結婚姻關係，故期待著那方面的新的研究。

在那樣的各種研究領域當中，特別重要的是在 13 世紀初（1203 年）從印度幾乎消失的佛教傳統，在這西藏的國度留存下來。這佛教在 8 世紀後半期到 9 世紀前半期的大約 60 年當中，從印度接踵而來的佛學巨匠們，在該地使佛教紮下了根。當時，正確地以一句話可以說，以完整的形態翻譯成自己固有的語言，將印度佛經傳至今日。進而西藏人按照獨特的見解，以極其邏輯上的形態（明因論式）整理該佛教的各種教理，使其發展下來。藉著這樣的西藏佛教的研究，至今只能給與若干點的形態之印度佛教傳統，針對某個時期以後就能夠以線的形態來加以追溯。因此，與中國、日本個別發展的佛教之比較亦成為可能。結果就能夠深入問題本質的各種研究。在這種情況之下，今日歐美的佛學幾乎是以西藏佛教學者為主軸，開始推出新的發展。日本的佛學界步入歐洲現代佛學研究的後塵也有 130 多年的歷史，整個佛學的研究論人材、數量，可謂在世界上首屈一指；而最後發展的西藏學研究，在日本國立大學，西藏佛學講座或系、所連一個也沒有，但是戰後這三、四十年的努力，其質、量亦是相當驚人可觀的。反觀擁有佛教傳統的我們，國立大學自不用提，連佛教系大學或佛學院、研究所，亦視而不見、付之缺如。長此下來，我們在世界佛教學界的傳統中將扮演什麼角色？不懂且不理會

後期印度佛教直系的西藏佛教，是否為佛教徒之應有態度？如此是否懂得整個佛教？這樣的修學是否有了偏差？這些疑惑不安，與對我們漢人福報的淺薄，不得不先吐為快的。

針對這西藏，從旅行者的資訊，進而到佛教的價值，最初為外面的世界所知的，意外地是天主教的傳教士。可以說最早的西藏學者，也是天主教的神父。這件事，底下擬加以介紹。

三、自古以來知道西藏的中國、日本

外國人知曉西藏，似乎仍舊以漢人為最早。在唐代的《通典》書籍內，寫著：「隋開皇中，其主論贊率弄贊，都西疋播城，已五十年矣。」這隋的開皇年間（581-600）是6世紀末的事情。又，記述西藏的最早書籍，仍舊是漢人所寫，道宣在650年成書的《釋迦方志》。其中，寫著西藏位於何處，以及去西藏的路程。634年，把西藏組織成王國的人物松贊干布（Srong btsan sgam po, 581-649）首次向唐遣使，要求公主的出嫁。如此，與唐朝開始國交，故以後的情形，漢文的歷史很詳細地記載著各種資訊。

把西藏的古代國名稱做吐蕃的，也許是在646年以口述《大唐西域記》的玄奘三藏為最古老。吐蕃的名稱在日本也意外地早為人所知。《續日本紀》卷19，孝謙天皇（天平勝寶六年正月）丙寅條，有遣唐副使大伴宿彌古麻呂的歸期報告，出現此名字。這是公元754年的事情，在這前一年的正月，於唐宮廷的朝賀席上，吐蕃的使者和日本的遣唐使同席。當時，新羅使者和日本遣唐使爭席次，結果日本的遣唐使坐在東側的第一席。此時，西側的第一席就由吐蕃的使者坐下。這裏可以看出，至今日本人永遠不變的爭第一的民族性。同樣，如今接觸到西藏的景物時，我們則百感交集、憐惜不已；可是當時的西藏，是與大唐帝國持續作戰，拖到將近100年的軍事大國。

會見日本遣唐使大約10年後的763年10月，吐蕃軍占領長安長達兩週之久，立皇帝、改元、行大赦後撤退了。外敵占領長安，這是空前絕後只有這一次，所以可知吐蕃是相當了不起的軍事大國。有趣的是，在日本平安朝（794-1192）末期傳來記載西藏位置的地圖。這地圖寫著西藏文字，吐蕃分成Po與d記載。正確的拼字是Bod（ ）。這地圖不怎麼顯眼，不過是很珍貴的。最起碼至此，日本應該知道吐蕃的。但是，那以後到江戶時代（1603-1867）後期，似乎未意識、傳述西藏了。不過，記述西藏人的見識，在《羅漢圖贊集》的十八羅漢繪贊內。

四、西方所傳的奇異的西藏

在西洋提起西藏，比中國和日本都還要晚，必須等到13世紀。不過，若是以托勒密（Ptolemaios Klaudios）的《地理書》作為問題時，將更為古老；只是它還沒研究，是否真地指西藏，不清楚。

蒙古的成吉思汗歿後的1236年，蒙古軍開始遠征歐洲。遠征軍在劫掠匈牙利方酣之際，傳來太宗窩闊台汗（1186-1241）的死訊，於是命令遠征軍返回。歐洲的其他各國死裏逃生，時間是在1242年3月。

第二年，登上羅馬教皇座位的英諾森四世（Innocent IV，1243年—54年在位），

相信當時的傳聞，在蒙古的大王、大汗處有基督教徒的司祭，擁有王國的約翰長老（Prester John）；若是有這樣的人物，心想曉諭勿再進一步蹂躪基督教徒，使蒙古人改信成真正的基督教徒，乃決定在他們的跟前派遣傳教士。其中一人，抵達靠近和林（Korakorum）的定宗貴由（1206-48）夏宮的，是普拉諾·迦爾比尼斯的喬凡尼（Giovanni de Plano Carpini, 1182?-1252）。英語式的稱法，是普拉諾·迦爾比尼的約翰（John/Johann de Plano Carpini）之修道士。這是 1246 年 7 月 22 日的事情。這位修道士屬於聖方濟會（Franciscan），他留下《蒙古人的歷史》（Istoria Mongalorum）的報告書。這部《旅行記》內，首先出現類似西藏的名稱，被稱做 Buri-Tabeth。茲依護雅夫博士譯文，引述相關段落如下：

「Buri-Tabeth 的住民是異教徒，具有非常不能相信的，不！其實毋寧說是具有奇怪的習慣。亦即，某人的父親死時，集合該全家人將其屍體吃掉。這是我們作為事實所聞的。」

繼迦爾比尼的約翰修道士之後抵達蒙古地區的，是法國人，同樣是聖方濟會的修道士喬姆·杜·盧布魯克（Guillaume de Rubrouck, 1220-93?）。英語式的稱呼，是盧布魯克的威廉（Wilhelm von Rubruk

）。他攜帶了法國國王路易九世（Louis IX, 1214-1270, 1226-1270 在位）與英諾森四世的親筆函，這是希望傳佈基督教，與帶有對歐洲希望帶來有利結果的淡淡期待之旅行。這人在 1254 年 1 月，到了和林南方的憲宗蒙哥汗（1208-59）之冬住地，在該年的 7 月踏上歸途。這位修道士留下對路易九世的報告書，所謂的《盧布魯克旅行記》（Itinerarium），那裏面也介紹了西藏，同樣以護雅夫博士的譯文，敘述如下：

「在唐古特人（西夏）的旁邊有帖伯特人（音譯），這人們在以前有雙親死，食其肉的習俗。這是來自為人子之情愛，除了自己的胃之外，是基於不造雙親之墓的觀念的。但是因此一習俗，故招惹所有人士的嫌惡，所以今日那種事已經革除掉了。不過，現在仍然以雙親的頭蓋骨做漂亮的酒杯。那是藉此飲酒，即使在盡情歡樂之際，也不忘記死去的雙親之故。這件事是從遇到帖伯特人的人那裏聽到的。」

這與前述約翰修道士所傳相同，所不同的，以前不只是父親，且吃掉雙親的肉。現在不吃，不過認為以前曾經如此。

出現在威廉修道士之後的，是有名的威尼斯商人馬哥孛羅（Marco Polo, 1254-1324），在 1274 年的夏天，到達了元的忽必烈所在的上都。但是，關於西藏的資訊，在有名的《馬哥孛羅遊記》（Le divisament dou monde=Il Millione）意外地貧乏，雖有一些著墨，但在說些什麼？很難以理解，故這些不作為問題。進入 14 世紀之後的事情，仍舊屬於聖方濟會修道士的波爾德諾聶的歐多里哥（Odorico/Oderico da Pordenone, 1286-1331），在 1316-30 年之間旅行東方各國，留下了《東方旅行記》（Elogio storico alle gesta della Beato Odorico）。他的地理上的記述，一般認為比起前輩的記述來一樣地差。不過很具體地寫著西藏，因此，甚至於被認為此人實際上可能是最早訪問西藏的西洋人。現在試以家入敏光氏的譯

文，介紹有關西藏的部分。

「中心的首都，是黑色和白色的城堡，其所有的通行道路都鋪上混凝土。這都市的任何人不能殺傷人或動物，那是在該地崇敬他們所崇拜的偶像之故。在這都市住著 Abassi (Bakhshy)，亦即住著以他們的話稱呼的教主。他是全異教徒的教主，依照他們的方式，他把在該處所擁有的一切恩惠施捨給他們。」

有關中心的首都，不論東洋或西洋任何的書籍在引用此時，都說明它是拉薩，這是完全錯誤的；其實是指當時後藏(藏)政治中心地的薩迦。當時別說達賴喇嘛，就連他的宗派格魯派也還未形成。不用說，布達拉宮等建築物要待到十七世紀後半期才出現在地面上。Abassi 是寫漢字博士的訛化，它是被稱做 Bakhshy (博士) 的教主，其實是元朝的帝師。1260 年以降，在後藏的薩迦款氏 ('Khon) 氏族歷代擔任這帝師的職位。現在薩迦寺現存的南寺外壁與佛殿的圍牆，以及一些民家住屋，塗著赤、白、藍的石灰，而院內是石疊。在這都市人們不殺生是當然的事，此乃遵從佛陀的教說的。在這些記述之後，出現很有問題的描述。

「再者，此地遵守著底下的特別的風俗。亦即，若有人的父親死亡時，他的兒子或許要這麼說：我想祈求家父的冥福。因此，他招待祭司、修道僧以及其他所有的音樂師，與鄰人、親族等。於是，他們很高興地與此兒子一齊送殯。在那裏準備一個大桌子，在那桌上，祭司砍掉兒子父親的頭，其後把這個腦袋給與這兒子。然後，兒子與伙伴們大家唱歌，為亡父念誦很多的祈禱，接著，祭司切細死者的全身，那結束後，他們為了兒子的父親，一面念誦祈禱，一面伙伴大家返回街上。於是，後來鷲與禿鷹從山上飛來分別抓住肉片帶走。然後大家大聲這麼地喊叫：請看！曉得那位父親是聖人。因為飛來神的使者，將他送到樂園去了。這麼一來，兒子認為自己要受到得大的尊敬的。因為他的父親由神的使者，亦即由那些鳥兒，受到此般榮譽而被帶走了。因此，兒子立即抓住父首，烹調而食。兒子以頭蓋骨或頭骨作成一個酒杯，且以此酒杯，兒子及其全體家人，以虔敬的心飲酒紀念亡父。據他們所言，由於這麼做，是他們對亡父表示很大的崇敬之故。此外，在他們之間盛行著很多的沒有常識的、令人作嘔的事情。」

這裏，任何方面都是不怎麼好的報告。不過，這文字是在敘述西藏有名的鳥葬，亦即漢人俗稱的天葬。當然還是不正確的，例如：屍體的解體，自古以來親人是不參與的。大體上一般認為，高興被鳥吃得一乾二淨，表示死者捨身、慈悲行，而相信解脫趨往善趣的。至把頭顱帶回而食，迦爾比尼的約翰提到了，盧布魯克的威廉認為是過去的惡習，訂正為現在廢掉只製作酒杯。至此，從「以前吃雙親的肉」之盧布魯克的威廉講法，限定在父親的頭上；不過，仍舊要吃掉，而該酒杯為了追憶雙親被保留在家裡。

這樣的習慣，自古以來在通曉西藏情形的漢人報告內，連隻字片語也找不到，而且在以後的歐洲人報告內也沒有。或許西藏的密教徒，使用人骨作成法器，那是在宣說藉著使用人骨，勸戒不忘無常的。這在密乘的繪畫上，與在現實上常看得到，進而頭蓋骨以梵語的 kap la 被提及，隨處也能看得到。今日在台灣的西藏文物店，是否有販賣頭蓋骨則有待查證。若說一般家庭為了追憶親人，吃死者的

肉或保存頭蓋骨，對西藏人而言古往今來是不曾有的。因此，這種由傳聞而來的資訊是非常危險的。在這以後有關西歐人對西藏的報告，就要等到 17 世紀了。到了 17 世紀，開始活躍的是耶穌會人士。

其實前述的人士，特別是先前二位報告認為，在契丹（Kithai 或 Cathay）有聶斯托里教（Nestorianism）教徒，與異教化的基督徒。這契丹的名稱指中國北方一帶，而將迦爾比尼的約翰和威廉的記述試著比較時，該契丹的基督教徒和異教徒化者，是唐古特，也就是西夏。進而從「不留鬍子」，或「穿著藏紅色僧衣」，或「有某種的閉關者住森林·山中，過著不能想像的生活，遵守著嚴格的規律」等等的記述，故由這些特徵看來，可以推測出是西藏系的佛教徒。因此，17 世紀當時的耶穌會人士想到當地尋找這些人們的子孫，希望從變形的基督教導正到正統的天主教義，故即使燃燒起宗教的使命感前往西藏傳教，也是理所當然的事了。

五、扎布蘭的教會

爲了這目的，第一個舉出名字的是葡萄牙人，耶穌會神父的安東尼歐·德·安德拉得（Antonio de Andrade, 1580-1634）。他在 1624 年 3 月從亞格拉（Agra）出發，通過加瓦爾（Garhwal）的首都斯利那加（Srinagar），在酷寒當中，嘗盡筆墨言詞難以形容的辛勞，追溯恒河上源翻越山頂。在該年的 8 月抵達了西藏西部的中心地扎布蘭（rTsa brang/brangs）。他在這年向上司寫的報告，1626 年在里斯本出版，題做 *Novo Descobrimento do gram Cathayo*（大契丹的新發現），不久被翻譯成各國語言。

在這安德拉得之前，安東尼歐·蒙塞爾拉帖（Antonio/Anthony Monserrate）神父報告著，「在喜馬拉雅山脈的那邊有基督教徒」的情形。這是有名的研究，在題做《旅行中亞的初期耶穌會修道士們》（C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, The Hague, 1924）之內，由著者威塞爾斯神父加上注釋。

安德拉得進入西藏，與後到的馬諾葉爾·馬柯斯（Manuel/Manoel Margues, 1596-1641）會合，於 1624 年 8 月到達扎布蘭，見了古格王札西札巴德（Khri bKra shis grags pa lde），古格王不知爲什麼，倒是與王妃熱烈地迎接這西洋人，立即允許傳教。瑪那山頂不久因季節惡劣，無法通行，所以馬上請求允許回國，王以第二年再來爲條件允許了請求，安德拉得步上歸途。第二年（1625）8 月，他伴同貢札雷斯（Gonzales de Sousa, 1589-1633 以前）神父和馬柯斯修道士再度返回扎布蘭。這時發出的報告，安德拉得如下提到：

「有名的 Cathayo 不是獨立的王國，而是被稱做 Cathay 的大城鎮，是很靠近漢土（中國）地方的首都。據說是由索坡斯（Sopos）的大王所統治。」

這使人看出對契丹的希望。這裏提到的「索坡斯」，或許是來自以西藏語將青海到黃河流域一帶的蒙古人，發音做「索坡」（Sog po）的。不過，扎布蘭的宗教到底看不出有基督教徒的跡象，只看到宗教儀式的外表上的類似。

1626 年 4 月，在扎布蘭舉行教會的破土儀式，8 月在扎布蘭的宗本（rDzong dpon，等於今日的縣長）家附近，首度在西藏完成安上十字架的建築物。不久，從印度派遣了三位神父。第二年，位於遙遠北部日土（Ru thog）城鎮也設立支

部，派遣了安東尼歐·佩列利阿（Antonio Pereria，1596-1637）。安德拉得的名字也傳到拉達克王與後藏的藏王噶瑪·登窘旺波（Karma bsTan skyong dbang po，1606-42）的跟前，安德安得本人提到，在這一年，自後者稍來了招待的書信。安德拉得在1630年以前，自扎布蘭被召回印度的亞格拉。這以後，古格王被拉達克王獅子尊勝（Seng ge rnam rgyal，1616-1642 在位）的軍隊包圍而投降了。王與叔父的善慧智光（bLo bzang ye shes

'od）一同被帶去拉達克。報告說由於這戰爭，400 位的基督徒煙消雲散了，而古格王接受洗禮的事實是沒有根由的。當時五位神父在扎布蘭遇難了。安德拉得知悉這大事件的發生，派遣阿傑威德（Francisco de Azevedo，1578-1660）到當地。阿傑威德神父抵達扎布蘭時立即想前往列城（Leh），雖不容易出發，但是抓住機會一番辛苦之後，以歐洲人的身分首先進入拉達克。會見王的阿傑威德，意外地輕易得到允許，在扎布蘭與日土，進而在列城傳教。而且在1632年初，通過從列城到旁遮普的通商路，平安地回到亞格拉。可是到第二年正月，所得到的消息說是，住在扎布蘭的五位神父，被置身禁閉的狀態。安德拉得無法置身度外，親自要前往扎布蘭；不過，在出發之前突然去世，時間是在1634年3月19日。當時是54歲，據說是被毒死。

以後有寇列斯馬（Null 隳 Coresma，1600-50）神父，盡各種努力要重整扎布蘭的教會，不過沒有成功。到了1640年，最後的指望被派遣的是最初訪問此地的馬柯斯修道士，和馬爾匹吉（Malpichi）的義大利人神父。二位越過瑪那山頂，好歹要抵達扎布蘭時被捕了。馬爾匹吉逃回到亞格拉，而馬柯斯則成了囚犯。這以來，在異鄉白白地等待救援的他，1641年8月和10月的書信抵達了印度，以後未能聽到馬柯斯的名字了。

六、耶穌會神父進入前、後藏

扎布蘭的興趣尚未完了，在同一時期，同樣是耶穌會的葡萄牙人神父，從不丹進入後藏。1627年3月25日，斯鐵方·卡謝拉（Estevl 綏=Stephan Cacella，1585-1630）與喬安·卡布拉（Jol 綏=John Cabral，1599-1669），在不丹的首都巴羅（Paro；sPa gro）踏上足跡。當時，孟加拉人把這塊地方稱做伯旦塔（Bhotnta）。這是西藏的邊緣之意，是今日不丹名字的起源。西藏人把這國家稱做「'Brug」（龍）的國家。在前藏的羊卓雍湖（Yar 'brog g-Yu mtsho）西南有主·熱（'Brugra lung）的地方，且有自該地得到名稱的主巴（'Brug pa）的一宗派。當時的不丹國王，是主巴活佛的語自在尊勝（Ngag dbang rnam rgyal，1544-1651）候補法王，他與那時的藏王噶瑪·圓滿尊勝（Karma Phun tshogs rnam rgyal）不和，在1616年進入不丹，與當地的有力人士巴舅氏（Pa 'jo）結合，變成統治者。

卡謝拉神父們在1627年4月10日，見到的33歲達磨羅闍（Dharma-r ja，法王），應該就是語自在尊勝。卡謝拉對此王有提到有趣的報告，認為此王是苦行的人物，只吃牛乳和水果，他雕刻於梅檀的佛像，是很巧妙的造形，繪畫的本事也是一流的。某個時候，讓他看大天使拉斐爾（Raphael）像時，他說想臨摹馬上就開始描繪了。卡謝拉也提到，此法王與藏王爭 而離開了熱 。

卡謝拉在滯留不丹期間的 1626 年，所寫的信中寫道：

「很多人在前往契丹的道路上通行，無重大的障礙，聽說人們像基督教徒般活動著。」

漸漸地隨著情況明朗化，的確知道西藏的宗教與基督教不一樣。但是仍然無法切斷夢想，他尋找基督教的痕跡，說明佛教所說的佛法僧三寶，與基督教的神、聖靈和基督的三位一體有關係。即使就契丹來說，他也指出《時輪金剛》所說的北方聖地香拔拉（Shambhala），就是契丹。因此，卡謝拉希望進入該地也是理所當然的事。爲了該目的，他向不丹王表明想要與扎布蘭的夥伴會合；不過，王甚且說允許他在首都巴羅建立教會、傳教，以此想要使他打消出發的念頭。卡謝拉沒有辦法，故在得到與藏王親密關係的喇嘛援助，一個人偷偷地離開，20 天之後到達了日喀則（gZhis kha/ka rtse）。如此，西歐人首先在後藏留下了足跡。他在這裏受到藏王的歡迎，藏王請求他寄信給語自在尊勝王，要卡布拉過來。1628 年 1 月 20 日，二人在日喀則會合了。這時，達賴喇嘛政權尚未成立。兩人一道會見噶瑪·登窘旺波王時，說是這位年輕的王，透過大喇嘛而給與他們傳教許可。山口瑞鳳師指出，這位大喇嘛是噶瑪紅帽派袞喬·卻吉尼瑪（dKon mchog chos kyi nyi ma, 1584-1630），或是有名的覺囊派（Jo nang pa）多羅那他（T ran tha, 1575-1640?）。供應居住、食糧及其他必需品，他們有需要的東西時，任何時候都可以向王請求，甚且請加派負責連絡的傭人。

卡布拉對契丹與西藏宗教的看法，不同於卡謝拉，他說：「香拔拉依我的意見不是契丹，以我們的地圖是被稱做大韃靼（Gran Tartarea）的地方，契丹位在更北。」又說：「就契丹來說，愈知悉此國的事情愈不了解它。」至此可以看出幾乎是絕望了。

不久，卡布拉出使孟加拉，在尼泊爾耽誤了歸途，所以返回庫赤比哈爾（Kuch Behar）。卡謝拉那時在後面追趕，而前來孟加拉；他知悉在庫赤比哈爾有卡布拉與馬諾葉爾·迪阿斯（Manuel Diaz）神父，就立刻會合了。1629 年 9 月，因病而腳步蹣跚的卡謝拉，伴隨迪阿斯向西藏出發，而卡布拉預定在第二年 1 月招來，乃留在該地。12 月初，迪阿斯在途中亡故，而卡謝拉在會見抵達日喀則的藏王後不久，在 6 月 3 日去逝。藏王覺得很可憐，埋葬了卡謝拉的遺體；總之，先向卡布拉取得連繫。可是他在那一年之內不能去後藏，第二年 1631 年藏王再度派使者，乃與這使者同行來到日喀則，稍事停留後，1632 年由於本部的命令，放棄在西藏的傳教，返回位於恒河三角洲的胡格里（Hugli）任地。

威塞爾斯神父的研究註釋著，卡布拉此後好像到了日本；不過，山口瑞鳳師指出，其實他不曾來過，他是前往耶穌會東方傳教據地的澳門，1650-54 年當了日本管區長。1640 年代起在日本基督教已受到嚴酷地迫害，50 年代在日本連一位司祭也沒有。不得已，卡布拉對東京到柬埔寨的擴大教線改變方針，1669 年歿於臥亞。如此，結束了以葡萄牙人爲中心的耶穌會神父，所做的實地調查契丹的嘗試。對卡布拉來說，契丹是遠在韃靼（Tartar）的更遠方；不過，這是類似少數意見，在現實上只有安德拉得的報告有價值，變成促使在下一世紀的耶穌會與聖方濟會

系的喀普欽（Capuchin）修道士們的活躍。

在開始新冒險前的大約中間期間，由於當時的國際局勢，澳門被封鎖了。澳門是當時出入中國的門戶。傳教士不能經由此地往來歐洲。此乃荷蘭封鎖了海路所致。因此，耶穌會指示該會的兩位神父從印度赴羅馬的命令。這兩人是奧地利的約翰·格留伯（Johann Gruber, 1623-80，漢名為白乃心）和比利時人愛伯特·杜爾維（Albert Dorville/ d'Orville, 1621-62，漢名為吳爾鐸）神父。兩位原本不是為了尋找契丹的基督教，倒是在前藏的拉薩踏上了足跡。他們在 1661 年離開北京，5 月中旬抵達古都西安，6 月下旬到達了西寧。在該地花費兩個星期，準備此後的大旅行。約 3 個月的時間，由北側進入聖地拉薩。在拉薩約停留 2 個月，在 11 月底離開該地，經定日、聶拉木，在隔年的 1 月中旬到達加德滿都。

白乃心等的旅行報告，有契爾赫爾（Athanas Kircher）神父編集的《支那風物誌》（*La Chine illustrée de plusieurs monuments.....*）一書，在 1667 年和 1670 年分別由阿姆斯特丹，以拉丁文和法文版出版。這本書內有若干的素描繪，也有達賴喇嘛的畫像，除了布達拉宮的素描之外，由於記載西藏旅行的部分過於簡略，故似乎不太轟動。

白乃心把布達拉宮稱做 Bietala，有名的素描放在契爾赫爾神父的《支那風物誌》內。在該畫內，未畫上今日看得到的中央紅色宮殿（這是 9 層建築物，加上下方部分共 13 層）。只在中央畫上，從 1645 年到 49 年所造的白色宮殿 4 樓建築物的部分。紅色宮殿是從 1682 年到 95 年完成的，故在當時當然沒有。因此，這素描在近代被證明是真的東西。也知道他們的確是去了拉薩。不過，在宮殿前的被叫做雪（Zhol）的地方，描畫著兩套馬的馬車，這大概是白乃心或是版畫師的惡作劇。

白乃心就西藏的佛教，這麼說：「該宗教在所有的本質上方面，與羅馬的天主教徒一致。一般認為以前這個國家沒有基督教徒，不過。」

七、伊波利托·德基德利的佛教觀

帶來契丹基督教徒消息的迦爾比尼的約翰，與盧布魯克的威廉，以及首先對西藏做具體報告的波爾德諾聶的歐多里哥，全部都是聖方濟會的修道士。

屬於此聖方濟會的喀普欽修道士們，到了 18 世紀開始活動。1704 年，西藏被指定為喀普欽修道士的布教區時，裘傑佩·達斯科里（Giuseppe da Ascoli）與法蘭梭瓦·杜·圖爾（François de Tours）二人，在 1708 年進入拉薩。後者在 5 個月後回到巴特拿（Patna），在該地逝世。1709 年，多梅尼哥·達·法諾（Domenico da Fano, ?-1725）抵達拉薩後不久，先來的達斯科里回巴特拿，隨即去世。可見進入西藏是多麼艱辛困頓。1711 年，喬凡尼·達·法諾（Giovanni da Fano）到達拉薩，6 個月後與多梅尼哥都不願布教而離開拉薩。1713 年，多梅尼哥從孟加拉返回羅馬，受到嚴厲的責備，被命令再度布教，於是在 1715 年又回到孟加拉任地。1716 年 10 月 1 日，多梅尼哥·達·法諾與有名的歐拉基歐·得拉·篇納·第·比利（Francesco Orazio della Penna di Billi, 1680-1745），與法蘭卻斯哥·霍松布洛努（Giovanni Francesco da Fossombrone 等計四人抵達拉薩，且前

往已經到拉薩的耶穌會伊波里托·德基德利（Ippolito Desideri，1684-1733）之處。這時一行，將西藏的教化委託喀普欽派的趣旨，傳達給德基德利，再者，德基德利也表示要是來自羅馬的命令，將會遵從云云，而與他們在離開西藏之前，親切地度過。

首先，敘述這位德基德利如何摸索進入拉薩，試著就他所看的西藏探究一下。當時耶穌會方面，未充分獲得喀普欽派被委託布教西藏的趣旨，故計劃恢復扎布蘭教會。正好那時，在 1713 年 9 月，伊波里托·德基德利在臥亞登陸。跟隨被任命為主住要再興安德拉得遺業的馬努耶·佛列雷（Manuel Freyre，1679-176？）神父，結伴從德里出發。當時是 1714 年 9 月。這二人，在 11 月抵達克什米爾的斯利那加，隔年 5 月前往拉達克。辛苦地越過佐治拉山口（Zoji La pass），6 月下旬抵達列城。佛列雷神父原本打算去扎布蘭的，但是被告知扎布蘭已成了廢墟，不得已只好回印度去。因此，德基德利跟隨返回印度的佛列雷神父，往西藏本土方面前進。

8 月 17 日離開列城，南下到達札錫岡（bKra shis sgang）時，這二人非常幸運的，與被派遣守備當地的守備隊長夫人同行到拉薩。原來，守備隊長在一行到達的二年前亡故，成了寡婦的她得到允許，與部下一同回到拉薩，且說是當了尼師。二人在這漫長的旅途受到她的厚意照料，一行在 1716 年 3 月 16 日好像進入了拉薩。4 月 16 日，佛列雷神父前往印度，德基德利一人獨自留在拉薩。5 月 1 日，會見尚時的藏王拉臧汗（lHa bzang khang，？-1717），被允許在西藏傳教。他在所謂的八角街（Bar 'khor）租房子，從早到晚學習西藏語。以後，10 月 1 日在拉薩迎接上述喀普欽派修道士一行四人的。

德基德利在那年內，把基督教的綱要寫成西藏語，1717 年 1 月 6 日在會見拉臧汗時呈遞，結果汗勸他學習「喇嘛的宗教」，在 4 月 25 日允許他進入小招寺。由於特別的斡旋，他是白人最早進入西藏僧團之人。德基德利到 7 月底為止，在這裏學習西藏佛教。8 月，從這裏移到拉薩北方的色拉（Se ra）大僧院，正式進入西藏佛教的研究。附帶一提，日本的河口慧海（1866-1945）與多田等觀

（1890-1967），曾在色拉寺修行。但是，1717 年 12 月 3 日，準噶爾軍入侵拉薩，謀殺拉臧汗。德基德利為了躲避這災難，逃到南方稍微暖和的塔波（Dags po）僧院。

1721 年 1 月，接受來自羅馬的正式指令：西藏的教化委託喀普欽派、回國。因此，德基德利帶領前一年 10 月到塔波生了病的裘傑佩·菲利切·達·摩洛（Giuseppe Filice da Morro），4 月返回拉薩，5 月底與這位菲利切一道抵達了聶拉木。菲利切立即前往加德滿都，2 個月後因病情惡化去世。德基德利留在聶拉木直到年底，乃著手著述要論破西藏的宗教之故。一般認為，這在以前就進行了，而且是用西藏語完成、帶回國。這在今日還留下 128 頁的西藏文論文。德基德利在 1728 年抵達羅馬，5 年後的 4 月逝世。

德基德利對西藏與西藏佛教的知識，即使今日看來也是非常出色的。這與 13~14 世紀以傳聞得來的西藏資訊，當然不同；也與 17 世紀葡萄牙人神父們以旅行

者的見聞，性質不同。這是從西藏的文字文化中，思索寫出眼睛無法看到的深層部分。因此，我們也許可以說這位德基德利是世界上最早的西藏學者。但是，很遺憾地在 18 世紀初，只是知道他的一小部分書信；他的業績全貌，在 1904 年由義大利的卡爾洛·普依尼（Carlo Puini）著述的《西藏》（Il Tibet）首先加以介紹。再者，在前述由威塞爾斯神父寫的《旅行中亞的初期耶穌會修道士們》研究書籍出現之前，德基德利幾乎不為一般人所知。1932 年，菲里波·德·菲利比（Filippo de Filippi）出版《西藏的報告》（An Account of Tibet (in English, London, 1932)），介紹德基德利的業績。這當中，加上威塞爾斯神父寫的序論和菲利比的註釋，所以德基德利的工作一舉為一般人所知。

德基德利有過自己在佛教教團內學習的體驗，所以表示非常驚嘆西藏的僧眾論述方法，不單是書本，在日常教團札倉所進行的辯論之中，也尊重因明（邏輯）。再者，在前藏的教團札倉內，聚集了來自蒙古地方等各地無數的學僧，在 12 年的修學之後，從學業與操行兩方面接受考試，被選出者各自就有榮譽的地位；寫著且讚嘆道：基本上那也是藉著實證邏輯性思考力的公開審查。德基德利將宗喀巴（bTsong kha pa, 1357-1419）祖師的《菩提道次第論》（Byang chub lam gyi rim pa），首先翻成義大利語。而且講解給喀普欽修道士的裘傑佩·菲利切（上述和德基德利離開拉薩，到加德滿都後不久逝世者）聽，所以自己也非常清楚佛教所說的空思想，與天主教的神的觀念是不相容的。但是，佛教的名稱還未使用。當然，當時甚至於連「佛陀的宗教」之講法，在歐洲還不被使用，而且也不為所知；這語詞要到 18 世紀中葉才被使用的。以德基德利的話，如下地敘述著西藏的宗教。

「由此國的人們，如下地規定著值得讚美、祈禱的對象。具有完全的至福，不讓一切的邪惡靠近。是見、理解一切者的一切智者。是能夠救渡一切人向他訴求之全能者。結果，無一人除外地，對一切向他尋求援助者，是只行善的無止限的大慈悲。」這應當是在說佛。之後，進而這麼說：

「除了神以外，在什麼地方可以找到那樣的完美性呢？這些盲目的人們（西藏人）在不知不覺中認定，且只用語詞頑強地否定著以混亂的形態所承認的神。我只期求想要究明該點。此國宗教的最高理念與基督教相同。西藏的宗派與吾聖的信仰之神秘，亦即儀式、制度、僧階，與基於吾聖的法之箴言、道德律，和身為基督教，在為了完全的規律與教誡之間，有很大的類似。他們的宗教，的確是來自古代的印度。現在在被稱做莫臥兒（Mughal/Mogul，蒙兀兒）的那裏，隨著時代，古老的宗教衰微，被新的寓言所驅逐。另一方面，聰明的且很有洞察才能的西藏人，去掉該教義中很多不明瞭的地方，只留下被認做是意指真、善的。結果，二國的宗教信條變成很大差距，是完全不同的。」

他這麼無比地稱讚西藏的佛教。這樣的評價，即使在今日的西歐，也是優秀的西藏佛教學者大體肯定的意見。以上，是德基德利神父深入西藏佛教的結論和解釋。

八、喀普欽派的活躍

這裏回到被擱置的喀普欽派修道士的話題；在德基德利回到羅馬後，喀普欽派修

道士們也許加以評價其醫療事業，在 1723 年獲准修建教會。1723 年，繼多梅尼哥·達·法諾之後，歐拉基歐·得拉·篇納·第·比利成了在這西藏教化活動的負責人，一度有 12 名在他的指揮下布教；不過，不順利。在西藏那樣惡劣的環境下，9 人相繼去世，其他的人也已高齡，在 1729 年，在經濟上到了只能勉強支撐歐拉基歐與喬阿契諾·達·珊·安奈特利亞（Giacchino da S. Anatolia）生活的地步。恰好當時禁止了喀普欽修道士們的活動。禁令很快被解除，不過，與喇嘛們的裂痕未能再度癒縫。不久，歐拉基歐的健康也到了極限，所以留下喬阿契諾，1733 年 4 月前往尼泊爾。數個月之後，喬阿契諾也離開拉薩了。但是，歐拉基歐沒有死心布教，1736 年親自去羅馬說明緣由，得到許可後，9 位修道士重新被送到當地，一行在 1738 年從羅馬出發。歐拉基歐將二位修道士留在尼泊爾，伴同 7 人在 1741 年 1 月中旬再度到了拉薩。其中，有擅於文筆的卡西安諾·貝利嘉替·第·馬切拉塔（Cassiano Beligatti di Macerata）神父。

當時的西藏，在政變之後由有名的頗羅鼐（Pho lha nas，1728-47 在位）取得政權，達賴喇嘛七世（1708-57）在 1735 年從被禁閉地四川的噶達（mGar thar）返回拉薩；不過，實權完全被剝奪。1740 年，頗羅鼐在駐藏大臣的監視下被任命為郡王，如同獨裁者。這一行神父受到頗羅鼐及其家人的款待，但是在 1741 年 5 月，喇嘛們已對頗羅鼐一族對喀普欽派的待遇表明了不滿。在這種情勢之下，1742 年 8 月，包含貝利嘉替在內的 3 人，離開拉薩、返回尼泊爾。只有歐拉基歐·得拉·篇納與其他的二人一道留下來。在 3 年後的 1745 年 4 月，他們也離開拉薩。歐拉基歐在同年的 6 月 20 日，在尼泊爾的巴塘（Pa thang）旅店，躺下傷心的身軀成了不歸客。

這位歐拉基歐·得拉·篇納，有 1730 年的報告。《1730 Relazione del Principio et Stato Presente della Missione del Gran Tibet, Roma, 1742》根據此，敘述西藏人的性格如下：

「他們有若干的長處。當中，雖不能與極為精明的安多人們匹敵，但是一般（西藏人）是理智的。他們溫和、有同情心、遵從道理。在家人比僧侶們積極地遵從國家的規定。僧侶們對己派的辯護很執拗。但是，一旦被說服時，捨棄對立，且連以前的教義也捨棄。例如：喀普欽修道士們，以反對魔術而進行的議論把他們說服之後，他們已經不做該實修。他們（特別是在家人）悲愍與信心，而且熱心布施。對於這些虔敬的工作，不把金錢與財貨作為問題而力。別是在為死者祈福之際很激烈。對布施不但不吝嗇，反倒作法事供應供品，為了這精神上的修行聚集很多的僧侶，且死者的東西，即使是一錢據為己有，也認做是罪惡。僧侶們為了死者也一定要布施，或致力於其他的慈善行。」

此外，關於佛教對西藏譯大藏經，做了很多用語的解說。最後也提及「三寶」，不過，他對三寶的見解，比德基德利還要差。他說道：「列舉這法（佛教）來說，這些三個位格（亦即三寶），實際上給予區別，但是，本質是一個。此等神的本質結合成一個身體。該身體由水晶與像鑽石般的寶石形。……」顯然是按照三位一體的解釋來理解三寶。這見解，德基德利首先採用的，後來撤銷了。可是，

歐拉基歐·得拉·篇納還是這麼說明。最後的說明，或許是來自可以比作金剛的佛身，亦即把佛身比作金剛身來說的。此後，歐拉基歐繼續各種的解說。其中，舉出「釋迦牟尼」的名字，認為是比基督早 959 年出現在此世的印度之孟加拉聖者。這裏首先只確認起源與基督教不同；不過，還未出現佛教的稱呼。當然也報告宗教儀式與天主教之類似。進而也記載「密教是在現世迅速地完成往聖者之道；不過，若有錯誤將墮入地獄」之說法。也提到「特別是稱做古派的西藏寧瑪派佛教，實行魔術；與釋迦牟尼佛的教說大不相同」之一針見血的主張。

就往例的鳥葬，也有說。認為「鳥葬是爲了僧侶，土葬和火葬只能允許於爲了高貴的人。這是地面堅固，與沒有火葬的木材之故。」然後敘述「把屍體給與狗，也是死而仍然爲別人行慈悲之趣旨。」犬葬（對犬施捨屍體的葬禮），即便是 19 世紀中葉，一般說來是最盛行的；這也寫於後代有名的猶克（Evarist R^l 嵩 is Huc, 1813-60）神父之旅行記。在喀普欽派的修道士一度放棄拉薩時，耶穌會的杜·阿爾德（Du Halde, J.B.）神父，以法語版和英語版，在 1736 年出版《支那誌》Description g^l 廩 grophiqu, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. (La Haye) 的四卷書籍。這是使用清朝方面的資料說明有關西藏的記述，不過，否定了憶測在基督教和西藏的佛教之間有任何關連。但是，從大局看來，這似乎是少數人的意見，當時的基督教徒完全抱持著相反的見解。在這種期待中產生的著作，很快就在世上大受好評。

九、喬基和康德

到了 1759 年，我們見到可以稱做西藏學嚆矢的著作。這是奧古斯丁遜派（Augustinian）修道士安東尼歐·喬基（Antonio Giorgi/Georgi, A. A.），寫了《西藏的字母》（Alphabetum Tibetanum, Rome, 1759）的書籍，附上〈方便傳道者們的版本〉之小標題。使用這本 208 頁的一半，嘗試著西藏語的文法學上的說明。剩下的部分是附錄，其一：以西藏語寫上日常的祈禱文等；第二：乃拉薩政府對喀普欽派許可建立教會，和向社會要求合作的六件布告文等；第三：乃從西藏佛教的密教經典中，引用一部分的文章作爲解說的題材。

1762 年，以這本書爲第二卷，加上增刊的第一卷 152 頁出版了第二版。這裏廣泛地論述西藏的文化。但是，著者不曾去過西藏；主要是利用前述喀普欽派修道士們的信息，特別是歐拉基歐和有好文筆的貝利嘉替的記錄，將研究成果問世的。關於西藏語，將其起源尋求於希伯來語。再者，就西藏的佛教是「喇嘛的宗教」，主張透過摩尼教徹底受到基督教的影響。這在今日，當然不能全盤接受；不過，作爲未去過西藏者所作的西藏學研究，可以說是等於祖型。該著作中的西藏文字，有很多是從羅馬字的發音表記還原的；在現實上也有不少自古以來不存在的拼字。喬基的資料幾乎沒有西藏人的著作，只以去過西藏者的報告作爲基礎，故顯然造成很多偏頗的內容。這對今日我們的研方法，將有很大的警惕和教訓。喬基的書，在歐洲意外地給與很大的影響。那樣廣泛地被閱讀，最引人注意的例子是無人不曉的有名哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）。在他的《自然地理學》內，特別提到西藏的佛教，寫道：

「要是能夠得到有關在亞洲的西藏之正確知識的話，那或許是最重要的事情之一。藉著該知識，我們將擁有一切歷史的線索。這裏是位於最高處的國家，恐怕比任何地方都要早就住有人類，必定是文化與諸學問的根源地的。特別是印度的學識，相當正確的是來自西藏……」

這些對西藏的讚詞，最後的記載說成與事實完全相反。對佛教，特別是輪迴與轉世活佛，在〈支那的宗教〉項內，如下說著：「佛（Fo）的宗教是最大的多數。就此一佛，將它理解做受肉的神性，它現在住在西藏的巴蘭特拉（Barantola，是蒙古語的〈右翼〉，指西藏），當大喇嘛，而且被敬奉崇拜，該喇嘛死後，一般認為附在其他喇嘛的身上。」顯然，這是西藏佛教僅有的現象，而〈受肉的神性〉是指活佛的意思。

接著，又寫道：「佛教的韃靼人僧侶被稱做喇嘛（Lamas），支那人的僧侶被叫做坊主（Bonzen）。天主教的佈道團寫著，就有關佛的信仰項目類，曉得這一定是大異教徒變成變種，出現的某種基督教的。他們（西藏人們）在該神性上，當然設立三個人體像（persona），該第二的人體像給與法則，說是對人類注入自己的血。又，一般人說大喇嘛管理藉著麵包與葡萄酒的一種秘密儀式。（中略）佛的宗派相信靈魂的輪迴。這宗派，無是一切的根源，且是終局。因此認為，所有作用的暫時時間的無感覺與放棄，是虔敬的行為。」

這裡，顯然在說明佛教的天主教由來說；以三位一體來理解三寶，明顯地是繼承喬基沿襲當時喀普欽修道士們的報告。至於〈一種的秘密儀式〉內使用麵包與葡萄酒，不得而知；不過，金剛乘佛教似乎實施類似的法事。最後，康德未區別「無」和「空」，這很類似印度佛教最初進入中國時，無對應的術語，只好以老莊的「虛無」「無」來代替佛教的「空」。總之，康德對西藏人是徹底善意的。

佛教的正式研究、介紹還在很後面，其實是法人布努夫（Eugène Burnouf，1801-52）出版的《印度佛教史入門》（Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, Paris, 1844），由此確立了印度、乃至整個亞洲佛教史的基礎。在 1844 年以前，一般的歐洲人完全不曉得「佛陀」或「佛教」；也幾乎不寄以關心。這麼一來，1804 年作古的康德有前述佛教的言論，算是屬於非常古老層的發言。至於喬基說「佛陀的宗教」，或有「西藏佛教徒」（Buddhist Tibetani）的表現，所以是最古老。

到了後代，有學者從「喇嘛的宗教」造出「喇嘛教」，說它不同於佛教，或是佛教的退化；今日看來，這種學者是非常不用功、獨斷的、不負責任的信口開河。喬基本人未曾去過西藏，他以喀普欽修道士的報告做基礎，自己學西藏語，進而就西藏文化嘗試各種的考察，所以可以說是西藏學者的第一人。他的著作不僅對康德有大影響，而且對可以說是現代西藏學鼻祖的喬瑪（Klémence Csoma de Koros, 1784-1842），也是讓他說這路、製造機會的書籍。

十、現代西藏學鼻祖喬瑪

匈牙利人的這位大學者喬瑪，在 1823 年 6 月 23 日從拉達克的列城抵達西藏西部

的揚拉（Yangla=Zang la）的僧院，這以來默默地研究西藏語和西藏文化。1831年來印度的西姆拉（Simla）。隔年（1832），爲了準備出版他的辭書和文法，抵達加爾各答（Calcutta）。1834年，出版了多年研究成果的《藏文文法》（A Grammar of the Tibetan Language）和《藏英辭典》（A Dictionary of Tibetan and English）。此外，發表很多的論文，標記了近代西藏學的第一步，也可以說是發展到現代西藏學的出發點。這位喬瑪以學習西藏文獻本身的觀點來說，是前述義大利人神父伊波利托·德基德利的繼承人；再者，從那些的文獻解明文化史的意義之觀點而言，或許也可以說是喬基的後繼者。

喬瑪是最初、具體地使用當地的資料，向世人顯示西藏的文化是值得研究之人物。首先在學問上證實西藏的〈喇嘛們的宗教〉就是佛教；支撐該宗教的有龐大的西藏大藏經；另外有數不完的文獻體系；也深藏著曆學和藥學等諸科學的知識；他介紹了上述領域之旨。喬瑪本人認爲匈牙利人的歷史故鄉在東方，所以來到中亞的不花刺（Bokhara），進而想去葉爾羌（Yarkand），於是來到了西藏西部的拉達克列城。正好那時爲1822年7月16日，在德拉斯（Dras，位於越過佐治拉山口前往列城的地方）遇見英國印度政府的官吏威廉·莫爾克洛夫特（William Moorcroft，1770-1825，身爲探險家成爲話題的人物）。被他勸告，投入解明這未知的國度西藏的語言。據說喬瑪對所有語言非常善巧，所以被看中該才能而被勸請的。同年的9月，在拉達克首府列城由莫爾克洛夫親手交給的書籍，就是前述喬基的大著《西藏字母》。喬瑪本人自白說，一看到那本書完全成了西藏的俘虜。我們的西藏學可以說，以德基德利、喬基、喬瑪的任何一位爲開祖，都是由基督教徒挺身探究成了機緣而產生的。有今日各種西藏學的成果，沒有這些人的話就沒有西藏學，或者至少更晚出是錯不了的。

喀普欽派的修道士們從西藏撤退後，到前述的喬瑪二本著作出版爲止，有進入西藏的俗人。他們是喬治·伯格爾（George Bogle，1747-81），和薩繆耶爾·特那（Samuel Turner，1760-1802）。這位特那的報告，題做《被派遣到西藏的札西喇嘛宮廷的使節報告》（An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet, Lodon），在1800年出版。前述的哲學康德也提到、參考了這本書。

再者，就西藏的佛教和基督教的關係，有1845-46年間，和約瑟夫·加貝（Joseph Gabet，1806-53）神父一道進入西藏的前述猶克神父（二人同屬辣匝祿會 Lazaristes，到拉薩後返回）所寫的旅行記（Souvenir d'un voyage dans la Tartarie, la Tibet et la Chine pendant les années 1844、1845、1846、2 vols. Paris, 1850）之內，寫著有關兩宗教關係的揣測。當中提到西藏最偉大的祖師宗喀巴，有外國人的老師；說他有高鼻子，有火燄般發光的眼神；認爲西藏的宗教儀式內，與天主教有類似點。這顯然在某些人的腦海裏，仍然沒有揮掉基督教和西藏的佛教有關係之憧憬。因此，未能涉及宗教的核心問題，只好在表面的枝節無關痛癢處，大發妙論了。

以後隨著錫金在1861年被置於英國的印度政府保護下，英國人無法進入西藏，而改由印度人進入藏區；其中，又加入俄人和日本人的入藏，一直持續到19世

見山口瑞鳳〈吐蕃的國號〉(《日本西藏學會會報》第 18 號, 1972 年) 第 1—2 頁; 同〈女國的部族名 dMu〉(《日本西藏學會會報》第 19, 1973 年) 第 2—6 頁。

同注 前引書第 3 頁。

見山口瑞鳳〈基督教徒所見的西藏佛教〉(《國立教育會館通信》246-250, 國立教育會館, 1985 年, 無頁碼) 其 1。按: 此文為 1984 年(昭和 59 年)度第 4 回日本學士院賞受賞者山口瑞鳳先生之特別演講會的講稿。拙文之草成, 受山口師本講稿啓發頗多, 不敢媲美, 特此申謝。

見護雅夫譯《中亞·蒙古旅行記》(東京, 桃源社, 1979 年 1 月) 第 30 頁。

同注 前引書第 204-205 頁。

見家入敏光譯《東洋旅行記》(東京, 桃源社, 1979 年 6 月) 第 128-129 頁。

同注 前引書第 129-130 頁。

同注 前引書第 21-22 頁。

同注 前引書第 26 頁; 同注 前引文, 其 2, 無頁碼。

同注 前引書第 27 頁。

同注 前引書第 28 頁。

同注 前引書第 28-29 頁。這裏更正了注 演講稿, 其 2, 「卡布拉此後其實來日本, 逗留 5 年」之說。

布達拉宮的素描, 在伍昆明著《早期傳教士進藏活動史》(北京, 中國藏學出版社, 1992 年 11 月第 1 版第 1 次印刷) 第 337-338 頁, 亦有提及; 又該書第 344 頁認為, 「那麼多版本, 由此可見其影響面之廣大。」這和我們的看法正好相左。

同注 前引書第 31 頁。

塔波, 山口師認為是塔波杰 (Dags po rgyal), 該僧院, 他則認為可能是指達賴喇嘛二世建立的有名的頃科杰寺 (Chos 'khor rgyal dgon pa), 參注 前引書第 36-37 頁。

同注 前引書第 38-39 頁; 同注 前引文, 其 3, 無頁碼。

同注 前引書第 42 頁；同注 前引文，其 4，無頁碼。

同注 前引書第 42-43 頁。

詳述內容，參注 前引書第 46-49 頁之日文。

同注 前引書第 50 頁；同注 前引文，其 5，無頁碼。

同注 前引書、引文。

同注 前引書第 51 頁。

有關喬瑪的事蹟，請參閱：杜卡著《喬瑪的生平與著作》(Theodore Duka: Life and works of Alexander Csoma de Kőrös 龔 龔，1885、1972，New Delhi) 一書。

同注 前引文，其 5，無頁碼。

