

杜永彬博士《更敦群培評傳》： 兩點商榷

劉宇光

香港中文大學哲學系助理教授

摘要

本文主要目的是對杜永彬博士已出版的中國社科院博士論文《更敦群培評傳》作出兩點商榷；其次是以此為例，輔以中國大陸的藏學政策性文件，略談中國藏學，尤其在藏族哲學研究上的結構性限制。本文對《評傳》立論的兩項質疑是：(一) 用統獨架構來定位更敦群培的適切性；(二) 對更敦群培佛學（尤其中觀哲學）思想及其在西藏佛學史上角色的理解。

關鍵詞：

藏傳佛教、中國藏學、西藏現代史、格魯派、更敦群培



A Critical Review of Du Yongbing's Biographical Study on dge 'dun chos' phel

Lawrence Y.K. Lau

Assistant Professor,
Department of Philosophy, Chinese University of Hong Kong

Abstract

This is a critical review of Du Yongbing's book-volume biographical study on dge 'dun chos' phel. I try to argue two main points in this article. Firstly, the role of dge 'dun chos' phel in modern Tibet is so complicated that we should not reduce the issue in a dualistic discourse of Union vs. Independence. Other than arousing antinomy, this dualism can do nothing to help us to clarify the problem. Secondly, from the viewpoint of historical development of Mādhyamika Philosophy in Tibetan Buddhism, Du's claim that dge 'dun chos' phel is an original thinker within Mādhyamika tradition is philosophically groundless. Finally, this article will take Du's study as an example to illustrate the general situation of Tibetology in Mainland China.

Keywords:

Tibtan Buddhism, Chinese Tibetology, Modern Tibet, dge lugs pa, dge' dun
chos' phel



一、《評傳》一書的內容、架構與論旨

由北京中國藏學出版社策劃的《發現西藏書系》叢書，在二千年一月出版了杜永彬先生在中國社會科學院研究生院的博士論文，題為《二十世紀西藏奇僧：人文主義先驅更敦群培大師評傳》（下文簡稱《評傳》）。全書 35 萬字，合共近 540 頁。它是這套叢書已出版的多部著作當中，唯一由中國大陸學者自己執筆的專著，叢書內的其他項目都是翻譯。該書探討二十世紀上半葉格魯派著名藏族學僧更敦群培(dge 'dun chos' phel¹, 1905-1951) 的生平、學問及思想。他在宗教、政治、文化及學術上都是當年的異議者。剔除藏文出版品不算以外²，該書是國際藏學界第二冊以非藏文出版，研究更敦群培的學術專書。《評傳》自出版以來，頗受中國漢語藏學界的重視與高度好評³，多個書評都讚譽有加。不過有趣的是，現有的書評全都一概隨順作者論述的立場與角度，於是這些書評都把討論的焦點定在書的主角，即更敦群培本人身上，卻不是討論這部書的作者如何再現(represent) 其主角更敦群培，亦不涉特定的再現方式背後的潛立場。故此我將把視線拉回「如何再現」上。

¹ 本文在關鍵藏-中譯語後附上藏文的拉丁轉寫，以便核實。所附藏文，不論佛學術語、人名或其他名稱，除非例外情況，例如所引用的資料文獻本身採用其他藏文轉寫或音譯系統，否則，一律使用特裏爾·懷利(Turrell Wylie) 的書面藏文拉丁轉寫(transliteration)系統，不採用任何音譯(phoneticize)方式，避免方言在發音上的差別。藏文轉寫準則見 T.Wylie, "A Standard System of Tibetan Transcription", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.22, 1959, pp.261-267。

² 澤仁翁嘉、尼美澤汪著《更敦群培評傳》(藏文)，成都：四川民族出版社，1999 年。

³ 目前見到的書評有兩項：(一) 郭克範著〈根敦群培·知識份子〉，收於《西藏研究》季刊，總 76 期，2000 年第 3 期，西藏社科院出版，2000 年 8 月，pp.1-8；(二) 〈中國藏學出版社新書評介〉，收於《中國藏學》季刊，總 50 期，2000 年第 2 期，中國藏學研究中心出版，2000 年 5 月，pp.140-141。

全書由三篇十一章組成，上篇〈生平〉四章分別說明杜氏所劃分，更敦群培生平的四個階段，即安多期(1903-1927)、衛藏哲蚌寺留學期(1927-1934)、旅居南亞期(1934-1945)及重返衛藏(1945-1951)。中篇〈學術創見〉題下四章探討其作品篇目、學術創見、對中印文化交流的貢獻及治學方法。下篇〈人文思想〉的三章則討論更敦群培的思想內容、思想淵源及評價。史學專業的訓練使作者能巨細無遺地收集到包括只有透過田野工作才會取得的口述原始資料，及動用藏、漢、英、法、印、日六種語言的一手及二手文獻。基於這些紮實細密的基本功，作者對更敦群培的各個方面都作出頗詳盡的鋪陳，尤其突出地表現在對更敦群培的「人際關係」、「性學研究」、「生平」、「語言文字研究」及「國外更敦群培研究」文獻回顧等多個課題上。比之於目前以漢語出版的十多種藏僧傳（不論自傳或他人執筆的傳記），《評傳》有兩大獨有特點：（一）過去的僧傳之主角絕大部份是政教領袖，尤其是有權勢的轉世系統及教派關鍵要角，但本書主角只是一個毫無權勢的平民學僧，其“事功”幾乎都只集中在學術研究及政治異議活動上，而大別於“活佛”們依仗勢位從事政教上的“建功立業”。（二）正因傳統僧傳（不論譯自藏文或現代漢語原著）主角多為有政教權勢的轉世“活佛”，所以當中絕大部份都隨順傳統西藏「師承錄」（*bla ma rgyud*，即「上師相續」）文類的信仰態度，尤其接受「聖僧傳」（*rnam thar*）視僧人為“活著會走路的佛法”之預設⁴。但更敦群培是新舊階段交替期間的異數，其生活境遇大異於傳統，這事實本身就要求確立起新的描述角度。作者亦充份體察這一點，所以本書是漢語藏學界內首冊以現代學術規

⁴ 上述宗教文類的性質，可參考 J.D.Willis, “On the Nature of *rnam thar*: Early *dge lugs pa* Siddha Biographies”, in B.N.Aziz and M.Kapstein (ed.), *Sounding in Tibetan Civilization* (Manobar 1985), pp.304-319.

格及非信仰觀點寫成的學僧傳記。然而，史學的目的顯然不止於材料的羅列，史釋才是它的真正任務。從這個角度看，更敦群培作為一個廁身在文化、社會及思想都充滿著眾多暗湧，而內外政治危機將爆而又未爆前夕階段中的思想家及學者，思想史分析是史學領域內最宜於用來論述這類型人物的研究進路。但作者似乎顧慮到更敦群培研究在藏學尚是草創課題，所以更著重對基本史料的考據，而不是思想史的探索。故從第六章起一直到第十一章全書結束止，都在每一章題下列出三到十個小節不等，去仔細敘述更敦群培的諸多「研究」、「方法」、「思想」與「根源」等等。這種點列式表述的優點當然就是清楚明白，且也受堅實史料的支持。但是它無法說明這些不同的點之間的結構與關係，從而除了是流水帳式地羅列出長串「貢獻」或「創見」外，讀者無從更深入地理解更敦群培的經歷與他的思想、治學方法及曾從事的特定研究之間的互動關係。這當中的一貫與矛盾、連續與斷裂等深層結構，都有作系統而結構性深入闡明的需要。

尤其像更敦群培這類並非以建構共時性(synchronic)精密哲學體系為務的思想家，時序(chronic)其實是處理其學術思想內在理路的常見架構，即所謂「學思傳」。因為他的思想雖不是據嚴密的觀念邏輯而開展的體系式哲學，但順生平時序而遇上的現實宗教及政治處境所引發的問題與思維，仍然會體現出觀念發展的軌跡。可是作者把中篇〈學術創見〉及下篇〈人文思想〉獨立成篇，抽離於上篇〈人生歷程〉的時序結構，從而還是架空了他所點列更敦群培諸多「思想」與「方法」本來放在背景脈絡中可更具體及更有結構地揭示的思想史意義。對文字的不同編排暗示對意義有不同的理解。這樣排列內容，不單在解釋更敦群培學術思

想的內在理路時顯得吃力，且在定位更氏的思想史角色時同樣遇上困難。無法有力闡明更敦群培與十九世紀中下旬以降到二十世紀五零年代間，發生在西藏波濤起伏延綿數十年歷次改革運動的諸多關係。這包括以下系列事件與思潮，順序為：十九世紀下旬工珠·雲丹嘉措 (kong sprul blo gros mtha' yas, 1813-1899) 「不分宗派」運動 (ris med) 的宗教改革⁵、十三世達賴及土登貢培 (thub bstan kun 'phel) 的政制改革、蒙古族學僧阿旺羅桑·多傑耶夫 (Agvan Dorzhiev, 1853-1935, 即清廷軍機處檔案提到的「德爾智」) 密謀在西藏發動蘇聯式馬列社會主義革命⁶、龍夏新政、年輕西

⁵ 藏文 ris med 原意為「不分宗派」。本文在初稿時譯作「融和運動」，匿名評審者教授 B 指出這恐引申太過，建議不若直接音譯「利美」為佳，但是筆者顧慮到音譯意涵不明，今採用義譯作「不分宗派」。有關「不分宗派」運動的概述，R.A.Ray, *Indestructible Truth* (Boston: Shambhala Publ., 2000) 有專章說明，見第九章 pp.207-225。較深入的探討則可參考 Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Society* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993), pp.344-355, pp.463-465 及第廿七章「格魯派與不分宗派運動」全章 pp.525-552。而思潮所涉的哲學及佛教教義辯論，可見 S.K.Hookham, *The Buddha Within* (SUNY 1991) 一書的 p.136, p.162-163 及 p.175。而工珠與「不分宗派」運動的關係，則可參考 Ringu Tulku, "The Rime Movement of Jamgon Kongtrul the Great", in E.Steinkellner (ed.), *Tibetan Studies Vol.II* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997), pp.817-821; Ngawang Zangpo (trans.), *Jamgon Kongtrul's Retreat Manual* (New York: Snow Lion Publications 1994), pp.24-39; E.G. Smith, "Jan mgon Kong sprul and the Nonsectarian Movement", in K.R. Schaeffer (ed.), *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau* (Boston: Wisdom Publications 2001), pp.235-270; Ringu Tulku, *The Ri me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet* (Boston: Shambhala Publications 2006)。

⁶ 證據來自蘇聯倒臺後，國家安全委員會(KGB)的前身，即前軍事情報局(NKVD)的解密檔案，見 J.Snelling, *Buddhism in Russia* (Element Book 1993), p.193, pp.205-206 及 p.212。有關蘇共與西藏秘密交往的背景，可見亞歷山大·安德列耶夫(A. Andreyev)著，李登貴譯〈布爾什維克在西藏的秘密外交〉，收於《西藏研究季刊》總 70 期，西藏社會科學院出版 1999 年 2 月，pp.125-130。同一作者另有一英文論文，翻譯及討論德爾智在沙俄時代入藏的自述，見 Alexandre Andreyev, "An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev", *Inner Asian* 3, 2001. pp. 27-39 及安德列耶夫近日的專書 A. Andreyev, *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918-1930's* (Vol. 4 of Brill's Tibetan Studies Library, Leiden: E.J. Brill 2003)。有趣的是中國學界儘管對德爾智如何為沙俄滲透西藏知之甚詳，且痛斥為「帝國主義侵略」，但對德爾智為蘇聯策劃拉薩政變及滲透藏區卻不知道為何隻字不提，也沒有斥為「帝國主義侵略」，見王遠大著《近代俄國與中國西藏》，北京：三聯書店 1993，第三章，pp.135-228。

藏貴族在印度組成的「西藏革命黨」(nub bod legs bcos skyid sdug)⁷，到少數安多藏族僧俗智識份子投身中國共產“革命”等等。

更敦群培思想的意義在這脈絡的對比中才會較明確地呈現出來。正因為沒有配套地襯托出系列改革思潮的背景，所以對不熟悉近現代西藏史的讀者來說，會產生更敦群培是西藏改革第一人之假象。其實在現代西藏，曾對改革作出貢獻的人不止更敦群培，唯在這些改革者當中，對漢藏關係的看法有明顯立場，不易另作詮釋。在這種背景下，更敦群培便顯得似宜於被標舉為“愛國主義者”及“反抗神學權威的人文主義啓蒙者”。此二標籤與以二元簡化的方式，把分離主義直接等同“迷信、野蠻的封建農奴政教合一制的復辟”，再把統一直接等同“進步、幸福”之主調口徑一致⁸。然而，《評傳》此說是值得商榷的。

二、國族主義的二律背反

首先就所謂「民族自尊與愛國主義」的提法來說，本書在〈下篇〉第九章第四節提出（《評傳》第360-366頁），用於支持這一立論的根據有兩類：（一）透過對間接的旁證進行分析與推論所建立的論據或理據；（二）更氏本人言行構成的直接證據（evidence）。第一類論據包括：（1）引述更敦群培批評西藏人對印

⁷ M. Goldstein, *A History of Modern Tibet 1913-1951* (Berkeley: University of California Press, 1991), Ch.5-6, pp. 146-212.

⁸ 中國官方毫無疑問視分離主義為極端嚴重的錯誤立場，但把分離主義等同政教合一制的復辟是否精確的論斷恐可再議，因為有研究指出最激進的部分年輕藏人都是不信仰佛教，且受現代世俗國家-社會主義教育成長的，他們往往認為信仰佛教是西藏所謂“滅亡”的原因，所以將二者掛勾是否合實情是有疑問的，見中國官方出版的約翰·艾夫唐 (John F. Avedon) 著，尹建新譯《雪域境外流亡記》(*In Exile from the Land of Snows*，拉薩：西藏人民出版社，1988年，第四章，p.108。

度有宗教性的權威執信；(2) 批評當時西藏「完全按照英軍傳統」建新式藏軍，沒有「自主地掌握自己的武裝，擺脫英國的控制」；(3) 更敦群培曾於英治印度與西藏之間有領土紛爭的邊境地區進行實地考察，指出有關地帶確向屬西藏，且區內百姓的意願亦是傾向受西藏管治，從而開罪了作秘密領土交易的英印殖民地當局及西藏噶廈政府。

第二類是由據稱出自更氏口的話語所成的「證據」(evidence)，包括：(1) 引自更氏弟子霍康·索朗邊巴 (hor khang bsod nams dpal 'bar, 1918-1995) 轉述更敦群培所說的一句話：「如果毛澤東能在西藏徹底完成馬克思主義革命事業，那將會對新事物的更替起到巨大作用。」(《評傳》第 357 頁)；(2) 引述據作者田野調查認定為更敦群培妻子的次旦玉珍的話，稱更敦群培曾說「我不喜歡西藏」；(3) 更氏在其《白史》中「證明中藏關係」及(4) 四零年代末拉薩民間傳言更氏要「赤化西藏」。據此作者杜永彬博士下結論謂：「他是一位儘管愛藏族，但更愛“祖國”的真正愛國主義者」(《評傳》第 365 頁)。

但上述所列皆不足毫無疑點地支持其立論。三個間接推論所述事件可以確定無疑地反映的，只限於更氏主張西藏人在宗教態度、現代建軍及領土上應自主及不讓英人。但起碼從作者杜永彬博士所引資料卻看不出更氏這種立場與“愛(中)國”的關連何在，因為它沒有反映更氏如何看待中國與西藏的關係。正由於他自己沒有清楚表明這一點，所以前提與「愛國」結論之間存在著推論的裂縫。

至於「直接證據」，其實如果沒有立論的配套，證據亦不成其為證據，因為當證據被納進不同的脈絡來解釋時，“同一項”證據往往彰顯出完全不同的意義。本書曾數次提到更敦群培對毛澤東領導的共產革命表達期許與關注，希望能為傳統西藏帶來政治及社會的變革。即使這是事實，但問題的重心其實是更敦群培如何看待毛澤東及共產革命的性質。本書極力把這一事件詮釋為現代國族主義式追求“祖國”在領土主權上的統一。毫無疑問，更敦群培旅居南亞的十多年間，在接觸到馬克思理論後，確成為社會主義的同情者。然而當年中共提倡的意識形態主調是國際主義的世界革命，目標是全世界無產階級的無國界大聯合去推翻帝國—殖民主義及封建主義，民族主義或遭批評，或被擱置。所以中共在說服或動員周邊少數民族投身“革命”時的主要賣點是「全世界被壓迫的人民」並肩改變貧富不均社會的剝削現象，而不是國族主義式的“祖國”統一⁹。故可設想所有第三世界的馬列信徒都期待毛澤東的成功，因他被想像為能落實馬克思主義的國際革命導師，這與“維護祖國統一”顯然不完全是同一回事。以國族主義理解當年部份藏族對共產“革命”的積極回應，有可能是後加的追溯性解釋。

特別在更敦群培旅印十年之久的二零、四零年代，南亞（印度、斯里蘭卡）及東南亞（泰國、緬甸等）的佛教國家標舉宗教作為民族文化從事對外的反殖抗爭時，都普遍兼舉馬克思理論或社會主義，支援以佛教為具體內容的國族主義，抵抗資本—帝國主義¹⁰。所以當時社會主義是眾多佛教國家政治僧侶（political

⁹ H. Stoddard, "Tibetan Publication and National Identity", in R. Barnett (ed.), *Resistance and Reform in Tibet* (Bloomington: Indiana University Press 1994), p.126.

¹⁰ 現代的南亞及東南亞佛教國家中，普遍存在由政治僧侶（political bhikkhu）領導的宗教及政治異議運動，對外作反殖抗爭，對內作民主抗爭及社會改革。經常兼舉佛教及社會主

bhikkhu) 的共通理念，與是否“愛國”關係不是非常確定，仍然有待日後研究証實。

尤其更敦群培社會—政治觀是在旅印目睹甘地的印度反殖及民族解放運動時受啓發形成，而更敦群培終其一生也從未踏足過中國內地半步，與漢人的往還也極有限，可猜測除藏族文化外，在數個曾涉獵的外族文化中，西方文化對他的影響遠要比漢文化大，他起碼能運用英語達可從事翻譯的水平，但他卻完全不會中文。更值注意的，是他對西藏在政治、社會改革上的具體主張，處處反映出留有西方現代國族主義(Nationalism) 的痕跡。事實上《評傳》一書內引述的多條資料都明確反映這一點。例如傳聞他推崇現代國族主義的最極致形態，即日、德的法西斯主義（《評傳》第 p.329 頁及第 425 頁），還寫有新西藏政治方案的《憲法文書》(*rtsa khrims yi ge*)，內附「國旗圖案」，且「對西藏政治前途關注，收回從前屬於西藏版圖，以使用宗教統一西藏」（《評傳》第 488 頁），並「當討論藏獨時，他向…對此感興趣的其他人炫耀」（《評傳》第 489 頁）。以更敦群培的文化背景與生活經歷，很難想像他所籌劃的這面所謂“國旗”與“國家”藍圖，是要實施於“整個和統一”的中國身上。

更敦群培確然主張政教分離，他說「必需改變這個政府，削弱僧人的權力與影響，使人民接受教育，並重新分配財富…。」（《評傳》第 356 頁），但是主張政教分離不自動等於反宗教，更不自動等於主張“統一”，因為政治體制及政治生活與宗教脫勾的這種世俗化追求正是過渡進入民族國家 (Nation-state) 體制或現

義旗幟。見宋立道著《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》，北京：宗教文化出版社，2000 年，第五章「佛教與社會主義思潮」p.229-262。另也可見 C.Queen and S.King (ed.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (SUNY, 1996)。

代國族主義的特點，而其最終目標往往正是「獨立建國」。所以杜永彬博士接著剛才那段引文的下一句就是「…並使西藏的地位得到確認…保留重建一個新西藏有用的風俗習慣及精神價值。」（《評傳》第 356 頁）。

同時，杜博士認為更敦群培在其《白史》(*deb ther dkar po*)內「證明了中藏關係」（《評傳》第 143-145 頁）。作者儘管沒有明確說出更氏所證明的到底是什麼關係，但顯然是在暗示“統一”的關係。然而這種暗示是否有根據仍然有待研究，因為當我們真的把《白史》通讀過後¹¹，實在得不出本書含糊其詞所暗示的關係。比之於更敦群培格魯派中諸位前輩學者所寫的史冊，例如松巴堪欽·益西班覺 (*sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor*, 1704-1788) 的《如意寶樹史》(*grub mtha'i rnam bzahag nyung'dus*)(1748 年)、二世嘉木樣·貢覺晉美旺波 (*dkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728- 1791)《卓尼版大藏經序目》(1773 年) 及三世土觀·羅桑却吉尼瑪 (*thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737-1802)《土觀晶鏡史》(*grub mtha' shel gyi me long*)(1801 年)¹²，《白史》在處理漢藏關係時，其著墨還遠有所不如，當中只是表明唐皇朝與吐蕃之間有來往，一如雙方亦各自與其他政權有來往。另外《評傳》在引述斯多達以下一段話時曾作未加論證的重大判斷。《評傳》第 456 頁首先轉引法國國家東方語言文化學院 (*Institut National des Langues et Civilisations Orientales*) 教授斯多達

¹¹ 《白史》的漢譯本收於格桑曲批譯，周季文校《更敦群培文集精要》，北京：中國藏學出版社，1996 年，pp.125-191。

¹² 松巴堪欽·益西班覺著，蒲文成等譯《如意寶樹史》，蘭州：甘肅民族出版，1994 年，pp.740-767；久美昂波著，楊世宏譯《卓尼版丹珠爾大藏經序目》，蘭州：甘肅民族出版社，1995 年，pp.184-194；土觀著，劉立千譯《土觀宗派源流》，拉薩：西藏人民出版社，1985 年 pp.193-217。

(Heather Stoddard)專著《安多的托鉢僧》(*Le mendiant de l'Amdo*)的一段話：「他(更敦群培)認識到在現代世界中喚醒西藏人的緊迫性，但他們卻不接受，致使他對國家的前途表現出先知者的特性」¹³，《評傳》隨即認為斯多達引文中 *nation* 一詞不是指「國家」，而是指「民族」，即「藏族」。即使不同意斯多達的觀點，但也不能不加任何論證，硬把他的原意用指鹿為馬的方式強讀成另一個意思。

在以上數點的分析後，我們可以看到《評傳》一書給予更敦群培以下的總評是不無可疑的：「(他的)民族主義只停留在裝束、言語等表面，並沒有採取實際行動…所以民族主義是支流，愛國主義才是主流」(《評傳》第490頁)。

然而筆者對於《評傳》一書論證更敦群培為「愛國主義者」的質疑並非想暗示他其實是「分離主義」。因為如果是這樣，則筆者的觀點實際上還是落入《評傳》一書的窩臼，不同的只是在獨統非黑即白的二元簡化中選了相反的答案而已，但卻仍暗中預設了問題以統獨為發問架構的正當性。筆者力舉上述的質疑，其背後的真正問題反而是：統獨架構是否與更敦群培相關？顯然不論或統或獨的立論者都會在更敦群培身上找到一些有利自己觀點的證據，但同時也一定會遇上相反的證據，這種二律背反唯一證明了的，是統獨雙方都同是似有理但都實無據，硬要劃邊，反而是欲蓋彌彰地製造矛盾。與其硬要把他作不合實情的歸類劃邊，倒不如實事求是地剖釋出他處於兩極之間灰色地帶的猶疑與摸

¹³ Heather Stoddard, *Le mendiant de l'Amdo* (Societe d'ethnographie 1985), p.287。這書事實上已經有不公開發售的中文全譯本，見杜永彬從法文中譯的海德·斯多達著《安多的托鉢僧：更敦群培》，拉薩：西藏人民出版社，2003年；北京：中國藏學研究中心，2006年。

索，及該等處境所反映的歷史舞臺，這還來得更具史學價值與意義。

更敦群培的兩面性其實就是現代西藏在舊帝國體制失效後，徘徊於十字路口時，未知何去何從的兩面性之個人縮影，既想建立新體制但又力有不逮而期望借助外部力量（注意：外力不一定指「外國」），但又擔心外力介入失控而失去對內部事務的自主，當中既包括中央政權與藏區政權之間的張力，漢藏之間的張力，但更涉及藏族內部不同地域、不同階級、不同教派間的矛盾，也牽連著既想現代化又想繼承傳統中某些實難存於現代世界的價值觀之間的進退維谷。這一切的複雜關係皆非統獨的二元架構可攝盡，用這種簡化的架構去虛擬出一個二律背反的結論，並不能把真實的問題掩藏掉，反而只會造成雙方同樣不實事求是的情緒反彈，以表面相反的答案，但實際卻是相成的預設，合謀地使開放務實的討論空間更形狹小，也使對立的氣氛更為惡化。¹⁴

三、宗教改革或回歸原義？

本書用以定性更敦群培的另一個主要標籤是「宗教創新/批判者」，即：由於他「離經背道的佛教觀和對佛教中觀學說的新見解」（《評傳》第3頁），所以是“反神學權威”的“人文主義先驅”。作者在本書〈上篇〉曾不止一次重複提到既有對更敦群

¹⁴ 匿名評審者教授A補充筆者不知道的事情的另外一面，教授A指出，因為印度的一些流亡藏人的研究把更敦群培這位近代西藏極為重要的人物描述為藏獨先驅人物，杜永彬博士所任職的中國藏學研究中心對更敦群培的分析一定帶有中國大陸的官方立場，必須把他定位成遭受到保守格魯派宗教集團串通英帝國主義份子迫害而亡的愛國主義先驅，這不是單純的誤解，而是刻意如此詮釋以反制流亡藏人的觀點。因為中國藏學研究中心是直屬中央統戰部的中央智庫單位，其時杜博士的指導教授正是中心的重要主管者。所以他們必須代表官方立場發言，這應給予體諒。

培研究的缺點，如《評傳》第 30 頁稱既有研究「只集中生平研究…最大缺憾是對思想的忽視，半世紀以來的研究幾乎沒有觸及更敦群培的核心：思想研究…只對其思想輕描淡寫，總體削弱研究的力度與深度。」且點名批評斯多達(H.Stoddard)的書「忽視了對更敦群培的思想研究，而側重更敦群培的生平及學術活動，對思想只是點到為止，未深入系統研究」(《評傳》第 26 頁)。又特別針對佛學，尤其中觀學說，本書稱更敦群培的龍樹中觀著作「…不懂藏文難以了解其學術及思想的全貌」(《評傳》第 30 頁)。但實際上，知道局限不等於已然超越局限。要研究一個信仰佛教的學僧在佛學上的思想創新，而又對西藏佛教史及佛學欠缺最基本的哲學理解時，所作的論斷往往強差人意，張冠李戴。

首先最直接的第一點是《評傳》第 225 頁將「因明學」誤當為「玄學」，這是非常明顯而全然不能接受，以及不應該發生的基本錯誤。何況哲學分支的術語中只有「形上學」(metaphysics)一詞，而此詞與因明學所類似的「理則學」(logic)明顯是兩門不同的科目，根本就沒有“玄學”這科。

因明學 (hetu-vidyā) 是印度及佛教的理則學或論理學。在藏族哲學，因明學 (rtags rigs) 是指「專門處理如何在推論操作中確認原因 (gtan tshig)」之理論¹⁵。因明學常與佛教知識論，即「量論」(Pramāṇavāda) 配套，並肩說明佛教對知覺、概念、推論及命題判斷等認知活動的理解。如眾所周知，西藏佛教五明之一的量明 (tshad ma rigs pa)¹⁶ 是西藏佛學，特別是格魯派其中一個主

¹⁵ 土登尼瑪《藏漢邏輯學詞典》(bod rga tshad ma rig pa'i tshig mdzod, 成都：四川民族出版社，1988 年，p.118 及 p.133。

¹⁶ Anne C. Klein, *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (New York: Snow Lion Publications 1986)。中譯本由筆

要專攻的佛學哲學領域¹⁷。爲了便利學問寺教學，量明被常編爲綜合學理系統，稱量論攝類學 (bsdus grwa)，英譯 Collected Topic of Logic and Epistemology，攝類學指：「對因明如啓門鑰匙，爲初學法相理論者必修學科。在藏傳因明中依經部師規範概括量學要義，分門成爲專科」。內容據主題分爲三科：(1) 狹義的「攝類學」(bsdus gzhung)：「有關法相的範疇理論，由十八對到廿多對不等」。(2) 「心類學」(blo rigs)：「量學理路中敘述正量心識與非正量心識類別」的學科，內容由分析情緒類型及組織的「心所」與分析認知意識的「量識」兩大系統合成，對「量識」分別作心理學及知識論探討。(3) 「因類學」(rtags rigs)：「敘述關於論證量學理路中正因與似因等種類」之學科。另外再以「攝類單元」(bsdus tshan) 的多少、詳略、深淺把課程分爲初、中、高三級「理路」(rigs lam)，稱「廣、中、略攝類學」(bsdus grw cheng 'bring chung gsum)，分別是「攝類學」(bsdus) 的「略本」(chung)，修學赤白顯色、反是反非、簡明因果、總別、實質反體、相違屬等等論題；「中本」('bring) 修學六格辯、所破事辯、質問論等題；「廣本」(cheng) 修學應成、遣餘、遣除趨入、成立趨入、因果詳論等題¹⁸。「攝類學」在格魯派大學問寺 (gdan sa chen po) 中屬於格西學位 (dge ba'i bshes gnyen) 長達二十年的佛教哲學課程的基本訓練，佔課程三份一到四份一強，通過這階段後才開始授五部大論。不同寺院及法相聞思院 (mtshan

者執譯及譯註，安妮·克萊因著《知識與解脫：促成宗教轉依體驗的藏傳佛教知識論》(正體版收於香港大學佛學研究中心編《佛教研究學術論叢》，中譯已全部完成，目前在編輯過程中，預期 2008 年出版)。

¹⁷ 匿名評審者教授 B 建議就西藏佛教思想內容作補充，以充實立論。現就西藏佛教量論攝類學的基本要素作簡要說明。

¹⁸ 張怡蓀主編《藏漢大辭典》(bod rgw tshig mdzod chen mo, 兩卷本，北京：民族出版社 2000 年，pp. 1488-1490, 1925, 1069, 2693)。

nyid grwa tshangs, 即顯宗札倉) 用不同的攝類學課本 (yig cha), 並相應作出不同的教學安排¹⁹。

其次本書力稱更敦群培在佛學，特別在中觀學 (Mādhyamika) 上是「與傳統迥異」(《評傳》第 328 頁) 的創新者、批評者，「提出離經叛道的…新見解…批評了迷信印度的傳統觀點」(《評傳》第 3 頁)。就此一論斷來說，清楚地顯示作者缺乏專研西藏學僧時所應有的必要哲學背景知識。該立論疑點有三。

第一，本書作者顯然並沒有內在地、亦即哲學地理解過印藏佛學史，尤其西藏中觀發展史的變化。不論哲學上是否贊同宗喀巴 (tsong kha pa blo bzang graga pa, 1357–1419) 及格魯派的特異中觀學，各派西藏學者都會一至同意那是最具西藏特色的詮釋。也正因如此，格魯派自宗喀巴在世始，已不斷與西藏其餘所有教派展開極激烈的、持續數個世紀至今仍未平息的反覆哲學爭辯²⁰。因為格魯派的觀點大異(如果不是「有違於」的話) 於印度中觀學，而長期與各派展開辯論，為著自辯不違「原義」，才每在有

¹⁹ 例如今天色拉寺 (sera dgon pa) 傑札倉 (byes pa grwa tshang) 及甘丹寺 (dga' ldan rnam par rgyal ba'i lugs dgon pa) 絳孜札倉 (byang rtse grwa tshang) 用的是普覺·強巴 (phur bu lcog byams pa, 1825-1901) 的《因明啟蒙·正理秘匙》(phur kog bsdus grw)，哲蚌寺 (dpal ldan 'bras spungs phyogs thams cad las rnam par rgyal ba gling) 郭莽札倉 (sgo mang grwa tshang) 及洛色林札倉 (blo gsal gling grwa tshang) 用的是另一課本，而甘肅拉卜楞寺 (bla brng dgon pa) 用的又是第三種。在學習的期限上，哲蚌寺郭莽札倉以四年習「攝類學」，「心類學」及「因類學」各習一年，共需六年。哲蚌寺洛色林札倉的三科則只各用一年授畢。色拉寺傑札倉用三年授「攝類學」。甘丹寺習四年。日喀則扎什倫布寺 (bkra shis ihun po dgon pa) 習六年，拉卜楞寺五年，塔爾寺五年。

²⁰ 本文無法在此引入極為複雜而高度專技的藏傳中觀史哲學辯論，若讀者感興趣，可參考下文的扼述。見劉宇光撰編〈當代西方的藏傳佛教哲學研究 1980-2001〉，收於伊麗莎伯·納珀 (Elizabeth Napper) 著，劉宇光譯《緣起與空性：強調空性與世俗法相融性的藏傳佛教中觀哲學》，香港：志蓮淨苑文化部，2003 年 5 月。內「附錄」的第三節。簡體修訂版見伊麗莎伯·納珀著《藏傳佛教中觀哲學》，收於《宗教學譯叢》，北京：中國人民大學出版社，2006 年 12 月。

特別詮釋時，必引經據典以示與正統相融不違²¹。所以當格魯派言必稱印度時，正表示起碼在他派眼中，格魯派是在乖離印度“原義”。而更敦群培對格魯派中觀學的異議，早在十五世紀始，已不斷由歷代格魯與寧瑪、迦舉、薩迦學者提出過彼此間的異同之處，且亦展開過頗精密的嚴格辯論。單純就哲學上說，更敦群培談不上有非常創新的中觀詮釋。何況十九世紀康區的寧瑪派、迦舉派及佛化苯教領袖所發動的「不分宗派」運動正是一場抵制格魯派，並號稱“回歸印度”的學術運動²²，而如《評傳》已指出，這運動其中一位領袖寧瑪派的米旁·絳央南傑嘉措 (mi pham rnam rgyal rgya mtsho, 1846-1912)²³ 影響更敦群培至深。故實情剛好與《評傳》的論旨相反，佛教哲學界早已公認，中觀哲學觀點的創新者及異端者其實是格魯派（當然，新說是否合乎“原義”是另一問題），包括更敦群培在內的其餘教派學者們才是“回歸印度”的傳統守衛者。即使從宗喀巴及格魯派的反對者陣營內部標準來看，更敦群培的中觀說亦沒有提出什麼超過其戰友或前輩水平的新觀點，反之，他大體只是重複比他早上幾個世紀的反對聲音。

第二，即使先按下杜氏的判斷對錯不論，他亦沒有提出充份的哲學闡釋去支持其立論。更敦群培中觀思想的文本，即《中論奧義疏》(dbu ma'i zab gdad snying por dril ba'i legs bshad klu sgrub gongs rgyan)藏文本共 105 頁，依照一般漢文的排版，這近

²¹ 同上原英文版。E.Napper, *Dependent-Arising and Emptiness* (Boston : Wisdom Publications 1989), pp.147-148。這一點最明顯表現在宗喀巴《菩提道次第廣論》(lam rim chen mo) 的〈毘鉢舍那〉品 (lhag mthong) 內，因為《廣論》是他第一次提出自己的中觀闡釋。

²² G.Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Society* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1993), p.538.

²³ J.W.Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzogchen* (Boston: Wisdom Publications 1999), p.17, 19, 21.

50000 字的著作²⁴，理應闢章作專題分析以辨明其與「傳統」之差別及「創新」的論點，才算是合理的研究。但本書除了不斷聲稱他「創新」教理外，實際上既沒有花過半頁闡明中觀內部的問題，也沒有引述過原著任何哲學段落以資說明，唯一小段的引文不及三份一頁(相對於藏本 105 頁而言)，而且這一小段引文也不是直接抽取自藏文原典，卻只是轉引自北京中央民大藏學系班班多傑教授著作內的漢文譯本²⁵。最奇怪的是這一段引文完全與哲學無關，毫不能支持作者謂更敦群培是教理創新者之說。

但另一方面，更敦群培對宗喀巴中觀學論點所作的真正哲學性批評，本書卻隻字不提，例如：「自性有」(藏：rang bzhin gyis yod pa, 梵：svabhāva)與「有」(藏：yod pa, 梵：bhāva)，「自性無」(藏：rang bzhin gyis med pa, 梵：nihsvabhāva)與「全無」(藏：ye med pa, 梵：abhāva)的概念區分在一般人身上沒有經驗基礎、名言不能有助於證知緣起性空及量論的不可能性等²⁶。同時《評傳》也在第 32 頁主動提問：拉卜楞寺一世嘉木樣 ('jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721)及哲蚌寺郭莽 (sgo mang)札倉與更敦群培中觀詮釋之間有何差別？但通觀全書作者完全沒有解答這個問題。嘉木樣一世是中期格魯派最具學術威望的哲學家，如果沒有說明

²⁴ 根登曲佩(=更敦群培)著，白瑪旺傑譯《中觀精要：龍樹心莊嚴》(=《中論與義疏》，*dbu ma'i zab gdad snying por dril ba'i legs bshad klu sgrub dgongs rgyan*，北京：民族出版社 2003 年，美國：悲智學佛會，2002 年；D.Lopez, Jr., *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of a Modernist Tibetan Monk Gendun Chopel* (New York: Snow Lion Publications 2005), pp.47-120。

²⁵ 班班多傑著《藏傳佛教思想史綱》，上海：三聯書店 1992 年，p.330 下。

²⁶ Jeffrey Hopkins 的二書：*Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom Publications 1983), p.544 及 *Tibetan Arts of Love: Sex, Orgasm & Spiritual Healing* (New York: Snow Lion Publications 1992), pp.21-25。另亦見 Donald S. Lopez Jr. 的兩篇論文：“dGe 'don Chos' phel's *Klu sgrub dgongs rgyan*: A Preliminary Study”，in P.Kvaerne (ed.), *Tibetan Studies* (Oslo, 1994), pp.491-499；及 “Pointing the Target: On the Identification of the Object of Negation (dgag bya)”，in G.Newland (ed.), *Changing Minds* (New York: Snow Lion Publications 2001), pp.73-80。

白更氏在哲學上如何實質地與他相異，則聲稱更氏提出什麼“新詮釋”純屬枉然。

應知道的是²⁷，在西元第十四世紀，中觀在西藏面對的是與它在印度完全不同的處境。雖然中觀所對治的是常、斷二邊見，理論上二邊屬同等虛妄，但在龍樹、月稱(Candankirti)論著裏實質篇幅分佈上遠偏重在破常邊，例如龍樹破經 (Saūtrantika)、有 (Sarvāstivādin) 二部實事師，月稱破唯識。這頗易被只知依文解義 (sgras zin) 者誤讀為：(1) 常我執方為中觀所破；(2) 中觀只破不立。但在西藏，現實上操守敗壞之效果使宗喀巴驚覺到，斷邊見的破壞力不能被低估，因而也是中觀詮釋上需同樣提防的陷阱²⁸，在觀念上它是源自釋義時心態的怠墮與反智，這是當年宗喀巴為西藏佛教尤感急切與焦慮的難題。為解此困，宗喀巴及格魯派建立一整套經過縝密分疏的論證步驟及精密細緻的述語系統，以支援依義解文 (sgra ji bzhin pa) 地，也就是邏輯一致並合乎理智地解讀中觀²⁹。宗喀巴面對的兩大頹風是反智與斷見，他採取了一個使人錯愕、招惹激烈爭議與批評的方案，把法稱 (Dharmakirti) 的因明量論綜合進龍樹、月稱一系中觀內，使中觀世俗諦完全植根於量論之餘，更以量論作為中觀勝義諦可思議性及可言說性的基石，來建立中觀解脫論的智性特質³⁰。尤其法稱

²⁷ 匿名評審者教授 B 建議就西藏佛教思想的論述提出較深入的看法，以充實立論。現就宗喀巴中觀思想的特質再作簡要補充。

²⁸ T. Jinpa, "Delineating Reason's Scope for Negation: Tsongkhapa's Contribution to Mādhyamika's Dialectical Method", *Journal of Indian Philosophy* 26 (4), 199p.298.

²⁹ E. Napper, *Dependent Arising and Emptiness*, p.35, 69.

³⁰ R. Hayes, "Matching Concepts: Deconstructive and Foundationalist Tendencies in Buddhist Thought", *Journal of American Academy of Religions* LVIII3, 1989, p.583.

量論的精密準確使格魯派中觀展現印度中觀梵典所欠缺的細密、明確及理智³¹。

宗喀巴大弟子中以辯義聞名的克主傑・格列貝桑(mkhas grub dge legs dpal bzang, 1385-1438, 即班禪喇嘛一世)在其中觀巨著《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》(*stong thun chen mo*)，扼述格魯派悉力頑抗，一體三面的三種對空義的斷見式詮釋時，把乃師畢生從事的哲學事業，即「證實及落實月稱與法稱之間的相融不悖」³² 喻為“背靠背的兩頭雄獅”(dbu tshad seng ge rgyab sprod)，以中觀與量論並肩對付常、斷二邊見³³，理查德・海斯(Richard Hayes)指此在兼顧解構(deconstruction)與建構(construction)二者，以防墮邊³⁴。

雖然宗喀巴本人自視為中觀“重振”者，而不是“革新”者³⁵，但正如保羅・威廉斯(Paul Williams)指出的，在印度，月稱、龍樹等中觀師向與因明不合，能把兩個相斥的系統結合起來，也難說不是創舉³⁶。賽福特・萊格(D. Seyfort-Ruegg)在其〈論宗喀

³¹ D.S. Lopez, Jr., “On Relationship of Emptiness and Dependent Arising: Some dGe lugs pa Views”, *Tibetan Journal* 14 (1), 1989, pp.44-45.

³² J.L. Garfield, “Nāgārjuna’s Theory of Causality: Implication Sacred and Profane”, *Philosophy East and West* 51(4), 2001, p.514.

³³ 克主傑造《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》(*stong thun chen mo*，下文簡稱《空真實義論》)是早期格魯派除宗喀巴本人的論著外，最綜合性的中觀專著，也是宗喀巴《廣論・毗砵舍那品》、《入中論善顯密意疏》(*dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*)及《辨了不了義善說藏論》(*legs bshad snying po*)三書中觀論點的系統整合，並依辯經格式書寫，是宗喀巴著作與辯經教程(yig cha)之間的橋梁。《空真實義論》，見Mundgod: Gaden Jangtse Library, 《藏文經書》系列 T1327, 臺北：佛陀教育基金會，2007年；英譯本見 J. I. Cabezon, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mkhas grub dGe legs dpal bzang* (SUNY 1992), p.3。

³⁴ R. Hayes, “Matching Concepts...”, p.583.

³⁵ T. Jinpa, “Tsongkhapa’s *Qualms* about Early Tibetan Interpretations of Mādhyamika Philosophy”, *Tibetan Journal* 24 (2), 1999, p.3.

³⁶ P. Williams, “Introduction: Some Random Reflections on the Study of Tibetan Mādhyamaka”, *Tibetan Journal* 14 (1), 1989, p.8.

巴中觀哲學裏的量論》(On Pramāṇa Theory in Tsongkhapa's Mādhyamaka Philosophy) 一文內稱：宗喀巴不採合併的方式（雖然二者是可整合的），卻是以量論闡釋中觀，即以法稱為手段，來落實對月稱的經營與發展之方式，修復 (rapprochement) 中觀與量論之間在印度的對峙狀態，同時仍承認二者的分別，因為格魯派學問寺仍把中觀與量論視作兩組不同的課題³⁷。但無論如何，二者的匯流使二者具受對方重塑，也在重塑對方的性質，從而二者都不再是原樣，新架構的產生亦重新對既有成素作取捨上的再排位，改變原有的結論，這種新脈絡促使詮釋向新可能開放，引申出教義向前所未談的領域延伸，基本上是宗喀巴的創作，印度典籍相對單薄³⁸。

第三，剛才的分析似乎暗示本書不合實情地抬舉了更敦群培。但這不是筆者的意圖，《評傳》論旨與筆者評價之間的落差，其“責任”不在更敦群培本人，筆者亦無意否認更敦群培的貢獻。問題反而出在杜永彬博士有否妥善考慮不同脈絡與角色之間的關係。簡單來說，更敦群培對格魯派的衝擊不是因於他在哲學上有什麼創見，所以根本不是內容問題，卻是來自行動本身及他的個人身份。他所採取方式是以行動，而不是以理論去反抗格魯派，故單從佛教理論上來說更敦群培其實很薄弱，並無太突出之處。這是因為他首先不是在反對格魯派哲學，卻是在反抗格魯派政權及政教合一制；他面對的不是概念文字，卻是社會實況；所以這不是哲學上的學術辯論，卻是政治異議與抗爭。另一方面

³⁷ D.Seyfort Ruegg, "On Pramāṇa Theory in Tsongkhapa's Mādhyamaka Philosophy", in E.Steinkellner (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991), p.309.

³⁸ P. Williams, "Introduction: Some Random Reflections on the Study of Tibetan Mādhyamaka", p.4; 法稱量論在成為格魯派佛學的元件後，與原在印度脈絡之差異，可見 A. Klein, *Knowledge and Liberation* (Snow Lion Publ. 1986) 一書的分析，尤其前四章。

其身份也具特殊意義，因為他是格魯派內的人，從而有別於以前一切反對格魯派的派外人仕。然而作者沒有充份考慮這其中的分與合，所以誤以哲學答案來解答思想史問題，造成脈絡的錯置，同時也削弱了其立論的說服力。更敦群培在現代西藏史上的意義，主要體現為智識份子的公共實踐，而不是學院專家的研究，儘管他不缺這套訓練與技藝。

此外《評傳》對更敦群培與格魯派主流佛學之間的辯論仍以在其他哲學領域已久違多年的政治意識形態作生硬的劃邊，實屬遺憾。例如《評傳》第九章第三節內稱更敦群培為「樸素唯物主義」者(《評傳》第 354-355 頁)，事實是：哲學上更敦群培所抱持的寧瑪派觀點遠比典型格魯派來得唯心。且更徹底地講，用這種非黑即白的架構去硬套佛學，大都是不倫不類。但如斯情況在大陸漢語藏學界的哲學討論仍屬常態。例如 1998 年另一部藏學專著，在談到佔全書篇幅三份一強的藏族知覺認知論時，同樣千方百計要論證它合乎馬列思想的「唯物主義」³⁹。其實對佛教知識論稍有理解者都會知道此說何其牽強。

四、限制

以上是對《評傳》兩項最主要立論的回應。儘管筆者對該書的論旨頗有異議，但必需強調的是：一部學術專著不是以沒有異議聲音來贏取其學術意義及價值，卻是以能否打開新視野，並能勝任為後繼研究提供前進的踏腳石來取得聲望，從這角度來說，

³⁹ 洲塔著《論拉卜楞寺的創建及其六大學院的形成》，蘭州：甘肅民族出版社，1998 年，pp.110-120。

此書的成果理應受到高度重視，故筆者並不懷疑《評傳》的原創貢獻。

同時，雖然不同意本書的某些主旨，但筆者傾向於在作者與文本之間拉開一定的距離，意即《評傳》內某些值得商榷的立論，其“責任”（如果有的話）大部份並不應由杜先生本人來負，其原因不單在杜先生個人學術背景的因素，即他受的是史學訓練，而不是哲學、宗教學或佛學訓練，更根本的是本書某些值得商榷的立論所反映的，是現階段大陸漢語藏學界受到的結構性限制，不單作者本人不可能解決，即使換上其他學者執筆，同樣問題還是存在。

我們只要看看大陸八零年代下旬以降迄今十餘年間的哲學研究，不論是西方哲學或傳統漢族的中國哲學，早已完全把意識形態教條拋諸腦後，不單完全依照哲學問題自己的內在邏輯去作真正的學術探討，甚至在九零年代以來，一度被視作封建思想大本營的宋明理學還在民族主義狂熱的炒作下還當成文化精華來讚嘆⁴⁰。反之，對藏族思想的研究不單仍在七零年代教條的管控內，而這些研究的目的似乎亦不在揭示哲學觀點的內涵，充其量也不過是在證明藏族哲學不違馬列主義，不應被定性為“封建唯心主義神學”來消滅。等而之下，國家體制與藏族的傳統宗教文化機構之間的衝突近年仍時有所聞⁴¹。在中國大陸的藏學研究，以政治直接指導學術的程度比在走向學術常態的主流哲學研究較廣

⁴⁰ 見陳曉明〈文化民族主義的興起〉，《二十一世紀雙月刊》總39期，1997年2月。p.43註4。

⁴¹ 例如一直有傳言指在2001年6月，四川省甘孜藏族自治州色達縣境內著名的喇榮五明佛學院被四千多名武裝部隊強行解散，驅散大量就學僧尼，當中千多名漢族學僧曾經被全數趕走。傳言事件中造成多名僧尼死亡，但是無法証實。見〈西藏通訊〉總34期，2001年7-8月，p.3, 5。

泛。大陸的藏族學者對這處境的體會見現任中央民族語文翻譯局局長丹珠昂奔教授在近年的一篇文章〈全球化背景下藏學研究的走向和任務〉內提到：

在如何對待藏文化的態度上，到目前還存在一些錯誤的甚至是有害的認識：（一）認為藏族文化是落後地區、落後民族的文化，是應該被淘汰而予鄙視，不予重視保留。（二）認為藏族文化主要是宗教文化，是封建迷信，是與社會主義格格不入而拒絕、排斥及攻伐。對文化僅僅用唯物主義一把尺子衡量其思想是唯物、唯心，從而決定其去留是簡單…不可取的。（三）以為目前世界所存在的藏學熱是由於「老外」的獵奇和政治目的。這同樣是不全面、不準確。這三種認識的一個共同點是從根本上否定藏族文化的價值…這些（按：上述三種認識）與事實相去甚遠。

42

在這種處境下，從而出現了大陸學者自己公開承認的，「藏學的故鄉在中國，藏學研究則在國外」的局面⁴³。也由於當代中國的漢語藏學是八零年代為著抵擋西方藏學論述才出現的，所以其誕生先天上就預設特定政治立場必需直接指引學術，其程度都較其他學科來得直接。在這背景下，筆者只需引述一名來自學院管理階層的官員的文章內一小段文字即可說明。現任西藏社會科學院研究處處長在 2000 年一篇短文〈藏學研究中的政治學學科定位初議〉內說：

⁴² 丹珠昂奔著〈全球化背景下藏學研究的走向和任務〉，收於《民族研究》，2000 年第 2 期，p.25。

⁴³ 丹珠昂奔著〈全球化背景下藏學研究的走向和任務〉，p.27。

任何一位“藏學家”都不可能全然不顧現實的政治鬥爭，以“純學者”身份去研究什麼“純學術”問題。…必將廓清那種認為反對分裂是政治工作，藏學研究是學術工作…的片面認識。…藏學不能僅僅停頓在「服從和服務於全局工作」種觀念層次上，而應自覺主動…抓先機，主動出擊…以馬克思主義為指導…全方位拓展、深化，保持政治警覺…。⁴⁴

當局對藏學的直接指引⁴⁵，既規定立場，也規定研究及不研究什麼課題，早稻田大學藏學家中根千枝(Nakane Chie)在一篇報導中國藏學研究現狀的文章中指出，中國官方同意可研究的是歷史、社會經濟、宗教、文化及語言五大領域⁴⁶，其中歷史一項的重點只是論證西藏「自古就是中國一部份」的總立場。若我們具體分析學術期刊論文宗教一項的內容及主題比例時，會發現重心大多是宗教史及宗教社會史⁴⁷。但對於在傳統學術領域中擔當核心角色的藏族哲學的研究，在各方面都和國際藏學界有巨大距離⁴⁸，情況就如同要求在排除西方哲學為前提下談西方文化與歷史，這使當代大陸漢語藏學界的哲學研究不論在質與量上都有待改善。並間接造成上文第三節指出的困難——研究藏族學僧思想，但對密切相關的哲學史缺乏應有的理解，從而作出難使人完全認

⁴⁴ 次仁班覺著〈藏學研究中的政治學學科定位初議〉，收於《西藏研究》，季刊總75期，西藏社科院出版2000年5月，p.113。

⁴⁵ 李延愷著〈建構、完善和發展有中國特色的藏學研究體系〉，收於《青海民族學院報》，第4期，西寧：青海民族學院，1999年，p.46。

⁴⁶ G.Nakane(中根千枝), "New Trends in Tibetan Studies: Towards an Elucidation of Tibetan Society", in *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* No. 76 (東京 1999), pp.40-41。

⁴⁷ 見《中國藏學》49及50兩期，刊有〈1999年全國藏學研究論文資料要目索引〉(上及下)，當中「宗教及哲學」一欄70個項目中只有6項與哲學有間接關係。

⁴⁸ 見〈當代西方的藏傳佛教哲學研究1980-2005〉所列的專書與論文，刊於納珀著《緣起與空性》中譯本的簡體修訂版《藏傳佛教中觀哲學》「附錄1」的第三節，pp.181-205。

同的結論⁴⁹。從這個角度來說，《評傳》的作者杜永彬博士也無法不受這種學風的影響與限制。若這樣的局面長期持續，中國藏學的哲學研究難於全面擺脫落後於國際平均水平的情況。

後記：

本文早在六年前已完成，然而，一直未發表。現經兩位匿名教授評審後，筆者已經依兩位學者的建議，對不足、錯誤之處作擴充及修正。兩位教授的高見使筆者獲益良多，筆者在此表達衷心感謝。



⁴⁹ 匿名評審者教授A補充：這應當還要區分藏族學者的藏文作品與藏、漢學者的漢文作品，大陸漢文作品對藏傳佛教義理的研究在現行政策下較無法深入，但是如果也考慮藏文的專書、論文，情況卻不盡然，甚至對更敦群培的研究也看到有些成績。

引用書目

1. 杜永彬著《二十世紀西藏奇僧：人文主義先驅更敦群培大師評傳》（《發現西藏書系》叢書，北京中國藏學出版社 2001 年）
2. 郭克範著〈根敦群培・知識份子〉，收於《西藏研究》季刊，總 76 期（2000 年第 3 期，西藏社科院出版，2000 年 8 月），pp.1-8
3. 〈中國藏學出版社新書評介〉，收於《中國藏學》季刊，總 50 期（2000 年第 2 期，中國藏學研究中心出版，2000 年 5 月），pp.140-141
4. 澤仁翁嘉、尼美澤汪著《更敦群培評傳》（藏文）（成都：四川民族出版社 1999 年）
5. 洲塔著《論拉卜楞寺的創建及其六大學院的形成》（蘭州：甘肅民族出版社 1998 年）
6. 王遠大著《近代俄國與中國西藏》（北京：三聯書店 1993 年）
7. 〈西藏通訊〉總 34 期，2001 年 7-8 月
8. 丹珠昂奔著〈全球化背景下藏學研究的走向和任務〉，收於《民族研究》2000 年第 2 期
9. 次仁班覺著〈藏學研究中的政治學學科定位初議〉，收於《西藏研究》季刊總 75 期（西藏社科院出版 2000 年 5 月）。
10. 李延愷著〈建構、完善和發展有中國特色的藏學研究體系〉，收於《青海民族學院報》第 4 期（西寧：青海民族學院 1999 年）

11. 亞歷山大・安德列耶夫(A. Andreyev)著, 李登貴譯〈布爾什維克在西藏的秘密外交〉, 收於《西藏研究季刊》總 70 期(西藏社會科學院出版 1999 年 2 月), pp.125-130
12. 約翰・艾夫唐 (John F. Avedon) 著, 尹建新譯《雪域境外流亡記》(*In Exile from the Land of Snows* , 拉薩: 西藏人民出版社 1988 年)
13. 更敦群培著, 格桑曲批譯, 周季文校《更敦群培文集精要》(北京: 中國藏學出版社 1996 年)
14. 海德・斯多達(Heather Stoddard) 著, 杜永彬法-中譯《安多的托鉢僧: 更敦群培》(*Le mendiant de l'Amdo* , Societe d'ethnographie 1985 ; 拉薩: 西藏人民出版社 2003 年; 北京: 中國藏學研究中心 2006 年)
15. 根登曲佩(=更敦群培)著, 白瑪旺傑譯《中觀精要: 龍樹心莊嚴》(=《中論奧義疏》, *dbu ma'i zab gdad snying por dril ba'i legs bshad klu sgrub dgongs rgyan*, 北京: 民族出版社 2003 年, 美國: 悲智學佛會, 2002 年)
16. 中國藏學中心編輯〈1999 年全國藏學研究論文資料要目索引〉(上及下), 收於《中國藏學》49 期及 50 期
17. R.A.Ray, *Indestructible Truth* (Boston: Shambhala Publications 2000)
18. Geoffery Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Society* (Washington and London: Smithsonian Institution Press 1993)
19. Ngawang Zangpo (trans.), *Jamgon Kongtrul's Retreat Manual* (New York: Snow Lion Publications 1994) , pp.24-39

20. E.G. Smith, “‘Jan mgon Kong sprul and the Nonsectarian Movement”, in K.R. Schaeffer (ed.), *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau* (Boston: Wisdom Publications 2001), pp.235-270
21. Ringu Tulku, *The Ri me Philosophy of Jamgon Kongtrul the Great: A Study of the Buddhist Lineages of Tibet* (Boston: Shambhala Publications 2006)
22. Ringu Tulk, “The Rime Movement of Jamgon Kongtrul the Great”, in E.Steinkellner (ed.), *Tibetan Studies Vol.II* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997), pp.817-821
23. Alexandre Andreyev, “An Unknown Russian Memoir by Aagvan Dorjiev”, *Inner Asian* 3, 2001, pp. 27-39
24. Alexandre Andreyev, *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918-1930's* (Vol. 4 of *Brill's Tibetan Studies Library*, Leiden: E.J. Brill 2003)
25. M.Goldstein, *A History of Modern Tibet 1913-1951* (Berkeley: University of California Press 1991)
26. H.Stoddard, “Tibetan Publication and National Identity”, in R.Barnett (ed.), *Resistance and Reform in Tibet* (Bloomington: Indiana University Press 1994)
27. J.W.Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzogchen* (Boston: Wisdom Publications 1999)
28. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom Publications 1983)

29. Jeffrey Hopkins, *Tibetan Arts of Love: Sex, Orgasm & Spiritual Healing* (New York: Snow Lion Publications 1992)
30. Donald S. Lopez Jr., “dGe ’don Chos’ phel’s *Klu sgrub dgongs rgyan*: A Preliminary Study”, in P.Kvaerne (ed.), *Tibetan Studies* (Oslo 1994), pp.491-499
31. Donald S. Lopez Jr., *The Madman’s Middle Way: Reflections on Reality of a Modernist Tibetan Monk Gendun Chopel* (New York: Snow Lion Publications 2005)
32. G.Nakane(中根千枝), “New Trends in Tibetan Studies: Towards an Elucidation of Tibetan Society”, in *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* No. 76 (東京 1999)

