

建构现代中国的藏传佛教徒

滕华睿 著

陈 波 译



香港大學出版社

HONG KONG UNIVERSITY PRESS

香港大学出版社

香港田湾海旁道七号

兴伟中心十四楼

www.hkupress.org

© 香港大学出版社 2012

Copyright © 2005 Gray Tuttle

This Chinese-language (Simplified Characters) edition is a complete translation of the U.S. edition, specially authorized by the original publisher, Columbia University Press.

ISBN 978-962-209-274-7

版权所有。本书任何部分之文字及图片，
如未获香港大学出版社允许，
不得用任何方式抄袭或翻印。

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

百乐门印刷有限公司承印

目录

插图目录	xiii
译者的话	xv
致谢词	xxiii
藏文音译转写说明	xxvii
序言	1
对抗民族主义史志	4
转换：建构民族，走向世界	6
第一章 帝国传统	15
链结藏传佛教徒和王朝统治者的传统	17
庇护传统	17
宗教与政治不可分	18
清朝宫廷里的藏传佛教徒中介	19
分离西藏与内地的传统	25
宗教传统差异化	25
满清对西藏的认知	27
帝国多族群传统	29
第二章 亚洲的全球性力量（1870年代—1910年代）	33
西方帝国主义在西藏的商业利益	34
与中国协商以前往西藏	36
藏人寻求替代者	37
英国入侵：终于获得贸易特权	40

汉人民族主义策略：涉藏企图及藏人的反应	41
藏人对汉人民族主义入侵的反应	45
藏人的民族主义政府	50
对地方藏人政体的挑战	51
中国的种族意识形态	54
“五族”概念的现代起源	56
对清帝国表述的现代占用	58
现代发明：五族一家	60
第三章 佛教作为泛亚宗教（1890年代—1928年）	65
中华民国时的宗教差异	67
现代泛亚佛教的起源	69
汉传和藏传佛教徒的共同利益	71
内地早期保护佛教资源的努力	72
密宗技术：汉传佛教徒的宗教救赎	74
汉人对藏传佛教导师和实践的兴趣之起源	76
追求密宗的僧侣	77
内地的西藏喇嘛和西藏的汉族僧侣	79
藏人喇嘛在内地传法	82
班禅喇嘛避开政治向汉人传法	83
诺那呼图克图追求政治但却传授佛教	87
在西藏学习的汉僧	91
学习藏传佛教的动力	92
第四章 克服汉藏之间的障碍（1929—1931年）	97
汉人学习藏传佛教的障碍	98
财力障碍	98
语言障碍	99
文化和自然障碍	102
政治障碍	103

建立新的联系：喇嘛帮助汉僧	103
四川俗家居士导引政府介入	106
世俗者早期的兴趣（1926-1929年）	107
祈祷和平（1929-1931年）	108
施主和受益者	111
政治和尚：太虚	113
太虚的表述：以新佛教满足新中国的需要	114
变宗教资本为财政资本	116
第五章 种族和民族主义意识形态的失败（1928—1932年）	121
班禅喇嘛在内地的早期办事处	123
喇嘛在民国角色的政治化（1929-1930年）	125
班禅喇嘛的政治办事处	125
诺那呼图克图的官方任命和办事处	126
达赖喇嘛在内地的办事处	127
世俗教育机构	127
大亚洲教育计划包括藏人	128
国民政府的汉藏交流院校	130
汉文语境中的汉藏对话	131
汉文记载	133
藏人早期对五族修辞的反应（1925-1926年）	133
藏文记载	135
汉文对民国修辞的呈现	137
归属班禅喇嘛的后期汉文文本（1928-1930年）	137
失败的修辞：藏人自治遭到拒绝	138
软弱的汉人修辞	144
第六章 熔铸世俗与宗教体系（1931—1935年）	147
汉藏就藏文术语的更新对话	151
国家的佛教保护者	154
国家保护佛教徒	156

熔铸世俗和宗教领域	158
边疆战事	161
戴氏的佛教外交	161
太虚提供汉传佛教徒的服务	164
藏传佛教在内地活动的高潮	166
宗教背景中的种族修辞	167
藏传佛教在内蒙的影响	168
诺那呼图克图在华东的活动	169
广播宣传，构建班禅喇嘛的地位	170
喇嘛的政治宣传使命	174
第七章 链结汉藏文化（1934年—1950年代）	179
混合的教育机构	180
汉藏教理院	180
国民政府介入	185
西陲文化院	188
世俗教育的创新	189
藏族寺院教育之创新	191
藏传佛教在汉人中的地方化	195
佛教机构创新	196
能海的寺院教育创新	197
保护性的佛教活动	198
能海的佛教中心网络	199
组织上的链结	200
后记：对历史遗产和当前的反思	205
过去的遗产	209
帝国主义的回响	212

译名表	217
附录一：内地和藏传佛教有关的机构	219
附录二：人名译名和拉丁转写对照表	221
注释	227
参考书目	285

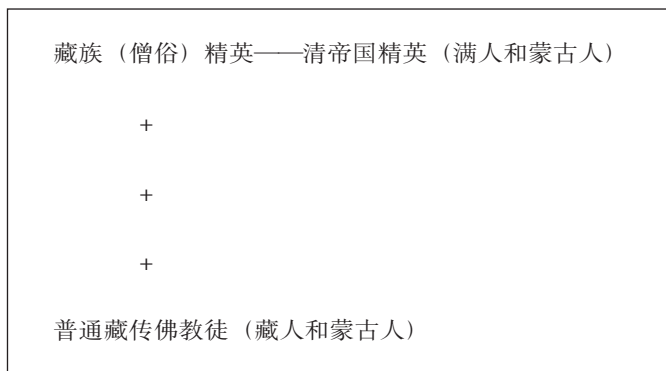
帝国传统

我们在分析汉藏关系时，绝不能忘记一个重要事实，那就是佛教机构过去是、现在仍然是藏人文化世界的基石。从1642年到1951年，除了少数短暂的例外情况，西藏的权力都集中在主要的寺院机构和一小部分拉萨及其附近世俗贵族家族的手中。¹只要藏传佛教机构受到威胁，藏人精英就防卫性地回应。一旦他们得到支持，藏人精英就合作。一般而言，现代西藏研究过分集中在围绕“西藏独立”的政治议题。历史学家、人类学家、同情西藏者、卫护汉人者在寻求解释西藏为什么或怎样失去其独立，或者根本就没有独立时，通通都没有正确地关注现代亚洲史上更大的方面；我指的尤其是民族主义和帝国主义商业利益的全球性力量，而它们带着各自对疆界和“自由”贸易的全面关注。这些力量挑战着藏传佛教文化；在这种文化中，对疆界和贸易的考虑相比起对宗教的支持来说，其重要性总是第二位的。我将在下章仔细探讨这些全球性力量的影响，但首先我必须描述前几个世纪在东亚和亚洲内陆运作的帝国传统。

这些传统在帝国若干世纪的统治之中建立起来，创造了帝国精英和藏传佛教徒宗教共同体之间的纽带。当然，这些纽带的存在并不意味着西藏以某种方式与帝国合而为一。相反，这些帝国纽带使帝国的统治轻轻地搁置在藏文化和政治世界的顶端。在现代民族主义的布局中，帝国的精英纽带就很容易被割断，民族主义支持的是藏人精英和普通人之间的通俗性文化纽带。在分析为什么藏传佛教徒和蒙古及满洲帝国精英在两个多世纪里能如此有效地互动，又在全球现代化的压力下如此迅速地断裂时，社会学家安东尼·斯密斯的大作就很有用。斯密斯描述了一个

历史性族群共同体的类型，它由两种类型构成：一个是横向的，一个是垂直的。“横向共同体尽管可能不时包括一些官僚，但常常是由一些贵族和一位高级教士组成……叫横向是因为它既被限制于社会上层，同时又能在地理空间上扩展，以便能经常和(临近族群的)上层梯队结上紧密的纽带。”²这就把西藏的佛教领袖描述得非常好，因为他们的权威既联结着在十七世纪取得霸权的地方上的藏传佛教格鲁派，从十八世纪起又联结着邻近的满洲朝廷，即该传统的政治监督者。与此同时，族群(和宗教)共同体的垂直轴联结着藏人精英和藏传佛教文化世界中的其他成员，包括蒙古人。

在垂直轴上，“族群文化倾向于扩散到其他社会阶层和阶级。文化差异并不造成社会分歧；相反，一个独特的历史文化有助于将不同的阶级团结在共同的遗传和传统周围。”³正如表一所示，在这个关系中没有汉人群体的角色。



图表一 共同体的横向轴和垂直轴

只要藏族性精英的利益通过与邻近的满清帝国的族性精英合作得到满足，这些不同族群的群体就形成一个稳定的、相互支援的共同体，主导藏传佛教徒垂直整合的文化世界。但是，随着汉人民族主义的兴起，他们试图沿着欧洲民族-国家的路子对满洲帝国进行现代化，横向的关系遭到削弱，而垂直的认同则加强。斯密斯解释说，横向关系一般被

看作是迁就性融合，而不是中心控制。⁴清朝统治的绝大部分时期，藏人和满洲精英能够合作，在于谁都没有试图在不受欢迎的地方扩展自己的文化和政治体系。比如说，科举考试体系不为西藏所知，活佛转世制度则显然不能为内地权力交替所接受。藏人精英接受足量的官僚监督，以满足清帝国的统治者。作为回报，清帝国统治者则充分接受和支持藏传佛教，以让藏人确信他们的真诚支持和关注。不过，清帝国机构还是有意地轻轻搁置在西藏之上。相应地，藏人一点也没有试图将藏传佛教机构强加于清帝国之上（一定程度上元朝的情况与此不同）。

清帝国卷涉西藏仅仅是为了阻止对帝国和边陲稳定性的潜在挑战。因此西藏依旧拥有自身的管理、税收和社会关系体系，与清帝国的汉地省份大为不同。它与清帝国的关系受满洲机构内务府和理藩院⁵的处置。清帝国的这些关系建立在前几个世纪的帝国传统之上。那么清帝国和西藏关系的历史背景又是什么呢？

链结藏传佛教徒和王朝统治者的传统

庇护传统

自打成吉思汗泛亚运动的蒙古继承者成为藏传佛教的庇护者以来，该教就和亚洲的著名领袖连在一起。藏传佛教徒倾向于从藏人区域以外寻求庇护者，这个传统的起源要追溯到西夏时期(1038–1227)。噶举派的喇嘛们成为西夏国唐古特族统治者的国师，占居其位一直到成吉思汗(逝于1227年)灭国，颠覆其家族。在此之前藏传佛教徒们一直管理着该家族。⁶帕巴喇嘛罗追坚赞(1235–1280)和忽必烈汗(1260–1294)之间的关系，以及从这种关系中产生的机构，就在内地和西藏之间、在藏人喇嘛为帝国效力的宗教功能和政治功能之间创造出紧密的联系。

这种“默契”中的某些因素一直到二十世纪在汉藏关系中都依旧显著，尽管少有直接的连续性。这种情况表明这是一种持续的传统，而不是断裂的。在《藏人民族主义：庇护在成就民族身份中的作用》中，克里格描述藏人的这个传统时说：“藏人的文化提供了一个机制，通过它可以

利用‘外部的’力量和人员……从经济上和意识形态上支持藏文化模式所确认的延续。”⁷在东亚背景中，这种机制的重要方面包括藏人喇嘛和（无论是蒙古人、汉人还是满州人）皇帝之间的师徒（和受助人与赞助者平行）关系，内地的帝国精英对藏传佛教寺院的支持，以及内地的统治者给予藏人宗教领袖册封帝国的封号。所有这些方面都一如前三朝那般被中华民国的领导层采纳。这些传统的根源在于藏传佛教文化，具有相当发达的关于宗教和政治间适当关系的意识形态。

宗教与政治不可分

藏人的思想和政教分离的观念相去甚远，他们认为政教之间是不可分离的关联（chos srid zung 'brel，政教合一），并不是两个对立的领域，一定得分开。⁸这两个舞台的联结对西藏而言是合适而完美的。正如现在的达赖喇嘛在其自传中说，“宗教和政治确实混合在一起”，而且“我在政治和宗教之间发现没有冲突。”⁹藏人统治家族对佛教的支持最先出现在八世纪的吐蕃帝国时期。在蒙古人的统治下，著名的喇嘛们以及和特定藏传佛教教派有联系的家族被授权管理的不仅是寺院庄园，而且是整个政体。赞助这些领袖并为其提供军事支持的皇帝住在很远的地方，将西藏的日常管理留给各教派及其周围衍生出的强大群体庄园之藏人地方领袖。

不过，帝国时期西藏只有一个家族有权统治；与此不同，蒙古帝国的家族采取的是分别庇护，不同的藏传佛教教派从不同的蒙古统治者那里获得支持，这就使西藏出现若干彼此竞争的权威中心。在蒙古统治西藏时期，这种竞争表现为占统治地位的萨迦派和噶举派下的小支派之间竞争，导致不同的蒙古军队卷涉进来，进入西藏以解决地方纠纷。只要萨迦派能从蒙古皇帝那里获得支持，他们就仍然是西藏的统治者。但是，随着蒙元朝廷的式微，萨迦派的真正权势就被噶举派的一个支派夺取。两个教派的领袖都和明统治者有联系，并从他们那里获得大量的庇护和荣耀。到明末，从非藏人庇护者那里争取庇护的传统就以这种方式坚实地建立起来。¹⁰

准备从清朝那里获取支持的那个教派也跟从这个传统。众所周知，该教派现在叫格鲁派；它建立在宗喀巴洛桑扎巴(Tsongkhapa Lozang Drapa, 1357-1419)的教义之上，到十七世纪还相对比较年轻，受到卫藏统治者的严重威胁。后者则在相当大程度上和噶举派的噶玛巴派系结盟。¹¹不知道是从蒙古支配时期得到教益，还是仅仅响应当时北方另一支蒙古力量的兴起，格鲁派从蒙古人那里寻求并获得支持。和它之前的萨迦派和噶举派一样，面临其传统受到压迫，以及其藏人庇护者被消灭或削弱，格鲁派的领袖们请求蒙古人前来保护他们的传统。他们联手以后特别成功，一劳永逸地消灭了噶举派对西藏的控制。不过，尽管该蒙古领袖仪式性地将征服地区送给五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措(Ngakwang Lozang Gyatso, 1617-1682)，他却为他自己及其子嗣保持着藏王的地位。十八世纪初，当最后的蒙古藏王被杀，内地的满洲皇帝在封授，或至少是确认西藏的权威上就变得突出了。

在清朝的影响下，达赖喇嘛对西藏形式上的统治在受到诸多限制的情况下名义上延续着。限制之一包括创建一个为时不长的藏王机构。从十八世纪中叶开始，帝国的代表(满语 *amban*) 被派去和达赖喇嘛合作，监督西藏事务。不过，在一系列年轻的达赖喇嘛未成年或刚成年便圆寂的情况下，格鲁派高级僧官得以担任摄政，实际上充当着西藏的真正统治者。¹²只有十三世达赖喇嘛土登嘉措(1876-1933)能把这种机制提升到今天为人熟知的西藏领导模式：一个真正政教合一政府的首脑。以前所有的世俗权力只是在原则上而不是实际上和宗教领袖关联；他的革新就是把这些权力强化于他的掌控之中。人们已经全面研究过达赖喇嘛在藏人社会中的地位，但目前我们对在清朝宫廷代表达赖喇嘛的藏传佛教徒其世系却知之甚少。

清朝宫廷里的藏传佛教徒中介

宫廷里藏传佛教徒的显著存在表明了庇护传统对处理清藏关系的重要性。清廷驻藏大臣的职能已经是众所周知，但清宫廷里和五台山的藏传佛教使者和任职者却极少引起学者关注。从顺治朝(1644-1661)直到中

华民国(1912–1949)，西藏在内地的主要代表都是五台山的领头喇嘛，而从十八世纪开始则是北京雍和宫(现在被大众叫做喇嘛寺)的领头喇嘛；从十三世纪到二十世纪，佛教圣地五台山都是宫廷里的藏传佛教徒们躲避首都酷暑的地方；而雍和宫以前是清帝国的一处宫殿，在乾隆皇帝时成为一个格鲁派学院(扎仓)。¹³1653年，五世达赖喇嘛朝觐清都城以后，藏传佛教徒就被任命为五台山的领袖。以后三个世纪当中，历辈达赖喇嘛任命数十名喇嘛前去统率五台山的汉番寺院僧侣。无论是蒙古喇嘛还是藏人喇嘛，他们都在藏传佛教世界的文化中心拉萨长期呆过。在乾隆皇帝时，雍和宫成为帝国在宫廷用格鲁派教义和修持培训蒙古、满洲和至少起初包括汉人僧侣的中心。¹⁴这座帝国寺庙里的堪布和领头喇嘛们都从西藏送过来的藏传佛教徒中选任。

为了平衡拉萨任命的僧侣，清廷支持其他不同的藏传佛教徒，最著名的是章嘉(蒙文 Janggiya，藏文 Lcang skya，汉文章嘉)系转世活佛。¹⁵章嘉转世活佛系的不同转世几乎没有在卫藏接受过广博的训练；相反，他们住在北京、甘肃、热河、内蒙和五台山等地宫廷资助的寺院庄园里。从这些地方他们将影响扩展到蒙古人和蒙古儿人(Monguors，今土族)中。然而，和清廷派驻西藏的驻藏大臣不同，章嘉呼图克图还是被藏传佛教徒世界视为“自己人”。早期的转世活佛被确认为西藏的重要喇嘛，能够代表清廷协调微妙的局势。十八世纪当清朝皇帝们准备稳定西藏政府时，他们的联系尤其受到欢迎。

随着章嘉转世活佛系的重要性式微，以及西藏事务之解决，到十九世纪清廷通过理藩院将西藏使者的任命常规化。不过，这些使者依旧和受内务府管理的皇室保持着特殊的直接联系。尽管后来绝大部分喇嘛们隐没在历史的尘埃里，二十世纪的新发展却在融接汉藏疏离上将北京和五台山的藏族使者提升到中心角色的位置上。中华民国初年，当他们成为汉藏之间唯一真正的外交联系时，这些寺院官员的重要性就被强化了。

若干研究清史的学者通过他们的著作使藏传佛教徒们在北京的大量存在和相关的帝国(寺院)地点广为人知。这些学者包括贾宁(Chia Ning)、罗友枝和韩书瑞(Susan Naquin)。贾宁研究的是理藩院；研究揭示，到王朝末期北京有一百多名高阶僧侣。乾隆统治时期，有一千二百

多名藏传佛教僧侣在理藩院注册。¹⁶但是这些数字并不代表所有在京的藏传佛教徒。根据《内务府庆典成案》的记载，1780年有两千名喇嘛被皇室贵族请去诵经。¹⁷罗友枝在《最后的皇帝》中表明，这不仅是一个过眼云烟的潮流；她提到四分之三个世纪之后的1854年，宫廷以同样的方式请了1516名藏传佛教僧侣。¹⁸韩书瑞估计，在乾隆朝北京大约有四千到五千名藏传佛教僧侣。¹⁹不过，如果在这些数据的基础上得出结论说在北京的藏人数量很大，那就错了。

尽管有许多藏传佛教徒居住在京城或其周围，但是只有少数是真正的藏人。事实上，从王朝的记录来看，根据条规只有五台山的菩萨顶（从十七世纪开始）和北京的雍和宫（从十八世纪开始）是藏族喇嘛常驻之地，而且他们人数不多。²⁰理藩院条规喇嘛细则也暗示帝国地方缺乏藏族喇嘛的原因：疾病和对当地状况的不适应不断烦扰着尤其是西藏来的喇嘛们。在宫廷代表达赖喇嘛和班禅喇嘛的藏族使者、五台山的喇嘛领袖们，以及雍和宫的导师喇嘛们，每人都涉及因病或水土不服，而援用回归西藏的先例。²¹六世班禅喇嘛班丹益西（1738-1780）就因得天花而圆寂于京城，其他喇嘛们亦非常留意这个危险。二十世纪前往西藏的汉人也经历许多类似的苦难。迟至二十世纪前半叶以前，气候、疾病和饮食上的差异是内地和西藏交流的重要障碍。

西藏任命僧侣作为西藏和清廷的中介，这是从1653年五世达赖喇嘛朝觐北京以后发展起来的。在满人夺取北京差不多十年前，蒙古的藏传佛教徒就充当中介，策划顺治帝和达赖喇嘛之间的第一次会面。²²1653年后，达赖喇嘛就通过西藏派到京城和五台山的代表和清廷建立联系。十七世纪五十年代在五台山所做安排的具体内容只在山上的石碑或圣迹志上有详细记载。这些发展可能是因为在1657年顺治帝下旨，命令“为京城的四名札萨克(jasagh)喇嘛、盛京(Mukden)和归化城(呼和浩特)等地的首领喇嘛(设置)职位”。²³这个计划显然源自达赖喇嘛朝觐朝廷，并将最终链入帝国在京城和有关地方任命僧侣的复杂系统之中。此外，后来的条规明确规定，一名京城札萨克喇嘛和五台山的首领喇嘛必须从西藏派出的喇嘛中选任。²⁴

五台山首领喇嘛的记录为清朝初年的这些新任命提供了最全面的信息。这些僧侣和达赖喇嘛之间的关系非常密切，一位汉族学者甚至说五台山的主要寺庙“直接受达赖喇嘛管辖”。²⁵1659年阿旺洛桑 (Ngakwang Lozang, 1601-1687) 受命总理五台山番汉喇嘛。此人在藏人中乃是高阶，曾伴读达赖喇嘛；根据其纪念塔记载，他预知对该职位的任命。²⁶1661年他撰写了清代刊刻的第一部《五台山志》序言。²⁷同一年，他还要求一名可可诺 (Köke nor) 蒙古人筹备第一部蒙文版山志。²⁸1668年一名蒙古人洛桑丹北 (Lozang Tenpel, 1632-1684) 接替他的职位。洛桑丹北在五台山居住多年，曾游历西藏诸国和蒙古，毫无疑问是为了接受宗教训练。²⁹

总康熙一朝，受命担任此五台山首领之位者受到出人意料的重视和宠信。1683年阿旺洛桑被授予一个荣誉头衔。同年，康熙帝两次到五台山安排为清王朝进行祈祷。此后不久，洛桑丹北就得到帝国许可和支持，重修五台山的主要寺庙菩萨顶的屋顶。新屋顶采用帝国留给皇宫和其他精英府宅上的金黄色琉璃瓦。³⁰为了纪念清帝不时巡幸此地，此后菩萨顶便被称为行宫。五台山的第三代首领喇嘛洛桑丹巴 (Lozang danba) 是前代的弟子。1698年他受封为清修禅师，获颁赐册文、银印鉴。这些帝国赏赐确认了他作为札萨克大喇嘛，提督五台山番汉僧侣的合法性。1704年新的札萨克喇嘛丹增嘉措继任。他在位期间，康熙帝及其子，即未来的雍正帝，前来五台山，设立常规的长寿祈祷，在每月初一或十五念诵。³¹

十八世纪，随着满清权威直接涉足卫藏事务，五台山的札萨克喇嘛们几乎消失于记载之中。五台山札萨克喇嘛职位的空缺由从西藏派往京城的堪布填补。一旦居其位，五台山札萨克喇嘛就任命五台山的其他僧官。³²1768年的寺院碑文提到，达赖喇嘛在1734年命令札萨克喇嘛维修五台山的一座庙宇。这个碑文在钦命札萨克大喇嘛改利陈品的授权下完成。此人几乎可以肯定是1755年山志中提到的钦命五台山掌印札萨克喇嘛改利陈品。³³关于其他札萨克喇嘛世系继任人的具体记载很难获得，一直到二十世纪中叶当这些喇嘛们再次在内地和西藏之间的交流上扮演关键角色。

一旦清政府在十八世纪将其权力扩展到青海藏族地区和卫藏，在两地交界地带出现的一个全新喇嘛群体就在朝廷和西藏之间充当中介。第二世章嘉呼图克图汝必多吉 (Rölpe Dorjé, 1717–1786) 早在 1734 到 1735 年间就充当乾隆帝信任的使者前往西藏。在成功而圆满地完成皇帝使命之后，章嘉呼图克图终其余生被确立为京城最重要的喇嘛。1744 年他负责将雍和宫建为蒙古、满人和汉人僧侣修行的学院。和五台山的帝国宫殿庙宇相似，雍和宫结合帝国宫殿 (这曾是雍正帝的住所) 和藏传佛教寺院为一体。从其建立开始直到共和国时期，历辈达赖喇嘛或者他们的摄政从西藏派出有名的喇嘛前去管理寺院，为喇嘛们和皇家贵族传法。这些藏人受任者督察帝国雍和宫寺的蒙古僧侣，并充任京城的四大札萨克喇嘛之一。³⁴ 这个职位上，首领喇嘛由达赖喇嘛秘书处 (“译仓”) 派去的一名较低职衔的僧官和一名翻译协助。这些拉萨任命的僧官充任皇室家族的藏文和佛经导师。³⁵ 紫禁城的中正殿诵经处是另一个帝国资助的寺庙，成为朝廷和藏传佛教徒联系的关键中心。这个寺庙完全在内地官员和朝廷的控制或监管之外，能自由庇护在京城喇嘛们，并制作通行全帝国的佛教随身用品，用作给喇嘛们的礼物。罗友枝把这称为“藏传佛教徒在宫廷活动的核子”，处于内务府而不是理藩院的管理之下。³⁶

内务府与藏传佛教徒在朝廷的关系表明理藩院是一个有用的管理机制，但不是唯一管理藏传佛教徒事务的机构。如韩书瑞所说，“喇嘛、寺院和中亚事务是皇帝的事，而不是常规官僚机构的事。”³⁷ 在处理涉及喇嘛的宗教和财政而不是管理事务上，内务府扮演着极其重要的角色。《内务府庆典成案》表明雍和宫和中正殿的诵经活动是通过另一个皇城藏传佛教寺庙弘仁寺得到资助。³⁸ 根据《钦定宫中现行则例》的记录，除了从理藩院领取常规薪水以外，雍和宫和中正殿的首脑和办事人员还直接接受皇宫的酬赏。韩书瑞指出雍和宫受理藩院和内务府的联合督察，非同一般。³⁹ 帝国朝廷非常愿意用非同一般的安排和藏人打交道。比如说，驻西宁大臣 (在内务府下)、兵部与工部和省级官员也都负责处理藏人和朝廷不同方面的关系。⁴⁰

因此，贾宁的说法“理藩院组织这些 (藏传佛教) 寺院中的宗教事务，为喇嘛们和清廷之间提供联络”⁴¹ 就与此相反；事实很清楚，理藩院不是

唯一处理和西藏及其佛教徒使者之关系的政府机构。⁴²相反，它只是许多跟外人打交道的既存机制之一。十九世纪中叶以前，理藩院也负责处理涉及俄国的关系。而最初创立该院则是为了处理蒙古诸部事务，其绝大部分条规细则（68卷中有55卷）都是针对于此。这就解释了为什么梅辉立和白挨底在1897年述及满清的管理时，将理藩院翻译成蒙古督察。⁴³与此相对，只有五卷条规是管理喇嘛事务（《喇嘛事例》），附加在这些基本的条规之后，而且其中许多还是特别针对蒙古喇嘛的。只有两卷讨论到与西藏的交流系统（《西藏通制》）；此后才是一卷处理俄罗斯的条规。⁴⁴在这种微弱联系的情况下，当国际外交迫使清廷创立外事办公室（总理衙门）时，俄罗斯是第一个离开理藩院圈的。

西藏的脆弱处境与式微的帝国类似；面临1902年俄国阴谋和1904年英国入侵，就处在几近从帝国版图分裂出去的局面。⁴⁵1906年理藩院转型为理藩部（最常被称作殖民办，因为它使用殖民者的策略），这使得帝国又维系西藏若干年。不过，随着清帝国的覆灭，快速更替取代理藩部的官僚机构中没有一个是能有效维持和西藏的关系。⁴⁶尽管这些官僚机构在几年内仍然注册京城及其周围的藏传佛教喇嘛和办事人员，卫藏却远远地保持着事实上的独立。⁴⁷在皇帝退位以后，无论内务府试图保持和藏人喇嘛怎样的联系，在1924年“重修”《优待条件》时，都被中止。重修的条款将皇室家族驱逐出皇城，并急剧削减他们的年俸，使他们再不能资助曾经为朝廷效命的藏传佛教徒们。⁴⁸

尽管如此，西藏政府继续为这些传统职位任命官员，他们将在1927年以后链结中国国民党政府和西藏政府中扮演重要角色。正如我在第三章所讨论的，满洲在内地统治的第一个世纪里建立的各种传统继续影响着二十世纪的政治。当清朝统治内地时，皇帝一开始是直接处理涉及西藏的关系。后来，帝国的政府机构如内务府和理藩院起了佑助作用。然而官僚机构设置的规程绝没有完全取代藏人使者和内地统治者之间的个人关系。因为这个原因，藏人喇嘛作为派往清廷之使者的中心地位即便在清帝退位以后依旧保持下来。

分离西藏与内地的传统

我们在历史学中讨论西藏的政治或法律地位时碰到的是喋喋不休的争论；与此不同，内地和西藏之间的文化关系史相对来说并不复杂：特别是和东亚诸国共享的文化遗产相比，汉藏之间直到1959年以前共享的文化并不多。传统、习俗和法律先例的大分离都使得汉传和藏传佛教徒不把对方看作信仰同教者。语言和知识上的障碍使得汉藏民族彼此漠视对方的文化，而清政府也仅仅是训练了某些个人去克服这样的障碍。最后，清政府保护边疆民众免受汉人商人和定居者侵扰的努力，配合卫藏严酷的地理环境就极为有效。二十世纪五十年代以前，少有汉人定居西藏；而定居者当中则少有人返回内地，与人分享他们所知。内地和西藏之间这种宗教、语言、政府和地理环境障碍的合力，造成他们之间一个大的文化分离，在二十世纪后期也只是部分得到消解。

宗教传统差异化

尽管中华民国甚至共产党关于汉藏关系的资料都倾向于强调一个共享的宗教遗产，但经常不提二十年代以前的大量交流。他们也没能解释为何汉传佛教不能在西藏建立制度性的根基，为何藏传佛教在内地被理解为“喇嘛教”，以及为何被蔑视为对佛教的歪曲。在叙述这些宗教传统之间的一些差异时，我将侧重于将汉传佛教和藏传佛教传统相互区别开来的一般特点。尽管关于内地和西藏之间宗教交流这个知识鸿沟正被今天的佛教学者所关注，二十世纪早期关于这些交流的知识还是局限在少数蒙元、汉明和满清朝廷里的著名喇嘛身上。⁴⁹加之于这些喇嘛的名望非但没有改变汉传或藏传佛教传统的进程，反而倾向于得罪汉人的情感；最后，汉传和藏传佛教之间的区别至少是在正统场合中被加强了。这个一般的规律当然有例外，但是我在这里用最简单的术语来描述，因为这正是二十世纪早期绝大多数汉传和藏传佛教徒如何理解他们宗教传统之间的区别的。尉迟酣甚至布隆菲尔德的著作都反映了许多对这些佛教不同形式之间差异的通俗理解。⁵⁰我承认这些差异在那时候的亚

洲可能塑造了许多佛教徒的心态，但和这两位现代亚洲佛教的前辈研究者一样，我不会过多强调这些差异的正确与否。

在二十世纪早期，现代中国佛教徒比如太虚用三分法描述佛教教义的差别。太虚相信世界上有三类佛教，他想把三者都包纳到改革后的汉传佛教中。在这方面，内地仅较好地代表了大乘佛教传统。尤其特别的是，他和他的弟子认为当今世界塑造汉传佛教最重要的乃是禅和净土修持。他尝试在锡兰（斯里兰卡）和中国之间通过交换教师和学生的方式，将上座部（Theravada）佛教传统中的许多因素引入中国。⁵¹至于密教传统，太虚的一些弟子前往日本国学习从中国唐朝时传过去的密宗传统，但是绝大多数人感觉密乘真正只保留在西藏。⁵²太虚及其弟子有兴趣将三种传统揉合起来已是不同寻常，但他们很清楚，藏传佛教是密乘，与他们自己的不同。

一般而言，这些不同传统的领袖们并不看重其他人的修持和教义。在西藏，至少是在格鲁派的正统体系中，他们仍然记得一个八世纪的汉传佛教导师（只叫做和尚，来自汉文）。几个世纪以后，后者依然充作一个假想敌，用以说明禅宗修持里（谣传的）不重视文本学习和概念思维的无效性。⁵³相似地，在元朝蒙古统治之后，许多汉人发展出一种对藏传佛教密宗修持特别强烈的反感。人们经常把元帝国的垮台同谣传在宫廷里发生过的放荡的佛教修持联系起来。⁵⁴藏传佛教精心的冥想、修持，以及相关的坛城和密咒（一般而言只私下传授给高级的佛教修行者），在元朝和清朝时期被蒙古人以及一些汉人（明代）和满洲皇帝们所采纳。这些修持遭到绝大多数汉人官员和文人的蔑视。⁵⁵比如说，当明朝正德帝准备邀请一个藏人转世活佛到宫廷来时，他的高级谏官抗议说，“斯教邪妄不经”。⁵⁶实际上，明代是第一个在汉人的信仰和藏人的信仰之间设置法律界限的。韩书瑞在对北京的研究中告诉我们，“在法律上，没有汉人能得允许而成为藏传佛教徒”。这个障碍随着时间推移而削弱，但直到二十世纪中叶还没有得到广泛克服。⁵⁷尽管“明早期严禁汉人学习藏传佛教的规定似乎已被废除，而且帝国让喇嘛们入住大寺院里，阻止他们和俗人的不体面接触的努力或许并不非常成功”，我们依旧没有关于汉人，特别是俗家汉人，在中华民国时期之前学习藏传佛教的详细信息。⁵⁸

清朝时的某些关键地点暗示了寺院汉僧对藏传佛教教义的兴趣，但是真正的文化交流却有限。比如，1653年三百名汉僧清修者从五台山来到北京朝觐达赖喇嘛。⁵⁹清朝时期北京城及其附近的藏传佛教领袖阶层也有一些人是汉人僧官。这些人包括北京的四大领袖喇嘛和雍和宫的一些办事员。这些汉人僧官的明确职责是管理而非传法，受任的蒙古人也是如此。⁶⁰因此，从元到清，内地和西藏之间宗教交流的特征是西藏的宗教文化为了回应蒙古人，有时是汉人，以及满洲皇帝们的庇护，有限地扩展到汉地。

在宗教教义的范围以外，文献记载中的满清内地和西藏之间的文化交流极其有限。毕达克(Luciano Petech)在《十八世纪早期的中国与西藏》一书中，讨论过这两种文化相互影响的性质。他排除了汉藏之间有任何真正的文学影响。根据他的分析，除了从汉语中借用较多词语以外，中国内地相当有限的影响是在朝服方面和藏人贵族所采纳的汉式烹饪。他的结论是，汉文化对藏文化最深刻的影响是在绘画领域，其次是在建筑领域。这些艺术几乎全部是用在西藏的宗教目的上，因此满洲人和蒙古人的庇护在改变这些艺术方面起着较大的作用。至于藏文化对汉地的影响，可以看到藏式寺庙建筑以及佛像和经书明显高调地出现在朝廷及其附近地区以及北部边界上。除开这些相对次要的细节，汉藏之间直到清朝末期所存在的真正的文化互动都没能成为持续学术研究的重点。⁶¹

满清对西藏的认知

我们必须考察满清对西藏的知识和在西藏经历的性质，才能明白为什么现代中国最初没能保持和西藏之间那种持续了几个世纪的关系。清廷处理亚洲内陆如藏传佛教徒的方式常常完全排斥汉人参与。罗友枝指出，“满人官员要求用满语交流，记载皇家世系、旗务和亚洲内陆军务的文件经常只用满文书写。”⁶²就西藏而言，早期的交流只是部分用书写进行，一部分则是用口传。⁶³1657年清廷建立藏文学校(唐古特官学)以训练蒙古人从事理藩院的文书和翻译工作；这以后，情况就发生变化。⁶⁴藏文训练就跟京城注册的喇嘛数目一样，在十八世纪达到高峰。⁶⁵理藩院领

导的职位和驻藏大臣的任命几乎清一色是蒙古人和满洲人，这就使得汉人对清藏关系的情况相当无知，至少在晚清以前都是如此。⁶⁶

懂藏语的汉人所作的记载是从满清统治的最后几十年开始的。满清时期在西藏住过的汉人留下的最详细的记载，是陈燦之(Chen Canzhi, 1893-?)的传记。此人在拉萨驻藏大臣衙门担任过翻译。他的父亲是驻藏大臣的首席秘书，所以陈的著作对了解长期居住在西藏的汉人提供了独特的洞识。⁶⁷陈谈到：“若要了解外族，则需习其语言，了解其历史与宗教。”不过，清朝时期乃至共和国早期，只有非常少的汉人实现了这个目标。此外，中国政府并不了解陈的知识，因为他离开西藏后受雇于在锡金的基督教传教士。⁶⁸张荫棠是第一个被派到西藏任职的汉人官员，他在西藏期间(1906-1910)也留下过记录。⁶⁹另一个特殊的人物是拉萨出生的藏回刘曼卿，⁷⁰她充任过半官方的民国政府使者前往西藏。民国政府在三十年代雇用一名女子从事西藏交涉之职非常罕见，即说明当时这种中介多么难得。关于这些稀少的中介人的文字记载，要到清对西藏的统治结束以后很久才广为流传。

福柯在其著作《权力/知识》中说，在现代“若不知其人民，则无法治理其国家。”⁷¹尽管他讨论的是现代欧洲权力的展布，但在欧洲殖民的经验中同样将对人民的知识和控制人民的权力联系起来。就满清在西藏施展权力而言，情况并非如此。⁷²事实上，十九世纪末二十世纪初，汉人所创作或掌握的有关西藏的信息极其缺乏。比照福柯的模式，就不难理解为什么满清垮台后汉人会失去对西藏的控制。

满清影响西藏的头两个世纪只创作出少量涉及西藏的著作，要么是作为百科全书式调查的一部分，要么是专门写西藏的著作。一个精彩的案例：看看十九世纪末期一位广博地研究西藏和内地的学者所能搜集到的东西，就能说明有关西藏的汉文资料之缺乏。美国驻中国外交官、西藏探险家柔克义(William Woodville Rockhill)在准备翻译《卫藏图志》时解释说，他在北京搜寻“该题目上所有可得到的出版物”长达四年。他进一步详细阐述说，为了对他的翻译进行补充，他使用“到当今(1891年)为止出版的所有汉文著作”，这些资料出自清统治西藏一个半世纪中，总共六本是专门写西藏的，另外七本一般的著作仅把西藏包容在其总体的(或

者是行政，或者是历史，或者是地理) 题目范围内。毫无疑问，如果把英国关于印度(与清朝在西藏的存在处于同一时期)题目的资料与此相比，我们就会看到与这种缺乏有惊人的对比。尽管西藏成为清帝国的一部分那么长时间，可得的关于西藏的汉文文献之缺乏正好比霍澜发现同一时期关于日本的记载的情况。他在《汉文明的边界》中予以详细说明。⁷³这是因为西藏与日本一样，极大地处于汉文化边界之外。

此外，柔克义是一个拥有大量财力的政治人物，作为国会图书馆的收集员，他是从事获取所有关于西藏可能的公开资料的理想人物。他能够承担得起购买多卷本的中文资料，比如唐朝、明朝时期的王朝史，或者清朝的地理志(五百卷的《大清一统志》)，这些资料显然都是绝大多数汉人不能轻易获得的。柔克义相信这些资料能提供“丰富的材料以更好地了解西藏……以比照欧洲和印度的探险者所提供的相当差的注记和经常是道听途说的信息”。⁷⁴他没有预料到，就在他写完上述那些话不久，欧洲关于西藏的知识会发生巨大改变，而这种改变与英国1904年入侵西藏相重合。清统治西藏一百五十年间所产生的著作总数，在十九世纪最后十年和二十世纪最初的几十年间，很快就被欧洲和印度学者创造的学术知识所超越。

进一步说，即便是清代关于西藏的最好的资料都极其狭窄：绝大多数只是罗列出游历路线和地方特产，仅仅拥有军事和贸易价值。没有方便可得的词典或汉文语法可供学习藏文之用。对西藏历史或宗教关注的著作也至多是一笔带过。总之，这些材料揭示清代关于西藏的知识真正局限的本质。这种情况好比只了解中世纪欧洲的商路和特产，而不懂拉丁语或天主教一般。然而，中国政府资助获取有关西藏更多知识的活动(作为中国政府的一个目标)要到国民党控制中国以后才开始。

帝国多族群传统

最后一个影响到现代汉藏关系的帝国传统，乃是几个世纪以来许多奠基于内地的帝国多族群构成。这个传统通常被看作是预示现代的多民族团结话语。不过，这个帝国传统更经常是加强了不同族群间的分离和

差异性。帝国传统和现代话语的联系更多是指清帝国而言的。帝国，尤其是在乾隆皇帝治下，常常被看作是松散联结着中华民国的“五族共和”修辞。这个词有不同的翻译，“五个种族的共和国”或“五个种族和谐地联合”。这种翻译上的差异说明，这个概念可以是一个政治体系，五族共同组成一个国家结构；或者也可以是一个种族理念，就是说这种“和谐”的联系优先于任何特定的国家结构概念。“五族共和”思想的渊源总是毫无疑问地追溯到清代乾隆朝。不过，尽管帝国和共和国时期国家的多族群概念明显地互相对应，它们却几乎完全不同。下章会细说民国时期的情况，这里我侧重于清代。

清代的皇帝们寻求的是边疆地区精英们的臣服（包括满洲的部落首领、蒙古的教士和贵族，藏人的教士和贵族，以及穆斯林的佰克），并尽可能地将这些群体和汉族官员及臣民分离开来。在限制汉地移民进入亚洲内陆所采取的防护措施方面，分隔满洲与中国内地的柳条边就是最著名的例子，虽然也最不成功。禁止汉人和亚洲内陆人（尤其是满人和蒙古人）通婚则是另一个强化文化边界的机制。⁷⁵历史上，辽、金精英因通婚和汉化而“衰弱”；元代汉人和蒙古人之间产生族群紧张；而元末直到明代则有对藏传佛教徒非常明显的憎恨。我怀疑清廷这些举措意在避免那些曾为其他“征服”中原的王朝带来灾难的复杂情况。

清廷的皇帝们从这些措施当中获得了什么？柯娇燕在《透明的镜子》中认为，在帝国重要地点如北京和热河的碑刻上，经常将五个组成部分（满洲人、蒙古人、汉人、藏人和突厥斯坦人）当作是清代的核心。这些组成部分的价值是每一个都代表着强有力而独特的文化传统（或者文明），影响着大量不同的人民。拥有一个书写体系并不是一个群体包容进来的充分理由；比如，彝人有一种文字，但并没有提升到和这五个核心相匹的地位。⁷⁶相反，如她所说，在决定组成部分的价值上，历史是一个重要的维度；最重要的乃是特定文化影响历史的能力。⁷⁷满洲人有王朝的权力，但他们也仅仅是最近才加入到亚洲史的建构中。因此他们从大量有效的历史文化遗产当中寻求合法性。他们自称拥有汉人所谓的“天命”，利用涉及统治内地的儒教仪式。和他们对合法性的诉求同样重要的是蒙古帝国的遗产。它通过通婚以及权力的象征（比如元代的玉印，以及

先是搁在沈阳后来搁在北京马哈嘎拉庙的元代佛像)而进入满清王朝。藏传佛教文化也具有为清廷的对手提供合法性的潜力。⁷⁸如法夸尔所说,清廷统治的重要内容便是重新将这个合法性导向满殊妙音(满珠室利,指清朝皇帝宣称自己是文殊菩萨的化身——译者)帝王。⁷⁹中亚的突厥斯坦文化并不是清廷统治中的重要内容;但无论如何它代表着一个另类的文明,是不能用基于儒家的理念来统治的。这五个群体各自都有着某种文化要素,能将其合法性扩展到本地区,并且常常是其族群边界之外。

清廷试图收储这些群体的支持。满洲人早期的成功把许多蒙古人和汉人自愿地带入他们的影响之下。但在王朝定居内地一个多世纪以后,满州人对蒙古帝国遗产的索求受到西边准噶尔的竞争。蒙古人和准噶尔人都信仰藏传佛教文化,它也被用来将清廷在亚洲内陆统治的敌对挑战合法化(比如林丹汗和噶尔丹)。在链结清帝国的穆斯林臣民和西部中亚的城市国家当中,伊斯兰是一个关键的要素。对清帝国的大多数地方而言,儒教的统治模式就足够了,但这些文化区域却需要特殊的处理方式。苗、彝和数十个其他独特的族群没有能与之相抗衡的土著体系,去和强有力的清朝统治相竞争;但藏人和蒙古人却有另类的合法性期望,它们要么是威胁清王朝的体系,要么是被纳入该体系。这个要素对于王朝对这两个群体的特殊对待至为关键。

要保持这些文化群体赋予清王朝的合法性,根本之处在于保持每个文化的独特性。因此,清统治者“统一了”这些群体这个说法,就应当按照米华健所说的那样理解:这些关系是在王朝和其分开的组成要素之间垂直组织起来的。⁸⁰这五个群体绝不是融合为一个统一的群体。到王朝末期,清朝对保持这些文化区分的兴趣几乎变成习惯性的了:尽管那时它已经没有实际的意识形态价值。比如,迟至1902年,当满洲人领导层在考虑将对西藏的控制移交给俄国的时候,他们在协议草案中写进去的条款会阻止基督教传教士进入西藏,保护藏人的庙宇和圣迹免遭破坏。⁸¹

不管是帝国的传统将藏人和王朝的精英捆绑在一起,还是将汉人和藏人分离开,它们在处理藏人精英和内地的统治王朝关系上都具有强大的力量。宗教的庇护、藏人对政教合一的概念,以及内地和西藏之间的宗教使者在后帝国时期处理汉藏关系上依旧关键。另一方面,汉人和藏

注释

序言

- 1 克纳斯(John Kenneth Knaus),《冷战的孤儿:美国和为生存而战的西藏》(纽约:公共事务出版社,1999),78-96页。康柏(Kenneth Conboy)、莫里森(James Morrison),《中央情报局在西藏的秘密战争》(罗伦斯:堪萨斯大学出版社,2002),11-12页。有关美国卷入西藏的更详细的内容,参见托马斯(Thomas Laird),《进入西藏:中央情报局的第一名小间谍及其密赴拉萨》(纽约:格罗夫出版社,2002);罗杰(Roger E. McCarthy),《莲花泪:藏人抗拒中国入侵记事,1950-1962》(北卡州杰弗逊:麦克法兰出版社,1997)。
- 2 克纳斯,《冷战的孤儿》,96页;夏家次仁(Tsering Shakya),“1951年汉藏协议的起源”,载麦凯(Alex McKay)《西藏史》第三卷《现代时期:1895-1959,遭遇现代性》(伦敦:鲁特里奇寇松出版社,2003),602-604页。
- 3 中华人民共和国政府把所有的族群都作为中国人(Chinese),却把英文所指的Chinese作为“汉族”(Han)。本书遵从惯例,把英文中用来指Chinese的词汇等同于汉文词汇“汉族”,因为在汉藏关系的背景下,“Han Chinese”似乎是多余的。同样,我用“藏人”(Tibetan)一词来指所有的藏族人,而不管其地域的关系。也就是说,并非(中国的和西方的)人类学家们所认定的那样,所有藏人就会把他们自己看作藏人(Böpa)而不是康巴人、安多人乃至果洛人。无论如何,因为他们有着某些共同的特征,我还是使用这个一般性词汇。
- 4 有关最近中国努力增加西藏的安全以及发展矿藏和水能潜力的细节,参见西藏信息网(Tibet Information Network),“在西藏挖矿:中华人民共和国藏族地区的矿藏剥削”(伦敦:西藏信息网,2002);同前,“中国的西部大跃进”(伦敦:西藏信息网,2002)。有关中国在西藏的安全利益的历史分析,见达瓦诺布(Dawa Norbu),《中国的西藏政策》(联合国王国里奇蒙:寇松出版社,2001)。
- 5 本尼迪克特·安德生(Benedict Anderson),《想象的共同体:民族主义的起源及传播反思》,修订本(纽约:维索出版社,1996),12-22页。
- 6 有关清代中国对这个词汇的使用,参见洛佩兹(Donald Lopez),“‘喇嘛教’与西藏的消失”,收克罗姆(Frank J. Korom)编,《建构藏文化:当代视角》(魁北克:世界遗产出版社,1997),22页。
- 7 有关这些课题的背景,仅举该领域最近的一部分作品,参见洛佩兹编,《佛的博物馆长们:对殖民主义下佛教之研究》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1995);

- 同前，“班智达的复仇”，载《美国宗教研究院院刊》68，第四卷(2000)：831-835页；有关“宗教与帝国”主题的论文见《美国宗教研究院院刊》71，第一卷(2003)：1-134页；彼得(Peter van der Veer)和雷曼(Hartmut Lehman)，《国家与宗教：欧洲与亚洲的视角》(新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1999)。感谢韩森(Peter Hansen)让我注意到这些资料。
- 8 致谢葛凯(Karl Gerth)建议我如何表述这里所述的过程。
 - 9 海德(Heather Stoddard)，《安多云游僧》(*Le mendicant de l'Amdo*) (巴黎：民族学研究院，1985)。
 - 10 牙含章，《达赖喇嘛传》(北京：人民出版社，1984)；同前，《班禅额尔德尼传》(拉萨：西藏人民出版社，1987)；同前，《达赖喇嘛传》(北京：外文出版社，1991)，王文迥(音)译；《藏族精神领袖班禅额尔德尼传》(北京：外文出版社，1994)，陈观胜、李佩珠(音)译；牙含章，《班禅喇嘛传》(拉萨：西藏人民出版社，1992)，洛桑平措、达真珠扎(Rta mgrin 'Brug grags)译；丹珠昂奔(Danzhu Angben)，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》(北京：中央民族大学出版社，1998)。我怀疑这些资料以及最近出版的几本九世班禅喇嘛传记是下述编年纪的主要材料来源：西藏文史资料选辑委员会，《九世班禅喇嘛传略》，《西藏文史资料选辑》第22册(北京：民族出版社，2000)。不幸的是，我得到这本书太晚，无法在本书中加以考察。
 - 11 谷岚(Fabienne Jagou)，“朝圣者进程：第六世班禅喇嘛的旅程”，《龙达》(*Lungta*)1，第10期(1996)：12-23页。也发表在麦凯(Alex McKay)编：《西藏史》第三卷《现代时期》，419-434页。我尚未能考察她最近的著作《九世班禅喇嘛(1883-1937)：汉藏关系的挑战》(巴黎：法兰西远东学院，2004)。
 - 12 这名喇嘛在不同的地方被说成是第六世或第九世班禅喇嘛。这一分歧源于人们如何计算转世的辈数。如果我们从据说是从第一世达赖喇嘛接受这个名号的第一个喇嘛(洛桑曲吉坚赞，Blo bzang chos kyi rgya mtshan，1570-1662)那里开始计算，那么辈分就是第六世。不过，后来据说洛桑曲吉坚赞在该转世系中位居第四，把前三辈加上就是九世。和该喇嘛有关的寺庙官员们以及中国政府使用九世，而过去的拉萨政府以及现在的藏人流亡政府一直倾向于使用六世来指这名喇嘛；见久生木村(Hisao Kimura)(口述给斯科特(Scott Berry))，《日本在西藏的间谍：我的十年隐匿旅踪》(伦敦：色闰底亚，1990)。然而现在两个政府都把新近圆寂的班禅喇嘛(曲吉坚赞，Chos kyi rgyal mtshan，1938-1989)当作十世班禅喇嘛。见多苯朱古(Doboom Tulku)，“班禅喇嘛世系：简史及传记注释”，土登日给(Thupten T. Rikhey)译，《龙达》(*Lungta*)1，第10期(1996)：6页。因为这个原因以及为了和达赖喇嘛辈分的计算(这个计算也把转世系投射到封赐达赖喇嘛名号的第“三世”达赖喇嘛之前)协调一致，我使用的系统都把两个转世系的辈分计算推到第一次接受这两个名号的喇嘛之前。

- 13 《西藏文史资料选辑》22 辑（藏文，拉萨：西藏自治区政协文史资料研究委员会，1982-2000；汉文，北京：民族出版社，1982-2000）。这些记载乃是官方所支持的回忆录，其可靠性值得怀疑，而一些作者曾取消他们在这些选辑里所作的陈述。
- 14 这些对西藏的现代研究没有引用的一个文本是土登诺桑大喇嘛(Thub bstan nor bzang Ta bla ma)的《十三世达赖喇嘛政治传记》(*Gong sa bcu gsum pa'i srid phyogs mdzad rnam*，英译二十世纪政治史)。这个文本用藏文草书写就，并在印度作为 PL-480 项目的一部分油印得极差。尽管我尚未研究该文本，但它很明显是侧重十三世达赖喇嘛的生平；所著之人有清廷的大喇嘛名号，因此可能在清廷倾覆之前乃至之后担任某种官位。
- 15 梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系(1912-1949)：以汉藏教理院为中心的探讨”，《中华佛学研究》第二期(1998)：251-288 页；以及“民国早期显密佛教冲突的探讨”，《中华佛学研究》第三期(1999)：251-270 页；王微，“当中国法师唤醒藏传佛教——法尊：现代玄奘”，《法国远东学院公报》87(2000)：707-727 页；黄晓星，《铁像寺：当代内地的藏传尼姑庙》(费润泽：LS奥西客，2001)；以及“‘汉喇嘛’能海(1886-1967)：民国时期内地一名格鲁派大师的教义传统与传法策略”，载《内地与西藏间的佛教》(即出)；莫尼卡，《十九世纪和二十世纪的西藏形象》(巴黎：法兰西远东学院，即出)。
- 16 《海潮音》从 1919 年开始出版。我在研究本书时，曾在哈佛的燕京图书馆接触过此杂志最齐全的收藏，但杂志最初十年的期刊和后几年的若干期没有收录。2003 年重印了差不多最齐全的收藏，但我尚未能把这些新的可用资料并入进来。
- 17 夏家次仁，《龙在雪域：1947 年以来的西藏当代史》(伦敦：平利科，1999)，xxvii 页。顿珠(K. Dhondup)，《水鸟诸年：十三世达赖喇嘛及其以后的历史》(新德里：攘旺出版社，1986)，vi 页；也参见达瓦诺布，《中国的西藏政策》，x 页。
- 18 费正清，《中国沿海的贸易与外交：通商口岸的开放，1842-1854》2 卷本(马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1953)，1：42。摩特(F. W. Mote)在他最近对中华帝国史的考察中，就满洲人把亚洲内陆置于帝国控制之下的作用也做了非常类似的区分，参见其《中华帝国：900-1800》(马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1999)，856-857 页。我们有趣地注意到摩特的书中以及史景迁(Jonathan Spence)的《寻找现代中国》第一版(纽约：诺顿出版社，1990)中前共产党时期中国的地图从来不包括卫藏，表明这些学者的观点如摩特所表述的(698-702，876-879)，即卫藏不是中国的一部分，尽管它和不同的帝国朝代有着特殊的关系。
- 19 罗友枝(Evelyn Rawski)，《最后的皇帝：清帝国机构社会史》(伯克利：加州大学出版社，1998)，301 页。

- 20 柯玛斯(Josef Kolmas),《西藏的驻藏大臣与帮办驻藏大臣:编年研究》(普拉哈:东方研究所出版社,1994)。1905-1906年的晚清改革以后,有若干名汉族军人担任此职,而两名文官则被任命为帮办驻藏大臣。
- 21 例外的是海德的《安多云游僧》以及戈尔斯坦的《西藏现代史,1913-1951:喇嘛王国的覆灭》(新德里:木犀阮马罗哈拉出版社,1989),65页。
- 22 孙逸仙,《三民主义》(台北:中央文物供应社,1985),4-6页;或艾黎(Pascal M. D'Elia)译:《三民主义》(武昌:方济各出版社,1931),67-69页。原件或孙逸仙《三民主义》最后版本的任何翻译都可资参考。本段落出现在“民族主义”(此词经常被翻译成nationalism,但正如1931年的译本所澄清的那样,应当看作是包含有种族的成分)第一讲。
- 23 见戴氏的《青年之路》19章,收陈天禧,《戴季陶先生的生平》(台北:台湾商务印书馆,1968),511-513页;本书第五章有详细的分析。
- 24 六十年代晚期,尉迟酣(Holmes Welch)在撰写哈佛东亚系列第33卷《中国的佛教复兴》(马萨诸塞州剑桥:哈佛大学出版社,1968)时,他从达赖喇嘛的办事处得到后文的回复。他把述及西藏政府与一些流亡内地的喇嘛之间的紧张关系那一章的草稿寄给他们,得到的回复是:“在内地(China)的许多藏族喇嘛‘坚持不懈地忠于西藏政府并为他们的国家做了许多很好的服务’”(336页注释42)。就这些“很好的服务”而言,尉迟酣明白,在藏人中,“希望随着密宗在内地流行以后,如果有够多的政府官员和商人成为藏族大师的弟子,那么就会造就一个其观点有影响力、反对任何对西藏入侵的群体”(178页)。
- 25 国民政府指的是从1927年到1949年统治内地的国民党政府。我用中国本土来指中国在文化上和体制上合并到中华国家中的那些部分。与之相对应的是边陲领土,最多是宽松地或者是名义上受中央政府统治,且在特征上不受内地传统文化的主导或侵淫。如可见世纪之交的地理学《理查德中华帝国及其依附地综合地理学》(上海:图塞维出版社,1908),肯尼尼(M. Kennelly)译,7页。其他易于查找的有关我所说的中国本部的参考资料是明代的疆域地图。对特别涉及清代的地图,见罗友枝《最后的皇帝》以及“清代的殖民主义”,《国际史评论》20,第2期(1998)。

第一章 帝国传统

- 1 有关这些贵族家族的详细情况,参见毕达克(Luciano Petech),《西藏的贵族与政府,1728-1959》(罗马:意大利中东和远东研究所,1973),《罗马东方系列》第45卷。在二十世纪十三世达赖喇嘛将一些军人家族和商业家族提升到权力位置,是为其民族主义集权努力的一部分。尽管这些家族倾向于用更世俗化的进路来解决西藏的问题,但他们还是认为自己忠于达赖喇嘛(因此最终忠于他的权威导源之所格鲁派)。无论如何,在决定西藏的未来时,他们总是受宗教精英们的

- 支配。详细情况参见海德的《安多云游僧》；克纳斯，《冷战的孤儿》，57-59 页；戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，179-185 页。
- 2 安东尼·史密斯(Anthony Smith)，《民族身份》(雷诺：内华达大学出版社，1991)，53 页。
 - 3 史密斯，《民族身份》，53 页。注意，尽管藏人和蒙古人都并列为藏传佛教的共同信奉者，但藏人极少以蒙古人崇敬藏族喇嘛的独特方式来崇敬蒙古族喇嘛。于此有一个著名的例外，这就是出生于一个蒙古王室的第四世达赖喇嘛。杰布尊丹巴呼图克图(Jebstundamba Qutughtu)显然也是一个著名的藏传佛教转世活佛，但他对蒙古人比对藏人更加重要。比如，来自各地的蒙古人前往西藏依止藏族喇嘛学习很常见，但我从没有听过有藏人离开西藏前去随蒙古喇嘛学习。为此，我将藏族精英从蒙古族藏传佛教徒中区分出来，即便是喇嘛亦不例外。
 - 4 史密斯，《民族身份》，54 页。
 - 5 和差不多每一个讨论过理藩院的其他学者一样，我也使用了一个新的译法来翻译这个政府机构，但我认为我的译法准确地反映了该机构的汉文名。我相信，在该机构名字的翻译中常出现的“殖民”一词并不能反映该机构在其差不多三百年中的绝大部分时候是如何被认知和运作的，尤其是在西藏。
 - 6 史伯林(Elliot Sperling)，“蒙藏关系的唐古特背景”，收《西藏研究：第六届国际藏学会文集，费济恩，1992》(奥斯陆：人类文化比较研究所，1994)，801-824 页。
 - 7 克里格(Christiaan Klieger)，《藏人民族主义：庇护在成就民族身份中的作用》(伯克利：民俗研究所，1992)，20 页。
 - 8 有关藏族社会此维度的详细介绍，参见鲁格(David S. Ruegg)，《印度和藏地佛教思想中的出世等级与世俗等级》(巴黎：法兰西学院出版社，1995)以及东嘎·洛桑赤列(Dung dkar blo bzang phrin las)，《论西藏的政教合一制度》(北京：外文出版社，1991)，陈观胜译。
 - 9 十四世达赖喇嘛丹增嘉措(Bstan 'dzin rgya mtsho)，《流亡中的自由：达赖喇嘛自传》(纽约：哈伯柯林斯出版社，1990)，202-203 页。
 - 10 史伯林，“有关止贡巴参考文献的注释——十六世纪晚期、十七世纪初期的蒙古联系”，收《西藏研究：第五届国际藏学会文集，成田，1989》(成田市：成田山新胜寺，1989)，741-750 页；史伯林，“明代早期的对藏政策：驳明初帝王采纳‘分而治之’对藏策说”(印第安纳大学博士论文，1983)。
 - 11 大量可用的资料差不多都来自格鲁派，声称此时格鲁派遭受压制，比如寺院被强迫转为噶举派属寺。有关萨迦派的一个资料来源以及对局势的概览，参见艾哈迈德(Zahiruddin Ahmad)，《十七世纪的汉藏关系》(罗马：国家书局，1970)，《罗马东方系列》第 40 卷；图齐(Guiseppa Tucci)，《西藏史》(Tibetan Painted Scrolls，罗马：国家书局)2 卷本；著名的藏学家石泰安(R. A. Stein)因不含格鲁派的偏见而闻名，尽管可能使用了夏格巴所用的材料，在其权威性的《西藏的文明》(德

- 里夫(J. E. Stapleton Driver)译, 斯坦福: 斯坦福大学出版社, 1972, 81-82 页) 中亦勾画出几近相同的画面。有关藏人的视角, 参见夏格巴·旺曲德丹(孜本夏格巴, Zhwa sgab pa Dbang phyug bde ldan, Tsepon W. D. Shakabpa), 《高级西藏政治史》(噶伦堡: 夏格巴之家, 1976) 第一卷, 365-410 页; 或者参见对同一文本的英文综述: 夏格巴, 《西藏政治史》(纽约: 布达拉出版社, 1988), 92-104 页。
- 12 有关这些摄政的名录, 参见毕达克, “达赖喇嘛及西藏的摄政: 编年研究”, 收《亚洲史论文选》(罗马: 意大利中东和远东研究所, 1988), 《罗马东方系列》第 60 卷。
 - 13 有关该寺历史的更详细的情况, 参见韩书瑞(Susan Naquin), 《北京》, 344 页; 莱星(Ferdinand Lessing)与蒙杰尔(Gosta Montell), 《雍和宫, 北京喇嘛庙的插图研究: 附喇嘛教神话及仪式注释》, 中国瑞典远征队。18 号出版物, 系列号 VIII。民族志第一卷(斯德哥尔摩: 哥特伯出版社, 1942); 以及白瑞霞(Patricia Berger), 《空之帝国: 清代中国的佛家艺术及政治权威》(火奴鲁鲁: 夏威夷大学出版社, 2003)。
 - 14 此据在乾隆皇帝支持下建立该寺的藏族喇嘛之传记者的说法。参见土观曲吉尼玛(Thu'u bkwan Chos kyi nyi ma), 《章嘉汝必多吉传》(兰州: 甘肃民族出版社, 1989 [1792-94], 220 页); 或土观, 《章嘉国师汝必多吉传》(北京: 民族出版社, 1988), 陈庆英、马连龙译, 137 页。
 - 15 从资料看来, 此人物的不同转世活佛的族属并不总是清楚。一个当代的参考资料把二十世纪早期的转世活佛定为蒙古人, 见《海潮音》6, 第四期(1925): 11 页。此外, 此转世系最著名者乃是章嘉汝必多吉, 根据其传记来看, 他显然是土族(藏文Hor)。因此我尝试着使用该喇嘛的蒙文名字Janggiya, 因为该转世系活佛常常来自己已经藏化了的元朝在安多/青海地区的蒙古驻军余部, 他们被称为土族(Monguor), 管理该社区以及该地区 and 北京附近帝国诸中心地点的蒙古人。不过, 一部最近的著作列举该系喇嘛不同转世的诸种族属, 却遗憾地没有注明认定这些族属的原始资料(年治海、白更登等编, 《青海西藏佛教寺院明鉴》(兰州: 甘肃民族出版社, 1993), 124 页)。在该书的记载中, 只有第一和第六世活佛被列为土族, 第二世定为汉族, 其余都是藏族。我们如果同意这个列表, 那么最后一世活佛(本文所讨论者)应当是藏族。和第二世以及此转世系最著名的活佛一样, 最后一世活佛在很年轻的时候(9岁)就被带到京城北京, 并在中国内地长大。根据李美玲(Louise Schram)的说法, 这个转世活佛系的名字来自汉文, 即第一个转世灵童所出生的张氏家族(汉文张家) (“甘肃-西藏边界地带的土族, II”, 《美国哲学协会学报》, 新增系列第 47 卷第一部分(1961), 29 页)。据开普斯坦(Matthew Kapstein)根据藏文资料说, “此名根本不是来自汉文, 而是从该安多村落的藏文名(白柳)来的, 此地乃是后来成为章嘉(Lcang skya)的‘第一个’转世(因此实际上是第二世)的半汉(父亲来自西安)半藏(女瑜伽修行者)者的故

乡”（根据个人交流所得）。我自己的看法是这个名字尽管在藏文当中有意义，但显然来自汉文。这个观点尤其来自我对安多/青海地区地方寺院的研究。我发现有四十多个藏传佛教寺院的名字是根据特定家族的汉文姓来命名的。当代藏文对这些寺庙名字(kya, ca)的拼写显然反映了在当地藏语发音中的汉语音(jia, 家)，而(来自章嘉的)skya也一样。此外，在靠近早期活佛的出生之地有两个寺庙，带着和活佛名号相类似的汉藏发音和拼写法(汉文章嘉寺，藏文Lcangkya zi, Krang kya zi)。有关这些寺庙的详情，参见年氏与白氏，《青海西藏佛教寺院明鉴》(101、118、244页)。有关该转世系活佛更多的情况，参见金·斯密斯(E. Gene Smith)，“章嘉汝必多吉传略”，收谢科第(Kurtis R. Schaeffer)编，《藏文献翰海：来自喜马拉雅高原的历史与文献》(波士顿：智慧出版社，2001)，133-146页。艾赋鼎(Karl-Heinz Everding)，《诸世章嘉呼图克图：一个喇嘛世系的建构和历史发展之考察》(威斯巴登：哈拉锁维茨出版社，1988)；阿旺群登(Ngag dbang chos ldan，又名喜绕达革，Shes rab dar rgyas)和萨嘎斯特(Klaus Sagaster)，《苏布俄历克(Subud erike)“珍珠念珠”：北京的第一世章嘉呼图克图阿旺洛桑曲登传》(威斯巴登：哈拉锁维茨出版社，1967)；卡普费(Hans-Rainer Kampfe)，《第二世章嘉呼图克图汝必多吉(1717-1786)的社会角色：论藏蒙基本传记》(波恩：莱茵河畔弗里德里克-威廉斯大学出版社，1974)；以及尼玛维色(Nyi ma'i 'od zer)，《纳然乌格勒(Naran-u gerel)：第二世章嘉呼图克图北京汝必多吉传记》(藏史系里程碑II：第一卷，简历)(圣奥古斯丁：VGH科学出版社，1976)；王湘云(Wang Xiangyun)，“清宫廷的藏传佛教：章嘉汝必多吉的生平与著作”(哈佛大学博士论文，1995)。

16 贾宁，“清早期的理藩院”(约翰·霍普金斯大学博士论文，1992)，225页。

17 《内务府庆典成案》，陈云龙编：《近代中国史料丛刊续编》第63辑。

18 罗友枝，《最后的皇帝》，271页。

19 韩书瑞，《北京：寺庙与城市生活(1400-1900)》(伯克利：加州大学出版社，2000)，585页。

20 我尚未见到表明有其他经常接待藏族僧侣的寺庙的证据。尽管在清廷内及其附近有无数帝国支持的藏传佛教寺庙，甚且有如西黄寺般重要的寺院，该寺庙是为十七世纪中期第五世达赖喇嘛来访而建；但这些寺庙的保养并不好，因此可能不是西藏僧侣的常驻之所。比如，为十八世纪晚期第三世班禅喇嘛的不定期来访以及1908年十三世达赖喇嘛的来访，不得不对该寺加以修缮。如下文所谈，在汉文中没有迹象表明即便是这样重要的寺庙常驻有藏族喇嘛。

21 杨选第、金峰编，《理藩院则例》，选自《光绪大清会典则例》(理藩院修，1891；内蒙古文化出版社，1998)，416、426页。

22 有关细节参考我即将发表的论文，“一名藏传佛教徒东进的使命：五世达赖喇嘛1652-1653年北京之行”，收克瓦斯(Bryan Cuevas)、谢科第编，《藏族社会与宗教：十七和十八世纪》(雷登：布里尔出版社)。

- 23 蒙古语Jasagh (汉文札萨克, 藏文dza sag) 指的是“通过法律”对这些喇嘛的官方任命(《康熙朝〈大清汇典〉中的理藩院资料》, 收《清代理藩院资料辑录》[兰州: 全国图书馆文献缩微中心, 1988], 17页)。
- 24 杨选第、金峰编,《理藩院则例》, 404、406-407、424页。
- 25 王璐,“五台山与西藏”,《五台山研究》,第四集(1995): 23页。
- 26 《清凉山志》(1701),第7卷21b-24a页。崔正森、王志超编,《五台山碑文选注》(太原:北岳文艺出版社,1995),347页,文字选自康熙碑,1714年。有关他与五世达赖喇嘛交往的细节,见五世达赖喇嘛自传:阿旺洛桑嘉措,《阿旺洛桑嘉措传》(拉萨:西藏人民出版社,1989〔1681〕),407页;或汉文译本:阿旺洛桑嘉措,《五世达赖喇嘛传》,陈庆英、马连龙译,收《中国边疆史地资料丛刊西藏卷》(北京:中国藏学出版社,1992),338页。
- 27 其前言收录在1755年重印的镇澄的《清凉山志》(1596),4页。
- 28 更多的细节见法夸尔(David Farquhar),“清帝国治理中作为菩萨的皇帝”,《哈佛亚洲研究学刊》38,第1期(1978):5-34页。
- 29 崔正森、王志超编,《五台山碑文选注》,347页;张羽新,《清政府与喇嘛教》(拉萨:西藏人民出版社,1988),205-206页。
- 30 崔正森、王志超编,《五台山碑文选注》,347页;张羽新,《清政府与喇嘛教》(拉萨:西藏人民出版社,1988),205-206页;文字选自康熙碑,1714年。
- 31 崔正森、王志超编,《五台山碑文选注》,347页。
- 32 《清代理藩院资料辑录》,406页。
- 33 王璐,“五台山与西藏”,28页。
- 34 杨选第、金峰编,《理藩院则例》,407页。
- 35 戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,214页注5。
- 36 罗友枝,《最后的皇帝》,271页;也参见韩书瑞,《北京》,353页。
- 37 参见韩书瑞,《北京》,351-353页。
- 38 《内务府庆典成案》,156-157页。
- 39 参见韩书瑞,《北京》,344页。
- 40 例如可参见杨选第、金峰编,《理藩院则例》,416页。
- 41 贾宁,“理藩院”,226页。
- 42 《蒙藏院统计表》(1916年?),271-313页。
- 43 梅辉立(William Mayers)、白挨底(G. M. H. Playfair),《中国政府:中文名号手册,按类分列和解释,并附录》第三版(台北:成文出版社,1970〔1897〕),白挨底修订。
- 44 杨选第、金峰编,《理藩院则例》。
- 45 兰木(Alastair Lamb),《英印与西藏,1766-1910》(伦敦:鲁特里奇和克甘·保罗出版社,1986〔1960〕),216-219页。

- 46 蒙藏事务处，1912年；蒙藏院，1914年；蒙藏委员会，1927年。
- 47 《蒙藏院统计表》（1916年？），271-313页。有关1917-1924年间任命藏族喇嘛到北京的文献，参见中国藏学研究中心、中国第一历史档案馆、中国第二历史档案馆、西藏自治区档案馆、四川省档案馆，《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》，7卷本（北京：中国藏学出版社，1994），7：3066-3087页。
- 48 路康乐(Edward Rhoads)，《满洲人与汉人：清末民初的族群关系与政治权利》（西雅图：华盛顿大学出版社，2000），247页。中国族群研究。
- 49 比如可参见即将出版的《内地与西藏间的佛教》，开普斯坦编。
- 50 尉迟酣，《汉传佛教的实践，1900-1950》（马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1967）；同前，《毛统治下的佛教》（马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1972）；布隆菲尔德(John Blofeld)，《莲花中的金刚：当代中国佛教大纲》（康涅提克州西点：海配荣，1975〔1948〕）；同前，《西藏的密宗神秘主义》（波士顿：香巴拉出版社，1987）；同前，《咒语：力量的神秘语》（伦敦：埃伦和昂温出版社，1977）；同前，《慈悲瑜伽：观音的神秘崇拜》（伦敦：埃伦和昂温出版社，1977）；同前，《生命的轮回：一名西方佛教徒的自传》（波士顿：香巴拉出版社，1988）。
- 51 法舫，“中国佛教现状”，《海潮音》15，第10期（1934）：22-23页。法舫在四十年代是锡兰(Ceylon)大学大乘佛教讲师；参见尉迟酣，《中国的佛教复兴》，63、181页。
- 52 周观仁，“沟通汉藏文化”，《海潮音》17，第6期(1936)：7页。有关前往日本的细节，参见周一良，“中国之密宗”，《哈佛亚洲研究学刊》18，第3/4期(1945)：241-245页。
- 53 比如可参见宗喀巴，《菩提道次第广论》（纽约伊萨卡：雪狮出版社，2000），朗仁仟谟翻译委员会，112页。最初汉僧被叫做大乘佛教和尚，尽管宗喀巴没有用这个全名。也参见范德康(Leonard van der Kuijp)，“论有关萨迦班智达对桑耶寺辩论注释的资料”，《国际佛教研究协会会刊》9，第2期(1986)：147页。对此态度亦有例外，特别是在清宫廷里的土族藏传佛教喇嘛。比如章嘉汝必多吉在梦中见到一名汉僧以后，甚至为他设了一个宝座为他讲授《华严经》（土观，《章嘉汝必多吉传》，308页；或土观，《章嘉国师汝必多吉传》，191页）。如开普斯坦在《藏人对佛教的同化》（牛津：牛津大学出版社，2000，78-82页）中所解释的，即便是宗喀巴都没有一致地诬蔑所有的汉传佛教，更不用说其他藏族喇嘛。
- 54 白瑞霞，“保存民族：中国对密宗的政治利用”，收《律法的末日：汉传佛教的意象，850-1850》（堪萨斯州罗伦斯：斯宾塞艺术博物馆，1994），107页。
- 55 毕达克，《十八世纪早期的中国与西藏：中国对西藏庇护制的建立》，《通报》，专著（雷登：布里尔出版社，1950），241页。有关此厌恶的更多细节，参见沈卫荣即将发表的论文。

- 56 韩书瑞，《北京》，208 页。
- 57 同前，209 页。卓鸿泽(Hoong Teik Toh)认为“明朝时期‘藏僧’或喇嘛指的是任何一个修炼藏传佛教的佛教僧侣，而不管其族属”（“明代中国的藏传佛教”，哈佛大学博士论文，2004）。我倾向于同意他的说法；不幸的是这依旧给我们相当少的证据说二十世纪之前的喇嘛都是汉人。
- 58 同上，589 页。
- 59 阿旺洛桑嘉措，《阿旺洛桑嘉措传》，403 页。丹迥·冉纳班杂、李德成，《名利双黄寺：清代达赖喇嘛和班禅在京驻养地》（北京：宗教文化出版社，1997），244 页。有关五世达赖喇嘛在京的更多细节，参见滕华睿（Gray Tuttle，藏文 Sgar res khra khrel），“一名藏传佛教徒东进的使命：五世达赖喇嘛 1652-1653 年北京之行”。
- 60 杨选第、金峰编，《理藩院则例》，404-405 页。则例特别规定北京的四名札萨克喇嘛之一应当从熟知经书的蒙古人中选出，而汉人大喇嘛则是明白能事者。在雍和宫的在任者中，我们还看到同样的对比：两个职位由汉人管理者（“呢尔巴”，来自藏文 gnyer ba，管理者，管家）担任，而另外两个职位则由熟知经文的蒙古喇嘛充任。
- 61 开普斯坦（个人通信，2004 年 11 月）曾认为汉人在物质文化以及天文、卜算和医药方面的影响是巨大的；不过，追寻有关此影响的机制及准确内容的研究则尚未充分展开。
- 62 罗友枝，《最后的皇帝》，36-37 页。
- 63 艾哈迈德，《汉藏关系》，157-158 页。
- 64 清廷可能接触到明代的《西番馆译语》，但即便是此书所列也不超过 1000 条，有关佛教的词条只有 32 条，所以它很难代表与藏人交涉的综合性语言参考著作。参见西田龙雄(Tatsuo Nishida)，《西番馆译语研究》（东京：中西出版社，1970），81-121 页。这篇日文著作对明朝时期的藏汉语汇有英文翻译，乃是该书的重点。
- 65 贾宁，“理藩院”，251-257 页。
- 66 汉军（系于朝廷充作仆人，世袭）最早充任帮办驻藏大臣是在 1833 年到 1834 年间任命的。此后由两名汉军充任驻藏大臣，而三名汉军和两名文官（在二十世纪）充作帮办驻藏大臣。这些人代表着从 1727 年到 1912 年间这两个职位的 173 名受任者中的 8 人。更多的细节参见柯玛斯，《西藏的驻藏大臣和帮办驻藏大臣》，67-71 页。
- 67 柔克义(W. Woodville Rockhill)提到清代派往藏族地区的少数汉满职员（见《西藏：汉文资料中的地理、民族和历史简况》(1891)，238 页）。
- 68 陈槃之(Chen Canzhi)，“陈槃之自传”，收《藏人生平：三个喜马拉雅传记》（英国苏里里奇蒙：寇松出版社，1998），理查都斯(Peter Richardus)编，161-208 页。
- 69 柯玛斯，《西藏的驻藏大臣和帮办驻藏大臣》，65-66 页。

- 70 刘曼卿,《康藏轶征》(上海:商务印书馆,1933)。
- 71 福柯(Michel Foucault),《权力/知识:访谈及其他作品选,1972-1977》(纽约:潘森出版社,1980),戈登(Colin Gordon)、马歇尔(Leo Marshal)、梅方(John Mepham)、索佩(Kate Soper)译,124页。
- 72 在这方面我把问题和“满洲殖民主义”(《国际史评论》20,第2期(1998):255-388页)中的殖民主义作比较。
- 73 霍澜(D. R. Howland),《汉文明的边界:帝国终结时的地理与历史》(北卡州杜勒姆:杜克大学出版社,1996)。
- 74 柔克义,《西藏》,2-4页。
- 75 路康乐,《满洲人与汉人》,76页。
- 76 王海(Thomas Heberer),《中国及其国内的少数民族:自治与同化》(纽约阿蒙:夏佩出版社,1989),18页。根据王海的看法,“当1949年中华人民共和国建立时,有十一种少数民族文字在正常使用,另七种在零星使用”(“中华人民共和国的少数民族与文化身份,特别就彝族身份而言”,收王海编,《中国的少数民族》[阿青:雷德尔弗拉格,1987],16页)。
- 77 柯娇燕(Pamela Crossley),“思考现代中国早期的族群”,收《中华晚期帝国》11,第1期(1990b):9页注12。也参见同前,《透明的镜子:清帝国意识形态的历史与身份》(伯克利:加州大学出版社,1999)。
- 78 何伟亚,《怀柔远人》(北卡州杜勒姆:杜克大学出版社,1995),48页。
- 79 法夸尔,《作为菩萨的皇帝》,5-34页。
- 80 米华健(James A. Millward),《关外:清中亚的经济、族群和帝国,1759-1864》(斯坦福:斯坦福大学出版社,1998),201-202页。
- 81 兰木,《英印与西藏》,217页。

第二章 亚洲的全球性力量

- 1 安东尼·史密斯,《族群起源》(牛津:布莱克韦尔出版社,1985),165-66页。
- 2 荣赫鹏(Francis Younghusband),《印度与西藏:两国之间自华能·哈斯汀到1910年间存在的关系史;特附1904年进军拉萨录》(德里:印度崇书出版社[Book Faith],1998[1910]),1-3页。也参见马康(Sir Clements R. Markham)编,波格尔(George Bogle)、曼宁(Thomas Manning)著,《波格尔出使西藏和曼宁旅拉萨记》,第三版(新德里:寇斯莫,1989);兰木,《不丹和西藏:波格尔和汉密尔顿之旅,1774-1777》,第一卷,《书信、游记和回忆录》(赫汀福德布瑞:洛克斯福德,2002)。
- 3 荣赫鹏,《印度与西藏》,6页,括号引自原文。
- 4 同上,15-17、25-27页。
- 5 兰木,《英印与西藏》,172页。

- 6 至少在十八世纪以前亚美尼亚商人都还在西藏活动，从北边的西宁和南边的加尔各答和帕特纳入藏。参见黎吉生(Hugh Richardson)，“亚美尼亚人在印度和西藏”，收阿里斯(Michael Aris)《高山净土：西藏历史文化论文全集》(伦敦：色林地亚，1998)，463-467页。随着来自克什米尔的穆斯林商人逐渐增多，十七世纪晚期他们的活动似乎减退了。有关更多细节，参见格雷(Henry Gray)编，拉乎(Abdul Wahid Radhu)著，《西藏的伊斯兰和藏族商队》(路易斯维尔：冯斯威泰，1997)，17-21页；以及古兰·穆哈迈德著，加百利约(Marc Gaborieau)译编，《一名穆斯林的西藏游记》(巴黎：柯林克斯，1973)。有关1840-1841年克什米尔试图军事攻夺西藏最好的羊毛资源的记载，参见达斯(Sarat Chandra Das)著，柔克义编，《拉萨和卫藏旅行记》(伦敦：穆勒出版社，1970〔1902〕)，第二版修订，53页。
- 7 第二次出使在1783-1784年，实际上从年轻的班禅喇嘛的摄政那里为印度土著(并非为英国人)赢得让步，允许其前往西藏贸易。但正如上所提及的，廓尔喀在1792年入侵西藏，以及英国代理人不合时宜地在此时访问尼泊尔，导致英国和西藏的这个协议被废除。无论如何，该协议仅仅扩展到班禅喇嘛有一些影响的后藏省。参见荣赫鹏，《印度与西藏》，25-26页。
- 8 同前，12-14页。
- 9 同前，18页。
- 10 柔克义，《西藏》，35、259页。他解释说，在十九世纪晚期，挑夫在打箭炉(藏文Dartsedo)聚集，挑茶进西藏。
- 11 荣赫鹏，《印度与西藏》，38页；也参见兰木，《英印与西藏》，159-61页。
- 12 麦凯(Alex McKay)，《西藏与英国总督：1904-1947年间的边疆干部》(苏里里奇蒙：寇松出版社，1997)，7页。
- 13 达斯，《拉萨之旅》，50-55页。
- 14 荣赫鹏，《印度与西藏》，45-53页。
- 15 被列为兰木《不列颠和中华中亚：通往拉萨之路，1767-1905年》(伦敦：鲁特里奇与克甘保罗，1960)一书的附录，342-344页。
- 16 伯曼西诺夫(Arash Bormanshinov)，“1904年卡尔梅克前往西藏的密使”，《中亚学刊》36，第3-4期(1992)：161-187页；“前往西藏和蒙古的卡尔梅克朝圣者”，《中亚学刊》42，第1期(1998)：168-174页；安德里耶夫(Alexandre Andreyev)，《苏俄与西藏：1918年到1930年代秘密外交的崩解》(雷登：布里尔出版社，2003)。
- 17 肯尼尼，《理查德的综合地理学》，548页。
- 18 兰木，《英印与西藏》，173页。
- 19 同上，183页。
- 20 詹森(Marius B. Jansen)，《建构现代日本》(马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，2000)，428-444页。

- 21 斯纳 (John Snelling), 《俄国之佛教: 拉萨派往沙皇的德尔使节德尔智的故事》(马赛诸塞石港: 埃利盟出版社, 1993), 53-65 页。
- 22 引自斯纳, 《俄国之佛教》, 74 页。
- 23 斯纳, 《俄国之佛教》, 79、83 页。安德里耶夫, “俄国佛教徒在西藏: 从十九世纪末到 1930 年代”, 《皇家亚洲协会会刊》11, 第 3 期(2001): 349-362 页。
- 24 斯纳, 《俄国之佛教》, 84、104 页。
- 25 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 60-61 页。
- 26 有关这类筹资之旅的例子, 参见安德里耶夫, “俄国佛教徒在西藏”, 359 页。
- 27 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 65 页。
- 28 斯纳, 《俄国之佛教》, 105 页。
- 29 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 25 页。
- 30 兰木、霍皮克(Peter Hopkirk)、迈耶斯(Karl Meyers)和安德里耶夫等太多的著作可列于此, 详细记录了许多这样的探索。有关留居西藏的日本人的活动, 参见河口慧海(Ekai Kawaguchi)的《西藏三年》(德里: 印度崇书出版社, 1995); 伯利(Scott Berry), 《僧侣、间谍和一名幸运的士兵》(伦敦: 速龙出版社, 1995); 以及同名, 《西藏的陌生人: 一名游方禅僧的冒险》(纽约: 阔丹沙国际出版社, 1989)。
- 31 世纪之交的俄国地图是有关卫藏最详细的地图, 尽管由于它们使用的是西里尔字母, 利用这些资料的藏学家并不多。与伯曼(Merrick Lex Berman)的个人通信(2004 年 3 月)。参见总部设在哈佛大学的 中国历史 GIS(CHGIS)网站。
- 32 兰木, 《英印与西藏》, 172 页。
- 33 詹森, 《建构现代日本》, 433 页。
- 34 兰木, 《英印与西藏》, 219 页。
- 35 同上。
- 36 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 66-69 页。
- 37 斯纳, 《俄国之佛教》, 112-113 页。也参见德尔智自己的传记, 传记说这个“造币厂”是为准备从西藏逃跑而建的, 以便在途中得到给养; 见土登晋美诺布(Thupten J. Norbu)、丹马丁(Dan Martin), “德尔智: 一个藏族外交官的回忆录”, 收《莲华经综合研究所刊》, 第 17 期(1991): 31 页。
- 38 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 66-69 页。
- 39 同上, 253-56 页。同样蔑视藏传佛教徒关于藏人对外界知识的观点, 亦参见土登晋美诺布、丹马丁, “德尔智”, 30-31 页。
- 40 荣赫鹏, 《印度与西藏》, 253-256 页。
- 41 同上, 285 页。
- 42 柯玛斯, 《西藏的驻藏大臣和帮办驻藏大臣》, 66 页注 86。
- 43 黎吉生, 《高山净土》, 535-538 页。
- 44 拓尼逊(Stein Tonneson)、安妥罗夫(Hans Antlov)编, 《亚种的国家样式》(苏里里奇蒙: 寇松出版社, 1996), 2 页。

- 45 史密斯,《民族身份》,69 页。
- 46 华特(Michael C. van Walt),“印度事务部有关导致西姆拉会议的事件之记录”,收国际西藏研究讨论会协会,阿齐兹(Barbara Nimri Aziz)、开普斯坦编,《藏文明的回音》(新德里:马诺哈出版社,1985),215-230 页。
- 47 史伯林,“1904-1911 年间汉人在康区的冒险事业以及赵尔丰的作用”,《西藏学刊》1,第 2 期(1976):11-14 页。
- 48 台克满(Eric Teichman),“一名领事官员在藏东的旅行以及中国、西藏和印度关系史”(剑桥:剑桥大学出版社,1922),6 页。
- 49 史伯林,“汉人在康区的冒险事业”,14 页。
- 50 同上,14-15 页。
- 51 埃克特(Carter J. Eckert)等,《新旧朝鲜史》(首尔:朝鲜研究所,哈佛大学,1990),206-208 页。
- 52 同上,214、222-223 页。
- 53 台克满,“一名领事官员在藏东的旅行”,33 页。
- 54 史伯林,“汉人在康区的冒险事业”,18-24 页。
- 55 荣赫鹏,《印度与西藏》,339 页。
- 56 同上,361 页。
- 57 斯纳,《俄国之佛教》,105 页。
- 58 久生木村,《日本间谍在西藏》,104 页。
- 59 哈佛大学胡富顿图书馆藏有柔克义的日记和(写给美国总统的)有关达赖喇嘛的报告,以及达赖喇嘛多年里写给他的许多信件。感谢克纳斯(Ken Knaus)让我注意到这些资料以及福德(Thomas Ford)把这些精巧而重要的文献制成缩微胶片供研究之用。
- 60 牙含章,《达赖喇嘛传》,258-259 页;夏格巴,《西藏政治史》,221-222 页;荣赫鹏,《印度与西藏》,356 页。
- 61 夏格巴,《西藏政治史》,221-222 页;贝尔(Charles Bell),1987〔1946〕《达赖喇嘛肖像:伟大的十三世传略及其时代》(伦敦:智慧出版社),108 页。
- 62 荣赫鹏,《印度与西藏》,360 页。
- 63 斯纳,《俄国之佛教》,95-96 页。
- 64 夏格巴,《西藏政治史》,222 页。
- 65 荣赫鹏,《印度与西藏》,361-362 页。
- 66 同上,363-365 页。
- 67 贝尔,《达赖喇嘛肖像》,105-108 页。
- 68 荣赫鹏,《印度与西藏》,361-362 页。
- 69 贝尔,《达赖喇嘛肖像》,111 页。
- 70 同上,119 页。

- 71 同上，136 页。
- 72 同上，119、120-121、131-138 页。
- 73 同上，114 页。
- 74 同上，137 页。
- 75 同上，135 页。
- 76 同上，143 页。
- 77 同上，160 页。
- 78 斯呐，《俄国之佛教》，148-151 页。有没有 1913 年 1 月 11 日蒙藏协议及其有效性受到挑战。见麦凯，《西藏史》第三卷《现代时期：1895-1959，遭遇现代性》（伦敦：鲁特里奇寇松出版社，2003），171-190 页，从《亚洲史刊》（*Journal of Asian History*，3，第一期，1969）重印了协议以及梅哈（Parshotma Mehra）对该协议所作的批判性考察。
- 79 斯密斯，《藏民族：藏族民族主义及汉藏关系史》（科罗拉多波德尔：西点出版社，1996），183 页。
- 80 顿珠，《水鸟诸年》，54 页。
- 81 范普拉赫（Michael C. van Praag），《西藏的地位：历史、权力和在国际法中的前途》（伦敦：智慧出版社，1987），50 页。
- 82 久生木村，《日本间谍在西藏》（105 页）注明日本在西藏的一名间谍在 1912 年后曾在创造这个民族象征中起过作用。也参见富润其（Patrick French），《西藏，西藏：有关失去之土地的个人历史》（纽约：哈珀科林斯出版社，2003），14 页，引自伯利，《僧侣、间谍和一名幸运的士兵》。
- 83 沈宗濂、柳升祺，《西藏和西藏人》（斯坦福：斯坦福大学出版社，1953）。
- 84 戈尔斯坦、道韩喜饶（David Shera）、司本石初（William Siebenschuh），《一位藏族革命家：巴塘人平措旺杰的时代和政治生涯》（伯克利：加州大学出版社，2004），71 页。
- 85 坦比亚（Stanley J. Tambiah），《世界征服者与弃世者：历史背景中的泰国政治和佛教研究》（伦敦：剑桥大学出版社，1976），101-131 页。感谢开普斯坦建议使用这个模式来描述藏文化区域内的关系。
- 86 同上，112 页。
- 87 有关拉萨行政当局对康区的恶政细节，参见久生木村，《日本间谍在西藏》，168、173-179、210、220 页。
- 88 费正清、高德曼（Merle Goldman），《中国：新历史》（剑桥：贝可纳普出版社，哈佛出版社，1998）增订本，249 页。
- 89 见戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，63-64 页。藏族活佛转世系之一曾受清朝恩宠并致富，其祖庭即此寺，故其常驻僧侣对在藏汉人友善。
- 90 顿珠，《水鸟诸年》，50 页。

- 91 费正清、高德曼，《中国：新历史》，249 页。
- 92 戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，112 页。
- 93 顿珠，《水鸟诸年》，40 页。
- 94 坦比亚的《世界征服者与弃世者》(126 页) 引用韦伯的祖传支配模式来描述这种努力。
- 95 散谬(Geoffrey Samuel)，《文明化的萨满》(华盛顿特区：斯密森研究所，1993)，52 页。
- 96 戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，112、87 页。
- 97 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，258-260 页。随后章节将详细地讨论此问题。
- 98 有关此活佛的生年各资料有不同的说法。有关此喇嘛的已知资料中最早的一份可能是根据喇嘛自己提供的信息而作的小传，说喇嘛的生年是 1865 年(甘乃元(Jerome Cavanaugh)，《1918-1950 年中国名人录及索引》第四版附录〔香港：中文资料中心，1982〕，81 页)。这也是他的传记作者，一名汉人弟子所给出的生年。见韩大载，《康藏佛教与西康诺那呼图克图应化事略》，1937，4r、8v 页。感谢彭文斌和艾伯斯坦(Lawrence Epstein)使我注意到这个稀见的文本。根据《海潮音》(17 期：7、82 页)的说法，韩大载乃是喇嘛的秘书。1864 年生年说可见周锡银，“诺那呼图克图”，收四川省地方志资料委员会、省志人物志编辑，任一民，四川省地方志资料丛书，《四川近现代人物传》(成都：四川省社会科学院出版社，1985)，第一卷，289 页。顿珠(《水鸟诸年》，55 页)提到一个嘎拉喇嘛(藏文 Mgar ra bla ma)被藏人囚禁但后来逃往内地；遗憾的是他给出的细节甚少。同样的，戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初在《一位藏族革命家：巴塘人平措旺杰的时代和政治生涯》(伯克利：加州大学出版社，2004)中描述了一个嘎拉喇嘛的生平事迹，和诺那呼图克图的重要生平事迹相符，尽管没有提及他的生年(15 页注解 1)。诺那呼图克图和嘎拉喇嘛这两种不同的名号似乎说的就是同一人。唯一的问题乃是现代藏族学者所给出的此喇嘛的生年(1876 年)晚于汉文资料给出的诺那呼图克图的生年十年。参见吉仲降北坚赞(Rje drung 'Jam dpal rgyal mtshan)，“类乌齐寺及吉仲转世活佛嘎拉喇嘛简史”，收《西藏文史资料选辑》(拉萨：西藏自治区政协文史资料选辑委员会，1985)，6、210 页。这个生年一度可以让此人作为候选灵童遴选十三世达赖喇嘛，这在格桑扎西的“论嘎拉喇嘛和康区的陆军以及国民党蒙藏委员会”(藏文为：Mgar ra bla ma Lu'u jun dmag Khams khul 'byor skabs mnyam 'brel dang Go min tang skabs Bod Sog u yon lhan khang u yon sogs byas skor，标题系根据英文译出)，收《西藏文史资料选辑》(北京：民族出版社，1996)新版第 10 册，普通版第 19 册，113 页。当然，如果其传记中和他的学生所给出的 1865 年生年是正确的话，就会排除考虑他到这个高位，因为他会太年长而不会被当作前一世达赖喇嘛的转世。奇怪的是这些藏文资料极少提及诺

那呼图克图在内地的事情。后一文简短几页(119-122页)提及他和四川军阀刘湘、刘文辉乃至蒋介石有政治上的卷涉,据说刘湘是其(教士与施主关系上的)施主(藏文mchod yon),但没有提及他在内地的大量宗教上的追随者以及仪式活动。这些资料和这篇传记稿乃是唯一用来确定诺那呼图克图和嘎拉喇嘛就是同一人的资料。吉仲降北坚赞在他的文章里说,所提及的喇嘛在到南京的时候把自己的名字改为Nub bla(西方的喇(嘛)),并说他和蒋介石(藏文Cang Ce hre)建立了施主-教士关系。这篇文章的汉文翻译里加上了一句,说蒋氏给该喇嘛加封“诺那呼图克图”称号。参见吉仲降北坚赞,“类乌齐寺吉仲活佛和嘎拉喇嘛简历”,收《西藏自治区政协文史资料选辑》(北京:民族出版社,1985)6:79-90页。

- 99 我将在本书中用其转世名来替代其宗教名。对此喇嘛的转世名在藏文中如何拼写也有一些争论。我所能找到的最早的印刷资料是班禅喇嘛的自传,用的是Nor lha(参见第九(六)世班禅喇嘛洛桑土登曲吉尼玛,1944,《第九(六)世班禅喇嘛洛桑土登曲吉尼玛自传》),重印自扎什伦布寺经板,549页。同样,一名在内地的西藏官员的回忆录也使用Nor lha(参见土登桑杰,《1920-1939年间一名在内地的前西藏代表的经历》[达兰萨拉:藏文著作和档案图书馆,1982]),44页。另两份后来的第三手材料,一是格桑扎西的论文(120页),另一份是米雅贡布(Minyag Mgon po)1997年写的他的老师的传记《白莲信仰:波刚噶尔转世活佛的传记》(北京:民族出版社,1997)。他的老师也是这里所说的喇嘛的弟子。这两份材料都用的是Nor Bla,尽管格桑扎西的论文至少还用过一次Nor lha(122页)。我赞同较早的记载,但两个说法可能都对。我还见过为此喇嘛取的另外一个宗教名字:赤烈嘉措。
- 100 在韩的《康藏佛教》中给出的两个他到达北京的时间互相冲突:1924年3月15日(4v页)和1925年10月15日(8v页)。其他资料包括尉迟酣的《中国的佛教复兴》(175页),都说他是在1924年现身北京的,所以我接受这个说法。
- 101 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,262页。
- 102 韩氏,《康藏佛教》,4v页。
- 103 吴丰培编,《重印〈使藏纪程〉、〈西藏纪要〉序》,收《〈使藏纪程〉、〈西藏纪要〉〈拉萨见闻记〉》(北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1991),西藏学汉文文献丛书第二辑,4页。古浪仓是一个转世活佛系的名号。这个特别人物的名字是乌坚吉哲曲英多吉(Orgyen Jikdrel Chöying Dorjé,约1875-1932年),他是著名的米旁仁布切(1846-1912)的安多弟子;在大约1918年的时候被汉人当局任命为青海的宁玛派首座。感谢开普斯坦澄清他的身份以及提醒我有他的传记问世:《古浪仓转世活佛系早期及晚近转世活佛传记》(兰州:甘肃民族出版社,1994)。根据达兰萨拉阿尼玛卿研究所的扎西次仁的说法,在内地和西藏之间建立关系的这个尝试失败以后,古浪仓喇嘛回到南京,并得到一个重要的政府职位(个人通信,2003年11月9日)。

- 104 贝尔，《西藏，过去和现在》（德里：摩提拉班纳斯达斯出版社，2000〔1924〕），211 页。
- 105 同上，219 页。贝尔描述了贸易的主要物品：“食物、衣服、用具以及饰品都从内地大量进口……西藏财富的大部分都用于穿着打扮。但从内地进口的主要是茶叶……从西藏出口到内地的主要物品是羊毛、皮毛、麝香以及药用植物。”比如一个行经卫藏日本人观察到，1945 年也有其他物品从青海运到西藏（“一年中的给养如酒、酱油、醋、葡萄乾、银元和银锭……马匹和骡子”）或者在拉萨销售（“从印度进口的货物如棉毛纺织品、毯子、鞋帽、肥皂……火柴、染料、杯子、镜子、太阳镜、香烟、白糖和红糖以及象牙手镯”），见久生木村，《日本间谍在西藏》，103、119 页。
- 106 有关种族对汉人意味着什么的最透彻介绍，参见冯客(Frank Dikotter)，《现代中国的种族话语》（斯坦福：斯坦福大学出版社，1992）；也参见他修订过的《中国和日本种族身份的建构：历史和当代的视角》（火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1997）。
- 107 菲茨杰拉德(John Fitzgerald)，“无民族的国家：现代汉人民族主义对民族的寻求”，《澳大利亚中国事务学刊》(*Australian Journal of Chinese Affairs*)，第 33 期（1995 年 1 月）：85-86 页。
- 108 维纳(Michael Weiner)，“身份的发明：战前日本的‘自我’和‘他者’”，收同名所编，《日本的少数民族：同质性的幻想》（伦敦：鲁特里奇出版社，1997），2 页。
- 109 冯客，《现代中国的种族话语》，108 页。
- 110 路康乐，《满洲人与汉人》，45、64-65、101 页。
- 111 柯娇燕，《透明的镜子》，360 页。
- 112 菲茨杰拉德，“无民族的国家”，87 页。
- 113 冯客，《现代中国的种族话语》，86 页。
- 114 柯娇燕，《孤儿战士：三代满洲人与清世界的终结》（新泽西州普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1990），186 页。
- 115 周启荣，“想象血缘的边界：章炳麟与现代中国汉人‘种族’的发明”，收冯客，《种族身份的建构》，37 页。
- 116 柯娇燕，《透明的镜子》，351 页。
- 117 柯娇燕，《孤儿战士》，186 页。引用章氏所说，“华夷当不可混合，帝国应裂，以居其民之分裂命数”（355 页）。
- 118 路康乐，《满洲人与汉人》，127 页。
- 119 同上，114-116 页。桓钧可能是第一个坚持“五族的成员皆‘华人’。无论其族性差别是什么，都是中国的‘公民’”。
- 120 周启荣(Kai-wing Chow)，“想象血缘的边界”，39 页。
- 121 路康乐，《满洲人与汉人》，207 页。

- 122 同上，137 页；亦参见 267 页。一旦汉人控制内地以后，这些数字就会改变。1912 年的立法机构计划（总共 862 席）包括蒙古 54 席，西藏 20 席，但这些并不是为民族代表所预留。他们不过是地理上的分划而已，常常是由对该地区有兴趣的汉人来充任。且没有为满洲人留有席位，因为他们没有占据多数的省份或者领土。
- 123 路康乐，《满洲人与汉人》，207 页。
- 124 同上，221 页。
- 125 同上，223 页。
- 126 同上，226 页。
- 127 同上，238 页。他在 1916 年初把中华民国重构为“中华帝国”。在这个短暂复辟中，“五族共和”修辞的构筑者之一桓钧位居帝国胄室之列。
- 128 同上，223-224 页。
- 129 章嘉大师圆寂典礼委员会，《护国净觉佛教大师章嘉呼图克图事迹册》（台北：章嘉大师圆寂典礼委员会，1957），32 页。此书亦是该喇嘛名字的出处之一：（27 页）罗桑班殿丹毕容梅，并把他列为第十九世转世，或者是自康熙帝确认该名号的第一个喇嘛以来的第七世。有关其简名的藏文写法，参见洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，103 页。
- 130 章嘉大师圆寂典礼委员会，《护国净觉佛教大师》，33 页。
- 131 路康乐，《满洲人与汉人》，264 页。
- 132 总统训令的译文放在英国驻华大使写的一封信中，见华特，“谁的游戏”，收阿齐兹(Barbara Nimri Aziz)、开普斯坦编，《藏文明的回音》（新德里：马诺哈出版社，1985），219 页。中文原文见《东方杂志》第八卷第十二号；又见中国藏学研究中心等合编，《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》（北京：中国藏学出版社，1994），6：2346 页，“2385 临时大总统袁世凯命令”（民国元年〔1912 年〕四月二十二日——译注）。
- 133 戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，65-67 页。
- 134 路康乐，《满洲人与汉人》，265 页。
- 135 台克满，“一名领事官员在藏东的旅行”，17-18 页。引自戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，59 页。
- 136 贝尔，《西藏，过去和现在》，135 页。石青阳的《藏史纪要》（第 9 卷 9b 页）写于石氏任蒙藏委员会委员长之时，此手稿并未发表。李铁铮在其《西藏的历史地位》（纽约：王冠出版社，1956）中得以引用（291 页）该书。这份汉文资料据说包含 1912 年袁世凯和达赖喇嘛间交流的那些电报。如果我们相信贝尔的话，大概西藏政府也应保留着几乎等同于独立宣言这样重要的文件。然而从来没有类似的文件对感兴趣的公众公布。往来的文件从没公布，这就意味着无论藏人或是汉人民族主义者都不能从公布这些文献的内容中获益。仅仅在第二手引用的两份文件中

提及藏人在 1913 年宣称独立，但就我所知，这些原件也从来没有对公众公布。第一份文件是 1913 年 1 月 8 日十三世达赖喇嘛对其官员和臣民发布公告，说西藏是一个独立的（字面意思，自治的）国家（藏文 Rgyal khab rang dbang）。见夏格巴的《西藏政治王统记》（2：222 页；译文《西藏政治史》，248 页）；戈尔斯特的《喇嘛王国的覆灭》，59-62 页。另外一份据说藏人也表述了独立之意的文件是 1913 年 1 月 11 日的蒙藏协议；不过，有人怀疑该协议的有效性。见麦凯，《西藏史》第三卷：171-190 页。此书复制了达赖喇嘛的公告和梅哈的文章“1913 年 1 月 11 日蒙藏协议”。此文最初发表在《亚洲史学刊》3 第一期(1969)上。

137 该词也包含有族性的意思，但如果在此时把它翻译为民族就是时代错乱。

138 周启荣，《想象血缘的边界》，50 页。

139 冯客，“中国的种族话语：延续性和变换”，收同名，《种族身份的建构》，22 页。

140 柯娇燕，《孤儿战士》，186 页。

141 艾略特(Mark Elliot)，《满洲方式：晚期中国的八旗与族性身份》(斯坦福：斯坦福大学出版社，2001)，359 页。也参见路康乐，《满洲人与汉人》，293-294 页。中文原文见《东方杂志》第八卷第十号；又见中国藏学研究中心等合编，《元以来西藏地方与中央政府关系档案史料汇编》(北京：中国藏学出版社，1994)，6：2345 页，“2383 临时大总统孙中山宣言书”(民国元年〔1912 年〕一月——译注)。

142 菲茨杰拉德，“无民族的国家”，89 页注 30。

143 李薇(Julie Lee Wei)、迈尔斯(Raymond H. Myers)、吉林(Donald G. Gillin)，《拯救中国的药方：孙逸仙文选》(斯坦福：胡福[Hoover]研究所出版社，1994)，李薇、娥素(E-su Zen)、蔡玲(Linda Chao)译，89 页(着重点为笔者所加)。(此文引自“在北京迎宾馆答礼会的演说”(1912 年 9 月 5 日)，见《孙中山全集》第二卷 447 页。——译注)

144 孙逸仙，《一个中国革命者的回忆录》(大不列颠〔台北〕：〔中-美发行〕，1918〔1953〕)，180-181 页(着重点为笔者所加)。

145 同上，180-181 页(着重点为笔者所加)。

146 蒋介石，《中国的命运与中国的经济理论》(纽约：罗伊出版社，1947)，贾非(Philip Jaffee)译，77 页。

第三章 佛教作为泛亚宗教

1 皮特逊(Derek R. Peterson)、瓦霍夫(Daren R. Walhof)，《宗教的发明：反思政治和历史中的信仰》(新泽西州新布伦思维克：卢杰斯大学出版社，2002)，1 页。

2 同上，7 页。

3 历史记载中有线索表明一些汉传佛教徒早在元朝时就对藏传佛教修持有积极的兴趣，但这并不占主流。见白桂思(Christopher Beckwith)，“到目前为止未受关注的有关帕巴的收藏”，收《西藏和佛教研究：纪念乔玛诞辰 200 周年》(布

- 达佩斯：阿卡德米埃克雅多出版社，1984），匈牙利东方学图书馆，第 29 卷，9-15 页。
- 4 皮特逊、瓦霍夫，《宗教的发明》，6 页。
 - 5 感谢史伯林提及重要的一点，即许多汉人对藏人有着非常不同的看法，即残酷的“野蛮人”。有关从此角度所作的论述，见王海，“旧西藏是人间地狱吗？汉人艺术和宣传中的西藏与藏人神话”，收多定(Thierry Dodin)、绥热(Heinz Rother)编，《想象西藏：认知、影像与幻想》(撒马尔维：智慧出版社，2001)，111-150 页。不过，这个想法在我所见到的材料中从没有提及过。汉人支持者用以解释藏文化最多的，不是试图反驳这种批判去卫护藏人，而是去证明汉传和藏传佛教差异的正当性：素食与杂食、严格的戒律与喇嘛结婚等等。即便是对藏族喇嘛的批评也没有详述藏人的“野蛮”性，而这则是汉人对非汉人认知的一般特点。
 - 6 其他词汇比如内部人(nang pa)和信佛者(sang rgyas pa)，苯教也用，此教在康区尤盛。还有一个少数族藏人穆斯林(Muslim Tibetans)。不过，这些教派在西藏并没有掌握佛教所掌握的那些文化或政治权利。
 - 7 开普斯坦曾建议说，“藏人确曾有，并不时地表述一个包括汉传佛教的‘佛教’(Sangs rgyas kyi bstan pa / - chos)的概念。这在十八世纪的所有著作(土观·贡布杰[Mgon po skyabs]、章嘉·松巴[Sum pa]、嘎托仁增[Kah thog rig 'dzin]等人所著)中确是如此。在早期(至少到元朝时)的著作中也不时出现。问题并非那么在于这个概念是否存在，而是它何时以及如何展布的”(个人通信，2004 年 11 月)。在这个背景中我认为，承认“佛的言教/佛法”(对Sangs rgyas kyi bstan pa / - chos的直译)在概念上是跨语言关联的，这和一个统一“佛教”之族群分异这个现代概念是不同的。换句话说，我不会把藏文“Sangs rgyas kyi bstan pa / - chos”翻译成“佛教”，至少就二十世纪下半叶以前的情况而言不会这么译。“佛教”这个现代词汇并不局限于佛的言教或教义(bstan pa / - chos)，而是通常被理解为包括整个佛教(不止是佛的言教或教义，而且还包括制度、历史渊源等)。我们所讨论的藏文词汇并不包括这些。我还注意到元清两朝是和藏人关系特别密切的时期，而在清代，来自内地和藏地之交界地带的藏化了的土族和蒙古族，要比藏人更可能把汉传和藏传佛教看作是关联着的。至于现代时期，要点在于藏人并不转向去学习汉传佛教。
 - 8 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知教主》，640-641、649、115 页。
 - 9 例如，参见 1933 年和 1934 年的《海潮音》，其中对藏传佛教加以批判的仍然在使用有些蔑视性和误导性的“喇嘛教”一语，而在藏传佛教中受教过的汉僧们则使用新的术语。
 - 10 内地三座最著名的寺院(金山、高旻、天宁)以及领头的受戒中心(在宝华山)都在南京以东靠近长江的地方。见尉迟酣，《中国的佛教复兴》，103、114、250-251 页。格鲁派的三座领头的藏区寺院(densa sum)是甘丹寺、哲蚌寺和色拉寺，都在拉萨附近。见戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，24-31 页。

- 11 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，176 页。
- 12 有关宗喀巴所作的批评，见宗喀巴，《菩提道次第广论》，1：112 页。
- 13 有关对禅宗对西藏的影响之考察，见开普斯坦，《藏人对佛教的同化》，第五章。
- 14 丹马丁(Dan Martin)注意到后一喇嘛甚至将玄奘(Xuanzang/ Hsuan-tsang [Thang-zing/ Thang-zang-gtsang])在印度旅行的概要记录从汉文翻译成藏文，标题为 *Thang-gur Dus-kyi Rgya-gar Zhing-gi Bkod-pa'i Dkar-chag*，由比拉(Sh. Bira)以摹本的形式发行，我们也是从别人的引用中得知”(《西藏史：藏文历史著作书目》(伦敦：色林地亚出版社，1997)，125 页)。
- 15 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，176 页。
- 16 戴季陶，“班禅大师说六字真言法要”，《戴季陶先生文存》(台北：中国国民党中央委员会，1959〔1931〕)第三卷，1173 页。
- 17 华特斯(Jonathan S. Walters)，《在全球史中寻找佛教徒：全球史和比较史文集》(华盛顿特区：美国史学协会，1998)。
- 18 有关此人物更进一步的细节，参见苟德芙斯(Gabrielle Goldfuss)，《朝向二十世纪的佛教徒杨文会(1837-1911)：改革者、居士及刻印家》，《汉学研究所论丛》(巴黎：法兰西学院汉学研究所，2001)，38 页。
- 19 苟德芙斯，《杨文会》，78 页。
- 20 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，4-5 页。苟德芙斯，《杨文会》，82、113 页。
- 21 苟德芙斯，《杨文会》，74 页。
- 22 同上，108-109 页。
- 23 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，8-9 页。
- 24 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，198 页(着重号为笔者所加)。
- 25 布隆菲尔德，“喇嘛教及其对汉传佛教的影响”，《天下月刊》(1938 年 9 月)：157-160 页。陈荣捷，《当代中国的宗教潮流：宗教史讲演录》(纽约：哥伦比亚大学出版社，1953)，新修订版，第 3 期，芝加哥大学哈斯克尔(Haskell)讲座，1950，74 页。黄灏，“三十年代中国藏密研究——《藏密修法密典》评介”，《民族研究会讯》17，第 3 期(1997)：53。也参见尉迟酣，《中国的佛教复兴》，179、337 页注 45。
- 26 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，26-27 页。
- 27 同上，174 页。
- 28 有关土族的更多情况，见李美玲，“甘肃藏边的土族，I”，《美国哲学协会学报》新修订版，第 47 卷，第一部分(1957)；“甘肃藏边的土族，III”，《美国哲学协会学报》新修订版，第 51 卷，第三部分(1961)；即将整理为单卷，带新的序言内容。
- 29 韩书瑞，《北京》，585 页；罗友枝，《最后的皇帝》，252 页。
- 30 韩书瑞，《北京》，69-70 页。
- 31 同上，591 页。

- 32 斯密斯,《藏民族》,183、205页;牙含章,《达赖喇嘛传》,314、322页。
- 33 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,39页。尽管有此政府命令,该组织似乎一直在某个地方存在,因为1932年班禅喇嘛还对此群体发表演讲。参见第九(六)世班禅喇嘛洛桑土登曲吉尼玛,《第九(六)世班禅喇嘛洛桑土登曲吉尼玛文集》(新德里:重印自扎什伦布寺经板,1973[1944]),1:583页。
- 34 见白桂思,“到目前为止未受关注的有关帕巴的收藏”,9-15页。我不能无保留地同意说这个藏文文本在元朝以后成为并依旧是“内地基本的密宗教材”,而白桂思则认为如此。相反,在没有其他证据的情况下,我怀疑这个文本仅仅在最近的现代时期才又被发现,见陈健民上师(bla ma)1930年在北京发现的该文本,最近有重印本(文本的译者和编者是元代的国师帕巴Pakpa)。陈健民后来修订了该文本。见癸思巴(Puosiba/Pakpa),《萨迦道果新编》,藏密系列6801,慧海丛书(台中:慧海书斋,1992)。
- 35 梅静轩,“民国早期显密佛教冲突的探讨”,《中华佛学研究》第三期(1999):251-270、255-257页。
- 36 惟幻,“当代中国之佛教”,《天下月刊》(1939年9月):140-155页。
- 37 陈荣捷,《现代中国的宗教潮流》,75、77页。
- 38 布隆菲尔德,“喇嘛教及其对汉传佛教的影响”,159页。
- 39 释东初,《中国佛教近代史》(台北市:中华佛教文化馆,1974),2卷本,1:437。白普仁也被称为白喇嘛。白在中文里的意思是白色的,所以这个喇嘛的蒙古名字可能是嘉翰(Chaghan,蒙文白之意)。嘉翰在清代是一个重要的转世活佛系,嘉翰喇嘛可能和这个二十世纪的人物有关系,但关联的世系我们并不清楚。
- 40 梵文的名称是:*Suvarnaprabhasottamasutra*。全名是:《金光明最圣王经》,慈怡编,《佛光大辞典》(北京:北京图书馆出版社,1989)7卷本,4:3523页。最初由义净翻译为汉文。有关更多的信息,见诺贝(Johan Nobel),《大乘佛教梵文文献金光明经:义净的汉译文和藏文翻译本》,(雷登:布里尔[E. J. Brill]出版社,1958)。英译本见埃默瑞克(R. E. Emmerick),《金光明经:对金光明经之翻译》(伦敦:卢扎克出版社,1970)。
- 41 梵文:devaraja。中文:四天王。慈毅,《佛光大辞典》,4:3524页。
- 42 有关清时期藏传佛教在承德的作用,见贾怡(Anne Chayet),《热河行宫及其藏地模式》,综合第19号(巴黎:文化研究丛刊,1985)。佛若特(Phillippe Foret),《图绘承德:清的绘图事业》(火奴鲁鲁:夏威夷大学出版社,2000);以及洛佩兹在密歇根大学组织的一个有关承德的研讨会论文集:米华健、党勒尔(Ruth Dunnell)、艾略特、佛若特,《清帝国新史:在承德建构亚洲内陆帝国》(伦敦:鲁特里奇寇松出版社,2004)。
- 43 1923年共和政府蒙藏委员会在雍和宫设北平喇嘛寺庙整理委员会。西黄寺在1908年为达赖喇嘛来访而翻修,这次同样包括在内。见丹迥·冉纳班杂,李德成,《名刹双黄寺》,251页。

- 44 释东初,《中国佛教近代史》,I: 437 页。
- 45 艾香德(Karl Ludwig Reichelt),《汉传佛教中的真理与传统:对汉传大乘佛教的研究》(新德里:穆西然马诺哈拉出版社,2001),布格(Katrina Van Wagenen Bugge)译,309-310 页。
- 46 梅静轩,“民国以来的汉藏佛教关系(1912-1949):以汉藏教理院为中心的探讨”,《中华佛学研究》(台北)第二期(1998):257 页。
- 47 梅静轩,“民国以来的汉藏佛教关系”,257 页;法尊,“著者入藏的经过”,收《现代西藏》(成都:东方书社,1943),126 页。
- 48 王微,《法尊:现代玄奘》,713 页。
- 49 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,197 页。
- 50 释东初,《中国佛教近代史》,511 页。有关此经更详细的内容,参见奥泽(Charles Orzech),《政治和超然智慧:造就汉传佛教的仁王经》(宾夕法尼亚州大学:宾夕法尼亚州立大学出版社,1998)。《仁王经》和《法华经》、《金光明经》并称流行于内地的三部准密宗典籍,承诺对所念该三经之国给予保护(慈毅,《佛光大辞典》,4:3524 页)。
- 51 梅静轩,“民国以来的汉藏佛教关系”,271 页。
- 52 尉迟酣把该喇嘛的名字写作 Dorje Tsripa Gegen,乃是根据汉文多杰究巴格根(1968,369 页)。王微(《法尊:现代玄奘》,712-713 页)给出了一个不太可能的转写:Rdo rje rtis / rtsis pa dge dgen〔原文如此,当为 rgan〕,但没有给出转写的来源。正确的藏文拼写是 Rdo rje gcod pa,乃是阿拉先嘎(Alak Zenkar)仁布切土登尼玛向巴尼特提供的(个人通信)。释东初(《中国佛教近代史》,437 页)提及有关此喇嘛到达北京的另一个故事。他称段祺瑞想让多杰觉拔实践佛法以消灾。不过,为了避免迷信的骂名,段氏派一名代表去替他请求喇嘛。为了回报喇嘛的襄助,他给予喇嘛诺门罕(蒙语 Nom-un khan;藏文 Chos rje)的名号。如果此事确实发生,但因不见载录于其他资料,所以似乎并不广为人知。他的传记表明他在 1907-08 年十三世达赖喇嘛在五台山和北京期间曾担任其翻译(成都:成都西南和平法会办事处,1932,25 页)。如果这个准确的话,那么多杰觉拔可能为他翻译汉文,因为据说达赖喇嘛已经能讲流利的蒙古语。见察绒·顿珠朗杰(Dundul Namgyal Tserong),《为其国家服务:西藏总司令察绒·达桑占堆》(纽约伊萨卡:雪狮出版社,2000),19 页。巴尼特在和土登尼玛讨论的基础上,慷慨地和我分享下述信息:“他最亲近的朋友是 DC(多杰觉拔)的一名亲近的朋友,此人告诉他有关他的许多故事,显然他们来自同一地区。他怀疑 DC 的汉语非常好,或者他能在五台山为十三世(达赖喇嘛)翻译,因为他怀疑他可能只懂康定汉语,并且可能是基本的水平。”(个人联系)
- 53 释东初,《中国佛教近代史》,I: 437-438 页。
- 54 此镇真正是横跨汉藏文化边界,其两个名字皆知名,所以本书中我将根据情况(比如出现在我所征引的文献中的名字)而选择使用汉名或藏名。

- 55 特别感谢玉珠措姆(Yudruk Tsomu)确定此寺庙名字正确的藏文拼写。该寺被定为所谓的清廷认可的八大喇嘛寺之一。见慈海,“参拜大勇法师道场记”,《海潮音》11,第一期(1930):3页。有关“八大喇嘛寺”的更多细节,见何觉非,《西康纪事诗本事注》(拉萨:西藏人民出版社,1988),西藏学汉文文献丛书2,149-151页。这一地位有助于解释可以讲汉语的藏僧之存在,以及汉僧在此获准进入的能力。和北京的长期联系在此时可能依旧部分地保持原样。该寺是大勇纪念仪式所在地,参加该仪式的有两百名藏族住寺僧侣和约三十名在康区学习的汉僧。根据居美多吉(Gyurme Dorje)的《西藏手册》(〔芝加哥〕林垦屋:护照图书出版社,1996,503-504页)的记载,该寺曾有一百多僧侣,是“十七世纪米雅巴丹北尼玛所建,属哲蚌寺罗色林扎仓”。十四世达赖喇嘛1954年前往北京途中此寺曾接待过他。有关该寺连续不断的重要性之全貌,参见四川省康定县志编辑委员会,《康定县志》(成都:巴蜀书社,1995),442页。后来在1937年该寺举行了一个有戴季陶参加的仪式,纪念九世班禅喇嘛。在康定充作西康省首府期间,这里开办了一个藏传佛教学校五明学院(见第七章)。目前,该寺乃是地区和县佛协所在地。
- 56 释东初,《中国佛教近代史》,I:437-438页。
- 57 其中一些翻译可能包括在重印的该喇嘛1930年的双语著作中,我尚没有及时找到以仔细考察:多觉觉达〔原文如此,当为巴〕格西,《密乘法海》(台北:新文丰出版公司,1987〔1930〕)。
- 58 “白喇嘛离乡情形”,《海潮音》7,第二期(1926):8页。引于梅静轩,“民国早期显密佛教冲突”,260-261页注28。
- 59 甘乃元、中文资料中心,《1918-1950年中国名人录及索引》第四版(香港:中文资料中心,1982),446页;第四版附录,37页。在同年的北伐期间,赵氏曾转盟北京政府。
- 60 法舫,“中国佛教现状”,24页。梅静轩,“民国以来的汉藏佛教关系”,275页注20。
- 61 成都西南和平法会办事处,《成都西南和平法会特刊》,29-30页。
- 62 我未曾尝试全面地记录每一名访问内地的喇嘛。有关其中一些人物的名录,见尉迟酣,《中国的佛教复兴》,335页,注37。
- 63 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,261页。
- 64 谷岚,“朝圣者的进程”,14页。
- 65 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,157页。
- 66 丹珠昂奔,《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》,636页。
- 67 类似地,两名最重要的研究藏传佛教的美国学者(罗伯特·瑟曼(Robert Thurman)和霍普金斯(Jeffrey Hopkins))研究过在新泽西州的蒙古族藏传佛教寺院(菲茨[Rick Fields],《天鹅是怎样到湖上的:美国佛教叙述史》〔波德尔:香巴拉出版

- 社，1981〕，291-293 页)。有关中国藏学家的更多详情，参见拙文“中国的现代西藏史学”，收《中国史论文集》(1998)：85-108 页。
- 68 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，197 页；见《海潮音》6，第四期(1925)：11 页。
- 69 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，251 页。
- 70 从蒙古帝国在内地时萨迦达钦桑布白(Sakya Dakchen Zangpopel)驻扎于此开始，此寺就有和藏传佛教接触的历史。
- 71 我对这最后一个菩萨的确认不过是尝试性的。慈毅在《佛光大辞典》(2：1117 页)中表明有五个金刚菩萨，但许多变化型却列在第四卷。所以我怀疑这指的是金刚手，因为在藏传佛教的传统里这三个菩萨互相关联着。无论如何，因为汉文词金刚一语，所以这个菩萨和密宗有关。
- 72 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，637 页。
- 73 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，239 页。
- 74 卓鸿泽认为，元(1276-1368)末和明代(1368-1644)汉人在此岛上遇到的“印度”和“西方”僧实际上是藏族佛教徒(“明代的藏传佛教”，115-118 页)。
- 75 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，239 页。
- 76 这些可能是墨西哥银元，在内地政治和经济局势不稳定的情况下，这是唯一可靠的流通货币之一。
- 77 学者大体同意元明清三代汉人都在学习藏传佛教，但特定的证据却殊为少见。如关于元代的情况，可参见白桂思，“到目前为止未受关注的有关帕巴的收藏”；关于明代的情况，可参见白瑞霞，“保存民族”和噶尔梅(Heather Karmay)，《早期汉藏艺术》(华敏斯特：阿里斯和菲利普出版社，1975)；有关清代的情况，参见白瑞霞，《空之帝国》以及王湘云，“清宫廷的藏传佛教”。
- 78 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，637 页。
- 79 实际上他在这个环境中如此惬意，以至于蔑视其汉人护送者，根本地蔑视他们对该领土的主权。参见贝尔，《达赖喇嘛肖像》，81-82 页。
- 80 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，637 页。
- 81 有关清代金册和金印例子的照片，参见西藏自治区档案馆编，《西藏历史档案集》(北京：文物出版社，1995)，分别见 74 和 71 条。
- 82 牙含章，《达赖喇嘛传》，263 页。
- 83 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，263 页。
- 84 因为没有提供具体的细节，所以实际上发生了什么就留给读者去想象。
- 85 韩大载，《康藏佛教》，4v 页。
- 86 同上，8v 页。
- 87 包华德(Howard L. Boorman)、霍华德(Richard C. Howard)编，《民国传记辞典》，3 卷本(1970)，3：335 页。
- 88 联络两人的是某单位(尚未确定是哪个单位)的李长官，四川人，因政府事务在北京。他在班禅住处见到诺那呼图克图(韩大载，《康藏佛教》，8v-9r 页)。也参

- 见格桑扎西，“嘎拉喇嘛”，119页确认此喇嘛是被刘湘的秘书李公度请到四川的。此人在北京见到他。有关李公度，参见“新闻”《海潮音》15，第四期(1934)：112/524页。
- 89 个人与其后嗣的联系，1999年8月。
- 90 柯白(Robert Kapp)，《四川与中华民国，1911-1938》(纽黑文：耶鲁大学出版社，1973)，93、32页。
- 91 释东初，《中国佛教近代史》，398页。
- 92 韩大载，《康藏佛教》，4v页。
- 93 甘文峰，“藏传佛教在重庆”，收《重庆文史资料》第41期，中国人民政治协商会议重庆市委员会文史资料委员会，172页。
- 94 韩大载，《康藏佛教》，9r页。
- 95 同上，4v页。
- 96 甘乃元、中文资料中心，《1918-1950年中国名人录及索引》，第四版附录，82页。
- 97 韩大载，《康藏佛教》，4v页。
- 98 杜赞奇，《从民族国家拯救历史》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1995)，157页。
- 99 于凌波在中华人民共和国所写的文章(“沟通汉藏文化的释法尊[1902-1980]”，收《中国近现代佛教人物志》[北京：宗教文化出版社，1995]，264页)称之为“赴藏学法团”。释东初在台湾写的《中国佛教近代史》称之为“留藏学法团”。尽管“赴”学和“留”学之间的差别比较细微，但值得注意。当代中华人民共和国的出版物可能希望将汉人到西藏是“前往海外”这个意思编辑掉，尽管在某些内部传记出版物中这一点可能滑过审查者的眼睛。也参见台湾重印法尊的“我入藏的经过”，收洪启嵩、黄启霖编，《法尊文集》，当代中国佛教大师文集，第9卷(台北：文殊出版社：门市部文殊佛教文化中心，1988)，267页，用的是“留学团”。在三十年代即便是在康区学习也被叫做“留学”，正如《海潮音》(11，第九期[1930]：4页)中一篇题为“留学西康佛教团近况”的文章中记载太虚和恒演做的一个演讲中所证明的那样。
- 100 法尊，“著者入藏的经过”，129页。
- 101 定智，《能海上师传》，《能海上师专辑》第6卷(台北：方广文化事业有限公司，1995)，15页。
- 102 定智，《能海上师传》，17页。

第四章 克服汉藏之间的障碍

- 1 梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系”，8页。
- 2 法尊，“我入藏的经过”，129页。
- 3 梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系”，8页。
- 4 成都西南和平法会办事处，《成都西南和平法会特刊》，69-70页。特别参见给能海和大刚的信。

- 5 定智，《能海上师传》，17-18 页。
- 6 法尊，“法尊致胡子笏居士书”，收洪启嵩、黄启霖编，《法尊文集》，当代中国佛教大师文集，第 9 卷（台北：文殊出版社：门市部文殊佛教文化中心，1988〔1931〕），258 页：“大洋两百元”。
- 7 同上，260、259 页。
- 8 法尊，“著者入藏的经过”，129 页。
- 9 定智，《能海上师传》，21 页。
- 10 大勇曾寻求聘请北京年迈的帝国宫廷语言导师，当时依旧健在并居住在雍和宫，但此事没成（成都西南和平法会办事处，《成都西南和平法会特刊》，29 页）。
- 11 法尊，“法尊法师自述”，收洪启嵩、黄启霖编，《法尊文集》，245 页。
- 12 于道泉，《六世达赖喇嘛仓央嘉措情歌》，历史语言研究所专辑，A 系列第 5 卷（北京：中央研究院，1930），v 页。
- 13 傅崇矩，《成都通览》（成都：巴蜀书社，1987〔1909〕），55 页。感谢司昆仑为我指出这个信息。有关细节，见甘孜州志编辑委员会，《甘孜州志》（成都：四川民族出版社，1998），第 3 卷（教育部份）：该校建于 1906 年（毫无疑问是赵氏兄弟所建）。
- 14 法尊，“法尊法师自述”，245 页。它们的名字是（佛教词汇）“四体合璧翻译名义集”和（世俗词汇）《四体合璧》。或许这是基于那个明代的短词汇表上的，前文已提及，西田龙雄对此研究过。
- 15 乾隆时有名的五体词汇表乃为满洲人的利益而组织，因此殊少能为普通汉人所得，即便民国早期亦如此。
- 16 见柔克义，《西藏》。
- 17 法尊，“我入藏的经过”，268 页。
- 18 居美多吉，《西藏手册》，503-506 页。
- 19 Jampa Mönlam。见宗喀巴，《菩提道次第广论》，法尊译（上海：上海佛学书局，1935〔重印没标时间〕），610 页。
- 20 定智，《能海上师传》，16 页。
- 21 该教材名为《别解脱戒讲义》，在汉文佛学班上讲授。《汉藏教理院立案文件汇编》，重庆，1936（此后作 HZJLY 1936），14 页。
- 22 有关十八世纪汉人对这些差异的看法，见柔克义，《西藏》，221-234 页。
- 23 十八世纪在前往西藏的路途上有六个军事驿站和一个汉人开办的旅馆，以及一些汉庙，但这些在二十世纪最初二十年间汉藏苦战以后，毫无疑问就都烟消云散了（见柔克义，《西藏》，35、259 页）。
- 24 法尊，“我入藏的经过”，268 页：“装作普通僧人进藏”。尽管这里的意思可能只是穿著普通（汉）僧的衣服，但我认为他们是假装藏僧，以便不引起注意。因此，他们可能不得不以他们不习惯的步伐旅行到高海拔地区。在其 1943 年的记

- 载中，法尊解释说他们太过于疲惫，不能继续走过甘孜。也参见法尊，“法尊致胡子笏居士书”，254 页。法尊的自传（“法尊法师自述”，246 页）是在这些事件之后约五十年所写，表明他们因藏政府的命令而不能再往前行。可能两个因素都起了作用。
- 25 定智，《能海上师传》，16 页：据说 1926-1927 年能海在理塘时有大约二十名俗家居士随同他一起学习。这些人几乎可以肯定都是汉人。另外，一个军营显然帮助能海及其团队穿过控制线进入藏人控制的领土（18 页）。我仍然认为这是汉人的军营。
- 26 法尊，“我去过的西藏”，269 页。
- 27 同上，272 页。
- 28 定智，《能海上师传》，19 页。
- 29 法尊，“我去过的西藏”，267 页。
- 30 于凌波，《中国近现代佛教人物志》，265 页。法尊说有三十人启程（“我去过的西藏”，267 页）。
- 31 定智，《能海上师传》，16 页。
- 32 法尊，“法尊法师自述”，255 页（著重点为笔者所加）。此处用中国（来指内地 China），默许但明显承认昌都当时不是内地(China)的一部分。
- 33 法尊，“我去过的西藏”，267 页。
- 34 有关汉人在这一地区失势的当代记述，见法尊，“法尊致胡子笏居士书”，254 页。有关这一地区在这些汉僧们通过后的情况，见戈尔斯坦、道韩喜绕、司本石初，《一位藏族革命家》第一、二章。
- 35 柔克义，《西藏》，112 页。
- 36 于凌波，《中国近现代佛教人物志》，264 页。亦见定智，《能海上师传》，16 页。其中一个带汉名的官员（尽管可能是藏族人）对能海疑虑重重，命他或是回转或是前行，但不得继续呆在他所管辖的领土内。
- 37 法尊，“我去过的西藏”，269 页。同名，“法尊致胡子笏居士书”，254 页。
- 38 法尊，“我去过的西藏”，272 页。
- 39 尽管一些汉僧一旦到达昌都以后就明显较快地前行，但这些人还是从历史记载中消失了。见法尊，“我去过的西藏”，271 页。良禅法师和方广法师立即前往拉萨并成功到达，但明显没有恰当的联系，所以他们成就甚少。也见法尊，“法尊致胡子笏居士书”，254 页。
- 40 法尊，“我去过的西藏”，269 页：汉文章嘉寺，章嘉法师；法尊：“法尊法师自述”，254 页：札噶寺（即扎迦寺[dar rgyas dgon]——译注）。
- 41 法尊译宗喀巴的《菩提道次第广论》（610 页）把藏人安多格西写作安东格基。有关此人的更多参考，见王微，《法尊：现代玄奘》，716 页。
- 42 定智，《能海上师传》，17 页。

- 43 同上。此传记信息的依据来自拉萨贵族妇女宇拓·多吉玉珍的回忆录,《琉璃屋顶世家》(纽约伊萨卡:雪狮出版社,1990),127-128页,以及能海弟子清定的《清定上师开示录》(成都:成都市新闻出版局,1999)中的汉文传记,47-57页。在我看来,这些记载中的两张照片似乎描绘的是同一个人,而出生年份不过差两年,但两者都认为喇嘛是1941年圆寂的。如果我的确认是正确的话,喇嘛的全名应当是宇拓氏所说的阿旺央金曲吉旺秋(Ngakwang Yangchen Chokyi Wangchuk)。黄晓星即将出版的有关能海的著作(“现代中国的‘密宗重生’运动:根据东密和汉密反思和重振密宗”,收《内地与西藏间的佛教》,开普斯坦编)收录康萨(Khangsar)仁布切的汉文传记译文,把他的名字与他的出生地(Kham)和藏文表示地方的词(sa)结合起来,但这带有民间语源的味道。尽管人们常常根据藏族喇嘛所来自的地方称呼他们,但这个合并却是把一个像康区这样著名的地名和sa结合,就我所知,这种命名方式史无前例。另一方面,康萨(意思是新房,在此是来自他在哲蚌寺所居住的房屋名;参见宇拓,《琉璃屋顶世家》,127页)既是二十世纪早期拉萨一个著名喇嘛的名字,也是一个家族及其在康区领地的名字:甘孜的康萨仓(家系)。
- 44 宇拓·多吉玉珍,《琉璃屋顶世家》,128页。
- 45 戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,126-131页。
- 46 定智,《能海上师传》,20页。果芒扎仓瓦须弥村。弥村(藏文mi mtshan)是康村下面一级单位。
- 47 蒙古族僧侣从远至伏尔加河、贝加尔湖和库仑(今乌兰巴托)前来。尽管西藏政府注意到这些僧侣的族属,但这个属性不会阻止他们进入寺院学习。
- 48 久生木村,《日本间谍在西藏》,121页。久生木村的间谍同伴西河(Nishikawa)对佛教真正感兴趣,并得许在哲蚌寺学习(《日本间谍在西藏》,142、148、162-163页)。
- 49 成都西南和平法会办事处,《成都西南和平法会特刊》,29-30页。
- 50 同上,34页。
- 51 甘文峰,“藏传佛教在重庆”,170-171页。可能刘文辉(叔叔)和刘湘(侄儿)之间的敌对关系即便是在四川支持多杰觉拔上也表现出来。这份共产党时代的材料甚至都没有提到刘湘,但这篇文章所发表之地“文史资料”系列并不特别欢迎类似和军阀的关系这种东西。在得到更多的材料之前,只能说刘湘至少赞成在他的领地之首府作如此大的花销,即便是他没有布施造塔。
- 52 成都西南和平法会办事处,《成都西南和平法会特刊》,35、71页。
- 53 同上,43页。
- 54 同上,41页。
- 55 同上,39-40页。
- 56 同上,59-60、34页。

- 57 同上，40 页。
- 58 见戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，25、29 页。
- 59 成都西南和平法会办事处，《成都西南和平法会特刊》，148 页。不同的零钱换成了最有价值的单位墨西哥银元。
- 60 同上，104-105 页。
- 61 同上，88 页。
- 62 同上，130-131 页。
- 63 同上，79 页。
- 64 所有的僧侣都被叫做喇嘛，这是汉人对藏传佛教的典型误解。喇嘛头衔本应该只适用于多杰觉拔。
- 65 成都西南和平法会办事处，《成都西南和平法会特刊》，69-70 页。特别参见给能海和大刚的信。
- 66 同上，149 页。这些僧侣可能是随能海前往西藏的。
- 67 唐朝皇帝曾支持过一个中亚僧人不空金刚(Amoghavajra, 705-774)为他们施密宗灌顶仪式，并“为‘消灾、荫息、镇压和福乐’”而建立“护摩坛城”。见奥泽，《政治和超然智慧》，142 页。
- 68 白德满(Don Pittman)，《论现代汉传佛教》(火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，2001)。在苟德芙斯的《杨文会》以及谬勒(Gotelind Muller)的《现代性与佛教：欧阳，太虚与二十世纪早期中国佛教更新自我理解的斗争》(慕尼黑东亚研究所：斯图加特出版社，1993)中，太虚也是显著地出现。
- 69 艾香德，《真理与传统》，301-302 页。
- 70 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，157 页。也参见何志祥(音，Hoh Chih-hsiang)1933 年为甘乃元的《1918-1950 年中国名人录及索引》(香港：中文资料中心，1982)第四版附录(I)写的序，序文说：“本书独特的征象乃是收录了第一名汉传佛教僧侣以及一名来自西康的藏人宗教领袖〔诺那呼图克图〕。”
- 71 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，58 页。
- 72 白德满，《论现代汉传佛教》，99 页；尉迟酣，《中国的佛教复兴》，112-113 页。
- 73 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，198 页。
- 74 此经书中的咒语据说因在十三世纪拯救日本免遭蒙古人入侵而闻名。这一密宗实践最后可能是因为其历史先例与其不能保护中国免遭日本入侵间的讽刺而逐渐式微(尉迟酣，《中国的佛教复兴》，179 页)。
- 75 奥泽，“佛教融入唐朝的政治文化”，收巴里(William de Bary)、布卢姆(Irene Bloom)编，《中华传统资料》(纽约：哥伦比亚大学出版社，1999)，477-480 页。
- 76 奥泽，《政治和超然智慧》，90、121 页。
- 77 见菲茨杰拉德，《唤醒中国》。
- 78 奥泽，《政治和超然智慧》，68、4 页。

- 79 同上，8 页。
- 80 佛日，“近今密宗热之反思”，《法音》，第 137 期(1996)：32 页。如佛日所述，此目标乃是“深入东密藏密而之为中密”。
- 81 胡汝严，“建立大勇法师道场募化缘起”，《海潮音》11，第一期(1930)：4 页。该期还收录大勇的照片，标题是：“大勇阿闍黎(梵文 Ācārya) 遗像”。这名僧人还被戴季陶称为“大勇呼图克图”，见《戴季陶先生文存》，3：1251 页。
- 82 梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系”，255-256、276 页注 27。
- 83 同上，255-256、276 页注 28，在《威音》(1930 年 1 月)中有报导，所说原因恰好相反。
- 84 同上，255-256、276 页注 26，在《威音》(1930 年 1 月)中有报导。在其他地方(259 页)梅氏暗示说刘湘在 1929 年就已经派出僧侣了，但 1930 年 9 月的《威音》文章才是当代唯一有关此活动的材料。
- 85 满智，“世界佛教学苑汉藏教理院之使命”，《海潮音》13，第一期(1932)：1 页。梅氏说两人在 11 月见面(“民国以来的汉藏佛教关系”，259 页)，而释惟贤则说他们是在 8 月见面的(“汉藏教理院与太虚法师”，收《惟贤法师诗文集》[成都：成都市新闻出版局，1995]，2 页)。两个记载中都认为派遣僧侣赴藏的想法最初是刘湘提出的。
- 86 1931 年刘文辉被南京政府确认为省长以后不久，其敌手刘湘就在四川开始了内战。刘湘把刘文辉驱逐到川西的藏族地区以后，他就被国民政府任命为四川的新省长。最后，刘文辉在四川藏区一直呆到 1949 年共产党获得政权(柯白，《四川与中华民国》，82-90 页)。
- 87 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，2 页。
- 88 杨铭、牛瑞芳，“重庆汉藏教理院始末”，收《巴渝文化》(重庆：重庆出版社，1991)，383 页。
- 89 太虚，“略述西藏之佛教序”，《海潮音》11，第七期(1930)：1-2 页。
- 90 太虚，“致刘甫澄(刘湘)军长及川东各信佛者书”，收《太虚大师全书》(台北：海潮音社，1953〔1930〕)62 卷，51：225-226 页。
- 91 法尊，“法尊致胡子笏居士书”。
- 92 太虚，“与法尊书”，收《太虚大师全书》，51：56 页。
- 93 公布于满智“世界佛教学苑汉藏教理院之使命”。我在重庆市历史图书馆看到过同名的一个小册子，当我表示有兴趣复印这个档案材料时，它却突然消失了，但当我为在档案馆复印的其他材料付钱时，我还是看到它被藏在另一个抽屉里，表面上是为了保存。很明显，一旦一个外国人表示对这个小册子有兴趣，管理人员就发现它过于敏感而不让接近。该册子绝大部分是满智 1932 年 1 月在上海完成的一篇文章。此外还收录太虚(日期是 1931 年 12 月)和刘湘(日期是 1931 年 3 月)所写的文章。

- 94 奥泽，“佛教融入唐朝的政治文化”，477 页。
- 95 满智，“世界佛教学苑汉藏教理院之使命”，2 页。
- 96 刘湘，“指令证字第 2843 号”（重庆：国民革命军第二十一军司令部，1931 年 3 月 26 日），收“世界佛学院汉藏进展”，《海潮音》13，第八期(1932)：53 页。来自四川佛教机构的十多件类似的军队命令和无数信件都保存在重庆档案馆的部分双语那一卷中：《世界佛学院汉藏教理院开学特刊/ 'jigs rten sangs rgyas kyi chos grwa rgya dang bod pa'i bstan tshul bslab grwa khang da ltar bkod pa'i bslab grwa shin tu rnyed dka' ba'i pad (原文如此，当为 dpe) cha》，（重庆：汉藏教理院，1932）（此后作 HZJLY 1932）。
- 97 杨铭、牛瑞芳，“重庆汉藏教理院始末”，384 页。

第五章 种族和民族主义意识形态的失败

- 1 藏人对新意识形态的抗拒和汉人通过教育藏族青年来克服这种抗拒，一个精彩的例子可从戈尔斯坦、道伟喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》51-55 页中看到。
- 2 牙含章说第一个办事处所在地寺庙的名字是福佑寺（《班禅额尔德尼传》，264 页）。
- 3 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，638 页。
- 4 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动及返藏受限档案选编》（北京：中国藏学出版社，1992），10 页。
- 5 请愿的文本可见释妙舟所著《蒙藏佛教史》，西藏学汉文文献丛书 2（北京：全国图书馆文献中心，1993〔1934〕）中班禅喇嘛的传记。
- 6 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》。
- 7 安哲生(Jensine Andresen)，“时轮：文本和仪式角度的考察”（哈佛大学博士论文，1997），17 页。有关元代藏族佛教徒给蒙古皇帝们加持此灌顶仪式的详细情况，亦可参见范德康的论文“时轮与蒙古帝室对藏传佛教的庇护”（布鲁明顿：印第安纳大学中亚研究系，2004）。此文在中亚研究讲座第四期中以小册子的形式出现，在开普斯坦的《内地与西藏间的佛教》将发表其修订版。
- 8 吴丰培，“重印《使藏纪程》、《西藏纪要》序”，2-3 页。
- 9 如果有官方性的藏文名称的话，这个名称却无人知晓。达赖喇嘛在内地办事处的一名代表仅把此机构叫做班禅代表处（藏文 PaN chen don gcod khang），见土登桑杰(Thub bstan sangs rgyas)，《内地的西藏代表》(Rgya nag tu Bod kyi sku tshab)，26 页。
- 10 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，639 页。西宁（青海）办事处的行政变化在日期为 1929 年 5 月的一份文件中有记载（李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，10-11 页）。
- 11 谷岚，“朝圣者的进程”，15-16 页。
- 12 分别是 1929 年 5 月和 1930 年 4 月，见丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，640 页。

- 13 谷岚,“朝圣者的进程”,16页。
- 14 韩大载,《康藏佛教》,4v页。
- 15 同上,5r、9r页;四川省地方志资料委员会、省志人物志编辑、任一民编,四川省地方志资料丛书,《四川近现代人物传》(成都:四川省社会科学院出版社,1985),6卷本,1:291页。
- 16 甘乃元、中文资料中心,《1918-1950年中国名人录及索引》,第四版附录,81页。
- 17 吴丰培说达赖喇嘛的代表贡觉仲尼和蒙藏事务委员会合作共事,但并没有给出特别的细节来支持这种说法(“重印《使藏纪程》、《西藏纪要》序”,2页)。黄灏也是这样,并加上说贡觉仲尼是从1924年开始担任达赖喇嘛和噶厦的代表(《在北京的藏族文物》[北京:民族出版社,1993],59页)。
- 18 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,281页。黄灏,《在北京的藏族文物》,59页。
- 19 牙含章,《达赖喇嘛传》,341页。
- 20 戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,539页。戈尔斯坦把土蛇年当作1927年,然而此藏历年对应的却是1929年。
- 21 黄灏,《在北京的藏族文物》,57页。
- 22 土登桑杰,《内地的西藏代表》,13、29-30页。黄氏说雍和宫的札萨克喇嘛、驻京堪布卓尼罗藏娃(藏文Co ne Blo bzang ba)作为西藏代表参加了中央蒙藏会议(《在北京的藏族文物》,59页)。
- 23 牙含章,《达赖喇嘛传》,342、345-346页。戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,214、219页;释东初,《中国佛教近代史》,375页。1937年国民政府撤退到重庆以后,达赖喇嘛的办事处和班禅喇嘛的办事处同样都迁到该处。见戈尔斯坦、道伟喜饶、司本石初,《一位藏族革命家》,33页。
- 24 释东初,《中国佛教近代史》,357页。
- 25 海德,《安多云游僧》,83页。戈尔斯坦、道伟喜饶、司本石初最近的著作《一位藏族革命家》描述了一些在内地的藏族青年学生是如何接触到苏联共产党关于民族政策的文献(特别是斯大林和列宁的著作)并为之受到鼓舞。因为这些著作受到国民政府官方的禁止,孙逸仙的意识形态依旧设定内地的标准,但这个意识形态也毫无疑问受到列宁思想的影响。
- 26 科拉克(Elmer T. Clark),《中国的蒋氏》(纳什维尔:阿丙顿-寇克斯伯利出版社,1943),73、76页。我在1997年遇见的一些安多藏人相信蒋介石终其一生都是虔诚的佛教徒。
- 27 1907年在清朝治下,汉人在巴塘建立了一所学校,培养了许多重要的藏人,他们后来在二十世纪的汉藏关系中充当中介人。见戈尔斯坦、道伟喜饶、司本石初最近的著作《一位藏族革命家》,8页。早在1913年,在蒙古贡王子(Prince

- Gung)的坚持下,北京政府就创办了一个蒙藏学院,但据贾启说“这个中心并没有对藏人产生任何重要的影响”(《最后的蒙古王子:登曲顿珠的生平与时代,1902-1966》东亚研究系列 21〔柏林罕:西华盛顿大学出版社,1999〕,15页)。这个机构在南京政府治下依旧延续,至少是在名义上,但就我所知,仍然没有任何藏族学生毕业。见金德芳(June Teufel Dreyer),《中国的四千万:中华人民共和国时期的少数民族与国家整合》(马萨诸塞州剑桥:哈佛大学出版社,1976),哈佛东亚系列,18页。
- 28 玛莉-克莱尔·伯格里(Marie-Clair Bergere),《孙逸仙》,洛伊德(Janet Lloyd)译(斯坦福:斯坦福大学出版社,1998),403页。1924年11月28日在日本所作。
- 29 顾颉刚,“中国历史学家自传,古史辨序”,恒慕义(Arthur W. Hummel)译(雷登:布里尔出版社,1931),167-168页。引用于施内德(Laurence Schneider),《顾颉刚与中国的新史学:民族主义与另类传统的寻求》(伯克利:加州大学出版社,1971),267页(此引文已无法译回到顾氏原文。——译注)。
- 30 戴氏《青年之路》第19章收入陈天禧,《戴季陶先生的生平》,511-513页。此后引作戴氏,《青年之路》。
- 31 戴氏,《青年之路》,512页。
- 32 同上。
- 33 施内德,《顾颉刚与中国的新史学》,259页引《古史辨》2〔1926〕:5页(此处引文之英译已无法回到原文。——译注)。
- 34 这毫无疑问就是霍皮克所说的东方劳动者(Toilers)大学,1922年在莫斯科成立(《设定闪耀的东方:列宁的亚洲帝国之梦》〔伦敦:穆瑞出版社,1984〕,138-139、161-163、177-178页)。有关藏族学生从1925年开始在苏联学校的情况,见安德里耶夫,《苏俄与西藏》,208-212页。
- 35 戴氏,《青年之路》,513页。
- 36 同上。
- 37 陈天禧,《戴季陶先生的生平》,514页。
- 38 同上。
- 39 吴丰培提到蒙藏学校处于蒙藏事务委员会西藏事务处的管理之下(“重印《使藏纪程》、《西藏纪要》序”,6页)。另一方面,金德芳提到1930年在教育部之下建立了一个蒙藏系(《中国的四千万》,18页)。有必要开展更进一步的研究以确定该校的管理者。
- 40 陈天禧,《戴季陶先生的生平》,515页。
- 41 参加汉人国民学校的绝大多数青年藏人都来自巴塘、拉卜楞、打箭炉这些汉人和传教士非常活跃的地区。见戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初,《一位藏族革命家》,30-33页。
- 42 吴丰培提到这个使团(“重印《使藏纪程》、《西藏纪要》序”,4页)。

- 43 我在这里讨论的这些藏族喇嘛曾表示有兴趣了解内地。绝大多数藏人对他们强势的邻居都是无知的，甚且要比汉人对西藏更无知。和汉人一样，藏人也没有编撰任何他们各自语言的双语词典。
- 44 释东初，《中国佛教近代史》，381 页。
- 45 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，10 页。
- 46 有关此问题的不同看法，见刘禾(Lydia Liu)，“符号政治经济学中的意义价值”，收刘禾编，《交换的象征：全球流动中的翻译问题》，后当代干涉(杜勒姆：杜克大学出版社，1999)，34-37 页。刘氏的著作说明语言的等价物并不必然存在于语言之间。她考察了殖民遭遇中的权力关系和该背景中的翻译。她的洞识可解释为什么对汉藏关系重要的某些术语只出现在汉语中而不是藏语中。
- 47 1930 年《海潮音》上的一篇文章表明还有另一个重要人物可能也担任了班禅喇嘛的代表。这篇文章的作者是罗桑坚赞(Lozang Gyentsen)，该文表明此人的老师泽仁君(藏文 Tshe ring?) 是班禅喇嘛的秘书，并代表班禅喇嘛的南京办事处前往首都(《海潮音》11，第八期〔1930〕：19 页)。
- 48 班禅喇嘛的自传提到该事件，但没有提到信件或演讲。在第一个场合中此会议被称为中国国家善后发展诸省代表会议(Krung go'i rgyal khab kyi legs tshogs spel thabs zhing chen khag gi 'thus mi tshogs 'du)，此会和段祺瑞有关，当时为中国的统治者(中文执政，藏文 Tön khri kring)(洛桑土登曲吉尼玛，《遍知教主》，101 页)。在第二个场合该会议的藏文转写为 Hrang ha'u hud，翻译作国家政治诸省会议(Rgyal khab kyi chab srid skor zhing chen khag sogs kyi tsogs 'du，125-126 页)。
- 49 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，3 页。
- 50 倪普乐(Paul Kocot Nietupski)，《拉卜楞：四大文明交叉口的藏传佛教寺庙》(照片来自格里布诺(Griebnow)档案馆，1921-1949)(纽约伊萨卡：雪狮出版社，1999)，87 页；引李普曼(Jonathan N. Lipman)，“甘肃更广阔的世界，1895-1935 年”(斯坦福大学博士论文，1981)。
- 51 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，4 页。
- 52 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，638 页。
- 53 李铁铮说“有反佛教西藏的泛穆斯林运动”(《西藏的历史地位》〔纽约：王冠出版社，1956〕，161 页)。
- 54 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知教主》，575、638、643、650、675、683 页。
- 55 同上，575、638 页。
- 56 同上，157 页，在五台山。
- 57 这个词经常出现的另一个差不多是当代的文本是孙中山(孙逸仙)的《三民主义要义》(*San min kru'u yi'i bsdus don*)，杨质夫译，国民党中央组织部边疆语言编译局双语版(台北：蒙藏委员会，1971〔1943〕)。感谢史伯林给我这无价的资料。有关此文本的详细情况，参见我即将发表的论文。根据梅·戈尔斯斯坦等人九十年

- 代对巴旺平措汪杰的采访，藏族(Bod rigs)和民族(mi rigs)这两个词早在 1939 年就开始用于新成立的藏族共产主义革命小组的名字以及写给斯大林和毛泽东的信。当然，为了保护小组这些早期的用例一直保密(戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，32-33 页)。四十年代的歌曲则更公开地表述了这些词汇(75、77 页)。
- 58 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，121 页。
- 59 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，388 页(Krug go'i mi rigs，当为祖国民族，而不是中国民族。此处作者误释。可参第七章注 124 那一段的krung go，即“中国”一词的藏文音译。——译注)。
- 60 按照刘禾关于翻译的著作，在使用诸如直接或字面翻译这些词汇或者等价思想方面我比较犹豫。不过，事实依然是在该传记出版十年之内，中国共产党为了把他们的意识形态传达给藏人，或多或少发展了某些汉语词汇的固定等同词汇。因此，在研究现代汉藏关系中，关于一个藏人如何挣扎于这些类同词汇的这些早期例子就特别有趣。
- 61 Phyi gling mi rigs。洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，138 页。
- 62 Rgya Sog phyi gyi mi rigs。同上，642 页。
- 63 可可诺尔，Koke nor，藏文Kham s Bod Mtsho sngon kyi mi rigs。同上，548 页。
- 64 巴旺平措汪杰也遇到一些我们称之为藏族但他们自己并不认同这个称呼的人(这个特征在今日仍然存在，至少在安多地区存在)：“他喜欢说我们是康巴而不是藏族或者像我们称呼他们的博巴(pö-pa)。他把这两者看成是不同的民族或族群”(戈尔斯坦、道帛喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，54 页)。
- 65 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，138、548 页。
- 66 同上，130 页。
- 67 比如，班禅喇嘛说汉蒙男女。同上，125 页。
- 68 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，20-21 页。1929 年班禅喇嘛的青海代表在讨论解放和统一藏蒙民族时曾用“五族同化”一语(10 页)，甚至都没有提汉人或中华民族。
- 69 刘禾，“符号政治经济学中的意义价值”，13-41 页。
- 70 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，5-6 页。
- 71 同上，8、10 页。
- 72 同上，12 页。
- 73 同上，18 页。
- 74 吴丰培不加批判地说达赖喇嘛或其代表使用了“五族”种族修辞(“重印《使藏纪程》、《西藏纪要》序”，8、19 页)。因为班禅喇嘛对此修辞保持沉默，我认为难以相信达赖喇嘛会如此投入地支持这个种族修辞。除非能看到原始文件的全文，否则我们依旧不清楚西藏中央政府是怎样理解这些思想并对之作出反应的。

- 75 有关康区在二十世纪的详细情况，见麦克格拉纳罕(Carol McGranahan)，“在帝国和流亡之间：二十世纪西藏康巴史”（密西根大学博士论文，2001）。
- 76 双语职员如此稀少，蒙藏事务委员会甚至在 1928 年聘请一名半藏半汉的穆斯林妇女刘曼卿担任译员。此后不久她自愿充当半官方使者前往西藏，去告知达赖喇嘛和藏人“国民党的教义以及政府进行国家重建和发展的计划”。1930 年上半年她呆在拉萨尽其职。见李铁铮，《西藏的历史地位》，151 页。
- 77 戈尔斯坦等人最近的著作对此增加了一些细节，在一个关键点上却不同，见下文。参见戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，10-13 页。
- 78 冯客，《当代中国的种族话语》，123 页。
- 79 辛西娅·贝尔(Cynthia Bell)，《仪式理论、仪式实践》(纽约：牛津大学出版社，1992)，191 页。引于马丁·米尔斯(Martin Mills)，《藏传佛教中的身份、仪式和国家：格鲁派寺院制中的权威基础》(伦敦：鲁特里奇寇松出版社，2003)，302 页。
- 80 根据海德的说法，格桑次仁也曾就学该校（《安多云游僧》，83 页）。
- 81 人们对格桑次仁是否在这些行动中根据命令行事有不同的看法。李铁铮认为他因建立起自治区而超越其所受命令（李铁铮，《西藏的历史地位》，278 页注 137；引洪涤尘，《西藏史地大纲》〔上海：正中书局，1936〕，255-257 页）。现代共产党所写的该地区的志书（甘孜州志编辑委员会，《甘孜州志》，I：113 页）下了一个不太可能的论断，说国民政府支持他，呼吁康区自治。黎吉生可能最接近真相，推测说格桑次仁假装根据蒋介石的命令行动（《西藏简史》〔纽约：都顿出版社，1962〕，131 页；引自海德，《安多云游僧》，92 页）。
- 82 甘孜州志编辑委员会，《甘孜州志》，I：113 页；李铁铮，《西藏的历史地位》，161 页。
- 83 柯白，《四川与中华民国》，21 页。
- 84 洪涤尘，《西藏史地大纲》，256 页。戈尔斯坦等人最近著作的藏族信息人并没有提及格桑次仁这个方面的活动。因为格桑次仁被迎回到国民政府圈，所以我所依靠的记载可能夸大了他趋向完全独立的程度。然而戈尔斯坦等人的信息人也说格桑次仁“有他自己的计划，包括……把康区和巴塘的治理权还给藏人”，所以这也可能完全是寻求独立的程度问题（戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，10、28、44 页）。
- 85 洪涤尘，《西藏史地大纲》，263 页。实际上，卫藏的藏人对在中华国民政府帮助下创立一个自治康区这个想法的抗拒导致卫藏的藏军对格桑次仁的军队进行突然袭击。这是对格桑次仁努力的致命一击，它给予刘文辉时间来回应这个威胁。见戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，12-13 页。
- 86 汉文对藏文的转写：格桑群觉。
- 87 根据佩塞尔(Michel Peissel)的说法，从 1933 年到 1949 年，“中世纪阴谋的混乱局面涉及到德格地方的诸王子、巴塘的各统治者、理塘的各大堪布，以及他们各自

- 难以驾驭的属臣、游牧的王者们、该地区无数部落的头人等；在这种情况下，除开昌都处于拉萨控制下，康定处于汉人控制下以外，康区的各大镇都继续坚持他们的自治”（《康区武士：西藏的秘密战争》〔伦敦：海因曼出版社，1972〕，13页）。戈尔斯坦等人也提到1935年巴塘的一次未遂事变，仍然是由在内地受过教育的一名藏人发动的（《一位藏族革命家》，15-20页）。
- 88 甘孜州志编辑委员会，《甘孜州志》，3：2095页。
- 89 有关一名特别的康巴人帮助说明这一点的情况，参见戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，54-55页。
- 90 费通起(Wilhelm Filchner)，《一名科学家在鞑靼：从黄河到印度河》（伦敦：法波尔和法波尔出版社，1939），罗里莫(E. O. Lorimer)译，47页。
- 91 从海德的记载中可知，这个军事学院似乎是和中央政治学院同名的（《安多云游僧》，82页）。此人在1929年可能担任过班禅喇嘛青海办事处的处长。处长名字的汉文转写是旺堆诺布（李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，10-11页）。
- 92 邦达仓意思是“邦达之家”，乃是家名。有关此家庭的更多信息，见麦克格拉纳罕，“在帝国和流亡之间：二十世纪西藏康巴史”。
- 93 我从海德那里抄下这些拼写法，但她对墨如桑夏的拼写并不敢确定（《安多云游僧》，363页）。
- 94 同上，300页注91。不幸的是，这些参加者的姓名和生平都没有提供，甚至有关这一信息的参考都没有。有关参加其中一所学校的个别藏人以及人数，参见戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，24、31页各处。
- 95 戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，15-20页。
- 96 海德，《安多云游僧》，83页。亦参见木村，《日本间谍在西藏》，190-195页：江新西的另一个侄子是平措汪杰(Phun tshogs dbang rgyal)，在中国国民党的中央政治学院学习，但被共产党间谍所转化并在那里支持共产主义。1945年他代表东藏人民自治联盟在康区之部分云南的德钦(Bde chen)策划另一次争取自治的尝试，该尝试最终流产。此人乃是戈尔斯坦等人的《一位藏族革命家》的主角，这一事件在此书第八章述及。
- 97 有关这次起义的更多细节，见戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，15页注1。戈尔斯坦等人把“三民主义”解释为“人民的三种权力”（藏文，Don gsum ring lugs）（《喇嘛王国的覆灭》，450页注83）。
- 98 海德，《安多云游僧》，81、97页。
- 99 戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，463页。
- 100 戈尔斯坦、道韩喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，76-78、87-89页。
- 101 海德，《安多云游僧》，105页。
- 102 实际上，这些文献也表明这些政府档案汇编的编者所代表的当前中国共产党政府决定通过公开出版物来和世界分享的东西。

- 103 施内德，《顾颉刚与中国的新史学》，260-261 页。
- 104 同上，260 页。
- 105 冯客，《种族身份的建构》，9 页。
- 106 同上，8 页。
- 107 施内德，《顾颉刚与中国的新史学》，14 页。
- 108 韩子奇(Han Tze-ki)，“族群与文化多元主义：顾颉刚在其古史研究中对新中国的看法”，《当代中国》22，第 3 期(1996)：315-339 页（此处译自英译——译注）。
- 109 沙伯力(Barry Sautman)，“中华人民共和国的继嗣神话、种族民族主义和少数民族群”，收冯客编《中国和日本的种族身份建构：历史和当代的视角》(火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，1997)，83 页。

第六章 熔铸世俗与宗教体系

- 1 杜赞奇，《从民族国家拯救历史》，109 页。
- 2 皮特逊、瓦霍夫，《宗教的发明》，8 页。
- 3 杜赞奇，《从民族国家拯救历史》，109-110 页。
- 4 法舫，“中国佛教现状”，《海潮音》15，第十期(1934)：24 页。引自梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系”，275-276 页注 23 说这个演讲是在印度的大菩提协会(Mahabodhi Society)进行的。
- 5 魏乐伯(Rob Weller)，《中国的抗拒、混乱和控制》(西雅图：华盛顿大学出版社，1994)，22 页。
- 6 杜赞奇，《从民族国家拯救历史》，95-110 页。
- 7 林语堂，《吾国与吾民》(纽约：约翰日出版社，1935)，123-124 页。
- 8 关于英国人之邀请的汉文记载，见吴丰培，《班禅赴印记略》(重庆：文海出版社，1937)，清代西藏史料丛刊 2。诺那呼图克图不过是康区众多地方喇嘛之一，在西藏并不是那么重要；因其和赵尔丰的关系而并不特别受欢迎。赵尔丰此人是清代汉军著名的“屠夫”，他在二十世纪头十年中因残酷地在康区推行满清统治而闻名。然而，他在康区的关系以及对康区事务的了解对中国国民党有用，特别是对开展运动反对长征中的共产党有用。
- 9 梅谷(Franz Michael)，《以活佛转世统治：藏传佛教及其在社会和国家中的作用》(波德尔：西点出版社，1982)，40-50 页。
- 10 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，15-17 页。也参见中国藏学研究中心等合编，《元以来西藏地方与中央政府关系》，6：2513-2523 页。
- 11 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，269-270 页。牙含章总结班禅喇嘛的声明说，作为帮助他的条件，政府的立场是“西藏所有的外交和军事事务将由中央政府负责”。
- 12 马斯特(Herman William Mast III)，“知识分子戴季陶 1891-1928 年传记”(博士论文，伊利克纳斯大学出版社，1970)，171 页。

- 13 包华德、霍华德编,《民国传记辞典》,3:204页。其他表明戴氏对佛教信仰之深的材料,可以从戴氏逝世十周年纪念刊中得见:林竞,“不空居士与佛教”,收《戴先生逝世十周年纪念特刊》(1959),39-44页。周昆田,“季陶先生与边疆”,收《戴季陶先生逝世十周年纪念特刊》,35-37页。
- 14 戴季陶,“护国宣化广慧圆觉大师颂”,收《戴季陶先生文存》(台北:中国国民党中央委员会,1959〔1938〕),4卷本,3:1142页。
- 15 释东初,《中国佛教近代史》,356页。
- 16 中国藏学研究中心等,《元以来西藏地方与中央政府关系》,第6-7卷。
- 17 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,271-272页。丹珠昂奔,《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》,641页。洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,543页。
- 18 李鹏年、万仁元编,《九世班禅内地活动》,22页。
- 19 班禅喇嘛此时拜谒了孙逸仙陵墓(洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,549页)。班禅喇嘛的自传没有收录这些演讲的文本(555-556页)。
- 20 班禅喇嘛1924年的文章“西藏近三十年历史”也在1931年发表于《海潮音》12(7):86页;引于释东初,《中国佛教近代史》,367页。
- 21 李鹏年、万仁元编,《九世班禅内地活动》,3页。
- 22 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,272页。
- 23 国庆,“九世班禅额尔德尼略记”(此为作者所用英文译名,原标题是:“维护祖国统一、民族团结的楷模”——译注),《西藏研究》第4期(1987):70-82页。
- 24 李鹏年、万仁元编,《九世班禅内地活动》,4页。
- 25 该文本的全文见丹珠昂奔,《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》,641页。引自牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,269-270页。
- 26 一般翻译作“王国”(kingdom)。“国”在传统上主要指的是统治王朝以作为整个帝国的提喻(synecdoche)。到清末这个词带有更多的国家(country)或政府(state)这个现代含义。
- 27 戴季陶,“班禅大师说六字真言法要”,3:1173-1174页。
- 28 释东初,《中国佛教近代史》,484页。他给戴氏夫人取了一个藏名白玛(Padma),意莲花。
- 29 白瑞霞,“保存民族”,92页。有关不空金刚翻译的细节,见奥泽,《政治和超然智慧》。
- 30 白瑞霞,“保存民族”,93页。
- 31 洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,550页。
- 32 李鹏年、万仁元编,《九世班禅内地活动》,28页。引自洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,556页;藏文转写是:Hus sgo shan ha'o kung hud tâ ze;藏文的翻译不准确,但保留了“护国”一语:Rgyal khab pa'i dge rgan chen po bstan srid yongs kyi bdag po thams cad mkhyen pa。中国政府的官方刊物《中国事务》(1933年12月

- 31 日)显然把这个名号英译作“The Great Wise Priest Who Guards the Nation and Spreads Culture”。见卫理(E. T. Williams)，“西藏及其邻居”，收《国际关系局》3，第二期(1937)：134 页。
- 33 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，28 页。
- 34 同上，26 页。
- 35 同上，26-27 页。丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，642 页。谷岚，“朝圣者的进程”，16 页。
- 36 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，30-33 页。
- 37 贾启，《最后的蒙古王子》，46 页。
- 38 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，273 页。
- 39 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，176 页：“英明、卓有见识的导师、护国者”。诺那呼图克图的传记并没有提到封赐这个头衔，这值得注意(见韩大载，《康藏佛教》)。
- 40 四川省地方志资料委员会、省志人物志编辑、任一民编，四川省地方志资料丛书，《四川近现代人物传》，1985，291 页。
- 41 有关此事件更多的信息，见黄灏，“三十年代中国藏密研究——《藏密修法密典》评介”，53 页。
- 42 韩大载，《康藏佛教》，6v-7r 页。
- 43 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，143 页。我给出的是尉迟酣的拼写。这个藏人可能是班禅喇嘛的南京代表罗桑坚赞(Blo bzang rgyal mtshan，目前在汉文中转写为洛桑坚赞)；见牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，290 页。尉迟酣提到其他材料认为是太虚发起这个提议的(《中国的佛教复兴》，326 页注 34)。
- 44 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，143、327 页注 34。
- 45 特别参见白瑞霞的《空之帝国》。
- 46 戴季陶，“致河南李主席电”，收《戴季陶先生文存》，3：1293。戴季陶，“致蒙藏青康各地同胞书”，收《戴季陶先生文存》，3：1257-1261 页。
- 47 戴季陶，“致蒙藏青康各地同胞书”，收《戴季陶先生文存》，3：1257-1261 页。
- 48 梅静轩，“民国以来的汉藏佛教关系”，282 页注 135。
- 49 戴季陶，“人王护国法会发愿文”，收《戴季陶先生文存》，3：1176-1177 页。
- 50 戴季陶，“改革寺院僧伽制度之意见”，《戴季陶先生文存》，3：1306 页。
- 51 同上，3：1309 页。
- 52 同上，3：1311 页。
- 53 这是中国特别运用于蒙古的古老思想。戴氏似乎不问问自己，如果他们的尚武精神已经平息下去的话，为什么在二十世纪他们一旦得到英国的武器还能非常成功地保卫他们的疆界免遭汉人进攻。
- 54 常惺，“时轮法会劝发起文”，《海潮音》12，第 12 期(1931)：2-4 页。尽管我一般把“国”翻译为country，但state这个词还是该名号的常规译法。

- 55 蒙杰尔,“斯文·赫定和班禅喇嘛”,收《人类的救主》系列第VIII期,民族志第9-10卷;中国-瑞典远征队,45-46页;报告来自斯文·赫定率领的中国西北诸省科学远征队(斯德哥尔摩:斯文·赫定基金会,1961)。
- 56 “北平时轮金刚法会”,《海潮音》12,第八期(1932):47-50页。
- 57 上面引用的林语堂的英文出版物是个例外。丹珠昂奔,《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》,644页;牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,274页。班禅喇嘛自己对传法的记载特别列出他的主要学生如朱将军(Kru'u cang cun),王军长(Wam cungkrang,军队指挥官王〔瓚绪?〕)以及焦军长(洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主文集》,533页)。他的传记还提到与朱将军和北京时轮法会有关系的段祺瑞(藏文Ton cu rus;洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,638页)。戴氏作为政府考试院的院长(藏文Tas yon krang,汉文戴院长)也为法会布施(640页)。
- 58 “北平时轮金刚法会”,《海潮音》12,第八期(1932):47页。
- 59 同上。
- 60 同上,48-49页。
- 61 类似地,班禅喇嘛证明了他的能力,不仅把汉传佛教徒看作“他者”,而且还是同教者。他面向“佛教僧俗共同体”(此据英文;藏文为Bu ja'o ste chos pa rnam)传法。与此相对的是更典型的对汉僧(汉文和尚)的转写法 hwa shang。
- 62 常惺,“时轮法会劝发起文”,《海潮音》12,第十二期(1931):4页。
- 63 洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主文集》,534页。
- 64 丹珠昂奔,《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》,645页。1932年10月他再次接受新闻记者的采访,发表题为“对过去、现在和将来的思考”。
- 65 李铁铮,《西藏的历史地位》,162页;引于史密斯,《藏民族》,224页。
- 66 李铁铮,《西藏的历史地位》,163-164页。
- 67 孙逸仙,《三民主义》,3页。
- 68 李铁铮,《西藏的历史地位》,159页。
- 69 戴季陶,“致达赖大师书”,收《戴季陶先生文存》(台北:中国国民党中央委员会,1959 [1932]),3:1212(信件标明日期1932年5月28日)。
- 70 同上,3:1213(信件标明日期1932年5月28日)。
- 71 同上,3:1214(信件标明日期1932年6月21日)。
- 72 同上。
- 73 同上,3:1217(信件标明日期1932年8月20日);3:1218(信件标明日期1932年9月)。
- 74 同上,3:1221(信件标明日期1932年10月28日)。
- 75 洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,647页;藏文的全部转写是:Shis bru'i sho he hre PaN kran ho phu;藏文的全文翻译是:Nub phyogs bde ldan la 'gyur med brtan par gnas pa'i mdzad pa PaN chen sangs rgyas mngon sum。

- 76 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,274-275页。译文据《班禅额尔德尼传》(北京:华文出版社,2000),261页。
- 77 贾启,《最后的蒙古王子》,53页。
- 78 汉文版是“团结五族”(牙含章,《班禅额尔德尼传》,275页)。有意思的是,牙含章汉文原著的藏译本却没有保留这个词汇,把五族或五个种族中的“五”用“许多”(藏文khag)一词来代替(牙含章,《班禅喇嘛传》[拉萨:西藏人民出版社,1992],洛桑平措、达真珠扎译,568页)。今天五族的概念在藏人中显得比班禅喇嘛时代更少有共鸣。牙含章汉文原著的英译本使用了共产党官方的翻译“族(zu)”,这个词现在被理解为是“民族”而不是“种族”(牙含章,《藏族精神领袖班禅额尔德尼传》,275页)。
- 79 释东初,《中国佛教近代史》,381页,引《海潮音》14,第一期(1933)。
- 80 同上:班禅虽不谙汉文,然数年前由译本研究三民主义,知此主义确可救国。
- 81 藏文信的汉译本发表在太虚的杂志上:罗桑年扎、降巴云丹、益喜班颠、顿柱,“西藏比丘僧敬告内地诸大居士血泪书”,《海潮音》13,第12期(1932):109-12页。
- 82 太虚,“读西藏比丘血书,告中央政府及国民”,《海潮音》13,第12期(1932):108-109页。
- 83 满智,“世界佛教学苑汉藏教理院之使命”,18页。
- 84 太虚,“世界佛学院汉藏教理院缘起”,载《太虚大师全书》(香港,1953[1932]),1033-1035页。
- 85 开普斯坦的《藏人对佛教的同化》对此时期汉藏文化间的一些联系提供了一个基于文本的分析。
- 86 太虚,“世界佛学院汉藏教理院缘起”,1033页。
- 87 释东初,《中国佛教近代史》,381页。释氏提到林森在会上讨论了五族和团结。
- 88 牙含章,《藏族精神领袖班禅额尔德尼传》,275页。该事件在洛桑土登曲吉尼玛的《遍知救主》中也有记载,见648-49页。
- 89 戴季陶,“药师七佛法会发愿文”,收《戴季陶先生文存》(台北:中国国民党中央委员会,1959[1933]),1178页。
- 90 英文中对药师佛研究最详尽的是欧阳瑞(Raoul Birnbaum)的《治疗之佛》(波士顿:香巴拉出版社,1989)。
- 91 戴氏,《戴季陶先生文存》,1142页。
- 92 戴氏,“药师七佛法会发愿文”,1180页。
- 93 同上,1179页。
- 94 戴氏,“人王护国法会发愿文”,1176-1177页。
- 95 李鹏年、万仁元编,《九世班禅内地活动》,56页。此外,尽管班禅喇嘛提到乾隆皇帝派军队和高级专员保护西藏,但他并没有把五族的概念追溯到这一时期,而最近许多关于清代的著作却正是如此追溯(55页)。

- 96 贾启，《最后的蒙古王子》，53 页。
- 97 同上，66 页。
- 98 谷岚，“朝圣者的进程”，16 页。
- 99 贾启，《最后的蒙古王子》，70 页。
- 100 就在会议前的夏天，班禅喇嘛的北京代表发了一封电报给蒙藏事务委员会的主任，所用的词是“团结五族”（李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，64 页）。
- 101 戴季陶，“致班禅大师电”，收《戴季陶先生文存》，1：292 页（电报于 1933 年 10 月 8 日发自南京）。
- 102 李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，72 页。文献日期标明 1933 年 10 月 25 日。
- 103 谷岚，“朝圣者的进程”，16 页。
- 104 卫理，《西藏及其邻居》，133-134 页。
- 105 韩大载，《康藏佛教》，5v-6r 页。
- 106 同上，5v 页。
- 107 同上，9r 页。
- 108 诺那呼图克图(Norlha Qutughtu)，《密宗莲花生大师密法》（台北：武陵出版社，1985〔1930-36〕），147 页。
- 109 尉迟酣，《中国的佛教复兴》，175 页。尽管无法确定性别比，但诺那呼图克图的传记和当时在内地的其他人的传记不同，确实提到他有女弟子，长期以来都有兴趣提高康区妇女的地位（韩大载，《康藏佛教》，3r、6r 页）。
- 110 一个著名的例外，至少今日看来如此，可以从 1994 年《时代》杂志上的一篇文章看到。该文章列举一个藏传佛教教派在全世界范围内总共有 428 个修持中心，资产超过 12 亿美元（《空间旅行者：寻找妇女在藏传佛教中的身份》〔伦敦：速龙出版社，1996〕，193 页注 2）。此文为阚贝尔（June Campbell，《空间旅行者》作者）所引用。不过，研究现代西藏的领头学者巴尼特却说《时代》杂志上那篇文章所作的研究是有缺陷的（个人联系，2004 年 3 月）。
- 111 博星(Alexander Berzin)，《亲近精神导师》（纽约伊萨卡：雪狮出版社，2000），16 页。
- 112 戴季陶，“中国之宗教改革与救国事业”，《戴先生佛学论集》（台北：中华佛教文化馆，1972〔1933〕），17-20 页。广播稿还在《海潮音》14 第五期(1933)上发表。1933 年 1 月，他还发表了一篇文章，标题是“振兴中国与振兴佛教”，《海潮音》14，第一期(1933)：11-13 页。
- 113 戴氏，“中国之宗教改革与救国事业”，17-20 页。
- 114 戴氏，“致班禅大师电”，293 页。
- 115 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，283 页；李鹏年、万仁元编，《九世班禅内地活动》，74 页。

- 116 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，282、280 页。
- 117 杭州早在元代就和藏传佛教有关系（宿白，“元代杭州的藏传密教及其有关遗迹”，收《藏传佛教寺院考古》〔北京：文物出版社，1996〕，365-387 页）。
- 118 有关班禅喇嘛流亡内地与达赖喇嘛之流亡，见滕华睿，“联合宗教与政治以投自治之标：流亡内地(1924-1937)与美国(1979-1991)的喇嘛们”，收李琳达(Linda Learman)编，《全球化时代的佛教传教士》(火奴鲁鲁：夏威夷大学出版社，2004)。
- 119 释东初，《中国佛教近代史》，382 页。
- 120 章君谷，《段祺瑞传》(台北：中外图书出版社，1973)，2 卷本，1：13 页。
- 121 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，284 页。
- 122 戴氏，“护国宣化广慧圆觉大师颂”，3：1142 页。
- 123 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，680-681 页：藏文 Hong mu pung〔sung〕，汉文黄慕松；藏文 Dá zhiu' bá ze，汉文太虚法师。
- 124 洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，388-389 页。在班禅喇嘛的传记中，1935 年前有三次明确提到孙氏的名字，但都和他的意识形态无关。第一次提到孙氏是班禅喇嘛在南京郊外拜谒他的陵墓及纪念馆；第二次提到孙逸仙是 1931 年 5 月班禅喇嘛参加孙逸仙纪念会；类似地，第三次提及是 1932 年末班禅喇嘛在孙逸仙讨论会上发表讲话。讲话的内容并没有提及（洛桑土登曲吉尼玛，《遍知救主》，549、555-556、645-646 页）。
- 125 智藏，“读《西藏问题自检论》后的感情”，《海潮音》15，第十期(1934)：109 页。
- 126 老舍，“救国难歌”，收《论语文选一集》(上海：时代书局，1949)：109 页。
- 127 开阳(音)，“尊喇嘛教为国家教义”，《论语》1 第四期(1932)：114 页。感谢司昆仑使我注意到此文，而这篇文章则让我注意到老舍的文章。
- 128 “《大公报》：西藏政教之式微”，《海潮音》15，第四期(1934)：110 页。有趣的是，该词的汉藏文说法颠倒了两个要素(宗教和政治)的顺序，在藏文说法中宗教占据优先，而在汉文说法中政治则占优先。
- 129 卫理，《西藏及其邻居》，135 页。
- 130 牙含章，《藏族精神领袖班禅喇嘛传》，284 页。
- 131 国庆，“九世班禅额尔德尼略记”(此为作者所用英文译名，原标题是：“维护祖国统一、民族团结的楷模”)，《西藏研究》第 4 期(1987)：77 页；戴季陶稍后提出类似的看法：“我绝对相信三民主义的精神，和皈依三宝的精神，完全一样……我相信三民主义，和佛法僧三宝，也没有差别。”(“中印两国国民的救世精神”，收《戴季陶先生文存》〔台北：中国国民党中央委员会，1959(1942)〕，3：1333 页)。
- 132 丹珠昂奔，《历辈达赖喇嘛与班禅额尔德尼年谱》，652 页：1934 年 3 月 27 日在杭州，“佛教与总理遗教的平等观”；1934 年 4 月 16 日在上海：“西藏与中国”。

- 133 洛桑土登曲吉尼玛,《遍知救主》,688-89 页。
- 134 同上,689-690 页。
- 135 同上,690 页。
- 136 戴季陶,“呈中央政治会议文”,收《戴季陶先生文存》(台北:中国国民党中央委员会,1959[1934]),1:298 页。
- 137 在本背景中应该说明的是,即便当内地具有军事实力和财力去有效合并西藏时,中国共产党依旧容忍和西藏保持特别的关系。中国政府签署了叫做“十七条协议”的有效协议,这是所签署的唯一文件,用以把前清帝国的边疆依附地带入当代中华民族-国家。
- 138 贾卜门(Spencer Chapman),《圣城拉萨》(纽约自由港:图书馆书籍出版社,1972[1940])。
- 139 卫理,《西藏及其邻居》,136 页。
- 140 谷岚,“朝圣者的进程”,18、20 页;引陈文鉴,《班禅大师东来十五年大事记》(重庆,1943),44、46 页。尉迟酣认为内政部长屈映光是该社形成后面的推动力量(尉迟酣,《中国的佛教复兴》,337 页注 45)。
- 141 “菩提学会呈军委会保护法物”,《海潮音》18,第四期(1937):93 页。
- 142 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,329 页注 47。
- 143 智藏,“读《西藏问题之检讨》后的感情”,109 页。
- 144 中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心编,《黄慕松、吴忠信、赵守钰、戴传贤奉使办理藏事报告书》(北京:中国藏学出版社,1993),见 i、xv 页图片。
- 145 见甘乃元、中文资料中心,《1918-1950 年中国名人录及索引》(香港:中文资料中心),第四版附录〔1933〕,53 页;第五版〔1936〕,113 页。有关对民国时期汉人对装束的意义和性质的自我意识的精彩研究,见葛凯,《中国制造:消费文化与国家的创立》(马萨诸塞州剑桥:哈佛大学亚洲中心出版社,2003),第二章。
- 146 牙含章,《藏族精神领袖班禅喇嘛传》,275、286 页;戈尔斯坦在《喇嘛王国的覆灭》中引孔庆宗的“黄慕松使藏亲历者”,收《西藏文史资料选辑》第 5 辑(拉萨:西藏自治区政协文史资料委员会,1985),109-161 页。记载此使藏任务的汉文原始资料只是最近才开始在西方学术文献中讨论。见林晓婷(音),“1933 年汉人使藏:一个考察”,《皇家亚洲协会会刊》12,第三期(2002)。这次使藏的主要资料包括黄慕松的《使藏纪程》,收拉巴平措、陈家璉编,《〈使藏纪程〉、〈西藏纪要〉、〈拉萨见闻记〉》(北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1991);“黄慕松奉使入藏册封并致祭达赖大师报告书”,收中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心编,《黄慕松、吴忠信、赵守钰、戴传贤奉使办理藏事报告书》(北京:中国藏学出版社,1993),1-120 页。1934 年使团的副团长高长柱在《边疆问题论文集》中记载了他自己的经历(正中书局,1948)。
- 147 黄氏关于班禅喇嘛率领入侵军队的威胁的确只能使西藏政府更加怀疑内地的计划(戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,234 页)。

- 148 谷岚，“朝圣者的进程”，19 页。
- 149 同上，20 页。
- 150 卫理，《西藏及其邻居》，136 页。
- 151 吉仲降北坚赞，“类乌齐寺吉仲活佛和嘎拉喇嘛简历”，89 页。藏文，231-233 页。
- 152 韩大毅，《康藏佛教》，9r 页。亦见释东初，《中国佛教近代史》，439 页。
- 153 甘孜州志编辑委员会，《甘孜州志》，1：114 页：三民主义功效。
- 154 戴季陶，“戴传贤奉命前往甘孜祭班禅经过报告及康行日记”，收中国第二历史档案馆、中国藏学研究中心编，《黄慕松、吴忠信、赵守钰、戴传贤奉使办理藏事报告书》（北京：中国藏学出版社，1993），481-554 页。

第七章 链结汉藏文化

- 1 “世界佛学院汉藏进展”，《海潮音》13，第八期(1932)：6 页。该校的全名是世界佛学院汉藏佛乘教理院。
- 2 白德满，《论现代汉传佛教》，98-99 页。
- 3 类似地，上海的蒙藏学校教员中也只有一名藏族（洛桑倾批，Blo bzang sbyin pa?）（法航，“蒙藏学院与菩提学会”，《海潮音》15，第九期〔1934〕：2）。
- 4 他在 1932 年到 1934 年在该校执教，此后则要到 1944 年才又在学校的名册上出现，仍然是作为管理人员（HZJLY 1932，77 页）出现。也参见《世界佛学院汉藏教理院开学特刊》（藏文标题是：Rgya Bod lung rigs bslab grwa'i khyad dpe）（重庆，此后作 HZJLY 1944，16 页）。于凌波，《中国近现代佛教人物志》，187 页。
- 5 HZJLY 1932，77 页。有关他的藏文正字的能力，参见该文献第 4 页。另一个藏人洛珠绛央（藏文 Blo gros 'jam dbyang [原文如此，当作 dbyangs]）在正确拼写方面也有类似的困难，连自己的名字都拼错。有关更雷同的双语文献样本，见宗喀巴偈语的译文第 110-120 页。
- 6 在其他一些教师离开后，他在 1944 年又被列作藏文教师（HZJLY 1944，16 页）。
- 7 法尊，《法尊文集》，洪启嵩，黄启霖编，当代中国佛教大师文集第九卷（台北：文殊出版社：门市部文殊佛教文化中心，1988），273-276 页。
- 8 法尊，《法尊文集》，247-248、279-282 页。他的老师以其名号安多格西闻名，就在他回转内地时圆寂。
- 9 HZJLY 1936，26-27 页。
- 10 “佛教新闻”，《海潮音》21，第十期(1940)：20 页。HZJLY 1944，16 页。东本大喇嘛在到达内地不久即圆寂。我无法确定他的名字的汉文撰写在藏文中代表什么。有意思的是，在西方大学中教授藏文的最早一批藏传佛教徒之一（如果他不是第一个人的话），是蒙古族察罕(Chaghan)转世活佛朗杰多吉(Rnam rgyal rdo rje)大喇嘛。这两人都带有清帝国原来的大喇嘛封号，而 1919 年甘肃省政府派往西

藏的古浪仓转世活佛系也是如此。朗杰多吉曾受费城的卡尔梅克蒙古人之邀请，并于六十年代早期在伯克利的加州大学教授藏语文，以包森教授为助教（个人通信，2004年2月）。和东本大喇嘛一样，因当时材料极为缺乏，这名喇嘛不得不自己编教材。

- 11 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，2页。
- 12 甘乃元、中文资料中心，《1918-1950年中国名人录及索引》，第六版，82页。第五版附录49页。
- 13 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，2、4页。何北衡曾于太虚处受庇护（意即成为太虚的佛教弟子），后在1930年被刘湘任命负责筹备该校，1932年开校时任院护。
- 14 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，9页。这些日子也是释氏所说该校繁荣的高峰，国民政府于1945年离开对此繁荣带来负面影响。
- 15 同上，3页。
- 16 我怀疑诸多最后引用五族理论者之一出现在法尊的一篇没有标明日期的文章（尽管可能是此段时间左右所写），其文开篇曰：“中华五大民族之一为藏民族”。我怀疑这是后出材料的原因之一，乃是它不同寻常地把族群的五个分支不仅和“族”（lineage），而且和更复杂的新词汇“民族”（race/nation/ethnic group）搭配起来（法尊，“元明间与中国有关之西藏佛教”，收西藏学丛书编委会，《汉藏佛教研究汇编》，〔台北：文殊出版社，1976〕，101-111页）。
- 17 周观仁，“沟通汉藏文化”，4-8页。
- 18 甘乃元、中文资料中心，《1918-1950年中国名人录及索引》，第五版，81页。
- 19 周观仁，“沟通汉藏文化”，4-8页。
- 20 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，3、5、9-10页。该校史记录提到的科目有历史、地理、法律、农业、伦理和卫生。此外来访的讲师还有如作家老舍和郭沫若、经济学家马寅初等（10页）。只提到有四名藏僧曾在此教学，而且其中一人（喜饶嘉措）显然是1937年后才来访的。其他人上文已提及。见“佛教新闻”，《海潮音》21，第十期(1940)：20页。
- 21 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，6页。太虚参与领导防卫训练中，所有学生（包括僧人）在训练中都着军队制服。他鼓励学生要像积极修持（他们的宗教实践）菩萨和金刚事业那般受教、护教。1942年以及1943年，太虚同意派学生（总共二十人，至少十四人是僧人）去参加夏季训练营以及培训高中和大学学生的三民主义青年团（8、26页）。
- 22 同上。尽管西藏地理对理解藏传佛教历史至关重要，这些学生受训的水平应当也使他们做好准备，从事协助管理和搜集情报的职位。有关此时西藏地理的这类汉文资料可资用的样本，见任乃强的著作。
- 23 《太虚文集》，洪启嵩、黄启霖编，当代中国佛教大师文集第二卷（台北：文殊出版社；门市部文殊佛教文化中心，1987），215、220-221页。

- 24 太虚,“从沟通汉藏文化说到融合汉藏民族”,收《太虚大师全书》(香港:太虚大师全书出版委员会,1953〔1938〕)62卷本,15:182页。
- 25 同上,55:416-417页。此信息所来自的演讲几乎可以肯定地说是在蒙藏学校所作,法舫的论文“蒙藏学院与菩提学会”曾论及此校(1-3页)。
- 26 周观仁,“沟通汉藏文化”,7页。
- 27 HZJLY 1934,1-10页。
- 28 同上,6-7页。
- 29 智藏,“读《西藏问题之检讨》后的感情”,109页。
- 30 罗润仓,“抗战期间四川藏学研究概述”,《中国藏学》第三期(1996):15页。
- 31 中国藏学研究中心等,《元以来西藏地方与中央政府关系》,7:2980页;释惟贤,“汉藏教理院与太虚法师”,10页。释惟贤说该校有十多名学生前往西藏留学,但只列出其中九人的名字。从释惟贤所列五人的出发日期来判断,该计划对该校学生的影响只是从1938年以后才开始的,但最多的时候是1943年。此外,这个数字仅仅是入校(450人)或毕业(130人)学生当中非常小的一部分。原来计划与实际情形之间的差距给受政府资助学习的汉传佛教徒以方便之处。
- 32 “现代佛教史料:国内佛教:西藏喜饶格西莅京讲学”,《海潮音》18,第四期(1937):91页。
- 33 该团成员欧阳无畏(1913年生,藏名Chömpel Jikmé,君庇亟美)在哲蚌寺呆了七年才回转内地大学教书。1933年他在西宁的青海师范学院开始学习藏文。同年,他和朋友一道组织藏文研究社(Tibetan Language Research Society);见“一代藏学大师君庇亟美喇嘛(欧阳无畏教授)传略”,《法光》1991年11月10日。感谢刘国威提及此。
- 34 杨小平,“喜饶嘉措大师生平史略”,收中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编,《文史资料选辑》(北京:文史资料出版社,1984),151页。他的藏名是孙中山《三民主义要义》(III)中给出的。
- 35 安多强巴,安吉洛(Enrico dell'Angelo)所拍摄影像,2003年11月9日在纽约市拉孜当代藏文化图书馆观看。打字稿摘录由白玛崩(Pema Bhum)翻译。
- 36 海德,“道帛格西喜饶嘉措的漫漫人生”,收韦伯赫(Helga Uebah)、庞龙(Jampa L. Panglung)编,《第四届国际藏学会文集》(慕尼黑:中亚研究考察团,1988),466页。
- 37 第一手记录见东嘎·土登吉扎,“忆伟大的喜饶嘉措格西前往祖国内地〔中国本部〕时的情景”,收《伟大的喜饶嘉措格西》(西宁,1997),227-228页。贡巴萨·土登吉扎,“喜饶嘉措大师:返回内地实况追记”,收政协青海省委文史资料委员会编,《喜饶嘉措大师》(西宁,1997),112页。
- 38 屈焕(藏文Chos dpal [rgya mtsho]),“喜饶嘉措大师生平记略”,收政协青海省委文史资料委员会编,《喜饶嘉措大师》(西宁,1997),159-197、169页。

- 39 杨小平,“喜饶嘉措大师生平史略”,145-161、151页;曾国庆、郭卫平,《历代藏族名人传》(拉萨:西藏人民出版社,1996),348页;“现代佛教史料:国内佛教:西藏喜饶格西莅京讲学”,91-92页。赤列(Phrin las)、扎巴(Grags pa)编,《尊者喜饶嘉措文集》(西宁:青海民族出版社,1984)第三卷,629-630页。
- 40 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,178-179页;戈尔斯坦,《喇嘛王国的覆灭》,614页。
- 41 太虚,《太虚大师全书》,55:415页。1934年他在上海的演讲中提到省教育厅每月给该校600元(一年7200元)。每年5000元此数来自释惟贤所作该校历史记载(5页),可能反映长时间段内的平均数。
- 42 释惟贤,“汉藏教理院与太虚法师”,5页。
- 43 法尊,《藏文语法》(北京:中国藏学出版社,1995〔1935(1940)〕),2卷本,西藏学文献丛书别集。该文本在1936年使用,见HZJLY 1936,13页。
- 44 法尊,《现代西藏》,21、112-115页。
- 45 法尊、喜饶嘉措(顾问)、(释)印顺编,《藏文读本初稿》8卷本木刻板(重庆:汉藏教理院,1940)。
- 46 法尊,《法尊文集》,324-325页。
- 47 王尧,《藏学零墨》(高雄:法光出版社,1992),280页。
- 48 曲吉扎巴,《格西曲扎藏文词典:藏汉对照》(北京:民族出版社,1995〔1957〕)。这部藏文词典是1946年一名蒙古族格西所编。木刻板1949年完成,出版前法尊及其他人将其解释部分翻译成汉文。该译本的手写稿保存在重庆市档案馆。
- 49 该机构及词典的历史见黄显铭,“西陲文化院”,《西藏研究》第二期(1990):162页;以及“西陲文化院”,收《成都文史资料选辑》(成都:成都出版社,1989),168-171页。
- 50 张煦(张怡荪),《藏汉集论词汇》(香港:西陲文化院,1937)。
- 51 张煦(张怡荪),《藏汉语对堪》(香港:西陲文化院,1938)。
- 52 张煦(张怡荪),《藏汉语汇》(香港:西陲文化院,1938);《藏文书牒轨范》(成都:西陲文化院,1938),基于达斯的《书牒轨范:西藏所用之官私书信集,以及不同的回复形式》(加尔各答:孟加拉秘书处出版社,1901)。
- 53 《藏汉译名大词汇》(〔成都〕:西陲文化院,1939)。包森教授退休时,我幸运地从他那里购得这些珍稀书籍原本。
- 54 张怡荪,《藏汉大词典》(北京:民族出版社,1998〔1993〕)。
- 55 法舫,“蒙藏学院与菩提学会”,2页。该文记述了其组织形式,并列出了创建者。
- 56 同上,1-3页。
- 57 金德芳,《中国的四千万》,18页。引《中国手册,1937-1945》(纽约:麦克米兰出版社,1947),74页。
- 58 金德芳,《中国的四千万》,32页。

- 59 陈天禧，《戴季陶先生生平》，514-515 页。
- 60 见戈尔斯坦、道伟喜饶、司本石初，《一位藏族革命家》，48、51 页。
- 61 见李铁铮，《西藏的历史地位》，287 页注 268。
- 62 李安宅，《拉卜楞的实地研究》，亚洲研究文献中心，特别系列 5（东京：东方文化研究所，1982），116 页。更多细节参见顾颉刚的旅行记录，《西北考察日记》。
- 63 李安宅，“西藏之佛教僧教育制度”，《海潮音》21，第 5-6 期（1940）：95-99 页。亦见张庆有，“记中国藏学先辈——李安宅、于式玉教授在拉卜楞的岁月”，《西藏研究》第一期（1989），140-143 页。
- 64 罗润仓，“抗战期间四川藏学研究概述”，20 页注 8。对当时拉卜楞局势更丰富的洞识，见倪普乐，《拉卜楞：四大文明交叉口的西藏佛教寺庙》（照片来自格里布诺（Griebnow）档案馆，1921-1949）（纽约伊萨卡：雪狮出版社，1999）。
- 65 李安宅，《拉卜楞》，116 页。
- 66 王尧、陈庆英编，《西藏历史文化词典》（杭州：西藏人民出版社、浙江人民出版社，1998），150 页。
- 67 比如，1939 年谢国安（藏名 Tsogpa Dorji，措巴多吉）在其家乡康定开办了一所学校。他用了西方的方法，这是他 1913 年和其他汉人从西藏遭驱逐以后在噶伦堡学英语时所得。他给两位著名的汉人藏学家教授藏文：刘立千和任乃强。刘立千娶其女。此外，李安宅和石泰安都从他对藏文化的了解中获益（个人与任乃强之子任新建的联系，1999 年夏）。
- 68 金德芳，《中国的四千万》，75 页。
- 69 罗润仓，《中国藏学》，18 页。
- 70 “一代藏学大师君庇亟美喇嘛（欧阳无畏教授）传略”，2 页。
- 71 任新建，“康藏研究社介绍”，《中国藏学》第三期（1996）：21-23 页；有关该月刊及其作者（包括藏人罗哲惜错）的详细分析，见 26-29 页。也参见柯玛斯，“《康藏研究月刊》文章索引”，《西藏学会会刊》1（1982）：15-40 页。《中国的藏文化研究：〈康藏研究月刊〉影印本》，第 332 卷，萨塔-皮塔卡系列：印-亚文献（新德里：国际印度文化学院，1983〔1946-1949〕）。
- 72 “一代藏学大师君庇亟美喇嘛（欧阳无畏教授）传略”，2 页。
- 73 金德芳，《中国的四千万》，69 页。
- 74 该校的藏名见赤列、扎巴编，《尊者喜饶嘉措文集》3：639 页。有关此机构更详细的情况，见滕华睿，“中国的现代藏族史志”，《中国史论文》7（1998）：88-93 页。
- 75 东嘎，“忆伟大的喜饶嘉措格西前往祖国内地〔中国本部〕时的情景”，229 页。贡巴萨·土登吉扎，“喜饶嘉措大师”，113 页。引自《佛教半月刊》7，8：16-17 页。“现代佛教史料：国内佛教：西藏喜饶格西莅京讲学”，《海潮音》18，第四期（1937）：91-92 页。

- 76 东嘎，“忆伟大的喜饶嘉措格西前往祖国内地〔中国本部〕时的情景”，228 页。贡巴萨·土登吉扎，“喜饶嘉措大师”，113 页。
- 77 “现代佛教史料”，91-92 页。杨小平，“喜饶嘉措大师生平史略”，151 页。
- 78 东嘎，“忆伟大的喜饶嘉措格西前往祖国内地〔中国本部〕时的情景”，229 页。贡巴萨·土登吉扎，“喜饶嘉措大师”，112 页；银元。
- 79 藏文 Byang chub lam rim chen mo'i slob tshogs。赤列·扎巴编，《尊者喜饶嘉措文集》3：630 页。该学会名似乎翻译成不同的藏文。彭错给出的名字是降曲朗仁寺(Jangchup Lamrim Göñ)（《格西喜饶嘉措和道帛扎仓》〔北京：民族出版社，1998〕，221 页）。贡巴萨则只把它称作佛寺（“喜饶嘉措大师”，113 页）。
- 80 彭错，“格西喜饶嘉措”，22-23 页。
- 81 东嘎，“忆伟大的喜饶嘉措格西前往祖国内地〔中国本部〕时的情景”，229 页。贡巴萨·土登吉扎，“喜饶嘉措大师”，112 页；赤列·扎巴编，《尊者喜饶嘉措文集》，630 页。
- 82 定智，《能海上师传》，31 页。
- 83 同上，49 页。
- 84 黄显铭，“西陲文化院”，162 页。
- 85 赤列·扎巴编，《尊者喜饶嘉措文集》，629-630 页。
- 86 释惟贤，“汉藏教理院与太虚法师”，6 页。
- 87 彭错，“格西喜饶嘉措”，39 页。
- 88 嘎玛侃本(Skar ma mkha'bum)，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”（此据英译，藏文原文为：Dge bshes Shes rgya mtsho sngon Bod rgyud nang bstan gyi bstan don dang Rgya yig khrid sbyong 'dzin grwa gsar btsugs pa），收政协青海省文史资料委员会编，《大格西喜饶嘉措》（西宁，1997），288 页。嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛教义国文讲习所”，收政协青海省委员会文史资料委员会编，《喜饶嘉措大师》（西宁，1997），138 页。
- 89 彭错，“造福桑梓忆大师”，收政协青海省委员会文史资料委员会编，《喜饶嘉措大师》（西宁，1997），150 页。彭错(Gus 'bangs Phun tshogs)，“凉爽秋日月几自形留驻，祖国幸福辉煌之记录”，收《大格西喜饶嘉措》（西宁，1997），311 页。
- 90 嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，287 页；嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，138-139 页。
- 91 嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，288 页；嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，139 页。
- 92 嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，139 页。
- 93 彭错，“格西喜饶嘉措”，39 页。
- 94 李存福(Lis Tshun hphu'u)说该校校名是青海喇嘛教义国文讲习所（“喜饶嘉措大师年表”，收政协青海省委员会文史资料委员会编，《喜饶嘉措大师》〔西宁，

- 1997]，246 页)。有趣的是，藏文版中对藏传佛教和“国”语有不同的表述形式：“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，引自李存福，“格西喜饶嘉措人生重要大事年表”，收《喜饶嘉措大师》(西宁，1997)，502 页。有关该校的其他名字，见彭错，“格西喜饶嘉措”，62 页；青海佛教教义和汉文讲义所(Mtsho sngon nang bstan gzhang lugs dang rgya yig khrid sbyong khang)。嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，139 页；青海藏传佛教教义和汉文讲义校(Mtsho sngon Bod rgyud nang bstan gyi bstan don dang rgya yig khrid sbyong 'dzin grwa)；嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，288 页；青海喇嘛教义国文讲义所。
- 95 李存福，“喜饶嘉措大师年表”，246-247 页；嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，288 页；嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，139 页。
- 96 陈显福，“记与喜饶嘉措大师的一次谈话”，收政协青海省委文史资料委员会编，《喜饶嘉措大师》(西宁，1997)，137 页。
- 97 彭错，“格西喜饶嘉措”，64 页。
- 98 此租金来自其十亩地(大约一英亩半)的收入。
- 99 嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，288 页；嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，139 页。
- 100 根据嘎玛侃本的说法，第二个汉文教师是拉摩次丹。他是一名藏族游牧民，俗家。其弟弟多吉次旦(前北京中国藏学研究中心总干事)现在因倡导现代西藏教育而闻名(“格西喜饶嘉措”，137 页)。
- 101 嘎玛侃本参加过该校。他说所有学生都是僧人(“格西喜饶嘉措”，290 页)。一份不太可靠的资料说各族学生都有，包括汉、藏、撒拉和回族(陈显福，“记与喜饶嘉措大师的一次谈话”，137 页)。
- 102 有关中国大学系统中这种班级划分的可能起源，见彭措，“造福桑梓忆大师”，146 页。所有学生都是男性。这乃是一个僧校，而当地那个尼姑寺并不在合并之列。
- 103 对这最后一门课程，汉文的说法(嘎玛侃本，“大师创办青海喇嘛”，140 页)和藏文的说法有不同(嘎玛侃本，“建立新青海学校学习藏传佛教教义和汉文著作”，290 页)。汉文的说法是学生在五明之中选择一门学习。五明乃是 bsdus grwa(tshad ma)，phar phin，bdu ma，mngon pa，以及'dul ba。无论如何，对年长学生的教育更接近传统的藏族教育。
- 104 彭错，“格西喜饶嘉措”，64 页。
- 105 于凌波，《中国近现代佛教人物志》，452 页。
- 106 佛日，“近今密宗热之反思”，《法音》第 137 页(1996)：26 页。
- 107 个人联系，1999 年。当时罗氏正在研究一篇文章，标题叫做“刘文辉驻康的民族宗教政策”。

- 108 何觉非说该寺地点是安觉寺(《西康记事诗本事注》,50页)。他还列出所学的五明,包括逻辑和医学。亦参见四川省康定县志编辑委员会,《康定县志》,442页。“康定木雅乡五明学院举行开学典礼”,《海潮音》20,第4-6期(1930):61页。后一信息说该校在僧扎寺开学,这可能是该寺的另一个名字。
- 109 何觉非,《西康记事诗本事注》,50-51页。
- 110 罗润仓,《中国藏学》,15页。
- 111 李安宅,《拉卜楞》,24页。
- 112 定智,《能海上师传》,27页。
- 113 同上。
- 114 同上。1941年能海又在该寺增加护摩祭坛。
- 115 石世梁,“近代弘扬格鲁派的两位汉族大德及其译、著简介”,《西藏研究》2,第47期(1993):51页。
- 116 黄晓星,2001年。《铁像寺:当代内地的藏传尼姑庙》(费润泽:LS奥西客,2001);裘山山,《当代第一比丘尼:隆莲法师传》(福州:福建美术出版社,1997)。
- 117 能海的著作在台湾以七卷本重印,而大陆(China)则以三卷本重印,此外在五台山、成都等地还重印特定文本。
- 118 戴季陶,“成都修建护国消灾法会发愿文”,收《戴季陶先生文存》(台北:中国国民党中央委员会,1959〔1939〕),3:1182页。
- 119 戴季陶,《戴季陶先生文存》,3:1136-1137、1323-1324页。
- 120 释东初,《中国佛教近代史》,465页。
- 121 戴季陶,“成都修建护国消灾法会发愿文”,收《戴季陶先生文存》,3:1184-1186页。据虚云所说,他是在十九世纪前往西藏。
- 122 章嘉大师圆寂典礼委员会,《护国净觉佛教大师章嘉呼图克图史迹册》,34页。
- 123 戴季陶,“成都修建护国消灾法会发愿文”,3:1184-1186页。
- 124 定智,《能海上师传》,52页。
- 125 同上,58页。即便此后能海指定负责该道场的那名僧人仍然设法在四川汉人中把藏传佛教维持到九十年代。见清定,《清定上师开示录》(成都:成都市新闻出版署,1999)。
- 126 定智,《能海上师传》,53页。他在北海菩提学会和北京居士林传法,这些地方仍然在出版汉译藏文经典。
- 127 同上,54、56-58页。
- 128 悲福,“弘扬藏密的清华法师”,收《五台山研究》50卷,第一期(1997):35-39页。
- 129 尉迟酣,《中国的佛教复兴》,47页。
- 130 显然是1408年第五世噶玛巴喇嘛受封此职,但他似乎没有接受或是从事于此。见噶尔梅,《早期汉藏艺术》,79页。

- 131 章嘉大师圆寂典礼委员会，《护国净觉佛教大师章嘉呼图克图史迹册》，34-35 页。沙恰然(Isabelle Charleux)说“达赖喇嘛最近确认章嘉呼图克图的转世灵童。该灵童居印度”(“南蒙的佛教寺院”，收《佛教寺院》[巴黎：法兰西远东学院，2003]，361 页)。这个确认显然延迟了几十年；我们能推测这个活佛系几近绝迹的各种原因。从佛教徒的观点来看，该喇嘛可能觉得自己已经完成其使命，尤其是在和此活佛系所依赖的土族分离以后。这就很有趣了：近期流亡喇嘛的转世是在西方人的孩童中确认出来的。从经济的角度来看，自与该喇嘛活佛系在五台山、多洛诺(Dolonnor)、北京、青海的大量庄园分离以后，再没有运作机构来寻访继任者。从政治的角度来看，对国民政府来说，在过去几十年支持该喇嘛，而该喇嘛转世活佛系没能证明其大有用处；所以从政治上来说，继续确认该活佛系就缺乏动力。
- 132 定智，《能海上师传》，31、49 页；海德，“道帙格西喜饶嘉措的漫漫人生”，469 页。
- 133 杨小平，“喜饶嘉措大师生平史略”，153 页。他对共产党的政策持更加批判性的态度。见罗伯特，《毒箭：十世班禅喇嘛的秘密报告》(伦敦：西藏信息网，1997)，xvii 页。
- 134 戈尔斯坦，《喇嘛王国的覆灭》，683 页。
- 135 夏家次仁，《龙在雪域》，65 页。
- 136 最后尽管该官员“献给达赖喇嘛一条藏族哈达表示敬意”，他并没有磕头。见戈尔斯坦，“论现代西藏史”，收《西藏及其邻居关系史》(伦敦：汉斯觉迈耶尔版出版社，2003)，221-222 页。
- 137 夏家次仁，《龙在雪域》，90 页。
- 138 尉迟酣，《毛统治下的佛教》(马萨诸塞州剑桥：哈佛大学出版社，1972)，20 页。
- 139 同上，19 页。有关中国官方宣布该协会之成立，见赵朴初，《中国佛教》(北京：中国佛教协会，1960〔1957〕)修订版，39-40 页。对政府动机的批判，见杨一凡(音)，《中国佛教》(香港：联合出版社，1956)，87-95 页。1966 年中国佛协因为文革而关闭(尉迟酣，25 页)。在文革中，喜饶嘉措在经受暴力斗争以后，于 1968 年圆寂(海德，“道帙格西喜饶嘉措的漫漫人生”，470 页)。
- 140 赤列、扎巴编，《尊者喜饶嘉措文集》，656-660 页。他甚至前往欧洲旅行。
- 141 中国佛教协会，《新中国的佛教徒》(北京：民族出版社，1956)汉英双语版；亦参见赵朴初，《中国佛教》。
- 142 石世梁，“近代弘扬格鲁派”，51 页。康区的谢国安(Paul Sherab)和成都的康藏研究社(Tibetan Research Society)也随军入藏，担任藏文指导(任新建，“康藏研究社介绍”，26 页)。
- 143 石世梁，“近代弘扬格鲁派”，48 页。
- 144 法尊，《法尊文集》，250-251 页。

- 145 欧阳瑞，个人联系，1997年。2001年政府以条件不卫生为理由，禁止汉僧在特定的藏族传法中心学习。见国际西藏运动，“数千僧人和尼姑被勒令离开偏远的修行地”，《西藏新闻观察》9，第四期(2001)：1、13页；“拉绒噶尔(Larung Gar)受打压的新近细节”，《西藏新闻观察》9，第五期(2001)：2、12页。

后记

- 1 马建，天衣(Flora Drew)译，《红尘》(纽约：船锚出版社，2001)，296、316-317页。
- 2 正果法师圆寂十周年纪念集委员会，“正果法师年表史略”，收《缅怀正果法师》(北京：广济寺，1997)，121、128页。1987年正果圆寂之时，是中国佛教协会副会长，并刚刚参与在北京广济寺建立起中国佛教文化研究所。
- 3 有关更多的信息，见拙文“当代藏传佛教在汉传佛教圣山”。
- 4 有关他对现代汉传佛教的最新考察，见欧阳瑞，“世纪之交的佛教中国”，收《中国季刊》，第174期(特刊：今日中国宗教)(2003)：428-450页。
- 5 海德，《安多云游僧》，223页。
- 6 冯客，“中国的种族话语”，29页。
- 7 沙伯力，《继嗣神话》，92-93页。
- 8 克纳斯，《冷战的孤儿》，22页。
- 9 彭错，“造福桑梓忆大师”，149页；彭错，“凉爽秋日月儿自形留驻，祖国幸福辉煌之记录”，310页。
- 10 个人观察，1997年。
- 11 李豫川，“当今中国第一尼——隆莲法师”，收四川省政协文史资料委员会编，四川文史资料集萃5，《民族宗教华侨》(成都：四川人民出版社，1996)，561页。藏传佛教并不是当前科目之一(个人与一名最近毕业生的联系，1999年)。
- 12 居美多吉，《西藏手册》，505页。原文为：Tibetan Language University of Eastern Tibet.
- 13 藏文Krugng go Bod brgyud mtho rim nang bstan slob gling。丹迥·冉纳班杂、李德成，《名刹双黄寺》，252页。
- 14 比如，辛夏·格桑曲吉坚赞，《藏蒙佛教史》，藏文文献，18(北京：民族出版社，1992)。
- 15 夏家次仁，《龙在雪域》，446页。
- 16 2000年11月20日新华社报道；引于“宣传与西方：中国影响国际关于‘西藏问题’的斗争”，西藏信息网特别报导，2001年7月16日，1-10页。
- 17 2002年1月，在费正清东亚研究中心的支持下，哈佛举行了一场闭门会议，以促进流亡藏人、美国和中国藏学家，以及藏族政策制定者之间的对话。
- 18 “五台山佛门举行消灾赈灾大法会”，《法音》第169期(1998)：34页。该法会的全称是“五台山祈祷国泰民安消灾免难捐资赈灾大法会”。

- 19 “十一世班禅向灾区捐款”，《法音》第 169 期(1998)：15 页。
- 20 巴尼特 2004 年 3 月 3 日在哈佛大学所作讲座。尼玛次仁把自己看作是非官方的“班禅喇嘛个人画师”，他作的一幅画把该文本作为描绘确认新班禅喇嘛的蒙太奇手法之一部分。该艺术阐释明显受到 1995 年江泽民题赠给新班禅喇嘛的大字书法信息（护国利民）的启发。有意思的是，该艺术家也承认这是帝国“礼物”传统的回音，而这个“礼物”还可以看作是强有力的导向。有关该书法的照片，见国际西藏运动、桑德斯(Kate Saunders)，《当天堂坠地：对藏传佛教的新打压》（华盛顿特区：国际西藏运动，2004）。
- 21 桑周扎喜(Bsam grub bkra shis)，“谈谈汉藏佛教的沟通”，《法音》第 167 期(1998)：37-38 页。
- 22 桑周扎喜，“谈谈汉藏佛教的沟通”，37 页。