

第一章 藏族文化及其海外藏族概況

顯然地，北京與達蘭薩拉對於西藏的文化、社會與歷史等方面都有截然不同的觀點與詮釋，各方在推廣自己的立場時，散發出對立性的「文化表徵」(cultural representations)，¹如此一來，在研究西藏與藏族時，我們必須先面對兩極化的談論現象。對於這個問題Tsering Shakya指出，由於兩方對立性的爭論，有關當今西藏社會的許多重要議題常常被模糊化²；因此，針對海外藏族的文化變遷與適應問題之前，讓我們先討論一下海外藏族社會的歷史脈絡。本章的第一段將會討論 1959 年前的西藏文化；在第二個段落中，將探討海外藏族逃到南亞以來，所經過的一些發展、苦難與成就；最終，本章將針對西方學界對海外藏族這方面的研究成果作一個回顧與探討。透過本章所提供的討論與分析，希望能夠突顯出一些重要概念與趨勢，好讓我們突破帶有政治目的的文化表徵所造成的成見與誤解。

第一節 1959 年以前的西藏

在這一段當中，為了讓我們能夠了解達蘭薩拉藏族文化變遷背後的一些因素，我將對 1959 年藏族流亡到印度之前的西藏社會提出一些簡單的介紹與討論。但是，對於藏族史的深入討論卻超出本論文的研究範圍，而且在這方面其他的學者已經有很多研究貢獻。因此，在本節中，我將會討論三個主要方面：第一是西方與中國面對西藏歷史的兩極化談論。第二，我將對藏族史中的幾個重要概念提出討論，在這部份中，我將會特別針對兩極化的談論所造成的落差提供補充與分析。第三，我將對藏傳佛教的緣起與特色做簡單的討論。

一、兩極化的談論

好幾個世紀以來，西方人對於西藏的認知被一層神祕的濃霧隱藏起來，由於地理上的孤立，實際進入西藏的西方人極少，還有其他許多因素，許多所謂的專家對西藏提出不少浪漫化的形象描述西藏雪地的地理與文化。在西方人的想像中，這種形象被通神學會(the Theosophical Society)的勃拉瓦茨基(Madam Blavatsky)與著寫「消失的地平線」的希爾頓(James Hilton)的等人的聲援推廣與刻板化，雖然西方人對西藏的描述的確有神秘化與浪漫化的傾向，但也有不少的文獻對藏族的生活方式提供了較為客觀的資料，如George Bogle與Charles Bell等英印政府的官員、美國的傳教士兼人類學家Robert Ekvall等人留下來的記載都有

¹ Melvyn Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama* (Berkeley: University of California Press), 7.

² Tsering Shakya, "Introduction: The Development of Modern Tibetan Studies," in *Resistance and Reform in Tibet*, ed. Robert Barnett and Shirim Akiner (London: C. Hurst & Co., 1994), 1-14.

相當重要的學術價值。

就像西方的文獻以歐洲為中心的思考描述西藏，中文的文獻以中方為中心，並且帶有大漢人主義的偏見，在想像「我們」的過程當中，應付「他們」常造成「他們」的野蠻化，這便是世界各地的普遍社會現象；不過，在漢人的世界觀中，蠻人算是一個頗為發達的觀念³；也正是如此，中文的記載十分重視西藏與中原之間的密切關係，但也對藏族史上的細節與重大事件提供非常多的資料。然而，我們也不能過度著重中西之間的二元化，Prasenjit Duara曾指出在西方發展出來的一種重視進化論的「啓蒙歷史」也對中國的現代史學有很大的影響⁴；自現代以來，中方的史學則必須放在全球民族主義的脈絡當中而做分析，按照Anderson的論點，二十世紀以來，中方的學者也致力於將國家設定為一個同質而共同的穿越時間之實體。⁵中西方的現代史學也許有相似的趨勢，這便是民族主義的歷史構造與民族優越感(ethnocentrism)，不過兩方對西藏的實際動機造成了歷史談論中的兩極化傾向。

到了 1950 年代，中共當權後，便在西藏地區達到了外來勢力史無先例的控制權力，這時以來，中西兩方描寫藏族史方式的差異突然加深，在中國，歷史唯物主義等共產主義的概念與古老大漢人主義的思考融合在一起，藏族被描述為經濟與文化落後的民族，從這種角度來看，西藏的平民受到封建制度的貴族之冷酷剝削，並且西藏被企圖掠奪母國土地的帝國主義勢力所包圍，經濟與文化水準較先進的漢族扮演了解放者的角色，好讓藏族的受害者從社會上級與帝國主義者的剝削中脫穎而出，以下是中方的一個典型解釋，「解放前西藏仍停頓於原始社會末期或奴隸制階段的少數民族地區的情況……有許多相似之處。其社會制度落後、黑暗和反動的本質是顯而易見的」⁶，總之，在解放前後時段，中方對西藏的史學重視西藏解放前的黑暗層面，共產黨的政策與漢人幹部變成藏族對未來的希望與明燈。

在西方國家，尤其是美國，反共產黨的意識型態將西方人對西藏的描述推往相反的方向。一些刻板的描述如西藏社會是完全孤立、靜態不變、和平不動武等等，在西方人的想像中變成更有聲援的，使人誤解的香格里拉(Shangri-la)形象經常也被大學教授提倡，從前，西方人對西藏的神秘化之描述也描寫了西藏社會的黑暗與暴力的層面，不過 1950 年代以來，對藏族的描述著重於正面的層面，藏族社會的暴力、剝削性與野性的層面被忽略了，以下Helmut Hoffman對藏族農夫的描述是代表這種現象的例子，「在這些善良、溫和、誠實與高興的人的臉孔上，看不出一絲的不滿意，他們是天生的文雅、幽默與依靠自己的人，完全顯露不出自己的負擔過重，藏族農夫的生活引起外人忌妒，因為他們已經得到每個人所渴望的，這就是充實的悠閒時間」。⁷這是對藏族農夫的描述中一個典型的例子，這

³ Thomas Herberer, "Old Tibet a Hell on Earth?", in *Imagining Tibet: Perceptions, Projection and Fantasies*, ed. Thierry Dodin and Heinz Rather (Sommerville MA: Wisdom Publications, 2001), 112.

⁴ Prasenjit Duara, *Rescuing History From the Nation* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 33.

⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), 28.

⁶ 敦冠忠，*西藏發展述略*，西藏人民出版社，2 頁

⁷ Helmut Hoffman, *Tibet: A Handbook* (Bloomington: Indian University Publications, 1979), 175.

種描述與中方負面性的描述之間的差異很明顯，Grunfeld指出中西方對於過去的解釋取決於當時宣傳的目標，所有的批判性完全停頓了⁸。這種歷史談論的兩極化造成許多不實的陳述與誤解，事實上，對藏族史的仔細閱讀顯示西藏既不是香格里拉亦不是世界上稀有地域，就像其他的文化一樣，藏族文化有他的精髓且也有他的惡性，因而，在下一個段落中，我將對一些常見的誤解提出討論與分析，好讓我們能夠進行較為客觀的研究。

二、概念與誤解

首先，必須毫不含糊地提一個概念，藏族文化並不是到了印度之後才有文化變遷的傾向，從古代至今，西藏社會、宗教與文化一直在變遷的過程當中，古時候並沒有一個靜態(static)的西藏，再說，十九世紀與二十世紀是變化特別快的時期。另外，雖然西藏的地理狀況造成部分地區與世隔絕的情形，但是，西藏並不像很多現代的所描述的這麼孤立；例如在幾百年前的拉薩市，尼泊爾、喀什米爾與回族等商人的活動是常見的現象；再說，中國與印度文化這一千多年以來對西藏的文化發展有非常重大的影響，以下是Hoffman對於這種重要的關係與交流的解釋，「在各種世俗的事務，如官員的制度化、紙與墨水的引進與文明的社會關係等方面，藏族一直將漢人(原文為Chinese)視為老師，在精神與宗教方面，藏族一貫轉向佛法的起源地印度(但也有一些例外)」⁹，顯然地，將西藏當做古代以來的世外桃源是錯誤的概念，換句話說，從古代以來，西藏一直與周邊的民族互動接觸。

另外一個不能被忽略的重要概念是，從古至今在西藏的民族上、文化上、經濟上與語文上的多元性，許多文獻當中(不管是中方或西方的都是)藏族被描述為一個單一、同質的族群，這些文獻也並未詳述地區性的區別，事實上，拉薩人、康區人與安多區人之間必須非常盡力才能彼此溝通，各個地區的方言甚至完全講不通，每一個地方的特點也是以特殊的歷史過程形成的；再說，各個大區之內，有許多不同方言、社會制度、親屬系統、宗教儀式等等，看得出來，將藏族視為一個單一的族群也是誤導性的概念，這種多元性對於近代海外藏族的文化發展也有很大的影響。

藏族同質性這種廣泛的設想與民族主義的建國活動區分不開，就像上面所提到，這種建國活動設法將某一個民族團體設定為一個同質且共同穿越時間的單一實體¹⁰，在海外藏族的社會中這樣的建國活動正在發生，這種現象也對於海外藏族與西方的支持者對於如何描述西藏的過去有很大的影響。我們必須先退一步地分析一個問題，這就是「西藏」(Tibet)表示的意義，這樣能夠超越一些帶有政治目的、國族主義(nationalistic)的歷史談論，其實藏族的人口分布在一個非常廣大的地區，除了現今的西藏自治區之外，藏族也分布在中國的青海、四川、甘肅、雲南與新疆等省，而且印度、尼泊爾與不丹的國家內也有少數藏族的傳統居住之

⁸ A. Tom Grunfeld, *The Making of Modern Tibet* (London: Zen Books, 1987), 2.

⁹ Hoffman, 126.

¹⁰ Anderson, 28.

地。在談西藏這個名稱的意義，我們必須將位於拉薩的西藏政府管轄範圍之內的地區(拉薩政府傳統的管轄範圍與現代的西藏自治區的邊界幾乎一樣)與其他的邊緣地區分開來談，在歷史上，所謂的邊緣地區，有時是自治的，有時是在其他政權的管轄之下，因而許多學者按照Sir Charles Bell提出的分類法將前者稱為「政治」西藏(political Tibet)，而將後者稱為「民族誌」西藏(ethnographic Tibet)，Bell對於他分類法的重要性提供了如下的解釋：

從古代到1951年，「政治」西藏一直在西藏政府的統治之下，以北與東的地區(安多區與康區)是「政治」西藏的延伸，在此稱之為「民族誌」西藏，以前這些地區的人口全部是藏族，至今藏族的居民還佔多數。在這個更廣泛的地區，只有在某一些地方，在不穩定的階段，「政治」西藏才有管轄權，平時，這些地方在寺院領導者的統治之下，十八世紀以來，該地區受到了漢人(原文寫Chinese)不定時滲透(infiltration)的影響，不過，無論管轄權歸於那一方，拉薩的宗教勢力對當地具有長期與普及的影響，每年當地的人將大量的錢捐給達賴喇嘛…在後文中，除非我特別註明西藏(Tibet)，不然這名詞指的是「政治」西藏。¹¹

上面這段顯示藏族人口的分布很廣，而且部份邊緣地區有時候有相當的自治權，有的時候也在非藏族政權的管轄之下。按照Melvyn Goldstein的論證，康與安多等地區在中共當權之前的兩個世紀以來，並不是以拉薩為中心的政體這個部份¹²，在清朝實施的土司制對康與安多區的影響很深，在這個制度之下，地區的族長享有相當的自治權，只要這些領導者完成一些清朝指定的任務如人口調查與收稅等等，當地人便能夠以自己的文化規範進行統治；這樣好幾世紀以來居住在「民族誌」西藏的藏族，總的來說，生活在拉薩政府的管轄範圍之外，他們在政治、經濟與文化的歷史過程中跟「政治」西藏的同胞之間的差異性很大。Goldstein認為在過去西方的藏學界中「政治」西藏與「民族誌」西藏這種分類法是一個基本的常識，但隨者西藏問題的政治化，這種分類被越來越多的學者所忽略。

儘管Bell提出這樣的一個分類法，不過，Geoffrey Samuel認為Bell等學者的寫作也造成另外一種誤解的方向，藏族史通常是以拉薩為中心而寫的，這種傾向至今還維持到現在；的確拉薩是全藏族世界的文化、宗教與政治中心，但是事實上，拉薩的許多特點如葛魯派的大廟與達賴喇嘛政府的重要角色等並不代表全西藏的狀況，以拉薩為中心的歷史敘述卻是常見的現象，當我們要深入了解全西藏的宗教、經濟與文化的演化過程時，這種敘述是一種障礙；Samuel認為以拉薩為中心的誤解有幾個重要的層面：第一，西藏被描寫為一個單一的政權；第二，會

¹¹ Melvyn Goldstein, "Change, Conflict and Continuity among a Community of Nomadic Pastoralists," in *Resistance and Reform in Tibet*, ed. Robert Barnett and Shirin Akiner (London: C. Hurst & Co., 1994), 77.

¹² Goldstein (1994), 79.

讓我們誤以為西藏一直有一個強而有力的中央政權；第三，也會讓我們誤以為西藏與其他的語言與文化族群被分離。¹³其實，要了解西藏特有的社會，深入分析各地獨有的特點、周邊地區的自治性、藏族與周邊的民族之間的接觸等等的概念是非常重要的。儘管佛教、貿易與共同的文字等現象在藏族史上是統一化的力量，但西藏從不是一個人文同質的地區，生態環境的多元性、運輸與交通的慢速等因素都造成了藏族人口中各種各樣的社會結構之發展，拉薩的狀況只代表其中一種的制度，Samuel指出西藏有四種獨特的政治與經濟模式：中央化的農業、偏遠的農業、遊牧與都市等。¹⁴政治與經濟模式的多元性、中央集權的脆弱性等是了解西藏文化發展的關鍵概念，我們必須超越以拉薩為中心同質化的談論才可以邁向真實狀況的方向。

總之，藏族史的深入閱讀顯示，在一個社會、政治與宗教多元的環境中，藏族的文化是由許多不同的成分形成的，多元性被各方所接受，西藏不斷被臨近的民族影響，看來文化變遷並不是意外而是自然原則。另外，我們必須承認沒有一個特定的地區（尤其是拉薩），可以被視為西藏最有代表性的地區。希望以上的這些說明有助於了解藏族流亡到印度之後的一些文化發展。

三、藏傳佛教

由於藏學界中多數的研究著重於宗教議題的討論，我決定將焦點放在世俗的議題之上，儘管這樣，長期居住在藏族社區的過程中，我個人也察覺到宗教在藏族的生活當中扮演了極為重要的角色，這樣在宗教議題的解釋之欠缺算是本論文中一個相當大的侷限，所以當我開始進行有關海外藏族的討論之前，必須先對藏傳佛教提出一點解釋。西藏長期被一個活佛轉世制度所統治，僧人的人口佔全西藏人口百分之十至百分之二十的比例，在這樣的情況之下，宗教在於藏族文化發展的重要性非常的大，雖然對於宗教議題的深入討論在本論文的範圍以外，但是我在這個段落中將會做簡單討論，海外藏族社會對於寺院與宗教制度的重建非常重視，我在此首先將一些簡單的觀念提出來，就像前一個段落一樣，我並不會依時間前後的發展而敘述藏傳佛教的歷史過程，反而我將會提出一些簡單的概念，好讓我們可以更了解達蘭薩拉藏族面對的一些特殊問題。

由於許多因素，藏傳佛教難以了解，首先必須面對教派化的現象，經過歷史的發展，西藏各地的佛教分裂成許多不同的教派，至今還有四個主要的教派：寧瑪派、噶舉派、薩迦派與格魯派等。各派的修行都按照佛教的基本教典；但是在教義細節與政治傾向等層面，每一個派別都有各自的特色。自從十八世紀以來，各代達賴喇嘛領導的格魯派是西藏特有的政教合一制度之當權派，從古至今，各派之間經常出現政治、經濟與宗教上的衝突，顯然地，宗教衝突是藏族史上的重要趨勢。值得提及的是，教派之內也常常發生了嚴重的鬥爭，位於拉薩各個格魯派的大寺院經常與達賴喇嘛政府之間發生了衝突的事件，對於這個問題Goldstein

¹³ Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1993), 145.

¹⁴ Samuels, 112-113.

提出了如下的解釋，「政教合一的思想體系並沒有排除各個寺院與政府針對特定的行動與政策的意見不一，兩方對於誰最有資格決定宗教與整個西藏的方向並不是全體一致，我們看到的是一個脆弱的制度，其最突出的特色就是宗教勢力與世俗的官員間各個宗教派別之間的衝突」。¹⁵大多數的藏族追隨其中一個教派(少數的藏族是本教的信徒，重要的是當代的本教已受到佛教深厚的影響，這跟古代佛教進入西藏之前的原始本教之間的差距很遠)。

另一方面，佛教進入西藏之前已經在印度、中亞、中南亞與東亞等地發展了好幾個世紀，並且在進入西藏前各種形式的印度佛教仍然盛行¹⁶。大乘與小乘佛教兩個大派、佛教特有的金剛乘教(Tantra)、無數的神祇與菩薩等大發展，都早於西藏佛教的前弘期，早期進入西藏的印度佛教已經與佛陀原來所傳授的教義之間有很可觀的差異性。

另外一個重要因素是西藏特有的佛教傳統也吸收許多土著的成分，譬如，大量的土著聖靈被佛教容納，連早於佛教傳入西藏好幾百年的本教也受到了當地民間信仰的重要影響，Hoffman 對西藏的土著信仰提出如下的解釋：

對於魔法、神祕學與心靈學等現象的興趣是藏族與生俱來的特色，這種現象與來自孟加拉(Bengal)而入藏的密教魔法(Tantric magic)有許多共同點，民間相信大量的聖靈與惡魔住在西藏各地的湖泊、河流、山溪、水井、樹木、田地、石頭與山丘之內，對於這些聖靈的信仰從未被外來的宗教所壓迫，它們反而被這些高文明宗教的大師馴服而變成了宗教的保護神，透過它們恐怖的本性而處罰了佛教與本教的敵人。自從頌讚幹部統一了全西藏之前一直到 1959 年，這種民間信仰沒有太大的改變，藏族對保護神與大自然的崇拜被維持下來，唯一的改變便是本教與佛教神祇的引進。¹⁷

儘管以上引用的這段話也許過度強調了西藏民間信仰的靜態性，但也顯示從古至今土著的習俗對當地宗教的影響，在佛教傳入西藏的前期，蓮花生這個來自印度的大師透過神奇的力量屈服了土著的惡鬼之後，佛教在西藏雪地才有立足之地，從那個時候一直到現在，我們在西藏看到的是一個融合許多土著與外來成分的宗教傳統。

Hoffman的這段話也牽涉到另一個問題，寺院的佛教與大眾平常所看到的那種宗教之間的差異性也很明顯，在討論這個問題Ugen Gombo指出一般民眾根本沒有機會接觸佛教哲學中的既複雜又深奧的教義，除了這些教義的複雜性以外，許多其他因素也造成了這樣的現象；第一，讀寫能力是極少數的僧人與貴族的特權；第二，在藏傳佛教的傳統中必須透過一定的傳承儀式才能傳給他人；第三，

¹⁵ Melvyn Goldstein, "Religious Conflict in the Traditional Tibetan State," in *Reflections on Tibetan Culture*, ed. Lawrence Epstein and Richard F. Sherburne (New York: Edwin Mellen Press, 1991), 231.

¹⁶ Hoffman, 116.

¹⁷ *Ibid.*, 93.

一般民眾，就像在世界各個地方一樣，都融入於日常生活的現實問題，根本沒有多餘的時間深入學習正式的宗教哲學。¹⁸可以看得出來，在西藏這個有層級制度的社會之中，宗教知識的分配是不均勻的，事實上，在 1959 前的西藏只有少數的僧人才有機會受到進階的宗教教育，多數的和尚只會背誦儀式用的經文而不識字。¹⁹我在達蘭薩拉認識的許多藏族都把自己視為虔誠的佛教，不過他們對佛教的了解並沒有很深入，不少外國的遊客認為這樣的現象證明在海外藏族的人口，藏傳佛教正在消失當中，其實稍微了解藏傳佛教在西藏的狀態，就不會產生這樣的誤解。

第二節 海外藏族文化之簡介

一、逃亡

1951 年時，中國共產黨新興的政權與西藏政府兩方簽署了所謂的「關於和平解放西藏政府的協議」（簡稱為十七點協議）。至今，按照西藏流亡政府的官方說法，西藏的代表在被迫的情況之下才簽署該協議，不過，Grunfeld 對於這種說法提出了疑問，對於十七點協議的反對以及對中共當時的行動之指控等等，是 1959 年藏族流亡到了印度之後，西藏流亡政府才將這種說法提出來。²⁰1950 年代的初期，中共對於西藏的政策非常低調，北京設法與藏族的傳統領導階級維持合作的關係，並且不干涉藏族的傳統生活方式；儘管如此，1950 年代初期，拉薩等地的部份藏族居民反對中方的解放軍，當時解放軍要求大量的糧食與其他的食物，這便造成了當地人的嚴重反彈，Avedon 指出這種情況導致了「拉薩史上的第一次飢荒」與「全民的反叛」²¹。不過，以 Grunfeld 的說明，也有不少拉薩居民認為解放軍既誠實又公平而對於中共日益加深的角色具有贊成的態度。²²

在「政治」西藏之外(即將變成當今的西藏自治區)北京的政策卻比較積極，北京針對康與安多地區的政策不像針對拉薩等地的政策那麼溫和，1950 年代初期，北京早已經開始進行民主改革，這種改革直接影響到當地人的傳統生活方式，在康與安多區，中共的政策造成社會與經濟結構上的巨大改變，土地改革打破了傳統的封建制度；再說，生產的集體化、宗教不再加以重視等政策都造成許多當地人不滿意的態度²³，在這樣子的情況之下，康與安多區的民眾對於解放軍的反抗比拉薩更廣泛；因此，最早對漢人有組織性的反抗在「民族誌」西藏開始而不是拉薩的西藏政府之主動。就像以上所說的，北京針對「民族誌」西藏的積極政策打破了傳統的社會制度，除此之外 Grunfeld 也提出另外兩種煽動反抗的大

¹⁸ Ugen Gampo, "Karma and its Social Ramifications," in *Soundings in Tibetan Civilization*, ed. Barbara Nimri Aziz and Matthew Kapstein (New Delhi: Manohar Publications, 1985), 147.

¹⁹ Grunfeld, 30.

²⁰ *Ibid.*, 104-122.

²¹ John Avedon, *In Exile from the Land of Snows* (New York: Vintage Books, 1986), 38.

²² Grunfeld, 111-112.

²³ *Ibid.*, 120.

趨勢：第一，解放軍的部份幹部執行政策時有不妥當的行為。第二，就是大漢人主義²⁴；在這些因素之下，日益惡劣的漢藏關係演變成了大規模的反動。

康區的反叛中，實際的狀況至今仍是含糊不清的，在許多作者的描述中，北京對反叛者的報復之下，全康區變成一個血紅的荒地，Avedon對各種古怪的殘暴做了詳細的描述，在他的描述之中，解放軍的暴力攻擊不限於反叛者。一般民眾，尤其是和尚與尼姑是解放軍暴力報復的對象²⁵，不過，按照 Trungpa的解釋，他於 1959 年在康區的各地旅行的時候，解放軍並沒有干涉他的宗教活動。²⁶ 1956 年至 1959 年之間傷亡人員的人數也是各方爭論的主題，有的學者估計 40,000 漢人與 65,000 藏族被殺害。不過，按照 Grunfeld 提出的證據，這種計算遠超出實際的傷亡人數。²⁷ 對於這個時期的歷史解說爭論云云，然而，很明顯 1950 年代末期時，康區叛亂的影響逐漸擴散到拉薩地區，北京與藏方的領導階級之間的結盟越來越脆弱。

到了 1958 年，藏族的反叛軍已經在拉薩地區募兵，拉薩市充滿了好幾千個來自西藏東部的難民，當時拉薩市的氣氛便是一觸即發的危險狀態，到了 1959 年三月七日，陸續增加的緊張格局之下，達賴喇嘛決定逃離拉薩，最終三十一日到達印度的邊界，當然圍繞著達賴喇嘛逃離拉薩的種種事件也是各方爭論的主題，但對於此事件的深入討論也超出本論文的範圍。²⁸ 達賴喇嘛逃亡印度之後，北京的西藏政策並不提倡溫和改革的方針，當年三月二十三日時，在全西藏自治區地區，解放軍宣佈了戒嚴令，當時達賴喇嘛與西藏政府對國際社會的呼籲未被答覆，從這時候以來，海外藏族的故事便開始了。

二、在印度的早期發展

達賴喇嘛逃亡印度後，好幾萬個藏族跟隨著他們的精神領袖跨越喜馬拉雅山脈而逃到印度、尼泊爾與不丹等南亞的國家，當時 1959 年至 1962 年之間逃到南亞地區的實際人數也是各方爭論的主題，按照西藏流亡政府的官方說法，當時有 80,000 多個藏族從西藏逃出來²⁹，來自中方的資料估計中，只有 40,000 多個人。Grunfeld 認為 50,000 至 55,000 是較為合理的計算³⁰，對於難民人口社會與經濟上的背景，各方的說法也是意見不一，Hoffman 指出只有少部分的難民來自傳統的貴族階級，按照他的說法，大部分都是一般農人、商人、牧民與僧人³¹，中方則指出逃亡者之中多數為貴族，另一個西方學者 Methfessel 承認社會上層人口的總數稍微超出於比例；不過，他認為中方的說法有政治宣傳的意圖³²，對於當時難

²⁴ Ibid., 121.

²⁵ Avedon, 48.

²⁶ Chogyam Trungpa, *Born in Tibet* (Boston: Shambala, 1966), 113-42.

²⁷ Grunfeld, 132-34.

²⁸ Ibid, 129.

²⁹ Dawa Norbu, "The Settlements: Participation and Organization," in *Exile as Challenge: The Tibetan Diaspora*, ed. Bernstorff Dagmar and Hubertus Von Welck (New Delhi: Orient Longman, 2003), 189.

³⁰ Grunfeld, 187.

³¹ Hoffman, 233.

³² Thomas Methfessel, "Socioeconomic Adaptation of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in

民人口並沒有可靠的人口調查資料，各方學者對於此問題的論點只是推測而已，然而，就像各種有關西藏問題的爭論一樣，實際的狀況應該落在天秤兩端的說法之間。

流亡之後的早期，大部分的藏族都留在靠近西藏邊界的地區，並且期待可以盡快回到他們的故鄉，當時的狀況極為不穩定，步行跨越喜馬拉雅山的苦行不知讓多少無辜藏族喪命；到了印度之後，資源的可取性也是一個嚴重問題，另外來自於人口稀少寒冷雪地的藏族適應於人口密度高、氣候溼熱與以素食為主飲食的這種環境也是一個很大的挑戰。印度政府與國外的協助組織在阿薩姆(Assam)地區建立兩個難民營來應付藏族的大量湧進，這些營地的情況被描述為非常惡劣的環境，據說些許藏族因為適應不了熱帶的氣候及其相關的疾病，有些在營地之內過世。³³

爲了面對這種困境，印度政府與各種外國協助組織及達賴喇嘛的流亡政府之間的親密合作之下，各方提供的資金與志工資源被分配到各個營地。後來，印度政府在印度北方的國界，也就是高山地區建立了九十五個公路建設的營地，大約兩萬個藏族參與了該建設的計畫(藏族剛好能適應在高海拔的環境動工)³⁴，這算是最早期提供經濟機會給海外藏族的行動，生活在這些高山上的建設營地的藏族也忍受很困難的條件，譬如非常低的收入、患病、高危險性的勞動等等³⁵。總的來說，海外藏族到南亞的早年是非常貧苦的，不過在不久之後，藏族的生活水準大爲好轉。

三、安置區(Settlements)

到了 1962 年之後，各方越來越清楚海外藏族立即歸鄉的聲望在下降當中，在這些藏族的心中，盡快回西藏的渴望仍然極為深厚，不過在日常生活的現實要求之下，他們不得不在南亞地區開始生根，當時達賴喇嘛與新興的西藏流亡政府希望整個海外藏族人口可以聚集在靠近西藏邊界的地區，不過在印度與中國日益惡劣的政治關係之下，印度政府決定讓藏族分散在印度各地，許多藏族也別無選擇地遷移到南印度去。

海外藏族在印度定居下來的過程當中，面臨了不少嚴重的挑戰。一方面，在印度這個貧困的國家中，本國國民的失業問題已經非常嚴重，藏族對當地的社會制度一無所知，更不用說藏族缺乏語言能力與專業的技術，在這樣的情況之下，藏族很難達到經濟上的優勢，另一方面族群內的分隔如地方的意識與互相不通的

Exile,” in *Tibetan Culture in Diapsora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Graz, 1995*, ed. Frank J. Korom (Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997), 13.

³³ Methfessel, 14.

³⁴ Ibid., 14.

³⁵ Grunfeld, 188.

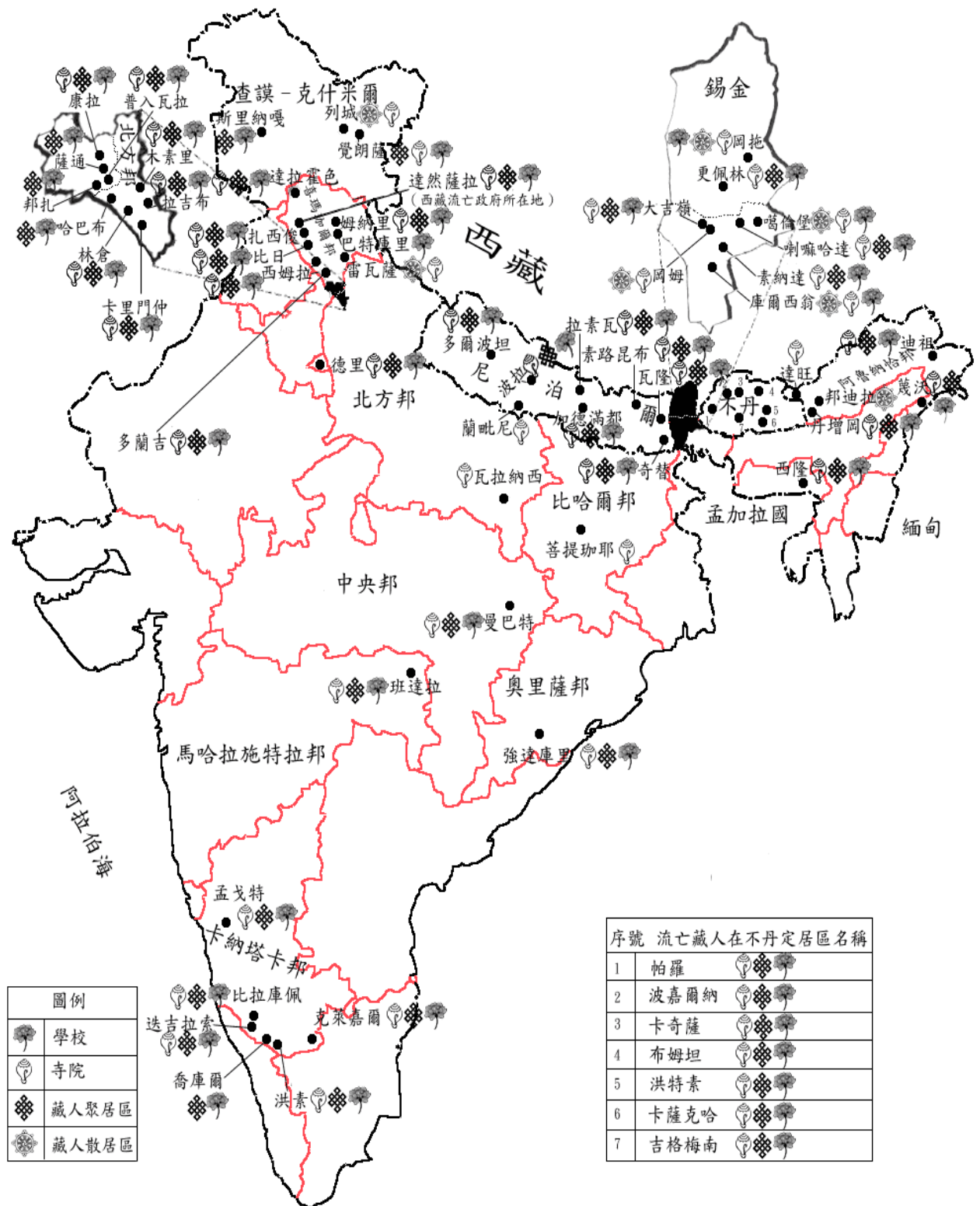


圖 2 在印度、尼泊爾與不丹的流亡藏族分布圖

資料來源：西藏之頁 www.xizang-zhiye.org (2006/05/04)

方言等問題之下，各個地區來的藏族很難共同建立團結的社區，按照Goldstein的說法，藏族最後仍突破這些障礙，早期安置區的建設大部分都很成功。不僅如此，當時藏族並沒有經過在難民群體經常出現的變態傾向(refugee syndrome)¹，比較而言，海外藏族的過渡時期非常順利；許多學者認為傳統領導階級制度的保留是這種現象最重要的因素，在這種過程當中，達賴喇嘛的象徵性極為重要，這種象徵不僅凝聚了藏族內部的順從與共同力量，而且將外來資助的分配權集中在西藏流亡政府的控制之下，在這樣的情況之下印度政府、外國資助者與流亡政府的合作變成了海外藏族的重要優勢，安置區建設的過程當中藏族才能有效地維持藏族社會的連續性，並且達到經濟上的優勢；再說，藏族安置區早期的成績醞釀出來的民族認同很明確，使藏族在國外建立的民族認同遠超出 1959 年西藏在任何時期所擁有的。

海外藏族的安置區主要有三種：第一，農業社區，第二，手工藝社區，第三，商業社區²，以下我將會對這三種的安置區做簡單的介紹。

早期，最大的力量是針對農業型的安置區，超過一半以上的海外藏族在這些安置區裡定居，農業型的安置區也是海外藏族社區中最成功的例子，當初印度政府負責撥出土地，然後一些外國的團體提供了資金與專門技術方面的協助，以五年之內達到經濟上自足的情況為目的。在當時的構想中，三千至四千個藏族遷移到各個社區³，大部分的農業區在南印度設立，在卡納塔克邦(Karnataka)內的農業安置區中，藏族的人口超過兩萬人。⁴印度政府對各個農區的行政方面互不干涉，在流亡政府的領導下，這些農區建立起合作社以負責農產品的銷售與內部的行政，不同的農區在經濟效率上有其落差，各區是否成功取決於幾個不同的因素，譬如土地的好壞、外國資助的程度與當地藏族的獨立商業活動等等⁵，農業安置區的經濟主要以農產品為主，不過大部分的家庭以季節性的商業活動補助他們的收入。⁶

第二種安置區是手工藝社區，這種社區主要位於印度北部與尼泊爾的小山莊之中，手工藝社區的居民佔全海外藏族人口的百分之十⁷，生產的產品以地毯與毛衣為主，在整個南亞地區之中，在這幾十年以來，這兩種產品的販賣變成了海外藏族專有的家庭企業。⁸另外這些社區的藏族居民也在製造傳統的手工藝品如雕刻與繪畫等等，隨著國際觀光業的發展，他們也在裁製流行的“民族風”衣服

¹ Melvyn Goldstein, "Ethnogenesis and Resource Competition among Tibetan Refugees in South Asia: A New Face to the Indo-Tibetan Interface," in *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*, ed. J.F. Fisher (Paris: Mouton, 1978), 396.

² Methfessel, 14.

³ Goldstein (1978), 402.

⁴ Grunfeld, 192.

⁵ Ibid., 192.

⁶ Methfessel, 14.

⁷ Ibid., 14.

⁸ D. Norbu (2003), 192.

並賣給外國的觀光客⁹，就像農業區一樣，手工藝的社區在經濟效益方面也有落差，而且許多藏族居民以季節性的商業活動補助他們的收入。在這十幾年以來，每當冬季時來自各區的藏族到印度的大都市販賣毛衣，以此為主的商業活動變成非常普遍的現象。

第三種的安置區是商業型的社區，這種社區並不是早年流亡政府正式安置計劃的結果，而是獨立發展出來的；商業型的社區佔有全海外藏族人口的百分之二十五左右¹⁰，這些社區主要位於北印度的山莊(達蘭薩拉就是這種社區的例子)與靠近大都市如新德里與加德滿都等地區，這些社區主要是以海外藏族獨立商業活動所發展出來的結果，居住於這種社區的藏族主要以零售業、服務業(餐廳與飯店等)與私人手工藝品製造等等，Methfessel指出在這種非正式的社區中貧富之間的差距比起農業區與手工藝社區等經過政府計畫的社區更寬。¹¹非正式社區的發展也證明民間商業的成長對於整個海外藏族社會的重要性，以出名海外藏族學者 Dawa Norbu 的觀點，民間商業活動在整個海外藏族的經濟體系之中佔極優勢的地位¹²，這民間商業體系中最重要的層面是上面已經提過的毛衣販賣，這是海外藏族經濟的核心，並且是流動頻繁的商業區中居民最主要的經濟來源之一，貿易販賣的生意主要是在十月份至隔年二月份之間進行的，當初藏族將用手編織的毛衣在印度都市的市場販賣，後來藏族的文化形象對於毛衣的銷售相當有利，需求超出供給之後，藏族商人開始到印度的工廠訂作織品製的毛衣，然後，這方面的生意擴散到印度各地¹³，毛衣販賣這種獨立發展出來的經濟活動也是海外藏族比起一般印度民眾較為富裕的現象背後之重要因素。

根據 1998 年「藏族人口地理統計學的調查」(Tibetan Demographic Survey) 中發現，海外藏族的總人口是 11 萬人，84,000 個藏族居住於印度，14,000 個藏族居住在尼泊爾，按照該調查的計算，海外藏族每年的成長率是百分之二點二，成長率起因於自然成長生育與新流亡人口的湧進，多數的藏族人口分布在 46 個主要的安置區(參看十七頁的圖 2)。¹⁴

四、教育

流亡到印度後，設立一個藏族的教育體系也是達賴喇嘛與流亡政府非常重視的地方，在 1959 年前的西藏，世俗的教育幾乎不存在，儘管如此，到了印度之後，剛剛損失了他們家園的藏族領導者極為重視教育的必要性¹⁵，1960 年所謂的西藏教育協會(Tibetan Education Council)早就創立，據說當時印度的首相尼赫魯提議說藏族的兒童可以進入一般的印度學校，達賴喇嘛則認為建立比較適合藏族

⁹ Methfessel, 15.

¹⁰ Ibid, 15.

¹¹ Ibid, 16.

¹² D. Norbu (2003), 191.

¹³ Ibid, 210.

¹⁴ Planning Commission, *Tibetan Community in Exile: Demographic and Socioeconomic Issues, 1998-2001*, (Dharamsala: Central Tibetan Administration, 2003), 18.

¹⁵ Margaret Nowak, *Tibetan Refugees: Youth and the New Generation of Meaning* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1984), 55.

學生的學校是必要的，達賴喇嘛希望藏族學校可以特別重視藏族文化的保護¹⁶。

當時，藏族必須在印度長久居住的可能性越來越突出，這樣除了文化教育之外，藏族學校必須考量到現代教育與職業培訓的問題，好讓年輕的藏族能夠適應印度的工作市場。更重要的是，藏族學校以讓學生回西藏之前先做好準備為目標，按照當時的構想，將來的西藏需要受過現代訓練的人才尚可以與國際社會建立公平性的外交關係¹⁷；總的來說，多方面的教育方針同時針對了現代的世俗教育與傳統文化的保護。1961年時，為了負責藏族學校的行政方面，印度政府的教育部建立了獨立的部門，此部門後來演變成了今天的中央西藏學校組織(Central Tibetan School)，該組織透過流亡政府的合作與協助而管理全印度的藏族學校，另外，達賴喇嘛的妹妹透過私人的資助而建立了另一個教育體系，這就是藏族兒童村(Tibetan Children's Village)，第一所兒童村建立於達蘭薩拉，到後來兒童村的分校擴散到南亞各地，至今已經有四十幾所校園。由於許多家長面臨經濟困難，所以供寄宿的學校佔盡優勢，除了寒暑假的時間之外，多數的小朋友住在校園之內。

各個學校，尤其是供寄宿的學校，對於民族認同的養育扮演非常重要的角色，對於本族文化傳統的自尊性、藏族建國運動的熱誠、達賴喇嘛的尊敬等等思維模式在學校裡被培養出來，學生天天唱國歌、升國旗，每年慶祝特定藏族假日，這種慣性的活動對於在印度長大的學生來講，就是形成藏族認同的重要因素。

五、 藏族與印度人之間的互動

藏族安置區的設立以文化邊界的維護為目的，這種政策大略被印度政府接受與肯定，按照Goldstein的說法，印度政府的政策之兩個層面，提供了有利的條件好讓藏族有機會維持文化的邊界；第一，一個開放且不提倡同化的政策架構；第二，印度政府將管理安置區的行政權利託付給流亡政府¹⁸，在這樣子的政策架構之下，安置區的設立讓藏族維持獨自發展的空間。再說，印度人與藏族的經濟活動並沒有產生直接的競爭關係，這便是流亡政府設立安置區的政策之結果¹⁹，另外，同族結婚(endogamy)的持續與獨立藏族教育體系的發展等因素都有助於文化邊界的維護，除了印度政府與藏族內部的政策之外，另外一個因素也值得提及，印度教的保守階級制度也阻止了藏族與印度人之間的親密關係，在以上所提及的種種因素之下，尤其在政府設立的安置區之內，印藏之間的互相影響受到了限制。

藏族社區的發展也提供了許多經濟機會給鄰近的印度居民，至今藏族僱用印度勞工進行各種工作，譬如藏族經營的農產、工廠與餐館等場合都僱用印度的勞工，而且不少藏族家庭請印度僕人從事家務，據一個印度人類學家Palakshappa所說，藏族提供經濟機會給印度人這種現象有助於建立兩方之間的良好關係²⁰，

¹⁶ Matilda Bernabei, "Born on Tongue: Education, Identity and Agency of Tibetan Youth in the Indian Diaspora" (Master's Thesis, Simon Fraser University, 2001), 40.

¹⁷ Nowak, 55.

¹⁸ Goldstein (1978), 398.

¹⁹ Ibid., 402.

²⁰ P.C Palakshappa, *Tibetans in India: A Case Study of Mungod Tibetans* (New Delhi: Sterling

不過，按照我個人在達蘭薩拉的經驗，藏族與印度人的雇主／僱工關係也是印度人對藏族的怨恨之重要因素，值得提及的是，在像達蘭薩拉這種商業社區之內，印藏之間的接觸比起經過政府設立的安置區內更為廣泛。²¹

六、西藏流亡政府

以上已經提過，許多觀察者都認為海外藏族的成功起因於傳統領導體系的延續，在這種體系提供的支配架構之下，海外藏族的適應過程的確比其他許多難民群體更順利。以西藏的傳統政治體系為根據，1959年時，西藏流亡政府正式創立，1963年所公佈的憲法融合了傳統的制度與民主的概念，Grunfeld認為該憲法「頂多是一個奇怪的混雜物」²²，也許該憲法有許多矛盾點，但早期流亡政府受到海外藏族人口壓倒性的支持。²³

流亡政府的效率也受到學者的質疑，Grunfeld指出貪污與侵吞的傾向很明顯。²⁴然而，流亡政府將印度政府、外國資助者與海外藏族民眾聯繫起來，這四十幾年以來，它一直在扮演這個極為關鍵性的角色。在印度的法律上，流亡政府並沒有實質上的地位，因此這個政府無權力強制政策的實行；再說，它的延續性依賴於海外藏族民眾自願的順從，更不用提的是，印度政府的合作(或不干涉)與外國資助的持續也是流亡政府繼續生存不可缺少的條件，在這樣的情況之下，流亡政府不僅要負責藏族社區的管理與西藏政治運動的推廣，除此之外該政府不但要顧慮到形象的延續，就是說，流亡政府被藏族民眾、印度政府、與外國資助者各方被視為海外藏族合法性的領導機構才能維持關鍵性的地位。

流亡政府並沒有跟其他國家建立官方的外交關係，但它非官方的外交活動很廣泛，而且在內政層面流亡政府建立起類似國家政府的政治體系。譬如說，至今已經有三千多個全職官員在流亡政府的各個部門工作，對於流亡政府的影響範圍，Ann Frechette指出，流亡政府在各個安置區的地位是，「廣泛、深入與多層化」。²⁵總括來講，流亡政府尚未建立正式的外交關係，而且並沒有對任何土地實施獨自的行政控制，但是其實質的影響範圍卻相當的可觀。

七、外國資助

自從最初的藏族到了印度之後，海外藏族一致受到來自外國大量的資助，以上已經提過，流亡政府透過國際性的組織網絡而達到控制與分配外來資助的權利，該政府有效地說服外國資助者將它視為流亡藏族社會合法性的領導機構。到了印度之後，藏族的傳統領導階級已經無法依靠強迫勞役與莊園的傳統制度。因此，海外藏族的制度，不管是世俗或者宗教方面，都被迫尋找新的經濟來源，結

Publications, 1978), 99.

²¹ 在本論文的第三章，我將對這方面的問題進行更進一步的討論。

²² Grunfeld, 195.

²³ Rajesh Kharat, *Tibetan Refugees in India* (New Delhi: Kaveri Books, 2003), 77.

²⁴ Grunfeld, 195

²⁵ Ann Frenchette, "Constructing the State in Tibetan Diaspora," in *State Making in Asia*, ed. Richard Boyd and Tak-Wing Ngo (New York: Routledge, 2006), 130.

果，外國資助的可取性提供了這種困境最合適的答案²⁶。起初，海外藏族的經濟體系只能提供最基本的食物與保健，過了四十幾年後，多數海外藏族的經濟水準遠比一般印度民眾高，並且流亡政府已經有經濟能力投資於國際性的宣傳運動，我認識的藏族中絕大部分都認為勤勞與努力是海外藏族經濟發展最重要的因素，也許他們的說法是正確的。不過，對於這種現象，外國資助也是刺激海外藏族經濟中極為重要的因素。

以上已經提過，當代海外藏族與資助者之間的關係在西藏的歷史上有其根據，不過藏族流亡之後，我們可以看到一種嶄新的層面，這就是說，僧人與貴族以外的一般藏族民眾也有機會享有接受外國資助的優惠，權利與財富已經不是傳統貴族所獨有的，尋找外國資助變成爬升社會層級的重要策略，在這種情況之下，外國資金也是許多民間事業背後的基礎，這樣，這四十多年以來，我們可以想像，海外藏族社區以達到經濟利益為目標，向外國人投射一些虛偽的形象已經是常見的現象。²⁷

八、過去的轉變與未來的挑戰

自從流亡之後的早年以來，海外藏族社會經過了許多人口統計學上的轉變，譬如，海外藏族演變成了全球流動率最高的族群之一，擴散在印度、尼泊爾與不丹諸國的九十三個地點的藏族之中，總人口的百分之六十五與年輕人口的百分之八十，每年隨著季節的變化而遷移到不同的地區，在這個過程當中，許多藏族每年都會跨越寬大的距離²⁸，自從 1990 年代以來，上幾千個海外藏族移民到美國之後²⁹，國際遷移也變成了一個重要的傾向，不過，據Dawa Norbu的說法，從鄉下的安置區移到都市地區，印度國內的移民佔全部海外藏族移民人口的百分之八十。³⁰ 另外，「藏族人口地理統計學的調查」發現威脅到海外藏族安置區的不良趨向，包括受孕率與入學率的下降、失業率與營養健康問題的提高。³¹

按照原本的設計，海外藏族的安置區是獨立性與自足的單位，不過，這些地區的永續性還待確定，到目前為止，年輕的時代，包括在印度出生的藏族與最近從西藏逃出來的藏族在內，必須面對未來的教育與就業方面的挑戰，至今，達蘭薩拉與其他藏族社區的經濟已經飽和，經濟創業的空間極為有限。即使這四十幾年以來海外藏族一直維持著獨特的民族認同與文化邊界，不過年輕人也受到了印度文化、西方文化、中國文化與國際化的影響，隨著時代的變化，年輕人的想法與對未來的期待也在變化當中，這樣，年輕的海外藏族將來會跟隨上一代的藏族跑到印度各地賣毛衣，還是他們將來會尋找另外一種出路？這是一個很值得觀察的問題。

除了經濟方面之外「藏族人口地理統計學的調查」發現的這些嚴重社會問

²⁶ P.C.Klieger, *Tibetan Nationalism* (Berkeley: Folklore Institute, 1992), 18.

²⁷ 有關這方面的討論，參看本論文的第三章。

²⁸ D. Norbu (2003), 200.

²⁹ 有關這方面的發展，參看本論文的第三章。

³⁰ D. Norbu 2003, 202.

³¹ Planning Commission, 18.

題，也會讓觀察者質疑，海外藏族社會中，原來的意識形態架構將來能否生存下來，如上談過這種傳統文化保護思想的權威性之談論能否說服年輕一代；1978年時，Goldstein提到海藏族的意識形態中有三個最重要的層面：第一，對於文化與政治上的民族主義之熱誠，第二，達賴喇嘛的非凡領導力之維護與擴張，第三，社會、政治與經濟邊界的維護³²，除了Goldstein提的這三個層面之外，筆者認為歸鄉的慾望也是海外藏族獨特的意識形態中的第四個重要層面。看來，藏族流亡到印度接近五十年後，第二個層面，達賴喇嘛的非凡領導能力一直被維持到現在，不過，另外三個核心層面越來越難以維護，這樣的情況之下，文化保護與推廣這兩種目標常常落在日常生活的實際考量之後，本論文當中我會將焦點放在這種現象之上。

第三節 過去針對海外藏族文化探討與研究成果

藏族僅佔全球難民族群極少數的部份，從這個角度來看，藏族在國際社會上所扮演的角色是無足輕重的，但從另一個觀點來看，人口稀少的藏族在西方世界的想像中卻扮演了一個重大的角色。David Lopez曾指出，「巴基斯坦、緬甸、北愛爾蘭、東帝汶與波士尼亞等地方的困境與西藏之間的不同就是經常被用來描繪藏族的一種形象，在這個形象中，藏族是又快樂又和平的虔誠佛教徒，他們偏遠的領土早就達到了生態保護的高境界，他們又被一個具有神性的大王統治，這個夢境般的領土後來被一個邪惡的力量侵略」。³³有了這麼迷人的一個故事，難怪西方的支持者與藏族本身經常將這種形象加以使用而追求經濟與政治上的利益，這些如夢境般的香格里拉特性吸引了外界對於西藏問題的高度注目，因此香格里拉神話的痕跡已經浸透了西方的流行文化。社會各界包括一般民眾與知識份子以內，將他們的焦點集中在這種形象之上，這樣藏族文化其他的層面(與真實狀況)常常被忽略了，由於香格里拉形象的普及度，我認為對於過去針對海外藏族研究的概括論述必須著重於釐清香格里拉神話的意義，不管關心西藏問題的人不加以批評而將這種形象加以使用，或者以批判性的態度挑戰神話造成的誤解，對於西藏的研究必須交代這個問題。

一、香格里拉的神話

好萊塢的明星李查吉爾(Richard Gere)是海外藏族最有名的提議人之一，他也是香格里拉毫不猶豫的提倡者，在1991年時，他針對藏族提供了如下的論述：

1950年，西藏被侵略之前，藏族非常的和平與快樂，已經隔離於混亂的世界好幾個世紀，藏族不信任外地的世界，他們以佛教中最高的理想為根

³² Goldstein (1978), 396.

³³ David Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 11.

據發展了一個既奇妙又獨特的文明，並且以精神，心理學與哲學為基礎進行了一個革命性的社會經驗，這個經驗的結果提供了一個模式，可以讓我們建立密切且具有創造性的關係而親近人類靈魂中最神秘的秘密，對於這個時代與我們的地球延續生存，西藏的重要性比起過去更緊要，西藏是當代人與古老的智慧之間最鮮明的聯繫，我們不能讓西藏文化消失於人世。

34

這段話是香格里拉形象的一個極端例子，藏族被描述為「和平與快樂」的民族，他們已經「隔離於混亂的世界好幾個世紀」，西藏的智慧又可以解決全人類的問題，好讓「地球的生存延續」，西藏是保護自然與人類心靈的一個聖地，這種形象的緣起以傳教士、探險家與外交官等歐洲來的旅行家所留下來的記錄為根據，記載中的描述更為重要，西方世界對其的詮釋變成了最近研究的一個熱門話題，香格里拉之想像的起源、藏族本身對於這種想像的反應等問題受到許多學者的關注，這方面 Peter Bishop、Eliot Sperling、David Lopez 與 Frank Korom 等西方學者的著作對此現象提出了深入的討論，另外也有一些藏族的學者如 Tsering Shakya 與 Jamyang Norbu 對此問題提供了內幕人(insider)的觀點，接下來，我將簡略的討論一下這些學者的貢獻。

在 Peter Bishop 1989 年出版的「香格里拉的神話」(*the Myth of Shangri-la*) 這本書當中，他追蹤了 1753-1959 年之間，西方的旅行家有關西藏的各種記載，Bishop 在探討西藏在許多西方人的心目中之「深層意義」(inner meaning) 與這種意義對整個西方文化的間接影響³⁵，Bishop 認為西藏變成了許多互相有衝突的幻想之主題，各種的記錄並沒有描繪一個固定一致的形象，在這本書中作者追蹤了這種幻想的逐漸轉變，他指出在西方人的眼裡西藏從地理學上的謠言演變成了一個聖地，最後，中共“侵略”或“解放”西藏之後，該地又變成了如夢一般的烏托邦。

以上李查吉爾的這段話就是極端的例子，他的西藏已經遠遠分離於歷史上與地理上的實際地區，而是如夢一般的香格里拉，Bishop 分析的這些歷史上的記錄與李查吉爾所提的這種現代的宣言之間的差異很明顯。George Bogle 與 Samuel Turner 這兩個印英政府的官員與旅行家所留下來的記錄提供了一個很好的例子 (Bishop 認為西方人對西藏建立持續性的想像以 Bogle 與 Turner 的記錄開始)³⁶，他們所描述的西藏並不是一個想像中的烏托邦，反而是一個充滿矛盾的真實地區，當地的宗教似乎很理性，但同時也十分迷信，高文明的道德與對魔鬼的崇拜同時存在，高度的外交禮儀與禮貌相對於骯髒、懶惰的日常條件，喇嘛被描述為激勵人心的人物，但 Bogle 與 Turner 描寫了專制政治與宗教體系的黑暗層面，表面上西

³⁴ M. Rhie and R.A.F. Thurman, *Wisdom Compassion: the Sacred Art of Tibet* (New York: Harry Abrams Inc., 1991), 8.

³⁵ Peter Bishop, *The Myth of Shangri-la: Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of Sacred Landscape* (London: Athlone Press, 1989), vii.

³⁶ Bishop, 25.

藏好像是一個天真浪漫的國度，不過，作者也注意到政治與宗教的陰謀策略從拉薩散發而出。³⁷ Bogle與Turner的西藏旅行後，隔了超過半個世紀才有其他的西方人進入西藏而留下記錄，過了長久的一段時間，Bogle與Turner的描述逐漸的滲透了西方人對於西藏的想像空間，他們提供了各種各樣的題材，而刺激了下一代探險家的幻想之旅，在這種漫長的過程當中，想像中的西藏一直不斷地在轉變，至今西藏不僅是地理上的一個地點而已，是已經變成了一種心理上的欲望、一個夢境，西方社會各種缺陷的想像對照。

後來，1900 到 1950 年之間西方人留下來的遊記中，作者花了不少篇幅在描述旅行過程的艱難與西藏當地人可怕的習俗，這可以誇獎旅行者如此勇敢的冒險精神，Eliot Sperling指出二十世紀後半段的藏學家在分析這些遊記時，將旅行者較為負面的經驗輕描淡寫或完全忽略掉。³⁸ (*Prisoners of Shangri-la*)中Lopez證明過去許多西方人對於西藏(尤其是藏傳佛教)的描述極為負面，他依時間前後的發展分析了西方人對於“喇嘛教”的描述³⁹，在這個過程當中我們可以看到明顯的轉變，這些描述從黑暗與負面轉變成了正面的讚美。

十八世紀時，歐洲的學者將所謂的喇嘛教描述為偶像崇拜，1741 年，一個法國的宗教學家Bernard Picart指出藏族對達賴喇嘛的崇拜是褻瀆神明，他又將藏族描寫為崇拜排泄物的骯髒族群⁴⁰，之後，1784 時，另一個學者Johann Herder寫道，「假如世界上有一個應該被形容為怪異與不一致的宗教，這便是西藏的宗教」⁴¹，這個時代中，類似這種對於藏傳佛教的譴責很普遍。十九世紀以來，歐洲的許多學者致力於印度宗教的研究，在這一類的研究中，學者仍然對於藏傳佛教提出了負面的評價，他們認為藏傳佛教是古代印度佛教退化的產物，從這種觀點來看，早期的印度佛教從理性與不可知論(agnostic)的起源，不間斷的退化成充滿儀式與迷信的一種變態性宗教，1889 年時，宗教學家L.Austine Waddell提出如下的解釋，「隱藏在一層薄薄大乘佛教的皮之下，喇嘛教是神秘主義、魔法與印藏地的魔鬼崇拜之融合物」⁴²，接下來，過了不到一個世紀後，1960 與 1970 年代時，佛學界對於藏傳佛教(至今喇嘛教的名稱很少被使用)的評估與過去的解釋正好相反，至今許多佛學家的描述中，西藏保護了原始佛教的精髓，在隔絕於外世的這種香格里拉般的環境內，佛教被防禦在一個遠離外界破壞性的聖地裡。

Lopez 證明了西方世界對於西藏的描述不只是不問是非的讚美，其中可以看到各型各類的解釋與幻想，負面與正面的評量連在一塊區分不開；接下來，在中共“侵略”或“解放”西藏之後，我們可以察覺到敘述上的轉變，在這種轉變當中，西藏的野性、黑暗與骯髒的層面常常被過濾掉。爲了了解這樣子的現象，我

³⁷ Ibid., 63.

³⁸ Eliot Sperling, “Book Review of *The Myth of Shangri-la: Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of Sacred Landscape* by Peter Bishop,” in *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992): 350-351.

³⁹ 至今，由於藏文裡沒有類似這樣的說法，許多學者認為喇嘛教是一個輕禱式的名稱。

⁴⁰ Lopez, 21.

⁴¹ Ibid., 22.

⁴² Ibid., 36.

將回到上一節已經提過 Grunfeld 的這個解釋，他指出，「1949 年，中國共產黨當權後，北京在西藏建立了中央集權的政治體系，這個發展造成了西藏與全球各地的反彈，在西方各地的大學（尤其是美國），學者被防止提出一些被認為偏向支持共產主義的觀點，西藏學界的衰退之下，各方的學者被迫選邊站—黑白、對錯與好壞等」⁴³，在這種政治環境之下，西方對西藏的詮釋中，甚至在西方學者的研究中，負面的評量常常被掩蓋或完全過濾掉。

除了 Grunfeld 提出的政治解釋以外，香格里拉神話在西方的盛行也歸因於西方社會中精神渴望的現象，這種對精神生活的渴望已經跨越了好幾個世紀，事實上，通神學會(the Theosophical Society)等團體提倡不同文化中(特別是東方文化)的神秘主義之融合，不過此種團體的起源以佛教思想為重要依據⁴⁴，Frank Korom 的著作證明了通神學會等團體對藏傳佛教的實際認識非常有限，但對於西藏的想像是東方宗教的理想化與神秘化這種過程中的一個重要因素，按照 Korom 的解釋，十九世紀的美國社會面臨了精神上的危機，科學與信仰之間的衝擊造成了普遍的懷疑與猶豫⁴⁵，位於社會邊緣的許多精神探險者向東方尋找另類的宗教與思想，1960 年代，最早藏傳佛教的喇嘛到了美國時，新時代的宗教(New Age Religion)已經是美國社會中反文化的一個重要力量；早期的喇嘛到達時，美國人對於藏傳佛教的接受度很高。在冷戰的時代，反共產黨的政治潮流有助於將之前座落在社會邊緣的現象推廣成主流文化的重要部分，至今以大學的校園、電視與電影等等為媒介傳播，對西藏的想像已經滲透了西方的流行文化。

以上對於香格里拉的討論著重於分析西方人的想像，西藏人對於這種想像的觀點尚未討論，事實上不少藏族學者對此問題提出了獨特的分析，以下讓我們來討論一下其中兩個學者 Tsering Shakya 與 Jamyang Norbu 對香格里拉神話的詮釋。

上一節我已經討論過「政治」西藏與「民族誌」西藏的分類，Tsering Shakya 也提出了另一種的分類法，這就是「地裡上」的西藏(geographical Tibet)與「想像中」的西藏(imaginary Tibet)⁴⁶，Shakya 認為在西方文化中「地裡上」的西藏不如「想像中」的西藏這麼重要，中共“佔領”西藏之前，對西方人而言，西藏是偏遠且難以接近的地區，當時這種地理上的特質吸引許多西方人的興趣，歐洲的勢力在全球各地建立了殖民地，西藏是少數歐洲帝國主義尚未入侵的地區之一，按照 Shakya 的說法，「西藏從未當過西方的殖民地，因此西方人將西藏當作神話，這樣的過程中，西藏變成西方人心中的香格里拉」。⁴⁷想像中的產物相對於地理上的地區優先造成了嚴重的後果，藏族的實際狀況被邊緣化，Shakya 指出西方世

⁴³ Grunfeld, 2.

⁴⁴ 有關這方面的討論，參看 Paul Pederson, “Tibet, Theosophy, and the Psychologization of Buddhism,” in *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, ed. Thierry Dodin & Heinz Rother (Sommerville, MA: Wisdom Publications, 2001).

⁴⁵ Frank Korom, “The Role of Tibet in the New Age Movement,” in *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, ed. Thierry Dodin & Heinz Rother (Sommerville, MA: Wisdom Publications, 2001), 176.

⁴⁶ Tsering Shakya, “Tibet and the Occident: the Myth of Shangri-la,” in *Tibetan Review*, January (1992): 13-17.

⁴⁷ *Ibid.*, 15.

界對於藏族的實際政治運動並不關心⁴⁸，許多西方人在支持藏族的政治活動，不過國家政府並未提出實際的政治協助。不可否認在現實政治上(*realpolitik*)對西藏問題的關鍵性，許多政府以政治與經濟利益為考量與中共建立了優良的關係，不敢干涉西藏問題，不過，Shakya認為在神秘化的現象之下，西藏的政治奮鬥也被模糊化，這也是國家政府不干涉的重要因素。⁴⁹ 儘管Shakya的評論提出了一些重要的疑問，但是，他並沒有考量到，1959年以來，海外藏族也是提倡香格里拉神話的積極份子。

另外一個藏族的學者Jamyang Norbu指出香格里拉的神化主要與西方人的心理需求有關，西方人描述這種想像中的西藏時，藏族與西藏的環境只不過是白人戲劇舞台的調度罷了；換句話來講，藏族與藏族文化只是這些西方舞台的背景，⁵⁰最終，這種神話有利於西方人的心理需求才有重要性。從Norbu的這種觀點來看，在於實體存在(*corporeality*)這方面，西藏被視為西方的對立面；換言之，吸引西方世界的注目並不是真正藏族與藏族文化的實際困境，反而是夢境般美好的特質，不管西方社會有多少問題，它真的存在，不管西藏多美好，它只是一場美夢⁵¹；事實上，形象的建造本來就是一個虛偽的過程，西方人對於藏族的期望不可能符合真實的情況，Norbu如下這方面的評論讓我回想到自己在印度的經驗，「也許要求發展不完全(*underdeveloped*)社會中的民眾選擇消極、傳統與環保的生活方式而不盡力趕上西方的這種過度浪費的消費者社會是值得讚賞的，不過，從一個家裡有汽車與熱水的人，這種要求難以接受」⁵²，以神秘化與理想化的形象為根據，許多西方人認為藏族不適合現代化與物質化，如此以來，對於現代物質的適應被視為一種背叛傳統的罪行。

與Shakya相比Norbu的評鑑似乎較客觀與平衡，他承認藏族也是神秘化過程的參與者，在他看來，藏族很少反對神秘化的敘述，並且將其當作有利的宣傳工具，因此流亡政府的實際策略也反映出香格里拉神話的普遍推廣，藏獨的運動已經被一套無定型的策略所取代；這二年以來，流亡政府提倡的環保主義與和平主義等普遍性的運動，在Norbu看來，這種運動與藏族的實際問題沒有迫切的關係⁵³。不過在國際評論中，藏族的實際問題不如藏族的神祕智慧，Norbu的這種論點指向海外藏族與神秘化的形象之間的互動與對話，外來談論通常較具有說服力，因此它被海外藏族的領導階層容納與使用。如此，理想化與神秘化的形象變成海外藏族對本族文化的談論之重要成分；在另一個層面，權威性的談論也對一般藏族具有說服力，因此變成了許多海外藏族自我認同的部份，來自各方訊息之間的對話，影響到對藏族文化的詮釋與表現。

以上介紹的學者基本上都同意持續不斷發展的香格里拉神話奪取了藏族的

⁴⁸ Ibid., 13.

⁴⁹ Ibid., 14.

⁵⁰ Jamyang Norbu, "Opening the Political Eye: Tibet's Long Search for Democracy," in *Tibetan Review*, November (1990): 14-19.

⁵¹ Ibid., 375.

⁵² Ibid., 375.

⁵³ Ibid., 377.

真實性，不過對於真實性與想像的理論假設不是一般民眾所談論的主題，儘管對於香格里拉的刻板印象只是幻想中的產物，但是這種幻想對於海外藏族社會與西方主流社會的影響不斷地加深，對於不少年輕的西方人與藏族來說，西藏變成了一個虛偽的概念。在海外藏族的社區中，返回西藏的實際目標逐漸被取代，能享受物質條件豐富的西方生活變成了不少藏族對未來的美夢，同時，越來越多對自己的生活條件不滿的西方人渴望香格里拉的古老智慧。

一、嶄新的研究

香格里拉神話之持久性也歸因於藏學界的一些傾向，多數的藏學研究著重於宗教問題的分析，但並不重視世俗問題，尤其是達賴喇嘛逃往印度之後，西方與藏族學者將精力集中在佛經的翻譯與維護之上。另外，藏族流亡到南亞後的幾十年，許多學者認為藏族與現代世界的接觸將會造成西藏文化的流失，在這段時間當中，人類學家致力於搶救(salvage)藏族文化，這樣至少可以對這個邁向死亡的古文化做一個記錄留給下一代。事實上，以上的這種研究傾向協助了香格里拉神話的擴散。這幾十年以來，不少嶄新的研究出現在西方的藏學界中，1980年代以來很多博士論文研究針對海外藏族的特殊問題做研究，不過到了1990年代後半段，有關海外藏族的研究才陸續被出版出來，譬如，*Constructing Tibetan Culture*、*Tibetan Culture in the Diaspora* 與 *Imagining Tibet* 等論文集是非常有代表性的例子，這類的書籍出現之後，更廣泛的讀者群才有機會接觸到這方面的研究。從這時以來，許多研究海外藏族的學家針對跨國主義、離散(diaspora)、文化表徵與文化生產等主題著手，這些學者將海外藏族的研究與廣泛的學術談論聯繫起來。接下來，讓我們來討論幾個具有代表性的研究。

在「建造藏族文化」(*Constructing Tibetan Culture*)的這本論集中，Steven Venturino寫的文章針對海外藏族的自我認同，他說明了想像與重建(reconstruction)的過程對於現代藏族認同的作用。一方面，Venturino指出海外藏族對於家鄉、語言與其他傳統的特徵之主張是合理的，而且不可被外人否認，但是部分的海外藏族在追求一個獨立的祖國，海外藏族人口的另一部份在追求實質的自治權，不管他們在追求什麼，為了達到特定的目標，藏族經常將這些文化的特徵加以使用、扭曲與塑造，Venturino另外也提到，在確認與合理化一個同質、單一的藏族認同這樣子的過程當中，傳統文化的特徵也被達蘭薩拉的菁英分配與呈現出來，換句話說，一種具體化的「藏族性」(Tibetanness)被創造出來⁵⁴。

過去的研究中，藏族常常被描述為被動的受害者，在這方面，最近的研究也提出了新的解釋，譬如，Robert Barnett指出，1980年代以來，西藏流亡政府所提倡的一些普遍的形象(universal images)並不來自於外國人的直接介入，這種形象代表達蘭薩拉菁英與其他海外藏族的動員性(agency)，Barnett認為在流亡政府的眼中，針對西方世界的政治主張被視為一個連續性適應與妥協的過程，在這樣

⁵⁴ Steven Venturino, "Reading Negotiations in the Tibetan Diaspora," in *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, ed. Frank Korom (Quebec: World Heritage Press, 1997), 99.

的過程當中，以達到最及時的效果為目的，藏族一直不斷地在重新調整與重新塑造他們的主張。⁵⁵

另一個學者Meg McLagan針對1991年的國際西藏年(the International Year of Tibet)的一些活動做討論，按照McLagan的說法，在這些活動當中，對於藏族的刻板印象被重新肯定，與其他的學者一樣，McLagan也認為在這種過程當中，藏族扮演了重要的角色。⁵⁶在藏族的歷史上，政府與宗教體制經常與外國資助者建立互動關係，佛教也經常被用來獲得外來勢力的資助與防禦，這是西藏歷史中一種普遍的現象⁵⁷，以上所提到的這些歷史背景都可以做為依據。現代的海外藏族欲將他們的文化與美國人交換，在政治方面的支持也亦不是訝異的現象。

Toni Huber的研究也達到了類似的結論，Huber提出了充足的證據分析1980年代中期開始的“綠色藏族”(Green Tibetans)活動，這樣的活動反應了當時國際社會對於環保問題的重視⁵⁸，取決於更廣泛的國際脈絡，藏族菁英將生態學的意識描述為藏族文化與生俱來的特徵，同時，漢人被描述為破壞青康藏高原敏感生態的敵人，Huber說明的這個現象提供了一個具體的例子，好讓我們分析文化重建與重新塑造的過程(在本論文的第三章，我將會回到這個例子作進一步的分析)。

其他的研究針對文化保護與創新之間的衝突，在國際化、混合而成的海外藏族社區這個問題很值得討論，Keila Diehl的研究顯示對於真實的「藏族性」(Tibetanness)下定義很容易造成誤解，透過對年輕海外藏族社會中的搖滾音樂，Diehl表示音樂的創作提供了適應的空間給這些年輕的音樂家。⁵⁹在研究海外藏族的畫家，Claire Harris也說明了創新的重要性，藏族的畫家十分重視傳承藏族文化中的遺產，但是部分的藝術家融合傳統與創造性的成分，Harris指出在海外藏族的社會當中，創新常常被壓抑，並且被文化菁英精英視為支持中共的表現。⁶⁰

海外藏族社會中，另外一個重要的議題是回歸西藏的渴望，Korom認為這種渴望是海外藏族自我認同中的一重要因素，渴望已經替代了實際歸鄉的經驗，這樣過了許多年後，海外藏族仍然對於不屬於任何國家的流亡體制維持忠誠感，Korom也依據藏族藝術家的例子顯示「地方」(place)是海外藏族建立自我認同之過程中的一個關鍵性的象徵，故鄉(homeland)的象徵在海外藏族與外國支持者的心目中被維持下來，這是海外藏族與外國遊客之間關係的一個重要層面。海外藏族面對過去的老家鄉，突顯出一個保守的傾向，對未來的適應性並沒有被加以肯

⁵⁵ Barnett, 302-303.

⁵⁶ Meg McLagan, "Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet," in *Tibetan Culture in Diapora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Graz, 1995*, ed. Frank J. Korom (Vienna: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997), 72.

⁵⁷ 有關這方面的討論，參考Klieger.

⁵⁸ Toni Huber, "Shangri-la in Exile," in *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, ed. Thierry Dodin and Heinz Rather (Sommerville, MA: Wisdom Publications, 2001), 103-119.

⁵⁹ Keila Diehl, *Echoes from Dharamsala* (Berkeley: University of California Press, 2002).

⁶⁰ Harris, 123.

定⁶¹，不過在上面提過的許多例子都顯示海外藏族確正在適應文化變遷，事實上，保護過去也是適應未來的一個重要手段。

以上的討論研究都有很多優點，閱讀這些研究時，讀者就可以了解海外藏族文化的幾個關鍵性的主題；譬如文化被具體化的傾向，文化形象的分配，文化保護與創新之間的衝突與回歸故鄉的渴望等等，在接下來的幾章當中，我將會針對達蘭薩拉的特殊狀況進一步分析這些主題，不過筆者認為上面所談的研究也有一些缺點與受限性，譬如菁英、音樂家與畫家常被描述到，但一般的藏族民眾並沒有受到這些學者的關注，以上介紹的學者對於香格里拉的形象持有批判性的態度，他們小心翼翼地不要將藏族描寫成真實時空之外的對象，儘管這樣子，一般藏族的日常經驗很少被提及，一般藏族廣泛談論之間的交流很少被顧慮到，接下來，本論文將設法加入針對海外藏族的學術談論，並且透過對於我在達蘭薩拉所認識的“真實”藏族之敘述，希望能夠彌補上面所提過的欠缺。

⁶¹ Frank Korom, “Place, Space and Identity: the Cultural, Economic, and Aesthetic Policitics of Tibetan Diaspora,” in *Tibetan Culture in Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Graz, 1994*, ed. Frank Korom (Vienna: Verlag der Osterreichischen Akdemie der Weessenshaften, 1997), 5.