考古人類學刊・第 84 期・頁 145-190・2016
DOI:10.6152/jaa.2016.6.0005

印度流亡藏人苯教信仰者的邊緣化處境與生存策略*

劉 堉 珊**

摘 要

印度流亡藏人社會中的苯教信仰者，始終處於多個權力關係中的弱勢。在藏人於 1959 年流亡印度，並在印度建立流亡政府後，原本僅存於僧侶階層間對苯、佛關係的教義爭論，進一步發展成為雙方信仰者爭取社會資源的主要憑藉。尤其，流亡政府將「藏傳佛教」視為「國族」文化與歷史正統的論述，以及依照「官方認定」的宗教教派分配各種社會資源的政策，使苯教信仰者開始意識到，唯有讓苯教在西藏國族論述中取得「正當」且「核心」的位置，才得以爭取其生存所需的各種援助資源。本文即在檢視過去近五十年來，流亡印度的苯教信仰者如何在這樣的處境中運用不同權力主體（包括流亡政府、印度政府以及國際人權組織等）間的矛盾或衝突，發展新的社會關係並重新詮釋其社群認同，以爭取最多選項的政治、經濟、宗教等資源，在種種限制的生活中，塑造更多可以「主動選擇」的機會。

關鍵字：邊緣化、流亡藏人、苯教、苯教信仰者、國族論述

* 本文的完成，首先要感謝北印度苯教屯墾區的所有居民與 Menri 寺院的僧侶們，尤其是教導我藏語書寫與日常對話的老師們。除此，也特別感謝在田野資料蒐集、初稿撰寫、論文完成到改寫的不同階段中，耐心指導、指點並給予諸多重要建議的老師與前輩：Richard W Whitecross、Samten Karmay、Yasuhiko Nagano、Shinichi Tsumagari、Charles Ramble、Per Kværne。最後則要非常感謝兩位匿名審查委員的寶貴修改意見。

** 國立交通大學人文社會學系助理教授。

臺灣人類學刊

Journal of Archaeology and Anthropology • 84：145-190 • 2016

The Marginal Situation and Survival Strategiesof the Tibetan Bonpo in India

Yu-shan Liu *

ABSTRACT

This article presents a study of a marginal group among the marginalized, the Tibetan Bonpo in Dolanji, North India. The Bonpo are a distinctive religious minority within the Tibetan refugee population. Contemporary Bon and Buddhism share many similarities when it comes to philosophy and forms of ritual practice. However, adherents of the Bon religion believe that their founder is different from that of Buddhism, and assert that Buddhism has incorporated some elements from the earlier Bon religion as it developed within Tibetan societies. When the Tibetan Government-in-Exile was established in North India in 1960, it emphasised the Buddhist heritage as being central to Tibetan national identity. This discourse, which represents the Tibetans as being homogeneously Buddhist, marginalized the adherents of the Bon religion. As a result, the Bonpo have been compelled to adapt, whilst resisting the marginalization of their religious identity and the constraints embedded in their refugee status. Based on fourteenmonths of ethnographic fieldwork in Dolanji in 2007-2009, this article illustrates how the Bonpo adapt to multiple factors of marginality which constantly reinforce their powerlessness whilst, at the same time, attempting to challenge and change their marginal situation. It provides a different angle from which to understand the way of life of Tibetans in exile. Through the lens of the Bonpo, this study rethinks the role of religion in constructing Tibetan identity and in framing the official discourse of Tibetan nationalism. It is contended that it is from the margins, where people have to struggle to live under conditions determined by the centre, that the contradictions embedded in the dominant discourse and the ambiguities which constantly contest the practice of social relationships can be better approached and observed.

Keywords: marginalised peoples, Tibetan refugees, Bon religion, Bonpo, national discourse

* Assistant Professor, Department of Humanities and Social Sciences, National Chiao Tung University

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我們必須非常小心地應對，因為如果在這裡發生了什麼事情，Bonpo〔苯教信仰者〕一定會永遠受到指責，說我們沒有照顧好達賴喇嘛。其他的藏人已經覺得我們 Bonpo 做很多事情都「跟大家不一樣」了，我們不想要在對待達賴喇嘛的態度上，也被認為是不同的。村裡的一些人認為這樣想是多慮了，但他們必須了解，我們不得不小心，因為我們的處境成受不了任何一點點的傷害。（Namsay，40 歲，2007 年的訪談）

Namsay 出生於北印度的藏人屯墾區 Dolanji（多蘭吉），上述這段話採自筆者 2007 年於多蘭吉進行田野調查時，與 Namsay 的對話。筆者當時才到田野地沒多久，有天在村落的茶店外頭遇到剛從北部 Manali 做完冬季毛衣生意回村的 Namsay，Namsay 好奇筆者來到多蘭吉的目的，詢問是否是要來「看達賴喇嘛」的，因為第十四世達賴喇嘛再過不久就要到訪多蘭吉，全村上下都在準備中，尤其每戶人家都要重新粉刷房屋外牆，而他就是因此被父母叫回來幫忙。筆者對 Namsay 提及在屯墾區感受到的緊張氣氛，如寺院住持（亦為屯墾區領導人）已數次提醒筆者與其他暫住屯墾區的外國人（多數為苯教的信眾），表示因為達賴喇嘛即將來訪，近來會有不少印度警察與西藏流亡政府（Tibetan Government-in-Exile）的保安人員到屯墾區確認區域安全，要我們不要隨意走動，若不巧遇到他們時則必須有禮且「不要說太多話」。對筆者的感受，Namsay 提及全村在興奮之餘，不少人也相當緊張，如他自己（Namsay 與另外七名村落青年，被指派負責達賴喇嘛入住時寺院外圍的夜間巡視），而最大的理由就是：「苯教的處境禁受不了一點點的傷害」。相似的話語在筆者與苯教寺院僧侶的交談中也數次出現，一位僧侶甚至表示，相對於大部分村民的興奮心情，寺廟上下的氣氛則是戒慎惶恐更甚於期待，因為「大家都在看著苯教對待達賴喇嘛的態度」，所謂的大家，即是其他非苯教的流亡藏人。

上述提及的印度警察與流亡政府保安人員，顯示出印度流亡藏人日常生活中的兩個制度權力系統，一是作為 host society 的印度政府，二是作為流亡藏人行政代理人的西藏流亡政府。而 Namsay 與寺廟僧侶的話語則是進一步點出，生活在多蘭吉這些信仰苯教的藏人，不僅需要小心應對印度的公權力，更需要謹慎處理與佛教教派領袖以及流亡政府的關係。到底什麼是「苯教的處境」？為什麼苯教信仰者比起其他信仰佛教的藏人，需要更謹慎、小心地處理與達賴喇嘛（在當時，達賴喇嘛不僅是佛教教派中格魯派的領導者，亦是西藏流亡政府的領袖）的關係？

本文的主要問題意識便是根源於此：即，生活在多蘭吉屯墾區信仰苯教的這一群

臺灣大學學術期刊資源庫

人，其作為印度社會中流亡藏人的客居身分，及身處於強勢佛教藏人社會中的苯教信仰者身分，如此雙重的邊緣化處境，如何形塑其在過去五十多年來的生存策略？在西藏社會中，對苯教信仰者而言的「跟大家不一樣」，其意義究竟是什麼？而這樣的「不一樣」，是造成苯教邊緣化處境的原因，或是被邊緣化後的結果？在面對西藏流亡政府極力發展「以佛教為尊」的國族論述時，苯教信仰者如何應對、如何置放、述說自己在其中的位置？又，Namsay 與僧侶所提及的面對達賴喇嘛來訪必須小心、謹慎的態度，是否也反映在苯教信仰者的其他生活面？

流亡情境中的政治與宗教角力

苯教（Bon）又被當代信仰者稱為「雍仲苯」（Yungdrung Bon），與「藏傳佛教」最為人熟知的四大支派─寧瑪、薩迦、葛舉與格魯，在教義內容與儀軌表現上呈現高度相似性，但卻有相當不同的起源與傳承論述（Cech 1987, 1993; Kvæne 1985, 1995; Rossi 1999; Snellgrove 1967）。早在流亡印度前，苯、佛的僧侶對於彼此教派的源起與教義傳承，已經有許多分岐且近乎衝突的詮釋。在 1950 年代中國解放軍隊進入西藏、藏人大量逃亡到印度、1960 年西藏流亡政府在北印度的 Dharamasala 建立後，這些原本僅存於僧侶間的爭論，因流亡政府「以佛為尊」的國族論述，及其作為印度流亡藏人的「管理」者、統籌分配生活資源的角色，進一步發展成為兩方信仰者競爭各界援助資源、辯論何者的宗教傳統最具「國族」與文化代表性的憑藉。

在這樣的競爭中，教派的爭議轉化成為流亡政府中佛教掌權者藉以排除苯教信仰者的論述依據。[1] 流亡政府依照佛教四大教派分配宗教與教育等資源，使得早期流亡印度的苯教信仰者，常因其「不屬佛教」的宗教身分，在與其他教派信仰者混居的屯墾區中，成為鄰人指點、不願同桌而食的對象，更使部分苯教信仰者為了避免被歸入「異類」，不敢顯現自己的「苯教」身分，而隱身於佛教人群中，自稱為與大眾相同的佛教信仰者（*chos pa*）。流亡情境所挑起的苯、佛信仰者在生活中或隱、或顯的衝突，加上苯教無法取得流亡政府資金援助在印度建立寺院，終於迫使苯教僧侶為了避免教派傳承因此斷裂、信仰者在隱沒之後逐漸消失，於 1967 年透過直接請求國際援助，在北印度建立了自己的屯墾區「多蘭吉」（其登記於印度政府的正式名稱為 Tibetan Bonpo Foundation）。

這個建立於流亡政府管理制度外、以苯教信仰者為主的屯墾區，從一開始就顯現

臺灣大學學術期刊資料庫

出與其他藏人屯墾區非常不同的「自治」特色。依照一般狀況，藏人屯墾區的土地是由印度政府租借給流亡政府，再由流亡政府統籌分配，但多蘭吉所屬的土地則非如此，根據此地苯教居民的說法：「我們的土地是自己的」。此屯墾區的土地是以 Tibetan Bonpo Foundation 的名義購買，由屯墾區委員會（the committee of Tibetan Bonpo Foundation）所有（筆者在本文第四節有更詳細的描述）。1977 年當流亡政府承認苯教作為西藏宗教傳統（religious traditions）之一的合法性後，多蘭吉也被歸入流亡政府的行政體系，成為印度三十八個藏人屯墾區之一，而居民也開始選舉自己的屯墾區行政代表（settlement officer/representative）。通常而言，行政代表是屯墾區的最高管理者，向上只向流亡政府負責。然而在多蘭吉，行政代表雖然在名義上掌管寺院以外的世俗事務，但並非屯墾區實質的最高領導人，此區最高的領導者為區內 Menri 寺院的住持（又稱苯教法王），以住持為首的屯墾區委員會對區內土地與社區事務擁有最高的決定權。行政代表則是在委員會中，擔任秘書（secretary）的角色，定期將區內所有的事務與管理向委員會報告，尤其是重大決策，行政代表必須先取得委員會的共識與同意，才能向流亡政府報告。在這樣的制度設計中，多蘭吉於是發展成為一個對外隸屬於流亡政府、對內由僧侶領袖實質領導的「半自治」社區。

這樣一個由苯教宗教領袖為首、流亡政府轄下的屯墾區代表為輔的管理體系，使得多蘭吉這個在印度唯一的苯教屯墾區，成為苯教信仰者「既可守、亦可攻」的基地：表面上，流亡政府對屯墾區事務具有直接的管理權，然而實際上，所有關乎社區發展的重大決策，都必須經由苯教宗教領袖的同意才能執行。換句話說，對於社區事務，尤其是影響宗教、寺院發展的決策，寺院的住持握有近乎完全的獨立掌控權，流亡政府不得插手、也無法插手。筆者在本文的討論中，將此視為苯教因應其在流亡社會中被邊緣化的處境，所發展出的「自保」策略，而這樣的政治設計，在某種程度上正好也呼應了 Namsay 在本文開頭提到的「跟大家不一樣」，顯現出「不一樣」的其中一個面向。也是在這個近乎「自保」、由僧侶階層領導、半獨立的組織運作中，苯教在西藏歷史與宗教文化傳統中佔據一席之地的論述，開始積極發展起來，成為其向各界（包括流亡政府、印度政府、西方藏學研究者、國際人道／宗教組織等）爭取生活與宗教傳統延續所需各項資源的重要憑藉。本文要講述的，就是苯教信仰者在建立起自己的屯墾區後，如何突破其弱勢身分所帶來的各種限制，透過宗教、文化、社會等界線（boundary）在邊緣位置模擬兩可的流動性與易於轉換，在不同情境中為自己發展新的社會關係與社群認同。

臺灣大學學術期刊資料庫

本文接下來將先從苯教教義與歷史傳承的爭論，討論苯、佛之爭對 1950 年代以前的雙方僧侶、一般大眾（laymen）以及當代藏學研究者，各代表何種意義。接著第三節將從苯教信仰者作為「流亡藏人」在印度的處境概況，以及苯、佛信仰者混居在多個屯墾區所產生的衝突，思考早期流亡政府的國族論述如何將苯、佛起源與傳承之爭進一步「生活化」，導致苯教信仰者在承受作為流亡者的生活限制之外，又因流亡社會內部的生存競爭，面臨幾乎被雙重排除的命運，成為「邊緣中的邊緣」。第四節則關注在這樣的情境中，苯教屯墾區「多蘭吉」的建立及其運作的特色。最後，第五節從苯教認同論述的發展，思考苯教僧侶如何透過「傳統」的再現、論述的再詮釋、下一代的苯教知識教育，並結合印度與國外各國的力量，試圖改變苯教及其信仰者在流亡政府國族論述與流亡社會中的弱勢地位。

苯教教義與歷史傳承的爭論

直至今日，不僅苯教與佛教的僧侶之間，對於「苯教」是什麼、苯教與佛教的關係，還存在許多不同意見，即便西方研究苯教與佛教的學者對於苯教的起源、苯與佛之間的差異及兩者的關係，也有許多不同的看法與理論。這些爭議之所以存在，主要是因為苯教與今日佛教的四大教派─寧瑪、薩迦、葛舉與格魯，尤其是發展最早的寧瑪派，在宗教儀式、神祇長相，甚至宗教教義上，皆有許多相似性；然而，在相似的外表下，苯教與佛教各派間，又存在許多差異（見 Cech 1987, 1993; Kvæne 1985, 1995; Rossi 1999; Snellgrove 1967），如：佛教尊釋迦牟尼（Shakyamuni）為其創教者，稱他為 Buddha（佛，修行已達涅槃境界者），苯教也稱其創教者為 Buddha，但其名字卻是 Tonpa Shenrab；又，佛教轉經與儀式繞行的方向皆為順時鐘，苯教則為逆時鐘方向；除此，兩者在神祇名稱與儀式起源、傳承的解釋上，也多有不同。

苯、佛之間既相似又有差別的特色，不但使許多近代的研究者，難以將苯教簡單歸入以釋迦摩尼為信仰根基的「藏傳佛教」底下，兩者間高度的相似性，也在苯、佛僧侶間掀起教義經典的「正統」（authenticity）之爭。關於誰的教義經典更具原創性、誰的創教者較早出現等辯論，自第十、十一世紀起，就一直存在兩方僧侶間（Karmay 1998; Kvæne 2001）。對許多佛教僧侶而言，苯、佛今日的相似性，是苯教將佛教經典加以重新組織後的結果，部分佛教典籍與僧侶甚至因此稱其為剽竊、抄襲者（*bsgyur bon*, the ‘translated’ or ‘plagiarised’ Bon）（Bjerken 2001: 56; Cech 1993: 40; Karmay 1998: 161;

臺灣大學學術期刊資料庫

Kvæne 2001: 12）；然而，多蘭吉的苯教僧侶卻強調，苯教起源於佛教傳入西藏之前，今日苯、佛的相似性，是佛教在傳入後，受苯教影響而發展的結果（亦可見 Dakpa 2005; Karmay 1972, 1998; Kvæne 1972; Namdak 2007; Snellgrove 1967）。

筆者在田野的前半年，常詢問第一代住在多蘭吉的苯教信仰者，苯教與佛教究竟有什麼差異，對這個問題，大部分長者直接的反應都是請我去詢問寺廟僧侶，當我進一步追問，有些人會指出，苯教與佛教信仰的 Buddha（佛）是不同人、兩者轉經的方向不同，有人則解釋，因為這些不同，以前佛教常常視苯教信仰者為「不好的人」（*bon po yag po min 'dug*，the followers of Bon are bad people），這也是他們搬到多蘭吉的原因；然而，更多的老人會用苯、佛僧侶的服裝、寺廟外觀與儀式節慶的相似，以及他們也認同達賴喇嘛等，向我解釋兩者其實是「一樣的」（*gcig pa red*），基本上沒有太大的差異，這常讓急欲理解「苯教信仰者眼中苯、佛差異」的我，更加困惑，而或許感受到我的困惑，許多老人會笑著說「我們不懂」，強調僧侶們「才是真正懂得的人」。我逐漸發現，這些反應不但顯現出苯教僧侶在苯、佛差異與「苯教是什麼」的論述上擔任領導的角色，更呈現出對世俗信仰者而言，苯、佛間的界線似乎是似有若無，甚至可有可無。

對大部分不識字且並不理解教派傳承與教義內容的世俗信仰者（laity）而言，苯與佛「外觀」的相似性往往多於兩者間的差異，因此對於他們，不但能輕易跨越苯、佛之間的界線，更容易忽略其差異。然而，對僧侶而言，苯、佛從源起到教義儀軌的區別，不但不容忽視，更是成就彼此傳承「正統」與否的重要憑藉（Cech 1987）。筆者發現，正因為苯、佛之間既相似又不同的特色，兩者的關係才成為可以進一步被賦予政治意義、可操作的人群界線。早期以格魯派僧侶為首的流亡政府就是利用兩者間的差異，將苯教排除在西藏傳統信仰之外，而苯教僧侶在向流亡政府爭取苯教存在的「正當性」時，雖然堅持苯教傳承的獨特性，卻也常利用兩者教義倫理（如，不殺生、相信「三寶」，與涅槃的修行等）的相似性，[2] 來說明苯教與佛教四派具有相同的文化價值觀，在體現國族精神的意義上，應該被同等對待。

根據苯教典籍紀載，苯教創教者 Tonpa Shenrab 出生於西元前 16,017 年，距今約 18,000 年（Kvæne 1985: 3-5），遠早於釋迦摩尼的年代（623 B.C. - 544 B.C.），Tonpa Shenrab 出生的地點眾多紛紜，有些學者考證其為今日的中亞一帶，有些則認為是在西藏西部與東北尼泊爾的交界處（Karmay 1972: xxvii-xxxi, 1998: 104-105; Namdak 2007: 4-5; Snellgrove 1967）。在苯教經典的記載中（Karmay 1972: 18; Namdak 2007: 15-17; 亦

臺灣大學藝術期刊資料庫

可見 Snellgrove 所翻譯的 Tonpa Shenrab 傳記，1967: 12-13），Tonpa Shenrab 曾拜訪西藏西部，教導早期藏人用麵糰製作朵瑪（*gtor ma*）取代殺生獻祭、用風馬旗（*rlung rta*）祈福以及煨桑儀式（*bsang* ritual，一種淨化儀式）等初階的儀軌（"Bon of Cause"），較為高深的教義儀軌（"Bon of Effect"），則是在 Tonpa Shenrab 過世好幾世紀後，才由其門徒藉由象雄王國（the kingdom of Zhang Zhung）的擴張，傳入西藏（ibid.）。

關於象雄王國的起源時間與發展，由於沒有留下任何文字證據，[3] 不少學者嘗試從考古、語言（包括今日採集的方言）、周邊民族的歷史記載等窺探其存在的歷史及人民生活的方式（見 Bellezza 2005; Honda 2009; Jacques 2009; Karmay 1998; Kvæne 1972; Nagano 2009; Nagano and Karmay 2008; Nishi and Nagano 2001; Ramble 1999; Takeuchi and Nishida 2009），然而，所得的證據仍然非常少，爭論也相當多，唯一較能達到的共識，是象雄在第七世紀的時候，應該已經與東邊的雅礱王朝（Yarlung Dynasty）並存一段時間了，部分學者（Driem 2001: 32; Karmay 1998: 114-115; Nishi and Nagano 2001; Rossi 1999）則認為，象雄勢力最大時應該包括今日的西藏西部（Tsang 區）、尼泊爾西部以及印度北部。雖然對於象雄的出現與發展仍有許多爭議，但上述學者普遍認為象雄、雅礱這兩個王國，一開始很可能只是衛藏地區（U-Tsang）的眾多部族之一，隨著勢力增長，開始併吞附近的部族，才漸漸擴大其影響範圍，象雄很可能發展較早，而崛起於衛藏東部河谷地區的雅礱王朝則發展較晚，在第七世紀時才成為一個可以跟西部的象雄相抗衡、勢均力敵的存在。

象雄與雅礱的關係在苯教與佛教的典籍中都有提及，根據記載，象雄與雅礱之間有過戰爭，也有通婚，當第七世紀雅礱王朝開始壯大的時候，象雄的勢力則逐漸在衰弱，直到被雅礱王朝併吞（Karmay 1998: 114; Samuel 1993: 49-51）。雅礱王朝就是今天流亡政府認為的西藏「文明」歷史開展的起點，不但今日的西藏文字在此時出現，也是在松贊干布時期，佛教被正式引入西藏（Bjerken 2001; Mills 2003）。苯教經典紀載（Karmay 1998; Rossi 1999; Kværne 2001[1993]），在象雄被雅礱王朝併吞後，苯教仍興盛了一段時間，甚至向東傳播到今日的安多（Amdo）地區。之後，自第八世紀末，佛教勢力日漸強大，佛教統治者為排除異教，幾度打壓苯教，使苯教兩度瀕臨被滅教的命運；在滅教行動期間，大量的苯教經書遭到焚燬，少數典籍則因被埋藏於深山而得以流傳至今，許多苯教僧侶及世俗信仰者，不是被迫改信佛教，就是遭到流放，不少人遷徙至今日的尼泊爾、錫金及不丹一帶，苯教因此幾乎完全消失，直到第十、第十一世紀，才又重新出現（Karmay 1998: 118）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這個重新崛起的苯教，有著與佛教相似的寺院組織、儀式儀軌與教義倫理，對今日許多佛教僧侶而言，當代的苯教在這時才真正出現，這些佛教僧侶認為，這個新崛起的教派，為了顯示其歷史悠久，因此借取雅礱時期常與佛教僧侶為敵的「苯波」（*bon po*）祭司之名，用「苯」（Bon）作為其教派名稱（Karmay 1998: 116-117; Kværne 1985: 3-5; Snellgrove 1967: 15; Stein 1972[1962]: 230-232）。然而，多蘭吉的苯教僧侶雖然承認許多流傳下來的苯教經典都是在第十、十一世紀才被「重新」發現的，但仍然堅持苯教早在佛教傳入西藏前，就已經發展成一個有組織且教義內容完整的宗教，且相信典籍中關於苯教「早期」（在第十、十一世紀前）的發展記述，具有不容忽視的真實性。為了論證這些記載，多蘭吉的許多僧侶在過去這些年來都相當努力、致力於從各種資料（包括許多今日陸續被發現的考古證據、語言文字的推演等）考證這些內容的可信度，筆者在第五節將對此有更進一步的討論。

前述苯、佛僧侶對於彼此教義源流的爭論，也影響了西方研究者的觀點（Kværne 1995），尤其以 1960 年為界，可以發現 60 年代之前，大部分西方的研究者都是通過佛教僧侶以及佛教典籍的論述去認識苯教的，也因此這時期的西方論著多半將苯教視為接近薩滿信仰的自然宗教，或將其信仰者描述為喜好殺生獻祭、崇尚各種神靈鬼怪的化外之民。Per Kværne（1995: 9-10, 2001[1993]: 9-19）並進一步將 1960 年代之前西方學者眼中的「苯教」（Bon）歸納為三個類別：第一，認為苯教是早期藏人的一個民俗宗教（folk religion），在佛教傳入之後，逐漸被取代；第二，認為有經典論述與寺院組織的苯教，是在佛教於西藏社會興盛後才出現的，因此分享許多佛教的特色；第三，認為 Bon 是西藏社會大眾信仰（popular beliefs）的通稱，包含對地方神的信仰、對靈魂的概念，都屬於其範疇。

60 年代作為一個有意義的區分，主要在於這個時期開始，許多苯教僧侶因為流亡海外，與眾多西方學者有了直接接觸的機會，因而促使西方對苯教的看法與研究產生突破性的進展，尤其，開始有學者關注苯教信仰者對其自身教義與教派歷史的論述，如 David L. Snellgrove，其於 1967 年出版的 *The Nine Ways of Bon* （1967）被許多學者以及今日的苯教僧侶視為是苯教典籍傳入西方世界非常重要的起點（Bjerken 2001; Kværne 1995）。這本書是 Snellgrove 與多位苯教學者合作（其中又以 Tenzin Namdak 與 Samten Karmay 為主），考證苯教古籍 *gZi-brjid*（苯教創教者 Tonpa Shenrab 的長篇傳記）的成果，書中詳述了苯教的起源、知識傳承的方式及許多教義內容，為近代苯教的相關研究，提供了非常豐富且珍貴的材料。Snellgrove 在本書開頭便強調，要真正瞭解一

臺灣大學學術期刊資料庫

個宗教，必定得從其信仰者的角度出發，才能深刻呈現他們對自身宗教的理解與詮釋（Snellgrove 1967: 2）。Snellgrove 認為，第七、八世紀前在西藏社會盛行的「苯」應該是從今日的巴基斯坦、喀什米爾一帶傳入的早期佛教（Snellgrove 1967: 15; Driem 2001: 33），這個早期形式的佛教，在遇到雅礱王朝時期引入的晚期佛教時，兩者開始在政治與宗教的領域產生衝突與競爭。Snellgrove 並進一步指出，在這個競爭關係中，一方的知識掌控者被稱為 *bonpos*，另一方則為 *chos-pas*，演變至後來，這兩個詞逐漸成為苯教信仰者（*bon po*，信仰「苯」之人）與佛教信仰者（*chos pa*，信仰 *chos* 之人，*chos* 廣義指宗教，但其另有狹隘的意思是指釋迦牟尼的教義）的教派與人群分類。

Snellgrove 認為苯、佛的差異，應該就是在這個政治、宗教權力的競爭脈絡中，兩方為了更具體區辨彼此而逐漸發展出來的。對他而言，爭論苯、佛起源的先後並沒有意義，他並指出，我們應該將這兩者的發展視為是並行的，因為他們共享一個更大的文化母體以及書寫語彙，也因此兩者雖然試圖區別彼此，卻無法切割長久以來積累、共享的歷史與文化元素（Snellgrove 1967: 21），[4] 如早期盛行在西藏社會的各種傳說、儀式與信仰，在今日藏人（包括苯教與佛教信仰者）的生活中仍然可以窺見其痕跡，也是形塑今日西藏佛教獨特性的重要元素。Snellgrove 並提出，雖然佛教各派都共享了這些文化元素，但在經歷過多次的教派重整以及教義、儀式儀軌的不斷精簡後，早期西藏社會文化觀的完整樣貌，早已無法從今日藏傳佛教各教派的經典中看到，反倒是在苯教經典中，仍然保存了大部分的原樣。換句話說，Snellgrove 認為苯教經典提供了理解早期西藏文化與社會非常重要且豐富的材料。受到 Snellgrove 的影響，許多西方學者開始將注意力轉移到苯教經典的考證（Rossi 1999: 33-34; Kværne 2001[1993]: 13），尤其是對儀式儀軌的研究（如 Canzio 1986; Kværne 1985; Schrempf 1997, 1999, 2000）以及教義源流的考據（如 Bellezza 2005; Bjerken 2001; Martin 1997, 2000; Rossi 1999）。

筆者認為，1960 年代之前，苯、佛僧侶對彼此教義源流的差異雖然已經發展出多種詮釋，然而，直到流亡印度、西藏國族意識興起，佛教的觀點與論述成為架構國族歷史與文化特色的基礎後，苯教與象雄的關係，才在眾多苯、佛的差異中躍然成為苯教僧侶詮釋其教派特色與重要性的軸線。與象雄文化的連結不但成為苯教早期教派發展的重要特色，部分苯教僧侶在向筆者解釋其教派歷史時，更是常用象雄王國與雅礱王朝的對比，來陳述苯教與佛教的關係，例如，提到佛教認為雅礱王朝是「西藏文明」（Tibetan civilisation）的起點時，苯教僧侶會更進一步指出，事實上象雄王國才是西藏文明的開始，早在今日的西藏文字出現之前，象雄就已發展出自己的文字，而苯教最

臺灣大學學術期刊資料庫

早期的經典，就是以象雄文字書寫的。這樣的對比論述，除了顯示出兩者持續的競爭關係，更呈現出苯教僧侶試圖從苯教之於象雄王國如同佛教之於雅礱王朝的觀點，來解釋苯教的重要性，即，苯教才是解開早期西藏文明─象雄王國之謎的唯一鑰匙。這也說明了為什麼在過去四十多年，多蘭吉的苯教僧侶努力想要證明象雄存在的歷史，因為唯有證明象雄曾經存在過，且其人民的生活方式與苯教經典所述是相同的，才能反駁佛教僧侶認為苯教經典僅是抄襲或虛構之作，並進一步說明苯教具有與佛教同等重要（或更加獨特）承載「西藏文明」的貢獻。筆者認為，流亡之後，苯、佛在國族論述位置中的競爭，使得苯教僧侶發展出將苯教與象雄更緊密結合的論述，因為由此，才能反轉苯教「只是與佛教外觀相似的教派之一」的角色，使之成為具有獨佔性且代表更早期國族歷史與文化的重要傳統，而讓流亡政府不得不正視其存在。對此，許多訪談者並提到，若不是苯教所蘊含的可以更深刻解釋西藏文化獨特性的早期元素，「西藏文明」就僅是一個自採借的「外來」文化發展而成的眾多佛教社會之一。筆者在本文第五部份將對此論述的發展有更多討論，下一節則將先就西藏國族意識的興起及其意義作一個簡單整理。

西藏國族意識的興起：從地域認同到國族認同

西藏流亡政府於 1960 年在 Dharamsala 成立後，西藏人民委員會（Commission of Tibetan People's Deputies，今更名為 Tibetan Parliament-in-Exile）[5] 也於同年產生，第一屆的委員會代表共有 13 人，包括了衛藏（U-Tsang）、康（Kham）、安多（Amdo）三區的代表，以及佛教四大教派的代表。這個國會成員的組成，清楚顯現出流亡政府在初建立時，對於「國家」範圍的想像與定義：即，政治疆域包含了衛藏、康與安多三區（見圖 1），而族群文化的特色，則是佛教四大教派為首的宗教傳統，苯教代表雖然在 1977 年加入，成為五大教派傳統之一，但幾乎沒有影響這個以佛教價值觀為主軸的國族論述。在流亡政府的官方網頁上，作為「國族」名稱的 Tibet（*bod*）也被如此定義：「Tibet 指的是包含衛藏、康與安多的整個區域」（Central Tibetan Administration 2014a）。又，根據流亡政府制定的憲章（Charter of the Tibetans-in-Exile，1991）第八條，出生在這三個地區或是經由追溯發現父母或祖先根源於此者，皆為西藏的公民（citizens of Tibet）（Central Tibetan Administration 2014b; The Eleventh Assembly of Tibetan People's Deputies 1991）。

臺灣大學學術期刊資料庫

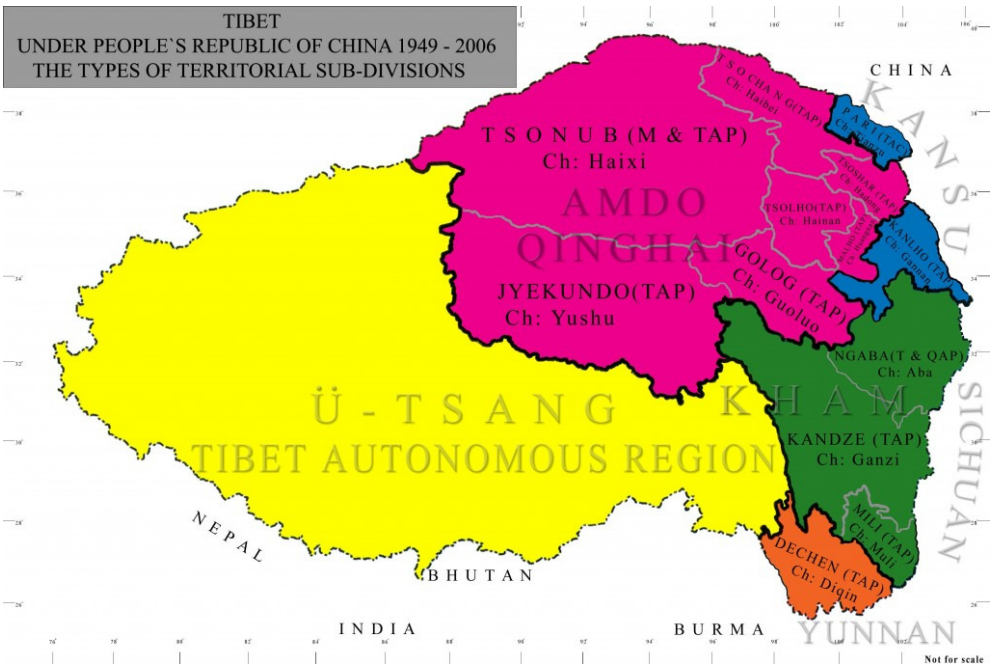


圖 1 西藏流亡政府宣稱的「國家」地圖

（資料來源：流亡政府（Tibetan Government-in-Exile）網站

（Central Tibetan Administration 2014））

上述論述定義出一個政治（political）與文化（ethnographic）界線相符合的國家想像，而 Tibet 不但被用來指稱這個政治體，其衍伸的 Tibetan 更同時成為這個疆域範圍內人群的總稱。然而，Tibet 作為衛藏、康與安多三大區域總和的稱呼，以及 Tibetan 用來指涉生活在這三個區域中人群的概念，其實是非常晚近才在西藏社會出現的，在流亡之前，Tibet 指涉的僅是衛藏地區，Tibetan 指稱的是來自衛藏的人，來自康區者，通常自稱為 Kham-pa（*khams pa*），居住在安多者，則自稱為 Amdo-wa（*a mdo ba*）。對此，Hugh Richardson（1984）提出政治西藏（"political" Tibet）與文化西藏（"ethnographic" Tibet，或稱民族誌西藏）必須被加以區分的概念（Richardson 1984: 1-2; Goldstein 1994: 77-79）。

Richardson 認為許多研究者在使用 Tibet 這個字時，常將政治西藏與文化西藏視為可以相互替代、等同的概念，卻忽略了兩者必須被小心檢視與區分。根據 Richardson 的看法，文化西藏泛指藏人為多數居民的區域，這個區域大致的範圍即為今日流亡政府所指稱的衛藏、康與安多三區，居住在此的人群，雖然有更細微的地域差異，但長期

臺灣大學圖書館期刊資料庫

頻繁的宗教活動與生活、經濟的往來，使其在種族特徵與文化表現上都具有普遍同質的可辨性。然而，這三個區域並沒有如流亡政府所聲稱的，在歷史上曾經共屬於同一個政治實體。Richardson 認為，所謂的政治西藏，指的僅是 1642 至 1950 年代由拉薩政府（Lhasa Government，*sde ba gzhung*）統治的區域，這個區域以今日的衛藏為核心，包括部分西部康區及部分安多。這個地區在 1642 年由格魯派第五世達賴喇嘛統一後，一直由拉薩政府治理。[6] 而大部分的康與安多地區，則幾乎沒有統合於同一個政治勢力過，而是分屬於多個各自為政的部落領袖（Anand 2000: 274; Houston and Wright 2003: 222; Kolas 1996: 53; Samuel 1982: 221），這些地方勢力雖然常與拉薩政府有密切的宗教事務往來，卻沒有明確政治上的統屬關係。直到流亡政府成立，以舊拉薩政府的貴族閣員為首的政治勢力，才透過「文化界線定義政治疆域」的方式，將衛藏、康與安多三個區域視為一體，勾勒出政治與族群意義相符合的西藏（Tibet）概念。

Richardson 對政治西藏與文化西藏的區分，清楚指出 Tibet（*bod*）作為國族（nation）的概念，是在非常晚近的 50-60 年代才發展出來，由此亦可看到流亡政府以佛教信仰為核心，將其視為共享的「文化特質」，以此來整合舊有地域差異的企圖。在藏人社會裡，地域認同一直是很重要的存在，在 1959 年前，它甚至是支配大部分人生活最主要的部分。生活在衛藏、康、安多這三區的人，不但有自己的方言，在服飾、飲食習慣上，也都有差異（Cech 1987, 1993; Houston and Wright 2003; Lopez 1998; Stoddard 1994）。如果要說，在 1959 年前，對在寺廟裡學習宗教教義與歷史的僧侶們，教派的傳承以及教派之間的關係，是他們日常生活中關心的議題，那麼，對於生活在寺廟外的一般藏人來說，地域造成的慣習差異，才是他們區辨人群最重要的憑藉。

作為「衛藏的人」（*bod pa*）、「康的人」（*khams pa*）、「安多的人」（*a mdo ba*），不但在流亡前是大部分藏人區別彼此的重要參考，在流亡後，仍然是第一代流亡者在新社會建立人群關係最主要的基礎，這部分尤其可以從早期屯墾區的組成觀察到。當藏人開始在印度政府分配的土地上建立屯墾區時，他們大部分都是根據來自的區域，選擇要一起生活的人群，地域差異於是成為屯墾區人群聚集的重要特色（Cech 1987, 1993; Houston and Wright 2003）。因此，早期同個屯墾區中即使存在不同教派的人群，但居民在地域背景上的同質性卻是相當高的（如，皆是來自康、安多或衛藏者，有些則是來自相近村落者）。甚至在苯教屯墾區「多蘭吉」成立時，共同的苯教信仰雖然使得這一群人打破地域差異的芥蒂而聚居在一起，但從居民們的房屋分布（見圖 3），就可以看到地域性認同仍然佔有不可取代的重要性，如，來自安多的人緊挨著彼此建立起

臺灣大學圖書館期刊資源庫

兩排住屋，成為今日村民稱呼的 Amdo line，而來自衛藏 Chung Lung 地區者，則集中居住在河谷的另一側，形成 Chung Lung Line，除此，來自康的人，其住屋也多靠近彼此。

面對第一代流亡者如此根深蒂固的地域歸屬感，流亡政府要怎麼打破地域築起的人群界線，強調一個具有高度同質性的國族概念？如同我們在國會代表的組成中所看到的，流亡政府用佛教信仰，這個幾乎連結了這三個區域大部分人群的生活特色，試圖模糊地域性差異所展現的人群界線，強調在地域差別之上，宗教生活聯繫起的人群共同歷史命運以及文化精神，才是「國族」得以存在且必須延續下去的意義，藉此勾勒出一個政治與族群文化疆界相符合的國族想像。筆者發現，這樣的國族想像，即使到今天，對大部分的第一代流亡者而言，仍然是相當新、甚至陌生的概念，然而，透過教育以及各種「國族」儀式的重複展演（如，以 1959 年 3 月 11 日拉薩起義為紀念的國慶日 National Day 等），卻逐漸取代舊有的地域認同，成為流亡第二、第三代定義自我的重要概念。[7]

這個在流亡情境裡發展起來的國族論述雖然將康、安多、衛藏的佛教教派統合起來，創造出一個同質性似乎很高的國族想像，卻也在同時間，排除了不是佛教的其他人群，例如，少數流亡至印度信仰穆斯林的藏人（這些藏人多半居住在喀什米爾一帶），就被完全排除在這個框架之外，而與佛教關係模糊的苯教，則被推向一個不知道該被如何定義的曖昧位置。這個曖昧的位置，也開啟了流亡的苯教信仰者，尤其做為領導角色的僧侶們，對苯教究竟應該在這個新興發展的西藏國族論述中，佔據什麼樣的位置，與流亡政府以及佛教各教派領袖展開近五十年關於苯教是什麼、苯教與佛教對西藏文化貢獻各是什麼的辯論。

屯墾區的建立：從地域認同到以「苯教」為核心的人群聚集

緣起

流亡情境促成了西藏國族意識的發展，但對流亡藏人中人數僅佔 5%的苯教信仰者（Cech 1987, 1993）來說，西藏國族意識的發展，卻為他們的流亡生活帶來更多限制與困境。首先，在政治上，1960 年產生的流亡政府國會，完全排除苯教的代表性，沒有國會代表，表示當流亡政府在商討宗教相關的政策與事務時，苯教無法以一個獨立的宗教或教派，參與並爭取自己在其中的權益，許多受訪者都提到，早期流亡政府曾有

臺灣人類學期刊資料庫



圖 2 多蘭吉（Dolanji）屯墾區位置圖

（資料來源：「九十五年度南亞流亡藏人健康促進研究計畫（第四年）—醫療人力培訓計畫（第二階段）」計畫書中 Lhati Nyima Dhundup 製作之地圖(財團法人臺灣西藏交流基金會 2006)）

臺灣大學藝術期刊資料庫

幾次在各教派中遴選僧侶或是年輕學生，補助他們到其他國家受教育，苯教因為「不屬於被認可的教派」，無法參與。直到 1977 年苯教代表被加入國會、苯教與佛教四大教派開始並列為藏人五大宗教傳統，苯教信仰者在流亡政府的體制中才開始有發聲的機會。

除了政治上的困境，在生活上，早期苯教信仰者也遇到許多他們在流亡前幾乎不曾面對的問題。屯墾區裡各個教派混居的結果，使苯教與佛教信仰者，開始觀察、意識到彼此之間的差異，如：轉經方向的不同、口誦 mantra（心咒／真言）的差異、宗教始祖的不同，再加上，許多佛教僧侶在向其信仰者解釋苯教是什麼的時候，常將苯教形容為異教（*mu stegs pa*），說苯教的喇嘛會用巫術、黑魔法，還會殺生等，不是好的佛教徒，或是說苯教的經典都是抄襲佛教的，不但抄襲還試圖改變，才使得苯教的儀式看起來跟佛教很像，但轉經的方向卻相反。這些早期的言論，使得本來在流亡藏人中人數比例就相對少數的苯教信仰者，常受到佛教信仰者的排擠，許多第一代的村民都提到，在他們與佛教信仰者混居的時候，很多人都不敢對外聲稱他們是 Bonpo（苯教信仰者），因為除了會被指指點點，有些佛教信仰者還不願意跟他們同桌喝茶、吃飯，或是要小孩不要跟他們來往。這些經歷顯現出在流亡情境裡，苯與佛間的教義爭論，已經不再只是僧侶們必須面對的問題，而是廣泛影響著所有苯教信仰者的生活，早期流亡的苯教信仰者，除了要去對抗新社會的環境差異與適應問題（包括氣候、飲食、語言與人群關係等），又必須面對在屯墾區中，被佛教信仰者刻意排擠、邊緣化的各種生活困難。

而對苯教僧侶來說，他們所面臨的更大困境，在於無法找到地方、也沒有經費在海外重建苯教的寺院。尤其，當佛教四大教派開始在各屯墾區建立寺院時，苯教除了無法獲得流亡政府的資金，也找不到屯墾區願意讓他們建立苯教寺院。而沒有寺院，整個教派的傳承就面臨困難，不但僧侶們沒有地方可以延續他們的宗教教育、舉辦儀式慶典，一般信仰者也只能去屯墾區中的佛教寺院、依照佛教的方式拜佛與轉經。許多苯教僧侶因此開始憂心，這樣的情況如果繼續下去，下一代在印度出生的苯教信仰者，會因為沒有辦法參加苯教寺廟舉辦的宗教儀式、沒有寺院讓他們學習苯教相關的知識，逐漸忘記其教派的獨特性，甚至以佛教信仰者（*chos pa*）自稱，不但苯教教派傳承的訓練會因此斷掉，信仰者的流失最終也會導致整個教派信仰的消失。這些擔憂最後促成了 1967 年苯教屯墾區以及兩年後苯教寺廟 Menri 的建立。

多蘭吉的建立，是苯教僧侶自行向海外募集資金的成果，經由美國「天主教救濟

臺灣大學學術期刊資料庫

會」（Catholic Relief Services，CRS）的資金協助，苯教僧侶以「Tibetan Bonpo Foundation」的基金會名稱買下土地，而最初來此居住的 87 戶居民，則成為 Tibetan Bonpo Foundation 的永久會員，延續至今。這個屯墾區的建立，可以說是流亡的苯教信仰者爭取延續其宗教認同的開始，在接下來的四十幾年，以這裡的苯教寺院為中心，苯教信仰者除了繼續跟流亡政府爭取他們在國會議員席次的代表權，以及苯教信仰者與佛教信仰者必須同等享有的政治、社會、經濟等「公民」權利，也開始爭取改正流亡政府出版的學校課本中對苯教起源與傳承歷史的「不當」描述，並積極發展苯教信仰在其他國家，尤其歐、美國地區的傳播。

從苯教信仰者在流亡早期所面臨的困境，我們可以發現，在流亡的生活環境裡，關於苯教是什麼、苯教信仰與佛教信仰的差異在哪裡等問題，已經成為所有信仰苯教的人群，不論是僧侶或一般信眾，每天必須面對的課題。而苯教（Bon）、苯教信仰者（Bonpo）這些詞彙，也開始對這群人的生活產生新的意義。對於這些詞彙的解釋，已經不再只是僧侶關心的問題了，雖然，僧侶們還是扮演著教導、領導的重要角色，但幾乎每一個苯教信仰者都開始感受到自己與這些問題的連結，而回答這些問題的過程，不論是與佛教信仰者面對面的爭論，或是苯教信仰者彼此之間對自身處境以及流亡政府態度的談論，其實就是一個不斷在解釋、釐清自己與他人關係的過程。筆者認為，這是「（苯教）社群意識」開始在孕育、建構的過程。在這個過程中，有些新的元素，如，持續在發展的西藏國族論述，或是逐漸增加的對苯教有興趣的外國學者、苯教在歐美地區的贊助者與信眾，甚至中國政府的態度，都被持續、不斷地加進來，而舊的元素，例如，苯教經典中的記述、早期苯教與佛教僧侶間對教義傳承的爭論，則會因應新元素的被加入而重新調整彼此的關係，某些元素會被逐漸忽略或淘汰，某些，如苯教與象雄王國的關係，則會在這個過程中被刻意強調或重新詮釋。

值得注意的是，當這些苯教信仰者流亡到海外的時候，他們之間的差異是很大的，他們來自不同的地區，講著不同的方言，僧侶之間則是隸屬於不同的寺院，即使在大框架的苯教傳統下，各地寺院也各自有其歷史傳承與地域性特色。因此，這些苯教信仰者間的連結在流亡早期並不強，甚至可以說是低於他們對地域的認同感，也是因為這個原因，使得他們在抵達印度後，多半是依照舊有的地域概念，而非共同的教派信仰，選擇居住的屯墾區，如，來自康的苯教信仰者，就會去選擇大部分都是康區人居住的屯墾區。可是逐漸的，這些散落在不同屯墾區的人，卻共同因為他們的苯教信仰，遭受佛教信仰者的排擠、流亡政府的排除與忽視，使得這群人忽然之間，因為

臺灣大學藝術期刊資源庫

「信仰苯教」的共同身分被凝聚在一起。

這個信仰的共同性，在多蘭吉建立後，又不斷被強調與加強，從內，苯教僧侶開始擔負起教導居民（尤其在印度出生的第二、第三代）何謂苯教、為什麼他們會被佛教信仰者排擠，以及為什麼佛教信仰者對他們的指責（如邪教、異教、黑魔法等）都屬子虛烏有；另外，從外部，許多苯教信仰者為了更接近苯教的寺院與僧侶，也紛紛遷移到多蘭吉，使得這個屯墾區在佛教信仰者以及流亡政府看來，是一個苯教信仰者聚居的地方，許多佛教信仰者可能不知道這個屯墾區的名字，但知道有一個 Bonpo Settlement（苯教屯墾區）存在。而這樣子從內、從外開始出現的，將居住在多蘭吉的這群人視為高同質性的態度，以及多蘭吉領導階層對屯墾區凝聚力的努力，使得原本內部異質性很高的這一群人，對於自身「苯教信仰者」的身分，開始產生了一些流亡之前可能沒有的認同感。接下來，筆者將從屯墾區的組織及其運作方式，討論具有強烈地域認同意識的第一代信仰者，如何克服彼此的差異，在這個屯墾區建立新的生活秩序。

屯墾區的概況與運作

座落在海拔 4000 呎山丘間的多蘭吉，被河谷分為兩半（見圖 3 與圖 4），在河的一邊，山頂聳立著 Menri 寺院，半山腰則是ㄇ字型的學校（CST Dolanji），這一側因為緊鄰著通往 Solan 鎮（Solan 是聯絡 Shimla、Chandigarh 與 Delhi 間的中繼站，見圖 2）的道路，對外聯絡較為方便，約三分之二的居民（59 戶，見圖 3）都居住在此；河的另一側（居民習慣稱之為 the nunnery side，見圖 3），座落著小型比丘尼庵，以及 28 戶居民。在現代的水泥橋建成之前，早期居民僅能依靠臨時搭建的木橋渡河，雨季期間（每年的 7-9 月），湍急的水流往往會將木橋淹沒或沖毀，這對居住在比丘尼庵一側的居民來說，是相當大的麻煩，因為如果要過河到鎮上補給糧食與生活必需品，就必須等到水位下降到一定程度，這一等經常就是三、四天，甚至更久。除此，居民們也提到比丘尼庵的一側由於位在背山面，不容易被太陽照射，因此比起寺廟一側，冬季更為濕冷，這也導致許多居住在比丘尼庵一側的中老年人，經常為風濕等疾病所苦。許多居民在描述時都會提到，比丘尼庵一側的生活環境確實不是太好。然而，為什麼還有三分之一的人口居住在此？在屯墾區剛建立、到處還充斥著灌木叢林的時候，為什麼部分居民仍然選擇居住在對外交通不便且環境濕冷的一側？

對於這個問題，60 歲的 Yonten 這樣回答：

臺灣大學學術期刊資料庫

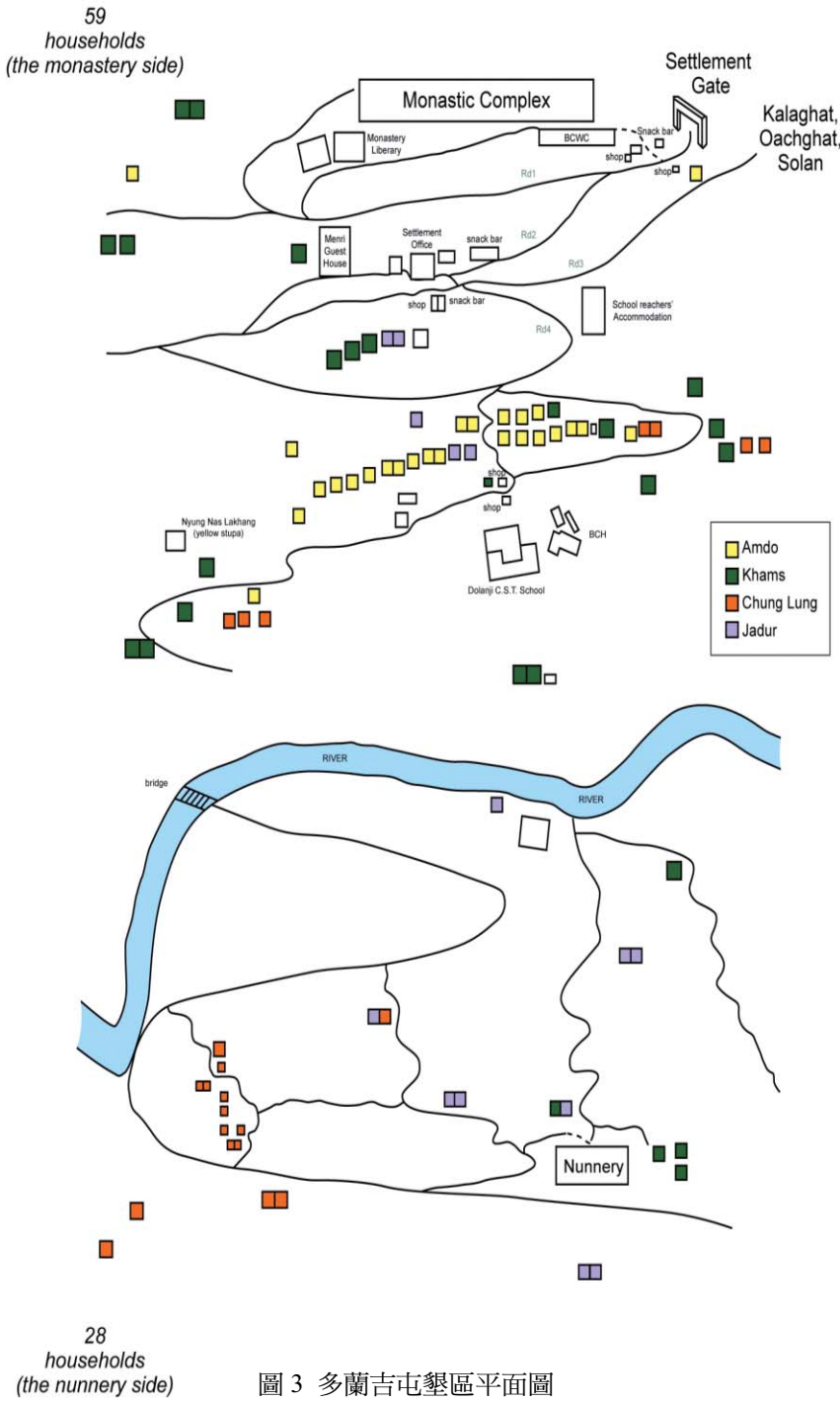


圖 3 多蘭吉屯墾區平面圖

（筆者繪製，2007-2009）

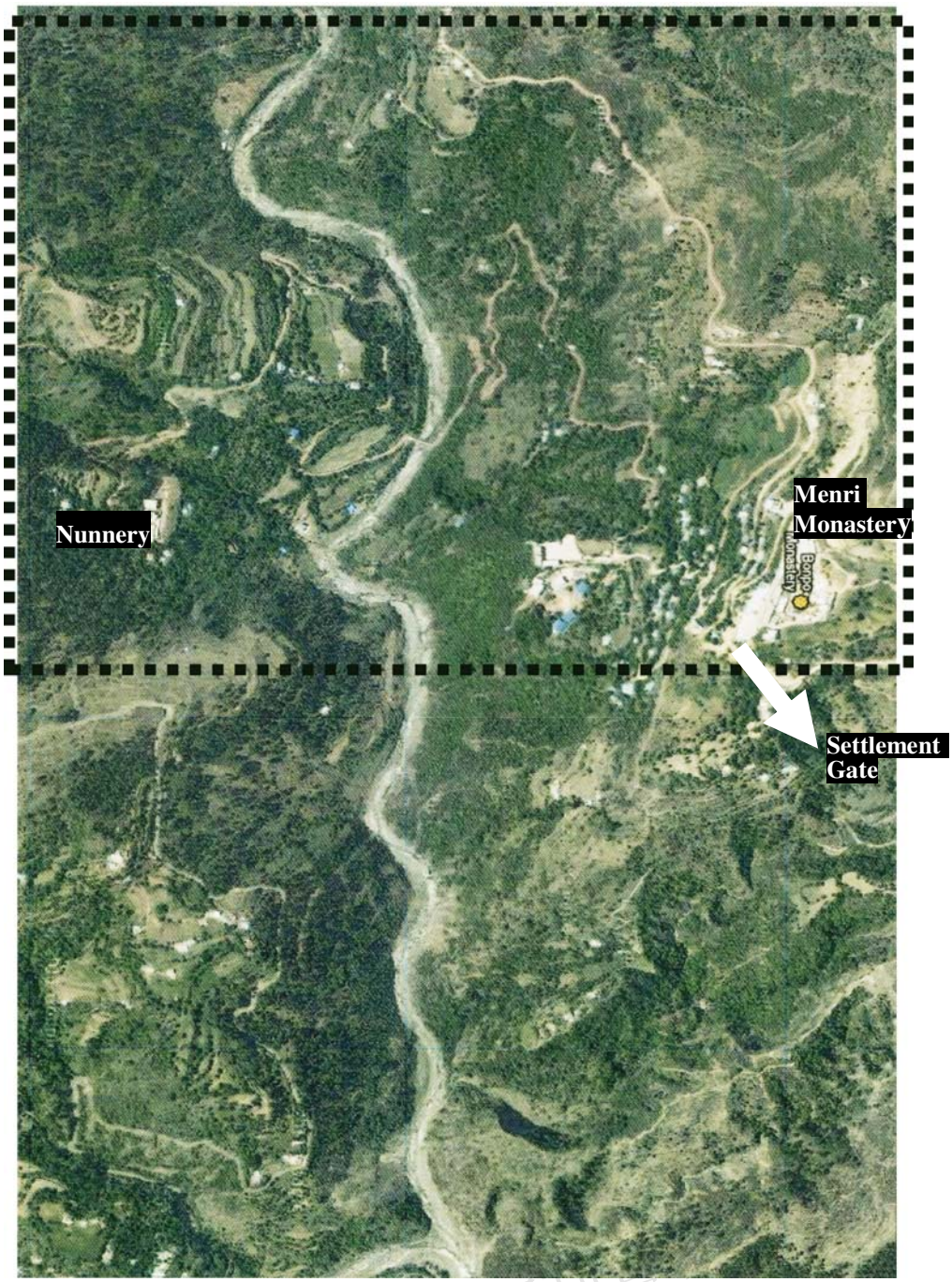


圖 4 多蘭吉屯墾區（大致為虛線框內範圍）衛星鳥瞰圖

（資料來源：Google Maps 2011）

臺灣大學學術期刊

當我們剛搬到多蘭吉的時候，很多人認為我們不會在此地久留，他們認為很快我們就可以回到西藏了，所以在分配各戶的土地時，不少人選擇較貧瘠但交通較便利的一側〔靠近寺院與屯墾區入口的一側〕，尤其是那些來自 Amdo 的人，他們從西藏離開時帶了不少珠寶，比較有錢，也認為做生意比耕種土地更容易生存，而永久居住在這裡並不是他們一開始的計畫，這些人緊挨著彼此建立起房子，就是我們現在看到的 Amdo line，他們每一戶分到的地都很小，只有門前一塊，但他們有較多錢蓋比較大的房子。相較之下從 Kham 跟 Chung Lung 來的人就比較貧窮，因此我們需要比較大、比較平坦的土地來種植作物，才能以此為生。尤其，我們當中不少人認為我們不可能很快回到西藏，而如果要在這裡繼續生存下去，擁有土地是非常重要的，它是可以保證生活完整的重要因素。（Yonten，60 歲，2007 年的訪談）

Yonten 是流亡印度的第一代，在很小的時候，就跟隨親戚逃亡到印度，流亡早期，他的叔叔曾經在 Shimla 從事勞力工作，幫忙修路，直到 1967 年多蘭吉建立，才帶著他一起搬到屯墾區。Yonten 的陳述不但指出比丘尼庵的一側土地較為平坦且寬廣，適合農作，也呈現出地域認同在大部分第一代流亡者的社會生活中，扮演相當重要的角色，人群之間的社會互動不但藉此區分彼此，也藉此定義相互的個性特質、甚至生存方式，如，來自安多的人被認為比較有錢，或比較會做生意，來自康與其他地區的人，似乎比較窮，生活需要依靠耕種維生，也被部分安多的人批評講話比較粗魯、不文雅，來自衛藏的人則常被笑說講話過於正式見外（往往會用比較多的敬語）。這樣子帶著區域意識的人群區分，正是多蘭吉剛建立時人群社會生活的寫照，不但顯現在家戶的分布上（即，來自共同區域的人多半聚居在一起），也可以從屯墾區的組織與運作中看到。

在筆者田野期間（2007-2009），根據屯墾區行政代表的統計，多蘭吉的居民總人數約有一千人，包括三百多名居住在寺廟與比丘尼庵的修行者、87 戶的世俗信仰者（約 450 人），以及居住在學校旁「苯教兒童之家」（Bon Children's Home，BCH）[8] 約 250 名的兒童與青少年（年齡在 5-6 至 16-17 歲之間）。值得注意的是，87 戶的世俗信仰者中，長時間生活在多蘭吉的，多是 16、17 歲以下在屯墾區或附近學校念書者，或是 60 歲以上的年長者（將近四分之一）。18-59 歲的青壯人口，平時多半在印度各地的大城鎮念書或工作，只有在寒暑假或藏曆新年假期時才會回到多蘭吉。少部分的人，則因

臺灣大學圖書館期刊資料庫

為幫忙家裡的雜貨店或在屯墾區內任職（如擔任屯墾區代表、BCH 或寺廟行政職務者），而與家人長年居住在此。也因為大部分真實生活在屯墾區的多是年紀較長的人口，這些人也成為現今屯墾區內各組織運作的主要參與者，包括擔任屯墾區委員會的委員以及地域性社團的代表。

在屯墾區建立後，居民們便依照各自的來源地，自動組成四個互助地域社團，分別是 Kham、Amdo、Chung Lung 與 Jadur（見表 1），社團內成員以家戶為單位，戶長作為各戶代表，不定期舉辦地域性的慶典活動與野餐會等。這四個地域社團，成為第一代居民在多蘭吉建立新的人際關係網絡的基礎，也顯現出即使因為共同的苯教信仰來到多蘭吉，對大部分第一代的流亡者而言，地域性認同仍然是他們區辨人、我關係最重要的基礎，而這樣的地域意識，也進一步與寺廟僧侶產生連結：對許多家戶來說，來自同地區的僧侶往往都是他們優先供養的對象。一直到現在，雖然對大部分的第二、第三代信仰者而言，早期的地域認同已不再是他們與人來往時會特別關心的問題，但透過第一代所建立起來的同地區僧侶與家戶間的密切往來，仍然可以在不少家庭中看到。例如，當居民邀請寺廟僧侶到住家進行婚喪喜慶等儀式時，多數都還是會以來自同地區的僧侶為優先對象，相同的，寺廟僧侶在平日的假期或藏曆新年間，也常會到屯墾區中與自己「同鄉」的家戶中作客。這樣的人群區分，尤其在多蘭吉剛建立、百廢待興時，也成為屯墾區領導者必須面對的問題，即，如何在地域差異之上，以共同的苯教信仰作為屯墾區居民凝聚的核心，推動屯墾區內各項事務的進行。我們在上節提到流亡政府利用佛教信仰的整合性，試圖克服地域認同帶來的人群差異與潛在衝突，同樣地，在多蘭吉建立後，屯墾區的領導僧侶，也試圖利用苯教信仰作為人

表 1 多蘭吉的四個地域社團，2007-2009

地區名稱	**家戶數目**
Kham (*khams*)	26 戶
Amdo (*a mdo*)	26 戶
Chung Lung (*khyung lung*)	21 戶
Jadur (*bya dur*)	14 戶
總計戶數	87 戶

（作者製表，2007-2009，內容由多蘭吉團墾區辦公室提供）

臺灣大學學術期刊資料庫

群凝聚的共同目標，希望緩和地域差異帶來的人群間的緊張感，這個以宗教認同整合地域差異的企圖，可以從屯墾區管理組織的設計中清楚看到。

多蘭吉現在是流亡政府在印度境內所轄的 38 個藏人屯墾區之一，因此，在流亡政府的眼中，多蘭吉的最高行政首長為屯墾區（行政）代表（Settlement Officer/Representative），由87戶的屯墾區居民投票選出，任期三年，每人可連任一次；屯墾區代表總理所有的屯墾區事務，向上直接對流亡政府負責，而流亡政府的所有政策，也是直接交予各屯墾區代表向居民們宣導與推動。然而，如同筆者在第一節提到的，多蘭吉的行政代表，其角色與其他屯墾區代表又稍有不同，對內，多蘭吉的行政代表必須向屯墾區委員會（即，Tibetan Bonpo Foundation 的委員會）負責，原則上，所有的事務都必須先在委員會內討論、達成共識，才能進一步向流亡政府報告。

表 2 是 2007-2009 年多蘭吉屯墾區委員會的組成，其成員共有 14 人，包括具有終身委員身分的主委（president）與理事（director）、作為秘書的屯墾區行政代表（於 2005 年經由選舉產生），以及副主席與 11 名委員（於 2006 年 8 月經由選舉產生）。主委由 Menri 寺院的住持擔任，Menri 寺院向來就是苯教寺院之首，其住持也往往被視為苯教

表 2 Tibetan Bonpo Foundation 委員會組成

主委（President） （終身職）	現任 Menri 寺院住持：Lungtok Tenpai Nyima
理事（Director） （終身職）	Tenzin Namdak Rinpoche
秘書（Secretary） （任期：2005-2008）	屯墾區行政代表 Rinchen （男， 35 歲）
副主委（Vice President） （任期：2006-2009）	Jadur Sangpo （男， 約 70 歲）
其他委員（共 10 名） （任期：2006-2009）	（年齡分布） 30-39 歲者：2 人 (皆男) 50-59 歲者：2 人（皆男） 60-69 歲者：6 人（皆男）

（作者製表，內容由多蘭吉團墾區辦公室於 2008 年提供）

臺灣大學學術期刊資料庫

重要的精神領袖，流亡後，又因為 Menri 成為海外第一個「重建」的苯教寺院、匯聚所有流亡至印度的苯教僧侶，使其肩負起保存與傳承苯教教義典籍與儀式儀軌的重要使命，而其住持（又稱法王）也被視為是能夠凝聚所有苯教信仰者的最高精神領袖。根據多蘭吉屯墾區委員會的規定，主委，即，對屯墾區事務有最高決定權的人選，必須由 Menri 的住持擔任（下一任的住持也將擔任此職務）。至於擔任理事、同樣為終身委員的 Tenzin Namdak Rinpoche，不但是舊 Menri 寺院的首席導師（chief tutor），更是主導多蘭吉建立的僧侶，其在苯教信仰者心中，同樣具有非常崇高的地位。委員會的秘書由屯墾區的行政代表擔任，而副主席與 11 名委員，則由屯墾區的居民互相選舉產生，每次任期三年，連選得連任。

理論上，屯墾區委員會必須照管所有的屯墾區事務，但委員會並沒有固定的會議時間，根據委員們的說明，只在有重大事情需要討論時，秘書才會召集委員們開會。在平時，屯墾區內的瑣碎事務，還是由屯墾區代表負責打理。屯墾區代表每個星期都會與居民自組的四個地域社團代表開會，開會內容再由社團代表轉達給各家戶，只有當議題需要更多人參與討論時，屯墾區代表才會召集所有家戶開會。而在這些以家戶或地域代表為主的會議討論中，如果出現涉及公共空間土地使用的問題，如，居民認為需要增建道路或修建新橋，屯墾區代表就必須向委員會表達開會需求。在提案經由委員會表決通過後，屯墾區代表才能再將其提交給流亡政府，請求行政或資金上的支援。

簡言之，屯墾區內大部分的行政事務，平時都由屯墾區代表負責，然而，當事務涉及關乎屯墾區整體的利益或表現時，如，流亡政府高階人員的來訪（包括第十四世達賴喇嘛、流亡政府總理等人的到訪），委員會都必須召開會議討論，而身為主席的寺院住持，具有最高的指導與決定權。因此我們可以這麼說，多蘭吉是一個實質上由寺院僧侶領導與管理的屯墾區，對許多僧侶而言，這樣的運作設計，對整個社區、甚至整個苯教社群在印度的延續，具有相當重要的「保護作用」。值得注意的是，雖然多蘭吉在成立開始，就確立了以寺廟為核心的運作方式，然而在早期，寺廟過度介入世俗事務（如，試圖為居民間的往來與土地紛爭做仲裁）所引發的爭執與反彈仍時常發生（Cech 1987），這樣的質疑在近幾十年，幾乎不再發生（根據居民們的說法），而寺廟對整個屯墾區發展的主導位置，似乎也更加明顯。筆者認為，近年來由於苯教在各國的信仰者逐漸增多，許多宗教中心陸續在各地成立，宗教事業的發展非常活絡，從各國來到多蘭吉的信仰者，也相當多。這樣的發展，使得 Menri 寺廟成為屯墾區（甚至周邊印度

臺灣大學藝術期刊線上資料庫

各社區）相當重要的經濟支柱，再加上，多蘭吉的居民中外移人口也逐年增加（部分家戶雖然仍然留有戶籍於此，但已舉家遷往其他國家），整個社區比起以往，必須更加依賴寺廟才得以生存。這些因素因而強化了寺廟在各方面作為主導的位置。然而，在下一任法王之後，Menri 寺院是否能繼續維持其對整個屯墾區事物（尤其是居民間的來往與生活等世俗事務）的權力，仍值得進一步觀察與討論。[9]在下一節，筆者將討論 Menri 寺廟成立後，僧侶們在過去四十多年如何重新詮釋苯教在西藏國族論述中的獨特歷史位置與文化身分，以爭取生存所需的各項資源。

苯教認同論述的發展

筆者在前文提到，流亡政府的國族論述，強調佛教是西藏文化的精隨，而在佛教僧侶的主導下，流亡政府所講述的國族歷史，基本上就是一部佛教在藏人社會的發展史，且整個歷史的焦點，幾乎也只侷限在衛藏地區的政治輪替。在這樣的國族論述裡，佛教的傳入，被視為是西藏歷史從野蠻進階到文明社會的重要轉捩點，而引進佛教並大力推行的幾個重要國王，如松贊干部，則成為國族論述裡被大力推崇、讚揚的英雄。相反的，苯教祭司或是信仰苯教的國王，則常常被描述成是試圖干擾、阻止佛教在西藏社會發展的敵對勢力。這個以佛教為尊的詮釋觀點，不但是過去五十多年來流亡政府對外講述國族歷史的「官方版本」，並且成為西藏學校歷史教課書編寫的主要原則。[10]一直到現在，雖然以苯教觀點為核心、有關苯教歷史與教義的章節已逐漸在增加，但流亡政府出版的歷史教科書所呈現的「國族歷史」，還是一個以佛教教法史（*chos 'byung*）為基礎、經過選擇的主觀呈現。不過，這幾乎是所有國家國族歷史詮釋的共同特色，因為歷史論述本身，就帶有政治目的（Powers 2004），它不但是政治權力用來宣傳其國族概念、達到統治目的的工具，也常成為反抗者用來向權力中心爭取被剝奪的社會、政治等資源與權益的依據。

1977 年之後，苯教在國會裡擁有的兩個席次，其實只是把苯教從一個完全被流亡政府排除的位置，向內拉進一些到一個可以被偶爾看見的地方而已。因為即使在國會裡擁有席次，苯教面對的，還是佛教四大教派主流、強勢的影響力，而苯教信仰者的聲音能不能被聽到、以及能被聽到多少，還是一個相當大的問號。這也使得苯教領導者開始憂心，面對這樣的情勢，如果他們真要去對抗佛教勢力對苯教存續的影響，除了繼續在流亡政府的制度下努力，利用自己在國會的發言權儘量爭取苯教被看見、重

臺灣大學學術期刊資料庫

視的機會，勢必也得從最根本的國族歷史論述著手，去辯證苯教在其中不可或缺的重要性。因此，對苯教僧侶來說，若要真正扭轉苯教在藏人社會裡的邊陲位置，他們所要對抗的目標或對象，應該是流亡政府國族論述裡尊佛抑苯的歷史詮釋，尤其，當這個論述已經又進一步主導了學校教育中歷史知識的傳授，成為下一代苯教信仰者理解國族概念最主要的管道。然而，苯教要怎麼去對抗流亡政府的國族歷史論述？筆者將苯教僧侶在過去幾十年來的努力整理如下，包括從論述與「傳統」的再現中證明苯教與象雄王國的關係、結合各國學者宣傳苯教與象雄研究的重要性，以及加強流亡新世代對苯教論述的理解。

苯教與象雄王國關係的再詮釋

筆者在第三節已經詳述了苯教與佛教經典中對象雄王國的記載，以及象雄的存在如何成為苯教僧侶流亡後論證苯教重要性的依據。一直以來，對象雄的理解，除了佛教典籍的少量記述，大部分都是根據苯教經典的記載。然而，今天看到的苯教經典，幾乎都是在第十、第十一世紀才出現的，即使苯教僧侶宣稱其來源古老，其記述的可靠性，仍常受到佛教僧侶的質疑。根據 Menri 寺院僧侶的說法，象雄是雅礱王朝之前另一個西藏歷史的興盛時期，象雄有自己的文字（所謂的象雄文字），是一個勢力非常強大的文明，而這個文明在今天西藏文化裡最重要的遺留，就是苯教。從這個觀點，多蘭吉的苯教僧侶試圖用象雄文明對西藏歷史整體發展的重要性，來間接凸顯苯教不可以被忽略的地位。然而，他們也體認到，若要真正扭轉以佛教歷史觀點為核心的國族論述，除了要去考證象雄王國存在的歷史，還需要進一步證明苯教發展與象雄王國之間的關係。這樣的體認，使得苯教僧侶在建立 Menri 寺院之後，開始努力從各種有形、無形的材料尋找兩者關係的證明。

簡單來說，苯教僧侶的論證邏輯是這樣的，首先，如果可以證明苯教經典中記載的關於象雄王國的歷史，尤其是佛教經典中沒有提及、但苯教典籍中詳細記錄的，他們就成功了一半，因為這表示苯教經典雖然是比較晚期被發現的，但它所記述的在佛教傳入之前的歷史，是正確的。而這也就間接證明了苯教經典的「真實性」以及它早於第十、十一世紀存在的可能性。能夠論證到此，對於苯教重要性的提升，已經是相當大的進展。因為這不但可以拉長「西藏」的歷史，而且讓苯教成為理解這段最早期歷史的唯一管道。然而，這也是一個非常艱鉅的任務，尤其當大部分可以參照的材料，都只是經典中的記載。要從單方面的經典記載去論證歷史的真實性，本來就不是一件容易的事情，再加上這些苯教僧侶身處在印度，這表示他們無法取得象雄在西藏高原地

臺灣人類學會期刊資訊

區存留過的更多材料。

對於這樣的困境，早期的苯教僧侶也有因應方式。他們認為，根據經典記載，象雄在最興盛的時期，範圍曾經擴大到包含印度北部、尼泊爾西部、中亞地區，甚至向東延伸到今天的康區（亦可見 Karmay 對苯教典籍的考證，1998: 114）。當象雄被雅礱王朝併吞後，雖然象雄文字以及苯教信仰在佛教勢力的影響下逐漸消失，但在一些邊陲地帶，如今日西藏、尼泊爾、北印的交界處，象雄以及苯教文化的影響，極有可能還持續了相當長的時間。這些地區由於地處偏僻且地理環境較為封閉，遭受到相對少的外來影響，因此，許多苯教僧侶認為，即使經過了好幾百年，到現在，這些地區的人群在生活的某些部分，如方言、習俗等，或許還保留著從象雄王國時代遺留下來的痕跡。從這樣的推測，苯教僧侶在 60 年代後開始積極尋找象雄文化在北印度可能的遺留，而他們也的確有所發現，尤其在語言上。多蘭吉的苯教僧侶聲稱，北印度 Kinnaur 地區的方言，還存留有部分的象雄語言詞彙，並強調在與苯教經典比對後（苯教僧侶認為從部分經典還可看到以西藏文字紀錄象雄語音的痕跡），幾乎可以得到證實（Nagano and Karmay 2008）。這對苯教過去幾十年的宗教認同論述，確實是一劑強心針。只是，這些發現，以及關於苯教與象雄王國關係的論證，仍然需要更多材料相互的交相比對，才能更進一步確認。筆者在此將用一個比較容易理解的例子，來解釋苯教僧侶試圖從文化再現中尋找象雄文化遺跡的努力及其論證邏輯。

圖5與6的背景為多蘭吉Menri寺院的中庭，這一群人來自北印度的Kinnaur地區，他們正在表演的舞蹈，被苯教僧侶稱作是「象雄舞蹈」。這是在最近的十幾年才被苯教僧侶「發現」並被認為是從象雄時代遺留下來的舞蹈。筆者在訪談中詢問多位苯教僧侶這個舞蹈的源起，根據他們的說法，這個舞在苯教與佛教的經典中都有記述，在經典中它的稱呼為 Shon（*shon*）。佛教經典中並沒有詳細描述 Shon 是什麼，只說它是一個曾經在藏人生活中存在過的舞蹈。但在苯教經典中，不但詳細記載了 Shon 的由來，還有舞蹈的形式分類。根據苯教經典的記載（見 Choekhortshang 2005），Shon 在最一開始，是人們歡迎 Tonpa Shenrab 時跳的，它後來成為象雄王國時代到處都可以看見、非常盛行的一個舞蹈。不過這個舞並沒有任何宗教目的，它只是大家表達開心時候會跳的，因此常常是在歡迎國王、貴族的場合中看到。[11]

臺灣大學學術期刊資料庫



圖 5 來自 Kinnaur 的「象雄舞蹈」
（多蘭吉，2008，筆者攝）



圖 6 來自 Kinnaur 的「象雄舞蹈」
（多蘭吉，2008，筆者攝）

臺灣大學學術期刊資

根據多蘭吉苯教僧侶的說法，他們一直認為這個舞蹈在象雄王國被併吞後，就已經失傳了。直到他們拜訪北印度的 Kinnaur 地區，才發現類似經典記載的 Shon 舞蹈還存在當地人的日常生活中，尤其在許多節慶中都會看見。多蘭吉的苯教僧侶在仔細比對過 Kinnaur 的舞蹈（當地人稱之為 *kayang*）與苯教典籍論述的形式（包括逆時針的行進方向、手勢以及舞步）後，認為兩者之間的相似度非常高。這些發現使他們非常興奮，幾個在近年來致力於考證 Shon 的僧侶（包括 Geshe Nyima Woser Choekhortshang）更提到，他們最近又發現在一些尼泊爾西部的部落，也有類似的舞蹈存在。除此，苯教僧侶也指出，在西藏高原西部古格地區也有新發現一些岩畫，據說也有類似 Shon 舞蹈的場景。這些近年來的「發現」[12]，都使苯教僧侶認為是論證苯教經典中關於象雄文化記載的重要證據。也因為這樣的重要性，從大約十幾年前開始（大約 1990 年代），每年的藏曆年間，當 Menri 寺廟舉行跳神儀式（Cham）的慶典時，都會特別邀請 Kinnaur 地區的人來表演這段舞蹈。但為什麼特別選擇這個場合？苯教僧侶的說法是，因為在這天許多附近的印度居民以及多蘭吉所在州、區的印度官員都會受邀來參加跳神的慶典，因此這是一個非常好的機會可以向這些印度觀眾介紹苯教的特色，舞蹈期間並可看到寺院住持向其身邊的印度官員解釋此舞蹈的來源、如何被發現，以及其與苯教文化的相關性。[13] 但為什麼介紹苯教的特色，會特別選擇這樣的一個舞蹈，尤其其表演者皆不是苯教信仰者，而舞蹈本身也不具任何的苯教儀式意義？

筆者發現，Menri 寺院的僧侶，特別選擇在這個印度官員出現的場合，來展現由 Kinnaur 人群表演、帶有「苯教」淵源的舞蹈，隱含有向印度人群展現苯教文化與印度文化密切關聯性的目的。[14] 這是非常值得深思的，因為在流亡政府建立後，從第十四世達賴喇嘛以及許多流亡政府官員的論述，我們都可以看到他們不斷在向印度社會強調，西藏與印度社會共同擁有的佛教文化，是彼此相互連結、要相互幫助的基礎，尤其，達賴喇嘛也在許多場合提到，孕育佛教的印度文化是藏人文化的母親，因此兩者間的關係，並不僅只是政治、人權上的互助，而是有更深遠的歷史與文化淵源存在。而從「象雄舞蹈」這個例子，我們看到苯教僧侶也同樣想要藉由印度官方與人群的支持，來穩固自己作為流亡者，在這個客居社會裡的地位。

然而，不同於流亡政府，苯教僧侶是透過象雄文化在印度的遺留以及象雄文化與苯教的關係，來強調苯教相較於佛教，與印度社會存在著不同、但卻非常重要的連結。在印度觀眾面前，將北印度的「象雄文化遺留」（筆者的受訪者稱之為 the living tradition of Zhang Zhung）搬上舞台，並強調其與苯教的關係，不但能凸顯了苯教與佛教

臺灣大學學術期刊資料庫

的差異，更試圖扭轉流亡政府以佛教文化連結藏人與印度社會的言論。尤其，筆者也發現，苯教僧侶並不是僅從宗教信仰去強調藏、印間的文化連結，更企圖從部落與在地文化的發展，來呈現西藏早期社會與今日印度部落文化的關聯性。這樣的論述觀點，對於印度最近興起的不論是官方或學術界對於部落文化研究的強調，都有非常重要的意義，也因此引起許多印度官員與學者的重視。

例如，在 2012 年 9 月初，Menri 寺院參與舉辦了一個為期 3 天的研討會，名稱就叫做「Tribal Language, Zhang Zhung （Kinnar-Kiranti）& Culture of Himachal Pradesh」（見圖 7 與 8）。Himachal Pradesh 是多蘭吉屯墾區所隸屬的州，也是流亡政府的所在地。這個研討會的目的，就是希望透過印度學者與苯教僧侶的合作，對北印度的部落文化，尤其 Kinnuar 及其附近的地區，包括語言、生活文化傳統等，展開更多的調查與研究。這個研討會除了邀集許多研究這些部落語言以及社會傳統的印度學者與國外學者，更重要的是，Himachal Pradesh 的州長也受邀參加，並在開場致詞時感謝苯教寺院對印度部落文化的重視，希望未來透過雙方合作，對這些地區文化的起源，有更多的理解。[15] 在此，我們看到苯教僧侶將自己找尋象雄文化遺留的目的，與印度官方、學界對部落文化研究的興趣相結合。而透過這樣的合作，苯教一方面向印度社會宣傳自己文化的獨特性，一方面也藉由印度官方、學術資源的支持，來幫自己找尋苯教經典論述之外，關於象雄歷史與文化的實質證據。筆者認為，這是苯教試圖要突破流亡政府主導的、以佛教為尊去解釋所有藏人社會生活的另一個新策略。

對外：結合各國學者宣傳苯教與象雄研究的重要性

除了積極向印度官方和學術界介紹苯教的特色及其與北印度部落文化的歷史與文化連結，苯教僧侶所強調的苯教才是西藏社會「本土」宗教的論述（僧侶們多半以英文的 native religion 或藏語的 *pha ma'i chos* 詮釋此概念），也在近幾年被中國政府採用成為「尊苯抑佛」[16] 的策略，而苯教僧侶也巧妙利用這樣的機會，藉此給予流亡政府壓力，使其不得不重新審視苯教在國族論述中的位置。除此，這個以象雄以及苯教為核心的西藏歷史論述，也引起相當多外國學者的興趣，如本文第二節所述，許多學者開始致力於考證苯教典籍中的象雄歷史（如 Jacques 2009; Karmay 1998, 2005; Nagano 2009 等），試圖從經典記述的象雄勢力所及之處，如今日的尼泊爾西部、印度北部等地，從其人群生活的方式及方言語彙的使用，尋找象雄文化以及古象雄語的痕跡。這些在流亡情境中發展起來的、外國學者對苯教與象雄的興趣，也成為苯教僧侶突破佛教教派壟斷、在國際論述中爭取自我宗教詮釋權一個非常重要的機會。由此，佛教與苯教的

臺灣人類學會期刊資料庫

競爭，又進一步延伸到國際場域，包括學術研究（西藏宗教、文化、歷史等，甚至西藏國族主義的研究）、信眾的多寡、國際援助資源的爭取等。許多 Menri 寺廟的僧侶也都提到，流亡政府與各佛教教派領袖，之所以會開始重視苯教的聲音，與苯教在各國信眾的成長、愈來愈多苯教中心（religious centres of Bon）的設立，以及這些信眾為 Menri 寺院所帶來的資金等資源的支持，皆有相當大的關連。尤其，許多流亡的苯教學者與僧侶（如 Lopen Tenzin Namdak、Samten Karmay、Nyima Dakpa 等），透過與國外學者的合作，進行苯教典籍的考證、釋義與翻譯，這也逐漸影響佛教歷史論述在國際學術界的位置。

因此，或許可以這麼說，近年來國外學者發表的眾多與苯教、象雄相關的研究著作，在某種程度上，其實共同參與了苯教僧侶「重建」苯教與象雄歷史與文化論述的過程。而這樣的努力，也的確讓流亡政府對苯教開始重視，如，成為苯教在 1977 年得以被流亡政府正式承認的推力，又，第十四世達賴喇嘛於 2007 年到多蘭吉參加 Menri 寺院圖書館的落成儀式時，面對受邀的外國貴賓（多半是提供資金援助圖書館興建並長期供養 Menri 寺廟者），在致詞時也特別強調：「苯教是我們的父母教（*pha ma'i chos*），如果我們要理解西藏的歷史，我們只能從苯教經典中得知，無法從佛教經典中看到」[17]，這段話從既是流亡政府領導人也是格魯派精神領袖的達賴喇嘛口中說出，對許多苯教信仰者而言，不但格外具有意義，許多人也將之視為是苯教僧侶多年努力的結果。

對內：加強流亡新世代對苯教知識的理解

除了對外積極宣傳苯教，對內，許多苯教僧侶也開始意識到，苯教認同的延續，最重要的任務還是在下一代身上，也就是說，他們必須確保在僧侶社群之外，下一代的一般信仰者也具備基本的關於苯教是什麼，以及苯教與佛教關係的知識。筆者在前文提到，早期在流亡政府所發行的西藏歷史教科書中，國族歷史的詮釋是幾乎就是以佛教（又以格魯派為主）對其教派歷史的書寫為本。因此不但沒有單獨關於苯教的章節，苯教祭司甚至常被描述為毒害信仰佛教的國王者，或試圖煽動國王消滅佛教等。許多早期（1970 年代至 1990 年代初期）在其他屯墾區念書的第二代苯教信仰者都提到，因為課本的這些論述，使得上課時，老師們常會告訴同學，苯教是一個相當不好的宗教，因為它總是試圖與佛教為敵。如，曾在 Shimla 求學的 Tsewang 如此回憶：

臺灣大學學術期刊資料庫

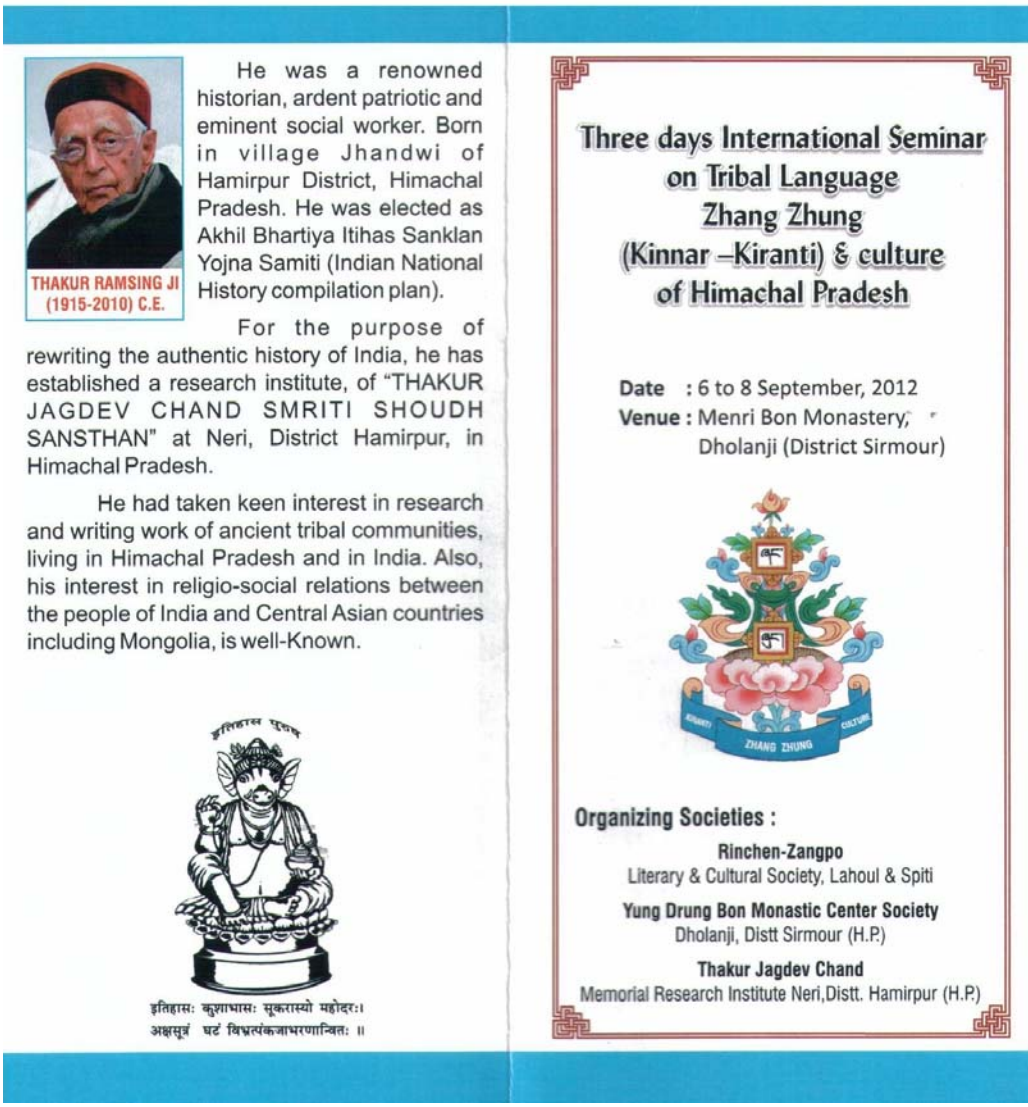


圖 7 「Tribal Language, Zhang Zhung （Kinnar-Kiranti）& Culture of Himachal Pradesh」國際研討會（2012）簡介封面 [18]

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我大部分的佛教同學與我一樣，一開始根本都不知道苯教是什麼、苯教與佛教有什麼不同。但在上課時，老師總會講許多關於苯教不好的事情，老師喜歡拿苯教跟佛教做比較，而苯教總是那個不好的一邊，例如，老師會說佛教從不殺生獻祭，但苯教信仰者會。因此即使我後來與幾個佛教同學成為好朋友，在心底我總會覺得他們認為我們（苯教信仰者）比較低下，對待我的方式有那麼一點點不一樣。老實說，我在 Shimla 念書的那幾年過得並不好。苯教現在的狀況已經愈來愈好了，但在從前很長一段時間，我們真的遭受到許多佛教信仰者的歧視。我知道「歧視」（discrimination）是一個很強烈的字眼，但這的確是我的感受，也是許多苯教信仰者曾經面臨的狀況。（Tsewang，2007 年的訪談）

這些苯教學生在其他屯墾區所面臨的問題，使得苯教僧侶開始向流亡政府抗議關於學校課本中所描寫的苯教知識，但這些不滿直到 90 年代，才終於獲得流亡政府的正視。自 1994 年起，新出版的藏語歷史課本中，不但關於苯教的兩章是由苯教僧侶親自撰寫，其他介紹佛教四大教派的課文，也改由各教派僧侶自行撰寫。這主要是因為除了苯教對於流亡政府過去所撰寫的苯教歷史與教義介紹有意見，其實佛教的教派間，對於以格魯派的觀點為中心陳述的其他教派歷史與教義，也一直有許多爭執。面對這些爭議，流亡政府的教育部最後決定，關於教派歷史、教義的章節（尤其是在 *nang chos* 分類下各教派教義哲學的介紹，此處 *nang chos* 可譯為「*nang pa* 的宗教」），都交由各教派自己負責撰寫，並向他們承諾，對各派繳交的內容，教育部不會更改任何一個字。這樣的政策，使得每一個教派，都可以從自己的觀點，選擇要以怎樣的方式，向流亡的下一代學生，介紹自己的教派歷史與教義哲學。

然而，苯教僧侶仍然認為，在苯教撰寫的兩章課文之外，課本整體的歷史論述，仍然是偏重佛教的觀點，尤其，在許多提到苯教的章節或段落，對於苯教與佛教關係的描述，常是非常模擬兩可的。例如，在國小四年級 *Social Studies* 的第八課〈西藏藥學〉中，課文先是提到，西藏藥學的起源可以追溯到苯教，因為苯教保存有最古老的西藏傳統，然而，課文又接著說：「一般認為 Tonpa Shenrab（苯教創教始祖）與釋迦牟尼（佛教創教始祖）生存在相同的年代」（Tibetan Children's Village 2005: 132）。筆者認為，這樣的寫法，很可能是課文編寫者為了不要得罪雙方，讓老師們在教課時，可以就自己的立場作不同的解釋。但對苯教僧侶來說，這反而更容易造成學生（不論是苯教還是佛教學生）對這兩個宗教的關係產生混淆，或是誤解為這兩者其實是一樣的。

臺灣大學博碩士論文資料庫



Menri Trizin
The Abbot Menri Bon Monastery

As the Communist china had forcibly occupied Tibet and, following their cruel and repressive military rule, the peace loving people of Tibet revolted against China in 1959. Thousand of Tibetans including their spiritual Head H.H. the Dalai Lama fled from their home land and took refuge in Indian soil. Among these refugees, a handful of people were Bon - followers of ancient Tibetan indigenous religion. These Bonpo have been resettled at the patch of land called Dholanji in Shimla Hills by the government of India.

I had chance to meet Ven. Lungtok Tenpai Nyima, 33rd abbot of Menri Bon monastery in their new settlement. During our informal conversation, we talked about Zhang Zhung, the holy language of Bon religion and ancient country of Zhung Zhung exclusively. The abbot mentioned about annexation of the ancient country of Zhang Zhung into Tibetan empire by the Tibetan Emperor in 8th century.

After the annexation of the country of Zhang Zhung, the language of Zhang Zhung lost its importance gradually, and it had systematically been replaced by the Tibetan language because of the language of ruling community. Therefore, Zhang Zhung language went into oblivescence. Now few words of Zhang Zhung can be traced in ancient scriptures of Bon religion written in Tibetan

Following are the list of subject for the seminar:

1. Amchi (Ayurvedic)system of medicine
2. The cult of Devata
3. Folk music in the tribal community
4. Community system in tribal area
5. Naga (Klu) cult among the tribal society
6. Impact of Gure folk songs in Lahouli society
7. Minor gods in Spiti
8. Ecology in tribal society
9. Marriage in tribal society
10. Socio-economic development in Bharmour area
11. Shivaratri festival in Kinnaur region
12. Ormik festival in kinnaur region
13. Swania (Fairy) cult in Kinnaur
14. Woman's social position in the tribal society
15. Moravian missionary's role in the tribal area of Lahoul and Kinnaur
16. Zhang-Zhung language and early Bon religion
17. Social system in Pangi tribal region
18. Naga cult in Pangi
19. Ancient Malana culture of Kullu valley
20. Kayika ritrual and Naurh community
21. History of Bon religion
22. Nine ways of Bon
23. Bardo (Intermediate state of death and rebirth as of Bon religion)
24 Fah, the priest

圖 8 「Tribal Language, Zhang Zhung （Kinnar-Kiranti）& Culture of Himachal Pradesh」國際研討會（2012）簡介內頁

也因為苯教僧侶認為課本中仍然存有許多對苯教的誤解或不當描述，因此 Menri 寺院在每年的暑假，大約 7 月的時候，都會為回到多蘭吉的苯教學生舉辦類似工作坊的課程，稱為 Droling（*bgro gling*，意指討論、辯論）。Droling 課程的設計多為 7 天，由寺廟僧侶以及在流亡政府的苯教國會議員負責授課。課程除了介紹苯教的歷史與基本教義、苯教在國會的位置，在最近幾年隨著僧侶們在象雄研究的進展，也有愈來愈高比例關於象雄歷史、文化及其與苯教關係的介紹。這些苯教僧侶的努力，的確讓許多苯

臺灣人類學會網站

教學生對於苯教是什麼、苯教與佛教有何差異產生更多的認識。在筆者的訪談中，流亡第一代多半對於「象雄」的名稱非常陌生，但第二、第三代的苯教學生，卻常提到「象雄是西藏最古老的文化」、「我們苯教是從象雄來的」等言論，顯現出僧侶對於苯教與象雄關係的強調，的確開始成為流亡的新一代認識苯教的基礎。由此，我們發現相對於流亡第一代是經由流亡後在屯墾區被佛教信仰者排擠的生活經驗，才逐漸凝聚出苯教與佛教相互區別的認知，在印度出生的苯教第二、第三代，卻是透過有系統（抑是經揀選）的苯教知識學習，建立如何分辨苯教與佛教差異的概念。這與這些年輕世代在學校教育裡有系統地學習流亡政府的國族論述知識，其實是一樣的。我們在此也看到在當代印度的藏人社會裡，對於作為 Tibetan 或是作為 Bonpo 的認知，除了部分是經由生活經驗習得、內化的關於人群差異與「我是誰」的理解（Kolas 1996），有相當大的部分，是透過經由選擇、系統化、再組織化的知識而習得與建構的。

結論

本文所關注的對象，為處於雙重權力政體交界，於國族與宗教認同的表述中，皆被邊緣化（marginalised）的、印度流亡藏人中之苯教信仰者。首先，作為流亡印度的藏人及其後代，無國籍的「難民」（refugee）身分，使他們必須永遠以「旅居印度外國人」的客居身分在印度生活，不但無法取得印度的公民權，在國際上對「國家」類屬的表述中，更是處在難以被歸類、定位的弱勢。進一步，作為苯教的信仰者，這一群人在強調佛教為國族文化核心的西藏流亡社會中，又因其模擬兩可、甚至「不同」的宗教表述，在爭取生活上的各項資源時，再一次必須面對被忽視或排除的困境。

在本文一開始 Namsay 的敘述中提到的苯教信仰者「跟大家不一樣」，究竟代表了那些意義？首先，我們可以發現，對苯、佛差異的認知，常是因「人」而異的，即，世俗信仰者、苯教僧侶、佛教僧侶，甚至藏學研究者間，因為生活經驗的差異、觀看角度的不同，對於苯教是什麼、苯教與佛教差異的解釋，都呈現相當多元的差異。對大部分的世俗信仰者而言，兩者間的差異是非常些微的，這也說明了為什麼在流亡早期，當居住在只有佛教寺廟的屯墾區時，許多苯教信仰者能夠接受到佛教寺院轉經、參與各項宗教儀式。這種對世俗信仰者來說，能夠輕易跨越的苯、佛界線（Cech 1987, 1993），也說明這兩個爭執不休的大傳統其實有更多共享的歷史與文化元素（Snellgrove 1967: 20-21）。然而，流亡社會中資源的競爭以及政治上的操作，使苯、佛的差異在某

臺灣大學學術資料庫

些情境中被加以凸顯，成為人群區辨的重要指標，也成苯教世俗信仰者在生活中開始必須面對的問題。這也就造就了 Namsay 口中「跟大家不一樣」的多層次意義。即，這個「跟大家不一樣」，除了有他者與我群對宗教教派認知與定義上的差別，它也隱含了政治、經濟、社會等資源分類的不平等，以及苯教信仰者在處境上與他人的差異，而正是這樣的差異，使得處於弱勢、邊緣的苯教信仰者，必須像 Namsay 所說的，小心應對與佛教教派、流亡政府的往來，以避免弱勢的處境更加受到影響。

然而，在這種小心翼翼的態度之外，我們也看到苯教信仰者主動、積極地試圖改變現狀的作為，尤其對主導建立苯教屯墾區的苯教僧侶而言，屯墾區的建立讓他們可以全心發展苯、佛關係的論述，藉此對抗苯教在流亡社會中的弱勢位置。在本文前半部提到的苯教經典的記述以及佛教經典中對苯教的描述等，在過去四十幾年，都成為多蘭吉 Menri 寺院的僧侶努力考證、宣傳或辯駁的材料，尤其，在苯教被流亡政府正式承認並在國會開始擁有席次後，苯教僧侶的論述，也開始從苯、佛「異中有同」的強調，逐漸轉向「同中有異」，試圖改變苯教在西藏國族論述中可有可無的位置，使之成為成就西藏歷史與文化今日面貌不可或缺的重要元素。

在多蘭吉建立了四十多年後的今天，對許多苯教信仰者來說，苯教終於漸漸在流亡藏人的社會裡站穩腳步了，至少，苯教已經不用像流亡早期，需要以非常低的姿態尋求流亡政府的認同與幫助，他們現在有更多可以運用的資源，包括各國學者對苯教教義與歷史的研究成果，以及國外信眾對苯教宗教活動與寺廟發展的支持，這些資源使得苯教不再是一個必須完全依靠流亡政府的認同來定位自己、完全被動的邊緣社群，透過運用這些資源，苯教不但可以更主動、積極地選擇要如何定義自己在西藏歷史與文化上的重要性，甚至在跟流亡政府的對話上，苯教也漸漸可以站在一個與佛教勢力更接近平等的位置，爭取、討論國族論述對苯教與佛教的詮釋方式。

從流亡的苯教信仰者這個例子，我們看到一個處在邊緣位置的人群，如何運用不同情境提供的資源，為他們受到多種限制的生活，塑造一個可以「主動選擇」的空間。這也讓我們了解，邊緣或邊陲位置並不是一個完全被動、無力反抗的象徵，相反的，它常會是一個推動社會、文化改變的能動中心，因為新的關係、新的認同，甚至新的社群，都可能在這樣的環境裡形成（Green 2005; Matsuoka and Sorenson 2001; Tsing 1993）。如同本文中的苯教信仰者因應早期流亡政府的打壓、西藏國族意識的興起，必須重新檢視苯教與佛教的關係，並為苯教在西藏文化歷史中的位置找到新的意義，在這個過程中，我們看到許多新的元素、新的價值觀，經由弱勢社群的反動與衝撞，開

臺灣大學學術期刊資料庫

始被社會的主流論述接納與吸收。這也提醒研究者，在面對被邊緣化的人群時，不應只是將他們放在被主流社會與國家權力被動定義的關係中，而應該將其視為定義社會規範與權力體制的核心，因為他們所呈現的矛盾及面對的生活挑戰，往往即是社會過程中，主流權力與制度試圖排除、隔離，藉之以建立其有效性的部分，這使得邊緣、邊陲成為觀察權力邊界最重要的場域（王明珂 2003；Green 2005；Rosado 2003；Sa'ar 1998）。

印度流亡藏人社會的例子或許顯得有些極端或特殊，但筆者認為，正因其所顯現的激烈社會變動，使我們更清楚看到社會在適應變化的過程中，新元素的加入所導致的震盪與新「秩序」的建立（在這個例子中，新元素包括印度社會的適應、國際資金的贊助、國際政治的變化等，而秩序的建立則主要表現在流亡政府的成立、國族論述的興起等），而從其中苯教信仰者的處境，我們也清楚看到權力與制度在定義人群界線、分配資源中的運作。除此，從苯教信仰者對主流論述與權力制度的反抗與試圖改變中，我們也看到流亡藏人社會在面對「苯教信仰者」這個既新又舊（苯教信仰者雖然早已存在，但是其在流亡後試圖重新定義的社會與文化身分，則是在流亡情境中被不同的我群與他者「創造」出來的）的人群分類概念時，如何從排斥、忽略，到逐漸接納的過程。這也是為什麼不少學者開始將「邊緣／邊陲」（marginal/peripheral/border）議題視為一個重要的研究領域（如夏黎明 2005；Chou 2006；Green 2005；Horstmann and Wadley 2006；Rosado 2003；Tsing 1994 等），因為在「邊緣／邊陲」所展現的文化與社會界線的流動，以及認同在界線的轉移中如何被解構、再建構的過程，都提供了我們一個打破既有社會文化框架，重新理解社會關係與文化價值在人群生活中意義的機會，就如同本篇的苯教信仰者重構了以往僅以佛教社會理解流亡藏人處境的框架，提供一個新的角度，重新看待宗教（包括佛教）及其所建立的社會關係、文化價值，在印度藏人社群的意義。

附　註

1. 筆者田野期間訪談的許多苯教僧侶都提到，苯、佛僧侶間對於教派傳承與教義的爭議（尤其關於苯教是否可以屬於廣義「佛」教的爭論），在流亡政府成立後，因掌權的僧侶不認為苯教屬於廣義的「佛」教（即 *nang pa*，字面意思為 Insiders，指相信三寶者；狹義的佛教 *chos pa*，則專指釋迦牟尼教義的追隨者）（見 Ramble 1997: 398;

臺灣大學藝術期刊資料庫

Kværne 1972: 23-24），而將苯教排除在流亡政府認可的宗教教派之外。直到第十四世達賴喇嘛公開承認苯教，西藏國會才於 1977 加入苯教的兩個代表，自此在流亡政府公開、正式的論述中西藏的宗教教派增為包含苯教的五大教派。2007 年當達賴喇嘛訪視多蘭吉時，甚至在演講中以「父母教」（*pha ma'i chos*）形容苯教。許多多蘭吉的苯教信仰者都提到，達賴喇嘛的這個說法，的確為苯教近來在西藏社會位置的提升，帶來幫助。

2. 多蘭吉的苯教僧侶在提及如何向流亡政府爭取苯教進入國會的正當性時，皆是以苯、佛具有的這些相似性作為論證，並強調這些特色顯示苯教屬於 *nang pa*（廣義的「佛」教，見註釋 1）。部分僧侶並進一步論述，目前的流亡政府即是以 *nang pa* 的概念在定義五大教派，這是苯教得以被承認並進入國會的主因：「否則，信仰穆斯林的藏人也會說他們應該進入國會，但很顯然，他們不屬於 *nang pa*」。

3. 關於象雄文字是否真實存在過，歷史與語言學者間還有不少的爭論，部分語言學者則是認為，「象雄」語言早在第十一世紀前就已經消失了（Nishi and Nagano 2001）。

4. Zeff Bjerken（2001）的博士論文，更是用苯、佛兩者互為彼此「鏡子」的比喻來分析兩者的歷史書寫。

5. 西藏人民委員會（CTPD）於 1960 年成立後，於 1979 年改名為西藏人民議會（Assembly of Tibetan People's Deputies，ATPD），2006 年再更名為 Tibetan Parliament-in-Exile（TPiE）。

6. 衛藏區域是由東部的衛（U）與西部的藏（Tsang）組成的，在 1642 年第五世達賴喇嘛統一兩區之前，衛與藏只有在第七與第八世紀時由雅礱王朝統一過（Goldstein 1989: 1; Karmay 1998: 116; Richardson 1984[1982]: 1-2, 1998: 426-8; Samuel 1993: 49-51），在這期間，衛、藏與周遭的康、安多，則多半處於數個地方勢力共同競爭的狀態。

7. 關於國族「儀式」的展演對不同世代的意義，以及流亡政府出版的學校教科書如何透過文本論述建構、傳達「作為 Tibetan」的文化價值與歷史、社會意義，筆者將另文行之（部分成果可見 Liu 2016）。

8. 「苯教兒童之家」於 1988 年設立，是為了收容流亡至尼泊爾、印度各地的苯教孤兒。近年來，許多世居在尼泊爾的苯教信仰者，也會將小孩送到此接受教育，在受教期間，多半的兒童會居住在此，部分準備在學校教育完成後進入寺院辯經學院的

臺灣人類學會期刊資料庫

男孩，則會居住在寺院的 Bon Children Welfare Centre（BCWC，於 1983 年設立）。據這些父母所稱，屯墾區的環境較尼泊爾好，小孩在此能夠接受較好的學校教育，尤其是希望小孩成為僧侶的父母，更認為多蘭吉有 Menri 寺院在此，可以讓小孩接受最好的宗教訓練。

9. 部分僧侶與村民們皆提到，在現任法王就任後的初期（大約 1960s-1980s 間），有村民對其介入或干涉村落中俗務的紛爭頗有微詞，尤其，部分來自康區的村民，認為來自安多的法王，在仲裁時候容易偏袒同樣來自安多者。不過這些受訪者都進一步解釋，這只是早期的疑慮，並強調村民們逐漸發現法王並不會偏袒任何一方，因此現在已經沒有人會再質疑其仲裁的公正性了。正是這樣的發現，使筆者思考，下一個繼任者，也應該會面對類似的問題，雖然傳統的地域意識在新世代已逐漸式微，但下一任法王的背景（所有具備格西資格的僧侶都可能在抽籤過程中被選為法王，但寺院中具備格西資格的僧侶，僅少數出生於多蘭吉），及其所面對的、不斷變化的流亡藏人在印度的身分位置、苯教在流亡藏人社會的處境等，都可能成為其作為苯教寺廟與多蘭吉屯墾區領導者需要面對的挑戰。

10. 這在流亡政府出版的學校教科書論述中，尤其明顯。筆者在另篇文章中（Liu 2016），針對印度西藏學校（Central School for Tibetans）教科書中的「國族歷史」，有更詳細的分析與討論。

11. 苯教僧侶 Geshe Nyima Woser Choekhortshang 對此舞蹈的來源有非常詳盡的考證，其著作 "*g.yung drung shon rtsed*" [The Performance of Yundrung Shon]（2005）亦可視為是苯教僧侶試圖從各種的文化遺留與典籍記述中比較、考證以苯教為核心的早期西藏社會生活非常重要的代表。

12. 2015 年 9 月 18-21 日於中國北京由中央民族大學主辦的第一屆「中國國際象雄文化學術研討會」（International Conference of Shang Shung Culture Studies），是另一個觀察當代「象雄」論述發展的重要場域。許多考古、語言與經典的考證與「新發現」，皆在此會議中揭示並引起討論。關於此會議的觀察及其意義，筆者將另文論述。

13. Krystyna Cech 在其 70 年代末至 80 年代初的田野紀錄中（見 Cech 1987），提及多蘭吉跳神儀式的舉行是在藏曆新年的第一或第二天，然而，筆者田野期間所遇到的兩次跳神活動，都是在藏曆新年開始後的第一個星期日舉辦。筆者因此曾幾次詢問寺廟僧侶，是否改過跳神儀式舉辦的時間以及為何更改。根據僧侶們的回答，新年的

臺灣大學學術期刊資料庫

跳神儀式是在最近十幾、二十年內（大約 90 年代開始）才改到西曆的星期日舉辦，主要考量就是星期日為印度全國性的假日，如此才可讓附近的印度居民都能來參與這個盛會。

14. 相似的觀察，亦可見 Mona Schrempf（1997）對於 1995 年多蘭吉跳神儀式的分析，然而，Schrempf 主要討論的是跳神儀式中加入的「非傳統」娛樂元素，但筆者認為，隨著苯教象雄論述在最近十幾年來的發展，Shon 舞蹈所蘊含的連結苯教文化與印度傳統部落文化的意義，比以往更受到寺廟的強調。大部分第一代的村民在跳神儀式結束、Shon 舞蹈開始時，就會開始收拾東西回家。筆者詢問為何對 Shon 沒有興趣，多數的老人皆表示他們要趕著回家準備晚餐，少部分則認為 Shon 為「印度舞蹈」，建議我留下來欣賞。相對於這些第一代村民，多半的青少年則會向我解釋此舞蹈與象雄、苯教的關係，並提到老一輩「沒看過這樣的舞蹈，所以不感興趣」。而相較於逐漸散去的村民，幾乎所有的寺院僧侶都會留下來觀看 Shon（當然，還包括來自 Kinnaur 的觀眾與鄰近的印度、尼泊爾人），並向我解釋舞蹈的源由與重要性，部分僧侶甚至提到因為苯教的重視，致使印度官方也逐漸將此舞蹈視為 Kinnaur 的重要傳統。

15. 筆者雖收到 Menri 寺院的邀請函（見圖 7 與 8），但因時間因素無法參與此研討會，只好於事後向參與的苯教僧侶詢問研討會舉辦的狀況。

16. 此為筆者詮釋之詞，根據受訪者的說法，則是「苯教信仰者與苯教寺院近幾年來在西藏的位置，相對於佛教，大大提升」。許多受訪者（多為寺廟僧侶，少數為旅外的藏籍苯教學者）並提到，西藏自治區許多較高階的官員，都是苯教信仰者，對此，筆者認為還需要更多具體資料才能做進一步解釋，然而，從幾個面向的確可以觀察到中國政府對於苯教文化的態度，與流亡政府似乎呈現一個對比。首先，對於如何證明「中國政府喜愛苯教更甚於佛教」，大部分的受訪者（皆為寺廟僧侶）都會提出現任法王於 2004 年獲准返回其安多家鄉探視親人並訪視苯教寺廟做為例子，對此，受訪者除了強調現任苯教法王是五大教派領袖中唯一一個受到中國同意可以回藏訪視者（而主要原因則為「苯教才是西藏的本土宗教」），也提出此事件讓流亡的佛教教派意識到苯教的重要性，而逐漸改變其對待苯教信仰者的態度。其中一位當初跟隨法王回藏者，則提到此行的確加深了中國境內苯教信仰者與寺院對現任法王的向心力。除此，筆者也觀察到，中國地區近年來有許多象雄相關的叢書與期刊出版，包括 2002 年創刊的《象雄文化》（藏語，今由象雄文化發展協會出版）等，似

臺灣大學學術期刊資訊庫

乎顯見象雄成為今日中國地區官方與民間論述苯教文化特色的重要依據，此與較少提及苯教與象雄關聯的流亡政府的態度，剛好呈現一個對比。

17. 此句為筆者田野時（2007-2009）苯教僧侶對達賴喇嘛演講的口述翻譯，其口述原句為：「The Bon religion is our native religion (*pha ma'i chos*). If we need to find the history of Tibet, it can be found only in the Bon texts. We cannot find it in Buddhist texts」（2007 年 4 月 21 日）。

18. 此為筆者於該年收到 Menri 寺院邀請函內附之研討會簡介。

引用書目

ヘリパッドいらない住民の会

2014 〈Voice of TAKAE〉。「やんばる東村高江の現状」，http://takae.ti-da.net/，2014 年 6 月 21 日上線。

三上智恵

2006 《海にすわる～沖縄・辺野古反基地 600 日の闘い～》。沖繩：QAB 琉球朝日放送。

2012 《標的の村 ～国に訴えられた沖縄・高江の住民達～》。沖繩：QAB 琉球朝日放送。

大江健三郎

2009[1970] 《沖繩札記》。陳言譯。台北：聯經。

上間創一郎

2007 〈近代わが国の同化主義と沖縄の民族思想――「沖縄学」に関する社会史的考察――〉。《応用社会学研究》49：285-295。

小熊英二

1995 《単一民族神話の起源：〈日本人〉の自画像の系譜》。東京：新曜社。

2003[1998] 《〈日本人〉の境界：沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮植民地支配から復帰運動まで》。東京：新曜社。

臺灣大學學術期刊資料庫

田中佑弥

2009 《辺野古の海をまもる人たち――大阪の米軍基地反対行動》。大阪：東方出版。

北村毅

2010 〈「集団自決」と沖縄戦――戦場における「国民道徳」と「従属する主体」――〉。刊於《沖縄学入門》。勝方＝稲福恵子與前嵩西一馬編，頁 249-269。京都：昭和堂。

平恒次

1974 《日本国改造試論: 国家を考える》東京：講談社。

成田龍一

2006 〈「証言」の時代の歴史学〉。刊於《記憶が語りはじめる》。冨山一郎編，頁 201-224。東京：東京大学出版会。

地球の子ども新聞編集部

2010 〈沖縄は万国津梁の島をめざす。もう新しい基地はおけない。裏切られた沖縄――その怒りの原点とチムグクル（肝心）権利と財産を守る軍用地主（通称：反戦地主会）照屋秀伝会長の聞く〉。《地球の子ども新聞》120：411-416。

吳叡人

2006〈福爾摩莎意識型態――試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成（1919-1937）〉。《新史學》17(2)：127-218。

2013〈琉球共和國に捧ぐ――一人の台湾人が松島泰勝「琉球独立の道へ」を読む〉。刊於《第 6 回次世代国際研究大会報告論集》。早稲田大学アジア研究機構編，頁 165-183。東京：早稲田大学アジア研究機構。

東江平之

1991 《沖縄人の意識構造》。那覇：沖縄タイムス社。

松島泰勝

2012 《琉球独立への道――植民地主義に抗う琉球ナショナリズム》。京都：法律文化社。

臺灣大學學術期刊資料庫

海上ヘリ基地反対・平和と名護市民主化を求める協議会

2006 《辺野古アクション》。沖縄：なんよう文庫。

浦島悦子

2010 《名護の選択　海にも陸にも基地はいらない》。東京：インパクト出版会。

孫歌

2010 〈內在於沖繩的東亞戰後史〉。刊於《沖繩現代史》。新崎盛暉著，頁 449-466。胡冬竹譯。北京：三聯書店。

冨山一郎

2006a 〈言葉の在所と記憶における病の問題〉。刊於《記憶が語りはじめる》。冨山一郎編，頁 201-224。東京：東京大学出版会。

2006b 《増補　戦場の記憶》。東京：株式会社日本経済研究社。

野村浩也

2005 《無意識の植民地主義：日本人の米軍基地と沖縄人》。東京：御茶の水書房。

渡辺美季

2010 〈三人の「琉球人」――史料を読む――〉。刊於《沖縄学入門》。勝方＝稲福恵子與前嵩西一馬編，頁 3-21。京都：昭和堂。

楊永明

2002 〈冷戰時期日本之防衛與安全保障政策：一九四五～一九九〇〉。《問題與研究》41(5)：13-40。

新崎盛暉

1992 《世替わりの渦のながで：自立への試行錯誤》。東京：凱風社。

1995 《新版沖縄・反戦地主》。東京：高文研。

1999[1996] 〈沖縄の闘争――その歴史と展望〉。刊於《沖縄を読む》。情況出版編集部編，頁 39-58。東京：情況出版。

新崎盛暉、真栄城玄徳

1997 〈反戦地主、「思い」を語る〉。刊於《沖縄の基地問題》。沖縄国際大学公開講座 4。沖縄国際大学公開講座委員会編，頁 101-126。沖縄：沖縄国際大学

臺灣人類學術期刊資料庫

公開講座委員会。

熊本博之

2003 〈「よそ者」としての環境運動――名護市長選挙を事例に〉。《早稲田大学文学研究科紀要》48(1)：97-105。

2005 〈住民と運動との協働はいかにして可能か――普天間基地移設問題を事例に〉。http://www.hi-ho.ne.jp/hirokuma/chiikitaikai2005.pdf，2012 年 7 月 30 日上線。

2007 〈普天間基地移設問題に対する辺野古住民の応答――現在進行形の事例を記録する〉。《琉球・沖縄研究》創刊号：43-60。

Anderson, Benedict

1999[1983] 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》》（Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism）。吳叡人譯。台北：時報出版。

Bloch, Maurice

1989 The Past and the Present in the Present. *In* Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology. Maurice Bloch, ed. Pp.1-18. London and Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press.

Brubaker, Roger

1994 Rethinking Nationhood: Nation as Institutionalized Form, Practical Category, Contingent Event. Contention 4(1): 3-14.

Chan, Jennifer

2008 Another Japan Is Possible: New Social Movements and Global Citizenship Education. Stanford, California: Stanford University Press.

Fabian, Johannes

1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University.

Field, Norma

1993 In the Realm of Dying Emperor. New York: Vintage.

臺灣大學學術期刊資料庫

Foucault, Michel

1977 Language, Counter Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. DG Bouchard, S Simon, trans. Ithaca, NY: Cornell University.

Hechter, Michael

1999 Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publishers.

Hobsbawm, Eric, and Terence O. Ranger

1983 The Invention of Tradition. New York: Cambridge University.

Jenkins, Richard

1997 Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations. London: Sage.

Johnson, Chalmers

2004[2000] Blowback: The Costs and Consequences of American Empire. New York: Henry Holt and Company.

Kerr, George H.

1959[1958] Okinawa: The History of an Island People. Rutland and Tokyo: Charles E. Tuttle Company.

Lipsitz, George

1990 Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morris-Suzuki, Tessa

1998 Re-inventing Japan: Time, Space, Nation. New York: M.E. Sharpe.

Ortner, Sherry B.

2005 Subjectivity and Cultural Critique. Anthropological Theory 5(1): 31-52. DOI: 10.1177/1463499605050867.

Siddle, Richard

2003 Return to Uchinā: The Politics of Identity in Contemporary Okinawa. *In* Japan and Okinawa: Structure and Subjectivity. Glenn D. Hook and Richard Siddle, eds. Pp.

臺灣大學藝術期刊資料庫

133-147. New York: RoutledgeCurzon.

Spruyt, Hendrik

2001 Empires and Imperialism. *In* Encyclopedia of Nationalism. Alexander J. Motyl, ed. Pp. 237-249. San Diego: Academic Press.

Tanji, Miyume

2003 The Dynamic Trajectory of the Post-reversion 'Okinawa Struggle': Constitution, Environment and Gender. *In* Japan and Okinawa: Structure and Subjectivity. Glenn D. Hook and Richard Siddle, eds. Pp. 167-187. London and New York: Routledge Curzon.

Vlastos, Stephen, ed.

1998 Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Wallace, Mike

1996 Mickey Mouse History and Other Essays on American Memory. Philadelphia, PA: Temple Univ. Press.

Wu, Rwei-ren

2003 The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism, 1895-1945. Ph.D. dissertation, Department of Political Science, University of Chicago.

2004 Differential Incorporation: Japan's Colonial Nation-building in the Peripheries. *In* Reimagining Taiwan: Nation, Ethnicity, and Narrative. Jieh-Min Wu, Ping-Hui Liao, Rwei-Ren and Ying-Che Huang, eds. Pp. 15-127. Taipei: Council for Cultural Affairs, Executive Yuan.

臺灣大學學術期刊資料庫