

上海大学

硕士学位论文

近代基督宗教与藏传佛教的相遇——以The Chinese Recorder (1867-1941) 为中心的考察

姓名：冯宪华

申请学位级别：硕士

专业：中国近现代史

指导教师：陶飞亚

20070501

摘 要

近年来学术界对天主教新教在藏传佛教地区传播历史的研究开始重视起来,研究成果多集中于早期天主教在藏区蒙古地区的传播历史,对新教的研究稍显薄弱,对基督宗教藏传佛教间相遇对话研究较少涉及,而利用基督教会所办 *The Chinese Recorder* 等刊物新材料,研究从传教士视角观察藏传佛教文化的学术成果基本没有涉及。本文所研究的近代基督宗教与藏传佛教的相遇即耶佛相遇,主要是根据美国基督新教差会美以美会 1867 年在福州创办 7 年后迁到上海的英文期刊 *The Chinese Recorder* (1867-1941) 所刊载材料为中心,同时参考基督教中华续行委办会调查特委会编纂出版于 1922 年的 *The Christian Occupation of China* (《中华归主》)等相关材料,分为 6 章内容研究分析近代基督宗教与藏传佛教的相遇。

第一章导论部分梳理了基督宗教与藏传佛教关系研究的学术成果,介绍了主要文献来源。第二章主要研究传教士对藏传佛教地区社会情况的考察,指出传教士对祈祷仪式和鬼舞、天葬习俗、藏民世俗化价值观等社会文化方面考察的价值贡献。第三章研究传教士对不同地区藏传佛教考察认识及基督教佛教初步对话交流的尝试,包括传教士游历内地藏传佛教圣地五台山,传教士与蒙古喇嘛探讨辩论基督教佛教教义优劣,认识康区打箭炉教职人口的三个阶层。第四章研究基督教在藏传佛教地区拓植布道策略手段,通过对基督宗教蒙藏地区医药文字游行布道事工的分析,指出它的综合传教模式,基督宗教在西藏是半截子传教路线图。第五章分析归纳了藏传佛教地区教案冲突纠纷的特点,进而从传教士、政治、宗教、文化等 4 个层层递进方面,总结基督宗教传播失败的历史必然性。第六章结语指出耶佛雪域高原蒙古草原的相遇碰撞交流对话的得失成败,对我们多方面认识蒙藏地区的社会历史文化及其中西文化交流,对今天全球化时代的各宗教间跨文化多元平等包容的对话,促使各民族国家间和谐相处消弭文明中间冲突对抗,仍有一定的启示推动作用。

关键词: 基督宗教、藏传佛教、传教、对话

ABSTRACT

In recent years the Catholic academics in Protestant areas of Tibetan Buddhism spread historical research begun to pay attention to, research results to focus on the early settlement of the Catholic Church in Mongolia, the spread of history, the Protestant study is slightly weak. Christian religious right in Tibetan Buddhism Encounter dialogue study less, and the use of Christian clubs Recorder Office of The Chinese publications including new materials, Research missionaries from the perspective of observation of Tibetan Buddhism culture of academic achievement does not involve basic. This paper studies the Christian religion and modern Tibetan Buddhism encounters that Jerusalem Dover encounters According to the United States is mainly Protestant Missionary to the United States in 1867 the United States will be established in Fuzhou moved seven years after the English periodicals Shanghai The Chinese Recorder (1867-1941) published material to the center, refer to the Christian China will continue the investigation, commissioned UNSCOM compilation published in 1922 in The Christi an Occupation of China (the "Outreach"), and other relevant materials, divided into six chapters analysis of modern Christianity and Tibetan Buddhism meet.

Chapter 1 Introduction to sort out some of the Christian religion and Tibetan Buddhism, the study of academic achievements, introduced the main source of the literature. Chapter II missionaries major study of Tibetan Buddhism areas of the community, pointing out that the missionaries prayer ceremony and a ghost dance, celestial burial customs, Tibetan secular values, and other socio-cultural study of the value of contributions. Chapter III study missionaries to different parts of Tibetan Buddhism study of Buddhist and Christian understanding of the dialogue and exchange initial attempt, Mainland including missionaries traveled Tibetan Buddhism sacred Mount Wutai, missionaries to explore with the Mongolian lamas debate merits of the Christian teachings of Buddhism, understanding and recreational areas WAR teaching three classes of the population. Chapter IV study Christianity in Tibetan Buddhism expand planting areas sermons strategy means By Christian religious text Mongolia and Tibet medicine procession sermons work in the analysis, pointing out that its Comprehensive missionary mode, Christian religion in Tibet is half-Missionaries of the road map. Chapter V summarizes the analysis of Tibetan Buddhism regional conflicts and disputes templates characteristics, thereby missionaries, political, religious, cultural four hierarchical groups, the Christian religion spread summed up the historical inevitability of failure. Chapter 6 compares the snowfields Jerusalem Buddhist Mongolia meet the exchanges and dialogue between the collision of success or failure, We understand many of which were placed under the social and cultural history of cultural exchanges, Today, the era of globalization of the inter-religious-cultural pluralism equal inclusive dialogue, promote the nation-state harmony among civilizations avert a confrontation, there is a certain role in promoting the Enlightenment.

Key words : Christianity Tibetan Buddhism missionary work dialogue

原创性声明

本人声明：所提交的论文是本人在导师指导下进行的研究工作。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已发表或撰写过的研究成果。参与同一工作的其他同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

签名：冯晓华 日期：2007.6.19

本论文使用授权说明

本人完全了解上海大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留论文及送交论文复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容。

（保密的论文在解密后应遵守此规定）

签名：冯晓华 导师签名：沈晓亚 日期：2007.6.19

第一章 导论

1.1 相关学术史回顾

本节内容主要讨论基督宗教¹在藏传佛教地区传播历史的学术研究概况。

我国学者二十多年来在基督宗教研究方面取得了丰硕成果：公开出版了数以百计的有关基督教的研究专著和译著，研究课题视野不断拓宽，对基督教带给人类文化尤其带给近代中国贡献的积极方面，对基督教神学及我国边疆少数民族地区的基督教传播问题，对当代基督教，对台港澳的基督教历史和现状的研究等，都有涉猎深化；对“宗教是人民的鸦片（毒品）”、对西方传教士“非宗教活动”的认识、对基督教在中国的本色化、《圣经》微观研究等问题都有长足深入的研究。²基督宗教来华与中国文化的相遇，是目前学术界比较关注的领域，过去学者较多关注的是基督宗教来华与儒家或佛教的相遇问题，³但关于基督宗教与藏传佛教相遇问题甚少有人问津，这一方面的研究成果相应地是比较不系统的，基督教在藏传佛教地区的研究处在刚刚起步阶段。就蒙藏地区而言，既有的研究成果大多集中于天主教尤其是早期天主教在西藏康区传播、天主教差会团体如圣母圣心会等在西北地区蒙古地区传播，新教的成果较少，现有成果又多为传教简史线条勾勒叙述及其对当地社会的影响，基本少有涉及耶佛两种异质宗教交涉对话内容，而具体到主要从基督教传教士视野来分析和理解藏传佛教的“宗教神学”⁴性质的研究则付阙如。兹将目前学术界的研究动态进展简单梳理如下。

¹王晓朝的《从外部研究基督教》指出：基督教是一种世界性的大宗教。“基督教”一词在英语中称 Christianity，是指信奉耶稣基督为救世主的所有教派，即包括罗马公教(Catholic)、正教(Orthodox)、新教(protestants)三大派及其它一些小教派。“基督教”这一称谓在中国的使用比较混乱，往往有广义和狭义之分。广义的基督教，也就是英语中的 Christianity 之意；狭义的基督教则是指其中的新教，即英语中的 protestants。这种状况是由于历史原因造成的，因为长期以来华人都习惯把新教称为基督教。大陆的新教教会也从不称自己为新教，只称基督教或耶稣教，而将罗马公教称为天主教，正教称为东正教。港台华人学者为解决这一混乱状况，把广义基督教称为“基督宗教”，以与专指新教的狭义基督教相区分。这一用法现已渐被一些大陆学者所采用。本论文为避免混乱，用基督宗教一词专指广义基督教，而狭义基督教则称之为基督教或新教。参见[英]麦格拉思著，马树林、孙毅译：《基督教概论》北京大学出版社 2003 年，序言。

²乐峰：《改革开放以来的基督教研究》，<http://www.5cg160.cn/file/2005120152047.html>, 2005-12-1 15:11:22.

³ [芬]罗明嘉、黄保罗：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社，2004。页 149。

⁴ [芬]罗明嘉、黄保罗：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社，2004。序言页 5。

近年来关于基督宗教在西藏藏区的传播情况，主要研究成果有：杨森富在 1978 年出版的《中国基督教史》，辟有第十六章专门讲边疆地区的基督教，其中二、三节是以藏传佛教为主要信仰的蒙古、西藏的基督教。它认为首先到达西藏传基督教信仰的是景教徒，十七世纪以后才有天主教徒到达西藏，来自葡萄牙耶稣会的一位教士达拉·德·安东尼(Father Antonio de Andrada)于 1626 年到达西藏，其余的天主教徒都是十七十八世纪才来的。⁵伍昆明在 1985 年就开始把关注目光投向《西方首批传教士进藏的活动和藏族人民的反抗斗争》，⁶此后继续研究天主教在雪域高原传播，著有《早期传教士进藏活动史》，该书运用十九世纪前西方传教士在西藏活动的有关信件、报告、文集等，对早期西方传教士进藏活动、背景、经过路线进行研究。使读者了解了西方传教士在西藏的活动情况。作者在“序言”中写道：17 世纪初至 18 世纪中叶，伴随西欧殖民主义势力向东方扩张，有 10 多批罗马天主教耶稣会和卡普清修会（嘉布遣小兄弟会）的传教士，从印度北部进入我国西藏阿里、日喀则和拉萨等地进行传教活动。这是西方与西藏地方直接接触的开始。研究西方与西藏地方关系早期阶段的历史，即这一百多年间传教士在西藏地方断续活动的历史，对于了解西方殖民主义势力对我国西藏的觊觎和扩张意图，基督教与藏传佛教的矛盾和冲突，藏族人民反洋教的斗争，18 世纪上半叶西藏发生的某些重大历史事件，以及中西交通和文化交流等问题，均有裨益。然而，在国内，对于这一时期传教士在西藏上述三个地区活动的历史，由于资料匮乏而少有人详加研究。在国外，深入研究者亦为数极少，且多属各自修会的会士，他们有些人在某些方面作了些有益的研究和资料编纂工作。……在国外其他简介性的一般书籍中，除许多地方论述偏颇之外，史实舛误更是屡见不鲜。⁷李蓉从分析早期西方传教士入藏传教的背景、传教阶段、特点、失败的原因等方面入手，对 17-18 世纪入藏活动的天主教作一个简单的概括和评述。⁸董莉英也对早期天主教在西藏的传播（16

⁵杨森富：《中国基督教史》，台北：台湾商务印书馆，1978 年。页 312。

⁶伍昆明：《西方首批传教士进藏的活动和藏族人民的反抗斗争》，《民族研究》，1985 第 6 期。

⁷伍昆明：《早期传教士进藏活动史》，北京：中国藏学出版社，1992 年。序言页 1。

⁸李蓉：《17-18 世纪天主教在西藏传播概述》，《西藏大学学报》2006 Vol.21 No.1。

—18 世纪) 及其影响进行研究。⁹王永红也研究天主教在西藏的早期活动。¹⁰托斯卡诺, G.M., Toscano, Giuseppe M. 著的《魂牵雪域: 西藏最早的天主教传教会》, 详述了以葡萄牙传教士安夺德为代表的西方传教士, 公元 17 世纪初起就不遗余力从印度翻越喜马拉雅山向西藏边陲传播基督教、进行宗教文化渗透的一些史实, 安夺德既是第一个进藏传教的天主教徒, 也是第一个把藏族文化展示给西方的传教士。¹¹[美]约翰·麦格雷格著的《西藏探险》, 全书共分为四个部分, 第一部分着重描写了十七世纪二十年代到十八世纪四十年代期间, 天主教、基督教教士在西藏进行传教活动的情况。¹²景雅各 (James Gilmour) 撰写的 *Among the Mongols* 有两章是有关蒙古地区藏传佛教等目前对基督教在西藏的传播问题的研究。秦和平主要研究康藏地区的天主教基督教传播概况。¹³曾经任打箭炉领事的孔贝著书描述由佛教徒转信基督教的藏人智慧保罗 (谢国安) 所叙述藏人生活各个方面的宝贵资料。¹⁴国内房建昌在 20 世纪 80 年代末 90 年代初利用收集外文资料较早写出关于基督宗教主要是天主教在青海西藏传播的文章, 虽然文章深度引用资料规范方面尚不理想, 毕竟起开路先锋作用。¹⁵许广智从西方殖民主义者早期对西藏的渗透及其侵略活动角度入手深化天主教传播研究课题,¹⁶学者们也从少数民族区域史角度研究了甘南、康区天主教基督教传播。¹⁷邓前程指出康区外国教会的传播与发展, 经营时期上集中于清朝中后期至民国; 经营地域方面, 以甘孜藏区为中心向周围渗透, 康区反洋教斗

⁹董莉英:《天主教在西藏的传播(16—18 世纪)及其影响——兼论中西文化的碰撞与交流》,《西藏大学学报》第十九卷第 3 期, 2004 年 9 月。

¹⁰王永红:《略论天主教在西藏的早期活动》,《西藏研究》, 1989 年第 3 期。

¹¹ [意]托斯卡诺, G.M., Toscano, Giuseppe M. 著, 伍昆明, 区易柄译:《魂牵雪域: 西藏最早的天主教传教会》, 北京: 中国藏学出版社, 1998。

¹² [美]约翰·麦格雷格著, 向红笳译:《西藏探险》, 拉萨: 西藏人民出版社, 1985。

¹³秦和平:《基督宗教在西南民族地区的传播史》, 成都: 四川民族出版社, 2003。秦和平:《近代藏区天主教传播概述》,《中国藏学》1991 年第 1 期。

¹⁴ [英]孔贝著, 邓小咏译:《藏人言藏: 孔贝康藏见闻录》, 成都: 四川民族出版社, 2002。

¹⁵房建昌:《加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它》,《青海师范大学学报(哲学社会科学版)》, 1988 年 02 期。房建昌:《基督教在青海传播小史》,《青海师范大学学报》1989 年第 3 期。房建昌:《西藏基督教史》,《西藏研究》1990 年第 2 期。

¹⁶许广智:《试论西方殖民主义者早期对西藏的渗透及其侵略活动》,《西藏大学学报》, 2004 年 03 期。

¹⁷徐君:《近代天主教在康区的传播探析》,《史林》2004 年第 3 期。杨健吾:《基督教在四川藏族地区的传播》,《宗教学研究》2004 年第 3 期。陈改玲:《外国传教士近代来甘南的传教活动》,《甘肃高师学报》, 第 7 卷第 3 期 (2002) 陈改玲:《再论外国传教士近代来甘南的传教活动》(《甘肃高师学报》, 第 10 卷第 1 期 (2005))。

争具有多重性,康区外国教会在本质上,无疑扮演着西方列强侵略康藏地区先锋角色,但创办文化教育、医疗等事业等又在客观上有积极的作用。¹⁸刘鼎寅、韩军学著《云南天主教史》,是在《云南宗教概况》、《云南省志·宗教志》、《云南宗教史》的天主教专章上扩展、丰富、深化而成,记述的内容是元代至近现代天主教在云南的传播、发展、演变历程及其特点。该书第四章 清代云南天主教第四节 天主教在藏族地区的初传第九节 维西教案及其他都涉及云南迪庆藏区天主教传播内容。¹⁹乌兰其其格对内蒙古基督教史国内 20 年研究进行了梳理,提出“20 余年来,国内关于内蒙史基督教史研究的论文 20 多篇,专著尚无,与之有关的著作约有 20 部。内蒙古地区基督教史的研究取得了较大进展,为以后的研究打下了坚实的基础。但是,研究仍有许多薄弱的方面和环节,主要表现在以下几个方面:史料的翻译、挖掘和利用程度不高。近年来的研究大部分是微观研究,对基督教传入蒙古地区后引起蒙古地区社会变化的研究还不充分,尤其是缺乏从社会史和文化史的角度对其进行观察和研究。微观研究方面,也有一此不足。如对于研究近代基督教在蒙古地区的传播,多将着眼点限于政治史、经济史角度。这对于全面认识基督教在内蒙古地区的传播极为不利。关于基督教在近代内蒙古地区传播过程中对内蒙古地区社会变迁的影响等问题有待进一步深入”。²⁰乌兰其其格另撰有《试论清末民国时期内蒙古地区的基督宗教》的硕士论文(中央民族大学 2005 年 5 月),从基督宗教在内蒙古地区传播历程、在内蒙古经济教育慈善事业活动、教案冲突等方面进行了深入研究。马晓军的《甘南多元宗教研究》(兰州大学 2004 年 4 月博士论文),辟有专章分析研究甘南的藏传佛教、基督教。马占军有《晚清时期圣母圣心会在西北的传教(1873—1911)》(暨南大学博士论文 2005 年 4 月),研究圣母圣心会在西南蒙古、甘肃、青海、新疆等地传教情况,对晚清圣母圣心会西北传教的整个过程作了较为全面而深入的探讨。论文按照时间线索,将该会西北传教分为四个时期,即圣母圣心会初到蒙古传教时期、圣母圣心会西北开教、传教、传教发展时期。在论述和分析该会具体传教过程的同时,还以专章的形式对该会在西北的教案

¹⁸邓前程:《试论清末至民国康区外国教会》,《民国档案》2006 年第 3 期,页 51—57。

¹⁹刘鼎寅、韩军学:《云南天主教史》,昆明:云南大学出版社,2005。

²⁰乌兰其其格:《内蒙古基督教史国内 20 年研究综述》,《昭乌达蒙族师专学报(汉文哲学社会科学版)》,2004 年第 25 卷第 4 期页 52—53。

和赔教以及其他社会事业作了较为全面和深入的分析。冯健有《圣母圣心会在内蒙古及周边地区的发展和影响》(宁夏大学硕士论文 2005 年 4 月),通过对大量史料的搜集和整理,系统地探讨了圣母圣心会在内蒙古及周边地区的发展状况和它在发展过程中表现出的特点,并通过梳理其活动分析了圣母圣心会活动的社会影响及其与当时社会的关系。郭晶波有《十九世纪中叶后比利时圣母圣心会在内蒙古西部地区的慈善活动》(内蒙古师范大学硕士论文 2006 年 6 月),探讨展示十九世纪中叶后比利时圣母圣心会在内蒙古西部地区所开展的各种慈善活动及其给该地区造成的影响。

关于耶佛关系的研究,近年来取得了许多成果,在耶佛教义教理比较方面、耶佛宗教传播比较方面、耶佛交涉互融方面、耶佛对话方面等都有大量文章发表,²¹藏传佛教是佛教的一个分支,但它与汉文系统的汉传佛教、巴利文系统的南传佛教还是有许多不同的,²²但目前具体专论基督教与藏传佛教关系的研究成果,则不多见,似有加以重视研究的必要。

²¹耶佛教义教理比较方面,宝贵贞、邹婧:《基督教与佛教伦理思想比较研究》,(载《西北民族学院学报(哲学社会科学版)》2002年第3期33-37页);姚卫群:《佛教与基督教的神观念比较》,(载《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2004年3月第33卷第2期31-36页);陈登:《佛教与基督教的儒学化比较》,(载《湖南大学学报(社会科学版)》2001年9月第15卷第3期75-79页)等。耶佛宗教传播比较方面,张晓华:《佛教与景教在华早期传教策略的比较研究》,(载《史学月刊》2001年第6期63-69页);赵伟:《联合释道:利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》,(载《天津社会科学》2000年第六期,99-108页);刘丹:《基督教与佛教在中国传播命运迥异缘由的比较》,(载《世界历史》2002年第3期,106-112页);孙尚扬:《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》,(载《世界宗教研究》1998年第4期85-94页)等。耶佛交涉互融方面,何建明 赖品超:《基督教来华对中国佛教近代化之影响初探》,载《宗教比较与对话》第三辑,251-301页,宗教文化出版社2001年10月版;王宇:《魏晋佛教的护教论探讨——兼论“殊途同归”理论是构建多元宗教理论的本土资源》,载《宗教比较与对话》第四辑,199-212页,宗教文化出版社2003年8月版;[挪]诺托·R·泰勒:《作为和解资源的佛教与基督教》,载《基督教学术》第二辑331-353页,上海古籍出版社2004年3月版;何建明:《从二十年代基督教本色化所受佛教的影响看中国基督教的未来发展》,载《基督宗教研究》第三辑204-223页;赵树好:《晚清基督教与佛教的冲突》,(载《山东师范大学学报(人文社会科学版)》2002年第47卷第2期75-77页);马晓英:《晚明天主教与佛教的冲突及其影响》,(载《世界宗教研究》2002年第四期84-94页);贺巍:《基督教与中国宗教近世性格转型初探》,(载《江汉论坛》2000年8期64-68页);宋光宇:《从中国宗教活动的三个主要功能看20世纪中国与世界的宗教互动》,载《世界宗教研究》2000年3期76-91页;陈坚:《从榜样到边缘——“佛教范式”在中国宗教中的地位变迁》,(载《世界宗教研究》2005年1期28-34页)。金刚、孔祥亚:《“会通儒学”:外来宗教适应封建中国的共同选择》,载人大复印报刊资料《宗教》2003年3期123-126页;杨慧林:《佛教与基督教对话中的三个问题》,载《佛学研究》2003年329-338页;余日昌:《佛教与基督教对话的理论背景》,载《佛学研究》2000年236-245页;黔人:《古代佛教与基督教的交涉》,载《佛教文化》2005年第2期72-74页;吴言生:《佛耶对话三模式[响应123]》(文化对话国际学术研讨会2002.10)。

耶佛对话方面,吴言生、赖品超、王晓朝:《佛教与基督教对话》,北京:中华书局,2005。该书是西安2003年11月21日至24日“佛教与基督教对话国际学术研讨会”论文结集。第二届耶佛对话国际学术会议于2006年10月18-21日,在香港中文大学举行。

²²传入我国的西藏、内蒙古和蒙古、西伯利亚等地区的,为北传佛教中的藏传佛教,俗称喇嘛教,其经典属藏文系统。参见:杜继文、黄明信:《佛教小辞典》,上海:上海辞书出版社,2001。页2。

1.2 主要文献资料来源

本节内容主要讨论论文中主要利用的原始资料两种：The Chinese Recorder（教务杂志）和 The Christian Occupation of China（中华归主）的概况，且以 The Chinese Recorder（教务杂志）为最主要初始的论文使用资料。

19 世纪 60 年代，基督教传教士开始大量进入内地，各地传教士深感有相互沟通的必要。1867 年 5 月，《传教士记录》（*The Missionary Recorder—A Repository of Intelligence from Eastern Missions, and a Medium of General Information*）在福州由美国美以美会传教士保灵创办，一年后更名为《中国记录和传教士杂志》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*），1872 年 5 月停刊。1874 年由英国传教士伟烈亚力在上海复刊转由美华书馆出版，为双月刊，1885 年 3 月恢复为月刊，1915 年再度更名为《中国记录》（*The Chinese Recorder*），现在一般均通称为《教务杂志》，1941 年 12 月因太平洋战争爆发终刊。²³全 72 卷。内容涉及中国历史、文化、社会风俗、自然景观、在华传教生活等。²⁴《教务杂志》传达全体传教师，发表有关中国的文章并讨论共通的问题，影响传教师的思想。²⁵

《教务杂志》是美国基督教新教差会在华办的英文期刊，²⁶它是研究新教在华传播和中国教会发展最重要的资料来源，是反映传教士在华活动的最原始、最直接的材料，对中国近代史研究也极具参考价值，美凯瑟琳·路德威克 1986 年为《教务杂志》作了全面详细的索引，索引的问世解决了它数量大，难于查阅的困难，大大方便了研究工作（Kathleen Lodwick, *The Chinese Recorder Index* (Wilmington: Scholarly Resources Inc., 1986).）。²⁷

关于《中华归主》调查统计资料来历及其相关蒙古地区藏区资料情况。20

²³ 汤清此谓《教务杂志》1911 年将其名缩短为 *Chinese Recorder*，实误。见汤清：《中国基督教百年史》，香港：香港道声出版社，1987。页 675。

²⁴ 王仁芳、蒋如俊：徐家汇藏书楼馆藏早期美国传教士中国研究书目述要，载朱政惠：海外中国学评论，第 1 辑，上海：上海古籍出版社，2006，页 270。

²⁵ 汤清：《中国基督教百年史》，香港：香港道声出版社，1987。页 605。

²⁶ “在组织上，规模较大的传教团体共同出版发行了基督教月刊《教务杂志》，支持非教派或者跨教派的文学团体……”，参见：[美] 费正清编：《剑桥中华民国史》，第一册，上海：上海人民出版社，1991。页 181。

²⁷ 资中筠、姬虹：美国学术界对中美关系的研究（1969—1992），载《美国研究》1995 年第 1 期。

世纪初期，为了适应世界基督教的发展潮流，1913年，著名的布道家穆德来到中国，发起召开了全国基督教第一次会议，成立了一个全国基督教中心机构“中华续行委员会”，由中国著名基督教人物诚静怡担任总干事。该机构的主要任务包括：执行全国大会的决议；与世界机构保持联系；提倡通力合作的传教事业；发表教会的公共意见；为各教会进行咨询。1918年秋在“中华续行委员会”下面设“特别调查委员会”，开始进行实际调查，历时三年多，担调查成果最后汇集成册，于1922年出版，书名为《中华归主中国基督教事业统计1901-1920》(The Christian Occupation of China)。任主编的是“特别调查委员会”的干事、美国传教士司德敷(Milton Theobald Stauffer)。本书共计14章，该书有地图三百二十幅，各式图表一百二十五幅。其中该书涉及藏传佛教地区的主要有第四章的第二节甘肃省的广大未开辟地区、第三节内外蒙古、第五节川边、第六节青海、第七节西藏，在对西藏的叙述中主要提及西藏的地势、名称、地形、行政区、人口、政府、最近的政治局势、语言文字、口语、文化程度、文学、宗教等。这部书是了解1921年前基督教在中国活动的重要资料，也是了解辛亥革命前后中国社会历史的资料。²⁸介绍本世纪初20年中基督教在我国开展传教活动的珍贵资料，内容全面丰富，对研究中国近代史和现代史以及基督教在华传教史都有很大的参考价值。尽管本书原出版意图，是为了在周密调查研究的基础上进一步加速在华传教事业的发展，但在客观上，却为我们留下了具有重要学术价值的宝贵资料。²⁹

The Chinese Recorder 教务杂志有关佛教的文章大约有71篇左右。其中涉及佛教在中国历史发展的有中国的佛教6篇连载，中国早期的佛教3篇，现代中国的佛教及其人物太虚等的6篇。涉及佛教教义仪式、寺庙、佛教徒的等的11篇，如佛教和尚入门式、访禅檀寺、庙宇作为崇拜场所、佛教徒、通过佛教仪式来了解佛教、佛教冥想仪式、中国佛教的涅槃等。佛教思想、中国宗教文化、佛教意义的9篇如三大宗教及其对中国文明的承担、佛教在中国人思想中的魅力、佛教的意义、佛教在中国的影响等。佛教与基督教天主教比较关系的

²⁸中华续行委员会调查特委会编：《中华归主中国基督教事业统计 1901-1920》，北京：中国社会科学出版社，1987，汉译新版序言页3。

²⁹中华续行委员会调查特委会编：《中华归主中国基督教事业统计 1901-1920》，北京：中国社会科学出版社，1987，出版说明页2。

14 篇等。

The Chinese Recorder 关于藏传佛教类的文章有 64 篇（不与前面提到的有关佛教的文章大约有 71 篇统计重复的）。其中藏区 33 篇，旁涉甚广，诸如藏族地区的自然地理风土人情宗教文化社会制度基督教传播等。关于文章内容及体裁类型，文章篇幅短的是消息和通信，长篇大论的则有分五期连载，传教士信息 4 篇通信 2 篇其余是杂志投稿，其中关于在藏区传教的文章 9 篇，在西藏旅行的 8 篇，着重考察藏区社会风俗文化的 6 篇，涉及藏区人口种族地理的 4 篇，有关藏传佛教、拜石教方面的 7 篇。关于教务杂志文章发表时间分布，在 19 世纪 80 年代 3 篇 90 年代 3 篇，20 世纪初期十年有 8 篇，10、20 年代各有 6 篇，30 年代 4 篇，最晚一篇是 1940 年 11 月杂志发表利安（C.C.Liang）的“西康朝圣之旅”，对西康省全面资料考察及青年会在那里工作介绍。关于作者方面，后期的叶长青（J.Huston Edgar）牧师有 7 篇，早期的帕克（E.H.Packer）有 2 篇，在西康打箭炉地区生活 23 年的爱德华·阿莫德森（Edward Amundsen,F.R.G.S）有“Trashihamo 一个西藏少女的故事——一个关于西藏人性格、生活、风俗、历史等的研究”5 篇连载，³⁰ 埃德·阿莫德森（Edw. Amundsenn）有“穿越藏东旅行日记”2 篇等。藏传佛教盛行的蒙古地区的文章 33 篇，文章体裁类型方面其中通信 2 篇社论 2 篇笔记 1 篇时势 1 篇，其余是杂志投稿。文章内容所涉基督教传教方面的 9 篇，蒙古旅行的 3 篇，其他大多是对蒙古社会风土人情方面的介绍，诸如蒙古骆驼、窃贼、狼、法院、监狱、废墟、故事、气象学、巫师、一次死刑执行、黑暗的蒙古、蒙古的伊索、友好的蒙古人、在蒙古的中国人、蒙古洪水的传说、蒙古王子结婚等，这些文章集中发表在 19 世纪的七八十年代，二十世纪 10 年代有 3 篇，20 年代有 2 篇，最晚是 1924 年，以后基本上教务杂志就没有蒙古文章报道了，在有明确作者的 26 篇文章中，Hoinos 一人就写了 21 篇。在西藏文章部分，叶长青写的文章 7 篇，是比较多的作者。这些情况是与藏区文章多种集中在二十世纪初期情况形成一个鲜明对比的。这可以总结为，传教士对蒙古地区关注的比较早，蒙古淡出传教士视野也很早；西藏纳入传教士文章视野的比较晚，传教士对它的关注基本持续到杂

³⁰ [英]孔贝著，邓小咏译：藏人言藏：孔贝康藏闻见录，成都：四川民族出版社，2002，前言页 7。

志停办的前一年，且后期文章关注方面比前期深入广泛。

当 17 世纪的第一批洋教士闯入中国藏区的时候，明末清初的大多数中国人对西藏的认识恐怕还是一个属于中国领土的地理概念，而对其实际情况知之甚少，除了当时正史官书中有关西藏干巴巴冷冰冰的史料记载外，可以说根本没有藏学这门研究藏族社会、历史、文化等方面的综合性学科群体。洋人传教士们一方面办教堂宣教，企图改变西藏的宗教习俗和文明传统，将其纳入西方文明的势力圈，另一方面将不为世人所知充满神秘气息的西藏及其历史文化介绍到西方社会，尽管洋人的游记、探险考察记录发表的真实意图是为其侵略者探路，他们中有些人记载仍有史料价值。³¹1840 年后接受过西方文明熏陶的绝大多数普通知识分子，由于当时条件所限，难以亲自到藏区调查，他们在不断地译介有机会去西藏游历考察的外国人作品来增强国人对西藏的认识了解，同时又根据洋人发表文字材料，结合中国的历史文献和世界发展历史潮流，撰写了一定数量的有关西藏著述。某些身在川边藏区的知识分子，利用地利之便对藏区进行一定程度的调查写作。个别深入藏区学习调查者则写出开创性藏学著作。所有这些都当时起了开创国人认识了解关心研究西藏的先河，一定程度上促进现代藏学萌芽诞生³²。乔玲希曾经仔细分析 1872 年—2000 年百余年间国内有关藏族宗教论文文献共 3091 篇，其中 1872-1949 年发表文章 346 篇。³³不知道在乔玲希 1949 年前研究藏族宗教文献这并不算多的三百余篇里面是否包含传教士《教务杂志》发表的部分英语文章？

乔玲希文章专题分类 1

	通论	哲学	寺院	密宗与 宁玛	原始宗 教	苯教	传播	宗教史	人物
1872— 1949	47	2	85	1	1	2	4	33	22

专题分类 2

³¹王尧等：《中国藏学史》，北京：民族出版社清华大学出版社，2003。页 75。

³²王尧等：《中国藏学史》，北京：民族出版社清华大学出版社，2003。页 76、27。

³³乔玲希：《1872—2000 年藏族宗教研究文献的调查》，《西南民族大学学报·人文社科版》25 卷第 10 期。页 455。

	教派	教义 典籍	法会节 日议轨	宗教与社 会政治	宗教与 教育	宗教与文 学艺术	宗教心 理	藏传佛教 与蒙古
1872— 1949	5	20	38	11	7			22

相比较而言,基督教会《教务杂志》所发表的那些事关蒙古藏区自然状况和藏传佛教文化文章,是有特殊身份的传教士人群,抱着意在为基督宗教在藏区蒙古传播扎根提供实用指导帮助特殊目的用途,其不论在深度个广度上,在接近观察认识对象的真实性上,在认识东西方异质文化相遇碰撞交流的观察点上,远较其同时代西方社会人士对藏区蒙古地区一般性的探险游历书籍新闻报道介绍具有更多的价值,也远远超越那个时代的中国内地人们对藏传佛教地区知识的把握。其对藏传佛教的分析理解碰撞纠葛更是难得的研究中西宗教文化相遇交流融合的珍贵史料。³⁴

本论文立足于新材料和新视角,主要用传教士所出版《中华归主》系统宏观的调查统计资料及英文传教刊物《教务杂志》所刊载微观深入的有关藏传佛教材料,从传教士本身宗教立场出发,以宗教观察宗教视角,来研究基督教传教士之“他者的眼光”看佛教分支之一的藏传佛教,从而加深对基督教在华传播史和近代中外文化交流规律的认识。

1.3. 论文的主要研究内容

在这篇论文中,由于资料限制,所研究内容涉及地区主要是受藏传佛教文

³⁴ 这方面情况可以比较参考:传教士卫三畏《中国总论》(The Middle Kingdom)该书第四章满洲、蒙古、伊犁、西藏地理;美国《国家地理杂志》中国探险纪实里有1912—1933年间十余篇文章报道了外国记者发回的蒙藏地区偏重于自然地理稍及人文地理方面情况介绍;女探险家女藏学家大卫·妮尔(Alexandra David ---Neel 1868—1969)等对西藏自然地理社会宗教文化研究;美国汉学家蒙古学家拉铁摩尔在《中国的亚洲内陆边疆》第四蒙古草原与草原游牧社会的特征第七章西藏高原内容叙述等章。参见:[美]卫三畏著,陈俱译,陈绛校:《中国总论》,上海:上海古籍出版社,2005。李文斌:彼岸视点——美国《国家地理杂志》中国探险纪实,中国对外翻译出版公司,2003。耿升:《法国女藏学家大卫·妮尔传》,《中国边疆史地研究》1991年第2期。[美]拉铁摩尔著,唐晓峰译:《中国的亚洲内陆边疆》,江苏人民出版社,2005。[法]石泰安著,耿昇译:《西藏的文明》,北京:中国藏学出版社,2005。[法]古伯察著,耿升译:《鞑靼西藏旅行记》,北京:中国藏学出版社,2005。[瑞典]斯文·赫定(Hedh,S)著,王鸣野译:《西极探险——从叶羌尔到藏北》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,2003。[英]斯潘塞·查普曼著,向红茄、凌小非译:《圣城拉萨》,北京:中国藏学出版社,2004。

化统治影响的蒙古藏族地区，其中主要分析藏区情况，而藏区中康藏又是分析重点，而对蒙古地区所涉及内容的分析研究也多集中于内蒙古地区。对内地汉族居住区涉及藏传佛教文化影响区域主要选择作为蒙藏联系桥梁青庙黄庙并存的山西五台山为例进行分析。同时，论文所研究分析的内容也主要集中在《教务杂志》传教士文章中关注较多的西藏社会文化习俗、藏传佛教、在藏区的布道策略、教案纠纷及传教失败原因等等。因为资料收集整理困难不足和原始资料本身视域的限制，目前还不能对基督宗教在藏传佛教地区的传播影响各个方面，做系统性历史过程全盘梳理总结，本论文章节多用专题横切面分析的历史文献实证方法，综合借鉴运用历史学、宗教学、民族社会学等学科相关的知识和研究方法进行文章分析研究。

论文主题部分共有 6 章内容。论文第一章导论部分主要包括 3 个方面：相关学术史回顾，即基督宗教在藏传佛教地区传播及基督宗教与中国藏传佛教关系研究概况；主要文献资料来源，即 *The Chinese Recorder*（教务杂志）和 *The Christian Occupation of China*（中华归主）的概况；论文的主要研究内容，即论文的六个章节内容简介。

第二章传教士对藏传佛教地区社会情况的考察研究，其中重点分析传教士对藏传佛教地区社会情况考察的三个方面的内容，即传教士眼里的藏传佛教祈祷仪式及鬼舞，藏传佛教转世化身说和藏民世俗化的价值取向、西藏丧葬习俗的考察等。

第三章传教士对藏传佛教的认识及耶佛对话交流的尝试，主要包括传教士游历汉地青黄庙并存的五台山、对打箭炉教职人口三个阶层的认识，耶佛对话的一个案例分析部分。

第四章基督宗教在藏传佛教地区的拓植布道，该部分内容主要从六个小的方面来探讨包括天主教新教在内的基督宗教在藏传佛教文化区的拓植布道：蒙藏地区传教士变通出的综合传教模式、基督教的医药事工、基督教的文字事工、西藏的传教工作需要何种群体类型个体类型的人、西藏半截子传教路线图等。

第五章 藏传佛教地区的教案纠纷及传教失败原因分析，包括藏传佛教地区的教案纠纷和基督宗教传教失败原因分析。主要以《清末教案》所辑的藏区

48 宗教案纠纷为例,说明藏区教案的特点。基督宗教传教失败原因包括传教力量的薄弱所致、清政府和蒙藏僧俗当局的防范阻挠、两种宗教自身原因、异质文化之间存在冲突的结果,这四个层面层层递进揭示基督教在藏传佛教地区主要是藏区宣教失败的原因教训。

第六章结语,着重指出:近代传教士对藏区自然社会风情的考察对蒙藏僧俗的传教,主体上是一种宗教的行为,因着积贫积弱的近代中国遭受西方列强侵略的特殊历史背景,使西方基督教传教士宗教活动与西方列强殖民政治活动天然带有千丝万缕的内在联系,但这无掩于传教士们在中西宗教文化交流史上所写下的积极一页,耶佛雪域高原相遇碰撞的得失成败,对今天宗教间跨文化多元平等包容的对话仍有一定的启示作用。

第二章 传教士对藏传佛教地区社会情况的考察研究

本文所论及的蒙古包括近代以来的内外蒙古地区,以对内蒙古关注为主。西藏作为一个地理、民族、宗教、文化的概念,有多种不同的含义,本文使用藏区(康区卫藏安多)一词表示广义上西藏含义,一般单说西藏就是指藏区中的卫藏。³⁵就是言及蒙藏地区的社会风俗人情,它们大多染有宗教的强烈色彩,与宗教有着千丝万缕不可分割的杂糅联系,很难把它们与藏传佛教完全分开。传教士厄普克雷夫特(Rev.Wm.Upcraft)对藏民的总体印象是“据我在旅途中短暂的不确定的与藏人的接触,留给我印象最深的就是他们是一个宗教的民族。宗教不仅仅是他生活的一部分,而是其全部生活。……最终,他们完全缺乏个

³⁵ 20世纪20年代基督教中华续行委员会调查特委会在调查中关于西藏的行政区划,指出大中小藏的划分:(参见:中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》,北京:中国社会科学出版社,1987,页559。)西藏名称的由来可能是波斯人和土耳其人取的名字,本地人自称为博(Bod)或博巴(Bodpa)。西藏分大藏、中藏和小藏三部分。大藏在东部,与甘肃四川相邻,包括青海、川边特别行政区,中藏在中部,包括卫(前藏)、藏(后藏)。小藏在西部,包括英属拉合尔(Lahoul)、斯必底(Spiti)和克什米尔的什斯喀(Zanskar)、拉达克(Ladak)、罗泊居(Rupchu)。西藏又可分为三个经济带:南部包括居民点及农业区,中部为牧场,北部大部分为荒野小部分为游牧区。西藏人口总数约二百二十万人。另,20世纪30年代藏学家李安宅主张的三个文化区的划分(参见李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,上海:上海人民出版社2005年,页7。);藏族区就是说藏语和有藏族文化的民族聚居区,由东经73度至104度,并由北纬27度至38度,包括三个文化区:1,西藏,又分三部分:阿里(Mnah-ris),在最西部;后藏(Gtsan),在中部,首府在扎什伦布寺,即班禅(Pan-chen)所在地;前藏(Dbus),在东部,首府为拉萨,为西藏地方政府所在地,也是达赖(Da-lai)居住的地方。2,西康(Khams),在西藏东。3,安多(A-mdo),在西康东北,包括青海藏族区、甘肃西南部藏族区、四川西北部藏族区。只有西藏藏族聚居区是政治实体,直属中央。将西藏、西康、安多称作藏族区,因它们是有藏族文化说藏语的民族聚居区,是一个人类学的概念。

性色彩。个人的特征都丢失了，他们并入一个同一群体，在那里从最初或者逐渐发展为一个完全复制版，一个人就是群体的缩影，群体是扩大了的个人”。³⁶传教士加哈姆（D.C.Garham）说“正是喇嘛教把他们联结为一个民族，他们有统一的文化、统一的宗教和统一的民族意识。藏民的宗教信仰是一种多神的信仰。它包括崇拜偶像和活人的神。”³⁷

藏传佛教地区自然情况的考察，西方探险家外交官传教士都前前后后做了许多有价值工作。1848年入遣史会法国传教士谭卫道（Armand David）在动植物方面发现新种甚多，其1868年抵达中国越长城至蒙古考察，1868—1870年间游离江苏并远至川康境内。³⁸但传教士关于藏区自然情况的专论文章几乎难见，即使有关自然地理方面的情况考察，也大多放在综合性文章中，这似乎表明自然情况不是传教士关注专论的重点，真正纳入传教士视野的是那些他们传播福音的对象和制约影响对象生活其中的社会文化，故而自然情况这方面的内容本文不再分析归纳。传教士埃德金斯（Rev.J.Edkins.D.D）研究了藏语中的地理名词，³⁹利安（C.C.Liang）1940年写的长文“西康朝圣之旅”，⁴⁰基本是西康省自然社会知识的百科全书，计有内地旅行、历史地理简介、康定的交通路线、康定之城、政治变化和目前政府、教育、商业农业和矿产、去康定、青年会的展望等标题内容，里面包括大量西康自然地理人文地理内容。传教士加哈姆（D.C.Garham）在1931年撰文研究西藏的社会习俗，内容丰富深刻，包括动植物农业生产、妇女地位、日常起居、婚姻、藏民族融合、安土重迁、道德、语言、问候语、娱乐节日、丧葬等，指出西藏这个“前科学”的种族地区也对人类文化多样性作出了值得别的民族尊重的贡献。⁴¹

1926年5月The Chinese Recorder，发表一封传教士的通信，就西藏自然地理环境与西藏社会文化之间的制约关系，提出了独特看法：西藏的许多宗教思想和社会习俗都是藏民试图了解认识利用他们居住的几种自然环境的结

³⁶ Rev.Wm.Upcraft:Notes of a Journey on the Tibetan Frontier, The Chinese Recorder[J]. Vol30.No5, (May. 1899) .p234.

³⁷ D.C.Garham,The Religion of the Tibetans,The Chinese Recorder[J].Vol162, No7(July,1931), p439.

³⁸方豪：《中国天主教史人物传》，天主教上海教区光启社，2003。页671。

³⁹ Rev.J.Edkins,D.D,Somes Geographical terms in the Tibetan langug—a note, The Chinese Recorder[J].V01 26,N012. (Dec. 1885) pp453-454.

⁴⁰ C.C.Liang, A Pilgrimage to Sikong, The Chinese Recorder[J].Vol171, No11(NOV,1940), pp696-706.

⁴¹D.C.Garham,Some Tibetan Social Customs,The Chinese Recorder[J]. Vol1162, No5. (May .1931),pp311-316.

果。不过他们有高度的文明，他们的政府是专制的。……拉萨成了地上天国，喇嘛是沟通人神之间的媒介，因而他们的宗教在很大程度上是对地理环境制约下的一种反映，像喇嘛的独身和一妻多夫制也是对人口生长的一种控制。在西藏所有事情中孩子是需要的，妇女在西藏完全是地理环境的特定产物，她所做的事情与别的地区男子一样多。在游牧民族中妇女是掌舵的女主人，与粗俗男人一样整天不会脸红的，由此常被认为失去母性细节。是这里的气候和海拔造就了她。中国藏区的农业生产是靠天吃饭的，西藏许多地区的农业，并不被视这里自然环境为恶劣的中国人所看好的。⁴²关于藏传佛教之蒙古地区自然社会情况的考察，传教士景雅各（Hoinos）从1874至1884年的十年间，集中在 *The Chinese Recorder* 发表了20多篇关于蒙古地区的自然情况和宗教信仰社会历史文化风土人情以及基督教传播的资料，另有其他传教士写的关于传教方面文章消息十多篇（见附录表格2）。蒙古这些内容不作为本文分析重点，存而不论。下面重点论述传教士对藏族地区社会风土人情的考察。

本章主要研究传教士对藏传佛教影响统治下藏区社会情况的考察认识。传教士对蒙藏地区社会情况的考察也是多方面的，如司法中的神判法、藏民禁忌节日、妇女和婚姻、服饰饮食、建筑民居、交通路线、商贸物产、语言、种族来源、中国内地与藏族蒙古族关系等等，本章选取宗教王国雪域高原环境里事关藏民（包括草原蒙古民众）生老病死对其日常生活影响较大的三个有代表性社会文化问题，分三节进行分析。

2.1 传教士眼里的藏传佛教祈祷仪式及鬼舞

藏传佛教是藏族宗教文化的主体，纷繁复杂的宗教仪轨构成了藏族宗教的重要特色。宗教的特征是对超自然的存在和力量的信仰，人们通过祈祷、献祭和其他仪式向超自然力量祈求帮助。⁴³祈祷是信仰者用言辞和身体行动向神明表达颂扬、感恩和恳求的仪式。其主要目的是向神灵祈求愿望的实现和满足，

⁴² *Natural Surroundings and Tibetan Life*, *The Chinese Recorder*[J]. V01 57, N05. (May. 1926) p372.

⁴³ [美]威廉·A·哈维尔著，瞿铁鹏、张钰译：《文化人类学（十版）》，上海：上海社会科学院出版社，2006。页416。

是一种精神性供养。藏传佛教的祈祷朝拜仪式主要包括叩拜、转经、诵经、祈愿等几种形式。⁴⁴宗教信仰者的祈祷可能是为了与他心目中的神上帝交谈，为了加强和分享这种友谊，为了表达不由自主的感谢，并且会有一种某种程度上是欢愉的宗教体验。⁴⁵传教士对藏传佛教祈祷仪式的叩拜转经诵经都有考察的研究文章发表在 The Chinese Recorder 杂志上。⁴⁶

首先，关于祈祷仪式中的叩拜形式之一磕长头，传教士克宁翰（R. Cunningham）给我们描述了虔诚磕长头去拉萨朝拜的宗教仪式及其原因探讨。他指出最容易引起人们兴趣的可能就是打箭炉喇嘛教人口中那个被长察巴（chang-cha-ba）所吸引的人。这种对佛教的虔诚就是使用大长拜等身礼⁴⁷来完成他去拉萨的朝觐膜拜。他平躺他的身体用手拜倒在地，做个标志在地，他站立起来距原来标志前行三步，再用手头拜倒在地，如此往复，这种在他家乡和拉萨之间路途上的一步步行膜拜，需要三年时间得以完成任务。为了完成这种非凡的磕长头朝觐膜拜，身体的忍耐力是绝对需要的。有三个原因促使这种英勇事迹的出现：第一，对过去罪孽的补偿，第二，去得到一个喇嘛最大的功勋和影响，第三，去得到佛教天堂的确定无疑的快乐⁴⁸

其次，祈祷的仪式弥漫于藏民的日常生活，引起传教士探究的兴趣。外国传教士艾迪·阿莫德森（Edy. Amundsenn）在“藏东旅行日记”中写道“旅行者无人难以否认藏民是个祈祷的民族”：当你在夜晚就寝，在早晨起床，都会闻到

⁴⁴钟玉英：《浅谈藏传佛教的祈祷仪式》，《世界宗教文化》2006年第1期，页39。另姜安认为藏传佛教的祈祷可谓是世界宗教的祈祷仪式中最为奇特的。它主要包括以祈祷法会的形式举行的众人祈祷和十二种主要形式的个人祈祷：诵念六字真言、手摇嘛呢、转嘛呢桶、风力水力祈祷经轮、祈祷幡、围绕寺庙神山圣湖绕行一周数周的转嘛拉、嘛呢堆、用松柏枝焚烟雾的煨桑、叩拜、酒前弹指祈祷、佛前点灯、风铃祈祷等等。参见姜安：《藏传佛教》，海口：海南出版社2003年，页102-108。

⁴⁵ [英] 麦克·阿盖尔（Michael Argyle）著，陈彪译，《宗教心理学导论》，北京：中国人民大学出版社，2005，页130-134。

⁴⁶ 另外洋掘指出，对藏族祈祷语的认识，法国人尤其是传教士并不陌生，这可以作为他们关于藏族文化讨论的一个经典论题。早在1831年克拉普洛特（Henri-Jules Klaproth）就在《亚洲学报》（Journal asiatique）上发表文章《嘛嘛呢叭咪叶的解释和来源》（Explication et origine de la formule bouddhique Om mani padme houm: ……而与古伯察同行的秦神甫也撰文《关于佛教祈祷语嘛嘛呢叭咪叶》（Notice sur la prière bouddhique Om Mani Pad Me Houm），刊登于1847年《亚洲学报》。外方传教会德告丹神甫在其1872年《西藏传教会.1855-1870》（La mission du Thibet de 1855 à 1870）中在同秦教祈祷语的对比中阐释它。此外还有英、德语学者及旅行者的相关论述。它们共同构成了一个阐释链条，这一祈祷语也在这种不断地重言中成为藏族文化具有代表性的特色之一。参见洋掘：《异质文化碰撞下的“新神话”——从传教士个案看天主教与藏传佛教和汉传佛教的交往》，《西南民族大学学报（人文社科版）》第26卷第6期，页81。

⁴⁷ 等身头也叫磕长头，磕时两手合掌高举过头，自顶、到额、至胸、拱揖三次，再将整个身体匍伏在地，双手向前伸直，划地为号，他站立起来距原来标志前行三步，在用手头拜倒在地，起立重复如是。

⁴⁸ R. Cunningham, Tibetan Prayers, Priests, and Pilgrimages, The Chinese Recorder [J], V0144, N08.

(Aug. 1913) p490.

祈祷声弥漫在空气中，藏民祈祷不会停歇。他们到处祈祷，利用一切动的和静止的事物，来帮助他们实现奉献虔诚的举动。柔和的微风吹拂他们祷告的经幡飘曳，山溪推动他们笨重的祈祷法轮转动。圣油永恒保持祈祷声的鲜活。道路，尤其是村子的入口处，散布着祈祷的人们，桥梁上贴了文字的祈祷文，岩石和悬崖峭壁也刻有经卷六字真言：“唵、嘛、呢、叭、咪、吽 om ma ni pad me hum”。……藏民乐意一切事情都来祷告，这证明了他对祈祷最基本的心愿。闲暇祈祷每分钟可以有四百词语，只在吃东西时候算是休歇。⁴⁹传教士厄普克雷夫特（Rev.Wm.Upcraft）也说，“据我在旅途中短暂的不确定的与藏人的接触，留给我印象最深的就是他们是一个宗教的民族。宗教不仅仅是他生活的一部分，而是其全部生活。一个无穷无尽仪式和活动的宗教。它的转经轮和风马旗、朝圣与连声祈祷、约束力量和不能改变得执着，充斥于耳的是六字真言：唵、嘛、呢、叭、咪、吽，骡夫咕啾它、小孩子唱它、农奴主背诵它、妇女谈论它——它无处不在。”⁵⁰

再次，诵经中的六字真言在传教士的文章中一再被反复提起，并注意到其被赋予的神奇功效。埃德·阿莫德森（Edw. Amundsen）说藏民风雨无阻地重复那种六字真言，在一早一晚或者门内门外，在人们害怕或者有压力的时候都能听到它。老年人一般把他们余年岁月献给转经筒去叨念六字真言，即使耳聋眼瞎，他们低音诵唱的嘴巴和摇动经筒的手却没有止息之日，他们投入其中的劳动和时间，如果用来建造横跨太平洋的一座大桥也是一件易于完成的事情。⁵¹爱德华·阿莫德森（Edward Amundsen, F.R.G.S）在《Trashihamo 一个西藏少女的故事——一个关于西藏人性格、生活、风俗、历史等的研究》书中，对六字真言的神奇效用做了记录：无论身体好坏、情绪哀乐、年长年幼，六字真言都为其吸收了浮躁，驱赶了悲伤，它激励神圣又弥偿罪恶，也不论口念还是手摇、水冲风烟吹拂转经筒，不论高悬在柱子上还是铭刻在石头上，都因为其发音拼写的神秘而具有超自然的神的力量。藏民在精神领域的信仰是巨大的广泛的，

⁴⁹ Edy. Amundsen, Diary of Journey Through "East Tibet", The Chinese Recorder [J]. Vol 37, No12. (Dec. 1907), p657

⁵⁰ Rev.Wm.Upcraft:Notes of a Journey on the Tibetan Frontier, The Chinese Recorder [J]. Vol130. No5, (May. 1899) . p234.

⁵¹ Edy. Amundsen, Diary of Journey Through "East Tibet", The Chinese Recorder [J]. Vol 37, No12. (Dec. 1907), p657.

他看到佛陀以尘世肉身的形式存在而加以崇拜，哪怕它是转世到一个最小的孩子身上也是膜拜不辍。⁵²加哈姆(D.C.Garham)文章中具体提到了唵吽含义：“唵是存在莲花心部的宝石，吽是指观音神，藏民中的男神。另一方面，许多人坚持唵吽的意义不确定。这个短语确实是被男女、门外汉、僧侣们不断重复诵念的有魔力的符咒。”⁵³神父古伯察则在比附基督教祈祷词“阿门”后指出“这句咒语在梵文中具有复杂的不容置疑的意义，在印度人中，唵是一尊神的神秘名字，嘛呢译为好意宝，即珍贵物，叭咪意为莲花，吽则是一个表示祈愿完成的小品词，相当于我们的阿门，这句话的字面意思就是：啊，好意宝，在莲花中，阿门！”⁵⁴

最后，祈祷的目的作用也进入传教士研究的视野。在穿越高原草地和白雪皑皑的高山，藏民用祈祷来代替粗俗的嘻嘻哈哈的打闹。每个藏民都是个人化的祈祷，他们不愿把这种个人祈祷的神圣权利交到喇嘛手里。他们相信喇嘛哲学里的最高级女神 Kun—cho，随时随地是容易接近的。⁵⁵神会由此给他们赐予力量来保卫他们脱离魔鬼，因此诵念越多越好。⁵⁶阅读和诵念经书被视为一个人积累个人功德方面好的举动办法，同时也可以获得神助，使牛羊庄稼兴旺，能抵抗魔鬼的侵扰。把经书写在像旗帜一样悬挂的布上，当风吹动经幡飘舞一次，就相当于它的主人读过一次，积累了功德。此外，经卷语录也可以刻划在管筒或者圆轮上。这些筒轮的转动主要靠风力水力手动或者马牛驴等带动。⁵⁷水轮每年为那些祈祷者带来利益。各种各样刻着经文符号的石头，被放置在路边、山道、城镇和村子显眼醒目的地方，被认为会给需要穿越危险部落和可怕路段的路人带来益处。把经文印在墙上、岩石、树上、吉祥物上、布袋上，在西藏西康和部分汉人居住区，它们被视为对旅行者的祝福得福。⁵⁸

⁵² Edward Amundsen F. R. G. S, Trashihamo (Story of a Tibetan Lassie), The Chinese Recorder[J]. Vol 39, No8. (Aug, 1909.), p457.

⁵³ 西藏最有名的梵文咒有两种，第一种是莲花生大士咒，成为金刚上师咒，唵阿吽班杂咕嚕叭嘛悉地吽(om ah hum vajra guru padma sidd hi hum)，第二种是大悲观世音菩萨咒，唵嘛呢叭咪吽 om ma ni pad me hum。⁵⁴ [法]古伯察著，耿升译：《鞑靼西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2005。页 483。

⁵⁵ R. Cunningham, Tibetan Prayers, Priests, and Pilgrimages, The Chinese Recorder [J]. Vol144, No8. (Aug. 1913) pp486-487.

⁵⁶ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder [J]. Vol162, No7. (July. 1931), p440.

⁵⁷ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder [J]. Vol162, No7. (July. 1931), p440.

⁵⁸ J.Huston Edgar, Om Mani Me Hun: a Tibetan Prayer, The Chinese Recorder [J]. Vol148, No7. (July. 1917) pp443.

传教士克宁翰 (R. Cunningham) 用生动笔触记录下他亲历的藏族驱除邪灵场面, 还有与驱邪灵一样“随处可见最有趣味值得观看的怪诞活动”鬼舞仪式, 它是一种宗教神圣中夹杂为挣钱而出席的脏兮兮乞丐抢小物件的小孩子等参与的世俗娱乐: 鬼舞的队伍有 200 码长, 在城市排出很长距离的队伍。最重要的任务是组织几个喇嘛, 穿着寺庙长袍, 紧随喇嘛之后的是许多 draba, 做出各种活动发出种种声音。两个僧人吹着 10 英尺长的大喇叭, 雇佣了许多苦力来抬着它们。喇叭的制造工艺性水平很高, 即使发出最低弱的声音, 也不能用小的换气呼吸。Draba 捧读经书为队列增加趣味。不过最引人注目的是许多衣衫烂褛脏兮兮带着泥塑像乞丐, 他们的衣着和行为在重大的宗教活动场所不被人们接受欣赏, 失去了许多出席典礼方面的机会。在这种活动场所他们负责泥塑像和其他类似的重负, 这个需要付给报酬, 宗教的兴趣他们是不关心的。队伍到了北门口外, 僧侣围拢成半圆形, 把泥塑像放在中心, 在喇叭锣乐器奏完, 祈祷经文读后, 一个喇嘛把泥塑像举过头顶, 宣布对邪灵的判罪后就把泥塑摔在地面。那些错过执行神圣仪式的小孩子们闯进队伍里, 捡拾泥塑头部的饰具和身上衣物, 相互间抢夺他们最喜爱的, 僧侣则用喇叭鼓锣声音填塞在空气中。这种宗教仪式在汉族那里如 song-kuei 护送邪灵一样出名。⁵⁹传教士加哈姆 (D.C.Garham) 分析认为鬼舞最初的目的是驱鬼, 后演变为藏民神圣的带有敬畏和崇拜因素的宗教节日仪式: 有许多宗教的仪式和节日, 他们都由喇嘛来实施管理。同时在阅读或者吟唱经书时伴随音乐、祈祷、拜伏神像, 有时还有舞蹈。其目的就是驱赶魔鬼和促使六畜兴旺或者其他专门目的。有时候活动场所是房子或者帐篷, 其他时间多在喇嘛寺庙。⁶⁰但是在传教士眼里并没有藏民那样的恐怖畏惧, 有的是“音乐是悦耳而充满诱惑力的, 风俗是美的, 舞蹈是优雅的。”⁶¹

⁵⁹ R. Cunningham, Tibetan , Prayers, Priests, and Pilgrimages , The Chinese Recorder [J]. Vol144, No8. (Aug. 1913) pp488.

⁶⁰ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans , The Chinese Recorder [J]. Vol162, No7. (July .1931),p440.

⁶¹ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans , The Chinese Recorder [J]. Vol162, No7. (July .1931), p441.

2.2 藏传佛教转世化身说和藏民世俗化的价值取向

传教士加哈姆(D.C.Garham)在写于20世纪30年代《教务杂志》上面的一篇关于西藏宗教的文章中,非常明确指出,西藏不是一个种族,它是部落和种族的混杂,正是喇嘛教把他们联结为一个民族,他们有统一的文化、统一的宗教和统一的民族意识。藏民的宗教信仰是一种多神的信仰。它包括崇拜偶像和活人的神。⁶²“西藏佛教各宗派全都接受了虚构的转世化身思想,⁶³《中华归主》的调查文章认为“直到今天,全藏所有喇嘛寺院中很难找到一个没有托言化身的,不过这种化身一般不再是神佛化身,而是托言为有名的圣徒或已故高僧的化身。藏人迷信思想极深,他们创造的嘛呢轮、嘛呢旗(经幡)以及到处都有的喇嘛寺院都表明西藏是喇嘛世界——由西藏各宗派代表的大乘佛教之主要中心。”“传教士加哈姆写到“因果报应和轮回转世的思想,被600万东亚和南亚的民众相信。在西藏转世这件事是特别有法律手段保障的,神能复活重生,投胎为人,变成活佛,被人们作为神来崇拜。达赖喇嘛就是一个活佛,其他的活佛分布在西藏和蒙古的不同地区。”⁶⁴

加哈姆(D.C.Garham)认为,藏民这个相信来世转生“很虔诚于宗教并视其为他们最重要事情”的民族,⁶⁵“他们身上体现出一种亦神亦俗却又偏重于世俗化倾向的生活价值观:在对居住在世界屋脊上的藏民来说,宗教就象人的呼吸一样自然和需要。中国有三大宗教,佛教道教儒教。西藏只有喇嘛教,是佛教的一个分支。同时在西藏,喇嘛教又有三种派别:黑教红教和黄教。黑教是继历史

⁶² D.C.Garham, *The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder* [J], Vol.62, No.7(July, 1931), p.439.

⁶³ 佛教教义中的化身转世说原来纯粹是西藏的发明,发明轮回说完全是出于一种政治目的:1640年蒙古吉斯利可汗(Gusri Khan)征服西藏,把西藏全境作为礼物送给加拉本(Drepung)喇嘛寺大喇嘛,并赠以达赖称号,从此达赖喇嘛就成为西藏第一法王。他为统一本区政教两权,宣称自己是西藏保护神著名的或观世音(Avalokitesvara)的化身,从此就出现了转世化身说,西藏人对于他们的统治者是神佛转世一说极表欢迎,这种精心的安排甚得民心。达赖喇嘛地位跟天主教教皇直到近代在基督教世界中的地位很相似,藏传佛教教徒相信他是佛陀的副手在地上的化身,是西藏的精神保护者。人们称他是土结钦波辰热孜,即大慈大悲观世音。他永远不会死,不过有时因厌倦了罪恶人世,将其肉身留在世上,回到极乐世界。参见[印]萨拉特·钱德满·达斯著,(美)罗克希尔编,陈观胜 李培棠译,《拉萨及西藏中部旅行记》,北京:中国藏学出版社2006年,页139。

⁶⁴ 中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》,北京:中国社会科学出版社1987年,页562。

⁶⁵ D.C.Garham, *The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder* [J], Vol.62, No.7(July, 1931), p.439.

⁶⁶ 任乃强记述藏族一般民众心理是:“一、此身遭受,皆以前历世善恶业报所应得,无足计较,惟力修来世福报,为人生最大目的;二、诵持六字真言——唵、嘛、呢、叭、咪、吽——为人生最要工作;三、瞻礼圣城拉萨,或罄身所有布施于此,如人生最大功德”。参见桥根锁:《西藏的文化与宗教哲学》,北京:高等教育出版社2004年,页93。

遗产包含佛教到来本地区前的最初因素，红教是正统而保守派，黄教是革新派别。⁶⁷

在西藏喇嘛教中，人们生活中心是社会政治和宗教。除了喇嘛教，别无公民和政治的政府，因为喇嘛教政教合一就是西藏的政府。大部分商业中心就在喇嘛寺庙。寺庙同样是社会活动的中心，每年的大型宗教节日就是社会民众集会的最好机会场合。每个家庭最低要派出一个儿子去寺庙做僧侣。⁶⁸他首先在家庭接受教育，其次去最近的喇嘛寺庙受培训，最后再去拉萨。当他完成受训练教育的任务后，一般地说，他往往就回到家乡去为需要宗教的民众服务。大约有六千座寺庙和6万喇嘛在西藏。传教士加哈姆揭示出，一般的藏民所关心的事情不是涅槃，不是转世，不是逃避转世，甚至不是西方极乐世界。而是考虑今生今世活得好——有许多财富，吃饱穿暖；繁殖大量牦牛羊马奶牛；子女多；有社会地位；活的快乐开心；玩耍；去抵抗敌人、自然灾害和野生动物还有被认为会带来疾病和灾难的魔鬼。这些事情就是他的价值观念，他的宗教就是用来帮助他得到这些东西。喇嘛⁶⁹就是拥有美德权威和调解者的萨蛮。他负责指

⁶⁷ 加哈姆这里的说法是不准确的。藏传佛教，又称喇嘛教，是佛教的一支。主要传播于中国藏族、蒙古族等地区。喇嘛为藏语，是“上师”的意思。藏传佛教历史悠久，教派林立，发展到今天，有四个大的派别：格鲁派、噶举派、宁玛派、萨迦派。格鲁派是藏传佛教之中最晚形成的一个教派，但也是藏传佛教繁杂的派系中最有影响、最具规模、势力最大的一个教派。其创始人宗教改革家——宗喀巴。该派禁止喇嘛娶妻，宗教首领采取转世相承的办法。顺治九年（1652年）达赖五世亲赴北京朝觐，次年受清廷册封，取得藏蒙喇嘛教各派总首领的地位，此后格鲁派即成为西藏地方的执政教派，并在藏蒙等地区广泛流传。因该派喇嘛戴黄帽，故俗称“黄教”。噶举派形成于十一世纪。其创始人玛尔巴。这个教派在西藏的影响之广泛，信徒之多，现仅次于达赖和班禅两大活佛为首的格鲁派。噶举派主寺多在前藏。因该派喇嘛穿白色裙子和衬衣，故俗称“白教”。宁玛派是藏传佛教最早的一派。十一、十二世纪时，由西藏僧人索穹巴、卓浦巴等人创立；奉八世纪到西藏传布密教的天竺僧莲华生为祖师。因宗信旧密咒，与当时奉行“新法”的其他教派相对立，故称宁玛派。教派著名寺庙有西藏的多吉扎、敏珠林和四川西部的竹庆、噶妥等。因该派喇嘛头戴红帽，故俗称“红教”。萨迦派是藏传佛教的教派之一。创始人宫曲赞普从卓弥译师习新密咒，于宋朝熙宁六年（1073年）在后藏萨迦地方建寺传教，故称萨迦派。因该派寺院墙上涂有红、白、灰三种颜色，故俗称“花教”。http://www.gov.cn/test/2005-07/29/content_18301.htm。

黑教，苯教的异称，并非是一个佛教派别。苯教是西藏本土的原始宗教，崇拜自然界的神灵。在佛教兼容并蓄而一统天下的局势下，苯教一方面逐渐向周边的云南贵州等地传播。另一方面向佛教靠拢，不仅在教义和仪式上和佛教互相学习交换，更是宣称和佛教并不矛盾。<http://baike.baidu.com/view/659629.htm>。

⁶⁸ M.Huc 解释了怎么说西藏和蒙古在喇嘛教上是一个民族。他说甚至敢断言喇嘛最少是蒙古全部人口的第三位。在几乎每一个家庭，出了长子留在持家（他戴黑发，喇嘛剃发），其他剩余男子命中注定去做喇嘛。尤其明显的是在中国的情况是佛教及其庙宇处在废墟中，和尚衣食不保。然而在鞑靼政府却是对喇嘛教支持鼓励其发展的。参见：Roman catholic missionaries in western tartary, The Chinese Recorder [J]. Vol1, N065, (May, 1867), pp 24-25.

⁶⁹ 喇嘛 BlaMa 一词是藏语音译，源于梵语 GuRu（古日）学识渊博的老师的意思，Bla（喇）有最佳、上面的意思，Ma（嘛）是一种副词，在这里没有实际意义，二者合称指无上者、上师等。12世纪末开始喇嘛一词有了演变，不再有单纯上师老师之义，而特指僧侣中德高望重、地位显赫的“活佛”这一新生的历史人物。后来藏文喇嘛 BlaMa 一词在汉文中由“活佛”二字代替。喇嘛是以佛法僧三宝和信仰者媒介身份被崇拜的，这主要是由于藏传佛教强调教义的阐释应有绝对的权威的观点导致的，对教义绝对真理存在的

导正确方向方法,完成礼节仪式。宗教通过喇嘛、魔力、符咒、仪式、读经、宗教节日、神等的活动来得到这种潜能。⁷⁰传教士70年前笔下所描绘认识的藏民世俗化性格的特点趋向,接近轻松快乐“生活本质”的方面,时至今日在那个虽然相对封闭却也随着改革开放青藏铁路开通渐渐向世人展露其神秘魅力面纱的独特雪域高原藏传佛教文化区,仍还没有什么太大的变化。⁷¹《教务杂志》上传教士对藏传佛教转世说的叙述多持公允客观立场,少有明显贬抑,这有别于内地知名的传教士丁魁良对藏传佛教的排斥态度。⁷²

2.3 西藏丧葬习俗的考察

天葬是藏民族特有的丧葬方式,这种文化习俗已有上千年历史。⁷³。有论者指出,天葬的缘由略有这样几点:藏区海拔高,高寒多山多积雪的特点使得丧葬中土葬地冻难挖火葬乏柴。秃鹫嗜食尸体腐肉能清除污染秽物的功用,是藏民实施天葬最主要最根本的原因。佛教的施舍利他转世的精神,为实施天葬的基本原理,并赋予天葬充实的宗教内涵、规范的丧葬礼仪和丰富的象征意义。⁷⁴

传教士对西藏特殊的丧葬习俗的考察是有许多记录的,也基本是准确的。最早到西藏传教的耶稣会士葡萄牙安东尼奥德安夺德神父(Antonio de Andrade)1626年于扎布让写给耶稣会长穆奇奥·维泰莱斯基的长信中曾经提

服从就很自然的变为对掌握绝对真理的人的绝对非常和虔诚信仰。信徒把喇嘛视为自己的指导者教护者带路人。喇嘛是人佛之媒介。参见杂藏加:雪域的宗教(上下),北京:宗教文化出版社2003。页813、819。

⁷⁰ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder[.]. Vol62, No7, (July, 1931), p 439.

⁷¹ 藏民族的文化,是面对着一个传统的生态、生活条件下的文化,并不是一个物质主义下形成的文化。它一方面面对非常奇特自然的环境,另一方面是建立了非常普及的宗教体系,西藏被称为雪山中的佛国,这是它的基本概念,雪山是它的自然,佛是藏文化的核心。作家王力雄的一个藏族朋友,还很有民族意识,要盖房,指定要用藏族的施工人员,在村里雇了一些藏人,但这些人干活不起劲,喝酒睡觉,打来的石头都是一摔就破的,因为这样的石头容易打。“如果你找汉族的施工队就完全按规则,速度又快”。王力雄指出,这表面上显得藏民族进取精神不够,其实这和文化有关系,“藏民族追求的是快乐轻松,而不是把自己当成工作的奴隶,这更接近生活的本质”,“我们穷,但我们快乐,有酥油茶喝,有糌粑吃,然后在蓝天白云之下唱歌跳舞放牛羊,过得很好”。参见纪頌鸣:《青藏铁路与保护藏文化轨迹》,《亚洲周刊》二〇〇六年第二十六期。

⁷² “喇嘛教是佛教的一种变体形式,在西藏和蒙古非常流行,这个教派的宗旨是:佛祖的灵魂在那些命里注定要掌握精神和世俗权力的人之间不断转世——这是和正统佛教无关的教条。由于这个教派的祈祷是由风动、水动或者手动的旋转机械完成的,你就不需要指望它能产生好果子,尽管它并没有使他们变得贞节、清白或诚实。”参见:[意]丁魁良著,沈弘辉、文捷、郝田虎译:《花甲记忆:一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社,2004。页169。

⁷³ 目前西藏共有1075座天葬台,有近百名天葬师,八成以上的藏族人依旧遵从天葬的丧葬习俗。藏民族独特的丧葬习俗得到了中央政府和西藏当地政府的尊重和法律上的保护,使西藏千百年来形成的丧葬习俗得以传承和延续。http://news.xinhuanet.com/society/2006-01/11/content_4037596.htm。

⁷⁴ 焦治平、陈昌文:《论地理和宗教在藏族丧葬风速中的作用》,《西藏研究》2003年第3期,页58—64。

到西藏葬尸有三种形式：重要人物塔葬、火葬和白鸟啄食，这些都是未做丑恶事情的最幸运者；而那些臭名昭著者其尸体将被撕成碎片喂狗。⁷⁵1846年1月29日抵达拉萨的古伯察神父也在其《鞑鞑西藏旅行记》中记载在西藏流行的这四种殡葬仪轨。⁷⁶只是这最后一种尸体喂狗的说法多不见于其他记载，疑为有误。传教士加哈姆（D.C.Garham）在1931年撰文研究西藏的社会习俗，指出火葬几乎是喇嘛专用的，在山上切割尸体喂食兀鹫或者把尸体扔进水中喂鱼，在西藏许多地方，土葬很少见到。⁷⁷藏民基督徒智慧保罗提到，西藏的丧葬有多种不同的方式，天葬就是将尸体解剖之后喂老鹰，所有的普通人以及品味较低的喇嘛，凡是正常死亡的，一般都用这种方法；水葬，一般是将尸体装在皮袋内，然后投入河里，这种方法适用于乞丐以及患麻风病而死的人；至于那些因为天花或者类似传染病而死的则要土葬；火葬只有大喇嘛或高级官员才能使用。⁷⁸爱德华·阿莫德森（Edward Amundsen, F.R.G.S）的长篇故事《Trashihamo 一个西藏少女的故事——一个关于西藏人性格、生活、风俗、历史等的研究》，曾经在传教士英文杂志 The Chinese Recorder 从1909年6月到10月分五期连载，它对西藏独特的天葬习俗过程有过具体描述：可怜的三十岁藏民 Aggutsering 不久后就死掉了，那时他的妻子正在田里劳动，看到她4岁的儿子通过原木爬到屋脊对她喊阿妈，阿妈（妈妈，妈妈），她立即回家，但是 Aggutsering 刚刚闭上再也不能睁开的眼睛，面色苍白地躺在厨房的大地板上。很快他的头被放伸在两膝间捆扎成一束。根据西藏习俗，他的朋友们把他带到 Bameh 附近山的一个平台上。那里已经点起一束火把，是为了召集秃鹫的到来。一根捆着石头绳子系在死者脖子上，尸体被天葬师用利刃分割成许多块，同时喇嘛持续地念着超度经文。不久尸体中所剩的一点肉块也被秃鹫叼走，骨骼和着脑浆就用山上的灰石捣成浆状，便于秃鹫全部吃掉。人们后退几步观察秃鹫把最后的尸体吃掉。这些做法看似很野蛮和令人不快的，但是依据西藏习俗，这是最好最有效的消灭一个肉体留在世间罪孽的方法，只有那些声名狼藉的罪犯和瘟疫病人

⁷⁵ 托斯卡诺（G.M., Toscano, Giuseppe M.）著、伍昆明、区易柄译：《魂牵雪域：西藏最早的天主教会》，北京：中国藏学出版社，1998。页164。

⁷⁶ [法]古伯察著，耿升译：《鞑鞑西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2005。页487。

⁷⁷ D.C.Garham, Some Tibetan Social Customs, The Chinese Recorder [J]. Vol162, No5. (May .1931), pp316.

⁷⁸ [英]孔贝，藏人言藏：孔贝康藏闻见录，四川民族出版社，2002年，页80。

死后才被土葬。⁷⁹

皈依基督教的西藏妇女 Trashilhamo 对自己死后的安排却是完全有别于传统的藏人习俗,从这里也可以看出宗教信仰对民众生活习俗的改变所带来的影响是很大的。Trashilhamo 最感兴趣的是圣经第二章,特别是死后复活的部分。她说:“当我死后你绝不能把我的尸体喂鹰也不能土葬或者投入河里水葬,我要像拉撒路那样葬法(圣经·约翰福音的拉撒路兄弟,死后四日耶稣使他们复活)等着耶稣来召唤我。也不要挂放其他的经幡。”说完这段话的第二天,她的儿子起床就见到她趴在落满大雪的石板上,手里还抓着福音书,嘴里含着书的第六章纸片离开人世了。⁸⁰

第三章 传教士对藏传佛教的认识及耶佛对话交流的尝试

众所周知,藏民和蒙古民族对藏传佛教的信仰,占了其人口的绝大多数,僧侣阶层在蒙藏地区具有上层统治地位。在本文第二章所分析的传教士对藏传佛教地区自然社会情况的考察研究中,不论是祈祷鬼舞仪式还是对转世化身说信仰,僧俗都缠绕其中难分彼此。就是藏民族特有的丧葬方式天葬,它虽然不是宗教仪式而是属于文化习俗的范畴,但天葬的理念和喇嘛的超度念经的参与,也使其染上强烈的宗教色彩,如果把第二章那些内容同样视为传教士对藏传佛教认识组成部分,也未尝不可。本章继续选取在藏传佛教影响所及康区、蒙古及内地喇嘛教圣地五台山之有代表性的三个地区,从游历喇嘛教寺庙、分析僧众阶层地位、与蒙古喇嘛教义上彼此诘难对话这三种传教士认识藏传佛教不同方式,来关照基督宗教传教士如何对藏传佛教以“他者的眼光”去“宗教看宗教”所进行的分析理解。

3.1 传教士游历汉地青黄庙并存的五台山

藏传佛教与山西五台山的不解之缘可追溯到元朝,五台山在元代成为兼弘汉地佛教和喇嘛教的圣地。⁸¹像五台山这样一座有着特殊宗教意义的汉地青黄庙

⁷⁹ Edward Amundsen, F.R.G.S, Trashilhamo (story of a Tibetan Lassie). A Study of Tibetan Character, life, Customs, History, Etc., The Chinese Recorder[J]. Vol140, No9. (Sep, 1909) p517.

⁸⁰ Edward Amundsen, F.R.G.S, Trashilhamo (story of a Tibetan Lassie). A Study of Tibetan Character, life, Customs, History, Etc. The Chinese Recorder[J]. Vol140, No8. (Aug, 1909,) p584.

⁸¹ 从现存内地藏传佛教遗迹来分析,北京、承德、五台山最终成为藏传佛教在汉族地区的三大中心,五台山则成为内地唯一一处汉藏佛教并存的佛教圣地。五台山藏传佛寺在管理上属于两个体系。一是由西藏达

并存的宗教圣地，自然也引起基督教传教士关注造访，著名的英国浸礼宗来华传教士李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）在其回忆录《亲历晚清四十五年》就记录他 1880 年 6 月参观五台山的情形。⁸²传教士亨利·佩恩（Henry Payne）和德雷克（F. Drake），于 20 世纪 20 年代末曾经游历五台山，并把游记文章发表在 The Chinese Recorder 上。⁸³文章内容主要记录传教士登山过程和沿途景观、受到方丈热情友善招待及对五台山藏传佛教宗教礼仪寺庙建筑艺术的观察，最后不忘思考“不知道何时在中国的基督教堂能把它们的责任转给它的蒙古邻居？”三个方面内容。基督教传教士对五台山宗教的描述，李氏回忆录和亨氏游历记又构成内容上此详彼略的互补，下面一并附带分析说明。

亨利·佩恩一行由太原府坐公路汽车到了五台山山边河谷，从河谷行到五台山顶，大约有三天行程。在爬山方式上，传教士一行走台阶，又租赁一匹骡子和一名骡夫携带行李。第一天行程 45 里，在第三天他们攀登到了最高的关口，等到下山来到台怀街道，看到镇上建在 130 个花岗岩台阶上的菩萨喇嘛寺金质顶部基座在阳光下闪亮，体现人们对天堂的渴望，远处望去就使人想到北京被人称为瓶形浮图塔的大白塔（Patala）。与传教士亨利·佩恩游记比较起来，李提摩太回忆录没有详细记录三天登山过程和利用交通工具方式，而是仅仅点出五台山是“是五座佛教圣山之一，在太原府北面，只有几天路程”，并指出其中的数千名和尚分属于两大教派：传灰色僧服的中国普通教派和穿红色法衣的西藏蒙古喇嘛教派，又提到这里每年仲夏举行重要性相当于犹太人“赎罪日”的有许多蒙古人前来的盛大集会。

亨利·佩恩写到拜访了寺庙的方丈并说打算花一些时间在寺庙参观，受到

赖喇嘛选派的扎萨克喇嘛管理的寺院，约有 20 余处；一是由章嘉活佛管理的镇海寺和“佛爷五处”，以扎萨克喇嘛为主，章嘉活佛为客。清政府非常重视利用藏传佛教格鲁派来加强中央政府和蒙藏地区的联系，史称“以黄教绥柔蒙古”。从康熙年间到清末，朝廷又将统辖内蒙古、青海佛教事务的大活佛章嘉呼图克图迁住五台山镇海寺，以这种鼓励蒙古族佛教徒朝拜五台山的办法来融洽民族关系、稳定边疆秩序。十三世达赖曾经应清政府邀请一行从塔尔寺启程，由潼关渡黄河赴五台山朝佛，1908 年 1 月 18 日抵五台山后给全体僧众讲经说法，摩顶，给五台山各寺庙熬茶、放布施。后于 8 月 3 日到达北京，20 日陛见慈禧太后和光绪帝。参见：赵改萍：《浅析五台山藏传佛教之特征》，载《五台山研究》，2004 年第 3 期，页 11-12；姜安：《藏传佛教》，海口：海南出版社，2003，页 268。

⁸² [英] 李提摩太著，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，天津：天津人民出版社，2005。页 148。

⁸³ Henry Payne: lama on Wu Tai shan, The Chinese Recorder [J]. Vol159, No8, (Aug. 1929), pp506-510.

很友善高规格用茶叶和七层盒蜜饯的接待，方丈指派人专管他们生活需要。传教士参观了三座在建布置的金碧辉煌，富丽豪华大寺庙，它们是依靠满洲和蒙古的捐献建立的。他们看到许多蒙古人那样几百次转圆圈，精神贯注于佛珠或者古铜的经轮圆筒。在每一个经筒有抄自佛经的内容，当机器转动时候不仅仅是祈祷刻写在上面的“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”，而且放在里面的经文也会被认为与捐资者一起读的。在最大的喇嘛寺庙，礼拜佛事好像一直进行，佛经被在尽可能的最低声诵念，在每一章的结束都有海螺吹起，摇动手铃，钹叮噹作响，鼓和木鱼头被敲击。给人一个印象就是喇嘛教的佛事礼仪中音乐举足轻重。寺庙集中了许多锦绣的旗帜方格金饰的塑像，壁画的色彩特别好看，描绘的是佛祖生活情景。在菩萨顶传教士遇到虔诚膜拜的蒙古香客。他们也看到虎皮豹皮材料制成丑陋可怕的面具，用来在喇嘛教节日的鬼舞中加深那些文盲的香客内心恐惧感。五台山留给亨氏的印象是“更像是蒙古西藏移植到中国的一部分”。李提摩太回忆录里写道他为了能见到五台山最重要的人物中央喇嘛庙方丈，就精心制作一幅后来使方丈很高兴的用汉字标出地点彩色世界地图，（这是亨氏所没有的投其所好地做法）见到喇嘛方丈后又说明自己访问的目的是为了对佛教有更多的理解，并请求参观喇嘛第二天的祈祷仪式，遂得如愿。祈祷法会的僧侣用比俄国神父更具俄国韵味的声音诵经，因为戴着老虎猛兽舞蹈面具的集会使他觉得看起来成了埃及神话中各类野兽的大荟萃，他随后又参观汉传佛教的中心寺庙，见到祈祷仪式中规模更大令人肃敬的音乐会奏。

亨利·佩恩待在五台山的这段时间里，以下这些想法一直萦绕着他们头脑——藏传佛教这个宗教对这些游牧民族究竟代表着什么呢？它又满足人们的什么渴望？西方人可能进入这些人的内心世界吗？谁又是那些真正把神的纯洁的恩爱带给他们的人？不知道何时在中国的基督教堂能把它们的责任转给它的蒙古邻居？这些就是两个基督教传教士游历中可能寻找不到确切答案的对神秘藏传佛教影响下民众以及基督教怎样给蒙古西藏民众发生联系和思考。

3.2 对打箭炉教职人口三个阶层的认识

康区康定原名打箭炉，俗称炉城，相传三国时候诸葛亮曾经派出将领郭达在

此设炉造箭,故而康藏人民多称呼此城为打箭炉,反而对康定之称不习惯。⁶⁴传教士利安(C.C.Liang)在“西康的朝圣”中写道说,后来当地的人们就给郭达建立了寺庙,他被康民和藏民作为神灵顶礼膜拜。⁶⁵打箭炉20世纪初期有居民六千户,为大西藏的重要门户及商场,地位仅次于拉萨。⁶⁶传教士克宁翰(R. Cunningham)笔下的打箭炉是这样的:它是一个寺庙之城,城市有八座大的佛教建筑,代表藏传佛教五大不同教派。人数最多的派别是宁玛派,也叫“红教”或“红帽派”,而影响很大的格鲁派,也叫“黄教”或“黄帽派”。从早晨到晚上八点,祈祷以种种形式在这些寺庙进行,教事活动的用具最引人注目的是喇叭鼓铃钹,喇叭的声音听起来象是从早餐空气里升起,很欢快的。每一个藏民都有其所属的个人寺庙和喇嘛,这样一来从宫殿家庭到寺庙,祈祷之声从未停息。⁶⁷

克宁翰(R. Cunningham)对打箭炉这座康区地位最主要的宗教之城寺庙之城观察资料,所留给我们价值独特而最大者就是对打箭炉教职人口三个阶层类别的认识记录。它不同于印度殖民地外交官探险家萨拉特·钱德满·达斯对西藏僧俗分成三个明显由出生和社会地位决定的阶级及每个阶级又分为三个阶层划分标准⁶⁸,亦有别于我们一般所认识的寺院中的僧职称谓制度。⁶⁹这为我

⁶⁴邢肃芝(洛桑珍珠)口述,张健飞、杨念群笔录《雪域求法记——一个汉人喇嘛的口述史》,北京:三联书店,2003,页67。

⁶⁵C. C. Liang, A Pilgrimage to Sikong, The Chinese Recorder[J]. Vol 71, No 11 (Nov, 1940), pp 699. 中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》,北京:中国社会科学出版社1987年,页555。

⁶⁶R. Cunningham, Tibetan Prayers, Priests, and Pilgrimages, The Chinese Recorder[J]. Vol 44, No 8. (Aug. 1913) p 487.

⁶⁷萨拉特·钱德满·达斯写道:最高阶级称为热(Rab),热基热(Rab-kyi-rab),王、王室成员、已转世多次的转世喇嘛;热基定(Rab-kyi-ding),摄政、一般的转世喇嘛、拉萨政府的大臣和高级官员、有学问的喇嘛寺主、大寺院的教授寺主;热基达玛(Rab-kyi-Tama),政府秘书、代本、宗本、等级较低的喇嘛。中等阶级定(Ding)包括:定基热(Ding_kyi-rab),是上中阶级,包括从上几代人就拥有大量财富的家族、非著名大臣或武士家族出生的地主,仲科尔,古老世家,为社会作出贡献的个人,卓尼;定基定(Ding-kyi-ding),包括仲尼即办事员、管家、侍从长、马官、厨师长及其他小官吏;定基达玛(Ding_kyi Tama),士兵和居民(农奴或佃户)。最后阶级称为达玛(Tama),主要有这样几类:达玛热(Tama rab),马夫从事家务的仆人和雇佣的其他仆人;达玛定(TaMai ding),没有固定家庭的人、只有孀妇没有妻子的男子、放荡的妇女、职业乞丐、流浪汉和贫民;达玛达玛(Tamai Tama),屠夫清道夫、处理死尸的人、铁匠和金匠。参见[印]萨拉特·钱德满·达斯著,(美)罗克希尔编,陈观胜 李培荣译,《拉萨及西藏中部旅行记》,中国藏学出版社2006年版。页193。

⁶⁸寺院中的僧职称谓,由于藏传佛教拥有众多的宗派支系,各个派别都有自己的一整套僧职体制,格鲁派作为藏传佛教中势力最大、影响面最广的宗派,它在寺院中建立起来的健全而完善的机构体制的僧职制度,对其它宗派产生了巨大影响,且各个宗派纷纷参照推行格鲁派的寺院制度,从而使藏传佛教寺院中的僧职设置在大体上趋于一致。格鲁派大型寺院中的僧职主要有“赤巴”、“措钦夏奥”、“措钦翁则”、“措钦吉瓦”、“堪布”、“格贵”、“翁则”、“郭聂”等。参见杂藏加:《藏传佛教称谓漫谈》之二(僧职称谓),《法音》1999年第5期。

们研究康区喇嘛教宗教社会制度以及不同层次的喇嘛在社会中的地位以及走进僧侣的内心世界，裨益甚众。我们从他的笔下可以看出：不同阶层僧侣宗教活动都要收取高低不等的费用或者最低持果腹的一饭只求；酒在他们的饭食中须臾不离，这迥异于汉传佛教要求僧侣戒除酒肉；不论贫富的藏民家庭对僧侣的宗教服务依赖性都很大，不同阶层僧侣地位可谓天渊之别，最低者已经快演变成活着只求温饱甘做富家子的仆佣了；能否去西藏朝拜直至受到达赖班禅接见，直接影响僧侣在打箭炉宗教地位高低及权力大小；僧侣地位不同决定其宗教活动场所活动范围大小不一样，喇嘛大多呆在寺庙坐等人请，中间的卓巴阶层成了流动工作者，地位最低的阿姆措简直就把捆绑在别人的家务杂役上，其关心的重点不是高深的佛理而是内向于家庭神社及满足早晚读家庭祈祷文而已。

克宁翰 (R. Cunningham) 写道：处在第一个层次社会地位最高的是喇嘛或者被任命的教职人员，他们是被人尊敬衣食富足的人，他们大部分时间都是在寺庙度过的，只接受西藏很有财富人家的约定。去访问拉萨接受达赖喇嘛或者班禅活佛的接见，他的祈祷很有效能的，这点从其祈祷收费的上面可以很明显看出。他们一天宗教服务费的数目是一卢比，这还不包括吃饭和酒在内。在打箭炉社会活动中，喇嘛是一个很重要的社会角色，对许多富裕的家庭来说，他实际上扮演了家庭牧师、家庭医生、家庭忠告者的角色。他对家庭的实际影响很大，⁹⁰没有他的许可家庭就什么事情都做不了。

第二个层次是卓巴 Draba，他是比喇嘛低一些的佛教徒。他的社会地位工作强度职业报酬生活观衣着打扮等亦有特色。因为没有去拉萨进香朝拜，他要比其上司在宗教等级上少了些权力和影响。他的工作要求不是少了，反而是更多。世界上穷苦的人们总是倾向便宜的物品，理由很简单，因为他们无力承担昂贵的东西。当 Draba 把他谦卑的服务费用要求为每一天适度的 100 现金，他就会被更多贫穷一些的人们使用的起。那些邀请他去读祈祷文的人家负责管他饭吃，他的百金现钱花费在酒上。他夜宿信得过的穷困人家，他们可以除欠他的祈祷钱保持着债务关系。他的工作是易流动性而好脾气的人，不会增加麻烦和搞复

⁹⁰僧侣的“另一个社会功用是为社会祈福禳灾……例如生育子女要请喇嘛命名；婚姻要喇嘛占卜；疾病要喇嘛医治；灾难要喇嘛禳解；死亡要喇嘛超度；何日播种何日收获亦要喇嘛决定；若天干无雨或有冰雹水灾，均需喇嘛祷告；至于春秋佳节祭祀跳神等盛典均由喇嘛主持。参见桥根锁：《西藏的文化与宗教哲学》，北京：高等教育出版社 2004 年，页 48。

杂化，他的生活信条似乎是每天给予充足就像是一种罪恶。他的衣服如其他的藏民一样是多种多样的耐用的。所以他就能白天黑夜以及祈祷时候的衣着各不相同。

最后，阿姆措 Amcho 是佛教教职中最低的一级。在打箭炉最少他们是不体面的和难以改造的人物。佛祖关于高层伦理道德的教导，与生命思想一致标准的东西，对他们而言好像充耳不闻。他们的要求不超过一餐饭一碗酒。他在西藏一些家庭中是必不可少的助手，他点火扫地喂养，当 a-ya 外出参观时候，他是服务员。他特别关心的是家庭神社，早晚都要读家庭祈祷文的。他工作没有报酬，仅仅是接受桌子上的一顿饭菜。⁹¹

3.3 耶佛对话的一个案例分析

传教士景雅各 (Hoinos) 在 19 世纪的后半期先后写出 20 多篇关于蒙古自然社会情况考察以及基督宗教在蒙古地区传播的文章，1879 年 5—6 月号上有“蒙古人关于基督教的更大困难”，集中归纳总结蒙古人对基督教教义的疑问，包括耶稣是否在佛教经典中提到过、父子灵三位一体、全知全能全善上帝为什么制造苦难生命为什么不阻止伊甸园蛇对人类始祖欺骗、耶稣如何拯救在他降临前死了或者或者的人们、基督教负担轻、佛教真假、如何同时有基督教佛教两种教籍、传教士救治蒙古人肉体与灵魂目的分离等，多为佛教优点辩护，基本没有传教士出场回答辩解内容互动，⁹²而另一篇“一个蒙古喇嘛对基督教的提问”是景雅各在 The Chinese Recorder 1976 年 5—6 月份双月刊发表的了解中西宗教文化对话交流方面饶有趣味文章。这段耶佛信徒之间直接对话体文本，内容涉及基督教教义中的圣经论、耶稣救赎论、创世说、天堂末世论等。从对话辩护过程看，藏传佛教喇嘛为主处于攻势，传教士为客占据守位，里面更多的是喇嘛对基督教教义的诘问驳难，两人偶尔论及佛经经典和灵魂转世理论。而传教士在一些对话中给出喇嘛的不知道说不清楚的回答，除了透露其对基督教神学教义理论掌握的较少或文化水平可能偏低外，他回答疑难问题就拿喇嘛

⁹¹ R. Cunningham, Tibetan , Prayers ,Priests, and Pilgrimages , The Chinese Recorder [J]. V0144, N08. (Aug. 1913) pp489-490.

⁹² Hoinos ,More mongol difficultles about christianity , The Chinese Recorder[J]. Vol9, No3, (May-June, 1876), pp203-206.

本人就近取譬善于说理的能力，这体现出传教士宣教布道的基本素质还是合格的。

下面主要就“一个蒙古喇嘛对基督教的提问”涉及的问题，打断原来对话顺序分门别类予以探讨说明。

(1) 对圣经和佛教经典的讨论：

在这部分内容中主要涉及探讨 4 个问题：经典阅读方法优劣比较、所读圣经内容、圣经好处作用、对圣经总评。喇嘛首先问传教士在读什么书，当得到的答案是圣经且是基督徒神圣的书时，喇嘛又转而质疑传教士那种“读”经方法有什么用，难道还没有把它们烂熟地记忆在传教士心中吗？传教士马上回答说读经也表示基督徒对圣经的内容是很熟悉的，但是并不是如喇嘛学习经典那样的去学习它；依照常例，基督徒每一天只是学习其中的一部分，来更好的记住他们灵魂关心的事情，并强调说早上读其一小片段最好，它会全天都保存在信徒心里而不时想到它。喇嘛问传教士能否将所读圣经内容含义告诉他，理由是圣经用传教士他们民族的语言写成，蒙古喇嘛当然不能理解它们。传教士告之说他在读的内容是耶稣的复活部分，传教士认为耶稣还活着，陪伴在基督徒身边。随后二人还就耶稣救赎、灵魂、悲伤与快乐、天堂等问题继续对话。传教士对喇嘛诘问他们的神圣经书好在哪里，得到的回答就是圣经是指路明灯，它给出去天堂之路的简明指导，它告诉基督徒人从哪里来要到哪里去。它揭示有两个目的地，很快乐的地方和很悲惨的地方，它同时告诉信徒怎么样避免后者而去前者。传教士比喻说这本指南就是告诉人们城镇和村庄，小山和关口，河流和桥梁，道路和旅馆，水和水井，简而言之，包括一个旅行者在旅途所该知道的。同样地，圣经包含去天堂之路的方向指引，它不讨论无涉旅行者安全和过程的东西。同时，传教士还把圣经与佛经探究内容特点做一比较，并以喇嘛要去北京只需知道如何走到那里为喻进一步来形象简洁地说明圣经起着天堂旅行指南的伟大作用，同时为圣经没有记载传教士自己又不能确切回答喇嘛所诘问的天堂里具体生活细节问题而辩护，这也显示出传教士宣教的艺术性护教性：“你们佛教经卷试图去深究诸如地理学天文学医学等的很难和深奥的知识，我们的圣

经给出去天堂之路的简明指导。喇嘛，假设一下，你距北京有二三千英里，你得到一本行路指南书，你满意于它给予你简明而全面的旅行指南。所以你不会去纠缠那些关于城市的神秘色彩东西。你只研究去北京的方向和路途。当你到达那里后，你就会发现你要寻找知道的那些东西。当我们到达那里我们自然就解开神秘事物的谜底。我们现在该做的就是跟随天堂旅行指南走。”喇嘛问传教士那些在家里的博学基督徒是否知道喇嘛的经典和宗教时，传教士给出答案是基督徒是知道佛教的，很清楚知道佛教来自印度。喇嘛马上反驳说知道是很好的，但是印度的佛教已经误入歧途，烂到极点啦，喇嘛的藏传佛教与其不同。当喇嘛一再问到如果上帝悲伤的时候，他又怎么做到彻底快乐？在天堂丈夫和妻子如何恰当处理他们之间的关系？传教士回答不知道，因为圣经没有对此的解释。喇嘛最后给圣经的评价就是：“你不知道，你不知道，你不知道，你总是停其不当停。你们的圣经书好在哪里啊，它没有深入问题的根本并对其作出应有的解释。”这说明藏传佛教对基督教教义的总体印象评价为鄙陋肤浅甚至自相矛盾不能很好的自圆其说。

(2) 耶稣临现与全能不朽⁹³

当喇嘛连续三次听到传教士回答他耶稣“只有一个，……仅仅一个别外无他，……还是耶稣只有一个时候，”喇嘛对传教士发出的疑问仍然没有解除“真的一个？为什么你去北方耶稣和你在一起，你的同伴从这里去南方耶稣也跟随他，你说耶稣在北京，在你的国家，无所不在，这些耶稣都是你们的耶稣吗？怎么会在世界上有那种事情？一个人可以做到处处显现？”传教士对这个问题的答案只是说人做不到的处处显现，耶稣可以做到，至于耶稣怎样做到以及何以能够做到的原因，传教士也是不知道，只是信此而已。喇嘛继续询问人能够成为耶稣吗，能取得耶稣那样的地位成就吗？传教士回答说人当然不能，没有人能成为耶稣，也没有人达到耶稣成就。基督徒只是希望能与基督就像所描绘的

⁹³我们知道在基督宗教教义中，作为神的儿子，耶稣基督是主是上帝是救主，具有神人二性，上帝的临现性是上帝无时不在人间活动，其最重要的作用是它的救赎意义，既然上帝临在人间，他对每一个他造的人都关心怜爱，他对每一个人的生命都有一个计划，并且对每个人发出生命的呼召。参见：[加]许志伟：基督神学思想导论，北京：中国社会科学出版社，2001年，页47-49。

那样，在天堂快乐幸福，但是基督徒不会成为耶稣，就像传教士不会成为喇嘛，同理，喇嘛也不会成为传教士。因为耶稣是造物主，我们是被造物，他创造世间一切事物，我们是其中之一，故而我们不能与他相提并论，我们永不可能达到与其平起平坐的地步，他必须总能高于我们，他是不朽的，而我们是肉体凡胎，为其所造。对喇嘛问及的耶稣真的永存吗，那么我们是否如此永存的问题，传教士回答就是我们人做不到。并第三次拿喇嘛本人做比喻说“你的年龄有三四十岁，但是你不会再存活超出此三四十年时间，而耶稣能永存。”

传教士景雅各(Hoinos)1879年记录的另一对话中一个蒙古人问传教士：你们基督教说耶稣无处不在，那为什么说他在末日才来临？耶稣之死是为了拯救信徒，那些活在和死在基督降临前的人们怎么被拯救？“同时那个蒙古知识分子对基督教三位一体⁹⁴很好奇的提问：圣父圣子圣灵三个人在一个身体内怎么居住？圣父比圣子大多少岁？不明白如果圣父不能抚养儿子如何给予父亲恰当称呼？最后蒙古人给出的结论是基督教和佛教的教义一样让人理解起来非常困难。⁹⁵

(3) 灵魂归宿问题和好善之神创造苦难灵魂的矛盾

在关于人的灵魂是转世还是复活后永恒不朽这个基督教和佛教巨大分歧问题见解上，传教士认为基督徒坚信人的灵魂不但开始与人的肉体相始终，而且当其肉体不存在时候也不会结束，他们坚信灵魂是永恒存在的。唯其如此，也就突出今生的重要性。佛教徒相信人会有数不清的来世，因此，如果他今生今世做事做人不好，事情还不算完，他将来投生会遭报应，他会有另一种机会来做的更好。基督教则是不认可有此投胎转世的问题存在，一个人的最终将来状态全依赖此生的所作所为。因此基督徒很在乎对耶稣的祈祷，如果他们那样做，主会救护他们福佑他们的，对不向他祷告的人而言，会终生悲伤受难的。对喇

⁹⁴ Hoinos, More mongol difficulties about christianity, The Chinese Recorder[J]. Vol9, No3, (May-June, 1876), p204.

⁹⁵ 上帝通常是指一个最高的、神圣的存在者，是一个具有人格的神，是绝对完美的终极实在。上帝是同时具有父、子、灵三个位格的同一实体，他在创造世界和拯救世界的伟大戏剧中扮演了三个角色：造物主、救世主、与教会和基督徒同在者。参见：张庆熊：《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》，上海人民出版社，2003年。页54、67、69。

⁹⁶ Hoinos, More mongol difficulties about christianity, The Chinese Recorder[J]. Vol9, No3, (May-June, 1876), p203.

嘛设想的如果一个人有段时间是好的基督徒，后来走了下坡路，基督教会怎么办的，传教士说如果他有了悔改并向耶稣祈祷，基督也要重新接纳他的，作为一个好的神父，会欢迎悔改的回头浪子，如果他不悔改，除了身心痛苦别无他物。喇嘛坚持认为人的灵魂就象蜡烛的火焰，你点燃蜡烛，他们就出现，你吹灭蜡烛，火焰随之消失。这些人的灵魂，同样的瞬现瞬灭，结束就不复存在。这个观念也符合佛教的一切事物都是缘生的，万物因缘而起因缘而灭，万物互为因缘，众生在业力的作用下生生灭灭循环往复主张。⁹⁷

喇嘛连珠炮般提出疑问：传教士的神为什么要制造那些神事先知道他们要走进地狱的苦难灵魂，这样做怎么能说明这些神是好和善的呢？上帝如何认定鉴别那些经受苦难的灵魂？这些不会使他不宁和悲伤吗？当他悲伤的时候，他又怎么做到彻底快乐？如何对待弃恶从善的基督徒？假如你的朋友去了地狱，而你去了天堂，在天堂会很快乐的同时又为地狱朋友伤感——怎么会那样？夫妻二人一个去了地狱一个上天堂，那个到天堂的又怎么会一方面为下地狱的配偶悲伤一方面又为在天堂很快乐的矛盾状态？传教士对喇嘛这些问题就回答说自己不知道，圣经没有对此的解释等等。说喇嘛提出的这个问题是一个在基督教的国度里常见讨论的问题，他可以给出喇嘛问题的答案，但是却不能说明其来由。他相信和知道神是好的，但是他不能解释好的神为何始终创造出那些事先知道除了苦难别无所有的灵魂，从圣经他知道神是好的，但是他不知道好的神怎么协调自己。

同样，传教士景雅各（Hoinos）1879年记录的另一次问话中，蒙古人问传教士的创造万物的上帝如果是好的，他为什么创造悲苦的生命诘问，并举例说就像创造那样一条不快乐挨饿的狗——没有家。没有主人、没有保护、没有食物，总之一切皆苦？基督教否认投胎转世，如果按照佛教的因果报应灵魂转世的说法，那么疑问就解决了——这条狗是转世灵魂寄寓其中，在赎罪接受上世做坏事的惩罚代价。⁹⁸从这里可以看出，佛教信徒对基督教在教义教理的圆满完善性上是持有心理优势的。

⁹⁷张庆熊：《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》，上海人民出版社，2003年，页298—301。

⁹⁸ Hoinos, More mongol difficulties about christianity, The Chinese Recorder[J]. Vol19, No3, (May-June, 1876), p204.

(4) 天堂的夫妻关系

在基督教教义中,天堂到底像什么,有什么特点呢?它是一个没有罪恶的新秩序的时代,有身体的存在,充满快乐与平安,有位格的“我”在更新中继续存在。⁹⁹喇嘛对天堂方面的提问,主要集中在两个问题上:一个是基督徒之间憎恨是合乎律法的吗,天堂里还有憎恨吗?另一个是天堂里夫妻关系是怎样的:在天堂丈夫和妻子会相认吗?他们会生活在一起吗?传教士对喇嘛答复就是天堂里没有憎恨,两个信徒争吵,有适当信徒去分出是非,他们还会摒弃憎恨重新成为好朋友的。就是对那些错误对待我们的人,憎恨也是不合法的。在天堂夫妻会相认,他们也会生活在一起,但却不是在人世那样,因为天堂里没有结婚和放弃婚姻的问题。对喇嘛提及的夫妻二人,一个去了天堂,另一个去地狱,那个进天堂的不感觉悲伤吗?在天堂丈夫和妻子如何恰当处理他们之间的关系?传教士给予回答是因为夫妻中另一方去了地狱,那个在天堂的人会为对方悲伤的,又因为身处天堂,所以他又是很快乐的,对于这种自相矛盾的原因以及在天堂丈夫和妻子如何恰当处理他们之间的关系的问题,传教士直言自己不知道,说不上来,确实不知道。传教士比较了蒙古人与基督徒对待妻子态度,肯定基督徒以爱为基础的婚姻:“蒙古人结婚就是为了有孩子,如果他们的妻子不能生育就考虑离婚。生育和照顾他们就是对妻子的要求。另一方面,对正规的基督徒而言,结婚的唯一就是爱情,这是蒙古人很少或者从来不在婚姻大事中所考虑的。他们都不知道心灵相爱是正式存在基督徒夫妻中的。”

第四章 基督宗教在藏传佛教地区的拓植布道

本章主要分析总结传教士在藏传佛教地区的拓植布道中所采用的策略手段,它们大致是采用与内地宣教工作一样的医药事工文字事工旅(游)行布道事工,同时教育报刊出版方面成就不大。分析传教士对蒙藏地区宣教布道人选标准的思考,提出蒙藏地区基督宗教传教策略是一种诸法渗透缠绕变通而成的综合传教模式,由天主教新教传教士所走过的传教空间轨迹,归纳出西藏传教是一种没有完成其最后重新把十字架竖起在西藏腹地的半截子传教路线图。

⁹⁹陈俊伟等:《灵魂面面观》,中国社会科学出版社,2006。页360—376。

4.1 传教士变通出的综合传教模式

早期来华天主教传教士创造性地实践多种使中国人容易接受福音的宣教策略，方济会用从社会底层民众及其农村地区开始传教的策略，耶稣会则是走上层路线，采取了“文化适应”和“科学传教”的迂回方法，¹⁰⁰形成所谓利玛窦规矩：以儒释耶和以耶附儒，以学术传教为主要手段，把西方的科学技术、伦理和宗教思想用合法手段介绍给中国。¹⁰¹天主教差会的这两种各走上层下层传教路线的方法，亦被后来的来华新教传教士发展成戴德生传播福音模式与李提摩太文化传教上层路线模式，这两种传教模式各有千秋，但他们都对基督教在中国传播厥功至伟。¹⁰²同理，基督宗教蒙藏地区的传播也不得不考虑用何种策略方法来使几乎集体皈依藏传佛教的藏民和蒙古民众亲近接受福音的基督拯救，早期没有合法身份保护的天主教传教士在此过程中就有走上层路线之举。¹⁰³近代以降，随着中国社会政治环境的改变禁教令的解除，天津条约北京条约允许传教士去内地传教，藏区传教士宣教既有非常注重医药文字的文化传播手段，也多联系寺院喇嘛、部落头人以及求助当地官府受其保护。同时因为在政教合一僧侣占统治地位的西藏“佛教各首领均反对福音”，¹⁰⁴传教士又不得不在地广人稀星落散布的游牧部落及城镇采用游行布道直接面对藏民的下层宣教方法。就是这里所谓科学文化之医药文字传教也迥异于内地那种大规模设医院办报刊开学校的惯常做法，一般是零散的小团体传教士游动售书赠书兼以药箱行医，它似乎糅合了既往传教士先辈所走上下层路线的两种传教策略，因地制宜加以变通为融合上下层路线为一体的综合传教模式。一个个体的或者小团体的传教士可能身兼布道员、医生、文字发放、教育工作者等多种身份职能的一专多能的人。如在蒙古地区，传教士还创造性设计出诸如产业传教、分季节分地区流动对蒙古人传教——传教士汉洛（F.Hanrow）写道“在我刚刚立足不久，伦敦会就要求以在北京的中国人为基础开展蒙古人传教工作，它的首都是一个

¹⁰⁰ 崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，北京：中华书局，2006年，页411。

¹⁰¹ 赵春晨、雷雨田、何大进：《基督教与近代岭南文化》，上海：上海人民出版社，2002，页330。

¹⁰² 汤清：《中国基督教百年史》，香港：香港道声出版社，1983，页486。

¹⁰³ 刘锦涛：《论基督教在西藏的传播》，贵州师大硕士论文，2003年，页24。李蓉：《17-18世纪天主教在西藏传播概述》，《西藏大学学报》Vol.21 No.12 2006年3月，页73。

¹⁰⁴ 中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社1987年，页565。

最适合对冬季抵达的游牧部落传教的地点。他们数以千计的以物易物运送贡品，然后收到帝国皇帝回赐。他们由王子或者他们妻子陪同。差会（他们倾向于增加其目前职员）因此变换不同方式冬季做北京蒙古人，夏季做游牧草原蒙古人的传教工作。事实上他们由家族安排和受他们部落王的领导不断迁徙，所以传教士工作可能会在一定程度上受阻挠”。¹⁰⁵The Chinese Recorder 1912年8月的一篇“在蒙古工作”社论指出说：“G.H.Bondfield 的文章包含值得严肃思考的东西，建议尽可能立即实践那些值得的路线方针，我们希望能引起更多注意这篇文章在那些产业传教方法的有趣经验。对一些有超级监管的农场殖民区似乎需要不同于一般传教工作的方法。我们常常倾向于考虑会越来越完善。有一件事情就是，作为西方人我们很勤奋地把我们的思想传给东方人，事情的另一个更重要的方面是，那些东方国家的人们，被教育如何得到最先进的东西在他们手里。许多传教士现在有充分的培养学者的政策，但是问题的另一个方面是我们还不总是尽我们所能去培养现代的技术农业阶层，如在其他地方一样，这个阶层继续需要且远超过知识阶层。所以我们一般倾向认为技术培训与其他教育形式一样重要。因为此我们感到产业教育应该比过去更值得关注。”。¹⁰⁶20世纪20年代初期出版的《中华归主》附录全国教会中学分布表和教会医院分布表，都没有涉及西藏内容，这就说明传教士在藏区的教育事工与医药文字布道等比较而言，整个传教时期基本是开展工作较少成功率很低的空白领域。其中的原因既有教会人力物力的匮乏，亦有藏区游牧为主地广人稀“邻村偏小复相距甚远也”无法集中办学的客观因素制约：“西藏鲜有反对基督教工作或宣教师之举动者。本会办理之教育与药品及圣经宗教短篇等类，皆颇为一般人民所欢迎。……西藏教育方面之特别困难，其一为职员缺乏、经费支拙，故其进步不得与克什米尔之工作同日而语。其二则因邻村偏小复相距甚远也。”¹⁰⁷关于基督教在藏区医药文字游行布道的资料是残缺不全的，但我们仍然可以透过这些有限史料得窥天主教新教传播手段策略的点滴情况。

¹⁰⁵ F.Hanrow ,Mission work in mongolia, The Chinese Recorder[J].Vol4, No12(Dec,1867),p189.

¹⁰⁶ Work in mongolia, The Chinese Recorder[J].Vo54, No8(Aug,1912),pp442-443.

¹⁰⁷中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社1987年，页564。

4.2 基督宗教的医药事工

与在中国东南沿海和内陆其他地区的传教手段方法方式一样，文字事工和医药事工也是在藏传佛教地区进行传播基督教的主要手段，其中医药事工又往往是布道文字事工不能奏效后赢得当地民众好感的补救和有力打开宣教事业的有效工具。传教士埃德伍·阿莫德森（Edw. Amundsen）在其藏东旅行日记写道说，几乎每到一地，民众就来讨要药物治疗他们的各种病症，喇嘛和其他人都热切渴望得到福音书，他心中非常期望这些基督教书籍能对雪域高原的精神领导者喇嘛产生作用，也希望福音书能够促使那些转经筒轮停止运转，使从不停息六字真言也中止。¹⁰⁸在西藏地区常见的疾病类型主要有水痘、天花、狂犬病、蛇咬伤、甲状腺肿大、传染性疾病、瘫痪、麻风病、浮肿病、消化不良症、牙疼等，藏医都有对付它们的草本针灸以及挂“神力旗”念金刚持菩萨咒语的种种方法。¹⁰⁹神父古伯察提到“藏族人对天花的害怕情绪简直是不可理解的……在拉萨患疥疮者和麻风病人数目相当多，这些皮肤病特别是由于在下层居民中盛行的不洁行为造成的。同样，在西藏人中也会遇到不少恐水病人”。¹¹⁰传教士景雅各（Hoinos）1880年在《教务杂志》发表10页长文“蒙古人医疗”，分析喇嘛成为蒙民医生的三个主要条件，同时就基督教在蒙古医药传教的问题提出详细注意事项。他指出困扰蒙古人的主要是皮肤病牙疼和眼病，最后说蒙古医疗最大的两个困难就是，当地民众多为慢性病患者很难立即治疗好，同时在学习和治疗缓和期间，蒙民很难听从劝导注意解决病因的卫生问题。¹¹¹《剑桥中华民国史》指出“1900年以后，除了原教旨主义的内地会及其下属分支外，基督教传教士的工作重点从转变个人信仰转向了使中国社会基督教化这一更大目标。这意味着对教育和医疗事业投入更多的人力和财力，以实现一位传教士领袖所说的福音的社会内容”。¹¹²早期传教士能发挥其作用的也大多为眼疾之类简单外科手术同时又发放药物，后期开始，天主教曾经在康区建有一些男女校医院麻

¹⁰⁸ Edy. Amundsen, Diary of Journey Through “East Tibet”, The Chinese Recorder [J]. Vol 37, No12. (Dec, 1907), p655. p658.

¹⁰⁹ [印]萨拉特·钱德满·达斯著，(美)罗克希尔编，陈观胜 李培荣译，《拉萨及西藏中部旅行记》，北京：中国藏学出版社2006年，页200—203。

¹¹⁰ [法]古伯察著，耿升译：《鞑靼西藏旅行记》，北京：中国藏学出版社，2005。页486。

¹¹¹ Hoinos, Doctoring the Mongols, The Chinese Recorder [J]. Vol 11, No2. (Mar-Apr, 1880.), pp129-138.

¹¹² [美]费正清编：《剑桥中华民国史》，第一册，上海：上海人民出版社，1991。页129。

风病院孤儿院安老院等慈幼机构和文教事工。¹¹³新教后来随着传教工作模式转换发展,也有医院学校建设。¹¹⁴但较之传教开拓工作较早势力较大的天主教会团体社会事工还是逊色的。

传教士对喇嘛念咒治病的方法是持否定态度的:20岁西藏少女 Trashihamo 在去未婚夫家举行婚礼的几天行程路途中被 Lolos(or Nosus)族的4个土匪抢走,后来她被一个藏族头人家家庭救起,到 talifu 后 Trashihamo 发烧得病很严重,幸而遇到传教士 Jone 夫妇和他们的孩子一家去看望她。传教士让人去福音堂给她寻求医药和照顾,当传教士去 Trashihamo 住的帐篷里看到喇嘛用她符咒盒里拿出一张小的神像用脏的丝线缠绕起来割下一片,让 Trashihamo 这个生病的女孩吃下去,又用人头骨作盆盛放的极脏的茶倒进女孩干渴的嘴唇里面;喇嘛再把神像中的一块撕成破布,点火后让 Trashihamo 去吸入烟雾。在此之前好像这个喇嘛已经采取了许多类似的方法来治病,可能都对 Trashihamo 没有帮助。传教士再也不能看下去了,就只得一声没有言语退出帐篷,他回去让她的妻子第二天劝说 Trashihamo 来传教士福音堂吃药照顾她。第二天那个喇嘛去 Talifu 东3天路程的喇嘛寺庙朝拜,传教士帮助西藏少女治病终得如愿,病好后在 Trashihamo 返回家乡时候得到传教士送的福音书并最终皈依基督教。¹¹⁵

教会对医药传教的重要性和如何落实利用榜样力量由中心向外围推进方法

¹¹³徐君:《近代天主教在康区的传播探析》,《史林》2004年第3期页66提到:康定有天主教堂2所,分堂1所,医院1所,学校4所。陈改玲有《外国传教士近代来甘南的传教活动》(《甘肃高师学报》,第7卷第3期(2002)页53)提到:基督教会1911年在旧城教堂内附设甘南最早的女学堂一所,1914年在寻巴寺教堂内附设高等小学校一所。杨健吾有《基督教在四川藏族地区的传播》,《宗教学研究》(2004年第3期)提到:康定教区1921年创办月出一张的法文版《西藏回声报》,1945年创办油印100份的《崇真报》,中华基督教会全国总会边疆服务部1943年创办《边疆服务通讯》,每期印1000—3000份。

¹¹⁴杨念群认为,西医传教士进入中国大致可以区分为两个阶段:19世纪的相对个人化传教时期和20世纪的制度化前面扩张的时期。19世纪的整个传教活动都是基于一种清教徒式的无形王国的概念,它强调基督王国的实现要通过个人方能达至。西医传教士主张个人直接与上帝沟通,所以初期医学传教士在中国的活动虽开始进入农村,却一般都较为分散,医院与诊所的规模也比较小,基本延续了这些传教士在家乡的类似自然神学的理念,没有形成集约化的网络和秩序。20世纪初期,由于美国洛克菲勒财团的介入,摧毁了古典乡村模式的梦幻理想。西医东传开始与世俗化的慈善事业密切结合。这些事业已由教育商业或推销专家们所参与,并吸收了大批俗人(layman)服务于他们的组织,而传教士本身只是这项庞大事业所构造出的统一形式中的一个小角色而已。参见杨念群:《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治(1832—1985)》,北京:中国人民大学出版社,2006,页415—417。又,1920年基督教会(Foreign Christian Missionary Society)建幼儿园初小高小各1校,人数分别是59人、47人和5人,有信徒10余人,参见:秦和平:《基督宗教在四川传播史稿》,成都:四川人民出版社,2006,页153。

¹¹⁵ Edward Amundsen F. R. G. S, Trashihamo (Story of a Tibetan Lassie), The Chinese Recorder[J]. Vol 39, No8. (Aug, 1909.), pp455-456.

步骤是很清楚的。例如，对青海传教工作，指出最适当的办法是在商业重镇湟源“开辟一巩固之中心地，以该城为差会永久之驻在地，如能于该城市建设医院一处并派遣常驻之宣教师及其眷属等担任布道工作，以年富力强及性情和蔼之青年三人相助为理，须至少一人为医生，如遇有机会时，即当着手游行布道工作，且可于住院之病人痊愈时偕其晋谒家族。俟该院之声名洋溢全境，即可扩张事业。阅时既久，即横暴之果洛族亦将踵门求诊而欢迎之不暇也。”论及最有效的布道方法则是“凡担任游行布道者须青年人员，以能充任医生职务或稍有外科及医药之学识者为最适当，否则难期进步也。”¹¹⁶

在西藏“又本区医药事业亦颇形棘手，盖全区绝无一处地面足以使医生有充分之工作，故唯有以余晷兼任他项事务而已。但医生行道所至无有不立起沉痾。至游行施医虽未睹成效，实因沿途施药不多，是以不能疗治各种旧症，且当游行时虽以外科易奏功效，然人民除患眼翳症外而他种外症又复极少。”¹¹⁷

下面就简述两个医药传教士在青海安多藏区和由青海去往西藏腹地旅行布道成败殊异结局的故事。第一个故事是 19 世纪末传教士蒂博特托海（Thibet Tawhai）记录了被邀请去青海湖的南部为一个患白内障的老年男去做眼疾手术经过。这种手术也算是一种分发药品和进行一些简单医疗的“药箱医学”（pillbox medicine）。¹¹⁸很久以来蒂博特托海就渴望能够去给那里众多的西藏土匪送去福音。这个老人居住的地区盗匪出没，加上需要几天野营露宿的路程，只有带有精良武装的团队才敢去那里，当时还没有欧洲人到过那里。身为强盗中人的老年男子的儿子于是出面作了他们的向导才能避免遭到炽盛的强盗土匪抢劫厄运。¹¹⁹此地藏民这种做强盗的抢劫动机心态也是有其宗教的部落种族历史文化传统来由的。¹²⁰蒂博特托海（Thibet Tawhai）一行携带甚多，途中就

¹¹⁶中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 558。

¹¹⁷中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 564。

¹¹⁸何小莲：《西医东渐与文化调适》，上海：上海古籍出版社，2006 年，页 46。

¹¹⁹“因为旅行的时候，更要成群结队，除了武器之外，还要随身携带猛犬以及帐篷炊具等，这种防备自然是为了对付土匪，也为了防备非本部落的人。……有了防备的人便可备而不用，譬如迎面相逢，两队行人，常是各靠左边相让；在相当距离外，各持武器相对，彼此提防着错过去。遇有某一边不在行，或者势力太弱，另一边虽未预先打算抢劫，也会临时作出抢劫的行为。倘若任何一方发现对方有熟人，或者所派代表谈及双方的熟人，则有意抢劫的也会化干戈为玉帛。如此，不能自卫又没有熟人预先介绍的，可以说在草地是寸步难行。藏民是这样，藏民以外的人尤其是这样。所以外国传教士，一面在自己的住所预备客房马厩，以便招待藏民，以便旅行时多有些熟人，一面也是枪马帐篷不假外求，才能消极可以自卫，积极可以行动自由”。见李安宅、于式玉藏学文论选，北京：中国藏学出版社，2002，页 330—331。

¹²⁰“除战士生活表现出来的武勇常与抢劫相联系外，抢劫则有浪漫味，而且获利快，有别于出家那种终生

捡些前些天有吃草的牛留下干牛粪，用来做燃料生火。尽管路途中他们不时地见到抢劫团伙，但是并没有受到袭击。第5天他们到了营宿地，后等到第三天为老人成功地进行了手术。¹²¹

蒂博特托海这个医药传教士的经历可以提供给我们的信息是，他的青海湖南部之行，集合了医药传教、福音文字、游行布道事工于一体；传教士藉医传教，是赢得当地民众官员信赖支持关键，且这种医术是可以做藏医不能解决的白内障等简单手术的；当地民风彪悍，抢劫成性，验证传教士的一种对藏民的普遍观感“……每一个人都不能丢掉他的怀疑和担忧。每个男人都全副武装，每一个男人都可能是敌人和贼”，这不是一个讲求法制而是靠熟人关系疏通排解矛盾的社会；藏民识字率在百分之十左右，他们索受的文化教育程度是很低的，藏传佛教是当地唯一的宗教信仰，藏民性格乐观身体健壮适应。

另一例子是加拿大医药传教士33岁瑞吉纳特(Peter Rijnhart)，因为没有官府护卫最终途中失踪疑为土匪所害。他们夫妇作为医药独立传教士辗转多途不畏艰险，学习藏语与当地各阶层接触往来，曾经在甘肃宣教3年，¹²²后来决定去实施穿越西藏腹地的医药福音布道旅行。1898年5月20日，他们拒绝了护照和青海当地清政府官员提供的保护要求，携带他们一岁孩子，雇用三位仆人和经过训练的13匹马，藏文版福音书，足够5人两年的给养，还有外国医药和外科手术医疗器械上路了。8月22日，他们的孩子查理病死在路途中，用医药箱成殓作为夭折孩子的小棺材，把他埋葬在静静流淌过的母亲河扬子江岸边终年积雪下。瑞吉纳特(Peter Rijnhart)他们与经过地区的游牧部落头人交换礼品赠送福音书，不幸的是他们的部分马匹被一路跟踪土匪盗走，5匹马跑掉3匹被杀。三个向导离开说去喇嘛寺寻求帮助一去不回，瑞吉纳特他们就把不能带走东西藏起来，他与妻子第二天涉水过Ta-chu河，用了2天时间绕过

的艰苦的事业；另外那是受氏族集体责任所保护的：向另一群体进攻，并非不义，抢劫在氏族法律里并非死罪，而受害一方所要求的命价，则由肇事整个氏族来赔偿。同时又与宗教动机混杂在一起，为了取得功德，人们常将一切贡献于寺院。为了发家致富，在有限的畜牧经济和原始的农耕中，抢劫自然是唯一出路，然而一旦犯了抢劫的罪，个人良心又驱使自己再做宗教贡献，对寺院贡献一多，个人的损失又要取偿于抢劫。如此，很容易形成循环。”见李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，上海：上海人民出版社，2005年，页9-10。

¹²¹ Peter RyaharT: Missionary news, From Thibet, The Chinese Recorder[J]. (Jan. 1898), p49.

¹²² 房建昌：加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它，《青海师范大学学报(哲学社会科学版)》，1988年02期，页120-122。

悬崖阻挡的岩石。26日,瑞吉纳特告别妻子涉水去了河对岸有帐篷的部落那里寻求食物帮助后就再也没有回来。他的夫人历经磨难2个月后到达打箭炉,经过休息恢复后,这位加拿大籍的医学博士又回到美国,她的两位最亲近的人则永远长眠在中国的土地上。¹²³《中华归主》同样也记录下这个为基督而献身的传教士感人事情。¹²⁴

对医药事工的作用评价,它在消除当地民众疑虑扩大基督教影响同时,也为当地民众带来免除肉体痛苦的机会,“这种人道的工作有助于改变旧中国边疆少数民族社会以巫为医的传统习俗和缺医少药的状况。”¹²⁵

4.3 基督宗教的文字事工

基督宗教在蒙藏地区的文字事工,我们主要依据不成系统的有限资料文献,从传教士兜售书籍、宗教书店及出版物、影响评价等方面加以简析。The Chinese Recorder 刊载几篇关于19世纪末二十世纪初在康区游行售书报道片段,它透露出有数以万计的汉文藏文福音书籍宣教小册子数月内在当地大量派送成功的记录,无论是民众还是寺庙喇嘛对传教士宣教品都表示出一定兴趣,甚至是出钱购买作为礼物送人,在大街上寺庙前蜂拥争相讨要的“追捧”。这种兴趣可能有出于信仰追求、还可能对另一种教义故事好奇心吸引抑或是喇嘛们出于了解异域洋教而对抗之的研究心态;¹²⁶同时传教士在当地传教阻力较之以前有了减少,民教冲突纠纷不再那么尖锐多发。

传教士厄普克雷布特(Rev.Wm.Upcraft)曾经与两个传教士一起于1899年从打箭炉出发去理塘和巴塘旅行布道,在有3000多僧侣存在的理塘,尽管他们很想参观喇嘛寺与喇嘛对话,这一要求遭到无情的拒绝,只是等到晚上借着黑

¹²³ “Journey through Tibet and Disappearance of Mr. Peter Rihahart”, The Chinese Recorder [J.], Vol. 30. NO2. (Feb. 1899)

¹²⁴ “九十年代时在阿木多省(Amdo)布道的独立宣教师中有一个勇敢的荷兰人名叫李彼得(Petrus Rijnhart)偕其夫人李医生(Dr. Susie Rijnhart)曾冒险进入拉萨,结果,李彼得丢失了性命。由于李彼得夫人的努力,基督会派遣史德文医生及其夫人偕同李彼得夫人来到中国西部川藏边境地区开展工作,并在这个‘闭关自守’的地区内建立了著名的差会基地。”参见:中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》,北京:中国社会科学出版社1987年,页567。

¹²⁵ 徐永志:《交融与冲突——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究》,北京:民族出版社,2003,156。
¹²⁶ “本调查委员会(中华续行委员会调查特委会The China Continuation Committee 1913)收到的西藏各地喇嘛寄来的信件都表示需要基督教的出版物,可见喇嘛也开始研究基督教了”,“今天,世界上没有任何地方、任何人比西藏人民更需要基督教的拯救与祈祷了。”“仰求上帝为此方人民开放宣教之门户,接受福音,俾皆称颂汝之令名。”见中华续行委员会调查特委会编:《中华归主》,北京:中国社会科学出版社1987年,页568。

夜掩护相对安全时候,过来一些友好的喇嘛来到传教士住所讨要福音书和医药。¹²⁷传教士里维·利尔纳 (Rev.F.D.Learner) 在他给英国海外圣经会关于 Sining 地区工作的报告中提到:他已经卖了大约 600 本零星的藏文圣经,那里在过去的时候,藏民想把圣经作为一份礼物都不可能,现在只要愿意付出 10 个当地通行的现金就满足其心愿了。¹²⁸1898 年来华的英国内地会传教士叶长青(J.Huston Edgar1872-1936)提到,在从 1922 年的 8 月开始,卖掉和发送掉的文字材料如下:中文书本 12747,藏文书本 4600,藏文小册子传单 19000 份,合计 36347。在 Bawang 与 Badi,各派别喇嘛都很愿意大量接受他们的文字材料。他们可以确定在此月有 1300 册好书 10000 份小册子发放,7 月份也会有数以百计的救赎的机会。¹²⁹叶长青在另外一篇文章提到,虽然打箭炉教堂发展处在低潮衰退时期,但是那种友好气氛仍然在藏民中存在。不仅仅小册子仍免费索取,而且那些喇嘛还会劝告俗众去考虑加入佛教基督教的优先取舍权。当 9 年前他抵达打箭炉时候,遇到的是喇嘛的敌视怀疑,但在最近的 3 个月(1923)他就卖出派发 14000 本中文福音书和最少 5000 本藏文小册子。20000 份藏文传单给了当地的藏民和参观这个城市的商队。人们所见到的围着喇嘛寺门前高声吵嚷载歌载舞的不是佛教神舞仪式,而是一些游牧民众在蜂拥讨要基督教书籍。¹³⁰

教会书店出版社主要集中在打箭炉和重庆,小册子内容多是有针对性地把佛教基督教教义作一比较,来帮助熟知佛教教义民众更好理解接受基督福音。打箭炉西藏宗教书店(Tibetan Religious Literature Depot)目的是要用标准藏文出版恰当的宗教短篇和其他基督教书籍,以便在西藏销售。该书站将书籍免费赠送给在西藏边境工作的所有的宣教师,并雇用许多卖圣书人到处旅行推销这些书籍和圣经单行本。另一个重庆华西圣教书会(West China Religious Tract Society),该会宗旨是为中国西部地区提供宗教书籍,也为各少数民族和西藏这块封闭的正在慢慢的为福音敞开大门的土地提供书籍,该

¹²⁷ Rev.Wm.Upcraft:Notes of a Journey on the Tibetan Frontier, The Chinese Recorder[J]. Vol130, No5, (May, 1899)

¹²⁸ "Work amongst Moslms and Tibetans", Vol49, No2, (Feb1918), P137.

¹²⁹ J.Huston Edgar:Distributing: Literature to Tibetans, The Chinese Recorder[J]. Vol154, No5. (May, 1923) pp302-303.

¹³⁰ J.Huston Edgar:Distributing :Mission Work on the Tibetan Marchs, The Chinese Recorder [J]. Vol154. No7. (July, 1923). p404.

书店圣经发行量：藏语的新约 42 本，单行本 9952 本。¹³¹设在康定的西藏宗教文字出版社拟定宗旨有三：出版标准藏文短篇经文及其他基督教书刊，分赠全区藏民；将西藏宗教文字出版社的出版物无偿地供给边境宣教师们使用，各总堂可雇用若干售书员旅行全区分售各种出版物及《圣经》短篇；借助于本区售书团及宣教师在各大区域内进行特别布道。据统计 1919—1920 年，打箭炉的西藏宗教文字出版社出版的短篇经文及小册子共十一万五千册，均分赠于藏人。各种小册子所涉及内容大多是对耶佛教义义理的比较说明。¹³²

基督教福音材料对藏区喇嘛僧侣和民众还是产生了一些潜移默化的影响，试举两例说明。青海喇嘛领袖古伦子林（Kurung Tsering）曾经给基督教中华续行委办会调查特委会写信要求答复“惟及不了解圣灵之性质与要旨以及贵教之历史。”¹³³爱德华·阿莫德森（Edward Amundsen, F.R.G.S）讲述西藏部落头人女儿 Trashihamo 这个被 4 个 Lolos 土匪绑架拐卖他乡，她发烧生病得到传教士 John 夫妇治疗康复，遇藏民头人搭救在她家里仆人寻找她后，回到养育她自己的家乡。Trashihamo 把传教士送她的福音书交给在巴塘寺庙做喇嘛的弟弟 Tsering 看，被他投入火堆里欲烧毁，幸赖 Trashihamo 抢夺过来而得以保存，传教士同时送给常常口诵六字真言的仆人 Gezang 福音书让他趁人不注意时候走到屋顶撕成碎片。她在家人面前为传教士辩解，谈起自己对传教士的良好印象是“没有牧师他们，我就会病死的。教士夫人像母亲一样来看望我，她跪在我床前祈祷，第二天她的丈夫也跪下祈祷，他们给我药品食物而不要任何回报金钱，他们没有神、没有转经轮、没有念珠，他们好象确信上帝无处不在，不需要任何灵媒中介，只要用心向他祷告崇拜就可以，教士他们是好人的”。二十年后，巴塘喇嘛藏民反对传教士，Trashihamo 和她丈夫商量没有舍得把那福音书烧掉而是藏了起来不被任何人找到，因为“不能加入喇嘛队伍，但也不必反对他们，这个

¹³¹中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 1032。

¹³²名录如下：一、《耶佛二教之解释上帝》二、《耶佛二教之解释世界》三、《耶佛二教之解释人生》四、《耶佛二教之解释罪义》五、《耶佛二教之解释救恩》六、《信徒敬拜之简便仪式》七、《绳臂》八、《耶佛二教论上帝、人、罪、世界及救世之异同》九、《基督教问答》。见中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 567。

¹³³“仆曾见有《圣经》数部，开卷朗诵令人憬然归信基督。现已少悟独生子之名义及其训言，惟及不了解圣灵之性质与要旨以及贵教之历史。务请详细解释一切以开茅塞，俾才学疏浅，脑力薄弱如仆者亦得以窥其崖略也。教授医药、天文亦属要端，仆已知凡欲蒙神祝福者，必信上帝独生子之宗教。务祈阁下分别指示，不可置而不答也，祇颂万福。”参见中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 567。

时候与外国传教士交往在一起是肯定会被杀掉的”。¹³⁴而皈依基督教的 Trashihamo, 她平日最感兴趣阅读的福音经文是圣经第二章, 特别是耶稣死后复活的部分。”¹³⁵从 Trashihamo 这个西藏普通妇女皈依基督教安排后事的行为来看, 传教士文字布道对一些藏民信仰上帝认可基督教葬礼仪式而抛弃西藏大部分人死后实施天葬的做法, 还是起了作用的。教案冲突激烈的非常时期, 一本福音书也可能会给当事人带来死亡之虞。

对文字事工所发挥的作用及其价值大小要给予恰当的评价是一件比较困难的事情。在康区与安多的藏民, 除了特殊阶级的喇嘛认得字外, 平民能读会写的实在很少; 在西藏拉萨则不然, 大多数人包括妇女在内都认识字, 好些工作, 如开铺子、记帐都是女人的事情。¹³⁶由于西藏特殊的自然人文地理环境社会演进的独特性, 基督教文字传教对当时藏民的作用是令人沮丧不容乐观的。藏民文字识别的能力在 20 世纪的八十年代末仍然是很弱的, 可以想象出清末民国时期的情形也不会比民主改革后西藏民众文化水平高的。¹³⁷内地会在康定基督教文字事工毫无成效传教基本没有发展的评价也充分说明这一点情况严重性。¹³⁸

值得我们进一步思考的问题是, 如果文字传教的功能在藏传佛教文化区几近于无, 为什么传教士还那么热心于此, 且印刷售书数量甚巨, 是否还有比文字宣教于文盲率高居住分散语言沟通不畅喇嘛又垄断知识教育的藏民更好的办法可用吗? 传教士文字事工是否还是应该给予它在促使民众归于天主教新教信仰、搭起东西方宗教文化相互认识交流桥梁方面所发挥的一定程度的积极作用

¹³⁴ Edward Amundsen, F.R.G.S: Trashihamo (story of a Tibetan Lassie). A Study of Tibetan Character, life, Customs, History, Etc. The Chinese Recorder [J]. Vol40, No9, (sept, 1909), Vol40, No10, (Oct, 1909) pp515-516.

¹³⁵ Edward Amundsen, F.R.G.S, Trashihamo (story of a Tibetan Lassie). A Study of Tibetan Character, life, Customs, History, Etc. The Chinese Recorder [J]. Vol40, No8. (Aug, 1909,) p584.

¹³⁶ 李安宅、于式玉藏学文论选, 北京: 中国藏学出版社, 2002, 页 411.

¹³⁷ 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》, 北京: 北京大学出版社, 2004. 页 378—379 提到“1988 年夏季我们在西藏自治区的 3 个地区组织了一次 1312 户的抽样问卷调查, 专门包括了有关语言使用与学习情况的问题, 拉萨老城区被访户中藏族占 98%, 98·99% 藏语很好, 但藏文很好的仅占 14·1%, 没有受过学校教育因而完全不会藏文的占 67%, 完全不识汉文的占 90%。1988 年在西藏各乡农牧民户主(藏族 661 户, 7 户汉族), 72·8% 完全不懂藏文, 完全不懂汉文的占 90·4%, 汉文很好的仅占 0·5%。所以西藏农牧民通过阅读汉文藏文书籍来学习现代农业副业技术的能力普遍是很弱的。”

¹³⁸ “内地会袭用传统的传教方式, 以文字布道做先导, ……采取文字宣传, 对广大文盲的民众毫无成效, 他们是缺乏受教育机会的弱势群体, 在日常生活中不使用文字, 借助文本接受教理的方式对他们难以逾越的障碍, 他们需要视觉听觉类型的直观宣传物。文字布道对掌握文化知识的僧侣也不起作用, 事实上寺庙里没有什么个人志趣与追求可言, 更不会容忍宗教上的异端。故内地会在藏区传教数十年, 成效甚微, 基本没有发展。”见秦和平:《基督宗教在西南民族地区的传播史》, 成都: 四川民族出版社, 2003, 页 58.

评价呢？

4.4. 基督宗教的旅行布道事工

中国边疆地区地域辽阔民族众多大分散小集中的空间分布的客观地理条件和语言风俗习惯差异性大的文化生活环境，决定了初来乍到的传教士首先把旅行布道提上活动日程。¹³⁹《教务杂志》1911年的社论“蒙古的需要”指出，“我们了解到圣经会已经考虑增加它的职员和扩展工作，在一些城市信徒的教育工作是有许多机会的，对那些能够遇到在他们家乡的蒙古人和游牧队伍，流动传教团直接的工作也是可能的”。¹⁴⁰藏传佛教占统治地位的蒙藏地区游行布道除了具有内地游行布道的一般特征外，¹⁴¹因其地广人稀的高原草原的自然人文环境，使得传教士的游行布道具有更加突出的地位和作用。“蒙地草原辽阔，人口散漫，故宣教事业向以游行布道为先务。如各区对于布道事业及教会教育尚不表示欢迎态度，即以医药事业为宣教后盾，则未有不立睹成效矣。”¹⁴²迁而广之，这一条也完全适用于同样以游牧生活为主人口散漫共同信仰藏传佛教的藏区。下面以《中华归主》提到的甘肃青海西藏等地的情况加以说明这个问题。

对甘肃省的布道，传教士总结出旅行布道与设站布道的结合问题，尤其强调“必须结识几个有势力的藏民”，并规划出具体宣教师驻扎地和旅行布道的根据地：甘肃本省居民成分极为复杂，在各民族中进行特别工作实为当务之急。……对藏民布道的方式很多，旅行布道就是其中的一种。旅行布道极为艰苦，幸而可以观赏沿途风景，体察各地风土民俗，特别是能给深居黑暗中的百姓带来真道，诚为一大乐事。为了保证旅行布道宣教师的安全，必须结识几个有势力的藏民，旅行布道时请他们做“东道主”，等他们到宣教地来时，则宣教

¹³⁹徐永志：《交融与冲突—清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究》，北京：民族出版社，2003。页101。

¹⁴⁰The needs of mongolia, The Chinese Recorder[J]. Vol142, No4. (Apr, 1911.) pp194-195.

¹⁴¹内地旅行布道事工到底是怎样的一个情形呢，它有什么样的目的、布道实施者及其内容方法如何呢？汤清写道：“广传时期的绝大多数传教会和传教师认为，布道事工是传教的主要目的，所有教育、医务、文学和社会的事工，都是为着要辅助布道事工，以求领人相信耶稣，接受救恩，建立教会。只有少数传教师不以传教事工为传教的主要目的，而以之为次要目的。”传教事工有二：一是游行布道，二是设站布道。……这种游行布道工作大都是由单身传教师单或结伴或有华人传道人随行，有时不仅有师母伴同丈夫而且还有单身女传教师参加游行布道。两腿或是轿舟车为其交通工具。船上旅舍破庙街道野地甚至慕道友或教友住家都成为传教士过夜休息场所。宣讲福音有时向个人有时向尾随的人群，有时则设法召集群众，挂起圣经图书，或拉起手风琴唱诗。宣讲内容有创世说、罪恶说、救赎说、末日审判说等。随着宣讲随时也分散小册单张，即如福音书或福音书中的章节或摘要或基督信仰的初步介绍，大体说来，册子单张的分发，在1877年前完全免费，其后约略取费，以求增加购买者阅看的可能性。见汤清：《中国基督教百年史》，香港：香港道声出版社，1987。页553-554。

¹⁴²中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社1987年，页546。

师也要对他们“尽地主之谊”。这种布道方式的后果是宣教师必须时时注意以免得罪“东道主”或当地僧侣。这样就限制了宣教师的布道活动。其他布道方法则只有携带护兵及武器，或乔装旅行，但这都不是积极的办法。要想建立永久布道事业，必须沿甘肃边境一带商业城市洮州（临潭）贵德、丹葛尔（湟源）和为十二个藏民部族之中心保安建立宣教师驻在地。沿本省西部边境有大喇嘛寺院一百零八座，以拉卜楞寺为最重要。在北部著名的塔尔寺一带曾分发过藏、蒙文《圣经》，其他布道工作甚少。居住于张掖以南、以西一带的藏民至今仍未听到福音，酒泉或张掖可建成在这一带旅行布道的根据地。¹⁴³

传教士对青海宗教现状进行研究分析，提出宣教要有应付困难心理准备和选择什么身份的传教士去布道最为合适：青海居民尽属佛教徒，共分黄红二派，黄派为改良派佛教徒。天主教宣教事业无。穆斯林无。可能遇到的反对与困难是“每因异族人民之反对即感受诸般惊扰，并当游行布道时设幕而居，一切苦楚须顺受之，并须自带一切食物。”“凡担任游行布道者须青年人员，以能充任医生职务或稍有外科及医药之学识者为最适当，否则难期进步也。”¹⁴⁴

西藏方面，“如在藏人中创始事业，则当于重要之地面着手进行，并须以该处为中心而向各地游行布道。至担任总区之布道、教育及医药之宣教师，应派遣充足。”¹⁴⁵截至 20 世纪 20 年代初在西藏传教的基督新教差会名单如下：

在藏民中进行工作的差会表（《中华归主》）¹⁴⁶

宣教会	总堂	开始工作时间	宣教师人数	信徒人数
莫拉维亚弟兄会	列成 基兰 浦城 加拉子(克什米尔)	1856	3 家	153
内地会	打箭炉	1888	1 家	10
协同会	噶母 (Ghoom 锡金)	1894	1 家 3 女士	无报告
宣道会	洮州 卓尼 Rudasi	1895	2 家 2 人	15
苏格兰福音会	噶伦堡 (印度)	1897	1 家	无报告
西藏差会	大吉岭 (印度)	1897	3 人	无报告

¹⁴³中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 526-529。

¹⁴⁴中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 557-558。

¹⁴⁵中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 565。

¹⁴⁶中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 562-563。

基督会	巴塘	1904	5 家	10
五旬会	阿墩子	1912	2 家 1 女士	无报告

4.5 西藏的传教工作需要何种群体类型个体类型的人

中华续行委办会特别调查委员会在 1918 年秋开始为期三年全国范围内的调查统计资料《中华归主》就清晰表明教会对藏传佛教地区工作人员需求布道员教育医药文字懂藏语等类型及其如何面对种种困难有长期思想准备，去循序渐进实施问题，有了明确思考对策。第一，藏区需要的传教士职业群体就是“就惟教育之宣教师则亟宜培养领袖以便担任各乡村之教育事业。医生则须在各乡村设立诊所，其一切普通医务可由外科之助理者摄行，如遇疑难险症方由外国医生治疗，或送入医院亦可。又文字事业亦极关重要也。”¹⁴⁷“藏边目前最需要的是到各大地区中旅行布道的布道员和医务人员；同时也需要具有特殊语言才能的职员以便翻译《圣经》及从事文字工作。”¹⁴⁸ 第二，对困难的充分估计“藏边布道最大之困难，以予观之不外下列各项：（甲）饮食问题，藏人之食品均不适于外国人，且不易消化。然游行藏边布道之宣教师若不进藏食，则将开罪主人而失传布福音之机会矣。（乙）佛教各首领均反对福音。（丙）土匪扰乱，游行多险。”“计划进藏工作的宣教会必须充分了解宣教师在本区将遇到的特殊困难，诸如孤寂、饮食、气候等方面的磨难。本区的宣教事业，现在和将来都必然是一项耗资费时的工作，因为西藏除喇嘛寺院外，没有可进行工作的大城镇，居民多半以游牧为业，居无定处，宣教会不能期望西藏布道工作的效能像中国本部或印度那样迅速。”¹⁴⁹

第三，对传教士个体身体素质高要求和对传教信众接受能力的乐观态度：“凡派往藏人中工作之宣教师，须遴选具有健全之身体，盖本区之宣教事业较多数地面尤形困苦，故畏难而苟安均不宜派遣前往。本会尚无宣教师用藏语编辑短篇经文。本会在甘省及藏边宣教地之藏人中业已经营事业二十五载，深为一般人民所信仰，故领悟救世之知识者颇不乏人。”¹⁵⁰

¹⁴⁷中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 564。

¹⁴⁸中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 564—565。

¹⁴⁹中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 568。

¹⁵⁰中华续行委办会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社 1987 年，页 565。

藏区传教也是有时候人的生命不仅受到恶劣高原自然条件威胁，而且更有可能受到当地藏民僧侣“攻击”的危险，故需要“真正敬业者”，1900年《教务杂志》刊载一篇“对西藏教会攻击”的文章写道：……你可以看到我们工作形势的严峻，多次面临死神的威胁，有奇迹般地不放弃地两次死里逃生。真正的战士说值得为战斗付出。我们需要更多的人为西藏工作，但他们必须是真正敬业者。¹⁵¹

传教士拉普特塞(Rapetersom)提到西藏传教工作应该引起教会重视和“两个促进为这些民众福音布道的计划”，又谈到汉人布道人员藏区工作的局限性和掌握藏语把握藏民心理对传教工作重要性：“藏民中的教会是很少的，……西藏这片广袤的土地上的全部的部落和语言还不为外界所知晓，这值得中国的传教士们就像在临近地区尤其是西藏与中国的边界地区投入布道的热情一样，但这个工作还没有引起那些传教团体的充分注意。面前有两个促进为这些民众福音布道的计划：一个是由中国人自己来完成；另一个是由外国的传教士从其他的工作中转移过来。”“我首先认为有汉人和藏民一起共事仍有许多要克服的困难，在四川二十多年前这个想法就有一个大的教会付诸实施，汉人被派往参加这个工作，他们努力学习藏语，我怀疑他们语言学习的能力，因为我在边区接触到的几乎所有的汉人拒绝学习野蛮人说话，特别是藏民没有文字，导致汉人用藏语阅读和表达出的思想里面，是汉人而不是藏民的想法，除非一个人终生生活在他们中，否则很难掌握藏民的心理，也不能用藏民的生活背景去吸引他们信教。”¹⁵²

在基督教能够找到合适藏传佛教地区布道的神职人员本来说就不是一件容易的事情，而能使用藏族蒙古族布道员来为他们本民族民众宣教其所发挥效用更好也更为难觅此类人选。叶长青非常高兴提到一个能说英语的藏民基督徒智慧保罗（中文名：谢国安，Paul Sherab. Esp），开始在藏民中进行主日服务。¹⁵³而这个一心做基督徒的智慧保罗，却遭到其做喇嘛的哥哥非常反对，以至付

¹⁵¹ The Attack on our Thibetan Mission , The Chinese Recorder[J]. Vol131, N05, , (May, 1900), pp 255.

¹⁵² Rapetersom: Call of Tibetan borderland, The Chinese Recorder[J]. Vol161, No4, (Apr, 1930), p226.

¹⁵³ J. Huston Edgar: Distributing :Mission Work on the Tibetan Marchs, The Chinese Recorder [J]. Vol54. No7. (July. 1923). p404.

出兄弟关系疏远被藏民边缘化孤立化的困局代价。¹⁵⁴“一个人可以想象任何一个藏人公开其对基督教信仰而他又需要生活中旧的社会环境中会是一个什么样的后果。这要求道德英雄主义的尝试如果成功将引发一场社会革命。”¹⁵⁵

如果说以上是从传教士群体类别来做要求,即从事那些教育医药布道最好要懂蒙藏语的地方语言职业类别,以及布道者如果是蒙藏等少数民族出身的种族类别,来探讨来甄别适合藏传佛教地区工作的人选,那么内地会传教士叶长青(J.Huston Edgar)则从个体素质选择角度着眼,曾经专门在*The Chinese Recorder*著文探讨“西藏的工作需要什么类型的人”,详细分析论证在西藏地区特殊的工作环境中,作为传教士神职人员的个体素质基本要求是:心中要有爱、信、望,要有良好的身体素质、要有自信、要不畏危险、要有浪漫的情怀和忍受孤寂的耐力、又有聪明才智和较高的科学文化知识的素养等等。西藏有神奇的土地,他的人民创造了丰富多彩的文化,魅力十足的宗教和迷人的历史,因而传教士的浪漫情怀不仅是一种优点而且就是恒久激情工作的需要,它是一种精神的营养。一个聪明活泼敏锐具有科学知识背景理论思索能力的传教士可以很好的解答喇嘛种种疑问并成为西藏喇嘛教一妻多夫制等文化的理解者观察者。¹⁵⁶叶长青的这种对传教士遴选训练工作的认识,不仅是基于传教实践经验的务实之论而且是超前的指导传教事工的明智之举,1965年梵二大会议通过的文献《教会传教工作法令》之第四章“论传教士”就指出对传教士精神和道德、学识和传教训练的必要性重要性。¹⁵⁷

¹⁵⁴ “哥哥他便发火说‘你不喜欢我,更糟糕的是你还信了基督教,你必须放弃基督教的信仰跟我走。我会给你好多好多的牦牛和家畜。’然而我却告诉他我绝不改变宗教信仰,一定要做基督忠实的信徒,我告诉他说‘不管怎样,我将永远爱你,我会从打箭炉给你写信的,但我却不能与你同住,哥哥你是个喇嘛,而我是有妻子儿女的人。’”见孔贝《藏人言藏:孔贝康藏闻见录》,四川民族出版社,2002年,页31。

¹⁵⁵ Rev.Wm.Upcraft:Notes of a Journey on the Tibetan Frontier, *The Chinese Recorder*[J]. Vol130.No5, (May, 1899). p236.

¹⁵⁶ J.Huston Edgar: what tapy of man is necessary for Tibetan work, *The Chinese Recorder*[J]. Vol163, No5, (May 1932), pp283-289.

¹⁵⁷ 从1962年10月18日到1965年12月8日共分四期举行的梵二大会议通过的文献《教会传教工作法令》之第四章“论传教士”指出:未来的传教士应该接受精神和道德的特别的训练,他应当爽快地开创事业,恒心地完成工作,在困难中坚持到底,以坚韧勇毅的心情承担寂寞、辛苦与徒劳。他将以豁朗宽阔的心胸对待人;欣然接受委托给他的职务;对各民族的不同风俗以及变幻不定的环境,他要毅然去适应。……要加以学识和传教的训练,使传教士更详细地了解各民族的历史、社会组织及习惯,洞悉其道德秩序及宗教规诫,以及这些民族按着他们的神圣传统,而形成的对天地人的深切观念。要把当地语言学的纯熟,好能流利准确运用,而更容易打入人的肺腑。

4.6 西藏半截子传教路线图

早期天主教曾经成功进入西藏中心地区传教。关于基督教的十字架何时竖立在雪域高原藏区的时间，有不同的说法。¹⁵⁸大多认为 1624 年 8 月耶稣会士葡萄牙安东尼奥德安夺德神父 (Antonio de Andrade) 和马努埃尔马科斯修士 (Maques) 进入西藏阿里古格王朝首府札布让传教，是基督宗教最早进入藏区的开始，1626 年 8 月西藏第一座天主教教堂札布让教堂建成。¹⁵⁹ 1718 年罗马教皇决定把西藏的传教权让给天主教卡普清派，从 1704 年开始到 1745 年，以印度为基地的天主教卡普清教会，先后派遣十批共 49 名传教士，到西藏教区从事传教活动。迟至 1745 年卡普清修会传教士全部被驱除出境天主教堂被西藏僧俗夷为平地西藏，是以传教为主要目的的早期西欧天主教的渗透时期。¹⁶⁰ 教士团撤到尼泊尔后，曾经做过没有成功的卷土重来企图尝试，再也没能回到西藏。以后来到西藏的欧洲传教士均不敢暴露身份更遑论传教和兴建教堂了。1661 年神父葛鲁伯 (Gruber)、杜鲁非 (Doryille) 等人前往西藏传教道，1716 年有神父德西德里 (Desideri)、佛莱尔 (Freyre) 进入西藏定居拉萨传道。1719 年方济各会的方济各德拉便拿氏 (Francisco della Penna) 率领 12 位传教士以拉萨为中心从事宣教工作直到 1760 年。1821 年罗马教廷成立西藏及印度斯坦宗座代牧区，1845 年成立单独的西藏代牧区，委托四川巴黎外方传教会负责，¹⁶¹ 有教徒 1200 余人，1846 年法籍传教士古柏察 (Regie Evariste Huc) 和秦噶毕 (Joseph Gabet) 由蒙古经青海入西藏，被驻藏大臣琦善发现后将其押解出西藏经四川等省驱至澳门，这是近代外国传教士企图进藏的初次尝试，也是教会从青海入藏传教路线尝试的失败。¹⁶² 1847 年法籍传教士罗勒拿 (Reuno Charles Rene Alexis) 从四川进入西藏昌都，亦被发现驱除出境。1856 年西藏成为主教

¹⁵⁸ 杨森富著《中国基督教史》(台北:台湾商务印书馆,1978年。)认为首先到达西藏传基督教信仰的是景教徒,十七世纪以后才有天主教徒到达西藏,来自葡萄牙耶稣会的一位教士达拉·德·安东尼(Father Antonio de Andrada)于1626年到达西藏,其余的天主教徒都是十七十八世纪才来的(页312,西藏的基督教)。刘锦涛《论基督教在西藏的传播》(贵州师大硕士论文,2003年,页3-9。)提出:关于基督教传入西藏的最早时间,唐代景教活动说不足为信,元代景教徒或也里可温基督徒在西藏开始出现说也缺乏可靠的史料支持,而依据现有资料明末清初说则较为可靠。

¹⁵⁹ 董莉英:《天主教在西藏的传播(16-18世纪)及其影响——兼论中西文化的碰撞与交流》,《西藏大学学报》第十九卷第3期,2004年9月,页62。

¹⁶⁰ 李蓉:《17-18世纪天主教在西藏传播概述》,《西藏大学学报》Vol.21 No.1,2006年3月,页71-72。

¹⁶¹ 顾卫民:《中国天主教编年史》,上海:上海书店出版社,2003。页363。

¹⁶² 刘鼎寅、韩军学:《云南天主教》,北京:宗教文化出版社,2004。页95。

区。1857年法国传教士古儿德进入康定。¹⁶³1861年拉萨三大寺和摄政热图呼图克图地方政府要求阻止洋人入藏，19世纪90年代巴黎外方教会由西藏东南隅退往四川藏区，而新教传教士虽然时有进入西藏，亦多为经过而已¹⁶⁴。1861年北京条约签订后，天主教会派遣7名传教士增强西藏教区的传教力量。¹⁶⁵1861年拉萨三大寺和摄政热图呼图克图地方政府要求阻止洋人入藏，19世纪90年代巴黎外方教会由西藏东南隅退往四川藏区，而新教传教士虽然时有进入西藏，亦多为经过而已¹⁶⁶。1860年，巴黎外方传教会传教士丁盛荣受罗马教廷之命赴西藏传教，于炉城北郊设堂传教，康区遂成为康区天主教传教的大本营。1862年华良廷、圣保罗在巴塘城区建教堂，天主教传入康南地区，约于1879年天主教传教士在泸定冷碛地方强占民宅修建教堂，传播天主教义。1903年法籍余司铎以康定教徒田尚昆为从，在道孚城东修建教堂，天主教传向康北。1865年天主教首次传入盐井。1892年，法国人倪德隆(Giraudau)代任康区教区副主教，主持川滇边的教区活动，他在西藏康定任职46年，卒于1943年高龄93岁。1910年罗马教廷成立以康定为中心的西康教区，辖康巴、锡金和云南边境地区。¹⁶⁷1949年前，甘孜州有康定、泸定、丹巴、道孚、炉霍、巴塘六个县设教堂。¹⁶⁸

1877年内地会的康慕伦(Dr.Cameron)进入康定巴塘等地，为最早进入民族地区的基督教传教士，1898年内地会的叶常青(Edger James Huston)等人在康定设立教堂，开展活动，为基督教传入民族地区之始。在甘孜地区，有美以美会、内地会、安息日会三个系统，1903年基督会(Foreign Christian Missionary Society)哈特(Susie.G.Rinehart)与史德文(A.L.Shelton)开始到巴塘陆续建立教堂医院学校，正式设立巴塘基督教会，美以美会在巴塘得以驻足并传播。¹⁶⁹鼎盛时候教徒达百余人，30年代部分传教士撤离。1918年基督教复临安息日会派安德烈(John.N.Andrews)在康定泸定建立教堂开办医院，实施间接传教的方式。¹⁷⁰1892年苏格兰内地会的女传教士戴如意进入青海，向

¹⁶³邓前程：《试论清末至民国康区外国教会》，《民国档案》2006年第3期，页51。

¹⁶⁴房建昌：《西藏基督教史》，《西藏研究》1990年第1期页89、1990年第2期页94、98-99。

¹⁶⁵秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播史》，成都：四川民族出版社，2003，页14-16。

¹⁶⁶房建昌：《西藏基督教史》，《西藏研究》1990年第1期页89、1990年第2期页94、98-99。

¹⁶⁷杨健吾：《康藏佛光》，成都：巴蜀书社，2004年，页6。

¹⁶⁸阿绒甲措、噶玛降村、麦波：《藏族文化与康巴风情》，北京：民族出版社，2004，页110。

¹⁶⁹阿绒甲措、噶玛降村、麦波：《藏族文化与康巴风情》，北京：民族出版社，2004，页110。

¹⁷⁰秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播史》，成都：四川民族出版社，2003，页54，页62-63。

拉萨行进在西藏那曲受阻，被迫折向打箭炉，¹⁷¹1885年新教传教士开始在西宁传教、1909年在贵德传教，1912年圣母圣心会传入青海，¹⁷²1877年基督教开始传入甘肃，1878年罗马教皇派传教士来甘肃，划分为甘南甘北两大教区。¹⁷³

通过简单考察梳理以上基督宗教在藏区的宣教传播简史可知，基督宗教在藏区不同时间不同地区的传播，似有以易搏难逐步推进把康藏打箭炉等西藏边地作为如早期天主教士那样再次进入西藏腹地跳板的用意，惜而未成。“外国教会热衷于康区，自始就有进而”¹⁷⁴，在西藏的东南部，是西藏、四川和云南交界地区。这一地区的居民中，藏族较多，又多民族杂居。清末时期，由于该处接近边境地区，地处偏僻，容易逃避官吏监督，故传教士选择此地为进藏突破口。¹⁷⁵不要说是新教没有进入西藏腹地发展信徒建立教堂，就是曾经早期一度进入西藏腹地的天主教也没能重温昔日的美梦再现他年传教的辉煌。天主教从西藏腹心地带撤退到西藏边缘地带即主要在西康进行传教活动，伺机寻找从东部进入西藏传教的突破口。天主教在西康的传教活动是很不成功的。¹⁷⁶这是一种由早期天主教入藏区中心传教再被驱逐退到藏边康区安多边缘地带，准备伺机而动逐步渗透西藏之最后再欲打入西藏中心的半截子传教路线图，可惜的是第三步设想最终是纸上画饼望藏而叹。基督宗教的藏区宣教虽有星星之火，但始终未现燎原之势，直至最后的趋于式微匿迹，“目前伊斯兰教在西藏还有清真寺，基督教则完全绝迹了”，西藏昌都地区芒康县上盐井村天主教教堂是目前西藏境内唯一的天主教堂，¹⁷⁷

第五章 藏传佛教地区的教案纠纷及传教失败原因分析

本章内容主要归纳分析传教士在藏传佛教地区的教案纠纷和传教失败的四点主要原因。关于教案具体纠纷交涉细节，《教务杂志》虽然有文章不时提到传教士受到当地人们攻击，但多为传教士自己委屈遭难一面之辞的辩解伸冤；可

¹⁷¹房建昌：《西藏基督教史》，《西藏研究》1990年第2期，页99。

¹⁷²房建昌：《基督教在青海传播小史》，《青海师范大学学报》1989年第3期，页109-110。

¹⁷³陈改玲：外国传教士近代来甘南的传教活动，《甘肃高师学报》，第7卷第3期（2002），页51。

¹⁷⁴邓前程：《试论清末至民国康区外国教会》，《民国档案》2006年第3期，页51。

¹⁷⁵刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，昆明：云南大学出版社，2005年。页104。

¹⁷⁶曹春梅：《民国时期国人对西康的社会考察及其影响》，四川师范大学硕士论文，2006年5月。页86。

¹⁷⁷保罗、泽勇：《盐井天主教》，《西藏研究》2000年第三期，页51。中国国家地理，2006年10期，总第552期，页256。

能因为“把光明送给别人，把黑暗留给自己”宣教信念，也可能没有到尘埃落定论输赢的最后时刻，传教士虽然有文章提到藏传佛教地区传教困难和危险，然而在 1941 年因为太平洋战争爆发所导致基督教各差会联合机关刊物 The Chinese Recorder 被迫停刊前，几乎少有公开承认宣教失败的文章发表。需要说明的是，传教工作的成功与失败是一个相对的概念，如果就吸收信徒和最后结果而言，就藏区蒙古地区与中国内地基督宗教传教比较而言，说天主教新教在藏传佛教地区的传教活动是一种失败，也是有一定的道理，目前学术界基本占据压倒优势的观点也是传教失败论。如果就传教士在中西宗教文化交流、在促进藏传佛教地区社会经济文化发展发明而言，传教士的工作也不能完全用失败二字所能概括的。本文前面分析研究传教士对藏传佛教地区社会文化考察、对藏传佛教理解认识、对当地僧俗的宣教布道，就不能不涉及对宣教结果的分析及其导致结果因素的探究，所以本章的内容也是不得不说的耶佛相遇题目内应有的话语。

5.1 藏传佛教地区的教案纠纷

内蒙古地区从光绪四年 1878 年到光绪三十二年 1906 年规模较大、影响较深、记录在册的教案竟多达 28，所涉多为天主教，究其原因既有传教士经济盘剥、干涉地方政治偏袒教民，也有宗教文化冲突：“近代内蒙古地区的整个信仰体系相对于内地来讲比较有包容性。以蒙古族人民为主体的游牧文化信仰体系主要是以喇嘛教为核心内容的信仰体系。喇嘛教成为蒙古全民信仰的宗教，几乎涵盖了蒙古社会政治、经济、文化生活的各个方面，对蒙古民族施加着广泛而深刻的影响。清朝末年，‘内蒙古地区的寺庙有 1300 余座，喇嘛人数占内蒙古男子人数的 40% 以上’。传教士通过在蒙民中传教的实际行动中逐步认识到要想同喇嘛教争取信徒几乎毫无可能，因而将传教对象转向外来的汉族移民。”¹⁷⁸

中华书局《清末教案》所辑有关藏区传教交涉纠纷档案 48 宗，通过这些档案记录里对时间跨度从道光二十六年二月二十五日（1846 年 3 月 22 日）到光绪三十三年四月二十九日（1907 年 6 月 9 日）超过半个世纪的教案交涉纠纷分

¹⁷⁸ 乌兰其格格：《试论清末民国时期内蒙古地区的基督宗教》，硕士论文，中央民族大学，2005 年 5 月，页 36—41，页 50。

析，其特点如下：

第一，传教士藏区传教法律身份地位和中央西藏地方政府对传教士处置办法处在一个不断变化调整时期。在 19 世纪 40 年代南京条约及其随后的几个条约签字后的一段时间内，传教士只被允许在五口传教，游离内地是非法行为，清廷和驻藏大臣对私自入藏之法国传教士噶毕约则、罗启桢等发现后一律解押驱除出藏区。天津条约北京条约烟台条约¹⁷⁹后传教士到内地游历传教合法化，中央西藏地方政府就采取拖延阻挠办法，发展到最后巴塘维西教案时候，只好镇压民众赔款保护传教士人身财物教堂安全。

第二，传教纠纷冲突的主角是天主教传教士，新教较少涉及。内蒙古地区的教案冲突纠纷是这种布局，藏区亦复如是。法英美等国虽然在西藏利益上有冲突，但他们在教案交涉中的利益勾结互助也是明显得，这个可见诸于同治七年五月十三日（1868 年 7 月 2 日）法使兰孟为请飭驻藏大臣交还所扣教士公函事致奕訢照会、同治七年五月二十七日法使兰孟为法教士于川藏交界被欺凌事致奕訢照会。

第三，教案纠纷既有世俗层面官教、民教冲突，也有佛耶宗教间碰撞难容。喇嘛僧侣和藏区地方土司头人在教案纠纷冲突中起了主要推动作用。“在反洋教斗争中，藏传佛教力量担当了领导者、组织者、指挥者的重要角色，当地上司头人暗中支助，……康区僧俗民众格外一致对抗外国教会，这是内地教案中一向所没有的重要特征。”¹⁸⁰在藏区，前期的教案冲突纠纷多是软性非暴力流血的表现：“打教者们在所有时代的行径绝不是完全相同的，但在基本问题上却是一致的，……西藏人向教会的宣战恰恰既是不流血的，又完全是非暴力的。……归根结蒂，这是一场驱逐和抢劫的战争，而不是谋杀和屠杀的战争。我们最好是顺便指出其一种特征，这就是喇嘛教始终在想方设法地侮辱任何外来宗教”。

181

¹⁷⁹光绪二年（1876）七月二十六日，李鸿章与威妥玛签订了中英《烟台条约》。条约共三部分十六款。附有《另议专条》规定：英国如派探路队从北京经甘肃、青海赴西藏，或经四川入藏，或由印度来藏，总理衙门应酌量发给护照，或令西藏地方派员照料。参见王铁崖：《中外旧约章汇编》，第一册，北京：三联书店，1957。页 346—350。

¹⁸⁰邓前程：《试论清末至民国康区外国教会》，《民国档案》2006 年第 3 期，页 56。

¹⁸¹中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第四册，北京：中华书局，2000 年，页 348

最后，藏区规模较大的暴力性教案冲突，是发生在义和团运动结束后1905年僧俗参加的巴塘教案、维西教案，有不同于内地一般民教冲突教案的滞后且参加者僧侣为重心的特点。

影响比较大的教案冲突主要有：1864年“藏中因洋人传教，人心惶惑”，西藏官方发动僧侣参加，在全藏查拿入藏传教士。¹⁸²1865年9月29日，藏边江卡喇嘛焚毁教士庄房，并击毙教士吕颢（项）。¹⁸³1873年“同治十二年八月十九日，该处愚民突起祸心，将该处（巴塘）教士尽行驱逐四散，将教堂围攻四日。初则投石向击，继则伤害抢掳，后则力奋斧斤，将教堂拆毁。”¹⁸⁴1881年9月8日，巴塘教堂司铎梅玉林在桃园地方被杀，1887年7月20日，巴塘教堂被毁，教士教民被逐。¹⁸⁵1905年4月2日，巴塘、盐井等处教堂被毁，法教士守仁、苏烈被杀，是为藏区影响极大的巴塘教案。¹⁸⁶受巴塘教案的影响，四川里堂道孚盐井等地的藏民发起烧教堂杀教士的行动；1905年云南顺宁府洋八景寺喇嘛聚众七百余人，围攻澜沧江沿岸法国教堂，焚烧教士房屋，遭清兵镇压；同年，云南维西厅法教士魏雅丰横行不法伤害百姓，被中国官府追究查办而潜逃，引发维西教案，藏民烧毁阿墩子教堂、茨姑教堂；1907年四川盐井的民众把枪伤一中国士兵的美传教士德门拿获交重庆美领事，1909年四川盐井藏民出售土地给法国教堂遭清廷拒绝。¹⁸⁷1922年美传教士史德文(A.L.Shelton)离开巴塘被藏民伏击毙命。¹⁸⁸

5.2 基督宗教传教失败原因分析

基督宗教在藏族地区的传播，从1624年葡萄牙神父安夺德(Andrade)入藏起至民国，凡三百余年间，如果从19世纪中期基督教新教传教士足迹开始踏上雪域高原的圣地算起，也有近200年历史，期间宣教事业时断时续急徐不一，

—349。

¹⁸²张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川省社会科学院，1987。页

¹⁸³中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第六册，北京：中华书局，2006年，页711。

¹⁸⁴中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第二册，北京：中华书局，1998年，页65。

¹⁸⁵中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第六册，北京：中华书局，2006年，页720、722。

¹⁸⁶中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第六册，北京：中华书局，2006年，页737。另，《清末教案》第三册页748—757收录清政府地方大员外务部之间关于处理巴塘教案的电旨摺片10宗。

¹⁸⁷张力、刘鉴唐：《中国教案史》，成都：四川省社会科学院，1987。页870、873、874、881、885。

¹⁸⁸邓前程：《试论清末至民国康区外国教会》，《民国档案》2006年第3期，页55。

花虽开果难结，称之为传教失败也算公允之论。基督宗教之天主教早在蒙古帝国时期就传入蒙古地区，最终也因为不同的民族意识和风俗习惯以及政治生活的冲突，难以扎根于蒙古民族中。¹⁸⁹ 究其布道受阻原因，试析如下：

首先，是蒙藏地区基督宗教传教力量的薄弱所致，加以教会在传教策略方面的一些失误，这是导致天主教新教在藏传佛教文化地区信徒稀少折戟而返难以扎根的重要原因。

在华基督教差会布道团体曾于 20 世纪一二十年代在中华续行委员会调查特委会举办的“中国基督教事业统计 1901—1920”调查中，对各地基督教势力薄弱之原因有过深刻的反省内视，根据他们调查总结的认识是：第一位影响大部分地区的主导因素有二条：人力不足，缺少外国职员尤其缺少中国职员；财力不足经费困难。占据第二位的导致各地基督教势力薄弱之原因普遍因素是：山多民少或地广人稀导致交通不便；治少乱多，政局不稳盗匪横行促使人心浮动。¹⁹⁰ 这种人力物力的匮乏、地广人稀导致交通不便治少乱多政局不稳盗匪横行的局面，同样贯穿于蒙藏地基督宗教的宣教活动中，甚至比中国内地和其他边疆地区更明显。¹⁹¹ 而蒙藏区域传教，对传教士掌握蒙藏少数民族语言、饮食习惯、宗教习俗以及适应高原草原多自然灾害的身体条件、传教热情、不畏人为阻力等等方面都有严格的要求。这样的传教士人选在教会里使他们在筹划寻觅训练方面极为辛苦，也殊为难得。同时，在中国印度等地传教士不同团体之间引发诸如礼仪之争争执内耗，这使基督教被视为骚乱和令人担忧的民众之教派，这种名声使基督教提前遭到摒弃。¹⁹² 在西藏早期的天主教方济各会修士公开了身份，他们不能用藏语来表达基督教教义，缺乏宗教移植以语言的研究为先导的知识开创性，他们不能仔细研究喇嘛教教义来适应基督教传播规律，反而用十足的宗教教条主义，处处锋芒毕露贬低喇嘛教教义毫无共存之心，以致引起僧俗反感，同时还上告罗马教廷排挤耶稣会的德西德瑞。¹⁹³

¹⁸⁹ 邢亦尘：《试论基督教在蒙古民族中的传播》，《内蒙古社会科学》1990年第6期，页75—80。

¹⁹⁰ 中华续行委员会调查特委会编：《中华归主》，北京：中国社会科学出版社1987年，页114页128页149页169页187页210页254页293页269页320页345页372页389页413页439页462页487页509。

¹⁹¹ 刘锦涛《论基督教在西藏的传播》（贵州师大硕士论文，2003年）页20—30。李蓉《17—18世纪天主教在西藏传播概述》，《西藏大学学报》2006 Vol.21 No.1，页74。

¹⁹² [法]雅克玲·泰夫奈著，耿昇译：《西来的喇嘛》，济南：山东画报出版社，2003年，页221-237。

¹⁹³ 房建昌：《西藏基督教史》，《西藏研究》1990年第1期页87—88。

其次，是清政府和蒙藏僧俗当局的防范阻挠，也是天主教新教宣教失败的主要原因之一。

1792年福康安率兵万余人从青海进入西藏，将受英国人唆使入侵西藏的廓尔喀军队赶出了国境，清政府于1793年正式颁布实施《钦定藏内善后章程》二十九条，明令禁止一切外人入藏。¹⁹⁴近代以降，对于传教士及洋人入藏活动，仅从《清末教案》辑录的四十余宗上谕摺片外交照会等档案文件，可以窥见清廷官员上下从一开始明确反对到后来签约允许传教士内地传教暗中阻挠拖延直至无奈施以保护传教士的政策变化。

1860年清政府被迫签约允许传教士进入内地从事与其身份相符合的活动，允许传教士入藏就是清政府履行条约的义务，以致需要外交交涉来解决的教案纠纷就此起彼伏地多了起来。19世纪天主教的传入，从社会的表层冲击了藏、川、滇交界处藏族地区农奴制，传教士们最希望拯救的灵魂，恰是首先接触到的受苦受难的农奴。在吸收农奴为教徒的过程中，必然触怒最基层的农奴主，而天主教与藏传佛教为争取信徒也产生矛盾，传教士为此也要得罪藏区宗教上层。所以，民教之间的冲突就在所难免。此外，清廷驻藏官员也希望维持藏区农奴制的相对安定。因传教引发的民教冲突，也造成清廷驻藏官员的不安。¹⁹⁵同治三年（1864年）八月初七日驻藏大臣满庆等人再次向清廷呈上奏折，请求阻止洋人传教：“惟以前自云南及打箭炉行至擦瓦、打孔置业之天主教罗肋拿、肖法日等，在彼数年，任意传教，已扰乱番民数人心意，现在设法将该从教者分别查办，并不准彼处人等擅行来藏。……应请援情奏明大皇帝，飭由打箭炉地方官认真查出关兵民，方免洋人潜赴藏地”。¹⁹⁶1866年，达赖喇嘛致函驻藏大臣，明确表示：“窃思天主乃系邪教，居心想在西藏流传彼教，希图殄灭黄教。是以上年曾有僧俗大众同心公议，出立誓结，纵死均甘阻滞天主之人，不准一名擅入藏境”¹⁹⁷。¹⁹⁸蒙民藏民对藏传佛教的信仰就是一种属于集体皈依的情况。¹⁹⁹西

¹⁹⁴许广智：《试论西方殖民主义者早期对西藏的渗透及其侵略活动》，《西藏大学学报》，2004年03期。

¹⁹⁵刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，昆明：云南大学出版社，2005年。页112。

¹⁹⁶中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》第一册，北京：中华书局，1996年，页411。

¹⁹⁷秦和平：《近代藏区天主教传播概述》，《中国藏学》1991年第1期，页135。

¹⁹⁸中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第一册，北京：中华书局，1996年，页606-607。

藏僧侣居统治地位，在康区与西藏情况稍有不同，僧侣寺庙与世俗政权保持着或合一或联盟的政教关系，但僧侣宗教阶层地位仍然很高，²⁰⁰唯此，不难理解传教士在几乎全民与藏传佛教牵连的藏区生活居住是举步维艰。有一篇传教士笔记是如此抱怨的：“旅行在巴塘，我们传教士中的一个成员曾经想留在那里，最后发现那是多么不现实，没有房子可以租赁到，没有旅馆住宿，租到两间房子都是妄想。这里的财产都属于僧侣，²⁰¹他们不希望任何外国人留下来，与户主争执是徒劳的。²⁰²另有一次传教士受到当地部落联合攻击，到达传教士居住地的藏民开始毁坏房子，只留下残垣断壁和孤零零的柱子矗立那里，收留传教士房东必须赔偿藏民 40 银两作为为传教士提供住所的代价，另外的 100 银两罚款也要上缴，部落谴责传教士到来后藏起雨水，导致他们村落间战争、每个峡谷河流干涸、人畜死亡、拿走他们宝贝、伤害他们每个人。他们把传教士洗劫一空后赶出来不允许再返回。后来总督答应一有可能就送传教士回去并赔偿我们全部损失，传教士坚持也必须回去，因为放弃这个点就等于毁掉沿峡谷的所有布道工作。”²⁰³在蒙区藏区也毫无疑问地出现一系列暴力流血佛耶冲突民教冲突教案纠纷。²⁰⁴

再次，藏传佛教基督教两种排他性较强的宗教，当他们一旦相遇碰撞争夺宗教统治地位，就会彼此唯我独尊势难容人，这个是天主教新教布道失败的根本原因。

宗教发挥着几种重要的社会功能：首先通过提供正确和错误的观念，它约

¹⁹⁹ 马戎在《民族社会学——社会学的族群关系研究》指出：宗教的传播途经可以大致归为两类：一是个体皈依，即个体社会成员因接触某个宗教而对之产生信仰，成为信徒；二是集体皈依，一般是部落、族群、王国领袖人物成为某个宗教的信徒后，通过其对属民的个人威信或行政权威引导整个群体皈依该宗教。由于宗教教义中往往包含了对世俗政权的态度，所以族群或部落首领对境内出现的各自宗教也往往非常关注，当发现其部分属民通过皈依而信仰他所不信仰的某个宗教，就可能对这一宗教进行迫害，限制其发展，以防止这个宗教集团发展成为新的政治势力而对自己的权威形成挑战。不同宗教可能以族群作为彼此的大致边界，尽管族群的个别成员有信仰与本族群主流宗教不同的宗教的可能性，但是其社会影响十分有限。

见马戎：《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社，2004，页 627。

²⁰⁰ 杨健吾：《康藏佛光》，成都：巴蜀书社，2004 年，页 222。

²⁰¹ 察雅的官员们提出达赖喇嘛是主人，土地房屋等一切都属他所有。并对天主教的传教士说“我们不希望西藏有一丝一毫的基督教的踪迹。你们手中掌握的所有西藏人将要被夺走，如果他们放弃你们的基督教，那么他们以后仍旧是奴隶；反之我们要把他们投入江中。”见中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第四册，北京：中华书局，2000 年，页 148。

²⁰² Rev. Wm. Upcraft: Notes of a Journey on the Tibetan Frontier, The Chinese Recorder [J]. Vol 30. No 5, (May. 1899) . p 234.

²⁰³ “The Attack on Our Thibetan Mission”, The Chinese Recorder [J]. Vol 31. No 5, (May. 1900) .

²⁰⁴ 乌兰其格格：《试论清末民国时期内蒙古地区的基督宗教》，硕士论文，中央民族大学，2005 年 5 月。页 36—41，页 50。

束范围广泛的行为。第二，它为可接受的行为设定标准，有助于现存社会秩序永久延续。它将做决定的负担和责任转到神的身上。第四，它在维持社会团结方面起很大作用，提供一种精神的自信。最后是宗教还为教育服务。²⁰⁵排他论和兼容论的态度是历史上处于强势扩张性的基督教固有常态，²⁰⁶它在蒙藏地区亦复如此。再来观察藏传佛教，其义理的博大精深使它在与其他宗教长期反复的角逐中立于不败之地，最终征服人心。²⁰⁷西藏宗座代牧丁硕卧主教 1874 年 10 月 22 日于打箭炉写给罗马教廷传信部枢机们的书简提到：“佛教在这里已经及其强有力地渗透进了人们的心灵、法律以及最基本的风俗和思想中了。以致于为了导致这些尚处于半蒙昧状态的部族修持基督教，发动一场深刻和几乎是彻底的革命则是势在必行的。”²⁰⁸。

藏区皈依信仰基督教人数少发展慢，藏族本身信仰的更少，信者所关心的多是自身利益需求较少深究教义义理。²⁰⁹一方面是藏传佛教足以满足藏民的精神文化生活需要并辅之于政治经济宗教手段对社会大众进行控制，对外来西方文化进行打压排斥，²¹⁰另一方面则是传教士乐观坚信基督拯救唯一和西方基督教文明文化优越优势地位，必欲对藏传佛教非客观评价歪曲贬低打压后取而代

²⁰⁵ [美]威廉·A·哈维兰著，瞿铁鹏、张钰译：《文化人类学（十版）》，上海：上海社会科学院出版社，2006。页 417。

²⁰⁶英国当代宗教哲学家和基督教神学家约翰·希克(Hick,1922--)考察了基督教对待其他宗教的三种立场真理观：排他论认为拯救只有在追随耶稣基督的基督教中，只有一条基督教真理之路；兼容论认为拯救最终要通过基督教，其他宗教的人也有真理的种子，他们事实上说匿名的基督徒，圣灵也在其他宗教中做工；多元论认为每个宗教都是对终极实在的有效响应，都是通向人的拯救解脱的道路、方式或者空间。第一种态度真理观是帝国主义式的独断论，第二种是温和的排他论。参见王志成：《和平的渴望——当代宗教对话研究》，北京：宗教文化出版社，页 48。

²⁰⁷藏传佛教的教义具有深刻丰富的哲学内涵和严密精致的思维方式以及完整有序的逻辑体系，大小乘兼容而以大乘佛教为主；大乘中显密俱备，尤在密宗，并以无上瑜伽密为最高修行次第。它的灵魂转世说造就了青藏高原蒙古草原独有的众多活佛人群，创造了世界宗教史上一种特殊的僧侣文化现象；一句老少皆知的六字真言，千百年以来不知为多少追求来世幸福的人们带来了难以言传的心灵慰藉。藏传佛教浩瀚的典籍中，包含着藏族天文地理自然历史医学数学语言文学艺术等多学科的大量原创性知识，是藏民族哲学智慧思维智慧的宝贵结晶。参见杨键芬：《康藏佛光》，成都：巴蜀书社，2004年，页 250、页 258。

²⁰⁸中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第四册，北京：中华书局，2000年，页 348。

²⁰⁹徐君：《近代天主教在康区的传播探析》，《史林》2004年第3期，页 66—67。

²¹⁰徐君：《近代天主教在康区的传播探析》，《史林》2004年第3期，页 68 提到：藏传佛教为藏民提供了体现在文化层面的宗教信仰 6 种基本功能：心理、超越、圣化、先知、认同、超越过程等，对藏民这个集体社会而言，也不缺乏查尔斯特各洛克认为皈依宗教的五种经济、社会、机体、伦理、心理等“短缺”原因，故藏民就皈依外来其他宗教的驱动力就不如中国西南地区其他民族强烈。房建吕著有《西藏基督教史》（《西藏研究》1990年第2期）页 100 提到：基督教在西藏的传播史是一部失败的历史，一方面是因为西藏本身宗教生活十分丰富，很难对基督教感兴趣，另一方面基督教缺乏内在得到帝国主义的支持。杨键芬著有《基督教在四川藏族地区的传播》（《宗教学研究》2004年03期）页 116 认为：基督教在四川藏区传播的不成功，反映了藏传佛教这种成熟的人为宗教的强大排他性，也反映异质文化交流的困难。陈改玲的《再论外国传教士近代来甘南的传教活动》（《甘肃高师学报》，第 10 卷第 1 期（2005））页 53 提到：甘南当地的藏传佛教寺院采取了许多措施不让群众信洋教，如鞭打、罚款、列入另册。

之为中华归主，碰撞冲突水火不容势所难免。西藏宗座代牧丁硕卧主教 1873 年 10 月 7 日于打箭炉致巴黎外方传教会神学院院长席鲁的书简可以帮助我们很好理解传教士这种拯救西藏心态：“喇嘛中的大部分人却直言不讳地承认，欧洲人大量涌入中华帝国的东部，现在正在西进，在西藏被迫接受西洋人的做法已经为时不远。……但在等待期间，他们可能会给我们制造大量麻烦。我们并不缺乏对策，但使用这些手段民众却如此无知。在由该民族接受的思想 and 欧洲所代表的思想之间，其斗争将是长期而又艰巨的，藏族人仍处于文明的雏形阶段，正值童年时期，仍具有童年时代的本性任性和固执，他们尚不善于推理，无分别地放纵自己的情感，……喇嘛们有一种令人毛骨悚然的性格，这是一种适合所有罪行和一切真正过分狂热的手段。我们希望福音的仁慈能够战胜这类难以驯服的本性”。²¹¹18 世纪早期赴喇嘛地区的基督教会，“被一个干旱内陆地区很少受洗礼的民族击败了，被一个蒙昧佛教僧侣集团所拒绝，被一批畏怖之神战败，教会只有采纳其古老战略了：嘲弄它无法征服的一切。”²¹²

最后，异质文化之间存在冲突的先天可能性，是导致天主教新教在藏传佛教文化地区福音传播好梦难圆心想事成本质原因。

民族社会学的理论认为，在族群（民族）历史演变的过程中，各族群都会根据其传统居住地的地理、气候、自然资源条件而形成各自特有的传统经济活动（如农耕、畜牧）和传统生活方式（定居、游牧），同时形成自己传统的价值体系和行为规范。与其他族群的宗教和文化交流也会影响到本族群在价值观念和生活习俗方面的转变，……所谓“文化”，其深层内容是人们的价值体系和行为规范，它是人与人之间行为互动的关系准则。文化的同化（Acculturation 涵化）也就蕴涵着行为准则的相互认同。²¹³宗教是所有文化的一个组成部分，它有信仰和行为模式构成，²¹⁴《剑桥中国晚清史》指出，在十九世纪所有来中国冒险的人（外国商人、外交官和军人、传教士）当中，为什么那些不是为了

²¹¹ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系：《清末教案》第四册，北京：中华书局，2000 年，页 329。

²¹² [瑞士]米歇尔·泰勒著，耿昇译：《发现西藏》，北京：中国藏学出版社，2005。页 57。

²¹³ 马戎：《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社，2004，页 203—204。

²¹⁴ [美]威廉·A·哈维兰著，瞿铁鹏、张钰译：《文化人类学（十版）》，上海：上海社会科学院出版社，2006。页 416。

追求自己的利益（至少在表面上是为了中国人的利益效劳）而是要给予利益的传教士，反而引起了最大的恐惧和仇恨呢？因为“如果对这个问题有任何一个答案的话，那就是传教士深深地不可避免地坚信这一主张：只有从根本上改变中国文化，才能符合中国人民的利益……他们共同目标是使中国皈依基督教，而且他们是不达目的不肯罢休的”。²¹⁵具体到蒙藏地区文化而言，传教士克宁翰（R. Cunningham）认为，藏区传教重重，喇嘛教是一种家庭宗教，每一个家庭在寺庙都是有其家庭成员做代表，反之亦然。一个喇嘛如果接受信奉基督教，那么他不仅会遭到喇嘛寺庙而且包括其家庭的排斥，如此经历在蒙藏是很稀少的而且是不可思议的。成为基督教徒又要待在寺庙几乎是不大可能的。罗马天主教动员五十年以上在藏区艰巨的传教活动，最终也没有留下一个喇嘛皈依基督教信仰的记录。²¹⁶基督教在藏区喇嘛区的零星存在一如大海的孤叶扁舟，淹没在藏区僧俗文化的汪洋中。宗教是西藏传统文化的灵魂，是西藏各种文化因素构结整合的枢纽。²¹⁷藏传佛教建立了严密的宗教组织，具有庞大寺院经济，确立了“政教合一”与活佛转世的独特统治制度，进一步强化了佛教的社会性，把全西藏及其民众都纳入了一个共同的佛教系统，规范了人们的信仰和道德行为，影响决定了西藏民众的整个社会生活。²¹⁸

如果基督宗教要在藏传佛教地区的宣教布道成功和蒙民藏民对它的接受融入如愿，那么其实质就是一场改天换地的文化洗礼，²¹⁹宗教信仰已成了藏民的一种生活方式和评价生活的方式，藏传佛教文化已深入人心，历经历史的积淀，逐渐形成了一种文化心理模式，左右着西藏人们对外来异质文化的取舍。基督教文化与西藏传统的佛教文化类型各异，致使藏民认为基督教“与地土不宜，佛教不合”，反对传教士在西藏传教，这其实是一种文化心理使然，是异质

²¹⁵ [美]费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史》，下册，北京：中国社会科学出版社，1993。页599。

²¹⁶ R. Cunningham: *Tibetan: Prayers, Priests, and Pilgrimages*, *The Chinese Recorder*, Vol.44, No.8, (Aug.1913) p.490.

²¹⁷ 桥根锁：《西藏的文化与宗教哲学》，北京：高等教育出版社，2004年，序言页11。

²¹⁸ 桥根锁：《西藏的文化与宗教哲学》，北京：高等教育出版社，2004年，页21-22。

²¹⁹ 宗教信仰是民族认同的前提条件，是社会安定与民族得以维系发展的基础，决定着他们的价值观伦理道德观。……一种宗教的传播不可能是在被传播地保持原有信仰的基础上进行，而该过程必然会排斥原有宗教或者整合原有宗教而得以完成，这就意味着要摧毁传播地民族文化或整合传统文化，让他们改变生活方式，接受曾令他们匪夷所思的文化观。这就不仅仅是一个宗教传播的问题，而是一种文化模式代替另一种文化模式，一种运行机制代替另一种运行机制，一种社会组织战胜另一种社会组织的过程。这对当地民族来说无疑是一场文化洗礼，其中必然有着激烈的文化碰撞、复杂的原因和痛苦的抉择。参见刘夏蓓：《安多藏区族际关系与区域文化研究》，北京：民族出版社，2003年，页212。

文化之间存在冲突的结果。²²⁰基督教神学对“彼岸世界”的天堂地狱的建构，其正视死的问题以及为死所建构的终极关怀，与儒家尚仁而成圣人，道家体道而成真人至人神人，禅宗识心见性而成佛，都在此岸今生而非“彼岸世界”的中土文化有强烈的异质性，在当时是不可调和的，由于没有找到两种文化的会通或融合的切入点，所以历史上的基督宗教文化没有在中土真正发生象佛教那样的影响。究其原因，主要是基督宗教文化的强烈排他性或征服性，使其不能象佛教那样以中土文化为根基在双向扬弃中寻求会通或融合。²²¹ 例如从 17 世纪 30 年代开始到 1939 年止持续三百多年的“中国礼仪之争”的冲突，就是因其深深地根植于中西文化各自的传统之中，观察这段历史正可以促进理解中西文化的本质差异。²²²1939 年 12 月 8 日，教宗庇护十二世批准传信部《众所周知》部令中所公布的简短规定，宣告中国的礼仪之争有了一个官方结论。该指示称尊孔本身并不是宗教行为，而是民间礼仪，基督徒可以此方式礼拜孔子。同时，祭祖也应该被视为合法的和正当的合法礼仪。并且所有的司铎都被免除作《自上主圣意》宪章所规定的宣誓的义务。罗马教廷经历多次的反复之后终于明白，要重视宽容，要对待非基督宗教民族采取文化及宗教上的开放适应的政策态度。²²³在天主教梵二大公会议的文件“教会对非基督宗教态度宣言”指出：“教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。”²²⁴这会是一种中西宗教文化融合双赢得结局前景。

综上所述，我们可以看到，传教士传教失败的自身主观原因是人力物力的不敷使用，如果说这个初步阻碍他们雪域草原福音事业走向成功的原因，上天假以时日尚且可以克服掉的话，那么前面仍然有其客观对立面的清廷中央政府蒙藏地方僧侣政权定会为争夺统治资源生存权而在国势衰弱屡战屡败节节退

²²⁰刘锦涛：《基督教在西藏的传播》，硕士学位论文，2003 年 5 月，页 23-24。

²²¹叶秀山、王树人：《西方哲学》（学术版）第一卷“总论”，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，2004 年，页 465。

²²²苏尔 诺尔编，沈保义 顾卫民 朱静译：《中国礼仪之争——西方文献一百篇》，上海古籍出版社，2001 年，中文版序页 2。

²²³苏尔 诺尔编，沈保义 顾卫民 朱静译：《中国礼仪之争——西方文献一百篇》，上海古籍出版社，2001 年，页 175、引言页 18-19。

²²⁴《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，天主教上海教区光启社，2005，页 470。

让的屈辱无奈中放手一搏。传教士借助西方母国超宗教的政治经济军事手段，怀着西方文化的优越感意欲改造蒙藏“番蛮”来中华归主，但是藏传佛教天主教新教他们宗教本身骨子里具有排他性；如果视宗教为人类创造的一种文化，那种先天异质的藏传佛教所代表的东方文化与奠定西方文明根基之一的基督教所代表的西方文化，在中国必然冲突难容从而导致天主教新教传教失败的最终结局，说明遵守基督命令“你们要去，使万民做我的门徒”（太二八：19）的传教士“所撒的道种，是落在路旁，浅土上……还是落在好土里”²²⁵的疑问冰释若揭：基督福音道种不幸落在蒙藏文化区域的路旁瓦砾石堆里，传教士辛勤耕耘得到的是他们不愿意看到的超出其控制能力的失败结局。正是这四种主要而关键的层层递进深入的因素，致基督宗教在藏传佛教文化区的宣教活动最终铩羽而归无功而返。

第六章 结语

近代来华传教士分析了蒙藏地区以藏传佛教为主导的宗教主宰民众日常生活历史文化背景，面对地广人稀地理气候条件复杂多变且以游牧农业生产为主的雪域高原蒙古草原独特环境，他们在对当地自然条件社会文化语言习俗考察研究基础上，借用政治经济文化宗教手段，采用医药文字游行布道等当时最适合可行的传教策略，加以综合性传教模式变通，心怀满腔热忱，来促使上帝福音落地发芽于蒙藏地区民众心田而想方设法心思用尽，可谓岩板上种苗旱地里插秧。虽然取得了一定的成果。但在蒙藏特殊的地理空间文化空间里，由于种种难以超越的主客观条件限制以及历史现实复杂问题的纠缠制约，似乎早已埋伏下基督宗教与藏传佛教对垒中传教士宣教必然失败的历史宿命，遗留下半截子的西藏传教路线图。西方远涉东土的基督宗教这种骨子里带有普世主义情怀的宗教，在藏区高原既未扎根也鲜有硕果，只落得个风吹雨散折戟而返的结局。传教士加哈姆（D.C.Garham）文章说“蒙古的喇嘛教可能因为与西方国家文明的联系已经失去根基了，但是西藏的喇嘛教仍然像 Gibraltar 的岩石一

²²⁵汤清：《中国基督教百年史》，香港：香港道声出版社，1987。页 554。

样站立。今天它以神秘化魔鬼，一个陌生怪异魔力超自然力的潜能而成功。”²²⁶作为两种可谓完全异质文化的基督宗教和藏传佛教，在藏传佛教居统治地位地区的相遇，如果从蒙元时代算起，经历了一个漫长而艰辛的几近千年历史过程。同时，外来传教士对藏传佛教文化的认识过程，经历了一个从外围的观察分析到内里的渗入布道以及交锋对话，这是一种由浅入深由易到难循序渐进设计周详的计划路线图。而具有普世主义情怀的基督宗教最后在雪域高原播种龙钟收获跳蚤的结局，其失败也是传教士本身不得不承认的，内地会的传教士叶长青说“随着依靠基督对其教恩工作的完成时间的到来，……我怀疑的即基督教在西藏立足的希望很少，除非它能带来喇嘛教所拥有的那些好处。……藏民宗教的本质就是没有一个具体的化身和可见的身体来代表他渺茫成功的前景。在这些野蛮和偏远的地方削弱喇嘛教的做法是徒劳的”。²²⁷它也说明作为一种关于上帝和耶稣基督信仰的基督宗教，作为一种带有神圣性和超越性文化的基督宗教，它无法与文化割裂开来“基督教要在中国传播，就必须与中国文化相遇相容，使两种不同特质的文化相互补充”。²²⁸这些传教士出于对彼岸世界基督信仰的坚贞，他们排除了一切常人难以想象的随时都可能遇到的险阻，以及语言生活、人际交往、政治压力等数不清的困难，用各种方式去传教。²²⁹如果我们不单纯以成败论英雄，不以文化独尊心态看待宗教信仰背景，他们就是为信仰而献身宗教事业的虔诚英雄。近代传教士对藏区自然环境社会文化的考察，对蒙藏僧俗各界的传教，主体上是一种宗教信仰的行为，客观上也起到西学东渐东学西传的文化交流积极作用。因着积贫积弱的近代中国遭受西方列强侵略欺凌的特殊历史背景，就不可避免地使西方基督宗教传教士本应相对超然的宗教活动与西方列强殖民政治活动，天然带有千丝万缕斩而不断的内在联系。站在历史发展大背景上观察，但这无掩于传教士们在中西宗教文化交流史上所写下的积极一页。耶佛雪域高原蒙古草原的相遇碰撞交流对话的得失成败，对我们多方面

²²⁶ D.C.Garham, The Religion of the Tibetans, The Chinese Recorder [J]. Vol62, No7(July,1931), p442.

²²⁷ J.Huston Edgar, The Centralizing, Civilizing, and Absorbing Power of Lamaism in Tibet, The Chinese Recorder [J]. Vol44, NO7, (July, 1913), p420.

²²⁸ [芬]罗明嘉、黄保罗：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社，2004。页407。

²²⁹ 叶秀山、王树人：《西方哲学》（学术版）第一卷“总论”，南京：凤凰出版社、江苏人民出版社，页350、页303。

认识蒙藏地区的历史文化及其中西文化交流,对今天全球化时代的各宗教间跨文化多元平等包容的对话,促使各民族国家间和谐相处消弭文明中间冲突对抗,仍有一定的启示推动作用。

附录:

表格一 《The Chinese Recorder 教务杂志》有关藏传佛教及其西藏问题文章统计 31 篇

时间	栏目	页码	篇名	作者
1884年7-8月	投稿	页 262-266	中国与鞑靼人和西藏部族的关系	E.H.Packer
1884年9-10月	投稿	页 351-360	中国与鞑靼人和西藏部族的关系 (续)	E.H.Packer
1885年12月	投稿	页 453-454	藏语中的地理名辞	J.Edkins
1898年1月	传教士 信息	页 49	西藏消息	Peter Rynhart
1899年2月	传教士 信息	页 100-102	P.Rijnbart 西藏之旅及其失踪	
1899年5月	投稿	页 232-236	藏边旅行记	Rev.Wm.Upcraft
1900年5月	投稿	页 253-255	对西藏教会的攻击	
1907年12月	投稿	页 649-659	穿越藏东旅行日记	Edy. Amundsenn
1908年2月	投稿	页 86-97	穿越藏东旅行日记(续)	Edy. Amundsenn
1909年6月	投稿	页 334-342	Trashihamo 一个西藏少女的故事—— 一个关于西藏人性格、生活、风俗、 历史等的研究	Edward Amundsen,F.R.G.S.
1909年7月	投稿	页 402-407	同上(续)	Edward Amundsen,F.R.G.S

1909年8月	投稿	页 455—462	同上(续)	Edward Amundsen,F.R.GS
1909年9月	投稿	页 514—520	同上(续)	Edward Amundsen,F.R.GS
1909年10月	投稿	页 579—585	同上(续)	Edward Amundsen,F.R.GS
1911年3月	通信	页 171	被忽略的西藏	George.Parker
1913年7月	评论	页 400	藏传佛教的力量	
1913年7月	投稿	页 411—420	西藏藏传佛教的统一、开化、以及吸 收力量	J.Huston Edgar
1913年8月	投稿	页 486—490	西藏的祈祷者教士香客	R.cunningham
1917年7月	投稿	页 440—445	六字真言：一个西藏的祈祷者	J.Huston Edgar
1918年2月	传教士 信息	页 137	在穆斯林与西藏人中间进行工作	
1923年4月	投稿	页 228—229	Litholaty in Badi and Bawang ,和一 些非喇嘛教徒地区	J.Huston Edgar
1923年5月	传教士 信息	页 302—303	西藏的文字分发	J.Huston Edgar
1923年7月	投稿	页 403—404	西藏发展的差会工作	J.Huston Edgar
1926年5月	通信	页 372	自然环境与西藏人的生活	
1926年6月	投稿	页 393—396	西藏考察报告	J.Huston Edgar
1929年8月	投稿	页 506—510	五台山的喇嘛教(藏蒙等地区信奉的 佛教)	Henry Payne
1930年4月	投稿	页 226—229	对于西藏边界问题的呼唤	Rapetersom
1931年5月	投稿	页 311—316	一些藏族社会习俗	D.C.Garham
1931年7月	投稿	页 439—442	西藏的宗教	D.C.Garham
1932年5月	投稿	页 283—289	西藏的工作需要什么类型的人	J.Huston Edgar
1940年11月	投稿	页 696—706	西康朝圣之旅	C.C.Liang

表格二 《The Chinese Recorder 教务杂志》有关藏传佛教及其蒙古问题文章统计 33 篇

时间	栏目	起止页码	篇名	作者
1867年5月	投稿	页 24-25	在西鞑鞑的罗马天主教传教士	
1867年6月	投稿	页 42-44	蒙古之旅	
1870年12月	笔记	页 189	蒙古的差会工作	F.Hanrow
1872年2月	投稿	页 231-233	进入蒙古旅行记	L.N.W
1874年1-2月	投稿	页 3-17	对蒙古佛教的褒贬	Hoinos
1875年5-6月	投稿	页 181-197	蒙古骆驼	Hoinos
1875年9-10月	投稿	页 323-337	在蒙古怎样旅行	Hoinos
1875年11-12月	投稿	页 401-409	蒙古的窃贼	Hoinos
1876年1-2月	投稿	页 12-17	蒙古的狼	Hoinos
1876年5-6月	投稿	页 169-173	一个蒙古喇嘛对基督教的提问	Hoinos
1877年1-2月	投稿	页 24-30	一个蒙古法院	Hoinos
1877年3-4月	投稿	页 124-128	一个蒙古监狱	Hoinos
1877年7-8月	投稿	页 273-295	在蒙古的中国人	Hoinos
1878年1-2月	投稿	页 1-5	友好的蒙古人	Hoinos
1878年3-4月	投稿	页 118-125	蒙古的伊索	Hoinos
1879年5-6月	投稿	页 203-206	蒙古人关于基督教的更大困难	Hoinos
1879年11-12月	通信	页 462-463	蒙古洪水的传说	Hoinos
1880年1-2月	投稿	页 57-59	蒙古的废墟	Hoinos
1880年3-4月	投稿	页 120-124	福音在蒙古	Hoinos
1880年3-4月	投稿	页 129-138	蒙古的医疗	Hoinos
1880年7-8月	投稿	页 269-272	蒙古的故事	Hoinos
1880年9-10月	投稿	页 342-349	蒙古气象学	Hoinos
1881年1-2月	投稿	页 57-58	蒙古巫师	Hoinos
1881年3-4月	投稿	页 109-114	关于蒙古的谬见	Hoinos
1884年5-6月	投稿	页 211-214	蒙古语言	Hoinos

1887年7月	投稿	页 275—277	蒙古 Kwic Hwa Ch'en	G.W.clare
1889年6月	投稿	页 248—254	蒙古的一次死刑执行	J.Gilmour
1911年4月	通信	页 231	黑暗的蒙古	
1911年4月	社论	页 194—195	蒙古的需要	
1912年8月	社论	页 442—443	在蒙古工作	
1912年8月	投稿	页 455—462	在蒙古的传教工作	G.H.Bondfird
1924年3月	投稿	页 147—152	蒙古王子结婚	W.R.Stewart
1924年7月	时势	页 476	传教士被逐出蒙古	

参考文献:

资料:

The Chinese Recorder, 1867—1941.

中华续行委员会编:《中华归主——中国基督教事业统计》,蔡詠春等译,北京:中国社会科学出版社,1987.

《清末教案》,北京:中华书局,1996—2006.

万国公报

教会新报

东方杂志

李天纲:《万国公报文选》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998.

上海图书馆编:《中国近代期刊篇目汇编》

专著:

K.S.Latourette, A History of Christian Missions in China, New York, 1929.

王铁崖:《中外旧约章汇编》,第一册,北京:三联书店,1957.

杨森富:《中国基督教史》,台北:台湾商务印书馆,1978年.

中国社会科学院近代史研究所翻译室:《近代来华外国人名辞典》,北京:中国社会科学出版社,1981.

[美]约翰·麦格雷格著,向红笳译:《西藏探险》,拉萨:西藏人民出版社,1985.

汤清:《中国基督教百年史》,香港:香港道声出版社,1987.

张力、刘鉴唐:《中国教案史》,成都:四川省社会科学院,1987.

[美]费正清编:《剑桥中华民国史》,第一册,上海:上海人民出版社,1991.

伍昆明:《早期传教士进藏活动史》,北京:中国藏学出版社,1992.

[美]费正清、刘广京编:《剑桥中国晚清史》,北京:中国社会科学出版社,1993.

顾卫民:《基督教与近代中国社会》,上海:上海人民出版社,1996.

秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,北京:三联书店,1997.

王立新:《美国传教士与晚清中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997.

托斯卡诺 (G.M., Toscano, Giuseppe M.) 著,伍昆明,区易柄译:《魂牵雪域:西藏最早的天主教传教会》,北京:中国藏学出版社,1998.

- [法]沙百里:《中国基督徒史》,耿昇,郑德弟译,北京:中国社会科学出版社,1998。
- 罗秉祥:《基督教思想与21世纪》,北京:中国社会科学出版社,2001。
- 沈定平:《明清之际中西文化交流史—明代:调适与会通》,北京:商务印书馆,2001。
- 卓新平:《基督宗教研究》(第三辑),北京:宗教文化出版社,2001。
- 苏尔·诺尔编,沈保义 顾卫民 朱静译:《中国礼仪之争——西方文献一百篇》,上海古籍出版社,2001。
- 尔·藏加:《西藏宗教》,北京:五洲传播出版社,2002。
- 《李安宅、于式玉藏学文论选》,北京:中国藏学出版社,2002。
- 赵春晨、雷雨田、何大进:《基督教与近代岭南文化》,上海:上海人民出版社,2002。
- [英]孔贝著,邓小咏译:《藏人言藏:孔贝康藏闻见录》,成都:四川民族出版社,2002。
- [法]雅克玲·泰夫奈著,耿昇译:《西来的喇嘛》,济南:山东画报出版社,2003。
- 王志成:《和平的渴望:当代宗教对话理论》,北京:宗教文化出版社2003。
- 察仓·尕藏才旦:《中国藏传佛教》,北京:宗教文化出版社2003。
- 姜安:《藏传佛教》,海口:海南出版社,2003。
- 邢肃芝(洛桑珍珠)口述,张健飞、杨念群笔录:《雪域求法记——一个汉人喇嘛的口述史》,北京:三联书店,2003。
- 刘夏蓓:《安多藏区族际关系与区域文化研究》,北京:民族出版社,2003。
- 秦和平:《基督宗教在西南民族地区的传播史》,成都:四川民族出版社,2003。
- [瑞典]斯文·赫定(Hedh,S)著,王鸣野译:《西极探险——从叶羌尔到藏北》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,2003。
- 李文斌:《彼岸视点——美国《国家地理杂志》中国探险纪实》,中国对外翻译出版公司,2003。
- 王尧等:《中国藏学史》,北京:民族出版社清华大学出版社,2003。
- 张庆熊:《基督神学范畴——历史的和文化比较的考察》,上海人民出版社,2003。
- 刘锦涛:《基督教在西藏的传播》,贵州师范大学硕士学位论文,2003年5月。
- 赵改萍:《藏传佛教在五台山的发展及影响》,山西师范大学硕士学位论文,2004年5月。
- 徐永志:《交融与冲突——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究》,北京:民族出版社,2003。
- 罗冠宗:《前事不忘后事之师——帝国主义利用基督教侵略中国史实述评》,北京:宗教文化出版社,2003。
- 方豪:《中国天主教史人物传》,天主教上海教区光启社,2003。
- 顾卫民:《中国天主教编年史》,上海:上海书店出版社,2003。
- [意]丁甦良著,沈弘悍、文捷、郝田虎译:《花甲忆记:一位美国传教士眼中的晚清帝国》,桂林:广西师范大学出版社,2004。
- [英]斯潘塞·查普曼著,向红笳、凌小菲译:《圣城拉萨》,北京:中国藏学出版社,2004。
- 刘鼎寅、韩军学:《云南天主教》,北京:宗教文化出版社,2004。
- 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,北京:北京大学出版社,2004。
- 王治心:《中国基督教史纲》,上海:上海古籍出版社2004。
- 乔根顿:《西藏的文化和宗教哲学》,北京:高等教育出版社2004。
- 孙尚扬、钟鸣旦:《1840年前的中国基督教会》,北京:学苑出版社,2004。
- 顾长声:《传教士与近代中国》,上海:上海人民出版社,2004。
- 叶秀山、王树人:《西方哲学》(学术版)第一卷“总论”,南京:凤凰出版社、江苏人民出版社,2004。
- 杨健吾:《康藏佛光》,成都:巴蜀书社,2004。
- 阿绒甲措、噶玛降村、麦波:《藏族文化与康巴风情》,北京:民族出版社,2004。
- [芬]罗明嘉、黄保罗:《基督宗教与中国文化:关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》,北京:中国社会科学出版社,2004。
- 吴言生、赖品超、王晓朝:《佛教与基督教对话》,北京:中华书局,2005。

- [法]古伯察著,耿升译:《鞑鞑西藏旅行记》,北京:中国藏学出版社,2005。
- [法]石泰安著,耿昇译:《西藏的文明》,北京:中国藏学出版社,2005。
- [意]图齐著,耿升译:《西藏宗教之旅》,北京:中国藏学出版社,2005。
- [瑞士]米歇尔·泰勒著,耿昇译:《发现西藏》,北京:中国藏学出版社,2005。
- 李安宅:《藏族宗教史之实地研究》,上海:上海人民出版社,2005。
- [美]拉铁摩尔著,唐晓峰译:《中国的亚洲内陆边疆》,江苏人民出版社,2005。
- [美]卫三畏著,陈俱译,陈绎校:《中国总论》,上海:上海古籍出版社,2005。
- 刘焯寅、韩军学:《云南天主教史》,昆明:云南大学出版社,2005。
- [英]麦克·阿盖尔(Michael Argyle)著,陈彪译:《宗教心理学导论》,北京:中国人民大学出版社,2005。
- 《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》,天主教上海教区光启社,2005。
- 何小莲:《西医东渐与文化调适》,上海:上海古籍出版社,2006。
- [印]萨拉特·钱德满·达斯著,[美]罗克希尔编,陈观胜 李培棻译:《拉萨及西藏中部旅行记》,北京:中国藏学出版社,2006。
- [英]李提摩太著,李宪堂 侯林莉译:《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》,天津:天津人民出版社,2005。
- 朱政惠:《海外中国学评论》,第1辑,上海:上海古籍出版社,2006。
- 崔维孝:《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579—1732)》,北京:中华书局,2006。
- 陈俊伟等:《灵魂面面观》,中国社会科学出版社,2006。
- 曹春梅:《民国时期国人对西康的社会考察及其影响》,四川师范大学硕士论文,2006年5月。
- 杨念群:《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治(1832—1985)》,北京:中国人民大学出版社,2006。
- 秦和平:《基督宗教在四川传播史稿》,成都:四川人民出版社,2006。
- [美]威廉·A·哈维兰著,瞿铁鹏、张钰译:《文化人类学(十版)》,上海:上海社会科学院出版社,2006。

论文:

- 伍昆明:《西方首批传教士进藏的活动和藏族人民的反抗斗争》,《民族研究》,1985年第6期。
- 房建昌:《加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它》,《青海师范大学学报(哲学社会科学版)》,1988年02期。
- 王永红:《略论天主教在西藏的早期活动》,《西藏研究》,1989年第3期。
- 房建昌:《简论天主教在滇藏边境地区藏族中的传播》,《中国边疆史地研究》1989年第4期。
- 房建昌:《基督教在青海传播小史》,《青海师范大学学报》1989年第3期。
- 房建昌:《西藏基督教史》,《西藏研究》1990年第1—2期。
- 邢亦尘:《试论基督教在蒙古民族中的传播》,《内蒙古社会科学》1990年第6期。
- 秦和平:《近代藏区天主教传播概述》,《中国藏学》1991年第1期。
- 耿升:《法国女藏学家大卫·妮尔传》,《中国边疆史地研究》1991年第2期。
- 资中筠、姬虹:《美国学术界对中美关系的研究(1969—1992)》,《美国研究》1995年第1期。
- 保罗·泽勇:《盐井天主教》,《西藏研究》2000年第三期。
- 何建明、赖品超:《基督教来华对中国佛教近代化之影响初探》,载《宗教比较与对话》第三辑,页251—301,北京:宗教文化出版社,2001。
- 刘丹:《基督教与佛教在中国传播命运迥异缘由的比较》,载《世界历史》2002年第3期。
- 陈改玲:《外国传教士近代来甘南的传教活动》,《甘肃高师学报》,第7卷第3期(2002)
- 焦治平、陈昌文:《论地理和宗教在藏族丧葬风习中的作用》,《西藏研究》2003年第3期。
- 董莉英:《天主教在西藏的传播(16—18世纪)及其影响——兼论中西文化的碰撞与交流》,《西藏大学学

报》第十九卷第3期，2004年9月。

许广智：《试论西方殖民主义者早期对西藏的渗透及其侵略活动》，《西藏大学学报》，2004年03期。

杨健吾：《基督教在四川藏族地区的传播》（《宗教学研究》2004年第3期）。

徐君：《近代天主教在康区的传播探析》，《史林》2004年第3期。

赵改萍：《浅析五台山藏传佛教之特征》，载《五台山研究》，2004年第3期。

乌兰其其格：《内蒙古基督教史国内20年研究综述》，《昭乌达蒙族师专学报(汉文哲学社会科学版)》，2004年第25卷第4期。

泽拥：《异质文化击撞下的“新神话”——从传教士个案看天主教与藏传佛教和汉传佛教的交往》，《西南民族大学学报(人文社科版)》第26卷第6期。

陈改玲：《再论外国传教士近代来甘南的传教活动》，《甘肃高师学报》，第10卷第1期（2005）。

温金玉：《五台山文化地位的再检讨》，《忻州师范学院学报》2005年第21卷第3期。

李蓓：《17-18世纪天主教在西藏传播概述》，《西藏大学学报》Vol.21 No.1（2006）。

《中国国家地理》，2006年10月号。

纪硕鸣：《青藏铁路与保护藏文化轨迹》，《亚洲周刊》二〇〇六年第二十六期。

钟玉英：《浅谈藏传佛教的祈祷仪式》，《世界宗教文化》2006年第1期。

邓前程：《试论清末至民国康区外国教会》，《民国档案》2006年第3期，页51-57。

作者在攻读硕士学位期间公开发表的论文

【1】冯宪华：论文《网络宗教传播模式与传播伦理——兼及以“大陆基督徒论坛”网站为个案的分析》。参加复旦大学美国研究中心、复旦大学国际关系与公共事务学院宗教与国际关系研究中心、国务院发展研究中心民族发展研究所举办的“网络时代的宗教”学术研讨会（2005年4月15—17，上海复旦大学）

【2】冯宪华：论文《近代基督宗教在藏族地区的传教策略分析及其失败原因认识》（14000字），参加南京大学民族与边疆研究所、南京大学中华民国史研究中心、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所联合举行的“多元族群与中西文化交流——基于中西文献的新研究”的学术研讨会（2007年3月23至25日南京大学），论文修改后将收入论文集由上海人民出版社出版。

【3】冯宪华、孔艳梅：《近代来华传教士藏区传教失败原因探究》，《消费导刊》二00七年七月刊。

作者在攻读硕士学位期间所作的项目

【1】编写由香港陈攢一主编的中国基督新教史（1807-1937）书稿：第三章 中国基督新教米华第二期（1843-1859）、第四章 中国基督新教米华第三期（1860-1874）约4万字及其附录：基督教新教在华主要报刊简介（50个刊物，11981字）、中国基督新教历史大事年表（8256字，123条目）。

【2】参与导师2005国家社会科学基金项目宗教学课题：教务杂志研究。

【3】

致 谢

三年前承蒙陶师不弃，得以添列门墙。三年间从学习生活身体锻炼诸方面直至如何买书读书做资料长编进行论文写作学术训练，恩师都对我耳提面命言传身教，可谓是手把手教会我如何做学问写文章，是他带我走进基督教史学术研究的大门，没有他我还不知道自己还要在游学不定旁涉杂学的学术研究的弯路上摸索多久。读研期间陶师还推荐我外出参加05年4月复旦大学和07年3月南京大学的两次学术会议，2005年7月参加华中师大基督教暑期学习班，使愚钝如我者遂以得窥学术门径慢慢登堂入室。本论文是在恩师陶飞亚教授的悉心指导下完成的，从文章立意、框架结构、收集资料、写作初稿、修改定稿，恩师都倾注了大量的关怀和心血。在我因为家庭生活求职就业压力骤大而变得消极懈怠时，恩师都给与及时的引导督促，电子信箱里与他几百封往来的电子邮件是一段师生情谊缘分的见证。恩师作为国内研究基督教史的翘楚名家，视勤于学术研究为安身立命之本，在文学院副院长行政职位上踏实高效工作，在栽培博士生硕士生授业过程中严而有爱，是我对恩师的最大印象。只是我自己先天禀赋以及研究方法技巧和思想觉悟的努力不够认识到位不足，这篇学位论文远没有达到恩师所要求的目标，心中甚为惭愧，每每引以为醒，立为今后高调做事低调做人的警木。

我想在这篇致谢里特意地对恩师说一声：

先生之德，山高水长。

感谢上海大学李向平教授、顾卫民教授、陈勇教授、刘长林教授、徐有威教授、朱学勤教授、方旭东副教授、张元隆副教授等授业老师。我也要感谢复旦大学的徐以骅教授、华中师范大学刘家峰副教授、浙江大学的王志成教授、南京大学的特木勒副教授、西南民族大学秦和平教授、云南省社会科学院刘鼎寅研究员等，他们在我研究生课程学位论文写作和修改学术会议论文的过程中给予了大量指导帮助。刘鼎寅研究员把他有关天主教在藏区传播的相关内容书稿电子版发送给我，热心帮助我解答疑难问题。感谢内蒙古大学刘青瑜博士和上海社会科学院宗教所的周辉博士，她们分别在南京大学和复旦大学会议上点评我的论文。本论文第四章基督教在藏传佛教地区的拓植布道主体内容，曾经提交南京大学民族与边疆研究所、南京大学中华民国史研究中心、旧金山大学利玛窦中西文化历史

研究所联合举行的“多元族群与中西文化交流——基于中西文献的新研究”的学术研讨会（2007年3月23至25日南京大学），该部分论文修改后将收入论文集由上海人民出版社出版。

还要感谢生我养我的父母双亲。来自山东孔孟之乡已过而立之年才去上海读研的我，没能遵守父母在不远游的圣贤古训，没能尽孝侍奉罹患脑瘤的慈父冯昭敏，他是恩爱慈祥善良勤劳俭朴的老好人，他在经受癌症折磨与死神斗争两年后撒手人寰。我诚愿这篇短小不成熟的硕士学位论文能告慰天堂里的先父之灵。我的年逾花甲还在山东农村老家种田自立的老母亲，我的在家乡一中教书堪为贤妻良母好妻子中芹，我的聪明可爱读小学四年级儿子冯开元，感谢你们带给我的快乐关爱，我愧欠你们需要回报你们的太多了。

感谢我交友甚多的饱学才俊同门师兄香港中文大学博士生刘义、上海大学博士生江山、上海大学硕士生师弟杨卫华，卫华师弟三年来与我同门学习，他忠诚老实勤奋好学博览群书转益多师，富有研究学术才气写文章快而好，对我多有所助。感谢我的亲友朱定峰、覃哲、张强、杨文波、赵飞飞、曹娟、孙开英，感谢所有提到和没有提到的关心我、支持我和帮助过我的同学、朋友、老师和亲人，对你们，再次真诚地道声谢谢。

冯宪华 2007-05-9 于上海大学宝山校区 k2 楼 101 室

近代基督宗教与藏传佛教的相遇——以The Chinese

Recorder (1867-1941) 为中心的考察

作者: [冯宪华](#)

学位授予单位: [上海大学](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1149739.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: d7a0919c-6fad-4979-9f64-9e4d0077eac4

下载时间: 2010年12月15日