

藏族传统宗教的政治属性

索南才让

(西藏民族学院民族研究院 陕西咸阳 712082)

摘 要 宗教文化是藏族传统文化的一个基本特征,它包括苯教文化和藏传佛教文化等。这种文化以信仰对象的神圣者为中心,即以信仰为本位,以宗教道德为人们思想行为的准则和规范,以神佛的观念解释世界和人与自然、人与人的关系,对神佛、菩萨、高僧的信仰崇拜是希望的寄托,以解脱成佛为最高理想,即追求精神的解脱。在藏族社会的发展过程中,作为黏合剂和道德资源,宗教尤其是藏传佛教发挥了社会控制、稳定秩序、凝聚力量等重要的为政治服务的作用。

关键词 藏族 宗教 政治属性

中图分类号 B928.2 文献标识码 A 文章编号 :1003- 8388(2010)05- 0012- 07

佛教产生于印度文化土壤,但终究没有成为印度文化的主体,而由于它的宽容性和兼容性造就了其多变性、多样性,强化了它的适应性,在印度以外的其他国家和地区流传,尤其传到中国的藏族地区后,经过与苯教文化的交流融合,形成了藏传佛教,把整个佛教的发展推向一个绚丽多彩的新阶段。藏传佛教文化因此成为藏族传统文化的重要组成部分,成为民族的标志和民族精神的灵魂,是构成民族的核心要素。

可以说宗教文化是西藏文化的一个基本特征,它被神意笼罩,追求人与自然的和谐和精神解脱。但因此而不能认为,西藏文化就是宗教文化。广义的西藏文化也不是苯教文化和藏传佛教文化,而是所有文化包括物质文化、精神文化、制度文化,或者世俗文化和宗教文化的融合。在宗教文化中,苯教文化是基础,藏传佛教文化是西藏文化的主流文化,对藏族来说它是一个生活方式。佛苯两种文化的接触,其影响是双向的,一方面外来的佛教文化给本土的苯教文化注入了新的因子,佛教文化也需要适应本土文化。在这种双向影响中,佛教文化并没有完全改变苯教文化的特性,而是在与本土文化的冲突中逐渐调适,适应了高原环境。这样形成

的文化以信仰对象的神圣者为中心,即以信仰为本位,以宗教道德为人们思想行为的准则和规范,以神佛的观念解释世界和人与自然、人与人的关系,对神佛、菩萨、高僧的信仰崇拜是希望的寄托,以解脱成佛为最高理想,即追求精神的解脱。这些特征决定了西藏高原文化的保守性和内省性,也决定藏族的价值观念。在藏族社会的发展过程中,宗教情感和民族情感始终交织在一起,对宗教尤其是对藏传佛教的认同有助于强化民族认同和民族成员的团结,它具有心灵抚慰功能、文化调适功能、社会整合功能,是稳定人心、构建和谐社会的重要力量和文化资源。下面就藏族宗教的政治属性试作分析。

一、社会整合功能

宗教是社会整合中的一个特殊因素,始终是民族凝聚的胶合剂。宗教整合功能是指宗教具有能使社会的个体和群体或使各社会势力、集团凝聚为一个统一的整体作用,并能促进内部团结。^[1](P56)]整合作用,即是凝聚作用,“是共同的目的高于个人的目的,一个群体(或一个社会)必须具有共同的价值

[收稿日期] 2010-07-12

[作者简介] 索南才让(1962-)男,藏族,青海乐都人,现为西藏民族学院民族研究院研究员,主要研究方向为西藏宗教。

观,宗教为共享的价值和目标提供一种非理性的解释,并且经常通过仪式周而复始地来巩固共同的感情,从而促进社会稳定”。^{[2](P225)}宗教信仰是宗教履行社会整合功能的基础,任何一种宗教都有它的社会整合功能。藏族的原始宗教是每一个社会成员共同信仰的宗教,它提倡“万物有灵”,把大自然的一切看成是神灵的栖息地,神灵无处不在,氏族、部落的人们通过对神灵的祭拜感到他们的集体性。这种“万物崇拜”的宗教观念发挥着很大的群体凝聚作用,促进了原始氏族、部落内部的团结。

苯教众神中,居住在天上一层(天界)的恰神和穆神分别代表母系亲属世界和父系亲属世界,传说中苯教创始人辛绕米沃且和雅隆悉补野部落首位酋长(赞普)的出身都与恰、穆二神有关。同时,这两大作为早期的氏族和氏族神,成为了后来生活在青藏高原上的藏族先民信仰的共同神灵,藏民族形成后仍然被奉为重要神灵。在吐蕃王朝建立之前,这一地区有大大小小的部族或部落(邦国)几十个。尽管他们在行政上是相对独立的,但宗教信仰则是相同的,苯教成为他们重要的凝聚力量,通过这种共同的信仰使彼此的来往不断。如雅隆悉补野部和象雄是吐蕃奴隶制王朝建立之前,青藏高原上实力相对强大的两个部落联盟,由于共同的宗教信仰使他们长期生存在一个具有共同文化秩序的环境中,表现出了一种文化认同的原则,因此消除了部落之间的界限,最后走到一起,强化了民族的文化主体意识。

聂赤赞普时期,苯教从象雄传到雅隆部落,雅隆部落的苯教师噶居祖布吉巴从象雄苯教师祖布次程受戒,并请来了象雄的几位法师传教。穆赤赞普、止贡赞普、布德贡杰时期大量引进象雄苯教和各种仪式,使草原形态文化与雅隆河谷文化相融合,成为悉补野部落乃至藏民族共同的宗教文化。苯教认为,生活中鬼神无处不在,它不但可以主宰活人的生命,也可以在人死后带走他的灵魂,危害死者的后代、亲友,只有神可以解除鬼的危害。因此,杀牲献祭、祈福禳灾等成为苯教的特点。对神要献祭,对鬼要驱赶,神对人有赐予,必定有索取,人对神尽一定的义务,神才会对人有所付出。“神灵祭祀对藏民族的发展所起的作用非常强大,它是民族心理的催生婆,是部落凝聚的黏合剂。全部落集合于‘神’的旗帜下,神又把大家捆拢在一起,给予每个部落成员力量、语言和勇气,使部落向心力增强了,文化特征固定化了”。^[3]

仪式体系是构成宗教的主要因素,同样能发挥整合作用。“盟誓”是在原始宗教的信仰基础上形成的,“盟”有仪式,即杀牲歃血,与盟者诵读盟书是誓言,盟必有誓随之。盟誓要面对神灵进行表白,凭借神的威力使誓词的实施得到保障,即盟誓双方都必

须在同一神灵庇护下进行,相互认同神灵,神灵能对双方都有约束。共同的仪式把没有共同性的人群集合在一起,氏族、部落阶段,盟誓的作用是凝聚部落成员,使他们团结在神的旗帜和宗教组织周围,从而达到整个部落的团结稳定。作为一种共同的世界观,宗教信仰和以盟誓献祭为主的宗教仪式成了以后雅隆悉补野部统一青藏高原的文化基础。

吐蕃王朝建立后,盟誓的整合作用十分突出,是王朝政治生活的特征,通过它来加强吐蕃王室与各小邦之间、与各部落乃至诸臣之间联系,保证各属部首领和大臣对赞普权威的忠诚与服从。因此,盟誓也是吐蕃王朝最重要的统治方式之一。《旧唐书·吐蕃传》记载,吐蕃赞普“与其臣下一年一小盟,刑羊狗猕猴,先折其足而杀之,继裂其肠而屠之,令巫者告于天地山川日月星辰之神云:‘若心迁变,怀奸反覆,神明鉴之,同于羊狗。’三年一大盟,夜于坛埤之上与众陈设肴饌,杀犬马牛驴以为牲,咒曰:‘尔等咸须同心戮力,共保我家,惟天神地祇,共知尔志。有负此盟,使尔身体屠裂,同于此牲’。”(卷一九六上)这种以盟誓来表达臣下对赞普的效忠,从宗教方面解释即是对神灵的敬仰和绝对服从。在这里赞普既是最高统治者,也是自天而降的神,是一切社会秩序的规范者。随着社会进步和经济发展,盟誓没有退出历史舞台,依然活跃在人们的生活中,通过盟誓可以平息部落之间的争斗,解决草场纠纷,甚至一切命案。虽然人们生活在不同地方,却有着相同的宗教信仰和价值观念。佛教得势后,所发挥的整合或凝聚作用较苯教更为强大。吐蕃王朝灭亡以后的分散割据时期,在原吐蕃王朝统辖的范围内,出现了不少由云丹和沃松两位王子的后裔建立的地方政权,他们割据一方,各地为政,冲突不断。这时候,宗教作为一种特殊的社会制度,以其特有的宗教组织和礼仪,即依靠他们在信仰、情感和意愿上的高度一致性发挥了积极的整合作用或凝聚作用。如远在西部的拉达克、古格、普兰、亚泽等地方王朝的首领每年派人向拉萨大昭寺献供,甚至提供大量的珍贵财物修饰大昭寺和桑耶寺等著名寺院,制造佛像。佛教作为一种桥梁,沟通了他们之间的情感,调和了不同阶级、阶层、集团之间及其内部的相互冲突。而且还通过不同层次的佛教僧人将信徒团结在一起,动员他们投身于一致的目标。显然,佛教在西藏地方经过了几百年的沉寂与缓慢的发展积淀后,参与到西藏地方各种社会势力的整合之中,即以佛性去整合人性,整合人心,整合社会各利益集团的不同利益诉求。“宗教信仰能够把社会上不同的价值观、利益观整合为社会共识,不同的社会阶级或社会集团在共同的宗教信仰下能产生出一种共同的宗教意识,并形成一种宗教认同感。这种宗教认同感在一定条件下能够成为凝聚民

族力量的精神纽带”。^{[4](P93)}这种民族化了的宗教对民族内部发挥着社会整合的特殊作用。

萨迦、帕竹等地方政权时期,其政权首领即是出家人。在这种相对简单的社会里,宗教有助于社会凝聚的功能非常明显地表现出来,个体或群体对宗教信仰的自觉和价值的认同,同时也是对权力的自觉服从,在他们的眼里首领即是高僧,他与神佛、菩萨有同样强大的威力。所以,这一时期对权力的服从,也是建立在共同的宗教信仰基础之上。为了追求被神圣化了的的价值或利益,信徒们具有狂热的献身精神,甚至为了维护他们共同的利益,群体的成员将生死置之度外。宗教之所以在藏族社会发挥如此的整合群体、凝聚人心的作用,因为藏传佛教可以是藏族社会单一的或绝大多数人信奉的宗教,适应这个社会的生活方式和动力。

藏传佛教有各种各样的宗教活动,如转山、祭湖、火龙年法会、曲米法会、大祈愿法会、雪顿节(晒佛节)等。火龙年法会,亦名“丙辰法会”,是后弘初期由古格王朝绛曲沃的侄子孜德王为纪念阿底峡大师于1076年在阿里举行的,是佛教传入西藏以来举行的第一次大型法会。参加法会的有来自印度、尼泊尔的班智达10人和阿里、卫藏、康区、安多的许多著名僧人。曲米法会是八思巴发起并于1273年在卫藏地方主持举行的盛大法事活动,也是他以大元帝师身份在西藏召开的第一次法会,卫藏、康区、阿里等地七万多僧人参加了法会,共十四天,凡与会者每人分得黄金一钱。大祈愿法会是1409年格鲁派创立过程中由宗喀巴主持召开的一次大型法会,有两万多人参加。这三次法会都是在特定的历史背景下召开的,具有共同的特点:一是佛教在西藏从恢复逐渐趋向完善的发展过程;二是政权体制从初建到健全的过程;三是由地方势力支持资助而召开的不分地区、不分教派的大集会,进一步自觉地将佛教当成维系统治的工具;四是希望通过法会,推动佛教发展;五是每次法会的召开意味着一个新的历史时期的开始。举办法会者都试图通过法会缓和社会矛盾,增强凝聚力,在不平等的社会制度中和谐地生活。在现阶段,宗教使社会的个人、群体或社会各势力、集团凝聚为一个统一的整体,并且促进内部的团结;宗教的社会整合功能能够调动广大信教群众建设社会主义的积极性。

二、社会控制功能

社会控制是宗教发挥其政治功能和社会作用的核心,它的含义十分丰富,一般指社会对作为社会行为主体的个体或群体的行为的各方面予以约束,^{[5](P123)}使他们遵守社会规范,维护社会秩序,实现社会和谐与安定,促进社会不断发展。或者说,依靠

社会力量,以一定的方式影响社会生活的各个方面,协调各种关系,保持社会和谐发展。控制的手段多种多样,如法律、行政、习俗、道德、宗教、舆论等。宗教的社会控制作为其中比较重要的一种手段,在人类各个社会中发挥了巨大功能。它较其他形式更具有感情色彩,更有自愿、自律和持久性,因而对信教群众的思想行为更富有控制力。

宗教社会控制功能分为两种,即积极控制功能是指通过经典、教义、教规等要求信徒或教徒守戒行善,严于律己;消极控制功能指违戒后所采取的惩罚办法。就社会控制的过程来说,大概有三个方面,一是从思想到行为的控制过程;二是从个人到宗教组织的控制过程;三是从宗教组织内部到社会协调的控制过程。^[6]宗教控制利用神的力量,采取自上而下的绝对控制和自下而上的绝对服从等形式,即以神制人。因为,这种形式或方法“比直接以人制人效力更明显,更能征服人的思想,约束人的行为”,统治者一般都乐于将宗教用作主要的社会控制手段。

同其他信仰多种宗教的社会或民族比较,宗教对藏族社会的控制作用更加突出。按照人类社会发展的规律,藏族也经过了从原始社会、奴隶制社会、封建农奴制社会到社会主义社会等不同的阶段,宗教方面经过了由早期的神控制到后来的佛菩萨控制的过程,每一个社会时期其控制作用发挥的程度不同。在藏族的神话传说中,把猕猴和岩罗女结合繁衍而形成的人看成是藏族的祖先,最早形成穆、塞、董、冬四大氏族(或说六大氏族),随着人口的增加,四大氏族开始分化,从雅隆河谷地区逐渐向周围更远的地方迁徙,寻找生活来源,最后形成了遍布青藏高原的几十个氏族部落。这些繁衍生息在高原不同地区的各氏族部落政治与原始宗教图腾文化合为一体。如藏北纳木错湖周围的部落以牦牛为图腾,视念青唐古拉山为神,此神常以牦牛形象出现;藏南部分生活在森林中的部落以猕猴等为图腾,还有以羊、鹿、狗或其他动植物为图腾的氏族部落。显然各氏族和部落不同的图腾信仰“不仅是与崇拜对象相异的信仰标记,而且也是氏族、部落之间相区别的政治标志。——各氏族、各部落内部事务的治理,其中包括生产活动、军事活动、人际活动、生活习俗等方面的治理,都是按照图腾宗教文化方式来进行的”。^{[4](P150)}佛教传入之前,苯教是唯一的宗教,其众多的神灵对全民普遍有一种神奇的约束力,维系了生产生活秩序。进入阶级社会后,宗教使统治者的权力获得神圣的合法性与权威。如雅隆悉补野部落联盟的“天赤七王”死后魂逝天界,部落首领以神的化身或神本身自居,赞普本身就具有神的特质与能力。因此,他们也有超人间的神圣权威,人们对赞普或部落首领权力的服从,也等于对神灵

的敬畏,大有裨益于维系统治者与被统治者之间的关系,从而达到宗教控制的目的。苯教中的“堆苯”(或称白苯教)承认前世后世,即认为人死以后转生为鬼或神,而鬼死后也转生为人,意思是人死后转成善神还是恶鬼,主要取决于人在现实社会中的所作所为,如果行善有可能生为善神受到供奉,若是作恶则生为恶神遭到驱赶。无处不在的神使人们很自觉地或小心翼翼地做事,把人类一切祸福都归于神的创造。苯教试图通过这种思想规范人们的行为,发挥维护和稳定社会秩序的功能。这种思想与佛教所宣扬的因果报应思想是相一致的。

前面说过,藏民族所信奉的宗教相对比较单一,在很长一个时期内表现为政治神权化和神权政治化特点。在这样的社会里,“社会生活染上了浓厚的宗教色彩,二者融为一体,很难在圣俗之间作出泾渭分明的区分”。佛教思想不仅为王权统治提供理论依据,论证统治的合法性,而且可以化导人民甘受痛苦,不生怨心,不起怨行,教育人民今世的穷苦是前世所作恶因的结果。人们相信这种“因果论”,同现实妥协,顺应统治阶级的愿望。吐蕃时期,赤松德赞倡佛和赤祖德赞的佞佛,采取各种措施支持僧人译经、讲经、布道,开展形式多样的宗教活动,利用佛教教义和教规控制教徒及不同阶层人的思想,从而缓和了激化的社会矛盾。

后弘期佛教早期的一段时间内,随着教派的形成,各种宗教组织涌现出来,宗教领袖联合地方势力共同控制寺庙和僧伽组织,社会相对稳定。但是,随着社会经济发展,相当一部分僧侣追求世俗利益,在思想和行为上放松了自我控制,宗教组织内部控制日益松散,不但影响到佛教自身的发展,也不能帮助社会去有效地进行控制。¹⁵ 15世纪,应宗教自身和社会发展的要求,宗喀巴进行整顿,重新强调戒律的严肃性,纯洁僧伽队伍,倡导一种对于僧侣个人生活和公共生活的“各个领域的一切行为加以管理的控制方式”。作为僧侣重新加强了自我控制,大多数信徒受此影响自觉而积极地接受由宗教实施的社会控制。宗喀巴宗教整顿所倡导的严守戒律、正修佛法,与当时帕竹政权的统治者所倡导的精神相一致。

五世达赖喇嘛以后,即格鲁派取得西藏地方的绝对统治权后,藏传佛教自身不仅提高了参与社会、控制信徒的能力,统治阶级也加强了利用宗教的控制功能,“去禁锢人民的思想,束缚人民的行动,以维系剥削阶级所需要的社会秩序”。永乐八年(1410),永乐皇帝在给释迦也失(即色拉寺的创建者释迦益西)的敕令中写道:喇嘛教“以导引夫一方之人,去其昏迷,响慕善道……上足以阴翊皇度,下足以劝善化俗”。(《故宫博物院影册》东北图书馆印行)嘉庆《里塘志略》对扶持藏传佛教的目的记述极

明了:“以有道之高僧主之,广其居,厚其禄,名之大喇嘛,彼(指藏民)以为大喇嘛即佛也,……惟大喇嘛之命是听,……夫大喇嘛为我皇上之所简放,以治斯民,则大喇嘛固倾心输诚于我皇上也。佛而倾心输诚,彼民焉遂凛王之章,服王之教,听命于我皇上也。此无声之教,无形之化。”宗教信仰能给社会的准则和价值观以神道的支持,以维护现行的社会制度,控制社会越轨行为的发生,因而它是藏族社会控制的一种特殊手段。藏族所信仰的苯教的“灵魂不灭”和藏传佛教的轮回思想,无疑让人们的行为举止循规蹈矩,行善做好人,不能干坏事。这样,不但维护了宗教自身的威严,而且也有力地维护了藏族社会的独立性和传统秩序。不可否认,藏传佛教的一些戒律和劝善的规定曾对维系社会秩序有积极意义,成为法律的必要补充。

三、参与政治决策的作用

西藏高原大约从公元前5世纪开始进入小邦林立时期,以血缘亲属关系组成各个血缘氏族,由血缘氏族组成血缘部落,氏族部落随着生产的发展和人口的增加开始迁徙,由一个或几个氏族结成部落,由一个部落分化成若干部落,或者由于部落之间的通婚、结盟、战争等原因,原来几个弱小的部落合并成为一个新部落,来共同对付外来的侵略。在频繁的争夺财富、水源、牧场、田地和属民的部落战争中,一些部落结成联盟,形成部落联盟。以居住在西藏高原上土著人为主体的藏族生息繁衍在青藏高原上,其东部地区靠近汉族,社会发展水平相对较高,西藏处于藏族地区的最西部,周围大山怀抱,社会经济发展相对滞后。但不论居住在哪个地区的藏族,他们信仰共同的宗教,宗教始终参与政治,是政治决策过程中必不可少的工具,政治或者世俗权力也总是对宗教有一种依赖感。藏族信奉的宗教中,苯教是最早参与政治决策的宗教,它有各种各样的仪式,如占卜形式有骨卜、鸟卜、梦卜、线卜、鼓卜、箭卜等。《敦煌藏文写卷》详细记载了巫师的各种占卜活动,出征作战、建筑、议政、生活起居、祭祀等重大活动的决策,都要让巫师进行占卜决定,“以占卜得来的神意指导政治实践”。《贤者喜宴》说,从聂赤赞普起,到第27代赞普之间,以故事、谜语、苯教护政。故事员(仲)、谜语师(德乌)和苯为苯教的三种僧人,某些重大活动都要请他们来参与,他们在赞普左右享有崇高地位,并参与军政事务的决策。据苯教文献记载,雅隆悉补野时期的每一位赞普(首领)身边有由苯教巫师担任的“古辛”,他的职责从原来的御医和宗教活动的主持者而扩大到赞普的参事,拥有很大权力。直到8世纪赤德祖赞时期,“古辛”一职才被废除,但苯教

的政治决策作用并没有因此而消失,而是融入到佛教中,苯教法师以佛教护法神师(曲窘)的特殊身份继续发挥作用。原西藏噶厦地方政府有拉穆、乃窘、雄东等几位地位颇尊的护法神师,他们经常参与政府重大事务的决策,尤其遇到一些不能决断的要事时,请出神汉(曲窘)来占卜、降神。1886年,英藏在锡金和西藏边界发生冲突,由于护法神师降神影响,藏军本应占领的山头没有占领,结果英军在没有任何遇到任何抵抗的情况下占据山头。1904年,英军侵入西藏,乃窘护法神预言英军不会侵入拉萨,结果预言错误。甚至地方政府在达赖喇嘛成年之前由谁代理摄政的问题上也请护法神师占卜降神决断。护法神师实为巫师,地位较高。如拉穆神师传承了十几代,十二世达赖喇嘛授予他“达喇嘛”头衔,十三世达赖喇嘛将其提升为三品扎萨,可以与执政大臣噶伦们平起平坐。

联盟是政治组织的基本前提,联盟依靠会盟或盟誓来维系,会盟的思想基础是苯教神灵的威慑力量,凡是违背盟誓者将受到神的惩罚。雅隆部落联盟和在其基础上形成的吐蕃王朝以会盟形式实施王权统治,“而会盟又只能由苯教师来主持,他们被认定是人与神之间的使者、桥梁。地位绝对不可侵犯,在王朝政治生活中起着监督、联络、仲裁的作用,有些方面其影响和权威甚至超过了王室和贵族,与王权形成不可分割的有机组成。……(他们)是通过天神,即超自然的力量来摄伏臣下忠诚王室,强化部落联盟式的吐蕃王权政治”。^{[7](P204)}凡是制度的制定、官员任免与处罚、军队出征以及其他重大的事情的抉择和决断等都要通过会盟。苯教起着“护国奠基,祛除一切久暂违缘之事”的政治作用。

佛教传入西藏后,逐渐为统治者所利用和改造,成为维护统治阶级利益的重要工具或形式。佛教自身主动依附于世俗权力,从统治者那里不仅得到了传播的支持,而且也获得了“经过立法确立得到的相应的政治地位和经济补偿。”随着藏传佛教的形成和寺院数量增多、规模扩大,高僧、寺院与世俗权力结盟,相互寻求契合点和依靠,“当统治者弱小时,就主动依附宗教,而当宗教失去经济依托时,依靠统治者也主动出击寻找充实的经济来源”。^{[8](P151)}随着佛教的广泛传播,其哲学观念、价值观念和道德观念等逐渐被人们普遍所接受,宗教权威的膨胀使世俗统治者的权威日渐缩小,慢慢失去了他应有的号召力。17世纪以后,世俗统治者的权威越来越小,宗教权威日益膨胀,经济上摆脱了世俗权利的控制,成为政教权力控制社会成员,加强专制统治的工具。

赤松德赞曾采取一系列措施兴佛,实行“三户养僧制”,封给桑耶寺住持益希旺波以大金字告身。赤德松赞给予僧人参政的权力,任命占迦·贝吉云

丹和娘·定埃增桑波二人为钵阐布辅政(僧相)。“钵阐布者,虏浮屠豫国事者也。”^[9]迄赤祖德赞时将最高决策机构御前小会议完全交给僧人,授权钵阐布管理朝政,处理军政大事。《新唐书·吐蕃传》记载“赞普立几三十年,病不事,委任大臣”,“国之政事,必以桑门参决”。他重用僧人的程度超过其父,将僧相拔擢于传统百官即首席伦相之上。藏汉文史料印证,唐蕃拉萨会盟的主盟人是占迦·贝吉云丹。《唐蕃会盟碑》记载吐蕃方面首席代表贝吉云丹的名衔为“同平章事兼理内外国政大沙门钵阐布云丹”。白居易曾代唐宪宗撰《与吐蕃宰相钵阐布敕书》云:“忠信立诚,故能辅赞大蕃,……思安边陲,广慈悲之心,令息兵甲,既表卿之远略”。吐蕃王朝时期几次大的政治事件,都与宗教有关。或者说,政治斗争通过佛苯之争的形式表现出来。

僧侣贵族专权的政治格局是随着西藏特殊的制度“政教合一”的形成和发展而形成的。13世纪中叶,八思巴受封为帝师,奉元世祖之命建立萨迦地方政权,管理西藏地方政务。萨迦政权的最高首领是八思巴和其他历任帝师,当帝师住在大都时,由萨迦住持即萨迦法王负责。14世纪,噶举派僧人绛曲坚赞建立帕竹政权,替代萨迦法王在西藏的统治,确立了首领继承原则和方式,规定帕竹政权的最高掌权者是自幼学佛的僧人,“不同妇人厮混,戒行严整,根本不饮酒”。“宗”(相当于现在的县)一级地方政权亦须由僧人掌管。绛曲坚赞之后的历任首领都是僧人。15世纪初期,宗喀巴对藏传佛教的整顿不但密切了宗教与政治的关系,而且强化了宗教的社会作用,尤其从第五世达赖喇嘛开始这种作用显得更加突出。

明崇祯十六年(1643年),五世达赖喇嘛洛桑嘉措和四世班禅洛桑确吉坚赞借助于蒙古和硕特部固始汗力量,推翻了由噶举派法王支持的藏巴汗统治和与格鲁派为敌的其他地方势力,取得了统治权。1751年,珠尔默特那木扎勒事件后,乾隆帝授权七世达赖喇嘛格桑嘉措领导新建立的噶厦管理西藏地方事务。噶厦地方政府下设“译仓”(秘书处)机构,由四名僧官共同管理,他们直接受命于达赖,地方政府的一切公文、命令,均需译仓盖章才能生效。同时,译仓还监督和制约地方政府工作。七世达赖制定:“基巧”(相当于现在的地区行署)和“宗”的官员必须是一僧一俗;寺院有权直接委派官员,行使司法权。噶厦的四名噶伦中的首席噶伦必须是僧官。重大事务的决策没有僧人参与是不能决断的。寺院设立法庭,直接行使审判权,以神佛之意指导政治实践。

在其他藏区,实行上层僧侣和土司联合专权。组织形式有两种:一是农奴主贵族兄弟,一人继承土司职位,掌握世俗统治权,另一人出家为僧作寺

院住持,掌控宗教统治权;二是上层僧侣参加土司的固定会议,参与重大问题的决定。^{[10][P48]}四川德格土司的承继方法是:长子出家,管教权;次子继承土司,管政权。如系独子,则土司兼管教权,赋予寺院以世俗统治权力。德格土司辖区的所有事务,由涅巴(总管)会议主管。涅巴的产生,由大小头人和更庆寺高僧提出,经土司五大家庙,即八蚌寺、竹庆寺、协庆寺、噶托寺、白玉寺的活佛卜卦认可后,由土司加委。其他部落的情况亦如此。只要通过宗教活动,得到神佛及高僧的支持,就足以提高民众对政教的信赖和敬畏。在某种程度上,政治行为的目的是和宗教行为的目的互相结合,通常一些重要的政治目的部分是通过宗教手段来达到或实现的,宗教的目的也有利用政治手段来实现。宗教的政治作用和心理作用是不可否认的。

四、行为规范和心理调适功能

宗教规范体系是宗教出于自身的需要建立起来的,用来约束和规范教徒的行为,同时,它又作为社会规范的核心或重要部分引导社会成员的行为。行为规范功能,主要是通过宗教戒律和道德原则发挥的,每一种宗教都有它的戒律。藏族早期以部落习惯法和苯教的一些仪式规则来约束人们的行为,要人们虔敬上下神祇,崇拜自然神秘力量;要尊敬父母,尊重长辈;要以贤哲为师,勿与贤哲相争;要亲邻助友,勿作侵害;要相信因果,戒绝恶行;要有是非之心、善恶之念等。佛教一经传入,其戒律立即受到高度重视,作为制定社会法律的依据。松赞干布根据佛教的不杀、不盗、不淫、不妄语、不恶口、不两舌、不绮语、不贪著、不嗔恚、不邪见等十善法制定了《在家道德规范十六条》,要求全社会每个成员严格遵守,以规范自己的行为。佛教的戒律和世俗规条相结合达到了更加有效地监督人民遵守社会行为规范的作用。赤松德赞和赤祖德赞两位赞普分别实行“三户养僧制”和“七户养僧制”,给予佛教僧侣极其优厚待遇,制定了《金色鹿图法规》和《三宝法》等,从法律上规范人们信佛的行为。严格地说,这些法律是以佛法为基础而建立起来的道德规范,反映了宗教规范与社会秩序中各种规范的高度重叠,以及宗教在引导人们行为方面更为突出的社会化功能。进入封建农奴制社会后,佛教文化取代苯教文化而成为藏族传统文化的主流或重要组成部分,世俗化程度越来越明显。佛教戒律在某种程度上充当法律,发挥着比法律本身还要明显的行为规范作用。如果说人们对法律的遵守和服从是被动的、强制性的,那么对于佛教戒律规则是自觉地、自愿地、主动地、虔诚地去执行,可以说没有任何强迫性的手段。

在藏区,几乎每个宗派和每一座大型寺院都有自己的法规及管理条例,这些法规条例约束的不仅仅是宗教僧侣,而且也深深地影响着周围的群众。地方政府的法律条款中也不乏宗教内容,如帕竹地方政权的《十五条法律》、藏巴汗的《十六条法律》和噶厦政府的法律中的“杀人命价律”、“狡诘洗心律”、“盗窃追赔律”、“奸淫罚锾律”都是以佛教五戒中的“不杀生”、“不妄语”、“不偷盗”、“不邪淫”为主要依据制定的。藏巴汗制定的《十六条法律》(或《十六法典》)认为王法与佛教的戒律密切相关,第一,惩罚严重违反佛教戒律的行为。佛教教义认为,犯五无间罪之一者要堕入无间地域,受数世的煎熬之苦,所以视此罪为“十恶不赦”的重罪,规定施以挖眼、抽筋等酷刑,直到处死。奸淫、偷盗、伤害等严重触犯宗教戒律的行为也要受到法律的严厉制裁。第二,寺院佛殿为神判的主要场所。《十六法典》认为,断案的公正是因为“以具有慧眼和神变神通的护法为证区别真伪”。因此诉讼双方主要在佛殿和佛像前起誓,并说明若有违反行为甘愿接受报应。处理人命案件,要以佛教仪式超度亡灵。当时,把神判作为主要的审判手段,必须起誓,以神祇为证。因为,首先参与制定法律的人要么是僧人,要么是虔诚的宗教信徒;其次宗教是人们生活的主要部分,将佛教戒律内容纳入地方法律中,以强制的形式来约束人们的言行,可以起到世俗法所不能起到的作用,增加俗法的权威性,使法律更适合民情。张践在《宗教·政治·民族》一书中说:“宗教规范是‘以有效的监督人们遵守社会行为规范。比起世俗的法律和道德,宗教的戒律是以对神灵的信仰为前提的,具有神圣性和补偿性的特点,能够将不同利益群体的价值观统合起来,所以能够发挥世俗的行为规范不能发挥的作用’。”^{[11][P84]}宗教法大于世俗法,宗教法的约束规范作用胜于世俗法,高僧的宣教能够解决世俗法所解决不了的问题,宗教具有社会法权。

15世纪初,宗喀巴针对当时宗教界出现的践踏戒律的严重现象进行宗教整顿,根据《戒律本经》、《侍师五十颂》、《菩萨戒品》等佛教律典,重塑了戒律的严肃性。这次整顿在宗教界和世俗社会都产生了巨大影响,而且得到包括世俗群众、统治阶级和广大僧侣的普遍响应,他们都自愿自觉地以戒律约束自己的行为。客观地说,宗喀巴的宗教整顿使以宗教文化为主的藏族传统文化完全形成,并且形成了以佛教思想为主导的价值观、生命观、伦理道德观等,众善奉行、诸恶莫作、慈悲利众、修行成佛、忍辱无争,即是道德价值观,也是宗教价值观。恪守佛教戒律,规范行为,是实现价值观的基础,也是对佛菩萨的最好敬奉。如果不遵守佛教戒律,也就是对佛的不敬,谁破坏了戒律准则,谁就是不敬佛,神佛就会降罚;只有今生积德行善,不做恶事,

来世必然得到善报,或生善趣,或去西方净土,或成佛。人们习惯于以佛教戒律思想的好恶来评判一切,从而形成了慈悲为怀、宽容相待、诚实公正的社会风气。这即是宗教要求信徒教徒以戒律自律行为的补偿。

藏民族同其他任何民族一样,在不同的社会时期制定了适合其时的地方法律和道德规范。然而,这些法律和道德监督的约束能力是有限的,而无所不在的神佛、菩萨被奉为最高主宰者,他们的监督作用法律是无法相比的。尤其在藏族地区,宗教的监督约束能力胜于地方法律。这是由藏族所生存的特殊环境、价值观念和宗教信仰的单一性所决定的。

宗教在个体和群体的心理调适方面同样履行着重要功能。宗教的心理调适功能“是指通过特定的宗教信仰把人们原来心态上的不平衡调节到相对平衡的心理状态,并由此使人们在精神上、行为上和生理上达到有益的适度状态,以消解精神的痛苦”。^{[1](P57)}在任何一个社会里,宗教都借助其超人间的力量,为社会成员提供心理上的慰藉和安全感。苯教认为,自然界的每一处都有神灵在栖息,人们只要时时进行祭祀,全面地娱乐诸神,神就会给予人们保护或安全感。苯教巫师(墓地苯教师)特别擅长于丧葬仪式,按照宗教社会学家的研究,宗教葬礼的重要功能就是帮助其成员在面对死亡恐惧时,恢复心理平衡和士气,也使家庭成员克服对死者可能会危害活人的心理恐惧。^{[5](P132)}

在苯教的恰苯派看来,现实生活中有鬼神存在,神是在人活着时保护人的生命的,鬼不仅在人活着时主宰人的生命,而且在人死后把灵魂带走,还会给家庭和后代继续带来危害。神对人们的生活起“核准”作用,规定人的一切活动。因此,对保护人的神要供奉献祭,对危害人的鬼要驱赶。巫师在丧葬活动中通过举行一系列仪式,一方面祈祷死后不要变成厉鬼;另一方面安慰死者家庭成员,以消除恐惧感,达到心理平衡。尽管这样,苯教在发挥其慰藉功能时,并没有像藏传佛教那样完全否定现实世界的价值。

藏传佛教看重来世,轻视现实,即重视彼岸世界的价值,否定个人奋斗的价值。认为现实人生是苦海,这是前世的“业报”,要摆脱人生苦难,唯一的办法只能是默默地承受苦难,忍辱无争,积德行善,不造恶业,通过现实的积极抗争难以实现。同时,为脱离不了轮回之苦的众生给以心灵上的关爱,佛教描绘出了一个珠宝宫殿精舍、七宝应器俱全的虚幻的世外桃源,即净土世界,试图以这些来消除人们由怨恨带来的对社会秩序的稳定的威胁,使“在现实世界所承受的苦难,在虚幻的彼岸世界里得到补偿”。鼓励人们通过忍修,树立生活的信心,“对来世的美好愿望慰藉着自身的不幸和痛苦,甘于忍受环境的艰辛、生活的贫穷”,消除他们心灵的痛苦,调整他们的心态。藏传佛教的这种心理调适功能虽不免其消极的负面效应,但有利于建构自身的和谐,而且也有利于建构人与人的和谐以及人与社会之间的和谐。

[参考文献]

- [1]龚学增.宗教问题概论[M].成都:四川人民出版社,1999.
- [2]罗竹风.人·社会·宗教[M].上海:上海社会科学院出版社,1995.
- [3]尕藏才旦.藏族节日探源[J].西藏民俗,2002(2).
- [4]彭时代.宗教信仰与民族信仰的政治价值研究[M].北京:民族出版社,2007.
- [5]孙尚扬.宗教社会学[M].北京:北京大学出版社,2003.
- [6]吕鸿儒,章世俊.宗教的奥秘[M].郑州:河南人民出版社,1989.
- [7]察仓·噶藏才旦.西藏苯教[M].拉萨:西藏人民出版社,2006.
- [8]罗布江村,蒋永志.雪域文化与新世纪[M].成都:四川民族出版社,2001.
- [9]《新唐书·吐蕃传》卷二一六.
- [10]孙怀阳,程贤敏.中国藏族人口与社会[M].北京:中国藏学出版社,1999.
- [11]张践.宗教·政治·民族[M].北京:中国社会科学出版社,2005.

[责任编辑 乔根锁]

[校对 梁成秀]

The Traces of Tibet in Traditional Chinese Classic Novels

Deng Ruiling

(China Tibetology Research Center, Beijing, 100101)

Abstract: Among the traditional Chinese classic novels, the traces of Tibet exist in legendary stories of Tang until novels in Zhanghui style of Ming and Qing. This phenomenon is caused by frequency of minorities, confidentiality level of imperial courts and their policies on Tibet, and the developmental features of novels as a literary form. This paper, even though constrained by the lack of sufficient evidences, is beneficial to display the cultural exchanges between Chinese minority groups in hundreds of years.

Key Words: novels in Zhanghui style; Tibet; traces

The Establishment of Jomda Primary School in Republic of China between 1940 and 1949

Wang Chuan

(School of History and Culture, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan, 610066)

Abstract: The studies on the local primary education of Tibet in Republic of China between 1940 and 1949 remains rare except for the state-run Lhasa Primary School. Based on the recently released archives of Tibetan and Mongolian Committee of the Executive Yuan of Chinese Taipei stationed in Tibet, this paper recounts the establishment of Jomda Primary School in Gongbo'gyamda County and summarizes the practical effects and historical significance of its establishment.

Key Words: Republic of China between 1940 and 1949; Tibet; Gongbo'gyamda County; Jomda Primary School; Tibetan and Mongolian Committee of the Executive Yuan of Chinese Taipei stationed in Tibet

The Political Property of Tibetan Traditional Religions

Suo Nan Cai Rang

(Research Institute of Nationalities, Tibet Institute for Nationalities, Xianyang, Shaanxi, 712082)

Abstract: Tibetan religious culture, as a fundamental feature of traditional culture, constitutes B?n religious culture and Tibetan Buddhism culture. It regards the divine in the beliefs as the core and religious morals as the norms of behavior and thinking, using religious deities to interpret the world, the relations between human beings and nature, and the relations between human beings. Hopes are rested upon the faith of religious deities, Boddhisattva and eminent monks. Emancipation of attaining Buddhahood, or the pursuit of spiritual emancipation is the supreme ideals. The political roles of religions, which serve as the adhesive and moral resources of Tibetan social development, are demonstrated in their functions of social control, stability maintenance, cohesion power, etc.

Key Words: Tibetan; religion; political property