

论清初以降甘孜藏区的政教之争

王娟

(北京大学,北京 100871)

摘要:本文以四川甘孜藏区的政教关系在清代和民国时期的演变历史为研究对象,旨在对影响边疆社会政教关系的主要因素、内在矛盾及其长期效果作以系统分析。研究结果显示,在清代和民国时期,影响甘孜藏区政教关系的政策性因素可以区分为两个层次,一是中央政府处理与藏传佛教之关系的总体原则,二是主政甘孜藏区的地方官员在具体的地方治理中所秉持的态度和采取的措施。二者并不必然一致,而后者对地方社会之政教关系的影响更为直接。本文尤其对赵尔丰和刘文辉——两位在甘孜藏区近现代史中具有深远影响的边疆官员——的宗教政策的异同进行了比较,并指出:刘文辉将“佛教徒”与“省主席”的身份合于一身,在一定程度上形成了政权与宗教的良性对话,从而蕴含了以政权之力推动藏传佛教的现代化转型的深层目标。这为当代关心藏传佛教命运和藏区社会发展的学者和政府官员提供了重要启示。

关键词:藏传佛教;甘孜藏区;西康省;赵尔丰;刘文辉

中图分类号:C958.121.4

文献标识码:A

文章编号:1005-5681(2014)01-0122-10

On the State-Religion Relationship in Ganzi Tibetan Area since Early Qing

WANG Juan

Abstract:By making a deep exploration of the state-religion relationship in Ganzi Tibetan area and its evolution during the period of Qing and Republic China, this paper aims to identify the major factors that affect this relationship in frontier societies. The study finds that the policies that influence state-religion relationship can be distinguished into two levels: one is the overall principle of the central governments, and the other is the frontier officials' attitudes and measures in actual local administration. These two levels of religion policies are not necessarily in accord with each other, and the later have got a more direct influence on the state-religion relationship in frontier societies. Furthermore, a deep analysis is made on LiuWen-hui's religion policies, which successfully integrated the identities of "a Buddhist" and "an official" together and managed to form a positive conversation between authority and the religious leaders. This situation contained an implication of promoting the modern transformation of Tibetan Buddhism, and provides important enlightenment to today's scholars and officials who are concerned with the future of Tibetan Buddhism and Tibetan society.

Key words:Tibetan Buddhism; Ganzi Tibetan area; Xikang Province; Zhao Er-feng; LiuWen-hui

无论在传统的王朝帝国,还是在现代的民族国家,政权与宗教的关系始终是国家政治中的重大命题。自2009年起,在四川、甘肃、青海藏区屡次发生的民众和僧侣自焚事件,以极端的方式彰显了宗教

在现代社会所具有的巨大能量。本文试图对四川甘孜藏区之政教关系在清代和民国时期的演变历史予以考察,从而为理解当代该地区的宗教问题提供借鉴与启发。

本文系教育部文科研究基地重大项目《民国时期我国西北地区政权建设和民族政策演变研究》的阶段性成果,批准号:2009JJD840002。

收稿日期:2013-11-22

作者简介:王娟(1979-),女,辽宁沈阳人,北京大学中国史流动站博士后研究人员,北京大学社会学博士,主要从事民族社会学、民国时期的边疆问题、康区地方史等研究。

在论及历史上的藏区政教关系时,学界的研究重点有两个明显的偏向:一是偏重于对西藏地方的政教合一体制的研究,而较少考察川、滇、甘、青几个外围藏区的情况;二是偏重于对国家中枢的宗教政策以及高层政、教领袖间关系的探讨,而较少关注在具体的地方实践中,省、县级地方官的宗教观以及他们处理政教关系的方式。^①

上述偏向并非无关紧要,因为它所忽略的部分可能恰恰是与边疆地区的普通民众之国家认同、民族情感等关系最密切的因素。本文将以清代、民国时期的四川甘孜藏区的省、县级官员的宗教观和宗教政策为切入点,探讨这一地区的政教关系的演变历史。这一方面有助于纠正上述学术偏向,拓宽学界对该问题的研究视野,另一方面也能够为理解清代以来中国边疆地区的政治和社会变迁提供一个独特的视角。

一、王朝体制

有清一代,满清皇室与藏传佛教格鲁派的关系是王朝整体政治架构的重要组成部分。通过正式册封“达赖喇嘛”,清王朝从制度上确立了西藏政教合一的体制和自身作为藏传佛教之施主和保护者的身份。这是一种以“礼制”而非直接的行政管辖而建立的纽带,不仅维系着王朝中央与西藏的政治隶属关系,同时还关涉到蒙古部落的政治忠诚。

清代的“理藩院”是专门负责管理包括蒙古部落、西藏和回部在内的“藩部”事务的。^②与内地行省州县体制内的大小官员由吏部登记和管理一样,所有的“藩部”的地方领袖——蒙古地区的札萨克、回疆的伯克、藏传佛教的高级僧侣——都要在理藩院登记、注册。在这套系统中,藏传佛教的高级僧侣的地位与蒙古、回部及其它地区的土著贵族的地位是类似的,都是统辖一方的封建领主,差别仅在于其他土著贵族的职位是由家族世袭的,而藏传佛教的高级僧侣的承袭要遵循宗教的遴选方式。

清王朝正式册封的活佛世系达161个,不仅局限在卫藏地区,还覆盖了青海、甘肃、四川藏区以及信奉藏传佛教的蒙古地区。^③这些持有清廷颁发的印信的活佛需要定期至京城朝贡,其转世、承袭也需要得到清廷的认可和册封方才有效。其中重要的活佛世系之转世灵童的选择,要通过有清廷官员参与的“金瓶掣签”来确定。

然而,上述诸种关系和纽带并不能描画出甘孜藏区的政教格局。在人文意义上,甘孜藏区是藏文化的三大方言区——卫藏、康区、安多——之一的康区的一部分,区内的藏传佛教传统悠久,力量强大,大大小小的喇嘛庙超过400座,僧侣规模达到总人口的13%^④。但是,这里的僧侣并不需要在理藩院注册。在清廷册封的161个活佛世系中,没有一个来自甘孜藏区。这意味着,对这里的数千名藏传佛教僧侣来说,他们的地方性宗教领袖不需要进京朝贡,因此也就未能建立与满清皇室的直接联系。与卫藏地区那些常年接受王朝布施的寺庙不同,在甘孜藏区的众多藏传佛教寺庙中,仅有一座由官府供给“衣单银”。这座寺庙是位于今天的道孚县的惠远寺,原因是该寺为雍正年间七世达赖喇嘛避居甘孜藏区时由清廷

拨国库银为其修建的驻锡之所。除此而外,甘孜藏区那些雄霸一方的喇嘛庙在王朝中央的档案中毫无名气,甚至在清代纂修的地方志书《打箭炉志略》中亦未获记载。对此,这部志书的佚名作者如此解释:“此外在城及口外各乡喇嘛寺甚多,番人崇奉敬礼,因地远僻且无汉字碑碣,名目不尽人志”。^⑤由此可见,在清代的甘孜藏区,喇嘛世界的中心是拉萨,他们没有满清皇帝这根纽带。在清王朝与藏传佛教建立的繁杂联系中,甘孜藏区被忽略了。

这一现象固然与甘孜藏区在格鲁派世界中的边缘地位有关,^⑥但更重要的因素则是该地区在清代的行政体制中的位置。在清代的行政建制中,自1729年(清雍正七年)川藏划界起,甘孜藏区就隶属于四川省雅州府管辖,成为王朝的行省州县体制中的“土司辖地”。清王朝在这里册封了122员土著酋领,分别授予宣慰司、宣抚司、安抚司、长官司、土千户、土百户之衔,将他们纳入王朝正式的官僚体系中。因此,在清王朝的“内地—藩部”的二元结构中,被称为“四川边外土司”的甘孜藏区是属于“内地”的。在王朝中央登记注册并需定期入京朝贡的地方领袖是122员大小土司,而非寺庙领袖;负责管理这些土司的中央机构是吏部,而非理藩院。从这个角度来看,在清代的政教纽带中,甘孜藏区的寺庙是“故意”被遗漏的。换句话说,在清朝统治者的政治蓝图中,甘孜藏区的寺庙并不被视为如卫藏地区的寺庙一样具有政治权力与能力的机构,而是如汉地的佛教寺庙一样的宗教机构。这里的喇嘛与内地的和尚一样,只是僧侣,而不是贵族或官员。

二、地方权力

尽管甘孜藏区的寺庙没有在中央王朝的档案中“备案”,但它们在土著社会的力量却丝毫不会因此而减弱。在清代,对甘孜藏区的喇嘛庙数量和僧侣人数无确切统计。1935年,西康建省委员会对金沙江东岸的寺庙情况作了粗略调查,据统计,除泸定、定乡、邓柯的15县共有寺庙300座。1947年,西康省政府再次调查,统计所得的当时西康省康属19个县的寺庙数量为325座。1956年初的社会历史调查是一次较为全面和细致的调查,该调查结果显示,区内的藏传佛教寺庙共495座,喇嘛、扎巴和觉母约64000人,占总人口的比例为13%,其中,甘孜和理塘两县的僧侣比例高达33%和31%。^⑦

在甘孜藏区,藏传佛教寺庙的影响力不仅仅体现在数量和规模上。在当代学者关于清代和民国时期该地区之地方政治的研究中,土著社会的权力往往被区分为政治与宗教两个维度,而“土司”和“寺庙”则常常被比喻为“两翼”,分别主宰了这两个方面。^⑧这个比喻指出了甘孜藏区地方政治中一个非常重要的特征,即世俗力量与宗教力量同时存在,且相互竞争。然而,这个比喻也掩盖了一些更为复杂的关系,尤其可能低估了喇嘛庙在土著社会的力量,从而也就低估了藏传佛教与现代国家政体的冲突程度。

一方面,正如“两翼”的比喻所表明的,宗教信仰构成了土著社会之运行逻辑的一个重要维度。在甘孜藏区,土著族群全民信仰藏传佛教,除剃度的僧

侣外,普通民众的日常生活同样是在浓厚的宗教氛围中进行的。区内的数百座藏传佛教寺庙构成了一张覆盖全部民众的网络,所有民众都“隶属”于某个寺庙,对该寺庙负有“信仰义务”。这类义务包括向该寺庙布施、在相关仪式上延请该寺庙的僧侣诵经、将子女送入该寺庙为僧等。某个村庄或某户人家与哪座寺庙建立联系通常是固定的,这是寺庙与寺庙间“势力范围”的划分。原则上,某个寺庙的信众不应将子女送入其他寺庙为僧,也不应将大量财产布施给其他寺庙。

另一方面,寺庙的影响力并不限于此,它们不是仅依靠信众的布施来生存的,而是直接辖有土地和属民。在清末“改土归流”以前,甘孜藏区的社会结构大体上由贵族和平民两个阶层构成。土司、头人和寺庙属于贵族阶层,他们拥有土地的所有权,构成了土著社会的三大“领主”。除此而外,是广大的平民阶层,其中最重要的人口类型是“差民”——承领和耕种领主“差地”的人。每个封建领主都辖有数量不等的土地和“差民”。“差民”的身份是世袭的,对所属领主具有人身依附关系。他们承担永久性耕种领主的“差地”并缴纳贡赋、支应差徭的义务,因此也可被称为“属民”。从这个结构来看,寺庙的地位和能力与土司是类似的,它们都是土著社会中的封建领主,辖有土地和属民,并在辖区内自治。在各自的辖区内,每个寺庙都建立有完备的官僚体系和治理结构,制定有堪比法律的规章;它们征收赋税、维持治安;它们也经商、放贷,往往掌控了一地的经济命脉;甚至,大规模的寺庙都拥有军事能力,动辄可以调动上千人枪。

由此可见,与内地的佛教寺庙不同,藏传佛教寺庙并非单纯的宗教组织,而是集政治、经济、宗教、军事于一身的实体。宗教的精神性力量与严密的组织体系相配合,形成了对土著社会强有力的控制能力。

喇嘛庙在甘孜藏区地方政治中所具有的巨大能量与这些寺庙在清王朝整体政治架构中被“忽略”的地位形成了鲜明的对比,这无可避免地导致清王朝在该地区的统治策略陷入某种矛盾之中,其突出表现就是王朝中央的宗教政策与地方官的宗教观之间发生了分歧。

三、清代经边大员眼中的喇嘛庙

在清王朝的统治蓝图中,藏传佛教被赋予了崇高的地位,居于庙堂之上的王朝统治者将自身定位为文殊菩萨的化身,并承担起藏传佛教之信徒和保护者的角色。然而,对于那些身处其境的经边大员来说,情形就相当不同了。

1734年(清雍正十二年),雍正皇帝派他的胞弟——果亲王允礼——赴甘孜藏区处理七世达赖喇嘛回藏事宜。^①在逗留月余后,这位在华夏文化中浸淫颇深的满清皇室写下了一首讥讽当地风俗的《七笔勾》,其中的“咏喇嘛”一节,毫不避讳地表达了对喇嘛教的鄙夷:

万恶秃头,锐铍喧天不住休。口念糊涂咒,心想鸳鸯偶。两眼黑黝黝,如禽似兽;偏袒露肩,黑漆钢叉手。因此把释教风流一笔勾。^②

对只是“到此一游”的果亲王来说,他对藏传佛教的讥讽所表达的仅是文化心理上的优越感,但对那些需要经常与喇嘛庙打交道的地方官员来说,他们对藏传佛教的敌视就不仅仅是文化等级问题了,而是实实在在地与地方社会的治理密切相关。

如前所述,与内地的佛教寺庙不同,藏传佛教寺庙并非单纯的宗教组织,而是同时兼具政治组织、经济组织和军事组织的功能。它们控制土地和人民,垄断地方经济,参与地方械斗,甚至组织武力对抗官军。因此,在秉承“以夏变夷”之传统思想的经边大员眼中,藏传佛教和寺庙就成为了阻止人民“向化”和滋生地方叛乱的根源。

1723年(清雍正元年),抚远大将军年羹尧在平定青海和硕特蒙古罗卜藏丹津的叛乱后,上《平定青海善后事宜十三条》,对青海各处的藏传佛教寺庙予以猛烈抨击:

……乃西宁各寺喇嘛多者二三千名,少者五六百名,内有西番,亦有蒙古,并有汉人。其人既众,奸良莫辨。更有各处奸徒,干犯法纪,遂逃入喇嘛寺中,地方不能追,官吏不能诘,而喇嘛寺院渐成藏奸匿究之藪。且西番纳租同于输赋,西海施于岁不乏人,又莫不潜藏盔甲、制备军器,其力足以制西番,其心亦渐生悖逆。而蒙古之串结喇嘛,犹寄财于外库。彼罗卜藏丹尽率其丑类,敢于长驱内犯者,恃有各寺供其粮草,引为向导耳。岂意各寺喇嘛竟为逆贼之东道主人,况又率其属番,以僧人而骑马持械,显与大兵对敌,尚得谓之黄教中人乎?^③

甘孜藏区的情况与青海类似。至清代末年,有寺庙参与其中的地方冲突层出不穷,甚至时常发生僧侣围攻官军的情况,其中最著名的当属乡城的桑披寺于1897(清光绪二十三年)年和1899(清光绪二十五年)年两次袭击官军、戕杀汉官的事件。在这两次事件中,清军守备李朝福、游击施文明及多名兵勇先后被难。桑披寺甚至将施文明的尸身掠入寺中,剥皮填草,悬挂寺门,用以示威。为此,四川总督鹿传霖和成都将军恭寿不得不派出大队官兵前往围剿,但因桑披寺地处偏远,易守难攻,围剿难著成效,清军不得不在其具结不再滋事后就草草收兵。^④

1903年(清光绪二十九年),桑披寺的余波刚刚平息,里塘的长青春科尔寺又发生叛乱,称欲“废置土司,管辖夷民”,致使康南大道交通中断。打箭炉厅同知刘廷恕带兵出关,激战两昼夜,方才攻破寺院,平息叛乱。^⑤

就在这一年,新任驻藏大臣有泰赴拉萨上任,途经甘孜藏区。在“奏陈川藏交界地方情形折”中,有泰这样描述了他对这里的喇嘛庙的观感:

里塘、巴塘本川属地也。两处土司,颇知恭顺,经奴才宣播朝廷威德,晓以大义,无不同声感戴。……惟有各寺院之喇嘛,愈出愈多,堪布之权,甲于官长,稍不遂意,聚众横行,托庇居民,肆其鱼肉;邻里借贷,间出其中,该喇嘛则重利以剥之,多方以胁之,如约不偿,则查抄备抵;甚至纵使无赖番僧,沿途抢掠,控其追究,反索规礼。以致巴塘、察木多交界之乍丫一带,盗案如林,客商裹足。窃思此辈番僧,皆吾赤子,倘能虔心奉佛,并非我国法所不容。而乃干预地方,肆无忌惮,若不早为钳制,窃恐一朝尾大,收拾更难。……^⑥

由此可以想见,在上自四川总督、成都将军、驻藏大臣,下至打箭炉厅同知、巴里二塘文武官员的眼中,甘孜藏区的喇嘛庙绝非佛门净土,而是滋生叛乱的温床。这些寺庙位置险峻、易守难攻,同时资本雄厚、僧口众多,进而“聚众横行”,“肆无忌惮”。

正是基于这一对甘孜藏区寺庙体系的整体观感,1904年(清光绪三十年),赴任驻藏帮办大臣途经巴塘的风全向清廷上疏,明确提出了限制寺庙发展、限制喇嘛人数的建议:

里塘地方土司积弱,日以腹削番民为事,十室九空。僧多民少,大寺喇嘛多者四、五千人,借以压制土司,刻削番民,积习多年。驻防营汛单薄,文武相顾,莫敢谁何。抢劫频仍,半以喇嘛寺为遁逃藪,致往来商旅竟向喇嘛寺纳贿保险,即戈获夹坝,辄复受贿纵逸。……拟请申明旧制,凡土司地方,大寺喇嘛不得逾三百名。以二十年为期,暂缓剃度。嗣后限以披单定额,不准私度一僧。其年在十三岁以内喇嘛,伤家属领回还俗。……^[6]

风全的建议及相关措施引发了巴塘叛乱,当地寺庙——丁林寺——的喇嘛们率领民众杀死了风全及其随行人员50余众,并焚烧了垦场、天主教教堂。这一事件直接促发了清廷的军事干预,并拉开了甘孜藏区“改土归流”的大幕。

四、赵尔丰的宗教观

在甘孜藏区的近现代史上,影响最大的人物莫过于清末的经边大员赵尔丰。1906年,在平息巴塘叛乱后,被授予“川滇边务大臣”之衔的赵尔丰开始在甘孜藏区推行“改土归流”。从总体上讲,赵尔丰的宗教政策是以“抑教”为主旨的,喇嘛教基本上被置于敌对方。赵尔丰颁布的第一部改流章程——《巴塘善后章程》中即明确提出了“限制喇嘛人数”的规定:

查定例,一庙喇嘛不准过三百人。今各庙多已违例逾格,若遽令其裁撤,势亦为难。惟有将各喇嘛名数、年龄注册存案。已过三百者,以后不准再行续添。数十年后,有日减无日增,自能适符三百之数也。^[7]

这里的“定例”,指的是1723年(清雍正元年)年羹尧在《平定青海善后事宜十三条》中所提限制寺庙规模的建议。此后,赵氏又陆续颁布了多道谕令,对寺庙的权力予以限制,包括寺庙须与普通民众一样上粮、当差,寺庙不得干预民间诉讼,土民不得将土地、财产赠予寺庙,寺庙须将年幼僧侣送入学堂读书等。

赵尔丰对藏传佛教的敌视态度源于几个方面的因素。首先,从意识形态的角度看,赵氏承袭了清代边臣之共有的“以夏变夷”的理念。在这一理念中,藏传佛教代表的是“蛮夷”的愚昧、落后的文化。在巴塘改流后,赵尔丰编写了一份“西陲三字韵语”,以作儿童教育之用,清晰地反映了以“华夏”为文明中心的观念:

……番僧盛,溺经咒;尊活佛,习俗圆。……信喇嘛,迷宗教;僧日多,种难保。能返俗,长子孙;求实用,庇根本。尔边远,少智识;入学堂,知大义。其要旨,两言总;一忠国,一尊孔。……^[8]

与赵氏的“华夏中心观”相配合,当时的里塘粮员颁布了一份白话告示,以相当“实用主义”的口吻,直白地表达了对“蛮民迷信”的嘲讽:

照得凡是大皇上的百姓,皆应读孔圣之书,才晓得孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻。你们蛮民从前不曾读书,只晓得念经诵佛,这也难怪你们。其实念经一事,是这达赖喇嘛哄钱的法子。须知道念了经,还是要吃糌粑,肚子才不饿,还是要披衣裳,身上才不冷。可知念经是无益的事了。若是随口念经,倒也无伤,若把房子、田地、银钱、衣物等拿送喇嘛,那就算上了大当哟!你看,你白白的辛苦挣了家当,拿送喇嘛安然享受,你们值得不值得。要是拿送了喇嘛有点好处也罢,拿送了他,你们病的还是害病,死的还是要死,不见你们平地登天,成仙成佛。到了你们临死的时候,还不知道他是假事。所有家产不交与父母、弟兄、子女,拿去送喇嘛干甚么?你们看这些喇嘛不种庄稼,不做生意,装模作样,白吃你们,还不给你们道谢。又看巴塘丁林寺、乡城桑披寺,当时这么凶横,到如今杀的杀了,逃的逃了。就是藏里的达赖喇嘛,是个喇嘛的头子,你们都叫他做活佛的,如今也逃走了,封号也革去了。可见他一个活佛的都要逃走,自己不能保护,这念经布施是明明白白毫无益处的事情。你们从前吃亏上当,皆是未曾读书,不知他是个假事的缘故。如今本府与你们说明白了,你们该也知道这念经、布施是个假事了,可不要再上当,把房子、田地、衣物、银钱拿送喇嘛了。若是你们再要送他田地、房子、银钱、衣物,本府晓得是哪个送的,就要办哪个的罪,决不宽恕的。那时你们莫说求福不得,求出祸来了,活佛喊不应了,上了当,后悔迟哟!至于你们当喇嘛的,他们与你送来白吃哟,那本府只办送你的人,要是你们喇嘛向人占要的,定就连你要东西的喇嘛惩办,并将寺院充公,就莫怪本府无情了。本府奉劝你们当百姓的各务正业,不要念经上当,当喇嘛的早些还俗的好。^[9]

其次,甘孜藏区“改土归流”的导火索是由巴塘丁林寺领导的“戕官”事件。在“改土归流”过程中,大部分土司并未作武力抵抗,除征讨“野番”三岩的战役外,几乎所有的重大战役都是由寺庙——乡城桑披寺、盐井腊翁寺、得荣浪藏寺——领导的抵抗引起的。其中最惨烈的是攻打乡城桑披寺的战役。此役中,赵尔丰率兵围攻六个月始克,伤亡惨重,几乎被清廷革职。这些经历足以奠定他视喇嘛教为政府之敌人的观念。

第三,赵尔丰所处的时代赋予了他相当程度的现代化思想。从经营甘孜藏区的现实来考虑,藏传佛教的“非现代”特质是非常明显的。庞大的僧侣集团导致丁口不足、土地撂荒,各项经济开发举措无从开展。在某种意义上,笃信宗教是土著社会“落后”的根源。

1911年六月,改流之后的道孚宜榿寺向赵尔丰和傅嵩林上禀,称该寺“连年歉收,实为苦寒”。赵、傅二人的批复,并未从文化、伦理上对藏传佛教的价值观予以评判,但却从现实谋生的角度,飭令该寺喇嘛还俗:

所称连年歉收,该寺苦寒等情,本督部堂、本大臣再三访查,并面询情形,实由该寺喇嘛众多,皆系坐食,以致受困。与其坐受饥寒,何若各谋生计。将

一切年壮、年幼、不肖喇嘛令其还俗开垦,耕种三年之后,始照章纳粮,则该寺年老喇嘛人少费减,自免苦寒。……^[10]

最后,也是最重要的一点,在甘孜藏区,寺庙对社会生活的影响和控制是活生生地存在的,而这种影响与控制是“国家”力量进入地方的重大障碍。在寺庙体系和宗教势力如此雄厚的地区,“改土归流”对社会结构的改造必然使“国家”和“寺庙”成为对立的双方。

在20世纪初的历史情境下,赵尔丰在甘孜藏区的宗教政策并不是他的“私见”,而是风雨飘摇的晚清王朝推行“新政”、自救自强的一个组成部分。1906年,在甘孜藏区“改土归流”的同时,张荫棠也以驻藏办事大臣的身份至西藏地方主持藏政改革。在张氏亲自撰写并译成汉文的小册子《训俗浅言》和《藏俗改良》中,对包括宗教在内的地方风俗的贬低及改革措施,比赵氏的《巴塘善后章程》激进得多。

然而,在看到二者的相关性的同时,有一点差别是不容忽视的,这是与前面提及的甘孜藏区的宗教体系在清代整体政治架构中被“忽略”这一问题紧密相连的。张荫棠主持的藏政改革所针对的靶子是西藏的政教合一体制,目标是从根本上改革西藏的政教关系。而赵尔丰主持的“改土归流”所针对的靶子是甘孜藏区的“土司制度”,寺庙体系只被视为“地方风俗”的一部分,需要改造,却并非重点。

在“改土归流”过程中,废除土司制度是要遵循一套明确的程序的,其中的关键环节是取消土司名号,收缴由清廷颁发的印信、号纸。与此不同,尽管赵氏的改流章程中有诸多限制寺庙权力的条款,但寺庙存在的合法性并未遭到质疑,大部分寺庙的机构也未被破坏。除了前面提及的几座武力抵抗官军的寺庙外,甘孜藏区的大部分寺庙都在“改土归流”中毫发无损地保存了下来。在有些地方——例如里塘,在本地的土司势力已被摧毁而新的政府力量没能有效立足的情况下,至民国时期,寺庙的势力甚至比“改土归流”之前更加强大。

五、民国初年的探索

辛亥革命爆发后,清帝逊位,中国进入军阀割据的动荡时期。在甘孜藏区,疲弱的北洋政府设立了“川边特别行政区”,任命“川边镇守使”为地方最高行政、军事长官,全权负责各项事务。然而,在失去了赵尔丰时代强大的军事、财力后盾的情况下,先后四任川边镇守使在面对复辟的土著社会传统权势时,采取了退缩、妥协和放任的态度。于是,寺庙在“改土归流”中被废除的特权一一恢复了。

1913年5月,道孚县县令马昌骥颁发了一道谕令,免除了县属惠远寺的部分徭役:

……查该寺叠经变乱,残破不堪,蓄积已空,居民尤苦。所有畜养牛马,除大乌拉仍照常供给外,其平日过道之短乌拉量予免支,以示体恤。……仰泰宁中谷、八美、少坞石等村长、头人知悉,嗣后凡属短乌拉差使,不得向该寺居民估索支应,如违查究。^[11]

这道谕令是发给在康定至道孚一段差路上的三个站点——中谷、八美、少坞石三村——的村长

的。尽管惠远寺被豁免了部分牛马徭役,但对这些差徭的需求并不会凭空消失,因此,这些负担就要由这三个村子来分担。康定至道孚的差路是民国时期牛马差徭负担最重的一段,在马县令颁发了这道谕令后的几十年间,关于惠远寺是否支差的问题始终纠纷不断。

类似的例子,在民元以降,比比皆是。1924年,稻城县知事王仲焱向川边镇守使转呈了一份县属雄登寺管家喇嘛彭错降白的禀文:

……我们夷俗凡富户老人去世,须招呼喇嘛念经多日,若无钱支給工食者,或送地半块或一块。此项送地与国家正供毫无关系,并求知事大人转呈镇守使准予收作庙土,则众喇嘛沾恩无既。……^[12]

针对该禀文中所提事项,王知事的意见是:

……夷俗父母死后,富户送给喇嘛地土,边南各县处处有之,但未经呈报有案耳。伏查此项送地向与国课无关。合呈仰恩宪俯予照准。……缘夷民素信佛教,值此变局,不能不藉此以羈縻之也。……^[13]

由此,赵尔丰时代严令禁止的将财产赠与寺庙的“恶习”名正言顺地恢复了。

大约在1925、1926年间,炉霍县的知事李树棠干脆堂而皇之地委任县属寿灵寺的八大喇嘛为“团总”,负责征收粮税、支派差徭等诸项事宜。这一任命使得寺庙对土著居民的统治合法化,后来直接酿成了1927年寿灵寺与朱倭土司的械斗。^[14]

在川边镇守使时期,政局涣散表现在各个领域。对地方上复兴的宗教势力,政府既无能力加以遏制,也没有试图施以笼络。炉霍县的李知事委任喇嘛担任“团总”只是他的个人行为,并非出自上级政府的一般性政策指向。对整个甘孜藏区而言,宗教问题处于放任自流的状态。

六、国民政府的宗教政策

民国初期甘孜藏区放任自流的宗教政策是与当时中国政治的整体态势相一致的。在北洋政府时期,各地军阀割据,中央政权形同虚设,在内地尚未建立起统一的国家中枢和意识形态的情形下,又如何顾得上规划与藏传佛教的关系。

直到1928年北伐胜利,南京国民政府成立,东北易帜,中国终于实现了形式上的统一,作为“国家中枢”的国民政府才开始系统地规划其边疆战略,宗教政策是其中的重要一环。1929年1月,流亡内地的九世班禅喇嘛在新首都——南京——设立了“班禅驻京办事处”。几个月后,来自昌都地区、同样流亡内地的诺那活佛设立了“诺那呼图克图驻京办事处”,并获委蒙藏委员会委员。1930年,西藏噶厦政府与国民政府的关系步入正常化轨道,“西藏办事处”在南京成立,并在北平设立分支办事处。

除设立这些颇具现代色彩的“办事处”外,国民政府亦没有放弃传统王朝时期中央政府与藏传佛教之间的“施主—上师”关系。20世纪30年代,“国家”与“藏传佛教”的关系发生了三件大事,一是1934年黄慕松入藏致祭十三世达赖喇嘛,二是1937年吴忠信入藏主持十四世达赖喇嘛坐床仪式,三是1938年戴季陶入藏致祭九世班禅喇嘛。通过这三次事件,国民政府坚持继承了西藏的政教领袖

须经中央王朝正式册封方才有效的清代体制,同时亦通过对藏传佛教寺庙的大规模布施表达了中华民国的中央政府崇扬佛法的姿态。

同样是清代传统的继续,国民政府的高层官员,也以皈依藏传佛教上师、接受密宗灌顶的方式,建立起了与西藏宗教领袖的直接的、私人性的关系。时任考试院院长的戴季陶是当时中国政界最有名的佛教徒。1931年,他接受了九世班禅喇嘛的密宗灌顶,并从班禅喇嘛那里接受了法名“不空”。1938年,在九世班禅喇嘛圆寂后,他代表国民政府赴康致祭。在以“国家官员”的身份致祭完毕后,他又“以个人法缘”为九世班禅喇嘛诵经七天。^[15]

在这一时期,国民政府对藏传佛教的崇扬甚至超越了清代的水平。在清代,藏传佛教的传播地域是蒙藏地区。在内地,藏传佛教喇嘛的活动范围被严格限定在山西的五台山和北京的雍和宫,汉人佛教僧侣和居士很少有机会接触到藏传佛教。^④在国民政府的统治下,这一限制被打破。1931年6月,戴季陶安排班禅喇嘛在南京城外的一座寺庙传法,大约有400名僧侣和俗家居士参与。这是第一次由中央政府支持的喇嘛向汉地公众的公开传法。^[16]自1932年到1937年,班禅喇嘛在内地举行了一系列重大的宗教与国事活动,其中包括在北京故宫太和殿和杭州西湖灵隐寺举行的两次规模宏大的时轮金刚法会。类似的,从1929年至1934年,来自昌都地区的红教高僧诺那活佛在内地的传法讲经活动遍及北京、天津、上海、杭州、广州、南昌、武汉、长沙、莫干山、牯岭等处,“执弟子礼者,率百千万人”^[17]。滕华睿(Gray Tuttle)的研究表明,“1931年以后在中国腹地地带大范围发展起来的对藏传佛教的信仰则是中国历史上前所未有的”。^[18]

在国民政府运用宗教纽带重修与西藏地方之关系的过程中,甘孜藏区的藏传佛教寺庙也获得了国家中枢的关注。一方面,国民政府的各级官员、各类“调查团”频繁造访西康,所到者无不对这里的寺庙及僧侣优礼有加。这类造访的高潮是1938年考试院院长戴季陶入康致祭九世班禅喇嘛,这是自1734年(清雍正十二年)的果亲王而后,中央大员再次莅临甘孜藏区。自1938年6月9日抵达康定,至9月10日离开,戴院长在甘孜藏区居留了整整三个月,其间与土著社会的各方人士频繁接触,其中自然也少不了藏传佛教的高僧大德。对从康定至甘孜沿途所经过的各大寺庙,戴院长均一一亲自拜访,以国礼礼佛,并发放布施。对规模与声望稍小之寺庙,戴氏亦委托行辕秘书长陈敬修代表前往礼佛、布施。同时,对各寺之活佛、堪布、格西、翁则等,皆有供养。^[19]

另一方面,甘孜藏区的宗教领袖们也获得了赴内地参观、游览,甚至觐见国民政府最高领导者的机会。对这些宗教领袖来说,这些经历将他们的视野引向了一个新的方向。除了西方的拉萨以外,他们开始关注东方的另一个“朝圣”中心^⑤,同时产生了对新兴的现代国家的政治认同和对“五族共和”话语的接受与认可。1934年,道孚灵雀寺的堪布麻倾翁在从内地参观返回后,在《蒙藏月报》上发表了《告五族同胞书》一文,表达了“效命国家”的政治立场:

凡世界有生命之动物,均须根据佛旨,一视同仁,决不可畸重界恶,奸诈虚伪。但近时人类行事,大与佛理乖逆,人心日益畸险,官吏多以个人权利为中心,不顾人民之困苦。列强侵略,无法抵抗,民怨四塞,朝夕忧惶。想我地大物博,数千年来文明中华大国,将被蚕食沦亡。事急矣!不宜再争权夺利,因循待毙。甚望五族男女同胞,废除私见,挽回颓败习气,亲诚互助,实遵先总理遗教,刷新政治,洗雪宿耻,使国富民强,庶几可矣!倾翁生长边荒,虔诚佛法,学少无术,复乏游览之识。每阅书报,见国家衰弱景象,不啻身受刀刺,寝食难安,痛心报国无从。前康藏军事发生,得衔领奔驰金沙江岸,调解锋尖,热诚悲苦,期达民族和好,尽我天职。今藏事虽平,国难犹殷,仍未苟安一时,于礼佛诵经静修外,则训导全体喇嘛,发愤为雄,以图将来效命国家。区区愚忱,愿我同胞共鉴之。^[20]

在抗日战争期间,与内地的汉传佛教徒、藏传佛教徒频繁举行祈福法会的情形一样,甘孜藏区的寺庙也在日常诵经中增加了为国家祈福的内容。1939年7月,一份发送给考试院院长戴季陶、落款为“西康省会安觉寺暨康定道孚甘孜炉霍瞻化理化雅江喇嘛寺五十七寺僧伽”的电文,表达了甘孜藏区的藏传佛教僧侣对自身与国家之关系的定位:

……暴日入寇,五族同仇,中枢领导全民艰苦抗战,求国家之独立,博世界之同情,多难兴邦,古今一揆,建国大业,举世同钦。……僧伽等分属国民,爱护国家利乐有情,未敢后人,谨于每月东日举行月会时,虔诚至心,增诵经课,回向三宝,为国家民族祈求胜利,为党国领袖祷祝健康。……^[21]

七、刘文辉的宗教政策

与国家层面开始执行积极的宗教政策几乎同步,甘孜藏区的地方性政教关系也在刘文辉接管后出现了转机。1927年,四川军阀的后起之秀刘文辉就任“川康边防总指挥”,并在1939年西康建省后担任“西康省主席”,直至1950年人民解放军接管西康。

既不同于赵尔丰时期对藏传佛教的贬低和压抑,亦不同于川边镇守使时期对喇嘛庙的消极迎合、妥协与放任,刘文辉提出了“以教辅政,以政翼教”的政策,与宗教界展开了积极的合作。在这一政策中,最重要的举措是将在土著社会中具有强大影响力的佛教高僧吸引到政府工作中来,使他们成为政权的伙伴,而非敌人。

早在20世纪30年代初期,刘文辉就对道孚县灵雀寺的高级僧侣麻倾翁委以重任,请其作为二十四军代表,参与“大白事件”^⑥与藏方的谈判。这可能是甘孜藏区的主政者第一次与宗教领袖就政务问题进行合作。

至20世纪30年代后期,在筹备西康建省的过程中,刘文辉将甘孜藏区的20个县、设治局划分为四个佛教“宣化区”,遴选了多位有影响力的宗教领袖人物为“宣化师”、“辅教师”。这些宣化师、辅教师在所负责的区域内巡回宣教,一方面从事传统的讲经说法活动,另一方面则协助地方政府调解纠纷、推进政务。下面一则材料是黄述——一位笃信佛教

的省府科长——于1938年12月写给理化寺主寺活佛——火竹香根——的信函。当时,火竹香根担任“九县佛教宣化师”,负责理化、巴安、义敦、定乡、稻城、得荣、白玉、瞻化、雅江9个县的宣化工作。这封信函反映的内容颇多,从中可以见得当时甘孜藏区的佛教高僧与政府官员的关系、他们在政府中的地位,以及在协助推进政务方面发挥的作用:

民国十二月七日。

火竹师慈鉴。藏历十月七日。

惠教教悉。吾师返理宣化及诵经情形,委员长及会中同人闻之,莫不欣慰。前次法驾莅炉,备受教益,而一切供养,殊多陋略不恭之处,至今追思,尚觉惭歉异常。现在日库古学(“古学”是“活佛”的另一种称谓——本文作者注)已回木耶(即“木雅”,属康定县,为日库寺所在地——本文作者注),须明正乃返。格聪古学僧郭和卿已赴炉霍主持康语比赛会,亦须年底乃返。故五明学院筹备处一时尚无重要事项。南无寺、督吉乍(即“多吉扎”,为康定城内红教寺庙,汉名“金刚寺”——本文作者注)寮房培修已竣,贾孟康赴藏迎请颇彰喀仁波切(“仁波切”为“活佛”的另一种称谓——本文作者注),已定于阴历本月十九日动身。省政府定阳历一月改组成立,秘书长一职,大致易为张少扬(张为炯,字少扬,西康省政府的第二号人物——本文作者注)居士,今后康藏佛教,可望多一大力护持之人。国难情形,自武汉、广州失陷后,成都曾两次发现敌机,均被我机驱散,仅在南北郊投弹数枚,损失甚轻。最近半月以来,已无此项警报。大致我军主力重在恢复广州。广州周围,战争颇烈,各省游击队,抄袭敌人后方,故敌人得武汉后,未敢前进也。康定第五区与濯桑纠纷,既承慈力调处,现社县长履谦业已回县,自当会同理化张县长邀约吾师定期会商解决。又雅江唐刚旧案,郑县长祖培亦欲藉此参加理处。当此国难严重期间,后方安定,最为要事。吾师一面修法加被,一面调处地方,公德宏远,全康感激。明年春暖,尚祈践约重临。藉聆雅教,不胜企望之至。崑肃颂道安

弟子 黄慈隆和南
十二、七

以下为火竹香根的回信:

隼高科长钧鉴。虞函经旅长派人译述领悉。惟康定第五区与濯桑纠纷调处非易。盖此案前经洛桑宣教师致函第五区团总,许为解说,久悬不果。而匪首八角阿干及□渣不穹又先后被地方人民击毙,一般纵恶宵小皆属无能,且无统系。目前欲速谋解决,颇感困难。设操之过急,深恐匪类逃匿四方,反为扰乱治安也。洛桑宣教师现仍在稻贡未返,根受旅长聘评判康语藏文比赛,而火竹、定乡派人来理守候,共卅余骑,业已经旬,催促上道,准明日首途。解决此案只好愿旅长促宣教师迅予调处,万一无效,则俟根转理化再图进行。不识尊意以为然否?至明春来炉一层,自当藏之中心也。临行匆匆,不尽缕缕肃□。敬颂
钧安

火竹香根 顶礼^四

在西康省政府正式设立后,炉霍县寿灵寺的格聪活佛担任了省政府委员,佛教高僧所担任的职务

超出了之前“宣化师”一类的传统宗教性职务,直接进入到了政府的行政机关。此后,在省、县级民意机构陆续成立后,作为民意代表的各级参议员几乎成为了为高僧大德们参与政治而度身定制的职业。在1940年的第一届西康省临时议会中,在全部20位参议员中,来自土著族群的参议员仅3位,全部为宗教领袖,分别是理化县长青春科尔寺的火竹香根、康定县日库寺的日库活佛和道孚县灵雀寺的堪布麻倾翁,其中,麻倾翁还当选为五位“驻会委员”之一,组成参议会休会期间的常设机构。^[23]1946年,县级参议会成立后,这些高僧大德发挥的作用更为显著,几乎各县的参议会中都有寺庙领袖的身影。

刘文辉的宗教政策的另一项重要举措是由省政府资助设立专门的佛学研究机构——五明佛学院。1938年,在西康省正式设立前夕,刘文辉召开了一次全康僧伽大会,提出成立“五明学院”的建议。会议选举出的筹备委员会包括道孚县灵雀寺堪布麻倾翁、炉霍县寿宁寺格聪活佛、康定南无寺甲绒格西、理化县长青春科尔寺火竹香根、康定县日库活佛以及大刚法师等,筹备主任由火竹香根担任,经费由省政府资助,每年五万元。西康省正式设立后,康定、石渠、理化、甘孜、德格、得荣等县的五明学院相继设立,其中,建于康定的五明学院又名“西陲佛学院”。1942年,“西陲佛学院”改组为“西康省佛教整理委员会”,刘文辉亲自兼任主任委员,火竹香根任副主任委员。

根据计划,佛学院一方面承担了教育寺庙僧侣的职责,由甘孜藏区的各寺庙选送学员,轮流入院进修;另一方面还承担了研究宗教和培训公务员的职责,招收具有中等学历的政府公务人员入院进修,增加他们对藏传佛教的了解。

刘文辉的宗教政策取得了很好的效果,在民国时期动荡的国际、国内形势下,佛教高僧的支持对稳定甘孜藏区的政治秩序,整合区内的政治认同助益颇大。当时,民间流传着这样一句话:“刘文辉手里一串念珠,能顶几师军队”。^[24]

八、“佛教徒”与“省主席”:并不冲突的角色

刘文辉的宗教政策最值得探究之处并非上述具体措施,而是他作为一位边疆官员对地方政教关系的设想与实践。关于这一问题,要从他本人作为一位“佛教徒”的身份入手。

与赵尔丰秉持严格的“以夏变夷”思想不同,同样成长于儒家文化传统中的刘文辉是以一个佛教徒的身份出现在甘孜藏区的军政舞台上的。他接受过藏传佛教高僧多杰觉拔的密宗灌顶,后来又延请炉霍县寿灵寺的格聪活佛为经师。他的住所内设有经堂,每日睡前都会静坐诵经。平日开会办公,他手不离念珠。他对甘孜藏区各大寺庙非常慷慨,不但经常亲自巡游安抚,厚以布施,甚至还规定省政府对青春科尔寺等大寺按年补助念经费。此外,他曾几次派人到拉萨三大寺布施,并向十三世达赖喇嘛赠送过礼物。^[25]

无论在当时,还是在后世,关于刘文辉是否真心信佛,还是以此为治理藏区之统治技巧的讨论始终不绝。这种质疑的前提是默认了“佛教徒”和“省

主席”是两个相互冲突的角色,无法结合在一个人身上。然而,如果换一个视角,刘文辉的案例恰恰提供了一个将宗教信仰与政治理性相结合的案例。

在中国的王朝历史上,佛教在内地具有悠久的传统和广泛的信众,与儒家社会配合良好,许多汉人知识分子、政府官员都是佛教徒。同时,正如在本文第六节中所描述的,自20世纪20年代起,随着藏传佛教高僧流亡内地,藏传佛教在内地流传日广,其对汉人社会的影响力达到了中国历史上前所未有的高度。当时的许多政府官员和地方军阀都曾皈依藏传佛教上师。例如,早在1926年,直系军阀吴佩孚就皈依了藏传佛教高僧多杰觉拔^[20],奉系军阀张学良也是藏传佛教的热情支持者,刘文辉的堂侄、四川军阀刘湘同样是一位虔信——甚至迷信——的佛教徒。由此可见,在民国时期的历史情境下,刘文辉信仰佛教乃至藏传佛教并无特别之处。

此外,刘文辉皈依藏传佛教的时间要早于他致力于经营甘孜藏区。1930年,内地佛教高僧太虚法师入川弘法,向四川省的军政要员建议创办一所佛学院。时任四川省主席的刘文辉大力支持,在他与刘湘、潘文华等人的资助下,“汉藏教理院”于1932年正式在重庆缙云山创建,刘文辉被公推为名誉院长,并每月资助600元。^[21]

关于刘文辉皈依上师、接受灌顶的较早记载是在1931年藏传佛教高僧多杰觉拔在成都举行“西南和平法会”之时。多杰觉拔出生于甘孜藏区的首府康定,后在拉萨哲蚌寺学经二十年。在至成都之前,他已在北京、杭州、汉口等多处传法,声名显赫。当时,刘文辉任四川省主席,对多杰觉拔来川非常欢迎,并亲率数百人,入坛受灌。^[22]

上述两件事都发生在刘文辉任四川省主席期间。当时,刘文辉正在四川省的军阀竞争中春风得意,尽管已接管甘孜藏区,但这片人烟稀少的边陲之地并不是他关注的重点。他的防区达70余县,占据了四川省最丰腴富裕的地区。他的眼光正朝向东方,规化着“统一四川,称霸西南,问鼎中原”的宏伟蓝图,似乎没有必要为了毫无吸引力的甘孜藏区而皈依藏传佛教。^[23]

除皈依、受灌、念经和布施这类“形式”外,刘文辉对藏传佛教的教义、教理亦颇有研究。他曾专门撰写文章,比较藏传佛教与汉地佛教的异同^[24],还经常与佛教界人士讨论因明学中的逻辑问题。^[25]

从这些情形来看,刘文辉对藏传佛教的崇扬具有其内在的信仰基础。然而,这种信仰并未与他作为地方主政者的身份相冲突,他的宗教政策是基于对藏传佛教在土著社会之影响力的分析和判断而制定的。在对下属官员的演讲中,刘文辉对“因教制宜”原则的阐释毫不避讳的显示了其政治理性:

本省(指西康省——本文作者注)的佛教,自宗喀巴入藏宣传以来,已有五百余年的历史,它已深入康人的内心深处,牢不可拔,几乎成了康人血系中遗传的因素。它的势力是非常之大,不但民众要听其支配,即土头也要听其支配,不但精神生活受其支配,即日常生活也要受其支配。……康人信仰宗教既深,要教他接受汉族文化,是非常困难,教他们送儿童读书,他们竟认定读书是当差,实施成人

教育,更是困难万分。因此,本人便采取因教制宜的原则,另辟蹊径,决定设立佛学研究机构,聘请康藏高僧大德为导师,增进汉藏人接触的机会,使他们逐渐同化于汉人,同时汉人亦得进一步了解藏人的文化,增加自己做同化工作的力量。^[26]

就具体行动而言,在刘文辉主政期间,甘孜藏区发生过几次有宗教力量参与其中的地方动乱,如1930-1932年的“大白事件”、1935-1936年的“诺那事件”和1939-1940年的“班辕事件”。在这些事件发生后,刘文辉都迅速调集军队,予以镇压。这一行为显示出刘文辉在甘孜藏区的首要身份是地方的最高行政、军事长官,对任何危及政权的行动,无论领导者是世俗精英,还是宗教领袖,他并不会因自己的佛教徒身份而姑息迁就。同样值得注意的是,刘文辉的政治理性亦未在土著社会中改变其作为“佛教徒”的形象。土著族群的贵族、平民乃至其他宗教领袖并未因刘文辉的军队攻打大金寺、与班禅行辕开战等事而群起攻之,他们同样可以清楚地分辨出哪些事属于宗教的范畴,而哪些事属于政权的范畴。

上述证据显示,似乎很难用简单的“是”或“否”的答案来回答“刘文辉是不是真心信佛”这个问题。他的孙子刘世定在回忆录中分析了祖父的宗教信仰问题,认为刘文辉与藏传佛教的关系体现了“治理和信仰结合起来的理想”,其中既有工具理性的一面,但同时也在这一过程中受到了佛教对“心灵的内化作用”,从而“由工具理性蹈入信仰”。^[27]

刘世定的分析为理解这一问题提供了另一条思路。从社会学的视角来看,“是”或“否”的答案并无太大意义,关键在于理解宗教信仰与政治理性是如何结合在一起的,这种结合反映出民国时期的甘孜藏区的政教关系具有哪些与今天不同的特点。

循着这个思路,“一个信仰佛教的世俗执政者”可能是对身居“西康省主席”之位的刘文辉的身份认同的合理定位。对他来说,虔信佛教、供养上师与依据现代的政治理性制定政策并无矛盾之处,二者可以有机地结合在一起。刘文辉的另一段话,能够更好地展现出这种信仰与理性并行不悖的状态:

吾人对于佛教之认识,既非迷信,尤非玄想,而系依据客观之事实,与以正确之理解与评估。自民族心理言,吾人认为佛教之于康藏社会,确有其存在发展之自然条件与物质背景,有非任何主观之力量所能摧毁。在政治意义上,吾人绝不因少数鼠牙雀角之人事纠纷,而否认其过去与现在对国家民族之重大贡献。在文化见地上,吾人更认定佛教有调节精神、安慰深心之特殊功用。良以佛法之精义,在于警觉人群,各以其智慧力量,把握因果源头,抉择善恶,力行取舍,力争上游,自信自立,自制自强,自创美满境遇,实不失为真正不迷惑、不依赖之向上学说,可以发蒙振聩,指导人生。

……

是以吾人一贯坚持之态度,即开诚心,布公道,不恃武力,不假权术,而力谋妥协作,期能以教辅政,以政翼教。政府与人民同站一个立场,共谋保持及发扬旧有文化之特长而补其缺失,救其偏颇,一切整理佛教之设施,及五明学院之筹倡,即皆出发于此种根本态度也。^[28]

刘文辉的这一身份对理解他的宗教观及其实践是相当重要的。在刘氏执政期间,那些导致赵尔丰敌视藏传佛教的因素并未消除。在土著社会中,喇嘛庙对民众从身体到心灵的严密控制依然存在,藏传佛教中的非理性因素依然制约着藏区社会的现代化之路。尽管刘文辉从相对积极的角度对这些因素作了新的解读,但他同样深知藏传佛教中的许多要素是与现代国家政体和社会风尚相背离的。

在上述分析的基础上,重新回到设立佛学院的举措,我们可以对刘文辉的政教思想有更多的期待。刘氏设立佛学院的想法可能是受到1932年在重庆设立的“汉藏教理院”的启发。在国民政府统治时期,内地相继设立了几所以培养藏传佛教人才为主要目标的佛学院,最有名的自然是重庆的“汉藏教理院”,由对链接汉藏文化起到关键作用的汉僧太虚法师倡办。1941年,著名的藏传佛教高僧喜饶嘉措在自己的家乡青海创办了道帙僧校,被后世学者评价为“一名藏族僧侣在西藏和内地的边界地带所寻求的对现代的创造性适应”。^[33]与这些佛学院不同,刘文辉倡办的“五明学院”是一所由世俗的汉人行政官员筹倡开办的学校。

关于这所佛学院,因留存资料有限,故对学校的教学内容和效果,我们知之甚少。然而,根据刘文辉“共谋保持及发扬旧有文化之特长而补其缺失,救其偏颇”的理念,不难推想:如果说喜饶嘉措的道帙僧校代表了藏传佛教领袖主动寻求与现代社会之对接方式的尝试,那么刘文辉的五明佛学院则代表了一个世俗行政官员同样的努力。

作为上述结论的例证,刘文辉曾提议政府设立奖金,鼓励藏传佛教中的“辩经”传统。对此,他如此阐释:

凡一切人生宇宙应有之学皆在论辩范围以内,依照因明方式公开对辩,对于养成正确知解与辩才皆有莫大补益。康民习俗,所以至今未能免于迷信之讥者,即由此种性相辩论场所未能普设之故。今以政府地位,欲祛除一般愚迷习俗,除提倡科学之外,莫如因有旧有学术,提倡性相之研究,故对于辩论场,应有奖励金之规定。^[34]

这段论述既反映了刘文辉对藏传佛教中的“迷信”成分的洞察,也体现了他从藏传佛教的传统自身探寻改革动力的努力。这正是本文以较大篇幅探讨“刘文辉是否真心信佛”这个问题的原因所在。秉持现代政治理性的执政者只有深入宗教的逻辑与伦理内部,才能够真正形成与这种意识形态的良性对话与互动,从而以积极的方式推动传统宗教的现代转型。

九、结语

在当代中国的民族、宗教问题中,藏传佛教与现代社会的关系构成了一个重要方面。本文的研究显示,宗教与现代国家的关系并非仅仅体现在“宪政”层面的宗教制度中,同样也体现在地方社会的互动实践中。

在20世纪上半期,赵尔丰和刘文辉是对甘孜藏区的政治和社会进程影响最大的两个人物。从治理效果来看,赵尔丰的宗教政策将政权与宗教置于

敌对立场,在政权力量强大时固然能够迅速实现土著社会的“改良”,但却忽视了宗教所具有的超出利益诉求的情感力量 and 与边疆社会之自然生态紧密联结的人文基础,导致在政权式微时遭到强烈反弹。与之相反,刘文辉的宗教政策建立了政权与寺庙间的合作关系。他将在土著社会中具有强大号召力的宗教领袖吸收进政府部门,并通过个人皈依佛法的方式建立起地方官员与宗教领袖间的私人纽带。这些举措对他稳定甘孜藏区的政治秩序,整合区内的政治认同颇有助益。

然而,刘文辉的宗教政策最值得借鉴之处并非上述措施。用他自己的话说,这些措施只属于“用术”的层次,并非处理政教关系的核心要领。他认为,核心要领在于“开诚心,布公道,不恃武力,不假权术”的态度,从而达致“共谋保持及发扬旧有文化之特长而补其缺失,救其偏颇”的目标。

相对于基督新教,如藏传佛教、伊斯兰教等宗教都属于传统宗教。基督新教是经过宗教改革时期的血腥斗争,才打破了教会对社会的全方位控制,实现了政教分离。宗教改革构成了西欧社会从传统向现代转型的重要组成部分和推动因素,因此也就自然而然地使以现代宗教形式呈现的基督新教找到了与民族国家体制相结合的方式。与之不同,藏传佛教与伊斯兰教并未经过此番洗礼,它们对信众的控制方式仍然与现代社会的发展方向存在诸多龃龉。

在任何意义上,宗教改革都是需要从宗教内部发起和推进的。刘文辉设立佛学院、提倡整理佛教文献、鼓励辩经传统等举措,恰恰蕴含了从藏传佛教的自身传统中探寻与现代社会之结合方式的目标。直到此处,我们才触及刘文辉的宗教政策中最值得探究之处。这正是探讨刘文辉这位以“佛教徒”的身份出任“省主席”的边疆官员的意义所在,也是今天关心藏传佛教命运和藏区社会发展的学者和政府官员最需要思考的问题。藏传佛教需要探寻与现代社会的结合之路,这既需要藏族宗教领袖、知识分子和普通民众的理性抉择,更有赖于政府部门和全社会提供宽容与尊重的宗教环境。

注释:

①此类著作不胜枚举,其中较有代表性的包括牙含章:《达赖喇嘛传》、《班禅额尔德尼传》,北京:华文出版社,2000年。Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. California: University of California Press, 1998. Millward, James A. eds. *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. New York: Routledge Curzon, 2004. 滕华睿(Gray Tuttle)的著作是突破这种局限的一次尝试,探讨了民国时期普通汉、藏佛教徒对构建新型的汉藏关系所起到的重要作用,其中部分内容涉及了四川省的大小军阀在供奉藏传佛教上师、建立佛学院方面的作为。相关内容可参阅[美]滕华睿:《建构现代中国的藏传佛教徒》,陈波译。香港:香港大学出版社,2012年。(Tuttle, Gray. *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*. New York: Columbia University Press, 2005.)

②“蒙古部落”所涵盖的地理范围不仅包括内、外蒙古地区,还包括青海、新疆、东北等处的蒙古人群聚居和游牧区。清代的“回部”指今天的新疆地区。

③根据光绪朝的《钦定大清会典事例》之卷九百七十四、九百七十五的记载,各处喇嘛中之“出呼毕勒罕入于院册

者”包括:“驻京喇嘛”13页,“西藏喇嘛”32页,“将入藏境之乍雅、察木多、类乌齐番寺喇嘛”5页,“蒙古各部落游牧喇嘛”76页,“甘肃庄浪等处番寺喇嘛”35页,总计161页。可参阅【清】会典馆编、赵云田点校《钦定大清会典事例·理藩院》,第150、155、167页。北京:中国藏学出版社,2006年。

④该数据为20世纪50年代的社会历史调查的结果,可以作为推测清代甘孜藏区之寺庙和僧侣规模的参照。相关内容可参阅四川省民族事务委员会:《藏传佛教寺院资料选编》,1989年(未公开出版)。

⑤与清初以降卫藏地区由格鲁派一统天下的情形不同,甘孜藏区的藏传佛教始终保持了多教派共同发展的格局。尽管自明代末年起,在和硕特蒙古的武力支援下,格鲁派的势力在甘孜藏区大为扩张,并逐渐发展起一系列黄教大寺,但相对于卫藏和安多藏区,甘孜藏区的格鲁派寺庙的影响力仍然仅局限于邻近地方,而没有形成在整个藏传佛教世界具有中心地位的大寺。格鲁派最著名的六大寺(拉萨的甘丹寺、色拉寺、哲蚌寺、日喀则的扎什伦布寺、青海湟中的塔尔寺、甘肃夏河的拉卜楞寺)无一位于甘孜藏区。与之相对,宁玛派最著名的六大寺(西藏山南的多吉扎寺、敏珠林寺、四川白玉的噶托寺、白玉寺、德格的佐钦寺、协庆寺)则有四座位于甘孜藏区。

⑥例如,Relyea, Scott. Gazing at the Tibetan Plateau: Sovereignty and Chinese State Expansion in the Early Twentieth Century. Ph.D dissertation, The University of Chicago, 2010.

⑦1728年(清雍正六年),住牧新疆的蒙古准噶尔部叛乱,清廷恐其有侵藏企图,遂将七世达赖喇嘛噶桑嘉措从拉萨移至位于今天四川省甘孜州道孚县的噶达地方,并修建驻锡的寺庙“惠远寺”。七世达赖喇嘛在惠远寺居住六年有余,直到1735年(清雍正十三年),准噶尔蒙古与清廷“定界息兵”,方才在清军护送下返回拉萨。

⑧关于这两次事件的具体情形,可参阅《清末川滇边务档案史料》(上册),第0068条、第0069条。北京:中华书局,1989年。此外,Spengen的研究讨论了自19世纪末期起在康南地区持续发生的地方动乱,其中涉及了这两次事件。可参阅Spengen, Wim Van. “Frontier History of Southern Kham: Banditry and War in the Multi-ethnic Fringe Lands of Chattring, Mili, and Gyethang, 1890-1940”. In Epstein, Lawrence. eds. Kham Pa Histories: Visions of People, Place and Authority. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000. Leiden, Boston & Koln: Brill, 2002.

⑨关于这次事件的具体内容,可参阅《清末川滇边务档案史料》(上册),第0070条。

⑩关于这一问题,可参阅Naquin, Susan. 2000. Peking: Temples and City Life, 1400-1900. Berkeley: University of California Press.

⑪这里的“朝圣”是借用了安德森(Benedict Anderson)的比喻。可参阅【美】本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,吴叡人译,第52-54页。上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2005年。(Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. (Revised Edition) London, New York: Verso, 2006.)

⑫1930年,甘孜藏区的白利土司与大金寺发生纠纷,兵戎相见。二者分别向驻扎在金沙江沿岸的川、藏军队求援,遂引发川藏军队的大规模军事冲突,史称“大白事件”,又称第三次川藏纠纷。这是20世纪上半期川藏边界历时最长、规模最大的军事冲突。1932年,川藏代表签署《岗拖协议》,“大白事件”遂告结束,但一些后续问题,如大金寺僧的安置问题,直到30年代末期才得以最终解决。

⑬滕华睿(Gray Tuttle)认为,在1929-1931年间,刘文辉对多杰觉拔的崇信和对西南和平法会的资助,即使有宗教兴趣之外的其他驱动力,那也是出于对四川省内民众的崇佛热情的回应,而非出于对川藏关系的考虑。相关内容参阅【美】滕华睿:《建构现代中国的藏传佛教徒》,陈波译,第107-

111页。

⑭例如,刘文辉在《康导月刊》第六卷第二、三、四期合刊上发表“国人对康藏佛教应有之认识”一文,显示出他对藏传佛教的教义具有相当程度的了解。

⑮西康省建省委员会公报(创刊号):134-135。转引自刘世定,寻常往事:回忆祖父刘文辉[M].北京:新星出版社,2009:55.

参考文献:

[1][清]佚名.打箭炉志略[M].北京:中央民族学院图书馆刻写油印本,1979.

[2]四川省民族事务委员会.藏传佛教寺院资料选编[Z],1989.(未公开出版)

[3]贺觉非.西康纪事诗本事注[M].林超,校.拉萨:西藏人民出版社,1988:141-143.

[4]年羹尧.平定青海善后事宜十三条[A]/张羽新编著.清代治藏典章研究(上册)[M].北京:中国藏学出版社,2002:18-19.

[5][6][7][9][10]四川省民族研究所编.清末川滇边务档案史料[Z].北京:中华书局,1989:7-8,40-41,95-103,676-677,997.

[8]赵尔丰.西陲三字韵语[A]/赵心愚,秦和平编.清末民国康区藏族文献辑要(上)[Z].成都:四川民族出版社,2003:154-155.

[11]四川省道孚县档案馆馆藏档案[Z].档案号:4-210.

[12][13][22]四川省档案馆馆藏档案[Z].档案号:196-3.175-13.

[14]任乃强.炉霍县视察报告[A]/任乃强.任乃强藏学文集(中)[C].北京:中国藏学出版社,2009:56.

[15][19]中国第二历史档案馆,中国藏学研究中心合编.黄慕松吴忠信赵守钰藏传贤奉使办理藏事报告书[Z].北京:中国藏学出版社,1993:494-548.509-541.

[16][18][26][33][美]滕华睿.建构现代中国的藏传佛教徒[M].陈波,译.香港:香港大学出版社,2012:154.158.80.194-195.

[17]王川.西康地区近代社会研究[M].北京:人民出版社,2009:253.

[20]麻倾翁.告五族同胞书[A]/道孚文史资料选辑(第3辑)[Z]:101-102.

[21]全康僧伽为国祈祷[J].康导月刊.第1卷第10-11期合刊,1939:132-133.

[23]高秉鑫.西康历程[A]/甘孜州文史资料(第二十一辑)[Z].146-148.

[24]彭迪先主编.刘文辉史话:1895-1976[M].成都:四川大学出版社,1990:114.

[25][28]王川.刘文辉与西康地区藏传佛教界关系述论[J].中国藏学,2006,(3).

[27][台湾]梅静轩.民国以来的汉藏佛教关系——以汉藏教理院为中心的探讨[J].中华佛学研究,1998,(2).

[29][31]刘世定.寻常往事:回忆祖父刘文辉[M].北京:新星出版社,2009:54-55.56-57.

[30]刘文辉.建设新西康十讲[A]/赵心愚,秦和平,王川编.康区藏族社会珍稀资料辑要(下册)[Z].成都:四川出版集团,巴蜀书社:2006:649-650.

[32]刘文辉.西康政情之简述及个人对边事之感感——刘主席接待川康视察团发表之谈话[J].康导月刊.第1卷第12期,1939.8:1-12.

【责任编辑 马成俊】

【责任校对 胡成霞】