



西部中国  
民族学文库

# 雅努斯的拱门 ——藏边社会研究论文集



张亚辉 主 编

郑 伟 副主编



學苑出版社



# 雅努斯的拱门 ——藏边社会研究论文集



张亚辉 主 编

郑 伟 副主编



學苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

雅努斯的拱门：藏边社会研究论文集/张亚辉主编.

— 北京：学苑出版社，2015.1

ISBN 978 - 7 - 5077 - 4673 - 0

I. ①雅… II. ①张… III. ①民族学—西藏—文集  
IV. ①K280.75 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 296817 号

责任编辑：洪文雄 何纯谱

封面设计：海马广告

出版发行：学苑出版社

社 址：北京市丰台区南方庄2号院1号楼 100079

网 址：www.book001.com

电子信箱：xueyuanpress@163.com；xueyuanyg@sina.com

销售电话：010 - 67675512、67678944、67601101（邮购）

经 销：新华书店

印 刷 厂：北京京华虎彩印刷有限公司

开本尺寸：787 × 1092 1/16

印 张：23.75

字 数：386千字

版 次：2015年1月第1版

印 次：2015年1月第1次印刷

定 价：56.00元

# 序

丁 宏

本丛书以“西部中国民族学文库”命名，基于两个核心概念，即“西部中国”与“中国民族学”。

前者在人们的观念中，不仅仅指的是一个地理区域，也往往包含着经济上的落差与文化上的差异。尽管我们都清楚，西部是中国文明的发祥地之一，历史上以关中平原为中心立国的周秦汉唐至今令人自豪。公元10世纪以前，位于今中国西部的陕西和陇东曾长期是中国政治军事的核心地区，中国文明通过西部走向世界，西部是中外文化交流的重要通道。但历史充满跌荡起伏，今天中国的版图中，东部和西部，在经济发展方面存在着很大的差距。这种差距是地区性的，但由于中国民族的分布格局中，少数民族多集中在西部，特别是西部大开发所界定的范围，与传统概念中的“西部”有一定的出入，不仅五个自治区均在其中，而且还囊括了吉林延边朝鲜族自治州及湖北省恩施、湖南省湘西两个土家族苗族自治州。这就加重了西部的“民族”特别是“少数民族”色彩。

由此引入第二个核心概念，即“中国民族学”。在中国，民族学是一个舶来的学科，但在其发展的百年历程中，一代代学者将西方的学科理论与方法运用于中国社会研究中，创造出中国民族学的学科特色，其中一个重要特点就是重视中国各民族社会，特别是少数民族社会、历史与文化的研究。这个特点在民族学传入中国之后不久就出现了。早在20世纪20—30年代，民族学学者就开展了对于彝族、苗族、赫哲族、畲族、拉祜族、瓦族、傣族、羌族、藏族、瑶族、黎族及汉族的田野调查研究，其成果有《松花江下游的赫哲族》《畲民的图腾崇拜》《湘西苗族调查报告》《滇西边区考察记》及《江村经济》《金翼》《一个中国村庄：山东抬头》等。特别是抗日战争时期，严重的民族和边疆危

机，加之当时许多高校转移到西部，促使民族学学者进一步将研究视角投向西部边疆和少数民族地区。

关于中国民族学重视少数民族研究这一特点，有学者从该学科形成过程中特别是其早期主要以“异民族”为研究对象的学科定位来进行分析。事实上，民族学注重实地调查的研究方法，关注人群、人性及其群体的文化变迁、适应及对外交流的研究内容，注重文化比较并从中总结规律、经验以求人类文化互相借鉴、互相欣赏、互相学习的学术理念等，都使这一学科在中国极具应用性和推广价值。中国是一个多民族的国家，中国各民族你中有我、我中有你的社会现实并不是一个空洞的宣传口号，而是各民族在长期发展过程中相互交织、荣辱与共的结果。各民族共创中华，共同维系国家的统一与发展。而国家的强大，则是各民族安居乐业、繁荣进步的重要保障。老一辈民族学家马长寿在 20 世纪 40 年代所发表的论文《人类学在我国边政上的应用》一文中，在谈到“几种人类学的原则可为吾国边政之用”中，将“人类唯一，文明则殊”列为第一条，正是基于中国文化“多元一体”的事实。<sup>1</sup> 这种社会现实，为民族学提供了广阔的研究、发展的土壤。我们回顾中国民族学史，可以看到其发展的几次高潮，都与中国各民族社会的发展密切相关。第一次是 20 世纪三四十年代，国难当头、边疆危机促使中国民族学家积极参与其中，他们以民族、边政研究的丰硕成果，推动了民族学本土化、民族学中国社会研究的历程。第二次是新中国成立初期，百废待兴。在“推翻一个旧世界，建立一个新社会”的理想语境中，民族学家满怀热情，投身民族识别、少数民族社会历史调查等工作中。由于得到国家框架内资金、制度等方面的支持，这一时期民族学家的社会参与是空前的，在国家政治层面上发挥的作用也是前所未有的，达到了迄今仍无法超越的辉煌。但这一时期的民族学明显出现偏差，在向苏联学派一边倒的过程中，完全切断了与西方学界的关系。第三次高潮开始于 20 世纪 80 年代，中国的现代化建设，需要各民族的共同参与。特别是发展中所出现的地区差异、民族差异，加之冷战后世界性的民族主义浪潮对我国边疆民族地区带来的冲击，为民族学提出许多新的课题。民族学界在这个过程中抓住机遇，大显身手，积极参与到中国民族社会问题的调查研究中。特别是 2004 年，两位中国民族学界领军人物在中央政治局学习会上讲授民族关系问题，中国最高领导

1 马长寿：《人类学在我国边政上的应用》[J]，边政公论，1947，6（2）。

人强调要学习民族学、人类学、社会学和宗教学等有关民族问题的知识。这一切，都为民族学的更快发展提供了好的契机。

总之，民族学在中国化过程中服务于社会的政治取向，特别是注重少数民族研究的特点，使得一些人在解读这门学科时，将其看成是单纯的实用性很强的“民族研究”而缺乏学科特色。甚至在研究者队伍中，有人认为人类学是研究汉族的，民族学是研究少数民族的，并强调民族学与人类学的区别是前者重应用，后者则承继、发扬学理。人类学民族学的不可分割性是一个无须讨论的话题，民族学人类学学者用民族学人类学学科理论既研究汉族，也研究少数民族的事实也是不容抹杀。但我们也不能否认，中国曾经在相当长的一段时期内“闭关锁国”，所以民族学这一源于国外的学科一度与西方社会“绝缘”。虽然苏联民族学在中国曾经昙花一现，但很快也在批判“资产阶级民族学”和“修正主义民族学”的风潮中逐渐淡出，民族学只能在民族问题研究的名义下得以生存。如今，政治的封锁线早已打破，我们再没有必要自设壁垒，画地为牢。中国各民族社会文化都是民族学人类学研究的重要内容。特别是由于占人口90%以上的汉族在中国社会中的重要地位，几千年来汉族与各少数民族你中有我我中有你的历史事实，如果有意识地将“汉族研究”和“少数民族研究”剥离开来，既很难全面理解少数民族文化，也很难理解汉族文化。在中国，自称人类学家者并没有忽略少数民族，人类学民族学学者在研究队伍上的重叠性更是不能否认的。目前中国最活跃的联谊平台“中国人类学与民族学研究会”正是沿用“国际人类学民族学大会”的规则，两个概念并用。事实上无论冠以民族学还是人类学，都不是被中国大众所熟知的概念或领域，相对比较边缘，真正从事这门学科的研究者并不是很多。虽然目前有许多领域（如各类交叉学科）或学者动辄使用“人类学”，但其研究也许只是在某种程度上借用了人类学民族学的概念、视角或方法，对学科内涵并没有清晰的认识。这种现象好的一面是向更多人推广了人类学民族学的学科理念，因为这门学科本身的开放性就极强，但另一方面，用得太多，无所不包，学科的底线和规范就减弱了。所以民族学人类学在以其学以致用的实证研究增加其社会影响力的同时，不要忽略学理上的支撑，需要在实证研究中体现学科原则与规范。

从中国民族学发展史看，第一代中国民族学学者在国外接触、学习了这门学科并将之在中国传播。但他们并不满足于只是模仿、研读和吸收，而是提

出了学科的“本土化”，就是要有中国的经验和中国的探索。然而这种“本土化”建立在吸收、借鉴西方民族学人类学理论上，提倡在中国的“田野”中进行学科理论的“验证”。民族学产生于实地研究的不同“个案”，民族学家希望以一个个的“小社会”，找出对人类具有普遍性的规律。但由于人类社会过于复杂，所以民族学人类学的理论不可能是放之四海而皆准的，但其视野很重要。其中所包含的他者的理念、比较的眼光，对于我们有特别重要的借鉴意义。但我们确实在几十年的时段里，几乎中断了与国外学界的联系，所以我们的研究在某种程度上忽略了学科理论，与西方学界拉开了距离，出现了对话上的障碍。改革开放后，在学科重建的过程中，首先要做的，就是要缩短这种距离。打开国门，我们发现世界变化的速度是如此之快。但历史是惊人的相似，如同20世纪初期一样，新一代学者也在社会急剧变化的潮流中走向国外学习民族学人类学。如果说中国第一代民族学人类学学者学成归来后所承载的更多的是改造社会的责任感，那么新一代学者或许更多担负的是学科发展的重任。他们留学海外，并将所学到的学科理论付诸中国田野。有一个现象，就是我们的民族学人类学学子，无论留学何国，或是接受何种学科派别，但多数人是回到中国做田野。这个现象并不是今天才出现的，老一代学者也曾经走过这样的路子。2011年，在全国首届民族学博士论坛上，著名人类学家乔健教授就讲了这样一个例子。他说，1961年他在美国康乃尔大学学习人类学时，就拒绝按惯例做中国研究，而是几经周折，最后实现在美国研究印第安人的愿望。在这次演讲的讨论阶段，主持人良警宇就这种现象请教乔健先生。良教授说她在斯坦福大学学习时，发现大陆和台湾学生要拿人类学的博士，一定要回到大陆或台湾做田野。但是美国或者其他国家的白人学生则要到国外去做“异文化”研究，由此形成一种很有趣的“体制”。乔先生认为这种现象出于制度上的不公平，多少有些种族偏见，即对方认为中国人英语不行，最好回到中国去，研究“异文化”是开玩笑的。

也许正是在“海外留学”与“中国社会研究”的过程中，新一代的学者在自己的学习、研究和田野实践里，感受到学科理论研究在中国的滞后，一些在西方遭受质疑或反思的理论及方法仍然被我们一成不变地奉为经典沿用。于是他们开始大规模引进、译介西方民族学人类学理论，并将之运用于自己的中国研究中，为学科的发展、学科交流平台的搭建做出了贡献。当然这个平台是

搭建在中国民族学人类学已经走过一段不平常的道路的基础上。即与 20 世纪初人类学民族学初期引进时期不同,经过近百年,在一代代学人的努力下,中国的民族学已经形成了自己的研究特色,产生了一大批具有本土特点的研究成果,这批成果主要建立在对于中国社会,特别是中国各民族历史文化研究的基础上。

本套丛书即承袭了中国民族学传统,将目光投向中国西部多民族地区——民族走廊。民族走廊是在中国特定的自然历史条件下形成的,在费孝通“中华民族多元一体格局”理论体系中,三个民族走廊,即西北走廊、藏彝走廊、南岭走廊具有重要地位。这些地区民族众多,文化多样,其历史反映了各民族的迁徙、流动和交融,其中不乏战争、矛盾与纷争,但更多折射的是各民族互通有无、相濡以沫的文化积淀。加强西部民族走廊研究,特别是对历史上形成的民族关系及对当今民族社会发展的影响的研究,从社会层面上符合全面建设和谐社会的要求,从学术层面上符合民族学学科理论与中国社会实践相结合的学科理念,从单位层面上符合中央民族大学民族学与社会学学院关注边疆与民族地区,特别是关注少数民族研究的一贯宗旨。

本套丛书的三位主编苏发祥、祁进玉、张亚辉多年来从事民族学人类学的研究与教学工作。每年暑假,他们都会带领学生进入西部进行田野考察。开学后,他们在学院讲授西北民族研究课程,并组织读书会,与学生共同分享不同时期、不同国家、不同民族的学者对于学科理论、人类社会特别是西部民族历史文化的解读。并以组织各种类型的学术研讨会的形式,将研究心得在国内外同行中进行交流、商榷。读书(教学)、研讨与社会实践的三位一体,是中央民族大学民族学与社会学学院多年秉承的传统,我们称之为“实践型研究型”教学模式。这是一个教学相长的、承上启下的过程,由此,实现了民族学的薪火相承。

2012 年 7 月 26 日

# 人类学视野下的藏边世界： 土地、寺院与社会（代序）<sup>1</sup>

张亚辉<sup>2</sup>

中国人类学对藏区的研究，肇始于李安宅、于式玉二先生。1938年，两位先生在顾颉刚先生和陶孟和先生的鼓励和支持下，毅然前往安多地区的著名格鲁派寺院拉卜楞寺，开始了为期三年的田野调查。李先生曾就拉卜楞寺的研究说道：“若就藏民文化的发扬光大，由此成功而进入西藏腹地，更是整个中国民国要政之一。其实，即就甘青康蒙各地信徒的影响来说，在此地努力，已是了不得的价值了”<sup>3</sup>，而两位先生的藏区研究几乎全部都是在安多地区和康藏地区展开的。事实证明，李、于二先生之后，我们对甘青康蒙区域的关注是远远不够的。过去的几年里，安多和康藏地区颇不安宁，相反，在卫藏地带，尽管偶尔也会有些许的风吹草动，但总体的状况却要平稳得多。在社会科学界口同声地将中国边疆地区的问题归咎于名目繁多的各种民族主义的时候，藏边地区的情况就显得极具挑战性。这至少表明，藏边社会的人类学研究有着不同于卫藏地区研究的别样意义，藏边研究并非藏区研究的边缘地带，其学术的旨趣也不应局限于“从西藏的周边看西藏”的模式，而是要通过藏边区域的研究提供独立的学术洞见与理论启发。其情形一如对广泛印度化的东南亚的研究，其实并不单是为了了解印度，而是这些研究本身就可直接进入理论对话。

## 一、何为藏边

围绕青藏高原周边的诸地区是否具有某种共同的历史与社会学特征？当拉铁摩尔宣布铁路穿过长城，内亚边疆已经失去意义以后，藏边地区是否成了

1 本文修订版以《民族志视野下的藏边世界：土地与社会》为题，已发表在《西南民族大学学报（人文社会科学版）》2014年11期上。

2 张亚辉（1976-），男，中央民族大学民族与社会学学院副教授，研究方向为宗教人类学、历史人类学。

3 李安宅：拉卜楞寺大藏经堂闻思堂的学制[J]，新西北月刊，1939(1)。

新的社会类型学的边界？人类学又能够对这一区域的历史与文化过程提供哪些有益的理解？为了对这些问题做出最为初步的探索，2012年12月，笔者和苏发祥教授在中央民族大学民族学与社会学学院召集了第一届“藏边社会研究”学术研讨会。过去的这两年间，中国藏学研究中心的陈庆英先生、中山大学的刘志扬教授、重庆大学的彭文斌教授和青海民族大学的马成俊教授等诸多学界先进纷纷在不同的场合对这一问题发表了极具启发性的学术观点。在首届“藏边社会研究”学术研讨会论文结集出版之际，笔者不揣简陋，谈谈我对藏边社会研究的粗浅之见，受学识所限，藏地史学、语文学和政治学的诸多研究都是笔者难以涉及的，本文在人类学目力所及的范围内亦难免挂一漏万。

狭义的藏边社会，是指和卫藏毗邻，受到藏地文化与宗教深入影响，同时又没有被西藏的大教会的政治体系完全覆盖的区域，由于不同时期西藏的大教会的教派构成和管辖范围有很大变动，藏边社会的范围也是随历史不断变动的。大致说来，除了当前西藏自治区的边缘地带之外，首先包括了李安宅先生所说的甘青康蒙地带，以及云南的滇藏地区；其次也包括国际人类学界一直十分关注的喜马拉雅南麓的尼泊尔、不丹、锡金等国家受到藏文化和藏传佛教影响的区域。这些地带与西藏在地缘上十分接近，有些在吐蕃时代就曾经被吐蕃王朝征服，有些直到晚近的历史时期还是西藏的封国或封地，这些地带与西藏保持着密切的文化交往，移民和贸易往来频繁，政治体系犬牙交错，宗教与知识交融塑造了这一广大区域的基本精神面貌，但在社会结构上又各自有着独特的传统。另外，这些地带的各个社会又分别和其他的国家或社会有着密切的交往，比如中原汉区、穆斯林社会、印度教化的东南亚各国等等，因而呈现出更加复杂的历史与文化图景。总体来说，这基本相当于传统的汉藏边界研究与喜马拉雅研究的综合，这一综合的必要性在于，国内学界在汉藏边界研究上虽然一直处于领先地位，但成熟的理论范式却并不多，除了李安宅先生的研究已经得到国际学界的广泛认可之外，其他的研究仍旧有待进一步的反思与检验，而国际学界在喜马拉雅地区的多年摸索已经形成了几条比较重要的理论近路，其中诸如奥特那（Sherry Ortner）对夏尔巴人的系列研究已经在人类学的普遍理论层面产生了深远影响，而盖尔纳（David Gellner）对加德满都山谷的大乘佛教世界的研究在奥特那之后也呈现出强大的理论冲击力。上述两位学者在借鉴小乘佛教研究成果的基础上，将20世纪60年代以来逐渐成熟的实践理论引入

到喜马拉雅区域研究，对韦伯（Max Weber）以来的关于佛教的社会理论进行了反思、批评与丰富。

广义的藏边社会，还包括广袤的内亚世界中受到藏传佛教影响的区域，在诸如蒙古国、图瓦、布里亚特、卡尔梅克等蒙古世界，很多藏传佛教的教派都拥有大量的信徒和属寺，在很多地方，藏传佛教的僧侣团体对当地的政治、文化和经济都深具影响力；此外，还包括清代的驻京喇嘛制度管理下的寺院体系，诸如承德、五台山、多伦、西安等地的格鲁派寺院及其影响所及的地方。在这么广大的范围内，不同区域作为“藏边”的社会学意涵及其在当下的民族志综合都是不同的，甘青川滇区域是传统上的汉藏边界地带，加上喜马拉雅地区和青藏高原的西部边缘，可以构成地域意义上的藏边；蒙古和诸如裕固族、土族地区是西藏的教会体系延伸的范围，社会结构已经较少受到藏文化的影响，但在教会的建构方面则强烈依赖于西藏的僧侣、经典和制度；而驻京喇嘛制度承认西藏的宗教地位，并将西藏作为知识的重要来源，但在教会组织上已经完全不依赖西藏，而是靠着一群依附于皇权的僧侣独自完成的。因此，严格说来，尽管区域研究是理应包含在内的必要的研究进路，但藏边研究却无法自限为一种区域研究，而是一个复杂的相互作用过程构成的历史综合体，卫藏本身只是这个体系的一部分。

和所有的边疆一样，不论是狭义的藏边还是广义的藏边，其边界总是变动和模糊的，其范围和形态都是个历史范畴，是随时间而演变的。“藏边”与其说是个地理和社会组织的单位，不如说是个社会科学研究单位。为了能够找到研究这个历史综合体的基本支点，结合笔者个人的研究经验，本文选择了土地、社会组织形态和寺院组织三个问题，力求能够最低限度地呈现藏边世界的社会学特征。之所以选择这三个方面来论述，一方面是比较重要的人类学经验研究在这几个方面相对集中，另一方面，土地问题作为理解政治制度、社会组织 and 寺院体系的基本出发点，可以提供全局性的视野和判断的基础；社会结构研究则提供了更多的内部视角，包括历史脉络的演变、民间宗教实践、权力格局等等；而寺院体系的研究是藏传佛教特有的内容，与前面两个问题息息相关，又不能完全被前两者涵盖，寺院在藏边的不同地方的呈现方式亦不相同，在安多地方，更多地呈现为寺院庄园，在川藏地区与土司势力的结合异常紧密，而在泛喜马拉雅地带则与社会的关系相对比较疏远。篇幅所限，本文所述

仅以狭义的藏边社会为限。

## 二、土地制度：集权与封建

1947年，谷苞先生连续发表了两篇研究甘肃四川交界地带的卓尼地区的学术文章，分别是《卓尼番区的土司制度》<sup>1</sup>和《卓尼番区朱扎七旗的总承制度》<sup>2</sup>，与李安宅夫妇着眼于寺院研究不同，谷苞先生更加关注政治制度的结构和土地制度。卓尼地处甘南藏族自治州西南部，与四川接壤，从明朝开始就一直由藏人杨土司和禅定寺僧纲两兄弟管辖。虽然这个区域曾是中原王朝、西藏和西北各军事势力的反复争夺之地，但杨土司确实是在明初携土地和人口内附于明王朝的。土司与僧纲各有自己的村落、土地和人口，谷苞先生并未研究僧纲的土地问题。根据谷苞先生的分析，卓尼的土地所有制可以分为四种：一是兵马田，是为卓尼四十八旗的永久使用土地，但所有权属于土司；二为衙门田，是土司家自己的土地，雇佣佃农来耕种；三为章珠田，是禅定寺的土地；最后是掌杂田，是卓尼贵族家的土地，可以自由转卖。其中，兵马田数量最多，对卓尼土司制度的意义也最大，耕种兵马田的卓尼人本身就是亦农亦兵的，每逢土司征召，每户要出兵一员、马一匹，迅速装备成藏兵参与军事行动。除此之外，兵马田的耕种者还负责提供乌拉——一种运输徭役，及提供税赋。除了税收一项以外，杨土司对中央王朝所负担的义务也几乎是一模一样的。这种兵马田制度本质上是一种军事采邑制度，谷苞明确指出，这种兵马田制度就是土司制度的神髓。“朱扎七旗”在清以前只是杨土司治下的行政单位而已，但清朝初年的时候，杨土司出于风水原因勒令他们搬迁，其中不愿搬迁者赴京告状，官司赢了以后，“朱扎七旗”自设“大总承”的官职，在杨土司治下形成了自治性更高的地方单位，虽钱粮、兵马和乌拉等义务还是要遵守，但却取得了独立于土司的司法权和选举权。朱扎七旗的个案进一步表明了杨土司的军事采邑制内部的依附制度的根本性质，即使是杨土司违背了原有的依附关系规定的权利和义务关系，也无法顺利执行自己个人的意愿，反而促使朱扎七旗获得了更高的自治权。

谷苞在卓尼看到的基于军事采邑的封建制度并不能推及卫藏地区。受到

1 谷苞，卓尼番区的土司制度[J]，西北论坛，1947(2)。

2 谷苞，卓尼番区朱扎七旗的总承制度[N]，和平日报，1947-8-5(3)。

美国汉学家魏特夫的启发，卡拉斯科（Pedro Carrasco）在1959年出版的《西藏的土地与政体》（*Land and Polity in Tibet*）一书中对西藏的土地制度做了详尽的分析<sup>1</sup>，卡拉斯科发现，西藏并不缺乏表面上的土地私有产权，但这种软弱的土地制度并不能构成对格鲁派教会和噶厦政府的专制权力的扩张，在卫藏地区，除了阿加里王室和波隅王室之外，达赖喇嘛可以任意收回赐封的土地，并限制土地的转卖。至于税收状况，策墨林二世主持制定的《铁虎清册》则可以让我们了解西藏究竟在何种程度上符合魏特夫的观点。魏特夫说：“西藏要在高原河谷中进行某些灌溉工程，但这些工程在治水上的重要性可能并不大。尽管如此，僧官们确实管理着组织良好的劳役工作以及复杂而迅速的邮驿制度。所有分得赐地的人无条件地作为正式官员来为政府服务，财政机构坚持向大多数人民征收赋税。”<sup>2</sup>因此，卡拉斯科认为，西藏更适合于魏特夫所界定的东方社会类型。不过，卡拉斯科还是承认，在西藏的周边地带，不论是传统的拉达克地区、安多地区和康区，还是喜马拉雅南麓的不丹、锡金，都是达赖喇嘛的政权无法彻底实行有效控制的区域，其封建的色彩就更强烈些，共同的特点是在卫藏有效运行的僧侣官僚制度在这些区域都不发达。在卡拉斯科笔下，藏边的土地所有制类型可以区分成国王所有、寺院庄园所有和土司所有几种类型。除了锡金和拉达克确实出现过某种类型的长老会或议会，能够对国王的权力予以分化和限制之外，大部分王国的土地状况在卡拉斯科看来都和卫藏是十分类似的，以德格的诸寺院、拉卜楞寺和不丹教会国为代表的宗教力量对土地的控制只能是更加的严格。至于土司治下的土地，卡拉斯科所述不多。卡拉斯科关于藏边土地所有制的多样性没有给出具体的理论分析，而是通过反复强调税赋的沉重来论述他对魏特夫的东方专制主义社会理论的支持。由于他使用的全部都是二手材料，其结论自然是大可质疑的，税赋的沉重和基于土地所有权类型的权力分化的可能性之间并不存在必然的对反关系，就像中国历史上多次推行轻徭役制度并没有改变中央集权的性质一样。另外，卡拉斯科完全没有注意到商业贸易发展对西藏的政体的影响，藏边地带从来都是商贸非常活跃的地带，其政体形态是不能完全寄托于土地制度的。

塞缪尔（Geoffrey Samuel）更倾向于将西藏与埃文斯－普理查德（E. E.

1 卡拉斯科. 西藏的土地与政体 [Z]. 陈永国, 译. 拉萨: 西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室编印, 1986.

2 魏特夫. 东方专制主义 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 194-195.

Evans-Pritchard) 所研究的贝都因人的萨努西教团进行比较, 并认为西藏是一个无国家社会, 格鲁派所主导的政府只在卫藏有限的区域内行使政权, 而更大规模的西藏社会是靠着教派组织的发展来维系的, 在这个教派网络之下, 存在着大量的部落社会<sup>1</sup>。看起来塞缪尔和卡拉斯科通过同样的材料得出了完全相反的论述, 但其实争论的焦点恐怕只是行使专制权力的组织究竟被界定成教派还是国家而已。塞缪尔同样承认, 在卫藏区域, 达赖喇嘛和噶厦政府的权力体系是无所不在的, 真正部落主义社会大多仍旧存在于西藏的边缘地带。当我们将轴心时代的眼光引入到西藏研究的时候就会发现, 西藏实际上是一个格外有趣的地方, 因为世界上所有进入了轴心文明的社会, 只有西藏的喇嘛教会最终几乎完全战胜了世俗贵族, 教会制度的过度发育反而带来了一种全新的东方专制主义社会形态, 世界上绝少有哪个教会组织能够像西藏的格鲁派教会这样全部垄断土地、历史书写和救赎财。如果说, 教会组织是轴心时代的知识分子群体模仿治水文明的神圣王权制度而形成的, 那么, 西藏无疑是过度成功了。但是, 在西藏的专制政体和中央王朝的专制政体的边缘, 仍旧形成了一些包括土司的军事采邑制度在内的多种类型的封建制度, 使得当地的贵族与寺院的关系呈现出完全不同于卫藏地区的面貌。

### 三、寺院庄园：安多的政教与知识

藏传佛教的各个教派都有着发达的寺院组织, 尤其是曾经在西藏取得过支配性政治地位的大宗派, 如萨迦派、噶举派和格鲁派的寺院组织就更加发达和严密, 并且一直蔓延到广义的藏边地区, 对这些区域的宗教、政治、教育和经济, 乃至整个社会结构都产生了极为深远的影响。除了上述几个以西藏的根本寺院为基础的寺院组织以外, 还有一个特殊的组织就是驻京喇嘛制度下的寺院组织, 以及喀尔喀蒙古以哲布尊丹巴为核心的漠北蒙古的寺院组织。但就格鲁派而言, 不论这些复杂的寺院组织在区域社会的存在以及政治地位如何, 他们都承认格鲁派三大寺在宗教和知识上的权威, 但在政治事务上不但是自主的, 而且有时甚至和三大寺之间保持了很强的对立感。其中, 驻京喇嘛制度本质上是清朝皇

1 Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies* [M]. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1993:4.

帝自己主导的一个宗教顾问组织，其中的大活佛经常以钦命的身份处理整个蒙藏世界的宗教与政治事务，并在必要时限制三大寺和布达拉宫的宗教影响力。

至于三大寺体系蔓延到藏边地区的，在安多则表现为几个规模庞大的寺院庄园，吴均将其称作“区域性的政教合一”制度<sup>1</sup>，并进一步在其中区分出了西纳模式、隆务模式和郭隆模式：西纳模式是指由中央政府直接划拨土地和人口，由西纳家族的喇嘛以西纳寺为中心进行管辖的政教合一模式；隆务模式则是寺院和当地的部落制度之间结合在一起的治理模式，卓尼禅定寺也属于这一模式；郭隆模式是指寺院和当地的军事贵族力量结合成的政教联合治理的方式，塔尔寺和拉卜楞寺都属于这种类型<sup>2</sup>。吴均详细描述了寺院的属民分类和寺院内部的管理体系，以及寺院如何通过寺属官僚体系管理村庄的制度，但由于吴均的研究侧重于寺院的权力体系的结构，将寺院的属寺体系都看作是权力分支机构，而没有叙述母寺和属寺之间在教法、知识、仪轨等方面的交流，也没有分析安多的政教合一政权背后的卡里斯马（charisma）基础。

李安宅先生在1930年代到1940年代围绕拉卜楞寺展开的一系列研究是中国最早的关于寺院民族志的尝试，《藏族宗教史之实地研究》一书的第四编“格鲁派寺院——拉卜楞寺”，是一个相对独立的部分。这篇报告也是迄今为止汉语人类学作品中最为完整的知识社会学视角下的民族志。它核心处理的是知识、宗教与政治三者之间的关系。

在广袤的藏传佛教世界，只有藏传佛教的僧侣曾经占据了官僚体系，而且这一官僚体系也是整个传统中国除了儒家官僚体系最为完整和发达的一个。在李安宅看来，藏传佛教之所以能够将自身的神圣等级制度与官僚等级制度相结合，有可能是间接来源于天主教的影响<sup>3</sup>，不过在安多地区，历史上最为发达的拉萨政府的官僚体系对此地的政治影响也十分有限。在李安宅的描述中，实际情况也是如此，拉卜楞寺更类似于一个僧院庄园制下的僧侣王国，通过亲属关系连接当地政府和周边的蒙古亲王和大小土司。李安宅没有详细描述的是，拉卜楞寺除了拥有众多的属寺之外，还和拉萨保持着密切的知识交往和救赎财的交流。五世嘉木样活佛的哥哥黄正清是夏河县的保安司令，两外还有三个兄

1 吴均. 吴均藏学论文集 [M]. 北京: 中国藏学出版社, 2007:303.

2 吴均. 吴均藏学论文集 [M]. 北京: 中国藏学出版社, 2007:297-305.

3 李安宅. 拉卜楞寺概况 [J]. 边政公论, 1941(2).

弟都是拉卜楞寺的活佛，而他的两个妹妹嫁给了果洛的两个首领，还有他的侄子，也就是黄正清的儿子娶了蒙古亲王的妹妹，以兄弟关系为主轴发展出来的复杂的姻亲网络是整个拉卜楞寺的政治力量的重要支撑<sup>1</sup>。

拉卜楞寺与其治下包括著名的十三庄在内的属民和土地的关系也是李安宅研究的重点，这些属民负担了拉卜楞寺绝大部分的乌拉、战争和仪式开销，同时也是拉卜楞寺宗教上的信徒。这种制度与中国历史上其他地区的宗教组织形态是完全不同的，李安宅开拓的这一方向，迄今仍旧没有得到充分的研究。李安宅认为“寺院最高主持人和他的助手香佐，对于他们治下的百姓，有类似于皇帝和总理对于他们治下的子民一样的权力”<sup>2</sup>。拉卜楞寺通过派遣聂尔巴和选任头人来维系各庄的社会秩序与习俗以外，也有义务通过大型的年度仪式来分配救赎财，大部分情况下，这些仪式都是由各庄来轮流支应的，不过“理论上，他（教务长）要找不到施主，他自己必得出钱供应祈祷的费用”<sup>3</sup>，而在十三庄以外的地方，则会通过建立属寺的方式与当地贵族相互联接，这种方式自然是与拉卜楞寺与河南蒙古亲王的关系是同构的。不论是河南亲王还是当地一些更小的贵族，他们支持建寺一方面是因为寺院提供的救赎财，而更加重要的还是寺院所带来的声望体系中的收获会大大地增加贵族的政治资本。不过，河南亲王面临着重重政治风险和子嗣不丰的困境，慢慢就凋零了，寺院却因为活佛转世制度的支持和相对容易从政治中抽身的优势而日益繁盛，这个局面在不同的层次上都会重演，所以李安宅会说：“从长远来看，寺院势必成为老百姓的统治者，而原来的贵族家庭便慢慢衰落下去，成为有名无实的统治者”。<sup>4</sup>

不过，也不能认为贵族和当地政府的所有宗教行为都是在寺院的规范之下的。在李安宅著名的游记《藏民祭太子山典礼观光记》中，有一个细节是格外引人注目的，八月一日“午后四点，再于帐篷附近‘煨桑’。此次以红教经为主。祭坛分南北二地，南者素供，如前述，黄氏（黄正清）同香佐协祭，北者荤供，有全羊，黑哈达，黄氏主祭”<sup>5</sup>，可见黄正清还是可以脱离僧侣祭祀而单独与太子山的山神娘勤建立关系，而且在祭祀的方向和祭品的种类上都完全

1 李安宅：《藏族宗教史之实地研究》[M]，上海：上海人民出版社，2005：123。

2 李安宅：《藏族宗教史之实地研究》[M]，上海：上海人民出版社，2005：126。

3 同上，第129页。

4 同上，第128页。

5 李安宅：《藏民祭太子山典礼观光记》[J]，华文月刊，1942(1)。

不同于通过僧侣与山神建立的关系。

寺院的政治和学术都是以嘉木样活佛体系为中心展开的，但这并不意味着活佛体系的绝对优势。关于活佛，李安宅说：“一个‘转世的人’有自己的特长，据说不是由此生学来的，而是由前生带来的。人们相信这是超自然的，即超凡的，但这些特点并不给这位‘转世的人’什么学术地位或行政义务”<sup>1</sup>，因此，即使活佛也需进入正轨的僧侣教育体系，李安宅先生在《西藏系佛教僧侣教育制度》一文当中详细介绍了拉卜楞寺的教育体系，包括主要的教授内容的哲学观点、学位制度和考试制度等等<sup>2</sup>，在《喇嘛教育制度》一文中，又重申了他对喇嘛教育和知识性问题的重视<sup>3</sup>，并一再指出藏传佛教寺院的知识分子都应该面向大众更加开放。

#### 四、社会组织：等级与仪式

藏边世界的社会组织状况纷繁复杂，既有吐蕃时期的王族后代和显赫贵族的后代组织起来的小型王权社会，也有依附于中央王朝的土司制度，在遥远的内亚社会，也不乏依据各个信奉藏传佛教民族的自身文化形成的各种社会形态，如蒙古、土族和裕固等民族的社会组织。本文难以就这样一种杂乱的状态给出全面的概括，单就青藏高原周边的藏人社会来说，其组织形态亦是种类繁多的。有趣的是，关于社会结构和组织状态的具体研究，在人类学内部反而并不多。

陈永龄先生 1945 年夏赴四川嘉绒地区进行田野调查，并在林耀华先生的指导下于 1947 年完成了他在燕京大学社会学系的硕士毕业论文《四川理县藏族（嘉戎）土司制度下的社会》<sup>4</sup>，尽管陈永龄一再在文章说明自己的研究是遵循功能主义方法完成的，但整个文章的思考与写作都深受凌纯声的《中国边政之土司制度》系列研究的深刻影响，因此仍旧带有强烈的史语所风格。陈永龄去田野的时候，正是中国抗日战争胜利的当口，因此对未来的新中国充满了无尽的自信和向往，这篇文章因此也就带有强烈的边政学的乐观主义，期待着人类学能够在进一步的边疆整合进程中扮演重要的角色。嘉绒藏族正处在汉藏

1 李安宅. 藏族宗教史之实地研究 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2005:134.

2 李安宅. 西藏系佛教僧侣教育制度——拉卜楞寺大经堂闻思堂的学制 [J]. 海潮音, 1940(5-6).

3 李安宅. 喇嘛教育制度 [J]. 力行月刊, 1943(5).

4 陈永龄. 民族学浅论文集 [M]. 台北: 财团法人子峰文教基金会弘毅出版社, 1995:312-438.