

“衍圣公世袭制度”、“教皇选举制度”、“活佛转世制度”的文化特征

陈 炎

摘 要 作为一种有别于世俗政权的文化权力,儒家、基督教、藏传佛教的文化命脉需要获得一种稳定的传递模式,而“衍圣公世袭制度”、“教皇选举制度”、“活佛转世制度”的出现,则刚好符合其各自的文化土壤和信仰特征,因而在漫长的历史过程中得以维系:“衍圣公世袭制度”注重血缘的延续,有着明显的世俗伦理色彩;“活佛转世制度”注重灵魂的转世,有着浓厚的宗教神秘主义特征;“教皇选举制度”既注重世俗权力的平衡,又注重信仰内容的传递,有着半世俗半信仰的成分。分析和对比这三种独特的权力继承模式,有助于我们更深刻地理解和把握儒家、基督教、藏传佛教的文化内涵。

关键词 儒家 基督教 藏传佛教 衍圣公 教皇 活佛

一 由于创立了符合中国国情因而被众多朝代的统治者作为官方意识形态的儒家思想,生前身为布衣而只在短期内做了鲁国司寇的孔子,死后却屡屡受到不同朝代的加封:“孔子是在公元前 479 年逝世。当时,鲁国国君哀公亲制谥文悼念孔子,谥文中称孔子为‘尼父’。这是有别于封号的尊称。孔子有封号始于公元元年,汉平帝刘衍追封孔子为公爵,称‘褒成宣尼公’。北魏孝文帝于太和十六年(公元 492 年),改称孔子为‘文圣尼父’。北周静帝于大象二年(公元 580 年),恢复公爵之封,号‘邹国公’。隋文帝杨坚开皇元年(公元 581 年),尊孔子为‘先师尼父’,取消封号。唐太宗李世民于贞观二年(公元 628 年),尊孔子为‘先圣’,十一年又改称‘宣父’。乾封元年(公元 666 年),唐

高宗李治尊孔子为‘太师’。天授元年(公元 690 年),武则天女皇恢复公爵,改号‘隆道公’。开元二十七年(公元 739 年),唐玄宗李隆基升孔子为王爵,谥号‘文宣王’。宋真宗于大中祥符元年(公元 1008 年),加号孔子为‘玄圣文宣王’,五年(公元 1012 年),又改为‘至圣文宣王’。元武宗于大德十一年(公元 1307 年)加号孔子为‘大成至圣文宣王’。明世宗朱厚熜于嘉靖八年(公元 1529 年),改称‘至圣先师’。清顺治二年(公元 1645 年),加号孔子为‘大成至圣文宣先师’,十四年(公元 1657 年),又复称‘至圣先师’。民国年间,‘国民政府’派员祭祀孔子的祭文仍称孔子为‘大成至圣先师’”^①。

^① 侯新伟:《三孔掌故》,文物出版社 2005 年版,第 50~51 页。

我们知道,所谓“谥号”是中国古代皇官贵族死后因其生前的功业所受到的追封。除皇帝皇后之外,这种追封的最高品级即为“王”。而在孔子所受到的历代追封中,“大成至圣文宣王”则是最为显赫的谥号了。所谓“大成”,是称赞其集古代先贤智慧之大成;所谓“至圣”,是称赞其达到了古代先贤人格之最高境界;所谓“文宣”,是称赞其在中国文化教育方面所做的伟大贡献。所以时至今日,“大成至圣文宣王”仍是人们对孔子的最高称谓,而祭祀孔子的孔庙主体建筑,也便有了“大成殿”的名称。

按照封建社会的世袭制度,不仅皇帝死后可以把权力传给自己的儿子,而且某些等级的贵族也可以把自己的名号、爵位和财产按照血缘关系世代相传。当然了,在不同朝代,具体的世袭制度是不同的。例如,先秦时代实行世卿世禄制度,上至诸侯、公卿,下至大夫、士,他们的封邑、爵位、官职、财产都是父子相承的。汉代虽然在法律上废除了家族承袭特定职务的制度,但在官员委任的实际操作中仍然留有世袭制度的痕迹。魏晋时代重新恢复了世袭制度,但权力和爵位的家族遗传又被分为“世袭罔替”和普通的“世袭”两种。前者的世袭次数是不受限制的,而且世袭的爵位始终不变;后者的世袭次数则有限,而且每承袭一次,原有爵位则降低一级。不仅如此,魏晋时期的封爵多为虚衔,没有实际的封地,世袭的采邑徒有虚名。初唐时期,虽实封者可以从封地征收一定的赋税供自己享用,但玄宗以后又取消了封君直接从封地征收赋税的权利,改为按爵位高下、食邑和实封数目多寡在政府领取相应的收入。从宋朝开始,出现了爵位只可终身享有,不能世袭的规定。元朝沿用蒙古旧制,恢复了封君的实际封地。明、清则按照爵位等级发给俸银和禄米,与官员无异。所有这一切,都显示着皇室与其统治集团内部其他成员在权力分配上的博弈。然而,这一切都没有影响孔子后人对其文化权力的继承。

很难想象,史载最早对孔子后裔进行加封者竟是秦始皇。公元前 219 年,秦始皇东行郡县,曾“观礼于鲁”(《水经注·泗水》),因孔子九代孙孔鲋精通六艺,封其为鲁之“文通君”。当然了,秦始皇所封“文通君”还仅仅是名誉上的称谓,并非祭祀孔子的专事封号。汉高祖十二年(公元前 195 年),“自淮南过鲁,以太牢祀孔子”,同时封孔子九代孙孔腾(孔鲋之弟)为“奉祀君”,专主孔子祀事。汉元帝永光元年

(公元前 43 年)拜孔子十三代孙孔霸为太师,赐爵关内侯,食邑八百户,号褒成君,以所食邑奉孔子祀。并赐黄金二百斤,宅一区,户籍迁往长安。元帝批准了孔霸的请求,为祀孔子,将其长子户籍由长安迁回曲阜。孔霸七十二岁卒,元帝素服亲临吊丧,赐东园秘器钱帛,谥曰烈君。汉成帝时由孔霸长子孔福袭封关内侯,这便是孔子后裔爵位世袭的开始。《阙里志·子孙封爵》卷十二记载:“孔子嫡孙刚承大爵,自秦始皇始封孔鲋为文通君,历代封爵不一,有加无已,悉载史册可考,至宋仁宗始封衍圣公,历金元至明洪武二年仍封为衍圣公,赐正一品服色,麟袍玉带,治银印一颗,列文武班首,历传至今。”于是便有了著名的“衍圣公世袭制度”。公元 1039 年,孔子四十六代孙孔宗愿获授国子监主簿,6 年后,改封“衍圣公”。哲宗元祐元年(公元 1086 年)孔子四十七代孙孔若蒙继承父职,为“奉圣公”,专主祀事。元符元年(公元 1098 年)因坐事废封,改由其弟孔若虚袭封“奉圣公”。孔若虚死后,仍以孔若蒙之子孔端友袭封。宋徽宗大观年间(公元 1107—1110 年)复改封孔端友为“衍圣公”。至此以后,“衍圣公”这一封号历经宋、金、元、明、清、民国,直至 1935 年国民政府改封孔子七十七代孙孔德成为“大成至圣先师奉祀官”为止,先后沿袭了八百多年。

从中国古代世袭制度的历史沿革来看,随着中央集权的加剧,封建皇室是不太情愿以世袭的方式将政治、军事或经济权力分配给统治集团中的其他成员的,因为那会导致家族地方势力的膨胀,从而构成对中央政权的挑战与威胁。但是,何以历代帝王唯独对孔子的后裔们宠爱有加,以至于虽经朝代更迭却反而恩渥倍增呢?因为说到底,历代“衍圣公”们所承袭的既不是什么政治权力,也不是什么军事权力、经济权力,而是一种特殊的文化权力。一方面,历代“衍圣公”都享有优厚的俸禄和曲阜那规模宏大的衍圣公府。从某种意义上说,作为衍圣公府的孔府,俨然是一座小皇宫:“皇帝有六大部,孔府有六大厅;皇宫有三大殿,孔府有三大堂;皇帝有东宫、西宫,孔府有‘东书院’、‘西书院’,简称‘东学’、‘西学’;皇宫有御花园,孔府有后花园;皇宫有三道紫禁城,孔府有内府墙、外围墙、曲阜城墙(孔府有权指挥城门开关,南城门的钥匙归孔府掌管),都属于保护孔府的围墙;皇宫有东西大栅栏门,孔府亦有东西栅栏

门和后宰门；皇帝有钟鼓二楼，孔府亦有钟楼和鼓楼”^①。不仅如此，皇帝有太庙，孔家有孔庙；皇家有陵墓，孔家有孔林。另一方面，除了在国家祭孔活动中伴有礼仪性的角色之外，自明代以后的“衍圣公”并不具有任何实际的军政权力，不可能对朝廷构成威胁。洪武六年（公元1373年），朱元璋对孔希学说：“今尔为袭封，爵至上公，不为不荣矣，此非尔祖遗荫欤？朕以尔孔子之裔，不欲以流内铨注，以政事烦尔，正为保全尔也，尔若不读书，辜朕意矣。”^②因此，从某种意义上讲，“衍圣公”只不过是一种世袭的文化符号而已。

那么历代帝王为什么要花费那么大的资财来维系这一文化符号呢？这又要回到孔子所创立的儒家思想上来。“近代有学者认为，‘儒’的前身是古代专为贵族服务的巫、史、祝、卜；在春秋大动荡时期，‘儒’失去了原有的地位，由于他们熟悉贵族的礼仪，便以‘相礼’为谋生的职业”^③。不幸的是，出身儒者的孔子却恰恰遇上了一个“礼崩乐坏”的时代。问题在于，孔子不仅是“儒”，而且是“家”。也就是说，为了挽救这个时代，他不仅要技术层面教导人们如何去施礼作乐，而且要从思想层面上教导人们为何要施礼作乐。“子曰：‘人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？’”（《论语·八佾》）在孔子看来，所谓“礼”的形式，只不过是“仁”之内容的外在表现而已。这样一来，“仁”便成了儒家思想的核心范畴。根据《说文解字》的理解：“仁，亲也，从人二。”这就是说，“仁”的内涵，取决于人与人之间的关系。那么，什么样的关系才符合孔子对“仁”的理解呢？“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”（《论语·颜渊》）我们知道，世界上没有无缘无故的爱，那么，孔子所说的爱基于什么样的理由和根据呢？孔子的学生有子说得明白：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为人之本与！”（《论语·学而》）如此说来，孔子的“仁爱”思想，是建立在亲子血缘关系基础之上的。惟其如此，它才不同于后来墨子所说的人人平等的“兼爱”，而是一种爱有差等的“仁爱”。譬如父爱子，子爱父，但前者为“慈”，后者为“孝”，二者爱而有差，不能将“父慈子孝”颠倒为“父孝子慈”；兄爱弟，弟爱兄，但前者为“友”，后者为“恭”，二者爱而有差，不能将“兄友弟恭”颠倒为“兄恭弟友”。明白了爱有差等的“仁”，也就懂得了礼有别异的“礼”。正像孔子的后学荀子所

说的那样：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《荀子·富国篇》）儿子之所以要向父亲磕头，是为了表达自己的“孝心”；父亲则无须向儿子磕头，只要拍拍儿子的肩膀就足以表达自己的“慈爱”了。弟弟之所以要向哥哥鞠躬，是为了表达自己的“恭敬”；哥哥则无须向弟弟鞠躬，只需要点点头就足以表达自己的“友爱”了。一句话，之所以要向不同的人施以不同的礼，是因为我们对不同的人有不同的爱。如果孔子以“仁”释“礼”的学说只限于父慈子孝、兄友弟恭的家庭伦理层面，也就不会引起后代帝王的高度重视了。问题在于，他要从亲子血缘关系出发，从“父父、子子”，推广到“君君、臣臣”，将家庭伦理放大为社会伦理。在孔子看来，就像儿子不给父亲磕头、弟弟不向哥哥鞠躬一样，“八佾舞于庭”之所以会成为“是可忍而孰不可忍”（《论语·八佾》）的事情，就在于身为大夫的季孙氏，已经不再把天子放在眼里了。如此说来，孔子“克己复礼”的努力，便不仅要捍卫家庭的伦理，而且要重建社会的秩序，即从“亲亲”到“尊尊”，从“迩之事父”到“远之事君”（《论语·阳货》），从而为以家族、血缘、地域为基础的皇家政权提供了理论上的保障。在这里，我们可以把刚才援引过的有子的话全文奉上：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为人之本与！”（《论语·学而》）这样一来，“孝弟”便不仅是“仁学”的思想基础，而且成为整个封建伦理制度的理论前提。只有在这一意义上，我们才能懂得“半部《论语》治天下”的深刻含义。

正是由于孔子为后世帝王的皇权统治提供了坚实的理论基础，历代帝王才会反过来善待孔子的后世子孙。“衍圣公世袭制度”的存在，既给整个民族树立了一个绵延永续的文化标本，又为世人提供了一种活生生的生活样板，使人们在这个“兴国咸休，安富尊荣公府第；同天并老，文章道德圣人家”（孔府对联）的“圣府”中来体会其行为的准则、做人的道理。正因如此，当南宋政权偏安一隅的时候，由北方的金所扶植的伪齐政权也选择孔子的后代子孙为

① 孔繁银、孔令龄：《孔府内宅生活》，齐鲁书社2002年版，第2页。

② 见孔府二门《对话碑》。

③ 《中国大百科全书·哲学》下卷，中国大百科全书出版社2004年版，第73页。

“衍圣公”，从而形成了“南宗”与“北宗”并立的局面。此后，作为异族入侵者的元世祖忽必烈、清世祖顺治，也都承认“衍圣公”在前代所享受的全部特权，以期用这一文化符号来笼络人心。民国二年（公元1913年），图谋恢复帝制的袁世凯下令保留清廷为“衍圣公”所提供的所有特权，并颁发给孔令贻一等大绶宝光嘉禾章。1949年，当国民党政权瓦解的时候，仍不忘带身为“大成至圣先师奉祀官”的孔德成退守台湾，以保留其在文化上的正统地位。

作为中国伦理制度的基础，孔子的“仁学”思想是以亲子血缘关系为基础的。而作为中国家庭的样板，“衍圣公”的权力也自然是以长子继承制为准则的。“孔子后裔的封爵仅限于嫡长，除非长子受劾才有次子短时代替，但下代还是由长子的长子继承”^①。除了个别衍圣公没有子嗣以及像宋、金、元等朝代变革的特殊情况外，这种嫡长的世袭制度比较完整地保存下来，一直延续了七十七代。在“家天下”的古代封建社会里，这种亲子血缘的承续关系，既是一种绵延永续的文化象征，也是皇家政治权力的历史缩影。

与中国的儒家文化不同，在西方的基督教文化中，扮演传承角色的不是“衍圣公”，而是“教皇”。“从圣彼得到约翰·保罗二世，这2000年的历史中，信徒和历史学家均在沉思。世界上最古老的制度，教皇制，即使有时在教皇的继承时不乏争议，但毋庸置疑，它首先是天主教徒真正的精神遗产。其次，它有时令人困惑，甚至引发争辩，但假如联想到西方文明的源泉及当今这个对比时代的种种变异，则教皇制度始终是个不可磨灭的现象”^②。

说起教皇，不能不提及教会；提及教会，又不能不从圣彼得说起。圣彼得不是耶稣的长子，而是他的门徒。在耶稣的十二个门徒中，圣彼得具有特殊的地位。他是耶稣弥留之际被特许召见的三人之一，也是耶稣复活见证者名单中的头一个。在耶稣之后，他决定对异教徒传播福音。正因如此，他也和耶稣一样受到了世俗势力的迫害，成为基督教义的殉道者。彼得殉道之后，被葬在罗马城的地下墓室里。他的墓室刚好位于今日梵蒂冈教堂的圣坛底下。因此，非洲主教西普里安曾指出：“教会建筑在彼得的肉体之上，捐弃了它的人如何能自称是教会

的一分子？”^③当然，在圣彼得生前筚路蓝缕的传教过程中，教会组织还处在自发状态，教阶制度还没有形成，甚至连“教皇”这个称谓也没有被专门固定。然而，毫无疑问的是，在基督教日后漫长的发展过程中，历代教皇都自认为是圣彼得的继承者，从而梵蒂冈的圣彼得教堂也便成为天主教的核心、罗马教廷的所在。

“教皇”一词来源于希腊文 Pappas，意为“爸爸”。起初只是古代基督教对其神职人员的一般尊称。后来，随着教会内部教阶制度的发展，这一名称只限于称呼罗马、君士坦丁堡、亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷等五大城市的主教。中世纪时，这一名称被罗马主教所垄断。最后，罗马主教宣称此衔为西方教会领袖的尊号。罗马教皇的全称是：罗马城主教、罗马教省都主教、西方教会宗主教、梵蒂冈君主、教皇。此外，罗马教皇还有以下几个称号：圣彼得的继承者、圣父在人间的代表、天主的众仆之仆、基督在人间的代表、普世教会至高无上的祭司等”^④。

在历史上罗马教廷的绝对权威并不是一天形成的，教皇的神圣地位也不是一天奠定的。首先，基督教在其传教之初，是不被世俗政权所认可的，即使是在公元392年基督教被确立为罗马的国教之后，王权与神权之间的矛盾也没有完全终止。“公元1至5世纪，是王权和神权真正较量的500年。起初，王权似乎以其强大战胜了神权。这个时期的30位教皇，有18位殉道，8位大概因信仰被处死，3位死在流亡中，1位被囚禁。这个悲惨的现实未能阻挡罗马教皇统治他的教会。对远方的教会来说，他始终是信仰的卫士和统一的象征”^⑤。因此，与完全受皇权认可和扶植的“衍圣公制度”不同，“教皇制度”有其自身的独立性。不仅如此，在相当长的时间内，世俗的王权不得不反过来接受教会神权的加冕和认可，甚至从属于教皇的神权统治。“从格列高利一世，亦称格列高利大帝（590~604年）开始，教皇制最终在西方站稳了脚跟。此后1000多年，教皇制在

① 侯新伟：《三孔掌故》，第115页。

② 保罗·波帕尔：《教皇》，肖梅译，商务印书馆2000年版，第1页。

③ 转引自保罗·波帕尔《教皇》，第34~35页。

④ 乐峰、文庸：《基督教知识问答》，宗教文化出版社2009年版，第38页。

⑤ 保罗·波帕尔：《教皇》，第16~17页。

西方行使真正的权力。由于对信徒具有巨大影响,教皇往往利用精神武器来巩固俗权。从726年起,格列高利二世自任罗马最高行政长官。艾蒂安二世(Etienne II)为法王丕平加冕后,后者承认前者的俗权;公元800年查理曼大帝由利奥三世加冕,也肯定了利奥的俗权。建立在加洛林王朝赠地基础上的教皇领地不断扩大,中世纪后具有相当规模^①。在历史上,罗马教廷所直接控制的领地也被称为“教皇国”,它位于亚平宁半岛中部,其面积随教廷势力的变化而有所增减。1861年,教皇国的绝大部分领土被并入撒丁王国,即后来的意大利王国。1870年罗马城也被并入意大利,教皇国领土退缩至梵蒂冈。至此,梵蒂冈的教廷就像曲阜的孔府一样,最终成为一种文化符号。

其次,基督教在其发展的历史上,不仅要和教外的世俗政权进行斗争,而且要和教内的其他派别展开博弈。尽管所有的基督徒都信奉《圣经》,但在具体教义和信仰仪式上却有着这样那样的分歧。“公元451年的卡尔西顿会议明确了基督教会内部权利的平衡,并宣布基督教的五个权威中心为君士坦丁堡、罗马、耶路撒冷、亚历山大和安提克。罗马教皇自命为彼得的继承人,声称自己拥有绝对最高管理权。君士坦丁堡主教自称是‘普世教主’,以此与罗马教皇抗衡。两大中心之间的互不信任日渐加深”^②。“到了拉丁—日耳曼的西方完全脱离拜占庭帝国之后,使政治上的纽带也松弛了;但教皇仍企图干预君士坦丁堡大主教区的内部事务,确立对整个教会的首脑地位;而在希腊方面,保守的正教对较进步的西方持怀疑态度,凡背离它的信条和习惯的,一概被斥为异端。这样终于导致了1054年的最后分裂,这一年,教皇的使节在索非亚大教堂祭台上投下了教皇的诏书,宣布把君士坦丁堡主教开除教籍,后者马上针锋相对,也把教皇开除出教。东方的大主教们当然与他们的君士坦丁堡同僚站在一起,反对罗马的专权”^③。因此,即使在基督教的内部,教皇的统治权威也不是无限的。从“教阶制度”来看,天主教把“教皇”视为基督教会的最高统治者,以下依次为“大主教”(红衣主教)、“主教”、“神甫”、“修士”和“修女”;而东正教则把“牧首”视为基督教会的最高统治者,以下依次为“都主教”、“大主教”、“主教”、“大司祭”、“司祭”、“辅祭”、“修士”;改革后的基督新

教不再把教会视为信仰的必由途径,教阶层次也随之大大简化,主要有“牧师”和“传道员”^④。这一切都说明,教皇的权威在不同时代、不同地域、不同的基督教派别中有着不尽相同的意义。然而,尽管如此,作为一种宗教的符号和文化的象征,罗马教皇的地位仍是不可替代的。

那么,这个不可替代的教皇又是怎样产生的呢?“在东、西教会大分裂前,罗马主教一般由世俗君主或贵族遴选或指定。1059年,教皇尼古拉二世决定教皇由枢机主教选举产生。1179年的第三次拉特朗大公会议和1274年的第二次里昂大公会议进一步确定了教皇的选举法,仍承认法、西、奥三国君主对教皇具有否决权,直到20世纪初,这项否决权才被取消。1973年教皇保罗六世决定:今后选举教皇时,将吸收一些非枢机主教参加。教皇当选后终身任职。除犯有异端罪外,不得任意罢免。教皇可自行辞职,但无权指定继承人”^⑤。与中国的“衍圣公”不同,西方的“教皇”不是世袭的,而是经选举产生的。这一点不难理解,因为,基督教作为宗教,本身对世俗的血缘关系便有一定的排斥性。从法律上看,教会法反对长子继承制,因而也就不可能以血缘关系来继承教皇的神职。然而,作为一种神职,教皇在选举上却又掺杂了一些世俗君主的权力,这一点似乎是难以理解的。究其原因,是因为教会在漫长的历史发展中,既要借助世俗政权的力量,又要平衡教派内部的势力;因而教皇的选举和产生既要体现宗教精神的延续,又要实现各种权力的妥协。在这种情况下,半宗教半世俗的选举制度,便成为唯一的选择。

在这个世界上,除了儒家的“衍圣公世袭制度”、基督教的“教皇选举制度”之外,还有另外一种文化权力的传递模式,那便是藏传佛教的“活佛转世制度”。“活佛转世是藏传佛教所独有的一种宗教首领的传承方式,不仅在其

① 保罗·波帕尔:《教皇》,第18~19页。
② 凯伦·法林顿:《宗教的历史》,秦学信、杨春丽译,希望出版社2004年版,第117页。
③ G. F. 穆尔:《基督教简史》,郭舜平等译,商务印书馆1981年版,第145页。
④ 参见龙敬儒《宗教法律制度初探》,中国法制出版社1997年版,第18~19页。
⑤ 乐峰、文庸:《基督教知识问答》,第39页。

他宗教中没有这种传承方式,在世界各地的佛教的不同派别中,即使是与藏传佛教同属于大乘佛教的汉传佛教、朝鲜佛教、日本佛教中,都没有发展出这种首领传承方式”^①。所谓活佛转世,是相信作为某一教派领袖的活佛死后“灵魂”^②不灭,转世投胎到另一个新人身上,因而通过寻访、认定、坐床等程序,重新确立其身份,以接替前世活佛的地位。“通俗一点儿就是一个经过认真修行成道的喇嘛死后,其灵魂入胎附体,通过特定的途径和方法寻觅、确认的被称为活佛转世灵童。该灵童在经过必要的训练,成人以后,以前世的名号,继位传承前辈的遗业。而如此循环往复,周而复始”^③。

“在活佛转世制度创建之前,西藏各大教派的传承主要有二种方式,一种是父子或家族传承,一种是师徒传承”^④。“自1284年噶玛噶举开创活佛转世制度以来,格鲁派、宁玛派、萨迦派、觉囊派等大小教派纷纷建立了活佛转世系统,其中最大的活佛系统为格鲁派的达赖喇嘛和班禅额尔德尼系统”^⑤。我们知道,格鲁派是从15世纪开始在西藏地区兴起的宗教派别。“在早期,格鲁派仍然采用师徒传承的方式,因为宗喀巴亲自担任甘丹寺的第一任住持,以后的历任甘丹寺住持被认为是宗喀巴法座的继承人,所以教派的最高首领为甘丹寺的历任住持……藏语专称为甘丹赤巴。”“后来,由于教派之间的斗争形势发展,在格鲁派受到其他教派和世俗贵族的排斥和打压的形势下,格鲁派中担任甘丹赤巴的僧人年龄较大,活力不足,而且更换频繁,缺乏宗教上的神圣光环和神秘感,不足以建立宗教和政治上的稳定的长期的权威,使得甘丹赤巴选任制度逐渐暴露出自己的弱点。格鲁派为了不断增加凝聚力,培养自己的强有力的领袖传承,在保留甘丹赤巴选任制的同时,也逐步采用了活佛转世制度”^⑥。与重视亲子血缘关系的儒家不同,“藏传佛教的师徒关系比父子关系还要重要”,因为,父子关系只是一种肉体的世俗联系,而师徒关系则是一种精神的信仰联系。然而,尽管徒弟是师傅的“心传弟子”,但毕竟还是两个不同的人,二者之间的觉悟程度和修为水平还是有差异的。因此,在现实生活中,往往会出现徒弟不如老师,从而导致信仰传承中的退化现象。“当师徒传承和家庭传承不足以满足当时社会发展需要时,便以活佛转世的办法来补充继承法的缺陷”^⑦。

当然,除了现实的需要之外,活佛转世制度的形成也与藏传佛教的教义有关。有学者认为,“活佛转世传承的理论依据最起码包括灵魂观念、轮回思想、修行成佛和利乐众生说等方面的内容。这四个方面缺一不可,如果缺一个就不能成为活佛转世的理论依据。”^⑧我们知道,原始佛教主张“缘起”,而大乘佛教空宗则接着从“缘起”中推出“性空”,于是大谈“缘起性空”,认为万物都没有“自性”,因而并没有灵魂存在的余地。但是后来大乘佛教有宗提出了“阿赖耶识”理论,以其本身就是“缘起性空”的“心识”作为个体存续的载体,这种“心识”观念后来被密教全盘接受。在佛教传入之前,西藏地区盛行的苯教却相信灵魂的存在,这种思想与密教的“心识”思想结合之后便构成了藏传佛教有关灵魂不灭的思想。其实细究起来,这种灵魂不灭的思想与佛教由婆罗门教那里继承而来的轮回思想倒是相通的。“佛教的轮回说认为,从前世转到今世,这就是灵魂的转生。人死了以后,灵魂不灭,或者投生为人,或者投生于其他动物,并进一步解释为一个人的命运有善有恶之分,善人死后,他的灵魂就会得到好的转生,即转生为贵族,如果是恶人做坏事就转生为动物,甚至被打入地狱,一辈子受苦。这种因果关系和轮回的学说,根据人的前生、后生,及其未来出现了六道轮回的宗教论理”^⑨。这种业报轮回的思想激励人们多做善事,修行成佛。而就大乘佛教的理想来说,修行成佛的目的是要进一步普渡众生,因而有些高僧大德死

① 陈庆英、陈立健:《活佛转世及其历史定制》,中国藏学出版社2010年版,第1页。
② 严格说来应该是“心识”更为准确,也就是佛教中所说的“阿赖耶识”,或曰“中阴身”。现在世俗学者一般用作“灵魂”,这只是一种中国民间方便的说法,包括本文中引用的一些文字中也使用“灵魂”,故沿用之。
③ 巴桑罗布:《活佛转世传承的文化内涵》,载《藏传佛教活佛转世制度研究论文集》,中国藏学出版社2007年版,第32~33页。
④ 陈庆英:《达赖喇嘛转世》,五洲传播出版社2004年版,第8页。
⑤ 徐丽华:《藏传佛教探秘》,巴蜀书社2001年版,第156页。
⑥ 陈庆英、陈立健:《活佛转世及其历史定制》,第36、40页。
⑦ 巴桑罗布:《活佛转世传承的文化内涵》,载《藏传佛教活佛转世制度研究论文集》,第33、34页。
⑧ 巴桑罗布:《活佛转世传承的文化内涵》,载《藏传佛教活佛转世制度研究论文集》,第38页。
⑨ 蔡志纯、黄颢:《活佛转世》,中国社会科学出版社1992年版,第11页。

后还会脱胎入世,再度弘扬佛法。这样一来,有关活佛转世的思想就顺理成章了。

在格鲁派内部,由于已经有了以甘丹赤巴作为宗喀巴法座的继承制度,因而并没有建立起宗喀巴大师的转世系统,此后作为第一世达赖的根敦珠巴和第一世班禅的克杰珠,都是后人追认的。然而随着历史的发展,这两个活佛转世系统却成了格鲁派中最强大的势力,影响和控制着西藏地区的宗教文化。“经宗喀巴宗教改革后形成的格鲁派虽然其教理、教义和教规都比其他教派完整、系统、正规,而且影响越来越大,教徒越来越多,但在噶玛噶举的压制和打击面前却显得束手无策。1498年噶玛噶举派支持仁布巴武装占领拉萨,对格鲁派大肆迫害和压制,格鲁派深感自己缺少有威望、有号召力的杰出领袖来巩固、发展自己,反抗异派迫害,削弱对方力量。于是它仿效噶玛派的做法建立活佛转世传承法”^①。早在宗喀巴大师圆寂的时候,后来被追认为第一世达赖的根敦珠巴还只是一个年轻的追随者,因而不可能成为甘丹寺的住持。但在以后的修行中,他不仅因精通佛理而获得了“遍知一切”的美誉,而且在日喀则首领的支持下兴建了宏伟的扎什伦布寺。二十多年后,扎什伦布寺成为格鲁派在后藏地区的主寺,与拉萨的三大寺齐名,根敦珠巴也因此成为格鲁派中的重要领袖,甚至被认为是观音菩萨在人间的化身。根敦珠巴圆寂的时候,在弟子中已开始有关他灵魂转世的议论,但由于其本人并没有相关的计划和安排,因而扎什伦布寺住持的职位仍然沿用了师徒传承的方式。然而没过多久,一个显示出诸多灵异的男孩在达那地区诞生了,人们纷纷传说他就是根敦珠巴的转世灵童。扎什伦布寺显然也获悉了这一消息,于是便在这个孩子长到10岁的时候将其请进寺庙,并给他剃度受戒,起名根敦嘉措。前两个字取自根敦珠巴,后两个字取自时任住持的隆日嘉措。“嘉措在藏语中意为大海,是藏族人名中常用的一个词,在隆日嘉措给根敦嘉措起名时并没有特别的用意,但是根敦嘉措的转世灵童索南嘉措的名字也保留了这两个字,而俺达汗给索南嘉措赠与称号时,特别将‘嘉措’两个字翻译成蒙古语的‘达赖’,加上藏语称上师的‘喇嘛’,形成一个专有的名词‘达赖喇嘛’,成为从根敦珠巴开始的这个活佛转世系统的专门称号。而与此相应,以后的历辈达赖喇嘛的名

字中都有‘嘉措’两个字,以显示活佛转世系统的连续性”^②。或许隆日嘉措有过将根敦嘉措作为根敦珠巴转世灵童加以培养的计划,但由于他过早地辞去了住持的职位,而继任的意希莫孜却与根敦嘉措发生了矛盾。神奇的是,被迫出走的根敦嘉措也像他的“前世”根敦珠巴一样,在传法的过程中建立了崇高的声望,并在沃卡兴建了著名的曲科杰寺。曲科杰寺的兴建不仅给根敦嘉措带来了荣誉,而且使处在衰落状态的格鲁派僧众看到了希望,就连当年曾经排挤过他的意希莫孜也表示出和解的真诚愿望,并请他回扎什伦布寺继承根敦珠巴的法座。于是,根敦珠巴被追认为第一世达赖,根敦嘉措成为第二世达赖,有关达赖活佛转世的制度就这样建立起来了。

与世袭制度和选举制度相比,转世制度自有其独特的魅力,也更符合佛教教义的学理内涵。对于藏传佛教来说,转世灵童的出现不仅可以增加信众的神秘感,为宗教领袖身上加上一个神圣的光环;而且可以从小对转世灵童进行专门的教育,有利于培养一代富有朝气和活力的宗教领袖。从实际情况看,继根敦嘉措之后,确有几世活佛对格鲁派做出了重要的历史性贡献。例如,三世达赖喇嘛索南嘉措通过去青海传教而使俺答汗等蒙古首领信奉了格鲁派,并获准以西藏宗教领袖的身份向明朝进贡,这不仅扩大了格鲁派的势力范围,而且确立了该派在藏区的主导地位。出身于蒙古王室的四世达赖喇嘛云丹嘉措虽然只活到28岁,但他进藏时所带来的蒙古武装力量对于当时处境困难的格鲁派无疑是一种重要的支持。五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措于1652年进京觐见了入关不久的顺治皇帝,从而在朝代更替的过程中获得了中央政府的正式册封。

然而,世袭制度容易保持权力传递的稳定性,选举制度容易形成权力关系的连续性,这一切又是转世制度所欠缺的。首先,寻找和认定转世灵童,这本身就是一个容易产生歧义并可能被人操纵的事情。为了解决这一问题,藏传佛教逐渐建立起一整套包括寻访、认定、坐床在内的活佛转世制度。所谓“寻访”,就

① 巴桑罗布:《活佛转世传承的文化内涵》,载《藏传佛教活佛转世制度研究论文集》,第38页。

② 陈庆英、陈立健:《活佛转世及其历史定制》,第49页。

是在前世活佛圆寂之后,根据其生前的遗言、遗体的朝向,以及打卦占卜、吹忠降神的结果来确定转世灵童出生的方向、远近及地貌特征,从而派高僧去进行寻访。所谓“认定”,就是通过观察寻访地区伴随吉兆出生的新生男孩的言谈举止,并令其辨识上世活佛的遗物来初步确定转世灵童的预备人选。为了防止误认或作弊现象的发生,乾隆皇帝于1793年所颁布的“钦定善后条款”中专门规定了“金瓶掣签制度”:御赐金瓶一尊,置于宗喀巴像前,将备选灵童的名字用满、汉、藏三种文字写在签牌上,通过祈祷、掣签的方式选出真正的灵童。所谓“坐床”,就是在得到中央政府的批准认可的前提下,令高僧大德为转世灵童披衣剃度、敬定法名、正式登位。其次,在转世灵童通过严格的程序被找到后,并不能立刻成为有实际能力的宗教领袖。在上世活佛圆寂、转世活佛年幼的阶段,很容易形成一个权力的真空期,这又成为活佛转世制度中的一大问题。“扎什伦布寺的寺主四世班禅罗桑却吉坚赞(1567—1662)是格鲁派历史上十分重要的人物。在四世达赖逝世以后,五世达赖年幼之时,他主持格鲁派的教务,并使格鲁派在藏族社会上取得绝对优势的地位,可以说罗桑却吉坚赞为格鲁派立下了卓越的功勋”^①。从此之后,虽然没有明确的规定,但在可能的情况下,达赖喇嘛和班禅大师互为经师的现象多次发生,已成为格鲁派内部的一种习俗。从身份上看,达赖被视为观世音的化身,班禅被视为阿弥陀佛的化身,二者在藏传佛教中都具有崇高的地位。从地域上看,达赖主管包括拉萨、昌都等城市及周边地区的“前藏”地区,班禅主管包括日喀则及整个藏西北在内的“后藏”地区。他们之间既分工又合作且互为师徒的关系,很大程度上解决了佛教内部的权力继承问题,从而使这两大活佛体系共同维系着格鲁派的发展。

四

从上述分析中可以看到,作为文化和信仰权力的维护和继承模式,无论是儒家的“衍圣公世袭制度”、基督教的“教皇选举制度”,还是藏传佛教的“活佛转世制度”,都在强调其权力继承的合法性与神圣性,并使这种继承方式制度化。只不过由于文化的环境和信仰的内涵不同,其强调的重点有所不同罢了。“衍圣公世袭制度”强调的是家族血缘的纯正性,正因如此,孔氏的家谱才会成为中国所有家族中最系统、最完善者;“教皇选举制度”强调的是宗教信仰的延续性,正因

如此,梵蒂冈才成为既具有地缘优势又吸引基督教世界的权力中心;“活佛转世制度”强调的是灵魂转世的神圣性,正因如此,他们才会心甘情愿地将教派的权力奉献给一个出生不久的儿童。

站在不同的文化和信仰的立场上看待这些权力继承模式,也许会觉得费解:从宗教的立场出发,人们会觉得“衍圣公世袭制度”颇为庸俗;从世俗的观念出发,人们会觉得“活佛转世制度”不那么严谨;而从彻底的宗教立场和世俗观念出发,人们又会觉得“教皇选举制度”有些不伦不类。然而,如果我们将这些现象放在具体的、历史的文化环境中加以考察便会发现,这些文化权力的继承模式不仅各有其合理性,甚至各有其创造性。正是由于有了这种不同的权力继承模式,才使得儒家、基督教、藏传佛教的文化延续获得不同的符号表征,并在具体的历史语境中发挥着不可替代的作用。

粗略地说,“衍圣公世袭制度”注重血缘的延续,有着明显的世俗伦理色彩;“活佛转世制度”注重灵魂的转世,有着浓厚的宗教神秘主义特征;“教皇选举制度”既注重世俗权力的平衡,又注重信仰内容的传递,有着半世俗半信仰的成分。需要指出的是,上述差别只是相对而言的,说到底,文化权力并非存在于真空之中,因而不可能不受世俗环境、尤其是政治权力的影响。更何况,无论是儒家、基督教还是藏传佛教,在其发展的历史上都曾借助政治力量来强化自己的势力,甚至达到政教合一的程度。因此,在西方,教会的法律必须服从世俗的法律;在中国,衍圣公的世袭和活佛的转世也必须获得中央政府的认可才具有合法性。

本文系国家社会科学基金重点项目“中国儒学学科建设”(项目号:09AZD051)的阶段性成果。

本文系作者在台湾大学人文社会科学高等研究院作高级访问学者期间完成。

(本文作者:陈炎 山东大学副校长、儒学高等研究院常务副院长、教授)

责任编辑:时世平

^① 蔡志纯、黄颢:《活佛转世》,第94页。