

兴佛改制：益西沃时代古格王国 政教合一制析论^①

黄 博

(四川大学中国藏学研究所 成都 610064)

内容摘要：古格王国早期诸王倡导的佛教复兴运动是藏传佛教后弘期上路弘法的主要动力，在复兴佛教的同时，古格的统治者也在进行着一场影响深远的政制改革。对佛教复兴与发展做出巨大贡献的拉喇嘛益西沃事实上也是 10 世纪前后西藏最杰出的政治家。在他的努力下，古格政权在西藏创立了一套政教两权既高度集中又分工合作的政治运行体制，这一体制不但在精神生活中起到了凝聚人心的作用，而且有效地解决了统治层内部权力分配的矛盾，在益西沃和柯热的共同努力下阿里地区初步实现了政治稳定和文化繁荣，并开启了后世西藏政治中最具特色的政教合一制的先声，对西藏政治和社会的影响都极为深远。

关键词：益西沃 西藏 古格王国 政教合一

在后弘期初期，阿里地区政教形势的发展对于西藏后来形成独特的政教合一制有着深远的影响。阿里境内的古格王室发动的佛教复兴运动不但构成了藏传佛教后弘期上路弘法的主体内容，同时也最早实践了政教合一、以教治国的新改制。西藏后世的政教合一制的真正开创者和实践者，是后弘期初期的古格王室的早期诸王，特别是著名的古格国王拉喇嘛益西沃 (ལཱ་ཤེས་པ་ལོ་ལོ་ལོ་)，尽管这一新改制实施的范围仅仅局限于阿里一隅之地，历时也并不太长，但其中孕蕴着的政教关系的新因素却对整个藏族地区都影响深远。追根溯源，不得不回到 11 世纪前后西藏西部的阿里地区。后弘期初期的古格王室在佛教事业方面成就巨大，足以使他们在后世教法史作者的笔下流芳千古。但是像后弘期初期上路弘法那样一个庞大的宗教文化建设，绝不会仅仅是宗教事业。如果仔细考察一下益西沃时代古格政治形势的发展和其中隐藏着的政制变迁，就会发现这一时期在进行着佛教复兴事业的同时，另一场以佛教思想为指导的政治变革正在古格境内悄然发生。通过复兴佛教进行政治改革，西藏后世政治史上最具特色的政教合一制在后弘期初期的古格开始了最初的尝试。关于这一时期政教关系史的详细情况和重要意义，学界尚未引起重视，至今并未有专文讨论过，故而本文尝试结合相关资料，详加阐发。

^① 本文为国家社科基金青年项目“西藏古格王国早期政教关系研究”(项目批准号 12CM015) 的阶段性成果。

益西沃时代古格政权在佛教复兴方面主要做了三件大事：一是在阿里境内兴建了大量的佛寺，培植起本地的寺院势力；二是派遣国内青年赴印度留学求法，培养出西藏最早的一批本地译师；三是从印度迎请佛学大师（班智达）到阿里传教，极大地提高了西藏佛教的理论水平和修持规范。首先，在佛教寺院的兴建方面，益西沃及其兄弟子侄在境内主持兴建了一系列的著名寺院，满足了佛教复兴事业对宗教活动场所的需求。吐蕃时代西藏佛教兴盛的时间并不长，而且屡经反复，故而佛教寺院本就兴建不多。9世纪中期吐蕃王朝发生灭佛事件，随后王朝崩溃，西藏陷入大乱之中，佛教寺院受到严重破坏，到后弘期之初，各地佛寺稀少，少数残存的寺院也都破败不堪。吐蕃时代佛教寺院最发达的拉萨和桑耶地区，在奴隶属民大起义后，寺院僧人和属民纷纷逃散，寺院变成乞丐窝，在神殿里建造炉灶，佛教昔日的神圣场所早已黯然失色。^①因此兴建寺院不仅仅是阿里一地之举措，后弘期开始的时候各地政权首脑首先做的都是恢复或新建佛教寺院。918年之后卫藏地区在下路弘法的大潮下先后恢复和重建了一大批寺庙，经过所谓的“卫藏十人”及其弟子的经营，卫藏地区的寺院开始初具规模^②。

一般而言，虽然上路弘法的时间要比下路弘法晚几十年，但益西沃在古格执政后首先采取的弘法措施也是大兴寺院。有研究者认为，益西沃时代最早建成的寺院为992年在久拉地方兴建的巴甘绛农林寺^③，不过，此寺只是益西沃时代大规模建寺活动的前奏，真正标志着阿里地区佛教寺院建设运动的高潮的重大事件是996年举世闻名的托林寺的兴建。托林寺建成后在整个后弘期都是古格乃至阿里的首要寺院，所有藏族史家在记载后弘期西部佛教的复兴事迹时都会特别提到托林寺的修建，但都没有给出建寺的具体情况，只有《阿里王统记》时间清晰：

阳火猴年（996年），托林寺肇基于古格。阳土龙年（1028年），大新寺宇，
赐名托林红殿吉祥无比天成寺。^④

与益西沃修建托林寺差不多同时，他的兄弟柯热在普兰也修建了著名的科迦寺的前身“雪雨如意天成寺（ལ་ཚར་ཡིད་བཞིན་ལྷན་གྱི་གྲུབ་པའི་གཞུག་ལག་ཁང་）”。另外，现在阿里考古发现的皮央寺的前身皮瓦寺（པི་ཤར་དཀར་མག་གླ་ཁང་）也是这一时期兴建的，同时《阿里王统记》还记载了托林寺修建之后的一段时间内，阿里还兴建了不下一百座的寺庙^⑤，可见当时佛寺兴建运动工程之浩大。此外，还有一些寺院的修建肯定被文献记载所遗漏。位于斯比蒂的塔波寺是近代藏传佛教

① དཔལ་ལོ་གཞུག་ལག་ཁང་ཕྱི་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་ཚོམ་བྱུང་མཁའ་པོའི་དགའ་སྟོན། 《ཚོམ་བྱུང་མཁའ་པོའི་དགའ་སྟོན།》 2006ལོར་ཨི་རིགས་དཔེ་སྐྱོན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྱུལ། 4234

② 下路弘法最早是由鲁梅等卫藏十人在918年回到卫藏后首先修复了吐蕃时期的国家主寺桑耶寺，随后卫地十人相继兴建寺院，仅鲁梅一人就先后修建了拉穆恰德乌寺（ལ་ཚ་ཚག་དེུ）、拔朗寺（བཤམ་མ་）、晋寺（འབྲེལ་）、拔让寺（བཤར་）、春堆寺（ཚོང་འདུས་），而他的四柱弟子们则相继创建了杰鲁寺（རྒྱལ་ལུག་གླ་ཁང་，创建于952年）等近二十座新寺，而鲁梅之外的其他人及其弟子所创建的寺院总数则更为庞大，可见这一时期寺院的恢复和重建的规模之大。恰白·次旦平措等：《西藏通史——松史宝串》，陈庆英等译，拉萨：西藏古籍出版社，2008年，第275~280页。

③ Roberto Vitali, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang*, New Delhi:Indraprastha Press(CBT), 1996, pp.251—255.

④ ལུ་གུ་མཁན་ཚེན་དགའ་དབང་གྲགས་པས་བརྒྱུད། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 1996ལོར་ཐོ་མིང་གཞུག་ལག་ཁང་ལོ་གཞུག་སྟོང་ལོའི་བའི་ཚེས་དྲུག་མཇུག་ལོའི་གོ་སྐྱོད་ཚོགས་ཚུང་གིས་པར་དུ་བསྐྱུལ། 453

⑤ ལུ་གུ་མཁན་ཚེན་དགའ་དབང་གྲགས་པས་བརྒྱུད། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 454

考古中一个著名的艺术中心, 该寺杜康大殿有一段题记写道: 此殿于火猴年(996年)由祖父益西沃建成, 46年后孙子绛曲沃在先人思想的启发下重修了此殿^①。可见996年确实开展过一系列的佛寺兴建工程。同时, 王室虽然是阿里地区寺院兴建的主力, 但此时一些受王室支持的高僧也兴建过不少寺院。相传当时由古格政权支持的大译师仁钦桑波就兴建过许多寺院, 现在他的出生地阿里扎达县的底雅乡尚存有传说中由他兴建的热尼拉康、普日寺等佛寺建筑^②。

其次, 派遣本国青年精英去印度求学也是益西沃时代古格王室弘扬佛教的重要措施之一。由于吐蕃王朝末年的灭佛和之后数十年的战乱, 西藏佛教人才极为匮乏, 后弘期初期各地复兴佛教时特别需要将印度佛经原典翻译为藏文, 因此译师成为弘法的关键, 需求量很大。对后弘期初期的西藏而言, 译师还不仅仅只是一个翻译家, 因为将佛教的义理译介为所有人能够理解的语言绝非易事, 译师在翻译过程中不仅创造出一种藏族的新文学形式, 而且还是一种新文化, 或者说必须赋予藏地一种前所未有的文化。译师也不是单纯的学问僧, 他们除了要钻研经论的意义, 还要探寻密教的境界, 他们对西藏文化而言拥有的不再是毫无生气的字词语句, 而是生机勃勃的文化活力。^③益西沃决定在阿里兴佛弘教后, 在大建佛寺的同时也开始有计划地培养本地的翻译人才。古格政权在益西沃的亲自主持下派出了由政府组织的赴印度学法的留学生, 其中就有后来著名的大译师仁钦桑波和小译师勒白喜绕。《阿里王统记》对这次大规模的留学活动记载如下:

得聪慧童子二十一, 重金偿其父母, 遣译师仁钦桑波率彼等之克什米尔求习译经之法, 其十九人者, 死于酷暑。惟译师仁钦桑波及小译师勒白喜绕二者得还至吐蕃。^④

这表明, 仁钦桑波等人去印度求学与后弘期时其他一些去印度求习佛法的人不同, 他们不是出于私人爱好和以个人资财前去印度游学, 而是作为古格政权招募的一批青年精英, 得到国家的资助, 带着明确的目标而去留学的。仁钦桑波等人是经过益西沃亲自考核, 精心挑选出来的阿里地区的青年精英, 史称“(益西沃)从自己之属民中, 集中等以上之天资者, 一一考核, 分出上等中等。内有译师仁钦桑波、勒白喜绕等上等天资者七人, 各领二名聪明仆役, 共三七二十一人, 遣往印度”^⑤。古格王室对此次留学行动倾注了大量心血, 而仁钦桑波等人回到阿里后也没有辜负益西沃的期望。

仁钦桑波(958—1055)是益西沃时代古格王室培养出来的第一批译师中的佼佼者。他一生曾三次前往克什米尔学法。第二次去时带了五人前往, 其中芒维尔·仁钦喜绕(མང་ཤེར་རིན་ཆེན་ཤེས་རབ) 、玛格洛(མ་དགེ་ལྷ) 和章仁钦宣奴(འཇམ་དབང་རིན་ཆེན་གཞན་ལྷ) 三人最终学成归来, 也

① 托马斯·普瑞兹克尔:《塔波寺壁画》,《西藏考古》(第1辑),成都:四川大学出版社,1994年,第182页。

② 张长虹:《西藏西部仁钦桑波时期佛教遗迹考察》,《西藏研究》2008年第2期,第57~58页。

③ Giuseppe Tucci, *Rin-chen-bzan-po and the renaissance of Buddhism in Tibet around the millennium*, trans. by Nancy Kipp Smith, New Delhi: Aditya Prakashan, 1988, pp.8—9.

④ ལྷ་གོ་མཁའ་རྩེན་ཆེན་དགའ་དབང་གྲགས་པས་བཟམས། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 453

⑤ 释迦仁钦德:《雅隆尊者教法史》,第52页。

成为优秀的译师而被人们称为“洛琼”^①。据研究者统计，仅由仁钦桑波译出的经书在《甘珠尔》中有 17 部，在释经部中有 33 部，在密教怛特罗部中有 108 部，^②可见，古格政权对译师事业的贡献。事实上，弘期初期阿里地区所译的佛经众多，尤其是对密教经典的翻译贡献极大。因此，在藏传佛教史上，仁钦桑波等人的译经事业有着划时代的意义。一般佛教史都将他们所译的密教典籍称为“新密咒”，以区别于吐蕃前弘期时代所译的“旧密咒”^③。阿里王室培养出来的以仁钦桑波为代表的这一批译师学者虽然不属于后来藏传佛教中的任何一派，但却在西藏佛教史中占据着重要的位置，是前教派时期最重要的佛教知识人团体。仁钦桑波成为当时西藏佛教界最著名的导师。据图齐先生考证，他的弟子不仅来自阿里，也来自卫藏地区，构成了教派时期以前西藏佛教的一个重要学派^④。比如西藏密教中的胜乐教法中有一个被称为普兰传承的小教派就是仁钦桑波的弟子阿里人普兰译师扎觉喜饶开创的，此人有普兰小译师之称，萨迦派初祖衞噶宁波从他学过法，由他传下来的胜乐教法称为“普兰传法”。^⑤

最后，益西沃时代在王室和政府的资助和推动下，阿里地区引进了大批印度佛学大师（班智达）进藏传教，将后弘期初期的弘法事业推向了高潮。后弘期之初，西藏本地僧人不多，精通教理和教法的人更少，要迅速发展佛教，从佛教的发源地和当时佛教最昌盛的印度引进佛学的高级人才是迅速提高西藏佛教水平最有效的手段。因此，据《汉藏史集》的记载，益西沃在第一次派仁钦桑波等人去克什米尔学法时就有意迎请一批印度佛教的班智达到古格来传法，他在仁钦桑波等人临行前特别嘱咐说：“要迎请班智达达磨巴拉和婆罗门仁钦多吉，只是还没有筹集到足够的黄金。还要寻访其他能利益吐蕃的班智达，你们要学好翻译。”^⑥因此，仁钦桑波第一次从印度返藏时就请来了班智达夏达嘎惹哇玛、白玛嘎古巴达、菩提西辛达、布达巴那、嘎玛那古巴达等几位印度高僧，与他们合作翻译了显密经典多种，特别是密教的《瑜伽部》及《密集》等多种部经典得以翻译为藏文，这才奠定了所谓的藏传佛教后弘期“新密咒”的文本基础。此后还有达摩巴那和班遮巴等班智达也被迎请入藏^⑦。

益西沃晚年，他的侄子拉德（ལྷ་ལྷོ）又迎请了著名的克什米尔大班智达苏菩提西辛底，翻译出《般若波罗密多八千颂》《现观庄严论》等经典，特别是其门下弟子玛·格尾洛卓将《量释论》《量释论自释》《量释论释》和《量释论广释》等论著翻译了出来，填补了西藏佛教界“量论”经书的空白^⑧。这些连续不断地来到西藏的印度班智达到阿里后除了参加译师工作外，还开始传授教法，广收徒众，象雄人杰维喜饶等从达玛巴拉（达摩巴那）那里领授戒律，藏传佛教史上遂将这批班智达在阿里地区传授的律部之行持及讲解称为“上部

① ལུག་མཐུན་ཚུན་དབང་གྲགས་པལ་བརྒྱལ་བ། 《མངའ་ལོ་ལྷ་རབས།》 ཤ 53—54

② Giuseppe Tucci, *Rin-chen-bzan-po and the renaissance of Buddhism in Tibet around the millennium*, pp.29—46.

③ 王森：《西藏佛教发展史略》，北京：中国藏学出版社，2010年，第30页。

④ Giuseppe Tucci, *Rin-chen-bzan-po and the renaissance of Buddhism in Tibet around the millennium*, pp.23—24.

⑤ 索南才让：《西藏密教史》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第247页。

⑥ 达仓宗巴·班觉桑波：《汉藏史集》，第115页。

⑦ 布敦大师：《佛教史大宝藏论》，第190页。

⑧ 廓诺·迅鲁伯：《青史》，郭和卿译，拉萨：西藏人民出版社，2003年，第44页。

律学”。^①古格王室迎请班智达入藏不但促进了阿里佛教的繁荣,更为整个西藏,特别是卫藏地区佛教的进一步深入发展提供了契机,贡献巨大。事实上,后弘期前期藏传佛教各教派的兴起在佛教知识方面从上路弘法中获益最大。相关研究也表明,与下路弘法相比,上路弘法以戒律严格、讲求次第和显密教理较为系统为特点,上路弘法的正统性更突出,对后世和藏传佛教的发展传承有深远的影响^②。

二、益西沃即位前后阿里地区的社会思潮与政治形势

后弘期的上路弘法是在早期古格王室大力推动下开始的,它的成功与古格王室的大力支持和全身心的投入分不开,有学者已指出这是后弘期上路弘法的最显著的特点^③。不过,后弘期以来的藏族史书在古格王室突然对佛教兴趣高涨上的解释都是轻描淡写地一笔带过,其原因好像是首倡佛法的益西沃一时的心血来潮。相关记载差不多都认为是益西沃在阅读了吐蕃王朝时代弘扬佛教的历史后便对佛教产生了强烈的信仰,《汉藏史集》上说益西沃“在后半生时,看到先辈们的文书,心生悔悟,发愿按照祖先的例规弘扬佛法”^④。《贤者喜宴》说益西沃后因阅读先祖史籍,心生愁绪,遂出家为僧^⑤。这样的解释明显是把佛教的复兴看成是一个孤立的现象而把这一重大事件兴起的原因简单化了。事实上,阿里地区在吐蕃时代本身就有一定的佛教基础,而阿里王室在建国前后的历代统治者中也不乏对佛教有兴趣者。

吐蕃王朝后期的几位赞普都是极力崇佛者,他们运用政权力量大力扶植佛教成为新的社会主流思想,兴建了大昭寺、小昭寺、桑耶寺、噶琼寺等著名的寺院,翻译佛经,讲论经义,声势一度十分浩大。但这些活动发生的地区基本上都在卫藏一带,至于阿里地区的佛教情况则很少有记载。赤松德赞(742—797)时期是第一次弘扬佛教的高潮,西藏佛教真正形成一定规模也是在这一时期。赤松德赞亲自颁布了著名的兴佛证盟诏书,这份诏书是前弘期西藏佛教发展的关键性文献之一。据《贤者喜宴》记载,诏书写定后曾抄写了十多份分别交给各大寺院和各地地方长官保存与遵守,其中特别提到的三个地方长官中,有一个就是治理阿里地区的象雄地方长官^⑥。这条材料表明,赤松德赞发展和保护佛教的政令也推行到了阿里地区,而且阿里地方官还有可能收藏有这份兴佛诏书的原件,因此后世益西沃在阿里地区看到祖先的兴佛文书可能还并非是佛教史家们的编造。另一方面,赤松德赞时期阿里地区也有一些佛教活动,赤松德赞有个出身于没庐氏家族的王妃赤洁莫赞(འཇོ་བཟའ་ཁྱིལ་མོ་བཅོན)后来出家为尼,法名为绛曲杰赞(བྱང་རྒྱལ་རྗེ་མཚན),她按照佛经中之规制在上部(སྤྲ)建立教规^⑦。没庐氏是象雄时代就存在的西部地区的古老贵族之一,吐蕃王朝时期

① 土观·罗桑却季尼玛:《土观宗派源流》,刘立千译,西藏人民出版社,1985年,第29页。

② 石硕:《从〈拔协〉的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传的不同特点及历史作用》,《西藏研究》2008年第4期,第56页。

③ 参见石硕:《从〈拔协〉的记载看藏传佛教后弘期上、下两路弘传的不同特点及历史作用》,《西藏研究》2008年第4期,第54~55页。

④ 达仓宗巴·班觉桑波:《汉藏史集》,第114页。

⑤ དཔལ་ལོ་གཞུག་ལག་ཟུང་བས་བཅུམས། 《ཚོས་བྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་སྟོན།》 2006 མོར་མི་རིགས་དཔེ་སྐྱན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྱུན། ཤ228

⑥ དཔལ་ལོ་གཞུག་ལག་ཟུང་བས་བཅུམས། 《ཚོས་བྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་སྟོན།》 ཤ196

⑦ དཔལ་ལོ་གཞུག་ལག་ཟུང་བས་བཅུམས། 《ཚོས་བྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་སྟོན།》 ཤ184

像, 绘制壁画, 为僧人修建佛塔等一系列支持佛教发展的活动^①。所以在益西沃兴佛之前阿里地区和阿里王室都有一定的佛教基础, 益西沃的佛教信仰仅就意识层面而言也绝非是无本之木、无源之水。

在吐蕃王朝崩溃以后, 旧有的统治秩序遭到很大的破坏, 特别是民众起义, 大有天翻地覆之威。正如史书上所说的那样, 当时吐蕃时代的王族和贵族的“后裔在此后的时间里均做了属民或属民的属民, 而广大的奴隶及奴隶的奴隶则高傲自大”^②。西藏社会长期的大动乱, 不但使一般人民生活在水深火热之中, 对于那些曾经高高在上的王室贵族来说, 也是每况愈下。很多王室贵族在混乱的时局之下过着颠沛流离、朝不保夕的生活。阿里王室在建国以前的遭遇就是如此。因此在割据时期之初, 无论是王族还是一般贵族, 其合法性和神圣性的自信心都极为缺乏, 吐蕃帝国过去的光荣业绩已经随着统一政权的崩溃而烟消云散, 王权乃至贵族集团的权威和权力仅仅来自于家族血统的高贵, 凭借古老的婚姻关系而获得的力量和意志对于整个社会而言其吸引力和影响力早已远远不够。在思想领域, 如何填补政治权力的神圣性成为西藏社会的一个颇为棘手的问题。

古格政权作为吐蕃王朝正统的延续的阿里王朝的一个分支, 是吐蕃王朝政制的天然继承者, 在益西沃即位前后, 古格政治形态应当仍是吐蕃王朝旧制。益西沃的祖父, 阿里王朝的缔造者吉德尼玛衮正是所谓的吐蕃王朝末代赞普的直系后裔。吉德尼玛衮的父亲贝科赞 (དཔལ་འཁོར་བཙན) 是吐蕃王朝的末代赞普朗达玛的儿子沃松 (འདོན་སྔོན) ^③ 之子。此一系在吐蕃王朝崩溃后一直不得势, 贝科赞本人最终还死于非命。沃松一系最初在朗达玛死后争夺赞普之位没有成功, 尽管多数史书都倾向于承认沃松是朗达玛之子而以正统许之, 但政治斗争的结果却是另一位所谓来历不明的王子云丹 (ཡུམ་བཟུན) 在其母后那囊氏 (སྤྲུལ་ནམ) 的支持下得以据有拉萨地区, 继立为赞普, 沃松一系不得不退守后藏。贝科赞后来又因为对地方贵族及其属民的安置不当而导致地方贵族的叛乱, 最后被臣下达孜 (དྲུག་ཚེ) 和尼雅氏 (གཉགས) 杀死于后藏拉孜的娘若香波城堡^④。

贝科赞之死对于本就势力单薄的沃松一系来说是一个极为沉重的打击。贝科赞的儿子赤德尼玛衮和赤扎西孜巴贝 (ཁྲི་བཟུ་ཤེས་བཞེགས་པ་དཔལ) 都无法再在卫藏中心地区立足, 二人只得离开中心地区而向边缘的西部地区迁徙。由于当时刚刚发生了臣民叛乱杀死君主的严重事变, 可想而知吉德尼玛衮前往阿里的建政立国的过程是相当艰辛的。因此藏族史家在叙述他去阿里的时候完全没有开国之君远征创业的雄壮气势, 大部分史书的描写基调都是悲剧性的, 《贤者喜宴》上吉德尼玛衮临行前与大臣话别就颇为凄凉:

尼玛衮之赴阿里也, 属僚尚·巴曹仁钦德 (སློབ་པོ་ལང་པ་ཚབ་རིན་ཚེན་ལྗེ) 及久若·来扎拉来 (ཚག་རོ་ལེགས་སྤྲུལ་ལེགས) 二臣送之, 至切玛雍仲 (ཐུ་མ་གཡུང་བྱུང), 巴曹献狼皮斗篷之衣一,

① ལུག་མཁན་ཚེན་དག་དང་གཉགས་པས་བཟུམས། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 1987ལོར་བོད་རྒྱལ་མི་དམངས་དཔེ་ཞུན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྱར། ཤ51

② དཔལ་འཁོར་བཙན་ལག་ལྷན་བས་བཟུམས། 《ཚོས་བྱུང་མཐུན་པའི་དགའ་སྟོན།》 ཤ230

③ 关于沃松的身世, 后世西藏史著一般都认为他是朗达玛的遗腹子, 现在学者有结合敦煌文书和沃松生母蔡邦氏的身世进行考论, 种种迹象表明沃松很有可能是朗达玛的兄长赤祖德赞之子, 不过无论是朗达玛之子还是赤祖德赞之子, 都是吐蕃赞普之子则无疑。参见扎西当知:《吐蕃末代赞普欧松赞身世辨》,《中国藏学》2009年第1期,第142~146页。

④ དཔལ་འཁོར་བཙན་ལག་ལྷན་བས་བཟུམས། 《ཚོས་བྱུང་མཐུན་པའི་དགའ་སྟོན།》 2006ལོར་མི་རིགས་དཔེ་ཞུན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྱར། ཤ226—227

久若献幼骡一，献毕俱泣下。^①

此外，《拉达克王统记》中也记载了一个吉德尼玛衮率军前往阿里时穷困潦倒，以至于被迫食用传统上大部分藏族人不吃的“鱼”^②来充饥的故事：

吉德尼玛衮之往阿里也，值吐蕃大乱，白玛苏赞（འབལ་མ་བུག་བཙན）、空莫聂巴（ཁུང་མ་ཉག་པ་）、阿嘎扎（ཨ་ག་ཟ་བུ་བཙན）三人将百骑卫之上路，途次，献呈鱼、蛋，以布拭之而食。故此后布食遂成吐蕃王之俗规。^③

这两段材料反映出吉德尼玛衮创业之初的政治形势相当不妙，王权可谓衰落到了极点。吉德尼玛衮到阿里后苦心经营，利用自己赞普后裔的身份，招抚阿里地区的旧贵族和地方势力，逐渐在阿里地区站稳了脚跟，终于扭转了沃松王系自吐蕃王朝崩溃以来近半个世纪的颓势，在西部发展实力，建政立国，出现了前所未有的蒸蒸日上的大好局面。吉德尼玛衮作为吐蕃赞普的后裔，其建立的阿里王朝的基本政制应当仍然采用吐蕃王朝之制。吐蕃政权最初是一个带有军事贵族联盟体性质的政治实体，其最初由雅砻地方势力而一跃为统一吐蕃的霸主，完全是通过同各地贵族进行盟誓的方式，获得他们的支持，然后经过一连串的军事征服才取得的。在这种体制下，贵族有着相当大的实力，吐蕃政治的实际运作中世代将相的高级贵族集团在中央政府中占据绝对优势，地方上就有拥有一定军政实力的地方实力派所控制，因此赞普常常大权旁落。自松赞干布完成统一大业后，就试图加强王权，但成效并不显著，他死后噶尔家族就专权达半个世纪。吐蕃后期赞普通过引进佛教改革政制，一度使世俗贵族在政治上严重受挫，但最后也遭到贵族势力最凶猛的反扑，吐蕃王朝也因之而衰亡^④。考虑到吉德尼玛衮建国之前的实力十分虚弱，他的新王朝中贵族势力只会比吐蕃时代更大，那么益西沃即位之初，古格政权的王权与贵族之间可能已经积累了很深的矛盾。

三、政教合一：益西沃时代的政制改革与实践

作为古格的最高统治者益西沃为什么在政权刚刚稳定不久就如此迫不及待地孜孜以求佛教的复兴？前面已经论述了这并非他一时的兴之所至，同时，如果我们深入考察就会发现，这样的追求恰恰是他深思熟虑后的匠心独运。益西沃即位之后，经过阿里王朝最初两代统治者的苦心经营，社会政治渐趋稳定。但是从吐蕃王朝崩溃以来，整个藏区政局纷扰，人心散乱，对益西沃而言，他这个新建立起来的边地割据政权在统治力量和政治格局基本

① དཔལ་ལོག་ཚུགས་ལག་ཤིང་བས་བཙན་མཚན། 《ཚོས་བྱུང་མཁམ་པའི་དཀའ་སྡོད་》 第228

② 鱼类的食用禁忌是藏族社会的一个古老传统，其起源可能跟早期的苯教信仰中龙神崇拜有关，因为苯教认为鱼类等水生物是龙神变化而来的，苯教衰落后这一观念又通过佛教戒杀生的信条得以保存下来。参见陈焯：《藏族的饮食禁忌及其现代价值》，《西藏民族学院学报》（哲社版），2005年第5期，第33页。

③ 《ལ་དཀའ་རྒྱུ་རབས་》 第41—42

④ 关于吐蕃时代王权与贵族的斗争以及佛教在其中的情况可参见石硕：《佛教对吐蕃王朝政权体制的影响——兼论吐蕃王朝前后政权形态的变化》，《青海民族学院学报》2002年第4期，第34~40页；林冠群：《唐代吐蕃政治制度之研究》，《唐代吐蕃史论集》，北京：中国藏学出版社，2006年，第65~96页。

稳定下来之后,应当采取什么样的主流社会思想来安定人心、图谋发展才是他在政治思想领域首先需要考虑的问题。

阿里王室拥有赞普后裔的高贵血统身份,比起其他任何一种旧贵族建立起来的新割据政权而言,都更有再创过去辉煌的冲动。事实上,赞普后裔退入阿里之后从未忘记过祖先曾经建立过的辉煌业绩,也从未放弃过恢复祖先荣耀的努力。阿里诸王经常以赞普、天神之子、天神赞普等吐蕃王朝的神圣尊号自许。回顾过去吐蕃王朝往昔的东征西讨,无往不胜的武功和国家统一、政治稳定的文治的双重成就,对于僻处西部边地的阿里王室来说过去的辉煌局面事实上皆已无再现的可能。另一方面,吐蕃王朝最辉煌的时代,正是藏传佛教前弘期在吐蕃发展得最好的时期,这两个事实的偶然重合^①可能使得他们意识到如果试图要再创国家的盛世,只有投身于复兴佛教的伟大事业。从当时的实际情况来看,身处穷山恶水而又势单力薄的阿里王朝,唯有宗教上的成就是他们可以实现的目标,通过佛教观念的影响,营造出虚构的精神权威。在宗教成就的光环之下,附着上新精神力量的王权更加崇高,也更令人心悦诚服。事实上,西藏王权利用宗教加强自身权威的做法有着悠久的历史传统,早在吐蕃王政初创时代就已有精彩的表现^②,作为吐蕃赞普的直系后裔,阿里王朝在这个问题上继承先祖的遗风也是顺理成章。

割据时期的赞普后裔通过复兴佛教建立起了精神上的高度权威,弘扬佛教成为当时和后世公认的善行,王族成员因为宗教发展方面的功业而声誉再起。《贤者喜宴》对这些赞普后裔就给予了极高的评价,作者赞美道:“彼等体态及智慧亦优于他人,贵族之善行使众生快乐,此后这些人成了诸贤者予以颂扬的对象。”^③时人对赞普后裔的高度评价得自于他们那些使众生快乐的善行,而这种善行很明显就是复兴和弘扬佛教的事业。经过佛教观念的改造,王权实现了新的神圣化:

(赞普)源出极佳圣族,乃佛与转轮王之种,系延自圣乔达摩释迦族。根源善美,乃降自光明天。制天库而财丰,具广智而遍知。彼等示圣慈神变身,荣光耀于转轮王。此等神变法王之世系历经四十代,吐蕃众生,现世来世,恶业俱净,极乐终成。如此恩德,如何可量? 神仙、父母、亲友,孰能施治!^④

经过传入西藏的佛教对王权神圣性的改造,吐蕃赞普在民众心目中由过去的天神之子变成神佛遗种,统治者的权威不再是来自世俗的权力和血脉关系,而是以佛教进行统治的功德,这一权力观念的转变成为稍后的益西沃的改政制奠定了思想基础。

事实上,就精神状态而言,后弘期初期的乱世现实也使得时人对心灵满足的需求颇为迫切。后弘期之初的吐蕃赞普后裔和世俗贵族们面临着已经崩溃的旧日强大而统一的吐蕃

① 赤松德赞是前弘期对佛教发展最积极的赞普之一,同时他统治的时代也是吐蕃对外扩张最强劲和成效最大的时期。参见陈庆英、高淑芬:《西藏通史》,郑州:中州古籍出版社,2003年,第43~49页。

② 藏史中吐蕃王统的开创者聂赤赞普的来源就是出自苯教的观念,聂赤赞普在苯教徒的拥戴下登上王位,聂赤赞普在死后的神化过程也是苯教所为,也就是说他的王权在藏史中并非凭空产生而是由苯教神权赋予的,其无与伦比的神圣性通过宗教方式的操作得到承认。参见石硕:《七赤天王时期王权与苯教神权的关系——兼论西藏王政的产生及早期特点》,《西藏研究》2000年第1期,第51~54页。

③ དཔལ་བོ་གཞུག་ལག་ཟུང་བས་བརྩམས། 《ཚཱ་བྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་ལྷན།》 2006མོ་མི་རིགས་དངོས་གྲུབ་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། 4227

④ དཔལ་བོ་གཞུག་ལག་ཟུང་བས་བརྩམས། 《ཚཱ་བྱུང་མཁའ་པའི་དགའ་ལྷན།》 4230

王朝的烂摊子，其内心的失落与世事艰难同以往的盛世大局造成的强烈的心理落差比较起来，他们比一般民众更加需要宗教所提供的精神慰藉。因此，后弘期初期不论阿里还是卫藏，复兴佛教最积极的地方势力大多是吐蕃赞普的后裔^①。《贤者喜宴》记载，古格臣民在听受佛教导师的教导之后表态要尊重赞普的权威，怀念具有菩提心的法王们的功德和恩惠，不论他们有没有权势，都应一视同仁，加以大力供奉^②。佛教这种高深的理论，成为王权有力的支撑。“理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。”^③可见要人民接受一种心悦诚服的统治，只要运用一种可以说服大多数人的宗教，就可以控制臣民，而只要将这种宗教装饰得足够动听，就一定能说服大多数人，这样弘扬佛法的效果就出来了。佛教观念的引入，对统治者而言，他们在自我陶醉的同时也起到了麻醉人民的作用。

不过复兴佛教除了精神上的动机之外，最重要的还是政治上的考虑。前面已经讲到阿里王朝建立前后西藏统治者面临着一系列的内部问题，造成长期的政治冲突和社会动荡。为解决这一问题，益西沃上台后在发动一场声势浩大的佛教复兴运动的同时也在不动声色地进行着一场影响深远的政制革新。事实上，后弘期复兴佛教的政治因素在最初的阿里王室看来或许远远比它的宗教意义更为重要。

前面已经讲过阿里地区最著名的贵族势力没庐氏对吉德尼玛袞建国的支持，除此之外应当有更多名不见经传的贵族加入阿里王朝的建国大业之中。贝科赞死于贵族的叛乱，吉德尼玛袞依靠阿里旧贵族的支持建政立国，加上吐蕃时代的政治遗产，可以肯定益西沃即位之初国家政治的运作仍然是吐蕃王朝的时代特别是前期和中期的那种军事贵族联盟体制，贵族政治是国家政治的主流。对于益西沃而言，阿里王朝和古格政权所继承的吐蕃时代的旧制明显不符合王权的利益。事实上，吐蕃王朝中后期以来的赞普都已意识到这一点，从赤德祖赞到赤祖德赞历代赞普都是崇佛的，其原因绝不仅仅是佛教的宗教吸引力。吐蕃赞普中最早将佛教作为一种国策来引进的是赤德祖赞，他是在解决了噶尔家族长达半个多世纪的专权问题后开始转向对佛教的提倡的，因此吐蕃时代最初引进佛教事实上是把佛教看成一种文化、一种新的礼仪和等级与一种更为完备的社会制度，通过对佛教的引进寻求一种新的文化和制度的杠杆来平衡王室与大臣之间的权力与利益关系^④。基于这样的历史传统，益西沃选择佛教来进行改革是很顺理成章的事情，利用佛教来加强王权这一点早期的古格诸王与吐蕃中后期的赞普并无二致，只是古格走得更远，在益西沃的大力崇佛的背景下成功地将旧有的贵族政治改制为全新的以王权为主导的佛教政治而已。

阿里王朝建立后据有西藏的西部地区，这里既是古代象雄诸部活动的旧地，又是西藏本土宗教苯教的发祥地。苯教是吐蕃王朝早期的主流宗教，后来成为贵族用以抵制佛教、对抗王权的工具，吐蕃时代贵族大臣基本上反佛的同时也崇苯，吉德尼玛袞进入阿里建国，得到不少地方贵族的支持，阿里作为苯教的发源地，苯教势力更是强大。对王权来说，只有将贵族政治在意识形态上的支撑彻底打倒，才有釜底抽薪之效。苯教既与贵族政治关系

① 后弘期初期的佛教复兴运动中，除了古格王室以外还有一些地方小王也热衷于佛教事业，最著名的有下路弘法开始时的卫藏地方的小王益西坚赞，他是云丹的六世孙。此外占据后藏拉堆一带的扎西孜巴贝的子孙也对佛教发展特别在意，著名的卓弥译师就是在该地小王的支持下发展起来的。参见王森：《西藏佛教发展史略》，第25—28页。

② དཔལ་ལོག་ལྷོ་ལག་ཕྱོད་བཅས་ལྷན་པས། 《ཚོས་བྱུང་མཁའ་པའི་དཀའ་རྙོག་།》 ༩༢༣

③ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯全集》（第三卷），第207页。

④ 石硕：《吐蕃政教关系史》，成都：四川人民出版社，2000年，第217页。

不存，亦须依令而行。今弘教于上部阿里之地，欲使圆满妙善，乃颁弘法之诏。制此众多教法及国法之文书，宣之于阿里之境。^①

在这里，他表达了政教两方面的改革意愿。这份诏书同益西沃一生所做的众多实际的弘法功绩相比或许并不起眼，但从西藏社会发展的角度来看，这一份兴佛诏书有着重大的政治意义，与其说它是一份复兴佛教的文献，还不如说它是古格王国借佛教观念发表的一份政治宣言，其借古改今的政治意图十分明显。在诏书中，益西沃表明自己的政治信念是要以吐蕃时代弘扬佛教的传统为旗帜进行政制改革，以吐蕃后期力图加强王权的诸位赞普为榜样，利用佛教的力量稳定国内政治，结束自吐蕃王朝崩溃以来西藏社会的混乱局面，还人民以幸福安宁的生活。事实上，从一些史书的记载来看，益西沃进行兴佛改制之前，古格政权已经具有了一定的实力，王室通过对外战争取得了不少资财。据《娘氏宗教源流》记载，益西沃当时有一个叫作色波（མེར་པོ）的供物（མཚན་ངམ་），古格境外的一个叫萨冈（ས་སྐང）的地方的牧人（འཕྲིག་མི）对此产生忌恨，把供物杀了。益西沃梦见他会得到一块像马鞍一样大的黄金，于是向萨冈人要求赔偿，萨冈人遂将一处叫作东孜旺（དོང་ཅེ་མང）的产金区送给了益西沃，在这个产金区中的每一个采金点都可以挖出十藏升的黄金。后来益西沃就利用这批黄金修建了包括托林寺在内的大批寺庙^②。这个故事婉转地表达了益西沃兴佛的经济基础得自于王室军事力量的恢复，这为王权的提升奠定了坚实的基础。

这份诏书颁发后，益西沃又让人将诏书大量抄写和转发，传遍阿里三围的所有地区，让全国臣民都了解他复兴佛教的新政。新政表面上是要以国王的身份，利用手中掌握的政治权力，调动国内一切可以调动的社会资源进行宗教文化建设，实际上却是借助宗教运动进行政制改革。在兴佛事业开展一段时间之后，为进一步推进政治改革，益西沃于是召集朝中权贵商议大政：

其时，召古格、普兰及玛域之高僧、大德及贵戚重臣三方与民之俊秀者集议。委重任于此等具正见者，谕以今后所行之律法须符时势，合于往昔所颁之兴佛钦令（བཀའ་ཤོག་ཚེན་མོ）。遣使四方，布此各方谨遵教法之令。^③

这次集会，事实上是在益西沃的主持下召开的一次确定和宣布国家大政方针的政治总动员。值得注意的是，会议中出现了代表宗教势力的高僧大德，这是对旧体制的一种重大突破，使得王权在高级贵族和地方实力派面前增加了一支完全由王权直接领导的政治力量。因为佛教势力是在王权的操作下一手扶植起来的，所以宗教力量的兴起正可成为王权在政治生活中的一个重要支持者。为了进一步增强推行新政的实力，益西沃也一直在有意提高佛教思想在国家治理中的指导地位，通过转变人们的政治理念从而根本取消西藏传统政治中旧有的贵族联盟体制的合法性。此时，一个与国法（རྒྱལ་ཁྲིམས་）概念相对的以宗教教义为基础的所谓“教法”（ཚོས་ཁྲིམས་）的概念出现了，臣民必须依教法行事被反复提及，教法被上升到国

① གུ་གེ་མཐུན་ཚེན་པོ་དང་གུ་དབང་གུ་གས་པས་བཅུ་མཚན། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 452—53

② ཉང་ཉེ་མ་འོད་ཟེར་གྱིས་བཅུ་མཚན། 《ཚོས་འབྲུང་མེ་ཏོག་སྤྲིང་པོ་རྒྱང་ཅིའི་བཅུད།》 1988མོར་ལོད་རྫོང་མེ་དམངས་དཔེ་སྐྱུར་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྱར། 461

③ གུ་གེ་མཐུན་ཚེན་པོ་དང་གུ་དབང་གུ་གས་པས་བཅུ་མཚན། 《མངའ་རིས་རྒྱལ་རབས།》 454

家大政方针的最高立法者的地位，国家法律必须符合兴佛大诏令（བཀའ་ཤོག་ཆེན་མོ་），也就是说国法必须依照教法来制定。这里面所蕴涵着的以教治国理念与西藏后世政教合一制基本特征已极为相似。

在这次会议中，由于佛教势力的初步发展，益西沃的政治实力大增，其政治改革的意图比上一次宣读诏书时更加明显，兴佛改制势在必行，而事实上僧人代表参加议政便已是对旧制的改变，政治上的突破口已经被益西沃找到。接下来要做的就是将新形成的佛教政治体制规范化和常规化，使得全体臣民能够清楚地知道如何遵此行事。于是益西沃在深思熟虑之后颁发了最后一道兴佛护教的大政令：

立君之法云何？若王子众，则储君外余皆出家为僧。若赞普出家为僧，须遵守戒律；若治事之赞普绝嗣，则于出家之宗子中择立新君。一切僧俗皆须守正弘法。而今而后，以佛法为新旨。僧人者须多闻虔敬，精研医理，善治铠甲，若无其人，须另寻致之。若边外蛮民犯境，则无论僧俗皆应卫正护国。骑、射、跑、跳，治器，游水，读、写、算，凡此九艺，当导民勤练；此外，一切武艺，皆须修习。民皆顺之弗违，习得书、任之道，入于身、语、意之所依。诸乱不作，福报自来，不乱其心，果报云何！尔叔侄等应如何行？凡我僧俗臣民，君臣贵贱，遵此正法，不违真意。凡立规订律，咸与一致，不违前颁之兴佛钦令（བཀའ་ཁྲིམས་ཆེན་མོ་）。赐土地千克予首寺托林寺，以为僧众衣食及法事之供奉，属地之盐池、牧场及田中之所产，皆献于比丘为奉佛之用，凡此奉献，地久天长，不散不欺。祈愿于德、业之化身——河西圣者（ཉལ་ཤེ་འཕགས་པ་）及护法神白翁伦松（འཇམ་མེད་ལྷོན་གསུམ་），以为见证。凡我子女、兄弟、后妃、大臣在此立誓，今将永遵教法，不背其言，不弃此誓。^①

这份诏书从总体上确立了以教治国的政治原则，弘扬和护持佛教被确立为国家政治生活的核心，借此制定了一系列的与旧制度大相径庭的新规定，相当详细地给出了古格王国今后的大政方针，可谓益西沃为古格政权所制定的根本大法。诏书中首先对王位的继承作了细致的安排。益西沃制定的王位继承法，是对吐蕃时代王族政治生活习惯的重大突破，按此规定，除王位人继承人和现任国王之外，几乎所有的王室成员都将成为出家僧侣，这就从制度上消除了王族争位的可能，作为出家人的他们已经没有了政治上的名分来同现任国王和王储竞争。解决王室内部的问题之后，诏令的规定便开始转向国家政治运作的层面，将佛教意识形态完全确立为国家的政治指导思想，从今以后所有人都必须遵循兴佛护教的根本政策。为使刚刚形成的宗教势力得到长期的经济保障，稳固发展，益西沃运用手中的政治权力为托林寺提供了丰富的经济支持，尤其是赏赐土地，使托林寺有了稳定的收入，从而也就有了经济上的保障。

这份类似于后世宪法的诏书的颁布标志着作为国王的益西沃发动的兴佛改制事业在政治理论和政治制度层面已经初战告捷。这一成果，益西沃是以一位国王的身份去完成的，可以说是他前半生最重要的功业，也为后弘期以来所有统治者树立了一个成功政治家的典范，其成就一点也不比后世佛教史家所津津乐道的弘法功勋逊色。更有意思的是，益西沃

^① ལྷ་གཤེ་མེད་ཆེན་པོ་འཇམ་མེད་ལྷོན་གསུམ་ལ་བཞུགས་པའི་《མངའ་འོག་གྲུབ་རབས་》 第55—56

并没有为这些制度层面的成就感到满足，为了能使他自己发起的兴佛改制的大业能够更上一层楼，他在晚年毅然出家为僧，成为一名王者僧人，这一举动可谓是石破天惊的大胆创新。通过亲身实践，他成功地将已经初具规模的兴佛改制事业从政治理论和制度的层面上升到实际政治的操作和运行层面，第一次在西藏实践了所谓的政教合一的政治体制。

益西沃出家为僧的事迹，是后弘期所有史书都着力渲染的大事，其中《西藏王臣记》的记载最为简单，只说他下半世出家，更名拉喇嘛益西沃^①。而《雅隆尊者教法史》则对出家事因稍加解释：“其后半生因见祖父遗嘱，乃发菩提心，为家族增福，遂出家，称益西沃。”^②

《贤者喜宴》基本与此相同，“后因阅读先祖史籍，心生愁绪，遂出家为僧，乃称拉喇嘛益西沃”^③。记载稍为详细的《娘氏宗教源流》说他后半生时门域地方欺诈和偷盗盛行，使他极为震惊，遂厌倦尘世。同时，他知道了吐蕃时代几位祖先的弘法事迹以及朗达玛灭法。由此对佛教产生信仰，决定继承先辈的遗志，弘扬佛法，遂将国政交给弟弟打理，自己出家为僧。^④《第吾觉色宗教源流》则对他出家时的具体细节有一些描写，书中说他因为前半生没有儿子，于是心灰意冷，遂将国政交给弟弟，自己在佛塔和佛经面前出家为僧。^⑤记载最丰富的是《汉藏史集》，基本上综合了先前各家的说法，对出家的过程甚至有不少细节性的描述，益西沃“后半生时看到先辈们的文书，心生悔悟，发愿按照祖先的例规弘扬佛法。由于没有出家所需的堪布，遂在佛像前自己领受戒律，并改名为拉喇嘛益西沃。”^⑥

益西沃的出家，开创了西藏历史的新时代，他在追求自己的政治理想的同时也亲身实践了自己的制度设计，不过要深入讨论这一问题，益西沃出家时的一个误会尚需加以澄清。晚近以来的有些著作，特别是有些现代的著作在提到益西沃出家的同时也就放弃了王位^⑦。其实细读以上各书的引文可以看到，它们在讲到益西沃出家时有的史书只标示出他出家的时间，并没有谈及他出家时对国家政治的安排问题；当然，有几部史书则提到了他在出家时将国政交给自己的兄弟，也就是柯热去打理。正是这句话最易让人误解，以为益西沃将王位让给柯热了，事实上这句话说得很明白，他出家时的确对国家政治进行了一定的安排，但不是自己退位、将王位交给柯热，而是让柯热代替他处理国家的基本政务。他交给柯热的是国政而不是王位。“国政”（རྒྱལ་པོ）与“王位”（རྒྱལ་པོ）乃是两个根本不相同的概念，这一区别无论是在藏文原文还是在汉文译文里都是很清楚的。益西沃将古格国政交给普兰王柯热打理，在政教合一的同时也实现了古格和普兰两大政治集团的有机整合，大大提高了阿里王朝的实力。

益西沃号称拉喇嘛，有时也译为天喇嘛。事实上，这个称号的含义本身就透露出他有意用王权捆绑教权，一方面可以提高刚刚发展起来的佛教的社会地位，增加佛教界的实力；另一方面也可以将新出现的宗教政治力量牢牢地掌握在自己的手中，使得佛教势力的进一步发展不致摆脱王权的控制。拉（ལ），在藏文里就是天、天神的意思，后世也指人间的帝

① 索南坚赞：《西藏王统记》，第148页。

② 释迦仁钦德：《雅隆尊者教法史》，第40页。

③ དཔལ་ལོག་ལོག་ལཱ་ལྷོང་བཅས་ལྟུང་། 《ཚོས་འབྱུང་མཉམས་པའི་དཀའ་ལྷོན།》 2006ལོར་མེ་ཤེགས་དཔེ་ལྷན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། 4228

④ ཉང་ཉེ་མ་འོད་ཟེར་གྱིས་བཅས་ལ། 《ཚོས་འབྱུང་མཉམས་པའི་དཀའ་ལྷོན།》 459

⑤ རྒྱུ་ལོ་གསལ་གྱིས་བཅས་ལ། 《ཚོས་འབྱུང་མཉམས་པའི་དཀའ་ལྷོན།》 1987ལོར་བོད་རྒྱལ་མཉམས་པའི་དཀའ་ལྷོན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། 146—147

⑥ 达仓宗巴·班觉桑波：《汉藏史集》，第114页。

⑦ 恰白·次旦平措：《西藏通史——松史宝串》，第230页。

王^①。吐蕃古老传说中赞普是天神降世,来做人主,敦煌文书《赞普世系表》中记载第一位赞普聂赤赞普即是“天神之子作人间之王”^②,所以后世赞普往往又自称ལྷ་མཚན,意即天子。益西沃在提到自己那些身为吐蕃赞普的祖先时仍以“天神之子”为号。可见“拉”字在藏族政治文化中是帝王的象征,只有最高统治者才有资格享用。益西沃出家为僧,遂由天子而成“天喇嘛”,这个称号后来也成为王者僧人的常用称号。益西沃成为拉喇嘛,他不但是宗教生活中的精神领袖,也是政治生活中的国家元首,既做教主,又当国王,成为西藏历史上集政教大权于一身的新型统治者。这就是典型的政教合一制。在这种全新的制度下:政教合一,以教治国。辞书上“政教合一制”的标准解释就是:“国家元首和宗教领袖同为一,政权和教权由一人执掌;国家法律以宗教教义为依据,宗教教义是处理一切民间事务的准则,民众受狂热和专一的宗教感情所支配。”^③这种政治体制在之前吐蕃时代的西藏社会政治中是不存在的,可以说是一个巨大的创新,蕴藏着深厚的政治智慧。

益西沃虽然将政教两方面的最高决策权集于一身,但同时也将具体的军政执行权交托给了兄长柯热,建立起西藏政治史上空前强大的王权。通过政教合一的办法古格政权实现了将决策权与执行权都集中到了王室手中,贵族大臣在政治生活中的地位大大下降,从此失去了专权的体制依靠。益西沃以拉喇嘛之尊成为宗教领袖,在以教治国的理念下拥有国家政治生活中的最高决策权,普兰王柯热在处理国政一段时间后便成为古格和普兰的国王,拥有国家政治生活中的最高执行权,二人合作无间,阿里地区基本上结束了吐蕃王朝分裂以来的社会动荡,开启了一个繁荣稳定的新时代。在政教合一体制之下,阿里地区的政治权力格局由此发生了很大的变化,拉喇嘛成为国家的最高决策者,而国王则成为国政的最高执行者。柯热执政后,国王的主要工作除了处理日常政务外,还要担任军队统帅,负责开疆拓土。柯热接替益西沃主持国政后,除了在宗教领域协助益西沃取得了一些兴佛成绩之外,他自己独自处理的政务主要是在军事方面。《阿里王统记》上记载柯热曾将从冲杜古莫(འཛོལ་འདུས་མགུར་མོ)到柯洛拉(འཁོར་ལོ་ལ)一带的后藏地区(གཙང)纳入治下^④,可见柯热的主要政绩还是在于主持对后藏的战争并取得一定的战果。这一史实在另一藏文史书《夏鲁杰氏世系史》中也有体现。该书在追述杰氏家族的祖先杰·达吉坚赞(ལྷོ་རྟག་གི་རྒྱལ་མཚན)的得名时,曾提到达吉坚赞在国王扎西贝(བཀྲ་ཤེས་དབལ་)同来自古格等地的军队交战时作战有功,被誉为像老虎一样勇猛,遂把老虎画在他的坐骑上,因此得名^⑤。扎西贝就是前面提到过的吉德尼玛衮的兄弟赤扎西孜巴贝,从辈分和时间上来讲,他都不大可能与吉德尼玛衮之孙柯热交战,不过扎西孜巴贝的幼子吉德一支后来在后藏年楚河流域发展起来,在这一区域建立割据政权,后来成为夏鲁寺的施主^⑥。柯热向后藏发展势必与已在这一地区建立势力的吉德后人发生冲突,《夏鲁杰氏世系史》的记载可能是对柯热与吉德后人冲突历史的不准确记忆。通过益西沃的政治改革,古格政权将国家权力高度集中于王室,通过调整政权内部的权力分配从而发挥出前所未有的潜力。

① 张怡荪主编:《藏汉大辞典》,北京:民族出版社,1993年,第3078页。

② 王尧、陈践译注:《敦煌本吐蕃历史文书》(增订本),北京:民族出版社,1992年,第174页。

③ 中国大百科全书出版社编辑部:《中国大百科全书·政治学》,北京:中国大百科全书出版社,1992年,第481页。

④ ལུ་གེ་མཁའ་རྟ་ཚེན་དགའ་དབང་གྲགས་པས་བཅུ་མཉམ་། 《མངའ་ལོ་རྒྱལ་རབས་》 ཤ 61

⑤ 《ཞུ་ལུ་དགོན་གྱི་ལོ་རྒྱུས་མཛད་རབཏུས་》 1987མོང་བོད་རྫོང་མི་དམངས་དབུ་མུན་ཁང་གིས་པར་དུ་བསྐྲུན། ཤ18

⑥ 恰白·次旦平措:《西藏通史——松史宝串》,第248~250页。

益西沃利用佛教教义进行政教合一的统治实践，从制度上加强并巩固了王权。过去君主在名义上至高无上，无所不统，但在实际政治生活中这样的安排是很难施行的，这就使得君主不得不将部分行政权和军事权交给贵族大臣执掌，吐蕃时代大相专权的制度性条件即在于此，益西沃开创的政教合一新改制，是这次政治改革的关键，从时间上讲它比后世西藏政教合一体制的主源卫藏地区出现的政教合一的教派政权早了至少两百年^①。从权力分配上讲，原有的王权被分割为二，决定国家大政方针的教权由王室出身的宗教首领拉喇嘛负责，国王则只负责执行具体的军政事务，以教治国，政教合一使得王权的力量空前加强，决策权和执行权都集中到王室集团手中，贵族在政治生活中的地位大大下降，不再能够成为支配性力量，对王权也很难构成威胁，这就是古格王室兴佛改制在政治上最大的目的和成就。后弘期初期，益西沃在文化上取得了光彩夺目的功业，并借此在政治上推陈出新，大胆改革。古格王室领导的上路弘法不仅仅是一场宗教文化运动，它还是一次影响深远的政治改革，实现了西藏政治界的制度创新。其后在这一制度下阿里地区社会安定，文化繁荣，维持了超过一百年的国泰民安的盛世局面。这是古格政权历史上最辉煌的时代，也是阿里地区历史上最繁荣的时期，同时这一时期的政治和文化遗产也对整个西藏社会有着深远的影响。

^① 卫藏地区的政教合一体制最初产生于一系的小范围的教派政权，比如萨迦派、帕竹派、蔡巴派、止贡派等教派集团，不过他们最早也要到 12 世纪以后才形成以寺院为中心的政教合一的政治势力。萨迦教派政权的政治中心在后藏的萨迦地区，是以萨迦寺为基础建立起来的，1073 年官却杰波建立萨迦寺之后经过几代人的努力渐渐成为一个政教合一的地方政治集团。到 13 世纪初，萨迦教派政权已经成为后藏的一支举足轻重的政治力量。帕竹政权的政治中心在山南的泽当地区，1208 年朗氏家族的领导人扎巴迥乃成为帕竹噶举派的教主，地方贵族与教派组织相结合，从而逐渐形成政教合一的地区政权。蔡巴教派政权的势力中心则在拉萨附近的蔡地方，是依托蔡巴噶举派建立起来的，1175 年向蔡巴在蔡地方建立蔡巴寺，此后经过一段时间的发展也形成了一个政教合一的地方势力。止贡教派政权的活动中心在拉萨以东的止贡地方，是在止贡噶举派的基础上建立起来的，1179 年止贡巴主持止贡寺后逐渐发展成为一个以教派为支持的地方势力。参见王献军：《西藏分裂割据时期诸政教合一体的形成》，《西北民族学院学报》（哲社版），1999 年第 1 期，第 6~13 页。