

习惯法视域下 藏族传统社会中女性地位分析

刘军君

摘要: 有关女性在传统社会^①中的地位高下的问题一直以来都是引起广泛兴趣的话题之一。面对藏族这样一个粗朴的民族,引入对传统社会中的女性在习惯法中的地位问题研究显然能为我们在“审视不同民族女性地位的问题”上提供一个绝佳的范本和一种独到的视角。全文在文献查阅的基础上整理并还原普通藏族女性在习惯法之下表现出的真实社会地位,期冀为藏族女性角色地位的“深描”提供更加广阔的反思空间。

关键词: 习惯法 藏族女性 社会地位

中图分类号: C95 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001—2338(2013)05—0126—08

作者简介: 刘军君,女,兰州大学西北少数民族研究中心民族学专业博士研究生,兰州商学院讲师。
研究方向: 民族学、民族法。

一、问题的提出

有关女性在社会生活中的角色地位与性别分工问题一直以来都是引起人类学家好奇之心的话题之一。然而,及至20世纪20年代,对于广泛存在于已知社会中女性“屈从于”男性的现象却未引起国内学者的广泛关注,性别不平等的普遍存在似乎为社会所承认并视之为理所当然。彼时,仅有少数学者认为“在最粗朴的民族中,女人实际上是和男人平等的”^[1]。然而,事实也许并非如此。

在我国55个少数民族中,藏族就属于学界一般认为的“民犷好斗、淳朴勇敢”的少数民族之一。但是,有关藏族女性在传统社会中的地位问题^②,亦即藏族传统社会中的社会性别(gender),仍旧是一个颇具争议的话题。有学者认为藏族女性地位较高,因其在家庭中是掌财者与食物分配者,在藏区历史悠久的“一妻多夫”婚姻制度

中得见女性居于核心的家庭地位;有学者认为藏族女性社会地位较低,因其几乎是被排除在“有文字可循”的公共视野的范围之外,同历史上其他民族的女性一道是被“畸零者”,在家庭中也成为男性的附属;另有学者认为在研究藏族女性地位时不宜一概而论,应当作出社会与家庭、性别与角色以及生命周期变动等多维度的界限划分,藏族女性“地位特殊”——社会地位低而家庭地位高。并且在家庭这个场域中,女性地位也存在变迁的问题,初为人妻时地位较低、老为人母时地位升高。

针对上述争议不决的情况,课题组认为引入对藏族女性传统社会中的地位分析将为我们“审视不同民族女性地位的问题”上提供一个绝佳的范本。与此同时,犹如一个硬币的两面,藏族女性与其他民族的女性同样,在不同的场域中是表现了不同的角色与地位的,不宜概括地评论。因为,不论是哪个民族,女性家庭地位的高低都会因个案中父亲对女儿、丈夫对妻子、儿女对母亲的

基金项目: 教育部人文社会科学研究青年基金项目“安多藏族传统婚姻形态的人类学研究”(项目编号:13YJC85008)阶段性成果。

① 一般认为,“传统社会”是相对复杂社会而言的,前者多指前工业社会,后者往往与工业化挂钩。

② 女性的社会地位是指女性在社会关系中相对于男子所处的位置。

疼爱与孝敬程度不同而表现出一定偏差。在传统社会中,只有将普通藏族女性在参与公共事务(政治、法律、宗教等)时所展现的各项权利与义务与男子对比才能相对准确地反映出其处在社会中的一般位置。因此,有关藏族女性在传统社会中的地位研究就显得具有必要性。那么,引入何种视角对藏族女性的社会地位进行审视才能具备一定的客观性与恰当性?

一如学界所承认的那样,法律是立法者为了特定的目的而制定出的社会控制手段,既属于国家的上层建筑又属于制度文化的范畴,既能反映统治阶级的立法意图又能达到控制社会的实际效果,藏族亦不例外。据《贤者喜宴》记载,赞普松赞干布的立法初衷在于:“若无法律,则罪恶蜂起,我之子孙及尚论等人势将沦于苦难,故当制法……”^[2]可见,赞普立法也是为了维护王权统治、巩固王室地位。然而,实质上,法律的起效不仅会达到维护不同阶级既得利益的目的,更加会实现“社会分层”的现实效果。这使得被法律约束的不同人群都站在属于自己的社会位置之上。因此,“法律地位”与“社会地位”常常是纠缠在一起的一对概念,犹如镜面,彼此映照,从法律条款对某类人群的保护与限制中得见其社会地位,这点考量同样适用于藏族女性。

有鉴于此,搜集梳理目前所见的藏族习惯法规范中有关藏族女性权利义务的约定以还原历史上真实的藏族女性社会地位将不失为是一种有效的手段和独到的视角,这将为更加全面地理解藏族社会的性别关系提供一种思路。

二、探访藏族习惯法中的女性社会地位

上起吐蕃王朝下至20世纪50年代的一千多年间,在规范藏族生产生活、维护社会秩序良性运转上发挥过作用的法典条文、赞普亲诏、行政敕令、部落法规与民间约定俗成的、切实发挥过控制作用的藏族谚语^①集合成了我们今天所称的藏族习惯法。这一集合中涵盖了诸多有关女性权利义务的成文记载或者口头传颂。之所以将部分藏族谚语也纳入习惯法的范畴是有鉴于藏族社会早期利用“苯”(Bon,苯教、“德乌”(Ide'u,猜谜、“仲”(sgrung,神话、故事)控制属民并养成其善用歌赋喻世的特殊性,一些在女性人格、地位方面表明了态度的谚语不光在精神上应和了习惯法的规定,更加在实际生活中起到了约束作用。

吐蕃王朝时期,自赞普松赞干布继承大统以来,开拓疆土、巩固王权、厘定文字、建立法律,其颁布的《六种大法》、《六决议大法》、《纯正大世俗法十六条》、《戒十恶法》、《法律二十条》等法律文件中均可见对于女性权利义务的限定;继至萨迦政权时期,大司徒绛曲坚赞融合蒙古法律与吐蕃法律制定的《霹雳十五法》,以及藏巴汗政权时期设立的《法律十六条》乃至清朝初年五世达赖喇嘛编撰的治藏《十三法典》中亦有对于女性身份限制、行为惩戒的不同规定;沿革至清朝雍正年间颁布的

《西宁青海番夷成例》乃至近代以来噶厦政府颁布适用的《噶厦法典》中同样不乏针对女性设计的款目。与此同时,当吐蕃解体、政权割据,大小部落各自为政,部落习惯法林立时,在藏区一度出现“一条沟有一条法律”的多元控制局面。本着藏传律法一脉相承的文化特性,不同的部落习惯法在规定女性的权利义务方面始终保持着高度的相似性。现分以述之:

(一) 妇人无及政

见诸于史籍记录的藏族女性政治家零星又稀少,与男性相比,其所占据的比例几乎可以忽略。仿佛在推动藏族历史进程的舞台上,藏族女性鲜有“兴国安邦、攘外安内”的重大举措。

究其实质可见,松赞干布时期颁行“六大决议法”,第五项决议为“女不参政”。^[3]自赞普亲诏排斥女性从政,并规定“勿听妇人之言”后,吐蕃自上而下掀起了将女性排出政局之风,女性自此无权问津政治。因此,成书于宋时的《新唐书·吐蕃传》就有了汉人对“妇人无及政”的佐证^[4];在以后颁布的法律中,《藏律二十条》称:“妇女不得参加盟会议事”^[5];后人将此发展为“勿予妇女议论国事之权”,并在旧西藏噶厦法典中规定“奴隶与妇女不得参与军政事宜”^[6]。此后因而有了“贱民不可放纵,女人不可参政”、“不与女议”等藏谚的广泛流传。

立法的确立取消了女性的参政权并直接导致了自吐蕃后期以来女性政治地位与权力的削弱,并且不容申辩——即便是土司、贵妇概莫能外。由此不难理解:为何长期以来在有关藏族历史与文化的研究中,自进入吐蕃社会就几乎是在为男性统治者和男性人物树碑立传,从四十三代赞普的雄才大略到历辈达赖喇嘛的殊胜功德以及辅政大臣的精明强干,无一不是男性角色。对吐蕃产生过重大影响、见诸于史料的女政治家凤毛麟角不说,还定是具备赞普的母党或者妻党等的特殊身份:师赤赞普的王妃、芒松芒赞的原配卓妃赤玛隆、墀松德赞的原配妃蔡邕氏、末代赞普达磨的妃子娘氏与韦氏,仅此而已。

在“妇人无及政”的法律影响下,土官、头人也均由男性出任。历史上所现的女土司、女士官、女千户数量极少且只是在世袭土官无子嗣的特殊情况下才得此身份继承,但是,在她生子后,世袭官位仍必须传给儿子。^[7]

(二) 女无盟誓(mnav)资格

盟誓起初是一种仅适用于吐蕃与友邦、赞普与臣下、王室与贵族遇重大事项,需达成协议时的“对神”约定。现存于桑耶寺府库中,由墀松德赞亲自颁布的盟誓书记载“对所举行之盟誓,十方诸佛,一切正法,一切发大乘心之僧侣、我佛及一切声闻者^②、天地各级诸神、吐蕃地区之神、一切九尊诸神、龙、夜叉及一切非人、敬请彼等

^① 本文认为,能够在日常生活中起到约束作用并一以贯之、传诵至今的藏族谚语,相当于不成文的习惯法。

^② “声闻者”在此处是指听经者。

作证,以使知此盟誓不得改变。如果不按盟誓行事,则令众生转生地狱。”^[8]《旧唐书·吐蕃传》也有“令巫者告于天地、日月、星辰;若心变迁,怀奸反复,神明鉴之,同于此性”佐证^[9]。可见,参盟者一旦持誓就不得背誓逾盟(mnav-za-ba)^[10],否则,不论男女贵贱一样会痛苦死去、永堕地狱。

此后,在藏族多神信仰的支持下,盟誓不但形铸了藏族喜好发誓的族群特性,还发展成为是非难断时制约说谎者或犯罪嫌疑人的“神判”机制。然而,即便是发誓者不论男女、报应相等时,传统法律也表现出对女性的极端不信任,《霹雳十五法》中,“赌咒昭雪律”在排除盟誓主体资格时有一说“不给乌鸦下套绳”,是将妇女比作“乌鸦”,认为她为了丈夫不惜发毒誓说谎,故当排除^[11];《十六法典》中,“狡诘洗心律”在排除盟誓主体资格时同样称“带崽母狗不要惹”,是把妇女侮为“母狗”,指其为了丈夫、孩子和家庭的利益,不惜违心吃咒,地位等同于不辨是非之幼童或傻子,亦当排除。^[12]

实质上,传统农牧民皆崇信三宝与神灵,凡遇事皆请神佛来见证,藏族女性尤甚。普通藏族女性更是将三宝、神明视为至高无上的生活指导,虽不识字,但能口诵“嘛呢”,奉行三宝,便得安详。在受罚机会均等的情况下,传统法律喻女性为“乌鸦”、“母狗”而取消其盟誓资格,是再次剥夺了女性的社会参与权,制造了她们在公共事务中的缺失。

(三) 勿听女人言

传统社会中,被取缔了参政权、剥夺了盟誓权的藏族女性,甚至没有话语权。《戒十恶法》与《大世俗法十六条》中均现“有所筹谋,应有主见,误听妇人之言”^[13];《藏律二十条》中也有“不听妇言,自作主张”的记载。^[14]尽管藏学专家石硕认为这项规定涵盖了太多佛教戒律^①的成分而疑似是后世对松赞干布时期法律的图解、附会^[15],但是“误听妇言”的条款却在从今往后的律例中风靡起来,《王统世系明鉴》有载“谋事不信妇人之言”^[16];《十六僧俗清净法》提出“不听女人与损友言”^[17]。

在习惯法的支撑下,谚语对此条款的附会更加走样:“妇女说的话,如同母马奔(母马是跑不好的,女人说不出好话来);“若信女人言,房顶杂草满”^[18];“九个孩子的母亲都不要信任”^[19]。承袭至近代以来,安多藏区还流传着“勿听汝妻之所言”^[20]的民谚。

上述表明,“勿听女人言”的法律限定已经从朝廷走向了家庭,被改写为“勿听汝妻言”;对女人言的否定也从一般发展成为特殊,将“女人言”等同于“损友言”。这“自上而下”的限定与“自窄而宽”的否定表现了立法者对于女性的步步否定,女性因此丧失社会地位以及家庭地位成为不争的事实。

(四) 限制女性受教育

藏族将其传统教育确立为“经堂式”教育的形式可追溯至公元8世纪,桑耶寺落成开光,墀松德赞建立僧伽

制度,确立“三户养僧”,创藏族出家先河。由此便知:藏传教育的场所是寺院。普通男女只有受戒出家才能接受系统的文化训练。至此就有了“舍寺院外无学校,舍宗教外无教育”的说法。^[21]

然而,早期的经堂教育几乎被男子垄断,女子仅有显贵才能受教。直到12世纪,被喻为是益西措嘉^②转世的藏密觉域派创始人玛久拉仲首开传授女弟子的先例,创立“尼姑制”^[22],普通女子才有了入寺受教的希望。可这却比僧差制整整晚了4个世纪。然而,即便女性自此有了受戒出家接受教育的机会,许多优越条件也只为僧人享有:男僧参加的活动不让女尼参加;男僧能进的经堂佛殿禁止女尼进入;男僧能学的佛教经典限制女尼接触……甚至在藏地的世俗陈规中还有“妇女与狗不准接近藏药制作过程”的限定。既然连制药过程都不许接触,女性学习医学知识就更不容许了。

前联合国教科文组织总干事费德里约·马约尔在任期间曾指出“教育对于一切民族的命运都起着决定性作用”,藏族亦不例外。这是大到民族的说法,小到个人而言,“知识改变命运”的古语适用于每一个人。然而,在传统社会“重僧轻尼”的思想控制下,寺院排斥女性、边缘化女性、大面积切断女子入寺接受教育、学习文化、掌握知识的事件屡见不鲜,女子想要通过“学习知识,改变命运”谈何容易?基于此,藏族女子目不识丁者居多,在教育模式的禁锢之下,潜移默化地自甘驯服,心安理得地接受现实。究其原因,可见《西藏风土志》记载有“西藏自古就有信守‘男尊女卑’之礼的规矩,而且从小孩起,男女就有根本区别。男孩长到八岁,家庭比较富裕的,要去让他们读书、学文化。哪怕是穷人,也要去当僧徒,在寺庙中学点文化。但是,女孩子便不行了,因为人们认为女子学文化是多余的。所以在旧西藏,百分之九十五以上的妇女是文盲。”^[23]

(五) 女性命价减半

如果说习惯法对于女性涉政的剥夺、言论的否定、教育的限制属于对女性价值的部分否定,那么,在命价反映个人“社会价值”的时期,传统法律对“女命仅值男命半价”的立法设计就可视为是对女性价值的根本否定。藏谚有云“生命如宝再难寻”,在无数次轮回转世中能至“善趣”,得一人身非常不易。因此,“赔命价”的刑罚原则是与“生命”这个无价之宝等量齐观的。

从吐蕃王朝制定的《十六法典》,承袭至帕竹政权的《霹雳十五法》,乃至五世达赖喇嘛时期的《十三法典》中,“杀人命价律”与“伤人抵罪律”中均现“女性的命价为各等男性命价半额”^[24]的规定。旧时的法律为严格区分尊卑贵贱,人为地认定“王者的命价为与体重等量的

① 通常认为:公元7世纪(松赞干布时期)佛教自印度传入藏地,此间吐蕃人对这种新的宗教知之甚少,并不了解教义中蕴含的真正内涵,因此将佛教戒律引入法律的可能性甚小。

② 益西措嘉初为墀松德赞的王妃,后被赞普以“礼物”送给莲花生为明妃。

黄金”^①,普通人的命价分为上、中、下三等,各等再分上、中、下三级,共计九个等级^②。但不论怎么划分都跳不出“对妇女要比各自之命价少出半倍”的圈子。在《十三法典》与《十六法典》中,“寡妇”更是与“流浪乞丐、铁匠、屠夫”一道被划入下等下级,命价等于“捆尸的草绳一根”。^[25]

近代以来,安多藏族各部落比照上述立法精神,制定了本部落“细致量化”赔命价条款。游牧于青海省海西州天峻县一带的原汪什带海部落习惯法规定“打死一个男子命价为5000元左右,打死一个妇女命价为3000元左右”^[26];甘肃省甘南州原甘加思柔、仁青部落法规定“打死普通男人,赔偿命价800元或900元,打死一个女人赔偿半个男人的命价。”^[27]对此,藏学专家陈庆英表示“在法律地位上,部落习惯法反映了男女不平等。习惯法规定:一个女子的命价要低于一个男子的命价,杀死两个女子,才偿付一个男子的命价。”^[28]

然而,比之更甚的习惯法规定还有:甘肃省甘南州原美武部落的习惯法规定“打死一个小男孩赔一个男人的命价,打死一个女人只赔一个男性一半的命价。”^[29]依据本条的立法逻辑可见,打死两个成年女人才能得到与一个小男孩同等的赔偿。在“赔命价”的立法初衷是为了减少杀戮,体现谦让时,习惯法却对女性生命轻贱到了不及小男孩的程度。

(六) 女性能折价抵账

如前所述女人“命不值价”,有如“会说话的奴隶一个”。习惯法更是明文规定:女人是男人的“附属品”,可以充当父兄、丈夫的“私有财产”随意赠人、折价还债、没收充公。

敦煌古藏文写卷 P. T. 1071 “狩猎伤人赔偿律”中有关“见义勇为”的条文规定“若从牦牛身下救人,被救者要以己女作为礼物相酬。无女则以妹酬,无女无妹或酬而不受,则须赠银。”^[30]吐蕃时期,发生在民间的真实案例还有,敦煌古藏文写卷 P. T. 1077 “都督为女奴事诉状”^[31]描述的吐蕃人“朗·绮布”因欠债难还,用妻室先抵债、后骗回,被“都督”诉至衙门的全过程。字里行间多次出现“三次连续催债,情缘将妻室献上”与“由于逼债,不得不献妻室”的诉辩陈词。可见,自吐蕃时起,丈夫以妻室抵债就已不限条文规定,而是蔚然成风,实为“官民两相认可”的司法手段。

及至清朝,中央政府制定的《西宁青海番夷成例》将这一法律思维沿用下来,其中第5条“追赶逃人律”规定“逃人若有妻子、家产、牲畜,折算赔偿……”;第41条“对敌败绩及行军纪律(临阵脱逃或泄露军事机密)”规定“如系平人对敌败绩者,斩决,并将家产、牲畜、妻子抄没”;第47条“头目抢劫杀人”以及第48条“偷窃四项牲畜”中均规定“将贼人正法,妻子、家产、牲畜抄没,给予事主之家。”^[32]

在这几起案例中可以看出,不论是父兄得救还是丈夫犯法,女性皆被作为赠送、罚没的对象,无法律人格可

言。一脉相承的习惯法夯实了女性处于社会链末端的理论与实践基础,催化了广大女性被随意处置的尴尬命运。

(七) 女性不得入寺,不能成佛

同在社会框架下,藏传佛教在藏地所具有的大众性,使它与俗法之间获得了一种天然的亲缘关系。只不过俗法拘束行为而僧法禁锢心灵。但是,僧俗法之间总是具有极大的共通之处,就是都落脚于“约束”。并且,在很大程度上来说,凡宗教的“精神手杖”所指之处皆有僧尼戒规、俗世律例呼应配合。

按照佛陀的说法,女人是“诱惑男人的‘性欲存在’”^[33];是毁灭今生和来世的祸患;是阻碍修行的障道;有了妇女的参与,佛教将减寿五万年^[34]。因此,男众或僧侣修行上的困难与过失均可归罪于女性,想要“修得极乐”必当远离。

为达驱逐目的,嘉庆十年(1805年)西藏颁布禁约:“因布达拉庙时有妇女出入,不足以昭清肃,嗣应照札什伦布等寺庙之例,妇女入庙,订立日期,不准仍前常川行走。”^[35]此后,四川省甘孜大金寺亦刊行禁令“凡14岁以上妇女,一概不准入寺,有事至寺,只能在门外等待,否则罚款。但在寺院举行跳神会期间,妇女可以入寺。”^[36]然而,受到寺院法规限制,即便在可以入寺的时间内,某些经堂也禁止女性进殿参拜,只能在门口磕头跪拜。部分村规民约受到影响沿袭了此项禁令,四川甘孜巴底邛山村规定“妇女或抬了尸体的人,不准进入寺庙和土司、头人家的佛堂,否则要受罚。”^[37]

对于这项禁约,习惯法对女性作出圈禁的观念支撑远比其本身糟糕。传统社会称妇女为“节麦”、视之为“劣生”(skye dman),藏传佛教同样认定女性生来就有“恶、淫、慢、匿、异”^③五种秽行和八十四种丑态,在灵魂上就低男子一等,因此今生不得成佛。倘若来世修成男身,才具备成佛的性别资格。这无疑给寄世于“一线佛光”的女性增加了“来生来世”的修炼门槛,连今生唯一的解脱之门也被关闭了。

深究其原因,在于藏传佛教理论认为“女人只是一半像人,不能作王,不能作官,永远都被丈夫管着”^[38];部分地区甚至将女性诬为“一半是人,一半是鬼”。所以,在藏人弥留之际,“开路”喇嘛均为死者反复持诵“如不能往生极乐世界,就设法仍归人世,生为男身,勿为女身

^① 藏地有谚语云“上部雅孜王被霍尔所杀,其尸价与黄金等量;下部格萨尔被丹玛行刺,至今命价尚未还清”。

^② 上上等的命价为110两或115两银子,上中等的命价为90两,上下等的命价为80-85两,中上等的命价为70-75两,中中等的命价为60-65两,中下等的命价为50-55两,上下等的命价为40-45两,下中等的命价为30-35两,下下等的命价为20-25两。杀害妇女的事很少发生,如果发生,命价为10-15两之间。

^③ “恶”是指女人阴险毒恶,喜欢算计他人;“淫”是指女人性欲炽盛,喜欢淫事;“慢”是指女人喜欢嬉戏,缺乏信奉正教的严肃心态;“匿”是指女人喜欢矫揉造作,不够本真;“异”是指女人身口意变异异常,喜欢新鲜刺激。

……”

仅是“一半像人”的女性怎能有资格与男性平起平坐呢“宗教活动不允许妇女参加,同属僧人,觉姆(尼姑)不能与喇嘛并列投考格西^①学位”^[39];“在部落内部,给本村或部落保护神煨桑祭祀的仪式都有男子主持,女子根本禁止参加”^[40];在历次对藏区八大神山之首的卡瓦格博雪山的朝觐中,仅允许男性上山煨桑而要求女性在山下守候。对此,民间的解释是:女人的软弱会影响山神的斗志,女子是不洁的,会冲撞了神灵。^[41]

(八) “淫妇”处罚重于“奸夫”

有了宗教的卫道士“妇女是最大的诱惑者,罪恶的渊藪”的理论在先,女性理所当然地被视为“贪色觅欲”:俗世男女犯奸,惩处女性重于男性。

在安多藏区,男女犯奸除责罚奸夫以外,还要割去奸妇之鼻^[42];在康巴藏区,甘孜理塘习惯法规定“男女私通者,经审判后双方均要罚款200—500藏洋,并发誓不再重犯。而实际上,男子通常被驱逐或罚做娃子、长工,妇女则被处以割鼻之刑。”^[43]习惯法对男性的处罚仅限罚没财产而对于女性的处罚却是残损身体,不公正性一目了然。其实,据《汉藏史集》记载,藏人自古就有“好淫者割去鼻子”的处罚习惯。^[44]这是因为远至松赞干布近至五世达赖喇嘛皆认为“男女奸淫的后果是混乱族姓血统、导致家庭不和(因而)与杀人同样恶劣,要将奸淫者断肢流放。”^[45]可是,经嬗变后的习惯法却将此“肉刑”仅施于女性:行刑妇女不仅要承受残损身体的创伤、被破坏器官的完整与健康的痛苦,而且就此遭到“毁容”、令人尽知其“淫妇”身份、在余生反复受人耻笑,精神之“创剧痛深”可以想见。然而,“通奸”是需要男女“合意”共同完成的,与之配合的男性却未得到相同待遇,习惯法对他们的态度显然宽容得多。

此是女性“自愿”犯奸,处罚虽重但无可厚非;当女性“被迫”犯奸时,噶厦法典却这样规定“对于下等人家的妇女,男子欲强奸而遭妇女拒绝未遂者,罚女方一钱(指沙金);既遂者,男方只罚五项礼物,仍然罚女三钱。”^[46]实质上,早在五世达赖喇嘛时期,《十三法典》对被强奸女性罚款的规定就已成型“企图依仗权势与地位等同的女子通奸,但因女方不接受或当时来了第三者而未能得逞者,罚女方1雪的罚锾……长时间离开妻子,到远地支差时与偶然相遇的女子发生两性关系,要缴纳3钱奸污费。假若纯属女方招引,则只交1钱奸污费,同时,裁判官要对女方处以2两罚锾的款项。”^[47]

强奸因属于“被迫的性”,本身就反映了男女性属的不平等。女性不幸受害,本该处在被同情、保护与补偿的角色中,却反遭法律的无理责罚。对此情况,谚语亦云“母狗不摇尾,公狗岂竖耳”,是将女性污蔑为“狗”并隐喻了凡强奸案件中女性“引诱”男性的可能。传统社会对待女性的不公正性毋庸置疑。

(九) 社交及其他

实质上,不仅在前述分类中,在社会生活中的方方面

面,习惯法都给予了女性逊于男性的待遇。

帕木竹巴政权时,大司徒绛曲坚赞颁布诏令:“复于乃东孜王宫,作内、外、中三城,内城严禁醇酒、妇人。”^[48]女性遭遇了与“不得入寺门”同样的境遇。

在近代安多藏区,部落习惯法也在生活习俗中承袭了历辈法典诏书对女性的不公规定。青海省共和县原千卜录部落习惯法规定“俗人不能坐在僧人的上位,牧民不能坐在头人的上位,妇女不能坐在男子的上位”;“妇女不能跨越男子的衣物,寡妇不能去办喜事的地方”;青海黄南州同仁县原浪加部落除了具有千卜录部落同样的规定外,还有“妇女不得参加修水渠”的规定^[49];青海省海北州原莫坝部落习惯法规定“士兵在战斗中怯懦不前,将其衣服反穿,马尾剪短,乘骑母马,以示不如女流”^[50];青海省黄南州共和县倒淌河附近的原黄科部落习惯法第24条规定“家中不和,头人调解后,再发生口角,女的吵嘴罚一头牛,男的吵嘴罚一只羊。”^[51]

在近代康巴藏区,四川省甘孜州理塘藏区木拉地区习惯法规定“每年召开的两次群众大会,全区各一正户、佃户的男性家长必须参加,副户、妇女、寺院的喇嘛、觉母(尼姑)均不能参加会议。”^[52]青海省玉树州囊谦部落刑事法规定“妇女之间斗殴、打架被认为是对牲畜发展、草原繁盛、长官不吉利,得剔除半个头的头发,变成‘阴阳头’。”^[53]

至此,女性被彻底排斥在了公共范围之外,连民谚也说“女人作议事的首长,犹如山羊出来领路,打发懒拉放哨,拿灰来做粮食,使酥油晒太阳,这些都不是高兴事”^[54]、“女人不能办社交,姑娘射箭太奇怪”^[55]、“破坏草场的是土拨鼠,破坏安宁的是妇女”、“狗与幼妇乃纠纷之祸根”、“男行三步,成就三事;女行三步,挑起三事”^[56]。

三、藏族女性在传统社会中地位低下的原因分析

从习惯法的梳理中可见,类似于这个“男权世界”上的大多数民族,置身藏族传统社会中的女性在政治上最为见绌,宗教上罕能与男性平等,人格上被认定为不健全,惩处上受罚畸重,社会地位显著逊于男性。那么,在藏族传统社会中是什么影响了女性社会地位的形成?全文通过对文献资料的查阅,认为主要存在以下几个方面的原因:

(一) 生物性上的天然弱势

众所周知,同一种群的女性无论在体格的健壮、爆发力以及耐力上均逊于本种群男性,这是女性在生物性上的天然弱势,藏族亦是如此。可偏偏藏族是一个具有“尚武精神”的民族。对于尚武的民族而言,强健的体格在本族中是占有绝对优势的。对此,《新唐书·吐蕃传》中早有“贵壮贱弱,母拜子,子倨父,出入前少而后老”的

^① 在藏传佛教的考试制度中,“格西学位”相当于现代教育体系下的博士学位。

记载^[57];对此,任乃强先生也提出“游牧部落,因居无屏障,易受外界侵袭。故壮健男子皆担任保卫家族之事,管理畜牧之事则委于妇女与老弱。”^[58]当“尚武精神与崇尚强壮”内化成为全民族的意识形态时,不具备这类特质的人群就势必进入不了社会的核心圈与决策层。女性即属此类。尤其是民主改革前,在藏族各部落纷争、决斗时常发生的情况下,传统社会对于男性“上马为兵,下马为民”的军事、生产要求,显然无法同样附加在女性身上。女性由于身体的物理弱势、生理周期乃至生殖方面的性别分工决定了她难以胜任此类任务。

“上马为兵”意味着代表部落出征打仗,维护部落的根本利益。在冷兵器时代,抛开战略战术不谈,且令年纪、强健程度相仿的女性与男性打斗,女性吃亏皆是必然。因此,有战略指挥头脑又足够强壮到带兵打仗的藏族女性少之甚少,战场几乎是男性的领地。相反地,在大到政权小到部落的各类武装斗争中,男性一旦战胜归来便是部落英雄,一次武装冲突也许就会奠定某位男子部落头领的社会地位;即便是吃了败仗也不要紧,因为战败就意味着流血牺牲,为了全村老小而战死疆场的男性更是被视若神明——藏区很多大大小小的山神都被当地群众视为是“战死的亡魂附体”而成为整个社区的保护神接受供奉。男性在体能上的优势使其获得军事垄断地位进而得到传统社会的肯定,女性却因体格上的弱小被天然地排除在了“保家卫国”的领域之外,也自然地被排除在了传统社会的核心层之外。

“下马为民”意味着从事农业或牧业的生产劳动。如同这个世界上所遵循的性别分工的一般规律,在藏族传统社会里,不论是在农区种地还是在牧区放牛,耗费体力较多的活计都由男性承担。并且,在青藏高原这样的高寒缺氧地区,同样的体力劳动其强度都远大于低海拔地区。倘若以牧民为例,传统社会里赶着牛羊走百十里山路寻找优质草场放牧的重活是由男性承担,因为女性的体力决定了其对此类任务难以完成。可是,在牧民心里,草山就是“生命线”,找到了优质的草山首先解决了一家老小的生存问题,是头等大事;日复一日地辛苦放牧牛羊又解决了全家上下的生计问题,不可或缺。在如是的生计方式要求下,男性体力、体能上的卓越再一次得到社会与家庭的认可,女性体能上的弱势使得自身只能被限定在家庭内的私人劳动。

由此见得,尽管在智力上藏族女性与男性并无二致,但其生物性的天然弱势却被藏族传统社会“上马下马”的军事、生产要求扩大化了:男性在接受战备训练时,女性也许正在挤奶、熬茶。难怪马克思指出“女性体力上的弱小也是其受压迫的根源之一”。在这点上,藏族与其他民族是具有共通性的。

(二) 传统宗教思想中的“性别短板”

受到藏区全民信仰的藏传佛教源自印度佛教,在教理教义上不可避免地同印度佛教有着千丝万缕的联系。据部分学者观点,印度佛教就其自身的发展而言,在针对

女性的态度方面大致经历了“男女平等—男净女秽—男女双修”等阶段。^[59]适逢公元6、7世纪传入藏地的印度佛教恰好发展至“男性核心主义”(institutional androcentrism)兴盛的时期,受到印度社会歧视女性的影响,佛教义理也处在“对女性产生敌视,从本质上否定女性的社会价值”的顶峰,大量的抨击女性“秽垢不净”的思想连同佛教精髓一并进入藏族的父权社会。如前文所述,佛陀本人在拒绝养育其成人的姨母闻道时坦言“今以女人在我法门中为沙门故,当减除五百岁寿法消衰微。”阿难尊者也指出:女人即便加入僧团也是“恶露”仍存,不得作帝释、梵天、魔王、转轮圣王和如来。究其原因,在于旧时的人们认为女性的月经秽染不净,是“恶露”存在。所以,凡圣洁的活动不得参加,凡神圣的物件不得触碰,想修行成佛必须先转男相,然后成佛相(无相之相)。在这种“女人不洁”的意识形态熏染下,女性地位又能高到哪里去?

值得注意的还有,佛教在藏区本土化的过程中,见诸于后弘期绝大多数藏文史籍和在今日藏地广为传颂的“蕃民皆系猕猴种”的族源神话从另一方面昭示了女性的“罪恶”^[60]:神话里,代表男性的大力猴折那(Presna,最早的猴子)受了圣观音菩萨(Tara)的近事戒,在雪国(Bod)山岩上修习菩提慈悲之心时,被受到被业力(Karma)驱使的罗刹女“森姆”(Srin mo)露阴挑逗、爱慕求欢,一连七天七夜。迫于魔女的威胁,神猴以无贪恋的慈悲心请求圣观音赐予加持,终与森姆结为夫妇,产下六道投生来的各婴猴,成为雪域吐蕃最早的先民。

这则佛教色彩浓厚的神话在世俗化的过程中还影响到了土著宗教苯教的精神思想。在苯教经典《赛米》中,辛饶之母称“所谓女人就是罗刹女再生,因为她心底的情欲如此强烈,故被视为魔鬼;因为她的贪欲如此强烈,罪恶的世界均出自她的子宫。”^[61]对此,龙树菩提也说:“女子小人心浅智薄唯欲是视,不观富贵智德名闻,专行欲恶破人善根……”^[62]所以,猴魔成婚所生的吐蕃特人“既有善德又有瑕疵,善德来自父亲而瑕疵源于母亲。凡占有父亲血统的都是大智慧的菩萨种;占有母亲血统的尽是赭面食肉的顽劣种。”^[63]至此,这则族源神话不仅成为衡量男女价值的主要标准,还成为决定男女地位的重要因素,后世儿女只有“勇猛少欲”者,方得男身“贪色觅欲”者,即得女身。

尽管在以后的几个世纪里,佛教吸收了苯教的经典对于女性的态度花开两朵:一方面将苯教的女性地方神“长寿五姊妹”、“十二丹玛”等纳入自己的护法系统;但是另一方面,传统社会中的普通女性仍旧在魔女罗刹的“卑劣原型”下低微地生活。显然,这冰山一角的女神地位是无法代表女性地位的全部的。

学界通常认为:宗教对于男女性别所反映的态度是代表了当时社会状况;反过来,这种在宗教观念中固化下来的性别观念又影响了现实社会中的男女地位,并且,这这将是一个互动的过程。在藏族的社会生活中,这种互动

则表现为:佛教的思想犹如“水银泻地,无孔不入”,就连赞普松赞干布颁行的第一部《十善法》都是仿佛教戒律而来。与此同时,谚语也云“要把佛经所述的根本善恶和法律所述的根本王法的汉文高挂于空,藏文平铺于地”。由此就不难理解:佛教对于女性歧视的态度为何能得到藏族法律的支持,佛教“贬抑”女性的态度为何能与俗世立法融合适用。

(三) 传统习俗的综合影响

藏族社会究竟是何时发展成为“父权社会”的,学界尚无定论。但是,在两唐书《吐蕃传》中均现“母拜于子,子偃于父”的记载;在敦煌古藏文写卷 P. T. 1283《礼仪问答写卷》第 60 问、第 77 问中也有“对子来说,父权为大,必须顺从父意。然后,和睦才能产生”、“父言为主,母言为辅”^[64]的书写。其他文史资料亦有“同居之内,必有尊长”^[65]的记录。这说明处于传统社会中的普通藏族女性依然被固定在“父权、夫权为大”的小家庭圈子内,过着“在家从父、出嫁从夫、夫死从子”的与封建社会女性无异的生活。同时,在大部分藏区,“害羞”被认为是女性美德。如此的生活方式与社会眼光决定了藏族女性闭塞、保守的心理结构的形成以及强烈的自我禁锢和对外的猜测、怀疑与拒斥。在如是的心里操纵之下,女性自身的社会参与度必然不高。此是形铸民族性格方面不可忽视的因素之一,也是女性被排除在公共范围之外的主要因素。

同时,在女性“顺从于”父亲、兄弟、丈夫、儿子的家庭圈禁时,人们还提倡做生意赚钱的职业由男性从事,出售牛羊与粮食的大宗买卖由男性完成,却忽略了男性所出售的羊毛、羊绒等“商品”皆由女性创造。当传统社会对于女性的更高要求是勤俭持家时,女性能做的买卖恐怕也就局限在一、两斤酥油上了。这种生计习俗造就了女性对于男性的经济依附进而导致其人身依附。然而,在“经济基础决定上层建筑”普适于任何一种社会形态时,如上的依附使得男性牢牢掌握了社会与家庭中的话语权,巩固了其支配地位,这里面当然包括制定与解释法律的权利。

更为可怕的是,在上述传统习俗的综合影响下,女性丧失经济地位、丧失话语权、被“顺从”的美德所约束、忙碌于照顾家庭,这种互为表里的恶性循环使传统女性陷入了“被支配”的泥淖中。

四、初步研究结论

回顾全文,从习惯法中走来的藏族女性是受尽了磨难的。时代蒙蔽了思想、法律圈套了枷锁,传统社会中的广大藏族女性就是在这样的双重束缚下身心同限“囹圄”,甘于役使、逆来顺受。难怪早在千年之前,被撵松德赞作为礼物送给莲花生大士的王妃益西措杰哭唱出了女人的心声“我是一个女人,抵御危险之力甚小……如果我当乞丐,狗就咬我;如果我有钱财食物,土匪就抢劫我;如果我貌美,色鬼就纠缠不休;如果我多做事,少做者

就指责我;一旦出了什么差错,人们就会诿过于我。不管怎么做,我都不会幸福,因为我是女人。”^[66]

对此,社会学家倍倍儿曾发出反对的声音“妇女在发挥和使用自己的能力上与男子具有平等权利,妇女因其碰巧生为女人而不是男人便被剥夺平等权利是荒唐的。”^[67]不仅如此,女性地位一度被学界认为是国家文明进程的重要标志之一,女性更是被看作推动人类社会进步的一支重要力量。与此同时,女性对于自身社会地位的提高和自我实现的追求从未止步值得我们庆幸,藏族女性在此方面毫不例外。然而,需要我们正视的是,在不同国家、不同地区、不同民族的文化传统中男性地位优于女性仍是共存现象。藏族女性在传统社会中的地位问题因而并非一个特例,也不应该成为我们口诛笔伐的对象。全文谨以习惯法的视角分析,期冀为藏族女性角色地位的“深描”提供更加广阔的反思空间。

参考文献:

- [1] 林惠祥. 文化人类学 [M]. 北京: 商务印书馆, 2011. 245.
- [2][3] 巴卧·祖拉陈哇著, 黄颢摘译. 贤者喜宴(二) [J]. 西藏民族学院学报, 1981 (1).
- [4][57] (宋) 欧阳修, (宋) 宋祁撰. 新唐书·吐蕃传(第十九册 卷二〇六至卷二一七下) [M]. 北京: 中华书局, 1965. 6072.
- [5][14][36][43][50][65] 徐晓光. 藏族法制史研究 [M]. 北京: 法律出版社, 2001. 84、100、262、271、342、381.
- [6][18][23][55] 赤烈曲扎. 西藏风土志 [M]. 拉萨: 西藏人民出版社, 1982. 190、190、180、190.
- [7] 拉毛措. 青海藏族妇女在社会经济生活指导地位与作用 [J]. 青海民族学院学报(社会科学版), 1995, (4).
- [8] 巴卧·祖拉陈哇著, 黄颢摘译. 贤者喜宴(九) [J]. 西藏民族学院学报, 1982 (4).
- [9] (后晋) 刘昫等撰. 旧唐书·吐蕃传 [M]. 北京: 中华书局, 1965. 5230.
- [10] 牛绿花. 藏族盟誓研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2011. 49.
- [11][12][20][24][42][44][45][47] 杨士宏. 藏族传统法律文化研究 [M]. 兰州: 甘肃人民出版社, 2004. 98、108、171、86、149、135、127.
- [13] 索南坚赞著, 刘立千译注. 西藏王统记 [M]. 北京: 民族出版社, 2000. 47.
- [15] 石硕. 《贤者喜宴》所载松赞干布时代法律条文中佛教内容考辨 [J]. 康定民族师范高等专科学校学报, 1999 (1).
- [16] 转引自: 汤开建, 杨惠玲. 宋金时期安多藏族的婚姻文化及女性地位 [J]. 西北师大学报(社会科学版), 2005 (3).

- [17]于式玉. 漫谈“番例番规” [A]. 李安宅,于式玉. 李安宅—于式玉藏学文论选 [C]. 北京: 中国藏学出版社 2002. 329.
- [19]却落. 安多藏族文化中的女性地位研究 [D]. 中山大学 2005. 31.
- [21]丹珠昂奔. 藏族文化发展史(下册) [M]. 兰州: 甘肃教育出版社 2001. 583.
- [22][34]许德存. 藏传佛教发展过程中的西藏妇女 [J]. 西藏民族学院学报(社会科学版) 1995 (2).
- [25]喜日尼玛. 五世达赖喇嘛时期制定的十三法典 [A]. 周润年译注. 西藏古代法典选编 [C]. 北京: 中央民族大学出版社 1993. 96.
- [26][32][51]张济民. 青海藏区部落习惯法资料集 [M]. 西宁: 青海人民出版社 1993. 88,285,71.
- [27][29]张济民. 渊源流近——藏族部落习惯法规及案例辑录 [M]. 西宁: 青海人民出版社 2002. 147、142.
- [28]陈庆英. 藏族部落制度研究 [M]. 北京: 中国藏学出版社 2002. 439.
- [30][31][64]王尧,陈践译注. 敦煌古藏文文献探索集 [M]. 上海: 上海古籍出版社 2008. 335 - 336, 267 - 271, 390,392.
- [33]陈坚. 佛教的妇女观 [J]. 长沙电力学院学报(社会科学版) 1998 (4).
- [35]张其勤原稿、吴丰培增辑. 清代藏事辑要 [M]. 拉萨: 西藏人民出版社 1983. 368.
- [37][46][52][53]拉毛措. 藏族妇女历史透视 [J]. 青海社会科学 1996 (6).
- [38][英]孔贝著,李安宅摘译. 藏人论藏 [A]. 李安宅,于式玉著. 李安宅—于式玉藏学文论选 [C]. 北京: 中国藏学出版社 2002. 299.
- [39]陆蒂莲. 藏族 [A]. 严汝娴主编. 中国少数民族婚姻家庭 [M]. 北京: 中国妇女出版社 1986. 203.
- [40]于式玉. 藏民妇女 [A]. 李安宅,于式玉著. 李安宅—于式玉藏学文论选 [C]. 北京: 中国藏学出版社 2002. 390.
- [41]张福惠. 安多藏族传统节日文化研究 [D]. 兰州大学 2009. 46.
- [48]五世达赖喇嘛著,刘立千译. 西藏王臣记 [M]. 北京: 民族出版社 2000. 92.
- [49]李静,杨须爱. 甘青藏族妇女社会地位探析 [J]. 民族学研究 2005 (4).
- [54]于式玉. 西藏大德《玛尔巴传》中的“借尸还阳”故事 [A]. 李安宅,于式玉著. 李安宅—于式玉藏学文论选 [C]. 北京: 中国藏学出版社 2002. 349.
- [56]周江编. 中国少数民族谚语全编 [M]. 兰州: 甘肃人民出版社 1990. 372.
- [58]马长寿. 康藏民族之分类体质种属及其社会组织 [A]. 赵心愚,秦和平编. 清季民国康区藏族文献辑要 [C]. 成都: 四川出版集团巴蜀书社 2006. 699.
- [59][62]丁丽霞. 藏传佛教中的女性主义文化内涵探析 [J]. 西北民族大学学报(社会科学版) 2009 (3).
- [60][印度]阿底峡尊者发掘,卢亚军译注. 吐蕃赞普松赞干布传——遗训金鬘 [M]. 兰州: 甘肃人民出版社 2001. 47 - 52.
- [61]Jane Gyatso. Down With the Demoness: Reflection on Feminine Ground in Tibet [J]. The Tibet Journal, No. 12.
- [63]萨迦·索南坚赞. 王统世系明鉴 [M]. 沈阳: 辽宁人民出版社 1985. 5.
- [66]房建昌. 藏传佛教女尼考 [J]. 中央民族学院学报, 1988 (9).
- [67][德]倍倍儿. 妇女与社会主义 [M]. 葛斯,朱霞译. 北京: 中央编译出版社 1995. 148.