

藏族古代教育史略

谢佐何 著



全国教育科学「八五」规划教委重点研究课题

藏族古代教育史略

谢佐何波 著

青海人民出版社 一九九五·西宁

(青)新登字01号

藏族古代教育史略

谢佐何波 著

青海人民出版社出版
(西宁市西关大街96号)

青海省新华书店发行 青海西宁印刷厂印刷

开本: 850×1168毫米 1/32 印张: 12.5 插页: 6 字数: 28万

1994年12月第1版 1994年12月第1次印刷

印数: 1—1,540

ISBN 7-225-00945-1/G·363 定价: 平, 10.00元
精, 14.00元

自 序

藏族是一个历史文化比较悠久的民族，在青藏高原辽阔的地域繁衍生息，为开发祖国西南部地区做出了卓越的贡献。近年来，国内藏学研究正在向纵深发展，对藏族历史、经济、文化教育，以及许多分支学科都在进行着调查研究，这对藏族社会的各项事业无疑是十分有益的。我们认为，任何民族的进步尽管有这样或那样的诸多因素，但最基本的因素仍然是教育，因为教育是培养人才和积累知识的最佳途径，人才和知识的结合又是促进社会全面进步、提高社会生产力的重要力量。

在漫长的历史发展进程的各个阶段，藏族都曾进行过与青藏高原生产环境相适应的各种教育活动。从大的方面讲，可分史前教育和有史以来的教育两种。对史前教育的考察研究，我们更多地借鉴考古成果和民俗文化的传承与积淀，譬如对西藏卡若文化和青海卡约文化的研究，对藏族民间文化艺术的考察，以探索藏族史前教育的内容和形式。对藏族有史以来的教育，又可分为吐蕃王朝时期、宋元明清时期和近代教育3个阶段加以研究。《藏族古代教育史略》正是从历史事实出发，多方面、多层次地对藏族古代教育的产生与发展，形式和内容，以及各个历史时期的教育特点加以总结和阐述。我们认为，这是一件十分有益而有意义的科研工作。

众所周知，青藏高原被称为“世界第三极”，这里雪山林

立,江河纵横,湖泊星罗棋布,高寒复杂的自然地理环境,迫使历代先民在适应这种自然地理环境的过程中求生存,求发展。于是早在藏族之前的戎人、羌人等古代民族就开始了原始的、自发的、具有特色的各种教育活动。譬如高原畜种的培育,高寒农作物的培育,以及生产工具的制作和使用的教育。公元7世纪初叶,吐蕃王朝在中国西部崛起,使藏族教育跨入了一个新的历史时期。这一时期创制了藏文,在总结本民族历史经验的基础上,借助文字去兼收并蓄周邻民族和地区的文化成果,然后通过教育,传递这些文化,培养人才。这一时期,翻译事业已高度发达,佛教文化的传入与佛本之争,以及与中原地区的文化交流活动,“蕃学”的兴起,都为藏族教育的规范化奠定了基础。

宋元明清时代的藏族文化孕育了一代又一代本民族知识分子。特别在元明清三代祖国大一统的局面下,由于在藏族特殊的历史条件下,随着寺院经济的形成和发展,经院教育也兴旺发达起来。特别是藏传佛教格鲁派的经院教育,对藏族近现代经济文化的影响之深,是有目共睹的。所以,《藏族古代教育史略》对这种特殊的教育形式给予更多的阐述,引证了大量的汉藏文史料,对格鲁派经院教育的“大五明”和“小五明”作了较详细的介绍,对显宗、密宗、医学和时轮等四大经院教育制度、学位制度也作了较深入的探讨。同时,对在经院教育中具有显著地位的活佛转世制度及其教育方面也作了一些研讨。当然,藏传佛教经院教育是为宗教服务的,并为宗教培养和造就接班人的。由于藏传佛教经院教育对藏族社会的经济文化产生了极其深远的影响,所以它在藏族古代教育史中占有重要的地位。我们不论从尊重历史还是从面向现实与未来的视角出发,

都应占用适当篇幅对其加以研究。

清末，封建社会处于崩溃前夜，“新式教育”在内地兴起，这些都对藏族教育产生了一定影响，特别是那些从事边政又具有远见卓识的政府要员，在藏族地区力倡近代学校教育，对其历史功绩应给予充分的肯定。

尽管《藏族古代教育史略》在论述藏族古代教育产生和发展、形式和内容、历史各个时期的特点等方面作了种种努力，但由于它涉及的范围比较宽泛，受到主客观条件的限制，书稿尚有不尽如人意之处，错误也在所难免。本书作为全国教育科学“八五”规划，国家教委重点研究课题之一，但愿付梓问世后，能对我国藏族教育事业提供借鉴。

著 者

1994年5月于高原古城西宁

目 录

自 序	(1)
第一章 藏族史前教育概述	(1)
第一节 藏族史前社会形态	(1)
第二节 青藏高原先民的社会生产和生活教育	(10)
第三节 柳湾遗址彩陶符号与教育	(22)
第四节 原始宗教的教育	(32)
第五节 早期本教的教育	(37)
第二章 吐蕃时期的藏族教育	(50)
第一节 吐蕃王朝社会概述	(50)
第二节 藏文字的创立与藏族教育	(52)
第三节 文化上的“兼容并蓄”与藏族教育	(59)
第四节 佛教“前宏期”与藏族教育	(73)
第五节 佛本之争与藏族教育	(90)
第六节 从敦煌、吐鲁番出土文书看吐蕃时期 的藏族教育	(96)
第七节 吐蕃王朝时期的“附学”	(114)
第三章 宋元时期的藏族教育	(125)
第一节 宋元时期藏族社会概况	(125)
第二节 佛教“后宏期”与藏族教育	(127)
第三节 藏传佛教的形成与藏族教育	(136)

第四节	萨班·贡噶坚赞的教育思想·····	(156)
第五节	宋元时期藏传佛教僧官制度·····	(160)
第六节	宋代的蕃学·····	(169)
第四章	明清时期的藏族教育 ·····	(179)
第一节	明清时期藏族社会概况·····	(179)
第二节	明清中央政府对藏传佛的政策 及僧官制度·····	(183)
第三节	格鲁派的崛起与藏族教育·····	(197)
第四节	宗喀巴的教育思想·····	(211)
第五节	格鲁派早期名僧大德的教育活动·····	(234)
第六节	活佛转世制度的建立及其教育·····	(239)
第七节	清末近代教育在藏区的萌芽·····	(252)
第八节	清末“改土归流”中的藏族教育·····	(287)
第五章	藏传佛教的经院教育 ·····	(309)
第一节	藏传佛教寺院经济的形成·····	(309)
第二节	经院教育制度·····	(317)
第三节	经院教育内容·····	(333)
第四节	经院教育方法·····	(383)
后 记	·····	(394)

第一章 藏族史前教育概述

青藏高原作为人类文明的发祥地之一，早在远古时期就有
人类繁衍生息活动。考古发掘成果证明，早在旧石器时代就有
先民生活在青藏高原。青海柳湾、卡约和西藏的卡若等地原始
社会遗址的发掘，勾勒出了青藏高原原始社会的轮廓。这些文
化遗址包括了被人类学家称为新石器时期、父系氏族社会和由
父系氏族社会向阶级社会转变的几个历史时期。尽管这一时期
与藏族的形成年代尚有时间距离，但从中也透露出一些原始社
会教育的信息。从教育史的角度对这些资料予以分析整理，对
整个藏族教育史的研究具有一定的意义：首先，可以对被渲染
得扑朔迷离的青藏高原先民们生产生活状况有比较接近实际的
了解；其次，可以探索青藏高原先民们的早期教育状况；其
三，进行原始文化的比较研究，可以弥补我国教育史研究中的
某些不足，丰富和发展藏族教育起源理论。

第一节 藏族史前社会形态

青藏高原大山耸立，大河横流，湖泊星罗棋布。在一些河
谷川道，譬如西藏雅鲁藏布江流域和青海河湟流域，形成了原
始先民们生活的良好环境。考古工作者在西藏卡若、青海卡约

和柳湾发现大量出土文物证明，这3处文化遗存，是本世纪80年代以来发掘最大的、最有意义的青藏高原原始社会遗址。

一、卡若遗址简介

卡若遗址是西藏首次发掘出来规模较大的一处新石器时代的遗址。它位于昌都县东南约12公里处，东靠澜沧江，南临卡若水，海拔3 200米，由于它距昌都县加卡区的卡若村很近，此遗址便以“卡若”命名。

1975年7～8月，国家考古研究所、四川大学历史系、云南省博物馆等单位的同志对卡若遗址进行了正式发掘。发掘面积共1 800平方米，发现房屋遗址29座，石墙3段，石围圈3座，灰坑4处。遗物有石器7 978件，骨器368件，陶片200多块，装饰品50余件等。

据考证，卡若遗址的时代距今已有4 000～5 000年的历史。遗址发现的生产工具以打制石器为主，有铲类、锄类、切割器类、投掷器类、尖状器类、斧类、砍砸器类、敲砸器类、刮削器类、碎磨器类、石钻类。另外还有石镞、石矛。也有不少的骨锥与骨针。生活用品有烧制的各种彩陶器。装饰品有环、珠、镯等，质料有石、玉、骨等，制作精美。

卡若遗址发现的房屋建筑遗迹，据分析可分为两种类型：第一类是草拌泥墙建筑，木结构，居住面用土填平，然后夯实或烘烤坚硬，房屋中央有石头砌成的炉灶，室内和房子四周较均匀地分布有柱洞，这种房屋有半地穴和地面圈底两种形式，多为方形或长方形。第二类为卵石墙建筑，居住面积规整坚硬，为半地穴式，墙壁用石块靠穴壁垒砌，黄泥抹缝，多为方形。村落布局整齐，除房屋外，还发现有石铺路，石墙建筑、窑穴等。

二、卡约遗址简介

瑞典学者安徒生于1923年在青海湟中县李家山乡卡约村发现陶器等地下文物后，解放以来由青海考古工作者在湟水流域、大通河流域以及黄河上游青海段地区，海东、海北和黄南广阔地区发现类似卡约村文化遗存的大量地下文物，青海考古工作者将这种文化定名为卡约文化。这一文化又分上孙家寨类型和阿哈特拉类型两种。上孙家寨类型的墓地发掘出的随葬品主要有陶品、青铜器、骨器和石器。还有海贝、金贝、绿松石珠、玛瑙珠、牙饰等多种装饰品。也有牛、羊、马、猪、狗等家畜骨骼。阿哈特拉类型的墓地发掘出的随葬品也有陶器、石器、骨器、小件青铜器、装饰品，以及羊、马、狗、牛、鹿等兽骨。

这两类文化遗存证明卡约文化的主人主要从事畜牧业和农业，有一定的手工业活动并兼及狩猎，距今约3 000余年。这一文化与甘肃地区马家窑文化有很密切的关系，带有青铜器时代文化的属性。

三、柳湾遗址简介

柳湾遗址是本世纪80年代在青海省发掘的一处较大的原始社会墓地。柳湾位于湟水谷地中部的乐都县东，这里北靠祁连山尾部，南临湟水，形成了一个由西北向东南开放的马蹄形小盆地。土地肥沃，自然环境优美，是古代劳动人民栖息繁衍的好场所。1974~1978年，青海省文物考古队和中国社会科学院考古研究所联合对这里的原始墓葬进行了开挖工作，发掘原始墓葬1 500座，其中属于马家窑文化半山类型的有57座，另有齐家文化类型的有666座，辛店文化的有5座。共出土文化遗物3万余件，根据碳十四测定和树轮校正，半山类型的年代约为公

元前 2505 ± 150 年，马厂类型的约为公元前 2280 ± 140 年，齐家文化约为公元前 1915 ± 155 年。

四、卡约、柳湾、卡若文化遗存的族属考略

我们把青海卡约、柳湾和西藏卡若连接起来，便发现这三处文化遗址在自然环境上有着惊人的一致，它们都分布在青藏高原的东部地势较低洼的部分，是亦农、亦林、亦牧的好场所。为了论述这些文化遗存的族属问题，我们先把羌藏关系、羌汉关系以及古羌人与现代羌族之间的关系做以简单辨正。

（一）羌藏关系

根据汉文史料记载，羌人是很早以前就活动在我国西北一带的古代民族。甲骨文对羌人的活动就有零星记载。在漫长的历史岁月中，魏晋南北朝时羌人与来自东北部的鲜卑人融合，成为吐谷浑人，后吐蕃王朝崛起，又容纳了吐谷浑的成分。吐蕃的“蕃”（bō）是藏族的自称。在青藏高原民族发展演进过程中，羌人的一部分融合于藏族之中，羌文化融入藏文化之中，也是情理之中的事。青海古地名中的古羌语在藏语中能够找到相应同义的例子不胜枚举。譬如，先零羌，“先零”当指地名，先零羌就是指居住在先零的羌部落，先零一词藏语可找到 མཁོ་ལོ་ཁྱུ་ （意为下沟）；同样，“滇零”可为 མཁོ་ལོ་ཁྱུ་ （意为上沟）；“封养” མཁོ་ལོ་ཁྱུ་ （意为草甸）等等，不一而足。这种语言现象说明了羌文化融入藏文化时，藏文化对羌文化的认同。

正因为羌藏有这种水乳交融的历史关系，一些史学家便认为羌藏同源。顾颉刚先生认为：“獬是大角的羊，羝是牡羊，吐蕃为羌人所建之国，他们贵重牡羊，尊为大神，说不定他们

是把羊作为图腾的”。^①这里，顾先生以唐书《吐蕃传》中“其俗重鬼右巫，事獬羝为大神”的记载，来说明羌人的图腾崇拜是对的，但是，“吐蕃为羌人所建之国”的论断似有偏颇之处，因为吐蕃建国其中有羌人之功，但主要是自称为大蕃的吐蕃人所建。羌人的宗教信仰据马长寿先生的观点：“羌者，以其人牧羊为主，供祀羊神，端公戴羊皮帽并饰以两角以祈祷，故谓之羌”。羌人顶礼膜拜的神灵，被后来吐蕃的一部分人继承下来，可见羌文化对藏文化的形成产生了多么深远的影响。

通过上述文化现象的剖析，我们认为，卡约文化与远古时期居住在青藏高原一带的羌人有着密切的关系，而羌人在后来的历史变迁中，有一部分融入藏族之中，成为藏族的一员，羌文化是藏文化的源泉之一。

（二）羌汉关系

《说文》对羌做了如下解释：“从人从羊，羊亦声”。从字源的音形义角度来看，“西戎牧羊人也”。在中原先民的心目中，羌人就是牧羊人。羌与姜形音相似，羌人的一支姜姓部落和后来在中原建立强大的奴隶制国家周王朝的周族有着非常密切的关系，他们结成了世代通婚的部落联盟。

相传周的始祖名弃，是善于种稷和麦的人，因此尊他为农业神，称后稷。这表明周族在很早以前是一个从事农业生产的部落，传说后稷是其母姜原在旷野里“践巨人迹”之后怀孕而生的^②。这个传说暗示着周族从母系氏族社会向父系氏族社会的过渡。远古时期，羌人与中原就有密切的联系，这种联系

^①顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌》，见《社会科学战线》1980年第1期。

^②详见《史记·周本记》。

深刻地表现为畜牧业文化与农业文化的相互吸收，周族到了古公亶父的时候，迁居到今关中西部岐山一带，广泛吸收当时先进的农业文化，辟草莱，立家室，筑城廓，设官吏，革旧俗，迅速向阶级社会过渡。到了五代十国、南北朝时期，发生了极大的变化，羌人纷纷迁徙中原，形成了民族大融合的高潮。据《晋书·江统传》记载：“关中之人百余万口……戎狄居半”。这里的“戎狄”实际上也包含了羌人的成分。羌人迁徙到中原以后，被先进的汉文化所同化，他们和汉族相互通婚，从事农耕，逐渐融入汉民族之中了。

（三）古羌人与现代羌人之间的关系

我们所论述的羌人，是指在漫长的历史上活动在今青海、甘肃、四川一带以游牧为主的民族。古代羌人与现代的羌族既有一定的渊源关系，又有着很大的区别。古羌人活动的范围很广泛，在漫长的历史长河中，与国内的许多民族相融合。现代的羌族的先民仅仅是古代羌人的一支，主要分布在四川省茂汶羌族自治县以及汶川、理县、黑水、松潘、北川等县。据1990年全国第四次人口普查统计羌族人口为198 303人。

古羌人和现代羌族有着共同的文化根源，例如石棺葬就是明证。现代的羌语，属汉藏语系藏缅语族，保留了部分古羌语，如自称“尔咩”。在宗教信仰方面保留了古羌人的一部分自然宗教的遗俗，如教仰白石神等。

我们把羌藏、羌汉和古羌人与现代羌族的关系做了简单的辨析，以解决我们在论述藏族远古时期的教育史方面，谈到卡约、卡若和柳湾先民们活动情况与藏族古代先民的文化联系。卡若、卡约和柳湾先民与古羌人之间有着极为密切的关系。我们通过遗址发掘的情况和以后文字记载羌人的社会现象加以比

较对照，就会发现其中存在着许许多多的联系。

首先从柳湾先民的生活环境来看，柳湾先民生活在今青海省东部的乐都县境内的湟水北岸。乐都一词就是古羌语“洛都”的译音，保留在今天的藏语中意为“双岔沟口”，说明藏语接受了羌人对当地的称谓。从地貌特征来看，乐都县城处于引胜沟与岗子沟相对的地方。今天乐都地区湟水从川水地带自西向东流去，湟水南岸7条沟，北岸9条沟，南北沟岔双双对应，也解释得通。至于现在乐都的称谓则是根据汉语谐音演变来的。因历史上南凉建都，意为快乐的都城，从乐都地名的历史演变来看，早在藏族（其中有许多羌人成分）、汉族和其他民族涉足河湟之前，在那里繁衍生息的是羌人，诚如前述，藏族吸收了大量的羌文化也是事实。

其次从柳湾先民的生活方式来看，主要是从事原始的农业、牧业与狩猎。柳湾出土的陶器上绘有许许多多的神秘符号，其中有两件分别绘有“羊”与“犬”的形象^①。由于生产水平低下，羊与犬成为柳湾先民最早饲养的畜种。因为羊易于驯养，繁殖力强，羊肉鲜美可口，羊皮可做御寒衣物。犬，白天可以随主人牧羊，夜晚又能保护主人和羊群的安全。羊和犬在柳湾先民的生活中占有很重要的位置。恩格斯曾引用费尔巴哈的话说：“一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了他的宗教里”。由于羊和犬与生活在高原地带先民们的密切关系，羊和犬就很可能成为柳湾先民的崇拜对象，因此，也就堂而皇之地被绘饰在陶器之上了。汉文史籍记载及有关学者考证，认为羌人是以羊和犬为图腾。根据柳湾陶器上

^①青海省文物管理处考古队，中国社会科学院考古研究所编：《青海柳湾》。文物出版社1984年5月第1版。

的符号和我们的研究，至少可以证明柳湾先民与活动于中国西北部的戎、氏、羌人有着密切的亲缘关系。现代藏族服饰上常有“卍”字符号，藏传佛教也常以此符号做为镇邪之用。而这一符号在柳湾彩陶上屡有发现，由此也可窥见羌藏继承关系的一斑。

五、卡约、卡若和柳湾先民的社会概况

卡约和卡若先民约处于母系氏族社会。卡约和卡若先民的物质文明主要有：熟练地掌握了打制石器的制作，并学会了磨制石器，发明了陶器，开始了以粟为主的各种植物种植，也进行动物的驯养，有了固定的居住村落。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》一书中说：“我们应当确定一切人类生产的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了‘创造历史’，必须能够生活，但是，为了生活，首先就需要衣、食、住以及其它东西，因此，第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料。同时，这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的（现在和几千年前一样）一种历史活动，即一切历史的基本条件。”这里，马克思、恩格斯为我们认识原始社会提供了一把钥匙。母系氏族社会由于妇女在原始农业、家庭畜牧业中处于主导地位，同时，由于狩猎经济的不可靠性，决定了妇女在这个社会里的崇高地位。由于农业的发展，人们的生活有了一定的稳定性，同时，也促进了畜牧业的生产，人们开始过定居生活，建立了氏族村落。我们认为，卡约和卡若文化遗存就是生活在青藏高原的先民最早建立起来的一个个村落或定居点，从这些村落和定居点的自然环境来看，卡约和卡若先民过着亦农、亦牧、亦猎的生活。因为只有这样的生产生活方式，才能保证原始氏族社会的缓慢发展。当然，一部分生活在海拔3 000米以上高原上的羌人“逐水草而

居”，成为过着纯游牧生活的民族，那也是由自然地理环境所决定的。时至今日，广大藏族地区也是以畜牧业经济和以农业经济这两大成分为主的。

母系氏族社会的特点是财产公有，无阶级无剥削，整个社会通过血缘关系把氏族成员联结起来。母系氏族社会是生产相当低下的产物，这决定了母系氏族社会的结构是简单的、狭隘的、闭塞的。

柳湾遗址文化的内容相当丰富，其历史跨度约有1 000余年。柳湾先民所处的社会形态约有3个阶段：即母系氏族社会向父系氏族社会转变期；父系氏族社会的确立与繁荣期；父系氏族社会向大的部落联盟进而建立诸侯国的转变期。

生产力的发展是推动社会发展的动力。柳湾先民的生产力比卡约和卡若有了很大的发展，表现在工具的制作与工具的使用范围两个方面：柳湾先民不但有打制的工具，更多的是磨制的工具，而且出现了复合工具。从使用范围来看，当时不仅有从事农牧林业生产的骨制或石制的斧、凿、锛等，还有从事家庭手工业生产的陶石纺轮。另外，还有大量的陶器发现。

父系氏族社会的确立，完成了人类历史上最激烈的一次革命。恩格斯认为这种革命：“并不需要侵害任何一个活着的氏族成员。氏族的全体成员都仍然能够保留下来，和以前一样。只要有一个简单的决定，规定以后氏族男性成员的子女应该留在本氏族内，而女性成员的子女应该离开本氏族，而转到他们父亲的氏族中就行了。这样就废除了按母系计算世系的办法和母系的继承权，而确立了按男系计算世系的办法和父系的继承权”^①。父权制的确立，使社会内部注入了促使部落发展的活

^①《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版第4卷第51页。

力，这个活力就是财产私有，家庭私有经济的形成。随着社会经济结构的这种变化，必然要产生与之相应的一夫一妻制家庭。财产的私有，贫富的分化使社会的矛盾日益尖锐。随着部落内部矛盾的积累，部落与部落之间的交往也日益增多。这种交往有互相交流，也有互相争夺。父系氏族部落的这种相互交流与争夺的矛盾，促使着人类社会向更高阶段迈进。

第二节 青藏高原先民的社会 生产和社会生活教育

一切社会的基本活动，就是为了生活而从事的物质生产活动，而物质的生产活动会逐渐分化出精神生产，即从物质生活中分化出精神生产。这两种生产和两种生活在人类社会的历史进程中，又紧密地联系在一起，促进人类社会的进步。这两种生产、生活的发展，都离不开教育。广义的教育，泛指一切培养人的社会活动。凡是有目的地对受教育者的身心施加影响，使之养成教育者所期望的品质的活动，不论是有组织的或无组织的，系统的或零碎的，都属于教育的范畴。自有人类社会以来，人们为了自身的生存和种族的繁衍，必须传递生产生活经验，于是就有了教育^①。我们对青藏高原先民们的社会生产和社会生活教育的探讨，正是基于对教育的这种认识而进行的。

一、社会生产教育

人类和动物界的根本区别之一，就是人类主动地适应环境，而动物是被动地适应环境。人类主动地适应环境，就是有

^①李冀主编：《教育管理辞典》，三环出版社1986年1月第1版。

目的、有意识地和自然作斗争，以获取生活必需品。教育就使这种活动的经验得以积累，得以光大。当然，在原始人的意识中是不会有这种明确观念的；教育活动只是与劳动生产紧密结合中有意或无意地进行的。

（一）劳动工具制作的教育

原始先民要和自然作斗争，就要制作一定的工具。先民制作工具的过程，就是自己思想和智慧的一个物化过程。在这个物化过程中，必然要吸取前人和他人的经验，使自己的思想和智慧得以发展和升华。

卡约、卡若和柳湾出土的生产工具从原料的质地来分，主要是以石制为主，有大理石、粉砂石、蛇纹岩、方解石、凝灰石、砂石、灰岩、细砂石和软玉等十多种。从器形来看，有石斧、锛、凿、刀、敲砸器、球、纺轮（俗称线陀子）、骨锥、镞等十多种。根据原料和器形，我们可以推测，柳湾先民一定要对岩石的物理性质有所了解，在此基础上进一步认识到哪些质料的石头容易制斧，哪些质料的石头容易制成刀，哪些质料的石头容易磨制。人们对这些问题的思索和在实践中验证，便成了经验。这种经验在制作工具的过程中，必然地、经常地在同辈人之间、在长辈与晚辈人之间广泛地传递着。

从柳湾遗址的发掘情况来看，较早时期的马家窑文化半山类型还存在着磨制与打制的工具，这个时期是新旧石器并存的时期。到了马厂类型时期，又出现了磨制石器与骨器及陶器并用的状况。工具的这种历史进程，其实用性越来越高，深刻地表现了人类智力的积累与进步，在1 000余年的历史发展中，经过了无数代人的艰苦努力，教育就成为智力在一代又一代人之间传递的桥梁，联结个人与他人的纽带。

（二）使用工具的教育

制作工具的目的在于使用工具。通过工具来获取生活必需品，“假舟楫而绝江河”，通过使用工具使人类的智力得到延伸。同时，在工具的使用过程中又不断改进工具，以适应新的生产生活的需要。古代先民使用工具的教育就这样朴素而紧密地和工具的制作与使用结合在一起。

柳湾墓葬有一个很奇特的现象：即从马厂类型以后，随葬品都呈现出非常有规律地摆放的现象。男性墓葬的随葬品除生活用品以外，大都随葬有石斧、石刀、铤、凿之类的生产工具。女性墓葬的随葬品除生活用品以外，大都随葬有陶纺轮、石纺轮、锥、针等家庭劳动工具。这充分说明了柳湾先民们在劳动上已产生了男女分工，男性主要从事农耕与狩猎，女性主要从事家务劳动。男女两性的这种分工是社会生产力发展的结果，是人类对自身认识的结果。这种社会分工，就必然伴随着什么样的性别承担什么样的劳动的教育。男孩到了一定的年龄，就随同父辈兄长们从事适当的农牧业生产劳动，学会工具的使用。而女孩到了一定的年龄，就随同母辈姐妹们学习家庭劳动技艺。有趣的是，柳湾遗址反映出这种劳动分工的情况经历了一个漫长的过程。从马家窑文化半山类型到齐家类型这种分工现象在1 000余年的历史进程中表现得越来越明显。到了齐家类型的时候，不管是陶纺轮还是石纺轮，都毫无例外地在女性墓葬中发现，即便是在合葬墓中，纺轮也是绝对地放在女性一边。在柳湾先民心目中的来世是人们今世生活的反映，今世人们过着男耕女织的生活，在来世人们希望仍然过着男耕女织的生活。可见，这种劳动分工的观念是被全社会所接受的，并且一代一代地传递着。当然，这种观念的传递与接受过程就是

教育。

柳湾先民从事着使用工具的教育，通过遗址的发掘，所表现的两个特点可以得到证明。其一，随葬的生产工具大都有用过的痕迹。这就证明，这些工具不是象征性的，也就是说不同于现代人葬俗中的纸车纸马之类的东西。这些随葬的生产工具用过，谁使用过，我们推测这些工具大概是墓主人生前的劳动工具。这是因为：第一，在原始人的观念中，鬼魂和活人有着一样的欲望，死者生前用过的东西，死后必须随身携带，否则，鬼魂就会作祟。第二，通过我们观察发现，随葬的生产工具不是统一的，有的是斧，有的是凿，有的是锛，在同一墓穴发现所有的生产工具的现象几乎是不存在的。这就说明，墓主人生前可能从事着不同的劳动，这就包含着使用什么样的生产工具才能更好地适应什么样的劳动的教育。其二，在柳湾的儿童墓葬中，同样发现了极其丰富的随葬品，这充分说明了在柳湾先民的观念中是重幼的。在儿童墓葬中发现的工具也有用过的痕迹，这就证明对儿童施行劳动工具使用教育是柳湾先民的一项极其普遍的教育。

（三）劳动知识和技能的教育

劳动是人类的一种创造性活动。从柳湾墓葬遗址发掘情况来看，青藏高原东部地区的原始先民们的劳动领域是非常广阔的，这些领域主要有农业生产劳动、狩猎和畜牧业劳动、社会性的手工业劳动和家庭手工业劳动。在这些劳动行业中，最能反映人们智慧的是制陶业。制陶业是中华原始文化的典型形式。无论是黄河流域还是长江流域、无论是中原大地还是青藏高原，制陶业都有着极其辉煌的发展历程。从柳湾遗址发掘情况来看，制陶业伴随着柳湾先民1 000余年的历史，完整地反映

了青藏高原陶文化的萌芽、鼎盛和衰落的发展过程。从陶器制作工艺来看，马厂类型之前完全采用泥条盘筑法，到了较晚时期的齐家类型，除采用泥条盘筑法之外，还采用了慢轮技术，有些器物留有慢轮修整的痕迹，有不少双大耳陶器的颈腹壁上都留有清晰的轮旋纹道。制作工艺的改进，使陶器由原来的马厂类型粗糙的抹平加工，发展为轮旋刮磨，变得光滑别致。陶器制作工艺的变化，就制陶知识来讲，是一个长期积累的过程，这种知识的积累，工艺的改良，无疑是以教育为中介的。

在原始社会，制陶业的发展是与人们定居生活紧密相联的。人们要定居下来，最起码的条件就是要能在自己活动范围内获取足以生存下去的生活资料。这样，原始农业在人们的活动中就占了重要的地位，原始农业生产知识的传授就是原始教育的重要内容。卡约、卡若和柳湾遗址都发现了粟，粟是原始先民的主要食物来源。从粟的播种到收获，自然界并不是非常慷慨地赐给人们，有时会遇到干旱、歉收或者无收，有时会遇到虫灾、霜灾或者其他灾害。要能够保证有所收获，原始先民必然不断地积累经验，这些经验又靠教育传授给下一代。

另外，原始先民还对下一代进行狩猎、家庭手工业的劳动知识与技能的教育。

原始先民的社会生产教育，其内容达到何种程度，作为今人，我们知道得就很少了。但是，有一点是不容置疑的：只要人们有目的有意识地从生产实践，并在生产实践中总结经验，并把这种经验传授给他人，教育现象就活生生存在，并推动着生产力的发展。

二、社会生活教育

人猿揖别，人类脱离了动物界后从自然人进入社会人，其

主要标志是人类具有了社会性。社会性是以人类所特有的一连串的范畴所构成的，道德的、宗教的、艺术的以及审美的观念及其实践等等。这些观念的产生与发展，这些实践的不断总结与提高，实际上体现了人类精神的生产和再生产、人类自身的生产与再生产的教育。

（一）有关婚姻家庭的教育

柳湾遗址分属于马家窑文化和齐家文化，其中马家窑文化又有半山类型、马厂类型和辛店类型等3个承前启后的不同历史时期文化。

根据半山类型的墓葬特点，对偶婚是其主要婚姻形式。人类之所以采取这种婚姻形式，摩尔根认为是自然选择的结果。在人类漫长的婚姻发展史上，对偶婚相对杂婚来说是一个伟大的进步，人们逐渐认识到“没有血缘亲属关系的氏族之间的婚姻，创造出在体力和智力上都要强健的人种，两个正在进步的部落混合在一起了，新生一代的颅骨和脑髓便自然地扩大到综合了两个部落的才能的程度”^①。

柳湾遗址的半山类型墓葬中，有许多合葬墓，大多分同性合葬和异性合葬两种，也有成年人与儿童合葬墓。如第421号墓为3人合葬墓，除两个成年男性外，还有一个儿童；第527号墓，为5人成年合葬墓，包括3个男性与两个女性，421号墓中3个人的关系是什么呢？他们为什么要同葬在一个墓穴之中呢？我们认为他们是同一氏族的成员，由于采取的是对偶婚制，所以，配偶双方死后各自埋在所属的氏族墓地之中。那异性墓葬又作何解释呢？我们认为，这也是对偶婚制所形成的一种葬俗，这些合葬者是以母系为中心的氏族成员中血缘关系最

^①摩尔根：《古代社会》。

亲近的人，可能是母系氏族成员中同胞姐妹、姨表姐妹和归葬的兄弟们。

在这种婚姻形式的社会里，必然存在着隔辈人不能通婚的人伦道德教育。恩格斯认为：“在这里，婚姻集团是按照辈数来划分的，在家庭范围内的所有祖父和祖母都互为夫妻；他们的子女，即父亲和母亲，也是如此；同样，后者的子女构成第三个共同夫妻圈子；而他们的子女，即第一个集团的曾孙和曾孙女们又构成第四个圈子。这样，这一家庭形式中，仅仅排斥了祖先和子孙之间，双亲与子女之间为夫妻的权利与义务”^①。这里，恩格斯为我们描绘了对偶婚这一婚姻形态的生动画面。采取这种婚姻形式，是人类对自身有了进一步了解的结果，杂婚制近亲繁殖的形式是不利于人类自身生产与再生产的。这种对偶婚姻形式的确立，必然产生一系列人伦道德观念的教育，人们才知道了父母、兄弟、姐妹这些伦理关系，而通过这些伦理关系的教育，使这一伦理观念确立，在人类道德教育史上有着重大的意义。

由于人类社会自然选择的结果，更是由于社会内部动力所使然，即社会财富的增加与逐渐私有，男子在社会中的地位提高，社会进入了父系氏族社会。一夫一妻制是这种社会的主要婚姻形态，并相应地出现了一夫一妻制家庭。家庭由庞大的氏族群体最后剥离为以一个男子为中心的最小社会单位。马厂类型后期和齐家文化的辛店类型的墓葬中发现成年男女合葬墓就是最好的例证。一夫一妻制家庭的形成，使伦理道德教育范围更加扩大。

^①恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版第4卷。

1. 财产私有的教育

齐家文化墓葬，在形制、随葬品等方面都反映出明显的贫富差距。富者墓规模大，有讲究的木棺和大量的随葬品；贫者墓则规模小，随葬品十分简陋，有的甚至一无所有。如第927号为富者的大墓，墓坑规模大，长达4.2米，有完整的独木棺为葬具，随葬品丰富多采；除大量的陶容器外，还有石、骨料制造的生产工具与装饰品。相反，贫者墓如第971号墓，既无棺木也无随葬品。两者形成鲜明对比，说明了当时在分配关系上出现了分化，氏族内部出现了较为富有的家族，而财产的私有，打破了原始共产主义朴素的平衡。原来财产是大家的，现在财产却不平均地为私人占有，人们是怎样接受这一严酷的事实呢？这里面必然包含着财产私有观念的教育。财产私有进一步刺激了人们对财富追求的欲望，从而激发了人们创造财富的积极性。其中商品交换又成为财富积累的一条重要途径。柳湾齐家文化的墓葬中发现了36枚海贝，这在齐家文化之前的墓葬中是没有发现的，或认为海贝在当时起着货币的作用。柳湾墓葬出土作为货币的海贝，说明柳湾先民的生产力水平有了进一步的提高。社会财富的私有化，产生了物物交换，进而有了货币。青海卡约墓葬中还出现了金贝，更加证明了古代贝币的存在。财富的私有，又必然产生了继承权上的变更。父辈便把财富传授给下一代，并教育他怎样去获取财富。齐家文化辛店类型发现了父子同棺葬的现象，就说明了这种继承制度的确立。财富的私有与继承关系的变化，使男子在家庭中确立了主导地位。正是由于父系氏族社会发展的需要，才导致了财产私有的教育，而财产私有的教育，又促进了父系氏族社会的发展。

2、祖先崇拜的教育

在原始社会，由于生产力比较低下，子孙繁衍是部落繁荣的象征。原始人意识到在极其艰苦的条件下，人多势众，才能获取更多的食物，也才能在部落争夺中获胜。所以，生殖教育也是原始先民们的一项重要教育内容。在柳湾马厂类型的墓葬中，发现了一个妙趣横生的人像彩陶壶。明显地表现出这一时期人们生殖崇拜的观念。对这一彩陶壶人像造型，考古学界各抒己见，有人认为是男性，也有人认为是女性，还有人认为是男女复合体。我们认为，该彩陶壶上的人像中与生育有关的部位得到了明显的夸张，这表现了柳湾先民们对人类自身生产与再生产的认识与渴望。这种渴望含有原始宗教中祖先崇拜的内容。原始人知晓了自身的来源之后，必然产生对自身生殖力的崇拜，继而对已故祖先亡灵的追念。并祈求祖先的亡灵护佑他的子孙们世代繁衍生息、衣食温饱而安居乐业。柳湾先民将代表人类生殖力的人像彩陶壶作为随葬品埋入墓室，说明当时已有了祖先崇拜的宗教观点。与此相关的是，柳湾彩陶器上的蛙纹装饰，我们认为也反映了柳湾先民的蛙图腾崇拜，蛙同“娃”，乃至汉民族古代神话传说中的“抁土造人”的女神女娲的媧，都是一音之转，可见柳湾先民们的祖先崇拜的观点及其教育，在我国古代文化源流中很具有代表性。

（二）社会习惯和生活能力的教育

人类社会在漫长的原始时期非常缓慢地演进着，在这个漫长的演进过程中，形成了人类社会所特有的社会习惯。习惯的积累就成了部落之间的重要的区别标志。新生代都要在这些习惯中受到熏陶，得到教育。这些熏陶和教育主要表现在衣、食、住等方面。

1. 衣的教育

据考古学家推断，大约到了旧石器时代，人类开始摆脱了赤身裸体的状态，穿上了衣服。柳湾遗址发现的大量陶纺轮、石纺轮以及骨锥骨针之物，证明柳湾先民们已经纺织毛线、缝制衣服。纺织毛线、缝制衣服，不但含有技能技巧教育，而且包含着知耻教育。穿戴衣服之初，既有防寒保暖的作用，又有遮羞的作用。随着生产力的发展，生活条件的改善，人们逐渐在衣着方面融进了美的意识。在青海大通县上孙家寨发现的一个陶制舞蹈纹盆，大约属于仰韶文化晚期。有趣的是在这个陶盆上有3组群体舞蹈形象，舞者身着长裙，长及膝部，后襟下端有较长的尾饰，这种服装在今天看来也是很时髦的。在距今4 000年左右的今西宁北川孙家寨地区有这样高超的舞蹈纹盆，可见当时人们的审美观念达到了相当高的水平。孙家寨距柳湾仅有百余公里，二者之间也一定存在着文化联系，包括了服饰教育。

2. 食的教育

民以食为天，食是人类赖以生存的物质基础。除了人类获取食物的生产教育外，食什么？怎样食？既是人类文明进步的反映，也包含着深刻的教育内容。在原始社会早期，“由于食物来源经常没有保证，在这个阶段上大概发生了食人之风。”^①设想，如果人类相食，那么还有什么相亲相爱可言。柳湾遗址和卡若遗址发现了大量的粟，同时，还发现了大量的牛骨与羊骨，证明这时人们的饮食结构已发生了很大变化。食物结构的变化，食物来源有了保证，促进了人体的发育和寿命的延长。考古学家对柳湾先民的寿命情况作了测定：“96例男

^①恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版第4卷。

性的平均死亡年龄是40.82岁，75例女性的平均死亡年龄是39.27岁。以207例可明确判别死亡年龄阶段的个体来计算，两性平均死亡年龄为37.46岁”^①。人类寿命的延长，使个体的经验积累更加丰富，同时，由于食物来源有了保证，使丧失劳动力的老人生活有了保障。老人就可以不用劳动，在家养老带小孩，并把自己的经验传授给新生一代。衣食足而知礼仪，由此就分化出同类相亲、尊老爱幼、饮食礼节等人伦道德教育的内容。

在青藏高原，藏族民间神话故事中流传着这样一则关于人类饮食教育的故事：创世的斯巴爷爷最早教给人们吃草而教牲畜吃糌粑的法子。其结果，人终究不会吃草而牲畜也不会吃糌粑，于是只好颠倒过来，人吃糌粑而牲畜吃草。这则神话传说故事告诉我们：人与其他动物在饮食上的区别就在于，人创造财富并享用财富，包括饮食；而其他动物做不到这一点，只好依赖自然而生存。人类创造和享用饮食的过程，也就是代代言传身教的过程。藏族医学方面的最早传说是，人类最早的疾病是不消化，而最早的药物是开水。这也有力地说明了人类在饮食方面的进化过程——这就是从生食到熟食的进化。人类由于生食而引起的腹胀问题，到进行熟食才得以解决，当然饮用开水是熟食的第一步。

3. 住的教育

住也是人类文明的标志之一。卡若遗址是青藏高原原始民族的一个村落，它揭露了人们当时住的情况。就住的教育来说，内容也比较丰富。人类择居，一般都要选择在有利于生活、便于防守的位置，这就要求人们对自然环境有一个综合

^①潘其凤、韩康信著：《柳湾墓地人骨研究》，见《青海柳湾》。

了解。其次就某一住宅来说，就需要选择在背风向阳之处，这就要求人们对一年四季自然气候的掌握。再次盖房需要架木料，垒墙壁，这些活儿需要有较强的技术，没有经过一定的训练是不可能的。柳湾文化遗址是原始人墓葬群，据考古推测，在其不远的川地上，一定有原始村落，其居住情况有待于考古发现。就其周围的环境来看，非常有利于原始人的生活。据当地老百姓讲，周围其他地区每到夏季常遭冰雹袭击，而柳湾从未发生过此类灾害。可见柳湾先民在择居上有着丰富的经验。居住条件的改善，为人们过一定的集体生活提供了场所，为教育从实际的生产与生活中分离出来提供了可能。居住条件的改善，房屋成为人类历史之初的重要不动产，在房屋的具体居住中有老幼之分，含有尊老爱幼的教育意义。此外，房屋做为不动产，在财产继承上必然伴随有一系列的观念教育。

在适应自然环境的进程中，形成了青藏高原民居的特色。定居的房屋和内地民居风格截然不同；对于以农业为主的部落来说，一般都是平顶式建筑。对于游牧部落来说，人们“逐水草而居”，又有一整套关于居住和迁居方面的教育。譬如青藏高原的牛毛帐篷，便于携带而又经久耐用，这种帐篷的缝织、拆卸、驮运和居住都有很多学问在其中。

4. 装饰的教育

爱美是人类的本性之一，早在原始社会，人们就追求美，用丰富多采的装饰品来打扮美化自己。柳湾墓葬中出土的装饰品较多，有石臂饰、绿松耳石饰、串饰、蚌饰等。串珠多位于人骨架的头、颈、胸部，表明是做为头饰或项链挂在颈项上或胸前的。串珠数量很多，在100多座墓葬中共计出土15 000多颗。可见，戴串珠是当时人们的一种普遍习俗。现代藏族男女都有

戴串珠的习惯，可见这一习俗传承时间的久远。打扮自己，追求美，最初的含义是祈求后代健康成长。在原始社会，由于生活极其艰苦，人类抵御疾病的能力还很低，所以，儿童夭亡现象相当普遍。所以当新生一代降生以后，人们便给他戴上串珠或臂饰（据考证，臂饰的口径很小，成人无论如何是戴不进去的，估计是从小佩戴，以后便终生不取）意在把子女拴住，以免中途夭折。这种现象与今日民间习俗中给小孩佩戴长命百岁银锁的道理是一样的。

第三节 柳湾遗址彩陶符号与教育

原始社会中的教育，大都是在具体的生产实践中通过口授和模仿来实现的。随着社会的发展，人类知识经验的积累，尤其是人们认识能力的提高，便需要有一种符号来表达人们的认识，这些符号便是文字的萌芽阶段。

柳湾出土的大量陶器中，绘有符号花纹的共有679件，可分为139种符号，出自226座墓葬中。这些符号如23、24、25页图所示。

这些符号的含义是什么？有人认为它与中国原始文字有关；也有的同志认为这些符号是氏族制陶作坊或家族制陶的一种特殊标志；也有认为是陶工本人的姓氏标志或代表氏族的一种徽号；还有人认为它与我国某些少数民族的文字有关等等，众说纷纭，莫衷一是。

从教育史的角度来看，我们认为：

一、彩陶上的彩绘符号是一定文化积累的结果

最初的陶器上是没有任何符号的。目前发现绘有彩绘符号



图1，柳湾彩陶器上的各种符号



图 2：柳湾彩陶器上的各种符号①

①青海省文物管理处考古队，中国社会科学院考古研究所编：《青海柳湾》，文物出版社1984年5月第1版。

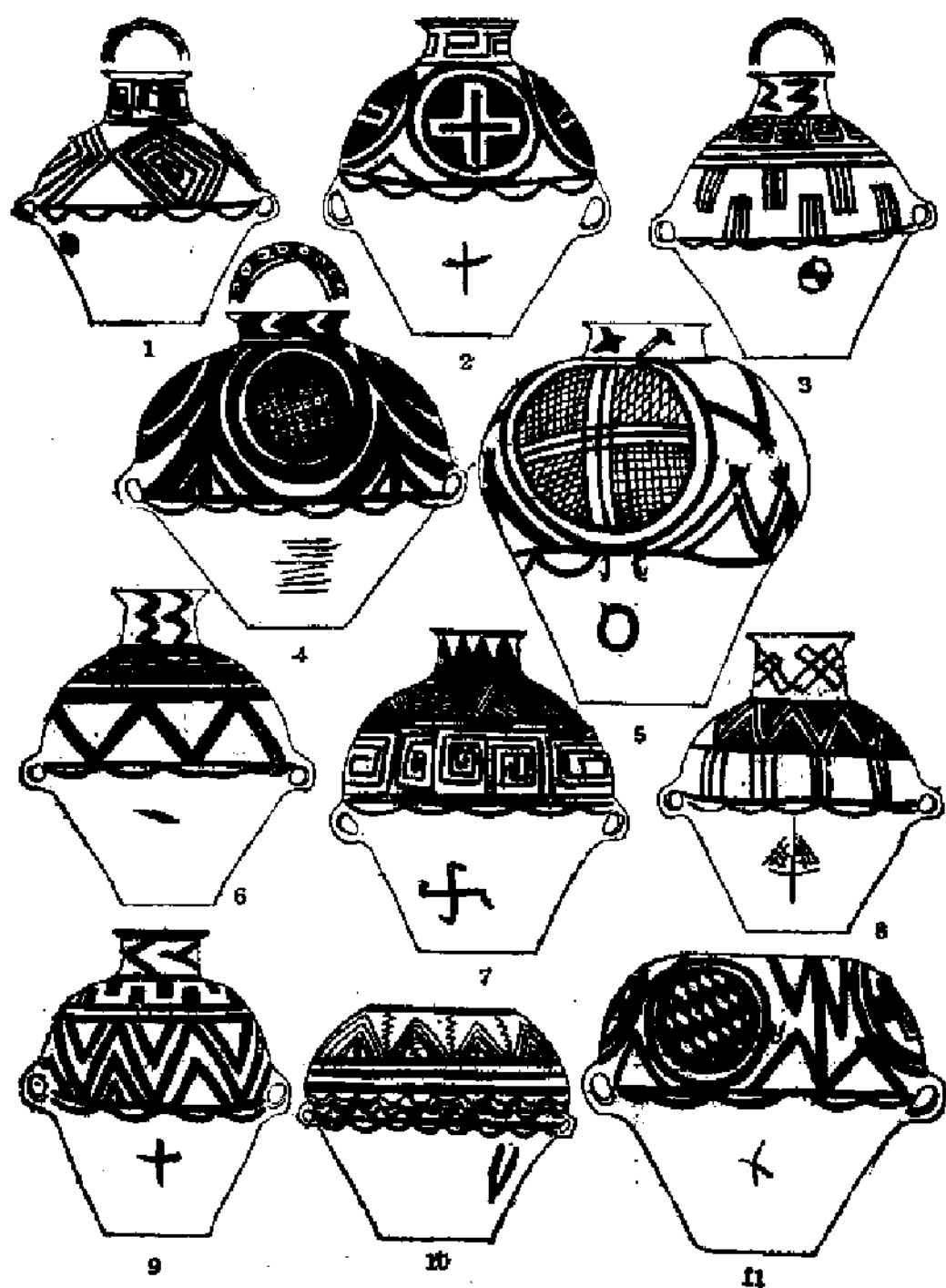


图3：柳湾出土的附有符号的部分彩陶标本①

①青海省文物管理处考古队，中国社会科学院考古研究所编：《青海柳湾》，文物出版社1981年5月第1版。

的陶器主要有两处：一处是西安半坡仰韶文化的陶器符号；另一处就是柳湾出土的陶器符号。两处彩陶符号既有相同之处，也有相异之别。相同之处是内地文化对青藏高原文化的影响，相异之别是青藏高原文化特色的最初表现。为什么会出现这种现象呢？因为当人类的智力发展到一定程度，对客观事物的认识由某一个具体的事物逐渐上升到对某一类事物的认识时，就相对地需要一个更为概括的东西来表示。如24页图第61个符号，它是镰刀的形象。这个符号的产生必然经历过一个复杂的心理认识过程，开始人们认识的是这家的镰刀，那家的镰刀，这个人的镰刀或那个人的镰刀。在生产实践过程中，人们发现不管是谁家的镰刀，也不管是某个人的镰刀，其功用都是一致的，于是，人们的认识便产生了飞跃，用“镰刀”这一概念来代替所有的镰刀。然而，由于文字尚未产生，人们使用镰刀的形象来表达自己的认识。可见，柳湾彩陶符号是柳湾先民长期生产中对事物的认识升华的结果。到彩陶符号出现时，柳湾先民已经产生了类的概念，这对教育的内容与形式都带来了划时代的意义。原来，在具体的生产生活过程中，长辈教给下一代镰刀的用途与使用，那么，受教育者仅仅把它的用途和使用具体的镰刀联系起来。现在人们首先要教给青年一代“镰刀”这一符号的意义，然后再教给他的使用。人类关于类的概念产生越多，教育的专门化的可能性就越大。

二、彩陶上的符号是人类一定意识和观念的反映

柳湾出土的彩陶上的彩绘符号不是人们随手涂画的，而是一定意识和观念的反映。为了说明这一观点，我们从以下各方面加以证明：

（一）柳湾出土的彩陶上的彩绘符号大都绘饰在陶器的显

眼位置，也有个别在陶器底部的。这些符号和陶器本身的器形、图案没有什么必然的联系，也并非图案的组成部分，也就是说，符号是刻画在陶器本身而以代表某种观念而存在的。

（二）我们详细地考察了符号与墓主人的关系。我们这样假说，如果我们发现符号与墓主人有着较为密切的关系，我们就可以认为某一符号是某一氏族的徽号或标志。但是，相同的符号在不同的墓葬中多有发现。更令人惊讶的是，同一墓葬中竟有多种带有彩绘符号的彩陶出现。可见彩绘符号是一种与具体氏族关系不太密切的意识的符号。

（三）彩绘符号虽然数量繁多，形体复杂，但总的来说可以分为两类：一类是几何形符号，这一类最多，共674种。第二类是动物形符号，这一类较少，共5种，分别为鸟、犬、牛、羊、虫等。可见，柳湾出土的彩陶上的彩绘符号，表现为一种意识的符号。

人类的思维是以语言为外壳的，当思维有了它的物质载体的时候（这时表现为一种符号，这种符号具有一定的概括性），一方面人们通过有目的有意识的活动，不断地使这种载体内涵扩大、丰富，以尽量表现人的观念活动。另一方面载体越概括，就越使人的思维具有简约性。从而促进人类思维的发展。人类思维的发展，提高了人类对自然的认识，使知识的积累以较快的速度发展。新生代首先必须接受人类积累起来的这些知识，才能适应社会的需要。这样，就为教育从庞杂的社会现象中分离为独立的领域提供了可能，同时，教育又为这个庞杂的社会服务。

三、柳湾彩陶符号的分类、表意与教育

柳湾彩陶符号是柳湾先民留给我们的一份宝贵文化财富，也是甲骨文之前我国西部地区迄今发现最早的文字符号。它是柳湾先民思维意识发展到一定阶段的产物。这些符号距今约4 000年左右的历史。柳湾彩陶符号属于表意的符号，和现代的汉字、藏文字迥然不同。但是，我们是否可以这样认为，它的出现与中原地区殷墟甲骨文、与青藏高原的向雄文字或多或少存在着一种渊源关系呢？彩陶符号的出现是在彩陶艺术达到鼎盛时期出现的。当彩陶从马厂类型过渡到齐家文化以后，陶器更加趋于实用，彩绘由繁杂变到疏朗，符号也随之消失了。符号的消失并不意味着人类文化积累的停顿，也不意味着人类意识活动的停滞。符号的消失，必然被更为先进的、更能反映人类意识活动的东西所代替，这就是文字的创始。尽管这样，我们仍然可以从柳湾彩陶器符号中窥测如下的教育内容。

（一）动物符号的含义及其教育

绘有动物符号的彩陶只有5件，这5件彩陶符号虽然不多，但表意却相当清楚，它反映了人们当时生产生活的一个重要侧面。牛、羊、犬是动物界最容易驯养的动物，也是人类最早驯养的动物。动物的驯养使人类较之狩猎有了稳定的食物来源，驯养的牛羊不但能为人类提供一定的肉和奶，而且还会为人类提供御寒的衣物。但是，那些豺狼虎豹，不但不能为人类提供衣食，而且与人类为敌，伤害人身。相比之下，牛羊就是人类的朋友，是人类生活必不可少的组成部分。由于牛羊与人类的这种密切关系，牛羊便成为彩陶艺人讴歌的对象。当然，反映在彩陶器上的这些符号具有一定的概括性与抽象性。牛羊的符号不是绘牛羊的全身，仅仅绘出最能代表其特征的头

部。可见，柳湾先民已经能从具体事物之中抽象和概括出最能反映事物本质的部分。这种形象的概括，深深包含着人类的情感和审美观。如24页图第63号符号，是一只奔跑的狗。犬在人类生活中起着警卫人畜安全的作用，人们通过彩陶纹饰描绘犬的速度与耐力。另外，犬的嗅觉灵敏，稍有风吹草动就会警觉地叫起来。有一则藏族民间故事说，最早犬与狐狸为伴，入夜犬叫起来，狐狸连忙制止：“别叫！这样会引狼来的”。犬于是去找狼，结果狼怕熊；犬又去找熊，熊怕引人来。这样，犬找到了人，人喜欢犬警觉而叫的特性，留下来护家、护牛羊。可见犬与人类的关系可以追溯到很久以前。

在原始社会，原始人基于对各种动物的这种感情，加上神话般的遐想，便产生了对动物的图腾崇拜。青藏高原的先民，既有对犬的崇拜，又有对野牛的崇拜。这在汉文古籍中多有反映，譬如将戎人称作“犬戎”，盖源于此。

人文之初，人们把与其生活密切的动物奉为神灵，赋予它们和人一样的思想感情。这种观念一旦形成，就会对人们的思想和行为产生很大的影响，教育人们对所崇拜之物予以保护，了解它们的性情，祈求它们的繁殖。这就是开始进行原始的畜牧业教育。

（二）圆点形符号的含义及其教育

柳湾出土的彩陶器上绘有圆点形符号共16件，这些圆点形符号可分为单一圆点、圆点下加“人”字、圆点上加六条竖短线、圆点上接一斜粗线、两圆点加一弧线等几种。类似圆点的实物在人们实际生活中也是经常接触到的，而且也与人们生活密切相关。可以说最早与人类生活关系最密切的东西是各类植物的种子。柳湾先民能把牛、羊、犬等动物堂而皇之地绘在陶器上，

为什么不能在陶器上面反映和人们生活存在着更为密切关系的原始农业呢？如23页图第1个符号那样，它多么像种子生根的情况；23页图第2个符号，圆点上接一粗线，多么像种子发芽后长成的茎；23页图第5个符号，圆点上加若干竖短线，特别像粟类分蘖的状况；而两点之间加弧线，则预示着收获。在柳湾墓葬出土文物中考古工作者发现了大量的粟，就证明了这种彩陶纹饰中的生活基础。如果以上的观点成立，我们再把这几种类型的圆点形符号综合起来看，便会发现这些圆形符号表现了粟一类植物的播种、生根、发芽、成长以及到收获的整个过程。

如果说人们已经意识到粟类植物的生长过程，那就证明它不是自然落籽、自然成长的野生物。青藏高原东部河谷地区，是原始农业发达地区。由于狩猎和原始畜牧业的不可靠性，农业是原始先民的主要食物来源。人们关注粟的种植和收获自是情理之中的事，这就必然包含着一系列的农业生产知识教育。

（三）方形符号的含义及其教育

柳湾出土的方形符号共有34件，如24页图第49～57号。这些方形符号还可以细分为长方形、长方形间平行线、长方形间横线、长方形间十字线、长方形间横竖相接线等等。

这些方形符号的含义是什么呢？我们认为它与当时的土地有关。在人类尚未步入阶级社会之前，土地是公有的，是全氏族的财产。在汉文史籍记载中，把这种制度叫做“井田制”。我们认为，这些方形符号就是井田制形象生动的表现。柳湾地处湟水北岸，自古以来就是青海的川水地带，盛产粮食。如前所述，柳湾先民从事着以种粟为主的原始农业。所以，土地

的耕作与占有是与原始农业紧密相关的。柳湾先民已经认识到，对土地精心耕作，土地就会加倍地予以报偿。柳湾彩陶上的土地符号，反映了当时阡陌纵横、耕作技术比较发达的境况。如此发达的耕种农业，就必然包含着疆界的划分、保卫氏族的土地，以及对土地的合理使用等问题的教育。

（四）圆形符号的含义及其教育

圆形符号是柳湾彩陶器上比较多的一种符号，这种符号共有95件，可以分为单圆形、双圆形、三圆形、圆内间“人”字、圆内间横线、圆内间十字、圆内间三角形等，如24页图第32~48号所表示的那样。

这些以圆圈为基础组成的符号，似乎代表着太阳、月亮、星球，以及多云、阴天、刮风、下雨等原始的天文学知识。我们知道，天文学是原始社会的带头科学，日出日落，刮风下雨，这些自然现象和人们日常生活密切相关。当太阳落下以后，夜幕降临，给人们带来黑暗和寒冷，使人产生恐惧。当太阳升起以后，大地一片光明，给人带来温暖，使人心理上产生一种愉快的感觉。世界上许多民族都崇拜太阳。与柳湾先民生活时代相差不远的殷人就非常崇拜太阳。郭沫若先生在《殷契粹编·粹编考释》中说：“殷人于日之出均有祭，……盖朝夕礼拜之，书尧典‘寅宾出日’，又‘寅宾入日’，分属于春秋，礼家有‘春风朝日’、‘秋分夕月’之说，均是后起”。殷人对太阳达到了天天奉祭的程度，我们从彩陶符号里还看不出柳湾先民对太阳的崇拜程度。但是，柳湾先民也和世界上其他先民一样，天天感受到太阳的温暖。这是一个不容怀疑的事实。既然柳湾先民在彩陶上尽情地表现着自己的生活，当然，和人类生活密切相关的太阳、月亮，以及与之有关的刮风

下雨现象也必然在他们的表现之中。

圆圈符号是人们对天文知识掌握的一种朴素的反映，这种反映也必然包含着原始的天文知识，以及天象运动规律与农牧业生产关系的教育。

（五）线形符号及其教育

彩陶中符号以横线、竖线，以及横竖线的搭配组成的符号很多。我们认为这些符号与记数有关，尽管柳湾先民们关于数的概念究竟发展到何种程度，我们尚难以做出较为合理的推断，这些符号的释读，尚待进一步探索，其中所含有的教育因素也有待于进一步揭示。但是，我们从彩陶器线形符号中可以看出柳湾出土的彩绘符号数量很多，内涵也很丰富。对这些符号的正确释读，是揭示青藏高原远古文化与教育的重要资料。比如早期描绘的蛙纹中，蛙的头部和四肢，以及前后肢的指数和趾数，反映了柳湾先民的数的概念。我们认为彩陶器上的横线和竖线是一种有关数的符号。柳湾先民也一定有了关于数的教育。譬如汉语和藏语最早将第一人称叫做“吾”，很可能表示人的手掌5个指头，或者泛指人体四肢和头部这样5个部份组成，我们以此作为对柳湾彩陶的线形符号的注解，聊备一说。

第四节 原始宗教的教育

一、原始宗教的产生

在历史的进程中，最初人和自然是融为一体的，但是，自然总是以异己的力量和人对立，它时而慷慨地赐予人们，时而又把恩赐的大门紧闭。原始人在这种变幻莫测的大自然面前，觉得自身的力量非常渺小，就从自身的经验出发，以当时的生

产力水平为依据，对自然过程的因果关系进行遐想，于是把自然现象人格化、社会化，便产生了最初的宗教形式——自然崇拜。对这一过程，费尔巴哈作过淋漓尽致的描述：“人本来并不把自己与自然分开，因此，也不把自然与自己分开；所以，他把一个自然对象在他身与己身上所激起的那种感觉，直接看成了对象本身的状态。有益的、好的感觉和情绪，是由自然的好好的、有益的东西引起的；坏的、有害的感觉，像冷、热、饿、痛、病等，是由一个恶的东西，或者至少是坏心、恶意、愤怒等状态下的自然引起的，因此，人们不由自主地、不知不觉地——亦即必然——将自然的东西弄成了一个心情的东西，弄成了一个主观的、亦即人的东西。……把自然当成一个宗教的，祈祷的对象，亦即当作一个可以由人的心情、人的祈祷和侍奉而决定的对象了。人使自然与他的心情同化，使自然从属于他的情欲，这样，他自然就把自然弄成顺从他、服从他的了；未开化的自然人还不但使自然具有人的动机、癖好和情欲，甚至把自然物质看成真正的人”^①。可见，原始人先认识自然，然后再把人的观念外化到自然身上，这便是原始宗教产生的社会根源。

宗教的产生和人们的意识活动紧密相关，人们意识活动中的种种制约性、不足以及缺陷是宗教产生的认识根源。首先，是人类对变化多端的自然现象的无知，也就是说人类尚不能把握自然变化与运动的规律，在自然面前人类为了生存，费尽了心思与气力，可是在自然强大压力之下，人类往往以失败告终。

^①费尔巴哈：《宗教的本质》，见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第458～459页。

在这种情况下，人们幻想得到自然的恩赐，就将自然看做是超自然力，即超人间力量的形式。并且把对这种超自然力的信仰和依赖，当做人们的生存条件之一。其次，原始人群对自己的精神活动和机体活动的关系的无知，是产生宗教的认识根源之一。正如恩格斯所说的：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦境的影响，于是就产生一种观念，他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的，寓于这个身体之中而在人死亡的时候就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既然灵魂在人死后离开肉体而继续活动，那么就没有理由去设想它本身还会死亡，这样，就产生了灵魂不死的观念”。恩格斯深刻揭示了人类关于灵魂不死这一宗教观念的认识基础。

从宗教产生的根源来看，宗教对自然的认识是虚幻的，甚至是荒谬的。但是，宗教却是任何一个民族思维发展的一个不可超越的阶段。我们没有理由去割断历史，当我们运用马克思主义唯物史观，从教育史的角度去探索、去研究这段历史的时候，就会发现，谬误之中包含着真理的颗粒，荒诞之中含有合理的成分。在我们研究藏族教育史的时候，了解藏族史前的宗教文化现象是至关重要的。

在藏文字创立之前，青藏高原是一个充满着原始宗教气氛的地区。藏文古籍记载：藏族地区最早有ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་三种宗教，我们音译为仲、氐、本三教。其中本教传到现在，在藏族社会中流传广，影响大，所以我们把早期本教与教育做为本章的一节专门讨论，这里，我们主要论述仲、氐两教与教育的情况。

二、仲教与教育

仲教传播教义是用说书的方式进行的。青藏高原在魏晋南北朝以前，由戎、氐、羌等古代民族建立了许多小邦国。公元7世纪藏王建立吐蕃王朝之前，今天的西藏地区就存在过“十二邦国” ཁོ་ལོ་ཤོན་འཕྲུལ་གྱི་ཁ།，其后青藏高原大的邦国有大小羊同、苏毗、东女、白兰等。青藏高原的先民在没有文字的情况下，却保存了丰富的口碑资料。这些口碑资料包括了他们的人生观和世界观，还有民族的历史，人间发生过的悲欢离合。那些经验丰富的民间艺人，用说唱的形式，将世间发生的一切，再加上自己的创作讲述给子孙们。渐渐地这些人成为专职说唱的艺人。由于他们在说唱这些内容的时候，走乡串户，为了吸引听众，在说唱时带上比较神秘的色彩，要举行一定的宗教仪规，装束打扮又比较特别。这种专职的说唱艺人最早以神职人员的面貌出现在听众面前，人们称其为“仲巴”。他们往往假借历史上本民族的某一位英雄人物的名义，来表达他们的思想。

仲教活动演变到后来，便产生了青藏高原最有影响，又为人们所喜闻乐见的藏族英雄史诗《格萨尔传奇》，人们将专事说唱这部长篇史诗的艺人称为“仲巴”。这部史诗，塑造了众多的英雄形象，叙述了藏族社会战乱纷呈，人民群众渴望着神话般的人物格萨尔，去南征北战，去解救民间疾苦。于是，在众多的历代“仲巴”们的创作生涯中，为人们展现波澜壮阔的青藏高原先民的生活画卷。

可以想见，在青藏高原地广人稀的这种自然环境下，仲巴们走乡串户，云游四方，说唱是一种很好的文化教育形式。人们崇尚真善美，鞭挞假恶丑，尽在这样的说唱中得到淋漓尽致的表

达。家乡的山川风貌，人们的生活习俗，也由说唱艺人作了充分的表述。在藏族群众中，世代流传的丰富多采的谚语，这些谚语中闪烁着不少智慧的火花，这与古代仲教文化的广泛传播不无关系。

三、氏教与教育

汉文中的氏，是生活在西北陇南一带的古代先民，他们经过长期的发展繁衍，最后融入汉民族中去了。藏文中有 རྒྱུ་མཚན་ 教，译作氏，是青藏高原的一种古老的宗教。据藏文史料记载，这种宗教用猜谜语的形式传播教义。实际上它也是藏族史前文化的内容之一，这种文化的传播与积累，也必然涉及到藏族的史前教育。

谜语是各个民族启发儿童智力的民间文学形式。人们对事物的细微观察、归纳和总结，创作出饶有兴味又符合事物特征的谜语。藏族谜语的内容十分丰富，从生活用具、生产用具、动植物，以及人们的衣食住行都在谜语创作者所涉及的范围之内。古代的氏教文化的传播者们所涉及到的内容由于没有文字记载，很难作具体的阐述。但是，我们根据流传在藏族民间文学中的有关世界成因，以及人们对自然、对人生的种种猜测性问答中也可窥测一斑。譬如问“天为什么这般高？地为什么这么厚？”这样的发问，犹如汉族“天上的娑罗罗树什么人栽？地上的黄河什么人开？”的发问一样，蕴含了古代先民认识世界，认识自身的广阔内容。在青藏高原民间的一些宗教活动中，有的神职人员在举行宗教仪规时，用一问一答的方式来传播宗教知识。青藏高原的先民们通过自己口头创作，采用谜语般的方式去积极探索各种奥秘，实际上也是一种古老的教育。这种教育从启发儿童智力开始，对一个人的世界观、人生

到吐蕃王朝时，王室成员的名字都带上འདུག（氏，或译作“德”）字，可见，古代青藏高原，氏教文化影响之深。只是迄今我们还找不到更多的文字根据来阐述这一文化的详细内容罢了。但从上述我们所知道的情况看，氏教在藏族史前教育中占相当重要的位置，则是无疑的。

本教是流传在藏族地区的一种原始宗教。它所信奉的内容既丰富而又庞杂，如天、地、日、月、星辰、山、水、风、雨、草木等等，世界上的万事万物几乎都是它崇拜的对象。按科学的宗教观来分，这种宗教又叫“萨满灵气教”。据《本教源流》记载，早期的本教称为笃本，早期的本教没有经典，主要通过巫师的活动来进行。其主要活动是上祀祖神，下驱妖魔，中安人宅等。公元8世纪，藏族有了文字，佛教传入藏族地区，佛本之间经过长期的撞击与融合，彼此吸收对方的内容。本教有了自己的经典《十万螭神黑白花三种》。

一、自然崇拜中的教育

• 37 •

为：“自然界起初是作为一种完全异己的，有无限威力的和不可制服的力量与他们对立的。人们同它的关系完全像动物同它的关系一样，人们就像牲畜一样服从它的权力。因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）”^①。自然宗教是人类意识发展处在低级阶段的产物，尽管这是一种比较低级的意识，但它深深地打上了人类对自然认识的印记，通过自然崇拜活动，人类对自然认识的结晶——知识，便在原始宗教的外衣下代代相传。

原始人崇拜自然的对象是很多的，但主要是崇拜天体。在先民看来，天体的一切变化是变幻莫测、不可捉摸的现象。这种变化是以双重的形式深刻地影响人们的生活，一方面它给人们带来温暖与光明，给人们带来意外的收获，这时人们尊敬它，依赖它；另一方面它又给人们带来寒冷与恐怖，带来不测的灾祸，这时人们敬畏它、祈求它。由于产生了尊敬、依赖、敬畏与祈求的宗教感情，所以，人们便自然会问，这些东西是从哪里来的呢？从而产生了宇宙起源的神话传说与宗教理论。本教关于宇宙起源的认识有两种观点：

其一，“最初是本无空，由空稍起本有，由有略生洁白之霜，由霜略生似乳之露”^②。我们非常清楚地看到，本教的这一宇宙起源论观点和道教的理论极其相似，由此，我们可以得出这样的结论，这一观点可能不是本教关于宇宙起源的原始观点，很可能是吸收了道教的内容而形成的。《宗教流派镜史》的作者在论述宗教源流时开宗明义说：“道士教既本教之起源

^①《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯选集》，人民出版社出版1972年版第1卷第35页。

^②澄慧法日著，刘立译，王沂暖校：《宗教派镜史》，西北民族学院研究室印。

者”，作为学贯藏汉的土观善慧法日来说，这决不是无根据之说。

在佛教传入藏地之前，本教在藏族文化中处于统治地位。据《西藏王统记》记载：“从聂赤赞普至赤吉脱赞间，凡二十六代均以本教治国”。这一时期内地正处于两汉与南北朝时期，道教在这一时期正趋于成熟，从比较宗教学的观点来看，本教受道教的影响是肯定存在的。由于当时藏文字尚未产生，汉藏之间的交往尚未书之以文字，所以，其间的交往与文化间的相互影响很难从藏文字记载中直接找到佐证。但是，这并不意味着不存在交流。据汉文史籍记载，汉朝时候由于匈奴势力强大，雄居河西陇右一带，汉为牵制匈奴力量，便通过南路，击姑师，破楼兰，汉朝力量通过南路便是今日青海河湟至祁连山一带。汉王朝要假道南路，以击匈奴之背，这必然要和当地的居住民族讲好，否则就会发生冲突，既然王师通过此地，那么，以“云游四方”为风尚的道教徒以个人身分来此也是极有可能的。何况，自古以来昆仑神话故事又是道家最为注重的，昆仑山系也是道家修炼之地。道教与本教之间的文化交流也是在所难免的。

本教关于宇宙起源的第二种观点是：“最后一切外器世间与有情世间，由卵而生，为气数及自在天等所造”^①。我们可以看出，就宇宙起源而言，第一种比第二种的哲学味更浓。

不管是什么样的宇宙起源论，都说明了藏族先民很早时就对万事万物的来源进行探讨，尽管这些探索被蒙上了一层厚厚的宗教色彩。但是，这些探索恰恰表明了人类认识的发展程

^①善慧法日著，刘立译，王沂暖校：《宗教源流史》，西北民族学院研究室印。

度。这些观念一旦形成，本教徒便会通过种种手段向人们宣扬这种观点，在宗教狂热情绪的感染下，引导人们对宇宙无限奥秘的探索，激起人们无限的遐想。这里需要特别强调的一点是，由于宗教的本质是反科学的，它不可能正确地引导人们对宇宙的探索，尤其是这些观点一旦被确定为教义，就显得神圣不可侵犯，它只要求人们去盲目服从，而不许有任何怀疑，这又制约了人们的创造精神。

二、图腾崇拜中的教育

原始宗教的一个很大特点就是图腾崇拜。开始，人们对和自己生活密切相关的动植物倾注了极大的关切：“人在自己的发展中，得到了其他实体的支持，但这些实体不是高级的实体，不是天使，而是低级的实体，是动物，由此就产生了动物的崇拜”^①。由于一些动物为人们的衣、食、住、行提供了许多方便，可以说，没有这些动物的支持，人类几乎无法生存。对于“逐水草而居”的藏族先民来说，尤其是这样的。先民认为，这些动物和人一样具有某些感情，并且这种感情是相通的。人们如果对其崇拜，表达一种感激之情，那么，这种动物便茁壮成长，加快繁殖，给人以善的报偿。反之，动物便会给人以恶的报偿。这种认识正是人们对于原始畜牧业中经常遇到的灾害现象无法把握的产物。正是由于这些动物的无常性，人们便认为这些动物与氏族有着某种血缘关系，进而认为它是该氏族的祖先和保护神。被当作图腾崇拜的自然物，已不再是具体的个体，而是该自然物“类”的代表。这反映了人类思维有了重大的发展。由于这种崇拜，在很长的历史时期内这种占

^①《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版第2卷第63页。

支配地位的思想意识，对以后文化经济均有深刻的影响，如生产劳动、生活习俗、雕刻、绘画、舞蹈、建筑等都有图腾的印记。参加图腾崇拜的活动，对于氏族成员，尤其是新生一代，无疑有着很大的教育作用，可以接受生产、生活习俗、文化方面的知识技能训练，培养人们的概括力与综合力。这里，我们结合藏族图腾崇拜的具体形式来论述与其有关的教育。

犬是戎人的主要崇拜物，戎人融入藏民族以后，藏族也接受了戎人的犬崇拜。关于犬崇拜，汉文史料对其有明确的记载：“河西节度使崔希逸与吐蕃王乞力符相约彼此修好，并共誓白犬盟，但后又奉命违约，大破吐蕃。于是，希逸顾失言，召拜河南尹。既而与惠琮俱见犬祟疑而死”^①。

这则史料使我们比较清楚地看到，犬崇拜已经是吐蕃先民的共同意识，它已深深地渗透到吐蕃人的生活习俗中。犬崇拜不仅存在于藏民族之中，汉民族中也有犬崇拜的氏族，据说狗图腾氏族成员身着多色衣，身后拖一个长尾巴，在祭祀的日子里，四肢在地上爬。直到今天，在青海和内地一些地方的民间，仍流传着种种有关狗的禁忌。藏民族犬崇拜和世界上其他民族的熊崇拜、鹤崇拜都是一个道理。藏民族的犬崇拜来自于本民族实实在在的生活。藏族先民的生活来源主要是通过放牛牧羊而获取的，在漫漫无垠的草原上，只有犬能替主人忠实地保护着牛羊，免受其天敌的侵袭，同时，在草原之夜，也只有犬才能忠实地保护主人财产与生命安全。另外犬易驯养，这也是人们对其产生依赖心理的重要原因。

某种动物一旦被一个民族所崇拜，便与这个民族建立起特

^①《新唐书·吐蕃传》。

殊的神秘关系，成为一种象征，与其他民族相区别，以免其他民族的伤害。如上所记，两国会盟这样重要的事情，竟冠以“白犬盟”，另一方悔约以后，竟又“俱见犬崇疑而死”。对此，王忠在《新唐书·吐蕃传笺注》中说得比较精当，犬为吐蕃图腾，唐人以其为吐蕃祖先。在古人眼里，违背祖先是大逆不道的事情，崔希逸竟为此而忧郁毙命。可见，犬图腾不论是对藏民族还是对汉民族的心理影响是十分深刻的。

前面我们通过汉文史料对藏族的犬崇拜及其意义作了简单的论述。但是，这似乎总给人隔着一层的感觉。那么，藏文史料对此有没有记载呢？《敦煌古藏文历史文书》有关记载解决了这个问题：“止贡赞普年幼之时，为罗阿本达孜所害，其尸骸置于有盖能启的铁匣之中，抛于藏布大江之中。后，哈牙本湖西岸及那囊氏赞雄甲二人将宇宙大神之神獒犬温苏牙扎及囊氏苏则马江、温古等毛上涂以毒物，越过险峻高岩，无草荒山，命上述犬类觐进攻敌人是吉是凶，觐之，吉。于是，直趋娘若香波之侧畔，将毛上涂有毒物的神犬遣放罗阿本达孜近旁，达孜一见大喜，以手抚摩犬毛，连呼：‘好犬，好犬’！犬毛上的毒遂浸染于达孜之手上，罗阿本乃毙命，得以报仇雪恨”^①。这则史料看上去似乎是一个神话故事，不足以做为信史。但从中却透露出这样的信息：在藏族的远古社会，犬已被神化，并且神人相通。

这里有一个问题需要辨正，犬图腾崇拜和本教的关系是什么？犬崇拜是否比本教更原始呢？抑或是犬崇拜就是本教的一

^①王尧编译：《敦煌古藏文历史文书》，第31页。

项重要内容呢？

首先从原始本教的特点来看。原始本教认为万物是有灵的，它不像世界上著名的三大宗教那样具有崇拜的偶像，偶像的崇拜具有唯一性与排他性，所以本教没有必要把与本民族生活息息相关的犬排除在外。

其次，从时间发展的顺序来看。在唐以前，也就是佛教传入藏族地区之前，本教在藏族社会中占主导地位。也就是说在佛教传入藏区最初的一段时间，本教仍然具有强大的力量。通过以上引用的资料来看，犬崇拜和本教的发展在时间上呈重叠现象。

其三，从民族文化心理发展来看。犬崇拜已为吐蕃先民所接受。“御史大夫韦伦奉使和蕃，以御史苟曾为判官，行有日矣，或谓伦曰：‘吐蕃讳狗，大夫将一狗判官，何以求好’？伦奏其事，今上（德宗）令改苟为苟”^①。为了和蕃成功起见，唐王朝竟把使者的姓氏予以更改，害怕和吐蕃的图腾忌讳冲突，当时，也正是本教左右王权的时候。

藏民族是一个图腾崇拜十分丰富的民族，除犬崇拜以外，还有猕猴崇拜和牦牛崇拜。总之，这些图腾崇拜，必然要举行一些相应的崇拜仪式，含有关于这些动物的生活习性与人类关系的教育内容，这是原始社会一项重要的教育。

三、本教巫术活动中的教育

巫术是原始宗教活动中的重要内容。随着原始宗教的发展，巫术越来越复杂，不经过专门的训练，就不能掌握这些技术，所以，原始社会的第一批知识分子——巫师出现了。巫师是人，但他却扮演着神的角色，把神与人联系起来，这些人负

^①《新氏见闻录》。

有对宗教教义进行宣传，解释与执行的任务。巫师要能承担此任，就必须具备原始的医学、数学、历史等知识。原始社会科学与宗教，文明与愚昧，教育与巫术就这样像一个连体婴儿一样奇怪地结合在一起的。

原始社会巫术与科学有着密切的关系。英国比较宗教学者弗雷泽认为：“巫术与科学在认识世界的概念上，两者是相近的。两者都认定事件的演替是完全有规律和肯定的。并且是由于这些演变是不变的规律所决定的。所以它们是可以准确地预见和推算出来的。一切不定的、偶然的和意外的因素均被排除在自然进程之外。对那些深知事物的起因，并能接触到这部庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发展的人来说，巫术与科学这二者似乎都为它开辟了具有无限可能性的前景。于是，巫术与科学一样都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力，强有力的刺激着对于知识的追求。它们用对于未来的无限美好的憧憬，去引诱那疲倦了的探索者、困乏了的追求者，让他穿越对当今现实感到失望的荒野。巫术与科学将他带到极高极高的山峰之巅，在那里，越过他脚下的滚滚浓雾和层层乌云，可以看到天国之都的美景，它虽然遥远，但却沐浴在理想的光辉之中，放射着超凡的灿烂光华”^①。弗雷泽在巫术与科学的关系上，用充满激情的语言对其予以赞美。但如果我们理智地加以思索就会发现，弗雷泽绚丽多彩的描述与原始巫术冷酷的现实极不协调，原始人把自然界甚至把人自己对象化，并且探索事物的因果关系和发展顺序，这无疑是一个进步的过程。人类的这种进步，不是通过巫术，而是通过自己的生产实践活动来实现的。巫术同宗教一样，是颠倒了的世界观，是对现实世界幻想的反映。

^①弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译：《金枝》。

巫师通过对象化的认识过程，形成了巫术。原始社会，正是通过巫师的巫术活动去认识世界，传播知识，这正是教育从实际生产生活中逐渐分离的一种形式。

（一）本教巫术与医学教育

巫师与巫术在早期本教中结合得比较紧密。本教认为有两种神附在人身上：一是阳神，可能是祖先的魂灵；二是战神，是帮助打击敌人的神。这两种神如果在人身上和谐统一，人就健康；否则人就有疾病缠身。两神附身的观念在今人看来是荒诞无稽的，但在人类的童年却表现了极富想象力的医学教育理论。

阳神附身表现了对祖先的崇拜。祖先作为生物的个体已消失，但是，祖先在世时所积累的自然科学知识和人类社会知识却是永存的。这种精神产品只有不断积累才能不断丰富，只有传递才能不断发展，而发展的途径就是在下一代人身上再现出来。远古时代，人类还没有发明文字，人类的精神产品还不可能通过文字保存下来。于是，以想象的神附在下一代身上，驱使新生一代去完成祖先未竟的事业。如果阳神离开人体，人就要得病，巫师便通过巫术找回阳神，使它不要离开人体。

战神附身表现了人类自身的一种勇气和正气。气在东方文化中是一个比较神秘的概念，可以说它是人体生命运动的表现形式之一。作为一个民族，不能没有勇气；作为一个人来说，不能没有正气。正是这种勇气与正气，才是人类与自然奋斗取得生存的必要的精神力量，与外敌斗争求得民族与个体生产的权力。战神离开人体，个体就会衰弱，民族就会衰亡。

本教徒在具体的医疗活动中，也充当着一个医生的角色。人文之初，生与死是两个最紧要的大事。在古代藏族社会，人

们生小孩时，大都要请本教徒占卜一番，这时，本教徒就充当着一个接生婆的角色。吐鲁番出土的藏文文书有一则很有趣的记载：“羊之右胛骨卜问，产男孩否？有无病痛？……”^①。这段卜辞表达了人们在生育时两件最令人关心的事。其一是男孩还是女孩。吐蕃形成之初的藏族社会，征战是一项重要的活动，跨马征战主要是男儿之事。在农耕与放牧时，男孩有比女孩优越之处，这段卜辞把人们希望生男孩的心理活灵活现地表现出来。其二是问有无病痛，就是说生孩子是否顺利。在当时医疗技术极其低下的社会里，这是人命关天的大事。本教徒要对此作出明确的答复。但要做出正确的判断，关键在于本教徒的经验，这种判断，相当于现代的产前检查。可想而知，本教徒长期地、多次地为人们做产前占卜，必然积累了这方面丰富的知识，这种判断也会有一定的根据。这种判断不管是吉是凶，是顺产还是难产，生小孩的事是必然要发生的，如果是难产，本教徒想必也要采取相应的措施，这就必须要求本教徒具有相应的知识。在一些比较原始的部落里，当难产的时候，由两方面的巫师配合进行，一个巫师在屋外扭动着身体，做出种种非常痛苦的样子，以此来表示替生产者来承担由于生产而带来的痛苦，另外一个巫师在屋内从事着接生工作。可见，本教徒在长期的接生过程中，必然要具备相应的知识，否则谁还会相信巫术呢？原始的医学教育就这样在神秘的外衣下进行着。

（二）本教祖先崇拜活动中的教育

按照一般的宗教发展观点来分，人们先有灵魂崇拜，然后才有祖先崇拜，这种崇拜包含着比较丰富的有关人类自身的教育。

^①陈殿、王尧译：《吐鲁番出土藏文文书》。

“右肩胛骨，可卜问死者鬼魂是否强留家中？是否离去？有无鬼魂留下的迹象”^①。在古人看来，人是有灵魂的，灵魂和肉体结合在一起，只有做梦或生某些疾病时才脱离肉体；这种灵魂，因不像其他鬼神一样能作祟于人们或者具有帮助人们的能力，因此，人们对它并不崇拜。鬼魂是脱离了肉体的灵魂，它以宗教的途径和人们发生种种关系，巫师就是这种联系的中介。

有些人要问，鬼魂崇拜有什么教育意义呢？

首先，鬼魂观念的形成是人类思维发展的一个重要标志。认为死者的鬼魂仍与部落家庭保持着一定的关系，监视着部落成员或家庭成员的行动，或者暗中参与这些活动，所以活着的人们就要尊敬它。《论语》也认为“慎终追远，三年无改为父之道，是为孝”。可见，人们对死者的崇拜，主要是为了继承先辈未竟之业，激发后人去努力奋斗。

其次，人们的鬼魂崇拜也是为了替死者安排彼岸世界的生话，实际上彼岸世界的生活是此岸世界生活的再现，它反映着现实生活中的伦理道德观念。

其三，从本教具体的驱鬼行为来看，他们认为如果鬼魂强留家中，要烧火煨桑，烧香磕头。这种驱鬼行为也起到灭菌安宅的作用。

在原始社会末期，最富有教育意义的是祖先崇拜。一般说来，祖先崇拜是比鬼魂崇拜更加固定的，祖先崇拜具有一定的仪式。某祭祀活动有的是在某一季节中举行，有的是在处理部落大事中进行，有的则每隔一定时期举行。吐鲁番出土的藏文书籍对本教的这一活动有着较为详细的记载。“按习俗做一替

^①陈破，王尧哲译：《吐鲁番出土藏文文书》。

身物，然后各祭酒神。午饮，连续献上迎宾青稞酒三瓢，置一盛酒大碗，顺序饮酒，本教主讲述历史”。^①这里所说的替身物就是本教的祭坛，其坛分为三堆，左祭神，右祭鬼，中祭三宝，各堆前置圆饼、发面饼，煨桑，立旗杆，烧麦堆等。这些记载给我们这样一个印象，本教徒和一大群人围着火堆，举行着庄严而又肃穆的宗教仪式，主持仪式的本教徒成为人们注意的中心，他讲述着本民族的过去，把人们的思绪带到非常遥远的年代，从而使听讲者受到鼓舞和熏陶，这种讲述成为本民族的一种巨大的凝聚力，而本教徒在其中充当着教育者的角色。

（三）本教巫术活动中的自然常识教育

巫术活动渗透到人们生活的各个领域，巫师们要使巫术活动显灵，要使人们相信，就要吸收当时人们在生产活动中积累的种种经验。

在本教的巫术活动中，卜问农业是否丰收是其中一项重要活动：“……以兵器卜有无危险等，……兔年秋收之麦子和青稞年成可佳”。^②另外，卜骨也有同样的内容：“……祭降生时命官守护男女值日神祇及福德正神时，……以兵器卜，有无危险，小罗布城范围内，以后有无敌人？年成好否？……有无”。^③这两则卜辞都问到了年成好坏问题，有趣的是这两则问年成好坏的卜辞都和军事活动紧密联系在一起。农业丰收便成为军事活动的物质基础，使吐蕃兵强马壮。如果农业歉收，很可能就偃旗息鼓，也很可能外出虏掠。不管怎么说，农业的收成总是制约着吐蕃的重大军事活动。既然如此，对农业收成的预测是非常重要的，这是关系到全局的大事，这种卜问就不能随便臆测。要能做出较准确的预测就必须具有较丰富的农

^{①②③}陈峻，王尧辑译：《吐鲁番出土藏文文书》。

业知识。同时，也要具备和农业有关的物候气象知识。可见，本教徒在其貌似荒谬的巫术活动中，蕴含着古老的自然科学知识。

本教和其他原始宗教一样，在其巫术活动中含有一定的自然科学和社会科学的颗粒，本教徒是藏族社会中最早的职业教育者。但是，我们研究本教教育时，应该清醒地认识到，宗教与科学在本质上是相悖的，宗教活动越发展，其相斥相吸的特征就表现得越明显，相斥表现为宗教的仪式和教义越来越繁琐，越来越脱离实际。相吸表现为宗教如果没有一定的科学技术支撑，就失去了令人信仰的基础，宗教与科学就这样极其矛盾地在人文之初相互交织在一起，构成了人类童年特殊的教育形态。

第二章 吐蕃时期的藏族教育

公元7世纪到8世纪(约610~866年)西藏社会进入了吐蕃王朝时期。从郎日论赞到达玛共有十位赞普执政的约250年间,藏族社会逐步完成了封建化过程。在创立了藏文字的同时,吐蕃统治者在文化上采取了兼容并蓄的方针,广泛吸收中原文化、印度文化和中亚地区的文化,表现了藏族人民刚刚走上封建社会一种恢宏的文化心态。文化上的兼容并蓄使佛教教育、本教教育和世俗教育并存,相互影响,相互吸收,形成了藏族教育史上光辉灿烂的一页。

第一节 吐蕃王朝社会概述

最早生活在青藏高原上土著居民并不是一个单一的部族,他们在长期的生产和生活过程中,逐渐形成了12个部落(清域、向雄、娘若、弩布、尼洋、葛日、昂雄、鄂普、扎卡那、尼羊城、达域等)后来又演变成卓姆郎松等40个部落,这时是西藏地区进入阶级社会的前夜。吐蕃王朝崛起前的西藏社会,最早可以追溯到雅隆鹤提补野。据《迪鄂宗传源流》、《雍布拉康志》等记载,随着农牧业的发展,建筑技术有了很大的进步,藏族社会出现了较大的村庄,同时,出现了藏族历

史上第一个统治者聂赤赞普。聂赤赞普实行王位世袭制度，据藏文史籍记载，后来出现著名的统治者有7位赞普（聂赤赞普、木赤赞普、丁赤赞普、索赤赞普、梅赤赞普、德赤赞普、斯布赤赞普），被称之为“天之七赞普”。这一段时期，是藏族社会从父系氏族社会向奴隶制过渡的时期。王权的确立与加强，必然产生阶级的分化与对立，大约到了第八代赞普支弓赞普时，曾发生了奴隶刺杀赞普篡夺王位的事情。第九位赞普平息战乱，恢复社会秩序，使藏族社会的经济文化有了很大发展，人们已经掌握了银、铜、铁的冶炼技术，并用这些原料来制造兵器和农具。第十七世赞普楚纳雄赞时，开始设大论（相当于汉族封建社会的宰相）以辅佐赞普处理国政。

第三十代赞普达布聂塞开始统一诸部落，使藏族社会向统一的封建社会过渡。这时，藏族人口增加，普遍使用铁器工具，农田水利进一步发展。据史籍记载：“串连湖泊，广作沟渠，引水灌田”，因而“农田与牧地相接”，使农牧业有了显著的发展，为西藏高原的统一奠定了物质基础。

郎日论赞执政期间，正是内地封建社会蒸蒸日上的唐王朝时期。郎日论赞开始用武力兼并强邻，重用新兴的地主阶级，实行分封制，把从战争中获得的土地与民众分赐给功臣和贵族，加速了藏族封建化进程。郎日论赞的这些措施，引起了吐蕃旧臣的不满，吐蕃王朝内部发生了纷争，父王六臣和母后三臣离叛，羊同、苏毗、吐谷浑等乘机兴兵发难。郎日论赞依靠新兴势力，战胜了外敌内叛，同时，扩大了地盘，实力也随之增强，为松赞干布建立统一强大的吐蕃王朝奠定了基础。

松赞干布是藏族历史上一位伟大的政治家和军事家，约生于公元617年，他执政初期，旧贵族又欲离叛，外敌又欲入侵。

在这种形势下，松赞干布依靠新臣和中小贵族的力量，战胜了内外强敌，兼并了邻近部落，完成了统一吐蕃的大业，使吐蕃的疆域扩展到北至吐谷浑、南至泥婆罗（今尼泊尔）、天竺（今印度），东与唐王朝相邻，形成了吐蕃王朝有史以来疆域最大的局面。松赞干布执政期间，采取了一系列有效的措施巩固和发展封建政权。其一，于公元633年迁都拉萨。建宫室，修道路，使拉萨成为吐蕃社会政治、经济和文化中心。其二，确定了文武官制。任命各级官吏，派遣武官统领各地驻军。其三，划定行政区域和建立兵制。吐蕃的行政区域分为18个地区，整个藏区设立5个茹钦，每个茹钦分为上下分茹，共计10个分茹，每分茹各有4 000户，加之卫队1 000户共计5 000户。每个分茹设一名茹本，一名副茹（茹是吐蕃王朝时期行政和军事合一的组织）。其四，制定刑法。规定了各阶层的社会地位和统治阶级的特权。其五，创立了藏文字。其六，和唐王朝友好往来，会盟联姻，促进了西藏与祖国内地的密切关系。

松赞干布以后，吐蕃执政者大都沿着松赞干布开创的路线前进。但是，各王在政治、军事和文化上也有新的特点。出于政治上的需要，表现在文化上的有佛本之争。吐蕃统治者上层扬佛抑本，以此来巩固自己的统治。而吐蕃统治集团中的贵族势力以本抗佛，以此来对抗最高统治者。继而出现了热巴巾（赤德松赞）的崇佛运动和达玛的灭佛运动。这种对抗与吐蕃统治者争权夺利而进行的激烈斗争，终于导致了吐蕃王朝的崩溃。

第二节 藏族文字的创立与藏族教育

藏文字是藏族社会进一步得到发展的产物。公元7世纪左

右，青藏高原上统一的藏民族开始形成，吐蕃统治者对内要发布军政命令，对外与邻邦进行政治、军事、经济和文化方面的交往。吐蕃建立了统一的政权以后，要建立与之相适应的上层建筑，这一切都提出了创立藏文字的要求。继松赞干布的文臣同木三宝扎首创藏文之后，藏文字逐步形成了声韵学、语法学一套完整的体系。藏文字的创立、定型和完善贯串在吐蕃王朝的200多年中。藏文字的创立在藏族教育史上有着划时代的意义，它使藏族教育从形式到内容发生了天翻地覆的变化。

一、藏文字的创立与教育

藏文字创立的时间，大多数人没有异议，但是，在谁创造了藏文字，怎样创造的诸问题上众说纷纭，各持己见。

（一）萨迦派福幢的观点

萨迦派福幢认为，松赞干布时派遣臣下聪慧者7人去印度学习，由于遇到三种边魔而返。后来有个叫同木三宝扎的人，心性渊懿，根器锐利，具足无量才能，他携带着许多金子，前往印度学习文字。同木三宝扎来到南印度，听说有一名叫利巾的婆罗门，通达文字声明，于是就恳请教给他语言文字。同木三宝扎在得到利巾的许诺以后，便“聪性神发，智矩高举”、学习文字。由于梵文部类繁多，“为了使在藏土不变易故，并立韵母，依蓝查文字，瓦都拉龙字制定天然完美的西藏文字”。仿照蓝查文字形成有头字（楷书），仿照瓦都龙字形成有角字（草书）。同木三宝扎学一切声明，尽通五明，翻译《宝集顶经》、《宝德经》、《观自在经续二十一部》为藏文。于是同木携无量大乘法返回西藏，王设盛宴迎劳，同木献新制文字。

福幢的观点使我们看到，同木在印度学习梵文字母及音律，在此基础上创造了藏文草书与楷书的形体，并以此为工具

翻译了许多佛教经典。也就是说，当时的藏文，除同木等个别人以外，对全体藏族人来说，仍是一套不可释读的神秘符号。这种符号只有被整个民族接受、消化，变成本民族表达思想感情的工具，才使藏文得以流行。

（二）第五世达赖喇嘛昂旺罗桑嘉措的观点

昂旺罗桑嘉措是西藏历史上很有名的佛学家和佛教教育家。他认为松赞干布“对那抚育教导众生的一切知识来说，他那千百种智慧的光明，本来早已照彻一切黑暗，那怕是丝毫的愚昧无知，也都已消除干净”^①。他在极力赞美松赞干布之后，道出了松赞干布急于要创立藏文字的动机：“他为了适应浅慧众生的观感起见，而想到要掌握王朝的政治，和施行正大的法令，非有具备一切功德之本的文字不可”^②。于是就派遣同木（《西藏王臣记》译为图弥桑补扎，音译不同，本著为译名统一的原则，一律采用同木这一译法），连同仆从，带着一升沙金和金体去印度访求学术界的权威导师，学习文字。

同木到了印度之后，就在婆罗门利巾处学习了364种文字，又在班智达拉日巴生格（意为智狮子）座前，学习了《声明论波尔尼经》，和比较易知的部分，即国王的论著《迦罗波经》，难知的部分，即班智达的论著《论旃陀罗字经》、《邬拿地经》、《观世音二十一种经续》等。同木学成以后，回到西藏。同木和松赞干布在玛汝宫内，不与外界接触，这样关闭专学了三年，同木将所学的文字和声明诸学，都讲授给藏王松赞。松赞王虽已学得精通透彻，但是他感觉到这中间找不出与西藏常用的语言和字种来。于是他把这种感觉告诉同木，同木

①②第五世达赖喇嘛昂旺·罗桑嘉措著、郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版。

便虔诚地向智慧之神文殊祈祷，突然神来之力，发出了萌芽般的藏文字体形象。同本在此基础上仿照梵文“伦遮体”制造出藏文的有头字——楷书，仿照梵文“哇都”字体而创造出藏文的无头字——草书等书法。他还著作了八种正字法的论著献给藏王，同时翻译了《观世音二十一种显密法门》等许多经典。

在藏文字的创立上，昂旺罗桑嘉措的观点与福幢的观点相比较，有其合理的一面，当然，其合理的因素是在宗教迷雾中包含着的。剥开宗教的迷雾，其合理的因素有这么几种：其一，认为藏文字的创立是为了教育人民，施行政治，颁发命令的需要。松赞干布时藏族社会是藏族人民吸收周围各种文化的开放时代，要把其他民族的文化变成自己的文化，就必须建立一套适合本民族的文字系统，这是藏文字产生的社会根源。其二，藏文字的创立，同本起了重要的作用，但这并不是同本一人之功，这也是合乎事实的看法。虽然昂旺罗桑嘉措心目中把同本作为藏文字创立的第一人来颂扬，但在其长篇论述中也透露出其他人参与的个中消息。如去印度学习文字不是同本一人，还有其仆人。再如同本在印度仅学习文字与声明学，回藏以后才创造出萌芽般的藏文字体形象，而藏文字的创立又得到了“文殊”大悲甘露的结果等等。其三，同本从印度学回字母与声明后和原有的藏文化经过很长的一段融合时期，藏文字才能得以定型。如松赞干布“感觉到这中间找不出与西藏常用的语音和字种来”。也就是说，同本学习文字之前，藏族人民已经形成了一套语言习惯，这套语言习惯和从印度搬来的语言符号有一个相融的过程。

昂旺罗桑嘉措关于藏文字的创立说中关于同本到利巾跟前学习了364种文字，不知有何凭据，我们知道藏文共有30个字

母和4个元音，还有5个反写字母和5个后写字母专门来拼写外来语的，那么说同木学到了364种文字，恐系夸大其辞的说法。

关于藏文字的创立还有一种观点认为，松赞干布之前，西藏就有一种文字，叫向雄“蚌益”，后来就参照这种古老文字创造了本布文玛钦和玛旁，然后又参照玛钦和玛旁创造了藏文杂布和夏尔两种字体。这种观点也有其明显的不足，就是不能令人信服地揭示藏文字创立的过程。

（三）我们对藏文字创立的认识

首先，文字的创立是整个社会发展的需要。这一点《西藏王臣记》的作者已经说到了，但是，这种需要不仅仅是为了满足统治阶级统治的要求，而主要是本民族文化长期积累的需要与结果。世界上其他语言文字，一般都是本民族语言长期发展演变的结果。比如汉字，人们基本上能找到其嬗变的大的脉络。藏文字和其他文字形成过程大不一样，它是一个借用其他民族的语言符号，来反映本民族的文化基质的过程。可以用借瓶装酒来比喻这一文化现象。藏族人民长期积累起来的文化，要装在舶来的这样一个“瓶子”里，那么对这个瓶子就要经过一番加工与改造。松赞干布是一个被神化了的人物，同木教他3年（这里假定这一事实成立），他们感到新文字不能反映吐蕃固有的文化。这就告诉我们，同木学回的那一套文字符号和吐蕃业已形成的文化有一个融合过程，这个过程将是一个很长的历史时期。

其次，同木在藏文字的创立过程中虽然做出了巨大的贡献，但是，藏文字的创立并日臻完善，并非一人之功，应当承认吐蕃王朝的许多人都为此付出了努力。就佛典的翻译来讲，吐蕃王朝初期包括松赞干布时期，译经的僧人有来自内地的，

也有来自印度的，也有来自中亚一带的。可以说，在吐蕃王朝初期，以翻译佛经为核心形成了一个庞大的知识群，在这个知识群里同本是一个带头人也是可能的。也就是说，在藏文字的创立过程中，必然有劳动人民、知识阶层，以及汉族、印度和中亚僧人的辛勤劳动。

（四）藏文字的创立与教育

藏文字的创立使藏文字成为真正的学问，后来，它逐步形成了一整套的正字法、修辞法、文法与语音学，成为整个藏族教育的基础学科。藏族儿童不管是研习佛典，还是学习其他知识，首先必须掌握这套文字符号，才能探索其中包含的奥妙。同时，也只有熟练地掌握这套符号，才能准确地表达自己的思想、感情。从此，在藏族教育中，书之所至，教之所至，教育跨时空地存在于藏族社会之中。

藏文字的创立为佛典的翻译提供了物质基础，同时，佛典的翻译又促进了藏文字的进一步完善。吐蕃王朝时期，翻译佛典是一项重要的教育活动。在吐蕃王朝时期，一些卓有成就的翻译家，也是当时社会上很有影响的文化人，他们孜孜不倦地从事着翻译教育和佛学教育。

吐蕃王朝时期，从唐朝引进了一大批天文历算、医药技术、百工制作等书籍，藏文字的创立，使这些东西有了变成本民族的文化的文化的可能，使各民族文化的交流出现了崭新的局面，使西藏社会的发展揭开了新的历史篇章。

藏文字的创立，使藏文翻译工作顺利进行成为可能，也使藏族教育在形式上发生了根本的转变，教育完全可以在社会中成为一个独立的行业，为以后的经院教育的产生奠定了基础。

二、藏文字的规范化与教育

热巴巾执政时期(815~841年)，西藏社会进行了一次藏文字改革运动，这次文字改革是在佛教教育发展高潮时期产生的，实际上是藏文字进一步确立与规范化的进程。这次文字改革的直接原因有两点：其一，印度来的几位译师来藏翻译佛典，发现原来译作中大量保存着印度、乌仗那、尼泊尔、中原等地的语言，外来语的大量存在，使一般人对于佛典难以释读。其二，是藏译文失去了原梵文颂体，颂散结合的行文风格，使译文缺乏语言逻辑，晦涩难懂。藏文的这两点不足，实际上是藏文在其初创阶段的缺陷，表现为藏文词汇量不大，对于大量的外来语没有足够的对应词，所以，对一些难懂的概念作音译处理，这就为后人阅读理解带来了极大困难。另外，文字初创，还没有形成一定的语法规则，译文混乱也就在所难免。现实要求藏文增加本身的词汇量并使之规范化，使藏文的叙事状物，向表达的准确性、规范性方向发展。我们知道，语言是思维的物质外壳，语言的准确性和定型化，反映了一个民族的文化积累程度和思维水平。这次藏文字改革的成就有以下几个方面：

(一)藏语文规范化

藏文自松赞干布时代创立，到热巴巾时约经历了200多年时间，这一时期，藏文字得到了藏族社会的承认、吸收并逐步得到推广，僧人一开始就要学习藏语文。藏族社会出现了一些精于声明学(语言学)的大师，在他们的推动下，藏语开始走上规范化的道路。藏语文的规范化表现在两个方面：首先是文字规范化，为了适应语言变化的情况，删去了一些没有用的词素，规定了拼写规则；其次是语言规范化，藏文语法吸收了梵文及西

域文字的特点，开始形成自己独特的语法系统，如动词的过去时、现在时和未来时的语法规则就是这一时期被确定下来的。

（二）译名标准化

藏文字从创立到热巴巾时期，其基本规则已经成熟，但是，文字本身的发展仍在不断进行，新字新词不断出现，这是文字本身运动规律的表现，它一方面使语言不断地发展，另一方面又对文字的稳定性与规范化有着消极的影响。对于文字发展过程中的这种现象，当时的统治者只看到了后者，他们规定从此不得私自创造新词。创造新词必须报请王朝批准，然后决定是否通行使用，如有违犯，处以死刑。

通过吐蕃王朝对藏文的干预，使藏文日益规范化，极大地促进了佛典的翻译工作。从松赞干布时候起，开始翻译佛教典籍，到热巴巾时已基本完备，王朝在文字改革的推动下，开始编译书目，这时编成的书目有丹噶书目、钦浦书目、旁塘书目，后两者已佚失不存。丹噶目录放入的书目有六七百种，书目编成以后，规定凡是见于三大目录的经典不再重译，三大目录中的译本再根据规范化了的藏文予以修订。藏文字的规范化，对教育的直接影响，就是教育内容的法律化，教育便以法定的范本做为教材，任何人不得有所改动，这无疑又促进了教育的发展。

第三节 文化上的“兼容并蓄”与藏族教育

在西藏社会封建化过程中，就需要建立与之相适应的上层建筑。随着历史的发展，青藏高原土生土长的本教远远不能适应吐蕃社会发展的需要。选择什么样的文化模式，历史地摆在

藏族人民面前。当藏族人民睁眼看世界的时候，青藏高原周围已有3种文化模式，正以强大的力量影响着吐蕃。这就是以儒家学说为核心的汉文化，以佛教为核心的印度文化和以伊斯兰教为核心的阿拉伯文化。“开始，上帝就给了每个民族一只陶杯，从这杯子里，人们饮入了自己的生活”^①。藏族人民在本教的这只杯子里生活，然而，这只“杯子”已经容不下藏族文化，于是，这只杯子被打碎了，藏族人民必须另塑一个“杯子”。

藏族人民在重新构造自己文化模式的时候，走过了与汉族文化发展截然不同的道路。汉族文化在重建的时候，每一次都以儒家文化为核心，同化异质文化而完成的，如战国时期的儒、墨、法统一到两汉魏晋南北朝的儒、佛、道融合，在每一次发展中，其儒家文化的基质是不变的。藏族文化在重建的时候、其文化基质与周围文化相差悬殊，因此，藏族人民便采取了兼容并蓄的态度，让高原敞开胸怀，使各种文化在高原上互相斗争，互相吸收，然后形成一个适合于藏族社会发展需要的文化模式。

一、藏汉文化的交流与教育

藏汉文化交流源远流长，到了吐蕃王朝时期，藏汉文化的交流进入到一个全新的时期。这种交流包括政治、经济和文化诸方面，对教育产生了极其深刻的影响。

（一）唐蕃联盟与教育

松赞干布统一青藏高原，建立起强大的吐蕃王朝。内地经过南北朝、五代纷争的混乱局面，建立强盛的李唐王朝。两个王朝东西对峙，经过长期的冲突与融合，双方选择了联姻的方

^①露丝·本尼迪克特著：《文化模式》第23页。

式，在一定程度上缓和了两大集团的对抗。我们认为唐蕃联姻，唐王朝的文成公主、金城公主远嫁吐蕃，实际上是两次重大的政治联盟。唐王朝关于和亲的目的在写给吐蕃赞普的敕书中说的非常明白：“朕共赞普，代为与国，自我玄宗至道大明孝皇帝与生（原注：疑当作甥）赞普和亲结好，将六十年。仰思当时之约，岂为一朝之故，实欲相恤灾患，永同休戚，使代代子孙为兄弟甥舅，如手足之相卫，唇齿之相依。自尔使息戎罢兵，二境无征战之苦。金玉锦绣，问遣往来，道路相望，欢好不绝”^①。对于唐王朝来说，和亲的目的就在于睦邻修好，和同一家，永息兵戈。吐蕃王朝的目的也是明确的。据记载，赤都松赞（唐称弃隶缩赞）上表唐王朝称：“外甥是先皇帝舅宿亲，又蒙降金城公主，遂和同为一家，天下百姓，普皆安乐”^②。可见，和同一家是两家的共识。历史证明，唐蕃之间以联姻为桥梁，建立牢固的政治联盟是成功的。唐太宗时，文成公主出嫁松赞干布，唐中宗时，金城公主又嫁给赤都松赞。这两次联姻都使唐蕃关系处于最好的历史时期，尤其是每次和亲都使藏汉文化交流趋于繁荣。

文成公主出嫁吐蕃，唐王朝不但给予丰厚的嫁妆，赠送了大批绸帛，而且有大批汉族人士进入西藏高原，随同文成公主入吐蕃的，有她的奶母及其二子、医生、侍女、卫士和各种工匠人员。文成公主入藏，是一支强大的文化使团，给吐蕃文化以强烈的震荡。“弄赞率其部兵次柏海，亲迎于河源，见道宗，执子婿之礼甚恭，既而叹大国服饰之美，俯仰有愧沮之

^①独孤及：《昆陵集卷十八·敕与吐蕃赞普书》转引自《西藏地方历史资料选集》第5页。

^②《旧唐书·吐蕃列传上》卷一九六。

色”^①。“继而为公主筑城邑、立栋宇”^②。而“公主恶其人赭面，弄赞令国中权且罢之”^③。更为重要的是松赞干布“自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风，仍遣豪酋子弟请入国以习诗书，又请中国识文之人典其表疏”^④。松赞干布受到中原文化的感染，派人来内地学习，同时又请汉族文人帮自己处理文牍公务，可见文成公主入藏，给藏族人民的文化教育带来了极其深远的影响。

文成公主入藏，得到了汉族历史学家的高度赞扬，同时，也得到了藏族历史学家的称颂。藏族历史学家曾这样评价文成公主入藏：“唐王以释迦佛像，珍宝、金玉书橱、三百六十卷经典，各成金玉饰物作为（文成）公主的嫁奁。又给与多种烹饪的食物，各种饮料，金鞍玉辔狮子、凤凰、树木、宝器等花纹的锦缎、垫披、卜筮经典三百种，识别善恶的明鉴，营建与工技著作六十种，治四百零四种病的医方百种，诊断法五种，医疗器械六种，（医学）论著四种。……又携带芜菁种子，以车载释迦佛像、以大队骡马载珍宝、绸帛、衣服及日常必需用具（入吐蕃）。……公主到了康地的白马乡，垦田种植，安设水磨，……。 （文成）公主使乳变奶酪，从乳取酥油，制成甜食品。以丝织工织，以草制绳索，以土作陶器”。^⑤ 这一大段文字，几乎把文成公主奉为神灵，除去一些佛教的夸大之辞外，我们可以看出在藏族人民心目中，文成公主入藏给藏族社会的宗教、手工、种植、医学乃至生活习惯都带来了极其深远的影响。

①②③《旧唐书·吐蕃列传上》卷一九六。

④⑤项南坚赞著：《吐蕃王朝明鉴》，德格木刻本第50～54页。转引自《西藏地方历史资料选集》第8页。

（二）唐蕃经济文化往来与教育

吐蕃和唐王朝建立友好关系以后，在很长的一段时期唐蕃相安无事，青藏高原和内地驿路畅通，使者和商旅不绝于途，后来虽然几度失和，但交往并未断绝。根据汉文资料的不完全统计，自公元634年至公元846年，约213年时间里，双方遣使达191次，其中唐使入吐蕃66次，吐蕃使臣来唐朝125次，有时一年之内就遣使达4次之多。

吐蕃的农产品有麦、青稞、荞麦等。但是，吐蕃所需的粮食有一部分还要通过和汉族的通商而来，所谓：“以麦为粍，岁不全给”。粍就是炒面，藏语叫糌粑。唐蕃商旅畅通以后，吐蕃用畜牧产品换取唐的农产品，随着贸易的进一步发展，交换的商品种类逐渐增多。唐则天朝时，吐蕃使臣曾要求“市绫锦及弓箭等物”，双方的商品交往最后形成了绵延千年的“茶马互市”。经济上的相互往来，促进了吐蕃社会的发展，正如藏族古谚语说的那样：“汉地商品藏地销，并非藏地没财宝，原为藏汉人民同心结的牢”^①。

1. 手工业交往与教育

吐蕃的手工业很大一部分是在汉族工匠的帮助下建立的，如酿酒、制纸、造墨、缣丝、制造等。这些工匠有的是唐王朝派去吐蕃的，如文成公主带去的工匠，有的是为了谋生去吐蕃的，还有的是由于战争俘虏过去的。这些去吐蕃的工匠便带徒弟，传授技艺，培养出了一批杰出的吐蕃工匠，这些工匠不论是在吐蕃王室，还是在民间，为吐蕃实用技术的发展做出了不可磨灭的贡献，这些实用技术的教育，大都以师傅带徒弟的形式进行。通过这些工匠的言传身教，吐蕃熟悉了汉族地区各种

^①《格萨尔·英雄诞生之部》汉译本序言第15页。

器物，武器有刀、箭、枪尖、盾牌、甲心、炮车、弓弦等；生产工具有镰、斧、锯、锤等；日用品有梳、镜、镫、锁、毛毡等。公元752年，吐蕃赠送南诏王阁罗凤的礼物有金冠、锦袍、金宝带、金帐床、银兽、珠毯等。唐王朝远征高丽，凯旋回国以后，吐蕃闻讯，铸一金鹅奉献，“其鹅黄金铸成，其高七尺，中可实酒三斛”^①。这些器物的制造，表明吐蕃手工业制造技术已经很高。制造技术通过教育，代代相传，形成独具风格的藏族制造工艺品。

2. 文艺体育的交流与教育

在频繁的交往过程中，唐蕃都给使臣参加各种文化生活的方便，唐朝敕书规定：“自今以后，蕃客入朝，并引向国子监令观礼教”^②。公元820年，唐穆宗又下诏：“盛饰、安国、慈恩、千福、开业、章敬等寺，纵吐蕃使者以观焉”^③。唐王朝对吐蕃使团优礼有加，其目的在于展现礼仪之邦的风采，但在客观上却给吐蕃使团以潜移默化的教育作用。唐王朝在欢迎吐蕃使者的时候，歌舞是欢迎仪式上的必有项目，这些歌舞艺术深深地感染着吐蕃使臣，进而影响到吐蕃的文化艺术。据史籍记载，唐使刘元鼎入吐蕃会盟，吐蕃赞普设宴招待，宴会上“乐奏秦王破阵曲，又奏凉州、胡渭、录要、杂曲、百伎，皆中国人”^④。这些都是风靡唐王朝的曲子，吐蕃在会盟这样重大的活动中，演奏这些曲子，表明吐蕃社会已经接受了唐朝的文化，值得注意的是吐蕃有一支为数不少的王室乐队，而这支乐队都是用汉族人担任。吐蕃统治者在唐使面前由唐朝的人演

①《西藏地方历史资料选集》，生活、读书、新知三联书店1963年9月第1版。

②《全唐文》卷三十四，玄宗《令蕃客国子监观礼教敕》。

③④封演：《封氏闻见记》卷六、打球条。

奏唐朝的曲目，可谓别有一番用意，这决不意味着吐蕃没有本民族的乐工。随着时间的推移，这支汉族乐工队伍连同其技术必然被吐蕃社会所同化，通过艺术教育形成独特的藏族艺术形式。

在体育方面，唐蕃也互有交流。公元709年吐蕃遣使迎金城公主，唐中宗“于禁园亭赐观打球，吐蕃赞咄奏曰：‘臣部曲有善球者，请与敌’。上令仗内试之，次数部，吐蕃皆胜”^①。史料记载吐蕃多次遣使赠送金颇罗。颇罗就是颇罗球，出于波斯，是我国西南各族人民喜欢的一项体育运动。这种体育运动传到内地，便立即被唐室宫廷接受。如前所述，唐王朝本想以此运动让吐蕃使臣开开眼界，不料，吐蕃使臣却是有准备而来的，并且技高一筹。鞠球运动看来在中世纪是一项很时髦的体育运动。这项体育运动具有一定的对抗性，要想在竞赛活动中获胜，就需要一定的训练，形成了具有特色的中世纪藏族体育教育形式。

3. 儒学的传播与教育

儒学是汉文化的核心，唐时的儒学历经南北朝已经有了很大的发展，它吸收了佛学和玄学一些思想，逐步向缜密，向理论化方面发展，儒学的典籍在唐时经孔颖达的编纂而定型。唐蕃文化交流就必然要接触到这一核心问题。

吐蕃接触儒学，由于文成公主、金城公主入蕃而达到高峰。任乃强先生在《文成公主下嫁考》一文中认为：“文成公主入蕃带有书典三百有六卷，术数书三百卷。”另据藏文资料记载文成公主根据“中原《八十种五行算观察法》来推算藏地风水”，这可能是易经。昂旺罗桑嘉措在《西藏王臣记》中也

^①封演：《封氏闻见记》卷六，打球条。

认为文成公主会看风水。据此，我们认为文成公主嫁蕃以后，汉族的《易经》传到吐蕃。吐蕃把易经称为《博唐》，“博”在藏语中有变易之意，唐是唐朝，《博唐》即《唐易》。易经中的一些哲学命题，吐蕃用来为佛教服务，如《易经》中关于宇宙生成的重要命题：“易有太极，是生两仪”，在吐蕃许多兴佛的碑铭中提到，如“太初无生、万物由此出”，^①“天为父，地为母，两者交和生万物”等。^②《易经》是儒家教育的主要内容。

我们认为，松赞干布时期儒家经典并未广泛被翻译、传播，翻译并广为传播的很可能是局限于《易经》一类的书。这是因为从吐蕃社会内部来看，本教在吐蕃的统治集团上层及民间仍很流行，并有极其强大的势力。《易经》的思想很容易和本教的巫术活动契合。另外，从唐王朝的内部来看，汉文化模式已经基本定型，因而就具有排他性的因素。这种排他性，我们从金城公主入藏请求《周礼》、《毛诗》等儒家经典一事就可以看出。金城公主入藏以后，唐蕃关系曾一度恶化，这位文化使者曾为唐蕃和好做出了种种努力，深受儒家文化熏陶的金城公主，试图把儒家的文化移植到青藏高原。她派使臣前往唐朝“请《毛诗》、《礼记》、《左传》各一部”^③。公主的这点微小请求竟引起唐王朝大臣们的激烈争论，持反对意见的于休烈认为：“经籍国之典也，……臣闻国之利器不可以示人，……以一典存国，以一法丧邦”。^④为什么于休烈把儒家经典与国家兴亡联系起来呢？他认为：“若达于书，必能治战；深于诗，则知武夫有师干之试；深于礼，则知月令有废兴之兵，

①②土观著：《藏史》，德格木刻本。

③④《册府元龟》，外臣部，和亲二。

深于传，则知用师多诡诈之计；深于文，则知往来有檄之制。何异借寇兵而资盗粮也”。^①于休烈所说的书指的是《尚书》，诗指的是《毛诗》，礼是《礼记》，传是《左传》，文指的是一般的尺牍书籍。于休烈所列的书目，是汉族统治者官定的教科书，是儒家文化的精髓，是实施统治的思想武器。在于休烈看来，这些都关系到国家兴盛存亡的大事，是不能随随便便送给他人的。于休烈的意见当然也会遭到其他人的反对，裴光庭认为，儒家经典虽然含有权谋变诈，更包含忠信礼义，赠送给吐蕃儒家经典，可以使其逐渐受到汉文化的熏陶，收到书同文、车同轨的效果。辩论的结果，唐玄宗采纳了裴光庭的意见，“命有司写毛诗、礼记、左传各一送给吐蕃”。^②

儒家学说比较全面地传到吐蕃，当从金城公主入蕃以后一段时间算起，原因很简单，如果在金城公主入蕃之前，儒家经典就已大量传入吐蕃，那么，金城公主就没有请求赠书的必要了，唐王朝的高级官吏也没有为此争论的必要了。有一点必须强调，儒家经典虽然传入到吐蕃社会，并没有引起唐王朝统治者所预料的那样的效果，也就是说儒家文化并没有成为藏族社会的主要意识形态。我们知道，儒家文化在唐时曾传播到东亚、东南亚一带，对这些地区的文化教育产生了极其深远的影响。但是，儒家文化在吐蕃社会竟遭冷遇。究其原因，这是由于儒家文化本身的特点所决定的。儒家学说是建立在亲亲尊尊这一血缘关系的基础之上，其核心就是修身、齐家、治国、平天下，它最适合于农业文化的社会结构，即在农村以家族为存在形式，国家是家族的扩大——以王族为存在形式。而吐蕃王朝时期的藏族社会过着逐水草而居为主的生活方式，就连赞普的大本营也

^{①②}《册府元龟》，外臣部，和亲二。

随着季节的变化而迁徙。所以，儒家文化缺少成为藏族社会上层建筑的社会基础。这里说儒家文化不可能成为藏族社会的上层建筑，并不否认儒家学说对藏文化的影响，儒家学说还是被藏文化有所选择地吸收，成为藏文化的一个因子，这一点，我们还会在以后各章中涉及到。

4. 内地佛教传入与藏族教育

佛教大约在西汉时经中亚和海上两路传入中原，历经魏晋南北朝的发展，到了唐代，佛教吸收了儒家的思想，逐步形成了具有特色的汉传佛教形式——禅宗。禅宗又分南禅与北禅，其区别主要的在于修行方法的不同，简单说南禅主张“顿悟”，所以又称顿门派，北禅主张“渐修”，所以又称渐门派。佛教从内地传入吐蕃，从教理来看，主要是禅宗；从传入路线来看，主要有敦煌路线，汉藏金桥路线；从传入方式来看，既有唐蕃之间的官方来往，也有其他方式的交流。

从敦煌传入吐蕃的汉传佛教代表人物是大乘和尚，又称摩诃衍。大乘是汉名，摩诃衍是梵文名。据日本佛教史学家上山大峻考证，唐时僧人用梵文名字是一种风尚，所以，汉僧大乘和尚兼有梵文名字也是顺理成章的事情。大乘和尚写的阐明佛理的文章被译成藏文，敦煌出土的藏文文书就有抄写大乘和尚文章的卷子。大乘和尚是著名的拉萨僧净会上中方的主要辩论者，他在僧净会上捍卫的教理与敦煌藏文写本上所反映的教理很相似。这里要提及的是在拉萨僧净会上，大乘和尚所代表的汉传佛教以失败而告终，但这并不是像后来藏文史籍所说的汉传佛教在吐蕃销声匿迹。禅宗的某些内容还是被吐蕃吸收，融入到后来形成的藏传佛教之中，宁玛派和噶举派的教义和修习方法带有明显的禅宗痕迹，敦煌藏文佛教写本中有一系列关于“顿门”

与“渐门”的问答，其中提到僧诤会以后的汉族僧人名字道林和尚。这充分说明汉传佛教从敦煌路线影响吐蕃是连续不断的。

吐谷浑是羌人和鲜卑融合的结果，曾在青藏高原东部一带建立政权。魏晋南北朝时期，中原纷乱，吐蕃政权日益强大。据《通典》记载，吐蕃“因魏末中华扰乱，招抚群羌，日益强大”。吐蕃兼并吐谷浑后，原吐谷浑人大部分衣藏服，习藏俗，说藏话，被融入到藏民族中去。吐谷浑是尊崇佛教的，藏族也就从这里接受了佛教。后来，唐蕃和好，汉藏金桥贯通，藏汉文化就沿着今青海日月山、黄河源、玉树到藏北高原，经日喀则至拉萨这座汉藏金桥深入而广泛的交流。从这条路线传入吐蕃的汉传佛教主要形式是官方交流，文成公主入蕃和亲时就带有一尊释迦牟尼像，松赞干布专门为其修寺供养。公元781年，唐蕃和好，吐蕃专门遣使来唐求沙门善讲者，唐王朝便派著名僧人良秀、文素去蕃，并且规定两年一换。可见，由唐王朝派佛教徒去蕃传授佛法，不仅仅是一次。至于两年一换的定例何时废除，已无从考证。但可以肯定，在唐蕃之间尚未发生大的冲突之前，这种定例还是坚持着的。其次的形式是战争。由于战争的原因，一些僧人流落吐蕃，也有被俘虏的唐王朝官员滞留在蕃，被迫遁入空门，成为汉传佛教在吐蕃的传播者。贞元三年（787年），唐蕃会盟，但是吐蕃方面突然大兵压境，武力劫盟，参加会盟的唐王朝官员被虏藏地，在还家无望的情况下，有些官员便遁入空门，潜心研究佛教，并且有较深的造诣，并得到吐蕃赞普的器重。“路泌为珣藏元帅判官，随珣与吐蕃会盟。而陷，既在绝域，栖心与释氏之教，为赞普所重，待以宾礼”。路泌是陷蕃的唐朝官员在传播佛教方面的

佼佼者，由于战争原因，滞留在蕃的汉族僧人当为数不少。唐宪宗元和二年，据史籍载就有僧人“良阐等四百五十人自吐蕃还中国。”良阐等回到内地以后，受到唐王朝的特别照顾。通过这两则史料，我们可以看出，在吐蕃的汉族僧人有一个不小的数字，他们为汉文化在吐蕃的传播做出了贡献。

5. 历法、算学、医学的传入与教育

在历法方面，汉族地区盛行农历，这种历法以天干（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）与地支（子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）配合，通过排列组合60年为一轮回。这种纪年方式影响着吐蕃的历法，吐蕃的纪年基本上吸收了汉族的纪年方法，再配以阴阳与五行，如阳水龙年，阴木兔年等。历法的传入，使藏族人民的时间概念有了很大的发展，进而根据历法安排农牧业生产，安排一年的重大活动。尤其重要的是使吐蕃进入了编年纪事的历史时期。自公元814年起，吐蕃赞普改元彝泰，文献记载仍称阳火龙年，又加彝泰某年，这种纪年，和汉族封建社会帝王的纪年是一致的。历法和天文是紧密相连的，吐蕃从唐王朝那里也学习了许多天文学知识，吐蕃的星辰名称和天文学的基本术语都和唐时称谓基本一致。司天台是唐王朝进行天文历法教育的专门机构，设有天文教师2人，招收学生50名，历数教师2人，招收学生55名，漏刻（从事一昼夜时间的分割与器械研究）教师2人，招收学生40名。吐蕃要掌握汉族已经积累起来的天文历法，就必须有专门从事这方面的工作人员。在天文历法教育方面，吐蕃没有像唐王朝那样的专门机构，吐蕃王室派贵族子弟来唐学习也是可能的。当藏传佛教形成以后，天文历法是经院教育的一个重要内容。

汉族的算学在唐时有了很大的发展。626年，王孝通完成《缉古算术》四卷，后来大数学家李淳风注释了此书，并编注了《周髀》、《九章》等古代算经。唐王朝在中央官学国子监附设算学，设立博士，招收学生。吐蕃建立了庞大的政权，有许多关于税收问题，财政收支问题，派差赋徭役问题需要计算，所以，吐蕃便仿照唐朝设立国计簿，进行算术方面的研究与教学。现存的藏文算术著作中，有方程和开方等问题的讨论，证明吐蕃时期算术教育已经有了相当的发展。

医学方面，藏族历史学家对汉族医学医药知识技术传入西藏是津津乐道的。《西藏王臣记》、《吐蕃王朝世系明鉴》等书都记载了吐蕃时期从内地翻译了不少的医药医学方面的书籍。唐王朝时期，内地的医学医药有了很大的发展，这方面的教育亦很发达。医学医药的教育在中央专门由太医署掌管，设博士助教，招收学生。分医科、针科、按摩、咒禁、药师5科进行教育。医学医药既关系到全体人民的生命健康，同时，也关系到军队的战斗力。因此，吐蕃王朝从各个方面引进汉族的医学医药知识。首先，吸收中医理论，形成独特的藏医理论体系。著名的《医明四续》，是藏医藏药的集大成之作，这部著作就是按中医的木、火、土、金、水五行理论来构建自己的理论体系的。其次，在诊断技术上藏医也吸收了中医的理论。藏医切脉的术语“寸、甘、甲”，就是译自中医的寸、关、尺。第三，在用药方面，和中医一样大多采用中草药。这些药物有的产自内地，也有些产自青藏高原。藏族医师要能够医病治病，就必须对这些草药的药性熟悉掌握。中医传入吐蕃，后被吐蕃很快地吸收，变成本民族的东西。这对于吐蕃告别原始社会遗留下来的巫医巫术，有着很大的促进作用。

二、藏印文化的交流与教育

藏印山水相连，很早就进行着文化的交流与往来，在藏文化的形成过程中，很多方面吸收了印文化的营养。

对藏族教育影响最深远的是印度佛教的传入。佛教始创于印度，其创始人是释迦牟尼。公元前2世纪左右，阿育王立佛教为国教，这样，佛教就取得了统摄印度学术思想的地位。早期佛教反映了社会底层被压迫者的愿望，其教义汇集了当时思想、哲学、文学艺术的成果。佛陀本人是一个富有献身精神的宗教教育家，后来的佛教徒继承了这一精神，印度佛教徒可能越过喜马拉雅山到藏地传教，但是由于语言不通，或者其他方面的原因，佛教在当时并没有在青藏高原站住脚，藏族的史籍为我们透露出了这方面的信息。公元7~8世纪，藏印文化交流出现了繁荣局面。促进这一局面的形成有两方面的原因：从印度方面来看，8世纪左右印度教开始流行，它吸收了佛教和耆那教的某些教义，经商羯罗第改革而成。佛教受到印度教的冲击，释迦牟尼被印度教降格为诸神之一。当释迦牟尼受到冷遇的同时，佛教徒在人间便受到种种排斥、打击和迫害。在这种形势下，佛教徒要摆脱困境，寻找出路，藏地便成为他们传教的“净土”，理想的乐园。吐蕃王朝时期来藏地传法而见于史籍的名僧有寂护、莲花生等，他们都是佛教大乘派的大师，他们的活动使佛教在藏地得以传播。寂护的徒弟噶玛拉锡拉代表印僧在“拉萨僧诤会”上和以大乘和尚为代表的汉传佛教展开辩论，结果印度佛教获胜，从而印度佛教取得了吐蕃王室的支持，并取得了在藏地的支配地位。另外一个原因就是吐蕃社会发展的需要。吐蕃王室急需一种既能保住自己统治地位，又能让人民群众信仰的宗教为其服务。佛教那种极富想象力的天国

生活和缜密恢宏的理论体系、以及宣扬的忍耐顺从思想，和吐蕃社会发展的需要正相契合。为此，吐蕃王室千方百计从印度输入佛教，他们既用重金聘请印僧来藏，又派贵族子弟去印度、尼泊尔等地学习佛教，使印度文化在新的土地生根、发芽、开花、结果。随着印度佛教的传入，印度的医学理论也得以在藏地传播。《脉经》、《药物经》、《治伤经》等著名古代印度医典开始被翻译，并逐步被运用。印度医学理论地、水、火、风、空对藏医理论的形成有很大帮助。藏族著名医学家玉妥·元登贡布是赞普的御医，他曾到过印度、尼泊尔，也到过内地寻医求学，后来他又聘请印度、尼泊尔和内地医生来藏治病讲学，传播医道。这样，玉妥·元登贡布在博采众家之长的基础上，编著了30多部医学论著，从而形成了藏医的完整体系。他的著作成为藏族医学医药教育的教科书。另外印度的语言文字、文学艺术、建筑工艺等也随着佛教传入藏地，对藏族的文化教育也产生了极其深刻的影响。当青藏高原敞开胸怀，接受异质文化的时候，是经过了一番去粗存精，按照藏族的特点予以制作的过程。藏族接受印度文化，为自己社会封建化过程服务是历史的客观存在，至于外国一些学者据此认为藏印同源则是一种谬误，其中包含的政治用心是我们坚决予以批判的。

第四节 佛教“前宏期”与藏族教育

吐蕃王朝时期，在文化教育上是一个兼容并蓄的时期。各种文化在青藏高原上相互竞争，相互吸收，特别是佛教文化的传播，使藏族文化在吸收周邻国家和地区诸多文化内容的同时，

终于选择佛教作为自己的意识形态。这一文化的选择与藏族教育的发展表现出互为因果的关系：文化的选择奠定了藏族社会教育的主要形态——佛教教育，佛教又通过广泛的教育形式促进了藏族社会的文化选择。

从公元7世纪至公元8世纪中期，是吐蕃王朝时期。这一时期，佛教在藏族社会开始了初传阶段。藏传佛教界把这一时期的西藏佛教称为“前宏期”。

宗教是一种文化现象，它渗透到政治、经济、道德、法律、文学、艺术、教育等各个社会层面，也深深地影响着人们的日常行为、生活方式、思维模式和价值取向。这种渗透与影响就是一种教育，我们将从文化传递这一现象入手，对吐蕃王朝时期的教育加以探讨与评价。恩格斯在谈到基督教的时候说：

“对于一种征服罗马世界帝国，统治文明人类的绝大多数达一千多年之久的宗教，简单的说是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不可能解决问题的”。^① 解决的办法就是把宗教放到整个民族文化背景中去考察，去认识，变宗教问题为世俗问题，从历史的角度去把握藏族教育的发展规律。

一、佛教在吐蕃王朝时的发展历程

如上所述，吐蕃时期的佛教从印度、内地、尼婆罗（尼泊尔）以及中亚等地传来，佛教传入吐蕃以后，并不是一下子就被接受，成为吐蕃王朝的主要意识形态，而是经历了一个艰难的发展历程，这个历程可以分为以下几个历史时期：

（一）松赞干布时期

藏传佛教的佛学大师们，把松赞干布时期的佛教传播情况予以扩大，称松赞干布为菩萨化身。实际上，松赞干布初期，

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷第328页。

藏族社会土生土长的本教势力还极其强大，本教不论是在世俗的政权之中，还是在意识形态领域，都占有主导地位，松赞干布被本教奉为护教王。在这种社会环境中，本教还感受不到佛教的威胁，而佛教也没有大规模传播的社会基础。

松赞干布时期，佛教仅在王室的部分成员中信仰、传播。最突出的例子是文成公主入藏和尼泊尔尺尊公主入藏，非常巧合地两人都带有佛祖释迦牟尼像，这两个身处异邦的皇室女子，由于本来受到佛教的熏陶，在这种形势下，更需要有一个精神的寄托，就对所带去的佛像顶礼膜拜。她们的行为必然会得到松赞干布的赞许和支持，由此而对当时的王室成员的崇佛产生深刻的影响。于是松赞干布便为她们修造寺庙。当然，这时所建的寺庙（今大昭寺、小昭寺）不像后来藏传佛教的寺院那样具有完备的佛教教育。

松赞干布时期，佛教在王室部分成员中信仰与传播的同时，又以文字为载体不断从印度、内地与加湿弥罗（加什米尔）等地传来，人们在借用其文字外壳的时候，又被其中所包含的深刻哲理所折服。

松赞干布以后的芒松芒赞与松芒布结两王，其国柄被噶尔家族执掌，噶尔家族内控王室，外握重兵，并连年征战，开疆拓土，可以说这时佛教在吐蕃并没有什么实质性进展，相反，还有所后退，松赞干布为两个信仰佛教的王妃盖的神殿也被查封。

（二）赤德松赞时期

赤德松赞（704～754年），唐史称为“弃隶缩赞”执政期间，佛教在吐蕃有了新的发展，王室有意识地引进佛教。这种意识，来自于赤德松赞对王权是否巩固的极度焦虑。赤德松赞

时期，由于吐蕃连年对外用兵，致使吐蕃社会矛盾十分尖锐：一是由于连年战争，一些人在战争中被送上了权力的顶峰，这些人居功自傲，形成尾大不掉之势，直接威胁吐蕃王室。二是吐蕃社会内部矛盾日益尖锐，社会结构发生很大变化，贫富不均日益扩大。这时候的吐蕃就需要一种理论解决这些矛盾，于是，他们想到了佛教。佛家世界观和人生观正好对现实的苦难与未来美好生活的憧憬作出了回答，于是佛教在吐蕃社会进一步传播开来。

赤德松赞时期，唐蕃关系又开始好转，金城公主入蕃和亲，促进了佛教在西藏的传播，并有新的发展。这种新的发展主要表现在两个方面：一是吐蕃的佛教徒人数增加，这些佛教徒有的是吐蕃王朝聘请入藏的，有的是由于本国发生动乱而逃来的。佛教徒数量的增加，需要为他们建寺设庙。据说吐蕃王朝为从中亚地区逃来的僧人修建了寺庙。可见，这时期的佛教有了进一步向吐蕃社会渗透的基础力量和据点。二是吐蕃王室开始派人到内地学习佛法，以桑希为代表的学僧在内地学习佛典，回西藏时带去了包括《金光明经》、《小乘戒律》等在内的佛教著作，随行的还有一位汉族和尚。

公元755年，赤德松赞逝世以后，赤松德赞（唐史称娑悉庞腊赞）继位。由于年幼，在贵族势力的胁迫下，进行了西藏佛教发展史上的第一次“禁佛运动”。禁止人民信仰佛教，驱逐僧人，拆毁寺庙，但是，作为王室的代表人物赤松德赞并不想彻底禁佛，在他的晚年采取了明禁暗弛的政策，使佛教仍然得以发展。尤其这一时期印度大乘佛教开始传入吐蕃，为佛教的进一步发展奠定了基础。值得一提的是，赤松德赞时期修建了西藏历史上第一座佛教寺院桑耶寺（也有称三样寺、三阳寺，

据说这座寺庙底层是藏族式样，中层是汉族式样，上层是印度式样）。另外，在桑耶寺落成以后，有7名吐蕃贵族青年被剃度出家，这标志着吐蕃社会在接受佛教的过程中又迈出了很大的一步。吐蕃青年落发为僧，不仅表现为吐蕃人对佛教的心理认同，而且标志着西藏职业佛教者的出现。其次，赤松德赞时期主要聘请印僧来藏传法，派遣贵族子弟去印度留学。同时，佛经的翻译也有了较大的发展，印度早期佛教的典籍大都是这时被藏族翻译家翻译并被后世保存下来的。

从赤德松赞到赤松德赞近百年的时间里，佛教在吐蕃社会开始站稳脚跟，信仰佛教的范围扩大，佛教从王室到贵族进而到平民渐渐扎根，再加佛典的翻译，使佛教在吐蕃的发展形成推波助澜之势。

（三）热巴巾时期

热巴巾（815～841年），有的史籍称赤祖德赞，唐史译为可黎可足。热巴巾执政期间，是佛教在吐蕃王朝时期发展的鼎盛时期。这一鼎盛时期中还包含牟尼赞普、赛那累两位藏王推广佛教的努力。

牟尼赞普是赤松德赞赞普的继任；他在位时间不长（797～804年），继承乃父的崇佛政策，下令所属臣民向寺院布施。史称牟尼赞普曾“三均财富”，他在一年之内连续3次要求人民向寺院布施。但是，人们给寺院的布施相差悬殊，有的是金银珠宝，有的是绫罗绸缎，有的则是旧衣破布。牟尼赞普“三均财富”其本意可能有两点：其一，通过人民支持佛教，进而支持吐蕃王室。其二，使财富流向寺院，从而提高寺院的社会地位，消弥世俗社会财富不均的现象，以缓和奴隶与奴隶主之间的矛盾。布施是藏族社会僧侣生活的重要来源，牟尼赞普

的这一措施对以后寺院经济的形成有一定的影响。

牟尼赞普“三均财富”，触及了贵族的利益，加剧了王室与贵族的矛盾，结果被政敌毒杀。牟尼赞普去世后，其弟赛那累执政（804～815年）。赛那累在位期间，佛教在西藏有了进一步的发展。除修建寺庙，翻译佛典以外，有三点值得我们注意：其一，是豁免僧人的劳役与税收，提高他们的社会地位。奴隶社会和封建社会，劳役和税收是统治者强加给被统治者的沉重枷锁。赛那累这一措施说明了这一时期佛教发展的两个特点：一是，这一时期的僧人中已包含有大量的奴隶与平民，可见佛教已经有了广泛而深厚的社会基础。二是，佛教为生活难以维持的人提供了一个避难所，这将为佛教徒的剧增大开方便之门。与此同时，免除僧人的体力劳动，意味着社会又一个不劳而食的阶层兴起。对这一阶层的供养势必落在劳动人民的头上。赛那累又规定：“凡有三宝（佛、法、僧）的地方，所需的供养都不得减少”。^①其二，王室成员出家为僧。松赞干布时期佛教虽然在王室成员中传播，但当时佛教仅作为一种信仰而存在。赛那累为了表示自己对佛教的崇信，让自己的长子出家为僧，又规定王室的成员都要向善知识（僧人）的人学习，并将佛祖堂而皇之地供奉在王宫。其三，僧人参与国政。吐蕃社会早期，僧人就开始参与国政，以剥夺贵族大臣的权力。赛那累时期最高的宗教职务是钵闍布（意思是本教大德僧），唐史干脆称其为“国政蕃僧”，钵闍布处于赞普之下，众人之上的崇高地位，参加赞普主持的各种政务会议，就连唐蕃会盟这样重大的政治、外交活动，也是由钵闍布主持的。这说明赛那累执政时期虽然佛教有了进一步的发展，但

^①王辅仁：《西藏佛教史略》，青海人民出版社1982年7月第1版第53页。

本教势力仍然占上风。

赛那累去世后，他的第五个儿子赤祖德赞继位，藏文史籍通常称为“热巴巾”。热巴巾执政时期是吐蕃王朝佛教发展的高峰。藏文史籍将松赞干布、赤德松赞、热巴巾并称为“三大法王”。热巴巾在其崇佛的过程中，采取了三项主要措施：其一，是藏文字规范化运动，编译佛教书目（这在前面已经论述过）。其二，规定“七户养僧”，就是说每七户平民养活一个僧人，使僧人坐食现成。热巴巾的这条规定比赛那累的规定更为明确，这样，就进一步把僧人从世俗社会中分离出来，使他们潜心于佛理的研究。其三，颁布法律，以保证僧人的社会地位。据法尊《西藏民族政教史》卷二记载：冒骂僧人者割舌，以恶心指僧侣者断指，怒视僧侣者刖眼。热巴巾的崇佛措施，使佛教在当时吐蕃社会基本上取得了统治地位，僧侣成为社会上新的特权阶层。

（四）达玛时期

热巴巾崇佛的目的是要保护自己摇摇欲坠的赞普地位，其结果被反对势力所谋杀。热巴巾去世后，由其兄达玛即位。据《新唐书·吐蕃传》记载：达玛是一个“嗜酒喜内，凶悖少恩”的人。达玛代表了当时反对派势力，他上台伊始，即进行了吐蕃历史上规模最大的一次禁佛运动。其一，停建、封闭佛教寺庙。热巴巾时期开工修建的寺院一律停工，封闭桑耶、大昭等著名寺院，其他佛教活动场所也被封闭。其二，破坏寺庙设施。涂掉原来佛寺中关于佛教故事的壁画及画上僧人饮酒作乐的场面。其三，焚毁佛教经籍。将长期翻译的佛教著作或烧毁，或投之于水，以此来杜绝佛教的传播。但是，焚书并不能烧掉人们心中的信仰，有些人便把经籍埋藏起来，以等待时

机，还有人带着经籍逃往他方。其四，镇压僧人。驱赶外籍僧人，本民族的僧人被迫还俗，或加入本教行列。

达玛毁佛，使佛教从热巴巾时期的高峰迅速跌落下来。但是，这次毁佛并没有在藏族社会彻底根绝佛教，佛教徒远离吐蕃本部，到反对势力比较薄弱的边远地区，继续从事佛教传播活动，为佛教在藏族社会的再度兴起积蓄力量。

二、吐蕃王朝时期的伦理道德教育

任何社会或群体都必须有一定的规范。这些规范可以分为两大类：其一，是准则性的。它以明文规定的形式，要求每个社会成员必须恪守，否则就要受到惩罚。其二，是非准则性的。它以舆论的形式约束社会成员，如传统的习俗、民族禁忌、道德规范等。它虽然是不成文的，但也是全社会所公认的观念，要求社会成员遵守。在藏族社会中，佛教将这二者紧密地结合在一起，它借助宗教世界种种的伦理道德设想，并通过佛教教育又把这些观念传播给世俗的社会成员。

（一）强调个人修养

佛教产生于印度的种姓社会，反映了当时社会底层的人们生活实际与愿望。佛教认为人生是苦的，生老病死一切都是苦。人为什么会一切都是苦的呢？佛教认为这是由前世的“因”所造成的。这个“因”佛教没有做出明确的解释，这个“因”只能从今世中寻找答案。也就是今世的一切完全是由前世造成的，个体是不能选择的，只有接受。怎样才能消除这种痛苦呢？佛教要求人们忍受现实苦难，寄希望于来世。显然，佛教给人们描绘的这种生活是虚幻的。对于那些在社会重压下苦苦挣扎又无能为力的生灵来说，这种说教又给予人们以极大的迷惑。现实生活越是苦难，未来的生活就显得越是幸福。人

们怎样才能由现实的苦难生活过渡到未来的幸福社会呢？佛教认为，人只有忍受现实生活赋予的一切，加强个人的修养，根除个人非份的欲望才能达到。否则，“天梯”便会拆掉，人就要坠入地狱，永受无穷无尽的苦难。

佛教在个人修养方面，首先重视人们的内心修养。达到“静”的程度。“静”就是人处于一种不嗔、不怒、不起邪念的境地，这是人类极其超脱的一种心理状态和生活态度。要达到这种程度，人要斩断各种感官的联系，摒弃眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官得到的信息，佛教叫做“六根清静”。其次是苦行。佛教不但要求人们内心世界保持远离世俗的状态，而且要求人们在日常行动上恪守信条，不食肉、不嗜酒、不近色。

佛教就是通过对人们行为与内心的约束进行个人修炼。佛教把这种苦行苦修总结为身业、语业、意业三种善事业。身业就是不杀生、不偷盗、不邪淫；语业就是不妄语、不两舌、不恶口、不绮语（不看诲盗诲淫的书）；意业就是离贪、离嗔（不起忿恨之心）、离邪见（深信前因后果不会消失）。佛教对于人们身、语、意的种种限制，实质上就是把人类积累下来的一些道德规范推向极端。

松赞干布后期，制定了西藏历史上第一部成文法典，这部世俗的法典，其核心是把佛教的伦理道德法律化。为了论述方便，我们兹录法典部分内容如下：

《神教十善》的内容是：不许杀生造罪；不能偷抢大于针线的财物；不能邪淫；不许谎言；不许挑拨人和；不可恶言咒骂；不许散布流言；禁贪欲；禁害人心；不做违背因果的事^①。

^①《西藏自治区概况》，西藏人民出版社，1984年版。

《入教十六净法》的内容是：敬信三宝；求修正法；报父母恩；敬重有德；敬贵尊老；利济乡邻；直心小心；义深亲友；追踪上流；远虑高瞻；饮食有节；货财安分；追认旧恩；及时偿债；称斗无欺；慎戒嫉妒；不听邪说；自持主见；温言寡语；担当重任；度量宽宏。

《神教十善》和《入教十六净法》的每一条规定，都是对人们社会行为的规范，其中大部分是对人们道德行为的规范。我们把《神教十善》和佛教教义相比较，就会发现第一至三条是治身，第四至七条是治言，第八至十条是治心，治身治言治心和佛教的身业、语业、意业完全契合，《神教十善》完全反映了佛教的“身、语、意”三宝。《入教十六净法》的内容和儒家的思想十分接近。儒家的主要经典《大学》认为：“古之欲明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”《大学》提出的格物致知，诚意正心，修身齐家，治国平天下是中原士大夫为人处世的纲领，影响着一代又一代读书人的价值取向。

在人的道德修养上，《大学》、吐蕃法律以及佛教教义都提出了近乎相同的要求，这一文化上的趋同现象，反映了人类在某一历史时期的共同要求，这些行为是人类告别野蛮状态，进入文明社会的重要标志。

佛家思想对中国士大夫阶层的影响往往与儒家修身治学的思想方法相结合的。这在中原知识分子身上表现得比较突出。积极用世是我国读书人的主要目标，达则兼治天下，退则独善

其身是封建士大夫崇奉的主臬。当他们仕途坎坷、人生失意时便向往佛教徒那种远离尘世、飘逸洒脱的生活方式。唐代著名诗人王维就是这类文人的典型代表。在《终南别业》这首诗中他写道：“中岁颇好道，晚年南山陲。兴来每独往，胜事空自如。行到水穷处，坐看云起时。偶然值林叟，谈笑无还期”。^①这首诗突出地表现了佛教那种空、寂、静的意境。同样是一个入，当河西节度使崔希逸（即前文提及订立白犬盟的人），在今青海一带战败吐蕃之时，王维以监察御史的身分奉使出塞宣慰。这是王维从政顺利时期，他写道：“居延城外猎天骄，白草连天野火烧。暮云空碛时驱马，秋日平原好射雕。护羌校尉朝乘障，破虏将军夜渡辽。玉靶角弓珠勒马，汉家将赐霍嫖姚”。^②这首诗的风格及所反映的意境与王维前一首诗截然不同。出世与入世就这样在他身上得到了统一。

吐蕃读书人在接受佛教方面和中原知识分子截然不同。吐蕃读书人在接受佛教的伦理道德规范方面，一开始就接受了佛教戒律，并恪守以至推向极端。这种文化心态是由当时社会政治经济条件所决定的。我们知道吐蕃王朝是一个军事贵族统治的政权，要想在这个政权中取得一官半职，就得靠军功晋升。吐蕃社会一般的文化人，也不能像汉族士人那样靠科举进入仕途。所以，吐蕃时期的文化人只有通过深研佛理，以取得在世俗社会中崇高的地位。另外，吐蕃时期奴隶主经济上富有，社会底层人民的生活还相当艰苦，这就决定了僧人的苦行生活。现实生活愈是苦难，追求未来幸福生活的欲望就越强烈；现实生活愈是苦难，未来天堂的生活也就愈有吸引力。吐蕃僧人就是在这

①《唐诗鉴赏词典》，上海辞书出版社1983年12月第1版第156页。

②《唐诗鉴赏词典》，上海辞书出版社1983年12月第1版第170页。

种天堂与人间、未来与现实强烈的反差中，进行着苦行僧式的个人修养生涯。

（二）普渡众生

佛教大乘思想认为，一个人只注意个人道德修养，只追求个人解脱“生死轮回”之苦，仍然是自私自利的表现。一个人既要注意自己的修养，同时又要有普渡众生之心，为他人着想，为他人服务，这才是佛教要求的完美人格，也就达到了佛家个人修养的最高境界。

佛教教义认为，成佛是一个人修养的最高境界，成佛并不是高不可攀的，一般人只要按照一定的修行次第去做，就可以达到人生的最高境界。即便是罪人、强盗，也可以“放下屠刀，立地成佛。”佛教把个人品德修养过程概括为“戒、定、慧”三个阶段。这三个阶段有一个形象的比喻：“戒”就像一道屏风，由于屏风的作用，屋子就免受外界的干扰，形成一种特定的环境，在这种定的环境里，智慧就像蜡烛一样，才能照得透彻明亮，毫无障碍。佛教通过这种“戒、定、慧”三学的修养过程，以追求超凡入圣的境界。

佛教认为，人只有这样一种心理状态还不够，还要有一定的行为。用佛教的名词来说，不但要有“菩提心”，而且还要有“菩提行”。菩提心就是要有普渡众生的愿望，菩提行就是要有普渡众生的行为。这种行为又叫“六度”、“六波罗密”。这六种行为分别是：布施、持戒、忍耐、精进、静虑、智慧。如果能达到这“六度”，就达到了人生的最高境界，既可以使自己免于轮回之苦，又可以普渡众生。

这种成佛的道路，是一种个人心理品质的锻炼过程。明代教育家、思想家王阳明在谈自己治学经验时说，他在读书写作

之前，先调养气息，无思无虑一个时辰，开始时头脑如游思一般，到后来思潮如涌，不可遏抑。现代生理学和心理学告诉我们，这种心理品质锻炼过程，就是先进行一种生理调节然后达到一种最佳的心理状态的过程。

当人达到这样一种精神状态以后，再来观察世上的万事万物，包括生老病死、苦乐善恶等等范畴如果得出了“诸行无常，诸法无我，缘起性空、涅槃寂静”的结论，这种结论就是对的，称为“正见”。如果在这种状态下还认为世界上的万事万物是实际存在的，并且由此产生追求它、占有它的种种欲望，那么这种认识的结果和凡夫俗子的认识没有什么两样，这就犯了“常见”的错误，作为认识的主体仍然要堕入“轮回”之苦。另外，也不能有极端的认识，如果由此而产生一切皆空，思维活动是空的，涅槃是空的，因果报应是空的，善恶是空的，这种认识仍然会把人在道德修养上引入歧途，认识的个体仍然会堕入“轮回之苦”，这种认识佛家称为“断见”。

道德认识和道德行为紧密结合，这是佛教普渡众生的前提。从以上的分析中，我们可以看出，佛教的道德认识就是要求人们抛弃对物质享受的追求，放弃对精神世界的科学认识，宣扬宗教才是唯一的、永恒的真理。这样必然产生伦理道德修养上的唯心主义观点。因为其道德理想是建立在对未来虚幻世界的执著追求上，所以，其整个理论都弥漫着浓厚的神秘色彩。传入吐蕃王朝的佛教，并没有局限于纯粹的佛教逻辑思辨之中，而是把道德行为、道德意志纳入整个道德修养的过程中。要求佛教徒遵守佛教戒律，忍耐一切痛苦，通过走向天国之路，把道德认识、道德意志、道德行为巧妙地结合在一起。

三、吐蕃王朝时期佛教关于处理人与人之间关系的教育

我们知道，吐蕃王朝时期传入吐蕃的佛教是早期的佛教，它在很大程度上反映和代表了被压迫阶层的意愿。佛教产生以后，僧侣集团随之出现。吐蕃王朝时期，吐蕃的僧侣集团的势力也逐渐形成。这样，既要用僧侣组织和师承关系等来联系集团内各个成员，同时又必须有一种理论来解释与处理教团与世俗社会的关系。由于这种需要，就产生了比较完善的处理人与人之间关系的理论与教育体系。

佛教认为，世界是由善恶两元构成的。但是在佛教道德教育领域，善与恶不是以矛盾对立的方式出现，而是善的一方用自己的善心、善言、善行去感化恶，从而调和两者之间的矛盾，达到一种和谐的理想道德境界。关于人与人之间关系的道德说教，包含在许许多多的佛教故事中，这些故事早在释迦牟尼之前，就流传在古代尼泊尔、印度、锡金、大月氏一带，释迦牟尼撷取这些故事来说明自己的思想。由于释迦牟尼重视伦理道德规范，所以，这些故事便被佛教用来宣扬和平相处、自我牺牲、慈爱诚信、平等无私、克制欲念、禁戒残暴等人类良好的道德观念和道德行为。从这些故事中，我们可以概括出佛教在处理人与人之间关系的教育上的以德报怨、扶救弱小、舍己救人等理想型的三个层次。

（一）以德报怨

以德报怨是传入吐蕃王朝时期佛本生故事中反映出的伦理道德教育的一个基本层面。佛教教义认为，大千世界，人与人之间总会存在着一些伤害与被伤害的事。在这种事情面前，人人都要抱着宽容的态度。如果以怨报怨、怨怨相报，人们就会堕入永远不能解脱的“轮回”之苦；如果以怨报德，就会受到更

为严厉的惩罚。

佛本生故事中有一则《九色鹿》的故事，讲的就是以怨报德的可悲下场。故事大意是说一只漂亮的鹿救了一个溺水的人，一天，国王想得到一只鹿角做装饰品，这个人为了得到国王的赏赐便把鹿的行踪讲了出来，结果九色鹿被国王派人抓住，在国王的大殿上，鹿痛陈溺水者忘恩负义的行径，怒斥他恩将仇报的卑鄙行为，最后溺水者得到了应有的惩罚。这则故事虽是佛教的道德说教，但却充满着现实社会的内容，给听者读者以震撼人心的教育，使卑鄙的反道德的行为受到鞭挞。

佛教这种以德报德，甚至以德报怨的故事表明了一种伦理道德的说教。在有些宗教教义里，复仇是容许的，并认为是合理的，而佛教却采取了与此截然不同的态度。这是因为佛教诞生于人类从野蛮时代向文明时代过渡的交替时期。这一时期还存在着部落与部落之间的仇杀行为，人与人之间没有法律约束。佛教也许是为了弥合这种由于时代而造成的裂隙，提出了这些伦理道德的要求。

佛教以德报怨的主张适合于吐蕃时期的社会情况。松赞干布用武力统一西藏高原以后，被征服的各个部落还存在着强大的反抗力量，他们以种种的手段反对新生政权。在这种形势下，佛教是松赞干布实行统一的一剂良药。以德报怨是一种超现实的、超阶级的伦理观念，它抹杀了现实生活中的是非标准，麻痹了人民的反抗意识。当然，以德报怨这种伦理规范也有其合理的因素。佛教教义不是针对某一固定的阶级、阶层和团体的，而是对所有教徒的要求，并且影响到社会的其他成员。只要皈依佛教，不管是皇帝、贵族还是平民，不管是富人、乞丐还是强盗，都要受到佛教教义的约束。这样，佛教便

在现实世界中描绘出了一个人人和睦、没有复仇的极乐世界。

（二）扶救弱小

扶救弱小是佛教教义中另一伦理道德层面。佛教为人类编织了一幅美妙的极乐世界画图，但是，宗教是现实生活的一种反映，极乐世界神际关系便是现实人际关系的反映。佛教徒在这二元生活中，避免不了一个无法解决的问题：这就是人与人之间存在着种种差异，在智力上的高与低，道德上的真与伪，体力上的强与弱等等。现实社会存在着智欺愚、伪诈真、强凌弱的现象，这些现象是和佛教教义相悖的。佛教是主张通过扶救弱小来解决这一问题的。扶救弱小表现为两个方面：其一，塑造了一个普救众生的偶像，它无时不在、无处不在，这就是佛陀，他在冥世注视着人们，无时无刻地解决人间苦难。其二，强与弱是一种辩证关系，在一方面看来是弱小的，在另一方面又表现为强大的，强大的标志是正义。

“以身代鸽”是一则脍炙人口的佛教故事，说的是佛陀正在修炼时，突然一只被老鹰追赶的鸽子飞来，佛陀便把鸽子保护起来，但是，老鹰没有东西吃就会饿死，这同样是佛教教义所不容许的。于是，佛陀使用自己的肉来喂饿鹰。

另一则故事可以说明扶救弱小这一道德规范的第二个方面。这个故事是“弱雉以羽带水灭火”。它也是佛教早期的一则故事，说的是某地发生了大火灾，一只弱小的野鸡（雉）从遥远的地方用羽毛带来水，一点一滴地洒在大火上面，这是一种多么伟大而崇高的精神，看到这则故事，使我们想到汉族古老的神话“精卫填海”的故事，二者所表现的主旨是一致的。

佛教宣扬的扶救弱小精神，在我国得到了广泛的传播，并且家喻户晓，深入人心。不论是汉传佛教还是藏传佛教，观

世音菩萨是受到人们普遍尊敬和顶礼膜拜的偶像。这位救苦救难、大慈大悲的人物超时空存在，哪里有危难，她就出现在哪里。救苦救难这种偶像的存在，是因为人们普遍过着受苦受难的生活。在吐蕃王权统治之下，人们在政治和经济的重压下艰难的生活，个人生命和财产没有保障，个体在这样的社会生活里，显得多么渺小和微不足道，人们多么希望得到帮助。但出路又在哪里呢？在现实中无法找到出路的情况下，人们便寻求精神上的解脱，这条道路终于找到了，这便是宗教。佛教这种扶救弱小之说对生活中的弱者来说无疑是一种莫大的安慰，这也正是佛教在传播中能够赢得群众的重要原因。

在佛家看来，正义的标志是利他，就像弱雉以羽带水救火一样，这种观念也来自于佛教本身。佛教在释迦牟尼创立之初，就受到外道教徒的反对，佛教在社会的底层发展成为一个较小的教团，这个教团面对的社会是强大的，面对的敌对势力也是强大的，这就需要佛教徒具有一种以弱胜强、以小胜大的牺牲精神和勇敢精神。当佛教传入吐蕃的初期，佛教表现为一种弱小的力量，佛教徒也正是用以弱雉以羽带水救火的精神处理教团与社会之间的关系，处理人与人之间的关系，加上吐蕃王室及其以后地方势力的扶植，佛教在藏族社会逐步得以发展。

（三）舍己为人

舍己为人是早期佛典中反映出的一种高尚的道德行为。“舍身饲虎”的故事集中地反映了佛教主张的利他主义道德规范。“舍身饲虎”说的是饿虎追捕一只羊，这样就使一个道德两难问题摆在了佛陀面前，要救羊舍虎呢？还是舍羊救虎呢？佛陀却选择了第三种办法——舍身饲虎，用自己的身体果饿虎之腹，救下羊羔。

佛陀这种献身精神是可贵的，但这种精神却缺乏一种理智的、冷静的思考。佛陀不是用消灭和打击恶势力去保护弱者，而是满足恶势力的要求去保护弱小，这种道德观深深地烙上佛教阶级调和的色彩。虽然如此，舍己为人作为一种道德来说是崇高的、伟大的。就佛教本身的存在与发展来看，也需要有一批献身的信徒。在世俗社会中，我们也需要有舍己为人的人。为这样的人大唱赞歌，是整个文明社会的需要。

第五节 佛本之争与藏族教育

吐蕃王朝时期，随着佛教的传入，土著宗教本教和佛教展开了长期的、尖锐的斗争。斗争的结果是佛教得到进一步发展，佛本互相融合，形成藏传佛教，本教带上佛教的一些色彩而得以流传下来。

吐蕃王朝前期，本教凭借着强大的传统影响，仍旧受到社会各阶层的普遍信仰与支持，在社会上继续居于主导地位。随着吐蕃社会的发展，阶级矛盾与阶级斗争日益尖锐，本教由于自身固有的以下弱点而不能适应社会发展的需求：其一，本教是原始社会生产力水平十分低下的时期产生的宗教，它的神灵观念主要反映大自然与人们的关系，而不是反映阶级社会人与人之间的关系。本教的教义至多不过是反映了人与自然界的关系，并且是以荒诞的（其中也含有朴素的真理）对神灵的赞美和对鬼怪的诅咒（其中也含有合理的内容）等形式来表现的。这种粗朴而缺少哲理的原始教义，既不能解释阶级社会人与人之间的关系，也不能为阶级社会出现的诸般“弊病”进行辩护。正因为本教有这一致命的弱点，当吐蕃社会阶级矛盾尖锐的时

吐蕃源流

一

候，如果继续用本教作为统治人民的精神武器，就显得很不得力了。其二，本教原是氏族部落自发产生的宗教，各部落崇拜的神灵往往被认为与本部落有同源共存的血缘关系，只有本部落的神才与本部落成员休戚相关，对旁部落则不能干涉。吐蕃时期赞普被尊为“天神之子”，但是，吐蕃时期社会上的天神又是众多的，王室的“天神”并不统属其他部落的“天神”。这种带有松散性和局限性的宗教观念，常常作为部落贵族与王室闹对立的借口。当王权强大到足以损害部落贵族的利益时，各部落的贵族便以神权抵制王权，甚至煽动部众反叛。因此，从巩固王权的需要出发，本教的松散性和局限性并不是王权完全可以凭借的力量。其三，本教是在“万物有灵”的思想基础上形成的多神教，神灵与神灵之间是平等的关系，神祇除了有职能大小、善恶之分外，并不存在等级高下的区别，也不存在权利与义务上的隶属关系。这种诸神平等的原始宗教思想，和阶级社会等级观念显得很不协调。特别是吐蕃王朝发展到全盛时期，建立了等级分明的职官制度和爵赏制度，对部属、属国建立了严格的隶属与依附关系，而本教“诸神平等”的观念与社会现状就显得格格不入。本教作为维护吐蕃秩序的工具，越来越不合时宜了。由于上述原因，吐蕃王朝从松赞干布开始，大多数赞普都采取扬佛抑本的政策。

佛本之争贯穿于整个吐蕃王朝时期。在这个将近200年漫长的历史时期，佛本斗争在不同的阶段又表现出各自的特点。据《本教源流》记载，吐蕃王朝时期的本教分为“恰本”与“觉本”两个阶段。“恰本”的意思是流传的本教，指从松赞干布到赤松德赞执政时期流传的本教。“觉本”意为改信的本教，指从赤松德赞以后本教吸收佛教之后流传下来的本教。从

教育的角度来看，佛本之争与佛本相融的过程本身，就涵纳了教育的方法和内容。

一、松赞干布时期的佛本之争与教育

松赞干布时期，本教在藏族社会居于统治地位。这一时期在王室设有本教国师“孤本”的职位。“孤本”的意思是赞普身边的本教徒。“孤本”出身于贵族，不仅是赞普的宗教顾问，而且运用占卜、星相等巫术左右朝政，操纵王室。其地位有时超过赞普身边处理各种政务的论钦（大相）。可见，本教徒在吐蕃王朝初期的地位是相当崇高的。

松赞干布时期的本教不论从教义还是仪规，都失去了许多原始宗教的古朴之风，尤其是会盟杀牲，更显得野蛮，与文明社会的风俗相左。据记载：赞普“与其臣下一年一小盟，刑羊、狗、猴猕，先折其足而杀之，继裂其肠而屠之，令巫者告于天地、山川、日月星辰之神云：‘若心迁变，怀奸反覆，神明鉴之，同于羊狗’。三年一大盟，夜于坛埧上与众陈肴饌，杀犬、马、牛、驴为牲，咒曰：‘尔等咸须同心努力，共保我家，惟天神地祇，共知尔志，有负此盟，使尔身体屠裂，同于此牲’”^①。盟誓是吐蕃王室和其他部落联系的主要方式，通过盟誓建立盟主与盟友的关系。本教徒在这种重大的政治活动中充当着勾通天与人之间关系的重要角色。本教徒要使这种盟誓活动显得庄严、神秘和对参加盟会的人的心理产生巨大的威慑力量，是通过一定的仪规来实现的。这种仪规成为每次盟会的定例，不许违犯。可以想见，在举行这种盛大的盟会时，从本教徒的誓言，主持盟会者的行为、语气等，都包含着丰富的教育内容和方法。这种教育内容和方法、与当时吐蕃社会的政

^①《旧唐书·吐蕃传》。

治、经济和文化状况密切相关，与本教比较原始的文化传承密切相关。

本教在盟会中，其盟会的规模越大、规格越高，杀牲的数量就越大。这种杀牲势必对社会财产造成极大浪费，同时，本教的杀牲仪式和佛教戒杀的教义相左。当佛教传入吐蕃时，就在宗教的这种表层上发生冲突。唐王朝初年，唐蕃会盟，原定在一佛教寺庙举行。但是吐蕃使者认为：“蕃法盟誓，取三牲血歃之，无向佛寺之事，请明日于鸿臚寺（笔者注：主管朝祭礼仪的官署）歃血。以申蕃戒之礼”^①。可见，当时的盟誓，仍旧按本教的仪式进行，但忌于佛教的教义，改在官署举行。

松赞干布时期本教势力强大，足以迫使王室让步。当随着文成公主与尼泊尔尺尊公主来蕃和亲，佛教传到藏地的时候，马上得到王室的支持。当然，本教也隐隐约约感到这个来自于异域的神祇的威胁，当修建大昭寺和小昭寺时，怪事出现了。据说大昭寺“昼日所筑，入夜悉为魔鬼所毁，不见余痕”。这当然不是什么鬼魔所为，不是什么怪异作祟，很可能是被激怒了的本教徒所为。在他们看来，修建神殿以供异族装束的陌生偶像，简直是对本族固有神灵的亵渎。在两教冲突的过程中，松赞干布采取了折衷的办法：“于四角画卍字（笔者注：本教符号）以娱黑教徒，画方格，以娱藏民”^②。松赞干布在修建佛教寺庙时，用本教的符号作为奠基，这既表现了佛本之争的激烈程度，又表明了佛教传入的早期佛本是相容的。“宗教一旦形成，总要包括某些传统的材料，因为在一切意识形态

①《新唐书·吐蕃传下》。

②《西藏王统记》。

领域内传统是一种巨大的保守力量”^①。本教作为吐蕃王朝的传统信仰，包容了当时整个藏族社会的文化与教育。然而，这时本教已成为一种传统的力量，它制约着吐蕃王朝时期文化与教育的发展。

二、从赤德松赞到赤松德赞时期佛本之争与教育

从赤德松赞到赤松德赞时期的近100年时间，佛本之间在藏族社会处于相持阶段，其势力此消彼长，相互对抗与吸收。两教后面都有强大的政治集团支持，佛教后面是王室，本教后面是贵族。所以使两教的斗争显得变幻莫测，扑朔迷离。但是，尽管本教采取了一系列措施，在其发展过程中，仍表现为一种衰败的趋势。

（一）本教努力编译经典，使本教的理论趋于系统与缜密

在佛本之争中，本教最大的不足就是缺乏理论武器。赤松德赞执政初期，幼主在位，大权旁落，朝政由具有本教倾向的大臣掌握，他们制定了禁绝佛教的戒律，扶植本教反对佛教。他们从向雄地区（今阿里南部）引进较成系统的本教，鼓励他们在民间大量活动，又用藏文编写本教经典。藏王赤松德赞推行佛本共存的政策，为了照顾崇本反佛的贵族们，延请向雄地区的本教首领香日乌金等来到桑耶寺，从事本教经典的建设工作。值得一提的是赤松德赞还请佛教著名僧人参与本教经典的翻译与整理工作。赤松德赞这样做是为了发展佛教，以此来堵本教的口，但客观上却促进了本教的理论化进程。

（二）佛本论战，本教失利

本教从佛教那里吸收了不少营养，使自己理论上趋于成

^①恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

熟，更由于当时政治斗争的需要，佛本之间进行了面对面的论战。这场论战的导火索是本教徒在桑耶寺公开举行本教的祭祀仪式，宰杀牲畜、歃血盟誓。这次祭祀活动无疑是本教向佛教的公开挑战，佛教徒对这种侮辱教义的活动也是不能容忍的。他们马上向赤松德赞建议：一个国家不能有两个国王，一个地区不能有两种宗教，如果不废除本教，佛教徒就要离开吐蕃。显然，佛教更倾向于维护王室的利益。赤松德赞为了解决这一冲突，更是为了扬佛抑本，便在敦喀地方举行辩论会，佛教方面以寂护、莲花生、无垢友等人为首，本教方面以香日乌金、塘纳本波、黎希达仍等人为首，双方都摆出了各自的强大阵容，推出了自己的理论权威，相互辩论两教的优劣。这次辩论对赤松德赞来说，仅仅是一种形式。辩论结束以后，赤松德赞宣布他相信佛教的道理，本教是没有道理的，本教在辩论中失败。赤松德赞本来就是要发展佛教，打击本教的。通过这次辩论，他便找到了打击本教的借口，他命令本教徒放弃本教、皈依佛教，或者放弃宗教职业，做吐蕃王朝纳税的百姓，如果两者都不愿意，就把他们驱逐出境。通过这次沉重打击，本教从吐蕃王朝“国教”的地位上跌落下来，佛教上升为国教。但是，作为意识形态领域的宗教并不是统治者一道命令所能完全禁止了的，本教并没有在吐蕃社会完全绝迹，还继续得到一部分贵族的支持。那些不愿意弃本归佛的人流落到吐蕃边远地区，继续从事着本教的教育活动。

三、从热巴巾到达玛时期佛本之争与教育

本教经赤松德赞的打击以后，元气大伤，本教曾组织过几次小的反扑，但终因佛教势力的强大而未形成气候。这一时期佛教处于统治地位，本教的活动很少见于史籍。同时，唐王朝

逐渐衰落，把主要精力放在内部矛盾的解决上、很少顾及边关大事，所以汉文史籍对于本教的活动记载也很少。这一时期佛本之争一个重要的事件就是达玛毁佛运动，达玛的毁佛打击了佛教，也使一些佛教徒加入到本教的行列，本教这时又出现了一点恢复的气息。

产生于原始社会的本教，在藏族文化教育上曾有过一段极其辉煌的历史，在吐蕃王朝时期，它吸收了佛教的一些理论，以另外的一种形式发展。同时，佛教为了在吐蕃社会求得生存与发展，也借用了本教的一些形式。佛本的相互斗争和相互吸收，共同积淀为藏族的文化心理结构，影响着藏族社会文化教育的发展。

第六节 从敦煌、吐鲁番出土文书 看吐蕃时期的藏族教育

自古以来，丝绸之路便是中西文化交流的重要通道。张骞出使西域以后，西域文化便通过丝路东渐中华；中原的汉文化同样通过此路西播远域。敦煌、吐鲁番是这条通道上的重镇，文化上表现为一种胡汉杂处、中西交融的特点。中世纪时期，唐蕃之间在这里进行了长达近200年的对峙与抗衡，一些地方曾长期被吐蕃占领。吐蕃在这一广阔地区留下了极其丰富的简牍文书，为我们研究探讨这一时期吐蕃文化教育提供了极为丰富的资料，同时，对这些简牍文书中所反映出的文化教育予以研究，可以弥补汉文史料及藏文史料的不足。

一、吐蕃在西域活动概况

公元8～9世纪是吐蕃势力强盛时期。在东方，由于强大

的唐王朝的存在，吐蕃统治者便以和亲的策略与唐王朝建立盟约，而把主要精力放在对西域的经营上。唐初，吐蕃统治者便覬觐西域四镇。“万岁通天元年（696年），吐蕃复遣使和亲，太后遣右武卫胄参军贵乡郭元振往察事宜。吐蕃将论钦陵请罢安西四镇戍兵，并求十姓突厥之地。……乃遣使随元振入请之”。^①我们知道，从汉至唐（除中原战乱时期）安西四镇都由中央王朝派兵卒戍守，以保护商旅往来。现在，吐蕃非常明白地要求唐王朝撤回戍兵，并要求分十姓突厥之地，这显然是想在中亚的政治舞台上扮演一个重要的角色，代唐而治。其实，早在这次外交努力之前，吐蕃力量在西域频频活动，其实力已超过唐廷。“颉海道总管苏海政受诏讨龟兹，粮兴昔亡，继往绝二可汗发兵与之俱。……军还，至疏勒南，弓月部复引吐蕃之众来，欲与唐兵战，海政以师老不敢战，以军资赂吐蕃，约和而还，由是诸部后皆以兴昔亡为冤，各有离心。继往绝寻卒，十姓无主。有阿史那都友及李遮旬收其余众附于吐蕃”^②。这则史料记载的是发生在公元662年西域的一些情况，可以看出，这时唐廷在西域已经和吐蕃展开了争夺战，其结果唐廷鞭长莫及，吐蕃逐渐取得优势。公元670年，吐蕃占领整个安西四镇。

吐蕃在西域军事活动的情况，《敦煌吐蕃历史文书》中也有记载：“及至马年（唐咸亨元年，670年），赞普车驾驻于倭塘，于且末国击唐军多人，是为一年”^③。吐蕃在西域取得军事优势以后，连连对各部落施加压力，使其臣服。“狗

①《通鉴卷二〇五·唐纪二一》。

②《资治通鉴》高宗龙朔二年。

③《敦煌吐蕃历史文书》大事记年第十二条。

年（734年）王姐卓玛类，遣嫁突骑施可汗为妻”。可见，这时吐蕃一方面和唐联姻，又一方面吐蕃王室的女子又下嫁西域一些有势力的酋长，通过婚姻结合为其军事联盟和政治联盟建立了牢固的基础。

7世纪末叶，唐王朝内部安定，政治比较清明，经济得到发展，具备重夺西域的能力。唐王朝派大军出征西域，夺回安西四镇。但是，这次唐廷的胜利仅限于夺回城池，吐蕃的军事力量并没有受到严重打击。公元755年，“安史之乱”使唐王朝兵连祸接，内乱四起，唐王朝再也无力顾及西域。到公元781年，吐蕃尽得河陇西域诸地。公元851年，敦煌太守张义潮乘吐蕃王廷内部纷争之际，发兵问难，夺取河西诸地：“吐蕃沙州刺史张义潮遣兄义潭以瓜沙伊肃等十一州户口来献，自河陇陷蕃百余年，至是悉复陇右故地。”9世纪末叶，吐蕃本土政局不稳，而这时唐王朝的势力也成强弩之末，后来唐朝虽联合回鹘大破吐蕃，迫使吐蕃军队撤出西域，但唐蕃在西域的活动均很微弱。

二、吐蕃对河西文化的吸收

河西诸地是佛教及西域文化艺术东渐的通道，也是影响吐蕃的重要路线。敦煌石窟的壁画与经卷足以反映出这一时期河西诸地文化教育的盛况。吐蕃占领河西陇右诸地以后，就吸收原有的文化，来充实和丰富自己的文化。

（一）积极翻译佛典

敦煌石窟藏经洞发现有大量的藏文经卷，另外，河西诸地也有发现。这些藏文经卷数量浩繁，种类多样，参加翻译的人员成分庞杂，充分体现了吐蕃王朝时期汲取河西诸民族文化的博大胸怀。

①《敦煌吐蕃历史文书》大事记年第八十五条。

1. 经卷形制

河西诸地发现吐蕃时期藏文经卷大体上可以分为两种形制。一是篋页，二是卷子。篋页用纸为双页长方形，一般长约72.8厘米，宽约20.2厘米，每张双面横行，每面12行，用石墨色或者朱色打行格，在第八至九行间离左右两侧端各20.4厘米、距上下两端各10.1厘米处，画有半径为4.9厘米的圆圈各一，在圆圈上刻有2厘米的小孔，以便贯串成册^①。卷子通常用宽约30厘米，长约45厘米的纸多张粘连在一起，每张纸分为前后相继的两页，分别打横行格17~21行不等。抄写时依张按页，自左向右，自上而下单面横写。写完后，有些卷首插入一根芨芨草杆作卷轴，或把卷首裁成梯形楔入一根竹制卷轴里卷起。绝大多数卷子都利用卷首自然内卷形成。

篋页与卷子从形制上来看，酷似汉文经卷，但卷子内部用藏文横写，和汉文卷子竖写风格迥然不同，表现了吐蕃经卷的独特形式。

2. 经卷内容

河西及西域南部一带所发现的藏文经卷，据有关学者考证是公元8~9世纪吐蕃据有该地时所留下的文物。和保留下来的吐蕃时期的佛典目录相对照，这些经卷只是吐蕃时期所翻译的佛典的一部分。就这些经卷所反映的情况来看，我们可以窥见吐蕃王朝佛典翻译的盛况。这些经卷的主要内容既有佛教显宗的教义，也有佛教密宗的经典。《大般若经》、《大宝积经》、《大乘经纂要义》、《入不思議境界》、《吉祥偈》等属于吐蕃早期的显宗经典。《大宝户博楼阁善住秘密陀罗尼》等属于吐蕃早期密宗经典。可见，吐蕃时期佛教徒是显密双修的。

^①黄文焕：《河西吐蕃经卷目录跋》，见《世界宗教研究》1981年第2期。

（二）吐蕃统治者参与译经工作

佛教在西藏的流传主要是借助于王室的力量。王室是怎样参与佛典翻译的呢？藏汉文史籍对此记载均不详，河西诸地发现的吐蕃经卷透露出了这方面的情况。

吐蕃经卷卷尾通常签署写者和校勘者的姓名，有的还要做注或者写“批语”，其中有许多是吐蕃人名字。在这些吐蕃人名中往往冠以“部落使”、“伦”等吐蕃社会的特有官名。吐蕃社会最高僧职的钵闾布名字在经卷中也有出现。据黄文焕同志考证，河西经卷上出现的“丁厄增”，很可能就是吐蕃王朝时第一任钵闾布娘·丁厄增，署名云丹的就是勃兰伽·云丹。这里有一个有趣的文化现象，钵闾布本是藏王左右的本教徒，但他却在佛教经典上签字，这说明了吐蕃王朝时在文化上兼容并蓄的心态，同时也说明了历史上佛本相融的存在。已发现的吐蕃经卷里尚未见有藏王直接署名的卷子，但在敦煌汉文经卷里有“壬寅年，大蕃国有赞普印信并此十善经本流传诸州流行诵读”的记载可见，赞普直接干预着河西诸地的宗教事务。经卷上的这些签字，并不是说这些人亲自抄写或者校阅过这些卷子，仅仅表明这些人对此重视而已。由于统治者对译经工作的重视，无疑对吐蕃时期文化交流及佛教教育有巨大的促进作用。

（三）佛经翻译中的校勘制度

在“佛教‘前宏期’与藏族教育”一节里，我们论述了吐蕃王朝时期的佛典翻译与教育的有关情况。但是当时的翻译程式如何？我们没有涉及到，河西诸地藏文经卷的发现，弥补了这方面的缺漏。

1. 改错补漏

早期佛典的翻译，以手工抄写为主。抄写者的成分十分复

杂：其中既有僧人，也有俗人；既有吐蕃人，又有汉族人，还有其他民族的人。这些抄写人文化水平有高有低，必然存在着抄错的现象。另外，抄写者有多人组成，也很可能出现错页的情况。这就存在着大量的改错补漏工作。《十万般若经》第4帙75卷第567页背面写道：“第一帙由苾芻慧续全”^①。同卷第1帙71卷第549页上写：“注，五四五之上。沙洲人遗漏一卷，故予增补”^②。改错补漏是校对工作中的重要方面，经校对如无遗漏，校者要予以注明，表示对此负责。《十万般若经》第2帙24卷第181页背面写道：“我等（学识）虽然鄙薄，但所校经卷并无遗漏”^③。改错补漏保证了经卷的纯洁性，保留了早期佛典的风貌。

2. 保留阙疑

佛典在翻译和抄写过程中，几易人员，辗转流传，其中真假杂陈，给校对者增加了一定的难度。由于校者对佛典的熟悉程度不同，对有些经卷孰真孰伪难以确认，如果贸然断定，就会出现以讹传讹的现象。遇到这种情况时，校者采取了保留阙疑的态度。《十万颂般若经》第4帙17卷第8页背面5~6行中间，有段文字说：“自此以下四行虽未见于河州人之范本，但似非多余者，故尔仍旧保留”^④。也就是说校者把抄写的经卷和范本进行对照，虽产生了怀疑，但却不能确定，只好保留，保留阙疑貌似糊涂，实质却是负责任的态度。

3. 多次校对

经卷抄写完以后，一般要经过三校方能定稿。校稿的人在

^①黄文焕：《河西吐蕃经卷目录跋》，见《世界宗教研究》1981年第2期。

^{②③④}转引自黄文焕：《河西吐蕃经卷目录跋》，见《世界宗教研究》1981年第2期。

文字水平上，佛理造诣上都要比抄写人高，这些人是当时的知识阶层。《十万颂般若经》第3帙24卷第12页署名处写道：“康赞历写了，文殊校、贤持复校、法藏三校”^①。三校定稿，可见，吐蕃在翻译佛经时的态度是严肃认真的。在校对的过程中，他们有时还通过教团互相校对。如河州（今临夏）教团抄写的经卷由沙州教团校对，沙州教团所抄写的经卷由河州教团校对。采取这样的方式进行校对，既可以提高校对质量，也可以促进地方之间的文化交流。

（四）优待被占领地区的佛教人士

吐蕃最初经略西域，采取攻城夺物，铁骑纵横，飘忽不定的办法。当他们长期占领河西诸地以后，必然会受到当地先进的农业文化的影响。早在吐蕃王朝兴起之前，前凉曾在河西诸地建立起封建政权，他们兴学校，讲儒学，形成了西北地区的中原文化教育的中心。吐蕃占领这些地区以后，这一文化教育当继续存在。汉文化在河西诸地的遭遇大致和在吐蕃本部的遭遇相同。当传统的儒家文化受到冷落的时候，汉族僧人却受到了吐蕃统治者的青睐。汉僧洪誓使“圣神赞普，虔奉如真，诏临和尚，愿为国师，黄金百镒，驿使亲驰。”受到吐蕃王朝重视的还有李振明，“僧妙弁在蕃，以行高才俊，远近瞻依，名达戎王，赞普追名，特留在内，兼假临坛供养之号”，以及“恩治敦煌，庇休家井”^②。汉族僧人如果得到吐蕃王朝的赏识，本人不仅得到僧职甚至可以升迁为地方官吏，还可以荣耀一方，致使乡井沾光。吐蕃王朝重用汉族僧人，是想利用这些文化人的声望来维持地方，客观上促进了佛教教育的发展。

^①黄文焕：《河西吐蕃经卷目录跋》，见《世界宗教研究》1981年第2期。

^②敦煌文书伯希和劫卷P4660号。

三、吐蕃时期的僧官系统

吐蕃统治西部一些地区期间，在吸收祖国内地佛教僧官制度的基础上形成了独具特色的僧官系统，对以后西藏佛教的经院教育制度有很深的影响。我们主要以敦煌出土的文书为依据，对这一时期的僧官系统作一概述。

（一）初期与内地佛教制度

公元781年吐蕃占领敦煌后，对流传在这一地区的佛教采取保留态度。当吐蕃在当地站稳脚跟以后，开始改造这一地区流传的佛教。敦煌文书《辰年三月五日算使论悉诺罗接漠勘牌子历》，这是被斯坦因劫走的一份文书，编号是S2729（笔者注：凡是斯坦因劫走的文书一律用S表示），其中记载：吐蕃统治者将沙州居民分为若干部落，僧尼被单独化为一个部落进行管理。勘算牌子就是核实僧尼的僧籍，同时，进行僧官制度的改革，使僧官的名称带有吐蕃本部特色。

吐蕃占领敦煌前期，僧官最高职务是僧统。担任僧统者有汉人也有吐蕃人。在《辰年三月五日算使论悉诺罗接漠勘算牌子历》中，有龙兴寺都统石惠捷，大元寺都统康智诤的记载，从姓名来看，他们大概是汉族僧人。根据伯希和劫走的文书P2807号（笔者注：伯希和劫走的文书用P表示）：“瓜沙两州番僧统大德……威仪被于四众，导化柄于三乘，人户感其清严，僧俗皆钞其□望”。这里的番僧当属蕃僧，从文书的记载来看，这位僧统大人威风八面，足见其在一方政教中的赫赫权势。

僧统这一僧官的称谓，是唐朝后期内地佛教出现的一种地方僧官。据载：“昙一声振京华，道高吴公……前后讲《四分律》三十五遍焉。江淮释子受木叉者，非一登坛即不为得法。从持僧律，盖度人十万计矣。至德之际。国步多艰，缙徒慢

法，罕率轻教。国相汪分出镇于越，以一德名素高，请为僧统。一变清静，大阐熏修，浹旬之间，回邪入正。善诱潜化，皆此类焉”^①。我们通过这段文字可以看出，僧统这一官职的设置和一个出任过浙东乐道使的王某有关。这位王公是朝廷命官，看到当时国家权力削弱，教团混乱滥杂，纲纪松弛，便借昙一的德名，给他以僧统名号，收到整顿教团纪律的效果。这样看来，僧统所管辖的范围是一个比较大的行政地区。那么吐蕃占领敦煌期间的僧统情况如何呢？其一，对一个较大区域内僧众的管理叫僧统大德。如前面所引用的P2807号文书。引文中说这位僧统大德“威仪被于四众，导化柄于三乘”，这种权势和一寺一庙的主持是不能同日而语的。另外，僧统大德是僧统与大德的合称，唐时，僧统与大德是两种不同的僧官称谓。说大德在唐代：“大唐受禅，情存护法。置十大德，用清朝寄。时大集僧众，标名序位。侃仪止肃然，挺超莫拟。既德充僧望。恂恂善诱。弘悟繁焉”^②。唐王朝对大德这一职的选任有一定的程序，“时大集僧众，标名序位”。指到时集中起许多僧人，提出一个候选人名单，然后定夺。可见大德这一职位的竞争还是很激烈的。大德要具备两个标准，方能充任：一是“德充僧望”，就是说要品端德高，众望所归。二是“循循善诱，弘悟繁焉”。在佛理上有较深造诣，在佛教的教育上循循善诱，诲人不倦。可见，唐朝时大德的选任还是很严格的。敦煌隶属内地时，中央王朝的制度和行事在敦煌亦畅行无阻。例如唐政府在肃宗至德元年（756年）九月下令卖官鬻爵度僧尼道士以筹军费，这种作法很快就在沙州（敦煌）等地推

①《宋高僧传》卷一四《唐会稽开元寺昙一传》。

②《续高僧传》卷一一《法侃传》。

行，敦煌文书中尚存有沙州张嘉礼纳钱取得的一张尚书祠发给的僧告牒，就是明证。吐蕃统治敦煌时，对敦煌地区的寺庙僧伽因唐而治，其制稍有增改。其二，在吐蕃统治时期，僧统仅是掌管某一寺庙的僧官，这一点和唐王朝不同。僧统与僧统大德相比，其地位显然要低得多。在吐蕃敦煌文书中，一般都称某某寺僧统，这一限制词就明明地把僧统限制在某一寺庙内。

吐蕃占领敦煌前期，除了僧统大德、僧统和都僧统以外，还有称为判官的僧官。如莫高窟144窟的供养人像中，在一比丘像下有这样的题记：“管内释门都判官任龙兴寺上座龙藏□修先代功德永为供养”。这位龙兴寺上座龙藏不仅主持一寺，还兼任这个地区教团都判官的职位。

“维那”这一僧官的名称也见于敦煌出土文书。“丑年、寅年，赞普新加福因转《大般若经》分诸寺院维那历”。维那也是内地僧官的一种称谓，“昭玄寺，掌诸佛教，置大统一人，统一人。都维那三人。亦置功曹，主簿员，以掌管诸州郡县沙门曹”^①。维那是指全国性的管理僧务机关的一个属官，以后州、郡、县各级也对口设立了维那这一僧职。在封建社会，随着官僚机构的膨胀，宗教官职也越来越繁杂。直至寺庙一级也设立了维那。维那主要掌管僧尼名籍，执行对犯过僧尼的惩治，以及具体掌握寺院经济等。

总之，吐蕃占领敦煌前期，佛教教育制度的系统约是：

僧统大德——僧统（都僧统）——都判官——判官

┌——上座
├——寺主
└——维那

^①《唐书》卷二七《百官中》。

（二）后期具有吐蕃特色的佛教教育系统

在公元810年以后的吐蕃时期的敦煌文书中，大量出现一种称为“教授”的僧官，S542号文书第六行有“送刘教授廓州（相当今青海省化隆县迤西黄河两岸的地方）”。第22行有“蕃教授手力”，第117行有“翟教授手力”，第190行有“与教授般麦，差年一乘两日”等记载。

伯希和劫走的文书中亦有关于“教授”的记载：P4660号文书“邈真赞集”中提到：“前任沙州释门都教授毗尼大德炫闾黎赞并序”、“故李教授和尚赞”、“敦煌都教授兼摄三学法至陇西李教授闾黎写真赞”。

1.“教授”作为一种僧官，其地位在一般的寺院三纲之上。有一份金光明寺的牒文，说的是寺院因贫穷破败、需要修理，因而向上级要求借贷麦粟的事。牒文再三要求“伏望教授都头仓便前件斛斗”，“伏望教授商量处分”。末尾有该寺都维那和寺主的署名^①。可见，教授是寺院三纲的顶头上司。

2.这些教授的族属有汉人，也有吐蕃人。汉族的教授多冠以汉姓，如刘教授、李教授等。吐蕃人有“蕃教授”的称谓。不管是汉族教授，还是吐蕃人教授，他们都服务于当时的吐蕃王朝，是大蕃沙州释门教授。在整个沙州教团之中，吐蕃人充任教授这一僧职的人数当少于汉族。这是因为在公元818年左右，正是热巴巾执政时期，这时是吐蕃本土崇佛的高潮时期。所以，让汉族僧人充当一定的僧官也是在于情理之中的。另外，吐蕃统治沙州的力量是一个强大的军事集团，最高统帅是尚绮尔。我们知道，这个军事集团把沙州分为若干部落实行统治，统治者的经济收入要比僧人丰厚得多，优裕得多。这也可

^①罗福颐：《沙州文补录》1924年。

能是吐蕃人当教授人数少的一个原因。

3.藏文“喇嘛”的意思是上师、大师或者老师的意思。在吐蕃时期，尚未发现喇嘛一词，喇嘛一词出现于宋元时期，明清喇嘛的称谓已有很多，有人便把西藏佛教称为“喇嘛教”。敦煌出土的文书中的教授，汉文的字意和藏文“喇嘛”的意思是相符合的。从这个意义上讲，吐蕃占领敦煌时期就已显露出藏传佛教的端倪。

另外，教授、都教授之外，尚有副教授一职。S0739✓的末尾有两行署名：“大蕃沙州释门教授和尚洪誓修功德，大蕃国子监博士窦良骥”。这则文书中提到“大蕃国子监博士”，无更多论据，只得存疑。这位窦良骥另撰有“吴和尚碑”。碑文是：“遂使知释门都发律摄引教授数十年。则神圣赞普，万里化均，四邻庆附……又承诏命，迁知释门都教授。以四摄一僧、六和附众”。这里的吴和尚就是洪誓，^①从碑文可以看出，洪誓曾任副教授，接着“摄引教授”即代理教授，后升迁为教授。

吐蕃占领敦煌后期的僧官，除有教授、副教授以外，尚有法律、法律大德，甚至有尼法律等称谓。他们是吐蕃占领敦煌前在这一带的豪门大族，吐蕃占据之后又任僧俗要职。其“沙州释门都法律大德离缠”^②。P3600文书《普光寺寺卿索岫》牒中提到“法律法喜”；《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处公修功德记》中提到的“尼法律智慧”。这些都是当时法律大德、法律等僧官存在的实证。

至于吐蕃前段的都判官，判官、在后段时依然存在，《沙州诸寺车牛役簿》第39行，在寺户曹莫分名下，就有一条注记

^①P·4060文书，洪誓为敦煌都教授兼摄三学法主院西李教授闍黎的写真赞，洪誓署名的头衔是“释门都法律兼副教授”。

^②《沙州文录》。

“判官驱使”可证。

这一时期的寺职，除“三纲”以外，新出现了寺卿，如P3600文书《普光寺寺卿索岫》中有寺卿索岫。另外还有《灵修寺寺卿薛惟苏箕羊牒》、《大乘寺寺卿箕羊牒》等。据姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》中认为寺卿是吐蕃时沙州寺户的管理人。由于寺户从经济上支援寺院，这些寺户便推选俗人参与寺院的管理，尤其是对寺院的财务实施管理，也在情理之中。在寺院僧阶系统还未完全形成之前，寺户和寺户推选的俗人对寺院经济的管理发挥着较大的作用。譬如青海塔尔寺，元末明初由该寺方圆的六部族推选的“干巴”（老者）负责管理。值得一提的是《役簿》中第24行有“张像法、蕃卿手力”，第189行有“与悉殂藏卿般草两日”的记载。这些“蕃卿”当是参与寺院管理的吐蕃俗人。我们知道，在热巴巾执政时期，吐蕃本土就实行了“七户养僧”制度，同时在内地，寺户寺田现象也比较普遍。在当时敦煌地区，寺院和世俗的这种经济交往也是必然的。世俗通过经济手段参与寺院的管理，对以后西藏佛教寺院经济的形成产生很大影响。

综上所述，吐蕃占领后期敦煌僧官系统为：

都教授（教授）——副教授——

都法律——法律
都判官——判官

——

寺卿
寺三纲

（三）吐蕃占领敦煌期间经院教育制度的实施

吐蕃占领敦煌期间，经院教育中有僧官设置，这一时期都僧统或都教授居于整个教团权力之巅，指挥和过问教团中的一切事务，以确保经院制度的正常实施。根据敦煌文书中所反映的

情况来看，他们主要有下面三方面的权力：

1. 下级僧职的任免权

教团的下级僧职指寺院三纲和管事僧等，这些僧职都由僧统或教授任命。P3730—5《从吐蕃酉年（公元841年）正月沙州金光明维那怀英等牒》：

金光明寺众徒 状上

僧准济请补充上座 僧智通补充寺主

右件人学业英灵，僧中准的，宽洪变物，

公府且明。

理务有权智之才，覆（抚）恤乃均平之德。寺舍缺能。

和穆，人户仰亲之清规。伏 望补充

所由、允许

众意、垂请处分。

牒件状如前谨牒

酉年正月 日维那怀英等谨牒

（以下是徒众19人的签名，略）

在这件文书的后半部有洪誓的判辞：

□上座才智有闻，戒行具挹。吕寺主方圓不滞，务略临机。徒侣赖其清规，人户仰其抚训。并依仁仗义，怀信怀忠。梵宇有再康之休，僧众无不饶之惠。理宜纳请，勿滞公途。将状就逮，专佇美响。廿九日洪誓

据前引《吴和尚碑》可知，公元841年洪誓正在都教授或法律摄引教授任上，教授如果对被推荐者各方面的情况予以认可，被推荐者便取得了合法的任职资格。推举是必经的形式，

任免权操纵在都教授或者教授手上。洪誓判辞中“理宜纳请”表示他批准了该寺徒众的要求，“将状就邀”表明这一纸文书可成为正式的委任状。

2. 掌握教团内部的司法权

佛教制定了种种戒律，要求教徒遵守。在教团内部，佛律和各种僧制、寺规都对教徒有法律的约束力，以保障经院教育的正常进行。为了论述方便起见，我们全文引用P3100号文书《夏安居帖》：

释门 帖诸寺纲管

奉 都僧统帖，令僧政法律告报、应管僧尼沙弥尼，并令安居住寺，依止从师，进行修习，三时礼忏，恐众难齐，仍勒上座寺主，亲自押署，齐整僧徒，具件如后。

诸寺僧尼，自安居后，若无房舍，现无居住空房舍，仰当纲管，即日支給。若身在外，空闲房舍，任依官申状，当日支与。

诸寺僧尼数内，沙弥或未有请依止，及后入各僧尼，并令请依止，无使宽闲。如不请师者，仰纲管，于官通名，重有科罚。

诸寺僧尼，夏中各须进业，三时礼忏，不得间断，如有故违，重招科罚。纲管仍须钳辖众，如慢公者。纲管罚五十人一席。

诸寺界墙及后门，或有破坏，仍须修治。及安关钥于家小门，切令禁断。其修饰及扫洒，仰团头堂子所使，仍仰纲管及寺卿勾当。如不存公务者，同上告罚。诸寺不令异色杂人居住。

应管僧尼寺一十六所，夏中礼忏，修饰房舍等事。寺

中僧政法律者，逐便钳辖。其五尼寺嫌，是尼人，本以性弱，各请僧官一人检教，若以人多事，即频繁勒二张法律检教。其僧寺，仰本寺禅律及上座勾当。若有瞞慢，必不宽恕。

后前件条流通 奉

指挥。仰诸寺纲管等，存心勾当，钳辖僧徒，修习学业，缉治寺舍。建福攘灾，礼忏福事。上为司空万安，次为城皇报安。故勒斯帖，用凭公验。

十四日

法律 威则

法律 辨政

法律

僧政 一真

僧政 威觉

这份文书是僧政、法律根据僧统下达的帖文，通知诸寺纲管，监督僧尼做好夏安居有关事宜的文件。文中规定了对不遵守有关规定的僧尼的罚则。僧尼如果不依止从师进业修习者，“于官通名，重有科罚”；“纲管如慢公者”，“纲管罚五十人一席”；团头堂子，僧官及检校僧寺的禅律，上座“若有瞞慢，必不容恕”。这些条文对都统或教授以下的僧官及僧众都进行了明确的规定。这表明教团中很重视用戒律手段管理经院教育事宜。真正掌握司法权的是发号施令的都僧统或教授。

处罚的办法：其一，经济制裁。如前文《夏安居帖》中所见，“纲管罚五十人一席”。再如 S 4664 号文书《团僧等为白露道场课念牒》所见，“上座各罚麦七斗。”其二，体罚。在《课念牒》中有“新戒（即新受戒者）决杖十一”。其三，有

摒黜出教团，削除僧籍逼令还俗等等。

3. 财产支配权

教团形成以后，便成为当时社会的有闲阶层，经济大权便牢牢掌握在教授或都僧统手中。吐蕃占领敦煌时期，教团的经济来源主要有三条渠道：其一，是寺户。即由教团直接掌握果园、田庄、牧群。这些财产由当时寺户直接经营，教团收取租税；其二，是由施主布施；其三，是通过佛事活动以收取财物。教团从不同渠道得到的收入，由不同的主管部门管理。三条渠道的收入分别由都头仓、徕司和行像司来管理。这些部门都是专司一职的，只有教授或者都僧统才有权予以支配。

北京图书馆藏字59号背〈四〉《报恩寺人户（团）头刘沙沙便种子年粮牒》：

报恩寺人户 状上

都司仓请便麦貳拾伍驮。

右缘当寺人户阙 种子年粮，今请前件麦，限至秋八月填纳。伏望

商量，请垂处分。

牒件状如前谨牒

 丑年二月 日头刘沙沙牒

 〔依计料支給，至秋征收。

 十七日

 正勒

 依教授处分任支給。即日〕

文书中的“当寺人户”是依附教团的农奴劳动者。他们被编制成团，每团设团头一人以便管理。“便”是借贷的意思，“正勒”是当时教团的教授。春播的时候，寺户无种子下地，

由团头刘沙沙带头向都司仓请借麦种。教授批字“依计料支給，至秋征收”。教授一旦同意，这次借贷便予以生效。“依教授处分任支給”。可见教授对都司仓的财物具有绝对支配权。

係司财物的分配权也操纵在教授手中。按照常规，係司把化缘布施得到的财物分给各寺开支。这时，如果有分配不均，营私舞弊等行为，教授便出面干涉，予以纠正。P3730—11号文书《吐蕃寅(846)年八月沙州沙弥尼法相牒》说的是係司分配不均，向当时的教授洪誓告发，“说係状无名，不沾毫发，伏望教授和尚高明，广布慈云，荣枯普润……乞请处分。”洪誓接到这一报告后批示“……请係司依例支給”。这说明係司的工作处在教授的监督之下。教授可以随时处分纠正係司的工作失误。

行像司的财物同样处在教授的监督之下。具体掌握行像司财物运转的是法律、老宿等基层僧官，但这些人工作必须直接对教授负责。每当清理财物的时候，教授亲临监督验收。另外僧尼临终财物的处理，教团会计人员的年终财产结算，理财部门前后执事僧的交接等，教授都直接参与。

教授职权范围是很广泛的。它涉及到经院教育的方面，这里仅论述了教授权力的主要方面。教授通过这些权力的运用，使整个教团得以正常运转。教授权力的运用，有时需要通过僧政、法律这些中间环节，再由僧政、法律下达到各寺院纲管，纲管率徒众按教授的命令施行。在这种情况下，教授的指挥系统是教授（都僧统）→僧政、法律→寺院纲管→徒众。在财权的运用上，也要通过各职能部门，由专司一职的分支机构再层层落实，其指挥系统是：

教授（僧统）	—都可仓——	纲管——	僧尼寺户
			寺户团头——寺户
	—係司（僧政、法律）——		僧尼
	—行像司（法律、老宿）——		纲管僧尼
	—……		

有时，也有一些特殊情况。教授或僧统可把命令直接下达到寺院，由寺院纲管率领僧众实施。

通过吐蕃占领敦煌时期僧官系统的探讨，我们可以看出，这时的佛教教育制度已经很严密了。它比吐蕃本土的佛教教育更加系统化与制度化。达玛毁佛以后，主要对吐蕃本土的佛教势力是一个很大的打击。吐蕃占领敦煌期间，对这里佛教教育的吸收，为佛教再度在藏地兴起奠定了基础^①。

第七节 吐蕃王朝时期的“附学”

附学是吐蕃王朝时期的一种特殊的教育形式。就是吐蕃王朝的豪酋子弟在唐王朝的允许下，进入唐王朝举办的高等学府就学的一种留学教育。

一、唐时吐蕃留学生的有关史料考释

唐蕃建立了政治联盟以后，随着军事、经济交流的频繁，吐蕃开始派留学生去唐王朝学习汉文化。为了讨论方便起见，我们把有关这方面的史料照录如下：

其一，“二月，丁丑，上幸国子监，观释奠，命祭酒孔颖达

^①本节参考了谢重光、白文固著：《中国僧官制度史》第五章吐蕃占领期与归义军时期的敦煌僧官制度中的研究成果，青海人民出版社1990年8月第1版。

讲孝经，赐祭酒以下至诸生高第帛有差。是时上大征天下名儒为学官，数幸国子监，使之讲论，学生能明一大经以上皆得补官，增筑学舍千二百间，增学生满二千二百六十员，自屯营飞骑，亦给博士，使授以经，有能通经者，听得贡举。于是四方学者云集京师，乃至高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸酋长亦遣子弟入请国学，升讲筵者至八千余人”^①。

其二：文成公主入蕃以后，“遂筑城邑，立栋宇，以后处焉。公主恶其人赭面，弄赞令国中权且罢之。自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风，仍遣酋豪子弟请入国以习诗书。又请中国识文之人典其表疏。”^②

其三：“神龙元年（705年）元月二十一日，敕吐蕃王及可汗子孙，欲习学经业，宜附国子学读书”^③。

通过以上三则史料的引用，足以证明当时附学这一教育形式在唐蕃之间是存在的。而附学从什么时候开始？又从什么时候终止呢？附学的发轫约在公元641年之后。公元641年，唐蕃关系发生了重大转折。以文成公主入蕃和亲为契机，唐蕃之间的政治、经济和文化教育交往进入了繁荣时期。从吐蕃方面讲，由于文成公主入蕃，给吐蕃带去了华夏文明，华夏文明的传入使吐蕃王朝上层人物的心灵发生了强烈的震动，内地成熟的封建文化和吐蕃正在形成的藏文化之间形成了强烈的反差。松赞干布本人“自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风”。在这种仰慕之情的驱使下，选派豪酋子弟赴内地学习先进的文物典章制度也是尽在情理之中的。从唐王朝的角度来看，唐朝重视儒学

①《通鉴吐蕃史料》第4～5页。

②《旧唐书·卷一九六上·吐蕃列传上》

③《唐会要·卷三六·附学读书条》。

教育。儒学经过魏晋南北朝与佛学、老庄之学相互冲突、吸收与融合，儒学趋于统一，也更加成熟。儒学这种统一正是和唐王朝大一统政权相适应的。内地儒学教育出现了前所未有的兴旺局面。“四方学者云集京师，乃至高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸豪酋长皆遣子弟入请国学”。这则史料记载的是公元640年的事，距文成公主入蕃仅差一年。唐王朝能允许高丽、百济、新罗、高昌诸国豪酋子弟入国子监学习，当然也把刚建立甥舅关系的吐蕃子弟包括在内了。再说，也就是在同一年吐蕃就派遣使者献“黄金器千斤”以求婚了。根据这两方面的情况判断，吐蕃派遣子弟来唐国子监学习时间约起于公元641年左右。这里还有一个问题需要辨正，我们所引资料的措辞都是“入请国学”。那么，这里的“请”字是不是请求的意思？言下之意是不是还没有实际的入唐读书呢？我们认为这里的“请”字是一种敬辞，实际上豪酋子弟已经被派遣入唐国子监读书了。其“请”字只不过是封建社会文人惯用的说法罢了。

唐代附学是建立在盛唐政治、经济和文化基础之上的。这种兴盛局面没有保持多久，到了永淳年间就有点日薄西山的发展趋势了。“……高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国酋长，亦遣子弟入学，请入国学之内八千余人，国学之盛古今未有，至永淳以后乃废”^①。永淳年间在公元682~683年，吐蕃派遣子弟入唐留学已40余载。这里关键是“永淳以后乃废”，也就是说附学是不是到了永淳年间就被废止了呢？我们认为“永淳以后乃废”，并不是说唐王朝这时在吸收留学生的政策方面发生了变化，只表示了在唐留学人数减少罢了。实际上附学仍在

^①《通鉴吐蕃史料》第4~5页。

继续，并没有完全废止。

万岁通天二年（696年），唐王朝就要不要接受吐蕃留学生的问题，进行了一次激烈的辩论。持反对意见的是左补阙薛谦光。他认为，招收留学生会给唐王朝的边境带来危害。“四夷多遣子入侍，其论钦陵，阿史德元珍、孙万轩等，皆因充侍子，遂得遍观中国兵威礼乐，其后竟为边害”^①。为什么这些留学生会给唐王朝带来边害呢？薛谦光进一步认为，这些留学生“或执戟于丹墀，策名戎秩；或曳裙庠序，高步黉门。服改毡裘，语兼中夏，明习法，睹衣冠之仪；目击朝章，知经国之要。窥成败于国史，察安危于古今，识边塞之盈虚，知山川之险易。或委以经略之功，令其展效；或矜其首丘之志，放使归蕃。于国家虽有冠带之名，在夷狄广其纵横之智。虽则慕化之美，苟悦于当时，而狼子狐思，旋生于过后。及归部落，鲜不称兵，边鄙罹难，实由于此。……臣以为愿侍子，一皆禁绝”^②。薛谦光这段高谈阔论，其中不乏对少数民族贬低之辞。尤其是他对民族教育结果的认识是错误的，要采取的方法是武断的。但也就留学生的学习情况从反面透露了不少情况。留学生的学习情况我们将在附学的教学问题中论述。这里引用薛谦光的这段话，是想说明“永淳乃废”这一问题。如果说公元682年附学已经废止，那么到了公元696年也就不会再就这一问题展开辩论了。

在这次辩论之中，也有支持留学的意见，并且支持的意见在辩论中逐渐取得了优势。持支持意见的代表人物是当时官居宰相之位的狄仁杰。则天神功元年（697年），狄仁杰上书云：“臣闻天生四夷，皆在先王封域之外，故东距沧海，西

^{①②}《册府元龟》卷五四四，凉州都直净十一。

隔流沙，南阻四岭，此天所以限四夷而隔中外也。自典籍所载，声教所及，三代不能至者，我国兼之矣。”狄仁杰用传统的华夷观点，认为四夷皆在教化之列。道理很简单，既然夷狄可以教化，那么，吸收外族人来中华学习也自在情理之中。狄仁杰这种意见想必在士大夫中也有一定的影响。这种意见既满足了当时士大夫泱泱大国的心理，又符合唐王朝“叛则伐之，降则抚之”的对外政策，对唐王朝的长治久安有利。狄仁杰官居宰相，又是则天皇帝的宠臣，狄仁杰的意见是会被朝廷接受的。

唐王朝在接受留学生一事上，有截然相反的两 种意见。尽管反对的意见从当时的历史实际来看，也有一定的道理，但是，唐王朝吸收留学生一事仍在继续进行。不过，后期在接收地规模上很可能有所限制。据史籍记载：“开成三年（837年），渤海国随贺王子大俊明，并入朝学生共一十六人。敕，渤海所请生徒习学，宜令青州观察使放六人到上都，余人敕回”^①。这则史料给我们两点启示：其一，至少在公元837年时，唐王朝仍在接收留学生，这里虽然接收的是渤海生徒，但我们据此可以认为，这时唐王朝接受留学生的政策并没有发生根本的转变。其二，这时唐王朝接受留学生并不是像开始那样来者不拒，而是在名额上加以限制。据此，我们推论这一时期是唐蕃之间留学活动的终结。原因有两个方面，一是从吐蕃王朝内部来看，这时期王朝内部矛盾重重，危机四伏，王朝的末日已经到来。“是岁（838年），吐蕃彝泰赞普卒（即赤祖德赞，有的史书记载赤祖德赞卒于841年）。弟达磨（达玛）立。彝泰赞普多病，委政大臣，由是仅能自守，久不为边

^①《唐会要》卷六六。

患。达磨（达玛）荒淫残虐，国人不服，灾异相继，吐蕃益丧”^①。吐蕃王朝在即将灭亡的这种大形势下，已失去了初期那种文化上兼容并包的开阔胸怀，不再选派入唐留学生也是势所必然的了。二是唐王朝经安史之乱以后，又经吐蕃兵入长安之劫，其元气大伤，国力日蹙，不再接受留学生或者很少接受留学生。

综上所述，我们认为，从7世纪中叶到9世纪中，唐蕃之间一直存在着留学这一教育形式。吐蕃王朝贵族子弟，以附学形式在唐王朝的最高学府国子监读书。

二、唐时吐蕃留学生的学习内容及待遇

吐蕃豪酋子弟在唐王朝学习的内容是很广泛的。其学习的主要内容约有以下几项：

（一）充当皇帝的侍卫以学习礼仪

礼仪是吐蕃子弟学习的主要内容。礼是自先秦以来儒家学说的核心，礼主要是通过上下尊卑、君臣关系等一套封建主义的繁文缛节来维护封建统治的。礼的实质是封建伦理道德的行为规范，是整个封建社会等级观念的外在表现形式。学礼的作用诚如孔子所说的“礼所以修外，乐所以修内”。自从汉代公孙弘制定朝仪以来，历代的皇帝都在文武众臣的朝拜中显示其赫赫权势。吐蕃王朝时期，正是藏族社会封建化初期，加强王权是吐蕃历代赞普的一贯政策，这就需要通过一定礼仪把王权与其他权力区别开来。吐蕃子弟来唐学习礼仪，最简捷的办法就是让他们“执戟于丹墀，策名戎秩”，“睹衣冠之仪，目击朝章”。使吐蕃子弟耳闻目睹朝廷的各种礼节。这种礼节的学习，一方面对吐蕃王朝加强王权有用，同时，也是外交上的需

^①《通鉴吐蕃史料》。

要。在唐蕃交往的过程中，由于吐蕃使臣熟谙汉族的礼节，使外交活动获得了巨大成功。“以吐蕃禄东赞为右卫大将军，上嘉禄东赞善应对，以琅邪公主外孙段氏妻之，辞曰‘臣国中自有妇，父母所聘，不可弃也。且赞普未得谒公主，陪臣何敢先娶！上欲抚以厚恩，竟不从其志’^①。禄东赞是吐蕃时期最早向内地学习的人，当他充当吐蕃和亲使的时候，遇到了唐王朝欲以琅邪公主外孙段氏许配给他的难题。但是，禄东赞很合“礼”地回绝了唐王。“臣国中自有妇，父母所聘，不敢弃也”，这一回答符合汉文化父子、夫妇之礼。“且赞普未得谒公主，陪臣何敢娶”，这一回答又符合汉文化中的君臣之礼。君臣、父子、夫妇是汉族士大夫及一般民众所恪守的“三纲”，禄东赞的回答表明了他对汉族的礼是比较精通的，这种合理的回答保证了他外交活动的胜利。

（二）充当国子监学生以学习儒家经典

国子监是唐朝主管中央官学的主要机关。国子监分设长安和洛阳两地，长安的叫西监，洛阳的叫东监。国子监下设国子学、太学、四门学及律学、算学、书学，称为六学馆。吐蕃派遣豪酋子弟来唐学习，主要是在国子监所属的各学馆学习。据载，吐蕃人仲琮曾“少游太学、颇知书”^②，后成为吐蕃政权中的干才。唐朝的一些大臣对吐蕃子弟的学习给予了很高的评价，称他们“敏情持锐，善学不回”^③。这些人在太学等唐朝官办学府学习，学习的主要内容是儒家学说。

按照唐朝的教学计划，儒家经典共分为大中小三类，大经和中经的五经为分科必修，小经中的四经为选修科目，而《孝

^①《通鉴吐蕃史料》第6页。

^{②③}《旧唐书·吐蕃传》。

经》、《论语》则为共同必修科目。各科目都规定了修习年限，《孝经》、《论语》共学一年，《尚书》、《公羊传》、《谷梁传》各一年半，《易》、《诗》、《周礼》、《仪礼》各二年，《礼记》、《左传》各三年。算学分组教学，第一组《孙子》、《五曹》共一年，《九章》、《海岛》共三年。《张丘建》、《夏侯阳》各一年。第二组《周髀》、《五经算》共一年，《缀术》四年、《缉古》三年，《记遗三等数》为共同必修课。

吐蕃贵族子弟入唐留学，对上述各科目，想必都是要修习的。从吐蕃社会中关于儒家学说的流传，数学知识的运用情况来看，唐王朝的教育对吐蕃社会的影响是很大的。在藏族教育发展过程中，由于经院教育占统治地位，这种影响被佛教教育深深掩藏，以至我们今天很难对其影响程度予以把握。

按照汉族传统习惯，学生只要行束脩之礼，即可登堂入室，接受教育。唐朝规定，国子、太学每人送绢3疋，四门生每人2疋，律书、算学生每人1疋，另外每人酒1壶、肉1案。只要送上述礼品，就可接受相应学校的教育。这些东西作为学费，对吐蕃豪酋子弟来说简直是九牛一毛。另外，唐高祖时规定国子监取三品以上子孙，太学取五品以上子孙，四门学取七品以上子孙。唐王朝规定的这些封建性等级制度，对吐蕃豪酋子弟来说，是没有多大约束力的。等级与束脩，这两条束缚汉族读书人的枷锁，在吐蕃豪酋子弟面前已经失去了作用。当然，吐蕃豪酋子弟能进入到唐王朝的高等学府读书者毕竟还是少数，这些人在就学过程中享受着种种优厚待遇。

其一，从附学学习的内容来看，主要是学习儒家修身、诚

①《通鉴吐蕃史料》第16页。

意、齐家、治国，平天下的一套理论。这些理论和吐蕃王朝佛教立国的政策相左，所以，吐蕃王朝从汉地学习佛教比学习儒学更积极。在这种政策指导下，派遣入唐学习者大都是贵族子弟，这些人享受着一般平民难以企及的政治特权。

其二，入监生员免费食宿。唐王朝国子监的学生享受免费食宿的待遇。永泰年间，唐王朝想增补国子监学生名额，首先考虑的是粮料供应问题，“学生员数多少，所习经业，考试等第等，并所供粮料……各委本司，作条件闻奏”。这里讲的是对汉族学生的供应问题，想必唐王朝为表示自己泱泱大国的风范，对吐蕃子弟入唐学习者应是一视同仁的。有一则史料可做间接说明。据《唐会要》记载，开成元年（836年），新罗王子金义宗等二人入唐学习，唐朝“衣粮准例支給”。可见，给外国留学生供给衣粮，不是对个别人的特殊照顾，而是件例行公事。国子监祭酒多次请求给厨和宿舍管理。足见国子监中的学习者的待遇了。

其三，在唐蕃和战不定的形势下，吐蕃留学子弟的待遇不尽相同，当双方关系恶化，这些留学生很可能被做为人质扣留下来。当然，在双方关系友好正常时，这些留学生的地位也可能提高。

总之，吐蕃豪酋子弟在唐留学期间，学习内容丰富，待遇优厚。正因为如此，附学得以绵延与发展。

三、附学对吐蕃王朝的促进作用

吐蕃通过派遣留学生入唐学习，对吐蕃社会的发展起着积极的作用，而这种作用主要是通过培养一批军事、外交和政治活动的人才来实现的。

①《唐会要》卷三六。

在吐蕃历史发展中起过重要作用的，见之于史籍留学归蕃的著名人物有论钦陵、仲琮等。《册府元龟》卷五四四记载：“四夷多遣子入侍，其论钦陵、阿史德元珍、孙万轩等，皆因充侍子，遂得遍观中国兵威礼乐，其后竟为边害”。可见论钦陵是执戟于丹墀的皇帝侍卫人员。而仲琮是“少游太学，颇知书”，为“曳裾庠序，高步黉门”的太学生。论钦陵、仲琮这两个吐蕃留学生，学成归蕃以后一文一武，先后在吐蕃历史上扮演着重要角色。

论钦陵是松赞干布时期禄东赞之子，为吐蕃王朝的豪门望族。因其世代为统理吐蕃政事的大论，故以官职为姓。论钦陵为论期间，统率吐蕃大军东向，多次大败唐军，最著名的一次是：“……仁贵退屯大非川，吐蕃相论钦陵将兵四十余万就击之，唐兵大败，死伤略尽”^①。这一战役基本上奠定了唐蕃格局，也就是这一次战役，使唐王朝认识到了吐蕃势力的强大。当藏王芒松芒赞死后，唐王朝欲乘机发难，因考虑到论钦陵在朝遂罢议。“上闻赞普卒，命裴行俭乘间图之，行俭曰：‘钦陵为政，大臣辑睦，未可图也’”^②。论钦陵在军事上取得的成就，得益于他在唐王朝的留学。至于唐蕃之间的战争孰是孰非的问题，我们不去讨论，但战争曾是吐蕃社会发展的催化剂是毋庸置疑的。

仲琮是吐蕃社会早期一位具有外交才能的人。他从唐留学归蕃以后，从大臣到论，是吐蕃王朝的一员干才。他在吐蕃王朝败唐军，吞并吐谷浑的严峻形势下，出使唐王朝，经过巧妙的外交努力，终于使唐蕃之间的关系得到缓和。据记载：“吐蕃遣其大臣仲琮入贡，上问以吐蕃风俗，对曰：‘吐蕃地薄气

^{①②}《通鉴吐蕃史料》第16、26页。

寒，风俗朴鲁，然法令严整，上下一心，议事常自下而起，因人所利而行之，斯所以能持久也’。上诘以吞灭吐谷浑，败薛仁贵，寇逼凉州事。对曰：‘臣受命贡献而已，军旅之事，非所闻也’。上厚赐而遣之。癸未，遣都水使臣黄仁素使于吐蕃”^①。在这次外交活动中，仲琮与唐王的两问两答，表现了仲琮对吐蕃情况的了解和外交机智，为唐蕃和好做出了贡献。

通过对论钦陵、仲琮事迹的简单介绍，我们可以看出吐蕃派遣留学生，培养了一批人才，这些人在促进吐蕃社会的进步方面起到了积极作用。

^①《通鉴吐蕃史料》第18页。

第三章 宋元时期的藏族教育

从吐蕃王朝崩溃直至元王朝统一西藏之前，西藏陷入长期的分裂割据的局面。这一时期藏传佛教先后有宁玛派、噶当派、噶举派、萨迦派等教派出现。这些教派在教育上各具特点，形成了具有特色的宋元时期的藏族教育。特别是元代，西藏与祖国内地的联系更加密切，国内各民族之间的文化交流进一步得到加强，藏族教育从形式到内容也有了很大的发展。

第一节 宋元时期的藏族社会概况

唐王朝灭亡以后，五代兴起，直至宋代中原始终没有形成一个强有力的中央政权。军阀割据一方，连年混战，各地方政权谁也无能力顾及西藏。公元960年初北宋政权建立，经过十余年的统一战争，中原自唐中叶以来分裂割据的局面又复统一。赵宋王朝虽然建立了统一的封建政权，但长期与北方及西北的辽、金、西夏军事对峙，国力虚弱。为了抗击西夏，北宋与河湟流域的唃廝罗政权曾建立了一定的政治军事同盟。但是，宋王朝对西藏的影响所及毕竟是有限的。尤其是宋政权南迁以后，对西藏更是鞭长莫及了。公元13世纪，蒙古贵族势力强盛，连年用兵，把整个中亚细亚、东欧、非洲东北角和西南亚的广

大地区，全部置于自己的统治之下。公元1251年，蒙古贵族为了实施对南宋的军事大包围，和藏族地方封建势力建立了密切的政治、经济和文化的联系。蒙古军队假道青海及四川西部，渡金沙江，形成了从北、西、南三面对南宋政权的战略包围。公元1279年南宋政权灭亡，大一统的元帝国建立。元朝的地域“北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表。……汉唐极盛之际，有不及焉。……唐所谓羁縻之州，往往在是，今赋役之，比于内地”^①。也就是说，从元朝时候起，西藏成为中央政府的一个行政区域。汉藏、蒙藏之间政治关系密切，经济交流频繁，文化教育来往不断。在五代、两宋、元朝约500年的时间里，藏族社会完成了由奴隶制向封建制的过渡，使佛教文化在这漫长的历史时期经过融合和吸收，发展成为独具特色的一支佛教流派，即藏传佛教。

宋元时期，青藏高原与祖国内地的联系更加广泛，生产力得到解放和发展。藏族社会基本上改变了吐蕃王朝时期那种靠军事联盟的生活方式与制度，人们开始安定下来，生产积极性提高了。一些河谷地区，农业有了很大的发展。卫藏、阿里地区除原有的居民点得到扩大以外，又出现了新的居民点。由于政权割据分散，形成了一些相对稳定的小环境，在这样的环境下农牧业都有程度不同的发展。公元10世纪下半叶，割据一方的新兴封建地主已经具有雄厚的经济实力，并且成为左右一方的政治力量。

公元11世纪左右，政教合一的萨迦地方势力和宗教势力在藏族政治经济生活中占有极其重要的地位。这使蒙古贵族认识到，要征服青藏高原，最简捷的办法就是承认藏传佛教，以便和藏族各派势力建立稳定的关系。于是蒙古贵族把眼光投向了

^①《元史》卷五十八《地理志序》。

萨迦派。公元1246年，阔端与萨迦班智达及其侄子八思巴、恰纳多杰在凉州（今甘肃张掖）会面，议定了西藏归顺蒙古的条件，委派官吏共同管理藏族政教事务，以及缴纳赋税的品种数量等一系列问题。萨迦班智达发表了致乌斯藏、纳里僧俗诸首领的一封长信，这实际上是西藏归属于元朝的政治宣言书和萨迦派在藏地的施政纲领。这些措施奠定了元朝中央政府对藏族地方进行行政管理的基础。从此，西藏正式成为祖国的一个行政区域，藏族历史开始了一页新的篇章。

元政府对萨迦派首领委以“国师”、“法王”等尊贵的称号，以管理西藏政教事务。西藏地方“设官分职而领之于帝师”，“帅臣以下，亦必僧俗并用，军民统摄”。元朝皇帝直接掌握帝师的任用，通过帝师执行朝廷命令，管理政事，建立了新的政权运行机制。另外，元政府还先后设立“吐蕃等处宣慰司都元帅府”，“乌斯藏、纳里、速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府”，驻扎藏族地区，直接管理当地的军政要务。

萨迦地方政权在西藏维持了100多年的统治，后被帕莫主巴地方政权所代替。在萨迦派统治西藏时期，元朝多次派遣官吏到卫藏调查户口，清查土地，整顿西藏的赋税差役制度；设立驿站、军站、发展交通事业。同时，元代将刑法、天文历法推行于西藏。这些改革措施，给广大藏族人民群众带来了休养生息的安定生活。土地、水草、牲畜、农具等生产资料和生产工具得到了保护，封建经济有了很大发展。

第二节 佛教“后宏期”与藏族教育

吐蕃社会末期，佛教经达玛打击以后，僧人遣散，寺院被

废，经典翻译停止，佛教教育进入了藏族历史上的低谷时期。尽管这样，佛教在藏族社会并没有绝迹，僧人们远离吐蕃本土，仍孜孜不倦地从事着宗教教育活动，为佛教势力的复兴积蓄力量。兼之封建的割据势力在西藏各地逐渐兴起，新兴的封建势力需要一套新的上层建筑来为自己的统治服务。佛教以及包含在佛教之中的各种文化因素复兴已成必然之势。西藏佛教界通常把公元11世纪佛教在西藏的复兴过程称为“后宏期”。

“后宏期”的佛教分别从阿里和多康两个地区传入，按照藏族的习惯，东为下，西为上，阿里在卫藏以西，故从阿里传来的佛教称为“上路宏法”。多康在卫藏以东，故从多康传来的佛教称为“下路宏法”。“后宏期”的佛教和本教经过了长期斗争，互相渗透融合，带上了藏族文化的印记，并产生了活佛转世制度。学术界对这一时期及以后流传在藏族地区的佛教称为藏传佛教或西藏佛教（俗称喇嘛教）。藏传佛教仍以佛教的教义为基础，但在宗教仪式、宗教神灵等方面吸收了本教的许多形式，在学经制度及僧侣组织制度等方面更具有藏族地区的特点。藏传佛教的形成使藏族教育进入了一个新的阶段。

一、佛教“上路宏法”的教育

吐蕃王朝崩溃后，王室的一支逃到阿里地区，和当地的地方势力结合在一起。通过一段时间的休养生息，其实力有了很大的发展。通过兼并，在包括阿里南部富庶的农牧区在内的广大区域建立起了古格王朝。古格王朝从统治者者柯日初期，便开始发展佛教。据布顿《佛教史大宝藏论》记载，柯日为了弘扬佛教，曾出家为僧，取名意希沃。意希沃欲用佛教来维护自己的政权。但是，当时流传在阿里地区的佛教戒律松弛，教义混乱。据史籍称意希沃“对于显乘的佛经，虽然通晓，而对某些修密行者以淫乐

为解脱的邪行是否为佛法；生起了怀疑”。^①这实际上是他发现了当时佛教存在的问题，从而找到了复兴佛教的契机。当时在中亚的克什米尔一带盛行佛教的密宗，于是他便派遣聪明好学的少年21人去留学。由于气候不适等原因，只有仁钦桑布和玛·雷必喜饶2人活着返藏。这两个人对佛教教育在阿里地区的复兴做出了巨大的贡献，使“上路宏法”进入了一个新的历史阶段。

仁钦桑布（958~1055年），被人们称为洛钦。玛·雷必喜饶称为洛穷。洛钦的藏语意思是大译师，洛穷的意思是小译师。从这两个人的名字来看，他们对佛教教育的“上路宏法”的贡献就是翻译了大量的佛教典籍。同时，他们还请了“班智达夏达嘎惹哇玛、白玛嘎惹古巴达、菩提西辛达、布达巴那、嘎玛那古巴达等人，共同翻译了显教经典及密乘四续部，从而确立了清净的密教”。^②可见，在佛典的翻译过程中，既有藏族译师，也有其他民族的译师。佛典的翻译一方面纠正了当时流传的佛教典籍的缺陷，同时，也为佛教的复兴提供了理论基础。这时期翻译的佛典除了大量密宗方面的著作外，还有医药、文法、工艺等方面的书籍。在藏族教育发展史中，每当统治者在文化教育上采取开放的态度时，不但佛教教育发达，其他实用技术的传播与教育也随之繁荣，这是一条历史规律。

仁钦桑布在翻译佛教经典的同时，还重视佛教戒律的整顿，以规范僧人的行为。“其后又迎请班智达、达摩巴那和巴遮那等人，向雄地方的巴·嘉哇协饶请求他们授戒，后前往尼泊尔持戒律师哲达嘎座前，求得《毗奈耶》的传授法。继由持戒律师的弟子伯厥和细谟伽哇·绛秋生根等人承传此戒规。从此毗奈耶上宗说规遂弘扬起来”。^③这里的上宗说规就是藏传

^{①②③}布顿著，郭和卿译：《佛教史大宝藏论》。

佛教史所说的“上派律学”。上派律学的翻译及学习，对于肃整僧人的行为有着重要的作用，从而保证了“上路宏法”佛教教育的顺利开展。

值得注意的是这时期佛教教育由于仁钦桑布的巨大功绩，古格王朝统治者便把一块土地赏赐给他，作为供养庄园。这一举动开了政府向僧人封赠土地的先河。土地的封赠，使僧人的生活有了进一步的保证。寺院不动产的拥有，对以后藏传佛教教育及藏族社会政治经济产生了极其深远的影响。

继仁钦桑布以后，在佛教“上路宏法”教育中有重要影响的是阿底峡。阿底峡是佛教在印度受到印度教的冲击以后，来到西藏传授佛教的佛学家和教育家。阿底峡在西藏的佛教教育活动，从时间上可以分为前后两个阶段：前一阶段从公元1042~1045年，他的活动主要在古格王朝，针对古格地区佛教密宗在修习次第方面存在的弊病，写了一部《菩提道矩论》，主要论述了在佛教教育过程中要严格遵守学习的一定次序，他认为只有这样才能达到修习的结果。这部著作在藏传佛教的戒律规范方面有着不可磨灭的贡献，尤其是对当时佛教起到振古铄今的作用，使修持规范化。同时，他在佛教教义方面也做了大量的工作。他帮助仁钦桑布翻译佛教著作，纠正了吐蕃王朝时佛典翻译中的错误，澄清了由于本教对佛典的篡改而引起的混乱。由于他在佛教教理方面的成就，被后来藏传佛教史学界称为教理系统化的奠基人。我们认为，从教育史的角度来看，阿底峡在佛教教育理论上做出了一定的成绩。后一段从公元1045~1054年，这一时期的主要活动在卫藏地区。公元1045年，阿底峡进入卫藏，标志着佛教的“上路宏法”进入卫藏地区。阿底峡在卫藏地区的活动主要以讲经授徒，译著经典为主。由于

阿底峡高深的佛学造诣以及他孜孜不倦的教诲精神，跟他学习的人很多，有些弟子在藏传佛教教育史上占有重要地位，他的教育活动主要是对噶当派的兴起产生了巨大的影响。

阿底峡十余年的教育活动，在藏传佛教教育史中起到了承前启后的作用。据布顿《佛教史大宝藏论》统计，他译著佛教经典著作11部，为藏传佛教经籍宝库增添了不少内容。

二、佛教“下路宏法”的教育

达玛毁佛以后，西藏地区的一些僧人便辗转来到今青海东部、甘肃南部一带，这些地方处于汉藏文化交界的地方。达玛的势力到这里已成强弩之末，藏传佛教在这两大文化的夹缝地带缓慢地发展着。藏族僧人来到这里以后，便在当地佛教的基础之上，艰辛地从事着佛教教育活动，为佛教从多康地区进入卫藏地区积蓄力量。

这一地区从事佛教教育活动的代表人物有藏饶赛、约格琼、玛·释迦牟尼。这三人在今青海东部地区传法授徒，继承了吐蕃时期佛教教育的传统。他们的教育活动，又吸收了汉族佛教的特点。按照佛教戒律规定，一个人要受比丘戒出家为僧，必须有5名以上出家僧人在场作证。据史籍记载，上述3个僧人在没有办法的情况下又聘请了两名汉族僧人，以5人的最低限额给穆斯萨拔受了比丘戒。穆斯萨拔受戒以后，不忘乃师遗训，以弘扬佛法为己任。他曾试图去卫藏从事佛教教育活动，因条件不成熟，未能成行。他就在多康地区收徒传教，传播佛教文化。在当地藏族势力的支持下，在今青海西宁东南一带形成了多康地区的佛教教育中心。

佛教教育向卫藏地区传播的时机终于到来，吐蕃王室崩溃

以后，王室后裔意希坚赞在山南地区建立了政教合一政权。他派遣卢梅等人去丹底（今青海西宁东南）一带。是时穆斯萨拔已经学有所成，徒众较多，被尊为喇钦（意为大师）。卢梅等人师从喇钦学成返回卫藏，标志着佛教教育从多康发展到卫藏。

当时，在佛教教育中起重要作用的是以卢梅为代表的佛教僧侣集团。他们整顿学经僧人的纪律，恢复和发展吐蕃王朝时期佛学修习次第。以卢梅等人提倡和恢复的律学，藏传佛教界称为“前期律学”，它与从阿里地区传来的“上派律学”以示区别。卢梅由于受到当地封建统治者的支持，修建寺院，做为实施佛教教育的基地。经过几年的努力，寺院的数量和规模都超过了吐蕃王朝时期。

值得一提的是，卢梅的再传弟子枯敦尊追雍仲，以唐波且寺为据点收徒讲经，后又拜阿底峡为师。这样，佛教的东西两股复兴势力在西藏腹地汇合，为佛教成为藏族社会的主要意识形态奠定了基础。

三、佛教教育的其他复兴活动

上述的以“上路宏法”与“下路宏法”为标志的佛教教育活动，是佛教教育复兴的代表势力。除此而外，尚有许多学者做出了有益的贡献，弥底就是其中的代表人物。据《佛教史大藏论》记载，弥底是流落到西藏的印度僧人，由于不懂藏语，一开始牧羊为生，后来被一位藏族译师发现，便把他请到曼垅地方传授佛教。后来弥底学会了藏文，便开始翻译佛教经典。据说，他翻译了《四座》、《文殊明智法门》以及密教教义《毗婆尸佛》等多部经典。尤其重要的是他还用藏文写了一本《语言门论》，这是系统阐述藏文文法的书籍。又如，在后藏

拉堆一带发展起来的吐蕃王室后裔卓弥·释迦意希，先后在尼泊尔及印度等地学习，精通戒律、般若和密法，又对梵文有较深的造诣，翻译了不少佛教经典，被人们称为卓弥译师。卓弥的佛教教育活动，对宁玛派，萨迦派等藏传佛教教派的产生有着重要的影响。

四、“后宏期”佛教教育的特点

从10世纪到11世纪藏传佛教教育呈逐渐恢复之势。这种复兴不只是对吐蕃时期教育的重复，而是在其基础上的发展，是吐蕃时期佛教教育向藏传佛教教育转变的重要标志。这一时期的教育表现了明显的时代特点：

（一）封建政治与藏传佛教教育紧密相联系

吐蕃王朝崩溃以后，其后裔分散各地，并发展为雄踞一方的地方割据势力，其社会形态相继向封建社会过渡。饶有兴趣的是这些割据势力都几乎同时兴佛，表现了一种文化上的趋同现象。可见，兴佛并不是某个封建领主对佛教有什么特殊嗜好，而是藏族社会发展到这个历史阶段的普遍要求。

藏族社会在封建化的过程中，又一次选择了佛教教育。这一次的选择，比吐蕃王朝时期更加具有目的性。马克思主义经典作家对宗教教育是持否定态度的：“教会成立了自己的国民学校，每一个教派都成立了自己的学校，而他们这样做的唯一目的就是要把本教教徒的孩子保留在自己的怀抱里，可能的话，还要从别的教派里把那些不幸的孩子的灵魂抢夺过来。结果是，宗教，恰好是宗教最无聊的一面（即对异教教义的辩驳）成了最主要的课程，孩子的脑子里塞满了不能理解的教条和各种神学上的奥妙东西，从童年时期起，就培养起教派的仇恨和狂热的偏执，而一切智力的、精神的和道德的发展却被可

耻的忽视了”。^①恩格斯对宗教教育的这种否定是正确的，因在资本主义充分发展的历史时期，新的教育要产生，就必须打碎宗教对教育的束缚。但对处在封建社会的藏族教育而言，我们要历史地看待这一现象，因为选择藏传佛教教育，是藏族进入封建社会的政治需要。各地新兴的封建势力一方面为了保住自己的统治，另一方又为了消除日益贫穷的平民的反抗情绪。佛教理论在当时的历史环境下，是唯一的可利用的“法宝”。佛教在各地以新的起点复兴以后，便积极地为当地的政权服务。在藏族社会出现了既是封建领主，又是宗教领袖的人物，使政权与宗教紧密地联系在一起。逐渐形成了地区性的政教合一政权，对藏族社会政治经济和文化教育等产生了极其深远的影响。

（二）寺院经济的形成

藏传佛教教育虽然受当时经济发展的制约，但是藏传佛教教育又给封建经济以很大的影响。吐蕃王朝时期，僧人享有种种特权，其经济地位也较其他俗人为优。以前的僧人在经济上主要依靠王室和世俗的布施，没有形成独立的寺院经济。所以，藏传佛教教育因王室的更迭而产生巨大的波动。从佛教“后宏期”以来，藏传佛教逐渐形成寺院经济。其标志是有些封建主既拥有强大的经济实力，又是某核心寺院的寺主。在这些封建主的势力范围内，一方面他们凭借着强大的经济力量支持佛教，发展佛教，另一方面部分财富流入寺院，寺院可招收一部分生活无着的贫民皈依佛教，使社会财富不是太过分地集中在封建统治的手中。这样，使整个社会形成世俗经济和寺院经济“两位一体”

^①《马克思恩格斯论教育》，上海师范大学教育系编，人民教育出版社1979年第1版第8页。

的社会经济结构形式。在这种情况下，一些僧人靠传教、行医、禳灾等活动积聚了大量的财富，在藏传佛教教育活动中融入了经济的成分。当时，拜师学经要缴纳一定的金额，如卓弥从印度请来迦耶达惹论师，5年间向他供养了黄金500两。后来，卓弥在收徒传法时，也依法炮制，向门徒收取学费。贡却杰布和索尔波且向他奉献黄金100两才学到“道果教授”。僧侣通过接受布施等，逐渐积累财富。同时，又由于寺田的出现，使寺院经济迅速发展，当这些财富除供给僧侣们日常消费有了剩余的时候，僧侣们便向社会贷出，收取租息。寺院经济的初步形成，为僧人安心佛教学习奠定了物质基础。

（三）寺院的文化教育功能

寺院一旦形成一定规模，便成了藏族社会文化教育的基地。在藏族教育发展史上，随着一次次佛教复兴，其他的文化形态，如医学、天文、历史和文学等便搭车而至，呈现复兴的状态。所以，藏传佛教寺院不但是一个宗教活动的场所，而且是各种形态文化教育的摇篮。在藏传佛教教育的“后宏期”，佛教经典的翻译又一次形成高潮。而这次翻译和吐蕃王朝时期相比又有了新的特点：其一，是以密宗为主，以大乘佛教的经典为主，促进了佛教文化在藏族社会的发展。吐蕃时期佛教译著由于达玛的毁佛而大部佚失，保留下来的佛典被后来的宁玛派继承和吸收。其二，新译的佛典促进了藏传佛教教派的形成。吐蕃时期的佛典翻译主要是在王室的支持下进行的。而这一时期佛典的翻译除靠地方封建势力支持外，大部分靠个人的努力来完成，出现了一批极有影响的翻译大师。如涌现了像仁钦桑布、卓弥等一代宗师。由于这些译师的译经讲经活动，促进了藏传佛教教派的形成。其三，这时期翻译的佛典更加规范化。印

度译师弥底写了一本系统地阐述藏语语法的著作，使佛典的翻译在语法原则指导下进行。《语言门论》虽然出自僧人之手，其目的是为翻译佛典服务，在客观上促进了藏语语言文字的发展。藏传佛教形成之初，这些翻译活动，实际上是一种吸收其他文化的积累过程，也是自身文化的不断发展与更新的过程。

第三节 藏传佛教的形成与藏族教育

佛教传入西藏以后，作为一种文化现象，这是藏族对外来文化的一次大规模移植。这一移植过程必然伴随着一系列的消化、吸收过程，最终变成本民族自己的文化内容之一。从公元10世纪到15世纪，是藏传佛教的形成与发展时期。这一时期藏传佛教教派林立，教育各具特色。

藏传佛教教育流派的形成，表明佛教在藏族地区经过漫长的“前宏期”和“后宏期”之后，开始和藏族固有的文化相融合，促使藏族文化向更广阔更深入的方向发展。由于人们对吐蕃时期的佛教教义及新输入的佛教理论认识不同、理解不同、传授的方法不同，便产生了各个不同的教派。而各个教派又与不同地区的封建势力紧密相连，相互依赖，便形成了藏族教育史上藏传佛教教育学派林立的繁荣局面。

一、宁玛派的教育

宁玛是“古旧”的意思，是藏传佛教中历史最久远的一派。这一教派以传授弘扬吐蕃时期的佛教标榜自己，奉吐蕃时期佛学大师莲花生为祖师。该派僧人多戴红帽，俗称为“红教”。作为一个教派来说，公元11世纪由封建势力素尔家族的大力支持，宁玛派才成为藏传佛教的一宗。公元16世纪末至17

世纪初叶，五世达赖出于政治上的考虑，支持宁玛派，建立了较大规模的寺院。后来，在今西藏的一些地方、四川的阿坝、青海的玉树、果洛等地均有所发展。时至今日，宁玛派仍香火未断，其余绪在锡金、不丹、印度和欧洲一些地方仍有传播。宁玛派传习的教义为“十八部怛特罗”，但通常所奉行的只有8部，其教法以大圆满为正传。此外，无垢友^①弘传的幻变密藏和心部等密法；莲花生^②弘传的金刚橛法、马头明王法、诸神护法；静藏^③弘传的文殊法；吽迦罗^④弘传的真实类法；默那罗乞多^⑤弘传的集经等无上瑜伽部密法为该派特有密法。宁玛派在其长期的发展过程中，逐步形成了自己的教育特色。

（一）世袭家传

世袭家传是宁玛派最主要的教育特点。本来佛教是禁止教徒娶妻生子的，但是，宁玛派是佛教在藏族特定的历史条件下形成的。达玛毁佛以后，一些僧人被迫还俗，佛典散失民间。佛教便以秘密潜伏状态在民间发展着。父子相传、兄弟相传便是适应这种状态的最好形式。

宁玛派以修吐蕃时期的佛教典籍为宗旨。由于世袭家传，通过索尔家族祖孙三代近百年的不懈努力，宁玛派逐渐形成，并在藏传佛教诸教派中占有一席之地。在宁玛派教育发展的历史进程中，最能体现世袭家传这一特色的是宁玛派“三素尔”的教育活动。“三素尔”之首是释迦琼乃。他四处访求名师大德，学习教法，成为宁玛派开山祖师。他向却隆寺的娘·益西慕乃大师学习《幻化》和《心宗法》；从格贡寺的杰·释迦却学到《甘露》法门；从裕色寺的纳旺札求得《密灌顶》和《方便道》；从陀噶·南喀德学习经教和秘诀；在桑耶钦普寺的

^{①②③④⑤}这五人均是在西藏传播佛教的高僧大德。

绒·释迦琼乃处学习《真实法类》；又到娘多寺的哲·措穷瓦那里学得空性和任用成就的讲释等^①。在经过广泛的求学之后，他综合各家，将旧密的教义教法归纳综合为《根本续》、《自释续》、《他人注释》和《修行法》；从而使宁玛派有了较系统的理论。据说他为了向当时著名的佛学家卓弥学习密宗，曾率领他的弟子采挖黄金，向卓弥交了100两黄金以后才学到了“不可思议”的秘诀。学成以后，他便建寺收徒，从事佛教教育活动。在释迦琼乃诸多弟子之中，得其真传的是其弟子即他的义子小素尔·喜饶扎巴。喜饶扎巴在宁玛派的理论建设上并没有什么特殊建树。他只是深刻学习并领会了老素尔所传授的教义，通过苦修得到了宁玛派的最高成就大圆满法。和其乃祖一样，他孜孜不倦地宣扬宁玛派教义，从事宗教教育活动。他的弟子很多，有“四柱八梁”、“十六椽”，“三十二盖顶短木”的说法。喜饶扎巴把宁玛派的衣钵传给他的儿子卓普巴·释迦僧格。卓普巴诞生时就被乃父有意神化，为他将来登上教主的宝座制造舆论。喜饶扎巴曾说：“觉敦释迦耶的梦兆极佳，说我这个儿子将会成为利益众生的教主”。到卓普巴时，素尔家族已经积累了相当多的财富。卓普巴为了不使家产易主，在其父去世后一方面帮助他母亲料理家产，另一方面把他父亲的高足邀请到家，学习宁玛派教义。经过努力学习，加上巨额家产的支持，使他成为宁玛派第三代宗师。他建寺收徒，从事教育活动，据说他的门徒有1 000余人。可见，当时宁玛派通过世袭家传的教育活动，已经具备了相当的规模，形成了以素尔家族为核心的强大教团。

世袭家传是教育史上的一种保守形式。宁玛派的世袭家传

^①详见《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社1992年版第28页。

和汉族封建社会的手工业技术的世袭家传教育形式不同：汉族封建社会手工业技术的世袭家传教育，囿于一家一族，其制作技术对外密而不宣，为了防止技术外传，传媳不传女，形成种种清规戒律。宁玛派的世袭家传，主要表现为教主这一位置的传承，和家庭教育的形式传承，在教义上没有封锁的现象。如果有教义封锁的现象，素尔家族就不会拥有数千名信徒的兴盛局面。

由于宁玛派采用了世袭家传这一形式，僧人大多从事农牧业生产，和俗人一样娶妻生子。这和其他教派相比，组织比较松散，没有中心寺院。这种形式下，宗教活动不影响人们从事正常的农牧业生产活动，这成为宁玛派的一大特点。另外，由于宁玛派在教义上的守旧倾向，它不但保存了大量的吐蕃时期的佛教典籍，同时也保存了大量的医学、语言文字及工艺学方面的典籍。这些典籍，是藏文化很重要的组成部分。所以，宁玛派的教育活动不仅培养了人才，也为保存藏族古文化做出了巨大贡献。

（二）重视医学

医学与宗教紧密结合，这是宁玛派教育的另一个重要的特点。宁玛派“三素尔”中有两位被称为大医师（拉杰钦波）。他们一边传教，一边行医。通过行医，使自己的宗教宣传增加了许多令人可信的因素；通过宗教手段医术得以传播。“三素尔”之一的卓普巴·释迦僧格出生那年，其父已经去世。他的父亲享有大医师的称号，而他也享有这种称号，那末他的医术是从何而来的呢？我们推断卓普巴的医术是从他父亲的徒弟那里学得的。据说卓普巴丧父以后，由其母抚养成人，15岁开始学习佛教，19岁开始管理家产。后来请他父亲的高徒来他家为他家讲授宗教

和医学知识，卓普巴便成为名人。据此，我们可以看出，宁玛派的教主是精通医学的。在他们收徒传法的过程中，医学及医疗技术也在传授之列。宁玛派重视医学的传统，对以后格鲁派僧人重视医学及专门建立实施医学教育的机构，也产生过重大影响。

（三）博学多闻

宁玛派以传授吐蕃时期的佛教经典为己任。这个派别处于藏传佛教中兴时期，它不能不受到那个时代精神的影响，不能不打上时代的烙印。因此，宁玛派的后学们兼学他术，博学多闻。其代表人物是绒松巴·却吉桑布。他被藏族人民称为“班智达”。“班智达”是藏族人民对于博学多才的学者的尊称，享有这一称号的人必须精通“五明”。“五明”又分为“大五明”与“小五明”，“大五明”包括内明——佛教教义；因明——佛教逻辑，重在教义辩论与抨击异教；声明——声律学，音韵学，用以诵经和翻译佛典；医方明——医药知识和医疗技术；工巧明——工艺学，用以建筑和装饰庙宇，塑造宗教佛像等。“小五明”包括星象学、修辞学、词藻学、韵律学和戏剧学等。藏传佛教“大五明”、“小五明”的建立以及作为主要的教育内容形成于公元15世纪左右，这一时期宁玛派的“班智达”可以视为“五明”教育之始。“五明”教育几乎包括了古代各个学术领域。医学、建筑学、天文学、语言学等学科在佛教文化的氛围中慢慢成长。学富“五明”成了藏族知识阶层追求的最高目标，也成为藏族人民群众对学有所成的僧人的赞誉。

教学内容的范围，除上述内容以外，还涉及到农业、养畜业以及做奶酪等方面。宁玛派僧人的宗教生活不脱离农牧业生

产，研究及传播这方面的知识也是情理之中的事。

（三）注重教法

宁玛派在佛教的修行及教学方面也进行了富有成效的探索。绒松巴·却吉桑布在教学方法上就进行了戒、定、慧三学的探讨；戒、定、慧三学是佛教修行过程及其教学的三个阶段，每一个阶段都有相应的方法。宁玛派的“三学”理论体现在绒松巴·却吉桑布的著作《三昧耶经教广论》、《四种释论及十五支》、《大圆满见修教授》。这里需要指出的是大圆满法是宁玛派的主要教义，也是该派的主要教法。该派教法中鬼怪幻象、祭神仪式等神秘的色彩，与佛教的教义已相距甚远。这种现象后来被噶厦政府利用，每当战争、灾疫等大事件发生时，旧西藏政府便利用宁玛派的密咒教法迷惑恐吓人民，这一点是我们在论述宁玛派教育方法时应予以批判的。

二、噶当派的教育

噶当的藏语意思就是一切佛语都是僧人修行全过程的指导。溯本求源，噶当派的祖师是佛教“后宏期”上路宏法的阿底峡。阿底峡的大弟子仲敦巴·嘉瓦郡以西藏热振寺为核心，积极从事宗教教育活动，终于使噶当派成为藏传佛教的一个重要派别。噶当派在其发展过程中，又形成了教典、教授、教诫三个支系。教典支系重视佛教经典的学习，其代表人物是博多哇。该支系由于和雅隆觉卧地方政权势力关系密切，在13世纪时得到了充分发展，并对藏传佛教经典的整理做出了贡献，藏传佛教文库《甘珠尔》、《丹珠尔》就由该派编纂而成的。教授支系重视师长的指点和教授。这个支系以桑浦寺为中心而发展起来，并非常重视僧人在学经过程中的辩论。通过辩论，对佛教逻辑学的发展做出了重大贡献。教诫支系重视佛教戒律的

传授，注重个人思想行为的锻炼。噶当派不管是哪个支系，都强调以全部佛语作为修行要诀。因而以修习显宗为主，兼学密宗，强调修习次第，注重“三士道”修法。公元11世纪时，噶当派是藏传佛教的主流，对相继形成的各教派均有深刻的影响。宗喀巴就是在噶当派教义的基础上创造了格鲁派。到明清时期，噶当派便融入格鲁派。所以，格鲁派又称新兴派，是相对噶当派而言的。噶当派在其发展过程中形成了自己的教育特色。

（一）广收门徒

和其他教派相比，噶当派的一个重要的特色就是门徒众多，大凡噶当派中学有成就的人，都拥有大批的追随者。据史籍记载，朗日塘巴是仲敦巴的第三代传人，他非常重视经典的传授，立愿一生不离比丘之事。他把噶当派的修行要诀分类讲授，著成文字，名为《修行八颂》。由于他对佛教教义通俗易懂的解释，跟随他的门徒有2 000人之多。后来，他的师傅去世，又有一些僧人归于他的门下，据说有3 600人之多。另据记载，噶当派的翻译大师俄·洛丹喜饶，曾在印度、克什米尔等地广泛而深入地学习佛教理论，研习显宗、密宗、声明学、因明学，对佛教理论有深刻而独到的见解。返藏以后对旧译佛教典籍中的错误进行校勘。由于他渊博的学识以及善于讲解的才能，也拥有很多门徒。据说他在讲经传法时，前来听讲的多达万人，最少也不下千人。噶当派由于重视讲授，所以，比其他教派更容易吸收信徒。

噶当派与雅隆觉卧地方势力建立了密切的关系。同时，一些寺院交出田产委托其管理。由此可见，噶当派在卫藏地区已经是一个势力很大的派别了。噶当派作为一个强大的教团具有核

心寺院及其属寺，跟随噶当派名师大德学习的僧人，大都是脱离农牧业生产而在寺院专修佛学的。但是，当时佛教戒律比较松散，也有一部分人虽然皈依了佛门，但仍过着俗人的生活。那些有影响的教主拥有成千上万的追随者，也就不足为奇了。

在一个教派势力所及的范围内，有如此众多的人接受佛教教育，当属藏族教育史上的盛事。因为从噶当派的教育内容来看，不单纯是佛教教条，也有医学、语言学、天文学等自然科学与社会科学的知识。噶当派的教义，其中包含有大量的关于个人思想品德修养、意志的锻炼等内容。例如戒、定、慧三学，噶当派也是非常强调的。戒、定、慧三学的核心是教人们在道德修养过程中要排除各种外界因素的干扰，使自己的品行达到崇高的境界，这样，就可以使自己脱离苦难，达到佛教“渡己渡人、普渡众生”的境地。

噶当派广收门徒的制度，从教育史的角度来看，确实起到普及知识的作用，使广大的藏族人民在中世纪中受到以佛教为核心的各种知识的熏陶。

（二）翻译编纂典籍

重视佛典的翻译与编纂是噶当派教育的一个显著特点。佛教在藏族地区复兴的时候，许多译师翻译了大量的佛典。当噶当派迅速发展的时候，该派主要人物孜孜不倦，努力译述，出现了许多很有成绩的译师。他们对译出的浩繁典籍予以清理、编目；因而对藏族文化典籍进行了一次总结性的工作。该派在13世纪末叶由纳塘寺一位叫迺丹惹迟的僧人编纂了大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》。后来由蔡巴·多吉和布顿·仁钦朱分别编纂这两部佛经的目录，使藏文大藏经成为佛教典籍的集大成者。它的编纂工程也是藏族教育史上的一件大事，它为后

来僧人学习佛典和学习其他自然科学知识，保存了大量资料。另外，把已经翻译的各种典籍加以整理，编排目录，这样可以避免他人重复译述，有利于文化的积累、传播与发展。

《甘珠尔》、《丹珠尔》又不仅仅是一套佛教丛书，而且其中也包含着丰富的哲学、天文学、医学、建筑学、语言文字学等方面的知识。后来人们在整理佛教典籍时把它和汉文大藏经相互参照，以补短阙。因此，它不仅是藏民族的文化宝库，而且对研究内地佛教以及研究古印度文化都有着重要的意义。

噶当派重视教典的传授，实质上就是重视书本知识的传授。这些书本知识是古代先民对自然和社会认识的结晶。重视书本知识的传授，就是把人类积累下来的知识传授给下一代。这种知识的传授方式，要比在具体的生产劳动中传授知识优越得多。在佛教经院教育中，佛典是不可逾越的教条。这样，也就限制了文化自身的发展，这是我们所要扬弃的。

（三）注重道德修养

佛教是很重视个人的道德修养的。尽管其道德修养体系是主观唯心主义的，但也有其积极的一面。例如佛教提倡的广济博施、扶救弱小、抑恶扬善等，这些内容都是人类社会应普遍遵守的道德规范。当然在佛教所提倡的道德行为中，也有忍耐服从、禁欲苦修等等扼杀人性的消极内容。

噶当派在重视个人道德修养的同时，也有一套严格的道德修养方法。这种方法在阿底峽《菩提道次论》中得到了系统的阐述。阿底峽是佛教“后宏期”中的著名人物，他的道德修养方法来自印度大乘佛教，他到西藏从事佛教教育的时候，正值达玛灭佛以后，西藏佛教教育处于低潮时期，僧人们的修习方法紊乱，没有统一标准。针对这种情况，阿底峽便写了《菩提道

次论》以此来重振教义和整顿修习方法上的混乱状态。他的这种修习方法是依据人们对于未来生活的态度以及对现实生活的追求将人分为三类：一类人不希望解脱来世的痛苦，只求今生今世的“利乐”，这种人被称做“下士”；第二类人希望解脱人世间的轮回之苦，但不能普渡众生，这种人被称为“中士”；第三类人不但自己希求解脱，并且愿意让众人都免除苦难，这种人被称为“上士”。

根据不同的对象，对上述三类人有不同的说教。

“下士道”认为：人皆有一死，死后所有的名利、财产都不能带走，就连自己的身体也不能带走。因此，人要珍惜自己的一生。如果一生追名逐利，损害他人，甚至作恶多端，死后便会堕入地狱，或为饿鬼，或为畜牲。如果今世积善积德，来世便会远离地狱之苦，这就要皈依佛教。

“中士道”认为：“下士道”虽然能使人免除地狱之苦，但不能使人超脱轮回之苦；为了使人免除生生灭灭之苦，得到永恒的幸福，就要修“中士道”。“中士道”要按戒、定、慧的顺序进行道德上的修养。“戒”就是心灵与外界隔绝，使外部的危害无法进入心灵构成危害；“定”就是心灵在排除外界干扰的情况下达到一种极其平静的状态；“慧”就是在这种极其平静的状态下反观万事万物，这时智慧之光便明亮透彻毫无障碍，这样就会对人生真谛大彻大悟。

“上士道”认为：通过“中士道”虽然能使人达到涅槃的境界，但是仅仅有自己的道德完善还不够，还必须有善行，才能达到道德修养的最高境界。

噶当派把善行分为六种：即布施、持戒、忍耐、精进、智虑、智慧。布施就是平分财富，周济他人，或者从经济上支持

僧人；持戒就是恪守佛教戒律；忍耐就是忍受种种不公平的待遇。前三条主要是对僧人行为的规范。精进、智虑、智慧则主要是对僧人内心修炼的要求。

佛教这“三士道”的修养方法，在中原文化发展过程中曾被宋儒用来阐述儒家的思想。宋学的集大成者朱熹援佛入儒，认为人的本性就像平静的水一样清澈透明，“情”就像微风掠过水面一样涟漪微荡；“欲”就像狂风刮过水面一样波涛汹涌。所以，人的道德修养过程就要抑情息欲，使人性归于本初。

几乎在同一历史时期，佛教思想在汉文化和藏文化中的道德论上得到了不同的运用和发展。汉儒使佛教更加趋于唯心。他们从主观出发然后又回到主体本身，从而建立了比较缜密的唯心主义道德修养体系。而藏传佛教的噶当派僧侣基本上保持了佛教的本色，在道德修养方面要求人们从日常生活行为做起，经过一番内心的苦修，然后又在行为上表现出来。走了一条从行到“心”，然后回到“心行统一”的涅槃境地的道德修养路线。藏传佛教和宋代的儒学以不同的形式吸收佛教的营养，使当时的社会意识、社会道德转化为个体的道德规范，从而为当时的社会政治服务，体现了道德教育的社会功能。这一点，值得我们做进一步深入研究。

（四）讲经辩经

噶当派以善于讲经著称。要能把枯燥的教义讲得深入浅出，在宣讲教义的过程中要求教育者逻辑严密、条理清楚。教育者要有扎实的佛学基础知识，而且要有辩才。噶当派在藏传佛教诸派中首创辩经这一学习方法。辩经的首创者是噶当派中著名的因明学和中观论佛学家恰巴·却吉僧格（约1069～1169

年)。他在后藏乃托寺任主持期间，要求弟子先学习辩理，然后学习因明、中观、般若、俱舍、律论等五部大论。在学习佛教这些著名的典籍中，采取辩论的形式。辩论一般是一问一答，双方互相辩难。辩论时要求声音宏亮，辅以拍掌加强语气。这种辩经的学习方法，在以后的量论和因明学的辩经活动中有了进一步的发展和应用，学僧们简直到了磨拳擦掌、捶胸顿足的地步。噶当派的辩经活动，使单调的学经生涯平添几分情趣。通过辩经，使僧人从默想诵读的学习生涯之中解脱出来，从而加深对经义的理解。僧人要想在辩经中获胜，就需要对经义有广博的知识，从而刺激僧人去刻苦努力的学习。噶当派首创的辩经活动，对以后格鲁派寺院教育活动的有很大影响。

三、萨迦派的教育

萨迦派初以地名命名的，在元代盛极一时，名僧辈出。该派寺院的围墙上绘有象征文殊、观音和金刚手菩萨的红、白、蓝三种颜色的花条而俗称“花教”，创造人是卓弥·释迦益西。萨迦教派有法统、血统两大传承。主要教义是道果教授显密教法，僧人可娶妻生子。公元13世纪，萨迦教派教主萨班·贡噶坚赞、八思巴叔侄代表西藏各界与中央政府确立了政治上的隶属关系，加强了经济与文化方面的来往。从此西藏正式接受中央王朝管辖，成为中国领土不可分割的一部分。八思巴被元世祖忽必烈封为“帝师”，统领天下佛教，并以西藏的地方势力13万户做为供养之地。萨迦派成为集宗教与地方政权于一身的派别，开西藏地方政教合一的先河。元末，萨迦派势力衰微，逐渐被噶举派取代，萨迦派仅保有萨迦地方政教权力。

（一）萨迦派的道德修养方法

萨迦派很重视人的道德修养方法。它认为要珍惜人生，人之所以成为人，而没有堕入饿鬼、畜牲、地狱这三恶趣之中，是不容易的，所以，人要珍惜人生。珍惜人生的最好办法就是只做好事，不做坏事，用萨迦派的话来说就是“首应破非福”。

“非福”指的是坏事、恶业。人只有抛弃坏事、恶业，来世就可以升入人、天、阿修罗三善趣之中。这里我们暂时不论“坏事”、“恶业”的阶级属性和佛教“因果报应”，“灵魂转世”的说教；在人们的道德修养中能做到只做好事，不做坏事，那么整个社会的道德风貌就会高尚得多、纯洁得多。但是，萨迦派在道德修养论上却是一步一步地走向唯心论。认为一个人只做好事，不做坏事还不够，因为不管是坏事还是好事都使人牵挂其上，这对人来说仍然是一种苦恼。即使一个人通过做好事而升入人、天、阿修罗三善趣之中，仍免不了“轮回之苦”。要使人能够脱离“轮回之苦”，就要断除“我执”。所谓“我执”就是一个人思想上执著地认为人的自身存在，这是人产生苦难的根源。萨迦派认为要断除“我执”，就是要求人们通过苦修，从而悟出从人的身体到客观事物“皆非实有”的道理。“我执”断除，就取掉了苦难的根源，这样人就免除了“轮回之苦”。萨迦派要求根除“我执”的道德说教，其实质就是要求人们从思想根源上杜绝一切追求，那怕是对美好事物的追求。按照萨迦派的道德说教，认为人们断除“我执”以后，就会回到无私无欲的状态，人也就不会产生任何痛苦。萨迦派的这种断除人的任何欲望的修养方法，只能是宗教家的一种幻想。因为人的道德心理结构是建筑在人的需要的基础之上，建筑在人生观、生活态度等等整个心理面貌基础之

上，它是客观世界的反映，是受人们所生活的那个时代的政治经济所决定的。所以说，割断人与客观世界的种种联系，杜绝各种欲望，以达到精神的绝对纯洁与完善，是不可能的。

（二）萨迦派的道德认识论

萨迦派的僧人追求纯粹的精神生活，是在宗教外壳的包裹下发展道德认识论的结果。萨迦派把人们通过思维所得出的结论叫“见”。萨迦派反对人们在道德修养上存在“断见”，如佛教认为“一切皆非实有”，那么在道德修养上用这一观点去绝对地认识世界，指导人生，也就会认为善恶是空的，因果报应也是空的，涅槃是空的，思维也是空的。如果这样去认识，人们就会随心所欲，只做恶事，不做善事，这是非常危险的。和“断见”相反的是“常见”，“常见”就是认为宇宙万物一切实有，由此就会产生种种欲望，就会产生对物质生活的追求，势必就会堕入“轮回之苦”。

萨迦派认为“断见”是错误的，“常见”亦是错误的，什么样的道德认识才是正确的呢？用萨迦派的话来说就是“不落断常两边，方为无执之中道。”就是说，对事物应该从终极的角度去把握，走近似儒家的“中庸”之道，这种道德认识就是“正见”。“正见”的核心就是“诸行无常，诸法无我，缘起性空，涅槃寂静”。

萨迦派这种道德认识论，在某种意义上说是能够指导人们进行自我道德修养的，但是，这种道德认识是在整个佛教道德体系中发育的，它必须服从于体系。所以，这种具有正确微粒的方法就被体系所笼罩，逐步走向相对论、不可知论，甚至成为诡辩术。

（三）藏蒙、藏汉文化交流中萨迦派的贡献

萨迦派重要人物之一八思巴(1235~1280年)，由于精通各种经典，渊博的佛学知识和有雄辩的口才，使他很受元朝统治者的赏识。公元1260年，元世祖忽必烈继位，为借助萨迦派的势力巩固元王朝在西藏的统治，封八思巴为国师（后又封为帝师），赐以印信，开创了元代帝王任命藏传佛教僧人为帝师的先河。同时，元政府派兵入藏，清查户口，设置驿站，规定贡赋捐税。公元1264年，元政府在中央设置总制院，掌管全国佛教事务和西藏地方行政事务，命八思巴为国师兼领总制院事，以协助中央王朝对西藏的管理。由于萨迦派的努力，在藏族文化教育史上出现了继吐蕃王朝之后又一次汉藏文化交流与融合的高潮。

八思巴利用自己在政治上的影响，极力保护藏传佛教寺院。他曾要求元政府的驿使、军队不要住进沿途寺院，并且要求忽必烈免除寺院的捐税和差役。忽必烈答应这些要求，寺院的这些特权就作为定制被保留下来。这对寺院的保存与发展，产生了积极的影响。

元政府奉藏传佛教为国教。公元1268年，八思巴奉忽必烈之命创立蒙古新字，便以藏文字为基础创立了八思巴蒙文，忽必烈曾命令在全国范围内推行这种文字，以它作为官方文字。但是，元政府面临的是以儒家文化为基质的相对稳定的汉文化。后来，元政府又采取了耶律楚材的建议，恢复科举考试，建立学校，提倡儒学，任用汉族知识分子。这样，蒙藏文化进一步与汉文化汇合。藏文化通过八思巴蒙古文字在蒙古族中产生了深远的影响。藏传佛教的基本教义被蒙古族接受，成为蒙古族社会的主要意识形态之一。

八思巴在其一生中，不但把西藏的建筑技巧、雕刻艺术和大量的藏传佛教经典传到内地和蒙古族地区，还把内地的印刷术、戏剧艺术传到了西藏，促进了民族间、地区间的文化交流。元政府专门设立翻译梵经的机构，八思巴及其弟子亲自参加翻译。据说，八思巴等人翻译的经典有500部之多。萨迦派的这些活动，是藏族文化发展过程中的一次新的机遇，对藏文化的发展产生了积极的影响。特别是萨迦派在文学和因明学上的建树卓著，萨迦派著名学者贡噶·坚赞的《萨迦格言》，对规范藏族道德行为起了重要作用。这部名著至今为藏文读者看重，现有汉文译本刊行，在汉文读者中也产生了一定影响。

（四）萨迦派创建德格印经院

德格印经院附设于贡钦寺，创建于1550年。公元16世纪左右，萨迦派的势力已经衰微，但在四川德格地区，萨迦派作为一个政教合一的地方政权仍然存在。这一时期的萨迦派僧人把主要精力放在印刷经典上。德格印经院设备齐全，管理井井有条，全部管理人员只有30余名，所印的经籍行销整个藏族地区。德格印经院所印刷的经典，不仅有萨迦派著作，而且有藏传佛教各派的著作。德格印经院所印经籍的数量很大，每年可印几百部，到民主改革时，该院所藏经板有18万多块之多。印经院的收入10%交德格土司，30%作为维修建筑费用和购置生产必需品的费用，60%发给刻板、印刷者。

印刷事业的发展，为佛教教育事业的发展提供了必要的物质基础，使更多的人从事学习有了保证。大的寺院附设印经院，使佛教教义研究与出版相结合，这是我们应该借鉴的经验。

四、噶举派的教育

藏语的“噶”是佛语，“举”为传承，噶举一词是口授密

法的意思。因该派僧人习惯穿白衣僧裙和上衣，俗称“白教”。噶举派是藏传佛教各教派中最为庞杂的一个教派。噶举派有两个系统：一是玛尔巴传承下来的，称为达布噶举；二是由琼布传承下来，称为香巴噶举。这两个系统的教义均来自印度的密宗教法。后来由于传播地域不同，对教义的理解不同，或者是教法各有所偏重，又形成许多支派。香巴噶举到公元14世纪时已经衰落。达布噶举又分成许多支系，有噶玛噶举、蔡巴噶举、巴戎噶举、帕竹噶举等四大派系。其中帕竹噶举又分出止贡、达隆、竹巴、雅桑、绰普、修赛、叶巴、玛仓巴等8个小支系。所以，噶举派有“四大八小”之说。该教派的宗教上层人士曾多次得到元、明两代封建帝王的册封，相继建立了帕竹和噶玛政权，掌握西藏地方政教势力近3个世纪。该派的著名喇嘛噶玛拔希首次实行活佛转世，后来藏传佛教界各个教派纷纷仿效，逐渐形成活佛转世制度。噶举派的著名寺院有噶玛丹萨寺、丹萨替寺、楚普寺、泽当寺、八邦寺。其影响遍及于康区和前藏。现在，该派在藏传佛教传播地区仍有较强大的基础，在欧美和东南亚一带亦有影响。噶举派在其长期的发展过程中，形成了如下教育特点：

（一）在区域性政教合一形势下发展教育

一定的政治经济形态决定着教育的性质与内容，而教育又反过来为政治经济服务。教育的这一规律在藏族教育史中得到了充分体现。

元王朝中央政府在西藏分封了13个万户长，其中噶举派就有帕竹、止贡、达垅3个万户长。12世纪末，帕木竹巴在今西藏境内的帕木竹地方建寺传教，后来帕木竹巴就成为地名、人名、教派名、家族名和地方政权名，即五位一体的称谓。公元

1338年，雄心勃勃的帕竹政权创建者绛曲坚赞担任万户长，实行区域性的政权合一制度。他既是泽当寺的寺主，又是万户长，掌握着一方政治宗教大权。公元14世纪中叶，绛曲坚赞趁萨迦王室内讧，起兵包围萨迦寺，打败萨迦政权，建立了统治全藏的第司政权。公元1354年，绛曲坚赞在西藏站稳脚跟，派人到北京向元帝请封，元帝封他为大司徒，命他接管西藏的一切政教事务。绛曲坚赞在元王朝的支持下，修改吐蕃王朝的法典，建立宗本这一西藏地方政权组织形式。

据《续藏史鉴》载：“王城三围，内围俱守净戒，禁醇酒妇人，外围以十善律，悉守王法，司徒自奉甚谨严，过午不食，不饮酒，为僧俗之表率。”文中提到的十善律，就是对人们某些社会行为的禁止。不杀、不盗、不淫、不妄语、不离间语、不恶语、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。可见，佛教所倡导的十善律，实质上是对人们行为、语言、思想的禁戒。与十善律相反的行为则是罪恶。剥去十善律的宗教外衣，我们可以看到上述诸规范是人们在任何社会都应该遵守的起码准则。反过来说，如果每个人都能够恪守善律，那么社会就稳定，政权就巩固。噶举派的这些说教，是帕竹地方政权得以巩固的思想基础。

（二）口传心授的教学方法

口传心授是这个教派特有的教学方法，其代表人物是藏传佛教史上著名的苦修僧代表人物米拉日巴（1040～1123年）。米拉日巴从小由于家境衰落，深受他人欺侮，通常以唱歌来宣泄心中的郁闷。据说他有一次饮酒后唱着歌回家，母亲见其情景非常生气，斥责他：“你父米拉协嘉生了你这样一个劣子！我们家境如此贫寒，你还有心唱歌？现在应该去寻找一位精通

密咒的法师，学会诅咒，为你父报仇雪恨才是”。^① 米拉日巴经过苦修，成为噶举派的第二代传人。他唱歌的爱好并没有改变，而是用深受群众喜闻乐见的民歌形式传播宗教教义。他的歌往往从山林情趣入手，继而对世俗社会发出感慨，最后归结于叫人们皈依佛教，以求正果。他的歌词通俗质朴，比喻贴切生动，因而受到群众的喜爱。米拉日巴用以传教的歌词经其门徒搜集整理，集成《十万道歌集》，收入诗歌500余首，对后世产生了极其深远的影响。

米拉日巴以唱歌的形式对外道进行了批判，以维护佛教的地位。“占卜、巫术和算命者，如同贪财的骗子们，是不是这样格西请思寻”^②。他收徒授法的时候，要求门徒在众多的宗派中辨清真伪，选择良师。他曾以诗歌给他的弟子日琼巴说：“弟子日琼巴你听着，如今佛法虽兴盛，但正邪真假却难辨；法师教主真不少，他们有好话也有淫秽语。徒儿啊！你要选择好传承”。^③ 值得一提的是，米拉日巴用诗歌这一通俗易懂的形式，对当时宗教界的腐化变质分子予以鞭挞：“逞能口舌的大师，辩论像骗子那样说谎，说话像狡猾人那样欺诈，睡眠像大官那样昏睡，走路像税吏那样擅荡。”这里，米拉日巴用辛辣的语言，把那些口若悬河、夸夸其谈的人比做剥削人民、养尊处优的贪官污吏。在他的眼里，宗教骗子和贪官污吏是一丘之貉。米拉日巴在用道歌传教的过程中，并不是干巴巴的宗教教条，而是充分利用了道歌抒情特点，辅之以恬静美丽的山野情趣：“姜秋宗是清净地，沟头雪山耸天上，下边沟里是人家，施主很多有信仰。后山宛如绸幔帐，前边葱郁林带长，碧

^①转引自《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社1992年版第90页。

^{②③}《米拉日巴传及其十万道歌》（藏文版）。

夏 旦 嘉 措 的 道 歌

三

绿草地宽又广，香美可人红莲放。嗡嗡更有六足蜂，飞来飞去采花忙。淙淙泉水细细流，水禽怡然引颈望。枝繁叶茂果树头，美丽飞鸟鸣啾啾。微风细细缓吹拂，树枝婀娜舞不休。高高果树绿枝繁，猿猴上下恣意玩。草坪平展碧茵茵，牛羊散放草坪间，照看牛羊有牧童，歌声阵阵伴笛声。世间众人如仆役，熙来攘往红尘中”。^①单就这一首诗歌而言，我们很难发现它是出自于一个职业宗教家之手，倒像一个田园诗人的杰作。米拉日巴用诗歌传教，使传教形式生动活泼，听者自然而然地受到宗教的熏陶。

米拉日巴创立的用诗歌传教的方法，对藏传佛教的发展有很大的影响，尤其是对藏传佛教界僧侣文学创作教育有着重要的影响，米拉日巴在藏族文学发展史上也占有很重要的地位。青海明末名僧夏日仓·噶旦嘉措和清代名僧夏葛哇·措周让卓都是道歌传教的著名僧侣文人。这几位僧人都不是噶举派僧人（他们是由萨迦派改宗格鲁派的），但他们的道歌创作手法，和米拉日巴同出一辙。譬如他们运用比兴手法，阐明寺院经济与信仰之间发生的矛盾时写道：“那善行的花朵/被信奉的雨露/一次又一次地滋润/可寺产的严霜啊/却将那花朵打煞！”^②。可见米拉日巴的苦修生涯及其用道歌传教的方式，早已超出了噶举派的范围，在整个藏传佛教界产生了广泛的影响。

（三）道德修养法

噶举派在人的道德修养方法论上，继承了龙树为代表的“中观论”，因而形成了有别于其他教派的“大手印”法。即该派首先从调整生理功能入手，使之发生某些变化，这样，使修炼者

^①《米拉日巴传及其十万道歌》。

^②《噶旦嘉措传及其道歌》，藏文版第49页，译文为笔者译。

的整个心思不致散乱到善恶不分、物我两忘的境界。这种方法类似于流行到现在的“瑜伽法”。当修炼者自感已达到某一程度时，去回视自己的“灵魂”，如果还能找见自己的灵魂，就证明修炼还不到家。反之，在身内、身外以及任何地方都找不到这颗“心”，那么修炼就达到了最高的成就。用噶举派的话来说，就是“境与性空，无有分别”。这就是噶举派修空性的方法。

第四节 萨班·贡噶坚赞的教育思想

萨班·贡噶坚赞，生于藏历第三绕迥水虎年（宋淳熙九年，1182年），是藏传佛教萨迦派主要的师祖之一，著名的藏传佛教学者和教育家。在他的生平中，学习和从事宗教教育占去了大量的时间，在藏传佛教教育的理论与实践上均有不可磨灭的建树。

贡噶坚赞原名华丹敦珠，幼年跟随其伯父学习佛教教义并受沙弥戒，改名为贡噶坚赞。后从喀且班钦·达纳西拉学习声明学和注释学，掌握了进一步学习佛教教义的基础。贡噶坚赞天赋聪颖，9岁就开始说法诵经，18岁学习《俱舍论》，23岁从印度班智达释迦师利及其弟子僧伽师利等上师，学习法称的《量释论》等7部因明论著，掌握了佛教逻辑学的基础知识。以后，贡噶坚赞进一步钻研《现观庄严论》，以及声明、工巧明、天文历算、诗词、韵律、歌舞、修辞等大小五明。25岁从释迦师利受比丘戒，取法名萨班·贡噶坚赞。印度佛学界的绰切噶哇等30人和贡噶坚赞辩论，失败后作了萨班的弟子。从此，贡噶坚赞名声大振。35岁时做了萨迦寺的寺主。

萨班·贡噶坚赞是一位学识渊博的大学者，人们尊称他为“班智达”。在藏族历史上享有极高的荣誉。他一生著作很多，涉及音韵、声明、词藻、诗歌、医药、天文历算、佛学显宗密宗等，多达数十种。其中，在藏传佛教界影响较大的有《三律仪论》，《萨班·智者入门》、《正理藏论》等。其中流传甚广的《萨迦格言》，表现了萨班在文学上的才华和成就，内容包含了丰富的人生哲理和道德规范。

萨班·贡噶坚赞的历史功绩还在于和元王朝接触，建立了藏族地区和元朝的隶属关系。双方协议西藏地区正式归顺于中央政府管辖，成为祖国不可分割的一部分。

萨班·贡噶坚赞于藏历第四绕迥金猪年（1251年）11月逝世，享年77岁。

萨班·贡噶坚赞在政治上促进了祖国的和平统一事业，并为其侄子即萨迦派著名上层人士八思巴和元王朝最高统治者忽必烈在政治上进一步合作奠定了基础。值得强调的是，萨班·贡噶坚赞还是藏族历史上首屈一指的思想家和教育家。他的教育思想集中体现在影响深远的《萨迦格言》一书中。这本书首先提出了做人的准则，有很多警句流传甚广。作者从他所处的社会地位和所代表的阶级利益出发，提出“正人君子”和“无耻小人”之间的区别与差异，指出哪些行为应该倡导，哪些行为应该唾弃，客观上揭示了当时社会的种种不道德行为和一定的社会现实，反映了作者自己的世界观和人生观，这对12世纪西藏社会的道德规范乃至以后的藏族道德观的树立，起到了很重要的作用。由于作者首先是一位学者，格言中反复强调了学习的重要性和介绍了一些治学方法，他把那些学而不精、见异思迁、懒惰等行为斥之为“猪狗”。同时，作者又是一位宗教上

层人士，格言中宣扬佛教教义也是难免的。

全书由贤者辨、君子辨、愚者辨、贤愚辨、劣行辨、秉性辨、非理辨、事理辨和物质辨等九大部分组成。由于作者用七言哲理诗的形式采取比兴手法，很多内容又大量吸收了民间谚语等，使这本书产生了极其深远的社会影响。这里，我们仅摘要介绍一下萨班·贡噶坚赞具有代表性的教育思想。

一、鼓励勤奋学习

作为一个教育家，不管是世俗的，还是宗教的，都面临着一个实际的问题，就是如何转变受教育者的学习态度问题。因为学习生涯是艰苦的，尤其是在经院教育中，青灯伴黄卷，枯燥与艰辛是世人皆知的。在这种情况下，人们很容易灰心丧气，去追求一种安逸的生活。萨班·贡噶坚赞告诫人们：“不肯辛勤劳动的人，今生来世不会有所成就；不勤奋耕耘管理，土地再肥沃也会歉收。”他通过这种贴切的比喻，以坚定学习者的学习信心。

二、虚怀若谷，谦虚谨慎

萨班·贡噶坚赞认为，教育者的严格要求是搞好学习的一个方面，但搞好学习的关键还在于学习者要有一个正确的态度，这就是要虚怀若谷，谦虚谨慎。虚怀若谷的表现就是要放下智者、学者的架子，虚心向别人请教，哪怕是比自己年龄小得多的人。“好话哪怕是孩子们讲的，智者也全部汲取；芳香哪怕出自野兽肚脐，也要把麝香来采取”。^①一个人在学习过程中，要有不耻下问的精神，而且也要像大海一样，有容纳百川的胸怀。“有星点知识的很自大，真正的学者却不骄傲。小

^①《萨迦格言》。

小溪流哗哗响，汪洋大海何曾喧嚣”！①具有渊博的知识，是一个学者最起码的条件，但是，作为一个学者，更要有智者的品质。在萨班·贡噶坚赞看来，智的标志就是少犯错误，或不犯错误。“学者如不谨慎，就会出现毛病；聪明人多加小心，错误就难以发生”。②可以说，萨班·贡噶坚赞的这些教诲，对一个学习者来说，无疑是有很帮助的。

三、加强团结，众人一心

萨班·贡噶坚赞时期，萨迦派虽是西藏地区的一个显要派别，但尚未成为藏族居统治地位的派别。所以，就宗派的发展而言，就必须加强宗派之间的团结。就藏民族本身来说，非常需要加强团结。加强团结是弱小民族生存与发展的必要条件，所以，在萨班·贡噶坚赞的教育活动中非常强调众人的力量。

“众人只要一条心，弱小者也能成大事；蚂蚁聚集在一起，据说能杀死小狮子”。③团结的力量是巨大的，对智者来说，更应该集思广益。“两个智者在一起商量，就会想出另一种好主意来；姜黄与硼砂在一起相调配，就会产生另一种好颜色”。④萨班·贡噶坚赞还认为，集思广益是一种美德，是一个人道德高尚的表现。“聪明者哪怕对小事，也经常和人商量着做；做到了当然无可非议，做不到也是一种美德”。⑤也就是说，萨班·贡噶坚赞非常重视团结的教育，并要求宗教上层人士在团结方面以身作则。正因为他重视团结的教育，才使萨迦教派在藏族社会中得到了迅速的发展。

四、反对残暴君主，同情平民百姓

萨班·贡噶坚赞时期，正是封建政权在藏族社会建立和巩固时期，各封建主除对人民实行政治上、宗教文化上的控制

①②③④⑤《萨迦格言》。

外，还进行经济上的剥削，致使阶级矛盾进一步激化。萨班·贡噶坚赞看到这种情况，从一位学者与教育家的角度，反对君主残暴，同情平民百姓。“人民受暴君残害，就会想起法王来；牲口受瘟疫折磨，就会想起雪水来”。^①同时，萨班·贡噶坚赞还要求税收合理，以减轻贫民百姓的负担。“人君不要伤害百姓，征收税捐应当合理；婆罗大树有香脂，积香太多也会枯死”。^②这反映了萨班·贡噶坚赞进步的思想意识。作为一地区政教合一的首领，能有这样的思想，并以此作为重要的教育内容是难能可贵的。

萨班·贡噶坚赞的教育思想中，包含着十分丰富的伦理道德知识，其中也不乏朴素的民主因素。但是，必须指出的是，他的教育目的是要人们皈依佛教：“通晓世间事，修佛出世法，按照佛法行，才是大菩萨”。^③我们也应该肯定，作为一位宗教教育家，他的教育活动与教育内容中包含着大量的符合时代要求的精神，这在藏族教育发展史上有着重要的影响。

第五节 宋元时期藏传佛教僧官制度

元朝中央政府对藏族地区采用了分封宗王的办法。元世祖把藏族地区分封给他的第七个儿子奥鲁赤。奥鲁赤生有二子，长子叫铁木儿不花。奥鲁赤死后，铁木儿不花承袭吐蕃封地。据史籍记载：“忽必烈第七子奥鲁赤，朵儿别真可敦所出，合罕以吐蕃之地委付之。有二子，长曰铁木儿不花，生一子曰搠思班。（奥鲁赤）死，铁木儿不花袭吐蕃封地”。^④蒙古贵族

^{①②③}《萨迦格言》。

^④《西藏地方史料选集》生活·读书·新知三联书店1963年9月第1版第45页。

的宗王都拥有强大的兵力，除了通过武力来实现自己的统治外，还通过支持藏传佛教，设立掌管全国性的宗教机构，设立帝师官职，建立僧官制度来维系自己的统治。

一、元王朝对藏传佛教的政策

元王朝对藏传佛教一直采取扶持的政策。蒙古民族起先信奉萨满教。大约从公元12世纪至第13世纪初，佛教已经在蒙古民族中传播。据记载：“元起朔方，固已崇尚释教”。^①这一时期蒙古人对佛教的认识是在通过攻灭西夏和金的过程中取得的。公元1229年，窝阔台即汗位，他把甘青两省原来西夏的属地，作为封地划给次子阔端。阔端驻兵凉州，握兵征讨，锋芒直指藏北地区，从入藏的将校口中对西藏险关大川及其艰苦的自然条件有所了解，同时也掌握了西藏政教状况，因而决定采取承认其宗教，以建立宗主关系的策略。公元1245年他遣书西藏与西藏宗教界建立联系。藏传佛教萨迦派萨班·贡噶坚赞携侄前往凉州，和蒙古贵族建立了政治上的隶属关系。以后，藏传佛教便从各个方面向蒙古贵族渗透，而元代各帝王也一直恪守崇佛的祖训，帝王登基之前必先由帝师受戒，即位后又广建寺院，厚赐僧侣，刻印佛经，设置僧职，采取种种崇佛政策，使朝野弥漫着浓厚的宗教气氛。所以，元代人危素曾说：“盖佛之说行乎中国，而尊崇护卫，莫过于本朝”。^②甚至到了清初，著名学者赵翼还说：“古来佛事之盛，未有如元朝者”。^③

①《元史》卷二〇二《释老传》。

②《危太朴文集》卷五。

③《陔余丛考》卷十八《元时崇奉释教》条。

二、宣政院对宗教教育的管理

宣政院是元朝掌管全国佛教事务和藏族地区军、政、教事务的机构，元王朝中央政府对藏族地区实施政治上、军事上和文化上的管理主要是通过宣政院来实现的。

宣政院是由元初始置的僧务机关总制院演变而来的。文献可考的总制院的主要官员有院使、秩正二品。“至元初，立总制院，而领以国师，”据此来看总制院是由帝师兼领的。帝师是元政府给藏传佛教领袖人物的最高封号，可见，总制院是元初对藏地实施宗教文化管理的最高机构。至元二十五年（1288年），元政府改总制院为宣政院。元政府为什么要改换这一名目呢？据说是因为唐王朝的最高统治者在宣政殿接见吐蕃来使，因故更名。

据《元史·百官志》记载：“宣政院，秩从一品，掌释教僧徒及吐蕃之境而隶治之。遇吐蕃有事则为分院往镇之，亦别有印。如大征伐则会枢府议。其用人则自为选。其为选则军民通摄，僧俗并用。至元初立总制院而领以国师，二十五年，因唐制吐蕃来朝见于宣政殿之故，更名宣政院。置院使二员，同知二员，副使二员，参议二员，经历二员，都事四员，管勾一员，照磨一员。二十六年，置断事官四员，二十八年，增金院，同金各一员。元贞元年，增院制一员。大德四年，罢断事官。至大初，省院使一员，至治三年，置院使六员。天历二年，罢功德使司归宣政院，定置院使一十员，从一品，同知二员，正二品，副使二员，从二品，金院二员正三品，同金三员，正四品，院判三员，正五品，参议二员，正五品，经历二员，从五品，都事三员，从七品，照磨一员，管勾一员并正八品，掾史十五人，蒙古必阁赤二人，回回掾二人，怯里马赤四

人，知印二人，宣使十五人，典吏有差。”由此可知：

1. 宣政院统领全国的宗教事务，成为全国宗教教育的管理机构。据史籍记载，属宣政院直接统隶的官寺有360所，各大寺院从事宗教教育活动所需要的佛像、幢幡、宝盖、车鼓、旗号，皆由宣政院供给。宣政院除管理寺院以外，同时为了应付一些大型的宗教活动，还需要有一批“执台儿”、“钹鼓僧”、“细乐杂耍人”，“伎人杂扮”等宗教艺术人才。为此，宣政院还专门设置了一些相应的教育机构，如“教坊司”、“兴和署”、“祥和署”等，以培养训练和管理这些人员。宣政院还遴选各级僧官和名山大寺的住持，师号紫衣的赏赐，僧人的剃度等等，通过对人事权的控制，对各地的宗教教育实施有效的管理。宗教并不是超然尘世的乐土，也时时刻刻受到世俗社会势力的巨大冲击，一些僧人往往经不住种种诱惑而违犯清规戒律。对犯戒者予以制裁也是宣政院的重要职责。大德四年置断事官，对犯戒僧尼加以处理，这样，宣政院又握有司法权。天历时（1328～1330年），元政府裁并功德使司，将原来隶属于功德使的大都提举资善库、上都利贞库、大济仓归并于宣政院。元惠宗至元六年（1340年），元政府又把主管皇家祭祀的宗禋院的会福、崇祥等四管府改为大都规运提点所和上都规运提点所隶于宣政院。这样，宣政院又辖属了一些主管钱帛钱谷、转运储藏的机构。

2. 宣政院辖属的官署很多，主要有吐蕃等处招讨使司、吐蕃等处宣慰使司、松潘茂州等处安抚使司、六番招讨使司、天全招讨使司、洮州元帅府、积石州元帅府、岷州十八族元帅府、长河西管军万户府、河州等处军民总管府等。上述这些官署在行政上都隶属于宣政院，从这些官署所冠的地名来

看，它们都分布在汉藏接壤地区。在地理位置上显然是针对藏族地区而设的。据文献记载：“吐蕃等处宣慰司都元帅府，秩从二品，宣慰使五员，经历二员，都事二员，照磨一员，捕盗官二员，儒学教授一员，镇抚二员”。^①从这些官署所设置的官员来看，主要是对某一地区实施政治、军事和经济方面的管理。值得一提的是在这些官员中设有儒学教授一职。儒学教授是汉族地区地方政府中专管文化教育的官员。由此看来，元政府对藏族地区的文化教育既有支持和发展藏传佛教的一面，也有对接壤地区实施儒学教育的一面。

从文献记载来看，宣政院是一个机构庞大、僧俗通管、权势极重的机构，主管当时全藏区的军、政、教事务。诸如藏区文武官员的诠选、驿站的设置、驻军的戍守征讨、户口的调查、喇嘛的封赐等等，宣政院都有参决的权力。元政府规定，若选任吐蕃地方的文武官员及宣政院本部门的官员，中书省可与宣政院同奏，若遇吐蕃之地“有大征伐”等军务时，宣政院又可“会枢密院议之”。

除宣政院以外，对地方事宜，又设行宣政院驻当地处理。宣政院与行宣政院的关系是：“在朝廷曰宣政院，在诸道曰行宣政院，遐方置之，奉行宣政院之事。”可见，行宣政院是宣政院的派出机构。元代文献记载的行宣政院又称“分院”或“外院”，置于远离京都的诸路。元代设置的行宣政院有：“江南行宣政院”，“福建行宣政院”和“西藏行宣政院”。“西藏行宣政院”置于元惠宗至元二年（1336年）。据载，当时“西番寇起”，遂“置行宣政院，以也先帖木儿为院使，往讨之。”可知行政院是为应付突发事件而设立的机构。

^①《佛祖历代通载》卷二二。

通过以上分析，我们看出宣政院和藏传佛教教育有着密切的关系，它的设立是元朝贯彻执行对藏族地区文化教育政策的一个有机组成部分。

二、元代帝师制度的建立

帝师是元代统治者给予藏族宗教上层人士的最高封号。一旦被封为帝师，其人就具备双重身分：既是全国的最高宗教领袖，又是在西藏行使政教职权的上层人物。如前所述，忽必烈创立总制院，以帝师担任总制院的第一任长官，后来又以帝师任宣政院使，掌管全国的释教僧徒。按蒙古贵族规定，不仅帝后、嫔妃、公主、亲王都要从帝师受戒，而且每一新帝即位前也要从帝师受戒，方能即位。足见帝师这一职位在蒙古贵族心目中的崇高。同时，帝师借皇帝之名向藏族地区僧俗发布命令，实施政教方面的权力。为了论述帝师在藏族教育史上的地位和作用，我们将《元史》中有关帝师的资料予以梳理：

中统元年，十二月己巳，以梵僧八合思八（笔者注：即八思巴）为帝师，授以玉印，统释教。（《元史》卷四《世祖本纪一》）

至元十一年三月癸巳，帝师八合思八归土番（笔者注：即吐蕃），以其弟亦邻真袭位。（《元史》卷八《世祖本纪五》）

至元十九年，十二月癸卯，诏立帝师答耳麻八喇嘛吉塔，掌玉印，统领诸国释教，造帝师八合思八舍利塔。（《元史》卷十二《世祖本纪九》）

至元二十三年，是岁以亦摄思怜（真）为帝师。（《元史》卷十四《世祖本纪十一》）

至元二十八年，二月庚寅，宣政院臣言授诸路释教都总统

鞑真木纳思为太中大夫吐蕃宣慰使都元帅。（《元史》卷十七《世祖本纪十四》）

至元三十一年，六月戊申，以合剌思八斡节尔为帝师，赐玉印。（《元史》卷十八《成宗本纪四》）

大德八年正月庚午，以鞑真监藏为帝师。（《元史》卷二十一《成宗本纪四》）

大德九年，三月庚戌，以吃剌思八斡节儿侄相加班为帝师。（《元史》卷二十一《成宗本纪四》）

皇庆二年九月，以相儿加思八为帝师。（《元史》卷二十四《仁宗本纪一》）

延祐二年，二月庚子，诏以公哥古罗斯监藏班藏卜为帝师，赐玉印，仍诏天下。（《元史》卷二十五《仁宗本纪二》）

由以上所引资料我们可以看出，封帝师是元政府的一贯政策。元朝分封的帝师必然是藏族地区有一定影响的政教人物。这些帝师受到封号以后，既可以出任某一地区的行政首脑，同时，还可以接受朝廷丰厚的馈赠。元仁宗继位以后，必兰纳识里得宠，“特赐银印，授光禄大夫”，后又擢升“开府仪同三司，仍赐三台银印”。这里要特别指出的是帝师还可以得到王爵，为皇帝修佛事于禁中。“至治二年（1321年），遣使赐西番撒思加地僧二百五十两，银二千二百两，袈裟两万，币帛旃茶各有差。”^②这样的赏赐，一方面表明元王朝对帝师的重视，同时也表明了西藏当时佛教教育的盛况。

帝师获得元政府的封号以后，在奉皇帝圣旨的名义下，对藏族社会的军政僧俗人员发号施令，公哥罗古监藏班藏卜被封为帝师以后，于公元1316年下达文告：“乌思藏纳里速古鲁孙之宣慰司官人、军官、军人、金字使、收差官和往来经商的僧

俗，驿站的人们、执印者、管家、牛马牧羊者、地方官员及世俗们一体知晓：娘贵娃（喇嘛名）端与上位，祝延圣寿，燃点酥油灯所得之税收，以约斯桑塔（引者注：人名）为首，经宣慰司官人同意，依体例缴及住坐。系任何人不得仗势欺人，不得任意增派差税；不得强令饲养牛马；不得猎取食草野兽；不得捕鱼。为使其安稳地住坐，执把行的法旨给与了。如见法旨仍逆行，祈禀圣上，予以详细追查，这里的人们不得有法旨而违法。龙年四月初八日，由大都大殿书写”^①。法王法旨的内容是很丰富的，施行的对象涉及到藏族社会的各个阶层，同时法王的法旨是挟元王朝之命而颁行藏族地区的，因而其法旨就带有行政法的作用。可见，法王在藏族社会中的地位是很高的。

帝师的命令必须通过地方僧俗官员的推行才能发生效力，所以，在帝师的命令中，也有对地方长官的任命：“耶歇仁钦（译者注：《元史》亦作亦摄思怜）法旨：袞布贝过去管辖的官人，世俗百姓之长老及世俗百姓们一体知晓：皇帝御赐袞布贝金册和诏书，遵照规定，委派任你们的首领，你们全体人众要听从袞布贝之言，不准逃跑和争夺奴仆，各居其地，按时完成法定之事。袞布贝亦不得因是吾委任，而行非法之事。全体不分亲疏地予以恩养，执把行的法旨给予了。虎年七月初一日，于上都大殿书写”^②。这是1290年亦摄思怜给袞布贝管辖区域的一道法令，我们从中可以了解到：其一，亦摄思怜可以委任一个地区的僧俗首领，并且要求其辖区的人绝对服从首领，安居守法，不准逃跑；其二，要求所封的首领必须服从法王的命令，同时，又要求首领不要因为是帝师所封而横行乡里，对

① 孟庆芬、陆莲蒂译：《藏文史料译文集》。

② 孟庆芬、陆莲蒂译：《藏文史料译文集》。

“全体不分亲疏的予以恩养”，实际上就是警告衮布贝不要厚此薄彼，要对法王负责；其三，要求委任的首领按照法旨执行就行了，解释权完全在法王手中。

帝师相儿加思八（也有译为桑杰贝）曾颁布过这样的法令：“军官、军人、断事官、金字使、地方官、地方守卫、驿站的人们、来往收检者、世俗百姓们一体知晓：西夏鲁寺管辖之寺庙属民们，敬天奉法，依体例住坐。遵照皇帝圣旨，对彼等不得征收兵差、食物、乌拉，其他寺庙不得向其征派差赋；不得索取商业税；不得在经堂和僧舍铺设帐幕；不得强令饲养牛马；不得强使驮马支乌拉；不得群扑牛羊；不得强行借贷；不得拿稼穡用具和驮驴做抵押物。彼等先前领有之田地、庄园、土地、河水、草场者，不论是什么，不得依气力夺要，不得借口制造纠纷和强权，为使安稳地住坐，执把行的法旨给了，如见法旨仍逆行，祈禀圣上，予以详细追查。羊年七月十九日”^①。这是公元1307年帝师相儿加思八给西夏鲁寺管辖寺庙属民们的命令。从这道法令中我们可以看出，当时的藏传佛教大寺院已经有了一定数量的属寺和属民，这些属民已经丧失了土地、河流、庄园和草场，这些农牧民赖以生产生活的东西现在为寺庙所有，并且要求属民们“不得依气力夺要”。农民丧失了土地，牧民丧失了草场，是宗教集团通过种种手段获取的，农牧民所拥有的只有从事生产的简单工具和劳力。这一部分农牧民后来被称为“塔哇”，居住在寺院周围，依附于寺院。寺院为了获得超额利润，就要禁止世俗地主阶级对他们派兵拉差，征收赋税。同时，要求寺庙属民们不得用基本的生产工具作抵押。这就表明，藏传佛教的僧团已经脱离了生产劳

^①孟庆芳、陆莲蒂译：《藏文史料译文集》，

动，成为社会上的供养阶层，随着寺院经济的发展，藏传佛教正日臻于成熟。

我们通过对元政府帝师制度及帝师职掌的分析，可以看出元政府对藏传佛教所采取的政策。这一政策对以后明清王朝的治藏方略产生了深刻的影响。

第六节 宋代的蕃学

宋代的蕃学是宋王朝在藏族地区实施儒学教育的机构。蕃学的建立、发展和废除是与宋王朝的治藏方略分不开的。现在我们摘引几段有关蕃学的史料：

熙宁五年五月，丙申，秦凤路缘边安抚司言：“洮河蕃部近知官有借助钱，不住出汉请领。缘初得朝旨，令自三月终住支，竊虑以故阻节蕃情。”“诏自更限时月支借，如经略司钱不足，以市易司钱续支。”又言“通远军宜建蕃学”。亦许之。王安石曰：“种世衡在环州建学，令蕃官子弟入学，监司疑其事，遣官体量”^①。

熙宁八年三月，戊戌，知河州鲜于师乞置蕃学教蕃酋子弟，赐地十顷，岁给钱千缗，增进士五人为额，从之^②。

熙宁八年，闰四月，诏以荣州团练使赵思忠为秦州钤辖，不厘职，依照河州例给存恤，教其子以中国文字^③。

①陈乃文、陈璧章辑：《藏族编年史料集》民族出版社1990年9月第1版第163页。

②陈乃文、陈璧章辑：《藏族编年史料集》民族出版社1990年9月第1版第247～248页。

③陈乃文、陈璧章辑：《藏族编年史料集》民族出版社1990年9月第1版第261页。

熙宁八年，十一月，诏熙河路兵食，吏俸日告阙乏，而蕃学之设，冗费为甚，无补边计，可令罢之，其教授令赴阙，蕃部弟子放遂便^①。

崇宁三年八月，置蕃学，于熙河兰湟路^②。

以上所引史料，在时间上集中于熙宁时期，崇宁年间也有所提及。熙宁是宋神宗年号，当时是王安石主政，王安石是我国13世纪一位杰出的政治家和改革家，他主政期间对北宋王朝历年来积弊积弱的政治、经济和文化进行了大刀阔斧的改革，使北宋政府出现了生机，因而也有力量来顾及西部边陲的事情。崇宁是宋徽宗年号，当时蔡京主政，继续熙宁间的措施而已。宋徽宗时联金抗夏，宋王朝西部威胁消除，但金人乘胜南下，吞燕鲁，并豫皖，势力达到长江北岸。宋廷偏安江南一隅，史称南宋。这时南宋王朝已无力经营岷、洮、河、湟地区，宋蕃关系鲜见于史书记载。

宋朝蕃学有通远军蕃学、环州蕃学、熙州西罗城蕃学、河州蕃学、熙河兰湟路蕃学。蕃学这种地理上的分布，相当于今甘川陕交界的洮河流域、甘肃的临夏地区、兰州地区和青海东部地区。

蕃学这种时空上的分布特点，和宋王朝的政治、经济、文化政策密切相关。

唐末五代，藏族势力越河湟而至陇右，在今甘肃东部、陕西西部、四川西部一带繁衍生息，大者数千家，小者数百帐，各自为政，互不统属。宋初嘉勒斯賚（唃廝囉）在青海东部兴

^①陈乃文、陈璧章辑：《藏族编年史料集》民族出版社1990年9月第1版第261页。

^②陈乃文、陈璧章辑：《藏族编年史料集》民族出版社1990年9月第1版第737页。

起，其疆域东至秦州西界，南至今青海果洛地区，西括青海湖北至祁连山的广大区域。宋王朝建立以后，太平兴国年间，吐蕃“戎人以名马来贡，召见其酋长于崇政殿。”就在宋蕃往来之际，西夏强大，而西夏称孤道寡，和宋分庭抗礼，常常欲问鼎中原。据《续资治通鉴长编》卷一百二十三记载：

“宝元二年，春，正月，辛亥、初，元昊遣使称伪官，抵延州。……使者及东华门、始去本国服。朝廷发函，读其表曰：臣祖宗本后魏帝赫连之旧国，拓跋之遗业也。……而臣偶以狂斐制小蕃文字，改大汉衣冠，革乐之五音为一音，裁礼之九拜为三拜。衣冠既就，文字既行，礼乐既张，器用既备，吐蕃、塔坦、张掖、交河莫不服从。军民屡请愿建邦国，是以受册即皇帝位。”对于西夏的强大，宋王朝当然是非常恼火的，因为宋王朝决不允许在其宝座前再安放一个与其平起平坐的位子。这就必然使宋夏之间处于对立的状态。雄踞在宋王朝西部的吐蕃和西夏两大势力，对宋的态度截然不同，宋王朝也因而采取了联蕃抗夏的策略。联蕃的策略在政治上主要表现为一种臣属关系。蕃部首领一旦象征性的给宋王朝进贡一定的方物，表示内附，宋王朝便根据部落的大小，兵马的多少授其头领一定的官职，大则节度使，小则正副军主，指挥使等。藏族头领一旦获得这些官职，便按等级享受朝廷的俸禄，甚至荣及妻子儿女。“宝元二年，夏、四月，癸亥，以保顺军节度使，邈川大首领嘉勒斯赉妻安康郡君李氏为尼，仍赐金衣，妻太原郡君乔氏为永嘉郡夫人，子辖戡为澄州团练使，默戡觉为顺州团练使，各赐裘衣、金带、器币及茶，仍每月别给彩、绢各十五匹”^①。有趣的是宋王朝对邈川（今青海东部）首领大加赏赐

^①陈乃文、陈星章辑：《藏族编年史料集》，民族出版社1990年9月第1版。

的时间正好是元昊下战书后的宝元二年夏天，这种赏赐的政治背景是显而易见的。

政治关系的确定给藏汉之间的经济交往奠定了基础，经济交往表现在以下4个方面：其一是双方互访时的物质馈赠；其二是茶马互市；其三是宋廷的屯田戍边；其四是民间交往。在这4种经济交往形式中，茶马互市占着重要的地位。宋王朝和西夏军事对抗所需的战马大多来自吐蕃，而吐蕃又从茶马互市中得到茶、丝绸等用品。经济的交往为文化教育的交流提供了物质条件。

蕃学的建立是为宋蕃之间的政治需要而服务的。联蕃抗夏是宋王朝采取的政治和军事上的策略，蕃学的建立及其发展都和这一策略紧密联系着：其一，表现在蕃学入学者的等级上。宋代的蕃学并不是所有的藏族子弟都能享受的，入学者仅是蕃官子弟。宋代在汉藏交界地区为了实施有效的管理，建立了蕃官制度，其各级官职有节度使、团练使、正军主、副军主、指挥等。从蕃学的办学规模和延续的时间来看，表现为规模小、时间短等特点，蕃学只是对蕃官子弟施行基础教育，其本身也未形成多层次的办学水平，我们据此推测凡入学的蕃官子弟很少受到其父兄官职大小的限制。但是，有一点是我们要特别强调的，就是贫苦的藏族子弟是没有入学资格的。其二，蕃学在办学目的上表现了强烈的政治色彩。蕃学一方面给蕃官子弟以文化知识教育，同时，宋王朝的地方官把蕃官子弟又放在自己的眼皮底下，以便对蕃官实行遥控，一旦蕃官反对宋王朝，其子弟便被当做人质扣留起来。种世衡在环州建学，竟引起了朝廷的猜忌，认为他“欲得蕃官子弟为门人，但欲与亲狎”，但是，朝廷派员审查的结果是“平居无事，家家有如质子在州。”宋

王朝在办学目的上完全出自于政治上的考虑，就必然限制了蕃学的发展，因为，只有在民族问题上采取完全平等的原则，才能促进民族教育的发展。其三，蕃学的建立和发展，和宋王朝内部的政治形势密切相关。北宋王朝建立以后，先后有辽、金、夏三大民族政权与之对峙，宋王朝采取求和政策，造成了每年大量的财物流向异族政权，加剧了北宋王朝政治、经济和军事上的重重矛盾。宋神宗即位后，于熙宁二年（1069年）任王安石为参知政事，实行变法。王安石针对宋王朝积贫积弱的弊病，进行一系列的改革，数年之后，国力逐渐强盛，宋廷沿洮河流域向西开疆拓土，促进了藏族地区经济和文化教育的发展。所以，熙宁年间才有能力在这一地区纷纷兴办蕃学教育事业。这里，我们还要特别指出的是北宋王朝君臣们对于外族的认识，在观念上产生了很大的飞跃，成为蕃学产生的思想基础。王安石之前的政治家，在治边方略上分为两大派，一派把少数民族看做是不开化的群体，而另一派则提出“蕃汉一家”的思想并付诸实施，为促进民族之间的文化教育起到了积极的作用。宋神宗和王安石有一段意味深长的对话，现照录如下：

“上曰：‘洮、岷蕃族繁盛，俟召王韶至，今（令）议团结，庶他日可用。’王安石曰：‘羌夷之性，虽不可猝化，若劝抚得术，其用之也，犹可胜中国之人。’上曰：‘昔商之顽民本居中国，又以毕公主之，《尚书》云：既历三纪，世变风移。汉蕃夷乎？但日渐月摩，庶几有就耳’。”这则对话的实质是认为少数民族是可以施行教化的，通过教育，甚至可以超过中原人，由于这种观念上的转变，办蕃学也在所必然了。

蕃学为当时的政治服务外，还受当时经济发展的制约。藏族是以游牧的生活方式东进的，在东进的过程中，由于受到

东部农业文化的影响，有的人便定居下来，从事农业生产，宋史把这一部分人称为熟户。生产生活方式的改变，使这部分人产生了接受教育的要求。同时，由于宋蕃经济往来的频繁，一些藏族群众便从事商业性的活动，致使出现了富甲一方的人家，有的家产竟达二三十万缗。生产力的发展，为社会提供了剩余劳动力，这些人可以不直接从事生活资料的生产，而有余力去学习文化知识。另外，宋王朝还赐田给钱，从经济上扶持蕃学，使蕃学有了一定的经济来源，得以兴办和维持下去。熙宁八年（公元1075年）停办蕃学，直接原因就是“办蕃学冗费为甚”。蕃学的停办，给我们两点启示：其一，蕃学在兴办的过程中，其经费来源主要依靠政府，如果政府财政状况好，用以教育的经费就充足。反之，教育就难以为继。其二，教育与经济之间存在着紧密的联系，在一定的历史条件下，经济对教育的发展起着决定性的作用。

宋王朝所建立的蕃学，表现为规模小、时间短的特点，但是，它在藏族教育发展史上却有着重要的意义。以前对少数民族进行教育，学校大都设在京城，并且教学内容以汉文化为主。现在把学校建立在藏族居住地，施行汉藏文化双重教育，这在客观上促进了民族教育规模的扩大和教育内容的丰富，促进了汉藏文化的交流与发展。

宋王朝在建立蕃学的时候，在沿边诸地还建立了地方官学，通过地方官学我们可以间接地了解当时蕃学设立的一些情况。

宋王朝在我国西部先后建立了熙河路、熙河兰会路、熙河兰湟路等。随着这些地方政权的建立，地方官学作为建制的一部分也相继设立。王安石为相时，“自京师至郡县皆有学，……始命诸州置学官”。在上述地方行政建制中，依例置教

掾、助教等学官，地方官学主要对汉族子弟施行儒学教育，有时也吸收蕃官子弟入学。据《续资治通鉴长编》卷二百六十三记载：“诏以荣州团练使赵思忠为秦州钤辖，不厘职，依照州例供给存恤，教诸子以中国文字”。赵思忠是内附宋王朝的藏族首领。关于赵氏家族，《续资治通鉴长编》卷二百五十八记载：“荣州团练使赵思忠入辞，诏以思忠为秦州钤辖，不厘事，思忠乞廨舍，上曰：‘为尔创所居，比到完矣’。乞筑堡三两所，上曰：‘朝廷未知修筑处，徐又指挥。’又乞管勾黑河路蕃及置酒场，赐田，诏经略司戡会闻奏。又乞阿里骨与近上名目，诏以是赵家族蕃部，候立功与之。又乞团牌并旗，诏赐团牌旗各十。又乞蕃僧金字牌，许之。思忠母乞男继忠河州修廨舍，诏候下本路勘会。妻结施卒，乞增所受封邑，诏迁郡君，妻裕罗勒齐乞巴鄂多尔济，巴勒索诺木与董古一例官职，诏各迁一资，又乞各赐以名，又赐鄂多尔济名忠，巴勒索诺本名毅，又乞银枪旗，亦许之”。这段史料勾勒出了赵氏家族的规模，宋朝皇帝姓赵，赐归附藏族首领以姓赵，这在皇权至上的封建社会，是一种至高无上的荣誉。从史料中我们可以看出，赵氏既有蕃官名号，又“乞蕃僧金牌”，还要求管理酒场、田地，这样赵氏家族就集行政、经济、宗教诸种特权于一身，成为割据一方的封建大领主。所以，他们在教育上也就取得了“教其诸子以中国文字”的特权。“教其诸子以中国文字”，可见，在规模上就不止一个人，而是一批人，这些人可能在所在州县的学校上学，但从“乞男继忠河州修廨舍”的话头来看，藏族首领自己也着手修建学校教育子孙了。

地方官学教育内容主要是儒家经典著作。据载：“熙宁七年（1074年），岷州言，已立解额，乞赐国子监书，许建州

县，从之”^①。以儒学为主的学校教育发展到宋代，已成为科举制度的附庸。科举是创设于隋唐以分科考试选拔官吏的一种制度。这种制度初设时，曾促进了学校教育的发展，并使各级官吏选拔有了一个比较客观的标准。宋王朝为了充实庞大的官僚机构，科举中额越来越大，这势必把边远地区的学校教育也纳入科举的轨道。由于边远地区教育基础薄弱，宋王朝便采取了照顾的措施：“熙河路经略司言，自署熙河路以来，惟举人未推恩，如礼部试下乞许殿试，餘并免解，从之”^②。在宋代，只有取得举人资格后才可进入殿试一级，熙河路的生员可以直接参加殿试，这对边远地区的学子是莫大的照顾，因为殿试中试与否都可以做官，只不过是做官的大小不同罢了。藏族子弟在所在地的地方官学中求学，他们是否会享受到这种特殊的照顾呢？现在尚没有足够的材料证明蕃部子弟参加过科举考试。

宋王朝在沿边州县采取了照顾科举的政策，这种政策本欲促进地方教育的发展，但由于学而不优尚可做官，甚至不学而可得官，这种特权自然而然被地方官吏所把持，使纨绔子弟得以幸进，显示出照顾政策的弊病来。商人王震等上书朝廷：“熙河路入中刍粮，多是闲官，举人及四方浮浪之人结衆。有经年方输到，或以物折纳，类皆伍次轻弱，久之不得结绝”^③。这些举人、闲官及地痞流氓沆瀣一气，把持市场，祸害一方。为了避免这种照顾政策的弊病，宋王朝便采取了削减名额和限制籍贯两项措施：“诏熙州举人如户贯实及七年，自今解额二

①《续资治通鉴长编》第二百五十六页。

②《续资治通鉴长编》第二百七十一页。

③《续资治通鉴长编》第二百七十一页。

人，河州一人”^①。又由于王安石变法失败，开疆拓土的边策受到抨击，加上宋王朝国力衰败下来，沿边一带的教育事业也随之衰落。在这种形势下，藏族子弟在宋代很可能没有参加过高一级的科举考试。但是，宋王朝要求本地籍的汉族子弟必须在当地居住够一定的年限方能参加科举考试，并严令执行。

“诏自今应官及子弟并举人非见有熙河路本贯，辄至彼中纳来请官物者徒二年，官司知情与同罪，许人告陈赏钱二百千”^②。宋王朝这一措施，就是要通过法律手段，严厉制止在科举考试中的冒籍行为，这从客观上促进了地方教育的发展。

宋代蕃学及其宋王朝在汉藏杂居地区的教育措施，在藏族教育史上有着重要的意义，这主要表现在以下几个方面：

一、促进了世俗学校教育 with 宗教教育的分离

在藏族教育发展史上，经院教育一度处于统治地位，作为一种特殊文化形态的宗教，它在藏族文化教育史上曾起过巨大的作用。但是，在教育发展史上，世俗学校教育与经院教育分离是一种历史的必然。因为经院教育发展到一定阶段，在为社会服务和培养人才方面，表现了其自身不能克服的矛盾。只有发展学校教育，以满足社会的需要，才是最有活力的教育。这种情形，在世界教育发展史中大致如此。学校教育是从宗教教育的母体中逐渐分离出来的，在这个分离过程中，为争夺教育权，宗教势力和世俗力量展开了长期的，有时甚至是激烈的斗争。在欧洲近代教育发展的历程中，这种争夺自始至终的存在着。在藏族教育上，教育与宗教的分离从11世纪就开始了，但是，这次分离的动力不是来自藏族社会内部，而是来自宋王朝

^{①②}《续资治通鉴长编》第二百七十三页。

政治统治的需要，范围又很少。和藏传佛教的力量相比，这种外力就显得极其弱小，因此，并不能改变藏族教育发展的历史走向。尽管如此，这次分离在藏族教育发展史上还是有着重大的意义，它打破了藏传佛教教育在藏族社会中一统天下的地位。

二、促进了藏汉文化教育的交流

11世纪左右，藏传佛教教育成为藏族社会主要形态，而且具有一定的封闭性和排他性，这一时期的藏传佛教教育已没有隋唐初创时期那种兼容并包的恢宏态势。在这种情况下，汉族官僚地主在汉藏杂居区和藏族地区兴办学校，以汉族文化教育藏族子弟，不管其动机如何，这一举措在客观上促进了汉藏文化教育的交流，蕃学成为汉藏文化交流的窗口。这种交流的结果，形成了在汉藏两大文化圈之间一个狭长的文化缓冲地带。在这一地带，文化有时会发生冲突，但是，在历史的长河中，相互吸收与融合则成为这一文化带的主旋律。

三、促进了边贸的发展

蕃学的建立有着一定的政治、经济和军事的原因，而蕃学的发展也促进了藏汉政治、经济和军事的发展，其中边贸的繁荣是这种发展的重要标志。在藏汉边贸中，茶马互市是其主要形式。由于教育的发展，双方都拥有一批称为“通事”的翻译人才。这些人在双方交往中，既懂藏汉两种语言，又了解双方的社会情况。宋朝政府的商务机构在沿边各地“召募蕃商，广收良马”，这些“蕃商”中不乏“通事”之人。由于“通事”的搭桥引线，藏族良马、珠玉等土特产输入到内地，汉族人民生产的茶叶、布帛等物也大量地交换给藏族，在藏汉交往中，教育起到了极其重要的作用。

第四章 明清时期的藏族教育

第一节 明清时期藏族社会概况

明清两季，是中国封建社会走向衰落的重要的历史时期，这一时期，汉藏关系出现了新的特点。

朱元璋通过武力推翻了元朝，迫使蒙古贵族的势力从中原退至大漠以北，但是，蒙古贵族的势力仍雄踞一方，时时刻刻威胁着明王朝。所以，明王朝便把战略重点放在北部，对居住在西南的藏族则采取“因俗而治”，设立行政机构，委派官吏治理的策略。“因俗而治”就是明王朝承认藏族地区固有成规的史实的同时，又把藏族地区置于中央政权统治之下。明王朝在开国之初，在克河州、陈兵边境的情况下，许多藏族部落首领“以元所授金银牌印宣敕来上”，背元而向明，明王朝对于“诣军前降”者委以和元时相同的官职，这样，就吸引了大批的藏族上层分子前来“归顺”。明王朝等藏族地区基本安定以后，便开始建立行政机构，委派官吏以实施管理。洪武七年（1374年），于河州置西安行都指挥使司，下辖乌斯藏、朵甘和河州三卫，管理整个藏区。不久，又升朵甘乌斯藏为行都指挥使。“朵”即安多，指今甘肃、青海藏族居住区；“甘”，即康，指今四川西部甘孜、西昌一带；乌斯藏指今西藏拉萨、日喀则、山南、阿里和拉达克地区。这些治所的管辖范围包括了现今藏族居住的大部分地区。明王朝对藏族地区的管理，虽

然“设治派官”并没有元朝那样声势显赫，但同样表现了中央政府对于藏族地区拥有的主权。

明朝藏汉经济交往又有了新的发展，经济交往形式既有官方的茶马互市，又有民间的贸易往来。和宋元相比，藏汉官方的茶马互市出现了新的特点：首先表现在贸易口岸的增多。明朝在陕西的河州、秦州、洮州和四川的雅州、碉门及岩州等地设立茶马司，以茶叶、布疋及丝绸等物交换藏族的马匹。这种交易在明代200余年中，一直是藏汉两族经济往来中不可缺少的内容。其次在茶马互市中，明朝往往以超出交换物价值的价格交易，以示怀柔，这样就刺激了交换的发展。“先是洪武中，以茶易马，上马给茶八十斤，中马给茶六十斤，下马四十斤，永乐初，上怀柔远夷，由是市马者多，而茶禁少弛”^①。明朝时期，一匹马交换的茶叶数量是不等的，有时竟达到“每堪中马一匹，给茶一千八百斤”的程度。由于马价昂贵，形成了藏汉经济往来的第三个特点，即藏汉之间民间往来密切。由于茶马互市高额利润的吸引，许多藏汉商人便从事这一活动。对于民间经济往来，明王朝有时禁止，有时开放，但总的来说，明王朝采取“边关立互市，所以资国用，来远人也，其听之”^②的态度，民间经济往来是利国利民的好事，所以，这种经济往来一直贯串到整个明代。

明王朝对藏族地区实施司法主权。明王朝制定的刑法律令在藏族地区进一步实施，对西藏地方官吏犯法者严加追究，绳之以法。例如明宣德六年（1431年），镇守河州都督同知刘昭奏：“罗思囊簇西番千户阿失吉为亲弟工噶所杀，而据其地，

^①《明太祖实录》卷一九六。

^②《明太宗实录》卷三三。

按问已引服，当斩。上曰：‘杀兄非常罪，斩之，梟其首以徇，使远人知有法’”^①。除此重罪以外，明王朝对其他犯律者也相应给予处罚。

明王朝将藏区作为一个特殊的行政区域对待，以贡赋的形式确定了藏族对中央政府的义务。藏族地区的僧俗官员定期派员进京朝觐明朝皇帝，贡纳马匹和地方土特产。同样，朝廷也依例给以钱物作为回赐，这种回赐是非常优厚的，竟使有人觉得有利可图，进贡的次数和规模逐渐增大，最后竟引起明王朝不堪重负：“成化元年，九月戊辰，定乌斯藏番僧三年一贡例，礼部奏：宣德、正统间，番僧入贡不过三四十人，景泰间’起数渐多，然亦不过三百人。天顺间，遂增至二三千人。及今前后络绎不绝，赏赐不赀。”这种纳贡与赏赐一方面表现了双方的权利与义务，另一方面，加强了汉藏政治、经济和文化的交流与往来。

宋元时期，中央政府主要通过支持藏传佛教上层人物来以教治理。明王朝看到了政教合一的弊病，在支持藏传佛教的同时，也积极扶植地方世俗势力，以分宗教统治的权力。但是，明王朝使政教分离的努力并没有彻底改变藏族社会地区性的政教合一制度。政治的稳定，经济的发展，促进了藏汉之间的文化交流，出现了藏族文化发展的繁荣时期。天文历算，医药及文学创作，典籍整理均出现了前所未有的局面。特别是藏传佛教格鲁派兴起后，《青史》、《红史》、《智者喜筵》、《布敦佛教源流》、藏文版大藏经《甘珠尔经》和《丹珠尔经》等著名的佛教著作相继问世。大藏经主要内容是藏传佛教，但也

①《明宪宗实录》卷八〇。

②《明宪宗实录》卷二一。

包含着丰富的文学、天文学、医学、逻辑学和伦理学等方面的内容，这是藏族人民丰富的文化宝库，也是中华民族文化宝库中的一颗明珠。

公元1644年，清朝代替了明王朝的统治，藏族统治者早在清军入关之前，就与之建立了联系。公元1791年，西藏受到廓尔喀人的入侵，清政府派大军入藏，藏汉人民并肩战斗击败了廓尔喀人的入侵。这次军事行动一方面保卫了西藏，维护了西藏的统一；另一方面奠定了清王朝在西藏的统治地位。清政府设置驻藏大臣，代表清政府督办西藏事务，会同西藏地方当局议定西藏地方政府组织，财政、金融、军事、外交、宗教及文化教育等事宜。驻藏大臣的设置，标志着西藏地方和中央政府的关系发展到一个崭新的阶段。

清王朝对西藏政教实施有效管理，主要是通过达赖和班禅两个活佛系统进行的。公元1652年，五世达赖应清王朝的邀请去北京，在代噶地方达赖一行3 000余人受到了清王朝的隆重接待。公元1653年，五世达赖返藏时，清顺治帝封达赖为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇坦达赖喇嘛”，并赐以满、汉、蒙、藏四种文字金册金印，从此正式确定了达赖封号。公元1707年左右，西藏局势比较混乱，清政府为了稳定西藏，封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”，赐金册金印，确定了班禅封号。达赖和班禅两个活佛系统的确立，对西藏经院教育的发展起到了僧阶组织方面的保障作用，为了使读者对代清西藏政教合一的地方政府组织有所了解，我们特将《西藏自治区概况》一书的“原西藏地方政府系统表”摘引如下（见插表）：

从上表可以看出，清王朝通过派驻藏大臣来体现对西藏的宗主关系，同时，又通过达赖活佛系统，对西藏宗教界进行严密的管理，这样复杂而又庞大的机构，它的人才来源是僧俗并重的，这与西藏特定的历史是不无关系的。

第二节 明清中央政府对藏传佛教的政策及僧官制度

明清两朝中央政府对藏传佛教均采取积极扶持的政策。明统治者深知藏族人民“重佛法，而尤重于国师”的宗教习俗，便因其俗封赐宗教上层人士，借以羁縻藏族各个部落。清朝基本采用了明朝的策略，并有所发展。

一、明清两朝的番僧僧纲司

番僧僧纲司是专门管理藏传佛教僧务的官方机构。这一机构是由管理汉僧的僧纲司借用而来的。僧纲司的设置及其作用和明初统治者强化对僧尼的管理密切相关。据洪武年间朱元璋的御旨记载：“自经兵以后，僧无统记。若府若州，合令僧纲司、僧正司验。倚郭县分，僧会司验。本县僧人，杂处民间者，见其实数，于见有佛刹处，会众以成丛林清规以安禅”^①。可见僧纲司的职掌是负责州府一级僧尼事务的官方机构。按照明王朝在汉传佛教中的设置，僧纲司设都纲一人，秩同各府卫儒学教授。宣课司、阴阳司、医学司等从九品，秩禄月米五石。宗教人士按其职权的大小，参照俗官标准拿国家的俸禄，表明僧务机构的衙门化和僧职的官僚化。明政府采用“番汉并立”的原则，分别在今西宁等地区设立了番僧僧纲司，对藏传

^①《释氏稽古续集》卷二。

佛教的僧人进行管理。

明政府首先在藏汉文化交融地带试行僧纲司制度，“西（宁）、河（州）、洮州等处，多有不曾开设僧司衙门，凭僧录司差汉僧，番僧去打点。着本处官司就举选通佛法的僧人发来考试，除授他去。”^①这一段史料说明，明初统治者已意识到在藏传佛教地区没有由中央政府辖属的僧司机构，首先委派一些汉僧和“番僧”去河湟等地弘扬佛教，以筹建僧司机构。由于明王朝积极地向西北地区推广僧司制度，很快，在藏传佛教地区建立僧纲司的条件已经成熟。于是明王朝“立西宁僧纲司，以僧三刺为都纲。河州卫汉僧纲司，以故元国师魏失刺监藏为都纲；河州卫番僧纲司，以僧端月监藏为都纲。盖西番崇尚浮屠故，立之。俾主其教，以绥远人”^②。

明王朝番僧僧纲司的设立，促进了当地藏传佛教的发展，在政治上起到了稳定一方的作用。“初，西宁番僧三刺为书招降罕东诸部，又建佛刹于碾伯南川，以居其众，至是来朝贡马，请敕护持，赐寺额。帝从所请，赐额曰瞿昙寺。立西宁僧纲司，以三刺为都纲；又立河州番汉两僧纲司，并以番僧为之，纪以符契。”罕东诸部是明初活动在今青海海西和海北以及甘肃敦煌地区的一些藏族部落，明代曾设过罕东卫。后来，其中一支迁徙到今天青海省拉脊山脉的南侧，包括今湟中、平安、乐都、民和南山一带。三刺是出生于西藏山南洛扎卓垅地方的一个藏传佛教徒，曾在青海湖海心山长期修行佛法，藏文典籍称其为“海心白象骑士”。他在明朝初年由于招降罕东部有功，被封为西宁僧纲司都纲。

①《金瓶梵刹志·钦录集》。

②《明太祖实录》。

僧纲司都纲的公署是今瞿昙寺。瞿昙寺是三刺（亦做三罗喇嘛）进京贡马，请求明王朝护持，为他所修的一座小佛堂（今瞿昙寺前殿）。朱元璋于洪武二十六年（1393年）赐红底金书“瞿昙寺”横匾一方。以后历经40余年，明王朝13个皇帝中曾有7个皇帝为瞿昙寺下达敕谕7道，立御制碑5通，诰命2道；封大国师、国师、都纲各一；颁给大金印1枚、镀金银印1枚、象牙图章2方、铜印1枚；赐瓶炉香案、钟鼎磬鼓、佛像袈裟等物多件。并大兴土木，修起规模宏大的殿堂寺阁，楼台宝塔等。赐给该寺山场、园林、田地甚广，管辖7条沟的藏汉群众。瞿昙寺依恃明王朝，成为今乐都南山地区颇具实力的地方势力。可以说，瞿昙寺的产生和发展是明王朝在藏传佛教地区推行僧司制度的典范。

清顺治时期，寺僧纷纷改旗易帜，向新政权交出旧存印信，由清王朝的理藩院给新印新札。但是，仍有一部分寺院保留旧有信印，号令一方。雍正时期的罗卜藏丹津事件，使清王朝看到他们在西北地区的统治仍不稳定，清廷便开始对这一地区寺僧数额及持有的印信予以清查清理，以约束活跃在汉藏文化交融地带藏传佛教的势力。这一策略打破明朝以来番僧僧纲司的垄断地位。清王朝根据理藩院的建议，按照各寺院管辖区域的大小及僧众的多寡，重定各寺僧官职衔，将以前所授国师、禅师大多改为都纲。谕令河州普纳寺（今临夏韩家渠）、灵庆寺（旧临夏县城内）、宏化寺（今青海民和境）各设都纲1人。于西宁境内的西纳寺（今湟中境）、塔尔寺（今湟中境）、扎藏寺（今湟源境）、元觉寺（今大通县景阳川）、沙冲寺（今化隆境）、仙密寺（今门源境）、佑宁寺（今互助境）、广慧寺（今大通境）又各设都纲1人。另外碾伯县（今乐都县）境

内的瞿昙寺、宏通寺、羊尔贯寺等各设僧纲1人。通过这些都纲、僧纲的设置，我们可以看出，清王朝将当地稍有影响的寺院都纳入他的僧纲司制度之中。

清代后期，随着河湟地区经济结构由牧业经济向农业经济的转换，劳动者的人身依附关系也发生了变化，以经济契约式的租田农户大量出现，大批寺院附户脱离了寺院，致使寺院经济衰落，寺僧逃佚，不少僧纲司也随之罢废。至辛亥革命前夕，存僧纲司名目者仅有塔尔寺、大崇教寺、佑宁寺、麻尔寺等个别寺院了。

明清时期中央政府僧纲司的设置并不限于上述地区，今四川、云南、贵州等与藏族接壤地区也有番僧僧纲司的设置。如播州宣慰司番僧僧纲司、松潘等处军民指挥使司番僧僧纲司、乌斯藏贡堂川润宁寺番僧僧纲司等。番僧僧纲司的设置，是明清王朝中央政府促进藏文化教育进步的表现。番僧僧纲司建寺聚僧，讲经论道，从事经院教育活动，番僧僧纲司成为当地社会僧团的领导机关。明清时期的番僧僧纲司做为民族杂居地区政教合一的机构，和汉传佛教的僧纲司有所不同。简而言之，它具有如下特点：

其一，番僧僧纲司的僧官是世袭的。都纲一旦加身，便成终生职业，死后父子相袭，或叔侄相传。这样，都纲僧职便成了某些部落头人家族的世袭官职，历明清两朝，承袭不绝，形成了土司与僧纲并存的现象。

其二，番僧僧纲司是政教合一的机构。明清两朝在委任僧纲时，大都离不开“约僧管民”这类措辞。“约僧管民”是中央政府设立僧纲司的目的，也是僧纲司的职责。实际上番僧僧

①《明史·西域二》。

纲司不仅领有寺院僧众，还统领蕃户民众，有的甚至还拥有武装，可见僧官的职掌不仅要“化导群迷”承担教育责任，而且还要领兵守关，甚至出征打仗，维护一方治安。

其三，明清统治者把僧纲司既看成是宗教教育的事务机关，又当作土司衙门。在《明会典》、《清会典》中，统治者常把藏族地区的寺、寨并提，将都纲喇嘛与指挥、都指挥并提。都纲喇嘛和都指挥一样，都要承担一定的封建义务，定期向封建皇帝朝贡。封建王朝对其入贡的时间、人数、贡物均有明确的规定。

番僧僧纲司与土司衙门互为表里，为明清王朝在藏族统治地区推行羁縻政策，从事文化教育起到了积极作用。到雍正时期，清王朝的一些地方官吏推行“改土归流”，从文化教育方面肃整边治，到光绪年间，僧纲司退出了历史舞台。

二、明王朝对藏传佛教的政策

元末明初，卫藏地区的政教形势发生了很大变化，在元代显赫一世的萨迦教派势力开始衰落，萨迦昆氏家族分裂成为细脱、拉康、仁钦冈、都却4个支系。萨迦家族把持地方政教大权的局面已日薄西山，而与之相联系的萨迦僧团也失去了往日的威势与地位。在萨迦势力江河日下的同时，噶举教派势力得到了较为充分的发展，噶举派的支系帕竹噶举约在14世纪左右击败了萨迦地方政权，建立了政教合一的帕竹地方政权。其后藏传佛教格鲁派在藏族社会迅速崛起，并极大地影响到藏族社会文化教育发展的基本趋势。为适应这种情况，明统治者对藏族地区采取了“因其俗尚，用僧徒化导”的怀柔政策，又辅之以多封众建、分割统治的办法，对其具有实力的藏传佛教各教派推崇优待，对各教团的首领赐封号优礼有加。明王朝的这种

政策，在客观上刺激了藏传佛教教育的发展。

（一）三大法王系统的确立

明王朝对藏传佛教上层人物的封赠，主要是确立三大法王系统。三大法王即大宝法王、大乘法王和大慈法王，这三大法王是乌斯藏地区藏传佛教诸教派中地位最高的宗教上层人物。

1. 大宝法王

在三大法王中，大宝法王的地位又较之其他各王为高。据记载：

永乐元年二月己丑，遣司礼监少监候显资书币，往乌斯藏，徵尚师哈立麻^①。

永乐四年二月己酉，尚师哈立麻至京，入见上于奉先殿^②。

永乐五年二月庚寅，尚师哈立麻奉命率僧于灵谷寺建普度大斋，资福太祖高皇帝，孝慈高皇后，竣事。赐哈立麻金百两，银千两……三月丁巳，封尚师哈立麻为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天自在佛”，领天下释教，赐印、诰及金银彩币^③。

永乐六年四月庚子，如来大宝法王哈立麻辞归，赐白金币佛像等物，仍中官护送^④。

史料中的哈立麻就是藏传佛教中噶玛噶举派第五世活佛德银协巴。大宝法王这一封号本来是元王朝封赐给萨迦派八思巴的，明王朝把这一桂冠移戴在噶举派教主的头上，从侧面反映了藏传佛教诸教派间势力的此消彼长情况。从这次封赐中可以看出，噶举派的势力已经超过了萨迦派，另外，也与德银协巴本

①②③④《明太宗实录》卷一六、四七、四八、五六。

人孜孜不倦地从事佛教教育活动分不开的。据说德银协巴4岁时开始学法，7岁出家，18岁开始传教并能调整一方大的军事争端，20岁时从孜拉岗寺堪钦索南桑波和堪钦云洛瓦二师受比丘戒。以后他一面勤修，一面给他人传教说法，逐渐成为一位乐意供施、亲示教导、严守戒规的高僧。被受封为大宝法王以后，“他回到前藏后，对诸位大善知识、大修士、学习闻思诸人、无边的修密士会众、权威著称的大小官员等，甚至连普通的人都有所馈赠，并讲授教法，互相会晤，作摩顶赐福。”^①

自永乐受封以后，大宝法王的封号就成为黑帽系历代名僧专有的封号，前后共传五世，每一世袭职，明政府照例要遣使册封一番，各世大宝法王也谨守朝贡的义务，200年间不曾中断。明万历年间，明神宗曾革大宝法王封号，以后复封与否，未见记载。但其后的黑帽系活佛仍以大宝法王自称。

2. 大乘法王

大乘法王是明王朝封赠给萨迦派后裔的封号，是明王朝封赠的一个重要的法王系统。据史籍记载：

永乐十一年二月辛酉，赐尚师昆泽思八及喇嘛哲尊巴等宴^②。

永乐十一年五月辛巳，命尚师昆泽思八为万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国宣教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛，领天下释教，赐诰、印并袈裟、幡幢、鞍马、伞盖、法器等物^③。

永乐十二年正月壬午，正觉大乘法王昆泽思八陛辞，赐图

^①《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社1992年第1版第116页。

^{②③}《明太宗实录》卷八七、八八、九一。

书及佛像、佛经、法器……等物，命中官护送^①。

萨迦教派的势力到明代已经衰微，但明初之际，萨迦教派在藏族地区仍有不小的影响。明初，朱元璋出于用“僧徒化导”的目的，遣使入藏，动员元朝封赠过的名僧旧官赴京授职，萨迦派名僧，故元摄帝师喃加巴藏卜率先到京，明政府封他为炽盛佛宝国师，颁赐玉印。公元1374年左右，元帝师八思巴家族后裔公哥，监藏巴藏卜抵京，明王朝封其为圆智妙觉弘教大国师。

明王朝在封赠哈立麻的同时，看到仅靠噶举一派的力量并不能实现对藏区的有效管理，于是便采取多封众建的策略。同时又封萨迦高僧昆泽思八为“大乘法王”，并颁给金印册封。但他的待遇地位则稍逊于大宝法王。从《明实录》反映出的情况来看，明宣德元年（1426年）、成化四年（1468年）、弘治八年（1495年）、正德九年（1514年）都有大乘法王遣使入贡的记载。明万历三十七年（1609年），神宗革去大乘法王封号后，其传承中断。格鲁派在藏族地区迅速崛起，萨迦派便江河日下，以后再没有名僧大德挽回其颓势。但是，萨迦教派的传教活动并没有绝迹，其余绪仍有传承。

3. 大慈法王

大慈法王是明王朝封赠给格鲁派的。明王朝册封大宝法王、大乘法王的时候，正是15世纪初格鲁派兴起时期，明王朝注意到这个新兴的教派在卫藏地区发展很快，大有取代其他教派之势。出于政治上的考虑，明王朝于永乐六年（1408年）和永乐十二年（1414年）两次遣使进入藏族地区，邀请格鲁派创始人宗喀巴进京，当时宗喀巴正忙于建寺传教，便托病辞谢，而派门徒释迦也失前往。永乐十二年释迦也失抵京，明政

^①《明太宗实录》卷八七、八八、九一。

府用仅次于大乘法王的礼节予以迎接。次年，明成宗册封他为“妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师”，赐给印绶封册。永乐十四年（1416年）辞归，永乐二十一年（1423年）释迦也失又一次进京，宣德九年（1434年）释迦也失第三次到京，明宣宗令成国公朱勇、礼部尚书胡濙持节封其为“万行妙明真如上胜清净般若弘照普慧辅国显教至善大慈法王，西天正觉如来自在大圆通佛”。并令其留居中原和蒙古地区传教，诏给河州境黑城子地方让他修筑寺庙，赐给田产、房舍、山场等大量的不动产，作为他从事经院教育的费用。释迦也失作为一名特使来往于藏区与明王朝之间，明王朝对他的礼遇和封赠是超乎异常的，这表明了明王朝急于和格鲁派建立关系的愿望。

（二）“五王”的封授

明王朝对藏传佛教教派首领的分封，除上述的三大法王系统以外，还封了阐化王、阐教王、辅教王、护教王和赞善王。这五王分属于不同的教派和地区，他们也像三大法王一样，定期向明王朝中央政府朝贡，王位的承袭由明廷遣使册封，其地位仅次于三大法王而高于大国师、国师。

1. 阐化王

阐化王是明王朝给帕木竹巴地方政教首领的封号。阐化王的封赠体现了明王朝对藏族地区采取羁縻政策，其作用在于“化导其民”，对藏族民众实施教化。

阐化王的册封是有一个历史发展过程的。开始，明王朝对帕木竹巴章阳沙加的招抚而引起的：“洪武五年（1372年），三月丁酉，河州卫言，乌斯藏帕木竹巴故元灌顶国师章阳沙加人所信服。今朵甘赏竺监藏与管兀儿相仇杀，朝廷若以章阳沙加

招抚之，朵甘必内附矣。中书省以闻，诏章阳沙加仍灌顶国师之号，遣使赐玉印及彩缎表里，俾居报恩寺，化导其民”^①。帕木竹巴属于藏传佛教的噶举派，元末明初，帕木竹巴在藏区仍有不小的影响力，唯此，明王朝便给予章阳沙加以元朝的同等待遇。帕木竹巴的地方政教首领果不负朝廷所望，招抚未归附的地方首领，遣使朝贡，双方来往频繁。

阐化王这一封号是首先封给噶举派高僧吉刺思巴·监藏巴藏卜，藏族史籍记载为札巴坚赞，他是帕竹地方政权创立者绛曲坚赞的侄孙，前面提及的章阳沙加（释迦坚赞）的侄儿。

“永乐四年（1406年），三月壬辰，遣使赍诰乌斯藏帕木竹巴吉刺思坚藏巴里藏卜为灌顶国师阐化王，赐织纁玉印，诰命，仍赐白金五百两……”^②。

札巴坚赞被封为阐化王以后，便和明政权建立了极其密切的关系。从《明实录》反映出的情况来看，自永乐初到宣德期间，阐化王札巴坚赞遣使贡物多达十次，阐化王的属下还有人在京城供职，“宣德五年九月癸亥，乌斯藏阐化王遣来使臣孙竹奏，愿居京自效，命为所镇抚，赐……给……如例。”^③藏传佛教教派首领派人居京任官，这在藏族教育史上有着重要意义。

札巴坚赞是诸世阐化王中最有政治眼光的人物，在藏传佛教教育史上，他不囿于门户之见，曾出资支持过宗喀巴组织的大型祈愿法会（汉语称为传大召或者传召大会）。这是一次不分教派、不分地区的藏传佛教教徒大集会，它标志着格鲁派在藏族社会中地位的确立。札巴坚赞在资助了这次大会以后，又资助

①《明太宗实录》卷七三。

②《明太宗实录》卷四一。

③《明宣宗实录》卷七〇。

修建了格鲁派著名寺院甘丹寺。甘丹寺修成以后，他又把自己的庄园施舍给寺院，以其租入来解决经院教育的经费。在格鲁派的创立和发展过程中，阐化王系统曾给以巨大的经济支持。

札巴坚赞以后，承袭阐化王的有札巴君乃和桑吉坚赞。这两人在承袭阐化王时还有一个小小的插曲，桑吉坚赞是札巴君乃之父，他打破了俗人不能担任第司的传统，于1446年父夺子位，以俗身担任第司。对此，明政府未作明确封授，但承认既成事实。《明实录》只说他“借袭阐化王”。自此以后，有明一代对阐化王的封授史不绝书，直到万历年间。

2. 阐教王

阐教王是明王朝授给必力工瓦（今墨竹工卡）地区宗教首领的封号。其教派属于藏传佛教止贡噶举。明代该派宗教上层人物通过各种渠道和新政权取得联系。“永乐十一年（公元1413年）五月丙戌，封领真巴儿吉监藏为必力工瓦阐教王，……赐印、诰、彩币”^①。另据记载：“乌斯藏阐教王头目朵令遣来锁札失思奏，愿居京自效。命为所镇抚，赐冠带，织金裘衣、彩币、钞、布，仍命有司给房屋、器皿等物如例”^②。可见，阐教王也派员驻京任职。宣德年间，四世阐教王领占坚参叭儿藏卜在位，发生了止贡僧伪造印信的事件，明王朝为了把封授权力紧紧掌握在自己手中，对当事人进行了严惩，并派员进藏重新封授阐化王。一直到嘉靖末年，仍有阐教王向明廷进贡的记载。

3. 辅教王

辅教王始授南谒烈思巴，他是乌斯藏思达藏（即达仓）的僧人，其教派属于藏传佛教萨迦派。明成祖即位以后，曾派人到

^①《明太宗实录》卷八八。

^②《明宣宗实录》卷六五。

达仓一带活动。永乐十一年（1413年）封当地高僧南谒烈思八为辅教王，赐给印绶。永乐、宣德时期辅教王多次修贡于朝廷，明王朝遣使去乌斯藏都曾到达过达仓地区。双方礼尚往来，万历以后未见辅教王使节进京的记载。

4. 护教王

护教王是明王朝封赠给馆觉地区政教首领的封号。“馆觉”相当于今西藏昌都东南的贡觉县。首先获得这一桂冠的是斡即南哥巴藏卜。永乐四年（1406年），他曾遣使进京朝贡，明廷赐给他灌顶国师的封号，后来明王朝又加封他为护教王，赐金印诰命。后其侄干些儿吉刺思巴藏卜袭其位，吉刺思巴藏卜卒后因无嗣而绝其封。

5. 赞善王

赞善王是明王朝封授给灵藏地区萨迦教派首领的封号。关于灵藏地区，明王朝于公元1467年在封袭赞善王时才提到灵藏地区的大概位置：“成化三年七月丁亥，命灵藏僧塔尔巴坚赞袭封为赞善王。旧例，番僧封王者，赐诰敕绵绮帽诸物甚备，又遣官护送至彼给授。礼部以今西宁事未宁，事宜从省，乞降敕一道，惟赐袈裟禅衣、僧帽各一，顺付来朝番僧，斋回灵藏给授。”这则史料提到西宁，灵藏地区当与今西宁不远。另据《河州志》、《循化志》记载，明河州卫所辖循化境有一支藏族部落名灵藏族。由此，我们可以推断明代被封为赞善王的灵藏僧，很可能就是灵藏族人，其居住地当在今甘肃临夏或青海循化之间。

赞善王确立以后，在灵藏地区便起到“广宣佛教，化导群迷，俾尔一方之人，咸起为善之心，永享太平之风”的作用。自斡即南哥巴藏卜以后，赞善王的爵位或以侄嗣，或以弟即，长期相袭，直至嘉靖后期还有通贡往来的记载。

（三）明王朝封授的其他僧官

明王朝除上述封授的三大法王和五王系统以外，还封赐了一些西天佛子、大国师、国师、禅师等不同等级的僧官。明统治者这样多封众建的目的是“招徕番僧，本籍以化愚俗，弭边患”。通过支持藏传佛教的办法，教化人民，绥靖边关。洪武年间封赏的大国师、国师不过四五人而已。到永乐年间，藏传佛教开始得势，明王朝的封赠制度开始松弛。仅明成宗一代，曾封西天大佛子2人，大国师9人，国师18人，显然，这时的封授已出现了宽泛现象。到了宣德、成化时期，每遇藏区大小派系的宗教首领或一些部落头人请封，便毫不吝惜地封以国师禅师名号，结果到了明末，国师、禅师到处可见，仅瞿昙寺及其属寺民间有“七禅师、八都纲”的传说，据考证，仅甘肃岷、河州一带，有国师号者19人^①。清朝曾对明王朝分封情况予以清理，令旧封的喇嘛执信符到理藩院登记，数年间登记的大国师、国师、禅师多达430人。足见明朝后期对藏传佛教僧官分封的窳败了。

三、清王朝对藏传佛教的政策

清王朝继承了明王朝支持藏传佛教的政策。立国之初，便派遣了以察干格隆等为首的强大使团出使藏区，广泛联系藏族政教首领，与藏传佛教各教派建立关系。“大清国宽温仁圣皇帝致书于顾实汗。朕闻有违道悖法而行者，尔已惩创之矣。朕思自古圣王致治，佛法未尝断绝，今欲于图白忒部落敦礼高僧，故遣使与伊拉古克胡图克图偕行，不分服色红黄，随处咨访，以宏佛教，以护国祚”^②。这是清使团给藏区行政首领固实汗

^① 详见谢重光、白文固著，《中国僧官制度史》，青海人民出版社1990年8月第1版第294页。

^② 《清实录》卷六十四。

消来的清王朝皇帝的书信，其目的是让藏区地方政权在清王朝与藏族宗教首领联系时给予支持。

清王朝为了能够和藏传佛教界建立起亲密的关系，尽量寻找藏传佛教与中国传统儒家文化的共同点。“朕闻兼善独善，开宗之义不同；出世间，设教之途亦异。然明心见性，淑世觉民，其归一也”^①。传统的儒家文化虽为入世之学，讲的是修齐治平，而藏传佛教为出世之学，讲的是修己渡人，但是，在清王朝看来，它们在陶冶人的性情上，在维护封建社会统治的功能上，有着异曲同工之效。于是，清“顺治九年二月丁未，遣理藩院侍郎沙济达喇同户、礼、兵、工四部理官往迎唐古忒部落达赖喇嘛，赐达赖喇嘛袍、帽、鞍马、珍珠、数珠等物。以第巴诺门汗劝导达赖喇嘛来朝，并赐袍、帽、鞍马、玲瓏佩刀等物”^②。清王朝为了笼络藏传佛教上层人物，派出一个规格相当高的迎请使团，携带厚礼，盛情邀请达赖喇嘛进京。五世达赖便率3 000人的庞大队伍应邀前往。清帝面对这样庞大的来访者感到左右为难：“今朕亲至边外迎之，令喇嘛即住边外。外藩蒙古贝子欲见喇嘛者，即令在外相见。若令喇嘛入内地，今年岁收甚歉，喇嘛从者又众，恐于我无益。悦不往迎喇嘛，以我即召之来又不往迎，必至中途而返，恐喀尔喀因之不来归顺”^③。后清顺治帝听从了大学士洪承畴的建议，没有亲自前迎达赖，但是“特遣和硕承泽亲王及内大臣代迎”。皇帝亲自为达赖喇嘛多次设宴，并且亲王、郡王依次设宴，其迎送礼仪之隆重、规格之高、规模之大亘古未有。由此，足见

①《清实录》卷七十四。

②③《清实录》卷六三、六八。

清王朝对藏传佛教的重视，并可以理解清王朝对藏传佛教的支持政策了。

第三节 格鲁派的崛起与藏族教育

15世纪以后的藏族教育史是与藏传佛教格鲁派紧密相联的。该派作为后起之秀，主张僧众严持戒律，注重按照一定的次序进行道德修养，崇尚苦行，严格僧人生活，所以译为“善律”，明清两朝亦称其为黄教。

一、格鲁派的创立

格鲁派产生于藏族社会封建制度普遍建立时期。早在公元13世纪，藏族社会的封建制度已经基本确立。13世纪至15世纪，元王朝扶持萨迦地方政权，分封了13万户。明清以来，藏族地区加速了封建化的历史进程，噶举派的帕竹·绛曲坚赞兴起以后，于公元1348年兼并本教派的支系蔡巴，时隔不久，又灭掉了止贡噶举。帕竹地方政权乘对本教派弱小势力兼并的威势，便开始了对萨迦势力的进攻。约在公元1354年攻陷了萨迦势力的根据地萨迦寺，取代了萨迦政权，建立起了控制西藏大部分地区的帕竹地方政权。帕竹·绛曲坚赞取得了藏区的支配权以后，采取了一系列加速藏区封建化进程的措施。如在政治上对忠于他的贵族实行分封，使封建等级制度进一步加强。进一步完善“宗”一级的地方政权机关。在经济上发展农牧业生产，植树造林，整修交通，使藏族地区的封建经济也有了较大的发展。随着统一的封建政权的形成，藏区社会需要一个与之相适应的上层建筑来为自己服务。于是，一代宗师宗喀巴对藏传佛教进行了一系列的改革。宗喀巴的宗教改革和宗教教育

活动得到了藏族社会统治阶级的支持和人民群众的拥护，使格鲁派经院教育得到迅速的发展和完善。

格鲁派在藏族社会迅速发展的另一个原因是藏传佛教其他教派的腐败，而格鲁派注重自律的缘故。公元15世纪前后，萨迦、噶举诸派先后达到了鼎盛时期，但诚如自然规律显示的那样，“日中则仄，月圆则亏”。藏传佛教的这些派别迅速从其发展的巅峰跌落下来。而造成这些教派衰落的主要原因是这些教派的首领直接参与掌握政治、经济权力的活动，权力使这些人走上了有悖于佛教清规戒律的道路，他们享有种种特权，免税免差，敛聚财富，横行不法。更由于教派之间长期进行争斗，内耗使各教派已经腐败，不能起到统一思想、号令民众的作用。如明武宗即皇帝位以后，诏乌斯藏僧人占竹进京，赐号灌顶国师，武宗从其学习语言，又别筑院庭密室，名曰“豹房”，“豹房”是供明武宗淫乐的专门场所，他引占竹入“豹房”供事，由占竹给他传授淫乐之法，日夜过着糜烂荒唐的生活，这种荒唐的事是与佛教教义相违背的。它虽然不能代表这一时期的藏传佛教，但是，窥一斑而知全豹，从宗喀巴宗教改革以整饬僧众戒律这一点来看，藏传佛教教派已经到了非革除弊端不可的地步。

二、明清两朝藏传佛教格鲁派的发展

明清两朝是格鲁派在藏族社会产生、发展和取得统治地位的时期，同样，也是格鲁派教育的产生、发展和取得统治地位的时期。

约从公元1400~1409年的10年时间，是格鲁派形成时期。格鲁派形成的动力是宗喀巴的“宗教改革”。宗喀巴“宗教改命”的前夕，藏传佛教其他教派僧人都不愿意受“比

戒”的约束，其理由是学大乘佛教的人不该用小乘佛教的戒律来要求他们。明眼人一看便知，这理由只不过是一些僧人的借口，实质是想在大乘佛教的幌子下进行纵欲的勾当。这种情况在当时已成为一种习惯势力。为了改变这种势力，宗喀巴就用佛教戒律来教育广大僧众。公元1400年，宗喀巴在拉萨西郊的噶瓦栋寺给约500余僧众宣讲大乘戒律，意思是说不管是学显宗还是学密宗，不管是学小乘佛教还是学大乘佛教，学习者都要严格遵守僧人的生活准则，要接受戒律的严格约束，原因很简单，如果僧人的生活不受戒律的约束，那僧人和俗人还有什么区别呢？

仅仅依靠严格戒律，并不能达到团结僧众的目的，因为佛教是一种特别重视玄理的宗教。所以，宗喀巴在从事“宗教改革”的时候，一方面积极提倡僧人严守戒律，另一方面著书立说，宗喀巴作为藏传佛教的大师，其著述颇丰，在他一生的19部著作中，代表作是他于15世纪初完成的《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》两部著作，集中反映了宗喀巴在藏传佛教修养方法上的思想，其说成为格鲁派的理论基础。

宗喀巴在从事“宗教改革”的教育活动中，也千方百计地与各政治势力建立关系。早在公元1385年，宗喀巴就去帕竹噶举的主寺丹萨替尔谒见其首领札巴绛曲。札巴绛曲既是帕竹地方政权的第三代第悉（首领），也是该寺的寺主。宗喀巴为了取得他的支持，以弟子礼谒见，这是宗喀巴与帕竹封建政治集团发生关系的开端。公元1392年前后，宗喀巴又与帕竹政权首府内乌宗宗本南喀桑布建立联系，并受其供养，这是宗喀巴受帕竹统治集团供养的开端。为什么宗喀巴要和当时的政治集团建立关系，同时，统治集团又愿意和宗喀巴建立联系？宗喀巴

在给札巴坚赞的信中说：“以佛法，民治会成就今生与后世的大事。照这种办法治理国政，众神将会喜悦而赐予保佑”。

“在上者所作所为，庶民会照样去做。必须以此为鉴去治理百姓，敬以我佛教戒作为礼品贡献。”这两段话的意思是说要求帕竹政权以佛教教义来治理百姓。我们知道，宗喀巴在从事“宗教改革”之前，藏传佛教其他教派已经失去统治人民的作用。作为统治者来说，也需要一种有生机的、在人民群众中有号召力的宗教，而宗喀巴的“宗教改革”也正是满足了统治阶级的这种需要。

格鲁派得到发展的重要标志是拉萨祈愿法会的召开和几个重要寺院的建立。我们知道在公元1409年，宗喀巴在帕竹地方政权的支持下举行了祈愿大法会，并一直延续至今。祈愿大法会成为藏传佛教的一项重要宗教活动，同时，也是一项极其重要的教育活动。为召开祈愿大法会，宗喀巴师徒做了大量的工作：首先宗喀巴取得了帕竹地方政权的支持，由内乌宗宗本负责把大昭寺内坍塌破损之处修葺一新，宗喀巴又请各地的画师以金银杂彩装修大昭寺内各佛像，重绘壁画，使大昭寺焕然一新。其次，宗喀巴为祈愿大法会筹措了所需要的经费。宗喀巴和札巴坚赞商定，祈愿大法会所需要的物资人力等均由札巴坚赞支持解决。同时，宗喀巴还派遣得力弟子向有关寺院、地方官和僧俗人等化缘，以备祈愿大法会使用。公元1409年，藏历正月初一至十五，祈愿大法会在拉萨大昭寺正式举行，与会僧众1万多人，俗人多达数万，阐化王札巴坚赞及其臣僚是大施主，宗喀巴是创办人和主持人。据说那次大会上宗喀巴“花费500两黄金为释迦牟尼像装上琉璃、珍珠、红宝石和其他宝石严饰的佛冠。”作为藏传佛教的教育家，宗喀巴是深知借此盛

大集会来普及佛学知识的。据记载，宗喀巴每天为僧众做《佛本生经》讲座。从宣讲的内容来看，宗喀巴所论所讲并不是深奥的佛学经义，而是佛教的一般常识，且有很强的故事性，从这点我们可以看出，宗喀巴讲经论道时是注意教育对象的接受能力的。

这次祈愿大法会收到了极大的教育效果，从大会收到的布施看，这次大会又一次点燃起藏族僧俗的宗教热情。所收到布施共计黄金921两，酥油37 060克（一克约合22.5公斤），青稞和糌粑18 211克，白茶416包，黑茶163包，干牛羊肉2 172克，牛羊等牲畜折价共2 072两黄金^①。这次祈愿大法会收到这么多的钱财货物，标志着格鲁派有着广泛的群众基础。其时，帕竹地方政权的政教首领札巴坚赞受封阐化王后不久，其统治相对稳定，帕竹地方政权通过这次大会炫耀其财富和权势，借此得到广大僧众的拥戴。同时，宗喀巴也通过这次大会提倡严持戒律，一改当时藏传佛教僧人酗酒斗殴、沉缅歌舞，贪婪成性的风气，格鲁派以其特有的形式向世人显示了它的力量。

格鲁派三大寺的建立，使格鲁派有了活动基地，促使格鲁派的进一步发展。祈愿大法会结束以后，宗喀巴即派贾曹杰·达玛仁钦按计划监修甘丹寺，该寺由帕竹集团提供人力物力，寺院修成以后宗喀巴师徒常住该寺，甘丹寺遂成为格鲁派的主寺之一。公元1416年，宗喀巴又让弟子嘉央却杰在拉萨西郊修建哲蚌寺，这座寺院也由帕竹集团出资，另外，他们还拨出一定的土地、农奴作为寺产，使这座寺院在格鲁派首先有了庄

^①李冀诚：《论藏传佛教格鲁派创始人宗喀巴》，见《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年1月第1版。

园。公元1418年至1419年，宗喀巴又命另一位大弟子释迦也失在拉萨北郊修建色拉寺，他曾代表宗喀巴谒见明朝皇帝。明王朝为了表示对新兴的格鲁派的支持，给释迦也失许多馈赠，释迦也失就以这些赏赐为基础修建了色拉寺。这座寺院至今尚保存有明代的许多文物，成为中央王朝经营西藏的历史见证。色拉寺建成以后成为格鲁派活动的主要基地之一。祈愿大法会的召开和拉萨三大寺的建立，标志着藏传佛教格鲁派在藏族社会取得了公认的地位。

格鲁派之所以在藏族社会能够站住脚根并获得迅速的发展，这与格鲁派的先哲们在经院教育方面所采取的兼容并包的态度分不开的。宗喀巴早先从师于萨迦派，在西藏游学期间又依靠许多噶当派高僧。所以格鲁派又称新派，指的是在噶当派基础上发展起来的藏传佛教新的流派。由于宗喀巴学术造诣很深，在藏族地区享有极高的声誉和地位，所以噶当派诸寺也一致拥护格鲁派，以后噶当诸寺也逐步改宗格鲁派。由于格鲁派兼容并包，在客观上壮大了格鲁派的队伍，扩大了格鲁派的社会基础，增强了自身的声势和影响。

三、格鲁派寺院集团取得藏区的统治地位

格鲁派在其发展过程中逐渐形成了达赖和班禅两大活佛系统，这是与格鲁派寺院集团在藏族地区取得统治地位密切相关的。

17世纪初期藏族地区的政教形势错综复杂，瞬息万变。在青藏高原上进行角逐的有三大势力：其一是藏族地方的世俗力量，他们以其独有的政治和经济实力与其他势力抗衡。其二是元朝灭亡后留在西北部的蒙古族地方上层，这些部落经过明清的休养生息，逐渐成为左右一方的势力。其三是格鲁派为首的藏

传佛教势力，他们以其特有的政治、经济和文化上的优势与其他力量争雄。这三派势力首次交锋发生在17世纪20年代。在认定阿旺罗桑嘉措为四世达赖的转世灵童问题上，各派势力都力争主导地位。主持认定五世达赖的是四世班禅。另外，蒙古土默特部的拉尊和琿台吉两个贵族代表，他们从青海带领2 000名蒙古军队赶到拉萨参加认定五世达赖一事，借此机会染指藏区政教事务。而这时藏区行政首领第悉藏巴彭错南杰已经去世，他16岁的儿子丹迥旺布继任第悉藏巴。拉尊和琿台吉到达拉萨以后就和第悉藏巴发生冲突，结果丹迥旺布的一方军队被2 000蒙古军队所击败。后经班禅等宗教头面人物的调停促使双方停战。按理说，作为黄教领袖的班禅在这件事情的处理上还是合适的。但是，蒙古军队深入藏区是打着保卫黄教的旗帜而进行的。这就必然给藏区的第悉地方政权蒙上阴影，第悉藏巴·丹迥旺布便加紧联络黄教以外的各教派及与黄教关系较疏远的贵族，积蓄力量，以求一逞。公元1630年左右，土默特内部发生内讧，丹迥旺布乘机发动了反对黄教的高潮，使黄教的发展在一定程度上受到挫折。

公元17世纪中叶，居住在西部地区的各蒙古力量进行了一系列的冲突和组合，形成了两大势力集团：一是喀尔喀部却图汗为首的集团，他们支持藏传佛教的噶玛噶举派；另一大势力集团是蒙古卫拉特四部（和硕特部、准噶尔部、杜尔伯特部、土尔扈特部）。这四部都是信奉黄教的，尤其以与青海相毗邻的和硕特部的首领固始汗以笃信黄教而闻名。公元1637年左右，固始汗率兵南下青海，消灭了喀尔喀部在青海地区的势力，杀死却图汗。这样，青海地区就由支持噶玛噶举的却图汗易主为支持黄教的固始汗。从此，黄教便和固始汗的势力紧密

结合，并和清王朝取得联系。公元1639到1640年，固始汗从青海沿藏汉文化交界地带出兵康区，消灭了那里信奉本教的白利土司，铲除了黄教东面的敌对势力，同时为进兵藏区打败第悉藏巴消除了后顾之忧。公元1641年，固始汗率兵从康区进入拉萨，在黄教教徒的指引下与第悉藏巴作战，历时7个月，于公元1642年攻克日喀则，第悉藏巴·丹迥旺布被杀，结束了噶玛噶举派操纵控制卫藏地区政教大权的历史。第悉藏巴被消灭以后，从根本上解除了对黄教的威胁，黄教在藏族社会遂占优势。

固始汗以武力消灭第悉藏巴的势力后，并没有撤出西藏，而成为包括青海、康区、西藏整个藏区的汗王，黄教仍然受到固始汗的扶持。固始汗在拉萨建立了自己的政权，大力分封有功的僧俗人等，他规定把卫藏地区的赋税赠给达赖作为供养。另外，为了平抑达赖的势力，公元1645年，固始汗又赠给四世班禅以“班禅博克多”的称号，把日喀则周围的土地划给四世班禅管辖。后来清政府又沿袭了这种作法，清初在西藏形成了固始汗的地方政权、达赖系统和班禅系统这样的三方联盟。清初统治者为了藏区的安宁，承认藏区的既成事实，对三方都采取了安抚政策，公元1653年做了如是册封：

顺治十年（癸巳）四月丁巳，遣礼部尚书觉罗郎珠、理藩院侍郎达礼等，齎送封达赖喇嘛金册、金印于代噶地方。文用满汉及图白忒国字，册文曰：“朕闻兼善独善，开宗之义不同，出世世间，设教之途亦异。然而明心见性，淑世觉民，其归一也。兹尔罗布臧札卜素（笔者注：即阿旺·罗桑嘉措），襟怀贞朗，德量渊泓，定慧皆修，色空俱泯，以能宣扬释教，诲导愚昧，因而化被西方，名驰东土。我皇考太宗文皇帝闻欣

尚，特遣使迎聘。尔早识天心，许以辰年来见。朕荷天眷命，抚有天下，果如期应聘而至。仪范可亲，语默有度，臻般若圆通之境，扩慈悲摄受之门。诚觉路梯航，禅林山斗，朕甚嘉焉。兹以金册印，封尔为‘西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛’。应劫现象，兴隆佛化、随机说法、利济众生，不亦休哉。印文曰：‘西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇嘛怛达赖喇嘛之印’”。①

封厄鲁特部落顾实汗（笔者注：亦作固始汗）为“遵行文义毓慧顾实汗”，赐之金册金印。文用满、汉、蒙古字。册文曰：“帝王经纶大业，务安劝庶邦，使德教加于四海。庶邦君长能度势审时，归诚向化，朝廷必加旌异，以示怀柔。尔厄鲁特部落顾实汗，尊德乐善，秉义行仁，惠泽克敷，被于一境，殚尽精诚，倾心恭顺，朕甚嘉焉。兹以金册印封为‘遵行文义毓慧顾实汗’。尔尚益矢忠诚，广宣声教，作朕屏辅，辑乃封圻。如此，则带砺山河，永膺嘉祉，钦哉。印文曰：‘遵行文义毓慧顾实汗’。印其册，印其即付达赖喇嘛侍卫喇嘛，内大臣囊努克，修世代等斋往”②。

我们全文引用了清王朝对达赖和顾始汗的封文。清王朝是把达赖当作宗教领袖看待，其目的在于让达赖喇嘛“应劫化身，兴隆佛化，随机说法，利济群生”。通过佛教经院教育来化导一方。而对固始汗，清王朝则把他当做行政首领来看，其目的在于让固始汗“益矢忠诚，广宣声教，作朕屏辅，辑乃封圻”。意思就是让固始汗治理藏区，做好清王朝的“屏辅”。

受此封授以后，五世达赖在藏区的号召力增强。固始汗在

①②《清实录》卷七十四。

拉萨病逝后，黄教势力和蒙古贵族的力量在西藏地区发生摩擦和斗争，其核心就是在争夺西藏地区的统治权。公元1645年，五世达赖修缮布达拉宫，其后，布达拉宫就成为黄教的首领机关，同时，他又巡游卫藏各地，委任各地行政官僚，以削弱蒙古贵族在藏区的势力。公元1679年，委任他的弟子桑结嘉措为西藏地区行政首脑，这就是第巴桑结嘉措。公元1682年，五世达赖圆寂，第巴桑结嘉措匿不发丧，以五世达赖名义长期执政，号令藏区。第巴桑结嘉措曾和准噶尔部的噶尔丹幼年从师于五世达赖，他掌权以后自然同情和支持噶尔丹，而准噶尔部又长期和清王朝不睦，第巴的这些活动引起了清王朝康熙帝的不满，加上他和准噶尔部关系密切，欲以准噶尔部的力量来对抗藏区的和硕特蒙古汗王。这时，藏区蒙古族的势力代表是拉藏汗，拉藏汗在处理藏区政务的过程中时时与第巴桑结嘉措相悖，双方矛盾越来越尖锐。第巴桑结嘉措由于对五世达赖匿不发丧，由此而得到清政府的多次斥责，在无法继续隐瞒的情况下，第巴桑结嘉措只好承认达赖喇嘛早已去世，转世灵童也早已找到，并且“灵童”已按宗教规程进行供养，公元1697年10月，把15岁的灵童迎到布达拉宫坐床，这就是六世达赖仓央嘉措。18世纪，拉藏汗与第巴桑结嘉措之间已矛盾重重，最后导致了双方兵戎相见，双方武力冲突互有胜败，在公元1705年的冲突之中，第巴桑结嘉措兵败被杀，拉藏汗受到清廷的赏识。拉藏汗虽然军事上取得了统治，但统治的基础不稳定。他扶植的达赖喇嘛意西嘉措得不到西藏人民的承认，公元1717年准噶尔起兵发难，拉藏汗在拉萨被杀。公元1721年清王朝派兵护送七世达赖格桑嘉措进藏，并驱逐准噶尔部的军队，平息了西藏的战乱。这以后清王朝逐步加强了对西藏地区的控制。在

长期对西藏实行管理的过程中，清王朝认为在西藏这样远离内地的地区，把地方大权交于一人，容易发生个人专权现象，而让集体掌权，又容易发生纷争，最后，清王朝下令由七世达赖喇嘛格桑嘉措掌握西藏地方政权，从这时起，西藏地方行政置于格鲁派的领导之下。以后西藏地方的僧官系统和俗官系统不断发展壮大，格鲁派走上了西藏政教权力的顶峰。

四、格鲁派经院教育的特点

格鲁派是藏传佛教后起的一个教派，它的形成和发展，给藏族历史上的教育带来了一些新的特点：

（一）僧人脱离世俗，严格宗教生活

我们知道，宗喀巴的“宗教改革”是以严格僧人的宗教生活为突破口的。教育发展到一定阶段，它就与生产劳动相脱离，分化成为一种特殊的社会文化现象。一部分人脱离生产劳动专门从事教育工作，促进了教育的发展，使人类积累的知识在高水平基础上进行再生产。但是这种分化又给社会带来了不易解决的矛盾，就是教育与生产脱离。这种教育上的两重性在格鲁派经院教育上表现得特别明显。在格鲁派兴起之初，人民群众也欢迎严守戒律的僧人，信任戒律严密的格鲁派，这样就从客观上促进了格鲁派教育的发展。

格鲁派要求僧人过严格的宗教生活，就必然禁止僧人参加农牧业生产劳动，使接受格鲁派教育的人潜心于深奥佛理的学习与钻研，毋庸讳言，也正是在格鲁派的这种严格戒律的约束下，培养出了成千上万的语言学家、天文学家、医学家、政治家和佛学理论家，这些人在藏族文化教育史上曾做出了不可磨灭的贡献。禁止僧人参加生产劳动，也给社会带来了消极的影响。由于僧人不参加生产劳动，而在藏族群众心目中，寺院是

传授文化的场所，进入寺院是一种功德，所以，社会上大量的人员进入寺院，成为社会上的有闲阶层，这无疑给社会带来了沉重的负担。在藏族社会发展过程中，尤其是到了近代，藏族地区的经济发展迟滞，和格鲁派的这种戒律有着重要关系。

寺院要养活为数众多的僧人，它在经济上必须依靠世俗统治阶级，只有得到统治阶级的大力支持，它才能得以生存和发展。历史上的其他教派都是和某一地区的封建势力相联系，而格鲁派则以整个藏区的封建势力为服务对象，正因为这样，格鲁派才有可能形成自己独立的寺院经济，这种寺院经济为形成完整体系的经院教育提供了必要的物质基础。

（二）改革寺院组织，完善寺院规章制度

寺院是藏传佛教从事教育活动的场所，藏传佛教各教派都有以自己教派的寺院为依托。格鲁派在此基础上调整和改革了寺院组织，进一步完善了寺院管理的规章制度，形成了一整套严密的格鲁派经院教育体系。

格鲁派除了强调僧人要恪守戒律以外，还注重学习的程序，强调先学显宗，后学密宗（显宗人人可学，而密宗只能授于所谓有“根器”的人），形成了一套循序渐进的学习制度。在寺院的管理方面采用了寺务委员会的形式等等。关于寺院的学经制度和管理制度我们将在后面讨论，这里特别要指出的是，格鲁派的产生和发展使藏族教育经院化、程式化、制度化。我们在对藏族教育史实事求是地进行研究的时候，就会发现在一个很长的历史时期，经院教育成为藏族教育的主要途径。这种经院教育的体制中几乎容纳了整个藏族文化，这在中国教育史上，甚至世界教育史上都是极其少有的。

（三）兼容并包，繁简治学

一般说来，宗教教育都有排他性的特点，把非本宗教的东西视为异端邪说，但是，格鲁派在其发展的过程中，在内容上兼容并包，在教育形式上自由开放，在治学方法上繁简得当，表现了格鲁派初创时期容纳百川的恢宏气度。

格鲁派以前的藏传佛教各教派，只与某一地区某一封建势力相结合，形成某一区域政教合一的局面，这是封闭的自然经济所造成的。随着藏族封建社会经济的发展，就有打破封建割据走向统一的要求，格鲁派就是顺应了藏族社会发展的这一历史趋势，兼容并包，形成了格鲁派教育的这一特点。

格派派在其发展过程中，不但在藏族聚居地区寻求发展，它与卫藏、阿里、康区、安多等地区的封建势力广泛联系，建寺收徒，同时，它还和蒙古族、满族和汉族建立联系，使藏传佛教在东亚大陆产生了深刻的影响。格鲁派为了和清王朝建立联系，在伦理道德上接受了中原的某些内容。“君为臣纲”是封建伦理道德体系中的重要范畴，皇帝是天下的主宰，在汉传佛教的发展过程中，曾出现过沙门“敬王者”与“不敬王者”的争论。格鲁派在这一点上就没有拘泥于传统的佛教教义，而是把敬王者当做一种外交礼仪看待。“崇德七年十月己亥，图白忒部落达赖喇嘛遣伊拉古克胡图克图、戴青绰尔济等至盛京，上亲率诸王、贝勒、大臣出怀远门迎之。还至马馆前，上率众拜天，行三跪九叩头礼毕，进马馆，上御座，伊拉古克胡图克图等朝见，上起迎。伊拉古克胡图克图等，以达赖喇嘛书上，上立受之，遇以优礼。上升御榻座，设三座于榻右，命两喇嘛坐。其来徒众，行三跪九叩礼次于喇嘛同来之厄鲁特部落使臣及其从役，行三跪九叩礼。于是命古貳安宣读达赖喇嘛及图白

部落臧巴汗来书。赐茶，喇嘛等诵经一遍方饮，设大宴宴之”^①。这次藏族使臣进盛京，是为了和崛起于东北的满族势力建立联系，这次活动的形式充分表现了双方的礼仪，可见，黄教人士对清帝行了君臣之礼，接受了封建传统的伦理道德。

这种兼容并包还表现在对印度、祖国中原文化内容的广泛汲取方面，特别是对佛学、因明学、医学以及史学、文学诸种学科内容上，尽力汲取养料，以充实自己。格鲁派的经院教育将这许多学科细分为大五明与小五明十大类别，通过翻译、校订整理，加上自己的观点，使藏传佛教在理论上更富有民族特点，体系上更为缜密。有许多格鲁派学者兼通藏梵两种文字，可以直接从梵文中翻译佛经，他们又和祖国内地僧人合作，从汉文中翻译佛教经典，到明清时代，藏族学者在前人广泛积累和吸收其他民族知识的基础上，开始自己著书立说，有许多格鲁派僧侣文人都有自己的文集，西藏的哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺、扎什伦布寺、布达拉宫，青海的塔尔寺，甘肃的拉卜楞寺，四川德格印经院，都藏有大量明清时代藏族学者的文集。这些文集的内容十分丰富，是藏族文化的宝贵遗产，值得发掘整理。在兼容并包的同时，藏族学者们面对那样丰富的文化内容采取了繁简治学方法。所谓繁者，犹如一棵树的枝叶，不厌其多，不厌其详。所谓简者，犹如一棵树的主干，求其层次，求其条理。读者循根而知干，循干而知枝，循枝而知叶，然后一目了然，花果尽收眼底。这种纲举目张的治学方法，对于在对改革开放中发展仍然滞后的民族来说十分有用。就是对于其他地区和民族的对我有用的知识既要吸收，又要整理，既要兼容并包，又要繁简治学。这就是既要努力学习，又

^①《清实录》卷六十三。

要善于学习。

第四节 宗喀巴的教育思想

宗喀巴，法名罗桑札巴，生于藏历第六绕迥了火鸡年十二月二十五日（1357年），圆寂于藏历第七绕迥之土猪年（1419年）。宗喀巴作为藏传佛教格鲁派的创始人、著名的宗教改革家和经院教育家，在藏传佛教界享有极高的声誉，被誉为一代宗师，世界第二佛陀。他在继承和发展藏族文化上，孜孜不倦地从事经院教育活动，取得了令人瞩目的成就。

一、宗喀巴生平及其教育活动

宗喀巴出生在今青海省湟中县鲁沙尔镇（今塔尔寺所在地）。古代藏族把湟水流域称为“宗喀约”，宗喀巴成名以后，藏族人民为了表示对其尊敬，不直呼其名而称之为宗喀巴。青海地区的僧俗群众尊称他为杰仁波且（意为宝贝佛）。

宗喀巴的父亲鲁本格，曾任元朝政府的地方官员达鲁花赤，母名香萨阿切，生有子女6人，宗喀巴排行第四。前面是3位姐姐，父母对他这位儿子非常钟爱，按照藏族人民的传统观点，发愿让他走上佛门。宗喀巴3岁时，噶玛噶举派黑帽系第四世活佛若白多杰受元朝召见进京途经青海，父亲就带宗喀巴到今夏宗寺与若白多杰相见，若白多杰给他授了近事戒。宗喀巴6岁时，曾从顿珠仁钦受密法灌顶，得密号顿悦多吉。7岁时被家人送到受戒的今青海化隆县的夏琼寺受师于顿珠仁钦。顿珠仁钦（1309～1385年）出生今于青海同仁（热贡），在西藏夏鲁寺等处求学，学识渊博，被誉为“东方学者”。宗喀巴从顿珠仁钦高僧学习“胜乐”、“喜金刚”、“大轮”、

“顶位”等噶当派的教义，后受沙弥戒，取法名罗桑札巴。宗喀巴在这位尊师前整整学习9年，在佛学和文化知识方面打下了比较坚实的基础。

1372年，宗喀巴16岁时与其他僧人结伴赴藏游学，遍访名师，勤奋求学，开始了他学习研究藏传佛教各派理论和从事“宗教改革”的活动。他在西藏聂塘第瓦寺专学以《现观庄严论》为首的慈氏五论，随即在后藏各讲经寺院立宗答辩。并从采巴·贡塘学习医方明，从仁钦南加译师和萨桑玛德班钦学习声明学，从南喀桑布译师学习诗词等。宗喀巴通过博采众学，遂在佛学、医学、语言学和文学诸方面为他进一步研究佛理奠定了基础。1375年~1380年，宗喀巴跟随对他一生有重大影响的萨迦派大师仁达瓦学习显宗的几部重要论疏，如《俱舍论》、

《集论》、《入中论》、《量释论》等。仁达瓦是藏传佛教著名宗教理论家，尤其擅长中观论，由于他的倡导，中观论才在藏传佛教中复兴。仁达瓦的思想对宗喀巴影响极深，后来宗喀巴在显宗方面的一些注疏，主要根据他的见解而写的。其后两年多的时间里，宗喀巴在前后藏的一些寺院根据《俱舍论》《集论》、《量释论》、《戒论》的理论立宗答辩，在佛教哲学方面奠定了基础。

1385年宗喀巴29岁时他在雅垅南结拉康的粗赤仁钦受比丘戒。从此，宗喀巴开始讲经，并收纳弟子，开始了他的宗教教育活动。1385~1392年，宗喀巴在前后藏一边从事教育活动，一边拜师求友，研讨疑义，在佛教教义方面继续深造。他从师于布顿的两大弟子和一个再传弟子，系统地学习密宗经典，反复研读了《集密》和《集密五次第》，从师布顿的再传弟子衮桑瓦学习各部续密的事相仪轨，从而完成了密宗的修习。

1393年，宗喀巴的思想已经成熟并已形成他自己的思想体

纂。据说宗喀巴当时能讲17部经典，包括大乘显宗的各派代表著作，而且不发生混乱和遗漏，赢得了人们的普遍赞誉。1395年到1396年，宗喀巴先后到罗札的卓窝寺、聂地扎隆寺从噶当派教授系的传人南喀坚赞和噶当派教典系传人却加桑布学习噶当教义，他在认真阅读和钻研了卓垅巴的《菩提道次第》和《圣教次第》两书以后，使他的思想产生了质的飞跃。在融合各派思想的基础上，完成了他的代表作《菩提道次第广论》一书。

约从1388年开始，宗喀巴改戴黄帽，表示他继承佛教“持律大德”和重视提倡戒律的思想。黄色僧帽是西藏佛教“下路宏法”时的高僧贡巴绕萨所戴，以示严持戒律。宗喀巴戴黄帽，标志着他严持和重整戒律的决心。他不但身体力行，按律行事，而且积极地为各地僧众大讲特讲戒律，他令“随从弟子，日日体察自身有犯无犯，倘有误犯，当疾还净”。以“下路宏法”的戒律整饬僧众。

1401~1409年，宗喀巴把注意力放在整顿和改革藏传佛教上。他看到当时势力比较强大的噶举、萨迦诸教派，僧人戒律松弛的现象，感到非常痛心，决心整衰治弊，进行宗教改革。他的号召得到了帕竹地方政权和广大僧侣的支持。1401年，宗喀巴、仁达瓦和贾曹欠桑等3人在热振附近的囊孜顶附近整饬僧规，为振兴佛教之计，他们针对当时藏传佛教的具体情况，依据《戒律本论》制定了一些寺规戒条，提交僧众执行，这是宗喀巴正式宣告他的宗教改革的开始。他鼓励僧人“少欲知足，清静自活”。随着“宗教改革”的深入开展，宗喀巴在藏族僧俗群众中享有很高的威信。格鲁派的发展引起了明王朝的注意，封授宗喀巴的弟子释迦也失为大慈法王，从此，格鲁

派和中央政府建立了密切的关系。后来，宗喀巴利用自己的威望和影响，在帕竹地方政权的支持下，成功地举办了拉萨祈愿大法会；修建了甘丹、哲蚌、色拉三大寺院，为格鲁派在藏区建立政教合一的政权奠定了基础。

宗喀巴是藏传佛教经院教育的一代宗师，一生中教授了无数弟子，其中著名的有8人，即贾曹杰、克主杰、杜曾·坚巴坚赞、绛央却杰、释迦益西（释迦也失）、多敦·江白嘉措、吉尊·喜饶僧格和根敦主巴（第一世达赖喇嘛）。其中贾曹杰与克主杰最为著名，藏族史上把这两个和宗喀巴合称为“师徒三尊”。后来在藏传佛教寺院中，“师徒三尊”塑像并排于一个供桌，受人们顶礼膜拜。他的这些弟子在藏传佛教史上有着重要的地位，特别是在经院教育史上建立了较其他教派更为完善的教育制度和内容，确立了世代相传的师承关系，使格鲁派迅速壮大起来。

二、宗喀巴的论说才能

藏传佛教经院教育衡量一个人是否达到高僧的标准，是看论说、辩论、著作（简称论辩著）3种事业上所取得的成就。宗喀巴在论说方面具有很高的才能。论说是藏传佛教徒在传教或从事经院教育活动时讲话的技艺，目的在于增强教育效果。佛教重要经典之一《庄严经论》对论说有很高的要求：

“师当调柔极寂静，功德精勤富教经，通达空性善说法，具悲之师应喜依”。宗喀巴的论说才能主要表现在以下诸方面。

（一）调柔寂静

调柔寂静是论说之前的心理准备。这种心理准备过程实际上相当于佛教修习的戒、定、慧3个阶段，对戒、定、慧我们已经做过讨论。将戒、定、慧作为论说之前的调柔寂静是宗喀

巴教学方法的重要内容。“由于具戒，所以调柔；由于具定，所以能寂静；由于具慧，所以烦恼而寂静”^①。

关于调柔寂静，《本生传》中讲释迦牟尼讲学时曾提到：“坐于低座上，生起调柔相，具足悦意观，如饮甘露味，承事而闻法”。也就是说佛教徒在讲学之前，要做好两方面的事情：其一，从客观方面远离干扰教学的因素。这一点我们从藏传佛教从事经院教学的主要场所大经堂那庄严肃穆的氛围中可以深深体会到。其二，是从内心消除厌倦、畏难、怯懦的情绪。从而形成一种清静正大、足悦意观的心理状态。

调柔寂静是宗喀巴长期从事经院教育活动而得出的经验，宗喀巴的一生是与讲经布道紧密相连的，当他成名以后，往往要给几百人甚至几千人、上万人的广大听众讲学。在这种场合调柔寂静，对讲演者的心理训练是很有好处的。

（二）广大博闻

广大博闻是讲者讲学之前的知识准备。如果说调柔寂静是一种心理准备的话，那么，广大博闻则是讲者论辩的基础。

广大博闻是宗喀巴秉承佛教教义而得到的治学方法。“如是菩萨具多闻，见谛（即通达空性）善说具悲心。无有疲厌此大德，应知此即伟大师”。“广大离疑惑。堪取示二空。此是菩萨中，圆满之导师”^②。也就是说，大师、导师之所以称为师，是因为他们博学多闻。儒家经典著作之一《学记》认为：“记问之学，不可以为人师”。可见，师者就是要

^①法王周加苍著，郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版。

^②法王周加苍著，郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版，第346页。

比别人知道得多、见得多。这一点不论是经院教育，还是世俗教育，是基本相同的。

有了足够的知识，在讲授过程中就能得心应手，深入浅出，达到“从何说起也能连贯，说多少也能适量，如何说也合理”^①的境界。宗喀巴在他长期的经院教育活动中，尽量博闻强记，采众家之长。据记载：宗喀巴“既详且广地讲说了《量释论》、《现观庄严论》、《上下对法藏》（计两种）、《律经根本》、慈氏五论中的后四论（除《现观庄严论》）、《中观五论》、《入中论》、《四百颂》、《入行论》等共17部论著，历经3个月，取得圆满成功。并且对于释论（每种论都有释）事先阅毕，将那些解释完全记持于心中，在说法时完全说出解说之义，而不再阅读释论。由于虽不再阅，但句义记持于心中，所以在讲一些大论时，根据一种西藏所著广注，而以其他解释来讲出多种的说法，破非立是作出抉择。其他诸论各自有其释论，大师是以何种为适可，而尽量地广讲其细微和粗略的论义”^②。这里，我们不厌其烦地引用了《至尊宗喀巴大师传》的话，想说明三个问题：其一，宗喀巴能够详细地讲说17部论，且藏传佛教的每部论都有释，足见宗喀巴在藏传佛教知识方面确实是广大博闻；其二，宗喀巴大师在佛学知识方面不但求博，而且求精，而精到竟能把一些解说完全记于心中，在论说过程中，像是自己做出来的一样，可见宗喀巴在佛学知识上达到了炉火纯青的地步；其三，宗喀巴在知识的接受上，不但求广大博闻，而且辨其真伪，“破非立是”，有选择地

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第346页。

^②法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第351页。

学习。可见，正确的学习态度、严谨的治学方法，是获得知识的基本途径，广博的知识又是论说的前提与基础。

（三）显明、正确、和雅

宗喀巴认为，在讲经论道中除要做好心理和知识的准备外，还要讲究“输出”的技巧，那就是显明、正确、和雅。

显明：指在传授佛教经义时要浅显易懂。我们知道，藏传佛教的经典大部分是从梵文或汉文翻译成藏文的。由于译者佛学的修养和藏文基本功的差异，译文难免出现晦涩难懂的现象；如果讲授者对译文不进行一番教学上的再加工，变成通俗易懂的东西，那么就很难达到教育的效果。况且宗喀巴施教的对象既有专门研究佛学的学僧，也有一般的僧俗百姓，对于后者，更应该用显明的语言来说明深刻的道理。在这一点上，宗喀巴可谓运用娴熟自如。他为了说明僧人严守戒律的重要性，说：“如食铁球红焰食，清守戒律非如是”。就是说作为一个僧人，不守戒律就像吞食火红的铁球一样。用如此生动的语言道出深刻的佛理的句子，在宗喀巴著作中比比皆是。

正确：指传授佛教经义时要符合佛典原旨。我们知道，对教育者来说，一个最基本、最起码的要求就是要在讲授过程中保证知识的正确性，否则，错误百出，以讹传讹，是绝对达不到教育目的的。

藏传佛教认为，要能够在讲授时保证知识的正确性，就要对经义有正确的理解；而要对经义有正确的理解，就要克服“偏私”与“我执”，就是说在理解经义时要避免偏私偏见，以正直心来全面观察教义。关于这一点，宗喀巴的弟子对其师的作法做了准确全面的概括：“我之后学诸友伴，此心勿作执偏私，

正直之心作观察，入何正道无不善”。宗喀巴在从事经院教育活动中，反对以己意代替佛旨，掺渗杂质、自我虚构或者胡说八道。现代教育学要求上课时保证知识的正确性，当然，这种正确性所指的内涵与经院教育有所不同，现代教育追求阐述科学知识的准确性，而经院教育则追求阐述所信仰教义的准确性，二者追求正确性则是一致的。

和雅：指在讲授时注意语音、语调的和雅，使听者如感春风拂面，以收到良好的教育效果。

也许是“乡音难改”的缘故，据说宗喀巴在讲授时带有安多地方口音，我们认为这种记载是可信的。但是，作为卓有成效的教育家，他肯定努力克服、并最终克服了这种不足。据记载：“大师在僧伽大会说法时，声音极清晰而高昂，所讲句义极为入耳悦意。大会的中、边两处，都同样能听明白，同样感觉明白。又由于大师的说法声音柔和，而且性情宽厚，因此在说法散会后，有些格西和诚信诸人的耳中，虽时经多日，仍然留着大师的雅言和入耳悦意的声调清晰嘹亮的印象，又如鼓声咚咚作响”^①。通过这段描述，我们可以看出，宗喀巴在讲授时对语言的运用是非常讲究的，能给听者留下萦绕耳际、永志不忘的印象。他对自己的这种做法总结为“语意柔和悦意适合心，正确无垢光明悦意心”。又说：“尔时近处闻声不太大，远处闻声不太低，犹如镜照各种彩色相，无数有情各自语相通，顶髻、白毫、喉间等妙相，现全由尊身自分生，诸相寂静能表梵净音”^②。据《论语》记载，孔子在讲学或者行礼时都用雅言。

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第355页。

^②法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第357页。

藏传佛教格鲁派

可见，在古代用雅言讲授，或者是用当时社会公认的一种通用话讲学，追求语言艺术与技巧，是先哲们的一种重要的教学方法。

三、宗喀巴的辩论才能

宗喀巴拥有卓越的辩论才能，他把这种功德看成是辩论理智的一种重要事业。

宗喀巴首先澄清了在藏传佛教中对辩论的两种错误认识：其一，完全否认辩论在佛教教育中具有一定作用的观点。持这一观点者认为：“所谓辩论的智理，仅是为了和对方对抗争论，靠思路敏捷的智理、尖锐的语句等，使对方无言答辩的方法而已。对于通达经典之义，没有多大的利益，尤其是对于修习密续来说，是不需要的”。格鲁派对这种观点予以严厉的抨击。周加苍在《至尊宗喀巴大师传》中认为：“由于这样的我慢语和恶言渐次增长，能使人之心误成为恶劣之因。由于这样的不正知，使自己对辩论不敬重，而且对他人辩论进行障碍者，为数极多”。显然，藏传佛教格鲁派把辩论看成既是在佛学辩论中战胜对手的重要方法，而且对于研习佛学也是极其有用的，“疑则辩，辩则清”就是这个道理。其二，藏传佛教有些人认为辩论在经义的了知和在辩论中答辩是有用的，而对于实修是没有用的，“一些对于经论研习持矜持态度者的心中，认为辩论的智理，仅对暂时了知经论之义有益，以及在辩论和答辩时，能使理解敏捷和立宗坚固。虽是肯定有益的，但认为对于实修，是无补益的。因此揣想修行之要，或许是在他派中。这样的人士，似乎也为数不少”。宗喀巴认为，在修习过程中，把理论的学习和行为的修炼割裂开来是错误的。所以辩论不仅对佛理的研究有意义，而且在人的道德行为养成上也有着重大的作用。

那么，究竟怎样把握宗喀巴的辩论功德才比较接近其原旨

呢？我们的体会是这样的：辩论依据智理，智理之要是细研，细研的精到之处是实修。也就是把辩论看做是研讨佛理、从事修行的不可缺少的环节。关于这一点，五世达赖喇嘛也认为：

“未经哲理磨炼经论义，纵然略知一般总词句，翻转细察犹如一团沙，以故智理秘要当精研”^①。为了较详细地了解宗喀巴大师的辩论功德，我们拟从下面几个方面予以论述：

（一）熟读精思

在辩论过程中，最忌概念不清，意义含混。法王周加苍在《至尊宗喀巴大师传》中，对失败的辩论进行了描述：“纵是厚颜无耻地胡诌而说，但是再（向他）作一次详细的提问时，刚说过的宗义（主张）大都破灭而无言可以答对。复再作仔细的探索而提问时，以前所说的那些，犹如已忘，而自己显示出前后矛盾。由于立宗（所主张）之根基已经破灭，立即暴露出愚者自己的过失”。在辩论的过程中之所以出现上述失误，原因就是対佛理未做细研、精读、精思之故，其关键是精思。精思就是在智理的参预下对于佛教经典广见多闻，并善于取舍，达到清净闻思的效果。宗喀巴曾说：“取舍之处皆昏迷，正闻之灯皆暗淡，不知道时解脱城，不能进入何待说”。就是说为了增广智慧，对繁茂芜杂的佛学理论要能够辨真伪，知取舍，去粗存精，方能达到清净闻思，智理的光芒方能普照无碍。根据《至尊宗喀巴大师传》的作者阐释，认为智理不是仅依一两种经论，或对于一二人作一两次的辩论就可以达到的，而是要对藏印的诸大经论进行长久的熟研、详细的考查、多次的探索，然后提出问题，对问题加以争辩和分析，达到彻底决疑和得到正确的答案。

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》青海人民出版社1988年10月第1版第360页。

佛家认为，精思的关键要有菩提心，即精思的动机要非常纯正。驳斥对方的论点，反驳对方的论据，这固然是辩论中的主要因素，但是，不接近菩提因，是没有意义的。如果想通过辩论来提高自己的声望，因而故意贬低对方，产生骄傲自满情绪的话，做任何事情都是徒劳的。宗喀巴强调在辩论过程中要有纯正的动机，这和佛教教义重视动机的理论是非常契合的。因为在辩论过程中，如果不以辩明佛理为旨，那么就会对佛教教义的宣传有害无益。在宗喀巴的理论中，熟读精思既是一种为学的方法，也是一种道德修养的方法和教育的方法。

（二）勤修实修

勤修实修就是要对佛教教义坚持不懈的修习，并落实到行为上。藏传佛教格鲁派并没有把认识和行为截然分开，行为是其认识论不可缺少的重要环节。藏传佛教的这种认识，使我们想起明代理学家王守仁（1472～1528年）的一句名言“知之精到处便是智，智之精到处便是行”。藏传佛教格鲁派把勤修实修做为辩论的一个重要环节，这是建立在一定的佛教哲学基础之上的。佛教人生观认为，人生是短暂的，佛法是无边的，一个人在短暂的一生中对佛教教义要做到学一点用一点。藏传佛教中有些著名僧人，甚至认为对佛教教义的实修要比对佛教教义知识的学习更为重要。如阿底峡认为：“所生短暂多所知，亦有尽寿无所晓，如鸭水中吸乳汁，从心所欲知所取”^①。米拉日巴也认为：“能仁教法逢浊世，人寿短暂受用穷，魔类灾害繁多故，盼徒不须广知经，修行心子要宜勤。”^②这两则文字说明了一个共同的道理，就是对佛教教义要勤修

^{①②}转引自周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》。青海人民出版社1988年10月第1版

不辍，唯此才不枉度人生。

宗喀巴认为，勤修实修并不是像世俗人们所想象的那样，整日独坐，苦思冥想，而要闻思结合。正如孔子所说的那样“学而不思则罔，思而不学则殆”^①。如果抛弃闻思去修习，那是没有用的。“将闻思连根抛弃，虽是做是出了一些勤奋的样子，但是难于生起前辈诸师那样的修证，连闻思慧也没有，研习共通道之法，一点体验也没有生起过，停留在那昏黑状态中而耗尽人生者比比皆是”^②。也就是说实修而不闻思那是一种没有功用的实修，这种实修是一种空耗生命的活动而已。宗喀巴认为闻思与实修有一个最佳的结合点，就是“自己所闻之义，尽力地结合自心而实修”。就是说要根据佛教教义的昭示和导师的教诲，结合自己的实际切身体察，日积月累地加以修习，就可以达到最高境界。反之，“若不精研五明处，纵是圣者难成佛”。

（三）辩论技巧

辩论是藏传佛教的一种重要的教学方法。辩论虽不是宗喀巴的首创，但是，宗喀巴在辩论的理论与实际运用中，却有独到之处。

宗喀巴所处的时代，正是藏传佛教其他教派已显现出颓废之势。为此，宗喀巴以辩论为武器捍卫藏传佛教，在他宗教教育活动的一生中，坚持不断地从事辩经活动。他的辩经活动很宽泛：他不但和其他教派进行辩论，也在本教派内提倡辩论，不但和藏传佛教中的名僧大德进行辩论，也和一般僧众进行辩论；不但在经院教育活动中进行辩论，也在大型的宗教社会活

①《论语·为政》。

②法王周加巷著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第353页。

动中进行辩论。它学到什么内容，就辩论这些内容。《至尊宗喀巴大师传》对宗喀巴大师的辩经活动进行了较为详细的描述：“大师想在春季法会以前，前往前藏作巡回辩论，于是阅读了一些经论卷帙后，也就去到后藏，听受纳塘喇嘛译师邓桑哇所著《量论注疏》。在夏季法会中，大师在纳塘作量释、上下俱舍论、毗奈耶等的巡回辩论。在秋季法会中，大师得至到尊仁达哇来到‘唉’，寺的消息，因此也去到‘唉’，主要寺听受中观、量论、现对法等教法。同时又听受了一遍《现观庄严论》和《毗奈耶》。之后，大师复到萨迦寺，作上面所说的大难论等的巡回辩论。此后，大师又到前藏，在春季里，从贡塘初十供会起，渐次到桑浦、哲蚌寺等诸大辩场，对以前自著《现观庄严论》未完的四大难义，作巡回辩论。大师先后做如是巡回辩论的阶段中，在各个地方和时间，大师与前后藏中的许多善知识和才气矜骄者，作辩驳和推求的辩论。任何时候，大师根本没有表现过我慢、骄横、自傲而轻视他人的态度，而是以具量的经论和贤善的大德作论来对任何一种难义要点，作妥善的辩论”。足见，辩经是宗喀巴宗教活动的一个有机组成部分。

宗喀巴在辩经实践活动的基础上，总结了一套使辩论立于不败之地的经验。他指出余留、中断、杂乱、错误、重复、不达是导致辩论失败的六大要素。相反，在辩论过程中，只要充分、连贯、条理、正确、简明、达意就能取得胜利。在藏传佛教格鲁派那里，充分、连贯、条理、正确、简明、达意，这六条是衡量一个人是否有辩论功德的标准。宗喀巴的辩论功德深受后人称道，《至尊宗喀巴大师传》的作者法王周加苍对宗喀巴的辩论功德推崇备至，他赞颂道：“广大经旨义广宽，智理之步未到时，难缚愚力地下龙，以故当赞闻思功。闻理若未作

加行，愚修虽守禁戒风，遍智佛果难出现，寻求多闻智者宗。未知辩论如日光，能开经义净莲房，无义徒劳之心思，唯是愚情实可伤！大师对于自他宗，所知经论非粗知，以辩论智作衡量，获得定解闻思忙。尔时对方作辩驳，教理如风堪生喜，但对立宗如须弥，欲对分毫难寻机。每一破斥智理语，能摧对方百立宗。纵是说狮法称师，亦暂无言表听从。如是但有对佛教，无知邪知应消除，显明正道发心中，本性全无骄傲客。大哉师之每分智，他者百年亦难树，尚存寻隙思想者，如蛾扑火情何殊，师心虽无他损意，但以教理正直线，量时所有歪曲心，不禁暗中泪流出”^①。法王周加苍对宗喀巴的辩论功德显然有夸大的色彩，但是，宗喀巴在辩论中的机智与才能，也是可信的。

这里还要补充一点，藏传佛教格鲁派之所以重视辩论，其目的在于学习佛教教义，弘扬佛教义理。“其他智者辩论自破灭，宣传自然遍布而流行”。

四、宗喀巴的著作功德

佛教传入西藏以后，藏族人民吸收这一文化的主要形式就是对佛典的翻译与整理，《甘珠尔》、《丹珠尔》的完成，标志着佛典翻译工作的基本完成。藏传佛教在理论上似乎出现了一个停滞的时期。有些无行的僧徒自诩持教法者，一些人借口自己是修密法的，认为守戒是小乘之法，与他们无关。因此在藏传佛教界纵欲的现象经常发生。对于修习的次第也发生了误解：一些人自认为是修习大乘佛教的，所以轻视渐次学习，因而在弄虚作假中虚度人生；还有一些僧人只满足于学修“朵玛”和烧香供养等一些法行，而轻视密宗的修法。针对藏传佛教存在的这种情

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月1版第373页。

况，宗喀巴决心整衰治弊，进行宗教改革。“最初广大求多闻，中显经论皆教授，至后昼夜勤精修，一切回向教宏昌”^①。纵观宗喀巴一生的宗教教育活动，对他的实践可以做出这样的逻辑概括：要弘扬佛教，就要提倡僧人实修勤修；要实修勤修，就要有一套与之相适应的方法；要有一种合适的方法，就要著书立说。在总结以往藏传佛教诸名僧大德的译述和著作的基础上，宗喀巴完成了《菩提道次第广论》，《密宗道次第》两部著作。针对藏传佛教发展的实际，宗喀巴对佛教经典的解释、赞颂、愿文等，据第五世达赖喇嘛的搜集整理，约有18大卷帙。法王周加苍对宗喀巴著作功德给予以极高的评价，把宗喀巴的著作情况和佛教史上的“第一次结集”相提并论。我们知道“第一次结集”是佛灭以后，500个大阿罗汉相会于摩揭陀国王舍城，由阿难诵经藏，阿那律诵律藏，而作结集佛语。第一次结集实际上就是佛教典籍的第一次形成，这在佛教发展史上有着重要意义。宗喀巴的著述对藏传佛教的发展也有着深远的历史意义和巨大的影响。

宗喀巴著作的主要内容就是对藏传佛教的修习方法作出提纲挈领的说明。诚如他本人所述的那样：“我所通达道扼要，以悲所引善方便，消除众生心中暗，愿久住持佛教法”。宗喀巴的“达道扼要”，就是教授显密闻、思、修的扼要。

缘起性空是宗喀巴著述中的一个基本思想。为了较清楚地说明宗喀巴缘起性空的观点，我们有必要把藏传佛教格鲁派对其他教派观点的批驳作一大概的描述。

藏传佛教有些教派认为一切皆空。“空”本来是佛教的一

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年10月第1版第378页。

个基本范畴，但是，他们所说的“空”是绝对的空，绝对的无，不仅人们目所见耳所闻是空的，就是佛教所说的因果报应也是空的，如红花、黄花是谁把它们染成红色、黄色的呢？谁也没有染过，但开出来的花却是红色、黄色的，就根本无所谓因与果。这些教派的人说，只要明白上述道理，就算掌握了佛教的经义。格鲁派则认为这种观点是不符合佛教教义的，把一切看做无是错误的。这是一种绝对的观点，用佛家的话来说就是犯了“断见”的错误。佛教认为，果由因而起，无因果不生，因与果就是这样循环往复，无始无终。格鲁派进一步批驳说，既然一切皆空，竟连善因也是没有的，那么，持上述错误观点的人又认为有解脱之果，按照佛教逻辑推理，这种解脱之果是从哪里来的呢？所以，宗喀巴认为这是一种自相矛盾的、站不住脚的观点。

藏传佛教另外一些派别认为，事物本体性的东西是存在的，人们感官所接触到的事是一种“外境”，但是，这种“外境”并不是绝对不存在，用佛家的话来说就是“世俗谛无，胜义谛有”，觉囊派就持这种观点。宗喀巴认为，这种观点又是犯了“常见”的错误，因为这种观点和一般人的“诸行有常、万法皆有”的观点是非常接近的。按照佛教的观点，把空当成有，把事物本体当作一个真实存在的东西，这是一种非常有害的错误观点。认为万事万物都是实实在在的，这在认识上便会忽视善与恶的因果关系，在道德实践上就会忽视戒律方面的努力，这就很可能导致人们对什么坏事都可以做，就必然会产生无行之徒。

在藏传佛教中，出现了对“有”与“无”截然相反的两种看法时，有些人采取了折衷的办法。这一派主张一切法既

不是有，又不是无，可以是空，也可以是实。这种观点实质上是模棱两可。藏传佛教格鲁派认为有与无、是与非、同与异是正好相反的概念。因此，宗喀巴认为这种似是而非的观点实质是一种“戏论”，也是一种错误的见解。

宗喀巴在批评了上述种种错误的观点以后，提出了格鲁派的观点，这就是“缘起性空”。缘起性空实质上是佛教“中观派”的意见。藏传佛教界的历史名僧莲花生、米拉日巴等都持这一观点。只是他们没有把这种观点诉诸于文字罢了。宗喀巴著书立说，把这一观点详尽阐释，发扬光大。他曾写过一部名为《缘起赞》的书。认为世上一切烦恼都是无明而生，缘起性空就是要解决这种“无明”，使人清楚从无明到明的道理，此乃佛教教义的“心要”。

所谓缘起，就是“待缘而起”的缩写。其含义是一切法的产生都是有原因的，由原因而产生的法是能够让人们认识到的。宗喀巴认为：“如果不是从缘起而生，任何事物都是无有”。正如人是由于父母的姻缘而生的，树是由树种、土壤、日光、水分诸种因素结合而成一样。

所谓性空，就是“自性空”的缩写。其含义是说一切法都是没有自性的，如果说有一种法是不待缘而生的话，那它就是有自性了。因此说一切法无自性，一切法都是从众缘而生。

缘起性空的内涵用现代哲学的观点来解释，就是从绝对意义上说，一切事物都没有什么实体可言，没有什么自性可言，所以是空。但是，在相对意义上，一切事物又都是依赖于原因（缘起）而存在着，因而是有的。但是这种“有”，并不是实有，而是事物一种暂时的状态。这种状态又是一种无时无刻都在发生变化的动态。对于“空”，宗喀巴认为一切事物必须是

等待这个事物的诸因素（因缘）齐备了才算有，这就是空。如果这些因缘没有齐备，或者是说齐备以后又分散了，这样，事物就是无。所以，一切事物的本身不能说成是实有。可见，在藏传佛教格鲁派那里，缘起的有和性空的空，二者不是矛盾的，而是相辅相成、相互依存的。从形式上看，宗喀巴所倡导的缘起性空近似辩证法，如他承认事物有产生、发展和消亡的过程。但其根本点又是否认了物质的第一性，这与唯物论的辩证法是有区别的。

宗喀巴在其著述中，除对佛教教义作了大量阐释以外，还对僧人的修习方法进行了论述。佛教的修习方法一般分为两种：其一称“止住修”。这就是把自己的意识活动专住于一境，暂时不作任何思虑，这就是止住修，这是就人的精神活动的静止状态而言的。其二称为“观察修”。这就是指对事物进行观察思考的过程，指人的精神活动的过程。佛教的观察思考就是人们从“现量”到“比量”的思考认识。现量就是指人的认识和鉴别活动，是一种直观的认识；比量就是人们从已知来推测未知，是一种思维过程。现量与比量结合起来就是“观察修”的内容。

在佛家看来，止住修和观察修互相循环、互相发挥，就是正确的学习方法。通过这种方法，人就会达到大彻大悟的“明”的境界。但是，在藏传佛教的发展过程中，藏传佛教各派在这一点上各有所侧重，有的甚至走向极端。宗喀巴纠正各种偏颇，以建立自己的佛学修习方法。

藏传佛教的一些宗派认为，修习就是断除一切思维活动，这和内地禅宗的观点极其接近。这一派认为宇宙的真谛决不是人类的语言与思维所能表达的，也就是说能用语言与思维

表达的便不是宇宙真谛。按照佛教的说法就是“语言道断，心行处乐”。他们只有在人们断除思维活动以后，才能得到彻底的认识。而宗喀巴则认为，语言和思维是人们用来了解宇宙真谛的必要工具，这种认识，他有一个很生动的譬喻，就是“因指见月”，意思是说有人用手指着月亮，你顺着他指的方向望去，就看见了月亮。当然手指不是月亮，手指是通向月亮的一种工具。在这里，手指好比是语言和思维，而月亮就是要认识的宇宙真谛。按照这种观点，一个学佛的人，如果把思维、语言都断除掉了，这就等于把认识和了解佛教教义的工具都扔掉了。因此，按照这种方法去学佛，那将是没有结果的。

其次，藏传佛教界，还有一种错误的修习方法。用他们的话说就是“分别大无明，能堕生死海”，意思是说想分别，就愈分不清楚，思维就迷惑，迷惑就起烦恼，烦恼而生造业，其结果就堕入生、住、异、灭的无穷无尽的苦海之中。可见，这是一种强调止住修而否认观察修的观点。在宗喀巴看来，这种主张太笼统，因为分别心可分为两大类：一类叫做正分别，就是指正确合理的思想，所以也叫做理分别；另一类叫做不正分别，就是指不正确的不合理的思想，这种思想也叫不如理分别。我们从中可以看出，“分别大无明”是不包括正分别的，按照宗喀巴的观点，正分别不但使人不堕入苦海，而且还是使人脱离于苦海的重要原因。所以说，“分别大无明”是一种笼统的观点，因而也是错误的。

其三、藏传佛教中的一些宗派与上述两派的观点截然相反，认为人的思维活动就是宇宙真谛的反映。所以，对于人的思维活动，不但不应该断除，而且应该鼓励，佛教将这一派的主张称之为“分别心即法身现相”，在藏传佛教诸宗派中，

还有一派和其观点极其相似，这一派可以概括为“分别即是法身”。即思维本身就是真理。这两派都强调了观察修而忽视了止住修，所不同的是思维对真谛反映的程度不同。对于这两派意见，宗喀巴也做了不同的批判。就“分别心即法身现相”，宗喀巴认为他们是犯了不区分正分别和不正分别的错误，就是说不正分别能不能算做是“法身现相”呢？按照宗喀巴的观点，即使是正分别，它也是一个了解宇宙真谛的工具而已，其本身是不能做为真谛的。按照现代哲学的观点来解释，真理是一种客观存在，而认识这种客观存在的是一种主观的活动，两者是不能混淆的。根据同样的道理，“分别即是法身”的观点也是错误的。

其四，藏传佛教中的一些宗派，从上述各派中分离出另外一种观点，认为“意未散动明了安住之时，便是佛陀，亦名涅槃；意略散动即是众生，亦名生死”。意未散动，指没有分别心的时候，也就是说这时“心”未起思维作用，整个精神处于一种安定自如的状态。佛教认为思维处于这种状态的时候，人便达到了超脱轮回，涅槃寂静的境界。换句话说，如果人在思维，那么思维者便是生死轮回中芸芸众生中的一员。宗喀巴对这种观点也进行了驳斥，他认为，意未散动就是涅槃，一个人，那怕是脱离轮回之苦的菩萨，当他入定的时候，可以说他是处于意未散动的状态，但是，当他出定的时候，就处于起分别心的状态，这时候能不能说菩萨就是芸芸众生中的一员呢？显然是不能这样认为的，宗喀巴理所当然地认为“意未散动明了安住之时，便是佛陀”的观点是错误的。

总之，宗喀巴认为，佛教的止住修和观察修，其二者之间并没有什么本质的差别，也没有什么矛盾之处，而是像鸟的双

翅一样不可缺一，作为一个学佛之人，就应该兼修而不应该偏废。宗喀巴进而提出了一个修止观的次第和方法问题。认为修止就是把心安于一境，如果这时整个身心有了轻松安适之感，便得到了止的自体，在得到轻松安适之前，只能说是止的“随顺”，这时不是止的自体。这种“随顺”就是通往止的途径。据此，我们认为宗喀巴的修止观，就是对一事物观察思维，通过观察思维而达到轻安之感，达到这种轻安之感时再来回观事物，这样通过止与观、观与止，循环往复的办法来控制思想的“动静”，达到佛教证悟的境界。宗喀巴的止修观是建立在他的缘起性空的认识论基础之上的，把止与观这两个范畴统一起来，形成了藏传佛教格鲁派独特的方法论。

在宗喀巴的著述中，他最强调的是僧人戒律，主张通过严守戒律来振兴藏传佛教。宗喀巴根据佛教律学，把戒律分为止持和作持两大类：止持是一种禁止性规范，它只限于消极的防护；作持是一种倡导性规范，是一种积极的防护。具体地说他还把戒律分为4种情况：其一是开，就是因为某种特殊的原因而准许的例外；其二是遮，就是禁止做某种事情；其三是持，指应该加以推行倡导的规范；其四是犯，指违犯戒律规定的行为。这些规定，大多是对僧人道德行为方面的规定。

五、宗喀巴的善巧功德

宗喀巴不仅在佛教教义和佛教修习方法上有较高的造诣，而且在与佛教有关的其他方面也有较深刻的研究。医药医学、声明词赋，工艺历算等诸方面和佛学哲理一同构成了宗喀巴博大精深的思想体系。据记载：“大师对于绘画佛像，及铸造佛像的量度等‘工巧明’（工艺学），以及阿闍黎龙树和马鸣所著《八支医论》等医‘方明’（医药学），及《声明集分论》

和《旃陀罗声明论》等‘声明学’（声律学），及《集量七注》等‘因明’（正理学），及《诗镜》和‘积扎达’及‘乍底’等诗律音韵名称的诗藻，及戏剧、舞蹈、禳灾明论等无不精通。总的说来，大师对于“大五明”及“小五明”等许多粗细明处（学术），作勤奋研习，成为善巧。因此，成为前藏、后藏、康三区中著名的善巧者的最善巧大师”^①。我们把宗喀巴在医药医学、工艺历算等方面的教育活动梳理如下：

（一）宗喀巴的医药医学教育活动

我们知道，在藏传佛教形成与发展的过程中，有许多名僧大德既有高深的佛学修养，又有精湛的医药医术，藏传佛教和藏医藏药就这样密不可分地在藏族历史上发展着。格鲁派崛起后，在寺院教育中分离出一种专门从事医药医学教育的机构，对此，我们将另用一定的篇幅作专门的讨论。宗喀巴作为藏传佛教的格鲁派的创始人，他本人对医药医学有较高的造诣，对格鲁派重视医药医学教育有着深刻的影响。《宗喀巴大师赞宗喀山颂》中对宗喀巴医药医学方面的学习情况记载道：

“由友劝助往贡塘，求学医方明处时，不久未费辛勤力，获医师位宗喀巴”。宗喀巴学习医药医学，从事医药医学方面的教育活动，藏族史籍记载较少。宗喀巴是以佛学大师的名声享誉整个藏族地区的，也许是佛学方面的修养掩盖了他在医药医学方面的造诣罢了。

（二）宗喀巴的工艺历算教育活动

在藏传佛教界，工艺学也是僧人要认真研习的内容，通过工艺来宣扬佛教，烘托宗教气氛。据说宗喀巴曾亲自制作过一

^①法王周加巷著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年第1版。

尊佛像，并在其背后作有颂词：“此尊佛像之量度，是由罗桑札巴，依像量度妙观镜，明智美饰使像存”。一代宗师宗喀巴的工艺学识，对藏教佛教的工艺教育产生了深刻的影响。寺院建址的选择，佛殿的建造与维修，佛像的塑造，都与工艺技术密切相关。藏传佛教的僧人，尤其是领袖人物，都要具备这方面相应的知识。

藏传佛教成为藏族社会的主体意识形态以后，地方政府就农牧业知识方面定期地向藏传佛教界的名僧大德进行咨询，另外，藏传佛教本身还定期举行较大规模的佛事活动等等，这些都离不开天文历算知识，藏传佛教领袖人物要组织这方面的活动，就要具备这方面的知识。宗喀巴对这方面的知识也是很精通的。

宗喀巴以其宏富的学识，孜孜不倦的教诲精神，在藏族教育史上写下了光辉的篇章。在藏族教育史上，宗喀巴做出了突出的贡献。首先，宗喀巴刻苦钻研、勤奋治学的精神鼓舞了一代又一代藏族僧人在探求佛学上严谨治学，成为藏传佛教恪守的学风。其次，宗喀巴以提倡戒律为中心的宗教改革活动，对藏族社会是件有益的事。他大力开展宗教教育活动，使僧众遵守戒律、安守本分、少欲知足、清静自活，这毕竟要比不持戒律、放荡不羁、贪图酒色、滋扰社会的无行之徒强得多、好得多。这种改革无疑起到了安定社会，促进社会发展的社会效果。至于后来藏传佛教中的一些消极因素成为阻滞藏族社会发展的重要原因，这是另外一个问题。其三，宗喀巴在藏传佛教的认识论与方法论上多有建树，这对藏传佛教文化的影响也是深远的。这种理论成为藏族生活，乃至藏族人民群众的道德生活的理论基础，规范和影响了藏族僧俗的社会生活。这种人生

观虽然带有极其浓厚的佛教色彩，与现代人的生活价值取向格格不入，但这毕竟是历史，用今人的思想去要求古人，显然是有悖于历史常识的。最后，也是最重要的一点是，宗喀巴在世时创立了拉萨三大寺，这三大寺成为保存和弘扬藏传佛教的重要场所，明清时期藏族教育活动主要是在寺院中进行的，其中拉萨三大寺成为藏传佛教经院教育的基地。

第五节 格鲁派早期名僧大德的教育活动

藏传佛教格鲁派之所以能在藏族社会迅速崛起，并在藏族教育史上占居主导地位，除格鲁派在教义、修习方法、严守戒律等方面适应藏族社会发展的需要以外，格鲁派早期名僧们的宗教教育活动也起了积极的作用。宗喀巴的弟子很多，据记载，首要3位弟子是贾曹杰、克珠杰、根敦珠。另外，还有早期弟子4人，后期弟子8人，事业广大的5人，教法之明灯10人，能作利他之菩萨6人，多闻的侄子2人，还有无数观察优越者、持净治功德者、译师、博通经典者、论师等等，以宗喀巴大师为首，构成了早期格鲁派强大的、生机勃勃的宗教教育集团。

一、贾曹杰的教育活动

贾曹杰是宗喀巴的上首弟子。在格鲁派早期的活动中，他以渊博的知识，竭尽全力协助宗喀巴宣传格鲁派的主张，为创建格鲁派尽心尽力地从事经院教育活动。

贾曹杰的学术渊源于萨迦派。1364年，贾曹杰10岁时从乃娘巴·仁钦坚赞和札陀巴·宣努慈臣二师受戒出家，法名达玛仁钦。后拜华贡为师，学习藏文，为以后进一步学习佛教教义打下了坚实的文字基础。跟随涅温·更噶华巴学习《释量

论》，在日昂瓦·仁钦多杰跟前听受《般若经》，从娘堆札卡巴·端仁巴闻习《对法论》，跟随噶玉瓦学习《律经》，从译师嘉却华桑、相巴袞钦等师，聆听显密各种法要。以后，贾曹杰到萨迦、桑普、孜塘等地巡回辨析“十部大论”。由于他在萨迦派教义方面有着较高的造诣，获得了噶居巴（相当于格鲁派格西学位）的称号。

1389年左右，宗喀巴到藏区进行传教活动，提倡宗教改革，宗喀巴的经院教育活动，给贾曹杰以很大的影响，他遂拜宗喀巴为师，学习显密诸论，精研《毗奈耶》，成为宗喀巴的主要弟子。据《至尊宗喀巴大师传》记载：“贾曹杰·达玛仁钦，虽是前后藏地区著名的善辩的典范人物，但最初与宗喀巴大师相见而作辩论时，大师略说出一些教理，遂使贾曹杰所承许和所立宗，尽都粉碎，能说的辩才，归于消失”。根据这段记载，我们可以看出贾曹杰投奔宗喀巴座前，是因为被宗喀巴渊博的知识和雄辩之才所折服。贾曹杰拜宗喀巴为师，说明从萨迦派易帜而倒向了格鲁派，壮大了格鲁派教团的势力。贾曹杰拜宗喀巴为师以后，便以其广博的佛学知识从事经院教育活动，跟随宗喀巴为创立格鲁派而竭尽全力。其一，他为了宣扬格鲁派的教义而努力著书立说，是格鲁派早期著名的理论家。其著作有《入中论摄义》、《中观根本论解说》等，主要对佛教中观论予以阐释。另外还有《量释论》《密集》等密乘类论著，按照格鲁派的先显后密的修习次第，密宗理论是一种比较高深的理论，贾曹杰著作中的《能显解脱道论》，是对《释量论》的注疏，这是格鲁派兴起以后经院教育的必修课本。其二，1419年宗喀巴圆寂以后，由于贾曹杰在格鲁派中的地位与影响，继宗喀巴之后而任甘丹寺的法台。他继任甘丹寺法台以

后，继承和发扬了宗喀巴既定的方针，使格鲁派在原有的基础上得以发展。其三，贾曹杰在任甘丹寺法台期间，把主要精力放在讲经、辩论上，孜孜不倦地从事着经院教育活动，对以后格鲁派经院教育产生了极其深远的影响。

二、克珠杰·格勒巴桑的教育活动

克珠杰·格勒巴桑是宗喀巴的重要弟子，被藏族历史学者称为“一切智克珠杰”，在藏传佛教教育史上声名显赫。

克珠杰·格勒巴桑的学术渊源基本上是萨迦派。他童年时在萨迦寺出家，拜萨迦派的僧格坚赞为师，并受沙弥戒。16岁时去昂仁寺与珀东班禅等辩经，获得胜利后名声大振，随后又返回萨迦寺从吉尊热蓬娃学习密宗。1403年左右，宗喀巴在前藏从事经院教育活动已经拥有很多徒众，声誉日炽。18岁的克珠杰·格勒巴桑慕名前往藏前聆听宗喀巴讲经论道。宗喀巴向克珠杰说“三藏”，授大灌顶。克珠杰对宗喀巴渊博的知识深感敬佩，同时也感到自己在密宗方面知识的欠缺。他深切认识到：“对于承认为本质善良的人们来说，他们也不过采取乐意进入另一方面（指密宗方面），也不作谤毁（密宗）之言为主要的态度而已。乐意从一切佛教门中作受持，并普遍积集善业者，已寥若晨星，虽有少数亦难目睹”^①。这里，我们清楚的看到克珠杰是主张显密兼修的。基于这一点，克珠杰·格勒巴桑又返回后藏，在江孜的巴郭曲登寺，拜著名的高僧仁达娃·循努洛哲为师，学习《中观论》、《因明》、《般若经》、《俱舍论》、《律经》及密宗经典，并受比丘戒。1407年左右，克珠杰再次赴前藏，正式拜宗喀巴为师，从此成为宗喀

^①法王周加苍著、郭和卿译：《至尊宗喀巴大师传》，青海人民出版社1988年1版。

巴的一名忠实信徒。克珠杰在弘扬宗喀巴所创立的格鲁派教义方面，孜孜不倦，鞠躬尽瘁。他经常背着衣钵，云游各地，向各寺院的僧侣讲经说法，过着苦行僧的生活。他讲述的内容虽很广泛，但主要是宗喀巴的著作，特别是《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。

克珠杰不但在格鲁派的教义方面有较深的造诣，而且也很有辩才。据说当时有一位很有影响的宁玛派法王叫绒青巴，在僧俗中有较高的声望，由于他经常贬低格鲁派，对格鲁派的发展极为不利，成为格鲁派的主要对手之一。克珠杰便去找绒青巴，与他进行长时期的辩论，结果绒青巴认输。克珠杰本人由于在辩论中获胜而声誉鹊起，受到格鲁派僧众的欢迎，被誉为宗喀巴的第二大弟子。

克珠杰在格鲁派初创时期的教育活动之一就是继贾曹杰·达玛仁钦以后继任甘丹寺的第三任法台。公元1432年，贾曹杰·达玛仁钦圆寂以后，甘丹寺的全体僧众公推克珠杰为该寺第三任法台。克珠杰任甘丹寺法台8年，为巩固和发展格鲁派呕心沥血，竭尽全力。他在任期内向各方募捐，筹集资金和财物，在存放宗喀巴肉身银塔的藏式大殿的屋顶上，建造一座汉式金顶，这是甘丹寺历史上修建的第一座金瓦寺。克珠杰在继承、发展和捍卫格鲁派教义，在制定格鲁派的各种法规和学习程序、在建立藏传佛教经院教育的管理制度等方面，做了大量的卓有成效的工作。克珠杰对宗喀巴的思想，有着深刻的见解和独到的体会，他的著作有80余种，其中主要有《宗喀巴传》、《时轮注疏》、《喜金刚注疏》、《因明注疏》等著作，这些著作对弘扬宗喀巴思想，起着重要的作用，是藏传佛教格鲁派的重要文献。

1645年，克珠杰被追认为第一世班禅额尔德尼，成为与达赖齐名的藏传佛教领袖人物。他的教育活动在藏传佛教经院教育史上有着重要的地位。

三、根敦朱巴的教育活动

根敦朱巴是宗喀巴的著名弟子，在格鲁派早期的活动中，他起到了极其重要的作用，后被追认为第一世达赖喇嘛，在藏族人民群众中享有崇高的声誉。

根敦朱巴生于劳动群众家庭，儿童时代在家劳动，帮助父母放牧牛羊以维持生活。15岁时被送到纳塘寺出家为僧，拜堪布端智克珠为师，学习《因明论》、《中观论》。当时，宗喀巴正在前藏传教说法，积极创立格鲁派，已很有名望。1415年，宗喀巴受当时帕竹地方政权的首领札巴坚赞的邀请，在札西多喀地方为僧众讲经说法。根敦朱巴跟随其师父端智克珠一同慕名前往听经，被宗喀巴的讲授所折服，于是便拜宗喀巴为师，学习格鲁派的教义。

宗喀巴在甘丹寺圆寂以后，根敦朱巴便跟随贾曹杰学习显密各种教法，尤其是在显宗方面从贾曹杰那里获得了很大的教益。贾曹杰圆寂以后，根敦朱巴便随克珠杰学习各种教法。根敦主巴通过博采众家之长，奠定了深厚的佛学基础。返回后藏后，在绛勤、达那、日库等地讲经，门徒越来越多，名声越来越大。

根敦朱巴在他的经院教育活动中，最突出的贡献是修建了札什伦布寺。1447年，根敦主巴在桑主则（今日喀则）地区，在宗本乃穹吉巴·班觉桑布的资助下，兴建了札什伦布寺，并任该寺赤巴（法台）38年。札什伦布寺建立之初，他曾谢绝了克珠杰圆寂以后继任甘丹寺法台的邀请，一心一意地在后藏以札什伦布寺为核心弘扬格鲁派教义，从事教育活动，使藏传佛

教格鲁派又有了一个新的根据地。

根敦朱巴在从事经院教育活动的同时，也积极从事佛教理论建设工作，其著作有关于显教注疏、因明注释、律部、中观、传记等，代表作有《戒经疏》、《因缘集》、《释量论小疏》、《量理庄严论》和《自代》等^①。这些著作是藏传佛教经院教育的重要参考书。

我们通过三位格鲁派早期名僧的教育活动得知，正是像他们那样一批经院教育家的献身精神，才使格鲁派在藏族地区迅速崛起。这给我们一个深刻的历史启示：即一个民族的文化要振兴，就必须有一批为之献身的人才，藏传佛教格鲁派创造了极其灿烂的古代藏族文化，其中宗喀巴起了重大的作用，但是，如果没有强大的教团做宗喀巴的后盾，他的宗教改革的效果将是极其有限的。宗喀巴的这些大弟子都担任过格鲁派主要寺院的法台，他们在经院教育方面的实践活动，揭开了藏传佛教经院教育崭新的一页，为藏传佛教经院教育的正规化、制度化奠定了基础。

第六节 活佛转世制度的建立及其教育

活佛转世是藏传佛教的一项重要制度，初起于元代的藏传佛教噶举派，引起其他各教派的纷纷效仿。明末以来，藏传佛教格鲁派在藏族教育史上占主导地位，活佛转世故成为一项重要的教育制度。在历史发展的进程中，藏传佛教格鲁派内部形成了大小小小无以数计的活佛转世系统，但其中最大、最重要、

^①《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社1992年第1版。

最有影响的是达赖和班禅两大活佛转世系统。

一、活佛转世制度的建立

活佛转世制度的建立是随着藏传佛教在藏族社会中政治经济地位逐步稳定而产生的。

（一）活佛转世制度的萌芽

藏传佛教各宗派形成以后，一般都采取父子相传、叔侄相袭的形式来完成权力交接的。这种宗教大权在家族内部世代相传的作法，深刻体现了封建世袭的特点。但应该看到，藏传佛教一旦形成比较雄厚的寺院经济以后，出了家的僧人的寺产由家族亲属去承袭，已经显得不尽合理（因寺产的很大部分是通过社会布施积累起来的），加上家族内部矛盾重重，迫使僧侣们从佛教自身中去解决这一矛盾。恰在元代初期，萨迦派和噶举派上层与元王朝最高统治者的关系发生了变化，噶举派上层失宠，萨迦派上层却显赫一时。噶举派的支派噶玛噶举分化为黑帽系和红帽系两个支系，其中黑帽系上层噶玛拔希（1204～1283年）因在蒙古王室争夺汗位的斗争中跟错了人，被后来掌权的忽必烈投入监狱，后来又过了8年的流放生涯，去世于西藏粗卜寺。他去世以后噶玛噶举派开始实行活佛转世制度，以此来解决该派宗教领袖和寺产的继承问题。该派创始人都松钦巴被追认为第一世活佛，噶玛拔希成为第二世活佛，他的转世灵童攘迥多杰（1284～1339年）为第三世活佛，才真正确立了活佛转世制度。藏传佛教格鲁派兴起以后，由于受到明清两代封建王朝最高统治者的极力扶植，寺院经济势力逐渐雄厚，便借噶玛噶举派活佛转世的形式来实现教派内部权力的更替。藏传佛教格鲁派真正实行活佛转世是从第三世达赖喇嘛索南嘉措（1543～1588年）开始的，并追认宗喀巴的弟子根敦朱巴为第

一世达赖喇嘛、根敦嘉措(1475~1542年)为二世达赖喇嘛。这种情形与噶举派噶玛噶举支派前三世活佛的情况极其相似，但格鲁派达赖活佛系统三世索南嘉措比噶玛噶举三世活佛攘迥多杰整整晚了259年。由此看来，活佛转世制度发端于藏传佛教噶举派噶玛噶举，发达于藏传佛教格鲁派。我们今天研究藏传佛教经院教育中的活佛教育，还是从格鲁派的活佛系统入手比较切要，而格鲁派的活佛系统又以达赖、班禅活佛系统为要。

(二) 达赖、班禅两大封号的取得

达赖喇嘛全称是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”。“圣识一切”是遍识一切的意思，“瓦齐尔达喇”是梵文“金刚持”的意思，“达赖”是蒙古语“大海”的意思，“喇嘛”是藏语，即“上师”。最初取得这一封号的是三世达赖喇嘛索南嘉措。自从索南嘉措获得这个称号以后，就成为达赖系统的专有封号，任何人不得僭越。这一称号是由蒙古土默特首领俺答汗赠给的。当时俺答汗率众占领了今青海西北部地区，成为青藏高原一支举足轻重的力量。1576年，俺答汗派人邀请索南嘉措在青海与他会晤。1577年，索南嘉措从哲蚌寺启程，于次年五月，两人相会于青海湖畔的仰华寺。俺答汗便赠送索南嘉措以“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”的尊号，索南嘉措也回赠俺答汗“咱克喇瓦第彻辰汗”的尊号，意思是说聪明智慧的汗王。其后，索南嘉措便到蒙古地区宣传格鲁派教义，使藏传佛教广布于漠北。索南嘉措在和蒙古努力交往的同时，也想设法与明王朝接触，写信给当时明廷宰相张居正，表达了欲和明王朝往来的愿望，明廷封他为“朵儿只唱”，意思是“持金刚”，对索南嘉措在格鲁派中领袖地位予以认可。三世达赖所处的时

代，正是西藏内部政治局势动荡不安的时期。三世达赖在甘、康、内外蒙古等地不遗余力的宣传佛教，进行宗教教育活动，为进一步巩固和发展活佛转世制度奠定了基础。

四世达赖云丹嘉措英年早逝，五世达赖初被认定，这一时期格鲁派的实际领袖人物是罗桑却吉坚赞。罗桑却吉坚赞不仅是一个出色的宗教领袖，而且是一个成熟的政治领袖。他在当时多变的政治形势下，保存和发展了格鲁派的势力，教诲并扶持年幼的五世达赖喇嘛。在他的筹划下，借助蒙古和硕特部首领固始汗的力量，打败了藏巴汗和噶玛噶举派的势力，建立了以达赖为首的噶丹颇章政权，使格鲁派在藏传佛教中居于统治地位。由于罗桑却吉坚赞的威望与功绩，1645年，固始汗赠他为“班禅博克多”称号，“班”为梵语“班智达”的简称，意思是精通佛教五明之学的贤哲，“禅”为藏语“钦波”的简称，意为巨大，“博克多”是蒙语，是对睿智英武圣明之人的称呼。“班禅”原是藏传佛教对知识渊博僧人的一种称谓，自从固始汗封罗桑却吉这一尊号以后，便成为班禅这一活佛转世系统活佛的专称，对别的僧人不再使用这一称呼。自四世班禅以后，札什伦布寺的赤巴都由历代班禅担任，其他人不能充任此职。与达赖活佛转世系统一样，自四世班禅上溯，追认恩萨·罗桑丹珠（1505～1566年）为三世班禅，恩萨·索南曲朗（1439～1504年）为二世班禅，克珠杰·格勒巴桑（1385～1438年）为一世班禅。这样，和达赖活佛转世系统一样，班禅活佛转世系统也直承格鲁派的创始人宗喀巴。

（三）清王朝对达赖、班禅的册封

五世达赖是历代达赖中一任很有作为的宗教领袖，他名叫罗桑嘉措（1617～1679年），与四世班禅罗桑却吉坚赞密切合

作，使格鲁派成为藏族社会占统治地位的教派。由于他在藏传佛教界的崇高地位，使刚入主中原的满清政府看到，欲治理西藏，就要支持格鲁派。1651年清王朝派专使请达赖进京。达赖进京以后，双方互赠贵重礼品，达赖返藏时，清顺治帝派人送来有汉、蒙、藏、满四种文字的“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇恒达赖”的金印，另有15页的金册。这次册封以后，遂成为定制，凡以后达赖喇嘛的认可都要经过中央政府的册封。

四世班禅圆寂以后，扎什伦布寺即派人寻访转世灵童，经五世达赖罗桑嘉措认定，洛桑益西为前世班禅转世灵童，这便是五世班禅。五世班禅时期，西藏政局又出现了不稳定状态。五世达赖圆寂以后，第巴桑结嘉措匿不发丧，独揽西藏地方大权，由于拉藏汗与桑结嘉措不和，权力斗争非常激烈，同时，又出现了五世达赖的真假“胡必尔汗”（转世灵童）之争，在这种情况下，清王朝确定了“班禅额尔德尼”的封号。据记载：“班禅胡土克图，为人安静，熟谙经典，勤修贡职，初终不倦，甚属可嘉。著照封达赖喇嘛之例，给以印册，封为班禅额尔德尼”^①。清王朝对洛桑益西册封以后，为了削弱达赖的势力，曾打算将后藏与阿里地区封给五世班禅管理，但是，五世班禅考虑到前后藏地方势力之间的关系，以西藏内部的团结为重，拒不接受。最后仅接受了拉孜、昂仁、彭措三个宗归班禅系统管理，再加原班禅系统的属地，班禅系统的“拉章”遂成为归清政府领导、受驻藏大臣监督的领有部分属民及辖区的地方政权。

^①《清实录》卷二五三。

（四）“金本巴瓶”制度的建立

清王朝击败廓尔喀人的入侵以后，对西藏的政教事务作了进一步的整顿，其中一项重大的措施就是“金本巴瓶”制度的建立。“金本巴瓶”制度主要是想消除活佛灵童认定中的这样的几种弊病。其一，格鲁派规定僧人不娶妻生子，但是，如果转世灵童是其徒弟，这和父子相传没有什么两样：“喇嘛又称黄教，……其呼图克图（笔者注：即胡土克图）之相袭，乃以僧家无子，授之徒，与子何异”^①。其二，转世灵童出于豪门贵族，且出于一族，与世袭爵禄相同，这样，久而久之，就会造成政出私门的恶果。“故必觅一聪明有福相者，俾为呼必勒罕，幼儿习之，长成乃称呼图克图。此亦无可如何中之权巧便耳。其来已久，不可殫述。孰意近世其风日下，所以呼必勒罕率出一族，斯则与世爵禄何异”^②。清廷鉴于上述情况，便想不改变活佛转世制度，又尽可能减少其弊病，在无其他办法可想的情况下，采取了“金本巴瓶”制度，就连清政府也认为这种办法“虽不能尽去其弊，较之从前一人之授意者，或略为公矣”^③。金本巴瓶制度（本巴，藏语即宝瓶），就是由皇帝颁金瓶一件，当达赖、班禅圆寂以后，让拉穆吹忠、内噶、瓦东、萨穆叶等四人认真作法降神，寻觅若干实有根气福相的呼必勒罕，将其姓名、生年月日，各写一签，放于钦颁金本巴瓶内。选择熟悉经典的喇嘛，虔诚诵经7日，然后把各胡图克图召集前来，在驻藏大臣的监督下，掣签认定。在掣签过程中，为了杜绝蒙混过关，在签上用满、汉、藏三种文字书写，使人一看便知。这种制度尽管有其偶然性，但由于带有浓厚的宗教色彩，还是被藏传佛教界所接受，被藏族社会

①②③《西藏地方历史资料选集》第120～121页。

所接受，遂成定制，代代沿袭，如果要免于掣签，还要中央同意。

二、达赖、班禅的早期教育

达赖、班禅的转世灵童一经认定，便被送到深宫大院，接受严格的教育与训练。达赖、班禅的早期教育，是一种特殊的教育，它与世俗的启蒙教育不同，也和佛教的早期教育迥然不同。

（一）受戒起名

藏传佛教在寻找转世灵童的过程中，对灵童的要求是极其严格的，其最主要的一项就是要求灵童“根器聪慧”。按照藏传佛教的规定，对学佛的人一般讲究“根器”，即讲求人的天资禀赋。达赖、班禅的转世灵童，是未来的藏传佛教格鲁派的宗教领袖，所以，在寻找转世灵童时，对幼童的智力与体力的要求是比较高的。为此由资历较深的喇嘛遍访藏区，秘密查找，经过比较、筛选，所选幼童在体力与智力上是同辈之中出类拔萃的。

灵童被认定以后第一个隆重的仪式就是举行“坐床”大典。清王朝对“坐床”大典非常重视，朝廷不但派大员参加，而且资助巨额款项，幼童受到人们的顶礼膜拜。这一隆重的仪式可以说是开始活佛生活的第一课，从此，他将失去一般人的自由，完全沉浸在浓厚的宗教氛围之中，耳濡目染，接受藏传佛教文化的熏陶。

剃发受戒是皈依佛教的一种重要教育仪式。转世灵童入寺后受沙弥戒，沙弥是梵文的音译，藏语称“格年”，汉文释义为“求寂者”，受沙弥戒就意味着愿受修持，过僧侣生活，通过修行解脱以求安身立命。一般来说，接受这种戒律者以儿童

为主，是佛教戒律中最低的等级。一般儿童接受这种戒律的时候，有一位年长的僧人在旁，由僧人领读戒律，受戒者跟读就行。达赖、班禅的转世灵童受沙弥戒，必须由藏传佛教的领袖人物执行这一仪式。如果是达赖的转世灵童，就由班禅来主持这一仪式；如果是班禅的转世灵童，就由达赖来主持，特殊情况也可由名僧大德担此重任。沙弥戒是佛教的基本戒律，即不杀生、不偷盗、不妄语、不饮酒、不邪淫。其后逐渐接受戒条更多的比丘戒等，这对格鲁派僧人来说是为重要的。戒律就是僧侣的立身之本，要终身遵守。受戒的同时还有一项重要的内容就是起法名。一般来说，灵童在被认定之前都有一个俗名，受戒以后，即为佛门弟子，就需要起一个具有佛教意义的法名。例如九世班禅洛桑却吉尼玛俗名仓珠嘉措，1883年生于前藏塔布噶厦一个贫苦家庭，1888年被金瓶掣签认定为八世班禅的转世灵童，拜十三世达赖为师，达赖为他剪发，取法名为吉尊·洛桑却吉尼玛格勒郎杰巴桑布，当时，由于十三世达赖尚未受比丘戒，故由第穆呼图克图给班禅受了沙弥戒。

受戒起名这一宗教仪式，实际也是建立师徒关系的拜师礼。六世班禅于1749年到拉萨拜会七世达赖喇嘛，七世达赖给其受戒以后就说：“前世班禅是我的上师，给我传授了许多经典教义，现在要把我学到的经典传授给你”^①，从此，他们便建立了师徒关系。六世班禅就住在布达拉宫，每天由七世达赖给他传授经纶。

（二）延聘名师

幼童活佛坐床以后，便接受极其严格的经院教育。其目标

^①《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社，1992年第1版。

在于培养最有学问的宗教领袖。为了达到这个目的，让幼童从小打下学习藏传佛教理论的基础，以及具有学习医药、历算、天文、建筑、雕塑、美术、科技、艺术等基本素质，就要选派名师任教。活佛的老师称为“洋增”。选任“洋增”的标准是要娴熟经典，要有高尚道德。十三世达赖6岁时由摄政公德林呼图克图等给其授戒，后随名师学习藏文拼写及藏文文法等声明学，接受藏传佛教的基础教育；11时开始学习藏传佛教逻辑学“因明”理论，由色拉寺的罗桑索南和甘丹寺的罗桑彭措教授达赖学习辩论，这两个都是很有学问的喇嘛（藏语叫参协巴）。十三世达赖18岁时开始学习显宗，20岁时由达赖佛师普觉担任教戒堪布，副佛师多吉强林佛罗桑隆多丹增赤来巴桑布担任羯摩师，甘丹寺赤巴罗桑楚巨担任报时师，珠康活佛罗桑阿旺丹增嘉措担任屏教师。十三世达赖受了比丘戒后，于25岁亲政，掌握全藏宗教政治等重大事务。从十三世达赖学习的整个历程我们可以看出，藏传佛教对活佛教育中教师的选任的要求是极其严格的，在学习的每一阶段，都选派学有所成、学有所长的人担任教师。教师各司其职，对幼年活佛悉心教诲。

幼童活佛的教师，其主要职责是对幼童活佛施行教育。由于幼童活佛在寺院中处于一种极其特殊的地位，一般僧人见到他以后，都要垂手低头，站立道旁，待活佛过后才上路行走。即使是地位较高的人要求拜见，也要敬献哈达，以表敬意。幼童活佛在生活待遇方面处于特殊的地位，这种特殊性与其资历和年龄都极不相称，容易使幼童活佛产生超人一等的心理和导致不认真学习、怕艰苦修习的习惯。藏传佛教在活佛教育中非常注意这一点，他们时时告诫幼童活佛，如果自己认为是活佛，而

不认真修习佛法，那么这种人就像商店里陈设的商品一样华而不实，这种人就辜负了僧众的供养，就会被人看不起。五世达赖就认为：愚昧低贱的儿童，把身体用绸缎装饰，坐在高座之上，向愚笨的侍从们炫耀，可怕的就是这样的冰霜摧残佛法的莲园。因此，就要幼童活佛鄙弃这种行为，坚定艰苦学习的信念，以激励幼童学习的强烈动机。

老师对幼童活佛的管理是非常严格的。尽管幼童活佛处处受到人们的尊敬，处于人们顶礼膜拜的地位，但是，幼童活佛学习不努力，甚至违犯制度，老师可以责打幼童活佛。老师在对幼童活佛时，要先向佛陀祈祷，乞求给他助力，而幼童活佛对老师的处罚必须服从。有时，老师甚至棍棒相加，幼童活佛也不敢反抗。这种教育使大部分幼童活佛在磨炼中成长，培养了一批又一批学识渊博、意志坚强的宗教领袖。但也有极个别的活佛对深宫大院，枯燥无味的宗教领袖生活以及严厉刻板的教育产生厌倦。例如西藏历史上著名的六世达赖仓央嘉措在他写的《情歌》中说：“去那高僧面前，请求把迷途指点，难拴的心猿意马，又飞到情人身边。要修炼的菩萨慈颜，心里总是不见，不修炼的情人玉容，反复在心中出现。若要称情人心愿，今生就无缘修炼，若要到禅林修行，又违背姑娘的心。假若修行学法，能像这样想他，就在今生今世，一定修成菩萨”。在宗教枯燥无味与爱情多采丰富的冲突中，仓央嘉措陷入了深深的内心矛盾中而不能自拔。这种矛盾的心理感受正好衬托出宗教教育的严苦。

幼童活佛的老师，既要有严师冷若冰霜的一面，又要有仁师春风化雨的一面。在教育方法上宽严相济，是幼童活佛教育的一个显著特点。例如十世班禅的经师嘉雅喇嘛，是出生于青

海的蒙古族学者，他精通藏语藏文，对佛学有较深的造诣。他每天指导十世班禅学习藏文，教他背诵经典。据十世班禅回忆，嘉雅经师没有打过他，当他不会背诵经文的时候，嘉雅对他的处罚就是揪一下耳朵，或者在头上轻轻拍一巴掌。正是这种慈爱的教育，使十世班禅后来成为一个杰出的政治家和藏传佛教理论大师。

幼童活佛的老师，对幼童活佛不仅承担教育的职责，同时也负有保育的任务。尤其是在活佛年幼的时候，老师也是活佛的随侍，经常跟着小活佛，使其免受意外的伤害。在这种情况下，老师又成为幼童活佛的忠实监护人，对小活佛的生活起居严加管理。不准小活佛随意去玩，随意见人，自由回家，也不准家里人不按规定随意探望小活佛，吃饭不能吃得太饱，不能随便出院，不能随便骑马等等。小活佛所受的教育完全是按照藏传佛教宗教领袖的目标予以固定化、程式化，可以想象小活佛在接受的这种教育时，将失去一般儿童所享受的许多童趣。

（三）学习生活

幼童活佛是在老师的监护下学习的。幼童活佛一天的学习生活大约是这样安排的：每天早晨约五点钟左右起床，由侍从打扫室内卫生，幼童活佛洗漱完毕，披上袈裟向经书磕头拜佛，在经师的指导下念经，背诵经文。藏传佛教非常重视儿童的背诵，有时要求大段大段地背诵，甚至对整部经典也要达到成诵的程度。当然这时学习的经典都是藏传佛教的基本理论著作。在幼年时通过背诵为将来学习高深的佛教理论奠定坚实的基础。但是，我们也应该看到，死记硬背是整个封建形态教育的基本特征。幼童时期注意背诵，虽有助于知识的巩固，但也会

妨碍儿童理解力的发展。这里，我们不能超越时代的局限性，对藏传佛教的这种教法予以苛刻的要求。幼童活佛背诵经书一至两个小时以后，开始吃早饮，主要是奶茶糌粑，所以，也叫吃早茶。早茶以后又开始学习，主要学习藏文的拼写，在经师的指导下精心练习书法。对幼童活佛的文字教学比较奇特。幼童活佛盘膝而坐，专心致志，不能左顾右盼，按照老师指定的字帖一笔一画用竹笔书写，将字写在用核桃木或者桦木制成后黑漆刷的书写板上，写满后送老师检查，老师予以纠错改正。然后擦掉，再洒上白粉，反复练习，每天要写几十板。这样练几年后，才能在纸上练字。如此练习书法，或许是由于当时纸张匮乏的缘故吧。整个上午的时间主要用来学习，不能玩。下午有时学习经文，参加论经辩经活动。有时也可以在寺院内由侍从陪同进行活动。晚饭后自学藏传佛教有关经典，学完后才能结束一天的学习生活。

幼童活佛除上述的学习生活以外，还要修习。修习是一种静心思考，使身心得到平静从而达到证悟的方法，这是藏传佛教僧人的必修课。幼童活佛也要努力修持，静坐入定。所不同的是幼童活佛要在禅师的指导下修持。一般情况下，幼童活佛和师父一起静坐禅室，闭门静修，时间为7天，每天从天明静坐到黄昏，一天只吃一顿早饮。通过这样的静修，使其身心得到特殊的感受。

（四）深造自得

纵观“转世灵童”从坐床到亲政前的学习生活，可概括为深造自得。深造是在导师的引导下深研佛理；自得是由于各人的具体情况不同而有不同的结果。

七世达赖喇嘛格桑嘉措8岁时在塔尔寺向察罕诺门汗阿旺

达赖喇嘛转世灵童

洛桑坚赞受居士戒，在经师的指导下，勤奋攻读。在塔尔寺与各经院的格西（藏传佛教教育的一种学位）进行辩论，提高思维敏捷性和论辩的逻辑性。1721年前往西藏哲蚌寺学经，从三大寺各经院中挑选了10名有声望的格西，专门担任七世达赖的学经辅导经师。向热振堪布罗桑达吉为主导经师，学习“因明学”。1722年学习了《波罗密多》，大小五明。又向却本夏鲁堪布阿旺云丹穷乃学《词藻学》。1723年到色拉寺学习讲经说法和辩论。1724年，在布达拉宫大殿学习辩论，辩倒了有名的堪布和格西，被尊称为“五明班智达”。由于他努力学习，刻苦钻研，掌握了藏传佛教的基本要领，最后成为在藏族社会一位颇有影响的宗教领袖人物。

也有一些幼童活佛在学经过程中不遵守教规。如前述六世达赖仓央嘉措，他的老师有五世班禅洛桑益西，另外还有促陈达杰、格隆嘉木祥查巴及格列加措，这些人在当时的藏传佛教界都具有一定的影响，他们都督促仓央嘉措勤奋学习。但是，仓央嘉措向往自由的生活而不愿学经，在这种情况下，经师们就尾随其后，苦苦相劝，迫使他坐下来学习。据说他是在被迫的情况下学习《甘珠尔》，另外还学习了萨迦、宁玛等派有成就的经藏密咒、教规等，还学习了因明、诗歌、历算等。由于他不愿过戒律森严的宗教领袖生活，在行为方面和佛教戒律格格不入，但他却是一个颇有才华的诗人。做为一位活佛他也许是不称职的，但是作为一位诗人他却是名垂千古的。他的诗才，取决于他深厚的藏文功底，取决于他在词藻及诗学方面的良好修养。这些又是他通过接受藏传佛教教育而获得的。

达赖转世灵童幼年的教育，随着达赖在西藏社会地位的提高而有所不同。五世达赖以前，幼童活佛都要去哲蚌寺参加僧

众的集会，学习辩论，通过辩论加深对藏传佛教的理解。随着达赖在藏族社会中地位的提高，达赖参加辩经的活动也发生了较大的变化。自六世达赖以后，不参加三大寺的僧众辩论，而是聘请有学问的喇嘛两人，名为“参协巴”，每天到布达拉宫给达赖教授辩论经典。例如十三世达赖喇嘛11岁时，噶厦请了色拉寺的索桑索南和噶丹寺的罗桑彭措二人为“参协巴”，教授达赖学习与辩论。青少年时期的活佛，就这样在经师的指导下，虚心求学，深造自得，全面地提高佛学理论水平。

藏传佛教经院教育通过种种措施，培养和造就了本宗教本教派一代又一代合格的接班人。尤其是在活佛的幼年教育方面，其用心十分良苦。我们今天研究它的历史沿革、内容及其程序，对我们今天的幼儿教育，尤其是超常儿童的发现与培养，有着可资借鉴的地方。

第七节 清末近代教育在藏区的萌芽

19世纪中叶，随着外国资本主义势力的侵入，加速了中国封建社会解体的进程，中国社会面临着亘古未有的大变动。西藏这个比较封闭的民族地区，也时时刻刻受到这个大变动的冲击。藏传佛教经院教育既受到内地各种思潮的冲击，也受到外国资本主义文化教育的影响。在这个大变动时期，藏族由于其特殊的地理环境、特殊的政治制度及特殊的文化形态，各种矛盾错综复杂。在这个错综复杂的大背景下，藏传佛教经院教育的一统天下被打破，近代新式的学校教育在藏区开始萌芽。

一、清王朝在藏区推行的新式教育

19世纪中叶以后，外国资本主义势力开始进入藏区。为了

抵制外国势力，清王朝除了进一步支持和维护藏传佛教格鲁派的统治地位以外，在藏族地区推行包括教育的“新政”措施。

（一）教育行政机构的建立

清政府在推行“新政”之前，各地行政机构繁多，冗员充斥。对藏区的文化教育事务由理藩部（后改为理藩院）兼管。其教育行政的运行是省有学政，府有教授，州有学正，县有教谕。各级教育行政官员负责辖区内的儒学教育。西藏地区没有这些行政建制，也就没有专门的人来负责藏区的教育。藏区教育一般都由当地行政首领负责，随意性很大而徒具虚名。

1905年（光绪三十一年），随着“新政”在全国的实行，成立了中央教育行政机构——学部，作为统辖全国教育事业的行政机关，并将原有的国子监并入。学部的最高长官是尚书，其次是左右侍郎，这些官员都是政务官。在尚书侍郎之下，设有各项事务官，分管5司12科，掌握全国各项教育，但没有专管民族教育的机构。

1906年（光绪三十一年），清政府裁撤各省提督学政，另设提学使司，它是专管教育事务的省级教育行政机构。提学使司设提学使一员，统辖全省教育。与西藏接壤的甘肃、四川等省也相应设立了提学使司，同时，根据地方教育的需要，设立了民族教育机构。赵尔丰在川边推行“改土归流”的时候，曾设立关外学务局，负责藏族地区的教育事业。

1906年清政府于府厅州县设立劝学所，作为府厅州县的教育行政机关。劝学所的职权不仅掌管本地的教育行政，并有奖励地方人士建立学堂推广教育的责任。每府厅州县划分若干学区，每学区由总董选举本区“品行端正热心教育”的士绅充任劝

学员，负责本区的教育事务。在川边“改土归流”过程中也有劝学所及劝学员的设置。

1909年，学部奏定《视学官章程》。规定“视学官不设定员，以部中人员或直辖学堂管理教员之职务相当者派充”。视学官以宗旨正大、深明教育原理者为合格。1913年，教育部根据清末办法，公布《视学章程》和《视学办事细则》，划分全国为8个视学区，每区设部视学2人，蒙古、西藏被规定为特别视学区。于是，清代末年，教育行政才逐渐成为整个国家行政的一个组成部分，包括西藏教育在内的民族教育机构也逐渐成了地方行政的一个组成部分。

（二）满蒙文高等学堂附设藏文科

为了边政的需要，清政府为培养“满蒙文通才，以保国粹而裨要政”的人才，于1908年（光绪三十四年）设满蒙文高等学堂。同时，在该学堂附设藏文科。以前的少数民族高等教育都附设于国子监进行，这时有了专门为培养少数民族人才而由中央政府设立的高等学府。民国时又以蒙藏学校代替了满蒙文高等学堂。

满蒙文高等学堂藏文科课程设置的原理是以藏语藏文为主，辅以普通及法政测绘各科学以养成明体通达之才。藏文科设预科、正科和别科，3科课程设置如下：①

①舒新城：《中国近代教育史资料》下册，人民教育出版社1983年3月第2版。

藏文预科教学计划

第一年	每星期钟点	第二年	每星期钟点
人伦道德	1	人伦道德	1
藏语藏文	12	藏语藏文	12
中 文	4	理财原论	2
法学通论	2	中 文	4
历 史	(3)	历 史	(3)
地 理	(3)	地 理	(3)
算 术	4	代 数	3
几 何	2	三 角	3
理 化	2	理 化	2
博 物	2	博 物	2
图 画	2	图 画	2
体 操	2	体 操	2
		马 术	(随意科每星期三点钟)
合 计	36	合 计	36

藏文正科教学计划

第一年	每星期钟点	第二年	每星期钟点	第三年	每星期钟点
人伦道德	1	人伦道德	1	人伦道德	1
藏 文	10	藏 文	10	藏 文	10
藏 语	8	藏 语	7	藏 语	7
中 文	3	中 文	2	中 文	2
藏卫地理	3	财 政 学	2	理财政策	2
藏卫近史	3	理财政策	2	殖民政策	3

续

第一年	每星期钟点	第二年	每星期钟点	第三年	每星期钟点
用器画法	2	统计学	1	制图法	2
测量学	2	制图法	2	实测	2
大清律例	2	测量法	2	刑法	2
体操	2	行政法	2	国际法	3
		宪法	2	体操	2
		体操	2	英文	(随意科每星期三钟点)
合 计	36	合 计	36	合 计	36

藏文别科教学计划

第一年	每星期钟点	第二年	每星期钟点	第三年	每星期钟点
人伦道德	1	人伦道德	1	人伦道德	1
藏 文	10	藏 文	10	藏 文	10
藏 语	8	藏 语	6	藏 语	6
中 文	3	中 文	3	中 文	3
历 史	2	历 史	3	藏卫地理	2
地 理	2	地 理	2	藏卫历史	2
算 术	4	国际法	2	财政学	3
法学通论	2	理财政策	3	殖民政策	3
理财原论	2	宪 法	2	统 计 学	1
大清律例	2	刑 法	2	行 政 法	3
体 操	2	体 操	2	体 操	2
合 计	36	合 计	36	合 计	36

这个教学计划在藏族教育史上是全新的。从三科课程设置的内容来看，它基本上包括了近代社会科学和自然科学的方方面面。

满蒙文高等学堂的藏文预科和藏文正科，招收中文通顺、粗解藏文藏语、年龄在25岁以内的人入学。由于考虑到学校初创伊始，恐怕生源难以保证，可变通考试办法，但汉语文通顺者方能录取。藏文别科是属于民族成人高等教育的性质。“别科生考取贡生监及职官，年龄在三十五岁以内，中文清通，素娴满文或蒙文者入选”。这是针对满蒙籍考生而言的，如果是藏族籍的考生，或者是欲入藏文别科的其他民族学生，其基本要求是精通汉语言文字，熟悉藏族语言文字。

满蒙高等学堂是按近代通例办的一所民族高等教育学校，在学生管理方面是很严格的。“凡学生已经入堂，不得中途无故退学，违者按月罚缴本堂费用十元，如实有特别事故应行退学，经监督许可者不在此限”。另外还规定了一些除名条件，这些条件是很严格的。“无重要之事辍课在一个月以上者；分数屡列下等，无卒業之可望者；违背堂规屡诫不悛者”。犯此四条之一就予以除名，对于除名的学生还要按月罚缴本堂费用银10元。

学校的管理中设监督，教务长，满蒙语文教员，藏语藏文教员，各种科学教员，俄文英文东文教员，庶务长、文案官、收支官、杂务官、斋务长、监学官、检察官等。在这些管理人员中，其监督相当于校长，由学部奏请任命，其余人员由监督委任聘用。学校实行聘任制，使校长在用人与教学上有较大的自主权。

学生毕业考试合格者，给予文凭。本科毕业生还给予奖励。毕业后遇有各衙门需用通晓此学科人员，及各学堂延聘此

项学科教员，均以本堂毕业生为上选。学生也可以考大学堂文科继续深造。

满蒙文高等学堂虽然由于满清王朝的灭亡而存在时间不长，但它开了中央政府举办近现代民族高等教育的先河，在包括藏族教育在内的民族教育史中有着重要意义。

（三）驻藏大臣在藏区推行的教育

雍正年间清政府在西藏设立驻藏办事大臣和帮办大臣以统辖藏区，其权限等于内地各省督抚，成为清王朝在藏区的派出机构。国庆同志在《清代驻藏大臣浅探》一文中说：“经笔者反复详细查考《清实录》、北京故宫《朱批奏折》等第一手资料，并且以《廓尔喀奏议末册·驻藏大臣表》、《清代职官年表》、《卫藏通志》、《清史稿·疆臣年表》、《国朝耆献类征被编》、《清季筹藏奏牍》、《东华录》、《驻藏大臣考》、《驻藏大臣之研究》等重要史籍为佐证，从而考定，凡185年间，清廷派遣驻藏大臣人数为：驻藏办事大臣共97任次，其中三次重任者1人，二次复任者12人，由帮办大臣转任者19人，虽派因故未到任者13人，实际到任者55人，两者合计171任次。除去重任、转任及降职者39人，清廷中央政府先后总共派遣正副驻藏大臣132人，其中未到任18人，实际到任114人”^①。这百余人的正副驻藏大臣，在藏区推行清王朝政令达180余年。这些正副驻藏大臣有的在藏勤修德政，为藏区的发展做出了贡献。但其中也不乏昏愤无能、残忍暴戾之徒。在教育方面，按照清政府“钦定章程”的规定，大力支持藏传佛教格鲁派的教育。同时，为了办理藏务的需要，培养一些译字通事人员。“驻

^① 国庆：《清代驻藏大臣浅探》，见《藏族史论文集》，四川民族出版社1986年1月第1版。

藏大臣衙门，向例设有唐古忒通事译字二名，今增设廓尔喀通事译字两名共四名，每名每月给支口粮银六分四厘三丝九毫，另派唐古忒番民三四名，令其学习廓尔喀番语字迹，以备将来充补”^①。另外还规定廓尔喀在藏学习汉字学生4名，每人每月给口粮银5两，由商上发给。我们可以看出，通过这些规定，翻译教育在驻藏大臣衙门中小规模地进行着。在这些驻藏大臣中，也有为藏族教育事业做出了巨大成绩的，尤以张荫棠、联豫为最。

1. 张荫棠“查办藏事”所推行的教育

据载：“光绪三十二年（丙午）四月癸卯（1906年4月29日），命直隶特用道张荫棠以五品京官候补，前往西藏查办事件”。^②同年又电令张荫棠与“驻藏帮办大臣著联豫暂行兼署”。从这两个电谕中，我们可以看出张荫棠的身分不是正式的驻藏大臣。1906年12月，清政府才正式任命张荫棠“副都统衔，作为驻藏帮办大臣”。

张荫棠进藏“查办藏事”可谓受命于危难之时，当时外国资本主义势力纷纷侵入西藏，尤以英国为最。1904年，英国对西藏进行武装干涉，兵临城下，以武力迫使西藏地方僧侣签订了《拉萨条约》，后又于1906年强行签订《中英续订藏印条约》。面对英国侵略势力在西藏的步步进逼，而清政府驻藏官员有泰丧权辱国，屈膝求和，使西陲震动，局势危急。为了重振清政府在西藏的统治，清政府才选派张荫棠进藏“查办藏事”。

张荫棠曾任清政府驻美参赞和总领事职务，受到欧美等国

^①《清实录》卷五五八。

^②《清实录》卷五五八。

资产阶级思想的熏陶，使他成为清末具有维新倾向和爱国思想的官员。他在查办藏事过程中据理力争，挫败了英国进一步入侵的野心；紧接着整顿吏治，向清廷揭露驻藏大臣有泰鱼肉藏民、侵蚀饷项、庸懦昏愆、贻误事机、浮冒报销等等罪行。清政府对有泰革职查办。在整顿吏治的同时，推行他的治藏新政，在教育方面采取了如下措施。

（1）进行政教分离，加强地方政权建设

藏传佛教格鲁派在藏族社会取得统治地位以来，西藏地方一直实行强有力的政教合一制度，这种制度在近代社会已显现出不可克服的弊病。所以，张荫棠主张收回达赖、班禅的行政权力，使他们专管宗教事务。“达赖、班禅拟请赏加封号，优给厚赐，专理黄红教事务”。同时，张荫棠按照近代行政体制改革西藏地方行政，他建议撤销驻藏大臣和帮办大臣，改设行部大臣，行部大臣统辖一切，“达赖、班禅均由节制”。在行部大臣署内设立财政、督练、交涉、学务、巡警、裁判、农工商、路矿、盐茶等局。其中筹设学务局是在西藏地区设立教育行政机构的最初动议。

（2）推行新政，广设学堂

张荫棠到西藏以后，对汉藏民族间的隔膜状况感到震惊，“语言、文字为祖国与属地联络枢纽，西藏内属三百年，语言不通，相视如秦越。”由于语言文字的隔阂使“办事致形隔膜”，“言语不通，文字不同，实为怪状”。显然语言问题成为他推行“新政”的最大障碍。所以，他建议清政府“汉文蒙小学堂宜广设也”。想通过兴办学校来解决这一问题。

（3）推行近代医学教育，提高民众健康水平

藏医藏药在防病治病中虽有独到之处，但对于提高整个藏

民族的卫生意识、健康水平却有不逮之处。张荫棠建议清政府在西藏设立卫生局、医学堂、医院，对西藏民众看病治病，进行卫生教育。他说：“惟卫生一节，民命攸关，藏人素不明医药洁净卫生之理，不知种痘育婴之法，是以此疵疢疾病，短折者众，生齿日绌，亦由于此。亟应设卫生总局，附设施医院，派北洋医学堂毕业生数人，赠施医药，并设医学堂，招聪颖藏童数十人，教以西医诸法，五年毕业，学成俾往各属地治病谋生，以广传授”。这是近代西医及医学教育在藏区传播之始。

（4）推行近代实业教育，振兴西藏地方经济

西藏是一个资源丰富但尚未开发的地区。张荫棠受近代发展实业、以求富国富民思想的影响，认为发展西藏地方工业，推行实业教育，这是筹办藏事的要务。他建议在西藏地方设立矿务局，勘探藏区矿产资源，并发展以药材、羊毛，牛皮为主的民族工业。“宜于江孜设工艺局，学制熟皮，并购机器、以织氍毹”^①。同时还建议把“茶种输藏，教藏民自种”。这些发展西藏地方工业，并推行实业教育的思想是很有见地的。

（5）设置陆军学堂，提高藏军素质

张荫棠认为原驻藏汉军窳败不堪用，宜一律淘汰。建议按照陆军部练军新章，改练洋操队6 000名。对于军队的训练及费用，他建议“应由陆军部核算，综计练军六千，岁需饷械薪俸营房马乾（厩）若干，咨明度支部筹拨，并由南北洋大臣选派教习，及陆军学堂毕业生，进藏统带训练”^②。等待时机成熟以后，再筹设“汉文陆军学堂”，教授汉文、藏文、算学、兵

^①《张荫棠奏复西藏情形并善后事宜折》，见《西藏地方历史资料选集》第256页。

^②《使藏纪事》卷五《张荫棠奏复西藏情形并善后事宜折》。

操，以提高军队的战斗力。

（6）推行社会教育，改良社会风气

张荫棠在查办藏事过程中，撰译《藏俗改良》，《训俗浅言》两编，颁发民间。以“孔孟三纲五常之正理，爱国合群尚武之新义”进行社会教育。希冀以此来改良藏族社会风气。

张荫棠为了推行自己的教育主张，认为关键是筹措足够的教育经费。他请求清政府统筹常经费。“常经费，练兵约需一百二十万两，学堂约需三十万两，官俸约需三十万两，卫生局医学堂约需十万两，拉萨所设督练交涉等局约二十万，巡警局约二十处，因地方繁简，酌设巡兵月饷四两，约需六十万两。其余矿务工艺枪炮等局，因款项之多寡，以为规模之大小，尚难预算，综计常经费，共约需三百万”^①。这样庞大的经费开支，对于连年割地赔款，财政捉襟见肘的清政府来说，确实是一个不小的数字。就在张荫棠将奏折送到清政府的第二年，清王朝才给予答复：“兹据张荫棠条陈兴学、练兵、整顿实业、统筹经费各节，颇多可乎。著赵尔巽、赵尔丰、联豫、张荫棠按照单开各条，体察情形，会同悉心妥议，随时奏明，请旨办理。现值库款支绌，百废待举，骤以数百之款取给部库，实难应付。仍责成赵尔巽等就现有人力、物力，分别缓急、次第筹办。以收循序渐进之效”^②。张荫棠“查办藏事”的种种措施，清廷认为是可行的，也是很有必要的，但无奈囊中羞涩，只好虚以应付。从经费落实情况来看，张荫棠关于教育的举措只是一种美好的蓝图。

张荫棠在兴办教育的过程中，遇到最大的问题是“苦无公

^①《清实录》卷五八八。

^②转引自朱解琳：《藏族近现代教育史略》，青海人民出版社1983年8第1版第39～40页。

款”。巧妇难为无米之炊，这可难坏了这位“查办藏事”的钦差大臣。在无计可施的情况下，他和西藏地方政府协商，把兴办教育的希望寄托于藏传佛教各大小寺庙。“计前后藏各寺院三千余，拟令自筹经费，各立汉蒙文学堂一所，兼习算学、兵式体操、汉文汉语、如此则可得蒙学堂四五百间。”同时还认为：“藏属大小寺千余间，每寺应设学堂一间。凡大寺学生以三百名，中寺以八十名，小寺以五十名为率”^①。张荫棠此举和康有为为解决教育经费不足，校舍和设备缺乏而要求各省改书院祠堂为学堂的建议是一致的。但是，西藏和内地的具体情况不同，张荫棠此举自然受到他人中伤。有人竟虚编事实向朝廷反映，结果清政府便电谕张荫棠：“风闻张荫棠有令喇嘛尽数还俗，改穿洋装之事等语。”清廷便以藏传佛教为借口，恐怕激成事变，要求张荫棠谨慎从事。

张荫棠在“查办藏事”时提出设官兴学，培养人才的各种主张，由于张荫棠的去职而搁浅。张荫棠在西藏兴办具有近代意义上的学校教育，把希望寄托于腐败无能的清政府，而清政府自身已难维护其摇摇欲坠的颓势，对藏区事务无暇顾及，只是虚于应付，所以，包括教育在内的各种措施也就不能得到很好的贯彻落实。同时，张荫棠办教育并没有得到藏传佛教上层的理解与支持，也没有广泛的群众基础，这也是导致他兴学措施流产的重要原因。但张荫棠在西藏提倡兴办学校教育的主张，不失为一个具有近代资产阶级倾向的官僚的明智之举，他的教育主张在西藏像一阵春风，预示着藏区教育将走向一个新的历史时期。

2、联豫驻藏期间推行的教育

^①《联豫驻藏奏稿》第36页，西藏人民出版社1979年第1版。

联豫于1905年4月以四川雅州府知府赏副都统衔，作为驻藏帮办大臣进藏。1906年革掉有泰驻藏办事大臣一职后，继任驻藏办事大臣。1911年民国建立，藏区震动，联豫避居哲蚌寺，后由印度回北京。联豫是清朝最后一个驻藏大臣，在任期间对张荫棠的教育设想予以落实和推广。

1907年，联豫提出了他治藏的一揽子计划，包括筹设学堂、设立陈列馆、挑选藏民赴川学习工艺等五条措施，联豫的治藏方略虽没有张荫棠的计划宏大，但措施还是可行的。

（1）筹办学校教育

1907年，联豫在《详陈藏中情形及拟办各事折》中认为：“西藏文字数千年来，不通中国，仅译注经典而已，而于伦理经史、微言大义，素未讲求，以故进化甚迟，迷惘如故，今拟逐事振兴，非先通文字，明其义理，去其扞格不可。而欲先通文字，非设立学堂以诱化之不可。藏中汉人约三四千，当不乏聪颖子弟，从前设有义学堂，学生约有七八十人，教授管理诸法，无一不极形腐败。各学生无以出路，故略识字义，即须谋生，虽聪颖者，亦无所成，未免可惜。”^①根据联豫的奏请，经学部议定，在西藏筹设初级小学堂两所，招收两班学生入学就读。按照《奏定学堂章程》的规定实施管理，教员从川省调入。为了鼓励学生入学，保证生源，规定免收学费。在基础教育方面，联豫设想，等初等小学办有成效之后，再筹设高等小学。循序渐进，逐步展开，形成民间自办教育的风气。“以期逐渐开通，为将来推广学化，番民自立学校之基础”。

（2）创办藏汉文传习所

联豫奏请清政府创办藏汉文传习所，消弥语言隔阂，

^①《传教士1890年大会记录》1980年，上海英文版。

进行社会教育。他认为：“藏中汉番人数，虽属不少，然汉人之能解藏文者，奴才衙门中，不过一二人，藏人能识汉字者，则尤为一见。每遇翻译事件，实不敷用，且办事亦觉隔膜，奴才又设立藏文传习所，汉文传习所各一，选派汉人子弟十余名，专学藏文，选派藏人子弟二十名，专学汉文，将来逐渐推广，则汉人识藏文者既多，无虞扞格，而藏人能识汉文、理义自可通晓，尤为有益”^①。联豫创办的藏汉文传习所，其性质相当于语文速成培训班，对汉藏人员进行语言培训，以满足当时藏务对翻译人才的需求。

（3）推广实业教育

联豫在西藏筹设陈列所，从四川采购各种陈列品，并派人讲解演示，积极推行实业教育。“令演说物之原质，及一切制作之法”。让藏族群众参观学习，以促进近代工业技术在藏族群众中的传播。另外，他还选派资质聪颖、可堪造就的藏族子弟20余人赴四川劝工局学习农业、林业及畜产品的制作加工技术，希望他们能学成归藏对藏族工业、农业的发展做出贡献。

（4）印书办报

联豫在治藏过程中，成立印书局，创办报纸。报纸制成藏文，以便藏族群众阅读，办报纸是以“爱国尚武开通民智为宗旨”。译书局在于翻译朝廷圣谕政令，并择“有关于实学实业之书”译成藏文，以便让藏族群众购买阅读，以收到移风易俗、启迪民智的效果。

（5）开办陆军小学堂

在军事教育方面，联豫在西藏创办陆军小学堂一所。陆军

^①《联豫驻藏奏稿》第36页，西藏人民出版社1979年第1版。

小学堂是在札什城演武厅的基础上修茸而成的。按照内地陆军学堂招生贯例，选送制营及卫队中青年兵弁20余人入堂肄业。同时，选派其他藏汉青年20人入堂学习，教官从四川武备学堂抽调。学校为速成性质，军事文化教育兼备：“开办陆军小学堂速成科，使边氓识字，兼明战术”。

联豫在西藏筹办文化教育事业，可能是吸取了张荫棠的教训，所以不向清政府要钱。据记载“开办藏文、中文传习所并白话报馆，施医馆、商品陈列馆等所，捐集经费，请免造报”^①。联豫在西藏筹资办学，在没有清政府拨款的情况下成立初级小学堂、藏汉文传习所以及陆军小学堂各类学校16所，把张荫棠的一些想法付诸实施。联豫在西藏兴办教育，其根本目的是为了维护清政府在西藏的统治。作为封建社会的官僚，在他施行教育的过程中未免带有大汉族主义的意识，其中不乏对藏民族风俗，文化等的诬蔑之辞。为农奴制服务的藏族文化教育固然有它的不足之处，那么为封建制度服务的文化教育也不一定能解决藏族从农奴社会向近代社会转换过程中遇到的种种问题。藏族近代教育在其萌芽中带有封建主义因素，这是一种历史的必然。不过，藏族文化教育在这种历史转换中所带的固有因素太多了。清末驻藏大臣中的有识之士在藏区推行文化教育，对藏族旧有的教育是一次巨大的冲击。他们创办具有近代意义的学校教育，开设藏语言文字课程，兴办近代工业，鼓励僧俗学习科学文化知识，这在藏族教育形式，教育内容诸方面都有着开一代风气的作用。

（四）清政府在藏族其他地区推行的教育

清王朝地方教育有府学、州学、县学，另外还有义学、书

^①《清实录》卷五八七。

院、私塾等办学形式。随着清政府对边藏地区控制的加强，一些地方官吏也把这些办学形式推广到民族杂居地区。

远在明朝时候，政府就对今青海河湟地区实施有效的管理，儒学教育远播边陲。宣德三年（1319年），明王朝在西宁设立卫学。明朝之所以在西宁设立儒学教育场所，其原因有三：其一，西宁地理位置非常重要，对藏族地区有很大影响。

“惟西宁为河西巨卫，东抵金城，西接甘肃（今河西走廊的张掖、酒泉，古时称甘、肃），山谷险阻，……他卫环而观之，以为不可及也”^①。青海河湟地区的地理人文特征，使统治者看到它在稳定西藏局势中的战略意义，故有安藏必先安青之说。在青海河湟地区广播儒学，其目的在于对藏族地区产生文化上的辐射作用。其二，河湟谷地是藏汉文化交流的孔道，民风淳厚，实施儒学教育可以收到良好的社会效果。“其山高而水盛，地固而气完，其风气亢然，有以自壮，足以有为，非若柔懦之不足以兴起者比。……彼近时业儒而专治者，岂非《易》、《诗》、《书》、《春秋》、《礼》、《乐》之经乎。其所论辩者，非《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》之书乎？……惟尔多士，群游于兹，负山河灵毓之气，被明公兴行之化，服孔门纲常之训，励不代忠孝之节，舍炫鬻超竞之文，而求修己治人之实，其所以见诸乡党者，不以苟逃清议为可幸，不以委曲乡愿为自喜，而律以至当归一之理，以求天性人伦之至焉”^②。这些谈儒论道，修身养性之辈，看来都是儒家者流。其中是否有藏族同胞，史无记载。但是，我们可以断言，这种以学为荣的风气，在民族杂居的地区，文化之间

①王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社1988年8月第1版。

②《西宁府新志》，青海人民出版社1988年6月第1版。

的影响则是非常深刻的。其三，兴办儒学教育，可以为国家的长治久安，地方的繁荣昌盛造成一批人才。“开国以来，文武响用，树勋业、举进士，后先相望，具可考见。……则人才成就，虽邹鲁无愧，尚何边圉之限，地里之拘限耶”^①。地方官员在兴办儒学中，不受边疆内地的限制态度是很积极的。西宁卫学的兴办，对促进河湟地区的文化教育事业有着积极作用。

“士思学，俗思厚，彬彬郁郁，老稚诵于衢巷，农谣于野，商歌于途”，形成了全社会的学习风气。

清承明治，儒学教育在河湟地区有了进一步的发展，出现了新的特点：其一，办学的地域进一步扩大。原西宁卫学改为西宁府学，同时设西宁县学。地方政府设置的学校推广到汉藏回等民族杂居的地区，按清政府的规定，在县级行政建制中设儒学，由教谕专管一县教务。河湟地区学校教育的发达与当时西宁道金事杨应琚极力提倡教育分不开的。杨应琚是一位典型的封建士大夫，他关心治内文教事业，不但拿出自己的薪俸做为修缮学校的费用，同时鼓励学生学习，以树立良好学风。

“竊以会文讲学，固宜淬沥其英学，而养材育能，先当造就其器识。本道初莅，在任十有三年，开馆延师，难更仆数，殚心分俸，取云培植，士风日就月将，惟望敦崇实学”^②。由于杨氏的大力提倡，学校教育在河湟民族杂居地区出现了前所未有的兴盛局面。其二，确定学额，规定学习内容。学校建立以后，求学者多而学校规模有限。故根据县治的大小，人数的多寡而予以规定。如西宁府学学额，廪生40名，增生40名；西宁县、碾伯（乐都县）廪生、增生各20名；大通县、贵德厅学

^①王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社1988年8月第1版。

^②王昱主编：《西宁府新志》，青海人民出版社1988年8月第1版。

额增生各10名。学校的教学内容和内地学校的教学内容基本相同，讲授的都是儒家的《四书》、《五经》修齐治平之道。但是，清末时期内地的学校教育，以学八股、考科举为宗旨，已经腐朽不堪。而河湟地处边陲，儒学初兴，还保留了儒学求实的古朴之风。杨应琚在《皇清示宁郡诸生》中说道：“凡宁郡诸生，务模范圣贤之法，则毋破矩而削规；摒世俗之轻浮，须履仁而由义，莫视公府为捷径，致貽笑于猴冠；毋借儒服为护服，使兴嗟于虎翼”^①。杨氏告诫宁郡诸生，不但要学习儒家经典著作，还要学习历史、诗词等中国传统文化。其三，兴办了一批义学和书院。义学、书院这是一种民办形式的学校教育。清季在河湟地出现的社学有9所、义学约7所，另外，还有湟中书院、五峰书院、凤山书院等比较有名的教育场所。民办教育经费大都由地方政府多方筹措予以解决。西宁道汤鼎曾作《湟中书院课示录》：“本道初莅斯邦，作养士子，念膏火之缺乏，虑诵读之艰难，首劝寅僚，共捐廉俸，捐募绅士各输囊金，交于当商，行其利息，不但增肄业之费，且益方乏之资”^②。社学、义学、书院由于地方当局的大力推广，尤其是官绅解囊相助，使儒学教育在边陲多渠道多层次展开。

清季儒学教育不仅在河湟地区有所发展，在康藏，川藏等民族杂居地区亦有不同程度的传播。一些藏族土司、藏传佛教宗教界人士也设立私塾，创办学校，进行儒学教育。

清末汉藏民族杂居地区的儒学教育，为当地社会文化进步作出了贡献。满清王朝灭亡以后，近代学校教育在全国各地迅速兴起。这些地区的儒学教育便与近代国民教育接轨，成为近代学校教育在藏区发展的立足点。

^{①②}王昱主编：《青海方志资料类编》，青海人民出版社1988年8月第1版。

二、清末西藏地方政府推行的教育和私人兴学

清末西藏地方行政建置有了新的特点：其行政系统是在达赖和驻藏大臣直接领导下，设有噶伦4人，管辖西藏事务。噶伦由中央政府任命。噶厦下属的主要办事机构是“译仓”（译仓相当于秘书处）和“孜康”（相当于人事审计处）。“译仓”由4个四品僧官秘书长和若干僧官组成，管理宗教事务和僧官的任命等，因此，也可以说译仓是藏区经院教育系统的管理部门。“孜康”由4名四品俗官“孜本”和若干俗官为办事员组成的。“孜康”管理地方财政，发布政令和俗官的任用培训等，因此，也可以说“孜康”是西藏俗官教育系统的管理部门。噶厦的直属机构还有军事、财政、粮务、农务、地粮调查、布达拉财库、盐茶、建设、法院、社会调查、电报电话、邮政、医算等，由这些机构构成了噶厦官僚行政系统，其中医算局还附设有医算教育。西藏地方遇有重大事务，须由“仲孜会议”研究决定，拉萨三大寺的堪布（寺院法台）、堪苏（退休堪布）是“仲孜会议”的参加者，会议的意见或者决定得到达赖认可即可作为政令、法令公布。

（一）俗官学校

随着西藏地方官僚系统的逐渐完备，政务日益复杂，这就需要造就一批干练的官吏以适应这种变化。1751年，七世达赖喇嘛亲政，西藏地方结束了由郡王颇罗鼐逝世给西藏政治带来的动荡。清政府命四川总督策楞率兵入藏，处理善后事宜。1751年制定了《酌定西藏善后章程》，这个章程主旨在于提高达赖的地位与职权，强调驻藏大臣与达赖的地位平等，对西藏行政体制进行了改革。其中有两项改革对西藏俗官学校的建立有着直接的关系：其一，“噶隆（伦）会办事件，旧于噶沙

(厦)公所会办，自颇罗鼎后，各噶隆(伦)俱办事私宅，舍官放之员不用，添用私人。嗣后仍赴公所办公，私放之员裁革”。其二，“各处喋(第)巴等官，有管理地方、教养百姓之责”^①。《酌定西藏善后章程》经清政府批准以后在藏区实施。上述两条规定，实际上是把西藏噶厦政府的官员及各地方官员的任用权交给达赖，同时，对颇罗鼎时期所委任的官员予以清查清理，这样，西藏地方官员的任命由颇罗鼎垄断，政出私门的历史结束，中小贵族参与政权的机会增多。就在这种形势下，西藏地方政府迫切需要各级干练的官吏，于是培养俗官的学校“孜康拉札”产生了。俗官学校由人事审计处的“孜康”负责管理，“孜康”的负责人是学校的名誉教师，“孜康”中具有一定实践经验和理论水平的官员充任该校教师。招收具有一定文化基础知识的大小贵族入学肄业。学习内容主要有藏文文法、正字法、书学训练、算学和公文写作。修业5年毕业，毕业生称为“仲科”，到“孜康”去见习，如西藏地方政府有缺额，就由“仲科”选拔递补。十三世达赖主持西藏噶厦政府时，为了提高俗官学校的教育质量，对其加强管理，严格考试，褒奖优良，使俗官学校成为西藏地方政府各级官吏的摇篮。

(二) 僧官学校

五世达赖时期，藏传佛教格鲁派在藏族社会取得了统治地位，特别是清政府正式授权七世达赖领导新建立的噶厦，管理西藏地方政府的政教事务以后，“政教合一”的制度更加完善。据记载：“七世达赖执政时期官员人数为三百五十人，其

^①《清实录·藏族历史资料汇编》第421页，西藏民族学院历史系编。

中僧官一百七十五人，俗官一百七十五人。”^①我们可以看出，在西藏地方行政系统中，僧人占去一半，另外，达赖与班禅两大活佛系统的机构也需要大量的官员和办事人员。对这些人员，不仅要求有高深的佛学修养，而且还要具有一定的从政技能。例如，西藏地方政府的基层政权组织叫“宗”，相当于县一级行政建制。“宗”设宗本，包揽本“宗”民政、司法、钱粮、文教等各项事务。一等“宗”由五品官任宗本，僧俗各一；二等宗由六品官任宗本，僧俗各一或只设一个宗本，僧俗轮流执政；三等宗由七品官任宗本，一般为一人，僧俗皆可。1754年，七世达赖亲政以后为了适应形势的需要，在建立俗官学校以后又建立了僧官学校。1788年，僧官学校迁到布达拉宫，到清末被誉为“达赖山政治大学校”，成为西藏军政人才的培训基地。

僧官学校藏语称“孜罗札”，由“译仓”对其实施有效管理，校长由藏传佛教宁玛派的著名寺院敏珠林寺委派，因为敏珠林寺以书法优美而饮誉藏区。学校的教师由退休的僧官或有学问的僧人担任。学生的来源是各寺院的僧人，主要是大差巴户的子弟，也有少数平民子弟。学校学习内容有藏文文法、正字法、词藻学、算学、梵文和公文写作，另外还学习医学、藏传佛教经典和一些宗教仪式。学习期满后称为“孜仲”，“孜仲”要到“译仓”去见习，以待阙候补，其任用情况和俗官学校毕业生情况基本相同。从僧官学校毕业的学生不一定都有阙可补，这时，他们就跟随达赖左右，形成庞大的幕僚集团。1780年左右，僧官学校建校30年，已经为藏族社会输送了大批的人才。达赖身边的官员大大超过定额。当时清政府军机

^①《西藏自治区概况》，西藏人民出版社1984年12月第1版第309页。

大臣同理藩院复鄂辉等议藏中事宜认为：“跟随达赖喇嘛之孜仲，旧例一百五十余名，今近三百名，恐一时碍难褫夺，请陆续裁汰至一百六十名而止。所奏虽属可行，但三百人内难保无奸诈之人，着交驻藏大臣俟噶勒锡图禅师抵后，噶布伦等会同详察，如有奸恶之徒，即行褫夺”^①。清政府借有“奸恶”之徒的名义欲对达赖身边的“孜仲”予以清理，这就从反面证明了“孜仲”的数量以及在西藏政务事务方面所起的作用。

（三）私塾教育

随着藏族社会经济的发展，在藏区逐渐形成了以拉萨、日喀则、江孜等为中心的经济文化中心。这些地区商贾云集，经济生活发达，一些富商、达官贵族便辟地建舍，延聘社会上的文化人办起了私塾教育。仅拉萨一地私塾教育场所就有六七所。私塾是启蒙教育，教学内容一般是读、写、算基础知识的训练，教学方法以背诵为主，体罚学生现象严重。学生稍长便去谋生，只有达官贵人子弟可进入俗官学校继续学习。

西藏地方政府和私人办的教育，数量虽然有限，但它却打破了经院教育一统天下的局面，把教育尽量向世俗社会拓展，当近代学校教育产生以后，便与之融合，是藏族社会教育走向近代的一支重要力量。

三、国外资本主义文化教育在藏区的传播

1840年的鸦片战争，使外国资本主义势力开始大规模入侵中国，特别是英国的势力逐步侵入拉达克、尼泊尔（廓尔喀）、不丹（布鲁克巴）、锡金（哲孟雄）等地，对我国西藏地区形成了半包围圈。1847年，英国驻华代表曾向两广总督提出了与克什米尔和西藏地方“通商”、“划界”的要求，遭到

^①《西藏地方历史资料选集》，生活、读书、新知三联书店出版第146页。

了清政府的拒绝。文化教育上的渗透是近代资本主义侵略的一项重要活动。《南京条约》中有一条款规定：“耶稣天主教原系为善之道，自后有传教者来中国，须一体保护”。在《南京条约》的保护下，外国传教士纷纷到华设教堂、办学校、开医院。1846年，清政府在外资本主义压力下，不许地方官吏查禁天主教，并规定违者严罚。这样，清政府从“禁教”到“弛教”，为外国资本主义文化教育入侵中国扫清了障碍。从此，外国传教士开始涉足西藏。第二次鸦片战争中，外国资本主义势力急于进入中国内地，英国在《中英天津条约》中要求：“耶稣圣教暨天主教原系为善之道，待人如己。自后凡有传授习学者，一体保护，其安分无过中国官不得慢待禁阻”。这一条约为外国资本主义势力在中国进行宗教文化活动提供了近乎法律上的保障。另外，还规定“英国国民人准听持照前往内地各处游历、通商，执照由领事馆发给，由地方官盖印。经过地方，如飭交出执照，应可随时呈验，无讹放行。雇船、雇人、装运行李、货物，不得拦阻。”条约为外国人进入中国内地打开了方便之门。英国取得此项特权以后，法俄等国纷纷援例，享受同等权利。对英法等以传教、行医、旅游各义涉足藏区者，藏族僧俗是坚决反对的，反对的武器就是藏传佛教教义。“据三大寺及商上札什伦布所属大小办事头目，并各世家，各寺院僧俗人众，公同稟称：西藏原系佛教地方，除廓尔喀常通来往外，从无别国之人入境游行”。对于西藏僧俗的意见，清王朝驻藏大臣满庆等也是支持的，他们上书清廷：“西藏地方，素称瘠苦，且来游之人，及所传之教皆与地土不宜，佛教不合，是以僧俗大众闻之，不胜震惊，惟有恳请据情转奏大皇帝，俯念西藏只知遵守佛教，由来已久，更兼地面偏小，又与内地不同，

即飭令英国、法国、美国及天主教，不必来藏游历传教，即或借道，亦不必由藏经过。如伊等心中不愿，仍要前来，小的人等，只得会同诸部落，帮同竭力阻止，非势穷力尽，万不致弃佛教之宗源，失众生之素志”^①。西藏是藏传佛教占统治地位的地方，出于文化上的对抗，他们对外国资本主义势力的入侵反映是极其强烈的。但是西藏扼内地至印度、印度至中亚的要冲，外国殖民者出于自身的利益是决不会放弃西藏的。1876年，英国在《中英烟台条约》中强调：“约在明年，派员由中国京师启行前往，遍历甘肃、青海一带地方，或由内地四川等处入藏，以抵印度，为探访路程之意。所有应发护照，并知会地方大吏暨驻藏大臣公文，届时当由总理衙门察酌情形妥为办给。倘若所派之员，不由此路行走，另由印度与西藏地方派员前往，俟中国接准英国大臣知会后，即行文驻藏大臣查度情形，派员妥为照料，并由总理衙门交给护照，以免阻碍”。腐败、昏庸、无能的清政府屡次把西藏的大门向贪得无厌的侵略者打开，而藏族僧众对其采取了坚决抵抗的态度，以拉萨三大寺为首的藏族僧俗头目人等曾上书清政府，再次申明外国与西藏“情性教道全不相同，实为冰炭”的道理，进一步表明了他们与外国势力斗争的决心。“僧俗人等男丁死尽，即剩女流，情愿复仇抵御，别无所思，系属实情”。英国为首的外国资本主义势力的传教、探路、通商等活动，在西藏僧俗的坚决反对下，遭到了一连串的失败。于是英国就对西藏进行武装干涉，爆发了第一次侵藏战争（1888年），在战争中，清政府把支持藏族人民抗敌的驻藏大臣文硕免职，又令主和的升泰赴藏议和。西藏人民的第一次抗英斗争终因双方力量的悬殊和清政府的妥

^①《西藏地方历史资料选集》生活、读书、新知三联书店1963年9月第1版。

协而失败。1890年缔结了《中英会议藏印条约八款》，其主要内容是划定藏哲边境，英国由此强占了西藏的热纳、隆吐山、咱利一带地方；清政府承认哲孟雄归英国保护；中国开放亚东为商埠。其余通商、游牧等项待议。1893年，清政府和英国又订立了《中英会议藏印续约九款》。对于这个条约，藏族僧众是坚决反对的。然而英国并不满足于在西藏所取得的特权，并积极准备发动更大规模的战争。1903年，英国派荣赫鹏率领一支万人大军，由麦克唐纳指挥，发动了第二次侵藏战争。战争中，藏族人民群众对入侵者进行了英勇抵抗，由于英藏力量强弱悬殊，也由于清政府及驻藏大臣有泰的昏愤无能，英军进入拉萨，强迫西藏地方政府签订了《拉萨条约》，这个条约实际上把西藏变成了英国的势力范围，清政府对这个条约既不签字，也不敢宣布废除。1906年，中英在北京通过交涉，签订了《北京条约》，《拉萨条约》为《北京条约》的附件。

在英国取得侵藏的种种特权同时，沙俄也越过西伯利亚，经新疆到藏区进行传教，考察探险等活动。

尽管外国资本主义势力通过巧取豪夺，在文化上取得了种种特权，但是，由于帝国主义侵略本性所使然和西藏广大僧俗人民的坚决反对，外国资本主义势力始终没有达到完全占领西藏的目的。

（一）外国资本主义文化教育在藏族地区的传播

1. 外国传教士在川边的文化教育活动

四川是由内地入藏的必经之路。在川边藏汉杂居地区进行文化教育活动的有法、奥、意、德、英、美等国家。由于英国把其主要精力放在长江中下游和西藏腹地，而在川边传教的主要是法国和美国。19世纪前半期，法国传教士以四川教区为依

托向川西北地区发展，后法国与英俄在西藏角逐中败北，川边藏区传教优势逐渐被后起的美国所代替，美国基督教会曾宣布：“当美国打开中国大门的时候，我们的传教士看来有义务进而打开这个最后的也是最大的宗教民族（藏族）的大门”。美国传教士以行医、传教、办学校等文化活动为手段，在川边地区进行渗透。清末外国资本主义势力在川边藏区的活动范围、活动方式以及规模等，曾有人在《康藏前锋》杂志发表文章，做过详细的论述，朱解琳编著的《藏族近现代教育史略》一书中予以整理引用，现转引如下：

帝国主义对康区文化侵略调查表

县别	名 称	地 点	国别	内部组织及活动情况	主持人	注
康 定	天主堂	共有三所：一所设南门外，一所设城内陕西街，一所设驷马桥	法国	教堂 2 所、分堂 1 所，医院 1 所、学校 1 所（拉丁文学校）。该教小学 3 所。该堂以传教行医办学为业，组织随时随人而易。	倪德隆	
	福音堂	工 甲 市	英国	学校 1 所、医院 1 所	顾福安	
巴 安	基督堂	城内正街	美国	该堂由教会选举董事 7 人、牧师 1 人办理一切教务	贝尔义 邓 昆	建立于 1908 年（光绪三十四年）
	巴安医院	城南外架炮顶	美国	该院由基督会主办设院长 1 人、医生 1 人、杂役 2 人。	贝尔义 杨 恩	
	孤儿院	城南外架炮顶	美国	该院由基督会主办，设院长 1 人、总管 1 人，干事 1 人，杂役 2 人，所收男女孤儿约 90 余人。	皮觉家 次仁 拉姆	

续

县别	名 称	地 点	国别	内部组织及活动情况	主持人	注
巴 安	华西学校	城南外架炮顶	美国	该校由基督会主办，设正副校长各1人，文牍1人、教员8人、杂役2人、男女学生约120余人。	皮德生 谢吉安	该校建于1910年(宣统二年)
	天主堂	城内正街	法国	该堂设司铎1人、教士1人、该堂不如基督教盛行。	日司铎	
沪 定	沪定天主堂	沪定沙坝	法国		艾神甫	
	冷碛天主堂	沪定冷碛场	法国		彭神甫	
	磨西天主堂	沪定磨西场	法国		明神甫	
道 孚	天主堂	泰 宁	法国	该堂设司铎1人、总理全堂事务、约有不动产90亩。	袁元楷	
	男女学校	附设教堂内	法国	该校仅有男女教员各1人，从学者多系贫民子女，一切经费由教堂支給。	袁元楷	
	公 会	附设教堂内	法国	该会设会长1人。	冯明德	
炉 霍	天主堂	蛤 拉 坨	法国	该堂设传教士1人，教友10余人。	柏景通	该堂建于1901年(光绪三十二年)
	天主堂分堂	蛤 拉 坨	法国	该分堂由教长1人管理。	袁汝甫	
丹 巴	男女学校	春 杨 坝	法国	该校有教职员4人，经费由天主堂支給。	熊德隆	该堂建于1909年(宣统元年)
	天主堂	春 杨 坝	法国	该堂传教又办学校。	熊德隆	

2. 清末外国传教士在甘青藏区的文化教育活动

19世纪80年代左右，传教士开始在青海传教，据《新青

海》记载：“耶教之传入青海，始于光绪四年，内地会之义士敦、巴格达二牧师至兰州后，遂定皋兰西宁宁夏为布道区，设西宁教堂，司劝教于西藏及青海。而该教阳倡传教之名，阴行侵略之实，派教士至青区域内调查测量、摄影绘图，并于各县甚至穷乡僻壤，遍设福音教堂，将其新旧约全书，译成蒙藏回汉四种文字，到处散布。且于西宁福音堂内附设蒙藏招待所及医院学校等，以联络蒙藏王公千百户及人民等，势力蔓延甚广，各族多信仰之，此种小利之蛊惑，实为帝国主义在青海侵略之惟一工具也”^①。可见，外国资本主义势力在青海进行文化教育活动，是得陇望蜀，进一步向西藏发展之举。到本世纪初，外国传教力在青海的海东、海北、海南等地均有所发展。另外，外国传教士还以兰州为依托，势力发展到甘南、临夏等民族聚居地区。现根据有关资料，我们把清末民初传教士在青海民族杂居地区的活动统计如280页表：

3. 外国传教士在西藏腹地的文化教育活动

19世纪中叶，西藏是外国传教士要攻下的最后一个堡垒，各教会都在其本国资本主义势力的支持下，从各个方向向西藏地区渗透。天主教修会是在藏区活动的主要教派之一。1879年，教皇里欧十三世划中国为五大传教区，第一区为直隶、辽东、蒙古；第二区为山东、陕西、河南、甘肃；第三区为湖南、湖北、浙江、江西、江南；第四区为四川、云南、西藏；第五区为广东、广西、香港、福建。在天主教划分的传教大区中，对西藏的渗透是其重点之一。基督教差会是基督教差派传教士进行传教活动的组织，19世纪末至20世纪初，基督教差会不论在数量上还是在经济实力方面都已跃居世界首位，在大资本

^①青一：《新青海》第2卷第3期第40页，1934年。

地 区	名 称	地 点	主要活动方式
西 宁	天 主 堂	以南大街天主堂为中心，设分堂于福尔寺沟、鲁沙尔、扎马隆、彭家寨、黑嘴尔、海子沟、后子河、循尔坎沟、加牙、星家庄等地。	以传教活动为核心，在大的教堂内附设学校、医院，同时设有招待所，专门为来宁的藏族群众解决食宿。
	福 音 堂	以西宁教场街的福音堂为中心，分布于后子河等村。	
大通县	天 主 堂	以县城东大街天主堂为中心，分布于新添堡、陶家寨、老虎村等。	以发展教徒、宣传教义为主，个别教堂设有规模很小的学校。
	福 音 堂	县城中山大街	
乐都县	天 主 堂	以县城东关天主堂为主，分布于高庙镇、定家庄。	以传教收徒为主，有的设有小学，同时占有一定的房地产，从事商业性活动。
	福 音 堂	县城东街	
湟源县	天 主 堂	县城东关	
	福 音 堂	神召会教堂	
互助县	天 主 堂	以互助县城东关天主堂为主，分布于甘雷堡、新园堡、羊圈堡、白崖堡等村。	
民和县	福 音 堂	民和城内西大街	
同仁县	福 音 堂	同仁县保安镇	
化隆县	内地会教堂	县城内马坊街	
门源县	内地会教堂	浩门镇	

此表根据《青海文史资料》第九辑田生兰遗稿整理。

家的资助下，派出大量的传教士到海外活动。对西藏地区影响最大的是该派的基督教内地会，1876年，该会派传教士深入藏区

活动。1904年在西藏建立教会。除上述两个教派以外，还有一些其他教派在藏区活动，随着沙俄势力觊觎西藏，东正教的传教士分别以“考察”、“游历”等名义涉足藏区。

这些不同教派的传教士分别从内地经甘青、川滇等民族杂居地区进入西藏，或者从印缅等地入藏，东正教主要从新疆进入藏区。他们进入藏区以后，以传教为手段，以教堂为依托，在藏区办起了学校、医院等。但由于西藏地理环境、文化形态、民族心理诸多因素的制约，外国传教势力在西藏腹地处处受挫，效果微弱。

（二）外国传教士文化教育活动的目的

陈景磐先生认为：“帝国主义文化侵略的目的不外在于造就服从他们的知识干部和愚弄广大的中国人民，其最终目的如同军事、政治、经济的侵略一样，无非是要使中国变为他的半殖民地和殖民地。办学校就是帝国主义进行文化侵略的一种重要措施。它是用来作为帮助传教士传教、愚弄中国人民、灌输奴化思想、麻痹中国人民斗志的一种最强有力的辅助手段，也是用来培养服从帝国主义的知识干部。帝国主义总是把传教——传播基督教使人信教，使中国‘基督化’作为学校的最高目标。造就知识干部主要的也是为了更有效地实现这种传教的目的”^①。近代资本主义势力以传教为手段在包括西藏的广大区域内进行各种文化教育活动，其最终目的是为其本国的政治经济服务的，这是铁的历史事实。但其中也不乏抱着宗教的虔诚来中国的传教士，他们在中国发展文化教育事业，介绍西方文化，传播西方近代科学技术，沟通中西方文化，在客观上为封

^①陈景磐著：《中国近代教育史》，人民教育出版社，第46页。

闭的西藏、封闭的中国文化注入了一丝生机，这也是历史的存在。所以，对外国资本主义势力在藏区的文化教育活动，我们也应作如是的基本估计。

1. 外国传教士文化教育活动的政治目的

外国传教士文化教育活动是为其本国的政治经济服务的。在中国从事文化教育最积极的教派是基督教差会，该派活动的经费主要来自于洛克菲勒基金会。洛克菲勒基金会为什么会把大笔的钱给他们呢？曾任该基金会负责人盖茨说：“对外传教事业应当引起爱国者和慈善家们，一切有宗教信仰或没有宗教信仰的人们，一切我国的商人、企业主、财政家、银行家和进出口商们和一切心目中怀有对本国的幸福关注的人们的兴趣。我认为，从长远的观点看，英语国家的人民所从事的传教事业，所带给他们的效果是和平地征服世界——不是政治上的支配，而是商业和制造业、在文学、科学、哲学、艺术、教化、道德、宗教上的支配，并在未来的世代里将在这一切生活的领域里取回收益，其发展将比目前的估计更为远大”^①。可见，外国资本家给教会传教以资助，其根本目的就是从上层建筑领域里全面控制被传教的国家，从事文化教育活动是实现这种目的的最佳手段。传教士在接受资本家的钱的同时，也就接受了附加在钱上的条件。

有的传教士团直接拿政府的资助，接受政府的控制，体现政府的政治意图。俄国东正教北京传教士团大司祭费古洛夫斯基·英诺肯提己说：“传教士团的经费是由俄国政府供给的，训令是俄国政府下达的。政府的意图是，通过传教士以促进俄

^①明恩溥：《今日美国与中国》第236页。

晚清与近代教育史论

11

国的政治利益，这是充分理解的”^①。19世纪，各资本主义国家先后进入帝国主义时期，它们政府的政治就是帝国主义政治，就是对殖民地半殖民地国家巧取豪夺的政治。外国传教士传教的目的是为了促进本国的政治利益，实质上就是侵犯了被传教国家的政治利益。

2. 宗教与教育相辅相成

外国传教士进行文化教育活动，其中不乏满怀热情之士，对中国近代学校教育的产生有着促进作用。但是，外国传教士的文化教育活动有着为其宗教服务的一致性。1877年，第一届“在华基督教传教士大会”召开，美国传教士狄考文作了题为《基督教教会与教育的关系》发言，他认为：“虽然教育作为教会的一种非常重要的机构，但是它不是最重要的，它不能代替传教，传教无可争辩地乃是教会的最重要的工作。”宗教与教育本是两个范畴，两种社会现象，在传教士那里，他们并没有把宗教与教育截然分开，而是把教育作为传教的一种手段、一种工具，两者相辅相成。传教士卜舫济认为：“如果教会工作不以我们的教育工作为基础，它就好像把房子盖在沙土上一样，是不牢固的”^②。正因为教育对传教有着如此大的作用，所以，传教士就紧紧抓住教育这个武器，不遗余力地推行教育，甚至把近代学校教育推行到穷乡僻壤。

3. 培养影响中国未来的知识分子

外国传教士积极推广文化教育，就是要培养和造就一批知识分子，通过他们来影响中国发展的方向，把中国纳入其殖民体系。美国传教士卜舫济说得很明白：“在我们的学校内，我

^① 费古诺夫斯基·英诺肯提己：《中国的东正教会》，载《教务杂志》1916年10月第678～679页。

^② 《在华基督教传教士1890年大会记录》1890年，上海英文版。

们训练中国未来的教师和传教士，……使他们成为中国未来的领袖和指挥者，给未来的中国施加强有力的影响”^①，卜舫济在“在华基督教士大会”年会上的发言，得到了与会代表的赞同，代表了传教士的普遍看法。

举办各级各类学校教育，这是一个国家教育权的重要表现。外国传教士从本国的长远利益出发，在中国各地兴办教会学校，所以，他们的活动从根本上说侵犯了中国的教育主权。清政府和外国传教士就在藏区的教育主权问题上发生了尖锐对抗。1910年，道孚县初设小学堂，劝令儿童入学读书，这和天主堂司铎熊得龙发生矛盾，熊得龙认为初小学堂学生多系天主堂教民，“不应录取”，并借故滋事。当时负责兴学的马负图驳斥他们：“兴学为内政主权所关，非他人所能干涉，凡有志向者均准一律肄习”。马负图在教育主权上与传教士针锋相对的斗争是有力的，表达了人民群众对教育主权的维护。当外国传教士踏上中国领土的那一天起，中国人民就从未放弃过斗争，藏族人民利用传统的藏传佛教文化来抵制外国资本主义文化的入侵，甚至发生武力对抗，我国近代史上发生了一起又一起“教案”就说明了这一问题。当然，我们在对外国传教士在华进行文化教育活动的目的进行分析时，应注意到把外国政府和传教团体相区别，把传教团体中那些一心一意从事文化教育活动的人和那些披着宗教外衣行侵略之实的人相区别，只有这样，才能正确把握这一特殊历史条件下的特殊教育。

（三）外国传教士在藏区兴办学校的特征

外国传教士在藏区兴办的学校一般都附设于教堂，其特点是规模小、层次低、数量少。规模小是指藏区的教会学校在校

^①《在华基督教传教士1890年大会纪录》1890年，上海英文版。

生人数少，大的有学生百人左右，小的仅有数人，招收的学生既有藏族儿童，也有汉回等民族的儿童。层次低是指藏区的教会学校都是初级教育，大都属于小学堂的性质，没有像内地教会学校具有高等、中等和初级相结合的较为完整的结构。数量少是指藏区的学校不及内地教会学校那么多。外国传教士在藏区兴办的学校教育的这种表现是由于藏区特殊的自然环境与文化特点所决定的。

1. 重视宗教课程

教会学校在课程设置上把宗教教育放在首位，不管是天主教还是基督教开办的教会学校都是如此。天主教办的学校强迫学生读《教义问答》，内容是讲天主教的教义和教规。基督教办的学校要求学生读《圣经》，主要选读其中有关的创世论、赎罪论和耶稣生平等教义。宗教课不及格不能升级。教会学校还强迫学生参加弥撒或作礼拜等宗教活动，经过一段时间的训练或考核，让他们洗礼入教。每天早晚都要让学生忏悔、祈祷，参加宗教活动，整天沉浸于宗教气氛之中。基督教办的学校比天主教办的学校要相对开明一些，但对宗教课和参加宗教活动同样是严格要求的。外国传教士在藏区所办的学校，大都是小学教育阶段，属于教理学校的性质，主要是让学生背教理和教规。

2. 民族语言文字教育

外国传教士在藏区兴办学校，注意到了藏区民族杂居这个基本特点，在课程设置上进行民族语言的教育和教学。有些传教士居藏多年，对藏语藏文也颇娴熟，对藏文化亦有所了解。他们在学校教育中对藏语藏文的教育也很重视，以培养儿童藏语藏文的读写能力。传教士设置这些课程的目的是为了培养能

够和本民族接触并传播基督精神和教义的传教士，达到“以藏治藏”的目的。随着教会学校在藏区的发展，教会学校开设英语课程，开办以培养藏族官僚子弟和地主子弟的江孜英语学校，这是本世纪二三十年代的事了。

3. 开设自然科学常识课

教会学校还传授一些西方的自然科学知识，在藏区这样的初级小学里，开设一些算术、地理等课程。本来科学是没有国界的，但是，科学一旦到了宗教手里，便变成宗教的婢女。传教士爱菲尔认为：“中国确实需要西方学者所传播的哲学和科学，但中国必须从基督教传教士那里获得这些知识。……如果哲学和科学背离了基督教，那就会使人们自大自信，才能使人们的内心谦卑，使人们在宇宙的创造主面前低头”^①。美国传教士狄考文更加明确地说：“如果科学不是作为宗教的盟友，它就会成宗教最危险的敌人”，他要求教会学校不要让“异教徒或基督教的敌人来开动这个强大的机器，以阻碍真理和正义的发展”^②。教会学校在当时的课程设置上增加了一点自然科学常识，尽管这点常识性的东西被传教士塞进了许多唯心主义和宗教神秘色彩的货色，但是，在清政府视近代科学技术为“奇技淫巧”，大力排斥的情况下，教会学校引进了西方的科学技术，这对于中国来说，尤其对发展滞后的广大农（牧）区来说，还是有一定的启蒙作用。

（四）外国传教士在藏区的其他文化活动

传教士是外国资本主义势力率先涉足藏区者，他们除兴办教会学校以外，还进行一些职业宗教活动，兴办医院和一些慈

①《在华基督教传教士1890年大会记录》1890年，上海英文版。

②《在华基督教传教士1877年大会记录》1877年，上海英文版。

警机关。外国传教士的这些活动的目的和兴办学校一样,都是为其所属国家的政治经济服务的。除此以外,他们还进行了名目繁多的考察活动,从而把这个神秘的高原介绍给西方。俄国东正教“北京传教士团”的俾丘林,曾把中国的儒家著作《四书》译成俄文,还编译了《蒙古志》、《西藏志》、《西藏青海史》、《蒙古律例等》。光绪二十九年(1904年),德国陆军中尉菲尔希德率领黄河上游“考察队”,经西宁、湟源、扎陵湖、鄂陵湖等地进行考察,绘制了这一带地图40余幅,后在德国出版了《青海地区总图》。菲尔希德曾3次到青海活动,著有《塔尔寺的历史》与《横贯东部西藏》两书。由于这些人的介绍,青藏高原成为世界瞩目的地方。

清末外国传教士在藏区的文化教育活动,既和历代中央王朝在藏区的文化教育不同,也有别于藏族传统的寺院教育,在教育形式上给人耳目一新的感觉,但对其历史上消极作用应予以细心的研究和鉴别。

第八节 清末“改土归流”中的藏族教育

清末随着外国资本主义势力的入侵,中国的政治、经济和文化均受到巨大冲击。在和外国资本主义势力打交道的过程中,中国的一部分文化人从军事、外交一系列地失败中逐渐认识到:中国要富强,关键在人才,人才之兴盛,关键在兴办教育。于是出现了洋务派、维新派兴办新式教育的高潮。在这种兴学潮流的影响下,一些边务大臣也在川藏、青藏、甘藏等民族杂居地区兴办学校教育,使吐蕃时的“附学”、宋朝时的“蕃学”这种不同于藏传佛教经院教育的教育形式发展到一个崭新阶段。

一、清王朝在边藏地区推行学校教育的目的

清王朝在边藏地区推行学校教育的根本目的在顺利地推行政令，巩固边防。

19世纪后期，英俄势力采取多种方式向藏区渗透。尤其是英国，在把印度变成殖民地的同时，企图以此为跳板，进一步把西藏从中国分裂出去。当时他们以“印度政府”的名义和西藏地方政权打交道，尽量否定西藏地方与清王朝的宗主关系。为达此目的，他们撇开清王朝与西藏地方政府“直接交涉”。在遭到清政府和西藏僧俗的抵抗以后，英政府于1888年、1903年两次武装侵略西藏。战争中藏族人民奋起反抗，在第二次抗英斗争中，由于种种原因，英政府取得了军事胜利，在兵临拉萨的情况下强迫西藏政府签订了《拉萨条约》。英国赤裸裸的武装侵略，严重威胁着祖国西南边疆的安全，为此，清政府决定整顿藏务，以加强对藏族地区的统治。

清王朝整顿藏务的主要措施就是在川藏、滇藏交界的藏族居住地区实施“改土归流”。“改土归流”就是一些边务大臣在藏族居住地区兴办学校教育、发展地方实业、训练地方武装，以便把藏区的行政纳入到全国行政的运行机制之中。光绪三十年清帝给军机大臣的圣谕中说：“西藏为我朝二百年藩属，该处地大物博，久为外人垂涎，近日英兵入藏，迫胁番众立约，情形叵测。亟应思患豫防补救，筹维端在开垦实地，讲兵练武，期挽利权而资抵御，旋以自固藩篱。前有旨令凤全移驻察木多。西宁办事大臣昨已简放延祉。所有西藏各边，东南至四川、云南界一带，著凤全认真经理，北至青海一带，著延祉认真经理。各将所属蒙番，设法安抚，并将有利可兴之地，切实查勘，举办屯垦畜牧，寓兵于农，勤加训练，酌量加工，开

矿，以裕餉源。目前所需经费，著会商崧蕃，锡良妥筹具奏。该大臣等均经朝廷持简，才足有为，务即尽心筹画，不避艰难，竭力经营，慎重边圉，用裨大局，庶副委任。功多厚赏，其共勉之”^①。这则圣谕说明清王朝在藏务经营上表现了一种极为迫切的心情，其中措施深受清末“新政”的影响。到了光绪三十三年（公元1907年），四川总督、云南总督、川滇边务大臣会筹经营川边藏区的方案，拟定了“实有互相牵制、不容稍事迟回”的兴学、练兵、通商、屯垦、开矿、设官等6条措施，其中把兴办教育做为“收拾边地人心的第一要务。”

（一）兴学在于与传教士争夺人心

清末，外国传教士先后在巴塘、炉霍、打箭炉等地设立教堂，兴办学校。外国传教士的文化教育活动给清王朝的边务大臣以深刻地影响，赵尔丰在《川滇边务事宜在在均关紧要据实缕陈并拟定章程》中说：“边藏地区当此向化之初，咸以先入为主。可与为善，亦可与为恶，若置而不教，设为异端所诱，则将来挽救甚难。且军务救平，各国传教士纷纷游历，他国之人尚不惮险远以急于教为务，安有隶我版图，为我子弟而弃之不教之理？所谓办学，亦只先求其文字，语言相通，然后为之陈说纲常名教之理，使其人皆晓然于中土圣地为人生不易之归，则趋向既端，自不为歧途所惑，实为收拾边地人心第一要务”^②。赵尔丰在改土归流中，想通过兴办学校教育，用封建伦理道德观念作为统治藏区的精神支柱，以和外国传教士进行意识形态领域内的争夺。

^①《清实录》卷五三四。

^②《赵公季合奏稿》。

（二）兴学在于推行边务政令

在“改土归流”中，边务当局遇到最大的困难是汉藏民族间的语言不通。由于绝大多数藏族群众不识藏汉文字，边务当局颁布的政令章程很难传达到民众中间，当时承担翻译的“通事”，大多是未经过专门训练，粗通汉藏语言文字的人，他们在翻译过程中错误很多，更有甚者故意制造混乱，因而影响政令的推行。川督锡良在《川省设立藏文学堂片》中说：“历年台藏文武员弁，所用通事，明于事理者绝少。或则传达舛误，致误事机；甚且有意颠倒，借端播弄，番情每致不洽，弊窦防不胜防。”^①由于藏汉间语言文字不通，再加上“通事”有意无意地制造矛盾，使边务当局深切感到兴办学校是“实不可缓”的大事。在“改土归流”中做出巨大成绩的边务大臣赵尔丰也认为：“所难者，文诰之不和，客言之未习，假通人以治事，舌人有时而穷；徙贫民以实边，主客悖难相洽，如欲去扞格实非先从语言，文字入手不易为功。此学务之兴所万不可缓”^②。在实施边务过程中，边务官员们认识到要消除官民之间的隔阂，杜绝由于语言文字不通所引起的种种弊端，“惟有赶设学堂”一法。

（三）兴学在于移风易俗

边务当局在“改土归流”中想通过兴办教育，消除藏区闭塞现象，移风易俗，进而巩固边防。赵尔丰在《致军机处·外务部》电中表明了这一旨趣，“存其教而易其政，使僧俗晏安。然后被以德泽，渐以教育，潜移默化，输以文明，强其种

^①《锡良遗稿》卷一。

^②《筹设关外学务局》，见《清末川滇边务档案资料》。

族，固我藩篱，此诚万世之利也。”“兴学将以易俗，开化即以固边。”

清政府在边藏地区兴办学校教育的目的，近人刘绍禹在《康藏前锋》上发表文章认为：“西康物产丰富，幅员辽阔，何为英帝国主义所囿囿，……若再苟延残喘，得过且过之，则西陲康藏，将不为我所有，清廷有见于此，特派赵等大员入康，大兴政教，于是政容一新，学馆林立，不数年间成绩卓著。此清廷见英人意图康藏，复感康藏之空虚，易被英人囿囿计，乃兴起政治教育，以坚康藏民心，而为英人诱惑。”通过教育，发展实业，以达到巩固边防的目的，这是很有见地的举措。

二、清王朝在边藏地区推行学校教育的条件

清王朝在边藏地区推行学校教育，除清王朝及边务大臣有举办学校的迫切要求以外，还具备了相应的客观条件。

（一）历史条件

我们知道，宗教教育在藏族教育史上占主要形式。法尊在《现代西藏》中说：“西藏全境内，离开佛学之外，他们并没有其他的教育或文化。故他们的教育，除了小学中教授藏文的写法及拼音法而外，就对于文法一事，也没有能教授的学校。作文、咏诗、梵文声明，皆须依赖出家的僧人才能受学。……故我断言，现代西藏的教育，就是佛法，离了佛法，也就没有其他的教育了。”法尊的这种观点很具有代表性，并被其他一些著述转相引用，形成了“舍寺院无学校，除佛法无教育”的传统认识。其实，在藏族历史上其他的教育形式还是存在的。除我们前述的唐代“附学”、宋代的“蕃学”以外，清末在藏族地区还存在着儒学教育、私塾教育、官学教育、教会学校等多

种教育形式，正是由于这些教育形式的存在和历史积累，才使边藏地区实施学校教育有了可能。

（二）师资与经费

兴办教育必须有一定的师资与经费，没有这样的条件，办教育就是一句空话。清王朝在边藏地区实施学校教育，也注意到了这两个问题。光绪三十四年（1908年），清统治者给军机大臣下了一道圣谕：“西藏为川蜀藩篱，与强邻逼近，而地方广漠，番民蒙昧。举凡练兵、兴学、务农、开矿、讲求实业、便利交通以及添置官吏，整饬庶政诸大端，均应及时规画，期于治理日益修明。现经降旨派赵尔丰为驻藏办事大臣，特加崇衔，以重事权。并调赵尔巽为四川总督，以免扞格，而便联络，应即责成赵尔丰会同联豫，察度情形，将藏中应办各事，通盘筹画，详拟章程，次第奏请施行，需用人员准由四川省慎选调派，厚给薪资，优定奖励，均准其携带眷属，各令久于其事。应需款项，著度支部筹拨的款银五、六十万两，救济需要，并由四川总督无分畛域，随时接济”^①。另外，清王朝也给查办藏事的张荫棠去了同样的指示，就筹办边藏地区文化教育事项所需的人力与物力做出了规定。

1. 培训师资

藏区办学之初，本无合格教师，清政府只允许从四川省慎选调派，并规定了种种优惠条件，这远远不能满足大规模兴学的需要。另外，边务当局还采取了一些变通的措施，从粗通藏语汉语文字的商贾和退职军人中聘用。尽管如此，每所学堂也仅配备一二名教师，这些教师由于缺乏专业训练，教学效果很差。为此，边务当局积极创造条件，培训合格的师资。他们先

^①《清实录》卷五八七。

后从成都藏文学堂调进教师，并在巴塘、打箭炉设立“师范传习所”，“关学师范传习所（后改名为藏语专修学堂）”，通过各种渠道，形成了一支数百人的教师队伍，另外在打箭炉等地设立了“教育研究会”之类的机构，以期提高教师队伍的素质。

光绪三十二年，川督锡良奏请在成都设立藏汉学堂，《章程》规定“以铸造力微办事译员及各种实业教习为宗旨”。这是一所以培养师资为目的的近代学校，学校强调西藏在面临强敌日逼之际，“学堂首重德育，造就边才尤以养成爱国心为最要。为了培养未来教师服务于藏区人民的需要，设立《西人逾喜玛拉雅山而窥藏始末》、《卫藏近代屡更之约章》等课程，使学生对藏族近代史有所了解。另外，还强调学员要学好藏语和英语，“必二者娴熟足用，乃可卒业。”光绪三十四年底，藏文堂毕业生93名，其中35名调至川边藏区学堂充任教师。

边务当局在培养教师的过程中，注意在藏族中培养。他们在女教师缺乏的情况下，希望在女学生中选拔教师。改流章程认为：“且此虽设女学堂，尚无女教习，暂时仍由汉人男教习充当。俟将女子教成，长大后即可为女学堂教习。”为了发展民族教育，注意培养民族师资，尤其注重培养女教师是边务当局的明智的举措。

2. 多方筹措教育经费

“改土归流”所需经费都由清政府拨款。但是边务诸端，兴学练兵、务农开矿等等都需要资金，再加清政府连年割地赔款，国库亏空，用于边务的款额就非常有限，而分配到兴学上的数额也就微不足道了。兴学是有利于民族，有利于地区

的大事，得到藏族同胞的支持与拥护。许多藏族僧俗深感到兴学对民族有益，因而捐献出自己的土地、房屋、钱财、物资来兴办学堂。如：

原德格土司及其妻郎错莫共捐银2 000两，分建巴塘男女学堂各一所。德格土司此举，深受边务大臣赵尔丰的赞赏，为此奏请清王朝给德格土司“赏给该都司头品顶戴”，并于“急公好义”字样，建立牌坊，以树风范。^①

绒坝岔喇嘛松菊麦·扎噶向边务大臣呈文说：“……开办学堂与子弟有益，小的等深为沾感。且扎噶喇嘛对小的言，开办学堂有一切的好处，小的心想将所有的家俱衣物呈缴办学，惟奈小的要过活一世，只得将田地房屋呈助学费，房屋即可改为学堂。”边务当局奖以“热心助学”的匾额。^②

盐井喇嘛七扎旺普·罗戎尺春认为办教育对藏民子弟受益不浅，愿将其师已故呼图克图遗产银471两、土地4块（播种3克多种籽。注：1克约合1.25公斤）全部捐献，作为修建盐井学堂之用，边务当局奖银牌一面。^③

波弄村（今西藏察雅县）藏商桑登周捐赠藏洋800元，为本地新办的乍丫官活学堂学生购买衣服，他申明自己是为了地方公益，“甘心报效，不邀奖励。”边务当局赠以“助学壮观”的匾额。^④

通过上述几个典型的例子，我们可以看出，清政府在边藏地区兴办学校教育，为了解决教育经费不足的问题鼓励民间捐资办学，而这一举措又得到了官绅僧俗的支持，可见，这次兴学活动有着较为广泛的群众基础，因而也就较好地解决了办学

^{①②③④}陈一石：《清末川边藏区的文化教育》，见《藏族史论文集》，四川民族出版社，1983年8月第1版。

经费不足这一关键问题。

三、川边兴学的措施

清政府在藏区兴办学校教育，是在全国废科举、兴学校的大潮流中兴起的。在兴学过程中，他们既吸收了内地办学的一些经验，并结合藏族地区的实际情况有所发明创造，形成了一些行之有效的兴学措施。

（一）设立学务机构

清政府在边藏地区实施“改土归流”，也就是在行政机构上改革历史遗留下来的土司制度，设置道府州县，委派流官治理。宣统三年，四川总督赵尔巽奏：“德格、春科、高日三土司改土归流，应建置道、府、州、县，以资治理。拟请于登科设知府一人，名曰登科府；龚垭设知州一员，名曰德化州；杂渠卡设知县一员，名曰石渠县；白玉设知州一员，名曰白玉州；洞普设知县一名，名曰同普县；并于登科府设分巡兼兵备道一员，名曰边北道，统辖各府、州、县。所设各员，均请作为边疆要缺。”赵尔巽的奏章被清政府批准执行，随着边藏地区新的政权建制产生，专管教育的行政机构也随之设立。

1. 筹办关外学务局

光绪三十三年（1907年），赵尔丰奏请清政府设立关外学务局：“筹办关外巴、里二塘学务，以化夷情。于炉城设局次第规划。下部知之”。关外学务局初设于炉城，后迁至巴塘。在清末边藏兴学过程中具体负责整个学务工作。学务局总办由在籍度支部主事吴嘉谟担任，负责筹拨学费、考查规划、采购图书仪器、延聘教习、管理劝学所。学务局成立以后，在兴办学校中做了大量工作，但是，由于办学经费紧张，学务局曾要求边务局撤局以省经费。赵尔丰认为：“关外学务赖该主

政提倡，兴办具有规模，一二年后必有成效可观，岂可半途中止。谓年可省费六千金，兴大政不惜小费，用之得当，何吝此区区小数耶。本大臣进藏后，前将兴学亦赖巴塘学务为基础，是该主政办学实为全藏之关系，岂可淡漠置之，所议裁撤学务局，碍难照准，希仍认真整饬，是为至要矣。”^①赵尔丰从整个边务大局出发不准裁撤学务局，他把兴办教育当做重要的施政措施，同时，也希望以巴塘兴学为基础，逐步推向整个藏区，表现了赵尔丰的勃勃雄心。

2. 建立学区

随着兴学规模的逐步扩大，关外学务局把当时兴办教育的地区分成8区，分类指导。这8个学区分别是中区，包括巴塘、得荣；南区，包括定乡、稻城；西区，包括乍丫、贡县、察木多；西二区，包括盐井、江卡；北区，包括白玉、武城、同普等；北二区，包括德格、邓柯、石渠、甘孜；东区，包括理塘，河口。东二区，打箭炉。根据区域的不同，提出不同的教育要求，兴办不同的学校教育，进行层层负责。学区的劝学员奔忙于冰天雪地之中，多方劝导，使边藏地区的兴学取得了一定的成绩。

（二）设置各种学堂

边藏兴学是在近代资本主义教育影响下产生的，所以兴学的主要特点就是兴办各种学校。

1. 初等学堂的设立

边藏兴学的重点是在举办初等阶段的教育，给受教育者以基本的知识和训练。正如同普县改流《章程》中所规定的那样：“各县皆设小学堂四五所，凡百姓子女入堂读书，数年

^①《赵尔丰奏议公牍全集》第三卷。

之后，可以学成，……忠于国家，与公家办事，亦可充当教员，或自为商，一举数便”^①。根据民族地区人口稀少的特点，边务当局在学校规模上没有强求一律，可以灵活掌握。如《筹办三岩告示及章程》规定：“一村有学生四五十人者，即为一堂，若小村不足四五十人者，即联合附近一二十里内各村之子弟为一堂”^②。在学校的规模上由于边务当局采取了统一要求与灵活多样的措施，使民族地区初等教育有了较快的发展。如泸定县从1907年到1911年的5年间，就兴办初级小学16所，高级小学1所，使这一地区的学校教育从无到有，初具规模。另据《康定县图志》记载：“东南两路已逾百五十所，加以西北两路及炉厅各属计算，实二百有余”。短短几年间，边务当局在兴办学校教育方面取得了前所未有的成绩。

2. 实业学堂的设立

清政府在“改土归流”的过程中，采取了屯田、修路、采矿、通商等发展民族经济的措施。但是，这些措施的落实必须培养一定的实业人才。据此，边务当局根据当地经济发展的需要，设置了一些实业学堂。宣统二年（1910年），关外学务局及巴塘粮员根据巴塘地方泥质铅矿可以制造陶器的特点，创办了藏族教育史上第一所职业教育学校——陶业学堂。从附近官话学堂挑选家境贫寒而又急于谋生的子弟为陶业学堂学生，请来藏族陶工次仁达吉传授制陶技术。为了保证学生的学习，边务当局还采取了类似贷学金的措施，每月给每名学学生借给口粮青稞2斗，学习6个月，实习2个月，毕业后从事陶业生产，然后从出售陶器款中逐步扣除学习中的口粮。另外还规定，陶业

^①《阿普县图志》。

^②《武城县图志》。

学堂学生在学习期间除学习陶业技术之外，还必须学习基本的读、写、算知识，以提高学生的文化程度。按照边务当局的想法，这样做“不特陶业可以大兴，公家无甚耗损，孤寒子弟得一艺谋生活，不致流为无业”。^①这种实业学堂相当于初级的艺徒教育，其办学宗旨在于使学生取得一技之长，以便获得谋生的手段，使学生成为“良善之工匠”，“以促进地方粗浅工业日有进步为成效。”

1911年，关外学务局又根据雅砻江沿岸盛产野桑又可以养蚕的有利条件，令河口县（今雅江县）筹办蚕桑学堂1所，附设于河口初等小学堂内，兼用该校校舍及设备，由教习周裕文指导学生每年春季采桑育蚕，总结经验，逐步推广，“俾家喻户晓，均能养蚕，则为百姓辟一利源”。蚕桑学堂属于一种职业培训性质，其目的在于繁荣一方经济。

赵尔丰为了巩固其在川边“改土归流”的成果，大力推行其新政，在巴塘筹设巡警学堂1所。他认为：“巡警乃专门之学，非不学者可滥竽充数。”《巡警学堂章程》规定，该堂设委员1人，警务学教员1人，算学兼国文教员1人，测绘兼体操教员1人。挑选官话学堂毕业，年龄在16岁以上20岁以下者，兼通藏汉语言的藏族学生入学，学生定额120名，学生的衣服、鞋帽、伙食以及学习用品均由学堂供应，3年毕业，分派到新设各府、厅、州、县充任教习或者巡长职务。

边务当局在创办各种实业学堂的同时，还在普通教育中渗透职业教育，在一些初等小学堂内开设了制革科和雕刻绘画科，对学生一方面进行基础文化知识教育，一方面又进行职业教育。

^①《巴安县图志》。

3. 师范学校的设立

光绪三十二年（1906年），边务当局在打箭炉创办速成师范学校，它是近代藏族师范教育的开端。

边务当局在兴办教育的过程中，逐渐认为“关外设学之难，莫难于劝导，尤莫难于造师”。所以，他们要求四川蕃学司承担为边藏地区培养师资的任务，其具体办法是：“似宜仿京师国子监藏文学堂例，于炉城特设一优级藏文学堂，选内地各项优秀毕业生，择其志趣坚卓，有远志无习气者为合格。……夫以明于科学之人，专令其练习藏语，不必一年，已可毕业”^①。这些具有一定文化基础知识的人，经过短期的藏文强化教育，使其具有用藏语文教学的基本才能，以应边务兴学的急需。

边务当局为了促进教育的发展，设立了师范传习所，招收川省西南两道聪颖子弟及成都藏文学堂毕业生，并招收炉城通晓藏汉语言者入所学习。该所简章规定，师范传习所的宗旨在于“预储师资”。每学期招收两班、每班40个人。招收办法为招生与抽调两种，招生以通熟藏语并识汉语者为限，调生以成都藏文学堂毕业生为限。新招学生补习藏语，藏族毕业生补习汉语，所有学生都要学习藏区学校教学法及学校管理法。3个月为一期，学习期满以后分配到各地充当教师，并规定学生随调随招，灵活掌握，以满足川边学校对师资的要求。

随着川边兴学的发展，对师资的要求越来越高，关外学务局于炉城开办藏语专修学校，专门培养师资，该校选拔招收学生30余名。鉴于学生程度参差不齐的特征，学校无固定的学期，从实际出发，对程度较高的学生可提前毕业任使，程度

^①《康导月刊》第2卷第10期第9页。

低的学生酌情留校延期学习，提高程度，以适应教学需要。

（三）奖惩结合的措施

清政府在藏区兴办学校教育，这是藏区亘古未有的事业，故在川藏地区藏族僧俗中引起了极大震动。最初人们不知道学校为何场所，按照传统习惯，政府向民间征调人伕，均视为“差役”。因此，一些藏族群众视入学为畏途，把送儿童入学视“学差”，同时，再加上一些寺庙、头人、土司暗中反对，所以，川边兴学之初，生源是一个极大的问题。为此，边务当局采取强迫措施，规定：“夷民子女无论贫富，六七岁即须送入学堂，有不入学者，罪其父兄。并罚银五两至五十两，按其家资科罪。既入学堂除犯规革除不计外，其余必须卒業，得有凭照方准离学，不得任意中辍，致隳学业。”^①边务当局在强迫适龄儿童入学以外，在学校的设置上也采取了一些强迫性措施。强迫百户以上的村庄创办官活学堂1所，不足百户者，联合办官话学堂。清王朝在经济和文化都比较落后的地区强行推行近代学校教育，势必引起一些不良的后果，川边的一些藏族群众“疑惧之情，形于辞色，始而恳免，继求展现，直视入学校较支差为更苦，甚有泣下者。”甚至有些藏族群众“每一语设学，即环跪告哀”。一些人迫于形势，只好虚以应付，雇人应读。由于没有做好群众的思想工作，宣统元年发生了稻城委员张中亮强迫藏族群众送子弟入学并锁押巨浪村头人的案件，接着又发生了劝学委员周培源在三岩撒东村强迫藏族群众送子弟入学并击伤藏族群众一案。边务大臣赵尔丰对这两起案件做了妥善处理，并以此为契机教诲边务人员注意推行教育的方法，他认为提倡兴学要“循循善诱”，使藏族群众切身体会到入学的好

^①《康定县志》。

处，逐渐推开，以收到影响众人的效果。“……使入学子女如沐春风，为日既久，风化渐开，则观感欣羨，方有向隅之叹”^①。

边务当局在川边推行学校教育的过程中，逐渐认识到在民族地区兴办教育，除采取硬性措施以外，还必须采取奖劝的办法。学务局总办吴嘉谟在劝学过程中，对入学的学生“给以衣服，优以礼貌，联以情谊”，以鼓励其求学上进。对每年考试优秀的学生，免其家庭差役1年；毕业时若考取前三名，除给予重奖以外，又可免其父兄3年差役；对于毕业生如有志愿上进者，准予升入高一级学堂继续深造，对愿意从业者，介绍到军政机关录用。赵尔丰在视察各地时，每到一处，对学习优秀的学生均优于奖励，有时还亲赴学校出题考试，对优异者予以褒奖。

边务当局通过种种措施推行学校教育，使一些藏族群众尝到了接受学校教育的甜头。“见学校未征学费，不费一钱，而子弟能识汉语，有事可与汉官直接说话，又见给予冠履衣服，加以礼貌，于是疑虑渐释，复经劝学员等同带翻译赴各地多方开导，始觉欣悦信从，愿将子弟送学。”^②逐渐形成了藏族群众“以求学为荣”的风气。故此，边务当局满怀信心的估计，“若此鼓励，未及数年，全康二十余县，学校林立”。

（四）根据藏区实际编写教材

边务当局兴办的学校类型有初等学堂、师范学校、实业学校等。边务当局根据不同类型学校教学的需要，结合藏族学生基础差的特点，为边政建设编写各类教材。

^①《清末川滇边务档案资料》卷六。

^②《赵尔丰奏议公牍全集》第三卷。

1. 通俗实用的基础教育课本

边藏地区的官话学堂，是属于基础教育性质的，其使用的汉语言文字的课本，并没有完全搬用内地教育的教材，而是编写了通俗、易懂、实用的白话文课本。如《关外官话课本》、《巴塘唱歌读本》、《西陲千字经》等。这些课本在内容上未免带有忠君思想和宣扬封建礼教的东西，但是也有为藏族群众熟悉的事物，歌颂藏区风光，提高妇女地位等健康的篇章。如：《爱乡土歌》：“大朔山、高插天，金沙江，入四川，天生一个好江山”；《励志歌》：“阴阳强弱无今古，女皇炼石天可补。不见花木兰，从军替阿父，不见秦良玉，为国戡强虏；莫言巾帼无英雄，多少男儿不如女”，又如《体操歌》：“女子练操身体强，盈盈花一样。淡淡的梳妆，楚楚的衣裳，知书识礼人敬仰，齐心向学求开放，才显得我巴塘儿女，赛过儿郎”。这些内容，在封建气氛很浓厚的民族地区，犹如春风化雨一样，给人以积极向上的力量。

2. 编制乡土教材

川边藏族地区有其自身的特点，这些特点突出地表现在地理与文化方面，边务当局为了培养边务人才，尽可能在教育内容上体现这些特点。如地理学科的主要内容有：川边（炉、理、巴三台站）；滇边（丽江、维西、中甸、金沙江流域）；藏卫（三藏近代累更之约章）；青海与川边；印度记；此后屯垦矿冶工商之渐及；将来改设行省之界划；五屯志；塘南电线之安置；川西铁路之组织；等等。又如历史主要内容有：唐诏土番之归服及其改流；土司四十八种支族及其党目风土；土籍之遗传，殷周之挾伐，武侯之定泸，唐李韦之平戡，国朝之平定两金川；藏卫自唐以来之沿革；达赖、班禅坐床次数；戍兵

额及建置；驻藏大臣原委；唐古忒兴废记；西人逾印度、喜马拉雅山而窥藏始末；廓尔喀之关系；古来由蜀通印度之故事；川滇藏之关系；等等。通过史地两门课程的主要内容，我们可以看出，川边兴学的教材具有浓郁的民族特色和地方特色。通过教学，使学生明白西藏是中国领土不可分割的一部分，同时，使学生了解藏汉两族人民之间源远流长的历史。

3. 编制教学计划

边务当局在川边地区兴学过程中还编制了详细的，符合实际的教学计划：^①

科目 \ 学时	第一学年		第二学年		各科钟点统计
	第一学期	第二学期	第三学期	第四学期	
修身伦理	1	1	1	1	80
藏语藏文	12	12	9	9	800
英语英文	8	8	10	10	760
国 文	1	1	1	1	80
历 史	无	1	1	1	60
舆 地	无	1	1	1	60
图 画	1	1	无	无	40
测 绘	无	无	2	2	80
算 术	8	6	6	6	520
体 操	5	5	5	5	400
每星期钟点合计	36	36	36	36	2890

我们可以看出，这个教学计划突出了藏语文与英语的教

^①朱解琳著：《藏族近现代教育史略》，青海人民出版社1990年9月第1版。

学，授课时数占总课时的比例相当大，同时也给近代自然科学和人文科学以一定的比例。这个教学计划在指导思想受到清末维新派的影响，揭开了藏区教育崭新的一页。

四、川边兴学的发展过程

川边兴学与赵尔丰在川边推行“新政”的进程紧密相连的，川边兴学从1905年开始，1914年度止，前后发展约10年时间。其间经历了酝酿、发展和废止3个阶段。

（一）酝酿阶段

兴学这一举措是在“改土归流”中逐步酝酿的。清王朝在“改土归流”之初并没有兴办教育之类的意思，而是依靠武力强制推行的。清王朝驻藏帮办凤全认为，川边之所以兵连祸结，地方动荡不安，其主要原因是寺院集团和土司势力专权，所以就要削弱寺院与土司的权力，加强对藏族人民的镇压。凤全采取强暴的手段，从内地征招汉族农民，在川边强行开荒屯田。但是，凤全对外国传教士及所办的教堂却另眼相看，百般袒护。凤全所做所为，引起了藏族群众和寺院上层分子的极大反感，双方矛盾愈演愈烈。光绪三十一年（1905年），巴塘土司和丁林寺喇嘛利用广大藏族群众反帝反封建的情绪，聚众烧毁了法国传教士的教堂，杀死了传教士，同时捣毁了清政府的粮台衙门，杀死了巴塘都司。凤全等随行官弁在东撤途中被伏兵所杀。形成了川边反帝反封建斗争的风暴。“巴塘事件”给清政府以极大的震动。1906年，清政府以赵尔丰为川滇边务大臣，赵尔丰吸收了清政府在川边政策上的教训，推行“新政”。“新政”的方针是：“非殖民无以实边，非整军无以御侮，非开利无以规远图，非改制兴学无以为政为教。”据此，赵尔丰在川边私塾、义学、社学等基础之上推行具有近代意义的学校教育。

（二）发展阶段

1905~1911年，边务当局采取种种措施，积极推行学校教育，使川边学校教育进入迅速发展阶段。其发展的主要标志是学校数量增加，在校学生数增加，兴办学校教育的区域扩大。川边兴学基本情况统计如下：①

年 代	学校数	学生数	教员数	兴 学 区 域
光绪三十三年 (1907)	2	60	4	巴塘
光绪三十四年 (1908)	34	1038	37	中区(巴塘)、东区(理塘)、南区(乡城)、西区(盐井)。
宣统元年 (1909)	39	1500余		
宣统二年 (1910)	112	3100余	122	兴学区域扩大，如北路之邓柯，西路之江卡、乍丫、察木多等。
宣统三年 (1911)	200余	9000余		仅巴塘、理塘、定乡、盐井、河口稍城六处统计，其他地区学务向东南西北各路扩展。

朱先生这个表是根据《关于学务一览表》、《教育杂志》、《成都商报》等当时一些刊物对川边兴学的记载统计而来的，粗略估计1907~1911年的5年间，川边地区的学校增加了100倍，在校学生人数增加了150倍，学校教育发展到整个川边，形成了川边兴学的黄金时期。

（三）衰废阶段

川边兴学是在清王朝走向衰废之际兴起的，所以，其兴学的背景、原因都十分复杂，当清王朝瓦解以后，川边教育也势

①朱鲜琳著：《藏族近现代教育史略》，青海人民出版社1990年9月第1版。

必受到影响。民国政府成立以后，国民政府设川边经略使治理康区，但民国政府成立以后，军阀割据，内战连年，对西陲无暇顾及，赵尔丰兴办的学校大多数停办，川边民族地区的教育进入了一个历史时期。

五、川边兴学的经验与教训

川边兴学是在特殊的历史条件、特殊的地区，兴办的一种特殊的教育。特殊的历史条件是指统治中国近2000年的封建社会即将结束，新时代的曙光已经显露，藏族地区也处于由农奴制向新的社会形态转变时期。在这种特殊的历史条件下办教育，在教育思想、教育内容、教育方法诸方面无不深深地打上时代的烙印；特殊的地区是指川边是一个多民族聚居的地区，其经济文化发展比较滞后且呈多元形态存在，在这样的地区兴办学校教育又带有明显的地域性、民族性的特点。对川边兴学的经验与教训实事求是的予以总结，一方面是对古人的功过是非予以评价，另一方面也对我们今人兴办民族教育给以启迪。

（一）兴办民族地区教育要注意民族特点

在民族地区兴办教育，一定要与民族特点契合，就能收到良好的办学效果，否则，收效甚微，甚会走到事物的反面。

边务当局在川边民族地区推行学校教育，其根本目的在于巩固清王朝对川边藏区的统治，在兴学过程中奉行的是大汉族主义政策。边务官员自认为是“智人”、“能者”，而视藏族群众为“愚昧”、“冥顽”。所以，他们把兴学作为是对藏族群众的恩赐，是“怀柔远人，化民成俗”。四川布政使许涵度、提学使方旭在筹办关外学务时认为“非有人开导其智知，不足以化其冥顽”，“仰见宪台（赵尔丰）筹边上策，经国运犹于开通知识之中，即隐为混同种族之计”。这种大民族主义

的办学思想，必然在教育内容上、采取的措施上表现出来。这样就会伤害民族感情，影响群众办教育的积极性。边务当局认为办教育是善举、是美事，尽管他辛勤劝导，但效果总不尽如人意，这是他们没有体现民族平等精神办教育的结果。当然，作为封建士大夫的边务官员是不会认识到这一点的，我们不能苛求古人应该怎样做，不应该怎样做，但是，我们今人却万万不能忽视这一点。

（二）兴办民族教育要注意民族文化问题

查尔斯·赫梅尔在《今日的教育为了明日的世界》一文中认为：“每一种形式的发展都必须从文化出发并从文化方面找到它的最终意义。”也就是说，文化不仅构成教育的出发点，而且还贯穿于教育的整个过程，并成为教育的目的。藏族群众是生长于藏族文化之中的，从藏族文化中汲取知识、信仰、艺术、法律、伦理以及习俗。兴办藏族教育，就要把教育溶于整个文化之中，教育本身才能有发展的源泉。边务当局在川边推行学校教育，是用汉文化的价值观去看待这一问题的，所以在办教育的过程中时时体现着这种文化上的价值取向。当边务局把自己的教育观念强加给藏族群众的时候，尤其是要求学生学汉语、说汉语、穿汉服、行汉礼的时候就自然会遇到来自文化方面的阻力。所以，清王朝想通过教育来达到“华夷同风”、“变夷为夏”的目的是不能被藏族群众接受的。教育只有与文化契合，得到文化的认同，才能彼此相依，协调发展。川边兴学的历史雄辩地证明了这一点。

（三）兴办民族教育要为民族地区经济服务

经济与教育之间存在着密切关系，经济为教育的发展提供物质基础，而教育反过来又为经济服务。清末川边藏区兴学，

是清王朝在川边实施“改土归流”中的一项举措，而不是川边民族地区社会经济发展到一定程度社会自身的需要，而是一种“嵌入性”教育，学校教育的发展主要靠清政府的投入而维持。清政府本身由于财力匮乏，投入有限，这就必然影响了川边兴学的规模、速度与质量。同时，边务当局在兴学的过程中，不明白经济制约教育这一基本规律，在办学中追求学校数量越多越好，学生人数越多越好，这势必增加了藏族群众的负担，超越了社会经济发展的实际，欲速则不达，反而影响了教育的发展。当然，边务当局在当时经济极端困难的条件下，积极推行学校教育，并取得了一定的成效，其精神和行为是令人敬佩的。另外，边务当局还根据实际需要，兴办了一些实业教育，使教育直接为当地经济建设服务，为当地藏族群众子弟谋求出路。都是些相当宝贵的经验，是我们今天民族教育工作者应该借鉴的。

（四）兴办民族教育要有行之有效的章程

在川边兴学中，边务当局每设一学，都要制定章程，这些章程都是按照近代学校的办学指导思想制定的。就办学目的、学校规模、经费来源、学生在校期间的管理以及学生毕业以后的出路等予以规定。由于这些章程的制定，以及按此章程兴办了一批学校，这在藏族教育史上有着重要的意义，它标志着近代教育在藏族地区的兴起。

总的说来，边务当局在川边藏民族聚居地区兴办了一批具有近代意义的初等教育、实业教育，制定了一系列的学校章程，根据实际编写了各类学校的教材，采取了各种办法奖励助学，鼓励学生学习，促进了藏族地区文化教育的发展，谱写了藏族教育史上光辉的一页。

第五章 藏传佛教的经院教育

在藏族教育发展史上，经院教育是其主要的教育形式。格鲁派形成以后，经院教育在形式、制度、内容和方法上都逐渐成熟，形成了世界教育发展史上都很少见的教育形态，为我们留下了极其宝贵的遗产，需要我们去深入地加以挖掘整理。

第一节 藏传佛教寺院经济的形成

格鲁派的创立对藏族社会经济的发展产生了深刻的影响，从藏传佛教寺院经济形成的角度来看，格鲁派在藏族社会占统治地位是藏传佛教寺院经济发展的一个里程碑。格鲁派与藏传佛教寺院经济的发展互为因果关系，也就是说寺院经济是随着格鲁派的兴盛而发展壮大起来的，而格鲁派的兴盛，经院教育的发展又是以寺院经济为基础的。

一、藏传佛教经院经济的形成

藏族社会的财富积累走着一条与汉族社会不同的道路。在汉族社会中，社会财富集中到以皇帝为首的官僚士大夫手中，而大多数群众却是越来越走向贫困，当这种状况达到一定限度的时候，人们为了争取财富的再分配，便会发生大的社会动乱，以完成社会财富的重新组合。而藏族社会的财富却是一点一滴地

集中到寺院之中，由于有神的灵光而得以保存。藏传佛教格鲁派的著名寺院哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺和扎什伦布寺的建立，都是依靠当地具有雄厚的经济实力的封建农奴主的支持而完成的。16世纪左右，格鲁派已基本形成具有全藏规模的、政治经济实力雄厚的庞大的宗教集团。格鲁派之前的各教派都是与某一地域某一封建主紧密结合，形成政教合一的区域性集团；而格鲁派向各个地区的封建势力敞开门户，以争取全藏区封建地主的共同支持。公元17世纪中叶，格鲁派虽然尚未取得政治上的统治地位，但是，全藏宗教共主的领袖已经产生，那就是在藏族教育史上居有重要地位的五世达赖喇嘛。这一时期在藏传佛教经院经济形成中发生了一件大事，即当时的世俗统治者固始汗将前后藏的税收作为布施归属于达赖，格鲁派通过已取得的宗教大权，逐渐把封建贵族所有的庄园、农奴等归于格鲁派寺院。在藏族社会中，土地是主要的生产资料，农奴是主要的生产力，格鲁派对这两者的占有逐步扩大，由此便逐渐建立起格鲁派独立的寺院经济，并形成强大的寺院经济集团。五世达赖掌握宗教大权以后，在经院经济形成方面也采取了一些措施，给予哲蚌寺、甘丹寺和色拉寺等一部分寺院占有庄园和农奴的权利。同时、对寺院属民也进行了清查，规定寺属庄园必须向格鲁派寺院集团缴纳一定数量的地租。这样，寺院集团便掌握了藏区经济的主动权，为格鲁派政治上，文化教育上取得统治地位奠定了基础。公元18世纪中叶，清王朝废除了西藏的藏王制度，建立了噶厦地方政府，噶厦政府受达赖和驻藏大臣的双重领导，这样，达赖就具有了宗教和世俗的双重权力。格鲁派随着政治和宗教特权的进一步提高，经院经济也得以充分发展。经院经济在其长期的发展过程中，拥有了大量的土

地，牲畜和农奴，形成了庄园、僧舍、活佛的私人府邸的藏传佛教独特的经院经济体系。随着历史的发展，经院经济愈来愈占有主导地位。藏传佛教寺院经济产生和发展的历史表明：正是由于强大的经济支持，藏传佛教经院教育才得以发展，并成为藏族社会文化教育的主要形式。

二、藏传佛教格鲁派经院经济的结构

藏传佛教寺院在藏族社会中居有重要的地位，其经济收入的渠道是多种多样的，因而构成了藏传佛教格鲁派经院经济的独特结构。

（一）化缘与布施

佛教教义认为，出家者要求施主施舍，这是第一善事，藏传佛教对此尤甚，不管是活佛还是一般僧人，不受贵贱地位的限制，都可以要求施舍。藏传佛教格鲁派的僧人，不管是佛家的日常生活，还是公共的宗教节日，寺院都会利用一切可以利用的机会向世俗贵族、民众化缘，从而获得不等的物品与钱财。遇到寺院需要大宗开支时，便派专人游说各方，以求得经济支持。

西藏的大小寺院都有自己比较固定的施主，这些施主一般都是大贵族，他们对寺院进行经常性的布施。这种施主与受赠者的关系，就形成了一种联盟。此外，寺院的僧人为群众做法事，以求得一定数量的布施。布施的形式是多种多样的，有钱币、有衣物、有食品等等。按照佛教教义，人只有向寺庙及僧人布施钱物，就会消灾免罪，在来世获得幸福。信教群众就在这种虚幻的幸福诱惑下，慷慨解囊。

通过化缘与布施，寺院一般会得到数量可观的收入。民主改革以前，哲蚌寺每年“单靠布施收入就达粮食一千一百克（注：1克约合12.5公斤），酥油八千五百克，藏银三百一十万

两”。①“化缘”是僧人以佛的名义要求世俗社会以资助，“布施”是世俗社会的馈赠，因而布施与馈赠虽然可以获得可观的收入，但不稳定，也就不可能构成寺院的主要收入。

（二）政府津贴

早在吐蕃王朝时期，就有从王室府库中拨钱粮给寺院做为薪俸的现象，后西藏地方政权对此承袭不绝。随着寺院特权的不断强化，寺院及僧人的生活依靠政府的资助情况也就越来越严重，到民主改革前，藏传佛教寺院及僧人的生活来源，主要依靠西藏地方政府资助。

拉萨三大寺（哲蚌寺、甘丹寺、色拉寺）的宗教经费，包括喇嘛每天学习用茶和喇嘛穿衣等费用，都主要依靠西藏地方政府补助。自清雍正年间中央政府规定寺僧人数以来，西藏“三大寺”僧人一直保持在165 000名左右。按僧人的最低消费量估计，每天需要茶叶两千余包，酥油17万余斤，外加粮食、衣物、购柴、买盐等日常生活开支，原西藏地方政府每年对三大寺和其它寺院的补助共需大洋约1 745 000多元，占民主改革以前西藏地方政府年度总开支的70%左右。如此庞大的开支基本上可以维持经院的正常教育活动，如遇重大的宗教活动，还需要单项补助。西藏地方政府用巨资支持全藏宗教活动，给西藏群众带来沉重的经济负担，进而导致藏族社会经济长期处于停滞不前的状态。

（三）生产经营

经营农业、牧业、手工业以及从事商业活动，也是藏传佛教寺院经济的一个重要因素。

①中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组编：《藏族简史》。

藏传佛教的大小寺院都有属于本寺的庄园，这些庄园是寺院经营农牧业的主要基地。这些土地大部分来自于西藏地方政府及贵族的“布施”，这种“布施”从吐蕃王朝以至到藏传佛教格鲁派主政，都从未中断过，此乃寺院土地的主要来源。还有一部分土地是寺院对其他贫苦群众的兼并，这种兼并是在他人无力耕种的情况下，在“志愿”捐给的名义下进行的。另外，还有的是一些小生产者皈依佛教以后给寺院带来的“陪嫁”。在藏族古代社会，土地是其主要的财富，寺院拥有这些土地以后，便租给无地或少地的贫苦群众，耕种者以劳役、实物或者货币的形式支付地租。通过收取租税，寺院将大量粮食、酥油、奶制品，牛羊毛等征徭进寺院仓库，以满足寺院宗教活动和僧人生活的消费。民主改革以前，哲蚌寺拥有谿卡（庄园）185处左右，约有耕地51 000亩，牧场300处，牲畜3万头（只）。哲蚌寺对这些庄园派驻管家，强迫农奴为其耕种，对牧场实施管理，从而获得较为稳定的经济收入。当然，哲蚌寺是藏传佛教寺院的典型，其他寺院也有数量不等，规模不一的庄园、牧场等不动产。

庄园一般都附设有织褐、制奶等手工作坊，从事手工业，受西藏古代社会自给自足自然经济的影响，这些手工业产品除部分进入市场进行流通交换以外，主要为寺院的宗教活动以及僧人的日常生活服务。

藏传佛教的大寺院，大活佛都有自己经营的商业，大活佛的拉让（活佛府邸）都建有商业机构。寺院、活佛在经商过程中享有免税权，从而可以聚积大量的财富。寺院经商的形式是多种多样的，其主要形式是把剩余产品直接与中原地区或者印度地区进行物物交换，以谋取利润；另外还把部分资本借与商

人，通过职业商人的经济活动来分得利润。在藏传佛教发展史上，还有一种变相的经济活动形式，就是通过朝贡来换取中央政府的巨额回赠。在朝贡往还中，寺院僧人们贡以佛像、香料以及氍毹等产品，中央政府便回赠以大量金银、丝绸、茶叶等。另外，有些僧人还用马匹等物交换内地的丝绸、茶叶，顺便做买卖。在这些一系列的商业活动之中，寺院集团通过种种特权，积累越来越多的财富，丰厚的商业利润是构成寺院经济的因素之一。从班禅系统的经商情况来看，在民主改革之前，商业收入约为大洋2万余元，工商税收约为大洋12万余元，工商业的年均收入约为大洋14万余元，其商业收入在总收入中所占比例还是很可观的。

（四）收费性宗教活动

寺院经济收入中，有很大的一部分来自于僧人念经，卜卦等宗教活动而获得的。藏传佛教的僧人为群众禳灾念咒、超渡亡灵、看病治病，都要收取数量不等的财物。僧人从事宗教活动的报酬是根据其地位的高低不同而制定的。如请塔尔寺法台念一次经要化银100元，请密宗学院堪布念一次经要化银50元，请时轮学院堪布念一次经要银30元，请医明学院堪布念一次经要银25元，请一般僧人念一次经要银3~5元^①。藏族是一个宗教气氛十分浓厚的全民信教的民族，在经济文化落后的古代社会，人们无力解决发生在自己生活中的不幸与灾难，而把问题的解决寄托在虚幻的宗教说教上，寺院阶层便通过这种方法敛聚财富。另外，寺院还采取强制性的措施，把名目繁多的防雹、防风、求雨、消灾等所谓求神念经

^①《塔尔寺概况》，青海人民出版社第150页。

藏史与宗教

费用摊派给群众。如“哲蚌寺所属的阿米庄园，共100户人家仅种地500克，每年就要交念经费207克粮食，占土地收获量的10%”^①这仅仅是念经一项的支出，由此可见寺院利用宗教活动从群众中获取的超经济收入的量还是很大的。

（五）发放高利贷

寺院通过各种形式积累来的财富，这些财富除满足寺院的消费外，剩余的以高利贷的形式发放给贫苦群众。历代达赖设有专管自己放债的机构，藏语称之为“孜布”和“孜穷”，这两个机构把达赖的“供养”收入都做为高利贷放给群众，年息约10%左右。民主改革以前的西藏，不仅达赖、班禅系统发放高利贷，而且大小寺院无不放债，寺院放债总数占全藏高利贷总数的80%左右。与此同时，约80%左右的藏族群众负有不等的债务，过着极其艰辛的生活。一些贫民在无力还债的情况下，便把牲畜或者土地抵债。这种恶性循环，使寺院的财富越积越多，而群众越来越贫困。寺院通过高利贷敛聚大量的财富。

（六）征收差税

藏传佛教在藏族社会中居于统治地位，因而就享有征收税款的特权。寺院征收差税的名目繁多，农奴生儿养女要交出生税，年老残废要交免差税，乞丐要交乞丐税。扎什伦布寺是藏传佛教格鲁派的主要寺院之一，群众要到寺院缴纳炭差、肉差、盐差、鸡蛋差、人差、毛线差、房子差、清油差、石头差、牦牛尾巴差等上百种差税。寺院征收差税的随意性很大，税收成为寺院经济构成的一个方面。

^①冉洪玲：《西藏寺院经济简论》，见《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年1月第1版。

三、寺院经济的功能

藏传佛教在其长期的发展过程中，形成了独立的经济体系，在整个藏族社会经济生活中，寺院、地方政府、世俗贵族三分天下，“从整体方面讲，三大领主所具有的经济力量基本上是平衡的，全藏约有实耕土地300万克，其中地方政府占30.9%，寺院占39.5%，贵族占29.6%，西藏的寺院大小共有27 000多座，占有土地达1 185万克，占有牧场400多个，占有农奴十数万人”^①。这是民主改革前寺院经济的基本情况，这个比例在不同的历史时期各有不同，但纵观历史，寺院凭借其宗教上、教育上的种种特权，形成了独立的经济体制。

寺院经济对藏族社会具有调节作用。一些经济实力雄厚的寺院，其收入除满足寺院的正常开支以外，其主要资金是投向社会再生产领域，如开办手工作坊、手工业工场、兴办商店、借贷等。这些投资活动，在一定程度上促进了藏族社会经济的发展。另外，寺院经济还对社会矛盾有着一定的缓解作用。当发生大的自然灾害时，寺院就以放赈的形式把部分财富返还给社会，在藏族社会发展史上，很少发生群众为争取财富的再分配与寺院发生较大的冲突，以致导致社会的动乱或者分裂的现象，这和寺院超稳定型的经济结构运动模式有着很重要的关系。当然，我们也应该看到藏传佛教不允许僧人从事农牧业生产，一些人由于种种的盘剥生活无着而委身寺院，这样，大量的社会劳动力进入非生产领域，再加上藏传佛教本身不直接生产社会财富，这对藏族社会生产发展起着阻碍作用。

^①冉洪玲：《西藏寺院经济简论》，见《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年1月第1版。

历史上任何文化教育的发展，都必须以稳定的经济作为基础，经济决定了文化教育的形式、内容和规模。正是有了稳定的寺院经济，才有了藏族历史上辉煌灿烂的、独具特色的经院教育，同时，通过经院教育，使寺院发展、地位提高，又促进了寺院经济的发展。稳定的寺院经济供养了一批专门从事脑力劳动的阶层，使他们免受俗务的干扰，专心致志地从事藏传佛教的文化教育事业。

第二节 经院教育制度

藏传佛教在其发展过程中，逐渐形成了一套完整的经院教育制度，尤其是到了格鲁派统治时期，这种制度发展到极其完善的地步。藏传佛教格鲁派的经院教育制度分为两大部分，一是经院的组织形式，二是学位制度。两者既不相同，又有联系，构成了特有的藏传佛教格鲁派的经院教育制度。

一、经院组织形式

格鲁派最有名的寺院是拉萨三大寺，即甘丹寺、色拉寺和哲蚌寺。对于这三大寺院，法国藏学家石泰安在《西藏的文明》一书中曾说到：“这三大寺形成了三座真正的大学城，包括许多部，其中就包括了专长于密宗的那些部”。除拉萨三大寺以外，在藏族居住地区著名的格鲁派寺院还有札什伦布寺、青海湟中县的塔尔寺、甘肃省夏河县的拉卜楞寺。这6座寺院分布在广袤的藏族居住地区，汇集了无数的藏族学者，成千上万的人在其中求学，成为影响一方政教文化的高等学府。另外还有数万座规模不等、大小不一的中小寺院。在藏族群众心目中，寺院就是学校，喇嘛就是教师。这些寺院从规模上来看，

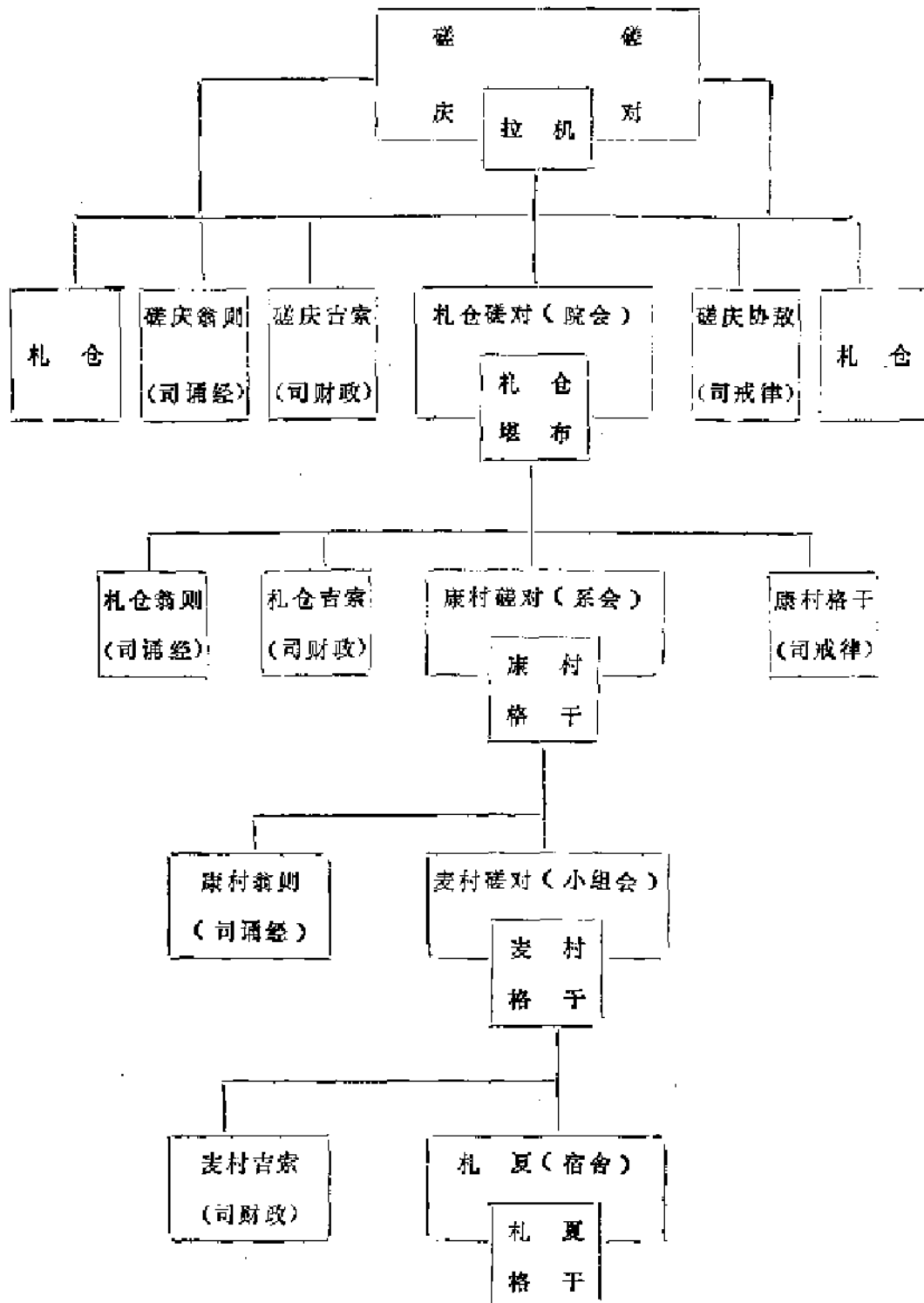
大者犹如一座城镇，小的只有房舍数间。从人数的多寡来看，大的寺院僧人达七八千，个别寺院兴盛时竟达万人之众，小者人数寥寥，甚或有数名僧人仅维持其香火不断而已。大的格鲁派寺院规制及运行机制如（319页表）。此表是对拉萨三大寺组织机构的简单勾勒，三大寺是格鲁派寺院的典型。安多语系藏区的大寺院组织机构与其有一定的出入，其他中小型寺院的规模、组织的完善程度、社会的影响远不及三大寺。我们以拉萨三大寺为基础，结合其他著名寺院对藏传佛教格鲁派经院教育的组织功能予以分析。

（一）寺务委员会

寺务委员会藏语叫“拉机”，是全寺最高的管理机构，在全寺活动的中心——大经堂内办公。“拉机”实行委员会制，委员由下一级组织的首脑担任。在委员中推选一名威信最高、年龄最长者任首席委员，藏语称“赤巴堪布”，大寺院的赤巴堪布还要经过达赖喇嘛的任命，其职责是负责全寺事务。青海湟中县境的塔尔寺委员会中除僧人以外，还吸收当地有经济实力的俗人参加。拉机的常驻办事人员是“磋庆协敖”、“磋庆吉索”、“磋庆翁则”。

磋庆协敖一般由2人组成，拥有很大的权力，其主要职责是管理全寺的纪律，审理全寺及寺属民众的重大案件。日常诵经时手持一大铁棒，巡视周围，维持学习纪律，故俗称“铁棒喇嘛”。十三世达赖喇嘛在制定寺院清规时对铁棒喇嘛的权限明确为：其一，负责入寺僧人的学问考核；其二，负责僧人日常学经与生活的纪律；其三，负责僧人外出的宗教活动。可见磋庆协敖在寺院中的权力是相当高的。哲蚌寺的磋庆协敖在每年的祈愿法会期间，掌握拉萨市政，维持社会秩序，其权威之

西藏三大寺组织系统表



大可以想见。磋庆协敖这个职位不需要太高的学术造诣，但职权很大，一般任期1年，由寺务委员会讨论通过。哲蚌寺的磋庆协敖由西藏最高行政机关噶厦任命。其他寺院的磋庆协敖，权势虽不及哲蚌寺的显赫，但仍是一个高级僧职，尤其是他具有干涉属民诉讼的特权，对一般群众有生杀予夺之权。塔尔寺的铁棒喇嘛群众称之为“大老爷”，其威势与政府官员一般无二。

磋庆吉索一般由2~4人构成，掌管全寺的财政大权，负责全寺的庄园、属民、经商和放高利贷，它的职能是从经济上保证寺院的发展，故而是寺院正常运转必不可少的方面。

磋庆翁则只有1人，是引导全寺僧人诵经的人。他的选拔标准有3条：其一，熟悉各种经典，具有渊博的佛学知识；其二，要懂得各种诵念仪式；其三，要声音洪亮、熟谙音韵学。这个职位虽然没有实权，但它是一个上层宗教职位，所以对僧人还是具有很强的吸引力。

以上三者和各个札仓的堪布组成整个寺院的最高行政机关，这个机关既负责全寺的教务、管理等方面的工作，同时也拥有重要的社会职责。一个寺院在藏族地区是否有着重要的社会地位，在藏族群众中是否具有威信，全由这个机构及其机构的组成人员来决定。藏传佛教格鲁派对高级僧职人员不仅要求具有相应职位的才能，而且对学问的要求也很严格，既要求有渊博的佛学知识，又要求有丰富的天文学、医学方面的知识。正像藏传佛教传统那样的要求：“学富五明、智淹三藏”。

（二）札仓组织

札仓是藏传佛教实行分科教学的一种组织，因为它类似于近现代大学的专科学院，故有的学者把它译为“学院”。札仓

的本意是僧舍，就是僧人生活的场所。随着历史的发展，它逐渐演变为由僧人组成的实体组织，拥有自己管辖的土地、房舍和农奴，又具有经院、经堂、藏书和僧众的独立的经院教育组织。

藏传佛教格鲁派寺院的札仓一般分为四种：其一是参尼札仓。主修佛学，是整个寺院人数最多的一个札仓，凡是希望在佛学上有所造诣或者希望谋求一个僧职的人都要进入该札仓学习。该札仓学习的主要内容是藏传佛教显宗理论，故也有人译为显宗札仓。其二，是居巴札仓，居巴札仓学习佛教密宗理论，故又称密宗学院。密宗札仓的学僧由两部分构成，一部分是学完显宗课程的僧人，到密宗札仓进一步深造。二是从小就进入该札仓学习的僧人。前者主要从事密宗教义教理的研究和修习，为获取一定的学位而做好准备。后者只学习一些经咒，掌握降神作法之术。后一类僧人学到一定程度即可外出充当法师或咒师，自谋生路。其三，是丁科尔札仓，也有人译为时轮札仓，该札仓主要学习和研究天文历算知识，编制藏历，有时还要为西藏地方政府提供当年雨水、灾害等情况的预报。除拉萨三大寺以外，其他寺院的丁科尔札仓只学习藏历理论而不编制历书。其四，是曼巴札仓。该札仓是学习藏医藏药知识和治病采药技术的专门机构，另外，僧人还学习一些藏传佛教的经典著作，为参加高一级学位考试作好准备。

札仓是藏传佛教长期发展过程中形成的，在不同的历史时期其设置不尽相同，就是不同的地域其设置亦有差异，如塔尔寺就设有专门从事艺术教育的跳欠札仓。另外，各个寺院的札仓也因其寺院规模的大小而不同。有些地处偏僻的寺院，实际上只有一个札仓，其规模也不能与大寺院的札仓同日而语。

札仓的僧职人员有四种：一是札仓堪布，他是寺务委员会的当然代表，其职责是负责全札仓的学经、行政和财务等事务工作。札仓堪布由札仓推荐几位获得格西学位的人作为候选人，经考试合格后方能充任。拉萨三大寺的堪布候选人要报请达赖喇嘛的认定，方可放任。札仓的日常事务由他的总管“拉让强佐”办理，其专门办事机构称为“强佐康”，负责全札仓的财产、属民和对外关系。二是贵格，即札仓里的铁棒喇嘛，其职责是负责全札仓僧众诵经、辩论时纪律的维持，处理犯戒僧人，负责本札仓僧人的入寺、离寺和死亡的登记，处理僧众纠纷。贵格的任期各寺不尽相同，哲蚌寺一年一任，甘丹寺、色拉寺则是四个月一任。其三是翁则，其职责是领诵全札仓僧人的念经。其四是雄来巴，对全札仓僧人学经、辩论及考取格西学位等事务予以管理。

札仓是藏传佛教格鲁派独特的教学组织。从教学内容来看，它不仅传授宗教知识，而且包容了藏族人民长期积累的各种形态的文化知识，藏传佛教格鲁派在经院教育发展的过程中，给了自然科学一席之地，使其在庞大的藏传佛教体系中孕育和发展。

（三）康村组织

康村是藏传佛教经院教育最基层的组织。康村的意思是按地域划分的单位，就是说，按僧人进入札仓学习之前的籍贯进行编制，来自相同地域的僧人生活学习在一起。康村与僧人的学习生活关系极为密切，康村的僧职人员也实行委员会制，首席办事人员称为“吉根”，由该康村资历最深的僧人担任。管理康村财产和经济事务的人称为“欧涅”。负责全康村柴草、用具以及对外联络等事务的人叫“拉冈”。管理康村的

经堂、宿舍、院落及其不动产的僧人叫“格根”。康村的卡太根格负责管理寺院的维修。

藏传佛教在其长期的历史发展过程中，形成了一整套的管理制度，这套管理制度包含着行政管理、学习管理、僧人考核和晋升的管理、后勤管理等等，正是由于这种管理活动的正常开展，才使经院教育得以实现。在运行机制方面，汉传佛教寺院由住持全面负责，其他的执事僧向住持负责，表现为一种封闭式封建性的家长管理。而藏传佛教寺院的运行机制是委员会负责全寺重大事务的决策，各职能部门在学经、日常管理及财务管理方面各司其职。札仓、康村也实行类似的管理办法，形成了藏传佛教寺院有序的运行机制。藏族社会的读书人，要想积极用世，施展自己的政治抱负，只有走学经从教这条道路，因此出身贫苦的人通过刻苦努力的学习，可以步入上层社会。这样，在封建等级制度层层禁锢的令人窒息的社会里，藏传佛教敞开了一个窗口，它既使人们通过佛教教义充满着对彼岸幸福生活的憧憬，又能满足人们在现实生活中对高级僧侣优裕生活的追求。所以，藏传佛教寺院的社会意义就在于笼络人心，通过寺院教育使更多的人进入统治阶层，再加上政教合一制度的影响，藏传佛教寺院成为政治、经济和文化教育的中心。

二、经院教学制度

藏传佛教格鲁派在其长期发展的过程中，逐渐形成了一整套完整的教学制度，这个教学制度指的是僧人从入寺学经到获得最高学位的历程，它时时刻刻对学经的僧人产生极其强烈的影响。

（一）学僧来源

根据佛教教义，对欲皈依佛教的人没有严格的限制，不论其年龄长幼，也不论其品质优劣，都在普渡之列，真可谓佛门常开，“有教无类”。所以，藏传佛教学僧来源驳杂，既有经过严格选择被认为可堪造就的有“根器”的人，也有“放下屠刀、立地成佛”的人。十三世达赖喇嘛时期，对僧人入寺修习进行了明确的规定，“首先，入寺出家之人品好，勤奋努力，按律藏抛弃在求佛修道途中所遇到的来自各方面的障碍，一定要具备顺缘（有利条件）。加入该寺时，要献佛像，供灯及哈达，向经师送礼。根据个人能力，给全体僧众施放三次斋僧茶，向寺庙僧众每人施舍藏银五分，呈递入寺申请，法行不成熟者，要专心致志的学习，然后到师傅和领诵处去考试，合格者向经师和铁棒喇嘛献哈达，向主佛献哈达，给全体僧众放两次斋僧茶，按地方放一次稀饭，给每一僧人布施藏银一钱，方能被接受入寺为僧”^①。从十三世达赖所制定的寺庙清规来看，要入寺为僧确实是一件不容易的事，就这些名目繁多的“学费”（布施）是一般家庭所负担不起的。如果照此办理，藏传佛教的寺院只能是有钱的地主贵族求法学经之处，贫苦子弟只能“望门”兴叹了。我们认为，十三世达赖的这种规定是针对那些有一定的财力且欲进入拉萨三大寺为获取一定学位的僧人而言的，至于其他的人以及其他寺院在实际中也只有参照执行了。

一般情况下，藏传佛教僧人的来源，归纳起来有以下几种：其一是封建农奴主以支僧差的名义强迫来当僧人的。这类僧人主要从事体力劳动，如维修寺庙、熬茶煮饭以及做其他杂

^①中国社会科学院民族研究所历史室、西藏自治区历史档案馆编，孟庆寿译：《藏文史料译文集》

务，其生活艰苦、地位与农奴相差无几。但是这些僧人衣食由寺院供给，尚可维持最低的生活水准。其二是受人雇佣，代替别人出家为僧的。这类僧人的主人要么是官僚大贾，自己不愿过僧人的苦行生活而找人代替，或者是主人曾许愿为僧，而本人又不能亲往，找人代替以还心愿。其三是其他民族或者外国人基于不同目的而进入寺院的人。上述三类僧人人数较少，在学术上一般无多深的造诣，所以，他们不构成藏传佛教僧人的主体。真正进入寺院读书的人藏语叫“欠恰哇”，意即读书人，这类僧人也可以分为三种：一是从小被虔诚的父母亲送到寺院，按照藏传佛教教义的规定，父母送子皈依佛门是一种善举，在藏传佛教盛行的地区，几乎家家都有子弟入寺学习。二是一些人出于对佛教的真诚信仰，抱着学佛修身的目的进入寺院。另外，有些人要学习医疗医药、天文历算，必须先进入寺院，在宗教的外衣下实现自己的目的。这类人被藏传佛教深奥的教理、恢宏的想象、缜密的思辩、博大的体系所吸引潜心研习，孜孜不倦，在学业上多有成就。三是在寺院长期生活的人，把自己的亲友子弟叫到身边，一边学习佛教基础知识，一边照顾自己的生活。被称为“欠恰哇”的这类僧人，大都以获得一定的学位为奋斗目标，构成了藏传佛教经院教育僧人来源的主体。

（二）预备教育阶段

僧人进入寺院以后，学习的内容虽不尽相同，这时的学习却奠定了以后僧侣生涯的基础。按学习内容、生活等情况，进入寺院学习的僧人可以分为以下几类：其一，专门接受宗教职业的基本训练的僧人。这类人以学习念经、念咒、降神、打卦等为主要内容，接受了这些基本训练以后，他们就走向社会、或定

居、或云游四方，为人禳灾祛难，超渡亡灵等等。这类人虽披袈裟，但对佛教知识知之甚少，其所做所为与巫师相差无几。其二，是学习专门技术和知识的僧人。这类人以学习藏医、藏药、历算、绘画、雕塑、铸佛像、刻经板、印经书等专业实用知识为主。在藏传佛教的影响下，藏族的一些科学技术不但在寺院内部缓慢地发展，同时，也带动了社会文化技术的进步，形成了一些为寺院服务、以宗教为内容的具有地方特色的文化技术活动中心，如青海省黄南藏族自治州的热贡艺术乡。这类僧人掌握了这类技术与知识后，便进入社会，从事一定的职业以养家糊口。其三，是正规的学经僧人。这类僧人从识字开始，逐步修习各种佛学著作，在学经的道路上艰苦攀登，然后通过各级考试，以获得一定的学位，这类人在藏族社会中享有一定的社会地位。

僧人入寺以后，便开始了预备教育阶段（藏语称之为“对扎”）是一种启蒙性质的教育。僧人入寺以后，寺院方面不考虑其年龄特点、知识储备，一律编入预备班进行教育。所以在这个班级里，有儿童，也有成人，有的已具备相当的佛学知识，有的仅从学习字母开始。这种年龄和程度的参差不齐，知识水平良莠不一的情况，决定了预备教育阶段具有灵活性的特点。表现在：其一是自由择师。僧人从进入寺院开始，就自己找老师学习，寺院不作统一规定，找什么样的老师完全根据自己情况来定，经济条件好者可找水平高的老师，经济力量不足者可找水平低的老师，根本没有力量请老师的，只好替别人干活，获取微薄的收入以保证学习的进行。其二是学无定制。这一阶段的教育没有严格的年限规定。预备教育阶段的僧人，接受藏语文基础知识训练，具备藏文拼、读、写基本功以后，就

转入正式班级学习。而有的人在入学前就已具备藏语文基础知识，这类人一般经过几个月的短期学习就可以转入到正式班级就读。根据初学者不同的文化程度，采取学无定制的办法，是藏传佛教经院教育的一大特色，它可以使学僧在较短的时间内登堂入室，而不必人人都要经过数年的基础训练。其三是方法灵活。藏传佛教预备教育阶段，根据所请师长不同，学习者接受能力不同，采取灵活多样的教学方法。这种方法大多是采取古朴的口耳相传来进行，其进度根据师长的传授能力及学生的接受能力而定。

（三）中等教育阶段

藏传佛教的学僧不经过任何考试就可以进入中等教育阶段。中等教育分佛学、医学、天文学和藏传佛教艺术四科教育，除个别寺院有常设的舞蹈艺术教育经院（札仓）以外，一般大的寺院都有专门学院的建制，即显宗札仓、密宗札仓、曼巴札仓和丁科尔札仓。藏传佛教的中等教育机构比较正规，修业到一定程度就有相应的学位，就会在藏族社会中享受一定的政治和经济待遇。

藏传佛教中等教育阶段的修业年限及级数有明确的规定。各大寺院的具体情况不同，对级数的规定也不尽相同。哲蚌寺为15级、甘丹寺和色拉寺为13级，在甘青地区具有重要地位的塔尔寺、拉卜楞寺也是13级。僧人转入正式的班级学习以后，寺院方面不加任何考试和督促，由僧人自由修习或者随众大堂听讲，进行辩论，学习藏传佛教或者其他学科的基本知识。学习满一年升一级，直至最后一级，考试合格后授予“仁建巴”名义，其程度相当于中学毕业。拉卜楞寺的显宗学院以学习藏传佛教教义为主，从学习因明学部开始，到掌握五

部大论，共分13个学级，每年都要经过严格的考试方能升级。时间定于每年藏历11月19日，凡参加考试的学僧，必须熟练掌握所学经典，辩论无误，否则便遭革斥。但是，寺院并不强求每个人到时都要考试，学僧可根据自己的具体情况，对能否通过考试做出充分估计，如果感到没有把握，可以申请降级，降级是为了进一步熟悉经典，为下次升级做好充分准备，并不影响本人的资格。但是有一条，学僧学习成绩优秀而欲越级者是不允许的。

藏传佛教经院教育又把学年分为若干学期，藏语称之为“却拉”，就是说学僧的学习活动局限在有围墙的法园内进行。一般来说，学期多为一个月，一学年约分7个学期。如塔尔寺显宗学院的7个学期分别是：藏历正月25日到4月24日为春季大学期；其中3月初三到4月初二为春季后学期；4月25日至5月24日为夏季学期；6月15日至7月底的半个月为坐夏学期；8月15日到9月14日为秋季学期；11月初五到12月初四为冬季学期。从这个学期的划分上，我们可以看出，藏传佛教经院教育的学期具有时间短、间隔长的特点。学期间的间隔时间藏语称之为“曲参”，意为学经的间隙时间，这个时间主要是准备参加寺院的各种宗教活动，如果没有大的宗教活动时，僧人就随心所欲，处理自己日常生活事务。

僧人在学期期间的一天学习生活也是非常严格的。每天东方发白时，由执事僧敲锣或吹号，除寺庙的执事和有病者外，全体僧众都要穿戴整齐，口念《无缘大悲赞》，依地位高低，徐徐步入经堂，开始一天的学习生活，如果迟到就依次排在后面，在没有得到铁棒喇嘛允许前，就一直叩头不起。全天学习

共分三堂，其中早堂最为重要。早堂中僧人聚众听讲，由诵经师领读，众人随声附和，堂内纪律森严，如果有不专心听讲者，或者有违犯纪律者，当即由铁棒喇嘛当堂处罚。上午和下午两堂学习，寺院不做统一安排，就某一教义或者集体辩论，或者选出成绩优秀的人当众讲解经典，或者自由学习，或者在自己所拜的老师跟前听讲释疑。总之，这两堂的学习由僧人自由安排、自由学习、自由讨论，以求对所学知识能够消化与理解。

（四）高等教育阶段

藏传佛教的高等教育没有严格的修业年限，但却有极其严格的学位考试制度。它不是实行年级制，学满一定的年限，就可获得一定的学位，而是以严格的学位作为标准，不受年资限制。一般来说，学僧到了中等教育的最后一级，便产生了分化，大多数僧人中止学习生涯而走上了谋生道路。另一部分继续深造，考取“格西”学位，从而进入藏传佛教的象牙之塔，但其中也有老死考场而无所作为者。

要获得藏传佛教的高等学位，首先，必须吃苦。藏传佛教经院教育非常讲究苦修，一般来说，不论刮风下雨或酷暑寒冬，僧人都必须半夜起床，并且要求坐在用鹅卵石铺成的固定的座位上诵习经典，其艰辛程度可想而知。所以，一般僧人对此望而却步，贵族富豪子弟更是闻之寒噤。其次，要有强大的经济后盾作为支持。在攻读学位期间不但本人要衣食无虑，而且还要花巨资聘请名师，如有可能，还要遍游藏中名寺，寻师拜友，切磋学问，提高在藏传佛教界的声誉。更重要的是考取学位以后，按藏传佛教的惯例，要向全寺僧众布施，布施包括向僧众散发银两和管茶饭一顿。著名的藏传佛教寺院大多有僧众数千

人，乃至上万人，布施与放饭两项有时竟需藏银十几万两，如此巨大的耗费一般人的财力是难以满足的。其三本人要有超群的智力素质。对藏传佛教经典要博闻强记，要有辩论的机智与口才。

藏传佛教经院教育中的“格西学位”，^①其等级和录取名额各地不尽相同，拉萨三大寺是藏传佛经院教育的典型，其格西学位分为4等：(1)“拉然巴”学位，意思是拉萨的博学高明之士，全藏每年取16名，最后经过西藏地方政府审定。第一名至第七名按顺序排定名次，第八名以后不再排列名次。(2)“磋然巴”学位，意思是全寺性卓越高超之人，每年取10名，其水平和地位低于“拉然巴”。(3)“林赛”学位，意思是寺院里选拔出来的有才学的人，拉萨三大寺每寺每年8名，“林赛”资格由寺院考试认可，不必经过噶厦政府审定。(4)“杂然巴”学位，意思是在佛殿门前石阶上经过辩论问难考取的格西。每年每个札仓1名。

这四个等级的格西，其中一二等格西是在全藏区学经僧人中选拔出来的，三等是属于著名寺院院级的，四等是著名寺院札仓级的。不管哪一级的格西，其考试时间大约在每年的8月份举行。考试由各个札仓的堪布主持，由5位高级僧侣组成考试委员会，以问难答辩的形式进行辩论，每个委员主问一部佛学论著，先《俱舍论》，次《戒律本论》，再《入中论》，再次《现观庄严论》，最后问《量释论》。考试题由主持堪布决定，考试时口授给问难僧人，围绕试题问难答辩，每部经典只问一次。考试后第二天由堪布召集委员会议，决定录取人

^①藏传佛教经院教育中的学位制度，参阅了玉浦仁著《西藏佛教史略》“格鲁派学经僧人的学位制度”一节。

选，认定资格。考取一二等学位的僧人，要经过两次复试：其一，是在罗布林卡进行。此地是达赖喇嘛夏天办公和接见西藏僧俗官员的地方，在这里考试就是要经过藏传佛教宗教领袖的认可。其二，是在拉萨祈愿大法会上复试“拉然巴”。在藏传佛教盛大的宗教节日里考格西，为宗教活动平添几分学术气氛，同时，使获得“拉然巴”资格的人在藏族社会充分显示其荣耀。

获得学位的僧人，就在藏族社会中享有崇高的地位，受到藏族群众的极大尊敬。在经济上会受到社会的布施，从此生活优裕。在宗教上可以谋到一个令人羡慕的高级宗教职位而终其一生。获得“拉然巴”学位的僧人，就可以留在寺院，从事藏传佛教经院教育活动，在职务上论资排辈，积久升职，由喇嘛翁则升到寺院总法台。在藏传佛教中，达赖和班禅是由转世灵童来选定的，所以一般的僧人通过艰苦努力获得学位，并以此为基础升到寺院的总法台就算到了顶点，尤其是拉萨三大寺的总法台，享受着仅次于达赖和班禅的待遇，其他寺院获得学位的人也享有很高的待遇，成为影响一方政教的人物。

在甘青藏族地区具有重要地位的拉卜楞寺的学位制度也很有特色，与拉萨三大寺的学位制度有所不同。其显宗学院有3种学位：其一是“饶江巴”，凡六至十二级的学僧，经个人申请，法台同意都可报考，所考科目限因明、般若二部，凡及格者都授于“饶江巴”学位，录取名额不限。其二是“噶仁巴”，凡学完藏传佛教“俱舍部”的课程，均可参加“噶仁巴”学位的考试，考期分两次，一次在农历正月“祈祷法会”上进行，另一次在七月法会上进行。考试时考僧受全寺具有格西学位的人轮番问难，一般来说，考僧只要熟背佛教经典、口

齿流利既可通过，如果应答失败，则全场哄然大笑。应考者除具备佛学知识以外，至少要预备大洋100余元，用以对同级学友的布施。考取名额多至8名，至少4名。考取以后身份地位随之提高。其三是“多仁巴”，意思是在大经堂的院坪中考取的学位。凡俱舍部毕业者，都有资格报考，考试时间也分两次，一次是在农历正月17日至21日进行，另一次是在农历7月9日至13日进行，考试内容比较庞杂，凡是显宗学院所学的内容都在考试之内，费用也较多，应考僧人一般都要准备大洋300~800元，以供应考官们的每日茶饭，还需寻觅一位施主，在大经堂供应茶及酥油，对全寺僧众进行布施。“多仁巴”的录取名额很少，大约每年两名左右，“多仁巴”是拉卜楞寺的最高学位，获此学位以后，便可以在寺院取得一份差事，一般被派为活佛的经师或者属寺的法台，从事职业宗教教育活动。

藏传佛教经院教育建立了严密的学位制度，从而保障了经院教育的实施与发展。学僧要考取高级的学位，必须具有一定的经济实力作为后盾，这便产生了一个问题，贫苦学僧是怎样取得学位的呢？学位制度本身不能解决这一矛盾。学僧要能够坚持到考取格西学位，一般要经过二十几年的学习和长时间的待考。在这几十年时间里，没有一定的经济条件做保障是很难坚持下来的，一般来说，僧人的基本生活费用是由寺院来补贴的，而寺院的津贴也是按等级发放的，对于要考学位的僧人，这点津贴是微不足道的。对于出身贫寒的僧人，只有刻苦努力地学习，提高自己的学术水平，当有了名气以后，或者成为活佛的教友，或者成为“却则”的辩友，或者受到世俗官僚地主、富商大贾的资助，或者为社会做佛事，以此积攒财富，为

考取高级学位奠定经济基础。总而言之，考取高级学位对出身贫困的僧人来说是很困难的，但是，也只有考取学位，才能彻底改变自己的人生道路，通过考取学位而进入上层社会。所以，尽管考取学位非常艰难，但人们仍乐此不疲。

藏传佛教格鲁派的学位制度，也存在着一定的弊病，在考试过程中，主要由寺院临时组织的考试委员会来主持，考试采用问难答辩的唯一办法，这难免由寺院上层人士来控制学僧的进取，这势必造成个别僧人滥竽充数，使无真才实学之辈侥幸得进。十三世达赖时，曾对一届获得格西学位的僧人亲自进行考核，对其滥进之员予以革斥，可见藏传佛教经院教育中的学位制度弊病还是存在的，学位制度本身也不断地克服自身的弊病，以求进一步完善和发展。

第三节 经院教育内容

藏传佛教经院教育在其长期的历史发展过之中，尤其是格鲁派统治时期，形成了庞大繁杂的教育内容体系。这个体系按学科可分为“大五明”与“小五明”，大五明指的是工巧明，即工艺学；医方明，即医药学；声明学，即语言文字学；因明学，即藏传佛教逻辑学；内明，即佛学；小五明即修词学、词藻学、韵律学，戏剧学、星象学。“学富五明，善巧五明”是藏族僧俗对学有所成的僧人的赞誉，也是藏族学经僧人孜孜不倦地追求的目标。大小五明是藏族人民长期在自然科学和社会科学方面探索的结晶，它对藏族文化的积累与发展起着极其重要的作用，现根据已有资料整理如下：

一、工巧明教育

工艺制造和人们的生活息息相关，佛教虽然为人们营造彼岸的生活，但是，他们却不能割断此岸生活，此岸生活的吃穿、住、行、用样样都离不开工艺制造，离不开工巧明的教育。同样，彼岸生活乃是此岸生活的反映，为了能引起人们对彼岸生活的向往，就必然要在此岸营建彼岸生活的图景，唯此，离不开工艺制造，离不开工巧明教育。可见，藏传佛教重视工巧明教育有两个目的，这就是既要满足现实生活的需要，又要满足宗教活动的需要。

工巧教育伴随着藏民族的产生而产生，伴随着藏民族的发展而发展。早在吐蕃王朝时期，藏民族就很重视工艺制造方面的教育。据记载“(金城公主入吐蕃)中宗给与无量数装奁，……公主嫁奁有绣花锦缎数万匹，各种工技书籍，与王庭所用的各种工具”^①。可见，藏族人民很早就注意从汉族输入工艺技术，来丰富本民族的工艺制造技艺。更重要的是藏民族在长期的生产斗争中，也积累了具有本民族特点的工艺制造技术，

“显庆二年十二月，吐蕃赞普遣使献金城，城上有狮子、象、驼马、羴羝等，并有人骑，并献金瓮，金颇罗等”^②。吐蕃王朝时，工艺制作不仅满足社会生活需要，而且有较高的艺术价值。随着工艺制作的复杂，制作物所含技术成份的增加，就要求制作者的智力活动越来越复杂。“开元二十四年正月，吐蕃遣使贡献方物金银器玩数百件，皆形制奇异，帝令列于提象门外，以示百僚”。^③吐蕃制作的形制奇异的古玩，竟使大唐王

①《吐蕃王朝世系明鉴》、转引自《西藏地方历史资料选集》。

②《册府元龟》外臣部朝贡第三。

③《册府元龟》外臣部朝贡第四。

朝的君臣们惊叹不已，足见其技艺高超。如此高超的制作技术，没有一定的历史积累、专门的制作人员、专门的制作场所、专门的教育活动是不行的。随着历史的发展，这种专门的教育活动的出现也就成为历史的必然。正当历史发展更需要专门的工艺技术教育的时候，藏族社会选择了佛教作为自己的上层建筑，佛教便把工艺教育纳入自己庞大的经院教育体系之中，形成了独具特色的藏传佛教工巧教育。

（一）寺院建筑規制教育

长期的历史发展，形成了藏族人民独特风格的建筑艺术，其建筑式样分房屋建筑、宫堡建筑、城镇建筑、宫殿建筑、园林建筑、寺庙建筑等。这几种建筑式样互相渗透，互相借鉴，而寺院建筑溶这些式样于一体。所以寺院規制成为藏传佛教工巧教育的重要内容。

首先在寺院的选址上，僧人们颇费心思。寺址选择要有利于僧人们修习，远离喧嚣尘世的干扰，寺址一般是在依山傍水，风景佳胜之处，而僧人给这些寺院周周的山山水水都赋予神秘的宗教色彩，以达到教育的目的。如《热振寺志》中说：“背面的泽吉羌尔巴峰，高大、雄伟、宽阔，状如国王高坐于宝座，额抹头布；东有青石岩山，状如将军手执武器，东南有查日宗波山，状如施主珍宝充满的宝库；南有加杂达雅山，状如大臣躬身奏事；东北有日宗徐摩山，状如妃后绶装锻裹，风姿婀娜；西南有纳哇雅保山，状如大象在喝水；西有治多布尔哇山，状如如意宝珠闪闪发光；西北有达贡贡山，状如骏马备着宝鞍；帕旺塘滩，状如宝轮铺在地面；还有东方的石山，状如猛虎扑腾，欲上蓝天；南方有清清的水，状如玉龙发出悦耳铃声。西面的嘉曲滩，状如红色孔雀开屏展翅；北方高

耸德卜拉山，状如神龟之背浴着阳光”^①。在寺址的选择方面，僧人们把自己审美志趣、价值观念深深的印记在山山水水之上，通过教育的形式，成为僧人们一种固定的观念形态，以前人的“悬记”为基础，以前人的观念为取向，出现“天下名胜僧占多”的状况。藏传佛教的寺院大都建造在山青水秀之处，以收到地杰人灵的教育效果。

其次，寺院的总体布局充分体现佛教教义精神，给人以庄重肃穆的感觉。以期达到教育人、感染人的目的。藏传佛教著名的寺院，设计者别出心裁。如我们提到的桑耶寺，该寺于17世纪又重建，寺院的总平面的处理以佛教宇宙模型为蓝本，采取对比统一的手法，中央高置乌孜大殿，用它象征世界中心须弥山；南北的尼玛殿和达瓦殿，象征着日月；大殿4角有白、青、绿、红4座舍利塔，又象征四大天王；围绕大殿的12座建筑物，象征须弥山四方威海中的四大洲和8个小岛；圆形的围墙，喻示着世界外围的铁墙。另外，几条沿围墙转经朝拜的小道，则又表示法轮常转。这样的精巧构思，这样的匠心独运，设计者必须是深谙佛教教义，又懂建筑的僧人。步入这样的建筑群，不论是吃斋念佛的僧人，还是游山玩水的凡夫俗子，都有步入圣殿的庄严感觉，身入其中，不啻是在读一部由物质构成的佛教经典。

其三，寺庙的建筑个体也要体现佛教教义的旨趣，使个体和整体和谐一致。在藏传佛教中，宗喀巴被称为世界第二佛陀，他的一生对藏传佛教产生了极其深刻的影响，所以，在他的诞生

^①智观·贡却乎丹巴绕吉著，吴均、毛继祖、马世林译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1984年4月第1版。

地今青海省湟中县鲁沙尔镇兴建了国内六大黄教寺院之一的塔尔寺。该寺西北广场上，东西走向排列着 8 座宝塔，与大小金瓦殿金光闪耀的金顶交相辉映，造成一种憾人心魄的佛教氛围。8 塔是根据《佛说八大灵塔名号经》中的记载，用以纪念佛祖释迦牟尼从诞生到涅槃的 8 件大事而建的。从东到西，第一塔叫“聚莲塔”，是纪念释迦牟尼初生时，在大地上行走七步，步步生出莲花的故事。第二塔叫“菩提塔”，以纪念释迦牟尼彻底觉悟而成佛陀的事迹。第三塔是“转法轮塔”，是纪念释迦牟尼初转法轮，第一次在野鹿苑给他的弟子宣讲佛教教义的故事。佛教史界认为释迦牟尼在野鹿苑说法，标志着佛教理论的成熟，因而也是佛教宗教教育史上的大事。第四塔叫“降服外道塔”，是纪念释迦牟尼施展大“神通”，降服外道魔怪的种种奇迹的。第五塔叫“天降塔”，这座塔的塔顶上，饰有一架小梯子，按照佛教教义，通过它可以由人间一直到达天堂，佛经故事说，释迦牟尼的母亲摩耶夫人在他降生后第 7 天，就因快乐而命终升天，释迦牟尼成佛以后，并未忘记因生他而死的母亲，他曾住 33 天为母说法，他在忉利天住了 3 个月后返回人间，回来时踏着金银琉璃化作的宝梯自天而降。这个故事深刻而形象的说明了精神不死、灵魂不灭、生死轮回的佛教哲理。第六塔是“息净塔”，是纪念释迦牟尼平息佛教僧人内部的争论的，故有“王舍大城僧分别，如来善化行慈悲”的说法。第七塔是“祝寿塔”，是纪念释迦牟尼在广塔测算自己的寿数，其弟子和信徒祝愿释迦牟尼长寿，佛法永住，故有“广严大城灵塔中，如果思念寿量处”的说法。第八塔是“涅槃塔”，是纪念释迦牟尼向众生显示万物无常而进入涅槃的。据说释迦牟尼临终时曾反复对他的弟子说：“弟子们，有生必有死，精进

无懈怠”。它既标志着佛教修习的最高境界，又标志着佛教徒继承佛祖遗训，弘扬佛教，普渡众生的愿望。这8座塔的建筑为了烘托释迦牟尼从诞生到涅槃的8件大事，在建筑技巧上每座塔高6.4米，塔底周长9.4米，形成稳固、凝重、庄严的藏式瓶形塔，塔座饰有莲花、佛龕、梵文等图案；塔身白色，具有神秘的宗教色彩，塔身上部竖立圆锥形的刹杆，分13层，代表佛教的13天，顶端弯月托日，象征日月交辉。这样的建筑，加上深刻的含义，就像8位道行高深的佛教徒，千百年站在那里，栉风沐雨，修习打禅，默默地向行人讲述着深奥无比的佛教教理。

（二）寺院艺术制作教育

藏传佛教的寺院，不仅有宏伟壮丽的建筑，整齐和谐的布局，而且寺院也有技艺精湛，绚丽多采的艺术制作，这些艺术制作有的出于俗家之手，有的出自寺院艺僧之手。艺僧们在工巧技艺上师徒相传，形成了丰富多彩的藏传佛教工巧教育，这些工巧教育的目的有二：一是使藏传佛教的艺术在僧人中继承发扬；二是通过这种艺术作品，烘托出强烈的宗教气氛，通过直观的形象，引起观看者心灵的震动，从而达到教育人的目的。藏传佛教工巧教育对藏族制作艺术，绘画艺术的发展有着重要的作用，大的藏传佛教寺院无不是一座佛教艺术的圣殿。

1. 藏传佛教寺院佛像制作技艺及其教育

佛教是一种有偶像崇拜的宗教。每个寺院，每个殿堂，都有表情不一，形态各异的佛像，这些佛像有的脱俗超群，有的近似荒诞。但是，都有其深刻的宗教含义。藏传佛教寺院，一般都供奉有佛祖释迦牟尼的塑像，和汉地寺院一样，释迦牟尼的塑像一般都高大宏伟，慈目低垂，两耳垂肩，给人以庄重肃穆之感，一种对佛教的信仰便会油然而生。在藏传佛教的大型

宗教活动中，有专门瞻仰佛像的活动，这种活动是一种纪念佛祖由僧众结合而成的社会教育活动。例如塔尔寺每年举行一次四月法会，以纪念佛教创始人释迦牟尼在这月诞生、出家，涅槃的大法会，藏历4月初八至15日共进行8天。会上举行献供、祈祷、诵经等例行宗教活动以外，11日举行“发心”供养仪式，僧众在佛像前发愿，“要为饶益众生而成正果”。14日下午跳法王舞，法会的最高潮是15日早晨在寺北的莲花山上举行瞻佛仪式，俗称“晒大佛”。该寺有佛祖释迦牟尼佛像，有三世如来之一的来世佛弥勒佛像，以及格鲁派创始人宗喀巴大师的像。这些大佛像长十余丈，宽六七丈，约900平方米，由五色锦缎剪贴堆绣而成，色彩艳丽，制造精美。每次法会只展出一尊，僧众在佛像前演奏法乐，诵经祈祷，与会信徒均顶礼膜拜。这些佛像的制作必经专门的技术训练才能做成，同时，这些佛像一旦做成，就会成为对僧俗大众进行教育的极好教材。在塔尔寺依怙殿宗喀巴镏金铜像的四周壁上，内有大小数十个佛龛。其中最使人惶惑不解的是一尊畏怖金刚神像，该像被塑成裸体拥妃。实际上，这是佛教象征主义的手法，畏怖金刚是文殊的化身，化成阎王，以便把阎王镇压下去。像有8头，代表镇压阎王的经咒。头各3眼，34臂，代表菩萨成佛34路。右边17手各屈拇、中、无名三指，伸食指与小指，掌平，意为向天王、药叉等挑战。左17手手印向右，掌向上，意为给诸佛、菩萨等献饮食供养，34只手各持金刚杵、剑、棒等法器，金刚有16条腿，压阎王16面城，也象征16空。所拥之妃名“罗浪杂娃”，二像皆裸体，意为已离尘垢界。明白了藏传佛教佛像的这些象征意义，人们便会通过恶的外表受到善的教育，通过丑的外表受到美的感染，恶与善、美与丑这些对立

的范畴，经过艺僧们精心的处理，竟和谐地在一尊佛像上体现出来，从而达到强烈的教育效果，这种教育是通过 对恶的 念头，丑的心灵进行揭露与鞭挞而进行的。

2. 藏传佛教寺院的壁画绘制及其教育

在藏传佛教的寺院里，不管寺院规模的大小，名声的显微，其殿堂四壁都饰以精美的壁画。有的壁画以《佛本生》为题材，有的以藏传佛教史上的名僧大德为题材，也有的以藏族历史上对佛教做出巨大贡献的人物为题材，这些壁画和整个寺院的建筑、塑像一起，造成了强烈的宗教神秘氛围，给人以思索，给人以教育，从而自觉与不自觉地把自己的身心与宗教教义相融合。

在藏传佛教格鲁派著名寺院哲蚌寺，大殿及各僧院的墙壁上，都绘有壁画，这些壁画的内容有释迦牟尼祖师的百行图、生死轮回图、人间形成图等等反映佛教基本理论的图画。在技艺上壁画线条有力，色彩艳丽，反映了藏传佛教艺术达到了极其高超的程度。

在藏传佛教寺院壁画的影响下，藏族的一些宫殿建筑也纷纷效仿。罗布林卡是达赖及少数达官贵人游乐休息的夏宫，在新宫南殿的墙壁上，从西到东绘制着精美的连环画，其内容为藏族起源、吐蕃兴亡、西藏佛教的后宏期及各教派的陆续兴起、第一世达赖喇嘛的出生及各种宗教教育活动、历代达赖喇嘛的重要活动等。观赏这样的壁画，在受到艺术熏陶的同时，也受到了藏族史、藏传佛教史的教育。

3. 酥油花的制作及其教育

随着藏传佛教的发展，在其广博的工巧教育中，其中酥油花的制作及其教育一枝独秀，成为藏传佛教工巧教育的独特形

式。

酥油花是一种油塑艺术。其起源有一个很美丽的民间传说：唐蕃联姻，文成公主进藏同松赞干布完婚时，曾带去释迦牟尼像一尊，藏族人民为了表示敬意，在佛像前供献物品，按佛教的传统，供养佛和菩萨的物品有6种，花、涂香、水、薰香、饮食和明灯（它们依次表示布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧）。因时值冬日，六供物中的鲜花无从觅得，只好用酥油塑成一束花，供奉于佛前，从此便相沿成俗。另有一说，说是宗喀巴在拉萨大昭寺举行祈愿大法会时，曾做一梦，梦见荆棘变成了明灯，杂草化为鲜花，无数奇珍异宝，五光十色，灿烂夺目。醒后为了再现梦境，宗喀巴组织僧人用酥油塑成各种花卉树木、奇珍异宝，连同无数的酥油灯供于佛前，此后一直延续下来，形成正月十五供奉的民间节日。我们且不论上述传说的历史根据为何，但是，这种从寺院到民间，从民间到寺院的艺术形式，在反复的社会传播过程中得到了发扬光大，这种传播本身就是一种极其生动的社会教育现象。在川、甘、青、藏等藏族居住的广大地区，尤其是藏传佛教寺院都盛行酥油花的制作技术。酥油花和正月十五灯节传到塔尔寺后，由于塔尔寺处在汉藏文化交界地带，在汉藏文化的氛围中，塔尔寺的艺僧在题材和制作工艺上不断兼收并蓄，年复一年的苦心钻研和刻意追求，使该寺的酥油花在题材和工艺上有了很大的发展，其工艺水平远远超过酥油花的发源地而成为塔尔寺独特的酥油花制作技巧与教育。

酥油花的制作原料是酥油，是从牛羊奶反复搅拌中提纯的油脂，其质地柔软细腻，色泽柔和，可塑性极强。用酥油塑造作品，可以充分发挥人的想象力，把自己的思想、感情倾注在

作品中，因而作品具有形态逼真，细致精巧的特点。

酥油花的制作工艺极其复杂，需要不少的人力与物力。每年正月十五展现的酥油花，要在两三个月之前开始雕塑。首先要用麦草扎成各种佛像人物、花卉树木、飞禽走兽的骨架，然后把酥油与麦草灰相伴，用石头捣砸均匀，成为柏油状的黑酥油，这种黑酥油用来塑造基本形体。基本形体塑好以后可进行下一道工序，即上色和细部雕塑。为了使酥油更加光滑细腻，要把酥油放在冰水中长期搓揉，揉好后的酥油与其他颜料搀合，使其成为五颜六色的油塑材料。塑酥油花的环境要求十分严格，因为酥油花极易融化，所以，要求在低温下操作，操作室的温度须在零度以下，有时，甚至要把手浸在冰水里降低体温。在这样艰苦的条件下，艺僧们凭着对佛教艺术的执着追求，用灵巧的双手和几件简单的工具，雕塑出各种美妙绝伦的作品。这些作品完成以后，还要用金粉勾描，使其更加鲜艳夺目。

塔尔寺的油塑艺术形式多样，题材广泛，有飞禽走兽，也有草木花卉和亭台楼阁，但是，《释迦牟尼本生故事》这一宗教题材是酥油花反映的永恒主题。在酥油花的制作过程中，艺僧们在实际的操作过程中师徒传授，切磋技艺，使酥油花的制作技艺绵延发展，成为藏传佛教工巧教育的主要内容。

二、医方明教育

藏传佛教在其发展过程中，形成了极其恢宏博大的五明教育体系，其中医学医疗及其教育占有主要的地位。藏医藏药吸收了中医、印度、大食的医学医药理论，结合本民族、本地区的特点，形成了独具特色的藏医藏药体系。与之相适应，医方明教育也有了长足的发展。

（一）医方明理论的发展

我们知道，巫医结合是人类社会共有的现象，在藏民族中，有很多僧人既有高深的佛学修养，又具有高超的医疗技术，丰富的医药知识。当佛教成为藏文化的核心以后，任何知识都以佛教作为理论框架予以构建，所以，历史上藏医藏药没有像其他民族的医药医学那样，从宗教的怀抱中分离出来，成为一门独立的学科，而是作为佛教的一个分支而存在。这种存在形式就是格鲁派寺院中都有医学经院。

藏医藏药的体系形成于文化上兼容并包的吐蕃王朝时期。当时著名的藏医藏药学者辈出，著名的有碧琪烈贡、吾巴曲桑、齐齐谢布、米娘绒吉、玉妥·云丹贡布、昌提杰桑、聂巴曲桑、堆门札西和塔西达布。其中玉妥·云丹贡布（729~853年）最为有名，他曾担任过赞普的御医，走遍藏区各地，广泛搜集民间医方药方，总结民间医药经验，同时赴内地五台山及印度、尼泊尔等地，拜各名家为师，曾邀请著名中医学大家东松、印度著名医学家新提嘎巴，尼泊尔医学家库纳巴等到西藏研讨学术，这位著名的藏医学家在综合各家医药医学成果的基础上，编著了30多部医药医学论著，初步建立了藏医药的一整套体系，对藏医药学的发展做出了不朽的贡献。

藏医的主要医典叫做《居希》，即《四部医典》，据说最初由公元八世纪时藏族著名医学家玉妥·云丹贡布为首的九位医师编著而成的，后经历代医师不断补充，特别是13世纪时的小玉妥·云丹贡布的增补，才成为我们今天看到的本子。《四部医典》由《根本医典》、《论说医典》、《秘诀医典》和《后续医典》四部医学经典构成。《根本医典》是关于人体的生理、病理及对疾病诊断、治疗的总论；《论说医典》是对生理解剖、

病症分类和治疗的论述；《秘诀医典》论述各种疾病的诊断和治疗方法；《后续医典》主要论述症候、辨药、药物方剂，外治法等等，全书156章，约24万余字，均由韵文体写成，是集古代藏医学大成之作。《四部医典》在藏医学的理论发展上具有很高的地位，人民卫生出版社1983年版的《四部医典》序文指出：“这是一部古代藏医学巨著，在藏医学中，它的重要性相当于汉族医学中的《黄帝内经》。”

继玉妥·云丹贡布以后，藏医藏药理论进一步得到发展，相传十一世时，云丹贡布的后裔玉妥·莎玛吸收《月王药诊》的精华，对《四部医典》的内容作了进一步充实。五世达赖时，著名学者第司桑结嘉措对《四部医典》做了校对与修订，编著了《四部医典》的集解本《兰琉璃》一书，同时，他在对《四部医典》进行整理、注释的基础上，广泛收集各地药物标本，召集名画家绘制了79幅彩色医药挂图。十三世达赖时，又组织人力对《四部医典》进行了修订。18世纪以后，著名医药学家第玛·旦增平措广收药物标本，编著了《晶珠本草》，收载藏区药名2 000多种，对药物的形态、性味及功能等均讲得十分详细。近现代，随着医学科学的发展，藏医理论的发展也进入了崭新的时期。尤其是新中国成立以后，藏族地区建立了藏医院，使藏族医学从寺院走向世俗社会，古老的医学焕发了新的光彩。

（二）医方明教育机构

随着藏医藏药理论的发展，仅靠师徒传授，实践中摸索是不能掌握博大精深藏医藏药理论的，内容的发展，必然引起传授方式的改变。藏医藏药的丰富与发展，产生了医方明教育的机构。这种机构有两种形式：其一，是随着藏传佛教寺院的兴

起，寺院规制逐步健全，在藏传佛教大的寺院中，都有从事医学教育与研究的机构——曼巴札仓，即医学经院。其二，是近代著名的藏医学家钦饶罗布创办的“门孜康”（医算局），广招门徒，教授医药理论。后者是从前者中逐步分化出来的。我们重点讨论曼巴札仓的运转情况。

曼巴札仓的主持者称为“堪布”，也称为医明经院法台。曼巴札仓的堪布在学识上既要有佛学基础知识，又要有扎实高深的医学医药知识。塔尔寺曼巴札仓首任堪布卓·班智达·罗桑敦比绛称就先修佛教密宗《现观庄严论》等四部论典，后主攻藏医藏药理论而成为塔尔寺曼巴札仓法座的。僧人一旦登上曼巴札仓的宝座，就具有转世资格。塔尔寺、拉卜楞寺等著名寺院的曼巴札仓历届堪布都可以转世，在藏族民众中享有较高的威信。但是，曼巴札仓堪布的地位相对要低一点。有关资料记载：请塔尔寺总法台念一次经要银100元，请密宗学院的法台念一次经要花50银元，请时轮学院的堪布念一次经要银30元，请曼巴札仓的堪布念经一次只要银25元。可见在藏传佛教格鲁派大经院中，医方明经院的堪布地位是稍次于其他经院上层的。

曼巴札仓的堪布离职或者圆寂，马上就有新的堪布予以递补。其递补要经过全寺最高会议研究，由寺院总法台从学有所成、才堪胜任的僧人中挑选任命，藏传佛教寺院的曼巴札仓的法台据此更替，绵延不绝，从而保证了藏医藏药教育的延续性。如塔尔寺曼巴札仓法台从第一任堪布算起，绵延60余位而未中断。由于札仓法台始终保持着这种新陈代谢不断运转的机制，使藏传佛教的医学教育有了组织的保证，进而行成了具有特色的藏医藏药教育规程。

（三）医方明教育内容及其方法

藏医藏药在其发展过程中形成了完整的理论体系和临床经验，与此相适应，藏传佛教的医方明教育也经历了漫长的历史过程，其间藏族名医名僧不断地进行着理论探索和教育实践，形成了具有一定特点的医方明教育内容及其方法，主要有：

1. 分班教学，循序渐进

曼巴札仓在教学过程中，按照藏医藏药的理论体系划分为4个班次进行教学：其一，根本论班。学习人体生理病理知识，这是基础知识，为进一步学习藏医藏药做好理论铺垫。其二，详解论班。学习病症分类，这是对治病基本原则的学习。其三，口诀论班。学习疾病的治疗方法，学习内、外、妇、儿、五官等科数百种常见疾病的具体治疗。其四，外论班。学习辨证论治和药物方剂的炮制。这4个班次学习的是藏医藏药的基础知识，通过一段时间的学习以后，经过考试和答辩，合格者可以继续深造，学习传统教材《四部医典》和其他经典著作。

2. 重理论学习，重实践活动

藏传佛教的医方明教育，既重视理论学习，又重视教育实践活动，尽可能地把理论学习和实践结合起来。

藏医基本理论分为三大病理、七要素、三秽物。三病理即“朗”、“赤巴”、“培根”。“朗”在人体为气，得病称风，其功能是维持生命、肢体运动、消化食物、支配呼吸和生殖功能。“赤巴”属火，其功能是调节体温，主管饥渴和视觉。“培根”属水土，其功能是调节胃液、肥瘦、睡眠和味觉。七要素即血液、唾液、骨髓、脂肪、肉、精液。三秽物即汗液、尿液和粪便。藏医理论认为，不管是三病理、七要素还是

三秽物，这些因素平衡则身体健康，失调则疾病缠身。根据藏医理论，其医疗技术教育也有着浓厚的民族特色，基本技术为外科手术、脉诊尿诊、放血、外敷、药物炮制等等。

在基本理论学习的基础上，为了增加感性认识，尤其是为了增加对草药感性认识，结合高原物候特点安排教学。夏秋两季，正是青藏高原气候的黄金季节，这时学医僧人足不出户，集中精力学习书本知识，听医学教师讲课，僧人间互相讨论、诘难，藏语叫“修夏安居”。从7月2日开始进行为期7天的实地考察，这一时期正是青藏高原草木茵茵，欣欣向荣的时期。学医僧人在导师的带领下上山岗，下田野，辨认草药、动物、矿物的形状，认识其药性。

3. 服务于社会，服务于民众

藏传佛教医学教育，并不是把医药知识、医疗技术禁锢在经院的高墙深院之中，而是使医药医疗技术尽量的为社会服务，为民众服务，并把此作为重要的职业道德进行教育。

藏传佛教每季度都要举行一次大的宗教活动，包括集会、法会等，届时，远近群众扶老携幼赶来参加，曼巴札仓的僧人们趁机展览各种药物，并介绍其功能，同时，借这个时机为群众诊治疾病，这种形式实际上就是一种医学科普活动。

尤为重要是藏传佛教在其长期的发展过程中，形成了一系列僧医职业道德原则。如行医者要谦虚谨慎不要矜持高傲。名医玉妥·云丹贡布曾说：“水勺用多了，罐子也会坏的；骑马骑多了，也会从上面掉下来。”意思是说，作为一名医生，即使经验再丰富，也总有失误的时候，需要时时警惕，更不能不懂装懂。藏族僧人行医，讲求忠于职守，为众生治病，不图钱财，治病不分病人地位的高低贵贱。玉妥·云丹贡布曾要求医

僧“对穷人要有怜悯之心，给穷人治病，不要喝酒，病家没有马，不要要求对方牵马来，自己走去”，等等。藏传佛教医巧明教育中很早就重视医德教育，是值得借鉴的。

藏传佛教吸收不同文化背景下的医学技术为自己服务，并在寺院这个领地给医方明教育以一席之地，使藏医得到了极大的发展。汉传佛教发展到禅宗，主要讲直指本心，明心见性，一些僧人虽也能治病用药，但其对医学教育的重视程度远不如藏传佛教。但需要指出的是，藏医藏药教育在其发展进程的每一步都带有宗教的印记，医方明教育愈发展，宗教气氛就越浓厚。如医明学院的藏医为病人治病时，为了提高药物的疗效，常要在一种被称为“曼陀罗”的方形或者圆形的高坛前进行祈愿仪式，他们把治疗热病的药物放在曼陀罗的北面，如果是治疗寒病的药物，就放在曼陀罗的南面，其他药物则放在东面或西面，同时，还要做相应的祭祀或诵经。据说在冥思中，医僧和特定的佛、菩萨融为一体，然后邀请佛或者菩萨祝福这些药物。可见，这种宗教色彩限制了医方明教育的发展，这是我们要从理论和实践上都应该予以扬弃的。

三、因明教育

藏传佛教因明学是随着佛教传入藏族地区并随着其理论化、系统化而逐步形成的。佛典的翻译是藏传佛教因明学产生的渊源，而佛教教育，尤其是僧人的讲经辩经活动，是因明学发展的动力。

藏传佛教因明学教育的主要内容有3大类：一类是陈那的因明著作；第二类是法称及其他汉传佛教名僧的著作；第三类是藏传佛教名僧的因明著作。这些著作是人类关于思维科学的结晶，是藏传佛教经院教育的一项极其重要内容，根据藏传佛

教经典丛书《丹珠尔》有关因明的著作目录，属于第一类的著作有《集量论》、《集量释论》、《观所缘缘论》、《观所缘缘论释》、《观三时》、《因明入正理论》、《因轮抉择》；属于第二类的著作有《释量论颂》、《定量论》、《正理滴论》、《因滴论》、《观相属论》、《观相属论释》、《释量论释》、《释量论后三品释》、《净理论》、《成他相续论》、《释量论疏》、《释量庄严释》、《释量论注》、《释量论第三品释》、《释量庄严疏极正确论》、《讲因三相》、《定量论疏》、《正理滴论广注》、《因滴论广注》、《因滴论注》、《观相属论广注》、《观相属随顺论》、《成他相续疏》、《净理论释辨义注》、《净理论释》、《观所缘缘论疏》、《成正理灯颂》、《成一切智颂》、《成外境颂》、《观闻颂》、《观破他颂》、《自在天坏灭颂》、《大观量》、《小观量》、《破他品类论》、《成彼世论》、《读诵法藏论》、《成刹那坏灭论》、《成刹那坏灭论释》、《决定俱所缘论》、《成破论》、《成相属论》、《成因果性论》、《成唯识论》、《遍地满论》、《显示因真实性论》、《抉择法与有法论》、《庸愚所入辨析论》、《辨析语》、《结构合理理论》、《摄真实义颂》、《摄真实义释难》、《具足广大无垢集量论释》等；属于第三类的著作有萨班·贡噶坚赞《量理、藏论笺注——因明七论灯论》、宗喀·罗桑扎巴著《因明七论入门除意暗论》、布敦著《量句义明显注》、贾曹·达玛仁钦著《定量论广注》、贾曹·达玛仁钦著《正理滴论善说心藏注》、贾曹·达玛仁钦著《释量论能显解脱道论》、一世班禅克珠杰格勒巴桑著《量理庄严论》、《释量论广注》、一世达赖格敦主巴《量理庄严论》及《释量论广注》、恰巴曲森著

《摄类辩论》；饶·索郎旺杰著《摄类辩论》；堪青著《摄类辩论》；普觉·嘉措著《分析量理摄类辩论理路之钥》。仅从因明学著录，我们可以看出，在吸收印度和汉传佛教因明学内容的基础上，藏传佛教僧人孜孜追求，勤耕不辍，著述甚丰。尤其是藏传佛教格鲁派的经院教育兴起以后，因明学教材难于计数。因明学深奥的哲理曾吸引了藏、康、青，甚至蒙古等地的学僧负笈求学。

藏传佛教格鲁派重视因明教育的目的是为了“破斥邪论，安立正理”，这是藏传佛教徒求学的根本，故有“菩萨求法，当于五明处求”的说法。因明教育总的来说包含两个方面的含义：其一，是要求僧人在辩论中必须遵守辩论的程序。要有一个真正的“量式”，就必须遵照立量的规则，不能任意乱立。其二，是有关量的知识的。所以量理学又包含着丰富的认识论的内容。藏传佛教格鲁派的僧人们在学习量式，也就是学习建立正确规则之前，非常重视概念的认识和概念的划分，因为概念是辩论的基本的、必要的因素。所以在格鲁派各大寺院中，学僧们在学习因明学原著之前，必先学习掌握因明教材《对扎》的内容，《对扎》意译为摄类或《简府》，诸如《摄类辩论略集》、《摄类辩论中集》、《摄类辩论广集》等著作，是藏传佛教学者对佛教因明学的发展。《摄类》（或《简府》）教科书的出现，说明藏族因明经院教育逐渐走向正规化，即因明经院、教科书、学位答辩等形成一整套经院教学体系。学僧入寺，首先用5年的时间学习因明论，使用《摄类》教科书，以达到熟练掌握形式逻辑学的目的。《摄类》教科书一般列入以下25个课题，即：红色白色辨、有知与无知、是反非反、概念的认识、小因果、整体与个体、同一使用法、目与的、总合与

分支、小相反相联、名与标、物反、遍及入门、答辩法、六声、非存在的答辩法、小通变、三时、总名与自名、感入与理入、将说与说、判断与辨别、大相反相联、大通变、大因果等25节，如果再加上心类和证类2节，便成为27节的本子。^①

在这些因明著作中，作者都十分强调概念，因为在藏传佛教经院中，概念清晰是进一步深研佛理的基础。例如“色”的概念，把它看作是物的同义语，色分为色处、声处、香处、味处、触处五处，就是以五种感官相联系的一种客观存在。其中色处又可以分为形色与显色两大类，形色是可以用形状来显示的，它又可以分长、短、方、圆、高、下、正、不正等。用颜色来显示的叫显色，显色又分为根本色与分支色两类。根本色有红、黄、蓝、白等，分支色有云、烟、尘、雾、光、明、暗等。我们这里举的是一个极其浅显的概念划分的例子，但其中却包含了深刻的逻辑学知识，“色”是属概念，根本色与分支色是种概念，色是被定义者，可为质碍是定义者。在种与属的关系，定义者与被定义者的关系中，就存在着相互之间内涵与外延的宽泛狭窄问题。经院教育中就由此而展开复杂的辩论，通过辩论使学习者对概念有比较明晰的了解。在藏传佛教因明学教育中，必须掌握一些基本的概念，如认识体、否定是、否定非、小因果、性相、所相、因果、缘、折中大因果、随因正遍、随因遗遍、破、立、小应成论式、属格的应用、答辩中的许意、遮事、提问、大应成论式、对应成论式的答辩规则，辩论中的立者、敌者、证者、不正确的反驳、排除、量、现量、比量、已决智、伺察、现而未定、疑、颠倒识等等，显得

^①二十六节和二十七节题名由作者翻译。

错综复杂。但归纳起来却只有两类：一为外境，外境属于客观事物的范畴。二为有境，属于内在思维认识活动的范畴。这两者之间互为联系，纵横交错。

藏传佛教的因明教育中，除了要弄清基本的概念外，还要掌握辩论的格式，否则，就弄不懂对方在说些什么。藏传佛教的论式主要有二类，一类叫做破他的论式，另一类叫做断净的论式。如“凡色皆红，则白法螺之色应为红，尔许遍故。若否，则言：白法螺之色，应为色，为白故。若否，复言：白法螺之色，应为白，与白法螺之色同一致。若根本许，则白法螺之色，应非红，是白故。若言不遍，则言应遍，白与红非相符，二者矛盾故”^①。引文看起来似乎是一种文字游戏，实际上是在说属概念与种概念的周遍关系，在层层追辩的过程中，直至最后说明红与白在颜色这个范畴内的矛盾性，以及红与白对颜色而言的种概念与属概念的关系。对净论的论式，亦举例如下：“白法螺，应为色，为白故。若否，则言：白、应为色，为白法螺故。此举违遍质尔；白马，应为白，为白马故，许此遍理。然不许者，彼非物质，为补特伽罗，是马故”^②。这里以白法螺应是色，推论白马应是白。实则不然，白马并非白，因为马是动物，白是颜色。这个论式的特点是把白马作为一个具体的动物，而它的白，只能是它的外表，并不是它本身。藏传佛教因明学教育，就是通过这样无数的论式，层层辩驳，以求得正确的认识，可见，藏传佛教的论式教育，实际上是一种形式逻辑的教育。这种论式不过是一种语言结构的表现形式，在这种形式里必须赋予一定的思想，也就是要把立论与支持这种论式的概念结合起来，才能对某种事物达成统一的认

^{①②}《世界宗教研究》1981年第2期第17页。

识。

藏传佛教因明教育还非常重视人的思维能力的训练，这种训练首先要求用藏传佛教界长期所形成的概念作出判断，因为判断是运用概念对事物作出肯定或否定回答的思维活动。一般说来，在作出判断时要注意到错误与正确两个方面。在藏传佛教因明教育中常常出现“声是无常”这样的判断，按照逻辑学的术语来说，“声”是判断的主项，即判断的对象。“无常”是判断的谓相，它表示对象的性质。“是”是判断的联项。按照藏传佛教因明学的术语，“声”是净事，“无常”是欲知有法，相当于汉传佛教的“前陈”和“后陈”。这样，在联相以表示肯定判断与否定判断时就发生争论。在藏传佛教因明学教育中，判断时既要求形式正确，而且也要求支持这种形式的思想正确。

在思维科学中，人们除了判断，还存在着一种推理的思维形式。这种思维过程就是从一个或几个已知的判断中，得出新的结论。藏传佛教因明学教育中也涉及到这一问题。藏族学者在翻译陈那的《正门理论》中说：“现量与比量，及自识自悟，能立与能破，及似能悟他。”这里的悟他就是经过推理这一思维过程的结论。这四句话实质是概括了藏传佛教逻辑学“二悟八义”这一基本理论。所谓二悟即自悟与他悟，所谓八义就是真现量、真比量、似现量、似比量、真能立、真能破、似能立、似能破。这八义的前四义旨在自悟，即自我认识的升华，后四义旨在悟他，也就是通过思维活动来理解事物。这里的“悟”即理解，“真”即正确，“似”即不正确。

在思维科学的发展过程中，思维与语言的关系一直是人们争论的焦点。一般认为，语言是思维的外壳。在藏传佛教因明

理论与因明教育中，也试图解决思维科学的这一难点问题。藏传佛教因明理论认为，以纯粹感觉、直观为主的思维称为“现量”，这种思维过程是无法用语言来表达的，范围比较狭窄。自己通过思维获得的认识叫做“自比量”，把自己获得的知识传授给别人，或者提出自己的主张来加以论证，让他人理解，这便称为“他比量”。“自比量”与“他比量”的成因基本上是一致的，其中也有些细微的差别，这种差别就在于“自比量”偏重于思维，“他比量”偏重于语言。我们认为思维与语言是有差别的，但是，它们之间又是密不可分的，不承认差别是非科学的态度，而要把思维与语言截然分开，恐怕也是不可能的。在这一点上，藏传佛教因明教育给我们以极其宝贵的启示。

藏传佛教因明理论与因明教育认为，辩论的目的就是要使自己不被别人驳倒，同时，又可以驳倒对方。要达到这一目的，就必须建立一套比较完整、比较严密的论式。藏传佛教的论式一般由宗、因、喻三部分构成。按照藏传佛教立论规则，这三要素必须具备，若缺一便会犯缺支过，其能立性就不圆满。这一论式的首要问题是立宗，要突出所立宗的意义，又能显示出能成道理的现实事实。其次是因，因分为三种，即自性因、果因和未缘到因。对这三种因的区别主要是对于因和所加于因上的判断来进行的。自性因指所要加的判断的法的本身是什么，用现代逻辑学的术语来说就是全用概念外延的性质关系来做判断。果因即推论事物的因果关系，这种论式，既可以由因求果，也可以由果溯因。譬如看到某处有烟，便判断那里会有火，根据人们平时积累的经验烟乃是火的结果，也可以由“烟”推断出发生烟的原因是因火而致。未缘到因的“因”有两种含义，其一是因缘，其二是缘虑。多用以心识对外境的观

察上,譬如在实际存在的某物基础上作出一定的推断,就是因缘,如作没有某物的推断,其理由是“未缘”到某物,以此推论。这种论式在藏传佛教因明教育中比较复杂,用这个量立论的内涵,是要论述到未见之物,并非绝对没有,因为见物者本身的内外因缘,尚有具与不具之别。宗、因、喻这三种论式,第一二多用于肯定判断,第三多用以否定判断。不管是什么样的判断,它们成为正确理由的根据和规律基本上是相同的,就是说,一定要和所加的判断“法”有相随不离的关系。

藏传佛教经院教育中的因明教育,对发展佛教逻辑学,以及对僧人思辨能力的培养都有着积极作用。但由于经院教育长期禁锢在寺院僧侣们的佛事生涯中,因脱离社会实践的缘故,使经院逻辑学及僧侣们的思维活动,几乎是一朵不结果的绚丽多彩的花。

四、内明教育

藏传佛教的内明教育,就是佛学教育。它由显宗和密宗两大部分构成,通过佛典学习,以达到“涅槃寂静”那种道德修养的最高境界。藏传佛教格鲁派始祖宗喀巴主张显密兼修,先显后密,显密教育成为藏传佛教经院教的核心内容。

(一) 显宗教育

显宗教育阶段的主要内容是著名的五部大论,即法称著的《量释论》、弥勒著的《现观庄严论》、月称著的《入中论》、功德光著的《戒律本论》、世亲著的《俱舍论》。精研这五部大论,就是在佛学修养方面奠定深厚的基础,所以成为学僧们修习的主要课程。

显宗教育的对象是升入正式班级的学生,根据五部大论的深浅难易程度,分不同年级进行学习,由浅入深,循序渐进地

掌握藏传佛教的理论知识。拉卜楞寺规定要学完这五部大论，要经过13个学级，15个年头。《量释论》主要讲佛教逻辑，藏传佛教又叫因明学，共需学程5年，前4年学集论，也就是整个佛学的启蒙教育，以启发学僧的理智。第五学年学习佛教逻辑中的认识论，为进一步学习佛学奠定方法论基础。《现观庄严论》主要讲授佛教的智慧之学。智慧一般译为“般若”，按照藏传佛教的解释，智就是能通晓一切法，慧就是能断惑证理，这一部规定学程4年，分4个学级。《入中论》也主要是讲佛教的认识论，藏传佛教又称中论部，简而言之就是通过《入中论》的学习，使僧人离弃“断见”和“常见”两个极端的认识，而取非断非常之中道，这一部学程两年，两个学级。

《俱舍论》主要是提高佛学理论修养，汉译为对法藏，它的内容分为“颂”与“论”两种，“颂”是佛教的主要观点，主要理论。“论”是对颂的解释。“颂”分为八品，即界品、业品、世间品、根品、惑品、贤品、圣品、定品。这些颂再加上对其解释的论合起来就是所谓的《俱舍论》。俱舍部学程4年、1个学级。《戒律本论》主要内容是佛教戒律，藏传佛教的戒律一是调伏自心的烦恼，使学僧们从内心深处皈依佛教，二是对学僧行为进行规范，使学僧遵守佛教的戒律。从学到行，是藏传佛教重要的学经次第，也就是说要求人们对佛教经义打下广博的基础，懂得了出世间的一切性相，然后去实践，通过显宗的学习，僧人通过一定的考试就可以获得相应的学位，或者为师收徒，或者进一步深造，学习藏传佛教的密宗理论。

（二）密宗教育

考取了格西学位以后，就说明僧人完成了显宗的学习并具

备了深造密宗的资格。拉萨三大寺的密宗专修机构是藏传佛教密宗教育的典型代表。密宗教育机构被称为上下密院，上密院叫举堆札仓，下密院叫举巴札仓。这两个札仓是藏传佛教格鲁派建立的两个平行的、独立的密宗教育机构。在藏传佛教中也有一些专修密宗的札仓，这种札仓叫“阿巴”札仓，没有经过显宗教育或者显宗修习的人也可以进入该札仓学习，进入该札仓学习的人被称为“阿巴扎巴”，而进入举堆札仓和举麦札仓学习的人被称为“喇嘛举巴”，这种称呼上的差别，标志着学经僧人身份的不同。举堆、举麦札仓的密法修习属于高级阶段，其修习的主要内容是密集、胜乐、大威德三金刚以及其他一些次要的金刚和护法神修法。

藏传佛教密宗（亦作密教）不太重视经典的学习，而注重于修习的仪式，藏密教育中的经咒、灌顶、坛场、仪规等名目繁多，择其要者有如下几点：其一是选择导师。即佛典中所说的金刚阿阇黎，由上师对求学者予以考察，如果被认为具有学习密宗的根器，就由上师作一次入密门灌顶仪式，这样，修习者就可以登堂入室，步入密宗修习的步骤与次第。其二是“四加行”修法。“四加行”修法是密宗修习者的前导，“四加行”的内容是：一是从心、意、行诸方面皈依佛教。藏传佛教十分强调四皈依，即皈依喇嘛，皈依佛、皈依法、皈依僧。其中皈依喇嘛的含义就是说学僧们只有在导师的指引下才能完成修密，导师是求道修法的助伴。二是大顶礼法。即五体投地地磕长头，以表示对佛教极其虔诚之情。三是供曼陀罗。曼陀罗是梵文音译，意思是“坛”或“坛场”，就是进行宗教活动的祭坛。藏传密宗教育中只所以重视曼陀罗，是因为它具有圆轮之义、发生之义和聚集之义。圆轮之义就是圆备众德，发生之义

就是发生诸佛，聚集之义就是聚集十方三世诸圣于一处。追本溯源，曼陀罗在印度佛教教育中仅指传教的一种坛场：“坛者积土以上，平治其面，而以牛粪涂其表，使之巩固。于此坛上以营宗教神圣行事，尤其为阿闍黎授戒弟子时，或国王即位时，于此上行之，当为此神圣之行事时，例须迎请十方三世诸圣而为证明者。于是绘画十方三世诸圣之圣像，或以其所持之物，表示尊严又或以诸佛诸尊之种子，而表示其尊崇”^①。藏传佛教对其进一步发展，成为密宗教育的一个重要组成部分。在藏传佛教中，曼陀罗又可分为4种：大曼陀罗，也称绘画曼陀罗，就是通过绘画的形式来形象地表示佛、菩萨，用青、黄、赤、白、黑五色表示地、水、火、风、空五大宇宙物质元素，表现了宗教上的聚集之义；三昧曼陀罗，描绘象征佛、菩萨的器械和印契，如所持的宝剑、宝珠、法轮及手印等；法曼陀罗，也称种子曼陀罗，以种子表示诸尊；羯摩曼陀罗，也称法相曼陀罗，通过雕塑、铸造等立体造像，表示诸尊集会，以收到具体直观的教育效果。按照藏传佛教的解释，如果学僧在修密法的过程中能礼赞曼陀罗，便可得到神力的扶持，排除内心的烦恼罪障，从而达到人与神的沟通。四是念金刚萨堆百字咒或三十五佛忏悔文。“四加行”修行圆满以后，就可以进入第三步，修无上瑜伽密。修完“四加行”的僧人，如果被认为具备“大根器”者，就可以修无上瑜伽密，其修行内容是被称为大威德金刚、胜乐金刚、时轮金刚、密集金刚和欢喜金刚的五部无上金刚大法。这五部无上金刚大法，是藏传佛教密宗教育视为修成“即身成佛”之道的“无上至宝”，是证得空性，探索密宗之理的金钥匙。这五部无上大金刚并不要

^①转引自李冀诚、《佛教密宗仪礼疑密》第90页，大连出版社。

求学僧全部修完，而是要有选择地修其一部即可。修无上瑜伽的次第大体可分为两个阶段：即生起次第和圆满次第。生起次第藏语称之为“杰仁”，又叫做“观想修”。就是在意识中先树立起某一个“形象”，这样对意识中的形象再予以观照，天天修，月月修，年年修，天长日久，由于条件反射的作用，意识中所树立的“形象”便幻化出现，这个形象于是就象真人一样能讲经说法，修密者的主体便把本身的身、口、意与“形象”的身、口、意相结合，于是便达到了成佛的境地。圆满次第藏语称之为“作仁”。圆满次第是通过类似现代的气功，通过气息调整，从而达到成佛这个最高的修习境界。藏传佛教密宗教育的过程是极其艰苦的，制度也非常严格，所以修密法的人被称为“举巴喇嘛”，他们一般都在社会上享有崇高的威信。

藏传佛教密宗教育的内容是藏传佛教经典文库中被称为“居”的一类。意思是续部、秘密部或密宗。根据译述时间的先后，密部又分旧译和新译两种。旧译部主要有《诸王咒经》、《金刚庄严王咒经》等。新译部主要有作密（包括《建立三昧耶咒经》等典籍），修密（包括《太日经》等经典），方便瑜伽《摄真实咒经》等，智慧瑜伽《最胜吉祥大乘证悟咒经》等典籍。无上瑜伽密（包括《真实名经》、《时轮经》等典籍），智慧瑜伽母（包括《佛等行经》、《喜金刚经》、《方便瑜伽》、《密集咒经》等经典著作）。还有一些藏传佛教界学者对这些典籍的解释与论述。属于密宗论释类者列于《丹珠尔》中“居类”的有密宗四部、四部通释、显密通典、初学杂类等部分，每一部分都有相应的密法仪规解释。除此以外，藏传佛教还有一部被叫做《大乘要道密集》的密法总集，这部密教教育资料的卷数说法不一，从其内容与目

录看大体可以分为三类：第一类是解释萨迦派密法“道果”语录的作品，共有7部；第二类为密咒曼陀罗仪规及祷祝等，汇集在《咒规杂集》之中；第三类是以噶当派的大手印法为主要内容，共有3部。上述《甘珠尔》、《丹珠尔》和《大乘要道密集》，基本上包括了藏传佛教密宗教育的结论和仪规的全部内容。另外，藏传佛教格鲁派兴起以后，在密宗教育中除继承以上内容外，将格鲁派名僧大德的著作也列入其中，如宗喀巴的著作《密宗道次第广论》、《密宗十四根本戒释》、克珠杰的《密宗道次第论》等著名僧人的著作。

上述密宗教育教材的基本内涵可概括为“六大为体”、“三密为用”、“四曼为相”、“五佛五智”和“因、根、究竟”等。

“六大为体”是藏传佛教密宗对宇宙本源的解释。在藏传佛教密宗典籍中的“法界缘起”、“种子相续”等学说，就是讲“六大为体”这一藏密宇宙认识论的。藏传佛教密宗的“六大”即就是地、水、火、风、空、识6种因素，这6种元素是构成世界万物的本体，是一切物质现象的根源及生存条件。但是，藏传佛教却认为这不是“诸佛菩萨”以外的世间凡人所能认识到的，它是大日如来的法身，要能够认识它，必须通过“如来”的加持力，即凡人要凭借佛祖的力量才能够认识到。要能够获得佛祖的加持力，众生就要修“三密”。

“三密为用”就是藏传佛教的修习或实证法。按照藏传佛教密宗的说法，要修密宗，就要求三业清净。通过三密（身密、口密、意密）感应，即手结印契（一定的手势和坐法），口诵本尊真言（咒语），心观想本尊，这些是三业清净的条件。要能使“三业清净”，也就是要求修行者不仅自身不做恶

业，还必须表示本尊福德庄严之相于自身；不仅自身口中不出粗言秽语，还须口颂本尊真言；不仅自身不怀邪恶之想，还必须观想本尊的本誓念愿。对于修密者来说，如果时时能依照本尊“三密”为榜样，坚持去净自身的三业（身业、口业、意业），就能愈来愈清净，就能够达到“佛身圆满”，“即身成佛”的目的。

“四曼为相”就是前述的4种曼陀罗，这里不再赘述。

“五佛五智”是藏传佛教的重要义理，认为密宗学者仅靠念咒、建曼陀罗是不能够达到“即身成佛”的，还必须具有“五佛五智”，五佛即大日、阿閼、宝生、弥陀、不空成就。五智即法界体性智、大圆满智、平等性智、妙观察智、成就所智。如果有了这“五佛五智”，那怕食肉饮酒，也能达到菩提。

“因、根、究竟”是藏传佛教理论家对“三句法门”的高度概括。这3句话出自《大日经》的住心品中，原话是“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”。也就是说修习密法者首先要净菩提心，也就是说要性情净心，就如《大日经疏》中所说的：“此心如幢旗，是修行导首，犹如种子是万德本”。也就是说菩提心是种子，既然是种子，即就是成佛的因。反过来说，如果没有这种菩提心，就没有资格去修习密法。其次，作为一个修密法者，还必须具有普渡众生的大慈悲心，因为大慈悲心能够扶助各种功德，使其滋长，就像树根和枝叶花果之间的关系一样，所以说“大悲为根本”。“方便为究竟”中的“究竟”可以做为“彻底”、“极尽讲”，方便可以做为“善巧”讲，这句话的意思是说为了达到成佛的目的，怎样有利就怎样做。

（三）内明中伦理道德教育

佛教诞生之初，就是释迦牟尼的道德说教活动之时。随着历史的发展，释迦牟尼成为佛教徒心目中神圣的、理想的人格。他生前的言论被后来佛教徒奉为神圣的教条，藏传佛教的各派，特别是格鲁派进一步将佛教教义加以消化，并理论化和系统化，成为藏族僧俗伦理道德生活体系，内明佛典中处处渗透着这种道德的思想。杜尔凯认为“一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为体系与神圣的事物（即被划分出来归入禁闻的东西）有关，这些信仰和行为把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德性团体之中”^①。藏传佛教格鲁派就是这样一个与佛教伦理道德体系联系在一起的道德性团体，其伦理道德体系是藏族人民群众在当时的历史条件下对理想世界的追求。麦克斯·缪勒在《宗教学导论》一书曾说：“一种宗教无论是何等的不完善，多么的幼稚，它总是把人的灵魂置于上帝的面前；而上帝的概念无论是多么的不完善，多么的幼稚，它总是代表着人类灵魂在当时所能够达到的和把握的无上完善的理想”。藏传佛教的伦理道德体系就是藏族人民群众把自己“灵魂”置于佛陀面前的一种理想，同时，这种理想又表现为藏族社会的群体意识，它从各个方面给人们行为以规范。

藏传佛教经院教育中的伦理道德教育，是建立在它的认识论基础之上的。藏传佛教认为人有八识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。前五识是有关人们感官的认识，人们认识世界就是从感官开始的，但是，佛教并没有沿着感性认识而走向理性认识，而是过分夸大了意识，从而走向唯心主义。藏传佛教中的阿赖耶识是一个极难弄懂的

^①杜尔凯：《宗教的基本形式》。

概念，它包括三相：其一是因相。它包括一切认识的根源，就像种子发芽一样其本身包含着生命力一样，也就是说第八识包含着前七识的因；其二是果相。就是说它包含着万事万物发展的结果，也就是说第八识本身就是前七识发展的结果；其三是自相。就是本身的属性，就是说第八识即是前识的因，又是前识的果，但阿赖耶识又不是前七识的集合体，而具有独立性。这样，藏传佛教就建立了一个由感知到理性，又由理性统摄一切的唯一主义理论框架。这个理论框架是非常精致的，但却很脆弱，尤其是在道德领域，这个理论更显得苍白无力。例如一个人做了善事，却得到了恶报，另外一个人做了恶事，却得到了善报。由认识论产生的善 恶 果 报 观点就无法回答这种极其矛盾的社会现实。为了弥补这种缺陷，宗喀巴认为阿赖耶识只不过是一种假立名，它的存在与业报的成立没有关系。这里宗喀巴把阿赖耶识虚悬一格，而采取一种比较实用的态度。

为了论述方便，我们有必要把与伦理道德观念有关的其他几对重要范畴予以介绍：首先是“名言”与“自性”。“名言”就是概念，“自性”就是事物的本体或者是事物本质的属性。我们知道概念是以词来反映事物及其属性的，但是，词不能确切地反映事物的属性呢？这是哲学上长期争论的问题，正像汉文化中的名实之辩和基督教文化中的名相之辩一样。藏传佛教在人的思想品德修养之中讲“入定”，“入定”是一种对事物或者思想进行直觉的把握和顿悟的观照，所以对其含义很难用词语精确地表达出来。其次是“世俗谛”与“胜义谛”。佛教认为人们认识事物有二谛，“世俗谛”就是相对真理，就是事物存在的形式。“胜义谛”即就是绝对真理，是人们从理性上对事物存在形式的把握。佛教教义认为，胜义谛依

据世俗谛而存在，很明显，佛教在这里颠倒了认识的关系。

藏传佛教认为，人的思想品德修养的最高境界是涅槃，要达到涅槃境界，在认识上就要克服种种“孽障”。“孽障”包括两个方面，其一，是“烦恼障”，佛家认为“百二十八根本烦恼及彼等流诸随烦恼，此皆扰乱有情身心，能碍恼障”。佛典对什么是烦恼没有做明确界说，我们理解烦恼是人的焦虑不安的心理状态，它表现为自身的不完善和对环境的不满意、恐惧或者绝望。这种烦恼能搅乱人内心的平静，影响人内心的省察，所以在人的道德修养过程中就要消除这一障碍。其二，人的烦恼障碍明显地还表面在人的意识层面上。即所谓“见、疑、无明、受、恚、慢”等等，其中所举的种种表现是影响人们追求高尚的道德生活的消极因素。从认识论上我们可以看出，藏传佛教在伦理道德上不是求真，而是求善。

1. 信仰教育

千百年来，藏族人民的伦理道德生活是完全沉浸在宗教信仰之中，信仰即是佛教认识论的基础，又是藏传佛教经院教育中伦理道德教育的核心。

藏传佛教的信仰是一种宗教信仰，这种信仰就其本质来说是反理性的。因为我们通常所说的信仰，乃是人们对于某一真理坚定不移的信念，这其中包含着人们理性认识的因素。“信仰表现出对可靠信念的洞察力，……但这种洞察力……直接包含最抽象的深入性，即思维本身。如果思维与信仰的矛盾，那就是精神深处的严重分裂”。^①我们通常所讲的信仰是建立在思维这一理性基础之上的。所以，我们在探讨藏传佛教伦理道德问题时，就要把信仰与宗教信仰严格地区别开来。因为，宗教信仰虽然

^①黑格尔：《哲学全书》第196页。

也是建立在思维基础之上的，但这种思维却是宗教唯心主义的。

藏传佛教信仰的对象是存在于“彼岸”世界之中的，它是一种超感觉、超经验和超自然的。根据佛教教义，“此岸”世界和“彼岸”世界是相通的，即所谓今世种的因，来世会得到果。同时，佛教对西方极乐世界极尽夸张和想象之能事，使人们非常渴望而不可企及、非常向往而不能亲身去体验。但是，人可以在今世皈依佛门，行善积德，希冀来世生活其中。藏传佛教信仰的偶像是释迦牟尼，认为他可以幻化为万事万物，存在于人们的意念之中，尤其是人们在危难时，它就会出现，使人们逢凶化吉。所以，藏传佛教信仰的对象既是超自然的，又存在于自然之中，是超经验的，又时时出现在人们的生活之中。这种现象是人类认识发展的历史局限所造成的。

藏传佛教的信仰一旦形成，就具有相对的稳定性，成为僧人一生中伦理道德生活的准则。首先，这种信仰对于个人生活及个人价值目标体系有着重要意义。在藏族社会，僧侣是受人们尊敬的，尤其是高级僧侣，他们受到世人的顶礼膜拜。僧侣们认为，今世严格的按照佛教教规去生活，来世就会得到解脱升入天堂，这一功利性的价值取向就保证了信仰的稳定性。其次，人们不管抱着什么样的目的皈依佛门，一旦披上袈裟就标志着和世俗的脱离，如果放弃信仰就会损害自己的社会形象，最终被社会所唾弃。藏传佛教史上有名的六世达赖仓央嘉措，身为教主，却不甘宫廷深院的寂寞，向往世俗生活，结果被世俗的统治阶级所不容，造成他个人的悲剧。所以，就个人的道德取向来说，必须对信仰始终不渝。最后，每个僧侣生活在教团这一特殊的社会阶层之中，就必须承受来自整个团体的社会压力。根据社会心理学的观点来看，这种团体的压力迫使人们向

着群体的目标前进，而不得步入歧途，积极地参与团体的目标，才能被团体所认可，否则就会被视为异教徒而受到排斥。所以，信仰就这样牢牢地规范着僧人们的道德生活。

2. 情感教育

情感是伴随着信仰而产生的道德体验，在不同的场合由宗教对象所引起的各种感情称为宗教感情。美国宗教学家詹姆斯认为：“如果我们把宗教感情这一术语理解为在各种不同的场合由宗教对象所引起的各种感情（宗教的爱、宗教的恐惧、宗教的崇高情感、宗教的快乐等等）的集合名词的话，那我们认为该术语本身也许不包括从心理学来看具有特殊质的那些因素。但是，宗教的爱只是人人都有的对宗教客体的一般喜爱之情。宗教的恐惧只是人的内心的一般恐惧，是与想神的惩罚有关的畏惧。宗教的崇高感情是于夜晚在树林里或是在山间峡谷时常能感受到的一种特殊的战栗，这种战栗是在这种情况下由于想到存在超自然物而引起的，可以用同样的办法来分析信教人所体验的各种不同的感情”^①。

宗教情感中的恐惧与慰藉，是道德升华的催化剂。藏传佛教为了引起人们恐惧的情感体验，在教义中对地狱极其恐惧的描述，令人毛骨悚然。另外，这种教义的物化形式表现在宗教建筑上具有凝重庄严的外表，光线幽暗的大殿，殿内塑有显出怒相的护法神像，再加上壁画和装饰品，这些都使人产生一种畏惧感。在神的面前，个体显得极其渺小。在这种情况下，人们就希望得到解脱，尤其是那些有悖于教理言行的人，就渴望着灵魂得到拯救。这样，人们就通过皈依佛教、布施、跪拜等宗教形式，使心灵得到慰藉，从而达到心灵与神的沟通。藏传

^①詹姆斯：《宗教经验面面观》。

佛教就是这样利用人们恐怖的心理，来断除人们的恶念恶行，使人们的行为合乎教义的规范。

3. 理想教育

藏传佛教不单单是引起人们恐惧的情感，而且也通过各种方向引起人们快乐的情感，以引起崇高的体验，从而使人的道德进入到理想境界。在藏传佛教教义中，与地狱的描述相反，天堂充满着无限的快乐与温馨，佛教崇拜的偶像释迦牟尼被塑得宽厚仁慈，充满着智慧。与教义相关的许许多多的宗教节日和宗教活动中，终日生活在禁闱中的僧人这时可以纵情欢歌舞蹈，人们在这种活动中受到感染，产生一种快感，进而产生一种超自然、超经验的崇高，形成崇高的宗教道德理想。

4. 意志教育

藏传佛教僧人漫长的学经生涯，其中大部分是接受佛教的道德知识，培养宗教情感，其间伴随着极其艰苦的道德意志磨炼。为了磨炼僧人的道德意志，藏传佛教主要从内外两个方面进行，“外”即就是通过戒律对僧人日常生活行为的严格规范，尤其是藏传佛教格鲁派以其戒律严明而著称，这些戒律大多是伦理道德信条的训戒。“内”即就是通过内心的禅定来达到理想人格的境界。禅定就是藏传佛教的认识论，僧人要禅定，就要掌握一定的心理技术，循着佛教的认识路线进行修炼，其中包含着极其艰苦的意志磨炼。

藏传佛教格鲁派的僧人修习过程是先显后密，显密兼修，在经院规制方面也一般划分为显宗札仓和密宗札仓，在这一形式中包含着大量的伦理道德因素。当然，藏传佛教显密教育在其发展过程中，存在着大量的糟粕，尤其是密宗的“好乐喜空”修法，我们要予以揭露与批判的。

五、天文历算教育

人生宇宙之间，好奇心是人类的一种本能反应，它促进着人们对其生存空间进行不懈地探索。佛教以其宗教的眼光审视周围的一切，以极度的幻想去描述宇宙，认为人类生存的环境是一块平坦的大地，在这块平面上存在着四洲，即东胜神洲、南瞻部洲、西贺牛洲、北俱卢洲，另外，还存在着八个小岛，整个天空像一个半球笼罩在大地上空，日月星辰就在这个半圆球中运动，这便是佛教最早的天体观。藏族人民群众接受了佛教以后，也就接受了佛教中的天文历算知识，随着历史的发展，藏族人民群众和自然作斗争的经验日益积累，藏传佛教吸收了内地天文历算知识，形成了具有特色的藏族天文历算体系，藏传佛教格鲁派把天文历算纳入其庞大的经院教育体系之中。

（一）天文历算教育的组织实施

天文历算教育的组织是时轮札仓。时轮札仓的规制和运行机制与其他札仓基本相同，但它的教学组织形式和其他札仓相比略有不同。

时轮札仓把春季共分两个学期，从藏农历正月15日起一个月时间为春季初期，从3月7日起26天时间为春季后期，主要学习时轮金刚法。夏季学期称为修夏安居，主要学习与天文历算有关的音乐舞蹈。在塔尔寺，秋季中间学期和冬季学期的起至时间的安排和密宗札仓学期基本相同。天文历算教育在组织形式上采用了僧人学经的班次，并且是寺院的一个主要机构。藏传佛教经院教育给天文历算以一席之地，为热爱此道的僧人提供了一个学习研究的场所。藏传佛教中的天文历算教育，对藏历的形成、灾害天气的预报、数学的研究及运用都有着重要的

作用。

（二）天文历算教育内容

藏传佛教在其长期的发展中，形成了自己一整套的天文历算教育内容。据布顿大师著的《佛教史大宝藏论》记载，藏传佛教经院教育使用的有关天文历算的教材有阿闍黎龙树著，郭译师译《缘起所生学术真实性论》、舍利子著 利玛绛称译《舍利子八种星算占卜术》、细哇拉著 利玛绛译《寂天星占术》、札觉协饶译《星曜合占果相术》、洛窝译师译《星曜算果大全》、《大自在八种缘起征相占卜术》、《战胜外道经论星占术》。这些著作中的星象历算是人们对于自然现象长期认识的结果。除此而外，也传授藏传佛教著名学者对藏族历法的论述、解释和注疏的著作，如第四世班禅著的《时轮广释》、德赤·绛央土登尼玛著的《时轮生起次第》、土色克珠著的《时轮圆满次第纪录》。学完上述内容以后，还要学习《时轮教授秘诀念修四支》、《瑜伽行六支灌顶》等。学习后者是要求僧人达到内外两修的境界。“内修”实质是一种对佛国极乐世界的宗教上的感情体验，关于“内修”藏文史籍对此记载在文字上是晦涩难懂的，译文也难明其内涵。如《塔尔寺》译者译之为“内依赖于择定能依时轮有情的方便之故，须抉择建立彼方便等”。藏传佛教中的“方便”既就是达到成佛的方便之道，这个方便之道应该怎样界说，其含义怎样用现代语言去表述，是比较困难的。“外修”比较好理解，“外修”是要人们把握“器世间的存、住、坏、空”四种过程，用现代哲学的术语来说就是要掌握物质的存在形式、生长和消亡的过程。从天文历算教育的角度来看，就是要掌握星算历法的技能技巧，尤其是要学会在石板、泥板及丝绸等物上绘出星象图和运行图，

学完这些内容以后就可以申请学位。

（三）天文历算学位的授予

在时轮札仓学习的僧人，学完所规定的课程以后，通过相应的考试就可以获得星算学位。考试方法有以下几种，其一，是作论文。就是根据自己的所学及所得来阐发教义，这是藏传佛教对僧人的基本要求。其二，是句义问答。就是由札仓的高僧们组成考试委员会，从所学典籍中选择问题，以问答的形式进行辩论。其三，是识图，能明白理解天文图中的含义，同时还要具备推算年历的技能，懂得数学运算。如果能完满地通过上述考试，就可以申请积让巴学位，即就是星算学“博士”。这个学位的获得，与显密宗学位相比，没有那么繁杂的等级，考试也没有那么艰难。据《塔尔寺志》记载：“依旧时传统之规，也有例外（不须考试）给此学位之规。”通过这一记载，我们可以看出，星象算学学位的授予也有不经过考试的特例，而具备什么条件才可例外，有待于我们进一步去研究和考证。但是，我们可以肯定，通过考试获得天文历算学位是经常的、主要的渠道。

（四）天文历算教育的意义

天文历算教育在藏传佛教经院教育中占有重要的地位。藏传佛教之所以重视天文历算教育，是因为：

1. 天文历算对发展农牧业有着重要意义

藏传佛教非常重视天体的研究，其本意是为宗教服务的。但是，佛教徒们在寂静的夜晚，对冥冥长空进行常年累月的观察，在当时的水平上积累了丰富的天文学知识，天际间的星移斗转，人世间的春夏秋冬四季变化，对这些自然现象的探索，人们逐渐发现了其中发展变化的规律，而这些规律的掌握又为

一年内安排农牧业生产奠定了基础。一些研究藏历的学者认为：“现行的藏历是一种阴阳合历，其闰月与大小月、节气的安排，与汉历有所不同，天象的推算，如日、月食和行星方位的预报所用的公式和数据则差别更大，并非常重视中期远期天气预报，受到广大农民、牧民的欢迎”。^①藏历之所以受到农牧民的欢迎，这是因为在藏历中一般以物候、节气、天象等预测或定时，以此推算季节的早迟和气候的变化，农牧民据此安排农牧业的生产。如现行藏历预报来年的天气，从头年的冬至起观测，从冬至的头一天起数九，共计三九，并认为“一九下雪，来年农民乐；二九天冷，来年有好雨水；三九寒冷（或小雪），来年有好收成。”凭物候、节气预测未来天气的变化，虽然是一种古老的办法，但它却是藏民族长期社会实践的产物，对于发展农牧业生产具有重要意义。

2. 根据历法安排一年宗教活动

藏传佛教的宗教活动频繁，这些活动都是依据历法予以安排的。我们以达赖喇嘛正月活动为例，来分析历法对僧人活动的意义。每年藏历正月，这是藏族人民的春节。正月初一日，达赖在布达拉宫举行盛大的庆祝大会，藏语叫“噶卓”，在这个会上，驻藏大臣向达赖献哈达贺年，达赖亦向驻藏大臣还赠哈达致贺，然后摄政、噶伦、三大寺僧官、佛师、僧俗官员、札什伦布寺和萨迦的代表一一向达赖献哈达，并送年礼，最后是歌舞联欢，僧人辩经论道。正月初二日，布达拉宫又举行小型庆祝会，这次会议是为新任的僧俗官员所举办的，名曰“三加”，按照噶厦旧例，新任命的官员，都在年底宣布任命，在

^① 洪明倩、陈久金：《藏历原理研究》，见《西藏研究》（汉文版）1981年创刊号第51页。

新年大会上向达赖献哈达以后就去就职。正月初三日晚达赖在布达拉宫吉祥天母神像前打卦问卜，卜问本年度的吉凶祸福，其内容一问大皇帝本年是否平安？二问达赖班禅是否平安？三问噶厦的一切设施是否顺利？四问全藏僧侣人民本年是否平安？从正月初四起，三大寺的喇嘛开始向拉萨集中，举行一年一度的祈愿大法会，在祈愿大法会期间，每天举行6次集会，每次集会都有一定的时辰。早晨的会叫做“肖作”，继之是“索将”，中午的会在大昭寺右侧松曲广场举行，叫做“干木作”，依次是“公则”、“默郎木”、“公加”。正月15白天，达赖喇嘛还要在“松曲”会上亲自向三大寺僧众讲经说法。正月15晚上，在大昭寺四周的八角街上举行酥油灯展览，叫做灯节。达赖亲政以后，每次观灯首先是达赖，次摄政、噶伦和贵族，最后是僧俗百姓，这一夜举城狂欢，往往闹到天明。正月23日，祈愿大法会结束，举行“送尸”仪式，僧人抬着尸神到郊外去焚化，目的在于企求免除一年之灾。正月24日，拉萨大街上举行角力、举重等比赛，郊外举行跑马射箭等体育活动。正月25日，三大寺僧众开始回庙，达赖也起驾回宫。正月是达赖活动最频繁的一月，也是藏传佛教宗教活动最频繁的时期，这些活动的安排都有极其严格的时刻表，只有存在着发达的历法，以及对历法的熟练运用，才能做出如此周详的安排。

3. 天文历算教育的文化意义

天文历算知识渗透到藏传佛教文化的各个领域，如果不懂天文历算知识，在藏文化中便寸步难行。如藏族典籍每到著述结束时，便有一段冗长的时间推算，这是藏传佛教学者著述的传统，也是风格。这就要求藏族学者必须具有渊博的天文历算知

识，唯此才能读懂原文，对著作的历史背景有所掌握，更深刻地了解著作的内涵。同时，一个学有所成的僧人，要著书立说，也要具备一定的天文历算知识。

天文历算及其教育在藏传佛教的襁褓中发育，其中裹挟着大量的宗教迷信的砂粒。但我们也应承认，藏传佛教经院教育中的天文历算教育，对于藏族天文历算知识的积累和发展有着重大的意义，同时，它也可以冲破宗教的束缚而为农牧业生产服务。

六、艺术教育

藏族是一个能歌善舞的民族，艺术教育是藏传佛教经院教育的重要内容。

（一）艺术教育的形成

藏族歌舞艺术与藏民族本身一样久远，在与自然作斗争中，人们通过歌舞来抒发自己的感情，随着历史的发展，音乐艺术逐渐地宗教化，在宗教祭祀活动中，歌舞是娱神娱人必不可少的手段。在藏族传统剧目《洛桑法王》中，仍然保留着本教许许多多的痕迹。中世纪时期，据说藏传佛教香巴噶举派著名僧人为了营造铁索桥，通过唱藏戏的方式募捐集资，这时期藏戏已经发展为溶歌舞、说唱、民间艺术、宗教仪式为一体的综合艺术形式。随着藏传佛教的发展，在吸收汉族表演艺术的基础上，17世纪时第五世达赖喇嘛支持和重视藏戏，藏戏逐渐形成了以唱为主，唱、诵、舞、技、艺结合的艺术形式。随着藏戏表演形式的进一步完善，它便脱离宗教的母体而向世俗化发展，有些内容尽管和宗教密切相关，但表演更加舞台化，并逐步形成了昌都戏、门巴戏、安多戏、德格戏等不同流派。藏传佛教兴起以后，格鲁派在其经院教育中保留了藏戏分离后的

部分，并逐步发展，形成了藏传佛教经院艺术。藏传佛教寺院并不像内地某些汉传佛教寺院那样，居高山林深之处，维持着晨钟暮鼓、钟声佛号的清静生活，而是要定期举行法会，每次法会都是藏传佛教显示力量，进行社会教育的机会。法会期间免不了歌舞助兴，所以，艺术教育也就成了藏传佛教经院教育的重要组成部分。

（二）艺术教育的组织与实施

藏传佛教大的寺院一般都有艺术教育的机构——欠巴札仓，欠巴札仓又译为舞蹈学院。塔尔寺、拉卜楞寺都有类似的组织机构。如塔尔寺的欠巴札仓建立于1718年，七世达赖喇嘛格桑嘉措指示当时塔尔寺法台嘉堪布阿齐图诺门汗洛桑端珠建立欠巴札仓，由拉萨布达拉宫南杰札仓的舞蹈教师教习舞蹈乐器，并赐给扮演马头明王、法王等角色用的文武护法面具39对以及舞衣、法器。公元1748年，西藏拉萨功德林的第七世达札济仲活佛罗桑贝丹坚赞赴京路过塔尔寺，把自己居住过的行宫及院内所有的法器、佛经、佛塔全部献给欠巴札仓，从此，欠巴札仓有了从事宗教艺术教育的地点，塔尔寺也就有了正式的艺术教育机构。

欠巴札仓的最高僧职是“欠本”，意为神舞僧官，负责所有的舞蹈教育事宜。其次是“欠郭”，意为“舞头”，是舞蹈教师，正式演出时领头作舞。演出时还有7名击鼓和7名打钹的人，另有两筒大喇叭，在打击乐与吹奏乐的伴奏中，舞者头戴各种各样的面具，翩翩起舞，场面宏大，围观者人山人海，被当地群众称之为“喇嘛社火”。

塔尔寺的跳欠舞蹈共分两种形式，一种叫做法王舞、另一种叫做马首金刚舞。法王舞在藏历正月14日、4月14日、6月

初7日演出，马首金刚舞主要在正月15日、6月初8日、9月23日演出。

（三）艺术教育的内容

藏传佛教经院艺术教育的内容是很丰富的，我们仅以塔尔寺的法王舞及其宗教喻义简述如下：

法王舞得名于带领演员跳舞的“欠郭”所扮演的角色是佛教“护法神”——法王，藏语叫“曲杰”，是藏传佛教密宗主神大威德金刚。舞场的秩序由扮作天界勇士的“巴吾”（意为英雄）和“巴莫”（意为巾帼英雄）维持，场名均以主要角色的名称命名。

第一场称为“托干”，直译是“干枯的头盖骨”。即骷髅舞，演员4人，都是十余岁的少年扮演，面具为骷髅形、口裂及耳、目陷无鼻，身着饰有骷髅图案的短衣，足蹬藏式花靴，由4个托干依次入场舞蹈，其喻义是人生在世，生死无常。

第二场称做“巴吾”，意为天界勇士。演员由6人或4人组成，由成人扮演，戴勇士面具，长眉阔耳，饰有耳环，两个黄面，两个绿面，均着蓝袍，其喻义是人生为善，将来可在天界生活。

第三场是“夏雅”，意为鹿兽舞。演者亦由6人或4人组成，由戴鹿首面具和牛首面具各半的舞者组成，其喻义是众生有情、生死轮回。

第四场是“多尔达”，意为死神。由4个小孩扮演，戴骷髅面具，穿锦衣及有褶叠的裤子，手足套有呈尖形指、趾的布套，状若枝条。该场先由一个“巴吾”手持一块方形地毯入场，置毯于场中，然后退下。少顷，“巴吾”再次登场，置方形木盘于毯上，盘中有一用糍粑捏成的“妖魔”。然后，四个

多尔达入场，绕着木盘起舞，其喻义是人生充满着善与恶的斗争，无论是升入天堂，或是堕入地狱，都免不了轮回之苦。

第五场称做“贝芒”，意为众人共舞。是法王舞的压轴戏。该场先由6个仆从簇拥一大施主入场，大施主亦戴面具，但慈祥微笑，和善可亲。仆从后面是绿脸“巴吾”和黄脸“巴吾”，他们互相耳语打闹，做出种种滑稽的动作，引人发笑，以造成欢乐的气氛。入场后，大施主坐于场中左前方安放的椅子上，仆从分立两侧，目视场中。这时，在一排唢呐声中体形高大、身着长袍、戴一巨型牛首面具的法王出场，他右手握一降魔杵，叫做“托由”，左手持一装满象征妖魔心肝的头盖骨碗，叫做“托玉”，由以欠本为首的仪仗队迎入场中，其后8个演员分别扮演毗沙门、怙主、阎王等，再后面是第三场上场的“夏雅”，众角色在法王带领下绕场作舞，法王带头称“欠郭”，其余尾随，叫做“欠芒”。此时，围观群众将准备好的哈达纷纷投入场中，虔诚的信教群众中，有的就地向“法王”磕等身头，这时场内场外气氛热烈。片刻后，众演员围到四周，“法王”在场中作斩魔仪式，斩魔毕，3个头戴鹿首面具者起舞，舞姿轻捷优美。最后法王由仪仗队迎入化妆室，全场结束。法王带领众神作舞，表示破除我执，随喻性空。结尾大合舞喻示着正觉成佛后，当饶益众生，同享安乐^①。

整个跳欠过程有着深刻地佛教喻义，跳欠的艺僧通过舞蹈艺术宣扬教义，并给清寂的藏传佛教寺院带来了欢乐的气氛，这是跳欠艺僧长期接受宗教艺术教育的结果。

在舞蹈活动中必然伴随着音乐，形成了具有特色的佛殿音乐，音乐教育成为藏传佛教艺术教育的重要内容。藏传佛教音

^①法王舞的情况详见《塔尔寺概况》，青海人民出版社版。

乐是宗教生活的律谱，僧侣心灵的弦音，它使听者无不得到启迪，无不受到潜移默化的影响，因而具有强烈的感染作用，其目的在于宣扬佛法无边，给人们以心灵的陶冶，使人们在心理与情感上和“天国”融和。据《第二世嘉木祥协巴·久美旺布传》记载：“在无边无计的迎送队伍中，大形象殊胜神采奕奕，犹如灿烂群星中的圆月一样。宝伞、幡幢、幡等不计其数的佛像供器以及管、弦、打击等乐器的乐器声中，宛如帝释抵达三宝乐园一样”。正是音乐艺术具有这样大的教育作用，因而形成了藏传佛教音乐具有严肃、凝重、撼人心魄的特点。舞蹈与音乐两者相映成趣，构成了具有特点的藏传佛教艺术教育。

七、声明教育

声明教育是藏传佛教经院教育中的藏语言文字教育。公元7世纪左右吐蕃王朝创制了藏文字以来，逐步在藏族地区推广与使用，在语言、词法、语言诸方面逐渐走向正规，形成了独立的藏语言学学科。藏传佛教经院教育体系建立之后，声明便成为整个教育体系的基础教育。

（一）音韵教育

藏文是一种复合音相拼的文字，计有4个元音、30个字母、20个字根、10个后置字、5个前置字、2个又后置字、3个头置字、4个系足字。从语言学角度来看，“a”（啊）是一切文字之母，藏文字的发音也深深地体现了这一特点。藏传佛教的学经僧人从进入寺庙的第一天起，就在师傅的指导下学习发音。藏传佛教僧人摸索出了一套行之有效的语音教学规律，如根据发音特征把30个字母分别排成7个半组，根据熟能生巧的原理反复诵读，一般学僧经过半年学习即可掌握拼音。

藏传佛教教育一个很重要的形式就是一人领诵，大家跟

读。与这种形式相适应，就形成了藏传佛教韵律学学科，进而形成韵律学教育。

1、韵律学教育原则

藏传佛教经院教育中很重视语言艺术的运用，就语音而言有5种原则上的要求。“具足音支而说；以一音令无边世界皆能知晓而说；令所有曼陀罗轮皆能知晓而说；为离二边道而说；圆满成熟诸有情而说；具足60种语言功德而说”。也就是说学习语音，是为了让人们明白佛理，理解佛理。为了达到这一目的，藏传佛教韵律学教育对语音的要求更为详细、缜密和严格，具体来说就要有60种语言功德。“何谓六十种语音支？宜说有情界的善根者，名为柔和音；于所证见法胜乐融者，名为妙音；义妙者，名为悦意音；文妙者，名为得意音；获得出世间无上功绩者，名为清净音；出离一切烦恼习气，随眠习气者，名为无垢音；句、文盛称者名为明显音；具足能摧一切外道劣慧邪见之力的功德者，名为悦耳妙音；具由修而出离者，名为堪听音；一切敌对所不能迫害者，名为不害音；能令一切有情欢喜者，名为雅悦音；为贪欲的对治法者，名为调伏音；成为制定学处的善方便者，名为不恶劣音；正示由此而得出离的方便者，名为不粗暴音；宜说三乘戒律者，名为极调柔音；说对治散乱者，名为悦耳音；能生起三摩地者，名为适身音；能生胜欢报喜者，名为满意音；能断疑虑者，名为心喜音；能除邪倒与不定者，名为悦乐音；于所修无厌悔者，名为无热恼音；由闻而生圆满的所依者，名为周知音；由思而生圆满的所依者，名为善了知音；不吝惜师决说法者，名为阐明音；能喜自利诸后得者，名为善爱音；喜诸未得自利事者，名为观前喜音；宜说不可思议清净正法者，名为遍知

音；正说不可思议诸法者，名为普觉音；与量不相违者，名为如理音；如理开示应化诸有情者，名为相连音；不说无义语者，名为言无过音；能使一切外道怖忧者，名为狮子吼音；语广大者，名为如象音；语甚深者，名为如雷音；堪受持者，名为如龙王音；声音极为乐耳者，名为干闥婆之歌音；令坚强人畏怖者，名为迦陵频伽音；遥远传称者，名为如梵王音；一切成就的吉祥加行者，名为如共鸟音；其中‘声胜解’是知晓其语言之义；‘音胜解’是能传播其语声之义；‘名称胜解’是能传播其语声之义；非所逾越者，名为帝释美妙音；战胜一切魔军先行者，名为鼓音；普赞而不具烦恼者，名为不骄满音；受斥责而不畏缩者，名为不低音；于一切‘声明’论典中，因一切性能随入者，名为随一切音；无遗忘语者，名为无缺减音；于一切时中，都住于作利益众生者，名为无不圆满音；不依于名利恭敬者，为不畏缩音；离畏惧者，名为不下劣音；无忧伤者，名为报喜音；善巧一切明处者，名为遍满音；能圆满一切有情利益者，名为无忿怒音；相续不断者，名为常爱音；住各种相者，名为威严音；一语有多声者，名为圆满一切音；由一语明了多义者，名为诸根适悦音；如所立誓而作者，名为无诋毁音；获得时机善应用者，名为无轻转（不变）音；不慌忙而说者，名为无慌忙音；音疏眷属一视同仁者，名为眷属普称音；于喻法中表演世间一切事义者，名为具足一切最胜音。这些都是圣人无著菩萨所说。……上述六十音支，在《瑜迦师地论》及《十万般若疏》、《庄严经论释》、《论议正理释论》等经中的说法是相同的”^①。通过引文，我们可以看

^①布顿大师著，郭和神译：《佛教史大宝藏论》，民族出版社1983年8月第1版。

出，藏传佛教韵律学的教育，要求是很高的，从语音折射出藏传佛教的方方面面，这是藏传佛教经院教育的一个突出特点。藏传佛教韵律学教育积累起来的有关语音的种种规定，其中虽不乏佛教的夸大之辞，但也有许多的规定是符合语言规律的，是符合心理学和教育学规律的，对我们今天进行语言文字教学、课堂用语都有着重要的借鉴作用。

2. 韵律在教学中的应用

藏传佛教经院教育主要是传授佛典，佛典在行文上大多是韵散结合，读起来朗朗上口。在教学形式上采取一人领诵、众人跟读，集体唱诵时有时还伴以鼓钹、唢呐和长号。如果诵读时语调平淡、平铺直叙，就会降低佛典的感染力。更有甚者，如果在停顿时不停顿，不该停顿时又时时停顿，语不连贯，词不达意，这必然给听者在理解上带来很大困难。所以，藏传佛教要求在诵读经典时语音抑扬顿挫，注意音调的轻重缓急，并把重要的经典标上音谱。使声乐艺术在佛典的学习上得以运用。如《具喜吉祥多门殊胜之法事音谱·良缘妙喉饰丽》谱例见381页图^①。通过谱例我们可以看出，藏传佛教经院教育中谱律教育发展的程度，它能使人在诵读经典时充分发挥情感的作用。由于情感的投入，使学僧们在单调枯燥的学经生涯中得到一定的良性刺激，便于对经典的理解、记忆。

通过谱例我们可以看出，音谱波浪起伏，忽高忽低，咏唱难度较大，必须经老师的指导才能准确无误地吟唱。藏传佛教韵律教育是与显宗和密宗紧密教育结合在一起的，显宗类在显宗经院按照一定的规程传授，密宗类由经师密授，显密韵律经典属

^①谱例引自丹曲：《拉卜楞寺佛殿音乐初探》，见《西北民族研究》1991年第1期第161页。

Dmigs med brtse b'igtet shen apyan ras

gzigs dri med rakhyen p'
dbang po

vjam p'idbyngs gangscan

mkhas p'i gtug bu rgyan

rtiong .kha pyo bzang grags p'i

zhabs la gsol ba vdebs

于手抄本。随着藏传佛教经院教育的发展，韵律教育向艺术化、神秘化发展的趋势。

（二）词藻学教育

藏传佛教经院教育中的词藻学，是藏文字产生以后又经过数百年大规模的正字和修订所形成的统一规范的藏族书面语言。在藏传佛教经院教育中，无论是学习佛典，还是著书立说，都必须具备一定的文字功底。所以，词藻学教育是构造藏传佛教理论大厦的基础工程。

藏传佛教格鲁派经院教育中的词藻学，是一门独立的学科，不经过专门的学习就无法理解其内涵。词藻学教育中普遍采用的两部文法著作是《文法三十颂》和《字性根本组织法》。《文法三十颂》阐述了藏文文法中的“文法八格”，规定了名词格、趋向格、主动格、需为格、来源格、连属格、方位格和属性格的添接方法和具体内容。《字性根本组织法》则将藏文字母分为阳性、阴性、中性和极阴性四大类。然后规定了这些字母的拼写原则是：“阳与阳性阴性拼，阴与阴性中性连，中性也与阴阳邻，极阴要与中性近，阴性只与极阴亲^①”。这种粘连相合的字母拼写原则，是依据藏族语言抑扬顿挫的发音规律而来的。另外，还有复杂的藏语词汇的组成方法、语法等，构成了深奥的、有规律的藏族词藻学理论。据德格印书院书版目录统计，属于语言文字类的书目有《字帖》、《文殊名号》、《正字语灯笈话》、《正字宝篋论》、《翻译名义集》、《如来菩萨各种名号宝鬘》、《文法本释》等多种书版。德格印经院的这些有关藏语文的书籍版本，只是藏传佛教经院教育中藏语言文字教育的范本，其散见于各经院之

^①笔者译自《字性根本组织法》。

中，出自于其他僧人之手的讲本是难以计数的。

藏传佛教的经院教育中，虽然没有专设声明经院，但不论哪个经院，都要从学习语言文字入手，只有这样才能读懂经典，才能取得学位，才能著书立说。藏传佛教的声明教育，对于藏语言文字的发展有着巨大的促进作用，培养了一代又一代藏语言文字大师，其经验是我们今天从事藏语言文字教学的宝贵财富。

第四节 经院教育方法

藏传佛教经院教育的内容是博大精深的，在内容的传递过程中，学僧们积累了丰富的经验，形成了一整套行之有效的教学方法。

一、辩论

辩论是藏传佛教经院教育中最主要的一种教学方法，也是藏传佛教经院教育的一个显著特点。在藏传佛教经院教育过程中，导师授辩论方式于学僧，学僧再结合自己的心得体会，就可以上辩论场进行辩论。

辩论的形式有4种：其一是在讲经院中进行的辩论，这是学僧在学经初期阶段进行的最普通的一种。这种辩论先在同年级学僧中进行；学僧们互相辩难，有一人提问一人答辩的形式，也可以数人提问，一人答辩。在同年级辩论的基础上，低年级辩论优秀者被选送到上一学级去辩论，由上一级学僧提问，下一级学僧答辩。也可以由上一级学僧中优秀者到下一级去辩论。辩论时提问者站立对面，辅以手势，言辞激烈，答辩者盘腿而坐，沉着应战。辩论的主要目的是为了巩固所学知

识，熟悉所学经典。其二是由寺院主持组织的辩论。在较大的寺院中，这种辩论是一种制度，定期举行。这种辩论层次比较高，辩论时由寺院有名望的僧人或者各学级学习优秀者提问，答辩者由各级选拔的能言善辩的僧人充任。提问者击掌问难，答辩者巧妙应答，每遇精彩的提问或者回答，其他僧众则报以掌声和喝彩，如果辩论失误，则引起一片嘘声，这样的辩论气氛活跃，群情激动，其主要目的在于辩明经义。其三是在法会或者喜庆日子举行的一种辩论。这种辩论是一种学术性质的活动，辩论的主要目的使学者对经典的义蕴不致误解，从而对经义有明确精细的认识和理解，同时，学僧也通过这种辩论以提高自己的学术水平和声望，以便得到社会的承认。其四是跨地区跨寺院进行的一种辩论。一些寺院的僧人为了检验自己的学识水平，提高在藏传佛教界的知名度，便游学于藏中著名寺院，拜名师，寻学友，质疑问难。这种辩论不是藏传佛教的常规制度，因为从事这种辩论的僧人必须有强大的经济实力作为后盾，他们在辩论过程中，要向师长缴纳高昂的学费，有时还要为寺院僧众布施。所以，这种辩论不是一般僧人所能企及的。

二、背诵

在藏传佛教经院教育中，特别强调背诵。学僧们认为“义由词显”，也就是说不把词牢记心中，义理就无所属从，同时，他们还认为词可以成为对义理解的工具，就如同藏族谚语所说的那样“义如长者，词为杖”。

注重背诵是封建形态教育最普遍的方法，这种方法之所以在藏传佛教经院教育中被广泛采用，是因为这种方法最符合藏传佛教的辩论和学位考试的需要。人们只要把所学经典的词义背得烂熟，才能在辩论场上或者考取学位的答辩中达到左右

逢源、口若悬河的效果。藏传佛教的学僧们从入学到考取学位，大多数时间都是在朗读背诵经典中渡过的。强调背诵，虽然可以打下比较坚实的知识基础，但呆读死记，必然扼杀人的创造力，尤其是在宗教气氛非常浓厚的藏传佛教经院教育中，在这枯燥的学习生涯中，伴随着背诵的方法，必然是教师对学生的严厉惩罚。更有甚者，藏传佛教认为对学生的惩罚是天经地义的事情。如“内蒙古呼和浩特席力图召到青海寻访到十世席力图转世灵童吉格木德希日扎木苏，留在当地由其父母抚养到六岁时送到噶卡寺拜希日布喇嘛为师，这位启蒙老师对弟子非常严厉，在背诵经文时稍不如意便棍棒相加，在他看来，只有让小活佛深受皮肉之苦，在痛苦中背诵经文，才能成功，有时竟当众用皮鞭责打小活佛，使小活佛在精神和肉体上受到极大摧残”^①。为了达到背诵经文的目的，采用残酷地惩罚手段进行教学，对有地位的活佛尚且如此，其他儿童的学习生活就可想而知了。

三、精专

藏传佛教僧人在学经过程中非常强调精专，不能凭个人兴趣，见异思迁。如果是学习字母和拼音，就必须在老师的指导下专习拼读拼写，决不涉猎经典。在进入正式班级学习经典时，也要一心一意学习本学级内规定的典籍，要参阅其他经典或著述时，也只能限定在一定的范围之内。藏传佛教强调精专的教学方法与强调背诵有相互联系的一面，对经典只要能达到背诵的程度也是精的标志之一。但是，会背诵不一定能精，囫圇吞枣地背诵一大堆词句，不理解经义的精髓也是不行的。藏传佛教认为，背诵不是学习经典的目的，而在于对于佛典精

^① 蔡志纯、黄颢编著：《活佛转世》，中国社会科学出版社版。

微之义的理解。据《安多政教史》记载：“中观学这个学级被称为发愿供奉学级，中观的讲听辩论精辟独到，因而，对中观本论不是仅仅了解几个词义，而是正确了悟真谛。”在藏传佛教中，人们对一个学僧学识水平衡量的标准既看背诵经文的多少，而且也看学者对经义的理解程度。《安多政教史》记载了这样的一则故事。阿坝·曲江成为戒行清净的典范，勤勉精进，一直到圆寂之前，能够背诵五部大论，对于词说和疏释熟烂于胸中。有一次，他去拜见怙主嘉木样二世，给了一部《释量论》本文，指示他作词语疏释，遂刻意写出，头头是道。但对“薄膜米熟透似的”一词不知何义，……即前去请问。这则记载说了藏传佛教学者即就是对于经典达到了背诵默写的程度，如果对其一词一义的理解尚不清楚，也要请问他人，弄个明白。藏传佛教之所以重视精专的学习方法，其主要目的是为了在辩论和学位考试中获胜，如果死记硬背一大套，而不知其精义，那么在辩论中就很容易被论敌所击败，在学位考试中被淘汰。所以，学僧们在修习过程中既要通过背诵，以达到巩固知识的目的，又要通过精专对佛典深刻地理解。

四、循序

藏传佛教在其长期的发展过程中，其典籍浩如烟海，一般来说，学经僧人以升入正学级开始，到达藏传佛教修习之巅，即使一帆风顺，也需20多年时间。要用20余年的时间穷尽浩繁地佛家经典也是不可能的。但是，以有限的人生去掌握藏传佛教的经典主旨，经院的学者们在长期的教学实践活动中摸索出了一条循序的方法。这个序有两方面的含义：一方面是学僧的求学生涯是从低到高有序的，其顺序是先学字母，后学经典，扫除文字障碍，循序渐进；先学显宗，后学密宗，显密结合，

从经义的有形部分学起，然后通过修习密宗的各种仪规，以达到“即身成佛”的目的。这方面的含义表现了藏传佛教经院教育中由浅入深、由易到难的佛学知识序列。另一方面是僧人一天的学经生活也是有序的，在无特殊情况下，僧人早早起床晨读，然后聚众听讲，再后自习辩论和挑灯夜读从而结束一天的学经生活。从时间和学级学习内容的安排等方面来看，我们处处可以感到藏传佛教经院教育中循序原则的体现，循序的教学与精专、背诵的方法紧密相连的。要精专，就不能躐等，句未明而谋篇，此未通而学彼，跳跃式前进，只能是欲速则不达。当然，要能够达到背诵的程度，也必须由浅入深，由易到难，学一经就熟烂于胸中，然后再学其它经典，这样扎扎实实、一步一个脚印的前进，佛教经典就如同长在心中一样，不论在什么样的场合下进行辩论，不论通过什么样的考试，都会立于不败之地。

五、自学

藏传佛教经院教育中有老师的指导，但也很注重在老师指导下的自学，在整个修习的过程中起决定作用的还在于学僧个人。藏传佛教在招收学僧时，都要考察其“根器”如何，“根器”的衡量标准看其是否聪慧，也就是凭直观看其是否有智力障碍。根据直观藏传佛教把学经僧人分为利、中、钝3种根器。有了修习学法根器的人，也就具有了自学的智力基础。藏传佛教经院教育除大堂诵经以外，其余都是在各自老师的教诲下个别教学。由于每个学僧的具体情况不同，所请老师的水平也就良莠不齐，他们的教学活动大部分是在问难答疑中进行的。这种学习方式，学习者必须有一定的自学能力，才能提出疑问，学识才能长进，水平才能提高。藏传佛教强调自学，但

并不放任自流，而是在纪律约束下进行的。据《安多政教史》记载：“前世喇嘛们创建本寺，惠恩无限地加以护持，其中心目的是为了能否将本寺办成一个弘扬佛法的基地，能真正做到这样，最根本的是我寺院的全体僧众和法师们同心同德，戒行清淨。总的要求是按照律典、戒行严谨，特别是遵循前一世上师制定的清规，使纪律和道德行为一丝一毫不致衰败。在此基础上，各个札仓按时进行显密经法，请明处的讲闻辩论。学习者要勤于学习，背诵、复诵、复习等不得稍有懈怠，积极努力要向河水一样奔流不息；寺院执事人等不得阿谀奉承，放任自流，偏袒亲私；决不可使札仓纪律废弛而猎取个人好名誉等等，要促使符合于纪律的精神。上级对下级要依次进行指示，下级必须服从各上级的指令，要如禽鸟的羽毛一样层层递压，井然有序”^①。这是拉卜楞寺第三世嘉木样活佛去西藏时向全体僧众的一次训话，其核心是让僧众们在他走后能严守纪律，自觉学习。可见，强调自学，把自学与纪律约束结合起来是藏传佛教经院教育的一个极其重要方法。

六、勤勉

藏传佛教的学僧想在学术上有一定的造诣，想在强手如林的辩经活动中取胜，要想获取一定的学位，就必须有一个吃苦的精神，勤勉学习。一般的学经僧人要勤勉学习，就是转世灵童也要勤勉学习。拉卜楞寺第二十六任堪布7岁时被迎请到拉寺坐床，12岁时进卡加寺的经院拜巴日坚赞为师，学习《集类论》的一些简单知识，16岁为拉寺僧众施放布施，在拉寺登堂入室聆听堪布华热活佛贡却德钦巴宣讲的教程，拜卡加、达尔

^①智观巴·贡却乎丹巴绕吉著，吴均、毛继祖、马世林译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1984年4月第1版。

吉为师，学习五大论，最后在嘉木样二世座前学习《集类论》、《因理论》、《七十理义》、《明义释》等等。在这漫长的学习生涯中，《安多政教史》的作者智观巴·贡却丹巴绕吉对其结论是“经常通宵达旦地诵读教程，学习非常勤勉。”

藏传佛教僧人在学经过程中不但要刻苦勤奋的学习，还要免受世俗荣华富贵生活的干扰，甘受清苦的学经生涯。拉卜楞寺是安多地区学习纪律最为严明的藏传佛教寺院，第三世嘉木样活佛在大经堂众人学经时进行训诫，其训辞是：“前两世一切知建立这座寺院的目的，是为了弘扬显密经传的讲闻辩论，你们自己来到这里的目地也是想能否进行显密经法的讲听辩论。因此，不要错了本意为要。一些人说什么没有学习的时间，这完全是没有意义的废话，这是为做生意赚钱而分散了精力的人们的说法。每一学法期间，讲讲训诫，这对学习教程和辩论各方面，对经院的一些僧人来说大有好处”^①。对于学经僧人来讲，进入寺院受到高深佛学理论的感召，受到严师戒律的约束，受到未来高级僧职地位的影响，就产生了勤勉求学的心理。但是，寺院并非世外桃源，世俗五颜六色的生活无时无刻的对僧人产生强烈的诱惑。这一内一外的对比，就必然给僧人心灵产生强烈的震动，其结果很可能瓦解学僧学经的信心。要能使僧人安贫乐道，刻苦学经，就要经得起世俗的诱惑，因此藏传佛教的这种学习方法是有一定意义的。

七、善讲

藏传佛教经院教育采用大堂宣讲的方式，把学僧们聚集起来，在大经堂集体听讲。所以对宣讲者来说，善讲是一项基本

^①智观巴·贡却丹巴绕吉著，吴均、毛继祖、马世林译：《安多政教史》，甘肃民族出版社1984年4月第1版。

的要求，也是宣讲者必须具备的一种技巧。藏传佛教重要典籍《三百颂》说：“具足戒律知律规，悲悯病者眷属净，精勤助益法与财，应时传授当赞师”。善讲是衡量一个教师合格与否的标准。《庄严经论》认为：“具足戒定烦恼寂，功德胜勤富教法，达真实性善说法，具足悲悯无疲厌”。其意思是说由于具戒，所以能调柔；由于具定，所以能寂静；由于具慧，所以能消灭烦恼；对于利他事无怠惰，所以是勤；由于广大博闻，所以称富教；由于深达所知，所以是善巧言说；由于不吝财物，所以具足悲悯。可见藏传佛教把善巧智慧看做是一个教师的根本素养。

藏传佛教认为，善巧智慧就是对佛典的诠释语言正确，并且无论从何处说也能连贯，说多少也能适当，如何说也能引起他人的喜悦。怎样才能达到这种讲说的标准呢？藏传佛教认为必须改过迁善。据《佛教史大宝藏论》记载：所说不圆满之过，其对治法是无讥毁而郑重言说；所说中断之过，其对治法有三，一是依次而说，二是经藏辩论结合而说，三是随须而说；所说不能了知之过，其对治法有三，一是对诸具信者应生欢喜，二是对旧有人及仇恨诸人应生意乐，三是对中庸之人及有怀疑诸人应生喜悦；所说不成为敬奉之过，其对治法有二，一是对罪恶者生喜欢，并非应作，故不应生喜，二是受诋毁心感刺痛，故不应诋毁；所说不合理义之过，其对治法是所说应当合理，而且应与量不发生矛盾；所说深奥之过，其对治法是根据对象的接受能力施教；所说散乱之过，其对治法是论说条理；所说无义之过，其对治法是紧扣佛理，阐明教义；所说不当之过，其对治法是与一切有情相适合；所说由“烦恼”思想引起之过，作为讲话者，烦恼思想有三，一为信自贤善思想，

二为贪求信敬思想，三为嫉妒思想，其一的对治法是要有慈心、饶益心、悲心，使闻法者产生安乐、无烦恼、无痛苦三种愿心，其二的对治法是不依利养、恭敬、赞颂、断离此等贪求，其三的对治法是不自赞、不毁他、舍离嫉妒、全离自欲信念。作为一个讲授者，如果能离弃这些过失，就是一个善巧讲说的优秀教师。

八、改过

藏传佛教认为人是有差等的，那怕是上等的学习者，在学习过程中也有种种过失，对这些过失予以防范、克服，就能达到通达智慧的目的。

在藏传佛教经院教育中，经过长时期的积累与摸索，认为人在学习过程中出现的过失有“十三过”、“六过”、“三过”等。“十三过”是：安立内清净时，对说法者，自妄论其行为，品行不净之过；由种姓高贵而生的我慢之过；不求其义之过；由偏袒他者而生念恨之过；由不敬奉而生对说法不重视之过；怀轻视破斥的思想之过；由于对说法及说法者的功德不介意，而不作承事之过；对说法时语与文不连贯的说法者，因其戒、种姓、面貌、吐词不完善等而心怀蔑视之过；诽谤之过；贪利养恭敬之过；心散乱及昏睡而生的不闻之过；颠倒理解密意及法性而生的不善作意之过；愿望与行下劣、未深在意之过。“六过”是我慢之过、不敬奉之过、思想之过、不顺之过、固执之过和作业之过。例如在学习过程中，容易犯固执之过，对固执之过藏传佛教解释为执不正，即不能正确理其含义；不执其义，即就是不记忆意义；不执文字，即就是不记忆文辞；不记执全面，即就是对经义不做全面记忆。另外，藏传佛经院教育还认为人在学习的过程中易犯三种过失，这是学习

者自身的不足，它用器物盛水做比喻：“器口倒覆或断碎之过，因此雨水不能注入；器不净之过，雨水虽降入亦成污水；器有洞穿之过，雨水虽降入而不存水。”这实际上是说，在学习过程中不要拒绝接受知识，不要错误理解知识，不要遗忘知识。

藏传佛教经院教育方法是僧人们在长期教学和学习过程中逐步总结出来的，是与其宗教教育密切相连的。但是，有许多方法对我们今天教育教学仍有着一定的借鉴作用，需要我们进一步去总结。

藏族历史地选择了经院教育这一独特的形式，并且这一教育形式今天还仍然广泛地存在着。对这一教育形式在历史上的作用一概否定或者肯定都不是历史唯物主义观点，对其积极的作用，我们要予以总结，为今所用。对其消极作用要予以批判，为今所戒。其积极作用主要表现在：第一，它为藏族社会培养和造就了大批的政治、文化方面的人才，这些人才为藏族社会的发展，文化的繁荣做出了巨大的贡献。第二，寺院保存了大量的藏族文化典籍，蕴藏着丰富的自然科学和社会科学方面的知识，在经院教育中，一代又一代的学者对其继承和发扬，是今天藏族文化教育发展取之不尽，用之不竭的源泉。第三，藏传佛教经院教育不但进行宗教教育，而且也传播了历史、地理、文化、逻辑、天文历算、医学、药学等方面的知识，这些学科都有着强大的生命力，在藏族社会现实生活之中仍有着重要的作用。第四，藏传佛教经院教育，把藏语文教学作为基础学科，从而推动了藏语的发展，藏语言文字走出寺院，成为整个藏族人民群众交流和表达思想感情的工具。藏传佛教经院教育这些积极因素，是藏族文化教育走向现代化的生长点，漠视这

一点，将会犯历史性的错误。当然，藏传佛教经院教育，生长发育于宗教气氛十分浓厚的农奴制社会，其消极作用也是显而易见的：第一，经院教育的核心是佛教教义，佛教所宣扬的“人生苦海”、“生死轮回”、“极乐世界”等观念，经过经院教育，已积淀为民族文化心理的重要因素，成为藏族社会走向现代的惰性力量。第二，经院教育是藏族社会占统治地位的教育形式，抑制了其他教育形式在藏族社会中的发育，造成了社会上文盲充斥的现象，这 and 现代教育形式是格格不入的。第三，藏传佛教经院教育虽容纳了自然科学的因素，但从整体上看，它仍是一种宗教教育的体系，宗教与科学从本质上看是对立的，藏族社会要走向现代化，就要具备现代社会科学和自然科学，而藏传佛教经院对现代科学的吸纳是有限的。从历史走向未来，是藏族社会发展的必然趋势，对藏传佛教经院教育批判地继承，是藏族文化教育走向现代化的基础。

后 记

《藏族古代教育史略》是全国教育科学“八五”规划国家教委重点研究课题“藏族古代教育史研究”的最终成果。该课题由何波同志进行设计、并撰写初稿，谢佐同志对书稿进行了修改和审定。

“藏族古代教育史研究”课题之所以能够顺利完成，是由于得到了全国教育科学规划领导小组的大力支持。在课题的立项、经费、检查领导方面给予了很大的支持、热情的帮助和指导。在《藏族古代教育史略》一书面世之际，谨向全国教育科学规划领导小组表示谢意。

《藏族古代教育史略》一书，产生于当今中国藏学研究方兴未艾之际。近年来，在新老藏学者辛勤耕耘下，藏学研究领域百花齐放，其中不乏具有真知灼见之作。本书在著述过程中，引证了他们的研究成果，在此深表感谢。

“藏族古代教育史研究”课题在研究过程中曾得到青海师范大学科研科、青海师范大学教育系诸位同仁的支持，尤其是王建民、马丽军两同志做了令人难以忘记的工作。

本书在出版过程中，得到青海人民出版社李声同志的关注和支持，并予以加工、修改和审定，在此一并致谢。

著 者

1994年5月