

第一章 四川藏族价值观产生和发展的条件

价值观作为一种社会意识，是对社会存在的反映。就一个民族价值观的产生和发展而言，要受到它所处的自然地理条件、当时的社会经济发展水平、政治制度和文化历史等条件的制约和影响。同其他一切民族一样，藏族价值观的产生和发展，也总是基于一定的自然环境条件和社会物质文化条件。换句话说，藏族价值观是藏族民众在长期的社会生产和社会生活过程中，逐渐形成了制约、主导自身思维方式和行为方式的社会基本准则。

第一节 自然地理条件及四川藏族的先民

各民族的价值观，从本质上讲反映的是各民族的文化特质。地缘文化的存在，最直接地证实了各民族的价值观差异。在不同的地理环境下，人类的心理、思维方式、价值判断会呈现不同的特征。正如摩尔根所说：“东半球和西半球处于同一个阶段的文化无疑地存在着差异，其原因在两个大陆的自然资

源有所不同。’^① 像黑格尔、希波克拉特、汤因比这样一些大思想家，也都不否认地理环境对社会文明和价值观形成的作用。正如希腊文明只能诞生在地中海沿岸，中华文明只能诞生在黄河流域一样，包括四川在内的整个藏族文明及藏民族的价值观就只能诞生在青藏雪域高原。

一、四川藏族生活的自然地理条件

藏族主要分布在西藏、青海、四川西部、甘肃南部以及云南西北部。从地理环境看，藏族主要生息繁衍在青藏高原的广大地区。

青藏高原是世界上地势最高的大高原。这里山脉众多，河湖遍布，道路险峻，气候恶劣。

这里著名的高山有喜马拉雅山、喀喇昆仑山、昆仑山、巴颜喀拉山、唐古拉山、阿尔金山、祁连山、邛崃山、横断山等，其中海拔在 7000 米以上的雪山就有 16 座。山脉呈东西和南北走向。青藏高原的地势西高东低，平均海拔在 4000 米以上，没有绝对的无霜期，大风天气普遍达 120 ~ 200 天。藏民族称自己居住的土地为“十万雪山，十万江河”。

处于青藏高原南边巍峨蜿蜒的是世界上闻名的喜马拉雅山脉，全长 2400 公里，有二三百公里之宽。主峰珠穆朗玛峰海拔高达 8848.13 米，是全世界最高的山峰。有名的昆仑山系则挺立在青藏高原的北方，呈由西向东走向，平均海拔有 5000 ~ 6000 米；而从新疆和克什米尔交界处延伸而来的喀喇昆仑山——唐古拉山脉，则呈东西走向横卧在青藏高原的东北，其海拔平均在 6000 米以上；庞大的冈底斯山——念青唐古拉山脉，纵横昂立在青藏高原的西部，平均海拔也在 5000 米以上；在

^① 褚俊杰等：《藏族》，第 3 页，北京：民族出版社，1995。

青藏高原的东南部，则是由一系列平行的南北走向的山系构成，横断山脉、伯舒拉岭、他念他翁山、芒康山脉等耸立其间，海拔也都在 4000 ~ 5000 米左右。由于这里地势较低，形成了一道道东西南北的大峡谷；在青藏高原中，地势较低的是处于东部的横断山脉地区，那里的平均海拔只有 2000 米左右。

青藏高原上这些昂首矗立的大山高峰，由于终年白雪堆积，成为世界上最大的天然固体水库。每当夏季到来，消融的冰雪奔向东南，在途中汇集成无数的江河，造成无数个湖泊。亚洲和中国的许多著名的河流如湄公河、长江、黄河、雅鲁藏布江等都发源在这里。

从气候上看，由于青藏高原群山耸立，平均海拔居于世界之首，且地势呈西北高、东南较低的态势，这就决定了青藏高原西北严寒干燥，东南温暖湿润的固有的气候特征。从东南向西北依次呈现出亚热带——暖温带——温带——亚寒带——寒带；湿润——半湿润——半干旱——干旱更替的带状分布，植被随着气候的影响由东南向西北呈现出森林——灌木草甸——草原——荒漠的带状分布的特点。西藏东南部地区和甘、青、川横断山脉谷地气候温暖湿润，植被丰富，这里分布着我国第二大林区的横断山脉林区和第三大林区的西藏林区。西藏北部、甘肃南部和青海大部则是一望无际的大草原，是我国四大草原之一。^①

达尔文认为，太恶劣和太优裕的地理条件都不利于人类文明的进化。黑格尔也认为，在寒带和热带上，找不到世界历史民族的地盘。因为在极热和极寒的地带上，人类不能够作自由运动，这些地方的酷热和严寒使得“精神”不能够给它自己

^①丹珠昂奔：《藏族文化散论》，第 35 页，北京：中国友谊出版社公司，1993。

建筑一个世界。如果按照这两位大家的理论，藏民族能够在自然地理环境如此恶劣的条件下生存简直就是不可能的事，更不用说创造灿烂的文化和“推进人类的文明”了。

其实，青藏高原的隆起是一个极为缓慢的过程。这一长久的过程，当然不可能在人类一代或者数代的时间内完成。换句话说，人类对青藏高原的适应是伴随着青藏高原自身的隆起这一过程来完成的，尽管青藏高原地质变化的过程远比人类本身的历史还要久远得多。根据中国科学院研究人员的考察认为，即使是喜马拉雅山地区，在七八百万年前海拔也不过 3000 米左右。而达到现在的高度“还是从最近四百万年以来快速上升的结果”。而据考古发现，人类在地球上生活的历史至少有七八百万年了。即使藏民族的先民在青藏高原生活的历史没有这样长，但是，可以肯定地说，藏民族最早的先民生息繁衍在青藏高原时，那个时候青藏高原的海拔及气候远不会是今天这般恶劣的模样。而且，青藏高原东部地区的海拔更低得多，其气候条件也更适宜人们生存。而后来的千百代藏族子孙在这块土地上生活，也早就渐渐适应了自然环境的变化。当环境条件越来越恶劣时，人们发现他们已经无法脱离这片土地去异地发展，他们的体质、生产和生活方式，已经和这块高原融为一体，深深扎根，有了适应性，只能在这块高原奋斗、繁衍。

四川藏族主要生活在川西北和川西地区。而这一地区在地质构造上仍然属于世界上最高的高原——青藏高原的一部分。青藏高原不仅是整个藏民族的生息繁衍之地，也是四川藏族的生活摇篮。四川藏族地区的地貌主要有高原、高山、高山峡谷三大类型。这里地处青藏高原东南缘与四川盆地西北边缘交错接触带。北部与青海、甘肃省相邻，四川藏族最集中的甘孜、阿坝地区平均海拔在 3000 至 4000 米以上，是四川地势最高的部分，这一区域内的地表相对高差却不大，除东至 4000 米以

上，是四川地势最高的部分，这一区域内的地表相对高差却不大，除东南部超过 200 至 500 米外，在红原、若尔盖、石渠、色达等地区只有 50 米至 100 米左右，多为矮山和宽谷相间分布，高原面保持完整。这一片地区河谷幽深，河流众多，著名的有金沙江、雅砻江、大渡河等。这里由于地势低陷，阶地宽广，曲流迂回，造成排水不畅，形成大面积的沼泽地，我国第二大沼泽就在四川藏族地区的若尔盖。这一地区山峰高耸，山脉陡峭，著名的山脉贡嘎山、格聂山、四姑娘山、雀儿山等大都在海拔 6000 米以上。按四川藏族的说法“爬上这些山，鞭子打着天”。这里气候寒冷，空气稀薄，尤其是 5000 米以上的山岭，终年积雪，冰川景观千姿百态。四川藏族地区的气候属高原型季风气候，复杂多样，地域差异十分显著。比如四川甘孜藏族地区就南北纵跨六个纬度区，随着纬度的自南向北延伸，气温逐渐降低，在六个纬距范围内，最南纬度区和最北纬度区内的平均气温相差 17 摄氏度以上。在高山峡谷地区，由于山脚和山顶高差悬殊，气候也随着高度变化，气温差异就更加明显，达 20~30 摄氏度。

任何文化都是特定环境的文化，环境改造人，塑造人，同时也改造、塑造、限定着特定的文化形式。四川藏民族生活在这样高的海拔，这样恶劣的生态环境下，不仅生存了下来，而且还与其他藏族人民一起共同创造了光辉灿烂的藏族文化。也正是这样恶劣的自然环境，造就了四川藏族人民吃苦耐劳、坚忍不拔的民族特质。不仅如此，四川的藏族同胞生活在这山水冰雪交融的高海拔环境之中，还造就了他们独特的形象、性格和审美意趣。四川藏族同胞崇拜白色，就是由冰雪孕育的一种民族性。四川藏族长期生活在“雪域”的环境之中，在那里，一年中有相当漫长的时间白雪覆盖着大地，那终年不化雪的贡嘎山、格聂山等，更是作为圣山仙景伴随着四川每个藏族同胞

的一生。正是在这样的环境之下，圣洁的白色，便从小就深藏在人们的心底里，熔铸在灵魂之中。而藏民族饲养的耐寒的绵羊，那白色的羊毛也被视作吉祥物沉淀在藏民族的意识与观念之中。当然，也就人说，藏民族崇尚白色的另外一个重要因素可能是藏民族早期的日、月、火、光等崇拜，因为日月火光等都与白色有直接联系。此外，也不排除受印度佛教文化的影响，在印度佛教中白色同样是高贵的颜色。^① 所以，四川藏族喜欢白色，无论在隆重的纪念节日上，还是在平时对尊贵的客人，他们都喜欢将雪白的哈达作为重要的礼仪用品来表达自己的良好祝愿与情感。

二、四川藏族的先民

藏民族主要生活在祖国西部边疆地区。这一分布状况，是在千百年的历史进程中逐渐形成和发展起来的，是吐蕃和居住在祖国西部边疆的各民族，其中主要是和古代羌人诸部长期交错杂居，相互自然融合，共同发展的结果。^② 四川藏族是整个藏民族的一部分，要寻找四川藏族的先民，首先必须从整个藏民族的形成和发展说起。

关于藏族的起源，在藏族古老的传说中有两种不同的说法。一种说法是，世界最初从五种本原物质中产生出了一个发亮的卵和一个黑色的卵。从发亮的卵的中心生出人间的始祖什巴桑波奔赤，他与从海面的气泡碎裂时产生的女人曲坚木杰莫结合，生下了九个兄弟、九个姐妹。九兄弟分生出九个女伴作

^①王辅仁、索文清：《藏族史要》，第5页，成都：四川民族出版社，1981。

^②卡尔梅：《概述苯教的历史及意义》，向红笏、陈庆英译，载《藏族研究译文集》（1），北京：中央民族学院藏族研究所，1983。

为他们的妻子，九姐妹也分身出九个男子作为她们的丈夫，由他们繁衍出苯教的众神和人类。从黑色的卵中生出闷巴塞敦那波，他从自己的影子里衍生出顿辛那莫，由于他们的结合生下了八个兄弟、八个姐妹。这八兄弟、八姐妹又有他们的丈夫和妻子，由他们繁衍出苯教的恶魔世界。所以这个世界有善人也有恶人。善良的好人是居多的。人类善良的好人就是从什巴桑奔波赤的后裔——天界和地界的神当中繁衍出来的。①

另一种传说则认为，藏族是由一只猕猴与居住在深山岩洞中的一个罗刹女结合为夫妇，生下六个子女后逐渐繁衍形成的。这六个子女生下来后，被他们的父猴送到叫做甲错森林的水果丰盛的地方。过了三年，老猕猴再去看望他们时，发现他们已经繁衍成五百多只猴子，因为食品不够，都饿得饥肠辘辘，“叽叽”悲啼。老猴见状，心里十分悲伤，四处寻找食物，经观世音菩萨点拨，他终于发现一条川里长满野生谷类。就带着他的子女们去饱食谷物，这些子女们吃了谷物后，身上的毛渐渐短了，尾巴也逐渐消失了，以后又慢慢懂得使用语言，由此变成了人类。② 这样的传说，在《贤者喜宴》等藏文史料中都有记载。在西藏和甘肃、青海、四川、云南四省区的藏族地区，更是广为流传，影响深远。③

神话传说虽然不足为证，但是，这些传说至少说明在远古的青藏高原，藏族先民很早就生活在那里了。

①索南坚赞：《西藏王统世》，刘立千译注，第30~32页，北京：民族出版社，2000。

②王辅仁、索文清：《藏族史要》，第1~2页，成都：四川民族出版社，1981。

③邱中郎：《青藏高原旧石器的发现》，《古脊椎动物与古人类》（2、3），1958。

早在 17、18 世纪，一些西方考古学家开始陆续进入青藏高原腹地，进行探险，同时试图考察藏族的起源。他们在藏族居住的一些地区发现了石器时代的遗物、遗址。但他们主要搜集的是地表文物，限于条件，未能判定出石器的具体年代，未能找到最早的藏族先民在青藏高原生存的直接证据。有的西方学者甚至认为，藏族人种不可能直接在青藏高原产生和形成。

新中国成立后，中国科学院组织了专门的研究队伍，进行了多学科的大规模科学考察。在西藏的考古发掘中，先后发现了中、新石器时代的文化遗址和古代人骨、墓葬。根据考古发现，青藏高原从远古的时代起就有人类活动。1956 年中国科学院的科学家们，在西藏的那曲和青海长江源头等地，发现了十几件旧石器时代的打击石器。^① 1958 年，在西藏林芝县境内的雅鲁藏布江和尼洋河会合处东北岸，也发现了古代人类头骨和古脊椎动物化石。在这之后，我国考古人员又先后在西藏的聂拉木、定日、申札、双湖、日土、普兰、吉隆、墨脱、昌都卡诺村、拉萨北郊，以及青海有关藏区都发现了旧石器时代和细石器时代的石器、骨器、陶器等。这些石器除了在外形上与中原地区发现的同类石器有着密切的渊源关系外，更具有本地区的特点。从西藏及其他藏区发现大量旧石器和细石器来看，说明青藏高原早在一万年以前就已经有人类活动。其中，1978 年在西藏昌都地区卡若村附近发现的新石器文化遗址，出土文物非常丰富。卡若村位于澜沧江西岸，海拔约 3100 米。据估计，卡若遗址占地面积约 1 万平方米。在前后两次的发掘中，共出土房屋基址 29 处，石器文物 7978 件、骨器 368 件、石片 2 万多块，其中能够拼凑的 46 件。经过科学测定，此遗址距

^① 尕藏才旦编著：《史前社会与格萨尔时代》，第 4 页，兰州：甘肃民族出版社，2001。

今大约四千六百余年；当时居住在这里的人们，过着以农业为主的定居生活，畜牧业和狩猎在他们的经济生活中，也占相当重要的地位。随着西藏地区考古发掘材料的不断增多，证明数千年乃至数万年前在西藏土地上早就有形成并发展为人类的民族，藏族是由此形成的，藏族的祖先很早就青藏高原上用自已的双手开拓了这片富饶的土地，他们是青藏高原的主人。

有学者认为，在昌都地区的卡若一带发现藏族先民存在的事实，至少可以把藏族的文明史提前到距今 5000 年前^①（以前发现的大量旧石器、细石器等，均为地面采集物，无确切年代）。如果真是这样，那么，过去认为青藏高原不适于古代人类居住的说法就是没有根据的，从而可以彻底否定长达一个多世纪之久的“西藏民族种外来说”的错误观点。事实上，卡若遗址位于青藏高原的东部，这里由于在喜马拉雅山的造山运动中，形成了较低的地势，地理和气候条件较其他青藏高原地区优越。正是这种地理和气候等较适宜的环境，使得藏民族能够生存繁衍，能够进行农耕和畜牧业生产，也就能够产生卡若文明。

20 世纪 70 年代以来，古藏民族的大量墓地（比如相皮墓地、林芝五处地点和红光三队墓地、杜布墓地、曲贡遗址、曲贡墓葬、普努力沟墓群等）得到发掘，大量的考古发现，向人们展示了新石器时代藏族先民的经济生活和价值取向，“为藏文字出现前高原史前文化的面貌勾勒了一个大致的轮廓。”除了墓地，散布在青海各地的岩画也证明，在远古时期，青藏高原的东北部有着羌人、戎人的活动，他们创造的人类文化，不仅是青藏高原新石器文化的重要组成，他们本身也是藏族远

^① 尕藏才旦编著：《史前社会与格萨尔时代》，第 17 页，兰州：甘肃民族出版社，2001。

古祖先的一部分。^① 这在藏汉古籍中我们也可以找到支持的材料。古时，汉文献对居住在青藏高原上的诸部族大都称为“西羌”。《后汉书·西羌传》说，秦献公“欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獫狁。刃季父印畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。”之后，西迁的一部分羌人在青藏高原上繁衍生息，出现了许多种落。《新唐书·吐蕃上》也说：“吐蕃本西羌属，盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间。有发羌、唐旄等，然未始与中国通。居析支水西。祖曰鹃提悉勃野，健武多智，稍并诸羌，据其地。”

藏文文献关于藏族先民的记载也比较多，只是这些文献由于后人的追述，其中有许多神话传说和想象。不过，从中我们也能看到藏族先民在青藏高原生活、生产的影子。如《总遗训》载：“初始有六猴雏，俟后繁衍众多，分为四部，并彼此发生争执，此即所谓西藏之四种人：斯、穆、桐、冬等四种血统，另外增加查、楚等，谓之六人种。”其实这六种人，也就是六个较大的部落，他们分别住在雅隆河谷的索塘、泽塘、沃卡久塘、赤塘等地，平时到森林采集食物，食自然之谷物，穿树叶之衣，过着原始生活。据说至今当地的藏族居民，仍能指出山崖上的某些洞穴为其先民的遗址。^② 这些部落后来又分衍出更多的部落，据载最初有 40 小邦，随后是 12 小邦，主要有悉补野、羊同、工域、达域等。这些小部落之间不断争斗，不断兼并，最后由悉补野部落挂帅，统一各部形成部落联盟，其部落联盟首领被推为“赞普”（英武之王），史称“聂墀赞普”，这是吐蕃先民中的第一位赞普，时间大约在公元前 4 世纪中叶。

^① 藏族简史编写组：《藏族简史》，第 11～12 页，拉萨：西藏人民出版社，1985。

^② 《四川百科全书》，第 1110 页，成都：四川辞书出版社，1997。

从考古发掘和汉藏文献的记载可以发现，藏族先民起源于雅鲁藏布江中下游的森林地带，在数千年或上万年以前在雅鲁藏布江、拉萨河、年楚河、尼洋河、雅隆河流域已发展起定居农业和家畜驯化饲养，形成了若干个势力强大的部落联盟，建立和发展了一套部落和氏族制度，与之相适应出现了古代藏族先民的姓氏。到吐蕃王朝兴起前夕，藏族先民部落经过数千年的迁徙发展和分化组合，形成了大大小小的数十个部落联盟。

四川藏族主要聚居在四川西部横断山脉地区和四川西北高原地区。因居住地不同，四川境内的藏族有不同的称谓，川西北藏族牧区的藏族自称为“安多（哇）”，川西部地区的藏族自称为“康巴”，四川阿坝南部和甘孜东部的部分农区的藏族则自称“哥邻”或“嘉戎（哇）”。远在旧、新石器时代，四川藏族地区的金沙江、雅砻江、大渡河等流域就有人类活动。解放后，在炉霍县关门石就发现有第四纪脊椎动物化石和古文化遗存，在丹巴县罕格依村还发现有新石器时代遗址，发掘出来的大量的石器、骨器、陶器、粟粒、装饰品、房建遗迹等，证明至少在四五千年前，在今天的四川藏族地区就有人类在那里定居、生产，繁衍生息。相传在夏朝（公元前 2140 年）建立前后，在今天的甘孜、阿坝地区是蜀族活动的地方，属《禹贡》梁州之域。夏、商、周时代，属华夏各诸侯封地外的方国部落。春秋时期，古藏民族的先人一支西迁到包括四川在内的西南山区，与甘孜、阿坝境内的原始先民相互融合，成为藏族的重要组成部分。《后汉书·西羌传》记载：藏族先民“所居无常，依随水草”；“分散为部落”；“强则分种为酋豪，弱则为人附落，更相抄暴，以力为雄。”公元前 310 年秦惠王派张仪、司马错统一巴蜀，置蜀郡，在岷江上游设置游氏道。秦末汉初，在岷江上游两岸，土著居民就已经在这里从事农业生产，从游牧渐而转向定居，逐渐形成部落联盟。《资治通

鉴》唐贞元九年（793 年）中记载的“剑南西山诸羌”，指的就是当时四川境内的众多部落。如汉代时，在今四川阿坝地区有“冉”等部落，在今四川甘孜州南部有白狼等部落，今四川平武县境有白马部落。到了 6、7 世纪又演化为“西山八国”各部。隋末唐初，即 7 世纪初叶，西藏山南的雅隆部落壮大，并向东扩展，逐步统一并巩固了西藏高原，建立了吐蕃王朝。其后，不断对外发展，四川、甘肃、青海等诸羌部落逐步与之融合。据史料记载，在今天四川境内被吐蕃征服统一的土著居民有“党项”、“嘉良”、“白狗”、“哥邻”和其他一些古代称之为“羌”、“氏”、“夷”的部落，并在这些地区安置大批吐蕃守军和随迁的居民，与当地各部落杂处。唐懿宗咸通十年（869 年），韦·科协列东在甘孜、昌都一带举行起义，引发了吐蕃全境农奴大暴动。吐蕃王室的 4 个王系和地方僧俗封建势力各霸一方，形成四分五裂不相统属的混乱状态，原吐蕃境内的各个部落实际上已经各自为政。吐蕃王朝崩溃后，这些地方的军事首领和长官便各据一方，成了当地的世袭土官。这些地区，主要以宗教文化为中心的吐蕃文化，维系着彼此间的密切联系。经过一千多年的时间，那些吐蕃官兵和随迁而来的居民，与今天四川甘孜、阿坝等地的土著居民融合、同化，逐渐形成今天四川境内的藏族。

在元、明、清时期，四川藏区分别受到中央王朝分封的土司统治。19 世纪末 20 世纪初四川藏区大规模推行“改土归流”，但清朝的迅速崩溃，流官制度未能巩固，土司制度一直延续到中华人民共和国成立以后才被废除。

元、明、清时期，四川藏区分别受到中央王朝分封的土司统治。19 世纪末 20 世纪初四川藏区大规模推行“改土归流”，但清朝的迅速崩溃，流官制度未能巩固，土司制度一直延续到中华人民共和国成立以后才被废除。

第二节 社会经济、政治和文化条件

从现象上看，一个民族的价值观念的现实状态，受到这个民族的主体心理、思维方式的现实状态以及这个民族的价值观念的历史状态等多种因素的影响。但是从深层的角度看，这些因素也都基于这个民族特定的社会经济、政治和文化等生活方式的历史基础。因为，作为一个民族精神现象的一种表现形式，一种确定的内容，价值观念和价值体系总是不可避免地受到生产关系和历史文化条件的制约。从根本上说，一定的经济、政治和文化是决定一个民族价值观的现实社会存在，因此，藏民族的经济、政治和文化的发展变化，也直接地影响和决定着包括四川藏族在内的广大藏族的价值取向。

一、四川藏族地区的经济

价值观念的产生是人类在生存斗争中对自身认识升华的结晶。

社会生产的发展促进人类社会的进步，同时也促进人类价值观念的转变，价值观的内涵总是会由于社会经济的发展与进步而不断丰富。这一过程是不以任何人的意志为转移的。四川藏族价值观的形成与变化也验证了这一必然规律。

四川藏族地区尽管地处青藏高原，地理和气候条件独特。但境内有着优质的天然草场和大片森林，包括杉、松、桦、杨等在内的珍贵树种众多，而且盛产虫草、贝母、天麻、党参、黄芪、麝香、鹿茸、熊胆等名贵药材。地下矿产也十分丰富，具有优势的矿产有铀、锂、金、硅、铁、锰等近百种矿种。正是在这片富饶的土地上，四川藏族先民曾经创造了发达

的高原农牧业文明。

牧业方面，在殷商以前，四川藏族就已经把野生的大角盘羊驯养成了家畜，最后改良为藏绵羊。又比如牦牛，原是羌塘地区土产的一种野牛，后来经过藏族先民驯养成为即能力役又能肉用的耐寒家畜，被誉为“高原之舟”。牦牛至今仍是四川藏族最为重要的生产资料和生活资料。不仅如此，四川藏族先民还创造了高原农耕文明，尤其是他们将原是野生燕麦的植物，培育为适应性广、耐寒、耐低温、抗旱性强、产量高、营养丰富的麦类作物青稞，充分显示了四川藏族先民的勤劳和智慧。

在秦以前，四川藏族的古代先民过着“随畜迁徙，毋常处”的原始游牧生活，基本处于原始氏族社会。汉武帝时，“开西南夷”，打通牦牛道，与当时被称之为徼外的藏区建立政治与经济往来。当时四川封建社会的政治经济的渗入，对四川藏区生产的发展以及生产关系的变革都起到了一定的影响。在汉代到隋代期间，由于农业的发展，促使更多的居民定居生活，由此形成了一些较大的部落联盟。唐宋以后，四川汉区与藏区发展“茶马互市”，大大地刺激了四川藏区商品交换，促进了当地的农牧业生产的发展。

但是，由于四川藏族居住在高原地区，其生产和经济的发展受到了各方面的限制。四川藏族在解放之前，几乎没有纯农业部落，主要是单纯的畜牧业经济。仅有的小块农业区也是半农牧区，或以牧为主兼有少量农业，或以农业为主兼有少量牧业，而且其中多数还是牧业多农业少。这是基于高寒、游牧、部落三位一体而形成的非常独特的经济结构。

不过，也正是由于地处高寒地带，四川藏区的生产和经济的发展也由此形成了自己独有的特点。在四川藏族地区饲养的牲畜中，基本上是可以耐寒的马、牛、羊三种，其中黄牛只有

少数贫苦牧民饲养，猪和鸡及其他家畜家禽则几乎无人饲养。除了马、牛、羊外，骆驼、骡子因驮运力强，在四川个别藏族地区的牧主们也饲养了一些。在四川藏族地区，牲畜既是生产资料，又是生活资料，对牲畜的饲养和对畜产品的利用，构成了四川藏族地区特有的畜牧业经济形态，牧民的衣、食、住、行都来之于牲畜和畜产品。当然，由于四川藏族地区地域辽阔，山峦起伏、地形复杂，海拔高、气温低、自然灾害多。一些地区常常干旱，牧草返青晚，长势不好，加上经常性的冬季刮大风，降大雪，牲畜的体质瘦弱。如果出现气候异常变化，极易出现牲畜瘟疫，造成大批死亡。而且，牲畜须臾离不开人的管理。一旦放牧人稍有疏忽，就有可能发生出现牲畜被野兽咬死或跌入河中溺死、掉下悬崖摔死、甚至被大风刮走等情况。这些反映出四川藏族地区畜牧业经济的脆弱性和极不稳定性。尤其在解放前，四川藏族地区生产力低下，畜牧业经济的这种脆弱性和不稳定性现象更加突出。即或在风调雨顺好的好年头，成畜的死亡比率也在 10% 左右。

在近代，在四川藏族部落社会中，有很多方面带有浓厚的原始社会末期农村公社的色彩，处于以公有制为基础的社会向以私有制为基础的社会过渡的阶段，其土地所有制也就具有两重性，即既有公有的成分，也有私有的成分。就是在上个世纪 50 年代，四川藏族地区的土地所有制也还存在这种两重性。这种现象的存在，主要原因来自两个方面，一是自然条件的恶劣，一是生产力水平的低下。与其他民族一样，处于这样的自然和社会环境，迫使社会成员共同占有生产资料，并紧紧地团结在一起，生产在一起，生活在一起。如果有人试图离开部落组织，他们的生存就会受到严重威胁。在远古的时代，出现这种情况是非常普遍的。到了近代，四川藏族地区的自然条件和生产力并未发生特别的变化，这就使得土地公有制度继续存在

仍有可能；但是以家庭为单位的生产方式的出现促进了生产力的发展，它在客观上又需要一定的能由家庭自主的土地，比如割草地、幼畜地等等。这样，草场的私人占有现象便应运而生，反映了藏族地区社会生产力的发展。在 20 世纪 50 年代，在四川若尔盖的牧民仍然还是这样一种认识：“草场是部落的，不是土官的。”这就说明在藏族牧民中草场不是私有财产，而是部落公用的土地的观念是非常牢固的。因此，在分配草场，调解草山纠纷时，也不可能是某一个人说了算，而是由当时的头人负责召集有关人员共同协商处置，可见头人也不认为草场完全是他个人的，而是部落的公有财产。这种草场为部落公有的观念在四川藏族地区各部落牧民中是普遍存在的。事实上，在草场不太宽裕的藏族部落，一般都要定期对草场进行分配。分配的方式当然因地制宜，主要有按季节分配、一次性分配、或一次性分配与季节分配相结合。无论是哪一种分配方式，藏族牧民所得到的只能是使用权，而不是所有权。头人和一般牧民一样都要参加分配，所得到的也是草场的使用权。即使是容易造成错觉的一次性分配之后，无论牧民对某一块草场连续使用时间多久，它仍然是部落的公共财产，部落既然有分配草场的权力，也就拥有将草场收回的权力，违反部落法规情节严重的就要没收草山。

新中国建立以后，四川藏族地区的社会生产和经济条件有了极大改善。在党的领导和各族人民的关心帮助下，四川藏族地区的经济建设取得了长足发展，人民生活水平显著提高。特别是经过民主改革，社会生产力获得了空前解放和发展。四川藏族地区的基础设施从无到有，不断发展壮大。农业生产开始向机械化发展，农牧民和城镇居民的收入持续增长，绝大多数藏族群众摆脱了贫困，一部分藏族群众还过上了小康生活。现在，四川藏族地区在发展畜牧业和农业的基础上，已经拥有电

力、采矿、水泥、制革、机修、毛纺、食品、建材、印刷等现代工业企业，初步形成了具有四川藏族地区特色的现代经济结构。在藏族地区，公路四通八达，彻底改变了过去人背马驮跋山涉水的落后状况。日益便捷的交通运输，有力地促进了四川藏族地区的现代化建设事业。为了帮助四川藏族地区的经济建设和社会进步，党和国家确定了让农牧民休养生息、发展生产，尽快富裕起来的任务和目标，在人力、物力、财力、技术和政策等方面给予了大力的扶持和特殊照顾。各地和各单位还通过对口支援的方式，帮助四川藏族地区共同发展。这些，闪耀着民族大团结的光辉，体现了社会主义制度的优越性，也成为四川藏族地区经济和社会发展的一个重要推动力。

总而言之，从过去到今天，四川藏族地区这些特有的社会生产和经济历史条件，对无数代的藏族同胞产生着深刻的影响，由此，逐渐地形成了他们与其他民族不同的价值观，这种价值观经由一代一代的传承和影响，也便成为四川藏族同胞固有的特质的一部分。

二、四川藏族地区的宗教与民俗文化

人类社会文明不仅体现在有形的物质文化形态上，它也表现在无形的社会的伦理、道德、宗教、礼仪、社会制度、风俗习惯以及知识、技能、科学的理论、艺术的构思、哲学的体系等反映其特有民族文化精神的形式之中。它们是一个时代的文化载体，反映了社会一定历史发展阶段上各民族价值体系的内容，反映了特定历史和文化条件下各民族对客观世界和人生的价值判断，并且一起构成了一定时代的文化氛围和特有的价值世界。它们虽然都是人创造的，但反过来又作为人类的文化直接间接地影响、改造着人。当产生这些精神形式的社会形态成为历史时，它们都以各民族的传统文化的形式被继承和保留下

来，有些则被直接地纳入之后的价值体系中。

显然，文化世界对人的作用，表现为文化现象会逐渐培养和发展起人们的一种价值反思能力。这种价值反思能力是人们所独有的，是文化世界赋予人的对客观事物的评价能力。人们具有的价值意识正是在这种评价能力的基础上才得以产生和发展。

任何民族的文化积累都会极大地拓宽这个民族的价值观内涵。文化积累在各民族人民创造它的同时又反过来培养和发展这个民族的新的精神需要。当然，文化毕竟是一种历史现象，每一个社会都有与其相适应的文化。作为意识形态的文化，是—定社会的政治和经济的反映，又是民族共同心理素质的一种表现形式。四川藏族同全国的其他地区的藏族—样，在其形成和发展的过程中，经历了漫长的氏族部落阶段。由于地理环境、历史条件和长期的封建农奴制度的统治等因素，使四川的广大藏族农牧民群众，在解放前尚—直停留在封建领主统治下的部落社会阶段。封闭的自然经济和封建的部落制度，又使—里的社会文化长期地处于落后状态，同时也形成了独具高原特色的某种民族—文化传统。这些特色和传统，既表现在宗教文化方面，也表现在藏族群众—日常的物质文化生活和纯朴的礼俗方面，更表现在普遍流传在牧民群众中间朴素而又丰富多彩的民间艺术方面。

（—）四川藏族地区的宗教文化

宗教是—支强有力的能动力量，它有着不可取代的社会心理调节功能，能满足社会心理需要。正如英国杰出的人类学家弗雷泽所指出的那样，宗教是对人们相信能够指挥或控制自然过程和人类生活的一—种超人力量的劝解或抚慰。宗教能使人们保持—定信心和形式来应付现实，它给人们超脱艰难的世俗生活以达到精神的自我境界提供途径，巩固了群体规范，给个人

行为提供了道德制裁，为共同的平衡所依赖的共同目的和价值观念提供了基础。

宗教文化的产生和发展有它的内在合理性，虽然这种合理性是建立在对现实生活的不合理反映上。人类在对生命价值意义上的追求中，只要产生迷惘和失落，这块精神空地便为宗教文化提供了生存条件。宗教是反映人类精神现象的一种文化形态，这种宗教文化在人类的发展进程中，深深地影响着人类价值观的形成，并使之多样化、凝固化。

藏民族的政治法律与宗教制度在很早的时候就溶合在一起，在很大程度上，宗教制度起着支配作用。

藏族自古以来生活繁衍在被称为世界屋脊的青藏高原这块广袤的土地上，特殊的自然环境和社会条件，不仅决定了他们自身的思维意识和行为规范，而且孕育了他们光辉灿烂的文化艺术。标示他们氏族起源的图腾对象则是经常和他们发生联系的周围环境中的动物，如猕猴崇拜就是这样。因为传说猕猴与人同居生下神、人、鬼、动物等六个儿子，变成了人。这种猕猴被认为是藏族的祖先。猕猴图腾崇拜对于藏族部落文化艺术的影响非常大，在他们的装饰、图画、雕刻、音乐、舞蹈等方面都有所表现。时至今日，在青海海东农区部落聚居地，都有猕猴木刻造型图腾，用墨色剂或墨印在素纸或白布上，张贴在门楣上，作为镇魔驱邪的保护神。四川西北的藏族牧区既信奉猕猴，又把牦牛看做自己氏族起源的标志而倍加尊崇，成为他们的图腾。图腾崇拜以及祖先崇拜促进了部落的形成和巩固，成为增强部落内部团结、整饬组织纪律的有力工具。不仅如此，对于加强部落成员的伦理道德修养，调整个人之间和部落之间的关系，也起到了规范和凝聚的作用。

与其他民族的发展历程一样，藏族先民认为，在自然界的背后有一些超自然的神在驾驭控制着整个宇宙和人类，因此，

他们根据自己的想象创造了无数的神灵，并形成了泛神崇拜的局面。到了古象雄王朝时期，人们对这种杂乱的泛神崇拜现象开始了反思，之后，有了主要的神，即把神框定在天地山范围里。当人们认识了这些主要的神后，他们想方设法与神沟通，而最好的办法就是祭礼，即通过系列性的崇拜活动，来取悦神，以求得神对自己的关爱。在这一过程中，有人便把自己扮作神的代表，传达神的旨意，这样就出现了称为“苯”的宗教职业者。苯在象雄语中是“念诵”的意思。他们念诵远古流传下来的咒语，用以祈求神灵赐福禳灾。“苯”渐渐成为藏民族最早信仰的原始宗教。

苯教崇奉“万物有灵”，崇拜自然和鬼神。苯教经典《十万龙经》载，念神是苯教主要的崇拜神，“念”是厉神的意思，念神主宰地面以上蓝天以下的一切自然生态，包括天地间的太阳念、月念、星念、云念、虹念、风念、地念、雪念、海念、崖念、石念、水念等，它主管着阴、晴、雪、雨、风、云、雷、电，发怒时还向人间散布瘟疫。苯教徒崇尚“血祭”，苯教《空行智慧胜海传》中记载，苯教徒每年秋季都要举行“牡鹿孤角”，即将鹿头砍下进行“血祭”。可见，这种原始宗教仍未脱离相信万物有灵、自然崇拜等原始的思想基础，有着相当浓厚的图腾崇拜的痕迹。由于这种宗教迎合了受自然力压迫之下的部落成员的心理需要，在藏族远古时期的各个部落当中广泛流行，使分散的各大小部落群体凝聚在苯教神灵系统的周围。在这些原始宗教的文化形态中，反映了藏民族先民对生命起源和生命意义的执著追求。从公元前3世纪左右的聂赤赞普起，苯教在藏族地区盛行起来。直到松赞干布之前，吐蕃王朝都信奉苯教，并用苯教来协助管理行政事务。

公元7世纪初期，松赞干布在雅隆部落联盟的基础上，先后兼并邻近诸部，统领西藏，建立了强大的政权——吐蕃王

朝。之后，藏族各部落在经济文化各方面都得到了进一步的发展。然而，带有浓厚的原始崇拜印迹的苯教在这时已不能很好适应藏族社会发展的要求了。正是在这样的社会背景上，为了更稳固地强化政治统治，也为了部落集团宗教信仰心理的需要，佛教开始正式地大规模地通过各种方式传入藏区，并逐渐在各大部落中流传发展。在不太长的时间内，建立佛塔、佛寺，翻译经典、文献。佛教开始在藏区驻足、发展。松赞干布是倡导信仰佛教的，到了吐蕃赤德祖赞时期（704~754年在位），更是注意大力促进佛教的发展，派人去请在冈底斯山朝圣的印度法师佛密和佛寂，虽然没有能请来，但带回了五部大乘佛教经典。

但是，佛教传入西藏后，它的发展并不顺利，遇到了苯教的强烈反对，佛、苯两教之间的矛盾异常激烈。为了充实自身的不足，苯教不仅吸收了佛教的某些成分，而且随着青藏高原各部落的逐步兼并和统一，与佛教同步向高原藏族各部落渗透。自此，苯教开始了后宏期“觉本”发展时期。“觉”藏语为翻译、改变之义，也含有染色的意思，指自佛教传入藏土，佛苯进行斗争，苯教徒吸收修改佛典而形成的苯教。同时，佛教为了在藏区各部落中得到顺利发展，也注意吸收苯教的一些东西，以求适应藏族人的习惯。尽管佛、苯两教在后来的斗争中苯教失去了统治地位，但藏传佛教各派与苯教的间接或直接的联系仍然是明显的。这种联系在藏传佛教的宁玛派那里表现得比较突出。宁玛“九乘”就与苯教的九乘很相似，宁玛派寺庙中有许多的神像，其中的“差遣非人”、“猛咒咒诅”、“世间供赞”等所谓“世间三尊”都是苯教的。此外，藏传佛教各派，都偏重密法。这不但与西藏原来广泛信奉的苯教有关，而且与西藏本土人大量信奉自然神有关，如信仰山神等，密宗的神秘性与西藏本土人原有的神秘意识很易沟通，同时后

一点也决定了西藏为何选择密宗的特点。

11 世纪中叶，随着藏族部落封建经济的发展，作为经济基础之上的社会意识形态的宗教，亦相应地有所变化和发展，产生了如宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派等教派。公元 15 世纪初叶，宗喀巴创立格鲁派，格鲁派传播迅速，影响广大。在今天藏区各地格鲁派仍占主要地位。

藏传佛教实行“转世”制度。创制这种制度的是噶举派，然后为各教派所接受，并一直沿袭下来。

四川藏族地区在佛教传入之前，也笃信“苯教”。自 7 世纪上半叶佛教开始传入四川藏族地区的统治阶层。12 世纪时，已经建立的喇嘛教宁玛、萨迦、噶举等教派由西藏传入四川藏族地区。此后，格鲁派也逐渐传入四川藏族地区并取得优势。^①

在历史上，四川藏族与其他地区的藏民族一样近乎全民信教，而且宗教统治与世俗统治紧密地结合在一起。这种特有的宗教文化现象，对包括四川藏族地区在内的整个藏民族在各个方面的影响显然是巨大的。因为它不仅占领几乎每个藏族民众的心灵，而且宗教思想还贯穿于整个生老病死，影响到人们的衣、食、住、行、喜婚、丧葬，以至娱乐、习俗等物质和文化生活的各个方面。

藏族宗教文化是一种出世文化。很重视人的自我修炼，以求自我完善。总的来看，在四川藏族传统社会中，宗教文化特征显著。四川藏族对善、慈悲和爱有着无限的向往和追求，反映出明显的宗教文化的价值取向意愿。这显然与四川藏族所信仰的佛教教义密切相关。佛教教义强调行善修好，慈悲博爱，

^① 西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编：《藏族社会历史调查》（3），第 226 页，拉萨：西藏民族出版社，1989。

忍辱无争，反对人类间的相互厮杀、尔虞我诈，主张人与自然、人与人之间的和平相处。四川藏族在对善、慈悲和爱的价值追求上，体现出藏民族强烈的人性主义和和平主义的思想倾向。

与其他藏族一样，四川藏族的这种宗教文化把对人的终极关怀放置到涅槃的境界。他们认为，现实生活中的一切活动都是为了来世和出世。因此，这种宗教文化在考虑诸如生与死这样一些人类的最为基本也最为重要的问题时，力图说明，每个人的生命都处于流转之中，死亡只是再生的开始，此生只是前世的继续。这种出世思想，以及前世今生来世的因果报应学说，都与崇拜祖先、重视血统和血缘关系的氏族观念大不相同。

根据佛教教义中灵魂存在和因果报应说，人的存在是在六道轮回之中，这使人在现实中对生活、生命意义的观念与以前有了根本的区别。六道轮回是以善恶观念为指导，为人世设置的惩恶扬善的学说，描绘了生命的现实与未来的关系。你要行恶，就会堕入三恶趣——地狱、饿鬼、畜牲之中；你若行善，就会进入三善趣——人、天、阿修罗之中。这对信奉灵魂和轮回存在的人们，表现为一种全面而永久的情感及行为的控制。

在这种宗教文化的熏陶下，藏民族具有很强的群体意识，养成了他们团结协作、热爱集体、热情好客、待人真诚、讲究信义的民族特质。在藏民族那里，不管谁家有了困难，大家都来支援，谁家有了喜事或丧事，近邻乡亲都会出来帮助操办。大家有乐同享，有难同当，和睦相处，绝不伤害自家部落的任何人。人们为本部落的荣辱得失而自豪、悲伤、愤慨和欢乐。一人的仇恨为大家的仇恨，一人的欢乐为大家的欢乐，这成为了藏民族最基本的价值观念和道德要求。

尊老爱幼在各族社会当中都算是一种美德，而在藏民族中

更加成为一种基本礼俗，在他们看来，父母是养育自己的最大恩人，一切老人又都是有经验的生产能手或是一切知识的传人，所以藏民族对老人和一切正直的有知识、有技术的人才都十分尊敬。许多藏族人虽然不识字，但讲起话来却能滔滔不绝，善于词令，尤其善于使用格言、谚语和比喻手法。而且，讲话时也很注重礼貌，对于尊敬的客人如活佛、学者和达官贵人则在语词中都要使用敬语。藏族部落社会成员因为都信仰佛教，都懂得佛家的“五戒”、“八戒”等信条，并以此为行为准则。再加上部落社会的一些习惯法，所以都注意讲公德，并鄙视偷窃等下流行为。在四川牧区，藏族同胞常常是夜不闭户，很少听到谁家被偷了。当然，如果谁有偷窃行为，就会受到严厉的惩罚。

除了宗教文化外，藏族文化还体现在广大藏族牧民长期适应高原自然环境和开发利用高原自然资源方面。藏族人民世代居住在青藏高原，广阔的雪山草地既是藏族牧民放牧牛羊的好地方，又是他们赖以生存之地。在这样特殊的地理和气候条件下，四川藏族同其他地区的藏族人民一样，创造出了独具高原特色的饮食文化、服饰文化以及帐篷制作技艺和内外装饰艺术等等。此外，四川藏族地区特殊的自然环境和远离人口密集的城市，过着悠然自得的单纯生产生活又是产生四川藏族特有的民间文学艺术的摇篮。生活在四川藏区的藏族同胞尤其是草原牧民，几乎人人都能够根据生活自编自唱歌谣，而且能够讲述很多前人留传下来的神话、传说、故事、歌谣、谚语、情歌等等。这些丰富多彩的民间口头文学的内容既有歌颂人们的勤劳勇敢，赞美雪山和草原的，也有记叙历史和歌颂纯真爱情的。特别像《格萨尔王传》这样的故事，在四川藏族中几乎老幼皆能讲述。

四川藏族地区的佛教寺院是能够比较集中地反映四川藏族

文化的地方。四川藏族地区的寺庙建筑多采取土木石结构，尤以木结构为主。一般寺院的大经堂为三层建筑，墙体用块石砌成，体厚而窗小，给人非常浑厚稳定的感觉。底层用朱红色棱柱，柱头部分雕刻立体图案，上面托着粗大替木。在墙体上方，多用棕红色的饰带，上面缀上鎏金淤铜镜等装饰物。房檐四周竖有镀金幢，上有风铃，房顶正面中间是金法轮，两面为护法兽。由于寺院一般都依傍坡台而建，所以建筑物显得高大壮观。四川藏族地区的寺院在民主改革前，多是藏族部落的教育文化中心。一般寺院都保存着大量的典籍、文物，一些大的寺院还有印刷厂，大量地刻印着各种佛学典籍，包括哲学、文学、医学和天文、历算、历史等方面的著作。几乎每个寺院都有一套自成体系的学习、教育制度，寺院的“教师”就是对佛经和藏族文学、哲学、医学及历算等造诣较深的高僧。“学生”就是来这里学习藏文和藏文佛经的藏族各部落众多家庭的子弟。藏族的传统文化和佛教文化就这样一代一代地传承下来。同时，寺院的塑像、壁画、音乐、舞蹈、建筑艺术等也都从另外一个侧面对所有来这里顶礼膜拜的人进行着无声的宣传与教育。

（二）四川藏族的习俗文化

四川藏族除了有藏区普遍流行的共同的传统节日和风俗习惯外，还有不少自己独有的节日和习俗。与广大藏区的传统节日与风俗习惯一样，四川藏族地区的许多节日和习俗也是在长期的经济、文化、教育、宗教生活和独特的自然环境中形成的。在四川藏族地区，几乎每月都有一个节日，而且民间节日和宗教节日互相穿插。新中国成立以来，更为藏族的节庆活动增添了新的内容。四川藏族的传统节日主要分两类，一类为年节，一类为宗教节日。宗教节日由于教派和地区的原因，其时间、内容以及形式上都各有不同。其中一些原来以宗教名义出

现的节日，在新中国成立以后逐渐改变为群众性的集会节日活动了。转山会是四川藏族人民特有的传统节日。传说每年农历四月初八这一天是佛祖释迦牟尼的诞辰，有九龙吐水，为佛祖沐浴，故又称沐佛节。尽管各地转山会时间有异，但内容大致相同。每年转山会期间，人们穿上节日的盛装，带着美酒佳肴，帐篷炊具，从四面八方云集跑马山上和折多河畔。人们先到寺庙里燃香祈祷，焚烧纸钱。然后转山祭神，祈求神灵保佑。转山后，人们在苍松翠柏之间，撑起一座座色彩名异的帐篷。人们打起酥油茶，斟满青稞酒，唱民间歌谣，跳起欢快的锅庄、弦子舞，祈年祷岁，预祝来年再获丰收。姑娘唱起优美的情歌，小伙子聚集“诗台”诵诗对唱。而今天的转山会上，各族民间艺人潜心献技，各类体育表演精彩夺目，已成为藏族、汉族和其他各族人民友好结谊、文化交流、经济往来的联欢会和物资交流会。除了转山会外，宗教节日还有巴塘、德格一带的“央勒节”以及其他牧区的庙会等。比如，每年夏历六月十五日，在四川松潘藏族地区要举行黄龙寺庙会。庙会开始那天，老人们进寺烧香，祈祷一生平安；青年人唱歌跳舞，尽情游乐。同时，在黄龙寺及周围的山腰林间人们还摆满各种土特产品，进行物资交流。

除了宗教节日外，四川藏区的传统年节也分外隆重。其中犹以藏历新年、沐浴节、赏花节等最具规模、最显特色。

藏历新年是藏族最隆重、最吉祥的传统节日。从藏历12月初，人们便开始准备年货。家家户户在水盆中浸泡青稞种子，培育青苗。十二月中旬每家每户陆续用酥油和白面炸油子棵（卡赛），油棵子的种类很多，有耳朵状的“古过”，有长形的“那夏”，有圆形的“布鲁”等等。每家要用彩色酥油捏制一个羊头，除此之外，还要准备一个画有彩图的长方体“切玛”五谷斗，斗内装满用酥油拌成的糌粑、炒麦粒和人参

果等食品，上面描上青稞穗、鸡冠花和用酥油做的彩花板。除夕前两天，按照藏族的风俗习惯，家家都要打扫卫生，摆卡垫，贴年画。在室内的佛龛和茶几上摆好五谷斗，内装糌粑、人参果、炒青稞花，上插染多种颜色的青稞穗、鸡冠花和酥油供品。同时，摆设供灯和用酥油彩塑的绵羊头，盆栽一、二寸高的青稞幼苗等，以示过去一年的收成，预祝来年风调雨顺，农牧丰收。除夕前一天，每家每户都要吃面食“古突突巴”。每家在做面团突巴时，会特意制作几个包有石子、辣椒、木炭、羊毛等夹心不同的面团，每一种夹心都有一种说法，石子表示心肠硬，木炭表示心黑，辣椒表示嘴如刀，羊毛说明心肠软。吃到这些夹心的人，均即席吐出引起哄堂大笑，以助除夕之兴。除夕晚，全家老小聚在一起吃丰盛的年夜饭，同时给牲畜添加草料，以示人畜平安。年初一清早是新年，各家主妇或长者要去河边、井边提回一桶吉祥水。然后唤醒全家人，身着新衣，论辈排序而坐。由长辈端来五谷斗，每人先抓几粒，向天抛去，表示祭神，然后依次抓一点送进嘴里，庆贺吉祥欢乐。然后，相继由长辈向每个人礼贺“扎西德勒彭松措”（吉祥如意，功德圆满），晚辈向老人祝平安长寿，永远幸福。仪式完毕后，便吃麦片突巴和酥油煮的人参果，接着互敬青稞酒，终日欢乐。初一这天，人们一般闭门欢聚，互不走访。从新年初二开始，人们开始互访亲朋好友，互相贺新拜年，尽情欢乐。在藏历新年里，人们还组织了丰富多彩的文娱和体育比赛活动。比如有藏戏、歌舞表演，有跑马射箭、赛马牛、角力、爬桅杆等比赛。白天有投掷、拔河、赛马、射箭等一系列文娱活动。在藏族传统社会，新旧年相衔的联欢活动，一般要持续半个月。

沐浴节，藏语叫“嘎玛日吉”，是藏族人民特有的节日。人们认为藏历8月初弃山星出现时，秋水是吉祥水、圣水、与

江水相通的水，不同于平常的水。这期间的水有甘、凉、软、轻、不腐，饮不损喉、喝不伤腹，最洁净等优点。这时沐浴可治病延年。相传很早以前的一个秋天，高原上发生了罕见的瘟疫，人畜大量死亡。大慈大悲的观音菩萨为了救黎民于苦海，派七仙女从玉液池取来七瓶仙水，倒在西藏所有的河流溪水里。当夜，老百姓都在梦中看到一个面黄肌瘦，遍体疮痍的姑娘跳进一条清澈的河水中沐浴后，病态全无，容颜照人，变成了非常美丽健康的姑娘。从此，每年初秋季节，当弃山星出现的七天里，人们相信流经长满雪莲等名贵药草的山坡而汇入条条江河中的高山上的雪水是最洁净，最能去污除病并给人们带来平安好运的圣水。这期间，无论是城市、农村还是牧区，藏族家庭都会全家出动，纷纷走向江河湖溪，欢度这一年一度的沐浴节。家境好的要带上帐篷，备足干粮，在河滩草坪树阴下搭起帐篷，围上帐幕，铺上卡垫。老年人在河边洗头擦身，年轻人在河中欢快畅游，孩子们也在河边玩水嬉戏。平时妇女若到野外下水洗澡，会被歧视为伤风败俗，而在沐浴节里，藏族妇女也能够毫无顾忌地尽情沐浴，同时把全家的衣物洗得干干净净。所以沐浴节既是藏族人民所喜爱的传统节日，又是一年一度最彻底的、群众性的卫生活动。

赏花节又称看花节，流行于马尔康一带。每年农历六月举行，时间一般3至5天，有的地方长达10余天。这里的藏族人民带着食品、帐篷，骑着骏马，纷纷来到花草盛开的野外，或喝酒赏花，或唱歌跳舞，或参加摔跤、赛马、打靶等活动，欢度赏花节。节日期间也是青年男女谈情说爱的机会。为了参加这样的节日，藏族青年男女都要认真准备，精心打扮，穿上自己最漂亮的衣服，戴上最贵重的首饰，以显示自己的美丽和富有，以便在跳锅庄舞、唱酒歌时，给自己的恋人留下一个良好的印象。在节日中，青年男女聚在一起，小伙子只要看中了

哪个姑娘，常常会主动出击，大献殷勤，或邀请姑娘一起喝酥油茶，或邀请姑娘一起跳舞，不失时机地选择自己的意中人。与赏花节类似的还有在四川南坪藏区的采花节。每年农历五月初五日举行，节期两天。传说，很久以前博峪是一个荒僻的山沟，人们以采集和狩猎为生，以树叶和兽皮做衣服。一天，从远方来了一位叫莲芝的姑娘，她美丽善良，心灵手巧，教会了当地人们开荒种地和织布缝衣，还采来百合花为人们治病。有一年五月初五，莲芝在山上采花时，被狂风卷下悬崖摔死了。悲伤的人们为了纪念这样一位美丽善良的姑娘，便在这一天上山采花悼念她。久而久之，也就形成了南坪藏族民众的一个独特的节日。在这一天，人们一大早就上山抢泉水回家洗澡或饮用，因为根据传说，用这一天没有经过太阳照射的泉水洗澡或饮用，会带给人们吉祥、幸福和健康。然后，人们聚集在村口欢送上山采花的青年男女。采花队伍来到山花盛开的地方后，先祭祀花神，然后边采花边唱歌。采足了花回到村里后，全村的人们会手拉手地聚在一块宽广的地方，围着熊熊燃烧的篝火，通宵达旦唱歌跳舞，直至尽兴。

除了各种节日外，四川藏族地区的藏族民众每年还有各种传统文娱体育活动。如在四川红原一带，每年固定在农历七月一日举行一次赛马会。为了参加这样的盛会，红原及附近各地的藏族民众都身着传统的艳丽的民族服装，从四面八方赶到赛马场，参加或观看赛马。赛马活动有集体比赛，有分队接力比赛，还有跑马射箭的表演，赛马技巧的表演等，内容十分丰富。人们还利用这样大型的赛马活动，带来大量的土特产品来到这里进行交换。而在四川平武一带的白马歌会则是当地白马藏民族的习俗。一般在每年清明节前后举行。白马藏族人民历来能歌善舞，随着经济的发展和新文化的传入，他们萌生了创立自己节日的愿望。有关部门因势利导，于 1982 年举行办了

首届山寨歌会，从此约定俗成每年举办一次。每年到这时，四川平武、南坪和甘肃的白马藏族民众身着节日盛装，汇集到承办乡的大坝子，围成大圆圈，载歌载舞。在歌会期间，人们还举办有摔跤、拔河等体育比赛活动。

四川地区的藏族由于居住地域的差别，其风情习俗也丰姿各异，别具特色。比如甘孜藏族妇女的头饰装束，以头梳百辫为特征，而且额头上装饰有茶碗般大小的“银钱”数个，耳垂还吊有大黄金耳环或珠串，有的妇女的黄金耳环或珠串甚至长达半尺，而平武的白马藏族妇女的头饰则以轻盈为特征。她们大都头戴一顶白色玲珑圆盘毡帽，帽檐插上白色鸡毛，已婚妇女插上两根白色鸡毛，而未婚的女子则插一根白色鸡毛以示区别，微风吹来，妇女毡帽上的鸡毛随风摇曳，更显其美丽飘逸。在住俗方面，嘉戎藏族高踞山坡为寨，住在以条石垒砌的四方楼里，这种住舍朴素大方，坚固耐用；木里和松潘一带的藏族一般住在木架结构的泥顶碉楼里，这种楼一般有三至五层，举目望去非常壮观；而牧区的藏族因季节不同而经常迁居，故多以帐篷为宿。

在婚姻家庭方面，四川藏族的婚姻家庭的具体形态，与其他民族一样从一开始就遵从了人类社会发展的历史规律，无论是过去的群婚制、对偶婚制，还是今天的一夫一妻制等不同的婚姻家庭历史形态，都真实地体现了藏族社会在各个不同历史时代的物质和思想的社会关系。也正是由于这些关系的共同作用，产生了与它相适应的一系列关于恋爱、婚姻、家庭的价值观和道德规范，从而直接地反映了不同历史时代藏族恋爱、婚姻、家庭的道德状况。在藏族传统社会中，除了上层贵族对自己的子女在恋爱婚姻方面有一定的限制外，一般藏族民众历来提倡自由恋爱，愿意让自己的儿女去寻找自己心爱的人。藏族男女相爱，一般是在放牧劳动中，节日舞会上，相互帮助或相

识之后发生感情。而且恋爱生活延续的时间大多也比较长，一般都在三至五年之间。其间，无论双方的恋爱关系发生何种波折，甚至几易恋人，父母都很少干涉。在一些藏族地区，就是比较富裕家庭的子女，找了贫穷户的子女，富裕家庭的父母不满意时，也很少粗暴干涉，只责备自己的子女：“咳！这孩子，你为什么要找这样的对象。”^① 不过，藏族青年男女的恋爱虽然是自由的，但只是在有了适宜的伴侣后，藏族男女才可能最终发展为婚姻关系。而真正要结成婚姻关系在藏族传统社会中也还有种种限制。这种限制主要来自于藏族传统社会严格的等级制。这种等级制在婚姻方面的表现就是门第观念。藏族史诗《格萨尔》就直接反映了当时各个部落的藏民族在缔结婚姻关系时已经存在的与经济条件联系在一起的门第观念。比如，鲁赞魔王抢格萨尔妃子梅萨、白帐王抢格萨尔的王后珠牡、晁同抢掳松巴部落的公主等等，这些行为除了满足自己的占有欲以外，显然都已经考虑到了婚姻的门当户对。正是这种门第观念，使得包办婚姻在藏族贵族中盛行，这种价值取向对藏族社会中的其他阶层也在不同程度产生影响。即或在一般农牧民家庭中，也存在包办婚姻的现象。这就造成藏族地区恋爱自由与婚姻受限的背离现象。不过总的来看，藏族贫穷家庭男女之间的婚配，还是自由结合的较多，按照父母之命强迫成婚的较少。人们认为，自由结合的婚姻像“嘎乌”一样贴身；父母强迫结合的婚姻是“用胶粘石头”。因而主张自由结合，反对包办婚姻。尤其在广大草原藏区的贫穷家庭中，婚姻更多的是由子女自己做主，父母较少包办或干涉。当然，婚姻自由并不是不征求父母的意见。事实上，在藏族地区，藏族青年男女双方只要相互愿意，还是要向自己的父母表明心意，请求同意。

①“尊高”，包括尊敬高贵种姓和年高有德及高僧大德的人。

如果双方父母基本同意这桩婚事，即由男方请一个能说善道的老人或僧人作为媒人，带着哈达、酒，或一些银元等求亲礼物，正式向女方父母求亲。如果女方父母同意，就将礼品收下，并还赠一条哈达。在一些藏族地区，男方家庭在求亲之后，还会去占卦订婚，如果求的卦结果不“吉利”，就要念经除邪，在一个月或半年之后才能正式订婚。那时，由媒人去交换男女身上经常佩戴的一件饰物作为信物，即算正式订婚。订婚之后如果要中途退婚，只将订婚时各自送的信物退还对方即可。订婚以后，如果双方感到不满意，解除婚约也是男女的自主行为。根据藏族的传统习俗，不论哪一方提出解除婚约，另一方一般都不会以任何借口不同意。因为强扭的瓜不甜，双方还可以各自去寻找更美满的婚姻。同时由于双方的家庭经济条件一般都不太好，在求婚和订婚过程中，送的礼品也价值微薄，在解除婚约时，也就很少出现经济方面的争执。

在家庭生活方面，四川藏族家庭中几代同堂，姑嫂共处的大家庭不太多见。尤其在牧区，藏族一夫一妻制的家庭一般都是小家庭。当然，这种小家庭并不是今天现代意义上的只有夫妻和一个孩子这样的小家庭。封建农奴社会时期的藏族中的这种小家庭，一般是由夫妻、夫妻的父母和自己的子女组成。形成这种小家庭形式的直接原因，有这样几个方面：其一，藏族牧民的游牧生产方式的一个主要特点就是逐水草而居，随着夏、秋、冬三个季节的变换，他们每年也需要迁居几次，流动性大。搬迁时，藏族牧民们扶老携幼，既要搬运各种生产和生活用具，又要搬运粮食等物品，十分困难。而一夫一妻制的小家庭正好适应了这种畜牧生产的特殊性。其二，藏族牧民在解放前深受牧主、寺院等各方面的压迫和剥削，生活非常艰难。如果家庭人口太多，要维持全家人的基本生活将是相当困难的。这也迫使藏族牧民只能选择小家庭形式。其三，由于深受

佛教的影响，一般有两个以上儿子的家庭，总会让一个人去出家，这样，不仅家庭中从事主要劳动的人员减少了，而且家庭的人口数量也减少了。其四，与很多藏族地区的家庭一样，藏族牧民的家庭也不愿意让妯娌共同生活在一个家庭中，怕引起纠纷，搞不好团结。由于这些原因，藏族牧区的牧民家庭也就主要是小家庭形式。四川藏族都很重视家庭的和睦，尽管在家庭生活中丈夫主外，妻子主内，但夫妻在家庭中的地位基本平等。

四川藏族重礼好客。成书于公元 8~10 世纪的敦煌古藏文《礼仪问答写卷》向世人显示了藏民族这种久远的优良传统。敬献哈达是四川藏族地区普遍隆重的礼节，以表示对被敬献者的敬意和美好祝愿。主人若遇见路人过家门时，主动向路人打招呼，并致以问候。若路人有求于主人，主人都会以礼相待，或送上酥油茶，或送上食物。如是客人到访，主人会把家中最好的东西拿出来招待客人，客人告辞时，全家人都会出门相送，并互祝吉祥。

孝敬老人也是藏族家庭的一个传统。在《礼仪问答写卷》中就把孝敬父母作为很重要的道德规范。松赞干布在位时，他专门制定了藏民族必须遵守的做人的十六条“人事准则”，其中就有“孝敬父母、恭敬有德、承顺贵种及长辈”^①的要求。这些伦理思想对藏族后世的影响很大，由此形成了藏民族孝敬父母、尊崇师长、赡养老人的传统美德。在藏族家庭中，老年人年过 60 或 70 岁，就一般不再管理家庭事务了。尽管这样，家庭中的重大事情如儿女的婚嫁、购买牛马、房屋搬迁等，儿女们也都主动征得他们的同意，以及听从他们的安排。藏族老

^①第五世达赖喇嘛著：《西藏王臣记》，刘立千译注，第 17 页，北京：民族出版社，2002。

人晚年的精力，一般都放在了宗教生活上，如念经、转神塔、朝寺庙等，过得清闲自在。父母老人去世以后，人们认为在21天之内，灵魂还在家里，因此，按照藏族的习俗，要天天点供灯，为亡魂超度。有些人家在死者去世的21天、49天和满周年那天，还要专门请喇嘛来念经。还有的人家，在几年内，每逢死者的周年纪念日，都要举行点灯念经的祭礼，以此超度亡魂和缅怀老人。

四川藏族的丧葬方式与其他地区藏族的丧葬方式大体相同。主要有火葬、天葬、水葬、土葬等几种形式，也有特殊葬式如塔葬、树葬、壁葬、石棺葬、楼葬等。在葬式中，等级要求严格。塔葬是只限于宗教领袖的最高规格的葬仪，甘孜州理塘寺中二世香根活佛的灵塔就有很大的规模，灵塔铜质镀金，还嵌有各类珠宝；火葬在以前被视为圣葬，主要适用于一般活佛和大喇嘛以及个别大贵族；天葬也称鸟葬，这是藏族人较为普遍奉行的一种丧葬方式，有一个固定的开葬台，司葬者大都是僧人。当然，这种丧葬方式也是一种宗教文化的表达。佛教主张利他，主张普度芸芸众生。在藏民族那里，天葬方式可以说淋漓尽致地表达了这种利他思想：活着的时候行善行慈，将自己的大好年华献给了佛主和他人，死了，灵魂离去，肉体没有用了，便将这无用的肉体当做最后一份奉献，献给秃鹫，秃鹫吃了尸肉就不会再去吃别的野鸡、兔子等小动物了，实际上就解救了这部分小生命，所以藏族将天葬视为非常神圣的仪式；水葬虽然主要适用于穷困人家，水葬主要有两种形式，一种是整尸水葬，一种是解肢水葬。水葬这种丧葬方式在四川藏族看来也是人最后的一种善举，认为投尸喂鱼是有利众生的布施行为；土葬一般采用棺木安葬。土葬一般有较为固定的坟地，长辈葬于较高的地方，年轻的死者则葬入较低的地方。在一些地区，土葬的对象主要是被凶杀、意外事故致死、产妇难

产而死、婴儿死亡以及患传染病死亡以及因犯罪等非正常死亡的人，对前者实行土葬主要是为了防止疾病传染，而将因犯罪死亡的人葬入土地中，则是人们对罪犯的憎恨以及让其向神灵谢罪的情感表达。

藏族文化是中华文化中的一枝奇葩。正是藏民族所具有的这种独特的宗教和文化，也就形成和构建了有别于其他兄弟民族的藏族特有的价值观念和价值体系。

新中国成立后，党和国家充分尊重和保护藏族同胞的宗教信仰自由，充分尊重和保护藏民族特有的宗教和文化。并在卫生、科技、教育等设施建设以及藏族文化古籍整理等方面给予了大力支持，有力地促进了包括四川藏族地区在内的整个藏民族的教育、科技、文化、卫生等各项事业的蓬勃发展，极大地提高了藏族人民的思想道德素质和科学文化素质。四川藏族与全国藏族人民一样，在几十年的社会主义建设过程中，大大提高了藏民族改造自然和改造社会的能力，传统的价值观已经在逐步改变，尤其在跨入新世纪的重要转型时期，随着整个国家的社会经济文化的全面发展和进步，四川藏族人民也必将与其他兄弟民族一样，其价值观会随之发生适应时代进步要求的重大变化。

三、四川藏族地区的政治法律制度

制度的产生反映了人类社会的巨大进步，这种进步是与人类价值观发展到一定阶段的内在需要联系在一起的。

由于不同社会阶段中处于生产关系不同地位的人在物质利益上表现出根本的对立，人们在涉及各自利益的重大问题上的价值观也根本对立。在矛盾激化的特定时期，这种对立直接表现为利益集团之间或者个人与社会之间的尖锐冲突。防止这种冲突并维系社会的稳定，是政治法律制度日臻完善的最为基本

的内动力。反过来，这些政治的、法律的制度，作为严谨而庞大的社会规范体系，又对全社会人们的思维方式和行为方式产生着直接的规范作用，一代一代人如此下去，长远地接受着这些规范的影响，也就使这些政治法律规范的很多基本要求成为了人们的一种自然习惯，在长期的社会公共生活中形成特定环境下的人们与这些制度或规范相吻合的价值观。

在中华人民共和国成立以前，四川藏族地区处于封建农奴制阶段。元代时，中央王朝在藏区推行“僧俗并用，军民通摄，土官治土民”的政策，《元史·释老》就说：“及得西域，世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人，乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。”到了明代，基本上承袭元制，“封诸酋为王师官长，领其人民，间岁朝贡”。在清代时，仍采取分封土司制，以“土官治土民”，加之清朝廷对川藏区多次用兵，招抚境内部落，推动了土司制度的发展。光绪三十二年（1906年），赵尔丰任川滇边务大臣，两年后，又由清朝廷“赏给尚书衔，为驻藏大臣兼边务大臣”。为了加强王朝对边疆的统治，赵尔丰开始在四川藏区强行改土归流，收缴各土司印号纸，废除土司制，由清朝政府派流官进行管理。但不久辛亥革命爆发，改土归流不得而终。

1936年红军长征途经四川藏族地区时，建立了“博巴”自治政府。中华人民共和国成立后，实行民族区域自治，在四川藏族地区建立了甘孜藏族自治州和阿坝藏族羌族自治州，同时还建立了1个自治县以及20多个藏族自治乡。^①

新中国成立以前，这种政教合一的政治制度，在藏族居住的各个地区自上而下都存在。而且，在四川藏族地区，比如甘

^①陈庆英主编：《藏族部落制度研究》，第199页，北京：中国藏学出版社，1995。

孜德格王，在政教合一方面更反映出一种典型性。德格家族建立世袭大土司制，以长子出家当喇嘛，既是寺主，又是土司，一人掌握政教两种权力。不过，在藏族的其他一些地区更普遍的是一种区域性的政教合一形式。就是说，世俗的政权和宗教的神权不一定完全掌握在一人手中，但政权和神权通过各种渠道仍能达到有效的结合，从而发挥政教合一的作用。比如，由僧人来直接控制藏族部落。根据佛教戒律规定，僧人是不参加社会生产劳动的，僧人或寺庙的各种日常需要，主要靠布施来解决。世俗政权的统治者有时甚至把整个藏族部落都布施给寺院。如 19 世纪初，二世嘉木样久美旺吾到青海境内的河南蒙旗讲经说法，河南蒙古亲王派一名头人统领百户牧民作为送给拉卜楞寺院的部落。^① 反过来，也有由部落头人直接控制寺院的，比如兼任寺院的重要职务，或者让头人子弟在部落内的寺院出家，控制寺院，或者在寺院安置亲信，为自己的统治服务。通过上述这些途径，包括四川藏族地区在内的整个藏民族居住地区的政教合一政治管理制度得以有效实现。由于藏民族是近乎全民信教的民族，这种政教合一对于广大的信教民众就具有强大的制约和管理能力。而能够统治信教民众，也就实际上有效地统治了所管辖的整个藏族地区。

政教合一在藏族地区能够实行也有其社会基础。在藏族传统社会里，寺院享受多种特权，比如，僧人一般不承担部落中差税、兵役等各种义务。寺院本身对部落社会的稳定和成员凝聚起着重要作用。在部落家中，同胞兄弟有人出家为僧，不仅可以避免家庭纠纷，保证家业不致分散，而且家庭中有人还可以提高本人乃至全家的社会地位。所以，在藏族传统社会中，

^① 西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编：《藏族社会历史调查》

(2)，第 100 页，拉萨：西藏人民出版社，1988。

一个家庭有兄弟的，会有人入寺为僧。在一般情况下，一个家庭如有兄弟二人，一人要出家。如此，在藏族传统社会中，几乎每个家庭都有在寺院为僧，这就使得藏族传统社会的几乎每个家庭都与寺院有直接联系。正是藏族传统会与宗教之间如此紧密的联系，构筑了藏族传统社会政教合一的基础。

尽管藏族地区普遍实行政教合一的政治制度，但并不完全依赖宗教影响力进行社会管理。事实上，世俗的政权管理制度一直是保证藏族地区的社会政治、经济、文化等正常运行和推动其发展的基本动力。在这些世俗的政权管理制度中，最重要的是政治法律制度的建立及其强化。而藏民族所生活的社会环境中的这些政治制度，对藏民族特有的价值观的形成具有极为重要的影响作用。

在藏族地区，藏族部落头人职务一般实行世袭制。这种世袭制主要有父传子的家庭世袭和家族世袭两种。后一种形式的世袭制主要指头人职务的世袭是在同一家族的几个不同家庭之间相互世袭。同时，也有直接任命制，即族长由小部落头人任命，小部落头人由大部落头人任命，大部落头人由部落联盟、地方政府或朝廷任命。但是，在藏族地区的部落头人并不都是世袭或直接任命的。事实上，在 1959 年进行民主改革之前，四川藏族地区部落头人的任免制度除了存在较普遍的世袭制和直接任命外，还存在民主选举的现象。在四川壤塘藏族地区，一个名叫卡洛的妇女由于聪明智慧，才能超众，得到了农牧民的拥护，在民主选举中甚至战胜了自己无能的入赘丈夫，将原由丈夫担任的“洪波”之职接了过来，挑起了主持部落事务的大梁。而在西藏江孜地区，也曾经有过藏族妇女被选举出来

当头人的例子。^①

重视法律制度的建立则是藏族传统社会的另一大特色。

在很早之前，藏族部落地区所实行的基本上是习惯法。由于崛起于雅隆河谷的悉补野部的努力，至朗日伦赞时期青藏高原已趋统一，为了解决日益增多的人际关系问题和社会问题，在藏民族中也就自然形成了解决好这些问题的风俗和习惯。如在人与人、部落与部落之间常用“盟誓”来维系一定的关系，对于危害社会成员的生命财产安全、破坏社会安定和生产秩序的则视不同情况分别给予处死、监禁、放逐、没收财产等处罚，在生产方面已有计算田地、牲畜并按规定征收赋税等规范。这些习惯规范为松赞干布建立吐蕃王朝后制订成文法律，为后来藏族部落所沿用的法律制度的形成都产生了深刻的影响。

公元7世纪中叶，吐蕃第三十三代赞普松赞干布统一了青藏高原上的诸部落，建立起了强大的吐蕃王朝。为了保证能够长久地将吐蕃王朝统治下去，松赞干布对吐蕃的历史进行了认真而全面的总结。鉴于在他父亲朗日松赞时代没有统一的法规，致使小邦纷纷叛逆的教训，他感到，必须尽快制定出强有力的法律，才能规范社会生活，才能扬善抑恶，有效地管理好社会。于是，在他的努力下，终于颁布了吐蕃王朝著名的六大法律，即《王延十万法》、《十万顶具鹿之法》、《论常道德准则》、《强弱诉决之法》、《权势决断之法》、《国库修内之法》。这些法律规范涉及行政、刑事、民事、军事等各个方面，对吐蕃王朝的繁荣和发展以及藏族社会的稳定发挥了积极的作用。

松赞干布重视法律制度的建设对后世的世俗政权起到了良

^①今枝由郎、麦克唐纳著：《敦煌吐蕃文献选》，耿昇译，第27页，成都：四川民族出版社，1983

好的示范作用。后代的藏族统治者，无不仿效松赞干布制定法律制度，管理和规范社会生活。即或在早已实行政教合一制度的元朝末年的西藏，藏族统治者对藏族先王所制定的法律制度的执行也是不折不扣的。当萨迦教派在西藏的统治地位由属于噶举教派的帕木竹巴取代后，这种情况并没有改变，相反，在这一时期的藏族统治者还强加了对法律制度的改进和完善。当时，掌权的万户长大司徒绛曲坚赞就制定了英雄猛虎律，懦夫狐狸律，地方官吏律，听诉是非律，逮解法庭律，重罪肉刑律，警告罚缓律，使者薪给律，杀人命价律，伤人抵偿律，狡诘洗心律，盗窃追赔律，亲属离异律，奸淫罚缓律，半夜前后律等十五种法律制度在藏族地区颁行。到了明代中期以后，由噶玛丹迥旺波执掌西藏地方政权。为了进一步稳定藏族地区的社会秩序，巩固政权，他又在原有的古代法律十五条的基础上增加了异族边区律，并对其他条文重新解释，形成藏族法律十六条。在清初，五世达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措管理藏事时，他又在法律十六条的基础上进行了较大修改，并为十二条。与此同时，中央王朝也针对藏族地区的实际情况制定了一些法律，被称为“麦律”。如“蕃例六十八条”就属于这一类。

当然，与封建时期的中原王朝一样，藏族传统社会制订的法律不仅采用的是诸法合体的形式，即在一部法律中，既包含刑事规范，又包含民事规范，既有刑事诉讼的程序要求，也有民事诉讼法的程序要求。而且，法律制度体现出相当显著的等级森严特征，即不同的社会成员适用不同的法律。在吐蕃王朝统治时期，其等级划分已经十分严格。居于最高等级的是赞普，以下是王子、赞蒙、尚论、小邦王子、家臣、外戚亲贵、带兵元帅、军官等，最下等的则是平民、耕奴、庸、武士等。与这种等级划分相适应，在藏族传统社会制订的法律制度中，一是把这种等级秩序法制化，二是根据不同的等级，赋予其在

法律关系中的不同地位。如藏王松赞干布在他主持制定的六大法律中的《王廷衙署职官安置之法》就把吐蕃人分为十一个等级。在《狩猎法》中，上等人伤害了下等人可以减轻处罚甚至免于处罚，而下等人伤害了上等人则必须受到严厉处罚直至将其犯罪人子孙一并杀掉，以绝后嗣。在近代部落的法律实践中，等级差别也表现得很突出，根据果洛的《红本法》规定，一个上等男人的命价正额是 100 头母牦牛，而一个下等女人的命价正额是 25 头牦牛，是上等男人命价的四分之一。即或是牲畜，在上等人家的牲畜也比下等人家的牲畜高贵。比如，头人的一头牛的价值就数倍于平民一头牛的价值。在头人家附近吵嘴、打架，也被认为有损头人体面，通常以罚款方式进行处理。

在藏族传统社会的法律制度中，妇女的地位是很低的。尽管高一等级的妇女的地位比低一等级的妇女的地位高，但在同一等级中，妇女的法律和社会地位是低于男人的，在家庭中的地位，一般低于丈夫。总的来说，藏族传统社会中的妇女地位是处于被支配和受歧视的地位。“勿听妇人之言”、“妇女不准参加盟会议事”之类的规定甚至成为人们意识深处恪守的训辞。

在执法方面，藏族部落除了按已有法律制度处罚以外，还常常辅以天断等形式。所谓天断是指在审理案子的过程中，如果没有证人而被告又拒不招认，在没有任何客观的办法足以判断是非的情况下，人们便把希望寄托在代表神佛的“天”的身上，以求通过“天”的冥示而得到公正的判决。天断的方法主要有起誓，即向佛法僧、日月星辰等为证发誓，由于发假誓有恶报的观念根植于藏民族的意识之中，违法犯罪者往往不敢发假誓，所以，起誓常被用来作为判断真假虚实的重要手段。

总之，在新中国成立之前，藏族地区实施的法律制度，既

有藏民族统治者根据自己的需要而设立的，又有各藏族地区的规范要求，更有中央王朝专门针对藏族地区管理的律令，涉及面相当宽广，其法律体系也非常庞杂。

就解放前四川藏族地区的政治法律制度而言，与其他藏族地区的制度规范大体一致。

四川藏族地区对部落的管理糅合了宗教的力量、政权的日常管理活动以及法律规范。比如，在部落的生产管理活动中，要求农牧民必须在本部落中头人指定的范围内进行生产活动，维护集体和个人利益、统一行动，同时按规定征收赋税，并对违反管理规定的人和事进行处罚等。四川藏族的一些牧区，因为季节的变化，部落每年都会迁移。部落的迁移显然是该部落极为重大的事。所以每次都由各级头人商定路线和时间，不少部落还专门请来高僧占卦以决定迁移时间。宗教在生产管理方面的影响力可见一斑。在日常管理方面，部落要求农牧民无论出于什么原因，未经头人允许不能离开部落，更不能到大部落范围以外的地方去谋生，即使以乞讨为生者，也只能在本部落内行乞。如果有人逃亡，跑到比较弱小的部落，即使被收留，也要被追回，并处以断足直至死刑。在征收赋税方面，法律的强制性也得到充分体现。在四川藏族地区的农牧民生活中，缴纳赋税一直是沉重的负担，除此之外还有包括为官府送信、修路，为过往的政府官员服务，给部落头人无偿劳动等在内的各种差役。对于那些在生产或生活中违反有关制度规定的行为，藏族部落的统治者都会给予相当严厉的惩罚。比如，农牧民要按期如数缴纳赋税，抗税者在税额以外还处以必要的罚款，交不起赋税的要没收其部分或全部财产，有的罚长期苦役；有的藏族部落不允许部落成员在部落内抽烟，如有违者处以一定数量的罚款；牧民的牲畜不准越界，若越界，可以宰食越界的牲畜，如果越界到头人使用的牧场上，不仅没收越界牲畜，畜主

还要遭受皮肉之苦，严重的要没收其财产的三分之一或者一半以上，更为严重的甚至视为反抗头人，没收全部财产，身为奴婢。

藏族农牧民在生产和生活中免不了发生一些日常纠纷，这些纠纷如果让部落来审理，无论是原告还是被告，都要向部落头人及具体审理人员缴纳一定的财物，这对双方来说都是一个负担。而且，如果采取天断这种碰运气的方式，原本无罪的也可能受到伤害。所以，有的当事人更愿意通过必要的中介人私下了结纠纷。这种私下了结纠纷的方式在一些地方便也慢慢地变成了传统习惯。

当然，在藏族古代传统社会中，一些法律规范也有一些积极的因素。比如，松赞干布时，依佛教十善法制定法律：斗殴者处罚，杀人者抵命，盗窃的加八倍罚款，奸淫的断肢体而流放，欺妄的割舌等。又制定有十六条人道伦理法，如孝敬父母，恭敬有德，敬重尊长，交友以信，利益国人，心性正直，景慕贤哲，善用资财，以德报德，科斗无欺，不相嫉妒，和婉善语，心量宽宏等等。又如，吐蕃法律规定：“若从牦牛身下救人，被救者当以女儿或妹妹酬谢之，或赠银一百五十两亦可”，^①鼓励大家互助互爱。这既反映出藏族传统的共同生产共同消费习惯的遗风，也对形成藏族人民助人为乐的道德品质及其价值取向产生着积极的意义。

在民主改革完成后，四川藏族地区彻底废除了封建农奴制度，建立起社会主义的政治法律制度，广大藏族同胞当家作主。与社会政治、法律和经济制度的变化相适应，四川藏族人民的价值观也由此发生了极大变化。

^① 《宗喀巴大师集》（1），第 101～102 页，北京 民族出版社，2001。

第二章 宗教价值观

四川藏区是全国第二大藏区，宗教在四川藏区有着悠久的历史，该地区藏传佛教、天主教、基督教和伊斯兰教四种宗教并存，但大多数农牧民群众信奉藏传佛教。藏传佛教在四川藏区有一千三百多年的历史，伴随着藏族历史的发展而同步发展，形成了分布广、教派全、寺院多、影响大的显著特点。在政教合一的藏区传统社会里，人们从生到死，从生产到生活，从家庭到村落，无处不受宗教信仰的影响和支配。作为藏区封建农奴制社会的主要精神支柱和意识形态，宗教已经渗透到藏区的政治、经济、文化和社会生活的各个领域，并产生了广泛的影响。尤其是人们日常的生产、生活、娱乐、教育等方面无不受到宗教的影响。宗教在藏区已成为传统文化的重要组成部分，并在绝大多数人的社会生活中占有十分重要的地位。宗教价值观在四川 藏族的整个价值观体系中居于核心地位，起决定作用，四川藏族的其他价值观在一定的意义上讲，大多是对宗教价值观的展开、具体化及其转化。

第一节 四川藏区宗教的历史与现状

佛教至今仍是藏区最主要的宗教，它发端于印度，却在雪域高原得到了巨大的发展。但是它的发展却是在与藏区的本土宗教——苯教的斗争与融合中得以实现的。研究四川藏区宗教的产生与发展对厘清宗教价值观的演变与特征具有重要意义。

一、苯教的产生

藏区的传统宗教信仰基本上是由两大部分构成，一方面是在广大农村牧场广泛流行的，不分教派的“见佛就拜、见塔就转、见活佛就磕头”的民间信仰，其内容十分丰富，并与人们日常的生产、生活、文化、娱乐和各种风俗有密切的联系；另一方面则是以寺院为活动中心的理论化、规范化、系统化并控制整个上层意识的规模化、职业化宗教。其中占统治地位和占优势力量的是藏传佛教，内分很多教派，如宁玛、噶举、萨迦、格鲁和觉囊等。苯教是藏族的传统宗教，苯教与其他教派有所不同，曾经历了一个从自然的原始宗教向佛教转化的漫长历史岁月。

苯教(又译作‘钵教’；‘本教’等)，因其教徒自称‘苯波’，又称“苯波教”。一般认为苯教是佛教传入西藏以前就已在西藏本土广泛流行的一种古老宗教或者说是西藏固有的一种宗教，也有的学者笼统地把它说成是原始苯教。然而我们现在看到的苯教早已不是本来意义上的原始宗教，而是一个佛苯混杂的历史产物，既有比较古老的原始巫教的一些特点，又有大量的系统化的神学宗教的成分。因此，我们可以说苯教是由非佛教的原生形态早期苯教和受佛教影响后形成的次生形态的晚期

苯教两部分构成。

原生形态的苯教迄今因资料仍付阙如，其面貌显得朦朦胧胧不够清楚。据晚期形成的苯教文献记载，苯教早在吐蕃王朝建立以前就盛行于象雄地区。然后从象雄传入雅隆河谷地区。一般认为象雄位于西藏的西部，包括现在的阿里。近年来在阿里的日土县境内发现了一些与苯教信仰有关的岩画。考古工作者认为这些岩画的族属是古代象雄人。从这些岩画内容反映出古代象雄居民以狩猎、畜牧为生。岩画中几乎没有象征农业文化的内容。同时岩画中没有见到任何反映佛教的踪迹，相反内容最丰富的任姆栋一组一号岩画展示出杀牲献祭的宏大场面。作为献祭用的祭品有一百二十五只羊头和十只估计是盛血的陶罐。作为祭祀对象的神有太阳、月亮、象征苯教的“雍仲”符号、鱼、男性生殖器，还有象征“天梯”的“目”字形符号。从日土三处起的岩画中可以明显看出“雍仲”符号是以太阳的图案演变而来的。由此可以看出原始形态苯教的某些信仰特点，即崇拜自然、崇拜动物，杀牲献祀等，具有自然宗教的特征。

二、佛教的传入与佛苯融合

佛教传入西藏后，虽然在与苯教的斗争中经历了艰难曲折，但最终在统治者的大力扶植下，在与藏族传统文化和苯教相互交融的基础上，使自己的教义渗透到人们的思想意识里，变成了一个支配人们行为，影响人们的生活方式的全民信仰。佛教自身也逐渐藏化，形成独具特色的藏传佛教，俗称喇嘛教。

公元7世纪佛教正式传入西藏之时，正是吐蕃王朝在西藏崛起的时代。当时统一后的吐蕃帝国内部要对付“臣民叛离”、“民心忿怒”等难题；对外要处理与四周信佛邻国间的

各种政治军事矛盾。在这种情况下，原来发源于氏族部落社会基础上的原始苯教信仰，已经远远不能满足需要。他们需要一个具备更完整体系的宗教来作为他们对内统治人民，对外征讨邻国的精神武器，于是佛教首先被吐蕃王朝所采纳。松赞干布从长安和尼泊尔接娶信仰佛教的文成公主和尺尊公主为妻，并派大臣吞弥·桑布扎等前往印度学梵文，并创立文字。佛像和佛经开始传入西藏。在以王室为首的一部分贵族势力的倡导下，一些僧人从唐朝和喜马拉雅山外涌入西藏，翻译佛经，兴修寺庙。但是佛教的传入并非一帆风顺，总是和内部的斗争交织在一起。松赞干布死后一年，曾掀起反佛浪潮。寺庙被毁，佛经被埋或被烧，佛像被埋或被捣毁。赤德祖赞时代虽有金城公主入藏并有于阗等地的不少佛教徒到吐蕃。但据僧慧超在《往五天竺国传》记载“至于吐蕃，无寺无僧，总无佛法”。说明当时佛教影响仍然不是很大，至少尚未获得民间的广泛信仰。直到公元8世纪赤松德赞时代，吐蕃统治阶级采取了一系列“抑苯兴佛”的措施，佛教才有了较大的发展。赤松德赞不但亲自和贵族大臣们在神前发誓，今后永不背弃佛，而且运用强制性的法律手段，下令吐蕃全区上下只准信奉佛教，不准信奉苯教。同时实行了“僧人（钵阐布）参政”、“七户平民供养一僧”等具体弘扬佛教的措施。正是在统治者的自上而下的推崇之下，这个时期西藏出现了有出家僧人的寺院（如桑耶寺）和比较稳固的僧侣集团，据资料介绍，当时出家的僧人前后共约三百余人。

然而佛教的发展引起了西藏本土宗教势力的不满，本土的苯教与外来的佛教因不能相容而发生了激烈的斗争，这就是西藏宗教史上有名的“佛苯之争”。佛教受到多次的打击之后，不得不改变策略，迎请了比较适合西藏传统观念和比较接近苯教信仰的佛教大乘密宗大师莲花生入藏南传法。从《莲花生

传》的记载来看，他很明显地采取了苯教徒喜闻乐见的咒术和巫术活动，改造和吸收了苯教的某些内容。并把苯教的“十二丹玛”等地方神“降服”为佛教的护法神。同时把苯教的很多古老仪式注入佛教。并以佛教的观点加以解释和指导，从而逐渐消除了西藏民众对佛教的陌生感，佛教自身也由此日趋西藏化。尤其是吐蕃王朝灭亡之后，佛教由于一时失去庇护而不得不深入农村牧场和边远地区，致力于获取民间信仰。以苯教为主的民间信仰，经过一定的改造糅合进了佛教。例如苯教之中占卜、祈福、禳祓等术，凡于生有利者即多存而未毁，被吸收进佛教，而将诸有害之苯教法术大多抛弃。“杀牲献祭”这类仪轨经过一番改头换面后也出现在佛教之中，这就是佛教仪式中象征人畜的各种供祭品。例如用糌粑或酥油捏成的人和动物代替过去的活人或活生生的动物，以染红色象征血祭等。于是佛教与苯教从相互对立走向相互影响和交融，日趋接近，其结果是佛教在向着西藏化的演变进程中获得发展，并在民间树立了广泛而牢固的信仰基础。这不能不说是佛教在西藏得以生存和发展的重要原因之一。应该说佛教与苯教的融合为藏传佛教在西藏的发展拓开了道路。

三、各种宗教在四川的传入与发展情况

素有雪山草地之称的四川省甘孜、阿坝地区，地处青藏高原东南边沿地带的川西高原，总面积 23 万平方公里，境内居住人口 170 余万，其中藏族人口占一半以上。这是一个以信仰藏传佛教为主的少数民族聚居地区，这里的藏族群众历来宗教感情浓厚，历史上几乎全民信教，藏传佛教在这里有着悠久的历史 and 深远的影响。

早在西藏松赞干布统治时期的公元 7 世纪，佛教就传入了四川甘孜、阿坝地区。最早传入四川藏区的是藏族原始宗教

——苯教，民间传说是在公元 2 世纪，地方史志也以此说入了文献为记。但此说缺少史证，有据可查的是在公元 7 世纪吐蕃东进，松赞干布的部队驻扎在今阿坝、红原、若尔盖草地（古松州以西），每当出战前吐蕃军中的苯教大师们便在固定的神坛处煨桑祭神，祈祷出战告捷。从此留下了不少苯教祭神的地名和遗址，至今尚存，可作史证。苯教在甘孜的传入是公元 698 年至 900 年，噶尔·禄东赞之孙赤松顿布，为逃避赞普都松波结的杀戮，携其子阿尼降巴白（苯教高僧）徙居“旦麻”（今德格）地区，苯教开始在德格地区立足。8 世纪吐蕃王朝推行“兴佛抑苯”政策，许多苯教东徙康区，建立了康区第一座寺庙——丁青寺（苯教）。

藏传佛教的最早传入，应追溯到西藏最早出家的“七觉士”之一的巴果毗卢遮那（白诺杂纳）大译师，他于 8 世纪初（即藏王赤松德赞年代）来嘉绒地区传法。传说松冈和卓克一带是他最先传教的地方，其教派为宁玛派（即红教）。此后，自 8 世纪末到第三世达赖喇嘛索南嘉措时期（1576），宁玛、萨迦、噶举、格鲁四大教派先后传入四川藏区，从而形成了苯教、宁玛、萨迦、噶举、格鲁五大教派的鼎立局面。

在苯教和藏传佛教传入的同时，汉传佛教从南坪、汶川水磨地等处传入，并建观立庙，到宋代已形成一定规模。鸦片战争后，清光绪 4 年（1878 年），英国军人及尔等经四川藏区回国时，便开始进行基督教的传播，并造成一定影响。光绪 14 年（1888 年），英国基督教“圣公会”的霍尔士遍游四川，后于光绪 24 年（1898 年），法国传教士进入阿坝茂州城（今茂县），建天主教堂进行传教。伊斯兰教传入四川藏区是伴随着唐代松州设“茶马互市”开始的，丝绸之路上波斯商人的到来，8 世纪已有穆斯林信民定居，建立了清真寺，伊斯兰教可以说在四川的松州传入为早。

民主改革前,甘孜州有寺庙、教堂 597 座,其中藏传佛教寺庙 577 座,僧尼 8 万余人 天主教堂 15 座,基督教堂 3 座,伊斯兰教清真寺 2 座,共有信徒 2000 余人。阿坝州有藏传佛教寺庙 206 座,全州 500 人以上的寺庙 5 座;300 人以上的有 10 座;100 人以上的有 37 座。全州共有喇嘛和尚 19253 人,其中活佛 72 人,堪布 6 人,温布 13 人,格西 16 人,喇嘛 494 人,管家 151 人,和尚 18501 人。全州有清真寺 24 座,阿訇 47 人。(参见曾任辉:《藏区宗教现状概述》)以上数据表明,虽然世界三大宗教均在四川藏区有其信徒,但藏传佛教无论是信徒数量,还是寺庙的数量以及它的影响力,都是其他宗教所无法比拟的。

四、民主改革后藏区宗教的发展状况

1958 年的宗教改革运动,废除了喇嘛寺庙和清真寺庙的封建特权和压迫剥削制度,绝大多数喇嘛、和尚、阿訇都还俗回乡从事生产。以阿坝州为例,阿坝在民主改革后共保留喇嘛寺庙 7 座,留有住寺喇嘛、和尚 178 人,他们进行一定的生产劳动,对丧失劳动力的人,政府给予生活补贴。清真寺则一个也没有保留。当时的宗教改革也出现了一些“左”的做法,毁坏了不少的寺庙,对一些正当的宗教活动也进行了一定的限制,但总的说来,当时的宗教活动还是正常的。

“文革”十年浩劫,四川藏区绝大多数寺庙被毁,剩下的少数寺庙、经堂、大殿也被社队集体占作保管室,宗教团体的街面房屋被单位无偿占用。宗教界人士遭到批斗和劳动改造,带帽的全都遣返回家。经书被焚烧,宗教器物被砸毁。群众的正当宗教生活被禁止,不准插玛尼旗,不准念经,不准烧柏香,不准转神山,死了人不准举办宗教仪式,对信仰伊斯兰教的群众强迫实施火葬。看似消灭了宗教,实则严重地伤害了广大信教群众和宗教界人士的宗教感情,破坏了民族团结,践踏

了党的宗教政策，使宗教活动转入地下。

十一届三中全会后，四川甘孜、阿坝两州全面贯彻党的宗教信仰自由政策。目前，阿坝州经政府批准开放和依法登记的寺庙教堂 288 处，有教职人员 17000 余人，其中活佛 224 人，喇嘛 1100 人，阿訇 37 人，道士 10 人，方丈 1 人。甘孜州有寺庙教堂 532 座，其中藏传佛教寺庙及活动点 515 座（包括宁玛派 219 座，格鲁派 127 座，萨迦派 78 座，苯波派 50 座，噶举派 37 座，无教派的 4 座），天主教堂 2 座，基督教堂 1 座，伊斯兰教清真寺 1 座，依法登记汉传佛教性质的活动点 13 个。近 4 万名宗教教职人员中有藏传佛教僧尼 38000 余人。

宗教活动场所的开放，满足了广大信教群众宗教生活的需要。党和政府历来尊重和保护少数民族宗教信仰自由和风俗习惯，认真贯彻落实党的宗教信仰自由政策，拨出专款用于寺院的开放和维修。寺院正常的宗教活动和宗教界的合法权益得到切实保障。由于全面正确地贯彻执行了党的宗教信仰自由政策，藏传佛教寺庙、教职人员的合法权益得到了充分的保护，信教群众的正常宗教生活有了充分的保障，佛教界人士和广大信教群众爱国爱教、团结进步、积极参与社会主义两个文明建设，为四川藏区社会稳定、经济发展做出了积极贡献。

第二节 传统宗教价值观

所谓宗教价值观就是以宗教信仰、宗教理论作为衡量标准，判断是非得失。藏族传统价值观念是多种多样的，它们各有其特定的内涵和具体内容，但是藏民族绝大多数民众信奉藏传佛教，所以自从藏传佛教产生以来，宗教价值观是所有其他价值观的一个重要来源和核心，或者说佛教学说是藏族价值观

的核心和基础，尤其对一些老年人和出家的僧人来说，更是如此。

就四川藏区传统宗教价值观来说，藏传佛教的终极价值是藏族信徒精神世界最深层的支柱，最核心的价值取向，是他们心灵中矗立起来的终极关怀的神圣殿堂。它为其提供了新的安心立命之处，使不同阶层的藏族信徒有了个人生命的终极托付，有了自己命运的最后归宿。人生在世，没有任何事情比心灵的安置更重要、更迫切了。但是，在世界范围内工商科技日益发达，人文精神逐渐淡漠，整个社会日趋世俗化的今天，由于价值理想的迷失和价值坐标的消解，很多人的价值世界分崩离析、支离破碎，从而使绝对的价值意义遮蔽起来，人们的思想情感在很大程度上为物欲所役，被金钱所累，由名利所迷，出现了价值无源的危机。面对这样一个可悲的困境，著名神学家汉斯·昆似乎代表整个人类发出了一个祈求：“在这个迷失了方向的时代，人们为了委身，渴望一个根本的方向，渴望有一套根本的价值观。”对于藏族信众来说，这个“根本的价值观”就是藏传佛教。

一、人生终极价值——成佛

从根本上讲，藏传佛教的理想境界也和一切宗教的理想一样是太虚幻境，但是我们从藏传佛教的社会功能上来看，它给藏族信众指出了一条通往精神家园和理想世界之路。具体讲，在每个信教的藏族人的心目中都悬置着一盏神圣彼岸的神灯，都有一个“来世”和“佛国”的终极价值预设，他们每想一件事情，每干一件事情，都从对自己的来世是否有利，于自己的成佛是否有益的立场出发，他们对于自己最终要归宿的精神家园倾注了全部心血，把物欲享乐、急功近利的世俗事物抛到了九霄云外，这一无限开放的心灵境界和终极性的价值追求丰

富了人生趣味，提升了人格境界，滋养了枯竭的心灵，消解了精神烦恼，缓冲了内心紧张，超越了生死执著，复活了理想追求，使他们的心境在熙熙攘攘的市场上，花花绿绿的霓虹下，忙忙碌碌的事务中，处在一种宁静、宽舒、坦然、达观、淡泊、乐趣、充实、归属的状态中，解决了生命的终极关怀和价值的究竟依止问题，因而也就自然解决了实现生活中的灵性焦渴，以此来缓解生命无意义的存在痛苦，达到个体人格的完善和生命价值的实现的目的，这便营造了一种身心和谐、人际和谐、天人和谐的价值观。

二、实现终极价值的前提是要认识到“轮回是苦”

佛教始祖释迦牟尼正是从小对人生唯苦的感悟，毅然抛弃王太子的地位，离家出走，人道修行。据说，年少的释迦出城游玩，看到农夫赤身耕作，犁过虫出，群鸟争啄之，烈日炙身，汗流浹背，犁柄磨破肩颈，犁绳勒破皮肉，鲜血长流，其状惨不忍睹。感叹众生备受诸苦，开始思索人生问题。后来又四门游观，见到了人世间的种种苦痛，更加触发了他对自身的必将老、病、死的焦虑，以及对众生老病死的悲愍。他下决心要为自己和众生探索出一条解脱生老病死等痛苦的大道，他在出家时发宏愿：“我若不断生老病死忧悲苦恼，终不还宫”。在他成佛后宣讲的基本佛教教义“四圣谛”中，“苦谛”为第一圣谛。

藏传佛教继承了佛教的基本观点，将一个世界分为“三界六道”；“三界”即欲界、色界、无色界；“六道”即天、阿修罗、人、畜牲、饿鬼、地狱。认为“三界六道”中的各个生灵，都有各自的寿限，寿尽而又转入其他的处所，如此在六道之中不断轮回，没有尽头。印度佛教大师世亲的《俱舍论》中对此有详尽的论述，藏传佛教的不少大德的有关著作也很

多。格鲁派寺院的经学院中，将《俱舍论》列为必修的五部大论之一，极为重视。因此“轮回”是佛教理解人生的主要观念，也深入信教者的意念中，而且成为根深蒂固的一种观念。一些有学识的大师、学经僧人对此有着全面透彻的了解，而一般的世俗信徒虽不能完全深刻地认识，但对“轮回”基本的含义都是非常清楚的。普遍相信人有前世、今世和后世，如同车轮滚动，永远轮回。因此，在藏族人看来，今世仅仅是生命轮回中的一站，而非生命的全部，人永远处于入胎——处世——死亡——重新转世的轮回中。同时佛教又认为“轮回是苦”，“三界犹如火宅”，无幸福可言，若有幸福也是暂时的。只是皈依佛门，修持正道，方可脱离轮回。基于对生命轮回的这种认识，藏传佛教信徒十分重视人生的未来即后世，今世是为后世准备的。因此，相对于其他民族而言，藏族不重现实，而重来世，追求生命的解脱为人生的最高价值。

“轮回观念”在藏族社会时常可见，比如孩子出世后，父母经常会请活佛高僧指点孩子的前世。而进入老年时期的藏族人，则极为关心他自己的来世，常按自己的愿望进行祈祷，家人也为老者提前举行法事活动，并视为孝道。童年期追索前世和老年期希求好的来世，正好是轮回观念的具体体现。以生命轮回和轮回是苦的佛教理论所确立的人生观、价值观，具有广阔的视野和时空观念，从而形成一种人生的达观态度。但同时对于来世的美好愿望慰藉着自身的不幸和痛苦，甘于忍受环境的艰辛、生活的贫穷，并将这一切视为是暂时的，从而一心希求来世的福报。

认为只要我以客观冷静的态度反省人生，就会看到藏传佛教对人生诸苦的揭露，这并非刻意渲染、危言耸听，可以说是现实人生的真实写照。以藏传佛教宗喀巴大师所讲的“八苦”为例，生、老、病、死四苦是天然地与人身一体的，是任何

人，任何时代都消除不了的。有人说老病死是苦我有体验，怎么生也是苦呢？且不说老病死之苦因生而有，因此生亦是苦，单是人来到世上，发出的第一个声音是啼哭，就足以宣告享乐主义的破产。老、病、死实质上是人类生命形态的天生缺陷，是超时代、超阶级而存在的，只要人类不能成功地改变自身的生命形态，那么，这些天生的苦痛就不会根绝。至于怨憎会、爱别离、欲求不得，虽属社会苦难，并非天生。但时至今日，这些苦痛仍在继续折磨着人们。而且今天，我们所面对的痛苦并不比古人少多少，我们甚至承受着许多古人从未承受过的痛苦。诸如：核武器、吸毒、环境污染、艾滋病等等不胜枚举。对于诸苦交攻的严峻现实，我们是视而不见呢，还是如实地面对？若不能勇敢面对，做征服“苦”的勇士，而是靠酒精、兴奋剂之类来忘却烦恼，使自己沉溺于纸醉金迷，这非但不能不消灭苦痛，反而使人走向堕落。藏传佛教有见于此，才向世人大声疾呼：“诸受是苦”。其意在提醒世人，如实认识自己的生存状态，重视解决人生的根本问题，从苦难和对死亡的恐惧中解脱出来。

因此，我们认为只有对死亡的大彻大悟，才能实现对生命的终极关怀；只有对苦难的理性审视，才能如实把握快乐的本性。追逐生命与快乐是人与众生的本能，但必须通过人的理性，把握死亡苦难的本质，才能如实感受快乐生命。宗喀巴大师还在《菩提道次第广论》中，给我们讲述这样一种人，他虽知定当有死，然日日中，乃至临终皆起是念，今日不死，今亦不死，其心终执不死方面。若不下功夫对治此执，便起久住现法之心，不生观察后世解脱及一切智等大义之心，故不令起趣法之意。这种人即使想到要为后世修善，然而考虑到来日方长，于是延缓解怠，遂以睡眠昏沉杂言饮食等事，散耗时日，故不能发广大精勤，如理修行。由于受“命久住所欺诳故”，

遂生“贪、瞋、痴”，身语意摄十种恶行，“能引恶趣猛利大苦”。于是，宗喀巴大师告诫人们“念死无常”，一是“思维死缘极多，活缘极少”；二是“思维死无定期”。“若日中筹备死事则多成办他世义利，纵不即死，造作此事亦为善哉。”^①

可见，“轮回是苦”的价值观，对藏族信众来讲并非像一般人所理解是消极的，而是对生命有着积极的意义。不知苦焉知乐，不懂死亡之苦，就不可能善待生命，常思“人生难得，死无定期”就是要求人们要不误时机地创造生命的最高价值。藏传佛教并非“以死用苦来吓唬人”，而是使人们充分认识生死规律，清醒地、认真地对待死亡等痛苦，做到有备无患，有恃无恐，通过学法、修行最终摆脱生死苦恼。

三、实现终极价值的理论基础

藏传佛教在解释为什么成佛以及怎样成佛的问题上，有一套系统的理论。这就是因果报应理论和缘起性空论。

（一）因果报应

因果业报也是佛教的重要观念之一，并据此来解释“轮回”。业即人的行为或作为，心理活动名为意业，语言行为名为语业，身体活动名为身业。六道轮回是现象，而决定轮回是因业力存在。业是众生所受果报的前因与生死流转的动力，而业往往是由无明即虚妄颠倒的意识决定的。佛教认为“当一个人的生命告终时，其一生动作和行为的总和会作为一个整体产生效果，且决定转世的生存者的性格。这就是众生所作的善业和恶业都会引起相应的果报。”（《佛教哲学》方立天著）藏

^①宗喀巴：《宗喀巴大师集》（3），第304页，北京：民族出版社，2001。

传佛教的经典、故事中，因果报应的故事可谓俯拾即是。人们也坚信因果律的普遍性，正如《法句经》中所说：“恶业未成熟，恶者以为乐；恶业成熟时，恶者方见恶。”“善业未成熟，善人以为苦，善业成熟时，善人始见善。”“莫轻于小恶，谓我不招报，须知滴水落，亦可满水瓶，愚夫盈其恶，少许少许积。”善有善报，恶有恶报已成为普遍的观念，相信善行和恶行决定着轮回中的处境。对于今生，也常以前世的“业”来加以解释。比如某人生于富裕之家，生活美满，又有权势地位，受人尊敬，则会认为是前世行善积德而得之报应。反之，则是行恶之报。因此提倡此生应多多行善，以求来世福报。人们也常用“因果”来解释人生的许多现象，并以此来评论他人的成败。

相信命运的轮回，相信因果业报，对藏传佛教信徒精神的净化起着至关重要的作用。人们对那些严守戒律，认真修学，博通佛学的高僧，无不尊重和敬佩，他们在社会上享有崇高的地位。同样在寺院中，僧人对学者总是刮目相看，视为众僧的榜样和楷模。甚至一些普通的僧人，也会受到世俗社会的尊重。直至今日，仍有不少信徒认为出家为僧是最好的职业，因为僧人断除尘缘，专心修习，以求佛果，从轮回的苦海中解脱。故此，虔诚的信徒都愿意让自己的孩子成为一名僧人。不少社区，最知名的人常是某位活佛或高僧，他们常是人们谈论的中心话题，有关他们的神奇故事在信徒中广为流传，人人皆知。对那些在社会上取得很大成就的俗人，比如通过种种手段发财致富而在经济上获得利益的成功者，虽然也具有一定的社会地位和影响力，但无法同高僧大德相比。高僧大德是人们精神的依靠，心灵的救助者，在信徒的心目中有着不可替代的地位。

（二）法空无自性

如何跳出业报轮回？把握空性是至要。为什么得空性见则能解脱轮回？因为空的对立面是有，万法之有是由缘起而有，其法性为空，众生由于无明，执有为实有，故成立生死流转之根。所以要通达空性，悟得缘起性空之理，才可断除人法二执，不起惑造业，彻断生死流转。欲断生死，空性最为紧要，要明性空必先了解缘起而有之理。

宗喀巴大师说：“谓若有法为彼法之能生，住种子性，此法即是彼法之因缘。”^①如鸡蛋孵出小鸡，需要有蛋和适当的温度，蛋便是因，温度即是缘。既然因缘和合而生万物，那么世界万物有无自性呢？所谓自性，就是指事物的独立性、恒常不变性和实在性。藏传佛教所继承的中观派认为，一切事物均无自性，因为一切事物都由因缘而生，事物的产生就是事物内部的各个要素和事物之间的相互联系、互为作用和互为条件的结果。如若离开事物中的其他要素或其他事物，这一事物也不复存在，也就谈不上变化发展。在此意义上讲，事物无自性。正如宗喀巴大师所说：“什么事物依靠因缘，什么事物便无自性，没有比您这个论断，更加绝妙超群之说。”^②

藏传佛教以蛇绳为喻来谈自性空之正见和自性有之邪见问题。如：宗喀巴大师在《菩提道次第略论》说：“一切法皆由惟名言分别假立，都无少许自性可得，如于绳上妄执为蛇，较易了解。如黑暗时，见绳盘聚宛如真蛇，便觉此处有蛇，顿生怖畏。尔时彼绳一部分，皆非有蛇，诸分积聚亦无有蛇，离绳

①宗喀巴：《佛理精华缘起理赞》，第266页，成都：四川民族出版社，2000。

②宗喀巴：《宗喀巴大师集》（3），第171～172页，北京：民族出版社，2001。

诸分及积聚外亦无有蛇，然由见绳便生蛇之心全无相违，故彼绳上之蛇，惟由错乱分别所假立也。如是真蛇亦惟分别假立，非自性有，是同见蛇诸蕴而起蛇觉，若观色蕴一部分及彼积聚，皆无有蛇，离彼诸分及积聚外亦无有蛇，然于蛇蕴惟由分别假立为蛇则不相违。”^①

不用说，以绳为蛇，是主体之心的主观虚构；哪怕以真蛇为有，也是主体分别心假立而为有。无论从构成蛇的物质要素的各个部分来讲，还是从各物质要素积聚而成的整体来看，蛇都是空无自性的。藏传佛教大师喜饶嘉措也有兔子与兔角之喻来说明无自性。他指出：所谓物有自性就像兔角，物性空是说兔角上之空，并不是说兔子之空。这无非是说物自性犹如兔有角一样不真实，性空就是犹如兔角一样是空无所有，凸现的是事物的本性是无独立存在的自性，而是空的。万法（万事万物）自性空是当体即空。如《般若波罗蜜多心经》讲：

五蕴皆空……

色不异空，空不异色；

色即是空，空即是色；

受想行识，亦复如是。

另一位藏传佛教大师米拉日巴以诗歌的形式道出了万法空性之理。他唱道：

为利劣慧汝曹辈，佛陀权说诸法有，

若就胜义真实言，一切诸佛亦空无。

无有能修无所修，无有地、道、无修证，

无有佛果无佛身，无有智慧（无般若），

因此涅槃不可得，（一切轮回涅槃法），

^①来拉日巴：《米拉日巴大师集》（上），第 310、223 页，北京：民族出版社，2001。

无非名言假立耳！宇宙三界所有法，
或现坚实或变动，本来无生无有实。

米拉日巴再唱道：

世间诸法皆虚幻，故我寻求真实义。
散乱逸乐皆虚幻，故我修习无二理。
眷属仆从皆虚幻，故我独住茅篷。
财物资具皆虚幻，我若有之作法施。
外所显境皆虚幻，故我专心观内心。
妄念纷纷皆虚幻，故我追踪出世智。
权教虚幻不了义，我惟观察了义教。
文字经典多虚幻，我惟修持精要诀。
语言谈话多虚幻，我常无整宽松住。
生死二者皆虚幻，我惟观察无生义。
凡俗之心多虚幻，我惟增进明体用。
心执戏论皆虚幻，我惟安住实相中。①

这就是米拉日巴著名的十二虚幻歌。此处的“虚幻”是指事物没有实性的名言假象，“实相”为事物的空性。米拉日巴所唱的十二虚幻中的“十二”，意即无量多。因此，“十二虚幻”是指一切事物都是无自性而空的。

同时，缘起有与自性空是辩证统一的。藏传佛教所说的“空”，是指自性空，不是说事物的作用空，而是肯定作用之有。因缘所生之法（事物）因作用的不同使诸法呈现出差别之相，正是由于这种差别，我们便为其安名，因而肯定事物作用的存在就是肯定事物之有（假名之有）。但是，肯定事物之有是从世俗谛的意义上讲的。世俗谛是指世俗智所认识到的事

①宗喀巴：《佛理精华缘起理赞》，第 269 页，成都：四川民族出版社，2000。

物的现象，它属于相对真理的范畴。世俗谛是用世俗语言文字表达的佛法，不过是假名。这是佛教为了自觉而觉他，运用世俗语言文字方便说法，以便引导众生进入真谛即绝对真理性认识境界。人们存在和生活于感性现象世界之中，其生命体验和生活经验能直接感知到形形色色的外在事物的存在，因而直接肯定事物之有，这是无论如何也否定不了的客观事实。佛教在面对这一客观事实时也就承认事物之有。佛教认为，如果仅仅认识到事物自性空，进而由此否认事物之有，便堕入了“断边”。与此相反，如果仅仅认识到事物之有，而否认事物之空，则堕入了“常边”。正如宗喀巴大师所说：“从来没有一样事物，不是依缘存在之物。所以没有一样事物，不是自性无之物”。^①他又指出：“哪个是缘，哪个便是空。”^②事物无自性与事物由缘而生是同一个问题的两个方面，承认事物因缘而生，就得承认事物无自性，反过来说，承认事物无自性，就是肯定事物因缘而生。如若“否定自性存在，就是肯定缘起之义。”^③否定了缘起之义就是肯定自性的存在。在佛教看来，事物必由因缘起，所以事物无自性可言。

法空无自性就要灭除“人法二执”。执著是指众生由于无明之故，紧紧抓住被他们虚幻出来的人和外在事物的真实不放，坚信二者都是独立自存的实在之物。若执著于人和宇宙万法之我不放，于是就产生出万般烦恼，衍生出各种各样的贪

①多识：《爱心中爆发的智慧》，第129页，兰州：甘肃民族出版社，1998。

②宗喀巴：《佛理精华缘起理赞》，第268页，成都：四川民族出版社，2000。

③宗喀巴：《菩提道次第广论》（上），毕锐译，第335页，内部流通本。

欲，执著追求物质利益、名誉地位等。这样一来，人们为了自己的蝇头小利而尔虞我诈，勾心斗角；经商者欺诈，以次充好，损害消费者权益；为官的受贿，有求于官者行贿；更有甚者，一些亡命之徒横行乡里，抢劫、绑架、杀人等无恶不作；在民族之间、国家之间，强势民族蹂躏弱小民族，大国欺负小国，顺我者昌，逆我者亡，甚至敢冒天下之大不韪，发动侵略战争，控制、掠夺和颠覆他国，造成整个世界的动荡不安；人类为了自身的利益，滥用自己对自然的征服力，把大自然作为肆意掠夺的对象，而不承担保护的责任和义务，滥用自然资源，造成环境的严重污染，破坏生态平衡。造就诸种恶业，最后必将得恶报。

四、实现终极价值的实践基础

藏传佛教不仅在理论上系统地论证了为什么成佛以及怎样成佛，实现其终极价值。而且在实践上对怎样实现其终极价值做出了明确的规定。

（一）慈悲利众

在藏传佛教看来，凡众生无不是自己的父母，不论在现世中你是否认识和不认识的众生皆为父母。因为任何众生都脱离不了生死轮回，而每一众生生死轮回的生命流转又是无穷无尽的。无论是何种众生，包括胎生、卵生和湿生等的生命个体均要投生，凡投生出世就表明有自己的父母，众生在生了又死，死了又生的无穷生死轮回中便有无数的父母，只不过由于知识障的缘故，对于隔世的父母不认识而已，正如宗喀巴大师所说：“对于轮回来说，没有开端，因此，自己的受生也没有开端可言，时生时死，反复辗转。在生死轮回中，这个身体曾经没有不会生于何道与何处，也曾经没有未成为生母等亲属。因此，对于曾经成为慈母的一切众生，应当产生坚定不移的知母

念头”。^①

我们思念到慈母对自己恩重如山，我们就由此想到一切有情（众生）都是我过去的生母，都是有恩于我的。但是，一切有情众生仍在遭受着各种各样的痛苦，我们不能舍弃一切众生慈母，而是要义无反顾地担负起报恩的重任。那么又如何才能报答有情众生的恩德呢？宗喀巴大师说：“应当以仁慈的心广做饶益，使得一切有情引至解脱，获得涅槃的究竟大乐。”^②这就是要救度处在水深火热之中的一切有情，让他们尽快脱离轮回之苦，以报其恩。

所谓慈悲，是慈与悲的合称，前者是“报恩”，后者是“拔苦”。慈就是慈爱众生，给众生幸福快乐，悲是指同情或不让众生受苦，以积极的态度救济众生，拔除众生之苦。慈悲心是凡人和声闻、缘觉、菩萨和佛共有的。但是，菩萨和佛的慈悲心无论就其深度，还是就其广度而言，是一般的慈悲之心无法比拟的，所以叫做大慈大悲之心。

藏传佛教以利他为宗旨的大慈大悲，其核心内容是舍己为人，普度众生。众生就是自己的慈父慈母，舍己为人，普度众生就是报父母之恩，这是自己义不容辞的道德责任。舍己，是指继承和弘扬佛陀的大慈大悲之心，为了一切受苦众生而与众生同体大悲，把众生之苦视为自己之苦，代受众生的一切苦难；为了救济众生，要有舍身饲虎，割肉喂鹰的精神，不畏一切艰难险阻，即使上刀山，下火海，牺牲自己的生命也不足为惜。不仅如此，还要认识到，由于无明之故，众生在六道生死轮回中一生又一生地经受着痛苦的煎熬，因而自己不能冷眼旁

① 宗喀巴：《菩提道次第广论》（上），毕锐译，第 337～338 页，内部流通本。

② 同上，第 333 页。

观，无动于衷，须以慈悲为怀，誓发宏愿，弘扬佛法，用佛法义理去帮助众生觉悟，断灭众生受苦的无明苦源，拔除众生之苦，把他们从水深火热之中解救出来。

藏传佛教舍己为人，普渡众生的伦理价值观，是以现实社会为基础的。生活于社会中的人类，要从大自然中获取自己赖以生存的物质生活资料，但在生产力十分落后的旧社会中，人们改造自然的能力非常有限，导致物质生活资料的匮乏，大多数贫困不堪，加之自然灾害频繁发生，人们时常受到自然灾害的肆虐。与此同时，旧的剥削制度使广大劳动者遭受到剥削、奴役和压迫之苦，又由于人类的贪欲之心，使人们时常遭受你争我夺之苦，即使在现代文明社会中，人们也难以摆脱各种痛苦的侵扰。藏传佛教正是面对这样的社会现实，把解脱众生之苦视为自己的道德责任，宁愿代受众生之苦，使众生摆脱痛苦的折磨，这是一种崇高的道德价值观的生动体现。特别是它提出要对人类之外的一切众生也要施以关爱，更是具有独到之处，无疑是一种无比博大的慈爱精神。四川藏族在这一价值观的影响下，彻底破除了那种把人类视为至高无上，无视和任意剥夺自然事物的生存权利的观念，这对于今天在这一地区推进文明建设有着重要意义。但是，我们又不能不看到，藏传佛教对众生的苦源的分析是不全面的，仅看到众生受苦是由于无明之故，尚缺乏对造成人生痛苦的物质的及社会政治经济制度的原因的全面把握；同时，对慈悲和救度对象也缺乏深入的具体分析。

（二）一切众生皆平等

佛教是在与婆罗门教的对抗中形成、发展起来的。婆罗门教主张种姓制度，把人划分成四个等级：婆罗门、刹地利、吠舍、首陀罗，还有不属于这四姓的贱民旃陀罗。这是十分黑暗、落后的等级压迫制度。虽然佛教不可能从根本上否定等级

剥削制度，但根据“人我空”的观念必然推导出人格的平等，从而发展出反对种姓制度的思想。“缘起性空”观的一个异名为“平等观”。藏传佛教所继承的大乘佛教更主张“自证无上道，大乘平等法”（《妙法华经》卷一《方便品》）：即作为众生之一的个人在业报轮回的规律面前平等，接受佛陀救济的机会与可能平等，证得正觉无高下贵贱之别的平等，如此等等。这些观念一直成为历史上思想意识领域发展有关“人”的平等观念的宝贵理论资源。

既然一切有情众生皆平等，那么就应该有无量的平等心去对待一切众生。这是一种绝对的道德律令。宗喀巴大师指出：“要消除偏袒之心，要引发平等心。也就是对一切众生一视同仁，不对部分有情产生贪恋，又对一部分有情生起瞋恨之心。”^① 树立平等无差之心，就是把自己的亲属、朋友、非亲非属、富者和贫者、有地位者和无地位者，甚至怨敌等平等对待，不能亲疏有别，对待有差。要断灭或遮止贪瞋之心，最为重要的是要把一切众生当作有恩于自己的父母。既然一切众生皆是有恩于我的父母，我为什么要对一些众生产生贪恋，而对另一些众生产生瞋恨呢！？若对父母而不是对怨敌等产生瞋恨，难道就不感到羞愧！？平等地对待一切众生，就要帮助和救济正在受苦的所有众生。

（三）众善奉行、诸恶莫作

“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。^② 善与恶是人类道德的两种对立的價值选择。一个人有了恶，善就难以进一步伸展，若恶根膨胀，善就会被泯灭。因此行善必须戒恶。在藏传佛教看来，行善戒恶是每一位有情众生都应遵循的

① 《法句经》卷下，载《大正藏》，第4卷，第567页。

② 孔子：《论语·里仁》

基本道德原则。任何一个善男信女要入佛道，超凡脱俗，乃至最终成佛，其基本前提是要有善念，按照善的原则去规范自己的言行意。

佛教的伦理道德观对藏族社会影响颇为深远，是传统藏族社会道德规范的基石和重要内容。佛教的道德规范主要表现在佛教提倡的“十善法”，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒、不两舌、不恶口、不绮语、不瞋恚、不邪见，包括了人的身体行为、语言和内在的心理活动。佛教反对和禁止身、口、意三方面的不良行为，同时又从肯定的方面提出了“十善标准”，即不杀生还要放生，尊重一切生灵；不偷盗还要布施，这里布施的最基本含义就是向僧人和穷人施舍；不邪淫还要尊敬所有的异性，包括从心理到行为；不妄语、不两舌、不恶口、不绮语（不说废话）就要说诚实的话、团结的话、温和的话和有意义的話；不饮酒就要修观认识不净处；不瞋恚就要有慈悲观；不邪见就要树立正确的观念，皈依正法（即佛法），排除心中的杂念，不信邪教邪说。“善”和“行善”是藏族社会的最高道德标准，也是价值判断的核心。

提倡行善。“善”除乐于布施等等外，就是遵行十善法，多造善业，以求来世善报。“善行”以利他为主，内容非常广泛，包括供养“三宝”、帮助他人、孝敬长者、修路架桥、传授弟子、虔心诵经为众生祈祷、救死扶伤、建造佛塔、刻印经书、爱护动物、保护环境、爱护自然等等，皆是善的价值表现。四川藏区的广大佛教信众世代恪守着众善奉行，诸恶莫作的价值观，并且以此来规范自己的言行，把这种价值观变成自己终身的道德实践。

五、藏传佛教传统价值观的基本特征

藏传佛教传统价值观是由众多要素构成的系统，主要包括重来世，轻现世，行善戒恶，因果报应，离苦得乐，大慈大悲，无私无我，利益众生，尊敬师长，孝敬父母，善待子女，勇敢无畏，吃苦耐劳，忍辱无争，诚实守信，礼仪文明，团结互助，爱憎分明，主张公正，痛恨贪婪，反对强暴，抗敌爱国等。我们从中通过深入分析发现，它们具有如下基本特征：

第一，藏传佛教价值观是整个藏族价值观的核心。藏族几乎全民崇信藏传佛教。在信仰藏传佛教的实践过程中，藏传佛教的基本价值观深入到每一个藏族成员心灵之中，且从它产生之日起，便贯穿于藏族社会的自始至终。与此同时，藏传佛教价值观渗透于藏族社会的政治、经济、文学、艺术、法律、家庭、社会交往、习俗和日常生活等方方面面，给其以深刻的影响，以至于这些诸多领域无不打上藏传佛教价值观的印记。

第二，慈悲行善，无私利众。藏传佛教价值观是一个呈现等次结构的价值目标体系，这就是他提出的下士道修善业，争取死后不堕入畜牲、饿鬼、地狱三恶趣，获得人天之分；中士道修戒、定、慧三学，争取从轮回中解脱；上士道发成佛之心，修菩提之行，争取成就佛果。下士道和中士道为阶段性价值目标，上士道是终极价值目标。三道的共同之处均是行善以戒恶，但下士道追求的仅仅是来世不堕恶趣，获得人天之乐，中士道追求的也只是个人的解脱，脱离六道轮回。南传小乘佛教和汉传佛教净土宗均属于阶段性的价值目标，不是佛教的终极价值目标。藏传佛教所成就的佛果是终极价值目标，终极最高价值目标就是佛陀的舍身饲虎和割肉喂鹰的慈悲利众的崇高精神。它认为一切众生皆平等，视一切众生为父母；心中只有众生，惟独没有自己；一切为了众生，为众生着想，为众生服

务，为众生吃苦，为众生献身；在世时一切为了众生，死时也要将自己的肉体施舍给饥饿的鹰群。这是毫不利己，专门利人的究竟之善的理想境界。

第三，不求名利，追求幸福快乐。在西方私有制社会中，通行的价值原则是个人主义。在中国传统儒家伦理学说中，虽然有义利合一的思想，但是从总体上来说，它强调的是重义轻利，即所谓“君子喻于义，小人喻于利。”儒家之义，就是“应该”做自己应该做的事。这是绝对的道德律令。因此，儒家讲义，无非是提升个人自身的道德境界，做一个至善的圣人。“圣人”还是社会之人，只不过已入“圣”而已，它是社会的一种名分。藏传佛教价值观提倡的不仅不追求物质利益，而且也不贪图任何社会名分。它追求最高价值的理想境界是涅槃佛性，这种境界是物我皆空，一切欲望俱灭，也就是世间善恶的超越，获得的是纯精神上的幸福快乐，即究竟大乐。

第四，重来世，轻入世。中国传统儒家价值观主张社会成员积极投身于现实社会生活之中，尽到自己的社会责任，从而彰显了现实主义精神。中国传统道家则追求理想主义的出世之道。如道家代表人物庄子，提倡自然无为，甚至主张绝圣弃智，即顺其自然。其中虽然蕴含着要遵循客观规律，不能恣意妄为的合理成分，但又有否认人类能动地去改造自然和社会的消极无为思想。藏传佛教价值观重出世，轻入世却有着自己的特点。它的重出世与轻入世是指：现实人生是苦海，这是前世作恶所致，要摆脱人生苦难，不是通过现实的积极抗争去实现，而是在现实社会生活中默默地承受着苦难，忍辱无争，尽做善事，不造恶业，以待来世有一个好的果报，享受人天之乐，不至于堕入恶趣之中，最好的出路是精修佛法，进入佛性涅槃境界，彻底脱离轮回之苦。但是，藏传佛教价值观重来世，轻现世，并不是不要现世或不关注现实人生。恰恰相反，

它把人置于十分重要的地位，十分关怀众生的生命，充分重视现实生活中的人的思想和行为即业的作用。因为佛教认为，人类没有像基督教那样的救世主上帝，佛教的佛不是人类的救世主，只是人天的精神导师，他只教给人们自救解脱的方法。因此众生受苦是自己的业力所造，自作自受，那么要脱离苦海，也只有自己拯救自己，自己就是自己的救星。芸芸众生在思想观念上崇信佛教义理，在道德上自律，在行为上行善，也就是要净化自己的心灵，提高自身的道德境界，增长着自己的智慧，避免恶果，争取善果。由此可见，大师的出世是以积极的入世为前提条件的，只有积极地入世才能更好地出世。对于佛来说，他虽已德行圆满，进入了涅槃境界，但他却不入涅槃，仍在人世间遭受痛苦的折磨，普度众生，帮助众生脱离苦海，进入涅槃，享受幸福快乐。他自己最后才入佛性涅槃而享受究竟大乐。这是“我不入地狱谁入地狱”的崇高精神的生动体现。总而言之，从最后归宿来讲，藏传佛教价值观重出世而轻入世，从现世到出世的过程来讲，它又对现世人生予以十分关照。

第三节 转型时期四川藏区的宗教价值观的基本走向

四川藏区在地理位置上远离藏传佛教中心，在历史上就是一个多民族的聚居区，多种文化在此交流碰撞。除了影响最大的藏传佛教外，伊斯兰教、汉传佛教、道教、天主教、基督教以及一些少数民族的原始宗教都能在此生存发展。藏传佛教的各派如苯教、宁玛派、噶举派、萨迦派、觉囊派、格鲁派俱全，并保存至今。这里的宗教价值观也有了更多的宽容与融合

的成分，在我们的调查中，97%的人喜欢汉文化和其他外来文化。

随着新中国的建立，中国境内宗教的生存和发展环境发生了根本性的转变，宗教价值观也随之发生巨大变化。马克思曾经指出：“非常明显，随着每一次社会制度的巨大变革，人们的观点和观念也会发生变革，这就是说，人们的宗教观念也要发生变革”。

民主改革后，藏区实行社会主义，寺庙拥有的土地、农奴、牲畜被剥夺，禁止放高利贷，使藏传佛教的生存基础彻底改变，寺庙由“寄生型”向“自立型”转变，开展“以寺养寺”。建立寺庙民主管理委员会，实行民主管理制度，民管会的主要任务是：贯彻宗教信仰自由政策和政府的各项政策、法令，管理寺庙的行政、经济和宗教事务，开展寺庙自养活动、生产经营、组织僧尼参加政策法令和时事学习；组织寺庙的收入分配，安排僧尼的生活；安排寺庙正常的宗教活动和僧尼的宗教修习，负责寺内的文物保护和治安工作。实现了政治统一、信仰自由、政教分离和各教派平等。在新的社会环境和意识形态背景下，信众出现了分化，部分信徒因升学、入党和参加革命工作等，转而信仰唯物主义的代表——马列主义、毛泽东思想。

特别是党的十一届三中全会后实施的改革开放政策，打破了传统的计划经济体制，开始了社会主义市场经济进程，这一根本转变对四川藏族宗教价值观有着巨大的影响。使四川藏区的宗教价值观迈向了世俗化的进程。

一、世俗化

世俗化指由一个封闭与神圣的社会过渡到开放与世俗的社会现象。从一定意义上说，世俗化与现代化是相同的，只是

现代化强调技术的进步所带来的变化，世俗化注重的是宗教层面上的改变。世俗化是现代社会的一种特色。世俗化的一般定义为：“在现代化与工业化的冲击下，人们倾向理性化、多元化与个人化的行为模式；此种行为模式不只是出现在一般社会制度中，在宗教制度中更为明显。”

需要指出的是，宗教的世俗化不含贬义，从某种意义上说，它是指宗教对现代社会的适应程度。探讨藏传佛教的世俗化，实际上就是逆向思考问题。大多数人在看待藏传佛教时，都是正向的，即只注重其对藏族社会的影响；而我们所关注的，则是世俗社会、现代文明对藏传佛教的影响以及藏传佛教对现代社会的适应，亦即在当代社会环境中，藏传佛教发生的新变化和新趋势。

藏传佛教的世俗化，即是指其在组织形式、宗教人员、活动程序和仪式模式方面发生了新的变化，这种变化增强了藏传佛教的世俗性和现代性。与“文革”时期的“世俗化”不同，“文革”时期由于极“左”路线的影响，藏传佛教及其传承者喇嘛、活佛被人为或强制性地世俗化，而在今天这一世俗化进程则是随着时代的脉搏、随着理性的科学文化的渗透而合乎规律地进行的。藏传佛教的世俗化主要表现在以下几个方面：

首先，佛学教育的变化。现代的佛学教育，除了学习佛教经典之外，还要学习中国历史、世界历史和现代科学知识，学习国家的政策法规，了解国家的政治经济形势和国际大事。

其次，讲经方式的变化。活佛喇嘛充分利用世俗手段和现代方式讲经传道。有的活佛还利用讲经的机会，宣传党和政府的宗教、民族政策，计划生育政策和移风易俗等，宣传保护生命和环境。如甘南贡唐仓活佛、西藏那曲的珠康活佛、玉树州称多县赛巴寺的仁青才让活佛等，善于把佛教教义和党的有关政策联系在一起，融会贯通。又比如讲到环保时他们说，佛教

讲不能杀生，这个观点和国家野生动物保护法相一致。佛经上讲，万物生灵，生生相息。这就是政府讲的保护生态环境。砍伐森林，破坏植被，必将遭到大自然的惩罚，这也和佛经上因果报应的说法相吻合。

第三，著述方式的变化。部分活佛接受了现代科学方法和唯物主义，并运用于自己的著述实践中。如东噶、才旦夏茸、赛仓活佛等，运用现代科学方法从事学术研究，取得了与传统“五明之学”迥然不同的成果。

第四，现代寺院的传统功能已经大为扩展。位于城镇的寺院的宗教功能除了从前的讲经传法和文化教育功能外，增加了人文（旅游）功能。宗教节庆与法会带有世俗的色彩。由于受到现代文明的强烈冲击，寺院的旅游、文化和民俗等功能逐渐增强。

第五，生活方式的变化。僧人的衣食住行与俗人的距离拉近。世俗生活在活佛和喇嘛的生活中所占的比重增大。“文革”期间，许多喇嘛和活佛还俗，成为名副其实的俗人。进入 20 世纪 90 年代，喇嘛生活方式的世俗色彩更加浓厚。

第六，娱乐方式的变化。社会的现代化使喇嘛的学经和修炼的环境发生了巨大变化。藏区社会娱乐方式多元化：卡拉 OK、录像、酒吧、歌舞厅等，使部分僧人抵挡不住其吸引力和诱惑力，导致少数的僧人追求世俗生活方式。

2002 年和 2004 年，我们分别在甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民进行了问卷调查，回收有效问卷 300 多份。调查表明在关于宗教价值观的几个核心观念上出现了世俗化的根本性变化。当问“你认为个人的命运由谁掌握？”时，83% 的受调查者回答“由自己掌握”；当问“你是否相信佛教的因果报应，人生是苦之说？”相信的只占受调查者的 16%，不信的占 37%，近半

数持半信半疑的态度；当问“你相信生命轮回吗？”相信的仅占13%，不信的占50%，半信半疑的占37%；当问卷调查“你赞同以下哪些道德观念？”时，没有一位受调查者选择“以慈悲之心普渡众生”，更多的人选择了“积极进取、开拓”“尊敬师长”“讲竞争、重效益”“知足常乐、随遇而安”；当问及“来世与现世哪个更重要？”时，没有人认为来世更重要，有近53%人认为现世更重要，45%的人认为两者都重要。以上调查显示四川藏区宗教价值观尽管保留了大量的宗教色彩与其他地区仍有区别，但其世俗化进程同样是显而易见的。

二、市场化

由于四川藏区的社会背景发生重大变化，由传统的自给自足的自然经济发展到计划经济，再由计划经济发展到社会主义市场经济。改革开放后，党和政府对宗教政策进行了重大调整，提倡“以寺养寺”、“农禅并重”，鼓励寺庙开展生产劳动，通过植树造林、开发旅游资源、车辆运输、牲畜放牧、上山挖药、饮食旅店、藏医藏药等方法，实现自食其力、自给自足，促进了市场化的发展。在康定天主教堂，在一层开了“五金店”“海龙家具”和“皮衣干洗店”3家店铺，大门上赫然挂着3块牌匾，甚至居中的“海龙家具”的牌匾比“康定天主堂”还醒目。

藏传佛教受到改革开放的冲击，一些寺院利用其特有的宗教文化、文物、自然风光发展旅游经济，一些僧人还了俗，经商下海。经济的发展造成劳动力的缺乏，一些宁玛派寺院的信徒每年仅有两次集中念经时间，每次7天，其余时间都在家务农畜牧。挖虫草的季节，东部各寺则放假回家，守好家院管好牛羊，以便家人尽量多地挖虫草。

市场竞争意识也日益增强。2002 年和 2004 年，我们分别在甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民进行了问卷调查，回收有效问卷 300 多份。调查结果表明：“在本民族内，你是赞同竞争还是反对竞争？”77% 的人赞同竞争；当问及“你有钱后，希望用来做什么？”时，89% 的人回答用于“扩大生产”和“改善生活条件”，只有 11% 的人用来“修寺庙”。对“外出打工挣钱”的态度是 95% 的人赞成，对经商的态度是 97% 的人支持。

三、弱化

与宗教价值观的世俗化与市场化相对应的，就是宗教观念有一定程度的弱化。这一变化在我们的走访中得到了大量的印证。我们发现，在四川藏区，寺庙里的宗教职业者对普通民众淡化宗教意识、避开佛教戒律、追逐名利多有不满；老年人也常常指责年轻人不守传统宗教价值观念；宗教学者也普遍认为这是末法时期佛教的必然现象。据我们调查比较分析，四川藏区本身远离藏传佛教中心，又是多种文化相互影响相互渗透的地区，在历史上宗教观念就呈现出复杂、易变、融合的特点。因此，这一地区经过“文革”的摧残和市场经济的洗礼，宗教观念的弱化是历史的必然。我们的调查显示，宗教活动的支出占家庭支出的比例在逐渐变小。

据中共阿坝州委统战部 1981 年 4 月 21 日《阿坝州宗教工作情况》上讲：“近两年来，我州藏族信教群众大量外出到西藏、青海、甘肃、峨眉等地朝佛，据初步统计，1979、1980 两年，阿坝、若尔盖、红原、壤塘、松潘 5 县去上述地区朝佛的群众有近 9000 人，仅阿坝县就有 6165 人，其中去西藏的有 2000 人，去塔尔寺有 2500 人，落其寺 800 人，宝光寺 300 人，文殊院 400 人，峨眉山 150 人，五台山 15 人，……耗费了不

少钱财，使一些地方的群众生活和农牧业生产均受到了不同程度的影响。”文中特别谈到若尔盖麦溪公社 2047 人中，近两年外出朝佛的人数占总人口的 70%，至今尚有 200 余人朝佛未归，使集体生产受到严重影响。据该公社信用社反映：“去年底，社员个人存款额 41 万多元，两个月就取走 26 万多元，牧民一年辛勤劳动的钱和酥油都花到‘菩萨’身上去了。”这种情况即使在民改以前也是少见的。

分析 20 世纪 80 年代初的宗教热，我们认为这是由于多因素造成的，首先是“文革”极“左”政策完全禁绝了公开的宗教活动，民众中长期被压抑的宗教情感突然被释放出来。其次是群众害怕宗教政策发生变化，担心政策变了就不能去朝佛了。其三是当时开放的宗教寺庙太少，在阿坝 200 多座喇嘛寺中仅开放了不到 10 座。其四是“文革”用行政手段表面上消灭了宗教，实际上藏民族的宗教信仰和宗教情结并没有在高压政策下发生实质性的变化，历史再一次证明，任何外力和强制措施根本上就无助于信仰问题的解决。十一届三中全会后，当我们党和政府坚定不移地实行“宗教信仰自由”政策，特别是藏区宗教寺庙的不断开放（现在阿坝州开放寺庙共计 288 座，甘孜州开放寺庙 532 座），加上改革开放、市场观念的不断冲击，宗教热已经降温，宗教观念弱化的趋势越来越明显。民改前的调查表明，四川藏区普通民众一年中宗教活动方面的开支，占家庭全部收入的 40% 左右。改革开放初期这方面的开支在一段时间内也曾达到这一水平，正如前面分析，这是一种不正常的反弹。而我们的最新调查表明，多数藏民家庭年收入在 1 万元左右，有 61% 的家庭仅把 1% 左右的收入用于朝佛、布施等宗教消费；只有 39% 的家庭宗教消费达到 10% 以上。当问及“婚丧嫁娶、给孩子取名、庆贺生日等活动是否请喇嘛念经卜卦？”时，回答“必须请”的占 31%， “不请”

的占 35%， “可请可不请” 的占 44%；问“你愿送孩子入学还是进寺院？”只有 6% 的人愿送孩子进寺院，多数人还是认为进学校读书好，当然这与四川藏区当前的教育状况有很大关系，部分民众受教育条件和自身生存条件的限制，出现孩子上学难，这在草地牧区最为明显。在生活较富裕的农区，年轻人不愿当僧人，家长们也不愿让孩子去寺庙，造成部分寺庙青黄不接，宗教观念的弱化可见一斑。

四、融合化

融合化在四川藏区表现在三个方面，

一是教派齐全，尤其是藏传佛教各派在这一地区的影响都不小，有些教派如苯教、觉囊派在西藏已快消失了的，而这里还拥有众多的寺庙、僧人和信众。

二是各教间的相容性很强，各教各派寺庙交叉分布，相互共存，互不排斥冲突。有的地方还出现了苯教高僧既可在佛教宁玛寺庙当主经师，又可回苯教寺庙去主经，僧人信众和寺庙均无反感，这对其他宗教和其他地区是不可想象的。从四川藏区文化的兼容性看，不少地方的群众既信仰佛教又信仰苯教，有着佛苯共存互补的特点，有些地区的宗教活动中，往往有藏传佛教的喇嘛和苯教的巫师同台合作作法事诵经的现象。现有的苯教寺院从外表看几乎看不出与藏传佛教有什么区别。在甘孜州九龙县境内的部分地区仍保持吐蕃早期的苯教文化，乡城、稻城、得荣等县发现吐蕃时期的语言和服饰等等。在漫长的历史发展过程中，处在高山峡谷中的封闭状态，保留了部分藏族先民的文化。同时多种民族的交往和文化成分的吸收，极大地丰富了雪域文化，使广袤的四川藏区以藏民族共同的雪域文化为核心，区域文化多种多样，五彩缤纷。

三是有些地方各教各派可容于一寺一庙共同供奉各自的诸

神、佛、仙、菩萨，进行朝拜。如阿坝小金的“观音阁”，寺庙名是汉传佛教，实为道教，确也供有观音，而又是全真教的道观。寺中既有道士，也有汉传佛教居士，还有藏传佛教的喇嘛等，相互共聚一寺，共敬诸神、佛，这早已成为历史，保留至今。最典型的是小金和丹巴交界处的大石包墨尔多庙，这里更是五教俱全，相互共容，除佛、苯教神、佛像共列一堂外，还把民间特别是汉区民间诸神也同列一堂，整齐排坐在内，乃至把传说中的“安安送米”等孝子图也供奉在内。各派僧侣和各教信众可自由进庙上香布施。尤其是藏传佛教的转经楼，对转经筒来说，苯教与藏传佛教的推转方向是逆时针和顺时针严格有别的，而在这里两种经筒混排在一起，信众想朝什么方向推就朝什么方向推，无人指责、干预。这类“混合”性的寺庙、殿堂在其他藏区尚未见有，这正是四川藏区民族迁徙、文化交流、宗教融合的历史沉淀。

宗教价值观念的多元化和融合化在四川藏区表现得淋漓尽致，

五、规范化

宗教价值观多元化发展的同时，随着民改后党和政府加强对宗教工作的管理，宗教价值观朝着规范化方向发展。

首先，宗教信仰自由被写进了国家根本大法——宪法。公民有信仰宗教和不信仰宗教的自由。在曾是政教合一的藏区，这一规定无疑打破了历史上以宗教价值观作为惟一判断标准的格局。尽管人们习惯上仍把藏区称为全民信教的地区，但其程度与以前相比已大有减弱。2002年和2004年，我们分别在甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民进行了问卷调查，回收有效问卷300多份。当问及“你对宗教信仰的态度是什么？”时，回答“虔

诚”的占 43%， “半信半疑”占 40%。还有 17%的人“不信”，尽管这部分人多为党员、干部且文化程度较高，说明我们党正确的宗教政策已经发挥了作用。

其次，民主改革以后，藏传佛教的管理方式由传统的宗教管理改变为现代的民主管理，各个寺庙经过民主选举，纷纷建立起了寺庙管理的最高权力机构——寺管会。寺管会的职责，就是在当地政府的统一领导下制定寺庙管理的规章制度，实施对寺庙依法管理的职权。过去那种是非、好坏都由活佛个人说了算的价值判断主体发生重大转变。我们上项的问卷调查也说明了这一点，有 86% 的人认为村里的事应由村民自己做主。

第三，活佛转世在四川藏区 1989 年开始试点时就明确了指导思想：“在党和政府的领导下，以宗教界为主，党政业务部门积极协助和引导宗教界，掌握好党的政策，始终注意步子要稳妥，工作要细致，方法要得当，使试点工作达到有利于维护祖国统一和藏区安定团结的目的，收到信教群众满意、宗教界人士满意、党和政府满意的效果。”（政协阿坝州民族宗教委员会《关于阿坝州活佛转世试点工作的汇报》 1990 年 8 月 31 日）活佛转世也按照藏传佛教的教规教仪和历史惯例进行。这里值得一提的是，根据活佛转世灵童须由高僧认定的传统惯例，阿坝州在进行活佛转世试点时，就请甘肃省拉卜楞寺的嘉木样、贡唐仓二位活佛认定。尽管二位活佛分别是甘肃省人大副主任、省政协副主席，但他们深知无论是哪一个级别的活佛转世都需要得到政府的确认。因此，当工作组将活佛转世基本材料交给他们时，二位活佛明确提出：“现在搞任何事都不能脱离党的领导，不能违背四项基本原则，搞宗教工作，特别是活佛转世工作，更不能例外。因此，需要补办州、县统战部和宗教局的审查意见。”（政协阿坝州民族宗教委员会《关于阿坝州活佛转世试点工作的汇报》 1990 年 8 月 31 日）宗教事务

管理的法制化和规范化可见一斑。

第四，组织寺庙人员学习法律、法规，把宗教事务纳入法制化的管理轨道。各寺管会积极组织僧众学习党的宗教政策和各种与宗教有关的法律、法规，各寺庙制定了《爱国公约》、《僧民手册》、《文物保护》等内部规章制度。这些措施都有力地促进了价值判断的规范化、法制化，有 60% 以上的受调查者认为法律最能保护自己的权益。

新时期，江泽民同志关于宗教工作的“三句话”：“全面、正确地贯彻执行党的宗教政策，依法加强对宗教事务的管理，积极引导宗教与社会主义相适应”。藏传佛教价值观的上述发展趋势，总体上是与党的宗教政策是一致的。

第三章 四川藏族道德价值观

四川藏族的价值观是指四川藏族对其道德的价值认定和价值选择。四川藏族在漫长的历史发展过程中，由于受到当时的生产方式、人文因素和他们所处的独特的地理环境的影响，使得其自身的文化与其他民族的文化有所差异，尤其是道德价值观更是独树一帜，为整个藏民族的民族精神以及民族文化的形成和发展做出了众多不可磨灭的贡献，成为人类思想文化宝库中一块瑰丽的宝石。

四川藏族的道德价值观也与其他民族一样，涵盖着极为丰富的内容，涉及了四川藏族生活的方方面面。与此同时，四川藏族道德价值观虽然同其宗教价值观的内涵有着重大区别，在其内容上也有许多不同之处，但是自从宗教产生后，它又是以宗教价值观为其一个重要前提的，尤其是以藏传佛教为根本的价值取向的，所以四川藏族把崇敬三宝、严守佛法作为一个根本的道德要求，并且进而使藏传佛教所规定的伦理道德成为四川藏族伦理道德的核心。

第一节 四川藏族道德价值观的历史演变

四川藏族，作为有着自身深厚文化底蕴的藏族中的一个分支，在自身不断的前进和发展中经历了不同的历史时期，每个时期它都有着一种适合于该时期的道德规范和价值观来体现自己。笔者按照粗略的分法，将其大致分为原始氏族部落联盟时期的道德、以藏传佛教道德为核心的道德和现今四川藏族的道德观三部分。

一、原始氏族部落联盟时期的道德价值观

四川藏族同整个藏民族的发展过程一样，其最早的社会形态为原始的氏族部落联盟。这一社会形态因为距离今天太远，而且又无太多的资料可寻（对于当时的社会我们只能从一些考古遗址如西藏昌都的卡若遗址等处再依据自己的臆断来推测当时的藏族社会），所以后人对它所知不多，但可以肯定的是，在这一时期，远古的先民们在各部落内部所积极奉行的，是原始的集体主义精神。所有的部落成员们都把团结互助、平均主义等作为氏族成员共同遵守的道德原则和标准。

拉法格说：“处于经常不断的彼此斗争和同大自然斗争的原始人的首要和必要的美德——力量和勇气”。由于原始氏族部落联盟时期，生产力水平及其低下，人们的物质生活资料极度匮乏等原因，从而导致了在各部落之间战争不断。因为战争的原因，在四川原始藏族道德价值观中，自然而然的滋生出对运用武力和英雄的崇尚和赞颂。这一问题，在早期的有关四川藏族的民间故事中即可可见一斑。例如在四川藏族的民间故事中

提出“如果他们来到一块废弃的营地，只要看一眼一块块扔下的肉或骨头，就可以说出在这里宿过营的人是否勇敢。”“如果一个人把一块剩有许多肉的骨头扔掉，他们说就像这个扔骨头的人无法对付一块骨头一样，他们也能轻而易举将他击败。”^①再如，以表现诞生于今四川甘孜藏族自治州德格县的英雄格萨尔为主的被誉为当今世界上最长的英雄史诗《格萨尔》中，也充分体现出了这一时期的四川藏民族是一个充满力量与血性的民族，他们都视英勇无畏、视死如归、以勇制敌、以智胜敌为做人的第一道德标准。

二、以藏传佛教道德为核心的道德价值观

多识活佛在《藏族道德》一书的序言中写道：“公元七世纪初在印度和中原两股佛教文化的大气对流中形成了雪域高原的新文明，这种文明的主干和基石是大乘佛教。大乘佛教在藏族地区的传播、扎根、发育成长过程中，在藏民族的意识深层形成了独具特色的世界观、人生观和思想伦理道德。千百年来扎根在人性深处的哲学思想和伦理道德，便成了这个民族的精神支柱和做人的根本。如因果报应、无我执、视众如母、慈悲利众、万物性空、世事如幻、与世无争等道德观念对预防犯罪、克服自私、清除贪心、淡化物欲、培养慈悲心、尊敬和热爱众生、保护众生生存环境、提升人类的精神境界等各方面起到了积极有效的作用。”^②在日常生活中，盛行于整个藏区，自然也包括四川藏区的藏族著名文学著作如萨迦班智达·贡噶坚赞的《萨迦格言》、班钦索南智华的《甘丹格言》、居·米

①（意）图齐等著：《喜玛拉雅的人与神》，向红笳译，第15页，西宁：青海民族出版社。

②刘俊哲等著：《藏族道德》，第2页，北京民族出版社，2003。

旁南吉嘉措的《国王修身论》和贡唐丹贝卓美的《水木格言》等都从各个方面向人们提出了许多应遵循和注意的道德规范，要求藏人应勤学佛法，修身养性，谦虚谨慎，区别贤愚，辩明是非，洁身自好，诚实善良；不骄傲自大，是非不分；不贪图钱财，盲目自信；不野蛮凶残，杀戮成性等；文中极力颂扬了因果报应论，要求藏人应慈悲为怀、懂得布施；提倡临危不惧，反对怯懦退缩；教人治理国政，用人之道，依法执法。明确提出了统治阶级与臣民百姓之间的道德责任和义务应该是：只有君主对自己的臣民施以仁道和护佑，臣民对自己的君主才会尽忠效力。这与唐王朝时期唐太宗李世明提出的“君为舟，民为水，水能载舟亦能覆舟”的“君轻民贵”的思想极为相似。总之，这些著作集藏族世代代以藏传佛教的思想作为判断善恶的主要标准，且以它规范人们的言行，发挥着调节人与人之间的心理及个人与社会之间行为规范的巨大功能。

在藏医领域里，医生们一般都是以藏传佛教的诸恶不做、众善奉行及因果报应作为藏族医生的职业道德准绳。要求藏族医生在对待病人时应一视同仁，对谁都悉心治疗，应把病人看做是自己的父母，不得视病人的口痰、浓血等为污物，不得对每一位病人有任何的歧视行为，更不能有害人利己之心，否则，自己将会遭受来世进地狱的恶报。藏族著名医生宇妥·云丹贡布就是一个最好的实例。他在行医期间不分贵贱、不分贫富、不计私怨。有一则故事就是说他曾替与自己家庭有仇恨的对手的女儿医治好了疾病。四川藏族作为藏族中的一支，自然受其影响。所以四川藏族的道德价值观，从佛教传入四川藏区以来，即体现在智慧利众上。这一建立在自尊、如法、利益众生基础之上的佛教道德价值观的体现一直延续到现在，并且深深地扎根于信仰藏传佛教的藏族群众的心中。

三、当今四川藏族的道德价值观

当今的四川藏族道德价值观仍是以藏传佛教道德价值观为重要内容的。但是，经过民主改革，四川藏区从根本上废除了封建农奴制度，确立了社会主义的政治经济制度，尤其是改革开放以来，随着社会主义现代化建设的日益深入和对外交往的不断扩大，四川藏族传统的道德价值观受到了冲击，现代价值观逐步树立，呈现出道德价值观的多元化趋势，从而改变了传统的价值观的单一模式。这样，当今四川藏族道德价值观中，既有传统的行善去恶、慈悲利众、无私无我、忍辱无争、乐施于人、尊敬师长、孝敬父母等道德价值观，又有以集体主义为核心的社会主义道德价值观和敢于竞争、追求效益、合法经营等现代市场经济发展的道德价值观。

第二节 四川藏族道德价值观的主要内容

佛教经印度和中原两地传入藏区已有千余年的历史，其间经历了被搁浅、受注意、遭排斥、再兴盛等几大阶段，最终与藏族和藏族社会形成了紧密的结合，构成彼此水乳交融的景象。当佛教思想深深浸入藏族文化后，通过与藏族文化的相互影响和制约，从而形成了独具特色的藏族本土哲学、艺术、文学、教育、医学、建筑、天文、语言、法律、制度等文化系统。并形成了人们都比较熟悉的藏族传统学科分类——“大

小五明’^①，即十种学科分类。这一学科分类虽然源于印度文化，但是在藏族人民对外来文化长期的改革和发展中，它最终被融会贯通到藏族本土文化当中，使藏族文化得到了更进一步的补充、丰富和完善。藏族文化的内容更加色彩斑斓、博大精深、蔚为壮观。四川藏族作为藏族中的一支，我们将从以下几个方面来阐述四川藏区独具特色的道德价值观。

一、四川藏族道德价值观中的理想人格

四川藏族道德价值观中的理想人格并不是在藏民族形成时期就已随之形成，而是在经历了许多发展阶段后才逐步形成的。藏族人民对理想人格价值观的转换，从大的主线来讲可以分为“崇拜英雄”和“崇尚智士”两个阶段。当达到崇尚智士这一阶段时，藏族道德中所推崇的理想人格典范便已经基本形成了，这里的“智士”，即是指那些从虚妄颠倒意识的梦中觉醒，完全彻底地悟出一切事物的终极真理者或德行圆满，最后达到涅槃境界的典范人物。

藏族道德中的理想人格典范有着严格而科学的判定标准。这个判断标准主要包括两点：慈悲和智慧。其中，慈悲是指具有利益众生的、无比慈爱怜悯的菩提之心，如“我不下地狱，谁下地狱”、“地狱不空，誓不成佛”的无私、无我精神境界。智慧是指破除愚昧无知、消除无明黑暗，分辨真假善恶、看透事物本性的“眼睛”。在这里我们打算仅将藏族道德中的理想人格总括为几个大的方面来做一简单介绍。

①“大小五明”是藏族传统的学科分类，由萨迦班智达·贡噶坚参照古印度的学科分类首次创立于藏区，即声明、因明、工巧明、医方明、内明为大五明，修辞明、辞藻明、韵律明、戏剧明、天文明为小五明。

一是有着利乐众生的仁爱慈悲之心，宽以待人，乐施于人；

二是坚信三宝，精通佛法，严守戒律，积极教导众生皈依佛教并获得觉悟；

三是有着坚定的道德意志，对佛法的修行和弘扬矢志不渝，并将证的佛性涅槃境界作为终极价值目标；

四是积极进行道德修养，把佛教的完美德行转化为积极的德行；

五是彻底断灭妄见和惑念，具备超世智慧，彻底领悟宇宙人生的真谛。

元王朝时，元朝帝王忽必烈与其帝师八思巴（1235年～1281年，藏传佛教萨迦派第五祖）有一段对话，在这一对话中已经全面而系统地概括了藏族道德中的理想人格典范的全部内容，从中我们不难看出藏族的理想人格典范究竟是什么。

“忽必烈：你们吐蕃的神勇男子（英雄）为何人？”

八思巴：我们蕃地有名的男子汉（英雄）是米拉日巴。

忽必烈：他是什么样的人？

八思巴：前半生摧毁仇敌，后半生修佛获得圆满成就。”^①

热爱和帮助众生，引渡众生脱离苦海，进入涅槃状态的高僧大德，或者是对藏族文化的发展乃至世界文明的发展做出了巨大贡献的伟大人物，正因为如此，他们被藏族社会推崇为理想人格的典范，指引人们以此理想人格典范来规范自己。

二、四川藏族道德价值观中对善恶的区分

当佛教在四川藏区扎下坚实的根基后，因果论便成为了藏

^①周炜：《成佛之路——藏传佛教大师生涯》，第132页，西宁：青海人民出版社，1996。

族道德中的基石。藏族道德中的因果论认为任何事物都有着自已特殊的原因和必然的结果。有果必然有因，无因不会有果，

异因不会产生异果，这也就是说种瓜必然得瓜，种豆必然得豆，种瓜不会种出豆来，种豆也不会生出瓜来。不管任何事物，它的产生和存在都是由因变果，由果变因的连续过程，就以青稞作比，青稞的生成是由青稞种播种后变成青稞苗，再由青稞苗生出青稞穗，最后青稞穗中又生出青稞种。又比如说，自己今世的生存环境和苦乐遭遇是自己前世善恶行为所带来的后果，而后世的苦乐前程则是由今世的思想行为决定的。

对于善恶的标准，在藏族的道德观中认为，善恶的界定是以众生的利益为标准，凡是不利于或有害于众生生存幸福的思想行为就是恶，而凡是有利于或无害于众生生存幸福的思想行为便是善。古往今来有许多人都爱讲因果报应，所谓的因果报应指的就是由于自己的思想行为而引起的后果。比如说自己总是为别人着想，处处尊敬别人、爱护别人，由这一因所得到的是别人对自己的爱护和尊敬的果，而干坏事不仅会引起别人的报复，自己也将在心理上承受巨大的压力。有人因为不相信善恶报应，在今世总是毫无顾忌地干坏事。可他们的下场最终是身败名裂、众叛亲离，有的甚至还遭到了法律的制裁。也许有人会问，为什么有些人干了坏事非但没有得到相应的果，反而过得很好？这是由于按照善恶的性质和先后顺序，善恶行为所带来的后果有近有远，有的立刻就能得到报应，有的需要到来世或者隔几世才会得报。所以在藏族文化中总是教导人们均应行善，为成佛或来世转世人身积累善因资粮。

宗喀巴大师曾引《三摩地王经》中的一段话来据以说明自己所做的业，自己将会受到同等的报应。经中说：“自己已经作过的业，将来必定受报，并不是不受果报。别人所作过的业，不会你顶替来受此果报，自己造的业，只要自己来受

报。”简言之，这即叫做自作自受。但它又从另一个侧面说明一个人的命运完全掌握在自己的手中，自己的命运自己决定。这与基督教中所提倡的人是有原罪的观点存在着明显的不同。

三、四川藏族道德价值观中的“施舍”与“忍辱”

在佛教般若六度中讲的有布施，在十行法中也讲的有布施。布施和忍辱作为修行解脱生死轮回、实现涅槃的方法和途径，有着浓郁的道德色彩。所以说施舍与忍辱是藏族道德的又一特征。“施舍”在佛教中被看做是人们应进的道德责任和义务，许多佛教信徒甘愿自己受点苦、受点累，也要将个人所拥有的财物供养僧众，或修建寺庙、造像立塔等，更有甚者甚至慷慨地奉献出自己的生命。如佛陀“以身饲虎”、“割肉喂鹰”等有关布施的故事我们已听得太多。

在十行法中也讲忍辱，所谓“忍辱”者，即“心不动故”。它要信徒认识到自己现在所遭受到的一切都是由于自己前世所作的业导致的，没有任何理由怨恨别人，怪罪他人。所以自己宁可受苦受累，忍受一切有损于自己言行的事也不能伤害他人。有人认为忍让受辱的精神与吐蕃时期那种明朗的、昂扬向上的民族的道德情操，和那种追求幸福、珍惜生命的情感，是根本不同的，忍让受辱最终导致的结果是失去了吐蕃时期那种勇敢向上的精神，藏族人民的斗志被消磨，惰性思想日趋严重，他们越来越只懂得逆来顺受、自足安分、忍辱求生、不知反抗。这些话在某些方面来说还是有着一一定道理的。但同时我们也应清楚地看到，忍让受辱的精神对维系人际关系、稳定社会起到了积极作用，对于婚姻家庭道德、社会公德和政治道德等都有较深刻的影响，它极大地丰富了藏族的伦理道德思想。

四、四川藏族的世俗民间道德价值观

《藏族道德》一书的前言中写到“世俗民间道德主要是在直接物质生产、经济交换、人际交往中产生的朴素的道德观念和道德价值取向，有的经过长期的积淀业已变成社会道德习俗和道德风尚，它有着道德体验或感悟的成分，尚未提升到道德理论的层面，也具有十分零碎分散的特征”。^① 虽然说，这一道德特征属于道德的低层次，但它对藏族社会、藏族人民来说其影响仍是很大的，经过如此漫长的历史长河，至今仍为藏人所沿袭，作为父母教导儿女、长辈教导后辈的准则。按得荣·泽仁邓珠《藏族通史·吉祥宝瓶》^② 中的划分标准大概有这么几个方面的世俗民间道德价值观：

（一）男子九技

作为一名男子汉大丈夫，藏人一般都要求其具备身、口、意各三技，共九技的基本技能。这九条技能早在吐蕃时期就成为衡量男子汉大丈夫的基本标准。这九技为：

身之三技：一是善于射箭，二是横渡江河，三是身捷如鸟。

口之三技：一是说史以劝善；二是谚语以逗趣；三是对辩以理服人。

意之三技：一是贤正敏慧，二是英勇坚韧。三是爽直沉稳。

除了在身、口、意之九技能外，还要求男子熟练九种技能，即言谈、书写、计算、射箭、击石、纵跳、疾行、渡水、

^① 刘俊哲等著：《藏族道德》，第2页，北京民族出版社，2003。

^② 泽仁顿珠：《藏族通史·吉祥宝瓶》，第823、824页，拉萨：西藏人民出版社，2001。

摔跤。

（二）妇女八德

一名藏族妇女要求具备八种本领或者八种做人的传统美德。这个行为规范起源于吐蕃时期，一直被作为每个妇女应该学习和遵循的行为规范。要求妇女做到以下八条：一：无论配婚与否，不邪淫，克制性欲。二：除了丈夫之外不思别的男人，保持洁身。三：克制或少嫉妒。四：稳重深沉，少言语。五：诚实做人，说真话。六：夫妻恩爱，不持邪念，不另寻欢。七：能传宗接代。八：善于当家，有缝纫，烹调之技术。”

（三）尊师孝亲

藏族有许多有关宣扬师长和父母的谚语，如“老师是智慧光芒的太阳，父母是家庭幸福的明灯”等。藏族传统道德文化中的理想人格的典范要求人们增长智慧，达到见性悟空的渡智境界，这一要求使得尊师重教的教育体系也因此随之形成。在佛教中，佛、法、僧被称之为三宝，因为在《宝性论详解》中说：“因稀有，因污垢，因具胜能，因宇宙庄严，因最高尚，因始终如一，故称为稀奇珍宝。”^①而上师则是集“三宝”于一身的导师，他们有着智慧圆满和功德圆满两种圆满身，敬上师就等于是敬三宝，因为上师传授知识起着言传身教的作用。佛经中常讲：“无师哪知佛名、佛法？有师才得知佛名佛法，故师恩重于佛恩。”特别是藏传佛教密宗更是需要上师，因为从密法的角度讲，上师是三源（上师是加持力之源，本尊是悉地之源，守戒律是获得成就之源）之一，修密法者不能单靠经典修习，必须依靠上师的口耳相传，才能实修

^① 《宝性论详解》（藏文），第 74、75 页，成都：四川民族出版社，1997。

密法。正是因为此等原因，藏族文化非常尊敬上师，师徒之间，弟子总是非常虔诚地听从上师的教导，铭记上师的教诲，对上师毕恭毕敬，言听计从，没有丝毫的违拗之意，而且总是在各个方面不记个人得失的给予上师无微不至的关心和照顾。

四川藏区有许多关于父母的格言，比如说：“暖不过天上的太阳，亲不过自己的父母。”“没有父母的地方，有金山银山堆也不可眷恋。”“人生最大的幸福和财宝莫过于自己的父母健在。”“家中的父母如天上的日月。”等等。因此藏族对老人和父母总是时时处于无微不至的特别照顾中。无论吃饭、喝茶、饮酒，首先都要敬给老人或父母。在藏族的敬酒歌中，在敬献给三宝后就是敬给自己的具有大恩情的父母；家中一切饮食的味道和吃法都要依着老人或父母的口味和习惯而定；不管是当着老人和父母的面或背着他们小辈们都从不说三道四，做到在长者面前一切言行规规矩矩；每逢过年过节，家中外出人员回家拜年时第一件事总是先向老人和父母问安，并赠送礼物；当自己在路途中遇到老师或长辈时，应向他（们）问安，问安时不能直呼其名，如果骑马还必须下马，有时还应摘帽。总之在藏区，凡是对老人或父母不孝或者虐待老人、父母的行为都将受到整个社会舆论的谴责。凡是孝敬老人、父母，为老人和父母养老送终的人，不仅是做儿女的最大福分和崇高美德，而且还会受到人们的敬爱。

（四）团结互助

藏族有“一百个朋友嫌少，一个敌人嫌多。”的民间谚语。所以藏人在生活中总是充满着团结互助精神。比如在藏区的村寨中，一家宰羊杀猪，总会邀请全村寨各家的主人去吃，或是去各家各户送宰杀的肉；谁家办喜事，全村都去祝贺，谁家发财得喜，当做全村寨的喜事；猎人打到野兽时，遇到人总要分一份，回村后则家家都有一份；村内有人生病，全村人都

会去看望，而村寨中如果死了人，全村寨的人更要去安慰、送葬、追悼；遇到火灾、水灾或其他灾难，都互相安慰、帮助。

藏族谚语讲：“孔雀是森林的骄傲，客人是家中的自豪”、“不能说过这条路，不能说不喝这方水，不能说不进人家门”、“除非患了麻风病，不然没有不来客人的人家。”所以在热情好客方面藏族更是著称于世。如果有客人上门不管是相识的还是不相识的、不管是关系好的还是与自己有仇的，主人家都会严格信守“伸手不打上门客”的规矩，对客人加以一视同仁的对待，将客人迎到上坐，加以热情的款待。

第三节 四川藏族道德价值观的变革

文化总是伴随着历史的发展而演变的。新中国成立以后，西藏的和平解放、民主改革制度的顺利进行，给藏区带来了无限的生机。以集体主义为核心的新型社会主义道德在藏区被广为宣传和提倡。如今，在社会主义现代化建设的新时期，市场经济的道德价值观念正逐渐地为四川藏区的广大藏族民众所了解和接受，形成了现代社会主义道德价值观同藏族传统的优秀伦理道德价值观的有机结合。这一结合便产生了四川藏族的社会主义现代道德价值观。但不容忽视的是，在藏区，尤其是在效率与平等、道德与法律的矛盾中、在对贫富差距问题的认识上，毕竟还存在着一定的差异，与藏族传统的道德价值观有一定的冲突，甚至在某些方面完全对立。但是，我们应该看到，四川藏族的传统道德价值观念与我国社会主义道德价值观之间在通过调适后，是完全可以协调发展、并能够被最终的事实所证明的。因此，我们要正确对待藏族传统道德价值观与社会主义的现代道德价值观，充分发挥和弘扬藏族传统道德价值观念

中的合理因素，抛弃其糟粕，以使之更加适应新时代的发展要求，促进四川藏区的物质和精神文明的全面发展和进步。这就是说，不是抛弃藏族传统道德文化中自己所固有的属性，也不是让其放弃自身的文化特色，更不是改变我国社会主义的性质和历史条件，或以现实的社会条件来适应或光大藏族传统道德。现实的思想文化发展历史告诉我们，藏族传统道德价值观同现代道德价值观之间有着许多的共同性。通过调节，它们二者之间是能够共存的、并且相得益彰的。

一、要在利益驱动的欲望杠杆和利益限制的道德价值观念之间，建立最佳的契机

商品社会的竞争法则告诉我们：在社会主义市场经济的前提下，在建立在主体与主体之间的完全平等的交易活动中，需要具备自主性的理性直觉，要重视自由、平等、竞争、权利。

要追求利润与效益，需要一种符合时代需要的积极开拓、进取和求真务实的精神；要有一定的投资意识、增利意识和风险意识。也只有这样，人们的文化心理结构中，才会形成一种可以帮助自己在市场竞争中不至于一触即溃的竞争欲望。但是藏传佛教赋予四川藏族的传统思维方式和道德价值观念在面对现代社会主义市场经济时，却十分缺乏这种讲求利益至上的内在机制。这就势必使得转变这种传统的思维模式和价值观念成为一个必须的课题。而要转变这一传统的思维模式和价值观念，最好的办法莫过于把物化需求的欲望和追求利润的观念植入藏民族的心灵和意识当中，极力矫正那种懒散、知足的传统心理，使利益杠杆成为自己的价值标准和行为准则，成为藏民族发展经济的驱动力，以此来推动整个藏民族的现代化进程。

藏传佛教下的四川藏族传统道德价值观中也有着许多积极合理的因素。因为真正的市场经济不仅需要利益驱动的欲望杠

杆，而且还要具备限制利益的道德意识和伦理规范。因为人的欲望是无穷的。在市场经济迅速发展的今天，人们为了满足自己日益膨胀的物质利益，往往不惜付出任何的代价，有的甚至铤而走险，走上了违法犯罪的道路。而对于藏族人民来说，在限制利益的道德价值观念上却有着很大的优越性，因为传统的思维方式和价值趋向影响着藏人，使他们表现出来的理性，不是狡诈的，而是真诚的；不是巧取豪夺的，而是平等互助的；不是心性为恶的，而是慈悲行善的；不是虚伪的，而是讲信誉的。这些都应成为现实主体一种非常自觉的道德践履。这些道德价值观念上的优点不仅不应该被抛弃，反而还需继续发扬光大下去。总之，在四川藏区，如何做到既让藏民们在等价交换的原则下激发出自信、务实、进取的现代理性和自我主体意识，同时有能够将“义”与“利”二者协调地统一起来；既能够在社会竞争中找到一种动力，又能在此基础上兼顾到传统和秩序，从而形成一种良性循环，这的确是一个严峻而且又迫在眉睫的课题。

二、四川藏区经济的发展，使藏族群众的道德价值观发生了明显变化

以前，在藏族群众的心目中对“诸法性空”、“因果报应”、“六道轮回”等理论总是深信不疑，认为只有潜心向佛，达到超脱生死、大彻大悟的涅槃境界才是自己今生惟一的选择。比如慷慨布施、家中有多多个儿子的必定要送一、两个孩子到寺院学经念佛的传统习惯。四川藏区的社会经济近年来不断取得发展，尤其是改革开放以来，我国社会主义市场经济体制逐步建立，整个藏区的现代化建设进程步伐也在更加向前。与此同时，人民的社会道德价值观也发生了巨大的变化。而在个别地方，传统的伦理道德价值观仍然在一定程度上制约着当地

的经济发展。特别是在一些比较偏僻落后的农牧区，仍然存在着以佛教戒律判断善恶是非、把道德生活的注意力放在戒律条规上以此来检点自己的言行而忽视国家法律的举动。还有相当一部分人甘愿逃避现实，淡视现实，放弃自己对现实利益的追求，把享受幸福的希望寄托在来生的消极思想。

但是从总体上来看，四川藏区的大多数藏人在认识自然、认识社会上还是成功摆脱了原有的观念束缚。他们逐渐对传统的信仰观念趋于淡化，那种“重来世，轻现实”的传统观念也逐渐有了改观。这一现象突出地表现在汉藏相接的地带和交通相对便利、经济相对较发达的藏区，尤其是城镇。其中以年轻一代的藏人最为明显，在他们的心中人生的着眼点开始转向对现实幸福的追求，致富、置业、脱贫、奔小康的愿望日益强烈。据实地考察，我们发现信教群众和宗教人员的思想观念与信仰方式均有着不同程度的变化，如中青年比老年人明显，民族杂居地区比单一民族聚居区明显，城镇及其周围比偏远农牧区明显，富裕者比贫困者明显。导致这种现象出现的原因，除与各地的历史、自然、社会条件的差异有关外，最主要的原因还是由于社会经济得到不断的发展，各民族之间的文化交流日益加强，生产和生活方式不断进步。这些因素不可避免地对人们的观念起着潜移默化的作用，使得宗教观念在不少群众的精神领域中不再占主导地位。

值得一提的是，从矛盾论的观点来看，矛盾总是存在的。正所谓是“时时有矛盾，处处有矛盾”。20世纪80年代初，从我国实行改革开放政策以来，我国的生产力得到了解放，经济取得了很大的发展，综合国力得到了增强，人民的生活水平得到了显著的改善，同时各种新的矛盾也出现在其中，如生产经营的风险性、西方外来腐朽思想的侵蚀性等。就从思想上来说，如贪污受贿、贪赃枉法、假公济私、尔虞我诈、走私贩

毒、钱权交易、卖淫嫖娼、制造假商品、图财害命等不良思想充斥其间。这些不道德的“时代精神病”，给人们的精神带来了极大的困惑，严重危害着人们的身心健康，扰乱着社会的秩序，影响着经济的发展，这就迫切要求加强对社会主义道德的建设，使四川藏区群众能够更加适应社会主义下的道德价值观念。

三、四川藏族应加强藏区科技价值观念的更新

早在藏族原始时期，就已出现了科技的苗头，如早在吐蕃第八代藏王止贡赞普时期，就已产生了天数记法、测日影和测水等三种方法。又如在原始苯教时，就有用药治疗疾病，用历算测生死的说法等。佛教传入藏区后，佛教以其博大精深的理论体系，严密细致的实践方法使我们不难看出佛法具有许多超宗教的内容。以大小五明来说，它基本上综合了自然科学与社会科学的全部内容，涵盖了人生、社会、自然、宇宙等各个学科领域，尤其是藏传佛教的密宗，在它的内容中所涉及的一些物理现象和人体生理机制蕴藏着极为丰富的科学因素和成分，这些都为藏族的自然科学和社会科学的形成和发展注入了新的血液，这是值得肯定的事实。然而，藏传佛教毕竟是藏族原有的苯波文化和印度文化，再加上中原文化融合而成。它的人文思想，与科学的世界观、方法论、认识论、价值观是有着许多差别的，特别是藏族特有的文化教育（在藏区未解放时，接受教育一般都只能是在寺院中），与社会主义时期的文化教育是截然不同的。它的教育机制严重束缚着学人的创造性、灵敏性，严重制约着藏族科技的发展。就拿兴起于公元二、三世纪的农耕技术、冶金技术、铸造技术以及后兴的纺织技术来说，这些技术历经千年不但没有得到改进发展，某些方面反而在向后倒退。究其原因，主要是在藏传佛教的影响下，藏人有

着强烈的自然生态环境保护观念，这一方面有利于保护自然环境，维护生态平衡，另一方面又使得藏区的自然资源得不到充分的利用，直接影响到了生产力的发展水平。以实际的例子来讲，1912年，十三世达赖喇嘛采纳查尔斯·贝尔的建议，选派芒仲喜饶贡桑、果喀瓦索南贡布、强俄巴仁曾多杰和吉璞旺堆诺布赴英国学习矿物勘探、军事、电机、测绘等。1924年，强俄巴仁曾多杰受达赖喇嘛之命，主持修建水电站，遭到僧侣阶层中的保守派势力的强烈反对，说什么‘电既不安全，又会招来灾祸’。芒仲喜饶贡桑负责在拉萨北山开采金矿时，挖出一只蛤蟆，僧人们以同样的理由阻止继续开采。又比如说近几年前的一个事例，在四川藏区的某县，县上领导为了解决本县的财政问题，决定开发本县乡下的一处金矿，当地质人员来到该乡时，该乡全体村民拿着棍子、铁锹等进行阻挠，说该处是一座神地，如动上面的一草一木将会得到神的惩罚而拒绝地质人员的调查和开采。以上这些都说明了不转变四川藏区的传统价值观念，必将连累到藏区的进步和发展。

四、藏族传统的开放性精神，为藏区传统价值观的革新创造了良好的条件

如何建立适应“世界整体要求”的现代新文明秩序和行为规范、道德价值体系、重建现代市场经济条件下的新道德、新价值观的问题，在西方国家自培根以后的17、18世纪后已成为英法两国思想家们共同思考的课题。在今天，在社会主义现代化下的四川藏区，也同样存在着如何处理对藏族传统道德价值观的继承和与当代社会主义道德价值文化的融和问题。

以所处的地理位置来说，藏族文化处于三大文化板块——西南部的南亚文化、西北部的中亚文化和东部的中原文化互相

接触冲撞的交汇点上。中原文化沿着黄河、长江向西，南亚文化和中亚文化向北传播之时，它们于青藏高原这一地方汇聚，并不同程度地被融入西藏文化当中。其中，中原文化波及青藏高原可以追溯到新石器时代，南亚文化和中亚文化对藏地文化的浸润也有 2000 年左右的历史。正因为此，藏族文化在它的历史发展过程中，总能不断地吸收除自身文化以外的文化营养，用以丰富自身文化的内涵。藏族文化一向就很具有开放精神，也正因为如此，它才能够一直流传在今天并且仍然保持着她旺盛的生命活力。随着时代的不断前进，在重建藏族社会主义现代道德价值观时我们应时刻注意这一问题，使之与现代价值观之间能够建立起一种相互融和的局面。

五、在发展赋有新内容的价值观的过程中，要保护传统价值观中的合理因素

首先，四川藏民族慈悲善良，乐于奉献，利益他人的道德观念，在今天不仅没有过时，而且这一从藏族祖先就已保存下来的珍贵遗产，还需要我们继续继承和发扬下去。藏传佛教之所以在当今仍然能够在西方许多国家找到知音，并引起无数人内心的共鸣，其原因不外乎两条：一是它深邃的哲理，二是它利益众生、不求回报的价值观念。

在今天，与人为善、给他人以慈爱和宽容，团结友爱、助人为乐，不以损害他人的利益来满足自己的利益等道德观念和道德行为虽然存在于一部分人的思想和言行中，但是它仍然没有能够形成一种普遍的社会风气。尤其在社会主义市场经济建设日益发展的今天，有的人为了个人的私利，早已丧失了自己的善良意志，他们标榜着“鸟为食亡，人为财死”的宗旨，喊着“各扫门前雪，哪管他人瓦上霜”的口号，为非作歹，见死不救，甚至于落井下石，为虎作伥。因此，弘扬藏传佛教

道德原则中的慈悲一切众生、无私利众的道德良心，对于纯洁当今人们的心灵，树立良好的社会道德风貌，抨击损人利己的行为，有着重要的价值。有人也许会说我不作恶也不行善，两者我都不取，这样岂不是更好。实际上，社会发展不仅要求人们不作恶，而且还要求人们应极力行善。且在行善的同时努力戒恶，彻底戒除自己的恶行，反对各种损人利己的行为，沉重打击横行乡里、无恶不作的恶人，彻底纠正各种不正之风，为维护藏区的社会安定；为建设中国的社会主义物质文明和精神文明服务。

其次，生态环境是人类赖以生存和发展的物质基础。然而，由于人类对大自然肆无忌惮的破坏和掠夺，目前，地球上的生态环境变的越加恶劣，人类面临着严重的生存危机。正如一则公益广告中所说“世界上最后一滴水也许将是你的眼泪”。我国自然也不例外，在藏区，正有包括藏羚羊在内的大量珍稀动物遭到人为的捕杀；许多稀有植被受到毁灭性的破坏。现在，一向有着雪域圣境之称的藏区，也已经不再是以前那样一尘不染的纯净之土。由于利益的驱动和新的价值观念的洗礼，藏人在“跟上了时代”的同时，那种传统的、对保护自然生态环境的意识却越来越淡薄。现在，几乎每天都有危害生态环境的事情发生。人们对化肥和农药等现代科技的大量、超量的运用，给藏区生态环境造成的严重污染。因此，进一步继承和发扬藏族传统道德伦理价值观念中的优秀方面，在当今社会具有十分重要的现实意义和非常深远的历史意义。

藏民族深受藏族原始宗教——苯教文化的熏陶，头脑中至今存在着万物有灵的观念。由此他们对各种各样的自然神祇总是充满了敬畏之情。他们认为在山上有山神、在水里有水神，总之，世间万物都充满了灵性。正是在这种观念的支

配下，藏人是严禁人们乱砍滥伐、故意毁坏一草一木的。当佛教在藏区成为藏人的主要信仰后，由于藏传佛教认为宇宙万物（分为有生命之物和无生命之物）无不是因缘和合而生，其中一切有情众生（指有生命之物中有情识的生命物，包括微生物、动物和人）都是平等无差别的，所以要以慈悲之心去对待一切有情。这一佛教下的众生平等的生命价值观构成了藏族传统生态观的理论基础。总之，由藏族原始宗教苯教和藏传佛教相互融合而成的藏族传统文化自觉意识到自然环境与人类生存之间存在着亲密的关系，于是提出要爱护所有生命、尊重和关心一切有情众生，不仅自己不应杀生，而且还应积极保护这些有情，阻止别人的滥杀行为。从表面上看这些行为虽然是依靠宗教和神灵在起作用，但从客观上来说，这些却对保护雪域高原生态的环境起着深层次的保护作用，为当代乃至后代人类的生存和发展做出了不可磨灭的贡献。因此，面对现今日益遭受污染、破坏的环境，我们应继承和发扬藏族先辈保护生态环境的优良传统，如保护好野生动物和绿色植被、清除环境污染等，破除人类中心主义的价值观，努力树立起人与自然和谐统一的生态伦理自然观，使这一生态环境不仅有益于我们这一代的生存和发展，而且也有益于我们子孙后代的生存和发展。

第三，藏民族在弘扬乐于助人、救济他人等藏族传统优秀伦理道德价值观的同时，应树立起讲求物质利益和经济效益的现代意识，努力发展生产力，使藏区的物质文明在原来的基础上能上新台阶，使其经济落后的面貌能够得到尽快的改变。

正所谓“苦海无边，回头是岸”。以藏传佛教伦理道德为主要内容的藏族传统道德价值观一贯主张人们应该把现实的人生视为苦海。自己今生之所以在轮回这一苦海当中，其根源主要归结于自己在前世所造的恶业，因此，自己只有在今生心性

向善，多行善业，不造恶业；在物质财富上乐于布施，救济受苦受难的有情众生，来世才可能获得好的归宿，甚至于获得佛果，达到大彻大悟的涅槃境界，享受究竟胜乐。于是藏区几乎所有虔诚的佛教信徒都对自己如何才能在物质上取得成果不予重视，而更加注重自己今生如何才能破除愚昧，获得精神上的解脱。精神文明固然重要，但在物质文明极度匮乏的情况下只注重于发展精神文明则是不可取的。尤其是在社会主义市场经济不断发展的今天，不讲物质利益、不追求经济效益的价值观明显已经过时，而且还成为经济向前进一步发展的障碍。因此，为了加快发展四川藏区经济，应抓住藏区地域辽阔、资源丰富的特点，在建设藏区社会主义精神文明的同时，破除那种盲目地不讲物质利益、不追求经济效益的落后观念。进一步增强藏区的经济实力，使其能与中国社会主义市场经济的不断发展相适应。

第四，由于藏民族居住的青藏高原地理环境相对比较闭塞，使得广大藏区农牧民群众与外部世界的交往受到一定的限制。加之长期自给自足的经济方式，使他们产生了安于现状，全家只要能有基本的物质生活资料便已满足的意识。这也是藏族民众在物质文明方面为何安于现状，不思进取的重要原因之一。

然而现今我们正处于社会主义市场经济的大潮中，市场经济在一定意义上讲就是竞争经济。因此，幅员辽阔的藏区经济要想尽快得到发展，就必须破除藏民族长期形成的忍辱无争，安于现状，无心致富的意识，大力宣传和普及市场经济知识，广泛介绍内地发达地区发展市场经济的经验，使其树立起敢于冒风险、敢于竞争的意识。与此同时，还要让他们懂得敢于竞争、敢于冒风险是建立在尊重经济发展客观规律基础上的，而不是一味的莽撞瞎干。总之，要把敢于竞争和敢于冒风险的意

识同资金优势、人才优势、智力优势等市场优势有机结合起来，使藏区的广大农牧民群众能在参与市场经济发展的搏击时游刃有余，从而在经济竞争中立于不败之地。

第四章 生命价值观

每一个人都必须面对生和死这样的人生问题。因此，任何民族关于生与死的生命观都集中地体现出本民族的价值取向和价值观念。四川藏族由于受到自然地理条件和藏传佛教的影响，在生命价值观上表现出它自己鲜明的民族特点。藏传佛教的生命价值观是藏传佛教价值观的一个重要表现，因为我们所说的四川藏族的生命价值观根源于藏传佛教，其核心就是开悟成佛，表现在注重来世，否认今生，从而在丧葬礼仪等方面有着自己的独特的民族特色。

一般人一提到藏传佛教，马上会产生非常神秘、遥不可及，与我们现实生活毫无关系的印象，甚至于认为它是一种迷信、是外道、专门搞法术的神通，不了解藏传佛教是正统佛教中的一环。

其实，藏传佛教是正统佛教中的大乘佛教，包含了显法与密法，它的内涵丰富深奥且非常完整。在 7 世纪时大乘佛教中的显法与密法同时进入藏区，其中密法传承十分原始而且完整地 在藏区一直延续至今。在很长的历史时期，宗教对藏族而言比生命更加宝贵。也就是说，藏传佛教的信仰构成了他们生命的全部内容，也成为了他们生命观的理论依据。根据我们对甘孜和阿坝地区的实地调查，即便是现在，四川藏族地区，信仰藏传佛教的人也在 60% 以上；相信有来世与今世的人也在

30%以上；相信生命轮回的人也有15%。我们的调查总体的结论是：藏传佛教在藏民生命观中的作用和影响到今天都是深刻而巨大的。因此，研究藏传佛教同藏族的生命观的联系就是本章首先要研究的问题。

在四川的阿坝和甘孜藏区调查时，许多年龄大的或者老人都告诉我们曾经在藏区有无数修行者因修习密法而得到证悟的事例。因为藏民多数都相信佛经。而佛经认为只有修习密法才有可能在这一生中开悟成佛。开悟成佛便成为了藏族生命价值观的核心和基础。一般人虽不能完全相信开悟成佛，但是他们都认为这确是事实。他们认为，修习密法而得到觉悟不单是过去曾有的历史，而且近几年以来也有许多喇嘛因修习密法而得到证悟，甚至得到虹身成就。

然而，一些年轻人，特别是一些干部在谈论到生命的相关问题时，他们的看法或思想就带有明显的现代性话语，这就是特别注意现实问题的追求，物质性的目标成为了他们生命观的核心。这使我们明显感到了藏族生命观上的显著变化。他们自己都不再相信所谓的开悟成佛这类事例，而财富和权力在他们的生命意义中所占的地位愈来愈大。因此，研究在改革开放而形成的社会转型时期中，由于受到许多新思想和观念的冲击，传统生命价值观所发生的巨大变化。便是本章的另一个内容。

第一节 传统生命价值观与密法

藏传佛教同藏族的生命观的联系主要体现在密法之中。密法一直是藏族人民生命观的理论基础。很多人误认为密法神秘难以了解。其实，密法与人生和我们的身心有密切关系。因为按照密法的思想，人生本来就是一个很大的奥秘，其中变化无

穷，人们一般是无法了解其中的奥秘的。只有通过修习密法，我们才能揭开人生的秘密。同时，人的心灵也是十分奥妙神秘的，它能够发挥无量无边的力量与智能，但是我们并未发觉。人们只有借助于修习密法，才能发挥人心无量的力量与智能。所以，在藏传佛教的经典中，我们经常可以看到，特别强调修习密法的重要性。按照经典的教导，佛法修行者最后一定要修习密法才能得到最圆满的证悟，从而实现人生的完满。因此，许多藏族人都认为，密法其实是非常自然自在的，它就是针对我们的心，调节我们的凡心与最内在的本心关系的最方便的方法。修习各种密法的最终目标就是要发觉我们原来的本心。一旦发觉了我们原来就有的本心，那就会达到开悟成佛的最高的人生境界。

在密教看来，我们的凡心分别相对与执著的观念，其中无论在肉体上还是在灵魂上都执著于“有我”。因此，凡心就成为了痛苦与悲伤、轮回与涅槃的创造者。而我们原来的本心却不受任何污染，是永恒不变的清净与光明，它隐藏在我们的内心深处，被凡夫心所遮盖，就像戴上面具的人，无法显露出他的真实面目。我们的本心就如同晴朗无云天空般的明亮。在日常生活中有时我们也能体会到本心的真面目，带给我们无量的自由和自在。但可惜的是这种感觉往往十分短暂，有时几秒钟就过去了。所以，坚持修习密法的目的就是从我们的凡心中找出本心，达到清明无蔽的佛的境界。然而，人的凡心各不相同。为了达到这样的境界，密法针对各种不同的人设计出许多不同的方法。也就是所谓的方便与智能。密法的传授会因个人的根器与缘份而有所不同，但不管用什么方法，密法都是针对我们的内心。

一、密法的特点与生命价值观的哲学基础

密法跟显法最大的不同之处在于，显法强调要舍弃一切，即特别强调性空；而在密法来说刚好相反，它是接受一切、了解一切原来的真实，然而它又不受任何限制或约束，如道德观念伦理规范的约束等等。因此，它突出了人的一种本然的自然状态。具体说来，修持密法就是试图将把我们的贪、嗔、痴等人的自然本能转换成人的智能，转变成为人的精神性的追求，让人从执著于现实生活中超越出来，成为一种纯粹的精神性存在物。

密法中所谓的本心，就是意指人们当下此刻的这颗心，而不是什么神秘之心。密法强调是什么而不是应该是什么。但是，密法又同研究“是什么”的科学不同，因为科学关心的是物质的层面，关心的是自然界的“是什么”，而密法关心的精神层面，关心的是人是“什么”这样的根本问题。它所强调的是生命意识本身内在作用的产生与过程。因此，修持密法是针对着果而不是因的。按照这一思路，修持密法就不分出家在家、出世入世、轮回与涅槃，而是强调修炼人的内心。

修炼人内心的效果就是一定要产生强烈的出离心。所谓出离心就是对世俗的事务能够断绝一切的执著，也就是断绝对轮回的执著。其目的就是通过功德与智能的累积，增加善业减少恶业，以便消除内心的障碍，对内心产生全面性的净化。具体说来，在密法中有四种出离心，即人身难得、生命无常、因果或业、轮回。

人身难得就是要求人们应珍惜能够得到暇满的人身。因为此身是因我们几千几万劫来所累积的功德而成就的。因为在密法中强调只有具暇满之身的人才能在此生得到证悟成就。我们要靠此身来修行密法，运用此身得到成就，其他众生皆无法因

修行密法而得到成就。佛陀曾告诉弟子要获得人身是很难的，譬如一只在海中浮沉的盲龟，要把头伸入茫茫大海中一块浮木上的小洞般困难；无常，一般人不十分了解无常的含意，无常不仅仅是指人生是短暂的，而且它还指万事万物都在变化之中，我们要对无常抱持觉醒之心，不要对人生有一点执著。就连我们最珍惜喜爱的身体生命也随时都会有可能消失结束，周围环境也时时刻刻都在变化之中。但是，无常的观念并不是要人们对事物抱持悲观消极的态度，而是教导或告诫人们不要盲目追求一些无意义的虚假事情。正因为生命是无常的，所以我们就更应该善加把握，珍惜运用，追寻比生命更有意义的目标。对物质生活包括名望财富等不要过分执著，因为这些都为短暂，都是无常的，都只会带给我们烦恼，不会给我们任何快乐。所以，我们只有放下一切执著，走上修行的道路才是正确的。而人们只有对无常有深刻的体会，才能真正走上修行的道路；因果或业，业（karma）一般人误解它是一种固定的命运。其实，藏文中，业字其意为动作，在梵文中，意指活动。最初是指祭祀活动，这种祭祀活动被认为是一种取悦于神灵的善行，可以获得神的福荫。后来它又用来指一种行为之后留下的无形影响，一种难以消失的“潜力”，它支配着人的过去、现在和将来，形成所谓的过去的业因决定今世的果报，现在的业因决定未来的果报的因果报应说。在这种意义上说，业在藏传佛教中就是整个宇宙生存的基础，就是生命的法则，也是轮回背后的驱动力。例如，“寿业”决定着生命的长短。因此，破除业的约束，恢复内心的自由，就是密教的核心。人生中会有许多痛苦。而密教认为，所有的痛苦都是因为人们的执著造成的。所以，痛苦便成为了扫除恶业的扫把。密教甚至要求人们要用感恩的心来承受痛苦，等待恶业的结束。所谓的好运是我们过去所做善业所累积的果报，恶运是恶业的果报。

业有个人的业及共业，如家庭社会国家等为共业，而个人的一切为小业。但是，因为业的本意为，无论我们做了什么，都将产生相应的结果，我们的每个动作不论大小，都会有它的结果。所以，我们待人处事要谨慎小心，以免后果不堪设想。佛陀告诉弟子：不可因善小而不为，水滴可注满大海；不可因恶小而为之，火花可燃烧整座山。业的力量不会被时间或其他因素所影响，一直到果报成熟为止，都不会消失。我们经常忘记自己曾做过什么，在很久之后果报成熟才会遭受到果报。业是最公平公正的法则，它是不能用钱或权来疏通收买或修改的。世界上没有任何力量可以改变业的果报，因此我们的过去现在未来都在业中。佛陀说：现在的你是过去的你所造成，未来的你是现在的你所造成。

依佛教的观点来看，轮回存在的事实，主要是以心灵连续性为基础。如果人或动物死以后没有灵魂的连续性，则没有轮回存在的基础。灵魂的连续性是事实，因为从业的理论来说，业构成了整个世界连续的基础。我们的心是过去心的连续，如果追究及探讨心意识的来源，会发现它是无开始的，也没有终结的。因此，它只能是持续不断的轮回。所以，灵魂应该是连续的。这样，死亡就不是生命的结束，只是一个阶段性的告别。藏传佛教相信普遍性的因缘法则，认为一切事物都会改变，因此不相信有所谓神圣的造物主，也不相信有生命可以自我创造。相反，一切事物的生起都是由于因缘合和而来的结果。心也是一样。我们的心是过去心的结果，也是来世心的原因。不过，在藏传佛教中，所谓的因缘分为两种类型：主因与助缘。主因是产生某种事物的材料，助缘是促成因缘作用的因素。就心和身来说，虽然可以彼此影响，但却不能变成对方的内涵，心和物虽然彼此依赖，却无法成为对方的主因。这是佛教接受轮回的理论基础。因此，轮回并不是一种具体的东

西，从一个生命换到另一个生命。根据藏传佛教的说法，人们并不相信有一个独立不变的实体，灵魂或自我离开我们的肉体后依然存在。人们只相信生命和生命之间是相连续的。藏传佛教更相信我们的心或意识有不同的层面，内在的本心其本质就是光明。密法修行的目标就是了悟我们的本心。因此，我们只能承认轮回存在的事实以及它的本质。其实轮回和涅槃都是在我们的心里。凡心被业障所污染就是轮回。原来的本心本质就是光明，即是佛心涅槃。

这样的密法，由于强调精神的重要性，由于强调个体的修炼，强调人心的作用，因此，它指示了个人意识的超越性存在人生中的重大意义。这样的存在，不仅可以超越伦理道德，而且也可以超越死亡本身。因为，密法将死亡这一人生的重大事件看做现实对人的一种约束。而这样的约束是人可以通过自己的生命意识超越的。这种超越就是生命的轮回。在这种意义上，可以这样认为，密法构成了藏族生命价值观的哲学基础。

二、中阴理论与生命价值观的基本思想

在修持密法中，皈依与亲近上师是不可或缺并且非常重要的一环。佛陀告诉人们，在过去已经成就的诸佛中，没有一位是不经过上师的教导而证悟的。大师，一方面，通过他的言传身教，给予人们一种示范效应；另一方面，在修持过程中，大师能够给予许多指点和帮助。求法的过程中往往会接近很多位上师，听闻他们的开示。但真正实修时要视缘份与根器，固定皈依一位根本上师，让他成为你一生中修行的指引，用耐心、智能、勇气、谦虚的心来亲近他。然而，如何恭敬上师是一种艺术，很少人能够了解。因为，从根本上说，上师与弟子一样都仍在轮回当中，所以在与上师的相处过程中，还是会遇到冲突与挫折，甚至给我们带来许多痛苦与极大的压力。但不能被

这些障碍与困难所征服。因为这是起因于情绪与业障，是凡心的表现，是修行中必须靠自己消除的障碍。当我们碰到这些困难时，应该不断地提醒自己，我们所做的选择是正确而具有重要性的，有永恒的价值。重要是克服自己，对自己充满信心与希望。

一般来说，修持密法有三个特点：第一，是完全无时间性，修持密法的过程没有未来与现在，完全超越时间，只有现在当下这一刻。当整个存在集中在一起，当下这一刻变成惟一真实的一刻；第二，在当下的这一刻里我们要完全忘记自己的存在，变成“无我”，当我们不存在时，会发现别人也不存在。此时我们会进入另一境界，在此境界会发展出一个真实永恒的东西出来；第三，在此境界我们会变成完全的自然和自在，原来虚构的假面目全部消失，显露出我们的真面目，了悟我们光明的本性。当然此境界不是很容易能达到的。所以最好的方法是将修行变成你生命的一部分，像是呼吸一样。刚开始时我们需要无限的耐心与勇气，修行过程中不要去想成功或失败、对与错，要自然的去享受它，不久的将来我们会体验到它的圆满与美，慢慢就会了解，我们不需要向外去寻找快乐，一个人单独的静坐会带来无限快乐。静坐是开启能量的钥匙。过去许多的大成就者都是经过静坐而开悟，包括佛陀在内。它是最自然简单的，不需要花钱费力。在静坐当中的人是最快乐最满足的。他的一切言语行为都是最快乐的，也会带给周围的人欢欣与快乐。我们的日常生活当中反映出无限的快乐与喜悦，充满了信心与希望。

因为静坐中的观照呼吸并不是生理意义上的呼吸，而是一种气的思想。气是意识的身体。呼吸和思想是一体两面的，当我们呼吸停止时，会发现思想跟着停止，我们的思想快、呼吸也跟着快。因此，呼吸是跟着思想走的。只有观照呼吸，我们

才会知道思想处于何种状态。当思想完全停止时，呼吸也会停止。此时，我们会害怕，以为自己死掉了。但是，此时我们是处于很深的禅定中，我们的外呼吸停止，内呼吸仍存在，因此我们不会死亡。所以，从另一角度看，深入的禅定类似于死亡，在两者中呼吸都已停止，思想也停止了。但是，灵魂仍然是存在的。所以，密教认为，如果一个人知道静坐，也就知道死亡。这就是修行者可免于死亡的恐惧的原因。因为这种人知道即便是呼吸停止，人仍可存在，呼吸并不是生命本身。

基本上修习密法有两大方向：第一种是直接了悟本心而得到证悟，这种传承称为大圆满和大手印，在藏密四大教派中，红教与白教比较重视专修大圆满或者大手印密法；第二种称为无上瑜伽法，主要内容为修持气脉明点，是密法中特有的修行方法。主要的目的是打开中脉而达到开悟的境界。在密法中指出人的肉体是由六大元素：土、水、火、气、脉、明点所组成，要修习无上瑜伽者，必须具有这六种元素。也就是说，只有人才能修行无上瑜伽法。人体中有七万两千条细脉与中脉和左脉右脉三条大脉，而气在脉中，气为本心之体。中脉以心脏为中心往上伸到头顶，往下延伸到脐下四指处。中脉是被左脉与右脉在不同的点上打结，而且非常紧密，一般人中脉里的气是不流通的。除非死亡时才能把这些结打开。在密法中把这些结称之为“轮”，分别是头顶轮、喉轮、心轮、脐轮、密轮，修行无上瑜伽时，经由禅定的力量来打开这五轮，让中脉的气流通。顶轮中有白点下降到心轮，同时在密轮中有红点让它升到心轮与白点结合产生明光，得到证悟。这是修密法的特殊方法，必须要长时间的修习。修密的方法虽多，但无论那一种方法都要经过密宗上师完整的教导，密法中相当重视传承及次第的完整性。

其中的颇瓦法是很重要的修行方法。颇瓦法（迁识法）

的意思是将我们的灵魂转生至佛土，让我们的意识转化成佛的慈悲与智能。颇瓦法在密法中是属于方便的一个法门，在家或出家都可修行颇瓦法。因为在家居士忙碌于世俗的事，没有时间长期修行，所以一般在家居士十分适合修行颇瓦法。修行颇瓦法主要的特色是临终时不但能解脱自己，让我们的意识得到开悟，同时也可以帮助其他的临终者。它主要的原理是在死亡的那一刻，修行者将意识从中脉射出，与佛的智能相结合。颇瓦法视个人不同的根器与经验有许多不同的种类，最普遍的颇瓦法称为三认证的颇瓦法。在修行颇瓦法当中第一要认证的是我们的中脉是道路；第二要认证的是我们的意识在道路上；第三要认证的是净土是我们的目的。

藏传佛教谈到死亡时，必须承认两件事实：其一是人一定会死，死亡是随时都会来临的；其二是对于死亡，我们没有任何自主权或力量来改变。根据藏传佛教的说法，人类面临死亡有两种原因：一种是寿命本已尽的死亡；第二种是过早的死亡。对此，可以藉由做善事或修持延寿法门来加以延长，但如果是第一种自然寿命尽的死亡，任何力量都无法改变。一般人对死亡非常害怕，有极大的恐惧感，但是对于修密行者来说死亡是得到开悟的最好时机。在藏区，流传着许多修行者在死亡那一刻得到开悟的传说。所谓开悟就是转机。因此我们不应害怕死亡，更应拥抱它，将它视为修行最好的对象或最重要的一个部分。如果我们能够从觉悟的角度来了解我们的生和死，我们就会了悟两者是密不可分的。然而，在死亡那一刻有两件事是非常重要的，一是我们的一生中做了什么事，二是死亡当时处于什么样的心境。这两件事对我们的未来有决定性的影响。其实我们在一生中累积了很多恶业，如果在死亡那一刻能确实改变我们的心境，发强烈的菩提心及忏悔心，就能够净化消除一切恶业，就很有可能达到开悟的境界。很多上师在教

授中阴法时告知要舍弃一切世俗的事情，不要有任何执著。死亡前最后的念头和心情，对于我们的未来立即产生强而有力的影响。

因为藏传佛教中具有轮回思想，所以在藏传佛教中生与死并不是对立的，而是一个连续的过程。这个轮回的连续过程可以分成四个阶段，即所谓的四种中阴：此生中阴、临终中阴、法性中阴（光明）及受生中阴。此生中阴包括生与死之间的整个过程，在修行中阴法时上师告诉我们，此生中阴是面对死亡最好的一个时刻。如果我们在此生中阴修行好的话，将来不用面对痛苦的临终中阴。临终的痛苦中阴是从死亡过程开始，一直到外呼吸结束为止。最后，在内呼吸阶段，本心显现出来，为法性的光明中阴，指的是死亡本性光明的体验，我们内心的本来光明将会产生为声音颜色和光能。受生中阴也称业力中阴，就是我们通常所谓的中阴身，它一直持续到我们投胎有新生命为止。

死亡的过程在不同的密法里就说明的非常详细。密法中死亡的过程有 8 个分解的阶段，大致上可分为内分解和外分解两部分。外分解是地、水、火、风的分解，包括四个阶段。人体是由地、水、火、风、空这五大元素所构成，透过这五大元素，我们的身体得以形成与维持。它们的分解就是死亡，就是肉体的结束。其中，地、水、火、风是属于外分解，空是属于内分解。内分解是意念和情绪的变化，也包括四个阶段，对藏密来说，内分解才是死亡或者临终中阴的结束。在内分解时灵魂才离开我们的肉体，当我们的灵魂或意识离开肉体的那一刻，在藏密来说才是真正的死亡。

在外分解的每一阶段中我们都会有不同的感受及体验。第一阶段是地分解：我们的身体开始失去一切力量，感觉无力，坐不起来，挺不正，无法抓住任何东西，像被大石所压一般沉

重，脸色变得苍白，眼睛无法开合，随时会陷入昏迷状态。这些是地融入水的表现，表示与地有关的气愈来愈无法提供给我们的意识心，而水的能力愈来愈明显，我们心中会出现闪亮光明的幻象；第二阶段是水分解：此时我们无法控制身中的任何体液，流鼻水、口水、眼泪、大小便失禁，舌头无法转动，眼睛嘴巴喉咙内觉得非常干燥口渴，耳朵听不到外面的声音，身体虚弱，无法有苦乐的分别，心变得非常模糊，充满挫折紧张，有些人会感觉好像掉入大海中或者被大水冲走一样，这是水融入火的表现，换成火在支持我们的意识心，心中出现浓烟或雾般的幻象；第三阶段是火分解：我们的眼睛嘴巴喉咙完全干燥了，全身温度降低，手脚开始冰冷，没有任何体温，呼吸变冷，我们不能喝或消化任何东西。此时我们的心一下子清明一下子混乱，认不出家人，记不得家人或亲友的姓名。此时我们心中感觉好像被投入到雄雄烈火之中，全世界都在火烧一般，现在换成风在支持我们的意识，心中出现闪亮发光的黄色火花的幻象；第四阶段是风分解：呼吸愈来愈困难、短而费力、开始喘气，眼睛向上翻，整个人无法动弹，心识混乱，对外界毫无反应。我们与物理世界接触的最后感觉正在流失，开始产生幻觉，看到种种影子。如果此生中做了许多坏事，也许会看到恐怖的形象，如果此生中做了许多善事，或是过着慈悲有益于众生的生活，会看见快乐的天堂或净土的景象。我们会产生好像被强风吹走的感觉，这种强风是无法想象的，是风融入意识的表现，气全部集中我们的心轮，心中出现一支燃烧的灯发出红色的光，我们的呼吸变得愈来愈长，此时全身的气集中到中脉进入心轮，最后三个长的呼吸，然后呼吸突然停止，我们身上的一切生命迹象停止，此时就是现代医学上所谓的死亡。但是，在密法来说，内分解仍继续当中。在外呼吸停止和内呼吸结束之间一般认为有 20 到 30 分钟左右的时间。

在内分解的过程中有四个很微细的意识层面变化。死亡过程是一种倒转的过程。当我们父母亲的精卵结合时，我们的意识在业力推动之下进入受精的阶段，在胚胎时期，父亲的白点（白菩提）留在我们的顶轮，母亲的红点（红菩提）留在我们的密轮中，内分解阶段就是从白点与红点之中所产生的变化。

（一）白光的显现：我们心轮以上的左右脉中，所有的气融入中脉顶，因为气的力量，在中脉顶轮的结被打开，从父亲遗传而来的白点像水滴般降到心轮上，在外所显现出的是一片白茫茫的现象，像是被月亮所遍照的清静天空，内在的现象则是我们的察觉力变得非常清晰。此时由贪所产生的三十三种意念全部停止运作；

（二）增长的阶段：我们心轮以下的左右脉中，所有的气融入中脉底的密轮中，因为气的力量，在密轮中的结被打开，从母亲遗传而来的红点上升到心轮上，在外所显现出的是一片赤红，像清晰的天空中太阳照耀一般，内在的现象则是我们产生强烈的快乐感。此时我们由嗔所产生的四十种意念全部停止运作。

此时，因为我们心轮周围的左右脉结全部解开，白点红点进入心轮之中，红白点会合之时，在外所显现出的是一片黑暗，像夜晚的天空，内在的现象则是体会到没有任何意念的心境。因为没有任何意念，此阶段称为完全证得；此时我们的红点白点结合在心轮之中，最后红白点融入心轮之灵魂气中，回到原状，外在所显现出的是一片晴朗无云的天空。此时我们的心是最内层面的本心，也是佛心，是一切意识真正的来源。这种心如能一直维持即是开悟成佛。密法中到此阶段才称为死亡，如果死亡时身体状况不错，一般人此种状态可以维持 3 天左右，但修行者可以维持较长时间，甚至于在此阶段得到开悟成就。一般的密法行者大都在此阶段开悟。这一阶段结束后，

灵魂就离开肉体，开始受生中阴。

如从光明状态中没有得到开悟，我们将从光明状态中醒来，生命气或意识气将从心轮的白点与红点结合中离开肉体。意识离开肉体时形成受生中阴，同时在我们的心轮中白点下降至密轮，从密轮出去，在密轮会有出精现象，红点从心轮上升到鼻孔从鼻孔出来，此时鼻孔有流血现象。所谓的意识气是十分微细的基本为白色，但可发出白、红、黄、绿、蓝五色代表五方佛。

意识气是造成受生中阴的因，受生中阴是气所组成的身体，也称意生身，藏文叫“思巴”意指可能性。因为在受生中阴阶段，人不受肉体的限制与障碍，所以，人受生到不同境界的机会或可能性非常的大。受生中阴有外在的意身体与内在的心在此阶段，心非常清明，有无限的活动力但却没有自主力，完全被业力所控制，意生身如羽毛般被业力的强风所吹，我们的心从最纯净的状态进入受生中阴，心展现出更具体的形势。在这个阶段所发展的过程与内分解相反，风大再度出现，与我们的贪嗔痴有关的思想状态随着风大而来。然后，因为我们对前世的身体记忆在心中恢复的非常清楚，所以形成意身体。受生中阴的意身体有许多特色，它是非常轻灵，知觉性很高，透明和活动的。它的知觉力是我们活着时的 7 倍，它也具有最基本的清晰觉察力，能阅读别人的心。意身体是无缺点完美的，无法保持静止不动，即使是一阿刹也办不到，它不停的移动，只要一起念头就可以毫无障碍的随意到任何地方。因为它没有物质的肉体。所以能够通过任何有形的东西，例如墙壁或高山等。但由于缺乏肉身父亲的白点和母亲的红点，所以它眼前不再有日月光而只有一道微弱的光线，它可以看见其他的中阴身，但却无法被其他活的生命看见，除非是高僧有天眼者。意身体以气味为食，从燃烧的供品取得养分，但它只能享

用特别以它的名字回向的供品。

在受生中阴的头两个星期，我们不知道自己已经死了，我们和平日一样回家、出去上班工作等，但我们察觉我们的家人、亲戚、同事朋友完全无法发觉我们的存在，我们会想尽办法和他们接触沟通，但却不能引起他们的注意。当我们的父母或亲友为了我们的死亡而伤心难过时，我们只能无力的看着他们。我们试着想用日常喜欢的物品，但却一点用都没有。这时我们才知道自己死了。当我们知道自己已不在世的时候意识会难过得再次昏迷，当时我们的心情（中阴法所说）就像鱼在热沙中一般痛苦。

接下来我们会重演前世的一切经验，重新经历各种很久以前的生活细节。每星期，我们都会被再次经过死亡的痛苦经验。如果是安详去世的就会重现安详的心境；如果是痛苦去世的，那么也会重现痛苦的心境。记住，这时候的意识是活着时的 7 倍强度，在受生中阴阶段，前世的恶业全部以非常集中的方式爆发出来，我们非常害怕、不安、孤独地流浪在中阴世界里，就像一场噩梦一样，如同梦中境界一般，相信自己有肉身，相信自己确实存在。但受生中阴的一切经验是从我们的心中转化而来的，是我们的业力所造成的。

整个受生中阴持续的时间，平均长度约 49 天，最短是一个星期，情况各有不同。在中阴中的前 21 天会有强烈的前世印象，所以这是生者能够帮助死者最重要的时段。过了这个阶段，下一世就慢慢成形。我们必须在中阴身等待，一直到与未来的父母亲产生因缘。但是有两种人不必在中阴身等待，因为他们的业力强度可以把他们立刻吹到下一世。第一种人生前过着慈悲和清净的生活，他们的心在修行中已有良好的基础。因此，他们的善业心力可以把他们直接带到善道转生；第二种人生前过着大恶和堕落的生活，他们会迅速下坠，坠到三恶道

转生。

在受生中阴阶段因为个人的业力不同，所以每个人的经验也不一样。在 49 天之内除非是过早去世，每个意生身都必须离开受生中阴世界。当再生的时间愈来愈接近时，人就渴望肉身的支持，开始寻找可以投生的对象。不同的征兆会开始出现，预告人即将投生到下一个轮回。各种颜色的光从六道出现，那时，人会感觉被其中一种颜色的光拉住，一被拉住就很难再回来。然后，各种轮回有关的景象将生起，如果人对中阴法有了解或有所修行，就会警觉它们真正代表的意义。不同的教法对这些现象的描述也稍有所不同。有的说如果人即将转世到天道，就会看到进入一个多层的天宫；阿修罗会进入战场之中，畜生会看到洞穴地洞或稻草做的鸟巢；如果看到密林或织布，未来会转生为饿鬼；如果即将转生到地狱，就会感觉全身无力，还被带往一片黑暗之中，有黑色或红色房子的地方。

此外，还有许多其他现象，譬如人的视线移动的方式会暗示出即将转生的去处，如果人即将转世到天道或人道，视线是向上的；如果人即将转世到畜生道，就会像鸟一样往前直看，如果人即将转世到饿鬼道或地狱道，就会往下看，好像正在潜水一般。如果这些征象的任何一种出现了，人就必须小心不要堕入三恶道，同时人会产生强烈的欲望想要投生到某些道。这个时刻存在极大的危险性，由于人想要投生的强烈欲望，就会引到人进入似乎能提供安全感的地方；如果人的欲望遭遇挫折，由此所生的嗔恨将使中阴突然中断，人就是被那个烦恼驱使去投生，因此人的来生是直接受到贪嗔痴的决定。因为执著会使人迷惑，好坏不分，或者把坏的生处误以为是好的。因此人必须好好注意不要盲目的进入到三恶道。最妙的是当人察觉到自己的遭遇时，还是可以改变命运的。

中阴法提出两种特殊法门，可以阻止再生，如果失败也可

以选择较好的来生。

一种是舍弃我们的贪嗔痴，并且体认种种中阴经验都没有究竟的实体。如果能体会到这一点，然后把心安住在真实空性之中，就可以阻止再生；第二种是把可能成为我们未来的父母观想成佛、上师或本尊，同时想到诸佛的净土，这样会使我们不被卷进贪欲之中，让我们往生佛国。如果无法让心稳定到足以做这种修行的程度。有另一种方法可以让我们选择来世，那就是辨认六道的地标和符号，如果我们必须转生，或是我们希望转生继续修行利益众生，除了人道之外不能进入其他道中，六道之中惟有人道能继续修行。中阴法告诉我们，如果人将转生到人道中，人会感觉自己来到一座壮丽的房子或漂亮的城市，或在一群人中看见未来的父母结合在一起。

由此可见，密法构成了藏族人民生命价值观的基础，其核心思想在于将生命的意义定位在成佛，从而注重来世。在对待今生与来世的态度上，中阴论强调了人们对于人死亡的无畏态度。该理论完全彻底地消除了人们对死亡的恐惧，将其视为今生过渡到来世的自然过程。这就为藏族人民的生命价值观提供了理论基础。

第二节 传统与现代的生命价值观 在碰撞中融合

由于受到藏传佛教思想，特别是密教的深刻的影响，藏族的葬礼现在仍沿袭着藏传佛教的传统。这种传统的基本内容就是藏族丧葬文化信奉的天葬观、薄葬观、灭尸观、无祖观，就地观。与汉族丧葬文化相比较，汉族的丧葬文化较带有人为的功利性，并受到沉重的物质制约。而藏族的丧葬文化则较具有

自然、超脱和质朴的精神追求，具有明显的地缘性和典型的民族性。藏族的丧葬礼仪，是藏族生命价值观的直接表现，同时也体现了藏族生命价值观的特征。

一、藏族生命价值观的主要内容

由于密教将死亡看做自然的过程，看做生命的新的开始，因此，这样的生命观表现出的对待死亡的态度、方式和仪式等方面有着自己鲜明的特点。这些特点又同整个的藏传佛教有着极为密切的关系。因为藏传佛教是相信来世与今生的区别，基本趋向是对于今生持否定态度，认为人生就是痛苦，只有来世才是人的真正的归属和理想。在今生和来世之间就是生命轮回。因而轮回思想彻底消除了人们对于死亡的恐惧，而且将死亡看做一件非常自然的事情。因此，藏族民众普遍相信灵魂的存在，并认为灵魂必须彻底脱离肉身躯才可以达到升天的目的，人才可以进入天堂。

死亡，是不可避免的自然规律。但不同民族对死亡的理解不同，因而衍生出的丧葬习俗、丧葬文化也不尽相同。死，在藏族大众观念中并非意味着生命的终结，而是喻示着新生命的开始。由于受到藏传佛教的“万物有灵”、“生死轮回”之说等的影响，藏族大众基本上都认为世界上万物都是外壳与灵魂的结合体，即是灵与肉的结晶，躯壳不外乎是灵魂的载体，死亡只是二者的分离，灵魂逸出废旧躯体投转另一新的躯体继续存在，周而复始。但佛教指出生命是在“三界六道”中轮回，行善业者可进入三善趣（天、人、非天），行恶业者会堕入三恶趣（地狱、畜牲、饿鬼）。人们极力想进入三善趣，避免掉入三恶趣。如何做到这一点呢？曾在西方引起极大轰动的，据说是8世纪吐蕃赞普赤松德赞从印度请来的高僧莲花生大师所著的《西藏度亡经》一书，为人们讲述了“死亡和新生的艺术”。

《西藏度亡经》，藏文原名为“中阴得度”。“中阴”指人在离开人世之后到尚未投生之前这一阶段。该书即是指导人们面对死亡时，如何摆脱生理和肉体上的苦恼、恐惧。具体地说，凡人死后必须经历临终中阴、实相中阴、投生中阴三个时期，共七七四十九天。临终中阴时期，即人刚死时会见到一种“清光”，高僧大德借此从轮回中解脱成佛升天，入如来净土；而“清光”对一般人来说，稍纵即逝，只能在昏暗中摸行，不得入如来净土。实相中阴时，死者的灵魂仿佛重新回到了人世间，死者重新体验现实生活，对世间的七情六欲、善思喜悦，有着斩不断的眷恋，经受着各种考验。这一切决定着死者的投生去向。死后 15 天左右，进入投生中阴时期，死者生前的生活情形显得愈来愈模糊，开始寻求投生的途径。是进入三善趣还是三恶趣，主要根据死在实相中阴时的考验而定，所以活人在中阴期为死者念经、作“颇瓦法”，保持安宁勿扰等丧葬仪式都有助于死者往较高层次的转生。这种对于死亡的思想，经以后的众多高僧的发展，便形成了前述的中阴理论。“中阴”思想的提出，将死亡这一人生的重要事件还原成为了人生必不可少的自然过程，这就彻底瓦解了人们对于死亡的畏惧和死亡的神秘性。因此，藏区的所有的丧葬仪式都只不过是人走向来世的方式和道路。

尽管藏区存在纷繁的葬式，但人们对死亡的态度以及贯穿于各种丧葬仪式中的观念大致相同。无论是天葬、水葬或是崖葬、火葬等，无不讲究“中阴得道”之说。“生死轮回”等观念主导着藏区的各种丧葬行为，也导致藏族的丧葬习俗与其他各族存在较大差异，独具特色。

首先，藏族对“死亡”即“新生”的理解，使人们能坦然面对死亡，全无恐惧和悲痛。不但临终者能安然接受命运的安排，不受任何精神折磨，而且逝者的亲朋好友也不会表现得

那么悲戚、沉痛。

其次，藏族的丧葬仪式基本上是为了帮助死者的灵魂顺利转生投胎，斩断其对尘世的惦念而作。七七四十九天请僧人念经是为了帮助亡灵在各个中阴阶段里升迁顺利；在停丧期间禁止人们大哭大笑、大声吵闹，怕惊扰亡灵。其他不少地区，特别是汉区，很多丧葬仪式不是为死者的去世，而是为了活人的脸面，为子孙后代的名声而大操大办的。死者的坟墓、灵牌越修越豪华，甚至还出现了“死人占活人房”的怪现象。相比而言，藏族死后饲鹰、喂鱼，或火化骨灰，飘洒高山、江河，更显超凡脱俗的精神品味来。

对于死亡的本质，藏族人民崇尚的观念是：“万物皆有灵”。既然如此，世界上的生灵万物就都是外壳与灵魂的结合体。人和自然也是肉与灵的结合体。而肉体只不过是灵魂的载体。死亡只是灵魂和躯体的分离。是灵魂脱离这一躯体投入到另一个躯体的一种转化。在藏族中间，广泛地流传着这样的谚语：“生命短如猫打哈欠”、“学会了死，就学会了活”。据说，虔诚的佛教徒在每晚临睡前，都将自己的碗扣在桌上，以示今夜已做好死的准备，因为明早未必还能活着。这些事例都说明了藏族人民那种认为生命的短暂和珍贵，同时也阐明了人无法避免死亡的客观必然性。它使人认识到生命的珍贵，使人更加珍视生活。这样一种与众不同的人文背景造就了它独特的人文精神。这种人文精神，使得他们更注重生命精神层面的意义。他们既不否认生命的自然法则，也不认为死亡就是毁灭和失掉一切，而是乐观地面对死亡，并赋予死亡以特殊的意义。在藏族人看来，“死”就是“瓜熟蒂落”。对待死，就是要“泰然处之”。事实上，如果人们真的能够坦然接受随时都会死亡的事实，那么，人们就不会像现在这样，把世俗的各种欲念看得那么重要了。

从地缘上说，藏族地区特殊的地理位置和环境，也为他们展现了独特的丧葬礼仪，提供了条件和平台。藏族人民千百年来在高山气势雄伟，草原坦荡无边，江河呼啸，水流湍急的“世界屋脊”上繁衍生息。大自然的壮美景色陶冶了藏民族粗犷、豪放、乐观、豁达的民族性情，培育了刚健雄阔的审美意识。这种意识在葬俗中强烈地表现出来。可以这样说，没有亲临“天葬”的现场、没有身历其境的人是绝对领略不到、也想象不出“天葬”对人心灵深处的那种震撼，而这种“天葬”，以它独有的崇高而庄严的形式向世人展示了藏族人民特有的生命价值观。

二、藏族生命价值观的独特表现

所以，从实证的纬度，我们可以将藏族的丧葬形式看做是其独特的生命价值观的表现。因为丧葬仪礼是人生最后一项“通过仪式”，也是最后一项“脱离仪式”。生命价值观的不同，是丧葬形式根本不同的重要原因之一。由于中国各民族所处的自然环境、社会形态、宗教信仰不一，因此在我国就形成了丰富多彩的丧葬仪礼和丧葬方式。据考古工作者从考古普查工作中收集的材料证实，西藏的墓葬早在一千多年前就已具备了一套完整的制度，如丧葬礼仪隆重，葬后还有定期的祭祀活动等等。

根据现有的文献研究和我们的调查，我们认为，藏区有五种葬法，其中最隆重的是塔葬。

土葬是西藏地区相当久远的葬法。藏文史籍记载，吐蕃止贡赞普之子茹拉杰为其父建造了“第一座陵墓”。到了吐蕃王朝建立以后，入吐蕃的唐朝使者沿途所见“山多柏坡，皆丘墓”。又据《西藏王统记》载，止贡赞普尸体出殡时，有苯教巫师参与主持。藏族本土苯教留存至今的大量丧葬仪轨的材料

说明，藏族祭祀祖先亡灵的习俗起源也很早。至吐蕃王朝，已基本形成丧葬祭祀的整套规则，正如《旧唐书·吐蕃传》所言，“其赞普死……乃于墓上起大室，立土堆，插杂木为词祭之所。”以后，由于佛教的传入并成为藏族普遍信奉的宗教，丧葬形式也随之发生了变化，出现了塔葬、天葬、火葬这些与宗教密切相关的丧葬仪式。同时，藏族对固有的丧葬方式——土葬的观念也发生了根本的变化。

天葬：西藏地区以天葬最为普遍。藏族称天葬为“恰多”，即鹫（藏族习惯称为鹫鹰）。天葬有天葬场，各地有各地的固定地点。人死后，停尸数日，请喇嘛念经择日送葬。出殡一般很早，有专人将尸体送至天葬场。司葬者首先焚香供神，鹫见烟火而聚集在天葬场周围。天葬师按一定程序进行操作。在藏族人的眼里，鹫是神鸟，是空行母的化身，死者灵魂可以升往天界。由此可以看到，藏族人民受佛教思想的影响，认为灵魂不灭，肉体只是躯壳，与其让肉体自然消亡，不如布施给另外一种生命，从而使灵魂得以解脱，这种葬礼方式充分体现了藏族人民的伟大奉献精神。但是，在四川的藏族地区，这种葬礼并不普遍，只是在少数的地方，少数人才能接受这种仪式。这可能同自然地理条件以及四川的藏族受到汉文化和其他文化影响相关。

水葬：水葬主要有两种形式。其一是整尸抛入江河之中。甘孜雅江扎巴地区奉行此俗。一般是两人送葬，将尸背至水深急流之处抛入江中，并在入水处熏烧点糌粑，葬仪即告结束。

土葬：来是藏族原始固有的葬俗。但是，随着藏传佛教的盛行，藏族地区的人们则改变了认识，以为土葬是最坏的一种葬法。因为土葬是将人掩埋在地下，不利于轮回的转变。因此，土葬一般就用于麻风、炭疽、天花等传染病患者的尸体，或者强盗、杀人犯、被刀杀死者的尸体。甚至在西藏和平解放

前，在法律就规定，不允许这些人的尸体进行天葬或水葬，只允许挖坑埋进土里，意思是灭其根种。不过，土葬之俗现在在四川甘孜和阿坝两自治州部分地区还是很流行的。

火葬在卫藏地区过去一般多在高僧和贵族中进行。

塔葬：藏族大活佛基本施行塔葬。一些活佛是尸体火化后，把骨灰存入灵塔；也有些活佛圆寂后，尸体经过脱水后直接被泥塑成佛像。

在藏区，由于地域不同，丧葬的方式也不尽相同。但是，在丧葬方式中，有较明显的等级制，这是相同的：最高级别是塔葬，其次是火葬，最流行的是天葬。有些地区还长期保存着极古老的丧葬习俗，或者受邻近民族的影响，往往还有诸如穴葬、寄棺葬、楼葬、平台葬、室内葬、树葬、婴儿红手水葬等鲜为人知的特殊葬俗，另外，有些地方土葬的比例也很大。夭折的幼儿盛行水葬。

藏族的葬礼变迁，是和宗教历史有关的。早在一千五百多年前，从止贡赞普起，藏族开始使用墓葬。在此以前，人死了不立陵墓，叫做“功成归天”，这在藏史《国王箴》这部书里和以后一些教史上有记载。从拉妥妥日聂赞开始，赞普、后、妃、太子死了，都要立陵墓。现存的穷结县藏王墓，就是历史的见证。那时，大臣死后也立陵墓、尸林，在敦煌出土的《古藏文历史文书》中有所记载，虽然现在还没有发现哪一位大臣的墓穴。但是，自从佛教传入并在西藏盛行以后，全民信仰佛教，丧葬仪式也就依佛教教义来指导和解释。比如火葬，往往是僧人死后把尸体火化供施敬佛，以便使死者超度到佛尊那里去。其依据来自佛经典籍中的“三途折罪部”。天葬时，送葬前头有点香引路的人，佛教解释为点香铺上五彩路，请空行母到葬场来。尸体作为供品，敬献诸神，祈祷赎去在生时的罪孽，请诸佛把死者灵魂带到天界。藏族人民认为，天葬场周

围山上的鸢鹰，除了吃人尸体以外，不损害任何幼小动物，称之为“神鸟”。它们是受到格外保护的，猎人绝对不能打它们。

丧葬与祭祀有着连带关系。藏族人死后，家庭要举行七七超度，七日一次，一直做到七七四十九天为止。以往做七七超度时，要请僧人超度，头一七，亲朋好友到死者家中来，第一件事是帮助死者的家人，包括男女老幼洗洗头，表示哀悼完毕。是日下午，又把挂吊门口的陶罐带到河边扔掉。以后每逢七日便要念经，到寺庙供灯添油，为死者超度。到了最后一七，举行盛大祭祀，亲朋又来，主人备饭菜招待客人，感谢他们的帮助。据说，进行祭祀，过去是没有的，自从金城公主进藏以后，便提议赞普应倡导人民对死者的追念，这样才开始了为死者做斋的习惯。这一段史料，在巴色朗著的《巴协》中有记载。

由此可见，藏族这些丰富多彩的丧葬形式，都是他们生命价值观的集中而鲜明表现，都受到了藏传佛教深刻的影响。其总体思想有两个：其一是帮助死者超度到来世或彼岸，进入生命的另一种高级的历程，进入灵魂的轮回之中；其二是在丧葬中是有等级的。但是，这种等级并不是社会的等级，政治的等级，也不是经济的等级，而是价值等级。因为在藏民族看来，生命的价值并不在于经济上的富裕，社会地位的显赫，权力的巨大，而仅仅是人德性的高低。德性高深的人，不仅会在来世受到善待，而且就是在丧葬形式上也要分别出来。这样的等级典型地反映出了藏族对于生命意义的理解。而这一切又是同密法紧密联系在一起的。

三、传统与现代的生命价值观在碰撞中融合

随着我国改革开放的发展，特别是近二十年来的发展，四

川藏族的生命观也发生了巨大变化。我们先后对甘孜的新都桥、阿坝的马尔康、黑水进行了实地调查，并对其他地区进行了问卷调查。我们注意到，农牧地区和草原地区，农村和城镇，老年人和年轻人，对于生命的认识有着极大的区别。一般来说，草原地区的人，农村人和老年人对于生命的理解更趋向于传统，而干部和年轻人更趋向于现代。这说明，在中国社会的转型时期，藏区的生命观也在同步发生转变。

2002 年和 2004 年，我们分别在甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民进行了问卷调查，回收有效问卷 300 多份。具体来说，在思想观念上，在青年中，已经有 50% 以上的人不相信今生和来世的区别，也不相信生命轮回和万物有灵的观念。这些人更多的注重现实生活的追求，其中对于经济利益的追求占到了第一位。在我们的问卷调查中，有一个这样的问题：您认为人生的根本目的是：挣钱、实现信仰、家庭和睦、其他。选择挣钱的是最多的，占到 40%，其次是家庭和睦，占到 35%。也就是说，对于现实的追求的人比例高达 70% 以上。在同当地的藏民的摆谈或访问中，我们发现，一般的干部思想和观念都明显带有意识形态的影响。他们谈话的基本思想同现在的主流意识几乎没有差别，而一般的藏民则相对还带有民族的特点。这可能是对于思想观念的影响最先是意识形态的政治思想开始的。因此，在生命价值观上，往往发生变化最大也最快的就是这些国家公务员；其次是年轻人，特别是有外出打工经历的年轻人。他们的生命价值观的改变主要是受到外面文化思想观念的影响。

在丧葬仪式上，现在其形式也比较单一，主要是火葬居多，其他的形式正在相对减少。丧葬的等级已经很不明显。每一个较大寨子的附近都有一个火葬场。人死以后，一般都在这

里火化升天。尽管在丧葬仪式上，我们还可以看到传统的形式，如请喇嘛颂经，作法事等等，但是，这些传统的仪式已有一些是传统惯性的表现，它们的神圣性已经在一部分人的思想观念中渐渐淡化。甚至一些年轻人表示，在他们死亡时不会请喇嘛来作法事了。

因此，在中国社会处于社会转型时期，特别是在经济改革和外来文化的冲击下，藏族人民的生命价值观也在发生着相应的变化。其中最主要的变化是，经济在他们的生命价值观里的作用不断加强，现实的物质性追求已经成为了一些藏族人的主要追求，生活方式的选择更多的趋向于多元化。这就削弱或淡化了传统的重来世轻今生的观念；生命的意义主要在尘世的观念已经开始被许多人接受。取而代之的是外来的文化思想观念。这两者之间的最大区别就是没有来世和今生的划分，其表现是生命的目的已经不再是修身成佛，而是在现实生活中通过获取物质生活来表现生命的意义，例如财富、金钱和地位等。所以，在我们的问卷调查中：您认为活着是为了什么这一项上，大多数人都添写的是生活快乐。只有极少数人填写的是受苦或为别人服务。因此，经商、挣钱以及外出打工已经开始被当地人普遍接受，并有一些人已经开始实现。我们上述的调查发现，四川藏区人民对经商支持的比例高达 90%，而所谓的只有 3%，没有一个人反对的；对于外出打工赞成的也高达 93%，不赞成的只有 3%。在一定的意义上说，这些变化对于促进当地社会发展是有积极作用的。总体上说，由于现代普遍性的价值观念是重视现实，因此，这些观念内化为人的生命的动力和目的，必然会促进和解放生产力，对于改变当地贫困落后的现状是有积极意义的。

然而，生与死毕竟是人生中不能回避的重要问题。从藏族传统文化的角度来看，在现代性的文化思想观念的作用和影响

之下，今生与来世的界限不是消除了，而是将死亡以及来世这一必然性遮蔽了。一方面，这一遮蔽固然有其积极意义，但是，如果我们没有对死亡以及未来的可能性有深刻的反思的话，那么，我们的生命观就没有坚实的基础，从而在理论上，这样的生命观就不完整，在现实上，就会缺失终极的方向。因为如果将生命的意义定位在现实的具体目标上，特别是物质性目标上，由于这些目标的暂时性和个别性，那么，人的生命就会丧失意义，成为虚无主义或感到生命本身的无意义；另一方面，这样的生命观还会淡化人们对于精神生活的追求，使得人们毫无信仰可言。然而，一旦生活中没有信仰或信念，人们就会感到生活的空虚。所以，在社会调查中，我们也看到了拜金主义、道德失范的一些苗头和表现，如贩卖假药，不讲诚信、盗窃等等。

因此，通过这次社会调查，我们深深地感到，在社会转型时期，由于传统与现代的生命价值观的矛盾与交融，促进藏族地区生命价值观向积极健康方向良好发展，是一个非常重要的任务。一方面，传统的生命价值观有它自身的消极影响，但是，也有它的积极意义；另一方面，现代性的生命价值观有它的积极意义，同时又有它的负面效应。因此，如何把握好传统生命价值观与现代生命价值观的关系，就成为了问题的关键。为此，我们的建议是，应该尊重藏族人民的宗教信仰，保持和发扬传统生命价值观中人们对于精神上的崇高追求，同时加大科学技术的教育力度。在宣传现代思想观念的同时，更应该加强精神文明建设，为藏族地区的生命价值观的重建提高精神和智力上的支持和保证。

第五章 生态价值观

四川藏族传统生态价值观的历史形成及其嬗变，它在现代化建设时期的变革及其未来发展，都与四川藏区的地理环境、自然资源及现实的生态状况有着密切的相关性。

四川藏区是川、藏、青、滇、甘五省区的结合部，是连接西南与西北、华中及汉族与藏族的桥梁和纽带。四川藏区又是长江、黄河的源头地区，是长江、黄河中下游地区的天然水库和绿色屏障。

四川藏区自然资源丰富。一是水系发达，水资源丰富。四川藏族地区地处青藏高原东南部，境内多高山峻岭和深沟峡谷，河流众多，流经境内较大的河流有金沙江，雅砻江、大渡河、岷江及大金川等。河床陡峻，天然落差大，水量充沛，水能资源蕴藏量有 6158 万千瓦。二是森林资源十分丰富。拥有森林面积 333.67 万公顷，占全省森林面积的 28.9%，木材蓄积量高达 85973 万立方米，占全省木材蓄积量的 58%，藏区人均占有量 492.5 万立方米，是全省人均水平的 37.3 倍，全国平均水平的 54.1 倍。三是野生动植物资源丰富。四川藏区森林中生长着许多树种和药用植物，其中麝香、鹿茸、熊胆、虫草、贝母、天麻、党参等名贵大宗药材不仅质量好，而且产量较高；野生动物资源 620 种，仅珍稀动物就有约 80 多种，属于国家一类保护动物有大熊猫、金丝猴、灰金丝猴、牛羚、

梅花鹿、野驴、雪豹等。四是拥有丰富的牧业资源。四川藏区草地面积约 1400 万公顷，其中可利用草地面积 1200 万公顷。草地为牧畜业发展提供了重要的条件，1995 年末大牧畜存栏 501 万头。另外，还有大面积的高寒沼泽草地。如阿坝州有高寒沼泽草地类总面积 646 万亩，是四川最大的湿地区。湿地是重要的源水之一。仅阿坝州阿坝县、若尔盖县及红原县草原湿地便供给黄河总水源的 8.2%。黄河的水来源是雪山、湿地和支流，而湿地作为水源功能的丰富性大大超过融雪和支流，甚至雪山和支流也依靠湿地蓄养的调节。五是拥有丰富的矿藏资源。已探明的四川藏区矿种 60 多种，其中有储量的 40 余种。有优势矿产贵重和稀有金属矿和非金属矿，其中丹巴县的白云母，占四川省总量的 90%，保存储量居全国第二，小金、松潘、平武至九龙、木里一带的金矿是全国主要黄金产地。六是拥有得天独厚的旅游资源。四川藏区是一个十分美丽而神奇之地。境内山河壮丽，草地浩瀚无垠，森林绵延不绝，有闻名世界的许多珍稀动物，有古老的地下阴河、溶洞、温泉等，更有“童话世界”之誉而举世瞩目的九寨沟和让人叹为观止的“人间瑶池”黄龙、“东方阿尔卑斯”四姑娘山，这些都是世界顶尖级的自然风景区；有气势磅礴的雪宝顶、巍峨壮观的贡嘎山及举世无双的泸定海螺沟、低海拔“现代冰川公园”；有世界第一个大熊猫研究中心——汶川卧龙自然保护区。与此同时，四川藏区有着神奇的、画壁雕梁的大小藏传佛教寺院和苯教寺院，有珍藏书版 21 万块而被誉为藏族文化宝库的德格印经院，有奇异的藏、羌、纳西山寨、碉楼和民族风情。这些相互结合彼此映照构成了旅游、娱乐、观光、登山、探险、浴泉治疗和科学研究的多功能的、高价值的旅游事业。

四川藏族千百年来在其优秀的传统生态价值观支配下，尤其是在改革开放、现代化建设的新时期，广大藏族干部群众增

强了生态保护意识，用实际行动维持了当地的生态环境，保护了自然资源，建筑起了长江、黄河上游地区的生态屏障，为人类做出了突出的贡献。同时我们也要看到，四川藏族在当代多元生态价值观的碰撞过程中，或多或少地受到人类中心主义价值观的消极影响，导致了不顾生态环境而乱采、乱伐和乱垦的现象的发生。又加之为了满足藏族人民生存和国家的经济建设之需，开采和利用自然资源，特别是森林资源，由此形成了一股强大的合力，使森林曾一度受到过量采伐，天然林资源急剧下降，森林覆盖率逐渐减少。据调查统计，岷江上游的理县、松潘、黑水、汶川、茂县五县森林覆盖率从元朝的 50%，解放初的 30% 降至 20 世纪 70 年代末的 18.8%，一些采伐区已面临资源枯竭的状况；建国后，甘孜州藏区到 1995 年采伐森林面积达 88.5 万亩，又加之 1953 年以来的森林火灾的火烧面积达 120 万亩；从 1958 年较大规模开发甘孜林区起，全区累计砍伐木材 1991 万立方米。森林的过量采伐，导致了气候反常，雨量偏集，暴雨成灾，水土大量流失，引发山洪、泥石流等灾害频繁发生。根据 1985 年通过遥感技术编印的《四川省土壤侵蚀图》表明，甘孜州水土流失达 4 万多平方公里，占全州面积的三分之一。与此同时，还造成降水减少，大风日数增多，旱象加剧，干旱河谷上限不断上升，野生动植物资源也逐渐减少，有的濒于灭绝。在农业生态方面，只顾眼前利益，在陡坡地带毁林开荒，加之传统的耕作方式，长期粗放经营，造成大量水土流失，导致农业粮食产量进一步减少。从草场生态来看，随着人口、牲畜的增长，人为破坏的加剧，草原生态开始逆向演替，生态平衡遭到严重破坏。具体表现为：草原退化，沙化严重，鼠虫害猖獗。据统计，阿坝州“两化一害”草原面积已达 4115 万亩，占全州可利用草原的 71.1%，其中严重退化、沙化和鼠虫害面积分别达到 2894 万亩、121 万亩

和 1100 万亩。甘孜州 20 世纪 80 年代有退化草场约 200 万亩，鼠虫害草地 1000 万亩，两者占可利用草地面积的 24%。目前草场退化和鼠虫害草地面积正在不断扩大。水土流失严重。由于草原“两化一害”的消极作用，地表裸露，水蚀、风蚀频繁，造成水土流失，仅阿坝州平均每平方公里侵蚀模数高达 359.93 吨，水土流失面积达 49915 平方公里，年泥沙流失 1795.6 吨，相当于冲走 9 万亩地表面土壤。从河流含沙量看，岷江平均含沙量由 20 世纪 60 年代的每平方米 459 克，增加到 20 世纪 90 年代的每平方米 538 克，增加 17.2%。干旱化日趋明显。如阿坝州原有 645 万亩沼泽草地和湖泊，已有 200 多万亩干枯，季节性干旱化面积更大。由于草原和森林水源涵养作用减弱，丰水期水量陡涨，枯水期流量下降。岷江上游径流量由 20 世纪 50 年代初期的 148 亿立方米下降到 90 年代末的 91.7 亿立方米，减少 38%；黄河流域由每秒 32.8 立方米减少到每秒 22.5 立方米，减少 46.4%。草原生态的急剧恶化，使四川藏区及长江、黄河中下游地区人民群众的生命财产安全受到严重威胁。草畜矛盾更加突出，草场严重不足，天然草地产量下降，自然灾害频繁。

四川藏区作为长江、黄河的源头地区和长江、黄河中下游地区的天然水库和绿色屏障，其生态状况如何，直接关系到这些地区广大人民群众的生命财产安全和社会稳定。与此同时，它又关系到四川藏区现实经济和社会的发展，乃至关系到子孙后代的生存。因此，加强四川藏族生态价值观研究，弘扬传统的优秀价值观，树立现代先进的生态价值意识，对于保护四川藏区生态环境就具有十分重要的现实意义和深远的历史意义。

第一节 四川藏族传统生态价值观

四川藏族传统生态价值观是指世代生活于四川藏区，经历各社会历史时期的藏族先民对自然事物的价值作用的意义根本看法或根本观点，这种价值观经过一个由低到高不断深化的过程。根据历史唯物主义的观点，这些不同阶段的价值观是由当时的社会经济条件和人们的认识能力的发展水平所决定的，也与四川藏族先民所赖以生存的自然环境息息相关。与此同时，四川藏族传统生态价值观也受到不同时期宗教意识的支配，还与宗教观念互为表里。

一、原始时期的生态价值观

和所有其他民族一样，在四川藏族的原始社会里，由于生产力极为低下，四川藏族原始先民改造自然的能力极弱，难于抵御各种自然灾害的肆虐，又由于思维能力和认识能力的低下，对千奇百怪的自然事物感到神秘莫测，于是一方面对周围的自然事物产生了敬畏的心理，另一方面对他们赖以生存的各种自然条件有着感恩之情，于是他们把各种自然现象同他们自身相类比，认为自然事物同人一样是具有思想情感的，且赋予他们以灵魂，想象它有无比的威力，高兴时给予人以恩惠，震怒时降下各种灾祸于人，这就产生了对自然的原始崇拜和信仰。这实际上就是给予自然价值以超自然的属性，把他们所崇拜和敬畏的强大自然事物赋予神性。四川藏族先民的自然神灵观念是万物有灵论，高山有山神；奔腾汹涌的河流有河神；高大的或奇异的树有树神；传说中的能呼风唤雨的龙有龙神，还有天上的日月星辰与生活相关的风雨雷电也无不具有神性。四

川藏族原始先民的自然价值观的一个突出特点是对动物的崇拜，因为动物是他们赖以生存的物质生活资料的重要来源，某些凶猛的动物对他们生存时常产生威胁，有些雄壮的动物又有着巨大力量，于是他们崇拜诸如猛虎、雄师、牦牛、马等等。藏族原始先民还认为猕猴与藏族的起源密切相关，于是他们把猕猴当作本民族的重要图腾加以崇拜。

四川藏族原始先民生态价值观从根本上来讲就是自然崇拜。这是根据他们对自然事物的自然属性的理解和认识，把自然事物的价值定位于其自然事物内在自身，然后把外在神灵特性赋予自然物，又让它们反过来控制和支配着人们的物质生活和文化生活，他们对其顶礼膜拜，不能抱有敌意，而要加以亲善或敬畏，祈求它们不要降祸于人，理所当然地也就对它们加以保护，不能对其野蛮对待和肆意掠杀，否则就是亵渎神灵，只能给人类带来灾难。由此可见，四川藏族原始先民把自己同自然事物看成浑然一体的朦胧的生态价值观，在客观上有利于对他们周围的自然环境的保护，有利于维持生态平衡。

二、苯教生态价值观

藏族进入原始父系氏族社会以后，产生了苯教。它是四川藏族信仰的宗教之一。苯教的历史发展经历了笃苯、伽苯、觉苯三个时期。在原始社会，苯教也崇拜大自然，而主要崇拜天、地、水、雪山等自然物。随着生产力和氏族社会的不断发展，其信仰的主要对象发生了转化，即主要信仰的是守护神和祖先，并随之而产生了念咒、驱鬼、占卜、禳祓等宗教仪式。苯教所崇拜的自然物是山川、湖泊、日月星辰、天地等等。苯教认为宇宙分为天界、地界和地下界，天为上界，是天神“赞”所居之所，把藏族统治者的吐蕃王统第一代赞普和苯教祖师辛饶米沃看成是从天上下降到人间的天神。天神在藏民先

民的概念中出现，表明他们的抽象概括能力的加强，也彰显出藏民族统一的至高之神的萌芽。把藏民族第一代赞普和苯教祖师视为从天而降的人间之神，这是藏族统治者试图借助于宗教的天神力量来统治人世，从而人间的统治力量被神圣化为超人间的力量。

对动物的崇拜仍然是早期苯教的一个重要的特征。生活在雪域高原的藏族先民，他们处于茂密的原始森林和辽阔的草原的自然生态环境之中，其生产和生活离不开各种动物，于是原始先民把他们赖以生存的一些动物当成超自然力的神灵加以祭祀，通常把羊、牦牛等牲畜作为神的化身加以崇拜，常把羊看做比人更聪明，比人更有力量，甚至把羊推崇为“没有父亲的人的父亲，没有母亲的人的母亲”。早期苯教仍然传颂着猕猴变人的远古神话，这种神话传说广泛传播分布于整个藏区。苯教人士举行宗教仪式祭拜各种自然神灵。到了原始社会的后期，出现了以男性为中心的祖先崇拜，开始了对祖先的祭祀，以赞颂祖先的功德。吐蕃王朝在举行会盟大典时，仍有“会巫者告于天地山川，日月星辰之神”的仪式。苯教还认为世界的各种事物都有相应的鬼，人间的祸事都是因鬼作祟。他们在日常的生产和行为中，都要祭祀鬼神，以求得神灵护佑，求得平安。

苯教信众曾举行一种叫做“杀牲献祭”的宗教仪式，用鲜血和肉体的形式向超自然的多种神灵献祭，虔诚地表达他们对其敬畏、感恩的心情并祈福。这是早期苯教的最突出的特征，佛教传入藏区后这种仪式仍然继续进行，届时宰杀大量的动物。早期苯教还有一种季节性的动物献祭仪式。据《空行智慧胜海传》载：每年秋季举行的名叫“鹿祭”的祭祀，要砍杀 1000 只公鹿的头颅，用其血肉做供奉；冬季做“血肉饶”，杀掉公牦牛、公绵羊、公山羊等各 3000 头（只），用其

血肉做供奉；春天举行名叫“肢解无角母鹿”的祭祀，将四只无角母鹿的四肢折断，以血肉献祭。在人患病时，做“赎命售遣”，以各自的财力宰杀牲畜，少则杀一头，多则宰杀上千头。

从上述中不难看出，苯教以其宗教形式凸现出来的藏族先民的生态价值观有着双重性，一是他们充分肯定其所崇奉的自然事物的价值，甚至抬高为具有神性的维度，对给他们生产和生活带来破坏和威胁的鬼怪（实际上是多种灾难的自然事物）也给予其充分的价值肯定，但却剥夺了大量祭牲的生存权利，这种自然生态价值观必然给某些动物带来毁灭性的灾难，对生态平衡起着一定的破坏作用。

三、藏传佛教的生态价值观

藏传佛教是印度佛教、中国汉区佛教传入西藏后，在与本土的宗教——苯教的竞长争高的斗争及相互交融吸收过程中逐渐形成的。从时间上来看，佛教正式传入广袤的雪域高原是在公元七世纪。藏传佛教既是对印度佛教的传承，又是对其深化和发展的产物。它是一个博大精深而十分严密的体系，包括宗教、哲学、道德、文学、绘画、建筑、医学、法律、天文、音乐、语言等文化内涵。

在佛苯的长期斗争中，苯教由于受到掌握权柄的历代赞普的打击，对生命动物的残杀等先天不足，逐渐失去了使广大藏族民众信仰的魅力，原来信奉苯教的信众也弃苯皈佛，从此佛教便深深地扎根于广阔无垠的雪域高原，成为藏民族世代普遍信仰的宗教文化。作为藏民族的一个重要的组成部分的四川藏族，理所当然地也普遍信仰藏传佛教。

在藏传佛教博大精深的文化系统中，有着浓厚的生态价值观。藏传佛教的生态价值观，不仅有着较为系统的理论支撑，

而且经过长期传承和历史积淀，牢牢地根植于藏族民众的头脑之中，并且使其转变为历代四川藏族民众保护自然生态的实际行动。

四川藏民族普遍信仰的藏传佛教的生态价值观，其核心思想是彻底的生命平等观。藏传佛教把自然空间视作自然、人、神（是指作为人天导师的佛，而不是如同基督教创造世界的创造神）三位一体的统一。宇宙空间是无限的，其中存在着犹如恒河沙数一样多的、大大小小的、形状各异的天体，无穷无尽的天体有的有光，有的无光，有的有生命存在，有的无生命体。人类生存的这个器世界属于娑婆大千世界，共有十亿颗地球，但这仅仅是无限宇宙中的沧海一粟。人类众生的世界分为六道：地狱、饿鬼、畜牲、人、阿修罗、天。天即天人，是一种高级的生命存在。天界分为欲界天、色界天、无色界天三类。欲界天的智能、福报、生活享受等都高于人类，其生存条件较优越，无贫困饥饿之苦。色界天以禅为食，生活于脱离烦乱的思想境界，沉浸于清净寂沉的禅境中，以颐养天年。色界天人身体高大魁梧，庄严无比，神通广大，寿命极长。无色界天的生命，脱离了物质状态，无物质的享受，只有纯意识，是一种无形的精神体。阿修罗属于天的神，所以天道又称为五道。“人”是指分布在海洋的东西南北四方八小州（包括地球上的所有陆地和岛）上的胎生高级生命，即具有理性思维的生命。人类比天的生存环境较差，但与地狱、饿鬼、畜牲优越无比。但是，人类生存条件及外部环境和自身命运各不相同，苦乐不均，有智愚之分，贫富贵贱之别。健康状况和寿命长短不一。天、阿修罗、人三道属于善道，地狱、饿鬼、畜牲三道属于恶道。处于三恶道的众生其生存环境极差，他们要遭受巨大的痛苦，经历着难以改变的折磨。藏传佛教格鲁派大师宗喀

巴在《菩提道次第广论》^① 中详细描述了三恶道悲惨的处境。他讲道，地狱道众生在一日之内，遭到 3000 根矛不停地刺戳其身体的折磨，众生们手持武器相互残杀，有的还要遭受被两座铁山和铁机器挤压及被丢入极热的铁锅中煎熬等的折磨。处于饿鬼道中的众生长期处于饥饿和干渴的状态，且又因喉咙细如针眼，不能进食，口中又燃着火而无法饮食的障碍，有的饿鬼所食用的食物因被火烧毁，只能吃喝大小便或只能吃自己身上的肉。饿鬼的困难不止于此，他们还要遭到人们的驱使、鞭打、伤害，有的还要遭受驮运、耕耘、驱使、追杀之苦。但是，藏传佛教又是一种具有浓厚的生命情怀的宗教，它认为从生存的意义上讲，众生都是平等的。

藏传佛教的生命平等观还从生命形成各种形态的学说中体现出来，即“四生说”。它认为，六道众生有四种出生方式：胎生、卵生、湿生、化生。胎生即从母胎而生，如人和各种牲畜的产生便是如此；卵生，是从卵壳而生，如各种鸟类飞禽的产生就是从卵壳而生；湿生，是指因湿气而生，如各种虫类的产生；化生，即借助业力而出现的众生，如诸天神和饿鬼、地狱中的受苦者。无论哪一种方式产生的众生，也都是平等无差的。

不仅如此，藏传佛教的生命平等观还从佛性的角度设定，即认为各类众生均有佛性，即成佛的可能性或种子。就此而言，他（它）们是平等的。

既然众生都是平等的，那么自然界的一切动物同人一样具有自己的生存权利，这就充分肯定了动物的价值属性，这就为关爱和保护动物，维持生态平衡奠定了坚实的理论基础。

^①宗喀巴：《菩提道次第广论》（上），第 203～204 页，华锐·罗桑嘉措译，内部流通本。

藏传佛教认为不仅要关爱和保护动物，还要关爱和保护一草一木。正如当代藏族著名学者多识教授所说：“佛法认为众生的生存环境，是众生共同的业力和愿力创造的，它对众生的生存、苦乐有极大的影响。人们应该像保护生命一样保护环境，优化环境，要爱护一草一木。环境的恶化、资源的破坏意味着这个地球上生命的末日将临。因此不但伤害动物、鸟兽、昆虫是犯罪，就连割草砍树，破坏自然生态，污染河流环境都被视为恶行而属于佛教禁止之列”。

而藏传佛教保护生态环境价值观的更为深刻的世界观基础在于“因缘论”。何谓因缘？因缘就是关系和条件。任何事物均处于相互作用和互为条件的关系之中，无论何物的产生和发展都靠因缘，如若离开了因缘，就没有事物的产生和发展。正如宗喀巴大师所讲：“一切事物皆待因缘和合而生，若离因缘，则无所有。”他又说：“从来没有一样事物，不是因缘存在之物。”世界之中的任何一事物既是某一或某些事物之果，同时又是与之有着关联的其他事物的因，整个世界便处于一个永恒不断的因果链条之中，从而形成一个相互联系、不可分割的统一的有机整体。因此，无论是人类还是自然界的动物和一草一木都要有一个优越的生态环境。否则，就会影响危及到生存质量，甚至直接影响到生命的存在。因而关爱大自然，维持生态平衡对于人类的生存和发展也就有着极其重要的价值。

佛教极为重视和努力营造一个适宜众生生存的美丽优雅的生存环境。佛教所追求的“净土”，就是一种达到理想境界的清净国土。佛教“净土”是环境优美，莺歌燕舞，流水潺潺，绿树成荫，花草茂盛的仙境，那里有甘甜之水，有柔和的光辉，有赏心悦目的花露和鲜花，有枝叶繁茂的树木，还有多种多样美丽的鸟类。藏传佛教把寺庙看成世间“净土”，因此选择自然环境优美、有山有水的地方建造寺庙，力求使佛教庄严

的宗教精神与优美的自然生态环境和谐一致。

藏传佛教的生态价值观还有一个理论基础，这就是生命的流转和六道轮回。人的生命由物质和精神两要素所构成，人有生就有死，人死后是其物质性肉体的死亡，人体死亡之后，意识不会随之而死亡，它要转生到另一形体，意识和新的形体（肉体）二者相结合又形成一个生命环节，众生的生命就处于这种生死相续的不断绵延的过程中，众生的生命绵延或人生因果链条是依过去、现在、未来三世的自然顺序循环进行的。任何一个人生命在没有获得彻底解脱（脱离苦海，达到涅槃）以前，均是依此而循环流转——轮回。既然人的生命是一个生死流转的过程，那么众生死后走向如何呢？藏传佛教认为，人死后有六条道路可走，这六条道路就是：天、阿修罗、人、畜牲、饿鬼、地狱。有情众生若投生于天、阿修罗、人三道，就会乐多苦少，若投生于畜生、饿鬼、地狱三恶道，便要遭受到无数的苦难。众生死后究竟归于何道，其决定因素就在于自身的业力（行为），行善者进入三善道，行恶者堕入三恶道。那么众生又靠什么样的业力来进入三善道呢？这就是善业。造善业就要对有情众生多做善事，不做恶事，还要皈依佛、法、僧三宝，精修佛法。而要做善事，就要对有情众生发慈悲心，包括对动物抱以慈悲，不要杀害动物，要以慈悲之心去保护它们。由此看来，藏传佛教以生命流转和六道轮回理论为基础，便引导出众生多造善业，以保护自然生命的生态价值观。

藏传佛教还以因果报应论和一系列戒规戒律来保证人们去关爱和保护动物，维持生态平衡。在因果报应的理论中，只要造业，必定要受到报应，为善必得善报，为恶必得恶报，这是不可更移的定律，是任何力量所无法阻止的，连神力也无能为力。只要造了业，即使今世条件不成熟，不能受报，但在来世条件成熟了，也得受报。藏传佛教对善因善果、恶因恶果的因

果报应作了具体规定，如在保护众生生命方面，不杀生而爱生和救生，救生视为诸功德中的第一功德，就能成就到众生大慈大悲，永断嗔恚恶习，健康长寿，死后转生于天道，不堕恶趣等。从恶业的报应讲，宗喀巴大师指出：“每一种造的恶业，因为依业的对象有所不同，按三毒的强弱性质，各自分为上、中、下三品。上品杀生等十恶业，各遭受地狱的果报；中品十恶业，各自遭受饿鬼的果报；下品十恶业，各自投生到畜生道中感受果报”^①。

藏传佛教把众生平等，关爱、保护动物和自然生态环境的生态价值观渗透于佛教的戒律之中。也就是说，这为保护动物和自然生态环境还增加了一条砝码。藏传佛教的本性是善，戒恶，止恶以扬善是其根本的伦理道德要求，以戒律防止人们造恶。藏传佛教的戒律是多种多样的，其中有戒杀生，这是指禁杀一切有生命的有情众生，包括人、各种动物，甚至蚊虫、蚂蚁及微生物。凡杀生就是犯罪。宗喀巴大师指出：“皈依法宝后，就要排除伤害众生的心念……我们对其他的人或者对畜生决不能鞭打、捆绑、囚禁、穿鼻孔、脚踢、追赶、强迫使其驮沉重的驮子等”^②，更不能杀害动物，若是杀害牲畜就是犯了重罪。宗喀巴大师还驳斥了违反禁杀牲畜的种种谬论。他说：“做杀害畜生祭祀以为是在求正法，所以持此邪见而杀害众生；又婆罗门等众外道为了满足食肉的愿望，借口说出一切畜生是由世主为给人、天所享用的食物，所以杀害畜生就没有罪过，说出种种邪知邪见的言词，尔后又说这些都是为了正法故

①宗喀巴：《菩提道次第广论》（上），第157页，华锐·罗桑嘉措译，内部流通本。

②宗喀巴：《菩提道次第广论》（上），第196页，华锐·罗桑嘉措译，内部流通本。

而杀生等等，以上这些皆属重业”^①。

四川藏族不仅普遍虔诚信仰藏传佛教理论，而且把藏传佛教的理论运用来指导自己的人生，提升自己的人生境界。与此同时，他们在生产和生活中践履着关爱和保护动物或自然生态环境的藏传佛教的戒规戒律，而且把它内化为自律，变成了他们自己自觉自愿的行动。例如，在一个相当长的时期，四川藏族普遍忌食鱼类，直到现在，有的藏族民众还有不食鱼的，甚至把河鱼视为“神鱼”，若遇外来捕鱼者则以沦为地狱魂诅咒之；有的藏民在草原或森林赶路时故意弄出响声驱赶动物，然后才继续赶路，以免惊吓动物；有的四川藏族民众饲养的牲畜不宰杀，直到老死，特别是草原上的藏族牧民更是连成群的牛羊长大了也不食用或宰杀后出售，让其自生自灭；藏传佛教僧侣还举行放生祭祀活动。

四川藏传佛教先民还有吃素的习俗，这也是藏传佛教的传统价值观的生动反映。因为藏传佛教视一切众生的生命是平等的，如果人们去宰杀动物而食其肉，就违背了藏传佛教的根本教义，同时也违背了道德准则。因为“食肉会断大悲种”，为了吃肉而忍心杀害众生的生命，还有什么慈悲心可言呢？吃素而不吃肉的行为，从今天看来也不失为一种高尚的伦理。因为现在有的城市人已不满足于吃家畜的肉，而追求吃“野味”，甚至不惜花高价买珍稀动物来吃，而做生意者惟利是图，投其所好，公然违反国家保护珍稀动物法，对野生动物进行毁灭性的捕杀，这是虐待动物、危及健康（如食野生动物会带来许多疾病）、破坏生态的非道德行为。如果把藏传佛教的戒杀生和素食传统与生态科学、饮食科学知识有机结合起来，不仅有

^①多识：《爱心中爆发的智慧》，第 112 页，兰州：甘肃民族出版社，1998。

利于改变饮食结构和习惯，提升人们的生态价值观，而且有利于人类健康和保护生态环境。

在四川藏族传统社会中，藏传佛教寺院曾长期进行封山活动，不准人们进森林乱砍滥伐。广大藏族民众也深信山神、树神的存在，他们也自觉的不乱砍伐森林，反而保护“具有神灵”的树木。藏族民众保护森林，不仅是受神灵世界观的支配，而且受佛教对一切生命之物，包括一切草木都加以保护的生态价值观的指导。佛陀在世时曾讲过一个故事：有一条龙，头上长了一棵树，每当风吹摇摆时，这条龙就流血流脓，头痛万分，佛弟子问其缘由，佛陀就讲，过去燃灯佛说不能破坏一草一木，否则要遭报应，此龙不以为然，硬是去损坏草木，最终受到头上长树的恶报。此故事旨在教育信徒保护草木。

四川藏族有对死亡者进行水葬的习俗，但是他们在选择水葬地时，一般是选择在远离居民生活用水区域和远离居民村落的区域，在水流湍急，或两河交汇，水深拐弯，鱼类众多之处，且将尸体绑上重石，不能让其浮出水面，便于鱼类吞食方便，以免污染河水。

总之，世代代的四川藏族先民，在藏传佛教生态价值观的指导下，以他们保护一切有情众生的高尚道德情感和实际行动，保护了四川藏区的动物，特别是保护了珍稀野生动物，保护了森林，他们为现代人留下了种类繁多的野生动物和大量的原始森林。与此同时，他们还保护了草原，为现代人的畜牧业发展留下了“根”，从而为保护四川藏族的生态环境，为当代四川藏族人的现代生活，乃至长江、黄河中下游地区现代经济和社会的发展做出了重大贡献。

四川藏民的传统生态价值观与我国汉族地区传统的儒家、道家的生态价值观相比，不仅有着一些相似之处，也有自身的

特点，也不乏优越于儒、道二家生态价值观的因素。

中国传统的儒家和道家的生态价值观的共同点是主张“天人合一”，把人与自然的之间的关系看成是一个相互联系、不可分割的有机整体。

道家创始人老子从自然生成的本体论出发，把道看成天地之间万物的本原，如他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”在宇宙之中有道、天、地、人等“四大”，而道是本原，人只是宇宙的一部分，从而把人的地位和价值与天、地相等，即是说，天、地、人在“道”面前是平等无差别的。《庄子·秋水》中讲：“以道观之，物无贵贱。”那么人如何同天地相处呢？道家认为，人与天地（自然）之间，不是相分的关系，而是相合的关系。所谓“合”，就是合于“道”。这里的“道”就是自然，这就是老子所说的“人法地，地法天，天法道，道法自然”。自然就是指“道”的内在法则和根本的存在方式，“道法自然”就是指“道”按照自然法则和存在方式而存在和变化着。既然天道是自然的，那么人们就要遵循自然的本性而不能胡作非为，这就是道家所提出的自然无为。后蒙道家集大成者庄子在《庄子·田子方》讲：“无为而才自然”。老子也讲：“夫莫之命而常自然。”这就是说不要干涉或命令（“莫之命”）自然万物，而让其自化自成（“常自然”）。

《庄子·至乐》讲：“昔者海鸟止于鲁郊，鲁侯御而觴之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳，鸟乃眩目忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也。非以鸟养养鸟者，宜栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鰕鱗，随行列而止，委蛇而处。彼惟人言之恶闻，奚以夫尧尧为乎！”前一故事是说鲁侯以自己的生活方式去养鸟，即“以己养养鸟”，违背了鸟的自然本性，结果致使鸟死，后一故事是说按照鸟的自然本性和生存方式去养鸟，结果使其从容自在地生活。由此可见，

庄子主张“以鸟养养鸟”。因此，道家的无为主要是指按照自然本性或自然规律办事，不恣意妄为。老子就告诫人们要“辅助万物之自然而不敢为。”道家的“天人合一”思想，还是一种人的生存理想和生存境界，即达到人与自然的合一，其根本途径是体“道”，最后达到“万物齐一”，超越生死，物我两忘的真人、至人的崇高的精神境界。道家根据天人合一的生态价值观，对于利用和摄取自然万物的态度是不要对自然强取豪夺而无节制，而是根据人类生命存在的自然需要，合理的取之，要“知足常乐，知止不殆”，还要“见素抱朴”，少私寡欲，反对贪欲。道家在对生态关系领域的价值评价中既然有“物无贵贱”之论，所以在其道德规范中就有善待自然之物的思想，如老子提出：“常善救物，故无弃物。是谓袭明”^①。

中国传统儒家的天人合一的思想，突出地体现在天、地、人“三才”的协调一致上面。如先秦大儒荀子就把宇宙看做是由天、地、人三要素构成，它们之间的相互配合，构成了宇宙整体的运动。《荀子·天论》曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”“天有常道矣；地有常数也。”《易传》也有这种思想，如它提出：“先天而弗违，后天而奉天时。”儒家还提出了善性的生态原则：“仁民爱物”。孔子将动物的行为道德化，去诱发人类的道德良知。如《论语·泰伯》曰：“曾子有疾，孟敬子问之，曾子言曰：‘鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。’”，荀子认为，动物对自己的种群有一种天生之情感，当自己的同伴受到伤害时，会流露出一种同情之心，当自己的同伴死亡时，它会表示出悲哀之情，因此人也应该同情和爱护动物。宋朝儒者张载也主张人不仅爱人，而且爱物；

^① 张载：《正蒙·诚明》

爱必兼爱^①。他还认为应该像对待自己的同胞兄弟亲朋好友一样去对待大自然：“民胞物与。”

儒家把仁义作为道德手段来调节、控制人和自然的关系。孔子把“仁”看成最高的道与德，“仁”就是爱人。孔子指出：“智者乐水，仁者乐山。”^②人不仅“爱人”，而且也要“爱物”。董仲舒在《春秋繁露·仁义法》曰：“质于爱民以下，至于鸟兽昆虫莫不爱，不爱，奚足以谓仁？”把仁爱推及到自然万物才是真正的仁。儒家也讲义，“义”是实现仁的途径和方式。“义”从功能上讲，它与“仁”引导人们向善不同，而是禁止人们作恶。如《荀子·强国》曰：“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也，”从而保证善的施行。《荀子·强国》中提出人类不仅规范人们不对人类自身作恶，而且也不伤害自然万物：“夫义者，内节于人而外节于万物者也。”荀子提出了一些禁止破坏自然生态的行为。如指出：“杀大蚤（太早），非礼也。”^③即捕杀动物违时了，就是破坏自然生物的“非礼”行为。他还在《王制》中提出：“草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其身，不绝其长也。鼃鼃鱼鳖鳅鰋孕别之时，网罟毒药不入泽，不夭其身，不绝其长也。”即禁止人们破坏动物的正常繁殖和生长。

儒家的生态价值观还从人与自然的如何交往，二者处于什么样的关系上做出了价值判断，这就是人与自然之间的和谐与协调。如荀子就提出了“与天地参”，并把人与自然之间的“和谐”看成是人和自然都各自得到发展的内在根据和机制；他在《荀子·天论》中讲：“万物各得其和以生，各得其养以

① 《论语·雍也》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·王制》。

成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”

儒家的生态价值与道家不同，道家在探讨人与自然的价值判断的前提下如何实现人生理想境界，是以自然之道的宇宙观为依据，即以自然为准则，在道法自然前提下达到我物两忘，与自然融为一体。儒家则认为天道要以人道为中心，天道内在于人道，而不是脱离人道，“天道”就体现在人道上，如果天道不在人性中实现，天道就无意义，只要人们努力实现人性所固有的东西，也就实现了天道。这样，天道的实现，就要靠人的自我修养，通过反求自身而诚其心，便能实现天人合一。

与此同时，儒家不仅主张天人相合，还有天人相分的思想。如《荀子·天论》讲：“君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。”人事与天意是有区别的，不能将二者混淆。荀子还强调了人具有认识和改造自然的主观能动性，提出“制天命而用之”的命题。

由上述可以看出，藏传佛教的生态价值观与道家、儒家的生态价值观的共同之处就在于把人和自然看成是一个统一的整体，肯定自然万物的自身价值属性，人类不能为了自身的利益而否定自然，破坏或损害自然，人要与自然和谐相处。与此同时，它们都对此做出了理论阐释，在客观上起到了保护自然，维持生态平衡的实际功效。但是，我们也不难看出，藏传佛教的生态价值观有如下一些思想有别于道家和儒家，有的还明显的优于道、儒两家。

藏传佛教生态价值观的核心是生命平等观，并把它提及到整个宇宙的一切生命之物。这实际上是一种泛自然生命平等观的自然价值观。道家虽有“万物齐一”、“物无贵贱”的平等价值观，它是一种泛物论价值观，但它不是从生命关爱的意义上去理解的，而是从宇宙万物的本质——道的角度去认识和判定的。二者所要提升的人生理想是各不相同的，道家的人生理想

想和人生最高境界是忘物忘我，齐生死，达到绝对的精神自由的至真、至神的理想和境界，而藏传佛教则是要摆脱生死轮回之道，进入涅槃佛性的极乐世界。在实现人生理想和达到极乐人生境界的途径上，二者也是根本不同的，道家是通过“坐忘”而悟道，以及绝圣弃智、离形去知等途径来实现，藏传佛教则是通过精心修持，多做善事，包括保护动物，必要时献身而拯救动物等来实现。从此意义上讲，道家是消极无为的，藏传佛教是积极向上的。

儒家没有藏传佛教那种一切生命平等观，它实际上是生命有差论，虽然它提出人类要关爱和保护自然，同自然和谐相处，但是把自然（天地）纳入到主体之中，把自然客体主体化，甚至用主体的存在来同化或泯灭客体。因为正如上面已经讲到，儒家把天道纳入人道，天道通过人道体现出来，若人道不在人心性中实现，天道就失去意义，甚至提出人为“天地立心”；天、地、人之间存在着一种等级秩序，而人处于这一等级中的最高点，如《论语·乡党》曰：“厩焚，子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”其实，当时一匹马的经济价值大大高于人，可见孔子在这里更看重的是人的生命价值。荀子进一步明确提出了人在生态系统中的主体性。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也”。这是一种“贵人贱畜”的生态价值取向。四川藏族所信仰的藏传佛教与儒家不同，是一种彻底的生命平等观，人和宇宙一切有情识的众生都是平等的，在生命的价值上无高低贵贱的区别，所以人应以大慈大悲之心去泛爱一切动物和一草一木。

道家的生态价值观落实到现实的层面上，具有消极的倾向。因为道家提出要法自然，同自然保持和谐，反对恣意妄为，破坏自然，但是它并没有遵循自然规律、保护自然的实际

方案，也没有切实可行的实际行动，而是通过体道，“坐忘”，离行去知，物我两忘的消极的精神活动去达到所谓的真人、至人的人生境界。它要求人们要善待自然万物，不要以“有为”（胡作妄为）去破坏自然运行的法则，这不过是一种保护自然环境的导向式教育。而藏传佛教却是一种积极向上的自然生态价值观，因为它的一切众生皆平等的生态价值观落实到了现世人生的道德层面，即要实现众生平等的价值观，就要在现实生活中行善，即去爱护一切有情众生，而且把爱护动物和一草一木变成了藏民族世代代的实际行动。

儒家的生态价值观落实到现实层面，也提出人类也在社会生活中去关爱和保护自然事物，并也提出了一些具体的要求，并把保护自然提高到“仁”、“义”的生态道德层面来加以认识，并提出诸如“先天而弗违，后天而奉天时”等要求，但这主要是一种道德教化，并没有一套行之有效的措施，致使实践保护自然的人很少。法国生态伦理学创始人之一施韦策也看到儒家生态价值观的不足。他提出：“中国伦理学的伟大在于，它天然地、并在行动上同情动物。但是，它距整个范围内探讨人和动物的问题还很远。它也不能够引导民众真正对动物行善”。藏传佛教不仅提出了要对一切有情众生发大慈大悲之心，要关爱和保护动物，而且还提出和制定了一系列的保障设施，如规定僧人吃素，提出了不杀生的戒律，宣说杀生坠入恶道和保护动物进入善道的因果报应论等。这些措施既为人们构筑起了一条心理防线，为人们保护动物提供了行动方案，又为人们多做诸如保护动物之类的善事提供了动力，还堵塞了滥杀动物的门路，这就保证了众生平等的生态价值观及与之相适应的爱护动物的生态道德规范的真正实现或彻底贯彻。

同样，我们以冷静的心态去反省西方的生态价值观，就会发现藏传佛教的生态价值观比西方传统价值观也有不少优越

之处。

纵观西方的认识历史，无论是古代、近代，还是在 20 世纪初叶以前，其主体思想是主客二分，即把具有认识能力和在劳动中具有创造能力的人仅仅看成是认识和征服自然的能动的主体，把为人类提供物质生活资料的自然资源仅仅看做被主体所反映和改造的被动的客体。以主客二分为基础，便产生了人类中心主义。人类中心主义是西方生态价值论和生态环境论的主潮。人类中心主义被当作主要是一个价值命题。它把人视为惟一具有内在价值的存在物，而自然客体只具有工具价值。澳大利亚著名环境保护主义者约翰·锡德认为：“人类中心主义就是人类沙文主义。与性别主义类似，人是生物的君王、一切价值的来源、一切事物的尺度，这一观念深深地根植于我们的文化和意识之中。”^① 我国学者余谋昌指出：“人类中心主义，或人类中心论，是一种认为人是宇宙的中心的观点。它的实质是：一切以人为中心，或者一切以人为尺度，为人的利益服务，一切从人的利益出发。”^② 西方人类中心主义源远流长，古希腊便产生了人类中心观。如公元前 5 世纪古希腊哲学家普罗泰戈拉说：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，又不存在的事物不存在的尺度”。这里当然包括人是一切自然事物的价值断定的尺度，即自然事物的价值属性如何，完全应以人的价值为中心的。生活于公元前 4 世纪的哲学家亚里士多德在其《政治学》一书中更加具体而深入地阐释了人类中心主义：“……植物的存在是为了动物的降生，其他一些动物

^① John seed: Anthropocentrism, in Devall & sessions, Deep Ecology p243 ~ 246.

^② 余谋昌：《惩罚中的醒悟》，第 185 页，广州：广东教育出版社，1995。

又是为了人类而生存，驯养动物是为了便于使用和作为人们的食品，野生动物，虽非全部，但其绝大部分都是作为人的美味，为人们提供衣物以及各类器具而存在。如若自然不造残缺不全之物，不做徒劳无益之事，那么它是为着人类而生了所有动物”。^① 总之，一切动物都是为了人的生存服务的，主要是为人的生活提供食物，动物的生存权被彻底地剥夺了。既然宇宙中是以人为中心的，那么人类就是高于一切自然事物的绝对的统治者，这种思想在近代法国哲学家笛卡儿那里得到了表达。他说：“人类借助实践哲学使自己成为自然界的主人和统治者。”直到 19 世纪初期，德国著名古典哲学家康德从理性主义出发，阐释了人是能动的主体，动物仅仅是具有理性的人的工具。他对这一思想的具体阐述是：人是具有理性的，而理性本身就具有内在价值，它是人们追求的目标；理性的形成是多样的，但它们都有一个共同的目标即理性世界；符号是理性的重要特征，因为它能表达普遍的概念，动物不能使用符号，不能表达普遍的概念，所以它不是理性存在，不应受到道德关怀，所有具有理性的人才能特享道德关怀；具有理性的人类对待非理性存在的任何一种行为都不会直接影响到理性世界的实现，因而把它们当作工具来使用，那么既然动物是非理性存在，理所当然被人们当作工具。康德还说：“就动物而言，我们不会负有任何直接义务；动物不具有自我意识，仅仅是实现外在目的的工具，这个目的就是人。”人的目的就是绝对的价值。不仅如此，人还是自然界的最高立法者。

西方的传统人类中心主义不仅是一种哲学的观点，而且也是一种宗教意识。在西方基督教传统中，自然界是上帝的创造

^① 苗力田主编：《亚里士多德全集》（第九卷），第 17 页，北京：中国人民大学出版社，1994。

物，人虽然也是上帝造出来的，但人是按照上帝自身的形象创造的。《旧约全书》第一卷《创世纪》讲：“神赐福给撒旦和他的儿子，对他们说：‘你们要生养众多，遍满了地。凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐、惧怕你们；连地上一切的昆虫并海里的一切鱼，都交付你们的手。凡活着的动物，都可以做你们的食物，这一切我都赐给你们，如同蔬菜一样’。”欧洲中世纪基督教著名神学家托马斯·阿奎那把人类可以任意地役使和杀死动物看成是上帝的意志。他说：“根据神的天命，按照自然等级，动物被安排为人所用。人或杀死它们，或用任何其他方式利用它们，都不存在不义。”

西方人类中心主义价值观，虽然高扬了人类理性和价值，鼓舞了人类改造自然的信心和勇气，它为人类深入地探索自然的本性和规律，改造自然和利用自然事物，获取大量的物资生活资料，从而为人类的生存和发展起到了积极的作用。但是，人类中心主义以人类价值为惟一的价值尺度，否定了自然事物，尤其是动物自身的生存价值，把动物仅仅当成实现人的目的的工具。这种极端片面性的生态价值观带来的不仅仅是人类绝对统治和征服自然过程中所取得的胜利，而且造成了严重的生态危机，破坏了人与自然的和谐而协调的发展，造成了对人类的长期威胁和惩罚。

四川藏民族所普遍信仰的藏传佛教生态价值观与人类中心主义价值观是截然相反的，它在实质上是一种非人类中心主义。藏传佛教有诸法无我，破除我执的理论，所谓“我”是指人和事物（法）独立自存和实体性。实际上，人和事物都是因缘和合而生，无独立实常的自体，其性是空无所有的。人和法自性空，就是说人和法无我，二者却不是主宰者。就人而言，人是由色、爱、想、行、识五蕴和合而成，其中色蕴是指眼、耳、鼻、舌、身五根，是人的物质性肉

体，爱、想、行、识四蕴是人的精神活动，它们均处于不断变化之中，众生的转生就是五蕴的转生，五蕴积聚消失，就是人的死亡，因而人无实体性和固定不变的独立自存性，因而人是我。如果坚信人和物都是独立自存的实在之物，就是众生由于无明之故的虚幻，若执著于人和法之我不放，这会产生出诸般烦恼，衍生出各种各样的贪欲，执著于物质利益、名誉地位不放，这样也会因人类执著于“我”，为了自身的利益，滥用自己对自然的征服能力，把大自然作为肆意掠夺的对象，肆意宰杀动物，滥用自然资源，破坏生态平衡。因此，藏传佛教提出力断世众对我的执著，这就彻底打破了人自身在宇宙中的优越感和优先性，无疑是对人类中心主义的根本否定。佛教破除我执，其目的就在于追求主体的觉悟和自身的道德完善，彻底摆脱主体对名利的追求，不为物所累，无私无我，廓然大公，利益众生，包括动物和一草一木。既然破除了我执，把人置于与自然事物同等的地位（法亦无我），这就从价值观上不同于人类中心主义那样把只是人类当作目的，而把自然事物仅仅当作工具。与此同时，破除我执的理论同一切生命平等观、因果报应说和不杀生等戒律相结合，构成了藏传佛教完整的生态价值观和生态伦理理论。众生平等观是其生态价值观的基础，破除我执是对众生平等的深化，因果报应和不杀生等戒律是众生平等，爱护动物和一草一木的根本保证。

我们在上述中对藏传佛教生态价值观进行了充分的肯定，但是我们又认为，它还有一些不足之处。譬如，它对有生命的动物和植物的价值的肯定缺乏科学的分析，而是采取拟人方式和非理性的神秘主义的体验去认识的；它提出人因杀生而坠入恶道，因保护动物而入善道，虽然劝导人们弃恶从善有着积极意义，但是缺乏科学根据。又譬如，藏传佛教戒杀生而吃素，

这对于出家僧人是实用的，对保护动物，维持生态环境有重要作用，但是对于其他信仰藏传佛教的广大藏族民众却是难以完全办到的，这就需要一个重新找到既防止滥杀生，保护动物，又能满足人的生存和发展需要的社会主义现代发展理论与维持藏民宗教信仰的切入点和契合点。再譬如，藏传佛教生态价值观充分肯定了一切众生包括动物的生存价值，但对于人的生存价值和人的主观能动性的重视尚嫌不足。抵御自然灾害的肆虐，向自然界获取自身生存和发展的物质生活资料是人类永恒的主题，这就要在重视动物和植物的生存价值的基础上，重新探讨人的价值属性和正确发挥人们合理地利用自然资源这一重大的现实问题。

第二节 四川藏族现代生态价值观

四川藏族的现代生态价值观是指四川藏族通过民主改革，走上社会主义道路以来的生态价值观。四川藏族这一时期的生态价值观是错综复杂的，经历了一个由单一向多元的生态价值观的转换过程。这种生态价值观形态的形成是由现时代的经济和社会发展为其历史背景，以四川藏族传统的生态价值观，主要是藏传佛教的生态价值观为根基，又有在现时代中衍生出来的外来的多元生态价值观与之相互交融。厘清四川藏民族现时代的多元生态价值观，深入地分析其利弊得失，对于保护四川藏区的自然环境，维持其生态平衡，使该地区人、社会和自然生态三者和谐与协调发展，乃至保护长江、黄河中下游地区的生态环境具有重要意义。

一、恪守传统的生态价值观

解放以来，一些四川藏族群众，尤其是生活于高山和牧区的藏族民众，仍然相信某些自然事物有神灵，如山河、森林和某些动物之神。他们对其敬畏，不敢破坏或伤害他们。我们到阿坝州了解到，若儿盖县牧区有一只梅花鹿，尽管这只梅花鹿吃了庄稼，但是牧民不仅不去打杀，而且还把它当作神灵保护起来。四川藏区有许多成片的森林，许多藏族民众不去砍伐，因为在他们的思维定式中，森林有着神灵，若砍伐森林便会触怒神灵，要受到惩罚。

现代一些四川藏族民众，仍然是恪守本民族的宗教生态价值观。尽管外来众多的生态价值观在此发生了碰撞，但它犹如磐石，坚不可摧，他们对其信仰丝毫也没有发生动摇。2002年和2004年，我们在康定县新都桥镇和阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民的问卷调查中了解到，在我们的问卷调查中发现，有30%的藏族民众认为保护自然是因为不杀生，11%的人认为是万物有神性。由此可见，直到现在，严禁杀生，要平等的对待一切有情识的众生，要有一个美好的生态自然环境，仍然既是不少藏族民众的生态价值观，又是他们所应具有的大慈大悲之心和应做的善事，同时又是他们相信生命轮回，因果报应的宗教信仰。可以看出，他们相信生命平等观和因果报应等，主要不是相信它是科学的，而是相信它是慈善的，其价值取向又主要不是现世，而是来世。当然，藏族民众信仰生命平等观又具有维护现在的生态环境的现实意义。

在藏传佛教生态价值观和虔诚的宗教信仰支配下，广大的藏族民众在现实社会生活中，实践着不滥杀生，保护动物的宗教信条，甚至草原上的一些藏族民众直到现在还不愿宰杀自己饲养的牲畜，即使对老牛、病牛也是如此。他们请人念经后放

到大自然中让其自生自灭，这就是藏族所说的“放长命畜”。有的虔诚的信教群众连一个虫都不敢踩死。草地的藏牧民不打捞河里的鱼，也不打兔子等动物。四川现代藏族民众不仅不杀生，还有放生的习俗。如黑水县色尔古乡就有放生的藏民，这就更是在积极的意义上保护动物。不仅如此，四川藏族对有生命的草木也以宗教信仰的形式加以保护。如在寺庙周围，划有禁区，不准任何人在禁区内砍伐树木。现在不少藏族民众还遵循着千百年以来所形成的生活习惯和传统，即只在建造自己所必需居住的房屋时才砍伐树木，煮饭、烤火用树枝、干柴和腐烂的树木。据调查，在阿坝州理县夹壁乡丘村的藏族居民，连续 20 年不砍一棵树，只捡干柴烤火煮饭，即使修建房屋也尽量少用木料，多用其他材料。

四川藏族民众坚信藏传佛教生态价值观，不论其动机如何，也不论其自觉意识程度如何，他们在其支配下，以自己的深情去关爱着动物，保护自然环境，这是值得充分肯定的。与此同时，以现代经济价值意识来审视，他们以宗教信仰的形式保护动物和自然生态环境，是以牺牲自己的物质利益为前提的。从宗教层面上讲，他们破除我执，断除对物质的贪欲，去关爱和保护动物和草木，这既是对道德境界的自我提升，又是对其价值的充分肯定，同时又在追求物质利益的现代人眼光来看，是对自身物质利益的丧失。因为四川藏族生活在森林资源丰富、动物种类繁多，还有不少珍稀动物的自然环境中，他们对此不是靠山吃山，而是靠山护山，不利用自己本来可以利用的自然资源，自愿放弃本可以得到的物质利益，这种价值观和道德境界应该得到充分的肯定，他们所失去的物质利益应当通过其他方式得到补偿。

二、人类中心主义价值观的消极影响

改革开放以来，西方的人类中心主义价值观在我国起着重要作用。这是同我国加快社会主义经济建设密切联系着的。也就是说，我国要尽快把经济搞上去，在一段时期内，仅仅重视的是为人们的物质利益去开发和利用自然资源，甚至实行掠夺式的自然开发，忽视了对环境的保护，以自然环境的破坏换来经济发展。

中国近代以来，西方的思想便传入到我国，有的思想家接受了西方的以人的价值为核心的人类中心观。西方人类中心观导致了由原来的天人合一的价值观开始向人类中心价值观转向的趋势。章太炎从生存竞争、适者生存的进化论角度谈到：“人之相竞也，以器。……石也，铜也，铁也，则瞻地者以其刀辨古今之期者也。”人能使用工具、武器之强力“以与天地竞”，去战胜天地与动物。同时，他还认为，人能战胜动物，靠的是智力和人能合群。

由此可见，人类中心主义的生态价值观，既同人类为获取自身物质利益直接相联系，又同夸大人的主观能动性密切相关，前者是以人类为惟一的价值取向，后者是人类中心主义价值观的世界观基础。这在我国解放以来，在不同的历史时期有着不同的表现形式。1958年，我国为了尽快改变落后的面貌，以加快发展我国的经济为目的，掀起了一场轰轰烈烈的“大跃进”。其深刻的思想理论基础就是夸大人的主观能动性。人们喊出了“与天斗，其乐无穷，与地斗，其乐无穷”的口号。在“大跃进”时期，提出“以钢为纲”，掀起了一个为赶英超美而大炼钢铁的高潮，其声势是巨大的，有几千万劳动力投入其中。为了炼钢炼铁，砍伐了一片又一片的森林，甚至使大片林区成为荒山，钢铁生产量是上去了，但不少是废钢废铁，造

成了自然资源的严重破坏和巨大浪费。

与此同时，在“人有多大胆，地有多大产”思想的指导下，不顾土地的承受能力和自然属性，在全国大部分地区强行执行深耕 1~2 尺以上，推广密植秧苗，使每亩秧苗的茺数达到 4 万~5 万茺之多。由于大量生土被翻到表层，由于秧苗过密而不透风，致使 1958 年秋季农作物的产量严重减产。

人类中心观的价值取向，不可避免地要破坏自然，造成生态危机。在人类中心观指导下，1958 年出现的破坏森林的现象，在后来陆续发生。20 世纪 60 年代初，国民经济处于调整时期，为了解决全国人民的粮食困难，提出了“以粮为纲”的指导思想，向山要粮，大搞毁林开荒。十年“文革”期间，全国内乱，乱砍滥伐之风盛行，对森林造成了又一次掠夺。1987 年以后，农村经济发展后，农民有钱大量营造私房，乱砍滥伐森林的现象时常出现，导致森林覆盖率日益下降，导致许多地方生态环境恶化，出现了严重的水土流失，自然灾害频繁发生。

四川藏区不是真空地带。在信息科学和通讯工具日益发达，经济交流和人际交往日益频繁，交通日益方便的条件下，四川藏族不断了解和洞察着内地人观念的变化和经济发展的状况，有的人也从大山走出来，甚至走出过国门，了解国内和国外的信息。在这种历史背景下，人类中心观或多或少地影响到四川藏族民众。四川藏族民众没有人类中心观的传统思想渊源，对于他们来说，人类中心观是舶来品。同时我们也还应看到，人类中心观对四川不同区域的藏族的影响是各不相同的，大体可以划分为以下几种类型：一是对城镇和离内地较近或处于河谷地带的藏族民众影响较大；二是对离城镇和内地较远，或处于地势不高的山坡的藏族民众影响较弱，三是对处于非常僻远地区，高山和草原牧区的藏族民众几乎没有什么影响，他

们对于人类中心观一般是持拒斥态度的；四是对寺庙藏族僧侣不仅完全没有影响，而是他们对此持反对的态度。即使对受人类中心观影响的藏族民众来说，真正为了自身利益而损坏自然资源和生态环境的人是极少数，大多数藏族民众对乱采滥伐自然资源和捕杀野生动物的行为是不赞成的，甚至是反对的。从价值观上讲，这主要由于他们虔诚地信仰藏传佛教一切生命平等观和追求美好的生存环境之必然。

人类中心主义价值观造成了少数四川藏民族对生态环境损害的行为，但这也仅仅是问题的一个方面。四川藏族曾在相当长的时期内处于生活贫困状态，为了生存的需要，他们就要寻求生活的物质来源，这是导致他们对森林的砍伐，对动物的捕杀的又一个动因。一般来说，四川藏族住房、取暖、煮饭、照明等都需要木材，平时吃的又有不少如菌类、猎物及各种林产品来自森林。也就是说，在相当大的程度上，四川藏族砍伐森林和猎取森林中的野生动物等是生活之必需，我们还不能完全把这些行为简单地归纳为破坏自然资源。问题在于，四川藏族居民传统产业主要有农业、畜牧业等，靠这些传统产业所获取的粮食和肉类等均不能自给自足，出现了缺粮越多，买粮越多，买粮越多，砍伐木材（以换取粮食等）越多，缺肉食越多，猎获动物越多的恶性循环。未能从人口、资源、经济发展和生态环境四者的相互协调发展的战略角度去调整产业结构，走出恶性循环的轨迹。

在以上双重原因的作用下，有些藏族人仅仅为了自身的物质利益，超出了正常的、合法的界限，乱砍滥伐，大肆捕杀野生动物，甚至是珍稀动物，自解放以来，这种现象偶有发生。据 1961 年阿坝州林业局党组调查，当时就出现了乱砍滥伐森林，毁林垦荒，把可用原木劈做柴烧的现象。又如松潘县林业局有关同志于 2002 年提供的材料中，就谈到了该县有的乡多

采取掠夺性经营方式，毁林开荒，刀耕火种。还比如有极个别的人还偷猎大熊猫，1983年松潘、南坪、卧龙等地收集到了捕杀大熊猫的多种猎套、猎夹2万多只，当然，其中很多是内地人的行为。

对四川藏区大量森林的砍伐，客观地讲，不仅仅是本地藏族所为，还有的是本地区其他民族的人也参与其间。同时，1958年，国家在四川各地藏区成立了林业局，浩浩荡荡的伐木大军开赴四川藏族所在林区，指令性地采伐、运输和加工木材，这曾对保证国防、地方建设用材等做出了贡献，当地藏族民众也受到了一些实惠（但他们得到的实惠是极其有限的）。

由于多年的木材采伐，致使四川藏区的森林资源受到掠夺性破坏，导致水土流失，洪灾、泥石流加剧。又由于采伐不当，湿地过于裸露，气候恶劣，人工更新更加困难，森林面积逐年减少，草甸化突出，生态平衡由此失调。由于非法狩猎，使珍稀野生动物逐渐减少，有的甚至濒临灭绝。

人类中心主义价值观是对传统的藏传佛教的一切生命皆平等的价值观的根本否定。如果说，对于信仰藏传佛教的藏族人来讲，由于他们受人类中心主义价值观的影响或自身生存的需要，去捕猎野生动物，滥伐森林，而放弃（也许是暂时抛弃）一切生命平等价值观，必然是一次痛苦的抉择。当生存条件得到根本改善的情况下，他们很快会抛弃人类中心主义价值观，自觉维护生态平衡。

三、以生态为中心的价值观的初步确立

以生态为中心的价值观，是指注重自然环境的价值，维护自然事物的生存权利，把维持生态平衡置于核心地位的价值观。其目的在于保护自然资源，努力避免各种自然灾害的发生，保证人的生命和财产安全，使经济和社会步入良性发展的

轨道。所以，这种生态价值观的实质应是在重视生态环境的前提下为了人和人类社会更好的生存和发展。四川藏族以生态为中心的价值观，是在 20 世纪末才开始逐步树立的。笔者认为，四川藏族以生态为中心的价值观，具有生态价值观上的超越性，之所以具有超越性，是因为这种价值观是超越当下四川藏族的生产力发展水平和经济发展程度的。因为，一般而论，以生态为中心的价值观产生的直接现实基础是在发达的科技基础上使生产力达到了现代化水平，社会也就获得了相当富裕的物质财富，但这种发展观又是以破坏自然环境，造成严重的环境污染为代价的。它又反过来严重制约着经济的发展，危机到人类的健康，于是以生态为中心的价值观便应运而生。在西方发达资本主义国家里，就孕育了产生以生态为中心的价值观的温床。

西方的生态中心论是在动物解放（权利）论、生物中心论的基础上发展起来的，具有更高价值境界和道德境界的环境意识，它又是对动物解放（权利）论、生物中心论的超越。但是，无论是动物解放（权利）论，生物中心论，还是生态中心论，都是对人类中心论的批判和否定。人类中心主义是西方 20 世纪 60~70 年代前的生态哲学范式。20 世纪 70 年代以后，随着全球化生态危机的进一步加剧，越来越多的人对人类中心论产生了怀疑，从而导致动物解放（权利）、生物中心论和生态中心论等非人类中心论的产生。这些非人类中心主义观均指出人类中心价值观的失误，把资源枯竭，环境退化，污染严重的根源归纳为人类中心论支配的结果。尽管如此，它们各自的理论视野和价值取向是不尽相同的。动物解放和动物权利论的着眼点是动物，提出要平等地看待人和动物的利益，两者的利益都是同等重要的，动物解放论者辛格提出要将动物从人类的物种歧视主义观念下解放出来。动物权利论者认为，以前

我们仅仅把动物当作我们的资源来看待，这是根本错误的，他们主张动物与人一样都应拥有自己的权利，这种权利是一种天赋的权利。因此，不应把动物当作一种工具，而且当作一种目的本身。动物解放论者和动物权利论者主张，减少动物的痛苦，减轻环境的痛苦，人类应当提倡素食主义。生物中心论者把价值取向和道德关系从狭小的动物扩大到了所有生命，法国著名的生物中心论者阿尔贝特·施韦策提出“敬畏生命”的思想。“敬畏”是指在面对一种巨大而神秘的力量时刻产生的敬畏或谦卑的意识。“敬畏生命”就是人必须像敬畏自己生命意志那样敬畏所有的生命意志，在自己的生命中体现其他生命。一切生命都是神圣的，没有高低贵贱之分。但是，施韦策的“敬畏生命”与佛教的视一切生命平等是不完全相同的，后者有“不杀生”的戒律，前者并非强调“不杀生”。施韦策认为只要心存对生命的敬畏，且意识到自己因此而应承担的责任的情况下，人们为了保护一个生命而伤害牺牲另一个生命仍然是道德的。另一个生物中心论者保尔·泰勒，提出“尊重自然”的思想。他认为，人只是地球生物圈中自然排序的一个有机部分，人与其他的生物是密不可分的，人并非天生就比其他生物优越，每一个物种都拥有同等的天赋价值和内在价值，它们都是平等的，我们应当尊重它们。生态中心论与动物解放（权利）论和生物主义论相比，它站在一个更高的角度和更广阔的视野审视自然环境，即它更关注的是生态共同体而非有机体。具体的讲，从大地伦理学、深层生态学、自然价值论等不同视角来阐释其思想。大地伦理学体系是由美国奥尔多·利奥波德创立的。他把“大地”的内涵扩充为土壤、水、空气、动物、植物等。大地体系是一个共同体或一个整体，人也是其中的一个成员，而不是大地共同体内的征服者。利奥波德指出：传统自然保护政策总是用经济尺度来代替伦理尺度，

当然不顾大地的内在价值，只把自然当作资源来保护和管理，因而“大地利用的伦理学，还是由经济私利完全统治着”的。这不仅没有解决好人类自身存在的问题，反而恶化了人与大地的共同关系。他还认为，一种孤立的以经济的个人利益为基础的保护主义体系，是绝对片面的。事实上，缺乏商业价值或经济价值，恰恰是许多生物种族的特征，甚至是许多生物群落的特征。如有些树种。它们生长慢或木质差，作为原木收获商业价值不高；还有沼泽、泥塘、荒地等生物群落，虽然没有人类所断定的经济价值，却是许多野生动物和植物赖以生存和繁殖之地，如果单从经济利益着想，将沼泽地排干而改为农田，虽然能收获谷物，但却破坏了这个沼泽地区的生态系统，迫使那些世代栖居此处的野生动物迁徙。利奥波德又指出：“这些沼泽的最终价值是荒野”。因此，我们有义务保护那些看似无商业价值的物种和生物群落，以保持大地系统的完整性。

深层生态学是对浅层生态学而言的，它是与浅层生态学截然不同的生态思想。浅层生态学的价值观的基础是人类中心主义，认为自然资源不会耗竭，生态危机是人类发展中不可避免的现象，只能在不削弱人类利益的前提下改善人和自然的关系，解决污染的办法是用技术，如用技术来净化空气，缓和污染程度等，通过制定法律来限制污染，或把污染工业输出到发展中国家。1973年，挪威哲学家阿伦·奈斯认为浅层生态学是一种以人的利益为目标的价值伦理及其生态运动，而深层生态学是一种以整个生态系统及其存在物（包括人类）的利益为目标的价值伦理观和这种思想指导下的生态运动。与浅层生态学思想来源不同，深层生态学是一种整体论的环境生态，即生态中心主义，它把整个宇宙包括生物圈看成是一个生态系统，其中各个存在物都具有内在价值，它们是相互联系、相互作用的，人不过是其中的一分子，生态系统的客观性决定着人

类的生存质量，因此人类无权破坏生态环境的完整性；生态危机根源于现有的认识机制，人的行为模式和价值观念因而必须对人的价值观和认识体系进行根本改造，把人和自然融于自然，而不是如同浅层生态学把环境危机的注意力集中在环境退化的症状上而不是原因上，采取头痛医头，脚痛医脚的办法，并且认为输出污染是对所有生命的犯罪；坚决反对浅层生态学在观念上对自然景观、生态系统、河流及其所有自然存在物的划分，这些划分的各个孤立部分最终被当作国家、组织和个人的财产，忽视了资源开采与使用的社会成本和长远的全球生态成本，实际上地球不属于人类，因而地球资源不属于某个国家、组织或个人，人是大的居住者，仅能以满足基本需要来使用资源。

深层生态学的立论基础是实现原则和生态中心主义平等准则，这也是它的独特之处。在这里，自我实现的“自我”是形而上的“自我”，又叫“大我”，或“生态自我”。形而上的“自我”和“生态自我”是与人类共同体、与大地共同体的关系中演化的自我，这样的“自我”在社会和实践中感到自己在自然界中，既在所有存在物中看到自己，又在自我中看到所有的存在物。“自我实现”是深层生态学追求的终极目标和要达到的最高境界。生态中心主义平等准则与“自我实现”原则密切相关，即它讲的平等离不开“自我实现”，一切存在物的权利的实现就是在“自我实现”中体现出来的，生命中心主义平等准则中所讲的“平等”不是其他非人类中心论在狭隘范围内的平等，而是在整个生物圈的平等，是一个彻底的平等主义。由此看来，生态中心主义平等就是指生物圈中的一切存在物都有生存、繁衍和充分体现个体自身的权利，又包括在形而上的“自我实现”中实现自我的权利。实现自我的一个重要前提就是生命的平等和对生命的尊重，如果我们伤

害了生物圈中的其他事物就是在伤害我们自身。

深层生态学既有西方文化传统，又有东方思想因素，它被称作激进的环境主义，人们对其褒贬不一。

西方生态中心主义的又一个理论视角是自然价值论。美国科罗拉多大学教授罗尔斯顿就是一个自然价值论者。他批评了人类中心主义把价值完全归结为人的主观偏好的错误。他认为价值属性最主要特征是它的创造性，因此“自然系统的创造是价值之母，大自然的所有创造物，只存在它们是自然创造性的实现的意义上，才是价值的，……凡存在自发创造的地方，就存在着价值”。^①自然是朝着产生价值的方向进化的，因而自然界本身就具有价值，不是我们赋予自然以价值，而是自然把价值馈赠于我们，因此它必须得到尊重和拥护。自然生态系统既具有工具价值，又具有内在价值，两者都客观地存在于生态系统中。罗尔斯顿还认为人类与非人类存在物的一个真正具有意义的区别是，动植物只关心和维护自己的生命、后代及其同类，而人类却能以宽广的胸怀去关心和维护所有生命和非人类存在物，人类要超越那种只把地球作为资源来使用的观点，应把地球看做人和其他生命的共同家园，人类要具有完美性，其中一个途径就是爱护地球，同时要赋予生命和自然界以权利，承担它们生存的义务。

四川藏族生态中心价值观与西方生态中心主义价值观有契合一致的方面，又有自己的独特之处。二者契合一致是指它们都排除了狭隘的生态观，把生态价值扩展到整体的自然环境和自然条件，包括土地、森林、河流、草原、沙漠、沼泽、荒野和动植物等，它们更为重视的不是自然资源的经济价值，而是

^① （美）罗尔斯顿：《环境伦理学：大自然的价值以及人对大自然的义务》，杨通进译，北京：中国社会科学出版社，2000。

其生态价值，它们都从人与自然事物的相互联系中审视人与自然的价值，即不仅仅看到人的价值，还要看到自然事物的价值，并从人的价值中去肯定自然事物的价值，再通过自然事物的价值反观人的价值。由此可见，西方生态中心观既有西方思想文化的来源，又以东方文化为根据，这里的东方文化包括佛教（内含藏传佛教）、儒家和道家文化，而佛教文化中就有充分肯定宇宙中一切生命价值的智慧，同时在新时代的条件下又赋予了这种价值观新的内容，所以四川藏族生态中心价值观同西方生态中心论在实践结果上存在着一致性就在情理之中。但是，二者存在不同之处，主要表现于以下几个方面：

第一，西方的生态中心主义由于有一些生态学专家进行深入的理论研究和理论阐释，其中著名的就有利奥波德、罗尔斯顿、奈斯、德韦尔、塞申斯、福克斯等人，他们运用社会科学的研究方法，并以自然科学先进的科学技术手段为支撑，创造了一整套系统的理论，所以西方以生态为中心的价值观念严密而系统，故称之为“生态中心论”。比较而言，四川藏族以生态为中心的价值观念缺乏现代化科学技术及研究方法的介入，主要表现为零碎的或片面的认识 and 应用的层面之上。

第二，西方生态中心论虽然有一套严密的系统的理论，这是它的优势，但又有某些方面的不足，遭到了一些人的批评。更为主要的是，它主要停留在理论层面，缺乏广泛的社会实践。四川藏族的现代生态中心观尽管在理论上存在着不足，但它有着广大群众基础的保护自然生态的实践活动，正由于此，以其生态为中心的价值观念主要通过相关政策、法规和实践活动体现出来，然后通过一定的强化形式内化为四川藏族自觉的以生态为中心的价值意识。

第三，西方生态中心主义是以肯定整个生态系统中各要素均具有平等的价值和权利为基点的，其重心在于保护整个自然

环境，这有合理的成分。但是，西方生态中心主义虽看到了人与其他存在物之间的相同之处和密切联系，但忽视了人与其他存在物的差别和自身的特性，没有充分考虑人类的经济价值，这是失之偏颇的。四川藏族的生态中心主义价值观既重视自然存在物的生存价值和权利，强调了保护自然，维护生态平衡的现实意义和长远意义，但同时又以人为本，充分考虑到保护自然，维持生态平衡过程中藏民族的经济利益。一方面，在生态建设中实现藏族人民的经济利益，如通过建设生态农业、生态林业、生态旅游业等使四川藏族人民获得经济实惠。另一方面，党和国家又要充分考虑四川藏族在保护生态环境中所失去的经济利益的补偿问题。

四川藏区是一个科技和经济落后的地区，虽然大多数藏族民众解决了温饱，但还没有真正摆脱贫穷，有的县至今仍然是国家或省级贫困县，然而四川藏族为什么会有以生态为中心的价值观呢？这有着现实的历史背景和理论来源。

就其现实历史背景来讲，主要有以下几个方面：

第一，四川藏区有着丰富的森林资源、水资源和稀有的野生动物、野生菌类资源。但是，由于近几十年来我们忽视了自然资源的保护，造成了森林锐减，野生动物种类减少，成片成片的森林已经不多了，处于原始状态的古朴的自然地域更是少见，为了留下这一大片资源丰富和基本未受到现代工业污染的秀丽山川就具有重要的意义；

第二，尽管从总体上讲，四川藏区的生态环境是比较好的，但也出现了森林和野生动物逐渐减少、草原逐渐退化、水土流失、洪水泛滥等逐渐加剧的趋势，不仅影响到本地区藏族的生产和生活，还直接影响到长江、黄河中下游地区人民的生命财产安全。因此，维持好处于长江、黄河上游的四川藏族地区的生态平衡，防止水土流失、洪水泛滥的切实措施势在必

行，迫在眉睫；

第三，以发达资本主义在上个世纪中叶以来便开始重视生态建设为参照和借鉴，以我国存在的生态环境日益恶化的现实为基础，我们已经认识到维持生态平衡的极端重要性。

第四，党和国家非常重视长江、黄河上游地区的生态环境，下决心从源头上解决长江中下游地区连年遭受洪灾和黄河断流的状况，于是把解决长江、黄河上游地区的生态问题提到了十分突出的地位，以各种形式宣传和培育以生态为中心的价值观念，并把这种价值观念植根于四川藏族的心中。

第五，从 20 世纪 60 年代以来逐渐创立的西方生态中心论，以不同形式流传到我国，对四川藏族也有着或多或少的影响。从根本上讲，四川藏族生态中心价值观是外来的植入，又是他们的自觉接受。

西方生态中心论与藏族传统的万物平等的生态观的融合，已内化为现代四川藏族民众保护生态环境的自觉意识。这在我们进行的上述问卷调查中得到了证实：当问到“您对保护生态环境的态度”时，95% 的藏族民众认为“应该”，仅有 5% 的人抱着无所谓的态度；当问到“您赞同保护自然是什么原因”时，59% 的人认为是为了保持生态平衡；当问到“为了发展经济，您认为是否可以在短时间内砍伐森林”时，有 93% 的人认为不可以，仅有 7% 的人认为可以。但是，为什么对于外来植入的生态中心价值观会内化为四川藏族自觉的理性接受呢？这主要有以下两个方面的原因：

其一，生态中心价值观是以保护自然、维护生态平衡为基点的，它有益于人类和自然和谐相处，不使其自然环境恶化，危及人类的生存和发展。这对于四川藏族来讲，在生态中心价值观指导下，会造出更加美丽的绿色山川，并且通过产业结构的调整，该地区生态经济和生态旅游会有较大发展。与此同

时，党和国家把该地区作为生态保护区，会对当地藏族居民的生活和生产给予一定的扶植，也就是说，他们将开始体验到生态中心价值观所带来实惠。

其二，生态中心价值观与四川藏族信仰的藏传佛教的一切生命皆平等的价值观是不矛盾的，而且有着相似之处，关爱和保护动物，保护自然环境是其共同的价值取向。

正由于此，生态中心观被四川藏族自觉接受，并且将其转化为维护生态平衡的实际行动就不难理解了。

生态中心价值观不仅仅体现在四川藏族对生态环境的具体认识上，又体现在具体的生态观念上，而且又在多种行为方式上有着凸现。

第一，四川各个藏区从构筑长江上游绿色生态屏障，构筑“绿色高地”的全局出发，提出“绿色立州”、“绿色立县”的发展战略，其目标直指“建成秀丽山川”。这是从生态观上把自然界的各个存在物看成不是彼此分割孤立存在的，而是一个相互联系、相互作用的有机的生态系统的生动体现。

第二，坚决贯彻实施党和国家提出的“天然林保护工程”（简称“天保”工程）的重大决策。四川藏区的甘孜、阿坝自治州各级领导和藏族群众在实施“天保”工程中，自觉地以大局为重，一律禁伐天然森林，封山育林，关闭木材交易市场等，并且还制定了一些相应的具体措施，如防火、限制自用木材和生活烧柴，打击破坏森林资源的违法犯罪活动，预防森林病虫害，加强对野生动植物的保护，等等。这是生态中心价值观尊重自然事物的价值和生存权利，对一切自然物包括动植物尽到保护的责任和义务的表现。

第三，严格贯彻执行国务院颁布的“退耕还林，封山绿化。以粮代赈，个体承包”的政策措施，并在退耕还林的过程中，坚持生态优先的原则；遵循自然规律，因地制宜，宜林

则林，宜草则草，同时还注意退耕还林的藏族群众的生活条件，按照国家规定给予粮钱支持。在退耕的同时，还予以造林，保护好地表植被。如阿坝州仅于 2002 年完成退耕还林 8.89 万亩，完成计划 88.9%，配套荒山造林 4.66 万亩，2003 年拟完成退耕还林和配套荒山造林各 12 万亩。

通过退耕还林，恢复被人为破坏的森林生态，以维持森林生态系统的正常功能。退耕还林虽然是国家的政策，带有强制性，但是由于广大四川藏族民众意识到了保护生态环境的重要性，所以他们都能自觉地接受这一政策，并且变成了积极的行动。

第四，大力发展生态农业。四川藏区的领导和群众已经开始认识到，发展生态农业对于保护和改善农业生态环境，减少自然灾害，增加农民收入等有着重要意义，他们正在构建生态农业发展模式，即走出一条“环境保育型”、“资源节约型”、“效益良好型”、“农民受益型”的现代生态农业发展模式。

四川藏族大力发展生态农业，以保护好土地资源和农民生产生活环境，这就进一步扩充了他们生态价值观的范围，即从自然存在的生物扩展到无生命属性的土地。

第五，加强草原生态建设。四川藏族有辽阔的草原，且处于长江黄河的上游，其中还有湿地区，又有丰富的植被，其生态位置十分重要。但是，随着人口、牲畜的增长，人为破坏的加剧，草原生态平衡遭到了破坏，水土严重流失，干旱化日趋明显，草原面积减少，冰雹、暴雨、洪涝灾害加大等。为了维持草原生态平衡，四川藏区的藏族和其他民族的各级领导和群众十分重视改善草原生态环境，狠抓草原生态建设与保护，促进牧业发展。其具体措施有：实施“人畜草”三配套建设，即牧民有住房，牲畜有棚圈，草地有围栏，冬春有贮草的建设；以草定畜，调整畜群结构，减轻草原负载；灭鼠治虫；人

工种植草地和围栏改善草地；扑救和预防火灾；有效制止破坏草原的违法行为；全面落实草原有偿承包责任制，以充分调动群众保护和建设草原的积极性。与此同时，有的地区还正在考虑实施草原禁牧、休牧、轮牧等三位一体的放牧措施。

加强四川藏区草原生态建设，这与该地区藏族和其他民族的干部群众充分认识到草原生态建设的重要价值密切相关，即他们深切认识到草原生态建设既有利于建成真正的“绿色草原”，维持草原生态平衡，又能真正解决好业已出现的草畜矛盾，促进畜牧业的发展，还有利于整个长江、黄河流域的生态平衡。

第六，生态旅游建设。生态旅游是以欣赏自然景观、野生生物及相关文化特征的旅游，所以它的一个突出特征是旅游区域具有独特的自然生态风光，人口相对稀少，受工业化的影响较小，保持生态环境的相对原始状态。四川藏区有很多处于原生态的自然景观，有许多珍稀的野生生物，特别是许多珍贵的野生动物，还有美不胜收的驰名中外的风景名胜，如九寨沟、黄龙等，空气清新，无工业“三废”污染，是生态旅游的好去处。尽管如此，由于人为的破坏，旅游环境存在着一些不尽如人意之处。为了发展生态旅游，为游客提供更加优美的生态环境，四川藏区的藏族和其他民族的干部和群众，一方面利用当地独特的自然风光，进一步开发旅游资源，拓宽旅游范围，增加旅游项目，另一方面又加强旅游点生态建设，如加强旅游区的自然环境保护，包括森林、水源、野生动物的保护，植树造林，让绿色旅游点再添绿色。与此同时，还有意识地把旅游区的自然风光与人文景观相结合，如把奇丽的自然风光用古朴浓郁的当地藏族风情及宗教文化有机结合，让广大游客不仅仅欣赏到使人心旷神怡的自然风光，而且享受到藏族独具特色的风俗文化。

第七，河流生态建设。四川藏区河流众多，河床陡峻，天然落差大，水量充沛，水资源丰富，河水又无污染。因此，水力是四川藏区的一大优势资源。四川藏区的藏族干部和群众在开发水利资源，也充分考虑生态问题，如在运用开发水资源过程中，严防水质污染。

以上可以看出，四川藏族对生态环境的建设既是他们保护生态环境实际行动，又是他们生态中心价值观的生动体现，而他们在“生态中心价值观”支配下的实践活动，不是片面的，支离破碎的，而是较为全面和整体的。他们所进行的每一项生态建设都是建立一个小生态圈，各个小的生态圈的集合便构建出一个大的或完整的生态圈系统。

四川藏区的生态建设是根据本地区自然条件的实际出发的，因而其生态环境建设独具特色。他们生态建设的基点或着力点在于保护生态环境，因此他们加强生态建设的目的是为了有更好的生态环境，这就是把生态价值观指向了大自然，从根本上改变了人类中心观把自然只是当作工具的片面性弊端。但是，四川藏区加强生态建设的目的并不仅仅限于尊重和保护大自然，他们还有另一个目的，就是为了更好地发展四川藏区的经济，更好地满足藏族人民的物质利益。从物质形态上讲，四川藏族加强生态建设，就是植根于四川藏区自然环境的生态经济。这样，四川藏区的经济建设既保护了自然生态，没有像其他地区那样，搞经济建设以牺牲生态环境为代价。另一方面，保护生态环境的同时又加强了经济建设，从而实现了人和自然的和谐相处，实现了自然生态平衡和社会经济发展的“双赢”。

第三节 四川藏族生态价值观的巩固、完善与发展

四川藏族现有的生态价值观有着许多积极的因素，但是它又不是完美无缺的，而是需要新的历史条件下赋予新的内容，并且进一步得到理论上的提升和实践上的拓展。因此，在生态价值上，四川藏族就面临着双重任务：一方面对既有的生态价值观积极因素的巩固，一方面又在新的历史时代不断加以发展，使之更有力地促进四川藏区经济发展和社会进步。

自近代以来，在人类中心主义价值观的支配下，西方国家片面追求经济利益，忽视对自然环境的保护，由此造成自然环境的严重破坏，环境污染亦日益加重，直接威胁着人类健康和社会的可持续发展。早在 19 世纪 70 年代，恩格斯就看到由于人类忽视环境保护所造成的危害。他指出：“我们不要过分陶醉于我们对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利，自然界都报复了我们。每一次胜利，在第一步都确实取得了我们预期的结果，但是在等二步和第三步却有了完全不同的、出乎预料的影响，常常把第一个结果又取消了”。^①随着西方国家工业化进程的加快，环境问题日益突出，到了 20 世纪中叶，西方国家发生了一系列严重的公害事件，导致了一场声势浩大的生态运动。这场运动促成了政府加强环境管理，唤起了人类对环境的保护意识，催生了一系列新的生态理论，一门新兴学科——生态学由此而诞生。与此同时，这场生态运动激发了人们积极

^① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 517 页，北京：人民出版社，1972。

参与保护环境的实践活动。

从全国范围来看，我国改革开放以来，随着经济的长足发展，环境问题日益凸现，有的地方环境破坏和污染均较严重。保护自然环境，治理环境污染引起了党和政府的高度重视，采取了保护和治理环境的一系列措施，制定了相关法律法规，并且取得了一些实效。但还存在许多亟待解决的问题。就四川藏区来讲，广大藏族和其他民族的干部群众为了保护自然环境，做了大量的工作，较好地保护了四川藏区生态环境。但是，我们又不能忽视四川藏区环境问题的客观存在。例如，天然林资源急剧下降，土地资源减少，森林覆盖率下降，植被破坏和退化，洪灾和水土流失严重，草场退化，沙化面积扩大，等等。

2002年11月，党的十六大正式提出了全面建设小康社会的奋斗目标，并明确指出，经过全面建设小康社会的这个阶段，再继续奋斗几十年，到本世纪中叶基本实现现代化，把我国建成富强民主文明的社会主义国家。江泽民在十六大报告中把改善生态环境作为全面建设小康社会众多目标中一个重要的目标。他指出：“可持续发展能力不断增强，生态环境得到改善，资源利用率显著提高，促进人与自然的和谐，推动整个社会走上生产发展、生活富裕、生态良好的文明发展道路。”

四川藏族在全面建设小康社会，不断推进现代化建设的进程中，不仅同我国其他地区一样高度重视生态建设，而且由于其特殊的地理位置和自然环境决定着其生态建设要走在全国的前列，成为全国生态建设的示范典型。

这样，由于四川藏区的自然环境和生态现实状况，四川藏族肩负的任重道远的生态建设的历史性责任，决定了巩固和发展四川藏族生态价值观的历史必然性和重要价值。因为四川藏族的生态建设是以生态价值为基础的，生态价值观支配着四川藏族生态建设的实践活动，直接影响着四川藏区产业结构的调

整，促进该地区自然资源合理的、有效的利用和人与自然的和谐，同时也对改变四川藏族的生产方式和生活方式有着积极的推进作用。

因此，在全面建设四川藏区小康社会，推进该地区现代化建设的新的历史时期，努力探索和研究四川藏族生态价值观的巩固和发展就是非常必要的了。

一、四川藏族传统生态价值观的弘扬与升华

四川藏族传统生态价值观，有着很多合理的因素，在全面建设小康社会的新的历史阶段，它并没有过时，仍然有着强大的生命力，对于四川藏区的建设必将发挥着重要功用。

在四川藏族传统生态价值观的合理因素中，最突出的是藏传佛教的众生平等的价值理论。它重视一切有情众生都是平等无差的，都有其自身生存的权利。与此同时，藏传佛教还有善因善果、恶因恶果的合理的生态价值理论。从实践层面上讲，四川藏族努力实践着众生平等的价值观，他们不仅要同时对同类有大慈大悲之心，关爱他们，甚至对他们施舍于物，而且对于每一动物，都加以关爱，以慈悲之心对其加以保护，绝不能虐待、打骂和掠杀它们，甚至对一草一木，也不能随意践踏和砍伐。这种众生平等观又以戒规和戒律的宗教形式加以维护和体现。从自然、人、神性的相互关系上讲，藏传佛教以极为广阔的视野把自然空间看成是自然、人、神三位一体的统一，其中虽然有神性的因素，但是如果撇开神性的一面，不难看出自然和人是不可分割的内在合一，因此不能以人奴役自然，也不能用人力去破坏自然。恰恰相反，人应该去保护大自然，营造一个美好的自然生态环境。藏传佛教所描绘和追求的“净土”，就是对众生生存的美丽优雅的自然环境的体现。藏传佛教自然、人和神性三位一体的观念，同我们大力提倡的和努力追求

的自然、人和社会的有机统一的生态价值观有着相通之处。因此，在全民建设小康社会的历史阶段，藏传佛教生态价值观的上述精华应该继续得到弘扬。我们也要看到，四川藏族传统的生态价值观还有一些消极的成分，而其合理因素中也有不完善的地方。我们现在的任务是要努力克服其消极因素，且以当代社会发展的要求和运用现代生态理论对四川藏族的生态价值观加以进一步丰富和完善，从而实现四川藏族传统生态价值观的超越。

四川藏族绝大部分信仰藏传佛教，其中也有信奉苯教的。苯教在四川藏区有着悠久的传播历史，且具有相当的稳定性，尤其在松潘草地，大、小金川流域等，在历史上曾一度是苯教的大本营。佛苯斗争在四川藏区同其他藏区一样经历着长期激烈的斗争，尽管苯教受到了沉重打击，但没有因此而销声匿迹，直到今天，在四川藏区还有一定的势力和较为牢固的信仰群众基础。有的藏族人说：“人病了念经苯教得行，人死了做道场黄教厉害，今生今世还得靠苯教。”毫无疑问，四川藏族有着信仰苯教的自由，且允许苯教寺庙的合法存在。实际上，四川藏区现在还有一些苯教寺庙存在，苯教信仰万物有灵，崇拜天地、日月、星辰、雷电、冰雹、山川、草木、禽兽等一切万物生灵，因而体现于信奉苯教的藏族人活动中就必须占卜吉凶、祈福禳灾，驱役鬼神等，届时要杀生献祭，这种杀生献祭的行为受到藏传佛教的猛烈抨击，因此已经不复存在。

我们所充分肯定的藏传佛教的众生平等的价值观，有待于进一步拓展和理论升华。这不是说去改变众生平等观，而是说信仰藏传佛教的四川藏族，在恪守众生平等观的基础上进一步拓展视野，将众生平等跃升和推及到一切自然物的平等，包括有生命情感的动植物和无生命情感的山川、河流、土地、矿藏、沼泽、湖泊，等等。一切自然物平等，也就是所有的自然

万物都有其自身的价值，而其价值又不是具有智慧和创造能力的人所赋予的。与此同时，一切自然物有自身的价值，也就是有它的生存权利。人类既看到自己生存和发展，但又不得不意识到自然物的存在，万物平等的生态价值观不仅有利于保护动植物，还有利于合理地、有效地开发和利用自然资源。

藏族所信奉的为善必有善果，为恶必受恶报的因果报应说，规劝世人尽做善事，不要造出恶业，其中包括不要杀生，不虐待动物，而善待动物，甚至还要放生，从而有利于保护动物。但是，藏传佛教的因果报应论的归宿不在于现世，而在于来世，即做善事就会在来世进入善道，作恶就会来世步入恶道。若投身于善道，就会享受许多欢乐而较少受苦，堕入恶道便会遭受无穷无尽的苦难。这种注重来世的因果报应论，应该向注重现代社会，直面当代四川藏族人民的生存价值转变。江泽民在党的十六大报告中指出：“我们要在本世纪头二十年，集中力量，全面建设惠及十亿人口的更高水平的小康社会，使经济更加发展，民主更加健全，科技更加进步，文化更加繁荣，社会更加和谐，人民生活更加殷实。”从现实的意义上来讲，四川藏族在全面建设小康社会的过程中做出保护自然环境，促进人和自然和谐的善事，不是为了来世的幸福，而是为了改善生存环境，同时良好的环境中更好地发展藏区的经济，改变经济落后状况，使四川藏族人民过上殷实的物质生活。如果不注重自然环境的保护，破坏自然环境，或者为了眼前的经济利益，大肆掠夺动物，破坏森林，对自然资源进行掠夺式开发，或对环境造成严重污染，就会遭受自然的惩罚，这实际上就是人们在现实生活中受到恶报。如乱砍滥伐森林导致洪水、泥石流等自然灾害频繁发生；因污染危及到人们的健康；因生态环境破坏致使旅游经济受到损失，等等。

四川藏族信仰藏传佛教的众生平等观，因果报应论及恪守

不杀生等戒规戒律，能满足藏族民众的宗教情感和宗教信仰的需要，这具有宗教价值。我们要做出努力把这种宗教信仰加以积极引导，使众生平等观、因果报应论及不杀生等戒规戒律为保护当今四川藏区的自然环境，促进人与自然的和谐服务，这无疑具有生态价值。众生平等观、因果报应论及不杀生的戒规戒律等有着保护自然环境的积极作用，而保护了自然环境就有利于四川藏区的旅游经济的发展，同时又促进长江、黄河中下游地区的发展，因而它就具有重要的经济价值。所以，以前对四川藏族的众生平等、因果报应等信仰仅仅看成具有宗教价值的认识是不完全的，要把这种单一的理性思维转变为宗教价值、生态价值和经济价值的有机统一。这样，就会更为全面地评价藏传佛教的众生平等、因果报应论等价值功能。

二、丰富和完善四川藏族的生态价值智慧

从整体上看，四川藏族生态价值观源远流长，在其传统生态价值观中，藏传佛教所体现出来的生态价值理论和保护生态的宗教实践是其主潮，它代表了四川藏族先民的生态价值智慧和水平。当代四川藏族，继承了藏民族传统生态价值观，并以开放的姿态和博大胸怀吸取了一些外来的生态价值观，丰富了四川藏族生态价值观的内容。但是，我们不得不承认，四川藏族的生态价值观是零碎而不系统的，除藏传佛教生态价值观具有固定的理论外，大都停留在感性经验的层面上，有待于自觉的理论升华和进行系统的理论论证，藉以丰富和完善四川藏族的生态价值智慧。

（一）批判地吸收西方现代生态价值观

在 20 世纪六七十年代蓬勃兴起的生态中心价值观，是对西方传统的人类中心价值观的根本否定，它认为自然拥有自身的价值，且把生物圈中的一切存在物看成都有自身生存和繁衍

的权利，因此人类要尊重和敬畏自然，要承担对非人类存在物的关心和维护的责任与义务。因此，西方生态中心价值观对于维持人与自然的和谐，对保护自然环境有着积极的作用。四川藏族应当继续借鉴和吸取西方生态中心价值观中这一合理的因素。但是，西方生态中心主义价值观忽视了人与非人类存在物的差别，忽视了人类生存发展的优先性，忽视了人类自身的经济利益，这又不利于自然和人类之间矛盾的真正解决。我们对此予以批判和改造。在此基础上，建立起既尊重和保护自然，又要在维护自然生存和繁衍的权利的前提下，合理地利用自然，向自然索取人类生存和发展的物质生活资料。

在这里，实质上就存在着人与自然之间的主客体的关系。在这种主客体关系中，人是从自然界中演化出来的，同时他又以自然界为自身生存和发展的必要条件和前提，他的有血有肉的身体和生命的存在根源于自然界。在此意义上讲，自然是主体，人是从属于自然这一主体的。但是，自然界又不能主动地满足人的物质需要，人要充分发挥自己的主观能动性，以自己的智力去反映自然属性和自然规律，在实践中去能动地改造和利用自然，以获取满足自己的物质生活资料。因此，人又在自然界面前成为主体。但是，人作为能动的主体对自然改造和利用，又不是恣意妄为的。因为人类不能超越自然，脱离自然的制约，也不能摆脱自然规律的支配，因而必须遵循自然的规律，在“服从”于自然规律的前提下去改造自然，方能达到获取自身生存需要的物质生活资料的目的。正如恩格斯所说：“必须时时记住：我们统治自然界，决不能像征服者统治异民族一样，决不像站在自然界以外的人一样，——相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他一切动物强，能

够认识和正确运用自然规律。’^①更为重要的是，在人和自然的二元关系中，两者不应产生对抗，而是和睦相处。因此，人作为能动的生命存在物和社会存在物，对自然既有索取，又要给予，就是说自然界为人类奉献而消耗物质和能量之后，人应该给予适当补偿，从而使两者都各自得到自身的利益而平衡和稳定地生存和发展。我们认为，这才是吸取和认识西方生态中心价值观的基础上所确立的合理的生态价值观。

（二）确立自然内在价值与工具价值的统一观

关于自然的价值问题，是西方和我国的生态理论学界争论得较为激烈的问题之一。有的学者认为，价值仅仅是一个关系范畴，价值就是客体（客观现象）满足主体（人）需要的一种关系。一方面，客体有满足主体某种需要的内在实体和属性，一方面，主体体验或认识到主体满足了或能满足自己的需要的有用性，因而对客体做出一种价值判断。因此可见，价值是主客体相互作用所形成的主体性事实。因此，他们照此推论，自然界本身没有价值，因为它没有主体参与或评价的属性，也就是说，就自然界脱离了人的主体性和人类发展的历史性来讲，它不具有价值。这里的问题是，客体能满足主体的有用属性自身是否具有价值？我们认为，主体的有用性正是它的价值所在。既然人们都已经把自然界看成是人类（主体）从中脱离而来的“母体”，同时这个伟大的“母亲”又是人类赖以生存和发展的必要条件和前提，这就充分认识到自然界对人类巨大的有用性，就要对其以肯定性的价值评定。

自然有价值，而自然的价值究竟是多少？美国一个由生态学家和经济学家组成的研究小组，据美国《自然》杂志发表

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第518页，北京：人民出版社，1972。

的一篇文章讲：“就整个生物圈来说，每年它向人类提供物质的价值估计在 16 万亿 ~ 54 万亿美元之间，平均每年为 33 万亿美元。这肯定是个最低估计，这些物质大多数在市场上买不到。”西方生态伦理学家 B·泰勒认为，“一个实体拥有天赋价值”。我国学者余谋昌也认为价值是一种实体。他在《生态哲学》^①中讲：“我认为，可以用事物的有序性（包括事物结构的有序性和功能性）程度（负熵的大小）或信息量来定义价值。”美国著名生态学家罗尔斯顿系统而深入地探讨和阐述了自然价值。他首先批评了人类中心主义的认为自然自身没有价值的观念，他指出：“在他们看来，非人类自然没有价值，只能是作为一种资源，由他们在科学技术的帮助下用来满足自己的欲望。价值只是在观察者的眼里存在，并由评价者根据自己的意愿进行分配。”^②他明确提出：“人类能够评价的世界，不是没有价值的，正相反，是它产生了价值。”^③罗尔斯顿还把自然界的“荒野”看成是有生存价值的，它是独立于人类价值的一个领域，这就是它具有内在价值。不仅如此，他还认为：“我们对荒野自然的需要，是在于我们欣赏它的内在价值，而非它的工具价值”。荒野自然具有一种完整性。人类中心主义带有很大的人为性，认为价值在于人类成功的利用，荒野自然仅是作为价值的一个场景，能引发潜藏于人的价值。如果像人类中心观把荒野价值看成是需要我们去构建的话，自然的完整性就变得毫无意义了。他进一步指出，在自然世界里，

①余谋昌：《生态哲学》，第 8 页，西安：陕西人民教育出版社，2000。

②罗尔斯顿著，刘耳、叶平译：《哲学走向荒野》，第 8 页，长春：吉林人民出版社，2001。

③同注②，第 5 页。

“每一事物都有其特定的位置，而其位置就说明了它应该存在。自然价值还在于事物的生机里，在于它们为生存而进行的斗争和对生命的热忱中”。^① 自然是一个价值之源，包括人类价值也源于自然，因为荒野是我们的“根”之所在，是生命孵化的基质，是产生人类的地方。罗尔斯顿在《哲学的荒野》中，把自然的价值分为如下八个方面：经济价值、生命支撑价值、消遣价值、科学价值、审美价值、生命价值、多样性与统一性价值、稳定性与自发性价值、辩证的（矛盾斗争的）价值、宗教象征价值等。从他对自然价值的分类中，可以看出自然价值或多或少地是相对于人类的，同人类有某种联系。但是，与人类中心观不同的是，他根本否定把价值归结为人类的赋予，而认为自然的这些价值就在自然之中，即这些价值的源泉在于自然。在人类对自然的态度上，罗尔斯顿指出，人类要受自然规律的支配，因而必须遵循自然而不是逃离自然的控制。他承认人类发挥其能动性，有一定的选择功能，但是这是在必须服从自然规律的限制下进行的，人类的生存和福利取决于我们遵循自然，要维持自然生态的平衡，不能破坏生态平衡。

我们认为，尽管罗尔斯顿的生态理论有偏颇之处，如对维护人类自身的价值包括工具价值有所忽视，但是他强调自然自身有价值，人类要遵循自然的思想无疑是正确的，值得借鉴和利用。

马克思在《1844年经济学——哲学手稿》中说：“动物只按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照经济一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处把内在尺度运

^①罗尔斯顿著，刘耳、叶平译：《哲学走向荒野》，第66~67页，长春：吉林人民出版社，2001。

用到对象上去；因此，人也按照善的规律来建造。”^① 在这里，马克思提出了价值评价两种尺度，即人的尺度和动物的尺度。中国学者余谋昌认为，人的尺度包括“人的尺度”与“对象的尺度”，人对待事物不仅以自身的“内在尺度”出发，还要考虑对象，把人的内在尺度运用到对象上去，从而“按照善的规律建造”。动物的尺度是它所属的那个种的尺度，它只能按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，即它对环境的作用是自发的，是以自然规律的作用来体现的，只能以它本能的方式适应环境。

由此可见，马克思并没有否定动物的价值属性，而且以动物的尺度肯定了动物的内在价值。由此推论，对自然价值评价，就不应该只以人的利益为惟一的尺度，而应用人的尺度和自然的尺度去评定，既承认自然的内在价值，又承认其外在价值。关于自然的内在价值，传统的科学和伦理学是予以否定的，其主要根据是，人作为主体是惟一的价值尺度，一切自然事物的价值都由人的功利所决定，人是惟一的目的，一切自然事物都不过是人实现自己目的的手段或工具而已，或者说，自然界是仅仅为了人的利益而存在，自然界和人以外的其他生命，没有什么利益和目的可言，

这里的问题是，自然界和人以外的其他生命有没有利益和目的？现代科学揭示了它们有着目的性。如维纳等人在《行为，目的和目的论》一书中，把目的性分为人的目的性、动物和植物的目的性和无机自然界的目的性三类，人的目的性是人类自愿的和有计划的追求和行为，动物和植物的目的性是生物有机体对外界环境的一种适应性，无机自然界的目的是在

^① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第97页，北京：人民出版社，1979。

反馈的机制作用下或协和力的作用下，维持或趋向一种特定的稳定状态，以保护系统内部与外部环境相协调的特性。一切自然事物的目的性是自然界内在价值的根据，价值与权利或利益的概念是相互联系的，我们承认自然界有内在价值，就要肯定自然界的权利和利益。也就是说，为了实现自然界的内在价值，它就必须享有一定的权利，拥有自己的利益。

但是，人类和自然界有生命的、无生命的事物之间既然已构成一个存在的大系统，因而两者就是相互依存，又相互作用的，每一方各自以对方为自己存在的条件。两者互为条件，也就是互为手段的关系，而互为手段从每一方自身而讲，就是为了维持自身的存在，即把自身作为目的。两者在互为手段又各自成为目的的关系上共处于一个生态系统中，体现出生态系统各种因素的相互作用和合作协同的生态系统整体性。

人类以自然界为自己生存和发展的必要条件，就是指自然是人的目的，它的生存是为人类服务的，对人类来讲，他把自然当作工具或手段，或当作自己生存和发展的环境和资源，这就是自然的外在价值。

由此可见，自然界是内在价值和外在价值的有机统一。

四川藏族具有了自然界是内在价值与外在价值的统一的价值智慧，便能在自然界一方面具有外在价值的意义上去合理地改造和利用自然，大力发展本地区的经济，为自己的生存和发展获取物质生活资料。与此同时，又要在自然界具有内在价值的意义上去保护自然，维持生态平衡，在向自然界获取物质生活资料之时给自然一定的物质补偿。

（三）树立自然环境、人口和社会有机的整体生态价值观

所谓自然环境，是指自然界中与人类社会发生相互联系、相互影响的各种自然要素的总和，它是人类获取基本生命物质的场所，也是为人类提供生产原料的基地。

四川藏族生存于森林资源、水资源、动物资源、矿物资源较为丰富，高山峻岭多，草原辽阔，海拔高和气候较为恶劣的自然环境之中。

四川藏区的自然生态状况同人口、社会发展息息相关，因此在生态价值观上，就要从整体上认识和把握四川藏族所处的自然环境、人口和社会发展有机统一的价值关系。有人口就有消费，其消费的物质和能量来源于自然资源，而自然资源是极其有限的，有的自然资源，如煤、石油、天然气等消费了不能再生。与此同时，人口多，消费就多，污染可能更大，这样必然给自然环境造成巨大压力并带来一系列生态问题。如美国环境伦理学家戴斯·贾丁斯指出：“增加的人口自然需要更多的能源、房屋、食物、工作，并产生更多的垃圾、污染，要求更大的发展。……人口过量必然带来过度的消费。”^① 人口增长过快，数量大量增加，不仅造成自然环境和生态问题，而且还危及到后代人的生存发展，造成“代际的不公平”。我们这一代过量发展人口会影响到下一代，乃至再下一代人口的过度增长，造成资源消费越来越多，环境问题愈演愈烈，如照此下去，生态圈就难以维持人们的生命存在。

虽然目前四川藏区的人口增长速度较慢，人口发展还有一定的空间，但四川藏族一定要遵循人口增长规律，充分认识到人口适度增长的重要性，高度警惕人口的过度增长。

生态环境同社会发展有着共生共存的关系。社会发展包括政治、经济和文化等诸多方面，其中社会经济的发展同生态环境有着最为直接的关联。一般而论，经济增长过快过大，消耗的自然资源就过多，对自然的损坏也就越大。西方工业化国家

^① 戴斯·贾丁斯著，林官明、杨爱民译：《环境伦理学》，第78页，北京：北京大学出版社，2002。

就比发展中国家对自然资源的消费量大，对环境的人均损害比发展中国家高得多，对自然环境的威胁比发展中国家也大大增加。据统计，世界最富裕的 5% 的人口消费世界资源的 33%。因此，为了保护自然环境，为了社会的可持续发展，就要寻求达到一种经济行为的优化水平，要求现代工业社会的消费模式的转变，并努力实现经济发展同地球生态圈的生态能力相匹配，最有效地利用自然资源。

如何充分发挥四川藏区的自然环境的优势？四川藏区经济如何走出低谷，其经济发展又走出一条什么样的路子来？由于经济实力、科技人员的不足，工业基础的底子差，因此四川藏区走工业化道路去加快经济发展相当困难。更为重要的是，人类所走过的工业化的路子是以牺牲自然环境，造成生态恶化来实现经济快速发展的。我们认为，四川藏区不能再走“边发展，边污染”的老路，而要走出一条不同于工业化发展的新路。这条新路子是：即使自然环境得到保护，又使社会经济达到快速发展。这就要充分利用本地自然环境优势，大力发展生态旅游、生态农业和“绿色食品”加工业。其基本的价值取向是以维持生态平衡为轴心的。

四川藏族的自然环境的保护，人口的适度发展和社会经济的快速发展之间是相互联系，相互依存的统一整体。人口和社会经济发展以自然环境为依托，自然环境的保护以人口的适度发展和经济的快速发展为保障。因为适度的人口才不会给自然环境造成压力，快速经济发展不仅为现代生态观念提供物质基础，而且为自然环境的保护提供资金和技术支持。三者之间是相互协调，平衡发展的，如果片面强调其中的某一个方面，就会使它们之间的协调性和平衡性被打破，于是会带来一系列的严重问题，就会使自然生态遭到破坏，不仅直接影响到现代人口的经济消费，影响到后代子孙的生存，而且还要使四川藏区

具有自己特色的旅游经济和生态农业的发展步履维艰，乃至危及到长江、黄河中下游地区生命财产的安全和经济的发展。

马克思在《1844年经济学——哲学手稿》中解答了人类历史发展之谜，这种解答指出了共产主义真正解决了人和自然界之间、人和人之间的矛盾关系。他指出：“这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然之间，人和人之间的矛盾的真正解决。”^①从马克思的这段经典论述中可以看出，在共产主义前提下，自然主义和人本主义是一个问题的两个方面，也就是说，两者是不可分割的有机统一体。两者都各有其生存和发展的权利，并且双方不仅维持自身的生存发展，而且还肯定对方的利益，在维护对方利益基础上维护自身的利益，寻求自己的生存与发展。我国学者余谋昌对马克思上述思想作了具体诠释。他说：“自然主义”，是在“人与自然和谐”的原则下，确认自然界的价值，确认生命和自然界的权利，实施人与自然和谐的生态伦理原则，使自己的全部活动具有生态保护的方向，并在实践上保护生命和整个自然界；所谓“人道主义”，是指所有的人享有公正和平等的权利与义务，这是处理人与人之间关系的主要原则，这在生态伦理意义上来讲，是指人类文化与自然的关系问题上，人类按照公正与平等地分享地球生态资源的原则下，人人努力在自然界价值的基础上创造和实现文化价值。人类既不以损害自然价值的方式实现文化价值，也不以减少文化价值的方式维护自然价值。这样，人类在人与自然“双赢”的基础上，公正和平等地分配文化价值

^① 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，第77页，北京：人民出版社，1985。

和自然价值。^① 自然主义与人道主义的统一，是人类走向未来的“绿色世界”。

四川藏族应树立这种人与自然的相互统一，使双方的权利和利益都得到维护的整体价值观，从而真正实现未来藏区人与自然的和谐及自然与社会协调而平衡的发展。

（四）树立多维度的生态价值观体系

自然环境是由多种自然物质要素所构成的统一体。自然环境中的各种生命事物不是孤立地生活着的，它们靠相互结合而生活，因此形成生物群落。生物群落又同其周围的环境之间发生相互依赖、相互作用的关系，它们之间不断进行物质的、能量的和信息的交换。生物群落和环境之间的综合体，就构成了一个有机的生态系统。人类也是一种生物，人类和人类社会与整个地理环境的相互作用，也包括在生态系统之中。而且社会的政治、经济、文化、人口等各要素同周围的各种自然事物又有着不可分割的关系，由此构成一个相互联系的更大的系统。因此，生态价值观不是单一的，而是多方面的，这在客观上要求四川藏族应树立多维度的价值观。

1. 环境生态价值观

环境生态价值观是关于人与周围环境关系的价值看法或观点。它要求从人与环境的关系来确定人和环境的价值。一方面，人有其自身生存的权利，有利用自然资源，获取自然物质利益的权利。另一方面，人又不能忽视自然环境和自然资源的价值，它们也有着自己生存和发展的权利，也要获取自己的利益。

现在，四川藏区出现环境污染和生态破坏的状况，同时藏

^①余谋昌著：《生态伦理学》，第 359 ~ 360 页，北京：首都师范大学出版社，1999。

区社会需要可持续发展，但可持续发展又需要维持生态环境。这样，从环境价值观出发，既要使藏区的所有藏族成员和其他民族的成员享有优质的生存环境的权利，且在此基础上享有健康和健全生活的权利，又要承担起保护自然环境的责任，从而使每一个生物物种不受破坏，不被污染，其生存权利和利益得到充分保障。

2. 森林生态价值观

四川藏区有着许许多多成片的森林，它对四川藏区的生活和藏区经济的发展有着重大的支持作用，同时又对藏区的水土保持、生态平衡的维持等起着十分重要的功用。无论是藏族古代社会和现代社会的发展，还是藏区生态环境的平衡，四川藏族的森林无疑都是一个不可或缺的重要支柱。

但是长期以来，人们不承认森林的价值，只是把它当作掠夺的对象，肆意加以砍伐。尽管四川藏族在传统的万物有灵和众生平等价值观念支配下，世代保护着他们赖以生存的森林。但是，1958年以来，浩浩荡荡的伐木大军开进四川藏区，大量砍伐森林，导致森林覆盖率严重下降，许多砍伐区已面临森林资源枯竭的状况，有的森林无法恢复其原貌，由此又造成了森林对地下水调节功能的减弱和泥石流、洪涝灾害加剧。四川藏区实施“天保工程”以来，森林得到了保护，且通过植树造林扩大了森林面积。但是，四川藏区的森林问题仍然存在，能否解决好藏区森林问题不仅关系到藏区的可持续发展，而且关系到长江、黄河中下游地区的生命财产的安全和经济的发展。因此，四川藏族切实树立起森林价值观就具有十分重要的意义。

复旦大学经济学教授张董华指出，在农林牧副渔的排列顺序中，应把林放在首位。因为在他看来：“森林是生态系统的支柱，没有‘林’生态系统就会崩溃，就没有农、牧、渔的

发展。‘林’是人类的生存问题，‘农’是人们的吃饭问题。农业搞不好会饿死一些人，森林砍光了会使整个人类难以生存下去。因此‘林’应该放在首位。至于工、副业非农业，应放在末位。”从四川藏区的生存环境和自然资源来看，也应把“林”放在首位。在对森林的价值评价中，既要注重森林的商品性价值，又要注重其非商品性的价值。有人估计，森林的非商品价值比经济价值大 20 多倍。把以前那种只承认森林的经济价值，不注重其他价值的观念彻底扭转过来。概括起来，森林的价值主要有以下几种：

第一，森林的经济价值。这是指它为社会提供多种多样的林业产品，如为工、农、商业、国防建设及人们的生活住房等提供商业性产品或材料，从而获得一定的经济价值。

第二，医药价值。森林中的树木、植物有不少可作药材，它是人类医药的宝库。

第三，旅游娱乐价值。四川藏区的森林面积广阔，有多种树木、植物和种类多样的动物，特别是有一些珍稀动物，森林又无污染，空气清新，景色诱人，是旅游娱乐的好去处。

第四，美学价值。一片又一片的四川藏区森林是一幅幅美丽的画卷，米亚罗成片片的红叶，更是艺术工作者绘画的圣景。可见，四川藏区森林为人类美学的创造提供着优美、和谐的生态环境，能够满足人们对美的追求。

第五，科学价值。森林是生物多样性的仓库，森林生物的多样性，极具科学研究价值，加强对森林生物的研究，有利于推进生命科学的发展。

第六，生态价值。森林有着保育土壤、调节气候、涵养水源、固碳放氧、保护环境等功能，它是陆地生态系统最强大的生产力，是维持生态平衡的枢纽。

由此可见，森林是商品性价值与非商品性价值的统一，两

者对于人类的生存和与发展具有重要的价值和意义，这是森林的外在价值。不仅如此，森林本身又具有持续生存的内在价值。

因此，树立现代森林生态价值观，就是确认森林的多元价值，尤其是确认森林是外在价值与内在价值的统一。四川藏族树立了现代森林生态价值观，就要对其进行价值多角度认识，以此为基础建立把对森林的开发利用、管理和保护统一起来的新林业模式，克服传统的“大木头主义”的旧林业模式。四川藏族在现时代，应该把工作的重点放在封山育林，加强森林保护，营造出乔灌草相结合的完整复杂的森林生态系统。

（五）土地生态系统

土地是生命维持系统，是陆地所有生物的生命线。余谋昌指出，土地是人类的劳动资料，在古代社会，土地是人类的衣食父母，同时土地是农业的主要资本。土地作为一个自我保持的生命系统，具有自身的内在价值，又有自身的存在权和不受污染的权利。当代西方学者莱奥波尔德和罗尔斯顿提出荒野的价值，需要保护荒野。罗尔斯顿还在《哲学走向荒野》一书中论证了荒野的价值，人类从荒野中走出来，用荒野提供的材料构成自己的物质文明，把荒野变成农村环境和城市环境。长期以来，人们以十分傲慢和野蛮的姿态对待荒野，否认荒野自身的价值，不断向荒野进军，不断消灭着荒野。罗尔斯顿认为，人类需要荒野，而“我们对荒野的需要，是在于我们欣赏它的内在价值，而非它的工具价值”。^①

四川藏区也需要荒野，因为荒野是“千金难买的福地”，它孕育着无数生物物种，如湿地荒野，就是无数的珍禽、鱼

^① 罗尔斯顿：《哲学走向荒野》，第 64 页，长春：吉林人民出版社，2000。

类、野兽等繁衍生息之地，而且荒野是人类文明的起源，是人类娱乐之去处。如果荒野消失，就会导致生态平衡的破坏，而且使人们失去可资利用的荒野的原材料，又可能使已出现的文明产生危机，从而使文明走向衰落。因此，四川藏族要十分注重保护难得的现存的荒野。

(六)资源生态价值

资源有物质资源和精神资源两大类，我们这里所讲的“资源生态价值”中的“资源”，是指物质性的自然资源。它在一定的时空条件下能够产生经济价值和生态价值的自然因素，是支持地球上的生命存在和支持人类生存的必要条件。

自然资源可分为再生性资源、不可再生性资源和恒定性资源三类。再生性资源是指只要具备一定的条件，它可以不断地产生出来，如森林、草场、野生动植物，各种农作物等。不可再生性资源是指只要被消耗，就不可再产生出来的资源。恒定性资源是指能源不断地提供出来，其数量是极大的，如太阳能。

自然资源自身有着它生存和发展的生态规律。就它本身是地球生命存在的必要条件来讲，它就与各种生物形成一个形态圈，由此形成相互联系、相互协调和平衡发展的形态系统。如果人类按照自然生态规律，切实加以保护和合理利用，再生性资源就能在被利用之后再产生出来。但是，如果对它进行毁灭性开发，或对它产生严重污染，抑制了它的再生能力，甚至使其完全枯竭，这样再生资源就转化为不可再生；对于有些不可再生的自然资源，如大多数金属，它们被使用之后被回收利用，在此意义上，它们转变为可再生性的。但归根到底，它们又不可再生，因为回收利用不可能达到 100%，因为在使用和回收过程中有着部分损耗，而且蕴藏量是一定的，因而它们最终会耗竭。

自然资源具有环境资源、森林资源、土地资源、生物资源、水资源、能源资源、矿藏资源等多样性。在四川藏区，这些资源都是存在的。自然资源有着自身的价值，而且对人类来讲，可以开发和利用它们，以此来创造人类的经济价值和文化价值。但是，在人类中心价值观的支配下，曾产生出多种具体的非正确的资源价值观，其中包括“资源无限，取之不竭，用之不竭”、“资源无价，可以无偿使用”、“资源无主，可以谁采谁有”等三种，由此造成了人们对自然资源掠夺性的乱开乱采，滥砍滥杀，导致了自然资源极大污染和严重破坏，造成了自然环境的恶化。在四川藏区，或多或少地受到了以上传统的错误的资源价值观的影响，出现了乱采滥伐滥杀的现象，特别是内地到藏区的个别投资者只顾自己的经济利益而肆无忌惮地乱采乱伐，不负责任地给藏区造成污染，还有个别的内地人到藏区乱捕滥杀野生动物。因此，四川藏族要彻底抛弃和消除以上各种错误的资源生态价值观的消极影响，树立“资源有限”、“资源有价”的正确的价值观。与此同时，这需要在更深层次上破除以人的利益为惟一尺度对待自然资源的价值观，把对自然资源的价值的肯定不仅落在人类，还要推及到自然资源本身，充分肯定自然资源的内在价值，关注生命和自然的利益。美国学者德尼·古莱在《发展伦理学》中把自然和生态作为一个整体，并且指出：“强调大自然完整性的人们服从一项伦理，其中的最高价值观是保护资源，保护物种，以及保卫大自然免受人类破坏。”^①对自然资源做到合理地开发利用，提高资源利用率，在开发利用的同时爱惜和节约资源并且给予相应的补偿和更新，维持良好的自然生态平衡。为此，提

^①古莱：《发展伦理学》，第145页，北京：社会科学文献出版社，2003。

出自然生态系统重建责任原则是很有必要的，这就是“谁开发谁保护，谁破坏谁恢复，谁利用谁补偿”及“污染者付费”的原则。对于四川藏族来讲，他们保护好了本地区生态环境，长江、黄河中下游地区因此而受益，这在客观上存在着后者如何补偿前者的问题。与此同时，在四川藏区出现一些内地投资者赚了钱就走，给当地造成资源破坏和环境污染而不屑一顾的情况下，贯彻生态系统重建的责任原则尤为重要。

（七）企业生态价值观

企业经营同自然资源和生态环境有着密不可分的关系，因为企业要开发和利用自然资源和排放废弃物，于是企业经营就有一个生态问题。而在传统企业生产经营活动中，注重的只是社会关系，尤其企业内部职工的关系，而根本忽视企业与自然生态系统的关系，其价值观基础是企业对社会的责任及考虑股东、经营管理人员、职工和顾客的利益，其核心是对人的尊重。企业所追求的效益是企业的经济效益和社会效益。它所缺失的就是对自然和自然生命的尊重。传统的企业价值观指导下的企业经营所带来的一个严重的后果就是：造成自然资源的严重短缺和生态环境的破坏。因为它不爱惜资源，造成资源的极大浪费；生产和排放出大量的废气物和污染物质。如美国的福特、通用、克莱斯勒等大型汽车公司年生产汽车 1000 多万辆，消耗掉美国全国橡胶制品的 80%，玻璃的 75%，机床的 25%，钢铁的 20%，汽油的 90%，成了资源消耗大户；同时它又排放出大量的一氧化碳、二氧化碳、硫和氮的氧化物、铅等众多的金属微粒和其他化合物粉尘。因此，它又是环境污染大户。又比如，我国的钢铁生产所消耗的资源 and 所造成的污染也是相当惊人的。据统计，1996 年我国钢铁公司生产出 1 亿吨钢，每产一吨钢平均消耗 6~7 吨原料和燃料，而生产这些原料和燃料又需消耗数十倍至上百倍资源，钢铁公司消耗了全

国能耗的 10% 以上的能源。从排放的废物及其污染来看，在钢铁生产过程中要把所消耗的原料的 60% 以上的物质转化为废物，再以固态、液态、气态废物的形式从大气、水和土地进入环境。1995 年全国钢铁工业排放废水 28 亿吨，废渣 1.4 亿吨，排出粉尘和烟尘 100 多万吨，二氧化硫 70 多万吨，占全国工业废弃物排放量的 10% 以上。^① 企业生产导致严重的资源损耗（其中包括浪费）是全球资源短缺的主要根源，而企业生产所排放的大量废气、废水、废渣，是全球大气污染、水体污染、土壤污染的最主要的原因。企业生产所造成的资源破坏和环境污染由企业转嫁给大众和社会。

目前，四川藏区由于所处的自然地理环境偏远和资金短缺等原因，企业发育程度低，工厂为数不多，规模也不大，还未走出一条工业化发展的道路，对于资源的破坏和环境污染不严重。但是，现代工业化的发展进程所造成的资源破坏和环境污染给四川藏族和其他少数民族的企业经营者一个严重警示：不能再走边发展边破坏和边污染的老路。那么如何避免企业越发展，浪费越多，污染越严重的恶性循环呢？首先就要树立正确的现代企业生态价值观。因为企业活动造成资源破坏和污染严重的最深刻的思想根源是传统的人类中心主义价值观。所以树立现代企业生态价值观就抽掉了造成资源破坏和环境严重污染的价值观基础。

那么，什么是现代企业生态价值观呢？企业生态价值观是指企业与生态之间关系的看法和观点。这样，企业生产活动实质上就是考虑企业效益中的生态环境效益。因此，企业生态价值观就是确认自然价值，维护自然的权利，尊重自然界和自然

^① 张可兴：《横看一吨钢》，载《山西环境报》，1996 年 2 月 13 日。

生命物。现代企业生态价值观的确定，就能协调好人与自然的关系，使企业经营朝着符合生态保护的方向发展。因为在现代企业生态价值观的支配下，企业管理人员和职工就要考虑如何科学地开发和合理地利用资源，千方百计地减少和防止污染。

树立了企业生态价值观，企业管理者在价值观念上就不仅考虑企业最大的经济效益和社会效益，同时还要考虑企业的生态效益或环境效益，乃至考虑子孙后代的利益。企业在管理决策时（包括开发什么产品，怎样进行产品的生产，采用什么样的技术和工艺进行生产等决策），都要考虑如何节约资源和减少或防止对环境的污染，同时还要考虑污染后又如何去治理污染。我们说，企业生产出产品必然要耗费资源，也可能对环境造成一定的污染，但问题是，只要在价值观念上注重生态价值，在决策上考虑保护生态环境，在行为上切实做到节约资源和减少、防止对环境的污染，也就会减少对资源的耗费，减轻对环境的污染，甚至可能不造成环境污染。

对于四川藏区来讲，保护未受现代工业污染的“净土”是非常重要的。而对这块“净土”的保护，对于企业生产来讲，生产绿色产品具有巨大价值。因为所谓绿色产品就是指它的生产和使用对环境和人体健康均无害，符合保护环境的要求。四川藏区最适宜生产的是绿色食品。因为绿色食品的标准是产品原料产地具有良好的未受污染的生态环境，食品原料作物的生产过程符合无污染（无公害）的要求，产品生产、加工、包装符合食品卫生法规等等，而四川藏区就有得天独厚的未受污染的良好生态环境。

（八）人口生态价值

人口离不开自然环境。一方面，人口靠自然环境提供的资源而生存，是自然资源的最大消费者，另一方面，人口为了维持生存，就要改造自然，从自然环境中获取物质生活，因而劳

动人口是开发自然环境的力量。

人口消费自然环境和劳动人口改造自然或开发自然环境，必然对自然环境造成影响。人口对自然资源的消费过程是人与自然进行物质交换、能量交换与信息交换的过程。消费掉的是来自自然的资源，消费以后的废弃物又排放到自然，劳动人口改造或开发自然，就要引起自然的变化，包括自然中的大地、森林、草地、岩石、大气、水文、河流和海洋等变化。一句话，人口消费和劳动人口对自然的改造改变着自然环境。而世界人口增长过多，对自然资源消耗过大，劳动人口又长期对自然环境的掠夺或开发，给生态系统造成巨大的压力，包括对大地、森林、能源、水源、环境等产生的压力，其表现主要是这些资源的锐减和对其产生严重污染或破坏。随着人口的不断增加，现在，森林每年丧失 1700 万 ~ 2000 万公顷，毁林速度呈不断上升趋势，有的地区处于无林可伐，产生了“森林危机”，由此带来许多其他负面影响。如农田、草地等生命系统因失去了其庇护而同样面临危机。再如人口的增加导致用水量急剧上升，特别是为了粮食增产，农业用水量亦有所增加，目前地球上几十个国家水荒不断，污染又加重水资源的严重性，出现了全球性的水源危机。

中国是世界上人口最多的国家。中国虽然地大物博，资源较为丰富，但主要资源的人均占有量大大低于世界平均水平，不仅人口数量给生态造成巨大压力，随着经济发展的不断扩张，也给生态造成愈来愈大的压力。因此，一定要控制人口数量。

四川藏区幅员面积 25 万平方公里，占四川省总面积的一半以上，具有丰富的森林资源，牧业资源、矿产资源、水资源和野生动物资源等，而藏族人口仅有 120 余万，加之经济发展的落后，对资源的开发力度不大，因而还不存在严重的资源危

机和生态危机。但是，我们也要看到，四川藏区的资源也在逐渐减少，生态问题开始显现。如森林面积锐减、草场退化、泥石流、洪涝灾害较为严重等。这里就出现两种状况：一是藏族人口少，对藏区的资源和生态系统没有造成压力，这是四川藏区的优势；二是四川藏区开始出现资源逐渐减少，生态问题开始显现，这给我们提出了人口警示：要控制人口的增长。否则，就会将四川藏区的优势变为劣势，改变藏区落后的状况永无止期。控制四川藏族和其他民族的人口，是指将其控制在适度水平，其底线是按照国家对藏区生育政策进行人口生育。通过控制四川藏区人口的增加来保护自然资源，维持生态平衡，同时也为四川藏族群众早日脱贫致富奔小康提供重要的条件。

人口还有一个素质问题。保护自然资源，维持生态平衡就与人口素质息息相关。因为开发和利用自然资源的主体是劳动人口，而劳动人口的科技素质和生态道德素质高，能提高对自然资源的利用率，减少对自然资源的浪费和对自然环境的污染，劳动人口的素质低，就会造成资源的更大浪费。四川藏族的生态道德素质很高，但科技水平相对低下，1990年全国人口普查表明，在具有各种文化程度的藏族人口中，大学（含大专）4408人，仅占1.33%，高中和中专27152人，占8.18%。四川藏族人口的文盲率高达35.3%，比全省高出12.3个百分点。四川藏族各行业人口的文化教育年数与全省相比，在13个行业中有10个低于全省，其中第一产业的在业人口平均受教育年数为1.57年，比全省低2.83年；第一产业中畜牧业的藏族人口的文化素质最低，受教育年数仅为1.02年。因此，为了更好地保护四川藏区的自然资源和生态环境，急需大力发展四川藏区的教育事业，加大科技培训和科技推广的力度，以提高四川藏族的科技文化素质。

（九）政治生态价值

政治作为社会上层建筑，与生态密切相关。因为政治涉及社会公众利益，而社会公众利益中就有健康利益。生态环境得到保护，就有社会公众的健康，生态环境受到破坏，就会严重破坏公众健康。20 世纪末，西方发达国家发生了一场以保护生态环境为目标的生态运动，就是因为西方发达国家产生了一系列的严重公害事件，造成了许多人的痛苦、疾病和死亡，这场运动的矛头直指对环境不负责任的政府，以讨回公道、寻求公众健康的生活。

西方国家的一些政治家们，为了取信于民，纷纷高举保护环境的旗帜，把保护环境的目标与政治目标结合起来，国家积极参与环境管理，把环境问题纳入政治结构之中，制定保护环境的发展战略，以政治力量和社会力量来控制环境恶化，逐步改善生态环境。

在现代西方，创立了把政治学与生态学有机结合的政治生态学。

重视政治生态，就不能不重视政治生态中的价值问题，由此产生出政治生态价值观。政治生态价值就是把政治与生态价值结合起来。对生态环境的保护不仅是一个价值问题，而且是一个政治问题。因此，四川藏区的党政领导就应充分认识到，为了四川藏族民众和其他民族的利益，乃至长江中下游地区广大民众的利益，必须建立起保护生态的政治价值观，在政治行为中把保护生态放在十分突出的位置。目前，四川藏区党政领导已开始重视生态环境，制定了保护生态的一些政策法规和具体措施，尤其是在“天保工程”方面做出了十分突出的成绩。但是，有的领导干部的生态意识不强，党政部门所制定的保护生态的法规和政策还不够完善，尤其是还没有把保护藏区生态环境当作一个系统工程来抓，预防机制也不健全。究其原因主

要有以下几个方面：

一是四川藏区目前还没有出现严重的生态危机，抓生态建设没有紧迫感。

二是一些领导干部对生态知识掌握不够，对自然价值和造成生态问题的危害性认识不足。

三是对保护藏区自然环境和解决存在的生态问题的推动力主要来自国家或上级领导部门，自己的工作主动性不够。

四是对四川藏区生态保护缺乏前瞻性。

因此，四川藏区党政领导自觉强化政治生态价值意识势在必行。只有藏区领导干部树立了强烈的生态价值意识，包括树立保护好四川藏区的生态环境有利于保护长江中下游地区的生态平衡和政治稳定的全局性的政治生态价值意识，就能在政治决策中充分考虑到保护生态环境的重要性，制定出十分完善的保护四川藏区的政策和法规，并加大其执行力度。

巩固和深化四川藏族生态价值观的物质基础与政治原则是：

四川藏族既有传统的生态价值观精华，又在现代化建设的新时期孕育和吸取了现代生态价值观。要使四川藏族已有的合理的生态价值观得到巩固，并且在全面建设小康社会的过程中进一步深化，除了他们有着巩固和深化生态价值观的自觉意识之外，还依赖于一定的物质基础与政治原则。

1. 经济发展

四川藏族生态价值观的巩固和深化的重要的物质基础是四川藏区的经济发展。因为生态价值观属于社会意识领域，虽然社会意识的发展具有的相对独立性，但是归根到底它是建立在一定经济或物质基础之上的。

四川藏族传统的生态价值观的精华，如众生平等的生态价值观，之所以能世代代得以发扬光大和彻底贯彻，主要是依

靠宗教信仰的力量和四川藏区十分脆弱的生态环境，因为广大藏区的生态环境脆弱，如果破坏了本就脆弱的生态环境，广大藏族人民便要遭到各种自然灾害的严重袭击，甚至危及到自己的生存，因此客观上需要靠众生平等的生态价值观来维护生态环境。但是，我们也要看到，他们以这种生态价值观保护了藏区的自然环境，在一定意义上又是以牺牲他们的物质利益为前提的。我们要考虑到广大藏族人民的物质利益，再也不能光靠牺牲自己的物质利益的办法来维护藏区的生态环境。另一方面，四川藏族继承下来的传统生态价值观和业已树立的现代合理的生态价值观得到巩固，以及藏族价值观的不断升华，必须要靠发展藏区经济才能得到切实保证。因为四川藏族开始确立的现代生态价值观，除靠外来的多元生态价值观的影响外，在很大程度上是国家为了保护藏族的生态环境而“催生”出来的（当然也不否认他们自身有着现代生态价值观的需要）。现代四川藏区生产力低下，经济发展落后，同内地的经济发展水平差距很大，从整体上看，四川藏族的生活水平远远低于内地人民的生活水平。因此，如果不加快发展四川藏族经济，广大藏族人民生活长期处在贫困状态，不仅他们的心理会严重不平衡，而且为了解决温饱而疲于奔命，就可能无暇顾及生态环境的保护，在他们头脑中业已建立的现代生态价值观就可能“倒塌”。在经济落后，生活贫困的状态下，如若失去了合理的生态价值观的支撑，就会为维持生计而不顾生态环境去掠夺式地开发或利用自然资源，步入“越穷越伐（砍伐森林），越伐越穷”的恶性循环的状态，势必使本就脆弱的生态环境雪上加霜，

不可否认，国家在四川藏区实施“天保工程”以来，对退耕还林的地区实行粮钱补贴或补偿，从而对四川藏区的森林等资源起着重要的保护作用，对四川藏区的广大藏族群众树立

生态价值意识也起着积极的功效。但是，我们在四川藏区的调查中发现，广大藏族群众对退耕还林的粮食补贴和价值补偿并不十分满意，这仅能基本解决温饱（需要适当增加），并且这一措施又只能持续5年，他们由此产生了疑虑。我们认为，在上述政策和措施需要持续不断地执行下去的同时，要大力发展四川藏区的经济，才能使广大藏族群众步入由温饱走向较为富裕的小康社会。四川藏区经济的不断发展，也就能够从根本上来为广大藏族群众巩固和深化合理的现代生态价值观奠定坚实的物质基础。有了这种物质基础，就能使其生态价值观得以优化，就会使四川藏区步入经济愈发展，生态环境愈能得到保护的良性循环轨迹。

2. 公正原则

公正与公平是同一程度的范畴。在生态意义上讲，公正主要包括两个方面的内容，一是人与自然的公正或公平问题，二是社会的人与人之间的公正或公平。

人与自然之间的公正，是指人类有利用自然资源以实现自然生存和发展需要的生存权利，同时自然资源也有自己的生存权利，我们不能因强调其中的一个方面的权利而否认另一个方面的权利。即是说，我们不能因现在强调维持自然环境的生态平衡，而否认人类为了生存和发展去改造和利用自然资源，以满足人类生存和发展的物质需求，也不能像人类中心主义那样，无视自然的生态规律，否定所有的自然事物，尤其是生物的生存权利，残酷地毁坏一切自然资源，大量地灭绝生物物种，任意侵占生物的栖息地，或肆无忌惮地污染它们的生存环境。四川藏族共同遵循着这两者之间的公正，是已存在其头脑中正确的生态价值观巩固和深化的重要基础。

建立在人与自然之间公正基础上的四川藏族正确的生态价值观，又不能脱离人与人之间的公正。因为只有真正实现人与

人之间的公正原则，才能使四川藏族正确的生态价值观得以继续巩固和不断深化，并以此为支配，在实践中贯彻人与自然之间的公正原则，实现即使人类利益得到满足，又使自然环境得到保护的效果。

在四川藏区，运用人与自然之间的公正原则，是为了调节四川藏族与自然的公正关系。运用人与人之间的公正原则，主要是为了调节四川藏族同享受因四川藏族保护藏区生态环境而受益的社会人群之间的利益关系。

只要求四川藏区的藏族为了长江、黄河中下游地区的生命财产安全而牺牲自己一定的物质利益来保护生态环境，不给他们以物质利益回报显然是不公正的。这里存在着责任、社会效益和利益分配之间的关系。保护四川藏区的生态环境是四川藏族和其他民族义不容辞的责任，保护了本地的生态环境就会产生巨大的社会效益，如能保障长江、黄河中下游地区的广大人民的生命财产安全，有利于社会稳定等。四川藏区的藏族在保护藏区的生态环境方面尽到了自己的责任，又获得巨大的社会效益，那么就应该公平地得到自己相应的物质利益（在下面的补偿原则中将专门论述这一问题）。

外地投资者到四川藏区投资是看到四川藏区投资的优惠政策，他们能够从中得到较为丰厚的经济回报，藏区也因此而受益，这符合公正原则。此外，还有一个公正原则，即外地投资者在四川藏区得到了经济利益回报的同时也要保护当地的生态环境，否则就会破坏人与自然之间的和谐关系。人与自然和谐关系的背后又是人与人之间的关系。也就是说，如果外地的投资者保护了当地的生态环境，就有利于当地藏族人民的健康，如果外地投资者只顾赚钱，根本不考虑当地生态环境的保护，甚至把当地当作倒垃圾和空气污染的场地，就会破坏生态环境，危及当地藏族人民的健康。美国学者贾丁斯指出：“公平

性要求利益与责任被公民合理地分担。要求贫国负担由富国产生污染而造成的消费，在这个意义上是不合理也是不公正的。^①同样，外地投资者在四川藏区获得了经济利益，而让当地藏民族因被他们破坏了环境而遭受痛苦的折磨（因健康受到损害）是不公正的。如果外地投资者污染了四川藏区的生态环境不承担责任，赚了钱拔腿就走，这对当地藏族就更为不公正。外来投资者只有十分重视保护藏区的生态环境，一旦造成污染一定要承担责任才是公正的。这样也就会进一步强化当地藏族自觉保护生态环境的责任意识。总之，四川藏民族公正地对待自然环境是巩固和深化其合理的生态价值观的内驱力，受四川藏区藏族保护生态环境而受益的外地人公正地对待当地藏族人的利益，是巩固和深化四川藏族合理的生态价值观的外助力。

3. 补偿原则

如前所述，世代代的四川藏族主要在众生平等的生态价值观的支配下，保护了藏区的生态环境，对长江中下游地区生态的维持起着重要作用。这是他们在牺牲自己的一定的物质利益前提下为中国社会的发展做出的贡献。在现代化建设的新时期，我国在四川藏区实施“天保工程”，禁止砍伐森林，退耕还林，且在广阔的草原实施退牧蓄草，在藏区建立工厂要给予一定的限制，等等。这些措施无疑是正确的，对藏区生态环境的保护起到了重要作用，对藏区的可持续发展将产生深远的积极影响。同时也对长江、黄河中下游地区广大人民的生命财产安全的保证等有着全局性的重要价值。

另一方面，这些措施限制或禁止了四川藏区藏族和其他民

^① 戴斯·贾丁斯著：《环境伦理学》，第268页，北京：北京大学出版社，2002

族对当地自然资源的开发利用，限制了藏区的自然资源优势向发展经济的优势转化，影响了藏区的经济发展和广大藏族与其他民族的物质生活。四川藏区藏族和其他民族对长江、黄河中下游地区的贡献不应该是无偿或没有回报的，应当得到相应的补偿。仅仅是国家对四川藏区在实施“天保工程”的粮食补贴和低微的价值补偿是不够的。那些在因藏区保护了生态环境而从中受益的地区，要对藏区人民给予一定的经济补偿。这是广大藏区干部和群众的共同呼声，我们在四川藏区有关部门写的材料中也看到有这样的强烈愿望。对于四川藏区的藏族和其他民族来讲，相关地区给予他们一定的经济补偿是他们所付出之所得，而对于这些给予经济补偿的地区而言，这是他们所应支付的环境成本。

在此，我们建议，党和政府的有关部门应对此予以高度重视，要充分认识到这个问题的合理解决，不仅有利于切实保障四川藏区人民应得的物质利益，而且有利于加强各民族的团结，有利于广大藏区的政治稳定。为此应制定相应的政策措施，并且协调好各地区之间的关系。

给予四川藏区一定的经济补偿，逐步缩小四川藏族群众同内地发达地区人群经济收入的差距，逐步使他们过上与内地发达地区人群同样殷实的生活，就能使四川藏族从保护生态环境中尝到甜头，就会在他们的内心中巩固和强化已有的正确的生态价值意识，主动接受适合生态环境保护的现代生态价值观念，并进一步自觉地把现代生态价值观运用到保护生态环境的实践活动中去。

第六章 文化价值观

人类在生息繁衍的漫长岁月里，经历了对自身和外部世界的认知、适应、改造和再创造，创造了林林种种丰富多彩的文化。按照英国人类学家泰勒的定义：“文化是一个复合的整体，其中包括知识、信念、艺术、法律、伦理、风俗以及人作为社会的成员而获得的任何其他的能力和习惯。”因此，文化首先是一个综合概念，它由构成人类存在的生物学、心理、环境、历史等多种成分衍生而来，它几乎包括了影响个体行为与思想过程的每一事物。其次，文化是一种习得行为，它不包括遗传性或本能行为与反应，人类的绝大多数行为均是经由学习获得而不是与生俱来的，所以文化广泛影响人们的行为。再次，文化为大多数人提供行为和思想的边界。最后，人们总是和同一文化下的其他人员一样行动、思考和感受，这种状态是经常的、习惯性的。总的说来，文化作为人类生活方式的总和，不同时代、不同区域的文化氛围塑造着不同特征的人格、社会价值取向和思维模式。

文化与民族有着深刻的关系，“文化是一种社会现象，它以物质为基础；每一个社会都有同它相适应的文化，并随社会物质生产的发展而发展，随新社会制度的产生而改变，有它自身的客观规律，不以人的意志为转移”。“作为意识形态的文化，是一定社会的政治和经济的反映，它反过来又给予一定社

会的政治和经济以巨大的作用和影响。在有阶级的社会中，文化具有阶级性。随着民族的产生和发展，文化具有民族特征。民族语言、民族性格、民族传统以及生活方式等，都是民族文化的形式，各民族都有其独特性”。^① 每一个民族的文化都是一种十分重要的社会现象，它不是零碎拼凑的、转瞬即逝的东西，而是一种经年累月的底蕴深厚的社会积淀。

文化价值观念和价值取向集中地反映出民族意识和民族心理，因此占据着民族文化的核心组成部分。它是每一种文化不同的价值坐标，是在一个文化体系内部成员表现出的较为一致的价值取向，是为其大多数成员所信奉，被认为应为普遍倡导的信念。在现实生活中，文化价值观是通过一定的社会规范来影响人们的行为的，这些社会规范规定在一定的社会情境下，哪些行为反应是可以接受的，哪些是不能接受的。在四川藏族走向现代化的文化转型过程中，文化价值观是转变的核心内容，对文化的转型起着十分重要的作用，因此深入研究四川藏族文化价值观的传统、现状与未来，对于展望四川藏族在现代化进程中的走向有着至关重要的意义：可以透视四川藏族传统文化变迁的情况和规律，总结出四川藏民族传统文化的传承机制与保护模式；可以研究四川藏族传统文化在现代社会中的价值与功能，从而为藏民族地区经济、文化、社会的协调发展和建设具有民族特色的现代化道路提供思路与对策。

^① 《简明社会科学词典》，第 174 页，上海：上海辞书出版社，1982。

第一节 四川藏族的传统文化价值观

四川藏区地处青藏高原东部，四川藏族聚居地有甘孜、阿坝、木里等州县。藏族人民在漫长的历史长河中，以惊人的智慧，超常的创造力在这片土地上创造了灿烂的文化。在历史上曾有过如求吉寺、格尔底寺、格尔登寺、更庆寺、科耳寺、八邦寺、德格印经院等历史悠久的寺院文化；有苯教、藏传佛教等宗教文化。在 19 世纪至 20 世纪之间，四川藏族学者云集，他们著书立说，佛学、天文学、文学、医药学、历史学等无不涉猎，这些文化瑰宝在藏族文化史上放射着熠熠光彩。因此，在这样的文化背景中形成的四川藏族人民的文化价值观构成和藏民族的整体文化价值观有很多共同之处，也有自己鲜明的地域特色。

一、四川藏族传统文化价值观的基本特征

（一）四川藏族传统文化价值观的独特优势

1. 蓬勃的生命活力

在既定的自然环境与历史背景中，四川藏族人民在严酷恶劣的自然环境和流血冲突的历史创痛里承受着生存的罹难，也享用着生命的恩典。在被自然和历史塑造的同时，他们也用自己剽悍遒劲的身躯和坚强勇毅的生命精神一次次塑造着他们的生存大地和民族历史。他们崇尚生命、尊重生命，他们在粗粝的自然与历史之间一代代满怀激情地繁衍生息着。正如藏族谚语所说的“早上比雄鸡起得早，晚上比老狗睡得晚。”藏族传统文化资源里这类刻苦刚强、知难而进、勤奋创业的民族精神，是藏族人民在生命苦难进程中所蒸腾出的生命意识，充满

了人性原质的野性强悍与蓬勃活力。他们依靠顽强的意志，创造了灿烂的藏族文化。以甘孜州为例，就有以十大明学为主要内容的浩如烟海的藏文典籍，有德格印经院和八邦印经院为代表的文化宝库，有邓柯卓玛拉康和塔公寺为代表的千年占刹名寺，有白玉噶陀寺和理塘长青春科尔寺等 500 余座星罗棋布的藏传佛教寺院。还有号称“东方伊利亚特”的格萨尔王传和享有“宇宙歌曲”之称的康定情歌，富有康区特色的南北两派藏戏，优美动人的巴塘弦子，粗犷奔放的新龙锅庄，活泼欢快的甘孜踢踏，多彩的热巴，庄严的寺庙神舞，还有格萨尔、哲嘎、龚柯、喇嘛嘛呢、情歌、道歌等多种说唱艺术，以及以门沙尔和嘎玛嘎志为代表的绘画艺术，有德志和固志为代表的书法艺术，以河坡为代表的民间手工艺。

2. 勇毅的英雄气概

藏族地区曾经普遍盛行古老而传统的苯教，信奉万物有灵，主要以牺牲各类动物来举行宗教仪式。在这种宗教理念之下，藏族人具有一种尚武精神，这可以说是藏族人民崇拜英雄的发端之一。更为主要的是，在远古时代，严酷的生存环境使藏民族在强大而乖戾的自然面前显得脆弱渺小，面对生存的严峻考验和死亡的深刻焦虑，他们相信勇气是惟一的对抗力量，于是作为勇气化身的英雄形象在藏族的一系列神话、传说、诗歌当中出现，那些聪明、勇敢、威猛、无畏的英雄人物就成为一切美德的化身，成为人们崇拜的对象，也成为藏民族的文化价值观的重要组成部分。在格萨尔王的传说中，自从格萨尔入主人间之后，便开始了对那些恶魔势力的讨伐，镇压残暴和强横，降妖伏魔，铲除不善之王，他的武功和仁德就像太阳一样光照人间。格萨尔王的传说表现出了藏族人民的英雄气概、顽强的抗争意识、尚武精神与对和平的强烈愿望，体现了浓烈而独特的藏族传统文化特色。德格是格萨尔的故里，在四川藏族

地区有关格萨尔王的说唱故事和民间故事，世代在群众中以口传形式广为流传，人们对格萨尔王的传说广泛喜爱正是藏族文化价值观中英雄崇拜的表征。此外，甘孜德格地区民间神话故事如汤东杰布镇伏妖魔填湖建造汤甲经堂和仲萨寺降央青则大师挤雪狮之奶配制藏药等等，就完整生动地反映了藏民族对英雄气概的崇拜。

3. 感性的民族自豪感

相对其他民族来讲，藏民族自识心理较为明显，每一个藏族成员对于自己民族的传统文化、风俗习惯、民族形式、民族语言文字的自识性都较为强烈，在此基础上，每一个藏民族的成员对于本民族的荣辱兴衰有着息息相关的深厚感情。我们在阿坝州、甘孜州的调查问卷中了解到，直到现在有 87% 的四川藏族民众对本民族有自豪感，有 10% 的人认为有时有，仅有 3% 的人认为没有。同时，我们所遇到的大多数藏民都毫不掩饰对自己民族的骄傲，他们会一遍又一遍更正我们对藏民和藏文化的某些误解，哪怕是很微不足道的误解，他们都会反反复复予以指正。那种认真的态度和骨子里不容轻慢的民族自豪感让人十分感动。

4. 强大的民族凝聚力

藏族自古以来均自称为“博”。这一称呼表明，整个藏族在其经济、文化、语言、心理素质上有稳定的统一性，是一个民族共同体。藏族传统文化是藏族人民同自然进行斗争过程中的创造物和智慧结晶，是维系藏民族共同体的强大精神纽带，具有很强的向心力。即使是游牧的群落，虽然四处迁徙，没有固定的生活区域，但他们对于社团的凝聚力却有一种强烈的意识。这种情况就使每个成员产生了对民族集体的强烈依赖感，并以十分警惕的眼光去看待外部事物，担心民族的安全、民族的生存权利和民族尊严受到威胁。作为民族共同意志、共同认

识的民族文化，必然要集中反映这种民族的情感。在严酷的自然条件和黑暗压抑的社会条件下，这些文化能够得到个体和民族认同，历经磨难艰难地延续下来，成为藏民族文化价值观的重要表征，造就了藏民族团结、协作互助等群体意识和优秀品质。在我们的调查问卷中，95%的应答者反对不利于藏民族团结的活动，从另一个侧面反映了他们的民族团结意识。

5. 强烈的宗教色彩

佛教文化不仅是一个庞大的思想体系，它反映了人类对生活的体验、理解和愿望，而且是一个漫长的历史过程，它在各个不同历史时期吸收并消化了人类思想文化的精华。佛教是藏民族重要的精神支柱与依托，而宗教作为一种文化现象，则是藏族文化的重要组成部分。千百年来，藏传佛教犹如涓涓溪水，对藏族传统文化的渗透无所不在，使人们完全无法逃避宗教文化无所不在的指引：佛教的共同信仰成为藏民族的天然纽带，成为民族意志、民族情感的集中反应；藏传佛教道德和戒律是人们共同遵守的行为规范，布道传教活动在藏族社会成为极其重要的文化传递机制和社会教育机制；寺庙成为藏民族进行精神生活活动的最重要的场所；佛教典籍是民族文化中最珍贵最重要的历史遗产；佛教的世界观成为人们思维方式的重要准则；佛教意识融化在民族意识之中，并转化为一种牢固的集体的无意识；甚至藏文化中的绘画、雕塑、建筑、文学、戏剧等等，也无一不从属于宗教文化。在四川甘孜藏区，民改以前一共有大小寺庙 547 座，18 个县平均每县有 30 座寺庙。四川藏区不仅有止贡巴·仁钦贝和噶玛拔希等众多高僧；有更庆寺、科耳寺、八邦寺、德格印经院等历史悠久的寺院文化；还有苯教、藏传佛教等各具特色的宗教文化，这些宗教文化都成为构成四川藏民族的文化价值观的极为重要的因素。

6. 严格的伦理要求

由于藏传佛教是一种出世的人生哲学，它要求个体生命必须完善自身，乐善好施，弃恶扬善，并达到平和、沉静、达观的境界，利己利他，普渡众生，这些为了追求生命的最高境界而克制自己邪恶欲望的自律思想和行为，把人生推向最高境界的终极关怀。他们认为只有这样，生命才能达到最高境界，才能脱离红尘苦海，断除六道轮回之苦。在藏传佛教中，佛教戒律是一种行为准则，它既对修行者个人的品行作了严格的规定，又制定了调节僧众社会的规则。可以说，佛教戒律与伦理道德在监督个人行为 and 调节社会行为上所起的作用是相似的。在传统社会中，四川藏族几乎全民信教，佛教的价值观和人生观在社会生活中占主导地位。因此，佛教戒律所规定的行为准则便成为全社会的伦理道德规范。所以，在藏传佛教的影响下，四川藏文化中包含了许多基本的道德要求和标准，如“知耻、公正、信仰、怜悯、诚实”等做人的道理以及“不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒”等佛教戒律，通过道德要求和自律，使生命个体达到完善的境界。这种文化价值观正好与现代社会中对人的道德伦理要求是契合的，因为现代社会的市场经济体制，要求以诚信为原则，平等地进行交换，对人的道德要求很高。所以，藏族文化价值观中倡导的这种恪守道德的特点，将有益于藏族伦理文化的现代化建构。

（二）四川藏族传统文化价值观的局限

藏族传统文化价值观有自身的独特优势，但是，我们无法回避的是，藏族传统文化作为一种古老的文明，其结构功能与现代社会发生不同程度的价值冲突。正如一位藏族学者所说：“当我们把藏民族的传统文化和现状，摆在世界文化面前时，就更加感觉到我们的雪域文化离现代文明与世界太遥远了。作为文化之链，我们连接的只是锈迹斑斑的历史，而非色彩斑斓

的当代社会；我们引以为自豪的东西也多是越来越远的历史，而不是充满活力的现实”。^①在现代工业文明的激烈冲击下，藏族传统文化价值观呈现出某种程度的贫弱，传统文化价值取向妨碍着人们的人生观、价值观、幸福观和理想信念向现代文明的转变。因此，与当代世界先进文化相比较，作为四川藏族生存、延续、发展重要依托的藏族传统文化价值观还存在着许多局限：

1. 不足的创新力量

所谓文化创新，就是针对本民族的实际和时代发展的需求，对自己的传统文化要素给予新的解释，或赋予新的内容，更重要的是要创造出新的文化因子，使之跟上现时代的步伐。创新是一个民族进步的灵魂，是实现民族文化更新和发展的根本内驱力。对于一种文化来说，因循守旧缺乏创新，必然出现停滞不前的趋势。随着藏族社会的政教合一制度在藏区的日趋完备，其原有的创新能力也趋于衰落。数百年来，人们拘泥于佛典原旨，缺乏创新的内驱力，对社会和自身的发展不够关心。究其实质，重继承，轻创新；重宿命，轻科技，由此造就了藏民族听天由命、安于现状、自我陶醉的文化心态，并造就了传统学科较多，新型学科偏少的不完善的藏族教育体系，影响了民族整体素质和创新能力的提高。所以有人说藏民族“今天的法律、风俗、习惯，甚至那些看来无关紧要的习惯，如衣服的样式，和一千年前的相同。”这样的文化倾向使人们不善于积极行动，销蚀了藏民族剽悍刚直的个性，磨钝了人们奋发进取的锋芒。现在四川藏族地区的文化科学成就除了 20 世纪以前的之外，现代和当代的科学文化发展十分缓慢，这和

^①罗布江村、蒋永志：《雪域文化与新世纪》，第 304 页，成都：四川民族出版社，2001。

藏族文化中恪守陈规、轻自然科学的文化痼疾有很大关系。

2. 淡漠的竞争意识

竞争是一个社会文化发展的根本动力，没有竞争的文化必定走向没落消亡。对个人来说，在到处都充满竞争的现代社会，人们只有积极拼搏，努力进取，通过不懈努力，才能彻底改变现状，过上幸福生活。然而，藏传佛教却倡行“忍辱无争”，它告诉人们：人由于前世有了贪嗔痴三毒、造了恶业才会导致现实人生受苦，今生的一切都是前世宿业所致，任何人都无法改变，因此人在现世只能够忍辱不争才可以期望来世的幸福。加上藏族传统文化产生在封闭的地理环境，经历了漫长的封建农奴社会，虽然有其积极的开放性一面，但也存在着保守闭塞的因素，并掺杂着浓厚的封建意识和陈腐观念。在藏民族的文化价值观中，与世无争的思想观念直接渗透于他们的思维定势、价值取向、审美趣味、道德规范以及行为方式的深层结构之中，成为其衡量人的价值存在和生存意义的标准。正是这种旧的价值取向，导致了四川藏民族曾在相当长的历史时期内对商品价值的冷漠，对市场经济的迟钝，使自己深陷在停滞不前、贫穷落后的状态之中。这使藏族文化与市场经济和现代化的发展趋势拉开了距离，也与世界先进文化存在着巨大的差距。

3. 强烈的遵从意识

相比而言，四川藏族的遵从意识似乎要比其他民族表现得突出一些。藏民族强烈的遵从传统有着十分深刻的社会和历史渊源。早在古代社会，佛教传入藏区并形成了“政教合一”制度，这种遵从意识就在“忠君”、“崇佛”中不断强化。此外，特殊的地理环境是藏民族遵从行为形成并不断得以强化的另一个原因。众所周知，藏民族生活的自然环境十分恶劣，要求得生存与发展，就必须要有强烈的群体现念，这就使社会成

员间相互依赖的意识不断加强。因此人们总是力求自己的言行与群体保持一致、进而得到集体的认同，受到集体保护与帮助，在这个过程中，人的遵从意识也越来越浓郁。

对于一个民族文化的发展而言，只有充分发展社会全体成员的个性，方能促进文化的全面发展。藏民族文化在近代以来一直没有得到长足发展，造成这种局面的一个重要因素就是人们的遵从意识过于强烈，形成一种安于俯首听命、乐于受役于人的心理定势和惯性，安分守己，亦步亦趋，凡事毕恭毕敬、循规蹈矩，从而使藏民族个性发展受到遏制。要实现藏民族文化的现代化，就应该充分注重人的因素，只有充分发掘每一个民族成员的潜在才能，让他们充分施展自己的才华，才能发展积极的民族个性，进而实现民族文化现代化。

4. 狭隘的地域观念

藏族社会在长期的发展中，藏族文化价值观中的地域观念越来越强烈。作为一种文化心态，它们对藏族社会 and 文化的过去、现在、未来都将产生极其深刻的影响。在制约藏族现代文化发展的诸多因素中，地域观念的作用是不可低估的。文化交往理论告诉我们，地域观念越浓郁，对社会和文化发展的制约作用就越大，在现代社会尤其如此。所以，在藏族文化价值观中的传统地域观念，将使藏族文化实现向现代文化的转型变得艰难。因为它极不利于同外部世界的交往和民族的发展变革，从而影响了藏族社会和文化的发展。

此外，部落观念在藏族社会的历史生活中也发挥了十分重要的作用。在藏区，人们的一切行为以及观念意识等都将绝对服从于一定的部落整体的需要。在人们的心目中，部落利益往往高于家庭和家族利益。所以说，部落观念是藏族地域观念最基本的内涵。解放后，尽管部落的社会功能基本消失。然而，以部落为内涵的狭隘地域观念的影响还在一定程度上表现得十

分突出。近年来，四川藏区一些乡、村之间草场纠纷屡禁不止就是狭隘的地域观念的又一个反映。在四川藏区现代化进程中，消除藏族传统文化遗留下来的旧观念，逐步淡化狭隘的本位主义倾向，培养藏族人开放的文化意识也将是一个亟待解决的问题。

二、四川藏族传统文化价值观的自我认同方式

民族认同是指某一民族共同体的成员将自己和他人认同为同一民族，对这一民族的物质文化和精神文化持亲近态度。民族认同包括民族成员在个体交往间彼此认同和个人对民族整体的认同两个方面。民族成员在个体的交往过程中，因彼此在身体特征、语言、生活体验、风俗习惯、行为方式等方面具有共同的特点，从而互相产生一种亲近情感，彼此间互相认同对方为同一民族成员。同时，民族作为一个特定的稳定的人们共同体，其成员长期受民族文化的熏陶，都对民族群体的文化产生强烈的认同感。民族认同具有长期性、稳定性、跨时间性、变化性等特点。它随民族的产生而产生，作为维系民族的纽带贯穿民族的始终。民族与民族社会的存续，离不开民族认同的凝聚作用。民族认同具有较强的稳定性，它可能存在于民族成员的一生，它一般轻易不随时间和空间的改变而改变，但是社会的不断变化发展，可能影响民族认同的内容。

四川藏民族文化价值观的自我认同方式主要有：

第一，鲜明的民族自我意识。

民族自我意识是“同一民族的人感觉到大家是属于一个人们共同体的自己人的这种心理”，一个民族“总是要强调一些有别于其他民族的风俗习惯、生活方式上的特点，赋予强烈

的感情，把它升华为代表这个民族的标志。’^①四川藏族之所以在巨大的社会变革和文化变迁中得以继续存在，有一个重要的原因就是他们有着深层的民族自我意识，在这样的民族自我意识中，“我族”与“他族”的观念发挥了独特的社会文化功能，它可以对内产生一种鲜明的民族自我意识，形成民族的认同感和凝聚力；对外则产生一种文化抗拒力，发挥着保存本民族文化传统的作用。

四川藏民族大多世代聚居、生活、生产在一起，建立了牢固的社会联系和藏民族共同的感情纽带，也决定了藏民族“倾心向内”的自然需求，促成了藏民族民族内聚力的形成。在藏族文化里，“倾心向内”既是佛的旨意，也是一种文化暗示。在这样的文化暗示的长期熏陶下，“倾心向内”作为藏族传统社会的道德要求慢慢内化为藏民族的思想意识，并逐渐形成一种独特的民族集体无意识。“倾心向内”即是爱国爱家，团结一致、共同对敌、互相帮助、发展和壮大自己的民族，是藏民族凝聚意识的本质反映，也是特定情况下对自己民族的一种保护行为。四川藏族自我意识的内涵极为丰富，它反映了藏民族自身的祖宗观念、英雄人物崇拜、族群感情、历史文化、生产生活方式、共同的习俗以及特有的气质等方面的内容。以四川藏区人民的英雄人物崇拜为例，甘孜州的德格是格萨尔的故乡，到处都有格萨尔的足迹，到处都能听到说唱格萨尔颇具传奇色彩的迷人故事，在原八大藏戏的基础上，增加《赛马登位》、《出征》、《大食财宝库》等多种格萨尔传故事情节的南北两派藏戏；在庄严的寺庙神舞中跳格萨尔，在农牧区大型的庆典和赛马活动中骑士们模仿格萨尔和八十大将的装束，拿

^①费孝通：《关于民族识别问题》，载《中国社会科学》第1期，1980。

起武器，骑上各自喜爱的战马征战南北，威风凛凛，格萨尔的影子在康区的文化活动中无所不在。这样的英雄人物崇拜构成了四川藏民族鲜明的民族自我意识。这样的民族自我意识反映了藏民族所共同接受并遵从的文化价值观，集中地代表了他们由于传统积淀所负载的民族执著与信奉的文化精神。四川藏民族的文化价值观以及体现价值观的社会行为规范、物质载体，通过符号传承作用，涵盖着四川藏族群体所共有的意义系统，形成一套完整的文化价值体系。四川藏民族传统文化展现的正是这样一个具有强大凝聚力的文化价值体系。近几年来，四川藏区出现了“藏族歌舞”热、“藏族服饰”热、“藏族文化节”热、“藏区旅游”热等，我们从纷纷掠过眼前的各种“热”里，可以感受到四川藏民族自我意识发展的脉搏。

第二，强烈的民族自尊和自卫意识。

我们可以从藏族谚语当中感受他们的民族自尊和自卫意识，比如倡导民族团结的：“内部勇气不灭，哪怕外兵格萨尔。”比如体现民族凝聚力的：“朋友多，胸怀似草原般辽阔；朋友少，胸怀似巴掌般狭窄”；“同骑幸福马，同驮痛苦驮。”比如表现对故乡怀念的：“猛虎跃入密林难舍其窝，雄鹰飞翔蓝天仍要落脚山崖。”

藏民族特别强调他们不同于其他民族的风俗习惯、生活方式上的特点，并且赋予强烈的感情。他们对于自己民族的传统节日的重视程度远远超过国家的法定节日，他们对自己民族语言的珍惜程度也远远超过汉语。

四川藏族的民族自尊还表现在他们对宗教信仰的虔诚上。对于一个传统社会中的藏族成员来说，宗教信仰差不多就是他们主要的生活内容和生活经历，甚至既是生活的支柱也是生活的目标。他们认为宗教的神圣是不容任何人亵渎的。一个异族人对藏传佛教的轻慢态度，会使藏民感到荒谬甚至极端厌恶。

第二节 在文化冲突与融合中的 四川藏族文化价值观现状

在文化的冲突中，不同的文化潮流往往会因为在特定时间和地点的碰撞而形成咆哮喧腾的激流与漩涡，令身处其中的人们茫然无措、无所适从。在历史上，文化的冲突总是伴随着社会的进步而无所不在，无论是中世纪世俗与教会之间的冲突，还是伴随新航路开辟以来欧洲文化对各地土著文化的冲突。它首先表现为人们在行为规范、生活方式、风俗习惯等方面的冲突，进而深入到价值观念、精神领域、意识形态方面的冲突。但是，如果文化冲突带来的紊乱现象无法解决，就会造成价值观念的危机。在世界文化同流的今天，传统藏民族文化价值体系不可避免地遭到了外界文化的空前冲击。人类历史进程中的古老文化与现代文明在藏族地区历史性地相遇，发生了不亚于核裂变能量的剧烈撞击，这种多层次全方位的撞击波及到民族审美心理和民族文化价值体系，造成民族文化体系的断裂。藏族人民在这种撞击波带来的灵魂震荡中，深切感受到了文化冲突带来的迷惘与痛苦。

在这里，我们把藏族诗人班果的诗歌作为一个典型的个案，诗人在诗歌中所展现的文化心态无疑是当下很多藏族人在文化冲突中复杂心态的生动写照。在班果的诗歌里，天葬台、玛尼堆、佛经、电脑以及拉萨航班的共时性呈现，组成了当代藏区光怪陆离的人文景观，较为直接地呈现出藏汉文化、中西文化的冲突矛盾的现实场景：“太阳在跑／地球却被拴着／人们为漫长的时间发愁”；“拉萨河面上／五彩缤纷的经幡／在风中扭起迪斯科”；“穿牛仔裤的知识分子／手摇转经筒／把佛经输

入键盘”。（《西藏感受》）如果说这样的场景只是文化冲突的一种表征的话，那么深入到藏族人民的心灵深处，班果的诗歌非常形象地表现了他们的矛盾文化价值心态。一方面，是对自己民族传统文化的自豪与眷恋，正如诗人对藏族历史上的伟大诗人仓央嘉措的仰慕：“他的诗就是这座古老的桥／过桥时候你们留心身下的桥墩／怎样在急流里保持了人性的骨头”（《藏民·情歌》）；以及对传统藏戏艺术的礼赞：“你的传统鼓声千年法号不朽金笛／不正是滔滔浇灌我们的生命的／雅鲁藏布大江般的汹涌／河流吗”（《藏戏》）。另一方面，在现代文明与古老民族文化的较量中，藏民族传统文化的孱弱使诗人产生了难以言说的痛苦：“骑手们的骄傲被城市儿童公园的电动木马／踏得粉碎”；“女人们开始羞愧于自己沉重的皮袄／无法解脱”^①。（《塔的诞生》）

一首在藏族人民中传唱不息的流行歌曲《向往神鹰》，也形象地唱出了藏民族对于传统文化和现代文化冲突的复杂心态：“在每一天太阳升起的地方，银色的神鹰来到了古老村庄，雪域之外的人们来自四面八方，仙女般的空中小姐翩翩而降。祖先们一生也没有走完的路，神鹰啊转眼就改变了大地的模样。……心儿伴随神鹰飞向那远方，想看看城市的灯火和蓝色的海洋，当梦想成真走进宽敞的机舱，俯看天外世界，止不住热泪盈眶。父辈们朝圣的脚步还在回响，神鹰啊神鹰啊，我已经告别昨天，找到了生命的亮光……神鹰啊，你使我实现了童年的梦想。”

我们在四川藏区甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦尔玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民的问卷调查也不啻为这种复杂心态的很好例证。从问卷调查显示，认为本民族传

^①班果：《雪域》，第71页，西宁：青海人民出版社，1991。

统文化优秀的占 45%，认为本民族传统文化落后的占 9%，认为本民族传统文化优秀与落后皆有的占 56%。从年龄分布特征和文化程度分布特征来看，认为本民族传统文化优秀与落后皆有的主要是 35 岁以下以及高中文化程度以上的调查对象，而认为本民族传统文化优秀的则主要是 40 岁以上的调查对象。

我们通过上述调查问卷的方式了解到，四川阿坝、甘孜藏族有 98% 的人喜欢当代科技，不喜欢的仅有 2%，无一人持拒斥的态度。同时，在四川藏区，我们看到很多藏民并不排斥高科技产品进入他们的生活，他们也需要手机、电脑，需要汽车、电视，在很多藏族家庭，人们常常一边摇着转经筒，一边欣赏电视。在多数藏民的家里，我们看到既有代表现代科技的电视，也供奉着代表传统文化的活佛画像。传统文化与现代文化，民族文化与外来文化在这里呈现出交错杂糅的共时性特征。

总的说来，从地域来看，藏区的文化价值生态可以大致分为三大层次：城镇、农区、牧区，从城镇向农区再向牧区形成辐射状的环式结构。城镇地区居民由于交通较为便利，信息流通较快，因此在接受外来文化时呈现一种较为开放的态势，我们通过对四川藏区的调查发现：在藏区城市及周边地区，藏民族的“现代”都市化生活方式越是突出，其族群自身的独特传统就体现得越少。在阿坝州府马尔康，代表着现代都市时尚的都市风景已经不亚于四川其他城市，除了规模较小数量较少之外，从茶楼、KTV 厅到网吧，从火锅连锁店、名牌时装店到美容店在那里一应俱全，人们对于时尚文化的敏感程度比起四川的其他城市已经相差无几。在调查中，一个康定的藏族时装店老板甚至很自豪地告诉我们，在四川的省会成都流行什么时装样式，在康定不出半个月就可以看到。农区居民处于开放与保守之间，他们通过藏区城镇接受到外来文化和信息，既有

所接受也有所排斥。相当一部分居住在自然环境较恶劣较偏远的牧区的牧民，由于落后的生产力和自给自足生产方式的制约，则形成了相对保守的文化观念与文化氛围。

一、对于藏族传统文化的心态

有目共睹，在漫长的历史进程中，藏民族创造出了灿烂的民族文化。诸如：散发出高原气息的藏医药学，独具特色的天文历算学，内容丰富的民族文学，五彩纷呈的民俗文化，相当完备的宗教哲学以及技艺精湛、巧夺天工的雕塑、绘画、建筑艺术等等。所有这些无不浸透藏民族的劳动与创造，凝聚着人民群众的聪明和才智。然而，现代化的推进过程中必然伴随着对传统文化的冲击，这是世界现代史和当代社会发展中的普遍现象。在我国改革开放引导的现代化进程中，随着不同地区不同民族的交流空前扩大，各种现代传媒的传播速度和传播范围空前扩大，四川藏族传统文化受现代文化的冲击也都空前激烈。

在 20 世纪 80 年代后期和 90 年代初，藏区文化开始呈现出本民族传统文化与现代外来文化此消彼长的态势。藏区人民在逐步接受现代文化的同时，藏民族某些传统文化正在面临不断消逝的危机。前些年，由于对传统文化的不重视和对现代文化的一味跟风，导致了很多藏族传统文化遭到破坏。比较典型的事例就是寺院古建筑维修随意拆建，破坏原有的历史文化环境，破坏原有的格局。大量使用水泥、钢材、铝合金、地砖等现代建筑材料，破坏原有建筑的结构、形制、装饰风格，破坏藏族古代文化的原始风貌，实在令人无比痛心。据深入四川藏区的人类学研究者介绍，当年闻名省内外的民间歌手，大多已过世；通晓一切的民间艺人，已很难找到。10 年前收集到的藏区神话和民俗，现在能够知晓的人已不多；一些精湛的藏族

工艺和建筑开始衰微；一些灵验有效的藏族医药失去了市场。另外，已故说唱艺人仁孜多吉说唱的《墨日器宗》虽然被列为“八五”重点科研抢救项目得以保全，然而这位能够说唱36部格萨尔史诗分部的普通牧民，四川省惟一的被国家认定了的说唱家，却因为他的逝世而没有把说唱的《日朗器宗》、《日巴器宗》和《木雅器宗》三部具有孤本价值的史诗抢救出来，从而，对藏族传统文化的保存造成了无可弥补的损失。

比如，在康定城里，藏族群众穿本民族服装的人已经越来越少，80%的调查对象告诉我们，他们大都只在藏族的重大节日才穿民族服装。藏民族传统的服装在城镇地区消失得非常快，取而代之的是流行的时装。民族服装作为一个民族文化的一种符号，虽然在日常生活中渐渐消失，然而在体现民族文化的很多重要场合，如民族节日、婚庆等场合人们还会身穿民族服装，这就使民族服装从一种生活日用品转变成一种民族文化的符号，从而通过另一条渠道传承下去。另一方面，民族传统服装在农牧区却依然大量存在。我们在调查中得知，在阿坝州黑水县的一个藏族村寨依然坚持了穿着藏民族服装的传统，村寨里的人在村寨里必须穿藏族服装，即使从外地打工回来的藏族人也要换上藏装才可以进入村寨。

另一方面，随着市场经济的发展和信息的大量流通，一部分藏族文化先觉者意识到了藏族传统文化中一些文化精粹的商品价值和文化价值，他们开始重新返回传统文化去挖掘其中的优秀部分。比如，近十多年来，由于国内外信教群众供奉或观赏藏画、需要学藏画的人急剧增加，四川德格县藏画职业者增加到几百名之多，在这些从事藏族美术的人中，一批文化素质和绘画技术都很不错的年轻队伍正在茁壮成长，在他们身上可以看到藏族美术的未来和希望。在调查中，我们看到刚竣工的康定广场上，市民自发组织的群众性广场文艺活动非常红火。

广场上的歌舞活动有地道的藏族锅庄，也有融会了藏族舞蹈和现代迪斯科的藏式迪斯科。据了解，曾经有市民给报社记者打电话说，她希望广场文艺活动多一些本土的东西，多一些民族味。作为一个土生土长的康定人，这位市民认为，康定应该用独特的民族舞蹈来展示自己丰富的民族文化。

二、对于汉文化和其他民族文化的态度

由于历史原因使四川藏族人民与羌族、回族、汉族等杂居在一起。以阿坝州为例：阿坝州形成了“牧区以藏族游牧先民，集部落在丘状高原定牧而居，农区高半山，藏、羌族先民防御历史上的连年战争，择要塞之地而居；回、汉族部分先民为军事屯田而来，享受择地而居照顾，选择谷地居住，有利农垦，部分先民经商而来，择交通便利商贾云集之地，居住，形成场镇。”^① 康区的历史也是如此，康区不像西藏那样以某一种教派为核心作为“政教合一”的统治者，而是多种教派与地方政治势力结成联盟体，但宗教势力不具备控制地方政权的绝对权力，这就形成一人信仰藏传佛教多种教派的兼容特点。从康东文化的兼容性看，康区不少地方的群众既信仰佛教又信仰苯教，有着佛苯共存互补的特点，阿坝州有些地区的宗教活动中，往往有藏传佛教的喇嘛和苯教的巫师同台合作做法事诵经的现象。过去在甘孜州的康定、巴塘、炉霍等藏传佛教、天主教、伊斯兰教共存，信众大多数是本地的藏民族，同时又是各自宗教虔诚的教徒、从不与藏民族的传统文化冲突。

这样的杂居的历史沿革使藏族与其他各族在文化上相互往来，具有文化融合的特征。我们在阿坝州对藏族农牧民的问卷调查中发现，有 98% 的人认为“应吸收汉族等其他民族的文

^① 《阿坝州志·人口志》，第 348 页，北京：民族出版社，1994。

化”，只有 2% 的人认为“不知道”，无人认为“不应该”。四川藏族的这种对外来文化的认同心理有着多种表现，其中最典型的例子就是藏族碉楼对羌族碉楼建筑艺术的模仿和吸收，还有赤不苏一带流行的“亲亲的毛呀我们来歌唱”，这首歌舞的旋律是四土藏族锅庄的风格，歌词却用的汉民族的生活语言，舞蹈姿态又吸取了羌族莎郎的舞蹈动作元素。在阿坝州的民间歌舞中，跳本民族的舞、唱他民族的歌，融合藏、羌、回、汉等民族风格为一体的民间歌舞比比皆是，不仅没有显得不协调，反而别有一番风味，也反映出民族文化融合的特征。

三、对待西方文化和现代科技的态度和认识

一个泸定县得妥乡年近七旬的农民，近日偶尔逛村头，感触很深地投稿告诉作者说，自 2001 年以来的 3 年多时间里，得妥乡党政招商引资修了湾东电站、沙嘴电站。现在又争取到扶贫项目，帮助 55 户农民修起沼气池。政府还帮助农民种植天麻、反季节蔬菜。农民尝到了实惠，现代科技意识开始逐渐深入人心。一些村民编了下面的顺口溜来赞扬农村的变化：“过去电灯像鬼火，现在夜晚如白昼。自来清水家家通，改厕改厨修新屋。电子打火沼气炉，手机电话小灵通。”

2004 年 4 月 6 日，甘孜州第一个民间环保组织——绿色康巴协会在康定成立。这个促进甘孜州生物多样性保护与可持续发展的非营利性民间环保组织的成立，不仅标志了甘孜州民间环保意识的觉醒，也反映出现代的可持续发展意识开始进入藏区人民的头脑。

据《四川在线》报道：前不久，甘孜州雅江县普巴俄乡亚中村的青青老人终于为 3 个孙子从县城请到了家教老师。老人乐呵呵地告诉记者：“这下好了，我们也像城里人一样有家教了，孙儿孙女的成绩会好些。”普巴俄乡是一个典型的半农

半牧业藏乡，距雅江县城 80 多公里。8 年前，该乡的在校生仅为 30 名，许多农牧民家的孩子不是被送去出家，就是跟着父母去放牛。近年来，农牧民的日子好过了，对知识的认识也变了。今年，该乡的 178 名学龄儿童已有 169 名进校学习，还有 13 名老人在县城租房，照顾儿孙们读书。由于师资十分紧缺，一些有过从教经历的人士，都成了农牧民争相聘请的对象。

第三节 现代新型文化价值观 体系的逐步建立

有学者把中国境内少数民族在 20 世纪以来的文化变迁归纳为三个阶段：文化的自然状态——制度化过程——全球化过程。考察四川藏族文化的变迁过程，我们可以借鉴这三个阶段的划分：

第一个阶段是 20 世纪 80 年代以前，四川藏区文化呈现一种自然状态的文化变迁，由于在这个阶段四川藏族地区相对封闭，与外界的接触比较少，只有自然状态的商业贸易、人口流动所带来的零零星星的文化接触，这样的接触不足以较大规模地带来文化的变迁，致使四川藏民族文化处于相对封闭稳定的状态。

第二个阶段是 20 世纪 80 年代到 90 年代中期，这一时期推动四川藏民族文化变迁的主要动因是改革开放制度。改革开放使四川藏民族的文化变迁进入了一个崭新的阶段。改革开放政策极大变革了四川藏族地区僵化的政治和经济体制，各种政治、经济、文化的由上而下的变革都对四川藏民族的社会文化产生了深远的影响，在制度化政策的作用下，四川藏民族文化

壁垒的封闭状态被打破了。以阿坝地区为例，改革开放带来的人员互动使当地的藏族人有更多的机会到内地打工或者旅游、探亲访友、做生意；另一方面每年约有数十万人前往阿坝地区旅游。这种人们的互相交流对当地人的观念与生活方式等等都产生了深远的影响。

第三个阶段是 20 世纪 90 年代中期以来，全球化作为一种推动文化变迁的动力，正以越来越强大的力量促进四川藏民族的文化变迁。随着交通和通讯的改善，藏区人民与外界取得了更快速的信息交流。在阿坝地区，以电视为主导的传媒的普及所产生了巨大的影响。目前阿坝地区家庭的电视机普及率已达到 80% 以上，人们每天通过收看电视了解到外部世界以及各种信息，在与世界文化的比较中重新审视自我。科学技术的广泛普及改变了藏族传统的种植结构，以科技为先导的反季节蔬菜种植产业，即使藏民获得了新的经济来源，对人们的传统观念也带来了极大的冲击。

在这个巨大的文化变迁中，应该建立什么样的文化价值观？如何建立现代新型的文化价值观？这对于帮助四川藏族适应文化变迁对藏民族文化的冲击与震荡以及顺利地实现传统藏族文化的现代化转型都具有不可低估的意义。

一、逐步建立现代新型文化价值观的社会语境

（一）改革开放的作用和影响

党的十一届三中全会以来，随着改革开放的不断深入，四川藏区推行家庭联产承包责任制，极大地调动了广大藏民的生产积极性，从而有力促进了藏区经济的迅猛发展。改革开放以来，藏区现代化步伐逐渐加快，藏区传统文化面临一系列现代化因素的冲击，改革开放引起的社会经济结构、社会交往方式、社会生活方式、社会运动节律的变化，冲击和改变了藏族

传统文化存在的基础和条件。这种冲击从外在形式到内在实质，对藏族传统文化产生了全面而深刻的影响。

20 世纪 90 年代以来，计划经济体制向社会主义市场经济体制的转变，也影响到藏民族文化的发展。一方面，随着社会主义市场经济体制的建立和完善，区域之间的经济交流会越来越频繁，这就会进一步促进藏族与各兄弟民族之间在更大范围的交流与合作，为藏民族文化在新形势下的发展带来新的机遇。另一方面，经济体制的转变，对藏族传统文化形成冲击的主要因素包括：经济市场化、生活世俗化、交换商业化、农牧区城市化。这一切在广泛的领域必然影响到作为藏民族文化表现形式的价值观念、道德规范、生活方式的变化，从而影响到藏民族文化的发展。比如说藏民族自古以来商品交易意识就很淡，甚至把出售商品看做是一项有违社会道德的活动。商品经济的价值和行为与藏民族的传统文化价值观就存在很大的冲突，以至于在 20 世纪 80 年代末发展商品经济的浪潮滚滚而来的时候，藏民族很难适应，如何在藏族民众中培养商品经济的观念成了当地政府工作中的一道难题。

一系列变革使四川藏区的面貌发生了深刻变化，群众的物质文化生活日益丰富，一些现代生活方式、生产用具和文化设施等逐步进入普通农牧民家庭，人们的现代观念意识不断增强，藏区现代化进程明显加快。但是，藏族文化的现代化毕竟是在一块有着深厚传统、现代观念比较薄弱的边远地区发生的，其经济、文化、教育、科技发展的整体水平远远低于全国平均水平。随着社会的进步、经济的振兴，藏族文化虽然得到长足发展，与现代社会发展的要求仍然存在一定差距，从而使藏族社会发展的先进性与藏族文化发展的滞后性形成很大反差。由于传统藏族文化是在自然经济基础上产生的，环境的制约、旧体制的束缚，都使这种有着深厚基础的传统藏族文化，

具有较强的稳定性和连续传承性。在现代社会尤其是中国改革开放以来建立的市场经济的社会变革中，藏民族社会原有的生产结构、生产方式、生活方式必然受到强烈的冲击，传统藏族文化的局限性、封闭性和落后性的一面，与社会发展不相适应，其存在的基础和条件面临着严重的挑战。在这种情况下，四川藏族文化的现代化转化自然也就成为一件刻不容缓的事情。

但是，要改革和更新传统的藏族文化，建设适应时代要求的藏族现代文化；要改变落后、封闭、保守的藏民族的旧形象，树立开拓、创新的藏民族的新形象，就必须从文化价值观念上，着力培养藏族群众的新型文化价值观。比如，积极引进开放意识、参与意识、科技意识以及民主法制观念；提取藏传佛教中的现代普世伦理价值资源，发挥活佛和僧侣在政治与宗教、僧界与俗界之间的中介作用，积极引导传统宗教同现代社会相适应，等等。

（二）全球化的作用和影响

当不可逆转的全球化潮流以越来越快的速度席卷世界的每一个角落，当全球化飞溅的浪花打湿了我的裤脚，我们对此既不能熟视无睹，更不可回避。全球化的影响是全方位的，它并不仅仅限于经济领域，它也将对人类社会的各个方面产生不可忽视的影响，其中对于人类文化的影响将是巨大的。今天，经济全球化以及现代通讯、交通将地球变成了一个村庄，为世界不同文化的全方位交流提供了客观条件，各民族的文化不可避免地要受到不同程度的影响，尤其是随着社会的开放，这种影响将会越来越大。民族文化作为当代人类文化的一个重要的方面，它所体现的是一种以世界上不同民族原生文化为主体的文化。在今天全球化的浪潮中，任何民族文化都不可能固步自封、与世隔绝，不论是冲突还是融合，都必须做出一种选择。

在全球化进程中，多元文化之间的冲突与融合，核心是价值和价值观上的冲突与融合。一个民族在进入全球化之后，所面临的将是文化价值观的选择，也就是文化价值观的整合过程。一般来讲将会有以下几种情况：第一是对抗外来文化的文化价值观。由于外来文化与本民族的价值观念有较大的冲突，对外来文化往往存在抵触，因此拒斥外来文化。第二是在保留本民族文化的前提下吸纳外来文化的文化价值观。第三是放弃民族文化，全盘接受外来文化的文化价值观。以上三种情况一般就是民族文化在进入全球化过程之后的结果。但总体上来说，大多数民族都会或多或少地接受外来文化，包括物质文化和精神文化两个方面的要素。在当今世界上没有哪个民族能真正生活在全球化之外的真空中，所不同的只是全球化过程的速度与规模在时空上的差别而已。因此一个民族要拒绝全球化、脱离全球化几乎是不可能的。

在全球化过程中，文化之间互相流动的速度加快了，民族文化的空间拓宽了，民族文化显现在一种更广阔的文化背景之中。一种不为外界所知的封闭的文化，通过全球文化空间的重新组合以及快速流动而为外界所知，同时这种文化也必然要受到改变，必然要在整个世界的五彩斑斓的文化景观中更客观地审视自己，同时寻找自己的位置。全球化使各民族日益融合于世界文化的联系之网，每一个民族都不得不认真审视自己和他人的文化，在与各种文化的碰撞和比较中吸收有利于本民族发展的人类文明的优秀成果，以前所未有的速度和深度对自己的文化进行全面的改造、更新和重构。

在全球化过程中，对民族文化来说最主要的问题就是文化价值冲突问题。因为外来文化与本民族的文化在文化价值上往往是对立的，这种冲突尤其体现在宗教意识、社会价值、人生观等等方面。宗教意识的对立是最直观的对立，文化价值的冲

突问题如果涉及宗教问题那就显得更加对立，更难以调和，这样的例子在当今社会中比比皆是。因此在全球化的过程中，并不是每个民族都会积极地融入其中，但是每一个民族都会依据自己的民族文化价值观来对外来文化做出判断与选择。

打开国门扩大开放为藏民族借鉴世界文明，学习世界先进科学技术和管理经验提供了条件，也为藏民族文化在世界范围的交流提供了条件，这是弘扬藏民族文化，促进藏民族文化走向世界的大好时机。另一方面，由于信息时代的到来，西方文化通过广播、电视等媒体不断地渗透，在某种程度上影响人们的生活方式和价值观念，从而对藏民族文化的发展产生影响。现在，藏区面临信息化高科技化的全球化浪潮的冲击。这些因素无疑会进一步加大对藏族传统文化的影响。

二、新型文化价值观的基本特点和发展趋势

尽管不同的文化都有着自己独特的模式，但不同的文化模式也有共性，即传统性与现代性。从文化的这种性质来看，文化可以分为传统文化模式与现代文化模式。传统文化模式指的是与农业为主的社会相适应的社会文化模式，它具有保守性、专制性、宗教性、封闭性、地域性、集体性、延续性等。现代文化模式指的是与现代发达社会相适应的社会文化模式，它具有商品性、竞争性、民主性、科学性、世俗性、开放性等等。

改革开放二十多年来，四川藏族地区的传统文化模式发生了一定的变化，正在逐渐向现代文化模式转换，但其转换速度十分缓慢，远远达不到现代社会发展对文化转型的要求。所以，在现代化过程中，传统文化模式如何向现代文化模式转换，是四川藏族地区面临的一个重要课题。树立新型的文化价值观则是文化转型成功的关键所在。

（一）建立新型的文化价值观就是一个对藏族传统文化价值观进行扬弃的渐进过程

那是经过筛选和过滤，继承和保留传统文化价值观的优良或合理成分，同时融入现代文化价值观的因素，使二者重新组合，从而形成新的既具有藏族特点又充满现代文化特质的文化价值观。现代文化的民族特色，是由文化的民族性决定的，它是一个民族存在和发展的基础。任何现代文化的因素，只有同一定的民族形式相结合，才能生根开花结果。藏民族文化形式的多姿多彩，正是四川藏族地区独特的优势和文化资源，如果破坏了这种多样性，就破坏了这一地区的文化生态环境，等待我们的将不可能是文化的现代化，而是文化的沙漠化。所以，现代化必须适合藏族地区的实际，才能获得藏民族的认同和接受，并逐步内化为藏民族的文化价值观，才能使现代文化在四川藏区社会中得到全面深入的发展。

藏族文化的现代化，并不意味着对传统藏文化的全盘否定和摒弃，实际上，传统藏文化和现代藏文化是无法割裂的。借鉴任何一种现代文化形成发展的过程，现代文化无一不建立在不断传承和创新的基础之上。现代文化总是对传统文化有所抉择、有所继承。所以，历史上任何一次成功的现代化运动都是一个传统因素与现代因素相辅相成的双向运动过程，既要善于克服传统因素对现代化运动的阻力，也要善于使传统文明转换成现代文明。正如金耀基先生所说：“中国的现代化所蕴含的不是消极地对传统的巨大摧毁，而是积极地去发掘如何使传统成为获取当代中国目标的发酵剂，也即如何使传统发生正面的功能。”^① 如果离开了对传统文化的继承，现代文化也就成为

^①金耀基：《中国现代化与知识分子》，第8页，香港时报出版公司，1984。

无源之水，无本之木。另一方面，文化的继承，不仅是文化的延续的过程，而且是优胜劣汰的过程。只有那些传统文化中较为先进、积极且适应新的社会形态的文化因素才会在时间的激流中积淀下来，成为现代文化的河床。从这个意义而言，传统文化越丰富，对现代文化的构建将越有利。因此，在构建藏族新型文化价值观时，我们不能抛弃传统文化价值观，而必须在有批判、有选择的基础上，发扬藏族传统文化价值观中的一切积极因素，使之为现代社会服务。

我们在调查中发现，也有一些人认为，藏族传统文化尽管是过去时代的東西，但它经受了社会和实践的长期检验，它是民族文化的精粹。因此，藏族现代文化就是全盘承袭传统文化，而不能加以改造，更不得随意摒弃。毫无疑问，这种认识是有失偏颇的。众所周知，藏族传统文化是古代藏族智慧的结晶，对于现代藏族人民是一份珍贵的文化遗产。但它并非十全十美，尤其是在现代社会中，藏族传统文化中的许多东西已经无法完全适应藏区社会的发展，并且表现出消极落后的影响，将严重影响四川藏区社会的全面进步。所以，对于藏族传统文化中的东西，应当进行具体分析、认真筛选，有选择、有批判地加以继承。

要实现四川藏族文化传统模式向现代模式的转换，首先必须分析哪些文化因素是与现代社会相适应，应该继承和发扬的；哪些文化因素虽然看来已经过时，但与现代化建设没有冲突，仍然可以保留的；哪些文化因素是阻碍现代化建设，应该抛弃的。比如四川藏民族的好客习俗，讲情义重义气的习俗，敬老爱幼的风俗，集体主义意识，乐于助人、不计功利的意识等，这些都是非常珍贵的文化因素，正是现代社会发展所需要继承的。例如，具有浓郁的民族特色，被藏族人民广泛接受的礼俗文化，与现代文化没有冲突的，也是值得保留。四川藏族

的许多习俗，如藏族的天葬、塔葬礼俗，还有藏族的赛马会、看花节、燃灯节、扎崇节等传统节日，既反映藏族文化的特色，又丰富了藏族人民的生活。

藏族传统文化作为维系文化生存的重要力量不会在现代社会消亡，它仍然是建构未来四川藏族社会文化体系的不可缺少的因素。没有传统文化，现代文化也会失去赖以建构的地平线。所以，传统文化只会在被未来社会改造，被现代文化积极地扬弃和发展。现代文化不是传统文化的彻底覆灭，而是传统文化的崭新再生。

（二）新型的文化价值观具有现代性和创新性

四川藏区在历史上有过相对严重的封闭，与外界少有物质和文化信息的交流，较少受到现代文明的辐射和浸润，使近一二百年来中西文化的冲突对该地区影响甚微。加上极为低下的生产力又严重制约了民族文化教育事业的发展，造成了四川藏区人民现代意识发育迟缓，使民族文化结构缺乏现代科学文化和现代理性因素。这也使得该地区文化缺乏自我认识、自我更新、自我发展的机制，只能靠不断复制传统而得以运转和存在，这种状况虽然在改革开放以后有所改变，但是现代文化意识仍然处于藏民族文化价值观的外围区域。在四川藏区，我们看到人们并不拒绝电视、手机走进他们的生活，一切有益的现代物质文明正在飞速地进入四川藏区人民的生活，但是现代文化的核心内容——现代文化观念要真正深入人心还需要相当长的一段时间。笔者于 2004 年暑期，在马尔康的一个网吧，笔者通过连续 5 天的调查发现，绝大多数人利用网络在打游戏、聊天，而真正利用网络交流信息、学习知识的不到 5%，这个远远低于发达地区的比例说明藏区人们对于现代化物质生活方式的接受远远快于对现代化文化观念的接受。在那里，人们更多的只是拥有现代文明的物质外壳，而没有真正植入现代文化

的价值理念。

文化价值观的现代性指的是人们面对现代化文明的基本态度，是人们参与适应现代化的心理结构，人们必须要有一种特殊的心理基础，愿意接受有利于现代化改变的各种价值和观点。当人类进入现代社会，创造了现代人类文明的优秀成果：以工具理性文化和社会理性文化为核心的，科学、技术、民主、人权、法治、监督等内容，以及现代国家制度、现代政府制度、现代军队制度、现代新闻制度、现代市场经济制度、现代社会保障制度、现代企业制度、现代金融制度等各方面内容。建立现代文化价值观就是要吸收现代人类文明的一切智慧，确立现代理性精神和现代人文精神，从而形成现代文化创新机制。

新型文化价值观的创新性与现代性是相辅相成的。正如未来学家阿尔文·托夫勒对“第三次浪潮”的描述：“人类正面临着向前大跃进的年代。他面临着极其深刻的社会动乱和不断的创新和改组。尽管我们还没有清楚地认识它，但我们正在从头开始建设一个卓越的新文明”。今天，我们已步入信息时代、知识经济时代。在这样的时代，创新能力将成为整个社会发展的主导力量。任何一种优秀的民族文化，只有紧跟时代的步伐不断创新，才能永葆其勃勃生机，并给现实社会以绵延不绝永不枯竭的推动力。只有把创新性作为核心价值的文化观，才能构建具有创新能力的文化体系。

在藏民族漫长的发展历程中，过去曾经依靠科技文化推动而进步，现在与将来也必须依靠科技文化推动而进步。传统科技曾经是藏民族传统文化的积极因素，现代科技则将是藏民族现代文化形成的动力之源。关键是我们要用创新的眼光来寻找藏民族传统科技的现代生长点，赋予传统文明以新的内涵，使它适应新的社会形态，才能使它在现代社会重新焕发出璀璨耀

眼的生命光彩。比如，《西藏生死之书》的作者索甲仁波切就指出：“这些年来，我和各位科学家有过许多交换意见的机会，越来越感到惊讶，佛法和现代物理的发现竟然如此类似！很幸运的是：西方很多主要的哲学和科学先验也已经注意到了这点，正在努力研究；他们觉得，从神秘主义——心和意识的科学——和各种物质科学两者间的对话，人类可能会产生新的宇宙观念和责任观”。^① 如果从现代的创新的视角来重新审视和研究藏传佛教，藏传佛教也许可以脱去一些传统因袭的消极成分，重新为人们提供崭新的有益的精神资源。又如，作为藏族传统“十明”之一的藏医药学是藏民族在与疾病长期斗争中逐步发展完善起来的一门科学，在许多疾病（尤其是高原地方病）的防治方面具有独特的功效。它是祖国乃至世界医学宝库中一宗极其珍贵的文化遗产。今天，如果我们辅以现代医学对其进行研究、挖掘、整理，进而发扬光大，必将在现代医学的花园里绽放出鲜艳夺目的奇葩。

（三）新型的文化价值观是多元的开放的

庄子曾经深刻指出：“夫物之不齐，世之性也”。世界的多样性说明了世界是丰富多彩的。世界的多样性不仅给世界带来了矛盾、摩擦、对抗，同时也是世界发展的巨大动力。从根本上说，正是人类文化的多样性，正是人类多元文化的冲突性和吸引性使得人类文化不断经历着冲突与融合的发展过程。所以，对文化多样性的尊重代表了现代人类社会发展的理念，多元文化的长期共存、取长补短、求同存异、共同发展，已成为社会发展的必然趋势。正是如此，20世纪20年代，美国犹太裔学者卡兰首次提出了“文化多元主义”（Cultural Pluralism）

^① 罗布江村，蒋永志著：《雪域文化与新世纪》，第293页，成都：四川民族出版社，2001。

的概念，他认为“（各民族的）文化本身就具有价值”，“在多样性的影响中才能出现创造性”。^①至20世纪70年代，西方学术界在比较政治学和民族学领域已较多地提倡“文化多元主义”，并以此取代“同化论”和“整合论”，成为西方民族政策的基础。

多元化开放性特征将是未来民族文化价值观发展的趋势之一，它指的是民族文化在未来发展的过程中改变过去那种单一的纯粹的文化本位价值观的形态，将以一种更加主动开放的文化心态去容纳和吸收各种有益的异质文化成分，形成一种代表未来文化的既相互独立又相互联系的多元文化态势，形成更具兼容性和融会力的多维文化价值观，这样的价值观才是符合未来社会的兼容并蓄共同发展的新型文化观念。

现代文化和传统文化相比，在文化观念上的最大区别就是力求打破文化的封闭体系。传统文化是一种封闭的体系，它奉行的是“非我族类，其心必异”的狭隘文化心理，或者宣扬文化优劣论，排斥异己文化。这样的封闭必然造成文化的保守主义和必然的落后结果。众所周知，任何文化的形成、发展都不是孤立的，而是与周围文化形成有十分密切的联系。罗素早在1922年就曾说过，过去不同文明之间的交流多次证明是人类文明发展的里程碑，希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。这说明了不同文化的交流是促进人类文明发展的重要因素。民族文化总是在与异质文化的冲突和撞击中，对异质文化有所接受、有所融合、有所吸收。那种拒绝接受外来先进文化的民族文化必然缺乏活力，难以得到健康

^① 参见马戎：《美国的种族与少数民族问题》，《北京大学学报》（1），1997。

发展，更无法实现文化的现代化转型。

我们在调查中发现，在有些人看来，构建藏族现代文化，这纯粹是藏民族自己的事情，无需去吸收异质文化的东西。在藏族文化现代化建设中，这种认识是十分有害的。长久以来，由于历史和社会原因以及环境的制约作用，四川藏区在 20 世纪以来的文化发展十分缓慢，文化结构严重封闭和文化传统的相对完整，这不仅影响了四川藏区社会的进步，也在一定程度上导致了四川藏区贫穷落后的局面。进入当代社会，藏族传统文化更难以完全承担起服务于社会的重任。然而，面对日新月异的现代社会，藏族传统文化的进化往往又是十分缓慢的，所以仅仅依靠藏族传统文化自身的漫长进化来实现藏族文化的现代化，势必要成为藏区现代化的严重阻碍。

所以，四川地区藏族文化建设的根本出路在于打破民族文化结构的半封闭体系，努力克服惟我独优的狭隘的民族主义文化价值观，建立开放多元的文化价值观。必须打破藏民族传统文化“一统天下”的格局，以兼容并蓄的心态对待异质文化，积极吸纳外来文化中适应藏族地区发展的成分，并且营造多元文化共处共存的开放、平和的环境，不断促进传统文化向现代化转化。

三、四川藏族建立新型文化价值观的途径

（一）提高民族文化素质，实现人的现代化

美国社会学家英克尔斯对人的现代化在社会现代化中的意义作了精辟的论述，他说：“一个国家可以从国外引进作为现代化最显著标志的科学技术，移植先进国家卓有成效的工业管理方式、政府机构形式、教育制度以至全部课程内容。在今天的发展中国家里，这是屡见不鲜的。进行这种移植现代化尝试的国家，本来怀着极大的希望和信心，……结果它们收获的是

失败和沮丧。最先拟想的完美蓝图不是被歪曲成奇形怪状的讽刺画，就是为本国的资源和财力掘下了坟墓。痛切的教训使一些人开始体会和领悟到，那些完善的现代制度以及伴随而来的指导大纲、管理原则，本身是一些躯壳。如果一个国家的人民缺乏一种能赋予这些制度以真实生命力的广泛的现代心理基础，如果没有执行和运用这些现代制度的人，他们自身还没有从心理、思想、态度和行为方式上都经历一个向现代化的转变，失败和畸形发展的悲剧结局是不可避免的。”“一个国家，只有当它的人民是现代人，它的国民从心理和行为上都转变为现代的人格，它的现代政治、经济和文化管理机构中的工作人员都获得了某种与现代化发展相应的现代性，这样的国家才可以真正称之为现代化的国家。否则，高速稳定的经济发展和有效的管理，都不会得以实现。即使经济已经开始起飞，也不会持续长久”。^① 由此可知，现代化不是纯粹的“物”的现代化，同时更是“人”的现代化，并且最终取决于“人”的现代化。人的现代化，内涵很丰富，它包括人口素质的现代化和人的主体意识的现代化两个方面。人口素质的现代化表现为人口类型的现代化、人的身体素质的现代化和人的文化素质的现代化。人的主体意识的现代化是指在现代化进程中，要培养人的科学文化素质、思想道德素质以及社会心理素质，诸如开放的心理、乐于接受新的思想和行为方式；勇于改革创新的心理；自强不息、积极进取的心理；具有按照技术水平和社会贡献大小取得相应报酬的心理；自由和守法相统一的心理；普遍的信任感；信奉并且遵循“平等待人”的原则；注意计划性、时间观念强、守时惜时、办事讲求效率等等，从而使其适应现

^① （美）英克尔斯：《人的现代化》，第4、8页，成都：四川人民出版社，1985。

代化的要求。

人是社会的主体，在社会发展中，无论是生产力的决定作用还是生产关系的反作用，都要通过人才能实现。只有不断提高人的文化素质，生产才能不断发展，社会才能不断进步。四川藏民族要振兴发展，要实现现代化，在考虑经济建设如何上新台阶的同时，也要考虑文化建设如何上新档次，制定和实施与自身经济发展相适应的文化发展战略；并从优化人文环境、强化精神文化的主导作用入手，努力提高藏民族的文化素质，尤其是思想道德素质。提高民族文化素质，是实现现代化的根本条件，也是社会主义要达到的重要目的之一。

从历史上看，凡是重视人，重视提高人的文化素质的思想，都是顺应历史发展潮流，推动社会前进的思想。只有不断提高人的文化素质，才能顺应社会历史发展的潮流。在现代社会竞争中，文化不仅在经济起步的初始阶段起着先导作用，而且在未来，谁拥有文化优势，谁就拥有竞争优势、效益优势和发展优势。文化素质高的民族将在激烈的竞争中处于优势，而文化素质低下的民族将始终难于摆脱被动的落后地位。应当承认，四川藏区民族的总体文化素质，和社会主义现代化建设的需要相比，还有较大差距。提高民族文化素质是实现人的现代化从而建立现代民族自我意识的有效途径。民族文化素质主要指整个民族成员的受教育程度和思想道德素质。提高民族文化素质的关键是发展民族教育。藏民族的成员通过接受不同层次的教育，例如：民族个体成员自我修养、自我教育层面；学校教育层面；家庭教育和家庭文化层面；社会教育和社会文化层面等等，这些教育可以使藏民族成员提高民族个体的觉悟和认识能力，从而自觉地摒弃不利于本民族发展的文化消极因素，克服弱点，以有利于民族的和谐与发展。

（二）弘扬传统文化，坚定民族自豪感

在现代，外来文化的进入往往伴随着民族文化生态的严重破坏。现代传媒、通讯、交通方式对藏族传统文化的冲击，大众娱乐方式对藏民族传统文化的影响都使传统藏民族文化在现代转型中面临消失的危机。同时，外来的先进文化对藏民族古老文化的冲击也使藏族的民族自豪感受到一定的削弱。因此，对藏族的文化进行一番厘清，弘扬有价值的传统藏族文化，对于增强藏族的民族自豪感，保护传统的藏族文化具有重要意义。只有在“文化保护是前提、基础；发展创新是目的、希望”的大前提下，才能使藏民族传统文化既得到有效保护，又得到发展创新。

在这方面，世界文化大国法国的经验很值得我们深思。20世纪60年代初，在现代化建设的高潮中，法国民族传统文化受到了极大的冲击。1964年，法国在文化部长马尔罗的倡议下进行了该国历史上最重要的一次文化遗产“总普查”。在“大到教堂，小到汤匙”的口号下，法国对凡是有价值的历史遗存文物，进行了登记造册。这次普查不仅保护了祖先留下来的财富，而且增强了法国人对民族文化的自豪感。它成为法兰西民族在现代化进程中的自我文化清理和审视，激发了人们的文化自尊和民族自尊，从而使法国文化遗产得到了全面和真正严格的保护，由此捍卫了法国独有的文化精神，今天的法国因此而受益无穷。

前不久，法国的弗得瑞克女士自费在甘孜州拍摄的关于藏族碉楼的纪录片在美国的“探索与发现”电视频道播放后，引起了世界的普遍关注，人们从藏族独特的星形碉楼建筑中感受到了藏族文化的神奇魅力。弗得瑞克女士在四川大学人类学论坛所作的报告中说，她之所以这样做，是因为她觉得藏族文化太迷人。藏族人民应该为自己的文化而骄傲，

也应该让世界知道藏族文化的迷人魅力。此外，从她的报告中，我们得知这些具有独特价值的碉楼并没有引起当地政府足够的重视和保护，因此碉楼正在自然和人为的破坏中不断地倒塌。这件事情非常值得我们反省，这本来应该由我们中国的尤其是藏族的研究学者们做的事情，却由一位非专业的法国女士完成了，由此说明我们对于传统的藏民族文化缺乏足够的清理和保护意识。

因此，我们首先要做的就是对四川藏民族的传统文化进行完全的清理和有效的保护，通过加大宣传、教育力度，宣传藏民族传统文化的价值、意义，充分调动藏民族保护自己传统文化的积极性、主动性，营造有利于传统文化保护的社会环境和社会意识，使之成为藏区各界各阶层共同关心的事业。同时通过人大立法和各级政府制定文化政策、订立和完善乡规民约等，保护藏民族有形和无形的文化遗产。只有这样我们才不会以破坏藏族传统文化生态为代价来实现藏族文化的现代转型，才能重新拾起藏民族在文化碰撞当中日渐消弭的民族文化自尊。对此，九寨沟县教育部门的做法很有借鉴意义。据四川农村日报报道，日前，九寨沟县教育部门将摘选一部分积极健康的“南坪小调”，编入中小学音乐教程。作为当地民间文化代表的“南坪小调” 800 余首，是该县名符其实的文化艺术瑰宝。其中的《采花》歌曲更是唱红了海内外。今年，该县决定从教育抓起，在中小學生中普及南坪小调（部分）的弹唱，让该县“人人会唱南坪小调，个个会弹南坪琵琶”。

此外，弘扬藏民族传统文化与发展民族文化产业相结合也是一条很好的路子。据悉，阿坝州为了充分挖掘丰富的嘉绒藏族文化底蕴，推进丰富的文化资源向资本转变，该州于 2004 年 7 月中旬在马尔康举办首届嘉绒文化艺术节。围绕嘉绒藏族

历史文化和民俗风情，以“若木妞节”（看花节）、嘉绒文化艺术节等活动为载体，继续通过各种形式抓好旅游资源的宣传促销，充分挖掘嘉绒藏族文化、历史文化、宗教文化、民俗文化的内涵，提升旅游的文化品位，打造嘉绒藏族文化旅游精品。这种做法既推动了该地区的旅游经济发展，又弘扬了藏族传统文化，为藏族传统文化走向世界提供了途径。

（三）加强文化双向交流，推动传统文化转型

一方面，从全球化与民族文化双向影响的原理来说，当代民族文化发展中非常重要的一个特征就是：各民族不仅要接受外来文化，也要通过全球化过程使本民族的文化走向世界，以此获得更广阔的发展空间和更多的发展机遇。这种民族文化通过全球化过程走向外界的过程也被称之为民族文化的全球化过程。这一原理对于当代四川藏族文化发展具有极其重大的现实意义。在当代全球化过程中四川藏族文化有很多机会与途径可以走向世界，比如说旅游业的发展、传播媒体的对外宣传、商贸活动中带有民族文化色彩的商品传播、艺术交流等等，都可以使藏民族文化走向外部世界，使外界更多的人了解到藏族文化。而这些文化的对外传播，可以使传统的藏民族文化彰显出新的价值，获得新的生存空间，藏民族传统的文化因素可以凭借这些机会与途径才重新获得生存。

另一方面，从民族文化发展的一般规律来看，任何一个民族的传统文化，只有在同外来文化的碰撞、交流、比较和借鉴中才能获得自我反省和有效变革，进而发展本民族的新文化。历史上，四川藏民族在传统文化的延续中，文化交流主要表现为自上而下的生存经验的代际传承，这实质上是一种同质的经验的单向的文化内部传递。由于缺乏同异质文化的充分交流，藏文化在客观上失去了一个观察本民族文化的参照系，因而人们生存在传统文化中并没有什么不自在的感觉，藏族传统文化

的集体无意识就会积淀为自然的文化心理存在，藏区人民也就无从进行文化的自我观照与反思。封闭守旧的文化环境激不起民族灵魂深处的文化震荡，也就更不会有震荡中的民族文化意识的深层觉醒。所以，四川藏民族应该紧紧抓住改革开放的历史机遇，充分利用各种文化传播的中介条件，积极促进本民族文化同外来文化的交流，这样，才能唤起藏民族传统文化的意识觉醒，进而推动传统文化的真正转型。

从目前来看，加强四川藏民族传统文化同外来文化的交流，有两点是十分重要的：其一是应该高度重视广播、电视、电影、报纸、杂志、图书等大众文化传播媒介在藏民族传统文化同外来文化交流中发挥的重要沟通作用。据阿坝年鉴统计，2004年阿坝全州有线电视用户达5.29万户，广播电视卫星地面接收设施12177座，广播、电视人口有效覆盖率分别达70.8%、92.8%。如此高的广播、电视覆盖率为大众文化传播提供广阔而有效的渠道。充分利用大众文化传播媒介不仅可以改变四川藏族传统文化中落后的文化价值构建方式，更为重要的是能够改变四川藏族传统文化价值构建内容，赋予变迁中的四川藏族传统文化以崭新的文化特质。另一方面，四川藏族地区需要大批本民族的文化宣传家和文化交流使者来促进藏族群众接受大众文化传播的信心。其二是加强四川藏族传统文化同外来文化的交流，还应当充分发挥人际传播对文化交流的促进作用。这种作用主要来源于四川藏族地区集镇作为人际交流的中心所具备的文化传播和辐射功能。集镇是四川藏族地区人际交流的中心场所，也是四川藏族地区文化场的内核所在，充当着文化的交流和辐射中心的角色。应该大力促进集镇文化功能的发挥，使其有利于四川藏族传统文化意识的觉醒，有利于市场经济条件下四川藏族传统文化的现代转型。另外，在人际传播对文化交流的作用方面，四川藏族地区那些离开故土走四方

的打工仔和打工妹也起着很重要的作用。他们给父老乡亲带来的不仅仅是辛苦挣来的血汗钱，而且还有宝贵的新鲜的文化信息和文化价值观念。

四川藏民族在当代的文化和历史条件下，吸取外来的现代文化，促进本民族文化价值观的变化发展，从而引起本民族的整个文化模式向现代文化模式的转换。

第七章 婚姻家庭价值观

婚姻是男女两性结合的社会形式，是建立家庭、实现人类自身生产的前提；而在婚姻基础上建立起来的家庭则是最基本的社会单位，也是个人最早接触到的社会环境，它构成了人们社会生活的基本内容和形式。婚姻家庭的存在产生了关于婚姻家庭的价值观念，这是人的价值观的一个重要方面。在四川藏族传统社会中的婚嫁、生育和家庭教育等价值观都不同程度上受到藏传佛教的影响。作为两种社会制度，在我国从传统型社会向现代型社会转变以及西部大开发的过程中，四川藏族的婚姻和家庭随着社会的变革发生了一系列相应的转变，呈现出许多新的特点和动向，并且必将对四川藏族婚姻家庭的健康发展以至四川藏族的整个现代化进程产生深远的影响。而这些变化与作为观念先导的四川藏族婚姻家庭价值观在转型时期的转变是息息相关的。因此，考察转型时期四川藏族的婚姻家庭价值观具有重要的意义。

第一节 婚姻价值观

人类的婚姻并不是自人类产生之日起就有的，而是人类社会发展到一定历史阶段的产物。作为一种社会制度，婚姻与其

他社会制度一样，都是由经济基础所决定的，人类社会各个历史阶段的婚姻制度都是与一定的生产方式联系在一起的，不同的历史发展阶段形成了各自不同的婚姻形态，并受着其他多种社会因素的制约和影响。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中对人类婚姻的发展作了如下规律性的描述：“群婚制是与蒙昧时代相适应的，对偶婚制是与野蛮时代相适应的，以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明时代相适应的。”^①这一人类在婚姻发展过程中所普遍遵循的规律，对于四川藏族来说也不例外。而在生产发展的不同历史阶段上，四川藏族的婚姻价值观也有着不同的特点。

一、四川藏族婚姻制度的历史沿革和传统的婚姻价值观

一夫一妻制是四川藏族基本的婚姻形态。同其他民族一样，这种一夫一妻制是在原始社会晚期对偶婚制的基础上发展起来的。众所周知，公元 13 世纪时，封建农奴制经济就在藏族内部逐渐发展起来。随着社会生产力的发展，男子在生产中的作用迅速扩大，代替了母系氏族时期妇女在氏族中的地位，母系社会向父系社会过渡。一方面，社会出现剩余产品，人们聚积了一定的财富；另一方面，对偶婚日益稳定，男性也有了确认自己子女的可能。这样就产生了利用男性日益提高的社会地位来改变传统的继承制度，将财产传给自己子女的愿望，并促使在婚姻上由对偶婚开始逐渐向一夫一妻制过渡。正如恩格斯所指出的那样：“一夫一妻制是不以自然条件为基础，而以经济条件为基础，即以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第一个家庭形式。丈夫在家庭中居于统治地位，以

^① 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 70～71 页，北京：人民出版社，1972。

及生育只是他自己的并且应继承他的财产的子女。”^①“一夫一妻制的产生是由于，大量财富集中于一人之手，并且是男子之手，而且这种财富必须传给这一男子的子女，而不是传给其他任何人的子女。”^②

除了一夫一妻制以外，四川藏族在历史上还存在过一妻多夫和一夫多妻的婚姻形式。这“在明、清时代约占 30%，至解放前，乃至 1956 年民主改革初期仍占 20% ~ 25% 左右”。^③但是，随着社会的发展和时代的进步，一妻多夫和一夫多妻这两种婚姻形式已逐渐成为一种历史现象，四川藏族现在已普遍实行一夫一妻制，废除了一妻多夫和一夫多妻的旧婚俗。

在婚姻制度的长期历史沿革中，四川藏族先民形成了传统的婚姻价值观。这种传统婚姻价值观以对婚姻关系中等级内婚和血缘外婚规则的高度认同为突出特点。

婚配双方的等级是否一致是四川藏族传统婚姻首要的价值评判标准。在封建时代，四川藏族先民特别在意婚姻关系中男女双方在等级身份上的分殊。他们认为，婚姻关系只能在同一等级内部缔结，即贵族和贵族通婚、一般等级的人和一般等级的人通婚、“不干净”的人和“不干净”的人通婚。女儿出嫁是这样，招女婿也是这样，这实际上是讲究门当户对。限制最严的是对屠户和铁匠。屠户的骨头和血统被认为是不干净的，连最贫穷的“堆穷”也不愿意和其通婚，因此，屠户只能与屠户通婚。铁匠和屠户一样是下贱的，但是他们之间也不能通

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 60 ~ 61 页，北京：人民出版社，1972。

② 同上，第 70 页。

③ 吴文：《略述木里藏族婚姻与家庭问题》，载《四川少数民族人口研究》，四川省民族研究所编，成都：四川民族出版社，1991。

婚，如果通了婚，他们生下的孩子被称为“梯查日”，意思是最坏、最肮脏之物，比铁匠和屠户还要下贱。这种等级内婚的婚姻规则在农区尤其严格。等级内婚是藏族封建农奴制社会制度在婚姻上的反映，只有遵循这种等级内婚规则的婚姻才能得到社会的认同和赞赏。这样，婚姻双方的等级归属就被纳入四川藏族先民的婚姻价值观念当中，成为评判婚姻好坏的首要标准。

血缘是藏族婚姻另一个重要的婚姻价值认定指标。在这个方面，各地藏族普遍遵守着血缘外婚的基本婚姻规则，他们把婚姻限定在没有血亲关系的男女之间。藏族民众认为，人由骨头和肉组成，亲骨肉之间是不能发生性关系的。是否为亲骨肉是按照藏族习惯的手关节数数法来确定的。无论母系还是父系，从手指头的关节开始数起，一个骨节为一代。在他们看来，骨头是父传的，肉是母育的，骨头是永远不变的，所以，父系亲属，除非到已经不能相认的时候，如经过二十一代，否则是永远不能通婚的，而肉是可变的，所以母系亲属只要转四代（还有的说转七代或九代）以后便可通婚了。值得注意的是，藏族的血缘外婚，是全部排除父方和母方的血统，和汉族旧式婚姻中严格排斥父方血统，但重视母方血统的“表婚”制度完全不同。藏族择偶时，无论母系还是父系，只要有血亲关系，一律不得通婚；反之，只要没有直接的血亲关系，不同辈分且社会关系极其密切的人也能通婚，藏族民众在审视一桩婚姻时，并不追问婚配双方的辈分，辈分对他们的婚姻生活也基本没有影响。

二、转型时期四川藏族婚姻价值观的变化及其原因

通过民主改革，四川藏族步入了社会主义社会，传统婚姻价值观所赖以产生的基础从根本上被颠覆。二十多年的改革开

放更是使四川藏族的传统婚姻价值观遭受了一场深刻的洗礼。在社会的巨大变迁中，四川藏族传统婚姻价值观中的一些内容被坚持下来的同时，一些内容逐渐被淘汰，而一些新的内容也正渐渐产生。

（一）婚姻自由的价值理念

在四川藏族传统的婚姻价值观中，青年男女的婚姻更多的是长辈操心的事情，长辈们往往一相情愿地为子女物色他们自认为合适的婚配对象，而忽视子女的意愿，使得婚姻当事人失去了作为婚姻主体本来所应享有的自由和自主权利。过去，在传统社会形成的严格的门第婚姻观念支配下，包办婚姻在四川藏族尤其是上层富贵家庭中多有发生，其他阶层也在不同程度上受到了影响。传统的包办婚姻主要有娃娃亲、换亲等形式，其中以娃娃亲较多。不少女子在很小的时候就已经由父母做主许配给某个门当户对的家庭的儿子。如在四川南坪藏族地区，解放前，子女在八九岁时，男方父母就请媒人到女方家提亲。得到同意后，便选择吉日，“未婚夫”带上半边猪头和酒到岳家拜见，这就算他们未来婚姻的开始。此后，每逢过年，男的去都要带上礼物到岳家拜年。等男女长到二十岁左右，双方家庭即为他们举行婚礼。儿女的婚姻就这样被长辈包办了，子女对自己的婚姻没有发言权。在一些藏族地区，农奴的婚配还要受到农奴主的干涉，农奴青年男女要婚配，必须给土司服一定期限的无偿劳役，女农奴结婚必须交赎身银，得到土司的允许后方能成婚。此外，还有的家庭出于亲上加亲、易于处理姻亲和家庭关系的考虑，由长辈包办采取了换亲的形式。

《中华人民共和国婚姻法》的颁布施行，使四川藏族青年男女的婚姻自主权得到了法律上的保障。随着文化素质的提高，在大力的政策宣传下，四川藏族民众的法律意识逐步树立起来，一方面，长辈们认识到子女在婚姻关系中的主体地位，

开始懂得尊重子女的婚姻自主权力，另一方面，年轻人自身的主体意识也日益觉醒并增强，婚姻自由的愿望和要求越来越强烈。2002 年和 2004 年，我们分别在甘孜州康定县新都桥镇和阿坝州阿坝县麦玛乡、马尔康县松岗镇等地对藏族农牧民进行了问卷调查，回收有效问卷 300 多份。我们的问卷调查结果显示，四川阿坝和甘孜藏族地区青年男女通过自由恋爱的方式建立恋爱关系的比例分别为 89% 和 90%，通过别人介绍的方式建立恋爱关系的分别占 8% 和 5%，而由父母包办的仅分别为 3% 和 5%。这一悬殊的数据对比充分反映了伴随着四川藏族社会的进步和经济生活水平的提高，尤其在经历了现代社会对传统的改造之后，自由恋爱、婚姻自主在四川藏族中已经成为婚姻决定的最主要形式，虽然还有少数的包办婚姻存在，但其所占比例已经大大减小，终将逐渐消失。

（二）等级观念在婚姻价值评判中的淡化和血缘标准的沿袭

随着封建农奴制度的解体，四川藏族社会内部的等级制度被打破，经济和社会的等级界限日趋模糊。原来作为婚姻评判首要标准的等级观念已经被四川藏族民众抛弃，等级内婚限制相应被人们所淡忘，表现得越来越不明显。他们的婚姻正在抹去等级的印记。昔日的差巴、堆穷、朗生之间，早已基本实现了自由通婚。最受社会歧视的铁匠之类的“贱民”阶层，以及“虎死不倒威”的贵族阶层，他们与普通人的“等级”差距和观念，在新的社会制度和文明进步中，也在不断走向淡化。在总体上，四川藏族等级内婚的婚姻规则已经在社会整体发展过程中土崩瓦解，不再具有效力，婚姻的好坏自然已不可能再从双方等级一致与否来做出评判。当然，作为传统的婚姻价值观念，等级内婚还会在相当长的时间内或多或少地存在于人们的意识之中，但从长远看，这种观念必将随着社会的发展

进步而逐渐消失。

与此不同的是，四川藏族依然看重血缘与婚姻之间的界限，恪守婚姻只能在有血缘关系的男女之间存续的信念，严格遵守着血缘外婚的限制。这排除了所有血亲结婚的可能性，从遗传学的角度看，有利于生育更为优秀的后代，对种族的强壮有着重大意义。

（三）综合、多元的婚姻价值选择标准体系

随着婚姻价值观中等级内婚规则的淡化，四川藏族民众在婚配对象的选择上逐渐从门当户对的陈旧思想桎梏中摆脱出来，评价、选取什么样的异性作为自己的婚配对象不再惟出生而论，代之以一个大大丰富的富有时代特色的价值选择标准体系，这个体系涉及职业、收入、能力、前途、相貌、性格、健康、门当户对、家庭条件等等多个方面，具有更高的综合性。而这诸多方面在不同主体的婚姻价值观中所受的重视程度又各不相同，从而使得转型时期四川藏族民众的择偶标准呈现出由单一化、世俗化向多元化发展的趋势。其中，个人自身的能力、品行和素质是大多数人都较为重视的一个因素。对于四川藏族男子来说，由于在藏族家庭尤其是牧区藏族家庭中，女性承担了比男性更多的家庭责任，整个社会都非常看重她们的劳动技能和持家能力，这是藏族社会一致的价值取向。我们的上述问卷调查表明，四川阿坝藏族民众在回答选择对象主要看对方的哪个方面时，人品和情感因素所占的比重最大，分别为 36% 和 34%，其次为经济状况，占到了 15%，有 10% 的人仍然选择了门当户对，此外，看职业的有 2%，还有 3% 的人选择了其他因素。在四川甘孜藏区的情况有所不同，看重经济状况的比例最高，占了被调查人数的 50%，其次是人品，为 30%，关注对象职业的有 15%，另有 5% 的人选择了门当户对。虽然两地在各项择偶标准的排序和所占的比重上有所区别，但是我们可以

看到，门当户对的观念已经被绝大多数四川藏族民众抛弃了，取而代之的是由情感、人品、经济、职业等因素构成的多元化的择偶标准体系。

这种婚姻价值观上的转变，究其原因，首先是等级制度的废除，人与人取得了社会地位上的平等，出生不再决定一切，每个人都被赋予了通过自身的努力拼搏来获取、提高社会认可度的机会。其次，我国以经济建设为中心的改革开放和现代化建设事业经过全民族 20 多年的努力奋斗已经初见成效，经济生活成为社会生活的主要方面，人们对经济的关注程度被提高到前所未有的程度。第三，在重视经济的同时，四川藏族民众对精神生活和婚姻质量的要求也有增无减，绝大多数青年男女渴望拥有美好的爱情和幸福的婚姻，注重感情的和谐与交流。第四，社会的巨大变革对个人本身的能力和素质提出了更多、更高的要求，未来社会也是人得到全面发展的社会，处在这样一个时代的四川藏族民众已经开始意识到个人能力和素质的重要，能力强、素质高的人自然而然地受到周围人们的推崇和青睐。这些关注和要求渗透进四川藏族的恋爱婚姻关系中，形成了一套综合的择偶标准体系，并且可以预见，随着社会转型的推进和人的全面发展，更多更新的内容将被纳入到四川藏族民众的择偶标准体系中，多元化的趋势也将得到进一步强化。

（四）对族际婚、远嫁、远招婚的价值认同逐渐形成

在通婚的民族范围上，以前，四川藏族民众的婚姻多属于民族内婚，拥有子女婚姻决定权的父辈多因袭民族传统在本民族内部为自己的子女物色婚嫁对象，极少有与异族缔结婚约的意向，有的甚至因为一些历史和宗教上的原因对此抱有拒斥心理。如阿坝地区的嘉绒藏族与羌族之间，由于历史上遗留下来的一些老观念和民族问题，通婚在这两个民族之间很少发生，尤其是在五六十多岁的老人们心中更是存在疙瘩。藏族与回族

之间的通婚因为宗教信仰的不同也存在着禁忌。解放后，我国实行民族团结、宗教信仰自由的政策，婚姻的民族界限被打破，越来越多的四川藏族青年开始接受与其他民族异性的婚配。改革开放以来，四川藏族与外界其他民族的沟通和交流增多起来，异族的优秀文化成果（如汉族的科学技术、羌族的建筑技艺等）和一些较好的生活习惯、生活技能（如回族擅长经商等）给藏族青年男女留下了深刻的印象，对他们产生了较大的吸引力，族内通婚的意识慢慢淡漠，更有一些年轻人受到进化论思想的影响，认为与其他创造了先进文化的民族的人婚配能孕育更聪明的后代，因此，他们中的大多数人都愿意结识异族异性，如遇心爱之人则与之结为秦晋之好，族际婚这一历史趋势获得了相当部分当今四川藏族青年的认可，1979年以后，与其他民族之间的通婚在四川藏族婚姻关系中逐渐蔓延开来。四川省微观人口数据库1982年人口普查1%的抽样调查显示，在被抽样调查的1927户四川省藏族家庭户中，民族通婚户有52户，所占比重达到了7.89%。“而根据我们对85份回收自阿坝州的调查问卷的统计，选择与本民族建立恋爱关系的比重为27%，有35%的人选择了愿与汉族建立恋爱关系，另有7%的人表示愿与其他民族建立恋爱关系，持无所谓态度的比重为31%，也就是说，至少有42%的藏族民众在通婚意愿上流露出族际婚的倾向。这个统计结果显示出，藏族民众族际通婚的意愿进一步发展，对族际婚的认可度正在逐渐提高。”在通婚的民族上，四川藏族的族际婚大部分集中在藏汉之间，同时，还有羌藏通婚、藏回通婚等。随着社会的进一步转型和民族间的融合，四川藏族与之通婚的民族范围必将更加扩大。四川藏族民族间通婚的发展，一方面有利于促进四川藏族与其他民族之间的文化交流，提高藏族的人口素质，另一方面还使婚姻问题易于摆脱某些经济因素和性别构成不平衡的

影响，协调藏族民众的婚配关系，有利于四川藏区的人口增长。

在通婚的地域范围上，由于聚居地幅员辽阔，海拔普遍较高，交通极为不便，以前四川藏族的通婚半径较小，以遗传学的眼光来看，遗传下来的以同质信息居多，给交流带来很大的影响和制约，不利于优生原则。然而，经过我国 20 多年的现代化建设，四川藏族社会得到较大的发展，藏族民众的经济条件大为改善，活动的空间较之以前有了很大的扩展，使更多地结识较远地域的异性成为可能，尤其是在改革开放和西部大开发的背景下，不少四川藏族青年也卷入了外出打工的浪潮之中，有的人在工作中与不同地域的异性互生好感，进而缔结婚姻关系。还有一些藏族女子参加民间自发组织的文艺团体到外地（如四川峨眉山、青城山等地）举办富有民族特色的演出，从而吸引了一些外地小伙子到四川藏区上门安家落户。此外，在社会宣传上也提倡远嫁远招。通过多种多样的途径，现在四川藏族民众的通婚半径已经有了一定程度的延伸。

当前四川藏族这种开始突破民族、地域局限的通婚范围观念反映了他们在婚姻价值观上日渐开化、宽容的心态。

（五）对两性关系、年龄及婚姻破裂等的价值看法

随着科技水平的提高和科普工作的发展，转型时期四川藏族民众也逐渐产生了对科学、健康婚姻的要求。这可以从他们对两性关系的认识以及现实的婚姻状况中窥见一斑。

在藏族传统社会中，人们对两性关系的态度比较开明，对婚前的性关系、婚后的婚外性关系持比较宽容的态度。如婚前情侣制在藏族民众尤其是牧民中盛行，男女在放牧或其他场合交往，晚上男子骑马到女子家去找女子，为避免狗叫惊动姑娘的家人，男子到姑娘家去时往往带上肉或糌粑，扔给姑娘家的狗吃，俗称“打狗”，在四川藏族牧民那里被叫做“钻帐篷”。

此外，藏族的各种节日和集会，更是青年男女结交情侣的大好机会。这是古代群婚制的遗迹，它在一方面造成性疾病的传播，引发妇女的不育或少育，并遗传给后代；另一方面又使非婚生育现象增多，形成单亲家庭，在经济上负担加重，影响对已育子女的教养。今天，这种残余形态正逐步被四川藏族社会抛弃，以前藏族民众在两性关系上的开明态度已经发生了转变。根据我们于 2004 年在阿坝藏族民众中所做的问卷调查的统计数据，对于婚前性行为，有 49% 的人表示不赞同，38% 的人持无所谓态度，仅有 13% 的人选择了赞同。

在婚姻状况方面，年龄在四川藏族婚姻中没有被赋予过多的价值意义，藏族民众并不在意婚配男女究竟谁大谁小，不像汉族婚姻那样偏向于男长于女的年龄搭配模式。这种婚姻价值观使得四川藏族的婚姻状况呈现出与其他民族不同的特点。他们的初婚年龄特别分散，既有早婚，也有相当一部分人晚婚，各年龄组的未婚者中还有一部分是不婚的僧侣，平均初婚年龄较高。在未婚者的年龄分布上，相比其他民族，四川藏族更为分散，在各年龄组都保持着较高的未婚比；有配偶的人占适婚人口总数的比重偏低。在藏族社会的传统观念中，离婚并不是一件很大不了的事情，不受习惯法的干预，程序也比较简单，因而离婚的人相对较多，而其中又以女性藏族民众居多，这使得四川藏族社会的离婚率比其他民族更高。经济文化水平的发展促进了四川藏族民众婚配条件的改善，也带动了社会风气和习俗的转变，宗教因素的影响遭到削弱，大龄未婚者和不婚者得以减少，人口性别构成较以前平衡，这诸多因素使四川藏族民众的婚姻状况也相应出现了一些变化。首先，20 岁以下早婚的人和 30 岁以上大龄未婚者日趋减少，使结婚年龄由分散逐渐趋于集中。在四川藏族民众中，从 1950 年到 1982 年，20 岁以前早婚的男性由 5.26% 下降到 2.19%，女性由 20% 下降

到 6.83% ;而 在 30 ~ 49 岁这个年龄段,未婚男性由 29.17% 减少到 17.74% ,未婚女性由 17.05% 减少到 13.49% 。其次,平均初婚年龄有所下降。从 1949 年到 1981 年,四川藏族初婚女性的年龄由 24.29 岁降到了 20.67 岁,下降 3.62 岁。第三,不婚率下降。从 1950 年到 1982 年,在四川藏族民众中, 50 岁以上的未婚者,女性由 26.19% 减少至 17.44% ,男性由 31.71% 减少至 25.9% 。第四,未婚率下降。四川藏族男性未婚率由 1950 年的 46.32% 降为 1982 年的 41.18% ,女性也下降了 3.41 个百分点,与此同时,有配偶率则有所上升,男性由 48.92% 增长到 52.69% ,女性由 41.73% 上升到 46.55%。^①

三、当前四川藏族婚姻价值观中存在的问题及对策

从以上对转型时期四川藏族婚姻价值观各主要方面的分析中我们可以看到,传统的婚姻制度、婚姻规则受到了前所未有的巨大冲击,从建立恋爱关系到缔结婚姻的整个过程中,藏族民众的婚恋观随着时代的变迁发生了较大的转变,出现了多元化倾向。这种变化,大多数是与社会转型的要求相一致的。但是,我们也注意到,当代四川藏族民众的婚姻观念尚还处于新旧交替的过程之中,新的婚姻观念体系的最终确立和巩固还面临着那些已经不再适应社会发展需要的陈旧思想的阻碍,因而这个过程是充满了两种力量的激烈冲突和斗争的,也必然是长期的。四川藏族在婚姻问题上的认识已经取得了一定的突破,但这些突破与现代性的要求还有很大的距离。如法律意识在四

^①王瑞玉:《四川省各民族的婚姻状况及其对人口的影响》,载《四川省少数民族人口研究》,四川省民族研究所编,成都:四川民族出版社,1991。

川藏族民众的婚姻价值观中还非常欠缺。以婚姻的社会承认为例，由于特定的自然地理环境、社会制度、历史文化传统、经济条件和特殊的生活方式，过去四川藏族民众很少履行婚姻登记，部落在藏族民众的婚姻中扮演着重要的角色，发挥着举足轻重的作用，举行婚礼也是民间婚礼，到寺院举行宗教婚礼不是必须的，但结婚时多有宗教人士到场祝福。牧区藏族民众举行婚礼的更少。这种状况在民主改革以后开始有所改善。改革开放以后，藏族民众不存在对部落的人身依附，而且家庭经济水平普遍提高，有足够的财力筹措婚礼中的开支，因而举行婚礼的人大大增多。但是，无论举行婚礼与否，在四川藏族已婚夫妇中，有相当一部分没有到婚姻登记部门履行登记注册手续，这反映了在他们的婚姻价值观中，现代婚姻法律意识还很淡漠。这样的婚姻尽管能够得到社区范围内的认可，但一旦婚姻破裂或发生不幸变故，将无法寻求法律的保护，这对妇女的伤害将会更大。除此以外，在四川藏族的婚姻价值观中，门当户对观念还在一定程度上占据着一些藏族民众的头脑；对通婚的民族范围和地域范围的认识都还有待于进一步拓展；科学、健康的婚姻观还需大力倡导，与其他民族相比，平均初婚年龄、未婚率、离婚率等各项主要婚姻状况指标都还居高不下，婚姻关系较其他民族松散，等等。这一切，都需要社会给予极大的关注，认真分析四川藏族婚姻问题的历史传统与现状，抓住主要方面，充分发挥宣传引导作用，把四川藏族婚姻逐渐纳入法制化的轨道，以便更好地预防和解决有可能发生的婚姻问题。同时，四川藏族在接受、形成新的婚姻价值观念的过程中，还有一个对当前社会上存在的各种不同的婚恋价值取向的甄别与取舍的问题，这也需要引起我们的注意与研究。

第二节 家庭价值观

家庭是婚姻的产物，是由血缘关系成员、婚姻成员及少数收养和非亲属成员组成的、居住在一起从事生产和生活的社会基本单位。当婚姻关系从原始群婚形态解放出来，家庭发展就有了根本性的变化。家庭的形态、结构以及因社会制度及其经济特征而导致的差异在各民族之间很不相同。四川藏族的家庭价值观是四川藏族民众对于家庭相关事物所抱持的一种观点、态度或信念，也是评价家庭意义与目的以及理想家庭的标准，并影响着藏族民众经营家庭生活与家庭相关事物的决定。与传统家庭相比，转型时期四川藏族在对家庭结构、家庭成员关系、家庭权利以及家庭教育等方面的看法都发生了很大的转变。

一、农奴制社会四川藏族的家庭价值观

农奴制社会四川藏族的家庭价值观主要体现在对家庭结构和家庭规模的看法上。

首先，对家庭结构的重视不够，这是造成四川藏族大量不完整家庭存在的原因之一。

1944年，著名人类学家李安宅先生到西康南北两路进行了半年的调查之后写成了《德格之历史与人口》。中国藏族人口与社会课题组在李安宅先生的调查成果基础上，通过计算和比较，得出了不完整家庭在普通户家庭中占有很大比重（如表2）是四川藏族农奴制社会在家庭结构上的最显著特征的结论。

表 1

德格人口家庭①

	家中全 为男性			家中全 为女性			有男女但 无婚姻关系			有男女且 有婚姻关系			总 计		
	人 数	户 数	户 量	人 数	户 数	户 量	人 数	户 数	户 量	人 数	户 数	户 量	人 数	户 数	户 量
牧区	41	28	1.46	371	191	1.94	471	218	2.16	1760	443	3.97	2643	880	3.00
农区	145	117	1.24	1245	605	2.06	1322	439	3.01	3036	837	3.63	5748	1998	2.88
总计	186	145	1.28	1616	796	2.03	1793	657	2.73	4796	1280	3.75	8391	2878	2.92

从表 2 我们可以计算出，在四川省德格县 2878 户被调查家庭中，单身男子家庭有 145 户，占被调查家庭户总数的 5.0%；单身女子家庭有 796 户，占被调查家庭户总数的 27.7%；有男女而无婚姻关系的家庭有 657 户，占被调查家庭户总数的 22.8%；有男女且有婚姻关系的家庭有 1280 户，占被调查家庭户总数的 44.48%。单身男子、单身女子和有男女而无婚姻关系的不完整家庭共有 1598 户，占被调查家庭户总数的 55.5%。而且，农区和牧区不完整家庭的比重不同，农区单身男子、单身女子、有男女而无婚姻关系三类不完整家庭的比重分别为 5.8%、30.3%、22.0%，占农区被调查家庭户总数的 58.1%。牧区则分别为 3.2%、21.7%、24.8%，占牧区被调查家庭户总数的 49.7%，农区的不完整家庭比重高于牧区。

这种不完整家庭的大量存在，严重影响了藏族人口再生产的进行，制约了人口素质的提高。对于造成藏族这种特殊的农

①李安宅：《德格之历史与人口》，连载于《西康户政通讯》。

奴制社会家庭结构的原因，“中国藏族人口与社会”课题组分析道：“我们认为，从藏族的婚俗探源，可能更为贴切。藏传佛教固然因其鼓励男性人口大量入寺为僧而造成婚育人口的性别比严重失调，但从上表（即本文表2——作者注）不难看出：德格县普通户的单身男子和有男女而无婚姻关系的家庭占家庭户数的27.8%，单身女子家庭占家庭户数的27.6%，如果以家庭为单位进行核算，婚育男女的比例似乎并未失调。在这里，性别比失衡不是主要原因。……所以我们认为，对这一问题比较合理的解释是，藏族传统婚俗对家庭职能造成的缺损，形成了藏族不完整家庭户的大量存在。……处于农奴制度下的藏族社会，存在着婚前性关系的自由，婚后的婚外性关系相对自由的传统婚俗。在传承家业方面，多子女家庭一般留一子或一女继承家业，其余入寺为僧尼或出嫁、入赘，入赘的女婿、非婚生子女与亲生子女一样地继承家业。我们认为，既然非婚配关系也能满足感情需要，解决传宗接代问题，从而完成家庭职能，那么，人们婚配成家的重要性降低了，变为人生中可有可无的事情了。因此，大量不完整家庭的存在，与藏族传统婚俗和群婚制残余有关。”^①

其次，在传统社会中，四川藏族偏好小规模的家庭。如在四川德格县，牧区2643人，属于880户家庭，平均每户3人，农区5748人，属于1988户家庭，平均每户2.88人。^②另据吴文晖等在康定等4县的调查，9个农业村和牧业村被调查2711户家庭，共8986人，平均每户3.3人。除去泸定汉民户

^①孙怀阳、程贤敏主编：《中国藏族人口与社会》，第130～132页，北京：中国藏学出版社，1999。

^②李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，见“拉卜楞人民”，北京：中国藏学出版社，1989。

口，藏族农业家庭户平均 2.98 人，石渠牧区平均每户 3.06 人。^①根据在康区的调查，李安宅又提出：“藏人家庭，平均每家人口 2.54 人；汉藏合璧家庭，平均每家人口 4.88 人；汉人家庭，平均每家人口 6.5 人。足见藏人家庭人口最少，汉人家庭人口最多，而汉藏合组之家庭人口适占中间地位”。^②

“中国藏族人口与社会”课题组认为，藏族家庭规模的普遍偏小，主要有五个方面的原因：“（一）藏族家庭一般既无谱牒宗族之制，继承又可‘男系与女系并用’，传宗接代观念淡漠，有无儿女并不成其为严重问题。（二）藏族妇女终身生育率低，子女少。（三）按藏族的习俗，子女结婚以后，一般要分家另立门户。因此，在有夫妻关系的家庭中，核心家庭是主要的，三四代同堂的大家庭比较少。加之人口预期寿命短，极少形成像汉族那样普遍存在的联合大家庭。（四）调查材料表明，在藏族普通户家庭里，残破家庭，反常家庭占有相当大的比例。这些由丧偶、独身、父子、母女组成的家庭，人口不可能多。（五）大量的子女入寺为僧尼，也影响了普通户家庭的规模。”^③

二、民主改革后四川藏族家庭价值观的变化及其原因

（一）对家庭结构认识的变化

解放后，四川藏族在对家庭结构的认识上发生了一些变化，开始重视家庭的完整性。

“中国藏族人口与社会”课题组在第四次全国人口普查

^① 吴文晖、宋鉴华：《西康人口问题》，载《边政公论》，第 3 卷，第 1 期。

^② 李安宅：《德格之历史与人口》，连载于《西康户政通讯》。

^③ 孙怀阳、程贤敏主编：《中国藏族人口与社会》，第 60 页，北京：中国藏学出版社，1999

1% 抽样原始数据带资料的基础上，统计出当前我国藏族家庭在构成上的主流趋势，如表 3 所示。

表 2 藏族家庭户构成大势^①

名 次	家庭构成	占总户比重 (%)
1	户主、配偶、子女	35.75
2	户主、子女	10.74
3	户主、配偶、子女、孙子女	8.44
4	户主、子女、孙子女	6.58
5	户主	6.55

从表中可以看到，由户主、配偶、子女组成的标准核心家庭在比重上居于首位，这表明核心家庭是当今藏族家庭的主体。该课题组又按照核心家庭、扩大家庭和单身家庭的归类法对我国当前的藏族家庭进行了归类，得到表 4 的统计结果。

表 3 家庭户类型^②

	核心家庭		扩大家庭		单身家庭		合计
	标准核心家庭	非标准核心家庭	标准扩大家庭	非标准扩大家庭	标准单身家庭	非标准单身家庭	
户数(户)	3325	1239	1702	835	536	536	8173
占总户比重(%)	40.68	15.16	20.82	10.22	6.56	6.56	100

①孙怀阳、程贤敏主编：《中国藏族人口与社会》，第 134 页，北京：中国藏学出版社，1999。

②同上，第 137 页。

在 20 世纪 40 年代李安宅先生对四川德格农奴制社会家庭所做的调查中，藏族有配偶的家庭户，即“有男女且有婚姻关系”的家庭户，仅占德格家庭户的 44.48%，无配偶家庭户，包括“家中全为男性”、“家中全为女性”和“有男女但无婚姻关系”的家庭户，占了德格家庭户的 55.52%。因此，尽管“四普”时我国藏族家庭户中无配偶家庭的比重不小，但与李安宅先生的调查结果比起来，有配偶家庭户的比重上升了 21.22 个百分点，同时，无配偶家庭户则减少了 21.22 个百分点，其中，仅标准核心家庭就已接近 20 世纪 40 年代德格县有配偶家庭户总和所占的比例，这不能不说是一个巨大的进步，我国藏族家庭户结构较之以前已经得到了很大的改善。

（二）在家庭规模价值取向上的变化

随着社会的进步，四川藏族民众在对家庭规模的偏好上出现了由小家庭向大家庭转变的趋势。因而与传统社会相比，转型时期四川藏族的家庭规模渐趋扩大。表 5 是四川甘孜藏族聚居区几个年度的家庭平均人口数据。

表 4 1954~1982 年甘孜藏族自治州家庭户平均人口变动情况^①

	1954 年	1958 年	1964 年	1979 年	1982 年
总户数（万）	10.76	10.64	11.96	14.70	15.09
总人口（万）	53.39	51.68	51.05	72.91	76.44
户均人口	4.96	4.86	4.27	4.96	5.07

1954 年，甘孜藏族家庭平均每户 4.96 人，而到 1982 年，这个数字增加到了 5.07，家庭规模扩大了 2.2%。仔细分析表

^①根据四川省统计局资料整理。

中的数据，我们可以发现，导致甘孜藏族家庭规模扩大的直观原因是人口增长的速度超过了家庭户增长的速度。从 1954 年到 1982 年，甘孜藏族人口增长了 43.18%，而家庭户只增长了 40.24%，家庭户的增长比人口的增长慢了 2.94 个百分点。

但是，这种转变进行得非常缓慢。因此，在不同规模家庭户的构成情况上，四川藏族虽以中等和较大规模的家庭户为主，但同时又呈现出各种规模的家庭户所占比重差别不大，分布较为分散的特点。对此，我们可以从 1982 年四川省藏族家庭户数的比重分布表中得到印证。

表 5 1982 年四川省藏族家庭户数的比重分布①

总户数	1 人户	2 人户	3 人户	4 人户	5 人户	6 人户	7 人户	8 人及以上户
192700	9.08	9.75	12.82	14.37	13.65	14.22	10.85	15.26

另据四川省民族研究所在甘孜县拖坝、生康两公社的调查表明，1982 年和 1950 年相比，六人以上较大规模家庭户所占的比重由 28.22% 上升到 44%，而一至三人组成的小家庭所占的比重则由 41.10% 下降到 32.87%；1950 年以二人、四人、三人组成的家庭为主体，占家庭户总数的 50.92%，而 1982 年则变成以八人及以上户、七人户、三人户为主，占去了家庭户总数的 44.84%。② 这种变化说明四川藏族在不同规模家庭户的构成上出现了大型家庭比重上升，小型家庭比重下降的变

①王瑞玉：《四川各民族人口的家庭规模、结构及其变迁》，载《四川少数民族人口研究》，成都：四川省民族研究所编，1991。

②同上。

动趋向。这是四川藏族在家庭规模的价值取向上发生逆转的表现。而这种价值取向上的逆转，在客观上，一方面是由于婚配条件的改善使藏族民众结婚率提高，另一方面是因为经济和医疗水平的发展使藏族家庭的生育存活率和人口自然增长率上升。

（三）对家庭权利分工与妇女地位的价值认识的变化

在四川藏族传统家庭价值观中，对家庭权利的价值认定服从于劳动上的习惯性分工。家长拥有对家庭大事的决定权，负责支配全家收支，安排家庭生产和生活，决定子女的婚嫁等。在家庭的分工上，一般是“男外女内”，即丈夫主要从事农业或牧业生产劳动，妻子主要料理家务和参加一些除耕地以外的农活，因此，在家长人选上，一般奉行男性优先的价值原则，男性比女性更占据主导地位。同时，年龄大者比年龄小者拥有更多的发言权，其意见更受到其他家庭成员的尊重和重视。所以，在四川藏族家庭中，当家人多是父亲，父亲年老或去世后，由长子继承家长；无父无子的妇女家庭由母亲当家，母亲死后由长女当家。家务劳动多由主妇（母亲）主持，她们负责掌管家中钥匙、粮食和其他财物。母亲死后由儿媳操持家务。在财产权上，男性一般掌握着家庭的财政大权，现金多由丈夫使用或保管，妇女们能够完全做主的是全家的饮食消费，在购买食物的种类、数量以及家庭日常用品问题上，丈夫一般都听从妻子的安排。妇女也有一笔属于她们个人的财产，那就是贵重的衣物和装饰品，这些衣物和装饰品多是家庭置办给妻子和女儿的，其价格从数千元到数万元不等，只有在喜庆节日或比较隆重的场合才穿戴，这部分财产属于妇女所有，丈夫或其他家庭成员一般无权单独处理，母亲去世后就留给自己的女儿或妹妹。在离婚后的财产分割上，“如果妻子是娶进来的，财产则全部归男方。如果是招的女婿，财产就全归女方。如果

是另立的家庭，财产则男女平分。^①在继承权上，四川藏族认为，子女、非婚生子女与婚生子女都应该一视同仁，入赘的女婿也不例外。

四川藏族这种家庭习惯性分工观念是基于农奴制社会落后的自然经济条件下形成的以性别差异为基础的单一化的自然分工而产生的。随着经济形态的变更以及由经济形态变更所引起的观念层次的转变，这种具有浓厚自然经济特色的习惯性分工已经力不从心，在现代化建设过程中，它正受到越来越多的挑战，四川藏族民众对传统家庭分工的信念开始动摇。当今四川藏族民众在对家庭分工的认识上显露出如下新特征：一是更强调个人的能力在分工标准中的重要性。人是生产力中最活跃的因素，四川藏族民众已经开始认识到个人能力的重要性，谁有能力就由谁当家，无分于男女，男女平等思想正一点一点地驱赶着藏族民众头脑中的男尊女卑的陈腐观念，宗教因素也开始淡出家庭分工领域。二是逐渐打破认识上的僵化，认为分工是具有灵活性的，开始接受分工以更快的频率在更大的空间中变动。我们在阿坝州进行的问卷调查显示，在回答家中大事由谁决定时，63%的藏族民众选择了共同决定。他们不再墨守陈规，而是顺时应变，自觉地按照社会发展的要求，对权利在家庭成员间的分配做出相应的调整，从而使家庭权力格局慢慢地发生着变化。但是同时，我们也注意到，我们于2004年在对阿坝州阿坝县、马尔康县的问卷调查中发现，有20%和10%的藏族民众分别选择了由父亲和丈夫决定，这个比例在甘孜州藏族民众中更是高达48%和19%，仅有24%的甘孜藏族民众选择了共同决定，另有7%的阿坝藏族民众和9%的甘孜

① 刘俊哲等著：《藏族道德》，第216页，北京：民族出版社，2003

藏族民众选择了由母亲决定，而选择由妻子决定的则一个也没有。这一结果反映了在家庭分工问题上四川藏族民众的观念变革尚处于初步阶段，有待于深入、推进。

与家庭权利分工紧密联系的一个问题是对妇女在家庭中的权利与地位的看法。在四川藏族传统社会中，不同地区、不同社会阶层对妇女地位的看法存在差异。大致说来，生活在农区和贵族家庭中的藏族民众对妇女的地位看得要相对低下一些，而牧区和贫困藏族民众对妇女的地位则要重视一些。由于牧区和贫困家庭在四川藏族社会中所占比重较大，因而他们对妇女权利与地位的看法构成了四川藏族家庭价值观中对妇女权利与地位的认识的主流。虽然在四川藏族的家庭观念中，人们一般都习惯于“男主外女主内”的模式，但一些精明能干的妇女在家庭管理和家庭决策中的作用也得到充分的重视，她们的意见也往往受到尊重。四川藏族家庭对妇女权利与地位的这种主流认识在民主改革尤其是改革开放以后得到进一步加强。自民主改革至今，我国颁布的宪法、十多部基本法和国务院及所属部委颁布的四十多种行政法规都明确规定了保护妇女权益的条款，国家还给予包括藏族在内的少数民族妇女以各种优惠政策，各藏族聚居自治地方也陆续制定了不少保护妇女权益的地方性法规，女性藏族民众的权利和地位得到了政策和法律上的保障。同时，随着自身文化素质、个人能力的提高以及生活水平和劳动条件的改善，如家庭生活用品尤其是耐用品的添置，使当今藏族女性的家务负担和劳动强度都有所减轻，而家庭权利更加扩大，家庭地位进一步提高。在我们的调查中，56%的甘孜藏族民众和88%的阿坝藏族民众认为妇女在家中有参与决策的权利，而在问到妇女抛头露面是否会受到别人耻笑时，83%的阿坝藏族民众和73%的甘孜藏族民众认为不会，持这一看法的又以牧区藏族民众居多。

（四）对子女的教育观念的变化

文化程度是反映人口素质的重要指标，对人的价值观念具有决定性的影响。从历史上看，由于长期生活在不发达的封建农奴制自然经济和浓厚的宗教氛围中，四川藏族民众没有充分认识到教育的价值意义，教育子女的观念在他们的头脑中极其匮乏，更谈不上什么重视，这使得四川藏族人口的文化程度一直很低。解放前，寺庙被四川藏族民众当做教育子女的机构和场所，大量的小孩被家里送进寺庙读书念经，造成教育方式基本上以寺院教育为主的局面。在农村有极少数的私塾，受教育者也仅限于极少数统治者、高级僧侣和富贵家庭，普通老百姓几乎完全是文盲或半文盲，轻视教育的观念比较严重，对子女的家庭教育也不够重视。民主改革以后，社会制度的根本变革和新的宗教政策的推行，为四川藏区教育的发展奠定了基础。随着改革开放的实行和深入，经济增长模式开始由劳动密集型向技术密集型转变，劳动者的知识水平和文化素质越来越成为经济的主要增长点，藏族民众们也在生产劳动和生活中嗅出了这种悄然发生着的变化，渐渐认识到知识的重要作用，那些外出打工的藏族民众在与外部世界的接触中更是直观地感受到不同文化程度和劳动素质的劳动者在工作条件、个人收入等方面的强烈对比，认识到要想拥有更好的前途必须具备掌握更多更新的知识和劳动技能。因此，教育孩子的责任感在越来越多的家长心中形成起来，他们认识到家庭教育在孩子身心发展过程中的重要性，教育孩子的态度积极，对孩子寄予了较高的期望值，努力为孩子创造接受教育的条件和良好的学习环境，具有较高文化素质的藏族家庭更是能以一套较为科学合理的教育方法对子女实施有效的教育。我们于 2002 年、2004 年在我们的走访和问卷调查中了解到，阿坝州 54% 的藏族民众表示愿意送子女读书，6% 的人选择了把子女送进寺院，40% 的人觉得

无所谓；而甘孜州有 95% 的藏族民众选择送孩子入学，只有 5% 的人表示随便。在对孩子的期望值上，大多数藏族民众希望孩子成为双语、多语人才，在阿坝，有 72% 的藏族民众希望孩子学习藏语、汉语以及外语。在家庭教育上的另外一个变化是对待女孩入学的态度。在问及是否会因孩子是女孩而不愿送其入学时，89% 的阿坝藏族民众和 71% 的甘孜藏族民众表示不会，回答会的阿坝藏族民众和甘孜藏族民众比例分别为 11% 和 29%。我们在调查中还得知，像在四川阿坝藏区，为数不少的较富裕家庭为了让自己的子女接受更好的教育，纷纷不惜倾注家庭的大部分收入，把子女送到教育水平较高的城市如都江堰甚至成都的学校读书。

学校教育方面，解放后，党和国家各级政府和领导根据四川藏族地区和教育工作的特点，积极恢复和发展教育事业，使学校教育的落后状况得到了根本的改善，绝大多数四川藏族民众对学校教育的作用和意义给予了肯定，使四川藏族地区的教育事业有了飞速的发展，人口文化素质也有了较大的提高。以阿坝州为例，1949 年，全州仅有小学 126 所，初中 2 所，初师 1 所，在校学生不到 3000 人。改革开放二十多年来，尤其是 2001 年开始实施《四川省民族地区教育发展十年行动计划》，全州教育总体上进入了建国以来最好的发展时期，初步构建起了幼儿教育、基础教育、职业教育、成人教育协调发展的民族教育体系。如今，全州共有幼儿园 54 所，在园幼儿 9741 人，幼儿入园率达到 37%，巩固率达到 87%；小学 1237 所，在校学生 100991 人，学龄儿童入学率达到 96.91%，巩固率达到 98.13%；初级中学 46 所，在校学生 25639 人，初中阶段入学率达到 57.39%，巩固率达到 95.7%；高中 16 所，在校学生 6501 人，入学率达到 14%，巩固率达到 89%；中专校 6 所，在校学生 2017 人，巩固率达到 96%。全州有 2 个整

县另 75 个乡镇实现了“普九”任务，人口覆盖率达到 56.9%，有 12 个整县另 11 个乡镇实现了“普初”，人口覆盖率达到 99.75%，全州青壮年非文盲率达到 95.5%，人均受教育年限达到了 5.86 年。^①教育的可喜发展进一步促进了四川藏族民众教育观念的更新，藏族民众们从以前的轻视教育变为对教育、科技的需求逐年增长，现代教育的影响力已经超过了宗教。为了改善办学条件，让子女接受更好的教育，若尔盖县唐克乡的老百姓每户捐出一头牦牛用于改造学校设施，黑水县木苏乡的老百姓组织起来从河里背河沙来修学校。

三、当前四川藏族家庭价值观中存在的问题及对策

虽然改革开放 20 多年来四川藏族对家庭结构、规模、权利分工、妇女地位以及子女教育等方面的认识有了较大的提高，但家庭观念领域的变革仍然不够深入、广泛，与我国当前社会的要求还有着较大差距。首先，四川藏族民众对不完整家庭的危害思考得不够，还没有充分认识到家庭结构上的不完整造成家庭功能的缺失，影响家庭功能的发挥，因而单身家庭和无配偶家庭仍然大量地存在着，既影响了下一代子女的优生优育和身心成长，也是社会潜在的一个不可忽视的不稳定因素。其次，虽然妇女的地位有了更进一步地提高，妇女的权益也从根本制度和法律上得到了确认和保护，但是，四川藏族家庭价值观中对女性的认识还有待于进一步深化、扩展，她们独具的优势应该得到更为充分的展现和发挥，她们的生活状态还需要给予更多的关注。在我们的调查中，四川藏族家庭的家长主要还是由男性藏族民众充当，人们还在一定程度上拘泥于“男主外女主内”的思维模式，一部分人对妇女参与家庭决策的

^① 阿坝州教育局 2002 年工作总结。

权利仍然设定了一些限制。如有 38% 的甘孜藏族民众和 12% 的阿坝藏族民众认为妇女只是偶尔才有参与家庭决策的权利，甚至更有 6% 的甘孜藏族民众认为妇女是没有权利参与家庭决策的。一些藏族民众还在一定程度上认为妇女抛头露面是有悖于伦理道德、有伤风化的事情，在阿坝和甘孜，分别还有 17% 和 27% 的藏族民众还认为妇女抛头露面会遭人耻笑。再次，对子女教育的重视程度还远远不够，这主要是因为受到了以下因素的制约：第一，以劳动密集型的农业和畜牧业为主的产业结构使四川藏区对劳动力的需求特别大，藏族民众们往往为了增加家庭的劳动力而把子女留在家中参加劳动；第二，恶劣的自然地理条件使四川藏族民众居住分散，交通不便，一些家庭的子女为了到学校上学甚至要翻越好几座大山，这也增加了藏族民众子女入学的困难，逐水草而居的牧民没有固定的居所，子女长年跟随父母在草原上游牧，更是无法到学校接受教育；第三，多生孩子虽然增加了劳动力，但同时也增加了家庭的负担，经济上的困窘使藏族民众家庭难以承担孩子的教育经费。而与此相对照的是学校升学率的低下和子女毕业后就业的困难，藏族民众感到财力、智力上的投资与回报不成正比，读了书也派不上用场。两相权衡之下，还不如让子女从小就投入到生产中帮衬家庭，学习劳动技能。这样，四川藏族民众的文化素质虽较过去已经有了显著的提高，但与其他民族和全国的差距仍然较大，文盲率依然很高，教育的普及率和受教育结构层次都还处于一个比较低的水平，而且地区之间、男女之间发展极不平衡，他们的文化素质与社会、经济发展的要求还很不适应。解决以上问题，需要大力发展四川藏区经济，协调男女性别比例，进一步营造男女平等的社会舆论氛围，重视藏族妇女的素质发展，引导四川藏族家庭制度向着适应现代化要求的健康的方向发展，从人力、物力、财力等方面大力扶持四川藏

区教育事业的发展，从而带动四川藏族民众家庭价值观念的进一步更新，

第三节 生育价值观

四川是我国仅次于西藏的第二大藏族聚居区，拥有 125 万藏族人口，主要聚居在川西横断山地区和川西北高原的甘孜藏族自治州、阿坝藏族羌族自治州和凉山彝族自治州木里藏族自治县，此外，在盐源、石棉、冕宁、宝兴、平武等县也有居住。“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍。”^①人是最活跃的生产力，人类自身的生产是物质生活的必要条件，它制约着社会的发展，同时又取决于社会生产力的发展，受制于一定社会的物质生产发展水平。在我国从传统型社会向现代型社会转变和过渡的过程中，四川藏族在生育问题上呈现出一些新的特点和动向，这些新的特点和动向反映了转型时期四川藏族生育价值观念的转变。

一、四川藏族旧生育价值观在转型时期的转变

20 多年的改革开放和现代化建设，使四川藏族社会取得了长足的进步，四川藏族的经济条件显著改善，文化水平也有了较大的提高，他们在生育目的、生育意愿、对计划生育和避

^① 《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 2 页，北京：人民出版社，1972。

孕的态度以及生育习俗等方面都发生了较大的转变。

（一）生育的传宗接代色彩有所淡化

作为种的繁衍，传宗接代是生育的一个主要功能和直接结果，生育使一个家族的血脉得以延续下去。与其他许多民族一样，过去，四川藏族也比较重视这种家族的传承与壮大。在他们的传统观念中，传宗接代是生育的第一目的，男女双方一旦缔结婚姻，就自然而然地肩负上了为家族传宗接代的使命，传宗接代的重要性是不言而喻、不容置疑的。随着社会经济文化的发展，四川藏族人民尤其是具备一定文化素质的青年男女开始更主动地思考自己的人生，对人生目的、人生内容的认识有了很大的转变和丰富，逐渐有意识地规划自身的发展，对婚姻质量的要求也逐步提高，越发关注夫妻之间的情感培养与交流，越来越多的人把生育子女看做是夫妻感情的结晶，生育行为所包含的情感成分增加，而传宗接代的色彩有所减弱，传宗接代在他们心目中的重要性有所降低。我们在 2002 年和 2004 年的问卷调查结果显示，30% 的阿坝藏族民众对传宗接代重要性的认识持一般的态度，其中以女性藏族民众居多，更有 20% 和 3% 的人认为传宗接代不重要和很不重要，26% 的人选择了重要，认为传宗接代很重要的比例只占 21%，其中以男性藏族民众居多。这显示出转型时期四川藏族的生育观念中，传统上的传宗接代色彩出现了淡化的趋势。

（二）生育意愿由多生变为少生，计划生育成为自觉的需要，从单纯追求子女的数量逐渐转向重视子女的素质

生育意愿是人们生育观念的重要体现。以前，生活在地广人稀的自然环境中的四川藏族感受不到人口的压力，由于受到藏传佛教的影响，他们的传统生育观念认为，顺其自然的生育是天经地义的事情，生儿育女命中注定，多生子女是神的旨意，而不愿采取避孕节育措施，计划生育被看做是断了灵魂投

其突出，而非农业藏族人口的生育意愿稍有所不同，即占第一位的生育意愿是一对夫妇生育一男一女，占第二位的生育意愿是一对夫妇生育三个以上小孩。这说明在上个世纪 80 年代中期，阿坝藏族尤其是农牧民多胎生育的要求较高，自愿只生育一胎的藏族民众较少，比例仅为 4.51%。而近二十年后的今天，当我们于 2004 年来到阿坝进行调查时发现，59% 的人认为一家只生一个子女好，认为多生好的藏族民众比例则下降到了 20%，其中又以希望生育两个子女为主。

从实际生育情况来看，1990 年四川藏族的一孩率为 33.17%，二孩率为 25.80%，三孩率为 15.76%，四孩及以上的比率为 17.18%。^①“九五”末，阿坝州一孩率从 1983 年的 32% 上升到 55.98%，多孩率则从 48% 下降到 9.84%，二孩率为 34.10%；每个育龄妇女从 1982 年第三次人口普查时的平均生育 4.4 个孩子减少到“九五”时的只生育 2.1 个孩子；截至 2000 年末，全州已婚育龄夫妇中领取独生子女证的人数达 1.38 万人，比 1995 年增加了 2560 人。^②

从以上生育意愿和实际生育情况可以看出，现在，宗教已经不再能完全左右四川藏族的人口生育，他们已经认识到少生孩子的好处，开始有意识地改变以前那种无节制的自然生育状态，讲究合理、有计划地生育，生育意愿开始由多生向少生转变，计划生育正逐渐由起初的一种外在的政策制度内化为他们

^①孙怀阳、程贤敏主编：《中国藏族人口与社会》，第 146 页，北京：中国藏学出版社，1999。

^②2001 年 3 月，阿坝州常委宣传部长王建明在全州人口资源环境工作座谈会上的发言材料：《人口与计划生育工作“九五”成绩显著、“十五”任重道远》，及阿坝州人民政府 2001 年 10 月所作的《阿坝州人口与计划生育工作情况汇报》。

自觉的需要，被越来越多的人所认同。他们不再单纯追求子女的数量，重视子女的素质和教育成为大多数年轻父母的共同心愿，许多父母千方百计在子女身上进行智力投资。对于采用避孕和绝育措施来达到节育的目的，农牧民都能接受，放置宫内节育器、皮下埋植、口服及用套等多种避孕方法被综合采用以实现节育的目的。在阿坝地区“九五”末，全州有 13.34 万已婚育龄人群自觉采取了避孕节育措施，比“八五”末的 1995 年增加了 1.94 万人；育龄妇女综合节育率从 1995 年的 82.85% 上升到 87.82%，提高了 4.97 个百分点；避孕及时率达到 90.1%；孕后补救手术从 1995 年的 3830 人减少到 2000 年的 1871 人，减幅达 51.15%；计划外怀孕率下降到 1.46%。全州的计划生育工作由过去的孕后补救型向孕前服务型转变。^①

（三）改变旧的生育习俗，树立卫生分娩、优生优育的观念

过去，由于文化水平较低，缺乏必要的医药卫生常识，加上宗教的影响，藏族在其独特的社会生活环境中形成了一套与其他民族不同的生育习俗，四川藏族也遵从着这套生育习俗。孕妇不太重视休息和保养，往往把安全分娩、母子健康的希望寄托在神佛的护佑上，分娩之前常常要亲自到“神山”敬香，到寺庙里叩头、转经，祈求神佛保佑婴儿顺利降生。产妇得不到合理的照顾和起码的卫生条件，在家分娩被认为会玷污家神，因此一些地方的产妇必须到草料房或者牛、羊圈里分娩。如果出现难产，就要派家人再次去神山烧天香，到寺庙叩头进

^① 2001 年 3 月，阿坝州委常委宣传部长王建明在全州人口资源环境工作座谈会上的讲话材料《人口与计划生育工作“九五”成绩显著，“十五”任重道远》，及阿坝州“十五”人口与计划生育事业发展规划中期评估报告，2003 年 7 月 8 日。

贡、念经。这些旧习俗对人口的生育和素质极其不利，是藏族婴儿死亡率较高的原因之一。在我国社会转型的过程中，随着医疗技术水平的提高和医疗卫生条件的改善，四川藏族家庭和妇女本人逐渐摆脱了这些旧习俗的桎梏，越来越多的家庭形成了在医学指导下优生优育的观念，重视新法接生，注意分娩卫生，产妇愿意或主动要求到医院、卫生所生小孩或者请接生员来接生的现象已经十分普遍。

二、转型时期四川藏族生育价值观变化的原因

转型时期四川藏族之所以会产生上述生育观念上的变化，主要是因为：

（一）多子多福的生育观给四川藏族家庭经济造成沉重负担

四川藏区长期处于不发达的自然经济条件下，养育孩子所需的花费不高，而劳动力的需求却较大，在广大农牧民看来，多生养孩子能增加家庭的劳动力，帮助家庭进行农业生产，增加家庭的经济收入。但是，生养之后却事与愿违，多生育孩子不仅没有如他们所预期的那样使家业强盛起来，反而增加了家庭的经济负担，尤其是随着社会总体消费水平的提高，子女的养育费用比以前有了较大程度的提高，使得原本就不太宽裕的家庭经济捉襟见肘，很多家庭因此背上了沉重的负担，子女也因为家境的贫困而享受不到良好的教育，素质偏低，不符合转型时期社会对劳动力素质的要求，更难改变家庭的经济状况。现实迫使四川藏族群众反思原有的旧生育观念，重新树立新的适应社会发展的生育观，理性思考计划生育的作用和意义，把关注的重心从子女的数量转移到子女的素质。在调查中，我们发现，经济上的考虑是促成四川藏族群众对避孕的认识发生转变的主要动因。

（二）四川藏区计划生育工作的开展

20世纪80年代，四川藏区开始开展计划生育工作。1983年，阿坝州、县计生委成立，计划生育工作正式全面开展。1989年，阿坝州人大颁布实施《阿坝藏族羌族自治州计划生育办法》，使计划生育工作步入法制管理轨道。随着改革开放的不断深入和市场经济的建立，鉴于依法管理人口与计划生育工作的需要，州人大常委会又于1995年对原《办法》进行了修改。《办法》规定，“提倡和鼓励一对夫妻只生育一个孩子”，“不得非婚生育”，“少数民族夫妻，可以申请有计划地安排生育第二个孩子”，对申请生育第三个孩子的少数民族农牧民夫妻也做出了条件上的限制。一方面，建立计划生育利益导向机制，各涉农部门掌握的扶贫项目和资金首先向计划生育户倾斜，优先给予计划生育户免费的计划生育优质服务和生殖保健服务，给取得《独生子女证》者发放奖励金，在招工、扶贫、审批建房木材指标、划宅基地和就医、健康检查、入学、毕业分配、就业等方面对独生子女户和独生子女给予优先照顾，让计划生育户真正得到实惠。另一方面则对计划外怀孕和生产制定了相应的处罚办法。通过计划生育政策法规的宣传教育 and 计划生育利益导向机制的引导，四川藏族群众自觉实行计划生育的观念大大增强。

（三）四川藏族文化水平的提高

生育观念还受到育龄夫妇文化水平的影响。一般来讲，文化水平较低者更关注子女的数量，认为多子多福，因而往往缺乏节制生育的自觉性；而文化水平较高者对子女价值的看法则有所不同，他们能够正确地认识子女的数量和素质与家庭的生活水平之间的关系，更容易理解并接受国家的计划生育政策，并且，他们重视精神生活，往往在个人的发展和自我价值的实现上倾注了较多的时间和精力，不愿多生育孩子，以免增加负

担。根据阿坝州计生委的调查，具有大专文化程度的人要求生育三胎及以上的比重为 24.89%，具有中专或高中文化程度的人要求生育三胎及以上的比重为 24.60%，而这个比例在具有初中文化程度、小学文化程度的人和文盲中依次为 40.13%、57.13% 和 72.49%。^① 随着四川藏区民族教育事业的发展，四川藏族群众的文化素质较以前有了一定程度的提高，这促进了生育观念的转变。

三、四川藏族生育价值观中存在的问题及对策

近二十年来，四川藏区人口与计划生育工作取得了显著的成效，人口生育正在被纳入科学、合理、法制化的轨道，科学、文明的生育观念正在走进四川藏区。但是，生育观念是人的头脑中深层次的东西，根据人的意识发展的规律，旧的生育观念的革新是一个长期渐进的过程，不可能一下子完全消失，新的生育观念的诞生和确立也不是一蹴而就的。当前，在人口生育问题上，四川藏区早婚早育、密集生育、多胎生育以及非婚生育、未婚先孕的问题与其他地区相比还比较突出，传统的生育观念不同程度地在藏族群众的思想中存在，多胎生育的意愿虽有所降低，但跟其他民族相比依然维持在一个较高的水平，一些人计划生育的自觉性还不够，宗教教义还影响着一些人的生育观念，如一些藏族群众（尤其是牧区妇女）对堕胎难以接受，一旦怀孕，一般不做补救手术，认为这违反了藏族传统的伦理和宗教教义。可见，四川藏族在生育价值观念上还没有实现根本性的转变。随着我国社会的进一步转型，继续引导和推进四川藏族生育价值观念的变革，将有利于四川藏区的

^①阿坝州计划生育委员会：《阿坝州各民族生育意愿调查剖析》，载《四川少数民族人口研究》，成都：四川省民族研究所，1991。

现代化进程。为此，笔者认为应做好以下几方面的工作：

（一）继续加强计划生育的宣传和管理。人口与计划生育工作是一项具有长期性、复杂性和艰巨性的社会系统工程，四川藏族的生育观念还没有彻底转变，对计划生育的宣传和管理必须继续加强，计生干部和工作人员不应产生松懈情绪，使计生工作流于形式，而应继续结合实际创新地开展工作，促使藏族民众生育价值观念的根本变革。

（二）以发展地区经济为基础，改善四川藏族的生产生活条件。市场经济虽然已经在我国广泛建立起来，但四川藏区市场经济的水平还很低，经济增长方式在这里还没有根本转变，农牧民对劳动力的需求依然非常巨大，如果不从根本上发展四川藏区经济，改善四川藏族的生产生活条件，多胎生育的要求将不会有效地降低下来，多子多福的观念必然还会残留在一些人的头脑之中。

（三）加大四川藏区计生经费的投入，改善医疗卫生条件，加强医疗保健工作，提倡优生优育。四川藏区的人口与计划生育工作经费投入严重不足，农村育龄夫妻免费落实计生手术的支付能力差，计划生育利益导向机制缺乏经费的支持，计划生育服务条件长期得不到改善，服务能力和服务水平不能满足育龄夫妻的计生技术服务需求，使得尽管一些藏族民众的生育意愿与计划生育相一致，但由于不懂得避孕知识，得不到节育服务，仍然导致多胎生育。藏族民众计划生育的积极性遭到挫伤，对计划生育的满意度不高，从而阻碍生育价值观念的变革。

（四）大力发展文教事业，提高四川藏族民众的文化水平和思想认识，带动生育观念的转变。人的文化素质对人的观念具有决定性的影响，生育观念的转变必须从基础做起，进一步提高四川藏族民众的文化素质，让科学、合理的生育成为四川藏族民众自觉的愿望和要求。

主要参考文献

1. (美)亨利·摩尔根. 古代社会. 杨东莼等译. 北京: 商务印书馆, 1977
2. 褚俊杰等. 藏族. 北京: 民族出版社, 1995
3. 丹珠昂奔. 藏族文化散论. 北京: 中国友谊出版社公司, 1993
4. 王辅仁、索文清. 藏族史要. 成都: 四川民族出版社, 1981
5. (英)卡尔梅. 苯教历史及教义概述. 向红笳、陈庆英译. 载国外藏学研究译文集(1). 北京: 中央民族学院藏族研究所, 1983
6. 萨迦·索南坚赞. 王统世系明鉴. 北京: 民族出版社, 1982
7. 尕藏才旦编著. 史前社会与格萨尔时代. 兰州: 甘肃民族出版社, 2001
8. 藏族简史编写组编. 藏族简史. 拉萨: 西藏人民出版社, 1985
9. 王尧、陈践译注. 敦煌本吐蕃历史文书. 北京: 民族出版社, 1992
10. 马克思恩格斯全集. 北京: 人民出版社, 1995

11. 陈庆英主编. 藏族部落制度研究. 北京: 中国藏学出版社, 1995
12. 西藏社会历史调查资料丛刊编辑组编. 藏族社会历史调查 (2、3). 拉萨: 西藏人民出版社, 1988
13. 敦煌吐蕃文献选. 成都: 四川民族出版社, 1983
14. 第五世达赖喇嘛著. 西藏王臣记. 郭和卿译. 北京: 民族出版社, 1983
15. 宗喀巴. 宗喀巴大师集 (1、2、3). 北京: 民族出版社, 2001
16. 宗喀巴. 菩提道次第广论 (上). 毕锐译. 内部流通本
17. 法句经 (下). 载大正藏 (4)
18. 刘俊哲等著. 藏族道德. 北京: 民族出版社, 2003
19. 周炜著. 成佛之路——藏传佛教大师生涯. 西宁: 青海人民出版社, 1996
20. 泽仁顿珠著. 藏族通史·吉祥宝瓶. 拉萨: 西藏人民出版社, 2001
21. 宝性论详解 (藏文). 成都: 四川民族出版社, 1997
22. 多识著. 佛理精华缘起理赞. 成都: 四川民族出版社, 2000
23. 多识著. 爱心中爆发的智慧. 兰州: 甘肃民族出版社, 1998
24. 老子
25. 论语
26. 荀子
27. 余谋昌著. 惩罚中的醒悟. 广州: 广东教育出版社, 1995
28. 章太炎著. 诂书·原变

29. 马克思恩格斯选集 (3). 北京: 人民出版社, 1972
30. (美) 罗尔斯顿. 哲学走向荒野. 刘耳、叶平译. 长春: 吉林人民出版社, 2001
31. (美) 戴斯·贾丁斯著. 环境伦理学. 林官明、杨爱民译. 北京: 北京大学出版社, 2002
32. 马克思. 1844 年经济学哲学手稿. 北京: 人民出版社, 1985
33. 余谋昌. 生态伦理学. 北京: 首都师范大学出版社, 1999
34. 简明社会科学词典. 上海: 上海辞书出版社, 1982
35. 罗布江村、蒋永志. 雪域文化与新世纪. 成都: 四川民族出版社, 2001
36. 费孝通. 关于民族识别问题. 北京: 中国社会科学出版社, 1980
37. 班果著. 雪域. 西宁: 青海人民出版社, 1991
38. 阿坝州志. 北京: 民族出版社, 1994
39. 金耀基. 中国现代化与知识分子. 北京: 香港时报出版公司, 1984
40. 马戎. 美国的种族与少数民族问题. 北京大学学报, 1997 (1)
41. (美) 英克尔斯. 人的现代化. 成都: 四川人民出版社, 1985
42. 吴文. 略述木里藏族婚姻与家庭问题, 载四川少数民族人口研究. 成都: 四川民族出版社, 1991
43. 王瑞玉. 四川省各民族的婚姻状况及其对人口的影响, 载四川省少数民族人口研究. 成都: 四川民族出版社, 1991.
44. 李安宅. 德格之历史与人口, 载西康户政通讯

45. 孙怀阳、程贤敏主编. 中国藏族人口与社会. 北京: 中国藏学出版社, 1999
46. 李安宅著. 藏族宗教史之实地研究. 北京: 中国藏学出版社, 1989
47. 吴文晖、宋鉴华著. 西康人口问题. 载边政公论 (3). 第1期
48. 阿坝州计划生育委员会. 阿坝州各民族生育意愿调查剖析. 载人口与杂志. 1985 (3)
49. 何星亮. 新疆民族传统社会与文化. 北京: 商务印馆, 2003
50. 杨善民、韩锋. 文化哲学. 济南: 山东大学出版社, 2003
51. 拉巴平措、格勒主编. 当代藏学研究中的几个理论问题. 北京: 中国科学出版社, 2002
52. 徐嵩龄主编. 环境伦理学进展: 评论与阐释. 北京: 社会科学文献出版社, 1999
53. 杨岭多吉主编. 四川藏学研究 (5). 成都: 四川人民出版社, 2003
54. (美) 德尼·古莱. 发展伦理学. 高銛、温平、李继红译. 北京: 社会科学文献出版社, 2003
55. 宋希仁. 伦理与人生. 北京: 教育科学出版社, 2000
56. 当代四川丛书编辑部编. 当代甘孜. 北京: 当代中国出版社, 1994
57. 吴荣华. 四川少数民族传统文化与教育. 成都: 四川大学出版社, 1997
58. 甘孜藏族自治州概况编写组编. 甘孜藏族自治州概况. 成都: 四川民族出版社, 1986

后 记

本专著是四川省哲学社会科学研究项目《四川藏族价值观研究》的最终研究成果。它是在项目负责人和项目组成员经过两年多的共同努力下完成的。

四川藏族是我国藏族的重要组成部分，同我国其他地区的藏族有着共同的文化渊源关系和心理特征，表现在价值观上他们有着共同性。但是，四川藏族所处的地理环境和社会条件同其他地区的藏族又不完全相同，因此四川藏族的价值观有着自己的个性。本项目的任务不仅要研究其共性，而且更为重要的是着力揭示其个性特征。与此同时，我们对于四川藏族价值观的研究，既展现出了四川藏族传统的价值观的基本内容，又把研究的重点放在转型时期的价值观，揭示其新变化和当代价值；探索了四川藏族价值观在新的历史条件下的继承和变革；从纵向的视角研究了四川藏族价值观产生和嬗变的历史，探索了四川藏族现代价值观和传统价值观之间的继承和创新的辩证关系，从而揭示出四川藏族在宗教信仰、道德规范、生命体验、自然环境、文化创新和吸收、婚姻家庭等方面的价值评价、价值选择的本质属性及其产生和发展的内在规律；从横向的视角出发，把四川藏族价值观置身于更大的文化境域中，同其他民族价值观进行比较，从中揭示其特殊性。

不少专家学者在对四川藏族的政治、经济和文化的众多研究成果中涉及了价值观的一些内容，但是尚未从价值观层面对其进行专题探讨，因而其研究是零碎的、表层的，本项目第一次对四川藏族的宗教、道德、生命、生态、文化、婚姻、家庭等价值观进行了深入而系统的研究，从而弥补了上述研究中的不足。

在本项目的研究过程中，项目组全体人员通过各种渠道收集了许多图书资料，又分期分批到四川甘孜藏族自治州、阿坝藏族羌族自治州调查，走访了有关部门，到藏族乡村进行采访，请藏族农牧民填写 500 余份调查问卷，同时还同有关专家学者座谈，了解和掌握了大量的信息和第一手资料。在此基础上，由项目负责人刘俊哲教授拟定写作提纲，并分工到人写出初稿，经过作者反复修改后，由项目负责任人修改定稿。

本书各章的作者分别是：刘俊哲，前言、第五章；余仕麟，第一章；李元光，第二章；姜丽、李兵，第三章；李蜀人，第四章；杨骊，第六章；王玲，第七章。

项目组成员在甘孜州调查期间，得到了州统战部、州扶贫办、新都桥镇政府的鼎力相助；在阿坝州调查期间，受到了州委宣传部、科技局、农业局、林业局、档案局、畜牧局、计生委、民族宗教局和黑水县宣传部、民族宗教局、林业局等单位的大力支持，特别是阿坝州政协副主席钊干裘同志、阿坝州卫校泽冷初老师、黑水县副县长洪成民同志、黑水县色耳古乡副乡长泽仁同志为我们的调查做了大量的工作；四川大学博士生导师潘显一教授、四川社科院原哲学所所长陈德述研究员、西南民族大学博士生导师万果教授为本书初稿提出了宝贵的意见和建议；在本书的撰写过程中，我们参考和吸取了有关研究资料或研究成果。在此一并表示诚挚的感谢。

由于时间和经费的限制，我们对当今四川藏族价值观的现

状的调查尚不深入，收集到的资料十分有限，加之全面而系统地研究四川藏族的价值观尚属首次，错误和缺点在所难免，恳请有关专家学者不吝赐教。

《四川藏族价值观研究》课题组

2005 年 3 月

四川省哲学社会科学“十五”规划课题

课题主持人：刘俊哲（西南民族大学）

课题组成员：余仕麟（西南民族大学）

李元光（西南民族大学）

李蜀人（西南民族大学）

李 兵（西南民族大学）

杨 骊

王 玲（西南民族大学）

姜 丽

前 言

四川藏族现有人口 120 余万人，占全国藏族人口的四分之一。分布于四川甘孜藏族自治州、阿坝藏族羌族自治州及凉山彝族自治州的木里藏族自治县以及与阿坝毗连的绵阳市平武县、北川县的十余个藏族乡。因居住地的不同，四川境内的藏族的称谓也各异，川西北藏族牧区的藏族自称“安多（哇）”，川西部地区的藏族自称“康巴”，四川阿坝南部和甘孜东部农区的藏族则自称“嘉戎（娃）”或“哥邻”。

据考古发掘证明至少在四五千年前，在当今四川藏区就有
人类定居。春秋时期，古藏人先民的一支西迁到包括四川在内的西南山区及甘孜、阿坝境内，与其原始先民彼此融合，成为藏族的重要组成部分。

从地理环境上看，在漫长的历史发展进程中，四川藏族主要聚居、繁衍生息在四川西部横断山脉地区和四川西部高原地区。四川藏族聚居区是我国的第二大藏区。该地区海拔高，气候寒冷，空气稀薄，山脉陡峭，山峰高耸，河流众多且落差较大，草原辽阔，境域内又有着优质的天然草场和大片森林。这一片大土地是四川藏族世代赖以生存和繁衍的伟大“母亲”。环境塑造人，人又改造着环境。四川藏族正是在被迫顺应恶劣的自然环境和主动的改造这一自然环境的双向运作过程中，创造出本民族的地缘文化和社会文明，而四川藏族的价值

观是其不可分割的一个组成部分。

何谓价值观？要弄清价值观这一范畴，必须对“价值”予以界定，马克思讲：“‘价值’这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的”。价值“表示物的对人的有用或使人愉快等等的属性”。^①由此可见，价值是表示主体与客体的关系的范畴，其实质是客体对主体需要的满足，即作用或客体对主体的意义。但是客体能否满足主体的需要、是否对主体有用的这种意义又是由主体所评价和认定的。由此，便形成了价值观。因此，价值观就是在特定的历史条件下，主体关于客体对主体的作用和意义的基本态度、基本看法或基本观点。价值观是在社会实践中形成和发展的。人们的价值观一旦形成，又用以作为对客体进行肯定性或否定性评价的标准，并以此进行经济的、文化的、行为模式的价值取向。

价值观是属于社会意识的范畴。历史唯物论认为，社会意识归根结底是由社会存在决定的，是对社会存在的反映。社会存在包括地理环境、人口因素和物质资料的生产方式。由此看出，四川藏族的价值观就是对他们所处的地理环境及本民族的人口因素和生产方式对他们的生存发展的作用与意义的根本态度和根本看法。四川藏族与其所处的地理环境之间的关系就是他们与自然的关系；四川藏族社会的生产方式中的生产力所标示的也是人与自然的关系。四川藏族在改造自然的生产实践中，便产生了关于周围自然对于他们的生存和发展的作用与意义的态度和看法，而这就是四川藏族的自然生态价值观。人口因素包括人口的数量、质量、结构及其分布，它涉及人口繁衍及与之相关联的恋爱、婚姻关系及家庭关系。而四川藏族对其

^① 《马克思恩格斯全集》，第 26 卷，326 页，北京：人民出版社 1979。

在实际的社会生活中产生的恋爱、婚姻、家庭和生育等对他们的作用和意义的价值认定和价值选择就是其恋爱婚姻和家庭价值观。作为四川藏族的生活，不仅仅是通过生产实践活动从自然界获取的物质的或经济的生活，还包括精神生活。精神生活包括宗教活动、文化创造活动等。而四川藏族对在宗教活动、文化创造活动及其成果的价值判定就构成宗教价值观和文化价值观。与此同时，四川藏族同其他民族一样，其言论和行动需要一定的道德原则、方式等加以规范和约束，而对此的根本看法或价值认定就形成了本民族的道德价值观。再则，四川藏族普遍信仰藏传佛教，而藏传佛教又是一种具有浓厚生命情节的宗教，在对生命深切的长期体悟和价值认定过程中形成了四川藏族的生命价值观。

四川藏族的价值观有着现实性和理想性两个层面。其现实性是指直面现实社会生活的，对现实人类社会所赖以生存和发展的生态环境、宗教文化、社会道德、婚姻家庭、经济生活等方面的价值认定和价值选择。四川藏族的理想性价值观主要是对来世受人天果报的追求，其终极价值目标是觉悟成佛。我们之所以将其称之为理想性价值观，是因为它是一种缺乏现实根基的价值预设，带有虚幻不实的性质。

价值观是一定历史条件下的产物。四川藏族经历了原始公有制、奴隶制和封建农奴制和社会主义制度等几个社会形态，其价值观也相应地呈现出一个不断嬗变的历程。我们把四川藏族原始公有制社会、奴隶制社会、封建农奴制社会的价值观界定为传统社会的价值观，把经过民主改革后进入社会主义时期的价值观叫做现代价值观，而把特定于 20 世纪 80 年代以后的价值观称之为转型时期的价值观。不同时期或不同类型的价值观有着各自不同的质的规定性和特殊表现。概括起来讲，四川藏族传统价值观有着如下特征：

1. 藏传佛教价值观居于核心地位。这是由藏传佛教在四川藏区的独特地位和作用所决定的。一是就宗教信仰而言，四川藏族同其他地区的藏族一样，普遍信仰藏传佛教。尽管在四川藏区有原始宗教——苯教和后来传入的伊斯兰教、天主教、基督教等，但是自从藏传佛教创立之日起，几乎所有的四川藏族均信仰藏传佛教。即是说，藏传佛教是他们共同的肯定性的价值评价和价值取向。二是从藏传佛教的价值功能上讲，藏传佛教对四川藏族的社会生活行为起着决定性的作用。藏传佛教义理和戒律成于他们信仰的准则，他们虔诚地践履着藏传佛教的义理原则、道德戒律等，因此藏传佛教起到了绝对律令的功用。三是从文化的内涵上讲，四川藏族传统文化主要体现于藏传佛教之中，因为藏传佛教中的“五明”几乎囊括了藏族文化的各个方面。这就规定着藏传佛教价值观居于“万流归宗”的核心地位。

藏传佛教的价值观主要是指一切众生皆平等、轮回是苦、因果报应、人法空执、众善奉行、诸恶莫作、慈悲行善、无私利众，其终极价值目标是觉悟成佛。居于核心地位的藏传佛教价值观具体表现为它渗透和贯穿于四川藏族其他价值观的方方面面，对其他价值观有着重要影响。（1）生态价值观中渗透着藏传佛教众生平等的价值观，并且藏传佛教众生平等的价值观体系成为其重要的理论基础和指导四川藏族关爱和保护动植物的根本指导原则。（2）在道德价值观中渗透或贯通着藏传佛教众生平等、轮回是苦、人法空执、因果报应、觉悟成佛等价值理论。因为既然一切众生平等，在道德观上就要以众生平等之心去对待一切众生，视一切众生为自己的母亲，终身关照、帮助和救济一切有情众生；既然轮回是苦，那么，就不仅要认识到人生是苦，更重要的是要摆脱痛苦的折磨，脱离生死轮回之道，为此在道德价值观上就要排除“贪、瞋、痴”三

毒，戒除身语意所摄的种种恶行，实践着众善奉行，诸恶莫做；既然在宗教价值观上主张人法空执，破除“人法二执”，那么在道德价值观上就必须力断贪欲，放弃其对物质利益、名誉地位的追求，不为自己的蝇头小利而损人利己；既然善因善果，恶因恶果，那么在道德规范上就要多积善业，不行恶业，以求来世不堕恶趣，获得人天之福报；既然觉悟成佛是人生追求的终极价值目标和人生的最高理想，那么在道德价值的取向上就要以大乘佛教的无量慈悲之心去普渡世间的一切众生，慈悲行善，高扬佛陀的舍身饲虎和割肉喂鹰的无私利众之崇高精神，彻底树立“我不入地狱，谁入地狱”的伟大道德情怀，其目的是为了一切众生彻底脱离轮回之苦，进入佛教涅槃之境，享受究竟涅槃大乐。藏传佛教不仅渗透于藏族道德价值观中，甚至可以说，在一定程度上藏传佛教的价值观与道德价值观是一体两面的同一关系，即四川藏族道德价值观除阶级道德、民间道德价值观外，主要就是藏传佛教的价值观。换句话说，四川藏族道德价值观是藏传佛教价值观的重要组成部分。

(3) 四川藏族文化价值观中渗透着藏传佛教价值观。藏传佛教是四川藏族传统文化的精华，它如涓涓溪水无孔不入地渗透于整个四川藏族传统文化中。布道传教是四川藏族传统社会的文化传递和社会教育的机制，寺庙是四川藏族从事精神文化活动的重要场所，藏传佛教典籍是四川藏族传统文化的重要内容，藏传佛教义理是四川藏族创造出本民族文化理论的根本指导原则和重要方法论，甚至藏传佛教文化全面渗透于四川藏族的建筑、绘画、雕塑、文学、戏剧之中。(4) 藏传佛教价值观多方位地渗透于四川藏族婚姻和家庭价值观中。如在结婚仪式、生育子女、家庭教育等方面，四川藏族采取了藏传佛教的价值取向。又如，藏传佛教众生平等的价值观在四川藏族的择偶、处理夫妻关系等方面有着一定的影响。(5) 四川藏族的

生命价值观更是同藏传佛教的价值观融为一体。四川藏族传统的生命价值观主要有众生平等、生死自然的观念，而这两种生命价值观就内含于藏传佛教价值观之中。因为藏传佛教本身就认为不管是胎生、湿生、卵生还是化生的一切有生命的众生都是平等的。藏传佛教中的密法是四川藏族生命价值观的理论基础。修密法就是为了调节人的凡心与内在的本心的关系，通过修炼净化内心，彰显其已本来存在的觉明本心，即佛心涅槃，断绝对世俗事物的执著，达到开悟成佛的最高人生境界。藏传佛教又认为，心灵是连绵不断的，从而生死也是绵延不绝的，这是生死轮回的基础。密法中的“中阴”理论揭示了人在离开人世之后到尚未投生之前的阶段，在“度亡”中指导人们如何面对死亡及摆脱对生理和肉体的苦恼及恐惧。因此，在生命价值观上，四川藏族就把死亡看成是人生必不可少的自然过程，人生就是坦然地面对死亡，不要对死亡持有恐惧和神秘之感。

2. 价值观的整体统一性。所谓整体统一性，是指从整体上看，无论是宗教价值观、道德价值观、生态价值观，还是文化价值观和婚姻家庭价值观，几乎均没有与此相对立或相分歧的另一类价值观与其分庭抗礼，竟长争高。在宗教价值观上，四川藏族早期信奉的主要是苯教，后来佛教在藏区取得统治地位之后，藏民族全民信仰藏传佛教，而藏传佛教是与苯教相融合的产物。与此同时，尽管四川藏族中有信仰苯教的，但他们一般是佛苯共信，并且以佛教为主，苯教为辅。这样一来，四川藏族在宗教信仰上就存在着整体上的统一性或共同性，由此决定着四川藏族把藏传佛教的义理、戒律、仪式等作为一致性的价值取向。在道德价值观上，整个四川藏族一律恪守和践履的是戒恶行善、慈悲利众、舍己为人、团结互助、热情好客、尊敬三宝、孝敬父母等等；尽管物质生活资料相当匮乏，但是