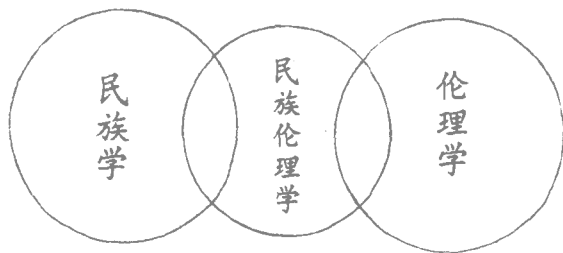


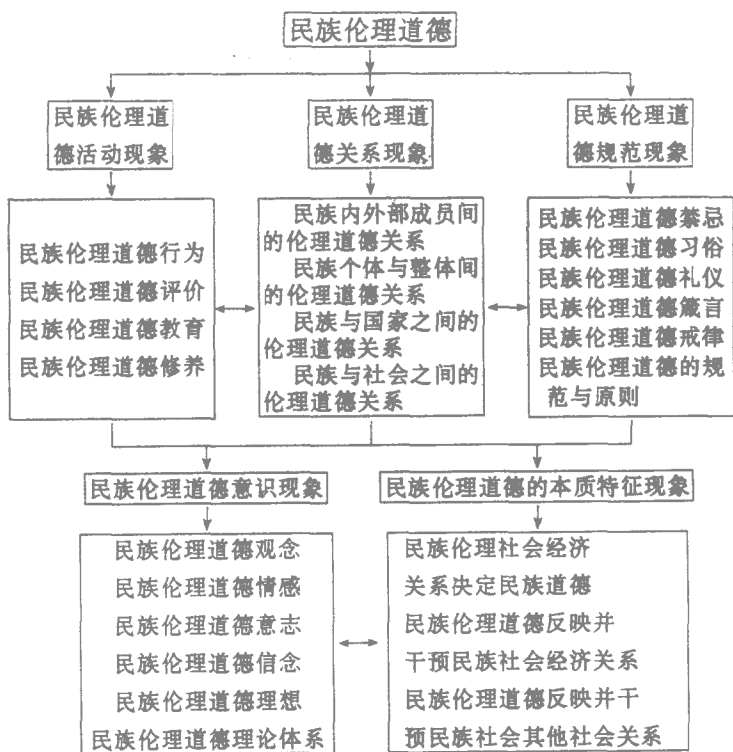
第一编 民族伦理学研究

一、新兴边缘学科——民族伦理学

民族伦理学 (Ethno-ethics), 是我国学术园地中自 80 年代末涌现出来, 并且是崭露头角的一门介于民族学和伦理学之间的横向性跨界新兴边缘学科。它与民族人口学、民族语言学、民族社会学、民族经济学、民族文化学等学科一样, 既是民族学下属的分支学科; 又与生态伦理学、生命伦理学、人口伦理学、劳动伦理学、教育伦理学等学科一样, 也是伦理学下属的分支学科。民族伦理学的存在与发展, 无疑需要构筑在民族学与伦理学相交叉与交融的基础之上, 缺少了一个方面, 都是不能成立的。民族伦理学的特色, 正是在于民族学与伦理学相交叉的地方。如图所示:



民族伦理学以研究民族道德为己任，它综合地、全面地研究民族道德的种种现象和问题，凡与民族道德有关的方面或问题，都是民族伦理学研究的对象与范围。世界上每个民族（包括现存的民族和已经消失了民族）都是富有道德情感和道德传统的民族。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中，并普遍地反映在各民族的神话传说、民间故事、格言、谚语、民歌、史诗以及所有的文化典籍、礼仪礼节、婚丧嫁娶、宗教、法律、禁忌，甚至日常体用和行为之中。因此，就民族伦理学的研究对象与范围而言，即如下图所示：



民族伦理学研究的角度是多方面的。从历史的角度看,每个民族的伦理道德都有其萌生和发轫过程,都有顺应时代发展而发生演变的情况。因此,民族伦理学应该研究民族道德的发生、发展及其变化规律,其中包括研究民族道德发展过程中的一般规律和特殊规律。从社会的角度看,道德作为一种特殊的意识形态,它的本质与特征是什么?它对民族的文明程度,对民族成员个体的家庭、事业、身心发展,对民族整体即民族社会的社会风尚、道德面貌、文明状况究竟有何作用?均须作认真细致地研究。因此,民族伦理学应该研究民族道德的本质及其特征,研究民族道德的功能及其社会作用。从微观的角度看,每个具体民族除了有其自身民族道德的发生、发展史外,还无一例外地会带有自己民族生活特点的道德观念和伦理思想。因此,民族伦理学应该研究各具体民族的道德发展史,研究各具体民族道德的丰富内容和其民族道德的民族特性。从宏观的角度看,各相关民族的道德思想必然会有相互交融、相互渗透、相互吸收,同时也会有明显差异的情况。因此,民族伦理学必须从总体联系上去研究和把握民族道德的异同现象及一般与特殊的内在规律性,甚至有必要开辟民族比较伦理学的研究领域,研究民族道德的综合发展史。

除此而外,民族伦理学还应该从总体上深入研究以下问题:

一、道德的民族属性。道德固然是人类社会所共有的现象,却往往因民族之不同而表现出明显的个性差异。有许多现象,常常在甲民族看来是属于善的,在乙民族那里则变成了恶;有些行为,在 A 民族是允准的,在 B 民族那里则会遭到禁止;有些事情,在这个民族中是肯定的,在另一个民族中就可能是否定的。因此,民族伦理学应该研究民族道德的民族属性,研究道德的民族性与阶级性、时代性和继承性之间是何种关系,研究民族道德与个体道德、职业道德、国家道德、社会道德乃至人类道德是何种关系,研究民族伦理学与民族政治学、民族经济学、民族文化学、民族

教育学、民族法律学、民族宗教学等其他民族意识形态和民族分支学科之间是何种关系等。

二、民族道德的结构。与其他社会意识形态一样，民族道德也有着其内在的逻辑结构，并由一些基本的要素构成。譬如，各民族的道德现象、道德面貌，通过社会风气、风尚体现出来的道德状况以及道德实践活动等，即属于民族道德的表层结构，因为这些均是民族道德的外在表现。透过民族道德的表层结构，人们还不难会发现，民族伦理道德不仅仅是一种依靠个人内在信念、社会舆论和道德评价来促进人类文明发展和人类自身进步的意识载体，还具有更深层次的内在逻辑结构。如道德意识（含道德观念、道德情感、道德意志、道德信念、道德理想和道德理论体系等）、道德关系（含民族内外部成员之间与民族整体利益之间及与国家、社会之间的关系等）、道德本质特征（主要指民族道德乃由民族社会经济关系所决定，并以其特有的方式，广泛反映和干预民族社会经济关系和其他社会关系）等，这些则是民族道德的内在表现。民族道德的内在结构与外在结构是不可割裂、相互联系与相互作用的辩证统一关系，二者各自都由一些基本的要素构成，又共同组合成为民族伦理学的逻辑结构。因此，民族伦理学应对民族道德的要素构成、结构模式、基本概念、基本范畴等，做出分类研究，系统归纳，演绎推理，然后得出切合实际的逻辑结论。

三、民族道德的类型。由于各民族的社会历史发展状况不同，文化传承方式有别，故它们的道德面貌、道德状况也会受其社会存在所决定，相应地停留在不同的发展阶段上，而区别为不同的模式和类型。翻开人类民族发展史，就会在人们面前呈现出一幅纷繁复杂的、有着不同层次的民族道德生活画面：从社会制度和社会形态上划分，既有共产主义道德的成分，也有社会主义（主要是初级阶段）的民族道德，同时还有资本主义（帝国主义时代）的民族道德和封建社会及奴隶社会（残余形态）的民族道德，

甚至还有以原始公有制为特征的原始民族道德的遗存。从生产力发展水平和文明程度上划分，既有先进民族（包括现代民族即社会主义民族和资本主义民族）的伦理道德，也有后进民族（包括古代民族即封建社会民族和奴隶社会民族及未开化民族亦即原始民族）的伦理道德。从自然条件和地理环境上划分，既有条件优越的民族（包括居住在城市、平原地带的民族和交通便利、丰富资源已被开发利用、气候宜人、物产富饶等条件下的民族）的伦理道德，也有条件较差甚至条件恶劣的民族（包括居住在边远荒僻地带、海拔气候高寒、物少人稀、交通不便、自然资源未被开发利用等地区 and 条件下的民族）的伦理道德。从人口多寡上划分，既有人口众多的大民族（包括 100 万人以上的各民族）的伦理道德，也有人口较少的民族（包括几万人、几千人或几百人，甚至只有几十人的民族）的伦理道德。从教育程度和民族素质上划分，既有科技文化素质和思想觉悟程度较高的民族（包括有悠久历史文化传统、科技发明居于前列、民族觉醒较早的民族）的伦理道德，也有科技文化素质和思想觉悟程度较低甚至落后的民族（包括教育、科技落后，文化素质低，民族觉醒较晚或尚未觉醒的民族）的伦理道德。

与民族道德的不同类型紧密相联系的是民族道德的多样性和多元化特点。例如民族道德观念和民族道德情感的表达方式不同。民族道德观念是在民族道德实践中形成并反作用于民族道德活动的民族道德心理和各种民族道德思想、观点和理论体系。它在民族社会生活和民族文化中有着广泛而又生动的反映。然而，往往因民族不同又有着截然不同的表现形式。再如，民族道德原则和民族道德规范不同。民族道德是在民族社会的相互关系中产生的意识和行为。人们总是依据一定的经济关系和政治关系，形成并确立自己的道德规范和道德原则。但是，由于各民族特有的地理环境、生产生活方式、血缘关系、风俗习惯、文化传统、心理素

质不同，这就给生活于不同民族中的人们提供了不同的道德环境，因而在此基础上所形成的民族道德规范和民族道德原则也就因民族而异，往往呈现出多元化的色彩。又如，民族道德的评价标准及价值尺度不同。道德评价本是人们道德意识和道德行为中的一个重要方面。但民族不同，道德评价的标准也往往迥然相异。事实上，每一个民族或民族成员总是要依据一定的道德标准或价值尺度来对本民族或他民族集团和个人相互之间的行为进行善恶判断。这种判断一般采取肯定或否定、赞扬或谴责的方式。它是人们对各自的道德行为所进行的全面考察，通过考察来分析判断哪些行为是善的、好的，哪些行为是恶的、坏的，进而帮助人们认清道德选择的方向，明确自己应当承担的道德责任。它可以揭示人们行为的善恶价值，判明这些行为是否符合一定的道德原则和规范及道德理想，从而形成一种巨大的精神力量，以调整民族与民族之间、个人与社会之间的关系。一定的客观标准是民族道德评价的基本依据，但它又往往随着民族社会经济关系的变化而变化。因此，它既是绝对的，又是相对的。往往在这一个民族看作善的事，在另一民族看做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一种环境、某一些人身上是道德的，在另一个环境、另一些人身上就是不道德。表明了不同民族在其实际生活中所依据的道德评价标准和价值尺度是根本不同的。根据以上情况，对民族道德模式和类型及其多样化和多元性的研究，无疑也是民族伦理学所面临的内容和任务之一。

民族伦理学研究，与其他各门社会科学一样，除必须坚持用马克思主义的基本立场、观点和方法作其原则指导外，还必须根据本学科的特点，注重运用：文献搜集、田野调查、个案采访、群体座谈、问卷调查、社区蹲点、归纳概括、比较分析、史论相兼等方法。

由于民族伦理学涉及到民族习俗、宗教、心理等敏感问题，故

在对资料的选择使用上,在比较分析的过程中,以及在通过分析所得出的结论上,除了既要坚持实事求是的原则外,还要持慎重和公允的态度,要以尊重、理解和宽容的姿态来对待某些民族的某些道德现象,要考虑到某些民族的心理承受能力。具体地说,研究民族伦理学,必须以马克思主义作指导,使之建立在科学世界观的基础之上,并用民族伦理学的研究成果去充实和丰富马克思主义民族学和伦理学的理论宝库。同时,积累和收集资料乃是民族伦理学研究的基础工作。另外,研究工作必须从宏观和微观上同时入手,做到纵向研究和横向研究相结合,注意吸收各相关学科的研究方法,注意民族理论和民族政策的正确运用。尤需在理论高度、广度和深度上做文章,扩大加深知识结构,使民族伦理学建立在具有结构严谨、体系规范化的基础之上,而成为一门内涵丰富、对象广阔,具有竞争力和勃发向上的新兴边缘学科。

总之,从理论层面上看,全面、系统地发掘、整理、研究,批判地继承与弘扬各民族的道德传统文化,对充实、丰富人类伦理思想的宝库,拓宽民族学和伦理学的研究领域,意义不可低估。从实践层面即现实意义上看,对各民族的道德文化传统进行发掘、整理和批判、继承,有利于增进民族间的相互了解,思想文化交流,密切民族关系,有利于促进社会安定,经济发展,有利于提高民族道德素质,建设人类精神文明,促进人和社会的双向全面发展。因此,加强民族伦理学的研究,并将其作为一门新兴边缘学科来对待,无论从哪方面看,都具有十分重要的意义。

二、民族伦理学之建构

“文革”结束后,在科学的土地上,各门新学科相继涌现。众多的介乎于各门学科之间的边缘学科如雨后天春笋般应运而生。但是我们注意到,在人类思想发展史上,迄今似乎还没有见到一本

有关民族伦理学的专著，这不能不说是一种令人感到十分遗憾的事情。这里对民族伦理学之建构发表一点浅见，旨在希望能起到抛砖引玉的作用。

开拓民族伦理学的可行性与必要性

为了说明民族伦理学作为一门崭新的学科能够成立，先从它的可行性上作一分析。

（一）民族伦理思想具有普遍的客观性

世界上众多民族的客观存在是一个基本事实。据 1980 年统计，现今世界上共有大小民族 2000 多个，其中人口上亿的民族，包括我国汉民族在内有 7 个，共 18 亿多人。人口在 1000 万以上的民族有 60 多个；100 万以上的有 200 多个；10 万以上的有 500 多个。其他还有 1000 多个民族，人数更少。甚至还有一些尚待识别的族体，如我国西藏地区的僜人、夏尔巴人、川甘边境的“平武藏人”或“白马藏人”等。这些民族无论居住在什么地方，无论属于什么人种，无论操持何种语言，无论以何种方式进行生活，他们几乎都有自己的历史，都有自己的文化，都在其社会活动中逐渐形成了一套符合本民族价值取向标准和行为规范要求的伦理道德观念。他们在协调民族内部与民族外部的社会交往和道德关系时，在协调民族个体成员与民族整体利益的道德冲突时，几乎都有“应该怎么做”和“不应该怎么做”、“这样做是道德的”和“那样做是不道德的”等道德要求和道德戒律——最初以民族文化、民族习俗、民族宗教等形式表现出来，反映在民族社会生活的各个方面，后来便逐渐转化成民族道德规范和民族道德准则。在各民族的实际生活中，每个民族的成员在处理个人与集体、国家、社会的关系时，在对待相互之间的利益冲突、民族摩擦及内在矛盾时，很大程度上都是靠这种带有民族思维定势和价值取向标准的民族道德规范与民族道德准则来调适的。就民族成员来说，道德感情、道德意志、道德信念，以至于道德实践，对个人品格的

塑造，义务、良心的栽培，善恶观念、是非观念、荣辱观念的确立，无疑起着至关重要的作用。就民族整体而言，由民族成员个体道德意识或道德观念汇集起来的氏族、部落道德，以至于民族道德，构成了该民族的重要意识形态之一，反映了构筑在该民族物质经济利益基础之上的伦理倾向，显示出该民族社会道德的面貌和水平。有民族就必然有道德，没有道德的民族是没有的，根本就不讲道德，一点也不要道德的个人也是没有的。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中。因此，民族伦理思想和民族道德观念在各民族中的客观存在，乃是民族道德生活和人类道德生活中的普遍现象。这就为民族伦理学的确立和研究提供了客观对象与基础，使民族伦理学能够建立在“有的”才能“放矢”的基础之上。

（二）民族伦理思想具有复杂的多样性

世界上的民族以单个形式存在，又有机地组合在一起，构成了人类社会的整体。与之相适应，每个民族都带有自己民族道德生活的特点，但也具有人类道德生活的共性。同时，由于自然和社会的复杂因素，有的民族已经发展到很高的文明程度，有的民族则发展缓慢，其文明程度低下或较一般，有的民族甚至还处在类似于史前时代的原始状态中。如现在仍散居在亚、非、拉、澳各大洲偏僻山区、孤岛寂野、原始丛林和荒漠沼泽地带的一些原始民族，他们的道德观念与近、现代民族的道德观念就有着天壤之别。在他们那里，其原始道德观念不仅“像古代留下来的纪念碑”一样起着“社会活化石”的作用，而且也是帮助我们了解人类道德起源的“历史上那些极为重要而至今尚未解开的哑谜的钥匙”^①。以达尼人为例，他们中凡是死去一个男亲属，妇女就得割掉一节指头以示哀悼。认为只有这样，才是合乎道德的，否则就

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 2 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

认为是不道德。而在南巴人看来，妇女要使自己美观并抬高自己的地位，就得忍痛敲掉自己的门牙。这无疑是她们综合了一种审美心理并带有功利色彩的伦理价值观念的反映。我国解放前尚处于原始社会末期的云南独龙人，仍恪守“有饭不给大家吃，是最害羞的事情”，这种原始平均主义的道德观念便成了他们的行为准则。再如藏民族的天葬，也被藏族人们视为是善的举动和合乎宗教信仰的道德行为，而被人们所广泛接受。因此，民族伦理思想不仅具有普遍的客观性，而且具有复杂的多样性的形式和内容。这就为民族伦理学的研究提供了广阔的天地和丰富的内容。民族伦理学正是需要首先从各民族道德生活的特殊性出发，深入调查研究，充分占有第一手资料，然后才能进行分析、归纳、综合类比，从个别上升为一般，找出其历史发展的规律性，把本门学科的研究不断引向深入。

（三）民族伦理思想具有历史发展的规律性

民族道德的形成与发展，几乎与民族的形成与发展同时同步，并与人类社会的历史发展相一致。一般说来，民族道德的发展大体上已经历了这样几个阶段：

1. 原始公有制社会中的民族道德；
2. 奴隶制社会中的民族道德；
3. 封建制社会中的民族道德；
4. 资本主义社会中的民族道德；
5. 社会主义社会中的民族道德。

可以预料，随着社会的进一步发展，到共产主义社会以后，民族本身将会出现日趋融合并最终导致消亡的可能，民族道德也将会逐步融合为全人类的共同道德。也就是说，到那时，道德的民族性、民族特征将会消失，民族道德也将不复存在，道德完全变成了一种人人共同遵守的社会道德。人类社会的历史发展阶段不同，民族道德的特点也不同。从总体上看，民族道德的发展要受

到社会历史发展的制约。这本身就是民族道德发展过程中的一条历史规律。但是民族道德也还有着自身合乎逻辑的发展规律：尽管时代不同，但它总是具有批判继承性的特点；尽管阶级社会中民族道德具有强烈的阶级属性，但同时也具有鲜明的民族特性和“似曾相识”的人类道德的共同性；尽管民族道德一开始总是带有自发、朴素的性质，还没有上升为理论形态，但它总是在迂回发展中，并且总是在新与旧、善与恶的斗争中，不断进步和向前发展。也就是说，民族道德的发生、发展及其演变过程，同其它事物一样，也是有规律可循的。民族伦理学，就是要对民族道德的发生发展的过程、联系和中介及其变化规律进行全面、系统的研究，甚至可以说，应该把民族伦理学作为一门系统工程来考虑。

由上可见，把民族伦理学作为一门新学科来研究，不仅是可能的，也是可行的，是完全可以成立的。

从对民族伦理学研究的必要性上看，除了是适应时代发展和社会进步的需要外，还具有重要的理论意义和现实意义。

民族伦理学的名称和研究对象

民族伦理学就是民族学和伦理学相结合的一门学科，而且是一门横向性跨界新学科，或者亦可说是一门介于民族学和伦理学之间的新兴边缘学科。它综合地、全面地研究民族道德的各种问题。具体地说，民族伦理学必须运用民族学特别是伦理学的基础理论来研究各个民族的道德现象、道德本质及其特征，民族道德的产生、发展及其变化规律；民族道德的功能及其社会作用，民族道德的相互交融、渗透及共性与个性差异等。简言之，民族伦理学，就是研究民族道德的科学。

民族学是一个十分复杂并与其他许多学科交错的科学系统，它是以民族为研究对象的一门社会科学，研究的范围及其内容涉及到民族自然地理、民族语言文字、民族经济文化以及民族心理素质、民族感情、民族风格、民族特征、民族风俗习惯等各个方

面，几乎囊括了有关民族的生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的全部内容。民族伦理学虽然也以民族为对象，但它研究的范围却较狭小，仅限于对民族道德的研究。因此，民族伦理学研究所涉及的面比民族学要窄小得多。可以说，民族学和民族伦理学是从属和被从属、包容和被包容的关系。民族伦理学同民族哲学、民族社会学、民族宗教学、民族经济学、民族法律学等一样，应被视作是民族学研究的下属分支学科。民族学研究可以包容民族道德，而民族伦理学只能从属并被包容在民族学里面。

伦理学是从总体和联系上研究人类社会道德现象的本质、功能及其发展规律的科学，它从内涵与外延方面都包容了民族道德在其内。而民族伦理学则只限于对民族道德现象的本质、功能及其发展规律的研究和考察，虽然也需要从总体和联系上对民族道德现象作纵横比较研究，但由于受研究对象所局限，它研究的面和内容要窄小得多。可以说，民族伦理学同生态伦理学、生命伦理学、医学伦理学、科技伦理学、军事伦理学等一样，也是伦理学研究的一个下属分支学科。

由上可见，民族伦理学既是伦理学的一个分支，也是民族学的一个分支，而这正好说明民族伦理学是介于民族学与伦理学之间的一门综合横向性跨界边缘学科。因此，民族伦理学的存在与发展，必须建立在民族学与伦理学交叉、交融的共同基础之上。从事民族伦理学研究的人，也必须同时具备民族学与伦理学的基础理论与基本知识。而它的研究对象，应主要是民族道德，凡是与民族道德有关的方面，都应被视作是民族伦理学所研究的对象与范围。

民族伦理学研究的内容与任务

民族伦理学既然是研究民族道德的科学，那么它的研究内容和任务，就是要围绕着研究对象，深入研究民族道德所能包括的各个方面，从而建构自己的学科理论体系。

从历史的角度看，每个民族的伦理思想都有其发生、发展的历史，都有顺应时代发展而发生演变的情况。因此，民族伦理学应该研究民族道德的发生、发展及其变化规律，其中包括研究民族道德发展过程中的一般规律和特殊规律。

从社会的角度看，道德作为一种特殊的社会意识形态，它的本质、特征是什么？它对民族的文明程度，对民族成员个体的家庭、事业、身心发展，对民族整体的社会风尚、道德面貌、文明状况究竟起到了什么作用？这些都需要作很好的研究。因此，民族伦理学应该研究民族道德的本质及其特征，研究民族道德的功能及其社会作用。

从微观的角度看，每个民族除了有自己民族道德的发生、发展史外，还无一例外地会带有自己民族生活特点的道德观念和伦理思想。因此，民族伦理学应该研究各单个民族的道德发展史，研究各单个民族道德的丰富内容和民族道德的民族特性。

从宏观的角度看，各个民族的道德思想必然会有相互交融、相互渗透、相互吸收，同时也会有明显的差异。因此，民族伦理学必须从总体联系上去研究和把握民族道德的异同现象及一般与特殊的内在规律性，甚至有必要开辟民族比较伦理学的研究领域，研究民族道德的综合发展史。

民族伦理学作为一门科学，还应该从总体上深入研究以下问题：

一、道德的民族属性。道德是人类社会生活所特有的现象，然而却因民族不同，常常表现出明显的差异。除了带有人类共性的社会道德外，各民族的道德，诸如道德评价标准、道德情感的表达方式、道德观念、道德活动的行为准则等，呈现在人们面前的又是如此的不同。魏特林对此不得不发出这样的感叹：“在这一个民族叫做善的事，在另一个民族叫做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一环境、某一些人身上是道德的，在另一

个环境另一些人身上就是不道德。’^①拉法格也曾引用过“界分两国的河流足以使罪行变为恶行”，^②的话。恩格斯说得更好：“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。”^③狄慈根也发表过相似的见解：“时代不同，道德也不同；民族不同，道德也不同。”^④以上足以说明道德的民族属性确实是一个不容忽视的问题。然而，在现行的伦理学教科书中，却很少有人提及这一点，显然是不合理的。因此，民族伦理学应该研究民族道德的民族属性，研究道德的民族性与阶级性、时代性与继承性之间的关系，研究民族道德与个人道德、职业道德、国家道德、社会道德乃至于人类道德的关系，研究民族伦理学与民族政治学、民族社会学、民族哲学、民族经济学、民族宗教学、民族法律学、民族艺术学、民族心理学、民族教育学、民族科技学等其它民族意识形态或民族分支学科的关系等等。

二、民族道德的结构。民族道德同其他社会知识形态一样，同样有着自己内在的逻辑结构。这些逻辑结构是由一些基本的要素构成的。从民族伦理学的表层结构来看，各民族的道德现象、道德面貌、通过社会风气、风尚体现出来的道德状况以及道德实践活动等，即属此类，这是民族道德的外在表现。而透过民族伦理学的表层结构，我们还会看到，民族伦理学不仅仅是一种依靠个人内在信念、社会舆论和道德评价来促进人类文明发展和人类自身进步的知识载体，还具有更深层次的内在逻辑结构。如道德意识（包括道德观念、道德情感、道德意志、道德信念、道德理想和道德理论体系等）、道德关系（包括民族内部与民族外部成员之

①魏特林：《和谐与自由的保证》第154页，商务印书馆1979年版。

②拉法格：《思想起源论》第44～45页，三联书店1963年版。

③《马克思恩格斯选集》第三卷，第132页，人民出版社1972年5月版。

④《狄慈根哲学著作选集》第76页，三联书店出版社1978年版。

间、与民族整体利益之间及与国家和社会之间的关系等）、道德本质特征（主要指民族道德是由民族社会经济关系所决定，并以其特有的方式，广泛反映和干预民族社会经济关系和其他社会关系）等等，这是民族道德的内在表现。民族道德的内在结构与外在结构是不可割裂、相互联系与相互作用的辩证统一关系，二者各自都由一些基本的要素构成，又共同组合成为民族伦理学的逻辑结构。因此，民族伦理学应该对民族道德的要素构成、结构模式、基本概念、基本范畴等，做出分类研究，系统归纳，演绎推理，然后得出切合实际的逻辑结论。

三、民族道德的类型。由于各民族的社会历史发展状况不同，各民族的道德面貌、道德状况也会受其社会存在所决定，相应地停留在不同的发展阶段上，而且区别为不同的模式和类型。翻开民族发展史，至今仍在人们面前呈现出一幅纷繁复杂的、有着不同层次的民族道德生活画面：既有文明程度较高的民族，也有文明程度一般或较低下的民族，甚至还有人类道德处于萌芽阶段、保留着原始道德遗风的原始民族。这些民族的道德现象和道德状况清晰地向人们显示出了各不相同的、千差万别的、甚至是迥然相异的特征和特性。依据这些特征和特性，我们完全可以给它们划分出民族道德的不同模式和类型。而对民族道德模式和类型的研究，无疑也是民族伦理学所面临的内容和任务之一。

当然，以上只是粗略所及，民族伦理学研究的内容决不仅限于此。

研究民族伦理学的方法

民族伦理学作为民族学和伦理学的一个分支领域，作为一门新兴的边缘学科，要发展，要前进，一个很重要的问题，就是要注意自身学科的研究方法。

一、研究民族伦理学，必须以马克思主义作指导。这是我们各门学科理论研究的基本立场和原则。不管是新学科还是老学科，

概莫能外。这是由我们社会主义制度的性质，我们共产党人的信仰所决定的。马克思主义民族观和伦理学是马克思主义整个体系中的重要组成部分。尽管马克思主义的经典作家们在生前还未来得及对民族伦理学作专门的研究，但他们关于民族问题和伦理学的一些著述中所发表的精辟见解，特别是他们关于民族和道德的时代性、阶级性等重大问题的原则论述，今天仍然是民族伦理学研究的指南。不是说马克思主义不可超越，而是说他们提出的一些基本原则，现在看来还无法超越。既然无法超越，就应该公开地、明确地、老老实实地当他们的学生，虚心地学习和运用他们的原则方法，使民族伦理学的研究建立在科学的基础之上，并用民族伦理学的研究成果去充实和丰富马克思主义民族学和伦理学的理论宝库。

二、积累和搜集资料是学科理论研究的基础工作。只有大量地占有材料、运用材料，才谈得上高层次的研究，才有可能从个别上升到一般，由朴素的思想资料上升到理论形态。否则，两手空空，什么也没有，理论研究就无从谈起。收集资料包括两个方面的工作：一是发掘整理各民族历史上遗留下来的伦理思想资料（含文字记载史料和口碑史料），一是深入到各民族群众中间，调查掌握现实生活中已经发生变化了的和正在或即将发生变化的材料。只有将这两方面的材料综合加以考察、分析，才能从中探究各民族伦理思想观念发生、发展及其变化的轨迹，才能正确解释各民族伦理思想发展规律的“来龙”与“去脉”，才能预测各民族道德发展的未来趋势。所以，民族伦理学研究的首要 and 第一位的工作，就是要积累和收集资料，全面而又详细地占有资料，准确地使用资料。

三、研究工作要从宏观和微观上同时入手。对民族伦理思想的研究，要树立宏观的观点，就是要坚持“三个面向”，从人类文化的比较上，从各民族的综合上去研究，这样才能从整体上把握

民族道德的多样性和复杂性，发现其共同性和差异性，从而找出民族道德发展的规律性。与此同时，也要从微观入手，即从单个民族的伦理思想研究入手，用“解剖麻雀”的办法，全面、系统地研究该民族伦理思想发展的状况，深入、具体地对该民族某些突出的伦理思想家和伦理学著作中的伦理思想进行剖析，为宏观研究提供论据和材料。反过来，宏观研究又为微观研究开拓了思路，开阔了眼界，并起一定的指导作用。二者互为补充，互相促进。因此，民族伦理学研究，必须坚持宏观研究和微观研究同时入手、同时并举的方针。

四、纵向和横向相结合。研究民族伦理学，既要进行纵向比较，也要进行横向比较。所谓纵向比较，就是要按照历史发展的顺序，从古至今、从过去到现在地进行比较，弄清该民族伦理思想发展的“来龙”与“去脉”及历史和现状。这既包括对该民族传统道德文化的研究，也包括对民族伦理思想现状的了解，同时还包括对该民族道德发展未来趋势的预测。所谓横向比较，则是要把该民族的道德状况与其他民族的道德状况进行平面比较。这种比较应该是没有地区界限和国家界限的，应该包括古今中外各民族道德状况（特别是道德现状）的比较。进行纵横比较的结果，可以克服单个民族伦理思想的局限性和狭隘性，以便从中发现问题，求同存异，互相吸收、借鉴和消化。

五、注意吸收各相关学科的研究方法。要开展对民族伦理思想的研究，除了要以民族学和伦理学的基本理论为基础外，还应广泛地吸收各个相关学科的研究方法。如当代世界新学科中的系统论、信息论、控制论（即“三论”）的研究方法就很需要引入民族伦理学研究领域。前面提到的，应把民族伦理学研究作为一门系统工程来考虑，就是这个意思。

六、在民族伦理学研究中，还要特别注意民族理论和民族政策的正确运用。各民族中的道德现象同其他民族问题一样，常常

是各民族成员十分敏感的问题，稍一出偏差，就会激起民族情绪，影响民族团结和民族关系。本来研究的目的是要促进民族团结，密切民族关系，加强民族地区的思想道德建设，加速人类文明的进程，但在这个问题上如果稍有不慎，一旦捅了“漏子”，其效果就会适得其反。所以，我们在研究民族道德现象的时候，要特别注意运用马克思主义民族理论来做正确的解释，要严格按照党和政府所制定的民族政策来做说明。

七、确立学科体系，加强理论深度。在开展并加强对民族伦理学研究的过程中，需要通过不断的实践和探索，以求自成一家，确立自己的学科体系，这就是建构民族伦理学的学科理论体系。前面已经谈到，民族伦理学具有自身内在的逻辑要求，如果我们对它的概念、范畴、构架及其体系能够进行反复探索，并逐步使之完善，就有可能使民族伦理学建立在具有结构严谨、体系规范化的基础之上。

三、民族伦理学具有多元化结构的特点

民族伦理学是研究民族道德的学科。几乎可以断言，每个民族（包括未开化民族）都是富有道德感和道德传统的民族。但由于各个民族特有的地理环境、生产生活方式、风俗习惯、文化传统、心理素质不同，在此基础上所形成的道德观念也必然会具有在其他民族看来是难以接受的特点。与此同时，民族从来就不是孤立存在的，它在自身的形成与发展过程中总是要同其他民族相联系并发生交往，这样就必然会使各民族的伦理思想出现相互渗透和交融的现象。历史唯物主义认为，在同一种社会形态下，由于历史和社会的原因，各民族的发展程度及相应的文明程度总是不尽相同，决不可能处在同一水准或基点上。以现代民族为例，既有共产主义民族道德的成分，也有社会主义的民族道德，同时还

有资本主义的民族道德和封建社会及奴隶社会的民族道德，甚至还有以原始公有制为特征的原始民族道德的遗存。从生产力发展水平和文明程度上划分，既有先进民族的道德，也有后进民族（包括未开化民族）的道德。从自然条件和地理环境上划分，既有条件优越的民族的道德，也有条件较差甚至条件恶劣的民族的道德。从人口多寡上划分，既有人口众多的大民族的道德，也有人口较少的小民族或弱小民族的道德。从教育程度和民族素质上划分，既有科技文化素质和思想觉悟程度较高的民族的道德，也有科技文化素质和思想觉悟程度较低甚至落后的民族的道德。民族伦理学无论在内涵和外延上都涵盖了古今中外所有民族道德现象和内容的各个方面，而民族伦理学本身又是一个具有多重性、多层次、多角棱面的观念和知识的复合体。因此，在具体的理论抽象和研究过程中，必然会涉及到民族道德的多元化结构这一基本事实。本书正是试图站在民族学和伦理学相交叉的角度，用民族学和伦理学相嫁接而达于吻合的一种方法，来看待并研究民族伦理学的多元化结构问题。需要说明的是，民族伦理学中的民族性及多层次复合性等问题乃是本书所要讨论的重点，其阶级性和继承性等问题则只略为提及而不加评述。

民族道德观念具有多重复合性特点

民族道德观念是指在民族道德实践中形成并反作用于民族道德活动的民族道德心理和各种民族道德思想、观点和理论体系。它具有三个特点：

一、以应当怎样或不应当怎样、善或恶、好或坏、高尚的或卑下的方式，表达一定民族社会关系的必然性和社会、阶级的现实利益，反映民族个体成员的行为对于民族整体或其他民族成员的价值；

二、通过调节民族成员相互之间的道德行为干预民族社会生活；

三、显示现实民族社会关系是否具有生命力，而不直接揭示和论证民族现实社会关系发展的客观规律。

民族道德观念在民族社会生活和民族文化中有着广泛而又生动的反映。然而，往往因民族不同却又有着截然不同的表现形式。譬如，温和、亲善、诚恳、礼貌等道德观念，几乎是绝大多数民族都用来表达人们相互间友好感情的普遍方式。但是，在尼日利亚的福拉尼人中间，人们却喜欢用一种鞭打的方式，来建立或加强彼此间的友谊。每当收获季节、节日期间或盛大的公众集会，福拉尼人都要举行“鞭答仪式”。仪式开始，先由一个小伙子跳到场地中间，昂首而立，双手高举，不停地自吹自擂，以激怒别人前来对他进行鞭答。一个被打后，后面的人接踵而至，竞相受打。尽管被打者心里疼痛难忍，但表面上却要装得若无其事。否则就会被认为是软弱而威信扫地。一个被打后，由打人者接受同样的鞭答，出手打人的人必须不讲情面，狠劲抽打。据认为越是鞭打得凶狠，才能越说明他们相互间的感情真挚而毫无保留。一些平素本来有仇隙的人，在相互鞭打中往往冰释前嫌而结成至交，成为值得信赖的朋友^①。俗语云：“不打不亲热”。此话确乎在福拉尼人中间得到了生动的印证和体现。再以达尼人为例，他们中凡是死去一个男亲属，妇女就要剃掉一节指头以示哀悼。认为只有这样，才是合乎道德的，否则就被认为是不道德。而在南巴人看来，妇女要使自己美观并抬高自己的地位，就得忍痛敲掉自己的门牙。这无疑是她们综合了一种审美心理并带有功利色彩的伦理价值观念的反映。众所周知，中国汉民族在长期的封建道德的影响下，普遍带有“养儿防老”的思想观念。总是期冀自己的儿女长大后加倍地偿还自己的养育之恩，以尽到应有的道德义务。而子女在表达对自己丧失劳动力的父母的道德情感时，也往往采取孝敬的方

^① 参见《外国奇风异俗》第 121 页，世界知识出版社 1981 年版。

式，尽量从物质和精神等方面给予照顾，希望他们能够幸福地度过晚年。但在北美洲阿拉斯加半岛的爱斯基摩人那里，儿女对父母表达孝敬情感的方式，却是另外一番情景：当父母行将就木时，儿子便为他们准备好一个冰洞和一张兽皮，请他们躺进去。父母居然也非常理解并接受这种孝敬，并没有什么自己“被虐待”的想法，而且总是很平静地对儿子说：“我累了，该休息了。”就这样，儿子便用兽皮为他盖好，然后把洞口用冰块封住。几天后，再去把冰洞凿开一个小孔，让父亲的灵魂离开这里，升入天堂^①。生活在“世界屋脊”上的藏民族中所普遍盛行的“天葬”，堪称是一种独特的丧葬形式。当父母或其他人死后，便将其尸身切割肢解，“碎尸万段”，以喂鹫鸟。这种做法，在藏族人看来，完全是善举和合乎宗教信仰的道德行为，而被人们所广泛接受。但是如果换成其他民族，在道德情感上恐怕就很难接受了。

在民族文化中，民族道德观念的“理性认识”也是很不一样的。从宏观上看，东、西方民族在各自的历史发展中，都逐步形成了一套调整本民族内部与民族外部关系的特定的道德准则和道德规范。就微观上讲，在东、西方“那些人口无比众多、社会情况无比复杂的国家里”，各个具体的民族（包括不同肤色的人种）也逐步形成了各自的一套调整本民族内部与民族外部的特定的道德准则和道德规范。这些准则和规范，尽管相互渗透、相互交融、相互制约和相互作用，但“每个民族都会有自己的特点”^②。如中世纪西方民族的封建道德，大都是与宗教道德紧密相关的。在《摩西十诫》中，它要求人们做到“诚实”、“有正义感”、“慈善心”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”、“不可作假见证陷害人”等。在《十二长老遗箴》中，它要求人们要具有极度的

① 参见《外国奇风异俗》第9页，世界知识出版社1981年版。

② 《列宁全集》第23卷，第65页，人民出版社1958年12月版。

“忍让”和“宽恕”精神，谆谆告诫“你们须衷心互爱，如有一人向你作恶”，你要“心平气和地向他说，在你的心灵中勿存报复”；“假如他忏悔，就宽恕他”；假如他否认，不要和他生气，以免因他诅咒而损害自己，而他也加倍负罪”；“假如他不知羞耻，坚持到底，即使这样也要衷心原谅他，让上帝为你惩罚”；“爱上帝与你的邻居”；罪人“将堕入地狱”；他们将在此为黑暗、镣铐、炮烙而受苦”对于“善人”；我和我的儿子将永远和他在一起”^①；“从衣服上可找到蠹虫，从女人处可找到邪恶，和儿女嬉戏是不对的。从小时候就要让他们畏惧驯服”^②。西方民族的封建道德在这里几乎被宗教教条化和神圣化了。难怪罗素称“犹太人的道德戒律是在教堂中宣布的”，^③。可见，西方民族的封建道德确实是把社会道德和宗教道德溶为一体的。这种道德观念作为一种民族文化的历史积淀，对西方民族中世纪社会生活的各个方面，都产生了广泛而又深刻的影响。

正好相反，在东方民族中，尤其是在以儒家文化为主要特征的汉民族中，由于小农经济、个体家庭以及建立在这些基础之上的封建专制集权的政治制度因素，封建道德却较少宗教色彩而以重视血缘关系为基础的伦理道德为其主要特点。它一贯强调把“三纲”（即君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲）“五常”（即仁、义、礼、智、信）作为人伦道德的基本准则，并要求人们按照“十义”（即父慈、子孝、兄良、弟恭、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠^④）“五伦”（即君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也）和“三从”（即未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子^⑤）、

①罗素：《西洋哲学史》第360页，商务印书馆1976年版。

②同上，第354页。

③同上，第349页。

④《礼记·礼运》。

⑤《仪礼·丧服·子夏传》。

“四德”(即妇德、妇言、妇容、妇功^①)及“忠恕之道”“克己复礼”“存天理,去人欲”“饿死事小,失节事大”等一系列道德规范来调整和约束人们的行为。这些道德观念,在西方民族看来,是“强调理性的自然秩序,在这个秩序中人是和谐的整体中的一个部分”;“强调一种以严格的伦理信条为基础的社会秩序,最上面的的是一个统一的国家,由受过教育的、具有高超的伦理道德的人来治理。”“有一定的经典著作但无神的观念,也无僧侣和什么宗教性质的仪式。”“不主张拜神,只提倡正确思想与正确生活的信条,这突出表现在提倡忠、孝和严格遵循一定的礼仪方面。”^②“这种哲学对于个人说来基本是一元论,而不是二元论的,因为理气二者可以互相辅助和调和。它没有想到地狱、天堂或个人的永生,也没有想到人的神化。”^③因此,“它是一种醇熟的人文主义,以人而不以神作宇宙的中心。”^④当然,中国汉民族的封建道德也不能绝对排除宗教神学的影响,但与西方民族相比,确乎是微乎其微的。

可见,同一种社会形态的道德观念,在不同民族中的差异之大,确乎是明晰可辨的。东、西方民族封建道德观念的巨大差异就是一个鲜明的对照。至于其他各个民族在民族道德观念方面的诸多差异性,也是一个不言而喻的事实,说明民族道德观念在结构上确乎存在着多重复合性的特点。

民族道德理想目标追求具有多层次复合性特点

民族道德本身是一个集合或复合概念。它决不是仅就某一个民族的道德而言的,而是综合、复合了所有民族的道德而言的。但是在研究民族道德的具体内容时,又必然会涉及到各个不同民族

① 《周礼·天官·九嫔》。

② 埃德温·赖肖尔:《日本人》第 232 页,上海译文出版社 1958 年版。

③ 费正清:《美国与中国》第 62 页,商务印书馆 1973 年版。

④ 同上,第 52 页。

的道德问题。因为民族道德既是对所有单个民族道德（包括未开化民族道德）的抽象和概括，同时又无一例外地包括了所有单个民族道德（含未开化民族道德）在其内。就民族发展的进程来看，有先后和快慢之分；就民族道德理想目标的追求来看，也有上下高低或层次之别。按民族发展的规律是受社会发展的规律所制约这一特点来看，民族道德的发展规律也是受人类社会道德的发展规律所制约的。同样，民族道德理想目标追求的层次也基本上与之相一致。民族道德理想目标的追求，迄今已经历了或事实上已经存在着这样几个层次：

一、共产主义民族道德觉悟的层次。在谈到这个问题时，或许有的同志要说，共产主义社会民族已经消亡了，何谈民族道德呢？不错，真正到了共产主义社会，民族是要消亡的，到那时，共产主义民族道德的确是不复存在了。但是我们这里所讲的是“共产主义民族道德觉悟”，而不是直接讲“共产主义民族道德”。另须说明的是，“共产主义民族道德”不能提，但“共产主义道德”却是可以提的。因为早在 1920 年，列宁就首次提出了“共产主义道德”这个概念。事实上，到了共产主义社会，阶级、国家、民族都不存在了，但是作为调整人们相互关系的行为准则和规范的道德还是要的，只不过那时的道德将逐步发展成为人类历史上最高类型的道德，亦即全人类道德。

现在尽管距离共产主义社会还很遥远，但在社会主义国家和民族中，由于受到马克思主义世界观、道德观和人生观的教育，一些无产阶级的优秀分子和先进人物，在他们身上，已经具备了某些共产主义道德的因素，从他们的言行中，已经体现出某些共产主义思想道德的基本觉悟。如在中国近现代史上，成千上万的来自于各个民族的革命先烈和老一辈无产阶级革命家，以及在各条战线上涌现出来的各民族的英雄模范人物，他们对共产主义美好理想无限向往，对共产主义事业无限忠诚，无论是在战争年代还

是和平年代，他们都能够为了民族的存亡和国家的振兴而英勇奋斗，甚至不惜献出自己宝贵的生命。正因为他们或多或少地具备了共产主义民族道德的思想觉悟，所以他们对理想目标的追求就是十分远大的，在道德实践中所表现出来的行为特征，就具有某些共同的方面：大公无私，毫不利己，专门利人，置集体利益于个人利益之上，甚至必要时愿为他人和集体牺牲个人的一切。应该说，这个层次是迄今为止人类社会中民族道德的最高层次。虽然居于这个层次的人不是很多，他们的思想和行为所产生的影响还十分有限，但他们却代表了民族道德发展的未来，在民族道德目标的追求上无疑居于最高的层次。

二、社会主义民族道德觉悟的层次。现今世界上，特别是第二次世界大战以来，已先后有一些国家和民族跨进了社会主义的行列。这些国家和民族中的一些人们在共产主义思想的影响下，已基本上具备了一些社会主义民族道德的觉悟。他们在道德行为和道德实践中的突出表现，是在处理个人和他人、个人和社会的关系时，能够做到先公后私，先人后己，个人利益服从集体利益，在维护集体利益、民族利益和国家利益的前提下再考虑个人利益。这种思想是仅次于共产主义民族道德觉悟的层次。如果正确地加以改造和引导，直接将其置于共产主义思想的指导之下，它是可以转化为共产主义道德的。

三、资本主义民族道德觉悟的层次。处于资本主义国家和民族中的基本道德准则是利己主义。他们从人的本性是自私的观点出发，把追求个人利益和满足私欲作为一切行为的出发点和归宿。基于此，资产阶级民族总是把发财致富、追求个人的幸福和自由的一切行为，都当作美德来歌颂，并以此同封建宗法关系和禁欲主义等封建社会中居于统治地位的民族道德相抗衡。他们一方面把自由、平等、博爱作为自己民族道德的主要规范，另一方面又把人道主义和个人主义看成是自己民族觉醒的道德意识。“做事就

是为了拿钱^①,是他们的基本道德信条。因此,为了赚钱发财,可以不择手段,诸如投机倒把、虚伪欺诈、坑蒙拐骗、贪污盗窃、钻营行贿、铤而走险等行为,都往往受到舆论的肯定而不受谴责。当然,资本主义民族道德在反对封建等级制度、封建特权和禁欲主义的斗争中,曾经起过巨大的革命作用,资产阶级民族中的一些优秀分子也曾具有勤劳、节俭的美德和开拓进取的积极进取性道德意识,但随着资本主义的腐朽和没落,他们的道德原则和规范也就逐步丧失了它的历史进步性。另外,在资本主义民族道德中,还同时存在着被压迫民族特别是无产阶级的民族道德意识。他们与统治民族的长期斗争中,先后养成大公无私、集体主义观念和严格的组织纪律性,从而逐渐形成了团结互助、英勇无畏的优秀品质。这样就为社会主义民族道德和共产主义民族道德觉悟的形成准备了条件。

四、封建主义民族道德觉悟的层次。在封建社会里,民族道德的主要理想追求目标是维护封建的宗法等级关系。他们把忠君孝亲和男尊女卑、男主女从等看成是民族道德的基本规范和重要规范。居于统治地位的民族道德往往把“等级”、“身份”作为评价善恶、荣辱的标准,以“尊尊”、“亲亲”或“忠孝”、“仁义”等作为根本的道德原则和规范,并按宗法等级划分不同层次的道德要求。与此相反,居于被统治地位的民族道德则要求“均贫富、等贵贱”,并依此形成了不同于民族剥削阶级道德行为的准则。总的看来,封建社会的民族道德较之于奴隶社会的民族道德,已带有明显的进步性:即统治民族的道德已处于更加自觉的状态,反映了劳动者已获得的一定的人身自由;被统治民族的道德包含了勤劳、节俭等新品质因素,具有一定的反对民族剥削与民族压迫的进步作用。但是,封建社会的民族道德也有着消极、反动和落后

① 《列宁全集》第28卷,第105页,人民出版社1950年12月版。

的一面，如统治民族的道德具有相当的伪善性和欺骗性，成了奴役被统治民族人民的精神武器；被统治民族的道德也带有小生产者的狭隘、自私等落后性特点。

五、奴隶社会民族道德觉悟的层次。奴隶社会的民族道德是人类阶级社会道德的第一个历史形态。它把以维护或反对奴隶对奴隶主的人身依附和绝对屈从作为自己的追求目标。居于统治地位的奴隶主阶级的民族道德，公开把奴隶蔑视为特殊的“工具”和“财物”，强调其对奴隶主应具有绝对服从的道德义务。他们鄙视劳动和劳动者，主张男尊女卑，歧视妇女，要求被压迫民族即奴隶阶级要绝对忠诚奴隶制的民族国家及其法律。与此相反，居于被统治地位的奴隶阶级的民族道德，则总是要不断强化改变其自身非人地位的道德心理和道德行为，他们在与统治民族即奴隶主的斗争中，形成了顽强勇敢、忠诚团结的高尚品德以及大公无私、团结互助、勤劳勇敢等道德规范。与原始民族道德相比，奴隶制社会的民族道德已开始从一般民族社会意识中分化出来而相对独立地发展，体现了民族道德发展的一定程度的进步。但是由于占统治地位的民族道德以漠视被压迫民族人民的人格尊严为特征，因而不利于生产力的发展，这样就必然会为较进步的封建民族道德意识所代替。

六、原始民族道德觉悟的层次。这是人类民族道德的最低层次，它处于民族道德的最初形态。它是以血缘关系为纽带的原始氏族、部落内部的统一的道德。原始民族道德所追求的最高理想目标，是把以维护血缘氏族、部落集体的共同利益作为自己的最高道德目标，并以氏族、部落内部全体成员的平等、协同劳动、互相帮助等作为其道德的基本内容。它要求每个氏族、部落的成员，在生产活动、对外交往和冲突中，都要把本氏族、部落的整体利益看作是神圣不可侵犯的，并须在感情、思想和行动上始终表示无条件地服从。原始民族道德往往具有纯真质朴的特点，并同各

原始民族的生活惯例、风尚习俗及原始宗教混为一体。从积极方面看，原始民族中那种无条件地履行公共义务和正直、诚实、刚毅、勇敢等品德，是应当给予充分肯定的。从消极方面看，原始民族所普遍盛行的血亲复仇、食人之风和婚姻关系上的无序状态，从民族道德的发展趋向来看，则是需要持否定态度的。

从上述不同社会形态相联系的不同层次的民族道德觉悟中可以看出，每一个社会形态下民族道德所追求的理想目标虽然有着前后相续的历史继承性，但总的来看又是有所不同。从中既可窥视人类民族道德进步发展的历史轨迹，又可以看到在同一社会形态尤其是现代社会形态中以上各种民族道德觉悟层次复合并存的道德现象。这就为民族伦理学多元化结构一说提供了客观的研究基础。

民族道德评价标准具有多重复合性特点

道德评价本是人们道德意识和道德行为中的一个重要方面。但民族不同，道德评价的标准也往往迥然相异。事实上，每一个民族或民族成员总是要依据一定的道德标准或价值尺度来对本民族或他民族集团和个人相互之间的行为进行善恶判断。这种判断一般采取肯定或否定、赞扬或谴责的方式。它是人们对各自的道德行为所进行的全面考察，通过考察来分析判断哪些行为是善的、好的，哪些行为是恶的、坏的，进而帮助人们认清道德选择的方向，明确自己应当承担的道德责任。它可以揭示人们行为的善恶价值，判明这些行为是否符合一定的道德原则和规范及道德理想，从而形成一种巨大的精神力量，以调整民族与民族之间、个人与社会之间的关系。

一定的客观标准是道德评价的基本依据，但它又往往随着社会经济关系的变化而变化。因此，它既是绝对的，又是相对的。在民族道德评价中，统治民族与被统治民族之间是有着根本之点的对立的。如代表统治民族利益的一些神学家如圣·奥古斯丁等就

认为：道德评价的标准必须以上帝的意志为准绳。认为对上帝的思辨是求真、行善和审美的基础，凡是符合上帝旨意的行为就是善的、道德的，反之就是恶的、不道德的。在中国，则认为凡是符合天意的、“替天行道”的行为都是道德的，违背天意的行为则是恶的、不道德的。因此，“上帝的意志”和“天意”就成为衡量一切行为是非、好坏与善恶的最后依据。对此列宁曾经一针见血地指出：“僧侣、地主和资产阶级都是假借上帝的名义说话，为的是要贯彻他们这些剥削者的利益。”^①有所不同的是，统治民族中的一些思想家则把某种“理性”作为道德评价的标准。如古希腊唯心主义哲学家苏格拉底、柏拉图等，就把知识和理念作为判断善恶的标准。认为凡是人的行为符合“善的理念”就是善，否则就是“恶”。依此原则，柏拉图曾具体地指出：“智者和勇士是善的”；“愚人和懦夫是恶的”；“享有快乐的人是善的”；“处于痛苦的人是恶的”^②。这实际上就是说，居于统治民族地位的奴隶主贵族是善的，处于被统治民族地位的奴隶和一般老百姓则是恶的。反映古希腊统治民族利益的斯多葛派，也曾说出了同一思想：“一个统治者应有善恶之判别，而恶人则完全不懂这些事。所以，贤者是唯一可以充任法官、审判官、或辩护人，恶人之中无人能承担这种责任。”^③言下之意，被剥夺了受教育权利的被统治民族的人们，根本不知道怎样判别是非善恶，更不能担负起按统治民族利益标准来进行道德评价的历史使命。伊壁鸠鲁、斯宾诺莎、费尔巴哈等旧唯物主义哲学家，则把个人的幸福或痛苦作为判断善恶的标准。如伊壁鸠鲁就说过：“快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都

① 《列宁选集》第四卷，第 351 页，人民出版社 1973 年 10 月版。

② 《西方伦理学名著选集》上卷，第 206 页，商务印书馆 1964 年版。

③ 同上，第 227 页。

从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触为标准来判断一切的善。’^①‘当我们说快乐是最终目的时，我们并不是指放荡者的快乐或肉体享受的快乐……而是指身体上的无痛苦和灵魂上的无纷扰。’^② 费尔巴哈也认为人们生来就有追求幸福的欲望，并认为‘生活的基础也就是道德的基础’，^③。在中国历史上，以孔孟为代表的儒家伦理学，曾把人们的行为是否合乎“义”作为判断善恶的标准，认为‘君子喻于义，小人喻于利’，^④。而有些强调“利”的人，又把利害作为判断行为善恶的标准，如后期墨家认为的‘利，所得而善也’；‘害，所得而恶也’，^⑤，就是这样。

自私有制产生以来，民族总是划分为阶级的。由于各民族不同阶级的地位和利益不同，因而道德评价的标准也就不同。因此，民族道德评价标准中的阶级属性是不容抹煞的。

但是，恰恰是在道德评价上，除了阶级属性外，也有适合于本民族全体成员能够共同接受的标准。这一点，是过去早有人注意到而又研究得很不够的一个问题。如魏特林就曾经感叹过：“在这一个民族叫做善的事，在另一个民族叫做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一种环境、某一些人身上是道德的，在另一个环境、另一些人身上就是不道德。”^⑥ 恩格斯说得更好：“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。”^⑦ 狄慈根也有相似的见解：“异教徒的道德不同于基督徒的道德。封建道德和现代资产阶级道德的区别在于前者尚勇，后者尚支付能力。简言之，时

① 《古希腊罗马哲学》第 367 页，商务印书馆 1961 年版。

② 《西方伦理学名著选集》上卷，第 79 页，商务印书馆 1964 年版。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第 569 页。

④ 《论语·里仁》。

⑤ 《墨经·经上》。

⑥ 《和谐与自由的保证》第 154 页，商务印书馆 1979 年版

⑦ 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 132 页，人民出版社 1974 年 4 月版。

代不同,道德也不同 民族不同,道德也不同。’,^① 这就足以说明民族道德评价标准中的巨大差异性。正是这一差异性,便导致了不同民族的人们对同一事物、同一行为的不同看法。

例如吉卜赛人,十五岁以前的男儿童童均可以赤身裸体地在一块玩耍嬉戏,甚至兄弟姊妹也可以以此结队往来,对此,这个民族的社会舆论并不觉得它是有伤风化或‘有污清目’。与此相反,土耳其人却把其他民族的妇女出门不带面幕看作是一种不知羞耻、一种不道德的事。在古希腊时代,希腊周围的利提阿人、加里人以及邻近的异民族,都以裸体为羞。但是希腊人却不以为然,总是毫不介意地裸体参加角斗、拳击、赛车、竞走、掷铁饼等活动。更有甚者,斯巴达人青年女子运动的时候也几乎是裸体的。他们在舞台上往往很自然地提及身体的各种器官,却并不含有猥亵、淫邪的意味。即便在迎神赛会等庄严时刻,一群年轻姑娘也经常捧着男性生殖器的象征进行游行,并奉若神明,但从未想到这会涉及到什么道德问题^②。

西方和中东地区的一些民族,人们相互拥抱接吻,是很平常而自然的一种礼节。但是在中国、日本、朝鲜等东方民族中,却一般都避免用这类人体接触的方式来表达感情(对未成年的子女除外)。因为这类动作常常被看成是与性行为有关(尤其是成年男女之间的交往。情人除外)。在中国少数民族中,高山族男女青年为了表达爱情的忠贞,需要各自忍痛拔掉两颗牙齿作为信物赠给对方;藏族新娘在出嫁辞别亲人时要唱“悲歌”,以示对亲人的惜别伤感之情;门巴族女子出嫁时,其舅舅可以大闹婚宴,反映了门巴族人对过去母系舅权制度的留恋;怒族父母在出嫁女儿时要赠送刀、斧,以示婚后要用这些劳动工具勤劳为生;近代壮族一

①《狄慈根哲学著作选集》第 76 页,三联书店出版社 1978 年版。

②参见丹纳:《艺术哲学》第 43、295 页,人民文学出版社 1983 年 7 月版。

些地区仍然保留着兄妹成婚（有的是堂兄姐妹结婚，有的是同胞兄妹结婚）的古老婚俗，而并不受到道德的责难；近代独龙族也残存着姐妹共事一夫的婚姻制度，甚至在固定的通婚集团内，男子可娶其母亲的妹妹为妻，同胞姐妹也可以分别嫁给父子两人为妻，一群亲兄弟可以与一群亲姐妹婚配，一群亲姐妹也可以与一群亲兄弟婚配。而这种现象，都被看作是天经地义和无可非议的。当然，这种现象在其他民族中也并非绝无仅有。正如恩格斯所说：“不仅兄弟和姊妹起初曾经是夫妇，而且父母和子女之间的性交关系今日在许多民族中也还是允许的。”^① 马克思于 1882 年春季所写的一封信中，也曾针对瓦格纳的“尼贝龙根”歌词中所谓“谁曾听说哥哥抱着妹妹做新娘”的说法提出了严厉批评，指出：“在原始时代，妹妹曾经是妻子，而这是合乎道德的。”^② 恩格斯还举例说，在白令海峡沿岸的加惟基人、阿拉斯加附近的科迪亚克岛上的人、英属北美内地的提纳人以及印第安赤北韦人、智利的库库人、加勒比人、印度支那半岛的克伦人和古希腊人、古罗马人关于帕提亚人、波斯人、斯基台人、匈奴人等的故事中，也都有类似的情况。在中国，除了上面提及的民族外，这种情况在汉族、瑶族、侗族、哈尼族、布依族、彝族、傣族、傈僳族等民族中，也有丰富的传说，并在一些民族地区至今还有残存的遗迹。而这些现象在本民族所盛行的地区是并不受到道德的谴责和非难的。

婚姻生活，是人类生活中的重要内容。道德观念在其中有着极其生动的反映。就其实质来说，婚姻乃是民族自身的再生产，关系到人类的繁衍和兴衰发展的问题，而且在其特点上也不过是两性的结合问题。在这一点上，任何民族都概莫能外。但是，在其形式上，一如上面所提到的，各个民族所采取的方式差别甚大，甚

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 30 页，人民出版社 1974 年 4 月版。

② 同上，第 32 页注①。

至迥然不同。同一种行为，在这一个民族看来是道德的，在另一个民族看来就可能是非道德的；同一种方式，在甲民族看来是允准的，在乙民族看来就可能是禁止的；同一种现象，在 A 民族看来是肯定和赞赏的，在 B 民族看来就可能是否定和贬斥的。事实上，这种在民族道德评价标准上所存在的巨大差异，不仅在各民族的婚姻生活，就是在生活的其他各个领域也同样存在。这样就在民族伦理学的多元化结构中构成了民族道德评价标准上的多重复合性。

民族道德行为及其实践操作标准具有多重复合性特点

与民族道德评价标准上的多重复合性相一致，在民族道德行为及其实践操作标准上也呈现出多重复合性的特点。在一定的民族道德原则和规范指导下，凡是属于善的行为，就会被加以肯定和赞扬；凡是属于恶的行为，就会遭到否定和贬斥。但是在民族道德行为的实际操作中，往往也会因民族而异表现出各自的特点。任何一个民族就其道德实践而言，标准都是两个字，即善和恶。但问题的关键在于，每个民族在对善和恶的理解上却是大不相同的。正如前面所介绍的，恩格斯曾说：善恶观念从一个民族到另一个民族变更得如此厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。正因为各民族对善恶观念的理解不同，所以导致的行为和结果也就不同。在民族道德生活中的实际操作标准也就不同。

例如，在世界上众多信仰佛教的民族（仅中国少数民族信仰佛教的就有藏、蒙古、土、裕固、纳西、普米、门巴、傣、德昂、布朗等）中，就要求人们的道德行为必须向善弃恶，并具体要求应该按照“十善”的宗教道德信条来规范自己的行为。这“十善”的具体内容是：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。与之相适应，佛教又制定了十条道德戒律，要求人们必须做到不杀生、不偷盗、不淫、不妄语、不饮酒、不涂饰香鬘、不听视歌舞、不坐高广大床、

不非时食、不蓄金银财宝^①。与“十善”“十戒”相对应的是“十恶”，即佛教所说的十项罪业：杀生、偷盗（亦译“不与取”）、邪淫、妄语（亦译“虚诳语”）、两舌、恶口（亦译“粗恶语”）、绮语（亦译“杂秽语”）、贪欲、瞋恚、邪见^②。

信奉犹太教、基督教的民族，在其行为上也有“十诫”的道德训诫和道德约束，强调人们在道德实践中要做到：崇拜唯一上帝而不可崇拜别神、不可制造和敬拜偶像、不可妄称上帝名字、须守安息日为圣日、须孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作假见证陷害人、不可贪恋别人妻子财物^③。

信奉道教的民族也要求人们必须做到：不得不忠不孝不仁不信，不得阴贼潜谋，害物利己，不得杀生，戒淫邪，不得败人成功，离人骨肉，不得毁贤扬己，不得饮酒食肉，不得贪求无厌，不得交游非贤，不得轻忽言笑^④。在道教的有些经籍中，还把这些行为道德约束规定得十分详细、具体，如戒定人们不得盗窃人物、妄取人财、妄言绮语、因恨杀人、贪嗔痴狠、慢老欺人、咒诅毒心、骂詈高声、訾毁谤人、两舌邪佞、评人长短、好言人恶、毁善自誉、自骄我慢、畜毒药人、投书谮善、轻慢经教、毁谤圣文、恃威凌物、贪淫好色、好杀物命、耽酒迷狂、杀生淫祀、烧野山林、评论师长、贪惜财贿、言人阴事等^⑤。

信仰宗教的民族，为自己行为所规定的种种道德信条或道德戒律、戒条，虽然带有人类对道德功能与作用的认识的共同感受，因而在有些规定中几乎是大同小异的，但在某些方面，尤其是在对它的理解和实际操作上，却是有所不同的。如“不准奸淫”，这几乎

①参见《俱舍论》、《沙弥十戒法并威仪》、《沙弥尼戒经》等。

②《法界次第初门》卷上之下。

③《圣经·出埃及记》。

④王常月：《初真戒律》

⑤见《云笈七签》卷三十八。

是大多数民族道德中的一个共同戒律。从表面上看，它似乎带有尊重妇女地位和权利的意味。它一方面包括了不应该违背妇女意愿而强行与之发生不道德的性行为，另一方面又包括了不应该夺人之妻、侵犯别人的利益而与其妻发生不正当的性关系。但在佛教盛行的旧西藏，男人们实施强奸妇女的行为，不仅不受到道德舆论的谴责和法律的制裁，反而离奇地要求‘女方得罚款’。这是什么道理？因为被污辱的人是女的。^①在旧西藏，还流传着许多污蔑或贬低妇女的谚语，如‘若信女人言，房顶杂草满’、‘女人不能办社交，姑娘射箭太奇怪’等等。相传松赞干布在《神教十善》中也曾规定了“不能邪淫”的道德戒律，然而，在几乎全民信仰佛教的藏族地区（旧社会），人们视以道德为基本内容的道德戒律和法律条文等如一纸空文，对于占统治地位的民族中的上层贵族阶层毫无约束力可言，他们可以任意玩弄女性，贬低妇女的人格，丑化其形象，视妇女与狗、马相类。这种情况，在维吾尔族古典文学名著《福乐智慧》中也有反映。“不准奸淫”这一戒条，不论是从伦理的、宗教的还是法律的角度，都是男人针对女人的，决不可能是女人针对男人而言。这就说明他们在宗教道德戒条与实际行为之间可以不划等号，可以使‘理论’与‘实践’脱节。一方面，宗教道德戒条对于他们‘形同虚设’；另一方面，他们可以对之做出随意的解释，按照自己的好恶感情来进行辩解，并在实际行为中为所欲为，想怎么样就怎么样。当然，在对妇女的人格、地位及其作用的想法上，不同的阶级肯定有不同的结论。世界上有些民族不仅不看轻妇女，反而是主张男女平等的，有些民族甚至还把妇女的地位凌驾于男性之上。而且从整个人类社会发展来看，女性在母系氏族社会里驾驭男性的历史也早于父系氏族社会。说明贬低、歧视妇女的人格、地位、作用以及“勿奸淫”等道德戒律只是在民族形成发展过程中，这种男女之间

①赤烈曲扎：《西藏风土志》第190页，西藏人民出版社1985年版。

的人伦关系和社会秩序整个地颠倒后才出现的情况，而且也往往是因民族而异的。这主要取决于民族的生产力发展水平及相应的思想观念停留在什么阶段上。

被信仰犹太教、基督教的民族奉为经典的圣经《出埃及记》第 20 章 15 节和《申命记》第 5 章 19 节中都有这样的道德戒律：“切勿偷盗”。在私有制社会里，盗窃几乎是被绝大多数民族都视为一种不道德的行为，理由就在于它通过不正当的行为不劳而获，把别人的劳动成果或应得的财产窃为己有，对此，理所当然要予以谴责、批判，甚至给予惩治和处罚。但是在被称为“牛的王国”的马达加斯加，偷牛不仅不受到道德的谴责，反而被认为是力量、勇气、刚强的美德。甚至男子献给女子的“订婚礼”，首先就是要偷到牛，并须表现出不怕坐牢、敢于越狱的勇气和胆略。据说后来国会要通过判处极刑的法律来制止这种偷牛行为，以图改变人们的观念，但结果却无济于事^①。

在中国、日本等东方民族中，关心和帮助他人，如主动为别人介绍对象、关心并询问别人的工资收入及家庭经济状况，以及关心并询问别人“真实想法”即思想秘密或心灵深处的隐私等，都会被看作是完全合乎人情的道德行为，人们甚至可以根据交往双方对彼此私生活情况了解的程度来判断其友谊亲善的深浅。但在有些西方民族中，如果随意询问他人的私生活，或主动想为别人做媒，这不仅不会被认为是“合乎人情的道德行为”，反而还会被他人认为是你侵犯了他的权利而受到冷遇^②。

在日本，“男女混合在一个浴池里洗澡并没有什么新奇的，完全是一种自然的事”，^③。在非洲的杜亚勒古人中间，男子“必须用

① 参见《外国奇风异俗》第 90 页，世界知识出版社 1981 年版。

② 参见《日本人》第 175 页，上海译文出版社 1958 年版。

③ 谈金铠编：《外国风俗趣谈》第 37 页，文化艺术出版社 1982 年版。

面巾蒙脸”。他们认为“抛头露面是不成体统的”。“不但出门,而且在家中也戴上面巾,甚至睡觉时也不摘下来。吃饭时不得不挪开面巾的下端,但仍小心翼翼地用手掩住嘴和鼻孔。”^① 这些行为直接和道德观念联系在一起,在其他民族看来都将是不可思议的。

上述情况说明“界分两国的河流足以使罪行变为善行”,^②。同样,两个不同民族共同体的人们在对善恶观念的理解并因之而导致的恶行与善行上,也完全有颠倒是非善恶的可能。进而在道德实践和实际操作标准上,就会按本民族的善恶标准行事,而根本无须去理会异民族的善恶标准。对此,作者曾有切身的体会与感受。1976至1978年的两年多时间:笔者曾从北京军区到藏北草原插队落户。在与牧民的直接生活中,发现那里的未婚妇女“私生子”现象特别多。对于这种现象,社会舆论并不从道德上加以谴责。当事人自己也并不感到羞耻,并不受到自己道德良心的自责,男子在娶妻时对此也完全持“宽容”的态度。也就是说,在这里根本不存在“贞操”与“不贞操”的问题,似乎男女双方都没有这个要求。旧西藏主要有“抢婚”“戴天头”“一妻多夫或一夫多妻”几种婚姻形式。有的学者认为“解放前在藏区残留的抢婚、一妻多夫等婚姻形式都是人类野蛮时代的产物”,^③“戴天头”的习惯也与此有直接关系——一个年纪至十五岁的女子要举行戴天头(以天为偶)的仪式,仪式之后,便可以自由社交了,这期间性生活是自由的,等有了适意的伴侣,才有了固定的夫妻关系,这个女子在“自由”阶段所生的子女并不受到社会歧视。”^④“抢婚,并不受道德和法律的指责,在习惯的心理上,部落里的人都认为,如

① 谈金铠编:《外国风俗趣谈》,第123页,文化艺术出版社1982年版。

② 保尔·拉法格:《思想起源论》第44~45页,三联书店1963年版。

③④ 《佛教与藏族文学》第145~146页,中央民族学院出版社1988年12月版

此，姑娘的身子、灵魂都到了男家，他们就放心了。’^①“戴天头后自由的性生活，并不认为是放纵、淫荡，而是天经地义的事，生出的孩子也不认为是私生子而受到社会的唾弃。’^②“一妻多夫(包括一夫多妻)，并不犯重婚罪或使周围人们心理上产生反感和认为不协调、造孽，而以为这样更有利于巩固财富，巩固家庭和幸福’^③但是，藏族人在男女双方的亲属即血缘范围内，却是绝对禁止发生性关系的。一旦有这样的行为，他们就会认为是畜牲不如，就会遭到社会道德舆论的强烈谴责。不仅如此，甚至在亲属间开有关性方面的玩笑都是不允许的。相反，他们听说其他民族(如汉民族等)有近亲或血缘婚配的现象，觉得真是不可思议，无法理解，无论如何在他们的道德心理和道德情感上都是难以接受的，在他们的道德行为即道德实践中是根本行不通的。可见，在民族道德行为及其实际操作标准上也存在着多重复合性的情况。

在对民族道德诸多方面的多重复合性探讨中，可以看到：民族伦理学就其自身的结构来看，的确是呈现出多元化的特点。这是因为：

第一，民族伦理学作为一门知识形态，本身有着自己的表里结构。这些结构都是由一些基本要素构成的。从表层结构来看，民族道德现象、民族道德面貌，通过社会风气、风尚体现出来的民族道德状况以及民族道德实践活动等，即属此类，是民族道德的外在表现。而透过民族伦理的表层结构，我们还会看到，民族伦理不仅仅是一种依靠个人内在信念、社会舆论和道德评价来促进人类文明发展和人类自身进步的知识载体，它还具有更深层次的内在逻辑结构，如民族道德意识(包括民族道德观念、民族道德情感、民族道德意志、民族道德信念、民族道德理想和民族道德理论体系等)、民族道德关系(包括民族内部与民族外部成员之间、

①②③ 《佛教与藏族文学》第 145~146 页，中央民族学院出版社 1988 年版。

民族整体利益之间及与国家、社会之间的关系等)、民族道德本质特征等等,这是民族道德的内在表现。民族道德的表层结构与深层结构是不可割裂、相互联系与相互作用的辩证统一关系,二者都由一些基本的要素构成,又共同组合成为民族伦理学的多元性逻辑结构。

第二,就民族伦理学研究对象的客观表现形式来看,也具有多元化的特点。民族伦理思想和民族道德观念在各民族中的客观存在,乃是民族道德生活,以至于人类道德生活中的普遍现象。这就为民族伦理学的确立和研究提供了客观对象与基础,使民族伦理学能够建立在‘有的’才能‘放矢’的基础之上。尽管各民族在协调民族内部与民族外部相互之间的社会交往和道德关系时,在协调民族个体成员与民族整体利益的道德冲突时,几乎都有“应该怎么做”和“不应该怎么做”“这样做是道德的”和“那样做是不道德的”等道德要求和道德戒律——最初以民族习俗、民族宗教、民族文化等形式表现出来,反映在民族社会生活的各个方面,后来便逐渐转化成民族道德规范和民族道德准则,而在各民族的实际道德生活中,在其民族道德的实际操作标准上,表现形式却是极不相同的,往往在甲民族和乙民族、先进民族与后进民族、现代民族与原始民族之间,呈现出大相径庭、截然相悖的多元化、多色彩、令人叹为观止的形式。这一点,前面已有较多的描述。

第三,从民族伦理学的主体性道德认识来看,民族伦理学也同样有着自己的主观性多元化认识结构。无论是作为民族的个体还是整体,在对待善恶观念的理解上,一如前述,都是有差别的。民族道德认识的主体是作为民族的个人或民族集团对民族道德的基本看法,它体现着不同民族的人们对各自民族社会生活中客观存在的道德关系以及处理这种道德关系的原则和规范的理解。往往同一种道德原则或道德规范,如前面介绍的信仰不同宗教的各民族的宗教道德信条、戒律或戒条,诸如“不准杀生”、“勿偷

盗”、“勿奸淫”之类，从表面字义来看，几乎是大同小异，没有什么区别，然而对它的理解和看法却是因人而异或因民族而异的。在如何看待民族成员和民族集团之间的道德品质和规范上，也是这样。本来，忠诚、老实、勤劳、勇敢、正直、善良、朴实、廉洁、文明、礼貌，以及大公无私、先公后私、公而忘私、克己奉公、精诚团结、助人为乐、同舟共济、志同道合、舍己救人、以德报怨、从善如流、扶危救困、扶老携幼、平易近人、耿直淳朴、热情好客、尊老爱幼、热爱劳动、爱国爱民、团结协作、艰苦奋斗、自强不息、勇敢刚毅、刻苦耐劳、酷爱自由、崇尚礼仪、爱情忠贞等等，几乎是所有民族所共同认可或为之称道的优秀道德品质和道德规范。但各民族对它们的主观认识和理解及看法上，不排除有“似曾相识”的共同感受之外，却往往也是因人而异或因民族而不同。这种民族道德上的主观性多元化认识结构，便导致了各民族在实际道德生活和协调处理各种道德关系中，必然会出现道德行为上的差异和道德实践操作标准上的不一致。

四、对民族伦理道德发展趋势的展望

民族伦理道德的产生和发展是一个历史的、必然的过程。由它所引起的对民族社会的广泛影响“是不以人的意志为转移的”^①。亦就是说，民族伦理道德同其他任何社会意识形态一样，它的存在和发展也有着自已内在的客观规律。人类的最高任务，就是要发现这些规律并运用它来为人类社会服务。然而在探究这些规律的时候，最重要的环节是要找出并把握它的特点。这样，探究民族伦理道德发展的基本特点，就成了本书的主旨。

① 《马克思恩格斯全集》第 39 卷，第 405 页，人民出版社 1974 年版。

民族伦理道德发展过程中的可变性

民族伦理道德是一个变动的实体，决不可能是“凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则”^①。我们知道，民族伦理道德产生于原始社会，其基点是原始民族的氏族、部落道德。它的最大特点是全民性和统一性。一旦形成某种道德观念，人人必须遵守，连氏族、部落的首领也不能例外。在这种状况下，一定的民族社会仅仅是基于“风俗的统治”，甚至在“公共联系、社会本身、纪律以及劳动规则”等方面，也都“全靠习惯和传统的力量来维持，全靠族长或妇女享有的威信或尊敬来维持。”^②道德上的“他律”强于“自律”。进入阶级社会，经过奴隶制、封建制、资本主义社会的发展，统一的民族道德分化为阶级的民族道德即统治民族的民族道德和被统治民族的民族道德。恩格斯在谈到这一点时曾指出：“资产阶级和地球上所有其他民族之间的共同点，比起它和它身边的工人之间的共同点来，都要多得多。”统治民族与被统治民族相互间“说的是另一种习惯语，有另一套思想和观念，另一套习俗和道德原则，另一种宗教和政治”^③。实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德^④；人们自觉或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。^⑤那种把道德看成是适用于“一切时代、一切民族、一切情况”的道德论，“它在任何时候和任何地方都是不适用的”，就如同“康德的绝对命令一样软弱无力”^⑥。当社会主义出现在人类地球上的时候，民族道德又有

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第104页，人民出版社1965年版。

② 《列宁选集》第四卷，第44～45页，人民出版社1972年版。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第410页，人民出版社1957年版。

④ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第236页，人民出版社1972年版。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第三卷，第133页，人民出版社1972年版。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第236页，人民出版社1972年版。

了新的变化和新的特点。尽管在社会主义条件下，民族道德的阶级属性还未完全消除，但毕竟已不是主要之点，其发展趋势是在更高层次上归于同一。民族道德的理论体系和规范体系将逐步克服朴素性和自发性特点而日趋理性化，民族道德的民族属性将在高度发展的基础上趋于淡化，民族道德的发展趋势将是由共产主义道德即全人类道德所取代。

由上观之，民族伦理道德产生发展的全过程，是一个动态而非静态的变化过程。恩格斯曾举例，在存在着动产的私有制社会里，各民族几乎都有一条共同的道德戒律：“切勿偷盗”。但是在未来“偷盗动机已被消除的社会里”，这一条就将不再成为民族道德戒律了。实际上，各民族的伦理学说（包括一些基本的民族道德的名词和概念），往往总是随着时代和历史的变迁而不断发生变化。对此，约瑟夫·狄慈根曾发表过独到的见解，他说：“时代不同，道德也不同；民族不同，道德也不同。”^①事实上，民族伦理道德是在民族社会的一定生产方式或经济关系中产生的，它一方面要受到各民族人们的物质生活条件，也就是经济关系的制约，另一方面又必然会随着各民族社会关系的变革而发生变化。因此，各民族伦理道德总是具体的和发展变化的，不同历史时代的民族由于受其所处生产方式的制约而总是会出现不同的民族道德类型，而这正好说明了民族伦理道德从产生之日起就具有可变性，而决非一经形成就亘古不变。

民族伦理道德发展过程中的多样性和不平衡性

民族伦理道德在其产生发展过程中，不仅具有可变性，而且还具有多样性和不平衡性。

民族道德在民族间的道德现象、道德面貌，通过社会风气、风尚所反映出来的道德状况及道德实践活动等方面，总是呈现出多

① 《狄慈根哲学著作选》第 76 页，三联书店出版社 1978 年版。

样性、多元性的特点。这种多样性和多元化主要表现在：

一、民族道德观念和民族道德情感的表达方式不同。民族道德观念是在民族道德实践中形成并反作用于民族道德活动的民族道德心理和各种民族道德思想、观点和理论体系。民族道德观念在民族社会生活和民族文化中有着广泛而又生动的反映。然而，往往因民族不同又有着截然不同的表现形式。

二、民族道德原则和民族道德规范不同。民族道德是在民族社会的相互关系中产生的意识和行为。人们总是依据一定的经济关系和政治关系，形成并确立自己的道德规范和道德原则。但是，由于各民族特有的地理环境、生产生活方式、风俗习惯、文化传统、心理素质不同，这就给生活于不同民族中的人们提供了不同的道德环境，因而在其基础上所形成的民族道德规范和民族道德原则也就因民族而异，往往呈现出多元化的色彩。

三、民族道德的评价标准及其价值尺度不同。道德评价本是人们道德意识和道德行为中的一个重要方面。但民族不同，道德评价的标准也往往迥然相异。事实上，每一个民族或民族成员总是要依据一定的道德标准或价值尺度来对本民族或他民族集团和个人相互之间的行为进行善恶判断。这种判断一般采取肯定或否定、赞扬或谴责的方式。它是人们对各自的道德行为所进行的全面考察，通过考察来分析判断哪些行为是善的、好的，哪些行为是恶的、坏的，进而帮助人们认清道德选择的方向，明确自己应当承担的道德责任。它可以揭示人们行为的善恶价值，判明这些行为是否符合一定的道德原则和规范及道德理想，从而形成一种巨大的精神力量，以调整民族与民族之间、个人与社会之间的关系。一定的客观标准是道德评价的基本依据，但它又往往随着社会经济关系的变化而变化。因此，它既是绝对的，又是相对的，“在这一个民族叫做善的事，在另一民族叫做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一种环境、某一些人身上是道德的，在

另一个环境、另一些人身上就是不道德。’^① 说明了不同民族在其实际生活中所依据的道德评价标准和价值尺度是根本不同的。

人类经由原始社会过渡到现代文明，其间已经历了好几种社会形态的更替。每一次社会的发展和文明的演进，无一不是和民族经济的发展程度密切相关的，或者说社会发展和文明演进都是以民族经济作为基础的。然而，在现代社会中，除了一些发展程度较高的民族，在其经济生活方面已达到或接近现代文明外，还有相当数量的民族则距离现代文明还有很大的差距或很长的距离。其根本原因就是他们的民族经济还未得到充分地发展。特别是处于“第三世界”国家的各民族，其民族经济普遍落后，与先进民族的民族经济发展水平相比，存在相当大的差距。至于那些处于同一时代，而却仍然散居在亚、非、拉、美、澳各大洲偏僻山区、孤岛寂野、原始丛林和荒漠沼泽地带的一些现代原始民族，由于各种原因，现仍处于原始公社的中期和末期，有的甚至还停留在极端落后的蒙昧时代，这些“民族”的经济发展水平也就相应地停留在原始公社经济阶段。由此所构成的这种天壤悬殊、对比鲜明的梯形社会，正是人类社会发 展极不平衡的生动反映。与之相适应的是，民族伦理道德的发展水平也表现出极其不平衡的鲜明特点。仅以现代世界各民族的伦理道德状况为例，其民族道德的不平衡性就表现在如下一些方面：

一、从社会制度和社会形态上划分，既有共产主义道德的成分，也有社会主义（主要是初级阶段）的民族道德，同时还有资本主义（帝国主义时代）的民族道德和封建社会及奴隶社会（残余形态）的民族道德，甚至还有以原始公有制为特征的原始民族道德的遗存。

^① 魏特林：《和谐与自由的保证》第 154 页，商务印书馆 1979 年版。

二、从生产力发展水平和文明程度上划分，既有先进民族（包括现代民族即社会主义民族和资本主义民族）的伦理道德，也有后进民族（包括古代民族即封建社会民族和奴隶社会民族及未开化民族即原始民族）的伦理道德。

三、从自然条件和地理环境上划分，既有条件优越的民族（包括居住在城市、平原地带的民族和交通便利、丰富资源已被开发利用、气候宜人、物产富饶等条件下的民族）之伦理道德，也有条件较差甚至条件恶劣的民族（包括居住在边远荒僻地带、海拔气候高寒、物少人稀、交通不便、自然资源未被开发利用等地区条件下的民族）之伦理道德。

四、从人口多寡上划分，既有人口众多的大民族（人口 100 万以上）的伦理道德，也有人口较少的民族（包括几万人、几千人或几百人，甚至只有几十人）的伦理道德。

五、从教育程度和民族素质上划分，既有科技文化素质和思想觉悟程度较高的民族（有悠久历史文化传统、科技发明居于前列、民族觉醒较早）之伦理道德，也有科技文化素质和思想觉悟程度较低甚至落后的民族（教育、科技落后，文化素质低，民族觉醒较晚或尚未觉醒）之伦理道德。

民族伦理道德发展水平的不平衡性，不仅表现在民族外部即民族与民族之间，同时也表现在民族内部即同一民族的不同地区。

造成民族间伦理道德发展不平衡的原因是多方面的，其中既有历史的原因也有社会的原因，同时还有自然环境、居住条件等因素，但以社会历史方面的原因为主。如阶级社会中的统治民族对被统治民族所实行的民族歧视、民族压迫和民族剥削等，就是造成民族间伦理道德发展不平衡的主要根源之一。

民族伦理道德发展过程中的相互渗透与交融

世界上众多民族的客观存在是一个基本事实。然而各民族在

其自身的发展过程中却从来就不是孤立存在的，它总要同外民族在经济、文化等方面发生联系和交往。正如马克思和恩格斯所指出的那样：在现代民族中“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^①道德也不例外。各民族基于各方面的需要，都极需加强思想文化（包括伦理道德文化）方面的交流。尤其在多民族国家或地区，由于民族间相互杂居共处，其思想文化（包括伦理道德文化）互相影响和互相吸收，这种状况也必然会促使各民族的伦理道德出现相互渗透与交融的局面。

一般说来，发展程度较快的民族，由于民族壁垒和民族藩篱易受冲击，甚至被打破，加之在改革、开放型的民族社会，先进民族注意学习、吸收、接纳外民族的新思想和新观念（其中包括伦理道德观念），注意加强民族间的思想文化交流（包括伦理道德的交流），这样，民族伦理道德出现相互渗透与交融的现象就不可避免，而且越来越明显。相反，发展程度较低下的民族，由于大都居住在荒僻孤寂之地，生产方式落后，交通闭塞，经济不发达，缺乏商品意识，宗教迷信观念较浓，与外界接触甚少，远离现代城市文明，因而在其伦理道德方面，具有较浓厚的本民族的传统和特点，在民族伦理道德的相互渗透与交融下，就表现得较为迟缓和不太明显。但是随着民族的进步发展，随着民族交往的日益频繁，后进民族与先进民族在民族伦理道德的相互渗透与交融上也迟早会成为不可逆转的趋势。

民族伦理道德的相互渗透与交融，不仅发生在先进民族与后

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第 255 页，人民出版社 1972 年版。

进民族之间，同时也发生在发展水平相近或相等的民族之间。同是社会主义民族，虽然在道德原则上都必须坚持马克思主义的集体主义、爱国主义和国际主义，但在具体的道德规范和道德品质及道德修养的方式方法上，也需要互相学习和互相借鉴。同是资本主义民族，虽然在道德原则上都坚持资产阶级的利己主义，唯利是图，唯利必争，但在某些道德品质和道德观念上，也带有积极的道德意识的一面，如反映在经济活动领域里的时间观念、效益观念、竞争观念等。这些都需要通过具体分析去借鉴和吸收，而不能一概否定。因此，同一类型的民族或不同类型的民族之间，在伦理道德方面都需要互相学习和互相借鉴，采取简单的方法即动辄以肯定一切或否定一切的态度都是不对的。

不管是大民族还是小民族，也无论是先进民族还是后进民族，都为繁荣和丰富人类的伦理道德文化做出了贡献，都拥有不可否认的特殊价值。但任何一个民族的伦理道德文化中，也都有好与坏、良与莠、精华与糟粕两种成分。任何一个民族的实际道德生活中，也都有真与假、善与恶、美与丑两种道德现象的对立。任何一个民族的文化道德观念中，也都有对真理、光明、善的热爱、歌颂和追求，对谬误、黑暗、恶的憎恶、贬斥和否定。这样就更需要加强族际之间的思想文化（包括伦理道德文化）交流，以便从中互相学习，互相借鉴，取长补短，通过吸取和学习外民族的优秀道德文化来充实和丰富本民族的道德内涵，以达到批判地继承和发扬本民族的优秀道德传统文化，克服或摒弃其不良道德风习，从而促进人类精神文明发展进步的目的。

对民族伦理道德发展趋势的展望

民族伦理道德的产生发展是一个前后相续的历史过程。其间既有迂回进步和不断升华的一面，又有暂时倒退和衰颓的一面。民族伦理道德正是在这种进退涨落的动态过程中曲折地向前发展的。综观民族伦理道德发展的总趋势，大致具有这样几个特

点：

第一，民族伦理道德是一定民族的族体成员在长期的生产活动和社会活动中，在协调和处理本民族内部与他民族外部成员之间的各种伦理关系上，滋生形成并逐步得到发展的。

第二，民族伦理道德在其发展过程中，总是逐步从低级形态向高级形态发展。所谓低级形态，是指各民族的伦理道德几乎无一例外地都经历了自发和朴素的阶段，此阶段人们对善恶观念和社会伦理关系的认识，尚处在朦胧的感性认识阶段，还未转化为理性和自觉。人们只是从感情、感觉和生活习俗及其惯例上来把握现实的道德关系，并自发地用民族道德准则来调节或规范自己的行动。由于社会分工不发达，民族道德还不能作为一门独立的理论形态来进行分析和研究，因而也不能使民族道德作为一种理性的观念深入人心，以致变成族体成员的自觉行动。所谓高级形态，是指民族伦理道德在克服了上述缺陷和不足的基础上，已逐步分化为一门专门的知识形态，而受到人们的专门研究和思考，已由感性认识上升到理性认识。关于民族伦理道德的一些概念和命题，已日趋丰富、完备，并逐步形成了一套较严整的理论体系。在所能发挥的社会功能方面，民族伦理道德干预和影响民族社会生活的范围不断扩大，同民族社会各种关系的联系也日益增多。

第三，民族伦理道德的进步是一个曲折上升的过程。一般地说，先进民族的伦理道德较之于后进民族的伦理道德更为进步，这是没有问题的。但是在阶级社会里，民族道德的发展进步却存在着十分复杂的情况，需要具体分析。譬如在私有制社会的各个历史形态的更替过程中，处于某些历史阶段的民族道德其进步倾向较为明显，而处于某些历史阶段的民族道德其退步倾向亦十分突出。在同一社会形态的同一民族的伦理道德中，往往统治民族的伦理道德更多地表现为退步倾向，而被统治民族的伦理道德却更多地表现为进步倾向。对此，恩格斯指出，在资本主义社会，既

有宗教时代传下来的封建主义道德，也有现代资产阶级的道德和无产阶级的道德。其中，居于统治民族地位的封建道德和资产阶级道德都代表了民族道德发展的衰颓趋势，资本主义社会本身的发展是以“道德沦丧”为代价的，只有居于被统治民族地位的无产阶级道德才“代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益”。并着重指出了在资本主义社会中，只有无产阶级道德才代表了民族道德发展的趋向^①。另外，在民族道德体系的发展过程中，某一阶级的民族道德在某些方面可能较丰富、较完善，已进入到了较高的理论形态，而在另一些方面则又可能保持在原来的水平上，甚至比原有水平更低下。再有，民族道德中的某些因素，可能在某一历史阶段削弱以致消失了，而到另一更高的历史阶段，则又可能新的基础上恢复或者强化。因此，在阶级社会里，民族道德往往总是在进步与退步、前进与倒退的反复曲折中不断得到升华的。

第四，民族伦理道德在善恶观念的矛盾斗争中发展。民族伦理道德的发展不是平静的进化，而是一个矛盾的斗争过程，是在善战胜恶、新代替旧、科学战胜宗教迷信、真理取代谬误、美战胜丑的过程中前进的。其中，善恶矛盾是道德领域中最基本和最特殊的矛盾。恩格斯指出，善与恶“这一对立完全是在道德领域中，也就是在属于人类历史的领域中运动”^②的。民族道德也不例外。善与恶相比较而存在、相斗争而发展。民族不同、时代不同、阶级不同、信仰不同，对善恶、真假、美丑、新旧等观念的理解与评价也会不同。正因为这样，才形成了它们之间复杂的矛盾斗争，而正是在这种矛盾斗争中，才推动了包括民族道德在内的整个道德的发展。

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 132~134 页，人民出版社 1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 132 页，人民出版社 1972 年版。

第五，民族伦理道德的最终发展将为全人类道德所取代。民族伦理道德同民族自身一样，是一个历史的范畴，有它自生自灭的历史——民族伦理道德伴随着民族的产生而产生、伴随着民族的发展而发展、伴随着民族的消亡而消亡。民族伦理道德自产生以来，已经历了原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会等诸种社会历史形态。但并非说就到此止步了。它的进一步发展，将延续到共产主义社会以后，直到民族消亡为止。到那时，民族特征与民族特点将消失，民族差别和民族界限已不复存在，民族伦理道德的民族属性和个性特征也将消失，民族伦理道德将与人类道德融合为一体，成为全人类统一的道德。因为到共产主义社会以后，阶级、国家、民族都不存在了，民族伦理道德自然也就“寿终正寝”了，但是作为调整人们相互关系的行为准则和规范的道德还是必要的，只不过那时的道德将是融合了包括民族道德在内的各种类型的道德而形成发展起来的人类历史上最高类型的道德——共产主义道德，即全人类道德。

II

民族传统道德观念与社会主义市场经济

别人向前跑，

我就插翅飞。

——蒙古族谚语

在飞速发展的当今社会，我们的国家，我们的民族，我们的

人民，正朝着社会主义改革、开放的大道迅跑。发展社会主义市场经济，过上富裕、文明的新生活，是我国各族人民的共同愿望和要求。然而，要实现这一愿望和要求，并非易事，首先遭到的便是来自民族传统道德观念的挑战。

民族传统道德观念与社会主义市场经济有着辩证的逻辑关系

民族传统道德观念，是各民族世代传袭、承继下来，并具有各自民族特点的道德思想意识。它有四个特点：一是该民族道德的社会性，即为该民族大多数成员所接受，具有该民族广泛认同的社会意义；二是该民族道德的民族性，即只适用于该民族内部；三是稳定性，民族传统道德观念即民族道德思想意识是在该民族长期的历史发展过程中经过历史过滤逐步积淀而成的，一旦形成，就具有极大的稳固性，一般不会轻易改变；四是可变性，说它稳固，只是相对而言，并非一经形成便亘古不变，相反，随着社会的发展和人类自身的进步，会或迟或早、或多或少地也会发生变化。

市场经济，是以交换为目的而进行生产的经济形式。它并不是资本主义的特有范畴。在社会主义初级阶段，特别是在我国这样一个市场经济很不发达的国家，只有经过市场生产和商品交换的大发展，才能实现经济现代化和生产的社会化，才能大幅度地提高社会生产力，最终巩固和完善社会主义制度。因此，在坚持公有制的基础上，自觉依据和运用价值规律，有计划地发展社会主义市场经济，就成为我国各族人民在进行社会主义现代化建设事业中所面临的一项重大任务。尤其在各少数民族地区，大力发展社会主义市场经济，对于改变其贫困落后的面貌，逐步消除民族差距和民族间事实上的不平等，促进社会主义民族的发展繁荣，更是有着特殊的意义。

从表面上看，民族传统道德观念与社会主义市场经济，似乎

沟岸相隔，毫不相干。但仔细分析，它们之间却有着内在的（而且是明显的）因果关系和制约作用。

对民族传统道德观念与社会主义市场经济辩证关系的揭示

如果说民族传统道德观念是各民族的内在深层意识的话，那么市场经济就是各民族道德思想观念的外化表现形式之一。正是从这个意义上，似乎可以说民族传统道德观念是原因，市场经济是结果。因此，二者之间的内在逻辑因果关系也就不难可以清晰地揭示出来：社会主义市场经济的发展有赖于民族道德思想观念这个“因”，民族道德思想观念的新旧与否又会促进或延缓社会主义市场经济这个“果”。“果”离不开“因”，有因“必有”果”。何况民族传统道德观念往往还具有超前性、目的性、先导性的特点。所谓超前性，即指一个民族在其生产力和生产方式还十分落后的情况下，这个民族的道德思想观念却可以远远走在前面，甚至可以和世界上最先进的道德思想意识合流。所谓目的性，即指一个民族可以借助道德思想观念的作用为该民族提出一个超乎于现实之上的理想价值目标，然后再号召该民族的全体成员用实际行动为实现这个目标而努力奋斗。所谓先导性，即指一个民族的道德思想观念总是有可能走在实践的前面，总是有可能对其成员的行动起到一种先行指导的作用。

一般地说，民族道德思想意识及其传统道德观念，对于发展社会主义市场经济是有制约作用的。反过来，社会主义市场经济的发展又必然会对民族传统道德观念进行冲击。因此，需要对民族传统道德观念同社会主义市场经济之间的适应与不适应性作利弊分析。

民族传统道德观念具有双重属性。在民族传统道德观念形态中，既有好的一面，也有不好的一面，既有积极的成分，也有消极的因素，既有良性，也有惰性或劣性。从好的方面看，各民族

几乎都有着自己灿烂的文化艺术遗产，它凝聚着该民族世代人民集体智慧的结晶，为人类文明做出了贡献。各民族几乎都有内容健康的伦理道德思想，用它来协调和处理民族内部与民族外部成员之间的各种关系。与之相适应，各民族几乎都具有热爱祖国、维护民族尊严、勤劳勇敢、乐于助人等优秀的思想道德品质。这些道德思想观念，对于增强民族内部和外部的联系与联结，振奋民族精神，强化民族自尊、自主、自强的民族自我意识，促进民族物质文明与精神文明的协同发展，无疑起着极为重要的作用。也正是这些民族道德意识，才构成了民族传统道德观念中的优秀遗产，被人们常常视为精华而引以自豪。今天，我们发展社会主义市场经济，同样需要进行发掘整理，赋予时代的意义并注入其新的内容，加以继承和发扬。

从不好的方面看，各个民族几乎都有因循守旧、墨守成规、唯祖先古规至尊和依祖先古理而行的观念，闭关自守、抱残守缺、夜郎自大、盲目排外、拒绝接受新事物的观念，轻利重义、褒义贬利、安于贫困、得过且过的观念，息事宁人、办事公允、居中勿偏、以和为贵的观念，唯权、唯上、唯书、唯志的观念，原始平等、绝对平均的观念，今不如昔、返朴归真的观念，等等。这些思想观念，在很大程度上是一种历史的惰性力，基本上是属于守旧意识这一部分，对发展社会主义市场经济所起到的阻碍作用是非常明显的。

由上可见，民族传统道德观念本身是具有双重属性的。

对民族传统道德观念中双重性作用的认识

民族传统道德观念中的积极成分、合理因素，基本上适应并有利于社会主义市场经济的发展。如果不这样看，就有走向民族虚无主义的危险。发展社会主义市场经济，并不绝对排斥民族传统道德观念，也正是从这个意义上来讲的。过去那种把民族传统道德观念一概视为落后、保守、陈腐过时的东西而加以否定，似

乎只有彻底摒弃民族传统道德观念，才能重建中华民族的新文明，才能加速发展社会主义市场经济。与之相适应，便相继出现了一股股崇洋媚外、厚今薄古的思潮。更有甚者，有人企图把民族传统道德观念视同澡盆里的婴儿连同洗澡水一起，毫无保留地全部倒掉，由此便产生了一连串的民族失落感、民族性格悲剧论、民族意识中的劣根性、民族传统道德观念是沉重的历史包袱和精神枷锁等论调。这些看法都未免失之偏颇，容易走向极端主义。固然，民族传统道德观念中，确有一些成分是属于保守、落后、陈腐过时的东西，没有必要对它进行夸耀、褒奖、赞美。但是必须明白，这只是一部分而非全部。从另一方面，民族传统道德观念中也确实还有一些值得肯定、继承和发扬的合理因素。如前面提到的，民族性格及其民族意识中的勤劳勇敢、淳朴善良、亲和团结、凝聚力强、乐于助人等思想观念，就值得充分肯定。在民族的发展、进步及其繁荣过程中，这些道德思想观念理所当然应受到推崇，而予以继承和发扬。

任何一个民族，在其自身的发展过程中，都进行着三大部类的生产：物质资料的生产、精神文化的生产、民族自身即民族人口的生产。民族传统道德观念基本上限于精神文化生产的领域。在精神文化的生产中，不管是民间的还是书面的，不管是口头流传的还是用文字记载下来的，不管是潜意识的还是通过外化表露出来的，都代表了一个民族的精神意识。这些精神意识经过民族的不同发展阶段，一代代地传袭、承继下来，又不断地随着社会变革、人们活动方式的改变而有所更新和发展。但总的看，这个更新、发展过程是在具有不可分割的联系性过程中进行的。因此，民族传统道德观念本身就具有不可分割、也不容分割的历史联系性。道理很简单，就如同没有民族的过去，就没有民族的现在和未来一样，也就如同没有民族的古老祖先也就没有民族现在的儿孙辈和民族将来的重孙辈一样。那种想肢解、割断、分化、瓦解民族

传统道德观念的历史联系性，企图用甲民族的道德思想来取代乙民族的道德思想观念，用崇尚或提高 A 民族的道德精神意识来否定或贬低 B 民族的道德精神意识的见解及做法，是很不现实、也很不客观的。这是违背了历史唯物主义的基本原理，无视民族道德意识的差异性和特殊性。如果把这种理论运用于我国的民族工作及其实践，无疑是极其有害和错误的。当然，不反对各民族间可以相互学习、取长补短，进行伦理道德思想交融，只是强调不能完全漠视民族道德意识的个性特征而予以全部抹煞。

继承和发扬民族传统道德观念中的合理因素，可以促进社会主义市场经济的正常发展

毛泽东同志曾经指出：“马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现。”^①我国是一个多民族国家，在民族地区发展社会主义市场经济，必须做到两个结合：一是要同民族地区的自然环境、固有生产方式、生产特点相结合；一是要同该民族的传统道德观念、思维特点相结合。我国大多数民族地区经济发展的起点很低，基本上处在自然经济甚至原始自然经济的阶段，他们的思维方式、观念形态也处在较低的层次，在很大程度上还保持着原始朴素的性质，很多人还不知道商品经济为何物。但是由于我们实现了超飞跃的社会变革，一下子把原来处在各个不同发展阶段上的民族都带进了社会主义，使原有的民族经济带上了社会主义的经济成分。再加上共产主义科学思想的大力传播，现代社会的新思想、新观念和各种信息，通过各种科技设施和新闻传播媒介不断涌入，就必不可免地要使他们固有的传统道德观念受到新的检验。这样一来，就产生了“两个离不开”：社会主义市场经济离不开民族传统道德观念，民族传统道德观念也离不开社会主义市场经济。也就是说，民族传统道德观念

^① 《毛泽东选集》（合订本）第 499 页，人民出版社 1966 年版。

必须适应并促进社会主义市场经济的发展。否则，前者就会失去根基而趋于夭折，后者就会摆脱不掉贫困落后的状态，走不出脱贫致富的道路，更谈不上繁荣发展。

很明显，如果不继承民族传统道德观念中的勤劳勇敢、自强不息的精神，民族就有走向没落的可能，甚至有被淘汰、被他民族所同化或融合的危险。发展社会主义市场经济，正是需要继承和发扬这种精神，才有可能真正使民族经济得到振兴和发展。如果不继承民族传统道德观念中的亲和团结、凝聚力强的思想，民族就像散沙一盘，四分五裂，就有被异民族分化或同化的可能；更不能进一步转化为强烈的热爱民族、热爱祖国、维护民族尊严、捍卫领土完整、反对侵略扩张的思想感情。如果不继承民族传统道德观念中的纯朴善良、乐于助人的优秀品质，民族就会变得自私、狭隘、唯利是图、损人利己，容易用民族至上主义反对和危害其他民族的利益及国家利益，就会缺乏多民族整体利益的思想意识和全心全意为各民族人民服务的思想观念，就会导致大民族主义和地方民族主义的恶性膨胀，在社会主义市场经济中就会出现道德沦丧的局面，就谈不上建设社会主义的精神文明，更谈不上建设用共产主义思想指导下的高度的社会主义精神文明，从而也就不可能保证民族地区的社会主义市场经济建设沿着正确、健康的道路向前发展。

因此，发展社会主义市场经济与继承和发扬民族传统道德观念中的有益成分，是相辅相成，必不可少的，它不仅不会拖民族经济发展的后腿，还会有效地促进民族经济的正常发展。

批判和否定民族传统道德观念中的消极因素，是弃旧图新、求生存、求发展的必然要求

民族传统道德观念中，既有精华，也有糟粕。对精华要继承、发扬，对糟粕要批判、抛弃。这是一个问题的两个方面，也是必须区别对待的两种态度。从社会发展的总趋势看，民族传统道德

观念中的守旧、落后意识一般多于其中的进取性意识，这几乎是公认的。恩格斯指出：“传统是一种巨大的阻力，是历史的 *Vis inertiae*（惰性力）。”^① 对于这种惰性力，丝毫没有粉饰、惋惜或保留的必要，理所当然地应该受到新思想、新观念的冲击，理所当然地应该受到批判和否定。

由于民族地区大都地处边远山区，交通梗阻，消息闭塞，封闭性自然经济占据主导地位，这种条件为民族传统道德观念中的守旧、落后意识的产生、发展提供了土壤。这些保守、落后性意识主要表现为：自耕而食、自织而衣，物为我尽用，肥水不流他人田的思想；重农抑商，鄙视商人，缺乏发展市场经济的思想和观念；有肉同吃、有酒同喝，积累观念淡薄，原始平均主义思想大量存在，等等。

相比较而言，中华民族大家庭中，汉民族的发展是比较充分的，其民族传统道德观念也最有代表性。两千多年前的孔子，曾对此作过这样的理论概括：“均产相安”、“安贫乐道”、“重道轻食”；“不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”；^② 他根据中华民族的传统道德心理，指出了求平等、求和谐的价值观念取向，认为不论是民族内部还是民族外部，只要有平等，就会产生和谐，大家便可相安无事，贫困一点也无所谓。这种思想对各民族的价值观念产生了极大的影响，千古流传，潜意识的渗透，直接影响了各民族的价值行为准则。具体表现在：

生活观：“一把锄头一张犁，粗茶淡饭盘儿女”；

义利观：“君子喻于义，小人喻于利”；

财富观：“不患寡而患不均，不患贫而患不安”；“财多惹祸，树大招风”；

^① 《马克思恩格斯全集》第 22 卷，第 360 页，人民出版社 1965 年 5 月版。

^② 《论语·季氏》。

金钱观：“身外之物，万恶之源”；

幸福观：“知足者常乐”；

公私观：“休管他人门前雪，只管自家瓦上霜”；“万恶皆由私字起，千好都从公字来”；

价值观：“只有鼎罐蒸馒头，哪有鼎罐煮文章”；“种田全凭一双手，何必进校把书读”；

商业观：“无商不奸”；

交往观：“蛮不出境，汉不入峒”；“交往止于四邻，见闻不出乡里”；

乡土观：“金窝银窝，不如家乡的土窝”；“在家般般好，出门处处难”；“父母在，不远游”；

冒险观：“老虎屁股摸不得”；

节俭观：“修身莫过于寡欲”；“俭以养德”；

经济道德观：“饿死事小，失节事大”；“宁可与人比种田，不可与人赛过车”；

是非好恶观：“顺我者昌，逆我者亡”；

用人标准观：老实、厚道、忠孝节义；

婚姻家庭观：“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”；

民族荣辱观：以知礼厚仪自诩；

如此等等，不一而足。不能说每个民族的价值行为准则都具有这些特点，但每个民族的价值行为准则都似乎有“似曾相识”之处；不能说汉民族的价值观念取向对每个民族都产生了如此深广的影响，但每个民族都或多或少、程度不同地受到影响。何况汉民族本身就是在融合了其他民族成分的基础上发展起来的，它的思想道德意识和传统道德观念本身就带有综合的性质。再者，上述列举的观念，并不是民族传统道德观念的全部，而只是用现在的眼光看来，是属于消极、落后的那一部分。

任何一个有理性头脑的民族，一个开放、发展的民族，都应

该经常不断地审视和反思自己民族的传统道德意识，找出优劣，区分良莠，去伪存真。既要为自己民族的优良道德传统而感到骄傲和自豪，并予以继承和发扬，又要为自己民族必不可免的守旧、落后道德意识感到忧虑和不安，并勇敢地予以摈弃。这是时代发展的必然要求，也是我们一贯所提倡的要善于吸取精华、去弃糟粕的正确态度。

找出民族传统道德观念中的优与劣、良与莠，认真、严肃地加以区别对待，是必要的。这样做的理论意义和实践意义是，有利于我们继承和发扬民族传统道德观念中的积极进取性意识和健康成分，批判否定其守旧落后观念，从而促进社会主义民族经济，特别是社会主义市场经济的大发展。

当今世界，各个国家的民族地区都在以异乎寻常的速度向前发展。我们国内各民族，也应该有一种不甘落后的思想，本着“别人向前跑，我就插翅飞”的不服气的精神，加入民族竞争的行列，把竞争机制引入民族道德意识。对民族传统道德观念进行变革，大胆否定，为振兴民族经济、大力发展社会主义市场经济提供必要的思想基础。

当前，民族伦理学研究的任务，就是要引导人们逐步树立起发展市场经济、建立社会化大生产的观念；克服满足于自耕而食、自织而衣、物为我尽用、肥水不流他人田、自给自足、自足自乐的小生产观念和习惯于“刀耕火种”、“二牛抬杠”、靠天养畜、重农抑商、以物易物、鄙视商人、缺乏市场意识的自然经济观念；引导人们开阔视野、面向改革、开放，敢于承认自己的不足，正视差距，勇于和善于接受先进的、有益的新事物与新经验，克服闭关自守的守旧意识和保守观念；引导人们树立重视教育、重视科学，重视智力开发、重视人才观念；克服不尊重科学知识，迷信盲从、不讲人的素质、不思进取的观念；等等。而要做到这样，就必须本着古为今用、洋为中用的精神，对民族传统道德观念采

取破和立的态度，破其中的守旧落后意识，立其中的健康、进取观念。这样才能适应时代的发展和民族的进步，才能把民族经济以至于社会主义市场经济切实地搞上去，使民族的发展繁荣成为现实的可能。

III

民族伦理学纲要

一、伦理学与民族伦理学

民族伦理学作为一门新兴的独立学科，在探讨它的内涵与外延时，必须明确它是怎么产生的？它与伦理学和民族学之间是一种什么样的关系？以及它的研究对象与范围、研究任务和方法是什么等问题。

民族伦理学的由来

民族与道德紧密相关。民族伦理学，亦称民族道德学、民族伦理科学或民族道德科学。它是专门研究民族伦理道德的一门学问。远在古代，中国的《山海经》，《诗经》，屈原的《离骚》，司马迁的《史记》，汉唐时期成书的《吴越春秋》、《华阳国志》、《蛮书》，东晋僧人的《佛国记》，唐高僧玄奘的《大唐西域记》，明代马欢的《瀛涯胜览》、巩珍的《西洋番国志》等著作中，都已记载有关于国内外一些古代民族的伦理道德习俗的资料；国外希罗多德的《历史》、凯撒的《高卢战记》、塔西佗的《日耳曼尼亚志》、马可·波罗的《马可·波罗游记》、拉菲托的《美洲野蛮人的习俗与古代习俗的比较》等著作，也大量记载并反映了世界许多国家

和民族人民的伦理道德习俗和道德风貌。

19 世纪以后,在巴斯蒂安、拉策尔、泰勒、摩尔根以及民族学领域中的进化论派、社会学派、历史学派和传播学派的代表人物及其著作中,也大量地涉及到了民族伦理道德的种种问题。如魏茨就认为,在人类学领域中,研究各民族的“心理、道德和智力特点”是最为重要和最有意义的^①。斯宾塞在“醉心于表面和片面理解的进化思想”时,则“企图把落后的各族人民描绘成似乎是由体质上、道德上和智力上都不发达的人们组成的。”^②泰勒在谈及民族伦理道德时,更是强调指出:“整个民族有自己特殊的服饰,特殊的工具和武器,特殊的婚姻和财产法,特殊的道德和宗教学说。”^③博厄斯在谈到各民族的社会理想时会举例说:“中央非洲的黑人、澳大利亚人、爱斯基摩人、中国人的社会理想,同我们的社会理想是如此不同,以致他们对人的行为的评价是无法比较的。一些人认为是善的东西,另一些人则认为是恶的。”^④这里已初步提出了伦理道德的民族性与民族伦理道德的特点问题。摩尔根在《古代社会》中关于民族伦理道德理想目标的论述,则比较明确地表达了民族伦理道德是不断进步的思想。^⑤这些思想,无疑为民族伦理学研究提供了宝贵的资料。

马克思主义经典作家们对民族伦理道德问题的理论探讨,更是人类道德认识上的革命变革。他们在有关著作中,分别就民族伦理道德的本质、民族伦理道德的属性即时代性、阶级性和民族性等问题作过较深刻的阐述。如在谈到民族伦理道德的本质时,

① 参见 Th· 魏茨:《自然民族的人类学》第 1 卷,第 8~10、V 页,莱比锡 1859 年版。

② 参见 F· 斯宾塞:《社会学基础》第 1 卷,第 5、42~103 页,圣彼得堡 1876 年版。

③ S· 泰勒:《原始文化》第 6~7 页,圣彼得堡 1872 年版;莫斯科 1939 年版。

④ Fr· 博厄斯:《人类学和现代生活》第 195~196 页,纽约 1928 年版

⑤ 参见摩尔根:《古代社会》俄译本第 329 页;中文新译本第 556 页

马克思、恩格斯就指出：“表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产”，“最初是直接与人物的物质活动，与人物的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。”^①这就彻底否定和批判了民族伦理道德起源上的天启论或神意说的观点。马克思恩格斯还认为，“在一定民族的各种关系的范围内”，如果民族伦理道德和现存关系发生了矛盾，那么其归因都在于现存的民族伦理道德关系和现存的生产力之间发生了矛盾^②。在谈到民族伦理道德的阶级性时，恩格斯指出，在私有制社会里，民族是划分为阶级的，所以民族伦理道德“始终是阶级的道德”。并举例说，在资本主义民族社会里，工人阶级和资产阶级相互间就“说的是另一种习惯语，有另一套思想和观念，另一套习俗和道德原则，另一种宗教和政治”，^③。同时，恩格斯还坚决反对把民族伦理道德“凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则”^④，指出那种“适用于一切时代、一切民族、一切情况”的民族伦理道德，“在任何时候和任何地方都是不适用的”^⑤。在民族伦理道德的时代性和民族性问题上，恩格斯深刻地指出：“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。”^⑥这些思想在马克思主义的忠实继承者和捍卫者列宁、斯大林、毛泽东等革命导师的著作中，都得到了发挥和发展。他们关于民族伦理道德的种种论述和看法，虽然还不系统，还显得比较零碎，也并没有从学科意义上来看待民族伦理学问题，但他们建立在科学世界观基础上的这

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第29页，人民出版社1960年版。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第36页，人民出版社1960年版。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第410页，人民出版社1957年版。

④ 《马克思恩格斯全集》第20卷，第103页，人民出版社1965年版。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第21卷，第333页，人民出版社1965年版。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第132页，人民出版社1972年版。

些论述和看法,今天仍然是我们从事民族伦理学研究的指导思想。

在国外,据前苏联列宁格勒市民族学研究所亚洲民族研究室主任 A.M. 列舍托夫教授和南斯拉夫马利博大学国际法教授、欧洲民族地区研究中心的戴西博博士等介绍,目前国外学者对民族伦理学的研究也很零碎,谈不上全面、系统和深入,至于把民族伦理学作为一门学科来进行研究的,似乎还未发现。

在国内,近年来虽有一些同志已就一些具体民族或局部地区的民族伦理道德作过一些研究,发表过一些文章,但从总体上看,也都没有从民族伦理学的学科建设高度上来考虑问题和认识问题。⁸⁰年代末,有部分年轻学者,首先提出民族伦理学这一学科概念,并着手为确立这一学科地位开始做出努力。

伦理学、民族学与民族伦理学的关系

伦理学与民族伦理学是两门具有密切而又最直接关系的社会科学。

伦理学是从总体和联系上系统地研究人类社会的各种道德现象,并从哲学的高度揭示这些道德现象的本质、功能及其发展规律的科学。

民族伦理学是从伦理学派生出来的一门分支学科。它亦需要综合地、全面而又系统地研究民族伦理道德现象的种种问题。在研究过程中,必须借助于伦理学的基础理论研究各个民族的道德现象、道德本质及其特征,民族伦理道德的产生、发展及其变化规律,民族伦理道德的社会功能及其作用,民族伦理道德的相互交融、渗透及共性与个性差异等。因此,从伦理学的类别上看,民族伦理学基本上可以归入到记述伦理学或描述伦理学一类。

伦理学与民族伦理学是一般和个别、普遍和特殊的关系。伦理学研究人类社会所有的道德现象和道德问题,而民族伦理学只研究民族道德现象和民族道德问题。伦理学包容或包纳民族伦理学于其内,民族伦理学只能隶属或从属于伦理学,它们之间是子

属关系。即如同民族伦理学与生命伦理学、生态伦理学、工程伦理学、科技伦理学、军事伦理学等一样，都是伦理学研究领域中的下属分支学科。从理论意义和实践意义上看，伦理学的基础理论对于民族伦理道德的研究有着一般的指导意义，而民族伦理道德研究又反过来丰富和充实了伦理学的理论内涵，使其更具有理论和实践的双重指导意义。因此，伦理学与民族伦理学的密切关系，是不言而喻的。

同时，民族学与民族伦理学也有着直接的亲缘关系。

民族学是一个十分复杂并与其他许多学科交错的以民族为研究对象的一门社会科学。民族学研究的范围及其内容涉及到民族自然地理、民族语言文字、民族经济文化以及民族心理素质、民族情感、民族性格、民族特征、民族风俗习惯等各个方面，几乎囊括了有关民族的生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的全部内容。民族伦理学，顾名思义，是从伦理学角度研究民族的伦理问题。所以民族伦理学与民族学的关系是极为密切的。但是，民族学与民族伦理学毕竟也有区别。民族学的研究对象在民族领域内是包括它的各个方面的，而民族伦理学虽然也以民族为对象，但它研究的范围仅限于民族伦理道德。因此，民族伦理学研究所涉及的面比民族学要窄小得多。二者之间同样是从属和被从属、包容和被包容的关系。确切地说，民族伦理学同社会民族学、宗教民族学、经济民族学、语言民族学、艺术民族学、教育民族学等等一样，都是广义民族学研究的下属分支学科。民族学研究可以包容民族伦理学，而民族伦理学只能从属并被包容在民族学之内。

民族伦理学的研究对象与范围

对民族伦理学的研究对象与范围问题，有以下三种不同的看法：

其一，认为民族伦理学是以民族的道德现象为研究对象的，它是一门介于民族学与伦理学之间的交叉性边缘学科。简言之，民

族伦理学‘就是研究民族道德的科学’。

其二，认为民族伦理学的研究对象是道德的民族性，并列举了四条理由：（1）民族是道德文化产生与发展借以实现的重要形态；（2）民族是道德主体性的重要展开形式，这不仅表现在民族是道德文化内容的不可忽视的决定力量，而且表现在民族是道德社会调控不可缺少的主体；（3）一定的民族心理结构是道德文化的重要基础；（4）各个民族都有自己伦理意识的表达形式。进而指出：民族伦理学既不同于普通伦理学从宏观角度整体性地把握道德文化，又不同于从微观角度把握某个具体民族的道德文化，而应从中观角度去把握民族道德文化。

其三，认为民族伦理学的研究对象是民族的道德性和道德的民族性。它要求民族伦理学研究应首先从民族的生产活动、社会经济活动以及宗教、艺术、民俗等等文化现象中，区分出民族的特殊的伦理意识和活动现象，进行实证描述。强调道德的民族性就是指道德的民族特点。在上述实证描述的基础上，总结各民族道德的不同特点、发展规律，分析其得失短长，以民族发展进步为价值目标和坐标，揭示其继承变革的方向和规律^①。

以上几种观点都有其合理之处，但我们更倾向于第一种观点。因为后两种观点把道德的民族性或民族的道德性作为民族伦理学的研究对象，势必会大大缩小或局限了民族伦理学的研究范围，而且道德的民族性或民族的道德性，毕竟只是民族伦理道德或民族伦理道德现象中问题的一部分，它决不可能综合或概括民族伦理道德或民族伦理道德现象的所有方面。至于第二种观点中要求“从中观角度把握民族道德文化”，是研究民族伦理学的方法问题，而不是民族伦理学的对象问题。第三种观点中要求“以民族发展

^①参见拙文：《民族伦理学刍议》，《民族研究》1989年第4期，杨国才：《关于民族伦理学的对象及其研究方法》，《光明日报》1990年1月2日第3版。

进步为价值目标和坐标,揭示其继承变革的方向和规律”,只是民族伦理学研究的目的意义问题,也不是其对象问题。因此,我们认为第一种观点是比较正确的,用它作为确定民族伦理学的研究对象,基本上可以囊括民族伦理道德或民族伦理道德现象的种种问题,即凡是与民族伦理道德或民族伦理道德现象有关的所有方面,都应被视作是民族伦理学所研究的对象与范围。

民族伦理学的研究任务与方法

(一)民族伦理学的研究任务

民族伦理学既然是研究民族伦理道德的科学,那么它的研究内容和任务,就是要围绕其研究对象,深入研究民族伦理道德所能包括的各个方面,从而建构自己的学科理论体系。

首先,从历史的角度,民族伦理学应研究民族伦理道德的发生、发展及其变化规律,其中包括研究民族伦理道德发展过程中的一般规律和特殊规律。

其次,从社会的角度,民族伦理学应研究民族伦理道德的本质及其特征,研究民族伦理道德的功能及其社会作用。

再次,从微观的角度,民族伦理学应研究各单个民族的道德发展史,研究各单个民族道德的丰富内容和民族伦理道德的民族特性。

最后,从宏观的角度,民族伦理学须从总体联系上研究和把握世界所有民族的伦理道德之异同现象及一般与特殊的内在规律性,甚至有必要开辟比较民族伦理学的研究新领域,研究民族伦理道德的综合发展史。

此外,民族伦理学作为一门科学,它还应该从总体上深入研究:

1. 民族伦理道德的民族属性。道德是人类社会生活所特有的现象,然而却因民族不同,常常表现出明显的差异。因此,民族伦理学应该研究民族伦理道德的民族属性,研究民族伦理道德的民族性与阶级性、时代性和继承性之间是什么关系,研究民族伦

理道德与个人道德、职业道德、国家道德、社会道德乃至人类道德是什么关系,研究民族伦理学与社会民族学、经济民族学、宗教民族学、语言民族学、艺术民族学、心理民族学、教育民族学等其他民族意识形态和民族分支学科的关系是什么等等。

2. 民族伦理道德的结构。民族伦理道德同其他社会意识形态一样,有着自己内在的逻辑结构。这些逻辑结构是由一些基本的要素构成的。因此,民族伦理学应该对民族伦理道德的要素构成、结构模式、基本概念、基本范畴等,做出分类研究,系统归纳,演绎推理,然后得出切合实际的逻辑结论。

3. 民族伦理道德的类型。由于各民族的社会历史发展状况不同,它们的道德面貌、道德状况也会受其社会存在所制约,相应地停留在不同发展阶段上而区别为不同的模式和类型。对民族伦理道德模式和类型的研究,无疑也是民族伦理学所面临的内容和任务之一。

以上只是粗略所及,民族伦理学研究的内容和任务决不仅限于此。实际上,在不同国家、不同民族地区和民族社会的不同历史发展阶段,民族伦理学研究的重点都将会是有所不同的。在现阶段,我国民族伦理学研究的工作重点是:

1. 要组织好学科队伍,把有志于从事这方面研究的同志组织协调起来,制订研究规划,分工合作,共同创业;

2. 成立“民族伦理学研究会”,根据实际需要还可成立“中国少数民族伦理学研究会”;侧重对我国各少数民族的伦理思想进行研究;

3. 创办刊物,很有必要创办一份“民族伦理学研究”或“少数民族伦理思想研究”的学术刊物,以建立起自己的学术阵地,推动和深化这门学科的发展;

4. 将民族伦理学作为专门的重点研究课题,申请列入国家级科研项目;

5. 广泛争取社会各方支持。在此基础上,要重点研究:我国各民族的伦理道德在民族文化和社会精神文明建设中的地位;怎样才能通过弘扬民族道德文化来增进民族间的相互了解和思想文化交流,进而密切民族关系,加强民族团结,充实、丰富和完善中华民族的文化宝库;如何通过协调民族传统道德与现代化建设之间的冲突来提高民族素质,加强民族地区的道德建设,使家庭和睦,社会安定,革除旧习,树立新风,培育有理想、有道德、有文化、有纪律的“四有”新人,促进整个社会主义的精神文明建设;如此等等。这都是现阶段进行民族伦理学研究的主要任务和目的所在。

(二)民族伦理学的研究方法

民族伦理学作为一门新兴的交叉性边缘学科,要发展进步,就必须注意自身的研究方法。

民族伦理学研究,必须以马克思主义的基本立场、观点和方法为指导,坚持四项基本原则。在这一原则和前提之下,根据本学科的特点,除了运用田野调查法、直接观察法、历史叙述法、阶级分析法等基本方法外,还必须运用以下几种方法:

第一,坚持道德哲学和民族学相结合的原则,以道德发生学和描述实证的方法,并由经验实证出发,上升到理论抽象,从个别到一般,再从一般到个别,坚持历史与逻辑相统一的原则;

第二,坚持纵向分析与横向比较相结合的方法,既可按历史发展的顺序来研究民族伦理道德的起源与发展,也可将一个民族的伦理道德与其他民族的伦理道德状况进行比较,求同存异,发现特点;

第三,研究者本身要注意改变自己的知识结构,不能局限于某一思维领域,要具备相邻学科和相关学科的知识,要注意吸收国内外有关学科的研究方法;

第四,在我国现阶段,对民族伦理学的研究,要特别注意民

族理论和民族政策的正确运用。各民族中的道德现象往往同民族习俗和民族宗教等混合在一起。民族问题是敏感的热点，稍出偏差，就会激起民族情绪，影响民族关系和民族团结。所以在研究民族伦理道德现象时，要特别注意运用马克思主义民族理论来作正确的解释，要严格按照党和政府所制定的民族政策做出说明；

第五，确立学科体系，加强理论深度。在开展并加强对民族伦理学研究的过程中，需要通过不断的实践和探索，确立学科体系，使民族伦理学建立在具有结构严谨、体系规范化的基础之上。

二、世界各民族的伦理道德

在人类居住的地球上，到处都分布着一些不同的民族。每个人都是作为一定具体民族的成员。世界上的每一个民族（包括未开化民族），都是富有道德感和道德传统的民族。既然民族伦理学是以研究世界民族道德为对象的科学，那么它的任务就是要揭示出世界各民族伦理道德的一些基本情况和基本特点。

社会主义国家内的民族伦理道德

社会主义国家内的民族是现代民族共同体的一种类型，是无产阶级在社会主义革命和建设过程中通过对原有民族进行根本改造而形成的。现今世界上，已先后有一些国家和民族跨进了社会主义的行列。最早进入社会主义国家的是原苏联。原苏联是个多民族国家，通过十月革命，在社会主义精神改造下，有 100 多个旧式民族转变为社会主义民族的新型人们共同体。在苏联十月革命的影响下，特别是自第二次世界大战以来，亚洲、东欧和拉丁美洲有十几个国家（包括中国在内）的数百个民族也都先后跻身于社会主义民族的行列。他们的伦理道德在社会主义制度条件下，无疑具有社会主义民族伦理道德的基本特征。

此外，在当代第三世界国家中，许多民族由于与社会主义国

家的民族有着相似或相近的遭遇与愿望，因而他们对社会主义国家民族伦理道德的基本原则在某些方面也是认同的，只要通过社会变革并适当地加以后发和引导，社会主义民族伦理道德很容易被他们所接受。

社会主义国家民族的伦理道德，大体上有以下几个特征：

（一）在民族伦理道德原则上，坚持集体主义高于个人利益。

社会主义国家民族的伦理道德，是以马克思主义道德观作指导的。马克思主义道德观的核心思想，是以为各民族以至于全人类谋幸福为根本宗旨。因此它强调为各族人民服务，为人类献身，为各族人民的翻身解放和繁荣发展多作贡献。由于社会主义国家民族是根据社会主义精神改造而形成发展起来的新型民族，所以在道德观上，理所当然就要以马克思主义道德观作指导。马克思主义道德观从来就把集体主义作为自己的道德原则。它从各民族人民的整体利益出发，在协调和处理族体成员与民族利益的关系时，坚持民族利益高于族体成员利益，以维护民族利益为前提，把族体成员利益和民族利益有机地结合起来，当二者发生矛盾冲突时，族体成员利益必须服从民族利益，必要时甚至牺牲族体成员利益。在协调和处理族际关系即民族与民族之间的利益关系时，坚持各民族共同利益高于具体民族的利益。尤其在社会主义的多民族国家，当具体民族利益和各民族共同利益发生矛盾时，前者应服从后者。在协调和处理民族利益和国家利益关系时，坚持国家利益高于民族利益。实际上，在社会主义多民族国家，民族共同利益已经代表了国家利益，国家利益正是民族共同利益的根本体现。因此，服从民族共同利益已经包含了服从国家利益的精神在内。在原苏联卫国战争时期，在中国的抗日战争和解放战争时期，两国的各民族人民为驱逐外国侵略势力，为消除各种反动势力，建设社会主义，紧紧团结在以马克思列宁主义为指导的共产党周围，不惜牺牲局部利益或个人利益，集中体现了民族共同利益或国家

利益高于民族利益或民族个人利益的道德原则。在社会主义国家各民族人民所进行的社会主义革命和建设事业中，这种集体主义的道德原则，一直在全社会得到肯定和提倡。也就是说，社会主义民族在其道德行为和道德实践中的突出表现，是在协调和处理个人和集体、个人和民族、个人和国家、个人和社会的利益关系时，能够做到先公后私、先人后己，个人利益服从集体、民族和国家利益，在维护集体、民族和国家利益的前提下，再兼顾个人的利益。

（二）在民族伦理道德关系上，坚持各民族平等、团结、互助、友爱的新型民族关系

在多民族的社会主义国家里，各民族都已摆脱阶级剥削制度，产生民族对抗的阶级根源已不存在，占人口绝大多数的各民族劳动人民已成为民族命运的主宰者，民族与民族之间的伦理道德关系是平等、团结、互助、友爱的关系。在无产阶级政党及其政权的领导下，各族人民以马克思主义为指导，强调社会主义民主和法制相结合，强调社会主义的自由和纪律相结合，强调社会主义物质文明和精神文明同步发展，强调各民族人民团结一致，友爱互助，共同奋斗，共同前进，为民族间的共同繁荣发展多做工作，为建设好社会主义多做贡献，为最终实现共产主义创造条件。社会主义国家民族伦理学的任务，就是要本着民族平等的根本原则，按照团结、互助、友爱的要求，提倡在对待民族道德文化方面互相尊重，相互学习和借鉴。同时，也希望按照马克思主义道德观的批判改造精神，弘扬民族道德文化中的积极成分，否定或丢弃民族道德文化中的消极成分，引导各族人民自觉地同本民族传统道德习俗中的非健康因素进行斗争。而对那些“数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则”，则应引导并要求各族人民“自动地去遵守这些规则，而不需要暴力，不需要强制，不需要服从，不需要所谓国家这种实

行强制的特殊机构。^① 在这些体现了社会主义国家民族平等、团结精神的道德规范和道德要求中，很好地反映了社会主义民族相互之间的平等、团结、互助、友爱的道德关系。

(三)在民族伦理道德规范上,社会主义国家民族的伦理道德,要求各民族人民必须做到“五爱”,即爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学和爱社会主义。

1. 爱祖国,是因为社会主义国家民族的所有成员,在民族融合之前“它本身暂时还是民族的”^②,因此它要求社会主义国家民族首先应该成为爱国主义者,应该具有热爱本民族、热爱祖国的深厚感情。同时,社会主义国家民族也必须首先扎根在民族、祖国的土壤之上,从民族和祖国的身上吸取营养。如果祖国和民族受到侵犯,民族成员自身也就难以生存和发展。社会主义国家民族应该是祖国和民族优秀文化传统的忠实继承者,是祖国尊严和民族气节的勇敢捍卫者,是民族发展进步和祖国繁荣富强事业的主要承担者。社会主义国家里的各民族人民,历来就把热爱祖国看作是应具有的一种高尚感情,它集中表现为民族自尊心、自信心,表现为人们为争取祖国的独立和富强、民族的解放和发展而英勇奋斗的精神。另外,社会主义国家民族在强调热爱自己的民族和祖国的同时,也十分尊重别的民族和别的国家的爱国主义感情。

2. 爱人民,是因为各民族人民从来就是历史和社会的主人。“人民,只有人民,才是创造世界历史的动力。”^③然而在以私有制为基础的社会中,人民的作用和地位被否定,人格和尊严被践踏,他们创造历史并推动历史前进的巨大历史功绩被抹煞。只有在以

① 《列宁选集》第三卷,第 247 页,人民出版社 1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷,第 270 页,人民出版社 1972 年版。

③ 《毛泽东选集》(合订本)第 932 页,人民出版社 1966 年版。

公有制为基础的社会主义社会，这一切才恢复历史本来面目。列宁指出，在社会主义多民族国家内，“人民群众在任何时候都不能够像在革命时期这样以新社会秩序的积极创造者的身份出现。在这样的时期，人民能够做出从市俗的渐进主义的狭小尺度看来是不可思议的奇迹。”^① 因此，社会主义国家民族道德规范之一，就是在必须承认人民是社会物质财富和精神财富的创造者、是变革社会制度的决定性力量的前提下，热爱各民族人民，对各民族人民深怀真挚爱护之情，关心各族人民的根本利益，把为各民族人民谋幸福，以求得各民族人民的高度繁荣发展而努力，看作是社会主义国家民族道德的基本要求。

3. 爱劳动，是因为“任何一个民族，如果停止劳动，不用说一年，就是几个星期，也要灭亡，这是每一个小孩都知道的”^②。劳动既是各民族人民生存发展的必要条件，也是各族人民的传统美德。只有私有制社会里的剥削阶级才把劳动看成是低贱、耻辱的事情。在社会主义社会里，热爱劳动既是社会主义国家民族道德的一项最基本的规范要求，也是各民族成员对社会应尽的一项最基本的义务。它要求社会主义制度下的各民族人民，必须树立劳动光荣、不劳而食耻辱的思想，尊重劳动，热爱劳动，保持和发扬劳动人民的本色，养成良好的劳动习惯和严谨的工作作风，在坚持按劳分配原则的同时，提倡不计报酬的义务劳动，提倡共产主义的协作精神，积极开展社会主义的劳动竞赛，为建设高度的社会主义文明做出贡献。

4. 爱科学，是因为“任何真正的科学都具有道德上的意义”，它“是人们用于征服自然，改造社会，造福人类，并达到精神解

① 《列宁选集》第一卷，第 601 页，人民出版社 1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 368 页，人民出版社 1972 年版。

放和道德进步的武器’^①。就道德本身而言，它也包含着科学知识和人类智慧，崇高的道德情感对人的智慧发展所具有的积极作用。历史上，常常由于科学技术的重大突破和发展，引起社会生产力的突飞猛进，改变人们的生活方式和传统习惯，从而改变人们的道德观念和行为规范。因此，热爱科学也是社会主义国家民族道德的重要规范之一，它要求各族人民爱科学、学科学、用科学，潜心钻研科学，勇于探索科学真理。

5. 爱社会主义，是因为社会主义是各民族人民通过长期浴血奋战而建立起来的“以生产资料公有制为基础的新型社会制度”，“是无产阶级（通过共产党）领导劳动人民进行革命斗争，彻底打碎资产阶级国家机器，建立无产阶级专政以后产生的。”^②由于社会主义制度的建立来之不易，所以社会主义制度下的各民族人民应十分珍视它、热爱它，并把热爱社会主义作为社会主义国家民族道德的一条重要规范。这个规范要求人民热爱共产党，接受共产党的领导，坚持在马克思主义指导下走社会主义道路，坚持无产阶级专政。

除此而外，社会主义国家民族的伦理道德规范还要求人们在协调和处理民族内、外部关系时，必须对内发展各民族间的平等、团结、互助、友爱的社会主义民族关系，反对任何民族主义（包括大民族主义和地方民族主义）的残余；对外坚持无产阶级国际主义，同第三世界国家中广大被压迫民族和被压迫人民结成最广泛的反对帝国主义、霸权主义、殖民主义和种族主义的统一战线。

总之，社会主义时期是社会主义国家民族共同繁荣发展的时

①中共浙江省委宣传部学校教育处主编：《共产主义思想品德》第367页，浙江人民出版社1985年版。

②《辞海》哲学分册第97页，上海辞书出版社1982年版。

期。在社会主义条件下，社会主义国家民族中大多数成员的政治思想觉悟和道德品质及其道德面貌已初步形成。社会主义国家民族伦理道德既要批判地继承人类历史上民族道德的优良传统，同时又要要在同各种剥削阶级道德影响的斗争中，不断发展和完善自己的道德体系。当共产主义在全世界实现以后，社会主义国家民族伦理道德的特点将逐步消失，社会主义国家民族伦理道德将发展成为全人类的道德。

资本主义国家内的民族伦理道德

资本主义民族，亦称资产阶级民族，是与资本主义社会发展相适应的一种现代民族类型，是在资本主义上升时期形成的。恩格斯曾指出：“意大利是第一个资本主义民族。”^①列宁更是把意大利、荷兰、葡萄牙、瑞典、挪威、西班牙、丹麦、法国、英国、德国、瑞士、比利时、美国、日本等国家归为同一种类型，认为“它们是最先进的资本主义国家，是经济上和政治上最发达的国家。它们的文化水平也是最高的。在民族方面，这些国家的民族成分大部分是完全单纯的，或者几乎是完全单纯的。”^②斯大林对此也作了若干补充，他说：“世界上有各种不同的民族，有一些民族是在资本主义上升时代发展起来的，当时资产阶级打破封建主义和封建割据局面而把民族集合为一体并使它凝固起来了。这就是所谓的‘现代’民族。”^③这种民族应该评定为资产阶级民族。例如法兰西、英吉利、意大利、北美利坚以及其它类似的民族就是这样的民族。在我国无产阶级专政和苏维埃制度建立以前的俄罗斯、乌克兰、鞑靼、阿尔明尼亚、格鲁吉亚以及俄国其他的民族，也是这样的资产阶级民族。”^④资本主义民族的基本特征是：在资

①《马克思恩格斯选集》第一卷，第249页，人民出版社1972年版。

②《列宁全集》第23卷，第282页，人民出版社1958年版。

③斯大林：《民族问题与列宁主义》。

本主义发展过程中形成了统一的更大规模的民族国家；建立了与商品生产相适应的广泛的民族市场，生产发达；民族的四个基本特征日趋完备，民族十分稳定，民族主义意识强烈，民族矛盾尖锐。

与资本主义的社会制度相适应，处于资本主义国家和民族中的基本伦理道德准则是利己主义。他们从人的本性是自私的观点出发，崇尚利己主义和拜金主义，把追求个人利益和满足私欲作为一切行为的出发点和归宿。基于此，资产阶级民族总是把发财致富、追求个人幸福和自由的一切行为，都当作美德来歌颂，并以此同封建宗法关系和禁欲主义等封建社会中居于统治地位民族的伦理道德相抗衡。他们一方面把自由、平等、博爱作为自己民族道德的主要规范，另一方面又把人道主义和个人主义看成是自己民族觉醒的道德意识。在他们那里，“做事就是为了拿钱”^①，是他们的基本道德信条。因此，为了赚钱发财，可以不择手段，诸如投机倒把、虚伪欺诈、坑蒙拐骗、贪污盗窃、钻营行贿甚至铤而走险等行为，都往往受到舆论的肯定而不受谴责。正如恩格斯指出的那样：“资产阶级的力量全部取决于金钱，所以 they 要取得政权就只有使金钱成为人在立法上的行为能力的唯一标准。”^② 恩格斯还指出：资本主义国家民族道德是以“金钱确定人的价值：这个人值一万英镑，就是说，他拥有这样一笔钱。谁有钱，谁就‘值得尊敬’，就属于‘上等人’，就‘有势力’，而且在他那个圈子里在各方面都是领头的。”^③ 在资产阶级民族道德观看来，人的价值的唯一尺度是金钱，而这种以金钱为轴心的人的价值观又是以个人本位、利己主义为核心的。什么人的自由、平等、尊严等等，统统都以人们所占有的财产或财富状况为转移。他们竭力宣

① 《列宁全集》第 28 卷，第 105 页，人民出版社 1956 年版。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 647 页，人民出版社 1957 年版。

③ 同上书，第 566 页。

扬的所谓个人的自由、平等权力以及个性的充分发展，主张人人都能绝对自由地去追求自己的利益与幸福的思想，正是资产阶级追逐个人利益的阶级意识的表现。当然，资本主义国家民族伦理道德在反对封建等级制度、封建特权和禁欲主义的斗争中，曾经起过巨大的革命作用。资产阶级民族中的一些优秀分子也具有勤劳、节俭的美德和开拓创新的积极进取性道德意识。但随着资本主义的腐朽和没落，他们的道德原则和规范也就逐步丧失了它的历史进步性。另外，在资本主义国家的民族伦理道德中，还同时存在着被压迫民族特别是无产阶级的民族伦理道德意识。他们与统治民族的长期斗争中，先后养成大公无私、集体主义观念和严格的组织纪律性，从而逐渐形成了团结互助、英勇无畏的优秀品质。这样就为社会主义国家民族伦理道德和共产主义道德的形成准备了条件。

前资本主义国家的民族伦理道德

前资本主义民族，亦称古代民族，它主要包括奴隶制国家和封建制国家中的民族。前资本主义国家民族的伦理道德，主要是指奴隶制和封建制国家中的民族伦理道德。

(一)封建制国家中的民族伦理道德

封建制国家中的民族，亦称“中世纪民族”或“封建关系民族”，^① 恩格斯甚至把中世纪封建制国家民族称为是“紧密的实体”，^②。例如处于西欧中世纪诸国的各民族和近代以前的东亚诸国的各民族，都是封建制国家民族的典型。这类国家民族往往与中央封建政权的建立联系在一起，由封建主掌握着国家的经济、政治、文化权利，对内实行残酷剥削和压榨，对外搞民族歧视和民

① 参见《列宁全集》第29卷，第146页；第31卷，第129页，人民出版社1955年版；人民出版社1958年版。

② 参见《马克思恩格斯全集》第6卷，第329页，人民出版社1961年版。

族压迫。

在封建制国家里，民族伦理道德的实质内容和要求是：维护封建的宗法等级关系。把忠君孝亲和男尊女卑、男主女从等，看成是国家民族道德的基本规范和重要规范。居于统治地位的民族道德，往往把“等级”、“身份”作为评价善恶、荣辱的标准。以“尊尊”、“亲亲”或“忠孝”、“仁义”等作为根本的道德原则和规范，并按宗法等级划分不同层次的道德要求。与此相反，居于被统治地位的民族道德，则要求“均贫富，等贵贱”，并依此形成了不同于民族剥削阶级道德行为的准则。总的看，封建制国家的民族伦理道德较之于奴隶制国家的民族伦理道德，已带有明显的进步性，统治民族的伦理道德已处于更加自觉的状态，反映了劳动者已获得一定的人身自由。被统治民族的伦理道德包含了勤劳、节俭等新品质因素，具有一定的反对民族剥削与民族压迫的进步作用。但是，封建制国家的民族伦理道德也有着消极、反动和落后的一面，统治民族的道德具有相当的伪善性和欺骗性，成为奴役被统治民族人民的精神武器。被统治民族的道德也带有小生产者的狭隘、自私等落后性特点。

（二）奴隶制国家中的民族伦理道德

奴隶制国家中的民族，一般是在氏族、部落的基础上发展起来的。最早成为奴隶制民族类型的是古代东方国家的各民族，如埃及、巴比伦、中国等，尤以古希腊和古罗马的奴隶制国家民族共同体较为典型。奴隶制国家民族共同体的基本特征是，建立了奴隶制的生产关系和政治制度，奴隶主对内实行残酷的剥削和压迫，对外与周围的民族发生交往与联系，并开始产生民族矛盾，民族特征尚未充分显露。

奴隶制国家中各民族的伦理道德是人类阶级道德的第一个历史形态。它把以维护或反对奴隶主的人身依附和绝对屈从作为民族伦理道德的基本内容和评价标准。居于统治地位的奴隶主阶级

的民族伦理道德，公开把奴隶蔑视为特殊的“工具”和“财物”，强调其对奴隶主应具有绝对服从的道德义务。他们鄙视劳动和劳动者，要求被压迫民族即奴隶阶级绝对忠诚于奴隶制的民族国家及其法律。与此相反，居于被统治民族地位的奴隶阶级的民族伦理道德，则总是要求不断改变其自身非人地位的道德心理和道德行为，他们在与统治民族即奴隶主的斗争中，形成了顽强勇敢、忠诚团结的高尚品德以及大公无私、团结互助、勤劳勇敢等道德规范。与原始民族的伦理道德相比，奴隶制国家中的民族伦理道德已开始从一般民族社会意识中分化出来而相对独立地发展，体现了民族伦理道德发展的一定程度的进步。但是由于占统治地位的民族伦理道德以漠视被压迫民族人民的人格尊严为特征，因而不利于生产力的发展，这样就必然会为较进步的封建制国家中的民族道德意识所代替。

原始民族的伦理道德

“原始民族”这一概念，在马克思、恩格斯那里曾多次使用过。在近、现代国内外的许多著述中也经常出现。按照马克思、恩格斯的本意，“原始民族”指的是存在于原始社会的人们共同体——氏族或部落组织。对此，马克思还曾把它称之为“原始共同体”或“自然发生的共同体”^①。同时，马克思、恩格斯还把处于蒙昧时代的氏族、部落组织称为“蒙昧民族”，把野蛮时代的氏族、部落组织称为“野蛮民族”。有时又从氏族、部落的生产特点出发，具体区分出“狩猎民族”、“游牧民族”、“农业民族”，等等。到了近、现代，虽然世界上绝大多数的民族早已形成和定型，但也有一些民族尚处在原始社会的发展阶段，尽管历史发展的总潮流已把他们卷入到现代民族社会，但在他们身上仍保留着浓厚的原始民族文化的特点。为了把它们与现代型的民族相区别，故人们通常也

^① 参见《马克思恩格斯全集》第23卷，第105页，人民出版社1972年版。

把他们称之为“原始民族”。如居住在澳洲东南部地区的塔斯马尼亚人(The Tasmanians),南美洲的顾雅克人(Guayaki),马来西亚半岛的塞芒人(Semang),北美洲印第安人支系的易洛魁人(Iroquois)及其子系塞内卡人(Seneca)、卡尤加人(Cayuga)、奥内达人(Oneida)、摩霍克人(Mohawk)和奥嫩达加人(Onondaga)等,仇布瑞安群岛的仇布瑞安岛人(Frobriand Irianders),太平洋西部伊里安岛(新几内亚岛)及附近岛屿的巴布亚人(Papuans),堪察加半岛的依特尔敏人(Ielme=Itelmen),亚洲东北角楚克契半岛沿岸的楚克契人(The Chukchee 或 Chukchi,后更名为卢奥拉威特兰人 Luolavetlans),非洲南部西南地区的霍腾督人(Hottentet),棉兰老岛的塔桑代人(Tasaday),亚洲东南部及临近东南亚的印度尼西亚岛屿的热带丛林中的小黑人(Little Negro),孟加拉湾东部的安达曼群岛的安达曼人(Angaman),缅甸东南部和泰国西北部高山地带的克伦人(Karens)及其支系斯高人(Sgao)、普沃人(Pwo)、布韦人(Bwe),马拉库勒岛中南部的美拉尼西亚人(Melanesian),美国新墨西哥州、亚利桑那州东部及科罗拉多州和犹他州南部的那伐鹤人(Navaho Morals)等等,就属于近、现代原始民族的不同类型。德国艺术史家格罗塞曾说:“所谓原始民族,就是具有原始生产方式的部落。”^①因此,我们所讲的“原始民族”,主要是指在其生产方式和社会形态上尚处在原始社会发展阶段的人们共同体,即氏族、部落组织。它与现代民族的概念是有区别而不容混淆的。

处于原始社会阶段的各“民族”的伦理道德,是人类民族伦理道德的最低起点,处于民族伦理道德的原初形态。它是以血缘关系为纽带的原始氏族、部落内部的统一的伦理道德。原始民族伦理道德所坚持的基本准则,是把以维护血缘氏族、部落集体的

^①格罗塞:《艺术的起源》第31页。

共同利益作为最高规范，并以氏族、部落内部全体成员的平等、协同劳动、互相帮助等作为其伦理道德的基本内容。它要求每个氏族、部落的成员，在生产活动、对外交往或争执冲突中，要把本氏族、部落的整体利益看作是神圣不可侵犯的，并须在感情、思想和行动上始终表示无条件地服从。因为“个人的安全依靠他的氏族；血缘关系是相互扶助的强有力的因素；对任何一个人的欺侮，就是对他的氏族的欺侮”^①，所以氏族、部落内外的“一切争端和纠纷，都由当事人的全体即氏族或部落来解决”^②。原始民族的伦理道德往往具有纯真质朴的特点，同各原始民族的生活惯例、习俗及原始宗教混为一体。从积极方面看，原始民族中那种无条件地履行公共义务和“个人的尊严、雄辩，宗教情感、正直、刚毅、勇敢”，^③等品德，是应当给予充分肯定的。从消极方面看，原始民族所普遍盛行的血亲复仇、食人之风和在婚姻关系上处于无序状态的情形^④，从民族伦理道德的发展趋向来看，则是需要否定的。

三、中国各民族的伦理道德

中国境内的各民族，都有着悠久的历史 and 灿烂的文化，都为丰富和发展中国的伦理道德文化做出了贡献。中国被公认为“礼仪之邦”而成为世界“文明古国”之一，与中国各民族人民素重伦理、讲道德有着密切的关系。因此，下面对中国各民族的伦理思想作一粗线条的勾勒与描绘。

① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 81 页，人民出版社 1978 年版。

② 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 111 页，人民出版社 1965 年版。

③ 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 54 页，人民出版社 1978 年版。

④ 参见马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 82 页；《马克思恩格斯选集》第四卷第 26 页、42 页。

汉民族伦理道德的特点

在中国各民族伦理道德中，汉族伦理道德是其主体。汉族伦理道德博大、精深、丰富，有着系统、完整的理论形态，在中华民族统一的民族伦理道德中，起着举足轻重的作用，“千百年来已形成中国伦理思想的基本格局”，对中国各民族的“历史文化、心理素质，乃至世界文明，都产生了重大影响”。因此，“离开了汉民族伦理思想这根主线去探究中国伦理思想，无疑是不知皮里春秋。”^①

汉民族伦理道德中，最有影响的是儒家伦理道德、道家伦理道德、墨家伦理道德和法家伦理道德。这些发端于中国先秦时代的不同派别的伦理道德，对中国汉民族伦理道德的影响是深远的，以至于近现代史上中国汉民族伦理道德的各种学说和不同流派，均可以从那里找到渊源关系^②。在中国整个封建时代（包括元朝和清朝，即蒙古族和满族统治者执政时期），这四种不同派别的伦理道德亦都对中国的政治、经济和文化产生了深广的影响。直到现在，他们的思想观念仍遗存在人们的心理和行为中，不同程度地制约着人们的言论和行动，影响着人们的善恶判断和对价值目标的选择。就其影响的深度和广度而言，其中尤以儒家伦理道德为最。

汉民族伦理道德的基本特点（侧重于古代），大致可归纳以下几点：

（一）尊“礼”为“经天地、理人伦”之本的礼仪传统。

汉民族素重礼仪，历来将尊礼重义的伦理观念渗透在其社会制度、家庭关系和人们的日常生活之中。在古代，汉民族对

① 熊坤新：《我国少数民族伦理思想研究的现状》，载《社会科学家》1988年第4期。

② 〔美〕弗吉利亚斯·弗姆主编、戴杨毅等译：《道德百科全书》第61～71页，湖南人民出版社1988年7月版。

“礼”的理解是十分宽泛的：它既作为政治、法律制度，制约着人民的思想和行为，同时又是社会各阶层成员的等级标志及人伦关系中的仪式和行为规则。另外，还表现了汉民族人民彼此间的相互谦让、恭俭等心态行为。如成书较早的《礼记》中，就特别强调“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军、莅官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬、撙节、退让以明礼”^①。“礼”成了规范社会关系一切方面的最基本的道德准则。仅此亦足以看出“礼”在古代汉民族社会生活和伦理道德中所占的重要地位。以至于经过后来的发展，“礼”演化出一系列的‘礼节’和‘礼仪’，‘礼’更成为汉民族所特有的一种道德心理和行为习惯，形成了与东西方其它民族有着不同的伦理特点，凝结成为汉民族独特的道德传统、生活方式和行为习惯，对汉民族的整个是非善恶观念和价值尺度的评判标准均产生了深远的影响。

（二）以血亲为凝聚的父系家庭和宗法制度。

在中国古代的汉民族社会，以父系家长为核心的家庭和宗法制度，是整个伦理道德观念的重要内容。家庭观念和宗法制度一直束缚着汉族人民的生活和思想，影响着汉族人民个性和行为的发展。汉民族的家庭观念产生于父系社会，即母系社会解体以后。到了周代，以父系家长为中心，按血缘关系定亲疏的家庭，在宗法制度下正式确立之后，父系家庭和宗法制度，连同维护这种家庭的家礼、家规，便成了汉民族传统伦理道德的重要特征。如孟子说舜“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”^②，就把父子关系置于‘五伦’之上，明

① 《管子·礼》。

② 《孟子·滕文公上》。

显地突出了汉族古代以血亲为凝聚的父系家庭和宗法制度的观念和作用。在这种观念的支配下，父亲对妻、子无论如何奴役，甚至饮其血汗，都不被认为是一种剥削；妻、子就是为他牺牲了生命，也认为是应该的，被认为是崇高的美德^①。“孝为百行先”之说即以此为据，尊祖敬宗、崇拜祖先及一切人伦道德的学说，是这一观念的衍化。“父有无限的权威，因而家长就有无限的权威，由是而作民父母的元后天子，自然更当有无限的权威，这样就造成中国专制君主的权威，而再加以天命神权之说，使之更加稳固”，^②这种以血缘父系家庭为基轴而生发出来的宗法制度，是汉族古代人伦关系和道德生活的重要内容。即便在当今社会，此种观念的残影仍存留在汉民族伦理意识中的最底层，往往寻机发生作用。

（三）浓重的“无主则乱”的君权思想。

汉民族是个君权思想浓重的民族。传说在三皇五帝时代，汉民族就有了君权思想的萌芽。认为“人皇在伏羲前，风姓，始王天下者”；“政教君臣起自人皇之世，至伏羲因之”，^③后来，由于统治的需要，便出现了“天育蒸民，无主则乱，立君治乱，事资贤辅”，^④的伦理思想。在汉族先民看来，“群龙无首”，就会“散沙一团”，就会导致“无主则乱”，因此必须“立君治乱”。这样便产生了君权至上的尊君思想，认为天地人世间“天无二日，土无二主，人无二王”，尊君乃是“经天地，理人伦”之本。这种君权思想同血缘父系家庭和宗法制度的伦理观念混合在一起，形成了一整套“父子君臣长幼之道，合德音之数”，^⑤的礼教，使君臣之位、

①② 吴玉章：《宗法家族制度在中国历史发展中的特殊作用》，详见《历史文集》，另参见陈瑛、许启贤主编：《中国伦理大辞典》第46页，辽宁人民出版社1989年版。

③④ [唐]贾公彦：《周礼正序》

⑤ 《礼记·文王世子》。

贵贱之等、上下之义及父子之道都能在“礼之大者”的范围内统一起来，让人们无论在思想或行动上都必须恪守忠孝，受到忠君孝父之人伦关系的束缚。上自皇室成员、诸侯将相，下至庶民百姓、匠贾奴仆，都必须对君王尽忠尽节，不得有贰。再往后，又逐渐发展成“君要臣死，臣不得不死，君要臣亡，臣不得不亡”的极端忠君思想，使无数忠臣孝子都成了这种忠君思想及其制度的牺牲品。实际上，这种“无主则乱”和必须“立君治乱”的君权思想，为中国漫长的封建社会提供了“大一统”、“家天下”伦理纲常的道德基础。

（四）奉“孝”为天经地义的尊老教幼传统。

汉民族素有尊老、敬老传统，亦十分重视家教。传说早在虞舜时代，就有“凡养老，有虞氏以蒸礼，夏后氏以飧礼，殷人以食礼，周人修而兼用之”^①的尊老规定。到周代，尊老传统更加明确：“五十养于乡，六十养于国，七十养于学，达于诸侯”，^②“五十杖于家，六十杖于乡，七十杖于国，八十杖于朝；九十者，天子欲问焉，侧就其室。”^③后来，汉族人民便把“杖乡”作为 60 岁以上耄耋老人的代称，把尊老、敬老和赡养老人的传统习俗变成汉族人民普遍遵行的一种伦理道德规范。要尊老，就必须教幼，只有教幼，才能尊老，二者互为前提。汉族先民在如何养子、怎样教子的内容及程序上，规定得非常详细而又具体，以致在从婴童降生到 40 岁以前成长过程中的每一个阶段，都有备细的教育内容和要求^④。当然在男尊女卑的封建社会，对男女教育的内容及要求是有区别的：对男性教育侧重于“三纲五常”、“忠孝仁义”等内容，对女性教育则侧重于“三从四德”等内容。无论尊老或教幼，

① 《礼记·王制》。

②③ 同上。

④ 详见《礼记·内则》。

都以“孝”字为本。认为“人之行，莫大于孝”，把“孝”看成是“天之经、地之义、人之行”；“孝”成了人伦关系和道德行为中的德行之本。因此，必须对列祖列宗“尽其孝道”，“守其宗庙”、“守其祭祀”，向“宗庙致敬，不忘亲也”。只有这样，才能在尊祖敬老中贯彻孝道原则，以保证孝行天下，“民之本教曰孝”^①。

中国汉民族伦理道德的基本特征，亦同汉民族古代伦理道德的各种流派一样，其源甚远，其影响既广且深，不仅对国内各少数民族的伦理道德产生过或多或少的影响，而且对日本、朝鲜及东南亚国家的各民族的伦理道德也发生过不同程度的影响。近世以来，随着科学技术的不断进步和思想文化交流的日益增强，它的影响所及，更是大大冲破了原有的民族壁垒，远播到世界各主要民族地区，与各民族的伦理道德文化一起起到了一种相互渗透和交融的作用。

少数民族伦理道德的特点

我国少数民族由于社会经济文化发展的情况不同，历史传统与风俗习惯也不一样，因而伦理道德及其规范形式也有很大差别，并形成许多不同的民族特点。我国各民族伦理道德大体上可以划分为以下三种类型：

（一）第一种类型

在少数民族中有些经济文化发展水平和汉族大体接近，先后发展到了封建制（包括农奴制）经济阶段。其中，藏、傣族地区及维吾尔、蒙古族的一部分地区，还处在这种经济形态的早期——农奴制阶段。只有满、朝鲜、蒙古、回、维吾尔、白、羌、壮、苗、布依、土家等 30 多个民族中的大部分地区，是处在这种经济形态的中、高级阶段。

^① 参见徐亦亭：《汉族古代传统伦理的主要特征》，载《云南社会科学》1989年第4期。

民族道德的发展状况是由民族经济状况决定的。所以上述民族的伦理道德也基本上带有封建社会民族道德的特征。新中国成立前，上述民族由于发展程度较高，与中原汉民族的交往较多，因此汉民族封建伦理道德中的“三纲五常”“忠孝仁义”“忠君孝亲”、“男尊女卑”等思想观念对他们影响较深，他们自觉或不自觉地接受了这一套伦理纲常，并和自己的民族特点相结合，用以规范自己的言论与行动。其主要表现如下：

第一，在民族道德的阶级属性上，由于上述民族内部存在着两大根本对立的阶级，即地（牧）主、农奴主阶级和农（牧）民、农奴阶级，因此在道德方面也相应地存在着两种对立的民族道德，即统治阶级的伦理道德和被统治阶级的伦理道德。一般说来，在这些民族中，被统治阶级即农（牧）民、农奴群众根本没有受教育的权利，提不出系统的道德理论，他们的道德思想只能通过民间传说故事、民间谚语、民间习俗和民族武装冲突等形式在民间播散和流传，不足以影响或左右整个民族社会的道德风尚和道德面貌。相反，居于统治地位的阶级即地（牧）主、农奴主阶级，一方面利用自己的地位和权势，向全民族鼓吹自己的道德主张，一方面又通过培养一批为其阶级服务的上层文人来为自己的道德利益作论证。他们把本民族成员划分为贵族和平民，又在不同的阶级中区分为不同的等级，上下尊卑之间界限分明，贵族和平民如鸿沟相隔。连在缔结婚姻时，也必须以门当户对的等级观念作为主要条件，不得越雷池一步。这些情况在蒙古、满、维吾尔、藏、回、壮、朝鲜、傣等民族中均有生动的反映。如在傣族的《土司对百姓的训条》中，就大量充斥了剥削阶级对劳动人民所进行的种种道德训诫，它从维护本阶级的统治利益出发，规定或要求人们“应该怎么做”和“不应该怎么做”，反映了强烈的统治阶级的道德意识。

第二，在民族道德的原则上，企图用天、人结合的方式来维

护封建宗法等级制度，提倡忠君孝亲和男尊女卑。如蒙古汗国的缔造者成吉思汗(1162—1227 年)，是个曾经“征服世界的人”。他曾宣称：“人假如有点孝顺之心，天必知晓”^①。由此认为天有思想意志，并试图把“敬天”作为他整个伦理思想的基础。坚信“汉人尊重神仙犹汝等敬天。我今愈信真天下也”^②。他强调指出：“凡一个民族，子不遵从父教，弟不聆听兄言，夫不信妻贞，妻不顺夫意，公公不赞许儿媳，儿媳不尊敬公公”^③，那么这个民族就注定要灭亡。他坚信‘能治家者即能治国’^④。因此他要求人们要绝对地忠顺其主，否则连“其子孙都要遭斩罚”^⑤。成书较早的《蒙古秘史》也强调：一、必须以汗权为中心，“至诚配天”，使封建王朝最高统治者皇帝与臣民之间能够形成一种“忠恕之道”；二、必须以父权为核心，“孝悌感天”，使家庭之中父母与子女之间能够形成一种“孝治之道”；三、必须以信赏必罚为内容，“信义通天”，使社会上朋党密友之间能够形成一种重义轻利的“信义之道”^⑥。这些思想在《蒙古黄金史》、《蒙古源流》等著作中，也有不同程度的反映。这种伦理思想与汉民族的以血缘家族为基础的忠君孝亲思想是一脉相承的。在上述民族中，男尊女卑、男主女仆的思想也贯穿于整个民族的道德观念中。如维吾尔族古典名著《福乐智慧》就把女人视为‘祸水’，把女人看成是‘万恶之源’，似乎不把她们开除出“球籍”不足为快^⑦。

①《高丽史》卷二十八。

②长春真人：《西游记》，王国维笺证下卷。

③④〔波斯〕拉施特：《史集》卷 1。

⑤ 转引自陈瑛、许启贤主编：《中国伦理大辞典》第 222 页，辽宁人民出版社 1989 年版。

⑥ 参见郝宜今：《再论〈蒙古秘史〉的社会伦理思想》，载《内蒙古大学学报》1989 年第 1 期。

⑦ 详见优素甫·哈斯·哈吉甫著，郝关中、张宏超、刘宾译：《福乐智慧》第 589～590 页，民族出版社 1986 年版。

第三,在民族道德规范上,更加明朗化和条理化。如在藏族的《礼仪问答卷》、《萨迦格言》、《水树格言》、《甘丹格言》、《国王修身论》和在维吾尔族的《福乐智慧》等著作中,在傣族的一系列道德训条(如《土司对百姓的训条》、《爷爷教育子孙的训条》、《教育女人做媳妇的训条》等)中,在壮族的《传扬诗》中,……均对各自民族的伦理道德规范作了阐述和发挥,使之更加系统和富有条理,在一定程度上克服了过去本民族伦理道德规范在许多名词概念上含混不清的现象和自生自发及朴素性等特点。

第四,在民族道德的功能与作用上,普遍重视把社会道德和宗教道德结合为一体,以协调民族内部与民族之间的矛盾和冲突。如明末清初回族著名伊斯兰教伦理思想家王岱舆(约 1570~1660 年)在《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》等著作中,就特别强调道德的社会功能与作用,并把社会现实生活中的伦理纲常同伊斯兰教伦理思想有机地结合起来,要求伊斯兰教信徒既要“顺主”,又要“忠君孝亲”。他主张“至敬以叩拜为尊,虽君亲不得而分散”;“臣子礼拜君亲,不似礼拜真主,盖主仆之间自有分别之礼,非不拜也。”按《古兰经》规定:“除他(指真主)外,绝无应受崇拜的。”但是王岱舆提出顺主、忠君、孝亲三位一体,即既要拜真主,又要拜君亲,区别只在于形式而不在于内容。这样就有效地解决了封建时代中国穆斯林所遇到的二元忠诚问题^①。这种情况在上述其他民族中,也有不同形式的反映。

(二)第二种类型

除了上述民族过去处于封建制经济发展阶段外,还有一些民族则处在奴隶制经济发展阶段。这方面,最典型的是四川、云南

^①参见秦惠彬:《论王岱舆的宗教伦理思想》,载《学习与思考》1984年第3期;罗万寿:《试析王岱舆的宗教伦理思想》,载《西北民族研究》1986年第1期;熊坤新:《回族伦理思想概览》,载《青海民族学院学报》1990年第1期。

两省交界处的大小凉山彝族地区。在那里，过去保存着较完整的奴隶制社会形态。就总体而言，民主改革前，彝族大部分地区（例如云南、贵州的彝族地区）已发展到封建地主经济阶段，而唯有凉山彝族地区的奴隶制特别突出。与此相适应的是，凉山彝族地区的伦理道德观念也带有奴隶制社会的道德特征。

第一，民族道德中带有明显的奴隶制度的烙印。奴隶制是人类历史上形成的第一个以私有制为基础的阶级社会，奴隶制社会的民族道德也是人类民族道德史上第一个带有阶级属性的民族道德类型。在新中国建立前的凉山彝族地区，彝族内部已出现了两大对抗阶级，即奴隶主阶级和奴隶阶级。他们的伦理道德也区分为奴隶主阶级的道德和奴隶阶级的道德。在旧社会，奴隶主阶级自称为‘色颇’，意即‘主子’、‘统治者’。他们的道德观念认为，自己是天生的统治者和主人，因此他们天然地拥有对奴隶、土地、牲畜的支配权力，奴隶生来就应顺从并听命于他们的摆布，连隶农（即‘曲诺’）也理所当然应是他们忠实的奴仆，对奴隶或弱者进行压迫和剥削是天经地义、合情合理的，是一种完全合乎道德的行为。相反，在凉山彝族的奴隶阶级那里，却有着与奴隶主阶级根本对立的道德观念。他们借助民谚的形式强烈谴责奴隶主阶级的剥削和压迫是极其不道德的：‘老虎再凶只吃肉，金钱豹再狠只喝血，主子吃人不卡喉头。’他们把奴隶主看成是比老虎和金钱豹还要凶狠得多的猛兽，表达了他们深受压迫、剥削的无比愤怒和对奴隶主阶级‘吃人不卡喉头’罪恶行径的切齿痛恨。因此，他们认为对主子不能讲真话：‘一切做给主子看，一切吃给火炉看’，主子欺骗愚弄他们，他们也要欺骗愚弄主子。这些都鲜明地展现了两大对抗阶级在民族道德观上的根本对立。

第二，奴隶制等级观念十分浓郁。旧社会，凉山彝族在政治伦理意识中存在着浓厚的奴隶制等级观念，在人伦关系上把所有的族体成员都区分为五个严格的等级：‘兹莫’、‘诺合’、‘曲诺’、

“阿加”、“呷西”。前两个等级被认为是“色颇”(即主子),是天生的尊贵血统——“黑骨头”,因此他们天然地被认为是土地和奴隶的主人。后三个等级的地位虽有区别,亦可升降,但实质上都是被统治者,都处于被奴役、受压迫的地位。凉山彝族奴隶制所推行的这种由血统决定的等级制度,贵贱分明,尊卑有等,确定不移,不可逾越。正如彝族民谚所说:“土司掌官印,黑彝骑骏马,白彝背犁头”;地是白彝男子耕,荞饼黑彝男子吃”。奴隶主自视血统高贵、纯洁,鄙视劳动;奴隶阶级则完全丧失了独立的人格和个性,根本没有做人的地位和尊严。而习惯法和社会道德舆论则竭力维护这种等级森严的奴隶制度。

第三,视家支为一种重要的道德观念。家支是由同一祖先繁衍十代以后的子孙,以父系血缘为基础,由父子连名制的谱系为纽带而联结起来的政治伦理性组织。家支头人由维护黑彝等级利益、娴熟习惯法、阅历深、见识广、善于排除纠纷而受家支成员拥戴的人担任。头人不具有高于一般家支成员的特权,也不能世袭。家支内部凡遇重大事件如打冤家等,均要通过召开头人会议或家支成员大会来裁决。因此,在凉山彝族奴隶制社会中,各阶级都力图依靠家支来维护自己的利益,进而也都把维护家支、依靠家支来保障自己的利益,视为其重要的道德观念。

以上这些情况,在保留有奴隶制遗风的其他民族(如藏、傣族地区以及维吾尔、蒙古族的一部分地区)中,也有不同形式的表现。

(三)第三种类型

民主改革前,还有一些少数民族处在原始社会末期,主要是西南、东北与中南等地区的一些民族。例如傈僳、佤、景颇、独龙、怒、布朗、基诺、珞巴、瑶、黎、鄂伦春、鄂温克、赫哲等民族中的部分地区,还残存有比较浓厚的以公有制经济生活为特点的原始公社制度。它们的伦理道德是在原始氏族部落经济和文

化基础上形成的一种原始民族道德的类型。原始社会是人类历史上第一个堪称独立的社会形态，其道德观念主要表现为氏族部落道德。可以说原始社会末期是民族道德的萌芽时期。由于这些民族在原始社会已经经历了很长时期，并且发展到了原始社会末期，即原始公有制面临崩溃并向阶级社会过渡的阶段，故它们的氏族部落道德除了更多地带有原始民族的伦理道德特征外，还带有原始公有制观念向私有制观念转化的特点，本来是无阶级意识的氏族部落道德，已出现了向有阶级意识的民族道德转化的情况。从总体上看，这些发展程度缓慢的民族伦理道德，仍然具有较浓厚的原始民族伦理道德的特征：

第一，生产资料公有观念突出。在这些民族中，由于生产力水平极其低下，所使用的生产工具非常原始、简陋，其生活方式尚处在“未耕”状态，即主要靠采集、捕鱼和狩猎为生。即便是有了农业，其耕作方法也仍然是以“刀耕火种”、“广种薄收”的粗放经营为特点。阶级意识和特权思想虽然开始萌芽或已经出现，但分化尚不明显，故生产资料均属公共所有。上述民族中所盛行的各种社会组织或经济制度形式，诸如“乌力楞”、“阿那格”、“阿乌尔”、“哈拉”、“议榔”、“瓦刷”、“合款”、“共耕制”、“瑶老制”、“石牌制”、“合亩制”等，就都是以生产资料公共所有为其基本特征的，因而他们道德观念中的“公有”观念亦显得特别鲜明和突出。

第二，原始集体观念强烈。在上述民族中，由于生产力水平低下，生活方式原始，族体成员以单个人的力量还不足以抵抗野兽的袭击和外族的侵扰，故与人的地位和尊严、独立人格、个性自由、人的价值等观念相联系的“自我意识”，还不可能出现。所以他们作为族体成员之一，总是天然地把自己融合在氏族、部落的整体观念之中，总是把个人的利益和群体的利益，乃至把个人的生命同群体的生命融为一体。用现在的话说，就是只有集体

而没有个人。当然，他们的集体观念与我们现在所讲的集体主义思想决不能同日而语。他们的“集体观念”是一种原始的集体观念，带有明显的狭隘性和局限性。而我们现在所讲的集体主义思想，则是经过从阶级社会的各种道德观念中蒸馏出来的一项道德原则，较之于原始民族的集体观念，已鲜明地表现出时代的变迁和人类认识的升华。

第三，原始平等思想浓郁。在各项物质生产活动中，除老弱病残及小孩外，坚持共同劳动，是上述民族的共同特征。与此同时，在对待劳动成果即对产品的处理上，坚持人人平等，人人有份，共同劳动，同等消费。认为“有饭不给大家吃，是最害羞的事情”（独龙族）。这是上述民族在物质产品分配中所坚持的一项基本原则，也几乎是所有处在原始社会发展阶段的民族伦理道德所通行的准则和惯例。

除此而外，在上述民族中，还存在着血族复仇、群婚残余等道德观念^①。往往凡有血缘关系的亲属，必须把以参加“血族复仇”作为自己的义务和权利。在一些民族中所盛行的抢婚制、亚血缘内婚、妻姐妹婚、夫兄弟婚、姑舅表婚等，均带有原始民族婚姻道德观念的遗迹。

少数民族伦理道德的共同特征

不同的社会经济条件，自然产生伦理道德的不同特点。由于少数民族大多居住在深山老林，边远封闭，生产力水平低下，又都受到外族的侵略和压迫，因此他们的伦理道德也往往带有许多共同的特征，如具有较强的民族凝聚力，亲和团结，在外国民族侵略势力面前，同仇敌忾，英勇反击，有着光荣的反帝爱国传统，反对分裂，主张统一；乐于互相帮助，扶危救困，反对自私

^① 参见杨奇威：《云南少数民族原始道德观初探》，见《云南少数民族哲学思想史论文选集》（第一集）第104～116页。

和见危不救；提倡勇敢，自强不息，刚毅果敢，反对怯弱、优柔寡断；主张勤劳为生，节俭度日，反对懒惰，铺张浪费；酷爱自由，向往和平，反对征战、黩武；崇尚正直、诚实、善良、淳朴，反对虚伪、狡诈、邪恶、阴险；注重礼仪礼节，讲究文明礼貌，反对粗野、说话不分场合、处事不看对象；提倡敬老爱幼，尊敬长者，反对忤逆、不孝；提倡爱情忠贞、纯洁，反对朝三暮四、水性扬花，等等。其实，这些共同的道德特征，在汉民族身上有着不同程度的体现，它们实际上已成为中华民族千百年来逐渐形成的优良道德传统，也是中国民族文化的重要内容之一。

解放后，在中国共产党领导下，通过民主改革和社会主义改造，使过去处于不同历史发展阶段的各少数民族均跨入社会主义民族的行列，成为社会主义多民族大家庭中的一员。各族人民在中国共产党的领导下，废除了民族剥削制度，实现了民族平等，加强了民族团结，密切了民族关系。同时也使马克思主义伦理观念在各民族地区得到广泛传播和发展。各民族人民发扬共产党人培育起来的优良伦理道德风尚，并对固有的伦理道德文化遗产进行了批判改造，从而使各民族的伦理道德获得了新生，也发生了许多新的变化，其“积极成分”正在被用来直接为社会主义精神文明建设服务，而其“消极成分”正在被人们所逐步认识并加以改造。所有这一切，都预示了中国各民族伦理道德将获得交融互补、蓬勃发展的新势头。

四、民族伦理道德发展的特点和趋向

各民族伦理道德的产生和发展，是一个历史的、必然的过程。由它所引起的对民族社会的广泛影响“是不以人的意志为转移

的^①。也就是说,民族伦理道德同其他任何社会意识形态一样,它的存在和发展也有自己内在的客观规律。人类的最高任务,就是要发现并运用这些规律来为人类社会服务。探索这些规律,最重要的是要找出并把握它发展的特点和趋向。这样,探究民族伦理道德发展的特点和趋向,就成了民族伦理学研究的主要任务之一。

民族伦理道德发展的基本特点

在民族伦理道德的发展过程中,其基本特点可以概括为以下几个方面:

(一)继承性与可变性

任何民族的伦理道德,其产生和发展都有一个承前启后、前后相续的历史联系性过程。截断了民族伦理道德的历史联系性与继承性,就会导致民族伦理道德文化虚无主义的错误。马克思、恩格斯指出:“一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的,是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。”^②一般说来,在各民族伦理道德中,往往都有好与坏、良与莠、精华与糟粕之分。我们的任务就是要在继承中批判,在批判中继承,在批判继承中求发展。列宁在谈到共产主义是从资本主义社会里长出来的情况时说:“只有用资本主义遗留下来的东西,才能建成共产主义,诚然,这些东西是很糟糕的,但是没有别的东西。”^③对于各民族传统的伦理道德也应这样看,不首先看到继承性,就等于割断了历史,这实际上是自欺欺人的作法。因此,民族伦理道德中的继承性是不容忽视更不容抹煞的一个基本特点。

①《马克思恩格斯全集》第39卷,第405页,人民出版社1974年版。

②《马克思恩格斯全集》第3卷,第544页,人民出版社1965年版。

③《列宁全集》第30卷,第396页,人民出版社1963年版。

民族伦理道德作为一门知识形态,它也是一个变动的实体。它决不可能是“凌驾于历史和民族差别之上的不变的原则”^①。我们知道,民族伦理道德产生于原始社会,其基点是原始民族的氏族部落道德。它的最大特点是全民性和统一性。到了阶级社会,经过奴隶制、封建制、资本主义社会的发展,统一的民族道德分化为阶级的民族道德,即统治民族的伦理道德和被统治民族的伦理道德。当社会主义出现在人类地球上的时候,民族道德又有了新的变化和特点。可见,民族伦理道德产生发展的过程,乃是一个动态而非静态的变化过程。恩格斯曾举例说,在存在着动产的私有制社会里,各民族几乎都有一条共同的道德戒律:“切勿偷盗”。但是在未来“偷盗动机已被消除的社会里”,这一条就将不再成其为民族道德戒律了。实际上,各民族的伦理学说(包括一些基本的民族道德的名词和概念),往往总是随着时代和历史的变迁而不断发生变化。对此,约瑟夫·狄慈根也发表过类似的见解,他说:“时代不同,道德也不同;民族不同,道德也不同。”^②事实上,民族伦理道德是在民族社会的一定生产方式或经济关系中产生的,它一方面要受到各民族人们的物质生活条件,也就是经济关系的制约;另一方面又必然会随着各民族社会关系的变革而发生变化。因此,民族伦理道德总是具体的和发展变化着的,不同历史时代的民族由于受其生产方式的制约,总是会出现不同的道德类型。这正好说明了民族伦理道德从它产生之日起就具有可变性,决非一经形成就亘古不变。

(二)阶级性与民族性

在民族伦理道德的发展过程中,随着原始公有制的解体,原始社会的民族道德即被否定,全民性和统一性的民族道德便被分

①《马克思恩格斯全集》第20卷,第103页,人民出版社1971年版。

②《狄慈根哲学著作选》第76页,三联书店出版社1978年版。

裂为阶级道德。在奴隶社会、封建社会、资本主义社会等私有制社会中，统治民族中的剥削阶级道德与被统治民族中的被剥削阶级道德，在利益冲突上是根本对立的，毫无共同之处。对此，恩格斯指出，统治民族与被统治民族相互间说的是另一种习惯语，有另一套思想和观念，另一套习俗和道德原则，另一种宗教和政治。“实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德”，^①“人们自觉或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”^②那种把道德看成是超阶级的“适用于一切时代、一切民族、一切情况”的道德论；“它在任何时候和任何地方都是不适用的”，就如同“康德的绝对命令一样软弱无力”^③。因此，在阶级社会，民族伦理道德的本质都是从各自阶级的经济利益中引申出来，并为其阶级的经济政治利益服务的。这样，不同民族中阶级道德的体系结构、基本观念、根本原则和主要规范等，就必然会打上各阶级的印记。

除了阶级性外，民族伦理道德还具有民族性的特点。所谓民族性，即是指为本民族全体成员所共同具有的不同于其他民族的那一部分特有的属性。黑格尔在谈到民族精神时会指出：“民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法、民族的风俗，甚至民族的科学、艺术——都具有民族精神的标记。”^④恩格斯在谈到 18 世纪下半叶英国哲学因走向怀疑论而导致无法解决的矛盾性时也曾指出，它是与英吉利民族特点相一致的。并说：“英吉利民族性的特点就是未解决的矛盾，完全相反的东西的合一。”^⑤从

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 236 页，人民出版社 1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 133 页，人民出版社 1972 年版。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 236 页，人民出版社 1972 年版。

④ 黑格尔：《历史哲学》第 104～105 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 659 页，人民出版社 1965 年版。

历史上看,英吉利民族是由德意志人和罗马人构成的,德意志唯心主义和罗马唯物主义以及二者向相反方向的转化,构成“德意志因素和罗马因素并列地发展,最后形成一种具有不可调和的两极的民族性”^①。在道德问题上也不例外。作为单一的民族共同体,由于有某些相似或相同的经济条件、文化背景和民族心理,所以也必然会存在着某些相似或相同而又有别于其他民族的民族属性。对此,魏特林曾发出过这样的感叹:“在这一个民族叫做善的事,在另一个民族叫做恶,在这里允许的行为,在那里就不允许,在某一种环境、某一些人身上是道德的,在另一个环境、另一些人身上就是不道德。”^② 恩格斯说得更好:“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害,以致它们常常是互相直接矛盾的。”^③ 这足以说明民族伦理道德的民族性确是一个值得极为重视的问题。

(三)多样性与不平衡性

民族伦理道德在民族间的道德现象、道德面貌,通过社会风气、风尚所反映出来的道德状况及道德实践活动等方面,总是呈现出多样性和多元化的特点。这种多样性主要表现在:

1. 民族伦理道德观念和民族伦理道德情感的表达方式不同。民族伦理道德观念是在民族伦理道德实践中形成并反作用于民族伦理道德活动的民族道德心理和各种民族道德思想、观点和理论体系。它在民族社会生活和民族文化中有着广泛而又生动的反映。然而,往往因民族不同又有着截然不同的表现形式。

2. 民族伦理道德原则和民族伦理道德规范不同。民族伦理道德是在民族社会的相互关系中产生的意识和行为。人们总是依据

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第659页,人民出版社1965年版

② 魏特林:《和谐与自由的保证》第154页,商务印书馆1979年版。

③ 《马克思恩格斯选集》第三卷,第132页,人民出版社1972年版。

一定的经济关系和政治关系，形成并确立自己的道德规范和道德原则。但是，由于各民族特有的地理环境、生产生活方式、血缘关系、风俗习惯、文化传统、心理素质的不同，就给生活于不同民族中的人们提供了不同的道德环境，因而在其基础上所形成的民族伦理道德规范和伦理道德原则也就因民族而异，往往呈现出多样化的色彩。

3. 民族伦理道德的评价标准及其价值尺度不同。道德评价是人们道德意识和道德行为中的一个重要方面。但民族不同，道德评价的标准也往往迥然相异。事实上，每一个民族或民族成员总是要依据一定的道德标准或价值尺度，来对本民族或他民族集团和个人相互之间的行为进行善恶判断。这种判断一般采取肯定或否定、赞扬或谴责的方式。这是人们对各自的道德行为所进行的全面考察，通过考察来分析判断哪些行为是善的、好的，哪些行为是恶的、坏的，进而帮助人们认清道德选择的方向，明确自己应当承担的道德责任。它可以揭示人们的善恶价值，判明这些行为是否符合一定的道德原则和规范，从而形成一种巨大的精神力量，以调整民族与民族之间、个人与社会之间的关系。一定的客观标准是民族伦理道德评价的基本依据，但它又往往随着民族社会经济关系的改变而变化。因此，不同民族在其实际生活中所依据的道德评价标准和价值尺度总是有所不同的。

4. 民族伦理道德行为及其实际操作标准不同。与民族伦理道德评价标准上的多样性相一致，在民族伦理道德行为及其实际操作标准上，也呈现出多样性的特点。在一定的民族伦理道德原则和规范指导下，凡是善行，就会得到肯定和赞扬；凡是恶行，就会遭到否定和贬斥。但是在民族伦理道德行为的实际操作中，往往也会因民族而异表现出不同的特点，由此导致实际操作标准也会因之不同。

民族伦理道德的不平衡性也是非常突出的。人类经由原始社

会过渡到现代文明，其间已经历了好几种社会形态的更替。每一次社会的发展和文明的演进，无不和民族经济的发展程度密切相关。然而，在现代社会中，除了一些发展程度较高的民族在其经济生活方面已达到或接近现代文明外，还有相当数量的民族则距现代文明还有相当的差距。其根本原因是他们的民族经济尚未得到充分地发展。特别是处于“第三世界”国家的各民族，其经济普遍落后，与先进民族的经济水平相比，表现出相当大的差距。至于那些处于同一时代，而却仍然散居在亚、非、拉、美、澳各大洲偏僻山区、孤岛、寂野、原始丛林和荒漠、沼泽地带的一些现代原始民族，由于各种原因，现仍处于原始公社的中期和末期，有的甚至还停留在极端落后的蒙昧时代，这些“民族”的经济发展状况和水平，也就相应地停留在原始公社经济阶段。由此所构成的这种天壤悬殊、对比鲜明的梯形社会，正是人类社会发 展极不平衡的生动反映。与之相适应，民族伦理道德的发展水平也表现出极不平衡的鲜明特点。

仅以现代世界各民族的伦理道德状况为例，其民族伦理道德的不平衡性就表现在：第一，从社会制度和社会形态上划分，既有共产主义道德的成分，也有社会主义（主要是初级阶段）的民族伦理道德，同时还有资本主义（帝国主义时代）的民族伦理道德和封建社会及奴隶社会（残余形态）的民族伦理道德，甚至还有以原始公有制为特征的原始民族道德的遗存。第二，从生产力发展水平和文明程度上划分，既有先进民族（现代民族即社会主义民族和资本主义民族）的伦理道德，也有后进民族（如古代民族即封建制民族、奴隶制民族及未开化的原始民族）的伦理道德。第三，从自然条件和地理环境上划分，既有条件优越的民族（如居住在都市、平原地带的民族和交通便利、丰富资源已被开发利用、拥有现代工业生产基地、气候宜人、物产富饶等条件下的民族）的伦理道德，也有条件较差甚至条件恶劣的民族（如居住

在边远荒僻地带、海拔气候高寒、物少人稀、交通不便、自然资源未被开发利用、无任何现代工业设施等的民族)的伦理道德。第四,从人口多寡上划分,既有人口众多的大民族(100万人以上的各民族)的伦理道德,也有人口较少的民族或弱小民族(几万人、几千人、几百人,甚至只有几十人的民族)的伦理道德。第五,从教育程度和民族素质上划分,既有科技文化素质和思想觉悟程度较高的民族(有悠久历史文化传统、科技发明居于前列、民族觉醒较早和民族意识较浓的民族)的伦理道德,也有科技文化素质和思想觉悟程度较低甚至落后的民族(教育、科技落后,文化素质低,民族觉醒较晚或尚未觉醒、民族意识较弱的民族)的伦理道德。

民族伦理道德发展水平的不平衡性,不仅表现在民族外部即民族与民族之间,同时也表现在民族内部即同一民族的不同地区之间。造成民族间伦理道德发展不平衡的原因是多方面的,其中既有历史的原因,也有社会的原因,同时还有自然环境、居住条件等因素,但尤以社会历史方面的原因为主。如阶级社会中的统治民族对被统治民族所实行的民族歧视、种族歧视、民族压迫和民族剥削等,就是造成民族间伦理道德发展不平衡的主要根源之一。

(四)交融性与互补性

世界诸民族的存在与发展从来就不是孤立的,往往总要同外民族在经济、文化等方面发生联系和交往。马克思、恩格斯指出:在现代民族中“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此,精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^①道德也不

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷,第255页,人民出版社1972年版。

例外。过去那种彼此隔绝和陌生的状况已成为历史一去不复返，各民族基于各方面的需要，都极需加强思想文化（包括伦理道德文化）方面的交流。尤其是在多民族的国家或地区，由于民族间相互杂居共处，其思想文化（包括伦理道德文化）互相影响和互相吸收，必然使各民族的伦理道德相互交融与相互补充。

一般说来，发展程度较高的民族，由于民族壁垒和民族藩篱易受冲击，甚至被打破，加之在改革、开放型的民族社会里，先进民族注意学习、吸收、接纳外民族的新思想和新观念（其中包括伦理道德的交流），这样，民族伦理道德相互交融与互补的现象就不可避免，且愈益明显。相反，发展程度较低民族，由于受环境与自身观念等主、客观方面的限制，与外界、外民族接触甚少，远离现代城市文明，因而在伦理道德方面具有较浓厚的本民族传统和特点，在民族伦理道德的交融与互补上，也就显得较为迟缓和不太明显。但是随着民族的发展进步和各民族交往现象的日益增多，后进民族与先进民族在伦理道德上加速渗透、交融和互补，迟早会成为不可逆转的趋势。民族伦理道德的相互交融与互补，不仅发生在先进民族与后进民族之间，同时也发生在程度相近或相等的民族之间。不论是同一类型的民族，还是不同类型的民族，在伦理道德方面都需要互相学习和互相借鉴，采取简单粗暴的方法即动辄以肯定一切或否定一切的态度都是不对的。不管是大民族还是小民族、先进民族或后进民族，都为发展繁荣并丰富人类的伦理道德文化做出了贡献，都拥有不可否认的特殊价值。但任何一个民族的伦理道德中，都有真善美与假恶丑的不同内容，都有好与坏、良与莠、精华与糟粕之分。这就更需要加强族际之间的伦理道德交流，互相学习，互相借鉴，取长补短，不断充实和丰富本民族的伦理道德内涵，批判地继承和弘扬本民族的优秀道德传统文化，克服或摒弃其不良道德风习，以促进整个人类精神文明的发展与进步。

民族伦理道德发展的基本趋向

综观民族伦理道德发展的历史过程，其发展的基本趋向可概括为以下几点：

（一）由低级到高级

民族伦理道德在其发展过程中，总是逐步从低级形态向高级形态发展。

所谓低级形态，是指各民族的伦理道德几乎无一例外地都经历了自发和朴素的阶段。在此阶段人们对善恶观念和社会伦理关系的认识，还处在朦胧的感性认识阶段，还未转化为理性和自觉。人们只是从感情、感觉和生活习俗及其惯例上来把握现实的道德关系，并自发地用民族道德准则来调节或规范自己的行动。由于社会分工不发达，还不能把民族伦理道德作为一门独立的知识形态来进行分析和研究，因而也不能使民族伦理道德作为一种理性观念深入人心，以致变成族体成员的自觉行动。在民族伦理道德意识中，对民族伦理道德的现状是什么样子？过去民族伦理道德的状况是什么样子？为什么会是那个样子？民族伦理道德的未来走向将会怎样？能不能予以预测等问题，均缺乏深入系统的思考和研究。

所谓高级形态，是指民族伦理道德在克服了上述缺陷和不足的基础上，已逐步形成为一门专门的知识形态而受到人们的专门研究和思考，已由感性认识上升到理性认识。关于民族伦理道德的一些概念和命题，已日趋丰富、完备，并逐步形成了一套较完整的理论体系。在所能发挥的社会功能与作用方面，民族伦理道德干预和影响民族社会生活的范围不断扩大，同民族社会其他各种关系的联系也日益增多。

（二）由简单到丰富

民族伦理道德在其发展初期，人们总是习惯于把本民族长期以来的约定俗成的行为道德戒律，看成纯粹是外界赋予的确定不

移的法则，毋须作任何论证和解释。理解的要执行，不理解的要执行，道德上的“他律”强于道德上的“自律”。人们在“公共联系、社会本身、纪律以及劳动规则”等方面，“全靠习惯和传统的力量来维持，全靠族长或妇女享有的威信或尊敬来维持”^①。似乎民族习惯、民族传统、民族禁忌和民族首脑人物的威信等，就是“天意”“圣旨”，丝毫违忤不得，只能盲目服从。“部落始终是人们的界限，无论对别一部落的人来说或者对他们自己来说都是如此：部落、氏族及其制度，都是神圣不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的”^②，而在民族伦理道德的理论、概念、命题上，都显得十分简单和贫乏。

随着民族的进步、繁荣和发展，民族伦理道德必将会克服上述缺陷而日趋完善和丰富，必将在曲折上升的过程中，在通过善战胜恶、新代替旧、科学战胜迷信、真理取代谬误、美战胜丑的矛盾斗争中，不断得到升华和发展。就丰富的程度而言，它不仅要从理论上向人们提出一整套道德体系和道德规范，而且还要详细地加以论证和说明，并在提出了“应该怎么做”的道德立论之后，还要以说理和教化的方式解释“为什么要这样做”，以使伦理道德成为干预民族社会生活的理性认识与实际行为的“精神调节器”。

（三）由封闭到开放

从原始民族的伦理道德到现代民族的伦理道德，经历了一个由封闭到开放的过程。在民族伦理道德发展的初始阶段，由于民族壁垒和民族藩篱尚未打破，带有一定的封闭性和隔绝性，因而民族伦理道德也就带有保守性和排他性。但是随着民族的不断进

① 《列宁选集》第四卷，第 45 页，人民出版社 1972 年版。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 94 页，人民出版社 1972 年版。

步和民族伦理道德的日益发展,族际之间的联系必然日益增多,民族之间的思想文化交流(包括伦理道德的交流)必然日益加强。“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态,被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了”;民族的片面性和局限性日益成为不可能”这样,族际之间在伦理道德上的相互学习、吸收,互相渗透、交融、接纳就会越来越明显。因之从封闭走向开放的历史必然性就不可避免。

(四)由特殊性到统一性

民族伦理道德同民族自身一样,是一个历史的范畴,有它自生自灭的历史——民族伦理道德伴随着民族的产生而产生、发展而发展、消亡而消亡。民族伦理道德自产生以来,已经历了原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和社会主义社会等诸种社会形态。但并非说到此就止步了,它的进一步发展,将延续到共产主义社会以后,直到民族消亡为止。到那时,民族特征与民族特点将消失,民族差别和民族界限已不复存在,民族伦理道德的民族属性和个性特征也将消失,民族伦理道德将与人类道德融为一体,成为全人类统一的道德。因为进入共产主义社会以后,阶级、国家、民族都不存在了,民族伦理道德自然也就“寿终正寝”;但作为调整人们相互关系的行为准则和规范的道德却仍然需要,只不过那时的道德将是融合了包括民族伦理道德在内的各种类型的道德,形成人类历史上最高类型的道德——共产主义道德,亦即全人类共同自觉遵守的道德。

第二编 中国少数民族 伦理思想研究

I

一、中国少数民族伦理思想研究的现状与展望

伦理学在人类的早期常常和哲学混搅在一起。古代的许多哲学家同时也是重要的伦理思想家。随着人类自身的发展和社会的进步,伦理学渐渐从哲学中分化出来而成为哲学的一个分支。

伦理学是关于道德的一门科学,是研究道德的起源、本质、发展变化以及社会作用的一门学科。

伦理学企图从理论与实际的结合上解决社会道德面貌、社会风尚、人与人及人与自然之间的关系等许多问题,尤其注重对人的心灵的塑造,对人的思想、精神、灵魂、意识方面的影响。一句话,就是对人类自身的改造。正因为如此,伦理学历来受到人们的重视。

中国历来是一个重伦理、重道德的国家。中国被公认为世界“文明古国”之一,在很大程度上,与重伦理、重道德有着密切的联系。在中国漫长的历史发展中,尽管伦理思想极其丰富,也不乏出现过众多的伦理思想家和有关著述,但真正把伦理学作为一门科学来系统研究的,却绝无仅有。只是近现代史上被毛泽东同

志赞誉为“学界泰斗，人世楷模”的蔡元培（1868—1940 年）先生才破天荒地编撰出了一本《中国伦理学史》。

新中国成立后，党和国家十分重视社会风气的转变和对人民群众的共产主义道德教育。但是由于种种原因，伦理学本身的理论研究并没有得到应有的重视。党的十一届三中全会后，在“文革”中成为“重灾区”之一的伦理学才重获新生，并得到了可喜的发展。特别是近几年来，以中国伦理学史为主题就出版了好几本“大部头”的专著。

在被冠之为“中国”伦理学说史或伦理思想史的专著中，似乎讲的都是汉族的伦理学说史或思想发展史，而很少涉及或基本上就没有包容少数民族的伦理思想。

这就使人们不禁要问：汉族的伦理思想能否完全代表中国的伦理思想？中国的伦理思想是否可以撇开我国的 50 多个少数民族的伦理思想？或者说我国 50 多个少数民族根本就没有伦理思想？

诚然，汉族是中华民族的主体，约占全国 12 亿多人口的 92%。汉族的伦理思想确实博大、精深、丰富，千百年来已形成为中国伦理思想的基本格局，对我国各个少数民族的历史文化、心理素质，乃至世界文明，都产生了重大影响。离开了汉族伦理思想这根主线探究中国伦理思想的发展史，无疑是不知皮里春秋。

但中国自古以来就是一个多民族的国家，在我们广袤的国土上，除了汉族以外，还居住着 55 个少数民族。众所周知，我国各民族都有自己悠久的历史，在长期的历史发展中，各民族人民共同开拓了祖国的疆土，发展了祖国的经济，创造了灿烂的文化，为缔造和发展统一的多民族祖国做出了贡献。

每个民族都有自己丰富的伦理思想。只不过由于长期的民族压迫而造成的民族不平等，以及自然和社会方面的多种因素，致使一些少数民族的经济文化发展十分缓慢，他们的伦理思想还处在朴素和自发的阶段，尚未上升到理论形态。即或有些发展程度

较高的少数民族，伦理思想的文化史料虽然很丰富，但却因缺乏专门系统的研究而长期得不到人们的重视。

但不能因此就说，少数民族就没有自己的伦理思想。事实上，每个民族的成员在处理本民族内部与其他民族外部的人际关系时，在处理个人与集体、国家、社会的关系时，在很大程度上都是靠道德观念和道德准则来调适的。就民族成员的个体来说，道德感情、道德意志、道德信念以至于道德实践，对个人品格的塑造，义务、良心的栽培，善恶观念、是非观念、荣辱观念的确立，是至关重要的。就民族整体来说，由民族成员个体道德意识或道德观念汇集起来的氏族、部落道德，以至于民族道德，构成了该民族的重要意识形态之一，反映了构筑在该民族经济利益基础之上的伦理倾向，显示了该民族社会道德的面貌和水平。有民族就必然有道德，没有道德的民族是没有的。根本就不讲道德，一点也不要道德的个人也是没有的。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中。

道德作为一种特殊的社会意识形态，对一个民族的兴衰，对一个民族的素质、对一个民族的文明程度，都起着一种不可低估的作用。道德对民族成员个体的家庭、事业、身心发展所起的作用，对一个民族整体的社会风尚、道德面貌、文明状况所起的重要作用，都是不言而喻的。道德对个人生活和社会生活的关系如此密切，所以它总是普遍地反映在每个民族（包括未开化民族）的神话传说、民间故事、民歌、格言、谚语以及整个文学作品和礼仪、风俗甚至宗教之中。换言之，伦理思想和道德观念像一面散光镜，照射到各个民族社会生活的各个领域。

新中国成立后，废除了民族剥削制度，实现了民族平等，加强了民族团结，密切了民族关系。各个少数民族的经济文化事业有了很大的发展。但是由于种种原因，对各个少数民族伦理思想的研究仍然没有得到应有的重视，我国少数民族的伦理思想领域

还是一片待垦的处女地。好在这几年已经有少数同志注意到了这一点，已经将垦荒的犁铧插进了这块处女地。

近年来中国少数民族伦理思想研究的现状

就目前而言，对中国少数民族伦理思想从宏观和微观上进行研究的，虽然数量不多，但确有一些同志已经在做这种开拓性的工作了。

首先，对中国少数民族伦理思想从宏观上研究的，赵崇南同志先后在中国伦理学会和天津社会科学院主办的《道德与文明》杂志上发表过两篇文章。其一是《应当重视我国少数民族传统美德的评介和研究》（1985年第4期），强调在进行社会主义两个文明建设，特别是社会主义精神文明建设的同时，应当加强对我国少数民族传统道德的评价、介绍和研究，以利于批判地继承、吸收和发扬少数民族道德传统中的积极因素和合理成分，从而丰富和提高整个中华民族的道德；其二是《少数民族的道德传统与道德建设》（1985年第5期），认为少数民族地区的道德建设既是少数民族地区社会主义精神文明建设的重要组成部分，又是少数民族地区经济、社会发展的特征之一，因此，必须从指导思想上重视少数民族的道德传统与道德建设。

赵崇南同志的上述两篇文章，无疑是从少数民族的整体角度即全局上来考虑问题的，旨在要求、呼吁并希望人们在进行思想道德建设时，不应忽视占我国总人口虽然只有8%，但民族成分却十分众多的各个少数民族的伦理思想，应当重视对我国各个少数民族的伦理思想进行发掘、整理、评价、介绍和研究，从而充实和丰富中华民族伦理思想的宝库。

在这方面，孔桂珍同志还发表了一篇《我国少数民族尊敬长辈的文明风尚》（《道德与文明》1987年第2期）的文章，对我国一些民族尊敬长辈的礼节和风尚进行了介绍。

其次，从微观上对我国几个影响较大的少数民族的伦理思想

进行研究的，也已有不乏其人。

我国云南省除汉族外，有二十多个少数民族，堪称是我国少数民族成分最多的省份。在云南二十多个少数民族中，情况很不相同。其中佤、独龙、傈僳等少数民族，解放前还处在原始社会末期阶段，尚保留着其落后的生产方式和相应的原始道德观念。对这些民族的原始道德观念从理论上进行探讨和概括，从中窥探人类道德观念的起源和发端，显然是十分必要的。为此，杨奇威同志撰写了《云南少数民族原始道德观初探》一文（收入中国南方少数民族哲学及社会思想史学会《研究集刊》第一辑）。该文对上述几个原始民族的团结互助、平等、血亲复仇、婚姻、个人品质等原始道德观念进行了有益的探讨，使我们对人类道德处于萌芽阶段的状况有了比较直观的了解。

壮族是我国除汉族外最大的一个民族，在我国各少数民族中，其人口居最。黄庆印同志发表的《壮族人民传统道德观念初探》一文（《广西民族学院学报》1985年第3期），对壮族人民的传统道德观念作了有益的探讨。而蓝克宽同志的《壮族文明礼貌良风》（《广西民族学院学报》1983年第1期）一文，则对壮族人民的礼仪、礼节和文明风尚作了介绍。

藏族是我国具有浓厚民族特点、文化发达的一个民族，它给人们留下的大量史料，就其数量之多和内容之丰富而论，在各民族中，仅次于汉族。对藏族的伦理思想从整体上进行研究的，藏族出身的丹珠昂奔同志先后发表过三篇颇有份量的文章：《原始苯教与藏民族早期的伦理观念——藏族古代伦理思想初探》（《西藏党校》1985年第3期），《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》（载《青海社会科学》1985年第4期），《佛教对藏民族伦理观念的历史性影响》（收入《藏学研究文集》）。另外，蔡景峰、洪武娉二同志合写了《略论古代藏医医德的发展及其特点》（收入《藏族学术讨论会论文集》），邓晓琳同志则从藏族伦理思想发展的微观上发表

了《简析〈萨迦格言〉中的伦理思想》(《西南民族学院学报》1986年·历史研究专辑)。

回族是我国少数民族中散居全国、分布最广的民族。在回族的历史发展中,也不乏有自己民族的丰富的伦理思想。特别是在对伊斯兰教宗教伦理思想的研究方面,王岱舆造诣很深,并做出了突出的贡献。为此,秦惠彬同志发表了《论王岱舆的宗教伦理思想》(《学习与思考》〔杭州〕1984年第3期),西北民族研究所所长、回族出身的罗万寿同志发表了《试析王岱舆的宗教伦理思想》(《西北民族研究》1986年第1期)。

蒙古族是我国少数民族中影响较大的一个民族。对蒙古族伦理思想的研究,所见文章甚少,仅见张慕蕴和哈斯二同志合写了一篇《蒙古族儿童公有观念发展的实验研究》(《内蒙古师范大学学报》1985年第4期)。

成书于公元11世纪的古典叙事长诗《福乐智慧》,是维吾尔族作者玉素甫·哈斯·哈吉甫的杰作。该书涉及广泛的社会内容,其中尤以伦理思想最为突出。为此,张克武同志撰写了《〈福乐智慧〉的婚姻、家庭观》(《民族研究》1985年第5期)孙碧华同志撰写了《外来文化对〈福乐智慧〉伦理观的影响》(《社会科学》〔兰州〕1986年第6期)。

几乎每个民族都有自己丰富的民间谚语。谚语中的伦理思想也是值得挖掘的。哈萨克族也不例外。王晓晨同志发表的《哈萨克族民谚中的道德观念》(《道德与文明》1985年第4期),对哈萨克族民间谚语中的伦理思想进行了有益的探讨。

在各个民族的文化遗产中,传统情歌,无疑是一颗艳丽夺目的明珠。各个民族的伦理道德观念,在各民族的传统情歌中,则多有反映。以土家族为例,黄忠彩同志的《从土家族情歌看其恋爱道德观》(《中央民族学院学报》1987年第2期),杨昌鑫同志的《论土家族情歌婚姻伦理观》(《中央民族学院学报》1985年第

1 期),即可从中窥见一斑。

各个民族的民间文学(包括民间故事)不仅形式上体裁各一,各具特色,多层次、多角度、全方位地反映了社会生活的各个方面,而且内容上寓意深刻,巧妙地赞颂或鞭挞了各个民族社会生活中的正直善良与邪恶势力、勇猛无畏与退缩不前、英雄与懦夫、勤劳节俭与懒惰奢侈、团结互助的集体主义思想与狭隘自私的个人主义观念等丰富的伦理思想。赵崇南同志的《侗族民间文学与侗族道德观》(《道德与文明》1985 年第 5 期)和张萍同志的《试论苗族的伦理思想——从民间故事看苗族伦理思想与精神文明建设》(《贵州民族研究》1985 年第 3 期)两文,对侗族和苗族的伦理道德观从民间文学(包括民间故事)的角度进行了挖掘。

姚源东同志的《侗族待客礼俗》(《道德与文明》1987 年第 6 期),对侗族在接人待客时的礼节、礼仪及其风俗也作了介绍。

再次,有些同志撰文从道德的民族性上进行了探讨,认为过去人们较多地注意了道德的阶级性和时代性,而对道德的民族性则很少论及。诚然,不同的阶级有不同的道德,不同的时代,人们的道德观念也会不同。但事实上,阶级性和时代性并不是道德的固有属性,应当说,民族性也是道德的重要属性之一。例如,在一定时代的不同民族中,道德思想体系会具有不同的特点,道德规范和道德评价的标准常常会因民族不同而呈现出多样性,道德情感的表达方式也常因民族相异而各显不同等等。在这方面,杨丙安同志的《关于道德民族性的几个问题》(《中州学刊》1984 年第 2 期)和汤宝华同志的《道德民族性浅探》(《道德与文明》1986 年第 4 期)两文,就是例证。

以上情况说明,对中国少数民族伦理思想的研究已经起步,并有了一个良好的开端。当然,还远远没有形成“气候”,谈不上全面和深入,更谈不上已经有了系统的构架。今后,还将有赖于更多的志同道合的同志来共同做这个工作。

对中国少数民族伦理思想研究的展望

研究中国少数民族的伦理思想,必将丰富和繁荣我国伦理学这座历史传统文化的宝库,从而为加强全国各族人民的思想道德建设及民族团结,促进民族文化繁荣,特别是推进社会主义精神文明服务。就目前而言,研究少数民族的伦理思想,还是一种开拓性的工作。开拓性的事业意义深远。但正因为如此,就必须会吸引更多的人来做这项工作。

在世界范围内,现在人们除了对一些大民族的伦理思想作了比较全面、系统、深入的研究外,对众多的小民族,特别是人口在 100 万以下的民族的伦理思想研究甚少或根本就没有研究。所以,民族伦理学的研究领域是相当广阔的。

民族伦理学研究的内容是十分丰富的。仅以国内各少数民族为例:十六世纪回族出身的李贽和近代的蒙古族出身的罗布桑却憐都是我国历史上著名的思想家。在他们的著述中,伦理思想十分突出,很值得挖掘。

满族出身的纳兰性德在其所著的《饮水词集》和《侧帽集》,富察敦崇在其所著的《燕京岁时记》,满族女作家完颜悦姑的《花塚闲吟》,库里雅令的《香吟馆小草》,西林太青(即顾太清)的《天游阁集》,特别是满族出身的曹雪芹的堪称世界名著的《红楼梦》,与曹同时代的昭槁的《嘯亭杂录》中,后来的韩小窗的《糜氏托孤》、《露泪缘》等,都包蕴着丰富的伦理思想。

其他少数民族如维吾尔族出身的图尔都希·阿洪(即艾里比)的《艾里比之书》,玉素甫·哈斯·哈吉甫的《库大库比里克》(汉译《福乐智慧》),藏族的《格萨尔王传》、《米拉日巴道歌》、《萨迦格言》、《甘丹格言》、《水树格言》、《仓央嘉措情歌》、《国王修身论》、《卡切帕鲁训诫》等作品,纳西族的《创世记》,彝族的《勒俄特依》、《梅葛》、《阿细的先基》、《阿诗玛》,壮族的《布伯》,瑶族的《密洛陀》,傣族的《布桑盖亚桑盖》、《娥并与桑洛》、《召树

屯》,回族的《马五哥和尕豆妹》,土族的《拉布仁与琪门索》,裕固族的《黄黛琛》、《萨那玛可》,拉祜族的《牡帕密帕》,白族的《开天辟地》、《青姑娘》,苗族的《开天辟地歌》、《盘古歌》,布依族的《伏哥羲妹造人烟》,畲族的《高皇歌》,哈尼族的《造天造地造万物》、《合心兄妹传人种》,阿昌族的《遮帕麻和遮米麻》,傈僳族的《逃婚调》,以及蒙古族的《江格尔》、《格斯尔传》,柯尔克孜族的《玛纳斯》等,也都从不同角度反映了各个民族社会生活中的伦理观念和道德倾向,有些作品甚至称得上是专门的伦理学著作,有些作者也称得上是杰出的伦理思想家。

另外,如前所述,每个民族的神话传说、民间故事、民歌、格言、谚语以及整个文学作品和礼仪、风俗,甚至宗教之中,都包含了大量而又丰富的伦理思想,闪烁着人类道德智慧的光辉。这里粗略谈到的只是国内一些少数民族的情况,至于国外还有众多民族的伦理思想,那就更不用说了。所以民族伦理学将要承担的任务,就是要对各个民族,特别是少数民族的伦理思想进行搜集整理,汇编成册,然后再进行高层次的研究探讨,由朴素的思想资料上升到理论形态,将散见的、零碎的思想资料从史的角度把它们串通起来,注入有机的联系,以构成多民族的伦理思想发展史或单个民族的伦理思想发展史。

几点建议和措施

对少数民族伦理思想的研究工作要逐步开展,并使之逐步深化和发展,无疑需要做大量而又艰巨的工作。对此,特提出如下几点建议性的措施。

第一,首先应解决认识上的问题。

从当前来看,对少数民族伦理思想的研究,尚未引起人们广泛的注意和足够的重视。一些长期从事伦理学研究和民族学研究的同志,基本上没有把注意力放到这上面来,或者说根本就不曾注意或考虑过这个问题。有鉴于此,必须解决如下认识问题:

首先,要解决少数民族有没有伦理思想的问题。这是问题的症结所在。少数民族有没有伦理思想,回答显然是肯定的。这一点,在前面已有所论述。不同的民族不仅有自己民族丰富的伦理思想,而且还带有自己民族的特点。就国内而论,各个少数民族的伦理思想反映在该民族社会生活的各个方面,其内容相当丰富,而且还是我们中华民族伦理思想宝库的有机组成部分,决不能人为地把它同中华民族的伦理思想相割裂,或漠然视之。既然中华民族理所当然地包括了各少数民族在内,那么同样,中国的历史文化(包括伦理道德)也理所当然地应包括各少数民族的历史文化(包括伦理道德)。所以,各民族都有自己丰富的伦理思想,这是不容置辩的。现在的问题是,许多同志还没有认识到这一点,还没有引起足够的重视。而这种思想认识,恰恰又是我们面临和必须解决的新课题之一。

其次,要明确加强对少数民族伦理思想研究的重大意义。我们的社会已经发展到了一个新的历史时期。我国各少数民族已经由解放前处在不同历史发展阶段上的人们共同体进入到了社会主义民族的行列。各少数民族人民在党的领导下,通过民主改革和社会主义改造,废除了民族剥削和民族压迫制度,坚持实行了民族平等和帮助各民族发展经济文化事业的政策,从而使少数民族地区的社会生产力获得了大解放,大大加速了少数民族地区各项建设事业的进程。少数民族地区的文化要发展、要繁荣,就必须批判地继承各民族固有的历史文化传统。其中,伦理道德思想是民族文化的重要内容。就少数民族传统道德的特点来看,它一方面表现在对各民族传统风俗习惯的广泛渗透,另一方面又与各民族的习惯法和原始宗教密切联系,同时还或多或少地带有原始道德观念的残余。这些,都需要从批判继承民族文化传统的角度加以发掘、整理、分析,从中“吸取精华,去其糟粕”,对那些凡是有利于民族团结、经济发展、社会安定及家庭和睦的道德传统,都

要给以充分肯定，并使之发扬光大，反之，则应予以摒弃和否定。特别是在我们强调加强社会主义精神文明建设的今天，发掘整理和批判继承各少数民族中的道德传统文化，对于促进民族团结，密切民族关系，繁荣民族文化，加速经济发展，稳定社会秩序，协调各民族人与人之间的关系以及与民族外部成员、与整个社会之间的关系，都有着极其重大的意义。

建设社会主义精神文明的根本任务，就是要适应现代化建设的需要，培育有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义公民，提高整个中华民族的思想道德素质和科学文化素质。这个任务，同样适合于我国的少数民族。不从理论和实际的结合上研究少数民族的道德文化传统，直接为社会主义建设服务，在少数民族地区建设社会主义精神文明就会成为一句空话。过去我们比较重视少数民族地区的经济建设和意识形态领域的其他文化建设（如文学、艺术、历史、宗教等），而对一直居于意识形态重要内容之一的伦理道德建设恰恰重视不够，或根本就没有重视，这是亟待纠正的现象。忽略了精神文明建设的主要内容之一的思想道德建设，怎么谈得上在少数民族地区加强社会主义精神文明建设呢？怎么谈得上在少数民族中培养“四有”新人呢？进一步说，怎么谈得上提高各族人民的思想道德素质呢？因此，明确加强对少数民族伦理思想研究的重要性，无论从中华民族的整体上还是从各个民族的实际情况来看，其意义不可低估。对此，必须高度重视，并采取积极的措施逐步加以解决。

第二，组织队伍，成立研究会。

要把少数民族伦理学作为一个专门领域、作为民族学和伦理学的一个分支领域来研究，没有一批力量显然是不行的。当务之急，应首先将上面提到的那些已经或正在从事这方面的研究的人员，以及今后将有志于从事这方面研究的同志，尽快组织协调起来，分工合作，共同创业。在这方面，伦理学界和民族学界有一

些老同志，他们有较深厚的马列主义理论功底和较高的理论修养，具有高层次的理论研究素质，在观察、研究和解决问题时，善于自觉地运用马列主义的立场、观点和方法，加上长期的研究实践，取得了不少成果，为这两门学科的发展做出了贡献。现在要研究少数民族伦理学，就必须得到他们的帮助和支持，谦虚地拜他们为师。

近些年也涌现出了一批年富力强的中青年同志，他们精力充沛，思维敏捷，观念较新，常常不满足于理论研究的现状，敢于创新，喜欢独立思考，独辟蹊径，给学术界注入了生气。应该说，他们是学术界正在成长的一支重要的生力军，也是今后各门学科所要依靠的重要力量。可以预料，一、二十年后，这批力量将成为各门学科(包括那些将要发展的新兴学科)的权威和带头人。这是不以人们意志为转移的社会发展规律。加强对少数民族伦理思想的研究，就必须想方设法，通过各种途径去吸引他们，使他们对这门新学科发生兴趣，然后再把他们组织起来，制订研究计划，既有分工，又有合作，既要相互学习，取长补短，又要就一些基本理论问题和疑难问题展开讨论和交锋。

在组织研究队伍的时候，从长远考虑，还应坚持专业队伍与业余队伍相结合的方针。根据现有情况，凡是对少数民族伦理学有浓厚兴趣的同志，在保质保量的情况下，可以先从伦理学、民族学以及相关学科中分化出一些同志出来，组成一支短小、精干的专业队伍，进行专题研究。至于其他距离较远的一些学科中如有人(包括社会上各种行业的一些同志)对伦理学研究感兴趣，可把他们作为业余力量来看待，对于他们所选择的研究课题，同样应予帮助和指导。若干年后，他们中如有同志确有突出成绩或贡献者，也可以将其吸收、充实到专业队伍中来。

为了加强对少数民族伦理思想研究的组织协调工作，很有必要成立一个“中国少数民族伦理学研究会”的群众性学术组织，不

定期地召开学术讨论会，交流研究心得，以推动和深化对这门学科的研究。

另外，还有必要创办一份刊物，一方面扩大这门学科的影响，建立起自己的学术阵地，另一方面也为研究这门学科的同志提供一个可以交流、发表成果园地。

第三，注意研究方法，开拓前进。

民族伦理学作为民族学和伦理学的一个分支领域，要发展和前进，一个相当重要的问题，是要注意学科的研究方法。关于民族伦理学的研究方法问题，已在“民族伦理学之建构”中有过探讨，故此就不赘述了。

民族伦理学研究除了要以伦理学的基本原理作为自己的基础理论外，还应该是民族学研究所应包括的一个方面、一个内容。此外，它还与哲学、社会学、民俗学、宗教学、文学、美学等相关学科有着千丝万缕的联系。因此，民族伦理学要发展，要前进，就必须加强同这些相关学科的横向联系，吸收它们的有益的资料和研究方法。只有跳出本学科之外，才能真正进入本学科。当代新学科发展的趋势就是多学科纵横交错，互相吸收和相互渗透。那种仅囿于本学科的狭窄范围，持一孔之见，执一家之言，把自己局限在一个封闭的体系，是很难有光明前景的。因此，坚持“三个面向”，走出去，请进来，加强与相邻学科的合作、交往及其联系，从中吸收有益的资料和方法，乃是民族伦理学这门新学科获得发展与进步的重要条件。

二、关于中国少数民族伦理思想 研究中若干问题的思考

中国少数民族究竟有没有自己的伦理思想？其地位和作用体

现在什么地方？它与中国伦理思想之间是一种什么样的关系？中国少数民族伦理思想能否作为一个专门领域来进行研究？应该用什么样的方法来进行研究？中国少数民族伦理思想的基本属性与特点是什么？怎样来把握和分析这些特点？中国少数民族的传统道德与现代化建设之间有没有冲突？如何才能通过协调来使之适应？当前在中国少数民族伦理思想研究中亟待解决什么问题？这些,都是中国少数民族伦理思想研究中必然会碰到的几个问题。对此,不揣冒昧地谈一点粗见陋识。

中国少数民族究竟有没有自己的伦理思想,其地位和作用何在,它与中国伦理思想特别是汉民族伦理思想的关系怎样？

中国少数民族究竟有没有自己的伦理思想,这本不应该成为一个问题,因为恐怕谁也不会对之做出否定的回答。然而事实上却是这样一种状况：过去人们对中国伦理思想的研究,总是有意或无意地忽视了中国少数民族的伦理思想,在前几年出版的几部大部头的中国伦理学说史或思想发展史等专著中,都很少涉及或基本上就没有包括中国少数民族的伦理思想于其内。这样就使人们不得不提出这样的问题,难道中国少数民族就没有自己的伦理思想了吗？

事实上,中国自有文字记载以来就是一个统一的多民族国家,虽然其间有过民族矛盾、民族摩擦、民族斗争,以至于民族武装冲突和民族分裂,但统一却是大势所趋,人心所向。历史上,中国境内的各民族,都有自己悠久的历史,都创造了灿烂的文化,都为开拓祖国疆土、发展祖国经济、缔造和发展统一的多民族国家做出了贡献。伦理思想作为人类精神文明的一个重要方面,也不例外,应该说每个民族都有自己丰富的伦理思想。特别是在人伦关系和道德观念上,各民族都是富有道德感和道德传统的民族,都喜欢并善于用道德这一特殊的社会意识形态来协调或规范人们的言论与行动。

早在西藏吐蕃王朝时期，一本见之于敦煌古藏文文书的《礼仪问答写卷》，就以兄与弟对话的形式，论述了如何待人接物的礼节规范及处理君臣、父子、师生和主奴乃至夫妻之间的伦理道德关系等问题。该书认为，对人要“施以真言”；“不说谎言”，才能取得“信任”；对凡是“可信赖者”，一定要“依靠之”，而对“不可信赖者”，则切勿依靠。尤为可贵的是，该书还向人们提出了做人的道德标准应该是“公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋”，非做人的道德标准是“偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰”^①。在《松赞干布全集》、《松赞干布遗训》中，则溶道德、宗教、法律为一炉，提出了一系列的道德戒律和道德规范，强调必须依靠道德来维护“王族的利益”^②，重视道德的功能与社会作用。这些，对西藏奴隶制的吐蕃王朝时期及其以后藏族伦理思想的发展，都产生了重大的影响。

再如回族伦理思想家李贽（1527—1602年）在其所著《藏书》、《续藏书》、《焚书》、《续焚书》、《初潭集》等书中所表现出来的厌恶道学，反对封建礼教，主张个性解放，男女平等等宝贵的道德思想；宗教伦理思想家王岱舆（约1560—1660年）在其《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》等著作中所提倡的“顺主、忠君、孝亲”的伦理纲常（企图溶伊斯兰宗教道德与社会政治道德为一体）；政治伦理思想家海瑞（1514—1587年）在其《乡愿乱德》、《尊师教戒》、《治安疏》、《备忘集》、《元祐党人碑考》等文、著中所倡导的调查研究，实事求是，反对阿谀奉承、弄虚作假、偏听偏信，重视道德实践的思想，以及从他本人身上所体现出来的

①见王尧、陈践：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，载《西北史地》1983年第2期。

②《法王松赞干布遗训》。

刚直不阿、蔑视权贵、秉公执法、为民做主的可贵品德，等等，都为丰富和发展中华民族的伦理思想做出了不可磨灭的贡献。

至于其他民族中的著述，如蒙古族的《元朝秘史》、《蒙古黄金史》、《蒙古源流》、《江格尔》等著作，满族的《满文老档》、《满洲实录》、《八旗通志》、《满洲源流考》等著作，维吾尔族的《真理的入门》（亦作《真理的献礼》）、《福乐智慧》（亦作《库达德库比利克》）等著作中，以及在各民族的神话传说、民间故事、格言箴语、习俗礼仪、禁忌、信仰以及民族文化和社会实践等活动领域中，其道德观念都有着广泛而又生动的反映。因此，可以十分肯定地说，中国少数民族不仅有，而且有着丰富的、多色彩的伦理思想，这是不容置疑的。

需要特别指出的是，每个民族在处理内、外部民族关系时，在处理民族成员与民族整体以及与国家和社会的关系时，在很大程度上也都是靠道德观念和道德准则来调适的。就民族个体成员而言，道德情感、道德意志、道德信念、道德实践，对其自身品格、品质的锻造，义务、良心的栽培，善恶观念、是非观念、荣辱观念的确立，要而言之，对个人人生观、价值观、公私观、幸福观、婚恋观、生死观等方面的影响，无疑都起着极为重要的作用。就民族整体而言，由民族个体成员道德意识或道德观念汇集组合成的氏族、部落道德，以至于民族道德，构成了该民族的重要意识形态之一，反映了构筑在该民族经济利益基础之上的伦理倾向，显示了该民族社会道德的面貌和水平。可以毫不含糊地说，有民族就必然有道德，没有道德的民族是没有的。根本就不讲道德，一点也不要道德的个人也是没有的。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中。因此，民族道德乃是民族意识的重要内容之一，也是民族精神生活中须臾不可缺少的精神“调节器”，在民族文化和民族精神文明中居于特殊的地位。从道德本身所能起到的作用来看，它对一个民族的兴衰，对一个民族的素质、对一个民

族的文明程度，也都起着一种不可低估的作用。尤其是它对民族个体成员的家庭、事业、身心发展所起的作用，对民族整体的社会风尚、道德面貌、文明状况所起的作用，都将是不言而喻的。

在中国少数民族伦理思想与中国伦理思想，特别是与汉民族伦理思想的关系上，如果以过去的做法，仅以汉民族伦理思想来代称“中国伦理思想”，忽视或抹煞了少数民族伦理思想的客观存在，显然是“以偏概全”^①的做法和极不公正的态度。打一个不太恰当的比喻，在我们这个多民族国家里，国家犹如一棵参天大树，汉族是主干，各少数民族则是枝桠。树光有干不行，光有枝桠也不行。干和枝桠相辅相成，缺一不可。现实生活中，在民族关系上所反映出来的“两个离不开”，就是这个道理。同样，我们在研究中国伦理思想的时候，也应如此。不能否认，汉民族是中华民族的主体，约占全国总人口的 92%。因此，如果不抱民族偏见的話，应该承认，在中国伦理思想中，汉民族伦理思想确实博大、精深，有着系统、完整的理论形态，在中华民族统一的民族伦理思想中，起着举足轻重的作用，“千百年来已形成中国伦理思想的基本格局，离开了汉民族伦理思想这根主线去探究中国伦理思想，无疑是不知皮里春秋。”^②虽然少数民族总人口约占全国总人口的 8%，但民族众多，已被国家正式确认的单一民族就有 55 个，各民族的道德结构往往呈现出多元化的色彩^③。在民族间共居共处的历史发展进程中，也或多或少地对汉民族伦理思想有过影响和渗透。各民族伦理思想出现相互渗透与交融，以至于相互吸收和

① 中国社会科学院哲学研究所伦理学研究室主任陈瑛先生曾来信指出：“过去用汉民族伦理思想代称‘中国伦理思想’，忽视了少数民族伦理思想，无疑是以偏概全的做法。”

② 见拙文：《我国少数民族伦理思想研究的现状》，载《社会科学家》1988年第4期。

③ 参见拙文：《论民族伦理学的多元化结构》载《民族研究》1991年第1期。

相互影响，既是普遍的、必然的规律，也是合情合理的、十分自然的现象。因此，中国各少数民族伦理思想理所当然应是中国伦理思想不可分割的重要组成部分，理所当然应是中国文明中极富民族特色的重要内容，与汉民族的伦理思想一起共同组合成为中华民族统一的民族伦理思想。

近几年来，中国少数民族伦理思想已开始受到人们的重视，一些刊物和著作已开始反映这方面的内容，一些少数民族的有识之士，也在热切呼吁并着手准备从事这方面的研究，一些专家与学者通过各种渠道，也给予从事这方面研究的同志以热情鼓励与支持。所有这些，都是十分可喜的现象。说明人们正在把少数民族伦理思想研究纳入中国伦理思想研究的轨道。

中国少数民族伦理思想能否作为一个专门领域来进行研究，应该用什么样的方法进行研究？

在充分肯定了中国少数民族伦理思想的客观存在和它在民族精神生活中所处的地位与所发挥的作用，以及提出应把它纳入中国伦理思想的体系之后，我们又面临着这样一个问题：能否把中国少数民族伦理思想作为一个专门领域来研究？回答这个问题同回答中国少数民族有没有伦理思想的问题几乎是一样的，恐怕谁也不会反对，但事实上同样未能引起重视。

新中国成立后，废除了民族剥削制度，实现了民族平等，加强了民族团结，密切了民族关系。中国少数民族的经济文化事业有了很大的发展。随着社会主义现代化建设事业的进程，在科学的土地上，既然民族经济学、民族社会学、民族心理学等各门新学科能够应运而生，作为伦理学的各门分支学科——生态伦理学、生命伦理学、医学伦理学、科技伦理学、军事伦理学等也能相继涌现，那么也有理由相信，民族伦理学也将会以崭新的面貌跻身于各门新学科之林。同样，中国少数民族伦理思想也完全可以而且也应该成为一个专门领域来供人们进行研究和探讨。

首先，从可行性上看，我国除汉族外，55 个少数民族的客观存在是一个基本事实。他们无论居住在什么地方，无论操持何种语言，无论以何种方式进行生活，几乎都有自己的历史和文化，都在其社会活动中形成了一套符合本民族价值取向标准和行为规范要求的伦理道德观念，他们在协调民族内、外部的社会交往和道德关系时，在协调民族个体成员与民族整体利益及与国家、社会利益的道德冲突时，几乎都有“应该怎么做”和“不应该怎么做”、“这样做是道德的”和“那样做是不道德的”等道德要求和道德戒律。各民族伦理道德最初以民族文化、民族习俗、民族宗教等形式表现出来，反映在民族社会生活的各个方面，后来便逐渐演化为民族道德规范和民族道德准则。这就为中国少数民族伦理思想这一专门领域的研究提供了客观对象与基础。加上各民族的历史、文化背景不同，民族心态、价值观念及行为准则和审美标准不同，在道德观念、道德情感的表达方式、道德评价的标准、道德行为及其实际操作标准等方面也具有多样性的形式和内容，这又为少数民族伦理思想的研究提供了广阔的天地和丰富的内容。另外，对各民族伦理思想发生发展的历史过程、联系和中介及其变化规律进行全面分析和系统研究，也是少数民族伦理思想研究面临的重要课题之一。

其次，从必要性上看，研究少数民族伦理思想除了是适应时代发展和社会进步的需要外，还具有重要的理论意义和现实意义。就理论意义而言，各民族的伦理思想都是人类文明的有机组成部分。因此，全面、系统地研究、发掘、整理和批判地继承与发扬各民族的道德传统文化，对充实、丰富和完善人类伦理思想的智慧宝库，拓宽民族学和伦理学的研究领域，并促进其繁荣与发展，其意义决不可低估。从现实意义上看，对各民族的道德文化传统进行发掘、整理、批判、继承，以至于发扬光大，极有利于增进民族间的相互了解、思想文化交流，勾通民族感情，特别是对促

进社会安定、经济发展、家庭和睦，提高民族道德素质，建设人类精神文明，促进人的全面发展，亦都具有十分重要的意义。因此，开拓中国少数民族伦理思想研究的新领域，不仅是可行的、必要的，而且也是一件很有意义的工作。

中国少数民族伦理思想既然可以作为一个专门领域来研究，那么必然还会牵涉到用什么样的方法来研究的问题。余认为，研究少数民族伦理思想，必须用民族学和伦理学相结合的方法，因为民族伦理学本身就是一门“介于民族学与伦理学之间的一门综合横向性跨界边缘学科”^①。也就是说，从事少数民族伦理思想研究的人，必须同时具备民族学与伦理学的基础理论与基本知识。因此，研究中国少数民族的伦理思想，必须建立在民族学与伦理学相交叉、交融的共同基础之上。

在不违背民族理论和民族政策的前提下大胆地面对现实、触及现实、直接为现实服务外，还需要在理论高度、广度和深度上做文章，提高自己的研究层次，以全新的面貌跨入当代新学科的行列。

中国少数民族的传统道德与现代化建设有没有冲突。如何才能通过协调来使之适应？

中国少数民族的传统道德，既包括各民族历史文献记载中的道德理论与道德观念，也包括各民族现实生活中的传统道德心理和道德习俗。这些，都可以被看成是民族传统文化中的一部分。

民族传统道德，按照辩证唯物主义的观点，可以把它区分为两部分：其一是积极成分，如各民族族体意识中的民族自尊心、自信心、集体主义思想和爱国主义传统，自强不息、敢于适应并改造恶劣环境的民族精神和正直、诚实、刚毅、勇敢的品德，乐于履行公共义务、互帮互助、尊老敬贤、敬老爱幼、崇尚礼仪礼节、

① 见拙文：《民族伦理学刍议》，载《民族研究》1989年第4期。

淳朴善良、热情好客的道德风尚，以及重义气、守信用、坦诚相见、嫉恶如仇的道德品质和倡善弃恶、趋利避害的道德主张，等等。其二是消极成分，如财产分配上的绝对平均主义思想观念，由长期单一自然经济所形成的轻商鄙商观念，由于地理环境和小农经济所造成的因循守旧、墨守古规、怕担风险的观念和固步自封、夜郎自大、自我满足、盲目排外、“肥水不流他人田”、“金窝银窝不如自家的土窝”的观念，以及听天由命、靠天吃饭、不思变革、缺乏竞争的观念等等。

民族传统道德中的“积极成分”，是民族精神文化中的优秀遗产，与现代化建设是基本适应的。说它基本适应，是因为它毕竟是历史的东西，与现代观念，尤其是与社会主义和共产主义道德观念是有距离的，决不能相提并论，不加区别地混为一谈。另一方面，现代化建设又需要同时代即社会主义和共产主义的道德观念来为自己服务，为自己鸣锣开道，以促进现代化建设事业的发展。而新时代的道德观念又不是凭空产生的，它必须在承继传统道德观念的基础上得到更新。显而易见，社会主义民族道德在承继民族道德传统的过程中，只能继承其中的积极成分，并且这种“继承”也不是一味地“照搬”，采取简单的“拿来主义”就算了事，而是继承中一要“改造”，二要发扬。所谓“改造”，就是要给民族传统道德中的积极成分赋予新的内容和含义，使之与社会主义乃至共产主义的道德观念相协调一致。所谓“发扬”，就是要在赋予新内容、新含义的基础上自觉地把它上升为社会主义和共产主义的道德观念，并自觉地用以指导自己的行动和实践，以促进社会主义经济建设的快速发展。

相反，民族传统道德中的“消极成分”，则是民族精神文化中的惰性力量，与现代化建设是对峙和冲突的，是格格不入的，不能将其纳入新道德之内。对于这部分道德观念，要在引导的基础上加以批判和否定。因为民族传统道德中的积极成分与消极成分

总是同时并存的，并不会因为人们要继承和发扬其积极成分，消极成分就自行退让，主动消失或让位于积极成分，也不会因为人们要否定和批判其消极成分，积极成分就可以马上把消极成分驱赶殆尽，使自己取而代之。从实事求是的态度来看，消极成分也有它客观存在的历史理由和社会基础，要使它马上或很快消失是不可能的。最好的办法，是在民族地区大力发展民族教育事业，发展经济文化，加强社会主义和共产主义道德的宣传，加强民族文化交流，通过后发民智、提高民族素质，唤醒各民族人民对自己民族传统道德意识中消极成分有害性的认识，区分良莠，辨别好坏，进而自觉地批判和否定不利于精神文明建设的内容。

唯有这样，才能使少数民族的传统道德意识与现代化建设相协调一致。否则，在民族地区发展社会主义市场经济，推进整个现代经济建设事业的发展，就会首先受到来自于民族传统道德观念中消极成分的挑战，从而延缓其经济建设事业的进程。

II

一、中国少数民族传统美德 与社会主义市场经济

在中国现代化进程中，人们对道德的呼声越来越高，研究道德的气氛越来越热。这种“道德热”，也辐射并波及到我国广大民族地区，对各民族的道德观念和道德生活起到了不同程度的影响。

少数民族传统美德面面观

长期存留在我国少数民族中的许多传统伦理道德观念，一直是人们感受“人类纯朴道德高峰”的范例。譬如：

勤劳勇敢 诚实善良。几乎所有的少数民族在长期的生产生活中都形成了勤劳勇敢的精神和诚实善良的品质。这是一种超越民族性的，被广泛认同的美德，也是人类社会产生以来对人们行为和品质的一个最基本的规范性要求。

崇尚集体 群团至上。在许多少数民族的传统伦理道德中，往往把集体和群团的利益看成是至高无上的，认为个人是渺小的，个人的力量是微不足道的，只有无条件地服从于集体和群团的利益，才是高尚的和正当的，否则就是卑贱的非正当的。仅此一点，足可以使“人不为己，天诛地灭”、“人的本质是自私的”等论点不攻自破。

路不拾遗 非己莫取。许多少数民族的道德规范中，都要求人们遇到他人丢失的东西，决不能拣起来据为己有。因为只要不是自己的，就不能拾取。有些少数民族在野外或山上发现了有用之物，只要打个结或做个记号，别人一见，就知道是“物有其主”了。决不会去动一动因为在他们看来，这是做人的最起码的道德规范。而人们也乐意并习惯于接受这种道德规范，严格地恪守。

门不上锁 夜不闭户。过去许多少数民族中都有这样一种良好的道德环境：人们出门或远行，不用锁门；晚上睡觉，也毋需关门抵杠，即便是房门洞开，也不用担心有盗贼来偷，照样可以安安稳稳地睡大觉。

互帮互助 和衷共济。许多少数民族的传统道德观念中，都把“一方有难，八方支援”或“有难同当，有福共享”和“患难与共，和衷共济”等看成是应尽的道德责任和义务。遇到谁家修房建屋、婚丧嫁娶等人生大事，左邻右舍甚至全村寨的人都来帮忙，决不索取任何报酬。独龙族中长期以来盛行着一句话：“有饭不给大家吃，是最害羞的事。”这是许多少数民族乐于施舍、肯于接济他人、助人为乐等道德准则的生动反映。

忠贞纯洁 生死相依。许多少数民族的人们在谈情说爱乃至缔结婚姻的过程中，大都坚持忠贞纯洁，白头偕老，生死相依的婚恋道德观。许多少数民族的民间故事、古老传说、爱情诗歌中，都有关于纯贞爱情的美丽故事和动人传说，其中蕴含着崇高的伦理道德价值。

孝敬父母 尊老爱幼。少数民族都有孝敬父母、尊老爱幼的传统美德。他们认为父母不仅给了自己生命，而且还含辛茹苦地把自己养育成人，其恩其德，怎么报答也清偿不完。有的民族地区甚至还专门设有敬老院。有的民族还利用一些节日对孝与不孝的行为进行表彰或贬斥，形成一种舆论监控。同样，对年小幼弱者，尽量给予关怀、照顾和爱抚，这也几乎是众多少数民族共有的道德规范。

热情好客 讲究礼仪。许多少数民族都具有热情好客、讲究礼仪的传统。每逢客人来临，总要端茶送水，敬烟敬酒，杀猪宰羊，盛情款待。即使素不相识者，往往也能受到很高的礼遇。在迎客待客过程中，许多民族都很讲究礼仪礼节。在他们看来，“礼”往往是本民族文明程度的标志，“失礼”不仅是个人行为中的小事，它和整个民族素质有关，会影响到民族的形象和声誉。

以上所列，只是少数民族传统道德（而且是属于传统美德）中的一部分。只要认真发掘，还可以发现很多很多。

少数民族传统伦理道德与市场经济的矛盾

随着现代化进程的加快，特别是市场经济体制的建立，少数民族地区的许多固有的、传统的伦理道德观念已被挤压得支离破碎，以至于面目全非。这里仅举几例。

例一 多年前，《中国青年报》上刊载过一则报道 云南的苦聪人（现已归入拉祜族）过去在进行货物交换时，常常是通过以物易物的方式。而且这种以物易物的过程、方式及其结果，都是极不公平的。由于受传统观念的影响，苦聪人在进行货物交换时，只能将

自己的货物放置于路边,自己则跑到附近躲藏起来。他们认为,如果和交易对方面对面地讨价还价,那是最害羞的事,会为人们所不齿。而过路者或商人经过此地时,则凭其良心,留下相等或不相等的东西,即可取走所需之物。于是有些奸商就钻空子,他们只留下一包针或一斤盐巴而取走一张虎皮或珍贵的兽皮,苦聪人居然也不计较。现在,苦聪人当然不会如此‘单纯’或如此‘傻’了,市场经济早已把他们的传统道德观念荡涤得面目全非。

例二 藏族学者丹珠昂奔教授说:“在家乡我听到这样一件事,改革、开放,包产到户以来,一些藏族农牧民也看到经商有利可图,于是一个四十多岁的藏族牧民宰了两只羊,去赶六月物资交流会,当他驮着羊肉走至中途,遭到了同部落人的嘲笑:‘××,你穷急了,我可以给你几块,干吗去干这下贱勾当,给我们部落丢人。’于是这位牧民又把羊肉驮了回去,为自己的这种举动而惭愧,进行道德反省。”^① 现在已过去了十年,藏区的面貌已发生了很大的变化。听来自藏区的一些人说,现在藏人经商者也 and 内地一样,比比皆是,蔚然成风。因为他们越来越感觉到,经商可以致富,告别贫穷,过上幸福生活。因此经商也就不再是卑贱而是光荣的事了。

例三:据《民族团结》杂志社的记者郑茜说,她近来到过一些少数民族地区,见到过一些乞丐行乞。过去人们对乞丐总是嗤之以鼻,不屑一顾。作为乞丐本身也有羞耻感和难为情的情状。而如今,作乞丐的人不再感到羞耻和尴尬,大有以此为“职业”之感;人们对乞丐的态度也多了几分同情和怜悯。

仅此几例足已说明,固有的道德观念实在经不起市场经济的猛烈冲击,传统的道德观念已经在很大程度上被搞得支离破碎或

^①《藏族文化与现代化》,载《藏学研究》论文集,天津古籍出版社 1990 年 12 月版。

面目全非。然而这种冲击又是必然的，不以人的意志为转移的。不管人们是否愿意，都必须正视或接受这种现实。

少数民族传统美德与社会主义市场经济如何接轨

中国社会主义市场经济体制的建立，毫无例外地把中国广大少数民族地区的经济建设纳入到了市场经济建设的轨道，使其成为中国整个社会主义市场经济建设的一部分。然而，中国少数民族地区的经济建设，由于社会历史、自然环境和文化特点等原因，在很多方面仍然保持着固有的特点，与内地经济相比，无论是在规模和程度上，还是在广度和深度上，或者是在表现形式和内容上，都有很大的不同。可以说，其自然经济的成分仍占很大的比重，在过去商品经济尚未得到充分发展的情况下，又被卷入社会主义市场经济轨道，可以说是属于一种跳跃式发展的类型。本来，以自然经济为显著特点的少数民族经济，一直是受其传统道德观念所制约，现在被纳入到社会主义市场经济轨道后，其传统道德观念与社会主义市场经济的矛盾、冲突及其反差无疑是非常巨大的。但是，二者之间并没有存在着不可逾越的鸿沟，问题是怎样进行耦合即协调和接轨。因为既然少数民族地区的经济建设已经现实地被纳入到了国家市场经济建设的轨道，就必须要在原有的空间条件、人文环境、思想观念（包括伦理道德观念）的基础上进行建构和确立。那种试图完全抛弃原有的空间条件、人文环境和思想观念（包括伦理道德观念）去建构并确立社会主义市场经济体制的想法与做法，都是脱离实际的和不现实的。最有效的办法就是要对传统道德（尤其是美德部分）和社会主义市场经济进行耦合、调适，解决好二者之间的接轨问题。

少数民族传统美德在社会主义市场经济中的作用

少数民族传统美德是少数民族在其自身民族的形成发展过程中长期积累起来的极其宝贵的精神财富，是少数民族聪明智慧和优秀文明的一种表现形式。它在少数民族社会生活，尤其是在协

调人际关系、族际关系中发挥着重要的舆论督导和监控作用。现在要在少数民族地区建立合理、有效的社会主义市场经济体制,同样离不开少数民族传统美德的这一作用。问题是怎样发挥其作用。笔者认为,当前最主要的就是在其原有传统美德的基础上制定出一套既符合人们意愿,又有利于社会主义市场经济发展的道德规范体系。这个体系,在个人道德方面,包括诚实守信、正直善良、礼貌待人、谦虚有礼、富有同情心等;在恋爱婚姻道德方面,包括忠贞、纯洁、专一、互爱等;在家庭道德方面,包括尊老爱幼、孝敬父母、长幼有别、禁止乱伦等;在劳动道德方面,包括勤劳勇敢、艰苦朴素、尚俭节约等;在宗教道德方面,包括爱国利民、平等团结、乐善好施、倡善弃恶等;在政治道德方面,包括民族和睦、抵御外侮、维护祖国统一等;在社会道德方面,包括团结友爱、互帮互助、济危扶贫、有难共帮、见义勇为等。这个规范体系的内容虽然仍是传统美德的范畴,但它在建设社会主义市场经济体制的今天,却需要进一步加以条理化和系统化,并赋予其新的内涵、新的标准及新的要求。这就需要理论概括和升华。另外,这个规范体系的价值导向无疑是应以集体主义原则为其主旋律。因为:第一,在社会主义市场经济中,个人与集体之间的矛盾仍然是一切社会关系中最基本和最普遍的矛盾,而且这个矛盾是无法回避和躲避的。只有用集体主义的道德原则来处理个人利益与集体利益的关系,才能促进道德主体的自我完善并保持其良好的社会风气,为社会主义市场经济的发展提供精神动力和思想保证。第二,坚持并实行集体主义的道德原则也是社会主义市场经济发展的内在要求。现代市场经济一般都要求利益群体必须要具有一种亲和力和凝聚力。第三,在社会主义市场经济条件下,坚持并实行集体主义的道德原则,正好与少数民族崇尚集体,群团至上的传统美德相衔接,这样对于增强民族凝聚力,促进民族团结也有好处。

少数民族地区的道德重建与调适

面对现代化进程特别是市场经济的汹涌大潮,少数民族的传统道德观念发生这样那样的变化,已成必然趋势。为了使传统道德适应新生活和新体制,道德重建也就无法避免。问题是怎样理解重建和怎样进行重建。“重建”并不意味着以往的所有的传统道德都已全然失去约束力和激励性,变成了废物或渣滓,需要彻底推倒重来,另立一套新的伦理准则和道德价值标准。这里所讲的“重建”,是仍以原有的伦理关系和道德规范体系为依托,改造旧规范,注入新内容,使其从形式到内容都发生某种结构性的变动。譬如,作为市场经济生活中的主体,我们也可以将其称之为伦理道德的经纪人,他们必将会伴随着市场经济的日渐发展而逐步成为主宰社会经济生活的伦理道德主体。而作为市场经济的伦理道德,也必将会通过伦理道德主体的主观意识,逐步把公平交易、公平竞争、诚实服务等道德观念转化成道德规范,使其从边缘性的社会伦理道德价值转变成核心伦理道德价值,从原有的自发性转变成自觉性,从质朴性转变成理论性,从习俗性转变成规范性,从外在性转变成成为内在性,从权威性转变成内渗性,从他律性转变成自律性,从宗教性转变成世俗性,从法律性转变成准伦理规范性……这种结构性的变化必然导致结构性的重建,而它的终极原因则是由于其社会经济生活的结构性变动而造成的。既然重建只是发生结构性的变化,那么就没有理由去否定过去所有的伦理道德传统。

事实上,过去的传统伦理道德中,有很大一部分是属于“传统美德”的范畴。本书前面介绍的少数民族传统美德以及各种社会关系中所存在的美德,无论从什么社会背景来看,它都具有长期存在的价值。当然,它也需要改造,也需要根据社会发展注入其新观念、新内容,或做出新的阐释和发挥,使其不断提升,与时代发展和人们的要求合拍。同时也不能否认,传统伦理道德中确有一部分是属于糟粕性的东西,对于这些,无疑要彻底抛弃和

否定，否则就会好坏不辨，鱼龙混杂，良莠不分。

重建过程中最艰巨的工作是调适。如何将传统伦理道德与现代化进行耦合和调适，这是一项非常繁难而又棘手的任务。少数民族传统伦理道德与现代文明之间本来是一条有机相联的链条，惜乎二者相联结的中间部分已被市场经济的重锤“打破”了。需要“焊接”和调适的首先是这个“被打破”的地方。如果要使破裂的部分重新连结成一个紧密的实体，最有效的办法就是进行“焊接”。但这种精神性的“焊接”比之于纯物质性的“焊接”要麻烦、复杂得多，因为这项“焊接”工作不仅需要像思想家、教育家、艺术家等“人类灵魂工程师”来参与，而且更需要我国各族人民群众的直接参与。少数民族伦理道德的重建与调适，不仅仅是一种思想观念的转变与转换，更需要通过各族人民群众的实际行动来体现。

正确协调和处理好少数民族传统美德与社会主义市场经济的辩证关系，有利于促进社会稳定，经济发展，民族团结，人际关系和谐

中国之所以由最初的社会主义计划经济转变为后来的社会主义商品经济，现在又进一步转变为社会主义市场经济，目的既简单又明确，就是要在社会主义制度的根本框架下，促进经济建设高速、快速发展，迅速改变贫穷落后的面貌。同样，少数民族地区的经济建设也经历了这样一个过程。从目前情况来看，少数民族地区的经济发展固然是第一位的，是一切工作的中心。但必须有一个前提条件，这就是社会稳定、民族团结、人际关系和谐。否则，经济的快速发展就是一句空话。而在这方面，少数民族传统美德恰恰能起到“润滑剂”或“精神调节剂”的作用。在少数民族地区建立社会主义市场经济体制，必须继承和弘扬少数民族的传统美德，因为二者之间存在着极为密切的关系。

其一，少数民族传统美德是建立适应于社会主义市场经济之

新道德的精神根基。在社会主义市场经济建设中，从精神条件方面看，只有与本民族潜意识中的传统道德的精华可以承接的新东西才能继续得到生存和发展。因此，少数民族传统美德的复活、光大和发扬，乃是当今少数民族道德重振必不可少的前提之一。

其二，少数民族传统美德是建立新道德体系的思想材料。新道德体系的产生和发展过程，实际上就是根据新经济关系的要求，对少数民族传统道德的材料进行改造和加工的过程。离开了少数民族传统美德的思想材料，不可能建立起真正的适应各民族新经济关系的新道德体系。

其三，少数民族传统美德中所包含的真、善、美以及前面所列举的各个方面，在不同的时期往往具有不同的标准，带有鲜明的时代特点，因而少数民族传统美德的内涵在今天也完全可以赋予它以现代意义，使之具有现代的道德特征。

总之，少数民族传统美德乃是少数民族传统道德中的精华部分，也是少数民族文化和人类文明中最优秀的内容之一。在少数民族地区已经开始建设社会主义市场经济体制的今天，大力继承和弘扬少数民族传统美德，既能提高民族自信心、自豪感、凝聚力和向心力，又能促进社会稳定，经济发展，民族团结，人际关系和谐，同时也是我们振兴中华，实现四化，建设社会主义两个文明，培育四有新人的强大精神支柱，更是少数民族地区发展社会主义市场经济，迅速改变贫穷落后面貌，提高人们生活水平，走向共同富裕之路的重要精神保障。

二、中国少数民族的传统道德在道德教育中的功能与作用

中国自有文字记载以来就是一个多民族共存的国家。历史上，

各民族有分有合,但分是短暂的,合是长久的。“合则两利,分则俱伤”——这既是中国各族人民的共识,也是中国民族关系发展史的主旋律。迄今,中国仍是一个由“多民族结合而成的拥有广大人口的国家”^①,包括汉族在内的 56 个民族仍然和睦相处,亲如兄弟,共同生活在拥有 960 万平方公里、12 亿多人口的国土上各民族之间的关系是平等团结、互助友爱的关系。之所以会如此,是因为“历史发展给了我们民族合作的基础,革命运动的发展也给了我们合作的基础。”^②

在中国的文化史上,中国境内的各民族(既包括历史上曾经存在后又通过民族融合或民族分化的形式消失了的古代民族,也包括在吸收融合了古代民族成份的基础上发展起来的现代民族)都曾经用自己的辛勤汗水、聪明才智和勇敢顽强精神缔造了悠久的历史 and 创造了璀璨的文化。现在的 56 个民族都是中华民族引以为自豪的统一的各民族大家庭中的优秀成员由他们所创造的历史和文化,是中华民族文化的不可分割的一部分,对东方文化甚至对人类文明、世界文化的进步和社会发展,无论是过去、现在或将来,都产生过或正在产生或将要产生重大的影响。

中国传统道德作为中国传统文化的一部分,无论从哪个角度讲,都应包括汉族和各少数民族传统道德在内的民族传统道德,而绝不是单指汉族的传统道德或各少数民族的传统道德。因此,我们在理解和把握中华民族传统道德的时候,应从汉族和各少数民族统一不可分的结合度上来理解和把握,应从汉族和各少数民族“两个离不开”的民族关系上来理解和把握,绝不能人为地将二者肢解、分割开来,更不能用汉族伦理道德去冒称“中国伦理道德”,而对少数民族伦理道德视而不见或置之不理

① 《毛泽东选集》第 616~617 页,人民出版社 1964 年 4 月版

② 《周恩来选集》(下卷)第 259 页,人民出版社 1984 年 11 月版。

中国少数民族的传统道德在现实生活中的影响

众所周知，中国少数民族的社会历史发展是极不平衡的，伦理道德也存在着多元复合的状况^①。

民主改革前，有些民族还处在原始公有制末期阶段，如东北地区的鄂伦春、鄂温克、赫哲族，西南地区的傈僳、佤、景颇、独龙、怒、布朗、基诺等族和僜人，中南地区的部分黎族和台湾省的部分高山族等。这些民族中，仍残存着较浓厚的以公有制经济为特点的原始公社制度。其伦理道德是在原始氏族、部落经济和文化基础上形成的一种原始民族道德的类型。原始社会是人类历史上第一个称得上独立的社会形态，这时的道德观念主要表现为氏族部落道德。在上述民族中，伦理道德的基本特征是：

（一）年产资料公有观念突出。由于生产力水平低下，生产工具原始、简陋，生活方式主要以采集、捕鱼和狩猎为主。即便有农业，其耕作方法也仍以“刀耕火种”“广种薄收”的粗放经营为特点。阶级意识和特权思想虽已萌生或已经出现，但分化不明显。故生产资料仍属公共所有。上述民族中所盛行的各种社会组织或经济形式，诸如“乌力楞”“阿拉格”“阿乌尔”“哈拉”“议榔”“瓦刷”“合款”“共耕制”“瑶老制”“石牌制”“合亩制”等，便都是以生产资料公共所有为基本特征的，因而这些民族道德观念中的“公有”观念显得特别鲜明和突出。

（二）原始集体观念强烈。由于生产力水平低下，生活方式原始，族体成员难以用单个人的力量去抵御野兽的袭击和外族的侵扰，这样，与人的地位和尊严、独立人格、个性自由、人的价值等观念相联系的“自我意识”，就不可能出现。作为族体成员之一，他们总是天然地把自己融合在氏族、部落的整体之中，总是把个

^① 参见拙文：《论民族伦理学多元化结构》，载《民族研究》1991年第1期；人大复印资料“伦理学”1992年第11期。

人的利益和群体的利益，甚至把个人的生命同群体的生命融为一体。正如刘明华等同志所说：“各少数民族在长期的改造自然和社会的斗争实践中，自然而然地形成了浓厚的群体意识和纯朴的集体主义道德观念，这种浓厚的群体意识和纯朴的集体主义道德观念表现在各民族生活的各个方面，而在各个民族的传统风俗习惯和民间文学作品中表现得尤为明显。这种浓厚的群体意识和纯朴的集体主义道德观念一经形成，就世代相传，构成了各少数民族所特有的心理素质和民族精神，并成为少数民族传统道德的基本内容。他们处处以群为重，以群为乐。无论上山狩猎，下地种田，或者是婚丧嫁娶、修房建屋以及节日盛会，无不突出一个‘群’字，到处深透着浓厚的群体意识和纯朴的集体主义道德观念。”^①当然，这种集体观念（或群体观念）与本书所讲的集体主义思想决不能同日而语。他们的“集体观念”是一种原始的集体观念，带有明显的以“我族中心主义”为特征的狭隘性和局限性。而现在所讲的集体主义思想，则是经过阶级社会的各种道德观念蒸馏出来的一项道德原则，它较之于原始民族的集体观念，已鲜明地表现出时代的变迁和人类认识的升华。

（三）原始平等思想浓郁。在各种社会活动和物质生产中，除老弱病残及小孩外，坚持共同劳动，是上述民族的共同特征。同时，在对劳动成果即对产品的分配上，坚持人人平等，人人有份，共同劳动，同等消费。“有饭不给大家吃，是最害羞的事情”（独龙族语），这是上述民族在物质产品分配中所坚持的一项基本原则，也几乎是所有处在原始社会发展阶段的民族伦理道德方面的准则和惯例。此外，上述民族过去还存在着血族复仇、群婚残余

^①刘明华、黄晓众：《论少数民族的群体意识和集体主义道德观念》，见《贵州省少数民族传统伦理道德研究》，贵州教育出版社 1991 年 9 月版，第 29 页。

等道德观念^①。往往凡有血缘关系的亲属,必须把以参加‘血缘复仇’作为自己的义务和权利。在一些民族中盛行的抢婚制、亚血缘内婚、妻姐妹婚、夫兄弟婚、姑舅表婚等,均带有原始民族婚姻道德观念的痕迹^②。

民主改革前,有的民族则处在奴隶制经济发展阶段。最典型的莫过于四川、云南两省交界处的大小凉山彝族地区,过去仍保存着较完整的奴隶制社会形态。凉山彝族地区的伦理道德观念带有奴隶制社会的道德特征:道德中已带有明显的阶级烙印,奴隶制等级观念十分浓郁,视家支为一种重要的道德观念。以上这些情况,在保留有奴隶制遗风的其他民族,如藏族、傣族及维吾尔族、蒙古族的一部分地区中,也有不同形式的表现。

民主改革前,中国少数民族中有些民族的经济文化发展水平已经和汉族大体接近,先后发展到了封建制(包括农奴制和牧主制)经济阶段。其中,藏、傣族地区及维吾尔、蒙古族的一部分地区,尚处在这种经济形态的早期——农奴制阶段。只有满、朝鲜、蒙古、回、维吾尔、白、羌、壮、苗、布依、土家等 30 多个民族或其中的大部分地区,是处在这种经济形态的中、高级阶段。民族道德的发展状况是由民族经济状况决定的,故上述民族的伦理道德也基本上带有封建社会民族道德的特征。民主改革前,由于上述民族发展程度较高,与中原汉族的交往较多,因此汉族封建伦理道德中的‘三纲五常’、‘忠孝仁义’、‘忠君孝亲’、‘男尊女卑’等思想观念对他们影响较深,他们自觉或不自觉也接受了这一套伦理纲常,并和自己的民族特点相结合,用以规范自己的言论和行动。主要表现在:1. 在民族道德的阶级属性上,由于

① 参见杨奇威:《云南少数民族原始道德观初探》,载《云南少数民族哲学思想史论文集》(第一集),第 104~116 页。

② 参见《广义民族学》“少数民族伦理道德的特点”一节,光明日报出版社 1992 年 10 月版,第 601~603 页。

上述民族内部存在着两大根本对立的阶级，即地（牧）主、农奴主阶级和农（牧）民、农奴阶级，因此在道德方面也相应地存在着两种对立的民族道德，即统治阶级的伦理道德和被统治阶级的伦理道德。² 在民族道德原则上，企图用天、人结合的方式来维护封建宗法等级制度，提倡忠君孝亲和男尊女卑。³ 在民族道德规范上，更加明朗化和条理化。⁴ 在民族道德的功能与作用上，普遍重视把社会道德和宗教道德以及法律法规融为一体，以协调民族内部与民族之间的矛盾和冲突^①。

必须看到，新中国成立后，中国共产党和中国政府领导各族人民对民族地区的社会组织和社会经济、政治制度等进行了根本性变革和改造，废除了民族剥削和民族压迫制度，实现了民族平等，加强了民族团结，密切了民族关系。通过和平改革和直接过渡的方式，使这些由过去处在不同阶段、不同类型的民族跨越性跨入社会主义民族的行列，使他们的生产、生活方式及其思想观念（其中包括伦理道德观念）均发生了很大的变化，至少是固有的、传统的道德观念受到了现代文明的冲击和碰撞。这既是历史发展的必然，又常常使人们在新旧观念的矛盾冲突中感到困惑。但是传统道德观念与其他任何社会意识形态一样，也具有自身相对的独立性，它并不可能随着社会经济、政治制度的变革而同步发生变化。相反，它作为一种历史积淀下来的思想仍然会根深蒂固地存在于人们的头脑中，仍然会通过观念来影响并支配人们的言论和行为。凡是在民族地区生活过的人，或是对民族地区的实际情况作过田野调查或有所了解的人，都知道传统伦理道德在民族社会生活中的作用仍然是相当大的。尤其是一些民族地区盛行的“火把节”“泼水节”“目脑节”“传召节”“旺果节”“古尔邦

① 详见《广义民族学》“少数民族伦理道德的特点”一节，光明日报出版社 1992 年 10 月版，第 596～599 页。

节”“开斋节”“龙船节”“赶歌圩”“姑娘追”“那达慕大会”等极富民族特征和民族形式的习俗性节日活动中,各民族的传统伦理道德观念在其中体现得尤为明显。如以当代苗族为例,与现代化相适应的思想道德观念主要有:群体主义思想,勤劳勇敢、艰苦奋斗的精神,平等观念与民主意识,求真务实的民族精神,兼收并蓄、为我所用的包含力等。就其与现代化相冲突的思想道德观念则是:过分注重人与人之间的关系,淡化了人们改造和征服自然的意识;小农经济思想渗透到民族细胞的内核,影响到民族的思维方法和心理状态,成为民族发展进步的巨大阻力;浓厚的血缘观念和地域观念,极不利于苗族社会经济的发展 and 人口素质的提高;畸形落后的民族消费心理,是社会经济发展的障碍;根深蒂固的宗教迷信观念,严重束缚着人们的思想,影响了科学技术的普及发展等^①。又如,在水族传统道德中,有许多美德良风,如热爱劳动、艰苦朴素、团结互助、合作友爱、敬老爱幼、友善待人等等,但也存在着许多不利于社会经济发展的道德观念,如安于现状的思想,重厚葬、隆祭、久祀和入土为安的思想等^②。由此可见,中国少数民族的传统道德观念虽然在现代文明的挑战中已或多或少地发生了变异,但其对现实生活的影响力仍然不能低估,更不能漠然视之。

中国少数民族历来重视道德教育

道德教育在中国少数民族的道德生活中占有重要地位。各民族的族体成员几乎从生到死的全过程都是受教育的过程(其中当然包括接受本民族传统道德教育的过程)。人们常说:“活到老,学到老。”这句话可能是汉族的同志说的,但同样适合于少数民族。

^① 参见石朝江:《苗族传统文化与社会主义现代化》,《贵州省少数民族传统伦理道德研究》,贵州教育出版社 1991 年 9 月版,第 104~119 页。

^② 参见潘朝霖:《水家传统文化与当代文明建设》,载《贵州省少数民族传统伦理道德研究》,第 258~273 页。

这个“学”字本身的含义就包括了接受教育(尤其是道德教育)的成分在内。因为没有教就谈不上学,没有学也谈不上教,教与学或学与教从来就是互为前提、相辅相成的。很显然,各民族的道德传统之所以能够一代代地传下来、接下去,其中道德教育便是最主要的手段。同时,各民族的传统道德之所以能够在本民族的全体成员中根深蒂固地起作用,也是与发挥道德教育的效能分不开的。

中国少数民族不仅重视道德教育,而且教育形式多样,各具特色。

如蒙古汗国的缔造者成吉思汗曾强调指出:“凡一个民族,子不遵从父教,弟不聆听兄言,夫不信妻贞,妻不顺夫意,公公不赞许儿媳,儿媳不尊敬公公”^①,那么这个民族就注定要灭亡。他坚信‘能治家者即能治国’^②。他要求人们要绝对地忠顺其主:‘不能容忍对正当的君主下毒手的人。这种人不能做任何人的朋友。对正当的君主下毒手的人及其子孙都要斩罚。’^③这是成吉思汗以君临臣下的口吻对全体民众的道德教育。在《成吉思汗的箴言》中,更是提倡团结统一,赞美勇敢、忠诚等优良品德。因箴言宣扬的主要是蒙古族的封建人伦道德思想,因而被蒙古族的历代统治者奉为修身标本的‘必立克’训言)。《成吉思汗的箴言》无疑是研究成吉思汗时代蒙古族社会道德状况和面貌以及道德教育的重要史料。

满族统治者努尔哈赤在统一女真各部、安邦治国的过程中,也非常重视道德教育的作用。他认为古今中外亡国之君莫不由“怙恶不悛,重财败德”所致。因此对为政者来说,其修德行仁当是关乎国家存亡的大事。他进而要求“正心修身”,重视道德修养,

①② [波斯]拉施特:《史集》第1卷。

③ 《高丽史》卷28。

并诫谕统治阶级应注意加强对民众的道德教育,提出“告诉下民抛弃邪念,并教以善言,让众人心里都光明善良。”同时还认为,道德和道德教育的作用就是要协调好人际关系,缓和阶级矛盾和民族矛盾,要求人们“皆当互爱,修廉明之政而共存”,并“希望民众都公正和睦的生活”。提倡尊老敬贤,命令“对旧的任用的老人们、大臣们要加敬重,要查看贤能之人的难言之苦处,都要将恩惠公平地施于他们”,提出要在全社会“永远消除偷盗之事”^①。应该说努尔哈赤的这些思想,是研究满族道德教育的重要的史料。

朝鲜族十分重视孝道教育。他们关于孝道教育的内容非常具体,大致有这样几个方面: 1. “身体发肤,受之父母,不敢毁伤”; 2. 侍奉; 3. 恭敬和顺从; 4. 谏言; 5 “立身扬名,以显父母”; 6. 奉祀等^②。这种孝道教育的特点,基本上都是上对下的。儿女生活在家庭中,父母或长辈从小就按照上述内容实施教育,使他们长大后能够承担尽孝尽责的义务。

见之于敦煌古藏文历史文书 P·T·1283 号卷的《礼仪问答写卷》,是一本“唯一一卷没有受到宗教香烟熏染的集合了吐蕃时期藏族人民的道德原则、道德规范和道德修养方法的伦理学著作,是藏族伦理学史上的重要文献”^③。“它可以帮助我们了解八、九、十世纪时吐蕃人的伦理思想和道德观念。”^④该文献在讲到孝道教育时,把父母与师长看得同等重要,认为都应该受到孝敬和尊崇。

① 参见《中国伦理大辞典》“努尔哈赤”条,辽宁人民出版社 1989 年 12 月版。第 399~400 页。

② 详见佟德富、金京振:《朝鲜族先民孝道浅析》,载《黑龙江民族丛刊》1989 年第 3 期;金珍洙:《朝鲜古代道德研究》,载《道德与文明》1990 年第 4 期;丹珠昂奔:《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》,载《青海社会科学》1985 年第 4 期。

③ 王尧、陈践:《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》,载《西北史地》1982 年第 2 期;另见中央民族学院藏族研究所编:《藏族研究文集》第二集,第 11 页。

这堪称是藏族独具特点的孝道观。该文献指出：“儿辈能使父母、师长不感遗憾抱恨，即为最上之孝敬。”意思很清楚，如能做到对父母和师长尊敬、奉养、顺从、不伤其心，不违其意，不做拂逆之事，让他们生活得高兴、愉快、安乐、祥和，这就是儿辈们对长辈们的最大的孝敬。该文献还认为：“妻子无论怎样美貌可以买来、找到”，而“父母兄弟如何丑陋，不能另外找寻”；“故对父母兄弟应比妻室儿女更为珍视”。可以看出，这种“孝敬观”还或多或少带有一点“血亲凝聚”的观念。文献强调，既然父母养育了儿子，那么“儿子敬爱父母之情应如珍爱自己的眼睛”。因此，“父母年老，定要保护、报恩”。“养育之恩，应尽力报答为是”。它还以动物作比：“例如，禽兽中之豺狗、大雕亦报父母之恩，何况人之子乎？”在作者看来，“虽不致如愚劣之辈不能利他，也应听从父母之言，不违其意，善为服侍为是”。并要求人们，当“父母在世时，子辈可当面议明为好（如财产方面），而且，勿去操家务之权。儿子尚且不能如此做，况儿媳乎？”最后强调：“不孝敬父母、上师，即如畜牲，徒有‘人，名而已。’”，^①在这里，该文献已把孝敬父母、上师提升到人与动物相区别的一个高度来认识，堪称是藏族道德认识史上的一个理论贡献。

在敦煌古藏文历史文书中所存留下来的格言部分，也有教育并奉劝人们孝敬父母的内容：“无父不生女与男，无母不育不生产／母亲育儿多辛苦，最初怀胎步履艰／未生之前受熬煎／足月之后离母体，如同宰羊血肉鲜／左右身旁满是血，疼痛难忍死复还／潮冷床褥母亲卧，干暖之处娇儿眠／母心常注儿身上，一瞬难舍实可怜／长大只听妻子话，父母责备白眼翻／子母相见如仇敌，这种人落地狱间，永世受罪解脱难，念此应以孝为先。”^②它通过对父母

① 以上均见王尧、陈践《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》。

② 转引自《藏族文学史》，四川民族出版社 1985 年 9 月版，第 46～47 页。

(特别是母亲)生儿育女过程中含辛茹苦、艰辛备尝的生动描述,教育并奉劝人们在处理儿女与父母的人伦道德关系上,首先应该而且也必须做到的是“以孝为先”。如果说藏族人民特别看重道德和道德教育的功能与作用的话,那么他们最大的道德要求就是希望儿女不要忘记父母的养育之恩,长大后应该孝敬父母。否则,就会被认为是大逆不道,有悖于人伦天理,就会遭到来自于冥冥世界的惩罚和报应。类似于这样的道德教育的思想,在藏族后来成书的《萨迦格言》、《甘丹格言》、《水树格言》《卡切帕鲁训诫》、《国王修身论》等说教性伦理学诗著中,也得到了继承和发展。

佉族的孝道观教育,和敬老活动结合在一起,更具操作性。他们逢年过节或遭灾遇祸,都要给在世或去世的前辈设“敬老宴”设“敬老宴”时,人们齐声念诵或吟唱祝辞:“祖父、祖母、母亲、父亲,你们裤子的口口,你们裙子的门窗,是生莲花的水,是出后人的井/是你们造出我们的手脚,是你们制成我们的身子,我们的魂是你们给的,我们的命是你们赐的/你们艰难地生育我们,你们辛苦地抚养我们,我们托你们的福,我们感你们的恩/喝水要想源头,生火要拜石头/今天,我们为你们摆酒……”^①。可见,佉族的孝道观教育就是通过这样的敬老活动体现出来的。

傣族历史上流传下来一系列道德训条,其中包括《土司对百姓的训条》、《爷爷教育子孙的训条》、《父亲教育儿子的训条》、《教育女人做媳妇的训条》等。这些训条,实际上是对人们进行强化性的道德教育。如《土司对百姓的训条》中,就要求百姓要安守等级,不得有非分之想:“不是头人,你成天像头人那样,是不

^① 转引自周凯模:《云南少数民族乐舞中的伦理色彩》,见《民族伦理研究》,云南民族出版社1990年6月版,第99~100页。

对的；是小头人，却摆起大头人的架子，是不对的。’^①在《爷爷教育子孙的训条》中，要求晚辈“坐位要分清尊卑，不要乱坐长辈和长官的位子”；“不尊重佛爷和老年人，不听父母的话是不对的”；“嘴不乱说，手不乱拿，脚不乱踩，不乱作奸（奸淫）”；“不要说谎话，不要和妇女开玩笑，白天不要贪睡”；“人家帮助过你，要记着报答，人家伸手求助，要及时去拉”，^②。在《教育女人做媳妇的训条》中，要求媳妇在丈夫劳动归来后“连忙摆菜饭，端茶倒水侍候在跟前”；“男人起身，自己跟在后，等男人坐下自己才坐下”，^③。不难看出，这些训条实际上是以道德教育的方式，强化了人们的等级观念、尊卑观念和男女主从观念。

瑶族的度戒仪式实际上是一种成丁礼。男子一般到 16 岁即举行此种仪式。戒前 3 至 7 日内受戒者不得与度戒师以外的人说话，只能由戒师每日为受戒者讲说戒律及本民族的历史。戒前须在村外用新伐的四棵松柏树架成 3 至 4 米高的“云台”。戒日，戒师引受戒者于台上，领受戒者对天盟誓：“不杀人、不放火、不偷、不骗、不抢、不奸淫妇女、不虐待老人、不欺凌幼弱、不做官欺人……。”誓毕，戒师高喊一声“度下”，受戒者即双手交叉紧扣膝盖，头夹于两膝之中，从台上背向后翻滚而下，台下事先已有 8 人扯一张藤网接应。“整个度戒的过程就是进行本民族传统社会公德教育的过程，同时也是培养勇敢顽强的民族精神的过程。”^④

在彝、傣、纳西、基诺等民族中也盛行形式不同的成丁礼。尽管各民族在举行成丁礼时形式不同；但在进行各种道德行为规范的教育，让受礼者遵守成年人应遵守的道德准则等方面则是一致

①②③ 见《中国伦理大辞典》“傣族道德训条”；另见萧万源等主编的《中国少数民族哲学史》第八章“傣族哲学史”之第五节“古代傣族法规和道德训条中的政治伦理思想”，安徽人民出版社 1992 年 7 月版，第 323～333 页。

④ 高发元主编：《中国西南少数民族道德研究》，云南民族出版社 1990 年 12 月版，第 87 页

的。成年礼对于妇女来说，还具有保护幼女的含义。西南所有行成年礼的少数民族，都把成年礼视为神圣的仪式，人们决不会与未成年的幼女谈恋爱，更难以找到强奸幼女的事例。这些民族认为，与幼女发生性的关系，是极不道德的行为，在所有犯罪行为中这是最严重的，有这样行为的人被视为猪狗不如，一般都要被氏族、部落、村社开除或处死。^①可见，行成丁礼只是一种形式，而借助这种形式进行本民族的传统道德教育才是其实质性内容。

实际上，中国的每个民族都是很重视道德教育的。类似于以上的情况，不胜枚举。在少数民族地区，道德教育往往同本地、本民族的习俗特点结合起来，在各民族的宗教、礼节、禁忌、婚恋、丧葬等活动中均有体现，操作性强，具体、实用。当然这是就其实践性层次而言。就理论层次而言，凡是有文字的少数民族，多有自己的历史文化典籍，其中包括神话传说、民间故事、格言、谚语、宗教、哲学、伦理、法规等著述，伦理思想和道德观念渗透于其中，对于有一定文化基础的族体成员来讲，其道德教育的影响力也不可低估。而没有文字的少数民族，要么就是借助别的民族的语言文字来进行道德教育，要么就是通过口头传承的方式进行。

中国少数民族的传统道德在道德教育中的功能与作用

在日益发展的现代化建设进程中，如何正确看待中国少数民族的传统道德？是全部继承还是部分继承？或者是统统抛弃？这不仅是一个理论问题，也是一个实践问题。

很明显，把少数民族的传统道德与现代化建设看成是毫不相关、互不牵连的两回事，是不能成立的。任何国家、任何民族的现代化建设都要同本地、本民族的传统文化（含伦理道德）相结

^①高发元主编：《中国西南少数民族道德研究》，云南民族出版社1990年12月版，第87页。

合，这是被反复证明了的。中国少数民族的现代化建设与传统道德的相关性、互制性当然也不例外。问题是怎样结合、怎样利用，也就是怎样“古为今用”的问题。

按一般的理解，少数民族的传统道德既包括各民族历史文献记载中的道德理论和道德观念，也包括各民族现实生活中的传统道德心理和道德习俗。

对少数民族的传统道德，用简单、实用的方法，大致可以把它们区分为两部分即积极成分和消极成分。积极成分主要表现在：各民族族体意识中的民族自尊心、自信心，集体主义思想和爱国主义传统，自强不息、敢于适应并改造恶劣环境的民族精神和正直、诚实、刚毅、勇敢的品德，乐于履行公共义务、互帮互助、尊老敬贤、敬老爱幼、崇尚礼仪礼节、淳朴善良、热情好客的道德风尚，以及重义气、守信用、坦诚相见、嫉恶如仇的道德品质和倡善弃恶、趋利避害的道德主张等等。消极成分的主要表现是：一些民族在财产分配上的绝对平均主义思想观念，由长期单一自然经济所形成的轻商鄙商观念，由于地理环境和小农经济所造成的因循守旧、墨守古规、怕担风险的观念和固步自封、夜郎自大、自我满足、盲目排外“肥水不流他人田”“金窝银窝，不如自家的土窝”的观念，以及听天由命、靠天吃饭、不思变革、缺乏竞争的观念等等。

在现代化建设过程中，中国少数民族地区的人员素质已经发生了很大的变化：50岁以上的人多是从旧社会过来的，民族特点、民族传统在他们身上得到较多的保持，民族传统道德中的价值取向在他们的言行中有着较多的反映。面对现代化建设中出现的新思想、新观念，常常使他们迷惑不解。他们一方面要竭力维护自己的传统道德，另一方面又不得不受到外来商品经济观念的冲击。随着新中国诞生的中青年又有所不同，尽管他们从小也受到家庭和本民族的传统道德教育和影响，但他们毕竟接受的是新社会的

教育，在新思想、新观念面前，抗拒性相对少一些，相容性相对多一些。当然在强大的传统势力和社会舆论面前，他们也往往显得无能为力，不得不服从，否则就要受到道德的谴责或非道德的处罚。但他们的内心是相对开放的。一旦脱离开本民族特定环境的制约，他们的思想也基本上可以和现代观念合流。

一个很重要的问题是，现代化建设究竟需不需要民族传统道德。回答无疑是肯定的。但是现代化建设需要的是民族传统道德中的“积极成分”，因为这个“积极成分”乃是民族精神文化中的优秀遗产，它基本上与现代化建设是相适应的。说它基本适应，是因为它毕竟是历史的东西，与现代观念，尤其是与社会主义和共产主义道德观念是有等距离的，决不能相提并论，不加区别地混为一谈。但是另一方面，现代化建设又需要同时代即社会主义和共产主义的道德观念来为自己服务，为自己鸣锣开道，以促进现代化建设事业的发展。而新时代的道德观念又不是凭空产生的，它必须在承继传统道德观念的基础上得到更新。

显而易见，在当代中国少数民族的道德教育中，无论是对老人还是年轻人，都要通过教育和引导，使他们在对待本民族的传统道德问题上，只能继承其积极成分，抛弃其消极成分。当然这种“继承”绝不是一味地“照搬”，采取简单的“拿来主义”就算了事，而是继承中一要“改造”，二要弘扬。所谓“改造”，即是要给民族传统道德中的积极成分赋予新的内容和含义，使之与社会主义乃至共产主义的道德观念相协调一致；所谓“弘扬”，即是要在赋予新内容、新含义的基础上自觉地把它上升为社会主义和共产主义的道德观念，并自觉地用以指导自己的行动和实践，以促进社会主义经济建设的快速发展。

相反，民族传统道德中的“消极成分”，则是民族精神文化中的惰性力量，与现代化建设是对峙和冲突的，从根本上说，不能将其纳入新道德之内。对于这部分道德观念，关键是要在引导和

教育的基础上加以批判和否定。因为民族传统道德中的积极成分与消极成分总是并存的，并不会因为人们要继承和发扬其积极成分，消极成分就自行退让，主动消失或让位于积极成分；也不会因为人们要否定和批判其消极成分，积极成分就可以马上把消极成分驱赶殆尽，使自己取而代之。实事求是地讲，消极成分也有其客观存在的历史理由和社会根基，要使它马上或很快消失都是不可能的。最好的办法，是在民族地区大力发展教育事业，发展经济文化，加强社会主义和共产主义道德的宣传教育，加强民族文化交流，通过启发民智、提高民族素质来唤醒各少数民族人民对自己民族传统道德意识中消极成分有害性的认识，区分良莠，辨别好坏，自觉地予以批判和否定。

只有通过对中国少数民族传统道德优劣的区分和教育，才能使民族传统道德在道德教育中发挥积极的功能和作用，使之与现代化建设相协调一致。否则，在民族地区发展社会主义市场经济，推进整个现代经济建设事业的发展，就会首先遇到来自于民族传统道德观念中消极成分的挑战，从而延缓其经济建设事业的步伐和进程^①。因此，在民族地区大力发展经济文化的同时，积极有效地开展道德教育，充分发挥道德的功能和作用，进一步加强道德建设，培育有理想、有道德、有文化、有纪律的一代新人，进而促进整个民族文化素质和人类精神文明的提升，无疑是一项不容忽视的工作和任务。

^①参见拙文：《对中国少数民族伦理思想研究中几个问题的思考》，载《贵州民族研究》1990年第3期。

III

中国少数民族伦理学纲要

一、中国民族伦理学研究概述

新中国成立前的民族伦理学研究

(一)古代的民族伦理学研究

道德是人类社会特有的现象。远古社会，当各民族的先民们由前人类社会步入到人类社会以后，他们便开始了有道德的生活。

早在原始群时期，就出现了道德的萌芽。那时的基本状况是，人们使用简陋的石器、木器和骨器去征服严酷的大自然，为了生存，终日与自然和野兽作斗争，无暇顾及其他。此时的意识尚属“纯粹畜群的意识”，与人的‘本能’还未完全分开，婚姻形式主要是原始杂交和血缘群婚。《吕氏春秋·恃君览》记载：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道。”中国许多少数民族的‘洪水’神话和关于人类、民族的来源的神话，其中尤其是关于兄妹成婚、姐弟成婚、母子成婚、父女成婚的神话，便是这种群居共处、血缘婚配道德观念的反映。人际关系完全处于天然的自发状态，但每个人又天然地服从集体的需要，自发地与集体融为一体，几乎没有什么个人自由选择的余地。

在年复一年、日复一日地生产劳动的实践中，人们开始“意识到必须和周围的人们来往，也就是开始意识到人一般地是生活

在社会中的”^①。这样，道德意识和道德观念就逐渐出现了。

传说中的神农氏时期为中国的母系氏族社会时期。这一时期是原始社会民族道德的基本确立时期。在这个时期，各民族的先民们对残酷无情的大自然展开了英勇的斗争，如许多民族关于先祖们同大自然作斗争的神话传说中所表现出来的英勇顽强、坚忍不拔、为夺取斗争胜利而敢于战天斗地，克服重重困难，甚至不惜流血牺牲的可贵品质及其精神，就是这一时期人们所崇尚的道德观念。在人际关系中，由于社会生产资料公有，集体劳动，共同消费，每个人都紧密地依赖集体并无条件地服从集体，所以原始集体主义便是当时原始民族道德的基本原则。

《礼记·礼运篇》说：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者，皆有所养；男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”这种情景，就是原始社会各民族奉行原始集体主义道德原则的生动体现。在氏族内部，每个成员都享有平等的权利和义务，人人和睦相处；“无有相害之心”^②，即便是氏族首领也不享有任何特权。相传神农氏就“身自耕，妻亲织”，可他在民众中却享有很高的威望，“神农无制令而民从，刑政不用而治，甲兵不起而王”^③。

《抱朴子·诰鲍篇》载：“曩古之世，无君无臣。穿井而饮，耕田而食。日出而作，日入而息。汎然不系，恢尔自得。不竞不营，无荣无辱。山有蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼，士众

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第35页，人民出版社1960年12月版。

② 《庄子·盗跖》。

③ 参见《淮南子·汜论训》、《商君书·画策》等。

不聚，则不相攻伐”。“势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设”。“身无在公之役，家无输调之费。安土乐业，顺天分地。内足衣食之用，外无势力之争。”这种情景与状况，当是对原始民族的原始民主和原始平等等道德观念的详细描绘。

传说中的黄帝和尧、舜、禹时代为中国的父系氏族社会时期这一时期是原始民族道德向阶级道德的过渡时期。这时的部落首领仍然是普通劳动者，他们生活俭朴，身体力行，注重道德的社会功能与作用，为民众树立了光辉的道德榜样。如传说中的黄帝就亲自制造车船，为民众解决水上交通之便；教人盖房造屋，使先民们结束了洞居、穴居的生活而开始有了房屋。其妻嫫祖教人养蚕织布，使先民们从此告别了衣不遮体的时代而开始穿上了衣服。传说中的部落联盟首领尧，不仅精明能干，生活俭朴，而且能够“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦。”^①他善于用道德的力量协调人民，团结人民，治理好属下众多的部落和部落联盟。后继者舜和禹，也都效法前贤，以尧为榜样，靠道德的力量去征服民心，使民心归化。《韩非子·五蠹》记载：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之。舜曰：‘不可。上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”说明他们在处理民族关系时，把德治看得比武治更重要，认识到光靠武力并不能征服人心，而只有以德服人才能赢得人心。

当然，在中国的原始民族那里，一方面是“人类纯朴道德的高峰”；另一方面也存在着道德上的消极因素。例如，原始集体主义的道德原则，原始民主和原始平等的道德观念，往往只适用于本民族或本氏族内部，与外民族或外氏族则经常发生争夺和杀戮，尤其是血族复仇。同时，道德上的原则规范也总是和原始宗教迷信相结合，并通过宗教禁忌来维持与传播。因此，原始民族的道

① 《尚书·尧典》

德观念，从消极点上来说，总是与偏狭、野蛮和迷信相联系。正如恩格斯所说：氏族制度“使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大和任何历史首创精神。”^①

在父系氏族社会，由于原始民族道德开始向阶级道德过渡，所以在统一的原始民族道德上便出现了缺口。这个缺口的最初表现就是某些氏族首领的子弟首先开始出现了腐化和道德堕落的现象。如传说中尧的儿子丹朱就很糟糕：“丹朱傲，惟慢游是好，傲虐是作。罔昼夜矻矻，罔水行舟。朋淫于家。”^②对于这个骄傲、懒惰、纵情声色、奢侈腐化、道德堕落的不肖之子，据说尧毫不留情地给予了严厉的处置。据说舜的儿子商均等人，也是不成器之人，成天只知道唱歌跳舞，吃喝玩乐，故舜也没有把职位传给他。传说中禹的儿子启“淫溢康乐，野于饮食，将将惶惶，筦磬以方，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼”^③，他后来虽然取得了政权，但由于所言所行，无德无义，因而失去民心，终被“上天”取消了其首领的资格。类似这样的例子很多，如帝鸿氏之子浑敦（饕餮）“掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周”；少皞氏之子穷奇（共工）“毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗搜慝，以诬盛德”；颛顼氏之子檮杌（夔）“不可教训，不知话言，告之则顽，舍之则鬻，傲很明德，以乱天常”；缙云氏之子饕餮（三苗）“贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮”^④。如此等等，不一而足。说明当时氏族首领们的子弟在其生活上腐化，行为上浪荡，道德上堕落的现象已经很普遍，成了当时的主要社会问题。而正是这些现象

① 《马克思恩格斯选集》第二卷，第 67 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

② 《尚书·皋陶谟》。

③ 《墨子·非乐上》。

④ 《春秋左氏传·文公 18 年》。

和问题的出现，才拉开了由原本统一的原始民族道德走向分裂以至于对立的阶级道德的序幕。这些氏族子弟们开始过上了贵族化的生活，抛弃了过去所一贯奉行的原始集体主义道德原则和原始民主、原始平等的道德观念；最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会；最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。^①阶级道德就这样在原始民族道德日趋崩溃瓦解的基础上产生了。

古代的学者对中国古代原始民族的道德状况，虽谈不上深入细致的研究，但在许多古代文献如《尚书》、《吕氏春秋》、《庄子》、《韩非子》、《抱朴子》、《礼记》、《淮南子》、《商君书》、《史记》、《春秋左氏传》等书中，均有一定程度的记载，对于研究中国古代原始民族道德的发生史以及原始道德的基本风貌，提供了宝贵的资料。

中国的各民族步入阶级社会以后，道德面貌和道德状况均发生了质的变化。但由于自然、历史和社会的多重原因，有些发展程度较高的民族，其道德观念已烙上了阶级社会的鲜明印记；有些发展程度一般或较低下的民族，其道德观念则仍处在原始公有制阶段或仍带有原始公有制道德观念的浓厚残余。对于中国历史上不同时期的少数民族的道德状况，先秦时期成书的《诗经》，西汉时期司马迁的《史记》，三国至隋唐时期成书的《吴越春秋》、《越绝书》、《华阳国志》、《蛮书》等，东晋僧人法显所著的《佛国记》，唐僧玄奘所著的《大唐西域记》，明代马欢所著的《瀛涯胜览》、费信所著的《星槎胜览》、巩珍所著的《西洋番国志》等著作，均作了或详或简的记载和描述，其中还涉及到国外一些民

① 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，第 113 页，人民出版社 1965 年 9 月版。

族的道德习俗。这些记载或描述性的资料，虽然不是研究性的，但它对于我们今天从事中国少数民族伦理道德的研究，有着无法替代的价值和作用。

（二）近现代的民族伦理学研究

在中国近现代史上，一些有识之士也曾把学术研究的视野和触角扩展并延伸到了民族道德的领域。如孙中山先生就把“勤劳、和平、守法”，“忠孝、仁爱、信义、和平、智能、发明能力”，“世界主义、重道德、主张民权”等看成是中国人的民族道德中的积极因素，而予以褒扬并做出肯定性评价。与此同时，孙中山先生也把“恒古守法，不思变通”“尚鬼神”“不敢行、知识程度不足、不敢为主人、一盘散沙、贪污、自大、凝滞不前、不尚自由”“家族主义和宗族主义”“易走极端”“忧愁”等看成是中国人的民族道德中的消极因素，而予以揭露并做出否定性评价。梁启超在揭露中国民族道德中的消极因素时，也十分不留情面。在他看来，“奴性、愚昧、为我、好伪、怯懦、无动”“武断、虚伪、因袭”“缺公德、束身寡过主义、恶性”“不知法治为何物，不知有对于公众之责任”等，皆是中国民族道德中的致命弱点。对此，他给予了猛烈抨击。甚至连文化革命的旗手鲁迅先生对此也颇有同感，他也在中国民族道德的痼疾中找到了如下顽症：“自欺”“自大”“自利”“卑怯”，“残虐”“惰性”“疾天才”，“瞒和骗”“破坏欲”“眼光不远”“奴才主义”，等等。其他如李大钊、陶行知、林语堂、蔡元培、柏杨等，也都对中国民族道德中的良与莠、好与坏、积极与消极等因素，用善恶评价的标准进行了剖析和论述。

需要说明的是，以上所述，大多是针对汉民族的，对中国众多少数民族伦理道德的研究，则很少有人触及。不过，民国时期，曾承本曾于 1938 年在《康藏前锋》杂志（该刊物由南京康藏前锋社主编）第 4 卷第 8、9 期合刊上发表《我对于康藏民族称呼的一

点意见》文章指出,康藏文化,虽由于地理上的关系,较落后,但康藏民族却具有四种美德,即仁爱、节俭、从容、有理。他认为,康藏民族的这些传统美德,我们不仅不应鄙视,相反,却值得我们赞扬和学习。在关于藏民族的道德规范方面,曾承本认为,唐初吐蕃国王弃宗弄赞(即松赞干布)曾颁布十六条德行标准,即

1. 崇拜三个伟人;2. 奉行宗教原则,并了解其意义;3. 显扬父母;
4. 尊敬有德者;5. 尊敬耆老与贵族;6. 爱护亲友;7. 忠于国家;
8. 诚实;9. 研究食料与货品之用途;10. 学习贤者言行;11. 受人恩惠,必须感激思报;12. 采用规定之度量衡制;13. 与人同必合德共事,勿存妒念;14. 勿听妇人之言;15. 语言温婉而宏辩;
16. 坚忍。实际上,这是熔藏族传统道德规范、宗教道德规范及汉族儒家道德规范为一体的道德行为标准,体现了历史上藏汉民族伦理文化相互融合的特点,其中尤其反映出唐时汉族传统伦理纲常对藏民族道德标准形成的重要影响。当然,据《西藏王臣记》记载,松赞干布当时所制定的这十六条德行标准,与曾承本所讲的这十六条是略有出入的。原文为:“松赞王凭籍那写作俱便的善轨文字的方便,在十善法戒的基础上,制定出敬奉三宝、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、尊高敬老、诚爱亲友、利济乡人、心须正直、效法上流、善用财食、有恩当报、斗秤无欺、心平无嫉、不听妇言和言善语、任重量宽等十六条正净的做人法规。”^①两相比较,可以明显看出曾承本对藏族十六条德行标准的理解和阐述过程中略有加工的痕迹。但不管怎样,曾承本毕竟是民国时期对藏族传统的道德品质和道德规范进行研究和归纳概括的学者,在当时中国正处于抗日战争的形势下,对团结少数民族共同坚持抗战曾起过一定的积极作用。

① 第五世达赖喇嘛著、郭和卿译:《西藏王臣记》第23页,民族出版社1983年7月版。

另外,本世纪 30 至 40 年代,在国民党统治区陆续出版的一些有关民族研究的杂志,除前面提到的《康藏前锋》外,还有像《民族学研究集刊》、《中国边疆》、《边政公论》、《禹贡》、《民俗》等,其中有些文章的内容也涉及到某些民族的道德现象和道德问题。此外,在凌纯声先生的《湘西苗族调查》、《松花江下游的赫哲族》,翦伯赞先生的《台湾番族考》,林惠祥先生的《台湾番族之原始文化》,费孝通先生的《花篮瑶的社会组织》、林耀华先生的《凉山彝家》等专著中,也涉及到一部分少数民族的伦理道德问题。当然,这些杂志和专著都不是专门研究伦理道德的,所涉及内容也都还属于资料性的,还够不上研究层次。

新中国成立后的民族伦理学研究

(一)民族伦理学研究的发展历程

新中国的建立,为民族伦理研究开辟了广阔的前景。从建国初到 60 年代,在党和国家的大力支持下,全国从事民族研究和民族工作的同志组成强大的阵容,先后深入到各民族地区,对各民族的社会制度、经济发展阶段、阶级结构、民族间和民族内部的关系、风俗习惯及宗教信仰等情况,作了系统而又较全面的调查。这些内容翔实可靠的调查材料,经过专家学者们的精心整理,先后打印成册。党的十一届三中全会后,在党和国家有关部门的高度重视下,这些材料经过重新修订,正式出版。这些材料中,有些就较真实地反映了当时某些少数民族伦理道德的基本状况和风貌。尤其是在各少数民族的文化形态、风俗习惯、宗教信仰等精神实体的材料中,伦理道德占有很大的比重。像这样有组织、有目的的调查,在中国以往的历史上是从来没有过的。这为后来人们从事民族伦理研究奠定了坚实的基础。

同其他许多学科一样,民族伦理研究在“文化大革命”的十年动乱期间,也遭受了冷落和停滞不前的命运。

党的十一届三中全会后,各门学科生机勃勃,在科学研究的

百花园中竞相吐艳。同时，随着社会发展和人类自身的进步，各门新学科也相继涌现，众多的介于各门学科之间的边缘学科如雨后春笋般应运而生。民族伦理学 (Ethno-ethics) 这门跨界于民族学和伦理学之间的新兴边缘学科，也是在这样的情况下萌生出来的。

民族伦理学刚刚诞生出来，就有些人就确立民族伦理学的可行性与必要性、民族伦理学的名称和研究对象、民族伦理学研究的内容与任务、研究民族伦理学的方法等问题进行了探讨。并且认为民族伦理道德本身所普遍具有的客观现实性、复杂多样性及历史规律性，已为民族伦理学学科建设的确立提供了前提条件；凡是与民族道德现象和民族道德问题有关的一切方面，都应被视作是民族伦理学所研究的对象与范围。民族伦理学一旦确立起来，它面临的主要任务是：从历史的角度，研究民族道德的发生、发展及其变化规律，其中包括民族道德发展过程中的一般规律和特殊规律；从社会的角度，研究民族道德的本质及其特征，研究民族道德的功能及其社会作用；从微观的角度，研究各单个民族的道德发展史，研究各单个民族道德的丰富内容和民族道德的民族特性；从宏观的角度，从总体联系上去研究和把握民族道德的异同现象及一般与特殊的内在规律性，甚至有必要开辟比较民族伦理学的研究领域，研究民族道德的综合发展史。关于民族伦理学的研究方法问题，认为必须以马克思主义作指导，使民族伦理学的研究建立在科学世界观的基础之上，并用民族伦理学的研究成果充实和丰富马克思主义民族学和伦理学的理论宝库。同时，积累和收集资料也是民族伦理学研究的基础工作。另外，研究工作还必须从宏观和微观上同时入手，做到纵向研究和横向研究相结合，注意吸收各相关学科的研究方法，注意民族理论和民族政策的正确运用。

关于民族伦理学是否应把中国少数民族伦理思想作为其研究

重点,中国少数民族究竟有没有其自己独特的伦理思想,其地位和作用如何,它与中国伦理思想是一种什么样的关系等问题,有的学者认为:要创建具有中国特色的民族伦理学,理所当然应把中国少数民族伦理思想作为其研究重点。因为中国自有文字记载以来就是一个统一的多民族国家,虽然其间有过民族矛盾、民族摩擦和民族斗争,以至于民族武装冲突和民族分裂,但统一是大势所趋,人心所向,直到现在,我们仍生活在平等团结、互助友爱的社会主义民族大家庭中。中国境内的各民族,都有自己悠久的历史 and 灿烂的文化,都为缔造和发展统一的多民族国家做出了贡献。伦理思想作为人类精神文明的一个重要方面,也不例外,应该说每个民族都有自己丰富的伦理思想。特别是在人伦关系和道德观念上,各民族都是富有道德感和道德传统的民族,都喜欢并善于用道德这一特殊的社会意识形态来协调或规范人们的言论与行动。认为每个民族在处理内、外部民族关系时,在处理民族成员与民族整体以及与国家和社会的关系时,在很大程度上都是靠道德观念和道德准则来调适的。就民族个体成员而言,道德情感、道德意志、道德信念、道德实践,对其自身品格、品质的锻造,义务、良心的栽培,善恶观念、是非观念、荣辱观念的确立,以及对人生观、价值观、公私观、幸福观、婚恋观、生死观等方面的影响,无疑都起着极为重要的作用。就民族整体而言,由民族个体成员道德意识或道德观念汇集组合成的氏族、部落道德,以至于民族道德,构成了该民族的重要意识形态之一,反映了构筑在该民族经济利益基础之上的伦理倾向,显示了该民族社会道德的面貌和水平。从道德所能起到的作用来看,对一个民族的兴衰,对一个民族的素质,对一个民族的文明程度,也都起着一种不可低估的作用。尤其是它对民族个体成员的家庭、事业、身心发展所起的作用,对民族整体的社会风尚、道德面貌、文明状况所起的作用,都是不言而喻的。

在中国少数民族伦理思想与中国伦理思想，特别是与汉民族伦理思想的关系上，有学者认为，如果按照过去的“习惯”，仅仅以汉民族的伦理思想来代称“中国伦理思想”，忽视或抹煞少数民族伦理思想的客观存在，显然是“以偏概全”的做法。不能否认，汉民族是中华民族的主体，占全国总人口的 92%。因此，如果不抱民族偏见的話，应该承认，在中国伦理思想中，汉民族伦理思想确实博大、精深，有着系统、完整的理论形态，在中华民族的民族伦理思想中，起着举足轻重的作用，“千百年来已形成为中国伦理思想的基本格局，离开了汉民族伦理思想这根主线去探究中国伦理思想，无疑是不知皮里春秋。”^①但是也应该承认，虽然少数民族总人口只占全国总人口的 8%，但民族众多，在民族间共居共处的历史发展进程中，也或多或少地对汉民族伦理思想有过影响和渗透。各民族伦理思想出现相互渗透与交融，以至于相互吸收和相互影响，既是普遍的、必然的规律，也是合情合理、十分自然的现象。因此，中国各少数民族伦理思想是中国伦理思想不可分割的重要组成部分，与汉民族伦理思想一起共同组合成为中华民族统一的民族伦理思想^②。

（二）民族伦理学研究综述

对民族伦理学的研究，在我国学术界虽然起步很晚，但很快就引起了人们的关注和重视，在较短时间内，成为了一门崭新的学科。从所取得的成果来看，近年来已获得了可喜的进展：

1. 成立了有关的学术组织

1987 年 4 月，由四川、陕西两省发起组织的“中国西部伦理学会”首届研讨会在西安召开。会上，有同志根据西部地区民族

① 拙文：《我国少数民族伦理思想研究的现状》，载《社会科学家》1988 年第 4 期。

② 参见拙文：《对中国少数民族伦理思想研究中几个问题的思考》，载《贵州民族研究》1990 年第 3 期。

成分众多、民族道德传统文化遗产异常丰富的情况，提出了应重视从民族学和伦理学相结合的角度来研究民族伦理学的初步设想。这一想法立即得到了该学会的积极支持，并将此列入了该学会长期研究的主要课题之一。事实上，该学会自成立到现在，先后共召开了四次会议，每次会议讨论的中心，基本上都是围绕两大主题而进行的，即关于伦理学的基本理论问题和民族伦理学的有关问题。

1988 年 8 月，贵州省伦理学界在中国西部伦理学会的促进和推动下，正式成立了“贵州省伦理学研究会”，并负责组织召开了“中国西部地区第二次伦理学讨论会”。此次会议上，有些同志对民族伦理学的若干问题进行了热烈讨论，贵州的同志还根据民族学田野调查所获得的第一手资料，分别介绍了布依族和侗族的道德状况，并准备编写这两个民族伦理道德方面的专著。

1989 年 10 月，云南省民族学、伦理学界在中国西部伦理学会的促进和推动下，正式成立了“云南省民族伦理学研究会”，并承担了负责组织召开“中国西部地区第三次伦理学讨论会”的东道主。此次会议在昆明召开。由于云南省从事民族学研究的力量较强，其中有相当一些同志对民族伦理学极有兴趣，故这次对民族伦理学的专题讨论既充分又热烈。一些同志还就云南的一些民族的传统习俗和道德生活现状进行了介绍和交流。像云南这样成立省一级的专门研究民族伦理学的学术组织，在国内尚属首例。也由于云南省的有关领导和组织对民族伦理学研究极为重视，曾以不同方式给予各方面的支持，所以在短短的几年中已取得了较大的成果。

1993 年 10 月，四川省伦理学会承办了“中国西部地区第四次伦理学讨论会”。此次会议在成都召开。除会上不少同志就民族伦理学的有关问题进行学术交流外，会后还组织与会者前往四川藏族和羌族地区进行少数民族道德现状的考察，使大家对少数民族

特别是藏、羌两个民族的道德状况有了直观的感性认识,从而更加激发了人们研究少数民族伦理道德的积极性和浓厚兴趣。

另据悉,西部其他一些省、区也正积极筹备成立伦理学会,也准备结合本地区的民族实际,把民族伦理学作为自己重要的研究课题。

有关学术组织的相继成立,为民族伦理学的研究提供了组织保证和领导保证。这是民族伦理学近年来得以破土而出的一个重要社会因素。

2. 少数民族伦理被收入重要辞书

1989年2月,吉林人民出版社出版了90余万字的《伦理学大辞典》。该辞典由中国人民大学宋希仁教授和吉林大学的陈劳志、赵仁光为主编,首次将我国55个少数民族的道德观念和习俗及一些未定族体的道德观念和习俗,分为108个辞目收入其中。这标志着我国各民族的伦理道德,终于在我国编撰的伦理学辞书中,受到了应有的重视,并获得了应有的地位。

1989年12月,辽宁人民出版社出版了180余万字的大型伦理学工具书——《中国伦理大辞典》。该辞典系由中国社会科学院陈瑛研究员和中国人民大学许启贤教授为主编。它也将我国一些主要少数民族的伦理思想细分为154个辞条收入其中。这就纠正和改变了我国过去的伦理学研究只重视汉族而忽视少数民族的倾向。

1993年12月,吉林人民出版社出版了《中国伦理学百科全书》(该书共分11卷,由中国人民大学罗国杰教授主编),其中的《中国伦理思想史卷》,也将我国一些主要少数民族的伦理思想分为若干条目收入其中。

1995年4月,中国广播电视出版社出版了长达360多万字的《中国伦理文化宝库》。该书由南京审计学院徐少锦教授和天津社会科学院温克勤研究员主编。作者从浩瀚的古籍中筛选出了最能

代表中华民族深邃的道德智慧的精华部分，其中也收选了最具有民族特点的部分少数民族的伦理思想，基本上展示了中国各民族尤其是汉族历代伦理思想的全貌。

由天津社会科学院温克勤研究员和南京审计学院徐少锦教授主编的《伦理学百科辞典》，把我国 56 个民族的伦理思想均收入其中。

1993 年 12 月，甘肃人民出版社出版了 90 余万字的《藏族传统文化辞典》。该辞典由国家民委的谢启昆和中央民族大学李双剑、丹珠昂奔为主编。该辞典收录了藏族伦理思想方面的辞条。

以上情况说明，民族伦理学近年来在我国学术界已引起普遍关注和重视，并在一些重要辞书中得到了相应的反映，无疑十分可喜的现象。

3. 出版了有关著作

1984 年 7 月，中国社会科学出版社出版了杨堃教授的《民族学概论》。在该书第六章‘精神文化’中，作者用一节的篇幅就道德的起源与氏族社会的道德，部落社会的道德，阶级社会的道德等问题进行了论述。

1984 年 4 月，中华书局出版了林耀华教授的《原始社会史》。在该书第五章“原始社会的精神文化”中，也用半节的篇幅论述了原始人的道德观念。

1990 年 2 月，中央民族学院出版社出版了林耀华教授主编的《民族学通论》。在该书第十六章‘精神文化’中，也用小半节的篇幅论述了道德及法律和道德的关系问题。

1990 年 6 月，云南民族出版社首次出版了《民族伦理研究》。该书由张哲敏主编。它是 1989 年 10 月在昆明召开的中国西部地区第二次伦理学讨论会的基础上，根据与会者所提交的学术论文编辑而成的。该书共收入 28 篇论文。其中，从学科理论角度专门

探讨民族伦理学研究对象的有 2 篇；从整体上研究中国少数民族伦理道德的有 6 篇；专门研究一些具体少数民族伦理道德的文章最多，共 11 篇；从比较分析和民族心理研究的角度探讨民族伦理道德的各占 1 篇。从总体上看，虽然还只是一本论文集，但却从多方位、多角度对民族伦理思想进行了有益的探索，既填补了本门学科在我国出版史上的空白^①，又标志着本门学科的研究取得了新的进展和突破，是本门学科在起步、发展进程中的新收获^②。

1990 年 12 月，云南民族出版社继出版了《民族伦理研究》之后，又出版了《中国西南少数民族道德研究》。该书由高发元（回族）任主编该书在编写过程中，曾得到中国伦理学会名誉会长、华东师范大学周原冰教授的指导，得到中国伦理学会会长、中国人民大学罗国杰教授的支持，并分别为该书题了词。云南省社会科学院副院长何耀华研究员热情为该书作序。该书分别就西南少数民族的恋爱道德、婚姻道德、家庭道德、社会公德、宗教道德、政治道德、劳动与职业道德、爱国情感与内聚心理、少数民族传统道德与社会主义精神文明建设等若干问题进行了论述。参与该书撰稿的共有 8 位作者，其中 5 人都是少数民族。这些同志长期生活在民族地区，长期担负着民族学的研究工作。他们经常深入基层，进行民族学田野调查，故对西南少数民族的道德习俗和道德状况比较熟悉，并有着真切的了解和感受。因此由他们撰写的这本专著，虽然还不能说已经反映了我国西南少数民族道德生活的全貌，但为我国开创地区性、区域性的民族伦理学研究走出

① 1989 年 10 月，在北京召开的中国民族学会第四届学术讨论会期间，原苏联列宁格勒市民族研究所亚洲民族研究室主任 A·M·列舍托夫教授曾面赠中国学者一本俄文版的《西亚各民族的伦理道德》，此书也是一本论文集，与我国的《民族伦理研究》颇类似。

② 参见拙文：《一部填补民族伦理学研究空白的论文集——〈民族伦理研究〉评介》，载《道德与文明》1991 年第 3 期。

了新路，做出了积极的贡献。

1991 年 9 月，贵州教育出版社出版了《贵州省少数民族传统伦理道德研究》。该书由刘明华和龙国辉主编。这是一本重点论述贵州省少数民族伦理道德的论文集，共收论文 29 篇，其中有不少作者是少数民族。贵州也是我国的一个多民族聚居的省份，世居或徙居的少数民族主要有苗族、布依族、侗族、彝族、水族、仡佬族、回族、瑶族等。该论文集分别就上述各民族的伦理道德从各个角度和不同方面进行了论述。这也是一本区域性民族伦理学研究的新作^①。

1992 年 11 月，云南民族出版社出版了由高发元主编的《中国少数民族道德概览》。本书由全国各少数民族地区的 34 位作者鼎力合作而成，其中有 20 名作者是少数民族。他们按地区和民族分类，分别从我国 55 个少数民族的婚姻家庭道德、劳动道德、宗教道德、社会公德、政治道德等不同方面和角度对各少数民族的道德习俗和道德风貌进行了介绍和描述，为人们展现出了一幅丰姿绰约、异彩纷呈的中国少数民族道德风貌的习俗画卷。

1992 年 10 月，光明日报出版社出版了由施正一教授主编的《广义民族学》。该书把“伦理民族学”（或称“民族伦理学”）作为广义民族学下属的一门分支学科单列为一编，分四章，即一、伦理学与伦理民族学；二、世界各民族的伦理道德；三、中国各民族的伦理道德；四、伦理民族学发展的特点和趋向。该书的出版发行受到有关方面的高度重视，民族学界的资深教授杨堃、宋蜀华、李毅夫先生分别为之作序；中央电视台和有关报刊杂志予以介绍和报道；国家民委授予该书为 1993 年度社会科学研究一等奖。按照主编的说法，该书是一本教程性的论著，它主要是为非

^① 参见熊坤新等：《区域性民族道德研究结佳果——贵州省少数民族传统道德研究评介》，载《道德与文明》1992 年第 5 期。

传统民族学专业的有关民族学科与民族院校研究生提供的专业基础课教材，也可以作为有关专业教师、研究人员和县以上各部门工作干部的学习研究参考材料。该书的出版，不仅标志着民族伦理学正式被社会所承认，而且还能够堂而皇之地走进大学校园，登上研究生的高雅之堂。显然，这对民族伦理学的研究和发展，将是一个很大的推动。

4. 发表了有关学术论文

根据所掌握的材料，1988 年就有人先后在《道德与文明》、《社会科学家》和《民族研究动态》等刊物上著文介绍了我国少数民族伦理思想研究的状况及发展趋势。自此以来，在民族伦理学方面的研究成果又有了长足的发展。特别是《民族研究》、《民族理论研究》、《中央民族大学学报》等民族研究的核心期刊及各民族地区创办的民族研究刊物上，都陆续发表了有关民族伦理学方面的文章。尤其是由中国伦理学会和天津社会科学院主办的《道德与文明》杂志，专门开辟了“少数民族伦理思想研究”的专栏。据粗略统计，自党的十一届三中全会以来，仅民族伦理学而言，全国各级各类杂志、刊物发表的文章，已达 100 余篇，其中有的文章发表后，其论点还先后被《新华文摘》、《民族理论研究》、《道德与文明》等杂志摘登，有的还被中国人民大学复印资料中心“中国少数民族”（现名“民族研究”）“伦理学”等专题全文转载，从而在全国学术界产生了积极的反响。上述文章中，除了大多数是对我国少数民族的伦理道德作了论述和评价外，有的文章还从学科建设的理论高度，分别就开拓民族伦理学研究的可行性与必要性，民族伦理学的名称和研究对象，民族伦理学研究的内容与任务，研究民族伦理学的方法等问题进行了探讨；有的文章从民族伦理学的多元化结构，道德的民族性与民族道德的特性，民族文化与我国少数民族的道德建设等方面进行了研究。这些，同样对民族伦理学的研究进程起到了推波助澜的作用。

5. 少数民族伦理成为一个重要的研究领域

过去对中国少数民族伦理思想的研究没有给予应有的重视,无疑是令人惋惜和遗憾的事情。好在近年来此种情况已有了较大的改观。有不少人的研究兴趣已开始转移到这块“领地”。全国性和地方性的以反映民族为主要内容的刊物、杂志以及有关论文集等,已陆续发表了一些研究少数民族伦理思想的专题性文章;一些大型辞书也开始反映少数民族伦理思想方面的内容;一些民族地区的学术组织一直坚持把少数民族伦理思想作为其主要课题加以研究,有的多民族省份成立了民族伦理学研究会,把各少数民族伦理思想直接纳入自己的研究范围。有的同志甚至著文建议:

一、应尽快组织学科队伍。认为要把少数民族伦理思想作为一个专门领域、作为民族学和伦理学的一个分支领域来研究,没有一批力量,不组织一支队伍显然是不行的。当务之急,应先将那些有志于从事这方面研究的同志,尽快组织协调起来,分工合作,共同创业。

二、应成立研究会。认为学科队伍一旦组织协调起来,就有必要成立专门的研究学会。学会的名称既可称作“民族伦理学研究会”,根据国内的情况,亦可称作“中国少数民族伦理学研究会”,加强对我国各少数民族的伦理思想研究,但也不排除对汉族和国外各民族伦理思想的研究。

三、应制定研究规划。认为学科队伍一旦组织起来,研究会一旦成立,就必须对学科发展的方向和所面临的主要任务制定出近、远期规划,以便有目的、有计划、有步骤地完成这一规划。这一规划的具体实施办法是,首先先编辑选注《中国少数民族伦理思想资料选释》(既可以是各主要民族的专册,也可以是各少数民族的综合册)而后编撰《中国少数民族伦理思想发展简史》(既可以是综合民族的,也可以是单一民族的);最后,编撰《中国少数民族伦理思想与宗教的关系》和《中国少数民族伦理学概论》等等。

四、应创办学术刊物。学科队伍要壮大、巩固和发展,学科领域要真正立稳脚跟,并产

生一定的影响,就必须创办一份《民族伦理学研究》(亦可称作《中国少数民族伦理思想研究》)的学术刊物,以建立和巩固起自己的学术阵地,专门发表这方面的学术研究成果。

总之,加强对少数民族伦理思想的研究,从理论意义上讲,批判地继承和弘扬各民族的道德传统文化,对充实、丰富人类伦理思想的宝库,以拓宽民族学和伦理学的研究领域,促进其繁荣发展,意义不可低估。从现实意义上看,把蕴藏在各民族中的丰富的伦理道德资料发掘、整理出来,加以改造利用,对于增进民族间的相互了解、思想文化交流,沟通民族感情,特别是对促进社会稳定、经济发展、家庭和睦,提高民族道德素质,建设人类精神文明,促进人的全面发展,也都具有十分重要的意义。这一点,已为越来越多的人所共识。因此,随着社会的发展和人类自身的进步,少数民族伦理思想必将成为一个重要的学术研究领域。

(三)研究现状及特点

对民族伦理学特别是对少数民族伦理思想的研究,从其现状来看,主要有这样几个特点:

1. 从无到有

从历史上看,虽然过去人们对民族伦理学积累了丰富而又宝贵的资料,但并没有从学科建设的高度上进行研究,并没有把民族伦理学作为一门学科来看待。而民族伦理学的真正出现,则只是 20 世纪 80 年代末期才有的。正是从这个意义上说,民族伦理学的建立,同其它任何新兴学科一样,也经历了一个从无到有的过程。

2. 从不重视到重视

严格地讲,过去人们对民族伦理学的研究是不够重视的,有时甚至是有意或无意地忽视乃至抹煞了民族伦理学的客观存在,这样就在一些民族的成员中造成了一定的误解。例如,民族伦理

学在我国没有创建以前出版的几部大部头的《中国伦理学说史》或《中国伦理思想史》等专著中,都很少涉及或基本上就没有包容中国少数民族的伦理思想于其内。这就使一些少数民族同志不得不提出疑问:难道中国少数民族就没有自己的伦理思想了吗?如果说有,难道它不属于中国伦理思想的一部分吗?应该说,这些同志的意见是正确的。事实上,中国历史上无论是消失了的民族还是现存的民族,都有自己独具民族特色的伦理思想,都为丰富和发展中华民族的伦理思想做出了不可磨灭的贡献,而且在整个人类伦理思想发展史上,也都具有其自身的独特价值。因此,中国伦理思想理所当然应该包括中国境内所有民族的伦理思想于其内。也正因为如此,所以近年来对民族伦理学的研究已越来越引起人们的普遍关注和重视。

3. 从自发性到自觉性

在尚未把民族伦理学作为一门学科看待之前,尽管已有不少人为民族伦理学的最终形成作了铺垫工作,积累了大量的资料,但从某种程度上,特别是从目的性上说,他们都是自发的,只是觉得应该如此做而已。至于为什么要这样做,这样做的最终目的是什么,并不明确。而且他们就是在做资料积累工作的时候,就其认识程度而言,也只是停留在直观而又朴素的感性认识上,距离理性认识如同沟岸相隔。只有当民族伦理学真正被作为学科确立起来后,对它的认识才由感性上升为理性,由自发转为自觉。

就目前来看,对民族伦理学特别是对少数民族伦理思想的研究,还具有这样几个特点:

1. 独创性

根据现有资料,以及国外同行们的介绍,国外现在虽然也有人在研究一些具体民族特别是欠发达民族的伦理思想(此种情况顶多只是局限在族别伦理思想的研究层次上),但从整体上把民族伦理学作为一门学科来看待和研究的,尚无先例。这就表明,我

国学术界在 80 年代末期提出创建民族伦理学并逐渐得到社会各界的承认，应该说是我们的独创。1989 年 10 月在北京召开的中国民族学会第四届学术讨论会上，前苏联列宁格勒市民族研究所亚洲民族研究室主任 A·M·列舍托夫教授、前苏联民族研究所的 M·B·刘克甫教授以及前南斯拉夫马利博大学国际法教授、欧洲民族与地区研究中心西尔沃·戴西博博士等在中国同行谈及民族伦理学这一新课题时，他们都认为民族伦理学应是民族学下面的一门重要的分支学科。并介绍说国外学者对民族伦理学的研究很零碎，谈不上全面、系统和深入，进而鼓励我们应为推进这门学科的发展做出贡献。可见，民族伦理学的正式提出及其确立过程，皆肇始于我国。

2. 不平衡性

从我国目前研究民族伦理学的状况，特别是研究力量的分布和各个民族地区对这门学科领域的重视程度来看，是很不平衡的。总的感觉，有的民族地区比较重视，已经将民族伦理学的研究课题列入了议事日程，并相应地制定了一些研究规划；有的民族地区则对此不够重视，或者说，尚未引起有关方面的密切关注；有的民族地区对这一课题的研究甚至还处在“空白”阶段。与这一状况相适应的是，有的民族地区所出成果多一些，有的民族地区少一些，有的民族地区没有成果。显然，这种情况是亟待改变的。

3. 分散性

根据目前的情况，在全国范围内，研究民族伦理学的力量尚未形成一个中心，更没有建立一个统一的机构，以至于在多数情况下，研究民族伦理学的人员和力量仍呈‘散兵游勇’的状况，分散于全国各地。为了改变这一状况，中国伦理学会会长罗国杰教授和中国人民大学宋希仁教授等曾建议，最好在中央民族大学建立一个‘民族伦理学研究中心’或‘民族伦理学教研室’，把研究重点放在中国少数民族伦理思想方面。他们认为，中国这么多少

数民族，每个少数民族都有其独特的伦理思想，要认真发掘、整理、研究各少数民族的伦理思想，以便为民族地区的思想道德建设和精神文明建设服务。这方面是大有工作可做的。他们还认为，成立这样一个“研究中心”或“教研室”，就可以统一协调组织分散在全国各地的研究力量，制定长远规划，发挥群体优势，协作攻关，力争多出成果，出好成果。事实上，这也是解决研究力量分散的行之有效的办法和措施之一。

二、中国少数民族伦理道德

少数民族伦理道德的主要表现形式

中国少数民族的伦理道德，除了在一些专门性的伦理学著作或准伦理学著作（在后面将作简要介绍）里有着比较集中的体现外，还在各民族的神话传说、民间故事、格言箴语、习俗礼仪、宗教禁忌等各方面以及在整个民族精神文化和社会实践活动领域中，都有着广泛而又生动的反映。这里拟就其主要表现形式作一简单归纳和概括。

（一）劳动伦理道德

劳动是人类赖以生存的先决条件。马克思说：“任何一个民族，如果停止劳动，不用说一年，就是几个星期，也要灭亡，这是每一个小孩都知道的。”^①人们只有通过劳动，才能维持其自身的生存和种的繁衍，也才谈得上各种不同的社会分工，包括精神领域内的各种活动等。劳动总是要在一定的社会关系中进行，由此便产生了相应的劳动伦理道德观念。热爱劳动，贬斥懒惰；以勤劳为荣，视懒惰可耻；认为劳动是幸福生活之源，懒惰只能挨饥受冻，以致饿死……这几乎是世界上所有民族（当然也包括我国的

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第368页，人民出版社1972年5月版。

各民族)普遍认同的道德观念。但是,道德观念是受生产方式所制约的,各民族的劳动伦理道德也不例外。在特殊的地理环境的影响下,中国少数民族的生产生活方式大致有渔猎采集经济、畜牧经济、农耕经济等几种类型。与此相适应,劳动伦理道德也出现了渔猎采集道德、畜牧道德、农耕道德等。由于民族特征和民族特点不同,各少数民族的劳动伦理道德也总是独具特色。如有的民族在山野里发现蜂窝、蘑菇、木耳或其它山珍,只要在旁边打一草结或做上其它记号,别人就不会去动它,认为那已经是“有主”的了。这种“谁先发现就该谁得到”的道德观念,以及“不属于自己的东西不兴要”的道德准则,在一些长期居住于山野中的民族中,就是普遍遵守的道德规范。一些狩猎民族中,凡取得猎获物,除兽头归射杀者外,兽肉一律平分,无论男女老幼,人人有份。甚至碰巧路过的陌生人也能得到一份。他们奉行不管获得什么,坚持“都要平均分,大家一起吃,大家一起饿”,“上山打猎见者有份”的道德原则^①。这堪称是狩猎民族的独具特色的劳动道德观。在一些农业民族中,过去有的民族还实行“伙耕伙种”的生产、分配方式及其相应的道德观念。他们在本家族公社中往往拥有一块“共耕地”,由整个家族公社成员或几户合伙占有、开垦、耕种,所获农作物进行平均分配。任何偷懒和多占的行为都被视为不道德。

(二)婚姻家庭伦理道德

在人类发展史上,一般是先有婚姻后有家庭。广义上的婚姻,泛指血亲杂交以后出现的各种婚姻,其中包括血缘群婚、亚血缘群婚、对偶婚以及后来的一夫一妻制个体婚等。而狭义上的婚姻主要是指后者。无论是广义或狭义上的婚姻,都不外是男女双方

^① 转引自《中国西南少数民族道德研究》第163页,云南民族出版社1990年12月版。

建立在自然属性和社会属性统一基础上的两性结合。家庭则是以一定的婚姻关系、血缘关系或收养关系组合而成的社会的基本单位。家庭的发展也大致经历了从血缘家庭、亚血缘家庭到母系大家庭、对偶家庭、父系大家庭和一夫一妻制家庭的嬗变。伦理道德是人类社会特有的现象。世界上只要存在着两个以上的人,就存在着伦理关系和道德问题。在以上不同形式的婚姻和家庭中,伦理关系和道德问题也有着相应的不同特点。

中国少数民族的传统婚姻形式和家庭形式亦是多姿多彩的,因此他们的婚姻家庭伦理道德也呈现出异彩纷呈的状况。一般来讲,在缔结婚姻关系之前,大都有个恋爱过程。恋爱过程中,也有许多道德规范对人们的行为加以限制和约束。例如,许多民族的青年男女在各种不同形式的社交场合、在风格各异的求爱方式中,都有一些约定俗成的道德规范,并不是可以随心所欲地“胡来”。甚至有些民族在舆论允准的婚前同居中,也有一些特定的道德要求。如过去有的民族中,子女长大成人后,就要搬到村寨的“公房”住宿。若通过对歌或其它形式找到情人后,就可到公房同居。但严禁兄妹同屋,绝对排除已婚者。有的民族虽然允许婚前同居,但同居期间不允许发生性行为,否则,将被视为不道德。至于婚姻关系中的伦理道德观念,往往也是因民族不同而不同。例如,有的民族盛行一夫一妻制及其相应的道德观念,有的民族则兼有一夫多妻制或一妻多夫制残余及其相应的道德观念,有的民族甚至还残存着血缘婚制及其相应的道德观念。有的民族中,新中国成立前,兄弟共妻、朋友共妻、父子共妻,姐妹共夫、母女共夫的现象也是存在的,虽然一般地要受到道德上的谴责,但这种谴责并不严厉,尚能为社会舆论所包容,更不会受到非常严厉的制裁和处罚。但在另一些民族中,情况就不同了,此种现象往往会成为不可思议的事。在家庭关系中,血缘家庭与亚血缘家庭之间、母系大家庭与父系大家庭之间、对偶婚制家庭与一夫一妻

制家庭之间，各少数民族在这些不同类型的家庭形式中，其伦理道德观念也是各具特色的。有的强调血缘家庭的稳固性，有的盛行女尊男卑，有的盛行男尊女卑，有的主张妇女守贞，有的允准婚外恋，有的实行“转房制”，有的允许寡妇可以外嫁，有的禁止“乱伦”，有的视非婚生子女不光彩，有的实行长子继承权，有的则实行财产共有权，如此等等。尽管各少数民族在婚姻家庭伦理道德观上存在着较大的差异，但也有一些基本的共同点，如在婚姻关系中追求爱情纯洁专一、白头偕老、永不分离，在家庭关系中主张团结和睦、孝敬父母、尊老爱幼等。

（三）宗教伦理道德

中国少数民族信奉宗教的现象很普遍，有的民族在过去几乎是全民信教。因此，宗教观念便对各民族的文化习俗和心理状态有着广泛而又深刻的影响。一般地说，各少数民族的道德意识、道德行为、道德原则和道德品质、道德情感等，常常与各自所崇奉或从事的鬼神崇拜、巫术活动、宗教信仰相融混，并在社会生活中交互作用。在许多民族中，鬼神都具有善恶属性，分别代表正义和邪恶。人们认为，凡属于善的鬼神，往往能给人们带来福祉，能庇佑人畜昌盛，风调雨顺，五谷丰登，因而经常或定期给予祭祀或祈祷。而本性属恶的鬼神，则总是要兴风作浪，为非作歹，搅乱人们的平和和安宁，给人们带来灾难。对于这类鬼神，人们往往持畏惧感，总是诚惶诚恐地害怕得罪它，以免招致更大的祸乱。有些民族所信奉的宗教中，有些鬼神的善恶属性并不确定，带有二重性特点：人们如果虔心祈祷祀奉，不违其意，那么它就能抑恶扬善，施福于人；反之，它就会张恶隐善，加害于人。实际上，人类所特有的善恶观念被加诸于鬼神，这是人神德性的互渗和鬼神善恶属性二重性的普泛。在信奉佛教的少数民族中，他们认为佛便是至尊至善。佛要求人们忍受世间的一切痛苦，摒弃各种欲念和烦恼，通过苦修行、绝尘世的方式求得解脱，以达到至善至

美的境界。于是人们便不惜舍身舍财，宁可牺牲人伦俗情，而舍身献佛。在许多佛教寺院的教规、教诫或教律中，大量地揉进了世俗道德的内容。同样，在信奉伊斯兰教、基督教、道教和各种原始宗教以及民间信仰或人为宗教的少数民族中，他们基本上都把现实社会生活中的世俗道德同各自所崇拜、所信仰的宗教道德融为一体，有些宗教禁规、戒条、律令，实际上就是社会道德规范。

(四)政法伦理道德

政治法律伦理道德是民族伦理道德的重要组成部分之一。各少数民族的伦理道德在其各自的政治制度和法律法规中有着突出的表现。各民族的政治制度或政治关系往往制约着各种道德体系的社会地位及其某些行为规范，而不同的道德体系对当时政治制度或政治秩序的巩固和发展，也起着积极的或消极的影响。如苗族过去有一种‘议榔’制度，就带有较浓厚的政治伦理色彩。‘议榔’是苗族的一种社会组织形式。‘议榔’组织是苗族按地缘关系组成的不同宗的家族组成的村寨组织。《苗族古歌》记载，这种组织发源于远古社会时期。‘议榔’的产生过程是先选出一至三个年岁大、德高望重、富有经验且处事能力强的人担任‘榔头’，选定吉日集中到一个地点（被称为“议榔坡”），酝酿讨论“榔规”。“榔规”的内容包括对山林、田地等财产的保护，以及对人事、婚姻等纠纷的处理等。然后“榔头”把大家的意见综合起来，即成为寨规条款，让大家通过。通过后的“榔规”要记下来，并向全寨人宣读，提醒大家注意执行，任何人不得违反。‘议榔’还在村寨之间共同进行，具有联防和加强团结的意义。如某寨失火，就以牛角为号，或以鸡毛炭火为信通知邻寨，若接到信号又不及时参加抢救，就以共同议订的“榔规”处理。村寨之间凡需统一行动的事情都列入“榔规”，共同遵守。故这种‘议榔’的形式既具有政治民主的性质，其“议榔”内容和对“榔规”的执行又具有

重要的道德规范和民法约束的意义。类似这种情况，在其他一些民族，尤其是发展程度不太高的民族中，如解放前鄂伦春族的“莫昆”制度、鄂温克族的“尼莫尔”制度、景颇族的“山官”制度、瑶族的“石牌制”和“瑶老制”、傈僳族的“瓦刷制”等，也是常见的。只不过形式和特点不同罢了。至于法律中的伦理道德问题，也十分地明显。如过去凉山彝族的“莫木萨木”，就是关于调解纠纷的不成文法规。内容包含古老的氏族习俗规定，以及维护奴隶等级制度的法规和道德规范。习惯法主要包括人命纠纷、盗窃纠纷和奸淫纠纷等。其处理办法主要是通过法律制裁和道德谴责来对上述纠纷进行裁决。佤族的“阿佤理”也是该民族过去通行的不成文习惯法。它规定：发生战争全体成年男子都要参加战斗，泄露村寨机密者受到全寨人惩罚，每家都要参加公益劳动，等等。这种习惯法既具有法律上的惩罚力，也具有道德上的约束力。这种情况，在各民族，包括具有成文法规定的民族中，都是有的。各民族的政治法律与伦理道德，基本上都存在着一个交互作用的关系。它们之间首先是在内容上相互吸收，其次是在社会功能上相互补充，再次是在实施过程中相互凭借。

（五）社会伦理道德

各少数民族的伦理道德在社会生活中也有广泛的表现形式。这种表现形式主要分为两个方面，即民族外部的和民族内部的。民族外部的伦理道德是指整个社会的伦理道德，它对每一个民族的成员都是适用的。如在社会公共生活中，实行人道主义，遵守公共秩序，爱护公共财物，保护环境和资源，讲究文明礼貌，诚实守信等，是每一个民族的成员都必须遵守的公共道德准则。不管民族特点如何，都不能搞特殊。绝不能因为民族特殊性就可以违反社会公众道德。民族内部的伦理道德是指在本民族内部所通行的道德准则，一般地只在本民族内部起作用，对本民族内部的所有成员产生约束力，而对其他民族的成员来说，最多只能在族际

道德之间产生一些影响，但几乎完全可以不起作用，不产生约束力。因此，族内道德的效力范围比较狭小，族外道德即社会道德的效力范围则比较宽泛。

少数民族社会伦理道德的表现形式是多方面的，在礼仪礼节、宗教禁忌、法律规范、婚姻习俗、丧葬习俗等各个方面都有体现。有的民族甚至通过乡规民约形式昭之于众，让人遵守，以强化社会伦理道德的功能和作用。如贵州布依族秧佑地方镌刻的《乡规碑》里提出几不准：“不准赌博贪婪，诱惑儒子；不准窝藏招匪，致偷设害；不准勾引刁棍，凭空讹诈；不准唆使词讼，波害良家；不准估淫人妻，活夺妇女；不准持尊凌卑、凶行磕索。”^①该族马黑地方的《乡规碑》里也提出几不许：“不许赌钱 不许携抢孤单；不许调戏人家妇女；不许游手好闲；不许窝藏匪类；不许偷鸡盗狗 不许作贼反告。”^②类似这样的情况，在其他民族中也不乏其例。

少数民族伦理道德的主要内容

少数民族伦理道德不仅表现形式广泛，而且内容丰富。主要表现在以下诸方面：

（一）个人道德品质

各少数民族中，对每个人都有特定的道德要求。这种道德要求，实际上就是指人们必须具有的道德品质。作为现实生活中活生生的具体的人，莫不隶属于一定的民族共同体，亦且都是具有独立人格的道德主体。他们既是一定民族社会的道德承担者，又是其传播者，更是个人道德与集体道德、与社会道德的中介者。因此，任何一个民族对其成员的道德要求都是具体的，也是相似的。

①转引自伍文义：《布依族“族谱”和“乡规碑”中的伦理思想》，见《贵州省少数民族传统伦理道德研究》，贵州教育出版社 1991 年 12 月版。

② 同上。

大致说来，正直、诚实、温和、善良、有同情心、有责任心、有良心、有荣誉感、有羞耻感、有义务感等，几乎是每个民族都推崇的个人道德品质。这种道德品质，也可以看成是民族社会所要求每个人应该具有的美德。

（二）个人道德修养

道德修养是指人们在道德品质和思想意识方面的自我锻炼及自我改造功夫。道德修养主要包括两方面的内容，其一是遵循一定的道德原则和道德规范而进行的反省活动；其二是在反省活动中所形成的道德情操和达到的道德境界。各少数民族非常重视族体成员的道德修养问题。一般说来，宽容、忍让、节制、仁厚、博爱、勤奋、刻苦、节俭、吃苦耐劳、意志刚毅、勇敢顽强等，乃是各少数民族对个人道德修养的内在要求。根据这些要求，它强调族体成员应自觉地发挥其主观能动性，严格要求自己，不断加强自我思想锻炼和富有涵养的道德活动，力争培养出高尚的情操并达到崇高的境界。

（三）协调人际关系的道德规范

任何一个民族社会中，具有独立人格的具体的现实的族体成员，都不是孤立存在的，总是不可避免地要与他人和群体打交道。总是生活在一定的社会关系之中。与此相适应，也逐渐产生了协调人际关系的道德规范。这些道德规范，就其内容而言，主要有公正平等、互助友爱、扶危济困、有难相帮、和衷共济、见义勇为、拔刀相助等。这些道德规范，长期以来，在民族社会中有效地协调和处理人际关系方面，曾经发挥了积极作用。

（四）政治道德规范

在民族社会中，政治对于道德的形成和发展均具有重大的影响。一定的道德形式和道德内容总是为一定的政治制度服务的。历史上，各少数民族基本上都把尊贤敬能、德威并治、软硬相兼、民族平等、民族团结、民族亲近和睦、倾心内聚、热爱中国、反对

侵略、共御外侮等作为其政治道德规范。这些道德规范，在维护并巩固各民族的政治地位、政治权利、政治制度和政治民主等方面，甚至在维护和巩固整个中华民族的政治斗争和政治利益方面，都曾经并将继续起着重要作用。

（五）社会公德要求

社会公德是为社会全体成员都认可，并愿意遵照执行的道德规范。它的作用在于能够维持一定社会的正常社会秩序和社会生活。我国各少数民族中普遍提倡并实行的讲文明、有礼貌、热情好客、尊老爱幼、孝敬父母、忠厚老实、诚实守信、与人为善、公平合理、博纳大度、勤劳勇敢、节俭持家、遵守公共秩序、生活秩序、交通秩序等，就是最基本的社会公德要求。这些要求，在保持各民族地区的社会稳定和生产发展等方面，均起了很大的作用。

少数民族伦理道德的主要类型

我国少数民族由于自然、社会和历史的原因，其发展程度有高有低，很不平衡。与此相适应，它们的伦理道德及其规范形式也存在着类型上的差别，并形成许多不同的民族特点。大致可以区分为这样三种类型：

（一）封建制伦理道德类型

新中国成立前，有些少数民族的经济文化发展水平已经和汉族大体接近，并先后发展到了封建制（包括农奴制和牧主制）经济阶段。其中，藏、傣族地区及维吾尔、蒙古族的一部分地区，还处在这种经济形态的早期阶段即农奴制阶段。只有满、朝鲜、蒙古、回、维吾尔、白、羌、壮、苗、布依、土家等 30 余个民族的大部分地区，才处在这种经济形态的中、高级阶段。民族道德的发展状况是由民族经济状况所决定的。故上述民族的伦理道德基本上带有封建社会民族道德的特征。由于这些民族发展程度较高，与中原汉民族的交往较多，因此汉民族封建伦理道德中的“三纲五常”、“忠孝仁义”、“忠君孝亲”、“男尊女卑”等思想观念对他

们的影响较深,他们自觉或不自觉地也接受了这一套伦理纲常,并和自己的民族特点相结合,用以规范自己的言论与行动。

首先,在道德的阶级属性上,由于这些民族内部存在着两大根本对立的阶级,即地(牧)主、农奴主阶级和农(牧)民、农奴阶级,因此在道德方面也相应地存在着两种对立的民族道德,即统治阶级的伦理道德和被统治阶级的伦理道德。一般说来,在这些民族中,被统治阶级即农(牧)民、农奴群众根本没有受教育的权利,提不出系统的道德理论,他们的道德思想只能通过民间故事、民间谚语、民间习俗和民族武装冲突等形式在民间播散和流传,不足以影响或左右整个民族社会的道德风尚和道德面貌。相反,居于统治地位的阶级即地(牧)主、农奴主阶级,一方面利用自己的地位和权势,向全民族鼓吹自己的道德主张,一方面又通过培养一批为其阶级服务的上层文人来为自己的道德利益作论证。他们把本民族成员划分为贵族和平民,又在不同的阶级中区分出不同的等级,上下尊卑之间界限分明,贵族和平民如鸿沟相隔。甚至缔结婚姻时,也必须以门当户对的等级观念作为其主要条件,不得越雷池一步。

其次,在道德原则上,企图用天、人结合的方式来维护封建宗法等级制度,提倡忠君孝亲和男尊女卑。再次,在道德规范上,逐渐蜕去原有自发和朴素的特点,渐趋明朗化和条理化。

最后,在道德的功能与作用上,普遍重视把社会道德和宗教道德结合为一体,以协调民族内部与民族之间的矛盾和冲突。

(二)奴隶制伦理道德类型

新中国成立前,我国尚处于奴隶制经济发展阶段的少数民族,最典型的是四川、云南两省交界处的大小凉山地区的彝族,保存着比较完整的奴隶制社会形态。因此凉山彝族的伦理道德观念也带有奴隶制社会的道德特征。

其一,民族道德中已带有明显的奴隶制度的阶级烙印。奴隶

制是人类历史上形成的第一个以私有制为基础的阶级社会，奴隶制社会的民族道德也是人类道德史上第一个带有阶级属性的道德类型。民主改革前的凉山彝族地区，统一的彝族内部已出现了两大对抗阶级，即奴隶主阶级和奴隶阶级。他们的伦理道德也区分为奴隶主阶级的道德和奴隶阶级的道德。在旧社会，凉山彝族地区的奴隶主阶级自称为“色颇”，意即“主子”或“统治者”。他们的道德观念认为，自己是天生的统治者和主人，因此他们天然地拥有对奴隶、土地、牲畜的支配权力，奴隶生来就应顺从并受他们的摆布，连隶农（即“曲诺”）也理所当然地应是他们忠实的奴仆，对奴隶或弱者进行压迫和剥削是天经地义、合情合理的，是一种完全合乎道德的行为。相反，凉山彝族的奴隶阶级有着与奴隶主阶级根本对立的道德观念。他们借助民谚的形式强烈谴责奴隶主阶级的剥削和压迫是极其不道德的：“老虎再凶只吃肉，金钱豹再狠只喝血，主子吃人不卡喉头。”他们把奴隶主看成是比老虎和金钱豹还要凶狠得多的猛兽，表达了他们深受压迫、剥削的无比愤怒和对奴隶主阶级“吃人不卡喉头”罪恶行径的切齿痛恨。因此，他们认为对主子不能讲真话，“一切做给主子看，一切吃给火炉看”，主子欺骗愚弄他们，他们也要欺骗愚弄主子。这些都鲜明地展现出了两大对立阶级在道德观上截然相反的立场和观点。

其二，奴隶制等级观念十分浓厚。凉山彝族在政治伦理意识中存在着浓厚的奴隶制等级观念，在人伦关系上把所有的族体成员都区分为五个严格的等级：“兹莫”“诺合”“曲诺”“阿加”“呷西”。前两个等级被认为是“色颇”（即主子），是天生的尊贵血统——“黑骨头”，因此他们天然地被认为是土地和奴隶的主人。后三个等级的地位虽有区别，亦可升降，但实质上都是被统治者，都处于被奴役、受压迫和剥削的地位。凉山彝族奴隶制所推行的这种由各自阶级地位和血统决定的等级制度，贵贱分明，尊卑有等，确定不移，不可逾越。正如彝族民谚所说：“土司掌官印，黑

彝骑骏马,白彝背犁头”“地是白彝男子耕,荞饼黑彝男子吃”。奴隶主自视血统高贵、纯洁,鄙视劳动;奴隶阶级则完全丧失了独立的人格和个性,根本没有做人的地位和尊严。而习惯法和社会主义道德舆论则竭力维护这种等级森严、不可逾越的奴隶制度。

其三,视家支为一种重要的道德观念。家支是由同一祖先繁衍十代以后的子孙,以父系血缘为基础,由父子连名制的谱系为纽带而联结起来的政治伦理性组织。家支头人由维护黑彝等级利益、娴熟习惯法、阅历深、见识广、善于排解纠纷而受家支成员拥戴的人担任。头人不具有高于一般家支成员的特权,也不能世袭。家支内部凡遇重大事件如打冤家等,均要通过召开头人会议或家支成员大会来裁决。因此,在凉山彝族奴隶制社会中,各阶级都力图依靠家支来维护自己的利益,进而也都把维护家支、依靠家支来保障自己的利益,视为其重要的道德观念。当然,以上若干情况,在保留有奴隶制遗风的其他民族如藏、傣族地区及维吾尔、蒙古族的一部分地区中,也有不同程度或不同形式的表现。

(三)原始公有制伦理道德类型

民主改革前,我国还有一些少数民族尚处在原始公社末期。如傈僳、佤、景颇、独龙、怒、布朗、基诺、珞巴、瑶、黎、鄂伦春、鄂温克、赫哲等民族中的部分地区,还残存着比较浓厚的以公有制经济生活为特点的原始公社制度。它们的伦理道德是在原始氏族部落经济和文化基础上形成的一种原始民族道德的类型。就其主要特征而言,有以下特点:

1. 生产资料公有观念突出。在这些民族中,由于生产力水平极其低下,所使用的生产工具非常原始、简陋,其生活方式尚处在“未耕”状态,即主要靠采集、捕鱼和狩猎为主。即便是有了农业,其耕作方法也仍然是以“刀耕火种”“广种薄收”的粗放经营为特点。阶级意识和特权思想虽然开始萌芽或已经出现,但分化尚不明显,故生产资料均属公共所有。这些民族中所盛行的

各种社会组织或经济制度形式,诸如‘乌力楞’‘阿那格’‘阿乌尔’‘哈拉’‘议榔’‘瓦刷’‘合款’‘共耕制’‘瑶老制’‘石碑制’‘合亩制’等,就都是以生产资料公共所有为其基本特征的,因而他们的道德观念中的“公有”观念亦显得特别鲜明和突出。

2. 原始集体观念强烈。在这些民族中,由于生产力水平低下,生活方式原始,族体成员以个人的力量还不足以抵抗野兽的袭击和外族的侵扰,故与人的地位和尊严、独立人格、个性自由、人的价值等观念相联系的‘自我意识’,还不可能出现。所以他们作为族体成员之一,总是天然地把自己融合在氏族、部落的整体之中,总是把个人的利益和群体的利益,乃至把个人的生命同群体的生命融为一体。用现在的话说,就是只有集体而没有个人。当然,他们的集体观念与我们现在所讲的集体主义思想决不能同日而语。他们的“集体观念”是一种原始的集体观念,带有明显的狭隘性和局限性。而我们现在所讲的集体主义思想,则是经过从阶级社会的各种道德观念中蒸馏出来的一项道德原则,较之于原始民族的集体观念,已鲜明地表现出时代的变迁和人类认识的升华。

3. 原始平等思想浓郁。在各项物质生产活动中,除老弱病残及小孩外,坚持共同劳动,是这些民族的共同特征。与此同时,在对待劳动成果即对产品的处理上,坚持人人平等,人人有份,共同劳动,同等消费,是这些民族在物质产品分配中所坚持的一项基本原则,也几乎是所有处在原始社会发展阶段的民族所通行的准则和惯例。此外,在这些民族中还存在着血族复仇、群婚残余等道德观念。凡有血缘关系的亲属,必须把以参加‘血族复仇’作为自己的义务和权利。在一些民族中所盛行的抢婚制、亚血缘内婚、妻姐妹婚、夫兄弟婚、姑舅表婚等,均带有原始民族婚姻道德观念的遗迹。

少数民族伦理道德的主要属性

中国少数民族伦理道德的基本属性,大致可以概括为如下几点:

(一)时代性

关于民族伦理道德的时代性,德国工人哲学家狄慈根曾经发表过自己独到的见解,他说:“时代不同,道德也不同”,^①。事实上,各民族的伦理道德是在该民族社会的一定生产方式或经济关系中产生的,一方面要受到各民族人们的物质生活条件,也就是经济关系的制约,另一方面又必然会随着各民族社会经济关系的变革而发生变化。因此,民族伦理道德总是具体的和发展变化的,不同历史时代的民族由于受其所处生产方式的制约而总是会出现不同的伦理道德类型。例如,原始社会的民族伦理道德与奴隶社会、封建社会、资本主义社会,以至于社会主义社会的民族伦理道德,虽然有“似曾相识”之处,但更多的却在于其区别性与差异性,决不能同日而语。这正是由于它的时代性所决定的。

(二)阶级性

随着原始公有制关系解体,原始社会的民族道德即被否定,统一的民族道德便被分裂为阶级道德。在尔后的不同形态的私有制社会中,统治民族中的剥削阶级道德与被统治民族中的被剥削阶级道德,在利益冲突上是根本对立的,毫无共同之处,正如恩格斯所说:“社会直到现在还是在阶级对立中运行的,所以道德始终是阶级的道德;它或者为统治阶级的统治和利益辩护,或者当被压迫阶级变得足够强大时,代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。”^②因此,在阶级社会里,各民族伦理道德的本质都是从各自阶级的经济政治利益中引申出来,并为其阶级的经济政治利益服务的,故尔在其各阶级伦理道德的体系结构、基本观

① 《狄慈根哲学著作选集》第76页,三联书店出版社1978年版。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷,第134页,人民出版社1972年5月版。

念、根本原则和主要规范等方面，都必然会打上各自阶级的印记。

(三) 民族性

各民族的伦理道德除了具有时代性、阶级性外，还具有民族性。所谓民族性，就是为本民族全体成员所共同具有的不同于其他民族的那一部分特有的属性。黑格尔曾经指出：“民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法、民族的风俗，甚至民族的科学、艺术……都具有民族精神的标记。”^① 伦理道德也不例外。作为单一的民族共同体，由于某些相似或相同的经济条件、文化背景和民族心理，所以也必然会存在着某些相似或相同而又有别于其他民族的民族属性。如在民族道德观念的主体性认识和理解上，在民族道德评价的标准上，在民族道德情感的表达方式上，在民族道德行为的准则及其实际操作标准上，往往都会因民族不同而表现出天壤悬殊的差异。对此，德国空想共产主义者魏特林曾发出过这样的感叹：“在这一个民族叫做善的事，在另一个民族叫做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一种环境、某一些人身上是道德的，在另一个环境、另一些人身上就是不道德。”^② 恩格斯说得更好：“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。”^③ 狄慈根也说：“民族不同，道德也不同”^④。我国少数民族的伦理道德也不例外。伦理道德的民族属性的确是一个不容忽视的重要问题。

(四) 继承性

民族伦理道德同其他各种知识形态一样，也具有继承性。因任何民族伦理道德的产生与发展，都有一个承前启后、前后相续

① 黑格尔：《历史哲学》第 104～105 页。

② 魏特林：《和谐与自由的保证》第 154 页，商务印书馆 1979 年版。

③ 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 132 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

④ 约瑟夫·狄慈根：《狄慈根哲学著作选集》第 76 页，三联书店 1978 年版。

的历史联系性过程,截断民族伦理道德的历史联系性与继承性,只能得出民族虚无主义的结论。这显然是非常有害而又错误的。马克思主义认为,任何民族的伦理道德,都是人类文化遗产的一部分,对之必须持批判继承的态度。批判糟粕,弘扬精华,吸收各民族伦理道德中积极、有用的因素或成分,充实、丰富和完善人类伦理思想的精神宝库,这就是我们所一贯倡导的正确态度。对待我国各少数民族的伦理道德,当然也应该如此。

少数民族伦理道德的主要特点

我国少数民族伦理道德的基本特点,也可以主要归纳为如下几点。

(一)自发性

新中国成立前,虽然有些少数民族的发展程度与汉族大体接近,但就总体而言,大多数少数民族的生产方式仍然比较原始,生产工具简陋,生活、居住条件低劣,家庭、婚姻等伦理关系有的还处于‘无序’状态,意识形态领域中的道德观念还大量地保留着原始道德观念的遗迹等。在这种情况下生发出来的伦理道德观念,往往总是带有自发性的特点。一些民族的人们只能从感情、感觉和生活习俗及其惯例上来把握现实的道德关系,并自发地用自己民族的道德准则调节或规范自己的行动。由于社会分工不发达,道德还不能作为一门独立的理论形态来进行分析和研究,因而也不能使道德作为一种理性的观念深入人心,以致变成民族个体成员的自觉行动。

(二)朴素性

与自发性相联系,少数民族的伦理道德还具有朴素性的特点。具体表现在:缺乏完整、系统的理论,无法解释和说明丰富多彩的道德现象,往往只是用‘好的’或‘坏的’、‘有利的’或‘有害的’、‘自己的’或‘别人的’等简单朴素的道德观念来作为道德评价的标准,凡是认为‘好的’、‘有利的’、‘自己的’,就被看

成是真善美,凡是认为“坏的”“有害的”“别人的”,就被贬斥为假恶丑。在道德意识中,对本民族的道德现状是什么样子,本民族过去的道德状况是什么样子,为什么会是那个样子,本民族未来的道德走向又会怎样,能不能予以预测等问题,均缺乏深入的理性思考和必要的研究,因而总是给人一种纯真质朴的感觉。

(三)权威性

与少数民族的生产力状况相适应,人们往往把道德上的义务和评价,看成是神灵、传统和习俗的要求和力量,有时甚至还把个人内心深处的自我谴责也看成是外部力量的儆戒和惩罚。人们总是习惯于把本民族长期以来约定俗成的行为道德戒律,看成纯粹是外界赋予的确定不移的法则,毋须作任何论证和解释。正如现在人们所说的:“理解的要执行,不理解的也要执行”。道德上的“他律”强于道德上的“自律”。在这种状况下,一些的民族社会仅仅是基于“风俗的统治”,甚至在“公共联系、社会本身、纪律以及劳动规则”等方面,也都“全靠习惯和传统的力量来维持,全靠族长或妇女享有的威信或尊敬(当时妇女不仅与男子处于平等地位,而且往往占有更高的地位)来维持”^①。似乎民族习惯、民族传统、民族禁忌和民族首脑人物的威信等,就是“天意”“圣旨”,丝毫不得违背,只能盲目地服从。尤其是在我国一些尚处于原始社会末期阶段的民族中,这种情况更为明显和突出。恩格斯曾经指出:“部落始终是人们的界限,无论对另一部落的人来说或者对他们自己来说都是如此:部落、氏族及其制度,都是神圣而不可侵犯的,都是自然所赋予的最高权力,个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。”^②因此,民族愈落后,其道德上的权威性就愈突出;民族愈发展,其道德上的权威性就愈易受到冲

① 《列宁选集》第四卷,第45页,人民出版社1960年4月版。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷,第94页,人民出版社1972年5月版。

击和削弱。

(四)交融性

民族从来就不是孤立存在的。在其自身的发展过程中，总是要同其他民族在经济、政治、文化等方面发生联系和交往。有时还会出现各民族间相互杂居共处的局面。这样就必然会使各民族的伦理道德相互渗透与交融。而且，民族发展程度越高，民族壁垒和民族藩篱就愈易受到冲击，甚至被打破。因而民族伦理道德相互渗透与交融的现象就会愈发明显。一般说来，发展程度较高的先进民族较之于发展程度较低的后进民族，在伦理道德的渗透与交融上，既有相互吸收和相互影响的一面，以至于在有些民族道德观念上，如勤劳、节俭、坚毅、果敢、朴实、真诚、纯洁等，究竟是谁影响了谁，似乎说不清楚，但就影响的程度与深浅而言，往往是前者大于后者。

此外，与少数民族伦理道德的特点相联系的还有这样几个方面，民族伦理与民族宗教相融混，民族伦理与民族习俗相结合，民族伦理与民族法律相替补，民族伦理与民族文化相参杂。

三、历史上的中国少数民族伦理学

秦汉以前部落首领中的道德榜样

中国秦汉以前的民族，显然绝不是现代意义上的民族，较确切地说，是属于前古代民族的雏型。前古代民族当然包括氏族、部落。按照一般的理解，民族是在氏族部落特别是在部落联盟的基础上形成的。传说中的尧、舜、禹，都是中国秦汉以前即原始社会末期的部落联盟首领，也是为后人所广为传诵的道德榜样。他们不仅是中国汉族的先祖，也是整个中华民族的先祖。因为无论是汉族还是少数民族，在很大程度上可以说，都是在他们当时所领导的氏族部落及其联盟的基础上经过长期发展融混而成的。所

以这里既可以把他们看成是汉民族的道德榜样，也可以把他们看成是少数民族的道德榜样。

（一）尧

尧，又称伊祁氏或伊耆氏，名放勋，帝喾之子，史称唐尧。相传为陶唐氏部落长，炎黄联盟首领。据史载，尧是一个非常注重道德的人。他在任职期间“其仁如天，其知如神”，德才兼优，同时恭谨节俭，诚实温和，并能选拔和任用有才德的人，把本氏族的民众团结起来，进一步扩大和巩固本部落和部落联盟内的民众，使大家服从他的领导和教导，和睦地生活。他自己生活非常节俭：“尧之王天下也，茅茨不翦，采椽不斫，粢粢之食，藜藿之羹。冬日麋裘，夏日葛衣，虽监门之养，不亏于此矣。”^①“尧饭于土簋，饮于土铏”^②。尽管他生活如此艰辛菲薄，可是他却能一如既往地做到一心为公，关心民众疾苦，视他人之疾苦为己之疾苦：“尧存心于天下，有一民饥则曰此我饥之也，有一人寒则曰此我寒之也”^③。尧近晚年，看到自己的儿子丹朱不成器，性傲狠，喜漫游，不宜继承权位，便到处访求贤良而又能干的人。最后在广大民众的推荐下，经过慎重地观察和考验，终于把权位让给了舜。因为尧很清楚，如果将其位“授舜，则天下得其利而丹朱病；授丹朱，则天下病而丹朱得其利”。所以尧两相比较，以大局为重，以民众为重，以天下为重，而“终不以天下之病而利一人”^④。据说尧把权位交给舜 28 年后才死。当人们听到尧死的消息后，就如同死去自己的亲生父母那样悲痛。足见尧在位期间的所作所为，是非常得人心的。

尧无论生前还是死后，都受到人们的爱戴和推崇，其因就在

① 《韩非子·五蠹篇》。

② 《韩非子·十过》。

③ 《说苑·君道》。

④ 《史记·五帝本纪》。

于他身体力行，克勤克俭，注重德治，选用贤良，做到“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦”，^①。从而为后世各族人民树立了光辉的道德榜样，成为世代人民传诵的理想人格典范。故毛泽东同志在一首七律诗里写道：“春风杨柳万千条，六亿神州尽舜尧。”他希望整个神州大地，各族人民，都能够生活在像尧舜那样的‘昭明’‘协和’的社会。难怪后世人们总是把尧舜时代看成是中国远古社会的理想范型，而尧舜本身，当然也就是人们所崇尚的理想人格典范和道德榜样了。

（二）舜

舜，姓姚，一说姓妫，名重华，史称虞舜。相传为有虞氏部落长，炎黄联盟首领。据说舜从小生长在妫水（今山西省永济），其父瞽叟娶后妻生子象。在家庭中，舜的父亲糊涂固执，后母又泼辣凶悍，弟弟更是骄横粗野。然而舜对他们却很好，尊老爱幼，以孝闻名乡里，对弟弟总是予以关心照顾，情同手足，以至于“象忧亦忧，象喜亦喜”。由于舜宽仁厚德，品质感人，由己及人，由人及他，及天下，所以他“耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽之人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都”，^②。正当他而立之年的时候，恰巧遇到尧在到处寻找继位人，于是部落联盟一致向尧推荐舜，认为舜是最合适、最理想的权位继承者。尧为了慎重起见，便决定对舜进行观察和考验：首先“以二女妻舜，以观其内，使九男与处，以观其外”；然后再赐给他‘絺衣与琴，为筑仓稟，予牛羊’，^③。在此期间，尽管舜对其父、后母和弟弟非常好，但总是遭到他们的嫉恨，并企图加害于他。他们让他修谷仓，然后在下面点火，想烧死他；让

① 《韩非子·五蠹篇》。

② 《史记·五帝本纪》。

③ 同上。

他淘井，然后把井填上，想活埋他。当然他们的阴谋都未能得逞，舜总是能够死里逃生。尽管如此，舜也从不加计较，相反对其父更加孝敬，对其弟更加爱护。尧知道这些情况后，并未就此轻信，而是进一步予以考验。据说尧将舜“纳于大麓，烈风雷雨弗迷”；“虎狼不犯，虫蛇不害”。于是，尧终于把部落联盟首领的权位传给了舜。

舜继位后，非常注重德治，厚德薄武，认为只有道德感化才是征服民心的有效良方。据史载：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之。舜曰：‘不可。上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”^①同时，舜还任命契为司徒，专门掌管教化。“敬敷五教”；“慎徽五典，五典克从”。他对契说：“百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教在宽。”^②他这里所说的“五典”、“五品”、“五教”，都是指的“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”^③这五条道德规范。舜首次用“五典”来教化民众，足见他十分看重道德的功能与作用。后来孟子对“五典”进行发挥，认为是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，^④显然带有自己“加工”的成分。因为尧舜之时国家尚未形成，根本不可能提出“君臣有义”的道德规范。

在尧舜之时，一些氏族首领的子弟开始出现了腐化和道德堕落的现象。其中最突出的是“四凶”（亦称“四罪”），即浑敦、穷奇、檮杌、饕餮。他们依仗权势，掩义隐贼，好行凶德，毁信废忠，崇饰恶言，傲狠明法，以乱天常，侵欲崇侈，不可盈厌。对此，尧在位时也拿他们没办法。舜继位后，则采取果断措施：“流共工于幽州，放偃兜（浑敦）于崇山，窜三苗（饕餮）于三危，殛

① 《韩非子·五蠹篇》

② 《尚书》。

③ 《春秋左氏传·文公18年》。

④ 《孟子·滕文公上》。

鯀(桀)于羽山,四罪而天下咸服。’,^① 舜将“四凶”流放到边远之地,无疑是对道德败坏者的有力惩罚。仅此一举,就是大得人心的。因为那时的人们便开始对穷凶极恶者有了深切的痛恨,看着把这些依仗权势而为所欲为者发配到边远之地,当然是值得拍手称快的。与此同时,舜对于当时道德高尚的“八恺”(即苍舒、隤敳、檮戴、大临、彪降、庭坚、仲容、叔达)、“八元”(即伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸),则极力荐举,并委以重任。正如史载:“舜臣尧,举八恺,使主后土,以揆百事,莫不时序,地平天成。举八元,使布五教于四方,父义、母慈、兄友、弟共、子孝,内平外成。’^② 也就是说,舜推举“八恺”管理农业和水利等事务,使得这些工作能按时进行,天地自然非常和谐;舜推举“八元”管理民众的道德教育工作,使人们皆能恪守道德规范,和睦亲密。这样,在舜的时代便出现了天下太平,凤凰来仪的景象。据说舜晚年到各地巡视,中途死在苍梧之野,“百姓如丧考妣”。足见舜在民众中的威信是很高的,不管生前还是死后,都受到了人们的衷心拥戴。

舜在历史上的声誉和地位,一直与尧是并列的,故人们常称“尧舜”或“舜尧”。他们的共同点是:为后世各族人民开创了尊崇道德的范例;强调德治高于武治,为后来的“以德服人”的思想奠定了基础;尊教化,制五典,根据人们的日常生活、伦理关系、行为方式概括并总结出若干道德规范,为后来人们的伦理纲常和道德规范的逐步展开提供了基本的框架;注重道德实践,身体力行,以身作则,为人们树立了崇高的理想人格和光辉的道德典范。

① 《春秋左氏传·文公18年》。

② 同上。

(三) 禹

禹，姓姁。为夏后氏部落长、炎黄联盟首领、夏朝的建立者。也是中华民族历代传诵的治水英雄和道德榜样。禹的父亲是被封为崇伯的鲧，时洪水泛滥，他由四岳推荐，派去治水。由于他采取堵塞的方法，徒劳无功。最后被尧舜处死在羽山（今山东省郯城东北）。禹继承父业，继续治水。但他吸取了其父治水失败的教训，改堵塞为疏导，先领导民众疏通了九州的大河，使水流向大海；又疏通了田间的小沟，使田中的水流向大河。相传禹治水时生活非常艰苦；‘身执耒耜以为民先。股无胈，胫不生毛。’^① 为了治水，禹直到 30 岁时才结婚。甚至在新婚期间，他也不贪恋男欢女爱的安逸与温馨，仍然耿耿于治水事业：‘娶涂山氏女，不以私害公，自辛至甲四日，复往治水。’^② 其后，在外治水 13 年，三过家门而不入。甚至在门外听到自己儿子的哭叫声，也不肯回家探望。此外，禹还同稷一起，教给人们以播种，生产出粮食和肉类食品，并发展贸易，进行物物交换，使民众能够安定地生活，所有的诸侯皆得到治理。

由于禹治水有功，在其他方面也表现出卓越的组织才能和领导才能，因此在民众中声望日盛。这样，舜年老后，便自然地把部落联盟首领的职位让给了禹。禹继位后，仍然保持生活俭朴的习惯，但在祭祀天地鬼神时却办得十分隆重。禹在位期间，部落联盟已发展得非常强大。为适应形势的发展和需要，他除了重视德治外，还兼以武治，伐三苗，杀防风氏。‘禹朝诸侯之君会稽之上，防风之君后至，而禹斩之。’^③ 从巩固并加强部落联盟的利益出发，‘禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国。’^④ 由此开始，中国历史

① 《韩非子·五蠹篇》。

② 同上。

③ 《韩非子·饰邪篇》。

④ 《春秋左氏传·哀公 7 年》。

上已出现了民族和国家的雏型，同时也出现了民族道德的雏型。

在禹的一生中，他从不“以私害公”，一心为公，全心全意致力于民众治水而无暇顾己的献身精神和崇高品德，无论生前还是死后，都为人们树立了光辉的道德榜样，从而受到历代各族人民的广为传诵，以至于直到现在，他的精神和品德也仍然是鼓舞、鞭策和激励人们奋进的力量源泉。

唐宋时期的少数民族伦理

唐宋时期，是我国封建社会高度发展繁荣的时期。这一时期，伦理思想也经历了步步深入、日趋理论化、日臻完备的过程。当然，这是仅就汉民族的伦理思想而言。在少数民族地区，各少数民族伦理思想的发展是极不平衡的：有的发展高些，有的发展低些；有的有成文的伦理学著作，有的则没有。造成这种状况的原因是多方面的。循着历史的线索，这一时期少数民族成文的伦理学著作并不多。下面介绍几部有代表性的少数民族伦理学著作。

（一）《礼仪问答写卷》

《礼仪问答写卷》，是西藏吐蕃王朝时期的一部未曾受到宗教熏染的重要伦理学文献。见之于敦煌本古藏文文书 P·T·1283 号卷。该卷同流落海外的其他敦煌古藏文文书约 5000 余卷，分别度藏于伦敦大英博物馆图书馆和巴黎国家图书馆。该文献的作者不详。其成书年代大约在“八、九世纪之间”，^①。它以兄与弟对话的形式^②，详细而又全面地论述了如何协调和处理人际之间的各种人伦关系及如何待人接物的礼仪、礼节等问题，其中蕴涵着丰富的伦理思想，提出了许多重要的伦理概念、命题和思想，是研究吐蕃时期藏族伦理道德的珍贵史料和专门性著作。故有的藏族

① 王尧、陈踐：《敦煌古藏文（礼仪问答写卷）译解》，载《西北史地》1982年第2期。

② 《问卷》中的“兄”与“弟”，完全是虚拟的，并非实指。

学者曾认为它可以与汉民族的《论语》相媲美^①。王尧、陈践二先生在译解该文献时也指出：“它可以帮助我们了解八、九、十世纪时吐蕃人的伦理思想和道德观念。”^②

《礼仪问答写卷》认为，对人要“施以真言”；“不说谎言”，才能取得“信任”；对凡是“不可信赖者”，则切勿依靠。提出做人的道德标准应是“公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋”，而非做人之道则是“偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰”。主张“王之国法”，必须实行“均等”的“公正”原则：对于统治者，“为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理，……若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服！”“若为长官，应如虚空普罩天下，应如称戥一样公平”；对于被统治者，即使遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的不公正之事，也要有“认可、忍耐之力”。绝对遵从法律上的道德戒律，否则“查明实情，将伤人者及其子孙一并杀之，绝其嗣”。只有这样，“主奴之间、官仆之间、老壮之间”，才能“行公正之法”，才不至于“出现伤风败俗之事”，达到天下“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁”这样一种道德境界。认为必须孝敬父母，尊敬师长，“养育之恩，应尽力报答”。“儿辈能使父母、师长不感遗憾抱恨，即为最上之孝敬”。如果“不孝敬父母、上师，即如同畜牲，徒有‘人’名而已”。强调人伦关系及社会秩序“应

①藏族学者丹珠昂奔认为，“在可称得上藏族的《论语》的《礼仪问答卷》中，没有佛教的言语，苯教的影响也十分细微。它可能是唯一一卷没有受到宗教香烟熏染的集合了吐蕃时期藏族人民的道德原则、道德规范和道德修养方法的伦理学著作，是藏族伦理学史上的重要文献。”见《吐蕃王朝兴盛时期的伦理思想》，载《青海社会科学》1985年第4期。

②王尧、陈践：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，载《西北史地》1982年第2期。

有长幼之序，官仆之分，主奴之别”，每个人都必须维护而决不能破坏。娶妻应重财富与智慧，选婿则应先重智慧而后财富。对妻子的道德要求是“为人厚道”，否则“无论多么美貌”，也不要与之“结合”。注重道德修养与道德实践，认为任何时候，都不能“背地讥毁”他人，更不能“苛责他人”而“疏于认识自己”；如要指责对方”，必须“首先克服自己缺点，以后不再重犯，此谓自我纠谬”。提倡“行事适可而止，恰如其分”。“瞻前顾后，为未来永久之平安”；不断做出新成绩”。强调人应该经常保持“心境宽松，思想开朗”；“勿沾染恶习，勿做无理之事”。

总之，《礼仪问答写卷》是吐蕃王朝时期藏民族伦理思想和道德观念的珍贵史料，在藏民族伦理思想发展史上占有重要地位。

（二）《真理入门》

《真理入门》，亦作《真理的献礼》，是一部阐述维吾尔等突厥民族的伊斯兰教伦理学诗体著作，维吾尔族盲诗人阿合买提·尤格纳克（1110—1180年）所著。成书于12世纪末、13世纪初。

《真理入门》以其宗教唯心主义世界观作指导，认为讲究道德本是“真主”的“意旨”，因此，人们的德行也要“顺从天意”。作者用很大篇幅阐述了穆斯林信徒们如何立身处世的修身之道。他要求人们必须把真主当作“至尊”、“至圣”来崇拜，对他的道德信仰及其信念必须“始终不渝”；要求人们对有知识并富有智慧，同时也必然会具有善的道德品质的“贤哲之士”，必须“尊崇敬仰”，要学会像他们一样宽广大度，善辩是非，明达事理；要求人们在处理人伦关系时，必须“平等待人”，决不能“嫌贫爱富”；要求人们在对人的态度上，必须“谦虚和蔼”，决不能“骄横跋扈”；在与人的交往言谈中，必须“谨言慎行”；“知而后言”；“言谈有度”，决不能“夸夸其谈”，文过饰非；在对人的道德品质的要求上，除了要求人们必须具有善良的道德品质外，它还要求人们必须做到“诚实正直”；“不讲假话”，决不能虚情假意，表里不一；

在道德修养方面,要求人们必须“讲求恕道”;“以德报怨”,决不能怀有复仇心理和“以牙还牙”的思想;在礼仪礼节上,要求人们必须“敬老爱幼”,对人要“彬彬有礼”,决不能忤逆不孝,粗暴蛮横,还主张人们必须富有同情心,要“知足”、“慷慨”,要将自己的财富分出一部分施舍给穷人,决不能把追求衣食享乐作为自己的人生目的,更不能因之而泯灭自己本应具备的同情、善良的人之本性。以上这些伦理思想和道德观念里面,人们如果本着批判继承的态度,仍能从中获得不少教益。

《真理入门》的作者,面对当时世风日下、道德沦丧的现实,在书中悲叹往昔的繁华与伊斯兰教的道德秩序已悄然遁逝,感叹人生有如行程之过往旅客,对于忽来忽去的祸福吉凶完全不能自己把握,因此人们只能听从“命运”的安排与支配,按照“真主的旨意”生存和生活。但他又认为,人生的吉凶祸福等人生遭遇,虽然由“真主”所“主宰”,由“命运”所“支配”,但也不是“恒常”的,正如同富有与贫穷、年青与衰老、多与少、新与旧、欢与悲、甜与苦等许多对立统一的矛盾事物一样,它总是会经常处于变化和转化的过程之中。在这一点上,书中的宗教道德哲学观在宗教唯心主义思想体系的外壳下,还包含着一定的辩证法思想因素,这是人们需要予以鉴别和区分的一个重要方面。

该书作者虽然对人生持悲观主义态度,认为“这世界各种滋味混杂其间,苦辣总是多于香甜,有蜂蜜必有蜜蜂相随,尝蜜前会有蜂毒出现。”但又认为人可以在“真主”的意志下发挥道德的主体性能动作用,可以凭借人的勤劳和智慧去创造幸福美好的生活。因此,特别崇尚知识和智慧,认为凡是能够掌握知识并具有智慧的人,就可以“走向通往幸福的大道”;就可以在知识的沐浴下生发出去恶向善的道德品质与道德观念。

书中还针对一些贪婪、伪善者的愚昧、狂妄、卑劣、低下的道德行为和道德现象进行了揭露和批评,给予了谴责与讽刺,无

疑这是有积极意义的。但作者却又把这些社会中的阴暗面和种种不合理的道德现象归之于人们对伊斯兰教信仰的动摇，企图以此来唤醒人们对伊斯兰教的更加纯洁、赤诚的道德信仰感情。显然这又是由作者的宗教神学观及其阶级立场所决定的。因为作者在书中所阐发的一系列道德主张，其立足点都是直接为伊斯兰教统治阶级的利益服务的。当然不排除他也广泛地吸收了中世纪维吾尔等东方各族人民道德文化中的一些合理成分。

《真理入门》是维吾尔族历史上特别是喀喇汗朝时代的重要伦理学著作，是研究那个时代维吾尔族人民伦理思想和道德观念的宝贵史料之一。

（三）《宇宙源流》

《宇宙源流》，亦名《说文》，是彝族古代一部富于伦理思想的哲学著作。作者不详，成书年代约近唐初。

《宇宙源流》的主要内容，除记述了古代彝族先民们对宇宙起源、天地形成及形神关系的看法外，还阐述了“君民一体”和“施仁政”、“德治”的社会政治伦理思想。在该书《治国》篇中，它借彝族首领俄阿基与两名臣下议论如何安邦治国时，从“君仁、民良、君恩、民命”的伦理关系上，提出了“不是仁君主，民讼不能清；不是良民勇，君位守不牢；君恩春露似，民命草生然；君乃民元首，民乃群百体；此乃不相离，一离身命休”的“君民本一体”的思想。认为君民之间相互依存，须臾不可分离。否则，就会导致：君不仁，则民争不清；民不良，则君位不牢；两相脱离，就意味着生命的死亡，从而导致国家的灭亡。因此，君主必须给民众以恩露，民众才能得以如草木之生存；民众得生存，则为良民、勇民，君位才能得以保牢。君与民，如头脑与肢体的关系，断然不可分割脱离。在这个基点上，作者又接着提出了“君主要治国，仁美淮夷治，恩义万民安；贤者居高位，愚者化忠良；万民水中溺，何不早施仁”的“仁政”主张。它要求最高统治者不仅

对本民族内部要施行仁政，就是对外族人也要施仁政，并认为君主只有‘仁美’‘恩义’，社会万民才能获得安宁。而要施仁政，又必须使‘贤者居高位’，只有贤者在位，才能使愚民化忠良。除此之外，它还强调‘德治’：‘君权不相应，一德势相依，君民不相悦，一德便相悦。智者当谨慎，切莫要失机。’认为只有行德治，以德治天下，君权才会有依靠，君民才能同相欢悦。特别告诫智者在执政时，对臣民一定要倍加谨慎，一定要以德治民心，以德获民心。

作者的上述伦理思想和道德主张，具有一定的辩证思想。但他的主观愿望显然是为统治阶级服务的，而客观上也起到了有利于社会安定和发展生产的作用。

总之，《宇宙源流》是研究古代彝族伦理思想和道德观念的一部重要著作，在彝族伦理思想发展史上占有重要的地位。

（四）《崇搬图》

《崇搬图》，为纳西语音译，意译为《人类迁徙记》，是纳西族历史上一部富有伦理思想和道德观念的史著。起源甚久，长期在民众中口头相传，约于 11 世纪后才用纳西族象形文字记入东巴教的经书中。

《崇搬图》认为，人类的祖先最初产生于天下的蛋，由地和海所孵化，开始只有兄弟姊妹 11 人，于是“兄弟姊妹成夫妇，兄弟姊妹相匹配。”无疑这是对该民族远古先民们血缘婚配形式及其道德观念的反映。书中记载，人类祖先因故打了天神，于是遭到天神的疯狂报复，几至于灭绝人类：天神倾泻洪水淹没大地，人类尽皆淹死，只有从忍利恩，因富有同情心而被天神留下，使其幸免于难。后来，从忍利恩以神奇的力量和智慧完成艰巨的砍林、烧树、播种、狩猎、打鱼等工作，制服天神，证明自己是伟大祖先的后代，从而娶得仙女衬红褒白为妻，繁衍人类，肩负起了生儿育女，绵延后代的历史重任。

此书把从忍利恩和衬红褒白塑造成纳西族人民世代传诵的理想人格典范和道德榜样，反映了纳西族先民们热爱劳动、重视智慧、以勤劳为荣的优秀品质，以及他们敢于战天斗地，直至夺取斗争胜利的积极进取性道德意识。故《崇搬图》中的伦理思想和道德观念，对纳西族世代人民均有重要的影响。

元朝时期的少数民族伦理

元朝时期，蒙古族统治者凭借强大的军事力量，并在各民族上层特别是汉族地主武装的支持下，实现了中国空前的大统一。在统一过程中以及建立元朝后，先后降服畏兀儿与哈刺鲁，吞并西夏，征服金朝，招服吐蕃，平定大理，灭亡南宋，从而奠定了中国统一的多民族国家的版图，加强了各民族之间的联系。由于蒙古族是元王朝的缔造者和执政者，所以在这一时期，其伦理思想和道德观念在各少数民族中也始终居于主导地位，而其他少数民族的伦理思想和道德观念则总是居于从属或次要的地位。

（一）《元朝秘史》

《元朝秘史》，亦称《蒙古秘史》或《元秘史》，是蒙古族早期富有伦理思想和道德观念的历史著作。撰者不详。约成书于元太宗十二年（1240年）。

《元朝秘史》以编年体和纪传体相结合的形式，运用简练生动、淳朴自然的笔风，以成吉思汗的生平事迹为中心，在广阔的社会背景上展现了12、13世纪蒙古草原上的时代风云和道德风貌，并把古史传说、宫闱秘闻、道德风尚、民情习俗和当时所发生的重要历史事件及其历史人物，按时间先后顺序有机地串联起来，构成了一幅波澜壮阔的历史画面。

在道德起源上，《元朝秘史》反映出唯心主义的天命观和君权神授的思想。书中用大量篇幅刻画了成吉思汗的英雄形象：不仅是英明贤良的军事统帅，而且是胸怀韬略的政治家；不仅性格坚忍不拔，而且能够选贤任能，知人善任；不仅英勇善战，具有雄

才大略，而且能够吸引和团结将领与民众，使其人心归向；不仅能够顺应历史潮流，在尖锐复杂的部落战争中纵横捭阖，运用正确的战略战术结束了旷日持久的纷争割据局面，而且始终对统一大业充满必胜信念，从而最终建立起了横跨欧亚的蒙古军事帝国。在作者笔下，成吉思汗作为“一代天骄”，既是蒙古民族的骄傲，又是集封建统治阶级政治道德要求于一身的英雄理想人格。但这一切，并不是成吉思汗后天形成具有的，而是天赋神予的。因此，书中开篇即言：“成吉思合罕之根源，奉天命而生之孛儿帖赤那。”公元 1227 年，成吉思汗死后，在运灵柩的路上，雪尔惕人吉鲁格台把阿秃儿奏说：“奉天承运降生的，我的圣主。”他认为成吉思汗降生人世，乃“奉天承运”而生，之所以能成为最高统治者，并具有封建统治阶级政治道德要求的民族英雄之理想人格，也是天命赐予所然。就连他一生中为民族统一大业所从事的种种斗争和所建树的辉煌业绩，书中也完全强调是他执行“长生天”的意志，是“蒙皇天之题名，得后土之相济”，全“赖天地之助力”。即是说，成吉思汗在统一大业的战争环境中所逐渐形成的道德品质和理想人格，在他临世之前和辞世之后，都已由“天意”、“天命”所定，非后天所为。

在道德标准上，《元朝秘史》把“仁慈”作为最高统治者必须具备的政治美德。成吉思汗在其晚年，为为谁继承汗位曾大伤脑筋。他意在让三子斡濶台继位。但按蒙古族传统，继承人应是长子术赤。而术赤并非“黄金家族”的血统，他实际上是其母孛儿帖被蔑尔乞惕部抢去受孕归来所生，因此他只是“蔑尔乞惕的杂种”。于是，成吉思汗准备以推举方式否定长子继承权，因之还引发了一场激烈的斗争。在斗争中，长子术赤的“阴私”被揭露，且术赤表现粗劣，不宜继承王位已成定局。次子察合台性烈如火，鲁莽、粗暴，由他继位也不合适。四子拖雷幼弱，亦不具有统驭强大蒙古帝国的命世之才。唯有三子斡濶台被大家公认为具有最高

统治者必须具备的“仁慈”美德，因此由他继位乃是最理想的人选。这也正中成吉思汗的下怀。于是，成吉思汗便理所当然地把汗位交给了三子斡朮台。可见统治阶级在择用关乎于国家前途命运的人选时，往往是把是否具有“仁慈”的道德标准置于首位的。后来的事实亦证明，斡朮台执位期间，施仁政于天下，德威并用，对巩固和发展新兴的封建纲常伦理制度，确乎起了积极的作用。

在道德评价与道德批判上，《元朝秘史》亦体现了封建统治阶级的道德原则。书中根据统治阶级的道德标准，对各种不同类型的人物进行了道德评价。如在高度评价成吉思汗具有封建帝王一统天下的政治道德素质和英雄理想人格的同时，也不加掩饰地指责他残暴狡黠，嫉妒多疑，带有强烈的复仇心理。盛赞成吉思汗的大将、有着勇武剽悍性格和品质的“四狗”，具有“铸铁的额，锥利的舌，钢铁的心，钉凿的齿”，他们在战争中，能够‘以露为饮，以涎为食，以风为骑，以剑为友’，能够为了正义战争而‘屠杀万众’。该书怒斥没落奴隶主王罕既狠毒又怯懦，不惜把自己的同胞兄弟一一追逐杀戮，得了个“屠夫老汉”的恶名。但他同时又优柔寡断，贪图小惠，在剧烈的部落战争中总是受人牵制利用，导致最后全军覆没，在逃亡中被杀，把其反动腐朽的本性暴露无遗。此外，书中还对奴隶主札木合以及帖木真和哈撒尔等人的种种暴行，从道德评价的角度给予了揭露、谴责、否定式评价。尽管作者的主观愿望不过是想以“祖传家训”的道德训诫方式来为皇族和后世帝王‘垂戒作鉴’，但客观上对后世统治者的政治道德要求也确乎起到了某种程度的规劝和警谕作用，因而对人民也是有利的。

《元朝秘史》素有蒙古族英雄史诗之称。从其所蕴含的丰富的伦理思想和道德观念来看，它不失为是一部研究蒙古族封建统治阶级伦理纲常的重要史著。

（二）《成吉思汗的箴言》

《成吉思汗的箴言》,亦称《成吉思汗遗言录》,是蒙古族历史上的一部关于道德训诫的箴言录。它以韵体诗形式辑录了成吉思汗对其子弟和大臣们的教谕,其中也夹杂了成吉思汗的侍卫、勋臣和艺人、诗人们的思想。

《成吉思汗的箴言》提倡团结统一,赞美勇敢、忠诚等优良品德。如成吉思汗对将士和臣佐们进行教诲时说:“玩乐时,要像马驹似的快活,和敌人刺杀时,要像海青似的勇猛”;玉体受累无关紧要,大好江山万世勿溃,肉体吃苦算得什么,完好社稷万勿分裂”。成吉思汗对臣佐们的道德要求是:关怀下属,体察民情,不能只靠个人的勇敢和智慧。他举例说:“像伊存台这样有智慧的英雄人物是难得的。但是,由于他在作战时从不知疲惫和饥渴,因而对他的战友和士兵亦同对待自己一样,不懂他们的疾苦。因此,绝不能让他担当领导者。”成吉思汗还训导人们在遇到困难时决不能畏葸不前,敢于排除千难万险才能获取胜利:“说是有不可越过的山岭,但不要为此而担心,只要有决心就能越过。说是有不可涉渡的江河,但不要为此而担忧,只要有决心就能渡过。”同时,成吉思汗也指出:“箭头虽然锋利,没有翎毛不能远射。人虽长得聪明,不学没有智慧。”强调人的道德和智慧要通过后天学习才能得来,否则,即使天资再聪颖,也会一无所有。书中也有僚臣属下们向成吉思汗表示团结统一的决心和誓言:“从前,有一条千头独尾蛇,因众头四向乱挣,遇车终被压死。有一条千尾独头蛇,因众尾随头而行,遇车躲进洞里,结果安然无恙。……仿此,我们愿做千尾独头蛇,跟随您,把毕生的力量贡献!”

该书还专门探讨了幸福观的问题。它记载:一次宴会上,成吉思汗和四个儿子谈论什么是“人生最幸福的事情”。长子术赤说:精心放牧牲畜,让牲畜膘肥肉满;盖下宫帐,阖家安居乐业。二子察合台说:讨平敌人,砍杀狡敌,让牝骆驼嗥叫,让女人们痛

哭，这才是最幸福的事情。三子斡歌歹说：使父皇缔造的大业太平无事，使人民安居在自己家园，将国家治理得秩序井然，让老年人晚年康乐，让年轻人健康成长。这乃是人生最幸福的事情。幼子拖雷最后说：狩猎就是最幸福的事情。随之，成吉思汗对四子的答案作了总结性评价，认为唯有三子斡濶台对人生幸福的理解回答得最好。自古以来，不同阶级的人们对人生幸福的理解就有不同的回答。成吉思汗既然对其三子斡濶台关于人生幸福的理解作了肯定，就充分反映出蒙古族最高统治者希望巩固其国家疆土，维护其统治秩序和利益，以保持“天下太平”、“长治久安”的政治道德要求。实际上，这种幸福观，乃是统治阶级意志的表现，具有鲜明的阶级性。

从总体上看，《成吉思汗的箴言》所宣扬的主要是蒙古族封建人伦纲常及其道德思想，因而被历代蒙古族统治者奉为修身标本的“必立克”（训言）。它也是人们研究和了解成吉思汗时代蒙古族社会道德面貌和道德状况的重要史料。

（三）《十善法门正典》

《十善法门正典》，俗称《十善法门白史》（简称《白史》），汉译本《蒙古源流》将其称之为《经教源流》。为元世祖忽必烈统治时期实行政教合一制度的政治伦理学著作。著者佚名，成书于 14 世纪 30 年代。

《十善法门正典》熔社会道德、宗教道德和社会法规为一炉，从“没有教规生灵堕入地狱，没有王法国家遭到破灭”的道德信条出发，制定了喇嘛、俗人都必须遵循的道德戒律和对于违者必须给予惩罚的法律条例。同时还规定了对政教各级官员和喇嘛的举谪、褒贬的办法及让人们积德造福的行善事业等。其主导思想是向人们灌输因果轮回和超尘脱世的宗教道德观，进而把人们的追求引向来世幸福和彼岸极乐世界，诱导人们从信念上归顺政教合一政治；告诫人们“不服喇嘛之教将步迷途，不从父母之诲必

遭厄运,不循可汗之法必陷罗网”鼓励人们要抛弃“不慈悲的喇嘛、不仁道的帝王、不廉洁的诺颜、贪得无厌的官吏、不忠诚的朋友”;把可汗旨意当作心脏、把喇嘛誓言当作眼睛、把父母教诲当作生命”。提倡以可汗、喇嘛、父母三者为尊的敬上抚下、以诚相待的道德风尚,使社会道德渗透在宗教道德和社会法规之中。

本书中的伦理思想和道德观念,对后世蒙古族社会的政治和思想文化均产生过较大影响。也是人们研究和了解古代蒙古族伦理思想状况和道德面貌的重要典籍之一。

(四)《周易原旨》

《周易原旨》,原与《易源奥义》一卷和《系辞》二卷统名为《易体用》。是一部注释《易经》和《易传》并发挥易学和理学伦理思想的著作。为蒙古族学者保巴(?—1311年)所著。约成书于至元十三年(1276年)或稍前。

《周易原旨》主张忠君济民的政治伦理观。认为臣必须忠君,忠君应“致身”、“竭力”。君则当施“仁”,仁有“信”而行为“正”,即可“上以风化下”;君正莫不正”。强调君臣之间的伦理关系应该是双向要求,即臣必须忠君,君必须施仁,二者相辅相成,缺一不可。唯有这样,才能士风正,民风淳。进而主张在管理社会和治理民众时,必须辅之以道德教化的手段,同时也必须兼施刑法,实行德刑相济,德威并用。但强调以道德教化为主,因为道德教化可以治心、治本,而刑法则只能治表、治外。说明作者非常注重伦理道德在“齐家治国平天下”中的功能和作用。

本书中关于忠君济民的政治伦理观,以及强调德威并治,以德化为主,重视道德的功能与作用的思想,曾对蒙古族统治阶级的伦理观产生过一定的影响,因而也是人们研究和了解蒙古族伦理思想的史著之一。

(五)《萨迦格言》

《萨迦格言》,是藏族历史上最早的一部以格言诗形式写成的

伦理学著作。作者是藏传佛教萨迦派僧人、藏族伦理思想家萨班·贡嘎坚赞（1182—1251年）。成书于13世纪初叶。

《萨迦格言》熔宗教道德、社会道德及政治、法律为一炉，从人伦关系和道德生活的各个方面向人们提出了一系列的道德主张。在政治伦理观上，认为统治阶级与臣民之间的道德责任和义务应该是“君王对自己的臣民”，必须“施以仁慈和护佑”；“臣民对自己的君王”，才会“尽忠效力”。不然，“被暴君统治的百姓”，就会“特别想念慈祥的法王”。作者告诫统治者“如果虐待属下，君长就会走向灭亡”；即使是秉性极为善良的人，若总欺凌他也会生报复心”。因此主张“君长收税要循合理途径，不要过分伤害众百姓；如果白芸香树的浆液，流得太多便会枯竭。”

在知识与道德的关系上，《萨迦格言》认为：“学者研究所有的知识，精通后就能造福世界。”在道德的作用上，强调“靠福德而成就事业，就像太阳一样自己发光”；英明而福德俱全者，只身也能战胜一切”；有德操修养的人，能与众和睦相处”。在气节观上，认为“活在世上名声要好，死了以后福德要全”。在命运观上，主张“贫困也不要烦恼，豪富也不要夸耀，命运的安排难测，喜怒哀乐都会遇到”。在处世方法上，认为对具有不同品质的人要区别对待：“对正直的学者要亲近，对奸诈的学者要当心，对诚实的愚者要仁慈，对狡猾的庸人要远离。”在道德修养的途径、方法与信念上，认为只有达到“无私无我专心修行”的思想境界，才能“抛弃一切罪恶习气”；要想修成高尚的品德，就要听从圣者的教诲，那怕要危及生命，也要始终信守不渝”。

本书作者认为，道德高尚的人应当具有如下优良品质：（1）善心——“善心是最大的幸福”，而“积善”则是“安乐之本”；（2）施舍——“施舍是最大的财宝”；乐善好施的美名，像风一样吹遍四方”；（3）博学——“博学是最好的装饰”；能够精通各种教法，无私无我专心修行。抛弃一切罪恶习气，这样就能得道

成佛”；(4)信用——“信用是最好的朋友”；对不讲信用的人，谁敢和他交朋友？”

作者还主张先人后己：“想为自己谋福利，先要为他人谋福利；只为自己打算的人，自己的愿望也不能实现。”“专为他人办事的人，实际上是自己办事；专为自己办事的人，实际上是在为别人效劳。”《格言》认为：“要获得长远的幸福”，就必须“和高尚的人亲近，向博学的人请教，与诚实的人结交。”主张对道德高尚的人应倾心折服和敬佩：“高尚的人无论到何处，也会受到尊敬和供奉”，否则：“侮辱了高尚的人，会给自己带来不幸”。告诫人们对于那些“品质恶劣的人，即使聪明也要疏远”；至于“坏妻子、坏朋友和暴君，谁也不敢依靠”。不然的话，只能是“自食恶果”。

当然，《萨迦格言》中的道德说教，在很大程度上带有“命运论”的色彩，认为“众生间的相互关系（自然包括人伦道德关系——引者），都是前世命中注定”。它以宗教世界观为准绳，劝导人们应该抛却对现实利益的追求，只有“离开红尘便是幸福”。

总之，《萨迦格言》伦理思想的最大特点，是用佛教观点来要求人们如何处世待人的道德哲学，虽然出发点是用道德说教来维护统治阶级和宗教的利益，但其中敢于对统治阶级专横残暴本性的道德批判精神，对自私、虚伪、贪婪行为的讽刺和抨击的道德揭露，教诫人们要具有正直、坚定、谦虚、勤奋、好学等优良品质的道德宣传，至今仍能给人们以很大的教益。正因为如此，《萨迦格言》在藏族地区流传广泛，以至于藏区后世出现的多种形式的格言诗，也无不受到它的影响。它是研究藏族伦理思想的一部重要著作。

明朝时期的少数民族伦理

明朝时期，明政府对边疆少数民族加强了管辖和统治，并实行‘以夷治夷’的策略和政策。在西南和南方各少数民族地区，还推行土司制度，建立军事卫所，实行屯田，并逐步在条件成熟的地方推行‘改土归流’。同时还在许多地方开设马市、茶市、木市

等，进行民族间的贸易，加强了民族联系与往来，促进了各民族的经济发展和思想文化交流。在少数民族中，发展程度仍呈极不平衡的态势；有的经济、文化发展较快，有的则较缓慢。与此相适应，少数民族伦理思想的发展程度也大致如此。需要特别指出的是，这一时期回族、藏族、白族等少数民族的发展较快，其思想文化特别是伦理思想受儒学的影响较大，尤其是回族和白族，他们的伦理著述都是直接用汉文写成的，他们中的一些上层文人大都具有较深厚的汉文功底和汉学造诣，因而其伦理思想和道德观念也总是带有日趋汉化的特点。

（一）《藏书》

《藏书》为明代回族伦理思想家李贽所著。该书是一部传记体的史评著作，其中含有丰富的伦理思想。李氏自称此书“系千百年是非”^①，对从战国到元朝一千多年的历史作了新的评价，反映了作者强烈要求打破传统伦理道德束缚的叛逆精神。

李贽在《藏书》中，首次将农民起义领袖陈胜列入《世纪》，对其反秦抗暴的举措进行了褒奖和肯定，这在过去是没有先例的。

《藏书》主张是非无定质的观点。作者提出：“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。”作者虽然没有否定孔子是圣人，但坚决反对以孔子的言论作为评判是非和善恶的标准。认为如果不考虑实际情况，一味地以孔子之是非而是非，孔子之善恶而善恶，那将是唯圣崇圣的极端蒙昧主义的表现。在作者看来，是非、善恶决不是亘古不变、如始如初，而是随时变化的：“如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非也，今日非而后日又是矣。虽使孔夫子复生于今，又不知作如何是非也，而可以遽以定本行罚赏哉！”^② 作者认为，无论是孔圣人，还是儒学经典，都不是“万

① 《李氏焚书·答焦漪园》。

② 《李氏藏书·世纪列传总目论论》。

世之至论^①，进而主张独立思考，万不可盲目迷信圣贤的权威。这些思想，公开表现出作者具有“颠倒千万世之是非”的大无畏精神，对解放人们的思想起过一定的作用。

《藏书》主张‘私者人之心’的功利主义要求。针对当时御用学者只宣传不顾人民死活的封建礼教，把当圣贤看成是第一等事，把人民的生活愿望看成是不合法的‘人欲’，李贽则反其道而行之，提出了‘穿衣吃饭，即是人伦物理。除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭耳。’^②这就充分肯定了人的欲望是正当的，认为人不应当克制其欲望，就连道德修养也离不开生活的满足。李氏毫不掩饰道德的功利实质，斥责那些口头上忧劳天下、国家，实际上却满心打算发财致富、买田置产的虚伪的学者们完全背离了圣人“察迩言”的宗旨。进而提出了“人心自私”的论点。他说：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见。若无私，则无心矣。”^③李氏以此为据，从道德观念与物质利益相联系的观点出发，进一步把功利作为评价道德的依据。并举例说，就连秦始皇、汉武帝等也有谋利计功之心，人人皆莫能外。“财之与势，固英雄之所必资”；虽大圣不能无势力之心，则知势利之心亦吾人秉赋之自然矣”。在作者看来，只讲正义，不讲功利的学说是行不通的。如果无利，也就不必讲正义，讲正义的目的也是为了获得利益。由此可见，李贽公开倡导功利主义的道德观，是与当时封建卫道士们的‘正统’思想大相径庭的。这种认识后来直接成为顾炎武、颜元等人反对空谈心性，主张经世致用，讲求实利等思想观点的先导。

宋明学者多从封建伦理纲常的角度评价卓文君私奔司马相如

① 《李氏藏书·童心说》。

② 《李氏藏书·答邓石阳》。

③ 《李氏藏书·德业儒臣后论》。

一事,指责卓氏此举是“失节”“失身”。而《藏书》的作者却认为这完全是“斗筭小人”的观点,他坚决反对“饿死事小,失节事大”的说教,称赞卓文君“正获身,非失身”,能够“早自抉择”,喜得“佳偶”^①。李氏甚至认为《红拂记》中的侠女私奔“可师可法,可敬可美”^②,进而主张男女应自由恋爱与结合。

由于《藏书》中的许多道德主张与当时封建卫道士们的思想相左,故这一著作在明清两朝皆遭到焚禁,作者本人在生前也遭到封建统治者的污蔑和迫害。但其思想却对后人产生了极大的影响,大部分著作还是被当时一些有识之士冒着生命危险保存了下来。

(二)《正教真诠》

《正教真诠》,是明末清初回族伊斯兰教伦理思想家王岱舆(约1573—1657年)所著。

该书主张前定与自由的善恶起源论。认为“成立善恶乃前定,作用善恶乃自由。若无前定,亦无自由。非自由不显前定,然自由不碍前定,前定不碍自由,似并立而非并立也。”进而作者又发表了关于伊斯兰教真主的前定与人的意志自由相互间关系的见解:“我教有前定自由……前定者主也,自由者人也。未有天地之先,真主显大命而挈万有之纲,各正性命,万理森具,是时善恶之因已具,高下之品已设。”“不知善恶虽由于气禀。而其所以善所以恶先天早已安排。譬如石中之火,已具炎炎之理,果中之仁已含生生之机,时至则发泄耳。”当有人问及理念世界本是纯清大明的,何来善恶时,王岱舆答道:“善恶乃后天人为,非先天实有,但赋性各有次第,有次第即有高下。是理世本无善恶,而却有可善可恶之因,及至后天禀气有清浊,则遂歧而为善为恶。是以圣

①《李氏藏书·司马相如传》。

②《李氏焚书·红拂》。

人之道贵化气质而明真德也。”王氏关于前定与自由的善恶起源论，是由伊斯兰教中真主创造万物的本体论所决定的，也是他全部宗教伦理思想的基础。王氏的思想受到伊斯兰教中穆尔太齐赖派“意志自由论”和伊本·迈斯凯维把善恶与人性相联系以及宋明理学关于理、气、天命之性、气质之性、天理、人欲等一系列观点的影响。由此出发，他提出了“化气质而还其本来之原德”、“正学有三，修身也，明心也，归真也。归真可以认主，明心可以见性，修身可以治国”及“凡孝悌忠信礼义廉耻之间，但有亏损，即于天人之道不全”等思想。

王氏提倡顺主、忠君、孝亲的伦理纲常。他认为：“夫人生有三要，敬主也，忠君也，孝亲也。”并引据伊斯兰教经典论证了三者的关系，他说：“经（指《古兰经》）云尔民事主及亲。故事主以下，莫大乎事亲。孝也者其为人之本欤！道德所以事主，仁义所以事亲。忠主者必孝，行孝者必忠，忠孝两全方为至道。”强调人们既要顺从真主，又要忠君孝亲，这才是“真忠正真”。否则就是“左道旁门”、“异端邪说”。只顺从真主而不忠君孝亲，也不能全面履行做人的义务，没有完成对主的功业。在此基础上，王岱舆还解决了中国穆斯林当时遇到的一个棘手问题，即对君亲行叩拜礼的问题。按《古兰经》规定：“除他（指真主）外，绝无应受崇拜的。”王氏提出顺主、忠君、孝亲三位一体，主张“至敬以叩拜为尊，虽君亲不得而分致”；“臣子礼拜君亲，不似礼拜真主，盖主仆之间自有分别之礼，非不拜也。”既要拜真主，也要拜君亲。形式不同而已。

王岱舆从理论上较好地解决了封建时代中国穆斯林所遇到的二元忠诚，即既要顺主又要忠君孝亲，二者并行不悖的伦理关系问题。此外，作者还对儒家所一贯倡导的孝道伦理纲常做了颇富创见性的发挥。他说：“吾教之道，不孝有五，绝后为大……所谓绝后者，非绝子嗣之谓，乃失学也。何者？一人有学穷则善身，达

则善事，流芳千古，四海尊崇，虽死犹生，何绝之有？有子失学，不认主，不孝亲，不体圣，不知法，轻犯宪章，累及宗族，虽生犹死，何后之有？所以清真教之绝后，乃子失学，归责父母，罪莫大焉……所谓孝为百行之源者，岂徒绝后，乃子失学，归责父母。”把“有子失学”提到“不孝”的伦理高度，认为“孝”是百行之源的思想，在伊斯兰教和中国封建社会的伦理思想发展史上，均属前无古人。在处理人际关系上，他还提倡“克己济人，四海可为兄弟。故吾教处昆弟朋友亲戚邻里间无他道，唯忠恕而已。”在《真诠》的《人品》、《夫妇》篇中，认为“五常”应以夫妇为首，把君臣父子关系置于夫妇关系之下，这乃是对封建伦理纲常的一个很大冲击。

《正教真诠》主张正心、克己、习学的道德修养论。作者从“前定”与“自由”的善恶观出发，认为“性乃各物之本然，先天受命有次第，后天负气有清浊，故其发用，用善恶之不同”，当性发而为情时，“或徇乎气质之偏，或夺于外感之私，则习于善而善，习于恶而恶者有之矣”，只有“化气质还其本来之原德，才能由恶变善”。人之道德修养，应从“正心”入手，“夫人一身有视听闻言之妙，而总括于正心之理，心理不明，通身皆不治矣。”“正心”则须“事必以正，戒谨恐惧”。具体地说，就是要“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。为此，王氏还提出了“三德”、“十行”的修养方法及内容。“三德”即“心信、口诵、力行”。其中心信与口诵，是指宗教道德信念与修持，力行即指宗教道德实践。“十行”的内容是：节饮食、节言语、节睡盹、悔过、僻修、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从。这是对道德修养的具体要求。它吸收了苏菲派苦行禁欲的修道方法，把宗教上的禁欲主义与儒家的“安贫乐道”相结合，与宋明理学“存天理，灭人欲”一样，实质上是要广大人民尽量抛弃物质欲望，安于被剥削、被压迫的地位。他要求人们克己并听命于冥冥中的真主。“听命为天道，克己

为人道,互相表里,发于一心。’在本书中,王氏还把‘习学’作为道德修养的一个重要方面来要求,视之为“入道之指南,修德之准绳”,并强调这是“教律”所规定。

强调两世观念。作者从灵魂不灭的观点出发,既信仰来世,又注重现世,既有对天堂的设想,又有改造和建设现实世界的蓝图,既有关于教义、教律的信条,又有关于社会结构、人与人之间关系等政治、法律、教育、伦理等方面的规定。王氏据此说,把今世看作“客寓”,视为“梦幻”,颇类佛老,但他并不认为今生人世是空幻不实的,他把两世观同生死观紧紧相连,用儒家“经世致用”的思想去解释伊斯兰教徒现实的社会生活,指出人的灵魂不灭,生死只是两途而已。人们不必贪生怕死。强调“真实善恶,不离当体,生死两途,原栖遽庐”;“尘世乃古今一大戏场”。但他并未让人们去悲观厌世,逃避现实,而是指出“患莫大于心死,而身死次之”。并强调“今世乃后世之田,栽花者得花,种棘者得棘”;“善恶不离当体”,主张人们应当尽量去恶为善;“真宰(指真主)欲降之大任,必先苦其心志,饿其体肤,劳其筋骨,经历艰难,奈何以戏场了其一生乎?可见,作者对现实世界和社会生活也是非常重视的。

《正教真诠》及其作者在宗教伦理思想上的贡献,就在于能够把伊斯兰教的宗教伦理思想与中国社会的世俗生活特点相结合,以神学目的论为统率,提出了一系列富于思辨的理论,并力图使之成为回族人民日常生活中思想和行为的规范,而且确实在回族宗教伦理和社会道德方面发生了重大影响。

(三)《甘丹格言》

《甘丹格言》,为明朝时期西藏第三世达赖索南嘉措之师索南扎巴(1478—1554年)所著。是藏族史上继《萨迦格言》后的又一部格言诗体伦理学著作。

该诗著以格言诗的形式和富于哲理的语言,从佛教教义出发,

向人们提出了辨别“智者与愚人”即区分“好人与坏人”的标准。认为“智者”与“愚人”之间沟岸相隔，决不可同日而语，而区分二者的尺度只有以佛教为准绳。书中提倡刻苦学习，反对懒惰：“智者求习学问时，虽苦也忍耐坚持；请看下海虽艰难，为取宝贝心喜欢！愚者好逸又懒惰，不学怎把知识获？请看不务商与农，这种人家多贫穷！”颂扬团结，反对分裂：“智者开始难分裂，即使分裂也易合；请看果树难截断，若是嫁接易成活。愚者最初易分裂，分裂之后难再合；请看木炭碎成段，没有办法再粘合。”主张洁身自好，反对贪恋钱财：“智者不重美衣食，而以美誉为光荣；请看英雄不他求，专要战场得胜利。愚者特别轻美名，稍有财产以为荣；请看偷窃抢劫者，总以衣饰显美容。”赞美谦虚，批评自满：“智者量大不声响，恰恰表示深而广；请看海水缓缓流，它的深度难测量。愚者自满到处讲，正好表明识不广；请看小溪喧声大，溪底深浅极易量。”颂扬临危不惧，贬斥怯懦退缩：“智者遇到重要关头，对任何敌人都不惧愁；请看帝释天王一人，打败非天全部队伍。愚者碰到重要关头，一点小事也要惧愁；请看把人错当‘水漏’，老虎吓得心裂命休。”此外，作者还用相当的篇幅赞美败不馁、运用智谋化险为夷，批评一蹶不振、盲目乱拼、骄傲上当等等行为。用一正一反的对比反衬手法，把正确与错误、好与坏、真与假、美与丑、善与恶、高尚与卑劣等道德现象与道德行为昭示出来，目的是要人们辨别真伪，察识好歹，学做好人，争做善事，向善去恶，戒恶扬善。

该书作者是个上层宗教徒，故格言诗中充斥了不少宗教道德的说教，如“修持苦行解脱一切，得以成佛永远幸福”；“如意珍宝价值无量，精通佛法智者最强，聪慧坚定和善之人，宣讲佛法名闻四方”等。但剔除其宗教性因素，格言诗中仍有许多内容是属于藏族传统美德的成分，至今仍能给人们以启迪和教益。

(四)《黄氏宗谱》

《黄氏宗谱》，是贵州罗甸县土司于明成化二年(1466 年)所修订的族谱，其中有关内容反映了布依族上层人物的封建伦理思想。

明朝时期，统治阶级吸取唐末诸侯割据，不利于中央集权的教训，为肃清元朝残余势力和地方势力，便采取了大规模的“调北填南”“调北征南”等移民措施，于永乐十一年(1413 年)建立贵州布政使司，加强中央政权对边疆民族地区的控制。随着民族间经济文化交流的日益频繁，必然导致各民族伦理道德上的相互吸收和交融。布依族上层封建主受汉族意识形态的影响很大，一些有权势的大姓纷纷制定族谱，直接把汉族的伦理道德观念纳入其中，作为本宗本族的言行规范。《黄氏宗谱》即是其中之一。

《黄氏宗谱》中含有丰富的伦理思想。它首先追述了从宋至明的四百多年间，黄氏宗族的祖先遵从中央王朝的调遣，征战辽西、粤西、黔中，甚至“跨海南征”的事迹。然后告诫子孙一定要把“忠君”放在首位，一定要懂得‘忠君爱国传家’的道理。《黄氏宗谱》说：“沐雨栉风，鞠躬尽瘁，无非以忠君爱国传家之意。故祖训八条，首以忠爱展其端。全忝旧世，追维往训，推广数教诲之心。先申忠爱之义，用是以尔子孙等宣示之。孔子曰：‘臣事君以忠，是知为臣之道。无他，为在忠为已矣。’益忠始能敬尔在公；忠始能慎乃有位，忠始能惨惨畏咎，忠始能蹇蹇匪躬，忠始能致其身而不顾其身，忠始能敬其事而鲜败其事。……有官守者，食其土当报其恩。为其臣当敬其事。受恩不报，非忠也；执事不敬，非忠也。我事君不忠于君，民事我亦不忠于我，上行下效，若是其甚可不惧欤！夫为臣不忠，独不思君之所赐，我以斯土者何为，而我之所以守斯土者又何为？”^①这实际上是对宋明以来汉族儒学

① 《贵州民族研究参考资料》第 19 集，贵州省民族研究所 1983 年编印，第 11 页。

的‘忠君’思想作了系统而又明确的阐述。把‘忠君爱国传家’看成是三位一体，并置忠君于首位，这对封建上层贵族来说，无疑是最关键、最重要的政治道德规范。为了从理性认识的高度来说明忠君之必要，除了对忠君思想作了详细具体的论述外，还明确告诫族孙：“我事君不忠于君，民事我亦不忠于我”，如此一来，“上行下效，若是其甚可不惧欤！”皇帝是土司的靠山，皇帝一倒，土司焉存？所以布依族黄氏宗族的土司们是认识到这一点的，他们强调‘忠君’，从自身的宗族利益来看，也不过是为了稳固自己在本民族地区的统治地位。当然，客观上也有利于中央集权的巩固和边疆民族地区的社会稳定。

《黄氏宗谱》还提出了“致君与泽民并重”的思想。它说：“致君与泽民并重。民者君之子，以爱子之心爱民。君者民之天，即敬天之诚敬君。愚昧焉不察致自弃于臣职之外，苟能敬慎自凛，而知事君难，治民不易。无时忘忠君爱子之心，不愧朕之股肱，可以为民之父母，人臣之职庶尽矣。孟子曰：‘不以舜之所以事尧事，不敬其君者也。不以尧君所以治民，民贼其民也。’尔子孙其父母，视为具文焉。”^① 从人伦纲常和道德关系的角度，它把封建社会中的君民、臣民关系皆解释为父母与子女的家族血缘关系，要求君主要‘以爱子之心’宏‘爱民’，时刻不忘自己是‘为民之父母’，颇带有“民为邦本”的思想。这种思想相对于那种只是一味地把人民看成是土司和领主的奴隶与牛马的奴隶制或农奴制思想，显然已有其积极进步的一面。

《黄氏宗谱》中极富伦理道德观念的是《祖训八条》。此八条是：敦孝悌以尽人伦，笃宗族以昭亲睦，正男女以杜蒸淫，勤农桑以足衣食，设家塾以训子弟，修祖祠以荐蒸尝，保人民以固土地等，并分别对之作作了较详细的阐述。

^① 《贵州民族研究参考资料》第19集，第12页。

如在阐述“孝悌”的思想观念时，谱中说：“孝悌也者，天之经、地之义、人之行也。人不知孝顺父母，独不思父母爱子之心乎。方其未离怀抱，饥不能自食，寒不能自衣，为父母者审声音察行色，笑则为之喜，啼则为之忧，行动蛙步不难，疾疼寝食俱废，以养以教至于成人，复为之据家室，谋生理，百计经营，心力俱瘁，父母之恩德实同昊天罔极。人子欲报父母于万一，外竭其力，冬温夏清，昏定晨省，无论贫与富，止求绳以诚。孝惟在乎色难，孝不在乎能养。爱之喜而不忘，恶之劳而不怨。卧冰岂能酬就湿之恩，哭笋稍可极移乾之惠……致若父有家子称之家督，弟有伯兄尊为家长。凡日用出入，事无大小，尔弟子当咨禀焉。执尔颜坐必安，正尔容听必荣，有赐不敢辞，有对则必让，于豆觴则受其恶，于衽席则坐于隅，行宜后而莫先，居宜下而莫上……在朝为忠义之臣，在行间为忠勇之士。尔子孙宜体其意，务使出于心诚，竭其力之既尽，一念孝悌，积而至于念皆然，身体力行……尧舜之道，孝悌而已。”《黄氏宗谱》不仅把“孝悌”看成是“天经地义人行”之事，而且将其视作为政治道德规范的基础，强调“尧舜之道，孝悌而已”。进而要求人们“务使出于心诚，身体力行”，由观念转化为行动。这些思想与儒家的孝悌观如出一辙。

男女关系是封建社会重要的伦理纲常。《黄氏宗谱》在论证这一关系时，引经据典地阐述道：“《易》曰：‘乾道成男，坤道成女。’是知男正位于外，女正位于内，天地之大义也。……为伯翁者坐必别室，勿围婢媳之炉；为婢媳者，行不复堂，须避伯翁之面；则伯翁之道正矣。叔嫂虽无避面，亦有嫌疑；子与妹虽属同根，当顾廉耻；盖子叔年轻六尺，不行嫂妹之闺；嫂妹贞字十年，不入子叔之室；有秩序之别，无戏虐之风；则子妹叔嫂之道正矣。至若族侄孙伯叔妣以及伯叔祖妣，无论上治下治旁治，自服外及服内，本友百世，皆无不然。若男不男，女不女，不畏父母诸兄……实为家法所难容，而国法所不恕也。尔子孙务交胥正，将见

家道昌隆，子孙万亿矣。”这一番议论，都是讲的“正男女”。所谓“正男女”，即不外乎是“男女有别”“男女之大防”而已。其中还贯穿了“男尊女卑”以及妇女必须恪守贞节等封建的婚姻家庭道德规范，并认为这是“天地之大义”。如果社会上出现“男不男，女不女”，儿女不怕父母诸兄，就会导致无“秩序之别”，伦理纲常就会乱套，就会为“家法”和“国法”所不容。其实，“正男女”的目的很明确，就是为了“家道昌隆，子孙万亿”。就其实质而论，这些思想与儒家的男女观也是大致无二的。

在整个封建社会，人们往往十分看重具有浓厚血缘联系的宗族关系。当时已进入封建社会的布依族上层贵族也不例外。故《黄氏宗谱》在强调这一关系时说：“明人道，必从睦族为重也。夫家有宗族，犹水之有分派，木之有分枝，虽远近深浅不同，其势巨细陈密各异，其形要其本源则一。故人之待家族宗族者，必如一身之有四肢、百骸，务使血脉为之相通，痾痒为之相关，悲欢为之相应，则宗族亲睦，则祖宗默慰，俾尔炊而昌矣。”在宗谱的作者们看来，宗族问题不仅是“明人道”的重要内容，而且只有巩固和维系这种关系才能使“宗族和睦”“祖宗默慰”“子孙炊而昌”，绵延不绝。

此外，《黄氏宗谱》还要求族人要把勤劳好学、善事农桑、俭朴持家等传统美德代代相传。强调道德教育应首先从“设家塾以训子弟”开始，认为“盖饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。故衣食足而礼义可兴”。教育的目的是“明人伦，知礼奔，喻法律，耻非为。”应该说，这些思想固然有其历史局限性，但在当时条件下，还是有一定积极意义的。

（五）《心性图说》

《心性图说》，是明代白族伦理思想家李元阳（1497—1580年）所著。该书分为《性说》、《心识说》、《意识说》、《情识说》等篇，收在《李中溪全集》第十卷。

该书作者李元阳，字仁甫，号中溪，云南大理太和人。自幼发奋读书，精通汉学。明嘉靖五年（1526年）中进士，授翰林院庶吉士。曾任县令、户部主事、监察御史、知府等职。他一生刚直敢言，体恤人民疾苦。因得罪皇帝和权臣，屡遭打击贬斥。后索性辞官返乡，隐居 40 年之久。李元阳博学多才，注重实用，穷究理学，兼好释典。著述甚丰，有《李中溪全集》十卷，《心性图说》即为其中之一。

《心性图说》一书，是李元阳研究性命之学的重要伦理学专著，曾经得到王阳明心学派人物罗洪先的嘉许。李元阳推崇王阳明的“致良知”。但是，王阳明把心、性、命三者视为同一的思想，李元阳则不敢苟同。他认为，心与性是根本不同的，不能在二者之间划等号。基于此，他对“致良知”作了新解，并建立起了自己的一套以“性”为本体的性、心、意、情学说。何谓性、心、意、情？它们相互间的关系如何？李元阳认为，“性”与“命”是同等概念：“夫天命之谓性。命字，有长存不灭之义，言性者，不死之物也。性即命也，命即性也，心意非其伦也。”他还说：“人具此性，本自圆明（作者自注：明是良知，圆是知至）。周匝偏覆，虚灵豁彻，无体象可拟，非思议可及，惟中惟一而已。”认为“心”是“性之神识动而为心。心者，感物而动之谓也。半明半蔽，半通半塞，其象如此。”所谓“意”，是“心识发而为意。意者，为物所惑之谓也。明少蔽多，通少塞多，其象如此。”而“情”，则是指“意识流而为情。情者，为物所蔽之谓也。忘己循物，背觉合尘，昏蔽太甚，塞而不通，其象如此。”故在李元阳看来，性与心、意、情之间是有本质差异的。因为“心、意缘物而起，物去而灭。其名为识，虚假之物也。性则物来亦不起，物去亦不灭，了然常知，真实之物也。”并强调“夫性，心意情况，其地位悬殊，状相迥别，惟彻道之慧耳，乃能别之。不然雪里之粉，墨中之煤，毫厘之差，千里之谬。此儒先所未论者。”李元阳还认为，性是人

所具有的先天精神，没有偏邪错误。人若能保持本性不变，则为圣人。性感于外物则为心识和意识，意识再为外物所蒙蔽则流为情识。心、意二识都会侵蚀和蒙蔽本性，而情识则更使人陷于“忘己循物，背觉合尘”的地步，至此“其违禽兽不远矣”。在心识阶段，修养方法是“正心”；“正之使中，以复性也”。意识阶段则要“诚意”；“诚之使一，以复性之一也”。做到正心、诚意，则为圣人。而堕入情识的凡人，“虽圣人与居不能化入，故《大学》之教舍而不列”，无法复性而永为凡人。

李元阳晚年在家读儒释道，潜心于心性理学，情钟于道家养生之道，并植麻种麦，不仕而终。故他在《心性图说》中关于以“性”为本体的性、心、意、情说，受到陆王心学和禅宗伦理思想的影响。

清朝时期的少数民族伦理

清朝时期，满族统治者入主中原，建立了以满洲贵族为核心兼用汉族士子的封建专制主义中央集权的国家机构。满族统治阶级执政后，由于受到汉族封建社会制度和文化的强烈影响，使满族的道德形态也具有鲜明的封建特征。清朝统治者为了稳固并加强其自身的统治，遂竭力宣扬汉族的传统伦理思想，尤为推崇程朱理学，提倡“主敬存诚、尊君亲上”，以使各民族人民皆能成为自己恭顺规矩的臣民。在民族交往中，经过长期的杂居共处，无论是生产方式、阶级结构，还是语言文字、风俗习惯、伦理思想和道德观念等，都出现了满汉合璧的情况。在这一时期，中国其他各少数民族的伦理思想和道德观念也在原有基础上有了一定程度的发展。这里择要予以介绍。

（一）《乐道堂文钞》

《乐道堂文钞》，清朝满族人奕?（1833—1898年）著，其中包含有丰富的伦理思想。

该书作者奕?出身皇族，生活于中国封建社会末期，虽然一

生为显宦，但也曾几起几落，所以他对人世沧桑、世道人事也有自己的看法，对人伦纲常理论及其道德思想也有自己的见解。

奕？在《文钞》中，首先强调了以民为本的人治思想。他认为，人是社会舞台上的主要角色。在天道人道问题上，他指出：“天道有所不足，人补救之，气化之衰也，戕人生者为天下害，惑人心者尤为天下害，天不能使害之不作，而有人焉，出而拯之。三代以上功在帝王，三代以下功在圣贤。”^①意思是说，当气化之衰时，或戕人，或惑人，为天下害，人就出而拯救之，其功在帝王或圣贤。因此，在奕？看来，人的作用，特别是人治的作用是非常重要的。基于此，他又强调：“治国家者，其经邦也恃有权，其行政也恃有人。不有治人，何有治法乎？”^②即是说，政权必须要人去掌握，而没有人，则只不过是空架子。只有有了人，才谈得上治法。也就是说，必须先有人治，而后才能有法治。但是他又认为，社会是由众生组成的，民才是统治的根本所在，只有“足民”，才能使国家基业巩固。因此，无论是帝王还是圣贤，治世的目的都是为了治民、为民。他说：“天生民而树之君使司牧之，君与民一体也，足国必先足民。”^③“君以民为本。治安之道，安天下之民而已，……国之所以废兴盛衰者于民规之。故曰：民为邦本”，^④他清醒地看到，君对民虽处于“司牧”的地位，但君民“一体”；“君以民为本”，因此对于统治者来说，首要的任务是要考虑到如何“足民”与“安民”的问题。此外，他还认为：“夫德福之基也，德之藏否于民规之，福之应违于民验之。”^⑤实际上，这

① 《孟子之功不禹下论》，《乐道堂文钞》卷一。

② 《为政以人才为先论》，《乐道堂文钞》卷二。

③ 《有若请专行徵法论》，《乐道堂文钞》卷三。

④ 《文王视民如伤论》，《乐道堂文钞》卷二。

⑤ 同上。

种把国家的兴衰和统治者是否有德福都要取之“于民觐之”的思想,与“民为邦本”重在人治的思想是一致的,都是强调不能漠视民众的利益和疾苦。应该说,还是有积极意义的。

奕?在《文钞》中,还提出了以道制欲的思想。他认为,人大致可分为圣人和一般人,无论哪种人,皆有“性”,且其“性”皆善。区别在于圣人无欲,一般人有欲。他说:“人有七情欲要其终,人非圣人孰能无欲。然有之而不自制,则心之害也。……今夫人性皆善,性之所同,有理而无欲也。然人感物而动,始焉客感诱之于外,继焉罔念辍之于内,欲之为害非一端也。其几也,伏于隐微,若有不可制之形;其发也,迭为攻取,又有不及制之势。噫!嗜好之中乎人心也,奢侈因之,淫佚因之,怠荒傲慢因之,凡人视为可欣可美之事,必求之而必得之,其害可胜言哉?’^①这是说:“人性皆善”,人所相同,乃“固有之良”。然而实情实景并非如此。由于圣人懂得“治心之要,遏欲为先”,且其“心”是“浑然一理,不思不勉而从容中道,无欲也”^②。一般人则不同,既不懂得“治心之要”;又不能抵御外物的引诱,往往“溺乎情之所牵,扭乎习之所染,以声色货利为可欣可美之事,久而失其固有之良;即或知为欲之所汨,有时悔悟而势有所不得而遇也。”^③故之有欲。在他看来,“欲”乃是外物“感诱”的结果。“欲”损害了人性,有害于人心,故“心之害也”、“心之蠹也”。因此,他主张要防欲、制欲、遏欲、禁欲,进而提出了“以道制欲”的思想。他说:“制之若何?以道。道者日用事物当行之理,而天下古今之所共由也。以一心之克治,为百体之范围。口之甘于味也,则以淡泊之志禁之,耳之悦于声也,则以聪听之神防之,目之耽之色

① 《以道制欲论》,《乐道堂文钞》卷四。

② 同上

③ 同上。

也，则以清明之气遏之。天下之物之不能相摄也，必有以节制之者而莫与争强，君子得其道矣。道综乎万变，如军中之有帅，卒伍为所节制而不敢失其律也；道统于一尊，如寰内之有君臣民为所宰制而不敢越厥志也。’^① 奕？所讲的“道”，即是“理”，认为它是“大中至正”的，故它能“综乎万变”“统乎一尊”。在奕？看来，以道制欲的关键是要防之于未然，遏止于萌芽状态。要做到这一点，就不仅要对口、耳、目之欲“禁之”“防之”“遏之”，而且还要从心中根除，即对一切外物的引诱，都要“以严翼之心拒之”，对内心隐伏的嗜好之念，亦应“以镇定之心祛之”。唯有此，任何欲念才不会产生，人们才不会违背“大中至正之道”。奕？强调，以道制欲就如同用权衡、规矩、绳墨称量事物，人人皆不可欺一样。他说：“居以敬，存以诚，则内不为私所累，外不为物所引，有道心而无人心矣。”^② 又说：“不使杂乎形气之私而纯乎义理之正，则道心常为之主，而人心退处于无权，斯即所谓以道制欲者。”^③ 实际上，奕？的“以道制欲”说，显然是受程朱理学特别是陆王心学的影响，究其实质，与宋朝理学家们关于“存天理灭人欲”的说法并无二致。

（二）《国王修身论》

《国王修身论》，清代藏族学者久·米旁嘉措（1846—1912年）著，成书于1895年。该书是一部以格言诗形式阐述官德和君德的政治伦理学著作。

米旁嘉措出生于今四川省甘孜藏族自治州德格县，12岁出家，后漫游西藏，遍访名师，学富五明，成为名贯全藏的“班智达钦波”（大学者），著有《米旁全集》32卷，《国王修身论》即为

① 《以道制欲论》，《乐道堂文钞》第四。

② 《楚昭王知大道论》，《乐道堂文钞》卷三。

③ 同上

其中之一。

作者在《修身论》中，集佛教大师和国内外一些法王、学者关于国王的各种论述之精华，结合自己对当时藏族社会观察，对统治者应该如何做到谨言慎行、修身养性、分辨是非、区分智愚，以及取舍之法、用人之道、学法执法、对待百姓、攻读经典、处理政务、制定政策、弘扬佛法等问题，均作了较为系统的论述，反映了相当长一段历史时期内藏族统治阶级的政治主张、思想逻辑、伦理道德、行为规范的轮廓。

作者在为封建农奴主提供“为君之道”的同时，也不同程度地表达了当时百姓的某些愿望，抨击了统治者的残暴行为：“那些有钱有势国王，一般都很恣意放荡，就像疯象到处乱窜，他的部属也会摹仿。”劝告那些“身居国王高位”的统治者，谨防“奸臣恭维成性”，从而“难知是非真相”。指出只有“认真为民谋福”，才是“国王重要职责”。提醒国王“恣意放纵狂饮大醉，不知取舍不明是非”，必然“来世堕入恶趣（佛教用语，指地狱、饿鬼、畜生，名曰三恶趣——引者）受罪”。作者认为：“对于恶人虽然规劝”；“多教不能变得善良”；“如果不给适当惩办”，就会“暴徒猖獗危及国家”。作者主张“国王要严格遵守法律，以法治民才有威仪。若是自己把法纪败坏，又哪能做民众的仲裁！”强调执法要公正无私：“不管是谁如果犯法，都应同样加以惩罚。”认为护理国家，必须依赖品行端正、道德高尚的人；“凡是一国的君长，为了保卫国家和地方，对于有高尚情操的人，应给以适当地位把权掌。”还强调国王尤应重视自身的修身之道；“如果实行修身之道，也会管得相当漂亮。”此外，作者还大胆地提出了“民为贵”、“民为邦本”的思想：“所谓的‘国王’‘国王’，依靠百姓才能当上。如果只是孤独一人，谁还把你称作‘国王’！”

《王国修身论》对于了解和把握藏族社会伦理道德的发展演变情况具有重要的参考价值。

(三)《传扬诗》

《传扬诗》,约成书于清代,是壮族著名的诗体性伦理学著作。长期流传于广西马山、上林、都安、忻城等县交界的红水河沿岸及其他一些地区。当地人民几乎家喻户晓。它是经由众多歌手反复传唱、加工、修改、润色而逐步完善成书的。它是壮族人民集体智慧的结晶。其中所阐发的伦理思想和道德观念,一直是壮族人民所依据的道德原则和行为规范。

《传扬诗》主张‘以上补下,搭配公平’的道德理想。它首先对壮族封建社会中所存在的阶级矛盾和等级森严的制度,以及由此而造成的种种不合理现象从道义上进行了揭露:“人们当醒悟,天下属帝王。嫔妃拥在后,白银烂在仓。’帝王如此,官吏更腐败:“做官忘国事,掌印不为民。妻妾陪下棋,淫乐度光阴。’至于财主;“天下众财主,楼房比山高。一家百峒田,三妾来侍候。’而穷人过的是什麼日子呢?三叹穷苦人,度日如度年。断炊寻常事,鼎锅挂房梁”;“终年干到头,无处可安身”;“烈日泥土起青烟,面朝黄土背朝天”;“农民种地不得吃,人人饥寒菜当餐”。面对这种贵贱不等、贫富悬殊的不合理现象,它发出愤愤不平的呼声:“山上石垒石,平地土无垠,天不会平算,地不会均分。当初立天地,这样分不平。’由不平到愤慨,由愤慨到反抗,以至于公开要求揭竿起义:“虽说同种又同宗,为何有富又有穷?百思不解理何在,举旗造反上京城!”这是壮族劳动人民阶级觉醒意识的表现。人们不堪于阶级压迫和经济剥削,盼望着早日出现一个人人平等、无贵贱之分的理想社会:“近邻是兄弟,远客是朋友”;“劝你有钱人,莫欺穷家汉。人皆父母生,家贫人不贱”;“家富莫炫耀,官高莫压人”;“须以上补下,搭配才公平”。这种理想社会尽管要通过在先进政党的领导下,彻底消灭阶级压迫和经济剥削的制度才能实现,但广大劳动人民已经能够认识到这一点,却是难能可贵了,这为后来所进行的推翻封建制度的革命斗争奠定了思想基础。

《传扬诗》要求人们必须要具有勤劳节俭、诚实正直、团结互助、扶危济困等优秀的道德品质。它把勤劳看成是劳动人民的最高美德：“说千言万语，勤劳是头条”；“勤劳无价宝”；“勤劳是甘泉”。的确，勤劳是幸福生活之源，是道德之本。该书认为，与勤劳相联系，节俭是持家之道。“夫妻一条心，勤俭持家忙。苦藤结甜果，家贫变小康。”赞美壮族妇女：“当家她节俭，种地她在行。缝补她手巧，老少不发愁。”光勤劳还不行，还要珍惜劳动成果，节俭度日。因此，特别告诫人们：“家贫不节俭，摆宴装豪门。狸猫充虎豹，害己又害人。”它认为，做一个好人，最起码的道德要求是诚实正直：“劝告青年人，思想要诚实”；“做个正直人，不枉寿百年”。提倡人与人之间的关系应该是团结友爱、患难与共的关系：“邻里是兄弟，相敬又相让”；“莫为鸡相吵，莫为狗相伤”；“壮家讲互助，莫顾自家忙”；“春耕待翻土，有牛要相帮。老少齐下田，挨家帮插秧。”这种互助友爱、扶危济困的传统美德和道德风尚，在壮族人民中是由来已久、世代相传的。邝露在其所著《赤雅》中说：壮人“有无私资，一无所吝”。清光绪年间编纂的《镇安府志》中也称赞壮家“凡耕获，皆通力合作，有古风”。

在家庭道德上，《传扬诗》视尊老爱幼、团结和睦为伦理准则。强调“壮家好传统，敬老和爱幼”。敬老，就是要敬重父母和老人：“莫忘父母恩，辛苦养成人。儿孝敬双老，邻里传美名。”爱幼，当然是要竭尽父母之责，时时处处关心爱护儿女，并将他们抚养教育成人。家庭要和睦，首先是夫妻要和睦：“夫妻千千万，牢记在心间。花山成伴侣，结成情义长”；“一家夫妻俩，相敬不争吵。有事好商量，和睦是个宝”。其次是兄弟姐妹、姑嫂妯娌之间要和睦：“鸾鸟归一树，今生巧相逢。有幸共一家，结为手足情”；“兄弟妯娌间，要和睦相亲”；“妯娌即姐妹，都是自家人”；“妯娌当和气，相敬又相亲。持家明事理，干活同操心。”另外，还强调后娘与前妻子女之间也要和睦相处：“叮嘱众后娘，秤杆在心间。不厌前妻

儿,无人话短长”；儿女当像儿女样,莫用言语气后娘。长辈面前让三分,天大事情好商量。对娘要讲真心话,口服心服不乖张”；后娘给温暖,终身不能忘”。《传扬诗》认为只要协调和处理好以上各种关系,就能使家庭稳定、和睦,使家庭成员的身心能得到健康地发展,对个人、家庭、社会都有好处。

《传扬诗》中包含着丰富的伦理思想,自产生以来就一直是壮族人民进行道德宣传和道德教育的伦理教科书,也是对壮族劳动人民传统美德的概括和总结。

(四)《西南彝志》

《西南彝志》,原名《哎哺啥额》。是成书于清代的一部由各种彝族古代文献汇编而成的彝文著作。编纂者为清初水西热卧土目(封建领主)家的一位“慕史”(亦称“布慕”),姓氏及生平不详,人称“热卧布慕”。

该书在宣扬彝族奴隶制和封建领主制的伦理思想和道德观念时,强调勇敢、强悍是美德,视弱肉强食为正义:“强者作了主,弱者降为奴”;善握权为君,勇敢有威荣,地位显高了”;他不用文取,凭武力拿了。好抓的老鹰,不抓爪子痒,惯咬的猛虎,不咬牙齿痒。”本书竭力鼓吹等级观念的合理性,认为君臣之等级观念乃根源于宇宙本源,并宣称“太初时候只有清浊二气”;清浊气变化,出现哎(形)和哺(影),哎翻来是君,哺翻来是臣,君臣的由来,随哎哺产生”;自天开地辟,有天君地臣,君臣有分定,主仆有规则,各安分守己”。面对等级分明、贫富贵贱不等的社会制度,要求人们只能顺天从命;“安分守己”。言下之意,就是要人们切不可犯上作乱,不可有更改现状的非分之想。另外,它还十分推崇祖先崇拜和宗族血缘观念,强调后代的威荣、福祿皆来自于祖先,认为祖先是生命之源、幸福生活之源。故书中用大量篇幅来追述各“家支”(宗族)的谱系及其源流,歌颂祖先和宗族前辈们的英雄业绩,要求族子族孙们务必要继承先辈们的创业精

神和优良品德,通过供奉祭祀来祈求先辈们的英灵给子孙们以护佑,希望他们能给后代带来荣誉、地位、幸福、和平和安宁。因此,书中强调:“要基业兴盛,得供奉祖先,追述三代根”;孙向祖求福,好爵祖根荫”。特别有价值的是,该书还向人们描述了最初人类伦理道德观念,特别是男女性道德观念的产生过程,认为“从前天地间,男的不知娶,女的不知嫁,知母不知父,跟禽兽一样”。后来出了一个叫哺额克的人,才教会人们耕种、畜牧、礼仪等,从此人们才逐渐知道了开亲、嫁娶及其相应的婚姻道德观念、羞耻观念。

《西南彝志》中的上述伦理道德观念,在彝族地区,特别是水西彝族地区,有着广泛而深刻的影响,有些道德信条一直是彝族人民所奉行的伦理准则和行为规范。该书是人们研究和了解彝族奴隶制和封建领主制社会背景下伦理思想和道德观念的珍贵史料。

(五)《迪孙》

《迪孙》,是清代白族著名学者高翥映(1647~1707 年)的伦理学著作。

高翥映,字雪君,号问米居士。云南姚安(今楚雄彝族自治州姚安县)人。其先祖高氏家族累世为云南重臣,如在宋代白族割据的“大理国”政权中,数代为宰相,元明清实行“改土归流”,又世为土司。高氏家族历来重视云南与内地的往来和联系,在积极引进和传播汉族的先进思想和文化(包括伦理道德)方面做出了重要贡献。受其家世的影响,自幼精通汉学,尤对儒学有颇深的造诣。他 17 岁时袭姚安军民府土府同知,30 岁时让此职于其子高映厚。后吴三桂事变,清军复滇,高翥映“以只身单骑殄大逆制溃军,天子鉴其忠悃,特授予参政”。旋退居结璘山学馆,从事教学和著述。经他后迪教育过的学生,进中者 22 人,登乡荐者 47 人,游庠者 135 人,在为发展云南教育和培养人才上,功勋

卓著。高翥映一生著作甚丰，据统计达 81 种之多，《迪孙》即为其中之一。

《迪孙》，意为开导、启迪、教育子孙。在《迪孙》中，作者着重提出了“重民”、“畏民”和“知大体”的社会政治伦理思想。在他看来，“岁者，民之天。民者，国之体。……则知先岁而后民，先民乃及君，诚为得理也。”^①他把年成的好坏视作“民之天”把民众视为国之载体或根本，进而主张“先民后君”。在当时情况下，他已经看到了民众在国家生活、在社会历史发展中的主体性作用。应该说，这种思想是非常难能可贵的。作者不仅有“重民”、“畏民”的思想，而且还有“爱民”、“恤民”的行为表现。譬如，民国时期编纂的《姚安县志》中记载，清代举人甘孟贤为高翥映所撰家谱中写道：“翥映慈祥在抱，喜施济。凡施药、施棺、养老、放生、掩骨、埋齿及一切拔困之事，皆捐资为之，无所吝事。”说明高翥映的“重民”思想与“爱民”行为是融为一体的。他还强调，既然百姓即民众是国家的主体或根本，那么作为一国之君，就应当对民众的生活状况“要知之确，而后行之有序，不然，用顾畏于民口，民口甚于川，防之难矣哉！”^②意思是说，统治者必须对百姓的疾苦有准确的了解，随之采取合适有效的统治方法，并谨慎从事，才不至于引起民众的反抗，否则，就要危及自己的统治地位了。作者的主旨是维护其封建统治，但他这种带有浓厚的以民为本、“民为邦本”的思想，客观上于人民也是有利的。同时，高翥映还认为，“君者国之主，父者家之尊”，因此在人伦纲常上，必须以先君、次父、后己的道德秩序作为思想言行的准则，这就叫做“知大体”，“不然必露小人行径”^③。在这一点上，他本着

① 《迪孙·知体》。

② 《迪孙·畏民》。

③ 《迪孙·知体》。

“知行统一”的原则，用道德实践来证明了自己“知大体”的思想。据《姚安县志》载，康熙十二年（1673年）吴三桂叛乱，控制云南，并责令各地土司率兵卒到军前听令。当时正任姚安军民府土府同知的高翥映，虽与清廷有私怨，但他却从国家“大体”出发反对叛乱、分裂，托病辞官，不听吴三桂指挥。而后来清军复滇时，他却又再度出山，主动为清王朝做说服叛将归顺、离间叛军、治理溃散兵士的事，并缴姚安府、姚州等七枚伪印。他的这种“知大体”的思想及其行为，对于维护国家统一，稳定边疆起了非常积极的作用，故尔受到康熙皇帝“鉴其忠悃”，特授予参政之职。可见，高翥映的‘重民’、‘爱民’、‘知大体’的思想是互相关联、互为因果的。

高翥映非常重视道德的功能与作用。他说：“凡百，惟修德之足恃”，^①认为无论做什么事情，都要“以德为本”，“依德而行”。故他常引用《易经》里的话说：“在德不在险”；“在德不在鼎”^②。他坚决反对‘贪国之利以伤伦’^③，主张“君子居谦以受益”^④。追求“惟止至善，以求仁为端，以作圣为洁，以天下为己任；人饥、人溺，莫不犹己；为心，以天下之至公，天在之至正；为性情，则所历归于大同，乃无所岐以为异者”，^⑤的道德境界。

从总体上看，《迪孙》所阐发的伦理思想，基本上是以汉族儒家伦理思想为纲目、为范本的，但其中也不乏有作者许多新的见解和心得，是人们研究和了解白族伦理思想如何吸收并接受儒家伦理传统的重要伦理学著作之一。

① 《迪孙·德恃》。

② 《迪孙·中微》。

③ 《迪孙·知风》。

④ 《迪孙·勿亢》。

⑤ 《迪孙·穀霽》。

第三编 族别伦理思想研究

I

一、藏族伦理思想发展的历史轨迹

藏族是一个富有道德感和道德传统的民族，在长期的生产实践和社会活动中形成并发展了具有本民族特点的伦理思想。藏族伦理思想是指对藏族历史上各种伦理思想和道德观念的总称，既是藏族文化和藏族人民精神生活中的重要内容，也是中国伦理思想的重要组成部分。发掘、整理、研究藏族的伦理思想和道德观念，对于加强藏族地区的道德建设，弘扬民族文化，提高民族素质，培养有理想、有道德、有文化、有纪律的一代新人，增进民族间的相互了解和思想文化交流，加强民族团结，密切民族关系，从而促进社会主义精神文明和物质文明建设事业的发展，充实、丰富和完善中华民族以至于世界民族的伦理文化宝库，都具有极其重要的理论意义和现实意义。下面仅从藏族历史发展的角度，对其伦理思想在不同历史时期的主要表现和基本概貌作一粗线条的勾勒。

远古时期的伦理思想

藏族史上的远古时期，系指吐蕃王朝建立以前的漫长岁月。根据考古发现，青藏高原上多处分布着新、旧石器时代的古文化遗

存^①,证明远古时期青藏高原上已有藏族先民在活动,估计远古时期已经产生并形成了许多原始、朴素的道德观念。因为以规范性和约束性为特点的伦理道德是人类最早产生的社会意识之一。按照普列汉诺夫的说法,道德形成、产生的历史,甚至比宗教还早。仅从藏族所存留的一些神话与传说中,也可以得到佐证。藏文史籍《拉达克王统世系》、《柱下遗教》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》等记载,藏族远古社会已“歌舞盛行”有谜语及“诸多故事流传”,人们常利用这些来“启发民智,治理国政”,调整人与人之间以及人与氏族、部落、集体和社会之间的各种人伦道德关系。

在现在人们已知的大量的神话传说中,已初步涉及到了有关道德起源、道德原则、道德评价以及人们应该具有什么样的道德品质等各个方面。如在《世界形成歌》、《什巴宰牛歌》中,藏族先民们就通过对大自然和世界起源的认识,曲折、隐晦地反映了他们对道德起源的看法。在流传甚广的《西藏人种之由来》中,藏族先民们则通过猕猴繁衍人类的神话传说,绘声绘色地描绘了人种起源及性道德意识与善恶观念的产生。仅流传于四川阿坝藏族地区的神话故事《洪水泛滥,姐弟成亲》,同我国西南地区许多少数民族关于人类起源的神话故事情节相类似,反映了原始社会婚姻道德“血缘内婚制”的情况。与汉族《山海经》中所描绘的各种奇形怪状的人物基本属于同一类型的《蛋生英雄》中,称太极之初,藏族一位英雄出自于一个由五种宝贝形成的蛋。这位英雄刚从蛋里诞生出来,就具有形同猛兽、手脚尖硬、勇武有力的英雄气概,而力量和勇武在当时正是被人们所崇尚的一种美德。神

^① 详见邱中郎:《青藏高原旧石器的发现》,载《古脊椎动物学报》1958年第2、3期合刊;《“无人区”里考古记》,载《化石》1979年第2期;《西藏古生物》(第一分册)第54—69页安志敏等:《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》,载《考古》1979年第6期;童恩正、冷健《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》,载《民族研究》1983年第1期等。

话《青稞种子的来历》，热情地歌颂了藏族一位为人类做出贡献的英雄阿初，他具有聪明、勇敢、善良等优秀品质。为了让人们能够吃上粮食以免遭受饥饿之苦，阿初历尽艰险和磨难，不惜被蛇王变成狗身。但他却通过这种为人类作贡献的高尚的献身精神，最终获得了爱情，恢复了人身，得到了青稞种子，使人们和他自己都过上了幸福生活。可以说，这是藏族古代先民们为自己所塑造的理想人格，通过理想人格反映了他们的道德理想和道德愿望。从发展和联系的角度看，藏族近、现代史上的许多道德观念，在藏族远古时期均已初露端倪。这是我们在纵向把握藏族伦理思想发展史时必须看到的一个基本事实。

奴隶制时期的伦理思想

大约从公元 7 至 9 世纪，是西藏吐蕃王朝时期，也是藏族原始社会伦理思想瓦解、吐蕃奴隶主阶级伦理道德产生和形成的时期。公元 7 世纪，藏王松赞干布统一吐蕃全境，建立起了藏族历史上第一个吐蕃奴隶制王朝。自此，藏族伦理思想由原来的无阶级性过渡到了有阶级性，并明显地产生了两大对抗阶级在道德意识领域中的阶级分化。奴隶阶级的伦理思想只能通过民歌、民谣、民间故事及传说等形式在民间口头流传，而占主导地位、起主导作用的则是奴隶主阶级的伦理思想。奴隶阶级的伦理思想中，最有代表性的是敦煌古藏文历史文书中存留下来的格言部分，突出地劝导人们应该孝敬父母：

无父不生女与男，无母不育不生产。

母亲育儿多辛苦，最初怀胎步履艰。

未生之前受熬煎。

足月之后离母体，左右身旁满是血，

如同宰羊血肉鲜。

潮冷床褥母亲卧，疼痛难忍死复还。

母心常注儿身上，干暖之处娇儿眠。

长大只听妻子话，一瞬难舍实可怜。
 子母相见如仇敌，父母责备白眼翻。
 永世受罪解脱难，这种人落地狱间。
 念此应以孝为先^①。

这段通过对母亲生儿育女过程中含辛茹苦、艰辛备尝的生动描述，奉劝人们在处理儿女与父母的人伦道德关系上，首先应该而且也必须做到的是“以孝为先”。如果说劳动人民也十分看重道德的功能与作用的话，那么他们最大的道德要求就是希望儿女不要忘记父母的养育之恩，长大后应该孝敬父母。否则会被认为是大逆不道，有悖人伦天理，会遭到来自于冥冥世界的惩罚和报应。

善与恶，从来就是人类社会意识中的一对最基本的道德价值范畴，不同民族或阶级的集团与个人，常常据此对人们的言论或行为做出道德与非道德的评价。藏族民间格言特别强调人们应该弃恶扬善：

多做善事获吉祥，多做坏事遭祸殃，
 二者何为须细思，人皆难逃必死亡^②。

死时不分弱与豪，一切众生皆难逃，
 生时不肯做善事，死后难以把罪消，
 该做什么细思考^③！

格言中虽然带有佛教因果报应的宿命论观点，但从社会现实意义上看，要求人们应该倡善抑恶、扬善弃恶、或善或恶自有报应的思想，则是应予充分肯定的，因为这种格言既符合广大劳动人民的道德愿望，有利于维护人民群众的道德利益，也或多或少地从道德舆论和道德心理上给本民族统治阶级的恶行带来一定的限制，起到一定的约束作用。

①②③ 转引自《藏族文学史》第46—47页，四川民族出版社1985年9月版：

与此相反，在奴隶主阶级的伦理道德中：

“松赞王凭借着那写作俱便的善轨文字的方便，在十善法戒的基础上，制定出敬奉三宝、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、尊高敬老、诚爱亲友、利济乡人、心须正直、效法上流、善用财食、有恩当报、斗秤无欺、心平无嫉、不听妇言、和言善语、任重量宽等十六条正净的做人法规。”^①

上述十六条做人法规，实际上就是当权的统治阶级向全体藏族成员而主要是劳动人民提出的十六条道德规范。它熔道德、宗教、法律为一炉，强调必须依靠“教化”、“德治”亦即道德来维护和巩固“王族的利益”，鲜明地反映了在阶级社会中道德具有阶级性的特点和统治阶级无不重视道德的功能与社会作用的思想。

另外，成书于 7~9 世纪的《礼仪问答写卷》^②，堪称是吐蕃王朝时期一部极其重要的伦理学文献，有人甚至认为它可以和汉族的《论语》相媲美^③。该文献中，已有了一些初具伦理色彩的概念和命题。它以兄与弟对话的形式，详细地阐述了如何处理人际之间各种伦理道德关系及如何待人接物的礼节等问题。认为对人要“施以真言”；“不说谎言”，才能取得“信任”，对凡是“可信赖

① 见第五世达赖喇嘛著、郭和卿译：《西藏王臣记》第 23 页，民族出版社 1983 年 7 月版。

② 见之于敦煌古藏文文书 P·T·1283 号卷。此卷同流落海外的其他敦煌古藏文文书约 5000 余卷，分别度藏于伦敦大英博物馆图书馆和巴黎国家图书馆。在英国的以 S·T 编号 在法国的以 P·T 编号。法国科学院藏学研究中心在石泰安教授的倡议下，由斯巴里安教授（即麦克唐纳夫人）与今枝由朗先生合编为《敦煌藏文文献选》，并先后于 1978 年和 1980 年两次影印，已出二集。中央民族学院藏学研究所王尧和陈踐即据此译为中译本。该文献原无标题、被译者定为今名。据称，该文献约成书于公元 7~9 世纪之间。由于入洞年代久远，个别地方已有残破，幸好 P·T·2111 号卷子是一内容的另一写本，遂被译者取以互校，相互补阙，使之成为一完整足本。

③ 丹珠昂奔在《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》（《青海社会科学》1985 年第 4 期）一文中称《礼仪问答写卷》相当于我国汉民族的《论语》。故在藏族伦理思想发展史上占有重要地位。

者”一定要“依靠之”，而对“不可信赖者”则切勿依靠。处世要谦卑逊让，知足寡欲，创造而不占有，成功而不倨傲。强调贪欲是罪恶的根源，知识是文明的由来。提出做人的最基本、最起码的道德标准应该是：

“公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。”^①

做人的非道德标准则是：

“偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。”^②

作者主张“王之国法”，必须实行“均等”的“公正”原则，对于统治者“为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理，……若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服？！”若为长官，应如虚空普罩天下，应如称戥一样公平”。对于被统治者，即便遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的不公正之事，也要有“认可、忍耐之力”，同时还要绝对遵从法律上的道德戒律，不然，就必须“查明实情，将伤人者及其子孙一并杀之，以绝其嗣”。只有这样，“主奴之间、官仆之间、老壮之间”，才能“行公正之法”，以不至于“出现伤风败俗之事”，而达到一种使天下都“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁”的道德境界^③。

《礼仪问答写卷》是帮助人们了解西藏吐蕃王朝时期藏民族伦理思想和道德观念的珍贵史料。它的出发点是为了调和阶级矛盾，维护当时的奴隶制等级关系及其制度，但客观上也有利于社会安定与生产发展。

①②③ 见王尧、陈践：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，《西北史地》1983年第2期。

从上述伦理思想的概述中，可以看到：该时期的伦理思想不仅对当时整个奴隶制吐蕃王朝统治下的藏民族的社会风尚、道德心理、行为习惯、价值取向标准等有着直接的重大影响，而且对后来以至于现在藏族伦理思想的发展也有着连带的制约作用。

封建农奴制时期的伦理思想

公元 10 至 19 世纪中叶，是藏族封建农奴与农奴主阶级伦理思想的发展时期。这一时期中，宗教道德意识大量渗透，一些伦理学专著，充满了道德说教的格言诗等，大都出自上层僧侣之手。藏族伦理思想完全走上了与宗教道德和社会道德及社会法规相结合的道路。

藏族著名史诗《格萨尔王传》中的伦理思想，集中地反映了藏族封建农奴社会的道德愿望和道德主张。它通过民间艺人在群众中世代传唱的形式，为藏族人民塑造了一个爱护百姓、英勇智慧并能够外御强敌、内修政务的贤明国王的理想人格典范。史诗给予格萨尔王的使命是到人间“降伏妖魔、抑强扶弱、救护生灵、使善良百姓能过上太平生活”，从而尽情讴歌并赞美了格萨尔王为民除害、保护百姓利益，反对侵略、保卫家乡的和平与安宁，创造和扩大财富来源，改善民众生活的优良品质。尤为可贵的是，史诗还以牧民的狩猎技巧做比拟，提出优秀的道德品质不会天然生成，而必须经常在实践中培养：“道德学问没有主，看谁能够下功夫”，^①同时，史诗还揭露了宗教上层人物言行不一的伪善面目，“上师美言讲教义，要把众生置乐地，却从平民痛苦中，掠取现成高财利。”^②总之，史诗通过对英雄理想人格典范的塑造，其基本伦理倾向和价值标准是：积极进取和敢于战天斗地、敢于向自然

① 见陈瑛等主编：《中国伦理大辞典》第 540—541 页，《格萨尔王传》条，辽宁人民出版社 1989 年 12 月版。

② 同上。

搏斗、向社会黑暗势力抗争的气概和精神。

代表封建农奴主阶级道德利益和道德意识的著作，在几部格言诗中得到了突出的反映。如萨迦派僧人萨班·贡噶坚赞（1182—1251年）所著的《萨迦格言》，堪称是藏族史上最早一部以格言诗形式著述的伦理学著作。在维护统治阶级利益的前提下，他主张应该尽量协调并处理好统治阶级与被统治阶级之间的矛盾，认为统治者与臣民之间的道德责任和义务应该是：“君王对自己的臣民”必须“施以仁慈和护佑”；“臣民对自己的君王”才会“尽忠效力”。不然，“被暴君统治的百姓”，就会“特别想念慈祥的法王”；“被瘟疫缠身的牲畜”，就会“特别渴望纯净的雪水”。它告诫统治者“如果虐待属下，君长就会走向灭亡”，即使是秉性极为善良的人，若总欺凌他也会生报复心。因此主张“君长收税要循合理途径，不要过分伤害众百姓；如果白芸香树的浆液，流得太多便会枯竭。”基于此，提出统治者应经常以发放适量布施来从道德上笼络人心：“以布施召集，敌人也前来，若不布施，亲友也远离开。如果母牛的乳汁已流完，虽强抓牛犊，它也要逃远。”同时，还主张统治者应该“尊重自己”，不然，“谁也不会对他尊重”。相反，如果“国王夸耀自己的权势”，那将是“自取灭亡的根由”，就像“将鸡蛋抛向空中，除了粉碎能还有什么结果！”字里行间，饱含规劝、告诫之意。从总体上看，《萨迦格言》伦理思想的最大特点，是用佛教观点来解释人们如何处世待人的道德哲学，虽然出发点是用道德说教来维护统治阶级和宗教僧侣阶层的利益，但其中那些富于对统治阶级专横残暴本性的道德批判精神，对自私、虚伪、贪婪行为的讽刺和抨击的道德揭露，告诫人们要具有正直、坚定、谦虚、勤奋、好学等优良品质的道德宣传等，至今仍能给人们以很大的教益。正因为如此，《萨迦格言》在藏族地区流传广泛，以致后来出现的《甘丹格言》、《水树格言》、《国王修身论》以及《火的格言》、《天空格言》、《宝贝格言》等充满了

道德说教的格言诗，无不受到它的影响。

半殖民地封建农奴制时期的伦理思想

大约从 19 世纪中叶至 1951 年和平解放，藏族社会基本上处于半殖民地封建农奴制时期。这一时期藏族伦理思想的突出表现是强化了爱国主义内容。从 1840 年鸦片战争开始，英、俄、日等帝国主义列强纷纷觊觎我国西藏领土，并先后将侵略魔爪伸进了西藏腹地，从而使西藏地区逐步陷入了半殖民地状态。但是，早在吐蕃王朝时期，松赞干布和唐王朝就曾以联姻纽带促进了与祖国内地的密切联系。唐高宗曾授松赞干布为附马都尉，封西海郡王，旋又晋封为宾王（或作寔王、宝王）。墀德祖赞时期，唐蕃睦邻友好关系进一步发展与加强。唐穆宗长庆元年（821 年）达成的唐蕃甥舅和盟，以“虽曰两国，如同一家”为标志，为西藏成为祖国不可分割的一部分奠定了牢固的历史基础。元代，西藏即正式被纳入中国版图。纵观西藏的整个历史发展，西藏与祖国内地也存在着“一损俱损，一荣俱荣”的因果关系。正因为西藏人民与祖国内地各族人民历史上早已存在的血肉不可分割的联系，所以在近代史上出现的外来侵略势力面前，西藏人民不屈不挠，英勇斗争，表现出了空前的爱国热忱与坚决反对外来侵略势力，誓死保卫祖国边疆的英雄气概。如 1888 年隆吐山保卫战就是典型一例。另外，1842 年 2 月 13 日，四川西部金川团练使和瓦寺宣慰使所辖的藏族将士近 2000 人奉命赴东南沿海前线，与各族人民一道共同抗击英帝国主义对我国悍然发动的侵略战争。在战斗中，藏族屯兵首领阿木穰、喀克哩等将士英勇牺牲。为了讴歌并赞颂他们崇高的爱国精神，清代文人青贝乔（1810—1863 年）曾作诗以彰：

“臚碛腥峒郁崖嵬，
万里迢迢赴敌来。
奋取螯弧夸捷足，

百身轰入一声雷。”^①

对于藏族人民这种“倾心向内”、抵御外侮、“同谋五族幸福”的高贵品质和崇高精神，至今还受到祖国各族人民（包括藏族人民在内）的充分肯定。这样，藏族人民传统的伦理思想及其道德观念中，就注入进了爱国主义的新内容。

社会主义初级阶段的伦理思想

1951 年和平解放后，藏族伦理思想发生了根本变革。随着和平解放，特别是 1959 年平息了一小撮上层反动分子发动的武装叛乱之后，藏族人民在中国共产党领导下进行了民主改革，废除了封建农奴制度，使马克思主义伦理学和道德观在藏族地区得到传播和发展，藏族传统的道德观念也随之发生了根本变化。例如，在藏族谚语和民歌中，一方面更新了爱国主义的内容：

对父母心里孝敬，对祖国一定忠诚；

羊羔跪着吸奶，如游子对母亲吐露深情^②。

如果山上无雪，川里怎能下雪；

没有祖国的强大，人民怎能安康^③？

另一方面又铸进了热爱中国共产党的深情厚谊：

太阳带给万物以光热，共产党带给万民以幸福^④。

河水的源头在雪山上，幸福的源头是共产党^⑤。

哈达里有经线也有纬线，织着农奴们的心愿——

经线是中国共产党，纬线是各族人民围在党身边^⑥。

长在冰山上的雪莲，不见阳光难把花蕾现；

① 见贝青乔：《咄咄吟》，转引自齐思和等编：《鸦片战争》第三册，第 191 页，上海人民出版社 1957 年版。

②③④ 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》第 20、14 页，陕西人民出版社 1988 年 10 月版。

④⑤ 《中国少数民族谚语选》第 10 页，四川民族出版社 1985 年 3 月版。

没有救星共产党，朗生难得有今天^①。

可见，在社会主义初级阶级，爱党爱国已升华为藏族人民重要的道德原则和道德规范，不仅已成为藏族人民的内在信念，而且还外化为具体的行动。民主改革后，广大藏族人民一方面积极投身于社会主义革命和建设事业，用自己勤劳的双手创造着幸福美好的生活，一方面又不断地同少数分裂主义分子和破坏祖国团结统一的坏人坏事作斗争。实际上，藏族人民已自觉地把“爱党爱国”这一道德原则和道德规范作为自己评价是非善恶的标准：凡是爱党爱国的行为，就赞成、就支持、就拥护；凡是诋毁或破坏爱党爱国的行为，就谴责、就声讨、就反对。因此从总体上看，随着新中国的成立和西藏人民的翻身解放，中国共产党人就把马克思主义同中国革命和西藏实际相结合，对藏民族固有的伦理道德传统文化遗产进行了批判改造，使其建立在科学世界观的基础之上，从而使藏族伦理学获得了新生，并昭示了光明的前景。

综观藏族伦理思想发展的概貌，大致具有三个基本特点：第一，藏族伦理思想在其形成发展过程中，曾先后受到我国汉族伦理思想和印度佛教伦理思想及周围相邻地区各民族伦理思想的影响、渗透和交融；第二，藏族伦理思想往往与宗教道德戒律、社会法律法规、生产生活习俗、民族传统文化等融混参杂，互相替补，交互作用，共同对社会生活发生重大影响；第三，从整体上看，藏族伦理思想仍带有自发和朴素的性质，尚未上升到完整的理论形态，特别是对有关伦理道德方面的基本概念、规范、范畴、命题等尚未做出详细阐述。由于历史的原因，对藏族伦理思想的学术研究一直重视不够，近年来有些刊物虽然发表过一些文章，有关辞书也收入了藏族伦理思想的有关词条，但迄今仍未出版过一本专著，这是深以为憾的。相信这一状况将会得到改变。

① 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》第 14 页。

二、藏族禁忌与藏族道德规范

在藏族历史上，藏族禁忌与藏族道德规范这两个东西，表面上看来似乎毫不相干，很难把这本来是两个独立成词、成意的东西连接在一起进行分析和探讨。实则不然，细察之，深思之，就能发现在“似乎毫不相干”的背后，仍然有着一一种内在的、必然的联系。当然不排除它们也有区别，但二者之间的有机联系性却是不可避免的。对此，作一尝试性的探讨。

禁忌的诸多表现形式

在人类社会，民族禁忌是一种普遍现象。有民族就必然有禁忌，没有禁忌的民族是没有的。根本就不讲禁忌，一点也不受禁忌限制和约束的个人也是没有的。一定的禁忌形式总是存在于一定的民族形式之中。藏民族也不例外。藏民族在自己的形成与发展过程中，也先后形成了许多禁忌，并有意或无意地将这些禁忌推及于社会生活的各个方面，使人们对自己行为有所限制。

（一）宗教方面的禁忌

藏民族是一个宗教意识较浓的民族。因此，他们的禁忌也大都与宗教活动和宗教信仰有关。据藏、汉文有关史料记载，早在苯教盛行的年代，藏族先民们就开始崇奉天地、山林、水泽的神怪精灵和自然物，认为在它们身上隐藏着一种特殊的神秘力量，这种神秘力量可以左右人类的命运，可以降给个人以吉凶祸福，人们在它面前无能为力，往往持以恐惧的心理。因此，人们对这些神秘力量只能顶礼膜拜，俯首听命，不得有任何亵渎的行为或违忤其意志的想法。这样，对神灵或对某些附着神灵的自物物的禁忌就产生了，并要求人们只能顺之崇之，不得违之触之。倘若顺之崇之，人们意念中的神秘力量或自然物就能赐给人们以安宁、幸

福、吉祥；反之，就会招致神灵或神秘境界的责罚和惩戒，就会降给人们以凶煞、灾难，以至于罹身之祸。因此，对于这种看不见、摸不着，只能用心灵与信念所感知的神秘力量或自然物，人们深信“是千万不敢触犯它们的”^①。

佛教传入西藏后，藏民族宗教意义上的禁忌，就其内涵和外延方面看，都发生了许多变化，使原来显得较贫乏、粗糙的禁忌变得更加精致和条理化。例如，相传在松赞干布时期，“松赞王凭借着那写作俱便的善轨文字的方便，在十善法戒的基础上，制定出敬奉三宝、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、尊高敬老、诚爱亲友、利济乡人、心须正直、效法上流、善用财食、有恩当报、斗秤无欺、心平无嫉、不听妇言、和言善语、任重量宽等十六条正净的做人法规。”^②其中“十善法戒”就是藏民族在吸取了佛教戒律和改造了佛教经典^③中“十恶”的基础上形成的“禁忌”，这就是后来有名的“神教十善法”。“十善法戒”规定不许杀生造罪，不能偷抢大于针线的财物，不能邪淫，不许谎言，不许挑拨人和，不可恶言咒骂，不许散布流言，禁贪欲，禁害人心，不做违背因果之事。这里面的“不许”、“不能”、“不可”等，实际上就是“禁止”。“禁止”虽与“禁忌”有别，但其意也大致接近或相同，甚至可以说是“禁忌”的变种，都是为了限制或抑止人们的某些思想与行动。而且，藏传佛教意义上的“禁忌”与西藏本土的土著苯教意义上的“禁忌”相比，前者已显得更加明白清晰，更富有条理化和理性化的色彩，正好弥补了苯教禁忌含义中对象不清或不甚具体的缺陷。

①彭英全：《西藏宗教概说》第2～3页，西藏人民出版社1983年1月版。

②第五世达赖喇嘛著、郭和卿译：《西藏王臣记》第23页，民族出版社1983年7月版。

③参见《法界次第初门》卷上之下、《俱舍论》卷十四、《沙弥十戒法并威仪》、《沙弥尼戒经》等。

(二)生产方面的禁忌

马克思说：“任何一个民族，如果停止劳动，不用说一年，就是几个星期，也要灭亡，这是每一个小孩都知道的”。^① 民族生产是如此之重要，恰好决定了它是民族赖以生存和发展的条件。但是，各民族在长期的历史发展过程中，也形成了许多生产性禁忌。这些禁忌，有的是来自于宗教方面的影响，有的则是直接属于生产方面的原因，还有的则是对生产经验的总结。例如，西藏山南地区的藏族平时禁止打猎、捕鱼，据说捕杀了这些生灵，将直接对达赖喇嘛“过关”（在藏族人民看来，凡是逢 13、25、37、49、61 等岁数，都被认为是‘关口’造成危害^②。同时，在“撒嘎达瓦”节日期间，也禁止屠杀生灵。^③按藏族旧有的说法，每个人在其一生中都会常常会遇到吉日或凶日。倘遇吉日，当然是值得庆幸的事，人们若要去办什么事情（如种地、放牧、打猎、采集、经商等），准会吉星高照，一帆风顺，马到成功；倘遇凶日，则必须禁忌外出，禁忌做一切事情（如种地、放牧、打猎、采集、经商等）。不然，做事不仅不会顺利或成功，还会遭灾或罹难。在这种情况下，最好的办法就是在家中念经或外出朝佛，以此祈求神灵给予保护，帮助消灾除难。在藏族的诸多禁忌中，要求最为严格的是戒杀生。尤其对于受过戒的佛教徒来说，更是如此。佛教徒虽然也吃牛羊肉，但他们并不亲自去宰杀，认为这样太造孽，是一种罪过，不利于自己的“修行”与“超渡”。一般人若是抓到臭虫、虱子，也不忍心把它们掐死，而是轻轻地扔掉（谓之“放生’），对某些野生动物（如野驴、野马、野狗、野鸡等）和某些鸟禽（如鸟、乌鸦、野鸭、狗、猫、猴等），也从不加伤害，更不准食其肉。认为这些动物、鸟禽的肉太脏，食之是一种罪过，死

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 368 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

②③ 参见秋浦：《论禁忌》，载《思想战线》1987 年第 1 期。

后也不能升天。甚至连盛过驴、马、狗肉的锅和碗，也不能再使用。在旧西藏，人们还不得公开吃鱼。若遇到买鱼或做鱼时，忌讳直接称“鱼”，而要将其称为“球萝卜”（即“水萝卜”之意）。做饭时不能铲锅，忌讳用脚蹬踩灶台或坐于灶台之上。每逢藏历新年，要进行“土弃”。“土弃”之意是清扫烟尘，全面打扫一次家庭内外的清洁卫生。平常在烧火做饭时，禁忌夹烧猪粪、狗粪、旧鞋及破布烂毡等不洁之物。否则，神灵发怒，要降灾祸。以上这些禁忌，直接或间接地与生产有关^①。

（三）婚姻方面的禁忌

婚姻方面的禁忌是各民族人民曾经普遍存在的禁忌内容。国外一位女学者曾称“性禁忌”是人类禁忌中首先产生出来的第一个禁忌。她说：“在部落间接触频繁之前的人类近亲交配几乎是俯拾皆是”；随着打猎同盟而来的部族通婚，不仅使人相混杂，也使他们的遗传基因相混杂，基因的组合变得多样，所谓‘物竞天择，适者生存’，即使环境改变，也会有‘适者’生存下来。也许就在这个时候，人类产生了性方面的第一个禁忌——‘乱伦禁忌’^②。婚姻牵涉到民族自身的再生产与种的繁衍，因此在这方面制定出某些规范性的禁忌，是毫不奇怪的。藏民族是一个历史悠久、文化发达的民族，他们在生产和生活中制定出某些禁忌范围和禁忌内容，也必然会反映到婚姻方面来。藏民族在婚姻方面的最大禁忌，是禁止近亲婚配：“父系亲属绝不能结婚，母系亲属要在四代

① 参见李双剑、周润年：《藏族禁忌试析》，载《中央民族学院学报》1988年第2期；安世兴：《简论藏族的丧葬与禁忌》，载《民族研究》1984年第4期；熊坤新、陶晓辉：《天葬起源之探索》，载《西藏研究》1988年第3期；《西藏自治区概况》第181~183页，西藏人民出版社1984年12月版；赤烈曲扎著：《西藏风土志》第174~189页，西藏人民出版社1985年2月第2版；龚思雪：《西藏风情》第124~128页，四川民族出版社1985年8月版等。

② 蕾伊·唐娜希尔著、李意马译：《人类性爱史话》第11页，中国文联出版公司1988年2月版。

以后才能结婚。^① 在他们看来，直系亲属之间的婚配与乱伦，是极其不道德的行为。因此，一旦发生这样的事，就会被认为是畜牲不如，而且受到社会舆论的强烈谴责。一位正在接受高等教育的藏族女大学生曾对本书作者说，听说其他民族有近亲婚配的事，真是不可思议。作者曾在藏北牧区生活，在那里，当着亲人的面，连开有关性方面的玩笑也是不允许的。当然，什么事情都不是绝对的，往往总有例外的情况。据赤烈曲扎同志讲：“在交通不便、人烟稀少的偏僻山区里，也有近亲结婚的”，所生“后代大多发育不全，不是傻瓜便是跛子。”^② 也许正是由于藏族人民较早地认识并注意到了近亲婚配对后代健康和人口质量的影响，所以才特别规定了绝对禁止近亲婚配的禁忌。

另外，藏族女性往往以 15 岁为限，在此之前，不得围“帮典”（即围裙）、戴“巴珠”（头上的装饰品），以示自己尚未成年。在此期间内，任何人不得向女孩表达爱情或向其父母提婚。但是过了 15 岁以后，以上禁忌即可解除，女孩子就可以同成年妇女一样，享有了大胆追求爱情、获得幸福生活的自由和权利。也许是“男女有别”的习惯心理，藏族还特别忌讳做父亲的当着女儿的面，谈论女儿的婚事。同样，也忌讳做母亲的当着儿子的面，谈论儿子的婚事。以此类推，姐妹也不能当着兄弟的面，谈论哥哥或弟弟的婚事，反之亦然。按照一般习惯，对于子女的婚事，通常只能在父母之间、父子之间或母女之间切磋、商量。

在旧西藏，藏民族内部由于居统治地位的剥削阶级与处于被统治地位的被剥削阶级地位相差悬殊，等级分明，相互之间的姻亲关系也被严格限制在本阶级范围之内。简言之，就是“统治阶级和被统治阶级之间”，是绝对“禁止通婚”的。这也说明，当藏

① 赤烈曲扎：《西藏风土志》第 183 页，西藏人民出版社 1985 年 2 月第 2 版

② 同上。

民族跨进阶级社会的门槛之后，连禁忌也烙上了阶级的印记。

(四)语言方面的禁忌

语言本来是人们用来交流思想、传递信息、达到彼此相互了解的一种社会交际工具。但是由于民族社会的各种关系极为复杂，牵涉到许许多多、形形色色的各种不同的人 and 事，加上民族、宗教、伦理、法律、政党、阶级等因素，就自然地产生了语言方面的禁忌。藏民族自古以来就有自己的语言，公元七世纪左右，又产生了自己的文字。在长期的发展过程中，藏民族在语言方面的禁忌也是比较突出的。例如，藏语中有敬语和非敬语之分，在使用敬语和非敬语时，其对象均有一定的限制。一般说来，敬语只限于对尊敬的长辈、达官、头人或客人使用，以表示对对方的敬意与尊崇。而非敬语则在日常生活中使用，范围较广泛。通常情况下，人们在一般性交际交往中，特别是在相互打招呼、随意性交谈、开玩笑时，都使用非敬语。

平时，在人们的相互交往中，常常也禁忌对对方直呼其名，往往总要在对方名字的后面加上“啦”字，以表示尊敬和亲切。如“格桑群培啦”、“丹增罗布啦”等。这样，语言的禁忌便直接和人伦道德关系，特别是和礼仪礼节联系在一起。

(五)礼仪方面的禁忌

各民族的礼仪是在该民族一定的礼俗、礼节、礼法基础上进一步产生的一种行为规范。它最初由风俗或传统逐步演变，再经过专门规定而约定俗成。礼仪的特点仅在于其形式方面，由于它始终只注重形式，所以它日益脱离直接的社会合理性，而成为一套只具有象征意义的仪式。但从一定意义上说，在一定民族的社会背景下和社会关系上，这种“形式”性的礼仪又是必要的，它对激发民族社会中人们的社会感情和加强民族社会中社会关系的纽带，都起着重要的作用，甚至在某种程度上说，还反映了一个民族的文化道德素养和精神文明程度。

藏民族也是一个颇重礼仪的民族。他们在进行社会交往时，除了在语言方面有敬语和非敬语之类的禁忌外，还在其行为方面有许多限制。例如，出门行路时，禁忌抢于别人之先；途中相遇，必须以礼相让。迎送客人时，禁忌趾高气昂或给人一种居高临下之感，同时也禁忌愁容满面；而必须躬腰屈膝，笑逐颜开。室内就坐时，禁忌双腿伸直，脚底朝人，更不能东倒西歪；而必须盘腿端坐，给人以严谨、庄重之感。向客人敬酒敬茶时，禁忌拿脏碗使用，禁忌将手指放在碗口上，禁忌用一只手端献；而必须将碗用抹布擦拭干净，斟满酒、茶后，还要将手先在裙裤上擦一下，然后双手捧上，请客人饮用。尤其当着众人的面，禁忌放屁，更不能放屁出声；不然就会被看成是没教养，不懂礼貌。扫地时，禁忌从对方手中直接拿过扫帚，若实在需要将扫帚交给对方时，亦须先将其扫帚扔于地上，然后再由对方捡起。亲人出门时，禁忌马上扫地；否则会被认为不吉利，等于把亲人扫出门外，有的甚至认为这样会中断与亲人之间的关系。而最好的办法，是在亲人未出门之前，就要把地扫完，把垃圾清除干净。

另外，藏民族还特别禁忌幸灾乐祸、看别人笑话的不道德行为。在佛教思想的影响下，他们认为，人应该心地善良，应该怜悯弱者；对老、弱、病、残及有困难的人，应该竭力帮助；对凡有求助于自己的人，应殚心尽力，不惜财物（包括施舍食品等）。认为见危不救、幸灾乐祸、以别人之危为娱、看别人的笑话为乐的行为，乃是一种罪过，从道义上是必须杜绝和禁止的。一旦发生这样的行为，就会妨碍自己将来的“灵魂升天”或“转世”、“超渡”；也极其不利于自己一生所期冀达到的“圆满功德”。

除了上述禁忌之外，藏民族还有诸多方面的禁忌。如在生育方面，旧西藏禁忌孕妇在家中或帐篷中分娩，禁忌别人过分夸赞自己的孩子，禁忌不生育的妇女抱别人的孩子，等等。

在丧葬方面，禁忌把死者尸体放置床上或用其它物品作垫

(只能用土坯垫尸)。亲人逝去的 3~4 天内,家人禁忌洗脸、梳头,禁忌穿新衣,妇女禁忌戴装饰品(以示哀悼)。49 天内,家人禁忌发笑,禁忌高声说话,禁忌唱歌跳舞(意在让死者的灵魂能够安安静静升入“天堂”)。在办理丧事期间,左邻右舍也禁忌举办喜事或举行歌会、舞会等。藏族处理尸体的方式,主要分塔葬、火葬、天葬、水葬、土葬等几种。人死后,究竟采取何种葬式,当以其人生前的政治经济及社会地位的高低和亡者的死因来决定。绝对禁忌随便更改,否则,就要受到社会舆论的严厉谴责。一般说来,塔葬是藏民族中最高的一种葬式,其对象只限于达赖喇嘛、班禅额尔德尼或身份、地位极高的大活佛。火葬则次之,但也仅限于活佛和一些领主。天葬是最普遍的葬式,适用于绝大多数的藏族人民。水葬较卑贱,多用于夭折的小孩、乞丐及鳏寡孤独等经济地位十分低下的人。土葬是最末等,是患有麻疯、天花等传染病及强盗、杀人纵火犯、被刀砍死者的尸体,才适用于此种葬法。实际上,土葬是对罪恶昭彰的人生前所作所为的一种惩罚。据认为把他们的尸体深埋于地下,一是使其“灵魂”不得“升天”,二是让其自身灭根绝种。

在节日方面,仅藏历新年(即藏历正月初一)这一天,就禁忌扫地,禁忌吃水饺、包子等有馅食品,禁忌哭泣、骂人、吵架。禁忌说“死”、“杀”、“病”、“痛”、“空”、“没有”、“不要”等不吉利的语言,禁忌向别人借东西等。每逢年节,禁忌用有缺口、裂纹的器皿或碗具,禁忌将器皿或碗具打碎。过去在传大召(即藏历正月初三至二十四日的大祈愿法会)期间,禁忌僧侣及百姓穿奇装异服或与自己的身份、地位不相称的服装,禁忌流浪街头或留居饭馆,禁忌在街上抽鸦片、赌博、乱喊乱叫、说黑话、扔石头和糌粑团、堆雪等,禁忌在院落内外晒衣服、陶器及乱倒垃圾,禁忌吵架斗殴、玩猴耍狗、头戴红花、手捉鹦鹉等。如有违禁,将据罪行大小而分别予以处罚。

在日常生活的各个方面，藏民族还禁忌吃饭时满口吞食、咬出声、喝出响、越盘拣食，禁忌互不熟悉的男女在一个碗内揉糌粑和吃糌粑，禁忌将饮食后的茶具或碗倒扣，禁忌把骨头扔于火中，禁忌在家里吹口哨，禁忌翻越山顶时发出声响，禁忌在别人背后吐唾沫、拍巴掌，禁忌妇女在人前抖裙子^①。

由上观之，藏民族的“禁忌”之多，确乎是难以尽数的。几乎从生到死，人生的每一个历程，包括言谈举止，生活的方方面面，都有禁忌伴随。当然，这种情况也并非藏族独有，在其他民族中也不乏其例。正如前面讲到的那样：民族禁忌是人类社会中的一种普遍现象。

道德规范的简单历史回顾

与藏族禁忌紧密相关的是藏族道德规范，也是藏民族精神生活中的重要内容。至于它们二者之间的密切关系，我们将在下面专门谈到。

从实质上看，道德规范也是对人们言论和行为的一种限制和约束。其基本特征是要求人们在处理和协调本民族内部与其他民族的相互关系时“应该怎么做”。

藏族道德规范是藏民族在一定的社会经济关系和道德关系中产生并概括出来的。它一经形成或被概括出来，就成为藏族人民必须普遍遵循并用以判断或评价善恶的行为准则，同时也体现着藏民族社会和阶级对人们行为的共同要求。当然，藏族道德规范也同样是一个历史范畴，往往也会随着藏族经济、政治形态的变更和社会经济、政治关系的调整而发生变化。

在远古时代（系指吐蕃王朝建立以前的漫长岁月），藏族人民已滋生形成了许多道德观念，但可惜未用文字（那时也没有文字）记载并流传下来。现在模糊可见的仅是一些神话与传说。据

^① 以上均参见赤烈曲扎的《西藏风土志》有关部分。

《拉达克王统世系》、《柱下遗教》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》等藏族史籍记载，远古社会已有谜语及“诸多故事流传”，人们常利用这些来“启发民智，治理国政”。在《世界形成歌》、《斯巴宰牛歌》、《猕猴变人》、《洪水泛滥，姐弟成亲》、《蛋生英雄》、《青稞种子的来历》、《七兄弟星》等大量的神话传说中，已涉及到了道德起源、道德原则、道德规范、道德评价及人们应该具有的道德品质等人类道德生活和道德观念的各个方面。如在《世界形成歌》中，通过藏族先民们最初对世界起源的认识，曲折隐晦地反映了他们对道德起源的看法；在《西藏人种之由来》中，形象具体地描绘了藏族先民最初的人种起源及性道德意识与善恶观念的产生；流传于四川阿坝藏族地区的神话故事《洪水泛滥，姐弟成亲》，反映了原始氏族内部婚姻道德“血缘内婚制”的情况；《蛋生英雄》中，则赞颂一位英雄刚从蛋里诞生出来，就具有形同猛兽、手脚坚硬、勇武有力的英雄气概，而力量和勇敢在当时正是被人们所崇尚的一种美德而受到普遍的赞扬；神话《青稞种子的来历》，热情地歌颂了一位为人类做出贡献的英雄人物。这个英雄叫阿初，是一位王子，他具有聪明、勇敢、善良等优秀品质。为了让人们吃上粮食，他历尽艰险和磨难，不惜被蛇王变成狗身，但却获得了爱情，得到了青稞种子，使人们和他自己都过上了幸福生活。这应当被看成是藏族古代先民们所追求的道德理想和道德愿望。当然，反映这类道德观念的题材还很多。总之，藏族近现代史上的许多道德观念在这里均已初露端倪。但是，这时藏族人民的道德规范还仅限于观念形态，具有自生自发和潜意识及“原型”的特点，尚未外化成理性认识和自觉行动。

到了奴隶制的吐蕃王朝时期（大约公元7~9世纪），情况就不一样了。这一时期是吐蕃奴隶主阶级伦理思想产生和形成并宣告原始社会藏族伦理思想崩溃瓦解的时期。公元7世纪初，藏王松赞干布统一了吐蕃全境，建立起了奴隶制吐蕃王朝。自此，藏族道德

规范产生了阶级分化。奴隶阶级的道德规范只能通过民歌、民谣、民间故事及传说等形式在民间传播。占主导地位 and 起主导作用的则是奴隶主阶级的道德规范。这时,影响最大、堪与汉族《论语》媲美的,是敦煌古藏文文书中的一本《礼仪问答写卷》^①。它以兄与弟对话的形式,向人们提出了“一个做人的标准,一个道德的规范”,即‘做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。’当然,这是从肯定意义上提出来,并要求大多数人在言行上必须做到的道德准则,因此它带有‘应然性’的规范性质。但与此同时,它也从否定的意义上提出了相反的戒条,认为“非做人之道是偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰”^②。这就明确地含有“禁戒性”的规范性质了。

在《礼仪问答写卷》中,带“应然性”的道德规范很多。例如提出‘对人要‘施以真言’;‘不说谎言’;‘要记住心中之公正之理’。要求人们‘敬重正直穷人,应胜过富人’;‘不义之财见之如鬼不善不乐。诱饵之食,见而欲呕而不觉其香’;‘无论何时,行恶得善者百中得一。行善得善者比比皆然’。‘即使身为上师,亦需行事适可而止,恰如其分。居高位而不欺凌,役使下人,行为正直。下人亦能瞻前顾后,为未来永久之平安,能不断地做出新成绩’;‘对任何事均虔敬而有礼度’;‘对桀野之奴仆,严以驯之,若能改正,应施以恩惠,赞扬之而使其归于正道。对愚騃者应尽力劝说、诱导。心背离者则教诲之’。‘敬爱父母之情应如珍爱自己的眼睛。父母年老,定要保护、报恩。养育之恩,应尽力报答为是’。‘自己有错应承认,若无过错,和蔼说明自己清白无辜受责。若稍有对立就把内部之语对人扩散,于己有损。自己有不正

① 参见丹珠昂奔：《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》，载《青海社会科学》1985年第4期。

② 参见王尧、陈践：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，载《西北史地》1983年第2期。

事，弃之，回心转意后，仍应信赖为是”。**“娶妻要选有财富与智慧者，若不两者兼备，应选有财富者，选婿要选有智慧而富裕者”**。希望人们**“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁。”**^①

《礼仪问答写卷》中，含有**“禁戒性”**的道德规范也很多。例如，告诫人们**‘见到别人之牲畜财产，勿歆羡询问：‘牲畜好否？’见到自己眷属与份产勿立即表态云好云坏之类无意义之词。勿称颂自己，亦勿卑视自己。骤然产生信念或自己需要某物，无论其获得、丢失与否，若已违背戒律，勿想‘最好人不知’。若仅已知，也勿想别人不知不好之念”**。**“不能因出身低贱，其貌不扬而轻视之”**。**“未懂他人之言，勿存羞意应再请教”**。**“勿沾染恶习，勿做无理之事”**。**“不必做之事则不做，不必说之话则不说，不与偏心人为友”**。**“于家庭之中，勿过于专横，勿过于滋扰下属。做事勿拖沓，勿使下属不满”**。**“对年轻人、奴仆之辈；对之勿似对土、石一般遗忘。勿对之不爱惜、粗暴、作恶”**。**“对犯有过错的人“不宜于揭短，好好相待不失面子”**。**“不孝敬父母、上师，即如同畜牲，徒有‘人’名而已”**。**“任何时候，对不甚好者，勿过分仁爱。对无罪者，勿过分愤恨。自己内心虽憎恨对方，但口中勿谓‘不喜欢、讨厌’为是”**。**“对歹人贪者勿依靠而结交”**；**“任何时候都勿留下怨仇”**。**“选择女人作配偶；若为人不厚道，无论多么美貌，也不要(与她)相结合”**。**“对于财物；勿做无谓之浪费”**。**“与人交往，‘勿轻易应诺别人托付之事’；勿轻易与人盟誓”；勿说假话”，“勿争辩”**^②，等等。

① 王尧、陈踐：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，载《西北史地》1983年第2期。

② 王尧、陈踐：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》，载《西北史地》1983年第2期。

所以用较长的篇幅来叙述《礼仪问答写卷》中“应然性”和“禁戒性”的道德规范，是因为《礼仪问答写卷》是藏族吐蕃王朝时期一部极其重要的伦理学文献，是帮助人们了解或研究当时那个时代藏族人民的伦理思想和道德观念的珍贵史料。当时，“佛教的思想尚未影响到吐蕃人的伦理思想和心理素质”。文献中，“没有佛教的言语，苯教的影响也十分细微。”因而，“它可能是唯一一卷没有受到宗教香烟熏染的集合了吐蕃时期藏族人民的道德原则、道德规范和道德修养方法的伦理学著作，是藏族伦理学史上的重要文献。”^①文献中所概括的道德规范虽然很多，几乎涉及到人们言论和行为的各个方面，但从总体上仍缺乏必要的、详细的、系统的分析和论证，因而还不具备完整的理论形态。但是，关于道德生活中的各个方面（如怎样看待善恶标准、为人之道的基本准则、道德范畴的初步概括与界定、道德修养的方式方法、婚姻家庭道德的基本要求及应持态度等），文献都从“应然性”和“禁戒性”两个方面提出了规范性要求。这与一般的禁忌性规范要求相比，显然已大大进步了许多。再则，吐蕃王朝虽然处于兴盛时期，但其民族形成的基点仍然很低，还“大量保存着氏族社会的观念形态”^②。因此对当时所提出的道德规范缺乏进一步的论证和分析这一特点，我们也不能过分地苛求于古人。

在其后的封建农奴制时期（大约公元 10~19 世纪中叶），藏族道德规范主要在几部充满了道德训诫和道德说教的格言诗中得到了突出反映。这些格言诗以萨班·贡嘎坚赞（1182—1251 年）所著的《萨迦格言》、索南扎巴（1478—1554 年）所著的《甘丹格言》、贡唐·丹白准美（1762—1823 年）所著的《水树格言》、久

① 丹珠昂奔：《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》，载《青海社会科学》1985 年第 4 期。

② 同上

·米庞朗杰嘉措（1846—1912 年）所著的《国王修身论》、卡切帕鲁（生卒年不详）所著的《卡切帕鲁训诫》（一说为七世班禅丹白尼玛所著）等为代表。它们也同样从“应然性”和“禁戒性”两个方面向藏族人民提出了许多道德规范要求，如要求并告诫人们应如何谨言慎行、修身养性、分辨是非、区别智愚、取舍之法、用人之道、学法执法、正直善良、谦虚勤奋等等。它向人们“展示出了相当长的一段历史时期藏族统治阶级的政治主张、思维逻辑、伦理道德、行动规范的轮廓。”^①所不同的是，这些格言诗中的道德规范，已失去了《礼仪问答写卷》中纯朴民风 and 完全以社会道德风尚为基础的特点，揉进了大量的宗教道德意识和法律道德戒条的成分，以至于成了一种融道德、宗教、法律为一炉的“掺和搅拌式”精神混合体。

到了半殖民地封建制时期（大约 19 世纪中叶至 1951 年和平解放），藏族道德规范的突出表现是强化了爱国主义内容。从 1840 年鸦片战争开始，英、俄、日等帝国主义列强纷纷觊觎我国西藏领土，并先后将侵略魔爪伸进了西藏腹地，从而使西藏地区逐步陷入了半殖民地状态。但是，早在吐蕃王朝时期，松赞干布和唐王朝就曾以联姻形式促进了与祖国内地的密切联系。唐高宗曾授松赞干布为附马都尉，封西海郡王，旋又晋封为宾王（或作宝王、宝王）。墀德祖赞时期，唐蕃睦邻友好进一步加强。唐穆宗长庆元年（821 年）达成的唐蕃甥舅和盟，以“虽曰两国，如同一家”为标志，为西藏成为祖国不可分割的一部分奠定了牢固的历史基础。在元代，西藏被正式纳入中国版图。纵观西藏的整个历史发展，西藏与祖国内地也存在着“一损俱损，一荣俱荣”的因果关系。正因为西藏人民与祖国内地各族人民历史上早已存在的血肉不可分

① 久·米庞嘉措著、耿予方译：《国王修身论》（译后记）第 255 页，西藏人民出版社 1987 年 2 月版。

割的联系，所以在近代史上反对外来侵略的斗争中，西藏人民不屈不挠，英勇战斗，表现出了空前的爱国热忱与坚决反对外来侵略势力，誓死保卫祖国边疆的英雄气概。如 1888 年隆吐山保卫战就是典型一例。另外，1842 年 2 月 13 日，四川西部金川团练使和瓦寺宣慰使^①所辖的藏族将士近 2000 人奉命赴东南沿海前线，与各族人民一道共同抗击英帝国主义对我国悍然发动的侵略战争。在战斗中，藏族屯兵首领阿木穰·喀克哩等将士英勇牺牲。

藏族人民这种“倾心向内”抵御外侮“同谋五族幸福”的高贵品质和崇高精神，至今还受到祖国各族人民（包括藏族人民在内）的充分肯定和高度赞扬。

新中国成立后（从 1951 年和平解放到现在），藏族人民在中国共产党领导下进行了民主改革，废除了封建农奴制度，使马克思主义伦理学和道德观在藏族地区得到传播和发展，藏族传统道德规范也随之发生了根本变化。例如，在藏族谚语和民歌中，一方面更新了爱国主义的内容：“对父母心里孝敬，对祖国一定忠诚；羊羔跪着吃奶，如游子对母亲吐露深情”／“如果山上无雪，川里怎能下雪；没有祖国的强大，人民怎能安康”^② 另一方面又铸进了热爱党的深厚情意：“太阳带给万物以光热，共产党带给万民以幸福”／“河水的源头在雪山上，幸福的源头是共产党”，^③／“哈达里有经线也有纬线，织着农奴们的心愿：——经线是中国共产党，纬线是各族人民围在党身边”／“长在冰山上的雪莲，不见阳光难把花蕾现；没有救星共产党，朗生^④难得有今天。”^⑤ 爱党爱国，是

①宣慰使：官名，清廷设于少数民族地区，为土官的最高职衔。

②⑤ 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》第 14、20 页，陕西人民出版社 1988 年 10 月版。

③ 《中国少数民族谚语选》第 10 页，四川民族出版社 1985 年 3 月版。

④朗生：藏语，意为“家奴”。

藏族人民通过长期的切身体会和生活感受而得出来的。这不仅凝聚着藏族人民对党和祖国的真诚、朴实的情感，同时也以简练、朴实的语言表达了藏族人民对党和祖国的真诚热爱。可见，爱党爱国作为一条重要的道德规范，不仅已成为藏族人民的内在信念，而且还外化为具体的行动。民主改革后，广大藏族人民一方面积极投身于社会主义革命和建设事业，用自己勤劳的双手创造着幸福、美好的生活；一方面又不断地同少数分裂主义分子和破坏祖国团结统一的坏人坏事作斗争。实际上，藏族人民已自觉地把“爱党爱国”这一道德规范作为自己评价是非善恶的标准：凡是爱党爱国的行为，就赞成、就支持、就拥护；凡是有损于爱党爱国的行为，就谴责、就声讨、就反对。

禁忌与道德规范之间的联系

藏族禁忌与藏族道德规范并不是两个风马牛不相及的概念，彼此间有着一种内在的、必然的联系。

首先，从二者所产生、发展的根基及其原因来看，都是植根于藏族历史、文化的肥沃土壤，并为了适应藏族人民生存和发展的需要，而在一定的经济基础上产生的。马克思说：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”^①从本质上说，藏族禁忌和藏族道德规范都属于藏族人民的意识形态，都应归入藏族人民的精神生活中。因此，对于这种意识和精神性的东西，“既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系”，^②“必须从物质生活的矛盾中，从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。”^③马克思还说：“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生

①②③ 《马克思恩格斯选集》第二卷，第 82 页，人民出版社 1972 年 5 月版

活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的，从事活动的人们，他们受着自己的生产力的一定发展以及与这种发展相适应的交往（直到它的最遥远的形式）的制约。^①这就再清楚不过地告诉人们，探寻藏族禁忌和藏族道德规范产生的真正原因，必须到藏族人民的经济生活中寻找。当然这只是最终的原因，只是问题的一方面。另一方面，从藏族人民的主体性方面看，也是为了适应自身生存和发展的需要而产生的。因为藏族禁忌和藏族道德规范都是藏族人民在长期的社会实践中所形成的一定社会关系和生产关系的反映和概括。它们既反映了藏族人民一定社会或一定阶级的共同生活对人们行为所提出的要求，而这种要求又是藏族人民在长期反复的生活实践中形成并通过藏族人民的某些风俗习惯和传统心理的方式固定下来的；同时又反映了藏族人民一定社会或一定阶级对这种社会要求和生活实践的认识，并由一定阶级的思想家们把这种要求和认识集中概括出来，使之付诸人们的生活实践，从而形成为人们必须普遍遵循的规范和准则。因此，仅此一点也说明藏族禁忌与藏族道德规范有着内在的、必然的联系。

其次，从二者的本质及特点上看，都是属于意识和精神的范畴，都是通过人的意识、思维活动和一般心理状态反映出来的一种民族心理文化现象。藏族禁忌和藏族道德规范除了在阶级社会中具有阶级性特点外，从藏族整个社会发展的历史过程来看，则还具有超阶级性、全民族性和民族社会性的特点。可以说，藏族禁忌和藏族道德规范都是藏族人民带有公益性行为的准则。它既符合藏族人民

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第29页，人民出版社1972年5月版。

绝大多数人的利益要求，也有利于维护本民族全体成员的共同利益和社会秩序。因此，它是高于集团、阶级意志之上的社会共同意志，并为藏民族全体成员所广泛接受和自觉遵守，体现出了藏民族整个社会和各阶级、阶层、集团之间共同利益的不可抹煞的一致性。

第三，从二者所发生的效力和作用看，一是为了调整人和自然的关系，以便利用自然为人类服务，以促进其社会生产力的发展。如有关生产性禁忌（当然是指具有积极意义方面的禁忌。需要指出的是，消极性生产禁忌不仅不会促进社会生产力的发展，反而还会在一定程度上阻碍或延缓社会生产力的发展）和有利于发展生产、社会进步、人民安乐幸福方面的道德规范（如“勤劳勇敢”、“自强不息”、“团结互助”、“艰苦奋斗”、“勤俭节约”）等。二是为了调整人和社会的关系，以维护公共秩序和社会秩序。藏族社会同其他民族社会一样，是由人们相互之间的各种关系所组成的，既生动又复杂。自古以来，藏族人民为了保持并稳定这种关系中的共同性与和谐性，总结和概括出来了许多禁忌和规范，以维护其正常的和必要的秩序。三是为了调整人与人之间的关系，以增强其民族内部之间的相互团结。藏族禁忌和藏族道德规范，均从“肯定”和“否定”两个方面向人们提出了“应该怎么样”和“不该怎么样”，协调上下左右之间、高低贵贱之间、亲缘关系和非亲缘关系（包括家庭内部和家庭外部）之间、朋友之间、师徒官仆之间、民族内部与民族外部之间的各种关系。这种“应然性”和“禁戒性”的规范要求，显然有利于增强民族意识中的内合力和凝聚力，有利于强化民族内部的认同感和相互团结。

第四，从二者本身的相互关系来看，也都存在着“你中有我，我中有你”的难以分割的密切关系。在前面所列举的禁忌中，往往也带有道德规范的成分；在道德规范中，同样也带有禁忌的成

分。例如,在藏族宗教禁忌中;“不许杀生造罪”、“不能偷抢大于针线的财物”、“不能邪淫”、“不许谎言”、“不许挑拨人和”、“不可恶言咒骂”、“不许散布流言”等等,很难说这些禁忌中就没有道德规范。同样,在藏族礼仪方面的禁忌中,要求人们出门行路时,忌抢行于别人之先;若途中相遇,须以礼相让;当着众人的面,忌放屁出声,不然会被看成没教养,不懂礼貌;亲人出门时,忌马上扫地,否则会认为不吉利,等等,也有类似的情况。尤其在《礼仪问答写卷》中,在向人们提出了做人的道德标准即道德规范的同时,又提出了非做人标准即非做人道德规范。在大量的“应然性”道德规范中又包含着大量的“禁戒性”道德规范。所以,很难说藏族道德规范中就没有禁忌的成分。这方面的例子很多,如“过了河不能忘了桥,儿长大后不能忘了父母”/“不要放过有罪者,不要冤枉无辜人”,^①/“品质恶劣的小人,即使聪明也要疏远”,^②/“对爱财如命的人,是亲友也不要信任”,^③/“自己应得的报酬就取,不该得到的不去贪求”,^④/“要较量就和大人物较量,绝不和小人比试高低”,^⑤/“想为自己谋福利,先要为他人谋福利 只为自己打算的人,自己的愿望也不能实现”,^⑥/“如果思想本性善良,做事都能遵行佛章;如果有个勺瓢舀水,可把涧水送到山上”^⑦/“不尊敬大师的芸芸众生,学一百部佛经也难成才;在水里浸泡百年的枯木,也不会长出新的枝叶来”,^⑧/“做人莫要忘记别人好处,做事甭说是给人恩赐;任何事都有二重关系,钢和铁就靠相互扶持”^⑨。这些都说明藏族禁忌和藏族道德规范确实是“你中有我,我

① 《中国少数民族哲学和社会思想资料选编》第 210 页,天津教育出版社 1988 年 12 月版。

②③④⑤⑥ 萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等译:《萨迦格言》第 36、39、68、69、92 页,西藏人民出版社 1985 年 2 月版。

⑦⑧ 索南扎巴、孔唐·丹白准美著、耿予方译:《格丹格言、水树格言》第 40、55~56 页,西藏人民出版社 1986 年 4 月版。

⑨ 《藏族哲理诗撷英》第 60 页

中有你”，如果不悉心辨析，是很难把它们区分清楚的。

第五，从二者所产生的最终结果来看，都是为了对人们某些言论和行动予以约束和限制。在藏族人民看来，凡是具有肯定性意义的事物，就会被认为是好的、有益的，因而也就是善的，就会大加褒奖和夸赞，并予以提倡和推行。相反，凡是具有否定性意义的事物，就会被认为是不好的、有害的，因而也就是恶的，就会大加谴责和贬斥，并要求杜绝和禁止。如果说藏族道德规范主要是属于“应然性”规范的话，那么藏族禁忌则主要是属于“禁戒性”的规范。无论是属于哪种规范，其对象都是针对人们的思想和行为，都带有约束和限制的意味在其内。“应然性”规范是要求人们“应该怎么做”，“禁戒性”规范是要求人们“不应该怎么做”。“应该怎么做”的同时包含着“不应该怎么做”；“不应该怎么做”的同时也包含着“应该怎么做”。实际上，这就是“肯定里面有否定”；“否定里面有肯定”。

禁忌与道德规范之间的区别

承认藏族禁忌与藏族道德规范有内在的、必然的联系，但并不是说就可以把它们完全等同起来，不加区别地混为一谈。事实上，藏族禁忌与藏族道德规范毕竟是两个不同的概念，在它们既相联系又相区别的关系中，也有着各自相对独立的个性。

第一，从时间上看，藏族禁忌先于藏族道德规范。“禁忌，我们必须假设，是在远古时代的某一个时期里，外在压力（某些权威）所附加于某一原始民族的禁制；它们是在上一代的长辈所强迫接受的。’^①然后通过代代传承，变成一种“遗传性”的心理特质。在人们的潜意识中，尽管想去触犯它，但又真正害怕那样做。

^① 佛洛伊德著、杨庸一译：《图腾与禁忌》第 48、49 页，中国民间文艺出版社 1986 年 2 月据志文出版社版本翻印。

根据考古发现，西藏早在石器时代就有古文化的遗存，证明远古时期青藏高原上已有藏族先民在那里居住、活动^①。藏族禁忌究竟产生于何时何地，已不可考，但无疑是“人类最初的社会意识”^②，也是“不发达的原始时代思维所特有的观念的综合”^③。因此可以断定，在藏族初民时代已经逐渐形成并产生了各种禁忌或禁规。前面列举的那些藏族禁忌的诸多表现形式，应被看成是藏民族原始禁忌的不同变种，当然也是禁忌意识不断进化的结果。而藏族道德规范则有所不同，虽然藏民族的道德观念所产生的时代也应当看成是与藏族禁忌所产生的时代相近，抑或说二者作为藏民族社会意识之一的萌芽与胚胎基本上是同步的，但由一般的道德观念形成一定的道德规范却需要一个过程。这个过程中，藏民族禁忌中的某些规范正好为藏族道德规范的形成起到了“铺垫”的作用。换言之，藏族道德规范的形成是在藏族禁忌的基础上产生的。说没有藏族禁忌就没有藏族道德规范？似乎太绝对，值得存疑和继续探讨。但几乎可以肯定，藏族道德规范确实是踩着藏族禁忌意识的“肩膀”发展起来的。因此，藏族禁忌与藏族道德规范的区别之一，就有个孰先孰后的问题。

第二，从产生的原因看，藏族禁忌与藏族道德规范有恐惧感和非恐惧感之分。禁忌的产生，是与“某种可怕的，极端危险的，

① 参见邱中郎：《青藏高原旧石器的发现》，载《古脊椎动物学报》1958年2、3期合刊；‘无人区’里考古记》，载《化石》1979年第2期；《西藏古生物》（第一分册）第54～69页；安志敏等：《藏北申扎、双湖的旧石器和细石器》，载《考古》1979年第6期；朱家桢、胡雨帆：《藏北考察记》，载《化石》1978年第1期；童恩正、冷健：《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》，载《民族研究》1983年第1期；江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》，载《西藏研究》1982年第3期等。

② 参见赵春林：《人类最初的社会意识——禁忌》，载《道德与文明》1987年第4期。

③ 伊·谢·康主编、王荫庭等译：《伦理学辞典》第387页，甘肃人民出版社1984年8月版。

同时也是有诱惑力的，神圣不可侵犯的东西的恐惧感联系在一起^①，并以此为前提的，这些“遗传性”的心理特质和思想观念在禁忌被恪守期间始终隐蔽地、潜意识地存在，一旦犯禁或违禁，潜在的危险就会变成现实的危险，不仅威胁着犯禁或违禁者本人，同时也威胁着他所在的群体。因此，禁忌总是与恐惧感相联系，对违禁或犯禁者，即便无人知晓，也没有人来干涉，甚至没有人怀疑其罪过，他也会产生一种唯恐被人发现或遭受惩罚的忧郁心理。相反，藏族道德规范则是在现实社会的生产关系和社会关系中产生的，排除了神秘感和恐惧感等迷信、宗教方面的因素，而具有客观现实的、特定的内容。可以说，藏族道德规范是藏族人民比较具体的道德原则，是藏族人民在一定范围内关于人们如何立身处世及协调人际关系的原则和评价是非、善恶的标准。因此，藏族禁忌与藏族道德规范在这方面的区别也是明晰可辨的。

第三，从理性分析来看，藏族禁忌和藏族道德规范有理性和非理性之别。可以说，藏族禁忌是以非理性为其基本特征。禁忌形成以后，就无须作任何解释或说明，也不需要人们去加以理解和进行论证，而是必须遵守或执行，否则，就会被认为是犯禁，就要受到某种神秘的、与恐惧感相联系的力量惩罚。正如英国学者罗素所说：在禁忌产生的阶段，“人们的动机不再是出于支配的目的，而是进入了无理性的忌讳的范畴。”^② 法国学者 C·雷纳克也指出：“禁忌是这样一种禁规，它不能论证，也不带有奉行者干预的威胁性。它的目的是保护人们免受他们所不能察觉的危险，特

① 伊·谢·康主编、王荫庭等译：《伦理学辞典》第 387 页，甘肃人民出版社 1984 年 8 月版。

② 伯特兰·罗素著、靳建国译：《婚姻革命》第 65 页，东方出版社 1988 年 4 月版。

别是免受死亡的危险。^①被人们称为精神分析学鼻祖的佛洛伊德更是强调：“禁忌的基础是一种被禁制的行动，而这种行动的实行在潜意识里却强烈的被要求着。”^②因此“禁忌是作为要求抑制社会上的危险倾向所表现出来的道德上最古老的形式。它以自己的非理性和缺乏任何论证明显区别于稍后的宗教、道德和法律上的禁令。”^③而藏族道德规范不仅在“禁戒性”规范的基础上向人们提出“应该怎么做”，而且在“应然性”规范上还解释出“为什么要这样做”。也就是说，藏族道德规范在向人们提出自己的规范要求的同时，还附加上了许多说明和解释，并尽可能地加以阐述和论证，以说教和讲道理的方式使人们接受，并使之变成人们自觉遵守的行为准则。与禁忌相比，其道德规范不带强制性或恐惧感的成分，因而是藏族人们理性认识的一种反映。

第四，藏族禁忌与藏族道德规范还具有时效性的区分。前面已谈到，藏族在节日期间有许多禁忌，如在藏历新年这一天，忌讳扫地；忌吃水饺、包子等有馅食品；忌哭泣、骂人、吵架；忌说“穷”、“没有”、“不要”、“病”、“痛”、“杀”、“死”等不吉利的语言；忌打坏器皿器具等，就说明藏族的某些禁忌具有季节性或时效性的特点。意味着节日与非节日期间的禁忌要求是不一样的：节日一过，节日性禁忌即可解除，人们的言行就可以相对随便一些，节日性的禁忌就失去了约束力；但每逢节日，节日性禁忌又将发挥其强制性的作用，又将要求人们遵守和执行这种特定时间里的禁律和禁规。周而复始，年年如此。藏族道德规范就不

① 谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》第 71 页，转引自勇昊：《论原始禁忌的起源》，载《黑龙江民族丛刊》1987 年第 2 期和赵春林：《人类最初的社会意识——禁忌》，载《道德与文明》1987 年第 4 期。

② 弗洛伊德著、杨庸一译：《图腾与禁忌》第 49 页。

③ 伊·谢·康主编、王荫庭等译：《伦理学辞典》第 388 页。

一样了，它一经形成并被人们概括出来，就相对地具有稳定性的特点，无论何时何地都要求人们“应该怎样做”和“不应该怎样做”，基本上不受一维性时间观念的限制。如“孝敬父母”这一道德规范，并非是指某一时间内应该孝敬父母，而在其他时间内就可以不孝敬父母。同样，“戒杀生”这一既有禁忌成分又更多地带有道德规范性质的规范要求，并非指在节日期间不准杀生造罪，而在平时就可以杀生造罪。对于皈依三宝的佛教徒来说，“不做违背因果之事”这一综合了禁忌和道德规范的道德戒律，也不是指在某一时候不可以违背，而在有些时候又可以违背。由此可见，藏族道德规范的效力适应范围远比藏族禁忌的效力适应范围宽泛得多。

第五，藏族禁忌与藏族道德规范的另一区别，是地区性与整体性之分。一般说来，藏族禁忌大都带有地区性、区域性的特点。如在藏族农区和牧区，在西藏藏区和青海藏区，以及四川藏区和云南藏区，相互之间的禁忌内容不排除有共性之点外，也带有许多地区性和区域性的区别。这些禁忌区别又往往是由各自所处的自然环境、气候条件及生产特点和生活方式上的或多或少的差异所决定的。而藏族道德规范虽然也有着地区性或区域性的某些表现，也有所谓“七里不同俗，十里改规矩”的某些表现形式，但从总体上看，藏族道德规范中的族体性意识总是代表着藏族人民的共同利益，因而也更多地带有藏民族全民性的特点。尽管各个地区的藏族人民在其行为规范上往往表现出不一致，但在本民族的道德评价上，在反映本民族人民的整体利益的要求上，却是基本上趋于一致的。如藏民族宗教意识中关于劝善弃恶、倡善戒恶、扬善惩恶、或善或恶自有报应的道德主张（实际上也是一种规范要求）与藏族禁忌相比，就显然更带有整体性和全民性要求的特点。事实上，无论是农区还是牧区，无论是西藏的还是青海、四川、云南、甘肃的藏族人民，对于这一道德规范也都是能够接

受和遵循的。

由上可见，藏族禁忌和藏族道德规范虽然是属于两个不同的词汇和概念，但二者之间却有着一种内在的必然的联系：藏族禁忌是原始群被成熟的人类社会所代替的时刻产生的，是“一切社会规范中最古老的社会规范”^①。藏族道德规范则是在藏族禁忌和禁规的基础上产生并被概括出来的，二者同属于社会意识的范畴。它们互相交织、互相作用，分别从“应然性”和“禁戒性”方面对人们的言行进行规范和限制，以维护藏族绝大多数人的共同利益和正常的社会生活秩序。同时，就像前面所阐述的，二者又有明显的区别，这正是它们本身的个性特点所致。另外，必须看到的是，藏族禁忌和藏族道德规范都是历史的、变动的实体，它们在漫长的历史发展过程中都经受了人们非理性和理性认识的复叠性洗礼，现在的形态与原初形态已大相径庭，或者说早已面目全非。但是，不管其形式和内容如何变化，在它们的实质性内涵里面都存在着科学和非科学的因素，这是在分析和看待二者的关系时必须看到的一个问题。惟其如此，才能区分良莠，辨别好坏，以利于坚持“去弃糟粕，取其精华”的方针，利用其中的科学的成分为建设藏族地区的社会主义精神文明服务。

三、《礼仪问答写卷》中的伦理思想

吐蕃王朝时期是藏族伦理思想形成和发展的重要时期。这一时期，藏族伦理思想见诸书面文字的主要标志是《礼仪问答写

^① 谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》第 71 页，转引自勇昊：《论原始禁忌的起源》，载《黑龙江民族丛刊》1987 年第 2 期和赵春林：《人类最初的社会意识——禁忌》，载《道德与文明》1987 年第 4 期。

卷》。对此,藏族学者丹珠昂奔^①曾把它与汉民族的《论语》相比拟,认为它的出现使吐蕃时期的藏族伦理思想达到一个相当的高度。他这样写道:“在可称得上藏族的《论语》的《礼仪问答写卷》中,没有佛教的言语,苯教的影响也十分细微。它可能是唯一一卷没有受到宗教香烟熏染的集合了吐蕃时期藏族人民的道德原则、道德规范和道德修养方法的伦理学著作,是藏族伦理学史上的重要文献。”^②王尧、陈践二先生在译解该文献时也指出:“它可以帮助我们了解八、九、十世纪时吐蕃人的伦理思想和道德观念。”^③正因为《礼仪问答写卷》(以下简称《问卷》)是吐蕃王朝时期存留下来的关于藏族伦理思想的珍贵史料,故在近年来宋希仁先生等主编的《伦理学大辞典》^④、陈瑛先生等主编的《中国伦理学大辞典》^⑤、罗国杰教授主编的《中国伦理学百科全书·中国伦理思想史卷》^⑥等大部头的伦理学辞书中,都将它作为重要条目收编入内。

①丹珠昂奔堪称是当代首开藏族伦理思想研究之先河的中青年藏族学者。他在这方面的主要论作有:《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》(载《青海社会科学》1984年第4期);《原始苯教与藏民族早期的伦理观念——藏族古代伦理思想初探》(载《西藏党校》1985年第3期);《佛教对藏民族伦理观念的历史性影响》(中央民族学院藏学研究所编:《藏学研究文集》第四集,1986年8月)。另外,他在其专著《佛教与藏族文学》(中央民族学院出版社1988年版)一书中,也以《藏族古代伦理思想初探》为题,作为该书的附录部分收入书中。

②丹珠昂奔:《吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理思想》,载《青海社会科学》1985年第4期。

③王尧、陈践:《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》,载《西北史地》1983年第2期。

④详见宋希仁等主编的《伦理学大辞典》中的“《礼仪问答卷》”词条,吉林人民出版社1989年2月版,第282页。

⑤详见陈瑛等主编的《中国伦理学大辞典》中的“《礼仪问答写卷》”词条,辽宁人民出版社1989年12月版,第205页。

⑥详见罗国杰教授主编的《中国伦理学百科全书·中国伦理思想史卷》中的“《礼仪问答卷》”词条,吉林人民出版社出版1993年12月版。

《问卷》产生的时代背景及有关情况

《礼仪问答写卷》,见诸敦煌本古藏文文书 P·T·1283 号卷。该卷同流落海外的其他敦煌古藏文文书约 5000 余卷,分别度藏于伦敦大英博物馆图书馆和巴黎国家图书馆。在英国的以 S·T 编号,在法国的则以 P·T 编号。法国科学院藏学研究中心在石泰安教授的倡议下,由斯巴里安教授(即麦克唐纳夫人)与今枝由朗先生合编为《敦煌藏文文献选》,先后于 1978 年和 1980 年两次影印,已出两集,该卷是其中之一。国内由中央民族学院藏学研究所王尧、陈践二先生译为汉文,并加译解,刊登在《西北史地》1983 年第 2 期(1984 年 3 月又收入中央民族学院藏族研究所编《藏族研究文集》第二集)。

该文献原无标题,被译者定为今名。由于在敦煌莫高窟存放的年代久远,略有残破,幸好 P·T·2111 号卷子是一内容的另一写本,遂被译者取以互校,相互补罅,使之成为一完整足本。

该文献以兄与弟对话的形式^①,分印成 33 页,达 532 行,详细而又全面地论述了如何协调和处理人际之间的各种人伦关系及如何待人接物的礼仪、礼节等问题,其中蕴涵着丰富的伦理思想,

① 《问卷》中的“兄”与“弟”,完全是虚拟的,并非实指。王尧、陈践先生在该文献译解中说,这种虚拟的“对话”形式,古已有之。如著名的屈原的《天问》就是一例。他们还指出:“这种问答形式,能突出主题,引人入胜,又以兄弟相称,叙述一些有关生活琐事和社会关系的关目,当然给人以十分亲切的感觉。可见当时藏族学者已经很讲究文章的表现形式了。”《西藏王臣记》、《土观宗教源流》等藏文典籍记载,在没有藏族文字之前,赞普各地的首领(相当于部落酋长)均用“仲、德乌、苯”三种“艺人参政”的方式来管理百姓,治理国政。其中的“德乌”就是一种类似于猜谜或游戏的活动。但其内容却相当广泛,它不仅包括一切文娱活动,而且还采用猜谜、问答等形式传播有关的生活知识和自然常识。懂得“德乌”的人,在当时被认为是知识渊博者。连赞普和大臣也要向其询问有关的知识。说明藏族自有了文字之后,其书面文章或作品也同样要受到这种“问答”形式的影响。

提出了许多重要的伦理概念、命题和思想，是研究吐蕃时期藏族伦理道德的珍贵史料和专门性著作。

该文献的作者不详，成书年代大约在“八、九世纪之间”^①。当时正是吐蕃政权由盛至衰的发展时期。自公元7世纪藏王松赞干布统一吐蕃全境以来，吐蕃势力空前倍增。8世纪中叶的藏王赤松德赞，又使吐蕃的强势达到顶峰。但由于赤松德赞穷兵黩武，大搞寺庙建设，加重了人民的负担，这就为社会的动荡不安埋下了种子。到8世纪末，吐蕃便出现了衰败的征兆。9世纪初，广大奴隶和平民不堪忍受奴隶主阶级的政治压迫和经济剥削，相继举行大规模的奴隶起义，加上统治阶级内部本身的矛盾也愈演愈烈，故至公元842年，终于导致了吐蕃王朝的彻底崩溃。估计《问卷》正是在这一特定的历史背景下产生的。

《问卷》产生的地点及作者，很可能就是出自曾居住于敦煌地区的蕃人之手。因为自公元786年之后“吐蕃人侵占了敦煌地区，一直到848年之前，这一地区始终处于吐蕃赞普的管辖之下，”^②而敦煌又是古代丝绸之路上的重要通道。另外西藏距敦煌尚有相当的距离，古代交通又极为不便，要将《问卷》手本从西藏弄入敦煌莫高窟中，似有许多不便，而若就近从蕃人之手存入洞中，则方便得多。再从《问卷》本身的诸多内容来看，几乎“没有佛教的言语，苯教的影响也十分细微”，且明显的受到汉民族伦理思想的影响，其写作风格和特点亦与西藏本土的其它历史文献有所不同。

从《问卷》的写作意图来看，其出发点是站在统治阶级的立场上，想用道德舆论和道德说教这一特殊的“润滑剂”与“缓冲

① 王尧等：《敦煌古藏文〈礼仪问答写卷〉译解》。

② 王尧、陈践译注：《敦煌吐蕃文献选》第203页，四川民族出版社1983年8月版。

剂”来调和社会阶级矛盾，维护当时的奴隶制等级关系及其制度，期望在一定程度上减少统治阶级与被统治阶级之间的摩擦和阶级内部的各种矛盾；但客观上也有利于社会安定与生产发展，特别是关于伦理道德的许多规范性要求，不仅对当时整个奴隶制吐蕃王朝统治下的藏民族的社会风尚习俗、道德心理、行为习惯、价值取向标准等有着直接的重大影响，而且对后来以至于现在藏族伦理思想的发展也有着连带的制约作用。坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的分析方法，仍会发现它具有很高的历史价值，只要本着“取其精华，去弃糟粕”的态度，仍能让它在建设具有西藏特点的社会主义精神文明中继续发挥积极的作用。

首次提出了做人的十大道德规范与九大非道德规范

如何做人？做一个什么样的人？从道德上对做人有无规范性要求？有没有普遍可行的道德准则？这是各民族的人民在其自身特定的社会发展过程中都曾普遍思考过的问题。《问卷》以其独特的方式在第 16 问中向人们提出了这一问题。首先以弟弟向哥哥发问的方式问道：“何为做人之道？何为非做人之道？”这实际上就是向人们提出了一个怎样做人、如何做人的道德规范与非道德规范的问题。兄长是这样回答的：

“做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。”

也就是说，做人要合乎道德，就必须具备以上这十大道德规范要求。关于这十大道德规范要求，分述如下：

1. 公正。公正，在伦理学中是作为道德范畴来看待的。它与正义或公道几乎是同义词。从一般意义上说，公正就是要求人们在对待人和事时必须做到公平而正直，必须公正无私。同时又是表示人的一种美德，指在办事或处理问题时没有偏向。因此《问卷》第 4 问中，强调人们“要记住中心之公正之理，则枝节即可无误而事成矣！”把公正看成是成事（即事业上获得成功）的先决

条件。正因为公正道德规范和行为准则中居于特别重要的地位，所以《问卷》把它列为十大道德规范之首。

2. 孝敬。孝敬，在很多民族中都是一条重要的道德规范，它的基本要求是善事父母。藏族也不例外。《问卷》第 32 问中较集中地阐述了这一问题。对这个问题，在后面将详加介绍，故这里就从略了。

3. 和蔼。和蔼，一般指待人处事时性情温和，态度亲切。鲁迅先生在《彷徨·离婚》中曾写道：“但不知怎的总觉得他其实是和蔼近人，并不如先前自己所揣想那样的可怕。”可见，和蔼总是与面目可憎、性情暴戾、凶恶可怕相对立的。《问卷》中虽未直接对和蔼做出阐述，但在第 21 问中谈到与人分辨时，必须“和颜悦色，缓缓而述”，这样就会使“他人既不致愠，事情亦能无误完成。”在第 30 问中谈到如何役使性情野犷之愚奴时，强调“无论何时，缙绅以恩养之，则奴仆当然以严法役使之。但对贤愚不同之辈，恩与罚皆不可废。对桀野之奴仆，严以驯之，若能改正，应施以恩惠，赞扬之而使其归于正道。对愚騃者应尽力劝说、诱导。心背离者则教诲之。有时，其为善，应施以恩惠，加以赞扬，安抚之。心勿令气馁，勿令分心，锐意为之。如好好歹歹，反反复复，为非作歹，则严加惩处。”说明在《问卷》的作者看来，和蔼作为一种道德要求，一是应该普遍提倡，二是也要区别不同的人 and 事。从上面这段叙述中，已明显地带有奴隶主阶级的观念和意识。

4. 温顺。《问卷》第 17 问在谈到温顺与欺诈的区别时，除了提到“一切行为均有目的，即为温顺，并非欺诈”外，再无别的解释。但按照常理，温顺的基本要求应该是对人既要温和又要顺从。从人伦关系上看，和蔼这一道德要求一般是上对下即长辈对待晚辈的，而温和这一道德要求则多适用于下对上即晚辈对待长辈。而且在汉族的传统道德观念中，温顺主要还是针对妇女的，不

仅要求妇女要温顺于公公、婆婆，还要温顺于丈夫。

5. 怜悯。怜悯的基本要求是对遭遇不幸的人应该表示同情，表现为对他人苦难的一种关切，希望他人幸福和不遭苦难，与仁爱、慈善相类似。《问卷》第 33 问中在谈到“如何才是仁慈”时，认为“与好人一条心”就是“仁慈”。强调“若主人、官长仁慈，无论何处，不会没有温暖，也不会有别人加害儿子之事。自身死后，别人也会怜惜伤心，不会毫不可惜地对自己死去而幸灾乐祸。”这里强调了只有自己首先去怜悯别人，别人才会怜悯自己，怜悯作为一种道德感情，完全是相互给予的思想。

6. 不怒。主要是指在遇到令人生气或激忿的事情时，要能够做到克制、忍让，不动怒。这是一种要求很高的道德修养。《问卷》在第 38 问中谈到“上师责骂自己应如何对之”时，以肯定的口吻答道：“自己有错应承认；若无过错，和蔼说明自己清白无辜受责。若稍有对立就把内部之语对人扩散，于己有损。自身有不正事，弃之，回心转意后，仍以信赖为是。”这里虽然没有直接述及不怒的问题，但强调了遇事应该冷静、有错必纠、有过即改、遇到冤屈时应平静地申述其事实原委的思想。这同样是一种道德修养，而且与不怒有着密切的联系。另外在第 36 问中，讲到“仁慈”与“瞋怒”的区别时，认为“仅行仁政亦不可，不味瞋怒必有错失，一味瞋怒不可行，专施仁政有错失。有人虽不是从心里瞋怒，但如一味迎合其心意行之亦为不善，亦为过失；如此所作之事虽不错，亦与瞋怒等同。”这里既强调了不能一味行“仁政”，也不能一味“瞋怒”，二者应区别不同情况交替使用，颇有辩证的思想。

7. 报恩。指对自己有恩德嘉惠的人，必须予以回报和答谢。它也是人类社会普遍存在的一种道德感情和道德要求。第 36 问中当弟弟问到：“我有一个干练之仆，若施以财宝，我将变穷；若不加赏赐，何以报之”时，为兄的答道：“不予权力而令知其礼，乃是最上乘之酬答，财宝亦在其中矣。”在这里，把教会仆人知礼节，

看成是主子对有恩于自己的仆人的最好回报，并认为这里面本身就包含着财宝。似有过分看重礼仪道德的倾向。第 48 问在谈到如何交友、如何对待友情时，回答说：“无论何时，结交朋友要有分寸。有些人，开始即不和睦，后来不能不起冲突，对这种人以不交为宜，但不要对人去讲。一旦成为知友，无论如何，勿忘而牢记于心。稍有过失，要能忍耐。若不忍耐，对方就会误会而蔑视自己。一个人希望自己好，为自己出谋划策，为自己有益的事，自己岂能吃亏？由于时机不对，有了过失或云‘一定要我好’，因而不合自己的心意等，虽稍有过失，亦应很好报答之。”意思是说，结交朋友时有几种情况要注意：有些人以“不交为宜”；有些人一旦成为知己，他即便有“过失”，你也得“忍耐”；有些人只要真心对你好的，哪怕他给你的建议并不合你的心意，甚至还有“过失”，你也得想方设法报答他。

8. 知耻。是强调一个人要有羞耻心，要知道什么是廉耻。这是个人道德反省能力的一种表现。在第 19 问中谈到向人请教时，认为“有时，可能未懂他人之言，勿存羞意应再请教。”意即向人请教问题时，不懂就是不懂，不要装懂。倘若你尚有不明白的地方，别不好意思，应继续请教，直到弄懂为止。这里强调了一个重要问题：虚心请教与不懂装懂应有区别，不懂而向人请教并不是羞耻，相反，虚心请教是应该给予肯定的，而不懂装懂就未必不羞耻。言简意赅，含义深刻。第 21 问中在谈到“若一切事均需与友人共同完成，不能做使友人不乐之事，而事情又要无误完成，如何行之”时，认为“无论他人论长道短，不予反驳亦不立即辩解。说话勿半吞半吐，心情舒畅，并能接受（意见），任何关键大事均能无误提挈。若必需反驳者，不必愧疚，和颜悦色，缓缓而述，他人既不致愠，事情亦能无误完成。”这里特别强调了如有些事情“必需反驳”的时候，就“不必愧疚”，别不好意思，而应以“和颜悦色”的方式，据理、据实“缓缓而述”。第 74 问中还讲道

“无羞之徒不能服役之王差”的话。意思是说，没有羞耻之心的人是不愿去给统治者当差役的，只有有羞耻之心的人才肯去当差。在第 77 问中又强调：“有廉耻者，做任何事皆能办成。若做自己办不成之事，比无廉耻者还坏。”这句话也是值得细细品味的。

9. 谨慎。是指在待人处事时必须小心、慎重、严谨，三思而后行，以减少不必要的失误。在第 15 问中，译者根据 P·T·2111 号卷补译了这样一段话：“晓，如朝秦暮楚之妇，不能保守秘密。勿如此行，勿如此吹嘘。遇大小不乐之事，如伤心之类者，既不做亦不说。见到别人之牲畜财产，勿歆羡询问：‘牲畜好否？’见到自己眷属与份产勿立即表态云好云坏之类无意义之词。勿称颂自己，亦勿鄙视自己。骤然产生信念或自己需要某物，无论其获得、丢失与否，若已违背戒律，勿想‘最好人不知’。若仅己知，也勿想别人不知不好之念。若不违背戒律，虽遭受误会、不安，均忍受，如此等等之行为，即谓‘稳重’。总之，要符合当地习俗。此乃不贪心而又稳重。”看得出来，把做事谨慎看成是稳重，而稳重亦即等同于谨慎。确实，谨慎与稳重基本上是同义词。但同时也提出了这样的疑问：“任何时候都谨慎，别人对己能满意吗？”（第 15 问）言下之意，该谨慎的时候要谨慎，不该谨慎的时候也要大胆行事。难怪在第 76 问中，当弟弟问及“何谓过于谨慎”时，为兄是这样回答的：“谓‘非照我如此做不行’，口中说出后，即使不了解好坏，没批中要害，想收回则晚矣。若有正确无误之法，找一易行者，如同给魔鬼喂食一样。看见罪恶行径，别人谓‘怎么办？’虽不能答复，也不是过于谨慎，而是没有办法。”

10. 勤奋。指在做任何事情时，都必须勤勤恳恳，奋发努力，坚持不懈。勤奋作为一种道德品质，往往通过个人的品格和作风体现出来。第 74 问在谈到“对何事应该勤奋”时，作了一个肯定的答复：“务必对一切好事，没有一样不勤奋。”就是说，是属于道德评价中一切好的事情，都应该勤奋刻苦地去做，都应

该孜孜不倦地去追求，并通过艰苦努力去获得。尤其是在学习和获取知识上，特别强调“无论何时，决无不讲（宣讲）而有识，不修学（教诲）而领悟之事，聪明人凡事皆知，但教诲后则更勤奋，宣讲后则更听话。”（第 53 问）“爱护儿子、青年，为增添智慧令其学文习算，为增添勇气令其射击学武。应劝其学习为是。只要对长远有利，虽困难也要修学。对长远有损，虽合意也应抛弃。”

（同上）这里面同样贯穿了一个在勤奋中知难而进、迎难而上的精神。

《问卷》认为，一个人哪怕他“虽不聪慧机智”，但只要他能够按照以上这十大道德规范去行事，只要具备了这十大道德品质，那么“一切人皆能中意，亲属亦安泰。”（第 16 问）

与此同时，《问卷》在从道德评价的肯定性意义上向人们提出了做人的十大道德规范后，还从道德评价的否定性意义上向人们提出了九大非做人之道德规范，即：“偏袒、暴厉、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。”（第 16 问）

关于九大非道德规范，鉴于《问卷》并未逐一阐述，其思想只是散见在有关问答之中，故兹不赘说了。

如果把《问卷》中的十大道德规范和九大非道德规范看成是“应然性”和“否然性”的道德规范的话，那么《问卷》的中心思想就是要求人们“应该怎么做”和“不应该怎么做”。十大道德规范体现了道德要求中的“当然性”原则，要求人们理所当然地应该按照这些道德规范待人处事，具有肯定性的道德意义，反映了社会道德发展中的一种价值取向标准。而九大非道德规范则体现了道德要求中的“否然性”原则，告诫、劝告人们不应该如此做，具有否定性的道德意义，反映了社会道德发展中的一种非价值取向标准。

除此而外，《问卷》还就怎样看待善恶标准即如何评判是非善恶的价值尺度，就道德修养的方式方法即如何提高道德素养和确

定一定的道德目标从而达到一定的道德境界，就家庭婚姻道德的基本要求及应持态度等等，均从“应然性”和“否然性”两方面提出了许多规范性要求。

从目前所掌握的材料看，像这样比较集中而又明确地向人们提出做人的十大道德规范和九大非道德规范的藏族历史文献还是第一次。因此无论从哪方面说，《问卷》都具有首开先河的意义，而且从藏族整个道德认识史上，也具有非常重要的理论意义和实践意义。

提倡“行公正之法”

如前所述，把公正列为十大道德规范之首，这是《问卷》中倡导的一个重要思想。在《问卷》的作者看来，公正不仅对每一个人都很重要（“要记住中心之公正之理，则枝节即可无误而事成矣”，尤其对于那些高居于千人之上、万人之首的统治者，就更显得重要了。认为“王之国法”，必须实行“均等”的“公正”原则。统治者“为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理，……若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服？！”（第6问）若为长官，应如虚空普罩天下；应如称戥一样公平。”如此“则无人不喜，无人不钦，此乃是也。”（第5问）对于被统治者，即便遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的“不公正之事”，也要有“认可、忍耐之力”。（第9问）这实际上是对统治阶级和被统治阶级提出的双向道德要求。认为为官作宦之人只要处事“公正”，就会得到人们的拥戴和爱护，否则就会既“危害他人”，对己也“长远有碍”。因此主张“居高位而不欺凌，役使下人，行为正直。”（第27问）做什么事情都得“合规矩”。“合规矩，则不会出现伤风败俗之事，严而行之，其谁不喜？如此行而不变，即为公正之法。主奴之间、官仆之间、老壮之间，行公正之法，谁不歆羨而称颂？”（第28问）用“公正之法”来处理不同阶级、不同地位、不同年龄层次之间的人伦关系，就谁都不会有意见，这是最公平合理、最

得人心的办法，谁都会举手赞成而绝不会反对。

《问卷》认为，若能做到“行公正之法”，做起事来或许就容易些。诚如第 73 问所云：“若无公正无误之法，做何事均不易。”它以掌权者为例，“权大者对权大者如魔，富裕者对富裕者如敌（权大与魔近，富裕与敌近）。无论何时，若想富裕而有权，要抓住政权之柄。所谓政权之柄是公正，知廉耻而知足。”一方面揭示了掌权的统治者之间与富有者之间充满了内部矛盾，另一方面又强调了要想富有就必须掌握政权，而行使政权的要旨则是凭公正的思想。

在谈到父母对儿女的希望时，《问卷》认为，父母对儿女的最大希望就是“盼子正直、善良”。（第 77 问）

在谈到如何协调和处理生母与庶母的关系时，《问卷》强调：“应该一心调和，自己对生母和庶母要同样亲热，平等相待。有理无理首先要公正行事。”（第 59 问）

在谈到给予子女应留下什么遗产时，《问卷》认为：“任何办法都应善为才是，将正直无误之正道作为财富交给他们是最大馈赠，生命和政事皆聚其中矣！”（第 52 问）

在谈到对待别人的批评意见应持何种态度时，《问卷》认为：“公正地指出即使是责骂也应高兴，错误指引，即使是仁慈也应摒弃。”（第 53 问）

《问卷》不仅提倡统治阶级在维护社稷、治理朝政、管理国事方面应该“行公正之法”，而且主张应将“公正”这一原则运用于处理人伦道德关系的各个方面，并坚信只有实施“公正”，才能使人民安居乐业，才能国泰民安。

实际上，公正作为一种道德意识概念，它是从善恶的观点出发，来对某些社会现象及其关系做出一定的道德评价。如社会中某些人或阶级的作用和他们的社会地位之间、行动和报应之间、人的功绩和对他的奖赏之间、权利和义务之间的关系等等，如果它

们之间达到相互适应便被评价为公正，反之则被评价为不公正。还有更重要的一点，就是人们对公正的理解往往总是有其具体的历史性。由于时代不同、社会关系的改变，公正这一概念的内容也会随之改变。在阶级社会里，公正这一概念对于不同的阶级来说也是不同的。恩格斯说：“希腊人和罗马人的公平观认为奴隶制是公平的，1789年资产者阶级的公平观则要求废除被宣布为不公平的封建制度。”^①从《问卷》中看到，对统治阶级和被统治阶级虽然都提出了双向的“公正”要求，但是在阶级存在的私有制社会里，在剥削与被剥削的现象普遍存在的情况下，“公正”又怎么可能实现呢？就在对两大对立阶级的双向“公正”要求中，本身就是“不公正”的。试想，在统治阶级的要求中，它只是要求“为官公正”，就会“于己有益”，人民就会对之“钦佩折服”，而对被统治阶级，它的要求则是即便遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的“不公正之事”，也要有“认可、忍耐之力”。很明显，它的出发点和阶级立场完全是站在统治阶级一边，从道德舆论和道德说教上为统治阶级的统治和利益作辩护，而对劳动人民则宣扬了一种逆来顺受、勿抗争、勿反叛的奴性思想。用辩证唯物主义和历史唯物主义的观点来看，在当时的情况下，《问卷》的作者尚能针对统治阶级指出“倡行公正之法”的思想，或多或少还能对统治阶级中的某些人和剥削行为起到一定的约束、限制作用，还能在整个社会中提倡一种“公正”的社会风气，对当时及其以后藏族人民的社会心理和道德风尚还能起到一定的影响，这一点是应该给予充分肯定的。

主张孝敬父母及师长

在中国各民族中，几乎都有关于孝敬父母的道德要求。汉族中，传说早在虞舜时代，就有“凡养老，有虞氏以蒸礼，夏后

^①《马克思恩格斯全集》第18卷，第310页，人民出版社1964年10月版。

氏以飧礼,殷人以食礼,周人修而兼用之’,^①的尊老规定。在周代,尊老传统更加明确:“五十养于乡,六十养于国,七十养于学,达于诸侯”^②;“五十杖于家,六十杖于乡,七十杖于国,八十杖于朝;九十者,天子欲问焉,侧就其室。’,^③后来,汉族人民便把“杖乡”作为60岁以上耄耋老人的代称,使尊老、敬老和赡养老人的传统习俗变成汉族人民所通行的一种伦理道德规范。再经过儒家的理论概括,使“孝”的观念日益深入人心。成书于战国末期至汉初的《孝经》,堪称是宣传“孝”的最系统、最完备的著作,它把“孝”视为“天之经、地之义、人之行”,并称“夫孝,德之本也,教之所由生也”。认为“人之行,莫大于孝”,把“孝”看成是人伦关系和道德行为中的德行之本,强调“君子之事亲孝,故忠可移于君。事兄悌,故顺可移于长。居家理,故治可移于官”。而普通百姓尽“孝道”,则既可“谨身节用”,又可“以养父母”。正如孟子所说:“孝子之至,莫大于尊亲”^④。孔子亦云:孝的基本要求是养亲、敬亲,并按父母的志向修正自己,以父母之疾为忧,对父母要“无违”^⑤。因此,必须对祖先尽“孝道”;“守其宗庙”,“守其祭祀”,向“宗庙致敬,不忘亲也。”只有这样,才能在尊祖尊老的孝道规范中贯彻孝道原则,以保证孝行天下,“民之本教曰孝”、“百善孝为先”,否则,就是大逆不道^⑥。

再如在朝鲜族中,也十分讲究孝道。朝鲜族关于孝道的具体内容及要求,大致包括如下几个方面:1. “身体发肤,受之父母,不敢毁伤”;2. 侍奉;3. 恭敬和顺从;4. 谏言;5. “立身扬名,以

① 《礼记·王制》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《孟子·万章上》。

⑤ 参见《论语·学而》。

⑥ 参见徐亦亭:《汉族古代传统伦理的主要特征》,载《云南社会科学》1989年第4期。

显父母”；6. 奉祀等^①。

吐蕃时期的藏民族虽然对孝敬父母这一道德规范还没有如此详备的讲究，但在《问卷》第 32 问中，对孝敬父母给予了高度地重视，并且作了比较集中地阐述。而且有所不同的是，《问卷》把孝敬父母与孝敬师长并列，认为父母和师长应同时受到孝敬和尊崇，这却是藏民族独具特色的孝道观，必须予以充分注意。它首先提出：“儿辈能使父母、师长不感遗憾抱恨，即为最上之孝敬。”意思很清楚，如能做到对父母和师长尊敬、奉养、顺从、不伤其心，不违其意，不做拂逆之事，让他们生活得高兴、愉快、安乐、祥和、如意，这就是晚辈们对长辈们的最大的孝敬。《问卷》还认为，“妻子无论怎样美貌可以买来、找到”，而“父母兄弟如何丑陋，不能另外找寻”；故对父母兄弟应比妻室儿女更为珍视”。可以看出，这种“孝敬观”还或多或少带有一点“血亲凝聚”的观念。《问卷》强调，既然父母养育了儿子，那么“儿子敬爱父母之情应如珍爱自己的眼睛”。因此：“父母年老，定要保护、报恩”。“养育之恩，应尽力报答为是。”还以动物作比：“例如，禽兽中之豺狗、大雕亦报父母之恩，何况人之子乎？”在作者看来，“虽不致如愚劣之辈不能利他，也应听从父、母之言，不违其意，善为服侍为是。”要求人们，当“父母在世时，子辈可当面议明为好（如财产方面），而且，勿去操家务之权。儿子尚且不能如此做，况儿媳乎？”最后强调：“不孝敬父母、上师，即如同畜牲，徒有‘人’名而已。”在这里，《问卷》已把孝敬父母、上师提升到人与动物相区别的一个高度来认识，堪称是藏族道德认识史上的一个理论贡献。

另外，在敦煌古藏文历史文书中所存留下来的格言部分，如

^① 详见佟德富、金京振：《朝鲜族先民孝道浅析》，载《黑龙江民族丛刊》1989 年第 3 期 金珍洙：《朝鲜古代道德研究》，载《道德与文明》1990 年第 4 期。

前所述，也有劝导人们孝敬父母的内容。

所不同的是，《问卷》中把孝敬父母与师长并列，扩大了孝敬的对象与范围，此其一。其二，《问卷》中的孝敬观并未掺和宗教意识，而格言中的最后部分，其孝敬观已沉浸在宗教意识之中。

强调人伦关系 “应有长幼之序，官仆之分，主奴之别”

道德是人类社会特有的普遍现象。世界上只要有两个人以上的人存在，相互间就有一个伦理道德的关系问题。一个人自从降临人世，他就必须生活在一定的家庭之中，而家庭内部就存在着诸如父母、兄弟、姐妹等各种人伦关系。随着年龄的增长和活动范围的扩大，这种人伦关系又逐步由家庭扩展到社会，而且出现了亲属关系、邻里关系、朋友关系、师生关系以及各种尊卑上下等关系。人与人的关系就如同社会关系之网上的纽结，彼此是互为作用和紧密相连的。怎样看待和处理人世间的各种人伦关系，一直是人类道德认识史上人们经常要思考的问题。在中国伦理思想认识史上，人伦始终是十分重要的概念，人伦一般是指人与人之间的道德关系和应当遵守的行为准则。孟子云：“使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^①在这里，孟子把人伦道德关系及其应遵守的行为准则结合在一起。后来的思想家在孟子讲的五种道德关系之外，又提出了师徒、同僚等人伦关系。在封建社会，孟子提出的这种君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之间相互关系的行为准则，在中国伦理思想史上有着深远的影响，历代儒家著作都对它有所阐述和发挥，以致使人伦成为维护封建宗法关系的重要道德教条。

在吐蕃时期的藏族社会，同样有人思考人伦关系问题。《问卷》就是一个明显的例子。在第 27 问中，就特别强调了人伦关系“应有长幼之序，官仆之分，主奴之别。”在这里，作者虽然没有

① 《孟子·滕文公上》。

像汉族儒家那样把人伦关系区分得很细，但同样认识到了对协调和处理人伦关系的重要性，并且对藏族社会的人伦关系作了初步的区分，这同样是藏族伦理思想史上一个值得特别注意的问题。从《问卷》对藏族社会人伦关系的粗线条区分中，我们看到它已经概括了藏族社会人伦关系的主要方面。首先从“长幼之序”的区分中，我们看到这个“长幼之序”所包括的人伦关系的范围是极其宽广的，凡是一切现存的男女老幼，几乎都可以囊括在这个“长幼之序”的人伦关系之中。至于“官仆之分”和“主奴之别”，则明显地具有浓厚的阶级意识了。这与汉族儒家特别是孟子提出的“君臣有义”的说法似有相似之处，即都不自觉地带有一点用阶级分析的眼光来看待现实的人伦关系的特点。所不同的是，孟子的“君臣有义”，只是揭示了同一阶级的人伦关系，因为“君”与“臣”虽有地位上的尊卑上下区分，但基本上都属于统治阶级的人伦关系，他们之间的矛盾基本上是本阶级内部的矛盾，一般属于非对抗性质。而《问卷》所区分的“官仆之分”与“主奴之别”，则明显地揭示了两大对立阶级的人伦关系，因为“官”与“仆”、“主”与“奴”相互间完全是处在统治与被统治、奴役与被奴役、剥削与被剥削的阶级地位，他们之间的矛盾完全是不同阶级之间的矛盾，因而他们之间的人伦关系也是属于对抗性质的。仅此而言，《问卷》在看待并区分现实社会的人伦关系时，其“阶级分析”的眼光似乎还要更深刻一些。也许这和当时吐蕃社会人与人之间的等级观念已经十分浓郁有关。

在对藏族社会的人伦关系初步做出区分之后，《问卷》还要求人们要绝对遵从法律上的道德戒律，不然，就必须“查明实情，将伤人者及其子孙一并杀之，以绝其嗣”。认为只有这样，“主奴之间、官仆之间、老壮之间”，才能“行公正之法”，不至于“出现伤风败俗”之事，而达到一种使天下都“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同

心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁；若彼此不和，大患不已，别无其他”。（第 25 问）这是《问卷》作者向人们提出的一种社会理想，也可以说是一种美好的道德理想境界。这同我国古籍《礼记》中所描写的道德理想境界颇有相似之处。《礼记·礼运》说：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己，故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑（型）仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓小康。

《礼记》的作者称这段话是孔子之言，实际上是伪托。《礼记》的作者同《问卷》的作者一样，看问题不可能自觉地运用阶级观点，但他们却能够把“大同”即原始社会与“小康”即阶级社会做出如此的对比，则是深刻而又具体的。在他们看来，“大同”之世；“天下为公”，其主要道德是“讲信修睦”；“小康”之世；“天下为家”，其主要道德是“型仁讲让”。《礼运》的作者特别强调阶级社会中的人伦关系应该是“各亲其亲，各子其子”，“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇”；《问卷》的作者则强调阶级社会中的人伦关系应该是“子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心”。《礼运》的作者认为维持社会正常秩序的道德规范首先应该是“礼”，在“礼”的制约下，才能“天下为公”，“天下为家”。而《问卷》的

作者则认为维持社会正常秩序的道德规范首先应该是“公正”，只有在“公正”的原则下，才能有“长幼之序，官仆之分，主奴之别”，才能使“主奴之间、官仆之间、老壮之间”；“行公正之法”，才能使天下都“同心协力”；“行至何方亦相安无事”；“大家皆得安宁”。不管这种“理想”能否实现，却代表了当时人们的一种道德愿望，代表了当时人们一种道德要求，实际上也就是我们现在所讲的“社会超前意识”，是不同民族的社会理想在道德理想上的反映。由此可见，在不同的民族那里，在不同的社会状况下，不排除人们的认识有很大的差别，但在许多问题上，也确有其“似曾相识”之处。

《问卷》的确是帮助我们了解西藏吐蕃王朝时期藏民族伦理思想和道德观念的珍贵史料，也可以说它是这一时期藏民族的专门的伦理学文献。由于《问卷》中的伦理思想特别丰富，本处所论及的只是其中的一部分，还有许多关于吐蕃时期藏族伦理道德的重要概念、命题及思想等，尚待人们去继续开掘和探讨。

四、《格萨尔》中的伦理思想与 格萨尔理想人格

《格萨尔》不仅是藏族史上影响穹远的一部具有多学科价值的文化艺术珍品，也是藏族人民最喜爱并引以为自豪的精神财富，更是世界上迄今所发现的最辉煌的英雄史诗之一。它的价值，早已跨出了藏民族特定的时空范围而超越了民族和国家的界限，越来越被世人所关注和重视。仅从伦理学角度对《格萨尔》所蕴含的伦理思想作一简单的介绍。

史诗产生的社会历史背景

关于《格萨尔》史诗的产生年代问题，学术界有“吐蕃时期

说“(八至十世纪)”“宋元时期说”(十一至十三世纪)和“明清时期说”(十五世纪以后)等诸种观点。笔者赞同藏族学者降边嘉措的说法：“要确切地说出《格萨尔》究竟产生在什么年代，是一件非常困难的事”。但是根据现有资料，它当“产生在藏族氏族社会开始解体、奴隶制的国家政权逐渐形成的历史时期。这一时期，大约在纪元前后至公元五、六世纪吐蕃王朝时期，即公元七至九世纪前后，基本形成。在吐蕃王朝崩溃，即公元十世纪之后，进一步得到丰富和发展，并开始广泛流传。”^①就是说，史诗发端于吐蕃社会之前，即“藏族氏族社会解体”的时期，但如果以“基本形成”为标志，则是在“公元五、六世纪吐蕃奴隶制国家政权逐渐形成的历史时期。”

据《西藏王臣记》、《土观宗教源流》等藏文典籍记载：藏族社会在没有文字之前，赞普和各地首领（相当于部落酋长）无不用“仲”、“德乌”和“苯”这三种方式来管理百姓，治理国政。“仲”就是指民间故事(含史诗在内)。当时究竟有哪些民间故事和史诗，“仲肯”作为讲故事或说唱史诗的艺人，又是通过什么方式来参与国政，史书上则无记载。但这种管理方式说明：史诗和民间故事在古代藏族社会已经流传很广，并在社会政治生活中发挥着重要作用，那些说唱史诗或故事的艺人甚至可以“参与国政”。在《格萨尔》未诞生之前，已有许多故事及一些小型史诗，其中的一部分后来便“被融化、吸收到《格萨尔》这部规模宏伟的长篇史诗中去了”^②。因此“苯”当是史诗中神话的来源；“德乌”当是史诗中各种知识的来源，“仲”则直接成为史诗诞生的基础。直至现在，藏族人民还在自己的语言文字中，称《格萨尔》为

① 详见降边嘉措：《〈格萨尔〉初探》第37～38页，青海人民出版社1986年12月版。

② 详见降边嘉措：《〈格萨尔〉初探》第39页，青海人民出版社1986年12月版。

“仲”称说唱《格萨尔》的艺人为“仲肯”或“仲巴”将记录成文字的《格萨尔》，称为“仲译”^①。由此亦可看出其中的渊源关系。

每个民族都有自己的历史，没有历史的民族是没有的。藏族在形成、发展的过程中，曾经历了漫长的原始社会。相传在松赞干布之前，藏区最初有互不统属的众多“小王”（相当于部落或部落联盟的首领）和若干小邦，相互间“喜争战格杀，不计善恶，定罪之后投之监牢”。当时“小邦不给众生住地，居草原亦不允许，惟依持坚硬岩山（居住），饮食不获，饥饿干渴，藏地众生极为艰苦。”^②人们饱受战乱之苦，衣食无着，性命不保的惨状已见一斑。到囊日论赞时，经过战争扩张和征服，好不容易才取得了部落联盟的“盟主”地位，为吐蕃的统一奠定了基础。至松赞干布，子承父业，施展宏图大略，终于统一了吐蕃全境，并通过发展生产，创立文字，制定法律，立官制、军制，建立起以赞普为中心的集权的奴隶主贵族统治，使吐蕃社会和藏族人民进入了一个全新的时代。这时，吐蕃王朝再也无需用“仲”、“德乌”和“苯”来辅政治国了。虽然此时的巫师在社会上仍有较大影响，在国家政治生活中也仍在发挥重要作用，但被称作“仲肯”的民间艺人，却再也无权参政了。自从有了文字后，便有专门的文职官员或文人墨客撰写史书，并为赞普及文臣武将们树碑立传，歌功颂德，因而再也不需要“仲肯”即民间艺人来传唱历史了。于是，说唱史诗和故事的艺人们只好从宫廷走向民间，从象牙之塔的殿堂深入到草原牧区的家家户户，从而使史诗直接植根于藏族人民的肥沃土壤，在无限宽广的社会历史条件下得到丰富和发展。

① 详见降边嘉措：《〈格萨尔〉初探》第41页，青海人民出版社1986年12月版。

② 《智者喜筵》第七品，第11页。

史诗中的社会理想范型

藏族是一个富有道德感和道德传统的民族，他们在长期的生产实践和社会活动中形成并发展了具有本民族特点的伦理思想。这一点，在英雄史诗《格萨尔》中也得到了生动的印证。这部史诗不仅描绘了一种在当时情况下高不可及的社会理想范型，而且在很大程度上表达了藏族人民热爱并追求美好生活的道德理想愿望。

理想是同奋斗目标相联系的对未来生活和社会的向往和追求，是人们的政治立场和世界观在人生奋斗目标上的表现。理想既高于现实，又有实现的可能。否则，就成了纯粹的空想、幻想。任何理想，其价值在于它的完美性，因而被理想主体所热烈追求，成为奋斗的目标。社会理想是指一定社会、一定阶级的人们在为实现个人理想的奋斗中产生的，是对未来社会的经济制度、政治制度、社会风尚、人的发展等方面的美好设想和高尚的追求。

在谈到史诗中的社会理想时，降边嘉措指出：“《格萨尔》在表现对真、善、美的执着追求的同时，深刻地表达了藏族人民的社会理想，着意描绘了岭国这样一个藏族人民心中的理想王国^①，的确，在《格萨尔》中，“岭国”完全是藏族人民所追求和向往的理想世界的范型。在那里，充满了和平与安宁，人们过着幸福、美好的生活。按照藏文的理解，“岭”是“地方”之意，“查穆岭”即“美丽的地方”。关于岭国的地理位置，各分部本有不同的说法，但多认为是在南瞻部洲^②的中心，甚至认为“岭国”是世界的中心。《仙界遣使》中这样描写道：

在南瞻部洲北部，有个叫做修瓦袞曼的地方，在雪域之邦所属的朵康地区。这里土地肥沃，百姓富庶，这个地方区域辽阔，

① 《〈格萨尔〉初探》第 112 页。

② 南瞻部洲：佛教所称四大洲之一，在须弥山南，亦叫阎浮提洲。

包括黄河右岸的十八查浦滩、查浦赞隆山岗、查朵朗宗左翼等地^①。

如果说《仙界遣使》里的寥寥数语，只是对“岭国”这个理想化世界范型做了粗线条勾勒的话，那么在《霍岭大战》中，则就有了更细致和详尽的描绘：

在人世间南瞻部洲中心东部，雪域所属朵康地方的富庶区域，人们都称作岭噶布。岭噶布又分上岭、中岭、下岭三部。上岭叫噶堆，也就是岭国的西部，地方宽阔，风景美丽，绿油油的草原，万花如绣，五彩斑斓。下岭叫岭麦，也就是岭国的东部，地方平坦，像无边无沿的大湖，凝结着坚冰，在太阳照耀下，反射出灿烂夺目的银光。岭国的中部叫岭雄，这里的草原辽阔宽广，远远望去，一层薄雾笼罩着，好像一位仙女披着墨绿的头纱。岭噶布的前边，山形像箭杆一样的笔挺，岭噶布的后边，群峰像弓腰一样的弯曲。各部落所搭的帐房和土房，好像群星落地，密密麻麻，岭噶布这地方，真是个辽阔广大，景色如画的地方^②。

以上的描写还只是侧重于自然方面，关于“岭国”中的社会性理想，也同样是令人羡慕和向往的：

岭国是一个异常美丽的地方，那里的人民过着和平安宁的日子。在岭国，虽然有贫富之分，那里的人分为三等九级，但人人可参与国政，享受平等的权利。虽有主仆之分，但没有终生为奴的，没有人生依附关系。岭国也没有法律，更没有监狱，人民不必担心遭受苛政酷刑之苦。同别国发生战争，大家都有抗击敌人、保卫家国的责任和义务。获得战利品，人人都有权得到一份。自从格萨尔在岭国诞生，做了岭国国王之后，不断获得丰富的宝藏，使人民过着更加富裕、幸福的生活。岭国还有一个名称，叫‘佟

① 见《仙界遣使》（藏文版）第 34 页，四川民族出版社 1980 年版。

② 见《霍岭大战》（汉文版），上册，第 1 页，青海人民出版社 1984 年版。

衺曼’，意为人人羡慕的地方^①。

岭国作为史诗中社会理想的范型，它的社会制度和人伦关系是那样的合理，合理得无可挑剔，几乎达到尽善尽美的境界。在这个被高度理想化了的境界中，从自然方面看，它“是一个异常美丽的地方”；从社会方面看，“人人可以参与国政，享受平等的权利”；“没有法律”；“没有监狱”；“不必担心遭受苛政酷刑之苦”，一旦遇到战争，“大家都有抗击敌人、保卫家国的责任和义务”，获得战利品，“人人都有权得到一份。”在如此理想和美妙的优越环境及其社会制度下，“人民过着和平安宁的日子”，特别是有了格萨尔这样一位英明贤达的君主，人民便“不断获得丰富的宝藏”；过着更加富裕幸福的生活”。

在人类历史上，像这样的社会理想范型是否出现过呢？我们知道，以原始公有制为特征的社会理想的确是十分美妙的。恩格斯对此曾讲道：

这种十分单纯质朴的氏族制度是一种多么美妙的制度呵！没有军队、宪兵和警察，没有贵族、国王、总督、地方官和法官，没有监狱，没有诉讼，而一切都是有条不紊的。一切争端和纠纷，都由当事人的全体即氏族或部落来解决，或者由各个氏族相互解决；血族复仇仅仅当作一种极端的、很少应用的手段；……一切问题，都由当事人自己解决，在大多数情况下，历来的习俗就把一切调整好了。不会有贫穷困苦的人，因为共产制的家庭经济和氏族都知道它们对于老年人、病人和战争残废者所负的义务。大家都是平等自由的，包括妇女在内。……凡与未被腐化的印第安人接触过的白种人，都称赞这种野蛮人的自尊心、公正、刚强和勇敢，这些都证明了，这样的社会能够产生怎样的男子、怎样的妇女^②。

① 《〈格萨尔〉初探》第 113～114 页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第 92～93 页，人民出版社 1972 年 5 月版

原始公有制产生的道德是纯朴的，人人都排除了统治与被统治、压迫和被压迫、剥削与被剥削的关系，相互间在地位和权利上完全是平等的，都肩负着同样的责任和义务。这样的社会制度是何其美好，人们怎能不追求和向往呢？！就是社会发展到今天，恐怕相当一部分人也还会认为它是一种难以企及的社会理想境界。不过，社会和人的观点总是在发展进步的，决不可能永远停留在过去的基点上。美国民族学家、原始社会史学家摩尔根（1818～1881年）在谈到民族道德的理想目标时认为：“总有一天，人类的理智一定会强健到能够支配财产，一定会规定国家对它所保护的财产的关系，以及所有者的义务和权利范围。社会的利益高于个人的利益，必须使这两者处于一种公正而和谐的关系之中。”“管理上的民主、社会关系中的博爱、权利的平等和普及的教育，将标志出下一个更高级的社会制度，经验、理智和知识正在不断向这种制度努力。这将是古代氏族的自由、平等和博爱的复活，但却是在更高形式中的复活。”^①这种带有进化论同时也带有辩证法因素的观点，已比较明确地表达了民族道德是不断进步的思想。随着私有制的出现和阶级的分化，原始公有制崩溃了，如此美妙的社会理想破灭了，但是它给人们留下了长久的、美好的回忆。《格萨尔》对“岭国”这样一个社会理想范型的描写，就是藏族人民怀着童稚之情对自己在远古社会亦即童年时代充满了神话般的遐想。

当然，青藏高原上究竟是否出现过“岭国”这样的社会理想范型，是值得讨论的一个问题。降边嘉措对此断然否认：“没有，从来也没有。在藏文典籍里也没有记载。如此美丽的地方，只产生在藏族人民的心目中，是藏族人民世代梦寐以求的理想王

^① 摩尔根：《古代社会》，中文新译本，第556页。

国。’^①在原始氏族社会里，除了上面提到的恩格斯认为完全有可能存在这种情况外，我国古籍里也有类似生动、具体的描写，如在前面介绍的《礼记》中的记载。这种“大同”世界，是对原始社会的一定程度的写照，也是人们历经千百年来还要经常怀想的一种社会理想范型。但各民族有各民族的具体情况，有些民族是在人类社会发展的不同阶段上出现的，后阶段出现的民族不可能经历社会发展的前阶段。根据现有资料，证明藏民族是经历了原始社会这个阶段的。在这个阶段中，处于原始状态的藏族社会是否有过“岭国”这样的社会理想范型，笔者不敢妄断，希望引起人们的讨论。有一点可以肯定的是，在阶级社会中，藏族乃至于世界各民族都不可能出现这种社会理想范型，但是对这种社理想范型的追求，是包括藏族在内的各族人民的共同理想和愿望，因为它体现了人们企图超越现实的追求，尽管这种追求是不切实际的，但给人们带来慰藉和希望，使人们在严酷的现实增强了忍受力，充满了对生活的信心和勇气，看到了在无比遥远的天际中还存在一线不明不灭、隐约可见的曙光。

实际上，这种社会理想范型也并非永远不会实现。当阶级、国家、民族消亡以后，全世界结成为一个人类的整体时，“在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后——只有在那个时候，能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配！”^②至此，一个具有更高形态、更加美好的人类理想世界就真正到来并完全实现了！

① 《〈格萨尔初探〉》第 114 页。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 12 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

史诗中的道德评价标准

道德评价标准是人们道德意识和道德行为中的一个重要方面，每个民族或民族成员总是要依据一定的道德标准或价值尺度对本民族或他民族集团和个人相互之间的行为进行善恶判断。这种判断一般采取肯定或否定、赞扬或谴责的方式。它是人们对各自的道德行为所进行的全面考察，通过考察来分析判断哪些行为是善的、好的，哪些行为是恶的、坏的，进而帮助人们认清道德选择的方向，明确自己应当承担的道德责任。可以揭示人们行为的善恶价值，判明这些行为是否符合一定的道德原则和规范及道德理想，从而形成了一种巨大的精神力量，以调整民族与民族之间、个人与社会之间的关系。一定的客观标准是道德评价的基本依据，但它又往往随着社会经济关系的变化而变化。

在《格萨尔》中，道德评价的基本尺度是“曲”与“兑”，按汉语理解就是“善道”与“魔道”。“曲”，在藏语里“代表一切善良、正义、公平、合理、美好、光明的事物和行为”，^①甚至格萨尔本人在史诗中也被称为“曲杰”，译为汉语就是“施行善道的国王”。“岭国”也被称为“曲德”，译为汉语就是“善道昌盛的地方”。而“兑”，在藏语里“则指一切邪恶、伪善、奸诈、残暴、丑恶、黑暗的事物和行为”，^②。凡是那些生性本恶，施行暴政，残害人民的君主，都被称作“兑杰”，按汉语之意就是“魔王”。在史诗中，以格萨尔和岭国为一方代表“善道”，以魔王为另一方则代表“魔道”。综观史诗中的全部矛盾和斗争，基本上都是围绕“善道”与“魔道”来展开的。

善与恶，是伦理学中的一对基本范畴。是人们概括德行与非德行的最一般的概念。通常意义上，善与道德，恶与不道德是同

① 《〈格萨尔〉初探》第 103 页。

② 同上。

义语。在道德评价中，善具有肯定的道德意义，表示人们对某种行为和事件的赞赏，在生活中它常常获得善行、美德、正义等比较具体概念的形式；恶则表现为具有否定的道德意义，人们通过恶来谴责某种行为或社会现象，在生活中它又常常表达为邪恶、心术不良、卑劣、罪恶等等。简言之，凡是具有积极意义的道德行为，就被道德意识评价为善；凡是具有否定意义的非道德行为，就被评价为恶。

在史诗中，格萨尔秉承天神的旨意，到人间的职责和义务就是“降伏妖魔，抑强扶弱，救护生灵，使善良百姓能过太平安宁的生活”。他在降临尘世之前，就向其上师莲花生禀告道：“前世我曾发下誓愿，教化众生降伏妖魔”／“为了降伏强大的妖魔，为了除净众生的孽障，慈悲的大师啊 请满足我的心愿！”，^① 莲花生大师也趁机对他进行训诫道：“噫，阿弥陀佛，在自明五光的佛土里，五位佛祖请鉴证／愿消除众生的五毒业障，谒见神圣智慧的尊容／有福份的好男儿你请听／完成和平、增广、权威、严厉的事业，教化五浊世间的众生，现已有了方法和助应／现成的土地和属民，生身的父亲和母亲，有保护你的佛和菩萨，有可依靠的护法空行（即护法女神），有保护善事的地方神，还有金刚护法神／本着你拯救世界的本分，按照预言依次做／对边地藏区的众生，慈悲不要太少，好男儿／对于应教化的罪恶众生，本事不要太少，好男儿！”^②，分部本《仙界遣使》中说，格萨尔下凡尘世后，多次向人们宣称：“世上妖魔害百姓，抑强扶弱我方来”／“我要铲除不善之国王，我要镇压残暴和强梁”／“我要令强权者低头，要为受辱者撑腰”后来他又告诫岭国的英雄们：“岭国的英雄们呵，你们可记得这样的谚语：白色善业的太阳不出来，黑色罪孽的迷雾不能消；冰雪若

① 降边嘉措、吴伟《格萨尔全传》（上）第 41 页，宝文堂书店 1987 年 9 月版。

② 同上，第 56～57 页。

不被热气所融化，白色的狮子就捉不到；碧绿的海水里不放下钓钩，哪能尝到金眼鱼儿的好肉味？大家若不打开敌人的城堡，谁会给你想要的财宝？^①

《格萨尔》一书，分别对黑、白两种颜色赋予了伦理道德的意义。“白色”代表善业和正义；“黑色”则代表一切妖魔和邪恶。故史诗中多次强调了格萨尔立志要降服一切黑色妖魔并力图弘扬白色善业的决心。代表“善道”的格萨尔及其岭国英雄们，他们的一切所作所为在史诗中都获得了无可指责的肯定性道德评价。

史诗在尽情讴歌倡行善业的人们并从道德舆论上给予充分的肯定性评价的同时，也对一个个魔王即暴君在人世间所犯下的滔天罪行给予了深刻的揭露和谴责。例如，它把格萨尔所征服的第一个北方魔王鲁赞，描写成是一个“以一百个大人作早点，一百个男孩作午餐，一百个少女作晚餐”的极端残忍、暴戾的恶魔。像这样的恶魔，一天竟要用 300 人的血肉之躯来作为他的膳食，长此下去，人类岂不被他吃光了么？！面对这样的恶魔，人们怎能不从道德情感上对他产生憎恶和仇恨呢？格萨尔代表正义和善业，为了造福百姓，理所当然要剪除这样的妖魔了。史诗中的魔王并非一个，但他们的罪恶行径却如出一辙。如姜国的国王萨当是把“喝人血、吃人肉”当作过节佳肴的魔鬼，其他如霍尔的白帐王、门国的辛赤王等，都是凶恶残暴、嗜血成性、贪得无厌、不顾百姓死活的暴君。对于这些暴君的恶行，史诗通过生动的描绘和揭露，无疑会激起藏区善良人们的极端仇视和痛恨，必然要从社会舆论上给予谴责、批判和否定。

在人类道德史上，善与恶从来就是相伴相随的。任何一个民族的思想观念中，都有善与恶的概念；任何一个民族的行为和实践中，都有善和恶的现象存在。无善则无恶，无恶则无善，二者

^① 见《门岭大战》，四川民族出版社 1982 年版。

相辅相成，互相对照，互相映衬，在对立统一的矛盾斗争中运动和发展。但从这对矛盾斗争的总趋势（或者说从它们矛盾斗争的最终结果）来看，善总是要战胜恶，恶总是要被善所取代，就如同正义总是要战胜邪恶，光明总是要战胜黑暗一样，这是人类社会及其思想观念（其中包括伦理道德意识）发展的不可逆转的趋势，即便是在某些时候遇到了挫折，遇到了反复，遇到了特殊的意外情况，但这种趋势是无法改变的。综观世界上各民族的神话、传说、史诗，以及其它形式的文化艺术作品所反映出来的善与恶的斗争结果，莫不如此。藏族英雄史诗《格萨尔》所反映的善与恶的斗争结果，当然也不会例外。故史诗的最终结局，是善业战胜了恶业，善道取代了魔道。仅从这点来看，《史诗》中的道德评价标准具有这样两个特点：第一，善与恶作为道德评价的两个不同标准，是对照映衬、泾渭分明、截然不同的，二者几乎成了人们衡量一切事物的“试金石”和辨别一切真伪的“是非镜”。凡是正义的、合乎道义的、具有人性的行为和事物，就被看成是善而予以褒奖；凡是非正义的、不讲道义的、践踏甚至摧残人性的行为和事物，就被看成是恶而加以否定。第二，在价值取向标准上，宣扬了一种“善有善报，恶有恶报，不是不报，时候未到”，亦即或善或恶自有报应的思想，进而引导人们应该扬善抑恶，向善去恶，择善弃恶。希望人们应该做到从善如流，嫉恶如仇，择善而从之，遇恶则弃之。应该说，史诗中对这种善恶标准的态度和对善恶价值取向的选择，如果抛弃其某些时代的局限性，那么无疑都是正确的，即便是在今天，也仍然具有积极的意义。

格萨尔是古代藏族人民的理想人格典范

在道德理想上，史诗根据藏族人民的普遍愿望和要求，把格萨尔着意塑造为一个藏族人民心目中理想人格的光辉典范。正如降边嘉措所说：史诗的作者在塑造格萨尔这个人物时，“着重表现了他所肩负的使命，通过对格萨尔完成自己使命的全过程描述，

展现了广阔的社会生活画面，体现了生活在青藏高原的藏民族的心理素质和民族精神，表达了古代藏族人民的理想和愿望。’^①

史诗首先一开始，就描写古时候，藏族人民生活在一个十分美丽的地方，人们安居乐业，和睦相处，过着幸福美满的生活。但是好景不长，有一天，“突然，不知从什么地方刮起一股邪风，这股风带着罪恶，带着魔怪刮到了藏区这个和平、安定的地方。晴朗的天空变得阴暗，嫩绿的草原变得枯黄，善良的人们变得邪恶，他们不再和睦相处，也不再相亲相爱。刹时间，刀兵四起，烽烟弥漫。’^②为了拯救藏族众生的痛苦和不幸，为了弘扬人间善业，格萨尔受天神驱遣，莅降人间，肩负的道德使命就是“教化民众，使藏区脱离恶道，众生享受太平安乐的生活。’^③ 史诗把他描绘成是集神、龙、念三者之精英为一体、神人相结合的大智大勇的英雄。在他未满五岁前，就“对杂曲河和金沙江一带的无形体的鬼神做了许多降伏、规劝、收管等数不胜数的好事’^④，让百姓安居乐业，过幸福安宁的生活。格萨尔降临尘世后的一生，也并非一帆风顺，万事如意。在他五岁时，阴险毒辣的叔父晁通对他和他的母亲进行迫害，父亲和岭国百姓也对他产生误解，最后被驱逐到最边远、最贫穷的玛麦地方，生活贫困，处境艰险。即使如此，他仍不气馁，始终牢记自己所肩负的道德使命，总是千方百计地为故乡人民谋利益。后来他返回岭国参加赛马大会，他未来的岳父代表岭国百姓向他致祝辞，希望他成为一个专门“镇压邪鬼恶魔的人”，希望他做一个“扬弃不善的国王”。格萨尔也不负众望，当他赛马成功、登上岭国国王宝座后，立即向岭国百姓庄严宣称：“我是雄狮大王格萨尔，我要抑暴扶弱除民苦”；我是黑色恶魔的死对头，

① 《〈格萨尔〉初探》，第 139 页。

② 《仙界遣使》（藏文版），第 1~3 页。

③ 同上。

④ 见《英雄诞生》（藏文版）第 87 页，四川民族出版社 1980 年版。

我是黄色霍尔的制服者”；“我要革除不善之国王，我要镇压残暴和强梁”。他懂得光有决心不用武力是解决不了问题的。因此他强调：“那危害百姓的黑色妖魔，若不用武力去讨伐，则无幸福与和平；为了把黑魔彻底来降伏，我又是武力征服的大将领。”^①言必行，行必果。他一生先后用武力降服了鲁赞、白帐王、萨当和辛赤等四大魔王，并征服了数十个魔国与敌国，用他那非凡的神威和超人的智慧，消灭、制服和收降了数不胜数的妖魔鬼怪，忠实地实践了他曾经立下的“降伏妖魔、造福百姓，抑强扶弱、除暴安良”的道德誓言。当功成名就，一切都如愿以偿时，他就辞别人间，回归天界。

格萨尔就是这样，用他坚定的道德信念和切实的道德实践，保卫了岭国的国土，给岭国人民带来了幸福和安宁的生活。因此他理所当然地受到了“雪域之邦”的“黑发藏民”们的爱戴和热烈拥护，成为藏区人民心目中光辉夺目、光彩照人的理想人格典范，被人们敬称为是“制服强暴者的铁锤，拯救弱小者的父母”。甚至连魔国的百姓也因格萨尔替他们消灭了妖魔、除却了苦难而对他感恩戴德。请听他们发自内心的肺腑之言：

现在的霍尔国，可比以前不同了，托格萨尔大王的福，现在穷人变富了，老人变长寿了，小孩更快乐了，姑娘们更美丽了。牦牛、奶牛和犏牛，比天上的星星还要多；山羊、绵羊、小羊羔，好像白雪落山坡。无主的骡子赛过茜茺草，无主的马儿比野马多，无主的食物堆成山，无主的野谷开满了花朵。奶子像海酒像湖，没有人再愁吃喝。臣民夜里跳道舞，百姓白天唱善歌，人人欢喜人人乐，这都是格萨尔大王的功德高，我们要再祝大王永康乐^②。

关于格萨尔这一理想人格问题，降边嘉措给予了这样的评价：

① 以上详见《赛马称王》和《降伏妖魔》有关部分。

② 详见《姜岭大战》有关部分。

史诗虽然“一再宣称格萨尔是天神之子，但在具体的描写中，并没有把他塑造成头罩光环的可望而不可即、可敬而不可亲的神秘人物，而是更多地给予他人的禀赋和人的气质，使听众（读者）感到真实可信，可亲可敬。在同敌人和魔王斗争时，他能够上天入地、呼风唤雨、变幻形体，具有无边的神力和大智大勇，他有着能够战胜一切妖魔鬼怪和艰难险阻的力量和智慧。但格萨尔又不是全知全能的圣人，有时他也会失算，会办糊涂事，会打败仗，会陷入困境。他不是超凡入圣、不食人间烟火的神，他也有七情六欲，有自己的喜怒哀乐”。然而，这并“没有损伤格萨尔的英雄形象，反而更接近生活真实，更富于生活气息，因而使这一艺术形象更加光彩照人”^①。

理想人格是指一种道德理想或道德上的完美典型。理想人格的突出特点是理想性和完美性。任何一个社会或一个阶级的理想人格，总是表现着一定社会历史阶段或一定阶级的利益和道德原则，体现着该社会或该阶级的成员做人的基本方向和人格标准，是—定阶级的道德理想的化身。—定社会—定阶级的理想人格是当时的历史进程和社会实践的产物，是在—定的社会关系中形成的，并不是绝对意义的“超人”或“完人”。因此理想人格的理想性和完美性，也不能超出历史的和阶级的局限，本质上仍是阶级和社会的人格和理想。也许正是由于史诗的作者认识到了“金无足赤，人无完人”的道理，所以在塑造格萨尔这一特殊理想人格典范时，才没有把他看成是“全知全能”、“超凡入圣、不食人间烟火的神”，才在既描绘出他为了人民的幸福与安宁，具有战胜一切妖魔鬼怪和艰难险阻的理想人格的同时，又刻画出他有时也会失算、办糊涂事、打败仗、陷入困境，具有七情六欲、喜怒哀乐的普通人的—人格特点。然而，这并不妨碍或损伤格萨尔这一理想人格的理

① 《〈格萨尔〉初探》第 146 页。

想性和完美性，相反，使他更显得有血有肉，映衬出他人格形象上的伟大和光辉。

美国民族学家、人类学家、历史学派的创始人弗朗兹·博厄斯(1885—1942年)在谈到各民族的社会理想时会举例说：“中央非洲的黑人、澳大利亚人、爱斯基摩人、中国人的社会理想，同我们的社会理想是如此不同，以致他们对人的行为的评价是无法比较的。一些人认为是善的东西，另一些人则认为是恶的。”^①德国早期裁缝工人出身的工人运动活动家、空想社会主义者魏特林(1808—1871年)也曾发出过如此感叹：“在这一个民族叫做善的事，在另一个民族叫做恶，在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一种环境、某一些人身上是道德的，在另一个环境、另一些人身上就是不道德。”^②法国工人运动活动家、马克思的学生和女婿拉法格(1842—1911年)也曾说过“界分两国的河流足以使罪行变为善行”^③的话。只受过中等教育的德国制革工人约瑟夫·狄慈根(1828—1888年)则说得明白：“民族不同，道德也不同”^④。这些颇有见地的见解中，说明他们都认识到了道德的民族性与民族道德的特点问题。同时博厄斯还指出：“只有我们能够在每种文化自身的基础上深入每种文化，只有我们深入研究每个民族的理想，并把在人类各个部分发现的文化价值列入我们总的客观研究的范围，客观的、严格科学的研究才有可能。”^⑤基于此，博厄斯强调：不应当把“我们的”道德评价标准移植到另一类文化类型的各民族头上。每个民族都有自己的社会理想和自己的道德规范。在这里，博厄斯过分看重各民族社会理想及其道德价值体系的差

① Fr·博厄斯：《人类学与现代生活》，纽约版，1928年，第195～196页。

② 魏特林：《和谐与自由的保证》，第154页，商务印书馆1979年版。

③ 拉法格：《思想起源论》第44～45页，三联书店1963年版。

④ 《狄慈根哲学著作选集》第76页，三联书店1978年版。

⑤ 《人类学与现代生活》第201页，纽约1928年。

异性，而忽视其人类道德的共同性，显然给人有一种“只见树木不见森林”的感觉。无论如何，将各民族伦理道德的差异性与人类道德的共同性割裂开来看待的观点都是令人难以接受的。就如同在藏族社会一样，格萨尔这个“降伏妖魔，造福百姓，抑强扶弱，除暴安良”的道德楷模，不仅是藏族人民在特定历史条件下的理想人格典范，就他的思想和行为而言，也堪称是世界各族人民在相同历史阶段的共同的理想人格典范。当然，格萨尔作为藏族人民所特有的理想人格典范，又具有藏族人民所特有的民族形式：他一开始就降生在藏族地区，并在藏族所特有的生活方式中生活、成长，具有藏族人民所特有的思想感情、心理素质和是非、善恶观念及价值标准。从人类道德的共性上看，格萨尔这一理想人格典范具有超民族性的特点，只要他的思想和事迹被别的民族的人们所了解，那么他的所作所为就会为别的民族的人们所认可、所称道。从民族道德的个性特征上看，格萨尔的道德思想和道德实践只能采取藏民族所特有的民族形式，否则，格萨尔其人的民族成分就得改变了。正如笔者在另一篇文章中所说：“有民族就必然有道德，没有道德的民族是没有的，根本就不讲道德，一点也不要道德的个人也是没有的。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中。”^①这就是我们在如何用比较民族伦理学的眼光来看待格萨尔这一理想人格典范时必须注意的一个问题。

在我国社会主义新西藏的现阶段，先后在马克思列宁主义毛泽东思想沐浴下成长起来的一些英雄模范人物，他们的理想人格已经具有了鲜明的时代特征，这就是：全心全意为人民服务，毫不利己专门利人，先公后私，先人后己，具有高尚的道德品质，脱离了低级趣味，时时刻刻想着人民，服务于人民，甚至不惜为了人民的利益而英勇献身。这种理想人格，是在群众革命实践的基

^①见拙文：《论民族伦理学多元化结构》，载《民族研究》1991年第1期。

础上产生并在实践中成熟与发展的，不仅具备高尚的道德品质和道德境界，而且是具体实践着的典型人物，因而是无产阶级道德理想的化身。这些在四化大业中涌现出来的英雄模范人物的高尚品德和光辉人格，将永远为无产阶级和劳动人民以及进步人士所仰慕和追求。因此，现时代藏族人民所追求的理想人格绝不能与古代藏族人民所追求的理想人格同日而语、等量齐观。但是也必须看到，藏族社会由于过去的起点还比较低，进入社会主义的时间也较晚，古代社会留下的痕迹较深，人们的理想观念与过去还保持着千丝万缕的联系，特别是在文化教育相对落后的广大农村牧区，藏族人民的心灵深处仍然积淀、残存着旧社会的许多观念形态。因此在他们的心目中，《格萨尔》史诗对他们的影响是至深的，格萨尔这一古代藏族社会具有传奇神话色彩的理想人格典范仍然会在他们心中时时闪现。要使格萨尔的人格光辉在广大藏族群众中泯灭，可能还要很长很长的时间。就如同汉民族古代传说之中的黄帝^①、羿^②、禹^③等英雄人物一样，他们在当时情况下所能体现并达到的理想人格典范，迄今还常常引起人们的怀想。这就使我们在看待《格萨尔》的伦理思想和格萨尔本人的理想人格

① 黄帝：我国神话传说中能“成命百物”的部落联盟首领。相传他领导炎黄部落先后创造发明了宫室、舟车、蚕丝、医药、棺槨以及文字、历法、算术、音律等，从而被赋予帝王形象。至春秋后期，随着五行、五方观念的发展，“黄帝”称号逐渐演化为华夏族共同团结前进的旗帜。

② 羿：我国神话传说中为民除害的英雄。《淮南子·本经训》载：逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食，猼訑、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猼訑，断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭险易远近始有道里。

③ 禹：我国传说中的治水英雄。传说古时候洪水泛滥，严重威胁着人类的生存。禹的父亲鲧被尧派去治水，他采用堵塞的办法，结果徒劳无功，被殛死于羽山。禹长大后，接受父亲治水失败的教训，立足于疏导，并亲临工地指挥，栉风沐雨，历十年之久，曾“三过家门而不入”，“凿龙门，疏九河，导洪水入东海”，终于平息了洪水，解救了万民的苦难，使百姓得以平安而居。

时，需要作历史的和具体的分析，决不可一概而论，更不能抹煞其历史价值。

《格萨尔》中伦理思想的意蕴是丰富的，格萨尔其人的人格是伟大的，在批判地继承和发扬藏族传统文化的遗产时，很值得深入发掘和研究。

五、《尸语故事》中的伦理思想

《尸语故事》产生、流传的历史概况

《尸语故事》，是藏族民间广泛流传并深受广大藏族人民普遍喜爱的一本故事集。它的蓝本是印度的《僵尸鬼故事二十五则》。据《柱下遗教》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《青史》等藏族史书记载：大约在公元二世纪前后，当西藏山南地区的雅隆部落的第九代赞普补代贡杰（“上丁二王”之一）时期就有《尸语故事》流传。但在长期的辗转流传中，经过藏族群众，特别是藏族民间艺人（即“钟堪”）的增删、润色、加工，无论从篇目的数量，还是故事的内容，都早已“面目全非”。它根据藏族人民的需要和乐于接受的形式，铸进了大量的藏族人民的思想情感和生活特点，反映了藏族人民的社会风尚和精神面貌，因而完全变成了藏族的文学作品。

《尸语故事》本是一部短篇故事集，但它却通过引言，借助一个尸精的口，把若干个完全可以独立成篇的故事串联起来，即以大故事套小故事的形式，向人们广泛地揭示和反映出了旧社会藏族人民的社会生活状况和各种思想观念。

《尸语故事》（以下简称《故事》）之所以能够在藏族人民群众中经久流传，一个很重要的原因，就在于它以藏族人民所喜闻乐见的讲故事的形式，反映了藏族人民社会生活的各个方面，表达了藏族人民的喜怒哀乐及爱憎好恶等思想情感，巧妙地歌颂或贬

斥了藏族人民社会生活中的正直善良与邪恶势力、勇猛无畏与退缩不前、英雄与懦夫、勤劳节俭与懒惰奢侈、团结互助的集体主义与狭隘、贪心、自私的个人主义观念等丰富的伦理思想。《故事》对道德领域中的两大对立阶级的善恶观念、是非观念、荣辱观念等道德感情、道德意识，以至于道德行为和道德评价的不同标准，均做出了生动的反映，从而对藏族人民起到了一种道德熏陶、道德约束、道德鼓舞、道德激励和道德教育的社会作用。《故事》中的伦理思想和道德观念，可以初步概括为以下几个方面：

从道德批判上揭露了统治阶级所特有的反动本性

在阶级社会里，伦理道德与其它社会意识形态一样，总是要打上阶级的烙印。恩格斯指出，在阶级对立的社会活动中，人们总是要自觉或不自觉地，归根到底总是要从他们阶级地位所依据的实际关系中，从他们进行生产和交换的经济关系中吸取自己的道德观念。因此，“一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物”，“所以道德始终是阶级的道德；它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被压迫阶级变得足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。”^① 恩格斯的这段话，一方面指出了人们的道德观念深深地植根于或埋藏在“经济状况”之中，人们的道德关系是对社会经济关系的一种反映；另一方面又指出了道德具有阶级属性，是为阶级服务的。在人类历史上，伴随着私有制产生以来，不分肤色人种，不分民族，人们都各按自己的政治地位和经济地位划分为不同的阶级。在众多的阶级分化中，突出地表现为两大对抗阶级即剥削阶级和被剥削阶级。因此人们的道德观念除了具有人类共性之点外，各阶级根据自己的利益烙上了自己阶级的印记。《故事》是藏族阶级社会中的产物，所以它所反映的道德观念和伦理倾向也自然会带有阶级的

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 134 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

属性。但由于《故事》主要在民间流传，因而它所反映出来的道德观念，总是比较集中地代表了劳动人民即被压迫阶级的伦理观。从《故事》里面，劳动人民站在本阶级的爱憎立场上，对统治阶级（即剥削阶级）的凶残、暴戾、虚伪、狡诈、贪婪、愚蠢的反动本性作了深刻的揭露、谴责、嘲笑和讽刺，而对劳动人民团结友爱、敢于斗争的精神则从道德舆论和道德评价上给予了充分的肯定和赞扬。

如《真赛》讲的是，有个国王和他的一个属民的名字都叫“真赛”。“真赛”意为机灵、聪明。有一天，国王派人把属民叫来问道：我叫真赛，你怎么也叫真赛？不等属民回答，他又说：既然你也叫真赛，想必和我一样聪明。那么限你三天之内，前来偷去我颈上挂的灵魂玉。若能偷去，我愿把半壁江山给你；若偷不去，那么你的老婆和家财全部得归我。属民略一思索，便爽快地答应下来。于是巧施妙计，在王宫重重防护、戒备森严的状况下，到第三天趁卫兵劳累不堪、麻痹大意时，他装扮成卖酒姑娘，用酒灌醉门卫，偷去了灵魂玉。谁知国王却反卦不认账，不仅不给一半江山，还要杀死属民真赛。真赛一气之下，将灵魂玉摔得粉碎，国王也就因之而死了。

这则故事虽然带有宗教迷信色彩，认为人的灵魂总是寄附在某种东西（灵魂玉）上，某件东西一经损坏，人就会死去。但故事揭露了“国王”（即整个统治阶级）的凶残、虚伪、狡诈、贪婪、愚蠢的反动本性，并从反面衬托和赞美了属民（即劳动阶级）的聪明、机智、勇敢和反抗精神。两个对立阶级的道德意识和道德观念在各自阶级的代表人物身上得到了很好的展现，从而使人们完全可以得出两种截然不同的道德评价。

再如《如意宝碗》（亦称《农民与暴君》）讲：一个农民因交不起差税，被国王赶出家门，四处流浪。一个偶然的机，他得到一只如意宝碗，可以从中获得无穷的饭食。后来在路上又先后

遇到两个人，他们也是被残暴的国王赶出家门而无家可归。于是共同的命运和共同的遭遇使他们结为兄弟，联合起来，用计将国王杀死，惩办了压在他们头上的暴君。

这个故事直观地反映了统治阶级所推行的沉重的差税剥削制度，迫使许多劳动群众家破人亡、流离失所，几无栖身之处；同时也表达了劳动人民希望丰衣足食的良好愿望，讴歌和赞美了劳动人民团结友爱和敢于反抗斗争的精神。

以上两则故事，都对反动统治阶级的凶残、暴戾、虚伪、狡诈、贪婪、愚蠢的阶级本性进行了深刻揭露、无情鞭挞，对剥削阶级“性本恶”的本质进行了强有力的道德谴责和道德控诉。而对被压迫阶级的聪明智慧、团结友爱、富于反抗的斗争精神，则从道德评价上给予了充分的肯定，对于劳动人民的优良品德和道德行为除了肯定之外，还给予了热情的讴歌和赞扬。更为可贵的是，两则故事都以统治者遭到覆灭、劳动人民取得胜利而结尾，充分表达了劳动阶级“斗争必胜”的道德信念，以及对未来美好生活的追求和向往。这是作为一种观念形态的道德理想在故事中的反映。

另外，《龙女智斗国王》、《富人作贼》、《勇敢的青年》、《索卡蒂尼曼姑娘当上皇后》、《善良的哥哥和刁恶的妹妹》、《鸟衣王子》、《石狮子开口了》、《穷汉与龙公主》等故事，也都对揭露统治阶级的反动本性、讴歌劳动人民的优良品德的伦理道德观念，做出了不同程度的反映。

从道德评价上歌颂并赞美了劳动人民的优秀品质

在处理人与人之间的关系时，应该团结友爱，互相帮助，有难同当，有福共享；对人要友好、和善、朴实，待之以诚，施之以礼，无整人害人之心。这是劳动人民最基本的道德要求和作为劳动人民的一员必须具备的优良品德。《尼玛沃色与达娃沃色》、《穷人善心得好报》、《诚实少年》、《弟救兄》、《金翅鸟》等篇就集

中反映了这一方面的伦理思想和道德观念。

如《金翅鸟》讲：铁匠、木匠、石匠、画匠和卦师、医生及乞丐的儿子共七人结拜为兄弟。一次，他们商定分头出外谋生，待三年后再来相聚。乞丐的儿子出去给人当雇工，和主人的女儿相爱结了婚，但却被主人赶出了家门。后来，国王见他妻子十分美貌，便用武力把她抢归己有，而把他关到石洞里。三年后，六弟兄回来，不见七弟，卦师的儿子算知他遭了灾殃。大家便齐心合力赶去把他救了出来。随后又共同设计制造了一只金翅鸟（即装有机关的神鸟），由乞丐的儿子架着，把妻子从国王那里救了出来。

这个故事旨在说明只要劳动人民团结互助，群策群力，就能有效地同统治阶级作斗争，从而捍卫自己的既得利益和权利。对于唤醒劳动人民的阶级觉悟，激发人们反抗剥削阶级的斗争热忱，增强人民为取得斗争胜利的坚强信念，均起到了一定的道德鼓舞和道德激励的作用。

《诚实少年》（亦称《不说谎的牧童》）说：一次，有两个头人各以财产的一半打赌，看一个牧童说不说谎。头人坚信“凡人皆说谎”，并玩弄阴谋诡计诱使牧童说谎。结果，这个头人失败了。这个故事具有双重的道德教育意义：一方面揭露了剥削阶级腐朽的世界观和人生观，他们坚信人都是自私的，“人不为己，天诛地灭”，在这种世界观和人生观的指导下，认为人与人之间只有虚伪和奸诈，完全没有真诚可言，只能靠说谎、欺骗、尔虞我诈，才能给自己带来利益。千百年来，这就是剥削阶级的道德信条和作为他们处世哲学的道德准则。其实，这完全是剥削阶级的一种阶级偏见。殊不知，在与他们“性本恶”的道德观念相悖的另一极，在与他们直接对立的劳动阶级中，恰恰就存在着真诚、朴实、善良、说真话、办实事、与人为善、无整人害人之心的既纯朴又宝贵的优秀品德。对此，故事给予了人们以很好的昭示。另外，故

事把剥削阶级和劳动人民各自的道德信条、道德准则通过形象化的艺术手段表达出来，并加以比较，使人们对剥削阶级“满嘴仁义道德，一肚子男盗女娼”、虚伪、狡诈的丑恶嘴脸有了直观的认识，饱含着愤怒的谴责、嘲弄、批判和否定，而对劳动人民勤劳朴实、真诚善良、忠厚坦白的优良品质则给予了充分的肯定和赞扬。所以，讲故事不仅仅是“讲故事”，它所起到的道德批判和道德教育的作用及其产生的积极意义，是极其深远的。从某种意义上说，它比西藏有关道德说教和道德训条的某些著述如《米拉日巴道歌》、《萨迦格言》、《甘丹格言》、《水树格言》、《教诫集》、《国王修身论》、《卡切帕鲁训诫》等所起的作用还要大，因为它更鲜明地反映了劳动人民的道德观念，并直接在民间流传，具有更广泛的人民性和群众性。

在颂扬人们诚实、正直、以德报德的优良品质方面，《放羊娃》、《花牦牛教青年》、《玛桑雅儒卡查》、《报恩》等篇故事中有比较集中的反映。

从道德赞美上讴歌了坚贞、纯洁的爱情

爱情，是指一个人对异性发自内心的真挚仰慕，渴望对方成为自己终生伴侣的强烈感情。这是社会文明所净化了的一种美好而又高尚的道德感情，具有排他性、热烈性、持久性的特点。爱情可以使人的思想上升到一种新的道德境界，使人们更强烈、更敏锐地感到在两性交往上对自己的一举一动所负的责任。同时它也是婚姻关系赖以建立的感情基础，是个人家庭幸福的一个重要条件。自古以来，各民族都有爱情故事的许多动人传说。爱情故事在《故事》中也得到了较多的反映。

如《朗昂姑娘》这个故事中说，一对父母膝下有三个女儿和一群羊。一次，父亲去放羊时被魔鬼吞噬。魔鬼继而又变成父亲的模样，骗吃了大女儿和二女儿。当他最后要骗吃三女儿时，三女儿得到一只小狗的帮助，藏在一个小铁锅后面逃出魔掌，来到

一只金鸡的住处，金鸡极其热情地接待并让她住下来。后来，三女儿偶然发现金鸡是一个英俊少年，遂顿生爱慕之情，找一个机会偷偷地把鸡皮给烧了。结果使少年被赞神抓去当了奴隶。三女儿非常难过，痛不欲生。后来在一位神仙的帮助下，少年终于逃回人间，与三女儿团聚，并结为夫妻。

另一则《夺心姑娘》的故事也讲道：一个姑娘和王子相爱。后来，王子死去，灵魂常来与姑娘相聚。当姑娘得知有救活王子的办法后，便冒着生命危险，不顾种种艰难险阻，终于从“死域”的咒师手中把王子的心抢了回来，使王子复活，从而实现了结为伉俪的强烈愿望。

以上两则故事都从伦理学的角度，热情讴歌了青年男女之间坚贞、纯洁的爱情，尤其赞美了社会地位处于底层、没有婚恋自由的青年女子，为追求自己的幸福生活（包括爱情生活）所作的斗争精神。

当然，身为奴隶和农奴的男女，都是没有人身自由的，他们的婚恋总是受到种种限制和破坏；“天从人愿”、“花好月圆”的结局只能是他们在观念形态上的一种向往和追求，带有极大的理想化色彩。奴隶主和农奴主像各篇故事中的魔鬼、赞神、“死国”里的咒师一样，随时都可能夺去男女恋人的身心，随时都可能为所欲为地拆散爱恋中的鸳鸯，践踏或毁灭一对对美满的婚姻和幸福的家庭。难能可贵的是，故事中的男女青年并不安于自己受人摆布、丧失自主权利的地位和命运，他们总是要通过各种形式的斗争，为争取自己的婚姻美满和家庭幸福而竭尽全力，斗争到底，哪怕是牺牲生命也在所不惜。故事反映了男女青年只要认定了对方是自己的“理想配偶”，就不顾阶级和传统习俗的禁锢，不屈不挠，英勇斗争，不达目的誓不罢休。这种精神也正好印证了黑格尔曾经说过的一段话：“爱情里确实有一种高尚的品质”；显示出一种本身丰富的高尚优美的心灵，要求以生动活泼、勇敢和牺牲的精

神和另一个人达到统一。^①反映这类主题思想的，还有《朗厄朗琼姑娘》、《才朗与罗刹公主》、《青蛙与公主》、《王子变狗寻妃》等。

从道德揭露上戮穿了某些宗教徒的寄生本性

西藏民主改革前，某些宗教徒不事生产和劳动，完全靠化缘、进香朝贡、政府资助为生。其中有些人则以各种形式，干着自欺欺人、骗人钱财、谋取私利的勾当。对此，《故事》也毫不留情地作了揭露和反映。

如《猪头卦师》讲：一个懒汉去打猎，马和猎狗都跑了。寻找时，遇到送葬的，他称呼欢乐的活佛，挨了骂。碰着迎亲的，他改称挖墓坑的先生，让人剥了衣服，不敢进村。第二天见一女人把碧玉同牛粪一起贴在墙上，当他知道是国王的玉丢了，便自称能算卦，找到了碧玉。以后又借卜卦，幸运地给人治好了病，抓住了小偷，因而得到了丰厚的报酬。从此成了远近闻名的“卦师”。

旧西藏的卦师，不事生产和劳动，专事算卦问卜，据说能推知人的过去并预知人的未来。其实这完全是骗人的伎俩，经不起任何科学的检验。他们的所谓“先知先觉”，只不过是他们的主观猜测与臆想，即或有与事实巧合的时候，那也是带有极大的偶然性。所以对于这些人的近似于魔术师的“鬼把戏”，有识之士早就作过深刻的揭露和批判。《故事》对诸如“卦师”这样的民间宗教徒的骗术及其原委作了毫不留情地揭露，戮穿了他们以骗人为生、不劳而获的寄生本性，同时对那些因愚昧无知而轻信巫术的人也是一种嘲弄。这个故事对于识破并戮穿巫术者的假面具，提醒并告诫人们不要輕易上当受骗，只有辛勤劳动才能创造幸福美好的生活，起到了很好的道德教育作用。

从道德谴责上对一些德行卑劣者作了讽刺和批评

从整体上讲，剥削阶级具有凶残、暴戾、虚伪、奸诈、贪婪、愚蠢

① 黑格尔：《美学》第2卷，第332页，商务印书馆1979年版

的反动本性，必须从伦理观上给予彻底的道德批判。但是在被剥削阶级即劳动人民内部，也有一些人品质不好，道德水准不高，违背了劳动人民最起码的道德要求。当然，用今天的观点来看，后者只是属于人民内部矛盾问题，只能用批评教育的方式加以解决。在这一点上，《故事》也有足够的篇幅，自觉或不自觉地做到了这一点。

如讽刺和批评社会上一些人的虚伪、欺诈、妒嫉等不良道德现象和道德行为方面，《逃出龙口获得王位》、《骗亲被虎吃》、《借尸还魂》、《木匠贡嘎》、《自讨苦吃的姑娘》、《两个公格》等故事就是对一些德行卑劣者的批评和讽刺。这些故事可被看作是对人民群众进行道德教育的反面教材，使人们从中受到了正、反两方面的道德教育，起到了抑恶扬善的作用。

在谈到民间故事的社会功能及其作用时，恩格斯曾经指出它有三个作用：其一“是使农民在繁重的劳动之余，傍晚疲惫地回到家里时消遣解闷，振奋精神，得到慰藉，使他忘却劳累，把他那块贫瘠的田地变成芬香馥郁的花园”；其二“是把工匠的作坊和可怜的徒工的简陋阁楼变幻成诗的世界和金碧辉煌的宫殿，把他那身体粗壮的情人变成体态优美的公主”；其三“是同圣经一样使农民有明确的道德感，使他意识到自己的力量、自己的权利和自己的自由，激发他的勇气并唤起他对祖国的热爱。”^①其实，前两个作用都旨在激起农民和手工工人的道德理想（道德幻想），以增强他们生活的信心和斗争的勇气；第三个作用则是把民间故事看作如同宗教里面的神圣经典一样，借助它可以培植起劳动阶级的道德情感，提高辨别真善美和假恶丑以至是非曲直的能力，唤醒自己阶级意识的觉醒，起来争取自己的生存权利和平等自由，激发爱国爱民的情感。对此，拉法格认为：“民间文学（自然应包括民间故事——引者）是人民灵魂的忠实、率直和自发的表现形式，

^①《马克思恩格斯全集》第41卷，第14页，人民出版社1982年12月版。

是人民的知心朋友，人民向他倾吐悲欢苦乐的情怀。”^① 车尔尼雪夫斯基也看到了民间文学和民间故事中所反映并寄托着劳动群众的道德理想。他说：“民间文学（含民间故事——引者）是充满了革命、活力，它淳朴真实，总是散发着健康的道德气息。”^② 《故事》所起到的社会功能，特别是道德教育的作用，无疑也在很大程度上印证了上述思想家们的精辟见解。

当然，《故事》中所反映的伦理思想和道德观念是建立在与奴隶制和封建农奴制经济基础相适应的基础之上的，并同藏族人民传统的宗教信仰及风俗习惯混搅在一起，因此不可避免地带有时代的局限性。另外，由于阶级压迫的长期存在，致使劳动人民丧失了接受教育的权力和机会，处于被剥削、受奴役地位的人民群众不可能直接从事专门化的精神生产和精神劳动，因而从他们本阶级中也就不可能产生出自己的伦理思想家和专门的伦理学著述，也不可能确立起自己阶级的比较系统的道德理论和道德范畴，因而他们的伦理思想和道德观念总是要带有自发和素朴的性质。

六、《萨迦格言》中的伦理思想

《萨迦格言》的作者及其时代背景

《萨迦格言》^③ 是藏族第一部格言诗形式的伦理著作，藏传佛教萨迦派僧人、藏族伦理思想家萨班·贡嘎坚赞（1182～1251 年）著。

① 拉法格：《关于婚姻的民间歌谣和礼俗》，《文论集》，人民文学出版社 1979 年版，第 7～8 页。

② 《车尔尼雪夫斯基论民间文学》，《苏联民间文学论文集》第 154 页。

③ 藏区各印经院均有《萨迦格言》的木刻本。刊行后曾先后被译成八思巴文、蒙古文和汉文，继之传到国外，相继出现英、法、日、捷、匈等多种外文译本本文所引，主要依据的是次旦多吉等人的汉译本（西藏人民出版社 1985 年 2 月版）。

《萨迦格言》成书于 13 世纪初叶。当时正是西藏社会从奴隶制向封建农奴制过渡的时期。在此前后，由于吐蕃王朝的崩溃，西藏地区陷入封建割据局面，农奴主阶级与农奴阶级之间的矛盾异常尖锐，各封建割据势力之间的斗争甚为激烈，上层僧侣阶层之间的教派斗争亦愈演愈烈。当时萨迦派第四代祖师、学富“五明”的大学者萨班·贡嘎坚赞从伦理道德的角度写下的《萨迦格言》，起到了解决上述社会矛盾的‘润滑剂’或‘调和剂’的作用。

《萨迦格言》伦理思想十分丰富。它以格言诗的形式和语言简明通俗、比喻生动形象、说理深入浅出的特点，熔宗教道德、社会道德及政治、法律为一炉，从人伦关系和道德生活的各个方面向人们提出了一系列的主张。

主张施仁政、反暴虐的君王之道

《萨迦格言》的作者熟谙西藏历史，深知吐蕃王朝崩溃的主要原因，是由于被统治阶级不堪忍受统治阶级的残暴专横、巧取豪夺，导致广大平民奴隶民不聊生、家破人亡而不得不揭竿起义，坚决反对并推翻残暴统治的结果。如公元 851 年（唐大中五年），吐蕃自称“噶末”的屯垦奴隶在河陇地区首举义旗，开了平民与奴隶暴动、起义的先河。随后在 869 年（唐咸通十年），吐蕃本部东境朵甘思地区号称“帮金洛”的奴隶平民也举行大起义，从者逾千，队伍不断壮大，锋芒所向，直捣吐蕃统治的腹地。山南地区的奴隶在起义中更是响亮地提出了“砍断山头，不如砍断人头容易”的口号，致使统治者吓破了胆，惊呼奴隶起义是“一鸟翔飞，群鸟飞从”。这次奴隶起义，持续数十年，先后攻占匹播、逻娑，历代赞普陵墓被掘，王室贵族被逐杀四散，吐蕃奴隶制统治在起义风暴中分崩离析，全面瓦解，造成了西藏长达 400 余年的分裂割据局面^①。奴隶起义推动了藏族社会历史的发展，促使藏族社会

^① 参见《中国大百科全书·民族卷》第 528 页，中国大百科全书出版社 1986 年版。

逐渐从奴隶制过渡到封建农奴制。同时，奴隶阶级在割据局面的各种斗争中深受其苦：新旧势力及其所御用的各教派间攻城掠地、俘人虏畜，战火不断，田园荒芜，生灵涂炭。居于统治地位的掌权者，尤其是一些新崛起的统治阶级集团利益的代表者，深为民众间所蕴藏的巨大力量而震撼。萨班·贡嘎坚赞作为新兴统治阶级集团利益的代表，正是有鉴于此，才在《萨迦格言》中首先考虑的是如何通过“合理”的君王之道来协调统治阶级和被统治阶级之间的利益道德关系。

《萨迦格言》认为，君王之道的“合理性”在于施“仁政”，而“非合理性”则是行“暴政”。因此，只有施“仁政”，才能“治国齐家平天下”，使百姓归服，社会稳定。否则，百姓就会不堪忍受暴虐欺凌而犯上作乱，就会损害统治阶级的利益，动摇统治阶级的根基。这部格言提出统治阶级与被统治阶级之间的道德责任和义务是相互的，只有“君王对自己的臣民”“施以仁慈和护佑”；“臣民对自己的君王”，才会“尽忠效力”。不然，“被暴君统治的百姓”就会“特别想念慈祥的法王”，就像“被瘟疫缠身的牲畜特别渴望纯净的雪水”。劝谕“国王需要贤良宽厚，不必为小事而发怒”。告诫统治者“如果虐待属下，君长就会走向灭亡”；即使是秉性极为善良的人，若总欺凌他也会生报复心”。鉴于奴隶起义致使吐蕃奴隶制遭到覆灭的历史教训，作者心有余悸，并希望统治者时刻想到“在暴虐的国王统治下面，在快要倒塌的高楼下面，在即将崩溃的山岳下面，使你时刻胆颤心惊。”指责那些行“暴政”的统治者，其结果必然是失去民心，决没有好下场：“暴君遭到危难，更加虐待自己的臣民；一些有抱负的大臣，常因不能挽而自尽。”相反，那些施“仁政”的统治者，即便“遭到危难”，也会“更加爱护臣民”，就如同“孩子如有疾病”，母亲会“更为心疼”；作者坚决反对统治阶级不顾人民死活，横征暴敛，巧取豪夺，进行超经济剥削，认为“君长收税要循合理途径，不要过分伤害

众百姓；如同白芸香树的浆液，流得太多便会枯竭。”与超经济剥削的手段不同，作者提出统治者应经常以发放适量布施来从道德上笼络人心：“以布施召集，敌人也前来，若不布施，亲友也远离开；如果母牛乳汁已流完，虽强抓牛犊，它也要逃远。”在作者看来，作为一个高明的统治者，施“仁政”的“诀窍”就在于要经常不断地给民众“施舍”一些小恩小惠，这样既可以传播美名，收服民心，又可以获得更多财富，使自己的统治基础更加牢固。作者在这方面的见解和看法是：“施舍是最大的财宝”／“乐善好施的美名，像风一样吹遍四方”／“积福德的人布施得再多，财富仍像春雨连绵不断”／“该施舍的傻瓜不去施舍，不该施舍的他却显得很慷慨；低劣的泉水夏天不断流淌，缺水的春天却总是干枯”／“想要积攒更多的财富，施舍是最可靠的保证；要想使井水经常旺盛，不断吸取是最好办法”／“佛说只有慷慨布施的人，才有取之不尽的财富；蜜蜂酿就了蜂糖，总会被人们割去”／“如能给乞者小小布施，即可得到成倍的收益”／“吝啬不可能致富，布施绝不会变穷”／“积财不用不会成为富翁，智者才把钱财到处布施”／“聪明人为了家族兴盛，甘愿把全部财产施尽”／“把财产布施给别人，如果恼怒便要努力修忍；如果满足就算有了慈悲心，因此布施是佛法之上法。”很明显，作者把施舍作为统治者必须具备的一条美德和道德规范。

要实现施仁政、行德治的政治道德理想，国君就必须贤明治国，少用权势，不滥用刑法，依靠“公正”的法律来安邦定国^①，以期长治久安。这是《萨迦格言》中关于行仁政的另一基本思想。然而在现实面前，作者又叹惜统治者中懂得遵法爱民道理的人实

①《萨迦格言》中所讲的“国”，是指西藏分裂割据时期处于“各自为政”状态下的“小国家”，与春秋战国时期及其它分裂割据时期的“小国家”的含义相近，并非指统一的大国。

在太少：“世上的国王虽多，遵法爱民的却很少；天上的星辰虽多，日月般明亮的却很少。”进而主张统治者应该“尊重自己”，不然，“谁也不会对他尊重”。如果国王仅限于“夸耀自己的权势”，那必将是“自取灭亡的根由”，就像“将鸡蛋抛向空中，除了粉碎还能有什么结果”。当然，以上主张施仁政、行德治、反暴虐的思想，只是作为统治阶级一般的道德原则提出来的，只是“软”的一手。如果“软”的一手不起作用时，如果“仁政”手段不足以维护其自身的统治时，作者也主张动真格的，即来“硬”的一手：“对不驯服的众生发慈悲，制服他们只能用暴烈行为；希望对自身有益的人们，都用针灸来消除病危。”由此也充分暴露出统治阶级软硬兼施的策略和既充当“牧师”也充当“刽子手”的嘴脸及其本性。

《萨迦格言》中倡施仁政，力主德治，反对暴虐的君王之道，与我国春秋时孟子提出的行“仁政”、倡“德治”的政治伦理思想也有不谋而合之处。孟子认为：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣，以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”^① 孟子的“仁政”学说即“王道”思想，其内容主要是：“省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日，修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。……故曰：仁者无敌，王请勿疑！”^② 他把施仁政提高到极端重要的地位，认为“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”^③ 一方面他把“仁”与“不仁”看作是“得天下”与“失天下”的根本问题，另一方面他又把施仁政视作是治国安民的根本大策。“行仁政而王，莫之能

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·离娄上》。

御也。’^①并引用孔子的话说：“仁不可为众也。失国君好仁，天下无。”^②在把‘仁政’与‘霸政’作了比较之后，孟子提出：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待——汤以七十里，女王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。《诗》云：‘自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也。”^③在这里，孟子虽然并不笼统地反对一切征伐手段，甚至还流露出‘伐暴’是得人心的，但从总体上看，他还是倾向于‘仁政’（即‘王道’）优于‘霸政’（即‘霸道’），其理由和原因就在于‘霸政’的‘以力服人’是不能征服人心的，而‘仁政’的‘以德服人’才能使人心悦诚服。因此，他竭力主张‘今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王。其若是，孰能御之？’^④

孟子的这种倡‘仁政’、行‘德治’，把道德置于政治之上，认定统治者有“善心”才有“善政”，有“德治”才有“仁政”的政治伦理思想与《萨迦格言》中的政治伦理思想相比，可谓异曲同工。这一方面反映了不同时代、不同民族的人们由于对某些事物的所见所闻及亲身感受基本相同而导致道德认识上的同一性或相似性，另一方面从中也可以看出不同时代、不同民族的人们在道德认识上的明显差异性。在《萨迦格言》中，其道德主张几乎被宗教化了，公开宣称它的道德说教是直接为具有政教合一雏型的政体服务的，谁要是违背了这些带有道德规范性质的道德戒条、律令，谁就会受到佛的惩罚，因此告诫人们“三恶趣^⑤之痛苦，应

① 《孟子·公孙丑上》。

②④ 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

⑤ 三恶趣：佛教用语。亦称“三恶道”。指三种与行恶业相关的转生趋向，即地狱、畜牲、饿鬼。

当预先防患”；“即使不能勤奋修善，也不要坠入恶道”^①。而孟子的伦理思想则同整个儒家伦理思想一样，“强调一种以严格的伦理信条为基础的社会秩序，最上面的是一个统一的国家，由受过教育的、具有高超的伦理道德的人来治理。”^②“有一定的经典著作但无神的观念，也无僧侣和什么宗教性质的仪式。”^③“不主张新神，只提倡正确思想与正确生活的信条，这突出表现在提倡忠、孝和严格遵循一定的礼仪方面。”^④“没有想到地狱、天堂或个人的永生，也没有想到人的神化。”^⑤因此，“它是一种醇熟的人文主义，以人而不以神作宇宙的中心。”^⑥

需要存疑的是，《萨迦格言》的作者晚于孟子约近 1000 年，前者的“仁政”主张是否受到过孟子君“仁政”学说的影响，是很难确定的。据史书记载，在吐蕃王朝时期，汉藏民族的文化就有较广泛的交流，一些汉文史籍如《尚书·周书》中关于纣王杀比干的故事、《战国策》中的某些片断、《孔丘项橐相向书》等就被译成藏文，文成公主与金城公主进藏时也先后带去大批汉文典籍（如《毛诗》、《礼记》、《左传》、《文选》等），其中有没有孟子的著作，即使带去了是否被译成藏文在藏族知识界流传？无从稽考。但有一点可以肯定，他们的“仁政”思想之异同已如上述。而且他们的根本阶级立场和根本目的也是一致的，即都是为了维护新兴统治阶级的利益和统治服务。在孟子看来，人生来都有“不忍人之心”，不忍看见别人的困苦。统治者把自己的“不忍人之心”应用到治理国家上，办每一件事都想到老百姓的痛苦，便会出现“仁政”。而只要施行“仁政”，治理天下也就容易得多了。孟子的

①恶道：佛教用语。与“三恶道”同意。据《大智度论》卷三十载：“分别善恶，故有六道。善有上中下，故有三善道：天、人、阿修罗；恶有上中下，故地狱、畜牲、饿鬼道。”

②③④ 埃德温·赖肖尔：《日本人》，第 232 页，上海译文出版社 1958 年版。

⑤⑥ 费正清：《美国与中国》，第 62、52 页，商务印书馆 1973 年版。

“仁政”学说即“王道”思想，其内容主要有四点：一是行仁政不只是施给百姓一些小恩小惠。“夫仁政，必有经界始”。意即行仁政的首要步骤是划正地界，恢复井田制，使农民都有一份恒常固定的田产，使百姓在好年头能丰衣足食，灾年也不至于饿死。二是行仁政就必须减免刑罚，减轻赋税，役使农夫不误其农时。三是行仁政，就要“谨庠序之教，申之以孝悌之义”，用孝顺父母，敬爱兄长的大道理来开导老百姓，使人人都懂礼貌，人人都能自觉服从君长的统治。四是行仁政必须要有组织上的保证，要“尊贤使能，俊杰在位”。此外，孟子还提到行仁政要优先照顾鳏寡孤独，要停止兼并战争，使人民安居乐业等。他把孔子“仁者爱人”的道德观念引入政治领域，认为统治者必须为统治服务。当然在客观上也起到了有利于劳动人民发展生产、休养生息和稳定社会秩序的作用，颇带有“怀柔”政策的色彩和“安民保民”、“民为贵”的思想特点。

提倡贤者、知识、智慧与道德同一论

《萨迦格言》认为，实现倡“仁政”、行“德治”的政治道德主张，就必须依靠贤者、知识、智慧和道德。因此在作者看来，贤者、知识、智慧和道德是同一的，一致的，相互间缺一不可，就如同同一根藤可以同时结出几个瓜来一样。凡称“贤者”，他必定是有知识、有智慧的人，同时也必定是具有美德的人。凡是具有知识、智慧和美德的人，也就理所当然也可以被称之为“贤者”。因此强调指出：“只有贤者才具谦逊美德，只有骏马才能行走如飞”；“贤者即使在生死关头，也不会失去高贵的品德。”在它看来，“贤者”与“学者”、“智者”是同一语。“学者研究所有的知识，精通后就能造福世界；庸人虽然了解很多，只不过是一丝星光”／“学者无论处于什么困境，也不会去走庸人的道路；燕子无论渴到什么程度，也不会去喝地上的脏水”／“学者即使遇到欺骗，也不会上当受骗；蚂蚁虽然没有眼睛，却比有眼虫走得快”／“当愚人

间不和而争吵时，只有学者才能使他们安宁；当河水混浊不清的时候，只有澄水宝才能澄清”／“学者勇于改正过错，愚者怎能做到这点；大鹏能啄死毒蛇，乌鸦则不敢如此”／“智者如受挫折，也能更加奋力；雄狮一旦饥饿，也能杀伤大象”。贤者的人格与品行，只能由贤者来替他树碑立传、歌功颂德、流芳百世：“贤者高尚的品德，靠贤者替他传颂；摩罗耶檀香气味，靠和风替它散布。”

正因为如此，贤者与庸人或小人是决不可同日而语的：“贤者与常人作为虽然相同，得到的结果则大不一样；撒在地里的种子虽然相同，得到的收成则大有差异”／“庸人聚集成堆，也干不了大事，茅草捆得再粗，也做不了房梁。”由于贤者有知识、有智慧、有道德，所以由他们来管理国家大事，能使人民安乐幸福：“委任贤者做官办事，百姓就能得到安康；宝贝供在经幢上，自然会造福迎祥。”

作者认为，贤者与小人在气度、品行、为人处世及所奉行的人生道德准则等方面的差别与差异是大相径庭的：“贤者的烦恼容易劝解，小人生气愈劝愈糟；金银再硬也能熔化，狗粪燃烧只能化为臭气”／“得罪了贤者还能结成朋友，得罪了小人就会受到报复；风能使林火愈烧愈旺，又能使小小灯火熄灭”／“小人自己富有了就满足，贤者布施了一切才喜欢；癞子搔痒自身痛快，常人见了远远跑开”／“贤者遇到危难，就像那上弦月亮；小人受到挫折，就像熄灭的油灯”／“只有学者才热爱知识，庸人对知识哪会关心；蜜蜂才热爱芬芳的花朵，苍蝇怎会把鲜花赏识。”

贤者作为知识和美德的化身，有时甚至被抬到了比国君还高的地位：“国王只能在本地显示威风，贤者却到处受到尊敬；鲜花只是当天的装饰，顶饰珠宝却永远都是珍品。”至于贤者与小人的优劣之分，作者认为并不是后天养成，而是先天带来的：“贤者和小人的行为，源于各自的本性；蜜蜂何需学习酿蜜，野鸭生来就

会游泳。”还认为由人们所处的阶级地位和经济政治地位所决定的各种利益、道德关系也都是命中注定的：“众生间的相互关系，都是前世命中注定；就像鹭要背雪猪，獭要供养猫头鹰”。这种把人的品行和各种社会关系（包括伦理道德关系）看成是与生俱来和命中注定的观点，带有明显的先验唯心论的特点。但是，又认为后天教育也可以使人的品质发生根本性的变化：“在智者的教诲下，愚者也会变得高尚；经过训练的鹦鹉，鸟嘴也能说出人话。”同时又强调了后天学习的重要性：“如果自己没有智慧，就该虚心请教学者；空手未能杀死敌人，手中就该拿上武器”／“要想征服自己的敌人，先要充实自己的学问；这样既能使敌人心服，又能为自己积德积福”／“学习对己对人都有益的知识，这是聪明人的标志；学会某些知识好比工匠造箭，掌握以后却叫高贵者害怕”／“为了得到最终的利益，即使眼前受苦也要求教智者；当长者因衰老而痛苦时，只有把学问传教给儿子。”

以上思想观念中，作者充分表达了把贤者、知识、智慧与道德相统一的思想，同时也反映了新兴统治阶级崇尚知识、注重智慧和道德的基本态度。因为他们认识到，藏族社会毕竟已经历了漫长的历史过程，人们的认识能力、要求和愿望已越来越高，加上过去藏族社会由兴盛到衰微的历史教训，在安邦定土问题上，简单地依靠武力征服和残暴统治已不能取悦于民心，而这正是导致统治者失败和覆灭的隐患，因此推崇贤者、尊重知识、重视道德的功能与作用，以求直接为施仁政、用道德获民心、以德治天下的政治统治服务，就成为当时社会发展的客观要求。《萨迦格言》应时应世，顺乎民心和历史潮流，较好地反映了这一要求，这是评析《萨迦格言》中主张贤者、知识、智慧与道德同一论的一个关节点。

古希腊时期唯心主义哲学家苏格拉底（前 469—399 年）曾提出过“知识即道德”的命题。苏氏认为：“一切别的事物都系于灵

魂，而灵魂本身的东西，如果它们要成为善，就都系于智慧。^①进而指出：“公正和所有其他的美德即是智慧。公正的行为和一切以美德为基础的行为都是美的和好的。因此，懂得这些行为依据所在的人们，就不愿意用其他行为来代替这种行为，而人们不懂得一些行为不能实现，偏要竭力去做，就会陷入错误。这样，只有明智者才会做出美的和好的行为，而不明智者不可能做出这种行为，即使竭力去做，也会做错。所以，公正的和所有一切美的和好的行为都以美德为基础。那么，由此可见，公正和所有的美德即是智慧。’^②苏氏把道德看成是一种善，而知识则是一切的善。因此他认为道德应从属于知识。既然道德是善的，它也就是有益的，正因为它是有益的，也必定是可以被正当地加以利用的，而正当利用一定要由理性指导，也就是要由智慧来指导。因此，道德是有益的，就必须是一种灵魂的性质，是一种智慧，而智慧是一种知识，道德也是知识。等于说，一个人要有道德，就必须懂得行为的道德原则和规范，必须有关于行为的道德知识。人知道什么是公正，才能以公正的精神去做公正的事。如果不懂得行为规矩，没有道德的行为，也不可能具有美德。苏氏这一思想试图从道德的共同本性上规定具体的道德，把道德行为纳入到理性指导下，使知识和美德、知识和行动统一起来，从而把古希腊人的道德认识水平提高到了一个新的高度。

《萨迦格言》中关于贤者、知识、智慧与道德同一、统一的思想与苏格拉底“知识即道德”的命题相比，也有许多“似曾相识”之处：都坚持了知识（智慧）与道德相联系的观点，都表现出尊重知识、重视道德的思想倾向。这也同样反映了不同时代、不

①《古希腊罗马哲学》，第 166 页。

②见色诺芬：《苏格拉底的著作》，转引自《古代世界伦理学史》，列宁格勒 1980 年俄文版，第 144 页。

同民族的人们在道德认识上的共识性。所不同的是，《萨迦格言》中把道德认识的主体——贤者与知识、智慧、道德相统一，似乎更具合理性。因为“知识”与“道德”都是通过人类认识的主体——人（即贤者）生发出来的。而苏氏的“知识即道德”的命题中，却恰恰抽去了这个主体，这不能不说是一个缺憾。但也须看到，苏氏在阐发他的“知识即道德”的命题时，理性分析和逻辑论证似乎更深透一些，这一点又恰恰是《萨迦格言》所缺少的。

劝谕人们应具有良好的道德品质

与‘仁政’‘德治’思想相一致，《萨迦格言》特别强调人们应该具有良好的道德品质——

1. 先人后己。强调：“想为自己谋福利，先要为他人谋福利；只为自己打算的人，自己的愿望也不能实现。”

“专为他人办事的人，实际上是为自己办事；专为自己办事的人，实际上是在为别人效劳。”

“要想使自己享有盛名，先做对人有益的事情；要想修饰自己的面容，先去把镜子擦拭干净。”

“平常不为别人利益着想，这样的行为和畜牲一样；成天只知道为衣食奔走，不是连禽兽也办得到吗？”

这些格言，已初步带有先人后己和我为人人，人人为我的思想。毫无疑问，这种思想即使到现在，也仍然具有合理的成分，需要我们借鉴、改造和发展。之所以要改造和发展，是因为它与共产主义道德的基本原则——集体主义仍然有着本质的区别，但是经过批判地改造和继承，是可以使它朝着集体主义原则靠近的。而且在现实生活中，用这种思想来要求和规范一般的群众，也容易为人们所接受。

2. 善心。认为“善心是最大的幸福”，“求善者总是得到保护”，而“积善”则是“安乐之本”。强调一个人只要有善心，就会得到人们的信任，甚至连敌人也会因之而受到感化：

“心地善良又知羞耻的人，哪怕是仇敌也可信任；善心救护了自己的敌人，敌人至死也会把他保护。”

认为通过积善而聚成的功德是永存的，无论在何方也会受到人们的普遍赞扬：

“即使立刻就要死去，积善的功德也能长存 被风吹散的檀香，飘到远方也能使人欢喜。”

此外，还主张只要以善待人，就必然会因善而得福。

应该说，善心，是对一切正直善良的人们最基本的要求，它往往具有吉、美、良、好等含义。一般来说，有善心必然有善行，有善行必然会得到善的评价。这是合乎逻辑的。当然，现实生活中也有善心善行得不到好报的情况，但毕竟是个别现象。

3. 施舍。认为给缺吃少穿的人提供某种援助或施舍，乃是行善积德的最好方法。因此提倡人们应该乐于从自己有限的食物或财物中，拿出一部分，施舍给喇嘛、乞丐或要求得到施舍的人。要求一些比较开明而且有钱的人，最好能够通过适量施舍来从道德上笼络人心，并相信以此必定会带来更多的财富：

“积福德的人布施得再多，财富仍像春雨连绵不断”；

“要想积攒更多的财富，施舍是最可靠的保证；要想使井水经常旺盛，不断汲取是最好的办法。”

告诫人们：“该施舍的傻瓜不去施舍，不该施舍的他却显得很慷慨；低劣的泉水夏天不断流淌，缺水的春天却总是干枯。”

强调：“佛说只有慷慨布施的人，才有取之不尽的财富；蜜蜂酿就了蜂糖，总会被人们割去。”

“如能给乞者小小布施，即可得到成倍的收益。”

“布施能使敌人归顺，不愿施舍亲友也会远离；母牛若是乳汁已尽，牛犊抓来了也要逃开。”

“吝啬不可能致富，布施绝不会变穷。”

“担心布施会变穷，守财奴才一文不舍；智者懂得贫穷是由于

吝啬，所以得到一点也要布施。”

“积财不用不会成为富翁，智者才把钱财到处布施。”

“库藏的财物成千上万，而不愿意布施的人，是世上最贫穷者，很多人都这样说过。”

“聪明人为了家庭兴盛，甘愿把全部财产施尽。”

“把财产布施给别人，如果恼怒便要努力修忍；如果满足就算有了慈悲心，因此布施是佛法之上法。”

如上所述，《萨迦格言》的作者力主施舍，其主旨是劝谕统治阶级及豪门贵族对民众不要太吝啬，一定要懂得“布施绝不会变穷”、布施只能“积攒更多的财富”的道理。实际上他是告诫统治者务必要吸取“官逼民反”的历史教训。认为只有适当地给民众以小恩小惠，方能笼络人心，不至于把民众逼到绝路上去。因此为了统治阶级的长远利益，“施舍是最大的财宝”；“乐善好施的美名，像风一样吹遍四方。”只要经常不断地给民众以好处，以实惠，他们连感恩戴德还来不及呢，怎么还会来“反上作乱”呢？道理可谓意味深长。

4. 博学。强调：“博学是最好的装饰”；只要是知识渊博的学者，自然会有人汇集在你周围；只要是香气四溢的鲜花，自然会有成群的蜜蜂飞来。”

“人们不会嫌财富多，学者不会嫌知识多。”

“知识浮浅者总是骄傲，学问渊博者反而谦虚；山间的小溪总是吵闹，浩瀚的大海从不喧嚣。”

“博学的人知识俱全，愚蠢的人毛病甚多。”

“聪明人努力追求知识，傻瓜有了知识还要扔掉；人们生了病都去服药，有的人活着还要寻死。”

“你有哪方面的长处，就有哪方面的名声；博学就有学者的称号，勇敢就有英雄的美名。”

“渊博的学者虽有缺点，求知的人还是亲近他；雨水虽会剥蚀

房屋，世人还是喜欢它。”

“蠢人把学习看作羞耻，智者把不学习看作羞耻；因此智者即使年迈，还要为来世勤奋学习。”

“因为前世没有学习，今生才成了傻瓜；为了来世不再愚蠢，学习再难也要努力。”

“富有的人慷慨，博学的人谦和，首领能关心属下，三者都是利己又利人。”

“能够精通各种教法，无私无我专心修行 抛弃一切罪恶习气，这样就能得道成佛。”

作者强调博学的思想无疑具有更多的合理成分，至今仍有启迪和教育意义。但强调“精通各种教法”，就能“得道成佛”的思想，则是需要加以鉴别的。不过，从作者本身就是一名佛教徒的角度来看，也是可以理解的。

5. 智慧。认为：“虽有本领有胆量，没有智慧难成就。”

“没有智慧的傻瓜再多，也会被敌人所降伏 成群结队的猛象，被一只聪明的兔子作弄。”

“没有智慧空有财富，对自己并没有好处。”

“有智慧而又勤奋的人，什么事都能完成。”

“如果自己没有智慧，就该虚心请教学者 空手未能杀死敌人，手中就该拿上武器。”

“蠢人所以愚昧，因为不爱学习；既然没有智慧，就该更加努力。”

“对于没有智慧的人，再好的经典也无用；珠宝首饰再漂亮，黄牛决不会理睬。”

在作者看来，得到智慧的途径是学习，只有努力学习，才能得到智慧。否则，就会成为一个愚蠢的人。而人一旦有了智慧，就可以成就事业。就智慧的价值而言，远远胜过财富。应该说，这些思想也是非常合理而又可取的。

6. 同心同德、志同道合。认为：“只要大家同心同德，小民也能办成大事；许多蚂蚁聚在一起，连狮子都会被咬伤。”

“志同道合的人离得再远也能照应，情意不投的人虽在一起也会分离；莲花出于污泥而不染一丝淤土，太阳虽远却能够经常护佑着它。”

“要完成一件大的事业，一定得依靠朋友帮助；火在燃烧森林的时候，一定得借助风的威力。”

这些格言都强调了人们要成就大事，就必须同心同德、志同道合的思想。

7. 信用。认为：“信用是最好的朋友”。

“对不讲信用的人，谁敢和他交朋友；天上彩虹虽然美丽，只有傻瓜才想摘来做首饰。”

“不要舍弃贴心的老朋友，而去信任那些新相识；猫头鹰信用乌鸦做大臣，结果败坏了自己。”

作者只是强调了在人际交往中特别是朋友之间要讲信用。实际上，在经济贸易特别是买卖活动中更要讲信用。这可能是因作者本身是一名佛教徒，不太关心世俗经济生活状况的原因所致。

8. 正直。强调：“对于吃喝玩乐，正直者绝不贪恋。”

“对正直的学者要亲近，对奸诈的学者要当心；对诚实的愚者要仁慈，对狡猾的庸人要远离。”

“聪明而正直的大臣执政，举国的愿望都能满足；端直的箭在善射人手中，想射哪里就能射中哪里。”

正直，就是指胸怀坦荡，光明磊落，办事公允，公正无私。它是做人的重要品德。古往今来，也无论哪个民族，看来都无不喜欢正直的人并对之做出高度评价。

9. 道德、礼仪。认为：“道德败坏的人，对正直的人进行嘲讽；就像在祖丹地方，两只脚的人被看成怪物。”

“违背礼仪的人，对礼仪者进行谴责；长着狗头的怪物，总把

自己说成是美女。”

人既要讲道德，也要讲礼仪，这是人类社会的特殊要求，无论哪个民族，都概莫能外。这也是人和动物相区别的一个明显标志。

10. 柔。作者认为：“柔能够克柔，柔能够克暴；柔能成就一切，柔是最锋利的武器。”

在作者看来，柔既是一种道德修养的方法，又是人们必须具备的一种道德品质。因为只有通过长期的道德修养并达到很高的道德境界以后，才能具备并做到柔。只有具备并做到了柔，才能“克柔”“克暴”；才能“成就一切”，并使之成为“最锋利的武器”。

《萨迦格言》中，除了劝谕人们应具有以上许多良好的道德品质外，还从“应该怎么做”和“不应该怎么做”两方面向人们提出了许多道德戒条。如在气节观上，认为人“活在世上名声要好，死了以后福德要全。”认为贤者必须应该是美德的化身：“只有贤者才具谦逊美德，只有骏马才能行走如飞”；“贤者即使在生死关头，也不会失去高贵的品德。”强调“高贵的身份”必须靠“德行保持”；行为堕落就失去了高贵。在命运观上，主张“贫困也不要烦恼，豪富也不要夸耀，命运的安排难测，喜怒哀乐都会遇到。”在幸福观上，认为人要“获得长远的幸福”，就必须“和高尚的人亲近，向博学的人请教，与诚实的人结交。”在寻求知识、智慧与道德的态度上，认为“人的一生是短暂的，被死一样的睡觉占去了一半；在另一半时间里，又为衰老疾病等苦闹得不安”“因此，必须要做的一切，今天就该努力去做”／“即使明晨就要死去，今天仍要坚持学习”／“学者研究所有的知识，精通后就能造福世界。”主张对道德高尚的人，不仅要虚心学习和效仿，而且要倾心折服和钦佩：“高尚的人无论到何处，也会受到尊敬和供奉”，否则，“侮辱了高尚的人，会给自己带来不幸。”在择人交友上，认为对具有不同品质的人要区别对待：“对正直的学者要亲近，对奸诈的学者要当心；对诚实的愚者要仁慈，对狡猾的庸人要远离。”一个

人最好的品质与品德莫过于“取得合理散得公平，温良恭顺平易近人，心诚志坚万事如意”，这样的人才能有完满结局，才能“如愿以偿”。告诫人们对于那些“品质恶劣的人，即使聪明也要疏远”，至于“坏妻子、坏朋友和暴君，谁也不敢依靠。”不然的话，只能会是“自食恶果”。在道德修养的途径、方法及信念上，认为只有达到“无私无我专心修行”的思想境界，才能“抛弃一切罪恶习气”；“要想修成高尚的品德，就要听从圣者的教诲，哪怕要危及生命，也要始终信守不渝。”主张“寡欲律己”；“勤奋修善”，认为如果不克制“嗔怒”，便会带来无穷无尽的危害。类似这方面的格言还有很多，难以一一尽述。仅此也可窥见一斑。

总之，《萨迦格言》是用佛教观点来要求人们如何处世待人的道德训谕，虽然它的出发点是用道德格言来维护新兴统治阶级和宗教的利益，但其中那些对统治阶级专横残暴本性的道德批判精神，对自私、虚伪、贪婪行为的讽刺和抨击的道德揭露；教诫人们要具有正直、坚定、谦虚、勤奋、好学等优良品质的道德说教与道德宣传等，至今仍能给人们以教益。

分析《萨迦格言》中的伦理思想，有助于人们了解不同时代、不同民族的思想家在道德认识上的共识性与差异性，并藉此以审视不同时代、不同民族的道德意识，并认识和把握藏民族的传统道德文化，在马克思主义思想指导下经过批判改造，以丰富、充实藏族地区的社会主义精神文明建设的道德内涵。

七、《玛尔巴译师传》* 中的伦理思想

玛尔巴与《玛尔巴译师传》简介

雪域西藏的佛教史上，有一个重要人物名叫玛尔巴·却吉洛

* 本文所引，均系西藏民族学院民族研究所翻译的汉译本。该书由西藏人民出版社 1989 年 5 月出版。文中凡用引文而未加注者，皆出自该书。

追。他于 1012 年生于山南洛扎秋切的卓窝隆·牌萨村（今洛扎县普曲），逝于 1097 年，享年 85 岁。他生活的年代，正值祖国内地割据争雄的局面，西藏也陷入四分五裂的状态。《宋史》记载：彼时“国亦自衰弱，族种分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣”^①。《智者喜筵》亦载：“吐蕃历经彼此火并内江，日趋支离破碎，于是境内各处每每分割为二，诸如大政权与小政权，众多部与微弱部，金枝与玉叶，肉食者与谷食者，各自为政，不相统属”^②。与这一社会状况相适应，藏传佛教的各种宗派纷纷兴起，各派教徒竞相宣传佛教教义及本派主张。玛尔巴作为噶举派的开山祖师，正是在这一社会状况和时代背景下产生的。他自幼习法，先从师卓弥，后三赴天竺（今印度），四赴尼婆罗（今尼泊尔），师承那若巴、麦哲巴、智藏等大师学习密法，返藏后在其梓里创“塔波噶举”，广收门徒，弘扬佛法，使该派势力大增，并传至今日，故被公认为是该派的鼻祖。因他曾将许多佛教经典译为藏文，又被尊称为“玛尔巴译师”。

鉴于玛尔巴在藏传佛教史上占有重要地位，又因玛尔巴对印藏文化（特别是印藏宗教文化）交流有突出的贡献，故成为其教派的被崇拜者。被世人称之为“后藏疯子”的桑杰坚赞（1452—1507 年），除先后辑录了《米拉日巴道歌集》、写成《米拉日巴传》、《日琼巴传》外，还撰写《玛尔巴译师传》。据说《玛尔巴译师传》（以下简称《译师传》）是作者“用修造帕巴里滚的佛塔华盖之柱子后所剩下的金子作为雕刻的顺缘的。此传记的原稿是以尊者玛尔巴和玛尔巴古烈二位赐予岸宗顿巴江曲杰布后，尊者米拉日巴又赐予日琼巴，而日琼巴和岸宗顿巴商榷后在原稿的基础上，补充了喇嘛奥顿巴、粗尔顿旺埃和美顿寸布等提供的许多口

① 《宋史》卷 492，《吐蕃传》。

② 《智者喜筵》第七品，第 140 叶。

头及书面材料，在尊者米拉日巴成佛圣地曲哇尔神变宫殿写成。^①

《译师传》描写的虽然是一位高僧大德的生平事迹，但其中包含着丰富的社会思想，具有多学科的研究价值。这里从伦理学的角度，对其中的伦理思想和道德观念作一初步探讨和分析。

无法超越俗世利益的人伦道德关系

道德是人类社会特有的普遍现象。世界上只要有两个人以上的人存在，相互间就有一个伦理道德的关系问题。《译师传》中的玛尔巴，虽然他一生追求的是“彼岸生活”，厌倦尘世，超越现实，企图“用手提起自己的耳朵便声称自己离开了地球”，但事实上连三岁的小孩都知道这完全是欺人之谈。《译师传》所昭示的社会现实的人伦关系正好说明了这一点。

人伦关系的本质特征，是表现为个人与社会、个人与他人之间的特殊利益的关系。它基本上属于思想的社会关系。这种关系既是主观的，又是客观的。它的形成和维系都受人的道德价值观念所支配，并以处于这种关系中的人们有无共同的道德价值观念为转移。更为重要的是，人伦关系最终是由社会经济关系所决定的，涉及的那种作为既成的社会法则的道德准则和道德活动，都不能以个人意志为转移。同时，这种关系的维系不是某种硬性法规的强制，而主要是靠社会舆论、教育和自觉人伦关系要求个人对社会和他人履行义务，以至必要时还将做出某种程度的自我节制和或多或少的自我牺牲。玛尔巴一生在处理各种人伦关系时的所作所为，也无不生动地体现了这一点。尤其是他一生拜佛求师（仅所求‘有声望而受恩惠最多’的上师就有 13 位），在处理师徒关系时，这一点表现得更为突出。《译师传》中说，玛尔巴 12 岁

① 攘卓著、克珠群佩译：《（米拉日巴传）的作者——乳毕坚金》，载《西藏民族学院学报》1986 年第 1 期。

时便“遵从父命，依止地方上的一位导师入了佛门”。后其父又命他“去投远方的一位善贤上师求学”。玛尔巴“请父母筹措恩赐费用、物品。”遂得到“印制《大般若经十六函》所需纸张两驮、黄金一两、银瓢一把、良马一匹并紫檀木质鞍子、织锦缎一匹等”。玛尔巴此行算是初出茅庐。当他遇到刚从印度载誉归来的卓弥译师时，便敬献了上述礼品，请求“灌顶和传授教授”。但遗憾的是，卓弥译师并未满足他的要求，只是“教他学习梵文的直读和印度普通话的翻译”。卓弥译师未能给其灌顶和授教的原因，是嫌玛尔巴所送礼品太少。这说明像卓弥这样的“善贤上师”，在纳徒授教时，总是要接受一定的“进见礼”，少了还不行，否则就可能被拒之于门外。这种师徒之间的伦理道德关系正是以一定的功利价值观念为基础的。马克思曾说，思想一旦离开了利益就会出丑。这无疑是在切中要害的见解。

后来，玛尔巴三次赴印度，四次赴尼泊尔，在遍求名师、刻意求法的过程中，每次都要倾其所有，不惜以变卖财产、化缘、受供等方式，筹措黄金（仅第一次赴印就将自己从父母那里要得的一份家产“全部兑换成 18 两赤金带着”），以便为学法求法奠定物质基础。据说当时在印度和尼泊尔等地，要想拜求名师学法，没有金子作为“进见礼”是根本不可能的。对此，《译师传》借虐译师的话说：“到印度去倘若没有很多的金子，那就如同俗语所说的‘水槽空无水，止渴成泡影’一样，徒劳无用，是求不到法的。”玛尔巴自己对玛尔巴郭勒也曾说过同样的话：“在印度，没有黄金是求不到法的。”在传与学的过程中，除了情感因素外，传法的深浅难易程度往往取决于所献“礼物”即利益的多寡。高僧大德们的贤良、善慧、慈悲等为佛教徒所讴歌并为之倾倒的“无量功德”，正是建立在这种“施供利益”的基础上。徒弟们在求得佛法要旨即“正果”后，也可以改变这种道德关系，即由原来的“施供者”变为“受供者”，也可以广招门徒，遍收厚礼，以至成为“香

火鼎盛”的宗派势力。玛尔巴一生“先苦后甜”的生活经历就说明了这一点。不仅如此，他去世以后，他儿子和僧徒们也如法炮制，效仿前师，将这种无法超越的以功利价值观念为基础的道德关系代代传承，甚至以更裸露的方式来获取更大的利益。“玛尔巴译师的色身隐入法界之后，众人才深信他是真佛。于是有人愿出很大酬金，以求得到一点师父（即指玛尔巴——引者）的头发、指甲以及小片衣物等。”玛尔巴之子贝欧等人，把其父“遗体之肉连同骨头给人，收取酬物（以上着重号为引者所加。下同）”。说明玛尔巴的儿子及僧徒们不仅在玛氏生前要靠他的声望来积聚钱财，就是在译师死后，也试图用其尸体来当“摇钱树”。《译师传》的作者，不能不说是比较客观地把这一群充满了财迷心窍的子与父、徒与师之间的道德关系充分地揭示给读者。书中最后写道：俄巴大师知道译师的儿子及僧徒们试图用其先父的尸体来换取财物（须知，此种做法及行为本身就是极其不道德的）后，心中甚为不忍，“于是给师父（玛尔巴）的儿子们献了大礼（着重号为引者所加）”，遂将玛氏遗体赎回。是褒是贬，不指自明。在人吃人、人骗人的私有制社会里，不管宗教徒口头上说得多么好听，其教义教法多么玄妙，其人生态度多么“超脱”和鄙视、厌弃现实的物质生活，不管僧徒对之如何吹嘘、渲染与颂扬，也不管“高僧大德”们自身的道德品质是如何高尚、圣洁与无与伦比，但他们总是脱离不了现实的物质生活，总是不能也无法超越客观存在的人伦关系，并且在处理人伦关系时总离不开以世俗功利观念即物利益作基础的先决条件。这就是《译师传》给我们揭示的一个客观真理。

前生时已发殊胜诚心的道德起源

道德究竟是怎样产生的？这一直是历代思想家们所长期探讨和争论的问题。《译师传》虽然没有专门论述这一问题，但在有关章节中却流露出对这一问题的看法与见解。从《译师传》的整个

主题思想看，都是以佛教观点来解释人类现实生活，把现实人生断定为“无常”、“无我”和“苦”。认为“人生皆苦”的原因既不在超现实的梵天，也不在社会环境，而是由人自身的“惑”、“业”所致。“惑”指贪、瞋、痴等心理上所引起的烦恼；“业”指身、口、意等大脑中的意识活动。“惑”、“业”为因，便造成了生死不息之果，然后再根据善恶行为，遂产生轮回报应。进而认为要摆脱人生痛苦，就必须遁入佛门，笃信佛学，根据经、律、论三藏，修持戒、定、慧三学，彻底转变其世俗欲望和认识，超出生死轮回之范围，以求达到“涅槃”（即身成佛）的最高境界，这样便可获得最大的幸福、自由和欢乐。看得出来，佛教伦理观在对待人生的态度问题上，带有明显的“先验人性论”的特点，即把人类的道德观念看成是源出于抽象的、超现实的“人性”，而不是来自于具体的、活生生的人类实体。同时，佛教伦理学又把道德的产生看成是“佛的意旨”，带有明显的“神意说”的特点。并认为佛的意旨是人们思想和行为的准则与规范，只能忠实、虔诚地予以遵循，不能有丝毫差池或违忤，不然就会招致灾难和惩罚，轻者遭轮回报应，重者堕入“八热地狱”^①。

以上这种思想和观点，在《译师传》中随处可见。譬如在开篇“颂词”中，作者就礼赞玛尔巴的“身”是“金刚身”，即能经受磨炼，又能去除疲劳。玛尔巴的“语”，有如佛之“甘露”；能

①八热地狱：亦称“八大地狱”。佛教“六道”中恶道之一。据《俱舍论》卷八、十一和《大乘义章》卷八载，“八热地狱”系指（一）等活地狱（Samjīva），生此者互相残杀，凉风吹来死而复活，更受杀害；（二）黑绳地狱（kālasūtra），以黑铁绳绞勒罪人；（三）众合地狱（Samghāta），以众兽、刑具等配合，残害罪人；（四）号叫地狱（Raurava），罪人受苦折磨，发出悲号；（五）大叫地狱（Mahāraurava），罪人比前者受的残害更重，大声叫唤；（六）炎热地狱（Tapana），以铜镬、炭坑煮烧罪人；（七）大热地狱（Pratāpana），罪人受煮烧比前更烈；（八）阿鼻地狱（Avīci），罪人“受苦无间”，为造“十不善业”的重罪者的最后归宿或最重惩罚。

将邪见^① 小乘^② 灭除去”玛尔巴的“意”，能“了解一切所知之情状，舍己为他慈悲爱众生，智悲光驱众生心中愚”。然后通过礼赞玛尔巴的身、语、意，来说明“当初烦恼致堕三门罪，今日深感羞愧作忏悔”。通过人的主观道德意识来“忏悔”因当初由“烦恼”所引起的种种罪恶。第二章第一节讲玛氏去印度途经尼泊尔闻知上师那若巴的“尊名”时，就“宿缘顿悟”，“生起了无限的诚敬之心”。尼泊尔上师基特巴、本法巴在谈到那若巴的“种种功德”时，也称那若巴是“释迦牟尼佛第二”。玛氏作为那若巴的忠实信徒，对那若巴更是极尽歌功颂德之能事，称赞那若巴“是五智之主非寻常，利生事业成就无限量”；“活佛那若大班钦，他有八种奇特观”；“佛爷那若大班钦，与我玛尔巴译师，佛与常人两相会”；密主圣迹您广布，又把圣法传人间”；您具无尽金刚舌，救人于畏大悲慈”；“礼赞喇嘛的功德，等于供奉三世佛，以颂导师所积福，可使众生归佛陀”，如此等等，不一而足。徒弟如此“忠心”，师父也略有回报。因此那若巴也多次夸赞玛尔巴：“藏地译师玛尔巴，外有现分之幻身，内生体验不可言”；“藏地译师玛尔巴，梦境心意散乱时，喉有‘嗡’字放光明，臆念、欲望和印象，彼此连结即生梦”；“前世如法修习具善根，开悟法本性之瑜伽士，北方藏土玛巴大译师，于五如来法界如鸟行”，“尔往西藏之中部，北方雪域邦土中”，“具缘、善器之徒众……尔之事业必成就”。照今人看来，上面所引，师徒二人间难免有相互“吹捧”之嫌。再加上《译师传》作者的“吹捧”，就使这种“吹捧”更神秘化和扩大化了。在作者看来，玛尔巴与上师们的道德意识、

① 邪见：佛教用语。误认因果功用乃前生后世等实有事物为非实有的染污慧。其功能使不行善业而断善根，行恶业而起恶念等颠倒取舍的行为。

② 小乘 梵文 Hinayāna 的意译，音译“希那衍那”，即小乘佛教。最初是大乘佛教对原始佛教和部派佛教的贬称。学术界长期使用，现已无褒贬义。但这里主要是指声闻乘和独觉乘。

道德活动以及他们本身所具有的“无量功德”，都不是源于后天的社会实践，而是早为“前世”所定。“前世”是什么？说穿了，“前世”就是“佛”，“前世所定”就是“佛的意旨”或“佛的安排”。现实人生的各种命运及其遭遇，现实的人所具有的“德相”或“恶相”（抑或称“善根”与“恶根”），现世的人所从事的善恶活动（即道德实践，）都是“先知先觉”“至善至能”的释迦牟尼佛早在“前世”就给安排好了的，并非个人后天所为或自己能够把握和左右。此外，《译师传》还多次描绘玛尔巴及其他“高僧大德”们每当想要干什么时，总是会由仙女托梦，他们的道德行为一旦出现偏差或有所疏忽时，总是有仙人在梦中予以后示或提醒。这种神通预见——能知过去、善测未来的“本领”与说法，也是与“神意说”一脉相承的。这种以“前生时即发殊胜诚心”为特征的“道德起源论”，乃是佛教伦理观在道德起源问题上的实质性所在，也是了解和分析《译师传》中伦理思想的关键。

劝善弃恶的道德主张

善与恶是伦理学的一对基本范畴，是人们概括德行与非德行的最一般的概念。通常意义上，善与道德，恶与不道德，是同义语。在道德评价中，善具有肯定的道德意义，表示人们对某种行为和事件的赞赏，在生活中常常表现为善行、美德、正义等比较具体概念的形式。恶则表现为具有否定的道德意义，人们通过恶来谴责某种行为或社会现象，在生活中常常表现为邪恶、心术不良、罪恶等等。简言之，凡是具有积极意义的道德行为，就被道德意识评价为善；凡是具有否定意义的非道德行为，就被评价为恶。在佛教伦理观看来，善必须是符合佛的意志的表现及其行为。因此，是否按照佛教教义、教理行事，就是佛教徒判定人们是非善恶的标准。

在《译师传》作者看来，玛尔巴一生从求佛到成佛，从创立“塔波噶举”到广收门徒，求经宣法，弘扬佛教，从经过种种磨难，

历经千辛万苦而始终对佛之信仰的不动摇，其所作所为，完全是按照佛的意志行事，完全符合佛的主张和要求。因此，玛尔巴作为一个道德形象呈现在人们面前的一个最大感觉，是他首先被作为佛门中善的化身来加以肯定和颂扬的。在玛尔巴身上，体现出一种“先给予、后获得”的价值倾向：他先从物质上“付出”，即把自己的家产及化缘、别人布施、徒众们的“贡物”等财物毫不吝啬地奉献给所求名师，继而从精神上“获得”了所求得的法要，然后再仿效“前贤”，立宗拉派，遍收“贡品”，兴土木修建楼宇寺院，最后从精神和物质两方面均“获得”富有。死后，他还立嘱要传给儿子及僧徒。他的这一切行为，在《译师传》中都获得了无可指责的肯定性道德评价。特别是玛尔巴一生中对佛陀的毫不动摇的虔诚信仰，对所求名师所怀的顶礼膜拜的崇敬心情，对不吝财物而“先予之”的可贵品德，面临困难不畏惧退缩、毅然前往的勇敢精神，对虐译师心术不正、嫉贤妒能行为的克制、忍让、宽恕，等等，都被视作是善的举动而受到《译师传》作者的肯定与褒奖。

《译师传》除了把玛尔巴作为善的化身来讴歌外，还为人们塑造了一个非道德形象——虐译师，被作为善的对立面（从否定性道德意义上）加以谴责。《译师传》中谈到，当玛尔巴首赴印度时，在途中与虐译师邂逅相遇，二人便结伴同行。交谈中，虐译师询问玛尔巴带有多少黄金，玛不愿实告，便谎说只带有少许。说谎本是不诚实的表现，是非道德的行为，但在尔虞我诈的社会里，在“害人之心不可有，防人之心不可无”的现实生活中，“说谎”似乎也变成了值得肯定或值得理解的道德行为。这无疑是私有制社会对道德本质及其观念的一种扭曲、变形与颠倒。虐译师则称自己带有大量黄金，遂要玛尔巴为其当仆人，到印度后黄金也可同用。但到了印度后，二人却分道扬镳，各投其师。尔后两人曾相遇多次，每每总要交谈辩论各自所学得的佛法，但虐译师总是成

为输手。虐译师便因此滋生嫉妒之心。

后返藏途中，二人再次相遇。虐译师即起歹意，用钱买通一游学僧，乘坐船过河之机“不慎”将玛尔巴所携经书及译稿全部跌落河中。玛尔巴见状，想起自己数年来的追求和心血就这样付之东流，顿时揪心挖肠，痛不欲生。但随之他怀疑是虐译师所为。遂诘问之，而虐译师却矢口否认。玛尔巴为弄清事情原委，便将游学僧擒送到当地国王处起诉，游学僧只好将虐译师教唆的全部底细和盘供出。玛尔巴了解真相后，强抑痛惜之情，并未发怒和报复，而是持克制、忍让、宽恕的态度，只是用道歌形式对虐译师进行了“高姿态”的道德劝诫：“听呀！业力所合友，相邀结伴同行者，大家同是入法门，应相互学习求奋进”／“何况你为班智达^①，译师、大德等名人，共乘一船难离分，同心同德同命运，纵不能利情可原，但加以害理难容”／“尤其对于佛法和我及一切诸有情，如此伤害太蛮横，天理人情怎能容”／“烦恼五毒恶意行，将我书籍抛水中，岂知害人即害己，致你受损也不轻，同时将你成就名，佛法、黄金抛水中”／“不是我视己非凡，而是法门别处罕，今日尚未利益他，是故心中不安然”／“但是我已勤求学，使得法与自心合”／“文字不忘心明记，我可再到印度去，向那若巴等大德，把诸佛法重学习”／“谁知你意是这般，上师、译师责不担，如今含羞返家园，落得狼狈不堪言”／“你应深刻悔罪过，莫要错上再加错”／“自恃大师只能把，愚蠢之人欺骗过，但却怎使有缘者，获得成熟与解脱”／“人身如宝得不易，劝你别修三恶趣。”

在这段长长的劝诫中，它通过“攻心战术”，既宣传了佛家劝善弃恶的道德主张，又饱含谴责、警谕与忠告之情。要求虐译师对自己的不轨动机和不良行为应该“含羞”；“悔罪”；今后决不能“错上再加错”。道歌最后劝虐译师勿修“三恶趣”，更是意味深长。

①班智达：本指佛学通人、佛学家潘迪特，后泛指精通五明的佛教徒或佛学家。

在佛教徒看来，凡能行善者，根据其所修功业或所积功德的大小，死后将分别转入天、人、阿修罗三种有着层次区别的不同境界。凡是作恶者，则根据其恶果大小或程度，死后将分别堕入与三种“善界”相对应的三种“恶道”，即地狱道、畜牲道和饿鬼道。这种“善有善报，恶有恶报”的轮回观念，是佛教道德学说在道德起源神意决定论的基本思想。作者意在说明，人生如同车轮一样回旋不停，众生在三界^①、六道^②的生死世界中循环不已。并主张众生在业报^③面前一律平等，甚至认为下等种姓今生积“善德”，下世可生为上等种姓，有大德者还可升到天界；而上等种姓如果今生有“恶行”，下世也可生为下等种姓，以至下地狱。因此，玛尔巴作为一个虔诚的佛教徒，他在虐译师的嫉妒和算计下，使他的佛业遭受很大损失，招致心灵无限痛苦，甚至“几次想投河自尽”，但他在佛家向善弃恶的“道心”启悟下，终于克制了自己，宽恕了对方，只是在道义谴责中规劝并忠告对方“害人即害己”，“致你受损也不轻”，奉劝对方千万别修“三恶趣”，以免来生来世将受到佛的惩罚而堕入“恶道”。可以说，在玛尔巴长篇累牍的道德劝诫中，集中体现了佛教伦理思想中关于行善修法、劝善弃恶、扬善惩恶、或善或恶自有报应的道德主张。玛尔巴作为“善”的形象和虐译师作为“恶”的形象本身也带有对比反衬的手法，使善显得更加高尚、圣洁，“恶”则显得更加卑鄙、渺小，前者受到人们的普遍赞扬，后者则为人们所不齿。因此，向一切有情众生灌输、宣传这种劝善止恶、向善惩恶的道德主张，乃是《译师传》及其作者的旨意所在，作者力图以此来开发、教化人们的

①三界：佛教指欲界、色界、无色界。

②六道：佛教指地狱、饿鬼、畜生（亦译“傍生”）、人、天（三界诸天）、阿修罗（亦译“阿须罗”、“阿须伦”、“阿苏罗”等）。

③业报：佛教用语。“业”与“报”并称，意为业的报应或业的果报，谓由身、口、意三业的善恶，必将得到相应的报应。

“善心”，使人们主动、自觉地通过自己内在的道德信念来弃除恶业而行善业，以便使佛教的道德精神在雪域西藏得到广为传播和发扬。

噶举佛门中理想人格的典范

在道德理想上，《译师传》的作者按照当时佛教僧侣阶层和统治阶级的愿望与要求，把玛尔巴着意塑造成一个噶举佛门中理想人格的光辉典范。描写玛尔巴从小就具有“善根”，对佛门有着“不解之缘”。在他稍大后，为了获得“称心如意的圆满佛法”，不顾家人反对，执意从父母那里要得一份家产，全部兑换成黄金，前往印度、尼泊尔拜师学法。尔后数次长途跋涉，往返于西藏与印度、尼泊尔之间，历时几十年，饱尝人间甘苦，终于学得密宗圆满法要而获“正果”。玛尔巴的一生，既具有言行必果、讲求信用、恪守誓言、吃苦耐劳的品质，又具有蔑视困难、不达目的决不罢休的信念与精神。其所以如此，是因为他从小就有“发心普渡众有情”的道德理想。《译师传》谈到玛尔巴第三次赴印的情形时说，为了不负印度上师那若巴对他的预约，为了学得密宗中的“取舍法”等秘要，即便是到了耄耋之年，也不听家人及徒众们的劝阻，置生死于度外，毅然前往。他在辞谢徒众们的诚挚挽留时，毫不动摇地回答道：“我已在那若巴上师跟前发誓一定要前去再拜见他一次，正是为了爱怜西藏所化徒众，才非取回以前没有求得的殊胜教授不可。”接着他又唱了一首“纵然一死我也去印度”的道歌。既表达了他坚守誓约、决意赴印的心情，又陈述了他这次赴印的目的、意义和所肩负的使命。此外，书中还具体描绘了他不顾途中之艰辛，不怕毒海之侵蚀，不畏四季之寒热，不惧匪盗之猖獗，甚至在他因染疾而几乎十三次丧命的情况下，他都不怯不悔，不屈不挠，大有为求佛法孤注一掷，“布施钱财何足道，即便牺牲也愿意”的献身精神。这种讲信用、守誓约并身体力行、付诸行动的道德品质及遇难而进、百折不挠的精神与信念，终于使他如愿

以偿。

如前所述，玛尔巴一生之所以有这样的道德品质和道德信念，乃是与他从小就有的远大理想和宏伟抱负分不开的。他从小入佛门，终身所信奉的是密宗大乘。在理想目标上，他与只追求低层次目标的小乘不同。小乘信奉者一生只追求个人的自我解脱，把“灰身灭智”、证得阿罗汉作为追求的最高目标。而他所信奉的大乘则是把宣传大慈大悲、劝善弃恶、普渡众生及成佛渡世、建立佛国净土作为自己的最高目标。宋代学者张载曾云：“人若志趣不远，心不在焉，虽学无成。”^①王守仁也曾说过“志不立，则如无舵之舟，无衔之马，漂荡奔逸，终亦何所底乎？”^②苏轼更是说得好“古之立大事者，不惟有超世之才，亦必有坚忍不拔之志。”^③说明理想对于人生事业及其所从事的活动具有重要作用。一般说来，人生理想的标尺越高，所从事的事业或活动就越有目的、越自觉，因而也就越有价值 and 意义。玛尔巴一生笃信密宗大乘，自觉把普渡众生作为自己的理想目标，因此他的“一切事业及作为”，都是为了“有益众菩提之吉祥”。在“高僧大德”们的“教化”下，自觉承担的道德使命是“广作有利众生事”、“饶益有情，光显佛法”、“爱怜西藏所化徒众”。正因为玛尔巴有如此远大的理想和抱负，所以他甘愿在生活上克勤克俭，省吃俭用，连玛尔巴郭勒送给他的一件新衣服也舍不得穿，而试图带到印度去换成金子供养上师。在修习过程中，经常提醒自己要“心勿懒惰勤修积”。在家教上，他告诫长子达玛多德“不可过分傲慢”，并晓谕其理说：“傲慢的山岗上，留不住学识之流水。”你之所以能精通佛门教理，全仗父亲我的恩德。”进而要求儿子应像他一样从小就

①转引自《世界名言录》第18页，北京燕山出版社1985年12月版。

②《教条示龙场诸生》。

③《晁错论》。

树立起“发心普渡众有情”，“当依大德宏正法”的道德理想，并当着徒众们的面袒露道：“我儿果真如此，也算了却我心愿。”玛尔巴深知他一生求法不易，故他在学成归藏后，竭力收徒立宗，扩大影响，并希望他的事业有可靠的继承人。开始，他对其长子达玛多德，可谓寄厚望于斯，但后来长子不幸早逝，只好把希望转寄于徒众中的佼佼者米拉日巴等人。

可以说，玛尔巴一生活的各个方面，尤其是他的思想和品德，是值得僧徒们学习和效仿的榜样。因此，在玛尔巴身上，无处不闪烁着佛教徒所拍手称道、顶礼膜拜的伟大人格光辉。以至于传记中最后讴歌他是“佛教的太阳”“雪域除暗的明灯”“密乘教的中流砥柱”。正因为他是噶举佛门中理想人格的光辉典范，所以才使他在噶举派中处于奠基者的地位而受到后世的尊崇与敬奉，“使噶举派所持证悟之教法可与天齐”。同时，由于他在宗教界人格光辉的伟大，才使他的生平与事迹并未因历史的久远而湮没无闻，而是在教徒中广为流传的基础上，由他的后继者桑吉坚赞专门为之作传，许多颇富盛名的藏族史籍也总要为他写上几笔，予以讴歌和颂扬。因此，玛尔巴不仅仅是噶举教派中理想人格的光辉典范，同时也是整个藏传佛教史上有深广影响而又为数不多的理想人格典范之一。

《译师传》中伦理思想的基本特点是，社会道德与佛教观念紧密相连。西藏自从进入阶级社会以后，统治阶级为了更有效地“维护王族的利益”，^①就逐步抑苯扬佛，大力扶持佛教，力图使佛教教理与社会道德涂抹上一层釉彩，自己也就成了道德的立法者，按照世俗统治阶级和僧侣贵族集团的愿望和要求来制定约束人们行为的道德原则和道德规范，并把道德的起源、本质和最终目的，直接同佛的意旨和恩赐联系在一起。作者试图说明：佛既是道德

① 《法王松赞干布遗训》。

的源泉，又是美德的体现者，同时也是分辨是非善恶的唯一权威的神圣裁判者。佛教宣称人生皆苦，只有到“天国”即“来世”中去才能寻求幸福。因此，将禁欲主义、善良、驯服、忍耐、谦恭、宽恕等奉为佛教徒最基本的美德。所有这一切，都在《译师传》中，特别是玛尔巴身上得到了不同程度的反映。在以私有制为基础的阶级社会里，这套熔宗教与道德为一炉的说教，正好巧妙地掩盖了阶级矛盾，抹煞了阶级剥削和压迫是造成被压迫人民痛苦的根源，故对统治阶级极其有利，所以历代统治阶级（极个别除外）总是要千方百计地对之加以扶持与推广。这样，道德与宗教就在藏传佛教史上起到了一种相互替补的交互作用。这是分析《译师传》中的伦理思想时需要把握的一个基本点。另外，《译师传》中堪称为宗教与道德合璧的伦理思想，还有一个最大的特点，就是虚伪。例如，玛尔巴表面上宣称他的道德理想与道德使命是利益众生（即“发心善渡众有情”、“饶益有情，光显佛法”），但他舍命学来的“甚深玄妙的夺舍法秘诀”，不传给其他僧徒，而“传给了他的儿子达玛多德”，这对于他“对于有缘之众生，不要严格守秘密，口诀教授及时传”的道德宣传是大相径庭，而且有悖于佛理的。更具有讽刺意味的是，既然他们宣称佛法高深，无处不在，无所不能，却为何流露出“无论命运怎样安排，我也非去印度求法不可”说明像玛尔巴这样如此虔诚而又“造诣很深”的佛教徒，最终也不能自己把握自己的命运。特别是人们交口夸赞玛尔巴曾用夺舍法使死鸽、死牛羔、死鹿等起死回生，但当他的长子达玛多德殁于惊马后，其妻央求他用八支疗法予以治活，而他却表示无能为力，不得不哀叹：“三界有情气数尽，三世佛陀也计穷。”并怨恨地说：“我是治不了的，若是你行，你来治！”其虚伪性即从中见出一斑。总之，佛教伦理思想的理论与实践是相矛盾的。这一点还可以从《译师传》中举出很多。

最后应看到，《译师传》中所散发出来的伦理思想，无疑有时

代和阶级的局限性，同时里面还夹杂着大量的宗教迷雾和糟粕，即便如此也不能持简单否定或一味肯定的态度。应该承认，《译师传》中的伦理思想或多或少地包含着一些“合理内核”，需要我们用马克思主义的宗教观和伦理学来加以清理分析，本着既扬又弃的原则来予以批判地继承和发展。如《译师传》中劝善戒恶、倡善惩恶的道德信条，虽然在主观上是为维护统治阶级的利益，但客观上有利于人民的生存权利，有利于扩大善行和抑止邪恶势力的增长，有利于行恶者的自我反省与悔罪。今天，我们按照时代要求在批判继承的基础上，给它注入新的内容，是有利于社会安定、民族团结和促进社会主义精神文明建设的。特别是从玛尔巴身上所体现出来的道德理想与道德品质中的许多积极进取性道德意识，今天也同样为时代发展所需要，同样值得人们在“取其精华，弃其糟粕”的基础上加以借鉴和吸取。因此，坚持“批判继承”的方针，坚持“扬弃”的方针，乃是我们今天在看待《译师传》中伦理思想时所应持的一个基本态度。

II

一、蒙古族伦理思想概述

蒙古族伦理思想，指蒙古族历史上各种伦理思想及其道德观念的总和，是中国伦理思想的重要组成部分之一。

蒙古族与我国古代北方的东胡、鲜卑、契丹、室韦等族体有密切的族源关系。现有人口 480 余万，主要聚居于内蒙古自治区，在新疆、辽宁、吉林、黑龙江、青海、甘肃、宁夏等省、区也有较多分布。

新中国成立前，蒙古族农区已处于封建地主制经济发展阶段，牧区则多处于牧主经济发展阶段，部分地区尚残存着封建领主制度。早在金代，蒙古族就建立了统一的封建汗国。元代，蒙古族统一中国，居于统治地位的蒙古族上层贵族阶级随即成为全国各民族的统治民族。蒙古族作为祖国大家庭中一个历史悠久、勤劳勇敢的民族，为祖国的统一和发展做出了重要的贡献。

自从蒙古族统治阶级执掌中央政权后，即力图要求把所有人的社会活动都纳入其封建统治阶级的思想体系规范中，以便按照“君怀臣忠，父慈子孝”的封建图式建立起“天下太平”的统治秩序。蒙古汗国的缔造者成吉思汗（1162—1227年），是个曾经“征服世界的人”。他宣称：“人假如有点孝顺之心，天必知晓”^①，由此认为天有思想意志，并试图把敬天作为他整个伦理思想的基础。他坚信“汉人尊重神仙犹汝等敬天。我今愈信真天下也”^②。并强调指出：“凡一个民族，子不遵从父教，弟不聆听兄言，夫不信妻贞，妻不顺夫意，公公不赞许儿媳，儿媳不尊敬公公”^③，那么这个民族的伦理纲常就会乱套，从而必定要灭亡。他坚信“能治家者即能治国。”^④要求人们要绝对地忠顺其主：“不能容忍对正当的君主下毒手的人。这种人不能做任何人的朋友。对正当的君主下毒手的人及其子孙都要斩罚。”强调个人修养，认为“治身必先治心，责人必先责己。”^⑤要求人们善于自制，做事有度，慎于言行。与成吉思汗同时代的中原人（即汉族）对他的道德品质的评价它是：“其人英勇果断，有度量，善于容众，敬天地，重信义。”^⑥人

① 《高丽史》卷二十八。

② 长春真人：《西游记》，王国维笺证本下卷。

③ [波斯]拉施特：《史集》第1卷。

④ 同上。

⑤ 《高丽史》卷28。

⑥ 转引自《中国伦理大辞典》第222页，辽宁人民出版社1989年12月版。

们普遍认为，成吉思汗的个人品质及他给臣民和后世所留下的“札萨”、训言等，对蒙古民族的道德风尚起了很大作用，也为元朝统治者接受汉民族的程朱理学伦理思想奠定了思想基础。如《成吉思汗的箴言》，就是一部关于道德训诲和道德说教的箴言录。这些箴言反映了蒙古族封建秩序确立时的时代精神，以及提倡团结统一，赞美勇敢、忠诚等优良品德。因箴言中主要是宣扬蒙古族的封建人伦道德思想，故常被蒙古族的历代统治者奉为修身标本的“必立克”（训言）。它也是研究和了解成吉思汗时代蒙古族社会道德面貌和道德状况的重要史料。

《蒙古秘史》，是蒙古族早期一部富有伦理思想和道德观念的历史著作。

首先，它把忠顺其主看成是蒙古封建社会道德的最高观念。如书中记载：成吉思汗在攻打克烈亦惕部时，其部王汗父子陷于重围，其部将合答黑勇士力战，方使王汗父子突围逃脱。而合答黑勇士则被俘请死，表现了忠贞不二的品德和气质。又如成吉思汗的劲敌札木合被其部下擒获，并将其进献给成吉思汗。而成吉思汗则认为其部下出卖主子，是不忠的表现，更不能褒奖和依靠，于是便当着札木合的面，将其部下统统杀掉了。这样，由成吉思汗所提倡的忠顺其主的思想，便成了维护蒙古封建领主统治的道德基础。后来，随着社会的变化，忠诚又逐步衍变成为维系人伦关系的道德标准。人们普遍认为，忠诚乃是人所具有的美德，凡是为人忠诚者，人们都愿与之交往。相反，为人不忠诚者，人们则视其为小人，不仅不愿意和他交往，还会从道德舆论上给予谴责。

其次，视勇敢尚武为传统美德。蒙古族是逐水草而居的游牧民族，骑马、射箭、摔跤乃是其最基本的生产技能。加之战争一直伴随着蒙古社会的发展，所以勇敢尚武便成了人们所崇尚的美德。正如该书中所说：人们“从小就习惯于刀枪之中”。死亡对于

勇士来说是无所畏惧的，勇敢尚武乃是好男儿应具的美德，否则就会被视为是懦夫和弱者而受到人们的鄙夷。

第三，把重义守信看成是人们必须遵守的行为准则。要求人们在看到别人遇见危险或困难时，必须挺身而出，拔刀相助，扶危济困，见义勇为。认为朋友之间必须坦诚相待，肝胆相照，有福同享，有祸同当，患难与共。强调守信和遵守诺言乃是衡量与评价人们道德品质的标准。认为凡是重义守信者就要给予褒奖和肯定，凡是背信弃义者则必将要受到谴责和惩罚。

总之，《蒙古秘史》以编年体和纪传体相结合的形式，运用简练生动、淳朴自然的笔风，以成吉思汗的生平事迹为中心，在广阔的社会背景上展现了 12～13 世纪蒙古草原上的时代风云和道德风貌，是一部研究蒙古族封建统治阶级伦理纲常的重要著作。

《蒙古秘史》中的伦理思想，在《蒙古黄金史》、《蒙古源流》等著作中，也有不同程度的反映。而它们与汉族的以血缘家族为基础的忠君孝主思想也有某些相通即“似曾相识”之处。

《江格尔》，是蒙古族一部富于伦理思想和道德观念的英雄史诗，也是世界著名长篇史诗之一。它产生于卫拉特部氏族社会，到明代已基本定型。在蒙古族居住区及相邻地区广泛流传，具有深厚的群众基础。这部史诗由数十部作品组成，除序诗外，各部作品均有一个完整故事，可独立成篇，便于在游牧地区演唱，但又以英雄江格尔等一批正面人物为主线，使之前后贯穿为一体，向人们广泛地揭示和反映了蒙古族人民历经几个时代的社会道德风貌和各种伦理道德观念。

在道德理想与社会理想上，《江格尔》通篇所表现出来的主题思想，是渴望建立一个“理想国”，并希望和要求生活于“理想国”中的英雄、勇士及人们为保卫它而英勇斗争。史诗这样赞美道：“在吉祥幸福的宝木巴地方／没有死亡，万古长青／人们永远像

二十五岁的青年／寒冬永逝,四季如春／炎夏不返,清秋宜人／微风习习,细雨濛濛。’史诗把英雄江格尔领导人民生活的地方——阿鲁宝木巴,称之为“北方的天堂”(实际上只是一个氏族公社末期的强大部落联盟,处于氏族社会向奴隶制转化时期的社会组织,已具有某种国家的强制职能)。史诗描写这里不仅风景如画,人寿年丰,而且“没有战乱”“没有孤寡”,人民安居乐业,户户家室充盈,共同承担着建设和保卫它的神圣责任。它要求人们“把生命交给刀枪,把赤诚献给宝木巴天堂”。这是蒙古族人民作为一种观念形态的道德理想和社会理想在史诗中的反映,希望出现一个无阶级压迫和民族剥削的合理的社会制度,对美好生活的追求和向往。

在保卫家乡与抵御外侮的斗争中,《江格尔》以要求建立“乌托邦”式的“理想国”为基点,升发出强烈的爱国主义思想。史诗描绘“宝木巴天堂”创建后,出现了令人神往的社会环境和淳朴的风土人情,部落民之间“亲如兄弟”“团结如粘”,草原美丽富饶,牛羊成群骏马奔腾,宫殿雄伟壮丽。这片“和平乐土”,引起了魔鬼们的憎恨。他们垂涎欲滴,不断侵犯宝木巴宝地。劫马贼阿里亚·孟古里刚被打败,残暴的芒乃汗就遣使向江格尔提出屈辱性的议和条件,接着又挑起了战争。暴虐无道的黑拉根汗刚被勇士萨布尔俘获,土尔克汗又图谋不轨,妄想倚仗自己拥有万匹铁骑的优势来踏平宝木巴这块理想乐园。在具有英雄理想人格的江格尔的领导下,众多的勇士和民众为保卫家乡,抵御外侮,表现出了崇高的爱国主义思想感情。在他们心目中,宝木巴既是自己美丽的家乡,也是神圣不可侵犯的土地。谁敢来犯,哪怕献出生命也要誓死保卫。上至英雄江格尔和众多的勇士,下自普通民众,他们个个都嫉恶如仇,同仇敌忾,随时准备着“把头颅系在枪尖刀刃上”,为国土不受侵犯和人民的自由幸福而捐躯献身。在同敌人的决战中,他们无不表现出不怕牺牲的精神。战斗中,他

们“忘记了两个字——后退”；重复着两个字——前进”。即使单人独马陷入敌军重围，他们也决不后退，即使惨遭敌人杀害前的最后一刻，他们也要宣誓：“受了一百年的折磨也不求饶，遭受六年的抽打也不屈节。”当勇士洪古尔在敌人的战马拖拉下血肉模糊时，连八岁的小牧童也敢于冒着生命危险去给江格尔报信。在他们看来，“死亡，是生命的静养，只是一个瞬间”。“死有什么可怕？不过是洒一腔赤血，留一堆白骨！”

这部具有强烈的爱国主义、英雄主义精神的大型史诗，后来一直是蒙古族人民近现代爱国主义思想得以升华和发展的源泉。即便是现在，也是对人民进行爱国主义传统教育的好素材。在道德评价上，史诗表现出江格尔的道德品质具有双重属性。一方面，它描写江格尔是宝木巴国家的缔造者、组织者和领导者，勇士和人民赖以团结的核心。在人民心目中，江格尔是宝木巴繁荣兴旺的象征，是“理想国”的精神支柱，没有他就没有宝木巴的一切。指出他在创建“理想国”的过程中，招贤纳士，网罗人才，组织领导 6012 名勇士和 500 万奴隶胜利地进行了多次故乡保卫战。他在一次出走之后，残暴的西拉·胡鲁库血洗宝木巴，待他返回后，立即冒着生命危险消灭了敌人和鬼怪，使勇士洪古尔等起死回生，并振奋精神重建家园，使宝木巴又发出了欢歌笑语。另一方面，史诗描写在他的身上，同时也存在着一些严重的缺陷：当强敌进犯时，他有时哭泣哀告，甚至妥协屈服；凶悍的芒乃汗向他提出五项屈辱性议和条件，他不战而降，轻易答应把战马和与他同生死共患难的战友明彦等拱手献给敌人。他的救命恩人、结义兄弟洪古尔坚持抗战，誓不投降，他竟然怒斥洪古尔违抗君命，下令捆绑，逼得洪古尔离家出走。正当宝木巴在勇士和民众的英勇保卫和辛勤劳作下日显繁荣兴旺的时候，他悄然出走，跑到遥远的异国他乡去娶妻生子，乐不思蜀，结果使宝木巴惨遭敌人血洗，昔日的“天堂”顷刻变为一片废墟。在强敌面前，他往往无力守土

御敌，却觊觎邻近部落的领土和财富，并制造借口驱使勇士们出征。这就使江格尔这一英雄理想人格的光辉形象受到某种程度的损害，使他所固有的美德大为失色。尽管如此，并不妨碍江格尔仍然是古代蒙古族人民所讴歌和赞美的英雄。但是，史诗对江格尔道德品质双重性特点的揭示与评价，正好贯穿了“金无足赤，人无完人”的思想，这是符合生活实际的。

《江格尔》所描绘的是群英辈出的英雄时代。史诗除讴歌和赞美了江格尔这一英雄理想人格外，还用极大篇幅讴歌和赞美了洪古尔、阿拉坦策吉、萨纳拉、萨布尔、古恩拜、明彦、哈布图、凯·吉拉干等英雄群像的理想人格，描绘他们都共同具有嫉恶如仇、勇猛善战、忠于人民、注重义气、珍视友情等优秀道德品质。但具体到每人身上，却又有不同的特点。如智多星阿拉坦策吉富于智慧，能“牢记过去九十九年的祸福”，能“预知未来九十九年的吉凶”；铁臂力士萨布尔具有“刚毅、勇敢”的大无畏品质；勇士萨纳拉具有坚忍不拔，任劳任怨的品质；美男子明彦从外表到内心都像水晶石一样纯真，等等。其中尤其以理想化色彩盛赞了“红色雄狮”洪古尔的人格光辉。描绘他自幼心地善良，见义勇为，曾几次搭救过江格尔的生命。在保卫“宝木巴天堂”中，他屡建奇功，多次发挥过关键性作用，以至于成为支撑宝木巴的栋梁之才。他身上既具有正直、刚毅、勇敢的优秀品德，又有热爱故乡，嫉恶如仇，痛恨侵略者，蔑视屈膝投降行为的高尚感情。在敌人的淫威面前，他仗义执言，拒不投降：“与其到异地外邦充当拾粪拣柴的奴仆，不如在故乡的甘泉旁边把鲜血流完！”他既不向投降主义屈服，也不负气出走，而是以部落整体利益为重，忍辱负重，把满腔怨愤化作克敌制胜的强大力量。由于他武艺高强，道德完美，且从不恃强抑弱，目空一切，也不嫉贤妒能，颐指气使，因此史诗写道，在他的身上集中了“蒙古人的九十九个优点”，几乎体现了草原勇士们的一切优秀品质。连江格尔也夸赞他是“温暖

我的太阳”，是“我上阵的弹丸和刀枪”。伙伴们更是亲昵地称呼他为“淳朴厚实的洪古尔”。仅从洪古尔身上所体现出来的英雄理想人格的完美程度而言，甚至超过了江格尔。但史诗之所以以江格尔命名，并以他为主帅人物，就因为江格尔是“大海兆拉汗”的后裔，尽管江格尔人格上存在缺陷，道德并不完美，人们也得拥戴并赞颂他。而像洪古尔这样堪称尽善尽美的理想人格典范，由于出身不太高贵，地位比较低下，因此注定他不能成为史诗中的中心人物而只能充当一名重要的配角。说明在“理想国”宝木巴，并非一切都美妙幸福，事实上也存在着明显的等级观念和阶级差别。加上史诗的产生与流传已经历了原始公社制、奴隶制和封建制几个社会形态，作者的世界观及其道德评价的尺度也必然会受到统治阶级维护“正统观念”的影响。

在婚恋道德观上，《江格尔》还用一定的篇幅歌颂了人们为寻求真正的爱情，不怕经受各种考验与磨炼，从而表现出忠贞、专一的品质与感情。但也掺进了一些喇嘛教徒劝善惩恶的道德说教

总之，《江格尔》所反映出来的伦理思想和道德观念，是建立在与原始社会、奴隶社会和封建社会相适应的经济基础之上的，并与蒙古族人民传统的宗教信仰及风俗习惯混搅在一起，因此不可避免地带有时代的局限性。但是通篇贯穿道德理想和社会理想，集中反映了蒙古族人民渴望建立一个合理的社会制度并盼望能过上幸福美好生活的道德追求与向往。尽管这在当时情况下是不可能实现的，但它却能给人们带来慰藉，带来信心和希望，增添斗争的勇气和力量。史诗中具有的爱国的思想感情和道德评价的标准，也集中体现了蒙古族人民的善恶观念、是非观念及好恶感情，因而对后世产生了重大的影响。高尔基也曾经高度评价它是一部‘完全没有悲观的情调’的作品。可以说，《江格尔》是人们了解和研究蒙古族人民古代伦理思想及其观念的重要诗著。

蒙古族世代相传的谚语中，也包含有极其丰富的伦理思想和

道德观念。如：

1. 坚持真理,追求光明：“春天爱护牲畜,爱慕维护真理”／“真永不能变成假,假永不能变成真”／“根子坏的树,长得不会挺拔,思想坏的人坚持不了真理”／“只要真理一到来,虚假自然不存在”／“要遵守群众的法规,要服从真正的道理”；盼望温暖的太阳,向东南望,向往美丽的生活,尽力奋斗”／“云彩消了,才能见太阳,仇敌消灭了,才有好时光”／“苦在先,甜在后”。

2. 注重道德修养：“功不独居,过不推诿”／“想要受人尊重则修身,想要努力做人则学习”／“说人之前,须先检查自己的毛病；责人之前,须先修正自己的身心”／“人情往来,需要和气；日常生活,需要知识”／“众人中检点言行,独行时反省自己”／“别有了功劳往自己身上拉,别有了过失往别人身上推”／“与其送礼伪笑,不如陌生不识”／“别躲好事,应避坏事”／“勿张扬别人的短处,莫隐瞒他人的长处”／“修缮不正的,扔掉黑暗的,改正不好的”／“忍得一时忿,能免终身憾”／“物品的好在外形上,人品的好在内心里”／“言多语失,线长易断”／“有窗户的屋亮堂,有修养的人稳当”／“冬春二季无夏天,财色双贪乱伦理”／“财色双贪伤礼仪,朝夕起风败节季”／“好言善语使人心中心乐,逆语谗言使人心中心气”／“学善能进步,仿恶会堕落”／“人有礼貌好,狗有尾巴好。”

3. 人应该树立远大的理想：“我走过的路程是远的,我向往的理想是大的”／“无血色者面苍白,无理想者没光彩”／“鸟全靠有翼而高翔,人全凭有志而成功”／“没有志向的人,意志薄弱；没有主见的人,斗志不坚”／“为民族谋利到白发,为国家奋斗到齿落”。

4. 谦虚、谨慎：“虚心的人万事能成,自满的人十事九空”／“自大不值钱,谦虚受人赞”／“谦逊者常思自己的过失,骄傲者常说别人的短处”／“谦虚的人将成绩看成向上的阶梯,骄傲的人

把成绩变成下降的滑梯”/“虚心的人以短补长，骄傲的人以长比短”；水深的江河，水流缓寂，博学的人，谦虚谨慎”/“吃过苦头成谨慎，交游四方成老练”/“说以前慎重，做以前谨慎”/“人要多谨慎，不会陷是非”/“谨慎错误少，约好少误事”/“行善由于心，办好由于慎”/“疤痕是从生疮来的，谨慎是从经验来的”/“疼爱才能亲近，谨慎才能稳重”/“使用不爱护，必遭破坏；处事不谨慎，必遭失败”。

5. 爱憎好恶观：“好人之心，美如花卉；歹人之心，恶如毒蛇”/“甜言可能是瘟疫，苦语可能是良药”/“作风正派的人，羞耻的事少；为非作歹的人，悲痛的事多”/“从善应如流，辞恶应若仇”/“别把心软的人，看成糊涂；别把诚实的人，当作傻子”/“对无信用的人，别商议事；对有信用的人，别隐瞒话”/“诚实的事乃光明，欺骗的事乃黑暗”/“好人心怀善良，坏人心怀刀枪”/“善良的人，可以游遍草原；恶意的人，只可陷害自身”/“好思想是平安之根，坏作风是苦恼之源”/“善良行为者，成就大；为非作歹者，损失大”/“脾气好的人朋友多，品行坏的人遗憾多”/“良言使人三九暖，恶语伤人三伏寒”/“不要讥笑落水的人，不要毁谤忠诚的人”/“对爱上的恨不得搂住，对厌弃的恨不得推倒”。

6. 荣辱观：“不知道不算是耻辱，不学习才应该羞愧”/“为了荣誉而工作的人，荣誉却偏不接近他”/“荣誉重于金子，名声胜过宝石”/“好名誉盼也盼不来，坏名誉洗也洗不清”/“别人的谗言，难以损坏你的名声；自己的行为，容易破坏你的声誉”/“为自己着想的人，名不出院；为大家谋利的人，名载史册”/“如同手足的朋友，是家中之宝，建树功勋的人民，是国家的宝。”

7. 勤俭观：“鸟的美在于羽毛，人的美在于勤劳”/“寒冬不冻是由于勤女织布，荒年不饿是由于农夫苦耕”/“努力是幸福之兆，节约是富裕之源”/“勤能说成事，勤能做成功”/“生活之

源是劳动，劳动之本是思想”／“坐吃山也空，手勤不受贫”／“拼命奋斗，是换来幸福的象征；勤俭节约，是变成富足的开始”／“勤俭节约是持家的根本，嗜酒成性是堕落的表现”／“勤勉是幸福之本，勤俭是富裕之源。”

8. 婚恋观：“爱情胜于黄金”／“亲吻微笑非真爱，忠诚纯洁才是亲”／“黄金岂如爱情重，黄金哪有爱情久”／“娶妻应取德，交人应交心”／“出云的太阳，火热；和谐的夫妇，恩爱”／“夫妻之间和睦的好，人生处世公道的好”／“爱情应海枯石烂不变，夫妻要白头偕老不离”／“爱情要白头到老，夫妻要和睦终生”／“黄金越炼越发光，爱情愈久愈深沉”等等。

蒙古族谚语中反映出来的伦理道德思想，以形象、生动、凝练、精美的语言，教导人们“应该怎么做”和“不应该怎么做”。显示出蒙古族人民的思想才智和优良道德风貌。谚语千百年来一直是蒙古族人民进行自我道德教育的民间教材，是其民族善恶观、是非观、人生观、理想观、荣辱观、爱情观等的重要表达方式之一。

蒙古族伦理思想在蒙古族人民日常生活的礼仪礼节中也有广泛的反映。实际上，礼仪礼节本身就带有准道德规范的性质。礼仪礼节的基本特点就是要求人们“应该怎么做”。在蒙古族人民的日常生活中，较常见的礼仪礼节主要有以下三种：

1. “哥拉”。意即待客人坐好后，主人须端一碗酸奶子放于客座中间，先由年长者端起来喝一口，再依秩序轮流饮用。待碗内酸奶喝完，主人再斟满，再轮流饮用。但第二次轮饮时，人人得准备一个娱乐节目：或歌唱，或谈笑，或猜谜语，或耍魔术等等。俟娱乐节目完结，主人宾客再一起用餐。

2. “德吉拉”。蒙古族人民如果遇见贵重客人，或庆祝节日时，常用“德吉拉”礼节。其礼节方式是：主人拿来一瓶酒，瓶口上涂有酥油。先由上座客人用右手的食指蘸瓶口上的酥油向额头上

一抹，再依次轮流抹。客人抹完后，主人再拿出杯子斟酒敬客。客人一边饮酒，一边说些吉利、祝福的话，或唱几支悦耳动听的歌。待结束后，大家便起身握手欢笑而散。

3. “浅乌”草原上的牧民招待客人最常用的一种礼节是“浅乌”。“浅乌”，蒙古语意思是喝茶。这种活动，相当讲究。当主人给敬茶时，说声“浅乌”。客人如果客气地说：“我不喝”，主人便会以为你真的不喝或不好喝茶，便不再给你。客人喝茶必须照蒙古族习惯，主人敬来茶，可以少喝点，搁碗停会儿再喝；能喝的就应该喝足为止，不必客气。以上礼节礼仪，在很大程度上表现出了蒙古族人民热情好客、文明礼貌的道德风尚。

由上可见，蒙古族同我国其他各民族一样，也是一个富有道德感和道德传统的民族。在建设社会主义物质文明和精神文明的今天，认真发掘、整理、继承和弘扬蒙古族传统伦理道德思想及其文化，无疑是一项意义深远的工作。

二、回族伦理思想概述

回族伦理思想是回族历史上各种伦理思想和道德观念的总称，在回族文化（包括宗教文化）及其宗教活动和本民族禁忌中均有着广泛而又生动的反映。它是回族文化和回族人民精神生活的重要内容，也是中国伦理思想的重要组成部分。

回族伦理思想在回族神话中有着直接或间接的反映。如在《阿丹和好娃》、《人祖阿丹》等神话中，不仅反映了人类的起源，同时还通过阿丹和好娃受人唆使、引诱、偷吃麦果而遭真主惩罚、谪降人间后遂产生羞耻观念，并学会用水叶、水皮遮羞，以劳动为生，不断向真主悔罪，真主予以宽恕等等，说明了人类道德观念的最初产生。在《阿当寻火种》、《太阳的故事》、《玛乃与木萨》、《插龙牌》等神话中，则集中表现了回族先民们探索大自然

奥秘的积极进取性道德意识和敢于同大自然及各种邪恶势力作斗争的可贵品德。

在回族民间传说、民间故事和民歌中，其伦理思想也有生动的反映。如在《杜文秀的传说》中，就反映了回民中有觉悟的农民阶级，不堪忍受统治阶级的残酷剥削和压迫而揭竿起义、奋起反抗的高贵品质。尤其难能可贵的是，杜文秀作为回民起义的领袖，在夺取胜利并建立大理政权之后，还提出了关于民族平等的思想。在他看来：“族分三教，各有根本，各行其是。……均宜一视同仁，不准互相凌虐。”^①“无分汉回夷，一以公平处之。”^②基于此，他坚决反对狭隘的民族报复情绪和地方民族主义倾向，并实施了诸如“安回安汉”，不准借故复仇；用人任职各族一视同仁，“尤须重用汉人”尊重各民族的宗教信仰和风俗习惯，法律上各族平等待遇，甚至“压回扶汉”鼓励各族人民发展经济，实行公平交易等一系列民族平等的政策和措施。此外，他还极力主张“一秉大公”；“严正公平”；“三教同心，联为一体”；“不分汉回，一体保护。”^③这些思想既体现了民族平等的原则，又符合各族人民的共同心愿，同时还顺应了当时历史发展的潮流。尤其是他在《管理军政条例》中，规定起义军所到之处：“不准奸淫抢掳，焚烧民房，亦不准擅自杀人，借故复仇等情，违者一经察觉，不论官兵，按军法斩首。”如有擅入村寨，妄动一草一木，奸淫吓诈等情，查出，不论官兵，均梟首示众。“官兵若有依势占奸，强占民女为妻者，立斩。”他的侄儿担任粮秣督官时，在弥渡县强占已订婚的民女，逼其投井自杀，未婚夫上吊身死。乡人愤慨，派代表至帅府伸冤。杜文秀立即派人将侄儿提回大理，依法处死。由

① 《管理军政条例》，见《回民起义》第2册。

② 《新兴河西纪闻》，见《回民起义》第2册。

③ 《清咸同间云南回变纪闻》，见《回民起义》第2册。

于杜文秀所率起义军纪律严明，赏罚分明，且他自己身体力行，大义灭亲，注重道德与法的合理运用，强调“收拾人心，不宜专尚威力”，^①“但得回汉一心，以雪国耻，是为至要”^②；故民向往之，腾民颇得之’，^③，使得他的义军像滚雪球一样日益壮大，先后占领云南腾冲、楚雄等 53 县，波及四川会理、贵州普安厅（今盘县）等地，并成功地建立了大理政权，坚持 18 年之久，在回族革命史上谱写下了光辉的篇章。难怪后人赞扬他是“一代伟人”，^④。

在《回回由来》、《宛尔斯的故事》、《凤凰城》等传说中，还反映了回族在历史上就与汉、蒙等民族有着亲密无间的渊源关系，从而表现了各族人民的团结友爱和对幸福生活的向往与追求，歌颂了各族人民为美好理想而献身的崇高精神。在《弯弯棍》、《曼苏尔》、《伊布雷斯的故事》、《李里哈的故事》、《金雀》、《巧货》等民间故事中，既有对反抗斗争精神品质的赞颂，又有对纯真爱情情感的讴歌，也有对丑恶卑劣行为的谴责与鞭挞，同样表现了回族人民的善恶观念和是非观念。

《马五哥与尕豆妹》是回族民间颇有代表性的长篇诗体民歌。民歌是根据清朝末年发生在甘肃河州回族中的一个真实事件编唱的，长期在西北地区回族和其它民族中广泛流传。民歌讲，河州莫尼沟青年马五与尕豆妹相爱，他们私订终身。但恶霸马七五瞄上了尕豆妹，便借口给 10 岁的儿子尕西木娶亲，强娶尕豆妹。后尕豆妹与马五哥在泉边相遇，相约深夜在尕豆妹家相见，正当他们热恋之时，惊醒了尕西木。为惧怕事情败露，二人逼杀尕西木。马七五遂买通官府，将马五和尕豆双双斩首。这首民歌通过一对青年男女的爱情悲剧，一方面揭露和控诉了封建婚姻制度的不合

① 《大理县志稿》，见《回民起义》第 1 册。

② 《誓师文》，见《回民起义》第 2 册。

③ 《腾越杜乱纪实》，见《回民起义》第 2 册。

④ 《新兴河西纪闻》，见《回民起义》第 2 册。

理，另一方面又热情歌颂了尔豆与马五为反抗封建礼教、追求婚姻自由的斗争精神。

回族历史上曾出现过一些著名的思想家和伦理思想家，回族伦理思想在他们的著作中获得了长足的发展。如明代著名的政治家海瑞（1514—1587年），在其所著《乡愿乱德》、《尊师教戒》、《治安疏》、《备志集》、《元祐党人碑考》等文、著中，就特别强调“心”即道德自律的作用。他说：“君子之于天下，立己治人而已矣。立己治人孰为之？心为之，心自知之。若得失，心自致之。虽天下之理无微不彰。”他一生最恨那些知行不一者，认为德行属行，讲学属知，知与行不能划等号，并把那种逃避斗争、脚踏两船、明哲保身、和者为贵的处世哲学称之为“乡愿”或“甘草”作风。指出：“乡愿去大奸恶不甚远。今人不为大恶，必为乡愿，事在一时，流毒后世，乡愿之害如此！”^①因此，他十分注重道德实践，倡导调查研究，反对阿谀奉承，弄虚作假，偏听偏信。尤其在《尊师教戒》中，还提出了做人的道德标准，阐述了人生活的目的和意义，被后人称之为“讲人生哲学的伦理佳作”。此外，他还阐发过道德与文艺的有机联系，写过许多切中时弊的政论文，创作了一些抒发其政治抱负和崇高理想的诗歌。在他迭任南京吏部右侍郎、南京右佥都御史等官职期间，力主严惩贪污，禁止馈赠。由于他一生居官清廉，刚直不阿，故人们给他以很高的道德评价，誉称为“海青天”。

明代中叶另一位回族出身的大思想家、伦理学家李贽（1527—1602年），在其《藏书》、《续藏书》、《焚书》、《续焚书》、《初潭集》等著作中，鲜明地表现出厌恶道学，反对封建礼教，主张个性解放，男女平等等宝贵的道德思想，为丰富和发展中国的伦理思想做出了重要贡献。他在人性问题上，主张“人必自私”，认为

^① 《乡愿乱德》。

“夫私者，人之心也，人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣”，^①并进一步指出：“趋利避害，人人同心，是谓天成，是谓众巧”，^②这正好与道学家所鼓吹的“人性本善”的观点相对立。不仅如此，他还以人心自私为依据，从道德观念与物质利益相联系的观点出发，进而把功利作为道德评价的尺度。他说：“天下曷尝有不计功谋利之人哉！若不是真实知其有利益于我，可以成吾之大功，则乌用正义明道为耶？”^③“夫欲正义，是利之也。若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣；若不计功，道又何时而可明也。”^④在李贽看来，人人都有谋利计功之心，正义明道的目的就在这里；而行仁义是为了功利，功利则是衡量是否实现仁义的准则。在反对封建专制的等级秩序问题上，提倡朴素平等的“致一之理”，要求突破尊尊卑卑的界限。他说：“侯王不知致一之道与庶人同等，故不免以贵自高。高者必蹶下其基也，贵者必蹶其本也，何也？致一之理，庶人非下，侯王非高。在庶人可言贵，在侯王可言贱，特未之知耳。……人见其有贵有贱，有高有下，而不知其致之一也，何尝有所谓高下贵贱者哉！”^⑤进而主张君有君道，臣有臣道，处理君臣关系不能只讲臣忠于君，应该说君亦有一定的道德义务。君臣以义相交，臣下不必为暴君尽忠。大胆地冲击了臣必须绝对或无条件地服从君、忠于君的思想。在道德批判上，他揭露道学家们“口谈道德而心存高官”的虚伪本质，认为历来的道学家们都是一批“无才无学、无为无识”的蠢才，他们讲道学的目的是为了攫取名誉官禄，其实他们都是一些言不顾行，行不顾行的伪君子。在道德理想上，他追求“至道无为，至

① 《藏书·德业儒臣后论》。

② 《答邓明府》。

③ 《焚书·贾谊》。

④ 《藏书·德业儒臣后论》

⑤ 《老子解》卷下。

治无声，至教无言”的道德境界，企图用“至人之治”来代替腐败的社会现实。尤其在对待妇女问题上，李贽针对传统的男尊女卑的道德观念，更是表现出离经叛道的倾向，他首先从人伦关系的角度，肯定了妇女对人类社会的重要作用；然后又分析了男女双方的才能，认为在智力上男女是平等的，进而批判了那种把国家兴亡之罪过最终归咎于妇女的错误观点；并公开主张寡妇可以再嫁，婚姻应该自主，夫妻双方要互敬互爱。这些思想的锋芒所向，直接贯穿了对整个封建礼教制度下男尊女卑思想的大胆否定和批判。因而对当时和后世都产生了重大影响。

回族中先后出现的一些伊斯兰教学者、伦理思想家，他们在各自的著作中，把本民族的伦理思想和中国传统的儒学伦理思想及伊斯兰教伦理思想结合起来，提出了许多具有中国伊斯兰教特点的宗教伦理思想，为丰富和发展回族伦理思想做出了贡献。如明末清初著名的回族伊斯兰教学者、伦理思想家王岱舆（约1560—1660年），在其《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》等充满了宗教伦理思想的著作中，以伊斯兰教教义为轴心，熔社会道德与宗教道德于一炉，提出了一系列的道德主张。在道德起源上，他认为，“成立善恶乃前定，作用善恶乃自由，若无前定，亦无自由，非自由不显前定，然自由不碍前定，前定不碍自由，似并立而非并立也。”^①在伦理纲常上，他提倡顺主、忠君、孝亲。认为：“人生在世，有三大正事：乃顺主也，顺君也，顺亲也。”^②并引经据典地说：“经云（即《古兰经》）尔民事主及双亲。故事主以下，莫大乎事亲。孝也者其为人之本欤；道德所以事主，仁义所以事亲。忠王者必孝，行孝者必忠，忠孝两全方为至道。”^③也就是说，既要忠于真主，又要忠于君王，这才是“真忠正道”。忠于

① 《正教真诠·前定章》。

②③ 《真忠》、《听命》。

君王同忠于真主是不矛盾的。如果只忠于君父，而不忠于真主，就是“左道傍门”、“异端邪说”而非穆斯林了。但是，如果只忠于真主，而不忠于君父，就是未能全面履行做人的义务，因而也就没有完成对主的功业。这样，对主也不能算是真忠了。因此，只有忠主、忠君、孝亲才是“人生之三大正事”。忠主（宗教伦理）、忠君（社会伦理）、孝亲（宗法伦理），三者协调一致，才堪称为“至道”。在道德修养上，他认为应先从“正心”入手，然后通过“克己”“习学”，达到“不以名利动其心，荣辱夺其志”的境界。并把宗教禁欲主义和汉族儒家的“安贫乐道”结合起来，向伊斯兰教信徒们提出了“三德十行”的具体道德要求。所谓“三德”，就是“心信、口诵、力行”。其中“心信”与“口诵”，是指宗教道德信念与修持；“力行”，则是指宗教道德实践。所谓“十行”，就是“节饮食、节言语、节睡盹、悔过、僻修、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从”。其宗旨也是强调宗教道德修养与实践的协调和一致。他的这些思想，对穆斯林信徒的道德观念曾产生了重大影响。

此外，回族出身的张中在《归真要道》，马伯良在《教款捷要》，刘智在《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》，金天柱在《清真释疑》，马注在《清真指南》，马复初在《宝命真经直解》，何汉敬在《正教真诠》等伊斯兰教著作中，都不同程度地阐发了伊斯兰教伦理思想，对推进和发展回族伦理思想做出了贡献。

回族伦理思想在回族文学，特别是一些文艺作品中也有大量生动的反映。如元代回族著名诗人萨都刺（约 1300—1348 年）在其《雁门集》中，怀着对劳动人民深挚的道德情感，通过大量的诗作，真实生动地反映了当时的社会生活和民间疾苦，并对不合理的社会现象做了无情揭露。尤其他在“去年筑河防，驱夫如驱囚。人家废耕织，嗷嗷齐东州。饥饿半欲死，驱之长河流”；“悲啼泪尽黄河干，县官县官尔何颜！金带紫衣郡太守，醉饱不问民

食难”等诗句中，既有对朝廷暴政的揭露，又有对人们民不聊生等悲惨命运的同情，同时还提出了“上天胡不呼六丁，驱之海外休甲兵。男耕女织天下平，千古万古无战争”的道德理想和社会理想。其他如迺贤（一作纳新）的《金台集》，高克恭的《房山集》，丁鹤年在的《海巢集》、《哀思集》、《方外集》、《方外续集》，金大车的《子有集》，金大舆的《子坤集》，丁澎的《扶荔堂诗集》，《信美轩诗选》、《药园集》，蒋湘南的《七经楼文抄》、《春晖阁诗集》等，都包蕴有回族人民丰富的伦理思想和道德观念，都从民族文化不同领域的不同角度、不同方面反映了回族人民的精神素质和道德风貌。

回族伦理思想不仅在回族文化（包括宗教文化）中有大量生动的反映，而且在宗教活动和禁忌中也多有体现。历史上，回族人从出生时开始，就要请阿訇起名字，结婚时要请阿訇证婚，死后要请阿訇主持殡葬，人生的所有活动都要受到伊斯兰教教规戒律的制约。特别是在饮食习惯上，忌吃猪肉，不吃一切动物的血和自死之动物，等等。这些本是伊斯兰教的戒律所规定，天长日久，便成为约束人们的道德规范。对于这些规范，只能遵守服从，不能有丝毫的违背，否则就要受到舆论的谴责，甚至受到教规的制裁。

就整体而言，回族人民在反帝爱国的斗争中，也为丰富和发展中华民族的爱国主义思想做出了突出贡献。在近代以来的历次革命斗争中，散居在各地的回民均以不同形式参加了反帝爱国的斗争。如在鸦片战争时，驻防江浙沿海的陕甘回、汉各族 2000 名士兵英勇地抗击了英国侵略军。1855 年，新疆塔城回、汉各族矿工掀起了反抗沙俄贸易官员暴行的斗争。1894 年中日甲午战争中，回族将领左宝贵率部援朝，英勇殉职。1900 年八国联军攻打北京时，一支主要由回族官兵组成的甘肃军队，在廊坊和北京正阳门等战斗中，给侵略军以重创。抗日战争期间，中国共产党领

导各地回民建立了各种抗日救国团体和各种抗日救国武装力量，为配合主力部队开展各种形式的保卫战和游击战做出了贡献。在解放战争中，各地回民武装纷纷组织起来，有的被编入野战军，他们在为打败蒋介石、解放全中国的斗争中做出了重要贡献。

回族是一个富于道德传统的民族。他们在长期的生产活动和社会活动中形成、发展了具有本民族特点的伦理思想，同时又明显地受到汉族和其它民族伦理思想的渗透与交融。但是从总体上讲，似乎还缺乏完整的理论形态。加上历史的原因，对于回族伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而尚未引起人们足够的重视。

中华人民共和国成立后，回族作为祖国多民族大家庭中的重要一员，与中国各兄弟民族共同跻身于社会主义民族共同体的行列，相互间建立起了团结、平等、互助的相互依存、共同发展繁荣的新型民族关系。在中国共产党领导下，马克思主义伦理学在回族地区得到传播和发展。回族人民对自己民族所固有的道德传统文化遗产进行了批判改造，从而使回族伦理学获得了新生，并昭示了光明的前景。

今天，发掘、整理、研究回族的伦理思想和道德观念，对于加强回族地区的道德建设，弘扬民族文化，提高民族素质，增进民族间的相互了解和思想文化交流，加强民族团结、密切民族关系，培养有理想、有道德、有文化、有纪律的一代新人，从而促进社会主义精神文明建设事业的发展，充实、丰富和完善中华民族的伦理思想宝库，都具有极为重要的理论意义和现实意义。

三、维吾尔族伦理思想概述

维吾尔族伦理思想，既是维吾尔族人民长期积累下来的一笔宝贵思想财富，也是中国伦理思想宝库中的重要组成部分之一。

“维吾尔”(Uigur)，系该族自称，意为“团结”、“联合”或

“同盟”之意。维吾尔族与我国古代北方游牧民族丁零、铁勒、袁纥、乌护、韦纥、回纥、回鹘、畏兀儿等有密切的族源关系。现在主要聚居于新疆维吾尔自治区，另在湖南、河南、北京等地亦有少量分布。

维吾尔族经历了漫长的封建社会，其先民曾先后在中亚和新疆地区建立过喀喇汗国、高昌王国，并参与过察合台汗国和叶尔羌汗国的活动。¹⁹ 世纪以来又先后配合清军粉碎了英国扶植下的张格尔、阿古柏傀儡政权，抗击过俄国对伊犁地区的侵占，对我国西北边疆的开发和维护祖国统一作出了重要贡献。

维吾尔族是个宗教意识较强的民族。在古代，萨满教对维吾尔族先民们的道德观念有过较大的影响。萨满教认为，人世间的一切祸福，皆由神灵和鬼魔主宰。神灵（即善神）可以给人们赐福，而鬼魔则常常施祸于人。故维吾尔族先民们总是要对神灵进行崇拜、祈祷和祭祀，并以此希望神灵能给人们带来幸福；同时对妖魔鬼怪也要进行乞求、诉说或祷告，目的是希望它不要给人们带来祸害。但是先民们又认为，人与上天、神灵和鬼魔之间是不能相通的，只有保护氏族的萨满神的代理人或其化身，即被称为“萨满”的人（或男或女），才能与上天、神灵、祖先神和鬼魔相通，并代替本族人为之祈福禳灾。此外，萨满教还把人们的灵魂分为永存魂、转世魂和暂住魂三种，并按不同的仪式，怀着虔诚的道德心理，对之祭祀和祈祷，希望能对生者、氏族、部落或家人予以保护。这些，在很大程度上反映了维吾尔族先民们的宗教道德观念。

至迟在我国南北朝时期，源于伊朗的祆教（Zoroa Ster）^①传入西北，维吾尔族先民们很快便接受了这一宗教的影响。祆教要

^① Zoroa Ster，汉语音译为琐罗亚斯德教，祆教即因其创始人的名字叫琐罗亚斯德而得名。

求人们从善避恶，弃暗投明，其道德箴言是“善思、善言、善行”。祆教认为，宇宙原初就有善恶之分。善的最高神是阿胡拉·玛兹达（Ahwramazda），代表光明、清静、创造和生，亦被看成是智慧或主宰之神。而恶的最高神则是安格拉·曼纽（Angra mainyu），代表黑暗、虚伪、恶劣与愚昧。善神与恶神之间彼此进行斗争，最终善神取得了胜利。祆教还认为，在善恶两种斗争中，人是可以选择的，有自由的，能够主宰自己的命运。但是人死后，善神阿胡拉·玛兹达将根据其生前的言行，要进行“末日审判”。并通过“裁判之桥”，或送入天堂，或投进地狱，全由生前的善恶之行来决定。因此，从价值取向上看，主张人们要通过“善思、善言、善行”来达到扬善弃恶的目的。

到了鄂尔浑回纥汗国时期，由波斯人摩尼（*mani*）所创造的摩尼教（*Mani cheism*）又传入新疆，维吾尔族先民很快又受到摩尼教的影响。摩尼教实际上是在祆教的基础上，广泛地吸收了基督教、佛教和诺思替教等教派思想而建立起来的一种堪称独特的新宗教体系。它顶礼膜拜的是“四大尊严”，即大明神、神的光明、神的威力和神的智慧。在摩尼教中，具有道德戒律和道德规范性质的是“三封”和“十诫”。所谓“三封”，即指口封、手封和胸封。“口封”，是指在饮食和言语方面的戒制，诸如不喝酒、不说谎话等；“手封”，是指在行为方面的戒制，如在暗中或独处时不做坏事等；“胸封”，是指在思想和欲望方面的戒制。“胸封”亦称“阴部封”，即指要戒制淫欲。“三封”中最关重要的是不杀生和禁止淫欲。与“三封”相联系的是“十诫”。“十诫”的具体内容及要求是：不拜偶像、不妄语、不贪欲、不杀生、不奸淫、不偷盗、不欺诈或托言魔术、不二心或不疑念、不惰情及每日须进行四次或七次祈祷、实行斋戒和忏悔。“十诫”对僧俗人众均有束缚力。区别仅在于结婚和肉食方面，对僧侣要求更严格一些。在摩尼教看来，只要坚持做到“三封”“十诫”，就可以成为与众不同的最

完满、最有道德的好人。正如该教所云：“持具戒律，犹如日也”^①。只要虔诚奉“三封”“十诫”，就可“于其身心常生慈善”^②。实际上，摩尼教道德思想的核心是“忍”。力行“三封”要忍，做到“十诫”更要忍。认为：“忍辱者，若有清净电那勿等内怀忍辱性者，当知是师有五记验……对值来侵辱者，皆能忍受，欢喜无怨”^③。”忍是一种很高的道德要求，它与道德修养密切相关。只有通过道德修养达到很高的思想境界以后，才有可能做到忍。摩尼教认为，只有做到了忍，就可以达到怜愍、诚信、具足、忍辱和智慧。

据史载，除了上面提及的萨满教、祆教和摩尼教曾相继传入新疆并对维吾尔族先民的伦理思想有过影响和渗透外，佛教、景教和道教等教派思想也曾先后传入新疆，也对维吾尔族先民的伦理思想有过不同程度的影响。但是自公元 9 世纪末 10 世纪初，由阿拉伯半岛麦加人穆罕默德所创立的伊斯兰教传入新疆后，伊斯兰教便逐渐在维吾尔族人的精神生活中占据了统治地位，其影响一直延续到现在。在伊斯兰教新疆化特别是维吾尔族化的过程中，对维吾尔族伦理思想影响较大的是如下一些人物的伦理思想：

阿布奈斯尔·阿尔·法拉比的伦理思想

相传阿布奈斯尔·阿尔·法拉比于公元 870 年出生于锡尔河畔法拉比城的一个信奉摩尼教的葛罗禄部的骑士家庭。公元 893 年，萨曼王朝侵占了喀喇汗朝的法拉比等城。自此以后，法拉比全家便改信了伊斯兰教。法拉比曾到过巴格达和哈马丹汗国等地，接触过不少伊斯兰教、基督教、亚里士多德学者和思想家及诗人等。此外，他还多次到开罗等地讲过学，被认为是当时学问渊博

① 《摩尼教残经》，第 378 页。

② 同上，第 386 页。

③ 同上，第 388-389 页。

的一位学者。他一生写了 160 多部著作。在道德观上，法拉比提出了许多既深邃又富于启迪的思想。如在谈到人生幸福时，认为人的幸福是人的“最大、最宝贵的财富”和“最高目标”^①。要实现人的幸福，其前提是必须要建立一个理想的社会。为此他强调：“任何城市（国家）都应该是为人们获得幸福而工作的机构。”^②在他看来，要建立一个理想的社会，关键在于人的精神的自我完善。认为人的道德品质并不是天生的，而在于环境、教育和自由意志的选择即靠后天所得来的。同时又指出，人的道德品质一旦形成，也不是亘古不变的，而将会随着环境、教育、个人意志以及习惯的变化而发生或多或少的变化。他特别强调，对人的道德有强烈影响的将是人的知识和智慧程度，所以认为“有智慧的人同时也是有道德的人”^③。而知识和智慧从哪里来呢？当然得靠教育。故又主张，从每个家庭到国家之间应该建立起承上启下的教育网。并认为这是改善社会道德面貌和提高人们道德水准的有效良方。

在关于善和善行的问题上，法拉比认为应该把善和治善结合起来。他说：“治善，就是要把善的事情在实际上实行。”^④甚至把他所从事的政治哲学也看成是培养良好道德的一种行善的工作。进而认为社会和国家的管理工作也是一种行善的工作。法拉比在《论文明城居民的观点》中，还提出了要建设道德城或文明国家的想法。他说：“为了获得幸福而建立起的联合、互助的社会是文明道德的社会。”强调道德国的主席应是一个从人们中选出来的有才能的哲学家。并认为这个国家应该有公正和社会之爱，全体居民平等，自由挑选职业。当然，法拉比的道德城和文明国无疑也具

① 《社会道德论集》，阿拉木图 1975 年俄文版。

② IpuzopQH；《中亚和伊朗哲学史纲》附录：法拉比《论科学分类》 1975 年阿拉木图版，第 157 页

③ 海如拉也夫：《法拉比的时代和学术》，塔什干 1975 年俄文版。

④ 法拉比：《论智慧》，1975 年阿拉木图版，第 5 页。

有空想的性质。但它与柏拉图的“理想国”又有某些区别。譬如，他已明显地吸收了波斯玛孜达克起义者的平均共产主义思想和社会主张，以及中亚细亚最古老的和中世纪各种文学著作、民间故事中关于理想社会的种种合理思想。这种道德理想主义对鼓舞和教育人民起过一定的积极作用。

优素甫·哈斯·哈吉甫的伦理思想

优素甫·哈斯·哈吉甫于 1019 年出生于巴拉沙衮城的名门世家，逝于 1085 年，享年 66 岁。优素甫生前所著的著名哲理性长诗——《福乐智慧》，是留给维吾尔族人民的宝贵思想财富，其中蕴含着丰富的伦理思想。

优素甫生前已看到了知识的无比重要性。故他认为知识既是稳定社会，也是培育良好道德的基础。他指出：“一切善事全都得益于知识，有了知识，好比找到了上天的阶梯。”^①“世人学得了知识美德，自能行为善良，品行端正。”^②“人祖之子把手伸向褐色大地，凭借知识实现了一切愿望。”^③

在谈到善恶问题时，优素甫认为善恶的标准是利他或利己。他明确地说：“若问善德的秉性，它不顾自己，专利于他人。”^④恶则相反，只顾自己，不为别人。

优素甫认为世上无论是好人还是坏人都可以具体区分为两类。就好人而言，一种是天生的善性，其善性至死不变；一种是靠仿效而成为善，此种人如果接近坏人也会变坏。故他指出：“好人分为两类，一类径直与善相通，他们一生下即是好人，专走正道，行为端正”，“与娘奶一起注入的善性，直到死之前，不会变

① 优素甫·哈斯·哈吉甫著，郝关中等译：《福乐智慧》第 31 页，民族出版社 1986 年版。

② 同上，第 243 页。

③ 同上，第 43 页。

④ 同上，第 117 页。

更。’^①“一类靠仿效成为好人,与坏人为伍,也会沾染劣行”,^②就坏人而言,他认为也同样分为两类:“其中一类是天生的歹徒,此类人至死也难改其秉性”,“一类是靠仿效成了坏人,若有好人为伴,也能改邪归正。’,^③这里涉及到人性之善恶的来源问题。如果把善恶看成是与生俱来的,未免会带有先验论的色彩;如果把善恶看成是至死不变的,则无疑是带了僵化、静止和片面的眼光。而这些观点很明显,是值得商榷的。当然,优素甫也懂得“近朱者赤,近墨者黑”的道理,也看到了人文环境特别是经常所接触的人对一个人善恶的影响,无疑有其合理因素。在实际生活中,我们也必须看到,确有一些人能够洁身自好,不为功名利禄所动,能够做到“出污泥而不染”。这样的人虽然不多,但确实有。所以看问题不能太绝对。总之,优素甫的善恶观是良莠杂陈的,需要持分析、批判和继承的态度,决不可一概而论。

阿合买提·尤格纳克的伦理思想

阿合买提·尤格纳克,生于公元 1110 年,卒于公元 1180 年。享年 70 岁。他所著的《真理入门》,是一部阐述维吾尔等突厥民族的伊斯兰诗体著作,其中蕴含着丰富的伦理思想。

首先,阿合买提在《真理入门》一书中以宗教唯心主义世界观作基石,强调道德乃真主的意旨,故人们的言行必须要顺从天意。他要求人们必须要把真主视作至尊、至圣来崇拜,对真主的信念和信仰必须始终不渝;对有知识有智慧、有善良品质的贤哲之士,也要尊崇敬仰,像他们一样宽宏大度,善辩是非,明达事理;在处理人际关系时,必须平等待人,决不能嫌贫爱富;在与人的交往中,必须谨言慎行,知而后言,言谈有度,决不能夸夸

① 优素甫·哈斯·哈吉甫著、郝关中等译:《福乐智慧》第 119~120 页。

② 同上,第 119 页。

③ 同上,第 119~120 页。

其谈，文过饰非；在对人的道德品质的要求上，除了要求人们必须具有善良的道德品质外，还要做到诚实正直，不讲假话，决不能虚情假意，表里不一；在道德修养方面，要求人们必须讲求恕道，以德报怨，决不能怀有复仇心理和以牙还牙的思想；在礼仪礼节上，要求人们必须敬老爱幼，对人要彬彬有礼，决不能忤逆不孝，粗暴蛮横；主张人们必须富有同情心，要知足、慷慨，要将自己的财富分出一部分施舍给穷人，决不能把追求衣食享乐作为自己的人生目的，更不能因之而泯灭自己本应具备的同情、善良的人之本性。

其次，阿合买提在《真理入门》中，针对当时世风糜烂、道德混浊的状况，哀叹昔日的繁华与伊斯兰教的道德秩序已悄然遁逝，感叹人世浮华飘忽不定，以至于祸福吉凶已不能完全由自己把握，故只能听从命运的安排与支配，按照真主的旨意去生存和生活。但同时又认为，人生的吉凶祸福等人生遭遇，虽然已由真主所主宰，由命运所支配，却也不是恒常即固定不变的。就如同富贵与贫穷、年轻与衰老、新与旧、多与少、甜与苦、欢与悲等许多对立统一的矛盾事物一样，总是会处于变化和转化的过程中。阿合买提这种包裹在宗教唯心主义思想体系中的宗教道德哲学观中，或多或少已包含着某些事物或社会现象既相互对立统一又相互转化的辩证法思想因素，是值得认真鉴别和加以分析的。

第三，阿合买提在《真理入门》中，还就当时社会上一些贪婪、伪善者的愚昧、狂妄、卑劣、低下的道德行为和道德现象进行了尖锐地揭露和批评，并给予了辛辣地讽刺与谴责，其积极意义自不待言。但他又因之而把这些阴暗面和不合理的道德现象归之于人们对伊斯兰教信仰的动摇及其不坚定性，试图以此来唤醒人们对伊斯兰教的更加纯洁、虔诚的道德信仰感情。显然这是由他的宗教神学观及其立场所决定的，其局限性也明显可见。

第四，阿合买提在《真理入门》中，还为人们设定了一个理想社会的范型。在他看来，他所向往并追求的理想社会，应该是一个安定、富裕、文明、友善的社会。在这个社会里，人们应该具有仁慈、善良、正直、忠诚、慷慨、施舍、谦虚、和蔼、宽恕、忍耐等美德。在这样的社会里，人人赞颂“慷慨是善良的天赋，优美的品行”，它“能洗去罪恶的污秽”，使人“免受谴责”；人人鞭挞“吝啬是丑恶的本能”，是“一种不治之症”；人人赞美谦虚是人所具有的最好的品德，故应“紧紧抓住谦虚，牢牢记住它”，从而嘲笑傲慢者，“把骄傲打翻在地”；人人斥责贪婪会给人们“增添愁怨”“痛苦、懊悔和忧烦”。

总之，《真理入门》中的伦理思想，既有积极因素，也有消极成分，需要本着吸取精华，去弃糟粕的态度来加以批判地继承和发展。这是我们对待所有传统文化的一个总态度。

贯云石的伦理思想

贯云石，维吾尔族本名为小云石海牙，元代将领，功臣阿里海牙之孙。对此，《元史》曾专为之立传。贯云石的父亲名叫贯只哥，曾被元朝封为楚国忠惠公。所以后来即以父名的首字为姓，改名贯云石，自号酸斋。其父逝后，即袭其职，任两淮万户府达鲁花赤，镇永州。不久，便将其官职让与其弟，自己则甘愿作当时著名学者姚燧的门生。时仁宗尚在东宫，听说此举，即选他作了其嫡子英宗的潜邸说书秀才。后仁宗继位，他又先后被任命为翰林侍读学士、中奉大夫、知制诰同修国史。在官场中生活，他愈觉仕途多舛，难以把握，便称疾辞官返江南，“诡姓名，易服色，人无识者”^①，过起了玩世不恭的隐居生活。直到 1324 年病逝，年仅 39 岁。元王朝追封为“京兆郡公”，谥“文靖”。

贯云石才思敏捷，精通汉语文，擅长诗词曲及书法，兼通

① 《元史》，卷一四三。

经史。退隐期间曾有《酸斋诗文》、《翰林侍读学士贯父文集》。所著《直解孝经》中，含有丰富的伦理思想。贯云石的伦理思想特色是其孝道观。而贯氏孝道观的特点，是既受到孔子孝道思想的影响，又受到维吾尔族古老传统人道思想的熏陶。他的功绩就是将二者有机地结合起来，从而形成了独具特色的孝道观。贯云石曾向仁宗上万言书，以《孝经》作注解，其用意非常明显。他认为，“孝”是孔子以“仁”为中心的社会伦理政治学说的重要组成部分。“仁”是劝诫统治者（君王）对下要施“仁政”；“孝”是劝诫臣民对统治者尽孝道。按照孔子的说法，“孝弟也者，其为仁之本與”，^①如果人人都能尽其孝道，就可以“顺天下，民用和睦，上下无怨”^②，进而实现国家的长治久安。当时元王朝推行严酷的阶级剥削和政治压迫，实行民族分化政策，从而使民族矛盾和阶级矛盾异常激化，加之皇室内部也经常为争夺皇位而发生流血斗争，这样，臣弑君，子弑父，弟弑兄的现象就层出不穷，极大地破坏了封建君主制的君道秩序。深受汉文化影响的贯云石，认为只有通过儒家孝道思想的宣传，才能起到有效维护和巩固封建统治伦理秩序的作用。于是，他不惜花费大力气来对《孝经》进行阐释和注释，并上书仁宗皇帝，倡导“修文德”、“定服色”、“族勋胄”，建议务必要按照君君、臣臣、父父、子子的人伦秩序来治理天下，使上下、尊卑之间各安其分，各守其位，各尽其责，各明尽忠尽孝之理。

实际上，贯云石伦理思想的核心是强调伦理治国或道德治国，说得更直接一点，就是以孝治国。

从贯云石伦理思想的民族特色来看，还体现了汉族伦理思想与维吾尔族伦理思想的相互渗透与交融。

① 《论语·学而》。

② 《孝经·开宗明义章》。

艾里什尔·那瓦依的伦理思想

艾里什尔·那瓦依，生于公元 1441 年，卒于 1510 年，享年 69 岁。那瓦依出身于知识分子家庭，从小受过良好的家庭教育。其家原在中亚，后随父迁伊拉克塔克斯城。他的一生大部分时间是在侯赛因·拜卡拉的宫廷中度过的，曾任苏丹的谋臣，官居宰相。后因种种原因，晚年离开宫廷过上了隐居并潜心著述的生活。

艾里什尔·那瓦依的伦理思想带有浓厚的人本主义即以人为中心的特点。他认为，上帝造万物，而最后的目的也是最高的目的，就是要造出人来。可以说，上帝造物中，人是“最伟大的”。人不仅具有“最高的美”和“最高的善”，甚至连一切天仙都得向人磕头和祈祷。他说：“被创造的最根本的目的物——人，是你（上帝）的意图。你计划创造一切事物时，把其中的一支，给予一个心灵，这个心灵是被当作智慧的宝藏来创造的……作为你的隐蔽室。这样，你创造人以后，便把自己隐蔽起来，你的实体看不见了。而在你创造的那些人的心灵宝藏中则把你的一切能力显现出来。这就是说，使人代替了你自己。”^①他还说：“上帝创造人的时候，一切天仙都向这个人磕头、祈祷。”^②很明显，那瓦依虽然坚持人是由上帝创造的，但又认为人是上帝的代表，理应受到重视和尊重。同时他还认为，无论是个人、家庭，还是国家，其最高目的都是要为人的幸福服务。作为君主们或国王们，都应把人看成是上帝，人类一切活动的出发点和归宿都应该以人为中心而展开。因此，他认为：一个人的真正价值，就是他应该阐述并说明人类的问题；上帝本来就在世界之中，亦即人自己，故此应让人自我尊重，热爱生活；无论哪个民族，信仰什么宗教，男人女人都应该是平等的。尤为值得注意的是，那瓦依在当时情况下

① 《曼泰库提·泰衣尔》，《鸟的语言》序诗部分。

② 《阿衣拉通木·阿不拉尔》。

不仅强调了人的重要性，而且还提出了男女平等的思想。他说：“在神的这一高峰上，男女是没有区别的，无论是日耳曼人还是印度人都是如此。”^①他甚至认为少数品质贤良的女人可以超过众多品质不好的男人：“同千百个不纯洁的男人比较，一个纯洁女人所做的，要高尚得多，纯粹得多，善良得多。”^②应该说，这个思想是难能可贵的，具有学者认识水平上的超前性。

艾里什尔·那瓦依在论及其社会伦理道德观时，认为要建立一个合理的社会和理想的国家，国王是至关重要的。强调要改善社会状况，治理好国家，就必须要通过公正的政策和道路，把一个不好的国王改变成一个贤良的国君。在他看来，国王无论是属于哪个民族，或信奉何种宗教，只要他公平、正直而又贤良，知人善任，德罚兼施，就可以把一个业已很糟糕很衰败的国家治理成为一个繁荣兴旺的国家。在谈到好坏国王的作用时，指出：“一个非穆斯林的好国王可以把坏国家变好，一个穆斯林的暴君也可以把好端端的国家变坏。”^③可见，在宗教氛围很浓的背景下，谈到国君好坏的标准时，他不以宗教或民族为限，表现了视野的开阔性和思想的广容性，完全是一种理性认识升华的结果。这与他的泛爱论思想也是相一致的。他说：“我所爱的，不管是什么人，以色列人或者印度人，我都爱。但皇帝们爱的却是金子或者其他宝贝。”^④这种多少带有一点博爱胸怀的思想境界在当时情况下也是非常可贵的。

在道德评价上，艾里什尔·那瓦依对人所具有的谦虚、忠实、忠诚、知足、说真话等优良品质都作了很高的评价。譬如忠诚，他说：“忠诚对于人，对于宇宙是最高、最宝贵的，就像皇冠上面的

① 《五部诗集》。

② 同上。

③ 《七星图》

④ 《五部诗集》。

宝石。’^①他认为，人与人之间的不忠实乃是人类社会莫大的悲剧。而对那些吝啬、刻薄、骄傲、不忠实、狡猾、说假话、懒惰、忌妒、顽固、贪欲、酗酒等坏品质，则从否定性道德评价上给予了无情地批判和谴责。特别推崇勇敢精神和具有勇敢行为的人。他说：“勇敢的人为人服务的时候总是不回避的，就是从天上往他的头上下雨、下石头也是不回避的。”^②认为凡是作恶多端、干尽坏事的人，哪怕一时得逞，但最终结果是既害人又害己。他告诫人们说：“你不要以为那些做坏事的、自己的钱袋里已经装满了金币的人，是得到了好处，实际上它那里面已经集中了给自己带来了危害的东西。”^③应该说，这些劝告和主张，对于引导人们弃恶扬善，张扬善行，遏制恶行，还是有明显效果的。

艾里什尔·那瓦依的伦理思想，如果悉心剥去其宗教唯心主义的外壳，还是能发现有许多合理内核的。对此，我们同样需要持批判继承的态度来分析和对待。

艾哈默德·阿拜都拉·哈拉巴蒂的伦理思想

艾哈默德·阿拜都拉·哈拉巴蒂，1638年出生在阿克苏，逝于1736年，享年98岁。青少年时期曾在喀什和布哈拉麦德力斯学习古典文学。后来的大半生则是在阿伯克和卓及其继承人统治下的悲惨年代度过的。哈拉巴蒂主要是一位诗人，他的《哈拉巴蒂双行诗全集》，涉及多方面的内容，其中伦理思想即是其主要内容之一。

哈拉巴蒂的伦理思想也带有人本主义即以人为根本的倾向。他强调：“人学家要时时刻刻了解人的情况，对他的未来做出估计”，^①在对当时各种人的不同心态作了认真研究和分析后指出：

① 《五部诗集》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《哈拉巴蒂双行诗全集》。

“有的人的心灵好比是一个宝藏，有的人的心灵好像是黑暗的地下室，……有的人的心灵很美丽，有的人的心灵非常丑陋。”^①他认为，人是世界上最重要的存在物，作为思想家和学者，甚至诗人，没有理由不去重视他们并研究他们。当然，研究的目的是服务于人，造福于人。

哈拉巴蒂还对人类社会道德中的基本范畴——善恶问题，发表了自己的见解和看法。在他看来，“你要实现善，就要去爱你崇拜的人”；“你只有实现善才能在群众中得到尊重”而“那些从事罪恶的人，是不会有好下场的”，^②。他认为“满足”和“忠实”等都可以被视作是善的标准：“一个人的贪图好比一条狗，你不要把这个狗养得那么肥，你要把它养得太肥，它最后就会把你毁掉”；“一个人如果是忠实的，那么他就可能成为幸福的人；一个人如果使用各种阴谋，那他就会成为一个苦力”^③。由于哈拉巴蒂曾亲身经历并目睹了和卓势力为争夺政权与教权而进行的战争，直觉地感觉到战争中也有善恶的问题。因此，提出要用善恶观去区分两种不同性质的战争即正义的战争与非正义的战争。他说：“一种战争是没有知识精神的、非正义的战争，一种是有知识的、正义的战争。非正义的战争就是坏（恶）的战争，正义的战争就是好（善）的战争。”^④认为真正称得上正义的战争应该用知识去指导的战争。“要把知识作为自己的伙伴，用知识去指导战争，这样才能给战争以真正的目的。这样的战争才是真正的、正义的战争。”^⑤认为社会上有公正的国王和暴君乃是出现善恶的根源。他指出：“虽然各种强制活动是国家和社会的基础。……但是一个公正的国

① 《哈拉巴蒂双行诗全集》。

② 同上。。

③ 同上。

④ 同上

⑤ 同上。

王，会给自己的国家（城市）带来财富；一个强制主义的暴君，会给自己的国家（城市）带来指责。’^① 他认为教育和科学也是实现公正和善的条件，并强调国王应致力于教育，而决不能成天只知道吃、喝、玩、乐，只顾自己，不管臣民。在他看来，“谁有科学知识，谁就会成为……一个公正的国王；谁没有科学知识，谁就会成为一个暴君’^②。另外，哈拉巴蒂还认为，作为一个善者即道德完整的人，其道德衡量的标准必须是摈弃私利。因此强调：“抛弃自私是不容易的。但如果不抛弃自私，就不能算是一个完整的人。’^③

哈拉巴蒂伦理思想中关于人本主义的看法和对善恶观念的见解，同维吾尔族历史上许多先贤圣哲一样，既有许多“合理内核”，也有不少“非科学因素”。这是我们必须看到并加以明鉴的。

巴巴拉赫木·麦西来甫的伦理思想

巴巴拉赫木·麦西来甫于 1646 年出生于巴巴拉赫木（今乌兹别克共和国塔什干省）一个织布工人的家庭。麦西来甫为其笔名，巴巴拉赫木才是他的名字。他从小酷爱自由，经常发表一些自由思想的言论。由于其父母早逝，他很早就成为一名孤儿。毛拉·巴扎尔把他送到宗教氛围较浓的喀什噶尔阿伯克和加处。起初，阿伯克和加只让他放牧。后才让他进学校学习，想把他培养成自己的人。麦西来甫充满烈焰般的激情并通过辛辣讥讽时弊诗中所流露出来的自由思想，在群众中引起了很大的共鸣，再加上他又爱上了阿伯克和加宫廷里的使女，阿伯克和加盛怒之下，派人阉割了他的辜丸，并把他赶出了学校。麦西来甫从此到处流浪，足迹遍布天南地北、中亚、呼罗珊和中东等地。1733 年，由于封建主

① 《哈拉巴蒂双行诗全集》。

② 同上。

③ 同上。

和各种宗教狂热派们的陷害，被阿尔希达里罕（今阿富汗境内）的空都斯城的统治者穆罕默德·卡他尔尼下令绞死。享年 87 岁。麦西来甫一生虽然受尽苦难，但创作了大量的诗歌，被人们公认为是清初维吾尔族哲学史和伦理学史上的一位重要的思想家。

巴巴拉赫木·麦西来甫伦理思想中的突出特色是“人类之爱”。这与他一生流浪生活中的广泛经历和他本身所具有的慈爱之心有关。他认为不管什么人种、民族、国家、宗教，以及各不相同的个人，都有假、恶、丑与真、善、美的区别，人类的最高要求就是要遏制假、恶、丑，高扬真、善、美，呼唤超越一切藩篱的、广泛的神权主义的人类之爱。他强调的所谓“人类之爱”，就是指超越民族、国家和宗教界限的爱；不管你是属于哪个国家的、哪个民族的，抑或那种宗教的，凡是受压迫的人都应该爱。他不仅具有泛爱思想的博大胸怀，而且还带有阶级觉醒的意识。应该说在当时情况下，这是非常难能可贵的。

麦西来甫之所以受到封建主和各种宗教狂热者们的陷害，以至于被绞死，与他勇敢地否定上帝和无情地抨击神职人员假面具的思想有关。他曾说：“我上过七层天，看了上帝宫廷，我在那里叫，还往上踏了一步，再往下看，还是没有发现任何人（上帝）。^①矛盾所指，根本否定了宗教徒们一再宣称的“上帝”的存在。既然上帝不存在，还有什么必要去向上帝顶礼膜拜呢？还有什么必要去向上帝献爱心呢？因此在他看来，爱心只能献给现实存在的人，而不能献给虚无缥缈甚至根本就不存在的神或上帝。他在抨击神职人员的假面孔时，毫不客气并旗帜鲜明地说：“扎依提！你把这世界上的每一杯酒都交给我，让我把它喝掉，你去从事你的乃麻子吧”；哎扎依提 你今天在礼拜寺里讲了那么多的好话，

① 《麦西来甫传》。

但我在这个天下还没有看到你再脏、再罪恶的人。’^①不仅如此，他还自我表白道：“我因爱的缘故抛弃了乃麻子，变成了流浪的麦西来甫。”^②并称“你是仙女、天仙或是人，我都不知道，但你有这么一种美，我怎么能够舍得跟你分离。”^③很明显，他的这种反宗教神学里的上帝的思想，揭露宗教徒灵魂深处既肮脏又丑恶的思想，以及讴歌和宣传人类之爱的思想，当然是不能为当时的统治者和宗教势力所容忍的，置他于死地的结局也就不可避免了。

巴巴拉赫木·麦西来甫虽然在耄耋之年遭到统治者的迫害，但是他创作的大量诗歌却在维吾尔族人民中广为流传，尤其他那热爱生活，富有朝气的人生态度；热爱祖国，热爱家乡的高尚品德；倡导人类之爱的博爱情怀；蔑视宗教，否定上帝的决心和勇气；……均给人们以很大的启迪和教育，以至于成为维吾尔族人民精神生活中的一面旗帜。

阿不都·哈立克·维古尔的伦理思想

阿不都·哈立克·维古尔，是维吾尔族近代史上一位重要的具有民主主义思想色彩的伦理思想家。他于 1895 年出生于吐鲁番新城，从小就受到很好的教育，兼通阿拉伯文和波斯文，早期学习过中亚和东方的古典文学，并受到新疆启蒙思想的影响。辛亥革命爆发后，他又受到孙中山先生三民主义思想的熏陶。青年时期曾学习汉语，并开始接触汉族文学，后来还进了汉族人办的“三民主义研究班”研究《孙中山选集》和孙中山的其他著作，成为首批接受三民主义思想的维吾尔族青年。后来又到过苏联的莫斯科、彼得格勒以及中亚的一些城市，学会了俄语。先后阅读了普希金、托尔斯泰等人的作品。十月革命后，他受到巨大的鼓舞，

① 《麦西来甫传》。

② 同上。

③ 同上。

在苏联写下了《充满希望的乐园》和《列宁领导人》等作品。同时他又发表了许多充满战斗激情、格调明快的诗歌，在农村广为流传。

阿不都·哈立克·维古尔伦理思想的实质是高扬具有伦理色彩的民主与文化。当然，他的具有民主与文化色彩的伦理思想，就其深度而言，也有一个渐进发展的过程。开始，他主要是反对无知和社会黑暗，主张理性世界，并提出要对宗教教育进行改革，反对宗教宿命论，同时还提出了反帝反封建的思想。他不无悲观而又清醒地看到：“我的民族在无知和黑暗中，然而又把它吹得那么神”；“整个社会生活和人们的心理都是一种病态，可还在那里粉饰它”^①。“那有‘乃孜’，那里有婚礼，那有好吃的，那些地方，我们天天都到。没有用的，没有价值的各种宗教事业，我们拼命去献身，而对科学事业我们都毫不关心。”^②他几乎是愤怒地指出：“谁提倡科学，就把谁除掉。过去，我们祖先对科学做出的那些成绩，却根本不去怀念。”^③他非常痛惜地感到：“我们的民族有一个恶习，就是谁有成绩而出名，我们就把他打下来，不让抬头”，所以“我们没有天文学家、工程师、学者，我们却有些大肚皮的、非常专制的、残酷的毛拉和各种各样的依禅。”^④在他看来，当时新疆的主体民族——维吾尔族尚处在一种无知、愚昧和黑暗的状态中，犹如沉睡的婴儿还未醒来，加上封建社会本身所固有的黑暗和病态，使人们沾染了不少的恶习和偏见。对此，他感到无比地悲愤和痛心疾首，恨不得通过他的激忿的呐喊来唤起民族的觉醒。

到了晚年，哈立克的具有民主意识的伦理思想发生了很大的变化，他已经开始直接把反对封建主义的斗争和反对帝国主义的

① 《我的维吾尔族》。

② 同上。

③ 同上

④ 同上

斗争结合起来，旗帜鲜明地指出：“对我们这里黑暗的东西给予支持的，就是那些外国帝国主义者。他们是我们的敌人，要跟他们作斗争，把他们驱逐出去。”^①其反帝爱国的思想跃然纸上！这是他的由反封建思想发展到反帝爱国思想的一个认识上的升华！表明在外来侵略面前，他呼吁人们应该团结一致，同仇敌忾，坚决驱除帝国主义出境的信心和决心。

同时，在苏联十月革命的影响下，阿不都·哈立克·维古尔感觉到全世界人民都已经觉醒了，唯独维吾尔族还未觉醒。他说：“我们还是像吃奶的孩子，正在睡梦中。我感到自己好比留在戈壁滩中间，哎！有什么办法？我能够离开这个戈壁滩，像那些进步的文学家一样取得同等的成就吗？”^②字里行间，流露出他强烈地期待着本民族的觉醒，期待着维吾尔族早日加入到反帝反封建的行列，并早日跻身于先进民族之林！

从以上人物的伦理思想中，可出看出维吾尔族伦理思想发展的脉络，虽然是概貌。但尽管这样，他们的伦理思想在维吾尔族历史发展的不同时期和不同阶段，都是极富代表性并具有典型意义的。

此外，维吾尔族伦理思想在该民族的日常生活和风俗习惯中也有广泛地反映。

譬如，在生活方面，维吾尔族由于普遍受伊斯兰教的影响，在饮食上除主要食用牛、羊肉外，严禁食用猪肉、驴肉、骡肉、骆驼肉和狗肉。新疆南部农区的维吾尔族还禁食马肉及鸽子肉等。按宗教规定，不得食用未经宰杀而死亡的任何自死动物及任何动物的血，牛羊和家禽须经阿訇念经宰杀后方可食用。按照约定俗成的规矩，平常在进餐时也必须讲究礼貌。客人就餐时，主人须请

①转引自《中国少数民族哲学史》第993页，安徽人民出版社1992年7月版。

②同上。

客人上座，客人不能随便走近炉灶。为了清洁和卫生，饭前饭后必须洗手。洗手时由一人持铜壶给每人冲洗，下面用铜盆接水。一般先给客人洗，然后再按辈份或年龄顺次给自己家的人洗，但每人只限冲洗三次。洗手后须用毛巾将手擦干，不允许用电手的方式将水甩干，否则认为是不尊敬主人的行为。吃抓饭前，因需用手指抓饭粒和羊肉吃，故必须修剪指甲，否则不能吃抓饭。维族人常吃馕，但也有讲究。通常把馕端到饭单布上时必须正面朝上放，不可放反。馕的正面有鼓起的边，中间有花纹，背面是贴在烤炉壁上的那面，呈平形。吃馕时须先将馕对半分切成若干小块，然后由各人分别取食，决不可一人拿着整个馕啃食。吃饭时，不可随便扒拉盘中的饭食和菜肴。吃抓饭时，不能将已经抓起的饭再放回公用的大盘中去。应根据自己的饭量将饭菜和汤舀到自己的碗中，然后吃完，切不可“眼大肚皮小，盛来吃不了”。对于实在吃不了的食物也不可丢弃，认为丢弃食物是对主人的不恭敬。如果把吃不了的食物用双手捧还给主人，主人将很高兴。吃饭时应尽量注意不让饭屑掉到地上，如已掉落，则应拣起来放到自己面前饭单布的边上。按伊斯兰教的规定，每次饭后还要有人领做“都瓦”（祈祷），此时决不可提前起立或东张西望。“都瓦”完毕，得等主人收拾起餐具后，客人才能离席，否则会被认为是失礼。

受宗教的影响，人们在户外时不能头顶直接对天，否则会被看成是不敬天的行为。故男女出门时，总是必戴绣花小帽，以遮盖头部。南疆的维族妇女出门时，还须在帽上加披白色或棕色的头巾。旧时妇女上街皆蒙面纱，否则将遭到宗教界人士的谴责或处罚。现今南疆地区的部分妇女仍保持这种风俗。宗教人士与一般教徒的服饰也有区别：前者在头上缠长的白布，在袷袂（外套）外面不系腰带，如同身穿宽松的长袍；后者则不可如此穿着打扮。青年人（尤其是姑娘们）喜穿漂亮艳丽的服装。按传统习俗，人们忌穿短小衣服，外衣的长度应超过膝盖，裤腿的下边应

抵达脚背。当然，随着时代和观念的变化，现在有部分城市青年已不太讲究这些了。女子不论老幼都梳发辫，且很讲究。从女童、少女到未婚的姑娘，常在头上梳十几或几十条小辫；已婚妇女则只须梳两条大辫即可；南疆妇女在头的前部先梳出两条小辫，头后部梳出两条大辫，然后将前后四条合结成两大发辫。此种发式，不允许未婚姑娘采用。

据史载，维吾尔族的先民回鹘人“贵东向”。迄今，维族人的住宅大门仍忌向西开。他们很注重室内外的清洁卫生。凡去做客的人决不可弄脏其地面及建筑物，否则会被认为是对主人的大不敬。通常，人们喜穿皮鞋和靴子。中老年男子和妇女为了保护靴鞋并保持室内地毯的清洁，常在长靴或皮鞋外加穿套鞋。凡穿套鞋的人，不论是返回自家或去亲友家做客，入室前都必须脱掉套鞋。

受伊斯兰教《古兰经》中禁烟禁酒等规定的影响，人们普遍认为吸毒、酗酒、赌博、斗殴、诈骗等行为皆属于道德败坏或丑恶现象，一般都要受到社会道德舆论的严厉抨击和谴责。

在待人接物和社交方面，维吾尔族非常重视礼仪礼节和文明礼貌。首先，视敬老为本民族的传统习俗。规定凡长辈与晚辈同行时，年轻人不可超越长者走在前面，只能随后而行。集会或聚餐时，如果有长者在，晚辈皆不得坐上座，必须请最长者坐首席，其他人一律按辈份和年龄依次就座。会晤或讨论问题时，青年人须待所有长辈都发过言后才能发表自己的观点和看法。晚辈不许在长辈面前抽烟、喝酒或说脏话。其次，对坐、卧、接物等姿势也有规范性要求。如坐在地毯上，双腿不可伸直，尤其不能将脚底朝向别人，否则会被认为是对人的极大的不礼貌。睡觉时忌头东脚西，也不可四肢平伸而仰卧。接别人递来的物品时，不能单手去接，必须伸出双手去接，否则会被认为是对人不礼貌。会客或进餐时，严禁擤鼻涕、吐痰、打哈欠或放屁等，否则会被认为是

严重的失礼行为。

在宗教道德上，要求成年教徒每年在肉孜节前必须“封斋”一个月，在斋期内每天只能在日出前和日落后进餐，白天禁食任何饮食。在麻扎（圣人墓地）和清真寺内，以及涝坝（蓄水池）和伙房等地，严禁大、小便和随地吐痰，并禁止携带猪、狗等肉及其他污物入内。严禁将猪肉等食品带入清真餐厅。

在婚姻道德上，一般限定在本民族内部通婚，尤禁与非伊斯兰教徒联姻。按照传统，婚姻经过媒人介绍、订婚和结婚三个程序。婚礼前一天，男家须将聘礼和婚宴用品送至女家。婚礼限在女家举行，且须由阿訇或伊麻木按宗教仪式主持婚礼。当天傍晚由新郎接新娘回男家。此时，女家亲属往往要制造种种“麻烦”或“难题”，不让接走新娘。新郎须耐心说好话，决不可恼怒，并满足女家提出的各种要求，才能接走新娘。当新娘来到男家时，门外已燃起一堆“神火”，先由一位客人点一支小火，向新娘头上转三圈，然后新娘绕“神火”一周，才能进入男家大门。据说这样做是为了“驱鬼避邪”，否则便不让新娘进门。新娘自举行婚礼前开始，就必须一直戴着盖头。婚后第三天，娘家人来到新亲家的家里，双方一起举行揭盖头仪式，先作“都瓦”，然后由新郎将新娘的盖头揭去。在举行这一仪式时，所有女宾都站在左边，男子位于右边，男女各分两队，不得混淆。

在丧葬道德观上，一切丧仪都须按伊斯兰教的规定进行。人亡故后，须尽快在当天埋葬，特殊情况也不得超过 3 天。男性遗体须由宗教人士“净身”，洗涤 3 次。女性遗体则由在同一礼拜寺中作礼拜的老年妇女“净身”。男性遗体缠白布 3 块，女子缠 5 块，不可多加也不可减少。遗体须由男人们抬。先抬入礼拜寺，由阿訇主持仪式、念经和祈祷后，将遗体抬往墓地土葬。送葬时近亲中的男子系白腰带，女子须加披白布盖头。妇女（包括死者的妻女）一律不准进入墓区，她们只能在远处举哀哭泣。若死者为家

长或长辈，家属则须服孝 7 天，40 天以内不得理发、梳头、唱歌或跳舞。如果死者生前留有遗嘱，须经阿訇盖章证明，方可生效。非伊斯兰教徒也可参加维吾尔族人的丧礼，但必须尊重其风俗习惯和伊斯兰教的规定。

由上可见，维吾尔族习俗中的伦理思想，也是维吾尔族伦理思想的重要组成部分。虽然从总体上看，这些习俗尚属于道德现象的范畴，带有“准伦理道德规范”的性质，但它却更具操作性，更容易为人民群众所接受。

维吾尔族伦理思想不管是理论层次的，还是实践层次的，都值得认真地发掘、整理和研究，因为它们对于当前维吾尔族地区的道德建设特别是精神文明建设，对于培育“四有”新人，提高民族素质，弘扬民族文化，均有极其重要的意义。

四、苗族伦理思想概述

苗族自称“果雄”、“模”或“蒙”。他称“长裙苗”、“短裙苗”、“红苗”、“白苗”、“青苗”、“花苗”等。人口 700 余万，主要分布在贵州、湖南、云南、广西、四川、广东、湖北等地，与中国其他民族大杂居、小聚居。其先民可能是古代三苗的一部分。一说渊源于殷周时代的“鬲”人。秦汉时主要居住在湘西、黔东一带，包括在“长沙、武陵蛮”或“五溪蛮”的名称之中，以后逐渐迁徙，散布在西南各地山区。解放前，苗族社会发展基本上处于封建地主经济阶段，也兼杂有一定程度的资本主义经济因素。但该民族的某些地区，发展却较为迟缓。

苗族伦理思想既是苗族文化和人民精神生活中的重要内容，也是中国伦理思想的有机组成部分之一，在苗族文化和日常礼仪、礼节及其风俗习惯中有着广泛而又生动的反映。

苗族古歌在苗族文化中占有很重要的地位，其中蕴含着丰富

的伦理思想和道德观念。苗族古歌分《开天辟地歌》、《枫木歌》、《洪水滔天歌》和《跋山涉水歌》四部分,共 13 首,8000 余行、40000 多字。苗族古歌与苗族史诗所反映的内容大体相同,它们是苗族关于天地万物及其人类起源(包括道德起源)的神话,反映了苗族先民开天辟地,铸造日月,繁衍人类,发展生产的英雄业绩。在《跋山涉水》和《溯河西迁》中,通过苗族先民在民族迁徙过程中跋山涉水、艰苦奋斗的事迹,歌颂了先民不惧困难,敢于斗争,征服自然的可贵品德,其中包含着积极进取性道德观念。在《洪水滔天》和《兄妹结婚》中,通过洪水始末和洪水后兄妹结婚繁衍子孙的神话,反映了苗族先民曾经有过血亲婚配的历史及其相应的道德观念。

苗族民间传说故事中也包含有丰富的伦理思想和道德观念。如在《德归马沟》与《狗取粮种》的传说中,通过描述狗不畏艰险取来粮种,造福于人类的事迹,反映了人们对狗的特殊的道德情感,认为狗是人类亲密的伙伴,有功于人类,人们理应通过传说来纪念它,而不应该忘记它。在《诺得仲》、《安品与满奏》等传说中,描述了苗族青年男子为获取真挚爱情而敢于同神虎搏斗,直至杀死神虎的勇敢品质。在《虎爹爹》、《保降西和白额虎》的传说中,“老虎”不再是恶的形象,反而却以侠义和善良者的面目出现,把人类社会所特有的道德通过拟人化手法引入到动物身上。在《花边姐姐》中,歌颂了苗族青年女子不仅具有善良的品德和倔强的性格,而且还敢于同最高统治者——皇帝的淫威作斗争的精神。在《三只锤》、《驼背老老和香蕉子子》中,热情讴歌并赞美了苗族劳动人民具有善良、正义和勇敢的优秀道德品质。在《桑都》、《两兄弟和财主》、《反江山系列故事》等传说中,反映了苗族人民敢于同官家和社会恶势力作斗争的精神品质,同时也抨击了贪官污吏对人民的迫害,揭露了他们荒淫无耻的罪恶行为,并热情歌颂了人民群众英勇斗争和自我牺牲的精神。在《守寨记》、

《突围记》、《神兵记》、《草鞋记》等传说中,形象地描述了劳动人民不堪忍受统治阶级的民族剥削和民族压迫,揭竿而起,聚众起义,联合起来同官家作斗争的事迹,倾注了对劳动人民为争取平等、自由,追求幸福生活的赞美。在《戕云的情歌》中,反映了青年男女因门第观念而不能自由结合的爱情悲剧。在《玉半的故事》中,反映了男女青年为追求自由幸福的爱情生活所表现出来的斗争精神。尤为可贵的是,在《白羊的故事》中,还反映了苗族人民对掠夺成性的帝国主义势力的憎恨,并给予了强烈的道德谴责。

苗族民歌的内容相当丰富,按其内容大致可分为生产劳动歌、苦歌、反歌、情歌、节令歌、习俗歌、新民歌和叙事诗等,其中也包含着丰富的伦理思想和道德观念。在生产劳动歌中,从道德赞美上歌颂了苗族人民热爱劳动,积极生产和向往幸福生活的道德观念;苦歌从道德揭露上反映了苗族贫苦阶层的人民群众在旧社会剥削、受欺压,含辛茹苦,民不聊生的凄惨生活遭遇;反歌从道德评价上肯定了苗族人民不堪受剥削、压迫而敢于起来同统治阶级进行斗争的精神品质;情歌从道德颂扬上讴歌了苗族青年男女崇尚婚姻自主、自立,感情纯真、挚诚的道德观念和为追求自由幸福的爱情生活敢于斗争的精神品质。在节令歌、习俗歌、新民歌和叙事诗中,也从不同方面反映了苗族人民的道德观念和道德风尚。

苗族伦理思想不仅在苗族文化中有着大量生动的反映,而且在日常生活中也多有体现。在他们那里,有一种“议榔”制度。所谓“议榔”,就是大家共同制定“榔规”,即寨规条规。“议榔”前,须由年岁大、威望高、处理事务能力强的人担任“榔头”。“榔规”的内容主要包括对本寨山林、田园、田鱼、房屋财产的保护,对本寨水沟、河流、山坡、婚姻纠纷的处理等等。“榔头”在广泛征求大家意见的基础上拟定寨规条规,叫大家通过。过去无文字

时，刻木记事。现在学会汉文，则用汉文记载。按照“榔规”的要求，大家必须共同遵守，不得违犯，否则就要受到处罚或制裁。同时还把这种“榔规”推及到寨与寨之间。寨际之间的“榔规”具有联防性质。如某寨失火，即以牛角号为信号，或用鸡毛夹火炭，通知邻寨，邻寨若不及时前来抢救，将以共同议订的榔规予以处理。寨际之间凡需统一行动的事情，都通过“议榔”而列入“榔规”，要求大家共同遵守。这种“议榔”制度所产生的寨内寨外的寨规条规，实际上对人们的行为及其行动起到了某种道德规范的作用。

在苗族社会中，还有一种“分鸡心、鸭心”的礼节。不管是谁，只要他为苗族人民做了好事，苗族人民就要用在他们看来是最贵重的鸡心或鸭心招待他，并且必须由家长或同族中最有威望的人用筷子把鸡心、鸭心在逢年过节、结婚造房吃饭时给你。但是你不能即刻吃掉，须按苗族礼节习惯，与在座的老人分享。否则，你就会在群众中失去威信。在苗族人看来，鸡、鸭是招待客人的佳肴，而鸡心、鸭心又是佳肴中最珍贵的。并且认为，人人都有心，但不一定都有良心。只有有了良心，才能为大家办好事；若无良心，就只能专干坏事，于人无益，等于无心。请你做客，仅仅是人们对你的初步了解，表明已开始相信你，拥护、支持你的工作。由德高望重的人把鸡心、鸭心给你，是代表在座的人以至于整个村寨的人把“心”交给你。同样，大家也期待着你把“心”交给他们，以便心心相印，同心协力，把工作共同做好。如果你能把鸡心、鸭心平分给在座的老人，大家便会认为你具有大公无私的胸怀，愿意为大家服务到底，也表明你将办事公正，靠得住，不会有偏心，可以成为信赖的朋友。今后不论遇到什么事，大家都会向你请教，并把自己的心里话告诉你，请你帮忙或想办法。你有什么困难，他们也会全力帮助。反之，如果你即刻将鸡心或鸭心独自吃掉，那么人们就会认为你这个人太自私，与大家

决不是一条心，将来也不会为大家办好事，甚至是危险的人，不能成为朋友，不论你办什么事，都会遭到大家的反对。这种通过“分鸡心、鸭心”礼节过程中所表现出来的道德观念。在很大程度上反映了苗族人民在看人、用人时所持的道德评价的尺度和标准。

苗族人民在反帝爱国的斗争中，也为丰富和发展中华民族的爱国主义思想做出了自己应有的贡献。如在 1840 年鸦片战争后，咸丰五年（1855 年）爆发了以张秀眉等领导的苗民起义，历时 18 年之久，势及黔、湘、桂、川、滇诸省。光绪十年（1884 年），法帝国主义侵略云南、广西等省，黔南苗族掀起反教会斗争、湘西苗族赴闽开展抗法斗争、云南文山苗族开展反法保卫边疆的斗争等等，都说明苗族人民在抗法斗争中为保卫祖国做出了贡献。在国内历次革命斗争中，苗族人民也直接或间接地为祖国的革命和建设事业做出了贡献。

苗族是一个富有道德感和道德传统的民族。他们在长期的生产活动和社会活动中形成了带有本民族特点的伦理思想，同时又受到汉族和其他民族伦理思想的影响。但从总体上看，苗族伦理思想还带有自发和朴素的性质，尚未完全上升到完整的理论形态。加上历史的原因，苗族伦理思想因长期缺乏专门系统的研究而未引起人们的重视。

中华人民共和国成立后，苗族作为祖国多民族大家庭中的一员，与中国各民族共同跻身于社会主义民族共同体的行列，相互间建立起了团结、平等、互助的互相依存、共同发展繁荣的新型民族关系。在中国共产党领导下，马克思主义伦理学在苗族地区得到传播与发展。苗族人民也对自己民族所固有的道德传统文化遗产进行了批判改造，以使其建立在科学世界观的基础之上，从而使民族伦理思想获得了新生并昭示了光明的前景。

今天，发掘、整理、研究苗族的伦理思想和道德观念，对于加强苗族地区的道德建设，弘扬民族文化，提高民族素质，培养

有理想、有道德、有文化、有纪律的一代新人，促进社会主义精神文明建设事业，充实、丰富和完善中华民族的伦理思想宝库，都具有重要的理论意义和现实意义。

五、壮族伦理思想概述

壮族旧称“僮人”“浪人”“土人”。自我称谓因地而异，有“布壮”“布越”“布依”“布土”（或“根土”）“布沙”“布曼”“布岱”“布敏”“土佬”“高栏”等称呼。人口 1500 多万，主要聚居在广西，云南、广东、贵州、湖南、四川等省也有分布。历史上与布依、傣、侗、水、仡佬、毛南等民族同源于古代越人中的西越、骆越，后称乌浒、俚、僚、徭、土。南宋时始称僮人、撞丁，明清时与徭、土、依、沙并称。中华人民共和国成立后，统称为僮族，1965 年在周恩来倡议下，经国务院批准，改称为壮族。解放前，壮族社会发展与汉族相近似，处于较发达的封建地主经济阶段，带有一定程度的资本主义经济因素和成分。

壮族伦理思想在其文化和日常礼仪礼节及其风俗习惯中有着广泛而生动的反映。

壮族伦理思想发端于远古社会，在壮族神话中已依稀可见。如在《布洛陀与姆六甲》、《太阳、月亮、星星》和《玛勒访天边》等古代神话里，就反映了壮族始祖如何通过造天造地、安排世界万物而协调天上、人间、地下三界之间的伦理道德关系，从而表达了壮族先民战胜自然、主宰自然、协调人与自然之间伦理关系的力量、智慧、品质与愿望。这些道德观念在壮族另一神话《布伯》中也得到了生动的反映。它讲古代有一英雄叫布伯，为拯救人类免遭旱灾之苦，他上天与雷王争斗，雷王假允降雨，却暗中图谋杀害布伯。布伯最后智胜雷王，并将之囚于木笼。雷王趁布伯外出之机，向布伯的儿女骗取湍水，喝后力气大增，冲开木笼

逃回天界，马上掘天池、降洪水。当洪水涨满天际时，雷王打开天门，恰遇布伯乘木碓、持利剑来与雷王决战。交战中，布伯挥剑斩断了雷王一条腿，并劈去了雷王的上嘴唇。不料，木碓被雷王的兄弟龙王派锯鱼锯破，致使布伯落水淹死，唯有其心上天，变成后明星。这场大水，使天下人尽死，唯有布伯的儿女伏依兄妹因有雷王所赠的一颗牙齿，埋入土里后结出一个大葫芦，洪水弥漫时，兄妹坐于葫芦内，遂幸存于世。他们在仙人的劝说下结为夫妻，担负起繁衍人类的重任。这一神话虽然把古代民族英雄布伯的斗争看作是失败了，但讴歌与赞美了他不怕天灾人祸，不惧邪恶势力，富于智慧，敢于斗争的精神品质。这个神话对后代人民起到道德鼓舞的作用。神话最后以伏依兄妹结婚生育为结局，又给人们燃起了新的追求，带来了开拓新生活的信心和希望。同时，在婚姻道德上，反映了壮族先民们血缘婚配和姻亲关系的历史遗迹与伦理道德观念。

壮族民间流传着大量的传说，这些传说里蕴含着丰富的伦理思想。《达架与达仓》是壮族人民中流传甚广的传说之一。这是描述达架受同父异母达仓妹妹和后母虐待的传说故事。达架父母亡后，深受后母虐待。后母所生的达仓，倍受宠爱。生母九泉不忍女儿受苦，遂变母牛帮达架纺织，被后母所杀。生母再变乌鸦帮忙，让达架戴金饰、穿绸衣、穿着金鞋去赴壮族传统歌会——歌圩。在圩上因回避一英俊公子而失落一只金鞋。公子得鞋找到达架，二人相慕相爱结为夫妻。后母和达仓顿生嫉妒，将达架推入深井中淹死，达仓冒名达架到于公子家。达架即变为一只斑鸠，飞于公子家叫道“喔喔喔，公子娇妻换个麻脸婆！”后又叫道“咕咕咕，黑心妇，谋害人妻霸人夫，心毒赛过九尾狐！”揭穿了达仓母女的罪恶阴谋，达仓又设计将斑鸠杀死。达架又变成一丛翠竹。达仓发现后试图砍之以烧，幸得一老姬相救。公子得老姬帮助，终于找回达架，夫妻团圆。达仓被春碓春死，后母气绝身亡。达仓

母女死后才醒悟过来，遂变成一对秋焦鸟，日夜不停地用鸟声告诫人们：“害人害己！害人害己！”这个传说以善恶观念为道德准则，为人们塑造了达仓母女和达架这两种分别代表恶和善的道德形象，从道德评价上，揭露和谴责了达仓母女的凶暴、残忍的品性，并揭示了她们害人终害己的可耻下场；同时歌颂并赞美了达架勤劳、善良的优秀品德，揭示了善有善报的带有因果关系的圆满结局。另一方面，达仓母女虽品性凶残，但毕竟是属于劳动人民，因此让他们死后变成秋焦鸟，以自己的所作所为告诫世人切莫“害人害己”，在一定程度上起到了道德警戒和道德劝谕的作用，旨在引导人们弃恶扬善。其他传说如《花山壁画的故事》、《依智高的传说》、《逃军粮》、《金田起义》等，反映了古代壮族人民为追求幸福生活而英勇斗争甚至不惜做出牺牲的精神品质。《老三与土司》、《蛤蟆皇帝》等，反映了壮族人民不甘忍受剥削压迫而敢于抗争的精神品质。《公颇》、《公天》、《老登》等，反映了壮族人民聪明、机智、勇敢、勤劳而又富于幽默诙谐的理想人格。至于近现代产生的许多革命传说故事，如《一顶草帽》、《瑶奶舍身救拔群》、《九件衣》等，给壮族传统道德观念注入了新内容。

壮族伦理思想在壮族民歌中也有生动的反映。如“嘹歌”中的《唱离乱》，通过“叹离别”、“兵戈怨”、“庆生还”等篇章，以明代嘉靖年间王守仁遣右江“徕兵”平定瑶民起义为历史背景，借“哥”之口，控诉了“官逼哥做贼，别妹满三春。三年离乱三年苦，从头讲苦给妹听”；借“妹”之口，控诉了“官逼哥做贼，别哥满三春。三年离乱三年恨，相逢对歌唱苦情”。“哥”接着唱道：“麻绳套颈无办法，哥种兵田二百抓。不去九族就抄斩，开眼伸颈挨刀杀”。“妹”听后愤恨痛骂：“恨死归德官，狗肺狼心肝，逼人做游勇，二月春耕无壮男”。当“哥”讲到在战争中“得胜返乡”后的负罪心理时，“妹”表现出深明大义，并指出这“是官得罪村里人，是官逼反百姓心。万罪归官不归你，众人眼亮哥放心！”叙述

了处于封建农奴制度下一对壮族青年男女的不幸遭遇，义正词严地谴责了这次由官府挑起的“官逼哥做贼”的以壮伐瑶的非正义民族战争。“哥”在自己的情人面前非但没有夸耀自己的武功，反而因自己的双手沾满了瑶族人民的鲜血而受到良心的谴责与内疚。幸好情人深明大义，指出这不是他的过错，而是“官逼哥做贼”的结果。因此，“万罪归官不归你，众人眼亮哥放心！”表现了对他的理解、同情和宽宥的道德感情，同时也反映了壮族人民的觉悟程度。

在壮族民歌中，情歌占有很大的比重。情歌可以反映壮族人民的整个婚恋过程，如见面歌、催请歌、赞美歌、追求歌、挑逗歌、初交歌、相思歌、重情歌、别离歌、祝贺歌、埋怨歌等等。壮族人民通过这些不同形式的情歌方式所反映出来的婚恋道德观念，在壮族伦理思想中是一个不可忽视的方面。它们大都内容深刻，语言优美，感情质朴而又纯真。如刘三姐与秀才郎对唱的几首：“韭菜开花一条心，从小爱姐到如今。铁打葫芦难开口，难叫情姐见真心”／“心莫多，水底捞针慢慢摸。新买铜锅煮麦粥，煮得自然贴着锅(哥)”／“云雾吹散见真晴(情)，如今才明情姐心。姐是荷花浮水面，我是莲藕沉底根”／“连就连，我俩结交订百年。哪个九十七岁死，奈何桥上等三年”，就反映了蔑视封建礼教，敢于大胆追求爱情，并要求感情执着、专一的特点。

韦丰华的《宾阳杂感》、《今是^岷吟草》、《廖江竹枝词》，黄焕中的《苦农行》，黎申产的《朱仙镇道上书所见》，黄君钺的《易门任内感事》，现代作家陆地在他的长篇小说《瀑布》、《美丽的南方》，韦其麟的长诗《百鸟衣》和《凤凰歌》，都从民族文化的不同角度、不同方面反映了壮族人民丰富的伦理思想和道德观念，体现了具有壮族特点的道德倾向和道德风貌。

壮族伦理思想不仅在壮族文化中有大量生动的反映，而且在日常生活中也多有体现。在协调和处理人伦关系时，他们历来以

注重“礼仪”和讲究文明礼貌而著称。例如，对于远道或久别的来客，他们要高兴地握手欢迎，并让凳请坐、递烟奉茶。敬茶不能斟得太满，必须双手捧着，否则将被视为不礼貌谈话时必须语气温和，使客人感到亲切友好。即便是家人人，也不能大声呐喊。走路时，不能走客人前面而须绕背后走。陪客人吃饭时，不能摊开双腿或跷起二郎腿。挟菜时不能挑三拣四，晚辈必须挟好菜予长辈吃。晚辈必须对长辈用敬语而不能用平语，更不能提名道姓。路上相逢，要主动让路。若是老人挑有担子，要帮助代挑。这种重礼节、礼貌，尊重老人的文明风貌，实际上就是世代壮族人民必须遵守的道德规范，同时也是壮族家庭道德教育的重要内容，体现出壮族人伦关系中互敬互重、友好和顺的道德风尚。

壮族历史上在反抗反动统治阶级的民族压迫与民族剥削、抵御外来侵略、维护祖国统一方面，也为丰富中华民族的爱国主义思想做出了突出的贡献。如唐代的黄乾曜、黄朝卿，宋代的侬智高，明代的韦银豹等领导的农民起义，就沉重打击了封建专制主义的统治和封建礼教的传统观念。1840年鸦片战争以后，法国殖民主义势力渗入壮族地区。1853年，法国天主教神甫马赖（A·夏普德莱纳）等潜入广西西林县进行侵略活动，于1856年被壮族人民捕杀，成为轰动一时的“西林教案”。此外，壮族人民还先后在参加太平天国革命，中、法战争等斗争中，涌现出了许多堪称为道德榜样的理想人格，而受到人民的传颂。特别是在中国共产党领导下的左、右江革命运动中，以韦拔群为代表的壮族优秀儿女，通过各种形式的武装斗争和地下斗争，有力地打击了国民党的反动统治。在解放战争中，协助中国人民解放军于1949年底解放了。壮族人民在历次对内对外的革命斗争中，继承和发扬了中华民族所固有的爱国主义思想传统，为打击内外反动势力，维护祖国统一和民族团结，做出了卓越的贡献。

壮族是一个富有道德传统的民族。他们在长期的生产活动和社会活动中形成了带有自己本民族特点的伦理思想，同时又受到汉族和其他民族伦理思想的影响。但与汉族相比，从总体上还缺乏完整的理论形态，加上历史的原因，壮族伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而尚未引起人们足够的重视。中华人民共和国成立后，壮族作为祖国多民族大家庭中的重要一员，与中国各兄弟民族共同跨入了社会主义民族的行列，相互间建立起了团结、平等、互助的相互依存、共同繁荣发展的新型民族关系。在中国共产党领导下，马克思主义伦理学在壮族地区得到传播和发展。壮族人民对本民族所固有的道德传统文化遗产进行了批判改造，从而使壮族伦理思想获得了新生并昭示了光明的前景。今天，发掘、整理和研究壮族的伦理思想和道德观念，对于加强壮族地区的道德建设，弘扬民族文化，培育有理想、有道德、有文化、有纪律的一代新人，促进社会主义精神文明建设，充实、丰富和完善中华民族伦理思想宝库，都具有极为重要的理论意义和现实意义。

六、朝鲜族伦理思想概述

朝鲜族伦理思想，系指中国朝鲜族历史上各种伦理思想和道德观念的总称。朝鲜族伦理思想在朝鲜族文化和日常礼仪、礼节及其风俗习惯中有着广泛而又生动的反映。它既是朝鲜族文化和人民精神生活中的重要内容，也是中国伦理思想的有机组成部分之一。

朝鲜族历史悠久，民族文化源远流长。早在公元 5 世纪以前就开始用汉字写作，到 6 世纪时又出现了用吏读即借用汉字的音或义来记朝鲜语的文字形式创作民族文化。自 1444 年朝鲜族人民创造了正式的本民族文字之后，朝鲜族文化更是得到了较大的发展，先后产生了诸如民间歌谣、民间神话传说及小说等多形式的

本民族文化。我国朝鲜族文化正是在承继这些民族文化遗产的基础上发展起来的。

朝鲜族民间歌谣在该民族文化中占有较大的比重，其中蕴含着丰富的伦理思想和道德观念。朝鲜族的民间歌谣，从形式到内容都具有丰富多彩的特点。按其内容，可以划分为劳动歌谣、讽刺歌谣、生活世态歌谣、岁时风俗歌谣、爱情歌谣等；形式上又有节歌、通节歌、解字歌、月令歌、十进歌和问答歌等。

在劳动歌谣中，赞美了朝鲜族人民热爱劳动、热爱生活以及艰苦创业和艰苦朴素的优秀品德。在讽刺歌谣中，它以“谏谣”为形式，以反对统治阶级的压迫和剥削为内容，用寓言或隐言的方式揭露、批判并讽刺了他们的种种非仁义和非道德的行为。在生活世态歌谣中，大量地反映了朝鲜族人民对生活的看法和人生态度。如《自由歌》^①中这样写道：人啊，无论是谁只要他是人，生来就应享有平等自由权。被夺了自由权，活着也同死一般，宁可不要这生命，不能不要自由权。被压迫的孩子们快快长大，为了我们的自由勇敢地去战斗，凶残的敌人啊任你逞疯狂，革命的斗争方法武装了我们。心甘情愿死，此身变成自由魂，休想我们给敌人当牛又做马，被夺了自由权，活着也同死一般，宁可豁出这条命，不能失掉自由权^②。这首歌谣反映了人们渴望自由、追求自由，为了获得自由宁可牺牲生命也在所不惜的精神品质。在岁时风俗歌谣中，反映了朝鲜族人民寓礼仪、礼节于风俗习惯中的伦理道德观念和道德规范性要求。

在爱情歌谣中，表达了朝鲜族男女青年为追求美好爱情生活而流露出来的炽烈纯真的感情和坦诚、专一的品质。如《桑打

① 这是一首 1920 年前后在朝鲜族人民中广泛流传的启蒙歌谣。

② 转引自《中国少数民族文学作品选》（第一分册）第 144~145 页，上海文艺出版社，1982 年 5 月版。

令》^①中这样唱道：哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我爱那纯真美丽的姑娘。在那桑田里，采桑叶的姑娘哟，请不要偷眼东看西瞧，快采你的桑叶吧。哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我喜欢朴实健壮的小伙子。在那长垅上，锄草的小伙哟，请你少说些调皮的话，快把那块田铲完吧。哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我爱那纯真美丽的姑娘。西边的太阳，快要落山了，该采的桑树还不少，我来帮你采桑叶吧。哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我喜欢朴实健壮的小伙子。桑叶好，小伙子的心更好，可是姑娘不愿你帮忙，怕的是被别人知道^②。这首歌谣反映了朝鲜族男女青年互相爱慕、感情质朴纯真的品质。在“小伙子”眼里，他对“心上人”的价值要求是“纯真美丽”，但更重要的是她通过采桑叶劳动所表现出来的“勤劳”品质；在“姑娘”眼里，她对“意中人”的价值要求则是：“朴实健壮”，但更重要的是他通过想帮忙而表现出来的“心眼更好”。说明朝鲜族男女在婚恋观上的共同价值要求是希望对方外在美与内在美上的统一，如果在价值天平上有所倾斜的话，则往往更强调后者。

朝鲜族文化由于受到汉族儒家道德的影响，因此在一些民谣中，男尊女卑的思想也较突出，对妇女道德往往也提出了更为苛刻的要求。儒家道德在“七去之恶”中曾规定了丈夫可以驱逐妻子的七个条件，即凡有对公婆不恭敬、不能生儿育女、行为淫荡、嫉妒别人、染有恶疾、多嘴多舌、小偷小摸者，只要犯有其中一条，丈夫就可以据此赶走妻子。朝鲜族民间叙事歌谣《三年聋，三年哑》中，反映了朝鲜族妇女在“七去之恶”之一的所谓“勿多言”束缚下，成为封建伦理道德牺牲品的妇女们的不幸处境和悲惨遭遇。如歌谣中说：“做不了啊做不了，这样的媳妇做不了。十

① 这是一首古老的朝鲜族情歌。朝鲜族将 12/8 拍的歌谣称为打令。

② 转引自《中国少数民族文学作品选》（第一分册）第 142~143 页。

块土布，十二条裙子，浸透了泪水全烂掉。做不了啊做不了，这样的媳妇做不了！”控诉中隐含着对封建道德枷锁的激忿、抗争和反叛精神。

朝鲜族民间传说中也蕴含着丰富的伦理思想和道德观念。民间传说主要包括历史、人物、地方风物传说和动植物传说等，但以风物和动植物传说为主。较突出的有《三胎星》、《百日红》、《金达莱》、《太阳和月亮》、《爱梅儿莱钟》、《凤仙花》、《天水》、《海兰江》等。在《三胎星》中，描写一位母亲把她的三个同胞胎生的儿子培养成了具有心灵美好、见义勇为的理想人格典范。当黑龙江的雌黑龙吞噬了太阳，使整个世界变成黑暗时，极富正义感的母亲便对她的三个儿子说：“人生在世，为正义而献身是堂堂正正的事情，就是死，也一定要救出太阳，没有太阳，世上的一切都无法活下去。”三胞胎兄弟听完就去同雌黑龙展开搏斗，使雌黑龙负伤后吐出太阳而死去。但是，雄黑龙虽然在搏斗中也负了伤，却没有死。于是，母亲为了人类光明的永存，让三胞胎兄弟飞到天上去永远守护太阳。三兄弟遵命而去。从此以后，人们见飞上天空的三兄弟宛如三颗并肩闪烁的星星，人们便将他们称之为“三胎星”。这个传说表现出朝鲜族人民坚持正义的品质和为人类幸福献身的道德境界。在《金达莱》中，通过一对青年兄妹敢于同最高统治者作斗争的故事，反映了朝鲜族人民不堪受压迫和剥削而英勇抗争、不受统治者财色诱惑、企图拉拢为其服务却遭到可耻失败的可贵品德。在《爱梅儿莱钟》中，则通过僧侣贵族与统治阶级相互勾结共同残害儿童的罪行，揭露了僧侣贵族与统治阶级的凶残本性，并给予了强烈的道德谴责。

朝鲜族民间故事中，还有一种民谭故事。它以似传说而又无具体对象为特点，是朝鲜族民间故事中极富于生气的部分。民谭故事多为生活民谭和幻想民谭。影响较大的有《年青的大力士》、《红松与人参》、《母子情深》等。这些民谭中，在人格塑造上，善

与恶、美与丑、真与假的形象对比十分鲜明，从不同角度反映了阶级社会里人民群众的悲惨生活遭遇和对封建统治集团的反抗精神，反映出朝鲜族人民勤劳、勇敢的美德。

朝鲜族民间戏剧如《赤壁歌》、《水宫歌》、《兴甫传》、《沈青传》、《春香传》、《裴姬咒语》等，也含有丰富的伦理思想和道德观念。它们的主题大都是从道德批判上揭露和谴责了统治阶级所特有的凶残、暴戾、虚伪、狡诈、贪婪、愚蠢的反动本性。从道德评价上歌颂并赞美了劳动人民团结友爱、诚实善良的优秀品质等。

朝鲜族出身的金泽荣的《闻安根报国仇事》和《成中国义兵事五首》，申采浩的《晨星》、《梦天》，李旭的《北斗星》、《故乡的人们》、《长白山下》、《李旭诗选集》，金泰甲的《狱中之歌》、《织布的福姬》，金哲的《边疆的心》、《山乡路》、《晨星传》，李根全的《苹果花开的时候》，《老虎崖》，金溶植的《闰中秘史》，都从民族文化的不同角度、不同方面反映了朝鲜族人民丰富的伦理思想和道德观念，体现了具有朝鲜族特点的道德倾向和道德风貌。

朝鲜族伦理思想不仅在朝鲜族文化中有大量生动的反映，而且在日常生活和习俗中也多有体现。在他们那里，尊老爱幼，礼貌待人，是代代相传的美德。据《三国史记》、《三国遗事》、《高丽史》、《世宗实录·地理志》等文献记载，朝鲜族先民十分讲究孝道，他们一直把孝看作是处理家庭关系、促进家庭和睦与稳定的基础，同时也视作“是治国安邦、稳定社会秩序的根本。”^① 在他们看来，先父先母给了后代以生命，后代即子女对先父母的道德责任和义务就应是极尽尊敬、奉养、顺从之心。朝鲜族把父慈子孝，赡养父母看作是人伦关系中最起码的道德要求，十分鄙弃

^① 详见佟德富、金京振：《朝鲜族先民孝道浅析》，载《黑龙江民族丛刊》1989年第3期。

那些不孝不敬的行为。在平常的礼节礼俗上，也同样体现出尊敬老人的特点。例如，吃饭时，老人要单独饮食，以示优渥。父子同席时，儿子不得当着父亲的面抽烟喝酒，否则，则视为不敬。老人或长辈外出时，全家均须鞠躬礼送。平时遇见老人，也要鞠躬问安致敬。对老人只能用“尊称”。这些体现于日常生活习俗中的尊敬老人、父慈子孝的文明风貌，实际上就是世代朝鲜族人民必须遵守的道德规范，同时也是朝鲜族人伦关系中讲究孝道，重视礼节、礼俗的道德风尚^①。

朝鲜族人民在历史上的反帝反封建斗争的过程中，也为丰富和发展中华民族的爱国主义思想做出了突出的贡献。例如在抗日战争中，自 1906 年日本帝国主义侵入朝鲜族聚居区以后，各地纷纷建立抗日武装组织，通过不同形式展开了同日本帝国主义的斗争。在解放战争中，仅延边地区参军人数就达 50 000 余人，积极参加并有力地支援了这次战争。在“抗美援朝，保家卫国”的战争中，大批朝鲜族青壮年热烈响应并踊跃报名参加中国人民志愿军，普遍开展爱国捐献运动和拥军优属工作。在反封建斗争中，朝鲜族各地农民在中国共产党的领导下，先后建立了“雇农工会”、“农民协会”或“农民同盟”等群众团体，以不同方式同封建势力进行了斗争。朝鲜族人民在历次反帝反封建的革命斗争中，继承和发扬了中华民族所固有的爱国主义思想传统，为打击内外反动势力，维护祖国民族团结和多民族的统一，做出了不可磨灭的贡献^②。

总之，朝鲜族是一个富于道德传统的民族。他们在长期的生产和社会活动中形成了带有本民族特点的伦理思想，但同时又受

① 参见陈瑛、许启贤主编：《中国伦理大辞典》中的“朝鲜族礼俗”词条，辽宁人民出版社 1989 年 12 月版，第 634 页。

② 参见《中国大百科全书》（民族卷）中的“朝鲜族”词条，中国大百科全书出版社 1986 年 6 月版，第 69~70 页。

到汉族和其他民族伦理思想的影响。但从总体上，还缺乏完整的理论形态，特别是关于伦理学的重要学派、思潮、人物、著作的伦理思想还极为少见，对伦理道德方面的基本概念、规范、范畴及命题等的研究和阐述也较缺乏。加上历史的原因，朝鲜族伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而尚未引起人们足够的重视。

新中国成立后，朝鲜族作为祖国多民族大家庭中的重要一员，与中国各兄弟民族共同跻身于社会主义民族的行列，相互间建立起了平等团结、互助友爱的相互依存、共同发展繁荣的新型民族关系。在中国共产党领导下，使马克思主义伦理学在朝鲜族地区得到传播和发展。朝鲜族人民在广泛吸收国内各民族特别是汉民族的优秀文化时，对自己民族所固有的道德传统文化遗产也进行了批判改造，从而使朝鲜族伦理学获得了新生并昭示了光明的前景。

近年来，朝鲜族伦理思想的研究已开始起步。佟德富、金京振在《黑龙江民族丛刊》1989年第3期上以《朝鲜族先民孝道浅析》为题，首先把朝鲜族先民讲究孝道的内容大致分为六个方面：1. “身体发肤，受之父母，不敢毁伤”；2. 侍奉；3. 恭敬和顺从；4. 谏言；5. “立身扬名，以显父母”；6. 奉祀。然后对孝道的特点进行了分析，指出：第一，朝鲜族孝道并非个别现象，也非区域性现象，而是一个遍及全民族、全地域的现象，因而具有广泛的社会性和群众性；第二，朝鲜族孝道的特殊性表现在：1. 朝鲜族孝道在处理与“忠德”的关系上，强调的是先孝后忠。2. 朝鲜族孝道是建立在道德“序列观念”和“等级观念”基础之上的。最后，对朝鲜族先民孝道的历史作用进行了评价，认为孝道在朝鲜族伦理思想中，是一个重要的道德规范，并占有重要的地位，在历史上既起到过维护封建统治，麻痹人民思想，阻碍个性解放的消极作用，也起到过强化尊老爱幼，保持必要的礼仪礼节，使家庭和睦、社会安定的积极作用。今天，剔除孝道中的封建性糟粕，继承并发扬具有人民性的孝德传统，仍然是有利于社会主义精神

文明的。此外，金珍洙在《朝鲜族礼俗中的伦理道德》（载《道德与文明》1990年第1期）一文中，也把朝鲜族礼俗中的伦理道德归纳为五个方面：尊老敬老，注重礼节；互助合作，助人为乐；妇女地位得到提高；讲究卫生，爱好清洁；尊重知识，崇尚教育。金珍洙在《朝鲜古代道德研究》（载《道德与文明》1990年第4期）一文中，又把朝鲜族的道德实践及其传统归结为七个方面：堂拜先祖、孝敬父母、仁、礼节与谦让、贞节、忠义、淡泊。以上情况说明，对朝鲜族伦理思想的研究，已经有了一个良好的开端。

七、满族伦理思想概述

满族伦理思想是指满族在历史上所形成的各种伦理思想和道德观念的总称。满族伦理思想是满族文化中的宝贵财富，在满族人民的精神生活中起着直接的规范性作用，同时又是中华民族伦理思想中不可或缺的一部分。不论过去和现在，满族人民都为充实、丰富和发展中国伦理思想做出了自己应有的贡献。满族伦理思想从总体上可分为两大部分：即道德思想和道德实践。

首先，介绍一下满族的道德实践。满族“是一个文化很高的民族，有自己的语言、文字、宗教、民族艺术，有自己的独特的风俗习惯、道德传统、道德规范和行为准则”^①。满族的道德传统突出地表现在以下几个方面：

一、讲礼貌、重礼节。满族人在日常见面时，互相要行礼请安、问候。在家庭中，晚辈对待长辈也要每天早、晚请安，即便是街上遇到熟人是长辈的也要先请安而后方能说话。平辈之间，弟妹与哥姐之间，分别数月后再见面时也要行礼请安。满族很讲究待人之道，在满族家中做客，如果是长者，要请入上座。长辈与

^① 关德章：《满族的文明礼貌和敬老之风》，载《道德与文明》1988年第6期。

客人谈话时，小孩不准在膝下乱窜和插话。全家人在家里吃饭，也要请长辈入上座以示敬重。

二、讲文明、爱清洁。满族人非常讲究卫生，所穿衣帽和所用被褥不仅经常洗刷，而且洗过的被衬、被里等还要用淀粉或面汤浆过才能用。屋里摆设的家具要擦出亮光，餐具、器皿要擦得干干净净，尤其锅灶上下要收拾干净，常常以此来衡量家庭主妇的勤惰和好坏。居室以外的庭院卫生每天也必须清扫干净。满族人的坐卧习惯也很文明。在农村的房舍多为东西两屋，开西窗而不开北窗。满族早年睡的是围炕，呈“凹”字形状。“周南西北三面，空其东，就南北炕火作灶，上下男女各据炕一面”^①。以西炕最为尊贵，列为供奉神和祖先之地，客人也不许坐。南炕阳光充足，专请长辈坐卧。北炕则为晚辈坐卧之处。满族还具有异辈不同床的居住特点。子女稍大后便另居于别室。即便异辈同居异床，也须用幔帐隔挡。从“女真之俗，生子年长即异室”^②的记载中可以看出，满族异辈别室的居住习惯由来已久。而这恰好反映了满族已具有较高的文明习俗和文化素质。

三、尊老敬老。满族的老人在社会中享有很高地位，全民族都把尊敬老人视作一项传统美德。在流传甚广的民间传统故事《珠浑哈达》中有这样一段话：“是老年人教会我们骑马射箭的，我们也不会总像这样年轻，把最好的、最多的猎物分给老人是祖先留下的规矩……”^③。说明尊重和敬爱老人已是满族的一条最古老的道德规范。后来努尔哈赤称雄后，也一再强调要敬重老人，并下旨规定：“晚辈敬谨之礼，要尊敬长辈，在途中忽然相遇时，如果骑马，要下马跪下叩头，让路通过。在设宴时，要从坐着的地

① 《柳边纪略》卷一。

② 《金史本纪》廿纪。

③ 详见《珠浑哈达的传说》，《中国少数民族文学作品选》，第一分册，第238页，上海文艺出版社1982年5月版。

方站起叩’”^①。康熙、乾隆年间又进一步弘扬了敬老习俗。正是这种自古至今的敬老习俗，才使满族人敬重老者的道德心理和道德意识得到强化，以致成为该民族家庭道德教育的重要内容之一。总之，满族讲礼貌，重礼节，讲文明，爱清洁，尊老敬老的道德传统，是该民族道德实践中的主要规范性活动。因为具有广泛的群众性、民族性和可操作性，因而对满族的社会风气、民族素质、文明程度、行为习惯等诸多方面的影响很大；对提高并深化满族对伦理道德的理性认识和哲学思考，也有重要的促进作用。

其次，再介绍一下满族的道德思想。满族伦理思想在自远古时期遗留下来的神话传说中，就有关于天地形成和万物起源（其中包括道德起源）的神话。萨满教把宇宙分为三国：天国、地国和地下国。天国为神居住，地国为人居住，而人只是天神阿卜凯斯吐里按自己的形状造出后放在面缸里置于水上才有的。因此，人由神统治，人伦关系和人的喜、怒、哀、乐等道德情感以及反映于民间习俗中的各种道德规范（含礼仪礼节等），也无不出自于神的旨意。这种认识反映了原始社会满族先民们对人伦关系和道德起源的初步思考。女真时期出现的《女真定水》、《天池》等神话，则反映了满族先民们在治洪、治水中所表现出来的不怕困难、不畏艰险、敢于斗争的精神和品质，展现了他们征服自然的强烈愿望。

满族伦理思想在满族民间传说中有生动的反映。如《小罕诞生记》、《小罕占龙脉》、《小罕挖棒锤》等关于民族英雄努尔哈赤清太祖的传说中，人们把“小罕”按照自己的善恶观念和道德标准，塑造成一个具有淳厚朴实、坚忍不拔、勇敢抗争和知恩重义、深受人们喜爱和拥戴的理想人格典范，反映了满族人民希望重新崛起时勇于奋斗、自强不息的积极进取性道德意识和自我扩

^① 《满文老档》卷四。

张、自我发展的精神。在《珠浑哈达》的传说中，人们盛赞年青族长英森库尔具有善良、仁慈的美德，抨击猎手都尔浑不仅自私、强悍，而且心术不端。都尔浑因分配猎物与英森库尔结下怨恨，后来多次图谋害死英森库尔。结果非但未能得逞，反而还落得个自食恶果的可耻下场。这正是满族人民“善有善报，恶有恶报”的善恶观念的反映。《红罗女》、《珍珠门》等传说，则反映了人们渴望自由、追求忠贞的爱情生活之婚恋道德观念。《百花公主点将台》，反映了人们热爱故土、不甘失败、立志收复失地的爱国主义思想。《三姓的传说》，宣传了“冤家宜解不宜结”，希望停止结仇残杀，向往和平的思想。

满族伦理思想在满族民间故事中也有大量的反映。满族民间故事以晚清时期为最多。在婚姻道德观上，有反映追求真挚爱情、反对轻佻不忠的《泪滴玉杯》、《红裙妹》、《尼雅岛》以及属于同封建礼教桎梏分庭抗礼、一争高下的《姑妈妈》等；在善恶观上，有歌颂善良、反对邪恶的《小龙头》、《黄瓜开山》等；在道德评价上，有赞扬反抗官府压迫同情人民疾苦的《胭脂色的宝马》、《采珍珠》等；有揭露统治阶级内部矛盾从而鞭挞清王朝反动统治本性的《奕老疙瘩》等；有直接揭露统治阶级罪恶的《黑妃娘娘》、《一夜皇妃》、《咸丰买凉粉》等。

在阶级社会里，民族是划分为阶级的。统治民族中的剥削阶级与被剥削阶级在利益冲突上是根本对立的，相互间“说的是另一种习惯语，有另一套思想和观念，另一套习俗和道德原则，另一种宗教和政治”，^①“实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德”^②；人们自觉或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系——从他们进行生产和交换的经济关系

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第410页，人民出版社1957年12月版。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷，第236页，人民出版社1972年5月版。

中，吸取自己的道德观念”^①。因此，各民族伦理道德的本质都是从各自阶级的经济政治利益中引申出来，并用以为其阶级的经济政治利益服务的。这一点，在带有阶级属性的满族伦理道德中，当然也会有同样的反映。

在满族民间还传颂着许多抗击俄国侵略者的故事，如《海兰泡和大将军》、《萨布素买军草》、《萨布素训牛》、《道尔玛法》、《毛子坟》等，其中包含着反对屈膝投降和爱国主义思想的基调。满族长篇说唱故事《尼山萨满》，热情讴歌了尼山萨满舍己为人的高尚品德和献身精神，因之受到满族人民的普遍喜爱。该故事还引起了世界各国满学家的重视，被誉为满族的“史诗”。

满族伦理思想在民间广泛流传的“摇篮曲”、“闯十层”等俚俗小调和萨满神歌，以及在满族入关后受汉民族文化影响借用汉族小调填词的民歌中，也有不同程度的反映。如在《快关门》、《悠悠调》、《十二月》等曲调中，充满了反战和反侵略斗争的思想感情。在《萨满祭歌》中，寄予了人们对美好生活的追求和向往。在《清江引》中，表达了人们对爱情的忠贞和纯洁。在《王小兰》中，控诉了满汉不能通婚的制度所造成的爱情悲剧，饱含着对统治民族中的剥削阶级推行的民族不平等政策而带来的民族歧视和民族偏见的愤怒谴责。

满族早期用本民族文字撰写的著作，如《满文老档》、《满洲实录》、《异域录》等文献，较集中地反映了满族伦理思想的善恶观念和价值取向标准。主要体现为：主张以善为本，劝人行善，知恩图报的善恶观；提倡勇敢牺牲，舍己为人的精神和维护集体利益的道德原则；讴歌反抗礼教、追求自由、忠贞、幸福的爱情道德观。

清军入关后，满、汉民族长期杂居共处，满族伦理思想同整

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 133 页，人民出版社 1972 年 5 月版。

个满族文化一样，受到中原地区各民族尤其是汉族儒家文化的深刻影响。满族统治者为了协调并处理好本民族内部及与他民族的各种人伦关系，特别是为了缓和满、汉民族之间的民族矛盾，以维护和加强其自身在全国的统治地位，十分注意吸收和学习先进民族尤其是汉族的民族文化。因此，统治者曾命令一批御用文人用新满文翻译了汉族的许多儒家典籍和名著，如《孟子》、《通鉴》、《三略》、《六韬》、《刑部会典》、《素书》、《万宝全书》、《三国演义》、《西厢记》、《金瓶梅》、《聊斋志异》等。汉族的这些著作经过翻译后，对满族文化，包括对伦理道德所产生的影响既广泛又深远。康熙皇帝在汉族学者的教授下，不仅会用汉文写诗，而且特别推崇汉族儒家文化，尤其注重用宋代朱熹等儒家天理理论和人性论中的伦理道德思想来管理国家。他在《庭训格言》、《十朝圣训》、《御制文集》等书中，大量阐发了上述思想。康熙皇帝完全按照汉儒关于忠孝、节义的道德观念来规范和约束人们的行动。忠义、孝义等观念在满族统治者的强力推行下，已达到了备受青睐的程度。因而在这方面的道德楷模日益增多，谦谦君子型“道德完人”亦大量涌现。

纳兰性德的《饮水词集》、《侧帽集》，文康的《儿女英雄传》（亦名《金玉缘》），富察敦崇的《燕京岁时记》，完颜悦姑的《花堞闲吟》，库里雅令的《香吟馆小草》，西林太青（即顾太清）的《天游阁集》，曹雪芹的《红楼梦》，与曹同时代的昭槁在其《嘯亭杂录》，韩小窗的《糜氏托孤》、《露泪缘》，鹤侣的《侍卫叹》，都包蕴着满族人民丰富的伦理思想和道德观念。近、现代史上一大批文化名人，如老舍、关沫南、侯宝林、程砚秋、胡可、胡昭、霍满生、关松军、关宇中、李敬信等，他们亦都从民族文化不同领域的不同角度、不同方面反映了满族人民的精神品质和道德风貌。

满族人民在维护祖国统一，抗击外来侵略和巩固祖国边疆等方面，也为丰富和发展中华民族的爱国主义思想做出了突出的贡

献。从康熙初年起,清圣祖就在全中国各族人民的支援下,一举平定了以吴三桂为首的“三藩”割据势力的叛乱,统一了台湾,抑制了西方殖民主义对台湾的觊觎和野心。之后,清圣祖还亲率八旗劲旅三次出征,后经雍正、乾隆朝相续,长达 70 年的斗争,终于彻底打败并摧毁了蒙古贵族集团的分裂活动,完成了全国范围的大统一。继平定“三藩”统一台湾之后,清圣祖立即调兵遣将,在东北各民族人民的配合下,驱逐沙俄侵略者于黑龙江流域之外。

18 世纪,乾隆皇帝为粉碎英国殖民主义势力对西藏的渗透,派大军进藏,与西藏各族人民共同击败在英殖民势力指使下的廓尔喀军队,从而保障了西藏边疆的安全。清政府通过以上措施,巩固了中国统一和领土主权。因此,作为统治民族的满族,在当时处于组织和统帅地位的情况下,对于协调各民族之间内外部的各种人伦关系,特别是在继承发扬中华民族所固有的爱国主义思想传统方面,做出了不可磨灭的贡献^①。

总之,满族是一个富于道德感和道德传统的民族,在长期的生产活动和社会活动中形成、发展了具有本民族特点的伦理思想和道德观念的同时,又受到了国内各民族特别是汉族伦理思想和道德观念的影响。但与汉族相比,还缺乏完整的理论形态。加上历史的原因,满族伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而尚未引起人们足够的重视。

新中国建立后,满族作为我国多民族大家庭中的重要一员,与各兄弟民族间建立起了平等、团结、互助、友爱的相互依存、共同发展繁荣的新型关系。满族人民在广泛吸收国内各民族尤其是汉民族的优秀文化的同时,对自己民族所固有的道德传统文化遗产也进行了批判改造,从而使满族伦理学获得了新生并昭示了光

^① 参见《中国大百科全书·民族卷》中的“满族”词条,中国大百科全书出版社 1986 年 6 月版,第 269 页~272 页。

明的前景。从总趋势上看，入关以后的满族，由于受到汉文化影响，特别是中国传统儒家文化的影响，使得满族伦理思想的原有特征逐渐消失或发生变化。康熙、乾隆之后几乎全盘地接受了儒家伦理思想和道德规范^{39①}。但满族既然是一个独立的民族共同体，那么在民族尚未消亡之前，就会在政治、经济、文化等方面表现出与他民族有所不同的特点。特别是在社会主义时期，只是为民族消亡创造条件，距离民族消亡的日子还相当遥远，真正的民族消亡当在共产主义在全世界范围内取得彻底胜利以后。因此我们党历来主张，社会主义时期是各民族全面发展繁荣的时期。据此我们没有理由不相信，满族伦理思想和道德观念作为满族上层建筑和社会意识形态中的一部分，将会获得长足的发展。但问题的关键在于，满族的伦理思想中的民族特殊性表现在什么地方？简言之，满族伦理思想与其他民族的伦理思想相比，其趋同性、交融性已为人们所共识外，其个性特征何在？这正是我们研究满族伦理思想要突破的难点之一。另外，从理论意义和现实意义上看，我们今天对满族伦理思想进行发掘、清理并认真地进行研究和分析，相信对于加强满族地区的精神文明建设，充实、丰富和完善中华民族以至于世界民族的伦理文化宝库，都具有重大意义。

附录 I

外国部分民族 伦理思想研究

一、阿兹特克人的伦理道德观

阿兹特克人 (Aztec), 或译为“阿兹台克人”, 亦称“特诺奇人”和“墨西哥人”, 为拉丁美洲印第安人的一支。主要分布在墨西哥普埃布拉、韦拉克鲁斯、伊达尔戈、格雷罗和墨西哥诸州。属蒙古人种印第安类型。早期为游猎部落。1325 年修筑特诺奇特兰城(即现在的墨西哥城)。15 世纪征服与兼并邻近各部落, 从而建立起了奴隶制国家, 经济文化亦发展到较高水平。由 4 个胞族组成, 囊括 20 个氏族。由长老会议负责处理部落内部事宜, 有经选举产生的军事和民事酋长。15 世纪起受西班牙殖民统治。1821 年, 与墨西哥各族一起获得国家独立。

阿兹特克人同世界上任何一个民族一样, 也有着自己独具民族特色的伦理道德观。他们的伦理道德观主要表现在以下几方面:

视勇敢为最高美德

在阿兹特克人的传统伦理道德观念中, 勇敢被视为是最高美德。这主要表现在三个方面。

一是在平时时期。凡是出外奔波或跋涉的商人, 当他们战胜饥渴疲劳并冒着生命危险穿越险道而凯旋时, 人们对他们的勇敢精神和冒险精神常常会给予普遍的赞誉; 在某些宗教仪式或场合, 有的男人为了向人们显示自己的勇敢, 常常生吞活蛇或活蛙, 这

类举动当然也能赢得人们的肯定性道德评价；有些因分娩时难产而导致死亡的产妇，在阿兹特克人的心目中，她们犹同战死沙场。因此，常常受到人们的顶礼膜拜。

二是在战斗中。凡是在战斗中英勇作战，从不畏缩，敢于拼杀冲刺，不惜流血牺牲的人，被公认为是勇敢无畏的英雄，他的这些举动足可以使他在民众中享有崇高的威望和声誉，从而成为其财富和资本。

三是在敬神中。阿兹特克人自古代起就恪守一种严厉的道德准则，即不惜牺牲一切来取悦于嗜血之神。他们认为，人首要的道德义务，就是敬仰众神，并用人的血液和心脏来供奉他们。为了向众神供奉充足的祭奉物，阿兹特克人曾发动了从北维拉鲁斯到危地马拉以扩展帝国版图的战争。他们坚信，如果没有人向众神供奉充足的食物，那么众神就会显得虚弱无力而无从向人们提供充足的阳光、雨露、食物、健康和胜利。因此，为了更多人的生存和幸福，勇敢地为众神献身，这乃是人们乐于认同的美德。正如阿兹特克人的一位祭司在向夜神德兹克特里波克祈求战斗胜利时的演说中所表述的那样：“地神张开他的饥饿之口，要吞下众多将死于这次战斗的人们的血……我们要向天上众神和地下众神奉献食物饮料，将即将死于这次战争的人的热血和鲜肉的宴席奉献给他们……这些崇高的战士之所以渴望战死，乃因为他们就是为此目的而来到这个世界的，只有如此，他们才能以自己的血肉来奉养太阳和大地。”为了经常向他们的众神供奉鲜热食物，阿兹特克人总是要不断地进行宗教战争，并把所捕获的俘虏的血液和心脏作祭品奉献给众神。而凡是捕获到这些能够作为祭品即供奉物的阿兹特克战士，也总是由于其行为的勇敢而能赢得人们普遍的赞誉和声望。

无论是在平时时期或战斗场合，还是在宗教活动中，阿兹特克人都把勇敢看作是一种最高的美德。他们认为，这种美德的具

体表现是：功勋、荣誉、首创精神、主动精神和牺牲精神。所以，他们把勇敢同刚毅、果敢、坚定、顽强等道德品质紧密地联系在一起。

视谦卑、诚实、礼貌等为重要美德

在阿兹特克人的传统伦理道德观念中，谦卑这种道德品质被认为是仅次于勇敢的一种美德。当然，这种谦卑不是表现在现实的人伦关系上，而是较多地表现在人神关系上。在他们看来，凡是一个谦卑地乞求诸神帮助的男子，他往往会被众神赐予力量而在战斗中致敌于死亡，从而赢得战斗的最后胜利。当然，他也可能被众神赐予其军事首领而执掌军事大权，抑或是众神将使他在现实生活中招财进宝，从此过上幸福的生活。对每一个阿兹特克人来说，向众神表达谦卑的机会是很多的，其形式和活动也是多种多样的。如通过清扫庙宇、燃点清香，当夜幕降临时在众神偶像前哀叹和哭泣等，都是向众神表示谦卑和敬仰的具体表现。故在家庭教育上，父母从小就要告诫孩子们在众神面前要显得悲哀，只有这样才能表示谦卑，并要一直保持这种心情和态度，否则就会为众神所杀。

阿兹特克人在处理人神关系中，还特别重视诚实这种美德。他们认为，当一个人遇到不幸时，就要高声呼唤神来救援，并庄严地发誓要用祭品来表示酬谢。为了践履其诺言，这个人还要吃下少量的脏土以表示对众神的效忠。在被奉为神学经典的《沙古》中称，阿兹特克人对神总是恪守诺言的。如果一个男子要怀疑某人是否说了实话，除非被怀疑者履行吃脏土的仪式，才会得到证实。

在现实的人际交往和人伦关系中，阿兹特克人十分注重礼貌等优良品质。在孩子很小的时候，阿兹特克人就要求他们必须要尊重他们的双亲，听从父母的教诲。作父亲的要经常不懈地训导儿子必须具备勇敢、谦卑、礼貌、谨慎、严肃、诚实等美德。作母亲的则要训导其女儿必须具备勤于家务和知足常乐的品性，在

与他人的交往中务求保持平和安静，并忠实于自己的婚姻。女孩出嫁后，即使丈夫不能使妻子吃饱甚至想遗弃她，社会舆论也要求她必须忠实于自己的丈夫。另外，长者也经常劝导年轻人要尊重他人，爱护晚辈，无论何时何地都要谨慎从事。

视懦弱、傲慢、好斗、不诚实、酗酒、谋杀和通奸等为恶行与勇敢这一最高美德相对应，阿兹特克人视懦弱为最可鄙的品质。他们认为，懦弱是懦夫才具有的品质，像这样的人，终身都会与威望、好运或幸福无缘。在他们的想象中，当夜神德兹克特里波克晚上变成一个幽灵出现，用恐怖来折磨懦夫。据说，德兹克特里波克神常常会显现为一个活蹦乱跳的骷髅或一块裹尸布，或一个女侏儒，或一个无头无脚的躯体，并以此可怖的形象去追逐懦夫，直至使懦夫因惊恐病倒或惊吓致死。总之，懦夫及其懦弱，在阿兹特克人那里是绝不会受到欢迎的。

放荡不羁、傲慢无礼，在阿兹特克人的伦理道德规范中，也是一种很为人们嗤之以鼻的贱行。凡是有这种毛病的人，他们常常既看不起长辈，也看不起晚辈，甚至对所有的人都表示不恭，都不放在眼里。尤其是那些大发横财的人，更是常常傲气凌人，不可一世。阿兹特克人认为，对于这种人，如果始终不听劝告，不思悔改，那么神必定会惩罚他。譬如，德兹克特里波克神就会通过剥夺财富的方式，去惩罚那些自以为得意的傲慢之人。在不知不觉的时候，将贫穷、疾病、灾害或厄运施加到他们的头上。傲慢者必遭厄运，是阿兹特克人的伦理逻辑。

尽管阿兹特克人非常崇尚勇敢，但十分蔑视好斗，并认为好斗是一种难以容忍的恶行。为此，他们经常训导孩子们一定要远离那些靠恶言中伤他人、传播邪恶为乐的饶舌妇。认为成天争吵不休和搬弄是非是好斗妇人的共同特征。在阿兹特克人看来，因鸡毛蒜皮的事而发生争斗，在无谓的事情上争强好胜，都是没有意义的，也是不正当的，理所当然应给予谴责和制止。

在人际关系和人神关系中，说谎和不诚实都是一种恶行。在阿兹特克人那里，偷窃被视为是一种不诚实的极端表现，也被看成是一种最大的民事犯罪，发现后往往课以死刑。相对来讲，说谎和欺诈要稍好一些，只是把它们看作是很不道德的行为，但还不至于受刑律的处罚。但是对神来讲，说谎就是一种不可饶恕的行为，一旦出现这种情况，就要遭到神的致命的报复。据称，神将杀死任何违背自己誓言的人。

酗酒也被认为是一种恶行。在阿兹特克人看来，酗酒是造成许多恶行的原因，诸如通奸、丧失贞操、侵害亲属、抢劫、诽谤以及争吵等，多半是由酗酒后所引起的。这也难怪，酒喝多了后，常常使人神志不清，容易冲动和兴奋，失去行为自控力，故而导致种种恶行的产生。于是阿兹特克人认为，除了酗酒本身是一种恶行外，它还是导致诸种恶行产生的根源。因此公众舆论和社会道德都竭力谴责这种恶行。当然老人例外。他们认为酗酒是老人所拥有的特权。尽管在实际生活中，老人和青年人酗酒的现象很普遍，但道德舆论却只谴责青年人。如果在一个公众场合出现一名烂醉如泥的青年，那么这位青年定会遭到一顿毒打，有的甚至会被打致死。可见，谴责酗酒的伦理机制只是针对青年人的，但阿兹特克人普遍认为，这并没有什么不公正的。

在阿兹特克人中间，谋杀和通奸常常会受到极其严厉的制裁，但也有变通和灵活的处理方法。一般情况下，犯有谋杀和通奸罪的人，要被课以死刑。处死的方法，是将罪犯的头放在两块石头之间，通过挤压而致死。但杀人者或奸夫如果向一个祭司进行忏悔，并发誓决不再犯，那么这个杀人者或奸夫就可以免死并重新开始生活。据说女神德兰佐蒂特的言行就很轻佻放荡，她具有挑动淫欲，诱发包括通奸在内的桃色事件的才能。但如果犯事者情愿向他们的祭司忏悔并施行赎罪的苦行，那么德兰佐蒂特女神也有力量把犯事者的好色罪一笔勾销。实际上，在法律与伦理的双

重机制下，尽管谋杀者和通奸者均招来了杀身之祸，但在这杀身之祸的尽头却又为他们网开一面，为他们提供了生还之门。也许这正是阿兹特克人中间这两种行为者有增无减的原因。

无论如何，对于上面提到的种种恶行，阿兹特克人的伦理机制和道德舆论都是普遍予以谴责并加以贬斥的，它们从来就属于“不应该这样做”的“否定性道德规范”，与前面提到的勇敢、谦卑、诚实、礼貌等“应该这样做”的“应然性道德规范”相比，正好形成强烈而又鲜明的映衬。

除此而外，阿兹特克人还对巫术抱有极大的反感。他们认为，巫术与罪恶几乎是同义语；巫婆是巫术的主要传播者，那么巫婆也无异于是传播罪恶的人。难怪圣经《沙古》中称巫婆是可怜的、没有朋友的和郁郁寡欢的人。很显然，在实际生活中，人们常常对巫婆投去鄙夷的目光，且大都对她采取避而远之的态度。这与阿兹特克人普遍虔诚地敬奉众神的道德心理正好相反。

在道德起源上，阿兹特克人认为，个人的道德品性大部分在他出生之前就为众神所预定了。根据他们的神圣历法，认为凡是在吉祥征兆下出生的人，早就被众神确定为必将会是勇敢和幸运的人；相反，凡是在不祥征兆下出生的人，则众神早已确定他此生必将会行恶或必将遭遇不幸。颇有点神赋论或命定论的色彩。但是他们又认为，出生时征兆的好坏并不意味着他此生的德行就一定会怎么样，只要通过后天的努力也可以得到改善。譬如，出生于吉祥征兆下的人，如果他在生存过程中忽视了自己起码应该履行的仪式礼节，忘却了自己所肩负的道德责任，那么他一生中就有可能丧失佳运，不会获得好结果，自然也不可能做人的道德楷模。相反，出生于不祥之兆下的人，只要他通过服苦役来洗刷其命定的罪恶，他照样可以积德行善，成为受人尊敬的人。只不过他所付出的努力要比出生于祥兆下的人多数倍。这说明阿兹特克人在看问题时也不是过分地绝对，或多或少也还带有一定的灵活

性或辩证因素。

与“神赋道德论”相适应，阿兹特克人也有“善恶有报”的观念。他们普遍认为，无论在现世还是在来世，善行都将会得到酬报，恶行将会受到惩罚。并认为在现实生活中，众神将赐予那些具有良好美德的人以财富、荣誉和幸福，而对于那些道德堕落者、行为卑下者，众神则将会用贫穷、疾病和不幸来对他们施以惩罚。这种观念，无疑对有德者是一种褒奖，对缺德或无德者则是一种遏制。

在价值取向上，阿兹特克人的伦理道德观认为，一个人的死亡方式往往决定了他来世的归宿。他们为不同场合、以不同方式而逝归天界的死者设置了如下去处：凡是在战斗中为众神而英勇献身的男子，他们死后将进入巍峨壮丽的天堂；凡是死于分娩（即难产）的产妇以及死于祭坛的俘虏，也会步入天堂。因阵亡而逝归天界的战士们的精灵每天都将陪伴着太阳和战争之神赫兹罗婆加特里遨游太空，并奔向天空的中央；因难产而逝归天界的产妇们的魂灵则将会引导着太阳从天空的中央移向西方。他们认为，离开人世大约四年之后，升入天堂世界的男子们的魂灵就会变成众鸟，并被获准下凡，以花之蜜为食。而妇人们的魂灵则会以吓人的幽灵的形式回归尘世，使孩子们遭受疾病的痛苦。当然，如果不能履行自己的宗教义务而冒犯了众神的男人和女人，常常会染上致命的疾病，这种疾病将注定他们在来世要被打入阴冷、黑暗的地下世界，这种地下世界在阿兹特克人称作“米坎坦”。他们认为，这些魂灵在尚未到达“米坎坦”之前，必须在通向地下世界的充满荆棘坎坷的途中遭受四年的磨难。“德苏坎”是阿兹特克人想象中的第三种来世，亦称“地下乐园”。他们认为雨神就居住在这里。凡是因水淹、电击和某些因雨神导致的疾病而死亡的人，都将被雨神选中而得以来到“德劳坎”。

自从 15 世纪西班牙殖民者占领墨西哥后，西方人特别是西班牙

牙殖民者的伦理道德观乘势而入，并与阿兹特克人的伦理道德观发生了尖锐冲突。大部分阿兹特克人都自发地起来抵制基督教道德及其戒律。斗转星移，虽然已经过去了几个世纪，但这种表现在伦理文化上的抗拒一直延续到现在。许多阿兹特克人都不相信上帝会爱他们，认为这完全是白皮肤的西方人编造出来的骗人的鬼话。他们认为，如果真有上帝存在，那么这个上帝必然会与人为敌，必然想毁灭整个世界和整个人类。因此，人类的道德使命就应该是毫不妥协地同这个上帝作斗争。为此，他们给自己塑造了一个理想人格的典范，这就是名为爪德罗普的贞女，认为她完全可以代表阿兹特克人同上帝作对，不经她的同意，上帝就不能毁灭人类，她足可以阻止上帝的胡作非为。在宗教信仰上，他们坚决抵制基督教的“一神论”，故至今仍然崇奉多神教。

面对基督教伦理道德观的“侵犯”，阿兹特克人除了具有极强的抗拒性外，也还有相融性的一面。譬如，基督教中的天使，如今已被阿兹特克人吸收为乡村保护人，认为它可以起到护佑人们丰收、健康、和平、吉祥的作用，当然前提是要对这些天使们予以很好的崇拜和祭祀。但不管怎么说，基督教的伦理道德意识终于通过天使的形象从阿兹特克人的近于封闭的伦理道德体系中找到了出入口。

二、杜威对东西方民族伦理道德的比较研究

美国唯心主义哲学家、社会学家、教育学家和实用主义者杜威，生于 1859 年，逝于 1952 年。1919 至 1921 年，曾来中国。他的学说通过胡适等人的宣传和介绍，在中国有一定影响。

1920 年，杜威在中国曾作过“五大讲演”。讲演中，在谈到东、

西方民族的伦理道德时，他通过比较分析后，认为有三大特点：

第一，在思想观念方面，认为东方思想更切实更健全，西方思想更抽象更属智理。譬如伦常问题，在东方民族那里，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，都是健全的、确定的、切实的、天然的人生关系。人人都有父、有子、有夫妇兄弟，人人都是一国的臣民或君长，人人都有朋友。所以东方民族的圣人就规定五伦的德律，教人怎样做君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友。而西方民族的思想观念则有所不同。在杜威看来，西方民族的主要思想观念是直（Justice）与慈（Benevolence），二者都很抽象，并未实指何种伦常事物。抑或说，直和慈都是从智理推究出来的。杜威认为，东方民族的切实的道德观念，也有好处，就是有确定的标准，教育起来省得麻烦，学习起来容易领悟。但也有弊病，就是往往容易因确定生执拗、因切实成拘泥，习教安常、不能通权达变，以适应时势。相反，西方民族的由智理推导出来的道德观念，能权能变。如直和慈，应用到君臣父子夫妇兄弟朋友之间均可。臣对君要直和慈，君对臣也要直和慈，完全是双向要求。这有别于东方民族的只是要求臣对君要忠，而君对臣就毋须忠了。所以西方民族的道德是平等的、普遍的、活的，能权能变以适应环境，环境变，观念也变。一般说来，事物越确定，变化就越难。如强调臣要忠君，就使数千百年来的臣民都要忠君。反之，原理愈普遍，变化愈容易。尽管有含糊的毛病，却能通权达变。这就是东、西方民族伦理道德相比较的第一个特点。

第二，在家庭伦理道德方面，西方民族的伦理道德强调个性，而东方民族的伦理道德则强调家庭。在杜威看来，这个特点是和上面第一个特点密切联系的。杜威说，西方民族不承认伦理纲常有什么确定不移的关系，如像君臣等。在西方人的心目中，他们只知道有我、有个人，所以没有尊卑的区别。如直和慈，对父子都可以适用。而东方民族经书上所说的五伦，有三个都属于家

庭（如父子、夫妇、兄弟），余下的君臣实际上是父子的变相，朋友实际上是兄弟的变相。所以东方民族的道德观念，简直可以说是全然根据家庭。难怪他们的经书总是把孝看成德之根本。杜威认为，东方民族关于孝的范围是很大的，如不信不诚，败坏家声，可以入不孝之列，而建德立功，扬名显亲，则当属孝之楷模。此为第二个特点。

第三，在个人权利方面，西方民族的伦理道德特别强调要尊重个人权利，而东方民族的伦理道德则十分蔑视个人权利。杜威说，西方一、二百年来，个人权利备受尊崇：个人有行动自由的权利，他人不得干涉；个人有保存财产的权利，他人不得强取；个人有养护身体的权利，他人不得毒打；个人有保全荣誉的权利，他人不得败坏，等等。凡是干涉他人自由、强取他人财产、破坏他人荣誉的事件或行为，都会被视作是不道德的。后来这种权利观念逐渐推及到政治，如美国的《独立宣言》中，一开始就强调人人都有生命财产和自求多福的权利。在西方人看来，如果君不尊重民权或民不尊重君权，都是一样的不道德。相反，东方民族却特别强调个人应对他人、对社会尽义务，所以就没有西方民族伦理道德中自私自利的毛病。但是杜威指出，尊重权利，并非蔑视义务，二者本来是相互关联的。他认为，所谓义务，不过是尊重他人的权利罢了。假如我们拿个人做中心，视我们的权利为神圣不可侵犯，那么推己及人，自当会尽义务，自然会尊重他人的权利。所以从某种意义上讲，你的权利，就是我的义务；我的义务，就是你的权利。杜威还认为，这种政治上的个人权利之尊重，乃是民治主义的基础。其它所谓的行动自由、言论自由、择业自由、民族自决等，都是从这里衍生出来的。而在杜威看来，东方民族的“五伦”关系是极不平等的，它的要害之处就是“严尊卑、定上下、蔑视个人权利”。所以“君上臣下，父尊子卑、夫妇兄弟也是如此”；“只有朋友一伦是平等的”；“君父夫兄有权利，臣子妻

弟就没有”。在“西方社会一切平等，子要服从父亲，是因为父亲经验知识更高，若论到权利，子和父站在同等的地位。”杜威认为，民主体的国民，无尊卑贵贱贫富，都是绝对的平等。权利和直道，有密切的关系，你尊重我的权利，我尊重你的权利。

从以上介绍可以看出，杜威对东、西方民族伦理道德的比较研究，有的是一语中的、入木三分，有的见解或论述则有可商榷之处。事实上，不管对东方民族还是西方民族的伦理道德，都不宜简单地用‘谁好谁坏’、‘谁先进谁落后’等标准或尺度来衡量，因为各民族的历史背景不同，社会环境不同，生产生活方式有别，在此基础上产生的伦理道德观念及其价值标准当然会有差异。杜威能够通过分析，找出利弊，对于加强并促进民族间的相互了解和思想文化交流，不能说是没有益处的。同时，对于当前深入研究东、西方民族之间的伦理道德之异同关系，也提供了一个很好的‘参照系’。

三、利希霍芬眼中的陕西人

德国地质学家利希霍芬曾于 19 世纪中叶来华进行实地考察，回国后写了一本书，书名为《中国——亲身旅行和据此所作研究的成果》。书中详细地描述了中国 17 个省的人的性格特点，其中包括了陕西省人的性格特点在内。据此可以认为，利希霍芬算得上外国学者研究陕西人性格特点的先驱者。

利希霍芬作为一名德国的地质学家，曾于 1861 年首次来到中国考察。相隔几年后，又于 1868~1872 年再度来中国考察。后来又得到上海英国商会的赞助，一共在中国内地进行了 7 次考察，几乎走遍了大半个中国。

他在评述陕西人的性格特点时说道：“在陕西人中，和甘肃人一样，注入了中亚的、尤其是东方土耳其的要素。前面说过，陕

西人和山西人一样，在中国人特有的尺度、数、重量观念和基于这种观念的金融业精神倾向方面表现出了高度的发达。但是，陕西人的性格不可与山西人同日而语。山西大盆地中居民的金融才华与陕西渭水盆地的居民相比，在数量观念的发达程度上，陕西人就稍显逊色了。”他还说道：“陕西人的金融才干也比山西人逊色几分，全国大的金融业都让给山西人，而他们却非常热心于贸易和小本买卖。”

对于利希霍芬关于陕西人性格特点的研究，日本学者大谷孝太郎在《中国人的精神结构研究》一书中这样评论道：“对中国人性格的省与省的不同，利希霍芬提出了什么根据呢？首先，由于人种差异的根据之一，是由于所到之处居民有混血现象。……从西安到嘉陵江流域山中居民举止平静，是中国旅行最愉快的地方。”这位日本人还引用利希霍芬的话说，通过对以地域划分的不同省份之间的中国人的性格特点的比较研究，“一方面可以看作是上古封建国家的残余，另一方面不愿离开家庭所在地的保守势力。”这两方面的因素，都对人的性格特点的形成有影响。

由上可以看出，利希霍芬对陕西人性格特征的描绘，还是比较粗勒的。特别是用现在的眼光看来，它既不全面，亦并非都很正确。但在当时情况下，利希霍芬作为一个外国人，而且是一位地质学家，他能够多次深入中国内地不同省份进行考察，并对不同省份、地域内的人群性格特征进行文字描绘，就凭这点，精神也是可嘉的。何况他又是首开研究陕西人性格特征之先河的一位外国学者。据现在我们掌握的资料，也非他莫属。再则，开展对人群性格特点的研究，本身就是一大难题，要对居住在不同地域、不同文化背景下的人群性格特点进行恰如其分地描绘，即便在自然科学和人文科学日益发展的今天，也决非易事。因此，无论从哪个角度审评，利希霍芬作为外国人首开研究陕西人性格特点之先河的历史功绩都是值得给予肯定和借鉴的。

四、中美学者探讨东西方伦理交融

具有民间学术组织性质的东西方伦理交融中心于 1993 年 5 月 7 日至 9 日，以“东方和西方——伦理与发展”为题，在北京燕山大酒店举行首届学术交流会。

会议由该中心负责人、中国人民大学哲学系伦理学专业博士翁诚光（美籍华人）先生和中国社会科学院哲学研究所伦理学研究室副主任廖申白同志主持。

出席会议的主要是中美两国的有关专家学者约 30 人，其中美国学者约 10 人，中国学者近 20 人。

中国伦理学会会长、中国人民大学副校长罗国杰教授出席开幕式并讲了话。罗教授指出，现在无论是东方还是西方，随着物质生产的发展，也随之出现了许多道德问题，这些问题不仅直接影响着人类的物质生产，也直接影响着人类的精神文明建设，这样就势必会引起人们的普遍关注。这次会议正是在这样的背景下召开的。他说，中国历来重视中美关系，更重视两国间物质和文化的双向交流。今天，两国学者能够共聚一堂，坐在一起就伦理问题进行交流，实在是一件难得的大好事。因此他希望会议能够本着求同存异的精神，相互启发，相互学习，共同推进东西方伦理文化的交融与发展，并预祝大会能够开得圆满成功。

出生于中国的哲学教授、世界公民大会发起人与前主席 L·格林博士以《中美文化对未来世界的影响》为题在会上发言。她说，她从小在中国生活了 18 年，其间曾在燕京大学学习过两年，那时她还学习过中国哲学史课程。她一直感到很荣幸的是，能够成为中美两国文化的中介而做点工作。她说，当我们在前瞻未来时，相信中美两国文化能够为我们共同的子孙后代创造一个更好的文化氛围。她通过比较归纳，认为中美文化各有所长，如中国

方面有很好的医疗制度，有很好的城市环境，有对“人口爆炸”的社会控制，有老子的哲学（着重指出：老子的哲学常常使美国的环境保护主义者们感到很振奋，因为《道德经》和中国山水画派的人对自然以及对他人的谦逊态度，恰与西方文明的竞争和掠夺态度形成对照），有儒家的共同体价值（如孔子就讲“己所不欲，勿施于人”；“四海之内皆兄弟也”）。孔子的“四海一家”的思想，已表明他是一个“世界公民”并具备了“世界公民”的资格）。而在美国方面，也有所有人都同等重要的信念，有强调科学技术与经济价值的务实态度，有进行政治民主试验的勇气，有原美国总统林肯提出的“民有、民治、民享”的理想，有民主制度理想中所包含的“自由”的观念。L·格林博士指出，以上这些都是中美文化的精华。以后在中美文化的交融过程中，若能将这些精华很好地结合在一起，就有可能产生出一种类似于阴阳平衡式的、公正的、实质性的世界新秩序。尽管中美文化中也有许多相异甚至相斥的价值观念，但只要本着求同存异的精神，相互吸收精华部分，这种世界新秩序就完全可能产生。

波克利统一普济教会牧师、太平洋信仰交流中心主席 D·伯克博士以《地球与人：统一普教会的二元伦理》为题作了发言。他指出，统一普济教会有两条基本原则，其一是“每个人都有其内在的价值与尊严”，其二是“尊重我们身处其中的相互依存的存在整体”。这两条原则所表达的观念是：自然即神，尊重个人。这实际上已成为统一普济教会的二元伦理观。这种伦理观既体现了自然神论的哲学，又反映了与之相关联的关于个人的权利的观念。伯克博士强调，作为统一普济教会的二元伦理观，向来受到他的老师 T·杰弗逊和 R·W·爱默生的重视。特别是在爱默生的《论自然》和《论个人主义》的著作中，更是突出了这种思想。

前加利福尼亚大学劳伦斯·伯克利实验中心副主任、资深科学家 E·K·海德博士以《科学与生态》为题发言，强调世界的文

明进程与地球的生态系统正在发生冲突。他指出，这种冲突之所以会发生，其原因在于不仅中国的人口在膨胀，而且整个世界也面临着人口爆炸的局面；科学技术革命不仅提高了我们控制自然的能力，而且也极大地提高了我们影响周围世界的能力；由于我们长期以来便屈服于否认对我们的行为的未来后果负有责任的现代社会压力，因此我们对自身与环境的关系问题的思考方式渐趋变态。然而正因为这样，我们又面临着一场革命，即人们越来越意识到了我们正面临着全球性的危机。海德博士认为，在这方面，特别需要提到的是美国现任副总统戈尔所写的《环境与人类精神》一书。他说，这本书可以说是比较集中地表达了环境活动家们对地球的深切担忧。他介绍道，美国的科学机构（无论是国营的还是合营的或者是私营的）并不以环境预警研究为其目的。但一般说来，它们也不受政府指令与控制。当公众普遍感到对环境的关切时，科学家也开始搜寻有助于加深对这一问题的理解的信息，并在这方面提供他们的专门知识。

中国人民大学哲学系副教授、北京市伦理学会秘书长、中国人民大学伦理学研究所副所长王伟以《中国当代的道德理论和实践》为题，中国人民大学哲学系副教授焦国成博士以《中国的德教传统》为题，北京财贸学院党委副书记、北京市伦理学会副会长马博宣以《中国现代伦理思想的历史启示》为题，《华声报》（海外新闻）副主编张时伟以《中国特有的发展理论——海峡两岸关系及一国两制》为题也在会上发了言。

会议期间，两国学者虽然都是新朋友，但气氛融洽，讨论热烈，彼此除互赠了有关资料并提供了有关信息外，还就中国的家教、宗教和伦理精神，当代美国青少年的价值观是什么，人类对未来的把握究竟应持乐观还是悲观态度等相互感兴趣的问题进行了提问和解答。

与会者认为，这次会议促进了两国学者对各自伦理文化背景

的了解，达到了相互了解、相互启迪、相互学习的目的。并希望这样的会议今后能够在两国定期或不定期地举行。

五、中美伦理文化对未来世界的影响 *

先谈谈我的个人经历和简介：我从小出生于中国。当时我的父亲曾来中国建立学校和医院，同时还为美国教会设法找到住处。我的母亲是一位英文教师，并兼任一所外国学校的校长。那时我作为一名“老外”，在中国共居住生活了 18 年，而最后两年我曾在北京的燕京大学就读，主修中国哲学史和其它课程。燕京大学要求把中国的最优秀的建筑学和文化与西方最优秀的科学技术互相结合起来。我非常幸运，我能够充当这两种文化融合在一起的中介和桥梁。也许正因为如此，我认为我既是一名美国人，同时也是一名世界公民。鉴于此，我今天在这里发言，谨代表由世界各国人民组合而成的世界公民协会，这里会员们既忠诚于他们本国，也忠诚于世界各国人民，并承诺对于世界环境及其未来做出贡献。

展望未来，我认为“世界新秩序”将由大西洋领域的“旧秩序”移向太平洋盆地的“新秩序”。因此，今天在这里召开的美国 and 中国人民参加的这次会议就显得特别重要，因为这两个国家将在建设未来中发挥极其重要的作用。所以我希望这两个国家能够提供它们的某些贡献来共同建设一个更美好的世界，以造福于我们的子孙后代。

就中美两国而言，根据我所体会或见到的贡献及成就大致有以下这些方面：

先看中国。自 1935 年以来，我在中国看到了经济建设的巨大成就。譬如，（一）在医疗保健事业方面，当初我父亲在中国的时

候曾提倡建立齐鲁医学院，并建立了门诊部。这次来中国我去那里仍可以看到健康幸福的成年人和儿童。这些都给我留下了深刻的印象。（二）今天中国城市的街道非常清洁，再也看不到以前的野狗、乞丐和残疾人及无家可归者了。（三）我认为现时中国在防止“人口爆炸”方面所进行的计划生育工作是非常重要的。有人说，这项工作如果不能成功，就不能使其它存在的问题得到解决。假若在下一世纪中期抑或说从现在开始就不能有效地控制人口的成倍增长，就会使保护环境的全部努力以及建立一个文明世界的努力遭到失败。因此我们必须及早进行这项工作以免造成太大的损失。（四）在这方面，美国进行环境保护的工作人员可以从中国哲学家——老子的学说中得到启示和鼓舞。老子《道德经》中所阐述的人与自然的高尚关系以及中国的山水画中所显示的天然形象是解除西方过度损害自然环境的良方。（五）中国儒家的共同体价值，这也是一个很重要的思想。如孔子讲“己所不欲，勿施于人”；“四海之内，皆兄弟也”。其中，孔子关于“四海一家”的思想，已使他具备了“世界公民”的资格。四海一家的思想包含着人类之爱。

再看美国。在我看来，（一）美国人认为个人及其个人的权力是非常重要的。这个道理有时虽然未被理解或用于实践，但它却是实行民主的基本原则和出发点。随着人类保护环境的意识的不断增强，在解放动物的运动中，这一观念甚至可以推及到动物中去。现在有些动物正受到严重威胁甚至濒于灭绝（这一状况也包括人类的某些种族）。因此“尊重生命”的观念就应当更加提倡和予以培育。（二）与此同时，美国对于科学、技术和经济价值等往往总是采取务实的态度。我想，这点在中国也是存在的。由于逐渐引用“自由企业”的方式和方法，可以改善人们的生活水平。这样虽然对于我们中美两国都有好处，但从造福于子孙后代着想，我们必须在实践中考虑人与自然的平衡。我认为中国在尚未被大企

业垄断前还有更好的机会使之达到平衡。（三）或许美国及西方所能提供的最重要的贡献就在于政治民主的实验（这点不应与上述的经济体系相混淆）。从实际方面讲，是指给予人民参加政府的手段，不是指人民用暴力推翻政府，而是指如果大企业的权益超越人民的权益时，政府就会腐化。在美国这是一种严重的威胁，特别是在冷战时期“军事工业综合体”兴起之后更是如此。我从有关刊物中看到，中国现在也开始出现这个问题。现在如果采取措施及时加以防止，我认为还为时不晚。（四）原美国总统亚伯拉罕·林肯曾提出“民有、民治、民享”的政治理想，他认为“主权”在于参加政府同时也从政府得到实惠的人民，而这些必须通过成文宪法或“社会契约”来实现。（五）最后，在这个体制中我提出“自由”这一观念，但它并不是指人们可以为所欲为（包括自由企业和经济自由竞争体制），而是应当遵守由人民自己制定并同意的有关法律和规定。

现作一小结：我认为不管我们喜欢或不喜欢，世界将会成为一个整体，并且它的未来已掌握在我们手中。在促成建立这一未来方面，中国和美国人民将要进行大量的工作。虽然我们两国文化在价值观上有所不同，如在集体和个人的价值观、控制人口和生命保障观、环境伦理观、生活标准提高的方式观、社会工程建设中所产生的保健和社会福利巨大成果观，以及政治体制从属于人民意志的政治体制观等方面都有所不同，但经过两国人民的共同努力，却有可能建立一种阴阳平衡式的体制和一种日趋合理并保持持久和平的世界新秩序。

* 本文系美国哲学教授、世界公民协会前主席露西·格林（Lucile Green）博士于 1993 年 5 月 7 至 9 日由东西方伦理交融中心在北京燕山大酒店举行的首届东西方伦理学术交流会议上的发言。笔者在会上得到一份她的英文发言稿，特此译出，以飨读者，或许能对中美文化交流有些帮助。

附录 II

中国部分少数民族 伦理道德资料

引 言

中国自古以来就是一个统一的多民族国家。在全国总人口中，汉族人口占绝大多数，50 多个少数民族人口较少，故习惯上称汉族以外的各兄弟民族为“少数民族”。

少数民族虽然人口较少，但分布地区却极其宽广，主要居住在边疆各省、区。少数民族与汉族之间的居住界限并非整齐、分明，而是一种以汉族为主体的各民族大杂居、小聚居的分布局面。各民族都有自己悠久的历史，都创造了独特而灿烂的文化，都为开拓祖国疆土、发展祖国经济、缔造和发展统一的多民族国家做出了不可磨灭的贡献。

讲伦理、重道德，是人类社会特有的现象。每个民族在其自身的形成发展过程中，都形成了一套既带有人类共性也带有民族个性特点的伦理思想和道德观念。

过去人们在研究中国伦理思想时，多把着眼点放在汉族伦理思想上，很少涉及或基本上就没有囊括少数民族伦理思想方面的内容，显然这种忽视是不应该的，必须加以矫正。事实上，各民族都是富有道德感和道德传统的，都善于用道德这一特殊的社会意识形态来协调或规范人们的言论与行动，以维护人们正常的生产和生活秩序。譬如中国历史上，各民族间曾有过友好交往、和

睦相处的亲善关系。这就是各民族间相互信任、团结合作、一致对外，共同利益高于民族利益等道德观念在民族关系上的反映。

在中国伦理思想中，汉族伦理思想博大、精深，有着比较系统、完整的理论形态，在中华民族统一的民族伦理思想中，始终起着主导作用，对各少数民族的伦理思想产生了很大的影响。相对来讲，少数民族伦理思想则居于从属地位。但无论从历史还是现实来看，少数民族伦理思想也对汉族伦理思想或多或少地产生过影响，二者间始终存在着相互吸收、渗透和交融的情况。只有将少数民族伦理思想和汉族伦理思想有机地结合起来，才能认识和把握中国伦理思想的全貌。

由于各少数民族自身所处的历史发展阶段不同，经济和社会发展的状况有异，因而受其影响和制约的伦理思想的发展水平也有高有低。一般说来，解放前已进入封建社会的各少数民族，其伦理道德的发展水平相对要高一些；处于其他不同社会形态下的各少数民族的伦理道德，其发展水平显然低一些。这完全是由历史所造成的。然而从总体上看，我国 55 个少数民族的伦理思想都是中国伦理思想中不可分割的组成部分，是中国文明中极富民族特色的重要内容，在中国伦理思想中占有特殊的地位，为人们观察、了解民族道德形成、发展中的原雏形态提供了独特的认识价值。

有鉴于此，本书选辑了蒙古、回、藏、维吾尔、壮、朝鲜、满、白、傣、景颇、德昂等部分少数民族的伦理道德资料。

这些伦理学资料，就其基本内容看，主要反映了以下一些道德观念：

第一，主张民族团结，国家统一，反对外来侵略，反对分裂；

第二，提倡互相帮助，扶危救困，反对自私和见危不救；

第三，提倡勇敢，自强不息，刚毅果敢，反对怯弱、优柔寡断；

第四，主张勤劳为生，节俭度日，反对懒惰、铺张浪费；

第五，酷爱自由，向往和平，反对征战、穷兵黩武；

第六，崇尚正直、诚实、善良、淳朴，反对虚伪、狡诈、邪恶、阴险；

第七，注重礼仪礼节，讲究文明礼貌，反对粗野、说话不分场合和处事不看对象；

第八，提倡敬老爱幼，尊敬长者，反对忤逆、不孝；

第九，重视乡规民约和习俗道德规范，反对无拘无束和无道德主义；

第十，提倡爱情忠贞、纯洁，反对朝三暮四、水性杨花等等。

就少数民族伦理道德的基本特点来看，主要有：

（一）自发性。由于大多数少数民族过去社会历史发展的程度较低，人们多从感情、感觉和生活习俗及其惯例上来把握现实的道德关系，并自觉地用自己民族的道德准则来调节或规范自己的行动，故其道德观念总是带有自发性的特点。

（二）朴素性。缺乏完整系统的理论，无法解释和说明丰富多彩的道德现象，往往给人一种纯真质朴的感觉。

（三）权威性。一些发展程度较低的民族，总是习惯于把本民族长期以来约定俗成的行为道德戒律，看成纯粹是外界赋予的确定不移的法则。似乎民族习惯、民族传统、民族禁忌和民族首脑人物的威信等，就是“天意”“圣旨”，丝毫不得违背，只能盲目地服从。正如恩格斯所说：“部落、氏族及其制度，都是神圣不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。”^①

（四）交融性。民族从来就不是孤立存在的。各民族在其自身的发展过程中，总是要同外民族在经济、政治、文化等方面发生

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，第94页，人民出版社1972年版。

联系和交往，这样必然会使各民族的伦理思想相互渗透和交融。

除此而外，与少数民族伦理思想的特点相联系的还有这样几个方面：伦理道德与宗教相融混，伦理道德与习俗相结合，伦理道德与法律相替补，伦理道德与民族文化相掺杂，等等。

需要说明的是，中国少数民族的伦理道德资料，就目前而言，见之于历史文献的并不多。造成这种情况的原因，固然有因发掘历史文献还不够充分的因素，但最主要的恐怕还是由于过去只有部分民族（如蒙古、藏、维吾尔、朝鲜、哈萨克、锡伯、彝、傣、乌孜别克、柯尔克孜、塔塔尔等少数民族）才有自己较通用的文字，而文字对于民族文化（包括伦理道德）的积累和发展却是至关重要的。纳西、苗、景颇、傈僳、拉祜、佤等民族虽有自己的文字，但并不通用。回、满两个民族已使用汉语文。其他民族则没有自己的文字。这样，少数民族伦理道德资料的历史记载，由于缺乏文字这一交际工具和文化载体之故，就必然要受到很大的限制。本书所收选的资料，一方面由于所收集、掌握的资料不够，可能有些伦理色彩很浓、道德观念颇丰富的典籍性史料反而未被选上，而入选的并非都是精华。另一方面，除个别情况外，大多数少数民族的伦理思想确乎尚未从社会意识中独立分化出来，并未形成一门专门的学问，总是或多或少地和该民族的其他社会意识融混在一起，所以很难从中撷取出堪称经典性的专门的伦理学文献。但尽管如此，本书收选的部分少数民族的伦理道德资料，如藏族的《礼仪问答写卷》、《萨迦格言》，维吾尔族的《福乐智慧》，回族的《正教真诠》，白族的《迪孙》等，都是为人们所公认的典籍性伦理学史料，在一定程度上亦具有代表性。当然，从整体上看，仍不足以反映中国少数民族历史上伦理道德发展的全貌，很可能存在着以偏概全的缺陷。

还需强调的是，本书所选的少数民族的传统道德资料，既包括这些民族历史文献记载中的道德理论和道德观念，也包括这些

民族实际生活中的传统道德心理和道德习俗。其中既有积极成分，亦有消极因素。“积极成分”，当是这些民族精神文化中的优秀遗产，与现代化建设是基本适应的。说它基本适应，是因为它毕竟是历史的东西，与现代观念，特别是与社会主义和共产主义道德观念是有距离的，决不可能相提并论，不加区别地混为一谈。但新时代的道德观念又不是凭空产生的，它必须在承继传统道德观念的基础上得到更新。这就存在一个继承和改造的问题。而“消极因素”，则是民族传统文化中的惰性力量，与现代化建设是对峙和冲突的，从根本上说，需要批判和否定。但消极因素也有它客观存在的历史根由和社会基础，决不可能很快消失。最好的办法，是在民族地区大力发展民族教育事业，发展经济文化，加强社会主义和共产主义道德的宣传，加强民族文化交流，通过启发民智，相互吸收，取长补短，提高民族素质，唤醒各族人民对自己民族传统道德意识中积极成分和消极因素二者间不同作用的认识，批判地否定各民族中那些妨碍生产力发展的陈规陋习中的道德观念，继承和发扬各民族中的优秀道德传统，并在马克思主义伦理观指导下予以改造，使之逐步成为社会主义和共产主义的道德思想体系中的重要因素，以促进少数民族地区社会主义经济建设事业的发展。这是选辑这部分资料的目的之所在。

一、蒙古族伦理道德资料

蒙古族，主要聚居于内蒙古自治区，在东北三省和新疆、甘肃、青海、宁夏、河北、河南、四川、云南、北京等省、市亦有分布。

蒙古族很早就生息在我国北方辽阔的大草原上，其族源与北方的东胡、鲜卑、契丹、室韦等古代民族有密切的渊源关系。据史载，蒙古族约始于公元7世纪望建河（今额尔古纳河南岸）的

一个部落，为“室韦”的一支。后西迁不儿罕山（今蒙古大肯特山）一带，逐渐与突厥语族的居民相融合，发展繁衍成为许多部，各有名号。辽金时期多以“鞑靼”或“阻卜”泛称蒙古草原各部。13世纪初，蒙古尼伦部首领铁木真力量渐大，连续击败其他诸部，统一了蒙古，遂被拥戴为蒙古大汗，号成吉思汗，建立了蒙古国。至此，“蒙古”亦由原来的部落名称变成了民族名称。随后，蒙古族又相继统一了中国北方，并于13世纪70年代统一了全国，建立了元朝。

蒙古族有自己民族通用的语言文字。其语言属阿尔泰语系蒙古语族。下分内蒙古、卫拉特、巴尔虎（统称布里亚特）等几种方言。蒙古族文最初是13世纪时仿照回鹘文字母创制的，后经多次改革，才逐渐衍变发展成了现今通用的文字。元世祖忽必烈，曾命西藏僧人八思巴另创蒙古新字，俗称“八思巴文”，一度推行，后又停止使用。17世纪中叶，喇嘛僧人札雅班第达为了准确表达卫拉特方言的语音，将当时通用的蒙古文字稍加改变，在原来的基础上创制成一种叫做“托忒”的蒙古文，通用于新疆等地的蒙古族地区。

蒙古族不仅在其自身的历史发展过程中创造发展了具有本民族特点的伦理思想，而且还十分重视伦理道德的社会功能与作用。这可从下面所选的蒙古族道德资料中可见一斑。

蒙古汗国的缔造者成吉思汗（1162—1227年）是个曾经“征服世界的人”。他“严切告诫”臣民们：“凡子不率父教，弟不率兄教，夫疑其妻，妻忤其夫，男虐待其已聘之女，女慢视其已字之男，长者不约束幼者，幼者不受长者约束，高位达官信用亲近，遗弃疏远，丰厚之家不急公而吝财，若是之人，必至流为匪类，变为叛贼，家则丧，国则亡，临敌则遇殃我。”^①这段话，在很大程

① 《元史译文证补》卷一下，第48页。

度上是站在道德的角度，强调处理好各种人伦关系的重要性，因为若不协调好这些关系，就会导致“家则丧，国则亡，临敌则遇殃我”。清末蒙古族杰出的文学家尹湛纳希（1837—1892）在其所著《泣红亭》中，除描写了三位小姐的爱情故事外，还向人们提出了如何观察并看待人的善恶问题。他认为：“人有善恶，赞其善时查其恶，厌其恶时省其善。”^①他提出了人人“善恶相兼”的思想，并认为看待人的善恶时，应赞善厌恶，查善审恶。这样就从思想方法上避免了单纯的“见善不见恶”或“见恶不见善”的片面性。蒙古族人民习惯上喜欢饮酒，认为饮酒中也有道德问题。有一首诗告诫人们在饮酒时：一是不能“酩酊大醉”、“狂饮无度”，二是只能和贤能的人们同欢共饮，万勿和恶人、坏人在一起酗酒，三是必须和亲朋好友相亲相爱，亲密无间，同心协力，万勿听坏人谗言烂醉后将战友抛弃不管。这反映了蒙古族将士们在统一北方大草原和统一中国的戎马生涯中，对饮酒道德的要求。

蒙古族人民在千百年中积累下来的谚语是极其丰富的，其中有理想、意志、道德、修养、谦虚、谨慎、傲骨、气节、爱憎、好恶、荣誉、声望、忠诚、信任、团结、友爱、警惕、告诫、讽刺、揭露、尊老、爱幼、勤劳、节俭等大量的道德内容，既有对道德原则、道德规范的要求，也有对如何做人、如何处事的道德品质的要求，在很大程度上，反映了蒙古族人民历史上的传统道德观念。限于篇幅，只从中选取了一部分。应当说，谚语是群众智慧的结晶，它经过千百年时间的陶冶、锤炼，凝重干练，包含有深邃的人生哲理，很受人们的喜爱，成为他们立身处世的准则和待己、为人、做事的箴言。其中关于伦理道德的部分，也是人们世代相传、进行自我教育的教科书，对于人们正确区分善恶，确立高尚的理想观、人生观、价值观、荣辱观、美丑观、幸福观、节

① 《泣红亭》第 485 页

俭观以及婚恋观等，均有重要影响。

饮酒过分成疾病，适当饮酒实欣然。
 酩酊大醉是愚蠢，狂饮无度发疯癫。
 沉湎酒中身无益，终身忌酒体强健。
 每日少饮助食兴，狂饮烂醉神智乱。
 像天鹅一样聚齐，让人们举杯狂欢。
 休听谗言而沉醉，勿中阴谋而贪杯。
 像天鹅欢聚一堂，同贤能的人们欢乐一番，
 休听恶人煽动而溺酒，同敌人搏斗要勇猛奋战！
 像鸳鸯似的亲密无间，和亲朋好友共同欢宴。
 休听坏人谗言烂醉，征战莫将战友抛弃不管。
 像布谷鸟般相亲相爱，同老老少少欢聚一团，
 休听恶人挑唆而暴饮，厮杀时同心协力齐争先！

《蒙古族历代文学作品选》

过分的白容易玷污，过分的爱容易破裂。

《蒙古族谚语》

仗势过甚则入绝境，用恩过度则酿灾乱。

尹湛纳希：《泣红亭》

一心贪图安逸，结果遭致灾祸；全力追求金钱，结果丧失性命。

《蒙古风俗鉴》

读《大学》格物即思我之格物如何，切实体察。未能必求其能，已能益求其至，如此方能蓄德，方能有益。

《倭文端公遗书》

真金不怕烈火，真理不怕邪恶。
 只向真理低头，不向屠刀屈服。
 毅力是成功之母，辛劳是幸福之源。

《蒙古族谚语》

凡子不率父教，弟不率兄教，夫疑其妻，妻忤其夫，男虐待其已聘之女，女慢视其已字之男，长者不约束幼者，幼者不受长者约束，高位达官信用亲近，遗弃疏逖，富厚之家不急公而吝财，若是之人，必至流为匪类，变为叛贼，家则丧，国则亡，临敌则遇殃我。严切告诫，以防此弊。

《元史译文证补》卷一下

勿张扬别人的短处，莫隐瞒他人的长处。

改正错误变明哲，改变作风成稳重。

功不独居，过不推诿。

想要受人尊重则修身，想要努力做人则学习。

与其面如镜，不如心似乳。

脸面漆黑，心地洁白。

孔雀看自己的花翎，君子看自己的行踪。

黄金被土埋，永久不变色。

过了河别忘桥，渡了江别忘船。

温和的人受大家欢迎；暴躁的人亲骨肉也讨厌。

无耻的收入，不如光彩的支出。

不要像倔驴般顽固，也别像蝴蝶般轻浮。

不要驴儿般地顽固，不要刺猬般地好斗。

说人之前，须先检查自己的毛病；
责人之前，须先修正自己的身心。

白毡荷包，不适于配带；
贪大求多，不利于自己。

灾害只一时，道义传万年。

向别人牛奶里没插过手指头，
向别人马群里没甩过套马杆。

凡事只为个人利，邻里和你不和气。

森林中没有不弯曲的树，天地间没有十全十美的人。

洁如用水选过，净似快刀刮过。

诽谤对谁有好处？福祿对谁没好处？

要舔你沾了蜂蜜的手，要洗你沾了粪便的手。

一听劝说就反驳，莫非肚里乱疮多？

肥牛骏马多了好，闲言乱语少说好。

得富贵莫忘廉耻，享幸福还念困苦。

高山跑死马，怒气可伤身。

人情来往，需要和气；日常生活，需要知识。

多愁为大众做贡献，少思为自己逐名利。

过完了河，说船只没有用处不好；
治愈了病，说医生没技术更不好。

在无挡风处过冬，牲畜势必变瘦；
与有夫之妇谈情，人格必丢无疑。

别希望枯树能结果，别指望自私能成事。

众人中检点言行，独行时反省自己。

别有了功劳往自己身上拉，别有了过失往别人身上推。

倘若疑人别使他，既然使人别疑他。

与其送礼伪笑，不如陌生不识。

可作合理的支出，不要无理地收入。

别躲好事，应避坏事。

先方便于人，后受助于人。

要想使水清而不浊，可不要搅动静水；
要想安定大家的心，可不要欺压百姓。

勿张扬别人的短处，莫隐瞒他人的长处。

喝水不能忘其渊源，受恩不能忘掉恩人。

饥饿不如饱肚，给上不如帮下。

宁叫自己受委屈，不叫别人遭伤心。

早晨吃的食，用劳动消化；
白天做的事，晚上反省。

丢弃不好的，修缮不正的；
扔掉黑暗的，改正不好的。

有不好的地方就说，有不正的地方就修。

无论得或失，看不出其悲欢；
无论喜或怒，看不出其表现。

忍得一时忿，能免终身憾。

物品的好在外形上，人品的好在内心。

言多语失，线长易断。

支援贫穷是富足之荣，真正宽心是欢乐之源；
学得真才是光荣之本，永久不伪是朋友之信。

明人答话迟，深水流动慢。

食物味香人皆欲吃，性格温柔人均爱慕。

说美丽是和睦，说光明是智慧，
说善良是品质，说不好是懒惰。

称为一个人并不难，做个真正的人却很难。

头脑清醒的人，总是考虑自己的毛病。

说人之前，要看看自己；
行动之前，要把力量估计。

有窗户的屋亮堂，有修养的人稳当。

心像乳汁白，舌如钥匙巧。

对己伸小指，对友伸拇指。

怨不能用气解，火不能用油灭。

吃了苦头想甜头，尝了艰辛想幸福。

小人经不起祭，狂人经不住夸。

始步走正了，会取得长进；
名言照办了，会得到教养。

不要以自己能说会道，欺负他人笨嘴僵舌。

有瞎子的地方，切忌夸眼；
有瘸子的地方，莫要夸腿。

与其斗力气，莫如讲和气；
与其动口角，不如说道理。

经常修桃树，哪有不落的鸟；
有和蔼的作风，哪有不夸的人。

即使学不会学问，也要学会其忠厚。

脾气温和的好，牲畜膘肥的好。

硬出力不如得窍门，硬争吵不如讲道理。

就是生气了，切不要说绝话；
即使破裂了，也不要说坏话。

人凭有礼貌，牛凭有肥膘。

内心虽然疼爱，外表应该严肃。

既然饮其水，就要随其礼。

对懂事的人，用话语说服；
对急躁的人，以和蔼对待。

别讪笑落水的，别幸乐先死的。

人，须由幼时教养；马，须由驹时训练。

路途远了马儿疲劳，闲言多了嘴唇疲劳。

冬春二季无夏天，财色双贪乱伦理。

没学问的架子大，公山羊的脾气大。

财色双贪伤礼义，朝夕起风败季节。

草栏子的门前，挂上彩灯不相称；
对不懂理的人，说上啥也没有用。

自己的话应该少说，别人的话应该多听。

腿能到之处，才可以去；
话能说之处，才可以说。

坐在树下乘凉，应怀念栽树人。

好马打三鞭，变成摇头摆尾；

好话说三遍，变成无益废话。

吃人家香餐，应当日回敬；

借人家良骥，应当年还给。

说话之前考虑好，办事之前准备好。

向明智的人学习，是变好的象征；

默默地反省自己，是不悲的象征。

借奶还黄油，借牛还骏马。

好言善语使人心中乐，逆语谗言使人心中气。

不要给醉人看酒，不要给瞎牛认井。

在众人当中，注意说话的分寸；

和众人走时，注意举止的适度。

学善能进步，仿恶会堕落。

用铁针扎的伤，痛得厉害；

用和言教的话，易于接受。

没有不需要翅膀的鸟，没有不需要朋友的人。

黄金旁边的红铜也发光，好人旁边的坏人也变好。

想得到拥护，必须尊重别人；

想得到发展，必须流血流汗。

没有觉悟的人，傲视别人；

没有明智的人，粗暴待人。

好汉虽乐前额不裂，骏马虽肥皮层不崩。

树虽高大，不能没有根；

人虽聪明，不能没学问。

总为自己打算的人，与众人不和，

总是袒护家犬的人，与邻居不睦。

毛毛雨有利于庄稼，好脾气有利于团结。

使者须温和，医生须和蔼。

衣裳是干净的好，芦苇是高直的好。

好人经得住话激，养面经得住水和。

好面耐水，好人耐心。

别人向前跑，我就插翅飞。

不怕知识浅，就怕志气短。

好马在力气，好汉在志气。

豹子的斑纹，在于身外；

男子的志气，在于胸内。

男子应以学识饰身，女子应以贤良饰身。

学的人需有志气，教的人需有方法。

美丽的莲花红又红，原来生长在泥沼中。

象牙坚硬利琢雕，人在青年多自豪。

志气若到哪里，成功就在哪时。

青年时期多辛苦，老来便会享幸福。

别认为是故土难离，应该立志远出学习。

好汉做事做到头，好马登程跑到头。

贫门出好汉，骏马出良驹。

立志比山高，学问比海深。

人在青春，草在青嫩。

没有心劲的人，感觉路途遥远；
没有纸币的人，感觉城市遥远。

有志的人勤学苦练，怠惰的人贪睡好闲。

跳鼠蹦到的地方，田鼠也能跑得到。

奋斗在前，拔萃在后。

日月切莫闲过，青春切忌虚度。

雄鹰飞临的地方，小鸟岂能飞到。

寅时不起床，误一天的事；
少时不学习，误一辈子的事。

遥远的路途，从近处起步；
伟大的事业，由小事做起。

立志是事业的大门，信心是事业的起点。

以过去的善事为榜样，为未来的美景而奋斗。

无血色者面苍白，无理想者没光彩。

后悔之事，用意志战胜；
失足之误，用教训克服。

绳短不及，岂知井有多深；
人无远志，岂能办成大事。

有心事的人厌夜长，有志气的人惜日短。

鸟奔光明飞，人奔好处走。

舒适的生活，消磨人的意志；
紧张的战斗，增强人的斗志。

驰骋，马能走尽草原；
努力，人能达到志愿。

立志事必成，不停路必至。

人在于青春，花在于盛夏。

谨慎为人谋福，那是幸福之源；
克服为非作歹，那是平安之根。

富裕生活是由劳动得来的，英雄业迹是由志气得来的。

鬓发虽变白，也奋斗不歇；
牙齿虽脱落，也自强不息。

月套环要起风，人立志能成功。

干，就学会东西，赛，就胜过别人。

看准方向撒缰的骏马，是九头牛也拉不回来的。

鸟全靠有翼而高翔，人全凭有志而成功。

好汉能实现自己的志愿，好马能走完漫长的路程。

对母亲来说有子女喜悦，对英雄来说有本领自豪。

高山全凭石头起，绿树全凭根子深。

真心是事业之基，好心是快乐之始。

载重的毛驴跑得快。

依赖命运，莫如坚定意志。

鞍具结实，不惧烈马，意志坚强，不畏劲敌。

志向正确，不怕断头。

重载识别马的力气，困难考验人的意志。

等待明天吃肥肉，不如今天啃骨头。

树，叶子虽变黄，根子不黄；
人，年龄虽变老，志气不老。

没有志向的人，意志薄弱；
没有主见的人，斗志不坚。

为民族谋利到白发，为国家奋斗到齿落。

水深的江河，水流缓寂；
博学的明人，谦虚谨慎。

虚心的人万事能成，自满的人十事九空。

谦逊者常思自己的过失，骄傲者常说别人的短处。

自大不值钱，谦虚受人赞。

天不说自高，地不说自厚。

说以前慎重，做以前谨慎。

谦虚的人将成绩看成向上的阶梯；
骄傲的人把成绩变成下降的滑梯。

名驹难免有斑，美玉难免有瑕。

吃过苦头成谨慎，交游四方成老练。

实干能成事，虚心能添智。

谨慎错误少，约好少误事。

在外要谨慎话语，在家要提防火灾。

人要多谨慎，不会陷是非。

量自己力气，才和人家摔跤；
估自己舞艺，才在人前跳舞。

行善由于心，办好由于慎。

傲气大了栽跟头，架子大了离民众。

老虎虽有力，叭儿狗多了就被捉；
将军虽有勇，骄傲轻敌就失败。

搬家以前，选好地方；
挪营以前，看好草场。

溜圆的东西，找不到棱子；
稳重无言的人，不会出岔子。

骄傲无好处，无衣不暖和。

疤痕是从生疮来的，谨慎是从经验来的。

有进步是思想决定的，不出错是审慎得来的。

疼爱才有亲近，谨慎才能稳重。

虚心的人以长补短，骄傲的人以长比短。

有手套就暖和，有准备就顺利。

有山的地方，别说硬话；
有树的地方，别说坏话。

来水之前修好渠，遇事之前想好计。

不要以为自己高明而夸耀自己；
不要以为自己能干而小瞧别人。

忠言不适耳，硬肉不适牙。

颠狂的马，容易闪失；
慌张的人，易出乱子。

不要把甜言蜜语，当作进嘴的糖；
不要把良言忠语，当作刺耳的针。

不要把自己视为栋梁，切忌把他人比为茅草。

今天走的路，晚上反省；
明天做的事，今天计划。

若是做时先审慎，事情不会出漏洞。

做事要彻底，找物要仔细。

好问不须脸红，无知才应羞愧。

想看自己的相貌，照一照镜子；
想知自己的作为，请众人评议。

与其说，批评过去错误的人是聪明，
不如说，预先防备出事的人是贤明。

没成熟的瓜果，别忙着吃；
没成熟的事情，别忙着做。

杀人要细审三次，说话要沉思三遍。

与其小看别人，不如批评自己。

不要夸耀自己，比别人知的多；
不要夸耀自己，比别人能力强。

到异乡，要守口如瓶；
到兴头，要口头谨慎。

先洗净自己身上的污垢，然后捉别人身上的虱子。

与其拣山上的蒺藜，莫如掌自己的鞋底。

与其嫌工钱少，不如思能力低。

干枯的树，不能再绿；

傲慢的人，不能进步。

不要胡作非为，而要勤奋读书；

不要骄傲自满，而要效仿谦逊。

即使斗狐狸，也要作斗狮子的准备。

没有走到水边，不要脱靴子。

傲气小的好，牛粪大的好。

骄傲的话易落空，黑色的云难留长。

教师稳重的好，学生聪明的好。

看影子要正身，向朋友学才能。

吹嘘自己学识的人，等于宣扬自己的无知。

远虑有利于己，深思有益于事。

淹死的人，多半是会水的，

摔死的人，大抵是善骑的。

众人中有聪明人，山岳里藏金银宝。

骄傲无好处，夸耀露丑相。

别吹嘘自己是富商，别夸耀自己是英雄。

别只生看他人的眼睛，没有买照自己的镜子。

处处标榜自己功，结果会闹一场空。

爱下雨的时候，天上也像有窟窿；
爱吹牛的人儿，帽子也像有窟窿。

飞快的兔子，脚后跟沾屎。

早晨的暖和，别以为是一天的暖和；
微小的成功，别以为是一生的成功。

吃饭不能没饭勺；说话不能没思考。

虽然云雾弥漫，毕竟还有烈日；
尽管钻研不周，谁能说不是老师。

别看嘴头很骄狂，谁知裤子早漏裆。

骄傲没利益，夸张没出息。

使用不爱护，必遭破坏；
处事不谨慎，必遭失败。

要想画人像，须先勾底样。

人，沉着稳重无差错；物，照料爱护无损伤。

宁可迟些吃熟饭，不要图快吃夹生。

聪明者谦虚，愚昧者骄傲。

谦虚的人学十当一，骄傲的人学一当十。

思想一满足，斗志就不足。

人难以察觉自己身上的缺点；
骆驼不易知自己身上的犟劲。

骄傲没好处，裙子不暖和。

欲速则成夹生，细做则能耐久。

傲视昂首者，跌于门坎；
虚怀若谷者，畅游四方。

先以礼貌相待，后才兴师进攻。

懂得自己无知，说明已有收获。

翅膀无羽毛的鸟，必然坠地；
蛮干无计划的人，必然失败。

谨慎是由经验得来的，大腹是由肥胖得来的。

口服千句不算服，不如心里应一声。

不离酒瓶的人，不能富裕；
回避批评的人，不能进步。

时常移植的树，很少会长得茂盛。

低头的庄稼穗必大，仰头的庄稼穗必小。

事情需要研究，碱水需要过滤。

好的我就仿，快的我就追。

走直路的人，前途能广阔；
听贤达的话，道路不狭窄。

愚蠢和骄傲，是一树之果。

自以为是，进步之碍。

大家商议无漏洞，温水洗涤无污垢。

牛大能值九十元，自大不值九元钱。

牛看不见自己的角弯，马看不见自己的脸长。

越是有本事的人越不自夸。

善走的马，也有打前失的时候；
善说的人，也有说错话的时候。

鼓虽空不敲不响，人虽贤不说不晓。

自夸的人无人爱，凋落的花无人采。

无知的人不一定都骄傲，骄傲的人却大多是无知。

看清东西不在于眼睛大，记住东西不在于脑袋大。

水浮油花，有油也有限。

自私者，常说别人短；骄傲者，只见自己长。

爱叫的猫，捕不成鼠；
好吹的人，办不成事。

不自量的人，是无知的；
不识字的人，是不明的。

被小瞧的人，能捉老虎；

好自满的人，却落空手。

尽认为是马儿小，结果找不到乘骑的马；
尽认为人儿小，结果找不到相谈的人。

骄傲是愚者的特征，自满是蠢者的表现。

骄傲和无知是一母之子，自满和落后是一树之果。

骄傲意味着，自己知识浅薄；
狂妄意味着，自己愚昧无知。

受敬重而不自重，把骏马与驴交换。

物品，乱动瞎弄容易坏；
事情，胡作非为讨人嫌。

自我夸耀，被人讥笑。

枯朽之木难以复活，骄傲之人不易进步。

对放荡者讨厌的人多，对傲慢者议论的人多。

一知半解的人，傲气大，毡子口袋，尘土大。

对坐立不稳的人，讨厌的人多；
对骄傲自满的人，谩骂的人多。

有备事则成，草茂畜则壮。

干到晌午，要准备晚上的干粮。

听了自己的好，别赞美自己；

听了自己的坏，别菲薄自己。

孔雀珍惜翎羽，好人珍惜名誉。

好名声求之不得，坏名声割之不出。

在别处惜名，在己处埋骨。

成绩当起点，荣誉当动力。

声誉比金子更可贵。

坏名声避免叫人再三点，坏脾气避免叫人再三看。

如果经常说空话，哪怕是可敬的人也会失去尊严。

别败自己的名誉，别减自己的威严。

人爱请教有学问的人，蜂爱聚集有香气的花。

不知道不算是耻辱，不学习才应该羞愧。

爱衣服要从新时起，爱名声要从幼年起。

青山全凭绿树显美，好人全凭贤良出名。

好楼的表面，雀鸟给弄脏；

好人的脸面，坏人给败坏。

好名声传千里，坏名声万里传。

丢人而得利，不如体面的损失。

如同手足的朋友，是家中之宝；

建树功勋的人民，是国家的宝。

鸟类有声，人类有名。

为自己着想的人，名不出院；

为大家谋利之人，名载史册。

名扬群众中，山谷有回声。

为了荣誉而工作的人，荣誉却偏不接近他。

鞍皮鞍辔，是鞍子的装饰；

忘我的劳动，是好汉的荣誉。

良骥，由于奔跑得快才出名；

好汉，由于劳动得好才扬名。

没有毡子包的蒙古包，不温暖舒适；
没有出息的庸俗人儿，不受人尊重。

虚传其名，腹内无物。

为名誉而奔，为子女而死。

猛虎靠名声，老牛凭实干。

名字是父母给起的，声名靠自己争取。

吃了不熟的肉，胃要患病；
说了缺德的话，毁坏声名。

天气虽阴总有晴，名誉扫地洗不净。

金子被埋颜色不变，英雄虽死名垂千古。

山虽不高，法师居住则扬名；
水虽不深，藏龙潜蛟则生威。

虎死留皮，人死留名。

有金子的山发黄，有名望的人永存。

有名须有实，无实便无名。

不要心内争气，也别身外争名。

好马生鞍疮，好人有名望。

惹人唾弃的臭名声，跳进黄河也洗不清。

水藻秀美的河，是鱼都愿凑拢；
品德高尚的人，是人都愿凑拢。

山高显峻巍，水清显秀美。

破了的鼓没有声，坏了的钹不能响。

佛的脸上有金子，人的脸上有光彩。

荣誉重于金子，声名胜过宝石。

美人不在穿，好马不在鞍。

好名誉盼也盼不来，坏名誉洗也洗不清。

别人的谗言，难以损坏你的名声；
自己的行为，容易破坏你的声誉。

即便学不会念经，也应该学个忠诚。

真诚在前，善果在后。

已咳出的痰，不要往回咽。

待人处事别失信用，治理家务需要勤俭。

只要话真实，谁敢来驳斥。

说话要给话做主，吃饭要把饭装肚。

狐狸中红色的宝贵，话语中真实的宝贵。

说话若是不算话，等于自己打嘴巴。

人若满口能会说，硬把兔子说成骡。

朋友没信用，就是害人虫。

要在敞亮的地方拴骑马，要对知心的朋友说实话。

路上的障碍存在住，犯了的错误躲不开。

把要说的话，何苦压在舌头底下；

把要做的活，何苦藏在衣襟底下。

刻薄人没有朋友，奸滑人没有信用。

井水没有鱼虾，谚语没有假话。

走路的人没客套，火石的火没有烟。

哄骗多了成谎人，偷摸惯了成贼人。

花言巧语不中用，流言蜚语不可信。

丢了财可以拣回，丢了口不能收回。

别在杂草丛中，耕种田地；
别和食言的人，做成交易。

马儿跑了能抓回，话儿出口难追回。

马可以下，言不可以食。

说话必须讲求信用，做事必须达到目的。

宁失肥牛，勿食己言。

吃饭要饱肚，说话要算数。

不要经常对人食言，这样会失去信用；
不要对人谗言朋友，这样会失掉友情。

降雨以后天变凉，撒谎以后人招羞。

得别人信任凭忠诚，改自己错误凭真诚。

竹子没有心，谎言不能信。

实话虽硬，有裨于事。

好马一鞭子就能奔跑，好人一句话就能通晓。

做忠诚的事光明，搞虚假的事黑暗。

奸诈是坏人的代名，忠良是贤者的声誉。

烈火中看出金子的质量，诺言上看出朋友的品质。

忠诚厚道能长久，奸诈狡猾难长久。

人好在于诚实，马好在于善走。

扯谎的人们结果坏，缺奶的骡马春天瘦。

纸不能包火，雪不能埋物。

逃出笼子的鸟，难以捉住；

说出口的话，难以收回。

骗友一次，害己终生。

不成熟的食物，对肠胃有害；

没信用的谎言，对朋友有害。

漂亮话一千句，不如老实话一句。

骑光背的马，对屁股不好；
心怀诡计的人，对自身不好。

欺骗知心朋友，实际欺骗自己。

忠诚活到头发白，奸诈变成骨头白。

真诚是万美之根，虚假是万恶之源。

泡子水深，鸭才能泳于水；
为人忠厚，人才取信于人。

扔掉的石头沉，答应的诺言重。

虚夸像纱衣，好看不遮体。

谎言骗不了众人，虚伪掩不了真理。

虚假的事，终究会败露；
说谎的话，必然出纰漏。

有酒大家喝才有意思，有话当面讲才有帮助。

取得信赖，需要真诚；
改正错误，需要诚实。

说的须兑现，干的须做完。

心诚能感动卧牛石。

干柴容易燃烧，诚心利于团结。

江河有许多渡口，忠良有众多朋友。

狮子不再吃吐出的食，为人不翻悔说出的话。

失言不如丢牛。

从酒壶里倒出的酒热乎，打心眼里说出的话真实。

花言巧语，赶不上一句实话。

改掉撒谎免得丢脸。

不学其著作，难道不学其诚实？

炒米不能种，谎话不能说。

碰大雪也别违诺言，遇大雨也别误时间。

别把说出的话儿往回吞，别把打出的饱嗝往回咽。

对人虽能隐瞒所做的事，对太阳不能隐瞒身下的影。

《蒙古族谚语》

二、回族伦理道德资料

回族，是我国少数民族中散居全国、分布最广的民族，在全国 70% 以上的县份均有分布。除主要聚居于宁夏回族自治区外，在甘肃、青海、新疆、云南、河南、河北、山东、安徽等省、区亦有较多分布，并有大小不等的聚居区。

回族以 13 世纪迁入的波斯人、阿拉伯人和中亚各族人为主，包括 7 世纪以来侨居东南沿海某些商埠的阿拉伯和波斯商人后裔在内，是在长期发展中通过吸收汉、维吾尔、蒙古等民族成分的基础上形成的。

回族历史上曾出现过一些著名的思想家和伦理思想家，回族伦理思想在他们的著作中获得了长足的发展。如明代著名的政治伦理思想家海瑞(1514—1587 年)，在他的《乡愿乱德》、《尊师教诫》、《治安疏》、《备志集》、《元祐党人碑考》等书文中，就特别强调“心”即道德自律的意义。他一生最恨那些知行不一者，并把那种逃避斗争、脚踏两船、明哲保身的处世哲学称之为“乡愿”或“甘草”作风。他十分注重道德实践，倡导调查研究，反对阿谀奉承，弄虚作假，偏听偏信。尤其在《尊师教戒》中，他还提出了做人的道德标准。阐述了人生活的目的和意义，被后人称之为是“讲人生哲学的伦理佳作”。此外，他还阐发过道德与文艺的有机联系，写过许多切中时弊的政论文，创作了一些抒发其政治抱负和崇高理想的诗歌。在他迭任南京吏部右侍郎、南京右佥都御史等职期间，力主严惩贪污，禁止馈赠。由于他一生居官清廉，刚直不阿，故人们给他以很高的道德评价，誉称为“海青天”。正因为他的思想、事迹广为人知，所以对于他的著作就略去不收了。

明代中叶另一位回族出身的大思想家、伦理学家李贽(1527—1602年)在其《藏书》、《焚书》等著作中,也提出了一些颇有见地、发人深省的伦理思想,特别是他关于反对封建礼教,抨击道学,主张个性解放和男女平等的思想,深为后人所称道。在过去出版的《中国哲学史》和《中国伦理思想史》等书中,对他的思想及其著作已有专门评介,也就略而不收了。

回族宗教伦理学家王岱舆(约1560—约1660年)所著的《正教真诠》,是一部颇有影响的伊斯兰教伦理学著作,它依据伊斯兰教的经典要义,集中阐述了伊斯兰教的道德观,同时又吸收了儒家伦理思想,使其成为具有中国特色的伊斯兰教伦理学著作,为中国古代宗教伦理思想做出了独特的贡献。王岱舆本人及其著作,除在信奉伊斯兰教的民族中有一定影响外,在其他民族中所知者并不多,故特将《正教真诠》的下卷选入。其上卷主要是讲宗教哲学的,下卷则侧重于伦理道德。综观全书,作者采取了卫护伊斯兰教的立场,批驳了佛、道两教某些跟伊斯兰教乖违的地方。作者写作此书的目的,是为人“指迷归正,劝人作善,止人为非”。下卷内容涉及人伦纲常、道德修养、公私观、生死观等诸多道德内容,想来读者必能从中获得启迪与教益,也是研究伊斯兰教伦理思想的宝贵资料。

大哉大命,乃夫妇之始,元气乃万象之原。是故大命显性命,非性命则无人神;元气成两仪,非两仪则无天地。大命之始,元气之原,总一大人耳。所谓人极者,即斯大人之心也,人为万物之灵,其是义也。人极者,体大命之理,继元气之用,化而为夫妇。无夫妇则无君臣父子,是故我教结婚,乃真主明命,违此者逆矣。所以寒不能生寒,热不能生热,惟寒热交而后生寒热,此阴阳之化机也。若夫异端寂灭之教,上违主命,下背人伦,以绝灭不生为正。尝言夫妇之道,本为淫欲,止人婚娶,又常戒人杀

生，其意竟欲灭人伦，而让天下与禽兽也，可乎？夫大而天地人神，细及昆虫草木，有情无情，未有不得阴阳而享利者。至若人身之精气，既济则和，盛衰则病，缺一则死，此即当体阴阳不齐之验也，又何况夫妇之缺略哉。常在孤阴寡阳之辈，形容枯槁[槁]，心意千岐，邪念丛生，失节者多，皆由阴阳失序故耳。所以我教之礼，鳏寡不能独守，守可明正改节，不可外洁内淫。经云：“夫妇之道，乃两相护卫者。”即此旨也。淫声邪色，毒人最深，害人至速，故轻见妇人，易动淫念而有害真德，况终日狎昵者乎。盐出于水，沉水即化；男以女生，遇女则迷。经云：“猛兽可尾，毒蛇可蹈，惟男女不可轻近也。”恶物只有伤身，妇女毒关心命，故柳下惠坐怀不乱，不若鲁男子闭户不纳。盖柳下惠之不乱，惟可己身独守；鲁男子之不纳，足以取法万世。清真之教，女嫁夫家，至死方出其门，虽父母危亡，非由夫命，不敢归视其疾。会亲之条，自十岁始，除父母伯叔同胞兄弟母舅外，虽至戚亦不相见，正所以远嫌疑也。昔圣女法土默者，偶见瞽者避焉。从者曰：“何避？”曰：“彼虽不见我，然我本不应见彼也。”况夫无亲男女，觐面相见，且谈笑自若也，可不耻哉。

王岱舆：《正教真诠》下卷，《人伦篇第六·夫妇章》

经云：“尔民事主，暨尔双亲。”故事主以下，莫大乎事亲。孝也者，其为人之本欤。道德所以事主，仁义所以事亲，忠主者必孝，行孝者必忠，忠孝两全，方为至道。经云：“真主之喜，寄于人子父母所喜之间。”父母不悦，其子虽有万行，亦无论矣。夫亲恩之与子孝，大相悬远，略举数端，足以见之亲之抚育，发于本心；子之孝养，仅守礼节，一也。侍亲疾苦，日久则衰；抚子病患，极苦不怨，二也。亲之思子无时；子之慕亲有限，三也。以此较之，子之奉事，百不及一，须知孝有三品。夫孝有三品：曰身、曰心、曰命。凡人等养亲之身，非孝也，所谓犬马亦皆有养，孝亲之心志，乃常孝也。何也？上寿不过百年，身死孝绝，乌足

为至孝。所谓至孝者，三品皆备，奉亲于无过之地，使不堕违逆之中；脱离还报之苦，更享无量之福；拜末五次祈求，施济贫难，意归祖考，其为性命之至孝也。吾教之道，不孝有五，绝后为大，其一乃不认主，其二乃不体圣，其三乃不亲贤，其四乃不生理，其五乃不学习。所谓绝后者，非绝子嗣之谓也，乃失学也。何者？一人有学穷则善身，达则善世，流芳千古，四海尊崇，虽死犹生，何绝之有；有子失学，不认主，不孝亲，不体圣，不知法，轻犯宪章，累及宗族，虽生犹死，何后之有。所以清真教之绝后，乃子失学，归罪父母，罪莫大焉。故顺亲者，当于不犯律之处，曲体亲心，非以从亲之令为孝行。所以顺，所以体，从学问而得也。故云：“失学不可言孝”。苟既从事于学，而犹不知顺亲礼亲，则父母亦安赖有是子。经云：“父母怒，主怒之；父母喜，主喜之。”人子之天堂，在父母膝下，所谓孝为百行之源者。岂徒绝后，乃子失学，归罪父母，罪莫大焉。

同上书，《人伦篇第六·至孝章》

圣人云：“尔等皆若牧羊之人，将来自尔等所职掌，一一皆有问焉。”盖自天子至于庶人，各有其任，然最关切者，当体之民物，尤为根本。盖心乃身之主宰，意虑记悟，乃其近侍；视听闻言，乃其臣子；四肢百骸，乃其民物；身体乃其邦国。心偏则一身皆偏，心正则通体皆正，岂细务哉。夫治乱之原，惟在公与不公。公则天下虽有异务亦无妨于治也，法枉行亏则必不可治也。故圣人云：“人间公道即真主之天平。”凡人以公治世，将来公判之日，自无不公之极罚矣。夫不仁不公之报有三。有彼此相当者，乃平等之人，互相为对也；若财有盈绌，力有强弱，不能相敌者，其报则量其亏负而倍罚焉；如有所辖束，如君臣官民、父子夫妇、兄弟主仆之间，为卑下者，受尽冤枉，极苦极难，无可告诉，似此以报，当倍而益倍焉。圣人云：“尔等须体谅群下，彼此皆真主造化，彼之身命，与尔一同，喜怒亦自不异，凡己所不能受者，切勿加

之于人。不然，后世公判之日，真主与我，即其知证也。”昔一王者，性刚而多枉，访一医士，欲求其治，医士曰：“愿君多病多眠，不然则速毙为愈。”王艳然作色曰：“是何说也？”医曰：“凡诸良药，无过于此。夫多病多眠，则不及交接，其亏枉自少，还报长止，孰有愈于此药者乎？”王于是喜而答曰：“苦药良言，切孤心病。无物可酬，任尔所求，无不如意。”曰：“臣之二仆，乃君之二主，义何足求。”王曰：“为何？”曰：“臣能役使长虑、贪图，君被二端所役。”王遂悲悔而泣焉。是知亏人本是亏己，恕己不若恕人，不可不察也。然而世人皆知罚之不当为枉，不知恕之不当亦枉也。夫恕不当，乃当罚而不罚，岂非纵恶欤？故圣人云：“凡诸君长，若无太过不及，惟以公平治世者，去此而升静天，登于光明，居于至上，俯视诸天，其乐无逾焉；枉法者去此而堕下极，拘于黑暗禁狱，陷于万苦之中，其难亦无可逾焉。夫任性不公，取快一瞬，而不知犯真主之怒，公罚永久，悲哉！经云：“凡事以和缓则整齐，以强暴则断裂。”故正人以公为道，以和为美也。或问：“天地间最惊恐者何？”曰：“惟真主之怒耳。”将何以免乎？”曰：“尔之怒不加于人则免矣。”是故圣贤君己，不必君人，而人心自服。故勇有二：曰“才智”，曰“血气”。夫才智之勇，能伏自性，则和气滂流，无不被其德泽；血气之勇，力伏万人，盖一时威势，不过惧其法度。经云：“尔先化己，然后化人。”盖身正则不令而行；身不正虽令不从。圣贤忍怒，正于能罚而不罚也。如大地然，凡诸秽物莫不容之，及至发露，无非红翠馨香，岂世俗之微物可比哉！

同上书，《人伦篇第六·君长章》

圣人云：“尔众以己之所悦，施于人；己之不欲，存之于己，始终自一焉。”即此参之，损人利己，家庭亦化仇敌，克己济人，四海可为兄弟。故吾教处昆弟、朋友、亲戚、邻里间，无化[外]道，唯忠恕而已矣。夫圣贤立意，发于本来，全始全终。凡愚立意，狃于

枝节，有始无终。故君子之交如松柏，不因贫贱而凋落；小人之交如桃李，皆缘势力而争妍。金须百炼方精，人以患难成交，非如世俗之交，唯因名利而已。夫朋友所以砺德，故必就正有道。譬如病者求医，不得高士，非特本病未除，而且愈增新症。且今之友道，每因人而成，卒之因人之说而友我者，必因人之说而绝我也。即是以思，与其滥交，不若慎择。先贤洒的格尊者曰：“可交者一，当绝者六。”不可不知也。凡尔忘却，即加提醒；凡尔错误，即便指引，此可交者一也。若诳言者不可近，彼终朝欺诳，彼此皆伤，虽善亦恶；愚昧者不可近，彼欲利人而反害人，实不自知；鄙吝者不可近，彼使人苛刻不仁，远离善道；无信者不可近，彼当紧要之时，即弃人于险地；重口腹者不可近，彼为豆羹箪食，即轻断送于人；贪财者不可近，彼不论亲疏，见利忘义。此六者当绝也。须知交善人，胜于善事；交恶人，胜于恶行。何也？善恶之事，各止一端，善恶之人，则无所不备，可不慎欤！故圣人云：“正人，乃正人之明镜，虽至隐微，灼然立辨。”此指非独能鉴正人，但偏僻者畏其明而远之，故专言同志也。夫世人事临身而始避，圣贤念一动而即克。若彼凡愚，非圣智指引，良友规则，岂能趋于德业哉？但世俗惟取于人，独圣贤不拘于物，何也？至人以日月为友，效其高明，以烛宇宙；以土地为友，效其谦下而能承当；以山林为友，效其清静，而参造化；以江海为友，效其润泽，而滋古今，非执一端而已矣。先贤舍该格凡事必诚，或曰：“君子之诚亦有师否？”曰：“予师于胡桃，曾见席有胡桃，遂择其极大而外光者碎之，乃空而无实，予因自警曰：凡人不诚之行，何异乎此？”由此观之，举目皆师友，惟有意者自得焉。夫然后知有本末亲疏，若不能和悦家庭，敦睦宗族，泛爱乡党，则友道亦无所论矣。

同上书，《人伦篇第六·友道章》

经云：“万物有朽，惟属真主者无朽也。”又云：“尔舍己尔来。”

其意必须摆脱尘缘，始能契和原有也。真主原有常在，造化万物，万物有交错，出生入死，时时另有新生，莫认己前故物。凡有己者，不知己，不让主，而其妄之极者，犹认性为主，故人以二知克二不知，始为大智也。知己则生谦，谦乃万善之源，逊让敬畏，虚心服善，乃其流也。不知己则生傲，傲乃诸恶之根，强梁忌妒，钓誉沽名，即其支也。非谦何以克傲，谦则无己，无己受善，即若海之纳流。夫人躯体，成于微贱，内而知觉灵明，外而安危得失，概不由己。静细参之，始悟有化生自己之真主。知主则顺命，顺命乃万善之本，此二知也。傲则有己，有己则不知有主，譬如树影，生平不见日光，其障蔽即是自己，所以惟知有己，而不知有主也。不知主则迷逆，迷逆乃众恶之根，此二不知也。为人之要道，正在乎此。是故真主特降尊经，谆切指示，令人舍己而归真一，庶凡不坠于错谬矣。盖己有实为根本，诸缘由此而生，世人惟知物欲，牵缠不悟理中障碍，所以名虽在道，而实入迷途，自以为出世者甚多，皆缘无真知故耳。当舍不舍谓之吝，不当舍而舍谓之妄。当取不取谓之迂，不当取而取谓之贪。取舍不明，受弊多矣。果能认己身为幻有，笃意真宰，则取舍明矣，是为大智。先贤爸野赉德云：“清廉功行，予行三日而已。第一日舍客舍之富贵，即今世也；二日舍长住之荣华，即后世也；三日舍己，即无我也。”其志在空诸所有，贵行一真耳。或曰：“人心最惑，身体最劳者何？”曰：“谋富与贵，未得求得，便自不安，既得恐失，又不能已。未受是位之乐，先经是位之艰，岂非戏里悲欢，醒时入梦乎？悲夫！此辈总不悟成智之真知，取舍之正义者也。”

同上书，《慎修篇第七·取舍章》

经云：“尔等未死，须预备也。”设若无常临逼，迄无成就，皆缘无预备故耳。是故，光阴乃无常预备之本，今世乃归原栽种之场，若不预备，则无功业，何以享无疆之天国。所以春种始有秋成，偷安自受饥寒。真主至明至公，今世任人善恶；及至后世，赏

罚不易，噬脐何乃焉。或曰：“至道但论功过，不言赏罚；惟言仁义，不言利害。”曰：“非也。舜典曰：‘象以典刑，流宥五刑。’”又曰：“三载考绩，三考黜陟幽明。孰谓无赏罚哉。”且世之人，溺于名利久矣，若不以利歆之，以害怖之，则无引导之由。然我教虽以后世之真利害警醒世人，终归于认主，故今世之假事已终，后世之真事始起，然后各取其所得之真荣辱也。或曰：“善恶有报，当在本身；或在子孙，何必后世？”曰：“本世即报，未足以显真主成德之功，亦不足满世人成德之量？何也？行一善即赏，则行善恐有息肩之地，行一恶即罚，为恶终无悔过之路，非真主慈爱意也。且今世之赏，但有世福，未足以偿其至德；今世之罚，但有世法，未足以报其极恶。且子孙又有子孙之善恶。设若祖父行善，子孙行恶，而以祖父应受之赏加于为恶之子孙，可为义乎？或祖父行恶，子孙行善，而以祖父应受之罚，尽归于为善之子孙，可为仁乎？且乏嗣者，其善恶又将何报乎？总之善极则赏，恶极则罚，倘无天堂地禁，岂不塞行善之门，后小人之无忌惮哉！如行一善即赏，作一恶即罚，设令一日之中，善恶各半，势必忽赏忽罚，兹非达者之意也。欲人行善止恶，而不示善恶之归宿，犹农事而不期以秋成也。噫！愚夫愚妇未见后世真荣真辱之报，遂以为无，若瞽目不见天，则不信有日，天岂真无日乎？彼不见故耳。果能确信后世赏罚之公，克己修身，复还本来，则真一之圆光自大，显于人极之宝镜，不特永享无疆清福而已。苟其不然，徒鹜于浮荣，罔识夫无始无终，元始造化，归于复生之三品，则见其富贵财色，瞬息化为无明狱火，长年永禁，悔莫及焉，人可不预备哉。

同上书，《慎修篇第七·预备章》

夫人之一身，有视听闻言之妙，而总括于正心之理。心理不明，通身皆不治矣。是故观物以形，不若以理察之，譬如二物，体有大小，位有远近。远近不同，而大小亦异。即若日大于月，何

止数千倍，然以目观之，体大者转小，体小者转大，由其日之位无于月也。若以理察之，大者原大，小者原小，必不因远迩之位，而易其小大之体也。故事不可以独观其外，必以理察之，如得其体也。若一日之中，动静作为冲扰万端，似是而非，几乎莫辨者甚多。当此之际，必须体察，少有差误，认贼为良，岂细过哉。若认己与认主，真一之与数一，心信之与口信，欺人之与欺己，真知之与习知，高傲之与尊重，谦下之与卑猥，节俭之与吝啬，刚勇之与强暴，寡言之与阴险，慎重之与懦弱，敢言之与轻噪，和会之与通同，逊让之与谄佞，忠直之与狂妄，仗义之与奢侈，忍耐之与屈从，从容之与怠慢，审处之与迟回，侍奉之与奉迎，穷究之与好辩，说论之与雌黄，实行之与虚名，老诚之与迟钝，安乐之与放荡，方正之与执拗，扶危之与济困，静处之与偷闲，勤谨之与贪多，宽仁之与姑息，慷慨之与轻诺，几谏之与讥诮，激励之与诽谤，正法之与酷刑，外洁之与内清，清静之与寂寞，真有之与幻有，似此诸类，毫厘之分，相隔甚远，切勿混为一体。正则为清真，偏则为自用，至要工夫，无非克己、有己之间，形状虽同，是非悬隔，一善一恶，可不辨哉。

同上书，《慎修篇第七·体察章》

经云：“尔民〔等〕于己躬，胡弗参悟也。”圣人云：“尔民〔等〕参悟主恩，勿参悟其本然。”何也？本然者，至玄至妙，无始无终，不著声色，不落有无，不容思虑。盖人之聪明智慧，文字语言，惟施于声色有无之间，若超越诸品之外者，虽参悟所及，终觉渺茫。所以特降此经，唤醒世人，与以下手工夫。故云：“尔〔等〕于己躬，故弗参悟也？”譬如春本无形，见绿翠之萌动而知有春；风本无象，视草木之偃仰而知有风，况造化天地之真主乎。果能悟彻主恩，自然了达真有。所谓主恩者，外而天地万物，内而知能才力，莫不备为人用。而且差圣立教，指引迷途，不特此也，即贫贱忧戚，劳苦患难，莫非真主洪恩。故每有世人之益，在

圣贤则为损。圣贤之损，在世人则为益，知损之为益，益之为损，然后可以言真恩矣。譬如孺子抱疾，父母疗之以药，威逼之，苦难之，所以悯爱之也，岂非损而益乎。若小人得位，暴虐不仁，作无穷孽，得无量罪，岂非益而损乎！果能悟彻真主之恩，继文清真之道，斯为代政之全人也。是知天地乃一模范，人身其镜，性命其光，教道乃其磨拭，岂可缺一哉。夫人之安危，不出善恶两端，但恶中之恶易知，善中之恶难知，是故扬人之善与隐人之恶易，显己之恶陷己之善难。善恶万端，其本皆出于己。善生于知己，恶出于不知己，知己则无己，无己则自卑而谦下；不知己则有己，有己则自尊而高傲。夫德与谦共，恶与傲俱，如不开谦下之源，绝高傲之本，而自居荣显，实自辱耳。且钟鼓之声来击，道德之盛来誉；钟鼓因击而敝，道德由誉而毁。所以遇患难不失其正者多，值名誉不失其正者少。故面誉之害，甚于面毁。面毁者，扬人之恶，使人知己而自卑；面誉者，掩人之恶，使人忘己而自高。故万口共尊，不若一念之贬也。金体重而自下，木枝茂而必垂。凡德具于身志，心愈敬畏，惟见己之不足而愈下矣。道德乃人之至宝，设若显而不藏，美者叹赏，令其自高；妒者毁诋，令其自侮。世间宝物犹以下藏而失，况道德之至宝乎。韞德之器，莫固于心，鬼神莫窥，盗贼莫窃，收放在己，随取随得。乐名誉者，善寄于人口，得与不得在彼而不在我，彼称誉则得，毁诋则失，岂为己有哉。是故真得〔德〕重如金石，誉来不惑，毁至不惊；伪德轻若浮灰；必待赞颂，而始显焉。世未有少价而得至宝者，或有之，必伪物也。不然，即窃取者，又不然，则贸者愚耳。失德乃至宝，使以虚名微价而贸之，伪乎？窃乎？愚乎？凡人欲感此恩，受此托，必先了彻真髓，以明道而洁身心，由修证而显妙明，超然无己，复得本来，方能承载一真。设若不遵明命，惟知有己，徇欲自行，是匿主大恩，负其重托矣。

同上书，《慎修篇第七·参悟章》

经云：“尔等近主之至贵者，乃戒慎也。”戒慎者乃事必以正，戒谨恐惧也。盖身体发肤，皆真主所赐，岂得施于违命之地。故非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动，感恩之谓矣。吾教修道之功，无有穷尽，然其初入者，总于三德十行。三德者：乃“心信”“口诵”“力行”也。此若根本、枝叶、花果之自然，名虽三品，理实一贯。所谓心信者，乃真主之独一，毫无疑虑，纯洁不染，此中发念，天仙不能赞助，鬼神不能妒毁，是之谓诚。少有人欲相牵，邪即乘机而入，如果受蠹，中必朽腐，仁何有也。所谓口诵者，乃认识不惑，非徒赞诵而已，从心至舌，自诚而明也。所谓力行者，乃行止卧坐，力行不息，贯通圆满，略无亏欠也。十行之一：曰“节饮食”。节者，清净减少也。经云：“凡人以一口不洁之饮食入于胸腹，真主四十日不准其功行。”何也？清净之主所喜，惟清净耳。以不净之饮食立身而修道，若以泥水而浣白衣，愈浣愈污矣。所以过食则神昏，多睡阴盛阳衰，精明无著，若油过灯草，其灯必灭；水逾田苗，其苗必损，此自然之理也。其二乃“节言语”。节之之义，非绝不言，但观其当与不当耳。当言不言，若遇溺人而弗救；不当而言，如逢醉梦而共语。故一言非，则丧其平生之行。经云：“愚人慎言，即其帷幔；智士慎言，即其庄严。”帷幔蔽其愚陋，庄严见其持重，言固可易哉。其三乃“节睡盹”。睡盹乃纯阴之象，死亡之征。盖天仙禀之太清，禽兽禀之太浊，唯人居清浊之间，少睡盹而却嗜欲，则胜于天仙；乐睡盹而贪嗜欲，则不若禽兽。且光阴迅速，去日苦多，岂可以醉梦虚掷哉。其四乃“悔过”。譬如农之治田，必先耨其莠莠，而后嘉禾可生也。凡进道之人，必先去恶而后能全善，故有所不为，方能为有，正此义也。其五乃“辟静”。修道之人，辟诸所欲也。耳目乃声色之门，口舌乃是非之钥，所以欲绝万缘，必须幽闲静默，非关寂灭虚无，惟契独一真有，扫尽诸邪，本源即露。所谓欲思此品，还须静志向成，人绝万缘，正此仪也。其六乃“甘贫”。贫者

体一之机，修道之要也。夫贫人诸事倚托于主，富人诸事倚托于财。经云：“守己贫人，通国疑其富足。”因彼之志念，富有真主可倚，故世人莫测其贫也。圣曰：“贫人乃两世之王者。”何也？王者之义，无拘而尊也。盖守道之贫人，无差徭，无租税，无妄为，无高傲，无欺凌，贼盗不侵，忌妒不犯，岂非无拘欤。及归后世，无惊恐，无牵系，无仇敌，无考算，竟登天国，永享极乐，岂非王者之尊欤？其七乃“安分”。安分者，安于衣食非安于道德，夫道德无量，岂可中止而驻足乎？其八乃“忍耐”。忍耐者，乃体贤希圣之全功，成人修道之要术，有生以来，不经劳苦而为圣贤者，未之有也。修道者，若穷通得失皆听命于自然，其进道之法程，亦不由己性。不图苟安，必遵明命，而历劳苦是也。其九乃“顺服”。顺服者，万事万物，得失穷通，随遇而安也。天下之事，每有见为极美，而中藏祸害者；或有见为甚恶，而中含福利者。是知真主玄机，出人意见之外。所以顺服者，倏然临之不惊，无故加之不怒，盖得此机也。其十乃“乐从”。乐从之义，虽似顺服，顺服乃顺而不怨，乐从乃从而且乐，此从容中道神与天游之会，而稍涉勉强不能也。

同上书，《慎修篇第七·戒慎章》

夫人为万物之灵，天地万有皆为人而设。即若心为一身之宰，通体百骸皆心之用也。故天地无弃物，人身无余窍。养身之道，莫大于饮食。九天日月，大地山河，尽人衣食之仓库；水陆飞行之物，花果草木之精，皆人身体之滋养，人之品大矣哉！既知此身之贵，当思滋养之宜，当食不食，有违造化之恩；不当食而食，又属己私之用。所以吾教饮食不拘荤素，但食荤之条，除事亲、节日、医治、宾客、婚丧之类，无荤可也。若事亲不备，谓之不孝；节日不杀，谓之异端；医治不食，谓之鄙吝；会客婚丧不用，谓之无礼。真主造化万物，以为人用，而人弃之可乎？且人胞中饮血，生时啖乳，尽属造化。果当食素，何以始生之初，时时皆荤

也。所以古今圣贤皆宰牲食肉，而不以为戒者，体本来而顺天命也。夫万有之形，肇自元气，元气判为阴阳，阴阳化为天地，天覆地载，包罗万象。有草木而后有飞行，有飞行而后有人极，缺一则不成世界。有人极而后有男女，有男女而后有夫妇，夫妇交合，孕生百骸。有生长而后有运动，有运动而后有灵明。缺一则不成身体。是故世间草木，助人身之生长；世间飞行，助人身之运动。圣贤谨择饮食，修身养性，所以资物力而益其德也。我教之道，不偏不倚，随处而安，值素亦不思葷，非不食葷也。值葷亦不必素，非不食素也。听命自然，而略无自专也。夫肉食出于造化自然，戒之者非也；蔬食兼之人工澹淳，偏之者惑也。然诸肉有可食者，有不可食者。可食者，如畜养之类，牛、羊、鸡、鹅是也；山野之类，獐子、兔、鹿是也；水族之类，鱼是也；飞翔之类，天鹅、野鸭是也。其不可食者有七：贯于刀枪者不可食，鹰、鹞之类是也；性之惨酷者不可食，虎、狼之类是也；形异于常者不可食，鳖、鳝、刺猬之类是也；污秽不堪者不可食，豕、犬之类是也；乱群之生者不可食，驴、骡之类是也；半途而化者不可食，猫、鼠之类是也；有功于世者，若牛亦不可轻宰。或曰：“牛既有功，又何故宰？”曰：宰之以资口腹则不可；用之于礼，正其宜也。故吾教经律，凡以屠牛马为业，恣人口腹者，较之屠戮众生尤为切禁，罪莫大焉。

同上书，《民常篇第八·饮食章》

夫名利乃粉饰仪容，善恶乃本来面目，唯圣能表里相符。若世人溺于浮名虚利，各鱼〔渔〕猎其所欲，虽强而善，未必出于本心，未有善行而无善意，犹有人形而无性命，其实非人耳。好名者，不期高傲，而高傲自生；好利者，不期贪图，而贪图自炽。兹二者能生众过之根，蠹万善之果，不可不知也。好名者譬如博弈，谁无好胜之心，由此则高傲自生，傲与德反，故真德不入傲心。所以诸罪有限，傲罪无极，因傲欲夺主也。先贤爸野赉德曰：

“忏悔过愆，生平一次而已。”忏悔功德，何止千番，盖功德自傲，甚于过衍之罪。以善行高傲，不若以罪过谦虚。傲与德处，其德必消，况与罪处乎；谦与罪处，其罪自灭，况与德处乎。夫未成之工，工人必不示人；未成之善，宜自愧而隐藏，尚堪自伐乎？譬如果实未熟，摘取益而且废之。贪图者各乐其利。夫利亦有二：曰“今世之利”，富贵是也；曰“后世之利”，德业是也。舍德业而图富贵，纵然得之，如探蜜然，虽得微甘，难逃其螫，况垂涎其味而略不得者乎！所以世人之劳禄，圣贤视为儿戏；世人之智巧，圣贤视为愚蒙。盖凡事不为主，不为道，不为生死，皆儿戏也。故人不识实理，谓之瞽目，总之世欲之鹜名利，在智者观之，不啻群优之与傀儡耳。及至临死，阻碍尤多，若己身之疾苦，妻子之系恋，富贵之抛撇，冤枉之寒心，更兼邪魔攻伐，搅乱心曲。当此之际，生平之粉饰尽消，本来之面目尽露，善恶真伪终难欺隐。盖圣凡智愚之别，在乎自然勉强之分。自然者如海得珠，喜登怠于德业者，其故有四：一则无真主可事，二则无正道可行，三则无归宿可投，四则无赏罚可畏。泛泛然不知其所知矣。

同上书，《民常篇第八·利名章》

博戏饮酒，吾教所禁。盖清真之道，一心契主，虽有他端，莫得而间之。惟兹博戏，能惑其心，此心一摇，恍然无主，则魔乘而诱之矣。夫魔之诱人，不特一局，随人所欲，妙有转旋。人若趋善，即乘其善以饵之，况有趋于邪僻者乎。博戏者，乃魔诱人之一巧具也，所以樗蒲弈博之属，分心荡魄，一入其中，如狂流折障，烈马决衔，一往奔溃，莫能底止。虽忘身及亲，荡家覆产而不顾也。岂细故哉。又况正心修身之功，一朝尽弃，所以圣贤修诣，贵及其时；真乐永福，惟在后世，岂可以博戏逍遥而自弃德业乎？酒之误人，尤甚于此。经云：“酒者，诸恶之钥匙也”。是锁若开，无恶不至，古今来以酒灭忘家者，不可胜纪。凡败纪纲，毁伦常皆酒之为祸也。彼能易人之志；浊人之神，使智者惑，贤

者愚，廉者贪，节者淫，信者迁，顺者逆，以致君臣、父子间礼义蔑如，廉耻荡然。若非酒狂，必不若是之弥天也。世之至愚极犷者，凡千〔干〕名犯分，必不乐为。使强为之，必因乎酒。故沉湎者，自蹈于危险而不知酒昏其识故耳。每见世之嗜酒者，乘醉狂歌，衣冠扫地，论者犹以高迈。噫！醉赋千言，倚马成文，曾何裨于正事。又况贪饕自纵，坐耗天下养命之资乎。夫人之食，日不过一升，而善饮者，何啻倍蓰，所以天下不得不饥。故能止酒，在天下无饥寒之患；在己身无亡灭之忧；在外则全君臣之礼，朋友之交；在内则全父子之亲，夫妇之节，伦礼灿然，教典毕具。若夫败常昏湎，不畏主命，不遵圣言，是贪口腹而忘远虑，迷戏玩而废真功也。归真之后，悔何及焉。

同上书，《主禁篇第九·博饮章》

月利生财，积谷待价二事，清真切禁。故为此者，必不得真主之恩慈。盖人之身命财物，皆主恩赐，本非己有，若固守其财，按期觅利，是背主洪恩，剥人以自丰也，不仁熟甚焉。且聚而不散，贪吝无已者，禽兽也；取舍中节，济困扶危者，人也，利己损人，苛刻无厌，其异于禽兽也几希。是故仁者爱人，民物一体。小人反是，唯知利己奉己，而不知有人，岂所谓知恩感德乎。夫爱亦非虚爱，饥则食之，渴则饮之，寒则衣之，愚蒙则教之，病患则顾之，过失则谏之，孤独则养之，争讼则解之，侮玩则恕之，死亡则葬之，较之捐〔损〕人利己苛刻无慈者何如也？或有贫乏无聊，愿慕其财，乐从其科者，其罚与受刑者均焉。何也？轻明命，希财物，忘其化生之主，而仰托于幸得之鄙夫，危〔违〕背之愆，孰有大于此乎？须知生财有道，交易宜公。贫富得失，当听自然，数中前定，招之不来，挥之不去，岂由人之刻剥哉。昔有二人以渔为业，一贸鱼，一打鱼，贸鱼者归来，见其同人乐然有得，曰：“今日获鱼多乎？”曰：“偶得巨鱼漏网，渔具亦伤。”曰：“所乐者何？”曰：“因见一千足虫，疾走如飞，竟毙于盲人足下，

可见寿夭穷通，安危得失，非分中所有，虽一毫亦不能增减也。”世人背义敛财，不论顺逆，适后世公判之日，财物出于当否，一一推问己身。是眼前营谋，反遗后世之报，何其愚也。至于积谷生财，情尤惨毒，然积谷有三：曰“赈济”、曰“防饥”、曰“生利”。赈济者，贤人也；防饥者，常人也；生利者，恶人也。夫赈济者，时值灾变，凶荒饥馑，民不聊生，贤人君子，瘝痛切肤，出其所有，济诸危困，思置天下于衽席，此仁人之用心也；防饥者，积数年之储，以备猝然之变，在高堂无乏奉，则为孝；在膝煎[前]无缺育，则为慈；宗戚里闾濡其泽，则为义，岂特保一身之为仁也。生利者，心迷财息，意混慈祥，冀绝万众之生，以候一家之橐，逆真主之命，反至圣之心，盈仓箱以需利，积京坻以待时，虑升平而乐荒旱，直欲斗粟百金，价胜珠玉，方遂其意，较之定例生财者恶更倍之。盖定利者，欲人兴隆；积谷者，恶岁丰稔，二意相去甚远。夫义为万行之根，圣凡即此而别。昔有二人同猎山中，一见林中伏物若兽，虑其伤人，故射之，及视乃人也；一见林中行动若人，亦射之，及视乃獐也。前人误伤人，意在救人，理当断赏；后人虽获獐，意在杀人，理当断罚。何也？射獐、射人，虽属误中，意善意恶，理不容遁。又有舍己之财，施济困穷，而意在图名者，虽善亦恶矣。譬如一池清水，误落点污，自不堪用，何况恶行恶意哉。悲夫！积谷生财，意成惨虐。不知富贵乃天下公物。从世而不从人，转眼变迁，毫非己有，误以虚妄为真，剥夺不已，造无穷孽，受无量罪，亦何益哉。

同上书，《主禁篇第九·利谷章》

夫以人力而择吉地，葬死亡而利活人者，陋矣。不知善恶乃阴阳之本，心地乃风水之源。善念涵若和风时雨，万众滋生；恶念发如冰雹阴霾，遭之殄灭。识此而修身者，生受荣显，死登天国，反是者，两世俱伤矣。盖人死之后，身命两分，善恶已定，其时虽欲悔过亦不能矣。痴心择地，妄冀子孙荣显，与己何益焉。所

以清真之教，薄阴阳之术，浅预知之明，因其有趋避之名，失趋避之实，反自招愆，故吾教不取也。历观古来开国之君，大都起自布衣，未闻其祖父得何吉地也。及至泽斩势衰，阴阳何在？若果有此说，则擅名阴阳者，何不自择最吉，永受荣显，乃碌碌终身为他人役哉！谚云：“有福之人，不葬无福之地。”诚哉！是言也。每见善择地者，福无影响，祸已先招。是知阴阳乃真主造化，风水亦真主执掌，令欲以夏虫之见，妄窃造化之机，诞矣。夫生死贵贱，总不由人；穷通得失，莫不有命，岂择地所能移哉。若弃夫造化天地，衣禄众生之真主，转恃邪说，倚托一坯之浊土，背本忘源，逆孰甚焉。若夫殡葬乃返本归原，阴阳互转之理，何也？造化之初，真主敕命天仙，聚天之华，以为人心；萃地之精，以为人身，形神两合，始受命成人。及其去世，灵性归天，浊体归地，所谓返本还原也。故清真土葬，本自原来，不用人造作。但得道之正者，其灵始能上升，神清无染也；得道偏者，其灵亦谪而不降，神为形累也。至论其身体，皆寄于土而长在，犹水投于水而归源，所以身命虽离，灵明不间，万物同归，形神复合，不亦休哉！盖诸事无益，不若及时预备。预备者，修身以积德，非殡葬棺槨之谓也。夫人财物妻子，遇死难则分离，惟善恶两端，同生同死，然则人可不修德行，而务为无益之事乎！或曰：“清真之教，法律精严，惟殡葬一事，不用棺槨，此之为教，不近人情。”曰“不用棺槨至理有二：一曰‘自然’，一曰‘清净’。自然者，人之本来乃土也，返本还原，复归于土，谓之自然；清净者，人之血肉，葬于大地，遂可化而成土。若以不洁之水，投于江海，即无不洁之味，若倾于器中，其秽愈甚，以此较之，岂非清净乎？夫人生本出于土，而以棺槨贮之，是谓忘本。忘本必不自然，若忘者无知，虽金棺玉槨何益；若其有知，身处浓血之中，绝无可避之地，贴体肮脏，何得清净。生前之孝有期，死后之孝无尽，设令亡亲陷此苦难，可为孝乎！以是观之，孰清净也，孰不清净也？”

孰自然也，孰不自然也？则信乎风水不在山川，而在当体；殡葬不在束缚，而在自然。孰是孰非，识者当自辨之。

同上书，《主禁篇第九·风水章》

圣人云：“有今世，毕竟有后世；有浮生，毕竟有暂死。”生死之机难言也。生死之谓有无，有无之义，盖有不同，又有三品：曰“无始无终之有”，乃真主独一之有也；曰“有始无终之有”，乃天仙人神数一之有也；曰“有始有终之有”，乃水陆飞行，草木金石倚赖之有也。有始之物，不越乎生死，盖物各有性，而命即附焉。生长乃草木之性，能扶草木长，草木枯败，性亦消灭。知觉乃鸟兽本性，能附鸟兽生长，而义赋之以眼、耳、鼻、舌、身、心，能视、听、闻、尝、知、觉，至死其性亦灭矣。灵慧乃人之性，更兼生觉二性，能扶人长养，乃使人知觉，而更能推论事理，此身虽死，其性长在，不必倚证于身，自能用事。故身形虽灭，依然能用其神，此其所以与禽兽、草木大异也。盖生觉之性赖乎气质，故身死而随灭。若夫灵性之本用，则不必倚于身，若倚此身，则为身所役，何以别是非也。盖有生之物，唯有一心，独人有两心。心亦有二性，乃真性、气性。凡遇不义财色，爱之虑其非礼，从之是为物心，惟却之乃为人心也。禽兽之心，无灵慧以别是非，任意而发不能自己，决不能自知其为善为恶。盖有形之知，除有形之外，情不能通，岂能反已而复知其性乎？故古今无赏罚禽兽之法也。惟人不然，彼能知善恶之殊，洞察有无之妙，自能行止，更能及物，岂为身形所累也？盖人能为万古不朽之功，方证彼有不灭之灵神，与无尽之归宿也。然虽不灭，阴阳犹自相牵，相续于阴阳，皆数一之有，所以时不离昼夜，人不离寤寐。昼夜乃阴阳之凭据，寤寐乃生死之证明，有无二世之机，尽括于人身，亦即受命之验耳。是故知身有身，无之更易，则知能生能死之权衡，见黑夜方知白昼，缘生死始悟真常。生亦非生，因其有死；死亦非死，缘彼还生。本无生死，奈何怕死贪生，要之真实，善恶不离

当体。生死两途，原系遽庐，有无超越，脱却生死，乃知真主独一，无始无终，造化生死，所以不落有无，不经生死，其为主仆之大义也，明矣。

同上书，《生死篇第十·生死章》

夫受命归真，去而不返，善恶之结局在此，非所谓轮回果报之说也。清真之道以死亡为正命，哀感为人情。首重本源，次言仪礼，不特悲伤而已，必兼之和顺，达此者，正命人情，两得之矣。居丧之礼，天方俗尚青黔，盖死属地，所以色宜阴黑。东制用缟素，虽合乎时，失其本意。故曰：“风俗也。”夫人生谓之降，去世谓之升，若播种于地，其形渐渐完全，枝干虽枯，颖实自然不朽。树因结果，身为成人，故草木花叶之精，尽具果实之内。通身百骸之妙，总归灵性之中，所存者无非糟粕而已，来时善恶未分，去则得失立辨，诸家不论死者之贤愚，皆以死为大变，为不祥，居丧之礼，孝服缟素，闻死莫不恹然，见制率皆忌讳，此皆习气，岂达道哉！夫人之生死，乃真幻交关，古今公事，复命归真，圣凡不免，何谓不祥也？且缟素乃本然正色，何谓凶服？五色惟白最吉，因其本来清洁，并无造作因由，诚非诸色可比也。清真之道临丧易服，在外仪则可，在本意则乖。何也？服制不易，则不近人情；悲哀过中，则有违正命。夫善人物故，如良贾得利荣归，何谓不祥乎？其不善者当别论矣。世人不知此理，一概悲怆，狃于一偏者，此道之所以不明也。论丧礼乃风俗人情，推至道即归原证果，所以在人情不得不哀，在正命不可不顺。所谓轮回者，乃释氏之道，始自汉时，其设言立教，陈利害之果报，假轮回之虚说，激诱世人，趋附其道而惑食焉。或曰：“轮回之说何凭？”彼曰：“要知前世因，今生受者是；要知后世因，今生作者是。”通国咸服其说。不知秦汉以前，儒墨冰炭；唐宋以后，三教鼎立，互相矛盾。譬若忠孝乃儒之枢机，在释则无君亲之礼，反受拜于父母；且释以绝灭为宗，儒以续后为大；释以唯我独尊，儒则昭事

上帝；释云造化在己，儒言有命在天。三教本意，自不相同，后人乃欲强而合之，不亦诬乎。夫三教一曰“无”，一曰“空”，一曰“有”。夫天下极相反者，莫越乎虚实有无，果能合而为一，是水火方圆，亦不难同一局矣。即如轮回之谬，彼言人之精魂，转生人世，或另为人，或为异类，然使人人不失本性之灵能，尽记前生之事，一以自悔，一以劝人，岂不两得。奈俱不自知生前为谁？而于后身混行赏罚之典，是前人作事赏罚后人，理何所据？法亦不公。今观二氏之书所载，能记前身事者亦有之，此乃邪崇诳人，使从其教以图血食。故谬言往事以实其妄，亦有诈谣惑愚，往往败露于事后者。至若戒杀之谈，恐人所屠牛羊诸类，或即父母后身，故不忍杀，果尔，复何忍犁驾耕田，服牛乘马，引重致远乎？果如是，何独杀之，当戒也？设若转生为人，则婚配之事，使令之役，皆不可也。何也？彼所娶之伉俪，安知非前世诸母姊妹；所役之僮仆，安知非前世父兄师友。论至此，谬何言。且瞽叟之恶，当报以极刑而反报以圣子；勋华之德，当报以圣嗣而反报以不肖。以此观之，果报何有？然则欲藐造化之玄机，逞一己之臆见，谬设三途，虚张六道，岂不诞哉！是以吾教归真，生死惟由主丰命，笃信后世长住，赏罚至公，而不言轮回托生也。

同上书，《生死篇第十·正命章》

经云：“尘世乃一戏局。”又云：“世无一正人则已，若有，在彼有四敌焉。四敌者：自性也、魔首也、迷人也、尘世也。”尘世乃古今一大戏场，功名富贵、万事万物皆其中之傀儡。四敌之中，唯自性为最。何也？彼可以为戏场，可以为扮戏，可以得戏之趣，较之诸敌，独为亲切。故能伏自性者，圣贤之大勇也。自性之与正性，介在机微，非至人必不能识。故正人当此，犹持重宝，深入危险，何等提防，何等兢惕，少有差失，所关非细，还可戏乎？又何况戏中之戏哉！凡人知其为戏，自不认真，不知其为戏，已亦成戏，不至散场，自不肯已。所以有聚即有散，有生即有死，有

乐即有苦。智人在此，有忧无乐之中，须寻一无忧之乐，其与戏剧之悲欢，何有焉？故经云：“人生在世，即是客商。所有之物，无非借贷。”然客商毕竟回家，借物定归原主，岂长住之真有哉。经云：“尔为己身脱死之后，预备无疆之福，须从浮生之前，瞬息光阴而取。实惟尔民，不知来日是生是死。”须知患莫大于心死，而身死次之。若身心俱死，将何以归果于此死。信得确当，必须时刻放在眼前，设若死时有谁相伴？富贵携之不去，惟有善恶刻不相离。论及此，仁人君子自然惊省，追思往日行为，岂不拊心惭愧。此时哭且不暇，何遑乐也。先贤曰：“凡人欲结一良友，圣人之行止足矣；欲择一同路，记善恶之天仙足矣；欲寄一嗟叹，世事之变迁足矣；欲行一不善，火狱之刑足矣；欲得一伴侣，尊经之妙旨足矣；欲为一事，能为主而行足矣；欲得一劝鉴，死亡足矣。”遵此而行，庶几不堕于错谬焉。世之人，昧乎未见之大观，譬如生长荒服，不知华夏都会，山川之秀丽，服食之繁华，人物之仪容，遂以彼都可怀，而不忍轻去其乡。及有与言皇都之壮阔，乃叹蛮貊之不能一朝居也。夫不加考核，何以辨其才否。故真宰欲降之大任，必先苦其心志，饿其体肤，劳其筋骨，经历艰难，奈何以戏场了其一生乎？噫！吾人处此尘世，行人乎？久住乎？苦劳乎？得趣乎？长生乎？必死乎？其所观者，古今大戏乎？眼前小戏乎？论及此，则有几人超脱乎？

同上书，《生死篇第十·今世章》

经云：“莫非尔等猜度真主造化尔等，特为游戏而已，果不复归真复命乎。”可知人有原始、现在、归回之三世，若原种、发生、成果之三时。缺一则始终不备矣。是故尘世浮生，乃人寄寓，正如忠臣受命，孝子辞亲，政事完毕，岂敢延缓须臾。倘不复命，岂忠孝哉。夫归回后世，得者永得，失者永失。非若今世善恶杂处，祸福均受，可以侥幸其得失。恶者或竟世荣升，善者或一生穷困，以故庸愚之夫，谓生死茫茫，寿夭不一，是非颠倒，似无主持，善

未必赏，恶未必罚，由是有空无寂灭之教也。噫！郡无一官，则通郡皆乱；国无一君，则通国皆乱。有君而无赏罚，其令必不行，而况天地万物，洪纤必贯，四时不爽，万古如一乎？是必有一至尊之真主，行至公之赏罚，无容毫发疑也。故后世乃万物同归之际，真主判理大会之期，复生乞世人物原身，以其至公，显示于古今大众，始知授世福于恶人，非福之也，特以酬彼偶行之纤善，其恶孽直待死后方与鬼祟同受暗狱之苦，而无尽限也；其加祸于善人，非祸之也，所以责备贤者，洁其习染之污，若其功德之报，亦必待其歿后，与天仙并列，享全福于天国，而无疆也。或曰：“世人之死。或火焚，或水淹，或土埋。火焚者为浮尘，水淹者亦腐化，土埋者成枯朽，何以能复原身？且真主无似无形，当何所面谕对理古今人物？非亿兆可稽，何以能逐一审判？其尊严不属多闻字迹，何以问答万国土语？”曰：火能使人成尘，水能使人成腐，土能使人成枯，此非水火土之自然，皆真主所命。以所命之尘腐枯朽，复成人之原身，何足为异？且未有此身之先，自无造出此身，今以其有，而成其有，复何足疑？但真主造天地如弹丸，理万物如一物。譬如太阳以全光照一物，亦以全光照万物，泰山芥子，皆同一照，物繁光亦不加，物少光亦不减。复生之日，善人恶人，俱复还原身，其灵性合为一体，判理已毕，善者便入天国，享永全福。夫人形神互合而成一体，其乐自有不同，身以形用，其福以形受，不能尽及于神，如琼宫瑶室，绫锦衣衾，饮饌精美，形之乐也；神以神理，其乐以神受，无与于身，如明达天地万物之理，及认主之玄妙，止为神之乐也。全福者，兼满形神之乐，无形体之疾患，内外光明，并无老幼，总肖人祖壮年仪表，亦无长短、大小之异，更赐以如意无拘，润泽其身，所最大者四端：其一乃不灭不坏，凡诸祸害，水火刀兵，损人之物，皆不能侵；七情六欲，略无所犯，故不再死也。其二乃透诸坚实之物，莫能阻碍，穿金入铁，无不如意也。其三乃光明所发照耀，虽太阳

之光亦不能及。其四乃神速复生之身，非若今世之浊体，无翮而能飞，不行而能至，任意往来，不论遐迩高下，瞬息而至也。其中全福，皆目未及见，耳未及闻，心未及思，毫无不满，略无不遂，虽今世帝王之富贵较之天国，不及一瞬，岂能仿佛其万一哉！恶人则不然，虽同复生，堕入地禁，不死不活，束缚于万苦之中，日负痛楚，一息不止，永久如是，再不灭亡。夫世之牢狱重犯，死则已矣，不若是之至楚至毒无有极尽也。或曰：“人生或顺或违，长寿不过百年，而赏罚不尽，毋乃过欤？”曰：真主赏善罚恶，量人之心志。不论岁月之多寡，何也？顺则永顺，虽永世而不改其志，违命者亦然。因其善恶之念终止，所以赏罚亦无穷尽，此为至公，非如世法，在上有枉屈，在下有幸免。经曰：“今世乃后世之田，栽花者得花，种棘者成棘。”故人不可以浮生之微利，误永久之荣华。倘一失误，苦无既矣，岂不悲哉。

同上书，《生死篇第十·后世章》

三、藏族伦理道德资料

藏族，主要聚居于西藏自治区，在青海、四川、云南、甘肃等省亦有较多分布。

藏族自称“蕃”，但不同地区其叫法亦多异。西藏阿里地区的人自称“兑巴”；后藏地区的人自称“藏巴”；前藏地区的人自称“卫巴”；西藏东境和四川西部的人自称“康巴”；西藏北部、青海及川西北、甘南的人自称“安多娃”。各处虽自称不同，但都统称为“蕃巴”。“巴”、“娃”，藏语皆为“人”之意。

藏族先民最早聚居于西藏雅鲁藏布江中游两岸。公元6世纪时，西藏山南地区的雅隆部落首领成为当地部落联盟的领袖，号称“赞普”（即王之意）。此时已进入奴隶社会，与汉族和西北地区各民族已有直接往来。公元7世纪初，藏王松赞干布统一全藏，

定都逻娑(今拉萨),设官授职,建成自称为‘博’的奴隶制王朝。公元 641 年,松赞干布与文成公主联姻,并受封为附马都尉西海郡王。公元 710 年,墀德祖赞又与唐朝金城公主联姻,进一步促进了西藏与内地友好关系的发展。元朝在藏族地区设置由中央管理的三个宣慰使司都元帅府,将包括西藏在内的所有藏族地区置于其管辖之下。明朝除对西南、西北藏族地区设朵甘行都指挥使司外,还沿袭元朝的办法,在西藏地区设乌思藏行都指挥使司进行管理。清朝时,则在中央设置理藩院,直接实施对西藏、蒙古等地事务的管理,同时还正式册封了藏传佛教格鲁派两大活佛为达赖喇嘛(1653 年)和班禅额尔德尼(1713 年),并任命驻藏大臣(1728 年)会同西藏地方政府办理西藏行政事务。民国历届政府亦在中央设有管理蒙藏事务的专门机构。

藏族有自己的民族文字。据藏族史籍记载,藏文是公元 7 世纪由吞米桑布扎参照梵文创制而成的一种拼音文字。后来的藏族语言学家曾对该文字进行过三次厘定工作。历史上诸多藏族学者用藏文著录的文献典籍极为丰富。

藏族伦理思想是藏族传统文化中的一部分。早在吐蕃时期成书的《礼仪问答写卷》,堪称是当时一部极其重要的伦理学文献。《礼仪问答写卷》相当于我国汉族的《论语》。该文献已提出了一些初具伦理色彩的概念和命题。它以兄与弟对话的形式,详细地阐述了如何处理人与人之间各种伦理道德关系及如何待人接物的礼节等问题。认为对人要‘施以真言’;‘不说谎言’,才能取得‘信任’;对凡是‘可信赖者’,一定要‘依靠之’,而对‘不可信赖者’,则切勿依靠。处世要谦卑逊让,知足寡欲,创造而不占有,成功而不倨傲。强调贪欲是罪恶的根源,知识是文明的由来。提出做人的道德标准是公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋;非做人之道则是偏袒、暴戾、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。它主张“王之国法”,

必须实行“均等”的“公正”原则：对于统治者，“为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理……若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服？！”若为长官，应如虚空普罩天下，应如称戥一样公平。”对于被统治者，即便遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的不公正之事，也要有“认可、忍耐之力”，同时还要绝对遵从法律以及道德戒律，不然，就必须“查明实情，将伤人者及其子孙一并杀之，以绝其嗣”。只有这样，“主奴之间、官仆之间、老壮之间”，才能“行公正之法”，以不至于“出现伤风败俗之事”，而达到一种使天下都“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁”的道德境界。总之，该文献是帮助人们了解西藏吐蕃王朝时期藏族伦理思想和道德观念的珍贵史料，它在藏族伦理思想史上占有重要地位。

敦煌古藏文历史文书中的格言，亦具有较高的史料价值。本书选入的一段，旨在奉劝人们在处理儿女与父母的人伦道德关系上，首先必须做到的是“以孝为先”。作者通过对母亲生儿女过程中含辛茹苦、艰辛备尝的生动描述，告诫并期望儿女长大后不要忘记父母的养育之恩，长大后应该孝敬父母。否则就会被认为是大逆不道，有悖于人伦天理，就会遭到来自于冥冥世界的惩罚和报应。

萨迦派僧人萨班·贡噶坚赞（1182—1251年）所著的《萨迦格言》，是藏族史上最早一部以格言诗形式著述的伦理学著作。作者在维护统治阶级利益的前提下，主张应尽量协调并处理好统治阶级与被统治阶级之间的矛盾，认为统治者与臣民之间的道德责任和义务应该是：“君王对自己的臣民”，必须“施以仁慈和护佑”；“臣民对自己的君王”，才会“尽忠效力”。不然，“被暴君统治的百姓”就会“特别想念慈祥的法王”，像“被瘟疫缠身的牲

畜”，就会“特别渴望纯净的雪水”。作者告诫统治者“如果虐待属下，君长就会走向灭亡”；“即使秉性极为善良的人，若总欺凌他也会生报复心”。因此它主张“君长收税要循合理途经，不要过分伤害众百姓；如果白芸香树的浆液，流得太多便会枯竭”。基于此，它提出统治者应经常以发放适量布施来从道德上笼络人心：“以布施召集，敌人也前来，若不布施，亲友也远离开。”同时，作者还主张统治者应该“尊重自己”；不然，“谁也不会对他尊重”。相反，如果“国王夸耀自己的权势”，那将是“自取灭亡的根由”，就像“将鸡蛋抛向空中，除了粉碎还能有什么结果！”字里行间，饱含规劝、告诫之意。从总体上看，《萨迦格言》伦理思想的最大特点，主要是用佛教观点来要求人们如何处世待人，其中那些对统治阶级专横残暴本性的道德批判的斗争精神，对自私、虚伪、贪婪行为的讽刺与抨击的道德揭露，对正直、坚定、谦虚、勤奋、好学等优良品质的赞美、褒扬的道德宣传等，至今仍能给人们以很大的教益。正因为如此，《萨迦格言》在藏族地区流传广泛，以致后来出现的《甘丹格言》、《水树格言》、《国王修身论》以及《火的格言》、《天空格言》、《宝贝格言》等充满了道德说教的格言诗，无不受到它的影响。

古昔，在色夏玉（金冠玉佩）地方……有和睦二兄弟，（兄）身患肝病……水……弟被遣往他乡。兄年二十九，弟年为十八。……临别时，请兄垂训、教诲……时，兄年已二十九矣。

弟云：今派我去修炼、学习，远走他乡，亲友之中，于我仁慈、疼爱如君者罕矣。常于中惦念，每于夜间，梦中浮现，心中思念之殷难以言表。今后，命运安排，能否再见，难以逆料，请讲述如我之辈适合之教诲，深恩厚德永世不忘，殷殷教诲，铭镂于心。

兄云：于我心中恒念二事，一是离开真正同心之人，极为伤

心。二是我你相聚亦难，岂有不愿述之理？！以往，同心合意，离乡无论远近，无限恩情，常在心中思念，此与相聚又有何别？！你此去如获平安，为地方福缘……令众人满意。……往昔，彼此惦念，无所谓有分离之时。任何时候，两人只要同心同德，现今分离与今后百年分离，二者并无区别。由于我二人情感深笃，你所问者，我有所答，讲述自己心中所想者。再者，讲述教人极易，如此遵行者……最好。现，我将念及者归总讲述你听，若中意者要记住，不同意者再问。

兄又云：千句话里……有一句大义永存。施财……无尽，人所共知，所以，施以真言，更为德行，应能紧记！记取真言较之获得财产更为重要！

（1）弟问：托生为人，以何种平安为最殊胜之平安？

兄云：心安为殊胜之安。若心不安，其他任何安乐亦不安乐。

（2）弟问：如何能使心安？

兄云：自己若无罪恶过失，地位高则高处安，地位低则低处安。无论何时，国王之律令，应使百姓生命与国家社稷二者安稳，事事皆有法度为是。若与此相违，以友为敌，以王作靠山（王言代替律令），则无人不骄横，而争辩无休，无公理……岂能稳固？！

（3）弟问：何谓不弃所需？

兄云：要而言之，世上并无既需要而又可抛弃者，其至上者，生命与社稷不能抛弃。

（4）弟问：如此说来，该记何等道理？

兄云：要记住中心之公正之理，则枝节即可无误而事成矣！

（5）弟问：……如此……，如何能无误而事成？

兄云：王之国法……均等，则谓公正；若虽非出于正法，但真实与虚假、是与非，二者有别，则枝节即可无误而事成。若为长官，应如虚空普罩天下；应如称戥一样公平。则无人不喜，无人不钦，此乃是也

(6) 弟问：诚如此行，与人有益为真实也，然与己何利？

兄云：总言之，对人有益，对己永远有利；危害他人，对己长远有碍。为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理，能紧记否？亲子、仇敌二者之恩怨亲疏已明，若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服？！

(7) 弟问：如秉正道，在当地应尊敬何人？

兄云：敬重正直穷人，应胜过富人；敬重……（乞丐）应胜过盗贼。

(8) 弟问：如此无道之人，有何可敬？

兄云：地方之人，赞颂、敬重不正富翁；讥讽、鄙视正直穷汉；奉承盗贼、骗子；詈骂乞丐、穷人。

(9) 弟问：不得公正时，当如何忍耐？

兄云：遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”不公正之事，要有认可、忍耐之力。自己则不可对姿容美、言谈正者内存奸诈，心怀不善。

(10) 弟问：何种事物见而不乐，食而不香？

兄云：不义之财见之如鬼不善不乐。诱饵之食，见而欲呕而不觉其香。

(11) 弟问：珍宝美好，食物味香，赠此二者，颇类仁爱，何以要如此看待？

兄云：珍宝、食物二者若是起意不良，则成重压，自应视为死敌矣。

(12) 弟问：若非如此，有出于善意赠以珍宝、食物者乎？

兄云：……怕（怀疑对方）去犯罪，既讲道理又施以财产。怕不走正道，既斥责又给以食物……可能属于正者。

(13) 弟问：一贯品行端正，偶尔也会办不成事，又有何罪？

兄云：此等人甚为罕见，仅个别而已。自己虽无罪，但若无权，谁能挽回？！判罪杀头，悔之无及。无论何时，行恶得善者百

中得一。行善得善者比比皆然。

(14) 弟问：如何方能不滥言、行为高尚、事业忠正？

兄云：行为高尚者有二，即善巧与平等也。事业忠正有二，即正直与持平。不滥言者，即不说无意义之言。总言之，缙绅豪门之习性，极为虚伪；贩夫走卒之辈，见识微细；幼儿稚童言语琐碎，均弃之为是。不知彼，己不知者，粗糙空洞之言谈以不讲为是。

(15) 弟问：多口舌则不宁，贪心大则不妙，然否？

兄云：总言之，做任何事须达目的。虑别人议论自己不安伤……，不询问，岂能说。虑别人议论自己贪心大，就装假作伪可乎？任何时候都谨慎，别人对己能满意吗？自己不是多少做了点好事？己有欢乐之事，深怕别人不（以下照 P·T·2111 补译 晓，如朝秦暮楚之妇，不能保守秘密。勿如此行，勿如此吹嘘。遇大小不乐之事，如伤心之类者，既不做亦不说。见到别人之牲畜财产，勿歆羡询问：“牲畜好否？”见到自己眷属与份产勿立即表态云好坏之类无意义之词。勿称颂自己，亦勿鄙视自己。骤然产生信念或自己需要某物，无论其获得、丢失与否，若已违背戒律，勿想“最好人不知”。若仅己知，也勿生别人不知不好之念。若不违背戒律，虽遭受误会、不安，均需忍受。如此等等之行为，即谓“稳重”。总之，要符合当地习俗。此乃不贪心而又稳重。另，若不能对一切人为善）也该符合做人之道。

(16) 弟问：何为做人之道？何为非做人之道？

兄云：做人之道为公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。虽不聪慧机智，如有这些，一切人皆能中意，亲属亦安泰。非做人之道是偏袒、暴戾、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。身上若有这些毛病，一切人皆不会中意。

(17) 弟问：过分孝顺非虚伪乎？温顺非欺诈乎？怜悯中非寓

软弱无刚之意乎？粗暴中毋得有英勇之气乎？

兄云：做任何事均需有分寸。孝顺过分即成虚伪，若不过分则是孝顺。一切行为均有目的，即为温顺，并非欺诈。若无目的，无论如何凶厉，均非反抗而为败坏。所谓可怜者，自身不了解自身（之能力），无廉耻与行为不端。无罪岂能惩处乎？所谓英雄者，指对敌勇猛，愤怒亦有所为而发，即为英雄。无端之凶暴有谁颂为英雄？此非英雄，斯为恶汉也！

（18）弟问：勿能行大善，施行小惠有何益处？

兄云：腹内若无智慧，不能行善。但亦不能做对地方有损之事，此谓正直、可靠之人。能如此，即大有裨益。缺点虽小也应去之，好处虽小也要趋之。

（19）弟问：一切事业，岂可不议而行，但应如何议之？

兄云：开始计议，萃萃大端，需和众人商议。所有议事，一开始即应细致斟酌，以期达到预定目的，后则不再更动。一切商讨、想法，心境宽松，思想开朗，方可达到目的。事事皆疑，心存报复，虽有微念，也须改之。否则，能误大事。磋商时，先自问自答，能完成否？抑或不能？事业……与友同心，不能损人，无虚指责。（以下根据 P·T·211 补译：不可独断专行。与之相反，众人之事，多人集议。个人之事，亦可告诉他人，研究为妥。回答所问为“兴许这样，兴许那样”较妥。说“无疑、必然”者难矣。某事似可行后又不可行；某事似不可行后又可行。事尚未成，将自己列于前，磋商事情，说真话……有引来相反效果之危险。再者，从友人嘴中抢来之辞，谓自己先想到，在友人心目中……）不能认可也。无论何时，商议事情，一人不妥，集聚众人，正确者依之而行，如“一定照我所说而行”，则何用商议？商议之时，正确不知在谁之手，不能因出身低贱，其貌不扬而轻视之。正确无误之理，无论出自何人之口，均我大师。有时，可能未懂他人之言，勿存羞意应再请教。再者，容易之事，若无把握，亦不可立

即将所想者说给他人。自认正确，对别人虽有损害又需行之，则应设法去做为是。在年长善辩人中，一问立即能忆及多事者有之，向其人查询为是。

(20) 弟问：如何方可使诸事均达目的？

兄云：有人论点赅要而论述细腻。有人则繁于细微末节，而粗略于重要关键。正确者，不失要点，而枝节均包涵在内，以此为最。再者，富有经验而已通晓，再肯请教，即万无一失矣！

(21) 弟问：若一切事均需与友人共同完成，不能做使友人不乐之事，而事情又要无误完成，如何行之？

兄云：无论他论长道短，不予反驳亦不立即辩解。说话勿半吞半吐，心情舒畅，并能接受（意见），任何关键大事均能无误提挈。若必需反驳者，不必愧疚，和颜悦色，缓缓而述，他人既不至愠，事情亦能无误完成。

(22) 弟问：一位贪财人，且有智慧，若需与之共事，应如何行之？

兄云：彼虽有智慧，然任何时候，贪财与聪睿正直一时难以区分时，开始不与交友，即不会有争吵之由。如此若不可行，则最后亦应好好相待。自身勿沾染恶习，勿做无理之事。

(23) 弟问：不失宗旨则与彼之心愿相违，产生不愉之事，如何处之？

兄云：众人喜欢禳灾诸事，定要善自为之。总言之，不必做之事则不做，不必说之话则不说，不与偏心人为友，此乃最大之不偏。一定要认识事物，勿依赖他人。

(24) 弟问：如何争辩？

兄云：一切争辩，若有过失，当面争辩。不能当面争辩者，勿背地讥毁。任何时候，与对手争辩确有把握时或对手确有缺点时再行争辩。善于苛责他人，疏于认识自己，如此之辈颇多。如要指责对方，首先克服自己缺点，以后不再重犯，此谓自我纠谬也。

自身难能，而指责他人，岂为适宜？

（25）弟问：如何掌握争辩之分寸？自我纠谬极为不易。某些好友，为人狡诈，能依靠否？

兄云：应争辩则辩之，勿吐伤人之语。对方若能改掉抛弃狡诈，则可进行争辩。智者最好有一与己真正同心之友，勿行欺诈，勿在众人面前多语。

（26）弟问：如何能使眷属相聚和睦？

兄云：若有情义，同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁；若彼此不和，大患而已，别无其他。

（27）弟问：如此行事，即可和睦，如何方能使人同心协力？

兄云：即使身为上师，亦需行事适可而止，恰如其分。居高位而不欺凌，役使下人，行为正直。下人亦能瞻前顾后，为未来永久之平安，能不断地做出好成绩。再者，上面之人应高尚而爱惜下人。对任何事均虔敬而有礼度，即可和睦相处。任何时候，欢乐为福，不乐为苦。于家庭之中，勿过于专横，勿过于滋扰下属。做事勿拖沓，勿使下属不满，应该抓紧完成。再者，应有长幼之序，官仆之分，主奴之别。勿违当地礼俗，严谨行之。

（28）弟问：何为规矩？

兄云：凡年轻之人，奴仆之辈，对之勿似对土、石一般遗忘。勿对之不爱惜、粗暴、作恶。应设身处地，役使要恰如其分。若对子、侄与奴仆能如此行事，则对己有利，他人亦欢然愿意亲近。如此行事，即合规矩。合规矩，则不会出现伤风败俗之事，严而行之，其谁不喜？如此行而不变，即为公正之法。主奴之间、官仆之间、老壮之间，行公正之法，谁不歆羡而称颂？！

（29）弟问：在奴仆中有无胜过老爹者？

兄云：除了真正忠心耿耿者，无有。奴仆若亲近如老爹，哪

有比此更胜者？心若背离，如老之奴亦无益。若对己忠诚者，即使是囚犯，亦可任事。

(30) 弟问：如何役使性情野犷之愚奴？

兄云：无论何时，缙绅以恩养之，则奴仆当然以严法役使之。但对贤愚不同之辈，恩与罚皆不可废。对桀野之奴仆，严以驯之，若能改正，应施以恩惠，赞扬之而使其归于正道。对愚騷者应尽力劝说、诱导。心背离者则教诲之。有时，其为善，应施以恩惠，加以赞扬，安抚之。心勿令气馁，勿令分心，锐意为之。如好好歹歹，反反复复，为非作歹，则严加惩处。

(31) 弟问：奴仆中分好、坏两类，惩奖二者孰为大小？指责时不揭其短，心不解恨，揭短过甚，则其人又将灰心，如何是好？

兄云：所谓“惩处”者乃不令其作恶之警告也。“奖赏”乃是树立全心全意赤忱办事之榜样。若能如此，应大力宣扬为是。指责过失时，应恰如其分，若过分责备，连对本人之父、祖，也会使他们伤心。不宜于揭短，好好相待不失面子。若犯有罪而不指出，无论怎样婉言，总是不妙，而是混乱。

(32) 弟问：侍奉、孝敬有何利益？

兄云：儿辈能使父母、师长不感遗憾抱恨，即为最上之孝敬。奴仆能使主子、官长不指责斥骂，即为最上之侍奉。若能如此行事，自己所做一切，必将平安、顺利。不能控制、约束自己，听信他人之言，心生误念，杀害、分裂主子、官人、父母乃至亲友、奴仆当中诸人，此等恶人，所有见之者，可视之为鬼魅。这种杀害无辜之人者，岂能不妄杀他人？由此可见，确实非人，明白是鬼。有某些人，对妻室之恋胜过骨肉之情。妻子无论怎样美貌可以买来、找到。父母兄弟如何丑陋，不能另外找寻。故对父母兄弟应比对妻室儿子更为珍视。父母养育儿子，儿子敬爱父母之情应如珍爱自己的眼睛。父母年老，定要保护、报恩。养育之恩，应尽力报答为是。例如，禽兽中之豺狗、大雕亦报父母之恩，何况

人之子乎？虽不致如愚劣之辈不能利他，也应听从父、母之言，不违其心愿，善为服侍为是。父母在世时，子辈可当面议明为好（如财产方面），而且，勿去操家务之权。儿子尚且不能如此做，况儿媳乎。不孝敬父母、上师，即如同畜牲，徒有“人”名而已。

（33）弟问：如何才是仁慈？

兄云：与好人一条心。若主人、官长仁慈，无论何处，不会没有温暖，也不会有别人加害儿子之事。自身死后，别人也会怜惜伤心，不会毫不可惜地对自己死去而幸灾乐祸。另外，要使一切人信任自己。

（34）弟问：如何能使别人信任自己？

兄云：从不说谎言，大家即信服；人若信服，众人即信任。

（35）弟问：施以何种仁爱为最？

兄云：主人仁慈，比授予政权还好。官长仁慈地给予智慧教诲乃是最大的仁慈。

（36）弟问：我有一个干练之仆，若施以财宝，我将变穷；若不大加赏赐，何以报之？

兄云：不予权力而令其知礼，乃是最上乘之酬答，财宝亦在其中矣。总言之，仁慈与瞋怒二者应该有区别。仅行仁政亦不可，不味瞋怒必有错失，一味瞋怒不可行，专施仁政有错失。有人虽不是从心里瞋怒，但如一味迎合其心意行之亦为不善，亦为过失。如此所作之事虽不错，亦与瞋怒等同。

（37）弟问：那三者如何？

兄云（别人）怀疑自己有过错，批评、责备自己，忠实地说出、指出自己过错，这是对自己爱护。但由于不合自己心意，因而生气者有之。有时，别人对自己一切过错都说“对”，还加以赞扬。有人是为了减轻他过去的错误而需要有一陪衬之友，故以财物和甜言来欺骗而说好话，这对己有害，但由于迎合自己心意，反会认为是对自己的爱护。有人是不认识而做有害之事，如对“愤

怒”、“喜新厌旧”等等，却说那样做“很好”、“不错”，加以赞扬，这是由于对方和自己一样未认识到，因而将“恶”当作“善”迎合自己。这与对忠直的规劝认为不善同样有害。

（38）弟问：上师责骂自己应如何对之？

兄云：自己有错应承认；若无过错，和藹说明自己清白无辜受责。若稍有对立就把内部之语对人扩散，于己有损。自身有不正事，弃之，回心转意后，仍应信赖为是。

（39）弟问：人若犯罪，惩处上有别否？

兄云：有别。年轻时所犯之罪不应记恨于心。思想成熟之人犯罪，证据确凿，应该记数。主奴、父子、官民之间，记恨适当否？可依前面所说行事。

（40）弟问：有仇应雪恨否？

兄云：可依复仇律行之。

（41）弟问：有人在他人心中合意，而不合我意；有人在他人心中不合意，而合于我心，应如何对之？

兄云：依习惯法，自己尽力行善，关心属从。自己心中不合意亦不用羞怯，而应喜悦。自己心中合意，而不合于别人，若不恰如其分，对方会不乐，自己也会感到羞怯。

（42）弟问：如何做才能恰如其分？

兄云：对之一贯友好疼爱，反受其侮，谓不能与己和睦相处，先不要当面争执。可在路遇时装作视而不见那样处理即可。任何时候，对不甚好者，勿过分仁爱。对无罪者，勿过分愤恨。自己内心虽憎恨对方，但口中勿谓“不喜欢、讨厌”为是。若如此直说，对己并无损伤，但对方会感到不乐、羞愧。

（43）弟问：好友犯罪，如何做才够朋友？

兄云：如有公开的办法相帮则公开行之，哪怕要付出政权和财产也应去相帮，这样，别人不会怨恨自己。任何时候，能为知友抛弃财宝，是为好友；如不能与友有益，待别人陷入罪恶，再

以财物相助是为恶友。

（44）弟问：如任何事都以宽厚为上，心生疑惑有何益处？

兄云：该不该做，若不假思索，政事将出现纷乱；饮食该不该吃，不生疑惑，将被毒食夺去生命；妻子该不该信，而不生疑，她将成为别人之相好。净秽不察，将生劣种；寒暖不察，人将患病。

（45）弟问：亲近何者为佳，何者为劣？

兄云：白日亲近主人、官人及智慧正直者、有学问而英勇者，艺高者，以及精通词章、法令者为佳。夜晚亲近妻子为佳，白天亲近盗贼、虚伪者、轻浮者、疯子、淫荡者、懦夫、凶顽者为劣。夜晚亲近幼女为劣。

（46）弟问：亲近主人、官人有利，办事能否迅速奏效？

兄云：若能正确领悟，能迅速有益于事。为了解勿追随他人之言。不了解之事多，自己也嫌厌烦，关心自己者也会灰心。另一方面，亦会变成挑拨者之谗言。

（47）弟问：对谗言可听与否？

兄云：要者，先守密而后缕析，不可不加缕析而全听。

（48）弟问：在许多好友中，个别人由于怨恨后来发生怀疑；有人开始不和睦，后来很契合，应如何做才是？

兄云：任何时候，无论多么和睦若属歪门邪道气味相投，虽为好友，到后来不可能不发生怨仇。由此可见，无论如何投机，不适宜结为亲密朋友。若奉公守法，彼此相投，友情不会破裂。朋友还以多为好。无论何时，结交朋友要有分寸。有些人，开始即不和睦，后来不能不起冲突，对这种人以不交为宜，但不要对人去讲。一旦成为知友，无论如何，勿忘而牢记于心。稍有过失，要能忍耐。若不忍耐，对方就会误会而蔑视自己。一个人希望自己好，为自己出谋划策，为自己做有益的事，自己岂能吃亏？由于时机不对，有了过失或云“一定要我好”，因而不合自己的心意等，

虽稍有过失，亦应很好报答之。

(49) 弟问：自己未做有益之事，如何会有好报？

兄云：无论何时，由于对自己好就高兴，比一般人亲近。俗语云“因祸得福”，但无论何时不会有“因祸得福”者。再者，做好事，要高兴而齐心。无论是谁只要是对自己有恩都不能忘却。忘恩，反而谓“对我好，对我坏一个样”，这是胡话，根本没有好处。无论与谁争论，应争论在关键点上，勿改变（宗旨），勿丢失枝节。别人托付之事不能或不去完成，从一开始就应说清。一旦应诺下来，应与锁一样坚定去做，对身体不要吝惜，敌和魔从何处来不清楚。无论出远门还是去近处，应带上财物和仆从。危险之处别固执要去。若自己身体懒惰，何能勤奋工作？故自己保重身体，不过伤，有深意焉。命非如崇山之固。岂可不惜身体？！

(50) 弟问：忙碌一事，何者不忙碌家中不安？

兄云：命和心不忙碌是最大之不安。

(51) 弟问：政事忙碌不重要乎？

兄云：心里凝聚政事而不忙碌，政事也能顺利。

(52) 弟问：有子女如何行事，给何财物为上？

兄云：任何办法都应善为才是，将正直无误之正道作为财富交给他们是最大馈赠，生命和政事皆聚其中矣！

(53) 弟问：如何才能有“识”？

兄云：无论何时，决无不讲（宣讲）而有识，不修学（教诲）而领悟之事，聪明人凡事皆知，但教诲后则更勤奋，宣讲后则更听话。敌人有优点也要学，自己有错误也应摒弃。公正地指出即使是责骂也应高兴，错误指引，即使是仁慈也应摒弃。由此可见，父母、兄弟长辈没有比让侄子青年懂得教导，训练他们忠心耿耿更为紧要者。由是之故，低下人能变为中材，聪明人更何须说。虽有毅力，但不讲说，不教诲，不训练，聪明人也将成为中材，低下人何须说。故讲说之重要明矣！爱护儿子、青年为增

添智慧令其学文习算，为增添勇气令其射击学武。应劝其学习为是。只要对长远有利，虽困难也要修学。对长远有损，虽合意也应抛弃。对目前更何须说。教诲自己子侄，首先置于对自己仁爱而有智慧者跟前学习、训练。然后，置于位高家贫之大臣跟前学习、训练。然后，置于正直有名望之人跟前学。为人不忠厚，即使权大位高也不应放在他身边学习。年轻人，变化多端，对歹人贪者勿依靠而结交。

（54）弟问：首先放在仁者之前学习，然后放在位高而贫之人跟前学习，有何区别？

兄云：首先放在仁者之前学习，是由于自己之子年轻，不能区别善恶，不能掌握该与不该，对自己若不仁爱，就会事情未办成而触犯律令。再者，亲近青年人也有心烦之事，仅仅用仁慈还不够，如无智慧及无教育之可能，一切教诲与讲说均不会接受而空废。用智慧则怎么做均能达到目的，对亲生儿子也要按规矩教诲。首先，年轻人力量还未发出时，对他们如此诲教。领悟后，放在贫穷大臣跟前学，是因为，为大臣者，不可能没有智慧。而贫穷，不能不是正直厚道寡欲之人。为教诲自己儿子有此等规矩而放在该处。再者，身为穷人之仆，任何方面都节约，少许即知足，上下二者，做什么事也能顺利。很好掌握词章、文字，并让其念书即可增添智慧。（自己故去）留下子侄，任何时候都勿留下怨仇。财富应均等为是。

（55）弟问：对奴仆亦要相同对待乎？

兄云：其本人另有份产，无论何时，不应希求，不给一份亦不应怨恨。子侄不在父、叔跟前，无论何时，担心其变坏，教诲、批评、斥责甚至鞭打，子侄不应记恨。若不惦记叔伯父母，犯有过失，告诉别人实为不宜。若向别人诉说，于父辈及子侄辈均感羞愧也。

（56）弟问：兄弟既不听劝告，又不肯改正，应如何办？

兄云：这是无罪受惩之根源。生命社稷之敌也由此产生，要敢于翻脸，立即如对邪魔远逐之为是。

(57) 弟问：如何结亲？

兄云：娶妻要选有财富与智慧者，若两者不兼备，应挑选有财富者，选婿要选有智慧而富裕者。

(58) 弟问：若依妻言好处大还是小？

兄云：妻子若无不妥之处，是好话，立即将其所言之正确部分与其他分开来。美妻可以找到，不争气之子没法换掉。

(59) 弟问：己父若有妻妾，我若依照父言之而与母意相违；若依母意行事，又与父意相违，以何做法为是？

兄云：应该一心调和，自己对生母和庶母要同样亲热，平等相待。有理无理首先要公正行事。大妻小妾合于当地风俗，表面要相等而不应有特殊。要消除女人因无止境地偷藏财物而造成不愉快之事。自己对他们要产生感情，都应和谐而无矛盾，彼此和睦相处。

(60) 弟问：如能这样，先做何者为上？若不能这样，要合谁心意？

兄云：对子来说，父权为大，必须顺从父意。然后，和睦才能（附带）同时产生。

(61) 弟问：婆媳产生争执，应如何办？

兄云：此事很多，乃人间习俗。成亲后，公婆对媳妇勿当面呵斥、指责。一般以解释、讲叙为是。媳妇也应将公婆作父母看待。相争、乱说均不妥，应尊敬而有（等级）长幼，善为侍奉为是。如此行之，口角怎会产生？男人要美貌之妻，此乃可缺，但若以父母为敌，宁无过乎？已相斗嘴亦不妥，亦是过失。任何人，年轻时为媳，年老时为婆。人生要经历两个阶段，要看到自己也会衰老为是。父子两人真诚相待为是，相互谦让，就不会有口角。对外出（之子）与在家（之子）应给以等同的财产，此谓公道。

(62) 弟问：与妻异常相爱，别人又会耻笑；若嫌憎她，她又做出各种媚态，如何是好？

兄云：无论表现怎样媚态，若是善好妩媚，应该相爱，别人不会耻笑。她无过错，顾虑别人讥笑而抛弃她，这怎么能行？若为人不厚道，无论多么美貌，也不要相结合，而说：“她没有过失，有些地方由于与自己不合，自己有权与她疏而远之。”但勿过分发怒。

(63) 弟问：对财宝如何掌握分寸？

兄云：应掌握知足之分寸。

(64) 弟问：多少即可？

兄云：肚不饥，背不寒，柴水不缺不断，即可足矣。这些目的达到，富裕而安逸；超过以上财物，不会安宁富裕。财宝役使自己，财宝即成仇敌。

(65) 弟问：这些就知足，岂非衣食简陋，奴畜绝少乎？

兄云：常与下等人去比，若比自己贫穷者能过得下去，自己为何不行？若与富裕者相比，即无边际，当国王也不会知足。如此过分，太贪婪，其他分寸不能合适，使生命、政事二者皆受鄙视。衣食是为了暖、饱二者而已。比平凡人暖、饱为何还不知足？奴畜，穷人也没有，不步行即可。一般来说，人若老在人群中，马若老在畜群中（会受到照顾）没有什么过不下去。身为人之长官，欲望如此之多，就会贪婪无边。贪得无厌，歪门邪道即由此产生。王、臣们根据你功绩未给予之财富，自己却已得到，那就是以欺骗狡诈之法夺得者。如不从属下手中去掠夺，财物自不会来。请看，当官就能从贫穷变为富有者。

(66) 弟问：若过于贫穷，间或想留些东西给后代应该怎么做？

兄云：无论何时，留下“智慧、公正”为上。留下“英勇、法”为上中之下者。留下“坚定、讲义气”为中者。注意留下财物和衣著者为下。

（67）弟问：如一点财富也没有，过活用具和死后坟墓，及留给子侄之物皆无。用何法即不行歪门邪道，又可找到财富？

兄云：这有五种办法：一是立即公开地给别人面子（别人就会相帮自己）；二是公开地发展牲畜；三是公开地去当臣仆；四是公开地去做买卖；五是公开地种地。

（68）弟问：若用这些公开办法去做，会富裕否？

兄云：照此持家致富，没有过错。但要恰到好处。非不可缺之物不要珍惜。勿做无谓之浪费。

（69）弟问：家中何者众多能致富？

兄云：家中子多能致富。

（70）弟问：如子多，有些不会成为败类乎？

兄云：无论何时，有低劣者，肯定也会有智慧者。谁也不能预料将来儿子中有许多劣坏者抑或有一个坏劣者。正因为怕出现劣种才需要多子。只要有一个聪慧者，能顶上百个低劣者。古语说：有一个儿子就是有一份财宝，有两个儿子就是有两份财宝。

（71）弟问：我以自己之能力去行事，对人无损，有无过失？

兄云：与世俗之法规不违，幸福度日为上。

（72）弟问：何为世俗之法规？如何掌握能力之分寸？

兄云：若与世俗法规不违以不讥讽为是。对己无讽，即是最大幸福。能力之标准是：可以不羡慕别人，此谓“能力”。

（73）弟问：无论何时，做一切事情，让其富裕与掌权容易，让其贫穷与无权困难，然否？

兄云：若无公正无误之法，做什么事均不易。权大者对权大者如魔，富裕者对富裕者如敌（权大与魔近，富裕与敌近）。无论何时，若想富裕而有权，要抓住政权之柄。所谓政权之柄是公正，知廉耻而知足。虽贫穷而弱小若能如此做，即是有智慧而博学。常有富人因财富遭祸，智者被言词所亡。使用财宝之危险是敌人，说智语之危险是别人恶毒中伤。由此可见，财宝使用要适可而止，有

智慧也要谈吐温和才是。有智慧又善言，是政事之胜者；善使财是家务之胜者。俗话说：“若此心中所想还要说得好，嘴是吉祥之门户，舌是变幻之钥匙。若说有错之语，嘴是灾难之门，舌是魔鬼之斧”，有此一说。可见，嘴头厉害，过于蔑视别人，强手就会不安，关系就会紧张。偷听到内部事务勿向外人讲述为妥。若看不见自己程度，又怎么能看见别人水平。如搞不清（不清楚）谁大谁厉害，先对所有人皆尊敬。勿不乐，勿灰心去做为是。

（74）弟问：对何事应该勤奋？

兄云：务必对一切好事，没有一样不勤奋。无羞之徒不能服役之王差，务必勤奋去做。

去一切地方，勿去女人面前。若不去不行，那就去吧！

（75）弟问：怎么去法？

兄云：所有可去之女人跟前都去，将被安上有罪与败类之名。常去女人跟前，会被安上“淫乱”之名。若不与女人相好不行，可从远处捎信，然后接触几次。勿整夜眠宿，要知羞愧，这样接触走后，别人反映不错。

（76）弟问：何谓过于谨慎？

兄云 谓‘非照我如此做不行’，口中说出后，即使不了解好坏，没批中要害，想收回则晚矣。若有正确无误之法，找一易行者，如同给魔鬼喂食一样。看见罪恶行径，别人谓“怎么办？”虽不能答复，也不是过于谨慎，而是没有好办法。

（77）弟问：父言为主，母言为辅。父母二人意见不一，如让自己行窃之类，对这样话语，应该听从而考虑否？

兄云 没有比父母更亲近者，（父母）怕子犯罪，不会讲要他去做倒行逆施之语；故才讲盼子正直、善良之希望。若依照父母不正确之言词，认为这是父母所言，明知不对照样去做（即不反对），那怎能行？！自己过去做错事之报应，别人也会同样遭受，以后不能再做。任何时候，勿谓“自己强大、厉害”之语，不说不

合时机之侮辱言词,不说不合适、不相称之词言。就连自己子、母,也不能忍受,对奴仆都不该做之事,对别人更何须说?这在何处亦行不通。有廉耻者,做任何事皆能办成。若做自己办不成之事,比无廉耻者还坏。对友人试探,可勿说:“我试探你。”别人对自己所讲之言,与好友也勿讲,若须讲为上,则应作为自己之言词讲出为妥。勿讲父之坏话,若讲这些,朋友感到羞愧而不信任自己。无论谁有过错,不要说:“勿如此做!”勿轻易与人盟誓,由于不察彼心,对方很少遵守誓言,若有过错与不是如此,对己有损。倘不这样,渝盟会出现麻烦。如不做不行,世上哪有不起誓不能做之事。有人不堪对方欺侮成为仇敌。无论如何,勿谓“自己有学问、聪慧。”首先赞扬对方,对方就会高兴。对比自己差者也不要讥讽,以后,别人自有分晓,为时不晚。明摆着对方不敢加害自己,则适可而止,勿过分褒奖。*拐弯谴责对方,像是对自己颂扬。一切指责,对方早晚会知道,批评他为的是炫耀、宣扬自己的聪明,别人就要反驳(轻视)自己。这样,谁真也无益,谁假也无害。无深意之事轻轻放过为是。勿说不加思考、轻视之语,有些话语,自觉好笑,别人认作侮辱。勿轻易应诺别人托付之事,也勿立即拒绝,而说:“让我回去看看(想想)怎么办好。”

对财宝勿抓得过紧。抓得过紧,亲朋好友需要也不给,有它又有何用?反成怨恨,若过于放松,对方不但不感恩,时间长了,自己一旦不愿给时,反成冤家。要施给,从一开始就要有目的。给了以后,勿作假,若没有,也勿说假话,借口要给,弄虚作假,那还是当初勿说为好。如:做任何事,口、手应该一致才好。是凡说出,不要有可疑之废话。可疑之处皆应注意。谁问话也要回答,勿争辩。大醉后勿跑马。多讲不伤舌、肝(无关紧要)之笑话、大话。此三者,自己若做错,对生命社稷皆有损也。

(78) 弟问:还有什么其他办法?

兄云:照此规矩,一点勿误行之。懂得要害,为人厚道,所

行不会有误。做一切事要有目的，如果说了，至死应该抓住去做。做一切事，了解后去做，务必勿误。即使懂得，有时也会出错。我所说者，一部分是闲话，但意义大，有道理。

(79) 弟问：对下人要信赖否？

兄云：可信赖者依靠之，不可信赖者勿依靠。有劣者必有智者，有小必能寻到大，寻到贫者必有富裕者，有愚人必有巧匠。一切均是如此，能看到当前与将来为上。

弟弟非常高兴。兄云：“正确之言词牢记于心上，勿对他人讲。”

如此一人对一人讲述后，于是，聪明两兄弟各自分手而去。

斯巴里安、今枝由朗合编，王尧、陈践译：《敦煌藏文文献选》

无父不生女与男，无母不育不生产。

母亲育儿多辛苦，最初怀胎步履艰。

未生之前受熬煎。

足月之后离母体，如同宰羊血肉鲜。

左右身旁满是血，疼痛难忍死复还。

潮冷床褥母亲卧，干暖之处娇儿眠。

母心常注儿身上，一瞬难舍实可怜。

长大只听妻子话，父母责备白眼翻。

子母相见如仇敌，这种人落地狱间。

永世受罪解脱难，念此应以孝为先。

《藏族文学史》

贤者高尚的品德，靠贤者替他传颂；

摩罗耶檀香气味，靠和风替它散布。

委任贤者做官办事，百姓就能得到安康；

宝贝供在经幢上，自然会造福迎祥。

被暴君统治的百姓，特别想念慈祥的法王；
被瘟疫缠身的牲畜，特别渴望纯净的雪水。

被暴君残害的百姓，法王就会特别护佑；
被邪魔纠缠的众生，只有密宗才能解除。

贤者有点过失也会改正，小人罪孽再大也不在乎；
奶酪沾点灰尘也要去掉，酿酒还要特意放进曲粉。

正直的人即使贫困，品德也会显得高尚；
尽管火把朝下低垂，火舌仍然向上燃烧。

贤者虽然身居远方，也能关照他的亲友；
雨云虽然飘在高空，却使庄稼获得丰收。

活在世上名声要好，死了以后福德要全；
若无两者纵有钱财，绝不会使贤者欢悦。

对未来要远见卓识，受阻难要忍让宽心；
如此努力坚持不懈，仆役也能变成大臣。

乐善好施的美名，像风一样吹遍四方；
如同乞讨的穷人，召来了更多的施主。

布施了的东西不再索回，小人的轻侮也甘心领受；
别人的好处永记不忘，这就是高尚人的标志。

贤者若将学问隐藏，他的名声仍在世上传扬；

把兰花装在净瓶里，它的香气还是飘往十方。

国王只能在本地显示威风，贤者却到处受到尊敬；
鲜花只是当天的装饰，顶饰珠宝却永远都是珍品。

低垂的果树总是果实累累，温驯的孔雀总有漂亮的翎尾；
只有贤者才具谦逊美德，只有骏马才能行走如飞。

贤者与常人作为虽然相同，得到的结果则大不一样；
撒在地里的种子虽然相同，得到的收成则大有差异。

为贤者办事那怕再小，也能得到优厚的报答；
仅仅献上了一颗酸楂，就获得太子般的赏赐。

高贵的身分靠德行保持，行为堕落就失去了高贵；
芬芳的檀香人人喜爱，烧成了灰还有谁希罕。

贤者暂时遇到困难，人们不必为他担忧；
月亮若被天狗吃了，很快就会得到解脱。

贤者对敌仁慈，敌人也会被他征服；
谁对众人施恩，众人就会立他为王。

高尚的人再艰难，也决不取违义之财；
兽王狮子再饥饿，也决不吃肮脏食物。

贤者即使在生死关头，也不会失去高贵的品德；
纯金无论怎样烧炼，也不会改变本来的颜色。

小人向贤者大发雷霆，贤者决不会计较；
狐狼发出傲慢的叫声，狮子可怜它无知。

显赫者常常受到挑剔，卑贱者有谁会去注意？
红玛瑙总是被人鉴赏，拨火棍有谁会去评议？

对赞扬不表示高兴，对轻蔑不表示愤怒；
专心致志追求学问，才是学者应有风度。

用卑劣手段得来的财富，谁能说它是真正的财富；
猫和狗吃饱了肚子，还会做出丢丑之事。

使自己的百姓得到幸福，难道不是首领的荣耀？
将骏马装饰得光彩夺目，难道不是主人的骄傲？

君王对自己的臣民，施以仁慈和护佑；
臣民对自己的君王，也必定尽忠效力。

圣人所在的地方，有谁重视其它学者？
天空太阳升起的时候，有谁会看见星星的光芒？

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等

译：《萨迦格言·观察贤者品》

学者要掌握知识宝库，必须汇集珍贵的格言；
大海要成为水的宝库，必须汇集所有的江河。

人们是不是有学问，在于能否明辨是非；
与尘土混合的铁粉，只有磁石才能分开。

格言是学者智慧的结晶，愚昧的人则难以理解；
当阳光普照大地的时候，猫头鹰则变成了瞎子。

学者勇于改正过错，愚者怎能做到这点；
大鹏能啄死毒蛇，乌鸦则不敢如此。

智者如受挫折，也能更加奋力；
雄狮一旦饥饿，也能杀伤大象。

学者不经过考问，怎能了解学问的深浅；
乐鼓不经过敲击，怎能区别音质的好坏。

即使明晨就要死去，今天仍要坚持学习；
虽然今生成不了学者，但知识仍归来世所有。

只要是知识渊博的学者，自然会有人汇集在你周围；
只要是香气四溢的鲜花，自然会有成群的蜜蜂飞来。

学者研究所有的知识，精通后就能造福世界；
庸人虽然了解很多，只不过是一丝星光。

即使具有渊博的学问，仍要吸取别人的长处；
如果能这样坚持下去，就会通晓所有的知识。

学者用智慧保护自己，敌人再多也不能把他伤害；
乌仗那婆罗门的儿子，只身一人降服了所有之敌。

当愚人间不和而争吵时，只有学者才能使他们安宁；
当河水混浊不清的时候，只有澄水宝才能使它澄清。

学者无论处于什么困境，也不会去走庸人的道路；
燕子无论渴到什么程度，也不会去喝地上的脏水。

学者即使遇到欺骗，也不会上当受骗；
蚂蚁虽然没有眼睛，却比有眼虫走得快。

两个学者一起商量，就会有更好的主张；
姜黄和硼砂配合得好，会变成更美的颜色。

英明而福德俱全者，只身也能战胜一切；
勇猛之狮和转轮王，均无需别人的帮助。

善于使用智慧和计谋，征服大人物也很容易；
鹏鸟飞翔的本领虽大，却成了黄衣仙人坐骑。

欲得今生来世幸福，就要靠自己的智谋；
聪明智慧的国王达瓦，救了晨桑的今生来世。

虽有本领有胆量，没有智慧难成就；
虽有金银和财物，没有福气难保全。

是非本来就清楚，如果相混只有学者才能明辨；
水奶本来就分明，如果相融只有水鸭才能分开。

若经常鞭打和教训，就是牲畜也会听话；

不用驱使而能自悟，就是聪明人的标志。

对智者不用多指点，看表情他就能明了；
红果的味道怎样，看颜色就能知道。

学者在自己的家乡，不如在外地更受尊敬；
珍宝到处被人珍视，在海岛上算得了什么？

求学就得历尽艰辛，贪图安逸成不了学者；
迷恋眼前安乐的人，永远得不到长远之福。

有智谋的人那怕再弱小，强大之敌也无法征服他；
勇猛的狮子是兽中之王，却被小兔子送掉了性命。

有德操修养的人，能与众和睦相处；
同一种类的牲畜，都能够聚集成群。

即使事情肯定成功，事前也要再三考虑；
事后再去左思右想，那就是愚蠢的表现。

通晓智者研究过的知识，才能称得上是学者；
老牛小牛傻瓜也能分辨，哪能算得上是学问？

大海不会嫌水多，王库不会嫌宝多；
人们不会嫌财富多，学者不会嫌知识多。

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等

译：《萨迦格言·观察学者品》

恶人得到了财富，会变得更加可恶；

瀑布无论怎样引导，决不会向高处奔流。

恶人有时也变得温顺，但那却是伪装的行动；
玻璃涂上宝石的光泽，遇见水就会露出本色。

蠢人办点好事，那是偶然的巧合；
春蚕能够吐丝，那是生就的本领。

贤人努力得来的成果，恶人瞬息就能破坏；
农夫辛勤种植的庄稼，冰雹刹那就能摧毁。

恶人总把自己的过失，往别人身上推诿；
乌鸦总把弄脏的嘴啄，往干净的地方磨蹭。

托蠢人办理事情，不仅事情败坏自己也要遭殃；
让狐狸作了国王，不仅臣民受苦自己也要身亡。

蠢人为了寻求安乐，往往召来更大痛苦；
被病魔缠身的人们，常常用自杀来解脱。

性格过于耿直者，对人对己都无益；
树直遭人砍，箭直易伤人。

平常不为别人利益着想，这样的行为和畜生一样；
成天只知道为衣食奔走，不是连禽兽也办得到吗？

是非不辨好坏不分，脑袋不想耳朵不闻，
只知填饱肚皮，就是无毛之猪。

和蠢人相亲相爱，对贤者畏而远之；
虽然脖子没肉峰，只能算头大黄牛。

那儿有吃往那儿跑，让他做事他就远逃；
虽然会说也会笑，不过是条无尾狗。

蹄痕容易被雨水灌满，小仓库里容易被财物装满；
小园容易被种子撒满，无大志者有点知识就自满。

心胸狭窄的人见到仇敌，报仇之前就变了神情；
没有出息的狗看见生人，没咬之前就汪汪叫了。

.....

在愚昧无知的人们面前，耍猴的比学者更受尊敬；
宁肯把钱丢给猴子，却让学者空手而去。

没有学问的傻瓜，对学者特别嫉妒；
雪山上冬天长出了禾苗，却被当作不祥之兆。

专搞邪门歪道的人，对正派的人百般挑剔；
就像某些荒僻的岛上，少了项瘤反被认为是缺陷。

道德败坏的人，对正直的人进行嘲讽；
就像在祖丹地方，两只脚的人被看成怪物。

违背礼仪的人，对遵守礼仪者进行谴责；
长着狗头的怪物，对人把自己说成是美女。

用不正当行为致富的人，对贫困的学者进行嘲弄；
就像一群猴子抓住了人，讥笑他为什么没有尾巴。

.....

蠢人总是袒护自己的缺点，却把知识远远抛弃；
就像茶滤子抓住了残渣，却把精华白白扔掉。

庸人聚集成堆，也干不了大事；
茅草捆得再粗，也做不了房梁。

不经考虑把事情做好了，不能说他是一个聪明人；
小虫子在地上爬出字迹，不能说他是一个书法家。

没有智慧的傻瓜再多，也会被敌人所降伏；
成群结队的猛象，被一只聪明的兔子作弄。

没有智慧空有财富，对自己并没有好处；
如意宝牛的乳汁虽好，小牛却很难吃到。

毫无知识的蠢人，不一定对学者尊敬；
太阳温暖又光明，妖魔见了却要逃遁。

愚蠢的人财富再多，很难想到自己的亲友；
富有者总是哭穷叫苦，像贪婪的老鼠一样死去。

在坏人集聚的地方，贤者得不到尊敬；
在毒蛇盘踞的洞穴，松明也放不出光芒。

依靠别人扶持的人，总有一天要垮台；
依靠乌鸦腾空的乌龟，终于跌落在地上。

不识好歹忘恩负义，箴言宝训他置之不理；
亲眼所见还要追问，胆小盲从都是愚蠢的表现。

庸人都是嘴巴上的英雄，远离敌人时喊得最凶；
真正交锋只会磕头求饶，回到家中又自吹有功。

懦夫只在会上才是英雄，遇事首先考虑个人得失；
需要他上阵时他就装病，冲锋时只是在远处叫喊。

愚者满足于点滴胜利，一旦失败就怨天尤人；
商量的时候剑拔弩张，秘密事情又到处泄露。

在战场上他临阵磨枪，遇见敌人躲进人群里；
甚至把武器送给仇敌，这种人比敌人还危险。

卑劣者虽然能说会道，聪明人谁也不会上当；
肮脏的井水谁会去取，嚼过的食物谁会去尝。

用嘴巴打信号，说话时眨眼睛，
听故事大惊小怪，这都是下流习气。

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等

译：《萨迦格言·观察愚者品》

卑贱者享受的财富虽多，穷困的贤者能把他压倒；
饥饿的老虎吼叫的时候，猴子吓得从树上掉下来。

浅薄的人把知识挂在嘴上，饱学的人把学问埋在心里；
麦草总是在水面上漂浮，宝石却沉入深深的海底。

知识浮浅者总是骄傲，学问渊博者反而谦虚；
山间的小溪总是吵闹，浩瀚的大海从不喧嚣。

卑劣的人总是嘲弄贤者，高尚的人却从不如此；
狮子对狐狸加以保护，狐狸内部却要加以嫉妒。

贤者的烦恼容易劝解，小人生气愈劝愈糟；
金银再硬也能熔化，狗屎燃烧只能化为臭气。

博学的人知识俱全，愚蠢的人毛病甚多；
有了宝贝万事如意，养了毒蛇灾害无穷。

恶人隐居森林还是作孽，贤者身在闹市仍然积善；
森林里的野兽特别凶猛，闹市中的骏马格外温驯。

贤者经常检点自己的不足，恶人专门搜寻别人的差错；
孔雀经常剔洗自己的羽毛，鸱鸢总是给人们带来凶兆。

贤者善良对人对己都有益，恶人作恶对人对己都有害；
丰硕的果树会使人获益，枯木一旦燃烧也会成灾。

富有时处处都是亲友，贫困时亲友也成仇敌；
万宝山中人来人往，干海滩上谁会光临？

小人自己富有了就满足，贤者布施了一切才喜欢；
癞子搔痒自身痛快，常人见了远远跑开。

得罪了贤者还能结成朋友，得罪了小人就会受到报复；
风能使林火愈烧愈旺，又能使小小灯火熄灭。

谁是朋友谁是敌人，狭险者把他们绝对分开；
宽厚的人则谁都亲近，结果如何哪能断定。

只有学者才热爱知识，庸人对知识哪会关心；
蜜蜂才热爱芬芳的花朵，苍蝇怎会把鲜花赏识？

学者在学者中才被赞美，蠢人对学者从不介意；
檀香树比金子还贵重，蠢人却把它烧成了木炭。

智者遇事都有主张，傻瓜只会随声附和；
一只野狗叫了几声，群犬就会一哄而起。

学者在贫困的时候，仍用教诲使人受益；
恶人在发迹的时候，谁也别想得到安宁。

有些人事情未做就大叫大嚷，有些人事情做成了也不声张；
狗看见生人就汪汪乱叫，水獭捉鱼总是静静等候。

贤者受到攻击也会与其为善，恶人虽讲友好也会与你结仇；
神仙发怒时也会护佑众生，阎王高兴时也会索人性命。

高尚的人像一块宝石，任何时候都不会改变面貌；
卑劣的人像一架天平，稍遇小事马上就分出高低。

志同道合的人离得再远也能照应，情意不投的人虽在一起也会分离；
莲花出于污泥而不染一丝淤土，太阳虽远却能经常护佑着它。

你有多少羞耻心，就有多少学问做你美德；
如果你不知羞耻，学问只会助长你的恶行。

对贤者不用嘱咐办事也会妥善，卑劣者再三叮咛还是对你胡言；
诬蔑净饭王子他还要爱护你，恭敬阎王他还是会要你的命。

搞歪门邪道即使实现欲望，贤者不会对他羡慕；
善良的人做错了事情，高尚的人哪会对他耻笑。

所得到的一切并非都好，有的是收获有的是祸害；
母马怀驹能带来财物，母骡怀驹是自己找死。

贤者易合难分离，愚者易分难和解；
树苗折枝易嫁接，木炭断裂难接合。

弱者如能时刻警惕，即使强者也难将他摧毁；
强者如果麻痹大意，即使弱者也能将他战胜。

积福德的人布施得再多，财富仍像春雨连绵不断；
不积福德者集聚了钱财，究竟谁来享受都不一定。

贤者遇到危难，就像那上弦月亮；
小人受到挫折，就像熄灭的油灯。

智者克敌总是深谋远虑，最终会把敌人彻底征服；
傻瓜对敌人急于报复，结果总是给自己带来痛苦。

智者有意回避危险，正是勇敢坚强的表现；
狮子为了捕杀水牛，避开牛角决不是胆小。

不假思索就冲向敌人，那是愚蠢的表现；
夜间飞蛾扑向灯火，决不能算做英雄。

求恶棍总是受到欺侮，求善者总是得到保护；
小虫常常吃光周围幼虫，狮子对周围动物从不杀伤。

小人对无需保密的事大加保密，需要保密的事又到处宣扬；
君子对无需保密的事从不保密，需要保密的事则宁死不讲。

小人富有了必定骄傲，君子富有了更加谦恭；
狐狸吃饱了到处嚎叫，狮子吃饱了静静睡去。

贤者和小人的行为，源于各自的本性；

蜜蜂何需学习酿蜜，野鸭生来就会游泳。

好人结交坏人，就会走上邪路；
恒河的水本来甜美，流进大海就变得苦涩。

坏人跟着好人，品德也会高尚；
身上抹上麝香，气味更加芬芳。

须弥山总是屹立不动，高尚的人就像它一样坚强；
棉花随着轻风飘摇，卑劣的人就像它一样无常。

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等

译：《萨迦格言·观察贤愚间杂品》

狡猾的人花言巧语，不是敬你而是谋求私利；
夜猫子发出笑声，并非高兴而是不祥之兆。

恶人用巧言进行诱骗，丧失警惕就会上当
渔夫用香饵下钩，贪吃的鱼儿就会送命。

恶人不得志的时候，他的心地还是善良的；
荆棘在没有成熟之前，刺尖是不会伤人的。

心里想的是一套，嘴里说的是一套；
这就是狡猾的阴谋家，又叫自作聪明的傻瓜。

狡猾的人尽管一时得逞，最终将不免遭到失败；
毛驴蒙上豹皮偷吃庄稼，最终免不了被人宰杀。

滑头们用狡诈的手段，明目张胆地欺骗别人；

正如小偷硬把山羊说成是狗，白白地把婆罗门的山羊骗走。

狡猾的人假装正经，不知底细决不能轻信；
孔雀体态优美声音动听，吃的却是有毒的食物。

狡猾的人装作诚实的样子，那是为了对你进行欺骗；
屠户把兽尾给人看，是要把驴肉卖给你。

无耻的人看见别人的东西，总想拿来给自己享用；
将朋友的衣服给客人垫坐，还夸说自己慷慨热情。

寡廉鲜耻的人，将自己的丑事当作光荣；
根孜地方的一些贵族，杀死了父亲还要擂鼓庆贺。

卑劣的人得到恩赐，还认为是自己的本事；
青龙奋力降下甘雨，农夫认为是己之福。

恶人侥幸得来的享受，还以为是自己努力所得；
老狗舔食自己舐的鲜血，还以为在饱尝骨头的美味。

庸者坑害自己的亲友，去供养与己无关的人；
砍了脑袋去装饰尾巴，不是疯子又是什么。

高尚温和的人，总是被邪恶的人伤害；
浸过油的灯芯，最容易被火点燃。

用凶暴可以降服凶暴，平和的方法则不能；

烧割能够治愈疗疮，温良的方法使病毒更凶。

品质恶劣的小人，即使聪明也要疏远；
毒蛇头上虽有宝贝，谁敢将它抱在怀里。

坏妻子、坏朋友和暴君，谁也不敢依靠；
就像在猛兽出没的森林，谁也不敢久留。

骄傲会使你无知，贪婪会使你无耻；
整天折磨自己的仆役，那就要自食恶果。

有益的格言固然不多，能照它做的人更少；
高明的医生固然不多，肯听医嘱的人更少。

由于过于狂妄自大，痛苦就会接踵而来；
由于狮子过于骄傲，就做了狐狸的脚夫。

在没有了解之前，对谁也不要轻信；
过分放心会出差错，过多商议会生怨敌。

世界上可怕的东西虽多，没有比恶人更可怕的；
其他可怕的东西能制服，阴险的恶人却难以对付。

对卑劣者的好心帮助，也不会使他满意；
谁对他规劝谁就是冤家，这就是卑劣者的本性。

对卑劣者无论怎样劝导，卑劣的本性也不会变好；
无论你将木炭如何洗刷，黑色的木炭也不会变白。

供养贤者是理当的行为，供养恶人是罪孽的根基；
奶汁是婴儿的甘露，喂给青蛇就会中毒。

无论怎样教导坏人，也难使他品德高尚；
无论怎样喂养麻雀，也难使它安适无惧。

专爱挑拨是非的人，再好的朋友也会分手；
涧水经常冲刷岩石，坚固的岩石也会裂缝。

一个人将不该说的话，到别人面前说长道短；
无论他说的是真是假，聪明人也要千万提防。

对爱财如命的人，是亲友也不要信任；
官吏们暗中受贿，往往会牵连自己而毁掉。

表面凶恶的敌人，容易制服；
表面善良的敌人，却难战胜。

身体的创伤名医可以治疗，语言的创伤谁也无法弥补；
乌鸦用语言伤害了猫头鹰，世代代它们都是仇敌。

满腔仇恨藏在心里，花言巧语挂在嘴边；
坏禅师传授的秘诀，违背了神圣的教规。

要像铲除毒根一样消灭敌人，这已是王法上的规定；
但待人如像父母抚爱子女，那他也会像子女一样待你。

只知道图谋私利的人，谁敢跟他做朋友；
在精耕细作的田地里，岂容别的作物生长。

忘恩负义的人，谁敢跟他做朋友；
费力而无收获的土地，哪个农夫愿意耕耘。

当人们鲁莽发狂的时候，衰败的命运就要临头了；
当公牛发狂斗殴的时候，被骗的日子也就不远了。

无论给卑劣的人多少好处，需要时他决不会给你帮助；
只有被钳子夹住的铁块，哪有被铁块夹住的钳子。

恶人假借为别人谋利益，其实尽做些损人利己之事；
聪明人自己不去上当，恶人的诡计怎会得逞。

剩余的债务是敌人的把柄，贪官污吏和流言蜚语，
下贱的种姓和卑劣的行为，不用教育也会自发产生。

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等

译：《萨迦格言·观察恶行品》

委派去做官的人们，知道该怎么做的能有几个？
观察别人都有眼睛，观察自己却要用镜子。

哪怕是绝顶聪明的人，也很少能精通一切事情；
哪怕是极其敏锐的眼睛，也不可能看见声音。

说老实话被视为傻瓜，歪曲事实被当作本领；
走直路也会误入歧途，右旋的白螺反被当作吉祥。

过分以学问自负的人，最后总是倒霉的多；
甜美的甘蔗吃的过量，最后也会失掉的多。

心地善良的人们，经常受欺侮也会反抗；
本性清凉的檀香，不断磨擦也会冒出火花。

世上的国王虽多，遵法爱民的却很少；
天上的星辰虽多，日月般明亮的却很少。

聪明而正直的大臣执政，举国的愿望都能满足；
端直的箭在善射人手中，想射哪里就能射中哪里。

如果国王不尊重自己，谁也不会对他尊重；
当生命离开躯体以后，尸体再好还有谁要。

只要大家同心同德，小民也能办成大事；
许多蚂蚁聚在一起，连狮子都会被咬伤。

胆小而又懒惰的人，再有本领也要垮台；
大象有无穷的力量，却要听从牧童的指挥。

骄傲自大的人，哪怕是大人物也要失败；
海螺虽然细小，却是鲸鱼的劲敌。

是伟人用不着骄傲自大，是小人骄傲又有何用？
是珍珠用不着高声叫卖，假宝石再推销也没人要。

贤者富裕了使他更圆满，恶人富裕了就要失败；
太阳永远光芒四射，月亮圆了就要残缺。

伤害自己的人，往往是自己的同伴；
正如一切发光的物体，都在太阳的光辉下消失。

若有好处是敌人也要依靠，若有危害是亲友也要抛弃；
是宝贝就得用高价购买，身上的病痛就得用药物消除。

具备一切知识的人很少，没有一点知识的人也不多；
对有缺点又有优点的人，智者首先是看他的长处。

不了解别人的时候，是敌是友难以断定；
消化不了的食物会酿成病痛，知其特性的毒品能制成良药。

与命运相适则富强，与命运相违则衰败；
抓来的野鸭喂不家，湖里的野鸭赶不走。

聪明人努力追求知识，傻瓜有了知识还要扔掉；
人们生了病都去服药，有的人活着还要寻死。

自由使一切人都感到幸福，压迫使一切人都感到痛苦；
强求一致是闹纠纷的根源，清规戒律是束缚人的绳索。

尽管满肚子是学问，仪容不整也要受人轻视；
蝙蝠的本领虽大，因为无毛而被鸟类抛弃。

不合适的过分正直，会将自己和别人都毁灭；
直箭要么杀伤对方，要么就折断自己。

傻瓜少说话为好，国王深居简出为好，
魔术少表演为好，宝贝稀有价值高。

过分的仁慈亲近，是造成怨恨的根源；
世间许多纷争，多产生在有交往的人中。

哪怕是最激烈的论敌，也会变成最好的朋友；
许多辩论的结果，大都走向了统一。

吝啬鬼的钱财，嫉妒者的友谊，
下流人的智慧，都不值得羡慕。

守财奴为财宝而高兴，傲慢者为奉承而高兴；
傻瓜为同意己见而高兴，高尚的人为真理而高兴。

愚者的学识，懦者的才智，
暴君的恩赐，对人少有利。

多嘴多舌是惹祸之源，沉默寡言是免灾之本；
巧嘴的鹦鹉被关进笼中，不会说话的鸟儿自由飞翔。

任何人若以诚恳之心，多方有益于敌人，
敌人也会对你忠诚敬仰，这样的行为才是伟大。

高强者何需要发怒，低能者发怒有何益；

为点小事大发雷霆，就等于无谓地自杀。

布施能使敌人归顺，不愿施舍亲友也会远离；
母牛若是乳汁已尽，牛犊抓来了也要逃开。

通达某些事情的人，对其它事情未必内行，
能把水乳分开的野鸭，错把自己的影子当食物。

能够仁慈待人的主子，容易找到忠实的仆人；
在莲花盛开的湖泊里，野鸭自然会来集聚。

富有的人慷慨，博学的人谦和，
首领能关心下属，三者都是利己又利人。

经常向高尚者学习，渺小的人也会高尚；
青藤靠着大树生长，也会一直爬到树顶。

渊博的学者虽有缺点，求知的人还是亲近他；
雨水虽会剥蚀房屋，世人还是喜欢它。

没有才学而讲究外表的人，绝不会使学者喜欢；
仅仅驯良而不善走的马，绝不会受到骑手的称赞。

财主家中出蠢人，猛兽面前显英雄；
学者口中传箴言，当今世界少圣人。

你有那方面的长处，就有那方面的名声；
博学就有学者的称号，勇敢就有英雄的美名。

聪明人虽然富有了，很少因此成为懒汉；
耳朵虽然先长出来，后生的犄角比它更长。

猪狗何需香甜的食物，盲人何需明亮的灯光；
积食病者何需美味佳肴，傻瓜何需深奥的佛经。

有学问的人与黄金，战场上的英雄与骏马；
高明的医生与宝饰，无论到哪里都受欢迎。

有智慧而又勤奋的人，什么事情都能完成；
据说强敌的十二队兵马，被加桑公子一人战胜。

子孙后代的行为，多数都承袭前辈；
小杜鹃变成了鹞子，是百里遇一的事情。

山和水、象和马，树和光、石头和宝贝，
男人和女人虽属同类，却有好坏贵贱之分。

千方百计地去办事情，有无成就要靠福德；
商人在大海里找不到的宝物，国王的仓库中却应有尽有。

愚蠢人的爱憎露在脸上，精明人的爱憎藏在心里；
老狗撒欢是高兴的表现，阎王发笑却预示着杀人。

施舍是最大的财宝，善心是最大的幸福，
博学是最好的装饰，信用是最好的朋友。

世人谁不为钱财而痛苦，又有谁永远处于安乐，
一切痛苦和安乐，如同四季轮换交替。

要想不断地积聚财富，施舍就是最好的保证；
要想池水始终盈满，放水才是最好的办法。

萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等译：
《萨迦格言·观察正确处世方法品》

四、维吾尔族伦理道德资料

维吾尔族，主要聚居于新疆维吾尔自治区，以天山以南的各个绿洲分布为最多。在湖南省桃源、常德等县亦有少量分布。

“维吾尔”系该族自称，意为“团结”或“联合”之意。其先民可追溯至公元前3世纪北方游牧民族丁零及后来的铁勒，北魏时的袁纥、乌护，隋时的韦纥，唐时的回纥、回鹘和元、明时的畏兀儿。唐天宝三年（744年），回纥以鄂尔浑河流域为中心建立了回纥汗国，与唐长期亲善交好，曾两次出兵帮助平定安史之乱，并多次与唐和亲。开成五年（840年），汗国为黠戛斯击溃而亡，逐渐西徙，其中大部分徙居新疆，并与当地民族相融合，慢慢演变为近代维吾尔族。一说西徙的回鹘人数不多，不能形成维吾尔族的主体，近代维吾尔族当是以古代塔里木盆地的土著民族为主，后来在吸收了回鹘、吐蕃、契丹和蒙古等民族成分的基础上形成发展起来的。维吾尔族经历了漫长的封建社会，其先民曾先后在中亚和新疆地区建立过喀喇汗国、高昌王国，并参与过察合台汗国和叶尔羌汗国的活动。19世纪以来又先后配合清军粉碎了英国扶植下的张格尔、阿古柏傀儡政权，抗击俄国对伊犁地区的侵占，祖国西北边疆的开拓和保卫祖国统一做出了重要贡献。

维吾尔族使用的语言文字，是一种拼音文字类型，属阿尔泰

语系突厥语族。但不同时期和地区的维吾尔人，所采用的字母系统及文字名称皆不相同：6 至 10 世纪鄂尔浑河流域等通行的是突厥文，8 至 10 世纪今吐鲁番盆地及中亚楚河流域通行的是回鹘文，11 世纪伊斯兰教传入后，即使用以阿拉伯字母为基础的老维吾尔文，新中国成立后，曾创制了以拉丁字母为基础的新文字，80 年代后又恢复使用老维吾尔文。

维吾尔族有自己历史悠久、风格独特的传统文化，其伦理思想就是这种传统文化中的一部分。下面所节选的成书于 11 世纪中期、维吾尔族诗人优素甫·哈斯·哈吉甫所著的《福乐智慧》（郝关中等译），当是维吾尔族传统文化中极富代表性的著作。

《福乐智慧》的主旨，是用伊斯兰教的道德标准来宣扬怎样做人的道理。它通过国王“日出”、大臣“月圆”、月圆之子“贤明”和大臣的族人、修道士“觉醒”这 4 人之间的伦理关系，通过他们的对话形式，反映出了那个时代维吾尔族人民丰富的伦理思想。作者塑造的这 4 个道德理想人物：“日出”代表“公正”，“月圆”代表“幸运”；“贤明”代表“智慧”；“觉醒”代表“知足”（亦作“来世”）。围绕这些人物故事，作者提出了一系列的道德主张。他认为，国家应以“公正”作为道德评价的尺度，唯有它才能区分好坏、善恶、良莠，从而分清敌我、是非、曲直。基于此，还必须辅以法律手段为保证，才能实现一视同仁、人人平等的理想境界。这种理想主义的“平等观”，虽在当时是无法实现的，但反映了人们渴望平等的美好愿望。在如何协调统治阶级与人民群众的利益冲突上，作者喻国君为牧人，喻庶民为羊群，指出牧人的道德责任和使命是必须看护好羊群，使之免遭野狼之害，否则，牧人就是失职，将受到道德舆论的谴责。它对统治者起到了某种忠告和警谕的作用。作者还认为，国君对待臣民，要恩威并用，软硬兼施，既要用道德去约束和教化臣民，又要用法律去强制和惩罚臣民。要做到这一点，就必须崇尚知识，尊重学者，任

用贤良，以知识和智慧来治理国家。在宗教宿命论思想的影响下，作者指出，人世短暂，命运无常，国君大可不必花主要精力去聚敛财富，而值得努力所为的则是应该广积善德、英明贤良、德通人和，力求为后人树立一个学习和效仿的道德楷模，使自己的美名万古流传。

《福乐智慧》的作者是一位理想主义者。他在该书中用很大篇幅阐述了上自国王，下至大臣、将领、侍臣、司库大臣、使节、书吏、宫监、御膳监、侍酒官等各类宫廷人员应具备的基本道德素质和相互交往间应信守的道德准则，以及如何对待黎民百姓中的圣商、哲人、学者、医生、巫师、圆梦者、星占士、诗人、农民、商人、牧人、工匠等各阶层人民的态度。通过如何协调这些人伦关系，作者谴责了统治阶级的某些横征暴敛、贪得无厌的行为，希望他们持法公正、抑制贪欲，以使百姓得以休养生息、和平安宁，这在一定程度上表达了劳动人民的道德愿望。

在道德与知识、智慧的关系上，作者认为：“真主赋予谁意识、知识和智慧，他就能打开美德善行的门扉”，他把知识和智慧看成是道德的泉源。认为“美德之所以受到百般赞美，就因为它以智慧为根本”；“人祖之子把手伸向褐色大地，凭借知识实现了一切愿望”。

在道德的功能与作用上，作者认为：“美名和恶名，都会留在人世”；“如果行善而死，将会留芳千古”，因此：“你该比任何人都要多兴善举”。

在人生观上，作者悲叹并忏悔自己“我曾一味地吃吃喝喝，好似蠢牛 我曾一味地追求欲念，掀起烟尘”；我曾像醉酒者一样，误入迷途，觉醒时面对真主感到羞愧万分”。尽管如此，他却仍然“对今世寄予了热情”他要求人们“珍惜青春吧，它会匆匆而过，生命难久留，终会远远逃逸”。虽然“从前青春赋予我的一切，如今已被衰老一一夺去”，我仍“向往着青春，空自悲叹，如今感到

悔恨,已噬脐莫及”这种惋惜中仍带着追求的积极进取性道德意识,对年青的一代仍有一定的教育意义。

在道德教育上,作者强调对家庭子女应“自行教育”;“要教授给子女知识和礼仪”,使他们今生和来世“获益”。认为只要“传授给儿子品性和技艺”,那他就会“凭借本领”把“财富聚积”。告诫人们一定要管教好子女,切莫“让他荒废时日”,更不能“放任自流”,不然他们就会“成为游荡的懒汉”。

总之,《福乐智慧》中的伦理思想,多是以宗教训条的形式表现出来的。该书在维吾尔族乃至整个中华民族的伦理思想史上,占有重要的地位。

148 真主特意创造、选拔、擢升了人类,
赋予人类才能、知识、意识和智慧。

149 他又赋予人类以语言和心灵,
赋予他们廉耻、美质和良好行为。

150 他赋予人类以知识,使之变得高大,
他赋予人类以意识,使之探幽发微。

151 真主赋予谁意识、知识和智慧,
他就能打开美德善行的门扉。

152 须知知识极为高尚,理智极为珍贵,
这二者使真主的仆民高大完美。

154 谁若有了智慧,谁就受到尊崇,
谁若有了知识,就能获得高位。

155 有智者理解一切,有知者洞悉一切,
有智有知的人,事事心愿可遂。

156 知识的意义为何?知识为你作答:
有了知识,身上的疾病就会消退。

- 157 无知识的人，个个都是病人，
疾病得不到医治，必然化为死灰。
- 158 无知者啊，快去医治你的病吧，
智者啊，请你医治愚人的昏昧。
- 159 智慧好比缰绳，谁若抓住了它，
心愿都能实现，万事顺遂。
- 160 智慧对人的好处，一言难尽，
人若有了知识，才会显得高贵。
- 161 办理任何事情，都要依靠智慧，
须用知识驾驭时间，莫让它荒废。

《福乐智慧》第六章，《论人
类的价值在于知识和智慧》

- 230 你若君临庶民，权大无比，
应以你的言行多做好事。
- 231 青春易逝，生命匆匆流失，
尘世如梦，你岂能长久驻足。
- 232 你应以生命为本钱，善行为利润，
来世你将得到华服美食。
- 233 请听，一位善士是怎么说的：
世上的任何生命，终有一死。
- 234 你瞧，不知有多少人曾来世上，
在世上没活多久，旋即离去。
- 235 无论是帝王臣仆，无论是好人歹徒，
自身离开了世界，名字留在人世。
- 236 如今轮到你占有这个高位，
你该比任何人都要多兴善举。
- 237 生者终会死去，以黄土为被褥，
如果行善而死，将会留芳千古。

- 238 名声有两种，都会人口皆碑，
美名和恶名，都会留在人世。
- 239 好人受到赞扬，坏人受到詈骂，
想想自己吧，你愿走哪条道路。
- 240 你要是好人，就会留下美名；
你要是坏人，就会被人咒骂。
- 241 试问狂悖的查哈克^①，何以受人咒骂，
幸福的法里东^②，何以受人赞誉？
- 242 因为一个是好人，受人赞扬；
一个是坏人，被人唾弃。
- 243 不知你愿做坏人，还是好人，
不知你喜欢挨骂，还是赞誉？
- 244 愿意走哪条路，由你来选择，
到来世善恶有报，你莫要叹息。
- 245 一位有见识的人曾经说过，
有见识的人深明人间事理。
- 246 人们因名声好而受到赞扬，
声名狼藉者死了，人们咒骂不已。
- 247 我曾见识过不少的坏人，
随着岁月流逝，失去了权力。
- 248 我也曾目击不少坏人的结局，
智者啊，坏事终究不会有前途。
- 249 坏事好比烈火，会将人焚烧，

① 查哈克——伊朗史诗《诸王书》中的人物，据传是派西地安王朝第五代君主。为人十分暴虐，被称为“蛇王”。他杀死自己的父亲帖木儿·塔什，登上了王位。

② 法里东——派西地安王朝第六代君主，是该王朝第三代君主台赫木尔的后裔。他借助起义者的力量推翻了暴君查哈克的统治。

烈火蔓延的路上，难寻渡口。
250 看一看在我们之前过世的人们，
无论是御世的帝王，还是黎庶。
251 他们之中谁若获得了知识，
谁就能把世界、岁月掌握在手里。
252 御世的君主掌握了知识，
为世界制订了良好的法度。
253 今天亦如此，谁若享有美名，
首先他一定是倡导了善举。
254 英明的君主若喜爱知识，
必定把学者们引为知己。
255 他处理国事考虑周全，
运用知识来引导庶黎。
256 他治理人民，使他们富裕，
靠人民富裕，来卫护自己。
257 名声好的人被称作俊杰，
俊杰死了，名字永留人世。
258 他知道自己会死，先做了准备，
为活者留下书册，上面写着名字。
259 今天谁若读它，会认识他们，
以他们为表率，获得利益。
260 世上还会有什么比知识珍贵，
一个人要是没知识，将是奇耻。
261 请听博学之士是怎么讲的，
他年世已高，深有阅历：
262 如果无知者踞于高位，
高位无疑会变成平地。
263 如果博学者坐在平地，

平地会变为高位，毫无疑问。
264 荣誉和地位属于有知识之人，
无论他踞于高位，或是在平地。
265 世界上两种人最为显贵，
一是伯克，一是硕学之士。
266 除此二者之外，全都是畜群，
你愿做哪一类，全在你自己。
267 你属于哪一类，请告诉我，
愿你做前二类，莫走第三者之路。
268 伯克用刀来治理人民，
学者用笔指明康庄大道。
269 他们都留下了良好的法度，
谁若获得这遗产，定有前途。
270 死者给活者的遗产是语言，
继承这份遗产，大有好处。
271 无知识的人和盲人没有两样，
盲人啊，愿你快快去寻求知识。
272 人的美饰是语言，语言种类繁多，
让我把语言优美的人盛加赞誉。
273 突厥语有句格言与此相仿，
让我在这儿向你转述。
274 智慧的美饰是舌头，舌头的美饰是语言，
人的美饰是脸，眼睛又是脸的美饰。
275 人类靠语言来表情达意，
语言优美，满脸光彩奕奕。
276 让我们看看突厥人的伯克，
人世的君王中，数他们优异。
277 突厥诸王中唯他最为著名，

他是幸福的同俄·阿里甫·艾尔^①，

278 他知识渊博，多才多能，
聪明睿智，是人间骄子。

279 他出类拔萃，英勇无畏，
这样的智者才能把世界治理。

.....

285 对御世者来说，才智越多越好，
用才智治理人民，方能廓清迷雾。

286 愿他挥动战刀，斩断敌人的脖颈，
愿他依靠法度，把世人引上正路。

《福乐智慧》第九章，《对善
行的赞颂并略论它的益处》

4574 请你赴宴的人身份不等，
宴席类别也各有不同。

4575 其中之一乃尽人所知的婚宴，
若生养男儿，还有割礼席筵。

4576 有时请你的是好友亲朋，
有时是贵人，有时是平民。

4577 或是为丧事而施舍的饭食，
或是在荣升时举办的筵席。

4578 各种宴请要有所选择，
均须慎思应约还是敬谢。

4579 倘若是亲朋至友宴召，
当往，还应参与其辛劳。

① 同俄·阿里甫·艾尔——或作阿里甫·艾尔。同俄，是古代突厥人传说中的英雄。本书作者和《突厥语辞典》的作者马赫穆德·喀什噶里都认为他是伊朗史诗《诸王书》中的突厥君主阿芙拉西亚普。

4580 席间应对生客多加关照，
时刻留意有无足够的菜肴。
4581 倘若是近邻请你宴饮，
抑或是教友将你约请。
4582 为他们的情义应欣然从命，
既使他们高兴，又使自己欢欣。
4583 如果宴席是为你特备，
应立即赴宴使主人欣慰。
4584 除此之外，还有其它，
为免受屈苦，不赴为佳。
4585 或者站无站处，坐无坐处，
贵人啊，你会感到心里不适。
4586 或因醉酒闹事，纠纷突起，
好吃难消化，痛苦不已。
4587 莫要为了一顿充腹的饮食，
降低自己的身份价值。
4588 抑制食欲的不贪食者，
他们的忠言请你听取。
4589 抑制你的胃口，莫做贱种，
莫为了口腹，受他人奴役。
4590 我见有多少高贵的男儿，
因不节制食欲而声名扫地。
4591 又屡见多少人为众望所归，
受口腹的驱使进了坟墓。
4592 我见有众多富绅沦为饕餮之徒，
到头来身败名裂，一贫如洗。
4593 贪食者啊，切莫做贪欲之奴，
一俟为其所俘，再也难以脱出。

4594 不论你去赴何种筵席，
都要温文尔雅，绰有礼度。
4595 无礼、无知、顽劣之徒，
一见有礼仪之人便无所措手足。
4596 倘若伸手摄食者比你位高，
理应谦让，须知这是礼貌。
4597 用右手进食，且应赞谢真主，
你会口福无穷，富足有余。
4598 莫向别人面前的食物伸手，
选用面前的食物便已足够。
4599 切莫在席间抽刀剔啃骨头，
既莫虚与客套，也别狂啖无休。
4600 不管多饱，食物端来均应尝点，
兄弟啊，这是为了主人的情面。

.....

4604 礼仪之士的箴言应当铭记，
知礼循礼者位列上席。
4605 世间诸事都有规矩，
循规蹈矩者获得荣誉。
4606 不懂规矩的无知之徒，
与他人交往不能成事。
4607 食物要吃得津津有味，
让女主人见了后心生欢喜。
4608 主人不辞辛劳地为你设席，
莫要辜负他的辛劳和情义。
4609 有一位明智者所言极对，
它含意颇深，望你细加品味：
4610 人心好似玻璃般轻脆，

切勿口出粗言，将它撞碎。

4611 人心一俟粉碎，乐趣亦不相随，
亲近者随之疏远，好处一去不回。

4612 你若欲求亲近，就要珍惜人心，
人心一遭损伤，近者当即不亲。

4613 饮食莫过量，要恰到好处，
有智之士曾经对我如此讲述：

4614 饕餮之徒进食生吞活剥，
吃了不消化会招致病魔。

4615 病从口入，饮食要适可，
抑制你的胃口，少吃少喝。

4616 疾病将你的精力销蚀，
如不及时医治，会送你进墓穴。

4638 人若不从经验中学得知识，
雅士啊，怎能算他是人祖之子！

4639 有了阅历而不检点行径，
称他做牲畜最为相宜。

4640 年逾不惑仍昏昧无知，
此辈不配称人，当以牲畜视之。

4641 由此看来，一位良医所言极是，
少吃少喝，方能康健欢愉；

4642 如果你想百病不生，身体健康，
“节食”即是最好的药方。

5168 莫要为别人而投身于烈火，
莫要引火自焚，自作自受。

5169 一旦死神打开了门闩，

- 高位和王权都将化为乌有。
- 5170 你要正道直行，执法公正，
只有如此，社稷才能鼎立长久。
- 5171 博学的智者教诲极好，
你要听其言而行其道。
- 5172 欲使社稷的基石巩固坚牢，
你就应在执法时恪守公道。
- 5173 倘若你要做来世的主人，
我要说的也仍是坚守公道。
- 5174 莫因为是伯克便不可一世，
这世道和幸运无常，要把它抛弃。
- 5175 莫对今天之福运虔信不移，
它变幻莫测，寡信少义。
- 5176 国君啊，须知这王宫宝殿，
只是你暂时栖身的逆旅。
- 5177 在你之先也有人住过，
没有谁能永居，皆须离去。
- 5178 这王宫宝殿如今留传给你，
离开前应先把辎重迁徙。
- 5179 你不必再把宫殿修饰，
流逝的岁月会把你带去。
- 5180 你要去的归宿确定无疑，
你应当用善德将它装饰。
- 5181 你以为这宫殿属于你自己，
仔细想来，它们并不归你。
-
- 5188 幸运终将遁去，不会久长，
你聚敛的财富会被他撒光。

5189 须知来世方为永生之地，
抛弃今生吧，把来世向往。

5190 抛弃享乐，去追求永恒的愿望，
为追求永恒的福乐，须把苦尝。

5191 看看真主的恩惠，细细思量，
他对你已将多少恩德赐赏。

5192 它使你权力无边，居万民之上，
又使你言出令随，百愿皆偿。

5193 那躯体与你毫无二致的庶黎，
真主使他们仰仗于你。

5194 国君啊，你应当感恩知足，
应当温和仁善地对待真主的奴仆。

5195 为了正义，真主将你扶持，
你要公正不阿，走正直之路。

5196 办理国事要借助于智谋，
莫追逐欲念，要清心寡欲。

5197 对普天下庶民要仁爱为怀，
对尊者和卑者都要讲究礼数。

5198 庶黎的德行操守倘若变恶，
切勿放任自流，要严加整肃。

5199 智者如何说，请你聆听，
愿你借知识获得幸运：

5200 如今你若企求万事皆善，
人君啊，你先该首善自身。

5201 你若想涤清一切污秽，
涤洁自身，庶黎自会洁净。

5202 国君乃是万民的首领，
首领到哪里，庶民紧跟。

- 5203 庶民不良，有国君整治，
谁能够整治得了不良的国君？
- 5204 你要端正行止，端正品行，
庶民自会变好，你也安心。
- 5205 你若想办几件有益之事，
就要远离无益的事情。
- 5206 莫与狂悖者合流，要远离荒淫，
二者会使你的颜面扫地以尽。
- 5207 莫要追求无用的东西，
也莫要干那些无用之事。
- 5208 莫沉湎于享乐，也莫要贪杯，
二者是苦海，渺无边际。
- 5209 举止要端正，秉性要和善，
让智慧做你伴侣，知识做你谋士。
- 5210 要口心正直，才德齐备，
莫要忘乎所以而走向迷途。
- 5211 莫趾高气扬而傲慢无礼，
莫以兵马众多而不可一世。
- 5212 多少倨傲凌人的英豪勇士，
被死神送入地下，以黄土为衣。
- 5213 有一位博学者说得真好，
照他的话做会诸事顺利。
- 5214 莫因财富如山而傲慢无礼，
莫因兵马众多而不可一世。
- 5215 你瞧那自恃力大而趾高气扬之徒，
面对一群蚊蝇却无所措手足。
- 5216 凡事莫动怒，要抑制火气，
一旦怒火中升，要装作哑子。

- 5217 除了去礼拜，凡事不宜过急，
遇事急于求成，定没有好处。
- 5218 若要赐赠行赏，则应急于办成，
若欲惩罚儆戒，则应从容缓行。
- 5219 一言一行都要沉着稳重，忍耐吧，
忍耐者方有温善之名。
- 5220 要慷慨大方，向庶民施舍财物，
国君如果吝啬，会坏了名声。
- 5221 要抑制自己，切莫出言粗俗，
粗语恶言会使人心冷如冰。
- 5222 对所有人等均应温言婉语，
要和言悦色，态度可亲。
- 5223 你是人间精英，举止亦应相称，
口心要正直，品行要端正。
- 5224 倘若庶民们个个良好，人杰啊，
你自己定会受益无穷。
- 5225 倘若国君的行为良好，
国人会受益，欣喜不尽。
- 5226 倘若国君的行为不端，
坏人会得势，败坏祖风。
- 5227 莫要作恶，败坏你名声，
要制止邪恶，莫将它放纵。
- 5228 邪恶好比毒药，切莫吞饮，
吞饮毒药者，会断送性命。
- 5229 对有智慧之人要多多亲近，
要听学者之言，酬报其情。
- 5230 谁若正直、可靠而又有好的名声，
要让他常侍左右，委之以朝政。

- 5231 狡狴的世界多变而无情，
留神啊，这世路坎坷不平。
- 5232 看，它乔装打扮，将你勾引，
当你倾心于它，它却翻脸无情。
- 5233 莫忘记死神，也不必忧心，
福乐君王啊，也莫藐视死神。
- 5234 国君啊，莫在痴迷中沉睡，
至尊啊，莫因王权而陶醉。
- 5235 莫要得意于今生的福乐，
要将那来世的福乐求索。
- 5236 来世的福乐既多且长久，
那样的福乐才可算做福乐。
- 5237 你若企求福乐要多积善德，
愿你在天恩天禄中永享福泽。
- 5238 请听一位学者讲说什么，
他因有知识而成为国之尊者。
- 5239 真主一旦降福，便无终无极，
在无尽的恩泽中你尽可享福。
- 5240 倘若你逃避天恩，必受屈辱，
谁能忍受得了含垢受辱之苦？
- 5241 国君啊，你好比一位医生，
庶黎们的病痛需要你医治。
- 5242 有的人倍受欺凌压榨之苦，
有的人拮据贫困，满怀愁绪。
- 5243 有的人无食，有的人无衣，
有的人愁肠百结，呻吟痛哭。
- 5244 你瞧，医治的药方就在你手里，
愿你做医士，使他们药到病除。

- 5245 倘若你不医治他们的病患，
你就会对庶民犯下罪愆。
- 5246 真主将在来世向你问罪，
你要准备回答，快把罪过赎免。
- 5247 生命疾逝，社稷空留人间，
对你紧要的是让美名留传。
- 5248 国君啊，世界好比一块大田，
你播种了什么，便收获什么。
- 5249 去吧，快去把善因撒播，
你将会得到永恒的善果。
- 5250 请听一位明君讲得多好，
他深明经世治国之道。
- 5251 哎，身为万民之首的一国之主，
言语和心地谦恭，定有好处。
- 5252 哎，权大无比的至尊之王，
凡事均应首先用知识审度。
- 5253 处理诸事要凭借知识，
知识能使万事有美满结局。
- 5254 今生乃过往之物，决不会久驻，
你积下的善德却不会消失。
- 5255 生者终有一死，今世留在身后，
恶也罢，善也罢，总有名声留驻。
- 5256 莫与邪恶为伍，它会将你焚烧，
你若有好名声，定会留下善迹。
- 5257 国君啊，你要清醒又清醒，
昏睡者会遭受灾祸侵袭。
- 5258 清醒、警觉乃社稷之本，
求得来世幸运，亦应循此途。

- 5259 莫要昏昧，昏昧会丢了社稷，
昏昧者今生来世都要悲泣。
- 5260 莫与他人为敌，莫伤他人之命，
犯此两种罪孽，临终会哀啼。
- 5261 要约束自己，勿做违禁之事，
食禁物者必将堕入地狱。
- 5262 对一切人等均应慈悲为怀，
莫施害于人，迷失了正道。
- 5263 莫贪杯好饮，要远离荒淫，
此二者会摧毁城堡、宫廷。
- 5264 生者乃为死亡而诞生，
死者离去时留下声名。
- 5265 转瞬即逝的生命最终化为乌有，
名声却留下来，善恶定有定论。
- 5266 今生会捉弄你，使你称心，
莫在昏昧中沉睡不醒。
- 5267 昏昧会使人醉生梦死，
醉生梦死者一事无成。
- 5268 谁若是摆脱了昏昧状态，
必会成为天使将真主侍奉。
- 5269 智者曾一再奉告此言，
坦荡君子啊，你要听清：
- 5270 欢愉享乐是昏昧的表征，
昏昧能毁了人的一生。
- 5271 莫要在昏昧中醉生梦死，
真主啊，愿你把沉睡者唤醒！
- 5272 在国中你要耳聪目明，
愿你的恩泽惠及于万民。

- 5273 真主终有一日会将你审问，
真主的审判是捕捉罪人的套绳。
- 5274 请听虔诚之人是怎么说的，
听虔诚者之言，百事亨通。
- 5275 喂，玩世不恭的无羁之徒，
快准备受审吧，真主终要审判。
- 5276 喂，随心所欲的有罪之人，
总有一日真主会将你罪孽清算。
- 5277 喂，饱食终日而无所事事者，
快准备受清算，把出路寻探。
- 5278 真主终要把一切审问，
何处能逃脱，不信你试试看。
- 5279 国君啊，你有宝刀和棍棒，
愿你用它们惩恶扬善。
- 5280 倘若歹徒们恶性不改，
愿你用棍棒严加教管。
- 5281 歹徒们受惩而不思悔改，
你应当洁身自好，莫被其沾染。
- 5282 国君若是不良，会败坏天下，
如果无人谏阻，便迷途忘返。
- 5283 要敬重贤者，施惠于他们，
如是则庶民会弃恶从善。
- 5284 勿寻欢作乐，要珍爱自身，
勿贪图享乐，余生已有限。
- 5285 执法应以正义为基石，
社稷因礼法而鼎立人间。
- 5286 力所能及时要勤勉奋发，
虚掷了岁月应求主赦免。

5287 请听一位人君是怎么说的，
他执法公正，声名远扬：
5288 国君啊，要勤勉，莫要彷徨，
要以礼法治民，恩泽浩荡。
5289 若有失误，应求臣民谅解，
要日夜忏悔，求真主原谅。
5290 莫求宝库里金银充溢，
要把财物向臣民发放。
5291 死神降临，财富尽留身后，
儿女会用于不义的勾当。
5292 生前应将财物用得其所，
你会免受主的清算，获得报偿。
5293 有一位国君言如珍馐，
他是人中佼佼者，世上王侯：
5294 喂，敛财聚富的世间王侯，
勿将你的财富留于身后。
5295 享受归于别人，账却要你缴清，
尊者啊，莫要落得灾祸临头。
5296 喂，万民之精萃——巨贾富绅，
散尽你的财富，修积善功。
5297 莫要倾心于无情无义的今生，
到头来它会带给你苦痛。
5298 喂，万民之首的一国之主，
早些抛却王权，准备好归宿。
5299 喂，贪得无厌的悭吝之徒，
趁死神未到，快把财物舍弃。
5300 一旦死神来临，财富终归无益，
一切归于他人，你又有何乐趣！

- 5301 国君啊，要少进饮食，多行拜功，
要少言寡语，将才德追逐。
- 5302 要善待贫困之人和孤儿寡妇，
维护了他们，才称得起公正之主。
- 5303 莫让进谗的诽谤者接近自己，
对谣言惑众者避而远之。
- 5304 这种人乃是人间的祸害，
要把害群之马视为仇敌。
- 5305 勿使贪婪成性者专宠擅权，
这种人定会败坏国事。
- 5306 你要尽力使自己远离地狱，
多行善吧，真主会把你佑护。
- 5307 愿你来世的夜晚胜似今生的夜晚，
愿你来世的白日胜似今生的白日。
- 5308 有一位雅士说得极好，
他将你应做之事一一道出：
- 5309 今生之事在来世会受审处，
想到来世，你就该行事正直。
- 5310 莫要昏昧，而应当清醒，
睁开你的睡眼，把睡意消除。
- 5311 信仰之“达勒”与尘世之“达勒”朝向各异，
两条道儿没有交叉之时。
- 5312 信仰难同尘世混为一体，
须知二者绝不会结合在一起。
- 5313 一方若要靠近，另一方就会逃遁，
同时循此二道，会迷失路途。
- 5314 你要把尘世看作飘风疾雨，
一阵轰隆鸣响，顷刻声息俱无。

- 5315 幸运降临，宫中财如云囤，
你若倾心于它，一切旁落他属。
- 5316 你自命富足，终会沦为贫者，
你自视尊贵，终会贱如粪土。
- 5317 尘世的温饱其实是饥饿，
享乐和欢愉其实是受苦。
- 5318 国君啊，你要和欲念为敌，
莫让它随心所欲，得到欢愉。
- 5319 欲念乃是最凶恶的敌寇，
你对它善，它却以恶报你。
- 5320 你情深意笃，它报你以愁苦，
你折磨它，它才对你情义不负。
- 5321 抑制欲念方能使自己高贵，
要让知识做伯克，智慧做君主。
- 5322 今生乃敌寇，欲念也是敌寇，
它们布下罗网，等待你投入。
- 5323 莫因为幸运而洋洋自得，
莫相信今生，它终会把你抛弃。
- 5324 尊荣和高位是过眼云烟，
幸运的火光一闪即逝。
- 5325 请听一位伟人是怎么说的，
遵循他的教诲，获益匪浅：
- 5326 莫踌躇满志于你的王权，
要抑制自我，莫骄横傲慢。
- 5327 应将齷齪的今生弃置不顾，
真主赐予你来世无尽的恩典。
- 5328 国君啊，三类人你要挑选精明，
然后再对他们委以重任。

- 5329 其一是法官，要精明而纯正，
要心地虔诚，施惠于黎民。
- 5330 其次是哈里发，要真诚而可信，
有了他，百姓会幸福安宁。
- 5331 再次是大臣，要精选再三，
庶黎的命运取决于他们。
- 5332 任此三职者秉政公正，
黎庶得其福泽，如日照月升。
- 5333 如是则百姓富足，国家昌盛，
普天下会为你祈祝和平。
- 5334 此三职如果用人不当，
国家的事情将不堪设想。
- 5335 我有一言曾讲到这点，
俊士啊，愿你牢记在心上：
- 5336 大臣的职责是导引国王，
臣民、朝廷由他来执掌。
- 5337 倘若做大臣的引错道路，
万事都会走向相反的方向。
- 5338 你瞧这世界好比是席筵，
芸芸众生在这里依次进餐。
- 5339 先祖先辈们在我们之前，
吃饱饮足后安息于黄泉。
- 5340 他们在静待重大日的来临，
召唤着我辈去他们身边。
- 5341 还有一代人在母腹之中，
在我们之后来此赴宴。
- 5342 后来者巴望我们起身离去，
先行者期待我们去他们身边。

- 5343 今日我们在筵席上进食，
但不知尚能享用几时。
- 5344 黄泉下的人将我们召唤，
母腹中的人把我们催赶。
- 5345 你瞧，一个在驱赶，一个在召唤，
置身二者之中，谁能够安然？
- 5346 国君啊，莫昏昧，莫要妄想，
好人啊，剩下的时日已经不长。
- 5347 留神啊，国君，要远离邪恶，
邪恶会染黑你的心肠。
- 5348 英主啊，若想做虔诚之人，
饮食享用要正当纯净。
- 5349 请听饮食纯洁之士是怎么说的，
他视纯洁为虔信之本。
- 5350 饮食纯洁者不会成为真主的罪人，
今生纯洁，还须为来世备好纯洁食品。
- 5351 谁的衣食若干干净净，
他的罪过将被洗清。
- 5352 若求纯洁，首先要口腹干净，
口腹干净，好处如河水涌流不停。
- 5353 莫为自己谋利，要为百姓谋利，
你的利益即寓于百姓利益之中。
- 5354 请听大司城伯克是怎么说的，
他智慧超群，深有阅历：
- 5355 国君即是福气，应为民造福，
造福于民，庶民衣食丰足。
- 5356 国君犹如大海，蕴藏着珍宝，
接近大海者应能发财致富。

- 5357 国君又像大山，蕴藏着金银，
开掘宝藏者定能获得财富。
- 5358 国君应当慷慨，使众人获益，
使普天下庶黎均沾其利益。
- 5359 一国之主啊，愿你如旭日生辉，
让百姓在你福荫下丰衣足食。
- 5360 你的肩头承受了真主的托付，
要好生照管，真主会审问你。
- 5361 国君啊，你仔细看看自己，
为一己之身积蓄了多少财富。
- 5362 海中的珍宝对于你无穷无尽，
海底的珠玑对于你无尽无已。
- 5363 褐色地层中的金银财富，
你都要掘取来填充宝库。
- 5364 山间麓底埋藏的奇珍异宝，
国君啊，你还挖得不知满足。
- 5365 你征收大地上结出的粱谷，
用来装满自己的粮库。
- 5366 飞禽、走兽，还有水中的游鱼，
严君啊，无一能从你手中逃出。
- 5367 你的商队历经列国在世上漫游，
到处搜寻绫罗绸缎、紫貂灰鼠。
- 5368 东罗马锦缎和印度丝绸，
也难以填满你无底的宝库。
- 5369 骏马宝骥充斥于御厩，
你的欲壑无填平之时。
-
- 5380 你使有父者失去了父亲，

你使有母者沦为孤儿。
5381 世间万物对你无穷无尽，
英主啊，你的寿命却有尽时。
5382 为衣食之欲你聚敛了一切，
你死后全都留在人世。
5383 你聚富敛财最终有何益？
死神一到，绝了你根基。
5384 细想起来，这全都是贪欲，
欲壑焉能有填平之时。
5385 知足者说些什么，请听，
知足乃是富足之本：
5386 贪婪者攫取了整个宇宙，
也难以把他称作富翁。
5387 所谓“穷人”，指的是何人？
贪婪者多么富有，依旧是贫民。
5388 贪婪之徒纵有财富也无益处，
知足者啊，愿你怜悯贪婪之人！
5389 贪婪者占有全世界仍嫌不足，
知足者在福乐中度过一生。
5390 财富填不满贪婪者的双眼，
只有一抔黄土能填满他的眼睛。
5391 国君啊，这便是我所知所闻，
我领悟了什么，都已向你禀明。
5392 我已经说完，你已经听清，
你若能领悟，必然眼亮心明。
5393 遵循我言，你会来世得福，
违拗我言，定会遭受痛苦。
5394 请听智者之言说得多好，

如果你听从，它即是忠告：

5395 忠告对于人好处不少，
世人应享用它，把它当作佳肴。
5396 谁若是不知道将它享用，
远离他吧，让他去受烈火的炙烤。

国王答觉醒

5397 国王听罢此言，哭声呜咽，
说：觉醒啊，你是人间俊杰。
5398 你大彻大悟，得到了福乐，
王位对于我已变成灾祸。
5399 我心已领悟，眼已睁开，
是我把自己投入了烈火。
5400 尊者啊，我已迷失了正路，
是你将正路给我指出。
5401 觉醒啊，请你为我祈祝，
让真主赐予我善德的路途。

觉醒答国王

5402 觉醒如此答道：啊，国君！
愿真主如你所愿，赐你以幸运。
5403 愿你以理智将情欲制服，
屈从了情欲会变为野人。
5404 身心的享乐会将你摧毁，
欲念对于你是无尽的苦痛。
5405 这衰朽的世界多么苍老，
将多少伯克无情葬送。
5406 使多少如你英伟的伯克丧生，
它也不会让你寿命无尽。
5407 他们去了，将此地位传留给你，

- 要为来世做好准备，莫虚度一生。
- 5408 明主啊，莫忘你终有一死，
死期无疑地很快就要来临。
- 5409 国君啊，莫要忘了自己，
忘记了自己，请想想你的根本。
- 5410 谁若把此二者置诸脑后，
正道将和他大相径庭。
- 5411 请听那自知之人是怎么说的，
他曾以理智将欲念制服：
- 5412 莫忘却死亡，坟墓是你乡土，
莫忘乎所以，珍惜你的声誉。
- 5413 你萌于精液，别以“我”而自负，
你躯体若说“我”，坟墓便是归宿。
- 5414 死神藏而不露，在暗处潜伏，
一旦走出，不会把你忘记。
- 5415 谁若是一生没受过痛苦，
就请看一眼死亡的悲剧。
- 5416 死亡之后葬身于黄土之下，
悄然腐烂，一切化为虚无。
- 5417 除此之外，还有许多事情，
死神一来，你都会看清。
- 5418 深晓此中情状的贤达之士，
焉能安然入寐，怡然食饮？
- 5419 教诲者怎样说，请你聆听，
他凭借那知识图治励精：
- 5420 你要发奋勤勉，心高志远，
丢弃今生今世，对它断情。
- 5421 今生是蛇蝎充斥的昏暗地牢，

抛弃它，把那光明的永世追寻。
5422 纯净之灵魂的外罩是黄土一抔，
豪士啊，你也将以黄土掩身。
5423 今生是深井般黑暗的牢狱，
在此汇集了一切灾难和痛苦。
5424 身居监牢你焉能求得平安，
你用尽心智究竟企求何物？
5425 快快抛弃这巴掌大的尘世，
莫被幻景迷惑，须求永恒归宿。
5426 快从这乌烟瘴气中抽身而出，
睁大双眼，寻索永恒的净土。
5427 纵使你长寿千年，终有一死，
太阳啊，死神终会把你捉住。
5428 你愈是不断地增加财富，
愈会伴之以无穷的愁苦。
5429 即使你长寿千年，诸事如愿，
欲望也得不到最后的满足。
5430 啊，诚挚之士，请把此话聆听，
言者心上有今生之箭留下的伤痕：
5431 即使长寿千年，百事称心，
也难求得万物备于你一身。
5432 追求者总是求万物齐备，
万物齐备时，你寿命已尽。
5433 言语的价值并非在于冗言赘述，
也不在于使听者惊诧，哗众取宠；
5434 言语的价值在于使听者把话记住，
使他们遵循照办，以正其身。
5435 我讲了许多，你已经听取，

照我的话去做，可享其益处。

- 5436 我无羁的舌头滔滔不绝，
闲话不少，内容却不足。
5437 国君啊，愿真主赐予你善德，
愿你竭尽全力，多兴善举。

国王问贤明

- 5455 国王首先问起那觉醒：
他何时离去，逗留几多时辰？
5456 国王又说：唉，贤明！
如今我饮食无味，好似把苦药吞饮。
5457 从今以后，我该怎样度过余生？
我身躯伛偻，再也不能直挺。
5458 这王位和人间重负又有何用？
无尽的忧思摧折了我心灵之本。
5459 没有将士便无法治理庶民，
国君一人难理全国的事情。
5460 为养将士，无疑需要财富，
没有财富，谁会向你靠拢？
5461 请听一位将领的在理之言，
他曾把一生献给了国君。
5462 宝库、将士，使国君威力无穷，
有了此二者，方能把敌人战胜。
5463 有此二者，国君方能位居至尊，
二者集于一身，王冠方能永存。
5464 为了屯聚兵马，需要财富充足，
为了聚敛财富，又须施行暴政。
5465 我仅有一人之身，一人之腹，

何须负载人间的如此重任？

5466 无论怎么贫贱，人不会冻饿身死，
看吧，死神终会把生者战胜。

《福乐智慧》第七十一
章，《觉醒对国王的告诫》

5467 贤明回答说：啊，国君！
凡事均应有礼法规程。

5468 切莫口出不当的言辞，
明主啊，此乃真主所难容忍。

5469 这社稷并非你自己求得，
而是真主恩赐你的福份。

5470 真主器重你，赐予你王位，
贤君啊，你要戴德感恩。

5471 要身心正直，礼拜真主，
对于庶黎要公正宏仁。

5472 你要用理智克服情欲，
用知识摧毁欲念之根。

5473 请听一位学者对你的教诲，
他曾用知识将情欲摧毁：

5474 若要身心正直，应将情欲摧毁，
欲念死去，身心才能完美。

5475 留神啊，莫沦为情欲的奴隶，
须知欲念是信仰的盗贼。

5476 国君啊，你为何如此软弱？
你本有权力扬善抑恶。

5477 你为什么如此愁肠百结？
为何在生活中自尝苦果？

5478 你有足够的宝库、众多的兵马，

- 也有引路开道的智士、学者。
- 5479 施舍你的财富，愉悦你的臣仆，
他们会助你将心愿获得。
- 5480 请听一位骁将是怎么说的，
谁若施舍金银，便能战胜顽敌：
- 5481 你若想永立于不败之地，
就要奖励将士，使他们欢愉。
- 5482 将士高兴，你才能如愿，
实现你的愿望，把敌寇制服。
- 5483 要多养将士，使他们欢愉，
有一天会为你把生命献出。
- 5484 用你的将士粉碎异教之敌，
纯洁你的心灵，求真主助力。
- 5485 要屯集重兵，发动圣战，
圣战中捐躯虽死犹生。
- 5486 焚毁其家园，捣毁其佛像，
废墟上把教坊、清真寺建成。
- 5487 掳掠其子女，做你的奴婢，
缴获其财物，使宝库充盈。
- 5488 要推行教典，为穆斯林开路，
如此你才有赫赫威名。
- 5489 莫要对穆斯林进犯、欺凌，
真主会为他们主持公正。
- 5490 穆斯林和穆斯林都是兄弟，
莫侵犯兄弟，要保持亲近。
- 5491 对庶民要公正，令其安居乐业，
他们会为你祈祝安宁。
- 5492 如此真主才会对你垂青，英主啊，

你才能做两世的主人。

国王答贤明

- 5493 国王说：贤明啊，此言甚善，
我自己也极愿照此去办。
- 5494 壮士啊，谁能做我的伙伴？
愿你能助我实现心愿。
- 5495 首先要使国家大治，百姓纯净，
还须留心关注内忧外患。
- 5496 对你拥戴者要赏赉优渥，
对你敌视者要打击驱遣。
- 5497 为此先要将国家整饬，
取缔掉内外一切酒店。
- 5498 要用礼法来治理百姓，
让国中的恶行烟消云散。
- 5499 我无力使国家兴旺昌盛，
国事纷纭，我闭不上双眼。

贤明答国君

- 5500 贤明回答道：啊，国君！
应办的事情毋须拖延。
- 5501 应办之事何故拖延再三，
生命疾逝，莫再拖而不办。
- 5502 今日事未了，明日事复来，
千头万绪会堆积如山。
- 5503 今日应做之事莫待明日，
免得明日事出又被耽延。
- 5504 国家事应当时时办理，
来日里君民同享平安。
- 5505 莫要作恶，应以恶报恶，

- 把恶人从国中扫得远远。
- 5506 要为人正直，秉性端正，
恶人也会跟着你把秉性改变。
- 5507 如果不禁绝坏人坏事，
国事便不能得到改善。
- 5508 莫和坏人为伍，小心你受害，
要清醒，生活在好人中间。
- 5509 请听一位正直者怎么说的，
他具有美好的语言、心灵和品质：
- 5510 莫与邪恶为伍，要走正路，
和恶人在一起毫无前途。
- 5511 谁若作恶，定会遭受灾难，
审判日真主只为正直者开路。
- 5512 国君啊，你必须多养将士，
伯克靠他们把污秽涤除。
- 5513 结集了将士要多加赏赐，
使饥者温饱，贫者富裕。
- 5514 效力者满怀希望而来，
失去了希望，便会离去。
- 5515 国君啊，效力者约可分为几种，
要区别对待，莫使其走入歧途。
- 5516 一种乃是为荣誉而来，
给他们荣誉，满足其心意。
- 5517 另一种是为财富而来，
你若赐予财富，会把生命献出。
- 5518 另一种既为荣誉，又为财物，
既要肥马轻裘，又要声名卓著。
- 5519 如果他是勇士，你应赐以银子，

- 令其挥舞战刀，为你夺取城池。
- 5520 如果是多才多智的贤达之士，
要敬重他，给他以权力和财富。
- 5521 倘若是暴虐之徒，切莫擢升，
莫授以权柄，贻害自己。
- 5522 莫使刁顽之徒大富大贵，
他对你好比是毒药一剂。
- 5523 步伽叶护的话要牢记心怀，
小民一旦变富会倔强起来。
- 5524 英主啊，切莫使歹徒发财，
歹徒一俟致富，秉性更会变坏。
- 5525 手头若是拮据，处于窘境，
良善之士也会一反常态。
- 5526 志士仁人陷于困苦之中，
往往也会把操守更改。
- 5527 要抑制恶人，使其弃恶从善，
要尊敬善者，使其善性常在。
- 5528 要使忠义之士常在你身旁，
要远离无耻之徒，免受其害。
- 5529 谁对你有益，谁对你有害，
贤明君主啊，愿你能明辨分开。
- 5530 对拥戴者和敌对者要能辨明，
做拥戴者之友，做敌对者的大海。
- 5531 谁不使你愉快，你要对他疏远，
莫使他快活，莫把政务委派。
- 5532 忠贞者和叛逆者不可混淆一起，
能干者和无能者不能掺和一块。
- 5533 一件事莫同时委派两人去办，

会互相推诿，把事情办坏。
5534 事情要交给内行去办，
外行办不了事，愁坏脑袋。
5535 莫把事务任意交给一人去办，
要把它交给使你得益的人才。
5536 须求国之利益和己之利益，
他人的利益毋须你顾及。
5537 莫为他人利益而讨人的欢喜，
要为国谋利，切莫败坏自己。
5538 谁若施惠于你，便应报之以利，
无惠无利之人，你应和他远离。
5539 谋利造益之人应当受到珍惜，
国君啊，重大之事可交他们办理。
5540 这些便是你应该做的事体，
照此行事，国家便会得到治理。
5541 你会获得美名，获得幸福，
百年后美名长留人世。
5542 百姓会富足，国家会昌盛，
你将随心所欲把财富聚积。
5543 仁慈和善之人说什么，请听，
语言和他的忠心完全一致；
5544 哪个国家的伯克仁慈而正直，
国人定会富裕，如旭日升起。
5545 国人的财富即是伯克的财富，
取之于此或于彼，随你所欲。
5546 要将城镇乡野的盗贼扫清，
让行旅和商队皆平安无虑。
5547 在内要把暴徒铲除干净，

在外要把强盗扫荡无余。
5548 邪恶之徒须以严刑惩治，
以毒攻毒，最为相宜。
5549 歹徒必须用监牢、铁索对付，
严君啊，如此才能改变他们的恶习。
5550 此外，国人中还有几类，
要分别治理，使之走上正路。
5551 有知识的学者乃其中之一，
学者会给人们带来幸福。
5552 要敬重此辈，按其所求去做，
要遵从法典，对他们俯首贴耳。
5553 莫使他们的饮食和俸禄短缺，
贤君啊，莫使他们困苦拮据。
5554 让他们在安谧中将知识传授，
使无知者从他们受到教益。
5555 再说下去便是教规巡检，
英主啊，必须给他们强大的权力。
5556 将淫邪不轨、游手好闲者整治，
让礼拜寺中教民们攘攘熙熙。
5557 再说到的一种便是你的臣仆，
你若不牢控，他们会造反谋逆。
5558 他们会不担当份内的差事，
而让你伤透脑筋，诸事自理。
5559 再说下去便轮到民众庶黎，
你要以礼法将他们治理。
5560 庶民分为三等，要分别治理，
莫施暴虐，暴政会危害社稷。
5561 那豪绅巨富们首居其一，

英主啊，他们在国人中最具强力。
5562 其次便是家道小康之户，
小康者干不出富豪之举。
5563 居其下者是困苦的贫民，
首先要对他们加以保护。
5564 莫使小康者负担富豪的赋役，
那会使小康者败落，家道凋敝。
5565 莫使贫困者负担小康者的赋役，
贫困者必因饥饿而死，断了根基。
5566 若关注贫困者，他们会成为小康，
小康者得以养息，便能够致富。
5567 贫困者成小康，小康者会变富，
小康者变富，国家便富足。
5568 国家兴旺，百姓安居乐业，
国中将会人人为你祈福。
5569 三帐君说什么，请听：
将死之人啊，你要留下美名。
5570 谁若在临死时留下美名，
他的名字会伴随着祝福长存。
5571 谁若在死后得到祝福，
他将会获得新的生命。
5572 不论是在人世还是在黄泉，
获得了美名即获得了荣誉。
5573 人总有一死，应留下美名，
自身死了，声名永留人世。
5574 你对百姓还肩负有三项职责，
要竭诚尽职，莫施暴力：
5575 一是要在国中保持银子纯度，

明君啊，不能让银子成色降低；
5576 二是要对庶民施行公正法度，
不容许一人对另一人施行暴力；
5577 三是保持所有道路安全无阻，
要将盗贼匪徒悉数清除。
5578 如此你便对百姓尽了职责，
而后方可将你要求的义务提出。
5579 百姓身负对你应尽的三项义务，
你听着，要他们遵循不误。
5580 一是要他们对诏谕毕恭毕敬，
你诏示什么，都应遵照办理；
5581 二是要他们不得抗缴国库的赋税，
英主啊，要令其按时缴纳赋租；
5582 三是要他们和你的敌人敌，
你喜欢谁，他们也应将谁爱护。
5583 如此你便尽了自己的责任，
百姓们也尽了自己的义务。
5584 至尊啊，国君应如此君临天下，
百姓们也应当如上所述。
5585 百姓会得到国君的眷顾，
国君会安享美誉和洪福。
5586 国君啊，这些便是你的福祉，
是你在今生来世应得的天禄。
5587 此外还有济济的学者贤士，
让他们为黎民传授知识。
5588 还有教规巡检应有强力，
巡游民间，将邪恶剪除。
5589 让商人们保管好自己的储存，

让工艺匠人们传艺给学徒。
5590 让农夫们精心种好稼禾，
让牧人们繁衍增殖牲畜。
5591 下面该说到将士和臣仆，
豺狼和敌寇靠他们抵御。
5592 要使他们愉快，奖励以财物，
注意勿使他们为其他事忙碌。
5593 视他们的贡献加以赏赐，
增长其财富，增强其威力。
5594 要他们面对豺狼、敌寇，严阵以待，
对敌人是死神，对朋友是知己。
5595 如此，你的左右将是精萃之士，
政事清明而国家大治。
5596 两世的善果归你所有，
你必将取悦于真一的我主。
5597 这即是正道，愿你去走，
走正道能使你实现心志。
5598 因为你公正，真主才垂青于你，
对庶黎要公正，莫与他们为敌。
5599 心如明镜者如何说，请听，
语言是其意义的明证：
5600 由于公正不阿，青天矗立不动，
由于坚定不移，大地草木萌生。
5601 莫左右摇摆，要身心正直，
正直人两世都达到真境。
5602 国君啊，这就是我的所闻所知，
毫无保留地向你陈述。
5603 这些话对你两世都有益处，

我向你一一做了禀诉。

5604 今生你的享乐和美好名声，
让它与来世相接，同归于你。

5605 今生的财富将留于身后，
自身死了，应让美名永驻。

5606 有一位学者对此曾加论证，
言辞和含义与此相同：

5607 我总有一死，应当有美名，
人死了之后，美名会长存。

5608 尽力行善吧，寻求美好名声，
美誉名声会使你获得永生。

5609 国王听罢此言，心中大喜，
眼明心亮，浑身舒适。

国王答贤明

5610 国王对贤明大加赞誉，
说：你已将所知一一陈述。

5611 愿真主从今后赐予我善德，
让我如你所言，一一做去。

5612 真主给了我你这样的辅臣，
定会使我的心愿满足。

5613 愿真主满足你所有的心愿，
有福之人啊，是你实现了我的心意。

5614 知己啊，愿你以忠诚的情怀，
今后继续助我一臂之力。

5615 我一片真心，对你深信不疑，
俊士啊，有话毋须对我隐讳不语。

5616 好似太阳照亮我的身心，
我有什么失误，愿你能够匡正。

5617 有一位知心人出言中肯，
他心口如一，是我的近臣。
5618 相信何人，应把他当作明镜，
对着它可以把缺陷看清。
5619 忠诚之士是人之明镜，
以他为鉴，能端正自身。
5620 何人的心灵和你相通，
就应引为知己，对他相信。
5621 对可信之人应当无话不谈，
可信之人说什么，你要奉行。
5622 贤明听罢国王之言，
连连称是，心生喜欢。
5623 国王愉快地结束了谈话，
贤明起身，离开了宫殿。
5624 国王从此将享乐抛弃，
宵衣旰食将国家整饬。
5625 疏远了奸邪，接近贤良，
为贤者开辟了效力的道路。
5626 庶民走上正道，国家清明，
一派盛世景象，民无怨气。
5627 国王尝到了生活的乐趣，
安享清福，心怀欢愉。
5628 国王对贤明更加器重，
大加信任，诸事交他办理。
5629 就这样过了一段时间，
贤明又愁绪满怀，心烦意乱。
5630 他回顾了自己的所作所为，
深感荒废了青春年华。

- 5631 突然他豁然开朗，双眸明亮，
意欲涤洁自己的心田。
- 《福乐智慧》第七十二章，
《贤明对国王论治国之道》
- 5762 上面所讲只是其中之一，
你听我再讲另外一件事宜。
- 5763 你是否忘记，抑或迷惑不解，
修道之事对你有何利益？
- 5764 你知道，世界上赞美之词甚多，
贵人啊，它们都归于仁义之士。
- 5765 如果说世上有礼法和规矩，
以人情对人情便是它的标记。
- 5766 人总是愿意以德报德，
人有一分德，报以十分情义。
- 5767 谁人如果视其父出身纯洁，
他便会为国家兴利除弊。
- 5768 谁人之母如果愉情暗孕，
他定是祸国殃民的罪恶种子。
- 5769 请你看看国君对你的好处，
你从他那里获取了衣食诸物。
- 5770 德行、智慧、知识皆来自君主，
是他为你开辟了善德之路。
- 5771 他赐给你声名高位，使你尊贵，
为你启开了抑恶扬善的门户。
- 5772 难道你已经忘记这所有好处？
好人啊，对此难道不该偿付？
- 5773 兄弟啊，我说话未免粗鲁，
莫要心里不快，莫要恼怒。

- 5774 直言难免粗鲁，辛辣难咽，
咽下去，它便会带来好处。
- 5775 听到了直言，莫要动怒，
直言粗鲁，你自己切莫粗鲁。
- 5776 请你听道，哎，文雅俊士，
我有一首小诗和此言相似：
- 5777 直言虽苦涩，你也要咽下，
它会使你来世得福，生活甜蜜。
- 5778 直言粗鲁，会使你心酸，
粗鲁之言直率，愿你能听取。
- 5779 你在孩提之年，失去了父亲，
你未能求得知识，获得幸运。
- 5780 国君收养了你，将你抚育，
因为他，你才得以长大成人。
- 5781 你这骏马、土地、水源和奴仆，
均来自国君，他为你打开了幸运之门。
- 5782 你得到了众多的善果和福祿。
在国中你声名遍传，无比光荣。
- 5783 可现在你却要对他反目，
如仇敌似地变脸，难道与你相称？
- 5784 正当用你之时，你却要逃走，
你远离他身旁，会使他悲痛。
- 5785 国君施予你那么多的好处，
难道你不该给他偿清？
- 5786 愿国中之人将你赞扬称颂，
愿我美名四溢，被称为“情深义重”。
- 5787 请听一位人杰是怎么说的，
人情乃是真正之人的标志：

- 5788 豪士啊，要以人情为重，
是人就该有人的情义。
- 5789 做真正的人，对人报以情义，
千万莫要辜负了“人”的称呼。
- 5790 国君曾施予你无尽的好处，
对他的好处，你也应以善德偿付。
- 5791 以德报德之人才是人中的好人，
是百姓之精英，世人之楷模。
- 5792 你本是一名无知愚昧的孩童，
是他将你扶持，得享幸福。
- 5793 你当为他贡献你的身心，
要日夜匪懈，办好他的事务。
- 5794 对他的恩德要以德相报，
真主将为你把恩德赐予。
- 5795 知心人啊，请你静听，
那重人情的忠诚之士是怎么说的：
- 5796 吃何人之饭，就该办何人之事，
对人忠心耿耿，莫将人辜负。
- 5797 要牢记他人衣食之德，
对恩人应不惜献出头颅。
- 5798 你诸事如意，找到了善德之路，
如今你应以善举给他益处。
- 5799 你身着绫罗绸缎，锦衣华服，
招引了多少目光的嫉妒。
- 5800 如今你应使国君声名远扬，
使敌人焦灼，让异国臣服。
- 5801 你倍享福祿，养尊处优，
公牛似的脖颈肥硕无比。

- 5802 你要将全力用于国君的事务，
时时为他长命百岁而祝福。
- 5803 你骑乘骏马，以大食驹代步，
你聚资敛财，已成为豪绅巨富。
- 5804 为使国君满面生辉，诸愿顺遂，
应当为他贡献你聚敛的财富。
- 5805 让国君今日在宝座上尽享洪福，
让他的敌人从远方膜拜顶礼。
- 5806 国君使你权及四域，言出无阻，
无论是敌是友，都对你凝眸注目。
- 5807 兄弟啊，你要多做祈祝，
愿你长寿，愿你幸福永驻。
- 5808 贤士贵人们都如此修积善德，
在世界上留下了永久的美誉。
- 5809 有首大食小诗说得极好，
它为知人之本辟通道路：
- 5810 人的秉性由他的行为作证，
行为如何，取决于其本性。
- 5811 谁人秉性善良，其行必温善可亲，
恶人的秉性也由其恶行证明。
- 5812 善士啊，国君若是改其秉性，
我当用知识把他向正路上指引。
- 5813 国君是一切善行善举的首领，
你切勿抛却善德，背离善行。
- 5814 你找我商议，对我表示信任，
我将所知的一切都对你阐明。
- 5815 你可将我的讲述同你的所知比较，
再三揣摩掂量，你的疑窦便能得自清

贤明答国王

- 5854 贤明答道：至善的君主！
愿真主为你将善德赐予。
- 5855 我的希冀和需求原本如此，
愿真主将正直和善德之路开辟。
- 5856 愿国君在福乐之中安享太平，
将一切劳苦和忧虑留给我自己。
- 5857 我已经为你奉献了自身，
至尊啊，愿你在安乐中长生不已。
- 5858 如今我对你只有一项企求，
愿你能体察臣意，愉快地准许。
- 5859 你知道，君王若是对谁亲近，
人们的诋毁会接踵而至。
- 5860 不管你对我多么宠幸，
听到了谗言，你会双眉紧蹙。
- 5861 请听一位英豪是怎么说的，
他的劝导出之于灼见真知：
- 5862 人心是肉，会腐烂发臭，
强者啊，应将它慎加保护。
- 5863 无论多么不信谗言的男儿，
谗佞者一旦插足，会改变态度。
- 5864 无论多么理智、清醒的帝王，
谗佞者一旦近身，会蒙受损失。
- 5865 人心是君主，躯体是臣仆，
人言有时使它冰冷，有时使它温暖。
- 5866 人体由相克的四要素组成，
有的使你欢笑，有的招惹麻烦：
- 5867 其一焦急暴躁，其一喜爱沉静，

其一含笑盈盈，其一泪水涟涟。
5868 当你欢乐时，痛苦接踵而来，
当你悲愁时，又会带来喜欢。
5869 福乐君王啊，我深为忧虑：
倘若进谗的小人对我诬陷。
5870 你心生恼怒，将我抛弃，
我会劳而无功，你会对我翻脸。
5871 因此我对你有如下的希求：
谁若将我谗陷，请向我本人询验。
5872 愿你追根到底，查明原委，
弄清了情况，再做出决断。
5873 谁若对你进谗，请你垂听，
要刨根问底，真伪明辨。
5874 昔人有言，说得极好：
人言只可听，不必留在心间。
5875 还有一言，讲得更好，
好人啊，愿你能够照办：
5876 人言都要听，须择善而从，
无益之言要抛得远远。
5877 人言当听，却应辨明真伪，
听取真话，将谎言者惩办。
5878 谎言者使世道遭到破坏，
君王啊，应叫正直者常侍你身边。
国王答贤明
5879 国王回答道：哎，好人，
我恩准你的希冀和奏请。
5880 万能的真主赋予你人性，
你具有正直的品行、心灵和美名。

- 5881 你身上从没有恶行邪癖，
善德与母乳一起灌入你身心。
- 5882 智士啊，倘若有人将你诋毁，
我将把他视为凶恶的敌人。
- 5883 任凭他们对你说东道西，
我何曾听信过他们的言论？
- 5884 倘若不能将善良与邪恶分清，
怎么能成为至尊的一国之君？
- 5885 倘若不能用理智将曲直辨明，
何以做伯克辖理庶黎百姓？
- 5886 倘若对经过考验之人还要一再考验，
这样的昏庸者怎么配做万民之尊？
- 5887 倘若连真实和虚假都不能辨明，
颁施法度者何以能如愿称心？
- 5888 如今真主将你真心赐我，
由于你，解开了诸多疙瘩纠纷。
- 5889 你怀一片赤心为我效力，
兢兢业业报答了我的恩情。
- 5890 如今我应该对你有好的报偿，
愿你在余生里受惠享用。
- 5891 那人中之杰怎么说，请听，
他因正直而在人间享有盛名：
- 5892 谁是人杰、人间精英？
无愧称“人”者须重人情。
- 5893 对人的报偿应合于人情，
报德者才能以“人”相称。
- 贤明答国王
- 5894 贤明回答道：啊，国君！

- 愿你安享太平，以知识教导百姓。
- 5895 愿真主在两世都赐福于你，
愿你在今生、来世都如愿称心。
- 5896 愿苍天照你的意愿顺利运转，
愿岁月顺着你的心意循环不停。
- 5897 陛下啊，你心地正直，秉性温善，
愿你健康长寿，久享福命。
- 5898 我从你得到了无尽的好处，
你给了我衣食、财富，位列公卿。
- 5899 你瞧，我已下定决心为你效力，
英主啊，愿真主赐予我美德善行。
- 5900 贤明又说：啊，福乐国君！
真主已向世界传扬你的英名。
- 5901 真主赐你福乐，你要追求美名，
身处福乐之中，你要涤洁心灵。
- 5902 你若想永做国君而闻名于世，
便应将如下四条一一实行：
- 5903 一是要直言，言而有信；
二是要为国把造福的法度制订；
- 5904 三是出手大方，慷慨大度，
把仁慈恩善施于百姓；
- 5905 四是办事要英勇果敢，
处事机敏，让敌人俯首听命。
- 5906 哪位国君不奉行这四条，
他的国家将从此日暮途穷。
- 5907 这便是社稷的支柱和根基，
这便是贤明君主必由的途径。
- 5908 要按此路行走，莫将它背离，

此乃先辈们留下的脚印。

5909 哪位国君离此正路，背道而行，
定会社稷倾覆，欲再得而不能。

5910 国君啊，你要将此三类人珍惜，
我对你道出，愿你留意细听：

5911 一是英勇无畏、钢筋铁骨的壮士，
他们用战刀给国家带来利益；

5912 二是智者、学士和国家的臣僚，
他们参政有益，可将国事治理；

5913 三是精明强干的书吏，
熟知收入支出，使国库充溢。

5914 你应将这些人与其他人区别而待，
尊为上宾，视其功劳予以奖励。

5915 你的事业由此而日趋兴旺，
疆土日广，人民日益蕃息。

5916 你会享有盛誉，威名远扬，
普天下人民渴望瞻仰你的丰姿。

5917 有一位智者讲得真好，
人虽已死，美名却不消失：

5918 你看，获得美名是多好的事情，
人虽死了，美名却长留人世。

5919 怀抱美名躺在黄土之下，
即令化为腐土也永生不死。

5920 莫企求长生，要求取美名，
有了好名声即会永生不已。

5921 何谓人生？何谓善德？

智者啊，愿你对我明析！

5922 善德即意味着真诚正直，

细想起来，人生的含义也如此。

- 5923 谁若行为善良，即是永生，
谁若行为邪恶，虽生犹死。
- 5924 人世匆匆，善行却永在，
善德会留下不灭的足迹。
- 5925 当无常的人世将你背弃，
羔羊啊，只有善德会对你有益。
- 5926 国君啊，你切莫被今生迷惑，
须知它从来就薄情寡义。
- 5927 今生的一切犹如游戏，
你要它的脚，它却把头给你。
- 5928 壮士啊，要明智，切勿加入游戏，
你若置身其中，即会被羁缚。
- 5929 倘若你留意，有言载于典籍，
机灵之人啊，你切勿忘记：
- 5930 瞧，今生之事全都是游戏，
切莫参与游戏，它于你何益？
- 5931 要遵循真主旨意，尽仆民之责，
否则你会被今世将脖颈紧系。
- 5932 国君啊，这些便是我所知悉，
里里外外的一切都已禀告于你。
- 5933 是否听从我言，请君自便，
若不听信我言，你咎由自取。

国王答贤明

- 5934 国君说：我已端正了心灵，
愿真主为此而赐我以善行。
- 5935 只要真主情愿，会把我相佑，
我有什么昏昧之处，愿你指明。

- 5936 外界的事情愿你多留意，
愿你耳聪目明，时刻清醒。
- 5937 请尽力去做，莫依赖于我，
力所不及之事，让我来做后盾。
- 5938 国君讲毕，缄默不语，
贤明缓缓起身，朝外走去。
- 5939 他跃上乘骑，返回府邸，
进入内宅，解带宽衣。
- 5940 他入夜而眠，清晨又跃上坐骑，
前往王宫，下马进入宫里。
- 5941 从此贤明勤勉效力，
在宫中操劳，把政务料理。
- 5942 百姓安乐，天下大治，
国君安逸，欢悦无比。
- 5943 国人为贤明日夜祝福，
贤明的美名永留人世。
- 5944 你看，好的法度何等美好，
良法使社稷巍然屹立。
- 5945 倘若有此等伯克统领庶黎，
普天下人民会获得幸福。
- 5946 若是百姓驯顺，行为正直，
伯克的日子才会光彩熠熠。
- 5947 伯克们乃是真主所派定，
人民善良，伯克也和气。
- 5948 庶黎邪恶，伯克就凶狠，
以毒攻毒，邪恶方能平息。
- 5949 百姓行为正直，伯克也会正直，
伯克秉性端正，国家方能得治。

5950 就这样，日月年华悄然逝去，

天下繁荣，百姓富裕。

5951 阴霾雾霭散去，晨曦升起，

污泥浊水得到了清除。

5952 国王对真主感谢不尽，

千遍万遍地赞颂不已。

《福乐智慧》第七十五章，《论
以正直对正直、以人情对人情》

五、壮族伦理道德资料

壮族，是我国人口最多的少数民族，主要聚居在广西壮族自治区，在云南、广东、贵州和湖南等省也有分布。其语言属汉藏语系壮侗语族壮傣语支，历史上曾使用一种“土俗字”，但并不通用，只在部分地区流行。由于部分地区与汉族杂居，故不少壮族人亦兼操汉语文。新中国成立后，党和政府曾帮助创制了一种用拉丁文字母拼写的新壮文，现尚属推广阶段。

壮族是我国的一个古老民族，历史悠久。其族源属古越人中的一支。曾以“僮”“徭”“土”等称谓载于史册。解放初统称为“僮”，后经周恩来总理的建议，并经国务院批准，改称为壮族。

壮族是一个富有道德感和道德传统的民族。他们在长期的生产、生活实践和社会活动中，形成并发展了具有本民族特点的伦理思想。下面所选的资料，都是壮族传统道德中既有代表性也富有民族特点的部分。

壮族民谚强调：凡是有恩于人和事，皆不能忘；对于剥削者的贪婪、残忍、不讲道德，应有清醒的认识，敢于谴责和揭露；个人必须依靠集体，人们应相救相济；前人辛勤劳动，可以造福于后代；必须爱惜劳动成果，不得浪费；结交朋友，贵在于

义反对浮夸虚吹,乱捅马蜂窝,惹祸上身,对人要实心实意,敬老爱幼,教子宜严等。这些思想,以其谚语的形式,在壮族人民中代代相传,对壮族人民的言行均起到了一定的约束和规范作用。

《传扬诗》是一部极富伦理性的著作。全书有诗 2100 行,达 10000 多字。原文由方块壮字写成,是由壮族历代民间诗人相继修改完成的,曾长期流传于广西红水河下游和柳江下游地区的壮族人民中间。一般认为,它成书于明、清之际。《传扬诗》在‘做人道德要传扬’的指导思想下,为人们提出了许多道德规范要求。如在个人品质上,要求人们应具有勤劳、节俭等美德;在人际交往中,要求相互间应宽宏大量,倾心置腹,相帮相助;在家庭伦理上,要求父母慈,子女孝,强调尊老爱幼;在婚恋道德上,告诫人们勿嫌贫爱富,等等。像这样集中地将劳动人民的道德观念整理、上升为文字资料的,在其他民族中尚属少见。惜乎编者手中没有全文本,故只作了些摘录和选段。

关于刘三姐的传说,在壮族中几乎是家喻户晓。这里选录的刘三姐与秀才郎的两段对歌,集中反映了壮族历史上青年男女敢于蔑视封建礼教的束缚,大胆追求爱情,并要求双方感情执着、专一,忠贞不贰,白头偕老的婚恋道德观。

过桥莫要丢拐棍,过界莫忘修路人。

饮水要思源,吃果要思树。

黄蜂屁股毒,财主心肠毒。

谷怕八月风,人怕老来穷。

官吏上山怕老虎,穷人在家怕债主。

没有人扛锄，官员饿成条。

养蚕人裤子破，游手佬穿绫罗。

烧炭人冻死，种田人饿死。

烧瓦的住茅屋，闲坐的住瓦房。

养猪的不得油吃，养马的不得坐骑。

木匠家里无凳坐，卖油娘子水梳头。

种菜的老婆吃菜脚，做鞋的老婆打赤脚。

富人喜过年，穷人上刀山。

富人镜子挂墙壁，穷人镜子在碗底。

吃屎的饿狗不知饱，受贿的赃官不知耻。

骨头里生出来的蛆最可怕。

羊群需要带头羊，人群需要领路人。

一人办事难主张，众人办事好商量。

火烧到眉毛，要相救相济。

刀砍水不断，浊水有清日。

井水不外流，密事不外传。

蜡封瓶口经不起火烤，惑众谣言经不起推敲。

一年辛苦，十年幸福；前人辛苦，后人幸福。

天寒不冻勤织女，饥荒不饿勤耕人。

粮食宝贵，收割当心；丢掉一粒，价值千金。

懒汉清早怕露水，懒鬼中午怕烈日。

只要胆大，能拔虎牙。

富人气短，穷人气长。

梧桐树的叶子虽然宽大，但一到冬天就纷纷落下；
意志薄弱的人力气虽大，但一遇到困难就灰心丧气。

蚂蚁虽小，拖走大蜻蜓；
挑筐虽小，搬走大山岭。

聪明的人，上山一步一步地登；
愚蠢的人，上山几步就想跑到山头。

过了小溪就想休息的人，不敢过大江；
满足于一知半解的人，不会求上进。

蜂蜜来自蜜蜂的辛劳，知识来自学者的刻苦。

智者视书为珠宝，愚人把书当粪草。

开水当酒卖，还说酒无糟。

蛋壳密封终有口，人干坏事难严守。

杉木作不了栋梁，烂板作不了谷仓。

恶鸟不能当黄莺，恶狼不能当家狗。

清不过泉水，实不过娃仔。

房窄能合居，肚窄难相处。

鸡贪食啄破，人贪心惹祸。

莫叫猴子去看果，莫叫水獭去守鱼。

苏木心红贵在里，桂树花黄贵在枝，
朋友结交贵在义。

上山要防虎，进屋要防蛇。

蚂蝗砍成三段还能活，臭虫饿了三日还咬人。

桌上无酒摆空杯，灶里无火枉自吹。

乱捅马蜂窝，自惹祸上身。

脸脏要照镜子。

责备的话往往有用，吹捧的话常常害人。

学要学到头，不做水面油。

脚勿踏两船，心勿摆两面。

恩爱睡冰心也暖，无情烤火心也寒。

儿愿爹娘寿如山，爹娘望儿中状元。

小时教不严，大时蹦上天。

教子要得法，不能靠棍打。

《中国少数民族谚语选》

青年当敬老，力气别乱用。

刀砍水不断，剑割烟不分。

出门交朋友，相敬不相扰。

交友须交心，好比石头沉。

欺侮忠厚者，天地也不容。

人穷志不穷，不去讨残羹；
家穷双手在，黑夜不溜门。

勤劳无价宝，做贼结冤仇。

小树不扶正，长大成弯钩。

儿时溺爱教不严，长大做贼又偷钱。

《传扬寺》

秀才郎：韭菜开花一条心，从小爱姐到如今。
铁打葫芦难开口，难叫情姐见真心。

刘三姐：心莫多，水底捞针慢慢摸。
新买铜锅煮麦粥，煮得自然贴着锅（哥）。

秀才郎：云雾吹散见真晴（情），如今才明情姐心，
姐是荷花浮水面，我是莲藕沉底根。

刘三姐：连就连，我俩结交订百年。
哪个九十七岁死，奈何桥上等三年。

《刘三姐》

六、朝鲜族伦理道德资料

朝鲜族，主要聚居在吉林省延边朝鲜族自治州，在黑龙江省牡丹江地区、辽宁省丹东地区、吉林省长白朝鲜族自治县及吉林市等地亦有分布。

中国的朝鲜族，其先民是自 19 世纪中叶以后从朝鲜半岛迁入我国东北境内定居的朝鲜人。主要是由于日本帝国主义吞并朝鲜，不堪忍受帝国主义残酷压迫和剥削的朝鲜人民及其部分爱国人士，大批移居我国东北各地，遂成为我国的一个少数民族。

朝鲜族历史悠久，民族文化源远流长。早在公元 5 世纪前就开始用汉字写作，到 6 世纪时又出现了用吏读即借用汉字的音或义来记朝鲜语的文字形式。15 世纪，朝鲜族人创造了为本民族所通用的形方块状拼音文字。文字创立后，朝鲜族人丰富和发展了本民族的历史文化。我国的朝鲜族文化就是在继承这些文化遗产的基础上发展起来的。

朝鲜族人民特别重视伦理道德的社会功能与作用。下面所选的资料，当是朝鲜族传统道德中极富民族特点的部分。

朝鲜族人民在民谚中认为：人若有远大的志向，就没有办不成的事情——“有志者使石头长出青草”活人应当光明磊落，贵在正直——“正直是一生之宝”爱国主义是人们最高尚的情感，亡国之痛却使人最不堪忍受——“在所有的痛苦中，亡国之苦最难忍受”等等。朝鲜族是一个具有光荣革命斗争传统的民族，特别是在反对外来侵略，维护祖国统一的斗争中，朝鲜族人民表现出了高度的爱国主义思想觉悟和坚韧、顽强的革命斗争意志与精神，为保家卫国做出了重要贡献。

在朝鲜族传统情歌中，蕴含着该民族特定的婚恋道德观念。如在古老的情歌《桑打令》中，讴歌了青年男女直接在生产劳动中

建立起来的纯洁、朴实的恋爱观：小伙子爱姑娘的唯一条件是“纯真美丽”，并通过采桑叶的劳动表现了姑娘的勤劳以及她对小伙子含蓄的恋情。姑娘对小小伙子的择偶标准则是喜欢他“朴实健壮”，以及小伙子试图帮助姑娘采桑叶的一片“好心”，在各自的心目中，对方都达到了外在美与内在美的统一。这种纯贞、真挚的恋爱观，是值得称颂的。情歌《道拉吉》中，以朝鲜族人最喜歡吃的山菜——桔梗为题，描写情郎哥哥因受封建礼教迫害而死，情妹趁采山菜之机，来到昔日情郎的坟前，追忆以前的恋情，献上心爱的道拉吉，表达了情妹无限怀念情郎的挚诚之情，埋藏着对封建礼教的怨忿和控诉。《阿里郎》，亦是深受朝鲜族人民喜爱的一首传统情歌。它一方面反映了当时朝鲜族劳动人民在反动统治阶级的剥削压迫下，离乡背井，夫妻别离的苦难生活，另一方面又表达了劳动人民真挚、信赖的爱情观。同样，《恩爱夫妻》中，朝鲜族人民选用了一连串生动形象的比喻，表达了一对新婚夫妻似鸳鸯“形影不离”，似胶泥“不分彼此”，似芙蓉“生死并蒂”，似蜜瓜“喷香甜蜜”的缱绻不离、生死不渝的纯真爱情。这些作为传统文化所讴歌的婚恋道德观念，无论在过去还是现在，都对朝鲜族人民的婚姻道德产生了积极影响。

人生没有笔直的路。

只有趟过河的人，才能知道水的深浅；
只有长期相处，才能了解人的心底。

正直是一生之宝。

有志者使石头长出青草。

在所有的痛苦中，亡国之苦最难忍受。

贫寒家庭出英雄。

知识越丰富，越知不足。

水总是积蓄在坚实的地里。

《中国少数民族谚语选》

哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我爱那纯真美丽的姑娘。
在那桑田里，采桑叶的姑娘哟，请不要偷眼东看西瞧，
快采你的桑叶吧！

哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我喜欢朴实健壮的小伙子。
在那长垄上，锄草的小伙子哟，请你少说些调皮的话，
快把那块田铲完吧。

哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我爱那纯真美丽的姑娘。
西边的太阳，快要落山了，该采的桑树还不少，
我来帮你采桑叶吧。

哎嘿，哎嘿哟，哎嘿嘿哟，我喜欢朴实健壮的小伙子。
桑叶好，小伙子的心更好，可是姑娘不愿你帮忙，
怕的是被别人知道。

《中国少数民族文学作品选》第一分册《桑打令》

道拉吉，道拉吉，满山遍野的道拉吉；
挎个菜筐上山去，要挖道拉吉哟心欢喜。

挖出道拉吉哟，擦干净包在裙子里，

挖出一两棵哟，想起情哥泪沾衣。

以往相会在山里，如今相会已无期；
道拉吉献到坟头上哟，表表情妹的情和意。

我借口上山来上坟，故人呀请你应我一句；
年年上山挖道拉吉，思念情哥情依依。
哎咳哟，哎哟啦，我心爱的道拉吉。

《民歌集·道拉吉》

阿里郎，阿里郎，阿拉里哟，我的郎君越过山岭，路途
遥远。
你要离开我登上行程，你出门不到十里就会想家。

阿里郎，阿里郎，阿拉里哟，我的郎君越过山岭，路途
遥远。
晴天夜空上星辰满天，我们的生活苦水横流。

阿里郎，阿里郎，阿拉里哟，我的郎君越过山岭，路途
遥远。
慢走，慢走呀，你慢走，直到那月亮下沉，你再启程。

阿里郎，阿里郎，阿拉里哟，我的郎君越过山岭，路途
遥远。
今宵离别后何日重逢，请你留下诺言，我好等你。

阿里郎，阿里郎，阿拉里哟，我的郎君越过山岭，路途
遥远。
挂起彩灯快把火点上，出门的我的郎君，就要回来。

《中国少数民族文学作品选》第一分册，《阿里郎》

像鸳鸯一样形影不离，像白云一样遨游天际，
像樱桃一样红透里外，像石榴一样飘香邻里，
像西瓜一样瓜熟蒂落，像天河一样深藏奥秘，
情郎啊，你说那是谁？那就是我们恩爱夫妻。

像石英一样宁碎不屈，像天公一样披荆斩棘，
像艄公一样逆风千里，像桃仁一样实心实意，
像青松一样傲然屹立，像胶泥一样不分彼此，
媒婆呀，你说那是谁？那就是我们恩爱夫妻。

像芙蓉一样生死并蒂，像蜜瓜一样喷香甜蜜，
像葡萄一样翠绿欲滴，像瓜纹一样条条有理，
像大海一样富有魅力，像龙宫一样堂皇富丽，
情妹呀，你说那是谁？那就是我们恩爱夫妻。

金东勋、金昌浩：《朝鲜族文化·恩爱夫妻》

七、满族伦理道德资料

满族，主要聚居在我国东北地区，其中以辽宁省为最多，在河北、山东、内蒙古、新疆、北京等省、市、自治区亦有少量分布。

满族史称“诸申”；其先民可上溯到商周时的肃慎、汉至两晋时的挹娄、北魏时的勿吉、隋唐时的靺鞨、北宋至明时的女真。明万历十一至十六年（1583—1588年），建州女真首领努尔哈赤统一女真各部，创立军政合一的八旗制度；万历四十四年（1516年），努尔哈赤在赫图阿拉建立“后金”政权。天聪九年（1635年），皇

太极废旧有族名，改称“满洲”。崇德元年（1636年），改“后金”为清。顺治元年（1644年），清军入关，夺取并执掌中央政权。随之大批满族人入关，形成满汉杂居局面。

满族有自己的语言、文字。满语属阿尔泰语系满——通古斯语族满语支。满文是16世纪末借用蒙古字母创制而成的。但随着满、汉民族交往的日益增多，满族已普遍学习、使用汉语文。现在，只有黑龙江个别偏乡僻壤的少数老人会说满语，其他地方的满族则几乎全部通用汉语文。

满族伦理思想是满族传统文化中的一部分。但它与满族传统文化一样，在满族入关前与入关后的发展情况是很不一样的。入关前，满族文化很少受到汉文化的影响，故在伦理思想上较多地保持了本民族的特点。入关后，满族文化受到汉族文化的巨大冲击和影响，特别是深受儒家思想的侵蚀和渗透，因而在伦理思想上也逐渐丧失其民族特点而日益被汉化。为了解满族伦理思想的原貌，本书选辑了部分满族入关前的伦理思想资料。

从资料中可以看到，满族的历代统治者是十分重视并强调道德的功能与作用的。认为“盖天下者，那一人之天下，惟有德者能居之，亦惟有德者，乃可称为天子”，^①。天聪九年（1635年）五月，皇太极把“有德”作为统治者治理天下的首要条件。强调“人皆称仙佛之善，然仙佛虽善，而居心不善者不能为也。必勤修善行，始能与之相合，人君奉天理国，修明政教，克宽克仁，举世享太平之福，则一人之道，万国敦宁，胜于仙佛多矣！人知鬼魅之恶，然鬼魅虽恶，遇寿算未尽之人，不能害也。算将尽，始被其祟耳。若人君不道，致干戈相寻，盗贼蜂起，黎民有死亡之忧，是一人失德，祸及万方，其恶甚于鬼魅矣！”^②他清醒地认识

①《东华录》天聪九年五月。

②《清太祖高皇帝圣训》卷二。

到统治者的善行、恶行所给万国万方的黎民百姓带来深远影响。进而认为，“人之善者，于人无所不爱。不善之人，虽有功于己者，亦皆虐使之。愚者以幸得货财为乐。贤智之流，必推与及于众人，乃为乐也。故有德之人，乃能好德。无德者，焉知好德乎！’^① 这种重德、好德的思想是从何产生的呢 满族统治者曾总结到：‘古来贤圣之君，尚德不尚威也。’因此认为：‘人君临御天下，以四海为一家，当使遐迩上下倾向归慕。’^② 应当说，这些思想都是满族统治者在入关前，从政治道德的角度，强调德治，施行仁政，以便笼络、收买人心，达到‘遐迩上下倾向归慕’的目的。不过，它对于入关后执掌全国统一政权的满族统治者，也有一定的道德训诫的作用。

盖天下者，非一人之天下，惟有德者能居之，亦惟有德者，乃可称为天子。今朕蒙天佑为国主，岂敢遂以为天之子，为天所亲乎？倘不行善道，不体天心，天厌朕躬，更择有德之人君主是国，亦惟天是听而已。

《东华录》天聪九年五月

（天聪九年十二月二十八日）代善对天宣读誓词：从今以后，若不公平为生，像莽古尔泰、德格类那样做坏事，天地以为非，我代善将遭殃死去；

如果对汗不尽忠竭力，心口不一，天地和道，我代善将遭殃死去；

平时，无论哪个子侄做出像莽古尔泰、德格类那样的坏事，我代善听到而不报告给汗，我代善将遭殃死去；

如果把与汗共议的秘密的话向自己的妻子和其他闲人透露，天地以我代善为非，遭殃死去；

① 《清太祖高皇帝圣训》卷三。

② 《圣祖御制文集》一集，卷二十六。

如果我代善对当汗的弟弟竭尽忠为生，那么天地眷顾，寿命延长。

其他各贝勒阿巴泰、济尔哈朗、阿济格、多尔衮、多铎、杜度、岳托、豪格（萨尔廉因病免誓）等都宣读了类似誓词，然后举火烧毁。

《汉译（满文旧档）》

不知财货乃身外之物，多藏无益。纵不义而富，能有不死之术，以长享之乎？太祖时大臣，今存者几人。盖人生如寄，何必过为营谋。子孙贤，则自能显达；子孙愚，虽积财遗之何益？要以勉力功名，使勋绩垂于后世，乃为贵耳。古语云：天有四时，地生万物，天下有民，圣人牧之。故春道生万物荣，夏道长万物成，秋道敛万物盈，冬道藏万物静。盈则藏，藏则复起，莫知所终，莫知所始，莫进而争，莫退而逊守国，如此则与天地合德。

《清太宗文皇帝圣训》卷一

人皆称仙佛之善，然仙佛虽善，而居心不善者不能为也。必勤修善行，始能与之相合，人君奉天理国，修明正教，克宽克仁，举世享太平之福，则一人有道，万国咸宁，胜于仙佛多矣！人知鬼魅之恶，然鬼魅虽恶，遇寿算未尽之人，不能害也。算将尽，始被其祟耳。若人君不道，致干戈相寻，盗贼蜂起，黎民有死亡之忧，是一人失德，祸及万方，其恶甚于鬼魅矣！

《清太祖高皇帝圣训》卷二

天聪十年丙子三月庚申，上谕诸臣曰：喇嘛等口作讹言，假以供佛持戒为名，潜肆邪淫，贪图财物，悖逆造罪。又索取生人财帛牲畜，诡称使人免罪于幽冥，其荒诞妄为尤甚。喇嘛等不过身在世間，造作罪孽，欺诳无知之人耳，乃蒙古等深信。喇嘛糜费财物，忏悔罪过，欲求冥魂超生福地，是以有悬转轮结布幡之事，甚属愚谬。嗣后俱宜禁止。《清太宗文皇帝圣训》卷六

人之有生必有死，如朱子之言，天地循环之理，如昼如夜。孔子云居易以俟命，皆圣贤之大道，何足惧乎！……死生常理，朕

所不讳。

《清圣祖仁皇帝圣训》卷九

用人之道，宜因人用之。夫人有所能，即有所不能；有所善，即有所不善。勇于战阵者，用之战阵；长于辞令者，用之使命。各视其人而已，岂能求全责备于一人之身哉！所谓知人善任，随材器使，不可不察也。

《满洲老档秘录》上编

盖自家至于国莫不有学，自天子至于庶人莫不皆学，自幼至长莫不皆学。凡学有诗书礼乐以为之体，干戈习雠以为之文，父子君臣长幼之道于是焉。《圣祖御制文集》一集，卷十七

古之圣人，生而知之，犹必学，而取诸人者，不敢自信也。不敢自信者，不敢自欺也，盖人之知也。有涯不能凭虚以悟。故为假了诗书六艺之文，诵读以举其词，思索以晰其义。综微研隄以穷其指归，而后可以多识前言，往行以畜其德，然诗书六艺之文，至奥博矣。有所可知者，亦有所不可知者。使不加深造之功，而概以为有得，则其不可知者。

《圣祖御制文集》一集，卷十八

若当我国振兴之际，不勤修国政，他日将修之，恐无及矣。尝观前代励精图治，法制详明者，国祚必永；怠忽政事，废弛纪纲者，国势必危。盖治国之道，如筑室然，基址坚固，庀材精良者，必不至速毁。

《清太宗文皇帝圣训》卷一

上谓诸大臣曰：皇考所遗人民能爱养之使渐富庶，此即为臣子者之孝思也。先是八贝勒家，诸事奉朝廷法度。今贝勒等凡有工作，不遵朕制，额外修造，劳苦百姓，试思民不得所，逃亡离叛，户口减少。是违皇考之志，有亏孝道，无异于助敌长寇也。……凡新旧归附之人皆宜恩养，故时时以此为训。尔等大臣不能匡谏诸贝勒，知小民之疾苦而不以告，见骄纵之人又不能切责之，其何以为大臣耶。朕勤求治道，非不憚劳，不过为国与民耳！若疆圉大定，民生安乐，则安富尊荣，贝勒大臣实共享之。苟于归附之人不能抚育，后虽拓地开疆，亦何以安辑之哉！

《东华录》天聪九年六月

圣人致治，无他道也，惟在因民之心而已矣。周公之言曰：政不简不易，民不有近；平易近民，民必归之旨矣哉！非圣人何能语不。夫民虽至愚且弱，莫不各怀所欲，顺之则易与为之，拂之则日趋于非，此必至之势也。

《圣祖御制文制》二集，卷三十

人之善者，于人无所不爱。不善之人，虽有功于己者，亦皆虐使之。愚者以幸得货财为乐。贤智之流，必推与及于众人，乃为乐也。故有德之人，乃能好德。无德者，焉知好德乎！

《清太祖高皇帝圣训》卷三

予思心之所贵者，诚莫过于正大也。卿等荐人，勿曰吾何为舍亲而举疏也当不论家世，择其心术正大者荐之；不拘门第，视其才德优长者举之。《清太祖高皇帝实录》卷四

若满洲官庇护满洲，蒙古官庇护蒙古，汉官庇护汉人，彼此不和，乃人臣之大戒。譬诸五味，止用酪则过酸，止用盐则过咸，不堪食矣！惟调和得宜斯为美耳。今满洲、蒙古、汉人彼此和好，岂不为善乎。

《清太宗文皇帝圣训》卷二

（崇德七年）九月癸酉，上谕诸王贝勒贝子公曰：朕观尔等养育新附满洲、蒙古、汉人，当朕申饬之际，尚稍知加意，过此，即便遗忘莫顾，如是则新附之人何以为生乎！尔等嗣后当各尽心力恩养所属之人，诚能恩养，即为勤劳国政之人，朕心亦深嘉悦。否则不过一村居富。人祇图一家富足而已，岂为尽心国政之人哉！

《清太宗文皇帝圣训》卷三

太祖、太宗、世祖相传以来，上下一心，满汉文武，皆为一体情谊，常令周道隐微，无有间隔。一游一豫，体恤民情，创作艰难，立万世不易之法。朕虽谅德，上慕前王之盛事，稟遵祖宗之家法，与天下贤才共图治理，常以家人父子之谊相待，臣僚罔不兢业，以前代为明鉴也。人君出入，警蹕固宜严肃，朕见明朝

之君，高居深宫，过于安逸。凡郊祀偶出，所乘之辇，皆铁丝作帟，以防不测。人君临御天下，以四海为一家，以使遐迩上下倾向归慕。若刀矢可加于辇幄之中，则人心离贰，虽铁壁何益。故古来贤圣之君，尚德不尚威也。

《圣祖御制文集》一集，卷二六

八、白族伦理道德资料

白族，主要聚居在云南省大理白族自治州，在云南省丽江、保山、南华、元江、昆明、安宁等地及贵州省毕节地区、四川省凉山彝族自治州、湖南省桑植县等处亦有分布。

白族自称“白子”、“白尼”，意为“白人”。其先民在汉籍中称作“滇僰”、“叟”、“爨氏”、“西爨”、“白蛮”、“白人”、“民家”等。早在汉代以前，白族先民们就分布在洱海。史家认为，白族当源于古代南迁的氏羌人，形成于南诏、大理国时期，与唐代今大理洱海地区的白蛮有亲缘关系，历史上与汉族关系甚为密切。唐时白蛮首领曾参加南诏地方政权，历经白蛮所建大长和国、大天兴国及大义宁国等三个短暂的地方政权，至宋代始建立封建领主制的大理地方政权。元代，原大理国主段氏和权臣高氏等被元朝重用，被授予世袭封建土司官职。彼时洱海地区已出现封建地主制。明代以后，较大的土司皆被改土归流，地主制迅速发展。解放前，白族地区的封建地主经济占统治地位，山区仍保留着类似原始社会的村社或家族公有的制度。白族是一个富有爱国主义思想及其斗争传统的民族。在 1883 年反对帝国主义传教士的斗争、1884 年震惊中外的“滇南大捷”及 1949 年 4 月的剑川武装起义等斗争中，白族人民为反抗帝国主义及其走狗，曾进行过多次英勇顽强的斗争，为祖国的统一和各族人民的团结做出了贡献。

白族过去曾有自己的语言文字。白文是参照汉字创造的一种

记录白语的文字，始于唐代，流传于民间，多为知识界使用。白语属汉藏语系藏缅语族。历史上，由于白族人民长期和汉族杂居，大量汉族不断融于白族之中，因而白语中含有大量汉语借词，加之白族人民又长期学习汉族的先进文化，因此，汉文很早就成为白族人民通用的文字。

白族是一个富有道德感和道德传统的民族。白族民歌是白族人民喜闻乐见的一种文化形式，其中蕴含着丰富的伦理道德观念。这里所选的民歌，当产生于白族封建社会时期。它反映了白族人民群众反对封建的政治压迫和经济剥削，反对封建礼教，要求政治平等和渴望婚姻自主的思想。

《迪孙》是白族伦理学家高翥映(1647—1707 年)的伦理著作，从中可以看出他的深刻的道德思想。高氏博通古今，敦伦饬纪、济人利物，可为楷模，并于先儒偏骏处时加救正，在白族伦理思想史上占有重要地位，对古代整个滇中即云南地区各民族的伦理思想也有重要影响。

《新仁里村乡约》主要是一些道德规范。它在很大程度上制约着白族人民的思想与行动。同时，它又带有准习惯法的性质，一经村寨民主议定，就要求大家必须照此执行，若有违犯，就要受到道德舆论的谴责或某种形式的惩罚。因此，它是研究白族传统伦理道德的重要资料。

1. 阎王面前我去说，死也做情人。
2. 今年不比去年啰，去年还在妈身边，
今年如公婆，开口骂我吃干饭。
闭口骂我命太丑，养女不单是我家，
你们也有因！
3. 迎春花，花勾花，抱怨无情爹和妈，
前日阿哥来说亲，爹妈不答应。

我俩同心结姻缘，婚姻不由我主张，
嫌贫爱富心肠硬，拆散好鸳鸯。

4. 与其死在公婆手，不如自己挂条绳，
双脚一蹬眼睛闭，看你公婆打何人。
5. 算命先生瞎了眼，咋个不把我们配成婚。
吹打好像催命鬼，轿子好像活阎主。
6. 上门儿子多有难，童养媳妇多难星。
挂你只在心中挂，不敢说在嘴外边。
公婆晓得要挨骂，丈夫晓得要挨打。
一天挨打十八顿，看看太阳还早着。
7. 扯不开的豆芽菜，分不开的我二人。
生要连来死要连，哪怕官司在门前。
8. 青菜花，白菜花，七岁姑娘嫁人家，
公要打来婆又骂，小小丈夫揪头发，
两边头发揪完掉，两泪汪汪回娘家。
9. 放羊姑娘王木珍，一十三岁结了婚，
从小去当童养媳，辞别爹妈要起身。
放羊还要把麻绩，
每天绩麻要一斤，白天绩得麻四两，
晚上可以绩半斤。热汤热饭不得吃，
残汤剩饭冷透心。高床大屋不得睡，
羊厰门口蹲成坑。蚊子有得千千万，
虱子跳蚤有半斤，三天一次去交麻，
交麻要用秤来称。公公称的折四两，
婆婆称的折半斤，婆婆拿称就要打，
公公说放羊也要人。称杆打来自可，
称锤打来血喷心，提起放羊苦，
两眼泪纷纷。

10. 我劝阿哥莫学好，何必听从父母命，
害羞也讲之不来，亲口说下许给你。
11. 唉亲哥，
妹子我因家贫困，封建家法猛如虎，
怕得妹发抖。 扁豆绕在竹竿上，
南瓜爬在瓜架上，阿哥勇敢情义好，
妹妹靠在你身上。
12. 是老井，
宁东有个黑煞神，糟踏东村扰西村，
伸手就抓人。 巨齿獠牙张血嘴，
凶横残暴食穷人，有着一日天开眼，
剁他成肉饼。
13. 小哥被迫走夷方，受苦受难在他乡，
两眼泪汪汪。 妹妹玩耍犯王法，
唱个调子罪难当；这个世道不像话，
何日见阳光。
14. 汗水滴在黄秧上，白米装进地主仓，
天理在何方？ 新鞋新袜地主穿，
牛屎马粪穷人抓，一年收成一日饱，
年猪宰南瓜。
15. 土官你是新镰刀，百姓我们是韭菜，
长出长出你就割，长不赢你呵！
16. 地主三餐吃鱼肉，穷人两顿青菜粥，
人人都是父母生，穷人为何这般苦？
17. 皇帝老倌去偷牛，文武百官爬城头。
公公拉着媳妇打，儿子打破老子头。
18. 一更月亮上东山，百姓苦得叫青天；
公粮要交成黄谷，农民们受害。

三斗九折来收租，一升半合不准欠，
 抵身卖命也得交，谁敢来对抗。
 二更月亮也升高，谷子要我舂成米，
 一米二谷来折算，不够就要赔。
 交剩一点他拿去，交不够的就要赔，
 老百姓无路可走，任官家屠杀。
 三更月亮正当顶，谁个做你们奴隶？
 交粮要交到沙坪，官家坐着等。
 遇上天阴下雨天，淋湿他们就不接；
 老百姓走投无路，实在是可怜。

19. 泥鳅调

细鳞鱼儿惊惶惶，有了地盘没水塘，
 有水之处没有家，水藻下面藏。
 天天躲藏憋不住，刚刚出门被捉住；
 将我塞进鱼篓中，胆战心惊逃不脱。
 那汉子说：“拿来煎”。婆娘说要：“拿来腌”。
 将我摆在酒席上，你请我又邀。
 捉我的人眼要瞎，吃我的人要倒塌；
 纵然无力来反抗，要用刺卡他。

20. 刀口子上我敢走，阎罗王爷在那里？

我要要他命。多少富人他不叫，
 偏叫我们穷苦人，有钱叫活无钱死，
 不闹就不行。

中国作家协会昆明分会民间文学工作

组编：《云南民族文学资料》第九集

秦穆公饮盗骊以酒，楚庄有戏姬之愆。翳桑饿夫，受赵盾之
 饷；从事史人，蒙袁盎之赠。此皆盗贼丐乞淫秽之徒也，卒皆能
 怀人之恩，而思以输死为报，史故称焉。吁！不屑为盗贼丐乞淫

稊之行者，而口惟仁义之是借，往往多悖德寡恩、施忘其报，又盗贼丐乞淫秽之弗若，则何耶。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·伦拟》

昔宋景公，出人君之三言，而荧惑为之退舍。若邾文公之迁绎，楚昭王之止禳，卒以身当之何耶？盖人君以知命传其乐天之言，可为后世法，则邾文、楚昭之获，宁反若荧惑之退舍哉！母谓天道之不可知也。故曰：自古皆有死，母以同德而异应，致疑夫彼苍。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·知命》

《易》：“王公设险，以守其国。”吴起之对魏武侯曰：“在德不在险”，竟为《易经》翻案语。武侯由此言而息持险之心。未谈言中微，虽圣经不必泥，以其诚渐德化之有以也。故王孙满对楚子曰“在德不在鼎”，以逐熠僭窃之心。斯中微之谈言，可取以为良讽。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·中微》

《易·家人》之大象曰：“风自火出。君子以言有物，而行有恒。”夫火非风不生，生而灼，灼则风又从火出矣。故天下、国之本，转在于家也。母若却缺敬妻以获卿，为家之索而蒙耻。母更若吴起杀妻以求将，贪国之利以伤伦。象又曰：“一正家，而天下定矣。”其家不可正，而能正人乎？风自火中出，燎原之鸣，若山崩焉，故君子必谨微。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·知风》

瓊璣玉璣，可以禳火，然宋、卫、陈、郑且屡火焉，是无玉璣瓊璣歟？天道无知，禳固通其虔，然宜修德明矣。无若谓郑

火房，则火入而必伏，水为火牡，水祥至则火退舍，此天数之不可知也。推是知，凡百，惟修德之足恃。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·德特》

宝岂终藏，但看披沙能手；梅须永贮，方知袭物都香，以千万人之贤智，并萃美于一人，则此一人者，非逾千百世，其论岂容易易定哉。昔惠盎见宋康王曰：“孔丘、墨翟，无地而为君。”竟以孔墨并也。邹阳上梁孝王书曰：“鲁听季孙逐孔子，宋信子冉囚墨翟。”亦以孔墨作对也。韩愈功不在禹下，以其排异学、明圣教也，其著墨子之文曰：“儒墨同是尧舜而非桀纣。”于墨亦不甚摈。夫兼金范火于百炼；沉水蓄羔千夫载，久而后披者、袭者当自别之。夫孔子之至圣也，孟子既已称之，自汉以来，经师、宿儒莫不称为圣，及宋而天下之公论始定耳。况远于圣人者，欲求名之著，不其难乎！要之，得其在己而已。希名者，即华而不实之人。君子审诸。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·希名》

情贵真，则发语定然简练。楚昭王遭阖庐之祸，出亡，国人送之。王曰：“父老返矣，何患无君。”只八字，答得最是心平气和，谦退之极。闻者咸奔秦，号哭请教，竟复以国。此不以患难改其常，故意畅则语舒也。即如汉高祖谓父老曰：“苦秦苛法久矣，与父老约法三章耳。”亦只十四字，不能不令秦民大喜。此处胜不以矜骄入其中，故理协则感至也。夫浹肌肤、沦骨髓，宁有异术耶？近情，则真且挚。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·近情》

老子曰：“持盈守满。”斯即《易》之“见群龙无首，吉”也。盈之不持，满之不守，势必有咎，甚则悔而凶矣。魏之有文侯，又

有武侯继之，盛也，军覆子死，国以日蹙，已相踵矣。闵王伐宋既利矣，乘之以侵楚、侵晋，卒为燕屠。皆自厉以致亢，取败之道也。故损者益之几，益者损之著也。于其著，故君子居谦以受益焉，此之谓善处。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·勿亢》

苏秦过易水，逢邻子乞贷一布，便许以千金。是急得一布，却以千金为轻也。何自信之笃，不谅人之必以伪视己耶。而邻子果以伪视之，何者？以季子平生无千金也。卫青迂钳徒，许青以封侯，而青以牧羊奴畜之自待，是心轻于封侯，虑则重于答誓也，此安命之念，宁更信己之必贵耶。其后则果应钳徒之言矣。夫自信者，人；安命者，天。然则牧群羊为无妄之君子，贷一布为侥幸之小人。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·幸得》

岁者，民之天。民者，国之体。不意赵威后之问齐使，则知先岁而后民，先民乃及君，诚为得理也。君者国之主，父者家之尊。不意辟司徒之妻问败绩，则先曰：君免乎？次曰：锐司徒免乎？复曰：苟君父免矣，可若何！虽不问其夫，然“可若何”三字，有深情，有文礼，声泪俱出也。故知处世，必知大体，而后分寸轻重间，始有可观。不然，必露小人行迹。

《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第六辑，《迪孙·知体》

机多伏于微，故微不可忽；胜多蓄之衰，故弱之必以振。如乐毅下齐七十余城矣，孰知所存之莒、即墨，留为田单转胜之地乎。兖州叛操迎吕布，而八十城皆应矣，荀彧、程昱，故坚守鄄范东阿不动耶，盖抑审知能，有田单之局也。故弱之善虑者，恒能胜强，强而愒者，虽强，取败之道也，不足恃也。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑,《迪孙·蓄弱》

怒发上冲冠,乘人以气者,益复知敛藏以用气,此蔣相如能先国而后私也。搏浪沙中击、置身于危者,益复知进履以牧卑,此张子房能借汉以报韩也。献一西施往,载一西施归,大屈乃得大伸。□之不已,柔者必胜。故强梁者,死之道;柔弱者,生之道。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑,《迪孙·运屈》

秦以暴,而合周末之七国则秦也,其时七国怯弱,暴者乘之以气,故能合之。晋以冷,而合汉末之三国则晋也。其时魏操全用热势,晋懿不得不以冷局应之,此其所以能合也。晋后又分为十余国,隋以缓,故能收其散溢之势而合之。至于唐之末,分为八九国,宋以噩敛其湍泮之气,遂合之。暴者一传,冷者一传,缓者一传,惟噩者,转浑机而开儒学,独九传、一百七十余年靖康之难始作。唐虽差久,治道仅见贞观间,风会大不如宋。惟明于制度、治纪颇胜唐宋,教养之道,稍稍近汉。至于今,昭代又盛,此世会之散合一理。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑,《迪孙·世会》

古语云 非常之原,黎民惧焉。故前之有言曰 可与乐成,难与虑始。然王荆公执此以败誉。故曰:井田、封建非圣人不能为。要知之确,而后行之有序。不然,用顾畏于民口,民口甚于川,防之难矣哉!

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑,《迪孙·畏民》

夫学问之道,以心之所历,而各以所得而岐焉,惟止至善,以求仁为端,以作圣为诘,以天下为己任;人饥、人溺,莫不犹己;为心,以天下之至公,天下之至正 为性情,则所历归于大同,乃

无所歧以为异者。不然，则一偏为见，执是作非，宁免异同之惑哉！如腐迂封禅书，在王允则以为谤书。允是则迁非矣。王钦若监修实录，于祥云、芝鹤、崇宫、奉庙者，莫不备载，而王旦请藏天书、符瑞于梓宫，庶灭其迹，以免貽后世讥议，则王旦之函请灭迹者，乃王钦若之急欲传者也。故曰：延誉适以滋谤、避谤而转得谤者，以一己不克，遂挟私以为利，故行处皆荆棘，见者皆谷雾也。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑，《迪孙·谷雾》

董仲舒十年下帷读书，乃炼出一个“正”字。故伊川称之曰：“正其谊，不谋其利，明其道，不计其功。”汉儒之具有儒者气象，惟仲舒焉。虞乡则转以忧愤炼读书，登辇雪恨，无非读书余事。而张仲尉，蓬蒿满径，又以穷愁炼读书。由是言之，何地不可以读书。故曰：著作之道，益穷愁而后益工也。杜工部穷愁而诗益工，始信采风出之怨女，愤士之口者为深耳。惟炼一正字是克实真实工夫，真实学问，当以生平炼之，不仅作十年草草。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑，《迪孙·炼读》

大弦急则小弦折，调之贵得中。夫得中者，和之道也。为治，贵和，而治之道莫先于礼，故用礼以和。得性情之中也，乐以畅遂之，中之极，和之至也。治国犹家，家贵其和。然家人有严君焉。妇子而嘻嘻，非和也，乱之道也。

《云南少数民族哲学社会思想资
料选辑》第六辑，《迪孙·调中》

新仁里村乡约全文：窃以风俗之厚薄，端在乎人才，而人才之兴起，必资乎教化。我邑户分三甲，里号新仁，何美称也。□□顾名思义，各敦孝弟之行，共明礼司□节。为父兄者，孰不欲子弟之敦孝弟，而明礼让哉？！乃近来子弟孝弟不敦，礼让不明者，

由于教化之不行，而教化之不行，端由于不设义学之故。查我邑九姓三甲，皆有公顷田亩，愿同志居子共矢公正之心，勿怀私小之念，不论何款公项，除香火祭祖外，削去一切妄费，设为义学。有力者，一姓专设一馆；无力者，或三姓五姓共设一馆。举首事以经理，延名师而课读，将见礼义文风，蒸蒸日上，人材甲，在在时新，庶不愧仁里之名焉。是所望于九姓中之同志者。谨约。

兹将新仁里乡约十条开列于后

家常 父慈子孝，兄友弟恭，兴家之兆也。凡为子弟者，务须各务生理，出恭入敬，倘有不孝，不□□恃逆□上，被父兄首出申言者，閤村重治。

丧事 凡民有丧，葡卜救之，乡里之常也。近来积习，于初丧之夜与发引之前夜，不分老幼，群聚痛饮，以致乘醉闹丧，殊近夷风。此后不论何家遇丧，来吊者，只许烟茶，不许设酒。在家无故不来吊望者罚，有匿丧嫁娶者重罚。读书子弟，应试童生，不许妄请口□。

喜事 礼尚往来，古之道也。近来喜事之家，不分老幼，滥请人情，于办事者太难。此后人请客，男六十以上，女七十以上，方许另请人情，年岁以下者，不许妄请妄去，违者重罚。至八十以上步履艰难者，着人送至于家，以明敬老之意。

急难 不测之事，何家蔑（没）有？凡遇水火盗贼，闻声即起毕其处，以明相应相救之意。□有置若罔闻，安眠在家不出救应者，散（丧）绝天良，閤村重罚。

赌博 士农工商，各有专业。近来，子弟好尚交游，妄纳面生歹人，勾引良家子弟，潜匿赌博，为害匪轻。此后如有犯者，从重干罚外，主客一例（律）扭禀官治。

夜行 夜有事故，难免行走，但人静以后，不论男女出入，必须执火。倘不执火暗行者，定系匪类，本乡人犯者重罚，面生人犯者捆绑送官究治。

抢妇 纳宠娶妾，以重烟祀，礼之常也。近世有见人居孀，不自矜怜，反行谋算。不通知父母，不商知本人，伤（丧）节败名，擅行聚众来抢者，閤村公首稟官究治。

争讼 鼠牙雀角，何人无之。近有牙毗小畜，辙行侵□官，请讼师占原告，驷驷得意。此后有大小事故，先由村内公处，如不合者，方许报官，否则閤村不齿。为绅耆者，不可武断乡曲。

山林 斧斤时入，王道之本。近有非时入山肆行砍伐，害田苗于不顾，甚至盗砍面山，徒为己便，忍伐童松，实属昧良。此后如有故犯者，定即从重公罚。禁白（山）后，犹不准砍竹下山。

守望 出入相友，守望相助，古乡法也。近有屑小之辈，平时不务活计，至春秋登熟之际，寅（寅）夜盗窃，实为无耻。此后许看甸人认真查拿，如遇拿获，从重干罚，此时体面何在，各宜勉之。

以上十条，閤村绅耆老幼共同议约，违者不得因亲友而姑息也。倘若横行不听，閤村公同稟官究治。悬之通衢，共相奖励。

光绪二十三年七月廿二日间村同约

《南方民族的文化习俗》，詹承绪：

《大理白族的婚俗和族规村约》

九、傣族伦理道德资料

傣族，主要聚居在云南省西双版纳傣族自治州、德宏傣族景颇族自治州和耿马、孟连的河谷平坝地区，在云南省新平、元江、景东、景谷、普洱等 30 多个县、市亦有分布。

傣族自称“傣”，因地区而异又有“傣泐”“傣那”“傣雅”“傣绷”“傣端”等多种自称。傣族历史悠久，其先民在汉晋时被称作“滇越”“掸”或“擅”，在唐时被称作“金齿”“银齿”“茫蛮”“白衣”等，在元明时被称作“白衣”“百夷”，清代以

后则被称作“摆夷”或“摆衣”。唐宋时隶属南诏、大理国管辖。元明时隶属云南省，实行土司制度。清代袭明旧制，并在部分地区实行改土归流，委派流官统治。解放前，傣族部分地区已产生封建地主经济，西双版纳等地区的傣族社会则长期保持着较完整的封建领主制经济。

傣族有自己的语言文字。傣文源于婆罗米字母，属拼音文字类型。傣语则属汉藏语系壮侗语族壮傣语支。傣文包括西双版纳傣文、德宏傣文、傣绷文和金平傣文四种，前两种已有七、八百年历史，在民间、官府和寺院中长期通行使用，保存的文献资料丰富，后两种傣文的使用情况则无确切记载，分布地区较小。西双版纳傣文还保存有大量的贝叶经，其史料价值弥足珍贵。

傣族有着与自己经济基础相适应的道德传统。在《土司对百姓的训条》中，主要反映了领主和农民之间不能变移、不得僭越的等级观念，认为“不是头人，你一天像头人一样，是不对的；是小头人，却摆起大头人的架子，是不对的。不能把只有五十丈高的地位，提高到一百丈；不能把一百丈高的地位，提高到二百丈”。相反，“一百丈高的地位，你不能降低到五十丈”。对于傣族社会中的每一个人来说，“是小等级，不能自以为是等级；是老蚌，不能说自己是老叭。在跑马的地方，你不要跑象。在跑象的地方，你不要骑马。是什么等级的人，就说什么等级。”傣族统治者宣扬人们在现实生活中的阶级地位是天生的，“官种的后代永远是官种，民种的后代永远是民种”，其目的是要被剥削者安分守己，不做任何非分之想。

在《父亲对儿子的训示》和《教训妇女做媳妇的礼节》及其他道德规范中，分别对不同性别、不同角色的人们提出了种种道德训导，分别从肯定性或否定性两个方面要求人们“应该怎么做”和“不应该怎么做”。这些资料对于研究傣族传统伦理道德来说，是不可或缺的。

《土司对百姓的训条》：

当用的不用，不当用的你要用；当说的不说，不当说的你又说；当作的不做，不当作的你又做，是不对的。

该造桥的地方你不造桥，不该造桥的地方你要造桥；不是寨子的地方，你偏要修房子；在寨子的地方，你要开田，是不对的。

不是头人，你一天像头人一样，是不对的。是小头人，却摆起大头人的架子，是不对的。不能把只有五十丈高的地位，提高到一百丈；不能把一百丈高的地位，提高到二百丈。

一百丈高的地位，你不能降低到五十丈。

是小等级，不能自以为是等级；是老蚌，不能说自己是老叭。在跑马的地方，你不要跑象。在跑象的地方，你不要骑马。是什么等级的人，就说什么等级。

画的象、马、狮、兔、青蛙的像，不能留在家中。

大路不能穿过寨子中心，穿过寨子中心会伤着寨神的心。修房子用的柱子，应该树根在下，树尖在上。推推刨时应该记清。

修房子梁不能比柱子大，梁比柱子大是要压死人的。

盖房子的旧料不要再拿来盖房子，因为你不知道这根柱子是不是坏的。

大房子不能改作小房子，小房子不能改作大房子。寨子边的树林应该保护，不能砍去。田不能把埂子挖了。龙山上的树子不能砍。森林中间不能砍开树，盖房子在里面。寨子边的水沟、水井，就是不要了也不能填。佛寺对面和佛寺侧边不能盖房子，龙山上不能盖房子，不要和鬼、神、佛抵抗。

大佛爷是教过你读书的人，你有势力的时候，也不能欺压他们。学生不能偷老师的东西。

寨子上和其他地方的龙树不能砍。

寨子里的房子不能接连着修盖，应隔开才能避免火灾。

没有信义的人和好吃懒做的人，是会被人看不起的，自高自

大的人，是不对的。

借别人的东西，应好好的查看，有没有损坏。

别人做事很忙的时候，不喊你去帮忙你就去帮忙，是会受到别人尊敬的（肯帮助人的，是会受人尊敬的）。不应跟着坏人学。

不欺软怕硬的人，是会受到别人尊敬的。

不要破坏别人的婚姻。

不能因为送过别人两元的东西，就借别人八元不还。借是借。送是送。

不能因为想得到别人的产业（绝后），说是那人的亲友。

不要与流氓作朋友。

不能当面不说别人，背后乱说别人的坏话。

《父亲对儿子的训示》：

有一位修养和学问很好的先生，有五个儿子。最小的儿子明白道理，不贪玩、不斗鸡、不斗牛。四个大的都是贪玩，好斗鸡斗牛的顽皮孩子。

有一天，小儿子对四个哥哥说：“我们的父母都是会死的，我们将来也会死。父母死了，我们依靠谁？我们不做一点事，糊混日子，是太可惜的。依我看，我们应该到一个可以学的地方去学习一些道理，或是学习一些手艺，我们生活才有依靠，活在世上才有意思。”

四个哥哥都很感动，说道：“你的话很好，应该依你的话去做。”

于是小儿子提议道：“我们的父亲不是一个很有学问、有修养的人么？别人都来向父亲学各种规矩和多样道理，我们何不就向父亲学习呢？”

四个哥哥都同意了。从这一天起，他们把房子和房子的周围，以及他们自己的身上都搞得很清洁；有客来了，就捧茶去敬客。这样一连做了几天，父亲很奇怪的问道：“孩子们，这几天你们为什么都变得这样好？”小儿子回答道：“爸爸，我们贪玩好耍的混过

了我们宝贵的时间，不学到一点道理和技术，是太可惜了，因此我们想向爸爸学一些东西。”

父亲道：“很好！你们听我讲吧！

孩子：对人要和气，不要一不合意就发脾气；不要倚仗有势力的人去欺压没有势力的人；这样做，就像坐在危楼上一样的危险。

不遵守自古以来的老规矩，不尊重佛爷、老年人，不听父母的话，是不对的。看不起女人和小孩，喝很多的酒，每天睡的早，起的迟，这都是不对的。

到外面去不要单独走，不要说谎话，不要和妇女开玩笑，白天不要贪睡，不要听是非，不要说这人好那人不好，不要在背后说别的人的坏话，坐位要分清楚有尊有卑，不要乱坐长辈和长官的位子。

不要逞自己的能干，不要嫉妒别人有钱和有名誉。

在大庭广众的面前不要讨账，这会使别人难堪的。过去‘陈古’的话，不要再提。

借别人的东西应有借有还，在人多的地方不要说别人的坏话，这会使人心中难过的。别人不问你的话，你不要插嘴，别人问你什么，你就答应什么。别人和你谈话还没有谈完，你不要走开，等别人说完了话然后再走。不关自己的事不要管。应有耐心，能吃苦，好好做事情，起早睡晚，不要贪玩耍。

土司和土司的夫人，以及所有为妻为女的，不要和他们玩笑。这样做，将来会使自己丢脸的。

大象、火、水、爬高楼、骑牛骑马，这些都不要乱玩。乱玩是会损害自己的。

不要接近犯人、强盗、小偷、流氓；更不能和他们交朋友，这会教你变坏的。

犯过罪的朋友、与土司一起住过的人、陌生的人，都不要和

他们同住，他们会引诱你走上犯罪的道路，或偷掉你的东西。

不要和订过婚的女人在一起，这样会使她的未婚夫不满意。

不要陷害别人和放毒给别人。有琵琶鬼的人不要接近，他们是害人的。

孩子，你们应接近医生、算命的人、教师 and 比你学问的人。”

弟兄五个听了都很高兴，遵照父亲的话去做去了。

《教训妇女做媳妇的礼节》：

一个当家妇应该怎样做？

在一个家庭里，当一个主妇，遇着的困难是很多的，必须记住这些道理。细心的料理家务。

你不要想做个女人可以独立自主，你必须结婚。女人上了男家的门，大小事要教会做：每天楼上楼下都要扫，屋里的事情样样要理清，做这些事要耐心，不要发脾气，别再像那小姑娘一样，跳跳蹦蹦。要爱护自己的亲人，别再玩小伙子，惹起丈夫的疑心。安下心来把家管，看守家门，一边织衣，一边织几块红线包头布，缝几条花腰长裙衬新衣。这些事情样样都做好。还要思念父母养育的恩情。对待丈夫更要耐心，煮饭做菜，盐巴要调匀，说话要轻声。男人上山砍柴去，你赶快做完了事就按时去迎接，问声你从那里来，辛苦了，请休息吧！丈夫进屋来，连忙摆饭菜，请丈夫来吃饭，端茶倒水侍候在跟前。吃罢饭，洗碗、扫地，接着去把猪鸡喂好。稍歇一下去纺线，纺到天黑，放下纺车，抱柴去煮晚饭；饭好后，先请男人，后请父母，再去请一次就要跪下来抬起手；男人起身，自己跟在后，等男人坐下自己才坐下，等男人先拈三筷菜自己才拈菜。这样才能把福气沾。晚饭后收拾停当，又去纺线；纺线纺得二三两，鸡叫月亮上树梢，全家人都睡静，轻轻走到床前，先向男人磕三个头。再解开发髻，手捏头发扫三次男人的脚底心。枕头要比男人的枕头低四寸，不能同男人的头平起睡。天亮之前就起床，快把火吹燃，吹火要轻轻吹，免得柴灰

入眼睛。生起火来蒸上饭，半熟之时才把冷饭掺进去；灶旁边烧下一壶热水，等候男人起身。天大亮了，就打扫庭院；这时饭已蒸熟，把饭倒在竹席上，让凉风吹去热气，先拿一点供在神龛上，再用饭盒、饭坛来装好。装好饭后，将锅歇下，等会再炒菜，先去舂米和挑水。这时男人已起身，快把洗脸水端上去，双手摊开毛巾献给他。接着去炒菜，一碗一碗摆好了，恭请丈夫来吃饭。饭后收拾好，腰上束着装刀子的竹箩，邀约几个姊妹朋友上山去拾柴，时间不要长，柴要找得多，高高兴兴转回家，看看水缸干了没有。家务事天天细心做，一来不会辜负老人的嘱咐，二来赢得邻舍称赞你好媳妇。如果有福气当了头人的媳妇，可以昂首阔步了，但须记住几件事：不要骄傲，不要自满，对待家奴要和蔼，早晚出门不要单身走，并将百姓送你东西分赠你的朋友，说话要庄重，这样才是头人（召南）的媳妇。家奴爱你，百姓拥护你。

哪些是不好的事情，同样也指示你：对男人不好的女人，不会理家务，没有人爱护，只好离婚两分开。劝大家，千万莫偷懒，免得闲言闲语，说你是狠心人，没有人要你。教育你，你不听，反以言语骂男人，这样大家就以死鬼寡妇看待你。另一种是你不肯上男人的门，男人到你家你便离开他，不煮饭烧菜，这种女人就没人敢要她。

全国人民代表大会民族委员会办
公室编：《西双版纳傣族社会经济
史料译丛——傣族调查材料之一》

有些人当上官，欺压人民，这种做法是不对的。穷人不要说硬话，说了硬话，去找人家要的东西，找一年人家也不会给的，必须给人家说好，你穷，再加上说硬话，去找人家要，人家不会给。有些人有钱是乱骗人家，用假钱作真钱，用黑钱作九五钱，压迫穷人，借给人家假钱，要人家赔好钱。说一强迫人家是一，说二给成二。穷人家穷，孩子又多，没有饭吃，人家说多少，只能低

头接拿，不借又肚子空，因孩子多，找吃的东西一天到晚找不到，困心难处说不完。当古介（？）的人心须懂得穷人的困难，做什么说什么，必须考虑成熟再说。有钱放债给穷人做生意时，不要放假钱给人家，如果放钱给人家做生意不得吃，我们有钱人就差召法王的账。

现在谈放债人情况。有些放米给人家，放出用小筒，收回叫人家还大筒，还说：“我预先就给你说过了，叫你还大筒给我。”这种人是心重心笨的人。我们做了坏事，如像人影一样，将来会返回来套你，也给你困难，那里最黑，你的心会领你到那里去，那边是穷路，你的心会指给你走去，你的心会领你滚坡死掉的。有的人用铜当成金子使用，等到他死去，鬼要抬他装热锅，守热锅的鬼又长又大，他走一步就有一千 掌，如果他用脚踢山，山也会倒毁的。这样很可怕，谁也不要乱整吧！有会杀牛进街的，换回一些小菜、盐巴、明子和柴火回家，这样用一点肉换得许多东西，不但找钱，各式各样都找了，还剩下脖骨和肚骨回家煮吃。不要骗人拷打黑牛、黄牛吧，这是最没有神佛的事。这些罪像风一样不会打失，而像老雕捉小鸟一样跟在你身边，如像母狗跟主人一样，随时跟在身边。有些人专门偷人家的鸡，拿来杀吃，让人家仇恨一辈子，假如人家看见他偷，教育他，他还大吵大闹，不听人家的话，这也是最不好的，也是他自己做给他自己的。

这本书是法勐允刀派韩写出，讲地方历史的。因不懂历史的人还很多，我才翻成傣文，勐方皇城都参杂在内，也数了一代传一代的皇帝名字和孟连土司。那个听必须给他听仔细，留着教育人，不给犯任何罪。因人心狠，像琵琶鬼一样，看到角长角短的牛，就去买去换，拿来不留给一个活命。他们还找又胖又肥的，有些手里拿着长杆的斧头跑去把牛角长的砍死，又拿刀去割，剥去皮，割下肉来给人家每人一块和一团骨头。他们每天都老想吃，不想到将来的罪和死后下油锅。人们必须记住这话，不要乱搞坏事。

菜煮汤还比肉类好吃，人们必须做大一点的园圃，过日子最好了。有些人专门做欺骗生意，小斗出，大斗进，轻秤出，重秤进。有些人大喊大叫骂别人，打别人，人家做好事他不让，人家吃和赎佛，他不吃不赎，专门搞不好的事，将来死去和生来都不会好的，人们必须做好事。我看到这情况，才编出几句话来作为教育和参考。

中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南民族研究所：《云南省傣族社会历史调查材料——孟连、沧源和金平傣族地区（九）》

十、景颇族伦理道德资料

景颇族，主要聚居在云南省德宏傣族景颇族自治州的山区，在云南省怒江傈僳族自治州的片马、古浪、岗房及耿马、澜沧等县亦有少量分布。

景颇族因历史情况和分布地区不同有“景颇”、“载佉”、“浪峨”、“喇期”等多种自称。过去，汉族则分别称他们为“大山”、“小山”、“浪速”、“茶山”等。因景颇族人多居住在较高的山区，故从前人们又将他们统称为“山头”。其先民为唐代寻传蛮的一部分，定居在云南西北部怒江以西地区。16世纪后大量徙居德宏地区，多与德昂、阿昌、傈僳、汉等民族杂居。解放前已出现封建社会初期经济，但仍保留有多种社会发展阶段的经济成分，在上层建筑领域特别是观念形态方面则较多地保留着原始公有制观念的残余。

景颇族有自己的语言文字。景颇语属汉藏语系藏缅语族景颇语支。景颇文创制于19世纪末，属拼音文字类型。解放后经过改进，仍推广使用。

景颇族十分重视传统道德在日常生活以及社会生活中的作

用。从景颇族关于个人道德、家庭伦理关系的资料看，景颇族人要求该族个体成员“不能偷人抢人”；“不能闲游浪荡”；“不能调戏已婚妇女”；“不能虐待自己妻子”；而“要参加本村一切活动和宗教活动”；“要尊重自己的父母”等等。同时也要求有姻亲、血缘关系的成员间也必须承担一定的道德责任和义务。这样，景颇人就对丈夫与妻子、妻子与丈夫和父母与子女、子女与父母提出了双向的道德要求。除此之外，资料中还涉及到景颇族社会道德舆论对于该族中孀居、老处女、单身汉的种种看法。

在恋爱、两性关系道德上，景颇族男女青年的婚前“性生活极为自由，凡在‘赶脱宗’中互相爱慕者便可发生性的关系”。男女青年在婚前发生性关系，景颇族的社会道德是完全“允许”的，并不因此而遭到谴责或非议。甚至婚前有了“野孩子”，社会也“并不歧视”；“官家及官种的野孩子同样可以做官”；一般人的野孩子只要能干同样可以当寨头”。这种婚前性关系貌似“无序”，但实际上也有一些“原则限制”。例如：“同胞兄弟姐妹、从兄弟姐妹、姨表兄弟姐妹、同姓之内的男女青年以及有关不能缔结婚姻姓氏的青年男女，不能一起‘赶脱宗’。因而也不能发生性关系。除此而外，就相当地‘随便’了”；“同胞兄弟可以在一起与一群姑娘玩，同胞姊妹也可以与一群男子玩。”甚至“生了野孩子的姑娘，可以在其情夫给她家杀牛祭鬼之后，即可与情夫公开同居，父母既不会在从中干涉，别人也不会从旁讥笑”。即便是“青年男女在结婚之后，虽然舆论上是不能再去和别人相好，性生活应当有所限制，但实际生活却并非如此”。

景颇族的传统道德观念，在该族禁忌习俗、生活习俗及礼仪礼节等方面，也有生动的反映，兹不一一列举，读者从所收资料中自可窥其项背。

需作说明的是，这些资料虽是解放初期调查、整理的，但资料本身所反映的内容及特点，却是景颇族历史上的传统伦理道德

观念，它对于人们认识、了解并研究景颇族人的传统伦理思想及其道德观念，同样具有较高的“史料”价值。

个人道德：

①不能偷人抢人。如犯一、二次，群众还能谅解；如屡教不改，群众就要求制裁他。

②不能闲游浪荡；否则被群众歧视。

③不能调戏已婚妇女，如被该女人的丈夫看见而被打死，群众认为这是合理的，杀人者不受处分。

④要参加本村的一切活动和宗教活动，否则有困难时群众不给予帮助。

⑤要尊重自己的父母，如违反，群众认为他子孙不会昌盛，生活不会得到富裕。

⑥不能虐待自己妻子，若她能勤恳维护家务又能生育小孩，丈夫是不能借故再娶，否则群众就认为他不好。

丈夫对妻子：

①供给妻子各种必需品，如布、线、羊毛、装饰品等。

②妻子外出生产或赶街迟回，丈夫要舂米做饭等待她。

③妻子生病或生小孩时，丈夫要照护妻子。

④妻子不生育孩子，特别是不生男孩子，丈夫有权再娶。

妻子对丈夫：

①负担家务劳动，帮助丈夫做饭，洗缝衣服等。

②要接受丈夫的支配。

③如不生育孩子，须协助丈夫另娶。

父母对子女：

①照顾孩子吃穿，抚养孩子长大成人。

②孩子长大后要为其成婚。

③教育孩子成为有道德会劳动的人。

④儿子结婚后并生了小孩，父母要动员他们另建家园。

子女对父母：

- ①父母老了儿子要负责赡养。
- ②父母死了儿子负责埋葬送魂。

全国人民代表大会民族委员会办公室编：《云南德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之六》

社会对于孀居、老处女、单身汉的看法：

一般情况下，寡妇多在亡夫家族转房，但有了子女或年纪老的人也可以不转房，也并不受任何歧视。有子女的寡妇，可以把丈夫的财产转交并传给子女，任何人都不能干涉。寡妇转房时财产依人而动。如果女方转嫁亡夫的兄弟或叔伯，或者其夫的侄子，其财产也随之转移。但是，如若转嫁给外姓，财产便只能由亡夫之近亲承受了。

人们对于老处女的看法不是歧视，而是在惋惜中又流露一些怨言：“你看你呀，为什么没有男子爱你呀？”对于单身男子亦有此种表示。

有的姑娘，嫁不出去，就成了老处女。她们性生活也很自由，所有老姑娘，据我们了解邦瓦寨的几位老处女均生过小孩。邦瓦中寨的老姑娘梅普木比、梅普木多都生过“野孩子”。她们之所以成为老处女，有以下情况：

(1) 长得丑，不能干，虽然生了私生子，但是男方只是以杀牛祭鬼了事；

(2) 因为父母讨聘礼过重，别人讨不起，结果年龄大了，没有人讨；

(3) 她生性厉害；

(4) 被“枇杷鬼”咬了的女人没有人敢要，怕鬼咬。

例：上述的木多就是因为父母讨聘礼重，无人讨而耽搁了，而木比是怀了野孩子之后，听到男方不要她作妻，举刀砍了男方，事

情传出后，别人害怕，不敢讨她。

中国科学院民族研究所云南民族调查
组、云南省民族研究所民族社会历史研
究室编：《云南省德宏傣族景颇族自治
州社会概况——景颇族调查材料之八》

婚姻习俗：

(1)赶脱宗 (Kani t 'olisugi) 和“野孩子”：

在景颇社会中的各支系中普遍流行着赶脱宗之俗。在这一习俗下青年男女完全有谈情说爱的自由。从他们的房屋建筑中，我们看到赶脱火塘的存在，证明每一个人家都有为自己儿女专设与情人谈情说爱的火塘。所有的村寨都有专供青年谈情说爱的“公房”。有些地方，晴天在郊野，阴雨在牛栏、谷仓。

每当夜静更深，你可以听到村寨附近山坡上、丛林中、竹蓬内不时传来青年男女互表情谊的调子、彼此爱慕的歌声。

青年男女在婚前，性生活极为自由，凡在“赶脱宗”中互相爱慕者便可发生性的关系。但是，这里大家必须遵守着一些严格的原则：同胞兄弟姐妹、从兄弟姐妹、姨姨兄弟姐妹、同姓之内的男女青年以及有关不能缔结婚姻姓氏的青年男女，不能一起“赶脱宗”。

在这一原则之外，限制就不大了。同胞兄弟可以在一起与一群姑娘玩；同胞姊妹也可以与一群男子玩。只要排除上述关系即行。同一场合之下，男女的数目不一定相等。可以两个女的串一个男的，也可以两个男的串一个女的。一般说来是女多男少。我们亲自观察到有五个姑娘串一个男子的。大家围着篝火，歌声悠扬、情话缠绵，毫不拘束。直至夜阑人静，大家才互相偎依入睡，有的司火守候，彼此轮流，绝无忌言怨语。与这种性生活相适应，产生了大批的“野孩子”。社会对这种野孩子并不歧视。在承继财产方面与婚生子一样。官家及官种的野孩子也同样可以做官。一

般人的野孩子只要能干同样可以当寨头等。

未婚女子怀了孕，男子要给女方家庭杀牛献鬼。这一祭鬼的要求是通过“指腹认亲”和“抱子认亲”而实现的。所谓“指腹认亲”是怀孕之后即请男方杀牛祭鬼，而“抱子认亲”是生了小孩以后再抱着小孩去认父亲，并叫后者祭鬼。据我们看，“指腹认亲”本身说明了性的关系并不是十分乱，而“抱子认亲”正是性关系很乱的证明。今天最通行的是“指腹认亲”，这证明今天的串姑娘之俗并不是什么“道德的衰退”表现，而有一定限制，它更进了一步。百姓串了百姓的姑娘，有了小孩，杀牛、猪各一头，鸡若干，即算了事。若同一男子与同一女子又生了第二个小孩，仍需照办。假如男方贫穷，只杀猪一头，即可了事。百姓串上官家、官种的女儿，祭鬼时要杀牛二头。官家官种串上了百姓的姑娘，照前法来办。生了野孩子的姑娘，可以在其情夫给她家杀牛祭鬼之后，即可与情夫公开同居，父母即不会在中干涉，别人也不会从旁讥笑。相反，人们称他们为夫妻，而未生野孩子的姑娘，则不能与其情人公开同居，而只是随处找地方过夜而已。野孩子从父姓，属男方。女方只有养育的义务。如果男方声明不要这个孩子，母亲才能除了有养育的义务外，也享有相应的权利。如男孩子长大后奉养自己，女儿长大后出嫁的聘礼自己可以全部享受等。

(2) 男子对自己姐妹与人谈情的看法：

男女谈情说爱时，如被女方的兄弟看见，后者一定会打骂自己的姊妹及她的情人。因为姊妹与人谈情，作为兄弟的看见后觉得伤了自己的面子，同时姑娘家与人相好，有了野孩子，父母就不能将女儿卖大价了。

例如：邦瓦下寨的姑娘增通木盖与同村的多西干相好，被其兄拉对发现后打骂了木盖和西干。多西干畏惧，以后再也不与木盖在一起了。

从理论上，究竟为什么兄弟要干涉自己姊妹与人家谈情说

爱呢？马克思曾经说过：“在原始时代，姊妹曾经是妻子，这是合乎道德的。”而这一婚姻形式正是“血缘制家庭”。在“血缘制家庭”下婚姻的特点表明，兄弟姊妹之间是互为夫妻的。在经过“普那路亚”婚姻阶段之后，这种兄妹为婚的观念早为人反对，但是这种观念还是残存下来了，“兄妹结婚”的传说的普遍流行，正是绝好的例证。在这传说的影响下，人们不时地还对以往有着朦胧的记忆，对于自己的姊妹与人谈情的反感，可能是在这种“记忆”之下而生出的嫉妒心理的表现。

(3) “不落夫家”与“从妇居”：

新婚之后，女方即返娘家，直到怀了孕或生了小孩之后才返夫家。女子婚后一段时间在娘家居住的行为我们管它叫“不落夫家”。一个姑娘在新婚后如与自己丈夫在一起住在夫家，人家就会骂她或背后指她：“像母狗一样”。因而“不落夫家”是较为普遍的一种现象。与“不落夫家”相应的是“从妇居”的遗风的保留。青年男子在结婚之后经常到岳家，白天帮他们干活路，晚上约上自己的妻子去串。直到对方有了孕，自己才不再这样。所谓“从妇居”，乃是母系制下的风俗。从这点看，景颇族社会中的“不落夫家”正是该族经历过母系阶段的又一例证。

(4) 婚后性生活：

就一般情况言，青年男女在结婚之后，虽然舆论上是不能再和别人相好，性生活应当有所限制。但实际生活并非如此。

中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所民族社会历史研究室编：《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之八）

(1) 乘马入村过寨，必须下马，因为寨子中有一种专门咬骑马人的鬼。如果入村过寨不下坐骑，这个鬼就会咬这个乘骑者。咬了之后，后者不是死，也要生重病。

(2) 到别人家去玩，不能随便由鬼门出入，进门后不得穿鞋；进入人家屋内不得站立，更不得双手平伸当户而立，应该立即坐下，青年多盘膝而坐，老人不受此限。

(3) 不得用手摸人家门前户外的鬼桩；更不容许在人家鬼桩附近大小便。

(4) 在人家屋内住宿，未经主人许可或同意，不得挂蚊帐。因为据说，挂了蚊帐，像死人的棺材，不吉利。

(5) 家中如有孕妇正临生产，外人不得擅自进入。因为每一个人的身上都附有一个鬼，屋里多一个人，就多一个鬼，产妇就会难于生产了。

(6) 不得随便摸人家身边佩挂的长刀或枪。因这都是自卫武器，如果摸了它，主人会认为有谋害的想法，便会用刀砍你。

(7) 任何人不能在官庙、神林附近打枪、玩弹弓、砍伐树木乃至大小便。因为以上诸种行为会触怒官庙里的鬼，鬼恼了，老虎、豹子、野猫、野猪等猛兽会入村进寨危害于人。

(8) 山官不祭官庙，不堆嘿……群众不能从事播种和收割。同时，谷子也不会长好。在播种收割季节快来到时，山官如果不祭官庙，群众一定督促山官来祭。

(9) 在两次祭官庙和一次给官家十瓦约里的盖窝棚的祭祈活动之后的第一、二两天内，全寨男女老幼一律休息，禁止从事任何生产劳动。打猎活动被认为不是生产劳动。故不受此限。以每次两天计，一年共六天的忌工休息日。

(10) 如果自己是在街子天或街一、二、三、四（一街五天）的其中一天生的，到这一天，便不能出门远行或者去串别个村寨，只能赶街、在家里玩和到屋房的园地里工作，否则，命不长，活不久。

(11) 新婚的青年，在婚后第一年内，不能出门远行，不能参加拉事。

(12) 景颇人不养羊。相信羊会上房。爬房顶，这样会触怒家鬼。景颇人也不吃羊肉。

(13) 水牛只能耕田，不能驮运。黄牛则正好相反。

(14) 女人上楼，楼下就不宜于男人居住或进去了。

(15) 女人不能上房背屋顶。

(16) 女人不能摸或者跨过男人的长刀、火药枪及其自用品。

(17) 孕妇不得吃蜂蜜、箭猪肉、黄牛肉、公水牛肉、公鸡肉。凡是阉过的便可以吃了。

(18) 被枇杷鬼咬了的姑娘，不能嫁人。只有在董萨给她把鬼攘除之后，才能嫁人。

(19) 不能在别人面前放屁。否则，被认为是最不礼貌，特别是姑娘和年青妇女不能这样。

(20) 与人交谈，不能指鬼和人开玩笑。特别不能与拉塔鬼来说人。如说：“你被拉塔鬼咬了。”这会引来拉事、杀戮的纠纷。

(21) 主客相逢于家内，客人不能坐于主人的座位“吾木通”之处。主人送酒、茶、烟予自己时，必须双手接。

(22) 在旅行中或开始旅行时，在路上遇见蛇、野猫、麝子、老虎、豹子等横道而过，便以为是凶兆，便不宜于前进了。

(23) 炒菜时，菜铲不能碰着锅沿，否则家产会跑光。

(24) 供鬼的菜，在炒菜时用左手执菜铲炒；人吃的炒菜，则相反。如以筷子代替菜铲，供鬼的炒菜用一枝筷子炒；人吃的炒菜则用一双筷子炒。

(25) 吃饭时，饭包要由小头吃起，不能光吃大头。

全国人民代表大会民族委员会办公室

编：《云南省德宏傣族景颇族自治州

社会概况——景颇族调查材料之四》

“吃从”这里有一种区域性的为了团结起来对付某件事情举行的“吃从”。一般由一、二人发起，召集周围寨子的上层和代

表人物，共同负担买一、二条牛或猪，到大家选定的地方，请大董萨念下决心话，如‘若是事，大家齐心，同甘共苦’。于是杀牛祭鬼共同喝血酒，发誓结盟。据说支丹山三十多年前为抗击盎西载瓦的抢劫曾举行过一次。

“拾瓦密空崩里”(即互相帮助娶媳妇)若干年龄相当的男青年，互相约定谁娶媳妇，其余人都出一件礼物，直至轮着互相帮完为止。

吃“筏腊图”(即茶叶包)遇寨内有集会，便是男女约会的时候。每逢这样的时节，男女青年共同吃“筏腊图”(内放有生茶叶、鸡蛋、干鱼、干牛肉、大烟籽、辣籽、大蒜、豆豉、盐等)，若有大家喜爱的人不来，则留给若干包。如有已婚的男人参加，青年男女还要备酒请他们喝，共同吃后再唱山歌举行“恩腊扁”。

全国人民代表大会民族委员会办公室

编：《云南省德宏傣族景颇族自治州

社会概况——景颇族调查材料之六》

在礼仪方面，关于婚仪、丧仪已如上述，这里不再谈了。这里来谈一些其他礼仪：

吃饭的礼仪：一般家庭人口较少的，吃饭时大家在一起吃，这里没有什么一定的规矩。如果人口过多，吃饭时必分开吃，男的多在客房（老人有自己专用的大火塘），女的多在煮饭的火塘吃。

生小孩的礼仪：家里生养了小孩以后，立即用姜、干肉、盐巴拌饭包成若干小包分送给有关亲戚，对方接到这个东西便知道他们的亲戚有了喜，随即着人带上鸡蛋前来贺喜。生了孩子的人家得请“董萨”念鬼。祭鬼主要是祭家鬼，每个鬼杀鸡一只。“董萨”向鬼祈祷。如果生的是女孩，“董萨”便祝道：“今天我们家庭生了个女孩，她名叫某某。求家鬼好好保佑她，她长大成人后，出了嫁，会回来献你们的。”如果生的是男孩，“董萨”会祝道：“今天我们家庭生了个男孩，他名叫某某。求家鬼好好保佑他，他

将来长大之后，可以找牛找钱来献给你们，同时他也是你们子孙的种子。”

主客相见的礼仪：凡有客人前来，主人必予接待，客人如需要留宿，男客则住客房，女客住在做饭的火塘。招待客人依平常的情况酒是主要的待客上品，是少不了的。凡是来访的客人，来时也多带着酒、粑粑、鸡蛋或其他东西。

中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所民族社会历史研究室编：《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之八》

十一、德昂族伦理道德资料

德昂族，主要聚居在云南省潞西县三合山和镇康县军弄等地，在云南省德宏傣族景颇族自治州五县一镇及保山、临沧、思茅地区所辖各县亦有分布。

德昂族原称“崩龙族”。“崩龙”系他称而非本民族自称。德昂族各支系的自称各不相同，有“德昂”“尼昂”“达昂”“勒昂”等，其中三分之二以上的人自称“德昂”，意为“石岩”。根据本民族的意愿，于 1985 年 5 月正式将原来的“崩龙族”改称为“德昂族”。德昂族是西南边疆地区民族中最古老的民族之一。该民族源于古代“濮人”的一支，与“哀牢”关系密切。早在公元 2 世纪时就居住在怒江西岸，是开发保山、德宏一带较早的民族之一。我国史书中所记载的“茫蛮部落”，当是德昂族的先民。本来，德昂族先民曾早于傣族居住在云南德宏地区，但后来由于德昂族居住分散，与汉、傣、景颇、佤等民族长期杂居，故受这些民族的影响较多，特别是受傣族的影响较深。清光绪《永昌府志》记载，德昂族类似傣族，唯语言不同，男以背负，女以尖布套头，藤

圈缠腰，漆齿文身，多居山巅。历史上，德昂族曾先后臣服于汉、晋等王朝及唐宋时期的南诏、大理国。元以后，其先民又沦为傣族土司的属民。解放前，长期受傣族土司、部分受景颇族山官的统治与剥削。部分地区仍保留有原始公有制残余。

德昂族有自己的语言，属南亚语系孟高棉语族佤德昂语支，操布雷、若买、纳盎 3 种方言，但不少人能通傣语、汉语或景颇语。少数人能用傣文，但使用汉文的人居多。无本民族文字。

德昂族是一个富有道德感和道德传统的民族。在婚恋道德上，德昂族多实行族内婚，其最大特点是“本民族内部的等级婚不严格，贫穷人家的子弟可以娶本民族头人的女儿”；决定的因素是双方的自愿。一般年轻人有了恋人或情人，父母皆不干涉，并尊重其自主权与选择权。在德昂人看来，“姑娘爱着人了，不嫁是不行的，至于嫁的姑爷好不好，是姑娘的命运，父母是无能为力的”。如果父母作难，女方可不经过父母的同意而到男家与男方同居，这样父母就无可奈何，而聘礼也因此减半。”这与我国有些民族相比，德昂族青年男女的婚姻自主权相对地要大得多。这一方面说明德昂族社会阶级分化尚不明显，等级观念还较淡薄，另一方面也表明了德昂人对青年婚恋行为的宽容与尊重。

从资料中可以看到，德昂族社会中亦同样存在着重男轻女即男尊女卑的思想，对妇女的行为有一些特殊的限制，对妇女存有偏见。德昂族虽然历史悠久，但由于社会发展程度较低，原始的集体互助观念十分浓厚，这当是德昂族原始公有制道德观念的遗存。德昂族过去没有成文法规，但却有世代相传的习惯法。这些习惯法既有道德的成分，也有“法”的成分，二者互相替补，交互作用，共同约束着人们的思想与行动。

需作说明的是，这些资料虽是解放初期调查、整理的，但资料本身所反映的内容及特点，却是德昂族历史上传统道德观念的一部分，它对于人们认识、了解并研究德昂族的传统伦理思想及

其道德观念，同样具有较高的“史料”价值。

德昂族是一夫一妻制，同姓不婚，并很少与外民族联姻，男女青年有恋爱自由，女子在择配上也有一定的自主权……青年男女到一定的年龄，男青年于夜间独自或约伴前往本村和他寨预先选定的姑娘后门吹芦笙，引出姑娘来谈情，如男青年系从外寨远来，会受到女方加倍殷勤的招待。待双方建立了感情之后，由男方父母请村中长老为媒到女家说合并商讨婚礼等。只要是男女双方自愿，家长肯定是会同意的，他们认为德昂族的习惯，姑娘爱着人了，不嫁是不行的，至于嫁的姑爷好不好，是姑娘的命运，父母是无能为力的。如遇到女方父母干预作难，女方可不经过父母的同意而到男家与男方同居，这样父母就无可奈何，而聘礼也因此减半。

《德昂族简史简志合编》(初稿)

德昂族青年到十四、五岁以后，就开始串姑娘，这时德昂族青年婚前享有自由恋爱，亦有性生活的自由。如有私生子，男方要到女方寨子请吃小酒，叫做洗寨子，请佛爷和先生念一天的经，男女双方可以正式结婚。但这种事例不多见。凡是不同姓的姑娘，男青年均可去串，舅表、姨表亦可通婚，姐姐未出嫁以前不能串其妹妹。黑德昂、红德昂、花德昂之间可以通婚，若红德昂娶黑德昂女子，要按黑德昂礼节，反过来也一样。德昂族很少与外族联姻，限制较严格。

德昂族男青年在选定姑娘后，在夜间进入女家后门或厨房，进行恋爱，或在宗教节日和劳动生产中去建立感情。在恋爱过程中，双方互送礼物，……当女方同意与男方结为终身伴侣时，男方便送一些草烟、卢子、沙基等给女方，女方把这些礼物带回家中交给父母。父母知道女儿有了对象后，对男方进行了解，如女方父母同意后即收下这些礼物，此时男方进一步送一坨茶叶、一坨烟、

一坨石灰、一包沙基卢子、一台芭蕉及几节甘蔗交给女方，女方收到后将此物悬于家中，父母见后如同意则收用。……只要青年男女双方自愿，家长绝大多数是同意的，按照德昂人的习惯，姑娘爱着人了，不嫁是不行的。女方父母也认为姑娘喜欢哪个就嫁给哪个，以后好不好是她的命运，在这方面父母是无能为力的。同时德昂族内部等级婚不严，只要男女双方愿意，穷人、百姓可娶富户及头人女儿。当男女双方建立了深厚的感情之后，若遭到女方父母反对，女子也有权利接受男方的礼物或主动到男方家，这样父母也就没法不同意了，而且这样做，姑娘的礼钱就要减少一半。或者当遭到反对时，双方逃婚，但在德昂族中很少有这样的事例。

《云南省德昂族社会历史调查报告》（德昂族调查材料之一）

群众中流传着‘骡马不能戴铃，女人不能比男人’的俗语，而妇女也自认为女人家不懂事，只是操持家务，门外的事主要是男人去办。镇康地区家内所设的佛爷起坐处，妇女是绝不能坐的。这反映出妇女的社会地位较低，但从家庭内部来看，妇女在家中还是比较受到尊重的。

《德昂族简史简志合编》（初稿）

各个‘克勒’，^①的管理由‘达干安’担任。‘达干安’，是长者之意，也就是“克勒”长。原来各个“克勒”还有“达干恩”，“达干恩”是女长者，但伴随着德昂族社会的封建化，父权的增强，妇女参与社会政治活动的权利开始被剥夺，“达干恩”在“克勒”中的作用已经丧失。

《拉祜族佤族德昂族傈僳族社会与家庭形态调查》

^①“克勒”：在已经产生封建关系的德昂族社会中，还存在氏族组织的残余，这种组织德昂人自称为“克勒”。

妇女不得与佛爷同坐，更不能和佛爷谈话……。

妇女由于社会家庭地位很低，受苦更深。月经时照常从事劳动，经期不正常及腹痛的很多。妊娠时亦照常劳动，不得休息，即使在生产前一天，亦如此，所以有把小孩生在赶街路上、生在田里的事很常见。生产时，父母丈夫均不管，疼痛时不许喊叫。在本民族中，无接生婆，全系产妇自己接生，用竹片断脐，旧纱布包扎脐带。产时，多系蹲着，仅少数是睡着生的。

他们认为婴儿在初生时一月内(有的说甚至一年内)，还是一个鬼娃娃，要过一个月、一年才算是一个人。产妇产后只吃烧过的盐水泡饭和青菜，不吃肉，怕鬼跟着来，但更主要的是没有钱。因而产妇的营养状况非常不良，在妊娠期也谈不上什么营养，产妇一般在产后十多日即开始劳动。……

家庭成员间，男子当家作主，妇女居于从属地位。过去在生产上男的做得多，妇女除参加生产外，主要是料理家务。男子才能继承财产，女儿不得继承，如果没有儿子，财产常由本家庭分占。……

妇女不能坐家中招待佛爷的起坐处，不能穿草鞋，因为德昂族人民传说，草鞋过去只有佛爷才能穿。

《云南省德昂族社会历史调查报告》（德昂族调查材料之一）

大寨德昂族在经济生活上是个体家庭、小家庭占了绝大多数，但还保存有较浓厚的大家庭公社的色彩，表现在同一血族小家庭同居一幢房子，不同血族的若干个德昂族的小家庭同居一幢房子内也很普遍。这些小家庭无论是同血族或非血族的，都是一个独立的经济单位，每家都设一个火塘，在农业生产上互相换工……。当人们进入深长宽广的房子中，炊烟缭绕，往来走动的人非常频繁。勤劳而善良的德昂人，决不会因同居而产生争吵，在德昂人的思想中，挨伴同居是十分可贵的生活，因此很珍惜它，它会促

进同居成员间的关系更加密切。

《云南省德昂族社会历史调查报告》（德昂族调查材料之一）

到解放前夕，大寨和火石山的德昂族父权制家庭已经解体，过渡到个体家庭。但个体家庭仍采取“乖格鸠”形态，“乖格鸠”则是由原始共产制家庭向个体家庭过渡的中间环节。开始在每个“乖格鸠”内部从生产到生活都有互助的义务，帮助煮饭，饲养家畜、家禽，同时在生产上也是互相进行换工的组织形式。

《拉祜族佤族德昂族傈族社会与家庭形态调查》

德昂族没有成文法规，但有习惯法（其中也包含着许多道德观念——编者），如：

1. 村寨成员对公有地可谁开谁种，公有林木谁用谁砍，只需在用时告知村寨头人，如系私人竹木，用时应征得主人同意或出钱买得。

2. 死人必须埋在村公共坟地，不能乱葬。

3. 分家处理：一般是长次子另建新居，幼子留老家与父母同居，并有继承财产权。但这也不是绝对的，也有幼子分居的。在财产处理上，不论哥哥或弟弟分居，都根据家庭情况分给一份财产，留在本家赡养父母的，可以多分得一点。

4. 偷窃：偷窃者被查获，应行赔偿。若系嫌疑犯，在百年前则用神判，即用沸水中捞铜钱之法来判定，如被嫌人手被沸水烫伤，即认为是盗窃犯，要赔偿。到近代演变为群众公断，被怀疑的人，是否会偷盗，由大家根据他日常生活及道德品质表现来判决。确定偷窃人后着令其赔偿，如不赔，由全寨公断，加倍处罚或逐出寨子。德昂族中进行偷窃的人很少，人们认为这是最不道德的行为。

5. 通奸：若与有夫之妇通奸被发觉，奸夫交公众处罚，罚款数元，若妇女对丈夫不满可另嫁，但要赔给男方彩礼。

6. 未婚女子怀孕后，男女双方愿意可结婚，但要洗寨子，一般出四、五元钱请寨中老人进餐即可。

《德昂族简史简志合编》（初稿）

德昂族没有成文的法律制度，只有从古代留传下来的习惯法。一般均由头人处理，如遇案件关系重大，召开群众大会处理，情节严重的，驱逐出寨，没有肉刑。一般是罚款。近六十年来受了傣族统治阶级的影响，头人在处理群众案件时，往往是罚谷子三十斤或白工数天。对盗窃案，过去采用神判，即是由被窃者及疑指为窃者双方捞油锅，如谁的手被油烫伤，那就是谁输理。近年来进而为全寨老人评，如获人证物证，加倍罚款。

《云南省德昂族社会历史调查
报告》（德昂族调查材料之一）

主要参考书目

- 《尚书》，《十三经注疏》，中华书局 1983 年版。
- 《论语》，《论语译注》，中华书局 1958 年版。
- 《墨子》，《墨子闲诂》，中华书局 1986 年版。
- 《管子》，《诸子集成》，中华书局 1954 年版。
- 《庄子》，《庄子集解》，中华书局 1987 年版。
- 《晏子春秋》，上海古籍出版社 1989 年版。
- 《春秋左氏传》，《晏子春秋集释》，中华书局 1962 年版。
- 《荀子》，《荀子集解》，中华书局 1988 年版。
- 《战国策》，上海古籍出版社 1989 年版。
- 《韩非子》，《韩子浅解》，中华书局 1960 年版。
- 《吕氏春秋》，《吕氏春秋校释》，学林出版社 1984 年版。
- 《礼记》，《十三经注疏》，中华书局 1983 年版。
- 《大戴礼记》，中华书局 1983 年版。
- 《仪礼》，《十三经注疏》，中华书局 1983 年版。
- 《孝经》，《十三经注疏》，中华书局 1983 年版。
- 《淮南子》，《诸子集成》，中华书局 1954 年版。
- 《马克思主义伦理学》罗国杰主编，人民出版社 1982 年版。
- 《共产主义道德通论》周原冰著，上海人民出版社 1986 年版。
- 《马克思主义伦理思想发展的历程》章海山著，上海人民出版社 1991 年版。
- 《道德与社会生活》李奇著，上海人民出版社 1984 年版。
- 《道德学说》李奇主编，中国社会科学出版社 1989 年版。
- 《伦理学教程》罗国杰等著，中国人民大学出版社 1985 年版。

- 《伦理学》罗国杰等著,人民出版社 1989 年版。
- 《新伦理学教程》魏英敏主编,北京大学出版社 1996 年版。
- 《伦理学新论》万俊人著,中国青年出版社 1994 年版。
- 《中国伦理思想研究》张岱年著,上海人民出版社 1989 年版。
- 《先秦伦理学概论》朱伯崑著,北京大学出版社 1984 年版。
- 《中国伦理学百科全书》(1—11 卷)罗国杰主编,吉林人民出版社 1993 年版。
- 《中国传统道德》(多卷本)罗国杰主编,中国人民大学出版社 1995 年版。
- 《中国伦理大辞典》陈瑛、许启贤主编,辽宁人民出版社 1989 年版。
- 《中国伦理思想史》陈瑛等主编,贵州人民出版社 1985 年版。
- 《中国伦理学说史》沈善洪等著,浙江人民出版社 1985 年版。
- 《中国伦理文化宝库》徐少锦、温克勤主编,中国广播电视出版社 1995 年版。
- 《中华美德大典》李春秋主编,山西教育出版社 1996 年版。
- 《中国伦理精神的历史建构》樊浩著,江苏人民出版社 1992 年版。
- 《中国特色的道德文明》樊浩著,河海大学出版社 1990 年版。
- 《中国传统伦理思想纵横》张殿奎等主编,红旗出版社 1991 年版。
- 《伦理道德与社会文明》许启贤著,中国劳动出版社 1995 年版。
- 《道德纵横谈》孙乃民著,吉林人民出版社 1984 年版。
- 《人生幸福论》陈瑛主编,中国青年出版社 1996 年版。
- 《道德本质论》夏伟东著,中国人民大学出版社 1991 年版。
- 《中国古代人我关系论》焦国成著,中国人民大学出版社 1991 年版。

《道德活动论》姚新中著,中国人民大学出版社 1990 年版。

《传统与选择——中国传统道德大家谈》王丹彦等主编,中国人民大学出版社 1996 年版。

《近代伦理思想的变迁》张岂之等著,中华书局 1993 年版。

《中国历代家训大全》徐少锦等主编,中国广播电视出版社 1993 年版。

《民族伦理研究》张哲敏主编,云南民族出版社 1990 年版。

《中国少数民族道德概览》高发元主编,云南民族出版社 1992 年版。

《中国西南少数民族道德研究》高发元主编,云南民族出版社 1990 年版。

《贵州省少数民族传统伦理道德研究》刘明华等主编,贵州教育出版社 1991 年版。

《中国哲学大纲》张岱年著,中国社会科学出版社 1982 年版。

《中国少数民族哲学史》肖万源等著,安徽人民出版社 1992 年版。

《中国少数民族哲学·宗教·儒学》肖万源等主编,当代中国出版社 1995 年版。

《中国少数民族哲学思想研究》杨明等主编,四川大学出版社 1992 年版。

《古希腊罗马哲学》北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆 1961 年版。

《尼各马科伦理学》亚里士多德著,中国社会科学出版社 1990 年版。

《西方哲学史》罗素著,商务印书馆 1976 年版。

《伦理学》斯宾诺莎著,商务印书馆 1983 年版。

《道德形而上学原理》康德著,上海人民出版社 1986 年版。

《历史哲学》(纪念本),黑格尔著,斯图加特 1958 年。

《和谐与自由的保证》魏特林著,商务印书馆 1979 年版。

《思想起源论》拉法格著,三联书店 1963 年版。

《狄慈根哲学著作选集》,三联书店 1978 年版。

《日本人》埃德温·赖肖尔著,上海译文出版社 1958 年版。

《美国与中国》费正清著,商务印书馆 1973 年版。

《艺术哲学》丹纳著、傅雷译,人民文学出版社 1983 年版。

《西方伦理学名著选辑》上卷,周辅成编,商务印书馆 1964 年版;下卷,商务印书馆 1987 年版。

《道德百科全书》[美]弗吉利亚斯·弗姆主编、戴杨毅等译,湖南人民出版社 1988 年版。

《伦理学辞典》[苏]伊·谢·康主编、王荫庭等译,甘肃人民出版社 1983 年版。

《西方伦理思想史》罗国杰、宋希仁编著,中国人民大学出版社 1985 年版。

《西方伦理学史》(上卷),万俊人著,北京大学出版社 1990 年版;下卷,北京大学出版社 1992 年版。

《当代西方伦理学流派》李莉著,辽宁人民出版社 1988 年版。

《现代世界伦理学》中国社会科学院哲学研究所伦理学研究室编,贵州人民出版社 1981 年版。

《民族学概论》杨堃著,中国社会科学出版社 1988 年版。

《民族学通论》林耀华主编,中央民族学院出版社 1990 年版。

《中华民族多元一体格局》费孝通等著,中央民族学院出版社 1989 年版。

《广义民族学》施正一主编,光明日报出版社 1992 年版。

《民族理论通论》金炳镐著,中央民族大学出版社 1994 年版。

《汉民族发展史》徐杰舜著,四川民族出版社 1992 年版。

《中国民族问题的理论与实践》江平主编,中共中央党校出版社 1994 年版。

《论社会主义民族关系》刘先照主编,民族出版社 1991 年版。

《民族理论和民族政策纲要》刘锬、何润著,中央民族学院出版社 1993 年版。

《中国少数民族文化史》李德洙主编,辽宁人民出版社 1994 年版。

《中国少数民族文化通论》徐万邦、祁庆富著,中央民族大学出版社 1996 年版。

《中华民族》田晓岫主编,华夏出版社 1991 年版。

《民俗学概论》陶立璠著,中央民族学院出版社 1987 年版。

《共夫制与共妻制》宋兆麟著,三联书店 1990 年版。

《少数民族生活方式》杨国才等编著,甘肃科学技术出版社 1990 年版。

《中国民族性》沙莲香,中国人民大学出版社 1989 年版。

《中国民族学概论》梁钊韬等编著,云南人民出版社 1985 年版。

《中国民俗探微》高国藩著,河海大学出版社 1989 年版。

《少数民族礼仪》张继焦,中央民族大学出版社 1994 年版。

《少数民族民间禁忌》宋全编,中央民族大学出版社 1994 年版。

《中国少数民族禁忌大观》方素梅主编,广西民族出版社 1996 年版。

《中国历代爱国诗词精选》熊坤新等编著,中国广播电视出版社 1994 年版。

《做新世纪的主人》熊坤新主编,中国青年出版社 1996 年版。

《南方民族的文化习俗》中国社会科学院民族研究所编,云南人民出版社 1991 年版。

《世界民俗大观》段宝林、武振江主编,北京大学出版社 1988 年版。

《世界风俗概览》赵锦元等主编,广西人民出版社 1990 年版。

《外国民族学史》C·A·托卡列夫著、汤正方译,中国社会科学出版社 1983 年版。

《野蛮人的性生活》马林诺夫斯基著、刘文远等译,团结出版社 1989 年版。

《自然民族的人类学》Th·魏茨,莱比锡 1859 年。

《社会学基础》T·斯宾塞,圣彼得堡 1876 年。

《原始文化》Θ·泰勒,浙江人民出版社 1988 年版。

《人类学和现代生活》Fr·博厄斯,纽约 1928 年。

《民族学译文集》(一),中央民族学院民族研究所编,中央民族学院出版社 1987 年版(二),中央民族学院出版社 1990 年版;(三),中国社会科学出版社 1991 年版。

《当代原始部落漫游》刘达成等编译,天津人民出版社 1982 年版。

《当代原始民族》爱德华·韦尔著、刘达成等编译,四川民族出版社 1989 年版。

《世界民族风俗与传统文化》顾章义主编,民族出版社 1989 年版。

《东南亚各国民族与文化》陈鹏著,民族出版社 1991 年版。

《人类性爱史话》蕾伊·唐娜希尔著、李意马译,中国文联出版公司 1988 年版。

《婚姻革命》伯特兰·罗素著、靳建国译,东方出版社 1988 年版。

《中国大百科全书》(民族),中国大百科全书出版社 1986 年版。

《中国少数民族哲学和社会思想资料选编》,天津教育出版社 1988 年版。

《中国少数民族文学作品选》,上海文艺出版社 1982 年版。

《中华风情大观》,中国民间文艺出版社 1990 年版。

《旧唐书》刘昫等撰,中华书局标点本 1975 年版。

《新唐书》欧阳修、宋祁撰,中华书局标点本 1975 年版。

《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》苏晋仁、萧链子,四川民族出版社 1981 年版。

《宋史》脱脱等撰,中华书局标点本 1977 年版。

《元史》宋濂等撰,中华书局标点本 1976 年版。

《明史》张廷玉等撰,中华书局标点本 1974 年版。

《明实录藏族史料》,西藏人民出版社 1982 年版。

《清实录藏族史料》,西藏人民出版社 1982 年版。

《西藏志·卫藏通志》(合订),西藏人民出版社 1982 年版。

《西藏图考·西招图略》(合订),西藏人民出版社 1982 年版。

《西藏地方是中国不可分割的一部分》(史料选辑),西藏人民出版社 1986 年版。

《西藏佛教发展史略》王森著,中国社会科学出版社 1987 年版。

《西藏佛教史略》王辅仁著,青海人民出版社 1982 年版。

《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》格勒著,中山大学出版社 1985 年版。

《西藏王臣记》第五世达赖喇嘛著、郭和卿译,民族出版社 1983 年版。

《西藏王统记》索南坚赞著、刘立千译注,西藏人民出版社 1985 年版。

《论西藏政教合一制度》东嘎·洛桑赤列著、郭冠忠等译,西藏人民出版社 1985 年版。

《敦煌本吐蕃历史文书》(增订本)王尧等译注,民族出版社 1992 年版。

《藏族文学史》藏族文学史编写组,四川民族出版社 1985 年

版。

《西藏风土志》赤烈曲扎著，西藏人民出版社 1982 年版。

《中国少数民族谚语选》，四川民族出版社 1985 年版。

《西藏自治区概况》，西藏人民出版社 1984 年版。

《萨迦格言》萨班·贡嘎坚赞著、次旦多吉等译，西藏人民出版社 1985 年版。

《格丹格言、水树格言》索南扎巴·孔唐·丹白准美著、耿予方译，西藏人民出版社 1986 年版。

《国王修身论》久·米庞嘉措著、耿予方译，西藏人民出版社 1987 年版。

《西藏宗教概说》彭英全编著，西藏人民出版社 1983 年版。

《西藏风情》龚思雪编著，四川民族出版社 1985 年版。

《藏族哲理诗撷英》郑经超编译、整理，陕西人民出版社 1988 年版。

《〈格萨尔〉初探》降边嘉措，青海人民出版社 1986 年版。

《藏族传统文化辞典》谢启昆等主编，甘肃人民出版社 1993 年版。

《西藏文明东向发展史》石硕著，四川人民出版社 1994 年版。

后 记

本书系国家社会科学基金会资助课题。

值此付梓之机，我要对中央民族大学出版社社长兼总编丁文楼先生对本书的支持和本书责任编辑所付出的辛劳表示特别地感谢。

特别是被誉为中国哲学界泰斗、国学大师的张岱年先生和我国民族学界的著名专家、中央民族大学终身教授林耀华先生，均在耄耋之年欣然亲笔为本书写序，充分体现了他们不顾年老体衰而热心扶掖后学的精神，令人感念不已。

在本书付梓前，承蒙施正一教授和金炳镐教授指点，我又从编排体例上作了些调整。特别是中国社会科学院民族研究所的瞿胜德先生抽暇将本书汉文目录译为英文目录，为对外交流提供了方便，特致谢忱。

最后，我还要对陕西人民出版社张海潮主任，陕西人民教育出版社李宝生主任，济南出版社王菁女士，西藏民族学院已故彭英全教授，北京行政学院赵春福教授，南京行政管理学院胡宁生副教授，国家教委社会发展研究中心夏伟东博士，陕西师范大学屈培恒教授、李健副教授，宝鸡文理学院王磊教授，中国人民大学焦国成博士、李萍博士、葛晨虹博士、魏德东博士，中国社会科学院研究生院刘光明博士后，中国社会科学院何星亮博士，中国藏学研究中心格勒博士，云南民族学院杨国才副教授，贵州

大学刘明华副教授等诸多师友表示谢意，因为他们都曾经给过我这样或那样的鼓励和支持。

作 者

丁丑年秋于北京

内 容 提 要

本书为我国民族伦理学研究的开拓者之一熊坤新副教授积多年研究心血之结晶。我国著名学者张岱年先生和林耀华先生分别为之写序。本书作者试图站在民族学与伦理学相交叉、融会、结合的基础上，从宏观、中观和微观的角度，分别对民族伦理学、中国少数民族伦理思想和族别伦理思想等三个层面进行了研究。它既是我国目前仅有的开拓性学术专著，又可作为我国高校的专业教材。相信它的出版，对于拓宽民族学和伦理学的研究领域，并促进其繁荣和发展；对于弘扬民族文化，充实和丰富民族文化内涵；对于增进民族间的相互了解，思想文化交流，加强民族团结，建设社会主义精神文明，均将会起到积极的作用。同时它对于广大人文科学工作者，也是一本极有价值的参考书。

张岱年先生序

世界上有许多民族，不同的民族有不同的风俗习惯，因而有不同的伦理观念，这个民族所认为是者，别的民族或以为非。这就是道德的相对性。但是，在不同民族的不同的伦理观念之中，也有一些共同的相通的内容，这表现了道德的共同性。不同民族的伦理观念之间，可谓同中有异、异中有同。不但世界上不同国家的民族有不同的道德，中国国内各民族的伦理观念也是同中有异、异中有同，民族伦理的丰富内容及其异同关系是值得深入研究的。熊坤新同志长于伦理学，又对于民族学有较深的造诣，近著《民族伦理学》，对于不同民族的伦理的具体内容做了广泛而深入的研究，这是民族学与伦理学研究的新成果，是有重要意义的。

张 岱 年
序于北京大学
一九九七年十月

林耀华先生序

民族学研究的对象是民族。民族学对各民族的社会经济结构、政治制度、社会生活、家庭婚姻、风俗习惯、宗教信仰、语言文字、文学艺术、道德规范、思想意识等等，都要全面加以探讨。对于各民族道德伦理的研究确实是民族学研究中的一个重要的方面。比较权威的《国际社会科学百科全书》（*International Encyclopedia of the social sciences*）在解释民族的概念时认为“民族学的研究包括了关于人的‘道德和体质的’不同方面”。英国民族学的奠基人泰勒（1832~1917）在《原始文化》一书中认为，在研究人类文化或文明的时候，必然要涉及到道德这一特殊的社会意识形态。他说：“文化或文明是一个复杂的整体，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗及作为社会成员的人所具有的其他一切能力和习惯。”美国民族学家路易斯·亨利·摩尔根（1818~1881）在《古代社会》一书中谈到民族道德的理想目标时，满怀希望地说：“总有一天，人类的理智一定会强健到能够支配财产，一定会规定国家对它所保护的财产的关系，以及所有者的义务和权利范围。社会的利益高于个人的利益，必须使这两者处于一种公正而和谐的关系之中。”管理上的民主、社会关系中的博爱、权利的平等和普及的教育，将标志出下一个更高级的社会制度，经验、理智和知识正在不断向这种制度努力。这将是古代氏族的自由、平等和博爱的复活，但却是在更高形式中的复活。”这种颇带进化论色彩同时也带有辩证法因素的观点，已比较明确地表达了民族道德不断进步的思想。博厄斯在《人类学与现代生活》一书中谈到各民族的社会理想时，曾举例说：“中央非洲的黑人、澳大

利亚人、爱斯基摩人、中国人的社会理想是如此的不同，以至他们对人的评价是无法比较的。⁹⁹ 只要我们深入研究每个民族的理想，并把在人类各个部分发现的文化价值列入我们的总的范围，客观的、严格的民族研究才有可能。’由此可见，世界各国的民族学家都非常重视民族伦理的研究。

熊坤新同志勤奋好学，他告诉我他把民族伦理的研究努力深化，尝试从宏观、中观与微观三个层面探索不同民族的伦理思想，取得了可喜的成绩。希望熊坤新同志以此为起点，坚持不懈，为继续深入民族伦理的研究做出新的努力。

林耀华

1997 年 10 月

自 序

我自幼受到蜀文化特别是蜀汉文化的熏陶和影响。如果以 18 周岁作为成人的标志的话，那么在未成人前，只知道自己（包括父母兄弟姐妹和亲戚朋友）是汉族，从未接触过少数民族。因此关于民族方面的知识几乎是等于零。后来我参军于北京部队，所在的连队有两个回族战士，一个来自天津，一个来自河北，也只知道他们不吃猪肉，连队总是给他们单炒鸡蛋素菜。除此而外，就不知道他们究竟和我们有什么区别。1976 年，我们几名战士得到中央军委的批准，退伍后不回自己的家乡，而奔赴藏北草原插队。这样，便被完全置身于一个非常陌生的民族环境：面对的全是藏族人。和他们共同生活了两年的时间不算长，也不算很短，使我对藏民族有了较多、较直接的观察和了解。这恐怕也是此生注定要研究民族问题并对民族学及其相关学科表现出浓厚兴趣的一个重要契机。1978 年，考入了位于陕西咸阳的西藏民族学院攻读哲学专业，民族理论成为我们的必修课之一。课余时间，常从图书馆借来一些民族方面的书籍看，深为其中多姿多彩的民族风情所吸引。毕业留校后，又长期在该校民研所任教并从事科研工作，关于民族学方面的知识不断积累，也经常发表一些论文或参撰一些著作。后来我又荣幸地成为中国民族学会的理事，得以有机会经常参加一些全国性的学术会议，聆听民族学界著名专家学者的妙言宏论，不断结交一些新老朋友，因而民族学方面的视野逐渐扩大。加之刚留校时我曾从事过德育课教学，曾到陕西师范大学系统进修过伦理学方面的基本理论，再联系民族院校大学生的特点，觉得德育课教学必须和少数民族学生特点相结合。由此便萌生了

要研究民族伦理学的初衷。1987年，中国西部伦理学会首届学术讨论会在西安举行，我参加会议并在会上正式提出了这一想法，立即得到许多专家学者的赞同和支持，也得到了同行们的响应。目标和方向确定了，我便从此开始了艰辛的探索。尽管这些年来我的工作环境和条件有些变化，有时也兼及其他一些研究，但这个方向始终未改。现在摆在读者面前的这本书，便是我十年来艰辛探索并为之付出了艰辛劳动的结晶。

众所周知，芸芸众生的人类现在脚踏的这个地球，仍然是为林林总总的民族所共生共存的世界（据统计，世界上现存的民族，决不少于2000个）。我们每个人无论生在何处，长在何处，或工作在何处，各自的头上都无形中被戴上了一顶“民族”的帽子：要么你是这个民族，要么你是那个民族，即便是通过跨民族联姻而生的子女（有的称之为“混血儿”，有的称之为“团结族”），也必须在父母各自所属的民族成分中选定一个民族，决不可以任意挑选一个与自己毫无关联的“民族头衔”来戴在自己的头上。那些试图宣布自己是脱离民族或超越民族的人，是不可能存在的，那些自称是生活在族际文化交融中的“边缘人”，也无法摆脱或甩掉其“原生民族”的帽子。既然众多民族的客观存在是一个基本事实，并由此构成了一个人类社会整体，那么各个民族在其自身的形成和发展过程中，由于受到自然因素、遗传因素、社会因素等多重影响，就必然会在社会、历史、文化、习俗、生产生活方式等方面表现出异彩纷呈的特点。与此相适应的是，各族人民的伦理道德观念也必然会有同异相兼、同中有异、异中有同的现象。所谓“同”，就是无论什么民族，都必须共同遵守人类社会通行的一些伦理道德准则，如爱国主义、国际主义、社会公德等等。在这些道德准则面前，是不能讲求其民族特殊性的，无论什么民族，都得无一例外地必须遵守和遵循。所谓“异”，就是只通行于一个民族内部的那些伦理道德规范。一旦越出了这个民族的界限，这些

伦理道德规范就失去了效力范围和约束作用。我在有关论著中多次强调过如下论点：

在人类文化中，应该说每个民族都有自己丰富的伦理思想。特别是在人伦关系和道德观念上，各民族都是富有道德情感和道德传统的民族，都喜欢并善于用道德这一特殊的社会意识形态来协调或规范人们的言论与行动。可以说每个民族在处理内外部民族关系时，在处理民族成员与民族整体以及与国家和社会的关系时，在很大程度上都是靠道德观念和道德准则来调适的。就民族个体而言，道德情感、道德意志、道德信念、道德实践，对自身品格、品质的锻造，义务、良心的栽培，善恶观念、是非观念、荣辱观念的确立，要而言之，对个人人生观、价值观、公私观、幸福观、婚恋观、生死观等方面的影响，无疑都起着极为重要的作用。就民族整体而言，由民族个体成员道德意识或道德观念汇集组合成的氏族、部落道德，以至于民族道德，构成了该民族的重要意识形态之一，反映了构筑在该民族物质经济利益基础之上的伦理倾向，显示了该民族社会道德的面貌和水平。可以肯定地说：有民族就必然有道德，没有道德的民族是没有的；根本就不讲道德，一点儿也不要道德的个人也是罕见的。一定的道德形式总是存在于一定的民族形式之中，一定的民族道德总是会带有其自身的民族性特点。因此，民族道德乃是民族意识和民族文化的重要内容之一，也是民族精神生活中须臾不可缺少的“精神调节器”，在民族文化和民族精神文明中居于特殊的地位。从道德所能起到的作用来看，对一个民族的兴衰，对一个民族的素质，对一个民族的文明程度，也都起着一种不可低估的作用。尤其是对民族个体成员的家庭、事业、身心发展所起的作用，对民族整体的社会风尚、道德面貌、文明状况所起的作用，都是不言而喻的。

记得《求是》杂志社的田颖副编审在一次学术研讨会议上曾问我：你研究民族伦理学，有何实际意义？它对各民族的社会生

活有何影响？我回答说：您这个问题问得好。在我看来，研究民族伦理学，从理论意义上讲，批判地继承和弘扬各民族的道德传统文化，对充实、丰富人类伦理思想的宝库，以拓宽民族学和伦理学的研究领域，从而建构新兴边缘学科——民族伦理学，并促进其繁荣和发展，意义不可低估。从现实意义上看，把蕴藏在各民族中的伦理道德资料发掘、整理出来，加以批判继承，去糟取精，改造利用，综合创新，对于增进民族间的相互了解、思想文化交流，加强民族团结，密切民族关系，沟通民族感情，特别是对促进社会安定、经济发展、家庭和睦、提高民族道德素质，建设社会主义精神文明，促进人的全面发展，也都具有十分重要的意义。田女士听我如此一说，也频频点头称是。

如前所述，我研究民族伦理学，当始于 1987 年。迄今已有了 10 个年头。本书的出版，虽不敢妄称是“十年磨一剑”，但也确实倾注了我十年的心血。根据我的体会，我一直把民族伦理学分作三个层次来研究：

第一，从宏观的角度，把民族伦理学作为跨界于民族学和伦理学之间的一门新兴边缘学科来加以研究，曾试图站在学科建设的理论高度，分别就开拓民族伦理学研究的可行性与必要性，为确立民族伦理学的学科名称和研究对象，为确定民族伦理学研究的内容与任务，以及研究民族伦理学的方法等问题进行了探讨，甚至还从民族伦理学的多元化结构、民族伦理道德的类型、结构、特征、特点，民族传统道德与社会主义市场经济的辩证关系，以及民族道德的未来发展趋向等方面进行了研究。

第二，从中观的角度，重点对中国少数民族的伦理思想进行了研究。要建构具有中国特色的民族伦理学，除了应对包括世界各民族（亦包括中国的汉族）在内的各民族的伦理思想进行广泛研究外，还应着重对少数民族的伦理思想进行发掘、整理和研究。因为少数民族伦理思想在过去是常常被忽视的，很少引起人们的

关注和重视，现在研究的人也不算多。这与各民族丰富多彩的伦理道德状况极不相称。要改变这种状况，就必须对各少数民族的道德现象和道德问题进行整体把握，对其带有普遍性和共同性的问题，如少数民族伦理道德的主要表现形式、主要内容、主要类型、主要属性、主要特点，以及中国历史上各个时期各主要少数民族的基本道德状况等进行归纳和概括，使人们至少对其应该有一个概观的了解。同时，还应对中国少数民族的伦理思想与汉族的伦理思想之关系如何，能否将它作为一个专门领域来进行研究；中国少数民族的传统伦理道德与中国正在大力推进的现代化建设之间有没有冲突，如何解决这些冲突，怎样发挥少数民族的传统道德在道德教育中的功能与作用问题；中国少数民族传统美德在社会主义市场经济中的功能与作用应如何发掘利用等进行了深入研究和探讨。

第三，从微观的角度，对族别伦理思想进行了研究。在这一部分研究中，由于我曾在藏区插过队，又曾长期在西藏民族学院工作，1994 年通过人才招聘调到中央民族大学后，也常与藏学系的藏族师生打交道，对藏族人的生活方式及其相应的道德观念也有较多的观察、了解、感受和认识，对藏族史籍中的道德文献材料也多有涉猎，故对藏族伦理思想情有独钟，写的研究性文章较多一些，有的文章也尚有一定的深度。而对其他少数民族伦理思想的研究，则仅限于浮皮潦草，犹如蜻蜓点水，浅尝辄止。而且仅限于部分民族。这是深以为憾的。有不少友人曾鼓励并希望我今后能写一部全面反映中国各民族伦理思想的专著，我铭心牢记之，且也正中下怀，但愿今后能如愿以偿，以不负众贤友之厚望。

另需提及的是，本书的附录部分有二：其一是外国民族伦理部分。窃以为，民族伦理学研究的对象与范围，理应包括世界所有民族（甚至包括一些未定族体）的伦理思想，但就我个人的学识、能力、时间、条件而言，仅涉及到个别民族，无疑这也是需