

中国民族伦理思想研究丛书 主编 熊坤新



新疆诸民族伦理思想研究

Xinjiang Zhuminzu Lunli Sixiang Yanjiu

熊坤新 李建军 著



中央民族大学出版社

PRESS OF THE CENTRAL UNIVERSITY FOR NATIONALITIES

责任编辑 戴佩丽

封面设计 布拉格工作室



中国民族伦理思想研究丛书

《近期出版部分书目》

《西北民族伦理思想研究》

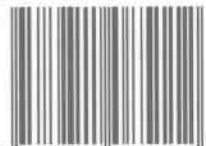
《西南民族伦理思想研究》

《东北民族伦理思想研究》

《中南民族伦理思想研究》

《中国民族伦理思想研究》

ISBN 978-7-81108-511-2



9 787811 085112 >

定价：30.00元

新疆维吾尔自治区图书馆 (CIP) 数据

中国民族伦理思想研究丛书
主编：熊坤新

新疆诸民族伦理思想研究

新疆维吾尔自治区图书馆

熊坤新 李建军 著

北京：中央民族大学出版社
电话：(010) 68033181
地址：北京市海淀区中关村大街25号

ISBN 7-308-01108-2
定价：30.00元

中央民族大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

新疆诸民族伦理思想研究/熊坤新著. —北京: 中央民族大学出版社, 2008. 5
ISBN 978-7-81108-511-2

I. 新… II. 熊… III. 少数民族—民族学: 伦理学—研究—新疆 IV. C95-05 B82-052

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 060427 号

新疆诸民族伦理思想研究

主 编	熊坤新
作 者	熊坤新 李建军
责任编辑	戴佩丽
封面设计	布拉格工作室
出 版 者	中央民族大学出版社 北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编: 100081 电话: 68472815(发行部) 传真: 68932751(发行部) 68932218(总编室) 68932447(办公室)
发 行 者	全国各地新华书店
印 刷 者	北京华正印刷有限公司
开 本	880×1230(毫米) 1/32 印张: 12.25
字 数	310 千字
印 数	1000 册
版 次	2008 年 5 月第 1 版 2008 年 5 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-81108-511-2
定 价	30.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

绪论	1
第一章 维吾尔族伦理思想	14
第一节 维吾尔族历史上的宗教伦理思想	14
第二节 维吾尔族重要历史人物的伦理思想	17
一、阿布奈斯尔·阿尔·法拉比的伦理思想和道德观念	17
二、优素甫·哈斯·哈吉甫的伦理思想和道德观念	18
三、阿合买提·尤格纳克的伦理思想和道德观念	20
四、贯云石的伦理思想和道德观念	22
五、艾里什尔·那瓦依的伦理思想和道德观念	23
六、艾哈默德·阿拜都拉·哈拉巴蒂的伦理思想和道德观念	25
七、巴巴拉赫木·麦西来甫的伦理思想和道德观念	27
八、阿不都·哈立克·维古尔的伦理思想和道德观念	29
第三节 维吾尔族日常生活中的伦理思想	31
第二章 汉族伦理思想	36
第一节 汉族伦理思想的发轫过程及其状态	36
第二节 汉族传统伦理思想探讨的主要问题	54
一、道德范畴之义利问题	54
二、道德之本源问题	55
三、道德之人性问题	56
四、伦理道德之原则与规范问题	57

五、道德评价中之动机与效果的关系问题	58
六、道德之教育与修养问题	58
七、道德领域中之人生观问题	59
八、道德之社会作用问题	60
第三节 汉族伦理思想的基本特征	60
一、尊“礼”为“经天地、理人伦”之本的礼仪传统	61
二、以血亲为凝聚的父系家庭和宗法制度	61
三、浓重的“无主则乱”的君权思想	62
四、奉“孝”为天经地义的尊老教幼传统	63
第三章 哈萨克族伦理思想	65
第一节 哈萨克族的传统伦理道德观念	65
第二节 哈萨克族民谚中的伦理思想	67
第三节 哈萨克族民俗礼仪中的伦理思想	68
一、注重礼仪礼节，是哈萨克族人民待客习俗中的重要道德规范	68
二、崇尚文明，讲究礼貌，是哈萨克族人民日常生活中的基本道德规范	69
三、相帮相济，是哈萨克族人民必须做到的道德规范	70
四、尊老爱幼，是哈萨克族人民的传统美德	70
第四节 哈萨克族婚姻礼俗中的伦理思想	71
第五节 哈萨克族禁忌中的伦理思想	73
第六节 哈萨克族丧葬仪式中的伦理思想	74
第七节 哈萨克族英雄史诗《阿勒帕米斯》中的伦理思想	76
第四章 回族伦理思想	78
第一节 回族文化作品中的伦理思想	79
一、回族民间文学中的伦理思想	79
二、回族书面文学作品中的伦理思想	81

第二节 回族著名思想家及其著作中的伦理思想	82
一、海瑞及其著作中的伦理思想	82
二、李贽及其《藏书》中的伦理思想	83
三、王岱舆及其《正教真诠》中的伦理思想	87
第四节 回族宗教活动及其禁忌中的伦理思想	91
第五节 回族爱国主义传统中的伦理思想	93
第五章 蒙古族伦理思想	95
第一节 成吉思汗的伦理思想	95
第二节 蒙古族历史著作中的伦理思想	97
一、《蒙古秘史》中的伦理思想	97
二、《成吉思汗的箴言》中的伦理思想	100
三、《十善法门正典》中的伦理思想	101
四、《周易原旨》中的伦理思想	102
五、《江格尔》中的伦理思想	103
第三节 蒙古族社会生活实践中的伦理思想	108
一、蒙古族谚语中的伦理思想	108
二、蒙古族礼仪礼节中的伦理思想	111
第六章 柯尔克孜族伦理思想	113
第一节 柯尔克孜族的社会伦理思想与劳动伦理思想	114
第二节 柯尔克孜族恋爱婚姻习俗中的伦理思想	116
第三节 柯尔克孜族丧葬中的伦理思想	119
第四节 柯尔克孜族节日中的伦理思想	120
第五节 柯尔克孜族英雄史诗《玛纳斯》中的伦理思想	122
第六节 柯尔克孜族民俗礼仪中的伦理思想	125
第七节 柯尔克孜族的宗教伦理思想	127
第八节 柯尔克孜族的爱国主义思想	128
第七章 塔吉克族伦理思想	130

第一节 塔吉克族人生礼仪中的伦理思想	131
一、塔吉克族命名礼中的伦理规则	131
二、塔吉克族婚礼中的伦理规则	132
三、塔吉克族丧葬礼仪中的伦理规则	134
第二节 塔吉克族婚姻家庭中的伦理思想	136
一、塔吉克族婚姻习俗中的伦理思想	136
二、塔吉克族重视大家庭观念中的伦理思想	137
三、塔吉克族盛行家长制和男权主义观念中的伦理思想	138
四、塔吉克族素有孝敬父母、尊重老人的伦理思想	138
五、塔吉克族重视对子女进行教育的伦理思想	139
六、塔吉克族继承制中的伦理思想	139
第三节 塔吉克族宗教信仰中的伦理思想	140
一、塔吉克族节日中的伦理规则	140
二、塔吉克族禁忌中的否然性道德规范	142
第四节 塔吉克族谚语传说中的伦理思想	143
一、塔吉克族谚语中具有本土崇拜的道德观念	143
二、塔吉克族谚语中具有崇尚淳朴善良、热情好客的道德风尚	143
三、塔吉克族谚语中具有热爱祖国和家乡及落叶归根的道德情怀	144
四、塔吉克族谚语中具有重视团结和友谊的伦理道德精神	144
五、塔吉克族谚语中具有重视、尊重和渴望知识的伦理道德思想	145
六、塔吉克族谚语中具有关于吃同一母乳不能成婚的伦理道德观念	145
七、塔吉克族关于生活规范的伦理思想	146

八、塔吉克族谚语中具有重视经济生活的伦理思想·····	146
第五节 塔吉克族的爱国主义思想·····	147
第八章 锡伯族伦理思想·····	149
第一节 锡伯族历史渊源概述·····	149
第二节 锡伯族生产生活中的伦理思想和道德观念·····	151
第三节 锡伯族社会公德中的伦理思想·····	155
第四节 锡伯族恋爱婚姻家庭道德中的伦理思想·····	158
第五节 锡伯族文体活动中的伦理思想·····	163
第六节 锡伯族宗教节日中的伦理思想·····	166
第九章 满族伦理思想·····	170
第一节 满族社会生活中的伦理思想·····	170
第二节 满族婚姻礼俗中的伦理思想·····	172
第三节 满族风俗习惯中的伦理思想·····	177
第四节 满族文学艺术中的伦理思想·····	180
第十章 乌孜别克族伦理思想·····	186
第一节 乌孜别克族的历史概况·····	186
第二节 乌孜别克族社会生活中的伦理思想·····	188
第三节 乌孜别克族饮食服饰民居中的伦理思想·····	189
第四节 乌孜别克族婚姻家庭丧葬禁忌 习俗中的伦理思想·····	192
第五节 乌孜别克族宗教信仰和传统节日中的 伦理思想·····	195
第六节 乌孜别克族体育中的伦理思想·····	197
第七节 乌孜别克族文学艺术中的伦理思想·····	200
第十一章 俄罗斯族伦理思想·····	204
第一节 俄罗斯族社会生活中的伦理思想·····	205
第二节 俄罗斯族风俗习惯中的伦理思想·····	207
第三节 俄罗斯族恋爱婚姻家庭中的伦理思想·····	209

第四节 俄罗斯族宗教信仰与节日中的伦理思想	212
第五节 俄罗斯族文化艺术中的伦理思想	213
第六节 俄罗斯族政治道德中的伦理思想	214
第十二章 达斡尔族伦理思想	216
第一节 达斡尔族民族概况	216
第二节 达斡尔族社会生产生活方式中的伦理思想	218
第三节 达斡尔族风俗习惯中的伦理思想	222
第四节 达斡尔族婚姻家庭中的伦理思想	224
第五节 达斡尔族文化艺术中的伦理思想	226
第六节 达斡尔族政治道德中的伦理思想	228
第十三章 塔塔尔族伦理思想	230
第一节 塔塔尔族社会生活中的伦理思想	231
第二节 塔塔尔族劳动职业中的伦理思想	232
第三节 塔塔尔族婚姻家庭中的伦理思想	233
第四节 塔塔尔族人生礼仪中的伦理思想	235
第五节 塔塔尔族风俗习惯及宗教节日中的伦理思想	237
第六节 塔塔尔族文化艺术中的伦理思想	239
第七节 塔塔尔族政治道德中的伦理思想	240
附录一：民族道德的发轫过程及其状态探究	242
一、人类道德的真空——前人类社会的道德失范	242
二、民族道德的雏形——氏族道德	245
三、氏族道德向民族道德过渡的桥梁——部落道德	257
四、民族道德的形成——民族道德	264
附录二：中国民族伦理学研究概述	271
一、新中国成立前的民族伦理学研究	271
二、新中国成立后的民族伦理学研究	278
三、中国民族伦理学研究的现状与特点	291
附录三：中国历史上的少数民族伦理思想概述	301

一、秦汉以前部落首领中的道德榜样·····	301
二、唐宋时期的少数民族伦理思想·····	306
三、元朝时期的少数民族伦理思想·····	311
四、明朝时期的少数民族伦理思想·····	319
五、清朝时期的少数民族伦理思想·····	332
附录四：中国少数民族传统美德与社会主义市场经济·····	342
一、少数民族传统美德面面观·····	342
二、少数民族传统伦理道德与市场经济的矛盾·····	344
三、少数民族传统美德与社会主义市场经济如何接轨·····	345
四、少数民族传统美德在社会主义市场经济中的作用·····	346
五、少数民族地区的道德重建与调适·····	347
六、少数民族传统美德与社会主义市场经济的辩证 关系·····	349
附录五：中国少数民族的传统道德在道德 教育中的功能与作用·····	351
一、中国少数民族的传统道德在现实生活中的影响·····	352
二、中国少数民族历来重视道德教育·····	357
三、中国少数民族的传统道德在道德教育中的功能 与作用·····	363
主要参考书目·····	367
后记·····	375

绪 论

一、神奇美丽的新疆——令人向往的地方

新疆是神奇而又美丽的，也是令人向往的。凡是没有到过新疆的人，无不向往之；凡是到过新疆的人，无不留恋之。新疆维吾尔自治区，简称新，位于中国西北边陲，面积166万平方公里，占中国国土总面积的六分之一，是中国面积最大的省级行政区。新疆地处亚欧大陆腹地，陆地边境线5600多公里，周边与俄罗斯、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、巴基斯坦、蒙古、印度、阿富汗等八个国家接壤，在历史上是古丝绸之路的重要通道，现在又成为第二座“亚欧大陆桥”的必经之地，战略位置十分重要。

新疆，古称西域，自古以来就是中国不可分割的一部分。公元前60年，西汉中央政权设立西域都护府，新疆正式成为中国领土的一部分。1884年清政府在新疆设省。1949年新疆和平解放，1955年10月1日成立新疆维吾尔自治区。

新疆现有14个地、州、市，88个县（市），其中33个为边境县（市）。新疆生产建设兵团是新疆的重要组成部分，有174个团场。截止2004年底，新疆人口为1963.11万人，其中少数民族人口约占60.5%。其中，维吾尔族897.67万人，占总人口的45.73%；汉族780.25万人，占39.75%；哈萨克族138.16万人，占7.04%；回族87.63万人，占4.46%；柯尔克孜族17.12万人，占0.87%；蒙古族16.96万人，占0.86%；塔吉

克族 4.35 万人,锡伯族 4.08 万人,满族 2.41 万人,乌孜别克族 1.42 万人,俄罗斯族 1.13 万人,达斡尔族 0.67 万人,塔塔尔族 0.47 万人,其他少数民族共 10.79 万人。

新疆的地形特点是:山脉与盆地相间排列,盆地被高山环抱,俗喻“三山夹两盆”。北为阿尔泰山,南为昆仑山,天山横亘中部,把新疆分为南北两半,南部是塔里木盆地,北部是准噶尔盆地。习惯上称天山以南为南疆,天山以北为北疆。塔里木盆地位于天山与昆仑山中间,面积约 53 万平方公里,是中国最大的盆地。塔克拉玛干沙漠位于盆地中部,面积约 33 万平方公里,是中国最大、世界第二大流动沙漠。塔里木河长约 2100 公里,是中国最长的内陆河。在新疆东部有吐鲁番盆地,最低点-154 米,是中国海拔最低的地方。

新疆属典型的温带大陆性干旱气候,年均天然降水量 155 毫米。区内山脉融雪形成众多河流,绿洲分布于盆地边缘和河流流域,绿洲总面积约占全区面积的 5%,具有典型的绿洲生态特点。

新疆具有得天独厚的水土光热资源。日照时间长,积温多,昼夜温差大,无霜期长,年太阳能辐射量仅次于西藏,对农作物生长十分有利。新疆现有耕地 6038 万亩,人均占有耕地 3.12 亩,为全国人均数的 2.1 倍。新疆是全国五大牧区之一,在三山和两盆的周围有大量的优良牧场,牧草地总面积 7.7 亿亩,仅次于内蒙古、西藏,居全国第三。新疆水资源约占全国的 3%。2004 年,新疆地表水年径流量 882 亿立方米,人均地表水占有量 5146 立方米,是全国平均值的 2.25 倍。地下水可开采量 251 亿立方米,冰川储量占全国的 50%。但由于新疆地处欧亚大陆腹地,气候干旱,水资源受季节因素影响,时空分布极不平衡,地表水蒸发量大,致使一些地方水资源不足。

新疆矿产种类全、储量大,开发前景广阔。目前发现的矿产

有 138 种, 其中有 9 种储量居全国首位, 32 种居西北地区首位。石油、天然气、煤、金、铬、铜、镍、稀有金属、盐类矿产、建材非金属等蕴藏丰富。新疆石油资源量 208.6 亿吨, 占全国陆上石油资源量的 30%; 天然气资源量为 10.3 万亿立方米, 占全国陆上天然气资源量的 34%。新疆油气勘探开发潜力巨大, 远景十分可观。全疆煤炭预测资源量 2.19 万亿吨, 占全国的 40%。黄金、宝石、玉石等资源种类繁多, 古今驰名。

新疆的旅游资源丰富而独特。按照《中国旅游资源普查规范》的资源分类, 在中国旅游资源 68 种基本类型中新疆至少拥有 56 种, 居全国之冠。新疆自然景观神奇独特, 冰峰与火洲共存, 瀚海与绿洲为邻, 自然风貌粗犷, 景观组合独特。著名的自然风景有天池、喀纳斯湖、博斯腾湖、赛里木湖、巴音布鲁克草原等。新疆人文旅游资源丰富, 在新疆 5000 多公里古丝绸之路的南、北、中三条干线上留下了数以百计的古城池、古墓葬、千佛洞、古屯田遗址等人文景观, 其中交河故城、高昌故城、楼兰遗址、克孜尔千佛洞、香妃墓等蜚声中外。新疆自古以来就是一个多民族聚居的地区, 各民族的文化艺术和风情习俗绚丽多彩, 构成了具有浓郁民族特色的旅游人文景观, 深受中外游客的喜爱。

新疆的生物资源种类繁多、品种独特、特性优良, 开发和发展的潜力较大。新疆野生动植物达 4000 余种。农作物地方品种及引入品种达 10000 多个, 不少物种品质优异。新疆地方畜禽品种具有适应性强、抗病、耐粗饲等优良特性。新疆还是多种果树的原始起源中心和次生中心, 果树资源丰富, 其中优良品种约 300 余个。天然药物如麻黄、罗布麻、甘草、贝母、雪莲等分布广泛, 质量上乘, 具有独特的品质和优良的特性。

新中国成立后, 党和国家从新疆多民族的实际情况出发,

制定并实施了一系列符合国情的民族政策和宗教政策，在少数民族聚居地区实行了民族区域自治制度，保障各族人民真正当家作主的权利。目前，全区有5个民族自治州，6个民族自治县，42个民族乡。国家非常重视新疆少数民族干部的培养、选拔和任用，少数民族干部由解放初期的3000余人发展到现在的34.8万人，占全区干部总数的51.8%，一大批优秀的少数民族干部、管理人才和各类专业技术人才活跃在政府机构以及经济、教育、科技等各个领域。少数民族语言文字和风俗习惯得到充分尊重，少数民族的教育、文化事业有了很大的发展。目前，在新疆各类教育中均有多种少数民族语言的教学。其中，基础教育阶段采用了维吾尔、汉、哈萨克、柯尔克孜、蒙古、锡伯、俄罗斯等7种语言进行教学。新疆的报纸用维吾尔、汉、哈萨克、柯尔克孜、蒙古、锡伯6种文字出版发行，少数民族的报纸达43种，刊物达80种；新疆人民广播电台实现了维吾尔、汉、哈萨克、柯尔克孜、蒙古5种语言播出，新疆电视台实现了维吾尔、汉、哈萨克3种语言播出。少数民族古代文学巨著《福乐智慧》、《突厥语大词典》和少数民族英雄史诗《江格尔》、《玛纳斯》以及维吾尔族大型古典音乐套曲“十二木卡姆”等一批少数民族的历史文化遗产得到了有效保护，并得以发扬光大。认真贯彻执行党的宗教信仰自由政策，宗教人士、宗教场所和群众正常的宗教活动受到尊重和保护。目前，全区有清真寺23000多个，充分满足了信教群众的需要。高举民族团结的伟大旗帜，大力开展以爱国主义和民族团结为主线的思想教育活动。自1983年以来，已连续22年在全区开展“民族团结教育月”活动，“三个离不开”的思想已日益深入人心，平等、团结、互助、和谐的新型民族关系越来越巩固，盼发展、求团结、思稳定已成为新疆各族人民的共同愿望和共同追求。认真贯

彻中央关于维护新疆稳定的一系列方针、政策和工作部署，严厉打击民族分裂主义骨干分子、暴力恐怖犯罪分子和宗教极端势力为首分子，深入开展严打整治斗争，依法加强对宗教事务的管理，保持了新疆社会政治局势的稳定。

展望未来，新疆的经济和社会发展面临着难得的机遇和美好的前景。最重要的是要抓住机遇，加快发展，与全国同步实现全面建设小康社会的宏伟目标。新疆计划 2005 年全区生产总值达到 2400 亿元，增长 9%；计划到 2007 年，全区生产总值达到 2570 亿元，年均增长 10%；力争到 2020 年生产总值达到 7720 亿元，年均增长 9.2%，实现比 2000 年翻两番半的目标。为实现上述目标，新疆区党委和政府将坚持以邓小平理论和“三个代表”重要思想为指导，认真贯彻党的十六大和十六届三中、四中全会精神，坚持把发展作为第一要务，树立和落实科学发展观，紧紧抓住西部大开发的历史机遇，大力推进优势资源转化战略、可持续发展战略、科技兴新和人才强区战略，加大基础设施和生态环境的保护与建设力度，促进经济结构的战略性调整，集中精力解决好农业、农村和农民问题，加快农业产业化、工业化和城镇化步伐，进一步深化改革，扩大对内对外开放，着力解决好关系人民群众切身利益的突出问题，不断提高人民群众的生活水平，实现经济社会全面、协调、可持续发展，保持社会政治大局稳定，努力构建社会主义和谐社会，实现新疆的长治久安和各民族的共同团结奋斗和共同繁荣发展。

总之，新疆是祖国西部的一块正在开发的宝地，发展前景十分广阔。在全面建设小康社会的伟大进程中，新疆各族人民将在党中央的正确领导下，在各兄弟省区市的支持下，同心同德，艰苦奋斗，励精图治，锐意进取，努力把新疆建设得更加美丽富饶，更加令人神往。

二、新疆诸民族伦理思想 ——中华文化的宝贵资源

新疆有 47 个民族成分，在此我们主要探讨其中的 13 个民族。他们在这块广袤的土地上，不仅创造了丰富的物质文明，而且还创造了丰富的精神文明，其中包括伦理文明和道德文明。这些文明无疑是中华文化的宝贵资源，同时也是中华文明不可或缺的重要内容和组成部分。

笔者从事民族伦理学研究已近 20 年，此前在有关著述中，我曾经强调过这样一些观点：

第一，民族道德具有客观的现实存在性。认为在人类文化中，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和规范人们的言论与行动。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。

第二，民族道德具有重要的地位和作用。认为民族道德既是民族意识和民族文化的主要内容之一，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。可以说每个民族在处理民族关系时，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，对自身品格的锻造，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而成的氏族、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。因此，道德对一个民族的兴衰，对一个民族的素质，对一个民族的文明程度，尤其是对民族个体成员的家庭、事业、身心发展，对民族整体的社会风尚、道德面貌和文明状况，都将会起到非常重要的作用。

第三，民族传统道德观念中的积极成分，是促进社会主义市场经济发展的精神动力之一。认为各民族传统道德观念中都有良莠之分、好坏之别，最重要的是要对二者予以认真而又严肃的清理、区分和对待。一般来讲，继承和发扬各民族传统道德观念中的积极进取性意识和健康成分，否定、摒弃其守旧意识和落后观念，必能为促进社会主义市场经济的健康发展提供精神动力和思想保证。

第四，当前最重要的任务是建立有利于社会主义市场经济发展的道德规范体系。认为各民族传统美德是各民族在其自身的形成、发展过程中，长期积累起来的极其宝贵的精神财富，是各民族聪明智慧和优秀文化的一种表现形式。今天，要在民族地区建立合理、有序的市场经济体制，最重要的就是要在原有各民族传统美德的基础上，制定出一套既符合人民意愿、又有利于市场经济发展的道德规范体系。这一新的道德规范体系的内容，无疑仍属于传统美德的范畴，但在落实科学发展观、建设市场经济和构建和谐社会的今天，却需要条理化和系统化，并赋予其新的内涵和新的标准及新的要求，也就是对传统美德进行理论概括和升华。当然，这一规范体系的价值导向应以集体主义原则为其主旋律。这对增强民族凝聚力、促进民族团结也是大有裨益的。

第五,正确认识中国少数民族伦理思想与中国伦理思想的辩证关系是与正确认识和处理中国的民族关系相一致的。认为将汉族伦理思想当作中国伦理思想,显然是以偏概全,忽视或抹杀了少数民族伦理思想的客观存在。当然,汉族是中华民族的主体民族,在中国伦理思想中,汉族伦理思想博大精深,形成了系统、完整的理论体系,在中华民族的伦理思想中起着举足轻重的作用;但少数民族伦理思想也是丰富多彩的,无论是其表现形式、类型、特点、结构等,都呈现出多元化的特点。事实上,中华各民族在祖国的大地上杂居共处,各民族的伦理思想也相互渗透与交融,以至于相互吸收和相互影响,这既是普遍的、必然的规律,也是合情合理且十分自然的现象。因此,中国各民族的伦理思想,理所当然都是中国伦理思想不可分割的组成部分,汉族伦理思想与各少数民族伦理思想一起构成了统一的中华民族伦理思想。

笔者以为,以上观点也同样适应于用来观察、分析和看待新疆诸民族的伦理思想。

在笔者看来,新疆是我国一个非常重要的边疆地区,这里的各族人民世代生息繁衍在这块土地上,他们不仅勤劳、智慧、勇敢,对保卫祖国边疆、维护祖国统一作出了重要贡献,而且还在长期的历史发展长河中形成了各自独具民族特点的伦理思想。这些伦理思想不仅是各自民族文化的重要内容和组成部分,而且也是中国伦理思想的重要内容和组成部分,是中华民族精神的宝贵财富和中华文化的宝贵资源。

三、发掘、整理、研究新疆诸民族伦理思想 ——时代赋予我们的重任

我们必须同时看到,随着现代化进程的加快,特别是市场经

济体制的建立，新疆各民族许多固有的、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。这说明，各民族固有的道德观念实在经不起市场经济的猛烈冲击，然而这种冲击又是必然的，是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。

我国社会主义市场经济体制的建立，毫无例外地把我国广大少数民族和民族地区包括新疆在内的经济建设都纳入到了社会主义市场经济建设中来，以至成为社会主义市场经济的一部分。然而，我国少数民族和民族地区包括新疆的经济建设，由于其社会历史、自然和文化特点等原因，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，或者是在其表现形式和内容上，都有很大的不同，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，又被卷入到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民族经济，一直是受其传统道德观念所制约的，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，问题是怎么样进行耦合即协调和接轨。因为既然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各民族的传统道德（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。

新疆各民族传统美德是各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和资源，是各民族聪明智慧和优秀文明的一种表现形式。它在各民族社会生活，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。现在要在各民族地区建立合理、有效的社会主义市场经济体制，同样离不开各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，就是要在其原有传统美德的基础上制定出的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、上下有序等；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、反对分裂、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的。只有用集体主义的道德原则来处理好个人利益与集体利益的关系，处理好本民族利益与他民族利益的关系，处理好民族利益与国家利益的关系，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，正好与各民族崇尚集体、群团至上的传统美德相衔接，这样对于增强民族凝聚力特别是中华民族的凝聚力、亲和力，从而促进民族间的大团结也是大有好处的。

面对现代化进程特别是市场经济的汹涌大潮，各民族的传统道德观念发生这样或那样的变化，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。如前所述的各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永恒性价值。当然，它也需要改造，也需要根据社会发展注入

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。各民族传统伦理道德与现代文明之间本来是一条有机相连的链条，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，而且更需要各族人民群众的直接参与。各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。

正确协调和处理各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。

我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，各民族和民族地区的经济建设也经历了这样一个过程。从目前的情况来看，各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，各民族的传统美德恰恰能起到“润滑剂”或“精神调节剂”的作用。在

民族地区建立社会主义市场经济体制，必须继承和弘扬各民族的传统美德，因为二者之间存在着极为密切的关系。

其一，各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，各民族传统美德的复活、光大和发扬，乃是当今各民族道德重振必不可少的前提之一。

其二，各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，对各民族传统道德的材料进行改造和加工的过程。离开了各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，各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，因而各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，新疆各民族传统美德乃是各民族传统道德中的精华部分，也是民族文化和人类文明中最优秀的内容之一。在新疆各民族开始用科学发展观为指导，全面建设社会主义小康社会与和谐社会的今天，大力继承和弘扬各民族的传统美德，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，建设社会主义物质文明、精神文明、政治文明，培育四有新人的强大精神支柱，更是新疆各民族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。因此，发掘、整理、研究新疆各民族的伦理思想，乃是时代赋予我们的重任。

第一章 维吾尔族伦理思想

维吾尔族 (Uygur nationality) 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” (Uygur), 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的统一作出了重要贡献。

第一节 维吾尔族历史上的宗教伦理思想

维吾尔族是个宗教意识较强的民族。在古代, 萨满教 (Shaman) 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其神灵进行膜拜、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祈求、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〔Zoroāster，汉语音译为琐罗亚斯德教（Zoroastrianism），祆教即因其创始人的名字叫琐罗亚斯德而得名〕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（Angramainyu），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，人是可以有选择的，也是有自由的，表明自己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”来达到其扬善弃恶的目的。

到了鄂尔浑回纥时期，由波斯人摩尼（Mani）所创造的摩尼教（Manichaeism）又传入新疆，维吾尔族先民们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，如在暗处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”中最重要的就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”（《摩尼教残经》，第378页）；只要虔诚遵守和敬奉“三封”、“十诫”，就可“于其身心常生慈善”（同上，第386页）。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，若有清静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”（同上，第388～389页）。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，只要做到了忍，就可以达到怜愍、诚信、具足、忍辱和智慧。

据史载，除上面提及的萨满教、祆教和摩尼教曾先后传入新疆并对维吾尔族先民的伦理思想和道德观念有过影响和渗透外，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和道德观念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（Muhammad，

约570~632年)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,其影响一直延续至今并将继续延续下去。

第二节 维吾尔族重要历史人物的伦理思想

在伊斯兰教新疆化,特别是在伊斯兰教维吾尔族化的过程中,对维吾尔族伦理思想和道德观念影响较大的是如下一些人物的伦理思想和道德观念:

一、阿布奈斯尔·阿尔·法拉比的伦理思想和道德观念

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祿部的骑士家庭。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的一位学者。他一生写了160多部著作。在伦理道德观念上,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”(《社会道德论集》,阿拉木图1975年俄文版)。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”(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)。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，他又指出：人的道德品质一旦形成，也不是亘古不变的，而是将会随着环境、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，所以他认为“有智慧的人同时也就是有道德的人”（海如拉也夫：《法拉比的时代和学术》，塔什干1975年俄文版）。而知识和智慧又从哪里来呢？当然得靠教育。故他主张：从每个家庭到国家之间，应建立起承上启下的教育网，并认为这是改善社会伦理道德面貌和提高人们伦理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”（法拉比：《论智慧》，阿拉木图版，1975年，第5页）。他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》一文中，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。”他认为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，全体居民相互之间都是平等的，可以自由挑选职业。当然，法拉比的道德城和文明国也具有空想的性质，在当时的社会状况下是不可能实现的。但它与柏拉图的“理想国”又有某些区别。譬如，法拉比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。无论在当时还是现在，这种道德理想主义对鼓舞和教育人民都有着积极的意义。

二、优素甫·哈斯·哈吉甫的伦理思想和道德观念

优素甫·哈斯·哈吉甫于1019年出生于巴拉沙宛城的名门

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，其中蕴涵着丰富的伦理思想。

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”（优素甫·哈斯·哈吉斯著、郝关中等译：《福乐智慧》第31页，民族出版社1986年版）。“世人学得了知识美德，自能行为善良，品行端正”（同上，第243页）。“人祖之子把手伸向褐色大地，凭借知识实现了一切愿望”（同上，第43页）。

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”（同上，第117页）。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”，“与奶娘一起注入的善性，直到死之前，不会变更”（同上，第119～120页）。“一类靠仿效成为好人，与坏人为伍，也会沾染劣行”（同上，第119页）。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”（同上，第119～120页）。这里涉及到人性之善恶的来源问题。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，能够做到像莲花一样“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。

三、阿合买提·尤格纳克的伦理思想和道德观念

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，其中蕴涵着丰富的伦理思想。

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，强调道德乃真主的旨意，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，像他们一样宽宏大量，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、道德混浊的情况，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、更加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》中的伦理思想和道德观念,既有积极因素,也有消极成分,需要本着取其精华,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。

四、贯云石的伦理思想和道德观念

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》曾为之立传。贯云石的父亲名叫贯只哥，曾被元朝封为楚国总惠公。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”（《元史》，卷一三四），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，擅长诗文词曲及书法，兼通经史。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和道德观念。贯云石的伦理思想和道德观念，其特色是他的孝道观。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，“孝悌也者，其为仁之本与”（《论语·学而》）。如果人人都能尽其孝道，就可以“顺天下，民用和睦，上下无怨”（《孝经·开宗明义章》），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”、“旌勋胄”，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，贯云石伦理思想和道德观念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。

从贯云石伦理思想和道德观念的民族特色来看，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。

五、艾里什尔·那瓦依的伦理思想和道德观念

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·那瓦依的伦理思想和道德观念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。可以说，上帝造物中，人是“最伟大的”。人不仅具有“最高的美”，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的时候，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”（《曼泰库提·泰衣尔》，《鸟的语言》序诗部分）。他还说：“上帝创造人的时候，一切天仙都向这个人磕头、祈祷”（《阿衣拉通木·阿不拉尔》）。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，那瓦依在当时的情况下，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”（《五部诗集》）。他甚至还认为，那些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”（同上）。应该说，这个思想是难能可贵的，具有作为一个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，德法兼施，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，他指出：“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”（《七星图》）。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”（《五部诗集》）。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，就像皇冠上面的宝石”（同上）。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、嫉妒、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。他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”（同上）。他认为凡是作恶多端、干尽坏事的人，哪怕一时得逞，但最终结果是既害人又害己。故他特地告诫人们说：“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”（同上）。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·那瓦依的伦理思想和道德观念，如果悉心剥去其宗教唯心主义的外壳，无疑能发现有许多合理的内核。对此，我们同样需要持批评继承的态度来分析和对待。

六、艾哈默德·阿拜都拉·哈拉巴蒂的伦理思想和道德观念

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桌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》,涉及到多方面的内容,其中伦理思想和道德观念即是其主要内容之一。

哈拉巴蒂的伦理思想和道德观念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,对他的未来作出估计”(《哈拉巴蒂双行诗全集》)。在对当时各种人的不同心态作了认真研究和分析后指出:“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”(同上)。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”(同上)。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,那么他就可以成为幸福的人;一个人如果使用各种阴谋,那他就会成为一个苦力”(同上)。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,他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”(同上)。他认为,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”（同上）。他认为，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”（同上）。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”（同上）。另外，哈拉巴蒂还认为，作为一个善者即道德完善的人，其道德衡量的标准必须是摈弃私利。因此他强调：“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”（同上）。

哈拉巴蒂伦理思想和道德观念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。

七、巴巴拉赫木·麦西来甫的伦理思想和道德观念

巴巴拉赫木·麦西来甫于1646年出生于巴巴拉赫木（今乌孜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很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

人阉割了他的睾丸，并把他赶出了学校。麦西来甫从此到处流浪，足迹遍布天山南北、中亚、呼罗珊和中东等地。1733年，由于封建主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，但却创作了大量的诗歌，被人们公认为是清初维吾尔族哲学史和伦理思想史上的一位重要的思想家。

巴巴拉赫木·麦西来甫伦理思想和道德观念中的突出特色是“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，看到了上帝宫廷，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）”（《麦西来甫传》）。用意很明白，他以此来否定了宗教徒们所一再宣称的“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，他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，但我在这个天下还没有看到比你再脏、再罪恶的人”（同上）。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”（同上）。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”（同上）。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，甚至在他 87 岁时还要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，但是他所创作的大量诗歌却在维吾尔族人民中广为流传。尤其是他那热爱生活，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；……均给人们以极大的启迪和教育，以至于成为维吾尔族人民精神生活中的一面旗帜。

八、阿不都·哈立克·维古尔的伦理思想和道德观念

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，从小就受到了很好的教育，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，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·维古尔伦理思想和道德观念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，同时他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”（《我的维吾尔族》）。“那里有‘乃孜’，那里有婚礼，那里有好吃的，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，而对科学事业我们却毫不关心”（同上）。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”（同上）。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”（同上）。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，恨不得通过他的激愤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和道德观念发生了很大的变化，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”（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）。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，唯独维吾尔族还没有觉醒。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”（同上）？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和道德观念中，虽然只是概略性地介绍，却可以看出维吾尔族伦理思想发展的历史脉络，或从中可以窥其一斑。应该说，这些人物的伦理思想和道德观念，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。

第三节 维吾尔族日常生活中的 伦理思想

维吾尔族伦理思想和道德观念在该民族的日常生活和风俗习惯中，也有广泛的反映。

譬如，在生活方面，维吾尔族由于普遍受伊斯兰教的影响，在饮食上主要食用牛、羊肉，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和鸽子肉等。按伊斯兰教规定，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，牛羊和家禽必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

人必须请客人上座，客人不能随便走近炉灶。为了清洁卫生，饭前饭后必须洗手。洗手时由一人持铜壶给每人冲洗，下面用铜壶接水。一般先给客人洗，然后再按辈分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，不允许用甩手的方式将水甩干，否则会被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。维吾尔族人常吃馕，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。吃馕时须先将馕对分掰成若干小块，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到公用的大盘中去。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尊敬。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。南疆的维吾尔族妇女出门时，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习俗。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，然后将前后四条相合结成两大发辫。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，维吾尔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。

受伊斯兰教经典《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，维吾尔族人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，晚辈皆不得上座，必须请最长者坐首席，其他人一律按辈分和年龄依次就座。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，尤禁与非穆斯林教徒联姻。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。

在丧葬道德上，一切丧仪都须按伊斯兰教的规定去进行。人亡故后，须尽快在当天埋葬，特殊情况也不得超过三天。男性遗体须由宗教人士“净身”，洗涤三次。女性遗体则由在同一礼拜寺中做礼拜的老年妇女“净身”。男性遗体缠白布三块，女子缠五块，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,家属则须服孝七天,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和道德观念,也是维吾尔族伦理思想和道德观念的重要组成部分。虽然从总体上看,这些习俗尚属于道德现象和道德惯例的范畴,带有“准伦理道德规范”的性质,但它却更具操作性,更容易为广大人民群众所接受。

维吾尔族伦理思想和道德观念不管是理论层次的,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,构建社会主义和谐社会,均具有极其重要的意义。

维吾尔族伦理思想和道德观念不管是理论层次的,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,构建社会主义和谐社会,均具有极其重要的意义。

维吾尔族伦理思想和道德观念不管是理论层次的,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,构建社会主义和谐社会,均具有极其重要的意义。

维吾尔族伦理思想和道德观念不管是理论层次的,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,构建社会主义和谐社会,均具有极其重要的意义。

维吾尔族伦理思想和道德观念不管是理论层次的,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,构建社会主义和谐社会,均具有极其重要的意义。

第二章 汉族伦理思想

汉族是中国人最多、也是世界上人数最多的民族。作为民族共同体，汉族是由夏人、商人、周人、秦人等中原地区居民和四周的兄弟民族在长期共同生活中相互不断吸收、不断融合的基础上形成发展起来的。因最早形成于汉朝初期，故得名为汉族。绝大多数居住在长江流域、黄河流域、华北、华南、东北等地。

汉族伦理思想是中国伦理思想的重要组成部分。一方面，它在其自身的历史发展进程中，不断吸收着各少数民族伦理思想的有益成分；另一方面，它又对少数民族伦理思想产生巨大的影响。毫无疑问，在中国各民族伦理思想中，汉族伦理思想是其主体。汉族伦理思想博大、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，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”。

从总体上把握汉族伦理思想，仅凭较短的篇幅是很难做到的。但可以从历史、学派、特点等几个方面来做一简单的把握。

第一节 汉族伦理思想的发轫过程及其状态

汉族伦理思想是指汉族历史上流传下来的各种道德观念和各种道德理论的总称。汉族是世界上历史最悠久、文明发达最早的

民族之一，素以“讲文明”、“重礼仪”著称于世，有着十分丰富而且独具特色的伦理思想。汉族传统伦理思想内涵丰富，博大精深，汉族思想家们探讨了伦理学领域的各种问题，提出了一系列的伦理和道德范畴体系，形成了性质各异、形式不一的伦理学流派，对社会文明的发展和国民性的形成，产生了巨大而深远的影响。同时，汉族传统伦理思想也是一种世界性的文化，它不仅吸收了其他民族、其他国度的道德观念和思想，而且也对其他民族和国度，尤其对亚洲诸国形成了广泛而深刻的影响。汉族人民在道德文明方面，是对世界文明做出了杰出贡献的。因此，汉族传统伦理思想，无论对中国人民还是对世界人民来说，都是一份极其珍贵的历史遗产。

中国伦理思想的发生：

早在—百六七十万年以前，汉族及中国各族人民的祖先就已经劳动和生息在中国这块土地之上了。那是一个“穴居”、“巢居”而野处、人类文明极不发达的漫长而黑暗的时代，人民生活极为艰难，心态极为愚昧但也极为朴实，没有什么人为的道德观念。《吕氏春秋·恃君览》曾经描述过那时的社会状况：“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，无进退揖让之礼”。总之，这时的中国社会，还是一个没有道德文明曙光照耀的社会。在人与人的社会关系中，一切都是一团混沌，生产资料也属于集体公有，人们共同劳动、共同消费，天然地依赖并服从于集体。《抱朴子·诂鲍篇》也说：“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，士众不聚则不相攻伐。”又云：“势力不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设。”即是说，在这个时代，人性淳朴，自然无为，氏族内部是一种相互合作、和睦相处的关系。当时，自然神宗教崇拜和鬼魂崇拜颇为盛行，

毒虫猛兽和各种鬼神给人们在心灵和精神上造成了一种极大的压迫。

大约在五千多年以前,中国开始进入父系氏族社会,社会生产、物质财富和道德观念都有了很大的发展,人们依然遵从于习俗和自己推举的氏族首领的领导,人们依然服从并依赖于集体,享受着原始的平等和民主。但是,由于生产力的发展和人们活动范围的扩大,氏族部落间的冲突日益增多,野蛮的掠夺日益扩大,甚至成为一种职业,血族复仇日益频繁。传说中的黄帝、炎帝、蚩尤、共工之间的斗争,就是发生在这一历史时期;传说中的“血流漂杵”,反映了这种部落冲突和兼并的野蛮和残酷。这个时代,人们在道德观念上,把掠夺视为英雄行为,把战败视为耻辱。强权道德,在父系氏族后期逐步确立起来了。原始社会淳朴道德观念的被破坏和氏族及部落间强权道德的兴起,当始于黄帝时代。《商君书·画策》说:“神农之世,男耕而食,妇织而衣,刑政不用而治,甲兵不起而王。神农既歿,以疆胜弱,以众暴寡,故黄帝内行刀锯,外用甲兵。”《史记》也载:黄帝“学用干戈,以征不享”、“天下有不顺者,黄帝从而征之”。黄帝依靠武力,确立了其霸主的地位。传说他使自己的史官仓颉造字,为人类文明和伦理道德的发展提供了条件。在父系氏族社会末期,原始社会的传统道德仍然是原始社会人群关系调节的主要手段。在一些德高望重的氏族部落首领身上,体现着原始社会传统道德所要求的道德品质。传说尧王天下,吃、住、穿都非常艰苦和朴素,“茅茨不翦、采椽不斲;粢粢之食,藜藿之羹,冬日衣麕裘,夏日葛衣。”舜王天下,行宽容、厚爱之德,以德感化民众和敌人。禹王天下,“身执耒耨以为民先,股无胈,胫不生毛”,治水十三年,三过家门而不入。可见其俭朴、爱人、容众、无私等,当是原始社会所崇尚的道德观念。有学者认为,尧、舜、禹的道德形象有儒家附加的理想化成分,但传说中的尧、舜、禹的道德

品质，却也符合原始社会的特点。更主要的是，尧、舜、禹都是中国原始社会末期炎黄部落联盟的首领，汉族和中国现代各民族都是在当时炎黄部落联盟的基础上经过长期的相互吸收、相互融合而形成起来的。因此，尧、舜、禹也堪称是中国各民族在原始社会末期的道德榜样和理想人格典范。

原始社会是以血缘关系为纽带的财产公有制社会，在此基础上形成的道德也必然是带有血缘、宗法和公有制特点的道德。史籍记载，原始公社末期的部落联盟首领舜是非常重视修教尚德的，曾提出“上德不厚而行武，非道也”（韩非子·五蠹）的思想。舜对社会进行的道德教化，其主要内容是所谓“五典”或“五教”。《尚书·舜典》称：“慎徽五典，五典克从”。舜令契为司徒以掌教化，对契命令说：“百姓不亲，五品不逊，汝为司徒，敬敷五教在宽！”关于“五教”的内容，《左传·文公十八年》解释说，“使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟恭、子孝，内平外成”。“五教”是关于调解家庭内部关系的道德规范，它是适应于原始社会末期氏族社会的。除了调节氏族内部关系的道德以外，原始社会还有着神鬼、图腾崇拜的道德。原始人对于日月星辰、山川湖泽以至某些动植物、自然物都表示敬意，有的还定时祭祀，祈求它们的神灵能给人免灾降福。对神鬼不敬者，对神鬼言语不实者，原始人即认为是不德。这种迷信道德在很大程度上制约着原始人的生活。氏族道德和神命道德，是原始社会道德观念的两大支柱，它们不仅有效地调节着原始社会人群的关系和行为，而且还产生了极其深远的历史影响。汉族形成以后的文明道德及其伦理思想，直接导源于原始社会的氏族道德和神命道德。

从公元前 21 世纪起，中国开始进入奴隶制社会。中国奴隶制社会的形成有自己的特点，它不像西方那样彻底打破了原始社会制度，建立起一个崭新的城邦制奴隶制国家，而是在很大程度上还保留着原始氏族社会的某些体制和特点。中国的夏、商、周

奴隶制王朝，都是由原始社会飞跃到奴隶制社会，由氏族扩展为国家的。在建立奴隶制王朝之前，夏、商、周三族都保持着原始的体制和生活方式。三族都是在发展生产和进行兼并其他氏族部落的战争中，逐渐改变其性质，从而形成了奴隶制国家。在夏、商、周三族先后依次建立奴隶制王朝后，在执掌政权的统治集团内部，在很大程度上仍然保留着家庭宗族血缘关系为基础的联络；与最高统治者血缘关系的远近，决定了其社会政治地位的高低。也就是说，奴隶制国家的阶级统治，是依照宗法而组织起来的；阶级的统治是以氏族或以氏族为中心的多个氏族，对其他氏族之人或失去族姓之人的统治。无论夏朝或商朝或周朝都是这样。这样的社会结构和组织，决定了奴隶制条件下的道德关系和道德观念与原始社会道德关系和观念的密切关系。奴隶主阶级思想家继承并完善了原始社会的氏族道德，把它用于奴隶主阶级内部道德关系的调解；奴隶主阶级同时也继承并发展了原始社会的神命道德，把它用于对整个奴隶社会的统治。夏、商、周三代的礼制，作为一套完整的政治和伦理的规范体系，正是对原始社会氏族道德和神命道德的完善化和体系化。

汉族伦理思想发源于原始社会末期。尧、舜、禹这三个氏族部落联盟的首领，被后人尊为古代的“圣人”。他们的伦理思想，也即是中国各民族伦理思想的源头。儒家伦理思想自觉地承接了这个源头。“祖述尧舜”，是儒家的一个突出特点。孔子在评价尧、舜的伦理思想时说：“惟天为大，惟尧则之。荡荡乎，民无能名焉。君哉舜也！巍巍乎，有天下而不与焉”（见《孟子·滕文公上》）。《论语·尧曰》载：“尧曰：咨！尔舜！天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷，天禄永终。”孟子言必称尧舜，曾说：“尧舜之道，孝悌而已”，又把舜之“五教”改成“五伦”。孔子自称“述而不作”，而孟子则是喜欢“案往旧造说”、“以重其言”的人。他们所推崇并阐述的尧舜伦理思想，不外乎是相信并尊崇

天命、执中道、造福民众、敦厚氏族家庭道德、不宰制天下等。这些思想，后来都被儒家予以发扬光大。道家伦理思想也是崇尚远古圣人“则天”、“有天下而不与”的伦理思想的。他们提倡“自然无为”、“顺命”、“天放”等伦理思想，即是对原始部落首领思想的一种追述和发展；他们所追求的“小国寡民”、“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的道德理想，也是对原始社会状态的一种怀念。墨家伦理思想“背周道而用夏政”、崇尚俭朴，宣扬兼相爱、交相利，在很大程度上也是继承了原始社会的道德风尚。农家伦理思想主张“贤者与民并耕而食，饔飧而治”（见《孟子·滕文公上》），更是宣扬原始社会部落首领的道德。有人把孔子伦理思想作为汉族伦理思想发端的观点，是犯了尊儒不尊史和无真实思想，把它们都归之于儒家的“托古仿造”，则有疑古过甚之弊。

汉族伦理思想的历史发展主要有六个阶段：自公元前2世纪夏王朝建立至西周末，是汉族奴隶制社会伦理思想的形成、发展和鼎盛时期；春秋战国时期，是汉族奴隶主阶级伦理思想没落和封建伦理思想的形成时期；自秦确立封建社会第一个王朝起至唐代前期，是汉族封建阶级伦理思想的发展阶段；自唐中叶至明中叶，是汉族封建阶级伦理思想的成熟阶段；自明中叶至鸦片战争，是汉族封建阶级伦理思想的衰落和反省阶段；自鸦片战争至1919年的“五四运动”，是汉族资产阶级伦理思想的传播和发展阶段。

公元前2世纪，夏王朝建立，汉族进入奴隶制社会，汉族奴隶主阶级拥有生产资料和政治权力，极其残酷地压迫奴隶阶级。夏王朝有一套政治、伦理制度——夏礼，用来调解社会关系，特别是调整奴隶主阶级内部的关系。夏朝占统治地位的观念是“尚敬”，即迷信和崇拜上帝鬼神。夏王朝的建立者大禹就是一个菲薄衣食、卑乎宫室，而“致孝乎鬼神”的人物，其子启同样极信

天命，以天的代表自居，攻伐异国常称“予维恭行天之罚”（《尚书·甘誓》）。终夏世，崇尚天命鬼神一直是其伦理思想的主导观念，把上帝鬼神的命令作为人的最高原则。夏朝末代帝王桀在天下汹汹时还相信天命在身，任何人都不能推翻他。人们评论说“有夏昏德，民坠涂炭”（《尚书·仲虺之语》）。商朝继承了夏朝“尚敬”的伦理观念。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”。商朝的创立者汤就曾经以身为牺牲，祷于桑林，为百姓求雨（见《吕氏春秋·顺民》）。殷人认为神鬼主宰着一切，只有顺从天地鬼神，才是有德，才能得到保佑。他们通过占卜以了解鬼神的意志，根据占卜来决定大到征伐祭祀，小到日常琐事的一切行为。殷人的伦理观念，甚重尊尊、亲亲，强调亲疏有别、上下有序。对于奴隶阶级，殷统治阶级则把他们看成是会说的工具，任意打骂、虐杀和买卖，还常常用来杀殉祭祀，也就是为了求福，而给鬼神先祖摆上阔绰的“人肉的筵席”。周朝是奴隶制社会的鼎盛时代，伦理思想有较大的发展。以周公（姬旦）为代表的西周奴隶主阶级思想家，总结了夏殷灭亡的经验教训，认为是否有德是关系到政权存亡的决定性因素。他们提出了“以德配天”、“敬德保民”的伦理思想。认为“皇天无亲，唯德是辅”、“天视自我民视，天听自我民听”，所以统治者应该特别注意自己的道德。他们在吸取了夏殷二代伦理思想和规范的基础上制礼作乐，建立了一个“郁郁乎文哉”的政治伦理规范体系。周礼是在“以德配天”思想的指导下制定的。周公说：“王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文”（《尚书·洛诰》）。可见周礼较殷礼有“文”的特点。《礼记·表记》说：“周人尊祀尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”可见周礼较之殷礼更重人事、重亲亲、重德赏。王国维曾指出：“周之制度典礼，实皆为道德而设”（《殷周制度论》）。周礼不仅是社会制度和政治规范，而且更是道德的标准，它所要求的道德，包括严肃、恭敬、谨慎、勤事、节

俭、惠鰥寡、惠庶民、孝父母、友兄弟、列贵贱、序长幼、重威仪等等。其中最重要者，莫过于“孝”、“友”等维护宗法制度的道德。周公曾说：“元恶大憝，矧惟不孝不友”（《尚书·康诰》）。把不孝、不友视为最大的罪恶。由此可见，“亲亲”以维护宗法是周礼最基本的要求。周礼通过在衣饰车马、酒食用器、舞乐上给人按尊卑等级规定规格，在日常行为、接人待物以及举行祭祀等活动上给人规定礼仪，让人形成好顺恶逆和好文恶野的道德心理。周人还把礼与祸福相联系，认为破坏了礼的规定，必然导致灾祸。在春秋初年，人们还有这样的心理。“且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。去顺效逆，所以速祸也”（《左传·隐公三年》）。以周公为代表的西周统治阶级，就是用礼来尽人事、序人群、进道德，以配天命，从而获得周族统治的长治久安。总之，汉族奴隶制时代的伦理思想，是以“礼”为核心的：礼以理人事，礼以事鬼神，礼以进道德。

春秋战国时期，是汉族奴隶制度走向崩溃，封建社会开始建立的社会制度大转变时期。这一时期，周天子的权威逐渐丧失殆尽，各诸侯国之间的攻伐兼并日甚一日，汉族奴隶主阶级不仅受到奴隶阶级愈来愈激烈的反抗，而且也受到汉族新兴地主阶级的不断挑战。奴隶、“国人”暴动、“民溃”，私田不断开垦，新兴地主阶级不断夺取权利，由“礼乐征伐自天子出”逐渐过渡到了“陪臣执国命”，这一切都共同促成了“礼崩乐坏”的局面和汉族奴隶制的瓦解。与汉族奴隶制度的瓦解相适应，意识形态领域也出现了重大变化。一方面，一些先进的地主阶级思想家否定了天命和鬼神的权威，如周内史叔兴提出“吉凶由人”，郑子产提出“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》），隋季梁提出“夫民，神之主也”（《左传·桓公六年》），强调人能够自己主宰自己。另一方面，人们开始脱离周礼的规定去寻求新型的道

德，如《左传·成公三年》所载要求以国之大小和强弱划定尊卑，《左传·昭公三十二年》提出“社稷无常奉，君臣无常位”，《襄公二十五年》晏婴提出臣不必从君死，都体现了人们道德观念的变化。春秋战国时期，还打破了“学在官府”的体制，把文化从奴隶主阶级的垄断之下解放了出来。知识分子和文化向民间的转移，更促进了意识形态的变革和伦理思想的发展。这样，“私学”产生，思想领域出现了诸子蜂起、百家争鸣的局面，社会的道德价值观念和伦理思想出现了多元化的特点。

儒家由孔子创立，之后又分为八派，并先后出现了孟子和荀子两位大师。儒家自孔子始，“祖述尧舜，宪章文武”、“修成康之道，述周公之训”，以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六种古代典籍为经，总结继承古代伦理思想，并顺应时代潮流，综合近时贤人思想，建立了一个以“仁”为核心的伦理思想体系。儒家“列君臣父子之礼，序夫妇长幼之序”，主张依靠改良的礼来正名分，调节人际关系稳定社会秩序，提出“爱人”的道德，对家庭内部实行孝悌之道，对人则“主忠信”，行己所不欲，勿施于人的恕道，对下则能宽惠；主张重义轻利，强调进行长期的道德教育和修养，通过一系列的修养方法，如学礼、多问、思辨、内自省、内自讼、寡欲、养气等，达到言行不违于礼、慎独、“万物皆备于我”、“与天地参”的境界；主张政治上的德治或仁政，要求统治者率民以正，以德化民，不仅要保证民众的衣食，而且还要对之进行礼义孝悌等道德教化。儒家孟子和荀子还在孔子人性观的基础上，深入研究了人性问题，分别提出了性善论和性恶论。孟子主张性善论，认为人重于泰山是有仁义礼智四善端，人所应做的首要之事就是把善良本心存养住并把它扩充和发扬光大。荀子主张性恶论，认为人生而有各种自然情欲，顺之而有暴乱淫行，所以人应做的事情就是靠师法之化和顽强不息地学礼、修养来变化性情，提高德性，以达君子、圣人的

境界。孟子和荀子持论虽异，但殊途同归，都在于论证人遵从于封建道德的必然性和必要性；两人亦因持论不同，分别建立了不同的思想体系。孟子因主张顺乎和扩充本性而立天人合一之论，荀子因主张变性“积伪”而立制天命、与天地参之论。儒家后学还效法天地之德，而立“自强不息”和“厚德载物”的人生处世之道，树立了内圣外王的理想人格，提出了“大同之世”和“小康之世”的社会思想。汉族儒家伦理思想可以说是一个入世的、博大的思想体系，对社会影响极大，是先秦社会学术思潮中的“显学”之一。

道家由老子创立，之后又有杨朱学派、庄子学派、宋尹学派、彭蒙田骈学派和黄老学派的区别。道家主旨是“清虚以自守，卑弱以自恃”。认为道为天地万物之本原，自在、无为、柔弱是道的本质特征；人应道而生，也具有“朴素”、“柔弱”、“天放”的自然本性；人应效法自然无为的道，坚持清静、朴素、无知无欲、无争、守辱处下、宽容于物等道德原则。鄙弃世俗的仁义孝慈礼法等人为的、违反大道的道德原则和规范；进行闭门独处的“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“为道日损”、“心斋”、“坐忘”等修养活动，以达到“复归于婴儿”或“形如槁木，心如死灰”、“离形去知，同于大道”的与道为一的道德境界；强调肉体 and 心神的保养，杨朱主张以轻外物处世，不处军旅，不入危城，不事君主甚至不以天下大利易其胫毛，以免损害生命。庄子主张以齐善恶、“不谴是非以与世俗处”、“处于材与不材之间”等方式混世，以保身全生。在政治上，主张清静无为而治，对民众进行愚化，使之归于淳朴。道家还提出了“小国寡民”、人性淳朴安静的社会理想，主张回归原始社会的蒙昧状态。道家伦理思想主张自然、社会和个人的统一，其理论简要精深，且有批判现实政治和伦理的意蕴。道家虽一度甚有社会影响，曾有过其言“盈天下”的盛况，但它基本上还是属于对社会不满的知识分子的理想

论，即隐士或处士之学。

墨家的创始人墨子，其后分为三派，墨家“不侈于后世，不靡于万物，不暉于数度，以绳墨自矫，而备世之急”。主张“兼相爱”，反对分亲疏、分贵贱、分厚薄、分等差的偏爱；主张“交相利”，强调“有道劝以教人，有财勉以分人，有力疾以助人”，反对徒讲温情或避世自处；反对“别相恶、交相贼”，认为亏人自利是不义行为，强调兴天下之利，除天下之害；强调道德评价上的“志”、“功”合一；主张“天志”、“明鬼”，依靠天地鬼神的作用来行兼爱之道；主张节俭，反对厚葬久丧，反对靡财贫民的礼乐；主张尚坚、尚同，反对世卿世禄的宗法制度。后期墨家摒弃墨子天地鬼神的观念，发挥其重功利的传统，进一步把爱利相结合，提倡损己以为成人之急。墨家多是“农与工肆”之人，其伦理思想反映平民的要求，曾是世之显学之一，但秦汉后成为绝学。

法家是以治法为思想核心的学派，其思想前驱可追溯到春秋时期的管仲、子产等人，实际开创者是李悝、吴起、商鞅、慎到、申不害等，集大成者是韩非。其中商鞅重“法”，申不害重“术”，慎到重“势”，韩非则把“法”、“术”、“势”三者相结合。法家又有齐法家和秦晋法家派别的区别。齐法家继承了管仲的思想，吸收黄老之学，认为法由道生，主张礼法并用，先德后刑。秦晋法家则反对礼义说教，主张严刑峻法，通过奖励耕战，以达到富国强兵，吞并天下的目的。人们通常以秦晋法家为先秦法家的代表。法家把法和道德相对立，提倡“务法而不务德”，肯定利欲、自私的自然人性论，提倡利己主义是合理的，认为人际关系皆是计数关系，仁义道德皆不合人性和时势；提倡臣顺君，子事父、妻事夫等强权道德；强调公私之辨，强调忠于君主。法家伦理思想是汉族新兴地主阶级利益和愿望的反映，在当时也是属于官方的意识形态。它为统治者所用，适应了秦建立中央集权制

的需要,但不完全符合汉族封建统治阶级长治久安的需要。在先秦诸子百家中,还有一些学派有自己的伦理思想,如兵家、农家、阴阳数术家等。先秦诸家的伦理思想,极大地丰富了汉族传统伦理思想,给汉族封建统治阶级的伦理思想奠定了基础。后来汉族传统伦理思想的进一步发展,都离不开先秦伦理思想的影响。

自秦王朝建立至唐王朝中叶,是汉族封建社会的发展时期,也是汉族传统伦理思想的发展时期。公元前221年,秦统一中国,建立了第一个封建的、统一的、专制主义的中央集权制国家,确立了一系列政治、经济和文化方面的措施。其基本制度为以后的汉、魏、晋以至隋、唐、宋、元、明、清诸朝所采纳。汉族封建主义的正统伦理思想,是以先秦儒家伦理思想为主体,融合其他各家伦理思想并加以发展和完善而形成的。汉族统治者接受了秦王朝短命的教训,开始重视伦理道德的作用,不仅在制度方面重新制礼作乐,而且在思想上定儒术为一尊,并兼采阴阳、道、法、名诸家,“以霸、王道杂之”。汉代注重搜集和整理古代文化和典籍,因而出现了经学的兴盛,其伦理思想也主要是在经学的樊篱下发展的。两汉出现了以董仲舒和《白虎通义》为代表的神学伦理思想,把封建的伦理纲常同天紧密相联系,提出“天不变道亦不变”的伦理观点,确立了“正其谊不谋其利,明其道不计其功”的道德原则,忠、孝的道德规范得到进一步强化,神学人性论如“天人相类”、“天人感应”等,得到了进一步的理论升华,福善祸淫的道德观念也得到了理论上的论证。同时,还出现了司马迁、王充等为代表的反神学的伦理思想,他们强调自然之理,反对福善祸淫,强调名实相符,反对虚伪的道德,强调道德和物质生活的联系,反对把道德和天的意志相联系;在人性论研究上也反对神学,提出人性善恶混、人性无分善恶以及人之善恶在教化不在性等思想。

魏晋时期，清淡和玄学兴起，汉族伦理学领域出现了“才性之辨”和“名教与自然之辨”。围绕着“才性之辨”，出现了“才性四本”说。围绕着“名教与自然之辨”，出现了何晏和王弼的“名教”出于“自然”、阮籍和嵇康的“越名教而任自然”以及郭象的“名教”即“自然”等伦理思想体系。这种伦理学理论上的辩争，深化了汉族封建的伦理学理论，促进了儒道两家伦理思想的融合。在玄学盛兴之时，纵欲主义和宿命论的伦理思想也曾兴盛一时。从战国它嚣、魏牟的纵欲主义，到汉代的《管子·侈靡》（从郭沫若说），再到晋时成书的《列子·杨朱》，形成了一个成体系的纵欲主义理论。这种理论否定善恶的界限，提倡为声色、为美厚的人生观，主张不顾一切地、肆意地纵欲和享乐。这种腐朽的人生道德观，实际上已为当时的汉族统治阶级中的最高统治者所接受。

魏晋时期，佛学由于统治阶级的提倡，也逐渐兴盛起来。南北朝至隋唐，佛教发展到鼎盛局面。佛教认为，人生一切皆苦，消灭痛苦的途径在于遵从佛教，从自心摆脱烦恼的束缚。在魏晋南北朝，出现了般若学、禅学、涅槃学等佛教思想流派。慧远把中国传统神学迷信与佛教学说相沟通阐发佛教理论，提出涅槃常住观点，还论述了佛教和名教的区别，又强调两者“可合而明”，既保持了佛教的独立性，又使其服务于封建阶级的统治。道生倡众生都有佛性，“一阐提”也可成佛，并率先提出顿悟成佛说。之后，佛性问题即成佛的原因和根据问题得到了广泛的讨论，出现了众多的学说。天台宗强调止观并重，定慧双修。佛教还提出了布施、持戒、忍辱、精进等修行方法。后来，佛教伦理思想又有发展，湛然提出草木瓦石也有佛性的思想，澄观提出佛和众生都有性善性恶，慧能以佛性为人之本性、本心，说它是恒常清淨的，众生可以通过认识本心得以顿悟成佛。隋唐时，也形成了诸如天台宗、三论宗、法相宗、华严宗、禅宗、净土宗、密宗等众

多的佛教流派。这些流派在伦理思想上也各有独到之处。佛教发展到后来,出现了佛徒呵佛骂祖、毁佛像、弃佛经、废戒律等现象,模糊了出世和人世的界限。

汉至隋唐时期,道教也得到了很大的发展。道教以先秦道家的思想为理论基础,结合传统神仙方术,提倡修养服食,以求达到成仙的目的。道教的伦理思想由反映平民的道德观念和道德要求,逐渐转向提倡忠孝,为维护封建统治服务。总之,在汉到唐中叶,儒、释、道三家伦理思想相互斗争,又相互依赖,理论上又相互吸收。从总体上说,这一时期曾居于“独尊地位”的儒家伦理思想,因受佛、道的冲击,在社会作用上逐渐转入低潮,然而,在理论上却因吸取了道、佛两家伦理思想的某些内容和方法,而得到了丰富和补充,并获得了一定的发展。这一时期儒、道、佛诸家伦理思想的矛盾和斗争,为汉族传统伦理思想走向成熟准备了条件。

从唐代中叶至明代中叶,是汉族封建社会发展史上的繁荣和鼎盛时期。封建制度已经比较成熟和完善,社会经济、科学、文化都达到了很高的程度,与此相适应,汉族传统伦理思想也走向成熟。唐韩愈一方面在文学上发起古文运动,另一方面举起反佛的旗帜,大力恢复和维护儒家伦理思想在社会中的正统地位。他力倡儒家“道统”说,以与佛教“法统”相对抗;他反对佛、道的清静寂灭,以实行仁义为道,以内心具备仁义为德;他明确提出“性情三品说”,反对佛教的灭情。韩愈有开启道学先河之功,在儒学发展史上有承先启后的地位。唐代柳宗元和李翱,则主张以儒家伦理思想为主体,而融合以佛、老的理论精华,建立适合统治要求的伦理学理论。李翱以佛教心性理论补充和改造儒家心性学说,提出人性皆善、人情本恶、去情复性的人性理论。宋明时期,随着佛学的衰落,范仲淹、欧阳修等人广泛提倡儒学,宋初“三先生”胡瑗、孙复、石介等从理论上阐述儒家仁义和道德

性命之说，把孔孟之学看成是万世常行的不可易移之道。后来，逐渐形成了理学思潮。北宋时出现了周敦颐的“濂学”、邵雍的“象数学”、张载的“关学”、程颢和程颐的“洛学”、司马光的“朔学”，南宋时则出现了朱熹的“闽学”、陆九渊的“江西之学”或“心学”，明中期则出现了王守仁的“王学”。他们继承韩愈、李翱开创的道学端绪，极大地发展了汉族封建正统伦理思想，从各自的角度和理论立场出发，广泛而又深入地研究了天人关系、心性、性命、性情、理欲、道德规范、道德的教育和修养、道德境界等伦理学问题，形成了汉族具有完善理论形态的道学伦理思想。

道学内部就其基本观点而言，有三大派别的伦理思想体系：一派是以张载为代表的以气一元论哲学为理论基础的伦理思想。该派以为，形成万物的气是人性的根据，气的本来状态构成人性和万物所共有的、纯善的“天地之性”，形成不同个体特殊的气构成因人而异的、含有情欲的、驳杂和可产生不善的“气质之性”；人应“变化气质”，保存“天地之性”以达到“天人合一”的境界；发挥传统仁孝思想，提出社会是大家庭、彼此都应兼爱的“民胞物与”的伦理思想。另一派是肇始于周敦颐、奠基于二程、集大成于朱熹的“程朱理学”。周敦颐以诚为人之纯粹至善本性的内容，以诚为“五常之本，百行之源”，提出“主静”、“无欲”、“存诚”的禁欲主义的道德修养方法。二程和朱熹继承了周敦颐的伦理思想，提出了“理”或“天理”是万物的本原。他们认为人伦道德之理是“无所逃于天地之间”的“天下之定理”，是亘古不变的；认为性、命、理、道都是一致的，提出“性即理也”的思想；认为得天理的所谓义理六性是纯然至善的，而得自构成人之肉体的气的“气禀之性”或“气质之性”则可以产生不善，所以须做变化气质、存理去欲的修养功夫；提出了“格物穷理”、“主敬”、以“道心”主宰“人心”、“省身克

己”、“迁善改过”等修养方法；在义利关系上，严义利之辨，只求仁义，否定功利；在政治上，坚持王道政治，反对霸道政治。程朱理学论证了汉族封建制度及其道德伦理的永恒合理性，受到了汉族统治阶级的欣赏，因此后来成为封建社会的官方道德理论。第三个学派是陆王心学。心学以心为万物的本原，认为封建社会的仁义道德、伦理纲常皆源于人之本心；提出“尊德性”，以反对程朱学派注重“格物穷理”、远离心性修养的“支离”之弊；坚持“先立乎其大”、“发明本心”、“存理去欲”、“致良知”的简易、直接、直指本心的道德修养方法；立“知行合一”之论，以“破心中贼”；注重仁义，注重心性，反对功利，强调通过“致良知”而“使事事物物各得其理”；树立了道不远人，“百姓日用即道”的观念；强调每个人都可通过发现本心、去净私欲而成为圣人。心学由于强调尊德性、尊良知，所以在客观上降低了汉族封建伦理的权威性，也给以后的反传统伦理思想的出现打开了缺口。

在宋代，与道学相对立的学派是事功学派。该派的主要代表人物有王安石、李觏、陈亮、叶适等人。他们反对道学空谈心性义理，主张理财、治事以富国强兵，造福民众；提出人非利不生，仁义离开功利乃“无用之虚语”，反对轻贱功利；主张道不离器，强调道德义理必须与人伦日用相结合；政治上主张“义利双行，王霸并用”；道德修养上，反对闭门修养，强调实际的治事习行；主张“内外交相成之道”。事功学派的务实思想，反映了汉族中小地主阶级的要求，但不被最高统治集团所重视。后来，汉族的启蒙思想家对之有所继承和发展。

明朝中叶以后，封建生产关系开始缓慢地解体，中国出现了资本主义萌芽，汉族封建阶级开始衰落，汉族封建传统伦理思想也相应地进入到一个衰落和反省的历史阶段。明、清之际阶级矛盾和民族矛盾交织，震撼着思想界。一些思想家从现实中看到了

道学的严重弊病，对之予以反省，并提出了具有启蒙色彩的伦理思想。这一时期，出现了李贽、吕坤、唐甄、黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元、李塨、戴震等伦理思想家。他们的伦理思想有许多共同特点：抨击封建礼教和伦理纲常，揭露其害人的实质，如回族出身的李贽就批判男女不平等，黄宗羲等人批判君主专制、戴震批判三纲之不合理等等；论证人性的平等和人与人之间的平等；批判道学务虚，强调经济习行；反对重义轻利，提倡正谊而谋利，明道而计功；批判道学的天理人性论，认为人之本性即是气质之性，黄宗羲提出心性统一，王夫之提出“性生日成”，戴震提出“血气心知”即是人性之实体，都肯定了情感欲望是人性的内容，也是善的基础；批判道学“存天理，灭人欲”的思想，认为“无欲则理废”，肯定了情欲的合理性，提出“以理导欲”，使情不爽失的观点，主张“以情挈情”，使天下人都“达情遂欲”；树立了“以身任天下”、“斡旋乾坤，利济苍生”、“务得于己，不求合于人”、“以大人自命”、“做同天地不朽之人”等新的道德人格观念，追求一种自尊、独立、自强不息、为民为天下的人生理想。启蒙伦理思想虽然对以往汉族传统伦理思想有激烈的批判，但其伦理学说无论在内容还是在形式上都未能彻底摆脱汉族封建思想的强大制约力。清代满族统治阶级执掌中央政权后，因其在文化思想上实行高压政策，汉族启蒙伦理思想被打断了，清统治者注重汉族正统儒学伦理思想的研究和宣传，以考据为特点的“汉学”兴起并占据了学术界的主导地位。

鸦片战争后，中国因帝国主义的侵略而沦为殖民地半殖民地社会，除了旧有的阶级以外，又新产生了资产阶级和无产阶级，阶级斗争和民族斗争空前复杂和激烈。在这一历史时期，形成了多种派别的伦理思想。近代中国，在社会中占统治地位的仍然是汉族封建伦理纲常和孔孟之道。清王朝顽固地遵循“祖宗成法”，把它们作为其苟延残喘的救命稻草。这种思想在清末一直占据主

导地位。汉族地主阶级洋务派虽然主张学习西方的科学技术,但在伦理思想上坚持“中体西用”,认为封建伦理纲常和名教是万古不易的。以龚自珍、魏源等为代表的汉族地主阶级改革派提出“众人造伦纪”、“以事实成实功”等思想,强调“自尊其心”,反对因循守旧,主张改古法而开风气,主张务实的功利论伦理思想。以洪秀全、洪仁玕等为代表的太平天国的汉族农民阶级,在伦理思想上汲取西方基督教的平等观念,提出以“平”、“平等”、“平均”为核心的伦理思想,强调互爱互助,激烈地抨击封建纲常。在19世纪70年代,汉族资产阶级改良主义思潮兴起,出现了康有为、梁启超、谭嗣同、严复等改良主义思想家,提出了以“进化论”为核心的改良主义伦理思想。他们批判纲常名教,认为它是君主“钳制天下”之器,而非神圣之天理,主张冲决其罗网,提出自由、博爱、平等为主要内容的资产阶级伦理思想,倡天赋人权论和去苦求乐的自然人性论,主张使伦理学成为“为人谋去苦求乐之具”;强调“物竞天择,适者生存”的物种进化规律,主张自强、进取、务实的人生观和道德观;提出“大同之世”的社会和道德理想,把“至平”、“至公”、“至仁”、“至治”作为追求的目标。然而,由于汉族资产阶级改良派的软弱,后来在经地主阶级反扑之后转而倡“尊孔读经”,向汉族地主阶级的伦理思想投降。继汉族资产阶级改良派而起的汉族资产阶级革命派,提出“道德革命”、“三纲革命”,认为自由、平等、博爱的新道德与封建纲常不可并立。章太炎提出“无道德不能革命”,认为道德虽始于自利,但只有把自利与利社会、任天下之重统一起来的道德才是善的,提出俱分进化论的伦理学说。孙中山建立了以“三民主义”为中心的伦理思想体系,主张自由、平等、博爱为普遍的道德原则,以忠孝仁爱信义和平为道德规范,以“天下为公”为道德理想。汉族资产阶级的伦理思想,对于冲击汉族封建礼教,启人民之蒙,救民族之危难,起到了积极的作用。到

1919年爆发了反帝反封建、宣传民主和科学的“五四新文化运动”，终于终结了以儒家孔孟之道和纲常名教为主体的汉族传统道德，开启了一个新的时代。之后，马克思主义伦理思想传入中国，并最终在中国人民的道德生活中取得了主导地位。

第二节 汉族传统伦理思想探讨的主要问题

历经上下几千年的汉族伦理思想，在其不断发展的过程中形成了特有的研究对象和问题，并围绕着这些问题的研究而形成了一系列的思想观点、道德观念和伦理范畴。汉族传统伦理思想所探讨的问题是极其广泛的，这里只择要分述如下：

一、道德范畴之义利问题

汉族道德范畴中的义利问题，曾被宋明汉族道学家视为“儒者第一义”。春秋时期的思想家主张“以义建利”。管仲、韩非、王充等人揭示了道德同物质生活的联系，认为物质生活水平的提高与人们道德水平的提高有直接的联系，提出“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”、“让生于有余，争起于不足”，“礼义之行，在谷足”，把提高生产和物质财富看作是促进道德进步的前提。义利关系问题的另一层含义，是社会道德原则同个人利益的关系，义指所当行的道义原则，利指个人利益或私利。在这方面，先秦儒家的基本观点，主张重义轻利，见利思义，认为喻于义者是君子、舜之徒，喻于利者是小人、盗跖之徒。孟子在此问题上，更持极端之说，认为即是为国家之利也不可去追求，提出“何必曰利？亦有仁义而已矣”。荀子持论较公允，认为义利为人之所两有，皆不可去，主张以义制利，使求利之心不害于好义之心。墨家主张义利皆重，认为义必表现为利，符合国家、人民大

利的即是义，强调兼相爱而交相利。道家的基本观点是义利皆轻，认为世俗的义和利都是“有为”的和违反自然的，主张抛弃世俗的义利，回归自然，遵从于道。法家重利轻义，认为人生而求利乃是自然之理，认为应当重视人们的好利恶害之心而行赏罚，最后满足人君之大利。西汉董仲舒把先秦儒家重义轻利推至极端，提出了“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的思想。宋明汉族道学继承了董仲舒的伦理思想，销利归义，进一步提出“凡有利心便不可”。汉族功利学派认为义必表现为对国家人民之利，提出“既无功利，则道义乃无用之虚语”。颜元发挥功利学派思想，提出“正其谊以谋其利，明其道而计其功”的道德观点。汉族资产阶级改良派主张免苦求乐、开明自营，亦认为道义与福利紧密相联系。汉族资产阶级革命派提倡三民主义，认为造福于民众，即是道德。在中国历史上，以汉族儒家为代表的重义轻利的伦理思想，在社会中一直居于主导地位。

二、道德之本源问题

汉族道德的本源问题，是关于道德的来源和存在的根据问题。在汉族奴隶主阶级的伦理思想中，是以上天的意志、天命为道德的根据的。春秋战国时期的儒家，思孟学派主天人合一之说，认为人的道德根据在于天道，提出诚是天之道，“思诚”、“诚之”是人之道。又认为“天命之谓性”，社会的道德先验地存在于善良的人性之中，人性中有仁义礼智四善端。荀子学派以人性恶立论，认为道德的根据存在于人类生存的需要，存在于合群的需要。墨家认为道德源于“天志”，又认为天的意志是兼相爱交相利，是维护国家、百姓、人民利益的。道家认为，道德源于宇宙万物的本原即源于道，把道和素朴的人性作为道德的根据。魏晋玄学也有与道家相同的看法。汉董仲舒和《白虎通义》认

为，纲常伦理可求于天，即认为天意是道德的根据。宋明理学以为道德的本质和根据在于天理。宋明心学认为道德的本源和根据存在于人之本心，即人之良知良能。之后的伦理思想，也一般是从人的本性中去寻求道德的根据。

三、道德之人性问题

汉族道德中的人性问题，即人的道德本质、本性问题。围绕此一问题，汉族思想家们提出了各种各样的理论体系。如孔子提出“性相近，习相远”的思想；孟子提出人性之中先天具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心四种善端，先天地具有亲亲、敬长的良知良能，因而主性善说，并认为恶是因后天物欲的引诱，人丧失了善良本心而造成的。荀子以“不事而自然”者为性，认为人生而有好利恶害、疾恶、好色、好逸恶劳等本性，顺人性自然，则导致种种祸乱和罪恶，故主人性恶论。与孟子同时的告子则认为人性就像“水无分于东西”一样无分于善恶，导其向善则善，导其向恶则恶。道家则超越人性善恶论之争，认为人的本性是自然而淳朴的，是天放自由的，而反对对人性加以仁义道德的束缚。法家则承接了荀子的人性恶论，提出了人性是自私的、好利恶害的观点。汉董仲舒认为人有与天相类的本性，认为人之本性为仁，而情为贪，把人性分为三品。扬雄提出人性善恶混的思想，认为修其善则为善人，修其恶则为恶人。王充提出人之善恶，在教化而不在性。魏晋玄学继承道家之说，主张人性本自足，无假外求，可依本性而生活，以达到“应物而无累于物”。佛教认为人人都有佛性，只有情欲为恶，通过修行灭情或者通过顿悟即可以成佛。韩愈把性情分成三品，认为“上可教而下可制”。李翱认为性善情恶，主张灭情复性。周敦颐以天道之“诚”为人性的根据，认为人性无有不善。张载第一次提出了人性二元论，认为每一个具体的人，既有与人与物共同的、纯粹至善的、

得之于“气之本体”、“太虚”的“天地之性”，又有独特的、可以有善有不善的“气质之性”。程朱理学以天理为人性根据，提出“性即理”，认为人既有纯善至善的“义理之性”，又有善恶驳杂的“气质之性”，既有至善的“道心”，又有可产生恶的“人心”。陆王心学主张人有先天的良知或善良本心，人应听命于自己良心的指示。功利学派和明清启蒙伦理思想，一般都主张一种自然人性论或气质人性论，认为性气相资而不相离、非气质无以见性，认为气质、“血气心知”是人性之实体，并且认为“性日生日成”，是不断变化着的。主张满足人性的欲求。近代龚自珍等人提出自尊其心的个性论。资产阶级改良派以“自私”或“避苦求乐”作为人之本性，同时人性中也有“以太”，有博爱之先天因素。总之，汉族伦理思想对于人性的探讨，涉及到了人与动物的区别问题、道德的本原和根据问题，以及道德修养问题。因而差不多每一个时期、每一位著名伦理学家都涉及到了这一问题。汉族传统人性观的一个总的根本的局限，就在于其讲的都是抽象的人性论。

四、伦理道德之原则与规范问题

汉族伦理道德的原则与规范问题，几乎每一个时代的汉族伦理思想家都依据本时代的需要，概括出一套伦理和道德的原则及规范体系。如儒家以仁为道德的总原则，又提出智、勇、孝、悌、忠、信、恭、宽、敏、惠、敬等道德规范，强调君君、臣臣、父父、子子、夫夫、妇妇、礼、父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信等伦理原则和规范。墨家则提倡兼相爱、交相利的道德原则和节俭、劳动、尚贤、自苦等道德规范。道家则以自然无为为道德原则，把守辱、处下、柔弱、不争、贵己、重生、保真、不分善恶、“缘督以为径”等作为道德规范。法家为君主谋利益，则主张臣事君、子事父、妻事夫的强权道德，又强调

去私为公等道德规范。在整个封建社会中,汉族儒家提倡的伦理和道德规范为统治阶级所接受,成为全社会的伦理道德规范。直到近世,汉族资产阶级登上历史舞台后,才提出了自由、平等、博爱、三民主义等能取代封建道德的新道德。从总体上看,汉族传统伦理思想中关于伦理道德原则和规范的理论,在根本上是为维护宗法等级制、私有制和君主制的特殊利益服务的。

五、道德评价中之动机与效果的关系问题

汉族道德评价中之动机与效果的关系问题,也是汉族伦理思想家比较关注的问题。墨子最早提出“合其志功而观焉”的观点。儒家也志功并重。汉董仲舒片面强调动机,汉代也有所谓“原心定罪”的唯动机论。隋王通提出“心迹之判”的理论,宋明道学把唯动机论理论化、系统化,程朱学派提出“凡有利心便不可”的观点,王守仁则主知行合一论,认为“一念发动就是行了”,把知与行相混淆,把志(动机)与功(效果)相混同,以意念、动机为道德评价的依据。功利学派则主张以效果为评判善恶的依据。

六、道德之教育与修养问题

汉族道德的教育和修养问题,以汉族儒道两家和宋明道学的理论成就最高,贡献最大。儒家主张广泛地开展道德教育,变化人心,提出师法之化、师道尊严等思想;主张“自天子以至庶人,壹是皆以修身为本”,提出了为学、思、反求诸己、内自省、内自讼、迁善改过、寡欲存诚、求放心、扩充善端、存心、养气、积善、循礼、克己、格物致知、正心、诚意、慎独等一系列修养方法,力求把伦理道德转化成为人们的内在品质,并给人们树立了君子、贤人、仁人、圣人等道德理想人格。道家的道德修养论以回归自然为修养的目的,提出了“为道日损”、“守辱处

下”、“柔弱不争”、“心斋”、“坐忘”等一系列修养方法，并树立了神人、至人、真人等道德理想人格。宋明道学更为注重道德教育和修养，主张道德教育要从启蒙教育甚至胎教做起，强调道德榜样的作用；在道德修养上提出“格物穷理”、“主静”、“主敬”、“存天理，灭人欲”、“道问学”、“先立乎其大”、“发明本心”、“尊德性”、“大心”、“省察克治”、“致良知”、“践履”等一系列的道德修养方法。事功学派提出习行、习动等修养理论。可以说，汉族传统伦理思想中的道德教育和道德修养理论是颇为完备的，它对于提高人们的封建道德品质、维护封建社会秩序起到了极其巨大的作用。

七、道德领域中之人生观问题

汉族道德领域中之人生观问题，是关于人生的目的、处世方法以及人生的理想和意义问题。《左传》提出立德、立功、立言的人生观。道家在人生观上，主张消极无为，“不谄是非以与世俗处”、明哲保身、“全性保真”、逍遥自处。墨家则主张积极有为，把“兴天下之利，除天下之害”作为人生的目的，“以自苦为极”，“而备世之极”。儒家则介于两者之间，其基本态度是积极进取，以成贤成圣、平治国家天下为目标，主张效法天道以自强不息，效法地道以厚德载物，主张以尽人生义务、谨慎、守礼处世，并主张杀身成仁，为道义献身。佛、道的人生观，则主张抛弃人世的各种义务，出世修行、解脱个人烦恼，以求成仙或成佛。宋明道学以成为圣贤为人生目的，认为人生就是要修养心性，去恶为善，提高道德，并通过宣传圣道，以“为万世开太平”。事功学派以经济生民、为世立功为人生目的。启蒙思想家主张“以身任天下”、“天下兴亡，匹夫有责”、“做不朽之人”的人生观。在整个封建社会，汉族儒家所倡导的人生观，为人们所普遍接受。

八、道德之社会作用问题

汉族道德的社会作用问题，集中地体现在德治和法治、王道与霸道的辩争上。汉族传统伦理思想在这一问题上大致有三派观点：一派是德治论，其主要代表是儒家学派。儒家继承和发展了周公的敬德保民思想而提倡德治，主张“为政以德”、“以不忍人之心行不忍人之政”，认为“政者正也”，统治者率民以正，百姓就不敢不正，能以礼化民，民众“有耻且格”，认为只要行王道之治，便可无敌于天下。一派是法治论，其主要代表是法家学派。法家从人性自私、好利恶害的理论出发，认为道德无益于社会，主张“务法而不务德”，因人情而行赏罚，来维持社会秩序，行霸道以富国强兵，兼并天下。第三派观点是主张王霸并用，其主要代表是宋事功学派。此外，在政治问题上还有道家学派的“无为而治”的政治伦理理论。在古代和近代社会，统治阶级推崇儒家的德治论，但实际实行的则是王霸并用的伦理道德，主张强化道德的社会作用问题。

第三节 汉族伦理思想的基本特征

汉族伦理思想中，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，对中国汉族伦理思想的影响是深远的，以至于近现代史上中国汉族伦理思想的各种学说和不同流派，均可以从那里找到渊源关系。在中国整个封建社会（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思想亦都对中国的政治、经济和文化产生了深广的影响。直到现在，它们的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,其中尤以儒家伦理思想为最。

汉族伦理思想的基本特征(侧重于古代),大致可归纳为以下几点:

一、尊“礼”为“经天地、理人伦”之本的礼仪传统

汉族素重礼仪,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,汉族对“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范。另外,还表现了汉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;纷争辩论,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”。“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”更成为汉族所特有的一种道德心理和行为习惯,形成了与东西方其他民族有着不同的伦理特点,凝结成为汉族独特的道德传统、生活方式和行为习惯,对汉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、以血缘为凝聚的父系家庭和宗法制度

在中国古代的汉族社会,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”,就把父子关系置于“五伦”之上,明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。“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。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

汉族是个君权思想浓重的民族。传说在三皇五帝时代,汉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”。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”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，便形成了一整套“父子君臣长幼之道，合德音之数”的礼教，使君臣之位、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

汉族素有尊老、敬老的传统，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，夏后氏以飨礼，殷人以食礼，周人修而兼用之”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”；“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。”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、怎么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。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，都以“孝”字为本。认为“人之行，莫大于孝”，把

中国汉族伦理道德的基本特征，亦同汉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、韩国、朝鲜及东南亚国家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。

第三章 哈萨克族伦理思想

哈萨克族伦理思想，是指哈萨克族历史上各种伦理思想及其道德观念的总和。

哈萨克族，史称“阖萨”、“曷萨”、“阿萨”、“可萨”等。意为“避难者”或“脱离者”。源于古代乌孙和突厥人。截止 2000 年底，新疆哈萨克族人口有 138.16 万人，主要分布在新疆维吾尔自治区伊犁哈萨克自治州和木垒、巴里坤自治县，另在青海省海西蒙古族藏族自治州和甘肃省阿克塞哈萨克族自治县等地亦有少量分布。

哈萨克族是新疆的第三大民族，因其主要人口从事牧业生产，故人们习惯上将其称之为“马背上的民族”。新疆的哈萨克族主要分布在北疆各地的牧区，以伊犁、塔城、阿勒泰三地区最为集中，占哈萨克族总人口的绝大多数，昌吉、哈密、博尔塔拉蒙古自治州及南疆等地也有分布。

哈萨克族伦理思想是中国伦理思想的有机组成部分之一，它在哈萨克族人民的传统文化及其日常生活习俗中均占有重要地位。

第一节 哈萨克族的传统伦理道德观念

哈萨克族的传统伦理道德观念主要是指流传在哈萨克族人民日常生活中的道德观念和行为习惯。稍加概括，有这样几点是最主要的：

一、哈萨克族人民崇尚勇敢斗争精神及相互团结的品质。这种精神和品质是他们在其特定的生产生活环境下的产物，是他们在长期从事游牧业生产生活方式的条件下形成的。面对辽阔的草原，他们为了生产和发展，需要经常和自然及社会作斗争。于是，勇敢斗争精神及相互团结就显得特别重要。作为一种道德要求，勇敢斗争精神是他们战胜自然和社会的精神法宝；作为一种道德品质，相互团结则是他们协调本民族内部人伦关系的纽带。

二、哈萨克族人民特别提倡扶贫济危，互助互爱。正如谚语所说：“好马奔跑时只知朝前瞅，好人走运时会照看左右。”应该说，这也是和他们提倡相互团结的道德品质相呼应的。与此同时，他们还特别鄙视自私自利、贪婪懒惰，赞扬谦虚诚实，厌恶狡猾虚伪，最忌当面阿谀奉承。

三、哈萨克族人视尊老爱幼为传统美德。他们认为，不尊重长者是最不道德的行为。因此，如果发生这样的行为，就会受到社会道德舆论的强烈谴责和唾弃。儿童从小也要受到尊长守礼的教育和骑马劳动等训练。关爱弱小、照顾幼小，是哈萨克族人必须做到的。

四、寡妇守节会受到哈萨克族社会道德舆论的肯定和赞扬。在传统社会中，哈萨克族妇女的地位一般都比较低下。因此，寡妇守节会受到家族、儿女的尊敬和社会道德舆论的肯定和赞扬。

五、性情率直、热情诚恳、大方好客是哈萨克族人重要的道德规范。长期的游牧生活使他们逐渐养成了性情率直、热情诚恳、大方好客的可贵品德。正如他们的谚语里所说：“如果在太阳下山时放走了客人，就是跳到水里也洗不清的耻辱。”哈萨克族人过去常常以登门客人的多少来衡量一个人或一个家庭是否受人欢迎、爱戴的标志。吝啬或小气者最为人们所鄙视。

这些传统伦理思想和道德观念一直在哈萨克族游牧社会中代代相传，使哈萨克族人民的思想 and 行为无不受到其深刻的影响。

第二节 哈萨克族民谚中的伦理思想

哈萨克族民谚是指流传于哈萨克族民间的一些简练通俗而又富有人生哲理及其做人准则的语句结晶。哈萨克族民间谚语中的伦理思想非常丰富，其主要内容有：

一、强调个人利益必须服从集体利益：“宁肯不作爸爸的儿子，也要作人民的儿子”/“与其一个人不迷路，不如和大伙儿一起迷路。”

二、认为个人的祸福命运同部落息息相关：“同部落的人祸福连在一起”/“千里马的马尾，粗如鬃又细如丝；明智的青年对于部落，是领袖又是奴隶”/“部落是幸福的钥匙，英雄是幸福的卫士”/“头羊身后的羊成千，英雄身后随着人上万。”

三、谴责只追随个别人而背离大多数人利益的行为：“与其给少数人摇旗呐喊，不如给大伙儿炒菜做饭；与其给个别人作主子，不如给大伙儿当饭吃。”

四、热爱家乡，热爱祖国：“家乡是金色的摇篮”/“天鹅常留恋清澈的湖水，人永远思念自己的故乡”/“贬低家乡的人最卑鄙”/“失去祖国的人，如同失去森林的百灵。”

五、赞美劳动光荣，谴责懒惰耻辱：“辛勤的劳动换来饕”/“愚昧是男人的耻辱，懒惰是青年的耻辱。”

六、强调掌握知识是人们必须具备的道德要求：“没有春雨，大地不会返青；没有知识，部落不会强盛”/“明月的光辉撒向大地，知识的光辉照亮人类”/“大地之美在种有庄稼，男儿之美在掌握知识。”

七、强调对人应以诚相待，反对虚伪、狡猾：“狡猾的人说漂亮话，明智的人说实在话。”

八、抨击虚伪者的可耻行径：“坏蛋会装成文质彬彬，笨蛋会装成满腹经纶。”

九、认为谦虚不仅是人们的美德，而且是善恶观念的具体表现：“挂果的树枝总垂着头”/“谦虚的人在人前知害羞，无耻的人在人前会乞求。”

十、要求人们应该热情好客、尊敬老人、注重礼节：“没火的毡房像羊圈，没客来的家庭似坟墓”/“吝啬鬼给来客只端上一碗白开水”/“谚语之中还有谚，值得尊敬的是老汉”/“招待人要吃饭吃好，招待老人要杀牛宰羊”/“称人‘您’，能失去什么？称人‘你’，能解恨多少”/“对六岁的小客人，六十岁的老人也要问安。”

哈萨克族人民以谚语的形式对自己民族的道德观念加以综括阐述，以形象、生动、凝练、精美的语言，教导人们应该如何待人律己，如何分清善恶，给人以道德熏陶和道德教育，是哈萨克族人民伦理思想和道德观念的一个重要组成部分。

第三节 哈萨克族民俗礼仪中的伦理思想

长期的游牧生产生活方式使哈萨克族人形成了一些特有的礼俗规则，其中包含着哈萨克族人重要的伦理思想。

一、注重礼仪礼节，是哈萨克族人民待客习俗中的重要道德规范

哈萨克族人民十分重视礼节与礼仪，尤其是遇到客人，总要给人以热情欢迎和亲切接待。这是他们在一望无际的大草原长期过着游牧生活而形成的美德。他们认为客人是上天赐予的，不可怠慢。因此，他们有这样的谚语：“只要进入哈萨克草原，哪怕

你走一年，也不会挨饿”；“祖先遗产中的一部分是留给客人的”；“如果在太阳下山时放走客人是耻辱”等等。因而凡是来访或望门投宿的客人，即使素不相识的过路客人，如果遇到天黑、下雨或其他困难，也要留下住宿并供给食用，走时不索取分文。相好朋友和远路亲戚到家，一般要宰杀羊只，热情款待。为了让客人喜悦并表示主人的诚意，宰杀前要把羊只牵到客人面前，讲一番美好祝福之词，当得到客人的应诺后，然后才杀。如果客人谦辞，主人要反复说服客人，一直到客人点头或默许为止。当羊肉经过炖煮烹调，盛在盆里捧上来时，要把煮熟的羊头放在肉盆之上，并将羊头的嘴脸朝着客人一边，以示尊敬。这时主人要求客人用小刀先割去和吃掉羊头的两腮肉，并尝遍羊的各个部位，如心、肝、胸等，然后在座的人们才能动手吃。按照习惯，羊的眼睛要给老人吃，耳朵给孩子们吃。对十分尊贵的客人或多年未见的亲人，除了宰羊之外，还须宰杀小马驹，以马驹肉相待。当杯盘狼藉时，主人要抓一大把碎肉，喂到客人嘴边，这时客人必须下咽。否则，就会被认为是小看了主人的诚意。总之，宰羊待客是非常体面的事情。但是待客不能用黑羊，他们认为黑羊代表不吉利。客人临走时，主人要问贵客：“毡房内是否有您需要的东西？”如果客人看中了某件东西，主人就要奉送；如果没有，就按一般惯例给贵客送礼。

二、崇尚文明，讲究礼貌，是哈萨克族人民日常生活中的基本道德规范

按照习俗规定，哈萨克族人不管在什么场合，如果遇到熟人、长辈或尊者，都必须要以手贴胸，欠身问安。如果在马上相逢，则要下马问候。如果遇到远方亲友或长时间未见的熟人，也要进行一长串的问候，如从家人到牲畜、从亲戚到朋友，无不问遍。如果客人来到毡房，主人要远远迎上去；入毡房时，一般要

由主人揭帘让客；进毡房以后，由左方按客上主下的秩序入座。这时，女主人还要向客人行微屈双膝的礼节，然后摆上油香（哈萨克语叫“巴窝撒克”）、冰糖、奶茶等请客人吃喝。客人离开时，主人要为客人牵马理镫，扶客上马。可见，崇尚文明，讲究礼貌，是哈萨克族人民日常生活中的基本道德规范。

三、相帮相济，是哈萨克族人民必须做到的道德规范

哈萨克族中还盛行相帮相济、相互济助的习俗规则。这种规则可能是从古代氏族社会传留下来的。如有的家庭遭灾，可向本氏族请求济助，根据需要，有钱的出钱，有物的出物，有力的出力。当修筑羊圈、打草、剪羊毛、擷毡、搭毡房、转场等缺少劳力时，就请本氏族的人帮忙。这种帮忙只是尽义务，当事人备奶茶、煮肉、烤馕等招待一番即可，特别是转移牧场时，先到户必须对后来户进行周到的款待，帮助御卸行李与家具、搭毡房、圈牲口等。沿途经过其他阿吾勒时，全阿吾勒妇女都要出动送饭、送肉、送奶子、烧奶茶等，以此表示欢迎和热情款待。特别是每逢婚丧嫁娶，全阿吾勒的人都要全力以赴当作自己的事情来对待。无论哪一家办喜事，同氏族同庆同欢同乐。如遇丧事，都要积极相助，直到处理后事，人人关心、尽力。如果哪一家或哪一人袖手旁观，就会受到全阿吾勒的非议和谴责。可见，相帮相济、相互济助，已成了哈萨克族人约定俗成的一条不成文的规则。

四、尊老爱幼，是哈萨克族人民的传统美德

尊老爱幼，是许多民族都必须遵循的道德规范性要求。哈萨克族人也不例外。在日常生活中，哈萨克族人有一个约定俗成的规定，就是凡遇喝茶、吃饭时，都必须要先敬老人。一般来讲，吃肉的时候，要先将最好的肉让给或留给老人和孩子。哈萨克族有句谚语：“年轻人登门要干活，老年人登门要款待。”草原上德

高望重的老人被称为“阿克萨卡勒”。老年人给年轻人传授生产、生活知识与经验，因此获得众人的尊敬。年轻人见到老年人时，要主动上前打招呼问候，进门或行路时，要让老年人走在前面；喝茶吃饭时，要请老年人坐上席，老年人外出或归来时，要迎上去扶老人上下马，备鞍与卸鞍。在结队乘骑行进中，必须要请年纪大的先行。在途中，如果遇到本民族的集体墓地或革命烈士陵园，骑马者一般都要下马肃立，默哀致意，以示对故人或革命烈士的悼念。到阿吾勒家做客，要给主人的孩子带礼品，见小孩要抱起来亲吻，吃饭时，要把好吃的先给孩子吃。此外，哈萨克族人还有收养孤儿的习俗，不论谁的孤儿，都有责任收养，培养其长大成人，并帮助其成家立业。

哈萨克族民俗礼仪中的伦理思想和道德观念，无疑是哈萨克族传统伦理思想中极其重要的一部分，千百年来，它一直对哈萨克族人民的思想和行为产生着重大的影响。

第四节 哈萨克族婚姻礼俗中的伦理思想

婚姻是人生之大事。人类自从告别了群婚、乱婚时代，就步入了有规则的婚姻。哈萨克族人在婚姻问题上也不例外。在传统社会里，血亲婚配是哈萨克族人婚姻之大忌。具体规定是：同一部落的青年男女绝不能通婚，即便是通婚，也必须要超过七辈，而且规定联姻的人家还必须相隔七条大河。应该说，这种表现在婚姻道德观上的伦理限制，是颇有科学道理的，因为它有效地防止了哈萨克族人近亲婚配即血亲婚配的可能，有益于该民族自身的可持续性发展。

另外，按照习俗规定，哈萨克族人举行婚礼时，草原上的亲朋好友都要前来表示祝贺。新娘子到夫家时，陪嫁人要拉起红色

的帐布，让新娘走在中间，丈夫家人要出来迎接，女方家人这时要将准备好的糖果、奶疙瘩等食品撒向人群，青年男女要争先恐后地去拣拾有喜气的食品。此种形式用哈萨克语叫“恰秀”，意思是“祝福”。婚礼一般是在父母的毡房里举行。毡房中必须有一堆火塘，新郎和新娘在火塘前，要面对正中向长辈和来宾三鞠躬。主婚人要拿着系有红绸子的马鞭子，在新娘面前唱逗歌。其歌词的大意是：欢迎新娘的到来，祝福夫妻相亲相爱，尊敬老人，勤劳致富。唱完以后，宾客们便席地而坐，这时有一位在胳膊上系有各种颜色的布条、手持嫩树枝或马鞭的男人走出来，随机应变地唱起富有风趣的“开场白歌”。新娘的婆婆便拿出奶疙瘩、乳饼、糖果、“巴窝撒克”等混合在一起的食品，一把一把撒向新娘和宾客们的头上，人们欢笑祝福，小孩们则争抢食品。在欢笑声中，那男人又唱起“揭面纱歌”。此时新娘要屈右膝向公公、婆婆、哥哥、嫂子等长辈施礼，人们争相观看新娘子的面容。歌中赞美新娘子如何美丽动人，祝福她幸福美满。在这天，阿肯和歌手还要进行赛歌对唱，一直唱到第二天红日当空。婚礼在歌声中开始，也要在歌声中结束。举行婚礼时，男方要宰羊煮肉，招待客人，大家边吃边唱，场面十分热闹。

在婚姻道德观及其礼仪礼节上，哈萨克族与其他信奉伊斯兰教的民族有所不同的地方是：不用毛拉主持婚礼，而是由伴娘、伴郎和大家一起唱婚礼歌，哈萨克语将其称之为“阿吾加尔”。这种婚礼歌一般没有固定的唱词，但却有一定的曲调。婚礼歌一般分五部分，即：序曲；劝慰；哭诉；哭别；揭面纱歌。这些歌并不是在一个地方唱的，有的是在和自己的父母离别时唱，有的是来到婆婆家唱。每唱完一种歌，还有一些习俗规则，如当新娘还未到公婆家时，男方就举行娶亲仪式，首先由迎亲仪式的小伙子唱“开场白歌”。当歌中唱到“让各种香甜的喀苏撒下吉祥”时，婆婆就拿着一大盆奶疙瘩、乳饼、糖果、“巴窝撒克”等食

品向新娘和客人们的头上一把把地撒去，老人们笑逐颜开，小伙子 and 孩子们则去哄抢食品，显示了吉祥和祝福的热闹场面。

总之，哈萨克族人的婚姻道德主要是通过婚姻过程中的带有程序化的礼仪礼节路数来反映的，是该民族文明程度在婚姻观上的一种体现。它不仅对当事人本身，而且对旁观者特别是年轻人如何确立起正确的婚姻道德观，都具有特殊的教育意义。

第五节 哈萨克族禁忌中的伦理思想

世界各民族都有许多禁忌。禁忌实际上是一种准伦理规范。它旨在要求人们“不应该做什么”。也就是说，它是对人们思想和行为的某些“限制”。在传统社会里，哈萨克族人的禁忌很多，几乎在生产生活和宗教信仰等各个方面均有反映。归纳起来，主要有这样一些方面：

一、用餐或喝茶时的禁忌。凡在吃饭或喝茶时，皆不能跨越或脚踩餐巾，特别忌讳擤鼻涕、吐痰等。用完餐后，在餐巾收起前，最好不要离座，如果实在有事外出，也必须从人背后走过。

二、做客时的禁忌。做客时，忌讳客人快马直冲家门。如此，会被认为是报丧，传递不吉利的信息，甚至会被认为是挑衅行为。入毡房后，最忌讳坐在食品箱或其他的生活用具上，因为他们认为食物是胡大赐予的，是圣洁之物。如果是席地盘腿而坐，则不许把腿伸直，也不要脱掉鞋或靴子，床是睡人或放物的，禁止人坐。

三、主人端上来的茶、酒、肉及其他食品，不管好坏，都要高高兴兴地接受。酒要一饮而尽，如不会喝，也要沾唇，以示尊敬和谢意。茶不能喝半碗剩一半离席，哈萨克族人会认为这是一种很不礼貌的行为。

四、哈萨克族因信奉伊斯兰教，根据《古兰经》的规定，忌食猪肉、驴肉和非宰杀的畜肉以及动物的血，认为这些动物和血均属不洁之物。

五、忌讳别人当面赞美自己的孩子，尤其不能说“小孩很胖”，认为这会给孩子带来不吉利的事情。同样，也忌讳当面赞美主人的牲畜与猎犬。不能当主人面追打家犬或用棍棒打牲畜的头部，不要当面数主人的牲畜的头数，认为这样会使牲畜遭灾。遇到羊群要绕行，不要跨越拴牲畜的绳子，认为牲畜兴旺，都是由主管拴绑牲畜的绳子的神灵所赐予的，如此做就等于是侮辱了致富的神灵。

六、当教徒做礼拜时，不要从他们面前走过，也不要脚踩礼拜用布单。室内西墙要保持洁净，不能悬挂东西，睡觉时头要朝西，因伊斯兰教的圣地麦加在西边。每逢星期二和星期五，被认为是是不祥之日，一般忌讳外出远游。

七、住房附近、水源旁边、礼拜寺、墓地周围不能大小便，也不能朝太阳、月亮或往火里、水里大小便。

八、禁止铲除丛生的青草，认为草是草原生命继续的神灵与源泉。

禁忌作为一种否然性的道德规范，是人们在长期的生产生活中总结出来的。一旦它上升为一种习俗规则，人们就必须严格地遵循。认为它有利于维持人们正常的社会生活秩序，符合绝大多数人的共同利益和要求。

第六节 哈萨克族丧葬仪式中的伦理思想

每个民族的成员都逃不过生死大关。生姑且不论，在如何对待死的问题上，各民族也颇具特点。哈萨克族是信奉伊斯兰教的

民族，其丧葬活动也基本上是按照伊斯兰教的礼仪来进行的。哈萨克族实行土葬。人去世后，要立即报丧通知所有的亲属。并将死者的脸朝西安放，用白布绑好下颌，防止张嘴，并用白布盖住脸，四周要用围帐围住。同时要在死者头前方和脚下方各点一盏灯，彻夜不灭，由亲属守灵。尸体一般要在三天内安葬。

葬仪的过程是：人去世后，要在毡房门前竖一根长杆，上面要挂布，对死者表示哀悼。如果是年轻的人死了，要挂红布；中年的人死了，挂一半红一半白的布；老年人挂白布。故仅从挂布的颜色上就可知道死者的年龄。

死者在入葬之前，要净身并整容，身体用白布裹三层，放入灵柩，准备安葬。在安葬之前，要举行一个“加纳扎礼”，即由阿訇主持诵经，愿死者安息升天。之后，死者的亲属向大家发问：“死者生前是怎样的一个人？”参加悼唁的人齐声回答：“他是好人，愿安拉保佑他升天，希望他安息。”这时参加悼唁的人要唱挽歌，对死者表示沉痛的哀悼。

仪式结束后，必须要择日安葬。死者一般都安葬在本部落的氏族的墓地。用马车或骆驼将其尸体驮往墓地，送葬者大都是男性，妇女一般不参加送葬。

墓地是长方形的坑，一般深1.5米到2米，再从坑底的一侧挖一个洞穴，把死者安放在洞穴内，穴口要用土块封住，而后再埋土。墓地上面还要根据当地的条件，用木头或石头或泥土修建，以保护墓地，有的还要在墓地的四周用木材或是土块修建围墙，以防止牲畜进入墓地践踏。

入葬时，还要举行一个仪式，即先由毛拉念经，之后才能下葬。参加下葬的人，每人要铲七铲土，直到填满坑为止。在墓前还要竖木碑，注明死者的年龄、姓名、去世的时间等。

死者的妻子在一年内必须要穿黑衣服，头包白布，以示悼念和守节，家人也要在早晚唱挽歌，以示缅怀。同时还要在死者去

世后的第3天、7天、40天和周年过“乃孜尔”，以示对死者进行悼念。另外，哈萨克族人在长者去世后，还有一些悼念活动，如死者生前骑过的牲畜不能再骑，转场中也不能再使用，并将马的鬃和尾都要进行修剪，使人们不忘记死者，以示对死者的哀悼。

可见，人生前要遵守许多习俗规定，人死后在丧葬过程中及其某些特定的时日也有许多讲究，当然这些讲究主要是针对活着的人而言的，但这些规定中不能不说带有许多伦理道德的色彩和要求。

第七节 哈萨克族英雄史诗《阿勒帕米斯》 中的伦理思想

哈萨克族约有二百多部叙事长诗，一般都配有比较固定的曲调，由冬不拉演奏传唱。根据诗的内容，可分为英雄史诗、历史长诗和爱情长诗三大类。

哈萨克族的英雄史诗有产生于10—11世纪的《阿勒帕米斯》；产生于10—12世纪的《库布兰德》；产生于14—15世纪的《英雄塔尔根》；产生于16世纪的《英雄哈姆巴尔》；产生于17世纪的《英雄叶斯别姆别克》；产生于18世纪的《哈邦拜英雄》；产生于19世纪的《阿尔克勒克英雄》。这些史诗的内容来源都比较大，大都来源于氏族时代，有着哈萨克族人氏族时代伦理思想和道德观念的历史痕迹。

这些英雄史诗中，最有代表性的是《阿勒帕米斯》，其中蕴涵着丰富的伦理思想。

《阿勒帕米斯》共四部分。第一部分讲富翁巴依布热向真主祈求子嗣，其妻阿娜勒克怀孕以及阿勒帕米斯和他的妹妹哈尔丽

尕什诞生的经过。第二部分讲阿勒帕米斯去寻找情人古丽巴尔星，中途与卡勒马克汗王卡拉曼战斗，取得胜利；卡勒马克屈服，尊古丽巴尔星之父萨尔拜为汗王；阿勒帕米斯携情人回到家中。第三部分讲卡勒马克汗王泰西可又一次入侵。阿勒帕米斯在战斗中不幸被俘，被关在地牢里达7年之久。后经牧羊人克衣库瓦特和黑眼睛阿衣木姑娘的帮助，阿勒帕米斯终于脱险并战胜了敌人，让克衣库瓦特坐上了泰西可的王座。第四部分讲7年后阿勒帕米斯返回家乡，见到了父母、妹妹哈尔丽尕什并且除掉了欺凌和侮辱自己情人的乌里坦，使自己的部落摆脱了困境，人民得到了幸福和自由。

《阿勒帕米斯》史诗反映了哈萨克族人民热爱生活、追求自由、向往和平、反对侵略的伦理思想和道德观念。阿勒帕米斯本人则堪称是哈萨克族人民所追求的古代英雄理想人格的典范。同时，它还可以帮助我们了解乌古斯、空鄂拉特、克普恰克等古老民族人民的社会生活、人伦关系、风情习俗、道德风貌等状况。

总之，哈萨克族是一个富有道德情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自己民族特点的伦理思想和道德观念，同时又受到邻近地区其他民族伦理思想和道德观念的影响。应该说，哈萨克族伦理思想及其道德观念既是哈萨克族文化和人民精神生活中的宝贵精神财富，在哈萨克族人民的精神生活中一直发挥着极其重要的规范性作用，同时也是中华民族伦理思想中不可或缺的组成部分。不论过去和现在，哈萨克族人民都为充实、丰富和发展中国伦理思想做出了自己应有的贡献。

但同时需要指出的是，哈萨克族伦理思想尚缺乏完整的理论形态。加上历史的原因，哈萨克族伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而未能引起人们足够的重视。本文所列述的几个方面，其伦理思想和道德观念相互之间也有某些重合之处，这是需要提请读者明鉴的。

第四章 回族伦理思想

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。

回族是回回民族的简称，其族源可上溯到公元7世纪末，以13世纪迁入的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人为主，在长期的发展中吸收了汉、蒙古、维吾尔等族成分逐渐形成。其先民在唐时被称为“藩客”，元明以来称“回回”。历史上从事内地和边疆屯田垦牧，或经营制香、制药、制草、制炮及矿产冶炼等。新中国成立前，回族社会发展处于封建地主经济阶段，并有一定程度的资本主义因素。新中国成立后，回族与中国各民族一道，在中国共产党领导下，社会状况和面貌均发生了前所未有的变化。据2000年第五次全国人口普查，回族共有人口9816805人，主要分布在宁夏、甘肃、青海、新疆、云南、河南、河北、山东、安徽等省区，并有大小不等的聚居区。此外，回族因善于经商而流动性大等特点，在全国绝大多数县、市也有分布。回族历史上曾涌现出不少政治家、思想家、航海家、建筑家、学者及诗人、画家、经学家等。回族因操持汉语并使用汉文，故在文化上虽然曾经受到阿拉伯、波斯等西亚传统文化的影响，但因和汉族关系密切，汉文化倾向更为明显。当然，回族在心理素质和经济生活、宗教信仰及风俗习惯等方面仍然具有自己的特点。回族信奉伊斯兰教，属逊尼派。回族在饮食、丧葬、节日等方面受伊斯兰教伦理道德的影响甚深，并成为其风俗伦理的一部分。

第一节 回族文化作品中的伦理思想

文化是一个民族的灵魂，而文化中的伦理思想又是文化中的内核。回族文化中的伦理思想非常丰富，很值得认真地发掘。

一、回族民间文学中的伦理思想

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”（《管理军政条例》，见《回民起义》第2册）。“无分汉回夷，一以公平处之”（《新兴河西纪闻》，见《回民起义》第2册）。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,强调法律上各族待遇平等,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,他还竭力主张“一秉大公”,“严正公平”,“三教同心,联为一体”,“不分汉回,一体保护”(《清咸同年间云南回变纪闻》,见《回民起义》第2册)。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,均枭首示众。”“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”(《大理县志稿》,见《回民起义》第1册),“但得回汉一心,以雪国耻,是为至要”(《誓师文》,见《回民起义》第2册),“故民向往之,腾民颇得之”(《腾越杜乱纪实》,见《回民起义》第2册),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”(《新兴河西纪闻》,见《回民起义》第2册)。

在《回回由来》、《宛朶斯的故事》、《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》、《字里哈的故事》、《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，还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他民族中广泛流传。民歌中讲，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。为惧旧事情败露，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理，另一方面又热情歌颂了尕豆与马五为反抗封建礼教、追求婚姻自由的斗争精神。

二、回族书面文学作品中的伦理思想

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，就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人们的社会生活和民间疾苦，并对不合理的社会现象进行了无情的揭露。尤其是他在“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。

第二节 回族著名思想家及其著作中的伦理思想

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。

一、海瑞及其著作中的伦理思想

明代著名政治家海瑞（1514—1587年），是个有名的大清官。他在从政的同时，也写过很多著作，其中包含着丰富的伦理思想。

如他在其所著《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”（《乡愿乱德》）！

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，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“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、南京右金都御史等官职期间，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”。

二、李贽及其《藏书》中的伦理思想

明代中叶另一位回族出身的李贽（1527—1602年），是一位“离经叛道”、富有批判精神的大思想家和伦理学家。他在其所著《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，男女平等宝贵道德思想，为丰富和发展中国伦理思想做出了重要的贡献。

仅以《藏书》为例。《藏书》是一部传记体的史评著作，其中含有丰富的伦理思想。李贽自称此书“系千百年是非”（《藏书·德业儒臣后论》），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”（《藏书·德业儒臣后论》）。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、善恶绝不是亘古不变、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”（《藏书·德业儒臣后论》）！作者认为，无论是孔圣人，还是儒学经典，都不是“万世之至论”，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”（《藏书·德业儒臣后论》）。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”（《藏书·德业儒臣后论》）。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”，虽大圣人不能无势力之心，则知势利之心亦

吾人禀赋之自然矣。”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”（《藏书·德业儒臣后论》）。李氏甚至认为《红拂记》中的侠女私奔“可师可法，可敬可羨”（《藏书·德业儒臣后论》），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。

此外，李贽还向人们提出了辨别“智者与愚人”即区分“好人与坏人”的标准。如他在人性问题上，主张“人必自私”，认为“夫私者，人之心也，人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣”（《藏书·德业儒臣后论》）。并进一步指出：“趋利避害，人人同心，是谓天成，是谓众巧”（《答邓明府》）。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”（《焚书·贾谊》）？“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”（《藏书·德业儒臣后论》）。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”（《老子解》卷下）？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”的蠢材，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，李贽追求“至道无为，至治无声，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。

（原载《新疆大学学报》1984年第1期）

三、王岱舆及其《正教真诠》中的伦理思想

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。

以《正教真诠》为例，其中的宗教伦理思想很值得人们寻味。

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”（《正教真诠·前定章》）。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”（《正教真诠·前定章》）。“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”（《正教真诠·前定章》）。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。是以圣人之道贵化气质而明真德也”（《正教真诠·前定章》）。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”（《正教真诠·前定章》）及“凡孝悌忠信礼义廉耻之间，但有亏损，即于天人之道不全”（《正教真诠·前定章》）等思想。

王岱舆提倡顺主、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”（《正教真诠·真忠》）。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”（《正教真诠·听命》）。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”（《正教真诠·听命》）。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”（《正教真诠·听命》）。即既要拜真主，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”（《正教真诠·真忠》）。把“有子失学”提升到“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，王岱舆还提倡“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”（《正教真诠·真忠》）。

王岱舆在《正教真诠》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的冲击。

《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。它吸收了苏非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之中的真主。“听命为天道，克己为人道，互相表里，发于一心。”在本书中，王岱舆还把“习学”作为道德修养的一个重要方面来要求，视之为“人道之指南，修德之准绳”，并强调这是由“教律”所规定的。

王岱舆在《正教真诠》中还强调“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。王岱舆据此说，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密地联系在一起，用儒学“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从善，“真宰（指真主——引者注）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，作者受汉族某些文人的思想影响，对现实世界和社会生活也是非常重视的。

王岱舆在《正教真诠》中所阐述的宗教伦理思想，其最大的贡献就在于他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，提出了一系列富有思辨色彩的理论，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思想和社会道德方面发生了重大的影响。

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。

第四节 回族宗教活动及其禁忌中的伦理思想

回族因信奉伊斯兰教，故回族的习俗道德往往与伊斯兰教有着密切的关联，并全方位地体现在回族民众的婚姻、丧葬、饮食、服饰及节日等诸多方面。

如在婚姻习俗道德规范方面，过去回族青年男女结婚都需由父母和媒人包办，婚礼一般都要由阿訇主持、证婚，并举行庄重的结婚仪式。新娘头上要蒙着红头巾，由迎亲的人们接到男家。一走进男家的门，新郎的母亲要向新娘的头上撒一把红枣。一是图吉利，二是盼望儿媳早生贵子。紧接着仪式继续进行。这时在场的都是男人。除新郎外，还有新娘的代表，大都由新娘的舅舅或叔叔、伯伯担任。阿訇先问新娘的代表，新娘是否愿意嫁给新郎，新娘的代表回答“愿意”以后，阿訇再问新郎是否愿意娶新娘做妻子，新郎回答“愿意”以后，阿訇书写婚书，然后念古兰经。阿訇在念经的同时，把红枣撒在新郎的头上，表示祝贺。最后，由阿訇向众人宣读婚书，婚礼即告结束，众人开始参加婚宴。回族婚礼过程中体现了健康、文明、有序的道德规范。

回族的丧葬过程也体现了其丧葬道德的规范性要求。回族的传统丧葬是土葬。土葬不用棺木，直接入土，也没有随葬品。人死后一般是当天就入葬。人一死，家里念古兰经，祈祷死者升入

天堂。下葬时，必须将死者的头朝西。回族的坟虽呈正方形，但上面小，下面大，从上面俯视，形同“回”字。回族的丧礼过程同样体现了简洁、健康、文明、有序的道德规范。

回族的节日中也体现了宗教道德的规范性要求。开斋节、古尔邦节和圣纪节原是伊斯兰教的宗教节日。后来逐步演变成为回族的三大传统节日，同时也是维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、东乡、撒拉、保安等民族共同的传统节日。开斋节，是阿拉伯语“尔德·菲图尔”的译意。中国的穆斯林俗称开斋节。新疆地区称“肉孜节”。“肉孜”是波斯语“芦仔”的音译，即“斋戒”，就是“封斋”之意，亦即“减食”。据说，古时候，人们为了躲避异族统治者的侵犯，藏进深山里，白天不敢火炊，到月亮出来时才开始做饭吃。这种方式历代相沿成俗。公元624年，伊斯兰教创始人穆罕默德规定，每逢伊斯兰教教历九月，成年的穆斯林要斋戒一个月，即称“斋月”。该月中，每天从破晓到日落，禁止饮食，直到晚上才能进食。斋月期满，才恢复平时的饮食习惯。斋月期满这一天，正是伊斯兰教历十月一日，因此这一天便成了开斋节。每逢开斋节，回族的穆斯林沐浴盛装，成年男女要去清真寺参加节日会礼、团拜等活动。各家要炸“油香”（传统的油炸面饼，表示纪念和庆贺之意）、做馓子，有的全家吃“汤粉”，并热情招待客人。有的回族青年男女还特地选定这个佳节办婚事。还有一大节日就是古尔邦节。“古尔邦”，阿拉伯语叫“尔德·古尔邦”，亦称“尔德·阿祖哈”。“尔德”的意思是“节日”，“古尔邦”或“阿祖哈”含有“牺牲、献身”之意，故该节日的名称汉译为“宰牲节”。相传北部阿拉伯人的始祖易卜拉欣有一天晚上梦见安拉（伊斯兰教崇奉的真主），命他宰杀自己的儿子，以考验其对安拉的忠诚程度。当易卜拉欣遵命举刀宰杀儿子的一瞬间，安拉派遣特使送来绵羊一只，命易卜拉欣以宰羊代替献子。从此，在阿拉伯民族中便形成

了一种每年都宰牲献祭的习俗。于是，伊斯兰教根据这一传说，规定每年教历的12月10日为古尔邦节。这一天，穆斯林们要沐浴馨香，严整衣冠，汇集到清真寺举行会礼，以示纪念。回族群众要宰杀鸡、鸭、鹅或牛、羊等，接待宾客或分送亲友。此外，还有圣纪节。圣纪节是伊斯兰教创始人穆罕默德的诞生纪念日。这一天又正好是穆罕默德逝世的日子，故这一天又称为“圣忌”或“圣纪”。我国的穆斯林习惯将这“圣纪”和“圣忌”合并纪念，称为办圣会。届时，穆斯林聚集清真寺诵经纪念，然后会餐。

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。因此，人们日常活动中的种种活动（包括宗教活动），都要受到许多规则或规例的制约，这些规则或规例，原本是伊斯兰教宗教道德的延伸，到后来与习俗道德相结合，成为熔宗教道德与习俗道德为一炉的道德体征。

第五节 回族爱国主义传统中的伦理思想

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作出了突出的贡献。在近代以来的历次革命斗争中，散居在全国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。

总之，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他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、系统的理论形态。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。

参考文献

1. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
2. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
3. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
4. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
5. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
6. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
7. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
8. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
9. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.
10. 马福祥. 回族. 见: 中国民族. 北京: 民族出版社, 1981.

第五章 蒙古族伦理思想

蒙古族是一个富有道德情感和道德传统的民族。蒙古族传统伦理思想是指蒙古族历史上各种伦理思想及其道德观念的总称，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、室韦等族有密切的渊源关系。据第五次全国人口普查，蒙古族现有人口581.39万人（2000年），主要聚居在内蒙古自治区，另在新疆、辽宁、吉林、黑龙江、青海、甘肃、宁夏等省、区亦有较多分布。新中国成立前，蒙古族农区处于封建地主经济发展阶段，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。至元代，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者。新中国成立后，在新疆境内先后建立了新疆巴音郭勒蒙古自治州、博尔塔拉蒙古自治州及和布克赛尔蒙古自治县。总之，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贡献。

第一节 成吉思汗的伦理思想

自从蒙古族统治阶级执掌中央政权后，即力图把所有人的社会活动都纳入到其封建统治的思想体系规范之中，以便按照“君怀臣忠，父慈子孝”的封建图式及其观念建立“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”，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”。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”，那么这个民族的伦理纲常就会乱套，从而必定要灭亡。因此，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，富厚之家不急公而吝财，若是之人，必致流为匪类，变为叛贼，家则丧，国则亡，临敌则遇殃我。”这段话，在很大程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，因为若不协调并处理好这些关系，就会导致“家则丧，国则亡，临敌则遇殃我”。他坚信“能治家者即能治国”。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。”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是：“其人英勇果断，有度量，善于容众，敬天地，重信义。”人们普遍认为，成吉思汗的个人品质及他给臣民和后世所留下的“扎萨”、训言等，对蒙古族传统伦理思想和道德风尚均起了很大的作用，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各部和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，故此箴言常被蒙古族的历代统治者奉为修身标本的“必立克”（训言）。实际上，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。

第二节 蒙古族历史著作中的伦理思想

一、《蒙古秘史》中的伦理思想

《蒙古秘史》，亦称《元朝秘史》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，《蒙古秘史》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：他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的信念，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所形成和具有的，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”(即“老天爷”)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,而非后天所为。

在道德标准上,《蒙古秘史》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,为由谁继承汗位曾大伤脑筋。他意在让三子斡歌歹继位。但按照蒙古族人的传统,继承人应是长子拙赤。而拙赤并非“黄金家族”的血统,他实际上是其母孛儿帖被蔑尔乞惕部抱去受孕归来所生,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,长子拙赤的“阴私”被揭露,且拙赤表现粗劣,不宜继承王位已成定局。次子察阿歹性烈如火,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。唯有三子斡歌歹被大家公认为是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歌歹。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,斡歌歹执位期间,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,确乎起到了积极的作用。

在道德评价与道德批判上,《蒙古秘史》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、谴责和否定式评价。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。

此外，《蒙古秘史》还强调了以下思想：

第一，必须以汗权为中心，强调“至诚配天”，认为只有这样，才能使皇帝与臣民之间形成一种“忠恕之道”；

第二，必须以父权为核心，强调“孝悌感天”，认为只有这样，才能使家庭之中父母与子女之间形成一种“孝治之道”；

第三，必须以信赏必罚为内容，强调“信义通天”，认为只有这样，才能使社会上朋党密友之间形成一种重义轻利的“信义之道”。

应该指出的是，《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。它们与汉族传统伦理思想中的以血缘家族传统伦理思想为基础的忠君孝主的

思想也有某些共同之处。在该书中，还提倡和表彰忠孝节义，穷居守志，惩戒不孝不悌、乱常败俗者。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》中的伦理思想

《成吉思汗的箴言》，亦称《成吉思汗遗言录》，是蒙古族历史上第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，要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！”^①

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”。长子拙赤说：精心放牧牲畜，让牲畜膘肥肉满；盖下宫帐，阖家安居乐业。二子察阿歹说：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，成吉思汗对四个儿子的答案作了总结性评价，认为唯有三子斡歌歹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歌歹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伦理纲常及其道德思想，因而被历代蒙古族统治者奉为修身标本的“必立克”，即训言。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》中的伦理思想

《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、不廉洁的诺彦（即大臣——引者注）、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》中的伦理思想

《周易原旨》，本与《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》并发挥其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 and 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“修身、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、《江格尔》中的伦理思想

《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，是中国少数民族三大史诗之一，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为流传，具有深厚的民众基础。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的故事，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，充满了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了屈辱性的议和条件，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，妄想倚仗自己拥有百万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典范的江格尔的领导下，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；即使在惨遭敌人杀害前的最后一刻，他们也要用宣誓来表达自己视死如归的英雄气节：“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。如当强敌进犯时，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，下令将其捆绑，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，他却悄然出走，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去出征。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。尽管这样，却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理想人格典范。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，这也是符合当时的历史状况和生活实际的。《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，还用极大的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。但具体到每个人身上，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，把满腔怨恨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血统观念、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有制、奴隶制和封建制几个社会形态，作者的世界观、人生观、价值观（包括对道德评价的尺度）也必然会受到统治阶级“正统观念”的影响。

在婚恋道德观上，《江格尔》还用一定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。但也渗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，因此不可避免地会带有历史的和时代的局限性。但是通篇所贯穿的道德理想和社会理想，却集中地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。尽管这在当时的社会历史条件下是不可能实现的，但它却能给人们带来慰藉，带来信心和希望，增添了斗争的勇气和力量。特别是史诗中所具有的爱国主义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。甚至连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。其道德进取性意识始终是史诗的主流。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道德观念的重要诗著。

第三节 蒙古族社会生活实践中的伦理思想

一、蒙古族谚语中的伦理思想

在蒙古族世代相传的谚语中，也包含着极其丰富的伦理思想和道德观念。如：

1. 做人必须要坚持真理，追求光明：“春天爱护牲畜，爱慕维护真理”/“真永远不能变成假，假永远不能变成真”/“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. 做人必须要注重道德修养：“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，朝夕起风败季节”/“好言善语使人心乐，逆语谗言使人心气”/“学善能进步，仿恶会堕落”/“人有礼貌好，狗有尾巴好”。

3. 做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. 做人要谦虚、谨慎：“虚心的人万事能做，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”/“谨慎错误少，约好少误事”/“说以前慎重，做以前谨慎”/“行善由于心，办好由于慎”/“人要多谨慎，不会陷是非”/“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. 做人要有爱憎好恶观：“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，忌恶应如仇”/“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”/“对爱上的人恨不得搂住，对厌弃的人恨不得推倒”。

6. 做人要有荣辱观：“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

二、蒙古族礼仪礼节中的伦理思想

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。甚至从某种程度上可以说，礼仪礼节本身就带有准伦理道德规范的性质。因为它的最显著的特点是要求人们“应该怎么做”，即带有“肯定性道德规范”的性质；而蒙古族的禁忌，则往往是要求人们“不应该怎么做”，即带有“否定性道德规范”的性质。

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：或唱歌，或谈笑，或猜谜语，或耍魔术等等。俟娱乐节目一完，主人宾客再一起用餐。

2. “德吉拉”。蒙古族人如果遇见贵重客人，或庆祝节日时，通行“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颊上一抹，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”。这是生活在草原上的蒙古族牧民招待客人时最常用的一种礼节。“浅乌”，蒙古语意思是喝茶。这种活动，相当讲究：当主人给客人敬茶时，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。客人喝茶必须按照蒙古族人的习惯，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。

此外，蒙古族人习惯上喜欢饮酒，但饮酒中也有道德规范需

要遵循。如有一首诗这样写道：

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！

诗中告诫人们在饮酒时必须注意：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。这些都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，对饮酒过程中的道德性要求。

以上这些通过实际行为体现出来的礼仪礼节，在很大程度上表现出了蒙古族人民热情好客、文明礼貌的淳朴民风 and 道德风貌。

综上所述，蒙古族同我国其他各民族一样，是一个富有道德情感和道德传统的民族。这些道德情感和道德传统，一方面通过历史著作反映出来，一方面通过行为实践反映出来。一个是理论形态的，一个是实践层面的，二者相结合，就成为蒙古民族文化中最核心的部分，在蒙古族的历史发展进程中一直发挥着极其重要的作用。

第六章 柯尔克孜族伦理思想

柯尔克孜族伦理思想是指柯尔克孜族历史上各种伦理思想及其道德观念的总称。

柯尔克孜族是我国历史悠久的古老民族之一。早在 2000 多年前已载入了汉文历史文献中。其先民在西汉时期被称为“鬲昆”、“坚昆”等；在魏晋时期称为“纥骨”、“结骨”、“契骨”；隋唐时期称为“乞儿吉斯”、“吉利吉思”；清代称“布鲁特”。柯尔克孜是本民族的自称。关于该民族族源与族名有多种不同的解释：一说是“40 个百户”或“40 个部落”；一说是起源于“40 个姑娘”；也有人将其解释为“草原人”。历史上，柯尔克孜族一直是以游牧业为主，游牧业是柯尔克孜族整个社会生活的基础。农业、手工业和狩猎则是以牧业为前提并依附于畜牧业生产的。由于柯尔克孜族历史上多次迁徙，分居几处，信仰不同，自然环境和生活条件发生了许多变化，但该民族的伦理道德却大抵相同。据第五次全国人口普查，柯尔克孜族有 160 823 人，主要居住在新疆维吾尔自治区克孜勒苏柯尔克孜自治州，另在乌什、阿克苏、莎车、英吉沙、塔什库尔干、皮山和北疆的特克斯、昭苏、额敏、博乐、精和、巩留及黑龙江省富裕县等地也有分布。新中国成立前，柯尔克孜族已基本进入封建牧主经济发展阶段，但仍行游牧宗法封建制，部落组织和部落观念仍较浓厚，具有血缘关系的“阿寅勒”是部落的基层生产和社会组织。新中国成立后，在中国共产党领导下，对其进行了社会改革，建立了克孜勒苏柯尔克孜自治州，实现了本民族的自治，与中国各兄弟民族一起走上了民族发展的康庄大道。

柯尔克孜族伦理思想是中国伦理思想的有机组成部分之一，它在该民族的传统文化及社会生活或习俗中占有重要地位并发挥着重要作用。

第一节 柯尔克孜族的社会 伦理思想与劳动伦理思想

由于历史及自然环境等多种原因，柯尔克孜族在新中国成立前仍保留着氏族部落组织的形式。因此，柯尔克孜族人便形成了部落内部必须统一遵循的社会伦理道德：即部落和氏族内部的重大事务须由部落的议事会来决定；部落的头人由部落中有威望的长者担任或选举产生；部落内各户间的纠纷由部落头人出面调解；对老弱鳏寡孤独者由氏族共同抚养，不得擅自独家迁居。每个部落和氏族成员都有下列义务：维护本部落氏族的利益，保护本部落、氏族的牧场、草地以及其他财产，协助办理其他成员的婚丧嫁娶等。在农牧业家庭和手工业等生产劳动中，都有彼此协作、互相帮助、集体劳动的美德。譬如放牧、接羔、割草等生产劳动，都是各部落成员采用自带工具、互相合作或者定期轮换的办法来共同完成。产品归户，一般不计报酬。成员中如有逃避集体劳动或者不为“公”出力者，都要受到部落成员的谴责。牧场为“部落公有”，全体成员共同使用，共同保护，任何人不得以任何借口出卖或转让，否则就会受到全体部落成员的惩罚或谴责。显然，柯尔克孜族人的这种社会伦理道德对于其部落成员来说，具有明显的“他律性”，即通过部落群体制定出来的伦理秩序和道德准则，所有成员都必须无一例外地遵守，不得有丝毫的违忤。

另外，柯尔克孜族在过去还存在着同态复仇的方式。“彼等

种族之爱甚强，民族之复仇成为社会之道德，彼等之中有被害者，其犯人无论为何族，则全部族皆执武器而起，为之复仇。”氏族复仇当产生于氏族形成时期。在当时的氏族制度下，出于同一祖先的氏族是社会的基本单位，氏族组织是建立在血缘基础上的。因此在氏族社会的各种关系中，血缘关系起着至关重要的作用。它要求同一氏族的人必须要有相互帮助和相互保护的义务，而氏族成员也只有依靠氏族组织及其力量的保护才能生存。这样，当氏族成员受到外来伤害时，就会认为是对本氏族的伤害，就强烈要求要杀死对方的人为之报仇。并认为这是公正的行为，是解决此类问题的最佳选择。如在古代美洲的易洛魁人和印第安人那里，“行凶者的氏族和被害者的氏族预先要设法和平了结事件；……如果因为被害者的同族人认为无可和解以致所有这些努力都毫无结果时，则由（被害者）的氏族在其成员中指定一名或几名复仇者，他们必须追踪罪犯，直到发现他为止，然后将他杀死，不管他在什么地方”（马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第81—82页）。马克思在援引了摩尔根的材料后指出：“古代复血仇的习俗”当“开始于氏族”。“在易洛魁部落以及一般地在印第安人诸部落中，为被杀害的同族人复仇的义务，是全体公认的”（同上）。如此看来，柯尔克孜族人过去存在过的同态复仇现象也就毫不奇怪了。

柯尔克孜族生男孩时须向空中射三箭，而生女孩时则须在其头旁放一把扫帚。这表明柯尔克孜族不仅具有明显的“男尊女卑”的伦理观，而且也说明了男女之间有着明确的分工。男子从事放牧、种地、打柴等野外劳动；妇女则在家承担着做饭、挤奶、擀毡等任务。对妇女的道德要求不外乎是守节、明理、温良、慈爱、顺从、勤俭，妇女从小习做家务，承担大部分的生产活计和全部的家务劳动。柯尔克孜族过去很忌讳男子做饭、洗衣服和做其他家务活。当然，随着时代的发展和社会的进步，现在

这种情况已逐渐有所改变。柯尔克孜族对待生活有个成功的秘诀，那就是勤勉。他们知道懒惰是失败的伴侣，要想致富，就必须用勤劳来换取。他们总是视劳动为光荣，视不劳而获为可耻。可以说，这是柯尔克孜族人民的传统美德在物质生产生活及其劳动观上的具体体现。

第二节 柯尔克孜族恋爱婚姻习俗中的伦理思想

人类从最早的乱婚、群婚逐步过渡到内婚、外婚制，再发展到对偶婚、交错婚以至于文明社会的一夫一妻制，无疑经历了一个漫长的历史演进过程，其间也包含着人类伦理思想和道德观念在婚姻形态上的历史变迁。作为中国民族大家庭成员之一的柯尔克孜族也不例外。历史上柯尔克孜族曾经有过秋千架下选情郎的记载。秋千架，不仅是当时姑娘们争强斗胜进行胆量与技巧竞争的场所，而且也是她们选择如意情郎的理想之地。当荡到最高时，她们用嘴咬下树枝上的叶子，并当众送给意中人。这是姑娘的“爱情之箭”，更重要的是姑娘当众宣布了自己的意中人。它不仅是柯尔克孜族男女青年追求自由、美好、幸福婚姻的纪录，而且也凝聚着柯尔克孜族劳动人民传统的婚姻道德和伦理观。荡秋千的记载说明，当时社会舆论对男女青年之间的交往、恋爱持肯定的态度。“自由恋爱”的道德观占据着主导地位。然而，到了封建社会，柯尔克孜族的婚姻伦理道德观却发生了急剧的变化。男女青年之间的正常交往被视为“不规矩”，谈情说爱属“不道德”。父母包办则被视为理所当然、合情合理。自己选择伴侣却违背了伦理道德。直至新中国成立之初，柯尔克孜族青年男女都无权选择

意中人，而只能听命于父母。《中华人民共和国婚姻法》的颁布改变了柯尔克孜族人旧有的婚恋观，树立了婚姻自主的新道德观。

柯尔克孜族的婚姻形式也反映了不同时期的不同道德观。旧时比较盛行腹婚和童婚，“婚约幼年即订定，从该时起须付数年之身价，俟金额偿满，即新娘不至成人时亦能嫁出。”

过去，早婚为该民族所普遍存在，既有女幼男长、也有男幼女长的婚姻，归根结缔取决于聘礼的多寡，而根本不顾及男女的婚龄悬殊。聘礼多，年幼而婚也是合乎伦理的。正是基于这种买卖婚，使寡妇失去了婚姻自主权，她的婚姻由其婆家做主，与亡夫的弟弟或其他亲人结婚，也可由婆家索要财礼，改嫁他人，这符合当时的道德规范。过去，由于娶妻耗资巨大，使柯尔克孜族人对婚姻的缔结非常慎重，因此婚姻比较牢固。离婚对柯尔克孜族人来说是件不道德的事。尤其女方提出离婚，被认为是娘家极不光彩的事，会遭到人们的歧视和谴责，因此，一般离婚者甚少，绝大多数都能白头偕老。柯尔克孜族夫妇一生要举行三次婚——结婚典礼、银婚、金婚，以增强其婚姻的牢固性。

柯尔克孜族曾实行过部落外婚、民族内婚制。并以此作为通婚的伦理规范。随着生产力的发展，聚居点的分散，使部落间的统属关系无法维持，加之与其他民族的杂居和经济文化上的交往，使他们摆脱了固有通婚范围的伦理限制。如今，既有与维吾尔、哈萨克等穆斯林民族通婚的，也有与蒙古族、达斡尔族等非穆斯林民族通婚的。显然，柯尔克孜族在通婚范围方面的道德观念已经发生了很大的变化。

旧时，柯尔克孜族人的家庭是以父系家长制为基础的。家长在家庭中拥有很大的权力，支配着整个家庭的财产甚至家庭成员。特别强调子女对父母的义务，认为“孝”是做人的根本，是高尚的品质。要求为人父者必须以身作则，而为人子者则必须尽

孝；为人妻者必须温顺而勤俭。妇女不能参加政治和社会活动，无权参与经济决策。新娘到男方家后，须躲避公公一段时间，不能与公公打照面，只有当公公提出可以不必躲避后，新娘才可随意出入。同时儿媳不得直呼翁婆姑叔的名字。子女从小就受到这样的家庭道德教育，并受这种伦理道德关系及其秩序的约束。

新中国建立后，柯尔克孜族婚姻家庭中的伦理道德观已然发生了许多变化，诸如早婚、包办婚等已被废除，在新中国制定的《中华人民共和国婚姻法》的约束下，已确立起了新的婚姻家庭伦理道德观。

柯尔克孜族婚俗礼仪中也包含着丰富的伦理思想。柯尔克孜族实行一夫一妻制，婚姻过程要经过提亲、订亲、结婚这样几个阶段或仪程。柯尔克孜族的婚俗礼仪，新中国成立前多由父母包办，孩子出生不久就定妥婚事，甚至“指腹为婚”，新中国成立后，情况已大为改观，包办婚姻遭到舆论的谴责。婚俗过程一般经过订婚、结婚两步。订婚时，男方要用一匹马驮着礼物，马头上扎着一块棉絮去女家，女方父母要以最好的食物招待。有的地区马头上的棉絮由女方来扎，表示已同意将女儿许配给他。来自男方的客人到达女方家里时，一入宅门就要向他们身上撒点面粉，表示亲事可以顺利进行。预祝新婚夫妇未来幸福，子女兴旺。在山区这一仪式在帐篷前举行，等客人返回时，还要送给他们礼物。男方来人也带有丰富的礼物，主要有食品和衣料，以及马、牛、羊等订婚礼。婚礼在女家进行，结婚这天，男方家要杀两只羊，其一作为整羊煮熟，另一只则把五脏掏出烤熟。然后把这两只羊驮在马上，马后再带上数十头小牲畜一起送到女家。新郎由伴郎陪同骑马到女家，迎接他的是女主人，即新娘的姐妹和嫂子。举行结婚仪式前，新娘的亲友要将新娘和新郎双双绑起，拴在门口。这时，新郎的父兄要向这些亲友赠送礼物，请求“释放”。仪式按伊斯兰教教规进行。为庆祝新婚，双方父母要主办

叼羊、赛马、摔跤、角力等文娱活动，对优胜者，主人要赠送礼品。仪式完毕后，新娘便带上嫁妆和半只羊肉，随同新郎回家。嫁妆一般是马鞍、马鞭、马蹬以及服装和日常用品，视各家经济情况而定。男方认为媳妇是用牲畜换来的（从订婚到结婚，男方要向女方不断送礼）。因而贫穷者多采用“换亲”与“入赘”的方式。亦有“兄终弟及”的旧俗遗存，无弟者则要嫁给近亲，无近亲才能外嫁。离婚现象极少。改嫁时，女方要付给原配男方以“聘礼”。离婚后的妇女，按宗教规定有“待候期”，察看是否有孕始能改嫁。上述结婚仪式和离婚的限制，新中国成立后亦逐渐简化或取消，自由恋爱者日渐增多，宗教活动形式亦有所改变。

应该说，柯尔克孜族婚礼习俗是一个充满了欢乐、喜庆、祥和、祝福的过程，这个过程中有许多约定俗成的规则和规例，而这些规则和规例则体现了柯尔克孜族人民的伦理思想和道德观念。也就是说，在整个婚礼过程中，人们必须按照这些符合伦理秩序和道德规范的规则及规例去做，做了，就会得到道德舆论的肯定和赞扬，反之，就会受到道德舆论的谴责和批评。事实上，从柯尔克孜族人的整个婚礼过程来看，也体现了柯尔克孜族人民在人生婚姻大事上的庄重、文明、喜庆、祥和、健康、积极向上的伦理道德观念和精神风貌。

第三节 柯尔克孜族丧葬中的伦理思想

柯尔克孜族的丧葬习俗中也同样蕴涵着自己民族的伦理思想。

柯尔克孜族的丧葬大都按伊斯兰教的教义精神举行。人死后须另立毡房，在毡房左角挂死者的帽子、衣服、鞭子，门外竖一黑旗。尸体安放其内，用布巾绑住下巴颏，白布遮面，头朝北，

面向西。家人着黑服，妇女戴黑纱，面向西放声嚎哭，唱“离别歌”。男人或其亲属飞马向亲友、阿寅勒、氏族和部落报丧。阿匐昼夜在死者旁边诵经祈祷。家人轮流守尸。参加丧礼的人，骑马边跑边哭，距死者家约半公里处下马，唱“离别歌”。丧礼前，阿匐向死者嘴里滴清水，以示超度他升天。将尸体净身，用白布缠身，男包三层，女包五层，安放灵柩内，用颜色鲜艳的丝绒或红布遮盖其身。丧礼时，灵柩被抬到清真寺或平地上，参加丧礼的要净身后，在阿匐的主持下，才能进行诵经祈祷，并抬尸体到墓地土葬。墓穴一般挖两米多深，穴壁右边开洞，尸体安放其内，头北脚南面西，即朝向天房。填土时，先由掘墓人向死者身上撒一把土，再由死者儿子和亲属填土，接着送葬者各撒一把土，再填墓穴。墓前用木做记号或立木、石墓碑。在送葬后的第3天、7天、40天和周年日举行祭奠仪式。为表示对死者的哀悼，家属40天内不梳头、理发和洗脸。一周年之内不能穿新衣和花衣。不能下丧旗、不能举行婚礼。一直要到周年举行祭奠仪式时，家属方可拿掉丧旗，脱掉丧服，结束哀悼期。

从柯尔克孜族的丧葬习俗中可以看到，人生前要遵守诸多的习俗规定，人死后在丧葬过程中及某些特定时日也要遵守许多规定，当然这些规定主要是针对活着的人而言的，但这些规定中不能不说带有许多伦理道德的色彩和要求。

第四节 柯尔克孜族节日中的伦理思想

柯尔克孜族在节日活动中也有其特定的伦理道德规范要求。柯尔克孜族大多生活在牧区，从事牧业生产。他们养马、爱马，并喜欢喝马奶，在长期的生活中，形成了饮马奶酒的节日，亦称为马奶节。柯尔克孜族把马奶节称为“克木孜穆伦多克”。

规定每年入夏双子座在天空第一次出现的第二天，柯尔克孜农历三月初一，也就是在公历的5月22日这天举行。这时候草原上的牧草已大面积返青，母马已开始产驹，过马奶节具备了条件。从这天开始，牧民们便开始挤马奶和使用马奶。节日这天，草原上非常热闹，严寒的冬季已过去，金色的夏季即将到来，牧民们个个都兴奋异常。清晨，家家户户的男女老少都穿上节日的盛装，兴高采烈地来到拴马的地方，举行一种仪式。开始时，由长者抓住马鬃进行祈祷，希望安拉保佑风调雨顺，草原人丁兴旺，家家都过上丰衣足食的好日子。接着妇女中的长辈开始挤马奶，并将挤出的第一碗马奶先喂给马驹，希望马驹快快长大，再将一小勺马奶喂给家中最小的孩子，希望孩子茁壮成长，将来得到幸福。这种仪式结束后，人们便开始宰羊煮肉，把节前准备的发酵好的马奶和各种乳制品及油炸食品摆出来，迎接客人。午后，草原上的牧民骑上马成群结队相互拜节祝贺，并品尝入夏以来的第一碗马奶。接着，还要吃羊肉和各种食品，这时人们还要弹起琴唱起歌，歌唱草原上的新生活，祝贺人畜两旺，企盼又一个丰收的年份。有的地方还举行赛马和叼羊等娱乐活动。节日一般过3天才结束，使人们有更充沛的精力抓好夏季牧业生产，争取来年获得更大的牧业丰收。

在节日中，人们要使用文明的语言和文明的举止，但又处处洋溢着欢快、热烈的气氛。人们受到这种欢快、热烈气氛的感染，再加上文明规则的约束，既增强了民族凝聚力，又体现了柯尔克孜族人的积极进取性道德意识。

当然，这种节日性的伦理秩序要求和道德规范要求，在柯尔克孜族的“诺劳孜节”（即“新年”）和“阿克托依节”（民间节日）中也有不同程度的体现。

第五节 柯尔克孜族英雄史诗

《玛纳斯》中的伦理思想

《玛纳斯》，是柯尔克孜族历史上一部富有伦理思想和道德观念的英雄史诗，与《格萨尔》、《江格尔》一起并称为中国少数民族三大史诗。

《玛纳斯》的产生时代说法不一：一说为 8 至 9 世纪即叶尼塞·鄂尔浑时期；一说为 9 至 11 世纪即阿勒泰时期；一说为 16 至 18 世纪即准噶尔时期。这是一部在漫长的岁月里，经由柯尔克孜族劳动人民，尤其是专门演唱史诗的民间歌手——“玛纳斯奇”集体创作，不断充实加工，使其日臻丰富、完善的作品。目前已发掘出 8 部，共约有 20 余万行。《玛纳斯》以第一部标题命名，但它却是整部史诗的总称。其余各部均各具名称，独立成篇，但前后又内容连贯，互相呼应，形成为一个整体。

玛纳斯是史诗《玛纳斯》中的主人公，是柯尔克孜族人民为自己民族塑造的可歌可泣、完美高大的古代民族英雄的理想人格典范。在玛纳斯一家祖孙八代的身上，都集中体现了柯尔克孜族人民优秀的传统美德。他们是柯尔克孜族人民道德理想的化身和楷模。

譬如，在第一部《玛纳斯》（这也是整部史诗中故事情节最为曲折动人、流传最广的一部）中，史诗描写第一代玛纳斯诞生后，他亲眼目睹柯尔克孜族人民在卡勒玛克和契丹人的黑暗统治下，过着苦难生活并处于水深火热之中，使他们从小就对统治民族中的剥削阶级充满了仇恨，遂立志长大成人后一定要为被压迫民族报仇雪恨。在这种思想指导下，他逐渐长大成人，并且成了一名为大家所公认的集勇猛和智慧于一身的民族英雄。他十分同

情贫苦人民，经常把自己的财产分赠给他们。他与劳动人民一起参加劳动，在炎热的吐鲁番土地上耕种庄稼，以体验劳动人民生活的艰辛和疾苦，从而培植起他与劳动人民的血肉依恋之情。他长大后特别尊重长者，信任贤能。他团结了四面八方的勇士，统一了被分散的柯尔克孜族各部落，并联合邻近被压迫民族中的劳动人民，南征北战，剪除暴君，驱散黑暗势力，使各族人民过上了欢乐富裕的生活。于是，他被拥戴为汗王，成为当时各被压迫民族人民公认的领袖。但是后来，他不听聪颖、贤惠的爱妻卡尼凯依的劝告，悍然带着 40 位勇士和大队兵马，向契丹京城进行远征。结果，第一代玛纳斯就在这次远征中身负重伤而逝世，被压迫民族人民重又陷入了苦难之中。

《玛纳斯》之第二部《赛麦台依》，描写第一代玛纳斯逝世后，其子赛麦台依继承父业，继续与卡勒玛克斗争。因其被叛逆者坎乔劳杀害，被压迫民族人民再度陷入受统治民族剥削和压迫的悲惨境地。

《玛纳斯》之第三部《赛依台克》，描写玛纳斯家族第三代英雄赛麦台依之子赛依台克严惩内奸，驱除外敌，重振玛纳斯家族为柯尔克孜族人民谋取自由与幸福的英雄业绩。

《玛纳斯》之第四部《凯耐尼木》，描写第四代英雄赛依台克之子凯耐尼木进一步肃清内患，严惩恶豪，为被压迫民族人民创造了安定繁荣的幸福生活。

《玛纳斯》之第五部《赛依特》，着重描述了第五代英雄凯耐尼木之子赛依特斩除妖魔，为民除害的生动事迹。

《玛纳斯》之第六部《阿斯勒巴恰、别克巴恰》，着重描述了阿斯勒巴恰的夭折及其弟别克巴恰如何继承祖辈及其兄的光辉事业，继续与统治民族进行斗争的事迹。

《玛纳斯》之第七部《索木碧莱克》，着重描述第七代英雄别克巴恰之子索木碧莱克如何战败卡勒玛克、唐古特、芒额特部诸

名将，驱逐外族掠夺者的事迹。

《玛纳斯》之第八部《奇格台依》，着重描述了第八代英雄索木碧莱克之子奇格台依与卷土重来的卡勒玛克掠夺者进行斗争的英雄业绩。

柯尔克孜族英雄史诗《玛纳斯》，除了从整体上塑造了玛纳斯世家或玛纳斯家族的英雄理想人格外，还从道德评价上，通过玛纳斯一家数代的英雄业绩，以被压迫民族人民反对民族压迫、民族侵略斗争为主题，肯定和赞扬了古代柯尔克孜族等被压迫民族人民在侵略者面前不畏强暴、不甘屈服，敢于维护正义、坚持斗争的精神品质。同时还歌颂了他们在反侵略斗争中为维护自己的共同利益而坚持团结，反对分裂，试图用集体力量去争取自由和幸福生活的可贵品德与思想。除此之外，史诗还歌颂了祖国儿女对生息繁衍自己家乡的深挚眷恋和无限热爱之情。在道德理想与社会理想上，古代柯尔克孜族等被压迫民族人民希望出现一个没有民族压迫和民族剥削，没有民族仇恨和民族仇杀，社会安宁，生产发展，人人自由，家家和谐幸福的社会环境和理想境界。在道德实践上，它展现了以玛纳斯家族为代表的柯尔克孜族等被压迫民族人民为反抗卡勒玛克、契丹等统治民族的民族压迫和民族奴役所作出的种种斗争与努力。

因此，《玛纳斯》不仅流传于中国新疆，同时也流传于前苏联和阿富汗柯尔克孜人的聚居区。在国内，自20世纪50年代起即开始了重视对《玛纳斯》的研究。1984年，新疆人民出版社出版了柯尔克孜文的第一部第1册和第二部的第1册，其余各部也将陆续出版，各部汉译本也正准备出版。在国外，对《玛纳斯》的研究始于16世纪。其中尤以俄、苏、法、英、德、土耳其、日本为主。现在，《玛纳斯》已有俄、德、法、英、土、日、哈萨克、乌孜别克、塔吉克等文译本。

柯尔克孜族的《玛纳斯》同藏族的《格萨尔王传》和蒙古族

的《江格尔》，并称为中国少数民族三大史诗。从民族伦理学的角度，《玛纳斯》堪称是研究古代柯尔克孜等民族人民伦理思想和道德观念的一部重要著作。

第六节 柯尔克孜族民俗礼仪中的伦理思想

柯尔克孜族的民俗礼仪中也包蕴着丰富的伦理思想。长期的游牧生产生活方式使柯尔克孜族人形成了一些特有的伦理规则和道德规范，是柯尔克孜族伦理思想的重要组成部分之一。

在社会生活习俗中，柯尔克孜族十分好客和重视礼节。其礼节形式主要有问安请安、握手拥抱、俯首鞠躬、贴面接吻等。接待客人时，主人从家中迎出，拉缰扶蹬请客人下马。男的接待男的，女的接待女的。然后握手或拥抱，向前俯首问安。来客接吻幼者的面额（男性不得接吻12岁以上的女性），并抚摸其头顶。如果来客是青年人，要在远处下马步行，右手抚胸，左手牵马，到门前后主动问安；如果是新婚妇女或未出嫁的姑娘，男人尤其是年长者不能出门迎接。根据习惯，主人如不出门迎接客人，说明其辈分比客人大。

客人进门后，主人帮其脱帽脱衣，把其马鞭挂在毡房正面的左侧（女的在右侧），请客人洗手后，铺上餐布，摆上奶制品及其他油炸食品招待客人。然后牵来一只羊到门内，站立并举起双手说：“请尊贵的客人接受我的心意！”意即请求开始“巴塔”，也就是祈求真主的祷词或赞同仪式。此时客人也站立起高举双手回答：“求真主保佑全家平安，人畜兴旺，万事如意，未来幸福！”

进餐前，主人要为客人举行多种娱乐活动；进餐时，请客人再次洗手，重铺餐布，端上煮熟的整羊肉，请客人食用。主人向

客人分肉有严格的规矩：主客吃羊头肉，然后按照顺序分给坐者羊尾、胛骨肉、胸骨肉、肱骨肉、股骨肉等。女婿和媳妇吃胸骨肉和胫骨肉；如来宾是夫妻二人，主人须把羊头分给其妻子。客人把分得的部分吃一半，余下部分送还主人或主人的小孩。主客吃羊头时，要先把羊右耳送给席上长者或主人，左耳、羊头左面自己吃，右面还给主人。羊肉不能全吃完，留一部分盘底送还主人，以示感谢。最后再举行“巴塔”，洗手，结束宴席。如有贵宾临门，主人还要为其宰马杀牛。当客人离去时，还要为其准备途中所需要的食品和牲畜所需的饲草。

对于一般的人，见面时，不论相识与否，皆要用手抚胸、躬腰，以示彼此问候。宾客来访，主人要迎上前去扶其下马，撩开门帘让其进屋，然后拿出家中最好的饭食（如肉、抓饭、奶油甜米饭、肉片面条等）予以款待，尤以羊头肉款待表示最尊敬。请客人吃羊肉时，须先请吃羊尾油，再请吃胛骨肉及羊头肉。客人也须先分出一些给主人家的妇人和小孩，以示回敬。天晚时还要留客住宿。若招待不周，就会受到道德舆论的谴责。客人告别时，主人要备好鞍马，并扶其上马。迁居时，邻居间须相互招待，以示告别和迎送。

在禁忌规范上，要求人们饭前饭后要洗手，但手上的水不能洒，必须要用布擦干净；主人让吃食品时客人要吃，但不能吃尽，要剩下一点退还主人；对尊贵的客人要宰羊，并须先请吃羊头；厨房和新房的布帘不能揭开看；客人出门时要背朝门退出；每月单日不搬家，不出门；主麻日（即星期五）不能走远路等等。人们只能遵守不得违背。尤其最忌讳欺骗、撒谎和赌咒，若发现此类行为，必将受到谴责，情节严重者还会引起公愤，甚至被逐去他乡。

在道德修养上，强调“夸耀自己的勇士没有威望，甘居软弱的懦夫会被打死”/“夸耀自己有千斤臂力的人，结果连一片树

叶也扔不到屋顶”/“爱夸口的姑娘，在赛马会上摔下了马”。认为“荣誉面前要学沙漠里的河流，困难面前要学山间的洪流”/“聪明人听过夸奖更加虚心，愚蠢人听到夸奖迷失方向”。主张“真金在火里才能鉴定，好人在劳动中才被知晓”。告诫人们“靠近坏人染恶习，靠近铁锅弄身黑”。

柯尔克孜族民俗礼仪中的伦理思想和道德观念，无疑是柯尔克孜族传统伦理思想中极其重要的一部分，千百年来，它一直对柯尔克孜族人民的思想和行为产生着重大的影响。

第七节 柯尔克孜族的宗教伦理思想

柯尔克孜族的宗教信仰中也包含着许多伦理的限制和道德规范的约束。

柯尔克孜族一部分信奉伊斯兰教，一部分信奉喇嘛教。无论信奉何种宗教，都保留着古代信仰萨满教的残余。例如对狂风暴雨等自然现象的敬畏，就说明了这一点。

《古兰经》对柯尔克孜族的宗教道德观有着深刻的影响。

首先，要求做人必须诚实。认为说谎是一种恶行，它会使集体分裂，会使事物的正常进程受到干扰，说谎者会遭到人们的谴责，其言无人信，其行无人从。所以安拉特地给说谎者安排了这样的结局：说谎者在复生日要受痛苦的惩罚。

其次，伊斯兰教要求公平地对待每一个人，不允许有压迫和欺负弱小的人。

再次，伊斯兰教所鼓励的行善、施舍、济贫、亲爱友邻以及坚忍、顺从、克己等道德规范都不同程度地影响了柯尔克孜族，在当时的社会条件下起到了调节社会关系、缓和社会矛盾的作用。

柯尔克孜族是个游牧民族，这就决定了他们必须有个团结互助的整体。因此，他们吸取了《古兰经》的宗旨之一——维护集体的一致。尊重他人的名誉、尊严和感情。力图使每个人之间都建立起友谊，消除彼此的偏见，防止分裂，维护整体的利益。若人一旦有违背上述的行为而无忏悔之意，就会认为必然要遭致安拉的惩罚。

长期以来，柯尔克孜族的思想行为无不受到这种宗教伦理思想的深刻影响。

第八节 柯尔克孜族的爱国主义思想

严格地说，爱国主义思想应属于政治伦理道德的范畴。前面提到的《玛纳斯》，是柯尔克孜族人引以为自豪的一部英雄史诗，在柯尔克孜族人中广泛传播。在史诗中从头至尾都贯穿了柯尔克孜族人反抗异族侵略、维护家乡和各民族共同利益的爱国道德情操。早在 1755—1759 年间，柯尔克孜族就联合维吾尔、哈萨克、蒙古等民族，配合清朝军队，先后消灭了准噶尔部上层贵族及南疆大小和卓割据势力，维护了祖国的统一，有 15 个部落纷纷要求归属清政府。他们在统一西北的过程中立下了汗马功劳。柯尔克孜族各部头领中，因立功被清政府册封为二品至五品官吏的就有 100 多位。后来他们又在清军平定张格尔内乱与阿古柏反动政权的过程中，发挥了积极作用。19 世纪中叶以后，柯尔克孜族人民与英国、沙皇俄国等外来侵略势力进行了英勇不屈的斗争。1911 年辛亥革命以后，柯尔克孜族先后与封建军阀和国民党反动派进行了英勇的斗争。1944—1945 年，柯尔克孜族人民同哈萨克族、维吾尔族、塔吉克族等，发动了反对帝国主义和国民党反动派的“三区革命”以及蒲犁革命运动，对新疆地区的和平解

放作出了重要贡献。新中国成立后，柯尔克孜族人民在中国共产党的领导下，完成了民主革命的任务，进行了伟大的社会主义革命和建设事业。目前，柯尔克孜族人民正团结在中国共产党的周围，与各族人民一道，共同团结奋斗，共同繁荣发展，进一步增强了爱国热情和民族凝聚力，为维护祖国的统一和边疆的稳定继续做出不懈的努力，使他们的爱国主义情感得到了进一步的升华。

总之，柯尔克孜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，同时又明显地受到其他民族伦理思想的渗透与交融。但是从总体上讲，还缺乏完整、系统的理论形态。加上历史的原因，对于柯尔克孜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。

第七章 塔吉克族伦理思想

塔吉克族伦理思想是指塔吉克族在历史上所形成的各种伦理思想和道德观念的总称。要全面管窥塔吉克族人的伦理思想,就必须要对塔吉克族人的历史有一个大致的了解。塔吉克族是我国的一个具有悠久历史和灿烂文化的古老民族,同时也是我国民族大家庭中一个勤劳智慧的民族。现在我国境内的塔吉克族有3万多人,其中60%聚居在帕米尔高原上的新疆维吾尔自治区塔什库尔干塔吉克族自治县,其余主要分布在附近的莎车、泽普、阿克陶和皮山等县,这些县里都设有塔吉克民族乡。自古繁衍生息在帕米尔高原东部的塔吉克人和不同时期从帕米尔高原西部东迁的塔吉克人构成了我国境内的塔吉克族。

塔吉克族的起源可以追溯到公元前10世纪前期,在阿姆河上游,即在阿富汗北部和帕米尔谷地、阿姆河中游、泽莱浦河河谷以及咸海地区居住的巴克特里亚人、粟特人和花剌子模人的土著居民,他们就是塔吉克族的先祖,即说伊朗语的塞人。塔吉克族是我国目前唯一说印欧语系伊朗语族语言的民族。我国塔吉克族的先民很早就活动在帕米尔高原东部一带,约在公元2—3世纪时他们曾于塔什库尔干一带建立过“羯盘陀国”。这个名称属于东伊朗语。唐朝初期,该国归安西都护府管辖。公元9—16世纪,塔吉克族先后受吐蕃、喀喇罕王朝、西辽、察合台汗国的管辖。17世纪末,帕米尔高原西部的喀什南和瓦罕等地的部分塔吉克人东迁至色勒库尔。18世纪初,塔吉克族人由原本信奉过的拜火教和佛教而改信伊斯兰教。18世纪中叶,清王朝在帕米尔东部塔吉克族聚居地区设色勒库尔回庄,实行伯克制,行政事

务归叶尔羌办事大臣管辖。新疆建省后色勒库尔由莎车府分设“蒲犁分防通判厅”，“民国”二年（1913年）今塔什库尔干改为蒲犁县，属喀什专区。1954年实行民族自治，建立了自治县，实现了民族区域自治的愿望。

塔吉克族是一个富有道德情感和道德传统的民族。塔吉克族伦理思想不仅在塔吉克族人的生存和发展中起着极其重要的作用，而且也是中国伦理思想的有机组成部分之一。

第一节 塔吉克族人生礼仪中的伦理思想

一、塔吉克族命名礼中的伦理规则

塔吉克族的命名礼一般在婴儿出生后第三天举行。按照传统观念，塔吉克族比较重生男孩，轻视女孩。婴儿生下第三天，若是男孩，父亲就手持猎枪，冲天窗连开三枪，向天地和世人报喜，然后将猎枪放在婴儿的枕头下；或大喊三声，在枕头下放一把刀子。其意是希望孩子长大后成为真正的男子汉。若生下女孩，则不鸣枪，只对着婴儿大喊三声，并在其枕头下放一把笄帚，其意是祝愿孩子长大后心灵手巧，善理家务。收到消息前来贺喜的亲朋好友要向孩子身上撒些面粉以示吉祥。接着便举行命名礼仪。命名礼仪中也包含着特定的伦理规则要求。

在命名礼中，包含着塔吉克族认祖归宗的伦理思想。这一点首先体现在塔吉克族的人名构成上。塔吉克族的人名一般是由本名加父名构成，即父子联名制，己名在前，父名在后。如西人·库尔班·艾布力·艾山罕。西人·艾布力分别是自己的名字，后面是其父亲的名字。在日常生活中，一般只称呼个人的名字，不连父名。父子联名多用于书面形式。这一点很好地体现了塔吉克族的民族认同感，体现了塔吉克人民对长辈的尊敬，同时也包含

有认祖归宗的伦理思想和道德观念。

在命名礼中，塔吉克族还蕴涵着尊老爱幼的道德传统。塔吉克族人对长辈的尊敬可以从其人生的开始——命名礼上体现出来。阿訇主持命名礼时，需要把准备起的名字告知孩子的父母，征求他们的意见，看是否与在世的直系血亲（包括父系和母系）重名，若重名则需另取。

像所有的中华民族一样，塔吉克族对自己的后代十分爱护。从孩子即将出生时起，父母便为孩子准备好最吉祥、最能表达爱意的名字。通常他们命名的范围可分为五类：一是与伊斯兰教有关的名字，乞求他们的一生能受到神灵的保佑；二是以祖先或英雄的名字命名，希望孩子能像前辈一样功成名就；三是以物名或地名为名，借助大自然的力量祝愿孩子茁壮成长；四是褒义词，如西加艾提（勇气）、阿玛尼（平安）等；还有一种是以出生的时间为名，或以季节或以月份为名。

婴儿的名字确定以后，主人要举行命名宴。阿訇以及所有客人都要吃一碗“曲巴西”，即长寿面，祝婴儿健康成长，百岁长安。这表达了塔吉克族人对幼儿的爱护与祝愿。

事实上，命名宴时主人要宰杀牛羊，大摆宴席，也体现了塔吉克族人热情好客的优良道德习俗及其传统。

二、塔吉克族婚礼中的伦理规则

塔吉克族的婚礼通常要经过以下程序——

订婚仪式中的伦理规则：塔吉克族传统的提亲和订婚均由父母包办，男女均没有自主选择的自由。男女双方都要有自己一方年老的妇女或男子为代表与对方进行洽谈。在说亲的整个过程中男女双方都以礼相待，很好地体现了礼尚往来的传统美德。

击鼓祝福仪式中的伦理规则：在婚礼举行的前两天，男女双方要在自己的村舍里敲锣打鼓以向众人宣告自己的人生喜事，号

召大家前来贺喜。在这一过程中最重要的是要邀请村子里不幸的人（通常是服丧的人）前来参加击鼓仪式，以安慰不幸的人，希望新人的喜事能给他带来好运，希望他在鼓声中擦干眼泪，忘记不幸，能像新人一样甜蜜地生活。击鼓祝福这一环节充分地说明了塔吉克族人团结友爱、乐于助人、同情弱者、关爱他人的传统美德，反映了他们愿把自己的幸福与所有人分享的道德情怀。

结婚仪式中的伦理规则：结婚仪式历时三天。第一天是仪式的序幕。男女双方各在自己家中打扮和准备，两家都忙忙碌碌，喜气洋洋。参加婚礼的客人都携带礼品前来贺喜，所带礼品一般为4到6个馕及衣服、首饰等，近亲则要送绵羊。母亲或长嫂在送来的礼品上撒些面粉，以示吉祥。有些地方举行婚礼时，女宾客除了带礼物外，每人还带一些白面粉。到新娘家时，纷纷把白面粉撒向墙壁，以示祝福。来客分别在男女两家欢聚一堂，并唱歌跳舞。

第二天，婚礼进入高潮，新郎骑高头大马，由两个伴郎相陪，由亲朋好友护驾，弹着民族乐器，浩浩荡荡到女方家迎亲。当天晚上，在新娘家正式举行宗教仪式——尼卡。仪式由阿訇主持。地点在新娘房屋中，参加者除新郎、新娘和双方各两位伴郎及伴娘外，双方家长和亲属不得参加。仪式开始时，阿訇走到新人面前念经祈祷，念完一段经文后，端一碗盐水让新人共饮，如同汉族的交杯酒。接着往新人身上各撒一些面粉，然后双手各拿一块羊肉，在肉上吹口气，右手的交给右边的新郎，左手的递给左侧的新娘，并给他们各吃一口馕。至此，仪式即告结束，一对新人可在一旁坐下。这时，新娘父母及亲友进屋祝贺。这天晚上，女宾打起手鼓，男宾吹起鹰笛，纷纷唱歌跳舞，婚礼达到高潮。

第三天早晨，新娘与父母和亲友挥泪告别，新郎和新娘同骑一匹骏马，男在前，女在后，由迎亲队伍簇拥着启程到婆家。

路上，弹奏各种乐器，边歌边舞。马到门前，婆婆给新儿媳端上两碗加有酥油的鲜牛奶。新娘在马上喝毕后下马，进入新房，蒙着面纱坐在屋里。这一天，新郎家大宴宾客，并举行各种娱乐活动。新婚三天之内，新娘住在新房内，不准出门。

婚后第三天，娘家须携带礼物和饭食到新郎家，表示还挂记着自己的女儿。男家还要请阿訇和证婚人“拜德尔汗”前来做客。这一天，阿訇或作为证婚人的“拜德尔汗”要在大家的面前揭去新娘的面纱。此后新娘方可参加劳动。晚宴后，娘家人在婆家住一宿。至此，整个结婚仪式才告结束。

从塔吉克族的整个婚礼过程来看，也体现了塔吉克族人民在人生婚姻大事上的庄重、文明、喜庆、祥和、健康、积极向上的伦理道德观念和精神风貌。

三、塔吉克族丧葬礼仪中的伦理规则

塔吉克人是生活在帕米尔高原上的民族，信仰伊斯兰教，故他们的丧葬习俗也大都和其他信仰伊斯兰教的民族差不多，但也有其独特的地方。塔吉克族的丧葬是肃穆而隆重的。

塔吉克族丧葬礼仪中有注重简洁、有序的道德规范。塔吉克族人去世后，要用白布将下颌托起，并合上他的双眼，稍微整容后，立即组织人去报丧。同时，要把房子收拾干净，然后将尸体放在一块大木板上，为死者净身。死者若是男性，须剃掉头发，洗净全身；若是女性，也要洗净全身，并整理发型，若是长辫子须将辫子放在胸前。净身时，不允许外人在场。这种习俗称之为“泰霍尔达特”。这种净身的目的是让死者干干净净、整洁地进入天堂。净身后，死者的头部要朝西方，并盖上有刺绣的盖尸布。这块布叫“凯先干”。同时还要在死者的头前和脚下各点一盏灯，尸体要在3天之内安葬，并由亲属守灵。与其他信仰伊斯兰教的民族一样，塔吉克族人的丧葬中仅有几尺白布，没有陪

葬品，也没有铺张浪费的丧葬仪式。这些都体现了塔吉克族注重简洁、有序的伦理规则和道德规范。

塔吉克族丧葬礼仪中有注重感情的伦理道德观念。塔吉克族人十分重感情，人去世后，大家都要来吊唁。丧家要准备好被褥、柴草和牛羊。待各地吊唁的人来到时，要为吊唁人提供丧饭和牲畜吃的饲料以及居住的地方。丧家男性亲属要一字排开坐在地上哭泣，女性亲属则要穿上蓝色衣裙，头戴蓝头巾，坐在坑上哭泣。吊唁时，男的同男的相互拥抱哭泣；女的则相互握着手哭泣。哭丧时有固定调子，这种挽歌的大意是赞美死者的品德和他的贡献，让人们永远铭记在心中，以此表达对死者的祝福。在吊唁中，塔吉克族人还采取敬烟（莫合烟和香烟）或纳斯（麻黄草、烟叶等混合体，深褐色，刺激性大，放在鼻腔和嘴里使用）的方式表达吊唁和慰问的意思。据说，用敬烟方式安慰死者家属，可以“以苦抑苦”。哭丧者接过香烟、莫合烟或纳斯时，就不再哭泣而能起到缓解痛苦的作用。去世后的3日、7日、40日和周年都要举行“乃孜尔”，以悼念并缅怀死者。同时还要服丧，死者如果是老人，服丧期1年左右；若是夭折者，服丧期近3年。服丧期不允许穿红色或鲜艳颜色的衣服，在1至2年内不允许办喜事或其他喜庆活动。

塔吉克族的丧葬仪式虽然简单，但这并不代表塔吉克族不怀念死者，相反，塔吉克族人平时互助互爱的传统美德也体现在了丧葬仪式中。如他们用哭丧即“以苦抑苦”的方式来表达自己心中对死者的怀念，也以此来安慰死者家属节哀便是其证明。另外，塔吉克族人在出殡时，也有许多讲究，除许多和伊斯兰教相同的仪式之外，还有一些不同的习俗。如尸体从屋子里抬出时，要在炉灶里燃起烟火，并将屋子的天窗关好，家中若有孕妇，孕妇要抚摸死者的殓衣，并从殓衣上抽出一根线缠绕在指头上，以求日后产时平安顺利。死者的亲人还要一一地吻死者的手，与死

者告别。这种仪式结束后，才能将死者抬出去。抬出屋子后，要将死者裹在毡子里，用梯子做灵柩，上面盖上“凯先干”，四个人轮流抬着走，中途还要停放3次。据说，这样可使死者的亡灵直达天堂，而受阻。如果安葬的地点较远，则用骆驼驮运，不过这峰骆驼要格外地被装饰打扮一番，要用各种刺绣织品和绸缎使骆驼显得鲜艳夺目。过去由于交通不便，都得用骆驼驮运尸体，如今交通状况改善，已改用汽车运尸，不过汽车也得像打扮骆驼一样，打扮一番，才能运尸。

塔吉克族人的墓呈长方形，并用石头砌得很平。男人的穴要齐腰深，女人的齐肩深。挖墓坑时，坑口要用“凯先干”盖住，据说是为了不使死者的灵魂感到羞愧。尸体埋入后，要用长方形的石板盖住，四周还要用石头和麦草将缝隙塞住，不使土进入穴内。经济条件较好的或有影响的人物，还要造陵墓或拱北，陵墓和拱北墙壁上还要绘上象征死者生前活动的绘画，如马、黄羊、猎犬、羊、牛、铁皿、花草、衣物、野羊角等，有的还雕成浮雕，使陵墓和拱北显得壮观而与众不同。在入葬那天晚上，还要举行“灯祭”，塔吉克语称“苏拉吾派迪”（意即“燃灯”）。这天还要杀只绵羊，并用棉花和羊油做成灯捻点燃。据说这样可为死者照亮通往天堂的道路。

第二节 塔吉克族婚姻家庭中的伦理思想

一、塔吉克族婚姻习俗中的伦理思想

塔吉克族先民与其他民族一样，曾经实行过多种婚姻制度。其最早的一种婚姻形式是男不嫁、女不娶，其中的婚姻道德观念可见其一斑。

近代塔吉克族人实行的是男娶女嫁的从夫居婚，基本上是一

夫一妻，只有少数人是一夫多妻。其婚姻形式及其道德观念有如下几个特点：

其一是完全由父母包办。男女自身没有婚姻自主的权利。

其二是普遍盛行早婚。一般男子 15—16 岁，女子 13—14 岁结婚。

其三是亲属间拥有优先权。缔结婚姻时，首先考虑近亲和表亲（如舅表兄妹、姑表兄妹、堂兄妹、姨表兄妹、姑舅之间均可通婚），无血缘禁忌。而且，男女双方不受辈分和年龄的限制。如无近亲和表亲，才考虑与其他人缔结婚姻。

其四是姑娘不嫁外民族，而男子则可娶其他民族的姑娘为妻。这也许是塔吉克族自古遗传下来的一种习俗。

其五是一般不离婚。这一点与哈萨克族和柯尔克孜族人的婚姻习俗要求大致相同。他们讲究白头偕老，永不分离。一对夫妇只要活着，就厮守在一起，没有离婚的风气。休妻或嫁几个丈夫，均被认为是可耻的。因此，他们对婚姻大事极为慎重，有“如要对亲，必须商量一年”之说。

其六是实行转房制（或称收继婚）。当丈夫死后，如有子女，一般很少改嫁。如要改嫁，首先必须嫁给丈夫的兄弟。

当然，自 20 世纪 50 年代后，塔吉克族人的婚俗已随着时代的变迁发生了很多变化，特别是过去有过的一夫多妻及缔结婚姻的买卖性质已逐渐被消除，婚姻习俗中的道德新风正在不断体现出来，并被赋予了时代的意义，同时也体现了时代进步和社会发展的要求。

二、塔吉克族重视大家庭观念中的伦理思想

塔吉克族人的家庭多是父系大家庭，是塔吉克族社会中最基本的社会组织。祖父母在世时，子孙一般不分家，否则会受到舆论的谴责。据 20 世纪 50 年代调查，不少家庭是三代同堂，有的

甚至是四世同堂。有些老人说：“我们塔吉克族没有单过的习惯，塔吉克人的大家庭都很和睦，分家对于塔吉克人如同遇到灾难一样。”

塔吉克族大家庭的存在，究其原因，其中最重要的当属经济因素，因为塔吉克族人长期以来兼营农业和牧业，需要较多的人力去从事生产活动，再加上帕米尔高原自然环境比较恶劣，物质资料缺乏，也需要全家族的成员团结一致，共同对付自然环境的挑战。故塔吉克族人重视大家庭的伦理道德观念自然有其客观的历史条件和现实基础。

三、塔吉克族盛行家长制和男权主义观念中的伦理思想

在塔吉克族人的大家庭中，辈分最高的男子为一家之长。家长拥有支配权，负责主持家中各种事务，家庭成员都必须绝对服从。家长是以传统的方式相承袭的，一般是父死母继，母死长子继。在妯娌之间，长子之妻受到尊敬。儿媳和幼辈承担繁重的家务和生产劳动。妇女在人格上依附于男子，没有参加社会活动的自由。儿媳若回娘家必须要征得家长和丈夫的同意，并按时返回。塔吉克族人这种盛行家长制和男权主义观念中的伦理思想，是有效协调和组织家族成员进行生产和各种社会活动的保障，是按照伦理要求进行有序化生产和活动的一种伦理机制。

四、塔吉克族素有孝敬父母、尊重老人的伦理思想

塔吉克族人素有孝敬父母、尊重老人的道德传统。他们认为，儿女们最大的职责是侍奉双亲，养老送终。父母在世时，绝不允许儿女们分家，即使儿女早已结婚生子也是如此。因为这是他们的传统道德规范和伦理要求。如果儿女提出要分家单独生活，将被视为不孝之子，必将受到社会道德舆论的谴责。因此，在塔吉克族人中，一般没有老人受到虐待和无人照顾的现象。尽

管世界绝大多数民族都有孝敬父母、尊重老人的传统道德规范和伦理要求，但塔吉克族人在这方面还是有其独特之处。

五、塔吉克族重视对子女进行教育的伦理思想

塔吉克族人特别重视家庭对子女的教育。一般子由父教，女由母教。教子的主要内容为：为人忠厚老实，尊敬长辈，勤俭朴素，不调戏妇女；不好逸恶劳，掌握生产技能。教女的主要内容：掌握照料幼畜等生产技能，学会做家务和缝纫、刺绣等；出嫁后孝敬公婆、尊重丈夫，碰见陌生人时不抬头，不和男人开玩笑等。家庭教育对创造良好的社会风气起到了重要作用。而这一点，与塔吉克族地区长期保持良好的社会治安是密不可分的。

六、塔吉克族继承制中的伦理思想

塔吉克族的遗产继承制的基本原则是：财产由儿子继承，女儿通常无继承权。父亲的遗产一般由诸子均分，无子者由生活在同一大家庭中的兄弟或侄子继承。20世纪50年代前，塔吉克族人习惯上有如下几条不成文的伦理道德法则：

其一，父亲的遗产全部由诸子继承，长子享有遗产支配权，母亲和尚未出嫁的女儿的生活由遗产继承者负责。

其二，兄弟虽多，但均已分家各立门户，当小家庭中的丈夫去世后，如无子嗣，而妻子又不改嫁，遗产由妻子继承。

其三，父母双亡，无儿子，则女儿可继承遗产，但一般招赘入赘，否则不得继承。如女儿年纪尚小，未到结婚年龄，则携带遗产先到近亲家中生活。

其四，已嫁的女儿无权继承父亲的遗产。

其五，如果死者无子，又无兄弟和侄儿，则由外甥继承遗产。

其六，如果死者没有任何亲属可以继承遗产，其遗产由宗教

界处理。

当然,居住在莎车、泽普、叶城等地的塔吉克族人,受维吾尔族影响较大,其遗产按维吾尔族继承法继承,妻子和女儿可得儿子所得份额的一半。这也反映了相邻民族间在伦理思想和道德观念上相互影响、吸收、交融的特点。

第三节 塔吉克族宗教信仰中的伦理思想

从公元10世纪以来的数百年间,塔吉克族的先民们一直信仰伊斯兰教。从10世纪初开始,地跨帕米尔高原东西的我国喀拉汗王朝开始传入伊斯兰教,塔吉克族的先民也受其影响。直到17世纪初,塔吉克族已普遍信仰了伊斯兰教。

塔吉克族先是信仰伊斯兰教逊尼派,18世纪初,他们改信什叶派中的伊斯玛仪勒教派。塔吉克族人也像其他信奉伊斯兰教的民族一样,将《古兰经》视为经典圣书。当然,塔吉克族穆斯林在宗教活动上也有自己的特点:一是宗教活动较少;二是礼拜寺较少;三是不封斋,不朝觐;四是除部分老人天天在家做祷告礼拜外,一般群众仅在节日里举行礼拜。

一、塔吉克族节日中的伦理规则

塔吉克族的节日,除了与宗教信仰有关的古尔邦节、肉孜节和巴拉提节以外,作为本民族的传统节日主要有肖公巴哈尔节(春节)、铁合木祖扎提斯节(播种节)和祖吾尔节(引水节)等。每逢节日,人们都以相应的方式进行庆祝。

塔吉克族节日中具有辞旧迎新、奋发向上的传统美德。塔吉克族人的“肖公巴哈尔”节(春节),按照塔吉克语的意思就是“迎春”。关于这一节日的另一较为普遍的说法是“诺鲁孜节”,

塔吉克语意思是“新日”、“新年”或“新春”，也可以理解为新年的第一天。我国塔吉克族人又将这一节日称为“且得千德爾”，意思是“洒扫庭除”。

肖公巴哈尔节是塔吉克族最古老的传统节日，它的产生和形成可以追溯到久远的年代。节日当天的清晨，每家先让一名男孩牵一头毛驴或一头牛进屋绕行一周，主人给驴喂块馕，在它的背上撒些面粉，把驴牵出去。然后将挪在室外的所有物品搬回家中。接着，人们在众人推举的“肖公”（率领一群人去各家拜年的首领）带领下，去各家拜年。进门便道“恭贺新年”，主人回答“但愿如此”。接着将面粉撒在“肖公”及来客的肩上，以示祝福，而后热情地款待来客。按照习俗，先由肖公亲手将馕分成块状，念一句“比斯米拉”（以真主的名义），并吃一口，然后众人一同进食。妇女们节日在家中待客，孩子们同男子去拜年，姑娘、媳妇则携带节日油馕去给父母、亲友拜年。各家还用面粉做成面牛、面羊和面犁等，喂给牲畜吃。直系亲属纷纷欢聚一堂。各村还要举行赛马、刁羊、歌舞等活动。节期一般为两天。

塔吉克族节日中具有热爱劳动的传统美德。铁合木祖瓦提斯节（播种节）节日这天，各家先要烤馕，还要做一种叫做“代力亚”的饭，是用碾碎煮熟的大麦和压碎的干酪混合在一起制成的。邻里相互拜年。当前来拜节的人出门时，妇女跟随其后出来洒水，以祈求丰收。人们象征性地在口袋里装点种子，请富有农作经验的老人向地里撒种，撒种时要烧点烟火。一人撒种时，其余的人都将衣襟宽宽地撩起，让种子落进怀内，这些种子要带回家去。然后请一位有福气的老婆婆坐于地中间，一个人象征性地围绕并翻挖土地。接着，人们相互发剩在口袋里的种子，并开渠把溪水引入农田。这时大人孩子互相都用手往身上泼些水，预祝丰收。

二、塔吉克族禁忌中的否然性道德规范

塔吉克族的禁忌是在长期的游牧生活中形成的，是他们生活习惯中的一个重要组成部分。

塔吉克族禁忌中具有健康、卫生的伦理道德及先进的环保意识。如同其他信奉伊斯兰教的少数民族一样，塔吉克族在饮食方面也有许多禁忌。他们不吃病死、打死的牲畜和动物的血，并忌食猪、马、驴、狗、骡等家畜的肉。这些禁忌体现了塔吉克族人思想中健康卫生的伦理思想和道德观念。更为难能可贵的是，生活在高原上的塔吉克族人深知人与自然和谐相处的道理，从不食狼、熊、狐、兔等野味。塔吉克族鉴于生存环境与生存方式而形成的环保意识已经渗透到该民族的信仰中，成为塔吉克族人的值得骄傲和自豪的伦理思想及道德观念。

塔吉克族禁忌中具有节俭的伦理思想。在塔吉克族的观念中，特别强调珍惜粮食和食盐。他们对用脚踩食盐和食品的人，被认为是罪之人。当他们见到盐和食品落在地上，会自觉地拣起来放在高处不容易被踩到的地方。吃饭时，他们禁止把剩茶、剩饭倒在地上。他们对牲畜特别爱惜，禁止用脚踢或棒打羊、牛等牲畜，不得骑马穿过羊群或接近羊圈，并忌讳羊在产羔时去观看。细微处见精神，处处都体现了他们注重节俭、珍惜劳动成果的美德。

塔吉克族禁忌中具有注重礼节、分清长幼尊卑的伦理思想。塔吉克族人每逢星期三、星期日不出售牲畜，这两日也不偿还别人的债务，所以这两天他们也不去讨债，别人也不来买畜或还债。日常生活中，两人谈话忌脱帽，只有遇到严重问题时，才脱帽而谈；严禁不敬老扶幼。作为传统的游牧民族，塔吉克族忌讳骑到门口下马，如果骑马到塔吉克族人家做客，不能在门口下马，更忌讳快马到门口下马，这意味着报丧或有其他什么不吉利的消息。按照惯例，应慢步绕到毡房后面下马。这种注重礼节、长幼有序、尊卑有序的伦

理规范和道德要求，是塔吉克族社会生活井然有序的前提和保证，反映了塔吉克族人的道德素质和文明素养。

第四节 塔吉克族谚语传说中的伦理思想

一、塔吉克族谚语中具有本土崇拜的道德观念

塔吉克族人认为：“人的肚脐在肚皮上，世界的肚脐在帕米尔。”颇有以自我为中心的味道。

塔吉克族的“山神话”中讲道：真主创造世界时，本没有山，那头用犄角顶着大地的神牛调皮，总是抖动犄角制造地震，使得大地上的人们苦不堪言。仁慈的真主便又造出七座大山，将大地稳稳压住，而帕米尔高原上的慕士塔格山，便是这七座大山之首。在塔吉克族人的神话中，慕士塔格山本是一座神山，其上为费尔代维西（七层天堂中的最高者）。一般人们对其直译的“冰山之父”这一概念有误解，更准确地应翻译为“冰山神父”。“冰山”与“神父”应是修饰关系，而不是限制性的关系。这样，我们就可以来理解这条谚语了：帕米尔高原有着最为雄奇的地理环境，它是世界的中心，位于帕米尔怀抱之中的慕士塔格山是一座神山，为众山之首。

时至今日，塔吉克族崇拜慕士塔格山的观念依然存在，每日清晨对其祈祷，平时送亲友上路时仍要说：“愿你与慕士塔格山同在”（意即“愿慕士塔格山保佑你”）。由此可见，塔吉克族本土崇拜中的道德观念当源自于对慕士塔格山的崇拜。

二、塔吉克族谚语中具有崇尚淳朴善良、热情好客的道德风尚

塔吉克族淳朴善良，以热情好客著称。其实这也是有其社会

原因的,因为从事畜牧业的民族基本上都有热情好客的道德习俗和风尚。正如塔吉克族人的谚语中所说的那样:“切莫冷淡客人,你也将是某人的客人。”这实际上是由游牧业特定的生产方式和社会条件所决定的。^[2]因而,反映这方面道德习俗和风尚的谚语还有:“客人上门,福运来临”/“不要打开客人的背囊,不要询问客人走的时间。”这种崇尚淳朴善良、热情好客的道德风尚,给塔吉克族人千百年来的道德生活增添了文明的元素。

三、塔吉克族谚语中具有热爱祖国和家乡及落叶归根的道德情怀

塔吉克族认为:“在故乡举行的葬礼如同婚礼。”这则谚语与塔吉克族传统的丧葬习俗有关。按照塔吉克族的习俗,人死后一定要埋葬在本家族固定的墓地中,否则,认为死者在阴间将会成为一个游魂,别处的土地是不会接纳他的。如此看来,死后能和家人长眠于一处那自然是很幸福的,而家族墓地理所当然是在故乡。因此,塔吉克人无论死于何处,也要想方设法把尸体运送到家族墓地埋葬。

塔吉克族的谚语其思想内容多是闪光的智慧结晶,引入向上的至理名言。其中有许多是歌颂祖国、赞美家乡、教育人们热爱自己的家园和人民,包含着丰富的伦理思想和道德观念。如“不论流浪到何方,心儿总向着家乡”/“在他乡流浪还不如死亡”/“祖国是家,高原是床”/“好男儿不背离祖国”/“自己的毡房,胜似他人的楼阁。”这种热爱祖国和家乡及强调落叶归根的道德情怀,是塔吉克族赖以生存和发展的宝贵精神食粮。

四、塔吉克族谚语中具有重视团结和友谊的伦理道德精神

世界上许多民族都有重视团结和友谊的谚语。塔吉克族也不例外。塔吉克族人的谚语中不仅颂扬团结和友谊,而且还鼓励人

们应该对友和、对敌狠。如：“众人的手是扭不过的”/“合群的兔子能制服狗”/“合群的蚂蚁能咬死毒蛇；敌人虽渺小，也要把他看成大象”/“好友千人少，坏友一人多”/“朋友背后夸你，敌人当面捧你”/“抓住的蛇莫放，它会恩将仇报。”这些带有警示和劝喻的谚语，实际上在塔吉克族中起到了道德训诫和道德教育的功能和作用。

五、塔吉克族谚语中具有重视、尊重和渴望知识的伦理道德思想

古代就有人提出过“知识即道德”的观点。同样，塔吉克族人也十分重视知识，尊重和渴望知识。因为知识和道德总是有密切的关联度的。这在塔吉克族的谚语中也有生动的反映。如：“好汉子的尊贵不在衣饰在智慧”/“空口袋立不起来，无知的人站不起来”/“与其要一两黄金，不如要一钱智慧”/“知识是火光，学问是明灯”/“不要用言语夸耀自己，应该用知识填满心胸。”一般来说，知识的积累和增多与道德水平的提升与升华是正比的。对此，塔吉克族可谓有同感。

六、塔吉克族谚语中具有关于吃同一母乳不能成婚的伦理道德观念

塔吉克族认为：“洁白的奶汁出自鲜红的血。”这则谚语反映了这样一种观念：血和奶是非同寻常的密切关系。正是在这种观念之下，塔吉克族人认为吃同一母亲奶的孩子就有了血缘关系（即使他们原来没有血缘关系），他们长大之后是不能成婚的。这则谚语无疑是揭示了这种道德习俗的由来，其中或多或少地包含着反对乱伦的伦理思想和道德观念。

七、塔吉克族关于生活规范的伦理思想

每个民族中的每个人在日常生活中都要接受“应该怎么做”和“不应该怎么做”的伦理道德规范。塔吉克族人当然也不例外。如塔吉克族谚语强调：“早晨一天只有一次，青春一生只有一回”/“雨下多了会冲坏草地，话说多了会招来麻烦”/“同时骑两匹马会把你摔死”/“绳子捆不住火，麻袋装不了水”/“黑毛再洗也白不了，谎言再辩也实不了”/“圈养的马驹跑不了远路”/“不要在牧羊人面前评羊群”/“看不见的木桩会绊人”/“性急喝不了热奶茶，急火热不了冷肉汤。”这些谚语，更多地是对人们日常生活中“应该怎么做”和“不应该怎么做”的道德劝喻和告诫。

八、塔吉克族谚语中具有重视经济生活的伦理思想

民以食为天。经济生活是人们得以生存和发展的基础。经济生活中有伦理规范和道德要求，伦理规范和道德要求离不开经济生活的支撑。基于此，塔吉克族谚语写道：“牧人使牲畜兴旺，农民让庄稼丰收。”这则谚语道出了历史上我国塔吉克族人以畜牧为主的经济生活状况。狩猎也是塔吉克族牧民传统的重要副业。因此，从经济生活上来看，塔吉克族谚语又可分为这样两类：其一是带有畜牧文化色彩的谚语，如：“一家人的奶子数量少，众家的奶子淹死虎豹”/“宁喝朋友的开水，不喝敌人的奶茶。”其二是带有农耕文化色彩的谚语，如：“一人种田，众人受益”/“遭了霜冻只能收半口袋粮食”/“给麦子浇水时，野草也可以喝到水。”如果说经济伦理思想是各民族伦理思想中的重要组成部分的话，那么，塔吉克族重视经济生活的伦理思想正好是其有力的证明。

第五节 塔吉克族的爱国主义思想

塔吉克族是古代新疆操东伊朗语部落的后裔。其祖先可以上溯到公元2世纪在今塔什库尔干塔吉克自治县一带开始建立的竭盘陀王国。南北朝时敦煌人宋云的《行记》和唐代著名高僧玄奘的《大唐西域记》，均对竭盘陀有比较详细的描述。

17世纪初，在色勒库尔（今塔什库尔干）已聚居着相当数量的塔吉克族人。从17世纪后期起，帕米尔高原西部什克南和瓦罕等地的一些塔吉克人，陆续东迁至色勒库尔，逐渐与当地土著的塔吉克族融为一体，成为我国塔吉克族的组成部分。1759年（乾隆二十四年）清朝平定大、小和卓之乱时，清军总兵杨宇于农历七月间前来招抚沙尔呼勒（色勒库尔）等处人民。当时沙尔呼勒有塔吉克族居民500户，每年“交纳叶尔羌（今新疆维吾尔自治区莎车县）金五十两”作为赋税，当地首领穆喇特伯克将全区的户口、田亩呈报清朝政府备案。

在这以后，清朝政府在塔吉克族聚居地区设立色勒库尔回庄，属叶尔羌办事大臣管辖。回庄设五品阿奇木伯克1名，管理地方民政；六品以下的伯克7名，分管税收、司法等事务。回庄每年上交赋税黄金27两7钱。

19世纪上半叶，帕米尔附近的浩罕汗国企图强占色勒库尔，以控制新疆南部的门户及中亚之要冲。塔吉克族英雄库尔察克，于1830年因功获“四品顶戴花翎军功”衔，后任色勒库尔阿奇木伯克。他于1830至1836年间，多次重创浩罕侵略军。

1836年（道光十六年）十一月，浩罕汗国胡什伯克领兵2000人，再犯色勒库尔。阿奇木伯克库尔察克率领塔吉克族人民浴血奋战，终因双方兵力悬殊，不幸牺牲，塔什库尔干城

失守。

半年以后，塔吉克族人民在吐尔阿沙领导下，趁大部分侵略军已撤离，其余部分也外出抢掠之机，生擒浩罕驻军头目，将他押赴叶尔羌处死。塔什库尔干城光复。1837年（道光十七年）十一月，清朝为这次胜利，“赏色呼库勒（色勒库勒）伯克迈热木等花翎，图拉普等蓝翎，余升赏有差。予阵亡伯克库尔察克等承袭恤赏有差”。并且“免色呼库勒被兵回众（此指塔吉克族）应交布匹三年，并免贡本年硝斤”。可见，塔吉克族人民为保卫祖国边疆，作出了不可磨灭的贡献，其事迹已永载于清代史册中。历史上，塔吉克族的爱国主义思想是中华民族凝聚力的具体表现，是中华民族共御外侮、团结奋进、振兴中华、实现中华民族伟大复兴的重要精神力量，也是中华民族最值得骄傲和自豪的地方。

总之，56个民族构成了我们团结统一的中华民族大家庭，56个民族富有民族特色的文化构成了我们丰富多彩的中华文化。具有悠久历史、深厚文化底蕴的塔吉克族的伦理思想在中华民族传统伦理道德思想的发展过程中增光添彩，发挥了积极作用。当然，这种作用是互动的。中华民族传统伦理道德观念也在潜移默化地影响着塔吉克族的伦理思想。构建社会主义和谐社会，就要求我国各民族要团结一心，同心同德，携手并肩，共同实现中华民族文化、伦理思想的和谐发展。因此，整理、学习、理解塔吉克族伦理道德思想的形成、发展和演变是非常有必要的。因为它对于弘扬民族文化，提高民族素质，增进民族互信，促进人的全面发展，均具有重要的理论意义和现实意义。

第八章 锡伯族伦理思想

锡伯族传统伦理思想既是中国伦理思想，同时也是世界民族伦理思想的有机组成部分之一，它在该民族的传统文化及社会生活习俗中有着重要地位并一直发挥着极其重要的作用。

第一节 锡伯族历史渊源概述

锡伯族是我国人口较少的民族之一。据 2000 年第五次全国人口普查统计，锡伯族人口数为 188824 人，居住在新疆的为 4.08 万人。“锡伯”是本民族自称。汉文则有犀毗、师比、鲜卑、矢比、席百、席比、锡伯等不同译音和写法。关于“锡伯”一词的含义，诸说不一，一说为瑞兽或带钩，即《汉书·匈奴传》所称“犀毗”；一说为地名，即海拉尔以南室韦山一带，据称为锡伯，居住在这一带的人因以得名。锡伯族集中分布于辽宁省的沈阳、开原、义县、北镇、新民、凤城等地和新疆维吾尔自治区，分布于新疆的集中在伊犁哈萨克自治州察布查尔锡伯族自治县，以及伊犁河流域的霍城、巩留两县，其余的散居于吉林省的扶余、前郭尔罗斯蒙古族自治县和北京等地。

锡伯族的族源与变迁据说与古代的鲜卑族有渊源关系。鲜卑是我国古代北方东胡族的一支，最初游牧在大兴安岭东麓今吉林省西北部的西拉木伦河和洮儿河之间的广大地区。东汉和帝永元元年（公元 89 年），北匈奴败于汉将窦宪，大部西迁，鲜卑遂进入北匈奴故地。东汉桓帝时（公元 158—167 年），在首领石槐的

领导下，鲜卑组成强大的部落联盟为东、西、中三部。六朝时，鲜卑中的慕容、拓跋、宇文等部曾在黄河流域建立政权，并和汉族相互融合。但少数鲜卑人仍然居住在嫩江、绰尔河、松花江一带，保持了原来的生产方式。这部分鲜卑人就是今日锡伯族的先民。也有说锡伯族来源于匈奴，或室韦，或女真。清代以前，他们繁衍生息在以伯都讷（今吉林省扶余县）为中心的东至吉林、西至呼伦贝尔、北起嫩江、南抵辽河流域的广阔地区。

16世纪后期至17世纪初，锡伯族被满洲统治者征服，编入了八旗蒙古和八旗满洲。在100多年中，锡伯族人民从自己长期聚居的地区分散到许多地区，随着频繁的驻防、调防，不仅移居东北三省，而且奉遣远戍云南、新疆。1764年有1016人被征调到新疆戍边，携同随军家属2000多人，从此，锡伯族分居东北、西北两地。青年人充当“披甲”，服役当差，闲散附丁和家属则从事农副业生产。八旗制度使锡伯族处于清朝的直接统治之下，经济生活和社会组织都发生了急剧变化，由原来流动性较大的渔猎经济转向稳定的农业经济。公元1808年，在新疆驻防的锡伯族官兵开凿成功“察布查尔”大渠，引伊犁河水灌溉农田，成为当地名副其实的粮仓。

由于历史的原因，东北和西北的锡伯族在发展中逐渐形成了各自的特点。现在，东北锡伯族的语言、衣食、居住等习俗，已和当地的汉族、满族大致相似。新疆的锡伯族，由于居住较为集中，在语言、文字和生活习俗等方面仍然保持了自己民族较多的特点。锡伯族有自己的语言和文字。锡伯语属于阿尔泰语系满一通古斯语族，锡伯文是1947年在满文的基础上略加改变而形成的。锡伯族人基本上通晓汉语，新疆地区的锡伯族人有的还兼通维吾尔语和哈萨克语。

锡伯族是一个勤劳、勇敢和智慧的民族，虽然由于地域上的隔绝，使东北和西北两地的锡伯族在历史发展的过程中逐渐形成

了一定的差异,但是他们都为开发和保卫祖国以及发展农田水利作出了巨大的贡献。与此同时,他们也在其长期的社会生产和生活中形成了独具自身民族特点的伦理思想和道德观念。

第二节 锡伯族生产生活中的 伦理思想和道德观念

一定民族的伦理思想和道德观念总是与该民族所处的特定自然环境及其相应的生产生活方式有关。锡伯族当然亦如是。早期的锡伯族人世代以狩猎、捕鱼为生。在大兴安岭以东的绰尔河、嫩江下游一带,山林广袤,是善于骑射的锡伯族人游猎驰骋的场所。在不同的季节里,猎民们自由结伙,集体围猎,捕获獐、狍、野猪、麋鹿(俗称“四不像”,锡伯语称为“堪达汗”)等兽类以为衣食。长期生活在山林旷原的锡伯族人民,使用长矛、弓箭、棍棒等原始的武器,以集体的智慧和力量与大自然搏斗的场景,在许多广为流传的歌谣中有着生动细致的描绘。因此,锡伯族伦理思想和道德观念中更多地强调的是勤劳、勇敢、团结、协作、互助等狩猎民族的道德特征。

新疆锡伯族的军垦道德比较突出。在清初,锡伯族被编入八旗,封建生产关系得以形成和发展。旗地为“公有”,按旗官和披甲等级,进行分配,数量不等,带有“俸禄”和“军饷”的性质。乾隆三十二年(1767),新疆锡伯族也被编为八个牛录(旗),于伊犁河流域屯田驻守。嘉庆七年(1802),在锡伯营总管图尔根的支持下,经过艰苦奋战,从察布查尔山口引水,自崖上开凿大渠,终于引来了伊犁河水灌溉良田,故取名为“察布查尔渠”,意为“粮仓”,锡伯族人便先后定居在大渠之南北。其后,又与八旗兵一起,先后在伊犁、博尔塔拉、塔城等地开凿一些水渠,

开垦了10余万亩良田,并使当地一些兄弟民族也学到了许多农业生产知识和技术,为开发和保卫边疆作出了贡献。19世纪80年代,旗制开始瓦解,旗地逐渐集中在少数地主手中,锡伯族人民日益贫困,沦为雇工和佃农。以察布查尔三、四两区为例,只占总人口5%的地主、富农,占有土地总面积的30%,并占有全部草场和大量牲畜;而占总人口58%的贫雇农,只占有土地总数的14.8%,几乎没有牲畜。锡伯族人民世代要求废除跟丁制度,清丈土地,发给地契,合理使用草地,并为此作过斗争,但都遭到残酷镇压。在这个阶段,新疆的锡伯族人将原有的狩猎民族的伦理精神转移到农垦戍边上,更多地带有了农垦道德的特点。

新中国成立后,锡伯族人民进入到民族平等、团结、互助的新时代,政治上享有了与各族平等的权利。1954年,在党和国家的领导下,新疆的锡伯族建立了察布查尔锡伯族自治县,进行了一系列社会改革,走上了社会主义道路。工农业生产不断发展,人民生活水平不断提高。锡伯族人,特别是迁移到新疆的锡伯族人,善于种植农作物。现在的察布查尔共有399万多亩高产、稳产田。粮食作物以小麦、水稻、玉米等为主,还种胡麻、油菜、向日葵等油料作物以及甜菜、烟草、大麻、棉花等经济作物。虽然他们仍以农业为主,但在十一届三中全会后,农业科学种田及农业机械得到普及,工矿企业进一步发展,各项社会事业生机勃勃。

锡伯族以农为主,并相应地形成了一套道德规范。首先,体力劳动方面男女分工明确:男人主务田间活,女人主务家内劳动,如果男人在非农忙季节经常令妻去田间劳动,则被认为是无能之辈,社会道德舆论将其讥称为“死汉”;尤其是让老年女子下田间劳动,更要受到众人的指责或讥笑。相反,男人如果经常在家里做“女人活”,如做饭、带孩子、下菜地除草等,那么该

家女人则同样会受到邻里街坊女人的非议，说她是无能媳妇。当然，此种情况在过去很普遍，新中国成立后已有所改变。男子上了五旬，被认为已到了老年，一般就要脱离田间劳动，只能在家里做家务活，如带孙子、喂家畜等。如果经常下田间劳动，也要受人非议。这种根据性别差异所体现出来的男女分工，反映了锡伯族人在社会生产活动中特别强调要有明确的人伦关系和秩序。其次，注重对儿童进行劳动道德观念的教育和培养。在锡伯族社会里，孩子长到三四岁，长辈就开始通过讲故事、猜谜语等形式灌输有关知识，尤其注重培养他们的劳动道德观念，教育他们要树立以劳动为荣、懒惰可耻的道德观念，认为懒汉伏天会“冻”手脚等。五六岁以后，有意让他们帮助母亲干些力所能及的活，如抱柴、烧水、带弟妹等。到八九岁，让其下田帮父亲打柴、捆麦、赶车，并学会骑马等。十二三岁后，必须学会割麦、喂养家畜、打场、除草等成人活计。劳动是人类生存之本，培养人们树立以劳动为荣、以懒惰为耻的道德观念，是锡伯族人得以生存和发展的道德根基。再次，锡伯族自古就有互帮互助的良好风尚。如在旧时种田，往往三五户自愿组成互助组，有农具的出农具，有耕畜的出耕畜，有种籽的出种籽，有力的出力；收成后，不管劳力强弱和贡献大小，收获物都要平均分配，甚至对贫弱或负担重者还要予以优待，人们对此从不会有何异议。每当人们盖新房，邻里街坊都会自愿前来协助，尤其是封顶时几乎得悉的人们都要前来帮忙，妇女们还自愿制作发面饼，携新鲜蔬菜前来准备饭菜。在这种场合如果有人偷懒，便会遭到众人的一致谴责。如果盖房封顶时不请人帮忙，会一辈子遭到众人的非议，说他是“孤家寡人”。这种互帮互助的道德观念是“我为人人，人人为我”的伦理精神的生动体现。

而在社会生活习俗中，锡伯族传统伦理思想有着极其广泛的反映。

锡伯族的家庭，直至中华人民共和国成立前，仍保持着相当完整的封建家长制。家庭以上有族长。族内同姓不婚，但姑舅、姨婶之间的子女则可以婚嫁，并有与外族通婚的现象。在家族组织中，锡伯族人往往由同一家族组成一个“哈拉”，并推选一位德高望重的男性担任族长。族长负责组织召开“哈拉”会议，按照族规来处理家族内部的重大事务。家庭多为三世同堂，由辈分最高的男性担任家长，家中大小事情，皆由家长安排。强调长幼有序，注重礼节。习俗规定，晚辈见到尊长必须行“打千”礼。父亲在世，儿子不得分家另过，子女须承担尊敬老人、赡养父母的义务。

锡伯族老年人还保持着清末以来的旗装式样，特别是老年妇女，爱穿旗袍，扎裤脚。锡伯族人尊重父母和长辈，晚辈路上遇见长辈要问安并让路；平辈见面要相互问好。客人来访，儿媳要出来装烟、倒茶，若装烟、倒茶的与客人辈分相等，客人应起立或欠身双手接；客人告别时，全家要出来送至大门口。

锡伯族的居住是同营旗制度相联系的，一个旗（牛录）就是一个大村落，也是一个作战单位和生产组织。因此都筑有城堡，便于守卫。锡伯族的村屯一般约有一二百户，四周筑有围墙，有的周长七八里。街道井然，每户都围有矮墙，住房都是坐北朝南，用土坯筑成，一般有三间，也有多至五间的。房前屋后是果园、菜园和畜圈。住房都自成院落，喜欢在庭院里种植花木和果树，大门多向南开。锅台砌在中间的堂屋，通东、西两侧耳房火炉，既可做饭，又能取暖。住室的窗户和箱柜等家具都有雕刻图案，最常见的是牡丹和莲花。锡伯族妇女擅长剪纸，纸糊的窗户都用剪纸装饰得十分美丽。

锡伯族过去在饮食道德上也有许多必须遵守的规矩，比如经常食用的发面饼，上桌时分天、地面，天面必须朝上，地面朝下，切成四瓣摆在桌沿一边。吃饭时不得坐门槛或站立行走，禁

止用筷子敲打饭桌、饭碗，或把筷子横在碗上。全家进餐时必须按长幼就座，以西为上，过去父子、翁媳不得同桌。

锡伯族在饮食方面还忌食狗肉，忌穿戴狗皮制品；不许坐、踩或跨过衣帽、被、枕；穿过的裤子、鞋袜不能放高处；不许坐、踩锅灶，也不许坐或站立在门槛上；不能在屋内吹口哨；若大门口挂有红布条或一束草，则表示家有病人或产妇，外人皆不得入内。饲养家畜、家禽。通行墓葬，每个家族都有固定的坟地。

可见，锡伯族人在社会生产生活中处处讲究伦理秩序，处处强调道德规范，无论是个人、家庭、团体、一定的社会组织，甚至整个民族，无不受到这种伦理秩序和道德规范的影响及其制约。

第三节 锡伯族社会公德中的伦理思想

锡伯族在长期的社会生活中，也逐渐养成了许多良好的社会公德和礼节。

锡伯族具有尊老爱幼的传统美德。老人受到尊重，是锡伯族人的传统美德。在几乎每个哈拉莫昆的家规中，都对尊重老人这一条做了规定。有的规定说：斜视老人要掌脸。有的规定说：谩骂老人的人，要在莫昆会议上予以惩办等。在平时的节庆和红白喜事上，要先让老人们坐上席。在大街上遇到老人，骑马者要下鞍让到一旁，等老人过去以后，才上马前进；步行的人要前去行礼，等老人应声后才离去。晚上睡觉时，要先让老人们入睡后，晚辈才上炕。过去，儿媳们每日早晚都得向公婆请安。凡见老人进门，晚辈不可抢门，须等长辈进去后，才能随后跟进去。过去老人吃饭时，儿媳们侍候在前，等其吃完后，儿媳们才用餐；老

人教导时，必须束手聆听；老人谈话时，晚辈们不可随便插话；年轻人不能和老人们同座饮酒；老人的衣服鞋帽不可随便翻动，尤其是帽子不能随便拨弄；年轻人若要干一件重要的事情须先请示老人，听取他们的意见；家里如果有年轻力壮的人却让老人干重活，是这一家最大的耻辱，会受到社会的耻笑；不赡养老人的人，会受到社会道德舆论的斥责和非议；过去，老人寿终后，子女要守孝3年；晚辈不能直呼老人的姓名，故在锡伯族中，孙辈直到爷奶去世，有的还不知道他们的名字。过去，每当春节，人们要先到本哈拉莫昆中年纪最大的人家去拜年，然后才能到其他地方去叩拜；小孩取名时，还要请年高的人来取；高寿的人死去，会有很多人去送葬。这种尊老、敬老的美德，在锡伯族人的社会生活习俗中代代相传。

锡伯族在尊老的同时，爱幼也是其美德之一。传说早在200多年前，当迁徙到新疆的锡伯族离别同胞和乡亲的时候，留居东北的锡伯族同胞特地为远走的乡亲们准备了一顿丰盛的离别饭，开始入席的时候，年轻人要求老人们先入席，当时，老人们心怀感伤，深知少年幼辈才是接替前辈的一代，于是，纷纷要求先让孩童们坐头席。从此以后，每当大家共聚吃饭，就让小的先吃。凡是成心欺负小孩儿、拿小孩儿出气的人，皆要被大家斥笑为无能之辈，无论他有理无理，都必将会受到长辈的训斥。在锡伯族人社会中，尊老与爱幼是相互关联、上下承接的。

锡伯族具有保护水源的环境伦理意识。过去，锡伯族人对保护水源，各地都有明文规定。譬如，不准牛、马、猪、禽跑进水渠喝水和乱撒尿尿，严禁把垃圾倒到水渠里或水渠旁，不准挖水源泥土等。此外，长辈们还教育儿童不能往水里撒尿，并常常会吓唬说：往水里撒尿，妈妈的乳房会肿。锡伯族人这种保护水源、爱护水源的环境伦理意识，直到今天，仍然有其积极意义。

锡伯族具有保持内外整洁的道德观念。锡伯族是崇尚整洁的

民族。对室外的要求来说，锡伯族认为垃圾等不洁之物不可堆在人眼见到的地方，而必须堆在背阴之处，自己门前或房前的大小路径必须自觉地进行清扫，保持其经常性的整洁与干净。室内时时要保持整洁，把客人迎进肮脏的房间，是一种失礼的表现。若在平时串门，还要讲究穿着打扮，即使是破旧衣服也要补齐洗净。如果穿肮脏破烂的衣服串门，会被认为是对主人的一种不尊重的表现。

尊重客人是锡伯族传统礼仪礼节中最起码的道德要求。在锡伯族人看来，客人到家，主人必须出门去迎接；客人走时，也要出家送到院门。到家的客人，不能让他空腹离家，必须做一顿好饭，让他吃饱后才准走，否则，别人会说这家主人连最起码的礼节都不懂。客人吃饭时，主人不能将锅铲弄出响声，如果锅铲出声，客人会误以为饭菜不够了，就会吃不饱；客人的背囊不可随意翻动，尤其是帽子不可动弄，须放到高处，忌问客人走的时间；客人留住后，主人忌和爱人同睡，须和客人伴睡，否则，人们会说这家主人不懂礼貌或不尊重客人。客人忌当面夸赞主人的手艺或其他东西；客人吃饭或留住后如果给主人报酬，会被认为是对主人的莫大污辱，主人会当面发脾气；客人太客气了，主人会厌恶和讥笑对方。锡伯族谚语“吃饭时不能害羞”即是指此。客人在家，主人家的小孩儿或其他成员不可在炕上随便躺卧；客人说话时，主人家的幼辈不可随便插话。可见，对主人和客人的道德要求是双向的。

在人际交往中，说话和气也是锡伯族人的道德要求。锡伯族人颇注重和讲究说话音调，凡是说话粗鲁或生硬者将处处受到指责和议论。锡伯族称这样的人为“玛阿尔巴吐”（粗野）。这样的人连成家都很困难。长辈问话，晚辈必须站起来和气相答。锡伯族谚语说：“话语因音调倍增价值。”语气生硬者，当时就会受到老人的痛斥。

打千礼是体现锡伯族人伦关系的道德要求。按照锡伯族的要求，平时晚辈见长辈时，要行打千礼，儿女久别后见到父母时也要行此礼。此外，老人之间也行此礼，所不同的是，在一方向对方打千时，对方也同时打千，而年轻人向长辈打千时，长辈只是吭一声对答即可。妇女之间也不行此礼，但是，男性长辈向同辈妇女行此礼时，对方也须作出打千的样式对答。打千礼的形式是：双手放在两个膝盖上，右脚往前跨出一掌左右，身子向下坐曲，然后，即刻复直。锡伯族的打千礼只限于本民族内部使用，是具有本民族独具特点的礼仪礼节。

下跪和磕头也是锡伯族人伦关系的道德要求。锡伯族下跪具有礼节上的意义。除为死者下跪致哀和为长辈下跪请罪外，一般儿女数年后分别归来，也要为父母爷奶行此礼。此外，在办理婚丧事期间，人们也要多行此礼。尤其是逢年过节，晚辈都要向长辈下跪磕头祝贺，表示祝寿。下跪磕头的礼节，在旧时非常盛行，而且也十分严格。新中国成立后，旧的风俗习惯渐渐淘汰，开始兴起新的道德风尚。因此，除婚丧和节庆仍要下跪磕头外，其他场合都不行此礼了。现在，一般的见面礼都行握手。可见，人们的伦理道德观念（包括礼仪礼节）也不是一成不变的，往往也会随着时代的变化而发生变化。

第四节 锡伯族恋爱婚姻

家庭道德中的伦理思想

世界各民族的恋爱婚姻并由之而组成的家庭，是各民族得以繁衍、生存和发展的前提，但其中也贯穿着各自民族特定的伦理规则和道德要求。锡伯族当然也不例外。锡伯族男女青年结婚时，新郎、新娘必须向前来祝贺的亲朋好友敬酒，以表示对客人

的答谢。远亲近邻都可割一些肉，拿回家中食用，主人不记账，也不收钱。

在婚姻道德上，锡伯族多实行一夫一妻制。新中国成立前个别富有人家，有因妻子不育而纳妾的现象。过去严格限制在本民族范围内通婚，特别禁止本族女子外嫁他族，但允许本族男子娶外族女子。新中国成立后，这种观念已逐步发生了变化。目前，与外族通婚者多了起来。本民族内同姓不婚，联姻讲究门当户对，但姨表、舅表、姑表兄妹均可通婚，认为这是“亲上加亲”，是“亲戚相续”，与外姓通婚也讲究辈分，一般辈分不同的不能通婚。

旧时，锡伯族也有领童养媳和招赘婿的习俗。童养媳主要是因家庭生活贫困，或者母亲早丧无人抚养等。招赘婿，多因无子或儿子幼小家里需要劳动力；也有因男方贫穷拿不出彩礼，便在女方家里过上三至五年，期满后领自己的妻子、子女脱离岳父母，另立门户。所生子女随父姓，如女方父母无子嗣，赘婿对他们有养老送终的义务。

旧时，锡伯族在家庭伦理上实行封建家长制，男女婚姻由父母包办。择偶主要是从经济上讲究门当户对，其次还注重女方母亲的人品、脾气和生活作风。有句谚语：“买牛犊要看母牛，娶媳妇要看岳母。”往往以母亲的人品、为人，去衡量其女儿的品德。因为妇女是家庭的主要劳动力，一家人的衣物、鞋袜的缝制都是她分内的事，还要承担喂猪、种菜、磨面以及养儿育女、伺候老人等家务事。所以老人很希望自己的儿子能娶上一个身强力壮、心灵手巧的贤惠姑娘。订婚方式，一般分为指腹订婚和一般订婚。指腹订婚，多是在姨表、姑表、舅表之间；有时两家虽然不是亲戚，但关系密切，联姻就成了保持亲密关系的纽带。新中国成立后这种情况已不存在。

锡伯族一般的订婚规则和程序是：当儿子长到15岁时，父

母就开始托人为儿子物色配偶。经自己家庭范围内讨论同意，两家通过媒人开始接触。媒人第一次登门拜访时，要带一瓶礼酒作登门礼，如果女方家长接受了礼酒，就说明他们没有反感，就有提亲的余地。此后，再次登门求亲。反之，则不能再踏这家的门槛提亲。经媒人多方说合，女方家长又征得家族的同意，才应允亲事。经过订婚以后，两家正式结为亲戚。在商定婚期后，男方要在女家设宴招待女方直系亲属，称为“行肯萨林”（意为“磕头宴”），一经举行“行肯萨林”，便标志着双方已缔结了婚约，不得反悔，任何一方反悔，都认为是不光彩的，尤其是女方提出解除婚约，更要受到社会舆论的指责。

婚后，妻从夫居，成为夫家的成员，又是主要劳动力。一家人的饮食、缝补等家务事，都落到她的头上，夫妇双方互相要求行为端正。通奸被认为是最丢脸、最伤风败俗的丑事，一旦发生，就要由“莫昆达”（家族长）召集全家族会议进行制裁。由家族长用鞋底打触犯家规者的脸。要是生下私生子，一般送给无子女的人收养，也有堕胎的。

旧社会中锡伯族妇女的社会地位极其低下。家庭中的大小事都没有发言权，更没有财产继承权。她们只能伺候公婆和丈夫，生育后代；负担家务劳动，一切任人摆布。

锡伯族的家庭伦理结构，一般是三代同堂。家庭里辈分最高的男性为一家之长。家长在家庭中享有至高无上的权威，家庭成员不敢违抗他的意志。家长管理全家的财产、儿女婚事等一切事宜。旧时，在一个家族内还有家族长，称“莫昆达”。“莫昆达”往往由本家族范围内最年长者来担任。担任“莫昆达”的人，必须精明能干，办事公道，莫昆达召集全“莫昆”会议，制定家规和惩罚条例。谁触犯家规，就要在全“莫昆”的范围内，召集会议进行审理。家规比较详细而具体，体罚盛行，一般事宜都要在“莫昆”会议上解决，如果解决不了才找衙门。家长对外执行

“莫昆达”的命令，对内管理一家的日常事务。

锡伯族家庭伦理组织系父系大家庭，家庭成员多包括祖辈、子辈和孙辈三代。长子地位尊贵，有“长子是次父”的说法。已出嫁的女儿在娘家没有什么地位。

赡养父母和尊敬老人是锡伯族人民的传统美德。子女都有赡养父母的义务，兄弟分家后，仍然要共同赡养父母；同时父母也有权过问他们的家务。父母习惯上跟最小的儿子度过晚年。由于幼子同年迈的父母共同生活，养老送终，故父母在世时的庭院房屋，多归幼子继承。

儿子成亲数年后，父母给他们另盖新房，分给一定的生产工具和生活用品，让他们另立门户过日子，但他们和父母仍保持着密切的关系。

无嗣的人家，通常在家族范围内过继侄儿为子；也有从妻系亲属内抱内侄为子的，还有赘婿做后嗣的，但赘婿不改姓，子女仍随父姓。赘婿有赡养岳父母的义务，并享有财产的继承权。

旧时，莫昆和家庭都有成文或不成文的规章制度，对一切不良行为都有惩罚的条款。例如，“图木尔齐”哈拉的莫昆规章中规定：

“在莫昆中任何一个抛弃父母，不敬养父母，不养活妻儿，长期在外流浪不归家者，召集莫昆会议惩处。”

“同为兄弟而相互不睦，发生争吵，有失礼者，召开莫昆会议治罪示众。”

“妯娌之间不和睦相处，经常争吵者，召开莫昆会议定罪，当众掌脸示众。”

“子媳之辈，在街道上与长辈或父母相遇而不下马、下车让道行礼者，呈报莫昆后治罪。”

又如，清末东北地区图克色城哈拉（佟姓）家规中规定：“敬祖先，睦宗族，以孝悌为本。凡族中子弟有不善者，皆得尽

训海之责，不可有亲疏之见，而子弟对族中尊长，均须恭顺，亦不可存亲疏之见。”

有的哈拉用极为简要的诗言形式，规定了全体哈拉成员必须遵循的“规诫”。如辽宁“依尔根觉罗西肇家谱”上明文规定：

虔敬
天地尊亲师
谨守十规旨
一孝顺父母，二尊敬长上，
三和睦家族，四严肃正直，
五勤慎俭朴，六清洁安静，
七知过必改，八正心修身，
九谨言慎行，十治强有恒。
八戒要务
一戒奢华骄傲，二戒谎言戏谑，
三戒杀生嗜酒，四戒奸淫邪道，
五戒忌贤害能，六戒强横凌弱，
七戒欺孤灭寡，八戒奸拐偷盗。

体罚是针对中青年而言的，对长辈的违规行为则另作议处。如察布查尔“图木尔齐”哈拉家规中规定：“身为家长（或长者）而不能遵照祖宗留传的家规而行，有言行不善者，召集氏族会议，在祖先灵位前议罪，罚羊只祭祖示众”；“长者违章，则罚羊只祭祖，以求恕罪。”

这以上的“十规”、“八戒”中，基本上都是伦理规范和道德要求，对于人们的思想和行为均有着极其重要的约束作用。如果伦理规范和道德要求不管用，失去了这个“度”的约束，就要受到习惯法的惩罚，法律就要起作用。所以，在任何民族社会中，道德和法律都是交互作用的。道德是软的一手，法律是硬的一手；道德是管大多数人的，法律是管少数人的；只有将二者相结

合，软硬兼施，两手都抓，才是维持民族社会正常社会生活秩序的有效良方。

第五节 锡伯族文体活动中的伦理思想

锡伯族的文学艺术丰富多彩，有民间文学、民间故事、民歌、宴歌、神话、寓言及小说等，其中蕴涵着丰富的伦理思想。

在锡伯族民众中有着深刻影响的叙事长诗《率乡曲》、《喀什喀尔之歌》、《三国之歌》，以及文字优美的散文式书信体裁的《辉番卡来信》等。民歌强烈地反映了人民对封建统治者的愤恨和反抗，歌颂了劳动人民纯真的爱情和建设自己幸福生活的理想。锡伯族人能歌善舞。歌曲旋律优美、热情奔放。舞蹈尤以“贝伦”最为有名。乐器有“冬布尔”、“苇笛”、“墨克纳”等，刺绣等工艺美术也丰富多彩。

锡伯族神话传说故事《孤女与黑牛》，通过继母残酷迫害孤女的种种罪恶及卑劣行径，谴责了继母的残忍、嫉妒，赞扬了孤女勤劳善良的品质和黑牛扶危济困，勇于牺牲，舍己为人的高尚精神。神话以孤女最终得到亲父的疼爱，继母被逐，他们又过上幸福生活为结局，反映了锡伯族主张善恶报应的思想。

锡伯族的民间故事如《章京和他的女婿》，讽刺了吝啬贪财的岳父；《三兄弟》和《燕子》，讴歌了劳动人民所固有的勤劳、朴实、忠厚、善良、节俭等传统美德；《穷姑娘和富姑娘》，鞭笞了贪婪和自私行为，教育人们从小就要具有善良正直的品质。

在锡伯族民间流传着许多谚语，是锡伯族人从长期生产生活中概括提炼出来的，含有朴素的哲理和伦理思想及道德要求。它们语言精炼生动、形象。例如：“干草捆起来，也变

不成房梁”、“山高脚更高，河宽桥更宽”、“谎言骗过了别人，影子瞒不过太阳”、“宽襟绊住脚步，长舌缠住脖颈”、“烈马可以套住，说话不能追回”、“冻的是懒人，饿的是闲人”、“与其悔恨过去，不如筹划未来”、“冰冻在薄处破”、“懒汉嫌身远的地远”，等等。

对联，本是汉族文化中的一种形式，文人喜爱，在民间也广为流行，几乎家家都贴对联。后来，锡伯族也深深地爱上了这一文学形式。如每逢过年，有些人家就给喜利妈妈贴对联：“供神喜生聪明子，俸圣永保寿男儿。”有的人家在房门上贴的春联是：“瑞兽腾飞振民族精神，正气永驻兴锡伯人家。”嘉道年间，在察布查尔建的两座图公祠堂，各有一满文对联，其一曰：“仁政齐古贤，麦菽盈仓廩；功勋垂后代，宏德布四方。”其二曰：“嘉言训军民倡忠孝何其肯，果品传民众促耕读实堪赞。”

锡伯族的体育活动中也贯穿着伦理精神。锡伯族人擅长并爱好体育运动，除摔跤、刁羊、赛马之外，最突出的是射箭。因之，锡伯族享有“射箭民族”的美誉。

锡伯族原为游牧民族，弓箭在他们的生活中占有重要地位。无论是古代从事渔猎，还是编入清“八旗”从戎，都要靠好的箭法。当时入伍要做到“一马三箭”，即打马飞跑，在百米内要连续射击三箭，才能驰骋疆场。时至今日，锡伯族仍然承传着射箭的习俗。

锡伯族的孩子们在会跑时就教骑马，能拉弓时就开始学射箭。按锡伯族习惯，如果生了男孩，父辈要给他添一把小弓和一支小箭，并用红丝绳悬挂在门口，祝愿孩子长大后弓马娴熟，成为能骑善射的好汉。有的在孩子过10岁生日那天，父亲一定要送一把用榆木、牛筋做的硬弓，作为最好的纪念。

锡伯族的青年男女在社交中往往以弓箭结缘。小伙子向姑娘求爱，要以高超的射箭技艺博得姑娘的芳心。如果姑娘看中了哪

个小伙子，就主动同他一道拉弓射箭，以此沟通情感，结为良缘。

在锡伯族聚居的地区村村有射箭场，家家有弓箭，曾涌现出许多射箭能手。当一名神射手是至高无上的光荣，会受到众人的格外敬重。

锡伯族对箭和箭靶都有讲究。古式响箭射出去会发出响声，饶有风趣。这种箭的箭头用兽骨制成，呈尖圆形。箭头上有4个小孔，箭离弦后，由于速度快，空气从小孔中穿过，发出响声。古式响箭的箭靶是用马皮和毛毡特制的，靶上用6色布做成布圈，靶心是红色的。射手射中哪一圈，那个圈便会掉下来，在比赛时，计算成绩一目了然。

有的地方还保留着古代狩猎的社会遗风。如在射箭比赛中，要以羊或牛作为彩头。胜利的一方获彩头后，将自己的箭挂在羊或牛的头上，以炫耀自己的光荣。胜利者得到羊或牛以后不能独吞，要当场宰杀并用大锅煮熟，分给众人品尝，失败一方也在其内。

射箭是锡伯族最喜爱的一项传统的群众体育活动。从前，锡伯族人劳动归来还要赶在日落之前，在村庄附近举行各种射箭比赛。比赛场地非常简单，只要在空地上竖起两根木杆，中间拉上麻布或毛毡，这就是箭靶；有的还以草人作箭靶。比赛时往往分成老年、中年、青年等几队。这种射箭比赛的距离有远有近，远的达240步，近的80步，也有100步的。比赛的方式也不尽相同，有立射和骑射等。现在每逢中秋节、春节、“四·一八”时，锡伯族都要举行射箭表演和比赛。20世纪70年代察布查尔锡伯族就成立了射箭队，盖起射箭厅。多年来，锡伯族为国家输送了许多优秀的射箭运动员，一些运动员多次在国内、国际运动会上夺得了金牌和银牌，为党和国家争得了荣誉。

打围，又叫撒围或狩猎，也称打猎，这是锡伯族人的传统生

活方式。锡伯族有一首古老的民歌唱《狩猎歌》，描述了他们这种豪迈的生活气息：雪花如蝶飞/驰骋共撒围/踏遍千重山/猎夫凯歌回。每当冬季来临，农事已闲，锡伯族人便相约外出狩猎，有时十几人、数十人，甚至好几个村庄的人在一起打围。他们运用世代相传的娴熟箭法，或拉弓射箭，或单臂投枪、围歼，猎取猪、黄羊、兔子、野鸡等野味，常常满载而归。

锡伯族打围有个古老的习俗，不论猎取的野味有多少，所有参加者无论大小都是平均分配，即便过路人碰到分猎物时，也毫无例外地可以分得一份。不过，猎物的头和蹄子应分给首先命中者，这是一种奖励。锡伯族人认为，猎物是大自然赐予大家的，不是属于哪一个人的，不能独享独用。锡伯族不光把打围看成是取得食物的手段，同时还把这看成是一种团结和吉祥的象征。

如今，锡伯族人民对野生动物保护十分重视，围猎这一古老传统很少举行，而捕鱼却成了他们有趣的活动。每当捕鱼季节，他们往往会带叉拿网来到伊犁河上，一显身手。

骑马、射箭、摔跤、叼羊、赛马、打围、渔猎等活动，既培养了锡伯族人的勇敢精神，同时也练就了锡伯族人的勤劳和智慧，而勤劳、勇敢、智慧，正是锡伯族人最为崇尚的美德。

第六节 锡伯族宗教节日中的伦理思想

锡伯族的宗教伦理思想带有多元文化的色彩。锡伯族的宗教信仰早期属原始宗教中的自然崇拜，后来因为不断迁徙，因此吸收了不同的外来文化，信奉萨满教、喇嘛教。由于受汉文化的影响，他们也信奉“关公”、“周仓”等神。最有趣的是盛京（沈阳）的太平寺（俗称“锡伯家庙”），本为喇嘛寺，但除了供奉三世佛、十八罗汉外，又塑有关公、周孚等偶像。西迁

的锡伯族也曾信奉喇嘛教。同时也供奉孔子、关帝、娘娘等神位。祭祀祖先也占有重要地位。

新疆的锡伯族，新中国成立前信仰多神。供奉的神祀除了虫王、龙王、土地神、“尔琴”（痘神的使者）之外，主要有保佑家宅安详的“喜利妈妈”和保护牲畜的“海尔堪”。“喜利妈妈”是请村里年纪大、辈分高、子孙满堂的长者，制作小弓箭、小箭袋、小靴子、小摇篮等，和铜钱、红绿布条、背式骨（猪羊的膝拐骨）一起装在纸袋内，挂在室内西北墙脚上。每逢春节，从西北到东南斜拉一条丝绳，将上述物品挂上，二月初二再放回原处。过去，家里生男孩要添放一张小弓箭，生女孩则添放一条布条。如果增加了一代人就添放一块背式骨。因此，“喜利妈妈”不仅是赐福子孙的神祀，也是每个家庭添丁增口、记述辈分的“家谱”。“海尔堪”供在住房南墙外面的西上方，逢年过节都要焚香，并将尾巴系有红布条或鸟毛的好马拴在“海尔堪”前作为供奉。此外，还有信仰萨满教和喇嘛教的。锡伯族人民很重视祭祖扫墓，每年三月和七月都要祭祀。因所用祭品不同，前者称为“鱼清明”，后者称为“瓜清明”。

锡伯族宗教伦理思想的基本要求是：虔心向神、敬神，希望神能赐福。

与其他民族一样，锡伯族的节日文化中也有其特定的伦理规范和道德要求。锡伯族的节日与汉、满族大致相同，如春节、清明节、端午节等。但是，过节的方式却不大一样。如端午节，他们有泼水、叼羊、赛马或郊游等活动。此外，农历四月十八日是锡伯族从东北迁往新疆的纪念日，每年都要举行大规模的庆祝活动。

西迁节是锡伯族不可忘记的民族节日。

在16世纪之前，锡伯族先民世代代生活在松嫩平原和呼伦贝尔大草原上。18世纪中叶，清朝政府从盛京（沈阳）等地

征调锡伯族官兵 1018 人，连同他们的家属共 3275 人，由满族官员率领，西迁至新疆的伊犁地区进行屯垦戍边。这一年的农历四月十八日，西迁新疆的锡伯族和留居东北的锡伯族男女老少，聚集在盛京的锡伯族家庙——太平寺，祭奠祖先，聚餐话别。次日清晨，锡伯族官兵及其家属，告别了家乡的父老乡亲，踏上了西迁的漫漫征程。经过一年零五个月的艰苦跋涉，到达新疆的伊犁地区。现在的察布查尔锡伯族自治县就是他们当年的驻地，那里的锡伯族人是他们的子孙。

200 多年过去了，每逢农历四月十八日这一天，人们都将隆重地开展各种纪念活动，并把这一天定为自己的传统节日。这一天，锡伯族人的男女老少都要穿上盛装，欢聚在一起，弹响“冬布尔”，吹起“墨克调”，尽情地跳起舞姿刚健、节拍明快的“贝勒恩”。姑娘们的“抖肩”，小伙子们的“鸭步”惟妙惟肖，以表达对故乡的思念和对未来美好生活的憧憬。

“抹黑节”，是锡伯族另一个饶有风趣、独具特色的传统节日。

传说，每年农历正月十六日这天“五谷之神”要下凡巡视，人们互相往脸上抹黑，是为了祈求五谷神不要把黑穗病传到人间，使小麦丰收，百姓平安。所以这一天，人们起得特别早，把晚间准备好的抹黑布（抹锅底的黑灰）或毡片带上，走向大街伺机抹黑对象。闲不住的年轻人成群结伙挨家串户去抹黑取闹。遇到老年人也不放过，不过要跪地施礼请安，再向老人额头抹一小黑点，以示尊敬。尤其是姑娘，很少有人能逃脱脸上不被抹黑的，此时姑娘们也毫不畏惧，用同样的手段往小伙子脸上抹黑。

锡伯族节日文化中伦理道德的特点是：追念祖先，不忘本。另外，有些规范性要求还具有时效性。即是说，有些举动只能在节日期间做，节日一完，就不能如此做了。譬如抹黑，在节日期

间完全可以做，如果是在平时，就是有失礼节或大不敬了。

总之,发掘、整理、研究锡伯族的伦理思想和道德观念,对于加强锡伯族地区的道德建设,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,具有重要的理论意义和现实意义。

第九章 满族伦理思想

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,在满族人民的物质生活和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重要组成部分。不论过去、现在,抑或是将来,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。

满族主要分布在中国的东三省,其中尤以辽宁省为最多。另外,满族在内蒙古、河北、山东、新疆等省、自治区以及北京、成都、兰州、福州、银川、西安等大中城市也有少量散居。据2000年全国人口普查,满族总人口为1068.23万人,在中国55个少数民族中居第二位。满族本来有自己的语言、文字,满语属阿尔泰语系满—通古斯语族满语支,但现在已基本上通用汉语文。

历史上,来到新疆的满族都是驻防或执行军事任务的官兵及其眷属。目前,新疆的满族人散居于乌鲁木齐、伊宁、霍城等市、县,从事各种职业。

第一节 满族社会生活中的伦理思想

满族是一个文化素养较高的民族,除了有自己的语言、文字、宗教、文化艺术等外,还有自己独特的风俗习惯、道德传统、道德规范和行为准则。满族伦理思想在其社会生活中突出地

表现在以下几个方面:

一、讲礼貌、重礼节。礼仪礼节是衡量一个民族的重要标尺。满族人在日常见面时,互相要行礼请安、互致问候。在家庭中,晚辈对待长辈也要每天早、晚请安,即便在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,倘若分别数月后再见面时也要行礼请安。满族人特别讲究待人之道。如在满族人家中做客,如果是长者,皆要请入上座;若长辈与客人谈话时,小孩不准在膝下乱窜或随便插话;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。爱清洁、讲文明,也是一个民族文明素养(包括道德素养)的表现。满族人非常讲究卫生,所穿衣帽和所用被褥不仅要经常洗刷,而且经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、器皿等要擦得干干净净,尤其要求对锅灶上下要特别收拾干净,并常常以此来衡量家庭主妇的勤惰与好坏。居室以外的庭院卫生也要求必须每天清扫干净。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”。以西炕最为尊贵,列为供奉神和祖先之处,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。即便是异辈同居于异床,也须用幔帐隔挡。从“女真之俗,生子年长即异室”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养。

三、尊老敬老。尊重老人是世界上许多民族共同的道德要求。满族老人在社会上享有很高的地位,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。”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，要下马叩头，让路通过。在设宴时，要从坐着的地方站起叩。”康熙、乾隆年间，满族人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。因为其具有广泛的群众性、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都具有较大的影响；对提高并深化满族对伦理道德的理性认识和哲学思考，均具有极其重要的理论意义和实践意义。

第二节 满族婚姻礼俗中的伦理思想

在婚姻习俗中，几乎每个民族都有其特定的伦理规范要求。满族当然也不例外。按照满族人的早期旧俗，婚姻是不讲究行辈的，如多尔袞与豪格为亲叔侄，但二人却同娶桑阿尔塞之女为妻。后来受汉族影响，大部分地区的满族通婚已讲究行辈一致。但黑龙江满族仍袭旧俗，女子若嫁上一辈人，被认为是抬辈，是一件值得荣耀的事。一般舅舅家的女儿可以嫁给姑母家的儿子，姑母做婆，姑母家的女儿却不准嫁给舅舅家的儿子，认为这是骨血倒流。清以降，满族的婚龄已一改旧俗，要求必须是在成年以后。“满洲民族，罕有指腹为婚者，皆年及冠笄，男女家始相聘

问。”这种禁止童婚的道德习俗，无疑是有利于种族繁衍的行为。

在汉族纳亲、问名、纳吉、纳微、请期、亲迎等婚娶六礼的影响下，满族形成了一套新婚俗，大致可分为：通媒、小定、拜女家、下茶、开剪、送嫁妆、迎娶、开脸、祝吉、坐帐、合卺；并分大小、回门、住对月等程序性伦理规则。

通媒的伦理规则：即指男方需要择门第相当的女家，托媒人前往女家通言说合。媒人去女方家需每次携带一瓶酒为礼，要先后去三次，才知诚意如何。俗称：“成不成，三瓶酒。”《儿女英雄传》中载：“作为旗人的古老的规矩不用媒人，父母拿着如意去到女方家求婚。”“如果没带来如意，就是玉玩、手串之类也可以。”这叫做“片纸可为百年标记。”

小定的伦理规则：女方答应议婚，男方主妇至女方家问名，相看年貌；姑娘来装烟一袋。俗称“装烟礼”。如相看满意，则赠送如意、钗钏等以为定礼，名曰“小定”。有的男家主妇要把钗钏等首饰亲自给姑娘戴上，并将其称作“插戴礼”。

拜女家的伦理规则：小定后，行“拜女家”礼。选择一个吉日，未婚新婿同族人一起往女家问名，女方聚族欢迎。男方长者致词：“闻尊室女，颇贤淑著令，愿聘主中馈，以光敝族”（见《啸亭杂录》）等恭词，以示愿结秦晋之好。女方长者也致谦词答谢。这时，就算正式订婚，俗称“大定”。大定礼毕，未婚夫人拜女家神位，再拜谢女家父母、舅舅等诸亲。之后女家进茶主宾易位，再设酒宴祝贺。

下茶的伦理规则：男方根据议定的聘礼择吉日去女家行聘，称为“下茶”。聘礼的种类，多以地位、贫富的差别而异。上层贵族多以鞍马、甲冑等为主要聘礼；一般百姓则多以猪、羊、酒、钱、帛、首饰等物为聘礼。聘礼放置在铺有红毡的高桌上，抬送女家；陈列于祖先案前。两亲翁并跪斟酒互递蘸祭；俗称“换盅”。女家设宴款待，男方赠银，以供跳神志喜之用。

开剪的伦理规则：男家选好结婚日期，提前通知女家，叫做“送日子”。男家将给新娘的彩布、衣服送至女家陈列于祖先案前，两亲翁并跪、酒焚，互相贺喜，俗称“开剪”。

送嫁妆的伦理规则：婚期前一日或九日，女家将陪嫁妆奁放置在铺红毡的高桌上，抬送到男家，陈列于门前，俗称“过柜箱”。

迎娶的伦理规则：婚礼一般进行三天。头一天，男方由全福的长辈人布置好洞房，被子四周放枣子、花生、桂圆、栗子，中间放一如意，意味着“早生贵子，万事如意”。洞房陈设好后，彻夜奏乐经歌，以驱鬼怪，称为“响房”。农村的满族也动鼓乐，并搭灶、劈柴，称为“响棚”。东北的满族新娘一般在头一天离家，临走前向祖先及姑母神佛托妈妈叩拜；新娘登新车时，要换去娘家鞋，穿上踩堂鞋；由送亲的陪送到离娘家不远的某家住宿（事先选好，以看不见娘家屋檐为准），俗称“打下处”。

第二天，晨曦初露，新娘登彩车，其兄护送，路遇井、石、庙、墓皆用红毡遮盖，以避邪神。与此同时，新娘拜毕祖坟，由姑爷陪同，领迎亲车出发，一路上鼓乐齐鸣。两车行至中途相遇，其兄将新娘抱到迎亲车上，俗称“插车”。“插车隐喻行营结亲之意”（见《安东志》）。这乃是满族早年军旅生活的遗风。轿车停在夫家门口，新娘于车中等候，俗称劝性。新郎持弓矢向轿下三射，谓之驱煞神，新娘踏马凳（方凳之一种），头覆红巾，前后心各悬铜镜，到天地桌前。一对新人面北而拜，俗称“拜北斗”。新娘至院中的临时帐篷门前，新娘用竹竿或马鞭将其头上的红巾挑下置帐顶，又给新娘两铜锡壶，里面盛米及钱，新娘将其抱在怀里，俗称“抱宝瓶”。新娘跨过门槛上的马凳与火盆，象征安全过门，日子红火。新娘入帐篷登床，面吉方而坐，俗称“坐福”，也称“坐帐篷”。有的地区新郎新娘男左女右并肩坐在炕上的帐帷内，称为“坐帐”。

开脸的伦理规则：新娘住进帐篷或入洞房之后，由娘用线纹掉脸上的汗毛，俗称开脸，汉族姑娘是婚前在娘家开脸。满族姑娘之所以如此，是因为满族男子多为八旗披甲，姑娘们往往千里投奔，军营完婚，只好到达丈夫的驻地之后，再行“开脸”打扮。

祝吉的伦理规则：天交正午，于院内设神桌，供猪哈力巴肉（猪肘）一方，酒三盅，由萨满（民国时期多为族长）身穿吉服致祭。新郎新娘在神桌前跪拜受吉，萨满单膝跪神桌前，用满语朗声念《阿察布密歌》（合婚歌），其大意为：祭请在天诸神保佑夫妻长寿无灾，子孙繁衍，共享富贵。每念完一节，用刀切肉二片，抛向空中，向地洒酒一盅，俗称“撒盏”。围观者欢笑喜庆；有的只有新郎一人受吉，新娘仍在帐中“坐福”，一直坐到日落之前，由小姑或小叔拽下地，出门看日光，俗称“看日红”。

合盞的伦理规则：祝吉之后，新人回到洞房，由全福人斟满两杯酒，新夫妻各呷一口，互换酒杯，再饮一口，即为“合盞礼”。接着吃子孙饽饽和长寿面，然后男女争坐被上，以为吉兆。

东北岫岩等地的满族，行合盞礼之前还有“绕帐求宿”的礼节：新娘在帐中“坐福”，新郎进帐前背着包裹，绕帐三圈，问：“留不留宿啊？”新娘若羞于回答，新郎只好再绕帐三圈，直到答应留宿才能进帐。这段时间，是女孩子最欢乐的时候，她们往往三五结伙，隔帐篷与新郎作对，每当新郎问“留不留宿”时，她们便冒充新娘回答“不留”。新郎只好再绕三圈，十分有趣。常常是兄嫂将女孩子们赶走，新郎才能走进帐篷，颇有母权时代的访婚遗韵。如天气暖和，新婚之夜便在帐篷度过；如天气寒冷，婆母便说：“坐一会儿就行，老祖宗知道啦！”新夫妇只要象征性地坐一会儿就行了。第三天清晨，新郎新娘五鼓起身，拜天地、神祖、公婆、姑舅及族中各尊长、卑幼，俗称“分大小”。新娘从此便开始确立起了自己在家庭中的地位。

回门、住对月的伦理规则：婚后第三天，新娘由嫂嫂带领叩拜祖坟，并将点燃的烟敬上，然后逆河水行走而归。婚后七日，新郎陪新娘回娘家，俗称“回门”。一般是当天来回。婚后一个月，新娘回母家住一个月，俗称“住对月”，返回婆家时给每个人带些鞋袜等礼物。第一个春节，新郎带彩礼去岳父家拜年。

清代满族人的婚俗大致如此。

由于满族分布地域广阔，因地而异其婚俗往往又有各自的特点。一般来讲，在择偶自主的婚俗中，满族女子的感情往往都显得豪放而细腻。她们的激情洋溢在当时的情歌中即可见其一斑。如她们在《绣荷包》中唱道：“红线线，绿线线，偷偷给阿哥绣荷包。荷包上面绣支箭，让他经常来见面。荷包下面绣朵花，盼望阿哥来取它。花儿旁边绣棵草，别等秋后花儿老。”这是巧手慧心的满族姑娘用荷包传情达意的真情流露。再如她们在《盼喜车》中唱道：“今儿个七，明儿个八，后几个就来喜车技。妈妈问姑娘：‘姑娘姑娘你说啥？’姑娘回答说：‘锅开、豆烂、下了米，就是饭’。”这里没有悲伤和畏惧，只有抑制不住的欢欣与冲动。满族人这些极富情趣的古老婚俗虽然早已成为历史的陈迹，但在当时，它却曾激荡过千万颗年轻人的心灵。

满族人如果没有儿子且丧失劳动力的人家也招养老女婿。在这种情况下，女孩子多在十二三岁时就招来一名十八九岁的男子，到家里干活，等女子长到十八九岁时即可成亲。养老女婿对女方家财产享有继承权。

民国以来，满族人的婚俗伦理规则已发生了很大的变化，特别是关于“旗民不婚”的壁垒早已被打破，跨民族通婚的现象日益增多，旧时烦琐的婚俗伦理规则已日趋简化。

新中国成立后，恋爱自由、婚姻自主、不多要财礼、不大摆宴席等社会伦理新风使满族婚俗变得更富有生气。其中，送“离娘肉”、“插车”、“坐帐”、“吃合喜饺子”、“迈马鞍子”、“烤火

盆”等富有民族个性和民族传统的风俗伦理习尚虽然仍被保留着，但有些婚俗伦理规则却已成为东北地区各族人民的共同婚俗伦理规则，反映了相邻各族人民在婚恋道德观念及其习俗规则上有相互影响、吸收、交融的一面。

第三节 满族风俗习惯中的伦理思想

在各民族的早期发展史上，特别是在民族文字尚未诞生之前，各民族的习俗规则往往是与其伦理道德观念糅合在一起的，以至于有时候往往很难把它们区分开来。在伦理道德发展史上，人们要想找寻道德发轫的源头，往往也只能从各民族早期的习俗规则中寻找。满族风俗习惯中无疑也包含着丰富的伦理思想和道德观念。

满族是一个非常注重礼仪礼节的民族。如前所述，礼仪礼节是反映一个民族文明素养的重要标尺。满族重视礼仪礼节的程度相对而言是较高的。如：满族人见面或拜见客人时，有各种各样的礼仪礼节，其中较常见的有打千礼、抚鬓礼、拉手礼、抱见礼、半蹲礼、磕头礼等。其中，打千礼、抱见礼、磕头礼主要为男人所用，其他则用于妇女。打千礼用于晚辈对长辈、下属对长官，形式为弹下前袖，左膝前屈，右腿微弯，左手放在左膝上，右手下垂，并问安。抱见礼是平辈之间用，晚辈对长辈也可用，不过晚辈要抱长辈的腰，长辈抚晚辈的背，等等。现在随着时代的变迁，过去有些繁琐的礼节已被简化了。

满族尊老敬老的传统更为明显。晚辈每日早晚要向父、祖问安，途中遇长辈人要让路，吃饭时长辈先坐先吃。满族重感情讲信义，对宾朋真诚相待，有客人必设宴招待，所允诺之事必全力去做。

满族的育儿习俗规则比较特殊。生男在门左挂弓箭，生女在门右挂彩色布条，娘家送一个悠车。生儿三天时，亲朋送贺礼，俗称“下奶”，并举行洗礼，称“洗三”。满月时要请客人来“做满月”，并将弓箭或布条取下挂在“子孙绳”上。百日时，要用从各家要的彩布条编成锁，称挂锁。周岁时要举行较为隆重的仪式，让孩子“抓周”。一般在16岁时，男孩剃发，女孩盘发髻。至今在东北满族聚居区仍然保留着“下奶”、“洗三”、“做满月”、“抓周”等传统习俗规则。

满族葬俗中的伦理规则。满族的丧葬以土葬、火葬为主，土葬和火葬历史都很久远。在满族入关前以火葬为主，这主要是由于他们经常迁徙的原因之故。另外，八旗将士在清初战死较多，尸骨不便送回故里，所以多用火葬。满族入关后逐渐发生变化，从火葬与土葬并用发展为以土葬为主。丧葬仪式是，死者临终前穿寿衣，多为长袍、马褂，为单数。屋内停灵，一般在7日之内。用木板做成灵床，头西脚东。灵幡用3尺左右的红布制成，上缀以黑穗，悬挂在院中高杆上。满族人用的棺具形状特别，上部隆起，上宽下窄，称“旗材”。

停灵期内合家举哀，举行祭奠。入殓时棺内放金银等物，贫者用金银箔元宝代替，口含铜钱或玉器，灵具放在院内灵棚内。出殡多选阴历单日，抬灵有16杠、32杠、64杠之分。出殡后要感谢帮忙的人并请吃饭。下葬后，每7天到坟上烧一次纸，连烧7次。百日时要烧百日，周年时要烧周年。满族烧纸是将纸叠成口袋状，俗称烧口袋。清明节要上坟，烧口袋和插佛托。近30年来，满族的丧葬又改为以火葬为主。但祭奠亲人的仪式仍然保留了许多古老的传统习俗及其规则。如清明节烧口袋、插佛托、烧七、烧百日、烧周年等，都依然如故。

满族禁忌中的否然性道德规范。满族禁忌较多。不允许亵渎神灵和祖宗。譬如满族以西为贵，祖宗匣放在西炕上，西炕不许

住人和放杂物，不能有各种不敬行为。不许打狗，更禁忌杀狗、食狗肉、戴狗皮帽子，也不允许外族人戴狗皮帽子进家。传说努尔哈赤曾吩咐族人“山中有的是野兽，尽可以打来吃，但是，今后不准再吃狗肉、穿戴狗皮，狗死了要把它埋葬了，因为狗通人性，能救主，是义犬。”从此爱犬、敬犬便成了满族的习尚规则。另外，满族人不仅不食乌鸦之肉，还有饲喂乌鸦、祭祀乌鸦之俗。

萨满族宗教意识中的伦理规范。满族很早就信仰原始性很强的萨满教。萨满教是在满族及其先人对自然和社会现象的原始理解下产生的，并逐渐形成一种信仰。

清代乃至民国期间萨满教还很流行。满族萨满教主要崇祀祖先神、英雄神和各种自然神及动物神。

萨满教的各种活动是由萨满来主持的。在各姓氏部落中，都有自己的萨满，有家萨满和野萨满两种。家萨满主要是主持家神祭祀，这种祭祀一般有定期，主要包括祭天、祭祖、换索和背灯祭。野萨满主持放大神，野祭主要祭祀各种动物神灵。各姓萨满祭祀的程序和内容并不完全相同，各有自己的特点。满族建立政权尤其是入关之后，萨满教活动并没有停止，乾隆年间制定了《钦定满洲祭神祭天典礼》，主要有堂子祭和坤宁宫祭，不过祭祀的程序内容已不同于民间萨满祭祀。

满族萨满被称为神与人之间的联系人，他们有跑火池和上刀梯等特殊本领，人们相信他们具有神灵附体的能力，能够医治百病、驱邪祈福和预测占卜，所以在社会上很受尊敬。萨满跳神的服饰用具虽大致相同，但依部族之不同也有区别。萨满神帽上的装饰有鸟类、兽类、鱼类，穿彩色神衣，用手鼓、腰铃、神刀，以及其他乐器。萨满不但要表演各种动作，还会唱满语的萨满祝辞，这更使萨满具有了某些神秘色彩。

萨满教是满族长期以来形成的文化现象，其中保留了许多满

族特有的民族文化。萨满教信仰在新中国成立以后随着科学文化的普及,人们已越来越相信科学,萨满教信仰日趋淡化。但萨满教作为一种民族文化的特殊载体,在今天已成为学者们研究的对象。近年来已出版了数十种有关萨满教研究的著作,使人们对满族的历史文化和传统观念有了更深刻的了解。

除了信奉萨满教外,一般满族家中还供奉有观世音、关公或楚霸王等神位,有的还特别喜欢供奉“锁头妈妈”。供奉“锁头妈妈”的方式是:用麻线拴一支箭在门头,一年祭三四次,祭时一般在晚上把箭头拿下来,摸黑磕头,祈求“锁头妈妈”保佑一家平安。

由上可见,满族风俗习惯中的伦理思想和道德观念不仅丰富多彩,而且还带有自己民族的个性特征。

第四节 满族文学艺术中的伦理思想

世界各民族的文字是其文化的重要载体。世界各民族自从有了文字之后,才能凭借文字来撰写历史、编撰史著、抒发情感、发表观点和见解,使民族文化代代传承。同时,也才能使各民族的伦理思想和道德观念得到进一步的深化和升华。满族过去有自己的文字,现在已基本通用汉文。无论是过去还是现在,他们都曾经用满文和汉文留下了大量的著作,而这些不同类型的著作,即构成了满族特有的文学艺术,其中同样蕴涵着满族人丰富的伦理思想和道德观念。

满族神话传说中的伦理思想。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。

◆◆◆ 满族民间传说中的伦理思想。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》等在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、剽悍,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”的善恶观念在民间传说中的反映。《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。

◆◆◆ 满族民间故事中的伦理思想。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。

■ 满族说唱故事中的伦理思想。满族的《尼山萨满》，是满族人引以为自豪的长篇说唱故事。它热情地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，被誉为是满族的“史诗”。

■ 满族民间俚调中的伦理思想。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、汉因不能通婚的旧制度所造成的爱情悲剧，饱含着对统治民族中的剥削阶级所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。

■ 满族历史文献中的伦理思想。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》等文献中，较集中地反映了满族伦理思想中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。

■ 满族文学作品中的伦理思想。在这方面，比较突出的有纳兰性德的《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《花榭闲吟》,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》等等文学作品中,都包蕴着满族人民丰富的伦理思想和道德观念。近、现代史上一大批满族文化名人,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的不同领域、不同视角或不同方面反映了满族人民的精神品质和道德风貌。

满族同胞的爱国主义思想。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,作为统治民族中的满族统治阶级,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,作出了

不可磨灭的贡献。

满族伦理思想中的阶级属性。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，如同恩格斯所说，它们相互间“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”，“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”。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。

满族伦理思想与汉族伦理思想的相互交融与渗透。清军入关后，满、汉民族长期杂居共处，满族伦理思想同整个满族文化一样，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。

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、和谐的相互依存、共同发展繁荣的新型民族关系。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明的前景。从总趋势上看,入关以后的满族,由于受到汉文化的深刻影响,特别是受到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。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,只是为民族消亡不断创造条件,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。

我们党历来主张,社会主义时期是各民族共同团结奋斗、共同繁荣发展的时期。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。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。

总之,无论是从理论意义上还是从现实意义上看,我们今天对满族伦理思想进行发掘、整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,都具有极其重要的意义。

第十章 乌孜别克族伦理思想

乌孜别克族伦理思想系指乌孜别克族历史上形成的各种伦理思想和道德观念的总称。乌孜别克族伦理思想是中国民族伦理思想乃至世界民族伦理思想的有机组成部分之一，它在该民族的传统文化及社会生活习俗中一直占有重要地位并发挥着重要作用。

第一节 乌孜别克族的历史概况

乌孜别克族不仅是一个历史悠久、勤劳、勇敢、智慧的民族，而且是一个富有道德感和道德传统的民族。现代乌孜别克族主要生活在乌兹别克斯坦、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、塔吉克斯坦、土库曼斯坦、伊朗、阿富汗等国家和我国新疆维吾尔自治区。我国的乌孜别克族主要分布在新疆维吾尔自治区的伊宁、塔城、喀什、乌鲁木齐、莎车和叶城等地。其余散居在各地城市。据 2000 年第五次全国人口普查统计，乌孜别克族人口数为 12370 人。乌孜别克族有自己的语言文字。其语言属于阿尔泰语系突厥语族西匈语支，与维吾尔语、塔塔尔语十分接近。乌孜别克文是一种以阿拉伯字母为基础的拼音文字。现居住在我国新疆的乌孜别克族已基本上通用维吾尔文或哈萨克文。

公元 14 世纪上半期，原属于蒙古帝国的钦察汗国。钦察汗国的乌孜别克汗（公元 1312—1341 年）信奉伊斯兰教，统一了分散在中亚广大地区的各个部落，其汗国被称为乌孜别克汗国，其国人被称为“乌孜别克人”。《元史》记为“月即别”、“月祖

伯”等。后成为族称，沿袭至今。15世纪时，钦察汗国瓦解，原来作为它的组成部分的白察汗国逐步强大起来，占据着今西伯利亚西和哈萨克斯坦的广大地区，居民主要是各种不同来源的突厥——蒙古游牧民，他们都笼统地被称作乌孜别克人。15世纪末至16世纪初，白察汗国的一部分乌孜别克游牧民在昔班尼汗的率领下，南下进入中亚农业区。先后占领布哈拉、撒马尔罕、希瓦、乌尔根奇、塔什干等城市，推翻了帖木儿王朝，与当地使用突厥语、从事农业的居民融合，形成了中亚的乌兹别克人。

18世纪50年代，清朝统一新疆，在西北地区与浩罕等汗国为邻，中亚乌孜别克人，特别是商人来中国新疆的日益增多，当时被称为“安集延人”、“浩罕人”、“布哈拉人”等。起初，他们主要在喀什噶尔、叶尔羌、阿克苏等城市活动，后来逐渐发展到南疆其他城市和北疆伊宁等地，其中有些人就在当地定居下来。19世纪60~70年代，英国扶植的浩罕国反动军官阿古柏入侵新疆时，也有一部分中亚乌孜别克人随着进来。

第一次世界大战以及战后很长一段时期内，由于战争导致的社会动乱及中亚地区连续发生的自然灾害，致使一些居民逃避他乡或者移居国外。由于中国新疆地区已有乌孜别克人定居的历史基础，客观上存在着血缘上和社会方面的广泛联系，中亚细亚的部分乌孜别克人投亲靠友，来到新疆定居。以后，这种以血缘为纽带的正常往来一直延续至今。

到了20世纪30年代，迁入新疆的乌孜别克族也由商人扩大到社会的各个阶层。他们迁入新疆后，在当地民族的帮助下定居下来。其中，居住在城镇的乌孜别克族主要从事商业、手工业或者从事教育、医疗、文艺等行业；而居住在农牧区的乌孜别克族则与维吾尔、哈萨克等兄弟民族一起，共同从事园艺业和农牧业生产。共同的生产生活实践，加深了各民族间的交往和了解，也促进了各民族间在经济文化等方面的共同发展，在伦理思想和道

德观念上也有相互影响和交融的一面。

第二节 乌孜别克族社会生活中的伦理思想

乌孜别克族的伦理思想和道德观念就如同一面散光镜,照射到乌孜别克族社会生活的各个方面。无论是经商也好,还是从事手工业生产也好,抑或是反抗压迫和剥削,开展各种斗争,其中都贯穿着一定的道德原则、道德规范和道德要求。

乌孜别克族由于居住在“丝绸之路”通过的地区,所以我国的乌孜别克族在19世纪中叶以前,就以经营商业为主。开始主要是组成商队,赶着数以百计的骆驼、骡、马往来于新疆与中亚各地之间贩运,后来逐步开设店铺,小商小贩则在牧区、农村和城市之间经商。以经营出口贸易为主的乌孜别克族商人,在不同程度上依仗或依附于外国资本,但大多数小商小贩由于资金短缺,往往破产,沦为“洋行”及其附设的加工厂职工,有的则被迫改行从事农牧业生产。

乌孜别克族也从事手工业生产,特别是他们在莎车地区的手工业比较集中,其中大多数是丝织业。1949年前,有些规模较大的手工业作坊已具有资本主义萌芽的性质。乌孜别克族妇女刺绣的小花帽、衣边、床单、枕头等,制作精致,为人们所喜爱。此外,北疆的木垒、奇台、新源、尼勒克、特克斯等地有少数乌孜别克族居民从事牧业;塔城、伊宁等城市有些乌孜别克族居民兼营畜牧业;居于南疆的喀什、莎车、巴楚、阿克苏和北疆的伊宁等城市附近的少数乌孜别克族居民经营农业,主要从事与城市生活密切相关的水果、蔬菜等生产。过去,贫苦农民多受地主“伙种”形式的剥削。

乌孜别克族人民深受帝国主义、封建主义、官僚资本主义的压迫和剥削。俄商和英商分别在北疆、南疆进行掠夺和剥削。乌孜别克族人的小商贩深受其害。百多年来,乌孜别克族人民和新疆各族人民一起进行反帝反封建的斗争,并积极参加伊(犁)、塔(城)、阿(勒泰)三区革命,为和平解放新疆贡献了自己的力量。

中华人民共和国成立后,乌孜别克族享受到了民族平等的权利。在民主改革、社会主义改造、社会主义建设的过程中,乌孜别克族人民表现了高度的政治热情与积极性。由于人口较少和居住分散,不适宜建立民族自治地方,但仍充分地享受着民主权利。在历届全国人民代表大会中,均有乌孜别克族代表1名。乌孜别克族的民族干部迅速成长。由于大多数人居住在城市,文化教育水平较高,知识分子较多,从事教育工作的人也很多。这是乌孜别克族在新中国成立后快速发展的一个重要特点。相比较而言,由于乌孜别克族人数较少,受教育的程度较高,因此,他们的整个经济文化水平和生活水平也比较高。

基于以上原因,乌孜别克族的道德风气和道德面貌是和他们的经济文化生活水平状况成正比的。讲文明,重礼貌,是乌孜别克族最基本的道德素质要求。

第三节 乌孜别克族饮食服饰

民居中的伦理思想

吃饭有吃饭的伦理,穿戴有穿戴的伦理,居住有居住的伦理。乌孜别克族在饮食、服饰、民居中也体现着自己的伦理规则和道德要求。

乌孜别克族饮食习俗中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族

人由于信仰伊斯兰教，故和其他信仰伊斯兰教的其他民族一样，忌食猪、狗、驴、骡肉等，喜食牛、羊、马肉及其乳制品。一日三餐几乎离不开馕和奶茶。馕是主食，做法与内地的烤烧饼相似，是用面粉加淡盐水稍稍发酵后烤制而成。在面内可加入牛奶、清油、羊油或酥油，外脆内软，称为油馕。此外还有肉馕、窝窝馕、片馕等。奶茶是乌孜别克族日常生活中不可缺少的饮料，其制作方法是：将茶水置于铜壶或铝锅内烧开，加入牛奶边煮边搅拌，待茶奶完全交融后，再加入适量食盐即成。奶茶具有驱寒、生津、止渴、化食的作用，不但可口，而且营养丰富，四季均可饮用。抓饭（泊络）是乌孜别克族人最基本的一种主食，用料除大米外，有清油、羊肉、胡萝卜、洋葱、盐、西红柿、木瓜、葡萄干、杏干等。做法是先将羊肉剁成小块用清油煎炸，然后放入洋葱和胡萝卜在锅内炒，放盐加水，约20分钟后将泡好的大米放入锅内，不要搅动，焖约30分钟。这样做出来的抓饭油而不腻，富有营养。根据用料的不同，乌孜别克族人的抓饭又可分为费尔干纳式、梧尤提马式、布哈拉式、坡苏提都米摆式等不同的种类。除抓饭外，乌孜别克族常吃的食品还有“库尔德克”（土豆炖肉）、“尼沙拉”（用蛋清和白糖做成的食品）、抓肉、烤肉、烤包子、拉条子、大米绿豆汤、米肠子、面柿子等。餐前主人先拿来精工细做的洗手壶和接水盆让客人依次洗手，然后请客人直接用手从盘中抓食。抓饭也有不放肉而放葡萄干等干果的，俗称甜抓饭或素抓饭。“纳仁”饭由羊肉、面粉、皮芽孜为原料。做法是先将煮熟的肉切碎，盛在盘中，再加上皮芽孜、洒胡椒和酸奶，搅拌混合，浇肉汤即成。据说这是最珍贵的食物，一般只在节日或请客时才做。

根据乌孜别克族的传统习俗，用餐时，长者居上座，幼者居下座。吃饭时严禁脱帽，不能当着客人的面咳嗽、擤鼻涕或者大声说话。否则会被认为没有礼貌。

乌孜别克族服饰中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族男子一般穿长衫，并有花纹，样式类似于维吾尔族的“袷袂”，乌孜别克族人称之为“托尼”。无纽扣，无斜领，右衽有的带有花纹，长及膝盖。腰间以各种绸缎、花布绣织而成的三角形绣花腰带。青年妇女多穿连衣裙，称“魁依纳克”，宽大多（幅）褶，不束腰，也有穿各式短装者，颜色艳丽。无论男女都习惯穿皮靴。高筒绣花女皮靴“艾特克”，堪称是乌孜别克族最精湛的手工艺品之一。妇女不论老幼都留有发辮，爱戴耳环、耳坠等装饰物品。乌孜别克族都爱戴各式小帽，其中“托斯花帽”较为有名，绣有白色巴旦木图案，白花黑底，古朴大方。“塔什干花帽”则色彩对比强烈，火红闪耀，如盛开的花丛。青年男子一般喜戴红色小帽，老年男子多戴深绿色小帽。妇女除戴小帽外，也围方头巾。按其宗教习惯，妇女出门必须穿斗篷，头戴面纱。随着时代的发展，乌孜别克族的服饰已日趋现代化。

乌孜别克族民居中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族的房屋建筑大都带有一定的中亚细亚人的传统风格。其住房一般为土木结构，自成庭院，房屋一般高大宽敞，土墙很厚，一般在1米左右，四面用砖打底或包裹，平顶稍斜，有的在顶上覆盖铁皮以防漏雨渗雪。伊犁地区的乌孜别克族人的住房一般有延伸的廊檐，夏季可在檐下吃饭、会客，冬季可避风寒。南疆的乌孜别克族人的住房一般在室内墙上挖壁龛，用雕花石膏镶砌各种图案，可存放用具，放一些小摆设，室内的柱子上刻有各种图案。冬季一般用壁炉取暖。各家多在庭院里搭葡萄架。乌孜别克族牧民们夏、春、秋多住毡房（又叫蒙古包），冬季则多住在固定的土屋或木房里。

乌孜别克族在饮食、服饰、民居等方面的伦理规则和道德要求，在一定程度上体现了该民族的道德素养，是该民族物化生活和精神道德生活相结合的体现。

第四节 乌孜别克族婚姻家庭丧葬 禁忌习俗中的伦理思想

习俗，是一个民族在长期的历史发展中，特别是在生产生活中所形成的规则和惯例，其中包含着特定的伦理规则和道德要求。

乌孜别克族婚姻习俗中的伦理规则和道德要求。按照传统习惯，哥哥未婚前，妹妹不能出嫁；姐姐未出嫁前，弟弟不能娶妻。通婚范围大多限制在族内，但长期以来，南疆的乌孜别克族由于同维吾尔族在各方面都有较密切的联系，故与维吾尔族的通婚也不受限制。在北疆，由于同样的原因，乌孜别克族也同哈萨克、塔塔尔、柯尔克孜等族通婚。按照传统习惯，在订婚前，男方要多次请人到女方家提亲。在女方同意之后，男女双方都要请亲友吃饭，商定婚期。在未结婚之前，如遇节日，男方要给女方送礼，包括布料、食物及日常用品等。在吉日的前数天，男方还要给女方送礼。在吉日的前一天，新郎父母均到新娘家中与新娘父母共同确定邀请客人名单。然后，发散请贴。吉日所用一切开支均由男方承担。结婚仪式在女家举行，双方父母出面招待。先吃抓饭，然后男方父母向亲友表示感谢，并请亲友为新郎新娘祝福。在吉日的下午，新郎的妹妹等也来新娘家。在她们进门时，女方要铺“巴炎达孜”（一块长布），并将糖果分给她们所带的孩子。吃饭后，分别被领到所准备的房间。晚上举行结婚典礼，仪式按伊斯兰教规进行。在举行仪式的前一时刻，媒人要向双方父母协商“讨休钱”。结婚仪式完毕后，新娘去婆家。婚后第二天，新娘主办“吉尔克派克”（联欢会），再过一、二天，新娘的父母举行“恰利拉尔”，即请新郎及其父母亲友等人做客。入席均按

长幼分坐，并向新郎与来客分别赠送礼物；新郎的父母为表示答谢，也举行“恰利拉尔”，请新娘的父母亲友做客。至此，结婚仪式才告完成。在此过程中，还有“请新娘”和“搬新娘”的活动。“请新娘”是由新郎的亲友将新娘请去做客。“搬新娘”是新郎的亲友将新娘叫回家中，新郎要带礼物前去，请求将新娘“放回”。新娘则抱着母亲哭，表示不愿分离，父亲则为女儿祈祷。然后，由老年妇女或新娘的嫂嫂等人护送新娘回婆家。当新娘回来时，要在院中生起一堆火，新娘绕火堆一周，踏着铺在门前的白布进屋。在此时刻，撒水果糖及小食品，表示恭喜新娘返回。然后，送新娘的客人返回，只留下年长和有威望的妇女，次日返回。

乌孜别克族非常重视婚姻的稳定性和严肃性，一旦缔结婚约，如果非离不可，又是男方主动提出来的，女方可带走自己的嫁妆和其他用品，取得原协商好的“讨休钱”才离开。若要复婚，仍要举行一定的仪式。离婚后妇女要经过一百天的“待候期”，目的是察看她是否怀孕，待候期满后则可改嫁。

乌孜别克族家庭结构中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族的家庭一般多是父母、兄弟分居，虽然也有祖孙三代居住在一起的，但为数极少。他们视家庭为神圣的社会团体。父亲是家庭的户主，负责子女的教育和成家立业等，而子女则须尊重父母，孝敬长辈，否则就会受到人们的不屑和鄙视。

乌孜别克族生育习俗中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族妇女生育时，丈夫不能进入产房；产妇在七天内不得外出。谁家生了小孩，都要向亲友报喜，亲友一定要备礼相送；在产后的第二天给婴儿命名，一般是由祖父母或外祖父母共同给孩子命名，或请阿訇命名。近年来，由父母命名的现象已逐渐多了起来。产后十一天要宴请亲友，亲友向婴儿送礼物，母亲把婴儿抱出，放入摇篮。四十天后，给孩子行“洗礼”（洗澡），先由父母将一个

金镯子或金戒指放在一个盆里，来祝贺的亲友都要向盆里倒一点水，然后，母亲把孩子抱入盆中进行淋浴。至此，产妇即可出门参加劳动和活动。

乌孜别克族丧葬习俗中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族的丧葬仪式严格按照伊斯兰教规举行，一般实行土葬。人死后，要马上告知所有亲友。参加丧礼的男人在腰间扎一白带，妇女在头上扎一白带。阿訇为死者诵经时，妇女围“埋体”哭泣，男的一律在户外。为死者净身必须是同性别者。埋葬后，在净体的地方放一个花盆，点一盏长命灯。从这时起，此屋便不再住人。死者被安葬后，子女要在7天后方可脱孝。亲属们要在一年当中举行四次较大的哀悼仪式：一是死者死后的第3天，称为“三乃孜尔”；二是死者死后的第7天，称为“七乃孜尔”；第三次为40天祭日；第四次是举行周年祭礼，规模最大。有的还在周年内的每个“主麻日”做小型“乃孜尔”。如果是丈夫去世，在周年内，妻子要头扎白布并不能外出做客，也不能应邀参加别人的婚礼。周年后则无此禁忌。以后逢年过节要举办悼念仪式，以示对亲人的思念。

乌孜别克族禁忌中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族人的禁忌很多。与新疆其他信仰伊斯兰教的民族一样，忌食猪、狗、驴、骡肉等。饭前饭后必须洗手，用毛巾擦干，不能乱甩。家中只有壮年妇女一人时，忌外人进家。大庭广众下不能赤膊，更不能穿短裤。乌孜别克族特别注重饮水水源的清洁卫生。

以上习俗中的伦理规则和道德要求，几乎伴随着每个乌孜别克族人的一生，对人们的思想和行为起着直接的规范和约束作用。

第五节 乌孜别克族宗教信仰 和传统节日中的伦理思想

宗教不仅是一种精神信仰,同时它还是一种文化现象,其中也包含着宗教信仰者特定的伦理规则和道德要求。

乌孜别克族宗教信仰中的伦理规则和道德要求。公元8世纪之前,中亚居民普遍信仰拜火教、摩尼教和萨满教。公元8世纪到9世纪,随着伊斯兰教在中亚地区影响的日益增强,中亚突厥化的居民开始皈依伊斯兰教。《古兰经》是伊斯兰教的根本经典,在穆斯林群众的世俗生活和宗教生活中具有神圣不可侵犯的地位。与维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔塔尔等新疆其他民族一样,乌孜别克族也是全民信仰伊斯兰教的民族。公元18世纪,自从越来越多的乌孜别克族人定居我国新疆后,乌孜别克族人民便在喀什、莎车、伊犁、奇台等地捐献建造了一些较大的清真寺。这些清真寺是当地伊斯兰教体系的一个组成部分,各类宗教职业者是伊斯兰教活动的具体执行者和组织者,如阿訇、毛拉、卡孜、阿拉木、伊麻木、买曾等。在由乌孜别克族人捐献建造的清真寺和乌孜别克族群众相对集中地区的清真寺内,都有为数不等的乌孜别克族的各种宗教职业者。

乌孜别克族自称穆斯林,有六大信仰,即:信安拉、信使者、信经典、信天仙、信死后复活、信前定。为了体现上述六大信仰,平时必须坚持五项基本功课,即:念、礼、斋、课、朝。这五项功课,也是作为伊斯兰教礼仪基石的五项基本义务。这“六大信仰”,堪称是穆斯林信徒的六大道德信念;“五功”则堪称是穆斯林信徒的五大道德规范或五大道德实践,亦可被看作是五大道德义务。

乌孜别克族宗教节日中的伦理规则和道德要求。同其他信仰伊斯兰教的民族一样,乌孜别克族人的主要节日均与伊斯兰教密切相关,主要有“圣纪节”、“肉孜节”和“古尔邦节”等,后两个节日尤为隆重。

圣纪节是纪念伊斯兰教创始人穆罕默德的诞辰和逝世的纪念日,通常在伊斯兰教教历的三月十二日举行,俗称“圣会”。节日活动包括颂经、赞圣、讲述穆罕默德的历史等。

肉孜节又叫“开斋节”或“尔德节”。根据伊斯兰教的规定,每年教历九月为斋月。斋月期间,要求信徒们做到清心寡欲,成年人只能在日出以前和日落以后进餐,白天禁止饮食。小孩、老弱病人和孕妇可以不封斋。满一个月后,为庆祝信徒们圆满地完成了功课,在教历的十月一日举行开斋仪式。节日的前几天,乌孜别克族人往往要打扫卫生,制作各种油炸食品和糕点,以款待宾客。节日那天,人们普遍要洗澡、理发、穿新衣,然后到清真寺做节日礼拜。礼拜结束后,就可以走乡串户,向亲戚朋友拜年祝贺,与左邻右舍互致问候,共度节日。在欢庆节日期间,常常举行群众性的文艺演出活动。按照伊斯兰教教历,每年为354天,比公历少11天左右,故斋月和高期每年均不相同,大约每31年循环一次。

古尔邦节又称“宰牲节”,时间为肉孜节后70天,即教历十二月十日。节日期间,家家户户都收拾得干干净净并宰牛杀羊,以备待客或馈赠用。古尔邦节这天一大早,成年男子都必须到礼拜寺做礼拜,礼拜结束后,即可回家过节。古尔邦节一般过三天,有时也可以持续长达半个月之久。节日期间,还常举行舞会和各种娱乐活动,气氛欢乐异常。

乌孜别克族宗教信仰和宗教节日中的伦理思想对该民族的影响非常大,人们的生产活动、社会活动,以至于思想观念和行为方式都要受到它的规范和制约。

第六节 乌孜别克族体育中的伦理思想

体育活动是每个民族强身健体的一种，其中也贯穿着特定的伦理规则和道德要求。

乌孜别克族的民间体育活动多在传统民族节日里举行，有时也在百花盛开、阳光明媚的节假日里举行。由于长期和其他兄弟民族杂居相处，乌孜别克族人的民间体育与维吾尔、哈萨克族大体相同，喜好赛马、叼羊、摔跤等活动，这些活动既具有自己的民族特色，又具有广泛的群众性。

乌孜别克族赛马活动中的伦理规则和道德要求。在乌孜别克族人民的日常生活中，马被视为力量和速度的象征，备受乌孜别克族人民的喜爱。赛马项目分男子和女子，运动员年龄不限，骑手多为少年男子。参加比赛的马匹，几个月前就要进行挑选和训练。赛马场一般为平坦的大草场，原为直线跑，后改为环形，赛程一般10—30千米。赛前，领队带领骑手绕场两周，同观众见面。骑手们头戴花帽，或者裹上蓝色的或粉红色的丝绸头帕，左手引缰，右手执鞭，显得精神抖擞。参赛马匹不具马鞍，经骑手精心打扮，额头翘起“朝天辫”，鬃毛编成辫子，扎上鲜艳的绸带，马尾打结卷起。这时的赛马场上，匹匹赛马毛色油亮，打着响鼻，急不可待，跃跃欲试，更增添了赛场热烈而又紧张的气氛。绕场完毕，人马一字形排列于起跑线上，随着裁判的一声令下，群马如箭离弦，风驰电掣。骑手们纵马扬鞭，你追我赶。观众们大声喝彩，声震原野。当一匹匹赛马疾驰之时，骑手们低伏马背，一面扬鞭催马，一面娴熟地揩试着奔马眼帘周围的汗水，因为汗水流进马眼里会直接影响马的速度。这极为壮观的场面，常使人山人海似的观众欢呼跳跃，助威的呐喊声如大海潮涌。比

赛结束后,取得名次的骑手依次排列于指挥台前受奖,享有很高的荣誉。

乌孜别克族摔跤活动中的伦理规则和道德要求。乌孜别克族摔跤历史悠久,相沿成习,逐渐发展成为群众性的民间体育节目。大凡众人聚在一起,只要有比较松软的土地,就可摆开架势摔上几跤。摔跤时不分体重级别,有时一跤定胜负,有时则施行三跤两胜制。凡有伤害对方的动作都算犯规。

乌孜别克族击木活动中的伦理规则和道德要求。击木又叫“嘎里特克”,是俄语借词。这一比赛活动最早由塔塔尔族于1851年从俄国引进到伊宁。因为它对场地和器具的要求简单,又有利于增强臂力,培养目测力和判断力,所以很快就在伊宁地区普及起来。到了近代,逐渐成为乌孜别克族群众最喜爱的运动项目之一。比赛的器具分小木柱和击木棒,都用木制成。小木柱长18厘米,直径约5厘米,共10根,每队5根。击木棒长约80厘米,一头直径约7厘米,一头直径约5厘米。每两根击木棒编一个号,每个队员配备两根同号棒。比赛场地长22米,宽6米。场地正中划一中线连接两条边,中线两边隔1.5米各划一条平行线作为起步线。场地两底线中心点上各划3米见方的区域作摆木区,摆木区平行于中线的一条边线叫初次进攻线。比赛分甲乙两队进行,每队人数相等,可以单数,也可以双数。比赛开始后,甲方队员依次从乙方摆木区初击线后面向本方摆木区内摆成圆形的小木柱掷击。掷击时,只要将任何一个小木柱击出摆木区外,即可移至中线处继续掷击,直至将其余小木柱击出摆木区外,然后,再另摆一个图形,再从初击线处开始掷击,先击完所商定的某一种图形的队或人为胜者。如果先击的一队首先掷击完小木柱,后击的一队在最后一轮中也紧接着击完小木柱,则判所剩掷击棒多者为获胜者。

乌孜别克族叼羊活动中的伦理规则和道德要求。叼羊是乌孜

别克族青年男子普遍参加的民间体育娱乐活动，传说叼羊活动起源于中世纪。当时，突厥各部落主要从事游牧业，而狼是牲畜的死敌，因此，牧民们对狼特别仇视，他们一旦猎获了狼，便将狼馱于马背上奔跑，大家一拥而上，争相抢夺，以此开心娱乐。后来发展成一种专门的娱乐形式，并由叼狼改变为叼山羊或叼山羊羔的群众性娱乐活动。叼羊是一种激烈的马上活动，是一场力量和勇气的较量，是比赛马和骑术的一项活动，多在节日和喜庆集会时举行。叼羊多在平坦开阔的大草地上举行，分为个人和集体两种比赛形式。习惯认为，吃了被叼的羊肉，能除病免灾，而且会交好运。乌孜别克族人民把叼羊看成是祈求幸福的仪式。他们认为，如果叼到羊的人把羊扔到谁家的门口，就表示给谁家送喜讯来了，这家的主人就得给叼羊的人和马披红戴花，热情招待。如果是在婚礼时叼羊，那就更有风趣了。太阳刚升上东方，参加婚礼的人就穿着鲜艳的民族服装走出毡房，聚会在广阔的草原上。大家都到齐后，新郎和新娘从主婚人手里接过宰好的肥羊送到人群中心，随着新郎的一声长啸，叼羊活动就开始了。刹那间，骑手们分成两方，激烈争抢。只见他们时散时聚，左右驰骋，角逐得难分难解，直到黄昏才住手。这时，草场四周围观的人鼓掌庆贺，胜利者高举夺得的羊，向人们挥手致意。举行婚礼的人家会高兴地宴请大家欢乐通宵，尽兴方散。

乌孜别克族喜欢并热情参与以上各种各样的体育活动，通过这些活动，既达到了娱乐健身的目的，又培养了他们的机智、勇敢精神。而这，正是符合该民族的道德观念和伦理要求的。

第七节 乌孜别克族文学艺术中的伦理思想

乌孜别克族具有丰富多彩的文学样式，其中蕴涵着丰富的伦理思想和道德观念。

乌孜别克族民间文学丰富多彩，特色浓郁。有史诗、叙事长诗、民歌、故事、谚语、谜语，等等。《阿勒帕米西》是流传广、影响大，有口皆碑的英雄史诗。《坟墓中出生的孩子》是一部故事曲折，卷帙浩繁，形象生动，语言流畅，音韵铿锵，为广大乌孜别克族人喜闻乐见的叙事长诗。乌孜别克族人都会唱歌，诸如民歌、劳动歌、习俗歌、情歌等，形式多样。早在14、15世纪，就出现了阿塔依、萨卡克、洛特菲和艾利希尔·纳瓦依等举世闻名的诗人，对整个中亚文学产生了深远的影响。19世纪蜚声文坛的诗人有穆·伊·索皮扎代、托·热依木等。波拉勒·艾则孜是一位伟大的爱国诗人，曾用诗与国民党反动派战斗。在当代也涌现出了许多著名的文学家。

乌孜别克族民间音乐曲调优美、节奏明快，歌唱时有齐唱、独唱、对唱等表演形式。帕勒海提就是一位当代著名的作曲家和诗人。乌孜别克族的乐器种类很多，有“斜格乃琴”、“独他尔”、“热瓦甫”、“坦布尔”等弹拨乐器，手鼓、撒帕依等打击乐器。乌孜别克族舞蹈与维吾尔族舞蹈大同小异，以形式多样、舞步轻盈、身腰柔软、双臂优美舒展、节奏欢快为特色。

乌孜别克族是一个能歌善舞的民族。在乌孜别克族人民的日常生活中，音乐、舞蹈占有重要地位。他们常常自发性地举办歌舞聚会，称“麦西来甫”。

乌孜别克族的民间歌曲可分为抒情曲和歌舞曲两大类。抒情

曲结构庞大,如《木那佳提》等。歌舞曲一般结构短小、素材集中,如《黑眉毛的姑娘》等。

乌孜别克族的舞蹈以优美轻快、多变著称,传统的手鼓舞具有十分别致的风格,引人入胜。以单人舞居多,快速旋转时双臂动作均在腰部以上,舞姿舒展、爽朗。传统的手鼓舞以手鼓伴奏,节奏明快,如空谷荡音,风格别致,引人入胜。而“巴斜”舞蹈风格尤为特殊,抖手、转手、晃手、弹指的运用最具特色。另外,富有弹性的挺胸以及不断变化的眼神,也构成了乌孜别克族舞蹈的特殊传情肢体语言。

乌孜别克族的乐器种类很多,大都为弹拨乐器和打击乐器,其中三角形的“斜格乃”琴,音色优美动人;还有“独他尔”、“热瓦甫”、“坦布尔”和手鼓等,除“坦布尔”在构造上和维吾尔族乐器略有差别外,其余乐器在构造、演奏技巧和音响效果方面与维吾尔族乐器基本相同。

乌孜别克族的许多作曲家同时又是演唱家。著名歌手有鲁兹江、穆赫依丁·霍加、卡米勒江等人。乌孜别克族舞蹈家兼编导莎拉买提·阿里木在新中国的舞蹈界堪称一秀。她的表演热情奔放,舒展大方,欢腾轻快,极具南疆地区独特的艺术风格。她创作的乌孜别克族女子独舞《心花怒放》、《铃铛舞》和男子独舞《瓜田新欢》、《手鼓舞》等在国内外享有盛誉。她还创作了如塔吉克舞《婚礼舞》、维吾尔舞《木夏乌拉克》、《纺织女工》、《采雪莲》、《前哨擒敌》等优秀的其他民族舞蹈。在她创作的100多个舞蹈作品中有18个在全国和自治区文艺汇演中获奖。

乌孜别克族的口头文学非常丰富。民间文学在乌孜别克族文学中占有重要地位。乌孜别克族人的民间文学包括谚语、格言、传说、故事、民歌和叙事长诗等。

乌孜别克族人民善于用比喻来明辨是非,阐明事理。19世纪上半叶,乌孜别克族进步诗人穆罕默德·谢里甫(笔名吉勒·

哈里)以犀利的笔锋,揭露了大量社会问题和道德问题。在他创作的一系列寓言诗中,以《母驼和羔羊》、《猴子和木匠》、《乌龟和蝎子》等最为著名。

在乌孜别克族的民间故事中,阿凡提与阿尔达尔考沙是广为传颂的人物。在劳动人民眼里,他们是正义和智慧的化身,是穷苦大众的代言人。他们用幽默、诙谐、形象的语言,对统治阶级进行了无情的讽刺和嘲弄,揭露了统治阶级的昏庸和残暴,体现了广大乌孜别克族劳动者不畏强暴,敢于同不平等的社会现实进行英勇抗争的精神。

乌孜别克族的诗歌分为叙事诗和抒情诗两种。叙事诗大多篇幅较长,情节完整,所叙述的故事首尾呼应,前后衔接,常常以一根主线贯串全篇,不但读起来顺畅自然,而且脉络清晰。

乌孜别克族的短诗称作“柔巴依”。篇幅短小,用字精练,侧重阐述某一事理。“穆赛代诗”是短诗的一种形式,即六行诗。这种诗节数不限,每节六行,多用复韵,艺术感染力颇强。此外还有一种诗体叫“帕而且”,即片断诗。这种诗体句子短小,常把表示相近或类似形象的词铺排在一起,节奏急骤,一泻而下,常用以表现急切的情绪。

作家文学的产生,把乌孜别克族文学推向了新的高峰,对形成和巩固乌孜别克族人的文学语言产生了巨大的影响。文学作品的艺术形式,如格律诗注重轻重音、声韵、韵脚、复韵等,诗句流畅而朗朗上口。

抑恶扬善,是乌孜别克族各种文学样式中的道德主线;歌颂真、善、美,鞭笞假、恶、丑,是乌孜别克族人各种文学样式中伦理思想和道德观念中的主要内容。

由于各种原因,对乌孜别克族伦理思想的研究还未引起人们的重视。这是需要改变的局面。今天,在新世纪新阶段时代发展的新形势下,发掘、整理、研究乌孜别克族的伦理思想和道德观

念,对于加强乌孜别克族地区的道德建设,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,建设社会主义小康和谐社会,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,从而促进社会主义物质文明、精神文明和政治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,都具有重要的理论意义和现实意义。

第十一章 俄罗斯族伦理思想

俄罗斯族伦理思想系指俄罗斯族人民在历史上形成的各种伦理思想和道德观念的总称。俄罗斯族伦理思想不仅在该民族的传统文化及社会生活习俗中占有重要地位并发挥着重要作用,而且理所当然地也是中国伦理思想中不可或缺的有机组成部分之一。

中国的俄罗斯族是俄罗斯移民的后裔,主要居住在新疆的伊犁、塔城、阿勒泰、乌鲁木齐等地,其中以伊犁地区较多,其余散居在黑龙江省与内蒙古自治区等地。据2000年第五次全国人口普查统计,俄罗斯族人口数为15609人。俄罗斯族的语言属印欧语系斯拉夫语族,分为南北两个分支。使用俄文。

俄罗斯族的先民最早居住在欧洲东部,1世纪时被罗马史家称为“维勒底人”,他们居住在德涅斯克河和第聂伯河、里海沿岸,从事农牧业。6世纪时,已有罗斯之称,10世纪时罗斯大公奥列格控制了以基辅为中心的周围部落,与拜占庭争雄。13世纪时基辅罗斯不敌蒙古人的进攻,被吞并,归入蒙古人建立的金帐汗国。元朝文宗皇帝时,曾征调金帐汗国境内的1万名罗斯军人入大都(今北京)充扈卫亲军,并赐给土地令其耕种,这是历史上俄罗斯人大批进入中国的最早记载。金帐汗国解体后,俄罗斯公国强盛,越过乌拉尔山向东发展。在清代记载中俄罗斯人被称为“罗刹”人。有清一代陆续有一些俄罗斯人来华经商、挖金、传教。随着中俄间一系列不平等条约的签订,俄罗斯人大量进入我国新疆、东北各地和内蒙古地区。俄国十月革命后,又有一些人为躲避战争,进入中国。在当时,这些人被称为“归化族”。新中国成立后,在华的俄罗斯人被确认为中国的一个少数

民族，同其他各族人民一样，享有平等的权力。

由于俄罗斯族迁来我国的时间不长，他们当中有不少人在前苏联还有自己的亲友。新中国成立后，他们之间又恢复了关系，不少人要求返回家乡与亲人团聚。20世纪50年代，经中苏两国政府协商同意，并帮助他们陆续迁回家乡。此外，也有部分俄罗斯族迁往澳大利亚和加拿大等地，因为那里也有他们的亲族。

第一节 俄罗斯族社会生活中的伦理思想

俄罗斯族是一个勤劳、勇敢、智慧而又富有道德情感和道德传统的民族，他们的伦理思想和道德观念反映在俄罗斯族人社会生活的各个方面。

俄罗斯族具有良好的科技伦理和职业伦理及其相应的道德规范。俄罗斯族人迁居新疆后，带来了先进的农、牧器具，引进培育了农牧业优良品种，并使用先进的放牧技术。今天新疆广泛种植的土豆、西红柿、黄瓜以及久负盛名的乌克兰大白猪、荷兰奶牛、阿托套种牛等，都是俄罗斯族农牧民引进或培育的。他们利用米丘林学说改造果木品种，在新疆培育了美味多汁的柠檬、海棠、大冬果、午餐果等，为素称为“瓜果之乡”的新疆锦上添花。俄罗斯族人不仅善于经营农业，而且心灵手巧，很多人擅长手工业和各种修理业。

1949年前，居住在城镇的俄罗斯族人民大多从事各种修理业、运输业和手工业。有的还兼营农业。有些人专门经营园艺、饲养家畜及养蜂等。在农村的俄罗斯族人民大多数十户聚居在一起，独自成为一个村庄。他们在伊犁河、特克斯河两岸荒芜的草原上，垦荒种地。居住在靠近牧区地方的，也从事畜牧业。他们

深受历代反动政府的压迫。如特克斯县的俄罗斯村，是俄罗斯人民经过多年辛勤劳动建设起来的。但后来国民党军阀强占了他们的土地，迫使他们另迁居所，垦种生息。

俄罗斯族的这种不仅为本民族造福、也为他民族造福的科技创新的伦理精神，以及他们在从事各种职业的过程中所体现出来的道德要求，无疑应该值得充分地肯定。

新中国成立后，俄罗斯族与各族人民一样，享有充分的民主权利。在全国和新疆维吾尔自治区的历届人民代表大会中均有俄罗斯族人的代表。俄罗斯族人民积极参加了民主改革、社会主义改造和社会主义建设。城镇居民通过劳动就业，大多成为工交、财贸、卫生等各条战线上的职工。内蒙古呼伦贝尔盟的一些俄罗斯族群众还参加了当地的国营农场，成为农业职工。他们的生活水平均有显著提高。社会主义道德新风也在不断地影响和改变着俄罗斯族人固有的传统道德观念。

俄罗斯族特别重视教育，他们走到哪里就把学校办到哪里。在中国的俄罗斯族中知识分子比例较高，不少人在大、中学校教授俄语，或在国家机关从事翻译工作。他们在新疆又学会了其他民族的语言，因此深受周围各族人民的尊重与爱戴。古往今来，古今中外，知识与道德的关系总是成正比的。一般来说，知识程度越高，道德素养就高。而这，正是文明民族的突出标志。

我国的俄罗斯族虽然没有成文的社会道德规范，但却有约定俗成的社会道德标准。无论是居住在城镇还是居住在农牧区的俄罗斯族人民，都把爱清洁、讲卫生、美化环境当作每个俄罗斯族人都应该遵守的社会公德。他们的居家住室、环境庭院干净整洁，一年刷几次房子是常有的事儿。他们还特别注重公共卫生，冬天清除街道积雪，夏季洒扫街道几乎成了每个人“理所当然”的义务，保持周围环境的清洁被视为是每个人必备的美德。俄罗斯族人特别鄙视那些不讲公德、不爱清洁的不良行为。他们

还非常注意美化环境，有条件的家庭都在庭院及周围种树栽花，庭院小的也多用盆花来美化环境。

俄罗斯族十分讲究礼节，都有道“早安”、“午安”、“晚安”的习惯。晚辈遇见长者都按辈分问好，同辈之间尤其是较熟悉者用昵称，长辈对小辈可用小名称呼。

新中国成立前俄罗斯族大多以数户或数十户聚居在一起，形成自然村。在自然村里，他们共同生产、互相帮助蔚为风气。同时，他们还把赡养孤寡老人当作应尽的社会责任。

俄罗斯族把向其他民族传授技艺当作自己应尽的义务，也作为应当恪守的职业道德。俄罗斯族文化素质较高，大多数人都有某种技艺，如运输修理、医疗护理、栽培果木、养蜂取蜜、操作机械等。他们在和各民族长期交往相处中都毫无保留地把各种技艺传授给其他民族的人民。如新疆伊犁地区的果树栽培业、磨坊经营业、养蜂捕鱼业的发展都有俄罗斯族人民的功劳。新中国成立初期还有许多俄罗斯族妇女参加医护工作，她们发扬“救死扶伤”的革命人道主义精神，在农村牧区及城镇从事新法接生和防病治病工作。全国人大代表、中共党员、已故女医生柯尔波娃娜嘉在医疗战线工作 30 多年，以崇高的责任感和良好的职业道德博得了新疆各族人民的好评。

第二节 俄罗斯族风俗习惯中的伦理思想

俄罗斯族具有重礼节、讲文明的道德传统。俄罗斯族很讲究礼节，见面时要打招呼，或鞠躬行礼、握手。在社交中，接吻礼节也比较盛行。到俄罗斯族人家中做客时，要先敲门，进了屋子要摘帽，坐在主人让给的座位上，不能坐床。在给人递烟时，不

得单独递一支，而要递烟盒，点烟时，不能一根火柴点三个人的烟，吸烟借火时，不能拿对方的烟。妇女在长辈或客人面前，必须戴头巾，以示尊重。最隆重的传统礼节是用面包和盐迎接客人，象征善意和友谊。来客须用刀子切下块面包沾少许盐吃下后才可进屋，过去是用于迎新娘和贵宾，现在也用于一般的社交场合。吃饭用过的刀、叉、勺不得放在桌布上，要搭在盘沿上。俄罗斯族忌送黄色礼品，认为黄色表示不忠诚，蓝色代表友谊。

俄罗斯族具有自己的服饰伦理和道德要求。中国的俄罗斯族的生活习俗基本上与前苏联的俄罗斯族相同。俄罗斯族妇女，上身穿粗布上衣，外面罩一件无袖、高腰身、对襟长袍，下身穿毛织长裙。男子的内衣是斜领衬衫（长及膝盖）和细腿裤，头戴呢帽或带耳罩的毛皮帽。逢年过节，花色鲜艳一些。春秋季节穿粗呢长袍，冬季穿羊皮短外套或皮大衣。夏季，农民还穿一种用桦树或柳树皮条编成的简易鞋子（类似草鞋），冬天着毡靴或毛皮鞋。未婚少女梳发辮，喜戴色泽艳丽的四方头巾，戴耳环等饰品。现在的俄罗斯族男女大都喜欢穿现代服装。

俄罗斯族有着自己的居住伦理和道德要求。住宅多为土木结构，屋顶用麦秸覆盖，土墙围院，前院种植树木花草，后院架设畜圈，建有库房，挖有地窖。有良好的卫生习惯，屋内很整洁。

俄罗斯族具有自身特点的饮食规则和禁忌。在饮食上，俄罗斯人以面食为主。以面包、饅头、各种馅饼等为主食。一般一日三餐，中餐比较丰盛，早晚较为简单。他们还爱吃黄瓜、西红柿等新鲜而营养丰富的生蔬菜，爱喝白酒、啤酒。另外有种叫“克瓦斯”的低度饮料也是俄罗斯族人所喜欢的。禁食驴、马肉，有的还不吃猪、狗肉。

俄罗斯族有着自己的沐浴伦理规则和道德要求。俄罗斯族的民间黑澡堂和洗澡的方式，与其他各少数民族有所不同。黑澡堂是因为为了保暖，澡堂内的炉灶没有烟囱，木柴燃烧产生的黑烟

全部散发在室内而得名的。黑澡堂，一般木质结构，盖在离住家不远的院角，夏季充作储藏室。澡堂由更衣室和浴室两部分组成。浴室内砌有长约一米多、宽不到一米的大炉灶。灶膛上置铁板或架铁条，以便堆放石块。浴室中间是二至三层的可供人躺的木板架。木板架有塔形和梯形两种。洗澡时，将大炉灶用木柴点燃，烧至铁板（或铁条）和上边的石块通红作响时，再从备好的热水桶内舀水浇在烧得通红的石块上。热水瞬间变成水蒸气，澡堂整个被水汽所迷漫，伸手不见五指。洗澡的人躺在木板架上，手持用柔软的桦树细枝扎成的扫帚拍打全身，直至全身通红。洗完澡后一定要喝茶，一家人一边喝茶一边休息聊天。茶（多为红茶）里常放牛奶、鲜奶油和糖。

俄罗斯族的丧葬伦理及其道德要求。过去俄罗斯族在人去世后，要把尸体停放在凳子上，头朝圣像，脚对大门，一两天后才能埋葬。出殡时，棺木不能从大门口出去，而必须从后门或窗户抬出去。多行土葬，墓上立十字架，亲人在其去世后的第12天、20天、40天和周年都要举行悼念仪式。现在随着时代的变迁和社会的发展，俄罗斯族人去世后，一般要为其开追悼会。城镇居民多由原来的土葬改为现在的火葬。反映了俄罗斯族在丧葬道德观念上的新变化。

第三节 俄罗斯族恋爱婚姻 家庭中的伦理思想

恋爱、婚姻、家庭，是世界各民族维持其生存和发展的基本前提，但其中却贯穿着各自民族不同的道德规范和伦理要求。我国的俄罗斯族由于历史上从俄国迁来，因此在恋爱观、婚姻方式和家庭道德上与苏联的俄罗斯族并无多大差异。如果说有变化，

也是在和我国其他民族长期和睦相处及时代发展中带来的观念上的变化。

俄罗斯族的婚恋道德具有自由恋爱、极少由父母包办的特点。俄罗斯族青年多为自由恋爱，极少由父母包办代替的。男女青年在共同劳动生活中互相结识、了解，逐渐建立感情并确定恋爱关系后就可由男方家长出面请媒人向女方求婚，有时也有由双方都较熟悉者“说亲”。求婚时男方在送女方的面包上放一小撮盐。如果姑娘接过面包切开，就表示同意这门婚事；如果拒绝接受面包，则表示不同意这门亲事。从恋爱到联姻，男女双方均处在平等、自主的地位，这种对等性的恋爱方式有助于建立持久的感情基础。

俄罗斯族青年双方确定婚姻关系后就由双方父母商定婚期并举行订亲仪式。订亲时女方不要男方彩礼，但结婚时女方家长很注意陪嫁物品。陪嫁物品根据女方家庭经济条件而定，一般以生活必需品为主。这种结婚不要彩礼的习俗在一定程度上反映了“重人品不重钱财”的价值观。

新中国成立前和新中国成立之初，我国的俄罗斯族不分老幼都过着严格的宗教生活，所以证婚、结婚仪式也往往都带有浓厚的宗教色彩和民族特点。俄罗斯族的证婚仪式一般都在东正教堂里举行，由牧师主持。首先是新郎新娘站在圣像前由牧师询问双方结婚是否出于自愿和今后是否永远忠诚相爱，待新郎新娘做出肯定答复后即交换戒指，作为结合的信物，然后牧师进行祈祷，新郎新娘向圣像行礼。

证婚仪式后就是热烈、欢快的婚礼大典。俄罗斯族的婚礼是典型的民族式的，在婚礼上不分主宾、不分男女老少都在手风琴、三弦琴伴奏下跳传统的“踢踏舞”，这是一种节奏明快、脚步变幻迅疾的民间舞。随着无神论的教育和社会的进步，近几十年来，俄罗斯族青年结婚都不再举行宗教仪式，但显示其民族特

点的唱歌跳舞的婚礼习俗却一直沿袭了下来。从婚姻形式上,俄罗斯族人实行一夫一妻制,青年人结婚后一般都独立门户与父母分开居住,由于东正教禁止离婚,所以父母受其宗教影响较深,对子女的婚姻也十分严肃。婚前的相互了解,婚后保持家庭的稳定和美满都是家庭教育的重要内容。因此,俄罗斯族家庭很少有离异的现象。离婚,将被看成是不光彩的事情。

跨民族通婚被社会道德舆论所认可。俄罗斯族人民长期和我国其他民族和睦相处,因此他们和其他民族通婚的现象十分普遍,在新疆尤其如此。伊犁、塔城等地区就有不少这样的家庭,对此父母并不横加干涉。这些家庭基础都较稳固,家庭生活也很美满。这说明俄罗斯族是一个不太受传统观念束缚、注重实际的民族。对于这种跨民族通婚的现象,俄罗斯族认为这同样符合他们的婚姻道德观。

16世纪,俄国出现了一部家庭生活规章的总集——《家训》,长期以来俄罗斯族人的家庭伦理观念和道德教育基本上受此规范的影响,我国的俄罗斯族家庭道德教育在新中国成立前也不例外。在家庭中所有成员都必须严格服从家长,妻子必须严格服从丈夫。在传统的俄罗斯族家庭中,丈夫总是处于支配地位,妻子总是处于被支配地位,一切家务均由妇女包揽,妻子不能参加社会工作。新中国成立后,随着《中华人民共和国婚姻法》的颁布和施行,妻子和丈夫已有了平等的权利,许多俄罗斯族妇女都参加了工作,并走上了教育、医护等工作岗位,共同担负家庭义务的新型家庭已越来越多,以往传统的家庭模式逐渐被男女平等的新型家庭关系所取代,现今更是这样。尽管家庭关系发生了变化,但俄罗斯族人尊老爱幼、重视家庭教育的美德却一代一代地传承了下来。

我国的俄罗斯族人民还精通各种技艺,男子精于机械、制鞋靴等,女子精于缝纫、针织等;在许多家庭中都有父子相继、母

女相传技艺的传统。他们在各自从事的工作中逐步形成了职业伦理道德的要求。

第四节 俄罗斯族宗教信仰 与节日中的伦理思想

在传统社会中,俄罗斯族信奉东正教,东正教伦理思想和道德观念对俄罗斯族人的言行一直起着规范和约束的作用。东正教约在17世纪后期传入我国,18世纪后期传入新疆,自此开始在哈尔滨、齐齐哈尔以及乌鲁木齐、伊犁、塔城等地都建有东正教堂。新中国成立前和新中国成立之初,俄罗斯族不分男女老幼都过着极严格的宗教生活,宗教渗透到他们社会生活的各个领域。他们每天进行晨祷和晚祷,星期日集中到教堂做礼拜。他们的节日也与宗教有着密切的关系,如圣诞节、复活节、降灵节、报喜节等,复活节前40天必须素食守戒,称为斋期。新中国成立前都以宗教仪式举行婚礼,生了小孩要到教堂接受洗礼,取教名。丧礼也是东正教式的,死者入葬面对日出方向,墓上立十字架,埋葬后亲人要定期举行悼念仪式。

新中国成立后,我国实行宗教信仰自由的政策。中国的俄罗斯族大都信仰东正教,也有信仰基督教的,不信教的人越来越多。东正教与天主教不同的是不承认罗马教皇有高出其他主教的地位和权力。主张主教以外的其他教士均可婚娶。

近几十年来,由于进行无神论教育,加上社会主义的新型伦理道德观日益深入人心,东正教在俄罗斯族群众中的影响日趋减弱,许多人尤其是青年人已不再过那种古板的宗教生活了,但类似汉族春节的“帕斯喀节”(复活节)作为俄罗斯族富有民族传统的节日却仍显得格外隆重而又热烈。

俄罗斯族传统的民族节日主要与宗教信仰有关,每年公历的元月7日俄罗斯族均欢度圣诞节,纪念耶稣降生。这一天俄罗斯人到教堂祈祷后,家人们聚在一起庆贺。每年3月21日是东正教徒纪念耶稣被钉在十字架上,三日后复活的复活节。复活节前40天,教徒们要斋戒、素食。复活节那天举行盛大的纪念活动。每年复活节后50天为降灵节。降灵节亦称圣灵降临节,是东正教纪念耶稣门徒领受圣灵的节日。这些节日虽然具有娱乐欢快的特点,但同样也要受到伦理规则的约束和道德规范的要求。

第五节 俄罗斯族文化艺术中的伦理思想

文学艺术是一个民族的精神灵魂,而伦理思想和道德观念则是精神灵魂中的内核。俄罗斯族的文学在世界文化中占有重要地位,其主要源泉是俄罗斯族人的祖先为后辈留下来的口头文学遗产,如歌颂勇士的长篇史诗、童谣、谚语等,其中蕴涵着丰富的伦理思想。特别是在19世纪初,俄罗斯族的文学遗产对我国俄罗斯族人的文化有一定的影响。

巴拉来克是俄罗斯族的弦乐器,因共鸣箱为三角形,故又称“三角琴”。三角琴有四度定弦,有高、中、低音等不同规格。音色清脆明亮,经常与曼陀林、吉他、手风琴等合奏,深受青年人的喜爱。

《渔夫之歌》是俄罗斯族的叙事歌曲,全曲歌词达十段,叙述渔夫三个儿子的爱情故事,特别是小儿子在爱情上的悲剧性结局尤为感人。歌曲为二部合唱,音乐情调深沉含蓄,深受俄罗斯族人民的喜爱。

俄罗斯族人民中流传着许多优秀的民间故事,其中同样包含着丰富、生动的伦理思想和道德观念。如有的历史故事,既歌颂

了英雄人物所特有的理想人格和勇敢、刚毅的道德品质，又对生性本恶的暴君所具有的凶残、贪婪、狡诈的阶级本性进行了揭露、抨击和嘲讽。大量以日常生活琐事为题材的故事，则集中赞颂了俄罗斯族劳动人民所固有的善良淳厚的美德及团结友爱的品质。特别是《老哥俩》，高度赞扬了俄罗斯族同胞兄弟姊妹及妯娌之间情同手足的情谊和互助友爱的品质。爱国主义是俄罗斯族人民最高尚的道德情感。他们在有一首叫做《我爱祖国》的民歌中唱道：“我们祖国的土地多么辽阔，我们祖国的山水多么美丽，呵，生我养我的巩乃斯草原，我永远不离开你”，“任凭刺骨的严寒，也不能冷却我热爱祖国的心意；任凭狂风咆哮，也不能动摇我对祖国的忠诚。”其中质朴、坚定、深沉的爱国主义思想令人感动！他们在《勇敢去战斗》的民歌中又唱道：“保卫边疆，保卫国土，哪怕战死也不回头。我们勇敢去战斗，让群魔在我们面前去颤抖！”这种挚爱祖国的情感和誓死保卫祖国边疆的品质，在该民族的一些民谚中也有反映，如“死不离乡土，死不忘祖国”，“对于侵略者，木杈也可以当枪使”。对于生于斯、养于斯的国土，他们充满了深深的眷恋，并决心用生命和热血去保卫它。这种高尚的爱国主义情操，正是中华民族爱国主义精神的生动体现。

第六节 俄罗斯族政治道德中的伦理思想

20世纪30年代，俄罗斯族正式成为新疆的13个民族之一后，同新疆其他民族一样在政治舞台上发挥了应有的作用。与此同时，他们也在其政治生活中形成了特定的政治伦理思想和政治道德要求。

1933年4月在推翻封建军阀金树仁的斗争中，新疆的俄罗

斯族人以“归化军”的名义参加了战斗。在激战中先后有 70 余名俄罗斯族官兵牺牲，他们赢得了新疆各族人民的尊敬。

1944 年新疆伊犁、塔城、阿勒泰三地区爆发了反对国民党反动统治的“三区”革命。许多俄罗斯族青年加入了战斗的行列，其中有波立诺夫、莫扎洛夫、布哈标等人担任民族军的司令员、参谋长、炮兵司令等职，他们在战斗中屡建奇功，还有许多人在战斗中献出了生命。如在解放伊宁市及周围各县的战斗中，俄罗斯族战士瓦西里·沙摩耶洛夫、伊凡·巴里素夫等人英勇献身，在解放塔城时更有许多俄罗斯族青年踊跃参加民族军。他们为彻底推翻国民党的统治，为新疆各族人民的解放做出了重要贡献。

新中国成立后，新疆的俄罗斯族同胞又积极投入到社会主义建设事业中，有的成了我国第一代农业工人，有的成了工程技术人员，有的担任了国营牧场场长。他们在各自的岗位上发挥着自己的聪明才智，为社会主义建设发光发热，其中有的人还加入了中国共产党。

党的十一届三中全会后，俄罗斯族人民的积极性得到了充分的发挥，许多人在教学、科研、农业生产中贡献着自己的智慧和才干，有的还做出了突出的成绩。如新疆八一农学院副教授瓦里婷娜·古班诺娃、张玉霞在玉米杂交育种方面贡献突出，并有多种论著问世。

自新中国成立以来，社会主义的道德新风正在不断地影响和改变着俄罗斯族人传统伦理思想和道德观念的结构，社会主义、集体主义、共产主义的道德观念正逐步成为俄罗斯族人的道德价值取向。

在长期的革命斗争传统中，俄罗斯族人所形成的政治伦理思想和政治道德规范，已成为俄罗斯族人伦理思想和道德观念的重要组成部分。

第十二章 达斡尔族伦理思想

达斡尔族伦理思想是达斡尔族人民在历史上形成的各种伦理思想和道德观念的总称。达斡尔族伦理思想作为中国伦理思想的有机组成部分之一，它在该民族的传统文化及社会生活习俗中一直占有重要地位并发挥着重要作用。

第一节 达斡尔族民族概况

达斡尔族主要分布在内蒙古自治区莫力达瓦达斡尔族自治旗、鄂温克族自治旗、布特哈旗、阿荣旗及黑龙江省齐齐哈尔市区、梅里斯区、富拉尔基区、龙江县、富裕县、嫩江县、爱辉县，少数居住在新疆塔城县，形成大分散、小聚居的分布特点。根据 2000 年第五次全国人口普查统计，达斡尔族人口数为 132394 人。使用达斡尔语，属阿尔泰语系蒙古语族。无本民族文字，主要使用汉文，少数人兼用满文、蒙古文和哈萨克文。

上述达斡尔族分布区域是 17 世纪中叶以后形成的。在此之前，达斡尔族人分布于外兴安岭以南精奇里江（今俄罗斯境内吉雅河）河谷与东起牛满江（今俄罗斯境内布列亚河），西至石勒喀河的黑龙江北岸河谷地带。17 世纪中叶由于沙俄殖民者入侵黑龙江流域，江北达斡尔、鄂伦春、鄂温克等族人民受到野蛮的掠夺与屠杀，被迫内迁。达斡尔族最初多数迁至嫩江流域，后来，由于清政府征调该族青壮年驻防东北及西北边境城镇，才有一部分达斡尔族人徙居呼伦贝尔、爱辉，以至远徙新疆塔城。

关于达斡尔族的来源,学术界尚无定说。主要分歧意见可分为土著说与契丹遗裔说。持土著说者认为,达斡尔族人最初分布的黑龙江及精奇里江河谷,隋、唐时是室韦各部的分布地,当时已有一些部落向中原王朝通贡。以后辽、金、元各代都在这些地区行使管辖权,明代曾于达斡尔族在江北的旧居地带建立托木河、卜鲁丹河等卫所,故达斡尔族应是黑龙江以北土著民族的后裔,与隋、唐时室韦某些部落有很深的渊源。另一些人还根据达斡尔族关于其祖先曾建“黑水国”的传说,认为其族源和隋、唐黑水部某些部落有关。持契丹遗裔说者主要是根据语言、历史传说及某些习俗与辽代契丹人有相同的特点,认为达斡尔族的祖先是契丹人的一支,于金灭辽时北迁至黑龙江以北,发展为达斡尔族。1616年努尔哈赤称汗,次年即征服黑龙江中游萨哈连部,取其11寨,以后相继征服自尼布楚(今俄罗斯涅尔琴斯克)以东全部外兴安岭以南地区,原属明朝奴儿干都司各卫所全改属努尔哈赤后金政权。当时的达斡尔族或其地区被称为萨哈连(满语对黑龙江的称呼),或以贡物特点称为萨哈尔察(满语译音意为黑貂)部,或与鄂温克等泛称为索伦部。至康熙初年,才出现了“打虎儿”的译名,以后又常译为“达胡尔”、“达虎里”、“达呼尔”等。中华人民共和国成立后,根据本民族意愿,统一定名为达斡尔族。达斡尔意即“长宫”、“原来长座位置”,契丹人对先人建立的“辽国”和“长国”的宫廷生活时常怀念。所以,自称“达斡尔”或“达古尔”。

顺治元年(1644)清兵入山海关后,无力顾及入侵的沙俄殖民者,达斡尔与鄂温克、鄂伦春等民族人民陆续从江北内迁。清廷把迁至嫩江流域的达斡尔族居民编为杜博浅、莫尔丁、讷莫尔3个“扎兰”(队),由理藩院管辖。雍正九年(1731),清廷又将达斡尔、鄂温克、鄂伦春按姓氏编为布特哈八旗,设副都统衔总管管辖,其中达斡尔族人原来的3个“扎兰”,分别编为镶黄

旗、正黄旗和正白旗。为便于统治达斡尔族人民，清朝统治者任命该族一些上层人物为佐领，其中少数还擢升为将军、都统、办事大臣等，逐渐使他们形成为本族内部的统治阶级。清末废布特哈总管，管辖制度稍有改革。达斡尔族人素以勇敢善战著称。17世纪中叶，沙俄殖民者侵入黑龙江流域时，达斡尔族人进行了顽强抵抗，受到清廷的赞赏。清朝统治者在200多年间，多次征调达斡尔族人戍边，远达新疆，使该族人口和生产发展受到影响。八旗的建立，加速了达斡尔族社会逐步封建化的过程，促进了生产的发展和物资上的交流，密切了达斡尔族同汉族、满族等各族人民的联系。

达斡尔族的文化素质较高，其中知识分子的比重较大，教授、讲师、工程师、医师、作家、画家、作曲家和表演艺术家等各类人才活跃在各自的岗位上，为社会主义祖国现代化建设不断贡献着力量。

第二节 达斡尔族社会生产生活 方式中的伦理思想

伦理思想和道德观念是人类社会特有的现象。它像一面散光镜，照射到人类社会生活的各个方面。人们的衣食住行、思想观念、言论、行为，无不带有伦理思想和道德观念的印记。

达斡尔族伦理思想是丰富多彩的，它同样表现在达斡尔族社会生活的各个方面。如17世纪以前，达斡尔族在黑龙江北岸时，已结成村落，聚族而居，有雅克萨、多金、铎阵、阿萨金、兀库尔、吴鲁苏穆丹等坚固设防的木城，是当地经济文化最发达的民族。从黑龙江北部南迁后，达斡尔族人民开拓嫩江流域的土地，为开发祖国东北边疆作出了贡献。他们习惯使用4牛牵引的木架

铁铧犁(达木嘎)耕地,种植燕麦、大麦、荞麦、糜子、谷子、黑豆等大田作物和胡麻等油料作物,在宅旁田园种植白菜、萝卜和瓜果。达斡尔族栽培的黄烟,名销“关东烟”之首。1914年丈量土地,移民垦荒,大批汉族农民迁入达斡尔族地区。在汉族先进生产方式的影响和商品市场的刺激下,达斡尔族人的农业迅速发展。渔猎业是达斡尔族传统的生产活动。他们生产的貂、狐、貉、獭、灰鼠等细毛皮张和鹿茸、麝香等贵重药材,畅销国内市场,尤其是所生产的“紫貂”闻名中外。清代,达斡尔族成年男子岁贡貂皮一张,故兴安岭南麓由达斡尔、鄂温克族人组成的八旗称作布特哈八旗,意为渔猎八旗。达斡尔族熟悉许多种鱼的习性,捕鱼方法多,凿冰为洞,用网或钩捕鱼,尤具特色。他们还善于饲养牲畜,居住于呼伦贝尔地区的达斡尔族向以牧业为主,定居放牧。他们善制木质大轮车,轮高轻便,亦称“靰鞡车”,便于在山谷沟壑和沼泽地里穿行,畅销呼伦贝尔牧区和附近汉族农区。随着生产力的发展,达斡尔族中阶级分化不断加深,地主经济进一步发展,大批农民贫困破产,以出卖劳动力为生。1945年8月抗日战争胜利后,达斡尔族同东北各族人民一道获得了新生和解放。

至20世纪初,达斡尔族中还保留着氏族组织残余。他们分散拉、鄂嫩、孟尔登、郭贝勒、讷迪、沃热、吴然、乌力斯、德都勒、索多尔、金奇里、苏都尔、阿尔丹、胡尔拉斯、何音、毕力扬、陶木、何斯尔、鄂尔特、卜克图等20个哈拉(即氏族)。上述各种哈拉分别汉译为敖、鄂、孟、莫、郭、讷、沃、吴、德、索、金、苏、安、胡、康、何、扬、陶、于、杜、卜、乔、单、张、王、李、赵、陈、刘、梁、白、徐、田等姓。每个哈拉分化为若干莫昆(即新氏族)。莫昆有共同的族谱,每隔数年,全莫昆的成年男子即集会修缮族谱。他们选举年高望重者为莫昆达,管理莫昆事务,其内部重大事件需由莫昆会议议决处理。莫

昆有育林山、柳条林、草场等公共土地。每年春秋季节聚族众祭敖包，祈求风调雨顺、五谷丰收、牲畜兴旺，并举行赛马、射箭、摔跤、赛曲棍球等体育活动。进入阶级社会以后，莫昆达逐渐成为氏族贵族，氏族民主制度不复存在，莫昆组织成为统治阶级剥削劳动人民的工具。

达斡尔族于1945年解放后，1947年在农业区进行了土地改革，在牧区实行牧场公有，放牧自由。从1952年开始，先后在达斡尔族聚居区建立卧牛吐（齐齐哈尔市郊）、瓜尔本设尔（新疆塔城县）等7个达斡尔民族乡。1958年8月在内蒙古自治区建立了莫力达瓦达斡尔族自治旗，进一步实现了达斡尔族人民当家作主的权利。走上了社会主义道路的达斡尔族人民的经济、文化得到较快发展，人民生活水平有了显著的提高。特别是党的十一届三中全会以来，达斡尔族地区发生了巨大的变化。农业机械、农业用电，以及机修、榨油、化肥等小型工业迅速发展，粮食产量增加很快。40多年来，文教卫生事业有了很大发展，自治旗已创办50多所中学，数百名青年上了大学，已培养出一批本民族的知识分子和干部队伍；建立了100多个医疗卫生单位，过去发病率很高的“克山病”得到了彻底地根治，疾病丛生、瘟疫蔓延的灾难已经一去不复返，而代之以人丁兴旺、共同繁荣的新景象。

崇尚科学文化教育的达斡尔族，非常重视对后代的智力投资，不仅在自治旗建立健全了中小学教育体系，而且还纷纷送子女到中国各地学习深造。目前，达斡尔族每万人中拥有的大、中、小学生的平均数远远高于全国的平均数，居各民族的前列。

以上体现在达斡尔族社会生产生活方式中的制度伦理、阶级伦理、教育伦理，是达斡尔族人精神生活中的重要内容，人们的思想和言行无时无刻不受到这些伦理规则和道德观念的影响。

尊敬老人和提倡互助是达斡尔族社会生活中存在的普遍的风气。年老的人在社会上地位很高,说话有威信,在各种场合下都受到优待和敬重。例如,老人进屋时大家要自动地起立让座,年轻人不能与老人并肩而坐。长辈相谈时,晚辈不能随便插话。老人如外出,儿女们要将携带的东西备好,套好车等老人坐稳后还要送一程。老人回来时要出门迎接并行请安礼。向老人或同辈的年长者行请安礼是达斡尔族保留至今的礼节。屯中的年轻人出门半月以上的,回屯后要向自家老人和本屯遇见的老人请安问候。晚辈给长辈行罢请安礼后,还要给其装烟、点火。入室入堂老年人在前,年轻人在后;女在前,男在后。由晚辈或年小者开关门。平日与老人同桌就餐,第一碗饭要先端给年岁最大的,等老人举筷后其他人才可用餐。每逢盘中有鱼,这鱼头自然要留给老人吃,以示尊重。

除尊重老人外,达斡尔族还比较讲究辈份的高低。有的人虽然年龄不太大然而辈分却很高,同样要受到尊敬。过去,在各种仪式上,辈分大的坐在炕上,辈分小的不管年轻与年老均在炕下干活。当然,现在此俗已有明显的改变,以尊重老人为主。家中来了客人;送客时也有讲究:送男客由男主人送至大门外,女主人陪到院中;送女客,女主人送至大门外,男主人送到院中却步。如送一对夫妇客人,男女主人要一起送至大门外。

达斡尔族群众不论认识与否都有互助的义务。过去杀牲以后要分赠给邻居和亲友,捕鱼往回运的途中也要随意分给路人一些,猎民打到野兽后要遇见的人分享兽肉等等,说明在达斡尔族社会中或多或少地保留着氏族社会的一些传统习惯。“上山打猎,见者有份。”这几乎是早期狩猎民族必须恪守的一条伦理准则和习俗道德要求。

达斡尔族在参加莫昆集会或婚丧仪式时要注意衣冠整洁,男人如腰不扎带、头不戴帽则会被耻笑为不懂礼貌的粗人。在日常

生活中要注重的礼节还有很多,如不能骑马或乘车进院(新娘车除外),不得把马鞭带进屋。不得用筷子、刀子、剪子及手指指人。踏坐门槛、窗台,室内打口哨,跨人身体及其衣冠等均被看作是不礼貌的行为。达斡尔族人深知野外露宿的苦楚,只要家里无人闹大病,对于求宿者决不谢绝,而且总是热情接待。达斡尔族中流行这样一句话:“世人谁也没见过背着自家房子出门的人。”

第三节 达斡尔族风俗习惯中的伦理思想

在人类发展史上,特别是在人类思想发展史上,早期的伦理思想和道德观念总是和习俗掺和在一起的。可以说,世界各民族早期的伦理思想和道德观念总是通过习俗表现出来的。达斡尔族也不例外。

达斡尔族的村落大多是依山傍水,风景秀丽。他们的村落、房屋都修建得十分整齐。他们的风俗是不管谁家建房都全屯动员、大家动手。建房时一般都在屋外围上用红柳条编织的各种花样的篱笆,显得大方而又美观。

在居室中建有三面相连的大炕,称之为“蔓子炕”,这种炕保温性能好,是达斡尔族人不可缺少的取暖设施。达斡尔族人以禾祭子(一年生草本植物,籽实与黍子相似,但不黏,也叫糜子)、米、荞麦、燕麦为主食;肉食主要是牛羊肉。他们喜欢吃手抓肉,猎回的各种动物多晒成肉干儿食用。奶食是达斡尔族人的主要副食品,他们把牛奶制成奶皮、干奶酪、黄油等食用。

达斡尔族的男装多为长袍,两侧开口,长袍一般是蓝色、灰色,长袍上的衣扣大多用皮条编成。在严寒的冬天,他们穿戴厚实保暖的皮袍、皮裤、皮帽。达斡尔族妇女多穿袍,外套坎肩

儿，袍有两边开口或前开口的，衣边上绣着精美的图案，穿在身上美观大方，极富民族特色。但最具特色的是达斡尔族人的皮帽，是用狍子（属鹿一类的动物，雄的有分枝状的角，肉可食用）的头皮原样制成的，双耳挺立，耳边有对称的犄角，这种帽子既保暖耐用，又是猎人狩猎时的伪装。

达斡尔族主食为加牛奶的稷子米饭和荞麦面、饼等，肉食的制作以晒肉和煮烤肉为主。男子夏穿布衣，外加长袍，用白布包头，戴草帽，足踏“奇卡米”（皮靴）；妇女穿长袍，以蓝色为主，夏日喜穿白袜、花鞋。他们最大的节日是春节，节日里都着盛装，逐户拜年，妇女们互赠礼物。

达斡尔族以善于造车而闻名，被称为“草上飞”的北国名车——大轱辘车即出自达斡尔族人之手。大轱辘车非常轻便，重量只有100多公斤，但车轮高大，直径达1.5米左右。在茫茫草原上该车极便于涉水过溪。

大轱辘车一般可分为三种：普通车、苇厢车和篷车。篷车是在苇厢车上加盖篷顶，既可防日晒雨淋，又可驱寒保暖，是达斡尔族人的必备之物。

达斡尔族实行一夫一妻婚制，恪守氏族外婚制原则。结婚分订婚、送彩礼、迎亲等步骤。死者土葬于氏族或家族墓地，长者葬礼隆重，族众和娘亲参加吊唁和祭奠。

达斡尔族最为隆重的节日是“阿聂节”（相当于汉族的春节），这是一年一度的传统节日。节日期间达斡尔族都在自家门前点燃牛马粪，祈求来年吉祥兴旺。节日除夕，家家户户都燃放烟花爆竹，辞旧迎新。达斡尔族人也有除夕之夜包饺子的习俗。节日期间，达斡尔族的各种娱乐活动丰富多彩，而“罕伯舞”则是不可缺少的节目。这种舞蹈富于变化，时而徐缓悠长，时而跳跃欢快，是十分优美的舞蹈艺术。

由于冬季漫长寒冷，达斡尔族人民对被称之为“波依阔”

(与现代曲棍球运动极其相似)的体育运动情有独钟。从两鬓斑白的老人到身强力壮的少年都能挥杆上阵,激战一番。由于“波依阔”与现代曲棍球运动极其相似,又有深厚的群众基础,达斡尔族自治旗把它列为重点体育项目,广泛开展,培养出了不少优秀的曲棍球运动员,赢得了“曲棍球之乡”的美誉。

达斡尔族信仰萨满教,是集自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜之大成的原始宗教,供奉天神、山神、火神、河神、财畜神、祖神等。原来每个氏族都有自己的萨满主持其宗教活动。少数人信仰喇嘛教。

第四节 达斡尔族婚姻家庭中的伦理思想

达斡尔族实行一夫一妻制。旧时一些有钱的人中也有纳妾者,但为数极少,其理由是妻子不生男孩,纳妾以续后代。但是达斡尔族人都不愿把女儿嫁给人家做二房。长期以来,达斡尔族的婚姻范围是氏族外婚制,即同一莫昆(即达斡尔族的氏族组织)的男女成员严格禁婚,这历来是各地区达斡尔族婚姻制度的基本原则,莫昆成员都要遵守,违者必将受到惩罚。如20世纪30年代,郭博勒哈拉满那莫昆某男子与同莫昆的女子结婚,引起族众反对,召开莫昆会议,由莫昆长老当众训斥,施以体罚并决定不承认其子女为本莫昆成员。在实行氏族外婚制同时也实行辈分内婚制,即不同辈分者不能通婚,配偶必须是辈分相等者。但姑表、兄弟、姊妹间也有讲究,即姑母的儿子可娶其舅父的女儿,姑母的姑娘不得嫁给舅父之子。达斡尔族人认为,姑母和父亲系同一血统,娶姑母的女儿便是“回头婚”,血脉回头则影响下一代的健康和智力的发展。在婚姻习惯上,兄死后弟不得娶其嫂,弟娶嫂者,被认为是伤风败俗,因达斡尔族视嫂如母。

过去达斡尔族与其他民族通婚者很少，自清末民初开始，才开始逐渐与邻近的鄂温克、汉、满、蒙古等民族通婚。订婚时得由男方家长请与女方有亲友关系的人做媒，去女方家说亲。如女方父母让媒人磕头，留媒人吃饭则表示亲事算成了。新中国成立以来，男女青年多为自由恋爱，托媒说亲的现象日益减少。此外，在过去还有指腹订亲者，新中国成立后也随着时代的进步和社会的发展及婚姻法的实施，此种指腹为婚的现象已基本得到根除。订婚后随即是过礼，女婿同赶车的人一同把彩礼送至女方家，赶车人必须是比女婿大一辈的人。彩礼十分讲究：带缰绳的马1匹，表示两家亲缘不断；牛1头表示补偿姑娘幼时吃母亲的奶。还有猪、酒和点心等是招待本莫昆人用的。但在莫昆达（即氏族长）到来之前是不能打开酒坛子的。吃剩下的酒肉等由莫昆达分给本莫昆成员。如女婿带来的礼物不够大家食用，则由女方家杀几头猪招待大家。新郎在宴会上要给岳父母及亲友长辈们一一敬酒行叩头礼。如女方家经济富足，还会把男方送来的那匹好马再反赠给新郎骑回去，以示对新女婿的疼爱。在过礼过程中，新娘不露面，躲在屯内近亲家不得见未婚夫。迎娶的前一天，女婿独自骑马来到岳父家，当晚岳母请来一位子女双全的近亲妇女，督促同桌对面就座的姑娘和女婿，两人使用一个碗和一双筷，互相给吃黏性较大的稠粥。其意是预祝二人婚后以如胶似漆般的感情，同甘共苦度终生。第二天早上，由女方家指派本莫昆成员送亲。无论是女方送亲的人还是男方迎亲的人，都讲究是儿女双全的人，不许寡妇和孕妇充当。送亲车在半途中休息，大家喝酒吃点心时，如遇见路上的行人，无论相识与否都要让酒、请吃点心。体现了达斡尔族人热情好客，乐于与别人分享幸福的传统美德。在达斡尔族人的婚宴上，人们祝愿新婚夫妇感情牢固，对长辈要孝顺敬重，对晚辈要和悦慈爱，做事要清白，等等。体现了婚姻道德的基本要求。

达斡尔族夫妻之间要求互相忠贞不贰。如某一方发生男女作风问题,男子就有可能被莫昆会议开除族籍,处处遭白眼;女子将以败坏门风之罪,被男方莫昆撵回娘家,成为丢人败姓的人,时时受冷待。达斡尔族人一般不轻易离婚,认为离婚是不体面的事情。男方如确实要离婚,须履行离婚的仪式。仪式由女方的人主持,先让男方伏在地下,由他的妻子从他的颈项跨过去,再在男方家里的灶口和烟囱上缠白布,做出丈夫死亡的象征。还要请一位无儿无女的文人写离婚书,男女双方在离婚书上画押,各自扯存其半,作为离婚的凭证。达斡尔族谚语中有“写离婚书的地方,三年草木不生”的说法,反映了过去达斡尔族对离婚现象的鄙视。随着时代的发展,今天的达斡尔族对离婚的认识已有所改变。新中国成立以来,达斡尔族传统的婚姻家庭发生了显著的变化,体现封建性道德观念的陈规陋习正在不断地被新时代的社会主义道德新风所替代。

第五节 达斡尔族文化艺术中的伦理思想

文化艺术是一个民族的灵魂,其中所蕴涵的伦理思想和道德观念是一个民族的精神标记。达斡尔族是农业民族,其农业文化起自唐末,并且是逐步向汉族学习,接受汉族农业文化影响发展起来的。从此开始了定居生活,创造了本民族的农业文明。表现在语言方面的特点是:词汇中细腻地反映了谷物、蔬菜、野兽、野禽、家畜、家禽、鱼类、树种等名称。从细腻的味觉名称可以看出,达斡尔族人在饮食上具有丰富多彩的特点。表现在文字方面的特点是:远在辽国时就创制过契丹大小字,后因使用面窄而失传。达斡尔族并没有因文字失传而停止对文化的追求,他们致力于学习满文、汉文、哈萨克文、维吾尔文,在清代,就设有满

文学堂。同时,从本世纪初起,就努力于创制文字的活动,直至今天,这种努力还在继续。表现在文学艺术方面的特点是:既反映农业生活,又反映牧猎渔业生活,还保留萨满教的祷词歌词。表现在哲学思想方面的特点是:崇尚勤劳智慧,齐心协力、崇尚不平则鸣,敢于与恶势力作斗争。表现在价值观念方面的特点是:做保家卫国的英雄有价值;好好劳动,维持一家老小的生计有价值。

达斡尔族在其先人——契丹时代,其科学技术就很有发展,主要表现在物候、天文、历法、医学等方面。据《辽代史话》记载:“阿拉伯的古算书中有所谓‘契丹算法’。这个算法,很快传入欧洲。11世纪初期,意大利人斐波拿类所写的书里,就有了‘契丹算法’。”“他们能辨认某种植物的花、茎、果实或块根是否有毒,能不能供人畜食用,他们也熟悉各种野兽的习性。”在医学领域,出现了知名医生迭里特(阿保机族弟),查形色即知病源的医道出色的耶律故鲁,并继承了温泉疗法,广用动物药材,推广内服麻醉剂“鬼代丹”。他们那时启用的牙刷,比欧洲牙刷史早六百多年,在防病治病上,达斡尔族人早已摸索出了一套行之有效的办法,其医学伦理思想和道德规范也贯穿于其中,同时也是祖国医学宝库中的重要组成部分。

达斡尔族民间文艺丰富多彩。已搜集的用满文拼写的达斡尔语手抄本中,有清代达斡尔族文人阿拉布丹的《蝴蝶花的荷包》、《四季歌》、《戒酒歌》等数十篇优秀作品。《孟贡湖》,歌颂了主人公孟贡户的勇敢、智慧的美德和敢于战胜恶魔和困难的斗争精神,揭露了地主婆对牧工的虐待,嘲笑了富翁的愚蠢,并曲折地反映了该族人民的道德理想与社会理想。《嘎仙洞和窟窿山的传说》、《老虎为啥不下山了》、《风刮卜奎》等,反映了他们对封建统治者的不满和反抗精神、不屈不挠的斗争意志和英勇无畏的精神力量。达斡尔族素以勇敢善战著称,并

有保家卫国的道德传统。有首民歌说：“达斡尔民族的歌声多么嘹亮，古老的民族发祥地在黑龙江/过着游牧生活放着牛羊，被迫迁徙来到嫩江两岸上/野蛮残暴的洛里（达斡尔族对沙俄侵略者的称呼）霸占了我们的家园，血海深仇牢记心上永不忘。”自17世纪中叶以来，沙俄侵略者多次侵入黑龙江流域，达斡尔族人民奋起反抗，英勇不屈，表现出了空前的爱国主义精神和思想觉悟，为保卫祖国边疆和维护祖国统一做出了贡献。叙事诗“乌春”、民歌“扎恩达勒”和民间歌舞“鲁日格勒”（亦称“哈库麦”），真实地反映了达斡尔族的生产和生活状况，为人们所喜闻乐见。世代相传的民间美术、剪纸、刺绣、玩具等，是妇女们的手工艺品。

达斡尔族的伦理思想包括物化伦理和精神伦理两部分。二者结合在一起，共同对达斡尔族人的思想观念和行为方式均产生了规范与约束的作用。

第六节 达斡尔族政治道德中的伦理思想

达斡尔族历来有倾心内聚、维护祖国统一的光荣革命道德传统。早17世纪50年代，达斡尔族就为抵抗沙俄的入侵，保卫北部边疆，谱写了可歌可泣的悲壮篇章。1651年哈巴罗夫率沙俄侵略军窜到我国达斡尔族人村寨，达斡尔族人头人贵古达尔率众出林，阻止敌人上岸。哈巴罗夫要达斡尔族“不战而降”，向沙皇交纳“皮毛贡赋”。贵古达尔义正词严地回答：“我们向中国顺治皇帝纳贡，哪有给你们贡品？要我们向你们交贡，除非我们全部死光！”充分表现了达斡尔族热爱中国、倾心内聚并与敌人血战到底的决心。达斡尔族的另一个首领托尔加在战斗中不幸被捕，哈巴罗夫向他强索貂皮，他回答道：“清朝皇帝不久前派人

来，我们把毛皮向他们进贡了。”敌人对他施以酷刑，用火烧，用鞭子抽。托尔加怒斥道：“既然落到你们手里，只有一死，要砍头就砍吧！”体现了大义凛然、宁死不屈、视死如归的英雄气概。

在清代，达斡尔族为保卫和巩固祖国北疆，浴血奋战，作出很大的民族牺牲，在我国反侵略斗争的历史上留下了光辉的一页。1685年在收复雅克萨城的战役中，达斡尔族人民为清军提供情报，运送粮食，协助清军战斗。

抗日战争中，具有爱国传统的达斡尔族人民，对于当时中国共产党北满省委领导的抗日部队，给予了多方的支持，并建立了血肉相连的关系。他们热情接待路过的抗日联军，收藏抗联伤员、送粮、带路、传递情报，为取得抗日战争的胜利，作出了积极的贡献。东北解放初期，达斡尔族人民在党的领导下，组织人民自卫军积极参加剿匪，消灭了国民党反动派在各地的先遣军、挺进军、光复军等杂牌队伍。肃清了地方上作恶多端的土匪，维持了地方治安，巩固了后方秩序。在解放战争中，达斡尔族的许多优秀子女参加了解放东北的战斗，有不少人荣立战功，还有人献出了宝贵的生命。著名的“辽沈战役”，无论是沈阳的围困战，还是黑山阻击战，锦州攻坚战，都记载着他们的不朽战绩。

在长期的具有革命斗争传统的过程中，达斡尔族形成了自己的政治伦理思想和政治道德规范，并以此构成了达斡尔族伦理思想的有机组成部分之一。

在弘扬民族文化的今天，对达斡尔族伦理思想的研究无疑是一个薄弱环节。有必要进一步加强对达斡尔族伦理思想的发掘、整理和研究。因为它对于加强达斡尔族地区的道德建设，弘扬民族文化，提高民族素质，都具有重要的理论意义和现实意义。

第十三章 塔塔尔族伦理思想

塔塔尔族伦理思想是指塔塔尔族人民在历史上所形成的各种伦理思想和道德观念的总称。塔塔尔族伦理思想不仅在该民族的传统文化及社会生活习俗中占有重要地位并发挥着重要作用，而且是中国伦理思想的有机组成部分之一。据 2000 年人口普查资料显示，塔塔尔族总人口为 0.49 万人。塔塔尔族在全国的 31 个省、自治区、直辖市中均有分布，主要集中聚居在新疆维吾尔自治区的伊宁、塔城、乌鲁木齐等地，其他还散居在布尔津、声台、哈巴河等牧区，共有 0.45 万人，占塔塔尔族总人口的 92.05%。另外，塔塔尔族人口在 100 人以上的只有甘肃省。塔塔尔族由许多部落长期融合而成，其中保加尔人、钦察人、蒙古人是其主要的来源或组成部分。“塔塔尔”族名初见於《阙特勤碑》碑文中，9 世纪汉文文献译为“达怛”。我国的塔塔尔族是 19 世纪二三十年代陆续由俄国的喀山、斜米勒齐、斋桑等地迁来的。塔塔尔人迁入我国分三个时期：一是 19 世纪中叶失去土地或逃避沙皇俄国捐税、兵役的青年，他们大多加入哈萨克族部落，现在布尔津、哈巴河等地的塔塔尔人就是他们的后代；二是 19 世纪末至 20 世纪初，沙俄利用不平等条约对我国新疆开展贸易，俄国喀山地区塔塔尔商人纷纷来我国新疆地区做生意，随之定居下来；三是第一次世界大战后和 20 世纪 30 年代迁来的，这批人最多。塔塔尔族在新中国成立前主要从事商业、畜牧业，新中国成立后从事文化教育、科学技术的人也不少。塔塔尔族信仰伊斯兰教，塔塔尔语属阿尔泰语系突厥语族钦察语支。

第一节 塔塔尔族社会生活中的伦理思想

伦理思想和道德观念是人类社会特有的现象。人们在社会发展和自身进步的过程中逐步形成并不断完善了伦理秩序和道德规范,并自觉地用之来规范或约束自己的言论和行动,从而维持社会正常的生产生活秩序和生产活动的正常运转。塔塔尔族当然也不例外。

塔塔尔族人民文化素质较高,是我国唯一没有文盲的民族。塔塔尔族有较强的社会公德意识,社会公德早已成为塔塔尔族人民自觉遵守的行为准则。尊敬老人、长辈和对社会有突出贡献的人是塔塔尔族人民恪守的社会公德。塔塔尔族对年长者一律以大叔,大婶相称,这几乎成了人人必须遵循的道德规范。新中国成立前后有一位名叫古兰丹的塔塔尔族妇女在吐鲁番地区从事教育工作,成绩斐然,深受各族群众的尊敬。她在吐鲁番地区从事教育工作时,当地的各族群众无论男女老少一律以古兰丹阿布斯台(大婶)相称,这成了她的尊称。塔塔尔族还有团结互助、助人为乐的传统美德,他们以“忧人之忧,救人之危”的精神规范自己的行动。新中国成立前有不少新迁居我国新疆伊犁、塔城地区的塔塔尔族,初来乍到无生活、生产资料,先前迁居到此地的塔塔尔族人就主动捐钱、捐物,帮助新迁居者渡过生活难关和取得谋生手段,这几乎成了所有塔塔尔族人的共同义务。新中国成立前塔塔尔族办婚丧事时,都不下请柬,但是所在地的塔塔尔族人无一例外地都去帮忙和参加。新中国成立后,由于塔塔尔族的居住情况较分散,所以办婚丧事时也就有了下请柬的习惯,但未接到请柬者只要听说也照样去参加和帮忙,主人不以为怪,客人也觉得这样做是理所当然的。

在社会主义的物质文明、精神文明和政治文明的建设中,塔塔尔族发扬互助、救死扶伤精神的事迹更是有口皆碑,全国民族团结先进个人阿里甫拉同志就是其中有代表性的一个。他是位医务工作者,家住乌鲁木齐市一个多民族杂居的大院。他十几年如一日为院内其他民族群众义务治病,深受各民族群众的尊敬,这个大院也因此被命名为民族团结大院。

塔塔尔族人民待人热情,礼貌。无论是熟悉或不熟悉的客人来访,都盛情款待。他们对子女从小就进行文明礼貌教育,因此青少年中极少有争吵的事情发生,更不用说打架了。塔塔尔族人认为吵架、打架等都是不道德的行为,理应受到谴责。他们十分鄙视偷盗行为,认为这是最不道德的行为。由于塔塔尔族受教育程度较高,犯罪率极低,尤其是刑事犯罪率几乎等于零。这都是和他们重视教育、文化素养和文明程度较高有密切的关系。

第二节 塔塔尔族劳动职业中的伦理思想

劳动是人类社会的生存之本。故热爱劳动,珍惜劳动成果,鄙视懒惰,反对铺张浪费,几乎是世界各民族的伦理要求和道德主张。

塔塔尔族人热爱劳动,以勤俭朴实为美德。住在城镇的塔塔尔族人常常在庭院里种植花木,将住宅布置成宜人憩歌的小花园,加上门窗雕饰精美的住房,更是辉映成趣。他们还有从事公益事业的美德,如打扫街道、绿化植树和保持周围环境清洁卫生等都是塔塔尔族人公认的传统美德。住在牧区的塔塔尔族不仅放牧,也开荒种地。每年春天的“撒班节”(犁头节)就是塔塔尔族人在春天接羔和春种后的间歇期间举行的富有民族传统的集体活动,除娱乐外还有积蓄精力准备在劳动中大干一番的含义。在

牧区他们和哈萨克族关系密切，在共同的劳动中互相帮助已蔚为风气。

新中国成立前，塔塔尔族中经商者不少，一种是在“巴扎”（集市）做买卖，另一种是将商品（如茶、盐、布匹等生活必需品）销往牧区，同时向牧民收畜产品，后来也有开店铺的，以伊宁市居多。在经商中，他们大多信守“买卖公平，讲信用”的商业道德，无论你买不买东西，只要走进塔塔尔族人开的商店，店主总要给顾客赠送一件物品。这固然有生意经在里面，但也表明他们在经商中把“诚信无欺”看得很重。再就是塔塔尔族人经商允许赊账。新中国成立前有许多人生活贫困手头无钱，但又必需购买生活必需品，这时到塔塔尔族人开的商店去购买用品，店主只是记个账而已。顾客赊账长达一二年是常有的事儿，而且不带分文利息，店主也不急着催促，到还账时以实物结账亦可。其淳朴、诚信、大度、宽让、信任等道德观念，颇为人们所称道。

第三节 塔塔尔族婚姻家庭中的伦理思想

婚姻，是世界各民族维持其种的繁衍即人类自身生产的必要条件；家庭，是社会的细胞或构成社会的基本单元。随着社会的发展和人类的进步，世界各民族的婚姻家庭中都有其特定的伦理规则和道德规范性要求。

塔塔尔族的婚姻家庭伦理规则和习俗道德要求。塔塔尔族人的婚姻既有自由恋爱的形式，也有父母包办的形式。其结婚仪式具有本民族独具特色的特点。

塔塔尔族一般都实行一夫一妻制。男女青年在经过相识、恋爱阶段后，将结婚的愿望告诉各自的父母。在征得父母的同意后，男方要派两三个亲戚或者有一定社会地位的人，到女方家说

亲。女方家要热情接待前来说亲的人。按照传统习惯，男方在第一次提亲时，女方不能立即表示同意或拒绝。说亲者要在两家之间往返几次。女方表示同意亲事后，男方的人要带着各种食品、衣料、金戒指到女方家。在第三阶段，男方要给女方送去木箱，女方举行开箱礼，即算定下婚期。

塔塔尔族多在秋、冬季节结婚，婚礼一般在女家举行。第一天，男方的男性亲属到女方家做客，一般用炒肉、开西来尔或抓饭招待他们。新郎、新娘在各处的家里与年轻人聚餐、弹唱。新郎佩戴大红花，其他年轻人胸戴小红花，新娘身穿白色婚礼服，胸戴大红花。念尼卡之前，由男方派两名代表到女家，女家也要选出相应的代表。按照宗教传统习惯，这些人既是双方父亲的代表，又是证婚人。念尼卡时，新郎新娘共饮一杯糖水，互赠礼物。第二天，女家用丰盛的食物招待来自男家的妇女们，晚上举行送亲仪式。新郎和年轻人坐上六根棍马车，拉着手风琴，唱着欢乐的歌到女家，女方在新郎脚下铺白布毯，向空中撒糖果、钱币，以示祝贺。新娘迁居新房之后，要净身、做乃玛孜，感谢真主的恩典，表示和丈夫互敬互爱，白头偕老，过幸福的生活。第三天，伴郎来到新房，与新婚夫妇欢聚一堂。晚上，新娘的女友前来送礼。第四天，伴郎陪同新郎回男家，新郎的母亲和其他女性亲属要与媳妇举行见面礼。给媳妇赠送金戒指。第五天，男方回请女家，这种请客仪式叫“其拉克”。

婚后，新郎要在女家住若干月，甚至一年或在妻子生过小孩之后再返回男家，塔塔尔族把这叫“克亦吾莱提吾”。届时，说亲者还要到女家，表示接新郎新娘之意。双方经商量，选定“接亲日”。“接亲日”这天，男女双方各自邀请自己的客人，以示“迎亲”和“送亲”。送亲时，新娘的母亲陪送碗具、被褥、地毯等嫁妆。迎亲时，男方要请客，举行迎亲仪式。

在与其他民族的交往中，塔塔尔族已经改变了一些习俗。如

在维吾尔、哈萨克等民族的影响下，塔塔尔族的结婚仪式也增加了一些新的内容，在许多方面与上述两个民族有共同之处。结婚一般需经“说亲”、“订小亲”、“订大亲”、举行婚礼等四个阶段，并发结婚请帖，用瓜果、糕点、熟肉、热馕、抓饭等形式招待来客。

按照传统的伦理规则和道德习俗，通行以一夫一妻制为基础的小家庭制。婚后就同父母分居。婚礼都在新娘家举行。结婚前几天男方要把为新娘准备的服饰、炊具和食品等送到新娘家。塔塔尔族人一旦缔结婚姻，便视离婚为最大耻辱，离婚现象要受到社会道德舆论的强烈谴责，故很少有离婚的事发生。无论男女，只要提出离婚，都会受到鄙视和责备。而且，谁也不愿再同他（她）结婚。

在塔塔尔族的家庭中，夫妻之间的关系较为平等，即使在新中国成立前也很少有歧视妇女的现象。由于男女在家庭中地位平等，所以生儿生女也都一样，极少有“重男轻女”的思想，故在社会上男女都能平等地享有受教育和工作的权利。就这点来说，应该说是非常难能可贵的。

第四节 塔塔尔族人生礼仪中的伦理思想

塔塔尔族是一个非常重视礼仪礼节的民族，这些礼仪礼节中无疑贯穿着特定的伦理规则和道德要求。对塔塔尔族来说，婴儿诞生是件大事和喜事，必须进行庆贺。故他们有独特的命名仪式和出生礼仪。当婴儿出生后第7天，亲戚朋友都要来祝贺，并举行“摇篮礼”：外祖母要给孩子送摇床、衣服和玩具等。当婴儿出生后第40天，还要举行“40分水礼”：在这一天要从40个地方提水来，给婴儿洗澡，寓意淋浴四方之水，使孩子健康成长。

主人则以抓饭或清炖羊肉来热情招待宾客。

塔塔尔族具有独特的命名仪式。他们往往在一个人的名字后面，首先要加上自己父亲的名字，然后再加上自己部落的名字，这样才构成一个完整的人名。如，某人叫格拉吉丁，父亲的名字叫哈布都拉，部落的名字叫欧斯曼，那么，这个人的姓名全称就是格拉吉丁·哈布都拉·欧斯曼，简称可省略父名，即格拉吉丁·欧斯曼。

塔塔尔族历来遵循割礼的习俗道德要求。此一习俗无疑是来自伊斯兰教规的伦理规则和道德要求。所谓“割礼”，就是为割除男婴阴茎包皮所举行的一项仪式。通常在男孩5~7岁时举行。凡信仰伊斯兰教的民族都十分注重割礼，并将其作为人生中的一件大事来办，往往要举行隆重的仪式。塔塔尔族在举行割礼之前，要把孩子打扮得漂漂亮亮，做孩子爱吃的饭，请割礼的主刀手到家做客并做手术。

由于塔塔尔族大部分居住在城镇，家庭模式基本上是一夫一妻的小家庭，故子女婚后虽然与父母分居，但他们都会很自觉地承担起赡养父母、为父母养老送终的社会伦理责任和道德义务。

这些伦理规则和道德习俗固然有受宗教影响的一面，但另一方面也说明塔塔尔族人特别重视家庭的社会功能。他们懂得：家庭人口增多将给民族延续和发展带来影响，同时家庭对子女的教育也负有不可推脱的责任。故塔塔尔族家庭十分重视对子女的教育，孩子才刚刚会牙牙学语时就开始对其进行语言示范训练，入学前还要进行启蒙教育，主要是教会本民族文字的32个字母及阿拉伯数字，有条件的家庭还要请家庭教师进行辅导，做好入学前的准备。新中国成立前，塔塔尔族有一本关于家庭教育方面的书是这方面的经验总结，许多家庭在教育子女时深受此书的影响。塔塔尔族认为重视对子女的教育是符合其家庭伦理道德规范要求的。

第五节 塔塔尔族风俗习惯及宗教 节日中的伦理思想

塔塔尔族禁忌习俗中的伦理规则和道德要求。禁忌，是人们社会生活习俗中的一种规范性要求，它带有否定性道德规范的性质。受伊斯兰教的影响，塔塔尔族最忌讳猪，不吃猪肉；禁食驴、狗、骡肉和自死牲畜以及凶禽猛兽；禁食一切动物的血（包括羊血在内）；禁忌把猪肉带进清真食堂；禁忌在水渠、水池、水井、涝坝附近洗衣服；禁忌在涝坝内洗澡、游泳；忌与妇女开玩笑和动手动脚；忌在有群众的地方光着上身，更忌穿背心到塔塔尔族人的家里去。因塔塔尔族信仰伊斯兰教，故生活习俗等许多方面都受到伊斯兰教文化的深刻影响。如塔塔尔族伊斯兰教徒，必须按规定的时间和程序进行宗教活动：每天必须做五次“乃玛子”念经；每星期五必须要到礼拜寺作一次礼拜。过去封建统治阶级曾利用宗教征收各种捐税，设立宗教法庭，压榨劳动人民。新中国成立后，实行宗教信仰自由政策，塔塔尔族人民能够过上正常的宗教生活，并能够按照伊斯兰教的伦理规范和道德要求来约束自己的言行。

塔塔尔族丧葬习俗中的伦理规则和道德要求。丧葬，实际上就是人们如何对待死者、如何处理尸体的一种形式。在此点上，世界各国的人民往往是因民族而异，因民族而不同。塔塔尔族的丧葬习俗也是按伊斯兰教规的伦理规则和道德要求而形成的。人死以后，遗体一般在当天或第二天，最多必须在第三天埋葬。坟地都是公用的。习惯用土葬，不用棺材。人死后的第三天、第七天要举行三天祭、七天祭。塔塔尔族戴孝的方法是：男子头戴黑布，或者是左臂戴黑布；女子头戴白纱布。服孝期间不做饭，由

邻居送给他们吃。人死后及埋葬时都要念经。此后,还要举行40天祭和周年大祭,以表示对死者的哀悼。塔塔尔族把这种活动称作“乃孜尔”(即“祭礼”)。塔塔尔族的周年祭活动比较隆重。除了修整死者的坟墓外,还要邀请亲朋好友来参加祭祀活动。按传统习惯,如果妻子死了丈夫,一年之内,妻子必须头包头巾,早晚对丈夫哭丧,以示悼念。

塔塔尔族宗教节日中的伦理规则和道德要求。塔塔尔族的主要宗教节日有“开斋节”、“古尔邦节”和“撒班节”(又称“犁头节”)。特别是“撒班节”十分隆重,每年6月20日到25日在农忙间歇举行。在这几天里,塔塔尔族人民载歌载舞,举行各种体育比赛,欢庆节日。撒班节是塔塔尔族的传统民族节日。“撒班”,是塔塔尔族犁地的工具。据塔塔尔族的传说,由于撒班的产生,促进了塔塔尔族农业的快速发展。因此,撒班节,通常是在冻雪消融、大地回春的某一晴朗的日子——即在每年春播和夏收之间的某一天举行庆祝活动,祝福丰收的年景和美满的新生活。撒班节到来那天,要举行摔跤、赛跑、穿麻袋赛跑、叼匙竞走、跳远、爬滑竿等各种娱乐活动,演出文艺节目。而节日期间最有趣、最隆重的活动当然是赛马。与其他信奉伊斯兰教的民族一样,塔塔尔族也过肉孜节、古尔邦节等伊斯兰宗教节日。斋月到的第二天即为肉孜节。节前,家家都打扫卫生,粉刷墙壁,做馓子、油饼、糕点、巴哈里、果酱等食品。节日的第一天,人们到清真寺参加聚礼,回来后穿上新衣,互相拜节。肉孜节过后,再过70天便是古尔邦节。古尔邦节的第一天,要到清真寺做礼拜,回家后念经、宰杀牲畜,并将羊皮、小肠送给清真寺。节日期间,要煮肉待客,相互拜节。

塔塔尔族禁忌、丧葬、节日中的伦理规则和道德要求,实际上是对伊斯兰教伦理精神的具体化,是对伊斯兰教伦理思想和道德观念的践履。

第六节 塔塔尔族文化艺术中的伦理思想

塔塔尔族非常重视文化教育事业,注重人的道德素质和素养的提高。他们的文化教育事业发展较早,知识分子较多。早在19世纪末20世纪初,塔塔尔族的宗教上层人士就在伊宁、塔城等地开办了以宗教教育为主,兼学一些算术、语文的学校。1941年创立的伊宁塔塔尔族学校是新疆最早建立的少数民族新型学校之一。有的塔塔尔族知识分子还到农村、牧区开办教育事业,为新疆教育事业的发展作出了贡献。20世纪30年代初期,塔塔尔族人民建立了塔塔尔剧团,演出的戏剧很受各族人民的欢迎。塔塔尔族的乐器种类繁多,著名的有“库涅”(二孔直吹的木箫)、“科比斯”(置于唇间吹奏的口琴)、二弦小提琴等。唱歌、跳舞时也用手风琴、“曼陀林”伴奏。舞蹈生动活泼,吸收了维吾尔、俄罗斯、乌孜别克等族舞蹈的特点,又具有自己的独特风格。男子多踢蹲、跳跃的动作,女子多手部和腰部的动作。“撒班节”(犁头节)是一年一度的盛会,多选择风景优美的地方举行,有歌舞、拔河、赛马、摔跤等群众性活动。

塔塔尔族历史典籍中的伦理思想。塔塔尔族的《东方全史》是一部研究中世纪及近代中亚各地各族历史的珍贵史料。共十二章。作者库尔班外力·哈力德是塔城长大的塔塔尔族,精通突厥语族各种语言及察哈台、波斯、阿拉伯文,曾游历中亚,对波斯文、阿文史籍进行过认真的考证。其父长期游历经商于中亚地区,见证过18世纪下半叶~19世纪上半叶的中亚重大历史事件。加上作者从察哈台文、波斯文、阿拉伯文史籍和民间资料中所精选出的史料以及从历史事件的当事人或目击者那里取得的第一手资料,所以使《东方全史》的历史价值显得异常珍贵和丰

富。该书曾于1910年分别以塔塔尔文和乌孜别克文出版,现已有维文等不同版本了。难能可贵的是,该书通过对中世纪及近代中亚各民族历史状况、语言文字、风俗习惯、宗教信仰等情况的记述,或多或少地反映了当时中亚各民族人民的道德风貌和习尚。

塔塔尔族的各种文艺作品中蕴涵着丰富的伦理思想。塔塔尔族中有很多人通晓维吾尔语、哈萨克语、柯尔克孜语等其他民族的语言。塔塔尔族有着丰富多彩的文学形式及作品,其中包含着丰富的伦理思想和道德观念。如寓言、故事、传说、民歌、诗歌、话剧、歌剧、喜剧等中就有许多抑恶扬善、歌颂团结、赞美忠贞纯洁的爱情等伦理思想。其中最有特色的是民歌,有劳动歌、情歌、习俗歌、游戏歌等,同样反映了这些伦理思想。在书面文学中,诗歌占主要地位。古典诗人艾力的《玉素甫与孜兰汉》、华拉孜米的《爱情书》、库提比的《赫斯劳与西琳》等,都是传世佳作。19世纪末在塔塔尔族文坛上起主导作用、被誉为近代塔塔尔族文学奠基人的著名诗人阿不都拉·吐哈依,他的诗歌具有强烈的爱国主义和民主伦理道德思想的倾向。

第七节 塔塔尔族政治道德中的伦理思想

塔塔尔族是一个具有革命传统道德的民族。早在苏联十月革命前后就有塔塔尔族革命知识分子在新疆传播马列主义,将马列著作译成维吾尔文文本。1918年塔塔尔族青年阿布都拉等人在苏联布尔什维克党和十月革命的影响下,在塔城等地区进行革命宣传和组织活动。1919年初,沙俄驻伊犁领事逮捕塔塔尔族商人哈比托夫,并押解经塔城准备交给境外白卫匪帮。此事激起了塔塔尔族群众的反抗。

塔塔尔族人民具有反对封建压迫和剥削的道德传统。1932年左右,新疆建立了第一个“塔塔尔剧团”,该剧团主要演出反对封建罪恶,歌颂青年男女忠贞爱情的剧目如《第一个戏剧》、《短工艾合买特》等,这些剧目深受新疆各族人民的欢迎。该剧团曾先后在伊犁、塔城、乌鲁木齐等地演出,对反对封建统治、反抗封建势力的斗争精神进行了颂扬。

塔塔尔族还是在新疆最早创办现代学校的民族。早在20世纪20年代初,塔塔尔族就在伊宁、塔城等地创办现代学校,1941年还在伊宁创立“伊宁塔塔尔学校”。这些学校主要传授算术、自然、地理等现代科学知识。还有许多塔塔尔族教育工作者分赴新疆各地执教,传授新思想、新文化、新伦理、新道德,但受到封建势力的阻挠。至“三区”革命时,塔塔尔族学校的教育才得到了发展。塔塔尔族在当时极端困难的条件下,在反动派的阻挠和摧残下,仍从事科学文化包括进步伦理思想和道德观念的传播,是对新疆教育事业的贡献,也是内聚爱国精神的体现。新中国成立后,塔塔尔族人民真正得到了翻身和解放,他们为维护祖国的统一和民族间的团结,正在不断做出更大的贡献。

附录一：

民族道德的发轫过程及其状态探究

民族道德作为民族文化的重要内容，与其他任何社会意识形态一样，并非“天赋神赐”，亘古就有，而是人类和人类社会发展到一定的阶段，特别是经过原始群到氏族再到部落进而定型为民族的时候才产生的。因此，民族道德的产生，大致经历了如下序列的演进过程：

一、人类道德的真空——前人类社会的道德失范

道德不是从来就有的，更非天赋神赐。根据考古发现和科学研究，人们普遍认为：在人类尚未完全脱离动物界之前，人类道德是不存在的。的确，人之不存，焉有道德？只有人猿揖别，人类和人类社会产生以后，道德的出现才有可能。但是在漫长的原始社会中，道德的产生与人类的出现是相一致的，也经历了一些不同的阶段。从人类发生学的角度看，人类最早源于始祖猿，当进化到直立人和真人时，才出现了氏族（或称氏族公社）。先于氏族之前的是血缘婚家庭公社（或称前氏族公社）。此时的道德尚处于无序状态。如当时无限制的杂交、乱交等原始群婚现象，在今天看来都是不可思议的，然而在当时却是合情合理的，并不存在道德与不道德的问题。正如杨堃先生所说：“在漫长的原始群时代，人类刚刚脱离动物界，人类社会正在形成中，尚未形成一个稳定的群体。用社会意识观念调整人们之间，以及个人和社会之间的关系的的要求，此时还不会出现。因此，在这一阶段，还无所谓道德和不道德可言。”（杨堃：《民族学概论》第

285 页，中国社会科学出版社 1988 年 5 月版）实际上，在前人类社会，地球上存在着一种正在形成中的人群，人们习惯上把他们称作“原始群”（Primitive horde）。这时的“人类”尚处在从猿到人的过渡阶段。据认为，远自约 1400 万年前的腊玛古猿和后来的南方古猿，到早更新世（约 300 万年前开始）人类出现时为止，即属于这一时期。这时，正在形成中的人用简陋的石器、木器和骨器难以征服严酷的大自然，为了生存，他们必须聚处群居，共同使用天然木棒和石头等工具去抵御毒蛇猛兽以及来自大自然的威胁。他们主要靠采集、围猎（这里之所以称围猎而不称狩猎，是因为在当时的情况下，围猎带有群猎之意，而狩猎则不然，个人或少数人也可狩猎，但当时面对凶猛的野兽，个人或少数人是无法对付的，必须依靠群团（Horde）的力量方可奏效。故这里用围猎较之于用狩猎一词似乎要更确切一些，更符合当时的实际情况）为生，已形成并使用音节语言。但他们在其本能的驱动下为了求生存，终日要同洪水猛兽及各种自然威胁作斗争，加之智能低下，意识朦胧而混沌，便无暇也无能考虑更多。这时他们的意识还只是“纯粹畜群的意识”，与人的“本能”尚未完全分开。两性关系没有任何限制（因为本身就无道德可言，当然也就谈不上道德限制了），更谈不上婚姻规例和家族形式，普遍存在原始杂交和血缘群婚，世界许多民族后来关于父女通婚、母子通婚、兄妹通婚等各种血亲婚配的远古神话及其传说，即是对当时这种实际状况的真实反映。这从我国古籍中也能找到佐证：“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。”（《吕氏春秋·恃君览》）

就当时的社会关系而言，人与人的关系只是处于天然的、自发的状态；每个人天然地服从于群团的需要，没有多少自由选择的余地。从严格意义上说，这种状态下的“人”还不是真正的人类，他们只是处在正在形成中的人群，也就是我们所说的“前人

类社会”。

在前人类社会，“动物对于他物之间的关系，非但不是作为社会关系而存在的，而且根本不是作为关系而存在的，因而没有也不可能有任何道德生活和道德关系存在。这一点，即使对于类人猿来说也不例外。”（罗国杰等：《伦理学教程》第98页，中国人民大学出版社1985年6月版）

通过对前人类社会状况的简单描述，我们看到，那时的道德尚处在一种失范的状态，即“群团”中的人们在实际生活中还没有产生可以共同遵循的行为规范或标准，个人的品德和群团的要求也不甚明了，即便有也不甚明确。“原始的人类，由于自然条件恶劣和本身能力低下，不得不以群体活动的方式来谋取物质生活资料，也不得不以平均分享这些物质生活资料的方式来维持群体的生存。这样，在人们之间客观上便存在着一些最简单的交往和关系，包括群体内部个人与个人、个人与整体的关系。在除了自然条件的强制，没有其他约束力的情况下，为了交流彼此的感受，协同劳动中的行动，保持群体内应有的秩序，也就在事实上有了萌芽状态的道德。当然，由于当时的人群，还是作为一个整体，与自然发生联系，甚至在他们的意识中，还‘没有把自己同自然界区分开来’，没有把个人和群体完全区分开来，更自觉不到自己的行为，包含着对他人、对群体的关系。因此，这种在客观上已实际存在的道德萌芽，也只是作为某种行为惯例，直接体现于共同的生产活动和相互交往之中。”（同上）可见，当时的道德观念顶多只是处在朦胧意识的萌芽之中，人们只是在生产劳动的实践中，“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”（《马克思恩格斯选集》第一卷，第56页，人民出版社1995年版）。至于应该用什么样的道德规范或道德原则来协调并约束人们相互之间的关系，几乎是“谁也说不出来的”。到“能够说出来”的时候，必然还要经历一个真正由猿到

人的很长的进化和发展过程。所以我们把前人类社会称作是“人类道德的真空”，把它看作是“人类道德的失范阶段”，当是可以成立的。

二、民族道德的雏形——氏族道德

大约从蒙昧时代中期左右（即更新世晚期、旧石器时代晚期、晚期智人时期）才出现了氏族。由前人类社会过渡到氏族社会，主要通过两个途径：其一是旧石器时代中、晚期生产力有了一定的发展，猎取大动物成为可能，这样就要求血缘婚家庭公社内部加强合作与联系，同时群落的定居也为这种联系提供了条件；其二是群婚家族逐渐取代血缘婚家族，这样就将婚姻关系排除于公社之外，客观上为实行族外婚创造了条件，同时也在无形中加强了公社间相互联系的纽带。族外婚一旦实行，血缘婚家庭公社便转化为一个牢固而又相对确定的母系血亲团体，于是，母系氏族即随之产生了。

人类学家认为，氏族又可具体区分为母系氏族和父系氏族两个阶段。母系氏族在蒙昧时代的高级阶段即中石器时代继续发展，至野蛮时代低级阶段即新石器时代臻于全盛。到野蛮时代的中、高级阶段即青铜器和铁器时代，随着生产力和劳动分工的发展，母权制时代渐告结束，而逐渐被父权制时代即父系氏族所取代。

氏族是人类第一个较为稳定的社会组织。它的基本特征是：以生产资料公有制为基础，以血缘纽带和血统世系相联结，按“系谱树”的结构所组成，“只容许有血统亲属关系”的存在，具有相当的狭隘性和局限性。它既是人们共同体，又具有社会组织和社会制度的性质。氏族社会及其组织的出现，表明社会生产力有了一定程度的发展，人类的智能和智力及其社会意识也有了一定程度的进步。

人们已经考虑到应该用一定的社会意识及其规则来规范并调整氏族内、外部人与人之间的各种关系，其中包括人与社会的关系等。这样，民族道德的雏形——氏族道德，便产生了。或者说，氏族道德的产生与氏族的产生是同步的，二者之间无所谓孰先孰后的问题。

就氏族道德的基本特征而言，有人曾把它概括为：（一）表现为以氏族为本位，道德义务只对内、不对外；（二）道德准则具有他律性，即道德准则只有在集体的认可下才能生效，道德判断只有在集体舆论中才能作出，道德教育的进行、道德行为的监督无不以集体的方式进行，对个人来说，准则的来源是外在的，行为的选择是被迫的，判断的作出是不虑动机的；（三）道德功能具有浑然性，其因在于原始社会精神生活表现为风俗的一体化统治。并认为氏族道德特征是人类社会脱离动物界进而组成社会以后，基于维护社会利益、保证社会秩序、巩固社会组织来调整人类社会关系的需要而产生的；道德发生的标志是有意识的人按照一定的社会目的调整人际关系的规范体系的形成；氏族道德是原始社会物质生活条件和人们之间社会关系的反映，是原始人在氏族社会生活实践中的风俗习惯和传统的方式固定下来的行为准则。（参见关键：《原始道德诸特征》，载《民族研究》1987年第4期）

就氏族道德的主要规范而言，有学者认为，它主要表现在：（一）由共同的氏族生活和氏族生产资料公有制所形成的原始氏族公社的集体主义和团结互助；（二）由原始社会生产资料公有制而形成的氏族成员间的平等关系和部落内的民主；（三）由集体自卫的正义行为和集体责任制所表现的同态复仇和勇敢精神。并认为这些道德规范客观地存在于氏族社会中，通过风俗、宗教、禁忌、习惯法等发挥干预社会生活、调节人际关系的功能，是原始氏族社会物质生活条件和人际关系的反映。（参见关键：

《原始道德诸规范》，载《云南社会科学》1989年第1期）

就氏族道德的基本内容而言，笔者认为主要有这样一些原则性观念要求：

（一）生产资料公有，劳动成果均分均享

在氏族社会，生产资料的氏族公有制是氏族社会生产关系的基础。人们所使用的生产工具和通过劳动所获得的生产、生活资料，包括围猎、采集等生产方式所得到的劳动成果，都是公有的。在“公有制”的氏族道德原则下，人们在处理、使用或消费这些劳动成果时，又必须用绝对平均的氏族道德观念来贯彻实行均分均享的氏族道德原则。“在这种道德观念指导下，当某个氏族成员获得了食物，哪怕当时他饿得要死，也决不会一个人吃了，而要把所得食物交给氏族首领或最年老的老妇，由她平分给每一个成员。”（杨堃：《民族学概论》第287页）

对此，达尔文通过对尚保留有浓厚原始氏族遗风的南美洲火地岛土著人的实地考察后，在他的描述中也得出了这样的印证：即使在饥肠辘辘的时候，“年轻的火地岛人跑到海岸去寻找食物，假若他幸而发现一条搁浅的鲸鱼，这是他们最喜爱的食物，纵使饿得快死了也不去触动它一下，而是跑回去报告本氏族的成员，他们立即赶快来到发现场所；然后由年长者将鲸鱼的尸体平均分配。”（转引自拉法格：《财产及其起源》第46页）达尔文还观察到，火地岛人甚至把人家送给他的一床被面，也按照伙伴的人数，分割成若干片，各得一片。更有甚者，有的氏族成员若是得到外人的一块糖，他也决不会独吞，而是拿回去让氏族成员轮流品尝。同时，达尔文在观察巴塔哥尼亚蒙昧人时也看到，无论什么时候，只要白种人给蒙昧人一块食物，这个蒙昧人就立刻把这块食物平均分配给在场的众人。

另据克鲁泡特金考察，在西伯利亚沙亚尼地方，蒙古族的未开化的野蛮人——博雅特人，也有类似的情况。博雅特人杀死一

只牡羊，全村的人都要到准备飧宴的篝火地方，来参加会餐。因为习俗规定，这是人人可以享受的权利。

可见，在当时情况下，是不容许有私心和占有欲存在的。否则就会受到当时氏族道德舆论的谴责。

当然，实行生产资料氏族公有和均分劳动成果（包括他人赠送或赐予的劳动成果）的道德观念，也有其客观的原因：氏族公社的力量还十分脆弱，“他们在恶劣自然环境和社会环境下，如果不联合得像一个人那样协调一致，他们就很难在与自然界的搏斗中，在与其他氏族或部落的角逐中获得胜利。”（罗国杰主编：《伦理学》第100页，人民出版社1989年1月版）因此，氏族公社常常“以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足。”（马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第35页）这也是笔者前面称他们“围猎”而不用“狩猎”的原因之所在。

正是基于这样的背景，氏族公社及其所有成员必须奉行以生产、生活资料公有和均分均享劳动产品的道德原则。但必须指出的是，这种道德原则“很自然地是自发的、维护氏族利益的、狭隘的集体思想和自发的、平均主义的、狭隘的平均思想。”（杨堃：《民族学概论》第287页）

（二）民主选举，地位平等

在氏族内部，往往有以族长为首的管理机构，但族长一般是由氏族成员民主选举产生或撤换的。担任氏族长的条件并无特别要求，也无年龄限制，“在典型的原始社会里，没有专职的领袖。年龄与性别相同的人具有同等社会地位。但多数情况下，人们还是习惯于推选那些经验丰富、办事公正的人充任氏族长。”（《文化学辞典》第612页，中央民族学院出版社1988年8月版）

当然，在氏族社会发展的不同阶段，对氏族长的性别要求、职责和权限范围也有所不同。如在母系氏族社会，“每个氏族都有一个氏族长，一般选举年长而又德高望重的妇女担任。氏族长

领导和组织氏族的生产和生活，与氏族其他成员的社会地位平等，一起参加劳动而不享有特权。氏族内的重大事情，如选举、撤换氏族长或军事领袖，实行战争或媾和，收养外人入族，决定血亲复仇等，由氏族议事会民主讨论决定。氏族长对管理氏族的日常公共事务，如调解纠纷、安排生产生活、裁定氏族成员遗物的继承、主持宗教祭祀活动等；对外代表氏族参加部落议事会，拥有决策权。”（《中国大百科全书·民族》第515页，中国大百科全书出版社1986年6月版）

而在父系氏族社会，“父系氏族公社的氏族长由氏族成员选举产生，一般由年龄最高的男子担任。任氏族长无一定的年限，不是终身职务，不世袭，不称职者可以罢免。氏族长从事生产劳动，无特权。氏族长按习惯法有权处理氏族内部的事务，遇有重大事宜，由氏族长召开各家族长老组成的氏族会议民主讨论解决。”（同上，第516页）

在我国古代也是这样，氏族内部的成员皆享有平等的权利和义务，人人和睦相处，“无有相害之心”。（《庄子·盗跖》）即使氏族领袖也不享有任何特权。传说神农氏“身自耕，妻亲织”，可是他却赢得了很高的威望，“神农无制令而民从”，“刑政不用而治，甲兵不起而王”。（参见《淮南子·汜论训》、《商君书·画策》等）《抱朴子·诰鲍篇》中对氏族社会这种原始民主和平等更是作了比较详细的描述：“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；士众不聚，则不相攻伐。”又云：“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。”

这里面虽然夹杂了许多后人揣想的成分，却也反映了当时氏族社会道德状况之一般。恩格斯曾称这时“大家都是平等、自由

的,包括妇女在内”,“一切事端和纠纷,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”。(恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第92~93页)这时乃是“人类淳朴道德的高峰期”。

(三)奉行集体主义,维护氏族共同利益

与生产资料的氏族公有制相联系,氏族内部很自然地产生出了一条为人人所接受的通则:氏族整体利益高于一切,氏族成员必须随时准备为维护氏族共同利益而做出或多或少的牺牲,甚至不惜以献出自己的生命为代价。因为在“氏族社会里,氏族成员的义务和权利是统一的,任何一个氏族成员都离不开氏族,只有在氏族组织的保护下,个人才能生存下去。”(林耀华主编:《原始社会史》第389页,中华书局1984年4月版)对于氏族的每一个成员来说,氏族制度是那样的神圣不可侵犯,以至于氏族成员在思想、感情和行动上都必须始终是无条件地服从于它。(参见《马克思恩格斯选集》第4卷,第94页)之所以会如此,其原因就在于“原始人在同自然界作斗争中,逐渐意识到只有依靠集体的力量才能生存下去,因此自然地养成了在氏族内部团结一致,为氏族利益牺牲个人一切的狭隘的集体思想。”(林耀华主编:《原始社会史》第389页)

其实,原始人是以分散在世界各地的氏族整体而存在的,他们在求生存、求发展中,不仅面临着来自诸如洪水猛兽等大自然方面的威胁,同时也面临着其他氏族群体或群团的不断骚扰,甚至发生冲突的威胁。这样,“在氏族公有制的生产方式下,他们认为受侮辱是全氏族的事情。给一个氏族成员的侮辱即是对整个氏族成员的侮辱。流一个氏族成员的血等于流全氏族的血。氏族的所有成员都负有为侮辱进行复仇的责任;复仇带有象结婚和财产那样的集体的性质。——正因为氏族对其任何一个成员所受的侮辱而感到不平,所以它的某一成员做了侮辱别人的事整个氏族

也要负责。犯罪成为集体的，正如受侮辱是集体的一样。而这样做在当时被认为是道德的。”（转引自杨堃：《民族学概论》第287—288页；另参见拉法格著、王子野译：《思想起源论》第71页，三联书店1963年版）

美国里瑟夫大学教授Jr. 赫拉西·阿伯兰·里格西在论及“原始道德”时亦认为：“在原始道德（成功的习惯做法）中，最重要的因素是原始人至少心照不宣地对群体表示赞同。换言之，群体是所有行为的有效的约束力。我们今天可以称之为正当的东西，根据原始人的看法，也就是被群体所赞同的东西。相反，我们今天称之为错误的东西，在原始人看来，就是引起、煽动对群众不满的任何行动或作法。总而言之，由原始群发展到人类阶段，是以遵守其群体的习俗（Mores）为无条件的。原始的道德，纯粹是而且整个是以这种对群体习俗的遵守为无条件的。”（〔美〕弗吉利亚斯·弗姆主编、戴杨毅等译：《道德百科全书》第370页，湖南人民出版社1988年7月版）他还认为：“原始道德的有效作用，依靠着群体内部利益的一致以及群体在赞同或不赞同的态度上的一致。我们可以猜想，当群体不赞成某事时，其力量是强烈无比的，任何被群体谴责的人都会深深地感受到这一点，群体对其成员的谴责使他感到苦恼。良心大概正是起源于群体谴责的基础而产生的悔恨。甚至现在我们也仍在想尽一切办法避免被集体抛弃，这一点也加强了这个事实。另一方面，也许个人对群体所赞同的事情的预料就是道德责任的基础。在这样的原始群体中，赞成什么，反对什么，是决不允许妥协的。因此，在判断的标准方面，也不会存在混乱。”（同上，第371页）在这里，他同样强调了在原始氏族社会里群体利益的至高性道德原则，个人必须无条件地在思想、感情乃至行为上为维护这一至高性道德原则而做到绝对地服从。

我国古籍中，也有对当时处于氏族制度下的原始集体主义的

讴歌：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。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，不必葬于己；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。”（《礼记·礼运篇》）此强调“大同”之世，“天下为公”，反映了氏族社会原始集体主义的确是一条通行的原则，氏族成员只能赞成和维护，不得反对和损害。

（四）遵守氏族外婚规则，禁止血亲乱伦

大约从旧石器时代中、晚期开始，出现了氏族外婚制。而在这之前，“近亲交配几乎是俯拾皆是”（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），甚至“在人类有记载的五千年历史里，绝大多数时刻——一夫多妻或一妻多夫制都要比一夫一妻制来得普遍。”（同上，第7页）中国古籍中所记载的“长幼偕居，不君不臣，男女杂居，不媒不聘”（《列子·汤问篇》）的情景，亦可被看作是氏族社会血缘婚俗的一种反映。因此，无论从哪方面说，氏族外婚制的出现较之于以前存在过的血缘婚无疑是一种进步。

在人类自身的进步中，人们逐渐感受到毫无限制的血亲婚配是一种“令人难堪”的事情，于是便产生了人类关于性方面的第一个禁忌——“乱伦禁忌”。乱伦禁忌是全球性的，无论在亚洲、欧洲或是美洲的各民族，历史上都曾出现过。

氏族外婚制的基本要求是氏族成员不得在氏族内部通婚，而只能与其他氏族的成员通婚。

据认为，氏族外婚制是形成氏族的前提，也是氏族的重要标志，它使氏族成为一个世系（先母系后父系）明确的血缘亲族集团，从而大大有利于人类本身的进步和发展。同时，氏族外婚制还表现了氏族制度的本质，并与氏族制度相始终。杨堃先生认

为：“氏族外婚制的群婚制是母系氏族公社的婚姻制度和道德准则，随着氏族社会的发展，通婚的规定日益复杂。但从一开始这些通婚就被染上了宗教的、道德的色彩。任何违背通婚规定的行为，如同一图腾信仰，即同一氏族的男女之间发生性关系，在人们看来都是犯了‘大不’，都是不道德的。不仅要受到舆论的非议，甚至还要受到严惩。反之，符合通婚规定的性关系，都是道德的。当然，那时的任何道德的群婚形式，在今天看来都会是不道德的。因此，道德是历史的产物，是随着社会的发展和变化而不同的。”（杨堃：《民族学概论》第287页）用发展变化的观点看，杨堃先生的这些见解无疑是非常正确的。从历史的角度看，氏族外婚制存在的时间较长，无论在母系氏族还是父系氏族，这都是人们必须遵守的一条通则，而且它总是与乱伦禁忌的观念联系在一起。但是随着社会的发展它也有不同的表现形式。如澳大利亚土著阿兰达人就同时实行“半边”外婚制和氏族外婚制。每个氏族划分为两个或四个婚姻级，实行婚姻级之间的群婚和对偶婚。同一氏族或同一婚姻内部禁止通婚。随着氏族的扩大与分化，有些氏族内的几个近亲集团之间可以互相通婚，而各近亲集团内则行外婚制。中国古代的周族就规定凡同姓者必须百世不婚。汉族同姓不婚的习俗也延续了几千年。鄂温克族在解放前一直实行严格的氏族外婚制。

关于氏族外婚制的最初形成有不同的解释。有人认为，氏族外婚制是人类为了避免血亲婚配的危害而产生的，自然选择在排除血亲婚配中起重要作用。也有人认为，氏族外婚制是为了加强邻近集团间的社会经济联系而产生的。还有人认为，为了克服两性关系中因嫉妒而产生的冲突，逐渐定出婚姻禁例，最终形成氏族外婚制。另有人认为，陌生的异性彼此不熟悉，往往带有一种强烈的吸引力而导致外婚制。笔者认为，无论怎么解释，氏族外婚制的出现，都是与禁止血亲乱伦的婚姻道德观念联系在一起

的。而且从社会学的角度看，它既是一种初民社会婚姻制度上的进步（有利于人类自身的繁衍和优化），也是一种初民社会观念意识上的进步（有利于对两性关系的认识和自省）。

事物往往总是具有既相对立又相统一的两重性。事物逆向发展也总是成为客观现象之一。故我们认识事物时往往也总是要坚持“两点论”。无数事实证明，坚持“两点论”确比“一点论”好，因为它至少可以避免片面性，避免走“极端”。在如何看待氏族道德上也存在这个问题。一般说来，氏族道德作为民族道德的起点，它是“淳朴”的，令人所“向往”的。但是另一方面，氏族道德中也有一些消极的东西，如氏族复仇、食人之风和血缘群婚等。

氏族复仇当产生于氏族形成的时期。在当时的氏族制度下，出于同一祖先的氏族是社会的基本单位，氏族组织是建立在血缘基础之上的。因此在氏族社会的各种关系中，血缘关系起着至关重要的作用。它要求同一氏族的人必须要有相互帮助和相互保护的义务，而氏族成员也只有依靠氏族组织及其力量的保护才能生存。这样，当氏族成员受到外来伤害时，就会认为是对本氏族的伤害，就强烈要求要杀死对方的人为之报仇。并认为这是公正的行为，是解决此类问题的最佳选择。如在古代美洲的易洛魁人和印第安人那里，“行凶者的氏族和被害者的氏族预先要设法和平了结事件——如果因为被害者的同族人认为无可和解以致所有这些努力都毫无结果时，则由（被害者）的氏族在其成员中指定一名或几名复仇者，他们必须追踪罪犯，直到发现他为止，然后将他杀死，不管他在什么地方。”（马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第81—82页）马克思在援引了摩尔根的材料后指出：“古代复血仇的习俗”当“开始于氏族”。“在易洛魁部落以及一般地在印第安人诸部落中，为被杀害的同族人复仇的义务，是全体公认的。”（同上）

这种情况在爱斯基摩人那里也能找到实证。丹麦人类学家拉斯姆生曾访问过北极中部一个15户的营地，他发现那里的每个成年人至少都有一次凶杀事件。在发生争执和凶杀的情况下，群体并不干涉。一次横死，也用同一办法补偿，有时引起长时间的族间仇杀。如果一个人过分喜欢吵架和热衷凶杀，多将危及一个群体的安定。故这个群体可以决定处置他，指定某个人把他杀死。拉斯姆生引例说：一个人被指定去处死他的弟弟，因为这是他所在的群体交给他的任务。于是他义不容辞地去找自己的弟弟，向他说明了大家的决定，并征求他弟弟是希望被刺杀、勒死还是枪毙，结果他弟弟选择了后者。并且他弟弟在被枪毙前并没有企图逃跑，也没有显露出任何恐惧。拉斯姆生本人曾和一位和蔼可亲的爱斯基摩老人生活在一起。老人忠诚、亲切、懂礼节。据老人讲，他年轻时为了维护他所在的那个群体的和谐，曾杀过两个人。“这是必要的”，老人解释说，因为“这些人一无是处，必须杀掉”。（参见杨国章：《美洲印第安人与伊女伊人探密》第223页，中国国际广播出版社1990年3月版）

这种族间仇杀的事例无疑仍带有远古时代氏族血亲复仇的遗风。

新中国成立前，居住在中国云南省的佤、景颇、傈僳、怒等民族，不同村寨之间也有因各种原因而发生的血族复仇的情况。有的村寨甚至采用“刻木记仇”的方式进行报复。如果甲寨杀了乙寨一头牛，或拉了乙寨一头牛，乙寨便将此事刻于木头之上，伺机进行报复。报复时，他们打进仇家寨子，通过杀一个人或拉一头牛进行报复，有时也抢掠其他财物。凯旋回寨后，将举寨庆贺，并把记载仇债的木刻消掉表示了结。如果是严重的仇恨，还会无限制地进行烧杀抢掠，甚至把仇寨的全部男子杀死，把妇女抓回去做妻子。

实际上，这也是古代氏族复仇习俗的变种。

不过，氏族复仇并非经常性的，“血族复仇仅仅当作一种极端的、很少应用的手段”（《马克思恩格斯全集》第21卷，第111页），只是一种不得已而为之的事情。因为血族复仇所带来的严重后果，作为氏族的任何一方，心里都是十分清楚的。

在氏族社会，还存在一种为当时的道德舆论所认可的食人之风。“早期在生产力极端低下、食物极端缺乏的情况下，饥饿迫使原始人杀死并吃食没有劳动能力的老人，在当时被认为是合乎道德的，因为使老年人经受饥饿的恐怖是更加可怕的事。”（林耀华主编：《原始社会史》第389页）。有的类人猿时代已存在有食人之风。对于在德国发现的埃林斯多夫头骨和在南斯拉夫发现的克拉皮纳头骨这类古人类化石，也有人认为是因吃人目的而被他人用暴力打死的。澳大利亚的一些土著过去曾有过杀食相邻敌对土著人的习俗，后来仍当作宗教仪式保留了下来。大洋洲新爱尔兰地、新格布里德等岛上的一些土著也有过类似的习俗。达尔文在其所著《一个自然科学家在贝格尔舰上的环球旅行记》一书中说，南美火地岛上的土人，在冬天缺乏食物时，先吃掉老年妇女，然后吃狗。理由是“狗可以捕水獭，而老太婆却不能。”不久以前，瑞典考察家德奎斯特，根据从土人那里所获得的可靠资料后指出，新几内亚西部个别落后的土著人，迄今仍保留着人吃人现象的残余。

在中国古籍中，也有“在广州之南，交州之北。恒出道间伺候行旅，辄出击之，利得人食之。并以其肉为肴馔，又取其髑髅破之以饮酒。以人掌趾为珍异，以食长老”（《后汉书》卷八十六，《南蛮传》，引自万震《南州异物志》）的记载。其中不仅记载了我国古代一些土著人的食人之风，而且对怎样食人的做法及过程也作了较具体的描述。

这种情况，“虽然在原始人看来是正当的、自然的，但它对

人类进步和文明来说，毕竟是野蛮的”。（罗国杰：《马克思主义伦理学》第136页，人民出版社1983年2月第3版）

血缘群婚的习俗一如上述，它同氏族复仇和食人之风一样，用今天的眼光看，都是属于氏族道德中的落后面与消极面，都是应该予以贬斥和否定的东西，尽管当时这些现象及其做法并不存在不道德的问题。

总之，氏族道德是民族道德的雏形，也是整个人类道德的起点，尽管它发育得很不够充分，还具有直观性和朴素性的特点，但它却为民族道德的最终形成“奠定了基础”，同时也为整个人类道德的形成起到了必要的“铺垫”作用。可以说，现代民族以及现代人类的许多道德观念均可以在氏族道德这个民族道德和人类道德的“第一起点”中找到胚芽，现代民族及现代人类的许多道德观念在氏族道德中均已初露端倪。

三、氏族道德向民族道德过渡的桥梁——部落道德

氏族道德形成后，在它的发展过程中，并不是直接上升为民族道德的，而是经过了部落道德这个中间环节，才走向了与民族道德的统一，并最终定型为民族道德。换言之，部落道德是介于氏族道德和民族道德之间的桥梁。没有这个桥梁，位于一端的氏族道德不可能过渡到民族道德；居于另一端的民族道德也不可能得以天然形成。

氏族道德发展成为民族道德，与氏族发展成为民族的过程是一致的。马克思说：“在野蛮时期的中级阶段，组成部落的氏族依然存在，但是部落联盟成为更经常的现象。”（马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第108页）恩格斯在谈到氏族组织注定要灭亡时指出：“部落联盟的建立就已经意味着这种组织开始崩溃。”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第94页）氏族组织崩溃以后，出现了部落

和部落联盟，后者的出现，“就朝民族的形成跨出了第一步”（同上，第89页）。因此恩格斯断言，民族是从部落发展而成的。（恩格斯的原话是：“从部落发展成了民族和国家。”《马克思恩格斯选集》第3卷，第515页）应该明确，部落也是原始时代的一种社会组织，它一般由同一血缘的两个或两个以上的氏族或胞族组成。随着氏族的发展，人口不断增加，一部分人向外开拓新的领域，于是从一个老的氏族分化出新的氏族，几个新老氏族结合在一起，就形成一个部落。有的部落则由若干具有通婚关系的邻近氏族结合而成。部落已不像氏族那样是严格意义上的亲属群体，在血缘亲属关系上已比氏族有所扩大。在部落时期，已有较明确的地域、名称、方言、宗教信仰和习俗，有以氏族酋长和军事首领组成的部落议事会，部分部落还设有最高首领。美国民族学家摩尔根在《古代社会》中对处于母系氏族阶段的易洛魁人部落曾作过描述，认为一个印第安人部落是由两个或两个以上的氏族发展而成的。由于氏族的自然发展，如人口增加，一部分人向外开拓新的领域，如此久而久之，相距较远的人们之间便产生了方言上的差别，于是新的部落便产生了。至古希腊荷马时代，部落已建立在父系制基础之上，有作为常设权力机关的议事会和掌握军事指挥、祭祀、审判等权力的军事首长（巴塞勒斯）。至古罗马王政时代，每一部落须由十个库里亚（胞族）构成，并设有元老院、人民大会和勒克斯（王）。进入原始公社后期，因各种日益频繁战争，最终导致了血缘联系逐渐被地域联系所取代，出现了由若干部落的解体并结合而成的部落联盟。部落联盟是由两个以上具有血缘关系的亲属部落组成的社会组织，是在氏族基础上结合成部落的进一步扩大。通常因战争或

防卫的共同需要而结成联盟。部落联盟一般都设有联盟议事会、人民大会和军事首长。十五世纪初，由五个部落联盟组成的北美东部印第安人的易洛魁联盟，堪称是部落联盟的最发达形式。部落联盟扩大了各部落间经济、文化的联系和活动的地域。加强了军事首长在频繁的掠夺战争中的个人权力，王权的意识即因之而萌生。同时它又加剧了社会成员间的分化，为阶级和国家的产生准备了条件，是部落向民族的形成跨出的第一步。正如恩格斯所说：“氏族一旦成为社会单位，那么差不多以不可克服的自然性（因为这是极其自然的）从这种单位中发展出氏族、胞族及部落的全部组织，这三种集团代表着不同程度的血缘亲属关系。”（《家庭、私有制和国家的起源》）联盟制又是氏族、部落制的扩大，而以氏族制为基础。联盟制密切了各部落间经济和文化的联系，并为阶级的产生、国家和民族的形成准备了条件。

部落道德既是对氏族道德的继承和发展，又与氏族道德有很大的不同。亦就是说，部落道德与氏族道德既有联系，也有区别，二者不能等同。对此，杨堃先生也发表了很好的见解，他说：“到了部落社会，氏族道德发展成了部落道德。部落道德一部分是从氏族道德继承来的，另一部分则是不同于氏族社会的部落社会的生产方式，以及诸如婚姻制度等在道德观念上的反映。”（《民族学概论》，第288页）

相邻部落与部落之间的关系一般是友好、亲善的，彼此间的交往、交换和互相聘问便是这种友好、亲善关系的标志。特别是从母部落分化出来的子部落，相互间的友好、亲善关系就更密切。但是，友好亲善归友好亲善，彼此部落间的疆域（即地盘）却是毫不相让，更不得侵犯。一旦发现对方部落有越界的覬覦之心或行动，用现在的话说就是“图谋不轨”或“侵犯领土及其主权”，那么势必就会挑起战斗，因为当时通行的道德准则，都把保卫部落疆土及其边界看成是部落全体成员最神圣的责任和义

务。与此相联系的是,人们都把力量和勇敢看成是部落成员必须具备的美德。正如拉法格所说:“力量和勇敢是处于经常不断的彼此斗争和同自然作斗争的原始人的首要的最必要的美德。”(拉法格著、王子野译:《思想起源论》,第99页)

显而易见,与力量和勇敢形成鲜明对照的无力和怯弱,在当时则是遭到贬斥的“恶德”而受到舆论的普遍谴责。

本来,视力量和勇敢为美德、视无力和怯弱为“恶德”的道德观念也是前此氏族道德的内容之一,但由于氏族社会所有的生产活动都是靠集体力量来完成的,个人的力量和勇敢以及相反的无力和怯弱并不显得突出,它还只是以“隐蔽”的形式存在于人们的心中。到了部落社会就不一样了,尤其是在部落社会后期,随着个人在生产活动中作用的提高,以及部落间战争的经常发生,力量和勇敢作为一种对部落成员的道德要求,便由“隐蔽”走向“公开”,并得到渲染和强化,使人们无不为之首肯。如中国神话传说中的英雄时代,像精卫填海、愚公移山、夸父追日、刑天舞干戚等传说中所表现出来的坚忍不拔、克服困难、艰苦奋斗、敢于牺牲的精神,便是这种道德观念的反映。

部落道德既然是氏族道德过渡到民族道德的桥梁,那么氏族社会的某些道德观念必然会在部落社会中得到保留和发展。如氏族社会中产生的自发的原始集体主义、原始的民主和平等等道德观念,在部落社会中就同样得到了保留和发展。

中国古籍传说中的黄帝是轩辕氏(一作有熊氏)的部落首领,后又成为炎黄部落联盟的组织者。他制造舟车,教人盖房,其妻嫫祖教人养蚕;大禹是夏后氏部落长、炎黄联盟首领、夏朝的建立者。他治水13年,三过家门而不入,“身执耒耜以为先,股无胈,胫不生毛”(《韩非子·五蠹》)等,就反映了当时的人们已具有了“天下为公”、“先人后己”的集体主义思想。那时的部落首领也都还是普通劳动者,他们生活朴素,看不出有更多的

特权：“尧之王天下也，茅茨不翦，采椽不斲；粢粢之食，藜藿之羹。冬日鹿裘，夏日葛衣。”（同上）谁出任部落首领，必须由部落联盟议事会民主选举。对部落首领的道德要求，必须是能做道德楷模。传说中的尧是陶唐氏部落长、炎黄联盟首领。他不仅精明能干，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。”这样，尧就用道德的力量团结人民，治理好部落联盟。舜是有虞氏部落长、炎黄联盟首领。他接替尧以后，也以尧为道德榜样，也用道德的力量去感召部落联盟内的所有成员。“舜耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽之人皆让居；陶河滨，河滨器则不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。”（《史记·五帝本纪》）由于他重视德行，人们都臣伏于他。据说他曾提出“五典”，就是“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”（《春秋左氏传·文公18年》），并把它看成是当时的五种道德规范，进而认真负责地用以对臣民们进行道德教育，使之能够接受，这就是“慎徽五典，五典克从”（《尚书·尧典》）。后来舜又令契作“司徒”（一种掌管教化的官），并对他说：“百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教在宽”（同上）。这里的“五品”、“五教”，也是指以上的五种道德规范。舜以善用道德来调整部落联盟内部的关系去对付外部落而著称：“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。”（《韩非子·五蠹》）

部落社会早期，母权制逐渐向父权制过渡，相互之间的道德标准也经常存在着矛盾和斗争。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书之序中提到的《奥列斯特》（埃斯库罗斯著）三部曲，就是用戏剧形式描写了当时没落的母权制与新兴的父权制相互之间两种不同道德标准的矛盾和斗争。到了部落社会的中期和晚期，当父权制取得决定性胜利时，妇女的地位也发生了根本性的变化：妇女在家里再也不被受到尊崇，相反却沦为奴隶，处于

从属和被支配的地位。这样，尊崇妇女便不再是一种美德。而使妇女，并把妇女当作财产一样进行随意处置，倒成了很自然的事，决不会引来道德舆论上的谴责。大概在部落社会的中期，出现了私有财产，尔后又出现了阶级，但公有制的生产方式及其思想观念在整个部落社会中仍占主导地位。“因此，部落道德也还是继承了氏族道德中的集体思想和平均思想。只是这种公有制道德观念，随着部落社会的发展在逐渐地淡薄。”（杨堃：《民族学概论》，第288页）随着生产分工和产品交换的发展，以及私有制和阶级的出现，原始公有制开始瓦解，出现了剥削和奴隶，导致了财产上的不平等。原来的公有制道德观念逐渐让位于私有制道德观念，部落道德也失去了往日的统一性，而开始出现裂痕。以往的血亲复仇的道德观念也逐渐失去了同等报复的意义，部落间可以通过协商，用财物或货币来抵偿血债。（《礼记·礼运》）“率土之滨，莫非王臣。”（《礼记·礼运》）

在部落时期，随着生产资料公有制的产生，人类开始从“淳朴的道德高峰”上跌落下来。尤其是部落联盟之间的争夺和杀戮，给人类的军事道德注入了新的内容。如中国古籍传说中共工（炎帝后裔的一支，为黄帝的水官）和蚩尤（东方九黎族首领，“两皞”集团的重要成员之一）之战，失败了的共工“怒触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃移焉。”（《淮南子·天文》）黄帝与蚩尤之战，“血流漂杵”，黄帝又与炎帝（姜姓部落首领）战。部落战争中的道德问题既有正义与非正义之分，也包含有争夺地盘、侵略扩张或争权夺利的成分。（《礼记·礼运》）

就在部落联盟之间进行激烈争夺的时候，氏族和部落也开始被所有制所分化与瓦解了。在氏族贵族尤其是某些氏族首领的子弟身上首先出现了腐化的现象。如传说中尧的儿子“丹朱傲，唯漫游是好，傲虐是作。罔昼夜晬晬，罔水行舟。朋淫于家。”（《尚书·皋陶谟》）尧素以严明著称，他理所当然地处置了这个

傲慢、懒惰、纵情声色、奢侈腐化的儿子。舜的儿子商均等人也是只知道唱歌跳舞，不具备“天下为公”的思想，舜当然也未让其继承自己的职位。禹的儿子启“淫溢康乐，野于饮食，将将鍠鍠，箚箚以方，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼”（《墨子·非乐上》）。他后来虽然取得了政权，但由于不注重德行，恣意妄为，失德于民，故终未守住其职位，而被“上天”取消其统治的资格。这类的事例很多。还有如帝鸿氏之子浑敦（驩兜）“掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周”，就是说他掩蔽道义，包庇奸贼，与“丑类”们一起办坏事。少皞氏之子穷奇（共工）“毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗蒐慝，以诬盛德”，既毁坏信用，废弃忠诚，又欺骗、造谣，任用奸邪。颛顼氏之子檮杌（鲧）“不可教训，不知话言，告之则顽，舍之则鬻，傲很明德，以乱天常”，即愚顽不化，刁恶奸诈。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”，意即贪婪奢侈，不照顾孤儿、寡妇和穷人。这些部落贵族抛弃了原始集体主义和原始的民主与平等，“最卑下的利益——庸俗的贪婪，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。”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第94页）这就是部落道德发展到顶峰时所带来的结果。

但部落道德较之于氏族道德，从人类道德的发展史来看，仍是一种进步，因为它毕竟在氏族道德与民族道德之间起到了一种承前启后的作用。它一手携氏族道德登上了部落道德的跳板，另一手又将其推向民族道德，为民族道德的形成起到了直接的铺垫。在民族道德未形成之前，尽管氏族道德是人类“淳朴道德的高峰”，恩格斯对此十分怀念，他说：“而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，而一切都是有条有理的。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；血亲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，这些称赞证明了，这样的社会能够产生怎样的男子、怎样的妇女。”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第92～93页）但另一方面，恩格斯又指出：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历史首创精神。他说：“氏族制度的伟大，但同时也是它的局限性，就在于这里没有统治和奴役存在的余地。在氏族制度内部，权利和义务之间还没有任何差别。”（同上，第154～155页）的确，氏族道德确乎淳朴、美妙，却又相当褊狭。许多氏族成员除了只知道本氏族的道德准则外，对外部世界的道德准则几乎一无所知。在部落特别是部落联盟基础上产生的道德观念，正好打破了原有的氏族壁垒，冲破了原有氏族的狭小范围，使人们在交往或战争中也了解到对方的某些道德习俗，这样就使部落道德增添了相容性和接纳性等内容。同时，一如上述，消极性道德观念及其行为也大量产生，进而为民族道德的产生直接起到了嫁接作用。

四、民族道德的形成——民族道德

民族是人们在历史上经过长期发展而形成的既稳定又发生变

动的共同体。“从部落发展成民族”，是人类最初形成民族的规律。在人类未形成民族之前，人类结成以血缘关系为纽带的氏族、部落，过着集体群居、共同劳动、平均分配的原始共产生活。随着生产的发展和人口的增加，部落越来越多。为了防止和维护某些共同利益，亲属部落间又结成部落联盟。部落联盟乃是向民族形成跨出的第一步。由若干部落或部落联盟发展成为一个民族，须具备若干客观条件，其中共同地域是形成为一个民族的空间条件；共同经济生活是形成为一个民族的物质条件；在前两者基础上产生的共同语言和表现于共同文化习俗（其中包括伦理道德）上的共同心理素质则是形成为一个民族的精神条件。

民族道德的产生始终伴随着民族形成的全过程。如前所说，民族是在氏族、部落的基础上发展起来的，同样，民族道德也是在氏族道德和部落道德的基础上发展起来的。

民族与氏族、部落的根本区别在于，氏族、部落的特征是以血缘关系为纽带，而民族虽然不能完全排除与这种血缘关系的有机联系性，但它却是以地缘关系为纽带作为其主要特征的。由氏族、部落发展成为民族和国家，人们“按地区来划分就被作为出发点，并允许公民在他们居住的地方实现他们的公共权利和义务，不管他们属于哪一氏族或哪一部落。”（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第166～167页）

民族道德产生后，统一的道德就分化为阶级的道德，而且就它的基本属性来看，包括其阶级性在内，大致有以下几点：

（一）时代性

关于民族道德的时代性，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”（《狄慈根哲学著作选集》第76页，三联出版社1978年版）。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和差异性,决不能将它们同日而语、混为一谈。这恰恰正是由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。”(《马克思恩格斯选集》第3卷,第134页,人民出版社1972年版)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,故而在其各阶级伦理道德的体系结构、基本观念、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。”（黑格尔：《历史哲学》第104~105页）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，在另一种环境、另一些人身上就是不道德。”（魏特林：《和谐与自由的保证》第154页，商务印书馆1979年版）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。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第132页，人民出版社1972年5月版）狄慈根也说：“民族不同，道德也不同。”（约瑟夫·狄慈根：《狄慈根哲学著作选集》第76页，三联出版社1978年版）世界各国各民族的伦理道德都不例外。由此可见，伦理道德的民族属性确实是一个不容忽视的问题。

（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、进取及有用的因素或成分，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。对世界各国各民族的伦理道德，当然也应该这么看。

民族道德还有其自身的基本结构。

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。

民族道德亦有其不同的类型。

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（包括一百万、一千万或一亿，甚至十亿人以上的各民族）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。

民族道德还具有多元化结构的特点。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与多元化结构的特点。譬如，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，但它又往往会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。

总之，民族道德的发轫及其状态是一个历史的动态的过程。在这个过程中，主要经历了由氏族道德到部落道德再定型为民族道德这样几个阶段。其中，氏族道德是起点，部落道德是中间环节，民族道德是前二者的结果。就民族道德的发轫过程及其状态进行探究，对于揭示并认识人类民族道德的发生与演变过程及其规律，无疑有着重要的意义。

附录二：

中国民族伦理学研究概述

民族伦理学(Ethno-ethics),亦称民族道德学、民族道德科学或民族伦理科学。是中国学术园地中自20世纪80年代末涌现出来,并日渐崭露头角的一门介于民族学和伦理学之间的新兴横向性跨界边缘学科。

一、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(据《吕氏春秋·恃君览》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。”我国有许多少数民族的“洪水”神话和关于人类、民族来源的神话,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于集体的需要,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、月复一月、日复

一日所进行的生产劳动的实践中，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我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》载：

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；老有所终，壮有所用，幼有所长，鰥、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，故为户而不闭，是谓大同。

这种情景，当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“身亲耕，妻亲织”，可他在民众中却享有崇高的威望：“神农无制令而民从”，“刑政不用而治，甲兵不起而王”³。据《抱朴子·诘鲍篇》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，恢而自得；不竞不荣，无荣无辱。山有溪径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐”；“势力不萌，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、禹时期为我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过渡的时期。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不便；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”⁴。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。据《韩非子·五蠹》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，而只有以德治人才能赢得人心。

当然，在中国的原始民族那里，一方面是“人类淳朴道德的高峰”，另一方面也存在着道德上的消极因素。譬如，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和本氏族内部，对于外民族或外氏族则经常发生争斗和杀戮，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，原始民族的道德观念，从消极点上来说，总是与褊狭、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。”⁵

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。如传说尧的儿子丹朱就很糟糕：“丹朱傲，唯漫游是好，傲虐是作。罔日夜颌颌，罔水行舟。朋淫于家。”⁶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。据说禹的儿子启“淫溢康乐，野于饮食，将将饷饷，箠磐以方，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼”⁷，他后来虽然取得了政权，但由于其所言所行，无德无义，因而失去了民心，终被“上天”（即广大民众）取消其统治的资格。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（共公）“毁信废忠，崇饰恶言，靖潜庸回，服谗搜慝，以诬盛德”；颛顼氏之子桀杌（鲧）“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”⁸。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很普遍，成了当时的主要社会问题。而正是这些现象和问题的出现，才拉开了由原本是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方式，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。”⁹ 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。^①

对于中国古代原始民族的道德状况，虽谈不上深入地细致地研究，但在许多古代文献著作如《尚书》、《吕氏春秋》、《庄子》、《韩非子》、《抱朴子》、《礼记》、《淮南子》、《商均书》、《史记》、《春秋左氏传》等书中，均有一定程度的记载，对于人们研究中国古代原始民族道德的发生史以及原始民族道德的基本风貌，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道德状况，先秦时期成书的《诗经》、西汉时期司马迁所著的《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》，唐高僧玄奘所著的《大唐西域记》，明代马欢所著的《瀛崖胜览》、费信所著的《星槎胜览》、巩珍所著的《西洋番国志》等著作中，均作了或详或简的记载和描述，其中还涉及到国外一些民族的道德风貌和道德习俗。这些记载或描述性的资料，虽然还不是研究性的，但它对于我们今天从事中国少数民族伦理道德的研究，同样有着无法替代的宝贵资料的价值和作用。

（二）近代的民族伦理研究

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”¹⁰、“忠孝、仁爱、信义、和平、智能、发明能力”¹¹、“世界主义、重道德、主张民权”¹²等看成是中国人的民族道德中的积极因素，而予以褒扬和肯定性评价。

与此同时，孙中山先生也把“亘古守法，不思变通”、“尚鬼神”¹³、“不敢行、知识程度不足、不敢为自主人、一盘散沙、贪污、自大、停滞不前、不尚自由”¹⁴、“家族主义和宗族主义”、“易走极端”¹⁵、“忧愁”¹⁶等看成是中国人的民族道德中的消极因素，而予以揭露并作出否定性评价。梁启超在揭露中国民族道德中的消极因素时，也十分的不留情面。在他看来，“奴性、愚昧、为我、好伪、怯懦、无动”¹⁷，“武断、虚伪、因袭”¹⁸，“缺公德、束身寡过主义、恶性”¹⁹，“不知法治为何物，不知有对于公众之责任”²⁰等，皆是中国民族道德中的致命弱点。对此，他理所当然地给予了猛烈抨击。甚至连文化革命的旗手鲁迅先生对此也颇有同感，进而他也在中国民族道德的痼疾中找到了如下顽症：“自欺”²¹，“自大”²²，“自利”²³，“卑怯”²⁴，“残虐”²⁵，“惰性”²⁶，“疾天才”²⁷，“瞒和骗”²⁸，“破坏欲”²⁹，“眼光不远”³⁰，“奴才主义”³¹等等。其他如李大钊、陶行知、蔡元培，以及林语堂、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，则很少有人涉及。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8、9期合刊上发表《我对于康藏民族称呼的一点意见》一文。在该文中，曾氏在论及康藏民族文化时指出：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，我们不仅不能鄙视，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：（一）崇拜三个伟人；（二）奉行宗教原则，并了解其意义；（三）显扬父母；

(四) 尊敬有德者；(五) 尊敬耆老与贵族；(六) 爱护亲友；(七) 忠于国家；(八) 诚实；(九) 研究食品与货品之用途；(十) 学习贤者言行；(十一) 受人恩惠，必须感激思报；(十二) 采用规定之度量衡制；(十三) 与人同必合德共事，勿存妒念；(十四) 勿听妇人之言；(十五) 语言温婉而宏辩；(十六) 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交融的特点，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：“松赞王凭藉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、必须正直、效法上流、善用财食、有恩当报、斗称无欺、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。”³²两相比较，可以明显看出曾承本在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。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。

另外，20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，

所涉及内容尚属资料性，但同样为今人的民族伦理学研究起到了资料积累和铺垫的作用。

二、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

新中国的成立，为民族伦理学的研究提供了新的契机。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，先后深入到各少数民族地区，对各少数民族的社会制度、经济发展阶段、阶级机构、民族间和民族内部的关系、风俗习惯及宗教信仰等情况，做了比较系统而又全面的调查。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（包括神话传说、民间故事、民歌、格言、谚语及文化典籍、礼仪礼节、丧葬、禁忌等）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学研究奠定了坚实的基础。

同其他许多学科一样，民族伦理学研究在“文化大革命”的十年动乱期间，也遭到了被冷落和停滞不前的命运。

党的十一届三中全会后，各门学科勃勃生机，在科学研究的百花园中竞相吐艳。同时，随着社会的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，就有人分别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，从总体联系性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，认为必须以马克思列宁主义和理论联系实际的思想原则作指导，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去充实和丰富马克思主义民族学和伦理学的思想理论宝库。同时，积累和收集资料也是民族伦理学研究的基础性工作。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。尤需在理论高度、广度和深度上做文章，扩大加深知识结构，使民族伦理学能够真正跻身于当代新学科之林。³³

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？它与中国伦理思想之间是一种什么样的关系等问题，有学者认为：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,但统一却是大势所趋,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。历史上,中国境内的各民族,都有自己悠久的历史 and 灿烂的文化,都为开拓疆土、发展经济、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。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和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”,在民族精神文明中居于特殊的地位。从道德所能起的作用来看,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，都是不言而喻和昭然若揭的。³⁴

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”，忽视或抹杀了中国少数民族伦理思想的客观存在，显然是“以偏概全”的做法和极不公正的态度。当然，不能否认，汉民族是中华民族的主体民族，约占全国总人口的90%以上。因此，如果不抱民族偏见的话，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、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思想中，起着举足轻重的作用，“千百年来已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。”³⁵但同样应该承认，虽然少数民族总人口约占全国总人口的不到10%，但民族众多，已被政府正式确认的单一民族就有55个，民族道德的结构成分往往呈现出多元化的色彩。³⁶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。³⁷

（二）民族伦理学研究成果综述

对民族伦理学的研究，在我国学术界虽然起步甚晚，但一俟出现，很快就引起了人们的关注和重视，在较短时间内，人们已纷纷将拓荒的犁铧垦进了这块处女地，使它终于也能够独辟一条

蹊径而跻身于各门新学科之林，以致成为了一门崭新的学科。而且从所取得的成果来看，近年来已取得了可喜的进展。主要表现在：

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，有学者根据西部地区民族成分众多、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尔后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4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：其一是关于伦理学的基本理论问题；另一主题就是关于民族伦理学的若干问题。

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”。此次会议在贵阳花溪召开。会上，有关学者除了对民族伦理学的若干问题进行了热烈讨论外，贵州的学者还根据民族学田野调查所得到的第一手资料，分别介绍了布依族和侗族的道德状况和面貌，并准备组织编写关于这两个民族的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，其中有相当一些学者对民族伦理学研究极有兴趣，故这次对民族伦理学的专题讨论既充分也热烈。一些学者还就云南的一些民族的传统习俗和道德生活现象进行了介绍和交流。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，在中国尚属

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研讨会”。此次会议在成都召开。除会上不少学者就民族伦理学的有关问题进行了学术交流外，会后还组织与会者到四川藏族和羌族地区去进行了对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、区也正在积极筹备成立伦理学会，也准备结合本地区的民族实际，把民族伦理学特别是少数民族伦理思想作为自己的重要研究课题。

有关学术组织的相继成立，为民族伦理学特别是少数民族伦理思想的研究提供了重要的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并迅速成长的一个重要的社会因素。

2. 少数民族伦理思想被收入重要辞书

1989年2月，吉林人民出版社出版了90余万字的《伦理学大词典》。该词典由中国人民大学宋希仁教授主编。该辞书首次将中国55个少数民族的道德观念和习俗及一些未定民族体的道德观念和习俗，分为108个词目收入其中。这标志着中国各民族的伦理道德终于在中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长达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。该辞书也将中国一些主要少数民族的伦理思想细分为154个词条收入其中。这就纠正了中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》(该套全书共分11卷,系由中国伦理学会会长罗国杰教授主编),其中的《中国伦理思想史卷》分卷,也将中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》。该宝库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。该书作者从浩瀚的中国历代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,基本上向世人展示了中国各民族尤其是汉族历代伦理思想的全貌。

1999年1月,中国广播电视出版社出版了长达200多万字的《伦理百科辞典》。该辞典同样由徐少锦教授和温克勤研究员主编。该辞典除了分门别类地对汉民族的伦理思想进行了较全面的介绍外,还对55个少数民族的伦理思想各分一个总条目进行了介绍。

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》。该辞典由国家民委和中央民族大学的谢启昆、李双剑、丹朱昂奔等为主编。该辞典也从多方面、多角度撰写了藏族伦理思想方面的词条。后来又以该辞典为基础,扩充成了300余万字的《藏族大辞典》,已决定仍将由甘肃人民出版社出版,同样扩充了藏族伦理道德方面的内容。

3. 出版了有关专著

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,杨堃先生曾用一节的篇幅,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先生的《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由林耀华教授主编的《民族学通论》。在该书第五单元“物质文化与精神文化”之第十六章“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。这是1989年10月在昆明召开的中国西部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经过再度修改后汇编而成的。该书共汇集了28篇论文，涉及到30多位作者。其中，从学科理论角度专门探讨民族伦理学研究对象的有两篇；专门研究一些具体少数民族伦理道德的文章最多，共11篇；从比较分析的角度和民族心理研究的角度探讨民族伦理道德的各占一篇。从总体上看，这虽然还只是一本论文集，但却从多角度、多方位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³⁸，又标志着本门学科的研究取得了新的进展和突破，是本门学科在刚刚起步、发展进程中的新收获。³⁹

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、中国人民大学原副校长罗国杰教授的支持，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。这些学者长期生活在少数民族地区，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，故而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中国西南少数民族道德生活的全貌，但为中国开创地区性、区域性的民族伦理学研究走出了新路子，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，共收入论文29篇，其中有不少作者是少数民族。贵州也是中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。

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》。该书在成稿过程中，曾得到国家自然科学基金会的资助，是著者们于1990年申请的一项国家社会科学基金课题的阶段成果之一。该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名作者本身就是少数民族。他们按地区和民族分类，分别从中国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及道德风貌进行了介绍和描述，为人们展现出了一幅风姿绰约、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中央民族大学施正一教授主编的《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、李毅夫先生等分别为之作序；中央电视台和有关报纸杂志等分别予以介绍和报道；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专著，主要是为非传统民族学专业的有关民族科学与民族院校研究生提供的专业基础课教材，自然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参考材料。它表明，该书的正式出版，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。由于该书篇幅较大，长达75万余字，而学生们的课时有限，故施正一教授后来又将该书缩编为《简编广义民族学》，业已由中央民族大学出版社1996年10月出版。显然，这对民族伦理学的研究和发展，将是一个很大的推动。

笔者集十多年来研究民族伦理学之心得，著成《民族伦理学》（该书系国家社会科学基金资助项目《民族伦理学研究》课题之最终成果），已于1997年12月由中央民族大学出版社出版。在拙著中，笔者对民族伦理学作了三个层次方面的研究，即：从宏观的角度，视民族伦理学为一门新兴边缘交叉学科，并分别就民族伦理学的研究对象、内容、方法等问题进行了研究；从中观的角度，侧重对中国少数民族伦理思想的主要表现形式、内容、特点、类型、发展趋向等问题进行了研究；从微观的角度，对族别伦理学，即某些具体民族如蒙古、回、藏、维吾尔、壮、朝鲜、满、白、傣、景颇、德昂等少数民族的伦理思想进行了研究（由于笔者曾在西藏插过队，大学毕业后又长期在西藏民族学院从事过教学与研究，故特地对藏族伦理思想作了重点研究）。拙著出版后，《人民日报》、《中国教育报》、《民族研究》、《中央民族大学学报》、《道德与文明》等许多报纸杂志纷纷为其发表了书

评或书讯，在学术界产生了积极的反响。⁴¹

1994年，笔者曾独自承担并完成了国家教委“八五”人文社会科学研究资助项目《藏族传统道德与现代文明》，并已于1996年5月顺利结题。该课题除前言和后记外，共分三编。上编：藏族道德发展的历史轨迹——分别论述了藏族远古时期的道德思想；吐蕃时期的道德思想；封建农奴制时期的道德思想；社会主义初级阶段的道德思想等问题。中编：藏族传统道德的片段研究——分别论述了古代藏族人民的理想人格典范——《格萨尔》中的伦理思想；吐蕃王朝时期一部重要的伦理学文献——《礼仪问答卷》中的伦理思想；藏族禁忌与藏族道德规范；藏族民间故事——《尸语故事》中的伦理思想；藏族道德训言诗——《萨迦格言》中的伦理思想；藏族著名传记小说——《玛尔巴译师传》中的伦理思想；从《仓央嘉措情歌》看第六世达赖喇嘛的藏族妇女道德观等问题。下编：藏族传统道德与现代文明的承接——分别论述了藏族传统道德与现代文明的含义、定义及其理解；藏族传统道德与现代文明的价值取向标准；藏族传统道德与现代文明的碰撞和冲突；藏族传统道德与现代文明的承接；藏族传统道德与现代文明的耦合、调适及升华等问题。严格地说，这应属于族别伦理学研究的范畴。下面介绍的两部著作同样属于此列。

1998年8月，宁夏人民出版社出版了由马绍周、隋玉梅编著的《回族传统道德概论》。该书除绪论和后记外，共分九章，分别论述了回族传统道德的形成和发展；回族传统道德的特点、社会作用及其与伊斯兰教义、教法的关系；回族传统道德的基本原则和规范；回族道德范畴；回族的婚姻家庭道德；回族的职业道德；回族传统道德中的行为选择和道德品质；回族的人生观和道德理想；回族传统道德教育和道德修养等问题。

1999年9月，当代中国出版社出版了由杨国才教授撰著的

《白族传统道德与现代文明》。该书除绪论和后记外，共分八章。分别论述了白族社会公德；白族劳动道德；白族贸易道德；白族恋爱道德；白族婚姻道德；白族家庭道德；白族丧葬道德；白族宗教信仰道德等问题。

以上这些民族伦理思想研究的著作，无疑是对民族伦理学研究的进一步深化。

4. 发表了有关学术论文

根据笔者所掌握的资料，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中国少数民族伦理思想研究的状况及发展趋势。自那以来，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》、《中央民族大学学报》等民族学研究的核心期刊及各民族地区创办的民族研究类刊物上，都陆续发表了有关民族伦理学研究方面的文章。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。据粗略估计，自党的十一届三中全会以来，仅就民族伦理学研究而言，全国各级各类杂志、刊物发表的文章，已有200篇左右，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》（现已更名为《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，除了大多数是对中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，民族文化与中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起到了推波助澜的

作用。⁴²

5. 少数民族伦理道德日益成为一个重要的研究领域

人们过去对我国少数民族伦理思想的研究没有给予足够的重视,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学和伦理学研究为主要内容的刊物、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,有的省份甚至直接成立了民族伦理学研究会,把多民族聚居区的各少数民族伦理思想直接纳入其自己的研究范围。有的学者甚至著文建议:(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交叉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此方面研究的学人,尽快组织协调起来,分工合作,共同创业。(二)应成立研究学会。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”,根据中国的情况,亦可称作“中国少数民族伦理学研究会”,侧重对我国少数民族的伦理思想进行研究,但也不排除对汉民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。认为这一规划的具体实施办法,可以甲: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);乙:编撰《中国少数民族伦理思想发展史》(同样,既可以是综合民族的,也可以是单一民族的);丙:编撰《中国少数民

族伦理思想与宗教的关系》；丁：编撰《中国少数民族伦理学概论》等等。（四）应创办学术刊物。认为学科队伍要壮大、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》（国内亦可称作《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，加强对民族伦理学的研究，从理论上讲，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，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，民族伦理学尤其是少数民族伦理思想必将日益成为一个重要的学术研究领域。

三、中国民族伦理学研究的现状与特点

中国对民族伦理学特别是对中国少数民族伦理思想的研究，从其现状来看，主要有这样几点：

（一）从无到有

从中国历史上看，虽然人们过去对民族伦理学积累了丰富而宝贵的资料，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年代末期才出现的。正是从这个意义上说，民族伦理学的建立，同其他任何新兴学科一样，也经历了一个从无到有的过程。

（二）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杀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。譬如，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伦理思想在其内。这就使一些少数民族的成员不得不提出疑问：难道中国少数民族就没有自己的伦理思想了吗？回答无疑是否定的。但如果说有，难道它不属于中国伦理思想的一部分吗？应该说，这些少数民族同胞的意见是很正确的。事实上，中国历史上无论是已经消失了的民族还是现存的民族，都有自己独具特色的民族伦理思想，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，也都具有其自身独特的价值。因此，中国伦理思想理所当然地应该包括中国境内所有民族的伦理思想在其内。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。

（三）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历史性的、长期的铺垫工作，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为什么，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，由自发转变为自觉。

就目前来看，中国对民族伦理学特别是对中国少数民族伦理

思想的研究，还具有这样几个特点：

（一）独创性

根据现有的资料，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，中国学术界在20世纪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（其苏联名字为克留科夫，因他娶了一位中国太太，又长期研究汉学，故刘克甫实为他的汉文名字）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·戴西博博士等在与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和伦理学交叉交融下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，皆肇始于中国。

（二）不平衡性

从中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；有的民族地区则没有成果。显然，这种情况是亟

待改变的。

(三) 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”似的状况,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研究方面。他们认为,中国这么多少数民族,每个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。

总之,综上所述,笔者认为,民族伦理学已日益成为我国民族学和伦理学研究中的一个重要分支领域。当前,在党的十六大、十七大精神的鼓舞下,在党的以德治国的治国方略的指引下,加强对民族伦理学的研究,相信对我国作为一个多民族国家,特别是对我国少数民族和民族地区的精神文明建设必将起到积极的推动作用。

注释:

1. 《马克思恩格斯全集》第3卷,第35页。
2. 《庄子·盗跖》。
3. 参见《淮南子·汜论训》、《商君书·画策》等。
4. 《尚书·尧典》。

5. 《马克思恩格斯选集》第2卷，第67页。
6. 《尚书·皋陶谟》。
7. 《墨子·非乐上》。
8. 《春秋左氏传·文公18年》。
9. 《马克思恩格斯全集》第21卷，第113页。
10. 《中国民族问题的彻底解决——向美国人民的呼吁》，1890年8月。
11. 《民族主义》第六讲，1924年。
12. 《三民主义》，1924年。
13. 《上李鸿章书》，1894年6月。
14. 《建国方略》，1917年。
15. 《三民主义》，1924年。
16. 《在广东第一女子师范学校校庆纪念会上的演说》，1924年。
17. 《中国积弱溯源论》，1901年。
18. 《科学精神与东西方文化》，1922年。
19. 《新民说》，1902—1903年。
20. 《敬告国中之谈实业者》，1910年。
21. 《科学史教篇》，1907年。
22. 《文化偏至论》，1907年。
23. 《谈所谓“大内档案”》，1927年。
24. 《热风·随感录之三十八》，1918年。
25. 《一九一八年八月二十日致许寿裳信》。
26. 《这个与那个》，1925年。
27. 《文化偏至论》，1907年。
28. 《论睁了眼睛看》，1925年。
29. 《记谈话》，1926年。
30. 《两地书》，1925年。

31. 《一九一八年八月二十日致许寿裳信》。

32. 第五世达赖喇嘛罗桑嘉措著、郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年7月出版。

33. 参见熊坤新：《民族伦理学刍议》，载《民族研究》1989年第4期（中国人民大学复印资料《伦理学》1989年第8期）；《新兴边缘学科——民族伦理学》，载《人民日报》1995年1月26日第11版（人大复印资料《伦理学》1995年第2期）；李健：《试论民族伦理学的研究对象》，载《民族伦理研究》，云南民族出版社1990年6月版；雷克勤：《试论民族伦理学的对象》，载《民族伦理研究》，同上；杨国才：《民族伦理学的研究对象》，载《光明日报》1990年1月22日；等。

34. 参见熊坤新：《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（人大复印资料《中国少数民族》1988年第9期）。

35. 参见熊坤新：《我国少数民族伦理思想研究的现状与展望》，载《道德与文明》1988年第2期（人大复印资料《伦理学》1988年第6期）。

36. 参见熊坤新：《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）。

37. 参见熊坤新：《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（人大复印资料《伦理学》1990年第8期）。

38. 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笔者一本俄文版的《西亚各民族的伦理道德》，此书也是一本论文荟萃性质的集子，与中国云南民族出版社出版的《民族伦理研究》颇类似。

39. 参见熊坤新：《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；《民族伦理学研究的新进展与新收获——喜读〈民族伦理研究〉》，载《民族研究动态》1991年第3期。

40. 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伦理道德研究〉评介》，载《道德与文明》1992年第5期。

41. 值得庆幸的是，笔者于1996年9月，正式招收了韩国留学生郑慧雄，作为攻读民族伦理学专业的第一位硕士研究生。这不仅意味着民族伦理学有了传人，而且今后还可能影响到国外。

42. 参见熊坤新：《中国民族学界应关注民族伦理学研究》，载《民族研究》1992年第1期；《民族伦理道德发展特点初探》，载《黑龙江民族丛刊》1992年第1期（人大复印资料《伦理学》1992年第9期）；《当代中国少数民族地区的传统道德在道德教育中的功能与作用问题》，载《贵州民族研究》1995年第2期（人大复印资料《伦理学》1995年第9期）；《藏族伦理思想发展略论》，载《中央民族学院学报》1991年第1期；《古代藏族人民的理想人格典范——兼论〈格萨尔〉中的伦理思想》，载《民族论丛》第10辑；《吐蕃时期一部重要的伦理学文献——试论〈礼仪问答卷〉中的伦理思想》，载《藏学研究论丛》第3集；《试论藏族禁忌与藏族道德规范的联系及区别》，载《中国藏学》1991年第4期；《〈萨迦格言〉伦理思想研究二题》，载《西藏民族学院学报》1990年第3期；《试论〈玛尔巴译师传〉中的伦理思想》，载《西藏民族学院学报》1989年第3期（人大复印资料《伦理学》1989年第9期）；《试析〈尸语故事〉中的伦理思想》，载《西藏民族学院学报》1988年第1、2期合刊；《回族伦理思想概览》，载《青海民族学院学报》1990年第1期（人大复印资料《伦理学》1990年第3期）；《苗族伦理思想》，载《云南民族学院学报》1990年第1期；《满族伦理思想简述》，载《北方民

族》1992年第2期（人大复印资料《中国少数民族》1992年第12期）；《试探朝鲜族的伦理思想》，载《北方民族》1993年第1期（人大复印资料《中国少数民族》1993年第6期）；《影响维吾尔族伦理思想和道德观念的重要历史人物》，载《西域研究》2001年第3期；马进：《多元一体伦理道德的魅力——西北少数民族伦理道德研究之一》，载《西北民族研究》1995年第2期；郝宜令：《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；马昌忠：《回族家规庭训浅析》，载《回族研究》1995年第4期；何星亮：《维吾尔族传统的伦理道德》，载《西域研究》1995年第2期；何波：《藏民族传统伦理道德结构析》，载《青海民族学院学报》1995年第1期；王克：《论壮族传统伦理道德与壮族地区经济建设》，载《贵州民族研究》1995年第3期；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；金珍珠：《朝鲜族古代道德研究》，载《道德与文明》1990年第4期；蛮夫：《红河地区瑶族传统道德与社会主义精神文明建设》，载《民族学通讯》第90期（1989年）；张向东、张春华：《浅谈白族谚语中的道德观念》，载《道德与文明》1991年第1期；向零：《侗族的伦理道德与社交礼仪》，载《贵州民族研究》1995年第3期；吴世华：《程阳桥的建筑艺术和侗族的传统道德》，载《中南民族学院学报》1989年第2期；海云龙：《浅谈彝族的婚习及其道德观念的演变》，载《民族理论研究》1989年第2期；杨涛：《试论云南各族的崇尚美德》，载《云南师范大学哲学社会科学学报》1995年第3期；马廷森：《论羌族宗教的伦理道德》，载《西南民族学院学报》1995年第5期；王路平：《论彝族传统道德价值观》，载《思想战线》1995年第4期；《试论彝族传统的道德价值观》，载《云南教育学院学报》1995年第4期；《彝族传统道德价值观简析》，载《广西民族研究》1995年第1期；赵崇南：《仡佬族

道德浅论》，载《贵州民族研究》1995年第3期；付芹：《佤族道德谈》，载《道德与文明》1988年第6期；江廷煌：《评水族善恶故事》，载《南风》1984年第5期；宋涛：《少数民族传统道德与民族地区的精神文明建设》，载《学术论坛》1996年第6期；何耀华：《民族优良传统道德与精神文明建设》，载《云南社会科学》1996年第2期；缪家福：《当前民族地区思想道德建设探析》，载《民族工作》1996年第9期；张乃兴：《浅论回族的伦理道德文化》，载《西北第二民族学院学报》1996年第4期；杨玉琪：《侗族传统伦理道德的特征与转型》，载《广西民族研究》1996年第3期；周兴茂：《论土家族的优良传统道德》，载《湖北民族学院学报》1996年第3期；张福：《云南少数民族的原始道德观及习惯法》，载《云南师范大学学报》1996年第1期；张世珊：《汉侗传统伦理文化的比较》，载《中南民族学院学报》1996年第4期；缪家福、苏迎春：《民族地区思想道德建设的特点及规律探析》，载《中央民族大学学报》1997年第1期；缪家福：《新时期少数民族思想道德建设特点探析》，载《云南民族学院学报》1997年第1期；杨国才：《儒家伦理道德对少数民族的影响》，载《中央民族大学学报》1997年第4期；陈玉文：《论少数民族伦理道德文化》，载《内蒙古社会科学》1997年第3期；马进：《多元一体伦理道德的魅力——西北少数民族伦理道德研究之一》，载《西北师大学报》1997年第3期；梁向明：《回族道德浅论》，载《回族研究》1997年第3期；陈晓虎：《略论回族伦理道德的优良传统》，载《中国穆斯林》1997年第6期；唐蓓、白鲸：《保安族伦理道德初探——西北少数民族伦理道德之三》，载《甘肃社会科学》1997年第4期；张雷军、黄昌莉：《我区少数民族思想道德状况调查及分析》，载《新疆社科论坛》1997年第2期；贾秀兰：《论凉山彝族社会的伦理道德规范》，载《西南民族学院学报》1997年第1期；黄昌莉：论《傈

傈族的传统道德思想》，载《中央民族大学学报》1997年第3期；晓根：《拉祜族传统道德的特点》，载《云南民族学院学报》1997年第2期；吴正光：《郎德寨苗族的传统美德》，载《贵州民族研究》1997年第1期；奉江：《广西各民族传统道德的继承和发展引论》，载《广西社会科学》1997年第4期；白万柱、额尔德木图：《元朝时期蒙古族的伦理思想——谈忽必烈对蒙古族伦理思想的新发展》，载《内蒙古民族师院学报》1997年第2期；宝贵珍：《论成吉思汗的伦理思想及其政治意义》，载《黑龙江民族丛刊》1997年第2期；孙莉：《苗族婚俗伦理文化意蕴思考》，载《毕节师范高等学校学报》2000年第1期；周圣洲：《论少数民族大学生社会主义道德观之培养》，载《学术论坛》2000年第3期；熊坤新：《影响维吾尔族伦理思想和道德观念的重要历史人物》，载《西域研究》2001年第3期；徐平：《藏族的婚姻规则和道德观念》，载《中国西藏》2001年第2期；姜颖：《试析拉祜族原始宗教与伦理道德的关系》，载《思想战线》2001年第5期；马志俊：《伊斯兰教法对回族道德观和习惯法的影响》，载《宁夏大学学报》2001年第1期；朋·乌恩：《元之前蒙古族道德范畴研究》，载《内蒙古社会科学》（蒙古文）2001年第6期；萨·巴特尔：《蒙古〈英雄史诗〉伦理文化的基本精神》，载《内蒙古社会科学》（蒙古文）2001年第6期；罗箭华：《论少数民族道德传统的特征及其影响》，载《柳州师专学报》2002年第1期；李韬：《少数民族传统生态道德观刍论》，载《云南民族学院学报》2002年第5期；洛加才让：《藏族生态伦理文化初探》，载《西北民族学院学报》2002年第5期；熊坤新：《民族道德的发轫过程及其状态研究》，《伦理学研究》2003年第2期；熊坤新：《论民族道德与宗教道德》，《伦理学研究》2007年第2期；熊坤新：《论民族道德与政治道德》，《西南民族大学学报》2000年第2期；等等。

附录三：

中国历史上的少数民族伦理思想概述

一、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形。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。冬日鹿裘，夏日葛衣，虽监门之养，不亏于此矣。”“尧饭于土簋，饮于土铎”。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。”尧近晚年后，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”。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，其原因就在于他身体力行，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”，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：“春风杨柳万条条，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”。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“锦衣与琴，为筑仓稟，予牛羊”。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。”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。”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”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”，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，殛鲧（涛机）于羽山，四罪而天下咸服。”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、骥凯、涛哉、大临、龙降、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、弟恭、子孝，内平外成。”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。

（三）禹

禹，姓姒。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，“身执耒耨以为民先。股无胈，胫不生毛。”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，以私害公，自辛至甲四日，复往治水。”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。”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。”由此开始，中国历史上已出现了民族和国家的雏形，同时也出现了民族道德的雏形。

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。

二、唐宋时期的少数民族伦理思想

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。造成这种情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》中的伦理思想

《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”。它以兄与弟对话的形式，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。故有的藏族学者曾认为它可以与汉民族的《论语》相媲美。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。”

《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，即如同畜生，徒有‘人’名而已”。强调人伦关系及社会秩序“应有长幼之序，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》中的伦理思想

《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，善辨是非，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。因为作者在中书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》中的伦理思想

《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》中的伦理思想

《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。

三、元朝时期的少数民族伦理思想

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》中的伦理思想

《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，为由谁继承汗位曾大伤脑筋。他意在让三子斡阔台继位。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。唯有三子斡阔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阔台。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，斡阔台执位期间，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》中的伦理思想

《成吉思汗的箴言》，亦称《成吉思汗遗言录》，是蒙古族历史上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，不懂得他们的疾苦。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。三子斡阔台说：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，认为唯有三子斡阔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阔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》中的伦理思想

《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》中的伦理思想

《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“修身齐家治国平天下”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》中的伦理思想

《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，哪怕要危及生命，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“命定论”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，教育人们要具有正直、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。

四、明朝时期的少数民族伦理思想

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，他们的伦理学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》中的伦理思想

《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“系千百年之是非”，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、善恶绝不是亘古不变、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！”作者认为，无论是孔圣人，还是儒学经典，都不是“万世之至论”，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。”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“察迩旨”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。”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”，虽大圣人不无势力之心，则知势利之心亦吾人禀赋之自然矣。”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”。李氏甚至认为《红拂记》中的侠女私奔“可师可法，可敬可羨”，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》中的伦理思想

《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，真主显大命而掣万有之纲，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、节睡卧、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之中的真主。“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“人道之指南，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，把今世看作是“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向善，“真宰（指真主）欲降之大任，必先苦其心志，饿其肌肤，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》中的伦理思想

《甘丹格言》，为明朝时期西藏第三世达赖喇嘛索南嘉措之师索南扎巴（1478—1554年）所著。是藏族历史上继《萨嘉格言》之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，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》中的伦理思想

《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，独不恩君之所赐，我以斯土者何为，而我之所以守斯土者又何为？”这实际上是对宋明以来汉族儒学的“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。”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”去“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，并分别对之作了较详细的阐述。

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，行动跬步不难，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，于豆觞则受其恶，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，勿围娣媳之炉；为娣媳者，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，痠痒为之相关，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，知礼葬，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》中的伦理思想

《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，为物所感之谓也。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。

五、清朝时期的少数民族伦理思想

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》中的伦理思想

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

该书作者奕忻出身皇族，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。

奕忻在《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。”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，在奕忻看来，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？”即是说，政

权必须要人去掌握，而没有人，则只不过是个空架子。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。”“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视之。故曰：民为邦本。”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，德之藏否于民视之，福之应违于民验之。”实际上，这种把国家的兴衰和统治者是否有德福都要取之于民视之的思想，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。

奕忻在《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，继焉罔念辄之于内，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，凡人视为可欣可羨之事，必求之而必得之，其害可胜言哉？”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”。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，狙乎习之所染，以声色货利为可欣可羨之事，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。”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。”奕忻所讲的“道”，即是“理”，认为它是“大中至正”的，故它能“综乎万变”、“统乎一尊”。在奕忻看来，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”。奕忻强调，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。”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。”实际上，奕忻的“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》中的伦理思想

《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,学富五车,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的观察,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,他的部属也会模仿。”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’！”

《国王修身论》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》中的伦理思想

《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，却是难能可贵的了，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“有无相资，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，要和睦又相亲”；“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》中的伦理思想

《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、福禄皆来自于祖先，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》中的伦理思想

《迪孙》，是清代白族著名学者高禹映（1647～1707年）的伦理学著作。

高禹映，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，高裔映“以只身单骑殄大逆制溃军，天子鉴其忠悃，特授予参政”。旋退居结磷山学馆，从事教学和著述。经他启迪教育过的学生，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。高裔映一生著作甚丰，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。”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裔映所撰家谱中写道：“裔映慈祥在抱，喜施济。凡施药、施棺、养老、放生、掩骨、埋胔骨及一切拔困之事，皆捐资为之，无所吝事。”说明高裔映的“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！”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”。在这一点上，他本着“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）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。”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”。他坚决反对“贪国之利以伤伦”，主张“君子居谦以受益”。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”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。

附录四：

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少数民族和民族地区，对各民族的道德观念和道德生活起到了不同程度的影响。

一、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“人类淳朴道德高峰”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上，往往把集体和群体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”等论点相形见绌，自惭形秽，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，决不能捡起来据为己有。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，严格地恪守之。

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，也毋须关门抵杠，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。如独龙族中长期以来就盛行着一句话：“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所共有的道德规范。

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。

二、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在路边，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。”现在已过去十年，藏区的面貌已发生了很大的变化。听来自藏区的一些人说，现在藏人经商者和内地一样，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：据原《民族团结》（现已更名为《中国民族》）杂志社的记者郑茜说，她近来到一些少数民族地区，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。作为乞丐本身也有着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。

仅此几例足以说明，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。

三、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和民族地区的经济建设纳入到社会主义市场经济建设中来，以至成为社会主义市场经济的一部分。然而，中国少数民族和民族地区的经济建设，由于其社会历史、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，又被卷入到社会主义市场经济的轨道，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，问题是怎么样进行耦合即协调和接轨。因为既然少数民族和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。

四、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，就是要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、反对分裂，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特别是中华民族的凝聚力、亲和力，从而促进民族间的大团结也是大有好处的。

五、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 new 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

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。此前所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永恒性价值。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连的链条，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、艺术家等这样一些“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。

六、少数民族传统美德与社会主义市场经济的辩证关系

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，少数民族和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。在中国少数民族和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，建设社会主义物质文明、精神文明、政治文明，培育四有新人的强大精神支柱，更是少数民族和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。

附录五:

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，分则两伤”——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”。（《毛泽东选集》第616~617页，人民出版社1964年4月版）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、13亿多人口的国土上。各民族之间的关系是平等团结、互助友爱、和谐共处的关系。之所以如此，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”（《周恩来选集》〈下卷〉第259页，人民出版社1984年11月版）。

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分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割的结合度上来理解和把握,应从汉族和各少数民族“三个离不开”(即汉族离不开少数民族,少数民族离不开汉族,少数民族离不开少数民族)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或代称“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。

一、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(参见熊坤新:《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)。

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、基诺等族和僮人,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)生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淳朴的集体主义道德观念,这种浓厚的群体意识和淳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淳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淳朴的集体主义道德观念。”(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)当然,这种集体观念(或群体观念)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,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活中，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。正如独龙族人说：“有饭不给大家吃，是最害羞的事情。”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、群婚残余等道德观念（参见杨奇威：《云南少数民族原始道德初探》，载《云南少数民族哲学思想史论文集》（第一集），第104～116页）。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（参见施正一主编：《广义民族学》中“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）。

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所决定的，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（参见施正一主编：《广义民族学》中“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）。

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地跨入到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,它作为一种历史沉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,影响到民族的思想方法和心理状态,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。(参见石朝江:《苗族传统文化与社会主义现代化》,载《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)。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。(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)。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。

二、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。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”（〔波斯〕拉施特：《史集》第1卷），那么这个民族就注定要灭亡。他坚信“能治家者即能治国”（《高丽史》卷28）。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。”（《高丽史卷28》卷28）这是成吉思汗以君临臣下的口吻对全体民族的道德教育。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，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”。同时他还认为，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地生活”。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”（参见陈瑛等主编：《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）。应该说努尔哈赤的这些思想，是研究满族道德教育的极其重要的史料。

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（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）。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”（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）。“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。”（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110页）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，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，即如畜生，徒有‘人’名而已。”（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110页）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。”（转引自《藏族文学史》，四川民族出版社1985年9月版，第46~47页）它通过对父母（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……”（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）。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的一系列道德训条,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,是不对的;是小头人的,却摆起大头人的架子,是不对的。”(见陈瑛等主编:《中国伦理大辞典》中“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)在《爷爷教育子孙的训条》中,要求晚辈“座位要分清尊卑,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”(见陈瑛等主编:《中国伦理大辞典》中“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)。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。”(见陈瑛等主编:《中国伦理大辞典》中“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)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、尊卑观念和男主妇从等观念。

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,从台上背向后翻滚下来,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。”(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)

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。”(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)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。

三、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、怕担风险的观念和故步自封、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了较多的保持，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和市场经济观念的冲击。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,而是在继承中一要“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,推进整个现代化建设事业的发展,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(参见熊坤新:《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)。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。

新疆维吾尔自治区成立三十年来,在党的民族政策指引下,新疆各族人民团结奋斗,取得了巨大的成就。在道德建设方面,新疆各族人民也取得了长足的进步。但是,在市场经济大潮的冲击下,一些不健康的思想观念也在一定程度上蔓延开来,给新疆的道德建设带来了一定的负面影响。因此,在新疆开展道德教育,对于弘扬民族传统美德,增强民族团结,促进社会稳定和长治久安具有重要意义。

首先,道德教育是民族传统美德传承的重要途径。新疆各民族都有着自己独特的道德观念和行为规范,这些道德观念和行为准则是民族文化的精髓,也是民族凝聚力的重要支撑。通过道德教育,可以使年轻一代了解和继承本民族的优秀传统文化,增强民族自豪感和认同感。

其次,道德教育是社会主义核心价值观培育的重要载体。社会主义核心价值观是当代中国精神的集中体现,也是实现中华民族伟大复兴中国梦的价值引领。新疆各族人民是中华民族的重要组成部分,培育和践行社会主义核心价值观,对于新疆各族人民的团结和进步具有深远意义。

最后,道德教育是促进社会和谐稳定的有力保障。新疆是一个多民族聚居的地区,各民族之间的交往和交融日益频繁。通过开展道德教育,可以引导各族人民正确处理民族关系,增进相互了解和尊重,营造和谐稳定的社会氛围。

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》，《韩非子浅解》，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谈》，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。
- 《民族伦理学》，熊坤新著，中央民族大学出版社 1997 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》，刘锴、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》，A. M. 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》蜷蜂·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

有一种说法：到了中国不到新疆，不知道中国有多大；到了新疆不到喀什，不知道新疆有多大。为了验证这一说法，我力求践履之。

我与新疆结缘，还是在1997年夏天。当时，我与正在中央民族大学攻读硕士学位的两名韩国学生（一个叫申宗桓，一个叫金光熏，他们是韩国政府公派来中国留学的公务员，就如同我1998至1999年受教育部公派去印度尼赫鲁大学留学一样）结伴同行，前往新疆。我们从北京出发，经过内蒙古首府呼和浩特，顺道参观了青海、甘肃、宁夏的许多旅游景点。然后一路西行，经过哈密、鄯善，直达吐鲁番。但运气不好的是，当时下暴雨，发大水，将通往乌鲁木齐的铁路和公路全部冲断了。我们无法继续西进，只好在吐鲁番逗留了一段时间，参观了当地的火焰山、高昌王国故址、柏孜克里千佛洞等。由于不能继续西进，只好改道去了敦煌，而后又去了西藏、成都、重庆，沿着长江三峡到了湖北宜昌，然后回到北京。

我再度与新疆结缘，则是在2005年的夏天。这次我是带着中央民族大学国家“十五”、“211工程”建设项目《中国共产党新疆民族工作发展史》而前往新疆的。这次我乘火车直达乌鲁木齐，然后去了喀什、和田、于田、且末、若羌，所到之处，皆受到各地民宗委的热情接待和帮助，至今仍感念于怀。特别是在乌鲁木齐期间，除了受到新疆大学的王颖教授、阿不都热合曼老师，新疆医科大学的叶缤教授、崔清老师、阿依夏木古丽老师，新疆大学学报编辑部主任欧阳可惺教授、王正良老师等的热情招

待和帮助外，还和新疆师范大学学报编辑部李建军主编（同样受到他们编辑部更为热情的款待，并带我去了天山一日游，至今仍印象深刻）达成了一项重要协议：由我担任该学报的特色栏目——“新疆民族伦理学研究”的栏目主持人，负责一年内将新疆13个诸民族的伦理思想全部写完，并分期在该学报发表。可以说，本书就是这个协议的结晶，也是我们俩共同合作的成果。

本书共分两部分：

第一部分，主要对新疆的13个民族的伦理思想进行了多角度、全方位的论述，其中涉及到各民族格言、谚语、诗歌、神话传说、民间故事、英雄史诗、礼仪礼节、人生庆典、婚俗、宗教信仰、禁忌、丧葬等习俗惯例中的伦理思想。这些思想对各族人民的思想行为有着直接的规范性作用。

第二部分，包括五篇论文，分别就民族道德的发轫过程及其状态；中国民族伦理学研究状况；中国历史上各少数民族伦理思想的基本概况；中国少数民族传统美德与社会主义市场经济的关系；中国少数民族的传统道德在道德教育中的功能与作用等问题进行了论述。通过这些论述，有助于人们全面了解中国少数民族伦理思想的基本概貌。

需要说明的是，笔者除了在以前出版过的《民族伦理学》（1997年12月由中央民族大学出版社出版，该书系国家社会科学基金资助项目）一书中曾论及过维吾尔族伦理思想，并于2001年在《西域研究》第3期发表过《影响维吾尔族伦理思想和道德观念的重要历史人物》，于2003年第1期和第3期分别在《玉溪师范学院学报》发表过《维吾尔族伦理思想概述》（上）（下）外，迄今尚未发现有人全面、系统地研究过新疆各民族的伦理思想。当然，汉族是中国的主体民族，其伦理思想博大精深，对汉族伦理思想的研究可说是成果丰硕，无以能比。而对中国各少数民族伦理思想的研究，则始终是个薄弱环节。对新疆各

少数民族伦理思想的研究当然也不例外。本书首次对新疆各民族包括汉族的伦理思想进行了全面而又系统地研究，本身就具有一定的原创性和开拓性，尽管这个研究还是粗浅的、表面的，因而也是不能令人满意的，但是相信它将会为后来的研究者的进一步研究打下一定的基础，这也是我们撰著此书的原因和初衷。

但同样需要指出的是，新疆各民族（汉族除外）的伦理思想尚缺乏完整的理论形态。加上历史的原因，新疆各少数民族的伦理思想因长期缺乏专门、系统的研究而未能引起人们足够的重视。中华人民共和国成立后，新疆各民族作为祖国多民族大家庭中的平等一员，与中国各兄弟民族共同跨入了社会主义民族的行列，相互间建立起了平等、团结、互助、和谐的相互依存、共同团结奋斗、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新疆各民族地区得到传播和发展，新疆各族人民对本民族所固有的道德传统文化遗产进行了改造和创新，从而使新疆各族人民的伦理思想和道德观念获得了新生并昭示了光明的前景。

本书就其学术价值而言，它拓宽了民族学和伦理学的研究领域，首次对新疆各民族的伦理思想进行了全面而又系统地研究，对繁荣学术研究，弘扬民族文化无疑具有积极意义。就其应用价值而言，本成果对发掘、整理和研究新疆各民族的伦理思想和道德观念，对于加强新疆民族地区的道德建设，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，构建社会主义和谐社会，充实、丰富和完善中华民族乃至全人类的伦理思想宝库，都具有极其重要的理论意义和现实意义。同时，它还有利于增进民族间的相互了解，促进其思想文化交流；有利于消除民族隔阂，加强民族团结；有利于加强民族地区的社会主义精神文明建设，特别是道德建设，有利于构建社会主义和谐社会。更为重要的

是，本书的有关内容还可贯穿到民族地区各民族院校的德育课、思想品德课中去，有助于学生树立正确的民族观、宗教观、祖国观和文化观。

这里需要特别提到的是，2005年夏天在新疆作田野调查时，曾经受到过喀什市市长、市委副书记亚力坤·买合木提；喀什市委宣传部副部长阿不都克里木；喀什地区民宗委主任玉山江；喀什市委办公室副主任、机要局长陈光明；喀什地区质量技术监督局干部阿迪力；喀什师范学院科研处拜合提亚尔；北京外国语学院学生塔依尔；喀什协和商贸公司总经理罗杰；和田地区行署办公室主任、副秘书长张明强；和田市民宗局局长艾比布拉·白克力；和田县民宗委书记赵学耀、局长巴拉提·尼牙孜；于田县民宗局局长阿不都艾尼·加帕尔；于田县委史志办主任魏永龙；且末县民宗局书记曾鸣、局长艾合买提·吐尔逊等人的诸多帮助。他们有的对我热情款待，有的带我去参观当地的名胜古迹，有的派车亲自陪我深入到基层调查，有的给我介绍当地的风土人情，有的给我反映当地存在的问题，有的给我提供了大量的第一手资料，等等。很难想象，如果没有他们的帮助，我是不会有如此大的收获的！我要说：谢谢他们！

另外，在成书过程中，中央民族大学的康基柱教授、上官文慧讲师、陈丽明讲师、张勇博士、王换芳硕士、吕劲男硕士、马静、代晓旭，河北师范大学的严庆副教授、曹冬老师，吐鲁番地区广播电视大学的梁秀玲讲师等，在协助作者收集、整理有关资料等方面，也做了不少工作，在此一并表示谢意。

新疆之行，感受新疆之大。附上几首不成韵的小诗，都是从乌鲁木齐到南疆途中所见荒漠时的观感，以表当时之心迹。

天山无青色，荒漠尽沙粒。
八荒掩生命，只有光和月。

▼云雾缭绕罩山峰，夕阳光透云雾中。
五颜六色尽斑斓，似梦似幻外星球。

▼车行千里一线中，茫茫大漠无尽头。
不见生命与绿洲，犹觉穿越外星球。

▼远山无黛色，眼前尽荒漠。
千古吟绝唱，且看今超越。

▼山体黄且黑，多色又重叠。
疑似外星球，玄妙又奇绝。

熊坤新

2006年10月1日国庆节于祥云斋