

图书在版编目 (CIP) 数据

民族伦理学通论/贺金瑞,熊坤新,苏日娜著. —北京:中央民族大学出版社,2007.5

ISBN 978-7-81108-328-6

I. 民… II. ①贺…②熊…③苏… III. 民族学:伦理学—概论 IV. C912.5-05 B82-052

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 035324 号

民族伦理学通论

作 者 贺金瑞 熊坤新 苏日娜
责任编辑 满福玺
美术编辑 赵秀琴
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 北京宏伟双华印刷有限公司
开 本 880×1230(毫米) 1/32 印张:13
字 数 325 千字
印 数 2000 册
版 次 2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-81108-328-6
定 价 26.00 元

版权所有 翻印必究

前 言

本书旨在构建民族伦理学新理论体系，将民族伦理道德总体归位，进而形成了具有现代科学特点的一部伦理学理论论著，故称《民族伦理学通论》。当然，这种内容和体例的论著主要是为了反映现代民族社会伦理道德文化发展，同时注意使其符合现代伦理学发展趋势。从本书系统阐述的民族经济伦理、民族政治伦理、民族文化伦理、民族社会和谐伦理、民族生态伦理和民族宗教伦理，这些区别传统民族伦理道德思想的内容——可以看出，这是把少数民族传统伦理道德思想资源进行了理论的提升和概括，这样论述的民族伦理不仅包括传统的民族伦理道德思想，而且是把民族伦理作为一种民族文化伦理的建构，使之形成适合现代多民族统一国家的人们共同认识的民族伦理理论体系，并使人们能够正确和妥善处理有关民族问题，关注少数民族和民族地区发展的伦理文化态度，加快推进少数民族经济社会文化的全面发展。正确处理和解决好中国的民族问题需要全社会增进对少数民族伦理道德文化的共识，需要有发展和协调民族关系的科学的伦理道德基准。

目 录

第一章 绪论	(1)
一、中国民族关系具有“德治”优良传统	(1)
二、伦理道德文化的民族性	(12)
三、中国民族伦理学研究的兴起和发展	(19)
四、构建现代民族伦理学理论体系	(31)
第二章 民族经济伦理	(39)
一、经济伦理相关范畴	(39)
(一) 经济与伦理	(40)
(二) “经济人”假说与现实“道德人”	(46)
(三) 经济伦理的研究对象	(49)
二、经济伦理与市场经济	(50)
(一) 经济伦理对市场经济的整合	(51)
(二) 市场经济的伦理规范	(56)
(三) 经济伦理的工具理性和价值理性	(62)
三、民族经济伦理与民族传统文化	(64)
(一) 民族经济伦理与现时代意义	(65)
(二) 民族传统文化与民族经济发展	(68)
(三) 民族经济伦理与民族生态环境	(72)
四、民族经济伦理规范体系	(78)
(一) 少数民族的经济伦理观	(78)
(二) 民族经济的伦理原则	(82)

第三章 民族政治伦理	(90)
一、民族政治伦理概述	(90)
(一) 政治伦理规范	(90)
(二) 民族政治伦理规范	(94)
(三) 民族政治伦理规范的特点	(98)
二、民族地区公共行政责任伦理	(103)
(一) 民族地区公共行政责任	(103)
(二) 民族地区公共行政责任伦理	(107)
三、民族政治伦理规范体系	(115)
(一) 民族的爱国主义伦理信念	(115)
(二) 民族相互认同的伦理道德要求	(119)
(三) 民族平等发展的伦理关怀原则	(125)
第四章 民族伦理文化	(132)
一、民族伦理文化概述	(132)
(一) 民族伦理文化内涵	(132)
(二) 民族伦理文化的发轫过程	(135)
(三) 民族道德的形成及其特征	(158)
二、中国少数民族伦理道德文化	(163)
(一) 蒙古族伦理道德文化	(163)
(二) 藏族伦理道德文化发展的历史轨迹	(180)
(三) 维吾尔族伦理道德文化	(192)
(四) 哈萨克族伦理道德文化	(206)
(五) 回族伦理道德文化	(218)
(六) 傣族伦理道德文化	(235)
(七) 白族伦理道德文化	(252)

(八) 满族伦理道德文化	(256)
(九) 壮族、彝族和布依族伦理道德文化	(259)
三、少数民族伦理道德文化的现代作用	(267)
(一) 少数民族伦理道德文化在社会主义市场 经济中的作用	(268)
(二) 少数民族地区伦理道德的重建与调适	(270)
(三) 少数民族伦理道德文化的现代价值	(271)
第五章 民族和谐社会伦理	(275)
一、民族和谐社会伦理概述	(276)
(一) 民族和谐社会伦理基本概念	(276)
(二) 民族和谐社会伦理内涵	(280)
(三) 民族和谐社会伦理特点	(284)
二、民族和谐社会伦理与多元一体民族格局	(286)
(一) 中华民族多元一体格局	(286)
(二) 民族和谐社会伦理规范	(293)
(三) 民族和谐社会伦理价值取向	(300)
三、民族和谐社会伦理与构建和谐社会	(304)
(一) 民族和谐社会伦理的作用	(305)
(二) 民族和谐社会伦理发展的趋势	(310)
第六章 民族生态伦理	(316)
一、少数民族生态伦理概述	(316)
(一) 少数民族生态伦理界定	(316)
(二) 少数民族生态伦理与一般生态伦理	(322)
(三) 少数民族生态伦理文化在社会发展中的作用 ..	(329)
二、少数民族生态伦理文化	(332)

(一) 少数民族生态伦理文化与文化人类学	(332)
(二) 少数民族生态伦理文化与华夏生态伦理文化 ...	(337)
(三) 少数民族生态伦理与宗教伦理文化	(341)
(四) 少数民族生态伦理文化与基督教	(348)
(五) 萨满教与少数民族生态伦理文化	(348)
三、少数民族生态伦理	(351)
(一) 北方少数民族生态伦理	(351)
(二) 西北少数民族生态伦理	(353)
(三) 西南少数民族生态伦理	(355)
(四) 南方少数民族生态伦理	(358)
第七章 民族宗教伦理	(364)
一、民族宗教伦理概述	(364)
(一) 中国少数民族的宗教信仰	(364)
(二) 少数民族宗教信仰中的宗教伦理内涵	(365)
二、民族宗教伦理的作用	(372)
(一) 少数民族信仰宗教的群众性	(372)
(二) 少数民族信仰宗教的社会作用	(374)
三、从全球伦理运动看世界宗教对话趋势	(380)
(一) 全球伦理运动	(381)
(二) 全球伦理的内涵	(385)
(三) 从全球伦理运动看世界宗教对话的趋势	(390)
参考文献	(396)
后记	(409)

第一章 绪 论

一、中国民族关系具有“德治”优良传统

在中华民族的原始社会，由于还没有产生阶级分化，因而不存在为统治阶级经济政治利益服务的道德。但道德意识和朴素的道德风尚就已经萌芽，原始社会产生的道德代表着全氏族社会的共同利益。据史书记载，在中国氏族血缘社会共同体时期，那里奉行着“天下为公，选贤与能”、“讲信修睦”的朴素道德风尚。传说中的中国原始社会里炎帝是上古姜姓部落首领，姜姓是西戎羌族的一支。黄帝之族原先游牧于北方。虞、夏二代尊黄帝为始祖。传说尧为部落联盟领袖时，由四方部落首领推举舜为继承人。舜时的少数民族，西有戎、折枝、渠庚、氐、羌，北有山戎、发、息慎（肃慎），东有长夷、鸟夷，南有交广等。禹的继承人皋陶，偃姓，是夷族。皋陶死后，伯益被预定为禹的继承人，也是“夷”族。所以在华夏族的祖先中，很早就包括一部分原属羌、夷等族的成员，这时期道德思想萌芽了。《尚书·尧典》说：“帝尧曰放勋，钦明文思安定，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以柔九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”俊德，即美德。明俊德的目的是亲睦九族、协和万邦，求得民族之间的普遍和谐。尧、舜、禹还最早确立了民族关系的“敬德慎罚”原则。而尧、舜、禹本人亦是最好的道德典范。大禹治水，三过家门而不入，被人们传为美谈。这时，在中华大地不同民族和不同文化正开始急速相互融合，而中华民族发

展的方向正由此产生。

周代以“德”与周边民族进行制度文化上的相互影响、相互吸引，推动了血缘上的渗透融合，形成了中华民族沿着统一多民族方向发展的历史趋势。周人作为后起的部落，在古公亶父时代，定居于周（今陕西岐山），还在穴居野处。经过王季、文王两代，仅仅 60 年时间便骤然强盛，取殷而代之，周人认为这是由于“敬德”天辅的结果。太王儿子王季，“其德克明”，能“克明克类，克长克君”，从而上天使之“王此大邦”。周代统治者较之夏、商两代更加明确“敬天保民”的原则。“文王明德慎罚”，“用肇造成区夏”。所以周代得以获得大量民众建立大小 200 余个封建邦国。在周代，我国劳动人民歌颂各民族人民的相互往来，《诗经·大雅·民劳》提到：“民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方。——惠此京师，以绥四国。”这里，中国指的是华夏族周天子居住的城，即京师，而与周边的诸侯之地，即“四方”、“四国”相对举。此时，“中国”之称，由周天子的直接统治各个华夏诸国，夷夏混杂，“中国”与“夷狄”的区别主要是否遵行周礼，行周礼者，即使本是“夷狄”均可称“中国”，否则哪怕是周王室的同性诸侯也被视为“夷狄”。

春秋战国社会大变革，由于诸夏文化的发达，边疆各民族，其中尤其是西北与北方各游牧民族进入中原，民族矛盾激化，民族意识强烈表现出来。史书记载春秋初叶，“夷狄也亟病中国，南夷与北狄交，中国不绝若线。”^① 产生了“攘夷”与“抚夷”、“德治”与“法治”之辩。主张“法治”的管仲说：“戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也。”^② “戎狄失华，无乃不可

① 《春秋公羊传·僖公四年》。

② 《左传·闵公元年》。

乎？^① 对处理华夷关系，提出了“戎狄是膺，荆舒是惩”，^② “德以柔中国，刑以威四夷”，^③ “裔不谋夏，夷不乱华”^④ 等原则和主张。华夷贵贱尊卑的界限很明确，反映了部分诸夏有强烈的民族优越感，流露出歧视夷狄的情绪。强调“夷夏之别”和“夷夏之防”，主张对诸夏实行“以德治夏”，对夷狄实行“依法治诸夷狄”。如果按照这种主张显然不利于民族和睦、平等相处，不利于民族融合。

这时的政治家与思想家面对传统礼制崩坏，基于对治世观念的道德反思和新的社会伦理秩序的重建，意识到应该用“王道”而非暴力来调节民族间的关系。儒家坚持道德的作用胜过刑罚和征战，强调在治理国家的德、礼、刑、政四种手段中，以德、礼作为主要手段，并且在刑罚的运用上强调“明德慎罚”，“明刑弼教”，“毋庸杀之，姑唯教之”。^⑤ 孔子提出：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”^⑥ 孟子也提出要以“不忍人之心”，行“不忍人之政”，进行礼义教化，才能够统一天下。这时，儒家也看到周边诸族在文化上“落后”于华夏，也讲究夷夏之别，但在民族关系实践中主张“徯远人”与“亲和”。孔子的弟子子夏说：“与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也。”^⑦ 主张“远人不服，则修文德以来之，既来之，则安之”。^⑧ 可以看到，先秦儒家思想家坚持用“文德”而非暴力来调节民族

① 《左传·襄公四年》。

② 《诗经·鲁颂·閟宫》。

③ 《左传·僖公二十五年》。

④ 《左传·定公十年》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《论语·为政》。

⑦ 《论语·颜渊》。“四海”这个概念，《尔雅·释地》解释说：“九夷、八狄、七戎、六蛮谓之四海”，是包括四方各民族的。

⑧ 《论语·季氏》。

间关系的道德实践成为主导趋势。

战国时期的民族矛盾已逐渐消融，秦、楚等春秋时期称为“夷狄”，战国时已与三晋、齐燕并列诸侯“七雄”。司马迁评论说：“秦、楚、吴、越、夷狄也，为强伯（霸）”。战国是华夏民族又一次统一的过程，民族融合促进了华夏民族共同体的稳定与壮大。《礼记·王制》说：“中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移……中国、夷、蛮、戎、狄皆有安居、和味、宜服、利用、备器”，认识到各族的语言、文化、衣食不仅不同，也是不能随意改变的。同时还承认通过政治、文化、经济的交往则可以“达其志，通其欲”，为了使五方各族和睦相处，提出了处理民族关系的总则在于“修其教，不易其俗，齐其政，不易其宜”。^① 这里所表述的是华夏民族的新民族观、德治观，说明在战国末年华夷统一的历史条件已经成熟，多民族的社会政治生活在发展，其中“德治”已经成为凝聚民心、招徕民众、稳固国家的一种有利策略，这种观点春秋以来便十分流行。

中华民族群体内部始终存在着如何相处的问题，由于社会发展阶段的差异和阶级形成后各自追逐切身的利益，各民族间不可避免存在着摩擦和斗争。如何协调中华民族内部各个民族之间的相互关系，使之整合成为一个具有内聚力的有机整体，便成为中国历代统治者必须面对的社会重大历史课题。

汉代以降，我们看到产生的民族问题采取以德治理协调发展民族关系，一些具有协调重大民族关系的道德规范和道德原则逐渐形成。法律所希望禁止或惩罚的行为，统治阶级通过发挥道德的社会作用，即中华民族自然形成的自我发展自我完善的道德力量，动员各民族自觉维护祖国统一，对法律的实施起着促进作用。这种“内在约束”作用颇具自觉性和持久力。

^① 《礼记·王制》。

（一）“宽小过，总大纲”

汉初，中国北部的匈奴控制着从东北至西域的广大地区，西域三十六国曾受匈奴统治。汉王室为了缓和秦以来的民族矛盾，避免国内战争，有利于各族人民休养生息。汉武帝遣张骞出使西域。张骞在汉建元二年（前 139）和元狩四年（前 119）先后两次奉命出使西域，加强了中原和西域少数民族的联系，发展了汉朝与中亚各地人民的友好关系，促进了经济文化交流。汉代鉴于秦嬴政“专任刑罚”的教训，掀起“德刑之辩”的第二次高峰。主导者是站在儒家立场上的贾谊，他从秦朝灭亡的事实中，认识到秦王朝的严刑峻法的片面性。比如片面强调法制，不别亲疏，一断于法，使“亲亲尊尊之恩绝”，导致抛弃礼制，这种情况对维护封建社会的长治久安不利。他正确探析了秦朝灭亡的原因：秦始皇“焚文书而酷刑法”，“以暴虐为天下始”；秦二世“繁刑严诛，吏治刻深；赏罚不当，赋敛无度。天下多事，吏不能纪；百姓穷困，而主不收恤。然后奸伪并起，而上下相遁；蒙罪者重，刑戮相望于道，而天下苦之。”^① 他的结论是：“仁义不施，而攻守之势异也。”^② 汉初的封建统治者出于维护封建“大一统”的政治需要，在德刑关系问题上明确强调德的主导作用，强调先德后刑、德主刑辅原则，从汉代开始，董仲舒使德教为先和“德主刑辅”思想成为封建社会的正统指导思想。

这些原则一直占据着民族关系政治实践的支配地位。东汉的班超经营西域 30 余年，比较成功地处理了西域诸国与东汉政府以及西域内部各民族间的关系，使西域各民族（政权）与东汉政府结成了较为稳定的联盟关系，为西域与内地的经济、文化交流

① 贾谊：《新书·过秦论》。

② 贾谊：《新书·大政》。

营造了较为畅通的渠道和良好的环境。“西域五十余国，悉皆纳质内属焉。”^①班超在谈到处理民族关系的原则时，用“宽小过，总大纲”六个字加以概括。“宽小过”，即对各个民族的不同利益要加以照顾，对因局部利益冲突而产生的矛盾要采取协调、疏通的办法，而不能采取强制、胁迫等激化矛盾的手段，否则就难以保持各民族间的积膝关系；“总大纲”，即在对待涉及整个中华民族最高利益的原则问题上，则要旗帜鲜明，采取坚决有力的措施。这里，班超提出了一个协调内部民族关系的重要原则，即求大同，存小异，照顾不同民族的特殊利益，维护民族整体统一、稳定的重大策略原则。一味依靠武力、穷兵黩武，或一味妥协忍让、牺牲原则，都只会激化矛盾，危及民族间的和谐关系。

而班超的继任者则是反面的例证，班超年老离开西域回到朝廷后，东汉政府任命任尚为都护，接替班超经营西域。任尚上任前班超对他说，总的原则是“宽小过，总大纲”，到西域之后，千万要注意做好团结、安抚的工作，而不能逞强斗勇，轻易大动干戈。对班超的告诫，任尚不以为然。他到任后行事峻刻，不考虑不同民族和地区的具体情况。一味依靠武力，引起西域各族的不满，以致“西域反乱”。东汉政府被迫于永初元年（107年）派班超之子班勇、班雄率兵出敦煌迎接都护及屯田士卒返回内地，西域与汉朝隔绝，北匈奴再次进入西域地区进而惊扰河西，使西北边郡人民不得安宁。经过班超30余年的努力建立起来的西域诸国与东汉政府联合抵抗匈奴侵略的联盟关系再度破裂，西域诸国再度落入匈奴的控制之下，汉政府的西北边陲再度面临匈奴的直接威胁。由此可见，中央政府在处理民族矛盾和冲突时，一次重大决策的失误，将会给中央王朝甚至整个民族带来多么严重的后果。同时，也从反面说明，中央政府在协调和处理民族关

^① 《后汉书·班梁列传》，第1582页。

系和民族矛盾时，“宽小过，总大纲”，求同存异、相互尊重是一个不可动摇的根本原则。

（二）绥之以德，抚九族以仁

汉代，王莽篡政时期一反传统的联盟政策，对少数民族采取各种歧视政策。为了显示自己的威德，王莽收回函议政府授予各少数民族的印章，还用侮辱性的称谓来称少数民族并强行取消他们的自治权，结果引起了各少数民族普遍不满和反抗。为解决危机，王莽诉诸大规模的军事行动，募兵犯进、分道出击。征高丽、促匈奴、去向风，这些战争不仅加重了中原人民的负担，而且引起各民族的强烈反抗。匈奴各部大规模入侵过塞，杀死雁门、期分太子及部副，捕掠夷民、牲畜不可胜数。民族间歧视和压迫引起的冲突不仅对少数民族来说是极大的不幸，对汉民族或中央政府来说也会带来灾难性的后果。五代十国是古代中国“以德治国”最弱的时期，“五代十国”四个字，正是国家四分五裂的代义词，也是南北对峙各代各国竞相割据争夺的代名词。五代十国国家分裂的原因，历史学家范文澜写道：“五代时，道德完全破坏……武夫们分裂成毫无黏性的无数碎片，组成的朝廷，坏到固然很快就消灭，偶有较好的同样不免被劫夺，统治阶级丑恶到如此地步，社会就无法得到安定。”^①

与此相反，唐太宗年间“抚九族以仁”，实施“绥之以德”的“民族自治”策略，创造了各民族共同发展和繁荣的德治实践。唐太宗摒弃以武力镇压少数民族的政策，主张实行团结安抚的政策。当益州奏报僚人反叛，要求派兵镇压时，他认为僚人居深山，有时出掠，不能当作反叛，如果地方官公平对待，自然相

^① 转引自朱真等译：《中国古代统战谋略》，中国国际广播出版社1993年版，第168页。

安无事，决不可轻动干戈杀害他们。唐太宗说：“朕即位之初，有上书者非一人——或欲耀兵振武，慑服四夷，唯有魏征劝朕偃革兴文，布德施惠，中国既安，远人自服。九夷重译，相望于道。”^①从而营造出“胡越一家，自古未之有也”的新局面。唐太宗还从民族融洽、政治稳定的高度论述了民族平等的重要性。他说：“夷狄亦人耳，情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜疑异类。盖德泽洽，则四海可使如一家；猜忌多，则骨肉不免为仇敌。”^②“德泽洽”，即不分彼此，一视同仁，绥之以德，则汉夷各族团结融洽，犹如一家；“猜忌多”，互不信任，歧视侮辱，则只能造成仇恨和冲突。因此，他在总结自己成功地处理民族问题的经验时说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”^③在唐王朝的开明政策下，主动与一些少数民族建立亲戚加君臣关系则沿袭成风。唐太宗把文成公主嫁给吐蕃首领松赞干布，命江夏王李道宗护送。唐太宗死后，高宗授松赞干布为驸马都尉，封为西海郡王。中宗时，又以金城公主嫁给吐蕃赞普弃隶洸赞。长庆元年（821），唐朝与吐蕃会盟，建立了“长庆会盟碑”。这块称颂“社稷如一”的石碑至今仍然保存在拉萨大昭寺。

（三）“民心悦，则邦本得”

从汉代开始，在西北地区先后设立河西四郡、护羌校尉和金城属国，以保护与安置羌族。在南越故地设南海等九郡，以辖百越西方支系诸族。这时，西南夷各族也纷纷归附汉朝。三国时期（220—280），孙吴和蜀汉分别对东南（包括台湾）与

① 《贞观政要》。

② 《资治通鉴》卷197，《唐纪十三》。

③ 《资治通鉴》卷198，《唐纪十四》。

西南各民族的经济文化发展起了有力的推动作用。诸葛亮经营蜀国边鄙，绥服南人，开建宁、云南、兴古、永昌四郡，任命当地少数民族人士为官吏，改善了各民族之间的关系。唐朝在大部分少数民族地区设立羁縻府、州，由中央王朝册封各地民族首领为都督、刺史等世袭官职，成为唐朝的地方政权。全国共设羁縻府、州 856 个，普遍加强了中央王朝同各民族地区的联系。蒙古族建立元朝，结束了宋、金、夏以及吐蕃、大理、回鹘等政权长期并立的局面，规模空前地重建起统一的多民族国家。元朝在全国大部分地区设立行中书省（行省），开创了以行省为地方行政区划的建置，并设宣政院直接管理西藏，设澎湖巡检司管理澎湖、台湾。与此同时，元朝在云南及其周围少数民族聚居地区，广泛任用各族上层人物充当各级官吏，上起行省大员，下至州、县、镇吏，皆称土官，确立了土司制度。明朝进而在云、贵、川和西康等地少数民族聚居的府、州、县设立土官。当时由各族首领担任的宣慰使、宣抚使、安抚使等官隶属于兵部，土知府、土知州、土知县等官隶属于吏部，皆世袭其职，授予符印，并建立了承袭、等级、考核、贡赋、征发等制度。至此，土司制度趋于完备。它比羁縻府、州制度进一步密切了中央王朝和少数民族地区的关系。

清朝建立以后，多民族国家的统一进一步得到巩固和发展。在北方和西北先后统一了漠南蒙古、漠北喀尔喀蒙古和漠西厄鲁特蒙古。在西域先设伊犁将军，至 1884 年建新疆行省。同时，维护和巩固了西藏地区的统一。在台湾设台湾府，属福建省；1885 年改为行省。清代奠定了现在中国各族人民所共有的疆土，中国各民族完全统一于祖国的版图之内。清代重视处理好汉族与蒙古族、藏族的关系，作为一个少数民族建立的全国政权其统治者康熙说得明确：“民心悦，则邦本得”。可以说，以德治国、以德兴邦是中国历史上协调发展民族关系的重要经验总结。

中国历史上长期的“德治”民族关系理论和实践，有助于民族和睦，产生了中华民族共同认同的民族“德治”观，它是中华民族长期的“德治”民族关系理论和实践的总结。人类的道德文化提供估价人类行为的范畴和标准，道德文化作为人类行为选择的标准体系，既是人类行为的直接结果，又是人类行为的指南，这对中华民族也不例外。中国历史上“德治”民族关系理论和实践为人类的道德文化提供了优秀的道德范例，大体上可以归纳为：一是包括汉族和少数民族在内的中华民族崇尚爱国主义，这是“德治”民族关系理论和实践的核心内容。所谓的“大一统”观念源远流长，在封建社会里，“奉中原正朔”是华夷无别的。元朝和清朝，是北方蒙古族和满族建立的“一统天下”，都在中华民族“正史”中占有不可或缺的一席之地。清雍正皇帝撰写了一本《大义觉迷录》，颁行天下，强调“华夷无别”，认为自己虽是满族人，却可以和舜、文王一样合法地做中国的皇帝。二是在民族关系内部矛盾的调整处理上正确坚持“德主刑辅”的原则。从先秦开始用道德和法律两种根本手段，更提倡用“德”治理民族和国家关系。从汉代开始，“德主刑辅”思想在处理中国多民族关系方面和治国理念中更加深入人心。董仲舒使德教为先和“德主刑辅”思想成为封建社会的正统的指导思想。此后一些著名的思想家、政治家，如王充的“文武张设”；李世民的“明刑弼教”；韩愈的“德礼为先而辅以政刑”；丘睿的“礼教刑辟交相为用”；康熙的“以德化民，以刑弼教”等。中国封建社会之所以能够长期发展多民族的、统一的国家关系，与统治阶级施行德刑兼施、“德主刑辅”的治国方略不无关系。三是各民族共同体认为政者和处理民族关系必须是一个德性高尚的人。德性高尚，注意修身、齐家和治国的统一，要“推己及人”，选择各民族德性高尚的人，从而能够帮助其他民族和服务于国家的根本利益，必要时能够尽忠献身。民族关系中的“道德”必须身体力行，人

口数量多的以自己的榜样和模范行动，来为各少数民族做出表率。儒家的“政者，正也，子率以正，孰敢不正”？“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从”以及“苟正其身，于从政乎何有”？四是注重德教特别是重视道德感化在处理民族关系中的作用。道德在改善民族关系、协调人际、维护统一社会秩序方面，发挥特别重要的作用。孔子把“爱人”放在为政之首，认为“爱民为大”^①，提出：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼。”^②认为人多，要使富之，然后教之，要在富民的基础上施教，道德教育才能受到良好的效果。“以德治国”具有了各民族深厚的群众基础，成为约束的一种力量。再者，在各族人民共同体认的“德治”观以外，还存在着每个民族自我认同的传统道德，它是每个民族中产生的一种社会行为规范，但并不妨碍形成共同的道德认同价值观。比如中国人口数量多的汉族重伦理、重家庭、重群体，而各少数民族普遍保留着尊老爱幼、与人为善、助人为乐、热情好客和待人以诚等传统美德。因此，中国少数民族的道德既有中华民族的共性，又有鲜明的民族个性。在不同基础结构之上的道德习俗的差异性虽然十分突出，而由于各民族文化的相互交融在道德习俗的趋同性也很明显。

中华民族在长达几千年的历史发展中虽然经历过矛盾与摩擦，经历过无数患难与困苦，但始终能够在统一的多民族的大家庭中繁荣发展。应当说，这是同中国的传统“德治”协调民族关系的理论和实践作用是分不开的。英国历史学家汤因比说：“就中国人来说，几千年来，比世界任何民族都成功地把几亿民众，从政治、文化上团结起来。他们显示出这种政治、文化上统一的

① 《礼记·哀公问政》。

② 《论语·尧曰》。

本领，具有无以伦比的经验。”^① 建设中国特色社会主义，我们要吸取中国历史上“德治”民族关系的理论和实践遗产，给以批判创新、古为今用。

二、伦理道德文化的民族性

中国古代从很早时起就形成了多民族共存的格局，在中国独特的地理单元的基础上，逐步形成了各民族分布区域与地理区域和道德文化区域相重叠的现象。中国历史的发展过程，就是中国境内的各族人民共同开发祖国的过程，是彼此的文化相互学习、借鉴和推动形成中华民族精神的过程。上自先秦，下迄隋唐，一方面是华夏、苗蛮、百越诸族开发黄河、长江、珠江流域广大地区；另一方面，聚居在中国诸边的各少数民族也在披荆斩棘，营建各自的经济生活。历史事实表明，各少数民族在开发祖国中都各自做出了重要贡献。我国是一个民族众多的国家，在古代，既有长久的、不同程度的统一局面，又有为期短暂的分裂割据或若干个民族政权（国家）的分立对峙时期，但各民族始终以不同方式保持着政治、经济、文化等方面的密切联系。所以，中华民族文化包括道德文化具有可以分析的共同来源和相互融合的文化因素，在各民族的共同创造过程中形成作为多民族统一国家象征的中华民族文化。这个一般的民族道德文化发生论比较容易为人们接受和认同，但对问题的认识应当说远不仅如此，中华民族博大精深的道德文化，事实上还是协调各民族形成多元一体格局的重要精神文化纽带，许多被抽象地认识道德文化范畴原本是产生于

^① 荀春生等译：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，国际文化出版公司1985年版，第306页。

调节形成中华民族关系的时候，产生于反映不同民族文化风貌和社会发展阶段的差异个性中，推动了各个民族的交往。民族间发生着民族道德文化的交往，既是彼此之间相互学习和融合的历史过程，更是不同民族在借鉴彼此的伦理道德文化因素共同创造中华民族道德文化传统的过程。

按照中国传统的理解，所谓伦理就是处理人与人之间相互关系的基本道理和准则。道德是基于一个民族共同体自身民族性的完善和社会关系的完善的需要，是在民族共同体社会生活中创造出来的一种文化价值观念、规范及其实践活动。道德具有民族性和民族文化的特征，而任何一个民族的道德进步总是要对自己民族的、传统的道德资源进行批判继承的，并在此基础上发展。人类的存在，不仅在于它有特殊的地域环境、人口、语言，还在于它有自己特定的民族文化，在其民族文化中，伦理道德又属于特定民族精神文化的核心价值规范系统，更有着鲜明的民族性特点。任何民族的伦理道德除了有其鲜明的民族性而外，还有强烈的继承性。道德作为人类社会生活中的精神文化现象，既有为当时各个历史时代特定的经济政治关系所决定的时代性内容，同时其更有着强烈的民族性、继承性，这种继承性、民族性有时可能不会因为社会形态的改变而立即改变。

伦理道德的民族性主要是指，民族共同体社会生活中创造出来的一种文化价值观念、规范及其实践活动。道德作为一个民族的实践精神掌握世界的方式，也即是其民族的价值观念。道德意识本质上是一种价值意识、价值观念和价值精神，一般价值意识在道德领域体现为一个民族的观念、行为对其他人、民族的有利或有害的善恶意识。对道德本质这样一种理解，我们认为道德有如下几个特点：

第一，民族文化性。

伦理道德文化本质是各个民族的民族文化，它是指不同民族

的伦理道德文化性质和形式的差异性，反映的是不同民族文化体系在生产方式、思维方式、情感方式等方面的差异性。一个民族就是一个文化共同体，世界各民族都有自己独具特色的文化。由于各民族生存环境、经济形态、历史发展及语言文字不同，所以，文化总有一个民族形式、民族风格以至内容的问题。由民族性决定的文化的民族性内容，相对稳定，使文化形成自己特有的模式。正因为民族性内容中含有人类性内容，所以，文化才得以积累，得以传播，从一个民族传到另一民族。民族文化性与民族文化的区域性关联。民族伦理道德文化的区域性是承认伦理道德文化在广袤空间的演变、发展过程中，处在不同区域的伦理道德文化始终具有特殊性，并可以按照区域进行划分。因为任何一个伦理道德文化区域，在它背后都有强大的自然环境、经济生产方式、社会与精神结构的力量在支配着。一个民族的伦理道德文化区域有自己特殊的自然地理环境、特殊素质的人口和特殊的形成、发展过程，从而构成一种地域性的特殊文化。所以，道德本质上是民族的一种文化现象和文化创造，它主要体现在民族的观念文化或精神文化。作为创造的社会文化现象，必然有创造的主体，伦理道德文化的主体是多元的，因为不论历史还是现实生活中，中华民族是一个集合体概念，一直存在着不同的民族主体创造着民族的生存方式和民族文化，也创造着维护和反映自身利益、调节民族关系发展的民族文化，因而作为中华民族的道德文化创造主体必然是多元的。马克思曾经指出，在阶级社会中，在经济与政治上占统治地位的阶级，在思想文化上也必然占统治地位，因此，统治阶级及其思想代言人就把自己凌驾于社会之上，似乎觉得自己是唯一的道德创造的主体并人为地把自己阶级的道德观念当作社会意识形态强加给所有民族，并把本阶级利益的自觉表达的道德观点当作是科学真理加以宣扬。脱离了特定主体的伦理道德在阶级社会中主要发挥了一个作为整体民族的社会意识

形态的作用与功能，这只是道德文化发展的一种特殊历史现象。

第二，民族价值性。

民族价值性，主要指的是一个民族在价值层次的取向与判断，包括民族的道德、信仰、宗教、价值观等。成为民族文化核心的价值或者价值体系是在特定的民族社会行为方式中表现出来的，并且约束民族社会成员的行为，在这种时候，价值或者价值体系也可以称为民族社会规范。在这个意义上，民族价值性是民族伦理道德规范的中心要素。^①任何规范总是以特定价值系统为基础而运行的。道德最初是民族社会的人们在集体生活中约定俗成的一套辨别是与非、善与恶、正义与非正义的价值标准，是由习俗发展而来的，以后经统治阶级的提炼和整理，成为教化人们自觉遵守的规范体系和控制方式。作为一种价值标准的道德，是随着各民族社会经济发展而不断更新其内容的，“一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物”^②，反过来它又对社会发展与稳定有着十分重要的反作用。在人类文化中，每个民族都有自己丰富的伦理思想，特别在人伦关系与道德观念上，我国各民族都是富有道德情感和道德传统，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。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。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征。我国各族人民的伦理道德思想，有同劳动、讲互助、均分配的原始道德观，有重礼、讲义、守信、孝亲的观念以及质朴的善恶观，尤其是体现

① 参见沙莲香：《现代社会学》，中国人民大学出版社1994版，第202—203页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972版，第134、203页。

在民约、乡规与法典中的伦理道德观。还应当包括与社会其他意识形态都有横向联系的宗教。我国是一个多宗教国家，少数民族宗教信仰多种多样，既有产生于阶级社会的“人为宗教”，如佛教（包括小乘佛教、喇嘛教）、道教、伊斯兰教和基督教，也有产生于原始社会的“自发宗教”，如萨满教、万物有灵或多神信仰、动植物崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜等。宗教渗透到了民族生活的方方面面。对社会政治、经济、文化等都发生着这样或那样的影响。宗教情感与民族情感相结合，信仰与价值观念在民族社会控制中也有重要作用，没有信仰与价值支撑，民族社会控制将失去基本依据，不同民族对外部世界的关系，是基于一个民族共同体自身民族性的完善和社会关系的完善的需要而在民族共同体社会生活中创造出来的一种文化价值观念、规范及其实践活动。道德作为一个民族的实践精神掌握世界的方式，也即是其民族的价值观念，道德意识本质上是一种价值意识、价值观念和价值精神，一般价值意识在道德领域体现为一个民族的观念、行为对其他人、民族的有利或有害的善恶意识，因此，道德是以一个民族的善恶作为评价观念与实践标准的，善与恶的矛盾是道德领域的特殊矛盾。

第三，民族社会规范性。

规范是一个民族在社会生产与生活中创造出来的，协调人们的相互关系，维系社会共同生活的行为方式与准则。它随着民族的产生而产生，随着社会的发展而不断丰富。它与主要体现为法律、制度、纪律等强制性规范不同，民族社会的规范性主要体现为规约性规范，包括一个民族的习俗。习俗是各民族在长期生活中逐渐形成并且共同遵守的习惯与风俗的总称，是指各族人民在衣饰、饮食、居住、生产、婚姻、丧葬、节庆、礼仪等物质生活和文化生活方面广泛流传的喜好、风气、崇尚和禁忌。习俗是民族特征的重要体现，也是民族社会控制的重要组成部分。在近代

以前的传统的民族社会，由于地处偏远，与外界相对隔绝，社会经济发展水平很低，中央政府鞭长莫及，往往因俗而治，习俗在我国民族社会秩序中占有非常重要地位。新中国成立以后，特别是改革开放以来，伴随社会经济深刻变化，法律逐渐深入到了民族地区。但就总体而言，民族地区习俗控制的特征可能更明显一些。直到现在，我国各族人民都有鲜明的习俗特征，并与民族特征紧密联系在一起。伴随现代化与生产社会化，市场经济的发展，各民族生产领域的联系日益密切，统一性特征成为趋势，但在他们的生活世界，习俗控制则在很大程度上要超过法律，占据着重要地位。人们的婚、丧、嫁、娶等生活领域仍主要以习俗为重要基础而运转着。习俗的广泛性、稳定性、地域性、民族性、民间性等使其深入民族生活的方方面面，流淌在民族的血液里，是民族传统文化的重要组成部分。与法律的自上而下控制不同，习俗是在特定的区域、特定的环境下产生、发展的，对民族生活有更强的渗透力，是社会控制更为基础的要素系统。无论何时、何地，抑或何种民族，都无法脱离规范而生活，但不同时代，不同民族，调节和控制社会的规范体系的结构是不同的。新规范不断确立，旧规范不断被扬弃，人类社会秩序随之不断更新与优化。民族社会规范具有客观性、强制性，但同时又具有多样性。由于生存环境的多样性，历史传统与文化的差异，再加上人类早期相对封闭的群体生活，不同民族在社会规范的具体内容上可能会有很大不同。在这一民族适用的规范，在另一民族则不适用。反之，在这一民族不适用的规范，在他民族则是可行的。了解不同民族传统的文化与规范是民族学研究的重要内容，现代民族社会秩序是从传统民族社会秩序中发展而来的，现代社会控制不可能不受传统的制约，只有将传统与现代有机结合起来，社会控制才会真正在不同的土壤里生根发芽。不同民族，甚至同一民族不同支系在社会规范的构成上可能都会有较大不同。但毫无疑问，

所有社会、所有民族都是以社会规范为依据而构筑社会秩序的。它给人们的社会行为提供了依据与模式，确定了在特定民族社会里什么是可行的，什么是不可行的；它为各民族确认和控制社会越轨行为，维持社会秩序，促进社会整合发挥着重要功能。所以，民族社会规范的伦理道德是一个民族的应该和应当的行为规范意识和行动指令，它不仅是思想观念也是行为准则。民族伦理道德的应然性、正当性是其伦理道德的重要特征，它是一个民族伦理道德的理想性和导向性的体现，也是道德的实践性的先导和前提。

第四，民族关系实践性。

道德不仅仅是一种社会意识形式或社会意识形态，它作为一个民族在处理与其他民族关系的实践中创造出来的文化价值观念和规范，必然源于民族关系的实践，离不开民族关系实践并要指导民族关系实践，它是实践精神，是寓于实践中的精神，即知行统一、知行合一，鲜明的实践性是道德的重要特点。马克思在研究道德的本质时指出：“整体，当它在头脑中作为思想整体而出现时，是思维着的头脑的产物，这个头脑用它所专有的方式掌握世界，而这种方式是不同于对于世界的艺术精神的、宗教精神的、实践精神的掌握的。”^①在这里，马克思把道德看作是实践精神的掌握世界的方式。所谓实践精神的掌握世界方式，实际上就是价值的掌握世界的方式。汉民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。在中国各民族伦理思想中，汉族伦理思想博大、精深、丰富，有着系统的、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，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

^① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第43页。

响。中国各少数民族在与汉族接触和共同开发祖国的过程中不断吸收并接受儒家传统伦理学思想，并在改造自然和改造社会的过程中所形成的以善恶为评价标准，以社会舆论、传统习俗和内心信念为维系工具，用以调节人与人、人与社会、人与自身关系的行为准则和伦理意识、生活风范的总和。少数民族伦理道德，可分为伦理道德意识、伦理道德原则规范和伦理道德实践或活动三大部分。民族伦理学研究对象应当主要是民族共同体社会生活中创造出来的一种文化价值观念、规范及其实践活动。

总之，民族伦理道德就是这样一种具有文化性、价值性、规范性、实践性的民族社会文化现象。

三、中国民族伦理学研究的兴起和发展

中国民族伦理学研究兴起和发展主要是在新中国成立以后，特别是改革开放以来，历史上并没有专门的对中国众多少数民族伦理道德的研究。不过，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，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《花蓝瑶的社会组织》，林耀华先生的《凉山彝家》等专著中，也涉及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，但同样为今天的民族伦理学研究起到了资料积累和铺垫的作用。另外，在一本叫作《康藏前锋》（南京康藏前锋社主编而得名）的杂志上，有一位名叫曾承本的人曾于1938年在第8、第9期

合刊上，发表了《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（1）崇拜三个伟人；（2）奉行宗教原则，并了解其意义；（3）显扬父母；（4）尊敬有德者；（5）尊敬耆老与贵族；（6）爱护亲友；（7）忠于国家；（8）诚实；（9）研究食品与货品之用途；（10）学习贤者言行；（11）受人恩惠，必须感激思报；（12）采用规定之度量衡制；（13）与人同必合德共事，勿存妒念；（14）勿听妇人之言；（15）语言温婉而宏辩；（16）坚忍。实际上，这是融藏族传统道德规范、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略有出入。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、心须正直、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。”^①两相比较，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。

新中国的成立，为民族伦理学的研究提供了新的契机。从新

① 罗桑嘉措著，郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版，第32页。

中国成立初到 20 世纪 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。

民族伦理学刚刚诞生,就有人分别对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部、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道德、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。

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，汉民族是中华民族中人口数量最多的民族，约占全国总人口的 92%。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。但同样应该承认，虽然少数民族总人口约占全国总人口的 8% 多一点，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。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。

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，先后共召开了四次会议，每次会议讨论的中心，基本上都是围绕两大主题而进行的：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而又热烈。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多万字的《伦理学大词典》，由中国人民大学宋希仁教授任主编。该词典首次将中国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多万字的大型伦理学工具书——《中国伦理大辞典》，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任主编。该辞典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，由中国伦理学会会长罗国杰教授任主编），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》，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任编。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》，同样由徐少锦教授和温克勤研究员任主编。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多万字的《藏族传统文化辞典》，由国家民委和中央民族大学的谢启昆、李双剑、丹朱昂奔等任主编。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多万字的《藏族大辞典》，已决定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》，由张哲敏任主编。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 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，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。

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》，由高发元任主编。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。

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》，由刘明华和龙国辉任主编。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。贵州也是我国的一个多民族聚居的省份，世居或徙居的少数民族主要有苗族、布依族、侗族、彝族、水族、仡佬族、回族、瑶族等。该论文集分别就上述各民族的伦理道德从各个角度和不同方面进行了论述。这也是一本区域性民族伦理学研究的新作。

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，曾得到国家社会科学基金会的资助，是著者们于 1990 年申请的一项国家社会科学

基金课题的阶段性的成果之一。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 名作者就是少数民族。他们按地区和民族分类，分别从我国 55 个少数民族的婚姻家庭道德、劳动道德、宗教道德、社会公德、政治道德等不同方面和角度对各少数民族的道德习俗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。

1997 年中央民族学院熊坤新集 10 余年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。在这本专门著作中，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。熊坤新的《民族伦理学》出版后，一些专家学者在《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。

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

从1988年开始,我国就有人先后在《道德与文明》、《贵州民族研究》、《云南大学学报》、《中央民族大学学报》、《民族研究》、《云南民族学院学报》、《西北民族研究》、《黑龙江民族教育研究丛刊》、《社会科学家》、《民族研究动态》和《光明日报》等刊物上著文,介绍中国少数民族伦理思想研究的状况及发展趋势。中央民族大学的熊坤新同志先后发表了“我国少数民族伦理思想研究的现状”,载于《社会科学家》1988年4期;“我国少数民族伦理思想研究的现状与展望”载于《道德与文明》1988年2期;“论民族伦理学多元化结构”载于《民族研究》1991年1期;“对中国少数民族伦理思想研究中几个问题的思考”载于“贵州民族研究”1990年3期;“中国民族学界应关注民族伦理学研究”载于“云南民族学院学报”,(哲学社会科学版)1990年1期。全国范围据粗略统计,自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做了论述和评价外,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。

综上所述，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。加强对民族伦理学的研究，从理论意义上讲，批判地继承和弘扬各民族的道德传统文化，对充实、丰富人类伦理思想的宝库，以拓宽民族学和伦理学的研究领域，促进其繁荣发展，意义不可低估；从现实意义上看，把蕴藏在各民族中的丰富的伦理道德资料发掘、整理出来，加以改造利用，对于增进民族间的相互了解、思想文化交流，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。

四、构建现代民族伦理学理论体系

伦理学是研究道德的哲学学科，最初亚里士多德用伦理来表示关于德行的学说。伦理考虑的是道德行动的任务与条件，它是一种反思，是关于人的生活方式的理论，而非直接的实践和行为指示。它包含两类问题：一是关于道德的起源和本质的理论问题（元伦理）；二是关于人应该怎样行动的问题（规范伦理）。从中文的词源上看，“伦理”一词，最早见于《礼记·乐记》：“乐者，通伦理者也。”许慎的《说文解字》中说：“伦，从人，辈也，明道也；理，从玉，治玉也。”这里，伦即人伦，指人的血缘辈分关系；伦理，即调整人伦关系的条理、道理即原则，即“伦理的道理”。由此可见，“伦”是指人与人之间的客观关系，“理”即是蕴涵在事物本身的一种条理。“伦理”作为一个词，其含义就是存在于人与人之间关系中的应有条理和顺序。

在学术史上，黑格尔的伦理学思想值得一提。在《法哲学原理》中，黑格尔把法哲学和人的精神的发展视为自我生长的辩证过程，它经过三个紧密联系的阶段：“抽象法”、“道德”、“伦理”。在“抽象法”的阶段只有抽象的和形式的自由；在“道德”阶段有了主观的自由；“伦理”阶段是两个环节的真理和统一，意志自由在其中得到了充分和具体的实现。“伦理”是形式自由和主观自由的统一，因而是最高阶段。而且“伦理”是一个精神性的、活生生的、有机的世界，有其自己生长发展的过程。它的矛盾发展过程分为三个阶段：家庭、市民社会和国家。虽然黑格尔的伦理学是一种客观唯心主义，他的伦理观脱离了物质和社会的基础，但仍不可否认其中具有一定的合理性，道德作为内心的主观意志，只有受到一定的形式的规范，排除其随意性，达到伦

理阶段，才能真正发挥作用。

民族伦理道德是各少数民族在改造自然和改造社会的过程中所形成的以善恶为评价标准，以社会舆论、传统习俗和内心信念为维系工具的用以调节人与人、人与社会、人与自身关系的行为准则和伦理意识、生活风范的总和。少数民族伦理道德，可分为伦理道德意识、伦理道德原则规范和伦理道德实践或活动三大部分。民族伦理学研究对象应当主要是对民族共同体社会生活中创造出来的一种文化价值观念、规范及其实践活动，而我们进行的民族伦理学研究则主要是对历史上和现实的民族道德文化进行民族伦理学的理论建构。这种建构有三个层面：

第一，对我国少数民族传统道德资源进行整体的现代转换。

民族伦理学理论体系建设依据的是我国民族地区和少数民族传统伦理道德文化资源，但是要对我国少数民族传统道德资源进行整体的现代转换。主要是对历史上我国统一管辖下的和并立的民族政权下各个少数民族协调和控制民族社会的伦理道德文化进行伦理学规范理论体系建设。这种规范理论体系立足于少数民族伦理道德中的优良道德传统、道德资源在现代社会的民族道德意识、伦理规范及其道德实践活动，实现与现代伦理学科学范畴和规范体系的对接，主要采取的不是把少数民族道德作为原生态资源仅仅追溯个别民族或主要民族的伦理道德思想，虽然这种以个别民族或主要民族的道德思想的研究是不可或缺的，但是研究我国民族伦理学构建科学体系似应该在综合各个民族优良的伦理道德资源，把它作为一个整体进行转换。发展具有现代科学文化教育特征的民族伦理道德理论体系。伦理道德问题的产生总是与社会发展有密切的关联。马克思和恩格斯指出：“人们自觉地或不自觉地，归根到底是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从

他们进行生产和交换的经济关系中汲取自己的道德观念。”^①因此，社会转型必然会对传统的伦理道德和价值观念产生冲击。我们在建立社会主义市场经济体制的过程中也明显地遇到了如何对待传统的伦理道德的问题，因此，我们在建立社会主义市场经济体制过程中，对传统的伦理道德观念更要采取严肃谨慎的态度，要按照马克思主义哲学的方法论原则对传统的伦理道德文化采取历史的、辩证的考察和分析，抛弃那些必须抛弃的方面，保留和发扬那些在我国社会现在及未来发展中仍有积极作用的方面。当代经济出现了全球化、世界化、国际化的发展趋势，世界各地区、各民族、各国家在经济上已处在一种不可分割的相互联系和交往之中，跨国公司在生产和销售的过程中面临不同地区、国家、民族所存在的不同伦理道德的文化传统。因此，传统的伦理道德对经济活动的影响已成为当代经济全球化过程中的一个突出问题。我国正处于社会转型时期，由传统的计划经济向现代市场经济过渡的时期，使我国社会转变成了一个商业和技术占支配地位的现代社会，我国经济伦理面临的困境也随之产生。我国几千年的封建自然经济滋养了许多传统的伦理道德观念，随着经济的发展与社会的变革，很多传统的观念已经失去了其存在的根基，残留在人们头脑中的意识却一时难以根除。特别是在边疆少数民族地区，由于经济发展和社会相对比较落后，一些传统的观念更根深蒂固。“重义轻利”、“平均主义”保守意识等观念已经严重阻碍了市场经济的发展。社会主义市场经济倡导平等竞争、优胜劣汰，而人们在小农经济下的因循守旧、抱残守缺、恐惧变革的保守意识以及“忍为高”、“和为贵”的道德风貌，缺乏创新意识，阻碍社会进步。在市场经济的今天我们应该看到，安贫乐道、重农抑商、重义轻利的观念应该被“义利统一”的新伦理观

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第133页。

所取代。中国的市场经济方兴未艾，然而与其相适应的经济伦理秩序尚未形成，民族个体成员、民族企业和民族地区政府都是作为经济伦理中的道德主体，反映市场经济建设过程中民族经济的道德责任和道德义务基本内涵，这应该是民族伦理学作为一门现代科学必须回答和探索的基本问题。

第二，构建反映现代民族社会治理结构的民族现代伦理学体系，注重民族伦理道德文化的现代性、实用性和科学性。

这样就需要把我国各个民族的基本价值理念、道德理想或原则和与之相关的社会伦理原则等，按照现代社会的治理结构和伦理学的现代体系发展，比如按照民族经济伦理、民族政治伦理、民族文化伦理、民族社会和谐伦理、民族生态伦理和民族宗教伦理为基本的理论构架，研究在现代社会下生活的我国民族地区和少数民族应当有的一些什么样的伦理道德观念、准则和实践。民族传统道德文化服从于科学伦理体系建设，而伦理科学体系服务于发展民族社会调节和控制文化。这样民族是伦理的民族，伦理是民族的伦理。比如，在民族经济伦理的研究方面，主要研究当代市场经济是一种利益驱动型的经济，因此，主体对自身最大利益的追求是这种体制所鼓励和肯定的；市场经济是一种竞争经济，因此，主体的竞争态度也是这种体制所赞同和支持的。但是，市场经济自身存在的问题就在于主体对自身利益最大化的追求并不是在任何时候都导致社会福利的增加，主体采取的竞争手段也并不是在伦理道德上都是值得称道的。为了克服这种弊端，就提出了合理性、正当性原则，即要求主体在不损害社会的、民族的、整体的利益的前提下，去合理地追求自身的利益，要求在竞争中采取合理的、正当的竞争手段，否则就是一种不道德的行为。在这里需要提出主体在市场上通过竞争实现自身利益的最大化，不仅是一种经济原则也是市场经济的一种伦理原则。民族经济伦理的研究就是为了达到调节社会资源和利益的公平分配，以求效率

与公平的恰当均衡。市场经济发展存在的问题直接关系到正确处理改革、发展和稳定三者之间的关系，这些问题就是一个综合性的社会价值问题，是一个涉及民族关系发展的民族伦理问题，必须在市场经济的制度设计中提出民族经济伦理要求。民族经济伦理对市场经济行为中的“应当”、“意义”、善恶、公正等问题进行研究，帮助民族地区正确处理资源、环境、人口的关系，实现社会的可持续发展和全面进步。因此，探索什么是民族地区社会经济伦理价值目标，这也是一个重要的研究任务。恩格斯在《反杜林论》一书中指出：“善恶观念从一个民族到另一个民族、从一个时代到另一个时代变更得如此厉害，以致它们常常是相互直接矛盾的。”^①建构民族伦理学不仅应该使少数民族大多数成员认同和遵循，而且通过从关注中华民族的整体利益的高度概括提出协调和发展民族关系的重要性和必要性，使我们在建设现代化社会过程中更好地协调和发展民族关系，产生具有广泛认同的社会意义。

再比如，民族政治伦理的研究方面，按照中国传统文化概念，政治与伦理常常是结合在一起的。孔子曾说：“政者，正也”，“子率以正，孰能不正！”这就是说，统治者首先必须遵守伦理纲常，才能“治国平天下”。在古希腊，柏拉图和亚里士多德设计的古典国家理论中，政治与伦理通过成功的模范的生活而密不可分地联系在一起。根据这种古典理论，一个国家是否真的是一个国家，应当取决于该国的统治者是否具有德性，特别是他们是否具有统治者的德性，即正义。政治与伦理道德的关系，强调国家的政治行为不得与人类的基本道德立场和人类尊严相违背，社会利益和整体利益都必须得到应有的尊重。所谓民族政治伦理规范，就是指人们在民族政治生活和民族政治

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995版，第433—434页。

交往中处理相互关系所必须遵循的规则、规范的总和。总结民族政治伦理规范的各种观点，具体地表述在三个层面：一是民族政治伦理价值观。认为这是政治生活的价值基础，在现实政治生活中，它对人们的政治行为有着深层次的导向作用。二是民族政治道德准则。这规范着人们的政治行为，是政治伦理价值观的具体化。政治伦理学主要研究社会政治关系中那些具有伦理道德性质的问题，为解决政治关系中的特殊矛盾，提供伦理道德上的理论根据和基本原则。同时，在对政治伦理关系正确认识的基础上，为政治家们在处理政治矛盾的过程中，即在行使政治权力的过程中，确立正确的道德规范和道德准则。政治伦理就是人们在政治生活中以一定的阶级道德和社会道德调整人与人之间的政治关系的道德准则。三是民族政治行为主体的道德品质。政治行为主体是所有参与或进行政治活动的个人或组织。政治伦理价值观和道德准则只有通过政治行为主体的道德内化，才能转化为主体所具有的道德品质。政治伦理就是指统治者本身的道德要求和具有道德形式的统治策略、方法。概括起来，可以把这样三个层面的内涵统一起来，民族政治伦理就是为了实现和维护一定的政治理想与政治秩序，在民族政治实践中形成关于政治活动合理的、适宜的系列价值观念、行为规范与从政者道德品质的总和。

第三，构建协调发展民族关系为核心的民族伦理学。

民族伦理学理论体系建设，是把中国少数民族历史和现实中的协调和控制民族自身社会的内部发展、协调和控制与其他民族外部关系发展及其与阶级和国家关系的发展作为主线。反映的核心是维护民族自身、民族外部关系及其民族与阶级和国家关系发展的价值观。民族关系的实质是一种伦理价值，人类学研究的是人的体质和生命及其生存方式的文化意义，这是一种描述的科学，而民族伦理学研究的是统一多民族社会不同民

族协调自身和其他民族共同生存的关系，体现民族伦理道德文化在现代社会的作用。民族伦理学兴起和发展的历程也告诉我们，维护少数民族伦理文化的权利和尊严也是民族伦理文化关注的核心问题和核心价值。2005年，联合国教科文组织通过了《世界生命伦理与人权宣言》，强调要“尊重文化的多样性和多元化”。显而易见，民族与民族之间的相互关系不能不触动政治、经济和文化敏感的神经，受政治、经济和文化伦理的制约。中国传统文化有一个充满智慧的理念：和而不同。用哲学语言来表述，可以理解为多样性的统一或多样性的协调。和而不同就是强调要和谐、协调，相互尊重、相互关照，但又不能强求一律、完全相同，从而形成充满生机和活力的中华民族伦理文化。中国古代思想家孔子认为：“君子和而不同，小人同而不和。”品德高尚的君子践行和而不同的处世之道。儒家的集大成者朱熹认为“德莫大于和”。和而不同的智慧，对于我们认识和处理伦理道德的普遍性与民族性将极富教益。就是说，秉持和而不同的理念，需要协调和平衡普遍性与民族性这样两种属性、两个特征。一方面，充分考虑伦理学的普遍性，对于中华民族传统道德资源和社会转型时期所引发的重大伦理问题进行原则的规范；另一方面，充分尊重伦理道德的民族性，允许各个民族从自身的地理环境和文化传统出发，对伦理道德问题有不同的理解和规范。为此，要注意防止两种可能的倾向：一种片面强调伦理道德的普遍性，企图用一种理念、一种模式来推行伦理道德，把少数民族伦理文化做法说成是“落后的”、“违背生命伦理原则的”；另一种则片面强调民族性，认为本民族的文化具有首要的价值，偏执地赋予某些特定民族以文化特权，从而导致基本的普遍的伦理文化无法建立。因而单纯强调特定民族的文化价值或文化特权的优先性，可能会导致社会的不宽容乃至解体。各民族应该互相承认，强调各民族的特性。很明显，

这两种倾向都与“和而不同”的文化追求与理想背道而驰。一个社会要想获得长期健康稳定的发展，建立一个全社会共同的价值观念，共同的社会信念，尤其是积极向上的有广泛约束力的和得到全社会大多数人认可的社会信念和普遍的经济伦理是至关重要的。

第二章 民族经济伦理

任何一个国家或民族在其经济发展的背后都有一种人文力作为支撑，其核心要素是经济伦理，而经济伦理所关注的中心问题，就是人们用怎样的方式去从事自己的经济行为或过自己的经济生活才是正当合理的。德国著名社会学家马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中指出：“表面上相似的经济组织形式与一种极不相同的经济伦理结合起来，就会按照各自的特点产生出极不相同的历史作用。”^①在这种经济伦理思想看来，人类在任何一种成功的经济制度中，都存在着一种积极健康的无形精神力量——经济伦理作为其灵魂。否则，即使是貌似先进的经济组织和制度，也不可能产生其应有的历史作用。经济伦理并非仅仅是以人们思想观念的主观形态存在，而且客观地渗透于一切经济政策乃至整个经济发展模式之中。

一、经济伦理相关范畴

经济伦理在西方是一个意义相当宽泛的用语，泛指人类经济活动的一切伦理道德方面，其范围涵盖了生产、分配、交换与消费这一经济运作的全过程，其问题既涉及微观层面从事经济活动的个人，更涉及中观的企业组织和宏观的政治经济体制。要研究民族经济伦理就得从有关经济伦理的几对范畴说起。

^① [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆 1997 年版，中译本，第 5 页。

（一）经济与伦理

从西文的词源上看，伦理来源于希腊文 *ethos*，是风尚、习俗的意思。伦理学是研究道德的哲学学科，最初亚里士多德用伦理来表示关于德行的学说。伦理考虑的是道德行动的任务与条件，它是一种反思，是关于人的生活方式的理论，而非直接的实践和行为指示。

“经济”一词，由“经”与“济”两个字组成。“经”字在古代汉语中有多种意思。比如《说文》中将织物的纵线称为“经”，《周礼·考工记》中称“南北之道为经”，《左传》中：“礼，经国家，定社稷，序民人，利翟嗣者也”，则是策划、量度、治理世事等意思。“济”字，在古代汉语中也有很多种含义，“济”字带有流通、贯通之意。“经济”一词组合在一起形成词组，意思是经国济民、经世济民，含有国家如何理财，如何管理各项经济活动等意义。

从词源上看，经济与伦理范畴具有相互联系的一面，伦理同经济都是产生于“家”中的活动，在“家”框架中实现其机制。在当前的经济伦理学中，经济与伦理具有两种融合的方式，一是经济伦理，一是伦理经济。经济伦理讨论的是经济活动中的伦理问题，伦理经济是指伦理观念和行为要接受经济原则的审视和相应的支持。经济伦理的主体不应当局限于企业，而应当包含微观、中观、宏观三个层次。

经济与伦理的内在一致性。马克思就曾这样指出：“人的本质……在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①既然人是社会关系的总和，那么，由于社会关系的复杂性，也就决定了人的本质必然是一个复杂的结构。从系统论的角度看，构成人性这

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1997年版，第56页。

个复杂结构系统的各个因素之间处在一个互相作用、相互影响的动态平衡中，其中任何一个因素的变化，都会受到其他因素的制约，因而，这些因素是不可能单独起作用的——尽管在某一结构的具体运动中，其内部各因素所起作用的性质、地位以及大小都会有所不同。那么，我们有理由认为在经济活动（包括交易活动）这种人类重要的活动形式中，必然包含了除经济因素之外的其他因素，如道德、审美、政治、宗教等等。

从伦理道德本身来说，也可以清楚地看到其与经济的内在结合性。伦理道德没有自己独立的领域，从来就没有一种独立的因而带有“纯粹”意义的道德生活，这一点和经济生活、政治生活、宗教生活等具有相对独立的领域不一样。伦理道德总是渗透在人们的各个生活领域中。由此可见，在经济和道德两者的关系中，既不存在脱离经济的道德，也不存在脱离道德的经济。即使如新古典经济学家那样把人设定为“经济人”，或者像中国传统儒家那样把人设定为“道德人”，也不能把经济 and 道德截然分割开来。例如，前者从“经济人”的设定出发，鼓吹私有产权的合理性，但私有产权制度的建立本身就有其深刻的伦理道德前提——肯定个人自由和个人价值；后者则在一定程度上不得不把对经济利益的追求作为实现自己的道德价值的手段。总之，伦理道德与人类经济活动的内在结合性，决定了它对经济活动从而也包括交易活动的影响的必然性。

经济行为所具有的伦理内涵。帕累托最优是经济学家们普遍认同的一种对经济运行理想境界的经济学描述，这是由 19 世纪意大利经济学家帕累托用严密的逻辑和数学方式作出的。帕累托深受英国功利主义哲学的影响，他认为功利主义创始人边沁提出的“最大多数人的最大福利”的原则，也是经济学家应该追求的理想境界。在帕累托最优中，资源和财富在每一种用途和每一个人之间实现了最优配置，社会福利实现了最大化，以致没有人愿

意改变这一状态。帕累托最优有时也被称为“经济效率”。那么，在为福利经济学所限定的狭窄范畴内，由于帕累托最优成为判断的唯一准则，追求自利的行为成为经济选择的唯一基础。他进而揭示了福利经济学基本定理，将完全竞争条件下的市场均衡结果与帕累托最优联系起来，深刻地描述了价格机制运行的规律，清晰地说明了建立在人们追求自利基础上的贸易、生产和消费的互惠本质，解释了市场机制中的有关的主要经济关系。所以，尽管帕累托最优有着普遍的重要性，但这一准则仅是评价社会成就的一个极有局限的方法。

分析表明，帕累托最优在福利经济学中的神圣地位是与功利主义在传统福利经济学中的神圣地位密切联系在一起的。就是说，传统功利主义只是按照权利取得理想的结果的能力来判断权利，而并没有赋予权利的满足以内在的重要性，可以说，权利满足本身被忽视了。这一传统已经被带入福利经济学的后功利主义阶段，在这里，人们所关注的只是帕累托最优和效率。在经济分析中，较为典型的看法是，权利仅被当作纯粹的法律实体，只具有工具价值而没有任何内在价值。

从经济与伦理两个基本概念的结合上，又有经济伦理与伦理经济两个不同概念。需要进一步澄清：

首先，从伦理学和经济学结合的角度来理解经济伦理，认为经济伦理是经济学与伦理学之间的一门交叉性边缘学科，它注重以道德哲学的眼光审视社会经济现象，以提示其深刻伦理内涵，同时以独特的视角探讨道德的经济意义和道德规律，展现理性经济和经济理性的基本状态和基本内容。经济伦理中的“经济”两字表明了它和一般伦理道德的区别，“伦理”两字表明了它和一般伦理道德的联系。所以，经济伦理可以说是指在社会经济活动中产生并用以约束和调节人们的经济行为及其相互关系的价值观念、伦理规范和道德精神的总和，它既是调节人们之间经济利益

关系的一种行为规范，也是主体把握社会经济生活的一种实践精神。在现代市场经济社会中，经济伦理不可或缺，因为“每一种经济体制都有自己的道德基础，或至少有自己的道德含义”。^① 马克斯·韦伯指出：任何一种经济活动，如果缺乏精神动因和文化价值规范，就会变成一种单纯的物质欲望的冲动，必将成为悲剧性的历史宿命。

作为经济学和伦理学的交叉学科，经济伦理学是伴随着西方市场经济的高度发展而诞生的一门独立学科，其研究对象主要是市场经济运行中的道德现象。从经济学的角度看，经济伦理学涉及的是经济现象；从伦理学的角度看，经济伦理学涉及的是道德现象。经济伦理的本质在于将经济伦理道德的作用与经济发展有机结合起来，促进道德与经济的协调发展。

其次，所谓伦理经济，它是指伦理观念和行为要接受经济原则的审视和相应的支持。伦理经济是将伦理理论融入经济理论的一个契合点。经济伦理作为伦理原则在经济实践中的应用，有别于经济学理论内部的研究，其重点放在了经济行为及市场协调分析中的伦理与文化因素上。伦理经济则是对伦理原则与经济实践的一种综合，它不仅将伦理原理应用于经济决策过程中的道德选择问题，而且同时还把伦理学诸理论融入对生产和需求的关系和价格体系的实际分析之中。“伦理经济学作为积极的经济文化理论，是关于经济——文化发展的诠释学。”伦理经济意味着对一个社会的伦理和习俗给经济行为带来的影响进行分析，它是一种关于经济的文化，是关于人类活动的经济学效用观点与伦理文化价值观点的整合，它要求对经济决策做出一种全面的诠释。

经济伦理作为一种专门研究经济道德现象的伦理问题有自己的特征：

^① [美] R. T. 诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版，第322页。

第一，经济伦理受一定社会经济关系的决定和制约，并随着经济关系的变化而变化。一定的经济伦理，归根到底都是一定经济关系的反映，在一定历史条件下，也必然体现一定经济关系的新的内涵，经济伦理作为一种社会意识，产生和形成于人们现实的经济活动过程中，是一定的社会经济关系在人们意识中的伦理化反映，因而也必然会随着社会经济关系的变化而演变。

一定的经济伦理是由一定的生产力发展水平、一定的经济运行方式和一定的生产资料所有制关系所决定的。生产力发展水平决定着经济活动中人与自然、人与物的基本关系模式，也在一定程度上决定着人和人之间的组合方式，其主要内容是人们之间的经济组合方式，人们对于这种组合方式的评价和认可构成经济伦理的重要内容。经济运行方式即社会资源的配置方式，不同的经济运行方式要求不同的伦理道德来调节和规范。例如，计划经济、市场经济、混合经济等要求不同的伦理道德与之相适应。当然，生产资料的所有制关系对于经济伦理规范的确立和转变具有更为根本性的意义，它决定着人们在经济活动中的权利和交换关系，决定着利益的分配关系，也决定着生产的价值取向和目的，因而决定着经济伦理的根本性质和基本取向。

经济伦理对一定的社会经济关系的反映是以伦理化的方式来进行的，以善恶关系等伦理评价的方式来反映经济关系。同时，经济伦理对经济关系的反映不是一种纯客观的反映，而是包含着主体的价值追求的一种理想化的反映，包含着对现实关系的一定超越。

第二，经济伦理作为一种行为规范，通过伦理评价认可等自律性的手段调节人们之间利益关系。作为对一定社会经济关系的伦理化反映，经济伦理也是调节人们之间经济利益关系的一种行为规范，它规定着人们经济活动中应该怎样处理个人与个人、个体与群体、群体与群体之间的利益关系，通过设定一定的善恶标

准，规定着人们在经济活动中应该做什么和不应该做什么。

作为一种善恶规范，经济伦理对人们经济行为的调节不是他律而是自律的。经济伦理作为一种观念规范体系，它与人们一定的经济活动紧密相连，是在人们的经济生活中约定俗成的当然之则，因而对人们的经济行为也不具有强制的约束力，只与人们的道德修养水平、觉悟程度相联系，并通过人们的理性自觉和意志自愿来实现。也就是说其规范作用的发挥依赖于主体内在的自律，只有当一种经济伦理规范被人们真心诚意接受，转化成主体内在的一种认知、情感、意志和信念，形成一种良心时，才能得到有效的实施。

第三，经济伦理的内容涵盖了对个体经济行为、对社会经济生活和对宏观经济制度的伦理评价和认可，具有一定的层次性。其中，在特定的历史条件下，制度伦理即对各种经济制度、经济规范的伦理评价和认可对于其他层次的经济伦理具有规定和制约作用，是经济伦理的核心部分。

第四，经济伦理作为一种意识规范，在任何道德体系中，经济伦理总是处于基础和核心的地位，具有很强的时代性。经济伦理的意蕴和实质精神必然会影响到其他领域的伦理之中，并成为整个道德体系的基本原则的基础和主要伦理精神。如我们倡导的社会公共生活中的互谦互谅、互帮互助、尊老爱幼、尊师爱生等，都体现了“平等”、“互利”的经济伦理的精神。由此可见，经济伦理与其他领域伦理的伦理意蕴是相通的，经济伦理的意蕴渗透到其他领域是一种必然。经济伦理作为一种观念性规范体系，从本质上来说仍然属于意识形态范畴。但是，经济伦理更紧密地与一定的经济形式相联系，它不仅要表现人们一般的道德理想和道德要求，而且更多地要表现和反映人们的经济愿望和要求。因此与一般的伦理规范相比较，经济伦理似乎更贴近人们的经济生活而远离政治意识，并随着一定的经济形式的变化而变

化，所以经济伦理具有更强的时代性。

第五，经济伦理作为一种社会伦理资源，具有特殊的伦理功能和价值属性。经济伦理区别于其他一般社会伦理的显著特征是调节的对象不同的特殊性。经济伦理调节的对象涉及社会经济生活、经济政策、经济行为，调节的内容是人与人之间的经济利益关系，促成人们在经济利益关系上的协调与平衡。因为经济的根本性质和目的就是效益和效率，经济伦理的价值在很大程度上就在于它对于效益和效率的促进作用，过分强调“善”的要求往往会背离经济的基本法则，经济伦理也就失去了其应有的价值。经济伦理功能和价值主要表现在经济伦理具有显著的经济价值即优化经济发展、提高经济效率，它是一种特殊的经济资源。

综上所述，经济伦理既不完全等同于一般的伦理规范，也不完全等同于一般的经济规范，而是调节人们经济行为和经济生活的伦理规范。经济伦理的这一特点决定了它对人们经济行为、经济关系的调节和规范，既不能完全按照经济学的要求，也不能完全按照一般伦理学的道德浪漫主义的要求，而是要在这二者之间找到一个恰当的契合点。在市场经济条件下，追求最大的经济利益既是人们参与经济活动的动因又是其目的，作为市场经济条件下的经济伦理，不能完全按照经济学的要求，把追求最大的经济利益作为人们活动的终极目标和最高理想。同时，也不能完全以道德理想主义要求来看待市场经济条件下人们的追利行为，并且要为人们一条件下合理的追利行为作出论证和辩护，即在市场经济的条件下，要实现“经济人”与“道德人”的对立统一。

（二）“经济人”假说与现实“道德人”

“经济人”是西方经济学建构的基础，是西方经济学关于人性的基本假设，是资本主义市场经济关系的人格化，是经济伦理的一个重要范畴。其内涵主要是：在制度的约束下追求自身利益

的最大化。“经济人”的伦理属性，是研究经济与道德之间相互关系的逻辑起点。

1. 亚当·斯密的“经济人”假说

“经济人”假说的思想是亚当·斯密在《国民财富的性质和原因的研究》中首先提出的。斯密认为，每个人都是自利的，并能通过精明的计算去选择对自己最有利、能够获得最大效益的行为，经济人是“利己”与“利他”、个体效用最大化与社会整体效用最大化的统一，实现这一目标就是通过“看不见的手”，即价值规律。“由于他管理产业的方式目的在于使其生产物的价值能达到最大程度，他所盘算的也只是他自己的利益。在这种场合，像在其他许多场合一样，他受一只看不见的手的指导去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的……他追求自己的利益，往往使他能比在真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”^①他认为，这是市场经济发展的根本动力，而在人们追求自我利益最大化过程中，也就必然促成社会经济的发展，实现社会福利的最大化。

所谓“经济人”，也就是理性地追求自我利益最大化的人。它主要包含两层意思：“经济人”是自利的，他以自己的利益为行为的出发点和最高目的；同时，“经济人”又是理性的，他总是能充分地认识到自己的利益所在，通过精明的计算，以最小的成本去获取最大的效益。应该说，“经济人”的假设在一定程度上把握了人类性质的一些方面的规定，特别是市场经济条件下人的经济行为的某种深层根据，具有一定的合理性，特别是为分析人的经济行为选择提供了便利的概念工具，因此，得到了西方经济学界的普遍认同。

^① 亚当·斯密，杨敬平译：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，陕西人民出版社 2001 年版，第 502—503 页。

按照亚当·斯密对经济人的理解，自利是人的本能，出于这一本能，每个人都会最大限度地追求自身的利益，通过市场机制这只“看不见的手”，达到经济资源的优化配置，最后实现自我利益与他人利益、个人利益与社会利益的和谐与统一。

2. 马克斯·韦伯的“经济人”

马克斯·韦伯认为，有理性的资产阶级就是“经济人”。他们一方面追求利润与资本的积累，另一方面又具有虔诚的宗教观念，以“劳动”为天职，以禁欲为准则。通过对新教伦理观的分析，马克斯·韦伯勾勒出了近代“经济人”的面貌。按照他的观点，他认为这种描绘是立足在“价值中立”的原则上完成的，即社会科学家在研究时应当遵循他所研究的对象本身的规律和特点，而不应以自己的价值判断为指导去研究。可以说，马克斯·韦伯是立足西方新教的伦理观念，以“价值中立”的方法完成了经济学与伦理学的贯通。

3. “经济人”与“道德人”的辩证关系

追求全面发展、自我完善是人类世代代为之奋斗的美好理想。可以说，经济人与道德人统一的目的就是为了自我的全面发展，就是促进自己作为“人的本质力量的公开的展示”。^① 共产主义社会就是“以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式”。^② 这一社会形式的实现必须是实践的。人的全面发展就是在自己自由自觉的活动和同外界发生的全面的对象性关系的基础上，历史地、充分地表现和实现自己的本质力量。这种全面发展不仅是人的体力、智力、能力的发展，更重要的是指人的道德的完善与发展，即“经济人”与“道德人”的统一。

人首先是作为“经济人”而存在的，因为每个人都是有生命

^① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年版，第81页。

^② 《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1972年版，第649页。

的个体，总要维持自己的生存与发展，为此必须进行物质资料的生产。马克思说：“每个人的出发点总是他自己”，“各个人过去和现实始终是从自己出发的”。^①而为了满足生产需要就必须结成一定的社会关系，从而为道德的产生提供了基础。没有“经济人”的利益需要，道德人难以达到完善。人不仅是经济人，同时还应该是道德人。因为，每个人不仅是有生命的个体，同时又存在于一定社会关系中的。“道德人”是“经济人”获利最大化的伦理保障，缺少“道德人”的伦理追求，就必然导致市场秩序的混乱。由此而言，“经济人”与“道德人”的统一既是社会的要求，又是实现人的全面发展与自我完善的内在需求。实现这一切的基础是源于“实践的人”这一理论出发点。

（三）经济伦理的研究对象

经济伦理的直接研究对象是经济活动，经济活动主要表现为生产、分配、交换和消费。而经济伦理学就是研究人们在这四个领域中的行为的道德根据和道德价值。

伦理对于经济来说，它不是一种外部的力量，而是经济增长的内生变量。因此，经济伦理研究首先应该注重经济运行过程的分析，经济增长各变量及各变量之间的关系研究，尤其应该注意的是道德这一变量或因素在其中的地位、作用与影响。如人的道德观念与素养在经济体制改革层面上具有什么样的意义，在企业发展战略、企业管理、企业文化建设等方面，又具有哪些意义。其次，经济伦理研究应该更加注重伦理规范的探索，同时这些规范的提炼与概括，必须基于客观经济关系中形成的伦理关系。如生产、分配、交换、消费等领域中形成的新的伦理关系。经济体制的转型的直接影响是我国经济生活领域出现了许多新的复杂的

^① 马克思：《费尔巴哈论》，人民出版社1972年版，第48页。

伦理关系。一方面要认识、理解经济活动、经济关系以及企业实践等“是什么”的问题，另一方面要有科学合理的伦理规范方向，解决“应当怎样”的问题，这两者同样重要。最后，经济伦理研究应真正深入到经济理论和经济实践中，把科学的经济伦理和人类的终极关怀紧密结合起来。阿马蒂亚·森在书中曾经阐述过经济学脱离伦理学从而走向贫困化的问题，提示我们今天的经济伦理研究，如果不能在经济学与伦理学之间找到相通的语境，不能更好地把经济学一些行之有效的方法，如实证的方法运用到经济伦理研究中去，同样会导致经济伦理研究的贫困化。

目前，我国正处于经济体制转型的时期，进一步重视经济伦理研究和加强经济伦理建设已成为建立社会主义市场经济体制的需要，建设社会主义精神文明的需要，建设具有中国特色的经济伦理学的需要。

追求利益最大化的市场原则和行为为人类创造了无比的财富，同时也给现代社会带来环境破坏、商业欺诈、不公平竞争等负面效应，于是，构建公正、信用、合乎规范的经济伦理势在必行，尤其是当全球社会进入信息时代和知识经济社会以来，计算机犯罪令人触目惊心，不断兴风作浪的网络犯罪使经济伦理问题日显突出。加强市场经济法律、法规的建设来完善市场经济是必由之路，但这种强制性的手段具有一定的弊端，只有对市场伦理失范所导致的社会危机进行理性的、超越技术层面的反思，才有利于我们更好地把握问题的实质。

二、经济伦理与市场经济

市场经济，是适应社会化大生产和市场国际化的客观需要，是以市场为资源配置主要手段的经济运行体制。它是商品经济发

展到社会化大生产阶段的必然产物。经济与伦理的结合促进了市场经济的发展,经济理性与道德理性能够达到辩证的有机统一。社会主义市场经济的健康运行,迫切需要以经济伦理为规范,经济伦理问题已经成为我们时代的伦理学的中心课题之一。

(一) 经济伦理对市场经济的整合

市场经济是发达的商品经济,是人类社会历史发展的一种必然形式。市场经济是一种经济运行方式,在本质上它要求一切经济行为以获取最大限度的利润为目的。具体说来,市场经济的基本动力,就是以利益调节为杠杆,通过市场为利益的时空载体和实现中介,促成不同的利益因素优化组合,从而达到资源的合理配置。商品生产者受追逐利润最大化的利益驱动,市场经济条件下各市场主体的生产经营往往带有很大的自发性、无序性和盲目性。如不顾长远利益,不能合理利用资源,进行掠夺经营,由此,不仅造成资源的极大浪费,而且很容易造成生产过剩。

经济伦理不仅需要哲学层次上的思考,还需要实践层次上的原则和规范。研究民族经济伦理的原则和规范是经济伦理研究的重要课题。

首先,市场经济是一种利益驱动型的经济,因此主体对自身最大利益的追求是这种体制所鼓励和肯定的;市场经济是一种竞争经济,因此主体的竞争态度也是这种体制所赞同和支持的。主体在市场上通过竞争实现自身利益的最大化,不仅是一种经济原则也是市场经济的一种伦理原则。市场经济的问题在于主体对自身利益最大化的追求并不是在任何时候都导致社会福利的增加,主体采取的竞争手段也并不是在伦理道德上都是值得称道的。为了克服这种弊端,就提出了合理性、正当性原则,即要求主体在不损害社会的、民族的、整体的利益的前提下,去合理地追求自身的利益,要求在竞争中采取合理的、正当的竞争手段,否则就

是一种不道德的行为。

其次，市场经济是一种承认产权原则的经济，等价交换就是对产权原则的承认。与不承认产权的掠夺无偿占有相比，等价交换是一种伦理道德上的进步，因此等价交换原则也是一种伦理原则。由于价值规律在实现过程中要受供求关系、竞争关系的影响，由于每次具体交换的价值是在交换双方认同、默契的情况下进行的，这就为某些人利用市场上的某种优势获得暴利提供了可能，为了抑制这种可能性的发生，就提出了价格要公平、公道的原则。为了保证交换的公平合理，主体之间的交换必须建立在自愿的基础上，他们之间的竞争必须是平等的、公正的，因此自由、平等、公正就成为市场经济确认的伦理原则。

最后，市场经济是一种效率经济，它的机制推动主体通过严格的管理来最大限度地发挥资源的效益，最大限度地减少资源的耗损和浪费。在市场经济中，人也被称为一种资源，在对资源的严格管理和使用中也就包括了对人力资源的严格管理和最大限度地使用。市场经济在否定前市场经济过程中宣布了人权原则，但市场经济在其发展过程中却也不断地发生对人的尊严和基本权利的践踏，为了克服这方面的问题，人权、人道原则又成了规范市场经济的重要原则。

上面所论述的只是市场经济和社会主义市场经济最基本、最主要的一些伦理原则和规范，经济伦理研究的任务在于从实际经济活动的具体情况出发将这些原则具体化，制定更为具体、更为细密的规范和规则。

经济是道德的基础，经济环境是道德建设的条件，而道德对于发展经济的根本目的及其健康发展也有极大的影响。道德建设规定着经济发展的目标，是经济发展的内在动力，道德的提高可以为经济建设提供良好的环境。道德的规范性也保证了利益的合理化，使利益得到根本的满足和实现。目前经济领域的一些犯

罪，除了有些人不懂法、知法犯法和钻法律的空子外，根本原因还在于道德沦丧、私欲膨胀、重利轻义，缺乏起码的诚实可信。经济问题说到底是伦理问题，经济现象与伦理道德现象是共生共存，相辅相成的。市场经济与道德关系是一体两面，无法分割的，两者互为条件，互相促进。经济理性与道德理性能够达到辩证的有机统一。因此，市场经济不但是法制经济，也同样是道德经济。社会主义市场经济要文明有序地发展，经济伦理的作用是不能忽视的。

市场经济呼唤经济伦理。市场经济既是人类文明所创造和选择的现代先经济体制模式，同时又是充满内在矛盾和冲突的社会现实，它使道德与经济的矛盾更为突显。从现实中看，经济活动中的不道德行为已经成为一大社会公害，出现了许多亟待解决的问题，如权力寻租、权钱交易、坑蒙拐骗、假冒伪劣、不平等竞争、污染环境等。

当前，我国正经历着一场深刻的、巨大的社会变革，传统的计划经济体制逐渐地为社会主义市场经济体制所取代。因此，利益成为人们追逐的对象，这很容易造成见利忘义的社会弊端。社会主义市场经济作为一种崭新的经济模式，其运行秩序的实现需要得到绝大多数社会成员的道德价值认同。所以，社会主义经济制度的建立、健全和完善，迫切需要经济伦理为其论证；社会主义市场经济的健康运行，迫切需要经济伦理为其规范；社会主义市场经济条件下个体的自我完善，迫切需要经济伦理为其“导航”。

市场经济虽然会产生消极的社会道德效应，但这并不意味着市场经济从根本上排斥道德和道德建设，相反它倒是从一个侧面证明了加强相应的经济伦理的必要性和重要性。

市场经济的高效率是在一定的经济秩序中实现的，经济伦理对市场经济的支持，最突出、最切实的方面是它作为市场经济的

普遍“道德立法”和价值规范为市场经济的运行提供相应的伦理道德秩序。任何经济制度、经济体制都有一个伦理基础、伦理价值、伦理目标的问题，市场经济的发展必然承载着一定伦理价值目标的实现。经济法律只能通过执法机关强制地执行，但经济伦理却可以帮助人们提高守法的自觉性。法律只能划分合法与非法的界限，法律条文订得再细，在规范人们的行为时也不可能做到包揽无遗，而经济伦理则可以在法律不能起作用的范围和场合规范人们的行为和关系。现代市场经济的文明有序，既得力于各种经济法律的保证，又得力于各种经济伦理的保证，如公平交易、正当竞争、恪守契约、重视信誉等，从而使人们谋利有道。因此，经济伦理作为一种文化价值，它在市场经济运行秩序中调整规范的过程，实际上就是市场经济逐步走向稳定、成熟的过程。从更长远的角度看，也就是市场经济的规范内化于人的心灵的过程。

为满足市场经济寻求理想信念支持而进行的伦理道德建设，首先是要解决作为经济主体的人在经济生活中的理想信念问题。人对利益的追求带来了社会进步，但是追求利益是有条件的，参与市场竞争的人应遵守道德规范，明确自己的道德责任，这种责任担当的伦理道德，是建立和优化经济秩序所必需的。即使是作为美国社会意识形态和文化核心的个人主义，也内在包含着对个人权利行使和利益实现的责任规定和道义限制。其次要解决作为经济主体的人的生活意义问题 and 价值依托问题。教育引导人们克服个人至上、功利至上、金钱至上等错误观念，使人们确立完善社会、完善人生、完善自我的理想和信念。人，既是物质人，更是精神人；既是自然人，更是社会人；既是“经济人”，更是“道德人”。人的精神性一面和社会性的一面要求人必须具备社会责任感和道德良知，可以说，正是这一点把人和动物区分开来。

在市场经济体制下，企业、个人、政府在市场上既是独立的

经济主体，又是伦理道德主体，由于经济伦理涉及人们经济活动中所发生的个人和他人、集体和国家的相互关系，涉及经济价值和伦理价值、精神文化价值、社会价值、生态价值的相互关系以及物的价值和人的价值的相互关系，因此，在一种健康的社会经济生活中，经济伦理的规范作用从来都是不可缺少的。必须注重把人文精神作为经济发展的支柱和动力，注意发挥它对经济发展所具有的规范和推动作用。

社会主义市场经济的发展需要经济伦理的规范和完善。在我国，经济伦理学的兴起既是经济生活中失德、败德、缺德现象的存在促使人们进行伦理思考的产物，又是我国社会转型和经济转型对伦理的要求，更是我国社会主义市场经济发展的完善的迫切需要。道德领域出现的问题，有着深刻的经济诱因和制度根源，要靠经济伦理制度的约束、引导、示范、激励。这就说明，在推进社会主义市场经济的过程中，不但要加强社会法制的建设，也要高度关注社会伦理道德的建设。

第一，经济伦理为社会主义市场经济的发展提供道德依据。

任何一种社会制度和体制都应有自己存在伦理基础和道德依据，为其存在的合理性和现实性做出辩护，社会主义市场经济也不例外。在社会主义市场经济发展仍然不够完善的今天，社会经济生活中，出现了各种问题和无序现象，这就使不少人对它存在的道德基础产生了置疑。因此，为社会主义市场经济作伦理辩护，把发展社会主义市场经济变成全社会的自觉行动，保持社会发展的稳定性，成为社会主义市场经济发展和完善的迫切需要。

第二，经济伦理为社会主义市场经济的发展提供精神动力和智力支持。

经济伦理作为一种社会意识，在社会主义市场经济发展和完善过程中起着巨大的作用，是科学技术这种物质力量——即第一推动力所不能取代的，可以视为一种有价值意义的间接经济资

源。它通过教育、激励、整合、凝聚的功能，提高合作的经济效益，降低实际交易成本；改进人们的工作态度，提高工作效率，促进经济增长；更能够通过唤起人们的责任感和荣誉感，调动人们的热情和信心，在全社会范围内形成——开拓进取，公平竞争，精诚合作，讲求信誉，服从大局，讲求奉献的良好伦理氛围，促进人们在经济活动中自觉遵守经济道德，从而更好地从事经济的创造。

在当代中国，确立“以经济建设为中心”和“义利并举”、“义在利中”的经济价值取向，恪守诚信、自由、平等的经济活动原则，社会主义市场经济发展的步伐就会大大加快。

第三，经济伦理为社会主义市场经济的发展提供必要的调节分配和规范方式。

经济伦理可以弥补市场和政府对经济调节的固有缺陷，通过引导人们自觉遵循经济活动的法规和道德，使人们在经济活动中坚持以诚信为本，起到促进经济发展的作用。同时，也可以帮助行业自律和企业树立良好的职业道德，科学决策，使市场和政府的调节作用更为迅速有效。

综上所述，正确认识经济伦理在发展社会主义市场经济中的作用，大力倡导正确的经济伦理对我们进行社会主义市场经济的建设有着重要意义。

（二）市场经济的伦理规范

1. 自由伦理

所谓经济自由，就是指每个人从事经济活动——生产、分配、交换和消费的自由，在无外在强制力的作用下能够按照自己的意志进行经济活动。但是，马克思认为，人是社会动物，其经济活动一定与其他的人发生关系，是一种社会活动。“孤立的一个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，偶然落到荒野中的

已经内在的具有社会力量的文明人或许能做到——就像许多人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。”^①所以，人们经济上的自由是由他所生活的社会的经济体制决定的。经济自由一方面指的是人们在物质生产领域内的自由，另一方面又是指人们在一定的社会经济关系中所享有的权利。我们常说的经济自由主要指后者，指经济主体在一定的经济制度和国家的经济管理条件下所享有的经济活动自主权，包括劳动力的自由买卖、财产和资本的自由转移、生产上的自由经营、市场上的自由竞争和自由贸易等。

计划经济是由政府依靠权力强制而计划地人为地配置资源。市场经济靠市场自发地优化资源的配置，这种自愿的商品经济为每个人的经济活动提供了自由。“每个人……既不打算促进公共利益，也不知道自己是多么大的促进着这种利益……他所算计的只是他自己的赢利。但是，在这里像在其他许多场合一样，它只受着一只看不见的手的指导，尽力去达到一个并非他想要的目的。目的不是为了社会，对于社会来说，也不会比为了社会更差。他为了自己的利益，往往使他能够比为了社会利益更有效地促进社会利益。”^② 这里亚当·斯密所说的“看不见的手”，就是价值规律。

2. 诚信伦理

诚信伦理作为中华民族的传统美德，有其特定的内涵。诚，是指诚实无欺。诚是一切道德原则和一切道德行为的根本，诚信作为伦理道德范畴，其本意就是指诚实无欺、相互信任和信守承诺。我们平常说的言而有信，就是指与人相处要心诚，这既是做

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1977年版，第87页。

^② 亚当·斯密著，郭大力、王亚南译：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆1997年版，第27页。

人的基本原则，也是尊重他人、尊重自己、尊重自己的人格的前提。

孔子曾经说过，“人而无信，不知其可也”，要求人们要讲究信誉，待人要诚实。《孟子》中有一句话：“诚者天之道，思诚者人之道”，意思是人们应该遵循自然和社会的法则，真诚地做人，自觉履行社会职责和道德义务。

诚信是一切德行的基础和根本，有诚才有德，无诚则无德，诚信意识和道德原则紧密相连，它不仅适用于个人的待人接物，而且是个人与国家、国家与国家之间必须恪守的原则。“童叟无欺”、“买卖公平”是职业领域的行为准则，同时也是人际交往的重要尺度。

市场经济条件下，由于经济利益的驱使，出现了社会信用危机，某些商品生产者和经营者片面追求利润，而忽视国家、社会及他人的利益，诚信道德出现了滑坡假冒伪劣、偷税漏税，甚至有些国家干部以权谋私、假公济私、贪污受贿，成了经济建设的一大障碍。大力弘扬儒家传统的诚信道德意识，对于加强的精神文明建设，促进社会主义市场经济的正常发展意义重大。

当然，作为伦理道德范畴的诚信，作为美德的诚信永远都是指向正价值即善的价值，只有符合善的、道义的诚信才是真正的诚信。在国际舞台上，把自己的意志强加于别人，干涉别国的内政只能说是单边主义和强权政治；在经济领域，一个人通过偷逃税金的方式兑现他对员工的提高收入的保证，这不能说是诚信，只能说是损公肥私。诚实无欺、相互信任、信守承诺千百年来之所以为人们不断地加以弘扬，不但是因为这样的行为品性是社会的要求，而且也是个人发展和完善的需要。

诚信作为伦理道德范畴，具有属人性、主体性的特点，是人之为人与其它动物区别开来的标志之一。人作为主体性的存在，既是自在之物，也是自为之物，既是自在存在，也是自为存

在。人的主体性就在于人的一切活动都是按照自己的目的并发挥着积极的能动性和创造性来进行，这与其它动物只能适应环境进行本能性活动是有根本区别的。人所追求的最根本的目的就是人的发展和完善，人在社会中生活只有将自己的真实展示给他人，才能够赢得他人的信任，才能够彼此信任。人们彼此信任，才能够更好地进行合作。有效的合作可以协调各方面的力量，将人力资源的效用发挥到最佳状态，使人的活动能够获得最大效益，从而能够为人的发展和完善提供更多的条件和手段。

社会主义市场经济的建构和发展，除了靠政治、法律的手段以外，还必须以道德为支撑，特别是“诚信”原则，它在社会主义市场经济建构和发展中起着基石的作用，是社会主义市场经济一个不可忽视的“黄金规则”。

第一，诚信原则是市场经济运行的保障，是建立社会主义市场经济体制必不可少的伦理基础。现代市场经济是不断扩大化的分工合作经济、交换经济、契约经济，也是面向一切市场合作主体与交易主体的信用经济，它不仅要求建立与之相适应的、可靠的信用制度而且要求市场合作主体、交易主体诚实信用，具备重承诺、守信用、讲信誉等良好德性。英国经济学家约翰·穆勒在《经济学原理》一书中谈道信用时指出：“信用以信任心为根据，信任心推广，每个人藏在身边以备万一的最小额资本亦将有种种工具，可以用在生产的用途上。”“如果没有信用，换言之……因为缺乏信任心而不常有信用，则有资本但无职业或无必要知识技能而不能亲自营业的人，将不能从资本中获得任何利益：他们所有资产或将歇着不用，或将浪费削减在不熟练的谋利的尝试上。”因此，“该社会则由较良好的法律及较良好的教育改良人的品性，使人互相信任，只有自己的品性就可以担保自己不会侵占或滥用

别人的资本这种利益的收获，还会更大的多。”^① 可见要使市场经济正常运行，诚信无疑是基础和保障条件。

第二，诚实信用是经济合作的前提。现代市场经济是不断扩大、日益趋向全球化的分工合作型经济，随着市场经济的发展，经济领域的各个环节分工愈加精细、复杂，经济发展的社会化、全球化程度加深，经济在竞争日趋激烈的同时，合作也更加不可避免，而这种合作必须是合作双方真诚、善意的合作，是为实现——合作主体的共同目标、共同利益的合作。日益壮大复杂的市场经济大系统，已经将所有市场主体紧密地联系在一起，使其利益密切相关、相互依存、不可分割。这种诚实信用原则，是保证经济合作主体的合作顺利进行和合作目的实现的一种道德条件，也是保障经济合作双方利益的伦理基础。

马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中反复强调：“信用就是金钱”。休谟认为，人类社会之所以能生存是靠了三条自然规律：一是对私人财产占有的尊重；二是对财产占有者转让财产的社会承认；三是承诺的兑现。第三点实际上就是讲“信用”，西方资本主义市场经济可谓成熟的市场，它的发展充分证明，越是竞争激烈，越是完备的市场经济机制，竞争主体越是注重诚信，这是经济生活本身对竞争主体道德观念塑造的重点。

第三，诚实信用是契约实现的基石和保证。契约是市场经济的核心和灵魂，是建立市场经济体制的关键，因此，现代市场经济也被认为是一种契约经济、合同经济。在市场经济当中，人们之间的交易关系都是通过一定的合同或契约来确定和维护的，契约以交易各方合意为基础给交易各方确立了明晰的权利义务关系，这就要求交易各方必须恪守诚实信用的原则去履行其义务、行使其权利，以保证彼此利益的实现。诚信是订立契约的基础，

^① [英] 约翰·穆勒：《经济学原理》，台北三民书局版，第447页。

其内容体现为立约各方的利益交换，而这种利益的获得是预期的、非现实的，只有立约各方本着诚实信用的原则来订立契约，并以诚实合作态度来履行契约，才可能保证其利益的实现。否则，契约的目的就无从说起。由此可见，作为维系市场交易的纽带和维护市场秩序的契约，没有了诚实信用原则的支撑，契约就成了一纸空文，成了散布在市场中的一个“美丽的陷阱”，市场经济的交易就失去了安全保障，从而影响着市场经济的运行。

3. 公正与公平

公正，就是人们在处理与他人和社会的关系时，按照一定社会的道德原则和道德观念的要求，做到不偏不私，公道正直，是人们之间权利与义务、报酬与贡献、奖惩与功过之间对称关系的确立和认可。公正的核心内容是利益分配的公正。其中，合理分配是对公正分配的准确、全面地概括。可以说，市场本身是公正的，即由市场所实现的分配是公正的。

从经济学的角度看，在市场经济中，国民收入的分配是由诸生产要素的实际生产率来决定的。在一个竞争的市场中，劳动、资本、土地的所得分别就是它们各自的实际产品，而且只有在诸生产要素都得到了与其各自对生产出来的实际产品的贡献相应的份额时，生产才是充分有效率的。也就是说，公正保证了效率，效率就意味着公正的实现。由此，从伦理学的角度看，市场经济作为扩展为社会的经济生产的体制架构的交换关系，只要这一体制架构符合“自愿”和“公开”原则，即交换的公正，那么，这一体制架构本身就是公正的，即市场的分配是公正的。只要去想想，市场经济的运行机制是通过自由竞争、以优胜劣败的方式来实现资源的有效率的配置，就能知道，在市场经济的社会，只是以公平为代价，才有了公正，只是以平等为代价，才能维护自由。

我们这个民族有着强烈的要求公平却不甚关注公正的历史文

化传统，这一传统不利于经济的效率、经济的发展。为了实现我国的现代化伟业，为了建设和完善我国的社会主义市场经济体制，当今社会经济生活的价值导向只能是效率与公平二者要兼顾起来。但是，如果更深入地看待这一问题，就必须看到，效率是由公正来保证的；要求得效率，最重要的事情就是求得公正。公正，作为经济伦理，必须在客观上化为社会的规则、制度，在主观上内化为人的道德素质。另一方面，在不过多的影响公正的前提下，必须尽可能地维护社会的公平。而综合起来讲，就应该是，以公正促效率，以效率求公平。

（三）经济伦理的工具理性和价值理性

1. 经济伦理的工具理性

所谓工具理性指的是强化工具和手段意义的实用理性，它重视的是功利的价值，关注的是当下的生存、发展和享受，崇尚效益，崇拜甚至迷信科技的力量，追求现世的幸福和快乐。

工具理性在当代社会集中表现为技术理性，即强调科学技术对社会发展和改善人类生活的意义和作用。在现代市场经济的条件下，正是因为工具理性的过分强化，从而导致文化价值的倾斜和社会生活的失范，作为人类安身立命的终极价值如理想、信念、社会公德等被一部分人抛弃。所以，要建设适应社会主义市场经济的中国特色的社会主义经济伦理，必须消解工具理性与价值理性的紧张与冲突。

2. 经济伦理的价值理性

所谓价值理性指的是突出理想和信念意义的超越性理性，它重视的是人的价值，关注的是人的生存意义，崇尚终极关怀，追求精神的、道德的富足。

经济伦理是不可替代的“精神生产力”。经济伦理贯穿于企业生产、经营、管理的全过程，涉及资源有效配置和劳动生产率

的提高，涉及劳动者生产积极性的激励，涉及企业精神、企业文化建设等一系列相关内容。

经济伦理有着评价和导向功能。经济伦理学从道德哲学的视角探索研究社会经济形象，特别是深入探索经济运行中的伦理内涵及其规则和道德的经济意义及其规则，从而展示其理性经济和经济理性的基本状态和基本内容。如道德理想、信念和伦理要求、具体的经济制度、经济条件、经济秩序、经济社会政策、道德评价等。

所谓有经济价值就是人们的经济活动、人们之间的经济关系、经济体制对经济发展所具有的意义，是有利于还是不利于经济发展，有利于还是不利于物质财富的增加，有利于还是不利于生产力的发展。凡有利的就具有正的经济价值，凡不利的就具有负的经济价值。人们从事经济活动、发展生产力采取的一切措施、对经济体制所进行的各种改革，其目的都是为了尽可能地发展经济，增加经济价值，因此经济价值是人们评价经济活动、经济措施、经济体制及其改革的最重要的标准和尺度。

所谓伦理价值就是人们从事的经济活动、建立的经济关系、经济体制对人的伦理道德、对人们之间的伦理道德关系，对社会的伦理道德风尚所具有的意义、影响和作用。这里同样存在着有利的、正面的、积极的和不利的、负面的、消极的两种不同的意义、影响和作用，即具有正的和负两种不同的伦理价值。伦理价值说到底就是对人的发展和社会全面进步的价值。伦理价值也成为我们评价经济活动、经济关系、经济制度的一种重要的标准和尺度，伦理评价构成了对经济活动、经济关系、经济制度研究的重要方面。

当人们的经济活动、经济关系、经济制度所具有的经济价值和伦理价值两者的正负号一致的时候，经济评价和伦理评价是一致的；当所具有的经济价值和伦理价值两者的正负号不一致的时

候，经济评价和伦理评价就会出现不一致甚至对立的情况。

3. 经济伦理的工具理性和价值理性的统一

马克斯·韦伯把人们的主观性的行为分为工具理性行为和价值理性行为。工具理性行为基于目的合理性，是指行为者根据可计算的、可获得的现实利益来选择手段的行为，反映了行为者对自身利益的理性追求；价值理性行为则立足于信念、理想的合理性之上，是指行为者以社会终极价值和最高理想而非现实利益为目的的行为，反映了行为者对行为与信仰一致的理性追求。^① 因此，工具理性指的是一种实用理性，强化工具和手段的意义，它重视的是功利的价值，关注的是当下的生存、发展和享受，崇尚效益，崇拜乃至迷信科技的力量，追求现世的幸福和快乐。而价值理性则指一种超越性理性，突出理想和信念的意义，它重视的是“人”的价值，关注的是人的生存意义，崇尚终极关怀，追求精神的富足。马克斯·韦伯认为，现代资本主义在发展过程中过分强化和崇尚工具理性而忽视和贬抑了价值理性，造成两者的对立与冲突，从而导致了社会生活的失范、文化价值的倾斜、意义世界的失落。对此，法兰克福学派的代表人物如马尔库塞、弗洛姆都曾给以深刻的剖析和批判。今天，我们致力于建构社会主义市场经济与伦理道德的整合机制，就必须消解工具理性和价值理性的紧张和冲突，使两者并行不悖，相得益彰。

三、民族经济伦理与民族传统文化

改革开放以来，尤其是社会主义市场经济体制初步建立以

^① 李兴成：《论社会主义道德与社会主义市场经济的适应》，载《河南师范大学学报》2003年第2期。

来,在经历从农村到城市、从外在规模扩张到内涵深度开拓、从经济活动到经济体制的层层掘进之后,效率与公平之间的张力日益凸显出来。让一部分人先富起来和实现共同富裕之间的关系,就其本质而言就是效率与公平之间的关系。已经具有初步成效的国有企业改革、西部大开发战略、社会保障制度的完善等等经济改革战略,其核心就是要寻求经济增长新的动力资源,调节社会资源和利益的公平分配,以达到效率与公平的恰当均衡。如何正确处理改革、发展和稳定三者之间的关系,就是一个综合性的社会价值问题,其中,社会公平受到人们日益强烈的关注。

(一) 民族经济伦理与现时代意义

民族经济伦理问题已经成为我们时代的伦理学中心课题之一,其研究对于今日中国尤显急迫。民族经济伦理就是根据少数民族及少数民族地区经济发展特点,对与其相应的伦理道德进行有针对性的探讨,研究民族地区社会经济活动的善恶取向及其应该不应该的经济行为规定,它不同于普遍意义上的经济伦理。经济伦理作为一种社会意识,具有相对的独立性,尤其是在我国封建的自给自足的自然经济长期占统治地位的影响下,经济伦理与时代发展相对滞后,各民族地区经济发展不平衡,生产力发展相对落后,即我国正处于经济体制的转型时期,经济伦理也必须及时地、敏锐地反映时代精神。

首先,是民族地区经济发展特点的要求。经济活动是人类的中心活动,伦理道德关系是与之相伴而生的,经济活动类型的差异会直接导致伦理道德的差异。在我国,少数民族地区由于历史、地理等方面的原因,其经济发展水平和社会发展与汉族地区有一定的差距。同时,各少数民族经济文化发展也是不平衡的。经济成分、经济利益多元化、生活方式、社会组织、就业和分配方式多样化,必然造成思想观念、意识形态、伦理道德的多

样化。

其次，是民族地区经济体制转轨的要求。中国社会正处于从计划经济向市场经济激烈转轨的过程中，只有各民族地区都发展起来，才能实现整个中华民族的繁荣和富强。在市场化进程中，民族地区的市场经济建设及其相关问题层出不穷，导致市场和政府的调节作用不能充分发挥。这就需要经济伦理充分发挥其作为“第三只手”的调节作用，引导民族地区的人们自觉遵循经济活动的法规和道德。加强对民族经济伦理的研究，能使其更好地发挥作用，以促进民族地区市场经济体制的建立和经济发展。

再次，吸取资本主义道德调节滞后的教训，经济发展，道德先行。资本主义的思想家们是在资本主义社会付出了惨重的道德代价，经济秩序和社会秩序产生严重混乱的事实面前，才开始思考道德对市场经济的特殊作用的，客观上使道德的作用产生了滞后性，相应的社会道德建设也是被动的，甚至是盲目的。我国的经济伦理研究，虽然是伴随着改革开放和社会主义市场经济体制的建立和完善逐步发展起来的，但也不得不承认是经济生活中失德、败德、缺德现象的出现，才促使人们开始进行伦理思考。民族地区虽然与东部发达地区有一定差距，但我们恰好可以利用其这一特点，吸取西方发达国家和我国东部发达地区经济伦理研究滞后的教训，并且可以站在现有的研究成果的基础上，根据民族经济发展特点进行经济伦理理论的完善和制度建设，使伦理道德建设与市场经济建设相辅相成。

最后，我国经济伦理的一些重要问题与民族问题有着密不可分的联系。公平与效率、可持续发展、先富共富以及西部大开发中的伦理因素分析等均不能不考虑民族地区的相关因素。

民族经济伦理研究，具有重要的现实意义。

第一，民族经济伦理的研究为民族地区社会的经济发展设立道德价值目标。

一个国家，一个社会的经济发展，并不只是以单一的经济增长为目标，经济社会的全面进步是其在更高层次上的综合目标。经济发展只是手段，以经济发展带动社会各项事业的发展，最终实现社会的全面综合发展与进步，才是社会发展的终极目标。而经济伦理学最重要的功能就是为社会的经济发展自觉地设立宏观的道德价值目标，使经济发展朝着特定的价值目标和方向前进，从而更好地为目标的最终实现创造经济条件。

民族地区在设计经济发展蓝图时，同样需要考虑到价值目标问题。民族经济伦理对民族经济行为中的“应当”、“意义”、善恶、公正等问题进行研究，帮助民族地区正确处理资源、环境、人口的关系，实现社会的可持续发展和全面进步。因此，从民族经济伦理的立场出发，为民族地区社会经济发展设立价值目标，是一个重要的、不可替代的方面。

第二，民族经济伦理的研究有助于维护民族地区市场经济秩序。

当前我国市场经济秩序，出现了严重的混乱现象，严重阻碍了经济的正常运转，破坏了社会主义市场经济体制的建设。因此，维护、整顿和治理社会主义市场经济秩序，是当前我们国家经济生活中的一件大事，同样也是民族地区经济生活中的大事。

改善市场经济混乱的现象，解决经济领域中的假冒伪劣问题，就必须运用法律手段，加大执法力度，严厉打击违法犯罪行为。但是光靠法治是远远不够的，要从根本上打击假冒伪劣的现象，治理经济秩序，还必须依靠德治，用道德来约束人的行为。江泽民同志在 2001 年 1 月提出了“以德治国”的思想，就强调我们在建设中国特色社会主义，发展社会主义市场经济的过程中，要坚持不懈地加强社会主义法制建设，依法治国，同时也要坚持不懈地加强社会主义道德建设，以德治国，应始终注意把依法治国和以德治国紧密结合起来。

调整社会关系，法律和道德两种手段，相辅相成，相互补充，共同发挥作用。而道德发挥调整社会关系的作用，主要依靠社会舆论和道德良心。在民族地区，除了中华民族传统的道德观念之外，本民族内长期以来形成的民族传统道德也占有一定的地位，家喻户晓，深入人心。因此，我们更应该充分发挥这些优良道德的激励作用，尽快建立和完善具有民族特色的、与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，与依法“打假”结合起来，使民族地区经济健康有序地运行。

（二）民族传统文化与民族经济发展

民族传统伦理是各民族世代传袭、承继下来的，并具有各自民族特点的伦理道德，它总是存在于一定的民族形式之中，并普遍地反映在各民族的神话传说、民间故事、格言、谚语、民歌、史诗以及所有的文化典籍、礼仪礼节、婚丧嫁娶、宗教、法律、禁忌，甚至日常言语和行为之中。民族伦理只适合于本民族内部。正如恩格斯在《反杜林论》一书中指出的那样：“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，以致它们常常是相互直接矛盾的。”^① 民族伦理受到该民族大多数成员的认同和遵循、景仰和称道，具有广泛认同的社会意义，也必定是在长期的历史发展过程中逐步积淀而成的，成为该民族特有的民族心理、民族性格和风俗习惯，它一旦形成，就具有极大的稳固性，一般不会轻易改变。这种稳定性在发挥正向效应时会成为社会历史发展的强大精神力量，在其产生负面效应时因其巨大的惯性和惰性，也会成为社会历史发展进程中巨大的精神障碍。但随着社会的发展和人类自身的进步，总会或迟或早、或多或少地发生变化。

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995版，第433—434页。

人们总是在一定的传统伦理道德的文化背景下进入经济领域的，总是带有各种传统的伦理道德观念去从事经济活动的，总是用传统的伦理道德观念去评价经济活动，甚至提出经济活动的伦理道德基础问题。虽然人们可以根据经济活动的需要变革传统的伦理道德观念，形成新的伦理道德观念，但在经济发展的历史长河中，始终存在着人们现实的经济活动与传统的伦理道德观念的关系问题。

首先，民族传统伦理文化对经济的影响。人并不是一生下来就能从事交易活动的，人类的交易活动也不是在一个真空中进行的。交易活动的主体是具有一定行为能力的人，其行为能力的形成过程就是人的社会化过程。在人的社会化过程中，社会道德文化向人们提供了如何才能获得社会成员资格并参与社会生活的途径和方法，人只有把社会的道德文化中带有普遍意义的道德要求转化为自己的内在道德素质并展开为自己的行为实践，才能获得社会的认同，才可能作为一个现实的社会成员参与社会生活。因此，社会道德文化对每一个从事交易活动的主体来说，都构成其先在的文化预设，它们对交易活动的影响是潜移默化的，“一个经济，当然是技术行为、市场、金融机构和工厂构成的，它们都是实在的和有形的。但是，在这些事物的背后，在亚微粒子层面上既引导它们又有被它们所引导的信念……它们和起来形成一个经济的整体……它们是经济的DNA。”^① 伦理价值影响经济活动的方式类似于无形的DNA携带染色体信息的方式，染色体信息传递着我们全部有形的物质性、生物性特征。同样交易过程并不是在真空中进行的，它总是在一定的文化背景中进行的。从历史上看，任何交易都深受当时的社会文化、价值观念的影响，如我国传统儒商都奉行商业活动中的“诚信”、“不欺”原则，深

① [德] 柯武刚·史漫飞：《制度经济学》，商务印书馆2000年版，第84页。

受儒家文化熏陶的东南亚各国，也强调在交易活动中要以“诚信”为本。可见，任何经济交易均离不开一定的宏观价值背景并深受其影响。

作为构成社会文化背景之重要部分的带有普遍意义的伦理道德价值意识具有不同的层次：一是人类整体的道德价值意识；一是在某一特定地域范围内生活的人们共同遵守的道德价值观念。两者对人们的经济活动的影响是不同的，前者对全人类范围内从事经济活动的主体具有普遍的约束力，如自由、平等、公正等；而后者则只对一定范围内的人们的经济活动具有约束力，如祖先崇拜（一个明显的例子是：中国人对用于安葬自己先人的墓地的极端重视）。

其次，民族伦理道德对民族经济的规范性。伦理道德之所以可以作为制度中的非正式制度的主要构成因素，就在于它类似于制度，或者说也是一种制度，一种行为规范，它不像政治法律等正式制度那样以外在的强制力量起作用，而是依靠社会舆论、传统习俗以及人们的内心信念来调控人们的行为。《荀子·劝学》说：“故学至于礼而后止矣，夫是之谓道德之极。”这里的“道德”一词主要是指“礼”的宗法等级行为规范和关系的总称。在西方，“道德”一词源于拉丁文 *moralitas*，原意为风俗、习俗、性格，引申义也是道德原则、道德规范等意思。^① 生活在现实社会中的人们，从总体上来讲，都有满足自我生存的需要和维护社会存在的需要，这种二重性的需要使得人们既有可能又要必然地需要道德这种特殊的社会价值形态来把握、调节和处理个人利益与社会共同利益的相互关系，因而道德又是人们对世界的一种“实践——精神”的掌握，是一种实践精神、“实践理性”；它既是一种精神现象，更是一种以行为准则形式出现的以指导行为为

^① 唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社 2001 年版，第 2、4、5 页。

目的的，以形成人们“应当”的行为方式为内容的社会规范，这种特殊的社会规范与法律、政治相比，它的规范本质更明显，更突出，这集中表现在它继续保持着行为“应当”的价值内涵，始终以行为“该不该”的评价方式存在和发展着，借助于传统习俗、社会舆论和内心信念来维系，表现在人们的视听言动、行为品格和习性之中，并通过人们的义务感和良心感，构成人们自我调节、自我约束和自我“评价”，从而发挥自己特有的社会作用，成为人类社会生活的一种特殊的规范调节方式。^①正是这种特殊的调节方式向社会活动的参与者传递关于人们行为应当的信息，这就大大减少了存在于人类社会中的诸多不确定性，弥补了人因有限理性的不足而产生的诸多不便，特别在经济交易中更是如此。

改革开放，价值观多元化，为少数民族伦理吸收外族、外国伦理精华，实现古为今用，洋为中用，打开了方便之门。世界诸民族的存在和发展从来都不是孤立的，往往总是要同外民族在经济、文化等方面发生联系和交往。马克思、恩格斯指出：在现代民族中，“过去那种地方的和民族的自给自足和封闭自守状态，各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^②伦理道德也不例外。过去那种彼此隔绝和陌生的状况已成为历史，一去不复返，各民族基于各方面的需求，都急需加强思想文化（包括伦理道德文化）方面的交流。尤其在多民族的国家 and 地区，由于民族间相互杂居共处，其思想文化（包括伦理道德文化）互相影响

① 唐凯麟：《伦理学》，高等教育出版社 2001 年版，第 38、第 44、第 46 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 255 页。

和互相吸收，必然使各民族的伦理道德相互交融与相互补充。

（三）民族经济伦理与民族生态环境

1. 民族经济与可持续发展

我国是一个多民族的国家，必须同民族地区的自然环境、固有生产方式、生产特点相结合，也要同该民族的传统伦理相结合，继承和发扬其合理因素、积极成分。由于少数民族大多居于深山老林，边远封闭，生产力水平低下，他们的伦理道德也往往带有许多共同特征。少数民族传统伦理中都有勤劳勇敢、自强不息的精神。由于自然环境的恶劣，生产力水平低，生活方式原始，少数民族不得不以勤劳勇敢、自强不息的精神进行劳作，以满足生存和发展的需要，因而产生了对这类人物的崇尚心理，逐步形成了这一优良的传统伦理。如果不继承和发扬少数民族传统伦理中勤劳勇敢、自强不息的精神，民族就有走向没落的可能。发展社会主义市场经济，正是需要继承和发扬这种精神，才有可能真正使民族经济得到振兴和发展。

强调内部凝聚力和亲和力的家族主义精神，是各民族人人都应当遵循的社会公德。各民族传统伦理中都有淳朴善良、乐于助人的优秀品质。由于生产力水平低下，生活方式原始，部族成员以单个人的力量还不足以抵抗野兽的袭击和外族的侵扰，所以，作为部族成员之一，总是天然地把自己与他人、与家族（庭）融合在整体观念中，总是把个人的利益与群体的利益，乃至把个人的生命同群体的生命融为一体。这种观念虽然在一定程度上抹杀了个人的利益和权利，扼制了个性的发展，但如果全盘否定，不继承这些传统伦理的合理因素，民族就会变得自私、狭隘、唯利是图、损人利己，在市场经济中就会出现道德沦丧的局面，也就不能保证民族地区的社会主义市场经济能沿着正确、健康的道路前进。

中华民族优秀传统文化伦理道德，是中华民族文化的重要组成部分。因此，继承和发扬民族传统伦理中的有益成分与发展社会经济，是相辅相成的，它能有效地促进民族经济的发展。

可持续发展理论是目前世界公认的有利于实现经济、环境、社会、科技诸方面协调发展的理论。所谓可持续发展就是“既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害”^①的发展。1994年通过的《中国21世纪议程》指出，可持续发展是“人口、经济、社会、环境和资源相互协调的，既能满足当代人的需求而又不满足后代人需求的能力构成危害”的发展。

可持续发展的基本问题是人和自然的关系问题，即经济增长方式问题，而经济的出发点和基本动力则是消费。《里约宣言》的第八条原则指出：为了实现可持续发展，各国都应当减少和消除不能持续的生产和消费方式。一个生态系统都有一定的物质流、能量流和信息流，人为的活动方式不当，会导致生态系统的失衡、倒退甚至崩溃，环境恶化、水土流失、土壤沙漠化、臭氧层的破坏以及许多物种的消失，都是人们活动的结果。罗马俱乐部的第一个研究报告《增长的极限》认为：“地球是有限的，任何人类活动愈是接近地球支撑这种活动的能力限度，对不能同时兼顾因素的权衡就变得更加明显和不可能解决。”^②工业化引起的各种危机“起源于最广泛意义上对资源、原料、能源、粮食、土地、水源、空气等等争夺。如果资源是取之不尽的，那将有可能避免冲突。可是在我们这个有限的星球上的增长现象本身，就意味着对于资源的争夺。”^③

① 世界环境与发展委员会：《我们共同的未来》，吉林人民出版社1997年版，第52页。

② 米都斯等：《增长的极限》，四川人民出版社1984年版，第95页。

③ 梅萨罗维克、佩斯特尔：《人类处于转折点》，三联书店1987年版，第82页。

为了使自然免于崩溃，保证人类社会的可持续发展，要求人们放弃高消费、高增长、高污染的生产方式和高消费、高浪费的生活方式，最低限度的使用资源。1994年，我国政府制定了中国的21世纪人口、环境与发展白皮书，即《中国21世纪议程》。我国政府明确指出：“消费方式的变化同人口的增长一样，在社会经济持续发展的过程中有着重要的作用。合理的消费方式和适度的消费规模不仅有利于经济的持续增长，同时，还会减缓由于人口增长带来的种种压力，使人们赖以生存的环境得到保护和改善。”适度消费应该有利于环境和资源保护，有利于生态平衡，既能满足人的消费需求，又不对生态环境造成危害。

民族地区的生态环境决定必须选择可持续发展的经济发展模式。整个人类的生存和发展，需要以生态环境和资源作为其绝对永恒的自然基础。这种人类对环境、资源的依赖，不是某一代人类的，而是世代人类的。人类无论其智力、科技发展到什么高度，都不能无中生有，而只能依靠、利用和改造自然物的属性和功能来满足人类的需要。人类的发展是无限的，而地球上的生态环境和资源是有限的，不仅不可再生资源的储量有限，而且可再生资源的再生能力也是有限的，两者之间的矛盾要求我们必须保护和关怀自然生态环境和资源，使其能永续地提供人类世代生存和发展的物质基础，这是当代人类必须严肃对待而且是义不容辞的责任和义务。

民族地区经济的可持续发展，必须把生产和消费造成的环境污染和资源枯竭等环境成本内部化，力求以最小的环境代价取得最大的经济效益，推行生态经济的运行模式，真正实现经济建设和生态建设的有机结合、协调发展。民族地区经济社会的发展，必须选择资源节约型、质量效益型的发展方式。因为只有保护好生态环境，才能又为经济的发展提供丰厚的生态资源和环境资源。我们讲保护环境，并不是原始意义上的回归自然，更不是摒

弃经济发展，而是为经济发展创造一个更好的外部自然环境。因而人类应自觉地处理和正确对待自然环境和资源，为经济的可持续发展铺平道路。

民族地区要把绿色消费作为一种具有生态意识的高层次的理性消费。民族地区的人们消费活动必须有利于环境保护、资源利用和人的整体素质的提高。绿色消费正是可持续消费观的基本要求，其所倡导的消费观念、消费行为、消费方式正是可持续消费的重要组成部分。

第一，绿色消费模式不仅是可持续发展的重要组成部分，而且还能促进可持续发展目标的实现。绿色生活方式不仅重视经济数量的增长，更追求经济质量的提高。它要求改变传统的“高投入、高消耗、高污染”为特征的生产和消费模式，实施清洁生产和文明消费，以提高经济活动中的效益，节约资源和减少废物，这可以在真正的意义上实现经济的可持续性；绿色消费方式要求经济建设与人民生活的发展与自然环境的承载能力相协调，要求在发展的同时保护和改善地球生态环境，要求合理开发和利用自然资源，以可持续的方式使用自然资源和环境成本，把人类的发展控制在地球的承载能力范围内，这可促进生态可持续性的实现；绿色消费模式极力倡导消费公平，并将其视为环境保护得以实现的机制和目标，要求地球上所有人、地区、国家真正实现权利与地位的平等与公正，要求人们在消费过程中厉行节俭，杜绝浪费，适可而止。

第二，培养人们对美的追求，提高社会的文明程度，使人达到真善美的统一，达到人与自然和谐相处、互利互惠、协调发展的最高和最理想的境界。马克思指出：“人的自由而全面的发展，是人类社会发展的最高目标。”所谓人的自由、全面发展是指“社会的每一个成员都能完全自由地发展和发挥他的全部才能和力量”，人的全面发展是人的本质的体现，是人类发展到高度文

明的一种反映。它包括生理和心理两个方面。生理方面的发展主要是指人们身体的发育、机能的成熟和体质、体力的发展；心理方面的发展主要指人的德、智、美等几方面的发展。其中德的发展包括人们道德品质、思想观点、政治素质的提高，主要是使人们从人类的整体利益出发正确处理人与自然、人与社会的关系；智的发展包括科学文化知识的掌握和能力的进步，主要包括提高人们利用自然、发展社会的能力；美的发展包括美的鉴赏、美的创造能力和高尚情操的发展。

第三，绿色消费作为人的价值观念和生活方式的根本变革，不仅可以满足人的生理需求，提高人的体质，而且可以满足人的心理需求，增进人的身心健康，还可以满足人的发展需求，推动精神文明建设。精神文明建设是社会主义现代化建设的重要组成部分，包括思想道德建设和教育科学文化建设。《公民道德建设实施纲要》号召人们以集体主义、爱国主义、社会主义为基本价值导向，从社会公德、职业道德和家庭美德入手，引导人们树立建设有中国特色的社会主义共同理想和正确的世界观、人生观和价值观。其中，保护环境就是社会公德中的重要方面。绿色消费是人们保护环境、热爱自然的理性选择，同时，对自然与环境的责任感和意识又可促使人们更广泛地接受并实践绿色消费生活模式，二者是协调并进、共同发展的关系。因此，绿色消费又可促进人们思想道德素质和科学文化素质的提高，有利于人的精神境界的全面提升，因而有利于人的自由、全面的发展。

第四，绿色消费有利于实现社会的文明进步。在人类社会的发展史上，人类主要经历了原始的采集、狩猎文明、农业文明和工业文明三种文明形态。在原始的采集、狩猎文明时期，人类在自然界中只是一支弱小的力量，他对于自然界的开采和利用，相对于当时丰富的自然资源来说，是微不足道的。人类活动对自然界几乎没什么影响，更谈不上破坏。在农业文明时期，人类对自

然界的利用比原始社会有所扩大，但范围仍很有限，相对于地球蕴藏的巨大资源总量来说，他所开垦和利用的自然资源量也是很小的。因此，农业文明对资源有限的利用和不自觉的保护，为以后工业文明的发展留下了广阔的资源空间。而在工业文明时期，工业技术在极大地增强人类对自然资源的利用和控制的同时，也由于某些不正当的应用而造成了对自然界相当程度的破坏。在一定意义上讲，工业化的成就是以资源的牺牲和环境的破坏为代价的时代呼唤人与自然和谐发展、共存共荣的新文明——生态文明的诞生。

生态文明是建立在人类文明发展史的基础上，以人与自然的相互依存为中心的一种新的文明。它是指“人们在改造客观物质世界的同时，不断克服改造过程中的负面效应，积极改善和优化人与自然、人与人的关系，建设健康的生态运行机制和良好的生态环境所取得的物质、精神、制度成果的总和”^①，是社会文明在人类赖以生存的环境领域的扩展和延伸，是社会文明的生态表现。它继承和发扬了农业文明和工业文明的长处，以人类与自然的相互作用为中心，以人与自然的和谐发展 as 特征，强调自然界是人类生存和发展的基础，是自然界的权利和价值得到充分尊重的文明。它超越工业文明观，具有建设性的人类生存和发展的意识，它跨越自然的地理区域、社会文化模式，要求从现代科技的整体性出发，以人类与生物圈的共存为价值取向发展生产力，从人类自我中心转向人类社会与自然界相互作用为中心，其核心是基于新的价值观念的人类经济社会生活方式的重建，这种重建的目标是实现传统经济理性对社会与生态理性的服从。可以说，生态文明时代的到来既是历史发展的必然结果，也是人类社会发展的必然选择。

① 周毅：《中国经济与可持续发展》，吉林教育出版社 1998 年版。

绿色消费所倡导的消费观念、消费结构、消费行为和消费方式适应了文明形态演进的历史要求，为生态文明奠定了坚实的基础。

四、民族经济伦理规范体系

（一）少数民族的经济伦理观

经济文化是经济与文化的统一体。在我们这样一个处在社会主义初级阶段的统一的多民族的国家里，各民族的经济文化发展还存在着不平衡的状况。这种状况使得处在每个经济文化类型的最高层次上的意识形态（特别是宗教信仰），能够对于各个类型的乃至各个民族的经济文化产生重要的影响。我国许多少数民族经济文化中所蕴涵的努力生产观、公平交易观、合理分配观、适度消费观、重商崇商观等有助于激发广大少数民族的劳动热情，调动他们的生产积极性，增强他们面对艰难困苦的勇气和力量，形成他们积极乐观的人生观和崇尚劳动、注重创造的价值观，从而成为民族地区社会经济发展的一种内在激励机制。

以回族为例，我国少数民族的经济价值观具有完整的内涵。回族经济是回族的生产、分配、交换、消费等经济活动和经济关系的总称。回族信奉伊斯兰教，故形成其经济独有的特性。伊斯兰经济思想在回族经济生活中占有十分重要的地位，对回族的经济活动有很大的影响。其经济观可以概括为以下几句话：努力生产、公平交易、合理分配、适度消费、重商崇商。

第一，努力生产观。宗教属于上层建筑，它受经济基础的影响，同时又反作用于经济基础。伊斯兰教也讲“来世幸福”，要求人们为此奋斗。认为人不同于屈从本能的动物，属于有信仰有

思维的动物。因此，人类的需要多种多样、丰富多彩，有对真善美的向往和追求，希望超越纯粹动物的自然属性，但人总归还是动物，“利”是其最基本的需要，趋利避害，追求物质利益是其天性。顺乎这个天性，就必须开发自然，利用自然，努力生产，增加财富，繁荣经济，改善生活，满足需要。在伊斯兰教的价值系统中，义和利是统一的，对于穆斯林而言，没有义利对立的困扰和两者之间非此即彼的选择。为后世幸福而履行的“五功”（念、礼、斋、课、朝）是“善行”、“义举”；同样，为现世利益而进行的劳作、奋斗、生产、经营……也是“善行”、“义举”。义利统一，不耻于言利、不耻于求利（《古兰经》73：20）。主张诚实劳动、合法经营、勤劳致富，反对懒惰和依赖别人。也正是基于物质与精神结合，今世与后世兼顾，义与利统一的精神，伊斯兰教在宗教礼仪方面处处为生产者和经营者提供方便，有时甚至是神圣的宗教礼仪让位于现实的物质追求。比如，凡从事繁重体力劳动，并以此为生者，在斋月可暂时不闭斋，远行经商者也是如此。而且远行经商者还可以缩短法定拜功，或两个时辰的拜可以并礼以免增加麻烦，影响经营活动。从事各种产业，只是一种分工、一种手段，目的都是为了繁荣经济、丰富产品、改善生活和满足需求。因此，从事各种产业的人，只有分工不同，而无高低贵贱之别。各人只要动机纯正、辛勤劳作、一丝不苟，不但在今世就有收获，而且在后世也能获得主的喜悦、主的嘉奖。

第二，公平交易观。生产是人类生存和发展的基础，但是由交换而产生的商业在人类历史的进程中，在人们的经济生活中，仍占有重要地位。因此，伊斯兰教在鼓励人们努力生产、增加财富的同时，还鼓励商业贸易，以刺激生产、丰富商品、活跃市场、繁荣经济。认为营利要合理合法，“君子爱财、取之有道”，不能利令智昏、不择手段，不能损人利己、见利忘义。伊斯兰教对利还有进一步的看法，它对穆斯林的商业活动制定了一整套的

商业规范和商业道德，以确保商业活动在法制与道德允许的范围内进行。伊斯兰教商业规范制定得很详尽，其核心是“公平交易”，主要有以下几点：

1. 互利互惠，反对损人利己。商品交易中的互惠原则是符合商品流通中的基本经济规律——等价交换规律的。违背互惠原则，从本质上讲就违背等价交换规律，因而也就违背了公平原则，从而受到谴责甚至禁止。

2. 公平交易，反对投机。伊斯兰教认为，正当的买卖能促进流通，活跃市场，而投机行为则会扰乱市场、影响流通，贻害无穷，因而严禁投机、欺诈、假冒和称量不公等非法行为。穆罕默德要求穆斯林做诚实的商人，而不要做奸商。“二人诚实，说明缺点，其交易必有福。二人说谎，隐匿毛病，其交易必倒霉。”这里所说的“缺点”、“毛病”等关涉货物（商品）的质量，旨在警告不要以次充好、鱼目混珠，投机取巧、坑害他人。

第三，合理分配观。分配的合理与否，不仅影响生产、流通和消费，而且直接关系到一个社会的稳定，因此，伊斯兰教很重视分配这个环节，并提出了一些独特的分配观。人们可以根据有关的制度、法规，支配、处理、使用自己所占有的财产。社会全体成员都有占有财产的权利。每个社会成员在法律上、人格上都是平等的。因此，应该公平合理地分配社会财富，反对财富集中在少数人手中，以免造成社会上的贫富悬殊；不允许聚敛和囤积财富，以免使穆斯林之间的兄弟关系受到损害。伊斯兰教在肯定人人都有占有财产、分享财富的权利的同时，也承认人与人之间存在着能力和天资的差别。因此，允许在财富收入上也存在差别，不搞平均主义。伊斯兰教一方面鼓励诚实劳动、努力生产，以便创造出更多的社会财富；另一方面也通过一些法规对社会财富实行再分配，让由于能力强、智商高而收入多的人将其部分财产拿出来，解决社会上贫、病、愚的问题，以便调整贫富悬殊，

主张对贫富差异进行不断地调整、缩小差距、实现相对平均。人们对财产的占有状况不同，各人谋生的能力也千差万别，社会上必然会出现富者愈富、贫者愈贫的现象。

第四，适度消费观。生产、交换、分配的最终目的还是为了满足人们的消费需要。从某种意义上讲，消费既是四个环节的终点，也是一个起点、一个先导，消费带动起生产，也带动起分配和交换。再者，消费什么，如何消费，不光是个经济范畴的问题，而且还是一定价值观和生活方式的体现。伊斯兰教的消费观是建立在其价值观基础之上的。关于消费，概括起来有三点：适度、正当、道德。首先是要求消费适度，既反对浪费，也不赞成吝啬。伊斯兰教是一个今世与后世兼顾、出世与入世并重、物质与精神统一的宗教，这是它有别于其他宗教的一个特点。它教导人们，既要为后世的乐园，履行善功，虔诚敬主，又要为今世的幸福而劳作不息，耕耘不止，努力生产，尽享果实。既要投入现实生活，对生产、劳动、建设、管理一丝不苟，又要超越现实空间和时间，展望后世乐园更美好的、永久的生活。在生活享受方面，凡事要不偏不倚，不要过之也不要有所不及，而是留有余地，游刃有余，从容自得。在伊斯兰教看来，真主为人类提供了丰富的自然资源、生活资料，其中包括健美的食物和服饰，这是主的恩典的体现，人类理当享用之，消费之。伊斯兰教反对逃避现实，隐居山林。认为只有在现实生活中，在红尘功名利禄的诱惑中，才能考验人、铸造人。它反对那些整日跪坐拜殿、清心寡欲、无所事事、无所作为的行为，反对放弃正当享受、摧残自己、虐待自己。总之，伊斯兰教认为，浪费和过度消费，不但减少投资比例，使生产萎缩，经济衰退，而且败坏社会风气，把人们引向腐化堕落，助长奢靡之风的蔓延。同样，闲置资产，不用于社会财富的流通和增殖，也是一种浪费。过分浪费，挥霍无度是一种罪恶。在伊斯兰教看来，过分节俭和吝啬，是另一种形式

的罪恶。因为这样不仅会降低消费水平、减少需求量，削弱对生产和供给的刺激，使整个经济停滞不前，而且也有负主的恩泽（主的恩典原本是要泽及人类的）。

第五，崇商重商观。伊斯兰教鼓励商业，而穆斯林的商业活动反过来又促进了伊斯兰教的传播伊斯兰。伊斯兰所追求的“义”和商所追求的“利”有机结合、互相促进、各得其所。伊斯兰教认为，商业是各种产业之间的桥梁，它促进流通、丰富商品、活跃市场、引导消费、刺激生产、功不可没。因此，伊斯兰充分肯定商业的价值，还把远行经商与主道相提并论。穆斯林对商业倍加重视，对商人尤其是诚实的商人格外尊重，重商和崇商的价值观成为伊斯兰教价值体系中的一个显著特点，经商成为各穆斯林民族悠久的传统之一。总而言之，伊斯兰教认为，生产是人类生存和发展的基础，也是交换、分配、消费的前提。人类只有通过发展农业、畜牧业、工业、商业等有益的产业，才能增加社会财富、满足人们的物质需要。同时，伊斯兰教禁止穆斯林种植危害人类的作物，如大麻等，认为这些职业所得为不义之财，有碍伊斯兰教教法和道德，危害人类。

（二）民族经济的伦理原则

民族经济伦理规范指在经济生活中调整各民族之间的利益关系，判断民族行为是非、善恶的标准，与经济活动有关的伦理“应当”，包括经济制度和经济政策中伦理基点、经济活动中各个环节应当遵守的伦理原则，是民族经济建设原则的具体化，是各民族人民在经济活动中应当遵守的行为准则。

第一，坚持可持续发展原则。

坚持可持续发展，实现人与自然的协同进化的生态平衡。在市场经济条件下，经济利益的驱使，人们贪婪的掠夺和开发引发了一系列的社会问题，如环境污染、资源枯竭等。所以，在追求

经济目标和社会利益时必须注意努力做到人与自然和谐相处，保持生态平衡，即发展生产力和提高人民生活水平不能以环境污染和生态失衡为代价。

环境污染、生态失衡、资源短缺正直接影响着人类社会的生存和发展。现代人在满足物欲的过程中，变得精神空虚，甚至丧失了做人的尊严。所谓“老子穷得只剩下钱了”所表达的正是这样一种困境。难怪福柯要大喊：不但上帝死了，人也死了！幸福意味着人生的完善，意味着人性的圆满实现，意味着越来越好的生活。因此，幸福的本质应该体现为个人的生存状况随着社会不断进步而变得越来越好，是不断追求又不断地获得的一种生活过程，一种生活状态。

美国科学家本杰明·富兰克林曾指出：“金钱从没有使一个人幸福，也永远不会使人幸福。在金钱的本质中，没有产生幸福的东西。一个人拥有的越多，他的欲望越大。这不是填满一个欲望，而是制造另一个。”^①人的需要是没有止境的，过多的需要常常引起人的烦恼和痛苦，当人的需要无限扩展时，消费最终不可能得到满足，因为资源和生产活动是有限度的。同时，高消费的生活方式，迫使人们选择更多的是赚钱，而不是给予家庭生活和休闲娱乐更多的时间。艾伦·杜宁引用“1974年的一项里程碑式的研究”证明物质丰富与幸福之间没有必然联系。他引用专门研究幸福问题的心理学家迈克尔·阿盖尔的话说：“在富裕和极贫穷的国家中得到的关于幸福水平的记录并没有什么差别。”美国著名的未来学家赫尔曼·卡恩指出：“全世界最伟大的哲学家和宗教领袖基本上都同意：富足、物质财产和技术进步，都不是组成人类幸福的关键成分。”有资料表明：按照美元的不变价格来衡量，世界人口在1950年消费的物品以及服务就与所有前

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第104页。

代人消费的一样多，令人遗憾的是，这个划时代的巨大消费并没有使消费者阶层更快乐些。

第二，坚持共同富裕。

最终达到共同富裕，是社会主义市场经济的根本价值目标，也理应是社会主义市场经济条件下处理国内民族问题和不同民族人们间相互关系的根本道德价值原则。这一原则包含两个要义：一是承认市场主体之间的利益差异，允许一部分人、一部分地区先富起来，这是逐步实现共同富裕的手段和必由之路；二是要求人们把先富与后富统一起来，做到先富不忘后富，先富带动后富，最终达到共同富裕。因此，共富意识是社会主义市场经济的特有伦理精神。

效率与公平的争论是政治经济学的一个永恒主题，是人类经济活动追求的目标。对于效率概念，从经济学的意义上说，指的是劳动生产率，是劳动效果与劳动量的比率，归根到底是资源配置的效果；从伦理学的角度来说，效率则是人的本质力量的外在表现，是作为主体的人在改造自然和社会的过程中所表现出来的能力大小或高低。所以，效率不仅是生产过程中投入产出量的比率，也是人类整体能力发展水平的重要指示器，成为衡量社会发展的重要尺度之一。与效率不同，公平作为衡量社会发展的一个重要尺度，主要是一种道德尺度，一种主体性的价值尺度。公平在道德领域指公道、平等、合理、集中地在分配领域体现出来，它内含着社会价值分配的合理性，分配标准的客观性、一致性和公正性。

如何处理效率与公平的关系，是经济学家和伦理学家共同关注的问题。在经济伦理的角度，二者是一种多元的耦合互补关系。一方面，公平是效率的前提和保证。公平实现的程度如何，直接关系到生产力的状况，生产效率的高低，只有在公平竞争条件下，劳动者的生产的目的性、积极性和创造性才能充分调动

起来。另一方面，效率又是公平的物质基础和发展动力。公平所体现的是与人的心理状态和观念形态相联系的主体性范畴，而效率所体现的则是与社会的生产结果即物化形态相联系的客体性范畴。相对来说，效率更具有基础性，具有决定作用。

1978年，邓小平指出：“在经济政策上，我认为要允许一部分地区、一部分企业、一部分工人农民，由于辛勤劳动的成绩大而收入先多一些，生活先好起来。”打破了传统的“均贫富”的经济伦理观念，对经济的发展起了很大的作用。但我国的社会主义市场经济还有很多不完善的地方，在构建与社会主义市场经济相适应的经济公平观的理论和实践上还需要走很长的路。所以，我们借鉴西方发达国家在市场经济历程中的经验教训，在坚持效率优先的前提下，更加注重社会公平，承认贫富差别的相对性和过渡性，而贫富差别的合理存在，只在于唯有通过这种相对的贫富差别，才能消除两极分化最终达到共同富裕。因而，共富意识也就成为评价经济行为的一种道德标准，成为规范经济行为的一种道德准则。共同富裕是适应社会主义市场经济的经济伦理在宏观、中观和微观各个层面提出的要求。

第三，坚持平等互利原则。

经济伦理精神，本质上是经济活动的内在规律之根本要求与人的发展之根本要求相统一的结晶。因此，经济伦理精神的确立，必须以经济活动的内在规律之根本要求和人的发展之根本要求为依据。平等互利原则是对社会主义市场经济运行的基本原则，即等价交换原则的伦理意蕴的抽象。它以承认主体的自主性、平等性和物质利益的合理合法性为前提。市场经济的基本规律——价值规律告诉我们，商品交换实行等价交换原则。这条经济法则上升到经济伦理层面，就成了互利精神。在社会主义市场经济条件下，互利精神还反映了社会主义基本制度的本质要求。在社会主义公有制为主体的经济关系中，决定了在经济活动中每

个市场主体的关系，在本质上不是你死我活、弱肉强食的关系，而是一种互利共进、竞争共荣、协作共生的关系。

第四，坚持公平竞争。

这一原则是对社会主义市场经济运行的竞争原则的伦理抽象。公平竞争是市场机制得以发挥作用的先决条件，没有公平竞争，也就没有市场经济。这一原则以承认主体地位平等、机会均等，否定任何特权为前提。市场经济只承认主体的能力，主体的积极性、创造性的充分发挥是社会生产力发展乃至整个社会进步的关键。价值规律要求商品生产者必须实行等价交换。从价值规律的这种内在要求中，必然衍生出公平这一伦理要求，并沉淀为伦理精神。正如恩格斯所说：“这个公平却始终只是现存经济关系在其保守方面或在其革命方面的观念化、神圣化的表现。”

公平一般分为三个层次：其一，经济上的公平，它主要与物质财富的分配相联系，其中包括经济活动中的机会（或结果）平等，即竞争规律和分配原则对所有人具有同等效力，运用社会资源的权利平等，劳动价值的平等。其二，政治上的公平，它主要与非物质的社会价值分配相联系，其中包括社会政治地位和权利的平等，政治规则的一致性，法律规范的公平性等。其三，伦理上的公平，它主要与人的生存权利相联系，其中包括人格平等，个人生存价值平等，多元价值选择平等以及个人对社会的基本价值（如自由、机会、自尊、荣誉）等的享有权利，这种权利不因个人的财产、种族、年龄、文化程度、才能的不同而有所不同。

经济伦理精神范畴的公平，是以政治上和经济上的公平为前提，侧重于经济上的公平。它认为，参与市场活动的人在市场面前一律平等，享有同等的权利，履行同样的义务，面对同等的条件和发挥自己才能的同等的机会。这里不允许特权，不允许强迫，不允许垄断，不允许将自己的意志凌驾于他人之上，也不允许收入分配两极分化。一切按照等价交换原则进行，由市场主体

根据自己的判断自愿买卖，自由进出市场，通过辛勤劳动致富，合理拉开收入差距。

第五，实现共同发展。

共同发展作为社会主义市场经济条件下的一项基本伦理原则，是指不同层次的活动主体，即不同的个人、集团、区域之间的协调发展，协调并不意味着否定竞争。其次，共同发展不是平均主义，它不否认发展过程的不平衡性，它肯定在一定时期一部分人、一部分地区优先发展以带动其他人、其他地区发展的必要性。再次，共同发展注重历史性与共时性的统一体现可持续性。共同发展是社会主义市场经济条件下的一项基本伦理原则。这项伦理原则的确立，有充分的现实和理论依据，也有迫切而深远的意义。共同发展作为一项伦理原则，有其确定的丰富的内涵，它有机地融入社会主义道德体系中，发挥其独特的不可或缺的功能和作用。它符合我国先进生产力的发展要求，符合我国先进文化的前进方向，符合我国最广大人民群众的根本利益。它并不妨碍无私奉献精神的发扬，相反为这种精神的发扬提供了广泛的群众性基础，把先进性和广泛性有机地结合起来了。

第六，坚持以人为本。

以人为本，就是主张人的价值是最高的价值，要以人为考虑一切问题的根本。在社会主义市场经济条件下，人本主义精神有着双重的道德价值。一方面，社会主义市场经济，有着市场经济的一般本质——逐利性。这种逐利性，既是推动市场经济发展的巨大动力，又是导致人的异化的重要根源。市场经济的发展，虽然将人从对自然的依赖关系和对人的人身依附关系中解放出来，但是又把人的推向了物的依赖中，从而造成了人本主义精神的沉沦。因而，坚持人本主义，有利于引导市场经济的健康发展。另一方面，社会主义市场经济又有其特殊的本质——为人民谋利益。它把不断满足人民群众日益增长的物质文化需要，把共同富

裕作为根本目的和最终目标，因而在本质上以人为本。

这种以人为本的新人本主义精神，既是社会主义市场经济的本质要求和集中反映，又是抵制和抑制市场经济反人本主义精神负面效应的有力武器。这种新的经济伦理精神，把是否有利于人民的根本利益和共同利益，把是否有利于人民生活水平的提高，作为衡量我们经济工作、经济行为的最根本和最高的价值标准。

适应社会主义市场经济的道德，不是简单地吻合经济人行为特征的道德。这种“适应”的道德既包含了对自然经济状态下和传统计划经济状态下一些不合理因素的否定。也包含了对现实生活中，即目前体制转型过程中一些不合理因素的批判与否定。例如，平等互利和公平竞争原则，既是对等级特权、大锅饭、平均主义的否定，也是对假冒伪劣、权钱交易、权力经济的否定。因此，从一定意义上讲，这种“适应”的道德，本身就包含有一定的“超越”，它与前市场经济道德和与经济发展水平相脱节的传统计划经济道德相比是一种进步，决不能把适应社会主义市场经济的道德看成是落后的道德。

伦理道德规范实现的基本立足点是人们的“自律”，即人们自觉地约束和调整自己的行为使之符合社会认同的伦理道德标准。人们用是非善恶等规范对行为赞扬或谴责会形成一种社会的舆论氛围并对社会成员形成一定的社会压力，如果还有某种社会机构依据社会舆论对社会成员进行监督和管理的话，那就形成了“他律”，但在伦理道德范围内，这种“他律”还是通过教化即通过说服教育，启发人们的自觉来起作用的。

经济伦理道德规范也是通过人们的自觉，通过社会舆论的监督 and 说服教育来实现的。然而通过一种什么样的社会形式形成经济伦理道德规范，又通过一种什么样的社会形式形成社会舆论并对人们的经济行为加以监督，应该根据经济活动的不同场合以不同的回答，采取不同的形式。

人们的伦理观念和道德意识是伦理道德规范发挥作用的必要前提，当这种前提在一部分人中间丧失的时候，当社会范围内出现伦理道德规范混乱或失范时，伦理道德规范的调节作用就可能部分地或完全地丧失。因此我们在肯定伦理道德规范自律作用的同时，又要反对伦理道德规范自律作用万能的观点。在建立市场经济秩序的过程中，我们还应该按照一定的伦理原则制定各种经济法律，用合法和非法的界限去强制地、他律地规范人们的经济行为和经济秩序。现代市场经济已成为法制经济，国家依据法律保护合法的经济活动，取缔违法的经济活动。经济法律和经济伦理在规范市场秩序和人们经济行为的过程中是互为前提、互相补充的。经济伦理为经济法律提供了伦理依据，为人们自觉地遵守法律创造精神条件，又在经济法律不起作用的场合发挥作用；经济法律的制定和执行又为经济伦理的作用提供一个良好的社会环境。因此，正确认识和把握经济法律和经济伦理的相互关系，也是经济伦理实现机制的重要组成部分。

第三章 民族政治伦理

20 世纪 70 年代以后，随着全球化和文化冲突的出现以及科技手段的更新、人类征服自然能力的增强，带来了一系列问题。解决这些问题既需要政治智慧、经济措施、立法实践等，更需要人们形成新的道德态度。这样，公共行政伦理和公共道德要求得到扩展，并与各个具体学科结成联盟，产生了各种应用伦理学分支，例如环境伦理、生命伦理等。民族政治伦理是民族地区公共行政伦理和国家的民族社会关系的道德要求的总和，它是民族政治学、行政学、管理学与伦理学在现时代相互融合的产物。民族政治伦理的实质是对多民族国家不同群体利益关系的道德调节和伦理关怀原则。对要求以不同民族利益或少数民族的政治意愿而行使的政治家来说，民族政治伦理具有重要意义。民族政治伦理就是在少数民族与国家、政治文化关系的定位基础上，为我们能够找到既能够帮助政治家做出正确的决策，又能够帮助少数民族人民群众理解做出这种决策的立场和价值，同时，寻求在更高的民族社会秩序上的民族政治关系发展的伦理方案。

一、民族政治伦理概述

（一）政治伦理规范

按照中国传统文化概念，政治与伦理常常是结合在一起的。孔子曾说，“政者，正也”，“子率以正，孰能不正！”这就是说，

统治者首先必须遵守伦理纲常，然后才能“治国平天下”。而对中国历史上的百姓来说，他们判断统治者的优劣，不只是看他们政治行为所带来的政绩，更关注的是统治政策和统治者的政治行为是否公正，他们的个人品行是否符合中国人的道德规范。即使中国历史上发生多次民族融合，在中国这种政治与伦理相结合的思想观念未曾发生根本的动摇。反观西方文化传统，这方面的思想演变则要复杂得多。在古希腊，柏拉图和亚里士多德设计的古典国家理论中，政治与伦理通过成功的模范的生活而密不可分地联系在一起。根据这种古典理论，一个国家是否真的是一个国家，应当取决于该国的统治者是否具有德性，特别是他们是否具有统治者的德性，即正义。在中世纪的奥古斯丁那里，国家不必是美好生活的政治适用，而是好人和坏人共同生活的一种秩序。文艺复兴时期的马基亚维利明确反对政治神学论，他为确立世俗的民族国家却提出了政治无道德论。后来的启蒙思想家包括德国古典哲学家开始注意到了政治与道德伦理的关系问题。例如康德在《永久和平论》一文中认为，现代国家的首要原则是“共和主义”，也就是说国家根据这个原则从其公民的委托中推导出自己的统治权力，这一原则使正义问题再次成为政治伦理的核心问题。但对于大多数近代思想家来说，他们更多关注的是社会契约论、权力制衡、国体和政体等问题。只是到了 20 世纪，人们才真正意识到人类自身生存状态的严重性，这时期的西方政治学家关注政治与伦理道德的关系，强调国家的政治行为不得与人类的基本道德立场和人类尊严相违背，社会利益和整体利益都必须得到应有的尊重。所以，政治伦理学可以被视为 20 世纪以来蓬勃兴起的应用伦理学的一个重要领域，虽然它的历史与伦理学的历史差不多一样久远，因为人类对政治伦理的关注源远流长，而作为当代应用伦理学的一个分支的政治伦理学的兴起，则以 1971 年罗尔斯出版的《正义论》为显著标志。

关于政治伦理规范，一种观点认为，政治伦理就是政治领域或政治生活中的伦理、道德的问题。在这种观点看来，政治伦理是仅存在于政治领域或政治生活中，政治伦理是用伦理、道德来把握全部政治生活的一种反映。离开了政治领域或政治生活，则无所谓政治伦理问题。在这个领域内，既定的是某种抽象的伦理价值，而变动的则是政治生活本身。因此，所谓政治伦理，主要是用某种永恒的伦理价值对变动的政治生活的规范和解释。从一定意义上讲，这种看法的确划分了社会不同领域同伦理原则相结合的界限，具有相当清晰的特殊性。按照这种观点，政治伦理即政治关系中的伦理学问题，政治伦理规范的基本含义是政治道德。这种观点强调政治伦理是政治关系中的伦理学问题。但在政治关系所属的领域方面并没有特别规定仅是政治领域的关系问题。“政治领域”通常是整体社会的一个组成部分，与“经济领域”、“文化领域”相互并列而存在，它所刻画的也是传统上国家、政府、阶级、政党的活动场域，但在这一领域中的“关系”并非都是所谓的政治关系。因此，把政治道德理解为一定阶级的基本道德原则在社会政治生活中的具体运用而形成的调整人们之间的政治关系的一些特殊道德规范准则，还不能解释政治伦理所蕴涵的深刻内容。

另一种观点侧重于把政治伦理主要作为研究道德人格的政治意义以及相关的微观机制方面，认为政治伦理更应是一种政治科学的研究。在这种观点看来，政治伦理的研究对象就设置为理想道德人格与现实政治机构的矛盾以及政治结构与道德人格的互动关系的两层意思。前一层含义主要是从职业道德的角度审视以政治为职业的政治活动家所特有的职业道德规范、准则，这是传统的政治伦理的含义；后一层含义注意到了从政治哲学与政治伦理学既统一又对立的关系中来考察政治结构对道德人格建构的政治意义，在研究方向上拓展了现实政治结构（主要是宏观的国家与

社会的关系状况)对道德人格的“应然”与“实然”的双重意义,因而有较深刻的现实生活根基。

确定政治伦理规范,首先需要确立政治伦理的价值问题,因为任何形态的伦理分支都需要提供相应的价值原则。例如解决了生态价值问题才会形成生态伦理学。同样,只有为政治活动创设出普遍有效的政治伦理价值,才能使政治活动人员实现基本认同,获得近似的行为方式和观念态度,促成政治伦理的落实。在我们看来:第一,政治伦理的价值主要是公共道德,所谓公共道德是指具有社会重大性的善恶价值决策或行为。我们每个人都生活于范围大小或紧密程度不同的社会群体之中,总会遇到与他人相关并可能包含潜在重大后果之类的公共道德问题,例如一个少数民族群体与另一个少数民族群体,乃至更大的多民族群体的关系问题,这里涉及一个民族对社会政策进行表达等等行为都属此类。由于涉及重大利害关系,公共道德主要关注社会生活中宏观而广泛的层面,而且由于公共道德是对共同体内全体成员一视同仁的要求。第二,公共道德作为社会通行的道德价值。私人决策的后果最终是私人自己来承担,但公共决策的后果最终却要由公众来承担。例如一个有钱的人如何支配他的钱只是一个私德问题,但政府官员如何支配财政预算就不能仅仅出于他个人的偏好,而必须服从公共意志,即体现公共道德。可以说,公务活动是最深刻体现公共道德的形式。一般来说,公共行政伦理区别于早期行政伦理之处在于公共行政以公众为导向,以服务公众为主要行为方式,行政人员以受托人身份确认自己的行为立场。凭借教育机构、行政机关、社会团体等协力才能形成,其中公共行政伦理可以成为非常重要的环节。第三,公共行政人员是体现公共伦理价值的核心。伦理价值在公共行政活动中的作用是与公共行政人员正确的角色行为密切联系。正是角色不清或错位才导致了公共活动中不道德现象的大量发生。公共行政人员的角色是其社

会职能的体现，这样的社会职能又受制于不同的公共行政体系的制度安排。一般来说，公共行政人员的角色定位在当代有三种主要形式：（1）在党政一体的制度设计中，公共行政人员主要是政治代言人；（2）在普遍民主的政体中，公共行政人员是全体人民意志的体现者；（3）在代议制政府下，公共行政人员是各种利益的协调者。在我国，公共行政活动体现的伦理价值维系于公职人员的思想觉悟。因此，大力加强行政伦理目标的现实化进程以及公职人员道德判断能力及水平的提高，始终是我们努力的方向。

关于政治与伦理的关系，也可以划分出三种倾向：第一，把伦理视为政治的基础和目的。应该说，儒家学说是一种比较典型的代表。柏拉图和亚里士多德的政治学说，也可以划为这一类。第二，把政治视为伦理的基础和目的。这种观点笔者称之为意识形态化的观点。这种观点的特点是强调政治统治权力至上，把伦理视为政治权力的附庸或工具，强调伦理对政治的服从。因此，意识形态化的观点只在伦理为政治辩护的意义上承认伦理的相对独立性，不承认伦理的独立的社会批判功能。意识形态化的观点，自然是统治阶级的官方意识。在封建社会，我们可以看到这种粗暴的官方意识与本来意义上的儒家士大夫学说的根本冲突。第三，认为伦理与政治的相关性取决于特定的社会历史条件。在这种观点看来，伦理在多大程度、何种范围、什么意义上对政治产生作用，或者政治在多大程度、何种范围、什么意义上对伦理产生作用，取决于特定的生产方式、社会结构。而从马克思主义辩证唯物主义观点来看，政治与伦理这两者的关系应该是辩证统一和相辅相成的。

（二）民族政治伦理规范

民族伦理道德是各少数民族在改造自然和改造社会的过程中

所形成的以善恶为评价标准，以社会舆论、传统习俗和内心信念为维系工具的用以调节人与人、人与社会、人与自身关系的行为准则和伦理意识、生活风范的总和。少数民族伦理道德同汉族伦理道德一样，可分为伦理道德意识、伦理道德原则规范和伦理道德实践或活动三大部分。少数民族伦理表现的形式纷繁多样，举凡礼仪人伦、节庆风俗、交往方式、诗歌文学、艺术活动、宗教传统等均摊在某种意义上成为少数民族伦理道德传播和表达的手段，而其所涵盖的内容可谓十分丰富，包含了爱情婚姻、家庭道德、职业道德、社会公德、个体道德、交友道德、闲暇道德、劳动道德、学习道德、道德理想以及道德教育、道德修养等方面的内容。少数民族伦理道德的特征表现在将学习、效仿汉族伦理道德并将其与自己的伦理道德传统和实际相结合，运用各种方式表达和维系自己民族伦理道德的独特性，强烈的民族团结和民族共生意识，以外显性、粗放性为主要表达方式的伦理道德风俗等。

所谓民族政治伦理规范，就是指人们在民族政治生活和民族政治交往中处理相互关系所必须遵循的规则、规范的总和。总结民族政治伦理规范的各种观点，具体地表述在三个层面：一是民族政治伦理价值观。认为这是政治生活的价值基础，在现实政治生活中，它对人们的政治行为有着深层次的导向作用。如美国政治学家亚伯拉罕·卡普兰在《美国人的伦理观和公共政策》一书中写道：“道德领域包含对自我和他人的人的个性评价，其范围广泛到包括所有与人的精神价值有关的所有活动——即是说，广泛到人们所做的一切。政治道德不仅仅是行贿和贪污腐化、欺诈和收买或其缺陷的问题，它不是平民出任公职经常假公济私的问题，它存在于所有政策之中，这些政策的决定明显影响着人们对各种事物的价值观。”二是民族政治道德准则。这规范着人们的政治行为，是政治伦理价值观的具体化。政治伦理学主要研究社会政治关系中那些具有伦理道德性质的问题，为解决政治关系中

的特殊矛盾，提供伦理道德上的理论根据和基本原则。同时，在对政治伦理关系正确认识的基础上，为政治家们在处理政治矛盾的过程中，即在行使政治权力的过程中，确立正确的道德规范和道德准则。政治伦理就是人们在政治生活中以一定的阶级道德和社会道德调整人与人之间的政治关系的道德准则。三是民族政治行为主体的道德品质。政治行为主体是所有参与或进行政治活动的个人或组织。政治伦理价值观和道德准则只有通过政治行为主体的道德内化，才能转化为主体所具有的道德品质。政治伦理就是指统治者本身的道德要求和具有道德形式的统治策略、方法。概括起来，可以把这样三个层面的内涵统一起来，民族政治伦理就是为了实现和维护一定的政治理想与政治秩序，在民族政治实践中形成关于政治活动合理的、适宜的系列价值观念、行为规范与从政者道德品质的总和。

民族政治伦理规范的起源和任何民族伦理道德的起源一样，与其建立在社会分工基础上的利益关系的形成及其调节需要密切相关，实际上经历了一个由萌芽到形成、发展的过程。学者们认为，民族政治伦理规范的起源与民族的形成、民族文化和民族社会结构之间有着密切的关系。首先，民族政治伦理规范的起源就是作为道德主体的民族形成问题。其次，民族政治伦理规范的现实基础就潜藏在民族社会为自下而上发展而进行的生产活动中。再次，民族政治伦理规范的起源是与民族文化的形成相关的一个文化结构问题，各民族早期的伦理道德观念不是一种独立存在的文化形态，而是与艺术、宗教、社会管理等观念相互渗透混合在一起的。民族道德在起源和发展的过程中有一些基本的特点，包括其阶段性、继承性和社会主义道德化等。

此外，儒家伦理规范一直是中国传统伦理规范的主流。探讨儒家伦理规范与民族政治伦理规范的关系，是民族伦理道德的关系本质上的一种双向互动的关系，二者既相互影响、相互补充，

又相互促进、彼此融合，它们一起构成了绚丽多姿的中国传统伦理文化。就儒家伦理道德对民族政治伦理规范的影响来说，众多少数民族先民尊孔崇儒读经，受到儒家伦理道德的深刻影响，有的经过接受，使之与本民族伦理规范相结合；有的给予改造、糅进本民族伦理道德之中；有的在保留本民族伦理文化某些特质的同时，继承发挥儒家伦理的某些基本观念，以为主体。就少数民族政治伦理规范对儒家伦理道德的影响来说，主要表现在两个方面：一是儒家伦理道德不断吸收、改造了少数民族政治伦理规范中某些观点、思想或学说，以丰富和发展自身；二是少数民族政治伦理规范在汉以后对儒家伦理道德的影响不断扩大，作用不断增强，魏晋南北朝等诸代，少数民族弘扬传承儒家伦理道德其影响或贡献可谓相当突出。一些论者分别撰文论述各少数民族政治伦理在继承、改造和弘扬儒家伦理道德过程中所做出的突出贡献和所产生的深刻影响。蒙古族、满族等少数民族在生产和生活实践中形成和发展起来的伦理道德传统及其他伦理道德精神对儒家人性论思想、生死观、苦乐观、荣辱观及道德践履等理论上多有创造性的贡献，回族等少数民族也以各自独特的方式方法创造性地发展儒家伦理道德，从而为儒家伦理道德的进化与发展增添了不少有机的内容，使以儒家伦理道德为主干的中国伦理道德文化大河奔流，获得了源源不断的发展动能及自我更新的优势。

中国少数民族伦理道德在其发展过程中经历了一个逐步从低级向高级，从内容上讲由简单到丰富的发展过程。民族伦理道德在其发展初期，人们总是习惯于把本民族长期以来的约定俗成的行为道德戒律，看成纯粹是外界赋予的确定不移的法则，道德上的“他律”强于道德上的“自律”。人们在“公共联系、社会本身、纪律以及劳动规则”等方面，全靠习惯和传统的力量来维持，全靠族长或妇女享有的威信或尊敬（当时妇女往往不仅同男子处于平等地位，而且有时还占有更高的地位）来维持。似乎民

族习惯、民族传统、民族禁忌和民族首脑人物的威信等，就是“天意”、“圣旨”，只能盲目服从。部落始终是人们的界限，无论对另一部落的人来说或者对他们自己来说都是如此：部落、氏族及其制度，都是神圣而不可侵犯的，都是自然所赋予的最高权力，个人在感情、思想和行动上始终是无条件服从的。而在民族伦理道德的理论、概念、命题上，都显得十分简单和贫乏。随着民族的进步和发展，民族伦理道德在逐渐克服上述缺陷而日趋完善和丰富，也必将在曲折上升的过程中，在通过善战胜恶、新代替旧、科学战胜迷信、真理取代谬误、美战胜丑的矛盾斗争中，不断得到升华和发展。就民族伦理道德规范而言，它不仅要从理论上向人们提出一整套道德体系和道德规范，而且还要详细地加以论证和说明，并在提出了“应该怎么做”的道德立论之后，还要以说理和教化的方式解释为什么要这样做，以使伦理道德成为干预民族社会生活的理性认识与实际行为的“精神调节器”。

（三）民族政治伦理规范的特点

从对民族政治伦理规范概念的分析中可以看出，民族政治伦理规范具有相当丰富的特点。在民族政治伦理规范的含义中，体现了政治在理想道德人格与现实政治机构的矛盾以及政治结构与道德人格的互动关系等方面质的规定性。把握民族政治伦理学的特点，首先要对民族政治伦理规范的基本特征有所认识。

1. 整体性与系统性

政治系统不仅包括人，而且包括政治组织，政治系统每日每时都会做出关系国家和社会发展的重大决策，通过一系列行政行为的实施对自己进行变革。政治系统中的行政人员作为其中的一个重要因素，必然要贯彻这一系统的伦理思想和道德意志。政治系统中的伦理思想和道德必然代表和反映着全社会的公共利益。鉴于民族政治伦理规范所要调整的是政治系统和其他社会系统、

组织和公民的关系，行政人员的行为对所辖行政区域内的整个社会都会产生影响。当然，政治系统中的行政人员职业伦理也调整行政人员个人与他人、国家和社会的关系。但是，行政人员在行政执行中的行为却代表了党和政府的形象，是代表党和政府去执行公务的，是代表着党和政府与社会组织和社会成员发生关系的。所以，民族政治伦理规范具有整体性的特征。在一般伦理学的视野中，个人行为主要是依靠自己的内心信念、传统习惯和社会舆论来加以制约的，主要是个人的良知、良心、人格、人品等因素发挥作用。在民族政治伦理规范学的视野中，行政人员的行为除了需要接受传统习俗、社会舆论的约束外，还要接受制度行政手段、经济手段甚至法律手段的约束。政治系统中的行政组织和行政人员在开展行政活动时能够在多大程度上满足道德要求，所依靠的是整个行政系统的力量来提供保障的。在行政管理系统中，民族政治伦理规范的善取决于和决定着政治系统的功能和作用，反映了政治组织结构、政治体制、行政领导与行政人员、公共政策行政行为等实际指向什么基本价值，遵循什么正义原则，禁止什么，提倡什么，保护什么。所以，民族政治伦理规范是政治系统中的伦理，又是系统的伦理。如果说在社会生活中，存在着伦理冲突的话，那么，对于民族政治伦理规范来说，则不允许有伦理冲突的问题出现。

2. 政治性与社会性

民族政治伦理规范的政治性体现在：其一，民族政治伦理规范属于政治哲学范畴，政治哲学是关于政治（包括组成部分的行政）的指导理论。其二，民族政治伦理规范是统治阶级意识形态的重要组成部分。如果行政是对政治的推广和执行，那么民族政治伦理规范则必须是有利于政治统治的，是对政治的修正和积极推行，需要贯彻政治原则。民族政治伦理规范的社会性体现在：政治系统中的公共行政是对全社会负责的管理活动，公共行政的

绝大部分活动是社会公共事务管理。它需要与社会的所有相关环境如组织、公众、地域发生关系，行政及其行政人员必须是社会的“公正人”。之所以说民族政治伦理规范既有政治性又有社会性，就在于民族政治伦理规范既带有政治色彩，又带有社会色彩，政治行为既要维护统治阶级利益，贯彻统治阶级意志，又要站在管理者的立场上维护全社会的公共利益。

3. 非功利性和非交换性

政治的公共性质决定了民族政治伦理规范的非功利性和非交换性。政府中的或以政府为主体的政治行为不同于“营利的”、“私人的”、“企业的”政治行为，它属于公共行政的范畴。公共行政中的行政执行活动主体是公共部门或公共服务机构，而不是私人部门或私人机构。私人行政的目的和性质是为了营利，而公共行政的目的和性质决定了它应承担社会的责任和义务，其工作不能用利润作标准，而必须用服务数量、质量、满足社会需要的程度等多种尺度来衡量。公共行政考虑问题在很多情况下必须舍弃功利，从大局出发，从整体出发，从长远出发，从系统出发，处理好局部与整体、眼前和长远的关系。公共行政行为不是企业行为或商业行为，决不能把经济活动中的商品交换原则引入机关的政务活动中。如果把党和人民赋予的权力商品化、货币化，奉行不给钱不办事，给了钱乱办事的错误原则，钱权交易，以权谋私，就从根本上背离了行政人员的道德准则。如果把党和人民赋予的权力部门化，把行政部门混同于经济组织从事营利活动也是违背民族政治伦理规范的不公正行为。

4. 高尚性与广泛性

政治行为在社会管理中居于主导地位，民族政治伦理规范在社会伦理体系中也处于最高层次。民族政治伦理规范不仅是政治系统中的伦理，也是一个社会中占统治地位的伦理规范，政治组织本应是其他社会组织的楷模，行政人员也应当是一个社会中较

杰出的人物。他们的行为本应是高尚的，对他们的道德观念也应当比一般社会成员更高更严。当然，这种高尚性是具体的和相对的。因为，当一个社会的统治阶级走向腐朽没落时，其民族政治伦理规范观念也往往会被政治上的反动性所侵蚀，成为腐朽没落的伦理道德。民族政治伦理规范的广泛性体现在整个政治系统都必须遵循统一的行政区价值观，各个行政层级、各个行政部门、各个行政领域、各种不同类别的行政行为以及不同类别的行政人员都必须遵守共同的伦理规范。也就是说，政治系统是由不同的行政层级、部门和专业化的行政人员所构成，但是，在民族政治伦理规范方面，不同的人拥有共同的伦理规范和原则。

5. 一定的强制性

一般的伦理规范具有非强制性，即依靠社会舆论、人们的内心信念和传统习惯来维护与保证实现。当然，民族政治伦理规范在一般意义具有这一切特征。有些民族政治伦理规范则与法律、纪律等其他行为准则在内容上有互相渗透、互相补充的关系。现在，实行政治道德的法律约束在世界各国已经成为一种趋势。许多国家将行政伦理规范以法的形式规定下来，纳入条文之中，这些规范在发生作用时，既可依靠政治道德，也可依靠其他手段。如法定的国家行政人员的职权、职责、义务等，同时也是民族政治伦理规范的主要内容，既要求行政人员自觉执行，也须依靠国家强制执行。在实践上，许多国家都十分重视行政道德法规建设，制定了政府道德规范法、公务员行为准则、防腐化法、荣誉法典等道德法规。在我国，要维护正常的市场经济和社会生活秩序克服消极腐败现象，就必须把强制性约束和自律性约束结合起来，通过道德“软约束”与法制“硬约束”相结合，才可能形成扬善惩恶的社会风气。近几年，国家已相继颁布了一系列公务人员行为规范准则，如1998年中共中央和国务院发布了《关于实行党风廉政建设责任制的规定》等。

6. 从特殊性到统一性

由于各民族社会经济文化发展的情况不同，历史传统与风俗习惯也不一样，因此，中国各民族的伦理道德往往具有不同的特点，即民族特殊性也就是指本民族全体成员所共同具有的不同于其他民族的那一部分特有的属性。黑格尔在谈到民族精神时曾指出：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。在道德问题上也不例外。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，魏特林曾发出过这样的感叹：在这一个民族叫作善的事，在另一个民族叫做恶；在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一个环境、某一些人身上是道德的，在另一个环境、另一些人身上就是不道德的。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这样厉害，以致它们常常是互相直接矛盾的。”

另一方面，民族伦理道德同民族自身一样，是一个历史的范畴，有它自生自灭的历史。民族伦理道德伴随着民族的产生而产生、发展而发展、消亡而消亡。我国少数民族伦理道德自产生以来，已经历了原始社会、奴隶社会、封建社会和社会主义社会等诸种社会形态。但并非说到此就止步了，它的进一步发展，将延续到共产主义社会以后，直到民族消亡为止。到那时，民族特征与民族特点将消失，民族差别和民族界限已不复存在，民族伦理道德的民族属性和个性特征也将消失，民族伦理道德将融入人类道德整体之中，成为全人类统一的道德。因为进入共产主义社会

以后，阶级、国家、民族都不存在了，民族伦理道德自然也就“寿终正寝”，但作为调整人们相互关系的行为准则和规范的道德却仍然需要，只不过那时的道德将是融合了包括民族伦理道德在内的各种类型的道德，形成人类历史上最高类型的道德——共产主义道德，亦即全人类共同自觉遵守的道德，这也是伦理道德发展的必然规律。

二、民族地区公共行政责任伦理

（一）民族地区公共行政责任

服务型政府区别于传统政府的最大特征之一是对行政伦理的突出强调，并非否认在传统的公共行政中不存在行政伦理。实际上，每一阶级，甚至每一行业都各有各的道德。在传统行政模式下，行政人员强调自己对上级以及对政治决策的服从，追求执行中的效率目标，在实际工作中强调标准化等观念，实际上就构成了它的伦理要求。伴随着行政学的发展和各国行政现代化的进展，在效率观念的基础上，公平、正义等理念也被吸收到行政活动中来，这表明行政伦理观念的变革并不是一个非此即彼的取代关系，而是一个共生相容的继承和发展关系，只不过在服务行政时代某些观念更加突出而已。完善民族公共行政责任的伦理的核心主要表现在：

第一，提供公共服务。邓小平早在 1962 年就指出，如果不是做官，而是当人民的勤务员，那就要以普通劳动者的面貌出现，要平等待人，要全心全意为人民服务。这段话科学地界定了服务型政府的内涵，简言之，政府存在的最终目的或根据就是为人民服务。服务并不是理论上的修辞，它必须落实到具体的工作

当中，政府的各种行为以最能为公民服务为导向。近年来，我国各地政府不断尝试提供多种新型服务形式，如服务大厅、一站式服务等，并且针对不同要求的服务对象采用灵活的服务方式，公共服务出现个性化，而不是过去那样生硬的工作方式。既然是一种服务行为，它就要求服务型政府与传统政府包括新公共管理运动中政府的行为采用不同的出发点。前者是建立在公民的权利本位的基础上，政府处于“仆”的地位，是一种主仆关系。而后者则是将政府置于国家的政治结构中，进而使其与市民社会割裂，政府在管理中扮演着主角，即使在“新公共管理”中，政府与公民的关系也只是发展到“企业与顾客”的平等层次上，即将自身的管理职能不断弱化，加强对社会的公共服务职能，提供具有回应性的公共服务。然而政府的超然地位决定了作为“顾客”的公民不能对唯一的提供服务者进行选择，发挥市场的竞争作用。而服务型政府则是对这种关系的进一步发展，将矮化的权利重新提到主体地位，因此从这个角度上说，领导就是服务。

第二，保障公民权利。从表面上看，服务型政府就是将颠倒的“主仆”关系复原，使政府忠实地为公民“主人”服务，实质上这是将矮化的公民权利重新构建。现代法治国家以“主权在民”为其理论基础，认为政府的权力来源于社会上的广大民众，因而政府的目的也就是为社会民众服务。马克思主义认为，代表人民管理国家的代表必须遵守公民的“确切训令”，“三个代表”的提出以及“立党为公，执政为民”的进一步细化，均体现了主权在民的思想。公民权利的实现过程就是对传统政府管理模式的摒弃过程。因为在传统政府条件下，政府强调自身的统治或计划功能，将触角延伸到社会的各个部位，借助行政权力推行自己的管理活动，公民面对这样一个强大的政治实体时，常常变得无助及过分地依赖政府。公民不敢“奢望”民主，只求政府“为民做主”，公民的权利在这一过程中往往被忽视掉了。而在服务型政

府的条件下，公民的权利处于第一位，这样一切管理活动都是为了公民意志和利益的表达，政府是按照公民的意志为社会提供公共服务，最终实现了传统的官本位、政府本位、权力本位向公民本位、社会本位、权利本位的过渡。

第三，承担服务责任。服务型政府要求政府及其行政人员能够忠实履行公民赋予的责任和义务，对行政行为的后果负责。所谓“公民赋予”意味着责任和义务不仅仅是法律上的。根据美国学者特里·库珀的界定，行政责任包括客观责任和主观责任。客观责任包括对法律、上下级、公民负责。作为行政人员，首先必须完成法律赋予的指令和组织结构中上下级所要求的任务，同时行政人员还必须遵从公民的意志，也就是说，无论按法律、法规的规定而为，还是行政人员的政府承诺都必须以是否符合公众的利益为标准，这就涉及行政人员处理公民利益时应注意到社会公平原则。客观责任是法律、行政组织和公民对行政人员的期望，主观责任则是根植于行政人员心中对忠诚、良知、认同的信仰。它通过在实践中认知过程来建立行政人员的情感，最终通过行政人员在行为过程中的表现以及形成的价值观来评判行政人员的行为是否可取，与此同时，行政人员所扮演的子系统角色也对行政人员的伦理准则产生重要作用。当行政人员的伦理准则没有控制住他的行为时就是一种全新意义上的不负责。

第四，体现法治精神。服务型政府的前几项要求均是以法治为基础的，没有法治就不能保障公民的权利，对政府提供的服务也无法实现其责任的考察依据。服务型政府要求行政人员提供人性化的公共服务，将公民权利放在首要地位，也有赖于法治的实现。在传统政府条件下，由于政府强调自身的“命令”色彩、公民具有“服从”意志，在法律不完备的情况下，易出现人治现象。行政人员将自身的意志借助于行政机构来实现，这表现在具体行为上就是行政行为的不规范，相同情况不同对待，不同情况

等同对待。同时，必要的法律管制之缺乏，容易造成行政“利维坦”的形成，滋生法外行政、权大于法等腐败现象。当然，提倡法治并不是绝对地排斥德治，两者可以有机地结合起来。法律不可能事无巨细，一一规定，这样过于复杂，管理成本过高，而社会本身又在不断变化，所以法律只能规定普遍的行为准则，并赋予行政机关一定限度内的自由裁量权。自由裁量权与法律之间的空缺即是道德或伦理发挥作用的广阔空间。随着社会的发展，法律体系也会不断完善，更重要的是在服务型政府条件下，法治观念，如公平、程序、公开等原则在行政人员心中的地位得到了提高。

第五，行政责任制度的建设。普遍的行政责任意识形成，关键在于行政责任制度的建设。我们在市场经济建设中，出现了难以解决的所谓“一手硬、一手软”的问题，这并不是因为我们不重视、没有花大力气去解决道德建设的问题。之所以没有取得显著的成效，是由于我们的道德建设方式缺乏现实的责任制度基础，缺乏道德激励制度。“要克服道德灾难表象，现实的办法，是使道德建设具有现实的动力制度基础，从而建立现实的积极的道德激励环境，促使人心向善。”这种行政责任制度的建设，就是要通过使制度伦理化，以制度的形式确立一系列明确的行政责任规范，让行政人员知道什么是应当做的和什么是不应当做的，使他有正确的道德评价定位和价值取向。行政责任制度化建设最终要实现的目标，就是“如果他不再履行对共同体有利的某个行为，或者如果他不再履行义务，他自尊的丧失，他对共同体的福利的关切，他对共同体抛弃所带来的不幸，就不亚于抵消了他可以得到的任何物质上的好处。”

（二）民族地区公共行政责任伦理

在日常生活中，每个人都有着深植于自己内心的行为准则，也就是人的良心和良知。在行政管理活动中，行政人员也会有着一般社会成员共同认可的行为准则，但是，行政管理职业的特殊性，决定了行政人员还需要把一般社会成员的行为准则提升或具体化为行政管理职业活动中的职业道德观念和行政责任意识。行政人员的行政责任意识是有效地开展行政管理活动的主观根据。J. 波普在研究提高公务员的道德水平问题时指出：“在整个公共部门，道德环境必须得到认可、监督、适应和不断更新……道德环境应当在宏观层次上得到确定，在宏观层次的道德环境已确立的前提下，微观层次的变化也必须得到发展。”制度伦理学家罗尔斯指出，个人职责的确定依赖于制度，首先是由于制度有了伦理内涵，个人才能具有道德的行为。他说：“一个人的职责和义务预先假定了一种对制度的道德观，因此，在对个人的要求能够提出之前，必须确定正义制度的内容。这就是说，在大多数情况下，有关职责和义务的原则应当在社会基本结构的原则确定之后再确定。”就我国而言，“从以往的教训看，中国行政职业道德建设存在着一定的缺陷，其中之一就是目标定得过高，要求过于完美，把少数人才能达到的最高的道德标准当作公共领域普遍的职业道德标准其结果就是公共道德建设与责任制度，动力制度的脱节。”所以，对行政人员所能提出的科学的合理的道德要求，只能在有着充分的客观保障的前提下才能普遍化。

在现实的行政管理工作活动中，行政人员的责任意识和行政责任制度的建设，是相互作用相互制约的两个方面。一方面行政人员需要将客观的、外在的行政责任内化为内在于他的行政责任意识；另一方面整个行政体系中的行政人员普遍的行政责任意识不会自动产生，需要外在的、客观的行政责任制度来促发。当

然，对于少数思想道德高尚的行政人员来说，即使没有外在的责任制度，他也会做到鞠躬尽瘁、死而后已。但是，这并不具有普遍性，也是无法要求每一个行政人员都必须做到的目标。就我国而言，“从以往的教训看，中国行政职业道德建设存在着一定的缺陷，其中之一就是目标定得过高，要求过于完美，把少数人才能达到的最高的道德标准当作公共领域普遍的职业道德标准，其结果就是公共道德建设与责任制度、动力制度的脱节”。所以，对行政区人员所能提出的科学的合理的道德要求，只能在有着充分的客观保障的前提下才能普遍化。

另外，由于行政组织的多样化和行政活动的多样化，使得维持行政责任在客观上面临一些难度，要维护对行政机关及其行政人员的监督，确保行政责任的落实，只有借助于制度建设才能够取得全面的功效。在我国，这些困境主要有：第一，行政人员的专业知识优势和信息优势，使得一般人员无法掌握和控制其行为。第二，行政组织权力的分立，使得部门、组织及其人员拥有各自的职能、角色和利害关系，在实践中容易造成难以协调监督缺位，也容易造成职能不清，“多头行政”等问题，不便于工作和追究行政责任。第三，职务地位的优势，我国传统的“官本位”思想还在一定程度上存在，人民监督政府及其工作人员的方式受到很多现实条件的制约，而人民代表大会对行政的监督，其方式和方法是有限的。

普遍的行政责任意识形成，关键在于行政责任制度的建设。我们在市场经济建设中，出现了难以解决的所谓“一手硬、一手软”的问题，这并不是因为我们不重视、没有花大力气去解决道德建设的问题。之所以没有取得显著的成效，是由于我们的道德建设方式缺乏现实的责任制度基础，缺乏道德激励制度。在我国，民族地区公共行政责任伦理约束作用，主要表现在：

第一，民族公共行政人员的政治道德状况如何，直接影响到

对党和国家的各项路线、方针、政策的贯彻执行，从而影响社会的进步和发展。党和国家的各项路线、方针、政策大都是通过行政部门贯彻实施的。行政工作人员的政治立场、政治态度、政治观点、政治理论水平、政策水平以及政治道德状况对于能否正确贯彻执行党和国家的路线、方针政策有着直接的影响作用。一个政治立场坚定，政治理论水平高，政策水平高，政治品德高尚，政治道德良好，忠实可靠，襟怀坦白，脚踏实地，廉洁奉公，具有现代思想观念，具有良好的人格修养和工作作风的行政工作人员，能够认真地贯彻执行党和国家的各项路线、方针、政策，其所作所为被人们视为楷模，从而对社会起积极的表率作用，推动社会的进步和发展。相反，一个政治上不成熟，政治品质卑劣，阳奉阴违，以权谋私，思想观念陈腐，工作方法简单的行政工作人员，不可能认真而正确地贯彻执行党和国家的路线、方针、政策，其所作所为必将对社会起消极作用，从而必定会阻碍社会的进步和发展。

第二，民族公共行政人员的职业道德状况如何，直接影响到行政效率和行政效益的提高。勤政是行政工作人员履行行政管理职责的一项基本原则。行政从政治中的分离是韦伯式官僚制理论的重要成果，它秉承行政价值中立的观念，注重行政人员的专业化和技术化，从而促成行政活动的效率。在当代，行政伦理实现公共伦理价值已经成了民众的共识，也构成考察行政活动的重要指标。当代行政活动是透明、开放的领域，更加强调公民与官员互动的公共行政伦理取代了以官员为本位的行政伦理。大凡事业心强、责任感强的行政工作人员都是勤政的，他们对工作认真负责，从不敷衍塞责；他们对自己所承担的工作任务有强烈的责任感，从不推卸责任；他们对自己分管的工作非常勤奋，从不懈怠懒惰；他们对政治理论学习和现代科学技术的钻研十分努力，不是不学无术之徒；他们对政策的研究是很深刻的，从不搞一知半

解。勤政者如果又是善政者，必定大大提高行政效率，取得突出的行政效益，促进行政管理目标的实现，从而推动社会的进步和发展。相反，怠政者往往是不学无术之徒，不学习政治理论，不钻研现代科学技术，不研究政策，不勤奋工作，不敢承担责任，结果必定是行政效率低下，甚至是负效应，不但行政管理目标难以实现，而且必定会阻碍社会的进步和发展。

第三，民族公共行政人员个人的处世道德状况如何，直接影响到社会的人际关系的好坏，影响到社会公德的践履和社会的祥和氛围的营造。好官是以好的人品作为底子的，没有好的人品作底子肯定不能成为一个好官，其从政最终也是会失败的。因而做官必须先学做人，一位优秀的行政工作人员往往具有卓越的人品，对他人，诚实恳切，坦荡无私，心胸宽阔；对自我，注重自我修养，严于律己，自重慎独；对事物，实事求是，一切从实际出发；对上级，不阿谀奉承，不阳奉阴违；对下级，平易近人，友好相处，不盛气凌人，颐指气使；对所有的人一视同仁，平等相待，不搞亲亲疏疏，厚此薄彼；对坏人坏事嫉恶如仇，刚正不阿，不屈从权贵，不贪不义之财。上乘的人品是做好官的基础，有利于协调各方面的人际关系，有利于倡导美好的社会公德，有利于创设祥和的社会氛围。相反，那种心胸狭窄、两面三刀、阳奉阴违、盛气凌人、吹牛拍马、欺软怕硬、瞒上欺下的势利小人，只会破坏良好的人际关系，损害社会公德，阻碍社会的进步和发展。

第四，民族公共行政人员的生活道德状况如何，直接影响到社会风尚和社会的精神文明建设。由于行政工作人员的特殊职业决定了他们的一言一行、一举一动对社会都会产生巨大的影响，因而他们的生活道德状况也会对社会产生很大的影响。行政工作人员在处理个人生活方面的行为对周围的人将会产生示范效应。优秀的行政工作人员非常重视个人的生活道德建设，他们绝对不

用公款大吃大喝，不着意追求华丽服饰，不超面积超标准住房，不搞豪华装饰住房，不用公款购买豪华进口车辆。总之，在衣、食、住、行、玩方面保持大众化的水平。在家庭生活方面，按照民主、科学、法制等原则治理家政。坚持家庭成员人人平等，民主协商解决家庭矛盾，互谅互让，不搞大男子主义或大女子主义，不使用家庭暴力。按照现代科学的基本要求处理家务，治理家政，不迷信，不铺张浪费，不超前消费，不跟风盲目消费等。率领全体家庭成员模范地遵守国家法律法规和国家政策，无论是处理公务，还是处理家务一概以国家法律法规和政策为依据，即依法治家。在社会公德方面，要率领全家模范地遵守社会公德，坚持正义，反对邪恶；尊老爱幼，团结同志；帮邻助友，仗义疏财；光明磊落，平等待人。如果每一个行政工作人员都能按照以上道德准则和道德规范来处理好自己的个人生活，很好地履行生活道德，将会对社会产生良好的示范作用，社会风气将会从根本上得到好转，社会主义精神文明建设将会取得长足的进步。相反，行政工作人员如果在衣、食、住、行、玩等方面不很好地履行道德原则和道德规范，不仅会影响正常的人际关系，而且会严重脱离群众；不仅会给家庭带来灾难，也会给社会带来灾难；不仅会给社会风气的根本好转带来危害，而且会给社会主义精神文明建设带来严重危害。

社会主义民族政治伦理是一种新型的伦理关系，中华民族的行政工作人员的职业道德是一种新型的职业道德。加强民族行政人员的职业道德建设，不仅对社会的进步和发展有推动作用，而且对于行政管理工作的进步和发展具有激励作用。民族公共行政责任政治伦理的行业规范作用，主要表现在以下几个方面：

首先，民族政治伦理对广大行政工作人员具有激励作用。加强行政工作人员的职业道德建设，要求每一个行政工作人员必须树立科学的世界观、人生观，加强职业道德意志训练，树立职业

道德理想和情操，并使之变为自己的内心信念、义务和荣誉感，力求使自己在任何时候，在任何地方，在任何情况下，都能遵守职业道德规范，努力工作，充分发挥自己为人民服务、为基层服务的积极性，把本职工作做好，从而促进行风的根本好转，推动社会的进步和发展。

行政工作人员的职业道德修养如何，对行政工作人员是否具有高度的责任感和极端的负责精神影响极大。焦裕禄、孔繁森等优秀行政管理干部，由于具有崇高的职业道德，心里时刻装着人民，把为人民服好务当作自己最崇高的事业，当作自己的最高宗旨，当作自己的最高人生目标，因而他们克服了来自自然的、社会的、生活中的重重困难，牺牲了自己的利益和生命以捍卫人民的利益，使行政工作者的职业道德得到了升华，从而激励了一大批行政工作者，也鞭策了一大批行政工作者。众多的行政工作者以他们为榜样，在自己的工作岗位上鞠躬尽瘁，勤奋操劳，尽职尽责，牺牲自己的利益甚至生命以捍卫人民的利益，推进人民事业的发展。相反，像陈希同等少数行政干部，由于职业道德意识薄弱，职业道德观念卑劣，因而置人民的疾苦于不顾，而个人却以权谋私，享尽人间荣华富贵，过着骄奢淫逸的生活，最终被人民所唾弃。

其次，民族政治伦理对广大被管理者具有重要的凝聚作用。行政工作人员具有良好的职业道德，对被管理者有着重要的示范作用，对于加强管理者与被管理者的团结，增强相互之间的友谊和配合，正确处理好上下级关系、干群关系，使管理者和被管理者沟通思想、联络感情、合作共事、朝着共同的奋斗目标前进具有强大的凝聚作用。

管理学原理告诉我们，任何一项管理工作都是由管理者、被管理者、客观环境和作用对象等因素构成的。只有各种管理要素紧密联系尤其是管理者和被管理的共同作用，才能推动管理目标

的实现，推动事业的进步和发展。加强管理者与被管理者的团结和谐非常重要。行政工作人员尤其是行政领导干部要带领广大行政工作人员同被管理者一道，形成一个和谐、祥和、团结、进取的战斗精神。广大被管理者应以主人翁的态度来对待各项工作，围绕行政管理目标的实现献计献策。行政领导干部要处处体贴、关心、尊重和信任被管理者，彼此之间团结一致，协商共事，使被管理单位和人员紧紧团结在自己的身边，推动事业的发展。广大行政工作人员之间要充满友谊，相互理解、相互信任、相互谅解、相互支持，为提高行政效率、实现行政目标各尽其责，各显其能，发愤工作。这就充分显示了行政工作人员职业道德对被管理者的强大凝聚力和对行政管理工作的推动作用，因此，必须大力加强行政工作人员的职业道德建设。

再次，民族政治伦理对实现行政管理目标具有重要的保障作用。行政管理者的道德水平是衡量行政管理者的管理水平的重要标识之一。一个行政工作人员道德修养水平高，便容易获得人民群众的认可和接受，容易得到人民群众的拥护和支持，容易推动管理目标的实现。一个道德修养水平高的行政领导者决定问题时，考虑的是人民的利益、国家的利益、全局的利益；而道德修养水平低的行政领导者决定问题时，更多地考虑的是个人利益、小集团的利益。从用人来说，道德水平高的行政领导者会按照正确的用人标准要求选拔和使用干部，坚持德才兼备、任人唯贤、唯才是举、唯才是用的用人原则；而道德水平低的行政领导者任用干部时，按照“唯我主义”要求选拔和使用干部，对“我”有用的干部，不管有无“德”“才”，一概用之，大搞任人唯亲、任人唯派，压制优秀人才，推用庸才、蠢才甚至奴才。从人、财、物的管理而言，道德水平高的行政工作人员和行政领导者则从大局出发，从事业出发，从人民的根本利益出发来管理和使用人、财、物；而道德水平低的行政工作人员和行政领导者则从局部利

益出发，从是否对我有利出发来管理和使用人、财、物。诸如此类，行政工作人员和行政领导者的道德水平几乎涉及行政管理的全过程，涉及行政管理的每一个层面。因此，加强民族政治伦理道德建设对行政管理目标的实现具有十分重要的保障作用。

最后，民族政治伦理对行政工作人员的行为具有重要的规范作用。民族政治伦理具有一系列特殊的道德规范、道德准则、道德要求和道德标准，它要求行政工作人员按照伦理道德的规定来规范自己的行政行为。它在客观上要求行政工作人员按照民族政治伦理道德的基本要求去制定决策、执行政策、处理问题、解决矛盾；按照民族政治伦理原则去用好干部、管好财物、办好事；按照民族政治伦理道德规范去用好权力、承担责任、搞好服务，处理利益关系；按照行政道德的要求去过好权力关、金钱关、名利关、亲情关等。一个行政工作人员如果能够自觉地按照社会主义民族政治伦理道德的基本规范和要求办事，就会自觉地规范自己的行为，使自己的各项行政行为符合社会主义民族政治伦理道德规范，就会得到人民群众的拥护和爱戴；如果一个行政工作人员不按照社会主义民族政治伦理道德的基本规范去规范自己的行为，就必定会使自己的各项行为背离民族政治伦理道德的基本要求，他的行为就必定会引起人民群众的强烈不满，受到人民群众的强烈谴责，他也就不可能得到人民群众的拥护和支持。可见，民族政治伦理对行政工作人员的行为具有重要的规范作用。

在新的历史条件下，权力经济让位于责任经济，产品经济让位于商品经济，计划经济让位于市场经济，传统经济时代让位于知识经济时代，加强行政工作人员和行政领导干部的职业道德建设就显得尤为重要和迫切。因此，各级各类行政组织都必须高度重视行政工作人员和行政领导干部的职业道德即官德建设，使我国的行政管理工作上一个新的台阶。

三、民族政治伦理规范体系

(一) 民族的爱国主义伦理信念

爱国主义是一种伦理精神，是一种对自身出生地和生长环境的热爱。爱国主义还表现为热爱祖国，因为民族和国家是血肉相连的。民族的爱国主义伦理是在一定的社会历史条件下发生发展、由人们与祖国的利益关系所决定的，因而是属于民族政治伦理的范畴，民族的爱国主义伦理实质上是民族政治伦理的信念内核，是民族政治伦理的必要规范之一。

民族的爱国主义伦理，它集中体现为对祖国的一种道德精神，是真、善、美的统一。其结构包括对祖国的认识、感情、意志、信念和行为以及在此基础上形成的责任和传统。对民族的爱国主义伦理从道德哲学即人伦理性的角度进行深入、全面、系统的思考，弄清楚民族的爱国主义伦理深刻而丰富的涵义，以及为什么必须发扬民族的爱国主义伦理精神等问题，这对于形成和巩固民族的爱国主义伦理情感，指导并促成民族的爱国主义伦理行动，弘扬民族的爱国主义伦理精神，具有十分重要的意义。

第一，民族的爱国主义伦理是一种深刻的认识。民族的爱国主义伦理是人们对与自己与祖国的利益关系密切相连的一种反映形式，是对国民与国家命运相系在一起的理性把握和认同。

首先，个人的生存依赖于祖国的生存。人的生命活动总是结合在一定的社会共同体中进行的，满足人的物质需要和精神需要的生产劳动和社会实践也是在祖国所提供的自然条件和社会条件中进行的，个人生活离不开民族群体的活动及其创建的环境、背景和氛围。祖国是个人生存的前提和基础。从根本上说，只有国

在人们才能正常生存，国破就很可能导致家亡。“皮之不存，毛将焉附！”亡国造成的生存困境及其对生命的威胁和限制，从反面说明了这一点。

其次，个人的地位决定于祖国的地位。“华人与狗不得入内”的屈辱和“我是中国人”的自豪，从正反两个方面说明了这个永恒不破的真理。在半封建半殖民地的中国，国土任人分割，资源任人掠夺，人民备受欺凌的事实至今仍让人体会到国家衰弱不振，民族就很难抬头的辛酸。而新中国成立以来，我们的国家赢得了独立自主，人民就能扬眉吐气、自尊自信、昂首挺胸地屹立在世界的东方。可见，祖国的经济、政治、文化地位决定着国民的经济、政治、文化地位。国家黑暗腐败、贫穷落后、国力不强、动荡不安，人民就卑微低贱、贫困不安、民不聊生、惨不忍睹；国家昌明开放、稳定富强、兴旺发达，人民则安居乐业、尊贵体面、富裕安康、幸福美满。人们亲身体验的这一事实，雄辩地证明了家与国、个人与祖国同呼吸、共命运的密不可分的道理。从这个特定意义上说，人们之所以爱国，之所以关心祖国的前途和命运，实质上是对个人利益与祖国利益的依存关系的肯定、承认和关注，或者说是对自己的前途和命运及其环境和条件的重视。民族的爱国主义伦理精神就是这种理性审视的显现。个人与祖国利益关系的一致性及其沉思，是民族的爱国主义伦理发生发展的深刻根据、内在动力和最终源泉，明显地表现出民族的爱国主义伦理的道德内涵和伦理实质。这是从马克思主义唯物史观出发研究分析得出的必然结论。

第二，民族的爱国主义伦理是一种浓厚的感情。人在家里，家在国中。家庭关系、朋友关系、邻里关系以及地缘关系和种族关系等人际环境形成了相应的亲情、友情、乡情和爱国之情，它们都属于广义的民族的爱国主义伦理感情，其中，爱国之情是最高产物和集中体现。试想，一个人不爱亲戚、不爱友人、不爱乡

里，他能够爱祖国吗？真正的爱国者，必定也是一个爱亲、爱友、爱乡的人。亲情、友情、乡情，是爱国之情的丰富基础和广泛背景，而爱国之情则是从中发展起来的综合表现和终极形式。一个人从生到死的整个生命历程，都接受着民族的风俗习惯、语言文字和祖国文化的熏陶，了解并熟悉着祖国的地理环境、自然条件、山川湖泊、人文景象和历史传统，开发并运用着祖国的物质资源和精神财富，且从中得到恩泽、实惠和锤炼。这种亲身感受告诉人们：是祖国生养了我，是祖国给了我恩惠，不管这种感受是自觉的还是不自觉的。这样，自然就产生了对养育自己的祖国的爱恋之情，表现为对祖国的关心和爱护。可见，民族的爱国主义伦理是人们对居住和生活于其中的“自己的祖国的一种最深厚的感情”，是一种内涵丰实的道德感情。当然，这种以表层人际关系为基础而产生的浓厚感情，如果不与基于深层社会关系的理性认识相联系，则是朴素的、肤浅的甚至片面的、盲目的，民族的爱国主义伦理教育和宣传的重要任务，就在于把自发的爱国之情上升到自觉的报国之志。

第三，民族的爱国主义伦理是一种坚定的信念。爱国之情的长期体验、沉淀、深化和升华，便形成理解、爱恋、感激和报效祖国的坚定信念。贫贱不移，富贵不淫，威武不屈。报国之志不因祖国的贫富强弱、荣辱兴衰而有所差异，不为个人的生死祸福、宠辱顺逆而有所区别，不以他人的喜怒哀乐、褒贬扬抑而有所转移，不受形势的风云变幻、好坏优劣而有所左右。它是一种强大的道德精神力量。

民族的爱国主义伦理是在任何条件下都不会动摇的道德观念。它表现为珍视祖国的历史和文化，坚信民族的优秀和伟大，尊重人民的力量和智慧，相信国家的发展和强大。热爱祖国的崇高品德，是民族生存和发展的精神支柱。在它的鼓舞下，我国人民历尽艰难险阻、曲折坎坷和困苦辛酸，创造了灿烂的文明、打

败了列强的侵略、维护了祖国的统一、革新了社会的制度、改善了民众的生活。自尊心和自信心是中华民族永不衰竭的民族精神，它表现为国格、人格、志气、骨气。具有坚定的爱国信念，就是即使身处黑暗险恶的困境中也能看到光明和希望，也会辨别善恶和方向，忍辱负重，顾全大局，仍然对祖国真诚、对民族忠诚，依旧愿意随时随地为祖国和民族的远大理想而努力奋斗甚至英勇献身。这是民族的爱国主义伦理思想集中的体现和最亮的闪光。

第四，民族的爱国主义伦理是一种高度的责任感。世界在目前是划分为国家的，而人是属于自己的祖国的，接纳和享受着祖国给予的一切，祖国养育了我，我就应该回报祖国。这正如子女和父母之间的相互关系及其责任一样，是亘古不变的。如果说个人的一切都依存于祖国，那么，祖国的繁荣也需要人们出力出汗、献计献策乃至自我牺牲。祖国的独立自主、团结统一、和平稳定需要大家自觉维护，祖国的经济富强、政治民主、精神文明需要每一个国民添砖加瓦，祖国的顺利发展、迅猛腾飞、比学赶超需要人人努力奋斗。因此，热爱祖国是每一个公民义不容辞、不可推卸的社会责任。国家兴亡、匹夫有责，这是至理名言。

对民族的爱国主义伦理的不同价值判断会导致不同的行为价值选择，因此，热爱祖国就成了人们行为的基本道德规范，这一点也明显地体现了爱国主义的道德意义和伦理性质，使之升华为高尚的德性和情操。爱国，不仅是人们自然性的物质需要，更是由于体现着人类本质属性的社会性的精神需要。当人们做出爱国言行、进行道德选择的时候，追求的不只是物质的需要，更重要的是思想的充实、感情的抒发、意志的磨炼、信念的实现、精神的健康和心理的愉悦，使得人们义无反顾、责无旁贷地为祖国尽职尽责、自我牺牲。可以说，履行爱国责任是人走向道德完善的基本途径和重要表现，是衡量人格品行是否完整、高低优劣和有

无尊严的重要标准。如果一个人连热爱祖国的觉悟都没有，那就更不可能产生为其他道德目的而自我牺牲的动机和行为，也就丧失了最基本的人格德性，成了一个有道德缺陷的人，甚至沦落为民族的败类。历史表明，一个人的巨大成功果实，往往挂结在民族的爱国主义伦理这棵常青树上。

第五，民族的爱国主义伦理是一种优良的传统。从国家起源直到今天，爱国总是得到社会的赞许，叛国则必定遭受人民的唾弃。这种社会舆论和习俗世代相传，久而久之，便积淀为民族的作风和传统，转化成个人的习惯和良知。热爱祖国的道德规范就通过这种身心的体会和环境的熏陶，不断从他律升向自律，成为一个历史的范畴。在几千年的历史长河中，我国各族人民就是以爱国精神为纽带维系在一起，共同生活和战斗在祖国的土地上，以自己的勤劳和勇敢创造着历史和文化，涌现出无数可歌可泣的爱国民族英雄和革命领袖，创造了惊天动地的丰功伟业，激励着一代又一代的人们奋发向上，这是我们必须继承的道德传统。历史证明，民族的爱国主义伦理具有强大的向心力、凝聚力、感召力和传播力。

（二）民族相互认同的伦理道德要求

在哈贝马斯看来，随着全球化浪潮的演进，促使起源于18世纪末以民族国家为单一主体的国际体系向多元主体的网络化的全球权利结构转变，伴随这一过程民族国家的管理职能将会逐步淡出，取而代之的将是一种“具有世界主义的民族观”以及建基在此之上的“世界国家”和“世界政府”。这是一种典型的欧洲学者左派——自由主义的世界主义的民族国家观。而从我国国情来看，民族认同是民族发展进程中一种客观现象，正确认识这一现象有助于我们更好地把握民族发展规律和维护民族团结。我国是一个多民族国家，长期的历史发展，各民族之间形成了“谁也

离不开谁”的密切关系。各个民族的内部认同在不断发展，要维护民族团结和实现中华民族的共同繁荣，在《民族区域自治法》的指导和中国共产党的带领下，需要我们从民族认同上升到国家认同。从这个意义上说，维护民族团结的伦理本质上就是民族认同到国家认同的伦理。

1. 从民族认同到国家认同

这是民族政治伦理形成的发展基础。具体说：

一是消弭种族差异。在人类世界里，人的存在始终是隶属性的。人的隶属性首先表现为他是属于某个种族的人，因而，人谋求发展所面临的第一个问题就是种族差异。不同的种族其历史条件、地理特征、种族习性等等因素，既成为该种族进化的激励力量，也可能变成该种族进化的制约力量，由此也形成了种族生存进化速度的快慢和进化程度的高低，这种进化速度的快慢和进化程度的高低共同造成了种族间的生存差异性，这种差异性又严重地制约着其种族的现实发展，导致了种族之间的发展的不平衡性。面对这一现实，种族之间要求的其生存发展的平衡性，必须寻求建立起一种相对公正的行动疆域和行动原则，由此，公正伦理将事实上为人类平等生存、共同发展提供一种客观尺度，在它的客观规范下，种族之间的利他、互助与牺牲精神才可能得到正面的确立与强化。

二是承认地域差异。无论是人、民族、国家，还是人类，其生存发展都必须以自然为根基。而自然世界本身就存在着千差万别的地理地形特性。生活于不同地理地形特征环境中的民族、国家、团体组织和个人，自然要随其各不相同的自然条件、地理环境的制约。这一自然现实形成不同国家、民族、地区的地域差异，追求生存发展的自然条件差异和其进化、文明的文化生存力差异。这种差异表现在行动上，就是创造精神和创造力的差异；表现在思维上，就是认识对象世界和认识自我的差异；表现在生

存状态和生活方向上，就是生存方式和生活品格的差异。同时，这种种差异性又现实地产生出两种性质不同、方向相反的结果，即这种差异要么构成其民族、国家、地区发展的动力；要么就成为阻止其生存发展的阻碍力或惰性力。如果是前者，其特定的地域生态赋予了生活于其中的民族、国家、人民以向外扩张的进化力量，其结果可能是制造出各种形式的民族主义。如果是后者，其特定的地域生态则赋予了生活于其中的民族、国家、人民以自我封闭的内敛生存力，愚昧、贫困、剥削、压迫等成为根本性的困惑力量。但对国家、民族、地区来讲，无论是扩张性的进化强力方向，还是自我封闭的内敛生存力倾向，都与人类和平、安全和生活共同富裕、整体同步进化的方向相违背。因而，在当代人类进程中，为了限制、缩小、消除这种由地域差异所带来的生存发展的不平衡必须谋求建立一种公正伦理规范和行动原则。

三是重视资源差异。自然条件、地理环境的差异给各民族、国家生存发展所带来的种种意想不到的后果，突出地表现在三个方面：一是地域差异带来了民族、国家、地区之间的资源差异性。这种差异性表现在资源储藏种类质量、数量以及地区间分布的非均衡性。二是许多资源的非再生性以及能再生资源的再生力的缓慢性及再生速度的漫长性，与该民族、国家、地区对资源需要的无限度性和资源消耗的加速性之间，形成了不平衡性。三是资源储藏和资源再生的客观规律性与人口生产能动性之间，形成了速度上的不对等、不平衡性，这种不对等、不平衡直接导致了民族、国家、地区的人均占有资源的多寡差异。此外，科技进步速度的快慢、生产力水平的高低，形成了各国家、民族乃至地区之间资源利用率的高低和资源浪费的程度的差异，也形成了对新的资源来源开辟的力度和广度的差异，这两方面的差异导致了能为其利用的资源颁布的不平衡性和人均享有资源能量的差距性。资源能量的差异性最终形成了国家、民族、地区之间经济发展的

差距性，也形成了国家、民族、地区之间的物质生活贫富的悬殊，更形成了新的形式的剥削和多元化的强权主义，由此形成各民族、国家、地区以及个人在其生存发展过程中的不平等、不民主。因而，要在已有资源差异的现实条件中追求国家、民族、地区之间的普遍发展、共同富裕，必须寻求建立起以公正伦理为普遍行动原则的规范体系。

四是认识潜能的形成与开发的差异。人作为生命个体，其体质结构、大脑特征和心灵、意志、情感、思维、认知等方面都存在着潜能：人是一个蕴含着无限潜能的生命体。不仅仅如此，由人组成的民族、国家、社会、地区以及组织，同样蕴涵着巨大的潜能，这种潜能不仅来源于个体生命的群体性生活，也来源于民族、国家、地区与特定的地域环境之间的生存关系，更来源于特定的民族、国家、地区的文化力，来源于其社会化生活的组织样式、制度、结构等。无论是个体生命，还是国家、民族地区，其所蕴藏的潜能始终具有其个性特征和个体差异性，这一个性特征和个体差异性，是构成民族、国家、地区以及个人生存发展的差异性的重要原因。但在国家人类时期，个体潜能的形成与开发，最为现实地随着社会组织、结构、制度的制约，社会组织、结构、制度构成了人的潜能开发的重要制约力量。任何人的生存和发展都面临一个潜能的开发与再生成问题，任何组织、结构、制度也同样面临潜能的开发与再生成问题，不同的国家、民族在于其文化气质、精神、结构不同，以及由此生成的文化倾向、文化生存力不同，也形成了对人、社会组织、结构、制度之潜能开发与再生成的差异性。同时，不同国家、民族、地区，由于其生产力发展水平、科学技术进步程度、物质生活基础、教育规模和水平等等的不同，同样导致了对人、对社会的潜能开发与再生成的巨大差距。这些差距的客观存在，极不利于国家、民族、地区、组织、个人之间的平等生存普遍发展、共同富裕。因而，必须寻

求普遍公正的伦理准则和道德原则来规范人和社会，从而激发和促进人和社会潜能的同步开发与再生平衡。

五是思考制度环境制约的差异性。制度环境是指制度所形成的环境。在国家人类时期，制度的生成及其选择构成了国家、民族、地区、人的生存发展的重要制约力量对比。制度的阻碍力减少到最低限度，并发挥最大激励与促进作用，关键在于制度本身的社会进步程度。制度的社会进步程度的实质性体现是制度的公民化程序。制度的公民化程度如何，客观地影响、制约甚至决定着一个国家、民族、地区的生存模式和发展方式、速度、实绩，更决定着人的生存面貌。不同国家和民族的制度总是各有特色其差异最突出地体现出该民族、国家的整体生存（包括政治、经济、文化、教育水平，资源享有与利用程度等）状态与生存方向的独特性。因此，民族、国家之间谋求发展的平衡性、同步性，不仅要有共同的外部行动原则，更需要民族、国家的制度鼎新。制度的鼎新，实质上是制度的公民化程度的提高。制度公民化程度提高的根本动力，是普遍公正的价值判断体系。

2. 从民族认同到国家认同的伦理关系

对多民族国家政治统一和内部秩序而言，民族认同到国家认同伦理具有积极和消极两方面作用。民族认同的积极性主要表现为一个民族的人们能积极、自豪地看待自己的族属，对自己民族的语言、文化和历史传统等充满感情，能站在本民族立场上认识、处理各种问题。这种认同使得本民族有着强大的内聚性，能有效地维系民族内部的团结和统一。积极认同在主体民族、发达民族中表现突出，主要体现在：

第一，最大限度地满足各族人民合理的利益要求。对发展中国家来说，生存和发展是头等大事，与此相适应，民族关系在某种程度上就是一种利益关系。以我国为例，大部分民族关系问题究其本质就是一种经济利益关系。如不同民族间的草山纠纷、矿

产资源纠纷、土地纠纷、水资源纠纷等，均是因为在经济利益得不到满足的情况下出现的民族关系问题。在非洲，一些部落之间出现的族际关系问题也是利益关系的反映。在前南斯拉夫、塞尔维亚和克罗地亚长期以来的利益纷争，最终导致两族关系恶化。因此，最大限度地满足各族人民合理的利益要求，是解决民族关系问题的首选良策。

第二，维护各个民族的正当权利，如参政议政权利、受教育权利、宗教信仰权利、自由使用语言文字权利等等。在我国，几经修改的《民族区域自治法》对各个民族的参政议政权利、宗教信仰权利、自由使用语言文字权利等均做了详细的规定。如《民族区域自治法》第一章第十条规定：民族自治地方的自治机关保障本地方各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由，都有保持或者改革自己风俗习惯的自由；在第一章第十一条中规定：民族自治地方的自治机关保障各民族公民的宗教信仰自由，并进一步规定：任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动，任何个人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。这些法律有效地保障了各个民族的正当权利，也为民族关系向着事实上的平等、团结、互助的方向发展奠定了基础。

第三，不断清除狭隘民族意识的消极影响。近些年来，国际上的敌对势力利用发展中国家的民族主义势力，干涉发展中国家的民族事务和宗教事务。我们认为，民族意识在不同历史条件下，对民族自身的发展有不同的作用。健康的民族意识可以增进民族的凝聚力和向心力，可以培养民族自尊心、自信心、责任感和自强不息的精神，促进民族团结和进步。狭隘的民族意识则可能带来民族狭隘性、保守性、排他性以及民族优越感、民粹主义

和民族利己主义。可以说,民族意识的积极作用可以促进民族关系的健康发展,狭隘的民族意识则阻碍民族关系的正常发展。目前,对于发展中国家的各个民族来说,应该发挥民族意识的积极作用,抑制民族意识的消极作用,使本国的民族关系向着进步、团结和民主的方向发展。

几十年民族工作实践的检验表明,民族认同的积极作用对民族发展有重要的影响。首先,民族认同是民族存在与发展的重要因素。作为一个民族共同体的人们,认同了本民族,必然对本民族的生存发展特别关注,都表现出对本民族的强烈责任感,都会把民族的兴衰荣辱与自己命运紧密地联系在一起,并为此奉献自己的一切。如果丧失了民族认同,则表现出民族已缺乏一种内聚力、互聚力,不仅谈不上民族的发展,等待着它的就是消亡,即为他民族所同化。其次,民族认同是继承民族文化传统,维系民族精神纽带的保障。每个民族认同本民族文化,则表现出民族文化的特殊感情。从表层看,对民族的服饰、饮食、传统等习俗都会特别钟情,并体现在日常生活中。从深层看,礼仪、道德、伦理、审美观点、宗教信仰等都作为自己的人生准则、行为规范,加以遵循。民族问题的实质实际是民族差异性特别是发展不平衡问题。因此,要促进民族认同积极方面(建设性)作用的发挥,在各民族平等、共同发展繁荣的前提下,民族政策的有效调整,关键是做到公平合理,解决民族结构性差异问题,找到各类群体可以接受的各种资源重新分配的方法。

(三) 民族平等发展的伦理关怀原则

民族发展的伦理本质上说就是民族地区在公平正义导向下的社会和谐。²⁰ 世纪中期以后社会学理论的一个显著特征,是由以往描述对抗转向构建和谐并在此背景中孕育了正义理论。而公平正义之于和谐社会一种典型表述,体现在罗尔斯“秩序良好社会的

理念”之表述中:正义是一个良序社会的核心。公平正义主要通过制度、经济、社会三个层面推动、促进现代和谐社会的发展,而民族地区的发展主要还是建立在民族公平正义的伦理导向和规范的基础之上的。

1. 坚持民族平等发展的政治伦理目标

第一,公平正义基础上的制度和谐。社会的和谐在相当程度上取决于制度结构。既然以基本结构为主题,那么由公平正义原则指导的制度体系有助于良序社会的形成。社会制度的具体形式可能因民族国家而异,但维系一个良序社会的制度体系必然包含权力制衡、平等关怀、义利统一共同取向。此三点也是公平正义原则对现代社会制度体系的基本要求,缺少了任何一方面都不会产生制度的和谐。现代立宪民主制度就体现了权力遏制的相互制衡,通过扩大权利限制权力,保证基本制度正义,防止权力自我膨胀侵犯社会成员权利,使公共生活秩序不维系于道德自律而依靠严密的制度体系成为可能。公平正义要求的平等关怀不应该只是一种道德情怀、理论承诺,应该是制度承诺,即制度设计及运行应当给予全体社会成员以同等的关怀与尊重。

第二,公平正义实现的经济和谐。早先古典政治经济学家设计的“经济和谐”(如亚当·斯密)优先考虑的当推倡导自由竞争形成社会幸福总量的最大值,通过“看不见的手”有效调节、配置社会资源,同时通过政府的调节消除自由竞争产生的贫富两极分化。然而,功利主义设计的经济和谐存在许多局限,20世纪70年代后对于经济和谐的构思随正义理论问世进入一个新阶段。当代政治哲学经典作家罗尔斯创造性地以公平正义促进经济和谐,一是在指导思想上突出公平优先于效率,二是肯定市场经济在背景正义中的地位,三是通过“差别原则”落实一种“对每个人都有利”的分配正义。其中,引人注目的是突出了社会公平问题,实现经济和谐的关键由自由竞争重于国家干预转为公平与

效率何者优先的问题。从总体看，“注重公平”在价值与事实层面上对“偏爱效率”形成矫正，成为现代社会一种趋向。现代社会经济和谐思想中肯定对市场经济的正义判断，对于不同民族国家在实现现代化过程中构建经济和谐提供可资借鉴的思想资源。市场经济制度是资源配置的有效方式，它同社会主义制度相容，“自由市场与资产阶级的这种联系实属一种历史的偶然，因为至少从理论上说，一个社会主义政权自身也能利用这种体系优点。”

第三，公平正义形成的社会和谐。许多正义理论都包含对于公民资格的规定，因而又导致一种关心公民资格的政治，这种公民资格既属于政治哲学中制度与个人相关性之理论描述，也是现代国家—公民关系的一种体现，对国家—公民关系的恰当处理成为社会和谐的进路之一。公正地对待社会成员权利和资格，既依赖于基本制度的正义，也依赖具有道德和责任能力的公民参与。基本制度的正义既是公平正义的主题，也反应了公民对国家的要求，而公民的道德义务反应了国家对公民的要求。公民对国家的要求是基本权利的平等和应得，国家对公民的要求是具有一定工具性品德和参与能力。前者也是一个良序社会对于国家和制度的要求，后者是一个良序社会对公民的要求。前者形成“好社会”，后者是“好公民”。所以，作为现代社会国家—公民关系一种反应，公民资格表达了“好社会”与“好公民”的配合。没有基本制度的正义，不能形成一个“好社会”，也就不能发挥“好社会”的教育、凝聚等功能；没有公民责任能力、道德能力及参与能力的提升，就不能形成支持制度正义的现代公民群体，基本制度正义的成功、进步功能也因之削弱。关心公民资格的政治对于国家—公民关系的处理是成功的。因为过去，这种关系一向被表述为“统治阶级”与“被统治阶级”并处于对峙之中，阶级斗争不可避免，正义的制度安排中将这一对立关系转化为存在双向要求的

国家—公民关系，消除了对抗、转化为和谐。

2. 坚持民族发展的伦理的核心

坚持民族发展的伦理，核心是从维护民族公平正义入手构建民族和谐社会，主要应该采取以下几个方面的对策：

第一，转变观念，以公平正义为价值导向引领社会和谐。社会主义公平正义原则的宗旨，是在承认起点平等和机会平等具有相对性的基础上，致力于改变起点的不平等和创造机会的平等，使每个社会成员在平等的规则下，人人都有平等的机遇与权利。这意味着社会要保证每个社会成员生存与发展起点的平等，竞争规则和过程的平等，如平等的教育机会、就业机会、通过合法劳动平等地获取收益的机会等。这就不仅要考虑人们对于各种机会的平等权利，而且要考虑人们对于各种机会的平等手段，就要努力保证每个人都拥有利用这些机会的手段、工具、资源或能力，不仅要满足人民对机会均等的渴望，还应理解人民对人格平等的追求，坚持以人为本，用公平正义的理念调节人际关系，增强不同阶层、不同群体之间社会成员的沟通互信，平衡民众的心态，这正是我们维护公平正义的目的。由此可见，公平正义作为我们党和社会主义首要的价值观念，是构建和谐社会首先必须遵循的基本原则。只有在公平正义的价值观念之上进行制度的设计与安排，社会的稳定与和谐才可能是积极的、长效的。

第二，深化改革，以体制创新促进社会和谐。要深化经济体制改革，核心是把政府职能转变到经济调控、社会监管和公共服务上来，彻底打破靠行政手段分配公共资源的传统体制，扩大市场在资源配置中的作用，改革税制，为不同所有制和内外资企业之间的税负，为所有主体提供平等的市场竞争环境，从根本上铲除凭行政垄断谋取高额灰色收入及权力“寻租”等社会不公现象产生的温床。要大力推进政治体制改革，扩大群众对国家政治和社会生活的有序参与，大力发扬社会主义民主，完善民主运行机

制，建立利益表达机制，引导群众以理性、合法的形式表达利益要求，解决利益矛盾，保持社会的和谐稳定。要建立以利益调节为核心的社会整合机制，建立规范的协商和对话机制，实现民主执政，当前主要应解决以下两个问题：一是畅通民众表达利益诉求的渠道。要努力搭建政府与民众之间信息沟通、传递的平台和长效机制，除了党政领导深入群众听取意见、人大代表收集群众意见、公民列席人代会或人大常委会旁听而后进行座谈、人民来信来访等传统渠道外，特别要探索了解民意和传达民意的新途径，如通过电脑网络进行信息沟通等。还要积极发挥非政府组织在维护和表达公共利益方面的功能作用。二是完善程序公正的操作体系。程序公正是保证道义公正与实质公正的载体。没有公正的程序，民众就会失去表达利益诉求的机会。因此，要把程序公正作为民主执政、确保公平正义的重要环节予以解决，靠民主促公平、保和谐。

第三，整合利益，以正确的政策调整为关键推动社会和谐。正确的公共政策是体现公平正义的重要载体，也是维护和实现公众利益的重要手段。维护社会公平正义，就要注重政策的调整和规则的重构，综合利用财政、税收、保障、福利、救助等政策工具进行社会整合和社会调节。当前重要的是要解决强势群体和弱势群体之间的权利和利益失衡问题，尤其是要关注弱势群体的权利保障，制定社会政策要更多地向弱势群体倾斜，给予必要的扶持和帮助。首先要围绕教育公平调整政策，让每个孩子都有公平接受教育的机会。为此，要加大对农村尤其是贫困地区农村教育的投入，免除贫困地区农村义务教育阶段的书本费和学杂费，改善当地的教育设施和条件；改革城市教育资源的配置方式，废除公共资源过分向重点中小学集中的弊端，取消重点学校，均衡教育权；要对大、中、小城市的入学体制进行改革，消除身份歧视，确保每一个孩子入学的门槛一样高；改革高考录取偏向大城

市的不公正制度，体现分数面前不同地区和城市的考生人人平等的原则，确保接受高等教育特别是进入名牌大学的机会公平。要重视农村和欠发达地区的医疗卫生投入，大力推进新型农村合作医疗，使农民小病吃得起药，大病住得起院；推动医疗卫生系统的改革，合理降低药物、治疗的费用，使城镇贫困家庭也能够享受基本的医疗服务，确保享受医疗的机会平等。要用政策调节好收入分配，严格征收个人收入调节税，提高征收起点，发挥个人收入所得税在调节贫富方面的作用，靠正确的政策扼制越来越大的收入分配不公。要打破过分讲关系、讲年龄、讲学历、讲户口、讲性别的歧视性就业政策，使不同学历、不同年龄、不同性别的所有社会成员凭借自身的德能勤绩和一技之长享有平等的就业流动和发展机会。要制定公平的劳动用工政策，规范劳资关系，维护劳动者的平等地位和合法权益。更要发展完善以养老保险为重点的城乡社会保障体系，织就一张“社会安全网”，确保社会成员尤其是各类边缘群体、弱势群体都能够得到平等享受社会保障的机会。

第四，强化法治，以法律规范为基石保障社会公平。法治作为社会关系的调整器，它以公平正义作为价值尺度，以法律的规范性、强制性和稳定性为特点，通过立法和法律实施等活动，调整社会关系，平衡社会利益，整合社会资源，维护法律秩序，达到构建和谐社会的目的。通过强化法治保持和谐，首先是要把公平正义的价值观念贯穿到立法的全过程。立法的本质是把人民的利益诉求和意志主张在民主和法治的框架下充分表达出来，有效地汇集起来，通过立法程序上升为国家意志。要坚决摒弃立法的地方保护主义，如“国家立法部门化、部门立法利益化”以及借立法之名实际产生扩权诿责的现象。要扩大立法民主，充分发挥立法的表达和汇集作用。民众最大限度有序地参与立法过程，通过多种形式和渠道充分有效地表达自己的意志和愿望，这是健全

民主法制、维护公平正义、构建和谐社会的重要一环。通过强化法治保持和谐，还必须依法执政、依法行政，支持并监督司法机关依法独立行使职权。为此，各级法院的全部司法活动要做到审限严格、程序合法、审判公开、裁判公正、依法执行。法院必须依法办理行政案件，杜绝用公权侵害群众利益案件的发生；要依法办理刑事案件，以事实为根据，以法律为准绳，维护司法的公正和权威；要依法办理民事案件，防止徇私枉法，给老百姓一个公道；在经济案件处理中，还应特别注意防止因法治漏洞造成的国有资产流失和不平等竞争进而导致贫富不均、社会不公现象的加剧。要加快建立巡视制度，加强对各级法院和所有执法部门的司法监督和社会监督，防止执法违法。只有运用法治手段，切实维护公众利益，社会才能规范有序，国家才会和谐稳定。

第四章 民族伦理文化

一、民族伦理文化概述

(一) 民族伦理文化内涵

人作为自然社会的双重存在物，是在自然和社会相互交织的环境中创造文化的。这种自然环境和社会环境的整合，构成了人类各民族文化的生态环境。民族文化伦理，就是该民族的人与人相处的道德准则，是一种民族社会生活中人的行为价值标准及处世之法，也是一个民族的伦理道德生活。民族伦理道德作为民族社会调控的重要方式，是每个民族自我完善的一种特殊的精神力量，它为一个民族提供统一的人际关系价值取向，并为民族的一切成员提供一整套人际关系的行为规范，以此来规约民族成员的行为，达成社会人际关系的协调。

民族伦理文化是各民族在长期历史发展进程中创造出来的带有鲜明的民族特色的各种伦理思想和道德观念的总称。各种民族的伦理思想和道德观念作为民族伦理文化的重要内容，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。民族伦理文化的产生大致经历了人类道德的真空——前人类社会的道德失范；民族伦理文化的雏形——氏族道德；氏族道德向民族伦理文化过渡的桥梁——

部落道德；民族伦理文化的形成——民族道德等几个阶段。在人类民族伦理文化史上，氏族道德是起点，部落道德是中间环节，民族道德是基于氏族道德和部落道德而生发出来的。抑或说，民族道德是踩着氏族道德和部落道德的肩膀而发展起来的。民族作为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伦理文化条件。在这里我们看到，民族伦理文化的产生始终伴随着民族形成的全过程。

一个民族的文化的核心是本民族认同的伦理道德文化价值观，伦理道德价值观是一个社会或群体中的人们所共有的区分事物的好与坏、对与错、符合或违背人的愿望、可行与不可行的观念，事实上每一个民族的伦理道德文化都提供一系列估价民族成员行为的范畴和标准。民族伦理道德文化作为一个民族行为选择的标准体系，既是一个民族行为的直接结果，又是这个民族行为的指针。一个民族所共有的选择标准，就是这一民族的价值观。每个民族的价值观，决定这一民族的价值取向。价值观念和价值取向集中地反映出民族意识和民族心理，因而占据着民族文化的核心组成部分。中国（汉族）传统文化是以个体农业经济为基础、以宗法家庭为背景、以儒家伦理道德为核心的社会文化体系，因而中国（汉族）传统文化的价值取向的大体可归结为三个

基本点：以土地为基础的人生本位，以家庭为基础的群体本位，以伦理为基础的道德本位。^①

少数民族文化是中国传统文化的组成部分，但是，由于少数民族文化具有多样性的特点，其文化价值及价值取向既有中华民族价值观的共性，又有每一个民族的个性。在传统文化中，包括汉族和少数民族在内的中华民族形成了一种稳定的共同的主流价值观，其核心内容是崇尚爱国主义，以维护祖国统一、抵御外来侵略为民族大义，其表现为具有民族凝聚力的“大一统”观念。

在各族人民认同的主流价值观以外，还存在着每个民族自我认同的传统价值观，即非主流价值观，由于传统积淀所负载的本民族的执著与信念，每个民族传统价值观的差异性是文化差异的集中表现。这种价值观集中表现在社会生活的各个方面。社会习俗、道德观念、人生礼仪及各种文化制度所表现出来的价值观的差异非常明显。而每个民族的价值观也不是一成不变的。随着社会经济、政治的变革，价值观念也会随着改变。但相对于政治和经济来说，传统文化具有一定的“滞后性”。总之，当前我国少数民族传统价值观有与社会主义物质文明、精神文明相适应的一面，也有不相适应的一面。“摆在文化人类学家面前最重要最艰难的任务是进行价值的评价与比较研究”^②。所以，要研究我国少数民族，就不能忽视价值观这一核心问题。

同时，我国各民族在伦理道德文化上互相吸收，水乳交融。我国各民族伦理道德文化的同时并存是中华民族文化多样性的历史见证。中华民族能自立于世界民族之林，是因为中华民族文化的光辉灿烂；而中华民族文化的光辉灿烂，是因为我国 56 个民

① 司马云杰：《文化价值论》，人民出版社 1988 年版，第 257—258 页。

② [美] 博克著，余兴安译：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社 1988 年版，第 300 页。

族伦理道德文化的异彩纷呈，如果缺少了我国各少数民族伦理道德文化，中华民族的文化就少了许多光彩。各民族伦理道德文化的发展有利于社会的共同进步。我国各少数民族的伦理道德文化，有其自身发展的轨迹，更有其存在的价值。少数民族伦理道德文化的发展，必然是以各少数民族政治、经济发展为前提的，而伦理道德文化的发展又可以反过来促进民族政治、经济和社会的发展。民族伦理道德文化是安定团结局面的重要保障。我国各少数民族伦理道德文化的发展，是我国多元一体民族格局形成和发展的重要保障。各少数民族伦理道德文化互有差异，但 56 个兄弟民族和谐共处的文化心理早已根深蒂固，尊重各少数民族伦理道德文化，面对当今社会，民族文化受到的外界冲击日益剧烈。因此，在现代化进程中，必须切实地保护并发展各民族文化。

（二）民族伦理文化的发轫过程

作为民族伦理文化核心的民族道德，其产生大致经历了如下序列的演进过程：

1. 人类道德的真空——前人类社会的道德失范

根据考古发现和科学研究，只有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的时候，才出现了氏族（或称氏族公社）。先于氏族之前的是血缘婚姻家庭公社（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。”^①

在前人类社会，地球上存在着一种正在形成中的人的群体，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，终日常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，当然就更谈不上道德限制了），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。”^②

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

① 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 285 页。

② 见《吕氏春秋·恃君览》。

人猿来说也不例外。”^①

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习惯例，直接体现于共同的生产活动和相互交往之中。”^②

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是生活在社会中的”。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”。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”，应当是可以成立的。

2. 民族道德的雏形——氏族道德

^{①②} 罗国杰等：《伦理学教程》，中国人民大学出版社1985年版，第98页。

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。

就氏族道德的基本特征而言，有人曾把它概括为：1. 表现为以氏族为本位，道德义务只对内，不对外；2. 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做出，道德教育的进行、道德行为的监督无不以集体的方式实施，对个人来说，准则的来源是外在的，行为的选择是被迫的，判断的做出是不考虑动机的；3. 道德功能具有浑然性，其原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。^①就氏族道德的主要规范而言，有学者认为，它主要表现在：（1）由共同的氏族生活和氏族生产资料公有制所形成的原始民族公社的集体主义和团结互助；（2）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；（3）由集体自卫的正义行为和集体责任制所表现的勇敢精神。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，这些道德规范是原始氏族社会物质生活条件和人际关系的反映。^②

构成氏族道德的基本内容，主要是一些基本的原则性观念要求，具体是：

第一，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

① 参见关键：《原始道德诸特征》，载《民族研究》1987年第4期。

② 参见关键：《原始道德诸规范》，载《云南社会科学》1989年第1期。

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均分均享。“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。”^①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，他们立即赶快来发现场所，然后由年长者将鲸鱼的尸体平均分配。”^②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换品尝。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，“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，这是人人都可以享受的权利。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

① 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社1983年版，第287页。

② 转引自拉法格：《财产及其起源》，三联书店1962年版，第46页。

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。”^① 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。”^②

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”^③。

第二，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。”^④ 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、

① 罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版，第 100 页。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社 1965 年版，第 35 页。

③ 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 287 页。

④ 《文化学辞典》，中央民族学院出版社 1988 年版，第 612 页。

主持宗教祭祀活动等以及对外代表氏族参加部落议事会拥有决策权。”^①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。”^②

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”。^③这时乃是“人

① 《中国大百科全书·民族》，中国大百科全书出版社1986年版，第515页。

② 同上，第516页。

③ 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，人民出版社1972年版，第94页。

类淳朴道德的高峰期”。

第三，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，甚至以不惜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。”^① 对于氏族的每一个成员来说，氏族制度是神圣不可侵犯的，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。^② 之所以会如此，其因就在于“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。”^③ 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，甚至面临发生冲突的威胁。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，复仇带有像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

① 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局 1984 年版，第 389 页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社，1972 年版，第 94 页。

③ 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局 1984 年版，第 389 页。

时被认为是道德的。”^①

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做法。总而言之，由原始群体发展到人类阶段，是以遵守其群体的习俗（Mores）为条件的。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条件的。”^② 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。”^③ 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从而做到绝对服从。

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

① 转引自杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 287—288 页。

② [美] 弗吉利亚斯·弗姆主编，戴杨毅等译：《道德百科全书》，湖南人民出版社 1988 年版，第 370 页。

③ 同上，第 371 页。

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。

第四，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”，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。”^①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），成为明确的血缘亲族集团，从而大大有利于人类本身的

^① 蕾伊·唐娜希尔著，李意马译：《人类性爱史话》，中国文联出版公司 1988 年版，第 11、第 7 页。

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‘大不韪’，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变化的。”^① 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”外婚和氏族外婚。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，而各近亲集团内则实行外婚制。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。鄂温克族在新中国成立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，

^① 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社1988年版，第287页。

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。我认为，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，主要有利于人类自身的繁衍和优化，当然也是一种初民社会观念意识上的进步，它有利于对两性关系的认识和自省。

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法和解，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。”马克思在援引了摩尔根的材料后指出：“古代复血仇的习俗”应当“开始于氏族”。“在易洛魁部落以及印第安人部落中，为被杀害的同族人复仇的义务，是全体公认的。”^①

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1965年版，第81—82页。

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，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到自己的弟弟，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”。^①

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。

解放前，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，还会持续进行烧杀抢掠。

实际上，这也是古代氏族复仇习俗的变种。不过，氏族复仇

^① 参见杨国章：《美洲印第安人与伊女伊人探秘》，中国国际广播出版社，1990年版，第223页。

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”，^①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。”^②

有的人类学家认为，北京猿人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、新格布利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，南美洲火地岛上的土人，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，根据从土著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。——并以其肉为肴菹，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。

① 《马克思恩格斯全集》第21卷，人民出版社1965年版，第111页。

② 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局1984年版，第389页。

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”。^①

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。

3. 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。”^② 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”。氏族组织崩溃以后，出现了部落和部落联盟，

① 罗国杰：《马克思主义伦理学》，人民出版社1983年第3版，第136页。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1965年版，第108页。

后者的出现,“就朝民族的形成跨出了第一步”。^① 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”。^②

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10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,因各种日益频繁的战争,最终导致了血缘联系逐渐被地域联系所取代,出现了由若干部落解体并结合而

① 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,人民出版社1972年版,第94、第89页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第515页。

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。15 世纪初，由 5 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。也就是说，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。”^①

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）

① 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 288 页。

却是毫不相让，更不得侵犯。一旦发现对方部落有越界的觊觎之心或行动，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争，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和最必要的美德。”^①

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”的道德观念也是此前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。如我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

^① 拉法格著，王子野译：《思想起源论》，三联书店1962年版，第99页。

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，“身执耒耨以为先，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，采椽不断，粢粢之食，藜藿之羹。冬日鹿裘，夏日葛衣。”（《韩非子·五蠹》）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^①八年》），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”（《尚书·尧典》）。这里的“五品”、“五教”，也是指以上的五种道德规范。舜以善用

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

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。而役使妇女，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。”^①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。

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”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内容。如中国古籍传说中共工（炎帝

^① 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社1988年版，第288页。

后裔的一支，为黄帝的水官）和蚩尤（东方九黎族首领，“两皐”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。

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。罔昼夜晷晷，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，箛磬以方，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”取消了其统治的资格。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，靖谖庸回，服谗蒐慝，以诬盛德”，即毁坏信用，废弃忠诚，又欺骗、造谣，任用奸邪。颛顼氏之子桀杻（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，聚斂积实，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。”^① 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“淳朴的道德高峰”，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！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。”^② 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

① 恩格斯：《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第94页。

② 同上，第92—93页。

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。”^①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。

（三）民族道德的形成及其特征

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。

^① 恩格斯：《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第154—155页。

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。”^①

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：

1. 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”。^②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。

2. 阶级性

随着原始公有制关系解体，原始社会的氏族道德被否定，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

^① 恩格斯：《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第166—167页。

^② 狄慈根：《狄慈根哲学著作选集》，三联书店1978年版，第76页。

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，代表被压迫者对统治阶级进行反抗。”^① 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的，并为其阶级的政治经济利益服务，故而在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。

3. 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。”^② 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：“在这一个民族叫作善的事，在另一个民族叫作恶；在这里允许的行为，在那里就不允许；在某一个环境、某一些人身上是道德的，在某一个环境、另一些人身上就是

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第134页。

② 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第104—105页。

不道德。”^① 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矛盾的。”^② 狄慈根也说：“民族不同，道德也不同。”^③ 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。

4. 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。

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

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

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 132 页。

③ 约瑟夫·狄慈根：《狄慈根哲学著作选集》，三联书店 1978 年版，第 76 页。

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,这些都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、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,作出分类研究,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,而区別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100万、1000万或1亿,甚

至 10 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。

二、中国少数民族伦理道德文化

(一) 蒙古族伦理道德文化

蒙古族是一个富有道德情感和道德传统的民族。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楞蒙古自治州、博尔塔拉蒙古自治州及和布克赛尔蒙古自治县。

蒙古族伦理道德文化是指蒙古族历史上各种伦理思想和道德观念的总称, 是中国传统伦理道德文化的重要组成部分之一。蒙古族伦理道德文化在蒙古族的历史典籍、史著、史诗及格言、谚语、礼仪礼节等诸多方面均有广泛的反映, 千百年来在蒙古族人

们的思想观念和行为操作中起着规范与准则的作用。

1. 成吉思汗伦理思想简述

蒙古汗国的缔造者成吉思汗（1162—1227），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“杞萨”、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。

2. 蒙古族历史著作中的伦理思想

（1）《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）。《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世纪和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》一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信念，从而最终建立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，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，但按蒙古族传统，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“隐私”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，导致最后全军覆灭，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铁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、谴责和否定式的评价。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思想也有某些共同处。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。从其所蕴涵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。

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

《成吉思汗的箴言》提倡团结统一，赞美勇敢、忠诚等优良品德。如成吉思汗对将士和臣佐们进行教诲时说：“玩乐时，要像马驹似的快活；和敌人刺杀时，要像海青似的勇猛”，“玉体受累无关紧要，大好江山万世勿溃，肉体吃苦算得什么，完好社稷万勿分裂”。成吉思汗对臣佐们的道德要求是：关怀下属，体察民情，不能只靠个人的勇敢和智慧。他举例说：“像伊存台这样有智慧的英雄人物是难得的。但是，由于他在作战时从不知疲惫和饥渴，因而对他的战友和士兵亦同对待自己一样，不懂他们的疾苦。因此，绝不能让他担当领导者。”成吉思汗还训导人们在遇到困难时绝不能畏葸不前，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！”

《成吉思汗的箴言》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，让牝骆驼嚎叫，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”，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。

（3）《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。

《成吉思汗的箴言》一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。

（4）《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）所著，约成书于至元十三年（1276）或稍前。

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

《周易原旨》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。

（5）《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敌的斗争中,《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,部落民众之间“亲如兄弟”、“团结如粘”,草原美丽富饶,牛羊成群骏马奔腾,宫殿雄伟壮丽。这片“和平乐土”,引起了魔鬼们的憎恨,他们垂涎欲滴,不断侵犯宝木巴宝地。劫马贼阿里亚·孟古里刚被打败,残暴的芒乃汗就遣使向江格尔提出屈辱性的议和条件,接着又挑起了战争。暴虐无道的黑拉根汗刚被勇士萨布尔俘获,土尔克汗又图谋不轨,妄想倚仗自己拥有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,抵御外敌,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的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8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的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。史诗对江格尔道德品质双重性特点的揭示与评价，正好贯穿了“金无足赤，人无完人”的思想，这是符合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捡柴的奴仆，不如在故乡的甘泉旁边把鲜血流完！”他既不向投降主义屈服，也不负气出走，而是以部落整体利益为重，忍辱负重，把满腔怨愤化作克敌制胜的强大力量。由于他武艺高强，道德完美，且从不恃强抑弱，目空一切，也不嫉贤妒能，颐指气使，因此史诗写道：在他的身上集中了“蒙古人的九十九个优点”，几乎体现了草原勇士们的一切优秀品质。连江格尔也夸赞他是“温暖我的太阳”，是“我上阵的弹丸和刀枪”。伙伴们更是亲昵地称他为“淳朴厚实的洪古尔”。但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，事实上也存在着明显的血统观念、等级观念和阶级差别。

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。

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、是非观念及好恶情感，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著作。

3. 蒙古族社会生活实践中的伦理思想

(1) 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，凝聚地反映着蒙古族人民在社会生活实践中自觉的道德准则和行为规范。这些道德准则和行为规范主要有：

第一，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”。

第二，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”；“言多语失，线长易断”；“有窗户的屋亮堂，有修养的人稳当”；“冬春二季无夏天，财色

双贪乱伦理”；“财色双贪伤礼仪，朝夕起风败节季”；“好言善语使人心乐，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”。

第三，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”。

第四，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”。

第五，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，嫉恶应如仇”；“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”。

第六，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”；“荣誉重于金子，名声胜过宝石”；“好名誉盼也盼不来，坏名誉洗也洗不清”；“别人的谗言，难以损坏你的名声；自己的行为，容易破坏你的声誉”；“为自己着想的人，名不出院；为大家谋利的人，名载史册”；“如同手足的朋友，是家中之宝；建树功勋的人民，是国家的宝”。

第七，做人要有勤俭观。“鸟的美在于羽毛，人的美在于勤劳”；“寒冬不冻是由于勤女织布，荒年不饿是由于农夫苦耕”；“努力是幸福之兆，节约是富裕之源”。“勤能说成事，勤能做成功”；“生活之源是劳动，劳动之本是思想”；“坐吃山也空，手勤不受贫”；“拼命奋斗，是换来幸福的象征；勤俭节约，是变成富足的开始”；“勤俭节约是持家的根本，嗜酒成性是堕落的表现”；“勤勉是幸福之本，勤俭是富裕之源”。

第八，做人应该树立正确的婚恋道德观。“爱情胜于黄金”；“亲吻微笑非真爱，忠诚纯洁才是亲”；“黄金岂如爱情重，黄金哪有爱情久”；“娶妻应娶德，交人应交心”；“出云的太阳，火热；和谐的夫妇，恩爱”；“夫妻之间和睦的好，人生处事公道的好”；“爱情应海枯石烂不变，夫妻要白头偕老不离”；“爱情要白头到老，夫妻要和睦终生”；“黄金越炼越发光，爱情愈久愈深沉”等等。

蒙古族谚语中所反映出来的伦理思想和道德观念，往往以形象、生动、凝练、精美的语言，教导人们“应该怎么做”和“不应该怎么做”，实际上它也是对人们从思想观念到行为操作的一种规范性要求。它显示出蒙古族人民的思想才智和优良的道德风貌。谚语千百年来一直是蒙古族人民进行自我道德教育的民间教

材，是其民族善恶观、是非观、人生观、理想观、荣辱观、爱情观等的重要表达方式之一。

(2) 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。甚至可以从某种程度上说，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：

首先，“哥拉”。意即待客人坐好后，主人须端一碗酸奶放于客座中间，先由年长者端起来喝一口，再依秩序轮流饮用。待碗内酸奶喝完后，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。

其次，“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头上一抹，再依次轮流抹。客人抹完后，主人再拿出杯子斟酒敬客。客人一边饮酒，一边说些吉利、祝福的话，或唱几首悦耳动听的歌。待结束后，大家便起身握手欢笑而散。

再次，“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。

（二）藏族伦理道德文化发展的历史轨迹

藏族自称“蕃”，但不同地区其叫法却各不相同，如西藏阿里地区的人自称“兑巴”；后藏地区的人自称“藏巴”；前藏地区的人自称“卫巴”；西藏东境和四川西部的人自称“康巴”；西藏北部、青海及川西北、甘南的人自称“安多娃”等。各处虽自称不同，但都统称“蕃巴”。“巴”、“娃”，藏语皆为人之意。

据考古发现，远古时期藏族先民就生活、居住在青藏高原上。后经不断发展，包括扩张和融合，至公元7世纪松赞干布统一整个西藏地区时，藏族始已形成。据第五次全国人口普查，藏族现有人口541.60万人（2000年），主要聚居在西藏自治区及四川、青海、甘肃、云南等省的部分地区。解放前，大部分地区仍保持着贵族僧侣联合专政的封建农奴制度，部分地区则已出现了封建地主制经济成分。

藏族是一个富有道德感和道德传统的民族，在长期的生产实践和社会活动中形成并发展了具有本民族特点的伦理道德文化。藏族伦理道德文化是指藏族历史上各种伦理道德文化和道德观念的总称，既是藏族文化和藏族人民精神生活中的重要内容，也是中国伦理道德文化的重要组成部分。

1. 藏族远古时期的伦理道德文化

藏族历史上的远古时期，系指吐蕃王朝建立以前的漫长岁月。根据考古发现，青藏高原上多处分布着旧石器、新石器时代的古文化遗存，证明远古时期青藏高原上已有藏族先民在活动，估计远古时期已经产生并形成了许多原始、朴素的道德观念。因为以规范性和约束性为特点的伦理道德当是人类最早产生的社会意识之一。按照普列汉诺夫的说法，道德形成、产生的历史，甚

至比宗教还早。仅从藏族至今仍存留下来的一些神话与传说中,也可以得到佐证。据藏文史籍《拉达克王统世系》、《柱下遗教》、《贤者喜宴》、《西藏王统记》等记载,藏族远古社会已“歌舞盛行”、有谜语及“诸多故事流传”,人们经常利用这些来“启发民智,治理国政”,调整人与人之间以及人与氏族、部落、集体和社会之间的各种人伦道德关系。

在现在人们已知的大量的神话传说中,已初步涉及了有关道德起源、道德原则、道德评价以及人们应该具有什么样的道德品质等各个方面。如在《世界形成歌》、《什巴宰牛歌》中,藏族先民们就通过对大自然和世界起源的看法,曲折、隐晦地反映了他们对道德起源的看法。在流传甚广的《西藏人种之由来》中,藏族先民们则通过猕猴繁衍人类的传说,绘声绘色地描绘了他们对人种起源、性道德意识与善恶观念产生的看法。仅流传于四川阿坝藏族地区的神话故事《洪水泛滥,姐弟成亲》,同我国西南地区许多少数民族关于人类起源的神话故事情节相类似,集中反映了原始社会的“血缘内婚制”的婚姻道德情况。与汉族《山海经》中所描绘的各种奇形怪状的人物基本属于同一类型的《蛋生英雄》中,则称太极之初,藏族一位英雄刚从蛋里诞生出来,就具有形同猛兽、手脚尖硬、孔武有力的英雄气概,而力量和勇武在当时正是被人们所崇尚的一种美德。神话《青稞种子的来历》,热情地歌颂了藏族一位为人类作出贡献的英雄阿初,他具有聪明、勇敢、善良等优秀品质。为了让人们能够吃上粮食以免遭受饥饿之苦,阿初历尽艰险和磨难,不惜被蛇王变成狗身。但他却通过这种为人类作贡献的高尚的献身精神,最终获得了爱情,恢复了人身,得到了青稞种子,使人们和他自己都过上了幸福生活。可以说,这是藏族古代先民为自己所塑造的理想人格,通过理想人格反映了他们的道德理想和道德愿望。从发展和联系的角度看,藏族近现代史上的许多道德观念,在藏族远古时期均已初

现端倪。这是我们在纵向把握藏族伦理道德文化发展史时必须看到的一个基本事实。

2. 藏族奴隶制时期的伦理文化

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

无父不生女与男,无母不育不生产。

母亲育儿多辛苦,最初怀胎步履艰。

未生之前受熬煎。

足月之后离母体,左右身旁满是血,
如同宰羊血肉鲜。

潮冷床褥母亲卧,疼痛难忍死复还。

母心常注儿身上,干暖之处娇儿眠。

长大只听妻子话,一瞬难舍实可怜。

子母相见如仇敌,父母责备白眼翻。

永世受罪解脱难,这种人落地狱间。

念此应以孝为先。^①

这段通过对母亲生儿育女过程中含辛茹苦、艰辛备尝的生动描述,奉劝人们在处理儿女与父母的人伦道德关系上,首先应该而

^① 转引自《藏族文学史》,四川人民出版社 1985 年 9 月版,第 46 页。

且也必须做到的是“以孝为先”。如果说劳动人民也十分看重道德的功能与作用的话,那么他们最大的道德要求就是希望儿女不要忘记父母的养育之恩,长大后应该孝敬父母。否则会被认为是大逆不道,有悖天理人伦,会遭到来自于冥冥世界的惩罚和报应。

善与恶,从来就是人类社会意识中的一对最基本的道德价值范畴,不同民族或阶级的集团与个人,常常据此对人们的言论或行为作出道德与非道德的评价。藏族民间格言特别强调人们应该弃恶扬善:

多做善事获吉祥,多做坏事遭祸殃,
二者何为须细思,人皆难逃必死亡。^①

死时不分弱与豪,一切众生皆难逃,
生时不肯做善事,死后难以把罪消,
该做何事细思考!^②

格言中虽然带有佛教因果报应的宿命论观点,但从社会现实意义上看,要求人们应该倡善抑恶、扬善弃恶、或善或恶自有报应的思想,则是应予充分肯定的,因为这种格言既符合广大劳动人民的道德愿望,有利于维护人民群众的道德利益,也或多或少地从道德舆论和道德心理上给本民族统治阶级的恶行带来一定的限制,起到了一定的约束作用。

与此相反,在奴隶主阶级的伦理道德中,吐蕃王朝时朝——

“松赞王凭借着那写作俱便的善轨文字的方便,在十善法戒的基础上,制定出敬奉三宝、修行正法、孝敬父母、恭敬有德、尊高敬老、诚爱亲友、利济乡人、心须正直、效法上流、善用财食、有恩当报、斗秤无欺、心平无嫉、不听妇言、和言善语、任

①② 转引自《藏族文学史》,四川人民出版社1985年9月版,第46页。

重量宽等十六条正净的做人法规”。^①

上述十六条“做人法规”，实际上就是当权的统治阶级向全体藏族成员而主要是劳动人民提出的十六条道德规范。它熔道德、宗教、法律为一炉，强调必须依靠“教化”、“德治”亦即道德来维护和巩固“王族的利益”，鲜明地反映了在阶级社会中道德具有阶级性的特点和统治阶级无不重视道德的功能与社会作用的思想。

另外，成书于7—9世纪的敦煌古藏文文书《礼仪问答卷》^②，堪称是吐蕃王朝时期一部极其重要的伦理学文献，有人甚至认为它可以和汉族的《论语》相媲美。^③该文献中，已有了一些初具伦理色彩的概念和命题。它以兄与弟对话的形式，详细地阐述了如何处理人间各种伦理道德关系及如何待人接物的礼节等问题。认为对人要“施以真言”，“不说谎言”，才能获得别人的“信任”，对凡是“可信赖者”，一定要紧紧“依靠之”，而对“不可信赖者”，则切勿依靠。处世要谦卑逊让，知足寡欲，创造而不占有，成功而不倨傲。强调贪欲是罪恶的根

① 第5世达赖喇嘛著，郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社1983年版，第23页。

② 见之于敦煌古藏文文书P·T·1283号卷。此卷同流落海外的其他敦煌古藏文文书约5000余卷，分别度藏于伦敦大英博物馆图书馆和巴黎国家图书馆。在英国的以S·T编号；在法国的以P·T编号。法国科学院藏学研究中心在石泰安教授的倡议下，由斯巴里安教授（即麦克唐纳夫人）与今枝由郎先生合编为《敦煌藏文文献选》，并先后于1978年和1980年两次影印，已出二集。前中央民族学院（现中央民族大学）藏学研究所王尧和陈践即据此译为中译本。该文献原无标题，被译者定为今名。据称，该文献约成书于7—9世纪之间。由于入洞年代久远，个别地方已有残破，幸好P·T·2111号卷子是一内容的另一写本，遂被译者取以互校，相互补罅，使之成为一完整足本。

③ 藏族学者丹珠昂奔在“吐蕃王朝兴盛时期的藏族伦理道德思想”（载《青海社会科学》1985年第4期）一文中称《礼仪问答写卷》相当于我国汉民族的《论语》。故在藏族伦理思想发展史上占有重要地位。

源，知识是文明的由来。提出做人的最基本最起码的道德标准应该是：

“公正、孝敬、和蔼、温顺、怜悯、不怒、报恩、知耻、谨慎而勤奋。”^①

做人的非道德标准则是：

“褊袒、暴力、轻浮、无耻、忘恩、无同情心、易怒、骄傲、懒惰。”^②

作者主张“王之国法”，必须实行“均等”的“公正”原则，对于统治者“为官公正，现时即于己有益，此为颠扑不破之理，——若能不偏不倚，则谁能对之不钦佩折服？”“若为长官，应如虚空普照天下，应如秤戥一样公平。”对于被统治者，即便遇到“行罪恶人超生，正直善人处死”的不公正之事，也要有“认可、忍耐之力”，同时还要绝对遵从法律上的道德戒律，不然，就必须“查明实情，将伤人者及其子孙一并杀之，以绝其嗣”。认为只有这样，“主奴之间、官仆之间、老壮之间”，才能“行公正之法”，以不至于“出现伤风败俗之事”，而达到一种使天下都“同心协力，不仅眷属和睦，行至何方亦相安无事。子与父同心，弟与兄同心，奴与主同心，妻与夫同心，仆与官同心，如此，则公正无误，齐心协力，大家皆得安宁”的道德境界。^③

《礼仪问答写卷》是帮助人们了解西藏吐蕃王朝时期藏民族伦理道德文化和道德观念的珍贵史料。它的出发点是为了调和阶级矛盾，维护当时的奴隶制等级关系及其制度，但客观上也有利

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

② 同上。

③ 见陈瑛、许后贤主编：《中国伦理大辞典》，辽宁人民出版社1989年版，第540—541页。

于社会安定与生产发展。

从上述伦理道德文化的概述中，可以看到，该时期的伦理道德文化不仅对当时整个奴隶制吐蕃王朝统治下的藏民族的社会风尚、道德心理、行为习惯、价值取向标准等有着直接的重大影响，而且对后来以至于现在藏族伦理道德文化的发展也有着连带的影响和制约作用。

3. 藏族封建农奴制时期的伦理道德文化

10—19 世纪中叶，是藏族封建农奴与农奴主阶级伦理道德文化的发展时期。这一时期，宗教道德意识大量渗透，一些伦理学专著，充满了道德说教的格言诗等，大都出自上层僧侣之手。藏族伦理道德文化完全走上了与宗教道德和社会道德及社会法规相结合的道路。

藏族著名史诗《格萨尔王传》，堪称是世界上规模最宏伟、篇幅最宏大的史诗之一。其中所表现出来的伦理道德文化，集中反映了藏族封建农奴制社会的道德愿望和道德主张。它通过民间艺人在群众中世代传唱的形式，为藏族人民塑造了一个爱护百姓、英勇智慧，并能够外御强敌、内修政务的贤明君主的人格典范。史诗给予格萨尔王的使命是到人间“降伏妖魔、抑强扶弱、救护生灵，使善良百姓能过上太平生活”，从而尽情讴歌并赞美了格萨尔王为民除害、保护百姓利益，反对侵略、保卫家乡的和平与安宁，创造和扩大财富来源，改善民众生活的优良品质。尤为可贵的是，史诗还以牧民的狩猎技巧做比拟，提出人们优秀的道德品质不会天然生成，而必须经常在实践中培养，同时，史诗还揭露了宗教上层人物言行不一的伪善面目，“上师美言讲教义，要把众生置乐地；却从平民痛苦中，掠取现成高财

利。”^① 总之，史诗通过对英雄理想人格典范的塑造，其基本伦理倾向和价值标准是：积极进取和敢于战天斗地、敢于向自然搏斗、向社会黑暗势力抗争的气概和精神。

代表封建农奴主阶级利益的道德观念、道德意识及道德标准的著作，在几部格言诗中得到了突出的反映。如藏传佛教萨迦派僧人萨班·贡嘎坚赞（1182—1251）所著的《萨迦格言》，堪称是藏族传统伦理道德文化史上最早一部以格言诗形式著述的伦理学著作。在维护统治阶级利益的前提下，他主张应该尽量协调并处理好统治阶级与被统治阶级之间的矛盾。认为统治者与臣民之间的道德责任和道德义务应该是：“君王对自己的臣民”必须“施以仁慈和护佑”，“臣民对自己的君王”才会“尽忠效力”。不然，“被暴君统治的百姓”，就会“特别想念慈祥的法王”，“被瘟疫缠身的牲畜”，就会“特别渴望纯净的雪水”。它告诫统治者“如果虐待属下，君长就会走向灭亡”，“即使是秉性极为善良的人，若总欺凌他也会生报复心。”因此主张“君长收税要循合理途径，不要过分伤害众百姓，如果白芸香树的浆液，流得太多便会枯竭”。基于此，提出统治者应经常以发放适量布施来从道德上笼络人心，“以布施召集，敌人也前来，若不布施，亲友也远离开；如果母牛的乳汁已流完，虽强抓牛犊，它也要逃远”。同时，作者还主张统治者应该“尊重自己”，不然，“谁也不会对他尊重”。相反，如果“国王夸耀自己的权势”，那将是“自取灭亡的根由”，就像“将鸡蛋抛向空中，除了粉碎还能有什么结果？”^② 字里行间，饱含规劝、告诫之意。从总体上看，《萨迦格

① 详见萨班·贡嘎坚赞著，次旦多吉等译：《萨迦格言》，西藏人民出版社1985年2月版。

② 见贝青乔：《咄咄吟》，转引自齐思和等编：《鸦片战争》第3册，青海人民出版社1957年版，第191页。

言》伦理道德文化的最大特点，是用佛教规定来解释人们如何处世待人的道德哲学，虽然其出发点是用道德说教来维护统治阶级和宗教僧侣阶层的利益，但其中那些富于对统治阶级专横残暴本性的道德批判精神，对自私、虚伪、贪婪行为的讽刺和抨击的道德揭露，告诫人们要具有正直、坚定、谦虚、勤奋、好学等优良品质的道德宣传等，至今仍能给人们以很大的启迪和教益。正因为如此，《萨迦格言》在藏族地区广为流传，以至后来出现的《甘丹格言》、《水树格言》、《国王修身论》以及《火的格言》、《天空格言》、《宝贝格言》等充满了道德精神的格言诗无不受到它的影响。

4. 藏族半殖民地封建农奴制时期的伦理道德文化

大约从 19 世纪中叶至 1951 年西藏和平解放，藏族社会基本上处于半殖民地封建农奴制时期。这一时期藏族传统伦理道德文化的突出表现是强化了爱国主义的思想内容。从 1840 年鸦片战争开始，英、俄、日等帝国主义列强纷纷觊觎我国西藏领土，并先后将其侵略魔爪伸进了西藏腹地，从而使西藏地区逐步陷入了半殖民地状态。但是，早在吐蕃王朝时期，松赞干布和唐王朝就曾以联姻纽带促进了西藏与祖国内地的密切联系。唐高宗曾授松赞干布为驸马都尉，封西海郡王，旋又晋封为宾王（或作賁王、宝王）。墀德祖赞时期，唐蕃睦邻友好关系进一步发展与加强。唐穆宗长庆元年（821）达成的唐蕃甥舅和盟，以“虽曰两国，如同一家”为标志，为西藏成为祖国不可分割的一部分奠定了牢固的历史基础。元代，西藏即正式被纳入中国版图。纵观西藏的整个历史发展，西藏与祖国内地也存在着“一损俱损，一荣俱荣”的因果关系。正因为西藏人民与祖国内地各族人民历史上早已存在着的血肉不可分割的联系，所以在近代史上出现的外来侵略势力面前，西藏人民不屈不挠，英勇斗争，表现出了空前的爱国热忱与坚决反对外来侵略势力，誓死保卫祖国边疆的英雄气

概。如 1888 年隆土山保卫战就是典型一例。另外，1842 年 2 月 13 日，四川西部金川团练使和瓦寺宣慰使所辖的藏族将士近 2000 人奉命赴东南沿海前线，与各族人民一道共同抗击英帝国主义对我国悍然发动的侵略战争。在战斗中，藏族屯兵首领阿木穰、喀克哩等将士英勇牺牲。为了讴歌并赞颂他们崇高的爱国精神，清代文人贝青乔（1810—1863）曾特地为他们的英雄事迹作诗予以表彰：

 臙碛腥峒郁崖嵬，
 万里迢迢赴敌来。
 奋取螯弧夸捷足，
 百身轰入一声雷。^①

对于藏族人民这种“倾心向内”、抵御外侮、“同谋五族幸福”的高贵品质和崇高精神，至今还受到祖国各族人民的充分肯定。这样，在藏族人民传统的伦理道德文化及其道德观念中，就注入进了爱国主义的新内容。

5. 藏族社会主义初级阶段的伦理道德文化

自 1951 年西藏和平解放后，藏族伦理道德文化便发生了根本性的变革。随着和平解放，特别是 1959 年平息了一小撮上层反动分子发动的武装叛乱之后，藏族人民在中国共产党领导下进行了民主改革，废除了封建农奴制度，使马克思主义伦理学和道德观在藏族地区得到传播和发展，藏族传统的道德观念也随之发生了根本性的变化。譬如，在藏族民歌中，一方面更新了爱国主义的内容：

 对父母心里孝敬，
 对祖国一定忠诚；

^① 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》，陕西人民出版社 1988 年版，第 20 页。

羊羔跪着吸奶，
如游子对母亲吐露真情。^①

如果山上无雪，
川里怎能下雪；
没有祖国的强大，
人民怎能安康？^②

另一方面又铸进了热爱中国共产党的深情厚谊——

太阳带给万物以光热，
共产党带给万民以幸福。^③

河水的源头在雪山上，
幸福的源头是共产党。

哈达里有经线也有纬线，
织着农奴们的心愿——
经线是中国共产党，
纬线是各族人民围在党身边。^④

长在冰山上的雪莲，

① 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》，陕西人民出版社 1988 年版，第 20 页。

② 《中国少数民族谚语选》，四川人民出版社 1985 年版，第 10 页。

③ 同上。

④ 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》，陕西人民出版社 1988 年版，第 14 页。

不见阳光难把花蓄现；
没有救星共产党，
朗生^①难得有今天。^②

可见，在社会主义初级阶段，爱党爱国已升华为藏族人民重要的道德原则和道德规范，不仅已成为藏族人民的内在信念，而且还外化为具体的行动。民主改革后，广大藏族人民一方面积极投身于社会主义革命和建设事业，用自己勤劳的双手创造着幸福美好的生活。一方面又不断地同少数分裂主义分子和破坏祖国团结统一的坏人坏事作斗争。实际上，藏族人民已自觉地把“爱党爱国”这一道德原则和道德规范作为自己评价是非善恶的标准：凡是爱党爱国的行为，就赞成，就支持，就拥护；凡是诋毁或破坏爱党爱国的行为，就谴责，就声讨，就反对。

因此从总体上看，随着新中国的成立和西藏人民的翻身解放，中国共产党人就把马克思主义同中国革命和西藏实际相结合，对藏民族固有的伦理道德传统文化遗产进行了批判改造，使其建立在科学世界观的基础之上，从而使藏族伦理学获得了新生，并昭示了光明的前景。

综观藏族伦理道德文化发展的概貌，大致具有三个基本特点：

第一，藏族伦理道德文化在其形成发展过程中，曾先后受到我国汉族伦理道德文化和印度佛教伦理道德文化及周围相邻地区各民族伦理道德文化的影响、渗透和交融。

第二，藏族伦理道德文化往往与宗教道德戒律、社会法律法规、生产生活习俗、民族传统文化等融混掺杂，互相替补，交互

① 朗生，即奴隶。

② 郑经超编译、整理：《藏族哲理诗撷英》，陕西人民出版社1988年版，第14页。

作用，共同对藏族人民的思想观念包括社会生产生活发生重大影响。

第三，从整体上看，藏族伦理道德文化仍带有自发和朴素的性质，尚未上升到完整的理论形态，特别是对有关伦理道德方面的基本概念、规范、范畴、命题等尚未作出详细阐述。

总而言之，藏族是一个富有道德感和道德传统的民族，在长期的生产实践和社会活动中形成并发展了具有本民族特点的伦理道德文化。藏族伦理道德文化是指藏族历史上各种伦理道德文化和道德观念的总称，既是藏族文化和藏族人民精神生活中的重要内容，也是中国伦理道德文化的重要组成部分。发掘、整理、研究藏族的伦理道德文化和道德观念，对于加强藏族地区的道德建设，弘扬民族文化，提高民族素质，培养有理想、有道德、有文化、有纪律的时代新人，增进民族间的相互了解和思想文化交流，加强民族团结，密切民族关系，从而促进社会主义现代化建设事业的发展，全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面，充实、丰富和完善中华民族乃至世界民族的伦理文化宝库，都具有极其重要的理论意义和现实意义。

（三）维吾尔族伦理道德文化

维吾尔族（Uygur nationality）伦理道德文化，既是维吾尔族人民长期积累下来的一笔宝贵思想财富，也是中国伦理道德文化宝库中的重要组成部分之一。

“维吾尔”（Uigur），系该族自称，意为“团结”、“联合”或“同盟”之意。维吾尔族与我国古代北方游牧民族丁零、铁勒、袁纥、乌护、韦纥、回纥、回鹘、畏兀儿等有密切的族源关系。现在主要聚居于新疆维吾尔自治区，另在湖南、河南、北京等地亦有少量分布。

1. 维吾尔族伦理道德文化产生的历史过程

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做出了重要贡献。

维吾尔族是个宗教意识较强的民族。在古代，萨满教（Shaman）对维吾尔族先民们的道德观念有过较大的影响，维吾尔族先民认为，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。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。

至迟在我国南北朝时期，源于伊朗的祆教〔Zoroaster，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（Ahuramazda），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。在摩尼教中，具有道德戒律和道德规范性质的是“三封”和“十诫”。所谓“三封”，即指口封、手封和胸封。“口封”，是指在饮食和言语方面的戒制，诸如不喝酒、不说谎话等；“手封”，是指在行为方面的戒制，如在暗中或独处时不做坏事等；“胸封”，是指在思想和欲望方面的戒制。“胸封”亦称“阴部封”，即指要戒制淫欲。“三封”中最重要的是不杀生和禁止淫欲。与“三封”相联系的是“十诫”。“十诫”的具体内容及要求是：不拜偶像、不妄语、不贪欲、不杀生、不奸淫、不偷盗、不欺诈或托言魔术、不贰心或不疑念、不惰情及每日须进行四次或七次祈祷、实行斋戒和忏悔。“十戒”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。

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道德文化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，其影响一直延续到现在。

2. 维吾尔族重要历史人物的伦理道德思想

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：

(1) 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870年出生于锡尔河畔法拉比城的一个信奉摩尼教的葛罗禄部的骑士家庭。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，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”。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。”^①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。”^②而知识和智慧从哪里来呢？当然得靠教育。故他又主张，从每个家庭到国家之间，应建立起承上启下的教

^① 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。

^② 海如拉也夫：《法拉比的时代和学术》，塔什干1975年俄文版。

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。”^① 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。

（2）尤素甫·哈斯哈吉甫的伦理思想和道德观念

尤素甫·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。尤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。

尤素甫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。”^② “世人学得了知识美德，自能行为善良，品行端正。”^③ “人祖之子把手伸向褐色大地，凭借知识实现了一切愿望。”^④

在谈道善恶问题时，尤素甫认为善恶的标准是利他或利己。

① 法拉比：《论智慧》，阿拉木图版，1975 年，第 5 页。

② 尤素甫·哈斯哈吉斯著，郝关中等译：《福乐智慧》民族出版社 1986 年版，第 31 页。

③ 同上，第 243 页。

④ 同上，第 43 页。

他明确地说：“若问善德的秉性，它不顾自己，专利于他人。”^①恶则相反，只顾自己，不为别人。

尤素甫认为，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。”^②“一类靠仿效成为好人，与坏人为伍，也会沾染劣行。”^③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。”^④这里涉及人性之善恶的来源问题，如果把善性看成是至死不变的，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，尤素甫也懂得“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，能够做到像荷花一样“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，尤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，绝不可一概而论。

（3）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 1110 年，卒于 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

① 尤素甫·哈斯哈吉斯著，郝关中等译：《福乐智慧》民族出版社 1986 年版，第 117 页。

② 同上，第 119—120 页。

③ 同上，第 119 页。

④ 同上，第 119—120 页。

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》一书中强调道德乃真主的旨意，人们的言行必须要顺从天意。他要求人们对真主的信念和信仰必须始终不渝；对有知识、有智慧、有善良品质的贤哲之士，也要尊崇敬仰，像他们一样宽宏大度，善辨是非，明达事理；在处理人际关系时，必须平等待人，绝不能嫌贫爱富；在与人的交往中，必须谨言慎行，知而后言，言谈有度，绝不能夸夸其谈，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，绝不能虚情假意，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，绝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，绝不能忤逆不孝，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，绝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；同时又认为，人生的吉凶祸福等人生遭遇，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。

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，他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。

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”。

（4）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，自己则甘愿做当时著名学者姚燧的门生。时仁宗尚在东宫，听说此举，即选他做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、知制造同修国史。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，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，其为仁之本與”（《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。

（5）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坚持人本主义即以人为中心的立场。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时，把其中的一支，给予一个心灵，这个心灵是被当作智慧的宝藏来创造的——作为你的隐蔽室。这样，你创造人以后，便把自己隐蔽起来，你的实体看不见了。而在你创造的那些人的心灵宝藏中则把你的一切能力显现出来。这就是说，使人代替了你自己。”（《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而展开。因此，他认为，一个人的真正价值，就是他应该阐述并说明人类的问题；上帝本来就在世界之中，亦即人自己，故此应让人自我尊重，热爱生活；无论哪个民族，信仰什么宗教，男人女人都应该是平等的。尤为值得注意的是，那瓦依在当时情况下，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》）他甚至认为少数品质贤良的女人可以超过众多品质不好的男人：“同千百个不纯洁的男人比较，一个纯洁女人所做的，要高尚得多，纯粹得多，善良得多。”（《五部诗集》）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，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。在谈道好坏国王的作用时，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》）在道德评价上，艾里什尔·那瓦依对人所具有的谦虚、忠实、忠诚、知足、说真话等优良品质都作了很高的评价。譬如忠诚，他说：“忠诚对于人，对于宇宙是最高、最宝贵的，就像皇冠上面的宝石。”（《五部诗集》）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。”（《五部诗集》）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。”（《五部诗集》）应该说，这些劝告和主张，对于引导人们弃恶扬善，还是有明显效果的。

（6）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卓及其继承人统治下的悲惨年代度过的。哈拉巴蒂主要是一位诗人，他的《哈拉巴蒂双行诗全集》，涉及多方面的内容，其中伦理思想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具有人本主义倾向。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。”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）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”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）。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，你不要把这条狗养得那么肥，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”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）。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，正义的战争就好（善）的战争。”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）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。”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）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。”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）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，而绝不能成天只知道吃、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”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）。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。”（《哈拉巴蒂双行诗全集》）

3. 维吾尔族日常生活中的伦理道德文化

维吾尔族伦理道德文化在该民族的日常生活和风俗习惯中，也有广泛的反映。

在生活方面，维吾尔族由于普遍受伊斯兰教的影响，在饮食上除主要食用牛、羊肉外，严禁食用猪肉、驴肉、骡肉、骆驼肉和狗肉。新疆南部农区的维吾尔族还禁食马肉和鸽子肉等。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序给自己家的人洗，但每人只限冲洗三次。洗手后需用毛巾将手擦干，不允许用电手的方式将水甩干，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。通常把馕端到饭桌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。吃馕时需先将馕对分掰成若干小块，然后由各人分别取食，绝不可一人拿着整个馕啃食。吃饭时，不可随便扒拉盘中的饭食和菜肴。吃抓饭时，不能将已经抓起的饭再放回公用的大盘中去。应根据自己的饭量将

饭菜和汤舀到自己的碗中。吃饭时应尽量注意不让饭屑掉到地上，如已掉落，则应捡起来放到自己面前饭桌布的边上。按伊斯兰教的规定，每次饭后还要有人领做“都瓦”（祈祷），此时绝不可提前起立或东张西望。“都瓦”完毕，得等主人收拾起餐具后，客人才能离席，否则会被认为是失礼。

受宗教的影响，人们在户外时，不能头顶直接对天。否则会被看成是不敬天的行为。故男女出门时，总是必戴绣花小帽，以遮盖头部。南疆的维吾尔族妇女出门时，还需在帽上加披白色或棕色的头巾。旧时妇女上街皆蒙面纱，否则将遭到宗教界人士的谴责或处罚。现今南疆地区的部分妇女仍保持这种风俗。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，凡去做客的人绝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。维吾尔族人对坐、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，且需由阿訇或伊麻木按宗教仪式主持婚礼。

在丧葬道德上，一切丧仪都需按伊斯兰教的规定去进行。人亡故后，需尽快在当天埋葬，特殊情况也不得超过三天。男性遗体需由宗教人士“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。遗体需由男人们抬，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，女子需加披白布盖头。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，家属则需服孝 7 天，40 天以内不得理发、梳头、唱歌或跳舞。如果死者生前留有遗嘱，需经阿訇盖章证明，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。

（四）哈萨克族伦理道德文化

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，是中国伦理思想的有机组成部分之一。

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 1277474 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道德文化。哈萨克族的传统伦理道德文化主要体现在哈萨克族民谚、民俗礼仪、婚姻礼俗、禁忌、丧葬仪式中的伦理思想和哈萨克族英雄史诗《阿勒帕米斯》中的伦理思想。这些伦理思想和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，也是中华民族伦理思想中不可或缺的组成部分，它在哈萨克族人民传统文化及其日常生活习俗中占有重要地位。

1. 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。反映着哈萨克族的传统伦理道德观念，它们广泛流传在哈萨克族人民日常生活中，哈萨克族民间谚语中的伦理思想非常丰富，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。其主要内容有：

(1) 强调个人利益必须服从集体利益：“宁肯不做爸爸的儿

子，也要做人民的儿子”，“与其一个人不迷路，不如和大伙儿一起迷路”。哈萨克族人民具有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。

(2) 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”。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。

(3) 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；与其给个别人做主子，不如给大伙儿当饭吃”。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，厌恶狡诈虚伪，最忌当面阿谀奉承。

(4) 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”。

(5) 赞美劳动光荣，谴责懒惰耻辱：“辛勤的劳动换来馕”，

“愚昧是男人的耻辱，懒惰是青年的耻辱”。而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。

(6) 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。”

(7) 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”。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。

(8) 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”。

(9) 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”。

(10) 要求人们应该热情好客、尊敬老人、注重礼节：“不去火的毡房像羊圈，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。

2. 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。

(1) 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，然后才宰杀。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，这时客人必须吃下。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。

(2) 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。

(3) 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、擀毡、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、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，帮助搬卸行李与家具、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规则。

（4）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、留给老人或孩子。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，韁鞍与卸鞍。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。

3. 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捡拾有喜气的食品。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布条，手持嫩树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》。当歌中唱道“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，小伙子和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。

4. 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：

(1) 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。

(2) 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，传递不吉利信息，甚至被认为是挑衅行为。入毡房后，最忌讳坐在食品箱或其他生活用具上，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。

(3) 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。

(4) 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。

(5) 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，如此做就等于侮辱了致富的神灵。

(6) 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 不祥之日，一般忌讳外出远游。

(7) 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。

(8) 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要求。

5. 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；老年人死了挂白布。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、第7、第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。

6. 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200多部叙事长诗，一般都配有比较固定的曲调，有冬不拉演奏传唱。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》；产生于公元14—15世纪的《英雄塔尔根》；产生于公元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久远，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》分四部分。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尔什诞生的经过。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。后经牧羊人克西库

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，让克西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、妹妹哈尔丽尔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、反对侵略的道德思想。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、丰富和发展我国伦理思想作出了自己应有的贡献。

（五）回族伦理道德文化

回族伦理道德文化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，也是我国伦理道德文化的重要组成部分。

回族是回回民族的简称，其族源可上溯到 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、维吾尔等民族成分逐渐形成。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，回族与我国各民族一道，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，并已成为其风俗伦理的一部分。

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。这里主要发掘的有：（1）回族文化作品中的伦理道德文化，包括回族民间文学中的伦理思想和回族书面文学作品中的伦理思想；（2）回族著名思想家及其著作中的伦理思想，包括海瑞及其著作中的伦理思想、李贽及其《藏书》中的伦理思想、王岱舆及其《正教真诠》中的伦理思想；（3）回族宗教活动及其禁忌中的伦理思想；（4）回族爱国主义传统中的伦理思想。

1. 回族文化作品中的伦理道德文化

（1）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，并学会用树叶、树皮遮羞，以劳动为生，不断向真主悔罪，真主予以宽恕等等，说明了人类道德观念的最初产生。在《阿当寻火种》、《太阳的故事》、《玛乃与木萨》、《插龙牌》等神话中，则集中表现了回族先民们探索大自然奥秘的积极进取性道德意识和敢于同大自然及各种邪恶势力作斗争的可贵品德。

在回族民间传说、民间故事和民歌中，其伦理思想也有生动的反映。如在《杜文秀的传说》中，就反映了回民中有觉悟的农民阶级，不堪忍受统治阶级的残酷剥削和压迫而揭竿起义、奋起反抗的高贵品质。尤其难能可贵的是，杜文秀作为回民起义的领袖，在夺取胜利并建立大理政权之后，还提出了关于民族平等的思想。在他看来，“族分三教，各有根本，各行其是……均宜一视同仁，不准互相凌虐。”^①“无分汉回夷，一以公平处之。”^②基于此，他坚决反对狭隘的民族报复情绪和地方民族主义倾向，并实施了诸如“安回安汉”，不准借故复仇；用人任职各族一视同仁，“尤须重用汉人”，尊重各民族的宗教信仰和风俗习惯，法律上各族平等待遇，甚至“压回扶汉”；鼓励各族人民发展经济，实行公平交易等一系列民族平等的政策和措施。此外，他还竭力主张“一秉大公”，“严正公平”，“三教同心，联为一体”，“不分汉回，一体保护”^③。这些思想既体现了民族平等的原则，又符合各族人民的共同心愿，同时还顺应了当时历史发展的潮流。尤其是他在《管理军政条例》中，规定起义军所到之处，“不准奸淫抢掳，焚烧民房，亦不准擅自杀人，借故复仇等情，违者一经

① 《管理军政条例》，见《回民起义》第2册。

② 《新兴河西记闻》，见《回民起义》第2册。

③ 《清咸同间云南回变记闻》，见《回民起义》第2册。

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，未婚夫上吊身亡。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”，^①“但得回汉一心，以雪国耻，是为至要”^②，“故民向往之，腾民颇得之”^③，使得他的义军像滚雪球一样日益壮大，先后占领云南腾冲、楚雄等 53 县，波及四川会理、贵州普安厅（今盘县）等地，并成功地建立了大理政权，坚持 18 年之久，在回族革命史上谱写下了光辉的篇章。难怪后人赞扬他是“一代伟人”。^④

在《回回由来》、《宛尔斯的故事》、《凤凰城》等传说中，还反映了回族在历史上就与汉、蒙等民族有着亲密无间的渊源关系，从而表现了各族人民的团结友爱和对幸福生活的向往与追求，歌颂了各族人民为美好理想而献身的崇高精神。在《弯弯棍》、《曼苏尔》、《伊布雷斯的故事》、《李里哈的故事》、《金雀》、《巧货》等民间故事中，既有对反抗斗争精神品质的赞颂，又有对纯贞爱情情感的讴歌，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

① 《大理县志稿》，见《回民起义》第 2 册。

② 《誓师文》，见《回民起义》第 2 册。

③ 《腾越杜乱记实》，见《回民起义》第 2 册。

④ 《新兴河西记闻》，见《回民起义》第 2 册。

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哥与尕豆妹相爱，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。

（2）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）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，都包蕴着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。

2. 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。

(1) 海瑞及其著作中的伦理思想

明代著名政治家海瑞（1514—1587），是位有名的大清官。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，知与行不能画等号，并把那种逃避斗争、脚踏两船、明哲保身、和者为贵的处世哲学称之为“乡愿”或“甘草”作风。指出：“乡愿去大奸恶不甚远。今人不为大恶，必为乡愿，事在一时，流毒后世，乡愿之害如此！”^①

因此，他十分注重道德实践，倡导调查研究，反对阿谀奉承，弄虚作假，偏听偏信。尤其在《尊师教戒》中，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、南京右佥都御史等官职期间，力主严惩贪污，禁止馈赠。由于他一生居官清廉，刚直不阿，故人们给他以很高的道德评价，誉称为“海青天”。

(2) 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），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

^① 《乡愿乱德》。

《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作出了重要贡献。

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”^①，对从战国到元朝一千多年的历史作了新的评价，反映了作者强烈要求打破传统伦理道德束缚的叛逆精神。

李贽在《藏书》中，首次将农民起义领袖陈胜列入《世家》，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：“咸以孔子之是非而是非，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

^① 《李氏焚书·答焦漪园》。

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”。^①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。”^②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”^③。李氏甚至认为《红拂记》中的侠女私奔“可师可法，可敬可美”^④，进而主张男女应自由恋爱与结合。

① 《李氏藏书·童心说》。

② 《李氏藏书·答邓石阳》。

③ 《李氏藏书·司马相如传》。

④ 《李氏藏书·红拂记》。

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。”^① 并进一步指出：“趋利避害，人人同心，是谓天成，是谓众巧”。^② 这正好与道学家所鼓吹的“人性本善”的观点相对立，不仅如此，他还以人心自私为依据，从道德观念与物质利益相联系的观点出发，进而把功利作为道德评价的尺度。他说：“天下曷尝有不计功谋利之人哉！若不是真实知其有利益于我，可以成吾之大功，则乌用正义明道为耶？”^③ “夫欲正义，是利之也。若不谋利，不正可矣。吾道苟明，则吾之功毕矣；若不计功，道又何时而可明也。”^④ 在李贽看来，人人都有谋利计功之心，正义明道的目的就在这里，而行仁义是为了功利，功利则是衡量是否实现仁义的准则。在反对封建专制的等级秩序问题上，提倡朴素平等的“致一之理”，要求突破尊尊卑卑的界限。他说：“侯王不知致一之道与庶人同等，故不免以贵自高。高者必蹶下其基也，贵者必蹶其本也，何也？致一之理，庶人非下，侯王非高。在庶人可言贵，在侯王可言贱，特未之知耳……人见其有贵有贱，有高有下，而不知其致之一也，何尝有所谓高下贵贱者

① 《藏书·德业儒臣后论》。

② 《答邓明府》。

③ 《焚书·贾谊》。

④ 《藏书·德业儒臣后论》。

哉？”^①进而主张君有君道，臣有臣道，处理君臣关系不能只讲臣忠于君，应该说君亦有一定的道德义务。君臣以义相交，臣下不必为暴君尽忠。大胆地冲击了臣必须绝对或无条件地服从君、忠于君的思想。在道德批判上，他揭露道学家们“口谈道德而心存高官”的虚伪本质，认为历来的道学家们都是一批“无才无学、无为无识”的蠢才，他们讲道学的目的是为了攫取名誉官禄，其实他们都是一些言不顾行，行不顾行的伪君子。

在道德理想上，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。

（3）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作出了贡献。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），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。

^① 《老子解卷下》。

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。”进而作者又发表了关于伊斯兰教真主的前定与人的意志自由相互间关系的见解：“我教有前定自由……前定者主也，自由者人也。未有天地之先，真主显大命而挈万有之纲，各正性命，万理森具，是时善恶之因已具，高下之品已设。”“不知善恶虽由于气禀，而其所以善所以恶先天早已安排，譬如石中之火，已具炎炎之理，果中之仁已含生生之机，时至则发泄耳。”当有人问及理念世界本是纯清大明的，何来善恶时，王岱舆答道：“善恶乃后天人为，非先天实有，但赋性各有次第，有次第即有高下。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。”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。”^① 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。”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，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。”^② 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。”

王岱舆在《正教真诠》的《人品》、《夫妇》篇中，认为“五

① 王岱舆：《正教真诠》下卷，《人伦篇第六·至孝章》。

② 王岱舆：《正教真诠》下卷，《人伦篇第六·至孝章》。

常”应以夫妇为首，把君臣父子关系置于夫妇关系之下，这乃是对封建伦理纲常的一个很大冲击。

《正教真诠》主张正心、克己、习学的道德修养论。作者从“前定”与“自由”的善恶观出发，认为“性乃各物之本然，先天受命有次第，后天负气有清浊，故其发用，用善恶之不同”，当性发而为情时，“或徇乎气质之偏，或夺于外感之私，则习于善而善，习于恶而恶者有之矣”，只有“化气质还其本来之原德，才能由恶变善”。人之道德修养，应从“正心”入手，“夫人一身有视听闻言之妙，而总括于正心之理，心理不明，通身皆不治矣。”“正心”则须“事必以正，戒谨恐惧”。具体地说，就是要“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。为此，王氏还提出了“三德”、“十行”的修养方法及内容。“三德”即“心信、口诵、力行”。其中心信与口诵，是指宗教道德信念与修持，力行即指宗教道德实践。“十行”的内容是：节饮食、节言语、节睡盹、悔过、僻修、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从，这是对道德修养的具体要求。它吸收了苏菲派苦行禁欲的修道方法，把宗教上的禁欲主义与儒家的“安贫乐道”相结合，与宋明理学“存天理，灭人欲”一样，实质上是要广大人民尽量抛弃物质欲望，安于被剥削、被压迫的地位。他要求人们克己并听命于冥冥之中的真主。“听命为天道，克己为人道，互相表里，发于一心。”在《正教真诠》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“教律”所规定。

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）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作出了贡献。

3. 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，二是盼望儿媳妇早生贵子。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、塔塔族、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。我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“做尔德·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，在阿拉伯民族中形成一种每年宰牲献祭的习俗。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，会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”。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系。

4. 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作出了贡献。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。

中华人民共和国成立后，回族作为祖国多民族大家庭中的重要一员，与中国各兄弟民族共同跻身于社会主义民族共同体的行列，相互间建立起了平等、团结、互助、和谐的相互依存、共同

发展、共同繁荣的新型民族关系。在中国共产党领导下，马克思主义伦理学在回族地区得到传播和发展。回族人民对自己民族所固有的道德传统文化遗产进行了批判改造，从而使回族伦理学获得了新生，并昭示了光明的前景。

（六）傣族伦理道德文化

我国的傣族自称“傣”，因地区不同又有“傣仂”、“傣雅”、“傣绷”、“傣哪”、“傣端”等，过去他称“摆夷”、“摆彝”等。现有人口 1158989 人（2000 年），主要分布在云南省德宏傣族景颇族自治州、西双版纳傣族自治州和耿马、孟连的河谷平坝地区以及金沙江沿岸的华坪、大姚、禄劝等地区，在云南的新平、元江、景东、景谷、普洱等 30 个县、市亦有分布。

《史记·大宛列传》、《汉书·张骞传》称傣族先民为“滇越”；《后汉书·和帝本纪》称傣族先民为“掸”；唐以后的汉文史书称傣族先民为“黑齿”、“金齿”、“银齿”、“绣脚”、“茫蛮”、“白衣”、“百夷”、“摆夷”等；在元明时被称作“白衣”、“百夷”；清代以后则被称作“摆夷”或“摆衣”。从古至今，傣族一直自称为“傣”，有两种解释：一说傣语称木犁为“太”，“傣”即傣语“犁”的谐音，意为“种植水稻的勤劳民族”；另一说法是“和平、自由”，表明傣族是热爱和平，向往自由的民族。

傣族历史悠久，有自己的语言文字。傣文源于婆罗米字母，属拼音文字类型。傣语则属汉藏语系壮侗语族壮傣语支，分傣泐语和傣那语两种方言。傣文有傣泐文（即西傣文）、傣那文（即德傣文）、傣绷文和金平傣文四种，前两种已有七八百年的历史，在民间、官府和寺院中长期通行使用，保存的文献资料丰富，后两种傣文的使用情况则无确切记载，分布地区较小。西双版纳傣文还保存有大量的贝叶经，其史料价值弥足珍贵。

傣族先民曾建立过自己的地方政权，并远在唐代便与中央王

朝往来密切，但社会发展缓慢。唐宋时隶属南诏、大理国管辖。元明时隶属云南省，实行土司制度。清代袭明旧制，并在部分地区实行改土归流，委派流官统治。新中国成立前，大部分地区处于封建领主经济发展阶段，部分地区则处于由领主经济向地主经济转化的过程，部分地区还停留在封建领主制，部分地区则刚进入封建地主制，只有少数地区有资本主义工商业的萌芽。生产以农业为主，擅长种植水稻，质软味香的“遮放米”闻名遐迩，因而傣族又有“水稻民族”之称。

傣族伦理道德文化是指傣族历史上各种伦理思想及其道德观念的总称。傣族伦理道德文化是我国伦理道德文化的有机组成部分之一，它在该民族的传统文化中占有极其重要的地位。

1. 历史上傣族的伦理道德文化

(1) 原始公有制时期傣族的伦理思想和道德观念

在傣族地区，自封建领主制社会至新中国成立初期，仍然保留着某些从原始时代就流传下来的伦理思想和道德观念。首先是公正合理的分配观念。如在西双版纳的农村公社中，以平均分配为公正、合理，不论权利或义务都要求在全体成员中平均分配，甚至封建的份地以及封建的“负担”（贡赋、劳役）等都按平均的原则来分配和分担。谚语说：“米纳缀干嘿，米维缀干把”（意思是“有田平分种，有负担共同出”）。其次是原始民主的观念。如村社的重大事情都采取由全体民众大会的形式来民主讨论和决定。群众的普遍观念是：“缀甘格，把甘绷”（意思是“大家出主意，大家去执行”）；“娃滚课，情滚甘”（意思是“大家说，大家办”）。

(2) 封建领主制时期的伦理思想和道德观念

新中国成立前，云南省西双版纳地区基本上处于封建领主制社会，德宏傣族地区处于封建领主制向地主制经济的过渡阶段。在这个时期，就傣族伦理思想和道德观念的主要内容而言，实际

上乃是傣族社会封建领主制经济关系的反映。

首先，封建领主占有全部生产资料，在新中国成立前，傣族地区的封建领主宣称全部土地和资源都归他们所有。西双版纳的最高领主称为“召片领”，意即“广大土地之主”。“召”即官家或主子，由他们把大部分土地分封给其亲属。既然广大农民种田、打猎、养鱼、建房，甚至喝水和埋葬死者，都离不开对土地的“占用”，因此必须向领主提供“负担”（即贡赋或劳役）。经过封建领主数百年的宣传，这种观念已成为“天经地义”和社会普遍承认的基本道德规范。

其次，封建领主制度下的等级伦理观念浓郁。在封建领主制度下，社会分为领主和农民两大阶级，两者内部又分为不同的等级。在西双版纳，“召片领”把土地划分为“勐”，将之授予“召勐”，召勐又往下分封和授予更小的领主。下层领主获得土地的前提是对上层领主承担义务和贡赋，这是由土地占有关系所形成的领主等级。与此同时，又有血缘关系的亲戚把领主分为“孟”和“翁”两个等级，“召片领”的近亲才有可能占有土地最多的等级。在农民中也分为不同的等级，西双版纳分为“召庄”、“傣勐”、“滚很召”，他们对领主的依附程度和社会地位不同。与这种等级制相适应而形成了一系列的政治、伦理观念。首先是血统观念，民谚中有“泽召宾召，泽拍宾拍”的说法，意思是“官种的后代永远是官种，民种的后代永远是民种”。严格的等级关系，决定了不同等级之间有着严格的尊卑差异。与封建领主制经济关系相适应的伦理思想是《土司对百姓的训条》，鲜明地反映了领主制社会强烈的等级观念。其中一再强调：“是小等级的，不能自以为是高等级”，“是什么等级的人，就说什么等级”。

2. 傣族诗歌、史诗中的伦理思想和道德观念

傣族有自己的诗歌和史诗，其中对傣族伦理思想和道德观念影响最大的意识形态是诗歌。傣族群众极为喜爱诗歌，传统的叙

事长诗约有 500 多部，每逢节日、庆典、筵席都要请“赞哈”（歌手）吟唱诗歌，其中蕴涵着丰富的伦理思想和道德观念。如著名长诗《召树屯》、《娥并与桑洛》、《兰噶西贺》及《线秀》等，热情地赞颂并讴歌了人民忠贞、纯洁的爱情及公正、合理、仁爱、善良、勤劳、勇敢等优秀道德品质。这些对于傣族理想人格的塑造和道德规范的形成，都具有极为重要的影响。

（1）《巴塔麻嘎捧尚罗》中的伦理思想和道德观念

《巴塔麻嘎捧尚罗》，意译为“关于神开创天地的书”。是傣族古人关于天地、万物和人类起源的史诗。形成年代不详，长期在傣族中流传，有篇幅宏大的傣文手抄本传世。诗中说，天神创造了人类，又把谷种给人类，但谷子却“使人心变厚（贪心），使人的嘴变馋。天下人为争夺谷物，竟相互争吵，出现人类大斗殴。”神下到人间，让人们学会平均分配，停止群婚，建立夫妻关系和家庭。从中反映出了傣族先民们关于人类道德发生、发展及其演变的概况，是人们认识傣族关于伦理思想和道德观念发轫过程及其状态的宝贵资料。

（2）《谈寨神勐神的由来》中的伦理思想和道德观念

《谈寨神勐神的由来》，音译为“咋雷蛇曼蛇勐”，是傣族古代的哲学著作，其中对伦理思想也有较多的论述。作者不详，著于傣历 903 年（1542），书中引述《沙都加罗》等傣族古代文献认为，最初，在远古的狩猎时代，人们打到野兽就你争我夺，结果弱者就挨饿、死亡。这时，教会人们打猎的英雄沙罗站出来自称为“盘”（首领），为人们订立猎物“都要平均分，大家一起吃，大家一起饿”的原则。此后又逐渐形成不同的“盘”带领下的许多人群，他们为争夺野兽而斗殴，这又进入“赖盘赖乃”（多头多首领）的痛苦时代。书中认为，“就是再出现十个百个沙罗这样的人，只要还继续着游猎性的移动，分散相斗的痛苦仍然会存在，而且领头越多，相斗会更加剧烈。”后来，傣族的祖

先桑木底教人们从事农业和盖房定居，这才结束了分散游猎和争斗，走向定居与和平。上述看法，既是对社会发展的理解，也是对道德关系发生、发展的认识，它模糊地看到了生产、生活方式对道德关系的制约作用。书中认为，傣族中存在这两种对立的生活道路：一种是佛教的虚幻道路，他要人不杀生、不劳动，“盘腿闭目”；另一种是由崇拜寨神勐神而来的人生道路，“要杀生害命，要打猎，要用快刀剥兽皮，要杀猪、杀鸡、杀牛。人类也有厮杀。用‘杀生’来保护人类的生存”。前一种道路是外面传入的，不利于傣族生存；后一种才是本民族祖先传下来的，是有利于民族生存和发展道路的。重视现实物质生活的人生观在傣族中始终占有重要的地位。它还认为，蚂蚁、大象等动物都“始终如一地不违背它们祖先的规矩，严格崇拜着他们祖先的灵魂”，因此，人类更应崇拜祖先，遵循祖先的规矩。其中的伦理思想和道德观念对傣族人民历来起着潜移默化的教化作用。

（3）《兰噶西贺》中的伦理思想和道德观念

《兰噶西贺》是傣族著名的叙事长诗，它流传于云南省西双版纳傣族自治州。有民间手抄本和佛寺中的贝叶经本，长达数万行，是当地影响最大，篇幅最长的叙事诗之一，对傣族的伦理思想和道德观念有一定的影响。长诗的男主人公召朗玛是傣族人民理想的君主和英雄，他作战英勇，治国英明，仁慈宽容，甚至为了避免兄弟争吵而把王位让给弟弟，他对爱情忠贞、热烈，对人民能关心、爱护。女主人公南西拉，则是傣族人民中女性理想人格的典范，她美丽而又善良，忠于丈夫，热爱人民，在暴君面前宁死不屈。反面人物召捧玛加，本领高强，法力巨大，但他凶残暴虐，是恶的化身，结局是失败和灭亡。诗中叙述了天上和人间、神魔和凡人、帝王和平民，涉及了社会生活的各个方面，触及了人类社会许多复杂的伦理道德问题，并从道德评价和道德批判的角度，或给予充分地肯定和褒扬，或给予辛辣地讽刺和贬

斥。

(4) 《松帕敏和噶西娜》中的伦理思想和道德观念

《松帕敏和噶西娜》是傣族的著名叙事长诗，流传于云南省西双版纳傣族自治州。一说产生于7世纪，一说产生于16世纪，长期在群众中流传，现有民间手抄本和佛寺中作为经书的抄本。其主要内容是：国王松帕敏的弟弟与之争夺王位，为避免兄弟自相残杀，松帕敏只身出走，结果自己妻离子散，而人民则陷于其弟的暴虐统治之下。后来他决心重返故乡，人民起来斗争，把暴君赶走，迎他为王。诗中既赞颂了松帕敏的英明和仁慈，也指出了他退让恶人的错误和危害，同时还歌颂了他和妻子噶西娜的忠贞爱情。诗中反映了人们拥戴仁慈明君、反抗邪恶暴君的政治伦理思想和歌颂忠贞爱情的婚姻道德观念。

(5) 《召树屯》中的伦理思想和道德观念

《召树屯》是傣族的著名叙事长诗，主要流传于云南省西双版纳傣族自治州，对傣族的伦理思想和道德观念有一定的影响。属群众创作，约产生于11世纪西双版纳景龙金殿国时期，数百年来在群众中广为流传。诗中歌颂了忠贞的爱情，谴责了迷信和自私，寄托了人民对和平生活和贤明君主的向往，反映了傣族人民对君主道德的要求和婚姻道德观的主张。

(6) 《线秀》中的伦理思想和道德观念

《线秀》是傣族的著名叙事长诗，主要流传于云南省德宏傣族景颇族自治州，对傣族的伦理思想和道德观念有一定的影响。属群众创作，约产生于14世纪的傣族封建领主社会，长期在民间流传。诗中说，线秀和线玲相爱，但线玲的父亲却把她嫁给国王。后来线秀和朋友们联合平民起来攻打国王，夺回线玲。诗中不仅歌颂了忠贞的爱情，而且指责父权和国王，认为平民也可以起来反抗国王。它不仅反映了傣族人民渴望忠贞爱情的理想婚恋观，而且还反映了人民敢于同强权统治者进行斗争的勇敢精神。

(7)《娥并与桑洛》中的伦理思想和道德观念

《娥并与桑洛》是傣族的著名叙事长诗，主要流传于云南省德宏傣族景颇族自治州，对傣族的伦理思想和道德观念有一定影响。作者不详，产生于傣族封建社会确立之后。诗中说，桑洛对母亲包办的婚姻不满，外出后与娥并相爱，但母亲反对他俩的结合并害死娥并，桑洛遂殉情自杀，两人死后变成天上的星星。诗中尖锐地揭露和抨击了封建包办婚姻，歌颂了争取婚姻自由的青年。如桑洛母亲对他说：“你在我家里，就得听我管教，要是再不规矩，从此不叫我母亲。”桑洛则回答：“你不准我娶娥并，我偏要和她成亲！如果你真不答应，从此我不叫你母亲。”表现了对封建包办婚姻制度及其道德观念的坚决反抗，是傣族青年儿女不惜以死相拼来争取婚姻自由的抗争和呐喊。

以上这些史诗与诗歌中，不仅赞颂了傣族人民纯真、执著、忠贞的爱情观及公平正义、仁爱善良、勇敢反抗的优秀道德品质，而且可以说是傣族人民进行伦理思想和道德观念教育的教科书与宣传书，是傣族人民伦理思想和道德观念的理论来源和行动指南，直至现在，它对于傣族人民的思想和行为仍然有着潜移默化的影响。

3. 傣族训条中的伦理思想和道德道德观念

西双版纳傣族历史上流传下来的一系列道德训条，包括《土司对百姓的训条》、《爷爷教育子孙的训条》、《教育女人做媳妇的训条》等，现存有多种手抄本。除反映了强烈的等级观念外，还告诫人们“应当怎么做”，“不应当怎么做”，“怎么做是道德的”，“怎么做是不道德的”。阐释了道德的“应然性”和“否然性”，尤其偏重于“应然性”的道德规范性要求。

(1)《土司对百姓的训条》中的伦理思想和道德观念

《土司对百姓的训条》，顾名思义，是上层统治阶级对广大人民群众的道德训诫。首先，它严格要求老百姓要安分守己，要恪

守各自的等级。“不是头人，你成天像头人那样，是不对的；是小头人，却摆起大头人的架子，是不对的。”其次，它严格要求老百姓要尊崇各种宗教迷信和习俗，如：“大路不能穿过寨子中心，否则会伤着寨神的心”；“佛寺对面和佛寺侧边不能盖房子”；“不要和鬼、神、佛抗争”。此外，则是一些生活训条，如：“不要当面不说别人、背后乱说别人的坏话”。反映了傣族中的统治阶级用以上对下的口吻，训导老百姓要严守等级、不能犯上作乱的伦理思想和道德观念，是傣族统治阶级伦理思想和道德观念的集中反映。

(2) 《爷爷教育子孙的训条》中的伦理思想和道德观念

《爷爷教育子孙的训条》很显然是爷爷对子孙的道德训诫。其中既有关于佛教的道德要求，如：“想得到善果，应遵五戒”，“想要成佛，入寺坐禅”。也有关于尊卑观念的道德要求，如：“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”。还有许多关于社会生活的一般道德训条，如：“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，要记得报答；人家伸手求助，要及时去拉；人家撑船，要及时划桨”等等。其中既有正确合理的道德规范性要求，如遵守戒律、尊重老人、不说谎言、有恩当报等。但也有一些在今天看来是消极的成分，如强调维护尊卑观念和等级伦理秩序等。

(3) 《教育女人做媳妇的训条》中的伦理思想和道德观念

《教育女人做媳妇的训条》无疑是在男尊女卑的社会背景下，男性对女人做媳妇的道德训诫。其中对做媳妇者从早到晚所应注意的事作了详细的规定，其总原则是男尊女卑，如：丈夫劳动回来“连忙摆菜饭，端茶倒水侍候在跟前”，“男人起身，自己跟在后，等男人坐下来自己才坐下”。它还专门提出：“如果有福气当

头人的媳妇，可以昂首阔步了，但必须注意几件事：不要骄傲，不要自满，对待家奴要和蔼，早晚出门不要单身走，并将百姓送给你的东西分赠给你的朋友，说话要庄重，这样才是头人的媳妇。”反映了在男权社会里，男人们对媳妇堪称是颇为苛刻的道德规范性要求。

以上这些训条，其中心思想都是要维护封建的等级秩序、尊卑观念、男尊女卑，反对民众犯上作乱，是傣族传统社会阶级道德观的集中反映，但客观上也有利于社会稳定和生产发展，需要辩证地进行分析 and 评价。

4. 傣族恋爱、婚姻、家庭中的伦理思想和道德观念

恋爱、婚姻、家庭中的伦理思想和道德观念是通过青年男女的社交、求爱、婚前同居；婚姻形式、结婚仪式、离婚仪式；血缘家庭与亚血缘家庭、母系大家庭、对偶家庭、父系大家庭、一夫一妻制家庭等行为形式反映出来的。

(1) 傣族有其独特的婚姻家庭道德观

历史上，傣族社会等级分明，婚姻也因社会等级而异。《百夷传》载：“酋长妻数十，婢百余，不分妻妾，亦无妒忌。”这是傣族统治阶级的婚姻，那时候傣族的土司贵族实行一夫多妻制，在婚姻上享有特权，不受社会公德的约束。而普通老百姓则不能如此，基本上是实行一夫一妻制，并有严格的社会婚姻道德规范。

婚前有充分的社交自由，男女双方可通过对歌、丢包、纺线等形式选择对象，父母不得干涉，但相爱后应征得父母同意方能结为夫妻。如果父母干涉子女自由选择对象，便被视为“不懂情理”的人而受到社会道德舆论的谴责。同样，如果子女不征求父母同意而结婚，也会被视为“不尊敬老人”而受到社会道德舆论的谴责。在进入封建地主经济的部分地区，曾出现过少数父母包办或索要过高彩礼的现象，但因受到各种方式的抵制而未形成公

认的、普遍的社会道德观念和要求。

结婚自由，离婚也自由，这是傣族婚姻道德观的一个重要内容。傣族乡规民约规定：若夫妻生活不协调，感情破裂，不能争吵或打骂，可以离婚。此规定包含着一个鲜明而突出的观念，即无论出于何种原因，夫妻打骂或争吵都是一种不良行为，只有采用“好说好散”的离婚方式才是合乎道德的行为。由于离婚自由，手续也较为简便，若女方提出，只要送给男方一对腊条，男方接受后收拾行装离去，女方送到家门口，就算离了婚；若男方提出，请村寨头人和亲友到家里，男方当众将一块砍缺了口的木刻交给女方，女方接受了此物就表示同意离婚，此物等于“离婚证书”，女方可凭此据再嫁他人，原夫或任何亲友都无权干涉。离婚时对共同财产的处理，也体现了“好说好散”的道德观念。一般是财产都归女方，因女方要养育子女，不再向男方索要赡养子女费，但也有将家产一分为二，夫妻各要一半，若有争执，可请村寨头人或亲友调解处理。若不服从头人或亲友调解，则会被视为是不道德行为，而受到社会道德舆论的强烈谴责。

离了婚的妇女或死了丈夫的寡妇，可以再婚，亲友不刁难，社会不歧视。凡不同情孤寡弱女、欺辱阻挠寡妇再嫁，都会被视为是不道德行为。由于傣族地区常出现丈夫游走他乡多年不归而又不知死活的现象，故一些地方法规还为此作了详细规定，如孟连《芒莱·干塔莱法典》明确写道：“丈夫出远门，传闻已故在外，女方守三年便可改嫁。改嫁后，如果原夫归来，不应向新夫问罪。如果女方愿跟新夫同居，应向原夫道歉谢恩；如果女方愿跟原夫同居，应向新夫道歉谢恩。”这当然是一种极为特殊的现象，然而也可以清楚地看到，傣族社会同情被离异的妇女和失去了丈夫的寡妇，认为她们的再婚是理所当然的事。可以说，这是傣族婚姻道德现象中最突出的一个特点。

(2) 傣族家庭以“尊老爱幼”、“和睦相处”为美德

傣族人视虐待父母或抛弃儿女均属社会不能容忍的缺德行为。规定吃饭时要让父母坐上席。子女婚后可以离开父母，另行建立自己的小家庭，但多子女者，必须互相协商，留一人（不分男女）跟父母住在一起，以便照顾。对亲生父母或非亲生父母都要同样赡养，对亲生子女或非亲生子女都要同等爱护。若发生不愿赡养父母，或者虐待非亲生子女现象者，轻者由亲友进行教育，社会道德舆论进行谴责；重者则要受到当地乡规民约的处分。在家庭中，夫妻地位平等，双方都有支配生产和消费的平等权利。不重男轻女，也不重女轻男，男女都有继承财产的权利。

傣族社会的这些伦理思想和道德观念，对维护傣族社会秩序、弘扬傣族民族文化及其精神，均有重要而又深刻的影响。进而也就使得傣族的家庭关系一般都比较和睦，父子、婆媳、兄弟、姐妹、姑嫂、妯娌之间，均能互相体谅，很少发生争吵、打骂，或为了争夺财产而互相械斗的现象。这也是傣族家庭历来以尊老爱幼、和睦相处为美德的结果。

5. 傣族社会日常生活中的伦理思想和道德观念

社会劳动生活中的伦理思想和道德观念是通过民族群体内外关系与社会公德、风俗习惯与社会公德、习惯法与社会公德，采集、渔猎道德和农耕道德及交换道德等道德现象体现出来的。

（1）提倡团结友爱和互帮互助的精神

傣族从古代起，便形成了一种“互相帮助，共同生存”的伦理共同体意识。如“一家盖房，全寨帮助”，无论是有亲属关系或是无亲属关系，需要盖房时只要通知一声，全寨男女老幼便会带着劳动工具主动前来帮忙，从伐木、运木、建盖房架到装修内室，整个工程均可在一两天内完成。主人只需供众人用餐，不付分文工钱。后来，这一传统意识不断趋于完善，并逐渐发展成一种人人都应遵守的社会公德。如果遇到村里有人盖新房而袖手旁观，不愿去帮助者，便被视为不懂做人的道理而受到社会道德与

论的谴责，次数多了，还要受到众人的惩罚，待他盖房子时，谁也不去帮助他。这一互助公德，充分体现了傣族团结友爱的互助精神，因而受到整个社会的重视，不断扩大到其他生产领域和生活领域。如谁家遇到灾难，亲朋好友都要带着礼物来看望，帮助他渡过难关，孤儿寡母生产有困难，劳力强的人家会主动牵着牛来帮她犁田。佛教传入后，这一社会道德观念虽然又增添了一层积德行善的伦理意识，但实际上仍然起到了互相帮助的作用，仍然具有积极、健康的意义而受到人们的重视和肯定。

有树才有绿阴，有路才能行走。傣族还很重视城镇和村寨的公益事业，认为人人都有义务保护寨边的、路边的、佛寺周围的树木，都有义务保护饮用的水井和灌溉田野的水沟。无论出于何种原因，凡是砍寨边的、路边的、佛寺周围的树，以及破坏水井、水沟的行为，都会被认为是极其不道德的举动，而必然会引起人们的公愤。为此，傣族地方法规有明确规定：“破坏道路和桥梁，要罚款；砍伐村旁路边的树，要罚款；在别人的田里挖沟或为了开地而破坏村寨的水井，要罚款……”这些规定，是傣族应用法律手段维护公益事业、维护社会公德的具体体现，表明傣族具有较强的公德意识。

（2）视诈骗与偷盗为社会公害

傣族人认为，诈骗与偷盗是破坏社会治安、扰乱社会秩序的社会公害。傣族最憎恨这一不良道德现象，视诈骗与偷盗为最不道德的行为。他们认为：“穷不害羞，盗最丢脸”，“宁愿饿死，也不偷别人的东西”。这些俗语，生动地反映了傣族的人生观和社会道德观。父母在教育未成年子女时，均以“自食其力光彩，盗窃诈骗耻辱”为主要内容。由于整个社会都谴责偷盗行为，因而傣族历史上曾出现过“夜不闭户”、“门不上锁”、“家无失物”的淳朴民风，割好的稻谷堆在田里数十天也不会丢失。若有人不听教育，违反这一社会公德，进行偷盗，一经发现，便要受到地方法

律和乡规民约的严厉惩罚。

(3) 把热爱劳动与尊重劳动看成是最基本的道德规范

热爱劳动，尊重劳动，是傣族人特别看重的基本道德规范。傣族是个诚实善良，勤劳勇敢的民族，他们热爱劳动，勤于耕种。他们懂得，“菜不种不得吃，人不劳动没有好日子”。正如谚语中所说：“劳动的人，才知道什么味道是最甜的”，“懒惰的人，人人看不起；勤劳的人，人人敬佩”。

在傣族地区，很多傣族姑娘不仅粗活干得麻利，而且还精于细活。傣族家家有一台织布机，妇女人人会纺线、织布。而一个懒惰、什么都不会的小伙子是会得到姑娘喜欢的。社会要求小伙子“要会上山打猎，下河捉鱼，要会盖房，围篱笆，要会耕地，要会编箩筐，织渔网，要有一门好手艺……”傣族人认为，只要手不懒，不会做的也会，会做的就变巧。一个小伙子如果样样都会、样样都精，那他就会被大家推为“乃冒”（小伙子的头领）。所以，傣家小伙子年至十三四岁，几乎人人都要学会犁田耕田，学会破竹篾编箩筐、编竹凳、编竹笼、鸡笼、鱼笼等。生产生活中形成的这些伦理思想和道德观念，后来成了傣族做人的准则，同时又造就了傣族的审美观即勤劳、正直，他们认为善良是美，反之则丑。

青年男女成家立业后，丈夫是家庭里的栋梁，要负起繁重的家庭生产劳动，地要种得肥，田要开得宽，要会用犁耙，要能养活妻儿老小，不能随便欠债……做妻子的要会料理家务，保证早晚饭菜，养肥猪、鸡、鹅、鸭。夫妻要共同负起家庭生活的担子。

劳动是人类生存生活之源，因此，傣族人没有理由不热爱劳动、尊重劳动。

(4) 以注重仪表和诚实谦逊为基本德行

在傣族人看来，注重仪表，诚实谦逊，是做人的基本德行。

傣族是依水而居的民族，历来有爱整洁、爱干净的良好风尚。他们中早就有这样一句谚语：“身外穿的人人看得见，肚里吃的人家不会剖开看”。它告诫人们一日三餐吃得好不好不打紧，而穿着不整洁或不漂亮，则会在众人面前失态。这不仅体现了傣族人爱美的心理，同时也体现了傣族人把穿戴整洁、漂亮作为一种基本的德行。姑娘要尊重长辈和老人，听长辈和老人的话，在长辈们面前走过时，要收拢裙子，弯下腰轻步而过。老人在楼下，不要在楼上来回乱走动等等。小伙子要诚实，不要说谎，要守规矩，不要去赌博和打架斗殴，不要去酗酒闹事，不要去偷鸡摸狗等等。傣族人在人际交往中大都能互相尊重，和睦友爱，家庭中也很少出现吵架和打骂孩子的现象，邻里之间、寨子与寨子之间也能和睦友好相处。

也就是说，注重仪表，诚实谦逊，既是傣族人特别看重的基本德行，也是一项普遍的道德要求。

6. 傣族在宗教生活中的伦理思想和道德观念

宗教伦理思想和道德观念，是通过天人关系的伦理结构和民族宗教的道德规范形式体现出来的。可以说，傣族人的宗教伦理思想和道德观念对其日常生活中的思想和行为均起着重要的影响和作用。

傣族古代信仰原始宗教，后来佛教传入，西双版纳、德宏、孟连、景谷、耿马等地区逐渐信仰佛教，元江、新平等地傣族则仍然以信仰原始宗教为主。佛教传入傣族有很长的历史，新中国成立前，傣族几乎是全民信奉小乘佛教，故宗教道德意识在傣族伦理思想中占有特殊的地位。无论是信仰佛教的地区或是信仰原始宗教的地区，都视拜佛、祭神为圣神不可侵犯的道德准则。规定“信仰佛者，要到佛寺拜佛、听经，参加关门节、开门节等朝佛活动”。男性在未成年之前，皆要入佛寺当一段时间的和尚，以便学习佛教教义，懂得佛教戒律和传统文化，否则称为“岩

冷”，即无知无识、不懂礼节的野人，从而受到鄙视，甚至连妻子都很难娶到。相反，做过和尚的人，特别是有学问的佛爷，却会受到普遍尊敬，故传统道德训条中要求人们：“大佛爷是教你读书的人，你有势力的时候，也不能欺压他们”。对佛不诚，是一种极不道德的行为，活着要受人鄙视，死后还要受到神的惩罚。和尚是出家人，四海为家，无论是本地的或是外地的，都要供养，这既是宗教的道德准则，也是世俗应尽之义务。若发现有人对佛不敬，对和尚不尊重，必然会遭到社会道德舆论的猛烈谴责。佛教中关于乐善好施的道德观念、佛教所倡行的种种戒律，对傣族人的思想和行为也起到了很大的制约或规范性作用。傣族的佛教徒把对佛寺的施舍、奉献以及举办祭祀活动称为“赕”或“摆”，认为谁施舍的财物多、举办的活动规模大，在现实中就受到人们的尊敬，谁的来生就会获得幸福。有人为了“赕”，甚至把一生的积蓄都毫不吝啬地用光。并且要求人们平时就要“与人为善，助人为乐”，“忍让者，佛之德行，作恶者，世之罪行”。遇到僧侣化缘，要慷慨布施，若家穷，给一杯米、一块盐，也算行善，若视而不见，对僧侣不恭不敬，便被视为没有善心。由于全民信教，佛教的戒律在一定程度上就成了傣族社会的公共道德规范，在傣族社会具有普适性的伦理规范要求。

与此同时，傣族传统文化、宗教和伦理观念仍然在社会生活中存在和发展着。如对寨神、勐神的原始崇拜及相应的伦理观念，也在一定程度上影响着人们的日常生活。祭寨神、家神，也是傣族的一种宗教伦理要求，认为寨神、家神是本寨人或本家人的祖先，作为其子孙后代，谁都不能忘记祖先，若忘掉祖先，不仅是一种不孝的罪行，还要受到神的惩处。因而，家家户户在早餐前，都要先盛一小碗饭祭献家神，以表示不忘祖先，天天都在赡养着祖先。祭寨神、勐神，全寨男女老幼都必须参加，出门到外地的必须及时赶回来，若不参加，便视为不遵守宗教道德准则

而必然会遭到众人的歧视。

当然，在今天随着科学文化的普及和时代的变迁，这些宗教道德观念在一些地区已有了不同程度的削减或式微。

7. 傣族人民爱国主义思想中的伦理思想和道德观念

爱国主义思想是指倾心内聚维护祖国统一、同仇敌忾反抗外来侵略的精神，是多民族国家的各族人民在伦理思想和道德观念中的最高政治道德原则。

热爱家乡，热爱祖国，是傣族人民的优良传统；保卫疆土，报效祖国，是傣族人民的最高道德情操。无论是古代或近现代，傣族人民都以维护祖国统一为荣，以出卖国家利益为耻。

光绪十六年（1890），英帝国主义组织了两个探险队擅自侵入我国云南边疆傣族地区进行非法活动。“探险队”到达孟连傣族地区时，竟明目张胆地将英国国旗插在白鹤山上，并召集当地傣族人民开会，狂言“孟连若归英国，傣族人民就会过好日子”。妄图煽动傣族人民分裂祖国，背叛祖国。我爱国傣族同胞不听帝国主义的谎言，不仅不去开会，还砍倒了英国的国旗，以示反抗，充分表达了傣族人民热爱祖国、决心保卫疆土的爱国精神。

翌年，英国侵略者又抵达车里（今西双版纳傣族自治州景洪），又将英国国旗插在中国土地上，并无耻地强迫车里宣慰司写降文。明目张胆地要强占我国领土，强迫傣族宣慰司背叛祖国。我傣族宣慰司跟傣族人民一样，以维护祖国领土完整为最高政治道德原则，派出宣慰司议事庭官员都龙纳花严厉驳斥侵略者：“车里是我国领土，宣慰决不投降”！并下令西双版纳全境，谁也不许卖盐卖米给英国侵略者。经过一场针锋相对的斗争，殖民者的旗帜，又一次从中国的领土上被扯了下来。殖民者得不到后勤供养，只得狼狈逃去。

1897年至1899年，中英双方根据条约对滇缅界线进行具体勘定。中方代表是清王朝的镇沅总兵刘万胜，英方代表是多次潜

入我云南边境的斯格德。在划界过程中，刘万胜接受英国贿赂，出卖国家利益，听任斯格德的摆布，使腾冲、莲山、陇川、瑞丽边境的大片土地，包括世代为我国派兵驻守的八关中的虎踞、天马、汉龙三关，皆被英国划了过去。但英国还不满足，又将英旗插在我陇川所属的景坎，按条约规定的界线又内移了 70 多公里。眼看侵略者贪得无厌地强占祖国领土，傣族人民忍无可忍，在爱国首领、干崖宣抚使司刀安仁的领导下，团结景颇等边疆各少数民族人民，在铁壁关奋勇抗击侵略军，用鲜红的热血保卫了祖国神圣的领土。在这次战斗中，刀安仁不仅亲临前线指挥，还创作了一部题为《抗英记》的长诗，用以鼓舞人民的志气。他在长诗里写道：“保卫我们壮丽的河山，是我们神圣的使命”！当侵略者侵犯祖国领土的时候，他号召所有的傣族百姓，不分富贵与贫贱，个个都要动员起来，同仇敌忾，保卫我们美丽的家园。

上述事例，生动地说明了居住在祖国边疆的傣族人民，历来以保卫边疆国土作为自己的神圣职责。爱自己的祖国，就是爱自己的家乡，爱自己的家乡就是爱自己的祖国。祖国与家乡就像血与肉一样融为一体，相依相存，只有保卫好祖国疆土，才能更好地保卫自己的家园，这是傣族人民坚定不移的最高政治道德信念。

在孙中山领导的旧民主主义革命时期，傣族的这一热爱祖国的道德信念又得到了进一步的升华。以刀安仁、刀安文为代表的傣族先驱者，变卖了家产，远到东京参加同盟会，追随孙中山先生进行推翻帝制的革命。1908 年 4 月，河口起义失败后，孙中山、黄兴等决定在云南干崖建立前线据点，先后派人到干崖帮助刀安仁组织起义。在 1908 年至 1911 年这段时间里，刀安仁奉命组织了多次滇西起义，为推翻封建王朝作出了贡献。

综上所述，傣族是一个富有道德情感和道德传统的民族，这些伦理思想和道德观念，一方面通过意识形态反映出来，一方面

通过行为实践体现出来，一个是理论形态的，一个是实践层面的，二者相结合，就成为傣族伦理道德文化中最核心的部分，在傣族的历史发展进程中一直发挥着极其重要的作用。但是，傣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。特别需要指出的是，傣族随着社会的发展和观念的进步，傣族已有的伦理思想和道德观念正经历着历史的嬗变，吐故纳新，综合创新，是傣族伦理思想面临的正确抉择。

（七）白族伦理道德文化

白族是我国西南历史上发挥过重要作用的民族，根据 2000 年人口普查统计，白族有 1858063 人，主要分布在云南省，80% 以上聚居在大理白族自治州。怒江、昆明、丽江、宝山、临沧、迪庆等地州也有分布。白族风俗尚白，自称为“白子”、“白尼”等。白族先民，是先秦时分布于中国西南的氐羌族群的一支。在数千年的历史长河中，由于迁徙、拓土、战争、商贸、屯垦和驻边等等原因，白族融入了楚、蜀、苗瑶、百越诸族以及大量的汉人，逐渐形成了今天的白族，所以白族文化是多元民族文化。

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。这一时期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，尤其是白族，他们的伦理著述都是直接用汉文写成的，他们中的一些上层文人大都具有较深厚的汉文功底和汉学造诣，因而其伦理思想和道德观念也总是带有日趋汉化的特

点。

1. 白族的《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）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）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，不能在二者之间画等号。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，唯中唯一而已。”认为“心”是“性之神识动而为心。心者，感物而动之谓也。半明半蔽，半通半塞，其象如此。”所谓“意”，是“心识发而为意。意者，为物所惑之谓也。明少蔽多，通少塞多，其象如此。”而“情”，则是指“意识流而为情。情者，为物所蔽之谓也。忘己循物，背觉合尘，昏蔽太甚，塞而不通，其象如此。”故在李元阳看来，性与心、意、情之间是有本质差异的。因为“心、意缘物

而起，物去而灭。其名为识，虚假之物也。性则物来亦不起，物去亦不灭，了然常知，真实之物也。”并强调“夫性，心意情况，其地位悬殊，状相迥别，唯彻道之慧耳，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。

2. 白族的《迪孙》中的伦理思想

《迪孙》是清代白族著名学者高翥映（1647—1707）的伦理学著作。高翥映，字雪君，号问米居士，云南姚安（今楚雄彝族自治州姚安县）人。其先祖高氏家族累世为云南重臣，如在宋代白族割据的“大理国”政权中，数代为宰相，元明清实行“改土归流”，又世为土司。高氏家族历来重视云南与内地的往来和联系，在积极引进和传播汉族的先进思想和文化（包括伦理道德）方面作出了重要贡献。受其家世的影响，自幼精通汉学，尤对儒学有颇深的造诣。他17岁时袭姚安军民府土府同知，30岁时让此职于其子高映厚。后吴三桂事变，清军复滇，高翥映“以只身单骑殄大逆制溃军，天子鉴其忠悃，特授予参政”。旋退居结磷

山学馆，从事教学和著述。经他后迪教育过的学生，进中者 22 人，登乡荐者 47 人，游庠者 135 人，在为发展云南教育和培养人才上，功勋卓著。高翥映一生著作甚丰，据统计达 81 种之多，《迪孙》即为其中之一。

《迪孙》，意为开导、后迪、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翥映所撰家谱中写道：“翥映慈祥在抱，喜施济。凡施药、施棺、养老、放生、掩骨、埋骸骨及一切拔困之事，皆捐资为之，无所吝事。”说明高翥映的“重民”思想与“爱民”行为是融为一体的。他还强调，既然百姓即民众是国家的主体或根本，那么作为一国之君，就应当对民众的生活状况“要知之确，而后行之有序，不然，用顾畏于民口，民口甚于川，防之难矣哉！”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，这就叫作“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霁映，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，故而受到康熙皇帝“鉴其忠悃”，特授予参政之职。可见，高霁映的“重民”、“爱民”、“知大体”的思想是互相关联、互为因果的。

高霁映非常重视道德的功能与作用，他说：“凡百，唯修德之足恃”。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“唯止至善，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，乃无所歧以为异者”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传统的重要伦理学著作之一。

（八）满族伦理道德文化

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

该书作者奕訢出身皇族，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。

奕訢在《乐道堂文钞》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，在奕訢看来，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，何有法治乎？”即是说，政权必须要人去掌握，而没有人，则只不过是空架子。只有有了人，才谈得上治法。也就是说，必须先有人治，而后才能有法治。但是他又认为，社会是由众生组成的，民才是统治的根本所在，只有“足民”，才能使国家基业巩固。因此，无论是帝王还是圣贤，治世的目的都是为了治民、为民。他说：“天生民而树之君使司牧之，君与民一体也，足国必先足民。”“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觐之。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，德之臧否于民觐之，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“于民觐之”的思想，与“民为邦本”、重在人治的思想是一致的，都是强调不能漠视民众的利益和疾苦。

奕訢在《乐道堂文钞》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，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，继焉罔念锢之于内，欲之为害非一端也。其几也，

伏于隐微，若有不可制之形；其发也，迭为攻取，又有不及制之势。噫！嗜好之中乎人心也，奢侈因之，淫佚因之，怠荒傲慢因之，凡人视为可欣可美之事，必求之而必得之，其害可胜言哉？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，徇乎习之所染，以声色货利为可欣可美之事，久而失其固有之良，即或知为欲之所汨，有时悔悟而势有所不得而遏也。”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，如囊内之有君臣民为所宰制而不敢越厥志也。”奕訢所讲的“道”，即是“理”，认为它是“大中至正”的，故它能“综乎万变”、“统乎一尊”。在奕訢看来，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”。奕訢强调，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，奕訢的“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。

（九）壮族、彝族和布依族伦理道德文化

1. 壮族的《传扬诗》中的伦理道德文化

壮族是中国少数民族人口最多的民族，主要聚居在广西壮族自治区、云南省文山壮族苗族自治州，少数分布在广东、湖南、贵州、四川等省。壮族是由中国古代越人的一支发展而来，壮族有自己的语言——壮语，属汉藏语系壮侗语族壮傣语支。

壮族的《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广大地区，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，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”。而穷人过的是什么日子呢？“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，发出愤愤不平的呼声：“山上石垒石，平地土无垠，天不会平算，

地不会均分。当初立天地，这样分不平”。由不平到愤慨，由愤慨到反抗，以至于公开要求揭竿起义。“虽说同种又同宗，为何有富又有穷？百思不解理何在，举旗造反上京城”。这是壮族劳动人民阶级觉醒意识的表现。人们不堪于阶级压迫和经济剥削，盼望着早日出现一个人人平等、无贵贱之分的理想社会。“近邻是兄弟，远客是朋友”；“劝你有钱人，莫欺穷家汉。人皆父母生，家贫人不贱”；“家富莫炫耀，官高莫压人”；“须以上补下，搭配才公平”。这种理想社会尽管要通过在先进政党的领导下，彻底消灭阶级压迫和经济剥削的制度才能实现，但广大劳动人民已经能够认识到这一点，却是难能可贵了，这为后来所进行的推翻封建制度的革命斗争奠定了思想基础。

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

2. 彝族的《西南彝志》中的伦理道德文化

彝族具有悠久的历史 and 古老的文化，主要分布在云南、四川、贵州三省和广西壮族自治区的西北部。彝族人世代在云贵高原和康藏高原的东南部边缘地带的高山河谷间生产劳作，繁衍生息，神奇秀美而广袤丰饶的土地养育了一代一代的彝族人，也孕育出彝族人悠远的历史和朴素多彩的民族文化。彝族有自己的语言文字和自己的历法，彝族语言属汉藏语系藏缅语族彝族支，彝

文是彝族文化的瑰宝。

彝族的《西南彝志》内容丰富，涉及的范围广泛，被誉为“百科全书式的巨著”。该书记载彝族先民对宇宙起源、人类历史的认识，论述“八卦”、“河图”和“经络”原理以及彝族古代天文历算。

《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”。

《西南彝志》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，“强者做了主，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”。该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”，“旨天开地辟，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、和平与安宁。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。

3. 布依族的《黄氏宗谱》中的伦理道德文化

布依族是西南地区一个古老民族,主要分布在黔南地区和黔西南两个布依族苗族自治州,以及贵州安顺地区的关岭、镇宁布依族苗族自治县,紫云苗族布依族自治县,贵阳市、六盘水市也有部分布依族聚居。此外,贵州省毕节、遵义、铜仁地区,黔东南苗族侗族自治州,云南省曲靖、红河和四川省凉山彝族自治州等地也有少量分布。布依族中的“布”在布依语中为“人”、“族”或“民族”之意。布依族有本民族的语言,属于汉藏语系壮侗语族壮傣语支。

《黄氏宗谱》是贵州罗甸县土司于明成化二年(1466)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)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 400 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：“沐雨栴风，鞠躬尽瘁，无非以忠君爱国传家之意。故祖训八条，首以忠爱展其端。全忝旧世，追维往训，推广数教诲之心。先申忠爱之义，用是以尔子孙等宣示之。孔子曰：‘臣事君以忠，是知为臣之道。无他，为在忠为已矣。’益忠始能敬尔在公，忠始能慎乃有位，忠始能惨惨畏咎，忠始能蹇蹇匪躬，忠始能致其身而不顾其身，忠始能敬其事而鲜败其事……有官守者，食其土当报其恩。为其臣当敬其事。受恩不报，非忠也，执事不敬，非忠也。我事君不忠于君，民事我亦不忠于我，上行下效，若是其甚可不惧欤。夫为臣不忠，独不思君之所赐，我以斯土者何为，而我之所以守斯土者又何为？”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。孝唯在乎色难，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，尔弟子当咨稟焉。执尔颜坐必安，正尔容听必荣，有赐不敢辞，有对则必让，于豆觴则受其恶，于衽席则坐于隅，行宜后而莫先，居宜下而莫上……在朝为忠义之臣，在行间为忠勇之士。尔子孙宜体其意，务使出于心诚，竭其力之既尽，一念孝悌，积而至于念皆然，身体力行……尧舜之道，孝悌而已。”《黄氏宗谱》不仅把“孝悌”看成是“天经地义人行”之事，而且将其视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，勿围娣媳之妒；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，疴痒为之相关，悲

欢为之相应，则宗族亲睦，则祖宗默慰，俾尔炊而昌矣。”在宗谱的作者们看来，宗族问题不仅是“明人道”的重要内容，而且只有巩固和维系这种关系才能使“宗族和睦”、“祖宗默慰”、子孙“炊而昌”，绵延不绝。

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

三、少数民族伦理道德文化的现代作用

在中国社会主义现代化事业进程中，少数民族伦理道德文化的研究越来越受到人们的重视，研究少数民族传统伦理道德文化的气氛也越来越热。这种“民族伦理道德文化热”的现象，不仅在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，而且少数民族传统伦理道德文化也影响到中国正在加紧建设的社会主义市场经济，反映了中华民族为实现社会主义现代化需要更多的思想道德文化资源的实际。中华民族有着丰富的伦理道德文化资源，少数民族传统伦理道德文化是重要组成部分，搞好少数民族伦理道德文化的研究不仅是民族文化研究所需要的，而且更重要的是发挥它在建设社会主义市场经济中的作用，在这方面，少数民族伦理道德文化与社会主义现代化建设方向应保持一致，少数民族传统伦理道德文化的现代价值需要肯定，在经济社会转型过程中少数民族传统伦理道德文化也

存在着重建和调适自身的问题。

（一）少数民族伦理道德文化在社会主义市场经济中的作用

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，以致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比重，在过去商品经济尚未得到充分发展的情况下，又被卷入社会主义市场经济轨道，可以说是属于一种跳跃式的发展类型。本来以自然经济为显著特点的少数民族经济，一直是受其传统道德观念所制约，现在被纳入到社会主义市场经济轨道后，其传统道德观念与社会主义市场经济的矛盾、冲突及其反差无疑是非常巨大的。但是，二者之间并没有存在着不可逾越的鸿沟，问题是怎样进行耦合，即协调和接轨。因为既然少数民族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。

少数民族伦理道德文化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伦理道德文化的这一作用，问题是怎样发挥其作用。我们认为，当前最主要的，就是在其原有传统美德的基础上制定出一套既符合人们意愿，又有利于社会主义市场经济发展的道德规范体系。这个体系，在个人道德方面，包括诚实守信、正直善良、礼貌待人、谦虚有礼、富有同情心等；在恋爱婚姻方面，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，群体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。

（二）少数民族地区伦理道德的重建与调适

面对现代化进程特别是市场经济的汹涌大潮，少数民族的传统道德观念发生这样那样的变化，已成必然趋势。为了使传统道德适应新生活和新体制，道德重建也就无法避免。问题是怎样理解重建和怎样进行重建。“重建”并不意味着以往的所有的传统道德都已全然失去约束力和激励性，变成了废物，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文化中，有很大一部分是属于“传统美德”的范畴。本章前面介绍的中国少数民族伦理道德文化以及各种社会关系中所存在的传统美德，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，传统伦理道德文化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文化与现代化进行耦合和调适，这是一项非常繁难而又棘手的工作。少数民族传统伦理道德文化与现代文明之间本来是一条有机相连的链条，但二者相连接的中间部分已被市场经济的重锤“打破”了，需要“焊接”和调适的首先是这个“被打破”的地方。如果要使破裂的部分重新连结成一个紧密的实体，最有效的办法就是进行“焊接”。但这种精神性的“焊接”比之于纯物质性的“焊接”要麻烦、复杂得多，因为这项“焊接”工作不仅需要像思想家、教育家、艺术家等“人类灵魂工程师”来参与，而且更需要我国各族人民群众的直接参与。少数民族伦理道德的重建与调适，不仅仅是一种思想观念的转变与转换，更需要通过各族人民群众的实际行动来体现。

（三）少数民族伦理道德文化的现代价值

正确认识和处理少数民族传统伦理道德文化与社会主义市场经济的辩证关系，少数民族传统伦理道德文化中存在着有利于促进社会稳定、经济发展和增进民族团结、促进人际关系和谐的宝贵的道德文化思想资源。

长期存留在我国少数民族中的许多传统伦理道德文化观念，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，绝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，绝不会去动一动。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，也无需关门抵杠，即便是房门洞开，也不用担心有盗贼来偷，照样可以安安稳稳地睡大觉。

互帮互助，和衷共济。许多少数民族的传统道德观念中，都把“一方有难，八方支援”或“有难同当，有福共享”和“患难与共，和衷共济”等看成是应尽的道德责任和义务。遇到谁家修房建屋、婚丧嫁娶等人生大事，左邻右舍甚至全村寨的人都来帮忙，决不索取任何报酬。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，其中蕴涵着崇高

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，怎么报答也偿还不完。有的民族地区甚至还专门设有敬老院。有的民族还利用一些节日对孝与不孝的行为进行表彰或贬斥，形成一种舆论监控。同样，对年小幼弱者，尽量给予关怀、照顾和爱抚，这也几乎是众多少数民族所共有的道德规范。

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。

现在中国正在加紧建设社会主义市场经济，其目的既简单又明确，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建设面临着发展是第一位的任务。谈到发展，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，少数民族伦理道德文化恰恰能起到“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伦理道德文化资源，因为二者之间存在着极为密切的关系。

其一，少数民族伦理道德文化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，少数民族伦理道德文化的复活、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，少数民族伦理道德文化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。离开了少数民族伦理道德文化的思想材料，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，少数民族伦理道德文化中所包含的真、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，因而少数民族伦理道德文化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，少数民族伦理道德文化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伦理道德文化，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。

第五章 民族和谐社会伦理

本质意义上的伦理理论，就是思考人自身各方面、人与社会、人与自然之间的价值和谐。如果我们把“和谐社会”理解为社会诸要素的融洽整合与协调发展，那么，构建和谐社会的关键就在于合理有序地规范和协调民族社会诸要素的关系，尤其要合理、有效地化解民族社会的矛盾和冲突。这需要各种社会物质条件和文化精神资源的供应，尤其需要民族道德文化资源和民族伦理规范，作为构建和谐社会的伦理支撑。

当前，中国特色社会主义的建设处于全面建设小康社会的时期，社会主义市场经济的框架已经基本确立，正处于社会主义市场经济体制完善时期，但作为市场经济必不可少的利益均衡机制却没有相应地建立。我国各民族之间、各民族内部之间的矛盾，在新形势下表现的更为错综复杂。各民族内部、各民族之间还存在着长远利益和短期利益，群体利益和个人利益之间这样或那样的矛盾。因此如何化解当代中国现实中阻碍发展的各种矛盾，排除干扰，保持社会经济的持续发展就成了当务之急。不及时解决这些问题和矛盾，就可能会损害社会的经济秩序，损害改革发展稳定的大局，从根本上影响社会主义和谐社会发展。而解决这些矛盾并不是靠我们的法律和制度就能独立解决的，它还需要借助伦理道德的约束，充分挖掘人们内在的道德力量；需要借助我们的民族传统文化的力量，发展民族和谐社会伦理来增加民族凝聚力。我们的民族和谐社会伦理正经历着巨大的“扬弃”来适应社会的发展，我们要用“和”为导向的民族伦理文化来协调和解决社会变革中的民族群体利益均衡问题。

一、民族和谐社会伦理概述

我国少数民族伦理文化的兴衰发展有着自己的特殊规律，不能机械照搬国际上一般的伦理文化发展理论和研究方法。随着改革开放的深入，我国少数民族经济建设取得了巨大的成就。与此同时，少数民族伦理文化正经历着“扬弃”的巨大变化，与现代生产方式相适应的新文化正处于形成中。在一定意义上说我国正处于民族文化大融合的历史时期。当代中国构建和谐社会，能否进一步切实结合各民族发展的实际，能否提高民族文化多元发展水平，从根本上说，取决于能否利用好民族传统道德资源，发展好、协调好和实现好民族关系，协调各民族的矛盾，实现各民族的大团结，为中华民族的伟大复兴创造“共同团结奋斗、共同繁荣进步”社会发展条件。

（一）民族和谐社会伦理基本概念

在我国实现社会和谐，一个十分重要的方面是实现民族和谐。民族和谐始终是中华民族孜孜以求的一个社会理想。这就需要在我国统一多民族社会中深入挖掘各民族的优秀的伦理道德传统，需要在民族伦理层面进行道德诠释和挖掘和谐社会伦理道德的时代内涵。我国各民族在国家的认同下，各民族不仅具有共同最高利益和核心价值，而且具有共同利益和共同的伦理道德和行为规范，这不仅因为各民族拥有共同的经济生活方式，还具有相同的精神文化符号系统，从而使民族伦理文化能够为民族和谐社会发展起到伦理的支撑。构建与社会主义市场经济新秩序、与和谐社会发展相适应的民族和谐社会伦理，在今天就显得十分必要。

近年来,西方学术话语中的“ethnic group”在引进中国以后,被翻译为“族群”或“民族”。在具体应用中,“族群”概念开始越来越多地见诸于人类学和民族学的论著之中。这一概念的使用对中国学术界习惯于使用的“民族”概念形成了从理论到实践的冲击。其原因一方面在于“ethnic group”同时译为中文的“族群”和“民族”所引起概念使用的泛化,另一方面是学术界对“族群”概念的偏爱造成对中国的“民族”概念替代性影响。体现比较明显的是国家民族事务委员会的英译名已经由原来的 The State Nationality Affairs Commission 改成 The State Ethnic Affairs Commission;《民族团结》杂志的英译名也已由原来的 Nationalities Unity 改为现在的 Ethnic Unity。而且,在外事场合,凡涉及少数民族的地方,原来的 nationality 都改成了 ethnic groups,因此在论及民族和谐社会伦理之前就有必要对种族、族群和民族这几个易混淆的概念做个区别。

早在人类社会形成初期,不同的群体是根据语言、肤色、体质、生活习惯等将自己分成不同的种类,不同的群体对区别于自己的群体有自己规定的称谓,学者们则在此基础上统一分类,形成了现在的各种习惯称谓,诸如最早的“氏族”、“部落”,到后来的“种族”、“族群”、“民族”等,都是我们沿袭或是从西方引进以区别不同群体时用的。

种族是指一个人群的生物学特征,如肤色、毛发、血型、基因等,因此它的自然意义压倒了对社会和文化意义。根据英国学者班顿(M. Banton)的说法,“种族”在英语世界所指的是“有一个从‘世系’(lineage)到类型再到‘地位’(status)和阶级(class)的变化过程”。可见种族一开始就是与血缘世系相连的,是具有共同祖先的人群或动植物的群体。

族群(ethnic groups)这一概念开始于20世纪中叶,ethnic词源于希腊语 ethnikos,它的本义是种族(race),它最初借入

英语的时候表示不属于基督教或犹太教的异教，也同时用来指外来者和“异类”，1933年版的《牛津英语辞典》中还没有收录该词，直到1972年的增补部分中才出现的。族群不但有生物性的一面，它在“血统”、“体貌”等自然特征上与种族是重合的，有时甚至还可以互相取代，但在涉及社会层面时，族群是含“种族”、“语言”和“文化”在内的一种特殊的社会组织形式。因此族群有不同于种族的生物特征，它是一种比较复杂的社会现象，是文化的产物；它指的是一种内核相对比较稳定，在一定的边界流动的人们共同体；它是各个群体、各个层面相互作用的结果；它是由语言、饮食、服饰、信仰等等构成的结合体，是建立在文化认同的基础上的。同一个族群的人都会拥有一些共识：即认为自己同文同种，血脉相连，命运相关。可见族群是源于家族，但又高于家族的，有对外排挤、对内凝聚的特点。

“民族”一词则是20世纪初通过日文进入中国后才开始传播的。我国最初用的是“族”，在西方社会中，民族（nation）通常表示政治实体，而在我国由于有55个少数民族，民族就被广泛应用于我国的各少数民族。由于我国在社会发展中对前苏联经济、文化发展模式的借鉴和吸收比较多，因此我们国内通行的对民族的定义是采取斯大林1913年在“马克思主义和民族问题”一文中提出的，即我们今天通用的“四大特征”：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。斯大林认为要成为或被定义为一个“民族”，这四条标准是缺一不可的。从斯大林的民族定义中可以看出，民族一词带有明显的政治实体的意义。

对于国内这几年的争议，很多学者发表了自己的见解，社会学界泰斗费孝通先生就曾指出：“我将把中华民族这个词用来指称现在中国疆域内具有民族认同的十一亿人民。它所包括的五十

多个民族单位是多元，中华民族是一体，它们虽都称‘民族’，但层次不同。”这里，费老先生提到的民族单位就是“族群”（ethnic groups），而中华民族就是“民族”（nation）。因此按费先生的说法，我国可以说是由各个族群并存形成一个中华民族的一种现实格局，虽然各个族群内部都是由一定的语言、饮食、服饰和信仰等构成，各族群成员有不同的礼仪规范和活动准则，但55个少数民族和汉族同呼吸，共命运，共同维护中华民族的统一和持续发展。

北京大学的马戎教授也认为现代汉语中现有的“民族”应该作“族群”（ethnic groups）解释，而“中华民族”应该在“民族国家”（nation—state）的概念框架中才能理解。马戎的族群论所提供的解释是，“56个民族”就是“56个族群”。其实在国际法律用语中，nationality 与 nation 一样具有“主权意义”，表示国籍。这显然不符合我国少数民族作为中华民族一分子的现实，在越来越多的政治外交和学术交往中，容易引起歧义，这既不利于交流，也可能为敌对势力所利用。比较而言，在英语国家，nation 一词通常与民族—国家联系在一起，暗含民族自决，具有提出独立建国的“合理性”。鉴于这样一个现代国际背景，我们“引进”和研究族群理论应当说是非常必要的。而且，从国内来看，目前中国作为凝聚汉族和各少数民族的象征符号正在形成和巩固，作为民族—国家（nation）的中华民族，其中至少包含着56个民族 nationalities（如果按照族群即英文的 ethnic groups 划分，可能比这个数要多）。我们使用“族群”这个概念主要是在学术界，尤其是社会文化人类学，因为它作为文化—心理认同的共同体，比较适合学术研究。族群（ethnic groups）的本质是认同，且不排除多种认同，与统摄诸族的现代国家并不矛盾。它不像民族这个政治—文化概念，一定要提出领土要求。可见关于民族的译名和使用，学术界一直存在分歧。近年来，港台

学者首先将少数民族译成族群 (ethnic groups), 以适应现代变化之需。内地学者也很快开始使用, 并展开了讨论和研究。

综上所述, 民族一词更倾向于表示政治实体, 是个政治文化概念, 而族群是个非政治性实体, 是语言, 宗教和文化习俗的统一体。两者的本质差异在于它们是否具有政治属性。本文就力图根据现实国情和国际做法, 认同中国目前的 56 个民族应称为 56 个族群比较合适, 但不能排除仍旧会有称为民族的做法。

(二) 民族和谐社会伦理内涵

本质意义上的伦理理论, 就是思考人自身各方面、人与社会、人与自然之间的价值和谐。“和谐社会”的伦理学内涵, 主要表现在“和谐社会”是一个社会诸要素的融洽整合与协调发展, 合理有序地规范和协调社会诸要素的关系, 尤其要合理、有效地化解各种社会矛盾和冲突。而道德资源和伦理规范就是化解这种矛盾和冲突的主要支撑点之一。所谓民族和谐社会, 主要指不同民族地区之间的和谐, 包括发达民族地区与不发达民族地区、主体民族聚居区与少数民族聚居区、自治区内部的主体民族与其他少数民族之间的和谐。实质上是国家、民族、种族之间的和谐。民族社会之间的和谐是个错综复杂的大系统, 其层次的划分还可以进一步探讨。

马克思曾经指出: “人们奋斗所争取的一切, 都与他们的利益有关。”^① 恩格斯也说过: “每一个社会的经济关系首先是作为利益表现出来的。”^② 也就是说伦理关系的实质是人们之间的利益关系。道德是调节人们之间的这种利益关系的价值取向和价值态度, 它以“应该”这种价值判断告诉人们如何处理相互的利益

① 《马克思恩格斯选集》第3卷, 人民出版社1972年版, 第82页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷, 人民出版社1972年版, 第537页。

关系。伦理道德则是一种社会意识，是人类社会善恶标准的行为准则和规范，无论任何时代、任何社会、任何民族、任何阶级和任何从事任何职业的人以及婚姻家庭关系中，都有人们自己对善恶的评价准则和道德观念。伦理道德作为一种价值学科，其着眼点或根本的价值导向总是指向社会整体的普遍价值和长远价值，高度关注各个民族交往关系和社会关系的和谐，推进不同民族积极参与社会合作与实现各个少数民族自我完善的统一。马克思主义伦理学把伦理道德现象看作一种普遍的社会历史现象，把伦理关系看作是一种特殊的社会关系，肯定了经济利益与道德的内在联系，肯定了经济利益从根本上决定了道德的发生和发展。因此从伦理学的视角看，民族的伦理关系是社会政治制度的重要表达，建立和谐的民族社会伦理关系，形成良好的社会道德风尚有利于多民族国家社会的稳定和发展。

社会伦理是社会性的伦理反映和价值主张，它是人们在社会生活中形成的一种相互关系，是人们在社会生活中的行为规范和道德价值的基本原则和规范。民族和谐社会伦理即是在我们的中华民族大家庭里，族群之间，族群内部的社会生活中的行为规范和伦理规范，是各族群之间和各族群内部的伦理道德共识。它在各方面的综合基础上，把一定民族社会道德的基本价值和准则，作为一定民族社会发展的伦理基础，使之能够改善整个民族社会、各个族群内部的道德秩序，能够构建社会公共理智和完善公民道德人格的准则。民族和谐社会伦理是中国传统道德的一部分，是少数民族传统道德在现代发展的重要组成部分，也是维护民族地区社会安定，民族和睦，维系民族地区正常社会秩序的重要手段，它又是维护多民族国家稳定统一的伦理规范。民族和谐社会伦理的内涵很广，它是以“和”为主导的，历经了多元冲突、交汇融通和并存互补，不仅是各民族的智慧集合，是整个中华民族的大智慧，还是整个人类社会的共同财富。它包括自觉遵

循自然规律，保护环境资源；遵守社会秩序，民族团结，互相帮助，集体主义；诚实善良，热爱劳动，勤劳勇敢，讲究礼仪等等。它对各民族整体的社会风尚，文明状况，道德面貌等方面都有不同程度的影响。因此在构建和谐社会的今天，重新整合发展民族和谐社会伦理就成了社会发展之必须，我们要以求实的精神和态度来构建，使其成为解决民族社会发展中的实际问题的内在机制。

民族和谐社会伦理是有着自己独特的发展规律的伦理体系，它是各民族和谐社会伦理与中国传统文化碰撞和融合的结晶，是随着社会实践发展而不断得到丰富和发展的。民族和谐社会伦理是以“和”为主导的伦理体系，“和”是中国古代哲学的核心范畴之一，“和”的思想不仅贯穿于中国思想发展史的各个时期和各家各派之中，也贯穿于各民族的发展历史中，积淀为中华民族文化的基本精神，生生不息，历久弥新，不仅闪烁着东方式的哲学智慧，显示出独特的理论价值，还以独特的方式在促进社会进步、在维系多民族社会稳定、推动整个社会发展的历史进程中，发挥了不可或缺的重要作用。他们重视宇宙自然的和谐、人与自然的和谐、人与人的和谐以及人自身的和谐，几乎涵盖了宇宙世界和人类社会所有的重大关系。这些思想对构建社会主义和谐社会，对当今世界和平进程等方面都有不同程度的影响和指导作用。

由此可知，民族社会伦理是以“和”为主导的体系。“和”即和谐、和睦；它是两种以上不同要素的协调、结合、融合与和谐发展。早在战国时期的甲骨文和金文中就发现了“和”字，表示的是人们在历经战乱后对文明的、无忧无虑、悠闲自得的社会的追求与渴望；一些典籍中也有不同程度的“和”字出现，如《尚书·尧典》中“百姓昭明，协和万邦”里的“和”是协调不同的城邦使之均衡；《广韵》中“和，顺也，不坚不柔也”，为和

谐适度之“和”等。

“和”作为哲学范畴的提出是西周末年，在伯阳父史伯同郑桓公的一次“和同之辩”中。史伯提出“和实生物，同则不继”，他区别了“和”与“同”的概念，并指出“和”是不同事物之间的协调一体，“同”是相同事物的简单叠加，并不能促进事物的发展，事物间的“不同”才是事物存在和发展的基础和动力。在这里史伯强调的是“去和取同，调和之美”。从哲学的角度看，“和而不同”所揭示的是事物多样性的统一，从社会伦理角度看，强调的是人们行为处事应遵循的一般规则。到春秋战国时期，齐相晏婴则进一步发挥了史伯关于“和”的观点，将“和”引入君臣关系和国家政治生活领域，使之由自然哲学的层面上升到政治哲学和社会哲学的层面，具有了更强的针对性。晏婴在回答齐侯的“和与同异乎”时，将“和”比作“羹”与“乐”，形象地说明了“和”的不可缺失的基础性作用，并提出了“以水济水，谁能食之”、“琴瑟专一，谁能听之”、“济其不及，以泄其过”以及“相成相济”等朴素的辩证观点，强调君主治理国家也应善于倾听各种意见，“君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否”^①，君臣之间相互补充、相互启发，从而在一个更高层次上实现和谐。

从史伯和晏婴的区别中我们可以看出，“和”作为多样性的存在，是和而不同，是多元统一的整体，是相成相济的和谐。我们的族群内部，族群与族群之间的相处就是“和而不同”的结果。没有“和而不同”的思想指引，我们的国家陷入的是生灵涂炭和民不聊生，各族群间则会陷入无休止的战乱和纷争。因此，强调“和”，追求统一是中国历史的主流，这种各种政治势力都执著追求的统一是在“不同”基础上的“和”，不是雷同，不是

^① 《春秋左传》之《左传·昭公二十年》，华夏出版社2000年版，第6页。

开历史的倒车。这种中和与和谐思想更是我们中华民族多元一体格局形成的哲学基础。各族群以中华民族实体即“一”的利益为先，团结同心，同时承认各族群“多元”之间的差别，追求各族群在保持自己特色的前提下共存。从而在整个社会形成一个稳定发展的社会秩序，保证中华民族实体各组成部分的协调发展。

（三）民族和谐社会伦理特点

在漫长的中华民族多元一体格局形成的历史发展长河，在不同文化区系间的交流过程中，不同的族群用自己特有的伦理文化方式为促进国家的统一和稳定发展作出了贡献。在这种协调发展中萌芽和发展起来的民族和谐社会伦理就有着与其他社会伦理不同的特点。

第一，时代性与阶级性。关于民族伦理道德的时代性，德国工人哲学家狄慈根曾经说：“时代不同，道德也不同。”^① 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，一方面受到各族人们的物质生活条件也就是经济关系的制约；另一方面也必然会随着各民族社会关系的变革而发生变化。因此，民族伦理道德总是具体的和发展变化的，不同历史时代的民族由于受其生产方式制约而总是会出现不同的伦理道德类型。正如恩格斯所说：“社会直到现在是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德，它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被压迫阶级变得足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。”^② 因此，各民族中不同阶级道德的根本原则、体系结构、基本特点和主要规范等，必然会打上阶级的烙印。

^① 《狄慈根哲学著作选读》，三联书店 1978 年版，第 76 页。

^② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 435 页。

第二，继承性与可变性。任何民族伦理道德的产生和发展，都有一个承前启后、前后相续的历史联系过程，割断民族伦理道德的历史联系与继承性，只能得出历史虚无主义的结论，这显然是错误的。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，去其糟粕，取其精华，吸收各民族伦理道德中积极有用的因素或成分，充实、丰富和完善人类思想的精神宝库。民族伦理道德产生于原始社会，其基点是原始社会的氏族、部落道德，最大特点是全民性和统一性。经过了阶级社会的发展，民族道德发生了很大的变化，但它始终是对已有民族伦理的继承和发挥。所以，民族伦理道德的产生和发展，是一个动态的而非静态的变化过程，是继承性与可变性的结合。

第三，自发性与朴素性。解放前，就整体而言，大多数少数民族的生产方式仍然比较原始，生产工具简陋，生活居住条件低劣，家庭、婚姻等伦理关系有的还处于“无序”状态，意识形态领域中的道德观念大量保存着原始道德观念遗迹等。在这种情况下发生的伦理道德观念，往往带有自发性的特点。与自发性相联系，少数民族伦理道德还具有朴素性的特点，表现为：缺乏完整、系统的理论，无法解释丰富多彩的道德现象，缺乏深入的理性思考和必要的研究。

第四，民族性与交融性。所谓民族性，指为本民族全体成员所共同具有的不同于其他民族的那一部分的特有的属性。不同的民族在其实际生活中所依据的道德评价标准和价值尺度总是有所不同的。但民族又不是孤立存在的，在其发展的过程中，总是同其他民族在经济、政治、文化等方面发生联系和交往。中国的“大杂居，小聚居”民族分布特点，必然使各民族的伦理道德相互渗透与交融，民族发展的程度越高，民族间的壁垒就越容易受到冲击，甚至被打破，民族间的交融与渗透更加明显。

第五，权威性与宗教性。由于历史、社会的原因，同时还有自然环境、居住条件等因素，中国少数民族生产力水平相对普遍较低，道德水平相应落后，人们总是习惯于把本民族长期以来约定俗成的行为道德戒律，可能当成纯粹是外界赋予的确定不移的法则，道德上的“他律”强于道德上的“自律”。风俗习惯、民族禁忌和民族首领的威信，就是“天意”、“圣旨”丝毫不得违背，只能盲目地服从，尤其是在我国边远山区的一些少数民族，这种情况更为明显和突出。

民族和谐社会伦理是各民族长期的道德实践与中国传统道德文化融合的结晶，是各民族群体道德生活中形成的伦理共识，是我国 56 个民族道德生活的伦理基础，它是随着社会经济的发展而发展的。因此，构建与和谐社会相适应的民族和谐社会伦理就要研究各民族群体生活中的道德现象，还要特别研究与社会主义建设相适应的具有民族道德特色的文化，以适应社会生活发展的需要。

二、民族和谐社会伦理与多元一体民族格局

在我国实现社会和谐，一个十分重要的方面是实现民族和谐，民族和谐始终是中华民族孜孜以求的一个社会理想。自古以来，我国构建民族和谐社会从没有离开民族和谐社会伦理的理论支持和道德实践，这是构建和谐社会的重要内容。

（一）中华民族多元一体格局

1. 原始社会族群的和睦意识

马克思主义认为，人的意识不是脱离物质而独立存在的“无本之木”，它是物质反映特性长期演化的结果，是客观世界的主

观映象，它的本质是在客观性基础上的主观性和客观性的统一。族群意识也一样，它不是先天遗传而来的，而是在后天环境中逐渐萌生、明晰并不断发生变化的。所谓族群意识，就是从属于一个族群的成员，对本族群区别于其他族群的一些共同特征的认知与接受，并内化为一定的行为模式，是人们在族际交往中形成的关于本族群自己归属于某个族群的观念。可见族群意识是当一个人 与外族相遇时，在 与他族人进行交往时，才会产生的一种将自己归属于某一个民族共同体的意识，才会产生的一种对自己所属族群利益、安危、生存等方面的认识和关心。可见族群意识是在需要区分本族群体和他族群体时才会产生的。族群意识并不是一成不变的，在族群发展的不同阶段，族群认同的要素结构不同，共识的程度也不一样。一般来看，族群认同的要素主要有体质、相貌、服饰、语言、文字、传说、象征符号、宗教、生产生活方式、习惯法等等。

原始社会由于自然环境的恶劣，生产力水平的低下，光凭个人的力量根本无法抵御野兽的袭击和外族的入侵，因此人们不得不将自己融合在氏族或族群组织这一共同体中。因此在原始氏族时期，血缘氏族集体既是原始社会“天然的”生产力，又是氏族成员个人利益和社会利益完全融合为一体的基本的社会经济单位，因而维护本族群利益和本族群意识就成了最高的道德要求。恩格斯曾指出过：“在原始社会的各个族群集体中，没有军队、宪兵和警察；没有贵族、国王和总督；没有地方官和法官、没有监狱和诉讼，但一切都是有条理地进行的，社会秩序也是有条理的，一切问题的解决依靠的是原始的风俗习惯和观念来进行的，诸如公有观念、平等观念、互助观念等。”^① 法律是阶级社会的产物，而原始民间朴素的道德风尚则在阶级社会产生之前就已经

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第534页。

存在,在中华民族发展的源头,就孕育了自我发展的方向。在我国氏族血缘社会共同体时期,据史书记载,那里奉行着“天下为公,选贤与能”、“讲信修睦”的朴素道德风尚。传说中的我国原始社会里炎帝是上古姜姓部落首领,姜姓是西戎羌族的一支。黄帝之族原先游牧于北方。虞、夏二代尊黄帝为始祖。传说尧为部落联盟领袖时,由四方部落首领推举舜为继承人。舜时的少数民族,西有戎、折枝、渠庚、氏、羌,北有山戎、发、息慎,东有长夷、鸟夷,南有交口等。禹的继承人皋陶,偃姓,是夷族。皋陶死后,伯益被预定为禹的继承人,也是夷族。所以在华夏族的祖先中,很早就包括一部分原属羌、夷等族的成员。这时期道德思想萌芽了,《尚书·尧典》说:“帝尧曰放勋,钦明文思安定,允恭克让,光被四表,格于上下。克明俊德,以柔九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦。”俊德,即美德。明俊德的目的是亲睦九族、协和万邦,求得民族之间的普遍和谐。尧、舜、禹还最早确立了民族关系的“敬德慎罚”原则。舜时使契为司徒,确立了“敬敷五教”、“慎徽五典”。“五教”即后来孟子解释为“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”,“五典”即《左传》上讲的“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”。尧、舜、禹本人亦是最好的道德典范。大禹治水,三过家门而不入,被人们传为美谈。这时中华大地不同民族和不同文化正开始急速相互融合,中华民族发展的方向正由此产生。

至大禹治水,后建立夏朝时,不仅通过三苗、东夷等地方文化的融合,形成了以黄河中下游的中原地区为中心的华夏文化圈。经过夏文化的发展,到殷、周时代,中国历史上形成了统一的华夏民族大融合的局面。特别是周初武王、成王时出现了反映这一历史事实的“中国”概念,《尚书》和《何尊》铭文等反映了当时贵族社会对王城和边疆不同地域的各族人民的政治态度和管理方式。西周开始实行王畿与诸夏不同的政策,一度造成“成

康之际，天下安宁”，四十年不用刑法的局面。

因此处于原始社会阶段的各族群的风俗习惯和观念，是原始族群伦理道德的萌芽，是人类伦理道德的最低起点，他们讲信修睦，以和为主导，他们都有天然自发的服从集体的需要，自发地与集体融合为一体，他们遵循的是各族群之间的和谐相处。

当然各族群在生产力比较低下的生活状况之下，在氏族利益的冲突上难免会出现血亲复仇这种愚昧现象，但同处于一片蓝天下，他们追求的是各族群的和平，强调整个社会的和平和共同进步，都希望能在与他族的共识中获得自身的生存，要“和而不同”，如都要敬畏自然，要与自然和谐相处；要和睦亲邻，保持很强的族群凝聚力；坚持人人平等，勤劳勇敢，诚实守信，谦虚谨慎等等。这些以“和谐”为主线的“和而不同”使得我们的中华民族历经几千年的历史依旧保持稳定的状态，我们就是在这种发展过程中逐步形成了以中华民族为主体的多元一体格局。

2. 中华民族多元一体格局的形成

中华民族是个统一的多民族大家庭，虽然中间也有过各族群的分分离离，但总的趋向始终是合的，但我们这种和睦的大家庭并不是一开始就形成的，而是个逐步形成的过程，因此如何处理中华民族的结构问题很是关键的。中国民族学、人类学和社会学界的泰斗费孝通先生，对旧中国遗留下来的棘手的民族问题进行了全面梳理和研究，探索着一条在社会的不断发展中逐步予以解决的道路。他在1989年夏天赴香港中文大学作学术讲演，主题就是关于中华民族的“一”与“多”之关系，他将数十年思考与研究成果汇集成讲稿，题目是“中华民族多元一体格局”。在这篇文章中，先生初步走出了多年郁积在民族研究上的困惑，提出了一些值得继续探索的观点：即标志着一个新的族群关系理论体系的诞生的杰作——《中华民族多元一体格局》。在书中，他这样阐述：“中华民族成为一体的过程是逐步完成的……在新石器

时期在黄河中下游就有不同的文化区，在这些文化区逐步融合出现汉族的前身华夏的初级统一体，当时长城外牧区还是一个以匈奴为主的统一体和华夏及后来的汉族相对峙。经过多次北方民族进入中原地区及中原地区的汉族向四方扩散，才逐步汇合了长城内外的农牧两大统一体。又经过各民族流动、混杂、分合的过程，汉族形成了特大的核心，但还是主要聚居在平原和盆地等适宜发展农业的地区。同时，汉族通过屯垦和通商在各非汉民族地区形成一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体，并取得大一统的格局。这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强的压力下形成了一个休戚相关的自觉的民族实体。”^①

细分析上段话，“多元一体格局”可概括为：中华民族是包括中国境内 56 个民族在内的民族实体，是包括 55 个少数民族在内的统一体，并不是把 56 个民族简单加在一起的总称。中华大地共同的生存土地使得 56 个民族已天然地结合成相互依存的统一而不能分割的整体，费老先生在《中华民族多元一体格局》中指出：“同时，汉族通过屯垦移民和通商在各非汉民族地区形成一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体。”^② 在这里，中华民族是指在中华大地上汉族与其他 55 个少数民族之间形成的具有多元一体关系的民族共同体。在这个民族实体里所有归属的成分都已具有高一层次的民族认同意识，即与中华民族一体共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的感情和道义。这种共同的感受就是各民族

① 费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社 1999 年版，第 35 页。

② 费孝通：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社 1999 年版，第 35—36 页。

之间的多元一体关系。这个论点后被陈连开先生引申为民族认同意识的多层次论。多元一体格局中, 56 个民族是基层, 中华民族是高层。格局的形成是个从分散的多元结合成一体的过程, 不同层次是可以并存的, 高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同, 中华民族的形成是传统文化延续和继承的过程, 是始终以各族群的“和”为主线的渐进过程, 是汉族和各少数民族之间的和谐发展逐渐形成的多元一体关系的过程, 这种多元一体格局的形成不但促进和维护了国家的统一和稳定发展, 也是凝聚和团结各民族的纽带, 是促进各族群共同发展的动力。

3. 中华民族多元一体格局的历史发展

从上面我们可以知道, 费孝通先生认为中华民族多元一体格局的形成是个历史的发展过程, 他把这个过程分为三个阶段。

第一阶段是格局的形成时期。这一时期又可分为三个阶段: 一是新石器时期在黄河中下游有一些不同的文化区, 在这些文化区逐步融合出现汉族的前身, 多元一体格局开始孕育和萌芽, 即华夏民族初级统一体的形成。二是汉族的形成, 从华夏核心扩大为汉族核心。自汉族拥有黄河和长江中下游的东亚平原后, 就开始吸收其他族群, 或是深入其他族群, 汉族就犹如滚雪球的核心一样越滚越大, 最后就逐渐形成了一个网络。三是中华民族作为一个民族实体的形成即两个统一体的汇合。其实在远离文明时代的原始社会各族群之间的差异是很小的, 只是在进入文明社会后由于自然条件和生产生活环境不同, 各地区各族群之间的差异才显现出来的。各大文化区系间的交流和彼此认同则加速了不同群体的交流, 到清朝时期最终形成了一个统一的民族实体。

第二阶段是这一格局的危机时期。鸦片战争开始时, 我们统一的民族实体才刚形成不久, 马上面临的就是西方列强的入侵, 西方列强强加在中华民族身上的不平等使得中华民族在政治、经济、文化等方面均有不同程度的影响。但西方列强的打击并没有

使我们的民族一直处于落后和被挨打的境地。面对列强的入侵，作为自觉联合形成的中华民族实体，在争取中华民族独立解放的斗争过程中，中华民族的整体性逐渐被认识，从而由自发联合到自觉联合，最终形成自觉的民族实体。所以，不管是中华民族的自在实体，还是自觉实体，都存在着“多”与“一”的矛盾与辩证的关系，费孝通先生用“多元一体格局”来表述中华民族的“多”与“一”，正是从中华民族结构的客观实际中所作的高层次的理论概括。

第三阶段是这一格局的重建时期，时间是从新中国成立至今。新中国成立后，中国共产党在马克思主义民族理论的指导下，帮助一些少数民族直接步入社会主义发展道路；同时在民族聚居区采取各种倾斜政策，成立自治区等，通过一系列的政策和措施发展各族的经济和文化，帮助后进民族发展经济和文化，重新确立他们平等的政治地位，树立他们的本民族自信心，努力将各族人民都团结在共产党的周围。但自改革开放以来，随着西方文化的冲击，我国各少数民族被卷入了这个开放和改革的大潮中来，这样过去单一的文化中心就变成了多元文化中心，汉文化在这种冲击中会逐渐失去了原来的主导地位，文化的向心力大大减弱，这在无形中给我们多元一体格局的重建带来了一定的难度和压力。

可见中华民族多元一体格局的形成，不是一开始就有的，而是在长期的历史发展过程中，是各大文化区系间的交流和彼此认同；是汉民族与少数民族在长期的历史发展进程中彼此交流、互动发展的结果；更是各少数民族间自古以来相互帮助、相互交流、相互联系的结晶。它是“和而不同”原则处理民族关系的结果，它一经形成就有一定的稳定性，对我们统一多民族国家的团结和稳定发展有一定的协调和向心作用。

（二）民族和谐社会伦理规范

历经数千年漫长的历史发展过程，随着生产活动和社会活动实践的逐步扩大，在不断地调整民族内部和与之毗邻的其他民族之间的族际和人际关系的过程中，各民族和谐社会伦理思想不断发展和丰富，各族人民的伦理共识逐步形成了独具特色的民族和谐社会伦理思想。这些规范涉及各民族的劳动伦理、婚姻家庭、文化伦理等方面。和谐、自由、平等、公正、和平、安宁等社会观念和勤劳、节俭、诚实、正直、孝顺、团结、互助等伦理观念，成为民族和谐社会伦理思想的核心和主流。这些观念通过独具民族特点的各种形式，长期导向和规范着各族人民的日常行为，是民族优秀的传统文化的重要组成部分。

1. 族群与自然和谐

千百年来积累在我们的惯性思维中，凡涉及伦理道德的必是人与人之间的关系，忽视了人与自然的关系也是需要用伦理道德规范来约束的。自从有了人类开始，人类最早面对的就是大自然，是自然提供给我们生活和生存所需的物质资料，个人离开了自然无法生存，人类离开自然，人类就将会走向毁灭，这是个很恐怖但也是个不争的事实。马克思主义创始人认为，人与自然的关系是人类存在和发展的永恒主题，人与自然的关系和人与人的关系相互影响，互为前提。因此我们的祖先从一开始就从各个层面来研究人和自然的关系，在这个不断探索的过程中，人们虽然出现过这样或那样的失误，但认可要与自然和谐发展是一直就有的。在人类社会初始，由于生产力的低下，自然环境全权决定了人类的生存，决定了人类的各种行动，在人与自然的关系上，主张天人合一，肯定人与自然界的统一，强调人类应当认识自然，尊重自然，保护自然，而不能破坏自然，反对一味地向自然索取，反对片面地利用自然与征服自然。

追求人与自然和谐交融的境界，追求“天人合一”一直就是中国人道德价值的最终目标，我们的族群也一样。当一个族群在相对封闭的环境中与自然共存时，这种渴望人性本能的自由与公众道德约束的对应，无疑是和谐统一的。正是本着对自然的热爱，居住环境相对较恶劣的各族人民辛勤劳动，通过自身的劳动来实现自身物质上和精神上的满足，追求的是风调雨顺，林茂粮丰，太平安定，生活富足，与周围人和睦相处，而且他们在保护生态环境方面也积累了丰富的经验，提出了很多的规范和禁令，这些质朴的追求是少数民族永远充满活力的精神源泉。因此各个族群与大自然之间始终是和谐相处的。在人与自然之间，各民族都提倡人道主义、保护动植物、爱护环境等。当然，关于这个方面，有的民族是从社会生活实践得来的经验，也有的甚至将其上升为本民族的图腾崇拜，如因感恩耕牛的辛苦，苗族有“牛王节”，要求善待耕牛，还有一些民族的“万物有灵”信仰和宗教观念对自然环境和自然万物的保护也是非常有利的。他们强调要遵循自然规律，要保护环境资源，但他们都与大自然的和谐更多地表现在他们对大自然的敬畏感和被动感，总期望自己能与其和谐相处，以免失去生存的根据地。为此他们有一些和自然和谐相处的方式。这种和谐方式在很多少数民族的神话中都有记录，比如壮族的《布洛陀与姆六甲》、《太阳，月亮，星星》和《玛勒访天边》等，叙述了壮族的先祖们如何通过造天造地，安排世界万物来协调天上、地下、人间三界之间的伦理道德关系，从而表达了壮族先民们战胜自然、主宰自然、协调自然与人类之间关系的美好愿望。他们都要求自己遵循自然规律办事，切实使人类的活动和自然界的运行保持和谐一致，从而通过提高自然界的存在价值来提升人类的生存价值。他们根据天人合一的观念，要求以和善、友爱的态度对待自然万物，要善待鸟、兽、草、木，提出了丰富的保护自然资源的思想。布依族有些地区和山寨

就制定了《护林碑》，把封山育林、保护生态环境看作是利民利寨和造福子孙后代的大事，对破坏森林的行为进行谴责等等。这些思想在今天颇值得现代人借鉴。

2. 族群间的和睦亲善

俗话说，“远亲不如近邻”，和睦亲善是我们中华民族各族人民交往的传统准则，我国的各少数民族社会是以村落社区为基础，而村落结构又以宗族血缘为纽带，村落族群的文化传播主要是代内、代际之间的口传身授。血缘、族缘和地缘三位一体的相互重叠的村落结构，成为少数民族传统文化的社会基础。普遍的族内认同意识、重家庭和家族和睦，讲长幼辈分，守传统、重感情，习惯于邻里守望互助。我们的民族聚居区大多民风淳朴，邻里友爱，互相照应，人们团结协作，很少发生冲突，甚至夜不闭户，路不拾遗，各族之间也是在平等互助的基础上加强沟通和联系。这些和睦亲善的民族传统文化的成分，不仅存在于少数民族成员的观念、情感、习惯和行为中，在很多民族的民歌，传说中均有记载。比如哈尼族在记叙本民族迁徙的史诗《哈尼阿陪聪坡坡》中就有唱道：“哈尼人啊，走到哪里也要记住，或者你我都都是一个亲娘养，一个哈尼遭了难，七个哈尼都要帮。”很多少数民族由于居住环境、生活条件的限制，经常进行多次迁徙，因此他们特别要求族群内部的团结和睦，需要族群有一定的凝聚力。在大部分少数民族的村落中，在他们的日常生活习俗中，也是讲究族群的团结和睦，一人有事，众人帮忙；一家有事，众邻帮忙。在他们的生活中，不论谁家的婚丧嫁娶，建房造屋，大家都是主动帮忙，不需要任何的报酬，这种邻里之间的互相帮忙是由于大部分的少数民族是以家族村落形式居住和生产的，从而自觉形成了互相帮忙的习惯。比如主要居住在浙江、福建和江西三省的畲族人的婚丧嫁娶中，只要大家知道了具体的日子，就会不约而同来到当事人家中，商讨分工，彼此合作，协助主人把事情做

好，这些在今天畚族人民的生活中仍有不同的体现。维吾尔族诗人阿合买提·尤格纳克所著的《真理的献礼》中，就详细论述了穆斯林信徒如何立身处世的规范，比如要“平等待人”，而不是“嫌贫爱富”，对待他人要“谦虚和蔼”而不是“骄横跋扈”，与人交谈要“谨言慎行”而不是“夸夸其谈”等。这些对穆斯林信徒们的立身处世起了一定的引导作用。还有诸如藏族就规定要“尊高敬老，诚爱亲友，利济乡人，和言善语”等的做人法则，提出了与人相处的道德标准。还有很多少数民族热情好客、讲究礼仪的优良传统，由族群内部的友善推广到对他族的友好。当有客人来临时，他们是端茶送水、杀鸡宰羊、盛情款待，即使是不认识的人也是一视同仁，以礼相待。诸如居住在山区的畚族自称“山哈”，意即居住在山中的客人，因此有客人来拜访时，他们会拿出家中最好的食物来招待客人，路远的还要留宿，非常讲究礼仪，当有人要留宿时，他们一般是不拒绝的。

所有这些希望各族人民和睦相处的道德规范对我们各少数民族社会变迁发挥了独特作用。它不仅宣扬人与人之间的关爱，还要求人们相互之间的信任，这就为我们的民族成员提供必要的精神和情感依托以及最基本的价值依据，从而有利于缓解社会变革可能引发的社会震荡，有助于民族社会成员对社会变革的接受和认可，建立有利于各民族发展的和谐人际关系，促进民族地区的经济、文化和社会互动发展。

3. 族群自身的诚信友爱

中华民族是世界文明的礼仪之邦，历来以崇尚礼义著称于世，我们交往中的助人为乐、见义勇为、礼貌待人、谦虚谨慎、诚实守信等都是礼义的重要内容。信是规范人际关系的一个重要的道德范畴，是处理人与人、个人与集体、氏族、族群以及国家间关系的重要道德准则。诚信是个古老的道德命题，“诚信”就是诚实守信，能够履行自己的承诺而取得他人的信任。东汉许慎

在《说文解字》中说：“诚，信也；信，诚也。”“诚”的本意是真实无妄；“信”的本意是为“人言”，要“人言为信”，两者的含义是诚实不欺，可见两者在意义上是相通的。诚信不但是我们做人做事的准则，也是协调人际关系的基本要求，诚信是全社会所有人的基本要求，是各族群的基本要求，它是我们现代社会中的“底线伦理”。诚信是人们在内心道德约束的基础上与他人的诚实交往和守信用。现代社会是个强调个人自由发展的社会，但个人的自由发展又是以整体社会的发展为基础的。人与人之间的交往以诚信为准则，就能使社会的人际风貌得以改善，能缓解市场经济下人与人之间的互相猜忌，能充分挖掘人内心潜在的道德动力，这样就可以大大减少社会的交往成本。对于我们的族群来说，族群内部，族群之间的交往，都是以诚信为原则，这是种无形的资产，它可以维护整个族群社会的稳定和发展，这又会在某种程度上促进国家的进一步稳定与发展。

我们的少数民族历来是很注重讲礼守信的，他们以自身的诚信友爱来保持族群社会的和谐发展，从而保持整个族群在多族群社会的立足。如四川凉山彝族就把各种伦理道德统称为“礼”，认为为人处世不能没有礼，民间就有流传“人靠礼，桶靠箍”，“人们要有礼，牲畜要有圈”等都是讲礼守信的说明。《蒙古族谚语》中也都有描写：“待人处世别失信”，“说话必须讲求信用”，“真诚是万美之根，虚假是万恶之源”等；《蒙古秘史》中则把重义守信看成是人民必须遵守的行为准则，在他人遇到困难时要仗义相助，扶危济困，朋友之间要肝胆相照，患难与共等，都把守信和遵守诺言看成是衡量和评价人们道德品质的行为准则。维吾尔族的阿合买提著的《真理入门》，对于处理人际关系提出要诚实正直，不讲假话，决不能表里不一。藏族的第一部格言诗形式的伦理著作《萨迦格言》中就劝人们应具有“信用”这一良好品德，书中写道：“信用是最好的朋友”，“对不讲信用的人，谁敢

和他交朋友，天上的彩虹虽然美丽，只有傻瓜才会想摘来当首饰”等，强调了人们在交往和经济活动中要具备的品质。讲礼守信这一品质在我们的游牧民族中尤其突出，这是他们的游牧和生活规律所决定的，诸如以狩猎为生的鄂伦春族，他们出去狩猎一般要几天至十几天，家中无人看管，但他们家中放置的猎皮、肉和家中用具都不会丢失。以游牧为主的蒙古族，外出放牧时也不闭门，不用担心家中无人看管，所有这些凭借的就是讲信义、彼此的诚实守信和对他人的关爱。

构建和谐社会最主要的一点是成员之间的互相信任和宽容。和谐社会就是一个较少人际、阶层、族群间冲突，人人讲信修睦、崇尚辞让的社会。如何减少社会冲突，达到和谐社会的目标，这就要求全体公民形成一种自觉地讲信守礼的道德品质，形成全社会互相帮助、互相关爱、融洽相处的社会主义道德新风尚。我们的市场经济是信用经济，因此道德上就要求我们建立与之相适应的诚信原则。在构建社会主义和谐社会的今天，我们对外要诚实守信，要以信来提高在国际舞台上的知名度，对内也要诚实守信，对于族群与族群之间的交往也要诚实守信，只有各族群之间的和睦相处是建立在诚实守信的基础上，族群关系就会更加和谐，整个社会就会更加稳定，祖国就会更加富强。因此要坚决杜绝弄虚作假、坑蒙拐骗等各种丑恶现象，在全社会形成讲诚实、守信用、相互友爱的社会风气。

4. 族群社会的公平正义

追求公平正义是人类社会发展的一种进步的价值取向，是社会和谐发展的重要前提和基本特征。社会公平涉及多方面的含义，社会学意义上的公平是指社会各成员之间的社会地位，经济收入，消费水平比较接近而不出现过分悬殊；伦理学意义上的公平是指每个人都拥有平等的生存发展的权利和机会，追求公平正义是社会实现和谐的前提，没有公平正义就没有社会的和谐。我

们和谐社会追求的公平正义，就是社会各方面的利益关系得到妥善协调，人民内部矛盾和其他社会矛盾得到正确处理，社会公平和正义得到切实维护和实现社会公正所要规范的，不是个人之间的利益关系，而是要公正无私。我国是个多族群的国家，各族群虽在生活环境、人口总数、经济发展水平等方面会有一定的差异和距离，但都是国家的主人，都应有平等的地位和权利。因此建设一个公平正义的多族群社会一直是我们的追求。我国有一些族群是在新中国成立后经国家确认提前跨入社会主义阶段的，因此，他们在经济发展方面总存在或多或少的不一致。特别是市场经济体制的建立，经济的快速发展，我国各族群之间不同方面的利益变动也进一步加剧，在社会生活的一些领域，不同程度地出现了贫富差距、城乡差距、区域差距拉大，经济社会发展不协调等问题，这些现象的背后都或多或少地存在着社会不公的影子，影响了社会不同阶层的和谐相处，因此我们要努力追求各族群的公平发展。

细看历史上我们的族群是在以血亲氏族意识为核心的原始意识基础上形成的，个人利益和氏族利益是融合为一体的，在族群内部追求的是民主和平等，追求的是各成员的平等。如藏族的《问卷》就把公正列为十大道德规范之首，认为只要记住办事和处理问题时没有偏向，就能办好事情的，把公正看成是事业获得成功的先决条件。在藏族史诗《格萨尔》中分别对黑和白两种颜色赋予了伦理道德含义，白色即代表善业不同利益群体之间的关系。公平要求人们在对待人和事上必须要公平和正直，必须和正义，黑色则代表邪恶和不正义。很多少数民族中妇女的地位是高尚的，如满族就很尊重女性，女子不裹脚，执鞭骑射与男子同，家庭中素以女子持家。金后先生在《北京郊区的满族》中写道：“男女没有太大的区别，男人能干的事，女人也能干。”

以上介绍的是我们民族和谐社会伦理规范的突出体现。当然

我们民族和谐社会伦理涉及的面很广，它还包括热爱祖国、热爱劳动、勤俭持家、团结互助、敬老爱幼、追求自由平等社会等。这些在当今构建和谐社会与重构民族和谐社会伦理方面均能发挥不同程度的作用。因此，我们要在深入认识和分析我国当前各族群的利益关系的发展变化基础上，完善法律制度与政策措施，使各族群各方面的利益关系得到妥善协调，利益诉求得到统筹兼顾，从而激发各族人民创建和谐社会的积极性，促进统一多民族国家的持续发展。

（三）民族和谐社会伦理价值取向

伦理道德是人们之间利益的反映，是人类文明进步的结晶，是与现实生活息息相关的，但伦理道德也不是一成不变的，它会随着社会现实生活的发展变化而不断的进步、发展和完善。我们要构建的民族和谐社会伦理有着与现实结合的适应时代需求的价值取向。

1. 发扬爱国主义传统

一个民族文化的核心是本民族认同的文化价值观。价值观是一个社会或群体中的人们所共有的区分事物的好与坏、对与错、符合或违背人的愿望、可行与不可行的价值尺码。它是一个文化系统构成的基因。一种价值系统可以构成一个民族的“文化精神”。美国文化人类学家雷德菲尔德说：“人类学家或民族学家已经经常在研究价值，因为对于行动及物质对象的偏好，其态度具有文化上的及人格上的中心特性，但是现在却要检查这个概念，究明其本源，查明其种类，并且推展其效力。”

中华民族在长期的历史发展中，逐渐形成了各民族共同遵从的价值观念，其核心内容是崇尚爱国主义，维护祖国统一、抵御外来侵略的民族主义。“大一统”的精神在各民族中根深蒂固，新中国成立后，各少数民族坚持四项基本原则，维护祖国的统一

和安定，实现了各民族的平等、团结。目前，全国各民族人民正团结一致致力于社会主义现代化的建设中，为实现各民族的共同的繁荣而奋斗。中华民族的这种表现在主流文化中的普遍认同的价值观，就是“主流价值观”。

爱因斯坦说过：“一切人类的价值的基础是道德”，由于西方文化价值观念冲击所引起的民族社会生活方式从传统向现代的转变，这种转变振奋了各个民族人们的精神，增强了人们创造新生活的信心，但激烈的竞争、复杂的利益关系和层出不穷的新情况、新问题，也使少数民族人们的情感世界产生某些躁动和不安，人与人之间变得更陌生，彼此间无法坦诚相对。而发展民族和谐伦理和构建民族和谐社会，需要的是不同民族的交往的诚信友爱，它在呼唤着文化的人文关怀。文化体系中的情感层面是人们对自然和社会生活感性的价值判断与反映，情感对伦理、信仰有着深刻的影响。在社会转型与大的变革时期，文化作为民族精神的旗帜，对于社会有着重要的引领和凝聚作用。而文化体系中的伦理道德对于人的精神激励功能就显得尤为突出。

在经济文化全球化的浪潮中，各民族的伦理文化在更大范围内相互激荡，中西对话交流和比较将比以往任何时候都更引起人们的关注。在世界局势相对稳定，和平与对话已成潮流的今天，增强我们的民族凝聚力，增强我们的综合国力，促进国家更和谐稳定的发展是大势所趋，重新发展我们的民族伦理文化就将是我们的责任所在，我们应充分发挥我们的民族特色，用民族精神激励我们发展和前进。马克思曾经指出：“人们自觉地或不自觉地，归根到底是从他们的经济关系中吸取自己的道德观念。”^① 经济利益是道德的直接根源，决定着人们对个人利益和社会利益关系的理解与调整。在阶级社会中，经济关系将人们分成剥削阶级和

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第31页。

被剥削阶级两大对抗集团，造成了阶级利益与阶级利益，阶级利益与个人利益的对立。在社会主义社会中消灭了剥削阶级，为个人利益和社会整体利益的统一创造了条件。我们构建的和谐社会离不开伦理道德问题，离不开伦理秩序和道德氛围的支撑。因此就对有共同的历史背景，有共同的利益的群体提出了共同利益基础上的共同道德观念要求。诸如保护共同生活的自然，建立诚信的社会体制，建立一个公平与和谐的社会，人与人之间的和睦友爱等普遍原则就成为人们的共同追求。

2. 和谐民族社会的伦理支撑

和谐社会的理想要求之一是为社会主义的社会发展确立一个兼顾效率与公正的基本价值目标，使社会发展与社会和谐能够在辩证统一的基础上相辅相成，相互促进。而作为一种人类把握自身和世界的独特的价值实践与精神追求方式，民族道德伦理无疑是实现整个民族社会价值目标最基本的文化价值资源，能为和谐民族社会提供伦理支撑。因此民族和谐社会伦理的构建和谐社会的伦理支撑意义或积极价值在于：

其一，它充分地肯定并积极地参与到统一多民族社会发展的历史进程之中，承认民族和谐社会存在的“善”价值，并为其提供正当合理的价值辩护。社会主义道德体系寻求更高更合理的伦理价值理想，也就是说，它不是一般地强调社会功利或效率，而是强调整个民族社会的共同福利和共同富裕，强调整个民族社会共同体的公正与和谐。

其二，伦理道德作为一种价值科学，其着眼点或根本价值导向总是指向社会整体包括各族人民的普遍价值和长远价值，高度关注各种人际关系和社会关系的和谐，强调积极参与社会合作与实现个人自我完善的辩证统一。这种价值取向能指引当下我们各族之间、各族内部各种矛盾的解决，从而为构建和谐民族社会建立良好的社会氛围和社会秩序。

其三，一定社会的伦理道德总是在现实社会生活实践的基础上，为各种社会关系的和谐与人的自我完善提供一种具有理想的价值追求目标，对于凝聚社会民心、提升社会文化精神，从而最终为和谐社会的构建提供必要而充分的精神资源。正是伦理道德的价值性、超越性和实践性构成了和谐社会的价值支撑和精神力量。我们的民族和谐社会伦理追求的是公正有序、协调完善的关系与秩序状态，它能提供和谐社会赖以支撑的正确道德价值目标或理念。因此构建的民族和谐社会需要提升和完善民族社会价值目标和价值原则，以和谐的社会秩序和社会伦理制度作为基础和保障。

3. 实现各民族人民的自由全面发展

和谐社会主体是人，它始终是人的和谐社会，在这个意义上，和谐社会是作为人的自由全面发展的手段性价值而存在的。其一，我们构建和谐社会的价值目标始终是为了人的自由全面发展。以人为本，完善人的德性，始终是社会和谐存在的逻辑起点和价值归宿。其二，构建和谐社会的所有方面，都需要有一定理性自觉的人来完成。这就要求，构建和谐社会能够被人的自由意志所把握，并进而内化为自身的内在要求。换句话说，如果缺乏在自由意志基础上的道德自律，和谐社会将始终只存在于观念当中或自发的现实性当中。其三，人在理性自觉的基础上对和谐社会建设的认识，是人完善自身存在方式的不断深化过程。也只有在这个基础上，人才能以真正的主体性身份而把构建和谐社会并融入和谐社会当作自身完善的价值要求。从主体性去理解，这是人发挥主观能动性的源泉所在，我们的民族和谐社会伦理就是在理性自觉和自由意志的基础上激发各族人民的这种主观能动性，团结一致构建社会主义和谐社会，最终实现各族人民的自由全面发展。

和谐社会是个内涵丰富的社会，构建的关键在于人，在于人

的意识、人的素质和人的思维方式、行为方式。因此我们构建和谐社会的关键，就是促进人的素质和人的思维方式、行为方式的现代化。公民意识中最基本的是公民的权利和责任意识，而公民意识的培育，需要一个坚实的社会基础，这个基础就是公民社会，它由具有一定的权利意识、自主意识、程序规则意识的现代公民所组成，作为现代社会的公民，是权利、责任和义务的统一。现在很多公共道德淡薄现象以及公共场所的不文明行为，其根源很大程度就在于公民意识的缺失。良好的公民意识除了法律这一外在的约束外，关键还在于一种自觉的内在自我约束。我们所构建的和谐社会是积极引导和培育公民意识，提高公民素质，这就为民族和谐社会伦理的构建提供了有道德自觉的公民，加速民族和谐社会伦理的社会化、世界化。

三、民族和谐社会伦理与构建和谐社会

我国是个统一的多民族国家，各民族的团结与和谐发展是国家安定团结，长治久安的基础，平等、民主、团结、和谐的民族关系也一直是我们党和国家的追求。各族人民在长期的生产和劳动过程中，结下了血浓于水的深厚感情。自中华人民共和国成立以来，党和国家领导人一直坚持利于民族团结和民族平等的各种政策来促进少数民族地区的经济和文化发展，努力增进民族间的交往和各民族的共同进步，各族人民真正成了国家的主人。同时建立和健全了各种长效工作机制来努力促进民族团结、民族和谐，努力营造民族团结的社会氛围，坚持把民族团结教育纳入公民道德教育的全过程，纳入社会主义精神文明建设的全过程。但我们毕竟是个复杂的多民族国家，由于历史、地理、自然等原因，我国各少数民族和民族地区经济社会发展还落后于整体经济

社会发展水平，各民族间经济发展极不平衡，少数民族自我发展能力不强，民族地区的教育、卫生、社会保障仍处于较低层次，相当数量群众的生活还比较困难，大部分少数民族农民人均纯收入比当地汉族农民的收入要低很多。从我国的实际情况看，实现全面建设小康社会、构建和谐社会宏伟目标的重点和难点都在民族地区。因此和谐的民族关系是和谐社会的重要保障。

（一）民族和谐社会伦理的作用

面对新世纪、新形势的挑战，如何在构建中国特色社会主义和谐社会中继续保持各民族的和谐发展是我们必须要面对的，因此我们要充分发挥我们的民族和谐社会伦理，发挥我们民族传统文化的精华，全国各族人民一起来构建和谐中国，创立一个人人和谐的多民族国家。民族和谐社会伦理对构建和谐社会的作用体现在以下三方面：

1. 维护民族团结

在我国这个统一的多民族国家中，民族团结的历史源远流长，从古代到近代，各少数民族和汉族之间团结和睦，经济文化的频繁交流始终是社会发展的主流，成为贯穿中华民族发展的一条主线，形成了各族人民紧密团结、共同进步的发展格局，而民族团结是社会安定、国家昌盛和民族进步繁荣的必要条件。只有各族人民共同进步才有各族人民的和谐相处，才有多民族国家的稳定。我们的民族和谐社会伦理是各族人民在相互交往，取长补短的过程中形成的，在维护民族团结和进步上能发挥它特有的功能。

第一，发挥民族和谐社会伦理中的平等互助精神是维护我们民族团结和进步的主导，是正确把握新形势下的民族问题的关键。我们的各族人民是紧密相连，彼此之间是分不开的。我们的民族和谐社会伦理就推崇彼此间的平等互助，推崇彼此间的宽恕

忍让、团结和睦等。因此发挥民族和谐社会伦理中的平等互助，能加强各民族的大团结，维护社会稳定和国家统一，维护全国各族人民的最高利益，这对于全面建设小康社会，构建社会主义和谐社会，实现中华民族伟大复兴有重大意义。

第二，继续发挥民族和谐社会伦理中对自然的尊重与维护。我们的自然在工业化的浪潮中受到了严重的破坏，这不但会破坏我们生存的家园，影响我们生存的质量，还会影响到我们整个国家的经济发展和文化建设，会间接影响我们的民族团结和进步。因此我们要遵循对自然的尊重与维护，切实保护各地区的自然环境和资源环境，彻底改变先污染后治理的方针，使我们的各族人民在经济发展的同时还拥有美好的家园，这是我们民族团结和进步的基础。

第三，在民族和谐社会伦理的指导下，形成良好的社会舆论和社会风尚，我们要弘扬和发挥民族和谐社会伦理的现代价值，使其成为民族和谐社会的基本道德价值，致力于改善整个民族社会和各个族群内部的道德秩序，致力于完善各族成员道德人格。文化是族群意识的核心，文化认同是构成民族意识的观念基础，我们通过这种传统民族伦理文化的强化，促进和谐民族社会良好氛围的形成，促进各民族关系的和谐、健康发展，促进各族人民的团结和繁荣发展，最终步入和谐的民族社会。

因此，我们必须把不断巩固和发展平等、团结、互助的社会主义民族关系，努力维护安定团结的局面，维护国家的统一，作为当前工作中突出主题。要根据时代特征和新的实践要求，不断丰富和发展民族团结进步的各种活动，我们的民族和谐社会伦理将会指引我们在全社会营造民族团结的良好氛围，使民族团结进步成为各族干部群众的自觉行动；会指引我们坚持不懈地进行马克思主义民族理论、党的民族政策和民族团结的宣传教育；会指引我们及时正确处理各族之间的人民内部矛盾，妥善处理影响民

族团结的问题；会指引我们去紧密团结和依靠各族群众，最大限度地打击和孤立一小撮分裂主义分子，粉碎西方敌对势力对我国实施的“西化”、“分化”的政治图谋，坚决维护民族团结、社会稳定和国家统一。

2. 增强民族凝聚力

民族凝聚力是指作为一种观念的形态（如感情、愿望、理想、价值观等）蕴藏在每一个民族成员之中。它与经济实力、科技实力一样，是一国综合国力的重要组成部分，是综合国力的灵魂和精神支柱，起着核心的作用。民族凝聚力是中华民族生存和发展的内在动力，是把中华民族凝结成一个统一的有机整体，并不断推动中华民族向前发展的内在力量，可以说这是中华民族自强不息的生命力。

社会和谐是稳固中华民族凝聚力的有力的支柱，为增强民族凝聚力，必须正确处理人民内部矛盾，构建和谐民族社会。而民族凝聚力的强化，又有赖于社会的和谐和社会内部结构的协调。我们的民族和谐社会伦理就是这种协调的机制，它对民族凝聚力的增强有非常重要的作用。

第一，民族和谐社会伦理以“和”为导向，坚持各族人民的和谐相处。我们是由 56 个民族组成的国家，不论民族的大小都是国家的一员，对外中华儿女公认的只有一个中国，对内各族人民坚决拥护中国共产党的领导，各族求同存异，齐心协力建设和谐社会，这种决心是长期的、不会动摇的，也不会随着时间的推移而改变的。我们的民族和谐社会伦理就是以各族人民的和谐相处为出发点的，它不仅要求各族内部要和谐相处，还要求各族人民之间的和睦相处，希望构建一个各族人民和谐相处的统一的多民族社会。

第二，以民族和谐社会伦理为依托构建诚信友爱、安定有序的社会秩序和伦理环境。历史证明，民族凝聚力的状况总是和社

会现实状况联系在一起的。因为只有社会现实状况稳定,生产力迅速向前发展,人民的生活才能获得提高,社会才有可能实现全面发展,民族成员的自信心、自豪感才有可能激发出来,从而增强民族的凝聚力。当前改变我们社会现实状况的根本措施,是在民族和谐社会伦理的指引下制定相关政策。一方面要大力发展经济和文化,千方百计帮助少数民族地区加快经济社会发展,提倡各民族相互亲近、相互交流、团结友爱,增加各族群众的兄弟情谊。另一方面在经济和文化发展的基础上积极创建一个诚信友爱,安定有序的社会环境。只有各民族协调发展了,社会的和谐才能实现。

可见,民族凝聚力作为一种合力,只有在充满诚实友爱、安定有序的社会氛围和社会环境里才能形成,否则积极的力量就会被内耗和无序的社会状态所削弱,甚至湮没,民族凝聚力也就不可能增强。当然中华民族凝聚力的不断增强,不但需要经济制度、政治制度的不断完善,还需要有能够不断推进社会发展的先进文化。这个先进文化包括了多方面的内容,其中最主要的,是人的精神支柱,我们的民族和谐社会伦理就是这个精神支柱,我们要充分发挥它在构建和谐社会中的精神支柱作用。

3. 发展民族认同意识

民族认同,即指一个民族的人们对其自然及文化倾向性的认可与共识。它包括两个层次:其一,民族是一个人们共同体,对这一共同体中人们的相互关系的认同是民族认同中的核心问题。也正是这种认同,我们就能区分此民族与彼民族的界限;其二,是民族自然文化的认同。民族发展中,一种文化体系以民族为载体,而民族以文化为聚合。一个民族的文化,包含了这个民族中人们的精神,行为与物质创造活动以及结果。对民族文化的认同,可以反映人们对以文化联系起来的群体归属,即自己属于哪一个民族,那么也就会认同于本民族的文化,从而也就带来了相

互之间的亲近感，并在对民族文化认同的前提下，形成了与其相关的、复杂的民族心理活动，如价值、审美、好恶、感情、意识等。总体上看，第一层次是对人们之间作为一民族的关系的认同，第二个层次则是对一个民族的表现形式——文化的认同。

这种族群认同感，能激发起族群成员对本族群利益的关注，增强民族凝聚力，维护民族生存，促进本族群的发展和进步。我们的民族和谐社会伦理是族群与族群之间，各族群内部的社会生活中的行为规范和伦理规范；是各族群之间，各族群内部的伦理道德共识；是致力于改善整个民族社会、各个族群内部的道德秩序；是致力于建构社会公共理智和完善公民道德人格的准则。民族和谐社会伦理是中国传统道德的一部分，是少数民族传统道德的重要组成部分，它不但可以增强各族的凝聚力，能增强各族人民的自信心，而且在这种伦理文化指引下的民族意识可以通过与其他族群的交往和接触，通过比较和判断来意识到本族群和他族的差距，意识到本民族的发展方向和发展前景，从而可以避免发展过程中出现的问题。

发展民族认同意识，调控的核心是文化认同。任何一个族群内部的族群意识，族群观都是基于本族群特定的文化，包括对本族群价值观，生活方式，历史命运的关注和理解，族际关系的认识等，我们民族和谐社会伦理对族群意识的强化和升华有一定的指引作用。这种作用具体表现在两方面：

一方面是经济领域的作用。经济关系的变化必然会引起道德领域的变化，在全新的历史时期我们应该赋予原有的道德准则以新的意义。在构建社会主义和谐社会的今天，民族和谐社会伦理指引着 56 个族群和谐共处，我们不仅要关注本族群的利益，还要关注整个中华民族的利益。要本着各族公平发展的原则，促进各族人民之间不断加强经济的交流和往来，使我们的个体与个体，个体与群体之间以及不同民族群体之间在物质资料的生产、

交换、分配和消费过程中能互惠互利促进民族地区的发展，维护整个中华民族的团结，使我们这个世界上人口最多的泱泱大国能立足于世界的东方。这就要求我们的各族人民遵循公平诚信原则，遵循义利兼顾，遵循国家利益高于个人利益等原则。

另一方面是文化领域中的积极作用。民族文化是民族认同的核心，文化认同是构成民族意识的观念基础。伦理道德规范是种内化的规范，它通过各民族和谐社会伦理文化的整合与交流，来促进各民族传统自我观念的转变和更新，赋予新的历史条件下不断开拓进取、共同进步的民族自我观念。当我们的民族和谐社会伦理与全国、甚至世界共享时，就能促进民族与民族，民族成员在价值取向、思维方式、社会理想等方面的共享，培育每个成员开放和宽容的价值观念，消除由于民族认同带来的狭隘性、保守性和排他性，从而发展各民族间正常交往，缓和与他族间的冲突和紧张，促进各族之间的共同发展和进步。

民族关系的和谐是社会主义和谐社会的重要组成部分，是构建和谐社会的关键。民族意识的调控能促进我们民族关系的和谐健康发展，能促进我们各族人民不断改善物质和精神生活。同时通过各族人民对本民族，对整个中华民族的认同，增强他们的民族凝聚力，从而促进国家的和谐与稳定发展。

（二）民族和谐社会伦理发展的趋势

当今世界，是一个物质财富极为富裕的世界，物质财富的积累成为这个世界的价值基准。有的国家为了自身的财富积累，不惜牺牲其他发展中国家或弱小国家的利益，其直接后果是导致了国与国之间经济差距加大，导致了国与国之间各种利益矛盾的不断深化，民族与民族之间，矛盾的不断恶化，甚至出现了许多民族矛盾的对抗日益升温，困苦不堪的人民渴望和平，渴望和其他国家的人民一样平静的生活。如何促进整个世界的和谐交往就成

了当今各国人们探讨的话题。

1. 民族和谐伦理要素的趋同

这里的趋同，不是等同，而是同中有异，异中有同。在多元一体的中华民族格局中，各民族都有强烈的自我意识。而伦理道德又具有高度的稳定性，决定了多元文化的互动，只能出现一定的伦理趋同，而非等同。

在民族的伦理道德体系中，有一个带有普遍性的内容，就是民族的自我意识。所谓民族自我意识指同一民族的所有成员，对自己的族籍归属的认定，在一个民族的道德规范中，几乎无一例外的都包括这一内容。承认自己族籍是必须遵循的伦理规则，否则自己的族籍将受到同族人的责难。而在实际中各民族的族名十分复杂。一个民族除了有自称外，还往往被其他民族赋予他称。杨庭硕教授等人认为可以把民族自称与他称的表达界缘的重合作为一个民族形成的标志。因为这样的重合表明了民族自我意识与外民族对它的整体意识得以执行得到了公认。该民族已经不是自我的标立新名，而是公认民族大家庭的成员了。

和所有文化现象一样，伦理道德也不是一成不变的，随着文化的发展和演化，伦理道德也随之不断地更新自己的内容，但是由于伦理道德在文化中的特殊地位，伦理道德的演化有一些不同于其他文化现象的特异之处。主要表现为稳定性非常高，新旧因子的更替必须迅速完成，一般情况下介入的文化因子不多见。伦理道德的稳定性，在历史的发展过程中，伦理道德能够长时间的延续，即使伦理道德所解释的习俗或政治起了显著的变化，伦理道德本身却基本保持原样。

伦理之所以具有高度的稳定性，这与伦理的性质直接有关。由于伦理需要对整个文化承担解释功能从而发挥稳定文化延续的基础作用，如果没有很强的稳定性，民族成员将无从去评述文化的运作，也无法调整自己的行为去适应文化的需要，接受文化的

制约，即由于伦理要对整个文化起到一个评价标准作用，如果标准的稳定性不如文化本身，标准就不能发挥有效的作用。

各民族的伦理道德，既然是相当稳定的，而且又是各自不同的，因而在民族关系互动时，一般情况下很难触动对方的伦理观念。经历了 2000 多年后，我国各少数民族的伦理观还保持着相对的独立，尤其是一个民族的民族意识，至今仍然明显的存在。既然伦理道德作为实践理性和价值观念属于隐性的心态文化层，作为充当解释文化现象的准则依据具有高度的稳定性，所以，各民族文化互动互渗的结果，只能是伦理要素一定程度的趋同而不是等同。

如上所述，我国是具有多民族、多生态环境的国家，不同的生态环境，反映出各民族生存空间的特点。多元文化是人们的生存环境与生态环境相互影响的产物，即各民族生存与不同的生态环境，在对地理环境的适应和改造过程中，创造出各具特色的文化。就是相同的生态环境，其文化伦理也有一定的相似性，但仍具有各自的特点。生态环境与民族文化的联系和协调，并非一朝一夕所形成，而是具有历史的形成过程。社会主义现代化的今天，面对全球化对民族文化的冲击，我们既要加速实现民族地区的现代化，又要发扬民族的优良文化传统，为现代化建设服务，对各民族文化有所扬弃，对多生态的多元的民族文化的纵横结合起来发展本国的文化伦理，意义重大。

2. 民族和谐社会伦理发展的社会条件

社会发展、科技进步、经济振兴等因素为人们构建了一个五彩缤纷的现实生存世界，这个生存世界不是凭空想象，不是乌托邦的设计，也不是神话的描述，而是人们必须置身其中的并且要通过自身的经营才能获得在其中生存的资格的世界。这个真实的世界不断产生出人们以往从未遭遇过的新的实际问题。因此在今天，要抵制各种社会危机的发生，要抵制各种伦理道德危机的发

生，就要积极发挥和弘扬我们各民族的优良道德传统，充分发挥民族传统伦理的魅力，重建和谐社会道德体系，就要求我们发挥中国特色民族和谐伦理规范的传统魅力来应对，使其能为我们共同面对的伦理道德问题提供理论上的解答和实践指导。这就要求我们：

第一，为发展民族和谐社会伦理创造经济土壤。马克思曾经说过：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活，政治生活和精神生活的过程。”^①用历史唯物主义观点来看，道德是一定利益关系的表现，是与一定社会的经济关系相适应的，归根到底是由社会物质生活条件所决定的。在构建和谐社会的过程中，发展市场经济与伦理道德建设是相辅相成的，不是对立的。因为任何真正意义上的道德文明与进步，都是建立在生产力发展、人们物质生活条件改善的基础上。因此我们要在已经建立的社会主义市场经济体制基础上，不断完善市场经济体制，为各族人民创造良好的伦理氛围，从而为我们的民族和谐伦理道德建设提供坚实的物质基础。

第二，民族和谐社会伦理的构建要有一定的制度保障。一定的社会制度能充分保障社会各方面的利益关系并使之得到妥善协调，能使人民内部矛盾和其他社会矛盾得到正确处理，能使社会公平和正义得到切实维护，特别是对于制止道德滑坡，对于克服各种腐败的社会不道德现象都有着重要的意义。一定的法律和政策能提供构建和谐社会所需要的道德意识和道德观念，通过由此转变成为人们的自觉规范系统来融入社会的制度系统。我们的民族和谐社会伦理就是我们各民族道德意识，道德观念的综合，有了各种制度保障，我们的民族和谐社会伦理才能进行新的整合，并使其克服原来的局限性以适合中国特色和谐社会的发展。

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社19年版，第82页。

第三，不能割断我国传统文化的血脉之根，为我们的民族伦理建设提供一定的伦理资源。中国特色就是必须反映中国历史发展的特殊性，带有中国化和民族化的特色，凝结中国人民的独特创造。我们的各个族群在不同的历史条件和生活环境中积累了一定的行为规范和伦理规范，形成了一定的伦理共识，是强调以民族文化的特殊价值理念为基础的意义体系和伦理秩序。比如我国少数民族伦理文化中所蕴涵的保证社会正常劳动、和谐发展以及团结协作的社会伦理规范对于加强各民族团结、维护社会政治稳定，为少数民族政治社会化创造良好的外部环境有十分重要的作用。但由于条件限制，很多的伦理资源形成于民族经济和文化不是很发达时期，有其历史的局限性。在发展民族和谐社会伦理过程中，我们不能割断传统文化的血脉，我们必须吸取其精华，剔除其糟粕，同时也要吸取西方伦理文化的积极成果，使西方的伦理道德文化的优秀成果融入中国伦理道德文化体系之中，变成真正的内在成分，而不使之游离于体系之外，为重构和发挥民族和谐社会伦理的现代价值创造一定的文化氛围。

由于一些传统不良影响的根深蒂固，我们和谐社会的构建不是一帆风顺的，但我们的构建是基于一定的基础之上的，我们要为和谐社会的构建创造一个良好伦理秩序和道德氛围，这就要求我们以求实的精神来梳理我们的民族和谐社会伦理发展脉络，充分发挥民族和谐伦理规范的现代魅力，这是我们统一多民族国家发展之必然。我们的各民族都有强烈的民族意识，但我们所构建的社会伦理又有着高度的稳定性，因此多元文化互动过程中出现的民族社会伦理要素趋同是不可避免的。我们统一多民族国家就需要这种价值取向的民族和谐伦理来协调新时期各民族发展中的利益和矛盾冲突，维护正常的经济和社会秩序，稳定我们改革开放的大局，增强我们的民族凝聚力，促进多民族社会主义国家的巩固与和谐发展。

21 世纪是中华民族伟大复兴的世纪，构建和谐社会，其效果在很大程度上取决于能否构建一个民族的和谐社会，取决于如何提高全民族的思想道德素质，全面建设公正合理的社会伦理体系，以便更有效地规范社会生活秩序，有效地激发各族人民的历史主动性和创造性，有效地促进人性的完善；取决于如何增强主导文化与民族传统文化的亲和性的问题，注重少数民族传统文化与主导文化的衔接。而构建民族和谐社会伦理则取决于民族社会的和谐发展，它是维护民族地区社会安定，民族和睦，维护民族地区正常社会秩序的重要手段。因此和谐社会与民族和谐社会伦理是相互促进，相互作用的。

第六章 民族生态伦理

一、少数民族生态伦理概述

(一) 少数民族生态伦理界定

我国各个少数民族形成和发展进程中所面临的首先是其所处的环境，特别是其所处的自然环境。当各个部落联合成部落联盟，并由此走进民族共同体的门槛时，民族共同体一直同其生存的土地、气候、植物以及动物种群发生着密切的关系，这些生态环境因素作用于民族共同体形成了特殊的生命存在状态和特殊的道德关怀关系，亦反过来作用于特定地域的生态环境。由于当时生产力发展水平的限制，他们的生产和生活，如耕种、狩猎和养殖等基本的生产活动和基本的衣食住行，几乎全都依赖于自然界。因此，少数民族生态伦理的各个方面几乎全都烙上了与自然对话的印记，每个民族的生态伦理文化既是他们与大自然对话的产物，更是他们与大自然“互动”的升华。少数民族生态伦理学就是探讨特定族群共同体如何适应塑造其生存的生态环境并伴随此过程形成相应的风俗习惯以及伦理道德态度和文化。少数民族对其生态环境的道德关系，是构成少数民族共同体的生命存在的心理和精神支撑传统，它是在漫长的历史发展进程中与其所处自然环境交互影响培育出来的人群自然生命态度、意识、观念和行为习惯模式，他们对自然环境形成渗透着信仰、崇拜、畏惧、感恩等

各种心理，体现在他们的风俗、习惯、禁忌和日常行为之中。在一个多民族国家这种能够养育其特定人群的风格迥异生态意识、生态道德观念，构成了可观的生态伦理链条。少数民族生态伦理学试图探讨少数人类群体如何适应塑造其生存环境并伴随此过程形成相应的风俗习惯以及社会、经济、政治生活。

人类各种不同的自然环境哺育了人类不同的文明，不同的自然条件决定了各种不同的生存文明，并主宰着不同文明的命运。中国有 56 个民族，其中 55 个是少数民族。不管哪个民族，其生态伦理文化都是该民族与其相应的自然界长期互动的产物，体现着长期的历史积累，形成了自己独特的方式和优势，是其他生态伦理文化无法替代的。他们以其特殊的方式与其所处的自然环境进行对话，耕耘着自然，保护着自己的家园（自然），并以此在整个人类的文明进程中谱写自己独特的篇章。在中国古老的大地上发现，在云南省楚雄彝族自治州元谋县境内，早在 170 万年前就有了猿人化石。在中华各民族大地上多处出土了从猿人到智人不同进化阶段的古人类化石，可以建立完整的人类进化序列。毫无疑问，中华大地，是中华各民族的起源地，是中华各民族发育生长的共同家园。历史学家范文澜说过，依据历史记载，共同开发中国的各民族，一般说来，汉族最先开发了黄河流域的陕甘及中原地区；东夷族最先开发了沿海地区；苗族、蛮族最先开发了长江、珠江和闽江流域；藏族最先开发了青海、西藏，彝族和西南各族最先开发了西南地区；东胡族最先开发了东北地区；匈奴、鲜卑、柔然、突厥、回纥、蒙古各族先后开发了蒙古地区；回族和西北各族最先开发了西北地区；黎族最先开发了海南岛；高山族最先开发了台湾。亚里士多德曾说，一个民族的禀赋是由它所处的地理环境所决定的，至少与地理环境有密切的关系。地理环境只是一个民族禀赋发展的客观因素，决定禀赋发展因素，就是社会的生产方式。一个民族的生产力越低下，生产方式越简

单,人类对大自然的依赖性就越大,受地理环境制约也就越大,越就要让自己的文化适合于周围的生态环境,让其融为一体。特别是其中风格迥异的民族生态意识和民族生态道德传统更是有效地规范着、约束着不同民族人群共同体对自然环境的态度和行为。

中国各少数民族的生产生活与所处的生态环境形成了密切的依赖关系。我国是世界上草原资源最丰富的国家之一,草原总面积占全国土地总面积的 40%, 占世界第二位, 为现有耕地面积的 3 倍。草原是将太阳能转化成化学能的绿色能源库。虽然草原上的植物比较矮小, 群落结构比较简单, 单位面积的植被固定太阳能形成的有机物不如森林多。但是, 草原植被植株矮小, 呼吸作用消耗的有机物少, 可供动物和微生物利用的有机物则很多, 因而在草原上生活着许多动植物和微生物。在我国相当大的地域和相当数量的少数民族群体与草原生态环境形成了密切的依赖关系, 草原不仅是他们重要的畜牧业生产基地, 而且是重要的生态屏障。草原生态环境形成系统, 是草原地区生物(植物、动物、微生物)和草原地区非生物环境构成的, 进行物质循环与能量交换的基本机能单位。草原生态系统在其结构、功能过程等方面与森林生态系统, 农田生态系统具有完全不同的特点。由于草原有很强的保持水土和防风固沙的能力, 草原植被的大量减少必然导致水土流失和沙漠化。草原一般都分布在干旱少雨的地区, 盲目地将草原开垦为农田, 不仅粮食的产量低还会破坏草原植被, 导致草原沙漠化。草原生态系统降水量较低, 在我国都低于 450 毫米。在我国形成了草原生态民族区的科学研究概念, 所谓草原生态民族区, 指主要分布在从东北平原西部, 经内蒙古高原、鄂尔多斯高原、黄土高原、青藏高原南缘一线以西, 即从北纬 51°到 28°的广阔范围内, 绵延 4500 公里, 占全国土地面积的 29%, 主要分布在黑龙江、吉林、辽宁、内蒙古、宁夏、甘肃、青海、新疆、西藏和四川 10 个少数民族聚居省区, 基本上构成了从东北

到西南的半月形畜牧带。在这些区域内居住的 43 个少数民族中,有 19 个民族以从事牧业为主,有代表性的民族有蒙古、部分鄂温克和达斡尔族、哈萨克、裕固、塔吉克、柯尔克孜、塔塔尔、藏族等。^①草原生态民族区在我国生物圈的物质循环和能量流动中,起着非常重要的作用。草原生态民族区中有丰富的生物资源,草原上不仅生活着丰富的牧草和牲畜,还生活着许多有趣的动植物和微生物。据世界资源报告,牧场养活着 3000—4000 万游牧人口及提供着大量的食物资源,然而,由于过度放牧,开垦草场,短期行为的政策及攫取最大利润的纯经济观念,导致草原出现沙漠化及草场退化的趋势。诸多的草原研究专家及草原计划的推行者,在对世界各国特别是发展中国家的研究中,深切体会到不同的经济、社会、文化因素,导致草原利用情况的不断变化。

研究这个领域的人类学早期的文化决定论,就是试图通过按照环境的不同而勾画人类群体的文化形态,比如刻画自然形态与人类技艺之间的相互关联。当环境决定论无法面对诸多现实状况,随之一种形式灵活的环境决定论开始出现。这一时期,斯图尔德(Julian Steward)提出了“文化生态”的概念,他探究了对相类似环境的适应问题,得出了关于跨文化同一性的结论。斯图尔德的理论围绕着“文化核”的概念,这个概念他定义为“同生活动、经济格局最紧密关联诸特性的集合体”。20 世纪六七十年代,文化生态、环境决定论在人类学领域不再受到推崇,生态人类学者间形成了新的学派,包括:生态系统范例研究、人种学、历史生态学以及相应的研究,提供了关于风俗习惯以及适应制度的解释。生态人类学者相信人类并非要适应其生活环境的总

^① 参见麻国庆:《草原生态与蒙古族的民间环境知识》,载《内蒙古社会科学》2001 年第 1 期。

体,只能认为是选择适应构成栖息地的某些形貌及要素。进一步讲,每个人类群体在文化方面都有各自适应的制度,特别是技艺,即论证了保存文化多样性的重要意义。生物多样性对所有种群的环境适应及生存是不可或缺的。文化多样性对人类而言起到同样作用,因为它是我们适应环境的重要机制。

一个民族的生活环境与生活方式造就特殊的生态文化,生态文化养护着一个民族的生态环境,并由此为世界生态多样性和文化多样性做出了贡献。纵观当今世界,除了南极等极少数地方之外,世界各地都已经有人类居住,其中相当多的部分都可以称得上是“土著民族”。他们生活和生产在祖先留给他们的地方,继承并发展着祖先流传下来的民族文化,耕耘和保护着自己的故乡。正如自然界各个特定的生态圈构成着五彩缤纷的多彩世界一样,各地的这种文化“群落”组成了我们这个多彩的世界。尽管自人类文明出现以来,随着物质文明的不断发展,人与人之间、民族与民族之间的相互联系和交流不断增多,相互间共性的成分也随之增加,但与此同时,各个文化、各个民族的个性和特点也随之突出,随之大放异彩,随之获得新的活力。尊重民族文化多样性与维护自然生态平衡之间存在的辩证关系,早已引起国际社会的广泛注意。其中,1991年在里约热内卢召开的全球环境首脑会议及会议通过的《关于环境与发展的里约热内卢宣言》具有特别重要的意义。该宣言已经充分考虑到广大少数民族(即“土著居民”)在保护自然生态方面的特殊地位和重要作用。在宣言的“第22条原则”写道:“土著居民及其社区和其他地方社区由于他们的知识和传统习惯,在环境管理和发展方面具有重大作用。各国应承认和适当支持他们的特点、文化和利益,并使他们能有效地参加实现持久的发展。”在通过的《21世纪议程》中明确提出“少数民族在环境保护方面具有不可替代的优势”,“他们世代相传,发展出与其土地、自然资源和环境有关的整体传统科

学知识”，提出要“承认他们的价值、传统知识和资源管理方法，以促进无害环境及可持续发展”，并指出“鉴于自然环境及其可持续发展与土著人民的文化、社会、经济和物质福利的相互关系，全国和国际执行无害环境与可持续发展的努力应确认、容纳、促进和加强土著人民及其社区的作用。”

蒙古族原始信仰是萨满教，在萨满教中，生命并未有类的区别，更不存在高低上下之别，所有的生命都是神圣而值得尊敬的。敬畏生命，尊重自然，和谐共存是蒙古族生态伦理思想的核心。敬畏生命的基本伦理要求就是，人必须像敬畏自己的生命意志那样敬畏所有的生命意志，在自己的生命中体验到其他生命。“敬畏生命”也是一个具有较浓厚宗教色彩的伦理学概念。正如有的学者指出：“在蒙古族游牧文化中，其喇嘛教所呈现的因果法则，慈悲心怀，对整体性的把握、调和的原则，自然地孕育了一套人、畜、草关系的生态哲学，此种哲学又在一定程度上促使人们维护与自然的平衡。”^①这是生活在中华大地上的一些先民在主动地调节着他们与自然界关系的反映，在此基础上，形成的各具特色的民族文化不仅渗透着古老的神话思维，还体现着包含生存智慧的理性思维，涉及宇宙的形成、万物的起源、人类的由来等等。自然崇拜是各民族历史上普遍存在过的，并且在人类历史上是流传时间最长的一种宗教形式。自然崇拜的对象是被人神灵化了的自然物。自然物的神化以及对这些自然物的崇拜，其核心是“敬畏天物”的宗教观。自然主义的宗教信仰，自然神的崇拜，必然蕴涵着对天物的敬畏；而对天物的敬畏，则必然导致对某些天物的非触犯或非干扰。“敬畏天物”这一人文理念对保护生命和自然发挥了重要的作用，是人类最早的生态伦理思想

^① 麻国庆：《草原生态与蒙古族的民间环境知识》，载《内蒙古社会科学》2001年第1期。

和实践，并可成为构建现代环境伦理的重要理念资源。

生态环境是人类生存和发展的必要条件之一，是民族生产方式和生存方式产生与存在的重要前提。正如普列汉诺夫所说：“只因为地理环境的某些特殊属性的荫赐，我们的人类的祖先才能提高到转化为制造工具的动物所必要的智慧发展的高度。和这完全同样地，也只有地理环境能够给这个新的‘制造工具’的能力以使用和改造的余裕。”^①“地理环境是文化创造的自然基础，是各民族、各国制度文化机体的组成部分，地理对人类文化创造的影响是真实而多侧面、持续而深入的，文化生态诸因子部分对于文化生长发生作用，并影响制约着文化。”^②著名历史学家汤因比也认为：人类的任何一种文明的产生都要受其所属环境的深刻制约和影响，文明起源的秘密是比较严峻的自然环境的挑战所做出的勇敢应战，即不同地区人类文明的起源，是该地区的先民与自然生态环境相互作用的产物。

（二）少数民族生态伦理与一般生态伦理

人类的历史就是人类与自然环境协调相处的历史，我国具有多种生态环境与多元民族文化，不同生态环境与不同文化类型关系密切。民族生态伦理学尊重自然生态系统完整性的基本观念将生态系统视为一个整体，人类和其他生物都是其组成部分，整体生态系统与人类的生存密切相关。同时，民族生态伦理学强调自然环境、社会经济与民族文化的整体和谐发展，不同民族居住于不同自然环境中所培养的不同生态文化传统是对当地自然环境的适应和协调，生态环境建设和产业经济的生态化发展必须结合不

① 普列汉诺夫：《论一元论历史观之发展》，《普列汉诺夫哲学著作选集》第1卷，三联书店1961年版，第682—683页。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》，第2卷，三联书店1961年版，第174页。

同民族的不同文化特色进行建构，如此才能取得合乎实际的结果。

历史上我国许多地区某个时期某些民族的生态伦理意识的形成与风行，与该地区特定时期内的生态条件有着割弃不断的关系。一方面，生态对民族的生态伦理意识的形成与存在具有一定的影响乃至决定作用，不同的生态条件是不同民族的生态伦理意识的形成和流行的基础之一；另一方面，民族的生态伦理意识又反映或体现了生态状况，透过千差万别的习俗，我们可以洞窥到中华民族文明的生态伦理意识的差异。中国古代的民族生态伦理文化具有明显的地域性，不利的气候条件，决定了北方游牧民族的生息处于一个“先天性不足”的生态环境中，出于满足生存之需的游牧经济条件下的游动、奔袭，其衣食住行婚丧伦理与我国其他地区民族的生态伦理意识亦大相径庭，对于一个民族无论强弱、大小都对人类的发展或多或少、或正或负都有一定的影响。在民族文化生态方面没有谁能替代谁、哪种文化能取代哪种文化。民族文化的传承与创造的保持，结构与模式的进化，生态与环境的调适，都有一定的规律。少数民族生态伦理学与生态伦理学首先是有区别的。中华民族多元文化共生和发展，是我国社会的一大特点。其中少数民族的文化个性与生态环境具有密切的关系，甚至本身就是自然环境依存的表征，他们对自身环境的控制和人与自然符合的伦理文化是我国社会的内在特点，同时也是对各民族文化的协调理念。生态环境的多样性与民族文化的多样性文化因素，反映其生存于其中的自然生态环境的适应和改造作用，既同环境变化相联系，也是在这个过程中创造和形成的，因而各民族的生存空间是一个多民族的发展中国家必须思考的问题。一定的民族文化和作为其生成机制的生态的关系是能动的，一方面，一定的民族文化离不开其生成机制，民族文化生成机制对民族生态伦理的形成、特征产生重要影响；另一方面，一定的民族文化对这个生成机制又产生能动的反作用，并随着一定民族

文化自身的发展而越来越具有决定意义。美国人类学家以斯图尔德为首的“文化生态”学派认为，人类文化和行为与其所处的自然生态环境之间产生互相作用的关系。人类社会所创造出来的生态文化是一个相互统一、相互联系、相互作用的生态整体，每个民族所创造的每一项文化都是一个活生生、有动态感的生命体，民族多种文化结合在一起，就形成地域性民族文化，各个民族的文化聚集在一起，就汇成了中华民族的共同文化，也就是中华文化，或称中国文化。从地域文化到中华文化，都具有其自身的价值，维持着生态平衡。正是由于它的丰富性、独特性、地域性、民族性，中华民族文化才能得以丰富多彩。正因为这些文化的相互作用、相互促进、相互推动，才得以经久不衰、平衡发展。一种民族文化是一个民族成员共同生产、生活、劳动、共同创造出来的。总结一个民族或多民族地区的生态伦理价值，就是发掘生态伦理的民族性。换句话说，我们称为民族生态伦理包含着我国少数民族地区和人口在特定的生存环境下形成的生产方式、生活方式及其维护自己生存方式的价值观念、理论和实践。

近代以来，随着社会演进速度的空前加快，我国各地少数民族地区发生了巨大的变化。相应地，民族的传统文化也不断发生着变迁。从总体上来讲，由于现代（中国主流）文化的强大影响，各少数民族传统文化有逐步淡化和消失的趋势。在这种背景下，原本一些有利于生态平衡和环境保护的民族习俗和禁忌被改变和突破，都直接对生态环境的平衡和保护产生了影响。在一些民族地区出现了草原生态恶化造成的少数民族生存难民问题，已经引起了多方高度的重视。草原恶化，大片优良的草场被垦荒，一些珍贵的野生动物被扼杀，草原生态的恶化表明环境的变化，从某种意义上说是代表了一种文明的消亡。在今天，一些民族地区，这出悲剧仍然在上演，放弃游牧、定居养畜、围栏长草、毁场开矿，继续在脆弱的草原生态上大面积地垦荒，在草原上近似

掠夺的采矿，牧民放弃游牧进入移民区养奶牛，种玉米，可以想像，再过几十年，这些移民区的牧民就和那些从山西迁来的农民一样，成为生态难民。

在我国一些民族地区的生态环境已不同于前几个世纪了，生态平衡已经十分脆弱，如不慎重就有引发生态平衡崩溃的可能。在民族地区文化的机体中如果不能生长出一种重视生态伦理的精神，不能超越现代生活方式，那么会在所谓“发展经济”中把自然生态和文化生态全部毁灭。

现代文化铺天盖地而来，民族文化受到前所未有的冲击。从某种意义上说，原有的、固定的民族文化氛围已经被打破，逐渐形成一种结合式的新型文化模式。世界上许多发展中国家试图以西方文化和体制作为唯一的文化模式，极力地去照搬和套用别人的经验，企图完全改变自己的文化模式，达到全新的整合、改变原有固定的传统，进行新“形象”探索。初看起来却十分振奋人心，细想起来却十分恐惧。如果失去人类的多样性，人类的多样性不只是指个人与个人之间的，也指地域群与地域群之间、民族与民族、国家与国家之间的特性，除却了人类的多样性，可能到最后会付出源源不绝的代价。正如地球需要保持多种生物，即形形色色的基因、物种、生物群落，才能达到生物平衡一样，人类社会正常发展也赖以多种文化，多种智慧的渗透。对于生态系统，物种越丰富，大自然的基因库也就越丰富。

同时，少数民族生态伦理学与生态伦理学又是密切联系。所谓生态伦理实际上就是对地球生存状态的伦理关注。对地球上所有的生物，无论是位于生物进化波峰的人类，还是处于生物进化波谷的尼玛虫，都是地球生物共同体中相互联系、相互制约的不可分割的组成部分。我们人类与它们怎样在这个大家庭中生存，是一个生态学问题。而我们人类应当怎样对待它们，使它们以其自身完善的方式，在这个大家庭中美好地生活，是一个伦理问

题。而且，还关系到人类文明是否可持续发展的未来走向。怎样对待动物、植物、微生物，实际上不仅仅是一个利用的问题，还有一个相互依存的问题。也就是说，我们不仅仅要用法律约束，我们还要辅助于道德手段。所以在一定意义上来说，我们说生态伦理学，它强调的就是我们人类自身的生态，实际上是生物的生态。生态伦理实际上首先就要关注好我们人类自身生物的伦理，这就涉及生态伦理学研究的内容。其中之一就是人的文化行为，与人类生物机体存在伦理关系。我们是有文化的人，我们的子孙后代，包括我们自身实际上都在这种文化的氛围当中生存。生态伦理学是一门新兴学科，是一门跨世纪的学科，实际上它适应了环境革命发展的需要，也是提高全民族生态文化素质的需要，也是丰富和发展马克思主义哲学的需要。

生态伦理学，又称生态平衡伦理学，是关于生态的伦理价值以及人类对待生态的道德准则的学说。人口的迅速增长及科学技术的巨大进步并广泛应用，虽然为人类索取了日益增多的物质财富，但也对人类周围的生态环境造成了破坏性的影响。如空气污染、土壤污染、水源污染、森林破坏、臭氧层破坏、水土流失、土地沙漠化等，造成了生物的大批灭绝。仅 20 世纪就有 249 种动物从地球上绝迹，还有近 600 种动物面临灭绝，生态环境出现了失衡。如何使人和生态环境平衡发展日益成为人们自觉关心的对象，生态伦理学应运而生。早在 19 世纪人们就已开始了对生命和环境关系的研究，20 世纪以来有关学说逐渐增多。英国科学家莱奥波尔德在《大地伦理学》一书中提出生态伦理学的主张，他认为：（1）人类并非自然界的主人、统治者，而是自然界中极普通的一员。（2）必须树立生态整体思想，只追求经济功利而不关心生态平衡的做法是极端错误的。（3）要把权利这一观念从人类延伸到自然界的一切实体和过程，花草树木、飞禽走兽都有生存的权利，人类没有权利去践踏它们的这些权利。人类应该

重视生态的平衡，尊重生物生存的权利。应当把人类的权利观、道德观、价值观、善恶观推广到自然界中去。法国学者施韦兹发展了生态伦理学的观点，认为无故地杀死动物、毁坏植物是不道德的，善就是维护生命、完善生命、发展生命，人和周围生物的关系应是密切的相互感激的关系。强调伦理学不仅要研究人与人之间的行为规范，而且要研究人对生物、生态的行为规范，否则就是不完善的理论。有的生态伦理学家强烈反对人类中心主义，极力主张人与自然的平等权利，否定高级生物可以支配或扼杀低级生物。德国学者 R. 马勒认为，非人类的自然有它自己独立的权利。罗尔斯顿指出：“所有伦理学正在寻找对生命的一种恰当的尊重……但是，过去没有提出这样的问题：对人以外的事物是否承担有义务呢？对生命的尊重需要一种新的伦理学，它不仅是关心人的幸福，而且关心其他事物和环境的福利。环境伦理学对生命的尊重进一步提出是否有对非人类对象的责任。我们需要一种关于自然界的伦理学，它是和文化结合在一起的，甚至需要关于野生自然的伦理学。西方传统伦理学未曾考虑过人类主体之外事物的价值……在这方面似乎东方很有前途。禅宗佛教有一种值得羡慕的对生命的尊重。东方的这种思想没有事实和价值之间或者人和自然之间的界限。在西方，自然界被剥夺了它固有的价值，它只有作为工具的价值，这是随着科学技术的发展而增加的价值。自然界只是人类开发的一种资源。但是禅学不是以人类为中心的，它不鼓励剥削资源。佛教使人类的要求和欲望得以纯洁和控制，使人类适应他的资源和环境。禅宗佛教懂得，我们要给予所有事物的完整性，而不是剥夺个体在宇宙中的特殊意义，它懂得如何把生命的科学和生命的神圣统一起来。”^① 前苏联学者 A. A. 古谢伊诺夫认为，对一切生命采取有道德情感的态度，把它

^① 《国外自然科学哲学问题》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 250 页。

们包括在怜悯、互助和其他人类基本感情的活动领域，是任何一个道德完美的人所不可分割的特点。澳大利亚学者 J. 斯马特又把认识到动物和人类一样具有快乐和痛苦的感觉视为近百年来伦理学进步的表现之一。生态伦理学也引起中国学者的重视，在 1983 年自然辩证法理论讨论会上，有人曾提出人与自然不是主仆关系，人应该协调自然、尊重自然、爱护自然。生态伦理学者的具体见解和评价有待进一步研究，但他们肯定人对自然环境应采取有道德的态度，伦理学应把人与自然的关系作为研究的内容，把伦理学的研究与自然科学的发展联系起来，争取人类与生态环境的平衡发展。

我们地球人类就确实实融合在地球这个生态环境里，地球不仅产生了我们，也产生了非人类，而且，我们人类是后来者。也就是说，地球的产生是在距今大约 46 亿年之前，我们人类呢，实际上是在二三百百万年前，非人类伙伴是在 36 亿年前。可想而知，没有非人类、动物、植物、微生物它们的发展，就没有我们人类。所以，我们要确立的一个基本观念，就是我们这个世界是一个地球，传统的价值观只承认人类的价值，并且把这个人类的价值看作是唯一的。而现在的生态伦理学价值观，不仅仅考虑人类，而且考虑人类在自然当中，如何可持续地生存。在这个意义上来讲，确立地球是根，不仅仅是资源的观念，实际上是一场价值观的革命。也就是说，我们人类在地球上生存，我们实际上唯一的家园就是地球，其他非人类在地球上生存，它们的家园也唯一的就地球。那么我们就要共同保护好这个地球。不过我们呢，必定要干预自然，在干预的时候，我们要考虑到这个后果，是不是有利于我们人类的子孙后代，是不是有利于其他非人类的存在。如果我们想到这一点，我们说我们要完成这场价值观的革命。我们要自觉履行一种生态道德，并把它作为一种道德约束，这个意义就更加重要。

人类自从诞生之日起又无时无刻不依赖于其他生物和自然生态环境。生态危机与国家及民族生活息息相关,生态危机已关系到民族的生死存亡,因此民族就必然与生态危机发生必然而深刻的内在联系,它必然延伸到民族生存的自然环境之中。当今全球性环境问题引发的生态危机对民族所构成的巨大威胁,此时的全球生态危机就不可能不成为一个民族问题,民族的生存和发展行为对此具有不可推卸的责任。我国少数民族地区自然生态环境在退化,与此同时,作为民族文化资源的传统生态文化和生态伦理也正在被遗忘。建立民族伦理学就是为了民族的生存和发展,谋求一种全新的生态伦理发展观。

(三) 少数民族生态伦理文化在社会发展中的作用

我国民族地区地域辽阔,存在着不同的生态环境,构成各民族不同的生存空间。各民族为适应和改造他们所处的生态环境,创造出各具特色的传统文化,如西北游牧、兼事渔猎文化区,以蒙古、哈萨克、鄂温克等族为代表;黄河中上游旱地农业文化区部分发展为华夏—汉文化;桂、滇山区的耕猎文化区发展为苗、瑶、畲等族文化;青藏高原以耐寒青稞及畜养牦牛为特点的农牧文化区发展为藏文化;河西走廊至准噶尔、塔里木盆地边缘的绿洲人工灌溉农业区发展为颇具特色的维吾尔等族文化;西南山地火耕、旱地农作兼事狩猎文化区发展为独龙、怒、景颇、佤等适应亚热带山区环境具有一定共性而又各有特点的文化,如此等等。对这种多种生态环境和多元文化相结合的民族生态伦理进行分类显然是必要和必须的,在这里,不同地区不同民族的生态价值观,是生态伦理思想的核心。

民族生态价值观念既指传统意义上的价值观念,又包括作为人们评价和选择决策方案依据的价值准则。民族生态价值观念的基本内涵和要求,首先就在于强调生态环境的重大作用,强调重

视和维护经济、社会发展与生态环境的协调。我国许多民族的生态道德虽然没有形成一种完备的、系统的理论体系，而是蕴涵在宗教、哲学、文学艺术等传统文化，特别是在各民族的神话传说、宗教信仰、习惯法及日常生产生活习俗之中。像藏族、蒙古族和维吾尔族分别创造和流传下来的《格萨尔王传》、《江格尔传》和《十八木卡姆》，这些流传至今的创世史诗和神话传说都包含着朴素的生态自然观和生态道德观。少数民族的自然崇拜反映出对人与自然关系的伦理抉择，这种原始的生态道德，常以禁忌、崇拜的形式表现出来。

我国的少数民族中，大多数都有自己的宗教信仰，主要的宗教对社会基本的态度和价值观起着决定性的作用。在不同的文化中，宗教活动不尽相同，但他们都与各自的生活方式紧密相连。在宗教观念和它们所依据的传统哲学中，深受华夏文化中的环保观念和传统生态伦理的影响。例如云南纳西族传统哲学和西双版纳附近各民族的宗教信仰。在纳西族东巴文化的传统哲学中，认为人与自然是兄弟关系，东巴文化还概括出一个作为整个自然界化身的超自然精灵“署”，民间也形成了祭祀大自然神“署”的礼俗，每个村寨都有固定的祭场和固定的祭祀时间。在这种认识论的基础上，东巴文化中产生了一套保护自然的习惯法。东巴经中常见的禁律有：不得在水源地杀牲宰兽；不得随意丢弃死禽死畜于野外；不得随意采土挖石；不得在生活用水区洗涤污物；不得在水源旁大小便；不得滥搞毁林开荒；立夏过后实行“封山”，禁止砍树和狩猎等等。西双版纳的傣族和附近的其他民族大部分信仰南传上座部佛教。佛教自创立时就十分强调人与自然的和谐，把各种动植物看作人类的朋友。西双版纳现有的许多植物物种都是在佛教影响下传入的（如菩提树、大青树、贝叶棕等），据统计，西双版纳的植物与佛教活动密切相关的达 100 种之多，而且多数栽培在佛寺庭园中。全州共有 558 座佛寺，150 座佛塔，周围

都有许多按照宗教仪规种植的植物，就如同一个个小型的植物园一般，对整个区域的生态环境发挥了积极作用。

民族生态伦理观认为，民族不仅是受社会制约的人，同时也是受自然环境限制、约束的人。民族伦理观要求不仅仅要把握人与人、人与社会间的社会属性关系，而且要把握自然生态规律对人的影响，违背自然生态运行规律，以民族自身生态环境及资源的牺牲为代价，去达到少数集团、阶级、国家的政治、经济利益，那么整个民族最终将自掘坟墓，走向自我毁灭的绝境。因此，民族生态伦理观是站在民族生存利益的高度上指导各个民族生态伦理道德行为有序地进行，一定程度上讲，它是超阶级、民族、种族、国家界限的。民族生态学主张民族地区的经济发展应该是可持续发展。我国西部民族地区地域辽阔，存在着不同的生态环境，构成各民族不同的生存空间。以生态民族学理念指导构建西部民族地区产业经济生态化发展的总体框架，关系到各民族的发展和繁荣，也意味着需要在生态整体主义下改善民族传统的生产生活方式。同时，产业经济生态化发展和民族传统文化新的协调具有一个历史发展过程，这种对多种生态环境和多元文化相结合的产业经济生态化发展战略构想显然是必要和必须的。

民族生态伦理观是用人和自然协调发展的理念去思考和认识少数民族生存的经济、社会、文化等问题，根据民族地区社会和自然的具体情况，最优地处理少数民族和自然的关系。其实质是把生态环境问题提到民族问题的高度，进而使民族发展与生态环境的发展一体化，把伦理道德与生态有机辩证地统一起来，最终促进少数民族与生态环境持续、健康和稳定发展。加强民族伦理学的研究，通过比较借鉴和吸收不同民族伦理文化资源，为伦理学原理的研究提供新的素材和新的视角。环境在宏观上影响着民族区域的结构、功能和民族区域之间的相互作用，并制约着民族地区经济政治文化系统的运行以及政府管理决策者的决策行为。

因此，民族伦理观的提出就是要正确地解决民族与环境的关系，把环境问题纳入到民族地方政府决策、少数民族公共生活和民族教育等过程中，使民族发展过程与生态环境的发展有机地协调起来。少数民族生态伦理观所遵循的是生态系统的自我调节、循环再生、生态平衡等生态学基本原则和原理。在当今世界工业文明向生态文明转变过程中，它将成为传统社会发展的历史转折点，从而构成与生态文明时代相适应的科学发展观，以推动民族地区经济、文化、政治、生态环境间的协调发展，使少数民族步入生态文明时代。

二、少数民族生态伦理文化

（一）少数民族生态伦理文化与文化人类学

西方文化生态人类学是致力于人与环境之间复杂关系的研究。它试图探讨人类群体如何适应塑造其生存环境并伴随此过程形成相应的风俗习惯以及社会、经济、政治生活。人们认为西方文化人类学知识推进了生态学研究。生物生态学的引入也为文化人类学这一学科增添了新鲜的、科学的视野，生态人类学理论也对建立人类可持续发展变化模式提供了帮助。特别是生态人类学通过对原始部落在生态学范畴内的调查研究，使人类认识到诸多隐秘的关于人与环境相互作用的知识。例如 20 世纪 90 年代由亚马逊河流域开发导致的诸多问题提升了人类学的感知能力。从方法论上说，研究我国少数民族生态伦理文化应该吸收西方文化人类学的理论和方法，主要是学习和吸收西方有文化生态学，包括民族生态学（Ethnoecology）等概念和方法，进行少数民族生态伦理文化的田野调查，总结和概括我国传统少数民族生态伦理文

化及其当代经验。西方文化生态学 (Cultural Ecology), 就是关注人类社会或某个族群对其生存环境的适应问题, 强调人对自然世界的体验通过文化的媒介形成技艺配置、经济、社会组织这些载体。西方民族生态学是探讨土著人如何认识自然环境现象的领域。西方文化生态学强调文化和自然有紧密关联, 因为文化是对特定环境的适应。环境决定人类的社会文化形式。20 世纪 60 年代文化生态学开始关注资源作为环境限制因素的机理, 尽管一个地域内还有其他可变因素, 但资源因素终将影响这一地域的承载量。下面根据西方学者的归纳介绍这个领域的代表人物及其理论观点。

斯图尔德, 开创了文化生态范例研究的方法, 他介绍了“文化核”的概念。在 1930 年调研大盆地地区的肖松尼族人, 记录了当地原住民如何极大程度地依赖矮松果树过着狩猎采集的生活, 斯图尔德证实了在那里人口密度低, 矮松果树分布稀疏的状况, 从而印证了人口密度和资源之间的直接关系。他注意描述水的利用和水的管理之间的关系。他在文化生态学方面的思考也同样受到南美原始部落考察研究的影响。他编辑了一本关于南美印第安人的手册, 在第二次世界大战后发表。斯图尔德的研究在现在被认为是特殊进化的范例。交叉文化的存在是相同环境因素作用的结果。斯图尔德对部落的考查大致分为三个步骤: 一是描述部落的自然资源及其提取加工的技艺; 二是概述为了维持这些生计而形成的组织形式和经济活动; 三是探讨以上两个方面的表象如何影响文化的诸要素。斯图尔德提出了多线进化的理论, “认为在相似的环境条件作用下会有几种同样的进化形式, 但有几种具体的文化样式会按一定规则出现在所有人类群体中”。斯图尔德试图寻找文化变容的本质并设想构筑文化变容产生于环境适应的认识方法论, 这种适应被称为文化生态学。斯图尔德认为: “交叉文化在相同环境下伴随着同样的环境适应进程而得以演

变”。文化生态学的基本问题是人类的行为方式是为了适应其生存环境进行调整的结果，还是在可能范围内自由选择的结果。此外斯图尔德探讨了文化生态学的方法论；生态适应的多样性；复杂社会形式的发展；文化生态应用的几个案例，这些开创性的研究工作影响了诸多生态人类学学者，促使崭新的、较为全面的理论以及方法论得以形成。

怀特专注于进化的一般规律，他相信文化的进步是以消费牲畜获得能量为前提的。从原始时代开始，人们即在利用这种能量，其结果是文化的演进。怀特总结了进化的普遍规律，他认为所有文化都是按一定进程演变的（这一进程可以依据消费牲畜的头数来计算）。与之相对照的是，斯图尔德只要求透过交叉文化读取规律。怀特把人类学表述为“文化学”。他提出了一个文化演进的法则 $C=E * T$ [C =culture（文化）， E =energy（能量）， T =technology（技艺）]。怀特提出了技艺决定论，即技艺决定思维方式。

哈里斯 1953 年在哥伦比亚大学获得博士学位并留在那里任教。 he 现在是佛罗里达大学的教授。哈里斯在非洲和巴西进行了田野调查，他认为技艺、经济因素是形成一个社会特质最基本的角色。哈里斯认为社会下层建筑研究应优先于基础建筑和上层建筑，下层建筑由生产模式、人口结构以及宗教仪式构成；基础建筑是指家庭经济、政治经济；上层建筑由娱乐、美学的产品及服务构成。哈里斯的动机是论证诸文化要素是与特定环境相适应、唯物合理的存在（Milton 1997）。哈里斯关于印度教禁止吃牛肉禁忌的，证实这一禁忌是同地方环境相关联的，因为牛是有很多用途的。这样，宗教禁忌是有其合理一面的，从唯物论角度讲因为牛确保了资源的提供。哈里斯对于大量牛的存在没有价值的言论提出了质疑。生态学的观点质疑任何关于牛缺少实际价值的言论，尤其是当把牛置于生态系统的视点而非单纯考虑其市场价值

的时候。比如：牛提供牛粪、牛奶以及提供劳动，在哈里斯的这篇论文里他充分探讨了这方面的例证，指出牛粪是当地重要的能源和肥料，当时印度每天近 46.7% 的产品来自牛奶。哈里斯这样叙述道：“在印度的生态系统中占有重要位置的牛粪为谷物生产也作出了必要的贡献，而当地人卡路里的约 80% 来自这些谷物。”对印度农民而言，牛最简单最重要的意义在于提供了牵引工具。而且，每年有大约 2500 万头的旱牛及水牛死亡，这为生态系统提供了丰富的有机质。哈里斯通过对印度关于牛的问题较为全面的观察描述，有力地驳斥了动物无用论以及经济学上的某些谬误。

拉柏波特，曾是密西根大学的人类学教授，美国人类学协会主席。拉柏波特的主要成就是把生态学与结构功能主义结合在一起，拉柏波特定义总结了一个叫作新功能主义的领域，他把文化定义为生态系统的机制。承载量（环境与文化综合作用的结果）与资源消耗是拉柏波特研究的主要课题。这一研究是在新几内亚进行的田野调查，他完成了仪式、宗教、生态的基础系统研究，这一研究被定义为共时性功能主义性质的学说。科学的进化论、人类学的功能主义、新生态学对拉柏波特的研究构成了重要影响。与斯图尔德、哈里斯一样，拉柏波特对社会系统的底层建筑尤为关注，拉柏波特对新几内亚 Tsembaga 部落的调查，这个部落由大约 200 人构成，分别居住在两个相对独立的村落里，养猪是他们最重要的生计。拉柏波特发现在这个部落里家猪与人消费同样的食物，因此他们必须生产出足够的剩余产品以维持猪群的数量。猪是结婚时的聘礼以及战争结束时的庆祝用品，其数量必须得到保证。猪的宰杀是用于仪式目的的，饲养周期伴随战争周期。这样一个周期需要 7—10 年。拉柏波特这样阐述道：“诸如 Tsembaga 部落相信养猪是对先祖的供奉这样一种认知模式导致了具体操作层面的问题，比如人类族群或动物种群的规模扩大”。

这样，宗教信仰或 kaiko 仪式即成为了保持种群规模维护生态系统平衡的控制方式。在被称为 kaiko 的仪式上，Tsembaga 人宰杀自己饲养的猪，部落人共同分享盛宴。kaiko 可以理解为“宰牲节”。在文化人类学范畴里进行动物的生态学研究直接诱使了生态人类的出现，从而替代了斯图尔德的文化生态学。

旺达于 1956 年在哥伦比亚大学获得博士学位，并在那里成为人类学教授。旺达是拉柏波特的老师，同样是在新几内亚进行了田野调查。旺达考察了俾斯麦山区人居生态系统，也考察了玻利尼西亚环礁地区的文化变容（Vayda 1969）。旺达叙述了新的生态学理论，相信人类族群是分析的概念性单位，而非文化表述。这种新的生态学说主张人类生态系统是自我平衡模式。旺达和拉柏波特试图探索一种全新的以生物学、基础生态学为前提的生态比较研究，旧的生态学是斯图尔德所倡导的文化意义上的概念。

内廷在芝加哥大学获得博士学位，是亚利桑那大学人类学教授。内廷描述了农业实践、家庭组织形式、土地的使用和占有、部落冲突、人口的历史演变、文化生态（Netting 1977）。内廷全面总结概括了生态人类学，强调认识人类自身以及人类局限性。内廷以他在瑞士阿尔卑斯山区的调研为例，阐明了土地所有和土地使用之间的关系，也探讨了火烧农耕的未来和绿色革命的逻辑关系。包含了生态学展望、狩猎采集民、西北海岸的渔民、东非牧民、农耕民、田野调查的方法论以及生态学的局限性诸章节，提供了大量生态人类学应用范例研究，是人类学领域里关于生态学研究不可多得的纲要和概论。

康克林，在生态人类学的范畴内描述了原住民在土地肥沃、人口稀少条件下“刀耕火种”但并不破坏环境的案例。他广泛细致的描述了种植、动物种群、气候、土壤这些部落获取食物的固有知识，详尽细致的勾画了地形、土地使用、村落边界的图表为

生态学描述作出了范例。康克林主要关注的是菲律宾 Hanunoo 和 Ifugao 两个部落在农业生态系统中民族生态和文化生态的统合。

莫兰是生态人类学、资源管理以及农业发展方面的专家。他深入考察了巴西亚马逊河流域，分析论述了微观生态系统展示的是一片肥沃富饶的土地，他的这一研究排除了宏观分析。

柏利在哥伦比亚大学获得博士学位，是杜兰大学的人类学教授。柏利主要从事历史生态学的范例研究，在巴西亚马逊河流域的 Ka'apor 部落完成了极有价值的生态学调研。柏利努力把民族生态学、文化生态学、生物生态学、政治生态学和地域生态学统合在一个框架内。他记录了 Ka'apor 人一种无意识的作为——对当地一个主要物种黄脚龟的崇拜，在邻近地区的黄脚龟灭绝以前，这个原住民部落搬迁了，到附近其他村落寻找有黄脚龟的地方。

（二）少数民族生态伦理文化与华夏生态伦理文化

以伦理为重要内容的中国文化，有丰富的道德哲学，充满了极富价值的生态伦理理念。事实上，朴素的生态伦理观早在中国古代就已经出现，据资料显示，在华夏生活的氏族社会的原始人相信各氏族源出于不同的物类，源出于动物、植物或其他物种，以为某物种与自己的氏族有着亲缘关系，于是便把它尊奉为图腾对象。如炎帝族以牛为图腾；黄帝族以熊、罴等动物为图腾；商族以玄鸟为图腾等。人类视自身为图腾对象的繁衍，中国人从来就认为自己是龙的传人，因而人们对图腾对象无比崇尚，族内规定对图腾对象禁杀禁食，也不许触摸，体现了一种“尊重生命”的伦理观念，而这种观念又是以人类把自己看作自然的一分子，与其他自然物——动植物一体平等为前提。原始的、朴素形态的“人与自然平等”的观念，还表现在以自然物为神灵，华

夏民族的祖先，多有对天神、土地神、月亮神、星星神、各种动物神、植物神的崇拜。

孔丘（前 551—前 479 年，字仲尼，今山东曲阜人），是公认的儒家伦理的创立者，他最早阐述了儒家生态伦理思想，这些思想汇入奔腾不息的中华文明的历史长河。任俊华在《敬畏天命与生态伦理——孔丘的生态伦理思想新探》一文中，提出“孔子‘知命畏天’的生态伦理意识”，指出孔子的“知天畏命”的天命观，强调贤明的君子不违背时宿，不逆日月而行，不依靠卜筮来掌握吉凶，只是顺应（遵循）着天地自然变化的规律。这应该就是孔子“知天命”的真谛所在。作为孔子生态伦理意识更重要的体现是“畏天命”，这是其生态伦理思想的理论基石。孔子认为天命是客观存在的不可抗拒的自然规律，如四时变化，万物生长都有其自身的规律性，人们只有掌握它，春耕播种，才有金秋收成；人们只有适应它，热天降暑，冬日防寒，才能健康不病。如果违背天命，既不能搞好粮食生产，也难以保证人自身健康成长，这无异于自取灭亡，所以君子必然要敬畏天命了。孔子敬畏天命的思想还不仅仅是讲人们要遵循自然规律办事，而且还将“畏天命”与“君子”人格结合起来，体现了一种天人合一的生态伦理意识。孔子有了“知命畏天”的生态伦理意识，还主张身体力行，培养一种“乐山乐水”的生态伦理情怀，自觉地与大自然融为一体，体味大自然化生万物的无限魅力。这种“乐山乐水”的生态伦理情怀对培养自觉爱护自然、维护自然的思想意识有重要的作用。孔子“乐山乐水”命题见诸于《论语·雍也第六》：“子曰：知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”这是孔子赞美“知者”和“仁者”的一句话。在孔子看来，“知者”和“仁者”都是有道德修养的人，相当于我们今天讲的“仁人志士”。“仁者乐山”命题的提出，是儒家思想史上第一次将“乐山”的生态伦理要求纳入“仁”的范畴体系之中，

可以看作是儒家的第一个生态伦理学命题。孔子对山中的鸟、水中的鱼都能持一种节用态度，反对乱捕乱杀。《论语·述而第七》记录说：“子钓而不纲，弋不射宿。”即孔子捕鱼用钓竿而不用网，用带生丝的箭射鸟却不射杀巢宿的鸟。这里揭示了孔子的生态资源节用观。孔子主张用竹竿钓鱼不用绳网捕鱼，用带生丝的箭射鸟却不射杀巢宿的鸟，这是因为用绳网捕鱼可对鱼儿一网打尽，无论大小，射杀巢宿的鸟也会大小小一巢打尽。这样一来就破坏了生态资源的可持续利用，既会造成资源枯竭，也会阻塞老百姓的靠捕鱼狩猎为生的生存之道，是一种不仁的行径，所以孔子加以反对。当然，这种生态资源节用观也体现了孔子“泛爱众而亲仁”（《论语·学而第一》），为了大多数人的生存利益而反对毁灭野生资源的生态伦理思想和对可再生资源保持可持续性发展的社会发展战略思想。

孟轲（约前 372—前 289 年前后，今山东邹县人）作为战国中期最杰出的儒学思想家，他继承儒家创始人孔子“泛爱众而亲仁”的仁爱伦理思想，提出了儒家思想史上一个十分重要的生态伦理学命题：“仁民而爱物”。任俊华在《仁民爱物与生态伦理——孟轲的生态伦理思想新探》一文中介绍说，《孟子·告子上》记载的一则故事，孟子曰：“牛山之木尝美矣。以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。”濯濯，光洁貌，有如用水清洗一般。牛山好美一片森林，只因为这里距大城市太近，被砍伐一光。本来它还具有再生的能力，无奈光山又成了牧场，牛踩羊吃，于是就成了光秃秃的山包了。显然，这是一例生态破坏的典型事件。孟子为了论证他的人性本善的性善论，信手举了这个当时普遍为人所知的森林被毁例子，应该说，这个事件对孟子是刻骨铭心的。孟子生在战国中期，这是中国历史上一个天下很不安定的时代，诸侯们彼此征伐，耗费大量人力物力，统

治者横征暴敛，为了争夺地盘，不顾老百姓死活，以至民不聊生、土地荒芜，出现了严重的社会动荡和政治危机。这样，也不可避免地在“郊于大国”的地方，出现了生态破坏的景象。孟子作为一个提倡性善论的儒学思想家，目睹现实生活中发生的社会危机和诸如牛山森林被毁事件，肯定会有所反思。孟子反思的结果是提出了“仁民而爱物”的生态伦理思想。孟子认为人性本质上是善的，所以“人皆有不忍人之心”即每个人都有怜悯别人的同情心。这种同情心正是“爱物”生态伦理意识产生的内在心理基础。孟子认为是生来俱有的不忍人之心，这正是人的本性。“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。”（《孟子·告子上》）而恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心都是美德（道德情感），都是善，由此可知人的本性是善。孟子从人的本性是善，所以有仁爱之心，推断“仁民而爱物”即有仁爱之心的民众才会去爱护万物，这是孟子的生态伦理定律。

荀卿，生卒年不详，是战国末期最杰出的思想家，大约生活在齐宣王末期（前301年）至秦始皇统一六国前后（前221年）。荀子虽提出了“天人相分”的命题，认为“人为万物之灵”，人可以“制天命而用之”，但他的“天人相分”以“天人合一”为前提，因而，他反复强调自然虽无意志，但人间的治乱祸福取决于能否顺应自然。在《荀子·天论篇》中，他宣称：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。”显然，他在要人们相信自身力量的同时，必须“顺乎道”，按规律办事而不出差错，所以“制天命而用之”应理解为告诫人们认识和掌握规律而后运用规律，顺乎道、应乎时而行事。在荀子看来，自然规律只可顺、不可逆，故《荀子·富国篇》阐明了“顺”规律与“逆”规律所出现的两种不同的结果，

其曰：“天有其时，地有其才，人有其治”，“若是，则万物得宜，事变得应，上得天时，下得地利，中得人和，则财货浑浑如泉源，滂滂如江海，暴暴如山丘”——社会富裕；反之，“若是，则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下敖然若烧若焦”——社会贫困。

（三）少数民族生态伦理与宗教伦理文化

人类的民族文化及宗教信仰的产生和发展都是建立在自然环境基础上的。不同的生态地理环境必然给人类宗教文化的创造打下特定的烙印。我国是有着 56 个民族的多民族国家，每个民族都有着自己的宗教信仰和文化习俗。当然，少数民族宗教形态也千差万别。有土生土长的崇拜自然的原始宗教、原始的图腾崇拜，也有从我国以外的国家传播进来的世界性宗教，如佛教、伊斯兰教和基督教。在各种宗教形式中，萨满教、佛教、伊斯兰教生态伦理价值的影响比较典型，而佛教则是我国各少数民族中最普遍的一种宗教信仰，我国大约有 20 多个少数民族信仰佛教，各种宗教所反映的生态伦理意识也深深地根植于少数民族的文化价值观念之中。

1. 少数民族生态伦理与佛教

佛教起源于印度，进入中国并获得发展大约是在 1 世纪（西汉末期）。随后在中国获得巨大发展，并与中国玄学合流，因此出现了佛学的中国化。我国少数民族中信仰佛教的比较多，其中藏族的藏传佛教和南传上座部佛教是中国三大语系的佛教。藏族地区佛教传入后，佛教的行善、不杀生、因果轮回以及控制欲望等观念，与原始苯教信仰相结合，形成了以神山崇拜为核心的生态保护主义文化态度及其生存方式。藏族地区在佛教传入以前的信仰是原始宗教——苯教，它已经包含着神山崇拜、人与自然和谐共处等朦胧意识。藏族生态伦理文化与佛教相结合还具有知行

合一品格，它不仅蕴涵着深刻的生态伦理观，还有丰富的生态实践观。藏族佛教的生态实践观是通过确立了相应的伦理规范，如藏传佛教认为，万事万物都是相互联系、相互依存的，人和自然之间，是一种共生共荣、相互依存的关系。佛教指导信徒修行的相应的伦理规范是：“一切众生，悉有佛性”。强调平等地对待所有生命及他们的一切权利，即所谓“无缘大慈，同体大悲”。还有佛教“十善”中，以“不杀”为首的规范；“五戒”中，“戒杀”为第一。这些规范通过千百万佛教徒的日常践行，内化到日常生活当中去。在漫长的历史发展中，藏传佛教提炼出一整套独特的生活方式下，这种集中体现为戒杀、素食、放生、节欲等生态伦理行为，尤其是放生更是对生命的积极保护，对原始自然物种的保护，以今天的环保眼光来看，仍然不失其价值。对广大佛教徒来说，放生是颇受尊敬的善行，人们喜欢在节假日放生，也愿意到寺庙放生（很多寺庙都建有放生池）。正如汤因比在《展望二十一世纪》中指出：“要对付力量所带来的邪恶结果，需要的不是智力行为，而是伦理行为。”^①从历史上看，神山崇拜也与松赞干布有关。据记载，松赞干布曾到黄河与白河合流处察看，见森林毁坏严重，便下令把山林分为两类：一类为神山，归佛祖所有，由寺院负责看管，严禁任何人侵犯，如有违者，格杀勿论；另一类为公林，属各部落共同管理使用。随着佛教的普及，松赞干布在佛教徒眼中的地位越来越高，被尊为三大法王之一。他所制定的这两条规定也被神化，成为“佛”的旨意，被后来的藏族地区政府遵循不逾，从而有力地制止了乱砍滥伐森林行为，有力地保护了各种森林资源。

我国北方古代的蒙古族信仰萨满教，从13世纪元朝开始，

^① 汤因比、池田大作：《展望二十一世纪》，国际文化出版公司1985年版，第39页。

蒙古上层改信红派喇嘛教。从 16 世纪后,许多王公贵族开始接受格鲁派喇嘛教,并积极在牧民中传播。清代,特别是乾隆以后,对喇嘛教更采取全面保护和奖励的政策。清廷不仅鼓励各盟旗兴修大批寺庙,而且由皇帝亲自敕建庙宇。喇嘛教在蒙古游牧社会中流行起来。16 世纪 70 年代,阿勒坦汗引入藏传佛教黄教,并由土默特蒙古部落传遍整个蒙古地区。从明代末年到清朝中叶,喇嘛教(黄教)在蒙古族地区发展的规模比较大,信仰佛教的蒙古民族人口比较多。在蒙古的喇嘛教体系中,所呈现出来的因果法则、慈悲心怀、整体性的探讨、调和的原则等等,事实上孕育了人地关系中的一种生态哲学,此种宗教观又在一定程度上维持了自然的平衡。

佛教自唐代传入云南西双版纳、德宏以来,经过宋元明清的发展,对傣族、基诺族、阿昌族、布朗族等民族传统文化产生了深远而广泛的影响。佛教起源于公元前 6 世纪的印度,后化分为大乘、小乘两派。小乘佛教传入我国南方少数民族地区被称为南传上座部佛教,正式名称为“巴利语经典系佛教。”约在 3 世纪至 6 世纪由印度传到缅甸,再从缅甸传入我国西双版纳,是我国南方少数民族中傣族和布朗族信奉的宗教。尤其是佛教的伦理道德对信仰上座部佛教的南方少数民族的生态道德,起了重要的促进作用。在我国南方流传的南传上座部佛教,其佛教教义包括“四谛”、“八正道”、“十二因缘”。“四谛”中的道谛主要是讲人们要达到“涅槃”这个终极目标的理论和修习方法,其中就有持戒(坚守戒律)和禅定(修持者思想集中、观悟佛理、灭除情欲烦恼),以及信徒们对教理的修习。南传上座部佛教对道谛具有其独特的理解,以至于每年用“毫洼”(傣历九月十五日举行的“关门节”)来集中进行持戒、禅定和修习教义。南传佛教经藏中曾说:“都畏惧痛苦,都热爱生活,记住你与他们一样,用他人的尺度来衡量自己,你就不会再去伤害别人。”赵玲在《我国南传上座部佛

教伦理的作用与影响》一文中综合对南方少数民族的调查指出，“无论是傣族、布朗族，还是德昂族和阿昌族，所有南传上座部佛教教徒都具有共同的性格特征：比如大都乐善好施，过着与世无争的日子，他们鄙视贪婪行径；从不染指偷窃、奸淫、虐待老幼；为人谦恭、和气，乐于助人；勤俭持家，善于理财；安土重迁，胆小怕事。”特别是在他们叫作“毫洼”的日子里，他们静思忏悔。“毫洼”（又称“入夏安居”），是南传上座部佛教的一个重要节日。在南传上座部佛教信教地区德宏，教徒们每年从农历六月十五到九月十五（傣历九月十五日至十二月十五日）是“毫洼”的日子。这三个月，正值雨季，又是农闲时节，上座部佛教便用这段时间集中广大信徒进行念经拜佛活动。届时，所有僧侣一律回到自己所在的寺院持戒坐禅。旧时连官家也要停止办理公务。至今，信教的百姓在“毫洼”期间也不能建屋盖房，更不能举办婚事。中老年信徒在“毫洼”期间，每逢七日、八日、十四、十五日、二十二日、二十三日、二十九日、三十日集中到佛寺食宿持戒，听经坐禅，过着清静的出家生活，其余日子可以在家里念佛。在信奉南传上座部佛教的地区，说这里田间、河边的鱼多得密密麻麻，也没有人吃。在南传上座部佛教左底教派，如今一些上了年纪的教徒，仍然恪守传统教规，不吃可以再生的植物，如葱、蒜；不吃野生动物、鱼及禽蛋类；走路不许东张西望，目光只能看到一根扁担（约 1.5 米）这样的距离。在“毫洼”期间，以上教规是教徒们反省自身的重要内容，教徒之间也少不了互相议论和提醒，以便更好地修持。大量朴素的生态观，对水资源的保护、对野生动物的关爱、对森林山川的亲情等等，在南传上座部佛教的贝叶经中早有记载。直至今日，这种原始生态观仍然在信教地区的经济社会发展中有着深厚的影响，不同程度地左右着广大教徒的思想观念和行行为模式。由于在每次“毫洼”期间，都反复宣讲有关原始生态观的教义，强化有关生态伦理道德方面的

教条，比如宣讲佛教提出了正确处理生命体与环境间关系的万物一体、依正不二的方法和准则。佛教讲依正不二，人与自然、人与环境具有密不可分的关系，即生命主体与生存环境作为同一整体，是相辅相成，密不可分的。按照佛教教义，一切现象都处在相互依赖、相互制约的因果关系中，一切生命都是自然界的有机组成部分，离开自然界，生命就不可能存在。因此，“天地同根，万物一体，法界同融”。花草树木、飞禽走兽，皆有佛性，必须保护自然界中的一草一木，建造一个相互依存、和谐自由的环境。可以这么说，保护环境就是保护生命，破坏环境就是破坏生命。“依正不二”实际上就是把生命主体同生命环境看作一个不可分割的有机整体。因此，众生平等是佛教的生态伦理的一个基本观念。佛教认为，生命对于人类和一切不会说话的动物和植物都是同样宝贵的，人类因为其思维推理能力的高超而成为生命界的主人，但并不能因此而伤害他物。小至微尘，大至宇宙旁及一切生灵，都在生命的川流不息之中，同处于同一生命流。上座部佛教信教群众始终坚持开发与保护并重的原始生态观来发展经济，其中就包含有原始的可持续发展的观点。也只有在这样独特的思想基础上，才造就了像西双版纳这样的北回归线上唯一的一片绿洲。这种爱护环境，保护动物，人与自然和谐相处的佛教原始生态观，对上座部佛教信教地区经济社会的发展起了积极作用，对边疆少数民族发展绿色经济也具有独特的当代价值，它积极参与并维系着边疆少数民族地区的伦理道德体系。

2. 道教与少数民族生态伦理文化

道教是中国传统宗教，是在继承了中国先秦诸子百家学说，特别是道家学说的基础上逐步发展而形成的，至今已有 2000 多年的历史。在中华民族传统文化悠久的发展历史中，道教思想文化一直是其主要支柱之一。道教的许多思想和观念，经过千百年的传承和阐发，已经在中国人的生产方式、生活方式、行为方式

和思维方式中打下了深深的烙印。道家生态伦理思想是建立在天人合一、物我一体的整体观念之上，是以道生万物、人天同源为其基本特征。将天、地、人视为一个有机的统一整体，认为人与自然万物有着共同的本源和法则。我国研究历史上南方少数民族与道教生态伦理关系的徐祖祥，在其发表的《论瑶族道教的教派及其特点》一文阐述了南方瑶族生态伦理文化与道教的关系，他认为，我国瑶族主要分布于广西、湖南、云南、广东、贵州等省区，以及东南亚的越南、泰国、缅甸、老挝等国，约有 300 多万人。瑶族中的蓝靛瑶、过山瑶和茶山瑶等支系至今仍虔诚地信仰道教。瑶族道教因来源于早晚不同时期而形成不同的教派，道教传入瑶族各支系后，又与其原始宗教信仰融合，形成了各具特点的不同教派。徐祖祥认为，梅山派教义主要以驱鬼捉邪为目标。瑶族社会中鬼魂崇拜历来比较盛行，这也是以驱鬼捉邪为特点的道教教派的教理教义和道法科仪能够被瑶族群众所接受的主要原因之一。我国道教梅山派是其在我国南方的一个支派，尤其在南方少数民族中流传甚广。梅山派之名并不见于中原道教经典，而是近现代学者们在对民族志资料进行研究后确定下来的。唐兆民在 20 世纪 40 年代指出广西大瑶山瑶族中存在着“梅山教”，此后“梅山教”或“梅山派”之名遂被大家所接受。此派道教在土家、仡佬、壮、毛南、畲等族中都有传播，但以瑶族中的信仰最为典型。瑶族的蓝靛瑶和茶山瑶师公所承的道教一脉正属于梅山派这一系统。道教继承和发展了我国传统文化中天人一体、和谐共生的思想，提出了一整套生态伦理思想。道教认为万物都有道性，人与万物在道性上是平等的，人应该对万物利而不害，参赞化育，辅助万物的成长。《抱朴子内篇》说：“天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也。”因而主张圣人“任自然……存亡任天”。在道教的生态伦理思想中明确表达着的重要的伦理观念，就是人类的地位不应优越于其他物种。道教主张“仙道贵生”，

要求人们把慈悲之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。道教在人与天地自然万物之间预设一种交感关系存在。认为人们需要从自然中吸取其生存的养分，人与自然互依互存、“参天地之化育”，人作为万物之灵是处在与自然的“相生相养”的生命环境中。在道教的众多戒律中，“戒杀生”为主要大戒。应该让宇宙万物都能在大自然的慈光普照之下自由生长，任性自在，自足其性，得其自然之存在与发展，人当无为，勿加干预。事实上，道教是积极保护人类和动植物、微生物及一切生命所赖以生存的生命环境的文化。人类和动植物、微生物及一切生命所赖以生存的环境主要指大气、土地资源、水资源等，这是一切生命的源泉，破坏之就等于断子绝孙、自掘坟墓。早期道教经典《太平经》中已明确反对人们乱凿土地、乱掘河川，伤害大地母亲的恶劣行为。

3. 伊斯兰教与少数民族生态伦理

20 世纪 50 年代的民族识别，我国信仰伊斯兰教的民族有回、维吾尔、哈萨克、东乡、保安、柯尔克孜、撒拉、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等民族，穆斯林总人口已超过 2000 万人。

伊斯兰教包含着丰富而发人深思的内容，其中关于生态环境保护方面的主要思想有三点：天人合一观、和谐观和均衡论。伊斯兰的阿拉伯语原意就是和平、纯净、归顺，意味着对安拉意志的归顺和对安拉戒律的服从。人一旦选择了对安拉的归顺，就会在自己和自然界万物之间建立起一种和谐关系，必须妥善地利用自然界中的元素，欣赏其神奇与奥妙，并尽可能地保持大自然的美好状态。为了控制人们的物质欲望，伊斯兰教规定了斋月。封斋的意义是顺从主命，节制私欲，使人养成诚实、宁静、忍耐、知足、刚毅、刻苦等美德。人不应该只追求物质享受，更应重视来世精神与灵魂的超升。伊斯兰教这种有关来世灵魂生活的教诲，可以鼓励人们从物欲的桎梏中解脱出来。伊斯兰教认为宇宙间一切东西的所有权都是安拉的，是安拉的威严与恩赐的体现，

理应受到尊重和保护。在历史上，穆斯林一直很重视周围自然环境的保护，加上伊斯兰教徒在世界的广泛存在，无疑在客观上起到了有效保护生态环境的积极作用。伊斯兰教认为，真主创造了自然万物——日月星辰，整个大自然气象万千、多姿多彩、和谐美妙，有高山、陆地、河流、海洋，还有空气、阳光、水和生活在地上的无数种动物、植物。人除了处理好同类之间的关系以外，还得处理好同自身赖以生存的大自然之间的关系。从自然获取以满足自身需求的食物，但却不能滥用自然。比如要求清洁卫生，不允许污染环境；要求慈爱一切有机物，对森林树木不可无节制地乱砍滥伐，对动物不可任意乱捕滥杀。穆圣不允许人们无故宰杀幼畜，不允许砍伐幼苗。在人与神的关系上，伊斯兰要求确立真主统领宇宙万物，至高无上的绝对权威。以此来指导自己的道德实践。在人与人的关系上，伊斯兰主张人人平等，不分肤色、语言、民族、种族，禁止人与人之间树立基于种族、地位和财富而起的壁垒，理应相亲相爱，和睦相处。

（四）少数民族生态伦理文化与基督教

在基督教的历史上，耶稣的伦理学核心是尊重一切生命，只有关心人类世界以及他们生活范围内的一切生命的时候，人才是伦理的人。只有不断扩展对所有生命（包括动植物）真诚救助的责任感的伦理，才能深入人心。因此，基督教的这种伦理哲学，对于保护生态环境所起的客观作用是不言而喻的。

（五）萨满教与少数民族生态伦理文化

在我国北方少数民族中蒙古族和鄂温克族等民族在早期都信奉萨满教。萨满教是一种以氏族为本位的原始自然宗教，发轫于母系氏族社会，多见于北方的渔猎游牧民族中。在鄂温克语中“萨满”原意是指“知晓”、“通晓”的意思，在这里指的是那些

能够传达天意或能够与神灵沟通的人。萨满教文化中的动物崇拜、图腾崇拜占有突出地位。萨满教将熊和狼奉为神灵，将麋鹿奉为善良的女神。另外，鹰、鸟、蛇、青蛙和许多植物等等也都是神灵，这些被神化了的动植物被赋予了各种不同的神性神格，从而得到很好的尊崇和保护，这不能不说是对人类生态资源保护的重要贡献。萨满教是蒙古族早先信奉的宗教，其信仰开始于氏族社会末期。麻国庆在“草原生态与蒙古族的民间环境知识”^①一文中深入研究了蒙古族草原生态文化与宗教的关系。他认为，古代的蒙古族信仰萨满教，从13世纪元朝开始，蒙古上层改信红派喇嘛教，但广大牧民仍信仰萨满教。由于当时社会生产力的低下，对自然现象的不理解，认为经常带来灾害的山川、河流、日、月、风、雨、雷等和人一样有生命、有意志，从而产生对它的崇拜，这种崇拜实质上是对自然力的崇拜。蒙古人的萨满教已发展到了神灵崇拜阶段，即认为一切自然物都有神灵主宰，神灵居于自然物内，崇拜的对象不是物体本身而是主宰这些物体的神灵，同时也对先祖的魂灵进行崇拜。萨满教中的“萨满”是满—通古斯语族的语言，原意为“因兴奋而狂舞的人”，在蒙古族人那里，萨满教祭祀的“长生天”（腾格里）就是自然崇拜的最高对象和一切权力的来源。蒙古可汗们的诏书里，开头就用“长生天底气力”一语，在《蒙古秘史》一书里，有许多处记载成吉思汗祭天祝祷之事。在当时的人看来，可汗受命于天，婚姻、事实要得天助，死后也要走上天路。为此人人敬天畏天，而不敢做背天之事。这是衡量人心的尺度，也是社会公认的标准。其宗教的宇宙观，形成了萨满教，而此萨满教正是游牧文化的基础。萨满教的自然神系统主要以无生命的自然事物和自然现象之神为主。

^① 麻国庆：《草原生态与蒙古族的民间环境知识》，载《内蒙古社会科学》2001年第1期。

在萨满教的自然神系统中，天地神系统占首要地位。如地神，掌握万物生长，祈求丰收、保佑平安要对它进行祭祀；天神（腾格里），即长生天，掌管人世间的万事万物；而敖包，聚居多神神灵的地方，一般是在山冈、山顶、路旁等地用石块、沙土堆成圆形的土包，是天神、土地神、雨神、风神、羊神、牛神、马神等神灵居住的地方，每年按季节举行祭祀仪式，由萨满司祭，他们祈求敖包保佑牧业生产。除此之外，认为土地、山川、丘陵、湖泊等均由各神灵分别掌管。所以，在萨满教的自然观中，自然是神格化和人格化的观念体系，自然崇拜有着一定的伦理基础和逻辑基础。正因为萨满教崇尚的是自然万物有灵论，并且常常把自然事物本身同神灵等同看待，因而对待自然往往是爱护有加，是自然而然的生态保护论者。所以，蒙古族具有优良的生态保护意识传统，这种传统反对对草原、森林、湖泊、河流的滥垦、滥伐和污染。正是在这种优良的传统意识的维护下，在蒙古族的游牧地带，能够保留下来“蓝天白云、草原森林、湖泊河流，一片绿色净土”的迷人画卷。佛教传入后，萨满教逐渐衰微，许多王公贵族信奉了佛教，但是萨满教继续在民间流传，成为平民的宗教。萨满教观念的继续存在及表达，客观上是人们对人与自然关系一种朴素的自然哲学。

综上所述，长期以来，各种宗教的生态观念潜移默化地影响着各民族人民，超自然神灵的威慑、宗教信条的规范，久而久之便自然内化为少数民族根深蒂固的环境保护意识和生态道德，成为少数民族地区生态文化良性建设的有利条件之一。不同的民族宗教信仰，都带有生态环境的深刻印记。尽管各种宗教文化各有特色，自成体系，但对生态环境的保护意识，对人类与自然和谐统一的尊崇却是相似的。搜集、整理、研究各民族宗教文化中关于保护生态环境、维护生态平衡方面的内容，使之系统化、理论化，对于现代精神文明建设和促进人类可持续发展，具有现实而

深远的意义。

三、少数民族生态伦理

（一）北方少数民族生态伦理

北方少数民族生态伦理比较典型的是蒙古族的生态伦理。古代蒙古族人原始信仰是萨满教，在萨满教中天地相商产生生命，生命并未有类的区别，更不存在高低上下之别，所有的生命都是神圣而值得尊敬的，敬畏生命，尊重自然，和谐共存是蒙古族生态伦理思想的核心。敬畏生命的基本伦理要求就是，人必须像敬畏自己的生命意志那样敬畏所有的生命意志，在自己的生命体验到其他生命。“敬畏生命”也是一个具有较浓厚宗教色彩的伦理学概念。尊重自然是一种伦理态度，也是一个生物中心自然观和生物中心伦理的基本规范。在这里，尊重自然的生物中心态度，用今天的话说就是将人类作为地球生物共同体的成员，并认识到自然是一个相互依赖的系统。同时认为每个有机体都是生命的目的中心，都在以自己的特殊方式实现自身的善，而人并非天生就比其他生物优越。朴素的游牧生活方式、生活于其中的草原、单调的大自然是决定游牧民族的世界观及宇宙观的主要因素。对大自然的观感以及合理的（非指控工合理的而言）思考，也多以此为基础。放牧与狩猎在当时均需以集体协作方式进行，这对蒙古民族的集体观念和互相协作精神的形成有决定的影响。他们所处的环境使他们又同大自然融为一体。然而由于人们当时生产力水平的低下，再加上“过于宽大的大自然，使人类依赖于自然，像儿童依赖引绳一样，这种情形，使人类自身的发展，不成为一个自然的必要”，从而形成顺服自然的价值观。这种自然

伦理观是人与自然的共同体，被扩展至整个自然生态环境，而这个自然生态共同体的完整、稳定和美丽成为决定价值与义务的依据，维护和促进这种完整、稳定和美丽就是对的，而对其破坏和阻碍就是错的。这个被今天称为大地伦理学的“金律”，在古代蒙古族的自然观中就已经被认识，人从来不是大地共同体的征服者，而只是普通一员。人类也就没有任何把自己凌驾于其它动植物乃至生态系统中非生命成分之上的特权。人类拥有自然环境使他们与其他成员不同，所以人类需要用这种自然生态伦理来加以约束。人要从道德上关心自然共同体的完整、稳定和美丽，人应该带着尊重的态度去对待被他们消费的动物和植物个体（并且在方法上要慎重和仁慈）。在改造河流和大地时亦应心怀敬意。如《江格尔》记载：“天事和谐——无灾无害，风雨调顺；人事和谐——没有死亡，永葆青春；天人和谐——只要人世间没有蟒古斯之流的危害，那么天灾也不会发生，草原、河流依然碧绿清澈，人们依然幸福安康。”蒙古族人与自然和谐共处的观念来源于特定的生活方式，在他们的一些日常生活习俗文化中反映出来，如适应环境的蒙古包，古代蒙古人认为宇宙及大地都是圆的，因而作为他们生活中心的蒙古包也要建成圆形的。有一首民歌表达这样的观念：因为仿照蓝天的样子，才是圆圆的包顶；由于仿照白云的颜色，才用羊毛毡制成。这就是穹庐——我们蒙古人的家庭。因为模仿苍天的形体，天窗才是太阳的象征。对于古代蒙古人，生命的神圣是一种实在的体验，自然界的山水草木飞禽走兽都是人类生存所在，都值得人类关怀、敬畏，不仅自然界为人类提供了衣食之需，而且具有生命。善待自然、善待生命，与自然及其万物和谐共存是无须被思考的，乃是其传统文化不可分割的组成部分。研究蒙古族生态伦理文化的学者揭示，有关自然的认识、理解等在古代蒙古人的知识与思想信仰中异常地凸现出来。我们可以了解到当时人们的普遍希望及实现这些希望的具体策

略，而在这些希望和策略的背后，就是当时人们心目中未必意识到却支配着他们生活的观念世界。从显性层面讲，大自然是游牧人衣食住行的源泉，是其生存之根基，应当得到人们的爱护，于是就有了种种爱护自然的生产生活方式甚至制度措施。从隐性层面来讲，由于大自然地位如此之重要，内涵如此之丰富神秘，因此不仅要倍加爱护，更要使之进入信仰领域，赋予其神圣性而加以崇拜，于是就有了敖包崇拜、圣山崇拜、大江大河崇拜等。从“爱护”到“崇拜”，这里有个角色转换的问题，在前者中人充当的是管理者、调节者的角色，是在主动发挥作用；而在后者中人充当了大自然“恩惠”接受者的角色，相对“被动”地祈求大自然的赐予与帮助。无论前者还是后者，都体现了人们的伦理关怀所及——对大自然的深深关切。^①

（二）西北少数民族生态伦理

西北民族地区有回族、维吾尔族等关于人与自然之间关系的自然生态伦理文化。维吾尔族的形成和发展也是我国民族长期互动整合的结晶。纵观维吾尔族形成的历史，唐开成五年（840年）回鹘西迁后，与原居天山以北的突厥语各部、两汉以来迁徙来的汉人以及南疆地区操焉耆、龟兹、于阗语的人民杂居在一起，社会经济和文化逐步得到发展。从9世纪到12世纪，游动的畜牧业逐渐转向定居的农业，封建等级制也进一步确立，形成了以回鹘可汗和各级伯克（官吏）组成的农、牧主阶级。与此同时，伊斯兰教从10世纪传入喀什噶尔以后，到12世纪时终于取代了回鹘人原来信奉的萨满教、摩尼教、景教、祆教（拜火教）和曾昌盛数百年的佛教。在民族互动整合力的作用下，逐渐形成

^① 葛根高娃、乌云巴图：《蒙古民族的生态文化》，内蒙古教育出版社2004年版，第97页。

了兼有西域和汉族特点的回鹘文化，并形成了吐鲁番（包括天山以北的别失八里）和喀什两大回鹘文化中心。他们使用回鹘、汉、梵、苻利、婆罗米等多种文字，产生了大量的文献，其中回鹘文和汉文使用最广，除用于书写宗教经典外，还通用于日常生活。在多民族或族群长期互动所产生的整合力的作用下，经过 9 世纪到 12 世纪近 300 年的时间维吾尔族形成。新疆的哈萨克族主要是由古代的乌孙人，兴起于 6 世纪后半期的突厥人，以及 10 世纪至 12 世纪建立哈拉汗国的部分回鹘人和噶逻禄人，12 世纪初西迁的部分契丹人，13 世纪初勃起的部分蒙古人，经过长期的互动整合而形成的。又如柯尔克孜族的直接先民是唐代兴起的敕勒的一支——黠戛斯，辽、宋之际其分布和活动地区极广。12 世纪末，成吉思汗勃兴之时，汉文史书称之为“吉利吉斯”或“乞儿吉思”，从元至明，吉利吉斯人主要活动地区从叶尼塞河上游地区逐渐南迁至今天山地区，与当地部分契丹人、钦察人、乃蛮人、蒙古人以及回鹘人互动整合，于明末清初形成。

伊斯兰教传入新疆地区是在 10 世纪以后，伊斯兰教在与佛教的较量中获胜并最终确立了自己的地位，维吾尔族等新疆的几个少数民族从此确立了对伊斯兰教的信仰。新疆地区的少数民族在宗教信仰、伦理观念等传统文化的基础上，也形成了自己独特的生态伦理思想。信仰伊斯兰教的少数民族穆斯林长期恪守伊斯兰教的信仰，坚守五功，开斋节、圣纪节、古尔邦节成为这些民族的传统节日，形成了清真饮食习惯等等，这些风俗习惯就其来源上看，是从伊斯兰教的禁忌、仪式演化而来的，具有伊斯兰教文化背景。新疆维吾尔族受宗教的影响，认为人们在户外时，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。新疆南疆地区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，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不敬。通常人们喜欢穿皮鞋和靴子，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。新疆少数民族都有许多禁忌。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，新疆的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。比如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。再如住房附近、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。还有不能追打家犬或用棍棒打牲畜的头部，认为这样会使牲畜遭灾。并且规定遇到羊群要绕行，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，如此做就等于侮辱了致富的神灵。

（三）西南少数民族生态伦理

西南藏族生态伦理文化的起源可以追溯到远古神话传说时代，这片神奇的土地上产生了各种神山、神湖（河）的传说以及从对日月星辰、土地神、龙神、家神、灶神的崇拜到部落图腾崇拜和祖先崇拜信仰体系。对自然的崇拜，是藏族原始宗教文化的重要表现形式。从远古时代，藏族先民就与其他古老民族一样，对于那些与生活、生产活动关系密切的自然物，都视为有生命、有意志的生灵，都是神明的化身。藏族先民为了能够趋福避祸，

凭着幻想和假设，用祈求的办法讨得神灵的欢心，以获得其佑助和保护，从而形成宗教文化中对自然的崇拜。在藏族的本土宗教中，有很多的宗教禁忌，如禁止在神湖中洗涤，不许亵渎了水神；禁止射杀麋、鸟；禁止杀牛、宰猴、打狗；禁止砍伐树木，尤其是新年时，绝不能动林中的树木，否则将激怒山神。藏族宗教对自然的崇拜，对山、水、动物、植物的崇拜，在生态环境与生物多样性保护的历史中起到了极为重要的作用。佛教传入西藏后，原始生态伦理的许多重要内容在与佛教义理的融合过程中成为佛教思想内容的一部分，因此，部落的许多守护神也进入佛殿成为佛教的守护神，其原有生态伦理思想进一步得到巩固和完善。可以说，图腾崇拜、祖先崇拜和原始宗教信仰以及各种生活禁忌都是藏族生态伦理意识的生成源泉。洛加才让在“藏族生态伦理文化初探”^①一文中认为，藏族地区远古先民对自然的敬畏深刻包含着丰富的生态伦理思想。远古部落时期，图腾崇拜的一条重要原则是禁止捕杀图腾动物。图腾作为同一氏族部落的共同信仰，具有伦理制度的效应。从此，维护生态的伦理意识在藏民族思想中健康成长。当血缘性氏族部落向地缘性部落联盟过渡时，图腾类型在意识形态中发生了重要变化，多个图腾动物或变异的动物图腾崇拜增添了新的生态伦理意识，在融合中显示“法规”的限制色彩，在联盟内部起到了共同关注的作用。同样，祖先崇拜也受部落整体利益的驱使，尤其是对生存与发展权利的必然选择使各部落联盟间，对彼此的祖先及其神灵的属地产生敬畏情绪，这种情况下，原始宗教的“万物有灵”思想对人们的生活、生产方面的禁忌提供了共同认可的文化心理，就原始苯教而言，动物祭祀的巫术礼仪背后凝聚着对自然的严肃思考，其中以

^① 洛加才让：《藏族生态伦理文化初探》，载《青海民族学院学报》2002年5期。

四大神山体系即卫藏地区的雅拉象波神山，北方羌塘的念青唐古拉神山，南方的库拉日杰神山和东方的沃德巩甲神山体系为核心的神话传说，组成了一个强有力的生态伦理意识。

步入阶级社会，某些佛教义理如“十善”法、“十不善”法为吐蕃生态伦理制度的产生提供了某些典范，其中“十善”法中严禁杀生的条款首次规范了人们的生态伦理观念和伦理行为，人们至今恪守生态伦理的一个重要原因，就是与庞大的神灵体系有着重要的利害关系，世俗世界由多种神灵主宰，各个地区都有专职神灵主管，与自己生活密切的江河湖泊山泉中都住着爱洁净的龙神，而神水能洗净人心灵上的“五毒”（贪、癡、痴、怠、嫉），清除肌肤上的污秽，灵魂可得到洗涤。因此，人们对待神湖（河）、神泉、神山的态度最终上升为一种伦理形态——生态伦理。具有悠久历史的龙神观念与水土之间的相互依赖关系，提示人们必须与自然保持平等关系，任何违背自然规律的行为就等于违背了神灵的旨意。

生活禁忌的“不可为”观念构成藏族生态伦理文化，其主要表现是：（1）从因果报应观念出发，藏民族禁止猎杀动物，尤其是罕见的奇异动物，认为那是某个山神的家畜，或是某个山神灵魂的寄托，绝不可猎杀。对百姓而言，这种文化心理对狩猎者有一种潜在的威慑力量，因此，随意捕杀动物对藏族来说是一种罪孽。（2）忌讳在神山挖药材、打猎、放枪、甚至开垦神山，以免山神降下灾祸。藏族的神山体系是极其庞大的，甚至每到一地，就有一座神山，山神主宰着那里的一切。因此，人们的生产和生活活动均受到这种伦理禁忌的限制，这对生态伦理的建设有着不可估量的作用。同时，人们忌讳在神湖（河）、神泉及其附近地区进行洗涤活动，以免触怒“龙”神，因而围绕“龙”神所产生的一些生活禁忌最终也上升为一种生态伦理意识，而祭祀“龙”神的神秘文化氛围更增添了生态保护的严肃性。（3）忌吃奇蹄

类、爪类和鳞类动物肉，由此，这些动物无形中被保护了下来。

（四）南方少数民族生态伦理

云南省是一个少数民族众多的省份，除汉族外，还有景颇族、拉祜族、白族、苗族、回族、蒙古族、阿昌族、傈僳族、布朗族、壮族、傣族、普米族、水族、藏族、纳西族、佤族、瑶族、满族、独龙族、布依族、彝族、德昂族、基诺族、摩梭人、怒族、哈尼族，全部 26 个少数民族以及一些尚未确定族别的民族部落。从族源上来讲，这些少数民族有的属于古代百越的后裔，有的由北方迁徙而来，还有的则属于云南的世居民族；从语言上讲，各个民族都有自己的语言（不少民族还有自己的文字）；从宗教信仰上来说，有的全民信仰伊斯兰教（如回族），有的信仰佛教（如傣族大多信仰佛教），更多的民族则有着自己独自の宗教信仰习惯和仪式。在云南的 26 个少数民族中，几乎都有一些与现代环保理念有关的习俗、禁忌乃至习惯法。特有的民族生存方式孕育着特有的民族生态意识，而这种特殊的生态意识又体现出民族对待自然特有的方式。这些文化现象中，有的是直接出于保护民族社区或者聚落的环境的目的，更多的则是由于各个民族自身的宗教崇拜或者其他一些社会历史原因，但他们在实际上无疑都对当地的生态平衡环境维护起到了一定的作用。下面分别介绍云南各个少数民族中与生态环境有关的几种典型文化现象。

原始崇拜和祖先祭祀中孕育出的“神林”文化。云南的许多少数民族都有一种神林文化，即在村寨后方或附近，有一块被赋予神秘色彩或者被作为宗教崇拜对象的树林。这种“神林”在彝族、白族、哈尼族、傣族、苗族、水族、瑶族等许多少数民族文化中都占有很重要的位置。在各个民族中，这种树林有不同的称谓，如“密枝林”、“祭龙林”、“神林”、“塋林”、“竜林”、“龙树林”等。在不同民族的文化中，“神林”有不同的意义，大多与

各民族的原始崇拜和祖先祭祀有关，主要有三种含义：一是原始崇拜中的护寨神；二是掌管风调雨顺的神灵或神龙所在地或化身；三是安葬祖先的地方。有的民族还对不同的树林或者树木赋予不同的意义如在一些傣族村寨中，神林包括“垄林”和“竜林”，前者位于村寨背靠的大山上，是村寨的保护神，后者一般在村子左右两侧，是村寨的公共墓地；又如彝族的神林有龙树、护寨树、山神树、风水树等具不同象征意义的树木。由于上述原始崇拜的缘故，各个有“神林”文化的少数民族对这种树林都十分崇敬，一系列民族节日、祭祀活动和禁忌习惯都与“神林”有关。笔者1998年调查的哈尼族村寨中，每年定期两次在“龙树林”中举行“祭龙”的活动，其间有详细的仪规和程序，村寨中的男女老幼都极为重视。在少数民族文化观念中，“神树”和“神林”是圣洁的，平时人不能在里面打猎甚至行走，更不允许在其中放养牛马牲畜。

据云南大学的李本书介绍说，在云南甚至各民族都有自己图腾的植物。彝族各支系在历史上的图腾物多达一二十种，他们不仅有祭树的传统，而且对树木的利用也是有保护性的，如文山的彝族就把树林分为用材林、水源林（榕树）和棺木林（楠林）以及火葬木如栎树、竹子、柏树等。更有意义的是，有的民族认为，某种植物和自己的民族有血缘关系，自己源于这些植物，是这些植物转化而来的。云南学者在田野调查中发现，彝族、哈尼族、纳西族、傈僳族、阿昌族等民族，都有植物崇拜的痕迹。生活在云南富民的彝族，以竹为图腾，认为竹的兴衰象征族人的兴衰，怒江的傈僳族，往往以动植物为自己氏族的名称，如茶树氏族、紫柚木氏族等等，而这些植物都是禁伐的，正是民族的这种文化集体无意识，在今天的视野中，为我们提供了一种重新认识人与自然关系的参照系，客观上有利于保护生态物种的多样性和丰富性。

在对人与动物关系的认识方面,云南少数民族长期同自然打交道的结果,使他们对自身和动物的关系有着独特的认识,甚至把这种关系提升到人和神的关系的层面,赋予了动物以某种神灵。云南的山地民族并不是肆意的捕杀猎物,绝不会对动物赶尽杀绝,在动植物的生长期,很多山地民族都禁止上山捕猎,以保护幼小的动物,这种生态观事实上就是根源于动物有灵这样一种认识之上。云南少数民族大都有以动物为图腾对象的习俗,他们把一定的动物视为自己民族的保护神。如白族把鸡作为自己民族的保护神。而很多民族都认为自己民族和某种动物有着不可分割的关系,因此禁猎、禁食、禁看某种动物。生活在泸沽湖地区的摩梭人,把虎视为他们民族的守护神,自古以来就有不伤害虎的习俗,他们对打死虎的人处以极高的惩罚,并为虎举行种种仪式,哀求死虎恕罪,请求虎的祖宗宽宥。这种对待动物的态度在很多民族中广泛存在,彝族、白族、哈尼族、拉祜族、普米族等也有把虎作为图腾的做法,其他民族也有自己的图腾对象。因此,他们主张同自然应当和谐相处,互惠互利,要敬重自然,这同西方文明把人和自然的关系视为征服与被征服的关系有着本质的不同。^①

西双版纳是具有生态环境保护利用悠久历史文化传统的边疆少数民族聚居地。西双版纳世居着傣、哈尼、拉祜、布朗、彝、基诺、瑶、佤等 13 个少数民族。很早以前西双版纳以傣族为主体的各族人民群众就形成了“有林才有水,有水才有田,有田才有粮,有粮才有人”,“没有土地、森林、资源,就没有人类”等原始朴实的观念。这种古老的生态文化观念世代传承,是西双版纳如今成为北回归线沙漠地带唯一幸存的热带雨林绿洲的

^① 李本书:《善待自然:少数民族伦理的生态意蕴》,载《北京师范大学学报》2005 年第 4 期。

历史渊源。纳西族的《东巴经》中同样蕴涵着丰富的水崇拜的思想，它也基于人和自然关系的认识，形成了一套保护自然的习惯法，形成了适合本民族的道德意识和规范，禁止在河里洗脏物；禁止向河里扔废物或倒垃圾；禁止向河里吐口水，禁止堵塞水源；不得在水源地杀牲宰畜，不得在水源旁大小便，不得毁林开荒，立夏过后实行“封山”；禁止砍树和打猎等等。居住和生活西双版纳热带原始森林中的傣族，其图腾崇拜也就多与热带雨林中的植物相关。哈尼族世代生活在以红河为主的众多水系和高山纵谷的环境，自古既有的广袤森林，被哈尼族尊为神林着意保护，成为巨大的绿色水库，无数溪流终年沿沟箐流淌，成为“山有多高，水有多深”的自然景观。哈尼族利用这种环境特征，修筑了众多缠绕大山的沟渠，又在沟渠下开凿一山一山的梯田，用大大小小的水网将溪流引入田中灌溉。水流经过梯田层层下注，最后汇入谷底江河，又蒸发为云雾阴雨驻留在高山森林中，形成了周而复始、永不衰竭的良性循环生态农业系统。哈尼村寨也选在梯田上方，人们可以居高临下，合理利用水利资源，同时便于山水将人畜肥料冲入田中，大大节省了人力和物力。哈尼族的梯田（稻作）文化被誉为“山区农业的最高典范”。李本书认为，哈尼族有一整套系统的生态伦理思想，哈尼梯田可以说是他们基于生态伦理思想基础上认识天地自然本质、处理天人关系、维系人地良性互动关系，有效地保护了本民族生存区域的原始植被完整的一个实例。它保证了梯田稻作文明世代相传的水源基础。哈尼族的生态伦理思想，对解决目前全人类面临的生态危机具有积极的启发意义。^①

据李本书告诉我们，在傣族的生态意识中，森林具有至上的

^① 李本书：《善待自然：少数民族伦理的生态意蕴》，载《北京师范大学学报》2005年第4期。

地位，它是人类生存之本。因为没有森林就没有水，没有水就没有稻田，没有稻田就没有粮食，没有粮食就没有人类。因此傣族历来善待植物，爱护森林，从来不乱砍伐森林。同时，西双版纳的傣族又是信奉小乘佛教的民族，佛教把植物看作人类的朋友，西双版纳现有的许多植物物种如菩提树、大青树、贝叶棕等都是在佛教影响下传入的。据统计，西双版纳的植物与佛教活动密切相关的达 100 种之多，而且多数栽培在佛寺庭园中。全州共有 558 座佛寺，150 座佛塔，周围都有许多按照宗教仪轨种植的植物，对整个区域的生态环境发挥了积极的作用。特别是代表西双版纳傣族传统植物文化的“龙山林”文化现象，可以说是体现中国西南边疆少数民族生态意识的活体文化。傣族有对于“龙山林”的敬畏，其他如彝族、白族、哈尼族、纳西族、布朗族等少数民族，都形成了各自的“神林文化”。尽管各民族对这种树林的称谓不一样，有“密枝林”、“祭龙林”、“神林”、“龙山林”等等，但他们都把它视为一个神圣之地。如傣族每个村子都有自己的“龙山林”，那是死者的归宿之处。平时不准人们进出，不准在里面打猎、放牧牛羊，更不准砍伐树木，人一般也不到里面活动。傣族还把它分为“垄林”和“竜林”，前者位于村寨背靠的大山上，傣族赋予它保护村寨的功能；后者一般在村寨的左右两侧，是村寨的墓地。因此，“龙山林”保留着 150 多种珍稀濒危植物，100 多种药用植物，是天然的植物种子库，为许多珍稀濒危植物物种的保存创造了天堂。^①

傣族视水为生命，水是万物之源，是生命的血缘，孕育万物的乳汁。在西双版纳有这样的谚语：“水创世，世靠水”，“泡沫跟着波浪漂，傣家跟着流水走”，可见傣族十分理解水同他们生

^① 李本书：《善待自然：少数民族伦理的生态意蕴》，载《北京师范大学学报》2005 年第 4 期。

活的关系。水不仅有饮用、洗涤、灌溉、航运、消暑等作用，它还孕育了万物。他们对水的利用和处理更具有科学和合理的成分，根据不同的水质，把水的功用作了明确的划分，用河水来种稻、沐浴、洗涤等，井水用来饮用，不许人们污染，而且为了防止对水的污染，他们在井上建井塔、井栏、井屋，对水给予很高的敬意。

第七章 民族宗教伦理

宗教伦理既是宗教信仰者内在的伦理观念，又是宗教信仰者外在的实践行为。人类社会进入阶级社会后，宗教道德虽然不再成为人们处理一切社会关系的最高准则，但道德历来就是宗教信仰的基本功能，即使在宗教信仰成为公民个人私事的现代社会，宗教伦理仍然会对社会生活发生作用。

一、民族宗教伦理概述

（一）中国少数民族的宗教信仰

宗教现象纷繁复杂，在各宗教现象间没有共同的本质。在中国少数民族地区及其人群中，我们可以大致区分出几种相似的宗教家族。我国是一个有多种宗教的国家，我国少数民族的宗教信仰也是多种多样的，现在主要有佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教（新教）、萨满教和东正教。佛教自东汉从印度传入我国，至今约有 2000 年的历史，它不仅在汉族中有较多的教徒，而且在少数民族中有着广泛的影响。由佛教之一派别大乘佛教和西藏地方宗教（苯教）相结合而成的喇嘛教，广泛流行于藏族、蒙古族、土族、裕固族、纳西族、门巴族以及一部分珞巴、锡伯、羌、怒族地区。佛教的另一派别小乘佛教则在我国云南边疆一带的傣族、阿昌族、布朗族、德昂族中广泛流传。我国信仰伊斯兰教的少数民族主要有：回、维吾尔、东乡、撒拉、保安、哈

萨克、柯尔克孜、塔吉克、乌孜别克、塔塔尔等民族。道教是我国土生土长的一种“人为宗教”，自东汉时期产生以来，已有1700多年的历史。其在少数民族中的信仰，主要有云南的白族，广西、湖南、贵州各省区的瑶族、壮族、纳西族、苗族、京族、仫佬族、土家族，云南、四川的彝族，海南的黎族等。基督教或天主教的信仰者有彝、傈僳、怒、独龙、藏、羌、苗、拉祜、景颇、水、黎等民族的部分群众。原始宗教是一种“自发宗教”，在我国许多少数民族中都有着广泛的信仰，其自然崇拜主要流行于我国解放初仍保留着浓厚的原始公社制残余的西南地区和中南地区的部分民族中。图腾崇拜是在自然崇拜中的动植物信仰的基础上发展起来的一种原始氏族标志的信仰形式，这种崇拜在我国边疆一些少数民族中较为普遍。祖先崇拜开始于母系氏族社会的繁荣时期，即母系大家庭阶段。祖先崇拜在许多少数民族中存在。信仰萨满教的主要分布在新疆、内蒙古、东北地区的锡伯、鄂伦春、鄂温克、满族、赫哲族和达斡尔族中的部分人。俄罗斯族信仰东正教。纳西族曾信仰东巴教。

（二）少数民族宗教信仰中的宗教伦理内涵

中国少数民族各种传统宗教尽管在信仰对象、崇拜仪式、教规戒律等方面有很大差异，但不同民族的宗教信仰在宗教伦理内涵方面却大同小异，概括地说，一是信仰万能至上的崇拜对象。宗教伦理的第一要义就是崇拜对象要绝对信仰、虔诚崇拜、保持敬畏。佛教强调在学佛历程“信、解、行、证”的四部曲中，信为基础，将对佛祖的信仰、热爱、敬畏作为佛教徒的基本德行。二是重视清规戒律的约束作用。各宗教都重视运用戒律来加强信徒的品德修养，规范信徒的日常行为。基督教的“摩西十诫”和“爱人如己”，佛教的五戒、八戒、十戒以及道教的“老君五戒”、“初真十戒”，伊斯兰教的“五功”和先知穆罕默德的告诫：“你

们坚持诚实的美德。因为诚实会引导你们走向正义”等，都体现了扬善抑恶的道德原则。这些戒律在因果报应理论的支撑下，以神明的威严及其严明的赏罚预言来规范人们的行为，强化信徒头脑中善有善报、恶有恶报的伦理思想，旨在规劝人们用博爱精神修身处世。三是追求寡欲无为的人生境界。各宗教普遍认为人间的物质诱惑和生理欲望是人类罪恶的根源，必须通过修行才能摆脱罪恶，保持圣洁的美德。因此，寡欲无为、超凡脱俗几乎是各宗教共同的理想追求和生活方式。世俗伦理规范反映的是人伦关系以及社会对人的伦理要求，调节的是人们的社会活动和社会关系，追求的是人的道德的完善。宗教伦理规范虽然也采取禁忌、礼仪、箴言、义务等与世俗伦理规范共有的表现形式，但主要还是采取其特有的戒律、诫命等形式，它都是把对上帝、真主、神等崇拜对象的笃信和至爱作为第一要义和最高标准，要求人们对神绝对地、无条件地信仰和服从，即使是执行人伦关系的准则，也不能与神人关系相抵触，有时甚至要牺牲人伦关系来实现神人关系的要求，这就在神与人的伦理关系上确定了一种无法超越的神圣性，因而宗教伦理规范是以神为本的。

1. 佛教

作为三大世界性宗教之一的佛教，具有一整套伦理道德学说。中国少数民族佛教伦理的理论基础是基于佛教教义的内涵和价值取向，同时又深受中国传统伦理思想的影响，因为佛教在向中国传播的过程中，充分与中国本土传统文化特别是传统伦理思想相融合，其宗教的味道逐渐减弱，而是逐渐的世俗化为人们的生活组成部分。中国少数民族宗教信仰与其他宗教信仰一样，都包含着各种道德约束力，宗教的约束结晶就是戒律。具有扬善抑恶功能的戒律正体现着宗教对人们的道德要求，包含深刻的宗教伦理内容。佛教早先起源于印度，传入中国并获得发展大约是在1世纪（西汉末期），随后在中国获得巨大发展，在与中国玄学

合流过程中出现了佛学的中国化。我国少数民族中信仰佛教的比较多，其中藏族的藏传佛教和南传上座部佛教是中国三大语系的佛教。中国少数民族信仰的佛教同样具有比较完整的教义，它一方面为少数民族佛教伦理提供信仰基础和心理基础，为少数民族的道德实践提供源泉、动力、信念、意志；另一方面又给佛教义理赋予了伦理意义，要求少数民族信徒在佛教道德实践中体验佛教义理，实现其信仰价值。藏族地区佛教传入后，佛教的行善、不杀生、因果轮回以及控制欲望等观念，与原始苯教信仰相结合，形成了以民族地区少数民族脱离现世苦难、超脱六道轮回的解脱理想为核心的文化态度及其生存方式。这种原本是作为树立一种人生态度的佛教信仰，与中国少数民族生存方式和文化价值精神具有一致性。

中国少数民族信仰的佛教，基本融会了印度大乘佛教和小乘佛教的伦理思想。佛教宣扬大慈大悲、众生平等、诸恶莫做、众善奉行、自净其意。其主要体现在“三学”、“四摄”、“五戒”、“六度”、“十善”上。“三学”的内容是戒学、定学和慧学。“四摄”的内容是布施、爱语、利行和同事（指与大众同甘共苦，没有任何特殊行为）。“五戒”就是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。“六度”是指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧（也称般若）。“十善”实际上是五戒的分化和细化，分为身、语、意三业的禁忌，内容包括：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不恚、不邪见。按照佛学归纳的主要伦理原则，可以总结为三条，即去恶从善、平等慈悲、自利利他。去恶从善主要反映了佛教伦理中的善恶观。佛教传入少数民族地区以后，既在弘传人的精神解脱法门，又担负着扶世助化、劝善化俗的宗教伦理使命。因此佛教首先界定善和恶的标准和内容。即“以染净论善恶”，其实它指的就是顺应佛法、佛理的就是善，清净无染、去除无明烦恼就是善；违理逆法，污

染痴迷烦恼的就是恶。《法句经》中著名的“七佛通戒偈”，代表着佛教戒律的基本精神，是历来被佛教徒尊崇的“通戒”。这一通戒要求善男信女奉行去恶行善，以保持思想清净和行为规范，是尚有善恶对立的世俗层面伦理。通戒成为佛教信徒的行为规范和道德准则，同时，在通戒通向世俗伦理的过程中，染净解脱与道德判断相结合，宗教修行意义上的清静无染、驱除烦恼的性生活与世俗伦理意义上的弃恶行善、修身明德的社会生活相结合，使宗教伦理在世俗生活中的作用更加广泛。

平等慈悲的原则是人与人、人与其他生物关系的基本原则。平等是对其他人其他生物的关怀，慈悲是大乘精神的充分体现。平等是慈悲的思想基础，慈悲是平等的道德体现。平等慈悲原则是建立在“缘起说”和“无我说”基础上的，认为任何人都在因缘之中，每个人都与其他众生息息相关，在三世因果关系中，众生都是自己的亲人。平等慈悲这一佛教最主要的伦理原则正是菩萨精神的本质体现。可以说平等悲观是一种博大之爱，涵盖一切生物，以普度众生通戒解脱为最高目标。这些伦理原则对于我国少数民族有着深刻的影响，如赵玲在《我国南传上座部佛教伦理的作用与影响》一文中综合对南方少数民族的调查指出，“无论是傣族、布朗族，还是德昂族和阿昌族，所有南传上座部佛教徒都具有共同的性格特征：比如大都乐善好施，过着与世无争的日子，他们鄙视贪婪行径；从不染指偷窃、奸淫、虐待老幼；为人谦恭、和气，乐于助人；勤俭持家，善于理财；安土重迁，胆小怕事。”

自利利他是中国少数民族佛教区别于印度小乘佛教的重要伦理原则，也是中国少数民族佛教中世界观和人生价值观的表现。大乘佛教认为“自他无二”，人我一体。自己与他人并不是对立的，而是互相融合的。在六道轮回中自己与他人融合不能分开，要爱护自己也要爱护他人，渡脱自己也要渡脱他人。“利己利他

是善，不利己利他是大善，不利己不利他是恶，利己不利他是大恶。”这种自觉觉他、自利利他的伦理原则成为佛教信徒的人生价值导向。

以上述三大原则为依据，我国少数民族信仰的佛教形成了固定的道德实践和道德规范，主要就反映在佛教的戒律上。这些戒律是世俗道德规范和宗教仪规的结合物，是佛教实施扶世助化的纽带。围绕“诸恶莫作，众善奉行”的通戒，建立了条目众多的戒规和层次不同的修行。但从整体而言，主要奉行“五戒”、“十善”、“四摄”、“六度”，这些原则构成了系统的以果报论佛教价值观为基础的佛教伦理，成为在伦理意义上支配少数民族产生信仰的力量。我国著名佛学研究专家方立天指出佛教中国化的力量，“佛教伦理以信仰方式融摄涵纳伦理道德规范，是佛教信仰者的生活和行为道德化，从而使佛教伦理成为制约中国佛教信徒宗教实践的极其强大的力量，也成为影响中国民间道德实践的巨大力量。”应该说这也是我国少数民族信仰佛教产生动力的原因。

2. 伊斯兰教

从唐永徽二年（651）算起，伊斯兰教传入我国已有 1350 多年历史，在我国形成了一个穆斯林民族群体，经 20 世纪 50 年代的民族识别，我国信仰伊斯兰教人口较多的民族有回、维吾尔、哈萨克、东乡、保安、柯尔克孜、撒拉、乌孜别克、塔吉克、塔塔尔等民族，也有少量蒙、藏、傣、白等族信仰伊斯兰教，形成了各具伊斯兰特色的民族文化。伊斯兰伦理道德观的确立，源于经训原则，并与人们的宗教信仰、物质和精神生活等关系十分密切，因而它有着广泛的少数民族群众基础和深厚的思想文化根基。劝善戒恶是伊斯兰伦理文化的重要内容，伊斯兰教要求穆斯林不仅自己要仁慈、行善，而且还要疾恶如仇，从善如流。一个人信真主且行善是最起码的要求，但不能停留于此，不能独善其身，人人都要担负起监督社会道德的义务。《古兰经》中的戒律

主要有：不说假话、不混淆是非、不说违心话、不随心所欲、不听信谗言、不沽名钓誉、不夸夸其谈、不好大喜功、不狂妄自大、不强词夺理、不口蜜腹剑、不两面三刀、不近邪恶、不妄谈闲话、不懒惰、不贪财、不赌博、不饮酒、不怨恨、不吝啬、不悔恨、不挥霍浪费、不急躁、不作恶事、不霸道、不淫视异性、不显露色相。《古兰经》是伊斯兰教的经典。“古兰”系阿拉伯文音译，意为“诵读”、“读物”，亦称《可兰经》。伊斯兰教要求信徒在牢固确立六大信条的基础上坚持五大功修，信仰伊斯兰教要在所有领域确立真主统领宇宙万物，至高无上的绝对权威。伊斯兰教的“清真寺”的“清真”二字指自然质朴纯洁。伊斯兰教以“清净无染”、“真乃独一”、“至清至真”和“真主原有独尊，谓之清真”等语阐释其教义。认为坚持诚实才是美德，并且只有诚实会引导人们走向正义。劝善戒恶是伊斯兰伦理文化的重要内容。伊斯兰教要求穆斯林不仅自己要仁慈、行善，而且还要疾恶如仇，从善如流。一个人信真主且行善是最起码的要求，但不能停留于此，不能独善其身，人人都要担负起监督社会道德的义务。在人与人的关系上，伊斯兰教主张人人平等，不分肤色、语言、民族、种族，禁止人与人之间树立基于种族、地位和财富而起的壁垒。主张在个人与群体之间建立起一种均衡关系，既保证每个社会成员的基本权利，又要他们承担起对社会应有的责任。伊斯兰教是两世并重的，在现世社会倡导的勤政廉洁、秉公办事、尊师重友、尊老爱幼、扶弱济困、热心社会公益事业等道德行为。在中国少数民族穆斯林聚集地区，为谋求基本生存条件和创造发展环境形成许多重要的规范，指导人们在形成牢固的家庭关系、社会交往关系等方面，处处按照伊斯兰的道德风范和伦理准则进行道德实践。这些道德准则和规范在日久年深的社会实践中日臻完善，自成体系，成为一代又一代少数民族穆斯林的重要精神支柱，对提高穆斯林精神修养、道德素质，改善少数民族穆

斯林地区的社会风气产生了积极而深远的影响。穆斯林把建立良好的社会秩序和温馨和睦的家庭关系以及以积极的态度合理开发、利用、保护自然资源,创造一定的物质财富等,视为真主赋予人类社会的神圣义务和不可推卸的责任,因而人必须以一种敬畏的心态和信仰的诚意去身体力行加以实践,在这种道德伦理规范和道德约束下的行为,必然会对社会稳定和人际关系和谐产生积极的作用。

3. 道教

道教是中国传统宗教,是在继承了中国先秦诸子百家学说,特别是道家学说的基础上逐步发展而形成的,至今已有 2000 多年的历史。在中华民族传统文化悠久的发展历史中,道教思想文化一直是其主要支柱之一。道教的许多思想和观念,经过千百年的传承和阐发,已经在中国人的生产方式、生活方式、行为方式和思维方式中打下了深深的烙印。我国瑶族主要分布于中国南方的广西、湖南、云南、广东、贵州等省区以及东南亚的越南、泰国、缅甸、老挝等国,约有 300 多万人。瑶族中的蓝靛瑶、过山瑶和茶山瑶等支系至今仍虔诚地信仰道教。瑶族道教因来源于早晚不同时期而形成不同的教派,道教传入瑶族各支系后,又与其原始宗教信仰融合,形成了各具特点的不同教派。我国道教梅山派是其在我国南方的一个支派,尤其在南方少数民族中流传甚广。梅山派之名并不见于中原道教经典,而是近现代学者们在对民族志资料进行研究后确定下来的。唐兆民在 20 世纪 40 年代指出,广西大瑶山瑶族中存在着“梅山教”,此后“梅山教”或“梅山派”之名遂为大家所接受。此派道教在土家、仡佬、壮、毛南、畲等族中都有传播,但以瑶族中的信仰最为典型。瑶族的蓝靛瑶和茶山瑶师公所承的道教一脉正属于梅山派这一系统。道教继承和发展了中国传统文化中天人一体、和谐共生的思想,提出了一整套环保理论。首先,道教认为人是自然的一部分,即所

谓“天地与我并生，万物与我为一”，强调“道法自然”、“自然之道不可违”。《黄老帛书·姓争》说：“顺天者昌，逆天者亡，毋逆天道，则不失所守”。就是说顺应自然规律就会昌盛，违反自然规律就会灭亡，如不违反自然规律，就不会失去所生存的自然环境。其次，道教认为万物都有道性，人与万物在道性上是平等的，人应该对万物利而不害，参赞化育，辅助万物的成长。爱惜、尊重一切动物的生命是道教思想主旨之一。第三，道教主张“仙道贵生”，要求人们把慈悲之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。第四，在道教的众多戒律中，“戒杀生”为主要大戒。道教戒律中，始终把“戒杀生”作为主要大戒。因为道教认为一切血性之物，皆有灵性，即有道性。《庄子·秋水》一文中说：“络马首、穿牛鼻”，都是违背自然的东西。

二、民族宗教伦理的作用

（一）少数民族信仰宗教的群众性

要全面认识少数民族宗教信仰的社会作用，以历史唯物主义的科学态度，实事求是地肯定少数民族信教群众也是建设中国特色社会主义的积极力量。在引导宗教与社会主义社会相适应的进程中，要重视和发挥宗教道德的积极作用。宗教道德的核心内容是弃恶扬善，这在很大程度上与世俗道德是一致的，与我们党和政府提倡的公民道德也有许多契合之处，对引导和规范信教群众遵纪守法、洁身自好、热爱和平、服务人群、推崇公义和维护社会稳定等有着积极的作用。无疑宗教的社会作用具有两重性，肯定宗教中蕴涵着积极因素，这对于我们全面认识宗教的社会作用，实事求是地对待和处理宗教问题，不仅具有重要的指导意

义，而且也能够推动信仰宗教群众维护自身信仰的责任，发挥宗教伦理道德的作用。

正确认识宗教的社会功能，历史上宗教通过少数民族群众性发挥社会功能和作用。人类一开始没有神灵观念，也没有宗教。随着认识的提高人们开始思考问题，但是由于认识的水平不高，不能对问题作出科学回答，于是就产生对自然事物的超自然幻想。人类创造的第一个系统宗教是图腾崇拜，图腾崇拜是氏族生产生活、社会制度、文化习俗的综合体。图腾崇拜适应氏族社会外婚制和部落制的需要，一开始就体现了社会控制、群体整合、心理调适和文化交往的社会功能和积极与消极的双重社会作用。新石器时代人类又发展出系统的自然崇拜、祖先崇拜、天神崇拜和行业神崇拜等，四大功能和两重作用进一步凸显。

阶级社会的国家和少数民族政权对宗教的信奉强化了宗教的社会功能。原始社会末期，随着私有制、阶级和国家的产生，原始宗教逐渐被改造为国家宗教。它让统治阶级垄断神权，用职业祭司代替临时性的巫覡，宣扬君王和贵族是至上神的嫡系后代，代表天神统治人民，人民若不服从统治，他们就代表神灵予以惩罚，或者死后由神灵直接惩罚其灵魂。宗教具有官方性、贵族性和宗法性的特征，宗教在历史上适合统治阶级的需要，因而也产生了国家宗教这一现象。国家宗教同政治、法律、教育、道德、艺术紧密结合，其四大功能和两重性得到了极大强化。

民间宗教的创立凸显了宗教的群众性和两重性，在阶段社会中，劳动人民创立了新的民间宗教。它是由那些本身感到宗教的需要并且懂得群众对宗教的需要的人创立的，新的宗教哲学倒转了旧的世界秩序，在穷人、苦难人、奴隶和被排斥的人中寻找信徒，蔑视有钱有势和有特权的人，也就有蔑视尘世享乐和禁止肉欲的规定，设法从外在世界遁入内在世界，这种群众性是原始宗教和国家宗教不可能具有的。民间宗教的创立总是与奴隶和农民

的反抗联系在一起，与国家宗教对现存社会的正功能相比，其社会功能是负面的，这就凸显了宗教问题的群众性和社会作用的两重性。

特别是民族宗教通过少数民族群众性发挥社会功能。相当部分民间宗教在发展过程中消亡了，只有少数与外来世界宗教和民族传统文化结合，并经统治阶级改造后发展为民族宗教。这些宗教拥有超民族的世界性神灵、系统的神学思想、独立的组织制度，宣扬神灵面前人人平等，许诺拯救所有人的灵魂，积极主动地发展信徒，一般都能获得大量群众，使宗教成为一种群众性的社会现象和强大的社会政治力量。只有深刻把握宗教问题的群众性，全面认识宗教的社会功能和作用，才能让宗教在发挥积极作用的同时，抑制其消极因素。国家宗教局宗教研究中心加润国先生认为，宗教有社会控制、群体整合、心理调适、文化交往四大功能和积极、消极两重作用。宗教问题有“三性”，社会功能和作用与群众性有关。宗教是一种群众性社会现象，信教群众是其载体和基础。

（二）少数民族信仰宗教的社会作用

近几年，我国研究宗教问题的专家们对宗教社会功能的实现途径收集了许多资料，他们通过调查得出新的看法在一些讨论会上发表^①。

国家宗教局管理基督教的王秀玲总结说，20多年来，中国内地基督教会在教堂和信徒数量获得发展、致力于按三自原则办好教会的同时，也从实践和理论两个方面，对教会如何适应社会和服务社会做了很多探索。表现在两个大的方面：

一是在实践探索上，历年来，各地教会在医疗、救灾、扶

^① 以下讨论发表意见参见《中国宗教》2003年第12期。

贫、关怀弱势群体的生存和发展等方面做了较多的社会服务工作。在救灾方面。1998年，长江流域和松花江、嫩江流域发生了特大洪涝灾害，广大基督教徒积极支持抗洪，踊跃捐款，救助灾民。在2003年2月新疆伽师—巴楚地震后，新疆教会积极捐钱、捐物，为赈灾做了很多工作。在关怀社会弱势群体方面，河北省赵县赵州桥畔，冯摩西长老夫妇在省、县基督教“两会”帮助下，成立了“希望儿童之家”，收养了19个父母双亡的孤儿。江苏无锡市女基督徒朱敏芳是一位医术高超的医生，“对众人的爱”使她放弃了高额年薪和出国的机会，创办了“博爱康复颐养院”，专门为社会上最无助的群体——病残老人服务，至今已收养老人800余人。中国基督教“两会”和教会领袖们非常重视教会的社会服务工作，在服务社会方面，内地教会虽然起步较晚，规模不大，但有一个重要的特点，就是强调每个信徒在社会上都要有美好的行为和见证。内地教会的服务社会工作更多地体现在信徒个人的善行上，这种善行是不胜枚举的，随处可见的，构成了内地教会服务社会事业的主体。

二是在理论上的探索，一个信徒奉献出自己的时间、精力、金钱、物品等，无私地帮助他人，必然会遇到这样一些问题：信仰与行为的关系，基督徒与非基督徒之间的关系，爱神与爱人之间的关系，如何看待各种灾祸与苦难等，这些都是很深奥的神学和哲学问题，但也具体涉及了一个信徒最根本的人生观，即一个天国的子民如何看待现世，如何做一个普通公民。当然对问题的不同解答将带来不同的人生境界，谦卑或者傲慢，爱或者仇视，无私或者自我中心。显而易见，如果一个基督教徒持有“道德无用”的思想，就不太可能愿意做善行；如果一个基督徒把非基督徒视为异类甚至魔鬼，就不可能爱对方、帮助对方；如果一个基督徒认为这个世界或这个国家是罪恶的、应该毁灭的，也不可能热爱它；如果一个基督徒认为天灾人祸就是上帝的惩罚，就不太

可能参与抢险救灾以及济贫扶困工作；如果一个基督徒认为世界末日即将来临，就可能不愿意在当下努力工作、为社会奉献才智。

我国基督教从 20 世纪末提出的神学思想建设，目的就是要从神学理论上来回答这些问题，把我国基督教会建设成为重视伦理道德的宗教。几年来，这一活动已经取得了不少成果，我们有理由相信，神学思想建设必将促使教会和信徒更加适应社会，并积极地为社会服务。

中国宗教杂志社编辑部的胡绍皆从当代中国宗教与生态环境保护这样一个实践的层面，来分析宗教在现代社会的具体作用。指出，在我国的佛教、道教、伊斯兰教和基督教的经典和教义中，都有许多对于生态环境保护的具体论述。佛教认为，万事万物都是相互联系、相互依存的，人和自然之间，是一种共生共荣、相互依存的关系。佛教主张，“一切众生，悉有佛性”。佛教强调平等对待所有生命及他们的一切权利，即所谓“无缘大慈，同体大悲”。佛教“十善”中，以“不杀”为首，“五戒”中，“戒杀”第一。佛教认为，当代人类社会面临的生态危机，根源于心态危机和心灵污染。人类自身的贪欲也导致了今日的环境问题，所以要通过净化人心来净化环境。道教继承和发展了我国传统文化中天人一体、和谐共生的思想，提出了一整套环保理论。首先，道教认为人是自然的一部分，即所谓“天地与我并生，万物与我为一”，强调“道法自然”、“自然之道不可违”。其次，道教认为万物都有道性，人与万物在道性上是平等的，人应该对万物利而不害，参赞化育，辅助万物的成长。第三，道教主张“仙道贵生”，要求人们把慈悲之心扩大到自然物上，不要杀戮众生。第四，在道教的众多戒律中，“戒杀生”为主要大戒。

伊斯兰教是一个珍爱生命与和平的宗教，它的生态智慧，主要有两个方面：一是强调人与自然的和谐统一；二是强调以仁爱

之心爱惜生物，合理开发自然。也就是既要改造自然，又要顺应自然；既不屈从自然，也不破坏自然，最终实现人类与自然的和谐共处。

基督教在相当长的时间内把人看作是大地和万物的管理者甚至是主宰者，但 20 世纪 60 年代以来日益严峻的环境问题，也迫使基督教对人与自然的关系作出深刻的反思。有人从基督教的经典中挖掘有关环境保护的思想，提出上帝的创造不是任意的，而是有其美好的目的，人类应该像上帝对人那样去对待上帝的创造，不能辜负上帝的美意，要爱护好地球，当好上帝的管家。此外，还有人从人的罪性的角度，寻找造成生态危机的原因。近年来，新教和天主教内的自由派越来越接受人与自然是完全平等的伙伴关系的观点。随着基督教会内各派别对环境问题的愈来愈重视，在西方还发展出了一种新的神学——“生态神学”。

上述有关环境保护的思想包含着深邃的生命伦理意义，对于完善现代生态平衡理念，推动环境保护，有着重要的启迪意义。近年来，在我国，一些宗教界人士和教会管理部门，提出要大力弘扬重视环境保护的优良传统，积极阐发宗教思想中蕴涵的生态智慧，组织和开展了各种形式的生态环保活动。这些活动虽然还处于起步阶段、自发阶段，但体现了中国宗教界对于环境保护的承担与追求，见证了中国宗教的社会责任，值得肯定、引导和支持。这也从一个侧面启示我们，要解决当今中国的生态问题，不能仅仅着眼于技术和物质的层面，而是要从更为深广的人类精神生活的层面来思考解决问题的办法，特别是要吸取宗教中有益的生态智慧，发扬宗教重视环保的优良传统，发挥宗教界在保护环境中的独特作用。

江苏省宗教局宗教研究中心的张华从“中国宗教的社会功能结构和运作机制”入手，发表了探索意见。他认为，宗教在我国社会生活中相对不受重视，现代的人们很容易把这归因于我国主

流意识形态的无神论与宗教有神论信仰的对立。这种看法似乎发现了问题的症结，但是一些资料表明，这与宗教在我国社会制度结构中地位不高或与历史文化环境的贬抑有一定关系。宗教在我国社会历史中扮演一种辅助的角色，或者认为宗教在我国地位不太重要的背后，其实有很深的历史文化背景。在我国传统社会，宗教在社会的各个层次，特别是在维护、支持伦理政治和道德秩序方面曾起过不可替代的作用，以致封建统治者一般都积极争取宗教力量，并且为了将宗教的社会势力纳入掌控的范围，制定了限制和利用的两手政策。我国的历史文化环境（主要是精英文化）对宗教社会作用的低估，并不和现实社会中宗教功能的发挥成正比关系。现实证据表明，宗教社会功能的发挥根本上取决于民众精神信仰生活的需求。杨庆坤所著的《中国社会中的宗教》是国际学界公认的研究我国宗教及其社会功能的权威著作，他独辟蹊径地从社会学角度，用大量实证材料证明了我国有着独特形态的宗教。他把这种独特形态的宗教归类为弥散性宗教。弥散形态的宗教在我国社会生活的各个重大方面，以一种有组织的方式发挥着弥散的功能。因此，在我国有正规组织的宗教的薄弱，并不意味着宗教结构系统在我国社会文化中缺乏重要的功能。我国的国家概念从历史之初一直到晚清时代实际上都没有与神学神话分开过。杨氏把这种中国特色的弥散性宗教称之为“古典宗教”，这其实就是原汁原味的中国宗教。古典宗教的核心是敬天祭祖、多神崇拜。这对我国民众的生活和精神世界无疑是有深远影响的。在现代文明的冲击之下，虽然传统的社会制度纷纷瓦解了，但在民间的习俗和信仰里仍然保留着古典宗教的深刻痕迹。我国宗教有明显的折中性质，在民众的宗教生活中，正是多神崇拜的道德功能和神奇功能，而不是宗教信仰界限的划分，支配着普通人民的精神和意识。几百年来，不同信仰的神祇混合进入民众崇拜的万神殿，这造成了一种功能取向的宗教观，即把宗

教归属的问题降至次要的地位，而只要所拜的神能提供保护和福佑的功能就行。

中国宗教杂志社的戴晨晴从宗教心理作用方面探讨了信教群众的社会性。宗教心理是宗教信仰者在其信仰活动中所获得的与宗教相关的各种心理体验。宗教心理的形成其中与人们内心的一种根深蒂固的潜意识，人从小在宗教环境中耳濡目染，有意或无意地受到宗教的影响或熏陶，在一定的条件下自然或自发地释放出来。同时，也是与人们的认识能力有限，人们始终面对着无限变化的事物，始终碰到无法解释的现象，碰到各种不如意的社会问题，于是当这一切无法得到一个圆满地解释时，有的人自然或不自然地将自己的思想转移到宗教的层面，一步步地深化着宗教心理的过程。宗教心理与宗教情感，在形式上有其相似性，比如至上感、万能感、神圣感、神秘感、皈依感、忏悔感、新生感等等，都是人的心理感觉，都是一种交感性的互渗性的感觉，但两者之间有着区别，宗教情感是人与自然与社会的交往中形成的，是自发的，而宗教心理则是通过宗教方式诱导的，是有目的的一种行为，或者说，宗教心理是为了体验这种心理而进行的。正是为了体验宗教心理，人们创造了各种的宗教物象、宗教礼仪、宗教艺术、宗教音乐等等，以营造宗教氛围。我们常常看到的金碧辉煌的神殿、庙宇和教堂，那种圣洁的氛围，目的在于在人与神之间筑起沟通的桥梁，引入超凡脱俗的境界。宗教心理在宗教礼仪中有着较为集中的表现：物象礼仪包括各种物祭，是以物的形式与神沟通；示象礼仪包括膜拜、祈求、忏悔、许愿、祝福等，是以规范化的动作过程来体验人与神之间的交感；高层次的意象礼仪包括各种修行，如修持、修道、灵修、修心、修身、修功等，则在一种人造的境界中进入人神交融天人合一状态。宗教心理形成了宗教信仰者的宗教经验，使信仰者形成特定的宗教理念，它在一定时候会产生巨大的意志力和爱心，因此在宗教发展

史上不断有伟大而感人的宗教者出现，他们的事迹感动着整个社会，成为千古流传的民族文化的财富。世界各国的宗教理论各有其不同，但基本内容都是指向它所信仰的超验世界或超验存在，指向人与超验存在的关系，指向在信仰环境下世界和人的本质，人的价值，人的生存意义，人为什么需要拯救，人如何按宗教规则生存等等。宗教理论已经是一种理论化的说教，是从宗教信仰的角度对人及现实社会进行的理论阐述。它通过创世说形成完整的宗教世界观、宇宙观，通过宗教道德形成宗教伦理观、价值观，通过清规戒律指导着规范着信仰者的人生观。宗教心理以及在宗教心理基础上形成的伦理精神和人文精神，在人类发展的一定历史阶段曾起过很重要的作用。

三、从全球伦理运动看世界宗教对话趋势

主导人类未来的是世界文明多元化，还是文明的冲突？对这个世界文明视阈的问题，世界宗教界发起的全球伦理运动在世界范围内引起强烈反响。从全球伦理运动看世界宗教对话的趋势，对话能不能进行下去，主要看有没有共同价值存在，和能否承认某些共同价值的存在，这是世界宗教对话得以展开的前提。

人类各大文化系统均以某种宗教为代表，西方文化以基督教为代表，东方文化以儒教为代表，阿拉伯文化以伊斯兰教为代表。宗教信仰也在塑造着不同民族的文化社会形象。²⁰ 世纪末叶，随着全球化的强势推进，主导人类未来的是世界文明多元化，还是文明的冲突？对这个世界文明视阈的问题，国际政治力量在努力寻求构建国际经济政治新秩序，而世界宗教界聚集一堂召开世界宗教议会并通过《全球伦理宣言》，推动世界宗教交流与对话。宣言明确指出：“没有新的全球伦理，便没有新的全球

秩序”。^① 全球伦理运动及其宣言在世界范围内引起强烈反响，一些宗教界、政治界、学术界人士纷纷做出回应。关注世界宗教对话，实质上是关注当今世界的和平与发展。

（一）全球伦理运动

1993年8月28日至9月4日，在芝加哥举办世界博览会期间全球6500名各派别的宗教人士云集美国召开了“第二次世界宗教议会”，大会制定并通过了德国图平根大学普世宗教研究所所长孔汉思等人起草并经过许多人修改的《走向世界伦理宣言》。这次大会是宗教史上第一次由世界不同宗教的代表，在世界两极格局坍塌之后寻求世界和平的一次盛会。大会把不同宗教代表的平等放在第一位，坚守“宗教之间的兄弟情谊”为会议宗旨，“以尊重的态度彼此交流”。

孔汉思早在1989年的联合国教科文组织会议上提出，“没有各宗教间的和平，便没有各民族间的和平”。^② 1990年，孔汉思出版了《全球责任》一书，第二年该书在英国与美国出版，并加了副标题《探求新的世界伦理》。1991年，美国天普大学长期研究和促进不同宗教和意识形态之间对话的斯威德勒发出一份呼吁书，号召在这个基础上起草全球伦理宣言。孔汉思接受了世界宗教议会大会理事会的委托，开始起草《世界宗教议会宣言》。世界宗教界举办这样的会议并冠以“议会”的名称，是为了使“世界各宗教的代表来自其成员基层……而非宗教等级制度的上层”，^③ 所以，“世界宗教议会”不具有体制性的特征，而具有运

① 孔汉思、库舍尔编，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社1997年版，第8页。

② 同上，第43页。

③ 孔汉思、库舍尔编，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社1997年版，第87页。

动性的特征。

这次会议最主要的成果是“在宗教史上第一次勇敢地制定并提出了一份《走向全球伦理宣言》”，按照这份宣言的说法，“令人鼓舞的是，正当许多宗教都在流血的战争中卷入种种政治冲突之际，各种大大小小的不同宗教的代表，都以世界上无数信徒的名义签字，批准了这份宣言。”^①应该说，不同宗教之间开启对话机制是具有历史意义的成果，只有对话才能搁置对自身体系的执著而谋求人类的和平，不同宗教信仰的人才能去努力理解连接他们的共同性观念。

此后的 1999 年，在与全球伦理运动有了更多合作的政治家、哲学家和宗教学家的共同努力下，对贫穷、正义和生态伦理表示了严重关切成为新的大会的主题。同时也进一步强调，全球伦理“不是一堆不可改变的诫命，而是体现了一致性的伦理价值观，它涉及个体的尊严、地球的保全、联合我们所有人的共同体和责任，以及对正义和同情的需要，但是，各民族之间这样一种一致的价值观、全球伦理如果没有诸宗教的合作，尽管不能说是完全不可能的，却是极难实现的”。^②我们可以看到，全球伦理运动在不断继续推进，而且这种宗教对话实践有加速发展的趋势。

20 世纪末期，由宗教界发起的全球宗教伦理运动，并不是凭空产生的，它的出现有着鲜明的时代背景、宗教原因以及深刻的理论渊源。

全球伦理运动是人类进入普遍交流和对话时代的产物。1995 年，在德国前总理勃兰特的领导下，“全球政治管理委员会”发

① 孔汉思、库舍尔编，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社 1997 年版，第 23 页。

② [美] 保罗·尼特著，王志成译：《宗教对话模式》，中国人民大学出版社 2004 年版，第 23 页。

表了题为《全球是邻居》的报告，倡议以“全球性的公民伦理”作为不同国家和文化之间合作解决全球性问题的基础。同年，由前联合国秘书长德奎利亚领导的“世界文化与发展委员会”发表了《我们创造性的差异》报告，呼吁建立一种由共同的伦理价值和原则所组成的“全球伦理”。1996年，由30位前任政府首脑组成的“互动委员会”也呼吁制定一套“全球伦理标准”以应对21世纪人类所面临的全球性问题。正是在此背景下，联合国教科文组织于1997年提出了“世界伦理计划”，并于同年3月和12月在巴黎和那波里分别举行了两次国际会议，共同探讨建立全球性的“普遍伦理”的理论和实践问题。1998年6月，联合国教科文组织又在北京召开关于“从中国文化传统看普遍伦理”的学术会议，其下设的哲学部于1999年出版了《21世纪伦理学共同架构》，提出了19条指导方针，旨在促进普遍伦理的对话。

全球性问题和现代人类道德危机成为全球责任意识缘起的契机。全球性问题是在20世纪五六十年代逐渐暴露出来，到七八十年代日趋尖锐，到今天已发展成为全球性的道德危机。由于人类对自然界的过度索取，导致了严重的生态失衡、环境恶化和能源日渐枯竭，大量物种的灭绝使人类的生存受到极大的威胁。而霸权主义与强权政治在进行军备竞赛，核威胁成了笼罩在人类心头不散的阴影。人口爆炸造成的粮食匮乏与经济和社会压力的恶性循环。对物质财富的过度追求给工业文明带来的压力造成了人类的信仰危机，精神世界的庸俗化和道德堕落，吸毒、暴力、卖淫等社会丑恶现象正在侵蚀着社会的健康肌体，更为紧迫的是当代世界的种族冲突、民族冲突、社会冲突、宗教冲突等阻碍着世界和平的进程。孔汉思等宗教界人士基于对现实的深刻洞察，指出：“我们的世界正经历着一场根本的危机：一场发生在全球经

济、全球生态和全球政治的危机。”^① 面对种种危机，人类需要改变始自 18 世纪启蒙运动极力颂扬个人主义的主体意识，需要加强个体对他人、社会、世界及其宇宙的责任，把人类从利己主义、狭隘民族主义和绝对人类中心主义的道德危机中摆脱出来，人类需要的是共同利益意识和超越意识形态的全球责任意识。

现实的全球伦理运动有着深刻的宗教历史背景，宗教所表现的是人与自然、人与人、人与自我的关系，宗教是人类的自我调节，但采取的是精神信仰的形式。随着科学技术的发展，人类对自然、社会和人自身认识的不断提高，宗教神秘性的神学内容逐渐弱化，而现实性的文化人类学的内容日益增强，世界宗教趋向世俗化与伦理化发展。世界宗教顺应其变化，以对伦理问题的关注来实现自己的社会、情感超越等方面的功能，发挥关切人间的使命。孔汉思在其《论基督徒》一书中指出：“信仰不应该脱离现实，而应该联系现实。”保罗·蒂利希在其《文化神学》中将宗教定义为“终极的关切”。孔汉思等宗教界人士深刻认识到，宗教要想改变现有的状态，就必须顺应时代的潮流，变革自身，展开对各宗教的对话，并由此达成各宗教间的理解。这样各宗教才能和平共处、共同发展，才能从政治权力的束缚中解放出来。

全球伦理运动与人类思想文化有着理论渊源关系。全球伦理作为人类的道德理想追求，应该说在很久以前就已显端倪。古希腊的先哲亚里士多德、柏拉图等倡导在形而上思辨的高度寻求可普遍化、绝对化的至善原则。在欧洲长达千年的中世纪，基督教神学追求普遍化的道德，试图把基督教神学的道德原则当成普世的道德原则来推广。近代赋予道德普遍理性形式的是康德的普遍主义伦理学。康德寻找具有普遍性、必然性的道德，康德认为人

^① 孔汉思、库舍尔编，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》四川人民出版社 1999 年版，第 7 页。

的理性先于神意，一种道德原则，只能出于人的本性——理性自身。普遍的“道德律令”才能构成“普遍立法”，“道德律令”具有普遍性。康德以后，大卫·格里芬、罗尔斯和哈贝马斯等人也在继续着建构普世伦理的努力。他们分别以生态学、政治自由主义、交往行动理论等为基础，建立克服现代性道德危机的普遍主义伦理体系。实际上，无论是孔汉思等人所设想的全球伦理还是大卫·格里芬、罗尔斯和哈贝马斯等人所建构的普遍伦理，都是对现代性道德危机反思的产物。

（二）全球伦理的内涵

“全球伦理”最早由孔汉思在《全球责任》一书中提出，在他后来起草的《世界宗教议会——走向全球伦理宣言》中可以看到对其所作的基本界定。他认为，“我们所说的全球伦理，并不是一种全球的意识形态，也不是指超越一切现存宗教的一种统一的宗教，更不是指用一种宗教来支配所有别的宗教。我们所说的全球伦理，指的是对一些有约束性的价值观、一些不可取消的标准和人格态度的一种基本共识。”全球伦理就是一种全球性的道德共识或可以在全球范围适用的一套价值标准，它借助全球化的力量向全球传播，从而对世界各民族国家产生影响。世界上各民族也通过“价值筛选”以沉淀出“永恒价值”的方式，为人类的文明贡献了一些可以被其他文明接受的价值。我国学者何光沪认为“全球伦理是宗教良知的国际表现”。万俊人认为，“宗教界提出建立新的全球伦理的理由，在于其当代人正处在苦难和道德危机的现实判断，以及新的全球伦理之于新的全球秩序的绝对必要性。”全球伦理之可能，是因为它能够在不同宗教、文化之间找到共同的伦理基础，这些基础是“关于有约束力的价值观、

不可或缺的标准以及根本的道德态度的一种最低限度的基本共识”。^①

全球伦理首先是涵盖世界不同宗教和多元文化的价值态度，它必须承认各种宗教文化的特殊性，又必须强调其共同性和普世性。强调“为宗教界所肯定的、得到信徒和非信徒支持的、一种最低限度的基本共识”，或“一种最低限度的共同的价值、标准和态度”，^②因此，我们可以这样认为，这是当今世界对不同宗教信仰和其代表的文化进行普世性调节的一个伦理学范畴，是强调承认全球文化多元化基础上的一种基本的“伦理共识”。但它主要强调的是对其他宗教和所代表的文化所应持的态度和共同的价值观念，而非一种完整的理论形态。

全球伦理是在全球宗教伦理运动中产生的伦理学范畴，宗教伦理和传统宗教价值观甚至宗教语言形式是其表达新范畴的基本依据，这是深入了解这个范畴内涵必须注意的。构成全球伦理价值内涵的主要有“一个基本共识”和“四个不可取消的基本道德原则”：

1. 一个基本共识：人类学的共同立场

一个基本共识也叫“一个基本要求”，就是“必须以人道精神对待每个人”。在一个经济发展水平不一、政治制度不同和文化多元的今日世界，各民族都有自己的价值观，他们关于什么是“好”的观念都积淀着各自特定的历史发展内涵与现实的发展需要，不尊重这种特殊性就不能达成伦理共识，而欲对各民族的历史和传统文化予以尊重，就要强调“必须以人道精神对待每个人”。这个基本共识要求，在世界上不分年龄、性别、种族、肤

^① 万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆2000年版，第14页。

^② 孔汉思、库舍尔编，何光沪译：《全球伦理——世界宗教议会宣言》，四川人民出版社1997年版，第171页。

色、体力或智力，也不分语言、宗教信仰、政治观点、国籍或社会地位的人，均有不可剥夺、不可侵犯的尊严。而无论个人或国家均有责任尊重并维护此等尊严。《宣言》还努力吸收各民族传统宗教和文化资源，比如把“己所不欲，勿施于人”，“你希望人怎样待你，你也要怎样待人”，“每个人都应该得到人道的对待”，这些人类不同语言表达的人类学文化形式，汇集来构成理解全球伦理共识的思想资源。无疑这也是把各种宗教教义宣扬的“善”和“爱”，即信教群众都要做到自利和利他的基本的行为规范和内容，放大成全球伦理的基本共识，颇具现实意义。

2. 四项不可取消的原则

“四项不可取消的原则”由宗教戒律而来，并根据现实人类发展需要加以强调，也称为人类必须坚持的四个普遍道德标准，或人类发展的“四个不可改变的方向”。它是在全球伦理范畴中调节不同宗教和其代表的文化的道德规范，且针对的是现实的、跨文化的道德问题。这四项不可取消的原则：（1）珍重生命：致力于非暴力与敬重生命的文化；（2）正直公平：致力于团结与公平的经济秩序；（3）言行诚实：致力于宽容的文化与诚实的生活；（4）相敬互爱：致力于男女平等与伙伴关系的文化。它们的道德含义如下：

第一，坚持一种非暴力与尊重生命的文化。它针对的是我们所处的世界，不同民族的冲突和国家间的战争不断以及恐怖主义蔓延，人类生命受到的种种威胁。孔汉思等人从任何人都拥有生命、安全和人格自由发展的权利，任何人都应该伤害别人的现代人的生命伦理原则出发，提出人类应当保护包括地球上动物和植物等所有生命，应当与自然和宇宙和谐共处的原则。

第二，坚持一种团结的文化和一种公正的经济秩序。自人类进入资本主义工业文明以来，经济和物质财富以前所未有的速度高度发展，但是各国间的经济发展不平衡使越来越多的人遭受失

业、贫穷和饥饿，国家间的贫富差距日益扩大，富者愈富，贫者愈贫，物质主义培养着无限度的利益的贪欲，使人们对社会只知索取而不知奉献。孔汉思等人把宗教和传统伦理提出的“不要偷盗！处事正直，办事公平！”引申到现代，提出任何人都没有权利以任何方式抢夺和剥削他人和公众的任何东西，作为现代人的生活原则。

第三，坚持一种宽容的文化和一种诚信的生活。由于经济利益的驱使和诱惑，无论是商人、政客、大众传媒等，充满了谎言和欺诈、愚弄和虚伪，事实真相被歪曲，社会道德沦丧，社会生活缺乏诚信。《宣言》提出：“不要撒谎”、“言行应该诚实”。主张任何人、机构、国家或任何教会、宗教团体，都没有权力对别人说谎，要努力使自己的生活成为诚实而有信的生活。

第四，坚持一种男女之间的权利平等与伙伴关系的文化。人生而平等，无论男女老幼。但现代社会，却存在着欺侮弱小、性别歧视和对妇女儿童剥削和性虐待。针对这种男女关系与权利的不平等，《宣言》提出：“不要奸淫”、“要彼此尊重，相亲相爱”现代人应表现为伙伴式的关系，彼此间能够相互尊重、理解与关心。

3. 全球伦理应对三大关系的新价值观

伦理学是一门以研究人类活动关系为对象的科学。从人类道德文明历史的发展来看，任何一门伦理学的发展总是同研究人类应该应对的社会关系、社会生活内容为基本价值取向的，以此阐述新道德价值观。在这方面，全球伦理继承着伦理学研究人类应对基本道德关系的传统，而又具有时代的内容。

首先，传统伦理学的核心框架是“社会关系”，伦理学就是调节人与人关系的学说，而人与自然的不在考虑之列。全球伦理不同于以往人类社会的价值学说就在于它不仅应对传统伦理学的人与人，在全球伦理的视野中，人与自然的的关系也属于伦理

道德关注的重要内容。在全球伦理看来，人类正面临着一场新的文明形态的转变，它要求人类必须作出新的文明抉择和文明创造，开辟一种新文明。否则，人类将会遭受重大灾难。它规定了人类在与自然关系上应恪守公平公正的原则，共同承担起保护自然的责任与义务，因而全球伦理又表现为生态伦理价值观。

其次，在调整人与人关系的道德原则方面，提出了应对全球性社会问题。认为必须要在全球范围内协调处理人类社会自身内部的复杂关系，要求消除现代人类社会内部产生的严重威胁人类正常生存的失衡现象。例如贫富分化、环境污染、暴力犯罪、道德衰退以及丰富的物质生活与贫乏的精神生活之间的巨大反差，为此，就要在人类对共同利益充分认同基础上达成全球伦理共识，对人类的行为进行约束和钳制。

再次，调整人自身关系的道德原则。就是要彼此尊重、相亲相爱。克服人与人关系的疏离状态，消解物对人的奴役和支配，把人的世界还给人自身。要坚持一种宽容的文化和一种诚信的生活，坚持一种男女之间的权利平等与伙伴关系的文化。

4. 全球伦理的实践特征

如果说，在近代以前，全球伦理还是一种伦理“乌托邦”，那么，随着现代化的开启和全球化的加速发展，全球伦理已日渐从一种伦理意识走向理论实践。从当今世界文明对话和全球化的境域中看，全球伦理的实践特征有以下几点：

第一，全球伦理是一种对话伦理或交流伦理。各种宗教面对的共同挑战，不同宗教面临的共同问题，例如环境污染、资源耗竭、都市拥挤、犯罪猖獗等等。这些弊病的减轻或消除，需要包括各种传统宗教在内的传统文化发挥力量。通过宗教对话发现价值共识，通过价值观上的共识促进了解、理解和谅解。宗教之间没有对话就没有沟通和理解，相互误解和排斥就会随之而来。宣言强调必须承认并尊重各个民族和各个地域的不同宗教传统、价

值观念的存在，承认世界文化存在的多样性。在全球伦理情境中实现各个宗教的平等相遇，之间不再是单向的排斥关系，而是平等的对话和交流实践关系。

第二，全球伦理作为一种“底线伦理”构成共同的道德实践要求。全球伦理不是要把各种宗教简化为最低限度的道德，而是要展示世界诸宗教在伦理方面已有的最低限度的共同之处。邀请所有信教者和不信教者，一起来把这种伦理化为自己的道德，并且按照这种伦理去行动。全球伦理是为世界各宗教和各个民族普遍接受的最基本的伦理原则和道德规范，其“最低限度”道德实践目标的设定，是要使其保持一种现实合理性的文化姿态，同时，也保持了文化价值和思想观念的开放性，避免了为寻求某种“统一性”而易于产生的思想自封性。

第三，全球伦理采取伦理共识是一种行动的伦理。全球伦理是具有唤起全人类采取共同伦理行动，担负起共同责任的伦理，它具有鲜明的伦理实践的特征。它所要完成的只是在承认各宗教、文化存在差异的前提下，强调把世界各种以宗教为核心的文化传统中已存在的共同的价值原则，强调在世界范围内的共识，来应对当今全人类所面临的道德危机。它相信在每一个古老的文化价值传统中都会存在有相通的东西，有价值的东西在所有价值传统中也都能找到类似的表达，并能得到一致认同。

（三）从全球伦理运动看世界宗教对话的趋势

宗教是一种认识人生和世界的方式，它作为一种社会文化现象也是文化传统传承不息的主要载体。据《1990 年大不列颠统计年鉴》统计，到 1989 年，全世界共有人口 52 亿多，其中各宗教信徒的总数为 41 亿，占世界总人口的 78.8%。全球化背景下宗教从总体趋势看呈现出多元发展的局面，人类进入 21 世纪，如何构建一种合理的多元文化共在的世界秩序是包括宗教在内的

人们必须深思的重大问题。如果人类能够继续推动宗教的多元化、政治的多极化和人们道德信仰生活化，这个世界人类全球性共存的理想就可以进一步推进。通过全球伦理运动看世界宗教对话能不能进行下去，我们认为关键看有没有共同价值存在，和能否承认某些共同价值的存在，这是世界宗教对话得以展开的前提。

第一，承认各种宗教信仰中具有共同道德价值存在，是世界宗教对话的基本前提。道德是宗教的重要构成因素，也是人类道德的重要组成部分。在人类早期，宗教和道德曾是不分的精神整体，H. T. D. 罗斯特指出：“每一种宗教的基本特性实质上就是在于它构成了一套道德规范。”从历史上看，世界上的宗教构成了伦理道德法则和惯例的丰富源泉^①。伦理道德是世界各大宗教的核心内容，也是宗教的基本特征。宗教教义和经典中包含着重大的伦理道德信条、戒律、原则、规范。博爱、公正、平等、仁慈、救济、节俭、诚实等等便是我们所熟知的宗教伦理概念。孔汉思等人就是把宗教作为一种特殊的道德资源，利用其在各宗教系统中具有价值根基的作用，把普及宗教伦理道德作为不同信徒道德生活的基点，作为一个可资借鉴的价值参照系统，一种丰富的不可或缺的重要道德资源。正如许多人们看到的，就世界宗教而言，它“对中国传统文化中的儒家来说正是和它的‘仁学’相联系；对西方基督教来说则是和它的‘博爱’相联系；对印度佛教说则是和它的‘慈悲’观念相联系。”充分利用这个基础并以此为核心构筑符合各种世界宗教的道德体系，以宗教伦理来为世界宗教对话寻求价值共识，并把历来就是宗教信仰基本功能的道德价值推而广之，形成了全球伦理运动。这些宗教的道德伦理原则已经超越了宗教、民族、国家的局限而具有了全人类的恒久价

^① H. T. D. 罗斯特：《黄金法则》，华夏出版社 2001 年版，第 5 页。

值，也是包括宗教在内的现代人类摆脱道德困境的一个坚实的道德伦理基础。

第二，从宗教信仰自由权利中寻求人权保障的共同价值，是全球伦理运动推动世界宗教对话的基点。“人权”的概念是从西方文化和西方文明中发展而来，本质上是一种以主张权利为其价值取向的文化。但不可否认的是，《世界人权宣言》一类的国际文献、宣言、公约和报告由于都带有大国宰制的特权主义特征，常常是政治强权、经济操纵、文化霸权的争夺场所，所以不具有或不能获得真实有效的人权普遍性。《世界人权宣言》的一个重要任务就要将长时期以来人类通过不断奋斗所获得一些基本政治权利进行肯定和深化，认为这些权利是人的固有尊严之充分实现，一切人本质上不可让渡的自由与平等、所有人类都必须团结一致和相互依存。全球伦理运动要建立为众多国家能接受的具有普遍意义的人权，自觉地站在对话者的立场或者更为广泛的社会立场来考虑这一问题，最低限度的共识就是建立在最基本的对人权的保障之上，表达了对人类自身以及人所生活的地球的深切关怀，对世界和平与新秩序的强烈愿望。这种共识并非仅仅停留于虚幻的口号，它在许多全球问题上得以体现和实施。

第三，顺应宗教多元化和自我调整革新化趋势，承认世界宗教均具有各自的文明价值是对话的条件。如果说，主导以往世界宗教文明关系的原则是自我中心主义，即各种“宗教文化中心论”，那么，承认多元文化或文明间的差异性则是现实世界宗教发展的主导趋势。现实世界的宗教某一宗教或教派试图确立自己绝对权威的状况已不复存在，而形成不同的新教派、新神学，甚至新宗教则层出不穷，像有学者总结的那样，“在整个 20 世纪，

宗教首先呈现出了多样化和多元化发展的趋势”^①。再就是传统集权型教会内部的离心倾向日益突出，各地的分支组织要求根据地方特点、民族文化传统自己开展活动，不再完全遵守上级组织的管辖。宣言正是顺应了这种趋势，在其“结语部分”提出：“我们催促各信仰团体系统阐发各自的伦理，即各种信仰传统必须说些什么，譬如，关于生与死的意义、承受苦难与宽恕罪恶、无私奉献与严于律己，以及同情与喜乐等等。”在编辑出版的资料里，孔汉思又诚邀各宗教的学者致力于三件事情：“（1）《全球伦理宣言》如何深深根植于他们各自的传统；（2）他们各自的传统在多大程度上与其伦理传统相一致；（3）他们各自的传统能在多大程度上为全球伦理做出独特而具体的贡献。”可以看到，宗教在新世纪里的调整、更新、改革仍会继续进行下去，而顺应时代的发展，则要求其必须承认各自的文明价值。

宗教是一种群体信仰现象，也是一种国际文化现象。我们看到，近年来世界人民对宗教间的对话给予了异乎寻常的支持回应。联合国秘书长安南呼吁宗教领袖们开始一种新的合作，以便充分“发挥宗教作为和平使者和抚慰者的积极作用”。在谈到世界宗教对话的可能性和必要性时，安南指出“问题从来不在于信仰，不在于圣经、摩西五经和古兰经，而在于信徒，在于人的行为，你们必须再次教导你们的信徒分辨和平和暴力的途径。”人类和平的实现，在很大程度上亦需要宗教领袖积极参与寻求和平解决争端之道，引导其信徒在人类信仰、文化之巨大差异性中求同存异、和平共处。1998年联合国通过了伊朗一个提议，将2001年确定为联合国“文明对话年”。“文明对话”基本上是针对“文明冲突”的观点提出的，在全球化的过程中要使各种不同

^① 参见张建华：《多样和多元：审视20世纪宗教发展》，载《学习时报》2005年6月10日。

民族的文化能够和而不同的生存，就需要对话。没有对话，世界就不会安宁。

宗教在承认多元化的基础上，积极寻求宗教间的对话。1995年3月，哈佛大学杜维明教授邀请伊斯兰教学者和印度教学者在马来西亚等地共同主持了一场以“回儒对话”为主题的研讨会。在杜维民发表的演讲中指出：“全球化导致了非常明显的多元性和强烈的认同意识。如果要了解这种现象，我就会把认同意识和人的根源性相连，即一个活生生的人，不论是个人或是群体，都具有一系列自我无法选择的条件和特征，如族群、语言、性别、年龄、地域。换言之，在什么地域出生、成长，所处地区经济发展的阶段，乃至基本宗教信仰等等人类最基本的纽带，不仅在全球化的过程中没有消解，反而都加强了。这两者形成了一个复杂的互动关系，表面上看起来它们是对立面的矛盾冲突，其实是互存的。”^① 杜维明相信多元文化并存，通过各种宗教和文化的对话和理解以及各种文化自身的反省与变革，人类一定会迎来一个充满希望的新世纪。我们看到，世界宗教的思维方式也在调整。宗教是在人类认识世界的漫长过程中，随着人类思维能力逐步提高而产生的。宗教的产生和发展，说明人类从最初不能抽象地思考比较复杂的问题发展到能够抽象地思考比较复杂的问题，这标志着人类的思维能力提高到了一定水平。从某种意义上讲，是否具备宗教观念，几乎是非人与现代意义上的有抽象思维能力的人之间的一种界线。通过对话，证明经过不同宗教相互间的了解、理解和谅解是完全可能的。对抗并非是解决宗教冲突、利益矛盾的唯一手段，解决当今世界文明间的矛盾完全可以通过对话思维方式，这种方式是把握全球文明间关系的主范式，是实现文明间

^① [美] 杜维民：《文明对话的发展及其世界意义》，载《回族研究》2003年第3期。

交往、合作、共存、共兴的最有效手段。莱斯特·皮尔顿认为，人类正在进入“一个不同文明必须学会在和平交往中共同生活的时代，相互学习，研究彼此的历史、理想、艺术和文化，丰富彼此的生活。否则，在这个拥挤不堪的窄小世界里，便会出现误解、紧张、冲突和灾难。”^①从世界文明发展的整个过程来看，不同文明之间的矛盾和碰撞乃至发生冲突固然是常有的，但不同文明之间的和平共存、相互影响、相互渗透乃至交融互动，仍是世界文明发展的常态和主流，综观历史，不同文明在和谐交往、互相学习中不断丰富与发展，这是人类文明进步史的主流。

^① [美] 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1998 年版，第 372 页。

参考文献

一、著作

1. 贺金瑞、王文东著：《“以德治国”与道德建设》，民族出版社 2001 年版。
2. 高力：《民族伦理学引论》，新疆人民出版社 1998 年版。
3. 熊坤新：《民族伦理学》，中央民族大学出版社 1997 年版。
4. 阿马蒂亚·森：《伦理学与经济学》，商务印书馆，2000 年版。
5. 王小锡、朱金瑞、汪洁：《中国经济伦理学 20 年》，南京师范大学出版社 2005 年 3 月第 1 版。
6. 孙英、吴然：《经济伦理学》，首都经济贸易大学出版社 2005 年 8 月第 1 版。
7. 乔法容、朱金瑞：《经济伦理学》，人民出版社 2004 年 1 月版。
8. 汪荣有：《当代中国经济伦理论》，人民出版社 2004 年 10 月版。
9. 周中之、高惠珠：《经济伦理学》，华东师范大学出版社 2002 年 5 月版。
10. 丁明鲜：《经济伦理学》，四川人民出版社 2004 年 12 月版。
11. 吴忠：《市场经济与现代伦理》，人民出版社 2003 年 3 月第 1 版。

12. 施正一：《民族经济学教程》，中央民族大学出版社 2001 年 5 月第 1 版。
13. 龙远蔚：《中国少数民族经济研究导论》，民族出版社 2004 年 3 月版。
14. 李忠斌：《民族经济发展新论》，民族出版社 2004 年 11 月版。
15. 温军：《民族与发展新的现代化追赶战略》，清华大学出版社 2004 年 11 月版。
16. 万俊人：《道德之维——现代经济伦理导论》，广东人民出版社 2000 年 7 月第 1 版。
17. 厉以宁：《经济学的伦理问题》，三联书店 1995 年 5 月版。
18. [美] 乔治·恩德勒主编，瑞博慧译：《国际经济伦理挑战与应对方法》，北京大学出版社 2003 年 1 月第 1 版。
19. 刘伟、梁钧平：《冲突与和谐的集合——经济与伦理》，北京教育出版社 1999 年版。
20. 张康之、李传军主编：《行政伦理学教程》，中国人民大学出版社 2005 年版。
21. 唐代兴：《公正伦理与制度道德》，人民出版社 2004 年版。
22. 冯益谦主编：《公共伦理学》，华南理工大学出版社 2005 年版。
23. [美] 特里·L. 库伯：《行政伦理学：实现行政责任的途径》，中国人民大学出版社 2001 年版。
24. [英] 齐格蒙特·鲍曼：《后现代伦理学》，江苏人民出版社 2003 年版。
25. [美] 德尼·古莱：《发展伦理学》，社会科学文献出版社 2003 年版。

26. 马戎:《民族社会学——社会学的族群关系研究》,北京大学出版社 2004 年版。

27. 阮西湖:《人类学研究探索——从“世界民族”学到都市人类学》,民族出版社 2002 年版。

28. 王希恩:《民族过程与国家》,甘肃人民出版社 1998 年版。

29. 王希恩:《当代中国民族问题解析》,民族出版社 2002 年版。

30. 赵嘉文、马戎主编:《民族发展与社会变迁》,民族出版社 2001 年版。

31. 罗康隆:《族际关系论》,贵州民族出版社 1998 年版。

32. 郑晓云:《文化认同与社会变迁》,中国社会科学出版社 1992 年版。

33. 葛晨红:《中国特色的文化伦理》,河南人民出版社 2003 年 8 月第 1 版。

34. 郑英杰:《中国少数民族伦理文化通论》,中国文史出版社 2002 年。

35. 郑英杰:《文化的伦理剖析——湘西伦理文化论》,中央文献出版社 2003 年 10 月第 1 版。

36. 李资源:《文明的呼唤——中国少数民族传统伦理道德研究》,广西人民出版社 2004 年 12 月第 1 版。

37. 赵敦华:《传统道德向现代道德的转型》,黑龙江人民出版社 2004 年 1 月第 1 版。

38. 马绍周:《回族传统道德概论》,宁夏人民出版社 1998 年 8 月第 1 版。

39. 何积全:《苗族文化研究》,贵州人民出版社 1999 年 9 月第 1 版。

40. 刘俊哲:《藏族道德》,民族出版社 2003 年 5 月第 1 版。

41. 黄筱娜:《文化转型与民族文化建设》,中央文献出版社 2003 年 10 月第 1 版。
42. 费孝通:《中华民族多元一体格局》,中央民族大学出版社 1999 年第 1 版。
43. 赵德光:《阿诗玛文化重构论》,中国社会科学出版社 2005 年 7 月第 1 版。
44. 缪家福:《全球化与民族文化多样性》,人民出版社 2005 年 3 月第 1 版。
45. 陈瑛、许启贤:《中国伦理大辞典》,辽宁人民出版社 1989 年版。
46. 徐少锦、温克勤:《伦理百科辞典》,中国广播电视出版社 1999 年版。
47. 罗国杰:《中国伦理学百科全书·中国伦理思想史卷》,吉林人民出版社 1995 年版。
48. 李德洙:《中国少数民族文化史》,辽宁人民出版社 1994 年版。
49. 张哲敏:《民族伦理研究》,云南民族出版社 1990 年版。
50. 波斯·拉施特:《史集》第 1 卷,商务印书馆 1983 年版。
51. 新疆维吾尔自治区民族事物委员会:《新疆民族辞典》,新疆人民出版社 1995 年版。
52. 胡文康:《中国西部——新疆手册》,新疆人民出版社 2000 年版。
53. 楼望皓:《中国新疆民俗》,新疆美术摄影出版社 2003 年版。
54. 新疆维吾尔自治区党委宣传部:《新疆民族与宗教知识百题》,新疆大学出版社 2002 年版。
55. 高发元主编:《中国少数民族道德概览》,云南民族出版

社 1992 年版。

56. 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 年版。

57. 刘明华等主编：《贵州省少数民族传统伦理道德研究》，贵州教育出版社 1991 年版。

58. 肖万源等著：《中国少数民族哲学史》，安徽人民出版社 1992 年版。

59. 肖万源等主编：《中国少数民族哲学·宗教·儒学》，当代中国出版社 1995 年版。

60. 杨明等主编：《中国少数民族哲学思想研究》，四川大学出版社 1992 年版。

61. 马绍周、隋玉梅编著：《回族传统道德概论》，宁夏人民出版社 1998 年版。

62. 杨国才著：《白族传统道德与现代文明》，当代中国出版社 1999 年版。

63. 杨明等主编：《中国少数民族哲学思想研究》，四川大学出版社 1992 年版。

64. 《中国少数民族文学》编辑组：《中国少数民族文学》，湖南人民出版社 1983 年版。

65. 马戎：《民族与社会发展》，民族出版社 2001 年版。

66. 《孟连宣抚司法规》，云南民族出版社 1986 年版。

67. 江应梁：《傣族史》，四川人民出版社 1988 年版。

68. 《傣族简史》，云南民族出版社 1985 年版。

69. 西双版纳傣族自治州民族事务委员会：《巴塔麻嘎捧尚罗》（汉译本），1987 年。

70. 《谈寨神勐神的由来》，汉译本附录于《论傣族诗歌》一书，中国民间文学出版社（云南）1981 年版。

71. 《兰噶西贺》，云南人民出版社 1981 年版，汉译整理本。

72. 《松帕敏和噶西娜》，云南人民出版社 1978 年版，汉译本。
73. 《召树屯》，云南人民出版社 1979 年版，汉译本。
74. 《线秀》，云南人民出版社 1964 年版，汉译本。
75. 《娥并与桑洛》，云南省人民出版社 1979 年版，汉译本。
76. 佟德富：《中国少数民族哲学》，中央民族大学出版社 1997 年 8 月版。
77. 江畅：《理论伦理学》，湖北人民出版社 2000 年 10 月版。
78. 李君如：《社会主义的和谐社会论》，人民出版社 2005 年版。
79. 康志杰、胡军：《诚信：传统意义与现代价值》，中国社会科学出版社 2004 年 10 月版。
80. 费孝通：《费孝通文集》，群言出版社 2001 年 12 月版。
81. 张磊、孔庆榕：《中华民族凝聚力》，中国社会科学出版社 1999 年版。
82. 郝时远：《中国的民族与民族问题》，江西人民出版社 1994 年版。
83. 张立文：《和合学概论——21 世纪文化战略的构想》，首都师范大学出版社 1994 年版。
84. 葛根高娃、乌云巴图：《蒙古民族的生态文化》，内蒙古教育出版社 2004 年 11 月版。
85. 马启成、丁宏：《中国伊斯兰文化类型与民族特色》，中央民族大学出版社 1998 年版。
86. 余谋昌：《生态文化的理论阐释》，东北林业大学出版社 1996 年版。
87. 唐纳德·沃斯特：《自然的经济体系——生态思想史》，商务印书馆 1999 年版。

88. 乔晓勤:《危机与选择》,四川人民出版社 1989 年版。
89. 余谋昌:《生态伦理学——从理论走向实践》,首都师范大学出版社 1999 年 3 月版。
90. 任俊华、刘晓华:《环境伦理的文化阐释——中国古代生态智慧探考》,湖南师范大学出版社 2004 年 1 月版。
91. 方立天:《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社 2002 年 12 月版。
92. 方立天:《中国佛教散论》,宗教文化出版社 2003 年 10 月版。
93. 马克斯·韦伯,于晓、陈维刚等译:《新教伦理与资本主义精神》,三联书店 1987 年版。
94. 孔汉思、库舍尔编,何光沪译:《全球伦理——世界宗教议会宣言》,四川人民出版社 1997 年 8 月版。
95. [美] 保罗·尼特著,王志成译:《宗教对话模式》,中国人民大学出版社 2004 年版。
96. 万俊人:《寻求普世伦理》,商务印书馆 2000 年版。
97. H. T. D. 罗斯特:《黄金法则》,华夏出版社 2001 年 5 月版。
98. [美] 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社 1998 年版。
99. 李培超:《自然的伦理尊严》,江西人民出版社 2001 年版。
100. 徐嵩龄:《环境伦理学进展:评论与阐释》,社会科学文献出版社 1995 年版。

二、论文

1. 贺金瑞、苏日娜:《中国历史上发展统一多民族国家关系的‘德治’理论与实践》,《中南民族大学学报》2001 年第 5 期,

《新华文摘》2002年第1期转载。

2. 夏伟东：《经济伦理学研究什么》，《江苏社会科学》2004年第3期。

3. 王淑芹、张鹂：《国内经济伦理学研究综述》，《哲学动态》2001年第3期。

4. 孙丽：《论中国经济市场化进程中的诚信问题》，原载《北京青年政治学院学报》第13卷第1期。

5. 王克：《论壮族传统伦理道德与壮族地区经济建设》，《贵州民族研究》1995年第3期。

6. 蒋柳萍：《绿色消费的伦理价值》，《上海师范大学学报》（哲学社会科学版）2002年第1期。

7. 雷希：《论云南少数民族传统伦理与社会主义市场经济发展的双向互动关系》，来源于中国优秀硕博学位论文，2004年6月。

8. 吴鹏：《社会转型期经济伦理建构研究》，来源于中国优秀硕博学位论文，2004年6月。

9. 罗能生：《从“经济人”到“现实道德人”——“经济人”的伦理反思与超越》，《湖南经济管理干部学院学报》2003年第1期。

10. 谢礼圣：《中国的社会转型与经济伦理的主体困境》，《上海交通大学学报》2006年第1期。

11. 张永庆：《伊斯兰教的市场观与西北穆斯林聚居地区的市场建设》，《民族研究》1994年第1期。

12. 马明良：《伊斯兰教经济文化》，《西北民族研究》1996年第1期。

13. 苏多杰：《藏、蒙古、彝族的生态经济观》，《柴达木开发研究》2003年第6期。

14. 虎海峰：《哈萨克族传统经济文化类型考》，《伊犁师范

学院学报》2004 年 12 月第 4 期。

15. 胡建、陈国跃：《政治伦理的前提审视：政治和伦理关系再探讨》，《中共杭州市委党校学报》2001 年第 1 期。

16. 段龙飞：《服务型政府时期的行政伦理建设研究》，《兰州学刊》2005 年第 4 期。

17. 何群：《论民族认同性与多民族国家民族政策的成功调整》，《内蒙古大学学报》（人文社会科学版）2001 年第 1 期。

18. 湖北省社会科学院“和谐湖北”研究中心：《论公平正义与构建和谐社会》，《江汉论坛》2005 年第 8 期。

19. 朱文兴：《论维护公平正义与构建和谐社会》，《国家行政学院学报》2005 年第 3 期。

20. 罗伟：《构建和谐社会的政治伦理基础》，《社会发展研究》2005 年第 10 期。

21. 刘吉昌：《民族认同与中华民族的发展》，《贵州民族学院学报》（哲学社会科学版）2003 年第 4 期。

22. 郑晓云：《全球化与民族文化》，《民族研究》2001 年第 1 期。

23. 郑晓云：《中华民族认同与中华民族 21 世纪的强盛——兼论祖国统一》，《云南社会科学》2002 年第 6 期。

24. 郑永年：《科学管理民族发展资金加快民族地区建设步伐》，《理财经纬农村财政与财务》2003 年第 9 期。

25. 周平：《少数民族政治发展论》，《思想战线》1997 年第 1 期。

26. 马尚云：《关于少数民族政治发展的思考》，《内蒙古大学学报》（人文社会科学版），2004 年第 5 期。

27. 杨建新：《关于民族发展和民族关系中的几个问题》，《西北民族研究》2002 年第 1 期。

28. 徐黎丽：《论民族意识对民族关系的影响》，《广西民族

研究》2005年第5期。

29. 额·乌力更:《关于民族发展意识及其相关的几个问题——兼与刘军宁先生商榷》,《贵州民族研究》1999年第4期。

30. 唐鸣:《国家权力和分配中的民族关系及其处理》,《理论探讨》2003年第4期。

31. 徐黎丽:《论民族关系与政治稳定》,《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2003年第1期。

32. 李资源:《中国少数民族伦理道德的起源和发展规律研究》,《黑龙江民族丛刊》2004年第6期。

33. 王泽应:《我国少数民族伦理道德研究的回顾与展望》,《湖南师范大学社会科学学报》2001年第7期。

34. 刘丽莎:《试论传统伦理道德对民族文化素质的影响》,《广东教育学院学报》(社会科学版)1994年第4期。

35. 朱文兴:《论维护公平正义与构建和谐社会》,《国家行政学院学报》2005年第3期。

36. 邓泽球:《对爱国主义的伦理思考》,《光明日报》1999年11月19日。

37. 胡建、陈国跃:《政治伦理的前提审视:政治和伦理关系再探讨》,《中共杭州市委党校学报》2001年第1期。

38. 雷希:《风气·伦理·文化——近期少数民族伦理研究》,《哲学动态》1996年第8期。

39. 李普者:《论我国少数民族社会文化心理结构的转型》,《云南民族大学学报》(哲学社会科学版),2006年第1期。

40. 王伟民:《少数民族对中华文明的贡献》,《阴山学刊》,2005年第5期。

41. 阿合买提江·艾海提:《维吾尔族传统伦理的特征及其现代意义》,《新疆师范大学学报》2001年第4期。

42. 马都尔吉:《〈格萨尔〉伦理思想探微》,《青海民族研

究》2004年第1期。

43. 马明良:《西北穆斯林民族的伦理文化》,《回族研究》1994年第4期。

44. 凌春辉:《论壮族民间传说的道德意蕴及其现代价值》,《广西右江民族师专学报》2005年第1期。

45. 刘正寅:《试论中华民族整体观念的形成与发展》,《民族研究》2000年第6期。

46. 白万柱、额尔德木图:《统一前后蒙古民族的伦理思想》,《内蒙古民族师院学报》(哲社版)1997年第1期。

47. 郝宜今:《〈蒙古秘史〉的政治和伦理思想》,《内蒙古社会科学》(汉文版)1983年第3期。

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

49. 白万柱、额尔德木图:《15—17世纪蒙古族的伦理思想——兼谈黄教对蒙古族伦理思想的影响》,载《内蒙古民族师范学院学报》(汉文版*哲学社会科学版)1996年第3期。

50. 白万柱、额尔德木图:《近代蒙古族的伦理思想》,《内蒙古民族师范学院学报》(汉文版*哲学社会科学版)1996年第4期。

51. 白万柱、额尔德木图:《统一前后蒙古民族的伦理思想》,载《内蒙古民族师范学院学报》(汉文版*哲学社会科学版)1997年第1期。

52. 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《内蒙古民族师范学院学报》(汉文版*哲学社会科学版)1997年第2期。

53. 高云梯:《传统文化与21世纪伦理建构》,《宁夏大学学报》(人文社会科学版)2002年第3期。

54. 李立锋:《多元价值选择与建构当代中国主流价值体系

的思考》，《毛泽东邓小平理论研究》2004年第9期。

55. 马戎：《试论“族群”意识》，《西北民族研究》2003年第3期。

56. 张立文：《中国伦理学的和合精神价值》，《浙江大学学报》1999年第2期。

57. 郭洪纪：《原始聚落与民族文化特征》，《西北师大学报》（社会科学版）1998年9月。

58. 麻国庆：《草原生态与蒙古族的民间环境知识》，《内蒙古社会科学》2001年第1期。

59. 洛加才让：《藏族生态伦理文化初探》，《青海民族学院学报》2002年5期。

60. 李本书：《善待自然：少数民族伦理的生态意蕴》，《北京师范大学学报》2005年第4期。

61. 汪浩、靖国华：《儒家生态伦理观及其价值的现代探析》，《前沿》2005年第5期。

62. 朱松美：《先秦儒家生态伦理思想发微》，《山东社会科学》1998年第6期。

63. 蒋颖荣、李湘云、李本书：《云南民族地区生态危机的伦理思考》《云南师范大学学报》2005年5期。

64. 丁明俊：《对我国穆斯林民族文化特征的几点认识》，《西北第二民族学院学报》2001年第4期。

65. 段超：《对西部大开发中民族文化资源和文化生态保护问题的再思考》，《中南民族学院学报》2001年第6期。

66. 葛根高娃、薄音湖：《蒙古族生态文化的物质层面解读》，《内蒙古社会科学》2002年第1期。

67. 杨多立：《西双版纳哈尼族的生态文明系统》，《云南民族大学学报》2003年第3期。

68. 郭家骥：《云南少数民族生态文化考察写真（纳西族）》，

《云南日报》2005 年 9 月 12 日。

69. 朴今海：《民族地区的生态环境保护与可持续发展》，《民族问题研究》2002 年第 6 期。

70. 张建华、多样和多元：《审视 20 世纪宗教发展》，《学习时报》2005 年 6 月 10 日。

71. [美] 杜维民：《文明对话的发展及其世界意义》，《回族研究》2003 年第 3 期。

72. 方立天：《中国佛教伦理的社会意义》，《伦理学研究》2003 年第 1 期。

73. 龚爱林：《论佛教伦理的中国化》，《长沙电力学院学报》（社科版）1998 年第 2 期。

74. 丁明俊：《对我国穆斯林民族文化特征的几点认识》，《西北第二民族学院学报》2001 年第 4 期。

75. 肖芒：《回族传统文化的特点及其历史贡献》，《云南民族学院学报》（哲社版）2006 年第 6 期。

后 记

正确处理和解决中国的民族问题，需要全社会人们增进对少数民族伦理道德文化的认识，需要有发展和协调民族关系的伦理道德态度，研究少数民族伦理道德文化对于我们也是一个挑战。参加本书研究和撰写的作者分别有：贺金瑞、熊坤新：第一章；妮萨、张玉玲：第二章；贺金瑞、刘娜：第三章；熊坤新、张玉玲：第四章；雷梅珍、苏日娜：第五章；苏日娜：第六章；贺金瑞、吴燕：第七章；贺金瑞担任课题研究提纲设计、指导并对全部书稿统一修改定稿。在研究基础上撰写这本书，存在的问题和不足一定很多，欢迎读者批评指正。

贺金瑞