引论：伦理学与现代生活

有一位哲人说过：“哲学是现世的智慧，是文明的活的灵魂。”[①] 作为哲学分支之一的伦理学，是人类生存智慧的结晶，是时代精神的精华。在人类迈入 21 世纪之际，随着社会经济、政治、科技、文化的迅猛发展，整个生活境况发生着急剧的变迁，“究竟什么是善与恶”、“人类应当如何自处”、“人的价值在哪里”等等深层的伦理问题日益引起人们的普遍重视。以科学的世界观与方法论为指导，探究伦理学的过去、现在与未来，从中学习伦理学的基本知识，汲取全人类的道德智慧与人生艺术，有利于实现人的伦理道德观念的现代化，理智地应对现代生活的挑战。

什么是伦理学

伦理学（Ethics），又称道德哲学(Moral Philosophy)，是哲学的一个分支，是关于道德的科学。有人认为，伦理学研究什么是道德上的“善”与“恶”、“是”与“非”。它的任务是分析、评论并发展规范的道德标准，以处理各种道德问题。[②] 也有人认为，伦理学是探讨善、正确、义务、责任、美德、自由、合理、选择

① 见《马克思恩格斯全集》第 1卷，第120 页。

② 参见《不列颠百科全书》第 6卷，中国大百科全书出版社 1999年版，第 136 页。

等实践理性问题的学问。[①] 通常，我们可以把伦理学定义为研究道德问题的学问。

在中国，“伦”、“理”二字，早在《尚书》、《诗经》、《易经》等著作中即已分别出现。“伦”有类别、辈分、顺序等含义，可以被引申为不同辈分之间、人与人之间的关系。“理”最早指玉石上的条纹，具有治玉、条理、道理、治理的意义。孟子认为，人们“逸居而无教”，无异于禽兽，因而明确提出要“教以人伦”。孟子所说的“人伦”，即是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。他认为，父子、君臣、夫妇、长幼和朋友之间的亲、义、别、序、信是最重要的五种人伦关系。“伦理”二字合用，最早见于《礼记·乐记》：“凡音者，生于人心者也；乐者，通伦理者也。”中国古代哲学把自然观、认识论、人生观、伦理观融为一体，并常常以伦理为本。因此，《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《孝经》等，在一定意义上都可以看做专门阐述中国传统伦理学的著作。在中国思想史上，尽管伦理思想起源很早，而且内涵极为丰富，但“伦理学”这个名称，是随着西方文化的影响，在19世纪以后才开始被广泛使用的。

在西方，“伦理学”一词源于希腊文“ethos”，含有风俗、习惯、气质和性格等意思。在《荷马史诗》中，“ethos”原是一个表示驻地、住所的名称。古希腊哲学家亚里士多德从气质、性格的意义上，最早使用它，赋予“伦理的”、“德行的”意义，并构造了“ethica”即伦理学一词。西方最早的伦理学著作是《尼各马可伦理学》，据说它是由亚里士多德的儿子尼各马可根据亚里士多德的讲稿和讲话整理而成的。

① Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, p. 126.

伦理学的类型

伦理学因为研究方式的不同，可以区分为不同的类型。在各种研究道德哲学的著作中，有四种方式占有显要的地位：描述伦理学（Descriptive Ethics）、元伦理学(Metaethics)、规范伦理学（Normative Ethics）和应用伦理学(Applied Ethics)。其中，描述伦理学和元伦理学研究不采取特定的道德立场，因而被称为“非规范方式”；而规范伦理学和应用伦理学都选择一定的道德立场，因而被称为“规范方式”。①

下面，我们对这四种伦理学做一些简介，以便对伦理学研究的概貌有一个全面的了解。

描述伦理学

描述伦理学的任务是对道德行为和道德信仰加以如实的描述。描述伦理学研究的目的，在于描述或解释道德现象或提出与伦理问题有关系的人的本性理论。如人类学家、历史学家、心理学家和社会学家就是用这种方式，考察个人与个人之间、社会与社会之间在道德态度、道德规范和道德信仰方面的区别问题。描述伦理学的作用在于为伦理学研究提供活生生的经验材料和课题，对规范伦理学提出的道德原则、规范的合理性进行实践的检验与印证，提高规范伦理学干预生活的能力。

元伦理学

元伦理学是一种运用逻辑和语言学的方法分析道德概念、判

① 参见汤姆·L. 彼彻姆：《哲学的伦理学》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 42 页。

断的性质和意义的道德哲学理论。它的任务是对人的行为、思想和语言中规范的道德成分之意义和性质进行分析。元伦理学可以分为认识主义与非认识主义。认识主义有两类，即直觉主义（非自然主义）和自然主义。直觉主义的认识主义认为，基本的道德名词表明事物的一种非自然的、难以确切表达的性质，但这种特性本身是可以由直接的直觉来把握的。语言分析学派创始人之一G.E. 穆尔认为，基本名词是“善”。他分析了“什么是善”，得出了直觉主义的结论。牛津大学哲学家普里查德和罗斯则从应当分析得出直觉主义的结论。自然主义的认识主义认为，道德的属性与经验的性质是一回事，并没有所谓道德性质所寄居的本体世界，更不需要一种专门的认识来说明道德的性质。道德判断乃是一种经验的命题，与其他经验的科学的命题一样，可以同样用自然科学方法或经验来证明。因此，道德知识是自然科学的一部分。

在元伦理学中，除了认识主义外，还有非认识主义。非认识主义者否认道德名词具有记述实在的意义。他们认为，道德词语只有种种非记述实在的意义。它们表示情感或情绪，表明态度，施加影响，具有吸引力，发布命令或指示，指导选择，称赞、推荐，责备、轻视。①

应当看到，元伦理学研究拓展了伦理学的研究领域，丰富了伦理学的研究内容，对道德语言的逻辑分析，有益于伦理道德分析的概念严密与认识深化。但是，就总体而言，元伦理学只局限于道德语言的逻辑分析，专注于解释道德术语、判断的意义，主张对任何道德信念和规范体系保持中立，因而脱离了活生生的道德实践，不能指导人们应当如何行动和生活。20世纪六七十年代以来，元伦理学受到西方大多数伦理学家的批评，在西方日渐衰

①参见《不列颠百科全书》第6卷，中国大百科全书出版社1999年版，第136—137页。

弱。但它研究的一些有益成果并没有被否定，而是被纳入规范伦理学之中。正如当代美国著名伦理学家弗兰克纳在他的《伦理学》一书中指出的：“我们将把伦理学看成主要是提供概要的规范理论，以帮助我们解答什么是正当或应当做的问题。伦理学之所以也和元伦理学的问题有关，主要是因为人们似乎必须首先回答这类问题，然后才会对他的规范理论感到完全满意。”①

规范伦理学

规范伦理学是伦理学中最重要的形式之一。它研究道德上的是非善恶标准，确立道德规范和论证道德判断，探讨道德规范和判断对人类的行为、品质、制度和生活方式的直接影响。从中国的孔子、孟子和西方的苏格拉底、柏拉图、亚里士多德研究道德哲学以来，规范伦理学是中外伦理思想发展的主流。

规范伦理学的中心问题是：判断行为在道德上是对还是错的标准是什么？这个问题涉及：（1）美德与恶习问题。如究竟怎样的品质是善，怎样的品质是恶？（2）道德与社会活动、社会制度的关系问题。如怎样的社会经济文化活动是合理的？社会应当如何组织？(3）人的道德行为的内在价值问题。如内在价值是快乐和幸福，还是也应当包括权力、美、知识、友谊、爱情的价值？怎样的人生才是有价值的？等等。

规范伦理学大致可分为两大派，即规范伦理学的义务论和规范伦理学的目的论。在回答规范伦理学的中心问题时，目的论的学说涉及价值上的考虑，而义务论的学说则强调人履行道德义务的至上性。这两者的具体区别表现在：（1）义务论的理论主张人类做某事是根据某种原理，或因为某事本身是正当的；目的论的

① 参见 W.K. 弗兰克纳：《伦理学》，恩格尔伍德克利夫一霍尔出版公司 1973 年版，第 1 章。

理论则主张人做某事是为了得到某事的结果。（2）义务论主张绝对的义务；而目的论则主张有条件的义务。（3）义务论讲形式的标准，如平等或公正；而目的论则讲实质的标准，如快乐和幸福。（4）义务论提出分配标准，涉及善与恶在人们中如何划分；而目的论则提出聚集标准，涉及最大限度的善和最小限度的恶。（5）义务论提出复数的与单一的标准；而目的论则只讲单一标准，如最大量的善。义务论者认为，守信、说真话、关心他人的感情等是自明的义务，因而也是多数而不是单一的。也有人从社会契约论出发，认为义务的标准是统一的、单一的，即有总的义务标准。康德是义务论的代表。他把“可普遍化”作为道德判断的原则，还把各种经过普遍化后而不自相矛盾的道德规范或规则视为“至上律令”，即一切有理性者必须遵守的规范。边沁和密尔的功利主义理论，则是目的论的代表。他们认为，每一个人的行为或遵循的道德规则应该为每一个有关者带来最大的好处或幸福。他们追求的是“最大多数人的最大幸福”。规范伦理学的目的是找到和明确地表述出一种合理的道德规范体系，以指导人类的道德生活实践。

应用伦理学

应用伦理学就是把规范伦理学理论应用于实际的道德问题的学问。《牛津哲学词典》对应用伦理学的释义是：“把伦理学应用于具体的实践问题，如流产、安乐死，对待动物或其他环境、法律、政治和社会问题的学科。”[①] 应用伦理学是伦理学研究中的规范研究方式之一。

应用伦理学是与传统的规范伦理学相对应的概念。应当说，自孔子和柏拉图以来，道德哲学家们一直是关心实际问题的，如政

① Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996, P126.

治、战争、妇女、婚姻、人权、人生等等，都是伦理学研究所涉及的问题。但是，就一般而言，道德哲学家们关注的主要是对伦理学的一般原则、规范的论证，至于那些牵涉到伦理学难题的实践问题，通常没有引起道德哲学家们的普遍重视。但是，到了 20 世纪 60 年代，随着社会经济、政治、科技、文化的迅速发展，人们开始广泛地认识到应用伦理学用一般理论或原理研究实际问题的价值。特别是 20 世纪 70 年代以来，在道德实践需要的推动下，应用伦理学研究有了迅速发展，环境伦理学、生命伦理学、政治伦理学、工商伦理学、计算机伦理学、工程师伦理学、司法伦理学、军事伦理学、新闻伦理学、公关伦理学等等应运而生。应用伦理学以其关注实践、干预生活、直接回答现实生活中迫切需要解决的现实道德问题见长，显示出生机勃勃的生命力。目前在发达国家，在绝大多数大学哲学系的教学活动中，应用伦理学都成为其重要内容。[①] 在中国，应用伦理学的研究与教学也是方兴未艾。应用伦理学研究业已成为中国伦理学乃至整个哲学研究的最重要领域之一。

伦理学的任务

在伦理思想史上，许多伦理学家对伦理学的任务进行过探讨。在古罗马时期，亚里士多德认为，伦理学是研究人们的行为及品性的科学，或者说是研究人的道德品性的科学。伊壁鸠鲁认为，伦理学所研究的主要问题，是人生目的和生活方式，强调伦理学是研究幸福的科学。与伊壁鸠鲁学派对立的斯多葛学派认为，伦理学是研究义务和道德规律的科学。在近代，人们对伦理学的任务

① 参见艾伦·格沃斯：《伦理学要义》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 172 页。

的认识有了发展。有人认为，伦理学是研究人生目的的学问，是研究善和恶的学科；有人认为，它是研究人的行为、道德价值、道德判断和评价标准的科学；有人认为，它是研究理性原则和规律的科学；还有人认为，它是研究道德语言的科学等等。除了少数元伦理学家把伦理学看成是纯理论抽象的道德哲学之外，大多数伦理学家都认为，伦理学研究的目的，是寻找和建立一种合理的社会道德规范体系，调整人与人之间的关系，维护社会秩序，培养道德品质高尚的人。

马克思主义伦理学以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导，在积极汲取人类以往一切有益的道德知识和经验的基础上，把道德作为社会的、历史的、现实的现象进行研究，全面地总结和揭示了人们对道德的真理性认识。马克思主义伦理学是道德理论与道德实践的统一，理论科学与应用科学的统一。从马克思主义伦理学的特点、任务与使命看，它主要是一种规范伦理学，包含一般规范伦理学理论研究和规范伦理学基本理论的应用研究两个方面。

在当代中国，以马克思主义理论指导的伦理学的基本任务是：

（一）揭示和论证道德的社会本质及其发展的规律。伦理学必须研究道德与社会物质生活条件、社会上层建筑和其他社会意识形式的辩证关系，揭示道德的根源、本质和社会职能。通过全面考察各种道德类型及其相互关系，揭示各类道德尤其是社会主义道德形成和发展的历史必然性和客观规律性，为解决当代社会生活面临的各种具体问题构建一般的道德科学理论基础，为现实道德生活提供基本的理论指导。

（二）概括和阐述与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系。“ 实事求是，一切从实际出发 ”是马克思主义的精髓和活的灵魂，也是马克思主义伦理学的精髓和活的灵魂。伦理学研究要从社会主义在现阶段的经济、政治、文化建设的需要出发，阐

明社会主义的基本道德价值标准，科学概括社会主义道德的原则、规范和行为准则。通过广泛的舆论宣传和深入细致的道德教育，使这些适应社会经济发展需要的道德法则转变成为人们自觉的内在道德信念，调节各种社会利益关系，推动全社会的物质文明和精神文明建设。

（三）应用社会主义道德的一般价值评价标准、道德原则和规范，具体地研究和回答当代社会发展中提出的大量实践问题。随着社会、经济、政治、科技、文化的迅速发展，社会主义道德建设面临着大量急需回答的实践问题。要使社会主义道德科学理论及其道德标准、原则和规范真正具有指导性、说服力和生命力，伦理学研究必须面向现实。深入开展职业伦理学、环境伦理学、经济伦理学、生命伦理学、计算机伦理学、科技伦理学、家庭婚姻伦理学、性伦理学等等应用伦理学的研究，是当代中国伦理学研究的重要任务。

（四）批判地继承人类历史上一切有价值的道德文明成果，积极汲取当代世界各国道德建设的有益经验，全面提高社会主义道德建设的水准。社会主义道德作为迄今为止人类道德发展的崭新阶段，不是凭空产生的，而是批判地继承人类道德文明的全部成果，在社会主义道德实践的基础上形成和发展起来的。道德的文明进步，是人类文明的大趋势。社会主义道德建设要使自己真正站在历史的高点上，必须以马克思主义理论为指导，既要批判一切腐朽的人生观、价值观、道德观，又要积极学习当代世界各国特别是发达国家道德建设的有益经验，借鉴与汲取其中一切有益的因素，从中国的具体实际出发，扎扎实实地推进中国的道德理论、道德教育和道德实践。

（五）探讨当代社会主义理想道德品质的构成，总结社会主义新人的道德成长规律。每一时代，都有自己的“理想人格”或“道德理想”。伦理学研究的最高目的，是培养合乎时代需要，具

有时代精神气质的社会主义新人。伦理学研究要面向世界、面向未来、面向当代中国火热的现代化建设，探讨在新的历史条件下社会主义理想道德品质的构成及其特点，认真总结社会主义新人的道德成长规律和途径，为建设有中国特色的社会主义，培养“有理想、有道德、有纪律、有文化”的社会主义新人而努力。

伦理学的研究对象——道德

道德（Morality）是一种社会意识形式，是伦理学的研究对象。分析“道德”的含义及其与“伦理”的区别和联系，了解“道德”这一概念的内容，对于我们学习与研究伦理学具有重要的意义。

“道德”一词在汉语中最早是分开使用的。中国商朝的甲骨文中已有‘德’字，但含义广泛。西周初年的大盂鼎铭文的‘德’字，是按礼法行事有所得的意思。《老子》一书中有“是以万物莫不尊道而贵德”的说法。《荀子·劝学》中说：“故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极。”这是较早的“道”与“德”的连用。在中国的最早典籍中，“道”的最初含义是道路，以后引申为原则、规范、规律、道理等。孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”这里所谓的“道”，是指做人、治国的根本原则。“德”表示对‘道’的认识，践行而后有所得。许慎在《说文解字》中说：“德，外得于人，内得于己也。”这就是说，“德”就是一个人在处理与他人的关系时，一方面能够“以善念存诸心中，使身心互得其益”，这就是“内得于己”，另一方面，又能够‘以善德施于他人，使众人各得其益”，这就是“外得于人”。在先秦之后，“道德”一词逐步具有了确定的涵义，意指做人的品质、精神境界和处理人与人之间的关系时应当遵守的行为规范和准则等。在西方，morality（道德）一词源于拉丁文 moralis，该词的复数 mores 指风俗习惯，单数 mos 指个

人性格、品性。之后，morality 意指美德、道义、道德、正当、道德标准、道德原则等。

“伦理”与“道德”这两个概念之间有着极为密切的联系。在通常情况下，这两个词的意思相近，可以互换。“伦理”与“道德”常常是指同一个东西。在英语中 ethics（伦理）直接具有“道德”的含义。但也有伦理学家对“伦理”与“道德”的区别做过研究。黑格尔认为，道德是“主观意志的法”，而伦理是主观与客观的统一。他说：“主观的善和客观的、自在自为地存在着的善的统一就是伦理。”[①]“伦理”有时是指社会道德关系，而“道德”有时是指个人的具体道德行为和品质。然而，这些区别也都是相对的。“伦理”与“道德”含义的一致性是主要的。

那么，我们如何给作为伦理学的研究对象的道德下一个比较确切的定义呢？如上所述，马克思主义伦理学主要是规范伦理学，用于直接指导与作用于人们社会生活的道德实践。因此，我们可以给道德下一个比较明确的定义：道德是人类社会生活中特有的现象。它是最终由社会经济生活条件决定的，以善恶为标准，依靠社会舆论、传统习惯和人们的内心信念维系的，调整人与人（包括个人与集体、社会）、人与自然、人与自我生命体等的关系的原则规范、心理意识和行为活动的总和。

这个道德定义具有三个层次的含义：第一，肯定道德是社会意识形式之一，属于社会上层建筑，它是由经济基础决定的。这是坚持历史唯物主义的观点；第二，指明了道德的基本特点，它是以善恶为标准，依靠社会舆论、传统习惯和人们的内心信念来维系的，说明了它与法律的区别，法律是通过社会强制手段来调节人们行为的；第三，揭示了道德现象包含原则规范、道德意识、道德行为等诸方面的要素。

① 黑格尔：《法哲学原理》商务印书馆 1982 年版，第 162 页

更具体地说，道德包含着客观和主观两个方面的内容。在客观方面，它是指一定的社会关系对社会成员的客观要求，包括道德关系、道德理想、道德标准、道德原则、道德规范等等。把它应用或贯彻到社会生活的各个领域，便表现为职业道德、婚姻道德、环境道德、科技道德、社会公德等等的具体道德准则。在主观方面，它包括道德行为或道德活动主体的道德意识、道德判断、道德信念、道德情感、道德意志、道德修养和道德品质、道德人格等等。要将道德原则、道德规范等社会客观道德要求具体转化为个人的道德实践，必须借助道德教育和社会舆论的作用，把外在的“道德律令”转变为个人的“道德需求”和道德特征。

现代生活呼唤新的伦理道德建设

道德是人类文明进步的结晶，与现实社会生活有着密切的关系。马克思和恩格斯指出：“像国家、宗教、道德等等这些一般的名字，决不会使我们感到迷惑，因为这些名字只是许多个人的现实关系的抽象。’① 道德是一种文化上的确定目标以及指导这些目标实现的准则。道德不是一成不变的，它应当随着社会现实生活的发展、变化而不断进步和完善。

当代中国的道德建设，正面临着经济、科技、文化发展以及由此而产生的新的生活方式的全新挑战。

经济改革引起的道德挑战

中国改革开放二十多年来，经济体制从传统的计划经济向社会主义市场经济转型。这是深刻地影响人们道德价值观念变化的重大变革。经济所有制从过去单一的公有制转变为全民、集体、个

①《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 320 页。

人所有制并存；经营方式从国营、集体经营一统天下，转变为有私营、股份合作经营、合资经营、外资经营公平竞争的局面；劳动分配方式正日趋多样化，以按劳分配为主，其他分配方式为补充；劳动资源的配置，从过去靠国家统一调配，转变为遵照价值规律与市场供求关系的机制进行配置，价格杠杆、竞争机制对人、才、物的分配与流动起重要作用，给企业与劳动者个人的发展带来新的机遇、动力与压力。

中国社会主义市场经济的逐步建立与健全，必然引起社会经济利益与道德观念的变化。恩格斯指出：“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 在社会主义市场经济条件下，有不少问题值得进一步思考，例如，究竟应当怎样正确处理国家、集体、个人三者之间的利益关系？怎样处理效率与公平、合作与竞争、先富与后富、先发展与后发展的关系？怎样正确认识利益与道德、金钱与人生的关系？如此等等。社会主义市场经济的建立与发展，中国加入世界贸易组织（WTO），全球经济一体化的冲击，迫切要求我们建立与之相适应的新型的社会主义道德规范体系，用新的、更加合理的道德价值观念来指导人们的道德生活实践。

新技术革命引起的道德挑战

今天，人类社会正经历着一场以微电子技术、激光技术、生物遗传工程、光纤通信、海洋开发、宇航工业、核能应用等现代高新技术为标志的全球新技术革命。这场新技术革命已经并将继续对人类的生活方式和道德价值观念产生深刻的影响。

美国著名未来学家托夫勒认为，人类每次新的技术革命，都带来新的文明浪潮。“第一次浪潮”是农业革命；“第二次浪潮”是

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 133 页。

工业革命，“第三次浪潮”是电子信息革命、新技术革命。“第三次浪潮”中的社会结构的主要特征，是多样化的生活方式、智能环境、电子家庭等等，并引起社会道德价值观念的变化。托夫勒认为“新出现的文明将为我们制定新的行为准则”。[①]新技术革命引起的社会生活大趋势是不可阻挡的。正如奈斯比特和阿伯迪尼指出的，“重要的是，你要确定自己的世界观，归纳出你个人认为的大趋势，以便指导你如何工作，如何思考，如何处理人际关系，以及如何对社会做出贡献”。[②]

新技术革命对社会生活提出一系列新的道德问题，如：科学技术与道德应当是一种怎样的关系？究竟应当怎样认识与对待人与自然环境的关系？应当怎样正确认识新技术革命带来的新的具体道德问题，如生态道德、生命道德、网络道德、核能道德、工程师道德？如此等等。当代中国的伦理学研究与社会道德建设，必须认真回答新技术革命引起的道德挑战。爱因斯坦曾真诚地告诫说：“我们这一时代的一大特征就是科学研究硕果累累，科研成果在技术应用中也取得了巨大成功。大家都为此感到欢欣鼓舞。但我们切莫忘记，仅凭知识和技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。人类完全有理由把高尚的道德标准和价值观的宣道士置于客观真理的发现者之上。’[③]

西方文化价值观念的影响引起的道德挑战

随着中国对外经济和文化交流的扩大，国际互联信息网络的建立，中国旧有的道德价值观念正受到西方文化价值观念的巨大

① 参见阿尔温·托夫勒：《第三次浪潮》，三联书店 1982 年版，第 52 页。

② 奈斯比特等：《2000年大趋势》，中共中央党校出版社 1990年版，第 3页。

③ 参见海伦·杜卡斯等：《爱因斯坦谈人生》，世界知识出版社 1984年版，第 61 页。

挑战。西方文化价值观念不仅通过牛仔裤、超短裙、比基尼、汉堡包、可口可乐、麦当劳等物质媒介“闯入”中国，而且通过影视、互联网、书刊、音乐、舞蹈、体育等现代传媒和文娱形式“入侵”中国。奈斯比特和阿伯迪妮指出：“与汉堡包和牛仔裤不同，电视节目的迅速全球化更具爆炸性和争议性，因为它与文学一样，传递着更深层的价值观念。娱乐通过语言和图像，越过表层交流的界线，跨进了价值观的领域。它通过宣扬衍生其信仰和行动的基本根蒂，直接触及文化的精髓。’①

西方文化价值观念对社会主义道德建设的影响具有双重性。一方面，“在这里没有人怀疑，在道德方面也和人类知识的所有其他部门一样，总的说是有过进步的”。② 西方文化价值观念中的重视个性自由、竞争进取等合理因素，能给中国的道德观念进步提供新的借鉴。另一方面，西方文化价值观念中的一些消极腐朽的东西，如极端个人主义、拜金主义、享乐主义等等，又会给人们的道德心灵带来毒害。道德价值观念是人的社会生存的内在精神根基，是人的思想与行为的基本价值取向。理智地应对西方文化价值观念的影响，取其精华、弃其糟粕，构建新的合乎时代要求的道德价值观念，是当前中国伦理学研究与社会主义道德建设的一项重要任务。

新的生活方式引起的道德挑战

在经济改革、新技术革命和西方文化价值观念的影响下，人们的社会生活方式正从传统型向现代型转变。这种生活方式的变化，不论是经济生活方式、文化生活方式的变化，还是家庭婚姻

① 奈斯比特、阿伯迪尼：《2000 年大趋势》，中共中央党校出版社 1990 年版，第 166 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 134 页。

生活方式或恋爱生活方式的变化，都是极其深刻的。自主职业、炒股投资、休闲娱乐、旅游渡假、同居试婚、单身生活、丁克家庭等等，都需要社会建立新的道德标准进行合理的评价与引导。社会生活中不存在“道德真空”。文明的、健全的生活方式，迫切需要文明的、进步的道德价值观念的规约。

爱因斯坦说“：一切人类的价值的基础是道德。’(《给妹妹的信》) 梁漱溟说：“道德是一种力量，没有力量不成道德。道德是生命的精彩，生命发光的地方，生命动人的地方。”（《一般对道德的三种误解》) 良善而有价值的人类社会生活，需要伦理道德的指引。江泽民同志在 21 世纪的开始之年，在全国宣传部长会议上强调指出，我们在建设有中国特色社会主义、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”。我们应当以马列主义、毛泽东思想和邓小平理论为指导，从现实生活出发，从建设有中国特色的社会主义经济、政治和文化的根本需要出发，继承中国与世界道德文明的一切优秀成果，建立与社会主义市场经济相适应，与社会主义法律体系相配套的社会主义道德规范体系，以生气勃勃、充满智慧的新道德，引导和推动改革开放、充满活力的新生活。

第 1 章

中国传统伦理道德思想概述

中华民族在五千年文明史上冶炼而成的独特道德精神，是中华民族自强不息的内驱力；中华民族优秀的伦理传统，是中国人民建设现代化、迈向 21 世纪最可宝贵的民族精神的一部分。[①] 在道德建设上，我们既不能盲目排外，搞国粹主义，也不能惟洋是从，在西风东渐、欧风美雨中丧失中国道德文明中最有价值的东西。这里，我们概要分析一下在社会主义思想道德建设中继承中华民族优秀道德传统的重要性，探讨中国传统伦理智慧的现代价值。

1.1 弘扬中华民族优秀道德传统

中华民族素以文明古国、礼仪之邦著称于世。中国的传统伦理思想，包括道德教育思想，作为整个中国传统文化的一部分，在中华民族的文明发展中，起着重要的作用，对铸造中国人特有的道德品质和民族精神产生了深远的影响。

道德是中国传统文化的价值基础，而古往今来所有中国思想家“究天人之际”的根本目的是求善。“彰善瘅恶”（《尚书·毕命》）是中国传统道德的基本使命。在中文里，“善”具有吉、美、

① 参见王正平：《善的智慧——中国传统道德论探微》，复旦大学出版社 1996 年版，余论。

良、好的含义，而“恶”有凶、丑、坏、害的含义。“善”是中国传统道德的价值目标和伦理基础。孔子倡导“有善者好之，其不善者恶之。”(《论语·子路》) 中国传统道德教育乃至全部教育活动的目的，是培养“善人”，即有“善德”的“君子”。《周易·大有》中早就有“君子以遏恶扬善”之说。孔子说：“善人，吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可见。”(《论语·述而》)《公羊传·昭公二〇年》曰：“君子之善善也长，恶恶也短；恶恶止其身，善善及子孙。”因此，在一定意义上，中国传统道德就是求善的学问，中国传统道德教育思想，则是培养“善人”的学说。

中国传统道德理论，包括传统道德教育思想，内容宏富，博大精深。其中关于人伦、品德、修身、养性的种种见解，尽管仁者见仁，智者见智，但在总体上反映了中国古人的“善的智慧”，是人类文明思想宝库中的重要内容。中国传统道德理论是中国先哲们探讨人们生活的价值目标、行为准则、从善方式、个性完善的重要智慧。源远流长、代代相传的中华民族传统美德，则包含着人类合理生存的道德真理。正如苏格拉底所说：“美德整个地或部分地是智慧。”①

目前，中国正在进行社会主义现代化建设。建设有中国特色的社会主义精神文明，加强社会主义的思想道德建设，应当积极汲取中国传统道德智慧，弘扬中华民族优秀道德传统。毛泽东曾正确地指出：“今天的中国是历史中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份宝贵的遗产。”② 邓小平也多次强调：“社会主义要赢得与资本主义相比较的优势，就必须大胆吸收和借

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1992 年版，第 166 页。

② 《毛泽东选集》第 2 卷，第 708 页。

鉴人类社会创造的一切文明成果。’[①] 鲁迅先生也提出，中国道德文化的重建，应当“外之不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉”。(《摩罗诗力说》)但是,新中国成立以来,曾在相当长的一段时间内，受极“左”思想的影响，对中国传统伦理道德思想只强调批判，不注意继承，采取全盘否定的形而上学态度，严重阻碍了当代中国人对中华民族固有的优秀道德传统的继承与发扬，造成了现实生活中的某些道德退步，影响了整个社会主义思想道德的建设。实践告诉我们，每一民族的道德建设，都有独特的历史继承性。现代中国的社会主义新道德，不是一下子从天上掉下来的，而是中国几千年来历史创造出来的全部道德智慧“合乎规律的发展”。

道德为什么具有历史继承性？历史唯物主义告诉我们，一方面，道德是一定社会经济条件的产物，各个时代不同经济形态之间的历史连续性，决定了道德的历史继承性。马克思和恩格斯指出：“历史的每一阶段都遇到有一定的物质结果，一定数量的生产力的总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到在前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定着新的一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有一定的性质。’[②] 道德作为人类文明的一把尺度，随着人类社会物质生活条件的改善，在总体上是进步着的。每一社会的道德思想往往既有一定的阶级性和历史性，需要后人加以批判、改造、更新，又有人类的共同性，表现出人类共同的道德智慧，需要后人加以汲取与继承。

另一方面，每一个国家、民族的道德传统一旦形成，便具有

① 《邓小平选集》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 373 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 43 页。

相对独立性，具有内在的历史发展规律。不同的国家、民族的道德传统，是各国人民在不同的政治经济、自然环境、文化教育等条件下，经过长期的历史复杂积淀而形成的，构成每一个国家、民族的不同的道德心理和行为习惯。道德传统成为新道德形成和发展的现实历史基础。即使是具有崭新思想内涵的新道德，也只有从本民族的道德传统中找到“思想支撑点”，才有益于新道德的普及、推广和提高。马克思和恩格斯指出：“一切划时代体系的真正内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以阶级关系的历史形成及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。’① 毫无疑问，中国新的社会主义道德规范和道德教育体系，应当建立在中华民族几千年积累起来的道德文明基础之上。

今天，以前所未有的、生气勃勃的改革精神投入社会主义现代化建设的中国人，在加速建设物质文明的同时，正日益认识到在新的历史条件下正确弘扬中华民族优秀道德传统以建设新型的民族道德精神的急迫性，认识到汲取中国古代道德教育的成功经验，加强全民和学校道德教育的重要性。我们应当重视以马克思主义为指导，以实事求是的科学态度，重新认真探讨中国传统道德论的基本特点和优点，分析中国历代著名思想家和教育家的基本道德思想和道德教育思想，取其精华，弃其糟粕，“濯去旧见以来新意”，大胆地批判继承中国传统道德智慧中的一切合理的、有益的因素，为建构有中国特色的社会主义道德规范体系，塑造新型的理想道德人格，加强和改善学校与社会的道德教育服务。

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 544 页。

1.2 中国传统伦理道德思想和道德教育思想的基本特点

在中国古代，从春秋战国至明清，伦理道德思想，在以血缘为纽带的宗法制度构成的社会人际关系，以及以高度分散的自然经济和高度集中的政治专制统治这样特定的社会历史条件下，逐步形成了自己的特点，并对中华民族的道德心理产生了深刻的影响。中国的传统伦理道德思想从形成较明确和系统的观念起，直接付诸社会及学校的道德教育实践。中国的传统道德教育在漫长的岁月中，同样形成了自己的特点。

一、中国传统伦理道德思想的基本特点

中国传统伦理道德思想的特点，是与西方传统伦理道德思想相比较而言的。在中国学术界，对于中国传统伦理道德的特点尚有不同的见解。我们认为，这个特点，既包括优点，也包括偏向。由于中国传统伦理道德思想内容宏富，流派纷呈，同一学派，在不同的历史时期，观点也有差异，要在总体上加以评价与概括并非易事。对中国传统伦理道德思想特点的分析，应当反映和揭示中国道德思想中占主导地位的东西。

我们认为，中国传统伦理道德思想的基本特点，包括以下五个方面。

（一）在道德价值的最终目标上，追求“天人合一”、人与自然和谐交融的境界。

中国哲学从一开始即面向“人”，关注人的命运与处境，把伦理道德作为哲学思考的重点，并把道德观与世界观、认识论交织在一起，确立“人道”与“天道”合一的宇宙伦理模式。

中国传统伦理道德思想有一个明显的倾向。一方面，它肯定

人在自然天地中的重要地位。儒家的《周易大传》以“天”、“地”,,“人”,为“三才”;道家的《道德经》以“道”、“天”、“地”;“人”为“四大”。不论是“三才”,还是“四大”,都把“人”看做与天地自然并存共荣的重要实体。不仅如此,人还是“天地之心”,万物的灵长,宇宙的精华。《礼记·礼运》说:“人者,天地之心也,五行之端也,食味别被色而生者也。”董仲舒也说:“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之。天生之以孝悌,地养之以衣食,人成之以礼乐。”(《春秋繁露·立元神》)张载则进一步认为,天地本来无心,没有知觉,是人“为天地之心”,天地万物通过人来认识自己。这些观点尽管有所不同,但都肯定人在宇宙万物中的重要意义。

另一方面,它又肯定人与自然天地存在不可分割的统一关系,“天人合一”;“天人合德”。董仲舒说:“以类合之,天人一也。”(《春秋繁露·阴阳义》)还说:“天人之际,合而为一。”(《春秋繁露·深察名号》)中国古代思想家从认识“人”与“天”之间不可分离的依存关系开始,逐步认识“天人合德”,发现“人道”与“天道”,即人的道德与自然规律之间存在的某种不可分割的内在联系。《周易大传》说:“夫大人者,与天地合德,与日月合明,与四时合序。”张载则进一步提出:“儒者则因明致诚,因诚至明,故天人合一。”(《正蒙·乾称》)

“天人合一”;“天地合德”,这是中国先哲在深入思考人的生存方式的基础上提出的极其重要的伦理道德思想,也是中国传统道德思想追求的最终价值目标。中国传统道德与西方不同。西方传统文化在人与自然的关系上强调战胜自然,驾驭自然。中国传统道德一直崇尚“天人合一”,崇尚人与自然环境和谐交融、亲密友善的境界,认为人不仅要爱人,协调人与人的关系,而且要爱万物;“仁者以天地万物为一体”(《程氏遗书》卷二上),追求人与自然关系的和谐一致。张载说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,

乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”（《西铭》）这种“天人合一”“天地合德”的超然豁达、无限宽广的道德境界，始终是中国传统道德的至上价值目标。它不仅对于塑造中国人的许多仁爱忠恕美德具有重要的意义，而且对于构造中国人明白、达观的人生观念有着重要的作用。

（二）在道德价值的应用上，重视道德思想与政治思想的融合。

在中国历史上，道德思想与政治思想、政治制度的关系极为密切，结下了不解之缘。一方面，在私有制经济不发达、平民阶级崛起较晚的社会里，作为统治者的政治家最关心的是维护自己的统治地位，不论是早先的奴隶主贵族，还是后来的封建君主，都是如此。人与人的关系，社会的秩序，成为他们优先考虑的问题。他们较早地看到了“德治”的重要作用，把有益于自身利益的道德规范向民众进行普遍“教化”，以规范人的思想与行为，并视之为巩固自己的政治统治的重要手段。另一方面，在政治权力高度集中的大一统社会中，作为思想者的哲学家较早意识到合理的道德观念对于改善统治阶级的政治统治的积极意义。因而，历代进步的思想家、哲学家总是积极提出符合时代进步要求的道德思想，或者直接向最高统治者“进言”“进谏”，希望统治者在治理国家中实行合乎道德要求的“仁政”，或者通过宣传、教育活动，培养具有新道德观念的政治人才，使道德思想成为政治思想和政治制度的伦理基础，在全社会的广泛范围内，借助于政治制度，实现道德思想的自身价值。

道德思想与政治思想密切融合，是中国传统伦理道德思想的一大特点。实行两者的结合，历史悠久。周公在总结夏、商兴亡的历史教训时指出：“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”（《尚书·召诰》）可见当时的最高统治者已认识到“敬德”的重要性。是否敬德，不仅是个道德问题，而且是关系到政权兴衰的政治问题。孔子要求统治者“为政以德”。孟子主张统治者以“不忍人之心”，为

“不忍人之政”。儒家历来强调“正心、修身、齐家、治国、平天下”。这些都说明，在中国古代，政治思想与道德思想是融为一体的。统治阶级为了维护自己的统治，常常借用国家强力，使有利于自身利益的道德规范具有政治与法律的权威。如汉代统治者把经由董仲舒归纳、推崇的“三纲五常”作为“治国之要”，伦理道德规范由此直接成为政治统治的工具。中国古代的这种道德思想与政治思想融为一体的特点，使传统道德思想在社会实践中获得了超乎寻常的生命力。封建道德为维护封建社会的政治统治起到了其他任何力量不可取代的巨大作用。

中国封建社会之所以在世界历史上延绵这么漫长的年代，与中国传统道德思想与政治思想相融合这一重要民族文化心理特点有很大关系。中国的封建统治阶级统治民众时，不仅可以运用封建政权的强制力量，践行“刽子手的职能”，镇压反抗，而且可以依靠封建道德，借助社会舆论、人们的内心信念和传统习惯的精神力量，践行“牧师的职能”，驯化人心。

（三）在道德价值的导向上，为维护血缘关系、宗法制度和君主专制，强调个体服从整体。

在中国古代社会中，人与人、人与社会的关系中的以宗族为核心的血缘关系、宗法制度极其稳定和牢固。在这一特定社会结构中形成的传统道德观念，在价值导向上，不是个人主义或利己主义的，而是重视个体和整体利益的融合，重视个人对家庭、宗族和国家的道德责任，强调个体利益服从家庭、宗族和国家利益，遵循整体主义的利益原则。在这一道德价值原则的指导下，个人既没有独立的利益，也没有独立的人格。子从父、弟从兄、妻从夫，家庭从宗族，宗族从国家，封建君主则“以一人之大私，以为天下之大公。”封建君主才是最高利益的体现者，臣民的最大美德是服从、听顺。

中国历代的重要思想家为了维护现存的血缘关系、宗法制度

和君主专制，总是倡导一种个体服从整体的道德价值观。孔子以“仁”为核心的道德思想，视孝悌为仁义之本，从体现血亲之爱的“亲亲”,推及“尊尊”,由“孝亲”而“忠君”,要求人们去个人之“私”，为家庭、宗族、国家之“公”，积极履行自己的各种道德责任和义务。这样，孔子的“仁”，既“亲亲有术”，又“尊贤有等”，借助血缘关系和宗法制度，要求人们个体服从整体。孟子则进一步提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，作为协调封建人际关系的“五伦”，把维护血缘关系和宗法制度与维护封建君主的利益统一起来。法家尽管在表面上重法轻德，但同样重视利用维护血缘关系和宗法制度来维护整个封建统治者的根本利益。管子说：“义有七体。七体者何？曰：孝悌慈惠，以养亲戚；恭敬忠信，以事君上；中正比宜，以行礼节。”(《管子·五辅》) 韩非子则说：“义者君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。”(《韩非子·解老》) 他把臣事君、子事父、妻事夫看做天下之常道，认为三者顺则天下治，三者逆则天下乱。在中国封建社会，绝大多数的哲学家、思想家都把个人利益服从整体利益看成仁义道德之本。在中国特定的宗法制和君主专制的统治下，个人利益与群体利益（包括家庭利益、宗族利益、国家利益）的关系，既依附，又对立。个人没有独立自主的经济利益，更不允许把个人利益放在宗族和国家利益之上，从而形成了个人利益必须绝对服从整体利益的道德要求。

中国传统伦理道德思想这种强调个体服从整体的基本价值导向，在实践上具有两重性。一方面，它强调整体利益高于个人利益，有利于维护家庭内部的人际关系的有序和整个社会人际关系的稳定，在一定程度上有利于人们之间关系的改善，对于我们中华民族在历史上的繁荣进步起到了促进作用。另一方面，它在仁义道德与整体利益的名义下，否认人们正当的个人权利和利益，使广大民众丧失了个人的人格独立、自由与尊严，扼杀了民众的创

造精神和生命活力，成为欺骗和麻醉民众的工具。正如陈独秀在批判中国封建道德时指出的：“君为臣纲，则民于君为附属品而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣、为子、为妻而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。”（《新青年》第一卷第五号）这样的分析、揭露是非常深刻的。

（四）在道德价值的分寸把握上，具有中庸居间的性质。

中国传统道德思想在道德价值的分寸把握上，非常重视道德行为、道德规范和道德品质上的“中庸”与“居间”的性质，认为道德的善，在于两种互相对立的行动和品质的“中庸”，“不偏不倚”。相传，在远古时代，尧传位给舜，舜传位给禹时，都要“允执其中”（《论语·尧曰》）。西周初年，箕子向武王进言，要求统治者以行为的居间不偏为美德。他说：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”（《尚书·洪范》）以孔子为代表的儒家，更是大力提倡“中庸之道”。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣！”（《论语·雍也》）后来的儒家继承孔子的中庸思想，专门编写了《中庸》一书。《中庸》说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”作为“四书”之一，《中庸》积极宣传中庸之道，影响很大。中国传统道德中的中庸思想，还明显地体现在具体的道德规范和道德品质中。所传皋陶的“九德”，即所谓“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义”（《尚书·皋陶谟》），就有很强的中庸色彩。孔子更是在自己的言论中积极倡导“中道”、“中行”及许多具体的中庸的品质。

应当看到，中国传统道德思想中的中庸，既是一种方法论，又

是一种道德境界。它要通过折衷调和的方法，达到一种平衡与稳定，实现最合理的状态。它多少认识到，道德实践中的矛盾双方既互相对立，又互相依存。道德的“善”，是一种“度”的分寸把握。凡是合理的道德行为和品质，都要保持在一定的范围，要适当，恰到好处，不能偏向一面，走极端。这种道德认识反映了一定的辩证法思想。但是，中庸思想同时也具有某种回避矛盾，否认一切斗争的形而上学倾向，凡遇事都只讲中庸，否认合理的斗争。对于抑恶扬善的积极作用，一味讲“君子中庸，小人反中庸”（《中庸》），不利于人类的道德在矛盾的不断产生又不断解决中取得进步。中国传统道德在道德价值分寸把握上的中庸性质，对中华民族道德心理定势的形成，产生了重要的影响。

（五）在道德价值的取向上，具有“重义轻利”、“贵义贱利”的倾向。

“义利之辩”是中国道德思想史上争论的一个重要问题。义利问题，包含着道德与利益、个人利益与国家、民族整体利益等多方面的内容。尽管各个时期的各个党派的义利观有所变化，但“重义轻利”、“贵义贱利”成为中国传统道德价值取向的主要倾向。

从历史上看，关于“义利之辩”，主要有三种观点：一是“义利统一”论。《易·乾·文言》说：“利者，义之和也。”认为义和利是统一的，一定的道德行为会给人带来利益。墨子既“贵义”，又“尚利”。他说：“有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫。”（《墨子·天志上》）认为只有合义的行为才能给人带来得益。不义，也就是对人不利。他说：“义，利也。”叶廷认为道义不能脱离功利。他说：“既无功利，则道义乃无用之虚语耳。”（《习学记言》卷二十三）颜元也提出过“正其谊以谋其利，明其道而计其功”的说法（《四书正误》）。二是“利重义轻”论。这主要以法家为代表。如韩非子注重功利，认为人与人之间首先是利害关系，

有利才行义。他说，“正直之道可以得利，则臣尽力以事主”，故“善为主者，明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐”（《韩非子·奸劫弑臣》）。三是“重义轻利”论，这主要是以儒家为代表。孔子认为：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）把为义与利对立起来，认为“不义而富且贵”为君子所不齿，要求人们“见利思义”“义然后取”。孟子继承了孔子“重义轻利”的思想，认为“何必曰利，亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》）。董仲舒主张“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）。朱熹也说：“仁义根于人心之固有，天理之公也；利心生于物我之相形，人欲之私也。循天理，则不求利而自无不利；殉人欲，则利未得而害已随之。”（《四书章句集注》）从孔子到朱熹，尽管他们并非绝对排斥利，但在根本道德价值取向上，有明显的“重义轻利”“贵义贱利”的倾向。

应当说，上述三种义利论在中国道德思想史上都有各自的影响。但纵观历史，“重义轻利”的倾向占主导地位，并形成中国传统道德思想的一个基本特点。由于“义”不仅是指“道义”，而且常常在封建社会中代表宗族、国家、民族的整体利益，因而“重义轻利”的价值取向同样具有双重的意义。一方面，“重义轻利”的道德价值观，往往易于在社会实践中走向“存义去利”、“存理灭欲”的极端，否认人民群众的现实利益需要，压抑人们的生产劳动积极性，只有利于维护极少数统治者的私利；另一方面，“重义轻利”的道德价值观，在一定程度上有利于节制人的利欲，摆脱一人一己之私利，珍视道德、理想、人格的重要价值，运用道德手段协调个人与他人，个人与社会的利益关系。

中国传统伦理道德思想的上述五个方面的特点，既显示了中华民族世代相传的道德观念的固有优点，也反映了其中包含的缺点和偏向，需要我们在走向现代化的历史进程中，从社会的整体文明进步的需要出发进行批判的取舍。

二、中国传统道德教育思想的基本特点

中国传统道德教育的宗旨是塑造“至善”的道德人格，培养具有理想品德的“君子”。中国传统道德教育思想具有中国传统哲学思维方式所规定的基本特点。张岱年先生指出：“中国哲人探求真理，目的乃在于生活之迁善，而务要见之于生活。”就方法论来说，“中国哲学只重生活上的实证，或内心之神秘的冥证，而不注重逻辑的论证。体验久久，忽有所悟，以前许多疑难涣然消释，日常的经验乃得到贯通，如此即是有所得。”[①] 中国的“教化”、“德教”是为了“生活之迁善”，目标是现实的，而不是玄虚的；方法是注重实证的，而不是注重逻辑分析的；途径是偏重于启迪内心的了悟而达到行为自觉，而不是偏重于由外在实践体认而达到思想领悟。《中庸》说：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。”这是中国传统道德教育的基本原则。所谓“尊德性而道问学”，是要求人们为了趋善的目的而尊崇道德理性，学习前人有益的道德经验，使理性与经验统一。所谓“极高明而中庸”，是要求人们通过道德教育尽力认识宏深的为人之道，并在行为上表现出中庸适度的美德，遵守社会的仁义道德，使知善与行善统一。

我们认为，中国传统道德教育思想的基本特点表现在以下三个方面。

（一）“德教”与“修身”合一

中国古代的教育以“德教”为主。许多思想家、教育家认为，“德教”的关键在于启发人们内心的“了悟”、“自觉”与“修养”，“德教”的目的的实现，必须通过个人的道德修养。坚持“德教”与“修身”合一，这是中国传统道德教育思想的一大特点。

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 7—8 页。

“德教”是外在道德观念、道德规范对人的教育、熏化与影响，而“修身”是重视主体内在的道德理性自觉，进行自我品行的冶炼。把“德教”与“修身”过程结合起来，突出了对道德认识和道德行为的自觉要求，有益于调动人的主观能动性，使道德教育落到实处。儒家十分重视把“德教”与“修身”统一起来的意义，提出了一套在道德教育中促进人们“修身”、“养心”的方法。孔子倡导“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。孟子提倡“养性”，扩充内心的“善端”。《大学》则进一步认为，“齐家”、“治国”、“平天下”的根本在于修身。“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”而“修身”之道，又在于“正心”、“诚意”，“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”所谓“正心”，即调节自己的道德情感，好善恶恶，端正认识。所谓诚意，即在主观意志中趋善避恶，对仁义道德真诚信服，在任何情况下都坚持贯彻自己的善良意志。“正心”、“诚意”是“修身”的重要方法。坚持“德教”与“修身”的统一，是儒家道德教育论的一贯主张。道家尽管对道德与道德教育有与儒家不同的观点，但也强调要使人们的道德水平的提高与“修德”一致起来。老子说：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”（《道德经》第五十四章）把修身的过程看做一个道德提高与普及的过程，这是很有见地的。如果把“德教”与“修身”割裂开来，道德便只是口号、教条，不能改善人的道德观念和行为品德，“德教”因此也是虚浮的。中国传统道德教育强调“德教”与“修身”合一，是一种面向道德生活实际的优良传统。

（二）“知道”与“躬行”合一

“知道”是指道德认识；“躬行”是指道德实践。强调道德认识与道德实践的统一，道德意识与道德行为的一致，“知道”与“躬行”合一，是中国传统道德教育思想的另一个明显特点。

在中国古代，“知”与“行”的问题，主要是一个道德伦理问题。汤一介先生认为：“知行合一”要求解决人与人之间的关系问题，也就是关于人类社会的道德标准和原则问题，或者说是人对于社会的责任问题。[①] 中国古代哲学家、教育家大多认为，“知”与“行”必须统一，否则根本谈不到“善”。“知道”与“躬行”合一，不仅是中国传统道德教育的基本原则，而且是道德教育所追求的一种境界。

孔子认为，道德教育应当增进人们把自己的道德认识付诸道德行为实践的自觉性。只说不做，言行脱节，知而不行，只是道德虚伪，毫无实际的道德价值而言。孔子说，“君子耻其言而过其行”（《论语·宪问》），“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》）。他还说要“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《论语·里仁》）荀子认为，道德教育是要人们学习仁义道德，心中明理，表现于行动。他说：“君子之学也，入乎耳，著于心，布乎四体，形乎动静。”（《荀子·劝学》）朱熹认为，道德上的“知”与“行”互相依赖，互相促进，相须互发。他说：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。”（《朱子语类》卷九）王守仁更是强调“知行合一”的重要性。他说：“真知即所以为行，不行不足谓之知。”他认为，道德上的知与行是“合一并进”的关系。“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”（《传习录》上）虽然从道德认识的角度看，中国古代有些哲学家、教育家有以行代知、合行于知的缺陷，但是，中国传统道德教育强调“知道”与“躬行”的合一，重视道德认知与道德实践的统一，这却有益于激发一种道德真诚精神，有利于人们道德生活的改善。

（三）“言教”与“身教”合一

①汤一介：“论中国传统哲学中的真、善、美问题”，载《中国哲学范畴集》，人民出版社 1984 年 版 第 21 页

“言教”是指通过言语、说教的方式来对人们进行道德规范、道德是非的教育；“身教”是国家的统治者、学校的教师身体力行，用自己的高尚道德行为教育民众、教育学生。强调“言教”与“身教”的统一，是中国传统道德教育思想的又一个重要特点。

在道德生活中，中国人向来有“听其言，观其行，察其德，然后信其道”的心理特点。中国许多哲学家、教育家历来重视统治者、教师以自己的言传身教来教育人。孔子倡导教师不仅要言道德，更重要的是行道德。他说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”(《史记·孔子世家》)他特别强调，不论是统治者对民众的“教化”，还是教师对学生的“德教”，都应当身教重于言教，以身作则，为人师表，以自己的模范行动作为民众、学生的表率。他说：“不能正其身，如正人何？”(《论语·子路》)墨子也强调，教师只有“得一善言，附于其身”，率身实践，表里如一；“使言行之合，犹合符节”(《墨子·兼爱下》)，才能使学生心悦诚服，亲其师，信其道。

中国传统道德教育思想注重“言教”与“身教”合一，这是中国古代哲学家、教育家的重要道德教育智慧之一，在道德教育实践中有明显的合理性。乌申斯基说过：“教师的个人范例，对于青年人的心灵，是任何东西都不可能取代的最有用的阳光。”[①] 从学校道德教育来说，教师只有以自己的高尚道德言行来熏染学生，在自己的行动中活生生地体现自己所宣传的道德品行，才能使学生信服和效仿，才会激发学生对“真”、“善”、“美”的追求。“言教”与“身教”合一，是我国传统道德教育经验中一份值得珍视的遗产。

① 引自杰普莉茨卡娅：《教育史讲义》，华东师范大学出版社 1958 年版，第 375 页。

1.3 中国传统道德智慧的现代启示

中国传统伦理道德思想内容丰富，多姿多彩，良莠并存。其中，既有反映中华民族道德上的文明进步，体现全人类道德文明的具有长久思想价值的道德智慧，又有受到一定的历史的、阶级的、社会的局限的道德旧识。因此，为了科学地从中国传统伦理道德思想中汲取有益的道德智慧，我们应当以历史唯物主义的理论为指导，从有利于建设有中国特色的社会主义新道德的目的出发，对中国传统伦理道德思想进行梳理，坚持批判地继承的正确方针。对于中国传统伦理道德，我们应当弘扬精华，除弃糟粕，古为今用，善于创新，使其精粹发展成为当代中国社会所需要的、具有新时代特征的道德精神。

一、中国传统道德价值智慧的现代启示

可以大致把中国传统道德智慧分为道德价值智慧和道德教育智慧两个方面。[①] 我们认为，在道德价值智慧方面，最值得我们在建设社会主义市场经济，“面向世界，面向未来，面向现代化”的历史进程中发扬光大的基本道德精神有：

（一）重视整体精神，强调为社会、为民族、为国家而奋斗的爱国主义思想。源远流长的中国伦理道德思想，始终贯穿着一种可以称之为“公忠”的道德精神。[②] 从《诗经》提出的“夙夜在公”，《书经·周官》提出的“以公灭私民其允怀”，直到王夫之的

① 参见王正平：《善的智慧——中国传统道德论探微》，复旦大学出版社 1996年版，余论。

②参见罗国杰：“弘扬中华民族优良道德传统，加强社会主义精神文明建设”，《当代思潮》 1994年第 4期。

“以身任天下”、孙中山的“天下为公”、“替众人服务”,都奔涌着“国而忘家，公而忘私”，为国家、民族而献身的精神。也正是在重视整体精神的影响下，出现了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“天下兴亡，匹夫有责”的为国家、为民族、为整体的利益不息奋斗的崇高爱国主义精神。中华民族在自己的五千年文明史上，之所以能历经磨难，长兴不衰，具有强大的民族凝聚力和坚忍不拔的民族伟力，就在于我们民族有着这种“廓然大公”、爱国、爱民的崇高道德精神。

正是由于这种重视整体利益，把国家、民族利益放在首要位置的根本道德价值取向，中国传统道德在个人与他人、社会、群体的关系问题上，始终强调“舍己从人”、“先人后己”、“舍己为群”。在“义”与“利”的关系上，把代表整体利益的“义”，放在代表个人利益的“利”之上，强调“义以为上”、“先义后利”、“义然后取”,主张“见得思义”、“见利思义”,反对“见利忘义”。尽管董仲舒和宋明理学对先秦儒家的“义利之辩”进行歪曲，主张“重义轻利”、“贵义贱利”,但中国传统道德的基本精神是主张，在个人利益与整体利益发生矛盾冲突时，应以义为重，以国家、民族之大义为先，牺牲个人的私利。中国传统道德中的“重义轻利”、重道义轻利益的倾向应当予以克服，但重视国家、民族的整体利益的取向则应当积极地予以继承和发扬。

今天，要把相对贫穷落后的中国，建设成为一个富强、文明、民主的社会主义现代化国家，我们只有在全民族中发扬“天下兴亡，匹夫有责”的崇高爱国主义精神，倡导重视整体利益，把国家、民族的繁荣进步、社会的发展、人民的幸福放在个人利益、个人享受之上，才能提高民族的自尊心和自信心，增强民族的向心力和凝聚力。只有发扬重视整体利益的道德精神，发挥道义的巨大力量，才能帮助人们克服在市场经济条件下斤斤计较个人私利、见利忘义、“一切向钱看”的倾向，自觉关心他人、集体、国家的

利益，鼓励“先富”带“后富”，“先发展”带“后发展”，走“共同富裕”的民族振兴之路。

（二）推崇仁爱原则，强调建立“厚德载物”的和谐人际关系。在中国的传统伦理道德中，以儒家为代表的“仁爱”思想，是一种对于协调人际关系具有积极意义的重要道德精神。“仁爱”既是一种人际关系的道德准则，又是建立和谐的人际关系的重要道德智慧。孔子说，仁者“爱人”（《论语·八佾》）。还说要“己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》）。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《雍也》）要做到“仁”，就应当做到“恭”、“宽”、“信”、“敏”、“惠”。我们知道，所谓道德即是要求人们在考虑自身利益的同时，考虑到他人与社会的利益。中国传统的“仁爱”思想，即是要求人们替别人着想，同情人，敬重人，相信人，关心人，帮助人，待人以诚，施人以惠。这是一种十分可贵的道德精神。尽管在存在阶级对立的情况下，普遍的“人类之爱”只是一种美好的幻想，但是，人类的“仁爱”精神作为一种积极的、健康的道德信念，在人类社会文明进步的历史长河中，起着协调人际关系、缓和社会矛盾、维护社会秩序稳定的积极作用。

“仁爱”精神是一种具有人类普遍意义的人道精神。中国传统的“仁爱”，是与“人对人是狼”、“他人是地狱”的西方利己主义思潮是根本对立的。它要求人们在社会生活中互助、互爱，与人为友，与天地万物为友，和谐共处。在我们的现代生活中，人与人之间的利益矛盾、经济竞争、贫富差距等等会不可避免地引起人与人之间关系的紧张。因此，在社会生活中积极发扬中国人传统的“仁爱”精神，倡导“仁者爱人”、“厚德载物”、“民胞物与”的道德，有益于创造现代生活需要的同情弱者、互助友爱、帮穷济困、“我为人人，人人为我”的和谐友爱的新型人际关系。

（三）提倡人伦价值，强调尊老爱幼、孝敬父母等美德。中国传统道德历来十分重视人伦关系的道德价值，强调每个人在人伦

关系中的应有道德义务。《尚书》提出“五教”，即“父义”、“母慈”、“兄友”、“弟恭”、“子孝”。孟子提出“五伦”，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》）。《礼记·礼运》主张“十义”，即“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇贞、长惠、幼顺、君仁、臣忠”。这些都从不同的人与人之间的关系角度，规定了每个人为维护良好的人伦关系应当遵守的基本道德准则。传统人伦关系中维护封建等级关系的糟粕无疑应当予以批判和剔除，但其中包含的有益因素，只要能赋予符合时代要求的崭新涵义，对于改善当今家庭与社会的人伦关系，维护良好的社会秩序，仍有不可忽视的重要作用。

中国传统的人伦思想强调个人在不同的关系中应当遵守相应的道德义务。儒家特别重视家庭伦理关系的和谐有序。对长辈的“孝”即尊敬、善待，对下辈的“悌”即关心、爱护，被认为是一切道德的根本。孔子说：“孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语·述而》）不仅如此，儒家认为，一个有道德的人不但要孝敬自己的父母，而且还要敬重其他的老人；不但要悌爱自己的幼小之辈，而且还要关怀其他人的幼孺。孟子说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。这是十分崇高的人伦精神。在现代家庭与社会人伦关系中，我们应当大力倡导敬老爱幼、孝敬父母、夫妇有情、朋友有信等美德，使中国人传统道德中一切有价值的人伦道德精神在新时代得以发扬。

（四）追求高尚的精神境界，向往理想道德人格。中国传统道德中有一种非常可贵的道德精神，那就是主张人们在满足基本物质需要的情况下，追求崇高的精神境界，把“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”和爱国爱民、无私奉献、舍生取义的“君子”作为一切有道德进取心的人们心目中的理想道德人格。不论是“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”的执著道德精神，还是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，

为万世开太平”的高尚道德理想，其核心思想，都是要求人们超越个人的私利、私欲，以国家、民族和人民的正义事业作为个人行为的最高准绳。《易传》提出的“天行健，君子以自强不息”，孔子提出的“逝者如斯夫，不舍昼夜”，孟子提出的“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道”（《孟子·滕文公下》），历来为仁人志士所推崇。

中国传统伦理道德中这种鼓励人们追求高尚的精神境界，向往理想道德人格的思想，在我们今天的社会主义道德建设中，仍然具有重要现实意义。在传统走向现代的社会转型过程中，有些人视道德精神为草芥，私心膨胀，物欲横流，在“一切向钱看”的歪风中成为利欲熏心、丧失人格、国格的势利小人。理想道德人格是国民道德精神的一面镜子。一个国家的民众的普遍道德精神面貌，直接决定着一个国家精神文明的今天和明天。中国的现代化事业和精神文明建设，正呼唤我们在继承中国传统道德宝贵遗产的基础上，在现实生活中提高民众的社会主义道德精神境界，重新确立新型的具有现代思想特征的理想道德人格。

二、中国传统道德教育智慧的现代启示

中国传统道德智慧在道德教育智慧方面的现代启示，最重要的有以下几个方面。

（一）“德治”与“法治”统一。

中国传统道德教育思想历来既重视“德治”功能，即通过对民众的广泛道德教育，提高每一个社会成员的道德自觉，以“道德自律”精神规范人们的行为，来调节人际利益矛盾和冲突，又重视“法治”功能，即通过国家的刑法，以强制力量规范人们的行为，维护社会的稳定，两者相辅相成。孔子说：“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。”（《论语·为政》）荀子说：“不教而诛，则刑繁而邪不胜，教而不诛，则

奸民不惩。”(《荀子·富国》)这些都是很有道理的。当前，中国正处于社会转型期，新的经济、政治、法律、道德秩序和规范正在逐步建立，要达到国家之长治久安，既要高度重视“德治”，提高人们的主体道德觉悟，又要高度重视“法治”。一方面，“道德是人们内心的法”，任何社会的法律，如果缺乏人们的道德认知的支撑，就不可能得到广泛的实施；另一方面，“法律是最低限度的道德”，任何社会的道德如果没有公正严明的法律做最后的支撑，也不可能得到普遍的遵守。

（二）“德教”与“修身”统一。

中国传统道德教育认为“德教”的目的是启发人们的道德自觉，重视个人的“修身”、“养心”，完善个人品格。而所谓“修身”,不仅重视个人的“正心”、“诚意”,而且非常重视“知道”以后“践履”、“躬行”,通过情、意、知、行,达到人格完善。这是非常重要的道德教育智慧。现代道德教育，无疑应当把启发人们的道德自觉、注重道德实践、提升个人品质放在首位。在中国改革开放的形势下，利益趋向多样，价值呈现多元。错综复杂、纷繁多变的生活境况，使个人道德选择增加了困难，从而提高个人道德自觉显得更加重要。因此，我们应当积极吸取中国古代道德教育的智慧，坚决克服各种假、大、空的形式主义倾向，注重以道德教育促进个人道德修炼。社会道德文明的程度，是以个人道德自觉意识相一致的。道德教育的客观效果，应以推动个人道德品质的培养、冶炼、升华为准绳。

（三）“言教”与“身教”统一。

中国传统道德教育对统治者、学校教师有一种一以贯之的要求，就是“言教”与“身教”一致。孔子说：“其身正，不令而行；其身不正,虽令不从。”“不能正其身,如正人何?”(《论语·子路》)孟子说：“教者必以正。”(《孟子·离娄上》)这都是强调道德的倡导者应当以身垂范，以身作则，为人师表，才能使民众和

学生心悦诚服。这是道德教育的基本而重要的要求。道德的倡导者如果言行不一，对人是一套，对己又是另一套，不仅不能使人信服，而且会导致道德虚伪之风流行，造成社会风气败坏，道德纲纪动摇，使道德教育徒有形式，令人厌弃。

今天，我们要真正搞好社会主义道德建设，就必须高度重视各级领导干部道德行为的表率作用。广大民众从身边的领导干部或有影响的领导人物身上吸取的道德经验，远比接受几次道德教育所得的熏染深刻得多。领导干部先公后私、公而忘私、全心全意为人民服务的实际行动，以及高尚人格的魅力，是广大人民群众道德向上的理想楷模。反之，领导干部言行不一，口是心非，以权谋私，贪污腐败，则会对民众的道德心理产生严重的消极影响。道德教育应当从领导干部抓起。如果全社会上上下下有一支言行一致、品行高尚的干部队伍，广大群众人人道德向上，既弘扬中华民族的优良道德传统，又在改革开放中总结各种有益的道德经验，发扬社会正气，克服道德痼疾，大力提倡新文明、新道德，我们整个中华民族一定能重铸道德精神，创造无愧于有着五千年悠久文明史的中华民族的新型道德风尚。

第 2 章

西方传统伦理思想概述

西方传统伦理思想是人类文化的一个重要组成部分，它在过去、现在和将来都已经或将产生重要影响。处在改革开放时代的社会主义中国，必须大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。凡是人类思想有所建树的一切，我们都应该用理性的头脑加以审视。只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化。因此，我们要建设社会主义的精神文明，提高自身的道德素质，就应该学习和研究西方传统伦理思想，取其精华，去其糟粕。

西方传统伦理思想大发展大致经历了三个时期，即古希腊罗马时期、中世纪和近代资本主义时期。在这三个不同的历史时期，由于政治、经济和文化背景的不同，伦理思想也显示出不同的特点。古希腊罗马时期以人生意义为中心，中世纪以人神之间为基调，而近代资本主义时期则以人本传统为脉络。[①]

2.1 古希腊罗马时期的伦理思想

在绵延几千年的西方伦理思想史上，古希腊伦理思想占有极为重要的地位。在古希腊伦理思想中，我们“差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽”。哲学巨匠黑格尔甚至断言，欧洲人的

① 参阅周中之、黄伟：《西方伦理文化大传统》，上海文化出版社 1991 年版。

思想观念“都是从希腊直接或间接地传来的，——间接地绕道通过罗马”。[①] 这似乎与中国的先秦时期相仿。“不考其源流，莫能通古今之变”，探索西方传统伦理思想必然要从古希腊罗马伦理思想起步。

古希腊哲学的发展，经历了“先自然，后人事”的变化。最初的古希腊哲学家都把研究的目光对准自然界，他们静观宇宙万物之变，力图探究这种变化的最初“原因”即始基、本原，以此解释万物之生成。为什么会出现这种状况？从人的认识过程的特点分析，感官的作用是天生向外的，所接触的大部分是外界的刺激。古希腊地处近海，气候变化比较激烈，因而人们对自然界易起反应，由惊疑而生思想。从当时的经济发展的特点分析，与早期希腊经济从原始氏族公社的控制下解脱出来相适应，哲学要从宗教意识中摆脱出来，提倡一种朴素的科学精神，以促进人们认识自然、改造自然，提高社会的生产力。可见，古希腊思想史以自然哲学为开篇，决不是偶然的。

在公元前 5 世纪，希腊社会进入了伯里克利历史时代。这是一个空前繁荣的新时代，手工业、商业和航海业迅速扩大，生产和科学技术发展了，人类自身的力量日益为人们所认识。人们感到社会和人本身有许多惊异的现象值得加以研究，法律制度的完善，道德规范的制定等等，吸引着人们的注意力。希腊人思考的重心开始由自然向人和社会倾斜。

严格地说，是普罗泰戈拉等智者开始将哲学从天上拉回人间，而苏格拉底则是这一转折的完成者。在苏格拉底之前，古希腊的哲学家也进行了大量的道德思考：梭伦第一个对“幸福”范畴做了理性的探讨，赫拉克里特发表了一些生动的发人深省的言论：“如果幸福在于肉体的快感，那么就应当说，牛找到草料吃的时候

①黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，商务印书馆 1960 年版，第 157 页。

是幸福的。”即使是自然哲学家泰勒斯，在说出“水是万物的本源”的同时，也说出了“知己难”、“戒人易”、“成功最快乐”的道德格言。但在苏格拉底之前，道德思考还未形成一个完整的理论体系，往往是由道德格言来表达的。苏格拉底以“认识你自己”的著名箴言为哲学的方向，建立了一个较完整的伦理学体系，对后来古希腊问题思想的发展产生了重大影响。苏格拉底伦理思想的中心命题是“美德即知识”。

所谓“美德即知识”包括两层含义。道德依赖于知识，知识不仅是道德的必要条件，而且是它的充分条件。首先，苏格拉底认为任何行为只有受德性知识指导，才可能是善的；反之，如果不受德性知识指导，便不可能为善。例如，勇敢有时是善，有时则不是，而其根源就在于勇敢是否受理性指导。无知的人即使想行善，也是没有能力的，或反而把事情做错。这就是说，知识是德行的必要条件。其次，苏格拉底又认为，只要具备有关的道德知识，人们就必然会做善的事情。例如，人不可能故意作恶，即不可能知其为恶而为之，知其为善而不为。如果有这种情况的话，那就说明该人是最大的无知，因为真正有知的人必然择善去恶。这就是说，知识是德行的充分条件。

也许“美德即知识”的命题可能含有某种偏颇的成分，但这个命题表明，苏格拉底冲破了把道德思考局限于经验事实和个别事例的狭隘性，从个别、特殊上升到一般，达到了道德思考的一个更深刻的阶段。美德不只是人生格言，而且具有普遍的理性基础。

苏格拉底死后，他的门徒及后人对“美德即知识”做了不同的解释，围绕至善与幸福形成了三种不同的观点。

第一种观点的代表人物是犬儒学派与斯多葛学派，以强调禁欲而闻名。犬儒学派认为，美德就是关于如何控制自己，抑制自己欲望的知识。能够自制就是善，就是有德的人；不能自制，不

能抑制自己欲望的便是恶，就是无德的人。犬儒学派主张通过抛弃一切物质享受和感官快乐，来接近普遍的善，也就是用克制欲望来求得善，成为道德上的完人。犬儒学派崇尚自然，把自然和社会绝对立起来，认为人应该不依赖于社会，回到原始的自然状态中去。他们主张绝欲避世，反对现实社会的一切规范束缚。在生活中，他们放浪行骸，甚至甘愿过动物般的生活。

犬儒学派没有什么哲学的教养，其学说没有形成一个体系，在当时也未产生多大影响，但是，后来却成为斯多葛派的思想来源。斯多葛派的禁欲主义是从其“善就是依照自然而生活”的命题推出的。

在斯多葛派那里，“自然”一词相当于“本性”，“依照自然而生活”，就是依照本性生活。“本性”包括两个层次：宇宙本性和个人本性。斯多葛学派认为，宇宙与个人，是整体与部分的关系，宇宙是个人的放大，个人也可以说是一个小宇宙，两者的本性都是理性。

斯多葛学派把“自然”、“理性”提升为道德的最高目标和基本原则，这就提出了理性与感性的问题。斯多葛派反对把感性快乐当做善或道德的标准，其理由有两方面：一方面因为快乐是一个不稳定的因素，对我来说是快乐的，对别人来说，不一定就是快乐的；今天是快乐的东西，明天也可能不再是快乐的了。不稳定的因素当然就不能作为道德的标准。另一方面，获得快乐的手段，既可以是合乎道德的，也可以是违背道德的。合乎道德而得到的快乐是善的，违反道德而得到的快乐就不是善的。因此，也就不能把快乐本身说成是善的标准，快乐本身是否可取，还得依赖其他标准。

斯多葛派不同意把快乐本身作为善的标准，这是对的，他们列举的理由也是有道理的。问题是快乐虽然不是善的根本标准，但是不是善的必要条件？对于这一点，斯多葛学派也断然拒绝。在

他们看来，肉体的快乐与善没有任何联系。如果说什么关系的话，也只能是一种对立的关系，即肉体的快乐将毁坏人们的灵魂，腐蚀人们的道德。

斯多葛学派不仅否定感官欲望，同时也摒弃人们的一切情感，而无论其好坏。在他们看来，凡是有德的人即是严酷的，他只应服从冷冰冰的道德原则，而不应有任何情感活动，因为一切情感活动都可能与人类的理性、道义发生冲突。如果说斯多葛学派的伦理学表现了冷酷无情的特征，那真是中的之语。

总之，斯多葛学派强调理性、道义，而全盘否定人们的感官欲望和情感活动，因而在理论上具有禁欲主义的色彩。

第二种观点的代表人物是昔勒尼学派、伊壁鸠鲁学派与德谟克利特，以追求快乐而著称。昔勒尼学派的阿里斯提卜生活在公元前 3 世纪，曾师从苏格拉底。他从自然主义的感觉更出发，认为肉体的快乐比精神的快乐更迫切，更强烈，所以肉体的快乐优于精神的快乐。他强调现实的、眼前的、感性肉体的快乐才是真正的快乐，所以，要“及时行乐”，“有花堪折直须折”。

伊壁鸠鲁认为，幸福生活是天生的最高的善，而快乐又是幸福生活的具体内容和目的，所以快乐是天生的最高的善。那么，这种快乐是什么呢？是“身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。”就快乐的内容而言，包括身体快乐和精神快乐在两个方面。伊壁鸠鲁快乐主义与阿里斯提卜快乐主义不同，它强调精神的快乐高于肉体的快乐。伊壁鸠鲁认为肉体的快乐是必要的、合乎自然的，但它是暂时的，不稳定的，浅薄的，只有精神的快乐才是持久的，稳定的，深刻的，因为它能回忆过去，预想未来，使人享受心灵的愉快和幸福，而这种愉快和幸福是肉体快乐所不能达到的。伊壁鸠鲁认为快乐主要是指灵魂的安定、无纷扰。人们对与神、死亡等等的畏惧，或者对身体快乐过高的要求而得不到满足，就不会扰乱人的灵魂，使他感受到极大的痛苦。根据快乐主义的前提，这

无疑就是恶。相反，排除这一系列的干扰因素，使人们的灵魂保持宁静、不动心的状态，才是最大的快乐、最高的善。

就快乐的性质而言，伊壁鸠鲁所谓的快乐，不是积极的快乐，而是消极的快乐，或者说，是痛苦的排除。积极的快乐，是向外用力的，要求人们为自己的目标而努力奋斗，并在目的的实现中得到快乐。伊壁鸠鲁的消极的快乐则是向内用力，其对象是自己的思想，要求在灵魂中去掉“不必要”、“不自然”的欲望，从而保持灵魂的宁静。伊壁鸠鲁所处的希腊化时期，社会动荡，政局不稳，个人命运多舛，财产、地位甚至生命安全得不到保障。今天是座上宾，明天就可能是阶下囚。在这种背景下，人们无心寻求固定的目标，并为之奋斗。生命的安全，痛苦的避免，成了最可贵的奢侈品。伊壁鸠鲁的消极快乐主义，正是这种时代的产物，社会心理的反映。

快乐主义的主要观点并非伊壁鸠鲁的首创，早在昔勒尼学派之前，就有“希腊人中的第一个百科全书式的学者”德谟克利特提出来了。德谟克利特作为昔勒尼的思想之父，是当之无愧的。他有三段话概括了古希腊甚至两千多年以来的快乐主义的基本内容。这就是：

> 对人，最好的是能够在一种尽可能愉快的状态中过生活，并且尽可能少受痛苦。
>
> 快乐和不适决定了有利和有害之间的界限。
>
> 快乐和不适构成了那“应该做或不应该做的事”的标准。①

德谟克利特不排斥肉体的、感官的快乐，并认为感官的快乐

①《古希腊哲学》，商务印书馆 1982 年版，第 114—115、107 页

是应该满足的。但是，他强调精神的幸福，他说：“幸福不在于占有畜群，也不在于占有黄金，它的居处是在我们的灵魂之中。”德谟克利特所理解的幸福，主要是指灵魂的安宁，精神不为任何恐惧、迷信与其他感情所干扰。为了获得灵魂的安宁，他强调了行为的“节制”和“适度”。可见，在快乐主义的前提，精神快乐优于肉体快乐，内心的宁静是快乐的主要内容等方面，德谟克利特和伊壁鸠鲁毫无二致。快乐主义可以分为两种，一种是极端的快乐主义，强调此时此地的快乐，结果流于纵欲主义；另一种是审慎的快乐主义，强调长远的快乐，为了长远的快乐有时可能放弃目前的快乐。德谟克利特和伊壁鸠鲁都属于第二种类型。

古希腊伦理思想中的快乐主义对后世产生了深刻影响。特别是伊壁鸠鲁的快乐主义还与无神论结合在一起，更使它具有不寻常的意义。文艺复兴时期，属于基督教伊壁鸠鲁派的伐拉和爱斯拉莫分别写了《论快乐》与《愚神颂》，热烈赞扬了伊壁鸠鲁的生活方式。17 世纪到法国著名哲学家伽桑狄推倒和洗刷了基督教对伊壁鸠鲁的诬蔑，把伊壁鸠鲁从禁书中拯救出来。自培根以来的英国经验论伦理学都沿袭了伊壁鸠鲁快乐的原则。 18 世纪百科全书派的拉美特利、爱尔维修、孔狄亚克等也是如此。 19 世纪边沁与密尔的功利主义更是快乐主义的延伸。毫无疑问，古希腊的快乐主义伦理思想对西方伦理思想发展影响巨大。

第三种观点的代表人物是柏拉图与亚里士多德，以崇高和谐中道而被人奉为圭臬。柏拉图认为，善的生活应该是一种混合的生活，是一种理性与感性，快乐与智慧混合的生活，是“密泉”加“清凉剂”的生活。他说，生活中有两道泉在我们身侧涌流着，一道是快乐，可以比做密泉，另一道是智慧，可以比做清凉剂，我们必须设法将这两种东西配成可口的合剂。在这里，柏拉图的观点显示出一定意义的“和谐”特征。同时，柏拉图提出的这一思想，显示出他与毕达哥拉斯的继承关系。因为，既然是一种混合

的生活，一种“合剂”，各种成分就需要有一定的比例、度量，否则，任意拼成的生活将不是一付合剂，而是一个纷乱的“杂凑”，给人带来“致命伤”。柏拉图甚至充满诗意地说：“现在善的权力已经退到美的领域中；因为度量和匀称在全世界都是美和德性。’①

柏拉图认为，在混合的生活中，理性必须居指导地位，而置快乐于服从乃至禁绝的地位。这一观点在他的《理想国》的关于灵魂的学说中得到了集中的体现。他认为，灵魂是理智、意志、欲望三个要素结合而成的。理智的德性是智慧，意志的德性是勇敢，欲望的德性是节制。理性的原则，由于它有智慧，必须为整个灵魂的利益深谋远虑，它的职分主要是统治，而勇敢原则的职分是作为它的帮手，它们都要控制情欲。很显然，这种关于灵魂的学说的实质也就是要以智慧、意志控制情欲，宣扬的是一种以理性为基础的“和谐”的人生观。当然，在有的场合，柏拉图过分强调理性，以至于走向唯理主义和禁欲主义。他的“精神恋爱”说就是一例。

如果说，柏拉图有时还不免从和谐说滑向唯理主义的话，那么亚里士多德则是比较彻底地坚持了和谐说人生观的。亚里士多德的伦理思想，标志着古希腊伦理思想发展的最高阶段，他的著作《尼可马克伦理学》是西方第一本系统的伦理学专著。亚里士多德提倡一种理性的生活，但是对感性欲望也不排斥。他曾引用过他人的一段话表明自己的观点，即高尚的事是最公正的事情，最优美的事情是健康，最快乐的事情是欲望得到满足。亚里士多德认为，人生就是为了追求至善和幸福，但幸福是一个和谐的结构。他试图使这一结构中的各个因素，特别是理性与欲望的关系得到调和。而这种调和是在理性指导下的，以中道为原则的。

① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1964 年版，第 193 页。

亚里士多德提出的中道的命题是：“德性是适度的形式，”这就是说，过度与不足，均足以败坏德行。在亚里士多德考察了各种具体生活中行为的过度，不及与适度，例如鲁莽、怯懦和勇敢，放荡、麻木和节制，挥霍、吝啬与乐施，虚荣、卑贱和自豪，暴烈、优柔和和蔼，谄媚、乖张和友谊，嫉妒、怀恨和义愤。他认为，前两种情感和行为均属于过度和不及，而第三种是德性，即遵守中道。亚里士多德强调，在过度与不及里，不能有适度，对于恶的感情和行为来说，只要做了就是恶的，不在于是否在适当的时候，以适当的态度，施于适当的人。这表明，亚里士多德的中道原则是排斥折衷主义的，他对是非、善恶的区别，是有着严格的界限和鲜明的态度的。

总之，根据亚里士多德的观点，人既是理性的动物，又具有感性的要求，但更为特殊的本质是理性活动。因此，正确的人生观应是以理性为目的和指导的理性与感性的和谐。

亚里士多德的人生观与柏拉图的人生观有相通的一面，即强调以理性为指导的和谐中道的人生观，但是两者也有对立的一面：柏拉图把至善归结为“善的理念”，超脱于具体的善之上，而亚里士多德则不然。柏拉图关于善的学说具有超验的特点或客观唯心主义的性质。信奉“吾爱吾师，吾更爱真理”这一格言的亚里士多德对此提出了批评。他认为，柏拉图所说的那种不依赖于具体事物之善的所谓“善本体”，事实上并不存在。一般的善，总是与具体的善相联系而存在。如果“善本体”脱离了诸如智慧、勇敢等具体的善，便只是空虚的形式。

在现实生活的层面上，柏拉图与亚里士多德几乎一致地把和谐中道的生活视为最有意义，但在理想生活与现实生活的关系问题上，两人分道扬镳了。柏拉图从“善本体”即理念世界不依赖于具体的善的观点出发，将理想与现实割裂，认为在世俗生活中人不可能达到真善美的境界，带有悲观主义的色彩。而亚里士多

德则从至善不能摆脱具体的善的观点出发，认为至善由各个具体的善积累而成，并且能够通过现实生活实现。这也就是说，人生在世可以达到一个尽善尽美的完人境界。人们把亚里士多德的人生哲学称为‘至善论’或‘圆满论”,的确是有根据的。不言而喻，亚里士多德是个乐观主义者。

2.2 中世纪的伦理思想

在罗马帝国废墟上建立起来的西欧封建社会，长达千余年，被称为黑暗中世纪。在这个时期，基督教有着强大的政治经济势力，特别是在教会势力极盛时期，教皇在西欧纵横捭阖，甚至力图把各国帝王置于自己的控制之下。至于思想文化领域，那更是基督教的一统天下。恩格斯指出：“中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。”[①] 中世纪伦理思想的实质是基督教的伦理思想，人与神的关系是其基本内容。具体表现为：人们如何摆脱尘世的痛苦，走向天国；人们依靠上帝的预定，还是根据自己的自由意志来获得拯救；用天国的生活，还是用尘世的生活来规定幸福的内容，等等。这些问题在中世纪伦理思想发展的不同阶段，在不同的宗教伦理学家（例如奥古斯丁、托马斯·阿奎那）那儿，都有不尽相当的回答。

早期基督教并没有统一的、系统的教义和神学理论，后来在基督教的发展中，出现了一些护教人物。他们努力使基督教的信仰教义化、统一化、仪式化、组织化，从而成为解说基督教信仰的权威。这些人被信徒们称为“教父”，其理论则被称为“教父学”。奥古斯丁成功地运用柏拉图哲学，讨论各种神学问题，阐述

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 251 页。

基督教的伦理道德，把教父们的思想推向了顶峰。

奥古斯丁的著作甚丰，卷帙浩繁，总计有上千万字。但最被传诵的，乃是《忏悔录》。奥古斯丁的《忏悔录》被人们称为“由人之国走向神之国的记载”，而这种记载最终是为了表明，人生就是转向上帝的过程，幸福在于上帝。

从古希腊罗马到奥古斯丁生活的时代，西方伦理思想探讨的最大问题是：人的首要的善是什么？奥古斯丁相应地问道：“人应当怎样生活？”他认为，由于人们渴求幸福，并且只有在人的首要的善为人所热爱和所具有的地方，才可能找到幸福。所以人们达到目标的道路只有一条：追求给灵魂带来美德和智慧的上帝。

奥古斯丁认为，上帝是我们一切善的事物和理论的善的尽善尽美的化身。他在《忏悔录》中称颂上帝是“至高、至美、至能、无所不能，至仁、至义、至隐、无往而不在，至美、至坚、至定，但又无从执持，不变而变化一切，无新无故而更新一切。”① 既然上帝是至善的，那么，按照它的意志创造出来的万事万物也必定为善，否则，就体现不出上帝的善性了。

因此，奥古斯丁提出了“凡存在的事物都是善”的命题。他的“万物无不善”论，实际上为现存的社会秩序做了辩护，把它说成理所当然是善的。

但是，另一方面，奥古斯丁却又认为人的本性都是恶的。婴儿的本性是恶的、有罪的，成人的罪恶意识就更为强烈，整个人类都是有罪的。他认定，上帝创造的人原本是善的，现实中的人类之所以如此恶，是因为人类的始祖亚当和夏娃在伊甸园中受蛇的引诱偷吃了禁果，从而使其道德败坏。他们的血统传给了子子孙孙，使整个人类都具有罪恶的本性。这就是著名的“原罪说”。

总之，奥古斯丁认为上帝是善的、伟大的，而我们却是恶的、

①奥古斯丁：《忏悔录》，商务印书馆 1963 年版，第 5 页。

渺小的。只有把人生的目的即幸福生活，置于基督教信仰之上，心向上帝，依附上帝，人们才能得到拯救，而背离上帝，就是罪孽和毁灭。用他的话来说就是：“追随上帝就是对幸福的欲求；达及上帝就是幸福。我们通过热爱上帝和追随上帝；我们达及上帝并不在于我们也变成上帝，而在于和他建立无形的奇妙的联系，在于让上帝的真理和神圣占有我们的心灵，启迪我们的心灵。”①

走向天国的人们要如愿以偿，就必须恪守基督教的道德规范。奥古斯丁把《圣经》中所宣扬的对上帝的爱、对戒命的信和对天国的希望，作为基督教道德的三主德，同时又改造了希腊的四主德，即智慧、勇敢、节制和正义，并试图把它们结合起来。奥古斯丁的七主德，贯穿着禁欲主义和蒙昧主义的思想。

奥古斯丁在理性与信仰的关系问题上，强调信仰而贬斥理性，他把人的意志、理性看做人的堕落之源。在此基础上建立起来的伦理思想，在 13 世纪前的西欧占有统治地位，而奥古斯丁被视为至高无上的理论权威和永不枯竭的思想源泉，以致出现“两个凡是”的情况：凡是奥古斯丁说过的都是真的，凡是奥古斯丁没有说过的就不能说。12 世纪后，以崇尚亚里士多德主义为特征的阿威罗伊的学说对奥古斯丁伦理思想形成了一个强烈的“冲击波”。神学家们既为亚里士多德思想的广博、深刻和体系的融会贯通而惊叹，又为其学说与奥古斯丁所代表的基督教神学直接冲突而担惊受怕。托马斯·阿奎那抛弃了奥古斯丁及其追随者一直沿用的旧的柏拉图理论，改用当时兴起的亚里士多德主义，更新了理论体系，拯救了基督教所面临的信仰危机，开创了基督教伦理思想发展的新局面。

阿威罗伊根据亚里士多德的自然哲学，除了主张物质永恒和否定灵魂不朽后，还提出“双重真理论”。他认为，哲学和宗教归

①转引自《道德百科全书》，湖南人民出版社 1988 年版，第 29 页。

根到底都应该导致同一真理。但在具体问题上，科学和宗教的意见分歧是完全可能的。从科学的观点来看是真理的东西，从神学的观点来看就可能是谬误的东西；反之亦然。由于这样，科学与宗教各有自己的领域。阿威罗伊的这种观点表明，理性在一定程度上获得了解放，摆脱了宗教的禁锢。

托马斯·阿奎那痛斥了阿威罗伊主义，他认为人的理智之光只能获得数学、几何等普通真理，而对于最高真理、终极目的的认知，需要靠上帝的启示。他反对把理性的东西与信仰的东西相提并论，并认为“哲学是神学的婢女”。与阿威罗伊相比，托马斯坚决反对理性高于信仰，强调信仰在理性之上。与奥古斯丁相比，托马斯的观点有了不小的变化。奥古斯丁强调信仰而排斥理性，认为人的救赎只能靠上帝；而托马斯认为信仰要与理性结合起来，他给予人的理性以一定的地位，虽然是“婢女”的地位，但仍不失为对中世纪基督教神学体系的一次大胆革新。

亚里士多德的伦理学以调和为基本特征，托马斯·阿奎那的伦理学也具有调和的性质。在树立起基督教信仰后，托马斯力图调和的天堂与尘世的关系，这就促使他提出了“两种幸福”和“两种德性”的学说。

从基督教的信仰出发，托马斯认为天堂的幸福是最高的幸福。他说：“人是能够依靠理智来认识普遍存在的善性并依靠意志来要求获得这种善性的。但是普遍的善只有在上帝身上才能找到。因此，除上帝之外任何东西都不能使人幸福并满足他的一切愿望。”[①] 这就是说，幸福不是感性方面的满足，而是理智本性的满足。因为感性事物的不完善性不足以使人满足而获得真正的幸福，人的特点在于精神性的灵魂，祈求精神的满足，追求无限的真善美。一个无限的真善美可以满足人的一切要求。这种真善美才是

① 《阿奎那政治著作选》，商务印书馆 1982 年版，第 68 页。

人的幸福，而这个无限的真善美就是上帝。所以，幸福在于上帝，人的幸福在于达到上帝的本性。

托马斯还歪曲了伊壁鸠鲁对快乐的解释，然后加以批判。他认为，人类的幸福决不在于身体的快乐。因为身体的快乐不是最高、最后的目的，不是人固有的特征，另外快乐自身还取决于适度的准则，把快乐说成幸福或善，与现实经验也不相符合。

托马斯一方面声称“身体的快乐”是“接近上帝”的“很大的障碍”，但另一方面又力图掩盖自己的伦理体系的禁欲主义性质，对幸福的第二层次——尘世幸福加以承认。他认为，一个人是有两层幸福的。除了天堂之外，还有一种幸福，即一个人能够由其本性的原理而达到幸福。也就是人的自然本性的实现，以及为此而必须的物质条件如财富、收益、健康、技能、学问等东西的获得，这就是托马斯所谓的“尘世的幸福”。

当然，托马斯的尘世幸福只是达到天堂幸福的手段，只有天堂幸福才是人类的最终目的。他毫不掩饰地说，人们在尘世的幸福生活，就其目的而论，是导向我们有希望在天堂享受的幸福生活。

托马斯不仅提出了两种幸福的理论，还指出了达到这两种幸福的途径，这就是“两种德性”的学说。他认为，一个人因德性而完善了动作，于是他走上了幸福之路了。与幸福的两层次相适应，德性也可分为神学德性和尘世德性。所谓神学德性是天生的，是上帝的一种恩赐。神学德性有三条，即信心、希望和仁慈，这与奥古斯丁的学说并没有什么不同。而尘世德性通过后人的教育和实践而获得，它是个人得到拯救的一个条件。这与奥古斯丁的学说有所不同。托马斯把尘世德性分为理智德性与实践德性两个大类。理智的德性是思维的习性，并不具有直接的实践能力和客观效果，但在一定条件下，对实践德性又具有指导意义。实践德性既受理性的指导，同时又具有“动作的意向”。实践德性的基本

德目是审慎、公正、节制和刚毅。这四个基本德目与神学的德性的三条，经托马斯论证后，成了基督教的“七主德”，成了中世纪占统治地位的道德规范。

2.3 近代资本主义时期的伦理思想

在欧洲历史上，16 世纪末至 19 世纪属于近代范畴，这是一个翻天覆地的时代。生产力的发展和科学的进步引起了社会结构的巨大变化。这一时期，又是资产阶级在政治上持续革命的时期。资产阶级先是在英国，随后又在法国、德国发起革命，夺得政权。由于资产阶级打碎了封建制度对个人的束缚，因此个人与社会、自我与他人的关系，亟须重新予以调整；又因为资本主义的发展，不能不出现一个经济利益与道义原则的关系问题。从而，近代西方伦理思想不再仅仅从个人的结构与本质的分析中引申出道德命题，而且试图结合个人与社会、个人与他人的关系问题以及功利与道义的关系问题来建立道德理论体系，这就形成了近代伦理思想的人本传统。

近代西方伦理思想的人本传统大致有三条线索。第一条以感性主义为特征。从本质上看，它们以利己为核心，强调人性中的感性层面，试图在个人利益的基础上，将个体与整体及他人利益统一起来。这种感性主义的人本传统又经历了公开的利己主义、合理利己主义和功利主义三个阶段。

公开的利己主义的著名代表人物是霍布斯与曼德威尔。霍布斯是位站在中世纪伦理思想到近代伦理思想的真正转折点上的人物。他在一个一以贯之的哲学基础上，引申出一整套道德规范原则，他的思想体系成了伦理学近代化的标志。在他之前，文艺复兴时期的人文主义思想家们尽情地嘲弄和批判中世纪的禁欲主义，但他们的伦理思想还只是停留于人生格言和具体准则的水平

之上，还缺乏一个一以贯之的哲学基础。在他以后，伦理思想的发展出现了一个新的局面，使用的方法、研究的方向都令人刮目相看。

霍布斯认为，客观外物作用于感官，使我们产生快乐与痛苦、欲求与憎恨的情感。这些情感，是人类一切行为的原动力，也是人们的道德观念产生的根源。据此，他认为善是人们嗜好或欲求的对象，而恶则是人们仇恨和憎避的对象。他以感官欲望来解释幸福的内容，但与古代快乐主义不同的是，他认为幸福是连续的快乐，即不是已得到的快乐，而是对快乐的追求和实现的过程。

霍布斯人性观中的感性主义是与利己主义并存的。他认为，人的本性即保全他自己的性命。各人都把保存自己的生命作为善，而把不利于自己生命生存的视为恶。总之，人的感觉只能是具体的、个别的，人的行为都是趋乐避苦的，因而是自私的、利己的，不可能有利他利群的趋向。

既然人的本性都是自爱自保的，那么在没有任何外在社会条件的束缚的情况下，将会导致什么样的结果呢？霍布斯认为，人类在进入社会状态之前处于所谓的自然状态之中，那时没有任何公共的权力存在，人类各行其是、无所不为，自爱的本性暴露无遗。人类的每一个个体为了自己的利益争斗不休，此即“人对人像狼”的自然状况。

尽管在自然状态下人的自爱本性带来了严重的后果，但霍布斯并没有将这种自爱的本性视为罪恶，在他看来，“人类的欲求及其他情感，本身不是罪恶”。这与基督教的原罪说是直接对立的。霍布斯伦理学说的反封建意义于此可见一斑。另外，霍布斯对摆脱这种严重的后果并不悲观。因为人性不仅包含情感，也包含理性。人类的理性为摆脱自然状态提供了可能性。

曼德威尔接继承了霍布斯的伦理思想，提出了“私恶即公利”的著名伦理命题。他的观点对于认识资本主义发展的利益机

制和道德评价，有其独到的深刻之处。马克思在许多篇文章中都提到过他，并称赞他比充满庸人精神的资本主义社会的辩护者“勇敢得多、诚实得多”，[①] “他证明，在现代社会中恶习是必然的和有益的。这决不是替现代社会辩护。”[②]

曼德威尔在其主要著作《蜜蜂寓言》中，把人类社会比喻成一个巨大的蜂巢，把人比喻成这个蜂巢中的蜜蜂。在这个社会，“蜜蜂们”损人利己，尔虞我诈。曼德威尔非但不谴责这种邪恶，相反却认为这些邪恶使整个社会“变成了天堂”。用“私恶即公利”来概括曼克威尔的观点是再恰当不过了。

曼德威尔“私恶即公利”的道德观是建立在“人性自由”的基础上。他认为，人的本性是自私，人的各种欲望和意向，都发端于利己心；不论在自然状态还是社会状态下，人的本性都是极端利己的，他将人与动物的本性相提并论，从动物的本性引出人的本性。曼德威尔认为，人行善的动机无非是两类：一类是出于自我保存，一类是为了满足自己的荣誉感，而两者都出于人类自私的本性。统治者审查了人的本性及弱点，用奖惩的办法组织社会，统治百姓。这就是说，对那些能克制自己的欲望，为他人做好事的人，给予各种奖励，对放纵自己的欲望而损害别人的人，则给予惩罚。这样，他不仅揭示了道德与人的自私性的联系，而且进一步揭示了道德发端的社会根源，不仅尖锐地抨击了封建社会道德的虚伪性和欺骗性，而且为资本主义的功利主义道德的确立和发展开拓了道路。

从阶级特征上看“私恶即公利”说具有资产阶级道德的烙印，从理性特征上看，则表现为形而上学、机械论，这主要是混淆了实然与应然的关系、事实与价值的关系。曼德威尔把道德放在了

① 《马克思恩格斯全集》第 26 卷，第 416 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 167 页。

实然界，即存在的范围内，这无疑是一个错误。道德要研究的是“人应该是什么样子的”，虽然它与“人是什么”有联系，但两者有着明显的区别：在实然界，一切都是被严格决定的，没有自由的地位；但在应然界，意志、自由起着重大作用。曼德威尔在道德问题上只是揭露和描述人们的动机、行为和关系的事实，而没有告诉人们在现实的条件下应该成为什么样的人，只见实然，而不见应然，这样就取消了道德，否定了道德。

总而言之，霍布斯和曼德威尔的公开的利己主义是“同正在进行斗争的而尚不发达的资产阶级相适应”的，反映了资产阶级要求冲破封建束缚，把一切关系变为资本主义关系的强烈愿望。公开的利己主义把道德的基础从神那里移到了人的自然本性，这在当时对于反对宗教神学具有进步意义。但他们把资产阶级对私利的追求看做社会发展的必然推动，这就陷入了形而上学的境地，具有片面性。在个人利益和社会利益的问题上，随着资产阶级政治地位的变化，公开的利己主义也逐步演变为合理的利己主义。合理利己主义的主要代表人物是爱尔维修和费尔巴哈。

爱尔维修认为人的本性是自爱的，不为别人的幸福、利益，牺牲自己的幸福、利益，个人利益是人类行为价值的惟一而普遍的标准。但是另一方面，他又把社会公众的利益作为人类行为正确与否的判断标准。如此说来，这两者岂不是矛盾了吗？爱尔维修认为，这并不矛盾，关键在于每个人对个人利益的理解正确与否。在他看来，公共幸福是所有人的个人幸福所组成的，社会利益是个人利益的总和，公共利益的促进也是个人利益的促进。而且，他所首肯的对个人利益的追求，必须有一个不损害他人和社会利益的前提。如果因追求个人利益而损害他人和社会利益，他认为是应当受到谴责的。可见，爱尔维修主张的是合理的利己主义，即在正确理解个人利益的基础上将个人利益与社会利益结合起来。

费尔巴哈认为，人既然是一个自然界的本质，为维护自己的

生命和存在，为了感官的欲望，人必然是追求自我保存的，必然要汲取有利于生命和享乐的东西，避免危害生命和引起痛苦的东西。因此，人的本性必然是利己的，利己主义与人的生命共存亡。但是，费尔巴哈又认为，道德在“我”与“你”的联系中实现，在追求个人幸福的同时，必须顾及他人的幸福。利己心中，自然地、内在地包含着利他的要求和趋向，因为人们的利己之心，如果没有他人的参与和协同，是绝对不可能得到满足的。例如，性爱就必须以异性的存在和幸福为前提。追求个人利益是一个人的权利，而承认别人的利己主义的合法性是一个人的义务。这种权利与义务是不可分割的。费尔巴哈的这种伦理学被称为“完全的合理利己主义”，以便与极端的坏的利己主义相区别。爱尔维修、费尔巴哈的合理利己主义是对霍布斯、曼德威尔的公开利己主义的补充、修正和发展，是近代西方资本主义时期感性主义人本传统发展的第二阶段。

近代西方资本主义时期感性主义人本传统发展的第二阶段是功利主义。功利主义学说的创立是由英国的边沁和密尔（又译穆勒）完成的。边沁以感性主义作为其功利理论的基础，他强调“苦”与“乐”是人类的主人，是功利原则的基础。功利原则是“当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多而是减少当事者的幸福；换句话说，就是看行为增进或者违反当事者的幸福为准”。[①] 边沁认为，可以通过强弱度、持续性等 7 条标准，计算出最持久、最确实、最切近、最广泛、最纯粹和最合算的快乐，从而去追求这种最高的快乐、最大的幸福。功利原则就是最大的幸福原则。边沁又指出，功利原则除了求得最大幸福外，还要考虑受益人的人数，受益的人数越多越好。因此，

① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年版，第 211—212 页。

功利主义追求最大多数的人的最大幸福。

尽管边沁的“苦乐计算”使人难以接受，但他的求“最大多数人的最大幸福”被公认为功利主义的一种标志。这是一句动听的、冠冕堂皇的话，但无法掩盖、回避个人利益与社会利益的矛盾。于是，边沁试图用“合成说”来解决这一矛盾。他认为，社会利益只是组成社会之所有单个成员的利益之总和。这样，个人利益的增加与社会利益的增加是同步的。这种“合成说”取消了个人利益与社会利益的质的不同，把两者简单等同。接着，边沁又用最大多数人的最大幸福代替“社会利益”这一概念。这样，个人去追求最大多数人的最大幸福，既是合乎道德的，又是最合乎个人利益的。同时，个人利益的满足，也就促进了最大多数人的最大的幸福。

边沁的继承人密尔重申了边沁的最大幸福主义，但他又对此理论进行了补充，以弥补边沁体系的明显漏洞。这主要是：第一，他指出快乐不仅有数量上的区别，而且还有质量上的差异。他认为，快乐的质是首先要考虑，感官的快乐是低级的快乐，精神的快乐是高级的快乐。人性都是愿意选择高级快乐，甚至为此而放弃低级快乐的。边沁把感性快乐与精神快乐完全等同，无视人的特性，以至于有的人攻击边沁的功利主义伦理学是“猪”的哲学。密尔的这一补充无疑对于改变功利主义伦理学在人们心目中的形象是有利的。第二，他肯定了自我牺牲的美德是必要的。边沁认为“个人利益是惟一现实的利益”，断然否定自我牺牲。而密尔虽然试图把整体利益与个人利益统一起来，但他清醒地看到现实社会中整体利益与个人利益并不总是完全一致的，有时，两者也可能产生矛盾。密尔认为，在这种情况下，为了保证多数人的利益、总体的幸福，就不得不牺牲个人的利益、少量的幸福，这是完全符合功利主义基本原则的。第三，他提出了规则功利主义。边沁认为，为了达到功利的目的，就应该根据他所谓的“苦乐计算”法

来选择行为。与这种行为功利主义不同，密尔提出，要根据功利目的制定道德规范，并认为人们的行为依此进行，就能达到最大幸福。这样，密尔即强调功利，又重视道德原则，表现出试图统一义利的趋向和努力。这是对功利主义的一大发展。

近代西方伦理思想的人本传统的第二条线索以理性主义为特征。它强调乃至夸大人性结构中理性要素的地位，并把代表资产阶级的整体利益作为人生的最高目标。主要代表人物是康德和黑格尔。

在康德的伦理学说中，理性主义达到登峰造极的地步。理性是康德伦理学赖以建立的基础。在他看来，人固然是有感情欲望的动物，但人与动物的区别却不在于感性欲望，而在于理性。人的意志之所以是自由的，就在于它的本质是理性的。理性要把“善恶评价从祸福考虑完全分离开，而把前者作为后者的最高条件”。[①] 这样，康德就提出了与感性主义人本传统相反的道德评价的根据，即由动机而不是效果决定行为的善恶。这也就是说，康德把道德的根据和价值标准中的主体外转移到主体内部，从感性的方面转移到理性的方面，使道德的他律变为道德的自律。

康德是个唯动机论者。在他看来，只要人们具备善良的意志，即使没有任何效果的行为也是善的。只有当动机是为义务而义务的时候，一种行为才具有道德性。他的这种“为义务而义务”的动机论与霍布斯、曼德威尔、爱尔维修、边沁、密尔等人的效果论是截然对立的。康德认定，对幸福的欲求、理解和享受，人各不同，时各不同，可以由各种偶然的经验条件所影响和决定，根本没有也不可能有普遍必然的客观内容和共同标准。因而，把追求幸福作为普遍必然达到的道德律令和伦理本质，没有客观的普遍有效性，是不能成立的。他认为，只有形式——“成为普遍立

① 康德：《实践理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 62 页。

法的形式本身”，才是道德律令的最高原理。“立法形式”成了道德律令本身，它舍弃了所有的“实质的”道德原理所具有的这样那样的经验性质和感官内容。而排除了利益、幸福的存在形式的道德才能具有崇高的价值，产生巨大的精神力量。他说：“德性之所以有那样大的价值，只是因为它招来那么大的牺牲，不是因为它带来任何利益。全部仰慕之心，甚至效法这种人品的企图，都完全依据在道德原理的纯粹性上，而只有当我们把人们视为幸福成分的一切东西都排除于行为的动机以外的时候，这种纯粹性才能被确凿无疑地呈现出来。由此可见，道德愈是在纯粹形式下，它在人心上就愈有鼓舞力量。”[①] 从实质上说，康德排除经验、功利的形式道德，完全是一种先验主义的道德学说。

康德试图探索道德现象的普遍必然性法则，维护道德应有的纯洁性和高尚性要求，强调人的尊严和权利，强调人的自由和社会责任的统一，在德国启蒙思想史上有伟大作用。但是，康德的伦理学只是一个思辨的体系，抽调了物质动机和实践要求，在现实生活中是软弱无力的。康德强调“应该”即强调理想，但他的理想又是脱离现实的，在感性世界中无法实现。马克思一针见血地指出：“只谈‘善良意志’，哪怕这个善良意志毫无效果他也心安理得，他把这个善良意志的实现以及它与个人的需要和欲望之间的协调都推到彼岸世界。康德的这个善良意志完全符合于德国市民的软弱、受压迫和贫乏的情况。”马克思的这段论述是极为深刻的。

黑格尔的伦理思想具体鲜明的理性主义特征，这首先表现为他的伦理思想是一个严密的理论体系，包括三个大的环节，即抽象法阶段、道德阶段和伦理阶段。“国家”在这个伦理体系中居于至高无上的地位。黑格尔认定：“国家是伦理理念的现实。”这就

①康德：《实践理性批判》，商务印书馆 1960 年版，第 158 页。

是说，国家是绝对精神在伦理阶段上的最完善的体现。他又说，“国家是绝对自在自为的理性东西。”由此出发，在个人与国家的关系上，黑格尔强调国家至上的道德观。而这种道德观是建立在整体大于部分的哲学理论基础之上的。其次表现为黑格尔以辩证思维克服了康德和边沁、密尔的片面性，在扬弃的基础上，提出了更为深刻的观点。例如，黑格尔认为，康德肯定了道德义务的价值和尊严，是实践哲学的功绩和它的卓越观点，是对伦理学史的贡献。但是，黑格尔接着指出，义务本身并不是终极标准，义务必须有一定的目的和内容，“福利没有法就不是善。同样，法没有福利也不是善。’① 很清楚，黑格尔的义利观是康德的道义论和边沁、密尔功利论的合题。又如，黑格尔还试图将效果与动机结合起来评判行为的道德价值。他首先肯定，动机是道德评价的根据之一。他说，一个人的行为，不可以单就其外表的直接性去加以评论，而须从行为者内心去考察，既要考察他的动机，又要看到外在行为与效果的重要性。一个人的动机只有通过他的外在行为与客观效果，才能显示出来。总之，黑格尔在唯心主义基础上，主张义利、动机效果的统一，达到了马克思主义形成以前对此问题的认识高峰。

近代西方伦理思想的人本主义传统的第三条线索以情感主义为特征，强调人的本质既非感官的感受性，又非理智的思辨性，而是情感，道德情感是道德价值与人生价值的基础。情感主义人本传统的代表人物是沙夫茨伯里、赫起逊和休谟。

沙夫茨伯里被称为“人性鉴赏家”，他的学说“极大地影响了18 世纪最伟大的头脑。’莱布尼茨、伏尔泰、狄德罗、康德等人都从沙夫茨伯里的思想中汲取了丰富的营养。沙夫茨伯里的独特之处在于强调道德行为和行为主体不仅要符合于“公众利益”，而且

①黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 253. 132 页。

要出于对公众利益的“情感”。在他看来，只有出于正当情感的行为和行为主体，才具有道德价值，理智本身并没有道德价值，但它间接地影响了道德的价值。他说，对于任何事物的价值有了错误的观念或错误了解，能削弱正常的情感，或提高不正当、非法、非社会的情感，从而促成不道德的行为。这就是说，理智通过情感对道德价值发生作用，理智只有在“足以保持情感的正当应用”的意义上，才有间接的、有限的道德意义。

沙夫茨伯里的情感主义首创了“道德感”理论。他认为，在人身上，除了有眼耳鼻舌身等感觉器官以外，还有第六种感官，叫做“道德感官”。这种道德感官以自己和他人的道德情感和道德行为为感受的对象，能自发地对之进行辨别判断，并能在这种认识过程中得到享受与满足。沙夫茨伯里这个理论的提出，似乎是他看出了经验派道德家混淆事实与价值的错误，但又不满意理性派道德家用纯理性来看待价值问题的结果。他似乎明确感到了道德价值评判的直接性和不假思索的特点，而这一点与人的外在的感官对事物的评判极其相似，所以，他认为，人可能有一种“道德感官”专司道德的价值判断。

沙夫茨伯里虽然提出了道德感的理论，但并没有充分地探讨之，而赫起逊则把他的这一理论系统化了。赫起逊认为，在人身上存在着两种知觉，一种是“道德上善与恶的知觉”，另一种是“对自然界的善和自然界的利益的知觉”。他把接受道德上的善与恶的知觉能力称为道德感，并认为道德感是个人与人类之间的“秘密纽带”。在自然对象中去知觉快乐的感官永远不能在我们心中引起任何关于社会善的企求，而只会引起那些仅仅对我们个人善的企求。而凭借道德感，我们可以超越时空，对远古时代的人们，像对当代的人们那样，爱他们的善良、忠诚和仁爱，斥责他们的恶劣、虚伪和冷酷。

在考察人类道德行为的道德动机时，赫起逊把它归结于情感

问题，在这里，理性的驱动不见了。任何道德的行为，都是出于某种感情，任何不道德的行为，都是由于缺乏某种感情。宗教是人对神的感情，社会道德是“出于对我们同类的感情”。节制、勇敢、审慎和公正这四种主要美德都出于某种情感。赫起逊的情感主要是利他性质的，他的伦理观与霍布斯、曼德威尔的伦理观是相对立的。

由沙夫茨伯里开创并由赫起逊继承发展的情感主义人本传统，在休谟那里达到了理论的高峰。休谟有句名言：“理性是情感的奴隶。”这是他崇尚情感、贬低理性的典型表述。在道德价值观上，他认定情感是道德善恶的标准，是道德的动因，情感主要包括自私与同情。他认为，“自私是和人性不可分离”，并从自爱中引出对他人的爱，对他人的爱只不过是自爱的补充和延伸。他甚至认为，“没有一种情感能够控制利己的感情”，只有“借着改变”利己感情的“方向”，才能加以控制。这些观点与霍布斯并无二致。然而，休谟的人性论中不仅包含有霍布斯性恶论的成分，而且汲取了沙夫茨伯里、赫起逊等人的性善论。他说，“同情是人性中的一个很强有力的原则”。其根据有三，首先是因为同情具有共同性的特点。休谟认为，一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感情，也会激动其他一切人的感情。其次是因为同情还具有广泛性的特点，它是如此的广泛、普遍，以致扩展到全人类，甚至使最遥远的行为也成为道德上赞成或反对的对象。再次是因为同情可以直接产生出的慈善、柔顺、温和、慷慨等自然的美德，而正义等人为美德的产生也离不开同情。

休谟强调人性中的同情，目的在于调节个人利益与以他人利益、社会利益的矛盾。联系休谟生活的时代背景可知，他的同情原则是英国的“光荣革命”后的资产阶级与封建贵族实行阶级妥协的产物。他的同情说具有阶级调和的色彩。而且，休谟完全无视人们的社会差别，在抽象意义上谈同情，是不可取的。

第 3 章

道德的根源、本质和社会作用

伦理学是一门古老的科学，又是一门万古常新的科学。它以道德现象作为自己研究的对象。千百年来，经过伦理学家们的努力，伦理学作为一门科学，在知识形态上形成了较为严密的内在逻辑结构和较为完备的理论体系。要学习和掌握伦理学理论，必须首先掌握道德的根源、本质和社会作用等最基本的理论观点和原理。

3.1 道德的根源与发展

任何一种社会现象都经历了产生和发展的历史过程。道德作为人类社会的重要社会现象，是怎样产生，又是怎样变化发展的？这是伦理学研究无法回避的重要理论问题，然而又是颇有争议的理论问题。在马克思主义以前的伦理思想发展史上，不同的伦理学派，不同的伦理学家，站在不同的立场上各抒己见，形成了不同的观点。概括起来分析，可以把他们关于道德根源的观点分成两大类。

第一，一些伦理学学派或伦理学家从道德主体之外寻找道德的根源，认为道德根源于“天”的意旨或“上帝”的启示。

孔子认为道德来源于天，是上天把道德交给圣人，圣人制定出规定，教导人们去遵守。他认为：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”这就是说，道的兴废取决于天命。他还说：上

天把治理天下的圣德和使命交给了他，别人能把他怎么样呢？西汉的董仲舒发挥了孔子关于道德根源于天的思想，明确提出：“道之大原出于天。”从这一观点出发，他把封建道德纲常神圣化、宗教化，谁触犯封建道德就是违反天意。

在西方，中世纪占统治地位的宗教伦理学则认为，道德根源于“上帝”的启示。“摩西十诫”便是“上帝”对摩西的启示，然后通过摩西向教民们宣讲教规和道德戒律。它告诫人们，“要孝敬父母”“不可杀人”“不可奸淫”“不可偷盗”“不可作假见证陷害人”“不可贪恋他人财物”。“摩西十诫”在西方伦理史上被称为“黄金定律”，奠定了基督教道德的基础。中世纪宗教伦理学家托马斯·阿奎那认为“美德是我们天赋的本性”，是神的直接“启示”，更明确表达了道德根源于“上帝”启示的观点。不管是道德根源于“天”的意旨的观点，还是道德根源于“上帝”的启示的观点，都属于客观唯心主义的“天赋道德”观的范畴。

第二，一些伦理学学派或伦理学家从道德主体之内寻找道德的根源，认为道德根源于人类的天性或自然本性，即人天生就有道德意识。

中国古代的孟子持“天赋道德”论的观点，但他从主观唯心主义的立场出发，论证道德的根源。他认为道德是在人性基础上产生的，人天生就有四个“善端”，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心，经过后天的扩充，就成为仁义礼智“四德”。用他的话来表述，就是“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”，“仁义礼智根源于心”。明代的王守仁提出所谓“致良知”，继承和发展了孟子道德根源于心的观点，在中国伦理思想史上产生了重要影响。

西方著名的伦理学家康德认为道德根源于人类固有的“纯粹理性”。他说，人们同情和帮助穷苦的人们，并不是因为私利或荣誉心的驱使，而是出自内心的“绝对命令”。在资产阶级革命时代，

一些思想家认为，人的本性就是趋乐避苦；追求个人利益和幸福，是一切道德的根源。法国唯物论者霍尔巴赫主张，一切道德法则都从“理性中”产生，而理性要依靠自然，才能发现这些法则。爱尔维修则认为人类的活动受着苦乐的支配，最高的道德法则乃在趋乐避苦之中。有快乐和有益的就是美，反之则为恶。

不言而喻，孟子、王守仁、康德的观点，是一种主观唯心主义的天赋道德论。霍尔巴赫、爱尔维修离开人的社会性，离开人的社会实践，从抽象的人性出发论证道德的根源，也是一种唯心主义的见解。

马克思主义认为，道德是社会意识形态之一，是社会经济关系的产物。因此，道德的根源只能在于人类社会的物质生活条件中。一切离开社会的物质生活条件去寻找道德的根源的做法，都是错误的。

经济关系对道德关系的决定作用，是通过利益来实现的。物质利益是道德的基础，道德则是利益的反映。因此，道德的基本问题之一就是个人与他人、个人与集体的利益关系问题，道德的使命就是要调整人们的利益关系。只有存在这种利益关系，并且认识到这种利益关系的地方，才会出现道德。众所周知，人与动物的根本区别在于人能创造并使用工具，从事生产劳动。正是在这种改造客观世界的社会生产劳动中，人才认识到人与自然的关系及人与人的关系，从而产生了包括道德意识在内的各种意识。换言之，人的道德意识的产生是基于人们的生产实践。

社会分工的产生，是道德形成的关键。随着生产和分工的发展，人们之间的社会关系及其相互交往复杂化了。于是就出现了个人利益与他人利益以及个人利益与社会集体利益之间的矛盾，由此产生了调节这种矛盾的要求和意识。日久天长，便形成了一些最简单的行为规范和准则。这就是最初出现的道德现象。

人的道德意识、行为准则的产生，不仅与生产资料的生产和

再生产有关系，而且也与人的自身即劳动力的生产和再生产有关系。换句话说，人们关于家庭关系中的伦理道德，即夫妻、父母、子女、兄弟姐妹间的道德观念直接根源于人口的生产和再生产。

总之，道德的产生，一方面是由于物质资料生产和再生产的需要，另一方面则是由于人类自身生产和再生产的需要。必须紧紧抓住人类的两种生产这两条主线，才能解答人类道德根源之谜。

道德作为意识形态和上层建筑，受生产力和生产关系矛盾运动的制约，并随着生产方式的变更而变更，从而依次相应地形成了原始社会的道德、奴隶社会的道德、封建社会的道德、资本主义社会的道德和社会主义社会、共产主义社会的道德。

在原始社会，维护氏族的整体利益，是原始人的道德的基本原则。原始人的生产劳动和社会生活，均以氏族为单位进行，个人离开氏族其他成员是难以生存的，既不能抵抗大自然的压力，也不能抵御其他氏族的袭击。因此，个人生命安全和利益都与氏族的整体的生存、安全和利益不可分割地联系在一起。这样，维护氏族的共同利益，个人服从集体，就必然成为原始的行为准则。

此外，互助和平等、正义也是原始人的道德的主要内容。为了同自然界作斗争，同其他氏族作斗争，原始人认识到团结互助是他们生存和发展的重要条件，因而团结互助成为人人遵守的道德规范。原始人在分配食物、享受权利与应尽的义务上，都按照平等的道德要求行事。而正义观念源于血亲复仇，表明了集体的自我保存的需要。当然，原始人的道德观也有落后的一面，诸如人吃人、群婚现象就是这种道德的消极表现。

奴隶社会是人类历史上第一个阶级社会。在奴隶社会中，奴隶主阶级的道德与奴隶阶级的道德处于尖锐的对立之中。奴隶主阶级为了巩固自己在经济、政治上的利益，为了对外进行掠夺，要求所有的人必须绝对忠于奴隶制的国家，并把这种忠诚作为奴隶社会中最基本的道德原则。为了维护奴隶制度、等级制度和人身

的隶属关系，奴隶主阶级的思想家提出了一系列道德规范。在西方有著名的智慧、勇敢、节制和公正所谓四大德性。而在中国则有忠、礼、孝、智、仁、勇、义等道德范畴。在奴隶主阶级的道德意识中，还包括鄙视劳动、歧视妇女的内容。

同奴隶主阶级相对立的奴隶阶级，也有他们自己的道德观，例如勇敢、无私、团结对敌等等。这种道德是在奴隶反抗奴隶主的斗争中形成的。古罗马斯巴达克领导的奴隶大起义，充分地表现了奴隶们的优良道德品质。

在封建社会，维护封建的宗法等级关系，是封建社会道德的最突出特征。在中国，封建地主阶级提出了三纲，即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，而要真正做到“三纲”，在封建统治阶级看来，首先就必须按照“忠君”、“孝亲”的封建道德去做。同时，为了维护封建宗法等级，封建道德还继承和发展了奴隶主歧视妇女的道德意识，要求妇女“三从四德”，即“未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子”和“妇德，妇言，妇容，妇功”。与封建地主阶级相对立的，有农民的道德。农民道德的最基本的原则是反对宗法制度，反对剥削，要求社会平等。这种社会平等的要求，集中反映在农民起义的口号中。农民在生产劳动中，还形成了勤劳、节俭、诚实、朴素、艰苦奋斗等优秀道德品质。当然不可否认，作为小私有者，农民的道德也有落后的一面，如因循守旧、自私、散漫等。

在资本主义社会，占统治地位的是资产阶级道德。资产阶级在它的革命时期，以人性论和人道主义为武器，反对中世纪的封建等级制度和基督教的禁欲主义。它的许多思想家论证人的本性是自爱、自利，认为人人都追求个人的利益和幸福，并由此引申出他们的利己道德原则。这种道德原则在人与人的关系上突出地表现为“金钱万能”。为了赚钱发财，自私自利，可以采取一切卑劣的手段，这也是资产阶级道德的一个重要特点。

与资产阶级道德相对立而存在的是无产阶级道德，即共产主

义道德。无产阶级一无所有，处于被剥削的经济地位上，同时它又是现代化的大生产的主力军。无产阶级的阶级利益和分工协作的大机器生产，要求生产资料公有，使他们养成大公无私、集体主义观念和严格的组织性、纪律性，形成了共产主义道德。

道德的历史发展昭示人们：植根于人类经济事实中的道德，是在善恶的矛盾斗争中，沿着曲折的道路前进的。人类道德发展的总趋势是进步的，人类道德发展的前景是光明的。每一个新的道德历史类型的出现，都标志着人对自己道德关系的理解逐渐加深和扩大。随着科学的发展和人们认识的深化，道德越来越成为人们掌握世界、指导人生、调整关系、选择行为的特殊手段，越来越成为促使社会生活及个人精神完善的加速器。

3.2 道德的本质

所谓道德本质，就是指道德区别于他物的根本性质，是道德基本要素的内在联系和道德内部所包含的一系列必然性、规律性的总和。伦理学的基本任务就是通过研究道德现象而把握道德的内部结构即本质，而对道德的本质的认识是一个由浅入深的过程。我们不但要把握道德的一般本质，即道德作为社会意识形态的根本属性；也要把握道德的特殊本质，即道德区别于其他社会意识的内在性质；还要把握道德的更深层次上的本质，即道德作为人类实践精神活动的必然性和规律。在科学认识道德本质的基础上，我们就能正确分析道德的社会功能和作用。①

道德的本质是什么？西方基督教神学认为，道德的本质是上帝的意志，而大多数唯心主义思想家认为，道德乃是精神的产物。主观唯心主义认为，道德是由人的主观精神如先验的善良意志、自

① 参见罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。

我意识、良心等决定的；客观唯心主义则认为，道德是客观精神如理念、逻各斯、绝对精神、天理的外化和表现。这些观点虽然看到了道德乃是人的意识或精神，但它们把这种意识无限地夸大，以至于否定了其客观的社会基础和内容，从根本上歪曲了道德的本质。马克思主义认为道德既不是人主观自生的，也不是神的意志。道德的本质蕴藏于社会生活之中。道德是一种特殊的社会意识形态，受着社会关系特别是经济关系的制约。

一、道德的一般本质

全部社会关系可以分成两类：一类是物质关系即经济关系，它是决定其他一切社会关系的基础；另一类是思想关系，如法律关系、政治关系、道德关系等，它是通过人们的意识而形成的，受着物质关系的制约。社会经济关系对道德的决定作用具体表现在以下几个方面。

第一，社会经济结构的性质直接决定各种道德体系的性质。有什么样的社会经济结构，就相应地有什么样的社会道德。在人类历史上，社会经济结构有两种基本形式，一种是以生产资料公有制为基础的经济结构，一种是以生产资料私有制为基础的经济结构。与这两种经济结构相适应，也产生了两种不同类型的道德：一种是统一的社会道德，包括原始社会的原始共产主义道德和在资本主义社会萌芽、在社会主义社会不断发展和完善并随着共产主义社会的实现而形成的全人类道德；另一种是对立的阶级道德，包括奴隶制社会中奴隶和奴隶主的道德，封建社会中农民阶级和地主阶级的道德，以及资本主义社会中无产阶级与资产阶级的道德。

第二，社会经济关系所表现出来的利益，直接决定着道德的基本原则和主要规范。利益作为道德的直接根源，决定着人们对个人利益与社会利益关系的理解和调整。原始公有制的经济，必然产生统一的社会整体利益，使个人利益从属于氏族部落的利益。

在阶级社会里，经济关系将人们分成剥削阶级与被剥削阶级两大对抗集团，造成阶级利益与阶级利益、阶级利益与个人利益的分裂与对立。处于统治地位的剥削阶级的道德虽然在名义上也强调社会整体利益，但这种整体利益不过是以普遍形式表达的少数剥削者的利益，是“虚幻”的整体利益。在实际生活中通行的则是利己主义。在社会主义社会，消灭了阶级对立的经济根源，为形成真正的社会整体利益，为整体利益与个人利益的统一创造了条件，同时也为集体主义的道德原则和爱祖国、爱人民等道德规范奠定了基础。由此可见，如果社会上根本不存在共同的利益，那也就根本不存在全社会统一的道德原则和规范；只有在社会上有着根本一致或完全一致的共同利益的前提下，才可能出现大体统一或完全统一的道德原则和规范。

第三，在阶级社会中，人们在同一经济结构中的不同地位和不同利益，也决定着各种道德体系的阶级属性、社会地位和彼此间的矛盾斗争。人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们的阶级地位所依据的实际关系中，从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。经济地位不同，形成了不同的或根本对立的阶级利益。这些不同的阶级利益，必然要形成各个阶级不同的甚至完全对立的道德观念、道德情感和道德规范体系。它们之间的矛盾和斗争，也总是围绕着本阶级的现实和未来的利益而展开的。另外，在阶级社会中，各个阶级的伦理思想及其道德体系是否在当时的社会经济结构中居于支配地位，是与各该阶级在当时的社会经济结构中是否居于支配地位相联系的。

阶级社会的经济利益，不仅产生了彼此不同甚至对立的道德，而且也是各阶级道德之间相一致的成分即全人类道德形成的根本前提。同一社会中的各阶级生活于同一社会经济结构中，处于同一历史发展阶段，有着共同的历史背景，从而形成了共同的利益和共同的道德观念。这种共同利益和共同道德观念，首先表现在

人类征服自然、改造自然和保护自然的活动中。在面对自然时，人们结为一体，征服自然、改造自然和保护自然，代表着人类的共同利益，在此基础上产生的道德观念、道德要求，是全人类的共同财富，也应该为各个阶级的道德体系所吸取，成为支配人们行为态度的普遍准则。

其次表现在职业生活中。共同的经济活动产生出共同的利益，进而形成统一的职业道德要求、职业态度和情感。尽管不同阶级对职业道德的看法可以不同甚至相反，但维持职业内的特定秩序，延续职业的良好习惯，履行职业的社会责任，是由职业分工的共同利益决定的，应该成为职业内所有人的道德要求。

再次表现在某一特定历史时期的几个阶级之间。某几个阶级虽然在经济地位上不同，但有共同的政治利益。它们为实现这一利益，会暂时联合起来，形成共同的或相近的政治纲领，其中往往包含着共同的或相近的道德要求。

当然，我们也应看到，在阶级社会中，各阶级间的共同利益是有限的，所以在此基础上产生的公共生活规则和共同的道德要求并没有成为各阶级道德体系的主要成分。并且，各个阶级的基本利益之间的对立，往往还给这些共同的道德要求打上不同阶级的烙印。

第四，经济关系的变化必然引起道德的变化。这种变化一般表现为质和量两种形式。当旧的社会经济关系日益腐朽、新的社会经济关系日益形成时，旧的社会道德关系也必然随之日益衰微，新的社会道德关系便随之日益兴起。一旦旧的社会经济关系完全为新的社会经济关系所代替，新的社会道德便会或迟或早地取代旧道德而居于社会的统治地位。尽管新道德总是要从不同的方面或多或少地继承前人的道德传统，但由于不同时代的人们毕竟生活于不同的社会经济关系中，所以新道德与旧道德有着质的不同。在同一个社会里，社会经济关系的某些变化，也常常引起社会道

德的相应变化。当某种社会经济关系内部发生某些变化时，生活于这一经济关系中的人们，就会随着对自身利益的认识的发展而不断给道德加进新的内容，或赋予原有道德要求以新的意义。

二、道德的特殊本质

（一）道德是一种特殊的调节规范体系

当我们把道德放到整个社会中进行考察时，我们就会发现，道德是一种受经济基础决定的社会意识形态和上层建筑，从而恰当地揭示出道德的一般社会本质。但是当我们再深入到社会意识形态的内部去比较诸社会意识形态的异同时，我们又会发现，道德还有着区别于其他意识形态的特殊本质，道德是一种特殊的调节规范体系。这主要表现在以下几个方面。

第一，道德规范是一种非制度化的规范。政治规范、法律规范是制度化的规范，是经国家、政治团体或阶级以宪法、章程、司法机构等形式表现出来的意志，是特殊的社会制度。而道德规范则不同，它并没有制度化，不是被颁布、制定或规定出来的，而是处于同一社会或同一生活环境的人们在长期的共同生活过程中逐渐积累形成的要求、秩序和理想，它表现在人们的视听言行之上，深藏于人们的品格、习性、意向之中。

第二，道德规范没有也不使用强制性手段为自己开辟道路。法律规范以强制手段强迫人们执行，违反法律规范者必然要受到惩罚。道德规范的实施不同，它主要借助于传统习惯、社会舆论和内心信念来实现。教育、宣传、大众媒介等等也常常是使道德规范转化为人们的实际行动的重要手段。

第三，道德规范是一种内化的规范。道德规范只有在为人们诚心诚意地接受，并转化为人的情感、意志和信念时，才能得到实施。对于法律规范，不管人们是否有遵守的动机，只要在行动上没有违反，他们就不会受到干涉。而对于道德规范，人们必须

有内在的善良愿望才能加以遵守。那种迫于外界压力而循规蹈矩的人，可以是法律意义上的好公民，但不是道德意义上的善人。

(二)道德是一种实践精神

道德不仅是一种特殊的社会意识，不仅是行为规范，而且是人类的实践精神，是人类把握世界的特殊方式，是人类完善发展自身的活动。可以把人类把握世界的方式分为四种，即科学理论的、艺术的、宗教的和实践精神的。道德是社会意识，是一种思想关系，因此它是一种精神。但道德作为精神又不同于科学、艺术等其他精神，而是一种以指导行为方式为内容的精神，因此它又是实践的。道德区别于其他社会意识的根本特征，就在于它是一种实践精神。需要是人类活动的基本动机，而需要又是分层次的。艺术的、宗教的和道德的需要是在人类物质需要基础上产生的高级精神需要。道德需要促使人类结成相互满足的价值关系，推动人们改善这种关系，调节人与人的交往、协作，完善人的人格，形成人类特有的实践精神。

道德作为实践的实现价值的行动，是有目的的活动。目的性是人类活动的最基本特征，也是人类精神能够进入实践的主要依据。道德源于现实，又超越现实，道德是理想与现实的统一体。道德作为实践精神，以其理想性、目的性指引人们的行为，将理想转化为现实。我们不仅要强调道德作为实践精神的能动性，而且强调其实践方式的特殊性。与以真假范畴把握世界的科学及以美丑表现世界的艺术不同，道德以善恶方式把握世界。它高扬善的、正当的和应该的，鞭笞恶的、不正当的和不应该的，不断推动着人类社会的发展。道德的本质是一种实践精神，这也昭示人们，学习伦理学不仅仅在于掌握有关的理论知识，更在于将这些理论知识应用于实践。我们诉诸理智、情感，更要诉诸行动，自觉修养，

成为一个道德高尚的人。[①]

三、道德与政治、法律、艺术和宗教的关系

道德属于上层建筑范畴。它不仅为经济关系所决定，同时也具有相对的独立性。它与上层建筑中的其他因素如政治、法律、艺术和宗教发生交互作用，并对社会历史发生重大影响。

(一)道德与政治

政治居于上层建筑的地位，因此，它与道德的交互作用显得更为突出。这种作用具体表现在以下三个方面。

第一，政治变革与道德发展相互促进。道德领域内的重大冲突常常是政治变革的前奏，而重大的政治变革运动又是道德发展的强大推动力。在阶级社会里，旧的统治阶级的道德观念和道德行为准则，一旦形成社会普遍的心理、习惯和传统，以致变为束缚人们思想的精神枷锁，就会成为新兴政治势力发展和进行政治变革的严重障碍。另一方面，一个社会的道德状况，往往是当时的政治状况的重要表征，并且，既容易被人们直接感受到，又容易激发人们政治情绪。所以，历史上发生的许多重大政治变革，往往以抨击旧道德作为前导，又在政治变革运动的发展过程中，加速旧道德体系的衰落，推动新道德体系的形成。例如， 1919 年中国爆发的“五四”运动，拉开了中国新民主主义革命的序幕。它本身是一场反帝爱国的政治运动，而在它爆发以前，以《新青年》创刊为标志的新文化运动，就把反对旧道德提倡新道德作为重要内容之一。

第二，政治制度与道德体系相互影响。政治制度制约着各种道德体系的社会地位及某些行为规范，而不同道德体系对当时政治制度或政治秩序的巩固和发展，也起着积极的或消极的影响。哪

① 参见罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。

个阶级掌握着国家政权，便可以通过国家强制，使本阶级的道德体系居于社会的统治地位，用本阶级的道德来“教化”本阶级的成员和被统治的人民，使人民对当时的国家政权和政治秩序，具有相应的道德义务感和道德责任感。中国历史上一些被统治阶级的道德，包括劳动者阶级的道德和新兴剥削阶级的道德，对于当时的国家政权和政治秩序，往往起着动摇、瓦解和破坏的作用。

第三，政治路线、政策是否正确，与社会道德风尚的好坏相互影响。政治路线和政策正确，可以把人们的社会积极性引入创造历史的轨道，可以有一个清明、安定的社会环境。这就不仅能保证政治任务的顺利完成，而且能够推动社会道德风尚的改善。相反，路线和政策不正确，不仅会搅乱社会正常秩序，而且会引起人心浮动，这就非但不能顺利完成政治任务，反而会干扰和破坏社会的良好道德风尚。同样，社会道德风尚好坏，将有利于或阻碍正确路线和政策的实施。

（二）道德与法律

作为人类社会的两大行为规范，道德与法律既有联系又有区别。这种区别表现在以下几个方面。

第一，从其产生和发展来看，道德贯穿于人类社会发展的自始至终，而法律则存在于人类社会发展的一定阶段。从产生发展来看，道德先于法律。在原始社会末期，随着阶级的产生，社会分裂为统治阶级与被统治阶级，才产生了国家，出现了法律。随着人类社会的发展，阶级将消灭，国家也将消亡，法律也将退出历史舞台。道德则不同，随着社会的不断发展，道德的作用将日益扩大，并将由阶级的道德逐渐成为全民的道德。

法律是统治阶级的意志的表现，只有统治阶级才能制定国家的法律。被统治阶级不可能制定自己的法律，但却可以有自己的道德。一个社会只有一种法律，却有几种道德。这是普遍现象。

第二，从依靠力量来看，法律依靠国家强制力量，而道德则

依靠社会舆论、内心信念和传统习惯。法律是国家制订的，并由国家强制执行。国家为了强制执行法律，设有检察院、法院、公安机关这些惩罚机关。道德不是由国家强行制订和强制执行的，而是依靠社会舆论的力量，依靠人们的信念、习惯、传统和教育的力量来维持的。它不需要什么惩罚机关。人们以自己的善和恶、正义和非正义、公正和偏私、诚实和虚伪等道德观念，来评价人们的行为，从而调整人们之间的关系。这里我们应区分两种强制。道德也有它的“强制”，但这不是法律那样的国家强制，而是社会舆论的压力，群众的指责，良心的责备。这种压力和指责，从某种意义上说，也是有“强制”作用的。另外，道德虽然不需要专门的惩罚机关，但是，社会、团体、组织、家庭的监督还是十分必要的。特别是当人们的思想觉悟和道德品质还没有达到那种能够“慎独”的境界时，这种监督尤为必要。尽管如此，一种道德规范的实行，并不是靠强制，主要地或最终地还是靠人们的信念、意志和习惯。

第三，从作用范围来说，道德规范比法律规范更为宽泛。法律对人们违反道德规范的态度和行为也要进行干涉。可是，只有当这种态度和行为直接触及了统治阶级的社会秩序时，法律才进行干涉。而道德干预人们的态度和行为的范围远比法律广泛得多。有些不文明的行为，虽然没有触犯法律，法律不加制裁，但是，从道德方面来说，却应加以谴责。例如，法律不能把说脏话的人抓起来治罪，但舆论可以指责说脏话的人，使其改正错误。

道德和法律虽有区别，但是两者关系十分密切。从内容上看，两者互相渗透、互相包含。道德是不成文的法律；法律则是最低限度的道德。从作用上看，两者互相补充。从历史上看，不论哪一个统治阶级，都总是一方面借助本阶级的道德来为他们的法律规范及其实施进行辩护；另一方面，又借助本阶级的法律来维护和推行他们的道德。中国古代有所谓“制礼以崇敬，立刑以明

威”，“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后”的说法。这就是说，道德可以引导人们尊重和信守法律，而刑法可以作为维护相应道德的威慑力量；道德可以用来防范尚未发生的违法行为，而法律则可以用来制止已经发生的违法和严重不道德的行为。法律和道德在作用上的相互补充，在社会主义社会也是这样，必须给予足够的重视。

（三）道德与艺术

道德与艺术都是客观存在的反映，但是它们作为社会意识的两种特殊形式，又各有其特点。

第一，道德与艺术研究的对象不同。道德涉及人们的行为问题，是由人们的社会存在所产生的社会关系和行为规范。艺术反映人们的社会存在，不仅包括道德关系及其行为，而且还包括政治关系、经济关系、法律关系及其行为等等。换言之，艺术从更广泛的方面反映人们的社会生活。

第二，道德与艺术反映现实的方法不同。道德主要用概念、原则和规范来反映现实，描述道德现象的本质和发展规律。而艺术用形象思维和典型形象来反映生活，它一时一刻也离不开具体形象，总是着眼于现象的特征面貌，通过对这种特征面貌的观察、比较、选择、提炼，用反映现象本质的典型形象来再现现实的本质。

第三，道德与艺术通过不同的方式影响人们的思想行为。道德主要是通过逻辑和事实的力量，以说理和示范的方式对人们进行教育。它不但要诉诸人们的感情、意志和信念，而且首先要诉诸人们的理智。而文艺则不同，它通过形象化的、诉诸感情的特点，来实现对人的教育。

道德与艺术虽然各有其特点，但彼此间有着密切的联系。中国唐代著名的文学家韩愈就特别强调了文艺和道德的关系，主张文以载道。文学离开了伦理，便没有价值；离开了教化，就没有功用。道德生活是人类生活的重要方面，它与其他生活一样是艺

术创作的源泉。任何艺术作品，都必然包括有道德内容，而作家在反映生活时，总是在一定的世界观与道德观指导下进行的。艺术作品表现了作家的世界观和道德观。艺术是生活的教科书，肩负着对人民群众进行道德教育的责任。由于艺术作品因其生动形象性而具有特殊魅力，因此，它的教育作用特别大。一部好的艺术作品对提高人们的道德水平和精神境界所起的作用是难以估量的。奥斯特洛夫斯基的名著《钢铁是怎样炼成的》曾对一代青年产生了巨大的道德教育的作用。反之，一些格调低下、情调不健康的艺术作品对人们道德观的腐蚀也是非常严重的。这必须引起我们的充分注意。

（四）道德与宗教

在人类历史上，道德与宗教曾经在过密切的联系。当今世界上也有人把宗教与道德混为一谈。但宗教与道德并不是一回事。区别表现在以下几方面。

第一，宗教是对社会生活的虚幻反映，而道德则不然。宗教相信并崇拜超自然的神灵，是自然力量和社会力量在人们头脑中的虚幻的歪曲的反映，而道德则是对社会生活的真实反映。

第二，宗教与唯心主义有密切的联系，但道德则不然。宗教公开地赤裸裸地宣传上帝、神的存在，唯心主义则是精致的宗教。虽然有唯心主义的道德观和宗教道德，但也有唯物主义的和非宗教的道德观，所以道德与唯心主义没有必然的联系。

第三，宗教是一种历史现象。宗教产生的根基一旦消亡，宗教必将灭亡。但道德则不同，它的形式和内容会有改变，但道德却是永远存在的。在历史上，宗教和道德也曾有过极为密切的关系。剥削阶级甚至不惜把他们的道德观念宗教化、神圣化，用神的力量来加以宣传推行，为其剥削统治辩护，从而形成了宗教的道德理论。宗教道德宣扬“逆来顺受”、“安于现状”和“来世生活”，是维护剥削阶级统治的最好手段之一。在当代中国，我们主

张信仰自由，但也必须加强无神论的宣传，用马克思主义的观点正确分析宗教道德。

3.3 道德的功能和社会作用

“功能”一词源于《管子·乘马》，演化至今，有两层涵义：一是指事功与能力，二是指功效与作用。道德的功能即是道德对人自身的生存发展和完善的功效及其意义。道德是在一定的社会物质生活条件的基础上产生的。但是，道德一经产生，就以自己的特殊职能和特有方式，反作用于社会经济基础和整个社会生活，表现出巨大的能动作用。道德的社会价值正是通过道德的功能加以体现的。

一、道德的功能

道德的功能主要是认识功能、调节功能和教育功能，其中认识功能和调节功能是主要的，特别是调节功能。

（一）认识功能

道德教导人们认识自己对家庭、对他人、对社会、对国家应负的责任和应尽的义务，教导人们正确地认识社会道德生活的规律和原则，从而正确地选择自己的行为和生活道路。道德的认识功能，主要是通过道德意识和道德判断来实现的，其目标是提高道德生活的自觉性。

道德的认识功能，不仅提供关于现实社会关系状况的知识，而且显示现实社会的生命力和历史趋势，预测或预见社会前进发展的远景。当然，对于现实社会的道德认识，是轮廓性的，不如科学的或理论的认识那样准确、严密和根据充分，但是，它可以从社会及其发展变化方面，给科学的、理论的研究提供一条往往是正确、可靠的线索。

（二）调节功能

人不是孤立的存在物，人是生活在社会中的。人总是要与自己的同类发生这样或那样的关系和联系。因此，不可避免地要发生各种矛盾。在非对抗性的矛盾范围内，就需要有道德加以调节，要调节人与人之间的关系，包括个人与家庭成员，如与父母、妻子、儿女、兄弟、姊妹等等的关系；调节个人与朋友、同志的关系；调节个人与领导的关系；调节个人与集体乃至与国家的关系。

调节功能是道德最主要的最重要的社会功能。它通过评价、命令、教育、指导、示范、激励、沟通等方式，得以实现。它以“应当怎样”为尺度，来衡量和评价人们行为的现状，并力图使“现状”符合于“应当”。这个“应当”如果多少正确地反映了社会发展的客观必然性，那么，就能引导和激发人们的历史主动性和社会积极性，达到道德调节的目标。

要在社会生活中实现道德调节，不仅需要指导社会整体活动，更重要的是要从指导社会活动转化为指导个人行为。在这种指导下，重要的又不是使人们了解关于社会关系的知识本身，而是这种知识在道德行为抉择中的价值，并通过社会和个人的努力，使之成为人们内心的命令和信念。

（三）教育功能

道德通过舆论、习惯，特别是良心，教育人们，培养人们良好的个人道德意识、品质和行为，从而提高人们的精神境界和道德水平。道德评价、道德榜样、道德理想等都是道德教育的方式，它们教人懂得什么是善，什么是恶，并树立正确的义务、荣誉、正义和幸福等观念，目标是使受教育者成为道德纯洁、理想高尚的人。

二、正确评价道德的社会作用

在伦理思想史上，关于道德的社会作用有两种针锋相对的观

点，即“道德决定论”和“道德无用论”。持“道德决定论”的思想家往往夸大道德的能动作用，认为道德决定一切，只要人们的道德水平提高了，一切社会问题都可以迎刃而解。中国历史上不少思想家都持这种看法或带有这种观点的倾向。欧洲的空想社会主义者也夸大道德的作用，否认阶级斗争，企图以道德说教的办法改造社会。这使他们始终不能找到通向新社会的道路。

与“道德决定论”相反，“道德无用论”根本否定道德的能动作用。在中外伦理思想史上都有些持这种观点的思想家。先秦时代的商鞅认为道德不但无益，反而有害。他把“礼乐”、“诗书”、“修善孝悌”、“诚信贞廉”、“仁义”、“非兵羞战”称为“六虱”。文艺复兴时期的意大利政治家马基雅维利主张执政者只管做对自己有利的事，根本不要顾及什么公正和道德。他在《君主论》一书中赤裸裸地宣称，君主可以采取“背信弃义、违反仁慈、悖乎人情和有乖宗教的行为”，“如果有必需的话，就该知道怎样做坏事”。“道德无用论”的非道德主义理论的完整体系是由德国的唯意志论代表叔本华和尼采表述的。叔本华认为，意志是一切事物的本质和基础，而任何意志都表现为自我奋斗，在自然界就是彼此“不断地互相吞食”。道德不过是一种“巧妙的自私自利”，一种“好看的罪恶”。尼采则更强调所谓“权力意志”，认为追求权力，希望统治和奴役人们的“意志”，是决定一切的力量。在他看来，“弱肉强食”是自然界和人类社会发展的规律，道德在“弱肉强食”面前，是无能为力的，完全无用的。正是从这一论点出发，尼采特别推崇善于攫取权力的所谓“超人”，认为只要能夺取到权力，任何手段都是不应非难的。这种否定道德作用的非道德论，是十分荒谬的。

马克思主义伦理学既反对“道德决定论”，也反对“道德无用论”。在马克思主义看来，道德对于社会经济基础的能动作用是勿庸置疑的，而且是其他上层建筑成分和社会意识形式所不能代替

的。道德通过社会舆论、风俗习惯、内心信念等特有形式，使人们按照一定的善恶标准抉择行为，来为一定的社会经济基础服务。一般说来，道德既可以对社会的发展起积极的推动作用，也可以对社会的发展起消极的阻碍以至破坏作用。道德的社会作用的性质是与社会发展的不同阶段相联系的，是由道德所反映的经济基础及其所代表的阶级利益决定的。当一定的道德所反映的经济基础适合生产力的状况，所代表的阶级是推动社会前进的势力时，这种道德就会对社会的发展起积极的促进作用；反之，就会对社会的发展起消极的阻碍以至破坏作用。

三、“依法治国”与“以德治国”要结合起来

推进改革开放与社会主义现代化事业，不仅要依法治国，而且要以德治国，将法治与德治结合起来。

（一）加强德治是从中国国情出发的必然选择。

中国是礼仪之邦，中国的文化是伦理型的文化，德治在中国有着悠久的历史传统。西周时期的“敬德保民”之说，是德治表述的雏形。孔子的“为政以德”，孟子的“仁政”说，形成了中国古代德治说的基本内核。在建设有中国特色的社会主义事业时，我们必须认真研究这份珍贵的历史遗产，以造福于国家和人民。在研究和思考中，我们不难发现，中国古代重视德治，并不仅仅是个别历史人物的主观意志，而是中国的国情所决定的，是中国古代社会经济政治发展的必然要求。忽视了德治，削弱了德治，中国社会的稳定和团结就会受到威胁，这已为历史事实所肯定。实事求是，从实际出发，也就是要从中国的国情出发，才能确立正确的治国方针。加强德治，合乎中国的国情，是当代中国的必然选择，并使当代中国的治国获得中国文化的强有力的支持。

〈二）超越传统文化，确立符合社会主义市场经济的“德治”与“法治”相结合的治国方略。

从治国方向上来说，古代的“德治”是有价值的，但从具体内容分析，有些是精华，是当代中国必须吸收的，而有些是糟粕，是应该屏弃的。古代的“德治”是建立在宗法血缘等级制基础上的，而当代中国的“德治”决不能建立在这一基础上。中国古代也强调“德治”与“法治”的结合，但这种结合是与封建自然经济相适应的，21 世纪的中国决不可能简单地将其搬过来。我们不仅要建立与社会主义市场经济相适应的法律规范，而且要建立与社会主义市场经济相适应的道德规范。与“社会主义市场经济”相适应的德治及其 与法治的结合，有其自身的特点和要求。这需要我们深入研究。伦理有规则伦理，也有德性伦理。规则伦理与法律有着更密切的关系，它可以通过一定的程序，成为法律条文，但德性伦理属于思想和信仰的范畴，是难以简单地变为法律条文的。法治与德治各有其调节的范围，两者的作用是互补的，一方不可能完全取代另一方。我们必须克服认识上的片面性，注意两者的辩证统一。

（三）当代中国的“德治”要重点解决道德教育和官德问题。

道德教育是古代中国也是现代中国德治的基本内容。由于社会经济生活的巨大变化，人们的思想道德观念发生了巨大的变化，呈现出新的特点，需要伦理学工作者认真研究和概括。而道德教育的内容、手段、方法、途径在新的形势下也迫切需要改革和创新，传统的东西不能完全丢掉，但因循守旧是没有出路的。特别是在全球化浪潮席卷世界，计算机信息技术不断发展并普及化的背景下，如何通过有效的道德教育，使开放社会中的人们认识自身的道德责任和义务，认识自身权益的合理界限，尤其重要。我们不仅要认识法律教育的重要性，也要认识道德教育的重要性。

道德教育往往是通过道德榜样教育来实现的。在德治的实施过程中，官德要先行。中国古代有关德治的文献对此已做了充分的论述。而在现实社会中，要解决腐败问题，就要重视官德建设。

制度建设是重要的，但制度又是要人去执行的，人的行为受思想道德的支配。道德的堕落是腐败的开始，大量的事实已证明了这一点。官德建设的重要性也将促进中国政治伦理学的学科建设。

第 4 章

市场经济与道德建设

我们在建设有中国特色的社会主义、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。道德规范，是指导人们社会生活实践、评价行为善恶是非的基本价值尺度。中国社会主义市场经济体系的逐步建立与完善，迫切需要我们在全社会范围内建立与之相适应的道德规范体系。当前，以马克思主义的实事求是精神为指导，深入探讨市场经济与道德建设的关系，分析构建市场经济道德规范体系的指导原则，对于在全社会形成和确立与市场经济相适应的新型道德规范体系具有十分重要的理论和实践意义。

4.1 市场经济给社会主义道德建设带来生机与活力

一、发展社会主义市场经济，能为社会主义道德建设提供坚实的物质基础。

中国经过 20 多年改革开放的实践，社会主义市场经济体制已初步建立。在新的历史条件下，我们是否应当在全社会范围内建立与市场经济相适应的道德规范体系，目前不论在理论界还是在社会其他各界，人们还存在不同的思想认识。这些不同的意见争论，集中在如何正确认识市场经济与道德建设的关系上。

有些人认为，道德建设与市场经济是“二律背反”，现在的主要问题不是要用新的道德去适应市场经济，而应当用已有的道德去“匡正”市场经济。持有这种观点的人认为，中国改革开放、实行市场经济以来，经济确实上去了，但是社会上的道德水平普遍“滑坡了”。现在个人主义、拜金主义、享乐主义到处泛滥，都是市场经济造的孽。这些同志或多或少地受“无商不奸”、“为富不仁”等传统道德观念的影响，较多地看到了市场经济对道德建设的负面影响，把加强社会主义道德建设与发展社会主义市场经济割裂开来，因而对建设与市场经济相适应的道德规范体系心存疑虑。

马克思曾经深刻地指出：“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] 用历史唯物主义的观点来看，道德归根结底是由社会物质生活条件决定的。发展社会主义市场经济，与加强社会主义道德建设不是对立的，而是相辅相成的。

发展社会主义市场经济有利于加强社会主义道德建设。发展社会主义市场经济，能为社会主义道德建设提供坚实的、必不可少的物质基础。任何社会的真正意义上的道德文明与进步，都是建立在生产力发展、人们的物质生活条件改善的基础上的。人类社会发展的历史表明，市场经济是一种通过市场机制进行资源配置的经济体制，它有利于解放生产力，发展科学技术，促进经济与社会的全面发展。早在 150 年前，马克思、恩格斯就在《共产党宣言》中，对资产阶级利用市场经济的手段，来发展生产、积累资本与财富、建立资本主义社会的物质与精神文明的历史作过精辟的分析。他们指出，正是借助市场经济的激励机制，“资产阶级在它的不到一百年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，第 82 页

世代创造的全部生产力还要多，还要大。”[①] 资产阶级在自由贸易，发展工业、商业、航海业和铁路，开拓世界市场的过程中，进行“精神的生产”，建立自己的道德文化；“一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界”。[②] 应当看到，现代资本主义社会正是借助市场经济的机制，极大地提高了社会生产力，从而为资本主义社会的某些道德文化的改善与进步创造了物质条件。社会主义的道德是比资本主义的道德更加文明、进步的新型道德。但是，它决不是“空中楼阁”。社会主义社会新型道德在全社会的形成、发展与完善，必须以先进的社会生产力和日益改善的物质文化生活条件为基础。中国改革开放 20 多年的实践经验表明，“社会主义也可以搞市场经济”。[③] 发展社会主义市场经济，是发展社会生产力、加速中国现代化建设的必由之路，也是增强综合国力、推进社会主义文化道德建设的必由之路。“仓廪实而知礼义，衣食足而知荣辱。”中国初步形成的社会主义市场经济体制，为中国人民的社会物质生活条件的丰富和改善创造了有利条件，也为中国社会真实的、全面的道德进步提供了新的历史契机。

二、社会主义市场经济的崭新社会实践，能为社会主义道德思想体系的充实、更新与完善，创造强大的发展动力。道德是现实关系的抽象，是社会存在的反映。

人类道德的每一个历史进步，都根源于人们的活生生的社会生活特别是社会经济生活的实践。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中深刻地指出，历史唯物主义的出发点是从事实际活动的人。道德等意识形态是人们的“物质生活过程的必然升华物”。

① 《马恩选集》第 1 卷，第 256 页。

② 同上书，第 255 页。

③ 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年 版 第 236 页。

“那些发展着自己的物质生产和物质交换的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。”[①] 与历史上小规模的自给自足的“自然经济”相比，市场经济是一种新的社会物质生活实践。在市场经济条件下从事生产和交换的人们，改变着社会生活条件，也改变着自己的道德文化观念。在资本主义社会的 200 多年的历史发展中，人们的道德总的说是有过进步的。在资本主义社会中，人们在道德上的历史进步，决不是从天上掉下来的，而是根源于社会生活，特别是市场经济的道德实践。例如，市场经济运行中的价值规律，推动人们在市场上追求最大利润值，有利于个人与企业效益观念、竞争观念的形成；通过市场和价格体系自由调节人、财、物资源，有利于人们的个性解放和主体责任观念的形成；自由贸易，契约交换，有利于人们的平等、自由观念和时间、信用观念的形成，等等。应当看到，当前世界性的新技术革命给市场经济带来了新的人际交往方式，网络经济要求与之相关的所有社会成员遵守新的行为准则，养成新的、时代所需要的道德品质。社会主义市场经济条件下的经济生活，是培养和形成与时俱进的社会主义新型道德观念、道德规范、道德品质的伟大实践。一些符合时代要求的新型道德和精神气质的养成，不能仅仅简单地通过“观念”来教育，最根本的是要通过广泛的新的社会生活实践来养成。只有人们在实践中真正认识到一种新型道德观念和规范的合理性、必要性，这种新道德才能为广大民众所自觉接受和践行。中华民族有着优良的民族道德传统。但同时，由于受几千年“自然经济”和几十年“计划经济”生活实践的限制，许多体现时代经济社会进步的道德观念和规范尚未在全社会真正形成。正确引导人们积极投身社会主义市场经济的广泛实践，是全面提升中华民

①《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 30 页。

族道德水平的必由之路。

社会主义市场经济给中国新形势下的社会主义道德建设带来了生机与活力。我们只有深刻认识发展社会主义市场经济对加强社会主义道德建设的积极的、正面的重大意义，才能认识当前构建与社会主义市场经济相适应的道德规范体系的合理性、必要性。

4.2 道德建设对市场经济的发展起价值导向行为规范和精神激励的作用

一、社会主义道德体系是市场经济发展的根本价值导向。

我们不仅要在思想上深刻认识发展市场经济对道德建设的积极意义，而且要深刻认识构建与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系，这对于发展社会主义市场经济具有不可或缺的重大作用。发展市场经济是否真正需要道德建设的精神保障？市场经济的运作，是否迫切需要合理的道德规范的调节？对此，人们还存在一些模糊的认识。

有些人认为，现在是市场经济，搞经济活动主要是遵循价值规律。只要能把经济效益搞上去，讲不讲道德，讲什么道德都无所谓。在激烈的市场竞争中，谁讲道德谁吃亏。这种“道德无用论”忽视了社会主义道德建设对市场经济发展具有的价值导向、行为规范和精神激励的巨大作用，危害很大。这是我们构建与市场经济相适应的社会主义道德规范体系所必须克服的又一种思想障碍。

构建与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系，是当前中国经济、政治和文化建设的一种内在的、必然的要求。构建与市场经济相适应的道德规范体系，对于发展市场经济至关重要。

社会道德体系是市场经济发展的根本价值导向。每一种经济体制都有自己的道德基础。任何经济活动，本质上都是一种与人的利益相关联的道德活动。市场经济作为一种通过市场分配资源的经济运行机制，是一种中性的社会手段，其本身并不反映特定的道德观念和价值取向。每一社会的道德规范体系集中反映了一定社会或占统治地位的阶级的特定利益需求和基本行为价值取向。市场经济怎样发展，是否对社会的整体发展有益，是否对社会绝大多数人有利，追求怎样的根本价值目标，等等，这些在相当程度上取决于特定的社会道德规范体系的价值导向。

从现代西方资本主义社会市场经济发展的历史看，资产阶级正是用体现本阶级利益和意志的道德来规范市场经济的发展的。亚当·斯密在《国富论》中认为，在市场中有两个基本的因素在起作用。一是人的“利己心”，它刺激着人们在经济运作中追求利益的最大化；一是人的“同情心”，它驱动人们在获得个人利益的同时，考虑他人与社会的利益。他坚持认为，人的“利己心”是生机勃勃的。刺激人的“利己心”，能最大限度地发展经济，积累社会财富。实际上，亚当·斯密是在为资产阶级以个人主义道德原则指导市场经济的合理性做论证。资本主义的市场经济，本质上是由资产阶级个人主义价值观指导的。应当承认，西方资本主义社会在市场经济的发展中，也在用道德调节市场发展上做过许多努力。但是，由于资产阶级道德价值观念的历史局限性，西方资本主义的市场经济发展，正日益面临道德上的严重困境。这已引起了西方一些学者的反思。美国著名经济学家阿瑟·奥肯在《平等与效率》一书中谈到，资本主义市场经济“创造了一个高效率的经济，但是，对效率的追求不可避免地产生出不平等。”由于这种不平等，社会出现贫富两极分化、金钱侵犯权利等现象。德国哲学家彼得·科斯洛夫斯基在《资本主义的伦理学》中，分析了资本主义市场经济条件下人的道德追求与效益追求的矛盾。

认为，资本主义市场经济的优点是有利于个性解放和主体性发展，允许价值目标的多元化，使经济以特别有效的方式与消费者的需求密切相联系；其缺点是不要求对个人偏好做价值调整，引起经济不平等，忽视集体财富、精神文化、环境保护和后代人的利益。科斯洛夫斯基论证了“对资本主义进行社会和伦理规范的必要性”。他认为伦理道德包括人的自我实现的所有价值，如公正、平等、仁爱、自由、效率、财富、美和理性等等。

中国实行改革开放，建设社会主义市场经济，建设有中国特色的社会主义，决不是一种单纯的经济活动，而是以为人民服务为核心，以集体主义为原则的社会主义道德理想追求。社会主义道德规范体系继承人类道德文明进步的一切有益成果，代表着人类道德发展的方向。它作为社会主义意识形态的重要组成部分，对于社会主义的经济、政治、文化、精神生活具有重要的价值导向作用和能动的促进作用。在我们建设社会主义市场经济的历史进程中，要不要构建与市场经济相适应的社会主义道德规范体系，坚持正确的行为和价值导向？要不要坚持和发展社会主义道德规范体系？这不仅直接关系到能否在新的形势下引导广大人民群众正确处理各种现实利益关系，影响到人们的经济与社会活动的整体效益，而且关系到整个社会主义现代化建设事业的成败。实践表明，经济活动如果盲目地受价值规律和人的“利己心”支配，放弃社会主义道德规范的引导，就会使人惟利是图，违法乱纪，为追求个人或小集团的利益，不惜牺牲他人、国家和人民的利益。如果政府机构、广大干部只讲发展经济、增加利益，不重视在制定和贯彻各项经济政策中体现和维护广大人民群众的根本利益，那么整个经济建设乃至社会主义现代化建设就会走上邪路。中国的社会主义市场经济愈深入发展，愈加需要合理的、与之相适应的社会主义道德规范体系的正确价值导向。

二、社会道德规范体系以具体的行为规范和准则形式，向人

们指明在经济活动和社会生活中应当承担的道德责任与义务，调节市场经济中的利益矛盾。

市场经济是人类的一种价值活动，它的运作有自己的道德基础。它要求每一个经济活动参与者具备与之相适应的个体道德素养，承担一定的道德责任和义务，遵循一定的道德规范。亚当·斯密在 1759 年发表的《道德情操论》中指出："自爱、自律、劳动习惯、诚实、公平、正义感、勇气、谦逊、公共精神以及公共道德规范等，所有这些都是人们在前往市场之前就必须拥有的。"[①] 市场经济活动参与者的个体道德素养，为市场经济活动中的行为选择提供道德基础；而一定的道德规范，是维持市场经济中的正常人际关系和社会秩序所必需的行为准则。"社会市场经济"的创始人路德维奇·艾哈得曾说过，最自由的市场经济需要法制和道德行为规范，以约束自由，限定自由的内含，并从而间接保护各社会阶层和各个等级在国民生活中的正直劳动。

马克思曾经说过，道德是以"实践精神"来把握世界的一种特殊方式。[②] 道德的目的是按照善的法则创造性地完善社会关系和自身。道德规范在经济活动以至整体社会生活中起着重要作用。一方面，它是市场经济条件下人们一般的、基本的内在道德信念，是人们评价行为的是非善恶的基本价值尺度，构成人们的基本道德人格或良心；另一方面，它是人们外在的道德行为准则，成为人们在市场经济活动的整个过程中，包括人才交流、资源配置、生产、分配、交换、消费等经济活动中，应当共同遵守的起码的道德规则，以保证社会经济活动有序进行。在各种利益冲突和道德选择中，如果整个社会不能尽快确立一种与之相适应的道德规范体系，来作为人们共同的"内在道德律令"和"外在行为准则"，

① 亚当·斯密：《道德情操论》，上海三联书店 1991 年版，第 38 页。

②参见《马克思恩格斯全集》第 46 卷，上册，第 39 页。

那么，市场经济就会失去公众的基本的道德支撑，造成人们的道德精神生活和经济活动的严重无序。

为了维护市场经济正常、健康、有序地运行，它不仅应当是“法治经济”，需要依靠代表“社会公意”的法律，借助国家的强制力量来协调人际关系和基本秩序，而且应当是“道德经济”，需要代表“社会公利”的道德，借助广大民众用内心信念、社会舆论、传统习惯的力量来协调人际关系和基本秩序。黑格尔说：“道德的观点，从它的形态上看就是主观意志的法。”① 在市场经济活动中，各项经济法律法规如果没有为人们的普遍道德意志即“主观意志的法”所认同、理解、接受和支持，便不可能真正有效地发挥作用。为什么我们在建立市场经济过程中建立的许多法律、法规目前不少还不能普遍地有效实行？其中一个重要的原因，就是我们在建立市场经济体制的过程中，对道德建设的必要性和重要性认识不足，还没有在全体国民和从业人员中较普遍地确立起与市场经济相适应的道德规范体系。

在实行市场经济的社会条件下，道德规范体系的一个重要作用是向人们揭示个人在经济活动和生活中的道德责任和义务，促使个人实现道德自觉，遵守市场运行的“游戏规则”。罗尔斯指出，在人们的经济活动中，“义务和责任是以关于体制的道德观为先决条件的。’② 一些合理的道德观念和道德规范，一旦真正为人们在实践中自觉认识和接受，转化为自己不可夺移的“内心信念”和“内在律令”，就会在经济活动和社会生活中得到自觉履行。

三、在市场经济的运行中，道德建设是经济活动的有效性和实现利润最大化的有效保障机制。

①黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1982所版，第 111 页。

② 罗尔斯:《正义论》,上海译文出版社 1991 年版，第 122 页。

我们还应当看到，在市场经济的运行中，道德是使经济活动有效并实现利润最大化的一个要素。比如在合同的履行上，既要有一定的经济制度来监督，又要有当事人的共同行为准则（道德规范）做基础。一切合同、契约的签订与履行，都需要人们相互信任，对他人的行为规范有足够的“确信”。当诚实守信的道德规范尚未在市场中真正确立起来，相互信任和恪守信约尚未成为一种道德空气时，合同和契约在经济活动中的有效性不仅会大打折扣，而且常常会成为经营中的一种“灾难”，使一方或双方蒙受经济利益损失。

诺贝尔经济学奖获得者诺思曾经说过，自由市场本身并不能保证效率，一个有效率的自由市场制度除了需要一个有效的产权和法律制度相配合之外，还需要在诚实、正直、合作、公平、正义等方面有良好道德的人去操作这个市场。市场经济的有效运行要以经济人遵守共同的道德规范为基础。如果大家不遵守一定的道德规范，人人自私，以邻为壑，不是互相信任，而是互相欺骗，势必造成经济活动的无效率或低效率，提高产权保护的成本。在经济活动中，企业或个人单有自利的动机，忽视道德的价值，从长远看，不能保证利益的最大化。人们共同遵守良善的行为准则才是经济上、道德上的明智选择。

德国著名社会学家、现代经济伦理学的先驱马克斯·韦伯指出，伦理道德对社会政治经济的发展是一种重要的“支持性资源”。合理的道德规范能正确协调个人利益、集团利益与社会利益的矛盾，降低经营成本，提高经济效益，不断激发个人与集团的生产劳动积极性，推动经济与社会的不断发展。构建与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，倡导人人遵守道德规范，必定能给中国的市场经济发展注入新的道德活力，带来新的经济与社会效益。

4.3 以求实精神构建适应市场经济的道德规范体系

中国经济与社会的发展，迫切需要我们构建与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系。而要构建这一新型的道德规范体系，就必须讲究实际，实事求是，解放思想，勇于创新，使它在道德建设方面，真正代表中国先进文化的前进方向。

江泽民同志最近在谈到在建设社会主义市场经济的条件下如何加强思想道德建设时，深刻地指出：“要坚持以党的基本理论和基本路线为指导，围绕树立建设有中国特色社会主义的共同理想和正确的世界观、人生观、价值观，坚持继承优良传统与弘扬时代精神相结合，尊重个人合法权益与承担社会责任相统一，注重效率与维护社会公平相协调，把先进性要求与广泛性要求有机联系起来，努力在全社会形成和发扬与经济社会发展相适应的社会主义思想道德”。江泽民同志的这一重要思想，以实事求是的科学精神，为我们构建与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系提供了价值论和方法论方面的重要指导。

首先，构建与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，要以树立正确的世界观、人生观、价值观为核心，为建设有中国特色的社会主义服务。每一社会占统治地位的道德意识形态，是由该社会特定的经济、政治和文化条件决定的，反过来又能动地为其经济、政治和文化的发展服务。道德规范作为道德观念的表现形式，是一定的世界观、人生观和价值观的反映。与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，应当以有中国特色的社会主义理论和正确的世界观、人生观和价值观为指导，为建设有中国特色的经济、政治、文化的基本价值目标服务。邓小平同志指出：“社会主义的本质，是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两

极分化，最终达到共同富裕”。[①] 解放生产力，发展生产力，既是社会主义道德发展的基础，又是道德的重要使命；消灭剥削，消除两极分化，实现共同富裕，体现了追求公正、平等，全心全意为人民服务等社会主义的崇高伦理追求。构建与市场经济相适应的道德规范体系，既要为社会主义市场经济和建设有中国特色的社会主义经济服务，又要同时为建设有中国特色的社会主义政治和文化服务，为社会的全面进步与人的自由自觉的全面发展服务。

其次，构建与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系，要从市场经济的实际出发，要符合社会主义市场经济运作的基本要求。社会主义市场经济从根本上说，是社会主义基本制度与市场经济的有机结合，是建立在社会主义基本制度之上的市场经济。它具有市场经济的一般基本规律和要求。市场经济体制本身决定了人们在生产、交换、分配、消费过程中的特定的利益关系。恩格斯指出：“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。”[②] 所以，任何时代的道德观念都不会是一成不变的，它总是随着人们的经济利益关系和社会物质生活条件的变化而变化。中国经济体制从计划经济转变为市场经济，必然要求社会道德规范体系随之变化与发展。市场经济是一种借助利益竞争机制追求利润最大化的经济体制，这就要求我们在道德上肯定正当利益、勤劳致富、竞争进取、提高效益等在道德上的合理性；市场经济是一种自由开放的经济体制，它要求一切经济活动的参与者增强主体意识、平等意识和责任意识。既要尊重和维护个人的合法权益，又要自觉认识和承担社会责任；既要注重和提高个人与企业的经济效率，又要重视和关心经济活动的社会效益；既要鼓励个人与企业自由竞争，优胜劣汰，又要坚

① 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 373 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 133 页。

持社会公正，人格平等；既要鼓励一部分人、一部分地区通过合法经营先富起来，又要倡导先富带后富，走共同富裕的道路。在中国建设社会主义市场经济的新的历史条件下，社会道德规范体系应当充分反映市场经济对人的道德行为和特定的道德素质的多样化要求。

第三，构建与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，应当把先进性要求与广泛性要求有机联系起来，把它建立在社会大多数成员的一般道德觉悟水平的基础上。与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，应当与中国社会主义初级阶段的经济、文化发展水平相一致，符合社会主义市场经济运动的基本要求。应当建立既具有先进性、指导性，又具有普遍性、广泛性、可操作性的道德准则、规范，引导社会道德建设的健康发展。切忌脱离实际，超越社会发展阶段，违背市场经济要求，脱离群众道德认识水平实际的道德说教。对社会全体成员提出的道德规范要求，不是调子越高越好，而是越切合实际越好。现有一些道德规范要求，往往偏重于先进性的号召，而忽视了广泛性的引导。脱离“广泛性”的“先进性”是虚空的、没有生命力的。

与社会主义市场经济相适应的道德规范体系应当与人们的现实道德觉悟水平相一致，应当把它建立在社会大多数成员一般道德觉悟水平的基础上。这一道德规范体系，应当以正确的价值观作引导，体现历史发展的先进性。但是它不是只有少数具有崇高道德境界的英雄人物才能自觉做到的“英雄道德”，而是在市场经济条件下每个普通公民和职业人员应当遵守的“群众道德”，是经过一定的教育、引导之后可以为不同道德觉悟层次的人们共同接受和认同的“基本道德”。在市场经济条件下，广大民众的行为不能仅靠少数人的“英雄道德”来感召或激励，因为能自觉履行一种超义务或超道德的人总是很少的。对于“责任外的美德”，大多数人敬佩却不信仰，也不可能普遍予以履行。但是，属于“群众

道德”范畴的与市场经济相适应的道德规范，体现的是人的一种基本道德义务，是“责任内的美德”，凡是努力追求的人都能做到。目前中国道德生活中的一些严重无序，与我们长期以来只热衷于“英雄道德”的宣传和教育，忽视“群众道德”的扎扎实实建设有关。与社会主义市场经济相适应的社会主义道德规范体系应当是在以为人民服务为核心，以集体主义为原则的社会主义先进的道德观念指导下的具有最广泛群众社会实践基础的“群众道德”，是在市场经济中能为人们普遍认同与接受的，能真正发挥作用的“实践道德”。

第四，构建与社会主义市场经济相适应的道德规范体系，应当以邓小平倡导的“利益兼顾”原则为指导。马克思说过：“正确理解的利益是整个道德的基础。”① 市场经济肯定个人追求正当利益的合理性，并且借助各种经济利益激励机制来激发个人劳动创造的热忱。但是，个人对自身利益的追求必须以兼顾（或不损害）他人、集体、国家的利益为基本前提，以国家、集体、个人三者利益的和谐一致作为基本的价值导向。邓小平同志指出：“在社会主义制度之下，归根到底，个人利益和集体利益是统一的，局部利益和整体利益是统一的，暂时利益和长远利益是统一的。我们必须按照统筹兼顾的原则来调节各种利益的相互关系。”② “利益兼顾”的原则，是社会主义集体主义原则的体现，符合市场经济发展的客观要求，符合广大人民群众的基本道德追求，是我们构建与市场经济相适应的道德规范体系的基本价值指导。从中国市场经济条件下的社会道德实践看，当前我们应当特别重视在全社会、各行各业，大力倡导符合“利益兼顾”原则的义利兼顾、注重效益、勤劳致富、敬业守职、公平竞争、诚实守信、人道仁爱、

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 167 页。

② 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 175 页

社会公正、个性自由、民主平等、尊重知识、保护环境、遵纪守法、爱国爱家等道德规范，从学校教育、职业道德教育、社会公德教育抓起，扎扎实实地提高整个中华民族的道德素养。

第 5 章

市场经济与道德价值观念

社会王义市场经济的建立和发展，带来了的中国社会面貌的大变化，植根于经济关系的道德价值观念面临着深刻的变革。如何对待义利关系？如何对待金钱？这些问题成为社会道德生活中的热点和焦点。要正确地处理这些问题，关系到精神文明建设和社会的稳定。为此，一方面，我们要转换脑筋，使自己的道德价值观念跟上时代的步伐；另一方面，又要继承中华民族的传统美德，见利思义，反对拜金主义。而完整地、准确地把握市场经济与道德建设的关系，又是正确处理这些问题的前提条件之一。①

5.1 市场经济对道德建设的双重效应

一、当代中国道德现状评价和市场经济与道德建设关系的理论探讨

改革开放，标志着中国社会主义事业新时期的开始，而社会主义市场经济理论的确立，给中国的四个现代化建设注入了新的活力。特别是社会主义市场经济建立的十几年来，生产力迅速发展，人民生活改善甚多，到 2000 年中国大部分居民生活水平已达到小康。对于改革开放和市场经济创造的“经济奇迹”，世界为之

① 本章内容可参阅周中之：《道德理想与现时代》，上海社会科学院出版社 1995 年版。

瞩目，海内外一致公认，理论界并无异议。但对于当代中国的道德现状及其发展问题来说，理论界有着不同的观点，这主要表现为“滑坡论”与“爬坡论”的对立。

持“滑坡论”观点的学者认为，道德“滑坡”是一个相当严重的问题，已经到了不得不认真地解决的时候了。这首先反映在它已经广泛地渗透到社会各级权力结构之中，其次反映在影响公民的社会生活和经济生活之中，资本主义早期的丑恶行为已经达到了见怪不怪的程度，再次反映在支配人们行为的价值观从一个极端跳到另一个极端，从定位于群体利益的价值观向现在那种过于重视个人利益的价值观发展，以致拜金主义泛滥。简言之，“滑坡”论立足于客观现实。

持“爬坡”观点的学者认为，道德失控是一种暂时的表面现象，从长远来看，这是新的、现代道德文明振兴的开始。换言之，从道德的本质和趋势上看，道德正在“爬坡”。例如，人们的道德心理和行为由“假”向“真”，由“虚”向“实”，由“懒”向“勤”，由“依赖顺从型”向“独立争取型”，由封闭向开放、由单一向多元变化等等，都是这种“爬坡”的表现。

在“滑坡”与“爬坡”的争鸣背后，隐藏着深刻的理论问题，即道德评价的标准是什么。用道德自身的标准衡量现实，往往较多地看到“滑坡”方面，而用社会历史标准衡量现实，则更重视“爬坡”的意义。在一定的条件下，这两种对立的观点可以统一起来，即两者是从两个侧面揭示了当代中国的道德状况，可以并存。我们无法否定社会生活中道德“滑坡”的情况，但同时也无法否定道德“爬坡”现象。而关键的问题是研究道德的“滑坡”、“爬坡”与市场经济的关系如何，以搞好社会主义市场经济条件下的道德建设。

关于市场经济与道德建设的关系，理论界从三个方面进行了探索。第一方面，从市场经济与道德建设两者是否矛盾的角度入

手进行研究，这主要是围绕“两律背反”论与“代价论”展开的。有些学者否认“两律背反”的存在，理由是经济与道德不是同一社会现象之间的关系；经济与道德的发展方面在根本上是一致的；经济与道德不存在“两律背反”，而是道德与道德的“两律背反”。有些学者肯定“两律背反”论，他们认为在具体历史过程中，特别在私有制的发展过程中，确实存在“两律背反”。但社会主义社会的“两律背反”与历史上的“两律背反”具有不同性质。学者们肯定“两律背反”在一定条件下的存在，即“两律背反”是在使用道德评价的两种标准即客观标准和主观标准时产生的，是在价值学的意义上而不是在伦理学、历史学的意义上使用时造成的。也有些学者认为经济与道德存在着“两律背反”的情况，仅是两者关系中的一个侧面，并且不是必然的，作为主体的人可以减少两者的矛盾。

与“两律背反”论相联系的是“代价论”，即社会的进步必然要以一定的牺牲为代价。有的学者研究了马克思关于“历史进步代价”的理论，指出这种代价有多种情况。

第二方面，从市场经济与道德建设的一致性入手。这方面的研究中引人注目的是市场经济的伦理论辩护问题。研究者从近现代市场经济和伦理学共变互动的历史过程，论证了市场经济的伦理辩护的重要性。这种观点认为，只有为一种经济体制做出伦理的辩护之后，只有在道德上为支持一种经济体系的合理性提供论据并为其大多数社会成员认可为符合理想之后，人们才能履行它所提出的道德要求，从而解决道德与经济的“两律背反”。

第三方面，从市场经济对道德建设的双重效应角度入手。双重效应的观点比较全面地分析了市场经济与道德建设的关系，有利于物质文明与精神文明的协调发展，因而获得了众多理论工作者的肯定。本书以此观点立论。

二、市场经济对道德建设的正负效应

市场经济的确立和发展，带来或推动了新的道德观念的产生和发展、特别是一些有利于生产力发展的道德观念的增强，这包括与市场经济发展相联系的进取观念、时间和效益观念、竞争和创新观念、自由和平等观念等。这就是市场经济对道德建设的正效应。

市场经济激发了人的进取精神。市场经济讲竞争，优胜劣汰，人只有发扬进取精神，才能立于不败之地。价值规律从内在机制上调动着人们的进取精神。同时，在 21 世纪的中国，如何根据中国的国情发展社会主义市场经济，还有许多课题需要我们探索。墨守成规，因循守旧是迈不开改革步伐的。思想要解放一点，胆子要大一点，步子要更快一点，就是要振奋进取精神，大胆地试验，不断地总结经验。市场经济大发展将锻造出一大批具有创新精神的新人。

市场经济强化了人们的时间和效益观念。一个商品生产者要想获得更多的利润和利益，就必须在同一自然时间内，以最小的耗费创造出尽可能大的价值总量。要注重效益就必须强化时间观念．加快工作节奏，努力提高劳动生产率。“时间就是金钱，效益就是生命”的口号，反映了市场经济发展的要求，它是对反映自然经济特征的散漫、拖沓习气和意识的冲击。时间和效益观念的增强，是道德进步的表现。

市场经济推动了人们竞争的创新意识的增强。市场经济的发展离不开竞争，商品生产者要想在竞争中稳操胜券，就必须更新技术，更新产品，才能吸引消费者，并使生产出现良性循环，不断发展。市场经济的这种客观要求，必然推动人们增强竞争和创新意识，从而带来与之相适应的社会道德风尚。

市场经济培养了人们的自由与平等观念。等价交换是市场经

济的基本原则，以一般等价物及货币为中介的等价交换，必然产生自由与平等的观念。因为人与人的自由平等的是商品交换的前提条件。这种自由平等的观念确立是对自然经济的等级观念、特权观念、宗法观念的彻底否定，被马克思看成是人类的一大进步。市场经济的发展要求自由贸易，因而必然要求冲破地域、民族、国家的界限，形成广阔的国内与国际市场。市场经济孕育自由平等的观念，正如马克思所说：“平等和自由不仅在以交换价值为基础的交换中受到尊重，而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。”①

就像一枚硬币有两面一样，市场经济对道德建设具有正效应，又有负效应。这种负效应集中体现在拜金主义、享乐主义和极端个人主义的蔓延滋长上。

在市场经济中，经济杠杆的作用离不开货币交换，金钱在社会生活中扮演着重要的角色。市场经济越发展，人们愈要重视和追求货币，锱铢必较，这就为拜金主义提供了温床。一些人见利忘义，贪污受贿、卖淫贩毒、欺诈盗窃，其根子都是拜金主义在作祟。在这些人的心目中，金钱就是一切，什么道德法律都可以置之脑后。拜金主义是市场经济对道德建设的负效应的集中表现。

在市场经济活动中，商业是生产和消费的纽带。为了吸引消费者的注意，商业必须通过广告的手段刺激人们的感性欲望，达到促销的目的。随着市场经济的发展，商品化的倾向在社会生活中日益突出。这样，享乐主义的人身价值观就有可能蔓延滋长。

个人与集体、社会的关系是人类社会道德准则的思考长盛不衰的“中心点”。在市场经济条件下，人们思考的天平往往倾向于

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷（上），第 179 页。

个人利益。一些人为了自身利益的增值，甚至不惜牺牲损害国家、集体和他人的利益，败坏了社会风气。而小团体主义、地方保护主义则是极端个人主义的放大，打着小团体利益、地方利益的旗号，损害整体的、全局的利益，最终还是为了区区个人利益。

拜金主义、享乐主义和极端个人主义，实质上是三位一体的。极端个人主义是拜金主义、享乐主义的深层次根源，而拜金主义、享乐主义则是极端个人主义的具体表现。一个人为了无限度地满足私欲，往往追求享乐，崇拜金钱。因此，我们必须同时反对拜金主义、享乐主义和极端个人主义。

三、发挥正效应，抑制负效应

市场经济对道德有正效应，又有负效应，这是不依人的意志为转移的客观事实。为了正确地把握两者的关系，我们必须反对两种片面的倾向。

一是只见负效应，不见正效应，将市场经济与道德建设截然对立起来而产生的悲观倾向。在现实生活中，随着市场经济的发展，在某个时期、某个地方确实出现的道德“滑坡”现象，引起了人们的忧虑。但我们不能一叶障目，对于市场经济发展带来的正效应视而不见，充耳不闻，以致对道德建设丧失信心。

二是只见正效应，不见负效应，将市场经济与道德建设简单等同而产生的过分乐观的倾向。在社会主义商品经济、市场经济发展的初期，我们强调正效应，为改革开放鸣锣开道，这是必要的。但这其中也出现了对于两者关系中相互促进一面的过分乐观的倾向。忽视负效应，放松道德建设，腐败之风就会滋长蔓延，侵蚀健康的社会肌体。物质文明‘一手硬”,精神文明‘一手软”,道德“滑坡”就会愈演愈烈。

对于市场经济的对道德建设的双重效应，我们不仅要正确的全面的认识，更重要的是采取各种行之有效的措施，充分发挥其

正效应，抑制其负效应。但这个过程中，我们应当遵循的原则是个人利益与集体利益、他人利益的尽可能统一。

在商品经济活动中，特别是在作为商品经济发达形式的市场经济中，那只“看不见的手”会使各个个人与集团对自身利益进行追逐。但是人们生产出来的产品只有拿到市场上进行交换，为消费者所接受，才能实现其价值，使私人劳动转化为社会劳动。这就意味着只有在个人利益与社会需求相一致时，个人的经济活动才能获得成功。以次充好、偷工减料以获得更多个人好处的做法，或许能得逞于一时，但终究难为他人和社会所容纳。我们现在搞的是社会主义市场经济，生产目的是为了满足人民群众日益增长的物质文化需要，更要求人将个人利益与集体利益、他人利益统一起来，追逐个人利益而不顾集体利益、他人利益，与市场经济发展的内在要求不相符合，更与社会主义市场经济的实质不相一致。

从道德方面来说，社会主义道德不排斥正当的个人利益，恰恰相反，它积极肯定正当的个人利益，肯定人们对个人利益的关心。列宁认为，只有通过人们对个人利益的关心，才能引导人们走向共产主义。过去相当长的一段时间内，我们国家在经济生活中搞平均主义，在道德生活中对个人正当利益的肯定不够，但也并非完全否定个人利益。在改革开放以后，这种情况有了显著的变化。普列汉诺夫认为，道德“以或多或少的自我牺牲为前提”，强调了道德的理想性与崇高性，有可取之处，但道德的自我牺牲是在特定条件下的要求，并不是普遍的要求。在大多数情况下，社会主义道德要求人们将个人利益与集体利益结合起来，并不简单地排斥、否定个人利益。

总之，在社会主义条件下，只有将个人利益与集体利益、他人利益统一起来，才能更好地协调市场经济与道德建设关系，有效地发挥市场经济对付道德建设的正效应，抑制其负效应。

5.2 道德价值观念对社会主义市场经济发展的作用

在社会主义市场经济与道德价值观念的关系的问题上，我们不仅要从经济对道德的影响的角度，而且也要从道德对经济的影响的角度加以分析，即分析道德价值观对社会主义市场经济发展的作用。

一、道德价值观念对推动科技发展，促进社会主义市场经济发展有重要作用

现在，社会的经济竞争愈演愈烈，究其实质是科学技术的竞争。据统计，在刚刚进入现代科学技术发展的 20 世纪初期，科学技术在经济增长中所占比重已为 20%左右,而到了 80 年代,一些发达国家的科学技术在经济增长中所占比重已达到 60%—80%.这就是说，在当今发达国家的经济增长中，约四分之三是靠科学技术实现的。

国外经济学家在分析 21 世纪几种市场经济模式的角逐时，认为在未来的经济结构中，人才相对优势将取代传统的经济发展优势。绿色革命与材料科学革命的兴起已经降低了自然资源在经济发展过程中的重要性。电脑和电信手段使拥有资本不再是优势，今后只有掌握技术和拥有人才才是真正的优势。

中国是一个发展中的社会主义国家，科学技术比较落后，科技人才匮乏。要发展社会主义市场经济，将经济增长的方式由粗放型转变为集约型，以增强中国经济在世界经济竞争中的实力，就必须大力培养科技人才，充分调动科技人才的积极性。在这方面，加大物质奖励的分量、改善科技人才的待遇，不失为改革科技人才工作的一条重要路子，我们要不断地探索，不断完善。然而，要发挥科技人才的积极性，就必须加强道德理想教育，确立献身精

神、群体意识。智慧之光要用理想之光去点燃，科技工作者的素质中必然包含着人的道德素质。

人的聪明才智并不是天生的，要在阅读、观察、实验、调查以及其他各种实践活动中逐渐形成和培养起来的。在这个过程中，是积极还是怠惰？是积极还是消极？是坚持不懈还是浅尝辄止？人们在科技活动中的态度与他人的道德理想息息相关。做一个什么样的人与各种具体的目标，组成了一个层次系统，制约着人们的活动。不同层次的道德理想和事业目标，影响着人们对知识的追求。一个人追求的目标越高，他的才力发展得就越快，而浅近的目标常常阻碍着人们的智力的充分发展。“挽弓当挽强”，赶超世界先进科技水平的目标，推动着人们孜孜不倦地进行攻关。而如果人明确意识到生活的使命在于造福人类，则由此激发起来的将不仅是勤奋的努力，而且是无私无畏的献身精神。

在科学技术研究的征途中，有成功和失败的两种可能，研究工作并不是一定要给研究者带来现实的利益，相反有时甚至要付出许多牺牲。美国女科学家麦克林托克在 1945 年因成功地鉴定和描述出玉米染色单体的情状，把玉米提高到与果蝇相同的地位，而跻身于世界一流细胞遗传学家之列。后来，这位学界的泰斗并未陶醉于已有的成绩，她重新投入艰苦的实验，在细胞遗传领域继续开拓，提倡“转座”理论。但是，整个遗传学家将“转座”理论视为异端而加以拒斥，麦克林托克也成为伪科学主义的代名词，遭到长期的误解和遗弃。如今“转座”理论的重要价值已得到了普遍的承认，麦克林托克也登上了诺贝尔生理和医学奖领奖台。她说“:我一点也不喜欢出名,我只想躲到实验室的僻静角落去。’麦克林托克一生未嫁，以科学作为情系所在，钟情不移。她的献身精神，崇高的道德理想，正是她能承受误解和遗弃，获得科学真理的重要条件。

马克思说：“在科学的入口处，正像在地狱的入口处一样，必

须提出这样的要求：‘这里必须根绝一切犹豫；这里任何怯懦无济于事。’”[①] 献身科学，有时还要冒生命的危险。世界上许多科学工作者都是敢于冒险、不怕走向地狱的勇士。中国的核试验生物效应研究的创始人为了收集第一手资料，当原子弹爆炸后，不顾核辐射对生命和健康的威胁，冲进核试验现场，对事先放在那里的动物进行解剖、观察和研究，在放射生物学和病理学等领域获得了重要的成果。没有高尚的道德理想，他的成功是难以想像的。

在现代科学技术迅速发展的今天，用一支笔、一张纸，靠一个人冥思苦想获得科技成果的情况已不多见。大量的科技研究需要一定人数的科技人员协助攻关，特别是在一些较大的项目上。60年代美国的阿波罗登月计划为期10年，动员了42万人，2万家公司，120所大学。科技攻关需要协助精神，群体意识，它们能使集体性的研究工作顺利进行，使许多具有创造性智力的个人形成合力，从而发现个人所无法发现的科学真理，创造个人所无法创造的科学奇迹。

群体意识是智慧发展的催化剂，建立在群体意识基础上的科学态度，能取人之长，补己之短，通过集思广益来增补自己的智慧。爱因斯坦在伯尔尼和几个朋友组成哲学小组，戏称“奥林匹克科学院”。他们一起阅读和讨论科学与哲学著作达3年之久，这从认识论上为爱因斯坦的科学发现准备了条件。

具有良好群体意识的科学家在学术讨论会上，能充分尊重不同意见，能勇于修正自己的错误。而在尊重不同意见的气氛中开展自由讨论，会激起人们心理上的高潮，会给研究者的思想以新的推动，打破旧的思路，发现新的境界，修正和深化自己的认识。

简而言之，在完善科技劳动分配体系的同时，倡导献身精神、群体意识、注重道德理想的追求，有利于科学技术的进步和科技

①《马克思恩格斯全集》第2卷，第85页。

人才的健康成长，能更好地推动社会主义市场经济的发展。

二、管理与伦理相结合，才能更好地提高经济效益，加速社会主义市场经济的发展

科学技术转化为现实生产力的过程总是与一定的经济活动联系在一起的。在经济活动过程中，要有物有人，还要有人物之间的适当配合，人与人之间的适当配合，充分发挥人力、物力的效率。要提高经济效益，推动市场经济的发展，搞好经济管理是极为重要的一环，甚至是举足轻重的。有人花几年时间调查了日本和美国的 34 家公司，得出的结论是，80 年代的日本之所以能在工业竞争能力方面取得对美国的优势，主要原因是他们的管理技能。

管理与伦理不可分。如果说伦理是一种内在制约，记忆一种内在的要求和自觉行为，那么管理则是外在的规范，即外在组织和决策方法。经济活动的主体是人，有思想和有感情的人。完全诉诸于外在的强制管理与现代经济的发展是不相协调的。美国泰罗制是把工人作为机器的组成部分——重复完成某一动作的自动机来对待，但是在第二次世界大战以后，随着自动化的发展，简单的重复的机械的动作日益为机器所代替，在生产者的工作中，脑力劳动的比重越来越大。特别是到了使用电子计算机进行信息化管理的时代，要求劳动者进行更高级的脑力劳动，而脑力劳动在目前是难于以计量的方式来加以监督的。另外，由于自动化程度的不断提高，发展生产越来越依靠人的智力开发。这就告诉我们，现代经济管理强调人的主动性和创造性，这就必须与伦理精神结合在一起，用道德理想推动人的内在潜力的开发。

三、职业道德水平如何，直接影响社会生产力的发展

市场经济条件下的道德价值观念有着丰富的和独特的内容。

与传统的道德观相比，职业道德问题突出了。在职业生活中，以何种道德价值观念来规范人们在职业生活中的行为，对社会生产力的发展有着直接的影响。

社会分工与生产力发展水平相关，在发达的市场经济社会内，分工细密，职业千差万别。每一项职业都是社会生活所必不可少的一部分，在经济领域中各项工作更是紧密联系，其中一个环节出了问题，就会影响整个生产的正常运转。从工厂内部来看，上道工序没能按时按质完成，势必影响下道工序的生产；从工厂与工厂之间的关系来看，几十种原料和辅料的投入才能制造出产品，其中任何一种原料和辅料的供应的延宕都会影响产品的按期交换。如果一个厂的产品又是别的许多工厂的原料，则此种延宕造成的影响将更为广泛。在服务性行业，公交公司、小菜场、百货商店等的职工服务态度与质量牵涉千家万户，影响着人们的日常生活和工作情绪，从另一侧面影响社会生产的发展。

马克思指出：“人们在生产中不仅仅同自然界发生关系。他们如果不以一定方式结合起来共同活动和互相交换其活动，便不能进行生产。为了进行生产，人们便发生一定的联系和关系；只有在这些社会联系和社会关系范围内，才会有他们对自然界的关系，才会有生产。”[①] 人们在一定的生产关系中生产，扮演着不同的角色，承担着不同的职责和义务。这些职责和义务不仅需要通过法律条文、规章制度加以明确，而且需要通过职业道德加以维系，使外在的规范转化为内心的信念，从而保证社会生产、社会生活有条不紊地进行。

忠于职守是职业道德的基本要求，也是社会经济正常运转的必要条件。工作责任心不强，粗枝大叶，有悖于职业道德，不利于市场经济的发展，甚至会造成重大责任事故。上海港某装卸公

① 《马克思恩格斯全集》第 1卷，第 362 页。

司有位职工在为外轮卸货时，违反操作规则，未能细看货物重量标志，将一件重达 16484 公斤的货物误看成 1644 公斤，结果导致钢丝绳断裂，造成直接损失 80 余万元。

职业道德立足于本职工作，同时又强调人的自我完善，涉及物质文明与精神文明，在商品经济发展中的作用将越来越突出。改革开放以来，国家非常重视职业道德教育，把它作为精神文明建设的一个重要内容，有效地保证了社会主义经济运转的正常秩序，推动了生产力的健康发展。要更快地发展生产力，职业道德将愈来愈被重视。

以上从科技竞争、经济管理、职业道德三个层面分析了道德价值观念在市场经济发展中的作用。这种分析立足于市场经济发展的内部环境，是问题的主要方面。但是市场经济发展还需要外部环境，道德价值观念在建立良好的外部形环境中有着特殊的意义。

人，不仅是经济人，而且是道德人。不仅要满足物质生活的需要，而且要追求精神的价值。市场经济发展需要廉洁、稳定的社会氛围，这与社会道德价值观念有着密切的联系。市场经济大发展刺激了人的感性欲望，而这种感性欲望若背离了人的精神价值追求，势必使社会不良风气抬头，影响廉洁、稳定的社会氛围。在市场经济条件下，为什么有些人搞权钱交易，贪污受贿？为什么有些人见利忘义，以次充好？其中一个重要的原因是道德理想的失落。人若缺乏道德理想，就很容易走上拜金主义、享乐至上的邪路。世风日下，必然引起大多数人的不满，社会安定团结的局面就难以形成。经济发展直接推动了物质文明的进步，但不会使精神文明自然而然地上去，我们必须两个文明一起抓。社会使其每一个成员从道德理想中找到自己的精神家园，社会的稳定才有切实的保障。只有现实人性得到全面、合理的发展，市场经济才有健康、良好的外部环境。

5.3 坚持义利统一,反对拜金主义

义利问题是中国古代伦理思想史的基本问题之一。所谓义，是人们的思想行为符合一定的道德标准；所谓利，指利益、功利。义利问题是指道德原则、规范与物质利益、欲求之间的关系问题。中国的儒家强调“义以为上”，认为义是立身之本，是行为之最高标准。凡是合乎义的就去做，不合乎义的就坚决不做。孔子认为“君子喻于义,小人喻于利。”他把讲道义与“君子”联系起来,而把讲利与“小人”联系起来，这表明他有重义轻利的倾向，但他并不排斥利，他还提出了“见利思义”的主张。孟子认为一切行动必须以义为准绳，更不必顾虑其他。孟子在见梁惠王时说：“何必曰利？亦有仁义而已矣！”这句话告诉人们：只要讲仁义就行了，何必讲利益呢？汉朝的董仲舒又提出“正其义不谋其利，明其道不计其功”，对后来儒家的思想影响甚大。宋明的儒家大多数把它奉为圭臬。纵观儒家的义利观，它的重义倾向在历史上有积极影响，范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，文天祥的“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，都是儒家义利观哺育的结果，而它的轻利倾向，对中国古代社会的经济发展不无消极影响。

在改革开放的时代，如何对待义利问题成为经济发展与伦理关系中的一个热点和焦点。在改革开放的初期，强调物质利益原则是完全必要的，这样才能转换人们的思想观念，而在今天，在肯定物质利益原则的同时，我们也应看到见利思义、实现义利统一的重要性。要正确地认识义利关系，我们必须把握以下两方面问题。

第一，利益是道德的基础。马克思主义者以历史唯物主义为指导，认定人们奋斗所争取的一切，都与利益有关，而思想和道德一旦离开利益就会“出丑”。作为经济关系表现的利益，对于各

种社会和阶级的道德体系的基本原则和规范起着直接的、决定的作用。邓小平高扬马克思主义物质利益原则的大旗，反对不讲物质利益的唯心论。他说“革命精神是非常宝贵，没有革命精神就没有革命行动。但是，革命是在物质利益的基础上产生的，如果只讲牺牲精神，不讲物质利益，那就是唯心论。”[①] 在以经济建设为中心的当代中国，要发展生产力，利益问题就会凸现出来。邓小平同志强调革命精神、牺牲精神必须建立在物质利益的基础上，继承和发展了马克思主义关于利益是道德基础的思想，推动了中国社会生产力的极大发展。

第二，见利思义，反对拜金主义。义和利的统一，既包括利益是道德的基础，也包括见利思义。所谓见利思义就是不能脱离道义去追求利益，它的对立面是见利忘义。它告诉人们：在追求利益的时候，应该思考这些利益是否符合道义。如果是符合的，那就应该肯定，反之则应否定。社会上一些人见利忘义，为了一己私利，不惜牺牲国家、集体和他人的利益，这种思想和行为理应受到道德上的谴责。

我们要将义和利统一起来，坚持见利思义，就必须反对拜金主义。搞市场经济，就必须有商品交换、货币交换，金钱有其不可替代的作用。但人们对于金钱的态度，可能有两种情况：一种是获得金钱以满足生活和完成事业的需要，金钱的价值在于能用它来买东西，而另一种是将金钱作为神灵一样来跪拜，即认为金钱具有偶像的价值。用通俗明了的语言来比喻的话，这就是前者将金钱作为“仆人”，金钱为一个人的生活和事业服务，而后者将金钱作为“主人”，被金钱牵着鼻子走，不择手段地追逐金钱。前者的态度是正确的，而后者是错误的。把金钱当做偶像崇拜就是拜金主义。拜金主义割裂了义和利的关系，践踏了人类神圣的道

①《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 146 页。

德原则。

著名文学家莎士比亚曾斥责金钱是“万恶的渊薮，一切罪恶的根源”，这对拜金主义者来说是非常适用的。在市场经济条件下，一些人（其中也包括某些高级领导干部）崇拜金钱，结果失足了，跌入犯罪的深渊。从思想根源上来分析，现在社会上一些人认为“现在的社会中只有钞票是真的”的思想是产生拜金主义的温床。“只有钞票是真的”意味着在当今花花绿绿的现实世界中，任何事情都可以用金钱来加以解决。这是片面的。诚然，金钱在社会生活中的地位和作用不可低估，然而，即使在市场经济社会中，也还有许多东西不能贴上价格标签，以市场形式进行交易，换言之，市场经济社会中的人类活动既有市场形式，又有非市场形式，金钱并不能买到一切。

社会拒绝将自由变成一架支付一定货币便可以换取一切东西的售货机，因为经济仅仅是社会的一个方面。诚然，在经济活动的范围内，货物和服务都可以有金钱所标定的单一尺度来计量，它们的价值都成为可比的：1 本书等于 10 个面包和 2 瓶啤酒。但是在社会生活的其他领域，例如政治领域，权力不能贴上价格的标签，权钱交易是寄生在社会政治生活中的腐败毒瘤，必须加以切除。又如，在人际交往关系中，人格也不能标价出卖。全国著名劳动模范、“抓斗大王”包起帆说得好：“不管市场经济如何发展，人还是要有尊严、理想，要有精神，特别是共产党员，因为人的尊严，人的理想，人的精神是不能用金钱来衡量的。”有一次，包起帆到南方去转让一个技术项目。白天洽谈时，双方说定转让费 1.2 万元。晚上，包起帆的房门被对方敲开了。来人是对方厂长。厂长说，我给你出个好主意，你就把这图纸留下，我给你 6000 元现金，也不要什么发票了，你回去就说没谈成。包起帆面对对方的所谓“好主意”，断然予以拒绝。他意味深长地说，金钱有价，人格无价，共产党员任何时候都不能做让国家吃亏的事啊！包起

帆对待金钱的态度与高尚境界值得我们每一个人学习。

要反对拜金主义，就必须正确地对待物质享受。有人认为，“人生一世，吃喝二字”。在这样的人生观指导下，人往往就会走到不择手段地追逐金钱以满足日益膨胀的物质享受需要的邪道上去。马克思主义者不是禁欲主义者，不赞同苦行僧的做法，对于合理的物质享受的需要，认为应尽可能地给予满足。但同时又认为，人生包含着物质享受，但又不仅仅归结为物质享受，人还要有点精神。我们的国家还是一个发展中的国家，人口多，底子薄，物质享受水平还需要根据经济发展的情况而逐步提高，提倡勤俭节约的精神是必要的。超越目前经济的发展水平，超越个人所能承受的消费水平来追求物质享受，就容易走向拜金主义。总之，反对拜金主义与反对享乐主义是难以分开的。正确对待物质享受，就为反对拜金主义提供了思想基础。

要反对拜金主义，就必须追求高尚的理想。爱因斯坦生活在崇尚金钱的资本主义国家里，他为什么能“出污泥而不染”，“超脱时代和社会，走自己正确的道路”呢？重要的原因是他追求理想和科学的真理。包起帆在金钱面前不为所动，保持自己的人格尊严，根源也在于他有坚定的理想和信念。高尚的理想指引着人生的正确道路，能有效地抑制拜金主义的侵袭。

第 6 章

科技革命与道德

科学技术是一把双刃剑，它在给人类带来众多利益和便利的同时，也给人类带来了空前的威胁和灾难。现代科学技术引发了道德的、伦理的、政治的、法律的问题。我们如何看待科学技术？科技发展与道德的关系如何？科技引起了哪些伦理问题？我们如何应用科学技术？科技人员应该承担什么社会道德责任？当代伦理学必须认真研究科技革命带来的道德问题。

6.1 科技与道德的交互作用

科学技术活动是人的活动，研究和从事科学技术活动的主体——人，是有道德意识和行为的。科学技术与伦理道德之间不是毫不相干的，而是有着非常密切的关系。伦理道德因素是影响科学家的创造活动的重要因素。科学技术的成果及其应用，必然会对人类社会产生积极的和消极的两个方向的影响。科学技术与伦理道德之所以能够联系起来，是因为人们从事的科技实践活动关系到人类的眼前利益和长远利益，而伦理学的基本问题是道德与利益的关系问题。这样，利益问题就成了科学技术与伦理道德统一的基础和联系的桥梁。

一、科技发展对道德进步的影响

科学技术和文化的发展，物质生活的改善，究竟同道德的发

展存在着什么关系？是促进人们道德品质的形成？还是造成人们道德品质的败坏？是有利于道德的提高，还是导致人们的道德水准下降？对于这些问题，伦理学界有着不同的观点。

20 世纪 60 年代以后，西方伦理学界中产生了反科学派。该学派认为，现代科学技术的发展，引起了社会混乱和恐惧不安。摆在人类面前的现实是：一方面科技飞速发展，财富大量聚集；另一方面则是贫困、失业、吸毒、家庭解体、伦理道德沦丧，犯罪率居高不下，并出现网络犯罪等高科技犯罪。反科学派把这种种不良现象归因于科学技术的发展，认为科技导致人们道德水平的下降。的确，上述这些社会现象是存在的，但造成这些现象的原因是复杂的、多方面的，归根结底是社会原因造成的。把社会应当承担的责任，归罪于科技的进步，这是不公正的，是错误的。

爱因斯坦说过："科学是一种强有力的工具，怎样用它，究竟是给人类带来幸福还是带来灾难，全取决于人自己，而不取决于工具。"① 确实，科技本身是中性的，它所引发的恶果是由于科技被恶用而造成的。作为生产力的科学技术，不仅为现代社会创造着新的物质文明，而且不断地改变着人们的思维方式和思想观念，更新着意识形态的内容。自然它也促进伦理道德观念的更新。从总体上说，科学技术的发展促进了人类道德的进步。科技发展从多方面促进着道德发展。

第一，科学技术的发展直接改变了人们的传统道德观念和道德习惯，改变了整个社会的道德舆论。科学技术的不断创新提高了人们的知识水平和思维能力，改变着人们的世界观，从而影响道德观念的变化。科学技术具有破旧立新、移风易俗的功能，能够使人们改变不良的社会风尚和生活习惯。社会上某种不良的习俗，常常是同科学上的愚昧无知联系在一起。如随着当今人们在

① 《爱因斯坦文集》第 3 卷，商务印书馆 1979 年版，第 56 页。

环境、生态、宇宙等宏观问题上视野的不断拓宽，使以往将大自然视为被征服、被奴役的对象的价值观，改变为人与自然之间要建立和谐、协调发展关系的价值观，改变了以往人与自然是对立关系的观念，树立起“大伦理”的观念。伦理关系不仅仅涉及到人与人、人与社会之间的关系，还涉及到人与自然之间、人与自身生命体之间等的关系。

第二，科学技术的发展直接渗透到人们的生活方式中，改变着人们的生活方式，改变着人们的传统生活习惯，而生活方式的变化必然引起道德观念的变化。科学技术的进步改变了人们的生活方式，使人们的生活从封闭型走向了开放型。过去，人们的生活常常局限在一个很狭小的范围内，或者是孤陋寡闻，全不知外界发生了多大变化；或者是鸡犬之声相闻、老死不相往来；或者是行业之间、地区之间各不相通，各自在不同的岗位上简单地进行着重复劳动。而现代化通讯工具不但打破了地域之间的界限，而且沟通了国际间的联系，世界成了“地球村”。例如，英国科学家克隆出了第一头命名为“多利”的绵羊，这一事件马上引起了世界震惊，引起了人们对由此而产生的道德伦理问题的担忧，而且很多国家从法律上对克隆技术研究加以限制。又如，在历史上，婚姻方式由群婚制向对偶婚制、再向一夫一妻制过渡；近亲婚姻由开始的社会承认到现在的实际禁止，这不仅与社会经济政治有关，也与科技的发展与文化水平的提高有密切联系。

第三，随着科技发展对社会各方面的深刻影响，人类提出了新的道德问题，也不断地推动着伦理学的分化和分支学科的繁荣，促使新的职业道德产生，从而也促使新的道德规范形成。现代科学技术的发展带来了一系列与人们切身利益有关的新课题，促使人们进行道德理论的思考，从而推动了伦理思想的发展。例如，关于安乐死是否合乎道德的问题就是这样。医生以救死扶伤、治病救人为自己的天职，但对患了不治之症的重危病人，是无可奈何

地看着他们在极端痛苦中死去，还是采用药物等措施，使他们在没有痛苦的情况下尽快“安乐”地结束生命？使病人安乐死是否合乎医学道德？这些问题，都引起了国际医学界、哲学界、伦理学界的热烈争论。对这些新问题的研究，尽管目前尚存在不少分歧，但在有的问题上逐步取得较一致的意见，并作为伦理原则正在实行。随着研究的深入，将来一定会确立一些被人们普遍接受的新的道德观念或道德标准，从而推动伦理学向前发展。与其他学科的发展一样，科学也不断地推动着伦理学的分化和分支学科的繁荣。随着高新科学技术的不断涌现，新伦理课题也相继出现，促使伦理学研究向广度和深度发展，产生了诸如环境伦理学、生命伦理学、计算机伦理学、核伦理学等综合性交叉性新学科。这大大丰富了伦理学的内容，扩大了伦理学研究的范围，也促进了新的职业道德的产生，从而也促进新的道德规范的形成，如科学家的职业道德规范，计算机工作人员的职业道德规范等。

二、道德对科技的作用

作为意识形态，伦理道德有相对的独立性，对科学技术的发展有巨大的反作用。人类是有自觉道德意识的主体，这种道德意识可以渗透于科学技术活动的一切领域和一切方面。道德对科学的能动作用表现在以下几个方面。

第一，道德的认识作用。道德的认识不是先天就有的，而是通过学习，教育和环境的感染而形成的。道德的认识作用就是促使人们认识自然、改造和利用自然，认识生命体等等，为人类提供便利，为人类服务，这种道德的认识往往与科学理想融为一体，成为巨大动力，推动科学研究和科学探索活动。

第二，社会道德规范作用。道德规范不仅能对科技行为产生外在的制约作用，而且往往潜移默化地影响着科技工作者的心灵，内化为他们的思想观念，成为一种无形的命令调控人的内心世界，

使科学主体有高度的责任感和为科学献身的精神，表现为科学工作者的良心和责任的道德观决定着他们应当怎样做，不应当怎样做。这种道德规范对科学技术的发展起着重大的积极作用。

第三，道德的评价和舆论作用。道德的评价和舆论对科学活动的目的、方向、效果有重大的影响。社会对某项科学技术的善或恶、美或丑的评价，促使科学工作者进行思考和选择。例如，核物理科学被用来制造用于扩张侵略的原子弹，生物学理论被用来制造细菌武器等等，这种违反人道主义精神和国际正义准则的行为，遭到了国际正义舆论的一致谴责，也遭到许多科学家的强烈反对。第二次世界大战期间，著名科学家爱因斯坦为反对战争、维护和平而奔走世界各国，他曾到世界各地发表谴责希特勒发动战争的演说。为此，希特勒没收了他的财产，公开焚毁他的著作，并悬赏 2 万马克，企图绞死他。但爱因斯坦并不惧怕，他相信他的行为是为人类的正义事业服务的，为这一事业，他宁愿牺牲一切。

一方面，优秀的先进的伦理道德对科学技术起着巨大的推动作用；另一方面，保守的滞后的伦理观念对科学技术的发展起着阻碍作用，这也是不可忽视的。保守的道德观，是一种束缚人们思维的价值观，它反对变革和进步，如历史上封建的、教会的伦理观，就是近代科学技术发展和传播的巨大阻力。

科学的根本目的是与人类追求真善美的目标一致的。但由于科技的发展具有超前性、跳跃性、革命性，而伦理道德的发展具有相对稳定性、迟缓性，因此，科技的发展与涌现出来的种种道德问题和社会矛盾就往往处于既协调又冲突的关系状态。科学技术与伦理道德就是在这种双重关系中辩证地相互作用的。

6.2 科技活动过程中的伦理道德问题

一般而言，科技发展能促进道德进步，但科技毕竟不是道德

的同义词。科技的发展与道德的进步并非在任何条件下都是一致的。在特定的条件下，也会出现一方面是科学技术的发展，另一方面却是社会道德沦丧的现象和对科学技术本身的窒息。科学技术与伦理道德的冲突是必然的，而且随着科学技术的发展，有可能会越来越突出。其原因在于三个方面。首先，两者的属性不同。科学技术是一种事实判断，所要解决的是“是什么”的问题；而伦理道德是一种价值判断，所要解决的是“应当是什么”的问题。爱因斯坦曾说过：“科学只能断言‘是什么’，而不能断言‘应当是什么’。”[①] 两者属性不同，难免发生冲突。其次，两者变革的速度不同。科学技术变革迅速，具有超前性，是加速度发展；而伦理道德具有相对稳定性和保守性，两者往往由于变革速度不一致而发生冲突。最后，两者的评价标准不同。科学技术是以是否有事实根据，有否创新作为标准，因而为了科学发现的优先权，为了能取得科学技术上的突破，有些科技工作者往往置伦理道德于不顾，致使科学技术与伦理道德发生冲突。在科技活动过程中，科研选题、科研方法、科技的应用等等，无一不涉及伦理道德问题，产生科技与伦理的冲突。

一、科技选题中的伦理道德问题

科研选题是科研人员获取、处理和利用信息，结合自己的专长和条件，确立研究课题的过程。在这一过程中，科研人员的活动主要是查找、阅读情报资料，制订计划以及最重要的工作——思考。根据美国科学基金委员会的统计，在一个研究项目中，科研人员花在科研选题活动上的时间，要占完成该研究项目的总时间的一半以上。可见“选题”不仅是科研准备阶段的核心，也是整个科学研究的重心。在一定程度上，“选题”是科研活动的价值

① 《爱因斯坦文集》第 3 卷，商务印书馆 1979 年版，第 182 页。

所在。科研选题在技术上要解决的问题是“做什么”，在理论上要解决的是“能不能做”，而在解决这两个问题之前，首先要考虑的问题则是“应不应该做”这一伦理问题。

综观历史，当哥白尼提出的“日心说”,伽里略演示比萨斜塔实验时，他们并不仅仅在于解释一个科学问题，而是在他们的科研选题中自然表现了一种新的伦理观：人应该追求真理，做科学使者；不应该自甘愚昧，为迷信殉葬。总之，在科研选题的过程中，需要回答一个伦理问题——“应不应该做”,对科研选题需要进行伦理思考和伦理分析。但是，在许多科研活动中，科研选题中的“应不应该做”的问题被抛开了。资产者关心的是，科学家的科研选题能否为他们带来财富和金钱，能否达到他们的目的；一些科学家所关心的是，他们的科研选题能否具有独创性，为他们带来名与利。

美国的“氢弹之父”、被西方舆论界称为“星球大战之父”的爱得华·特勒就说过这样一句话“:科学上能做到的就应该去做。”他确实也是这样去做的。1941 年，特勒参加了美国研制第一颗原子弹的科研小组。1945 年 8 月，美国的两颗原子弹在日本的广岛和长崎上空爆炸，造成了史无前例的惨案。消息传来，参加原子弹研制工作的人员无不震动，不少人深感自己应受良心和道义的谴责。科研小组的许多成员都公开宣布拒绝在研制核武器方面继续合作，而索取功名和权力的巨大动力却驱使特勒在发展核武器的道路上继续走下去。1952 年，世界第一颗氢弹试爆成功，特勒因此名声大噪。1983 年，美国总统里根宣布的星球大战计划，也是他绞尽脑汁的构想。可见，给人类造成永久的和平，还是无休止的战争；是生活，还是毁灭；是幸福，还是灾难，这是科学家尤其是国防军事的科研人员在科研选题时无法摆脱的道德责任问题。

20 世纪科学技术迅猛发展，特别是二次世界大战以来，新技

术革命浪潮汹涌，令人们欢呼科技的“第一步”胜利之时，也不得不考虑大自然的“报复”，不能不考虑人类生存的危机性。

杀虫剂（农药）的发明曾经给我们人类的生存带来过巨大的好处，它消灭了大量的害虫，使粮食和各种农作物获得丰收。为此，1948年诺贝尔医学奖授予杀虫剂DDT的发明者瑞士化学家保罗·米勒。然而，在大量和长期使用杀虫剂之后，人们又发现杀虫剂带给我们的还有更巨大的灾难。就在DDT获奖后十几年，DDT和其他一些对人、动物和环境有剧毒的杀虫剂，无情地嘲弄了人们和为DDT颁发的诺贝尔奖。DDT使人和动物畸形，使人和动物生殖力下降，诱发癌症，污染环境，这些有害物质（杀虫剂）积蓄在植物和动物组织里，甚至进入到生殖细胞里，以至于破坏或者改变了决定未来形态的遗传物质。虽然1970年，包括瑞典在内的大多数国家明令禁止使用DDT杀虫剂，但它对世界的危害却具有永久性。因而在选择发明杀虫剂的科研选题时，人类应该要面对“应不应该做”的伦理问题，深入考虑它将对人类产生什么后果，而不能仅仅顾及眼前利益和短期效益。

1997年，在伊恩·威尔莫特和基恩·坎贝尔领导下，英国爱丁堡的罗斯林研究所克隆的羊“多利”诞生了。其动机是为了利用多利的乳汁治疗人的疾病。因为经遗传工程处理，多利的体内已被引进了一种基因，可以在其乳汁中分泌出一种蛋白质，称为α—1抗胰蛋白酶。该蛋白有助于治疗西方人的一种常见癌症——囊性纤维瘤。由此看来，对动物进行克隆是有一定意义的，就是为我所用，为人所用。但是多利的出现，使医学界伦理学者突然陷入令人不安的关于人的复制问题的争论。也引起全球性的强烈反映，各国纷纷做出相应的规定和措施。如以色列犹太教首席拉比以色列·劳说，用基因技术克隆人是“偏离”科学的作用，受到犹太教律令的禁止。意大利卫生部长罗西·宾迪已经发布一项命令，禁止对人或动物进行任何克隆实验。法国负责卫生事务的

国务秘书埃尔韦·盖尔马说，把培育多利的克隆技术用于人的做法“既不可预见，也不可取”。根据阿根廷议会正在讨论的一项立法提案，从事可能导致克隆人的研究的科学家最高可被判处 10 年徒刑。丹麦暂停克隆研究，阿根廷禁止克隆人，日本制订克隆技术指导方针。各国对于克隆技术所做出的这些反应，表现出人类开始忧心忡忡地看清科学家手中的科研题目了。“应不应该做”的问号又重新悬在了科学的大门上，不首先解决伦理等问题，人类禁止进一步深入研究克隆技术，否则会给人类带来世界性的混乱。

在科技选题中，存在一个更普遍的伦理道德问题，即科研人员在寻求课题时，是从个人兴趣出发，为个人争名夺利，还是服从国家、社会和全人类的需要，为大众服务？科研人员在进行科研选题时不能不承担起这样一个道义上的重大责任：我将为人类选择的究竟是阿拉丁神灯，还是潘多拉魔盒？

二、科研方法引出的伦理道德问题

科研方法是科研人员证实某项科技设想，使之得到承认，得以应用的手段。选题一旦确立，目标一旦确立，方法便是关键，它是选题得以实现的桥梁。没有正确的科研方法，选题纵然多么有科学意义，也无法变为现实。但如果以为方法为目标服务，只要选题合情合理，方法就是一个技术问题，没有道德顾忌，可以不择手段，这显然也是说不通的。这里就有个目的与手段辩证统一的问题。纵然目的正确，选题目标是为了人类谋福利，具有道德性，但也需要选择符合道德的手段。这样，科研方法也会涉及到伦理道德问题。

科研方法面临的问题是“怎样做”。在技术上，是怎样做才能保证数据可信，设计可靠和结论有效；在伦理上，则是怎样做才能体现科学家造福人类，不伤害人类，推动社会发展、人类自身发展和科技进步的责任能力。科研方法的伦理道德问题是可以独

立于选题与应用而存在的。现代科技的发展，给科研人员提供了新的科研手段，新的科研方法。电子计算机、控制论、信息论、系统工程等形成了一系列新的方法论，医学研究使用了新的实验方法。于是，新的伦理道德问题也就伴随而来，促使人们进行道德理论的思考。

电子计算机的应用无疑给科研人员带来了方便、准确和宝贵的时间，使他们可以完成以前无法想像的庞大的工作任务。但是，随着电子计算机应用范围的日益广泛和深入，科研人员端坐在计算机面前的时间越来越长，以至于出现了神态木然、目光迟钝、趣味索然的所谓“斯坦福计算机综合症”。一种合乎人性的科研方法，应该是帮助科研人员得到更充沛的精力、更活跃的思想、更积极的态度和更亲密的人际关系，而不是让他们失去更多的自由，陷入对电脑的迷恋和依赖。爱因斯坦晚年常常回忆他提出相对论以前的一个时期与朋友索洛文、哈比希特等的友谊和交往，他把他们当年经常一起聚会、讨论问题所在的咖啡馆称为“奥林比亚科学院”，而今天的计算机似乎正在剥夺科学家们在情感交流中获得灵感的乐趣。科学“信息化”也许会将科技人员逼进“电子小屋”，在与计算机的单调、孤独的对话中揭示大自然的、人类自身的奥秘。这样一种新的科研方式所带来的一个高技术与高情感如何协调的问题，已经由一些国家的学者们提出来了。

医学实验方法，特别是人体试验问题，越来越涉及到伦理道德问题。为了确定某种新物质对人体的影响，虽然起初可以用老鼠、兔子、猴子等动物替代人试验，但最后总要通过人的活体试验，才能做出结论。尽管这种试验的出发点与最终结果是有利于人类的，然而，在始初阶段却可能会损害人体的健康，甚至会危及生命。1956 年获得诺贝尔奖的维尔纳·福斯曼为了实验心脏导管术，冒着生命危险在自己身上试验，证实这种方法对人体无害，这对于诊断各种类型的先天性心脏病具有非常重大的意义。但他

这种实验方法在当时却遭到非议，当时的德国医学界把他视为荒诞人物，责备他的试验“不人道”，是违反伦理的。他因此被柏林大学除了名，被迫离开医院，也不得不放弃自己的科研工作。直到20年之后，福特曼才重新获得了承认以及随之而来的荣誉和信任。

随着现代医学研究的发展，关于人体试验的道德问题越来越引起人们的重视。人们禁不住问：拿自己或别人做新技术、新药的试验品是不是道德的？一些人常常以对动物的试验不充分、条件不成熟为理由，认为人体试验是不道德的；而另一些人则认为，对动物试验是否充分没有确定的标准，应该从速由动物试验过渡到人体试验，以利于实际应用；有一些人甚至提出，可以牺牲少数人的利益使多数人得到好处，这些问题都引起了人们广泛的争论。

科技发展带动了社会的巨大变化，也使人的时空观、科学观、价值观、伦理观等起了新的变化，以往被科学家津津乐道的一些传统方法，今天遇到了挑战。过去人们常说“失败乃成功之母”，现在有人提出了“一次成功”的方法论，现在科研人员经常采用模拟法，模型试验就是为保证“一次成功”的科研方法。特别是在像核能利用失败会导致重大危害这样的领域，“一次成功”的科研方法尤为重要。

三、科技的应用引起的伦理道德问题

科研人员的科研活动一般到成果发表便可完成。但是，我们仍要把科研的应用也作为科研活动的一个重要内容。因为科技的应用是科研活动的最终目的和价值体现，而且，科技的应用在人类社会中的客观效果与科研人员在科研选题时的主观愿望的辩证统一，是我们对科技活动进行道德评价的依据。

科学对伦理来说，属于一种中立的智力工作。科学不断发达

完善带来怎样的结果，若用伦理上善恶的概念来说，就在于科学是被善用还是恶用。出于善良愿望的科研成果，在为人类造福的同时，也可能成为罪犯的工具。所以，科技应用的伦理道德问题首先是一个“善用”与“恶用”的问题。

瑞典化学家阿尔弗雷德·诺贝尔发明了硝酸甘油炸药成名后，一次他看到了一张报纸上提到他曾发明了一种战争用的东西，他心里难受极了。一连几日他坐卧不安，回想自己发明硝酸甘油炸药的动机是用于开发矿山，为人类造福，并非用于战争，用于残害生灵。但事与愿违，科学家的智慧却被战争狂人用来摧毁人类和平。这血淋淋的现实，使诺贝尔痛苦万分。他怀着一种深深的悔罪感，决定设立一个以促进世界和平为宗旨的奖励基金，这就是诺贝尔奖。其实，怀有犯罪感的科学家岂止诺贝尔一人，纵观历史，几乎所有的技术成果无不被恶用过。

微生物技术既可以用于净化水体、治理污染，也可以用于传播疾病、污染环境；既可以贡献于医疗事业救死扶伤，也可以制成细菌武器残害生灵。核技术既可以作为一种发展生产力、创造财富、推动文明的新能源，也可以作为破坏生态环境、大规模高效的杀伤武器。当 1939 年 7 月 16 日，第一颗原子弹在美国新墨西哥州的阿摩加多荒原上试验成功时，领导这次研制的科学家罗伯特·奥本海默是那样地兴高采烈，但其后不久，他不得不承认，这是一个令人畏惧的灾难性事实。

科技成果的运用，还可能带来某种消极的道德后果，比如，在高度自动化的技术条件下工作，人们只同机器、仪表等打交道，在孤独、寂寞的环境中活动，容易造成人的心理紧张化和人的活动的非个性化。长期以来，医生都是直接给患者看病，患者可以直接感受到医生的关怀和同情。但是，由于医疗手段的进步，医生可以通过仪表察看病情，用电脑开处方。随着医患关系的这种“物化”，医生所应当具有的那种同情心会不会因此而消失呢？

再比如，电脑在给人们的生活带来极大益处的同时，也使人们对电脑产生极大的依赖心理，认为电脑不会有错，甚至迷信电脑。1995 年 12 月 20 日深夜，在南美与北美的国际航线上运行的一架美国最先进的波音 757 客机遇难，原因就是由于飞行员听任自动化操作系统来操纵，警惕性低，直到电脑发生故障还指望用电脑来纠正，以致最后意识到必须靠人脑和手工操作来纠正错误时，已手忙脚乱，悲剧的发生已成定局。而这不是惟一的一架因为依赖计算机而失事的飞机。据统计，20 世纪 90 年代初，欧洲航空公司生产的空中客车 400 型全部是电脑操作的全自动化飞机，然而它的全部 5 架失事飞机中有 2 架是因为自动化而失事的，这个失事原因的比率远远高于其他失事原因的比率。在医疗领域中也出现过类似的情形，医生因为过分信任电脑而误诊，使病人因得不到相应的治疗而死亡，北京市两家医院都出现过过分相信 CT 而发生的悲剧。民主德国也曾报道过这样一件事：一司机因交通意外受伤昏迷，脑电图仪显示没有脑电波，医生便以为他已死亡，把他的双眼移植给了另一位失明病人。后来发现该脑电图仪已失灵，但为时已晚。该司机虽已康复，却成了一位盲人。在这些事件中，飞行员、医生等应该负什么责任？当今科学实验室、自动化仪器设备越来越多，许多计算、设计甚至实验操作都由它们承担。对仪器可能的失误以及由此造成的后果，科技工作者有无道义上的责任？

还有，人们禁不住担心，避孕药物的高效化和避孕方法的简单化，会不会带来性关系的混乱？电脑的广泛应用也带来了黄毒、侵犯隐私、黑客、侵犯知识产权甚至计算机犯罪等一系列棘手的社会问题。世界各国的学者们正在认真研究这类问题。他们指出，现代科学技术的日益高度发展，带来了高度的物质文明。但是，科技成果一旦被运用于社会生活的某些领域，又会产生或可能产生某种消极影响，带来不良的道德后果。

6.3 科技道德的新课题与科学家的道德责任

世界科学技术的新发展，特别是生物医学领域科学技术的发展，对道德提出了种种严峻的挑战，要求科学家确立更强烈的道德责任感。

一、科技发展引发新的伦理道德问题

（一）器官移植的伦理之争

人体器官移植就是从供体上摘取器官，移植到受体上的医学技术。1954 年，美国医生梅利尔为一名叫爱迪斯的妇女做了肾移植手术，提供者是爱迪斯的孪生姐妹，这个手术获得了成功，爱迪斯已是五个孩子的母亲。迄今，全世界的器官移植数已达到 30 多万例。人的各种重要器官，如心、肝、肺、脾、肾、骨髓等都可以移植，现在正在进行移植大脑、移植整个头颅的试验。器官移植给许多病人带来了福音，挽救了病人的生命，但是器官移植也带来了伦理之争。

从有心跳的供体身上摘取脏器进行移植，是器官移植术成功的一个极其重要的前提条件。很多国家如美国、英国、法国等，都已从法律上确定了“脑死亡”为死亡诊断的标准。这种供体实际上还有心脏跳动，如果安上呼吸器，仍然可以是活体，只不过大脑已丧失其能力。这种以大脑为标准的“死亡”与传统观念不同，由此产生了众多争论。从“有心跳的死者”身上摘取器官是人道的吗？脑死亡会不会成为杀人的一种最有效的工具？如何防止利用脑死亡和器官移植谋杀他人？

器官移植正如其他医疗手段一样，也会遇到器官的分配问题，即有限的供体器官如何分配的问题。同是需要移植器官，老人和青年人谁应得到移植的机会？目前一般遵循谁急先救谁的原则。

人体器官价格昂贵，因而必然会有人利用器官获取高额利润，并进而采取不道德的手段，把器官作为商品进行倒卖。

胎儿组织是一种特殊的器官，为了治疗一些特殊的疾病，临床上也用来移植给特定的病人以治愈他们的疾病。这引发了诸如胚胎算不算生命？能不能研究？为治疗疾病而使用胎儿组织算不算扼杀生命等伦理问题。

此外，随着器官移植研究的深入，技术水平的提高，可以移植大脑、移植头颅，甚至动物器官可以移植给人，但同时也带来了更多的新的伦理问题。例如，当一个人的躯体与另一个人的头颅结合成一个人时，我们如何决定新合成的这个人是原来的哪一个人？如果当一个人的躯体与另一个异性的人的头颅结合成一个人，我们又如何判定其性别？当一个人的大部分器官是移植的动物器官，那这个人还能成为一个“人”吗？这些伦理之争如果不解决，要么会造成极大的社会问题，要么会使器官移植无法发展。

（二）人工生殖技术的道德冲突

人工生殖主要有四种方式进行，即人工授精、胚胎移植、献卵代孕和无性繁殖，这四种方式又派生出种种具体的技术操作。由此引起了一连串与高级生命攸关的伦理、法律和相关的社会问题。人类面临着重新认识生命及对其做出新的评价和选择的难题。

配偶之间的人工授精技术是受到社会欢迎的，人们对此持肯定评价。而非配偶之间的人工授精有悖于传统的家庭血缘关系，遭到许多的非难和抨击，也的确产生了诸多新的社会伦理问题。非配偶之间的人工授精，缺乏丈夫与妻子之间的性基础，切断了父亲与子女之间血缘关系的纽带，因而与传统的婚姻、血缘生育相一致的关系相悖。产生了父将不父、不父而父的道德困惑。异源受精的婴儿事实上有两个父亲，一个是社会关系意义上的父亲，另一个则是生物学意义上的父亲，由此引发种种社会伦理矛盾。

随着人工生殖技术的发展，代孕母亲亦即人们所说的借腹生

子现象随之出现。代孕母亲的出现，也带来了一系列新的社会关系和伦理法律问题，尤其重要的是代孕母亲的法律地位问题。她与她所孕育的子女的关系是什么？出生的孩子面对抚养他（她）的母亲不是生育他（她）的母亲，而生育他（她）的母亲又不是他（她）的社会母亲的尴尬，为他（她）以后的成长留下了隐患。还有些地方出现了子宫商业化的现象，子宫成了赚钱的工具。如果母亲为女儿借腹生子，或女儿为父亲做代孕母亲，还可能产生人伦秩序的混乱，与人类正常的生殖、伦理秩序严重相悖。

此外，人工授精的成功，使未婚女性也可以做母亲，这合乎社会伦理道德吗？人工生殖技术的运用必须有精子和卵子，精子和卵子也可以脱离人体而成为单独的“物”，于是有了“精子库”、“卵子库”。这些精子、卵子是什么？它们的地位如何？它们的所有权和处理权归谁？特别是随着无性繁殖技术的突破，克隆绵羊多利的出现，人们对此的关注、担心、恐惧与日俱增。科技对人类的命运产生了巨大的冲击，医学的终极或许并非人类的福音，克隆技术使传统伦理、道德措手不及。在肯定了无性繁殖技术的正面作用的同时，一些科学家在更大程度上表示了对这种技术的担心。他们认为，如果使用不当，这项技术很可能成为潘多拉的盒子，一是可能对生态环境造成长期不良影响，如果在畜牧业中大量推广这种无性繁殖技术，很可能破坏生态平衡，导致一些疾病的大规模传播。二是如果将其应用到人类自身的繁殖上，将产生巨大的伦理危机。

人工生殖技术的问世，广泛而又深刻地影响着当代人的生活，并引发了大量十分重大的社会问题，如果不加以解决，不仅仅会影响人们的生活，而且会影响到整个社会的发展。

（三）生物和基因工程的道德困惑

1962 年，美国科学家沃森和英国科学家克里克两位博士因为记述 DNA（脱氧核糖核酸）分子结构而获得诺贝尔奖金。自那以

后，遗传工程学取得了惊人的进步。这给人类带来了福音，生物和基因工程的应用，可以使许多遗传疾病患者通过基因疗法获得新生，人们可以通过重组 DNA 来改变生物遗传密码，改造物种和创造新物种。但这种进步也给人类带来了众多的社会问题以及道德困惑。

许多科学家担心，遗传学知识在目前尚不完全，实验室设备并不严密，难免有致病菌种逃脱控制、蔓延感染、酿成灾祸，难免会有许多含有恶性肿瘤的潜在基因的 DNA 片段尚未被认识而加以误用，导致无法追回的远期后果，难免由于操作中经常使用的载体所产生的抗药性转录给致病菌体而带来无穷的麻烦。更为严重的是，人造生物新品种不仅会造成“基因污染”，引起生态紊乱，而且有可能被滥用，成为罪恶的手段。

托夫勒在《未来的震荡》中指出：“这种新的生物学引起了许多道德的、伦理的、政治的问题，几乎使人们对是否发展这门科学也产生了怀疑。谁该活下去？谁又该死去？人到底是什么？该由谁来控制这些领域的深入研究？我们是否将触发一场人类毫无准备的灾难？世界上许多第一流的科学家的观点是：我们正在向‘生物学的广岛’靠拢。’[①]

(四)安乐死的伦理矛盾

“安乐死”是指患了绝症、濒临死亡的病人，由于精神和躯体的难以忍受的痛苦，在患者自己及亲友的帮助下，由医生采取某种医疗手段实施的一种加速患者死亡，使病人免遭更大的痛苦，而在无痛苦的状态下安详地结束生命的方法。

欧美等地的一些发达国家，自 30年代起即已实施安乐死。不过，到了 40年代，法西斯借口和滥用“安乐死”，屠杀了数十万无辜者，因而在 50 年代又中止了这一做法。至 60 年代，社会又

① 阿尔温·托夫勒：《未来的震荡》，四川人民出版社 1985 年版，第 219—220 页。

重新认识和评价了安乐死。安乐死在美国及一些国家已经合法化，并为越来越多的人所接受。但这并不能避免由安乐死所引起的法律和道德问题。

安乐死是否构成犯罪？是否合乎人道？安乐死会不会成为谋杀的一种有效手段？病人处于何种病情状态下施行安乐死最合适？安乐死适合于什么样的绝症病人？等等。这些要求人们从法律、伦理观以及人们的文化价值观方面重新加以思考。人们不免还担心，本来是可以挽救的危难病人，由于医生的责任心不强，或者其他社会原因而拒绝抢救。医生要面对“救死扶伤是医生的天职”与“尽量减少绝症病患者的死亡痛苦”的道德两难选择。究竟是为延长病人受极端痛苦的时间而努力，还是让病人“安乐”死去，而有可能受外界或自己内心的“杀人”的谴责？这些情况构成了法律、伦理上的难题，产生了许多的伦理矛盾。

因此，科技发展引发了众多新的伦理道德问题，可以说，每一次新科技的突破，都会带来伦理、法律、政治等一系列的问题，现代科技使人类的发展面临机遇，也面临着挑战。伦理道德相对于科技发展来说具有保守性和相对稳定性，伦理道德的这种保守性和相对稳定性并非完全具有消极性，相反，它是一个很重要的缓冲机制或免疫机制，使人类能够更加成熟地面对新科技，减少鲁莽应用科技带给人类和自然界的伤害。这些都需要我们尤其是科技人员（包括科学家）承担起道德责任。

二、科技人员的道德责任

当现代科技发展涉及到核垃圾、环境恶化、人类本身的“改造”、“加工”、“复制”等复杂问题的时候，就自然会产生一系列棘手的社会伦理难题。目前马上解决这些问题是不可能的。但是，为了解决这些问题提供一些前提，明确科学的最高宗旨，指出科技人员（包括科学家）应有的道德责任，则是非常必要的。科学

的最高宗旨是什么？从本质上说，科学是为了人类本身的利益而进行的一种实践活动和精神活动，是人类智能的表现形式，是人类智慧的一种成果。科学的最高宗旨是为人类造福。

迄今为止，我们可以看到，科学家所从事的科研活动，包括从事生物和基因工程研究，其基本动机是要扩大人的能力，以便解决人类在现实生活中遇到的各种困难，更加有利于人类的生存和发展。从科学发展的客观效果来看，科技发展给人类带来了许多利益，可以看出科技人员的劳动是在追求一个崇高的目的，即为人类造福。

但是，历史上也有一些没有社会道德责任感的科学家，他们认为科学研究不考虑是否对人类有益，不能因为可能滥用科学而停止思考，认为科学上不存在道德责任问题。美国氢弹之父泰勒直截了当地说：“科学家的任务就是搞清楚自然在如何起作用，至于有无必要制造氢弹，是否使用它的问题则与科学家无关。”科学的力量可能为动机卑劣的人所利用，使它在社会生活中表现为一种邪恶的力量。人们所熟悉的原子能科学的发展，就有着这样的命运。各国和平利用原子能已经给人类带来了巨大的利益，但是，它也造成了广岛、长崎的历史性悲剧，至今，核战争始终威胁着人类。生物技术的发展，在农业、医学、化学工业等方面，都显示出它的巨大作用，但是，生物技术也曾被用来制造细菌武器，进行细菌战。遗传工程也是如此，一旦以人类自身作为实验对象，把技术成果运用到人类自身，就可能出现有损人类尊严的事情，人类甚至有可能制造出自身对之束手无策的怪生物来，直接威胁到人类的生存。

科技力量的作用在很大程度上取决于研究它、利用它的人。这时，科技人员的道德面貌显示出尤为重要的意义。因此，从伦理学方面来说，科技人员要有相应的道德责任，对科技的研究和应用，必须有一定的道德制约。这样，才能有利于科学的繁荣，使

科学最大限度地造福人类。

为了使科学技术的力量能够用于高尚的目的，各国的许多科学家进行过认真的思考和探讨。1957 年 7 月，在加拿大召开了帕格沃什会议，参加这次会议的共有 10 个国家的 22 位代表。会议通过的报告认为，“科学家除了他们的本职工作之外，最大责任就是竭尽全力来防止战争，帮助建立一种持久的、广泛的和平。他们应该在力所能及的范围内对公众进行启蒙教育，使他们了解科学的破坏性和创造性潜力；还要寻求一切机会来影响国家政策的形成。”为了使世界各国科学家在自己的科研活动与其他活动中都献身于这个目的，尽到自己的社会与道德责任，会议提出了“为了全人类的未来’而发展科学技术‘；合理利用’科学成就等 11 项要求。

各个国家也在研究科学家的道德责任问题。如日本的一个根据有资格的科学家的信任，通过选举而组成的团体——日本学术会议，于 1980 年 4 月通过了《科学家宪章》，这个《宪章》的条文如下：

> 科学，依靠理性和实证去探求真理，并通过应用其成果丰富人类的生活，科学上对真理的探索及对其成果的应用，属于人类高度发达的智力活动，从事于此的科学家，必须努力尊重事实，排除武断，为真理的纯洁性而坚持严肃的态度。
>
> 谋求科学的健全发展，促使对其有益的应用，是社会的要求，同时也是科学家应担负的任务。为完成这一任务，科学家要遵守以下五点：
>
> 1. 明确自己研究的意义和目的，为人类的福利和世界和平做出贡献。
>
> 2. 拥护学术自由，尊重研究工作上的创新精神。
>
> 3. 重视各种科学的协调发展，力求普及科学精神和知识。

4. 警惕对科学的忽视和滥用，努力排除由此造成的危险。

5 重视科学的国际性，努力与世界各国的科学家进行交流。①

这个《宪章》充分说明了科学家应当具有的道德责任，正直的科技人员的道德责任、科学良心，是一种道德屏障，可以限制那些利用科学技术力量来反社会的活动，使科技人员能够始终坚持以造福人类为最高宗旨，来支配自己的研究工作，这也就是对科学技术发展的道德制约。而且，现代科学技术的迅猛发展，更加扩大了科技人员的道德责任：需要他们对保护自然资源、防止生态环境恶化负责；对全人类未来承担责任，对技术活动的后果负担趋利避害的责任。

科学技术发展到今天，越来越显示其举足轻重的影响和作用。“科学”是把双刃剑,它既可以造福人类,又会带来众多社会问题。如果运用不当，那么也许有一天，那锋利的剑会落到人类自己的头上。随着现代科技的进步，科技人员（包括科学家）肩负的道德责任在加重，同时，也要求全人类共同努力，真正让科技造福人类，实现科学的最高宗旨。

①转引自《科学学译丛》 1983 年第 1 期，第 53 页。

第 7 章

正确认识人的价值

人的价值问题，是人生观的一个极为重要的问题，又是广大青年普遍关心和议论的一个问题。当代青年应树立什么样的人生价值观？有没有抽象的“人的价值”？什么是马克思主义科学的“人的价值”观？怎样正确认识社会价值与自我价值的关系？怎样才能提高和实现自己的人生价值？这里，我们就来和大家一起进行分析和探讨。

7.1 人的价值观与人生

马克思主义伦理学认为，“人的价值”观与人生观有着极为密切的联系。人们对于“人的价值”问题的探讨，实质上就是对于人生目的、意义和个人与社会的关系问题的探讨。所谓“人的价值”观，就是指一个人评价人生目的和人的社会特有的基本价值的标准尺度，是对于人怎样生活在这个世界上才有意义，人怎样生活才值得的一种根本看法。比如，什么样的人生目的和社会行为是高尚的，值得为之终身奋斗？什么样的人生目的和社会行为应该受到卑视和否定，而不应该受到追求？怎样的人生价值是高尚的？怎样的人生价值是卑贱的？等等。这种对于人和社会关系的不同看法，构成了人们在社会道德伦理上的不同价值观，即“人的价值”观。

一个人确立什么样的“人的价值”观，对于自己人生的各方

面（包括学习、工作、生活等）的影响是巨大的。“人的价值”观决定着一个人的一切社会行为的总方向，体现出个人所持有的基本人生立场。它不仅表现为个别的动机和行为，而且表现为一切有意识、有目的的思想和行为所遵循的方针或路线。比如说，你作为大学生在大学读书，那么，你是在为什么样的人生目的而学习？你是为实现自己的使命，将来能为社会和人民做出有益的贡献而学习，还是为将来谋取个人的名誉、地位、利益而学习？或者你的学习一半为自己，一半为社会？这其中隐藏着并反映出每个人的“人的价值”观，只要遇到具体困难、考验（如各种名利的诱惑）就能显示出来。每个人一旦确立了某种价值观念（或称“价值方针”），就会把它渗透到自己整个心理领域（思维、感觉、动机、潜意识等），从而使自己的所作所为服务于自己认为有价值的目的。

每个人的行为，都是受自己的价值观念支配和制约的。青年正处于人生观、价值观的逐步形成、确定的时期。一个青年在大学读书期间受到什么样的价值观念的影响，自己在现实生活中的种种“人的价值”观念中，选择怎样的价值观念作为自己的“人生支柱”，将直接影响着他把自己塑造成怎样的人，度过怎样的人生。在阶级社会中，价值观念是有阶级性的。在社会主义社会中，各种陈腐的剥削阶级价值观念还会影响人们。如果一个青年学生把剥削阶级利己主义的信条作为自己的价值观，那么，他不论是在读书期间还是毕业之后，都不能正确处理个人与集体、个人与社会的关系。鼠目寸光，惟利是图，不可能有强大的学习动力和崇高的奋斗目标，不可能对人民、对社会做出有益的贡献。有的人虽然可能“奋斗”一阵子，但他的学习和一切行为的目的仅仅是为了个人的名利，不仅不能全面完成祖国和人民交给他的学习、工作任务，有的还会在剥削阶级腐朽思想的毒害下沦落，有的甚至会走上犯罪的道路。北京外国语学院法语专业 1978 级学生冯大

兴，就是一个被极端个人主义的“人的价值”观毁灭的典型。冯大兴宣称，“生活在这个世界上，不可盲目轻信一切，……最可靠的就是‘我’，“人生在世，无非是成名成家”，“目标达到就好，什么手段都行”。正是在这种极端没落的“人的价值”观的驱使下，他走向罪恶的深渊。这样的教训从反面告诉我们：一个青年在学习期间确立的“人的价值”观是极端重要的。

青年在自我心理意识成熟的过程中，自觉地关心和探讨“人的价值”问题，这本身并不是坏事。但是，如果我们在对各种“人的价值”观的比较、分析、抉择中，思想偏颇，好走极端，或者不加鉴别，盲目接受，那只能如坠烟海，徘徊迷惘，甚至失足堕落，贻误终身。我们只有保持清醒的头脑，依据马克思主义的理论和立场、观点、方法，才能在形形色色、鱼龙混杂的“人的价值”观念中，正确地进行比较和识别，发现“人的价值”的真谛。无数的事实证明，一个青年只有确立科学的“人的价值”观，才能激励自己在人生的道路上奋发向上。

7.2 “人的价值”的社会历史性

什么叫“价值”？价值是一个含义广泛、内容复杂（涉及哲学、美学、伦理学、经济学、社会学等等）的概念。马克思指出：“价值这个普遍的概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的。”① 马克思的这一正确而深刻的论断向我们指明了：任何一种价值（不论是哲学的、美学的、伦理学的，还是经济学的、社会学的以及其他意义上的“价值”），都不是主观的而是客观的，不是抽象的而是具体的，是在人们的一定的客观“关系”中产生的。离开了特定的、客观的“关系”，不可能有所谓的“价值”。马克

① 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 406 页。

思指出了“价值”这个概念是从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的。这里所说的“外界物”，是指主体以外的东西，包括自然界、客体的人和社会及其关系，还包括作为客体的某些意识形态；这里所说的“需要”，包括人们生存和发展所要求的物质需要和精神需要；这里所说的“关系”，是指人们在社会生活中与“外界物”发生的种种客观的联系。这种“关系”，可以是道德的、审美的，也可以是经济的、社会的，等等。人们从不同的需要出发，与不同的“外界物”发生不同的关系，当这些“外界物”满足了人们的特定的精神或物质需要时，“外界物”才产生了特定的“价值”。所谓价值，就是指某些自然物、人的行为、劳动财富、社会服务以及科学、文化、艺术、理想、观念、制度等等对于人们的物质或精神需要是否有用的一种关系。

那么，什么是“人的价值”呢？从马克思主义的历史唯物主义观点来看，人是社会的存在物，是处在一定历史条件、劳动条件和社会关系中的。因而，所谓人的“价值”，“这个表述本身就说明其中隐藏某种社会关系”，是一种超“自然属性”，是“某种纯粹社会的东西”。[①] 人的价值本质上是反映一种特定的社会道德利益的关系，就是客体人的社会行为，对于主体人的物质和精神生活需要的一种肯定或否定的关系，我们不能离开社会发展的具体情况，离开人在社会中的劳动，离开个人与他人、集体、阶级、社会的关系，来抽象地、孤立地谈论“人的价值”。

历史上从来也不存在什么抽象的“人的价值”，不同的时代、不同的阶级、不同的人们有不同的价值观。

在原始社会，由于生产力水平极其低下，人们还没有关于个人价值的观念。在奴隶制社会中，奴隶主阶级把占有财富和享受看做自我的人生价值。他们把奴隶看做“会说话的工具”，把奴隶

① 马克思：《资本论》第 1卷，第 72 页。

的人生价值贬为驯服的、笨拙的动物的价值。在封建社会里，封建贵族阶级是以各人在封建等级中所处的不同社会地位来衡量每个人的价值的。波兰电影《夜茫茫》中的斯坦妮夫小姐，只因为是平民出身的家庭教师，封建贵族势力就不准她与一位公爵的儿子自由恋爱。一位贵族公主甚至公然说："哼，家庭教师也算人？"在封建贵族的眼中，除了他们自己之外，平民百姓不配有人的价值与尊严。在欧洲"黑暗的中世纪"，封建统治阶级为了转移人民对于否定人的现实生活的痛苦和不幸的注意，还竭力推行宗教蒙昧主义，否定人的现实生活的意义。正如马克思指出的："专制制度的惟一原则就是轻视人类，使人不成其为人。"[1]

进入资本主义社会以后，人的价值问题才第一次公开地成为人们最关心的问题之一，并成为道德理论的重要内容。由于资本主义生产关系代替了封建主义的生产关系，新兴的资产阶级及其思想家们终于打破了封建观念的羁绊，用一种新的眼光来看待自己，看待所谓人的问题，并把个人的人生价值作为自己的重要研究对象。

资产阶级思想家宣扬的"人的价值"观，是以历史唯心主义为理论基础的。抽象地谈论和标榜"人的价值"，是早期人文主义者以及后来的各种资产阶级人道主义派别在理论上的共同特征。他们宣称"人的价值就在人自身"。他们认为，每一个人只要他是"人"，就应该有人的价值、人的地位、人的权力、人的尊严。这种说法中包含了某些合理的东西。但是，他们是离开了人的社会性和历史发展来看待"人"和"人的价值"的，因而必然把"人的价值"说成是一种脱离具体历史条件，脱离特定社会和阶级关系的抽象的东西。他们抽象地谈论"人的价值"，笼统地谈人的"地位"、"权力"、"尊严"，而不去具体地分析、研究和解决实现

[1] 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 460 页。

和提高人的价值的条件和手段。这样，只能使他们的“理想”成为“空想”。按照这种资产阶级的抽象的“人的价值”观，似乎人们在资本主义社会中可以不去改变人剥削人的社会生产关系和政治制度，只要在社会上普及了“人的价值”的观念，就能保证实现最美好的境界。这显然是虚幻的、有害的。

资产阶级思想家宣扬的“人的价值”观，一般地是以个人主义为其核心的。这是资产阶级专门追求个人利益的阶级意识的表现。著名的资产阶级思想家爱尔维修说：“个人利益是人们行为的惟一而且普遍的鉴定者。”① 费尔巴哈也宣称：“利己主义作为道德的必要成分，作为道德的基本构成部分，把它在道德中坦率地郑重地提高到极尊贵的地位。”② 他们都强调把个人主义（或利己主义）作为价值观的核心。即使当代许多资产阶级思想家对他们的价值观做出多种多样的解释，也总是万变不离其宗。比如，资产阶级伦理学家亨利·斯图特写了一本题为《人的价值》的书，提出“人的价值目标”是所谓“高级个人主义”。他鼓吹的这种“高级个人主义”的价值观的“新鲜”之处，只是为了满足个人的私利而采用“高级”的手段罢了。应当看到，新兴的资产阶级在反对封建主义和宗教禁欲主义的斗争中提倡个人主义的价值观，在历史上是有过进步意义的。但是，在资产阶级掌握了政权，确立了资本主义生产关系之后，他们的理论就成为为资产阶级剥削工人阶级和广大人民群众辩护的精神支柱，成为资本主义社会尔虞我诈、巧取豪夺的公开借口。资产阶级的一切行动的最终价值目的是利己，为了他们的“自我价值”，可以不顾一切地欺骗、掠夺他人和社会，牺牲他人和社会公共利益。

资产阶级的“人的价值”观衡量人的价值的尺度，是个人的

① 参见《爱尔维修哲学》，商务印书馆 1962 年版，第 260 页。

②参见《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆 1984 年版，第 560 页。

金钱、名利、地位、权势。正如恩格斯指出的，在资本主义社会中，“金钱确定人的价值：这个人值一万英镑，就是说，他拥有这一笔钱。谁有钱，谁就‘值得尊敬’，就属于‘上等人’，就‘有势力’，而且在他那个圈子里在各方面都是领头的”。[①] 在资产阶级看来，金钱、名利、地位、权势决定一个人的价值，金钱多、名利大、地位高、有权势，这个人的价值就大；反之，这个人的价值就小，甚至毫无价值。尽管资产阶级思想家把“人的价值”说得冠冕堂皇，声称“每个人都有自己的价值”，“人的价值是平等的”，但实际上，他们所实行的就是金钱这个标准。马克·吐温的著名小说《百万英镑》所描写的一个水手的遭遇，深刻地揭露了这一点。资本主义发展的事实，打破了资产阶级思想家的幻想，他们追求的人人享有充分的“自由”、“平等”、“尊严”的幻想，在资本主义社会中根本无法实现。资本主义剥削制度造成的事实是“物的世界的增殖同人的世界的贬值成正比”。[②]

总之，资产阶级的“人的价值”观，是以个人主义（利己主义）为核心的。他们提出的种种“漂亮”口号和宣扬的种种抽象的“人的价值”观念，都以脱离人的社会性为其本质特征。资本主义私有制度的现实，正是对他们的虚幻口号的讽刺。用历史唯物主义的观点看，资产阶级在文艺复兴运动和资产阶级革命中，适应资本主义发展的需要，强调人的价值、尊严和利益，提倡个性解放与个人自由，在反对封建制度和宗教神学统治的斗争中，起了重要的进步作用。但是，资产阶级的“人的价值”观，从根本上说，只是为了自身的利益和发展，随着历史发展的进步，日益显露其局限性与不合理性。我们只有在马克思主义的科学理论指导下，才能探求到人生价值的真谛，确立起科学的“人的价值”观。

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 566 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 134 页。

7.3 科学的‘人的价值’观

在马克思主义的科学人生观诞生之前，资产阶级不能正确地认识和揭示人的价值，“这一方面是由于剥削阶级的偏见经常歪曲社会的历史，另一方面，则由于生产规模的狭小，限制了人们的眼界。”[①] 人们对于人的价值的认识，是以人们对于社会历史发展的认识为基础，以社会生产方式的发展、变化为条件的。因此，真正科学的人生观（包括“人的价值”观）只有到了 19 世纪 40 年代，随着资本主义生产力的巨大发展，新兴的无产阶级走上政治舞台的时候才能产生。马克思和恩格斯在总结工人革命运动经验的同时，批判地继承了人类思想的一切优秀成果，揭示了人类社会发展的客观规律，创立了科学的世界观、人生观和“人的价值”观。它打破了资产阶级以及一切剥削阶级对于“人的价值”的种种偏见，从而揭示了“人的价值”的真谛。

一、科学的“人的价值”观，是以历史唯物主义的理论为指导的。

马克思主义以历史唯物主义的科学态度，具体深入地考察了人的历史性、社会性和阶级性，揭示了人类历史的发展方向，从而为人类正确认识自身生命的价值和意义、实现和提高每个人的人生价值指明了道路。马克思和恩格斯指出，随着资本主义的发展和无产阶级的壮大，曾在历史上起过进步作用的资产阶级关于人的价值（个性解放、个人自由等）的思想已失去了进步意义，变成了对广大人民群众的伪善的欺骗。马克思和恩格斯深刻地批判了资产阶级思想家谈论超阶级、超社会、超历史的“人”和“人

① 《毛泽东选集》第 1 卷，第 260 页。

的价值”的理论，指出：从事实际活动的人作为我们的出发点是现实的、社会的、阶级的人，而决不是抽象的、虚幻的、离群索居的人。在阶级社会中，任何人都在一定的社会关系和阶级关系中生活。一定的经济关系和阶级关系决定着人的发展，决定着人的本质，同时也决定着人的价值。马克思和恩格斯认为：个人人生价值的提高和实现的方向是与无产阶级的解放事业、与全人类的文明、进步和解放的进程完全一致的；要真正提高每个人的人生价值，必须消灭私有制，建立公有制，建立社会主义和共产主义的生产关系和社会制度，建设高度的物质文明和精神文明，才可能真正实现人的自由、平等、幸福和尊严，让社会每个成员的人生价值和意义得到最好的体现。

二、科学的“人的价值”观，是以集体主义为核心的。

与资产阶级狭隘的、以个人主义为核心的“人的价值”观相反，无产阶级的科学的“人的价值”观，是以集体主义为核心的。这是无产阶级和广大人民群众的根本利益在道德意识上的表现。以集体主义为核心的无产阶级“人的价值”观，非但没有抹煞劳动者正当的个人利益的满足和人的价值的实现，而且恰恰给我们指明了实现个人利益和价值与实现人民利益和价值的辩证关系。马克思和恩格斯极其深刻地指出，只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段。也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。[①]没有任何个人也就无所谓集体或社会。但是没有集体和社会，任何个人首先无从存在，也就谈不上他的价值和自由。因为一个人的人生价值的实现和取得自由和全面发展所必需的条件和手段，是在集体和社会中获得的。社会、集体和个人的关系，好比树根和树叶的关系：树没有叶子不行，但是没有根更不行，根

① 参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 84 页。

深才能叶茂。正因为如此，无产阶级、社会主义的“人的价值”观，首先强调人民和集体的价值。只有在人民和集体的价值中才能谈得上个人的价值。今天，我们社会主义的当代青年认识这个简单而深刻的真理十分重要。我们不能抛开集体的利益、人民的利益、社会的利益来专讲个人利益，不能抛开集体和人民的价值，来空谈“自我价值”。斯大林说得好：在社会主义条件下，个人与集体之间、个人利益与集体利益之间没有也不应当有不可调和的对立。不应当有这种对立，是因为集体主义、社会主义并不否认个人利益，而是把个人利益与集体利益结合起来。社会主义是不能撇开个人利益的。只有社会主义才能给这种个人利益以充分满足。此外，社会主义社会是保护个人利益的惟一可靠的保证。[①]社会主义实现了生产资料公有制，消灭了剥削制度，从而使全体劳动人民、使它的每一个成员都获得了前所未有的社会利益和社会价值，为在物质上和精神上更充分地实现全体劳动人民和他们中间的每一个人的价值创造了真实而可靠的前提。我们讲“人的价值”，一定要充分认识个人与集体、社会的依存关系，充分认识个人价值与集体价值、人民价值的依存关系。

三、科学的“人的价值”观，强调“人的价值”首先在于对社会的贡献。

这是马克思主义看待人的价值的基本观点。我们知道，“人的价值”本质上是反映一种特定的社会道德利益关系，是客体人的社会行为对于主体人的物质和精神生活需要的一种肯定或否定的关系。用历史唯物主义的观点来看待“人的价值”问题，我们可以看到，就整个人类来说，“人的价值”在于人类对自然界和社会发展的影响和人类自身需要的活动。就个人来说，它表现为两种

①参见《斯大林全集》，第 334—335页。

情形：当我们把处在一定的社会关系中的个人，作为考察问题的“主体”即“主体人”的时候，他的“人的价值”表现在“客体人”即他人、集体、社会对他的关心和尊重，对他的物质和精神生活需要的满足程度和状况；当我们把他作为“客体”即“客体人”来考察时，就会发现，一个人对于他人、集体、社会来说，他有无价值，价值的高低、大小，完全取决于他能否或在多大程度上创造出物质和精神的社会财富，来满足他人、集体和社会的正当需要。简言之，一个人的价值，首先在于他对他人、对集体、对社会进步事业的贡献，在于他在多大程度上为他人、集体、社会提供有益的物质或精神的产品，满足他人、集体和社会的需要。理由很简单，因为就整体来说，社会、集体、他人对个人的关心和尊重的条件，满足个人物质和精神生活所必需的产品，首先要靠每个人把它们创造出来。

在社会主义社会中，在个人与社会的关系上，人的价值包括两个方面，即社会对个人的尊重和满足与个人对社会的责任和贡献。从社会对个人的尊重和满足这方面来说，在社会主义条件下，限制我们实现更高的人的价值的，已经不是根本社会制度的不合理，而主要是经济文化发展的不充分，某些体制的不完善，以及我们工作中的缺点和失误等等。改革开放以后，大多数人民群众的物质文化生活水平有了显著的提高，但是也有少部分人的生活水平还不高，有的人的生活水平还很低，城市住房还比较紧张，一部分青年的上学、就业问题还没有解决；党和政府的某些机构中还程度不同地存在着官僚主义、以权谋私等不良作风；社会上还有各种为非作歹的恶棍，还有贪污、盗窃、浪费、破坏生态平衡、虐待妇女儿童等犯罪行为或不文明的落后现象。这需要全体人民在党和政府的领导下同心同德地进行社会主义物质文明和精神文明建设，包括发展生产，发展教育事业和医疗卫生事业，扩大就业门路，进行社会主义思想品德教育，整顿党风，打击犯罪活动，

促进社会风气的根本好转等等。我们不应该脱离实际，在片面强调尊重“人的价值”的口号下，提出各种各样的不切实际的关于个人享受、个人自由的要求。因为那样做，除了鼓励个人主义、涣散人心以外，解决不了任何实际问题。

特别重要的是，我们决不能只从社会给予个人这方面来谈“人的价值”。因为社会要能够提供实现其每个成员的“人的价值”的条件，首先就需要每个成员把这些“条件”创造出来。所以，评价一个人的价值，不仅在于他的存在和需要是否从社会、从他人那里得到承认和满足，更重要的是在于他为社会、为他人尽了什么责任，做了什么贡献。社会主义的各尽所能、按劳分配原则，共产主义的各尽所能、按需分配原则都是从这两个方面的结合上来规定个人与社会的关系的，而且都把为社会、为他人尽其所能放在首位。马克思主义所理解的“人的价值”，应该从伦理角度反映这种关系。所以，从共产主义的世界观、人生观来看，“人的价值”首先在于为共产主义事业、为无产阶级和全人类的解放做出贡献；在中国，在今天，首先就是为建设社会主义物质文明和精神文明做出贡献。我们广大从事社会主义物质文明建设和精神文明建设的工人、农民、科学家、教师、艺术家等等，通过自己的社会职业活动，对他人、对社会提供有益的物质和精神产品，满足他人或社会的正当需要，因而他们的人生都是有价值的。他们的贡献越大、越多，他们个人的价值就越大。比如，一个清洁工人通过自己的辛勤劳动，维护了城市的环境卫生，对居民生活有益；一个教师用自己的知识和品行培养青少年一代健康成长，合乎人民的利益和社会发展的需要，他们的劳动及其本人都是有价值的。相反，那些不能为他人、为社会做出贡献的人，就毫无价值可言；如果一个人的全部社会活动（包括提供的产品），不仅不能为社会做出贡献，甚至有碍于社会的进步，那他本人的“价值”是一个负数，不但毫无价值，而且有害于人民。

人的价值，不在于个人占有多少财富、金钱，拥有什么地位、名誉，不在于物质享受，而在于为人民服务，为社会主义和人类进步事业做贡献。地质学家李四光，在新中国成立后，毅然放弃国外的优裕物质生活，投入到建设新中国的行列中。他用二十多年的时间，从事第一线的地质考察和研究，提出了大陆架构造新理论，推翻了“中国贫油”的定论，为祖国石油资源的大量开发，做出了杰出的贡献。李四光已逝世多年，但他那不朽的人生价值，永远受到人民的怀念，赢得社会的尊重。在今天的社会主义现代化建设的各个岗位上，有着无数个平凡而伟大的英雄。广大的青年把为社会做贡献、为建设有中国特色的社会主义出力，看做自己的人生价值所在。

我们在具体衡量一个人的价值时，既要看其所做贡献的经济价值，又要看到道德价值；既要看物质上的贡献，又要看精神上的建树；既要看对社会创造的物质和精神产品的大小、多少，又要看为社会做贡献时的思想境界、劳动态度、为人民服务的精神，然后把它们结合起来考察，才能对人的价值做出正确的科学的评价。古往今来，历史上的许多杰出人物，也都强调从个人贡献于社会这方面来谈“人的价值”的，例如宋朝的范仲淹所说的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，就包含着这种意思。著名的科学家爱因斯坦说得好：“一个人的价值，应当看他贡献什么，而不应该看他取得什么”。[①] 今天，我们社会主义的青年更应当着眼于个人对于社会的责任和贡献这个角度，来思考人的价值，评价人的价值。

当然，科学的“人的价值”观，除了强调人的价值首先在于对社会的贡献之外，同时也承认和重视个人的需要、享受等等的重要意义，而且正是为此才强调个人对社会的贡献，因为有所贡

① 《纪念爱因斯坦译文集》，上海科学技术出版社 1979 年版，第 68—89 页。

献才能有所享受。我们每个人是一定的物质和精神财富的创造者，又是一定的物质和精神财富的消费者、享受者，两者是统一的。只有人人都为社会做贡献，社会才能根据这种贡献的总和，扣除必须扣除的部分，来满足每个人对享受的需要。社会主义生产的目的，就是满足广大人民群众日益增长的物质和文化生活的需要。我们进行社会主义现代化建设，就是为了改善全国人民的物质生活和精神生活条件，为实现共产主义创造条件，让人民生活得更美好。

四、科学的“人的价值”观，既重视人的社会价值，又重视自我价值。

人的价值包括个人、集体、人类的价值。就个人价值而言，是指一个人对社会、集体、他人和自身的意义。一个人的思想和行为对社会、集体、他人的意义，主要是对社会发展进步的意义，即对社会的贡献，是社会价值；一个人的思想和行为对自身的意义，对自身德、智体全面发展及个人生活的积极意义，是自我价值。

马克思主义从来都是既重视人的社会价值，又重视人的自我价值。马克思说：“在选择职业时，我们应该遵循的主要指针是人类的幸福和我们自身的完美。不应认为，这两种利益是敌对的，互相冲突的。”[①] 他说的以人类的幸福为主要指针，就是为人类谋幸福，为人民造福，为人民献身，这是人的社会价值；以我们自身的完美为主要指针，就是追求我们自身人格高尚，才智充分发展，身体健美，生活幸福，这是人的自我价值。在马克思看来，人的社会价值与自我价值不是敌对的而是统一的。这种统一的基础是为同时代人的完美、幸福而工作。他说：“人们只有为同时代人的

①《马克思恩格斯全集》第 40 卷，第 7 页。

完美，为他们的幸福而工作，才能使自己也达到完美。”[1] 也就是说，只有为人民造福，使同时代的人更美好，为社会做出贡献，有较高的社会价值，才能使自己也达到完美，才有较高的自我价值。马克思还说：“历史承认那些为共同目标劳动因而自己变得高尚起来的人是伟大人物；经验赞美那些为大多数人带来幸福的人是最幸福的人。”[2] 一个人努力为广大人民的共同目标而奋斗，自己也会变得高尚起来；一个人努力为大多数人带来幸福，这样的人是最幸福的人。也就是说，具有很高的社会价值的人，也必然具有很高的自我价值。社会价值是自我价值的基础。马克思的这些论述，精辟地阐明了社会价值与自我价值的关系。

社会主义社会无疑应当重视人的社会价值。但在以往的计划经济条件下，却产生了另一种偏向，即只重视人的社会价值，而忽视人的自我价值。忽视人们的自我价值，便容易忽视人们自身的利益，容易挫伤群众的积极性。

有的人错误地认为，讲自我价值就是鼓吹个人主义、自我中心、自我膨胀。其实，个人主义是以个人为中心，为了个人利益而不惜损害社会、国家、集体利益。而自我价值，则是人的思想言行对自身的意义、作用和影响。这种意义、作用和影响，并非都是有害于社会、国家、集体的；如果一个人的思想言行，有利于自身德、智、体全面发展，这种自我价值对社会就是有价值的。

对于自我价值问题，不同的阶级，不同的人，有不同的理解。有人用集体主义来理解自我价值，也有人用个人主义来理解自我价值。以集体主义为指导的自我价值，是以对社会、国家、集体有利的自我价值为正价值，反之则为负价值。以个人主义为指导的自我价值，则是以对个人有利的自我价值为正价值，反之则为

[1] 《马克思恩格斯全集》第 40 卷，第 7 页。

[2] 同上。

负价值。正如不能把个人利益与个人主义等同起来一样，我们也不能把自我价值与个人主义混为一谈。自我价值是多种多样的。真正的自我价值，必定有利于实现社会价值，有利于社会发展进步，并有利于促进自我德、智、体全面发展，使自身更加完美、幸福。

用历史唯物主义和辩证唯物主义的观点来看，人既是主体，又是客体。一个人作为客体对社会、国家、集体和他人有价值，对作为主体的自我也有价值。人类的特点是具有自我意识，重视自我价值，努力促进自身完美，是自觉、自尊、自重、自爱、自强的表现，无可非议。不重视自我价值，对自己要求不严，缺乏自觉、自尊、自重、自爱、自强的意识，不利于人们的进步，也不利于社会的发展进步。①

一般说来，人们在实践中总是既重视自己的思想和行为对社会、国家、集体、他人的社会价值，又重视其对自身的价值。而且，对于社会集体来说，只有承认并重视人们的自我价值，把人们的社会价值与自我价值很好地结合起来，才能很好地调动广大人民的积极性。毛泽东说，马克思列宁主义的基本原则，就是要使群众认识自己的利益，并团结起来，为自己的利益而奋斗。这里所说的群众自己的利益，既包括国家、集体和人民群众的共同的根本利益，也包括群众个人的利益；既包括社会对群众个人的利益的作用和影响，也包括广大群众个人的思想言行对其自身的作用和影响即自我价值。如果我们关心群众的切身利益，群众看到自己的行动对自身有价值，就会积极参加并努力完成革命和建设任务。所以，要真正关心社会价值，就要重视自我价值，特别是关心广大群众的自我价值。江泽民提出的“三个代表”的重要思想，把始终代表中国最广大人民群众的根本利益，不断提高全

① 参见王玉：“论人的社会价值与自我价值的关系”，《光明日报》1997年7月5日。

国人民的物质和文化生活水平作为衡量中国共产党领导的中国现代化事业的一切路线、方针、政策正确与否的根本价值尺度，就是把人的社会价值与自我价值紧密地结合起来。

社会价值与自我价值的统一是社会主义市场经济条件下的基本价值取向，在建设社会主义市场经济的新的社会历史条件下，人的社会价值与自我价值是互为前提、不可分割的。但二者又不是平列的，社会价值是人的根本价值。其一，社会高于个人，“大我”高于“小我”。一般而言，自我价值指的是个人的自我价值。社会是“大我”，个人是“小我”。个人在社会中生活，社会为个人生存、成长、发展提供各种必要条件；离开社会，个人就不可能生存和发展。“大我”得不到发展，“小我”也要受影响，社会的发展水平，制约着个人的发展水平。其二，社会价值是自我价值的基础。没有社会价值，就不会有真正的自我价值。只有当人们的自我价值有利于促进社会发展进步时，才是真正的自我完美。人的社会价值决定人的自我价值，社会价值是第一位的，自我价值是第二位的。其三，自我价值要以有益于社会为前提。如果危害社会利益，失去社会价值，就会受到社会制裁，就会丧失自我价值。

但是，肯定社会价值的重要性，绝不能因此而忽视自我价值的作用。其一，社会价值与自我价值的统一，是社会主义的本质决定的。社会主义的本质是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。最终达到共同富裕是社会主义的根本价值目标，这就决定了社会价值是根本价值。共同富裕包含着社会每一个成员都达到富裕，共同富裕必须落实到每一个成员，那么，社会价值中就包含着自我价值。在这里，社会价值和自我价值都是目的，或者说，互为目的和手段。否定个人价值，也就否定了社会价值的意义。其二，在社会主义市场经济中，企业是自主经营、平等竞争的经济实体，企业的活力和效率增强的

动力，就在于自我价值的激励作用。只讲社会价值，不讲自我价值，就会导致吃“大锅饭”，使企业丧失活力。其三，要为社会做出贡献，创造社会价值，人们必须具有充沛的体力，良好的品德，较高的智力，熟练的技能。这就必须享受一定物质生活资料，使自己德、智、体全面发展，必须有自我价值；失去自我价值，就不可能为社会作贡献，也不可能有社会价值。因此，马克思主义的科学的“人的价值”观，既要坚持社会价值是人的根本价值，又要重视人的自我价值。社会主义市场经济建设的重要伦理道德意义,就在于使二者有机地结合起来。①

历史唯物主义告诉我们，每个人的人生价值的实现，需要主观条件和客观条件的密切配合。今天，在邓小平建设有中国特色的社会主义理论的指引下，我们党和国家坚持改革开放，全心全意地领导全国各族人民，以经济建设为中心，稳步走上了社会主义现代化建设的正确轨道。祖国现代化建设的宏伟事业，为我们这一代青年实现和提高自己的人生价值，提供了极为有利的客观条件。

鲁迅先生说得好：人生“不在拼凑，而在创造”。人生的价值体现在一个人一系列现实的、创造性的行为活动中。如果我们不去发挥潜在于我们个体生命之中的无限创造力，仅仅满足于那种庸庸碌碌的苟且生活，放纵自己的惰性而无所创造，则是对自己人生价值的背弃。我们要着眼于为人民、为社会做贡献，奋发学习，锐意进取，立志创造出大量有益于他人，有益于社会，有益于我们面临的这个世界真、善、美增长的人生作品来。

马克思曾经说过，“个人的自我完善，离不开为他人和人类幸福做贡献，那些为共同目标劳动因而使自己变得更加高尚的人，历

① 参见王玉“:论人的社会价值与自我价值的关系”;《光明日报》1997年7月5日。

史承认他们最伟大；那些为最大多数人们带来幸福的人，经验赞扬他们为最幸福的人。’① 人是生活的主人，透过集体事业发展的棱镜，才能看到自我存在的价值。我们在今天的学习和生活中，要处处培养自己关心集体、关心他人的集体精神和全心全意为人民服务的精神；要努力学习马列主义的科学理论，以科学的世界观、人生观武装自己；要发奋钻研科学知识，打下坚固而广博的知识基础；要积极锻炼身体，炼就强健的体魄，为将来献身于祖国的现代化事业做好充分的准备。

奥斯特洛夫斯基在思考人生的意义时说过这样的话：“人最宝贵的是生命，生命对于每个人只有一次。人的一生应当这样度过：回忆往事，他不会因为虚度年华而悔恨，也不会因为生活庸俗而羞愧；临死的时候，他能够说：‘我的整个生命和全部精力，都献给世界上最壮丽的事业——为解放全人类而斗争！’”② 让我们这一代新时期的青年，用自己的不懈努力，在中华民族的振兴史上，刻下自己无愧于时代的印记。我们这一代青年的人生价值，将体现在以钢铁般的意志和火焰般的热情，为全面推进中国的现代化建设，实现中华民族的伟大历史复兴而进行的不息奋斗之中！

①马克思：“青年在选择职业时的考虑”，参见《马克思恩格斯论教育》，人民教育出版社，第 49 页。

②奥斯特洛夫斯基：《钢铁是怎样炼成的》，人民文学出版社 1980 年版，第 327—328 页。

第 8 章

理想、现实与幸福

理想和现实的问题是一个古老而又现实的理论问题。当人类跨入新的世纪时，这个问题又包含着新的时代内容。构建我们的理想体系，使之成为我们的方向和动力，正确认识理想与现实的关系，以坚定我们的信念，是伦理学研究不可回避的问题。如果一个人矢志不渝地追求的理想变为现实，那将是人生最大的幸福。

8.1 理想与现实的辩证关系

人的实践活动之所以不同于动物的本能活动，就在于人的一切活动，都不是没有自觉意图和预期目的的，人是伟大的。人的心理活动的区别于任何动物的本质特征之一，就在于人有想像未来的能力，能科学地预测未来。人在实际生活中，总是有自觉的追求，总是通过想像确立自己的奋斗目标。

所谓理想，就是一种与奋斗目标互相联系的、有现实可能性的想像，是主体追求真善美的一种价值选择。整个世界不外乎是两大类现象，即物质现象和精神现象。理想属于精神现象的范畴。相对于客观的物质现象来说，理想是第二性的被决定的主观精神现象，它是人的主观能动性的充分体现。从辩证唯物主义观点出发，一方面，我们应看到，理想是人对客观现实可能性的一种合目的性的反映。这种反映当然必须以客观必然性提供的现实可能性为基础，另一方面，我们也应看到，理想把主体的向往、憧憬、

希冀以目的形态表现出来，并凭借想像力而使之形象化。这就是说，理想本身带有极强的主体性，它是主体对客观必然性发展的种种可能性所做的一种价值选择。这种选择体现了人对真善美的追求。

理想离不开想像，但理想绝不是中国宋明理学家朱熹所说的“心之所之”,即完全由精神创造出来的。理想的形式是主观的,内容却是客观的。外部世界对人的影响表现在人的头脑中，反映在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为“理想的意图”，并且通过这种形态变成“理想的力量”。简而言之，理想是现实的某种反映。

一、理想源于现实，是现实的某种反映

理想作为一种社会意识，是由人们的社会存在决定的，是一定的社会生产力和生产关系的产物。物质生产力的状况是所有一切思想和各种趋势的根源，我们应当在生产力的发展中而不是在人们的头脑中探求自己的理想。生产力发展状况不同，将给包括理想在内的各种意识形态以深刻的影响，从形式和内容这两个方面使人们的理想发生各种变易。更为重要的是，生产力水平的提高，会使人们在社会生活中拥有更加先进的物质手段，人们能在更深更广的范围内改造自然，改造社会，因而会使自己的眼界更加宽阔，理想更为高远。与此同时，社会实践也会因其物质手段和进行方式的不同，对它的主体产生不同的要求，要求他们形成与生产力客体因素相适应的主体能力，这就使人们形成了新的价值观念，对社会生活产生新的愿望和要求，形成新的理想意识。这也就是说，社会生产力的发展和生产关系的变化，必然带来理想观的变化，从而使理想呈现出时代的特征。改革是社会主义生产关系的自我完善，必然推动社会生产力的发展，使人们对理想的追求出现新的趋向，例如，青年中崇尚“企业家”的人增多，企

业管理成为“热门”学科；大学生中出现“从政热”；许多个体户不再自惭形秽。

由于意识形态的相对独立性，理想在反映现实时，必然受到历史上的一定时代、一定阶级的理想观的影响。人类的物质生产具有延续性，人类的精神生产也具有延续性。人们在接受家庭教育、社会教育的过程中，大量地获得前人的文化知识成果，间接地接受前人对于他们的现实生活的种种认识，从而也就有了对前人的生活现实的了解。这种了解，将作为形成各种理想的精神材料、精神条件，而深刻地影响新一代人的理想的形成和对现实生活的认识。这样，理想在反映现实时，或多或少地带有传统观念的烙印。

从认识论意义上说，理想的发展总是遵循由浅入深、由低级到高级的发展过程。深入的、高级的理想意识中所包含的内容，不但在某种程度上反映了新的现实及其发展趋势，而且对在以往的现实基础上形成的旧理想做了某种扬弃，解决了旧理想在反映产生它的现实时所没有解决的某些问题，修正和丰富了某些内容。只有大量地、充分地掌握了历史资料，才能把反映现实的理想推向前进。

从具体内容来看，这种历史上的理想不仅指本国的，也指外国的。在中国几千年的文化传统中，既有“金榜题名”、“高官厚禄”“荣华富贵”“光宗耀祖”等腐朽的封建地主阶级的理想，也有“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的具有民族性精华的理想。大学生在思考理想的时候，只有从中国历史上进步的理想观中吸取精华养料，认清时代发展的方向，才能使理想和信念更好的统一起来。

改革时代的理想问题，不仅受到中国历史上各种思潮的影响，也比以往更多地受到西方哲学流派的影响。对外开放是中国坚定不移的基本国策，它不仅包括物质文明，也包括精神文明。我们

要以马克思主义为指导，洞察、鉴别菁芜并存的“舶来品”，辨良莠，有取舍，以树立正确的理想观。

马克思主义认为，一般来说，人们是怎么生产和生活的，他们就怎么思想，社会意识总是由人们的实际生活所决定的。在理想反映现实的过程中，个人经历和职业、家庭环境、心理特征，都将发生作用。理想不仅具有社会的特征、阶级的特征，也具有个体的特征。每个人都是一个认识世界、改造世界的主体，每个人都有自己的主观意识和个性。社会生活的日益丰富，社会分工的不断发展，使得在某个领域长期从事某项工作的人在生活、需要、职业、技能、习惯、心理等方面，越来越鲜明地形成了自己的特点。他“作为特定的社会地位、特定的社会职能等等个体化的个人”，而存在于社会之中。这就使人们在形成自己的理想时不可避免地深受其影响而形成自己的个性。我们要讲社会理想，但不否认个人理想。关键是要把个人理想与社会理想结合起来，在实现社会理想的过程中实现个人理想。如果仅仅从个人角度提出理想，即脱离社会理想，那还是很渺小的。个人理想由于是对个人所处现实的直接反映，有一定的局限性。把个人理想与社会发展的趋势融合在一起，理想才能变成巨大的精神力量。

二、理想高于现实，指导现实

人的理想，若从价值的角度看，可以说就是真、善、美。理想之所以能够吸引人们倾注无限的激情，并感召人们为之奋斗，直至献身，就是因为理想是真、善、美的结晶，是科学价值、道德价值、审美价值的统一。

为什么这么说呢？这是因为理想包含三个基本要素。一是社会生活发展的现实可能性。理想是超前反映现实的理性形态。我们所说的理想，一般是科学的理想，它符合事物发展之“理”，人类社会发展之“理”。从认识的角度看，它是“真”。二是人们的

愿望和要求。理想作为对社会发展和未来生活的设想，必然涉及人们的相互关系。人们不仅要对现实生活中的人们的相互关系做出道德评价，而且要为未来人们生活中的相互关系设计新的道德准则，向往着一种比现实高尚的行为规范。理想的社会生活，如果缺乏理想的道德关系，是不能成立的。理想的道德价值，实质上也就是道德的理想的人格，即人们追求的完美的道德典型。三是人们对社会生活发展前景的或多或少形象化的构想。这种形象化的构想，能给予人们美感，并给予人们以美的享受和满足。惟有这样，才能吸引人们倾注无限的激情。理想的这三个基本要素，体现了人们的认识、意识和情感，即真、善、美三个方面，是这三个方面的统一。

理想是真、善、美的结晶，是现实的升华。这种升华就是扬弃。一方面，对现实生活给予辩证的审视，对假、恶、丑的东西加以贬抑和排斥，犹如“洪炉和烈火”，“将世界的实在加以陶铸锻炼”；另一方面，它对现实生活中的真、善、美的东西，加以确认和发扬。因此，我们谈论理想时，总是赋予诗情画意，喜欢给它涂上绚丽的、耀眼夺目的美好的色彩。这也就是说，理想是真、善、美的结晶，是高于现实的。在现实生活中，情况十分复杂，并非十全十美。它既有光明的一面，又有阴暗的一面，既有善的东西，又有恶的东西，真、善、美与假、恶、丑并存。理想高于现实，才能指导现实，才能引导人们前进，用真、善、美去战胜假、恶、丑，达到改造世界、改造社会的目的。

三、理想在一定条件下转变为现实

理想源于现实，高于现实，在一定条件下又转变为现实。因为真实的理想反映了事物发展的客观规律。中国古代有一个“嫦娥奔月”的神话，它虽然包含了人类要征服自然的合理因素，但在总体上是虚构的，是不能实现的。而在 20 世纪 70 年代，人们

制定出“阿波罗登月计划”。这是建立在现代科学的基础上的人类科学理想，经过努力，终于变成了现实。理想与空想、妄想根本不同。所谓空想，是不能实现的打算。任何一种空想、妄想，都是没有内部根据的。它们不具备事物发展的必然性，是不能实现的。有人想手拉着头发离开地球，有人想制造“永动机”，都属此类。理想是建立在科学地认识客观规律和事物发展趋势的基础上的，只要条件具备，它必然实现。

理想能够实现的条件主要包括两个：客观物质条件和主观努力。电子计算机是近几十年才问世的科学成果，而在几百年前，德国伟大数学家兼哲学家莱布尼茨，就提出了制造电子计算器的理想。1671 年，他有感于繁重计算的简单性重复劳动，做出了一个勇敢的预言：“让一些杰出人才奴隶般地把时间浪费在计算工作上，是不值得。如果利用电子计算机，这项工作便可以放心交给其他任何人去做。”莱布尼茨渴望有朝一日能用计算机把科学家从奴隶般的计算中解放出来，以便让他们专心考虑重大的战略问题。这是一个非常美好的理想，它揭示了科学技术发展的一个必然趋向。可是，在当时，英国人还没有发明纺织机和蒸汽机，这个理想是不可能实现的。只有到了科学事业发达的 20 世纪，莱布尼茨的理想才能被实现。理想变为现实，需要一定的物质条件。

马克思、恩格斯指出：“思想根本不能实现什么东西。为了实现思想，就要有使用实践力量的人。”[①]理想中为观念性的东西，要转变为现实，必须通过人的实践活动，通过人的主观努力。黑格尔认为：“单纯志向的桂冠就等于从不发绿的枯叶。”[②]行动是从现实的此岸到达理想彼岸的桥梁。

要把美好的理想转化为现实，必须下一番功夫，付出艰巨的

①《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 152 页。

②黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 128 页。

劳动。中国有句俗话：“有志者立长志，无志者常立志。”意思是说，有的人“立长志”，树立了远大的理想，就努力践志，不屈不挠地去实现它；有的人“常立志”，经常说自己抱有这样的理想，那样的理想，但不努力践志，不去实现它，实质上等于“无志”，既没有理想。东汉时期有个叫陈藩的人，立志要“成大事，扫天下”。但他连自己的庭院也懒得打扫。为此，人们讥笑他：“一屋不扫，何以扫天下？”青年人要将远大的理想与现实的具体行动结合起来，从我做起，从现在做起，成为祖国人民所欢迎的人。

8.2 理想与现实的矛盾及其实质

在人们审视社会、思考人生的过程中，理想与现实的矛盾往往使他们苦恼与困惑。他们“希望追求理想的跑道布满鲜花，而不是荆棘,希望跑道畅通无阻”;“一切事情都得到实现”。但是现实生活并非如此。有人说：“理想的不现实，现实的不理想。”我们要正确认识解决理想与现实的矛盾，就必须以马克思主义为指导，认真分析其实质，并正确处理之。

一、理想与现实的矛盾及其实质

(一)思维与存在的矛盾

辩证唯物主义认为，人们总是在一定的客观历史条件下，在一定社会的生产关系、社会关系中和现有生产力基础以及文明基础之上，从事自己的主体性、创造性的自觉活动的。因此，人们的理想只能以现实的历史条件为基础，只有立足在现实的条件的基础上，才有可能实现。马克思主义不是从想像出发，而是从现实出发，去想像“应有”的状况。思维与存在的关系问题的唯物主义的解决，正是我们使理想与现实历史地、辩证地统一的基础。康德割裂理想与现实的关系，他认为理想是不可达到的原型，它

任何时候都不可能成为现实，这是由他在思维与存在关系上的二元论所决定的。他把统一的客观世界，区分为“现象”的世界与“自在之物”的世界，并在两者之间挖下一条不可逾越的鸿沟。所以人只能停留在现实的此岸，不能到达理想的彼岸。

理想与现实的矛盾的实质，是思维与存在的矛盾。这不仅可以从对哲学基本问题的不同回答，产生了理想与现实问题上的不同观点的角度加以理解，还可以从对理想形成过程和转变为现实的过程的分析得到启发。

思维与存在的关系告诉我们，人的意志对客观对象的反应是近似的，有的甚至是歪曲的。揭示了人类历史发展方向的科学理想，从总体上、从总的趋势上，是与现实的发展相一致的。但是在一些具体细节上，在具体的实施过程中，还会与现实发生矛盾，这就需要我们在实践中加以“微调”，使之完善和具体化。而反动的理想，是对客观现实的歪曲反映，它与历史发展的潮流是背道而驰的。这样的理想与现实的矛盾是无法克服的，我们必须另当别论。我们现在所说的理想，一般是指进步的、符合潮流的科学理想。

思维与存在的关系又告诉我们，要改变世界，就必须在实践中发挥意识的能动性。意识要变为实在物质力量，就不能只在意识本身的范围内兜圈子，而必须通过和借助物质的途径。可见，要使理想转变为现实，不但必须将理想置于历史发展的客观规律之上，而且还必须从现实的客观物质条件出发，分阶段地实行。理想与现实之所以有矛盾，往往是因为超越了目前客观物质条件，把目前还不具备实现条件的未来东西，放到今天来实行。很明显，这是违背辩证唯物主义关于意识能动性的观点的。

(二)应有与实有的矛盾

理想是指向未来的，它在未真正变成现实的东西前，只能是一种可能的东西。理想作为一种现象，既诉诸情感，又依托理智。

马克思主义所说的理想，是牢固建立在事物发展的客观规律的基础上的，是应有的东西，决不是沙漠上的可望而不可即的海市蜃楼。正如普列汉诺夫指出的那样，理想“是明天的现实，是将要发生的现实”，“是应该从目前的现实中，应该按照目前的现实本身的内部规律发展而来的”，它排斥了不可能性。

对应有与实有的矛盾的理解，需要把握现实性这个范畴。现实性不能被看成客观事物单一构成和静态的存在，而应该理解为丰富多彩的客观现实的纷纭复杂的矛盾及其联系中的系统。其中有的是符合历史发展趋势的、具有发展前途的新生事物，这是生长着的现实，是应有的东西；有的则是违背历史发展趋势的，丧失了发展前途的腐朽事物，这是衰亡的现实，决不是应有的东西；应有的东西来源于现实，又与现实中的丑恶的东西相对立而超越现实。不能简单地把应有与实有两者等同起来。

在解决应有与实有的矛盾即理想与现实的矛盾中，我们首先必须排除不可能性，接着还应区分现实的可能性与抽象的可能性。有的可能性中有充分的依据，因而也是在目前可以实现的可能性，这就是所谓的“现实的可能性”。有的可能性在现实中有着某种根据，但在目前条件下是无法实现的，这就是所谓的“抽象的可能性”。我们办不成没有可能的事，也不能在目前条件下办成那些只有抽象可能性的事情。然而，我们可以按照客观规律改变现实状况，使抽象的可能性转变为现实的可能性，然后进一步促使它变为现实。

(三)主体和客体的矛盾

人是有意识的历史活动的主体。只有人能通过某种意识的东西，如概念、目标、价值、愿望、行为选择等，来展示自己的生命活动。相对于人的意识，人的存在以及自然与社会的存在，又是作为某种对象而存在的。它们不仅具有历史客观真实性，而且具有价值和评价的含义，即满足人的主观意图、目的和需要的一

种意义。人的理想，就是人们关于人生、社会和自然的一种总的价值观念，是人们向往外部世界能够满足自己，按自己的意愿改变外部世界，以及能充分发展人自身的主体性观念的集中体现。

然而，人们要获得理想的成功，就必须使主体能正确地反映客观世界。主体如若认识能力不强，就不能深入地、科学地反映大千世界。尤其是在面对纷繁复杂的社会现象时，他就不可能明辨是非，正确地认识和解决理想与现实的矛盾。为此，必须增强主体的认识能力，特别是提高观察的客观性，抓住社会生活中代表主流、代表本质的东西，而不是“枝节”；特别是增强思考的科学性，正确地对丰富的感性材料进行分析、综合、比较、抽象、概括等，使主体与客体更好地统一起来。

主体与客体的统一，理想与现实的统一，不只是表现在思维领域内，而且表现在实践理想的时候，即表现在理想诉诸于现实的过程中。只有在历史发展的统一社会实践基础上，才能达到主观与客观的统一，即理想与现实的矛盾得到解决。倘若主体实践能力不强，即使有了理想，要变理想为现实也将步履艰难。实践能力的增强，有利于将理想落实到具体行动上，加速理想变为现实的步伐。主体的认识能力与实践能力是有机统一的。两者互相作用。在主体不断实践、认识、再实践、再认识的过程中，主观与客观不断得到统一，理想与现实的矛盾不断得到解决。

二、正确处理理想与现实的矛盾

对于理想与现实的矛盾，我们不仅要从应有与实有、主体与客体、思维与存在的角度进行哲学上的分析，而且要从社会生活的具体领域——社会理想、道德理想、职业理想、生活理想等角度进行分析。其中，社会理想是最崇高的，是核心，指导和规定道德理想、职业理想和生活理想。

（一）正确处理社会理想与现实的矛盾

什么是社会理想？社会理想是关于未来美好生活的蓝图和设想，其内容包括对未来社会的经济制度和政治制度的性质、特征的要求和设想，以及对于未来社会面貌的预见。建设有中国特色的社会主义，把中国建设成为高度文明、高度民主的社会主义现代化国家，这就是现阶段中国各族人民的共同理想。建立各尽所能、按需分配的共产主义社会，是中国共产党的最高理想。共同理想和最高理想都属于社会理想的范畴。我们讲树立远大革命理想，着重指社会理想的确立。

一个科学的理想，决不是从天上掉下来的，也不是头脑里固有的。它是建立在一定的社会物质生产条件基础上的，是人类几千年反思理想与现实的矛盾、探索和认识社会发展规律的结果。无论在东方还是在西方，自古便有各种对于合理的社会制度的向往与追求。“大同社会”和“乌托邦”便是马克思主义诞生以前东西方追求的理想社会的典型。剥削的存在，永远会在被剥削者本身和个别“知识分子”代表中间产生一些与这一制度相反的思想。“大同社会”“乌托邦”正是对当时社会现实不满的产物，表明了在阶级社会中人们的美好理想与丑恶现实的尖锐冲突。

然而，在人们科学地认识人类社会发展规律之前，在用事实的联系代替幻想的联系之前，人们常常陷于理想与现实的矛盾的苦闷之中。《乌托邦》的作者、空想社会主义者莫尔虽然精心设计了一个实行公有制的、人人平等的理想社会，但西欧大陆和英国的统治阶级的腐朽状况，又使莫尔感到极大的愤慨和失望。当莫尔享有高官厚禄的时候，他却在一些著作中反复讨论着中死亡。这正是莫尔找不到理想道路时的悲观心理的一种表现。

马克思主义使社会主义从空想变成了科学。在民主革命时期，中国共产党人将马克思主义的普遍真理与中国革命的实际相结合，就是将理想与现实科学地统一起来。改革开放的今天，社会主义初级阶段理论的提出，也正是体现了理想和现实的科学统一。

当然，理想与现实的矛盾还依然存在。一百多年以前，马克思科学地预见到了未来建立的社会主义社会的一些最基本的理论原则。但是，马克思设想的社会主义社会，是指理想中的社会，与中国当前的现实社会有着重大差异。我们要求从实际出发，提高对社会主义初级阶段的认识，坚定我们的理想，建设具有中国特色的社会主义，丰富和发展马克思主义。简言之，当前要正确处理理想与现实的矛盾，就必须将坚持马克思主义与发展马克思主义统一起来。

我们的最终目的，是消灭私有制，建立共产主义社会。但是，在社会主义初级阶段，我们在公有制为主体的前提下，要继续发展多种所有制经济，其中包括私有制经济。在理想与现实的矛盾面前，我们必须辩证地思考最终目标与现行政策的关系。社会主义事业的每一步发展，都是向共产主义这个最终目标的前进和接近，但每一步又与最终目标有所区别。中国的生产力落后，在一定程度上发展多种所有制经济，有利于生产力的发展。但是我们坚持公有制为主体，正是坚持了我们的发展方向。我们要坚持共产主义理想，但又要提高执行社会主义现行政策的自觉性。

在现实生活中，社会上还存在着许多假、恶、丑的现象。有些大学生看到某些地区和某些部门党风不正，故而感到理想渺茫，思想苦闷。我们应看到社会发展的主流，党在克服不正之风的方面努力以及人民的呼声和力量，看到理想之美，不仅在于它本身，而且更在于理想转变为现实的过程中。追求理想之美，就要不断克服现实生活中的矛盾，消除假、恶、丑，做生活中的勇士。郭沫若曾经说过：“黄钟之与瓦釜，就是善与美、是与非、美与丑、正与邪、真理与诡辩、永远是对立的一对，而前者总是获得决定的胜利。”我们要坚信真、善、美必定战胜假、恶、丑，坚信科学的理想必定转变为现实。

我们正处与社会主义的初级阶段。在这种历史条件下，面对

理想与现实的矛盾，我们要着重强调，既要坚持我们的理想，又不能用过于理想化的态度看待周围的一切，以致期待值过高，造成不必要的矛盾与冲突。这是其一。其二，社会的发展与进步，决不是一朝一夕所能完成的，我们要有足够的思想准备。道路是曲折的，而前途是光明的。每个人都应该振奋精神，努力不懈。其三，我们不能一边埋怨社会弊病，一边又以自己的弱点组成社会弊病。社会理想与现实矛盾的解决，又是与提高全民族每个成员的思想道德素质联系在一起的。我们每个人在改造社会中，要努力自我完善。

（二）正确处理道德理想与现实的矛盾

道德理想与社会理想是紧密联系在一起的。道德理想是一定社会、一定阶级的理想人格。道德理想与现实中一般人的道德水平，并不能划等号。例如，大公无私的境界与当前多数人的道德水平，是有一定差距的。

道德理想应该高于现实。道德理想如果不高于现实，就会失去其应有的意义。道德理想只有指向未来、指向高标准，才能唤起人们的自觉的社会责任感，提高人们的思想情操。在道德理想与现实的矛盾中，我们不但要着眼于未来，而且也要着眼于现实。过去“左”的错误，只是强调道德理想要高于现实，却否认道德理想的确立，要从实际出发，要有一个过程。我们要将着眼于未来与着眼于现实统一起来，这也就是说，要将道德理想的层次性与指向性统一起来。

社会是一个复杂的系统。我们每一个人都处于不同的社会环境中，由于主观原因，每个人的道德理想又处于不同的思想水平上，是复杂多样的，这就是道德理想的层次性。如果不分层次，不分对象。使用一种模式、一种标准来要求每一个人，必然会违背实事求是、一切从实际出发的原则，在生活中也是行不通的。在社会主义初级阶段的历史条件下，从全民范围这一层次的道德理

想来说，就应该肯定由此而来的人们在分配方面的合理的差异，同时鼓励人们发扬国家利益、集体利益、个人利益相结合的社会主义集体主义精神。从社会先进分子这一层的道德理想来说，就应该是站在时代潮流的前面，公而忘私。为了共产主义事业奋力开拓，勇于献身，必要时不惜牺牲自己的生命。

所谓指向性，就是指一定社会中占统治地位道德理想，都要向着这个方向发展。把我们社会生活中各个层次的道德理想，变为全体人民的道德理想，不是一个早上下一道命令，或者作几次宣传动员报告，就可以解决的。它是一个逐步教育、灌输、培养和形成的过程，也是一个不断从低层次走向高层次的过程。我们每一个人应从不同的起点，向高尚的道德境界努力，这就是层次性与指向性的统一。

（三）正确处理职业理想与现实的矛盾

青年人对职业理想与现实的矛盾的谈论是较多的。有的人想学文科，却因种种原因进了理科；有的人不愿当教师，却进了师范学校。“为什么我的专业总是不对号？”这背后实际隐藏着个人愿望与社会之间的矛盾。

社会对人才的需要，是多层次、多类型的。这是社会生产方式决定的，不依人的意志为转移的。一个人的职业理想要得到实现，就必须正视社会的需要，找到个人与社会的最佳结合点。仅从头脑中构思择业目标的蓝图，就仿佛是空中楼阁，没有扎实的基础。对于个人来说，要解决职业理想与现实的矛盾，首先要面对现实，从现实出发，根据社会需要调整、修改和补充个人的职业目标，并努力培养职业兴趣与感情。“身在曹营心在汉”，人民不欢迎，自己也苦恼。三百六十行，行行出状元。无论哪个工作岗位上，只要确实做出了成绩，都会得到社会的认可。由于某种原因，不能实现某种职业目标，还可以利用业余时间发展喜爱的专业和技能，作为对职业兴趣的发展与补充。

当然，为了更好地调动劳动者的积极性，并且解决学非所用、浪费人才的问题，我们都必须进行人才流动。这种人才流动，是建立在合理的基础上，是根据社会需要，在一定的政策范围内进行的。在职业理想与现实的矛盾中，我们必须正确认识人才的合理流动与社会需要的问题。

（四）正确处理生活理想与现实的矛盾

人们追求理想的生活，希望有一个富裕、舒适的生活环境，这是不难理解的。社会主义生活的目的，就是满足人民日益增长的物质、文化生活需要。贫穷不是社会主义。然而，人们的生活理想要变为现实，离不开一定的客观条件。人们的消费水平的提高程度，并不是由我们的主观需要决定的，而是由生产决定的。我们现在还处在社会主义初级阶段，生产力落后，还不可能实行高消费。大学生要正确处理生活理想与现实的矛盾，就必须正确认识中国的国情和社会主义初级阶段的特征。

我们要提倡勤俭节约，反对铺张浪费、摆阔气、讲排场。但这并不意味着不要生活方式的变革、消费水平的增长，而是要使它们建立在合理的基础上，量入为出。大学生主要靠父母的经济支持上学，更要精打细算。徐特立说：“俭朴的生活，不但可以使精神愉快，而且可以培养革命品质。”勤俭节约对对大学生的健康成长是有利的。当然，随着经济形势的发展，中国人民的收入还会逐步增加，但勤俭节约的精神不能丢。

8.3 理想与人生的幸福

理想和幸福是两个紧密联系的伦理学范畴，它们都是建立在一定的价值观的基础上的，都具有价值的含义。一个人有什么样的理想观就有什么样的幸福观，一定的幸福观也表达了一定的理想观。当人们的理想在奋斗过程中变为现实的时候，他们的身心

需要得到了极大的满足，他们会感到无比的幸福。反之，当理想和现实发生冲突时，他们会感到迷茫、困惑和痛苦，就会远离幸福。为了全面地理解理想和幸福的关系，我们必须分析什么是幸福。

一、什么是幸福

在现实生活中，幸福的内容是及其广泛的。人们往往把它归之于崇高的理想、远大的抱负、自觉的奋斗、高尚的情操、同志的友谊、纯洁的爱情、美满的家庭、劳动创造、艺术享受等等。幸福的观念存在于每一个人的意识和感情中，现实生活中每一个人都明白无误地知晓他在什么时候是幸福的，然而几乎都不能给其所感觉到甚至理解到的幸福下个精确的定义。那么，什么是幸福？根据幸福的一般内容，所谓幸福是人们在社会的一定的物质生活和精神生活中，由于感受和意识到自己预定的目标和理想的实现或接近而引起的一种内心的满足。一个人在社会生活中有各种各样的需要，不仅有物质生活的需要，而且有精神生活的需要。一个人在需要得到满足时，就产生一种愉快舒畅的内心体验。然而，人的需要不同于动物的需要。动物的生命是本能的、直接的、被动的，因而动物的需要也就是本能的、直接的、简单的，而人的活动是有意识的、主动的、创造性的，因此人的需要是全面的、丰富的、发展的。特别是人有理想和目的，人们正是在实现自己的理想和目的中获得幸福的。

幸福离不开人的内心体验、人的需要、人的理想和目的，然而人们的幸福观念根源于社会生活，人们对幸福的各不相同的理解和观点，是由于人们的经历、境遇、文化、修养、性格、习惯、爱好以及生理和心理条件的差别，更是由于人们所处的时代以及政治、经济地位的不同。历史上的幸福观大致可以分为以下几类。

第一，快乐主义幸福观，或称享乐主义幸福观。这种幸福观

认为快乐是人生最大的幸福，追求快乐是人生的目的和道德标准。古希腊的亚里斯提卜强调感觉上的快乐，认为人生的幸福在于及时行乐。伊壁鸠鲁认为，“快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触为标准来判断一切的善”。[①] 在文艺复兴时期，启蒙思想家也大力鼓吹追求尘世快乐是道德的行为。海涅针对基督教的幸福观在《德国——一个冬天的童话》这首诗中写道，“我们要在地上得到幸福，再也不愿饥肠辘辘。天上的乐园吗？让你们天使和麻雀拿去！”近代唯物主义思想家肯定个人追求幸福是合理的、正当的，是人的天赋权利和自然本性。中国古籍《列子·杨朱》赤裸裸地鼓吹享乐主义，其中写道：“人之生也，奚为哉？奚乐哉？为美厚尔，为声色尔。”这就是说，人活在世界上就是为了吃喝玩乐。在杨朱的思想里，人生实在太短暂，大不了活到 100 岁，而百岁之中，除了幼、稚、衰、老、睡眠、疾病等，所余大好时光，实在无几。所以，人应该及时行乐。综观中外历史上快乐主义幸福观，其重要特点是侧重于感官或肉体上的享受和满足。

第二，禁欲主义的幸福观。中世纪基督教伦理学家托马斯·阿奎那认为，感性事物的不完善性不足以使人满足而获得真正的幸福，人的特点在于精神性的灵魂，企求精神的满足，追求无限的真善美。一个无限的真善美可以满足人的一切要求，这种真善美才是人的幸福，而这个无限的真善美就是上帝，所以，“幸福在于上帝”；“人的幸福在于达到上帝的本性”。中世纪基督教伦理学家把追求物质生活的欲望视为邪念加以压抑，把肉体的需求视为罪恶加以禁止。他们宣扬人必须信仰上帝，在现实生活中应当禁绝一切欲望，忍受一切苦难，才能得到天国的幸福。中国宋明时

①周辅成编：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1964 年版，第 103 页。

期的理学家则把“理”与“欲”对立起来，认为人们追求幸福生活的欲望是邪恶的“人欲”，是与“天理”道德不相容的，他们宣扬“天理存则人欲亡，人欲胜则天理亡”，必须“存天理，灭人欲”。禁欲主义幸福观把幸福与道德绝对对立起来，否认每个人在现实生活中具有追求幸福的权利。

第三，和谐说的幸福观。这种幸福观认为，幸福不仅仅是感性生活，也不仅仅是理性生活，而是感性生活与理性生活的结合，是在理性指导下的感性生活。古希腊的柏拉图把感性生活比做“密泉”，把理性生活比做“清凉剂”，幸福的生活是混合的生活，是“密泉”和“清凉剂”的“合剂”。在近代，斯宾诺莎、费尔巴哈都认为，最好的生活，即是在理性的命令下，使欲望和情感得到恰好的满足。

二、在追求理想中获得人生的幸福

（一）在物质生活与精神生活的统一中获得人生的幸福

人类社会生活可以分为物质生活和精神生活两大类，与此相适应，幸福也可以分为物质幸福与精神幸福，且两者是不可偏废的。科学的幸福观反对禁欲主义，重视人们正当的物质利益。因为一方面，物质生活是幸福的基础，是人类得以生存、活动和创造的必不可少的条件。必要的物质生活条件的缺乏必然会造成不幸；另一方面，物质生活的状况同时也影响人们的精神生活。“对于一个忍饥挨饿的人来说并不存在人的事物形式，忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉。”[①] 幸福包含物质生活内容，这是毫无疑义的。中国自改革开放以来，通过大力发展经济，极大地改善人民的物质生活条件，提高了人民的物质生活水平，大多数人民过上了小康的幸福生活。

① 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 126 页。

我们在肯定物质生活条件与幸福相联的同时，还必须看到人们对社会的需要不限于物质生活，精神生活的充实也是幸福的一个重要内容，而且比物质生活的幸福更高级更深刻。古希腊哲学家赫拉克里特曾讽刺那些只追求物质享乐的人们，说：“如果幸福在于肉体的快乐，那么就应当说，牛找到草料吃的时候，是幸福的。”[①] 人与动物有着本质的区别，人除了必要的物质生活外，还有精神生活。光有物质生活的满足，没有精神生活的充实，是无幸福可言的。如何保持精神生活的充实？首先要有坚定正确的理想，关心人民的利益和国家的前途，积极追求知识和真理。有理想和抱负的人们的生活态度是乐观向上的，精神生活始终是充实的。没有理想，精神生活必然空虚，就会远离幸福。精神生活的充实还表现在对文化、艺术生活的高尚情趣上，平时经常阅读健康的书籍、杂志，欣赏健康的音乐，能陶冶性情，丰富精神生活，换言之，人的审美理想也是与人的幸福联系在一起的。

（二）在创造与享受的统一中获得人生的幸福

人类要生活在世界上，首先必须进行物质资料生产，进行劳动创造。从这一历史唯物主义的原理出发，我们不难认识到，幸福固然不能排斥生活的享受，但幸福是建立在劳动基础上的。劳动创造是幸福的源泉，离开了劳动创造，就不可能有人类的物质生活和精神生活条件，人类就无法生存下去，更谈不上过幸福生活。从这个意义上说，幸福是劳动创造的结果，只有首先劳动创造，然而才能享受幸福。享受的权利只属于劳动者、创造者。英国作家萧伯纳说：“如果我们不能建筑幸福的生活，我们就没有任何权利享受幸福，这正如没有创造财富无权享受财富一样。”

有人认为，人只有在休息中才能享受到愉快，这是片面的。劳动创造本身就是一种享受，比起生活中的其他享受，这种享受更

①周辅成编：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆 1964 年版，第 13 页。

丰富、更深刻、更持久。因为只有劳动创造，才能使人们认识生活的真正意义和享受到生活的真正乐趣，表现和发展自己的体力和智力。在劳动创造过程中，人们将理想转变为现实，成功后的幸福感是难以用语言表达的。老革命家谢觉哉说得好：“人生最大快乐，是自己的劳动取得了成果。农民劳动得了收获，工人劳动出了产品，医生劳动治好了病人，教师劳动教好了学生，其他工作都是一样。”

（三）在个人与集体的统一中获得人生的幸福

社会生活是相互联系的整体，任何人都不可能离群索居，单独存在。一个人的幸福总会与别人发生一定的社会关系，因而具有社会性。这种社会性不仅表现在个人在为社会做出贡献之前，就已经开始利用并分享社会所创造的物质财富和精神财富，更重要地表现在个人幸福的真正实现依赖于社会经济政治制度。在以公有制为主体的当代中国，个人幸福与集体幸福紧密地结合在一起。没有人民的整体幸福，就没有个人的幸福。改革开放推动了中国的发展，祖国的兴旺发达必然给个人生活带来更多的幸福，赋予更丰富的内容，个人幸福又转变为推动和发展集体幸福的力量。同时，个人在为人民服务的过程中做出贡献，得到社会的肯定和贡献，将会在内心更深刻地感受到幸福。当然，科学的幸福观在强调整体幸福的前提下，还要积极关心和维护个人幸福，尽可能创造条件保障个人自由地发挥自己的才能和力量，实现个人理想，获得个人幸福。

第 9 章

恋爱、婚姻和家庭道德

人类生活有三大领域，社会公共生活、职业生活和家庭生活。家庭生活是人类生活的重要领域，婚姻家庭关系是人际关系的一个重要方面。婚姻家庭关系不是单纯的自然关系，而是具有一定自然条件的、特定的、复杂的社会关系。其中，既包含着物质的即经济的、生理的关系，又包含着思想的即法律的道德的关系。虽然，各种法律都规定了婚姻家庭中的权利义务等问题，但婚姻中的情感、尊重、信任、忠诚等大量问题，是不能完全依靠法律来保证的，还需要用道德来加以调节。婚姻家庭中的道德是道德生活中的特殊方面，有特殊的内容和要求。在建立和发展社会主义市场经济的条件下，正确对待和处理家庭关系问题，用正确的道德规范调整家庭成员之间、家庭成员与社会之间的关系，不仅关系到每个家庭成员的切身利益，而且关系到国家的安定团结、整个社会的道德风尚。为了搞好社会主义两个文明建设，我们不仅要加强社会公德建设、职业道德建设，而且要加强家庭美德建设。

9.1 什么是爱情

爱情作为人类的基本感情之一，是古老而又常新的题目。千百年来，不同阶级、不同道德境界的人们，对什么是爱情这个问题曾经做出了各种不同的回答。古希腊的一些思想家把人间的爱情归因于天上的爱神，这当然不能科学地揭示爱情的实质和起源。

18世纪英国资产阶级哲学家休谟看到了引起爱情的一些因素，但是他把爱情简单地归之于“美貌”、“性欲”和“好感”，这也是片面的。19世纪德国哲学家黑格尔强调了爱情的高尚性和恋爱双方感情的忠贞，但没有正确把握爱情的社会性。

恩格斯对爱情做了科学的概括，他认为爱情就是“人们彼此之间以相互倾慕为基础的关系”。他说：“现代的性爱，同单纯的性欲，同古代的爱，是根本不同的。第一，它是以所爱者的互爱为前提的；在这方面，妇女处于同男子平等的地位，而在古代爱的时代，决不是一向都征求妇女同意的。第二，性爱常常达到了这样强烈和持久的程度，如果不能结合和彼此分离，对双方来说即使不是一个最大的不幸，也是一个大不幸，仅仅为了能彼此结合，双方甘冒很大的危险，直至拿生命孤注一掷，而这种事情在古代充其量只是在通奸的场合下才会发生的。最后，对于性交关系的评价，产生了一种新的道德标准，不仅要问：它是结婚的还是私通的，而且要问：是不是由于爱情，由于相互的爱而发生的？”① 恩格斯的这些论述，揭示了爱情的本质，阐明了现代感情与古代爱情的根本区别，为理解无产阶级的爱情提供了科学的依据。

综上所述，所谓爱情，就是一对男女，基于一定的客观物质基础和生活理想，在各自内心形成了对对方的最真挚的仰慕并可望对方成为自己终生伴侣的最强烈的感情。

爱情具有自然属性和社会属性。一个正常的人，发育到一定程度，自然会产生对异性的要求。人类就依赖这种性本能来繁衍后代延续种族。人类的这种生理上的要求构成了爱情的自然属性。宗教道学家视男女两性间正常的生理要求为罪恶，是荒唐的，违反人性的。

①《马克思恩格斯选集》第4卷，第73页。

然而，人是“社会的存在物”，是现实的、处于一定社会关系中的人，而不是单纯的生物学上的人。人的本质特征在于社会性，而不是自然属性。人类对于爱情的追求，不是单纯地以自然方式进行的，而是以一种丰富的，不断变化发展的社会方式进行的。它要求男女双方思想一致、感情共鸣、兴趣协调、精神和谐，丰富的思想文化生活的内容构成了爱情的社会属性。人类文明愈发达，爱情的社会属性就愈丰富，它的作用就愈大。在爱情的两种属性中，社会属性是具有决定意义的。

爱情不能同等于吃饭睡觉等生理机能，它是人类所特有的感情，是人的一种高级的精神活动，如果人类的爱情仅仅是一种生理上的要求，那么人类与动物的区别何在呢？十月革命后，苏联曾经流传所谓的“杯水主义”。这种“理论”认为，满足性欲和爱情的需要，如喝一杯水那样简单平常。列宁对这种挂着“爱情解放”美名的、毒害青年的“杯水主义”深恶痛绝，并给予严厉的抨击。他指出：“这个出名的杯水主义完全是非马克思主义的，而且是反社会的。在性生活上，不仅应考虑到单纯的生理上的要求，而且也应考虑到文化上的特征，看他们究竟是高等的还是低等的。’[①] “杯水主义”的毒害就是无限地夸大爱情的生理属性，把爱情与人的生理机能等同起来，进而完全否定了爱情的社会属性。

9.2 恋爱的道德价值

美好的爱情要经历一个萌芽、开花和结果的过程。男女双方培育爱情这个过程，就称之为恋爱。恋爱道德价值的主要内容包括：应怎样理解爱情和它在生活中位置，应该按什么标准选择对

①蔡特金：《列宁印象记》，三联书店 1979 年版，第 69 页。

象，应该怎样以文明方式培育爱情等等。

一、恋爱的道德价值

（一）爱情必须建立在志同道合的基础上。

爱情建立在什么基础上？这是男女双方恋爱时首先必须回答的问题。只有建立在志同道合基础上爱情才是道德的。对理想的共同向往，对事业的共同责任感，是培养爱情之花的沃土和肥料。在此基础上的爱情之花将永远开不败。在这方面，马克思和燕妮的爱情是一个光辉的典范。燕妮出生在一个贵族的家庭里，青年时代有很多富有的贵族公子追求她。但是，金钱、地位和豪华的生活，都不能打动她的心。出于共同的理想，她毅然选择经常出入当铺的马克思做终身伴侣。他们理想的爱情经受住了人间无数狂风恶浪的考验，在人类爱情史上放射出绚丽的光彩。

邓颖超同志指出，爱“是人生之花，是精神的高尚产品”，“须得要基于纯洁的友爱，美的感情渐渐浓厚，个性的接近，相互的了解，思想的融洽，人生观的一致等成分上面”。目前，中国青年男女的爱情，首先应该建筑在把中国建设成一个社会主义现代化强国的共同理想的基础上。有了这样一个共同的理想，男女双方才可以找到社会生活和个人生活中的共同语言，才能为培养健康、纯洁的爱情奠定坚实的基础。在爱情这个神圣的领域，“一切额外的贪欲，只能使人感到厌烦，感到肉麻”。

(二)爱情必须专一。

爱情的专一和忠贞不渝是爱情道德价值的重要内容，是人类精神文明的需要。爱情不能同时献给两个人。热衷于搞三角恋爱的人，见异思迁，朝秦暮楚，把自己的欢乐建立在别人的痛苦之上，是违背道德要求的，严重的还会酿成悲剧。恩格斯曾经指出，如果“每两年就要求新的爱情，那么他自己应当承认，在目前情况下，这种本性或者应当加以抑制，或者就使他和别人都陷在无

止境的悲剧冲突之中。’① 陶行知先生说“爱之酒,甜而苦。二人喝，是甘露。三人喝，酸如醋。随便喝，毒中毒。”

古往今来，描写人类爱情的优秀文艺作品成千上万。然而，歌颂忠贞不渝的爱情，鞭笞喜新厌旧的缺德行为是这些作品的主流。这是因为专一的爱情才是纯洁的、高尚的，专一的爱情才能持久，才能深化，才能体现一个人真挚的感情、崇高的精神境界。

但是，强调爱情专一，与慎重选择自己的恋人并不矛盾。在社会主义社会，提倡婚姻自由，每个人都有根据自己的条件选择恋人的权利与自由。青年男女在恋爱过程中，可能一次成功，也可能经过几次选择才会找到“意中人”,这完全是正常的、允许的。当然，这种选择必须以承担一定的道德责任和道德义务为前提。自由恋爱决不是自由“乱爱”，尤其是双方感情深厚，确定了婚姻关系后，更不能得陇望蜀，喜新厌旧。

（三）恋爱方式要文明

青年男女的恋爱始终是在充满感情的情况下进行的。当恋爱发展到一定阶段，温度会骤然升高。如何处理好感情与理智关系，以文明方式表达爱情，也是恋爱道德价值的重要内容之一。

有的人放纵自己的感情，在大庭广众之下，旁若无人，做出许多不雅观不文明的举动，这是违背道德要求的。马克思说过：“在我看来，真正的爱情是表现在恋人对他的偶像采取含蓄、谦恭甚至羞涩的态度，而决不是表现在随意流露感情和过早的亲昵。’② 真正的爱情是一种神圣纯洁感情，决不是简单地满足感官刺激。它排斥任何粗鄙、低级甚至野蛮的违反人性的举动。“随意流露感情”“过早的亲昵,’则往往会陷于轻佻和放荡的泥潭。

文明的爱情方式是与一个人的文明状态联系在一起的。具有

① 《马克思恩格斯全集》第 37 卷，第 98 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，第 520、521 页。

社会主义精神文明的人，一定能在爱情领域中克制自己的情感，而不与粗鄙下流之辈为伍。青年要使自己成为既有丰富的文化知识，又有高尚的道德情操的文明人，就必须不断提高自己的文明修养，用理智来控制自己的感情。

在表达爱情的方式方面，我们民族有自己优良的传统。这就是热烈、含蓄、慎重、羞涩、委婉细腻，内含隐秀，这是长期的经济、文化、环境、心理、素质等复杂因素共同作用的结果。我们是炎黄子孙，要珍惜和继承自己的民族传统，以文明的方式恋爱。

（四）要相互尊重，平等相处；要相互帮助，共同提高；要相互信任，相互谅解。

恋爱以互爱为前提，男女青年要相互尊重，平等相待。既要尊重对方的人格，也要平等地尊重对方意愿，一厢情愿的爱情是不存在的。在选择的过程中，如果因缺乏爱情基础，对方不愿意，就应尊重对方的意愿，不能无理纠缠，更不能干出越轨的事来。爱情是不可以强求的。在恋爱进行的过程中，要多听对方的意见，考虑对方的要求，不能一切以我为中心，把自己的观点强加于对方。

车尔尼雪夫斯基说过，爱情的意义就在于帮助对方提高，同时也提高自己。男女双方既然已建立起恋爱关系，就应该承担起相互帮助、共同提高的道德责任，在为共同事业奋斗的过程中互相帮助，使爱情感不断升华。从对方的提高中，恋爱者也享受到了爱情的甜蜜与欢乐。

俗话说，“长相知，不相疑”。已经相爱的男女青年要把生活的命运紧紧地联在一起，就应当对彼此的思想品德、志趣性格有相当深刻了解，就应当建立起相互信任的关系。如果不负责任地乱加猜疑，势必破坏双方感情，导致恋爱的破裂，甚至造成不应有的恶果，这是缺德的行为。生活是复杂的，常常会发生误会或者过失，男女双方应能互相谅解，严以责己，宽以待人，以使爱

情不断巩固发展。敬爱的周总理和邓颖超同志曾用八个“互”字来勉励一对新婚夫妇，即“互敬、互信、互学、互助、互爱、互让、互勉、互谅”。这八个“互”应成为恋爱中正确处理男女双方关系的准则。

二、青年要正确对待恋爱问题

（一）摆正爱情在生活中的位置

每个青年在人生的道路上，都有获得爱情的权利。但青年人除了爱情之外，还应有更加崇高的追求，这就是事业。鲁迅先生说,不能‘只为了爱——盲目的爱”，而将别的人生的要义全盘疏忽了。在爱情和事业的关系上，爱情不是第一位的，它不能制约事业，而是应该服从事业。匈牙利著名诗人裴多斐写了一首诗：“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，两者皆可抛”，生动地体现了一个革命者在爱情问题上的正确态度。

奉行爱情至上主义，甜蜜的爱情会结出苦涩的苦果。一旦遇到爱情上的波折和失败，就会萎靡不振，厌世，甚至轻生，或者铤而走险，走上犯罪的道路。正如别林斯基所说：“如果我们生活的全部目的仅在于我们个人的幸福，而我们个人的幸福又仅仅在于一个爱情，那么生活就会变成一片布满荒茔枯冢和破碎心灵的真正阴暗的荒原，变成一个可怕的地狱。”总而言之，青年要认真对待恋爱问题，在学习期间应把主要精力放在学习上。这样，对一个人的成才更为有利。

（二）恋爱要讲道德，特别是要做到失恋不失志、不失德

恋爱、婚姻，决不仅仅是两个人的事。它摆脱不了人的群体性的特点，因而也摆脱不了这种群体性对它的要求和影响。人是社会的人，人的所作所为理所当然地要受到社会道德规范的约束。列宁在与蔡特金谈论恋爱和性问题时，曾强调：“最重要的还是社会的方面。”他说：“恋爱牵涉到两个人的生活，并且会产生第三

个生命，一个新的生命。这一情况使恋爱具有社会关系，并产生对社会的责任。”[①] 这里所说的‘社会关系’和‘社会责任”,包含着恋爱中的道德关系和道德责任。这也就是说，恋爱要讲道德，青年要把爱情建立在志同道合的基础上，态度严肃，方式要文明，爱情要专一，要相互尊重、相互帮助、相互信任，特别是要正确对待失恋。

在恋爱过程中，最大的痛苦和打击莫过于失恋。如何对待失恋，是青年意志和道德水平高低的试金石。马克思说：“如果你在恋爱，但没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那么你的爱就是无力的，就是不幸。”[②] 对于这种不幸，当事者应当首先理智地分析一下失恋的原因，或者由于对方的思想肮脏、情趣低下，当初为了某种目的与你相爱，如今目的达到就另攀高枝，倘若果真如此，这种人本来就不值得你爱，及早暴露乃是不幸中的大幸；或是由于恋爱一开始就存在一定的盲目性，相爱仅限于外表、金钱、门第吸引，这种盲目的爱情本身就是不牢靠的，早早分离是好事；或者当初大家年轻幼稚，处事轻率，如今随岁月的增长，发现双方缺乏结合的基础，因而想另外选择，在出现这种正常的感情变化的情况下，恋爱双方当然应友好地分手。

失恋决不能失志，不能失德，不能萎靡不振。对自己不能草率轻生。对对方不能威逼利诱，甚至把“狂热的爱”变成“疯狂的恨”。我们要以坦荡的胸怀及早地从个人感情的狭隘圈子摆脱出来，投入火热的生活、伟大事业。

18 世纪唯物主义哲学家培根说：“一切真正伟大的人物没有

① 蔡特金：《列宁印象记》，三联书店 1979年版，第 70 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 155 页。

一个因爱情而发狂的,因为伟大的事业,抑制了这种软弱的感情。”居里夫人在年轻的时候曾经失恋过，但她在向科学事业的进军中，摆脱了失恋的痛苦，不但成为一代科学巨人而名垂史册，而且赢得了高尚的爱情。初恋确实是珍贵美好的，但是重新获得的爱却会使人更加深沉、成熟。“天涯何处无芳草”，投身于伟大事业的青年一定会赢得真正的爱情。

(三)正确区分友谊与爱情

友谊与爱情是两种既有联系、又有区别的感情和概念。如果把两者互相混淆，必将造成生活中的不必要的矛盾。因此，将两者正确地加以区分是必要的。

第一，这两种感情的性质不同。友谊是同志和朋友间的一种平等的、诚挚的、亲密的、相互信赖的关系，它不具有异性之间所具有的吸引力，因而友谊表现在感情上带有平和、温柔、沉静的色彩。爱情则是在同志爱的基础上，再加上异性间的吸引，表现在感情上就较为热烈，起伏较大，常常是激情难抑的。可以说，任何爱情都包含着友谊，但不能说任何友谊都渗透着爱情。

第二，友谊是广泛的，爱情则是在一对男女中间发生的。友谊的对象是许多人，多种人。友谊可以通四海，朋友可以遍天下。然而，爱情却必须专一。它必须考虑到双方的年龄、性格、爱好、志趣、职业、个性上的种种因素。每个人都寻找自己心爱的对象，同时排除他人占有这一对象。

第三，友谊可能是暂时的，它的开始和终结是自然而然的。爱情却应是长久的。同志之间的友谊因环境改变、工作的调动、思想认识的分歧，随时都可能发生变化。而爱情导致双方的结合，需要共度大半生，做到白头偕老。

第四，友谊自始至终主要承担道德义务，爱情在缔结婚姻后不仅承担道德义务，而且承担法律义务，婚姻和家庭受到法律保护。

青年要正确地对待友谊和爱情，应该看到两者的区分不是绝对的，在一定条件下，友谊也可能成为爱情的桥梁。因此，要把握友谊与爱情之间质变的“度”。当然，我们不能把友谊都看做爱情，因而影响了同学之间的交往和团结。

实践证明，青年要正确对待恋爱问题，就必须正确认识自己的生理、心理特点，在丰富多彩的社会生活中陶冶道德情操。这是因为青年处于青春期，一般情况下，道德意识和道德责任感的发展落后于生理的发展，两者不相平衡。青年应该积极参与丰富多彩的文化娱乐活动和各种社会活动，开阔生活的视野，陶冶道德情操，丰富精神生活，培养文明行为，从而美化自己的心灵。只有在广阔的生活面上，青年才能认识爱情的位置和它的道德价值，从而树立正确的恋爱观。

9.3 社会主义婚姻和家庭中的道德

一、什么是婚姻和家庭

所谓婚姻，是一定社会制度所确认的男女两性的结合及由此产生的夫妻关系。所谓家庭，是由婚姻关系、血缘关系而发生的亲属间的社会生活组织。婚姻是产生家庭的前提，家庭是缔结婚姻的结果，两者是统一的。婚姻双方构成了最初的家庭关系，由此又产生出父母子女等其他家庭成员之间的关系。一般说来，家庭关系包括了婚姻关系。

马克思主义认为，婚姻是两性结合的一种社会形式。以婚姻为基础的家庭，是社会生活的一种组织形式，是社会的细胞。婚姻家庭的性质和形式，总是受一定的社会物质生活条件制约的，一般说来，社会的经济关系决定了社会的家庭婚姻关系。在以私有制为基础的阶级社会，婚姻家庭关系必然以反映私有制经济基础

为基本特征。封建社会的婚姻家庭关系，不可避免地打上封建等级制的烙印。门当户对、父母之命、媒妁之言、三从四德、三纲五常，都是封建等级制的反映。在资本主义社会中，彻底商品化了的资产阶级婚姻，完全以经济上的考虑为转移。马克思说：“资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱，把这种关系变成了纯粹的金钱关系。”① 这是资本主义经济关系所决定的。不同社会的婚姻家庭关系的不同特征和道德准则是由各种不同的经济基础决定的，同时也要受到政治、法律、道德、宗教等上层建筑以及风俗、传统和习惯势力的重大影响。

社会主义婚姻家庭关系是建立的社会主义经济基础之上的，是人类在家庭婚姻问题上的一场重大的变革。婚姻以爱情为基础，男女婚姻自主，一夫一妻，夫妻之间权利平等，共同赡养父母，保护妇女儿童的合法权益，是社会主义婚姻家庭关系的重要特征和道德准则。

二、家庭关系中的道德与法律调节

黑格尔指出：“婚姻是具有法的意义的伦理性的爱。”② 家庭婚姻既包含法的内容，更包含伦理的内容，是两者的统一体。家庭婚姻关系是复杂的，既需要法律调节，更需要道德调节。为了准确地阐述家庭婚姻关系中的道德调节与法律调节的对象、适用范围，有必要把家庭婚姻关系中的各种情况加以分类。

第一类：家庭婚姻关系中以法律调节为主的问题。婚姻关系中双方的最低年龄，婚姻关系的正式确认等等，这些都是法律条文明确加以规定的。法律调节体现的是“必须”，婚姻行为如果不符合法律条文所规定的要求，就得不到社会的承认，当事人的权

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 254 页。

② 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 177 页。

利也就得不到法律的保护。

第二类：家庭婚姻关系中以道德调节为主的问题。对家庭婚姻基础的理解，择偶标准的确定，夫妻双方的感情交流等等问题，属于思想意识的范畴、难以用法律条文来约束。由于人们的思想境界处于不同的层次上，解决这些问题不可能也没有必要采取法律手段，而主要应通过道德手段加以引导。道德手段体现的是“应当”，它通过评价、命令、教育、指导、示范、激励、沟通等方式，引导人们追求家庭婚姻中的真善美。

第三类：家庭婚姻关系中需要法律调节和道德调节相结合的问题。夫妻双方相互忠诚、赡养老人等问题，既属于法律义务范畴，也属于道德义务的范畴。法律规定中国实行一夫一妻制，而夫妻间的相互忠诚正是一夫一妻制的要求，任何公开或隐蔽的违反一夫一妻制的行为，都是为法律所不容的。法国、日本、德国及中国的香港等婚姻家庭法都将夫妻间的相互忠诚规定为法律规范。然而，夫妻间的相互忠诚这一行为规范有其复杂性，要对违反规范的行为进行制裁，具体操作有难度。在运用法律手段的同时，必须运用道德手段，通过社会舆论、道德教育、良知感悟等途径，肯定、赞赏、弘扬忠于婚姻关系的思想和行为，批评、揭露、制裁违背夫妻间相互忠诚规范的思想和行为，多侧面地、有效地调控夫妻婚姻生活中的行为。

在当今中国婚姻家庭建设中，正确认识道德手段与法律手段相互之间的辩证关系，这是前提和基础。市场经济的建立和发展，对于道德建设有双重效应。一方面，推动了一些有利于生产力发展的道德观念例如时间和效益观念、竞争和创新观念、信息和知识观念的增强，振奋了民族精神。但另一方面，面对市场经济中的种种诱惑，一些为求利、享乐所激发的个人私欲冲破道德堤坝，使一些恶行呈现蔓延滋长之势，道德建设的状况不容乐观。卖淫嫖娼，重婚纳妾，沉渣泛起，直接影响了社会的道德风尚和家庭

的稳定。零点一搜狐网上调查系统针对两性关系进行的网上调查表明，纳妾是人们最难以容忍的行为类型。这决不是偶然的，在沿海发达地区，“包二奶”的盛行已构成社会问题。单纯用道德说教是苍白无力的，仅仅依靠软约束已难以解决问题。在这种社会背景下，强调硬约束有着更强的现实意义。要发挥法律的强制力、威慑力，打击卖淫嫖娼、重婚纳妾现象，引导人们遵守家庭婚姻关系中的道德规范。否则，家庭婚姻生活中的许多基本规范就会如同虚设。根据当前社会生活的状况，家庭婚姻中的一些基本道德规范必须上升为法律，以强有力的手段加以严格执行，遏制家庭婚姻中的恶行的蔓延滋长。随着时间的推移，社会道德风尚的好转，在恪守道德规范的过程中，道德价值将为人们所认同，道德规范将为人们所自觉践履并成为习惯。

在充分认识法律手段在调节家庭婚姻生活的重要作用的同时，我们不能不看到这种调节是建立在伦理道德基础上的。从法律条文的内容角度分析，它必须符合伦理精神。法律规定一夫一妻制，正是以现代伦理精神为基础的，以现代伦理精神为之辩护的。从法律手段在调节人的行为中的作用的角度分析，它必须重视人内心的德性世界的塑造。卖淫嫖娼、重婚纳妾，与人生追求、人生态度有着密切的关系，它们是长在享乐主义人生观上的毒瘤。市场经济的建立发展所带来的负效应集中概括起来，就是拜金主义、享乐主义和个人主义的蔓延滋长。“男人有钱变坏，女人变坏有钱”，这种说法生动地表达了金钱、享受与堕落之间的关系。尽管金钱和享受不等于罪恶，但是作为一种现实生活中的诱惑，很容易导致人们的堕落。当人们的钱包鼓起来以后，一旦接受“及时行乐”的人生观，嫖娼和纳妾也就不难理解了。

家庭婚姻的法律形式是建立在相互爱慕的道德基础上的。夫妻在婚前和婚后都通过某种契约形式，规定双方各自的权利和义务。在某种意义上，这是无可厚非的。但把婚姻理解为仅仅是民

事契约，双方彼此任意地以个人为订约的对象，婚姻也就降格为按照契约而相互利用的形式。这样就往往会衍生出亵渎伦理精神的情况：在婚姻契约的一头是肉体、感情，而另一头是金钱、权力。而实际上，婚姻的实质不是契约关系，而是相互间的爱慕。这种爱慕虽然在现实生活中会受到各种因素的影响，但它在婚姻家庭中的基础地位是不容置疑的。爱慕属于感情范畴，它难以用法律条文加以具体规定，更多地要诉诸于道德调节。

辩证法大师黑格尔的哲学体系思辨而又高度抽象，但他对家庭伦理的命题却有着直接的现实性且意蕴深邃。他认定家庭婚姻作为伦理性的实体，“以爱为其规定”，并要“消除爱中一切倏忽即逝的、反复无常的和赤裸裸主观的因素”。[①] 黑格尔将家庭婚姻置于爱情基础上，同时又认定这种“爱”是持久的、不是轻率随意的。笔者在调查中发现，有相当一部分人持这样的婚恋观：“找一个爱我的妻子，找一个我爱的情人”。可以想像，在这样的婚恋观指导下，爱情与婚姻分离了，妻子仅仅是为了满足丈夫建立家庭、传宗接代的需要而存在，而情人则是丈夫感情的寄托。在日益开放的现代生活中，当这种观点导致了重婚、纳妾等违反婚姻法的行为时，我们当然主要要诉诸于法律手段来进行调节，但就一般情况而言，妻子与情人并存的现象须用道德手段加以调节。

影视作品对当代中国社会的婚恋观颇具影响，为了达到戏剧性的效果，编导者常常把生活中的素材加以提炼，设计了主人公婚姻与爱情分离的人生遭遇，造成了妻子与情人并存的道德冲突。值得指出的是，婚姻与爱情的分离是现实生活及反映现实生活的影视作品中常常呈现的现象，但并不是值得我们追求的。人，就其现实存在来说有两方面：是什么和应当是什么。是什么，这是由他所处的自然和社会的环境所规定的结果。但是，人能意识到

①黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 175、177 页。

自己的规定，并按照理想的目标主动地对待这种规定，并通过实践活动使自己成为合乎理想要求的人。因此，人总是不满足现在的规定，而是按照“应当如何”的要求，不断造就和完善自己。这种完善就是“应当”所体现的道德价值。道德追求的是应然，而不是实然，它在一定程度上要超越现实。在家庭婚姻生活中，道德使两性之间的关系得到了提升，不是仅仅停留在自然属性上，而是更注重社会属性，强调男女之间志趣的相同，强调家庭婚姻的责任感，引导人们追求爱情中的真善美。

家庭关系中不仅有夫妻关系，而且有两代人之间的关系。跨入 21 世纪后，人类将进入老龄社会。尊敬老人、赡养父母，将成为家庭关系中的“热门话题”。法律规定了子女的权利和义务，但履行这些权利和义务需要道德观念的支持，需要充分认识尊敬老人，赡养父母的道德意义。人类社会是一代一代延续下来的，每一代人的活动都是与前一代人密切相联，并且是以前一代人的劳动为基础的。没有前代人的努力，就没有后代人的幸福。老年人在他们没有丧失劳动能力以前，曾经在不同程度上对社会做出过自己的贡献，其中包括他们为培养和教育年轻一代花费了不少的劳动和心血。他们在过去的社会实践中，积累了丰富的经验，这些经验是人类宝贵的财富。敬老就是尊重人类的历史，就是尊重前人的劳动，符合社会的利益，符合人类社会发展的道德要求。几千年前，孟子就提出要“老吾老，以及人之老”，即要从尊重自己的父母开始，推及到尊重社会上的老人。我们要让这一优良的传统在新世纪发扬光大。

尊敬老人，赡养父母就是尊重他们的意见，尊重他们的经验，要从精神上和物质上关心他们，使他们生活得愉快和幸福。在生产力还没有得到充分发展以前，社会福利事业的发展，总要受到一定的限制，社会还不可能负担照顾老人的全部责任。子女对父母的赡养是必不可少的。青年人能够健康成长，总是离不开父母

的教育、关心、支持。在衣食大多有保障的今天，我们更应把尊重看做赡养的主要内容。不论父母的年龄高低，收入多寡，做子女的都应对他们有丰富的感情，殷勤照顾，体贴入微。尊敬不只是对父母养育之恩的报答，合乎人情，也是每个人应尽的责任和义务，是家庭道德的要求。

目前，有些青年人不愿赡养老人，不尊重老人，甚至虐待老人。因此提倡孝心，具有很强的针对性。但令人忧虑的是中国传统伦理中浓烈的孝亲情感不仅体现着对活着的长辈的绝对服从、孝敬，而且表现为对死去先祖的隆重祭奠以祈求保佑后代人丁兴旺、家族昌盛。也就是说，“孝”是带有明显的血缘宗法特征的道德规范。这固然能在一定程度上教育青年履行自己对上代人应尽的责任和义务，但另一方面，在一些经济发达的沿海地区，大修祖先陵墓以及部分乡镇企业的管理岗位为同一家族的人所把持等现象，说明血缘宗法观念在现代生活中还有许多负效应，过多地强调“孝”的观念，相伴随的是血缘宗法观念的增强，这未必是件好事。因此，在家庭道德建设中，必须全面地、科学地评价传统的“孝”的观念，使其有利于尊敬老人、赡养父母的道德风尚的形成和发扬，但同时又要去其糟粕，注意血缘宗法观念滋长对社会的不利影响。

三、社会转型中的家庭美德建设

当代中国社会正在发生巨大的变化，社会结构和社会运行机制从一种形式转向另一种形式，具体说来，就是从传统社会向社会主义现代化社会转换。社会结构和社会运行机制的转换必然或迟或早带来人们道德价值观念、行为方式的转换。因此，社会转型不仅意味着结构转换、机制转换，还包括道德价值观念、行为方式的转换。在社会转型期间，传统因素与现代因素杂然并存，即传统因素还未完全消失，其有生命力的内容还在社会生活中顽强

地起着作用，而现代因素又在迅速扩大其作用和影响，这构成了社会转型期的“异质性”特点；在社会转型期间，“什么应是什么”与“什么是什么”之间脱节，即应然与实然不相吻合，有许多事物在现代化的外壳下，仍然是传统的东西，这构成了社会转型期的“形式主义”特点。一些学者概括的这两个特点对于处于社会转型期的家庭道德是完全适用的。

据中国社会科学院调查，在“对一个人有婚外情人这件事的态度”上，目前的情况如表 9.1 所示。①

表 9.1　　对待婚情的态度

令人羡慕	是个人私事无可指责	可以理解	应受谴责	只能因人因事而论	说不清
2.19	7.71	16.54	29.97	37.61	5.98

从调查表可以看出，在婚外恋问题上存在着截然相反的两种观点，持否定观点的人认为“应受谴责”（29.97%），而持肯定观点的人认为“令人羡慕”、“是个人私事，无可指责”（9.9%）。但更多的人在这两种观点之外，认为“可以理解”、“只能因人因事而论”，两者合计达 54.15%。这表明社会中的多数人对婚外恋持宽容态度。这种“宽容”对婚外恋既不否定，也不提倡，有着丰富的文化意蕴，在现代化的道德观念中还保留着传统的道德观念的成分，是社会转型时期的“异质性”和“形式主义”特点的表现。

传统的道德观念与现代的道德观念的碰撞、冲突，是社会转型时期不可避免的现象，它在一定范围内造成了道德失范，但又

① 廖申白等主编：《伦理新观点——转型时期的社会伦理与道德》，中国社会科学出版社 1997 年版，第 93 页。

给新的、符合社会发展方向的道德观念的形成和发展提供了契机。在社会生活诸领域的道德规范中，家庭道德在这方面表现得更为突出。因此，家庭婚姻道德建设作为道德嬗变的敏感区域，作为社会道德生活的聚焦点之一，对于精神文明建设，对于社会的发展有着极为重要的意义。

第一，加强家庭婚姻道德建设有利于创造、维护良好的社会道德风尚，有利于在社会转型时期坚持正确的社会道德价值导向。

在社会转型期间，道德滑坡突出地反映在家庭婚姻道德中。卖淫嫖娼、重婚纳妾，沉渣泛起；婚外恋、虐待老人，时有所闻。这些为世人所不齿的与道德规范相违背的社会现象，损害了社会良好的道德风尚。不从思想道德深处挖掉卖淫嫖娼、重婚纳妾的根子，就无法抑制这种社会丑恶现象的蔓延滋长，不正确认识家庭婚姻中的责任和义务，就难以使人们走出婚外恋、虐待老人的思想道德观念的误区。

人们在社会中的思想和行为，无不受价值观念的支配和影响。改革开放二十余年来，忽视个人利益的价值观念得以纠正，从而增强了个体的活力，有力地调动了人的积极性，对此，我们必须加以充分的肯定。但也不能不看到，在新的形势下，一些人的私欲膨胀，漠视社会的道德规范和法律规范。为了满足个人私欲，他们搞‘钱色交易”“权色交易”,毒化了社会生活。也有些人以个人利益为出发点，只讲个人的权利，不讲个人的义务和他人的权利，挤占、侵犯老年人的利益，不愿赡养老人。我们只有坚持个人与社会相统一为基础的价值观念，才能在家庭婚姻生活中处理好理与欲、权利与义务的关系。

社会个体成员由于经济地位、经济利益的不同，由于个体的性格、志趣、爱好不同，因而行为价值取向不尽相同，这在婚姻家庭的选择上表现得更为明显。选择什么样的恋爱对象，如何组织家庭生活，主要是个人的私事，不可能千篇一律，社会应尊重

个体的选择。价值取向的多样性在一定的时空和程度上是值得肯定的，是社会生活进步的表现。但是，社会的有序运转，需要行为价值导向。行为价值导向不是社会某一个体成员的利益的反映，而是社会占主导地位的经济关系、利益格局和社会结构的反映，是社会的统治阶级的根本利益的反映，具有“最高权威性”。行为价值的导向是通过类似于“指示仪”的作用，引导社会个体成员的生活方向。当在一定的历史条件下，价值导向调节了社会的利益关系，有利于社会生活的有序进行，不仅符合统治阶级的根本利益，也与社会个体成员的利益相一致。社会的行为价值导向可以为社会个体成员所接受、践履。换言之，社会的行为价值导向在一定条件下可以转化为社会个体的人生价值取向。行为的价值导向可以具有“社会普遍性”。

只有坚持价值取向的多样性和价值导向的统一性，才能正确地解决家庭婚姻中的道德问题。例如离婚问题，由于双方感情不合，无法共同生活，社会应尊重当事者共同的意愿，从道德上肯定离婚自由，但是社会离婚率过高，又会带来一系列的社会问题，在道德价值导向上又要引导人们尊重婚姻家庭的价值，反对轻率离婚，并对离婚中的过错方进行道德谴责。在这里，价值导向的实质是，在家庭婚姻中，个人不仅要考虑自身的权利，而且要考虑社会义务，不仅要考虑自身的意愿，而且要考虑下一代的健康成长。这是集体主义价值观在家庭婚姻生活中的具体表现。

第二，加强家庭婚姻道德建设有利于社会的稳定和发展。

在社会转型期间，经济关系的变动，各种利益的分化和重新组合，既提供了发展的契机，也孕育着一些不稳定的因素。家庭也是一些利益的交汇点，家庭成员的利益变动，家庭利益的矛盾可能激化，影响婚姻的基础，影响社会的稳定。上海市妇联最近对南市区 20 名下岗职工的一项小型调查显示，部分下岗职工的婚姻状况不容乐观，有的称已有了危机感。这 20 名职工都是自由恋

爱结婚的，有较好的婚姻基础。下岗前，男女双方的社会地位、经济收入都差不多，因而生活平静充实，夫妻相敬如宾。下岗后，一方经济收入下跌，夫妻间的摩擦增加。在这 20 名职工中夫妻经常吵架的有 12 名，占 60%，虽然至今没有一个家庭离婚，但有 5 名职工承认自己的家庭存在着婚姻危机。许多人坦言，家庭关系主要靠孩子来维系。[1]必须重视用道德手段来调节夫妻关系，使他们互相关心、互相理解、互相劝慰、共度难关，这有利于社会平稳地转型。

从 1980 年开始，中国离婚率直线上升。1980 年结离婚对比率为 4.75%，在约 20 对夫妻中仅有 1 对夫妻离婚，而 1997 年结离婚对比率为 13%，不到 8 对夫妻中就有 1 对夫妻离婚，是 1980 年的 2.74 倍。在传统的计划经济时代，人们的经济收入差距不大，且变动较慢，人员的流动不是很频繁，人与人之间的交往是在非常有限的时空中进行的。在这样的社会背景下，形成了低离婚率。改革开放和社会主义市场经济时代，国门打开了，地区与地区之间的流动规模和频度是过去任何时代都难以比拟的。人们的利益关系的变动和交往方式的变动，必然带来家庭婚姻道德观念的变化，使得现代人对婚姻质量的期望值远远高于上一辈。一旦婚后的现实与期望产生矛盾，并且激化，很容易导致离婚。近 20 年来结离婚对比率的提高，包含着一些客观的、不依人们的主观意志为转移的社会因素的影响，不乏合理性。但家庭是社会的细胞，离婚率过高，势必影响社会的稳定，另一方面，离婚对子女人格的形成有较大的负面影响，由于离异，缺少父爱或母爱的孩子容易产生各种心理问题。在犯罪青少年中间，很多人的失足与家庭离异、得不到家长的温暖有关。社会要用道德手段调节个人的情感、意愿与个体的社会责任和义务的关系，使婚姻双方在考虑离异时，

[1] 《上海家庭报》1999 年 8 月 18 日。

不仅要重视个人的情感与意愿，也要重视自身的社会责任和义务，重视子女的利益，慎重行事。

家庭道德建设不仅与社会的稳定有密切关系，而且对社会的发展有着重要意义。中国正处于社会主义初级阶段，生产力水平还不高，要改变这种落后状况，就必须贯彻执行“科教兴国”的方针，培养和造就一大批自然科学和社会科学的人才。这些人才的培养要从娃娃抓起，而家庭教育对人才成长的影响是重要的，特别是在青少年时期。由于父母与子女生活在同一家庭中，朝夕相处，感情最为亲密，由于父母与子女有亲子之情，增加了教育的感染力，在教育后代方面父母有得天独厚的优势，这种优势是其他人难以替代的。家庭道德建设增强了父母教育子女的道德责任感，有利于青年一代素质的提高，从而成为“有理想、有道德、有文化、有纪律”的新人，更好地推动有中国特色的社会主义事业的发展。

第三，加强家庭婚姻道德建设有利于个体的完善和人生的幸福。

加强家庭婚姻道德建设不仅有利于社会的文明和进步，也有利于个体的完善和幸福。恋爱婚姻是一面镜子，它反映了个体的人生观和价值观。以什么样的标准选择恋爱对象，以什么样的态度对待恋爱婚姻问题，如何处理夫妻关系、与子女的关系、与异性同事或朋友的关系等等，都受一定的人生观和价值观的支配和影响。一般说来，有什么样的人生观和价值观，就有与之相适应的家庭婚姻观。现在社会上一些人信奉拜金主义、享乐主义和个人主义的人生观和价值观，认为有了金钱，就要及时享乐，纵情恣欲，因而嫖娼纳妾，导致家庭失和，婚姻危机，也给自己的人生留下了道德的污点。要树立正确的人生观和价值观，并以此为指导，正确处理家庭婚姻中的各种伦理关系，不断攀登道德阶梯，达到自我完善。

个体在家庭婚姻道德方面素质如何，也直接关系到人生的幸福。西方著名心理学家弗洛姆在《爱的艺术》中写道：“临床病例显然表明，那些致力于追求无拘无束的性欲满足的男性和女性，不但没有得到幸福，而且还常常承受严重的神经质冲突或神经症症状的痛苦。”如果跳出临床病例，我们更可以看到，“追求无拘无束的性欲满足的男性和女性”，岂止是“承受严重的神经质冲突或神经症症状的痛苦”，更有家庭的分裂、性病的折磨，甚至锒铛入狱，饱受铁窗之苦。现实生活中，有些为官者为了博得“情人”的欢心，挥金如土，最后不惜以身试法，贪污受贿，遭到法律的严厉制裁。只有以正确的道德规范约束、指导一个人在两性关系上的思想和行为，他才能获得美满的婚姻，从而走上人生的幸福之路。

第 10 章

集体主义道德原则

道德原则，是指导人们在社会生活中正确处理各种利益关系时应当遵循的最根本的行为准则。在伦理学的基本理论中，道德原则的核心问题是个人与集体的关系问题。这是道德领域内的一个具有重大理论与实践意义的研究课题。那么，如何正确认识与评价各种非集体主义的道德原则？如何科学地理解个人与集体的辩证关系？为什么要把集体主义作为社会主义的道德原则？在我们建设有中国特色的社会主义的新的历史条件下，如何正确地理解和坚持社会主义的集体主义道德原则？这里，让我们一起来对这些重要的问题进行分析和探讨。

10.1 对几种非集体主义道德原则的评析

道德原则是各种伦理学理论体系所探讨的核心问题，是各种道德理论所依据的基本价值评价尺度。正如在现实道德生活中，人们有各种各样的道德价值观念一样，不同性质的伦理学理论，往往提出或奉行不同的道德原则。为了更科学地、准确地理解和认识马克思主义伦理学理论所肯定和倡导的社会主义集体主义道德原则，让我们先来对几种与集体主义道德原则相区别、相对立、相交融的主要道德原则，即功利主义原则、个人主义或利己主义原则、利他主义原则，作一个简要的分析和评价。

一、功利主义原则

功利主义(utilitarianism)作为一种对现代生活产生重要影响的伦理学说和道德原则，是由英国近代哲学家边沁（1748—1832）和密尔（1806—1873）创立的。边沁在《道德与立法原理导论》一书中首先使用了“功利原则”（principle of utility）这一概念。边沁指出，所谓功利原则，就是“赞成或不赞成任何一种行为，其根据都在于这一行为是增多还是减少利益当事人的幸福”，是“促进还是阻碍当事人的这种幸福”。边沁认为，功利主义追求的是“所有利益当事人的最大幸福”。① 在边沁之后，密尔继承和发展了功利主义思想，并写了《功利主义》（又译《功用主义》）一书。密尔指出：“承认功用为道德基础的信条，换言之，最大幸福主义，主张行为的是与它增进幸福的倾向成比例，行为的非与它产生不幸福的倾向成比例。”②

功利主义继承和发展了西方幸福论和快乐主义伦理思想传统，从人性论出发，认为人是自然的产物，人的本性是追求感官的快乐，逃避感官的痛苦。因而，人都处于苦和乐这两个最高主宰的控制之下，苦乐既是道德的来源，又是道德善恶的标准，而且它可以被计算。边沁曾试图用强度、持久性、确定性、近似性、丰富性、纯度和范围等 7 种尺度来制定计算快乐与痛苦的方法。在功利主义者看来，幸福就是免除痛苦，求得快乐，而利益则是幸福和快乐的基础。功利主义以追求最大多数人的最大幸福为最高道德准则，提出了增进个人的幸福和保证个人的利益，需要增进社会的利益和幸福的主张。所以，功利主义又称“最大幸福主义”。从功利主义原则来看，道德上的是非最终完全根据增进善

①参见边沁：《道德立法原理导论》，牛津大学出版社 1823 年版，第 1—2 页。

② 密尔（又译穆勒）：《功用主义》，商务印书馆 1957 年版，第 74 页。

（利）超过恶（害）的最大总余额来决定。这一原则告诉我们，在做出道德选择时，要把一定量的善分配给多数人而不是少数人：（1）要产生善超过恶的最大余额；（2）对善的分配要尽可能广泛。

从历史唯物主义的观点来看，功利主义道德原则具有两重性。一方面，它与利己主义的道德原则相区别，提出了要关注“最大多数人的最大幸福”和“社会利益”问题。这在人类的道德发展史上，具有某种进步的意义。另一方面，功利主义又把个人利益看做惟一现实的利益，并把它作为整个道德理论的出发点和归宿，认为社会利益只不过是个人利益的简单相加。他们真正关注的，不是社会利益和他人利益，而是个人利益。因而，资产阶级的功利主义在实践中往往演变成一种精致的利己主义：“因为双方都只顾自己。使他们连在一起并发生关系的惟一力量，是他们的利己心，是他们的特殊利益，是他们的私人利益。”①

现代西方形形色色的功利主义道德理论，继承了由边沁、密尔提出的功利原则，把最大限度地实现善超过恶的余额当做道德是非的惟一终极标准。由于其理论有注重个别的行为、普遍的实践或道德规则的不同区别，相应形成了“行为功利主义”、“普遍功利主义”与“规则功利主义”等不同流派。“行为功利主义”认为，在具体的道德境遇或场合中，一个人应该直接求助于功利原则，即根据他可能采取的行为是否产生或可能产生善超过恶的最大余额，来断定什么是正当的或应该做的。纯粹的行为功利主义不允许我们应用从过去的道德经验得来的道德规则，坚持我们每一次都必须重新计算我们可能采取的一切行为对普遍福利的影响。“普遍功利主义”认为，人们并非在每一种情况下都要问一问哪一种行为具有最好的结果，而是要问：“如果人人在这种情况下

① 《马克思恩格斯全集》第 23卷，第 199页。

都这样做将会发生什么情形？”如果对某一个人来说在某种情况下做某一件事情也是正当的，那么，对于任何其他处于相似情况下的人来说，做这件事也是正当的。“规则功利主义”则强调道德规则在道德实践中至关重要，认为人们是根据一条规则来断定在特殊情况中应当怎么办，而不是根据在该情况中什么样的特殊行为会产生最好的结果做出这种断定的。“规则功利主义”认为，我们总是根据哪些规则会为每一个人增进最大的普遍善来决定我们所采取的规则。问题并不在于哪一个行为具有最大的效用，而在于哪一条规则具有最大的效用。

应当承认，上述新的功利主义理论对旧的功利主义道德原则的某些修正和发展，在道德认知的深化上，是具有一定启示意义的。但是，从根本说，新的功利主义与旧的功利主义理论一样，重效果轻动机，重个人利益轻社会利益，坚持为资本主义社会现有的利益关系进行辩护。资产阶级的功利主义道德原则，由于它的社会的局限性，不可能真正合理地解决个人利益与社会利益的矛盾。

以历史唯物主义为指导的马克思主义道德理论，并不一般地反对功利主义，而是反对封建阶级的、资产阶级的、小资产阶级的功利主义，反对那种口头上反对功利主义、实际上抱着最自私自利最短视的功利主义的伪善者。正如毛泽东同志在新民主主义革命时期就指出的那样，“我们是无产阶级的革命的功利主义者，我们是以占全人口百分之九十以上的最广大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点的，所以我们是以最广和最远为目标的革命的功利主义者，而不是只是看到局部和目前的狭隘的功利主义者。”[①] 这种“无产阶级的革命的功利主义”，在中国社会主义现代化建设的进程中，就发展成为社会主义集体主义。在社会主义条

① 《毛泽东选集》第 3 卷，第 821 页。

件下，只有社会主义集体主义道德原则，才能真正把个人利益与社会利益和谐统一起来，真正成为“最大多数人的最大幸福”原则。

二、个人主义与利己主义

个人主义（individualism）是一种崇尚个人自由、个人价值、个人利益至上的社会哲学和道德原则，它强调自我支配、自我控制、不受外界约束的个人或自我。17 世纪中叶，西方学术界提出过激进的个人主义哲学；17 世纪末，洛克提出关于天赋权利和个人政治平等的理论；19 世纪，由于工业资本主义的兴起，个人主义在英国达到新的高点。法国政治评论家托克维尔在《美国的民主》一书中，创造了“individualism”一词，并把它形容为“一种温和的利己主义，它使人们仅仅关心自己家庭和朋友的小圈子”。[①] 之后，德国哲学家尼采等人把个人主义的理论观点系统化，把个人作为价值的基础和评价社会的惟一标准。

个人主义的道德价值体系，可以表现为以下三种主张：（1）一切价值均以人为中心，即一切价值都是由人体验的（但不一定是由人创造的）；（2）个人本身就是目的，具有最高的价值，社会只是达到个人目的的手段；（3）在某种意义上，一切个人在道义上都是平等的，任何人都不应被当做另一个人获得幸福的工具。个人主义的道德理论往往申明它与利己主义有根本的区别，标榜自己强调个人至上，仅仅是强调个人在价值、尊严、自由及平等方面的本位性和独立性。个人主义的人性理论认为，对于一个正常的成年人来说，最符合他的利益的，就是让他有最大限度的自由

①参见《简明不列颠百科全书》第 3卷，中国大百科全书出版社 1985年版，第406页 。

和责任去选择他的目标和达到这个目的的手段，并且付诸行动。个人主义理论声称，个人主义包括高度评价个人自信、个人私生活和对他人的尊重，不会以损害其他个人和利益来达到自己的目的。但是在事实上，个人主义倡导的个人利益至上的价值理念，在实践中不可避免地会把个人利益与他人利益、社会利益对立起来。个人主义发展到极端，就会为了个人利益而不择手段地损害社会和他人利益。

个人主义产生和发展的现实经济基础是私有制。在资本主义的上升时期，个人主义的道德价值观念，如亚当·斯密基于对个人意志强烈信仰的自由竞争理论，作为资产阶级反对封建禁欲主义的有力思想武器，曾起过解放思想的积极作用。但是，随着资本主义制度的确立和人类文明的总体进步，个人主义的道德价值观念在社会发展中日益显露其不合理性。

托克维尔在 1835 年和 1840 年出版的《美国的民主》中，曾赞赏美国人追求个人利益的进取精神，同时又担心这种以个人利益为动力的社会，人们处于弱肉强食的社会竞争之中，发展下去，终会失去自由。他以当时刚刚出现的“个人主义”这个词描写美国，认为个人主义讲一点节制，比自我中心主义温和。但如果每一个公民都从周围社会的人群中孤立出来，缩到家庭朋友的小圈子里，那么，社会的发展和问题就很少会有人去关心。个人主义思想起初只是侵蚀社会伦理道德，最终必然发展到使人自私自利。从表面上看，个人主义者既不亏欠别人什么，也不从别人那里指望什么，一切靠自己，这是可敬的；但是他们形成一种习惯的思想，认为自己的命运全系于个人奋斗，而个人又是孤立的，发展到最后，势必既脱离父辈，也不顾子女，更不顾别人，与自我中心主义并无二致。这样的个人将永远陷于内心孤独之中。而一种社会制度使公民都成为孤立的个人，就特别适合于专制统治。托克维尔指出，资本主义社会竞争造成个人孤立，往往使个人感到

对社会、对自身命运无能为力，而这恰恰是有悖于民主的理想的。[①] 一个半世纪过去了，美国社会发展的结果使托克维尔的忧虑成为现实。哥伦比亚大学人文学荣誉讲座教授罗伯特·尼斯贝特忧心忡忡地说："西方思想作为一个整体来看，当前正处于一个过渡时期，有点类似当初法国大革命后法国思想界的转变。在美国，并没有爆发过一场社会革命把原来的社会秩序有计划地予以摧毁，但是，一个时期以来，美国社会秩序的瓦解正在进行着，这是十分明显的事实。不论其原因是什么——这是多方面原因所造成的，美国的家庭、邻里、社区、教会、社会各阶级、特别是中产阶级，都因受（个人主义）侵蚀而动摇，这是美国人精神世界中的现实……在 19 世纪谈起个人主义信念，使人想到的是开发西部边疆、穷荒探险和苦心经营小农场或小商店的开拓精神。今天再重述个人主义的信条，却只是使人想到形形色色在社会中被异化的人们——从孤独忧虑的老人到盗窃犯、恐怖分子的一幅幅黯淡景象。美国思想界终于像孔德、托克维尔、迪尔凯姆那样看到，个人主义使社会组织瓦解、个体化，社会不再是人们由共同志趣、共同利益汇集凝聚成的社团，而已演化到这样一种地步：这里至多只是一个沙砾堆；若从坏的方面说，则是孤单凶狠、靠掠夺为生的人们活动的热带丛莽。'[②]

不可否认，从理论上说，个人主义并不简单等同于利己主义，尤其不等同于极端的利己主义。在人类的道德发展史上，一些严肃的个人主义理论家往往在强调个人自由、个人价值、个人利益所能激发的个人活力对于社会与人的发展具有的重要意义，在推

① 赵复三："对现代西方文化某些方面的一些思考"，《中国社会科学》1987 年第 3 期，第 5 页。

② 罗伯特·尼斯贝特：《偏见：一部哲学字典》，哈佛大学出版社 1982 年版，第 184—186 页。

崇个人至上的同时，也在一定程度上注重个人的良心、节制和一定的自我牺牲精神。但是，既然个人主义理论的根基在于信奉个人至上、个人本位，那么，它在总的价值目标上就很难与利己主义区别开来。由于个人主义的道德价值观念在理论上无法正确解决个人自由与他人自由、个人价值与社会价值、个人利益与集体利益的深层矛盾，在实践上往往从“温和的利己主义”走向极端的个人主义，陷入利己主义的道德泥坑。

利己主义（egoism）是一种以自我为中心，一己私利至上，并把个人私利的得失作为评价一切思想和行为的善恶是非的惟一标准的道德原则和社会思潮。利己主义甚至主张为了维护自我利益，不惜牺牲他人利益与社会利益。利己主义是一种赤裸裸的个人主义。利己主义由于包含显明的反社会、反人道性质，遭到绝大多数道德理论的批判和否定。

利己主义一词源于拉丁语 ego，意即“自我”。利己主义思想产生于私有社会。有的学者把中国先秦时期的思想家杨朱“拔一毛而利天下不为也”的主张看做古代利己主义思想的典型。在近代西方的资产阶级革命时期，利己主义被发展成为一种系统的道德学说。资产阶级思想家霍布斯·爱尔维修等人，从抽象的资产阶级人性论出发，把几千年来剥削阶级信奉的“人不为己，天诛地灭”的道德观念看做人的不变的利己本性，并作为一种普遍的道德原则而予以提倡。

利己主义有多种多样的表现形式。从理论依据上划分，可将其区分为“伦理上的利己主义”与“心理学上的利己主义”。[①]“伦理上的利己主义”者在把个人看做一个道德行为者时，他的主要道德信条是：(1) 个人的一个基本义务或惟一的基本义务，就是

① 参见 W.K. 弗兰克纳：《伦理学》，新泽西州，1973 年第 2 版，第 2 章“利己论和道义论”。

为他自己增进善（利益）超过恶（害处）的最大余额；（2）在为另一个人或第三者做道德判断时，个人也应根据怎样符合他自己的利益原则来行事。伦理上的利己主义追求的惟一目标是个人的快乐、幸福、利益、权利和自我实现，“心理学上的利己主义”是用心理学上的人的本性理论，为伦理上的利己主义提供论据。心理学上的利己主义理论认为，一个人生性就是寻求一己的利益或幸福，或者总是做他认为能提供给自己善超过恶的最大的余额的事。按照巴特勒的说法，“自爱”乃是人性的惟一的基本“原则”，而按照现代术语，就是说，“自我满足”是人们的一切活动的最终目的，或者说，“快乐原则”是每一个人的根本“推动力”。心理学上的利己主义在用人的“自爱”本性为利己主义做辩护时，忽视了人的社会性、同情心和利他心一面。因而，连美国当代著名伦理学家威廉·K. 弗兰克纳也指出：“我们并不需要接受通常的心理学上的利己主义，而且伦理学上的利己主义的心理依据即使在心理学上也是不能令人信服的。”①

从追求“利己”的程度上划分，可将利己主义区分为“合理利己主义”与“极端利己主义”。“合理利己主义”认为，个人利己是最主要的，但为了更好地实现个人利益，只有在利己的同时也考虑和照顾到他人和社会的利益，自己的利益才不会在每个人为私利而进行的争斗中淹没。只要“合理地”理解自己的利益，那么个别人的利益就不会与周围其他人和整个社会的利益发生冲突。以爱尔维修和车尔尼夫斯基为代表的“合理利己主义”道德价值观念，在资产阶级处于上升时期曾起到一定的积极和进步的作用。但合理利己主义所奉行的“主观为自己，客观为别人”信条，包含着动机和效果、自我与他人、个人与社会的深刻矛盾。一

① 参见 W.K. 弗兰克纳：《伦理学》，新泽西州，1973 年第 2 版，第 2 章“利己论和道义论”。

切以“利己”为中心，是不可能“合理”的，在实践中必然导致“损人利己”。“极端利己主义”是利己主义的一种最典型的表现形式。极端利己主义者信奉“他人是地狱”，“人对人是狼”。在极端利己主义者看来，追求个人的金钱、名誉、地位、享受才是天经地义。只要对自己有利，可以采取一切违背伦理、法律和人性的手段，隐蔽地或公开地损害他人、集体和社会的利益。在人类的道德发展过程中，由于其在理论上的荒谬性和实践上的巨大危害性，极端利己主义在一切文明的社会中已成为“不道德”的代名词。

个人主义和利己主义道德原则，是一种错误的、落后的、有害的道德观、价值观。它们从“人的本性是自私”的错误理念出发，把“自爱”、“自利”、“自保”作为道德上的金科玉律。爱尔维修说什么“个人利益是人们行为的惟一而且普遍的鉴定者”；“在任何时代，任何国家，人们过去、现代和未来，都是爱自己甚于爱别人”；“河水是不向流源倒流的，人们也不会违背他们的利益的激流”。① 个人主义和利己主义在个人与社会的关系上，夸大个人利益、个人价值的作用和意义，忽视和反对集体、社会的利益与价值的重要性，试图让集体或社会的利益从属于个人利益，本末倒置，“使主语从属于谓语，使整体从属于部分，因此把一切都弄颠倒了。”② 个人利益与个人价值应当是一种科学的存在，但只有以马克思主义的正确的世界观、价值观为指导的社会主义集体主义道德原则，才能真正科学地认识个人利益与集体利益的辩证关系，使两者利益和谐共生，协调发展。

三、利他主义

利他主义（altruism）是一种形式上与利己主义相对立的道德

① 《18 世纪法国哲学》，商务印书馆 1980 年版，第 501、537、460 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版，第 675 页。

原则和道德理论。利他主义要求一个人抑制自己的利己倾向，无私地为“邻人”服务，准备为他人利益、社会利益而牺牲自己的利益。利他主义一词，源于拉丁语 alter，意为他人的。利他主义这个术语是由法国哲学家和社会学家孔德引进道德理论的。孔德把这个原则作为自己的伦理学体系的基础。他认为，要在道德上使社会趋向完善，可以通过培养人们的利他主义这样一种特殊的社会情感来达到。这种情感可以对抗人们的利己主义倾向。

在西方伦理思想的发展过程中，有过两种利他主义的表现形式，即“仁爱的利他主义”和“利己的利他主义”。① 中世纪基督教提出的“爱人如己”的道德训条，以及所宣扬的不仅要爱亲友，而且要爱敌人，泛爱一切人的道德说教，是仁爱的利他主义的最初表现。基督教所提倡的利他精神不是从现实生活，而是从神爱一切人的虚拟信念中引申出来的。

仁爱的利他主义认为，利他人的仁爱心或仁慈情感是人的本性，仁爱心作为道德的基础和标准，要求人无私地去利他人和促进人类的共同福利。仁爱心来自神，是神铭刻在人心上的天赋情感。在资本主义社会中，仁爱的利他主义与宗教伦理结合在一起，常常发展为一种仁慈主义。它倡导富人对穷人的施舍和救助，但无法从经济、政治上认识私有制社会中的社会贫困的根源，也无法找到克服贫富对立、实现社会共同幸福的道路。利己的利他主义认为，人的本性是利己的，同时又有同情心、与人类成为一体的社会情感、利他人的社会本能。任何人都以追求私利作为行为的出发点，但由于人具有利他的本能，又最终使人们把利他人和实现社会的共同福利作为行为的目标，其行为的结果则使个人利益得以实现。仁爱的利他主义和利己的利他主义都是建立在资本

① 参见《中国大百科全书》哲学卷，中国大百科全书出版社 1987 年版，第 483 页。

主义私有制基础上的道德原则。它们或者从“善良的愿望”出发，强调人和人之间的普遍同情和相爱，调和无产阶级与资产阶级的根本利益对立，或者以“利他”为手段，来掩盖资产阶级损人利己的本质，成为一种隐蔽的个人主义。

马克思主义的道德科学理论反对抽象地谈论人的本性利他或利己，而是致力于揭示人与人之间的利益对立、个人与社会之间的利益对立的社会经济制度根源。利己主义和利他主义作为在私有制社会利益分裂、对抗的条件下自我实现的两种形式，其对立并不是源于所谓的人的本性，而是私有制社会本身。正如马克思和恩格斯指出的：“共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义，理论上既不是从那情感的形式，也不是从那夸张的思想形式去领会这个对立，而是在于揭示这个对立的物质根源，随着物质根源的消失，这种对立自然而然也就消失。”[①] 历史的发展表明，只有消灭资本主义私有制，建立社会主义公有制，才能从根本上消除个人利益与社会、集体利益的对立。也只有在社会主义社会中，正确地理解和坚持社会主义集体主义道德原则，才能现实地把个人利益与社会共同利益统一起来，真正发扬人类仁慈、宽容、善良、利他和自我牺牲的优良品德。

10.2 社会主义集体主义道德原则确立的依据

一、个人与集体的辩证关系

对于个人和集体这两个概念，人们可以从不同的角度来加以定义，从语意的角度来看，集体是作为复数的“人”，指的是“人们”“群体”等；个人是作为单数的“人”，指的是个人、个体等。

①《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1971 年版，第 507 页。

在道德领域所讲的个人，主要指的是个性化了的、作为道德主体一分子的个人。作为道德主体的个人，是以作为自然生物体的个人和以作为历史主体的个人为前提的。人的自然生物性，为道德主体提供了道德实践的自然生理基础；人的社会历史性，为道德主体提供了道德实践的社会交往条件。其中最根本的，还是人的社会历史性。

如同个人概念首先是一个哲学范畴一样，“集体”也是一个哲学范畴。不能把集体理解为一种狭义的集体，即把这种集体或理解为某个小团体，或理解为某个小圈子，或理解为我们今天在经济所有制意义上通称的“大集体”，甚至也不能简单地把这种集体理解为某一阶级、某一政治集团或某一国家。

在道德领域所讲的集体，是相对于作为道德范畴的个人而言的。就一般意义上说，集体范畴的抽象相当于整体范畴或社会范畴的抽象。就特殊意义上说，集体范畴又必须具体化为代表整体或社会的某一集团、阶级或国家。因而，当我们在界说个人与集体的相互关系时，通常是把它理解为个人与整体的关系、个人与社会的关系，或具体理解为个人与代表整体或社会的某一集团、阶级或国家的关系。

以辩证唯物主义和历史唯物主义的观点来考察个人与集体的关系，这种关系表现为：个人总是集体中的个人，集体总是由个人组成的集体。[①]

在强调个人的集体性质时，除了强调个人的社会历史本质之外，在道德领域，关键是要强调个人客观上必须担负的社会责任，强调个人的这种集体使命感。这即是说，集体中的个人，无论是作为阶级成员加入集体的还是作为个人加入集体的，客观上都与这一集体息息相关，受这一集体制约，承担这一集体所赋予的职

①参见罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版，第 148—149 页。

责、使命，并在这一集体中活动。脱离了这一集体，个人就丧失了作为这一集体的成员的资格，即毋须承担这一集体的义务，个人就丧失了作为这一集体的成员能够享受的权利，因而他作为这一集体成员的生命也就到此结束了。既然集体由人们组织起来了，那么，集体对个人的这种制约力量就成为一种必要的力量。这种似乎外在于个人的力量之所以必要，就在于集体从其自身着想和从其中的大多数成员着想，必须使个人从属于集体，把集体的属性赋予个人，从而才能产生一种不可抗拒的凝聚力，既保证集体有机体健康、生机勃勃的发展势头，又保证个人的价值、利益得到充分实现。归根结底，个人的道德生命，只有借助于集体的摇篮，才可能萌发并生生不息。马克思、恩格斯站在社会解放的高度，曾论述过真实的集体对个人解放的决定性意义，即“个人力量〔关系〕由于分工转化为物的力量这一现象，不能靠从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭。没有集体，这是不可能实现的。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人自由。”①

强调集体的个人性质，也不只是简单地强调集体的个人构成因素，在道德领域，更重要的是强调个人的道德活力、道德主动性和道德首创精神，一句话，是强调个人的道德个性。如同失去了集体的个人是抽象的、孤独的、离群索居的和无道德生命力的个人一样，没有个人的集体，或者没有个人道德个性的集体，也必将是空洞的和死气沉沉的。黑格尔曾意味深长地说过，社会与个人的关系，就如同有机体与各分子之间的关系一样：有机体赋予各分子以生命，各分子则赋予有机体以活力。这个比喻无论是对我们理解个人的集体性质还是对我们理解集体的个人性质，都同样是有教益的。

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 84 页。

二、社会主义集体主义道德原则何以确立

社会主义的集体主义原则要成为对现实的道德关系的科学抽象，就必须有其赖以成立的科学依据。①

第一，集体主义道德原则，在人类历史发展中占有重要地位。

集体主义的精神和人类一样古老。最早的集体主义是原始人的集体主义。一方面这种集体主义是广泛的、全社会性的，纯朴无私，坦诚相助，沛然成风；另一方面这种集体主义又是狭隘的、限于本部落或本氏族的，蒙昧野蛮，内外有别，直至为了氏族和部落的利益，不惜与别的氏族或部落刀枪相见。

人类进入私有制社会，特别是产生了阶级对抗之后，尽管古老、纯朴、无私的集体主义精神不灭，但具体的集体主义已演变为阶级主义。与阶级社会中剥削阶级的虚幻的集体相适应，在剥削阶级那里所表现出来的集体主义也是一种虚幻的集体主义。这种虚幻的集体主义，建筑在各个占统治地位的剥削阶级那里，集体主义就是一种扩大了的、甚至是公开倡导的集团利己主义。

无产阶级的集体主义，产生于与资产阶级针锋相对的阶级斗争之中。它最初是无产阶级在经济上政治上用来调整本阶级内部的政治关系的一种政治原则。正是无产阶级的政治革命，成为无产阶级集体主义原则产生的深刻根源。首先，这场革命是一场阶级大对抗。无产者个人在整个大搏斗过程中，无法与代表全部旧社会利益的资产阶级相抗衡。无产者个人只有联合起来组成一个强大的、自为的无产阶级集体，才能赢得这场阶级大对抗的最后胜利。其次，这场革命的一个最重要的目的，是要使个人摆脱“偶然性”的控制，使个人重新驾驭自己，使个性得到全面自由的发展。而离开了集体，这是不可能实现的。19世纪法国马克思主

① 参见罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版，第 150—154 页。

义者保尔·拉法格在一篇题为《集体主义——共产主义》的文章中，正是从政治信仰和政治原则的角度来理解集体主义的。拉法格认为，集体主义一词，最先在法国经济学家和空想社会主义者那里表现的是一种社会制度；这种社会制度的基础，是承包由国家垄断的工程的那些彼此独立和甚至彼此竞争的生产协作社，因而这实质上是推广到工人团体的资本主义个人主义。拉法格坚决反对这种性质的集体主义，认为这种性质的集体主义在政治上是反马克思主义的。在拉法格看来，只有在共产主义的意义上理想的集体主义，即把集体主义理解为共产主义的同义词，集体主义在政治上才是可以接受的。①

马克思列宁主义伦理学中的集体主义原则，正是作为政治原则的集体主义原则在道德领域内的具体实施，这正好体现了马克思主义的道德学说、经济学说及政治学说在根本方向上的一致性。说明无产阶级道德的经济、政治基础。无产阶级道德领域中的集体主义原则，正是从道德方面来调节无产阶级内部、外部的关系，从道德上保证无产阶级的经济、政治目标能够得到顺利的实现。

从这一意义上说，集体主义作为社会主义道德的基本原则，必须具有经济、政治等方面的现实依据，在现实道德生活中是切实可行的，能真正成为调节现实道德关系的主导手段。

从可行性上说，以生产资料公有制占主导地位的社会主义所有制形式，为集体主义的实施创造了直接的经济前提；以工人阶级为主体、以共产党为核心的国体、政体及人民的组织形式，为集体主义的实施创造了直接的政治组织前提；以一定程度的社会主义觉悟为基本特征的广大人民群众的思想道德素质，为集体主义的实施创造了直接的思想前提。虽然这种前提并非尽如人意，甚至还可以说，在社会主义初级阶段上，这一切与理想的集体主义

① 参见《拉法格文选》中文版上卷，第262—263页。

的要求相距尚远，但毕竟实施集体主义原则的基本条件在我们这个现实的集体中，已经不再是虚妄的东西。

从道德调节的手段上说，多年来，在我们的现实生活中，集体主义已成为调节人与人之间、个人与集体之间的道德关系的主要手段。这么多年以来，道德领域内无论是在道德理论上还是在道德实践中，人们的分歧和争论基本上是围绕着个人与集体的关系来展开的。不容否认，以往实施的集体主义原则，往往掺杂着许多假冒的集体主义的货色，在人们的道德生活中发生过这样那样的道德悲剧，严重损害了集体主义的声望。就是在今天，人们也并不都能准确地把握和实施集体主义原则，同时也会在贯彻集体主义原则时出现这样那样的偏差。但这仅仅是怎样准确把握集体主义原则和怎样严格实施集体主义原则的问题，而不是否定集体主义原则的问题。实践证明，在我们的现实生活中，在调整个人与他人、个人与社会的关系上，不把集体主义作为调节道德关系的主要手段，就必然会把个人主义或利己主义作为主要手段，二者必居其一。而人们的道德经验表明，集体主义的生命力及道德价值，它对改善社会风气及提高人们的道德品质的作用，它在推动社会发展及实现个人全面自由发展方面的地位，是个人主义或利己主义所望尘莫及的。在日益发达的社会中，集体主义必然会成为个人自我实现的一种必要形式。

第三，作为社会主义道德的基本原则，集体主义还具有道德理论上的依据。

就社会主义道德的最一般原理而言，与道德的基本总问题相一致，集体主义原则必然是社会主义道德中的基本问题的具体体现。由于一切道德理论问题既是围绕着道德基本问题来展开的，最终也只有借助于道德基本问题才能够得到解答，因而，在社会主义道德生活中，作为主要调节手段的集体主义原则，就必然既是一切道德理论的核心，又是解答道德理论疑难的基本原理。从这

个意义上说，它既然贯穿于马克思主义道德理论体系的始终，就必然成为马克思主义伦理学中的基本道德原则。

就社会主义道德规范体系而言，集体主义原则在本质上既属于这一体系中的规范之一，又高于别的具体规范，成为规定和界说别的规范的最高道德规范。规范和原则并无实质上的差别，它们都是规定应该这样做和不应该那样做的基本行为准则。规范和原则如果有什么差别的话，那就是它们在规范系统中所处的高低位置不同。原则处于较高层次。基本原则，尤其是集体主义原则，则处于更高或最高的层次。在社会主义道德规范体系中，确实再找不到在层次上高于集体主义、并能够规定和界说集体主义的规范，从这个意义上说，集体主义从规范升华为基本原则，也是理所当然的。

就社会主义道德的评价体系而言，无论是人们行为的善恶，还是人们道德品质的好坏、道德境界的高低，也必须依据集体主义，把集体主义作为最基本的道德评价尺度。在社会主义道德体系中，善恶的尺度，利益的尺度，生产力标准的尺度，常常都被具体化为集体主义的尺度。

10.3 坚持和发展社会主义集体主义道德原则

一、在我国改革开放的新的历史条件下，正确坚特和发展社会主义集体主义道德

在中国坚持改革开放，建设社会主义市场经济，进行现代化建设的新的历史条件下，我们应当高举怎样的伦理旗帜？要不要坚持和发展社会主义集体主义道德？这不仅直接关系到能否在新的形势下引导广大人民群众正确处理面临的各种现实利益关系，影响到人们自觉投身改革开放实践的积极性，而且关系到我们党领导的整个社会主义现代化建设事业的向心力和凝聚力。

中国改革开放以来，对于要不要坚持社会主义集体主义道德，要不要在新的历史条件下发展集体主义道德，在理论界和群众中存在着一些模糊的认识。有些人认为，现在以经济建设为中心，发展生产、搞活经济主要遵循价值规律，道德讲不讲，讲什么道德都无所谓。这种“道德取消论”，忽视社会主义集体主义道德在中国现代化建设中的价值导向作用，危害很大。事实上，任何经济活动，本质上都是人的一种道德活动。在一个生产、分配和消费体系内，必须决定谁来生产、生产什么、产品给谁、凭借什么手段进行分配以及谁来消费产品，必然包含着道德选择。每一种经济体制都有自己的道德基础。中国实行改革开放，建设社会主义市场经济，建设有中国特色的社会主义，决不是一种单纯的经济活动，而同时也是一种社会主义集体主义的道德理想追求。作为社会主义意识形态的重要组成部分，集体主义道德对于社会主义的经济、政治、文化、精神生活具有重要的价值导向作用和能动促进作用。在经济活动中，一个人如果盲目地受价值规律的支配，放弃社会主义集体主义道德引导，有可能惟利是图、违法乱纪，为追求个人或小集团的利益，不惜牺牲他人、国家和人民的利益。如果政府机构、广大干部只讲发展生产，增加利润，不重视在制定和贯彻各项经济政策中体现和维护广大人民群众的根本利益，那么，整个经济建设乃至社会主义现代化建设就会受挫。

正因为如此，邓小平在中国改革开放刚刚起步时，就旗帜鲜明地积极倡导在全党、全国人民和广大青少年中大力发扬“集体主义精神”。[①] 随着改革开放的深入，他进一步深刻地指出：“党和政府愈是实行各项经济改革和对外开放的政策，党员尤其是党的高级负责干部，就愈是要高度重视、愈要身体力行共产主义思想和共产主义道德。否则，我们自己在精神上解除了武装，还怎么

①《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 106 页。

能教育青年，还怎么能领导国家和人民建设社会主义！”①

然而，在改革开放、建立社会主义市场经济的条件下，正确坚持社会主义集体主义道德并不是一件轻而易举的事。一方面，不少人对过去在集体主义口号下、实行“左”的思想路线、抹杀人们的正当个人利益的做法心存疑虑，错误地认为集体主义只强调集体利益，否认个人利益，担心讲集体主义道德就会使个人利益失去保障，不利于调动广大群众个人从事生产劳动的积极性；另一方面，也有少数人把集体主义道德的解释简单化、教条化，认为“集体主义就是个人服从集体”，甚至把提倡集体主义道德与经济领域中实行社会主义的按劳分配、多劳多得、鼓励一部分人通过诚实劳动先富起来等经济政策对立起来，把集体主义混同于平均主义。在思想领域中，也有个别人受当代西方个人主义、利己主义道德观念的影响，认为集体主义道德“过时了”，不适合市场经济，声称要用“个人主义”、“合理利己主义”等资本主义的道德原则来代替集体主义道德。

邓小平清醒地看到，在中国改革开放的新的历史条件下，要正确地坚持集体主义道德，就既要发扬社会主义集体主义道德的优良传统，又要克服“左”和右的思想偏向，必须坚持“实事求是，一切从实际出发”，从中国改革开放的实践出发，对集体主义道德的基本要求进行新的阐发和概括。只有科学地发展集体主义道德，在实践中显示社会主义集体主义道德的优越性和合理性，才能很好地坚持和贯彻集体主义道德。

历史唯物主义认为，作为社会道德意识形式之一，道德观的形成、发展、变化最终是受社会经济关系制约的。恩格斯指出：“人们自觉地或不自觉地，归根结底总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吸取自己的

① 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 367 页

道德观念。’[①] 所以，任何时代的道德观念，都不会是一成不变的，它总是要随着人们的社会经济利益关系的变化而变化。作为社会主义条件下的工人阶级和广大人民群众的利益体现，社会主义集体主义道德的基本要求和内容也不是一成不变的，应当随着社会主义经济关系的发展而不断充实、丰富和完善。

中国以社会主义市场经济为目标的经济改革，本质上是一次调整社会经济关系，进一步解放生产力的伟大变革。中国实行改革开放 20 年来的实践证明，由旧的计划经济向新的市场经济过渡，必然引起国家、集体、个人诸种利益关系的深刻变化。实行市场经济，是要使生产企业和个人的经济活动遵循价值规律的要求，适应市场供求关系的变化，通过价格杠杆和竞争机制的功能，把资源配置到效益好的环节中去，给企业和劳动者个人以压力和动力，实行优胜劣汰，按生产劳动的经济效益进行物质利益分配。同时，市场经济的运行，增强了广大企业和劳动者个人作为市场机制中推动生产要素流动和促进资源优化配置主体的自主地位。生产企业具有对所拥有的人、财、物等进行商品生产经营的全部责任和权力，从而能自觉地面向市场，自主地开展生产经营活动。劳动者个人也享有自由选择能发挥自己专长的工作并获得与劳动相应的报酬的权利。中国从计划经济向市场经济过渡这个根本的经济动因，使全社会的各个利益主体（如国家与企业、企业与企业、企业与个人、个人与个人、行业与行业等等）之间的利益关系较之以往正在发生深刻的变化。改革开放以来，正是这种社会经济关系的变化，引起了人们道德观念的变化。

邓小平正是从中国实行改革开放，建立社会主义市场经济这个实际出发，以马克思主义的求实精神和理论创新勇气，创造性地全面提出了具有中国特色的社会主义集体主义思想，从理论上

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 133 页。

科学地、准确地回答了人们在实践中如何正确对待个人物质利益、处理国家利益、集体利益与个人利益的关系，如何正确处理好先富与后富、道德与经济、公正与效益的关系，如何在集体主义道德中体现群众性与先进性等等，极大地丰富和发展了马克思主义的集体主义道德理论，使集体主义道德在中国改革开放的实践中重新显出无比强大的生命力与道德号召力。

二、邓小平对社会主义集体主义道德思想的新贡献

邓小平在中国改革开放以来对如何在新的历史条件下坚持和发展社会主义集体主义道德作了一系列重要的、深刻的论述，从建设有中国特色的社会主义的现实需要出发，全面地阐述了具有中国特色的、富有时代精神的集体主义道德思想，对马克思主义的集体主义道德理论做出了具有历史意义的贡献。

邓小平同志对社会主义集体主义道德思想的新贡献主要体现在以下四个方面：

（一）从理论和实践上，明确肯定了在社会主义条件下人们追求正当个人物质利益的合理性，把保护人民群众的正当个人利益，鼓励人们“勤劳致富”、“多劳多得”作为社会主义集体主义道德的一项基本要求。

应当看到，过去由于长期极左思潮的干扰，我们在提倡和贯彻集体主义道德上曾犯过只讲集体利益，不讲正当个人利益，只讲思想道德教育，不讲群众物质利益的错误，严重扼杀了广大人民群众从事生产劳动的积极性和创造精神。这是对马克思主义集体主义道德的歪曲和背离。马克思主义对于人们的物质利益、个人利益从来是肯定和承认的。马克思说过：“人们奋斗所争取的一切，都同他们的利益有关”。[①] 无产阶级政党的任务，就是要用马

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 82 页。

克思主义的科学理论动员和组织广大群众，推翻剥削和压迫制度，走社会主义道路，为自己的利益而奋斗。毛泽东同志也指出：“一切空话都是无用的，必须给人民以看得见的福利”。[①] 正确理解的利益是整个道德的基础。

无产阶级革命者所倡导的集体主义道德决不是轻视或否认个人利益，而是真正重视工人阶级和广大人民群众的个人利益。“只有他们才发现了‘共同利益’在历史上任何时候都是由作为私人的个人造成的”，[②] 并有效地争取和保障个人利益，解决个人利益与共同利益的矛盾。在中国建设社会主义现代化的新的历史条件下，积极保障和发展广大人民群众的正当个人物质利益，既是社会经济发展的目的之一，又是深化改革，促进社会主义经济发展的必要手段。

恩格斯曾经说过，利益机制在一定条件下，可以成为“历史发展的杠杆”。[③] 邓小平在中国改革开放一开始就十分重视和关心广大工人、农民、知识分子的个人物质利益，多次强调在组织人们从事生产劳动、科学研究时，除了精神鼓励外，“物质鼓励也不能缺少”，要“改善他们的物质待遇”。他深刻地指出：“人是需要一些个人利益来从事生产的”。[④] 提倡社会主义集体主义，“决不是说可以不注意个人利益”。[⑤] 最为难能可贵的是，邓小平不满足于从理论上一般地谈论正当个人物质利益的合理性，而是把承认它的合理性和鼓励人们勤劳致富，贯彻“按劳分配”、“多劳多得”等社会主义现阶段的经济政策结合起来，引导人们积极投入发展社会生产力，加强社会主义现代化建设的实践。邓小平指出：“勤劳

① 《毛泽东选集》，人民出版社 1949 年版，第 876 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 275 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 233 页。
④ 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 351 页。
⑤ 同上书，第 351 页。

致富对个人来说是正当的。”[1]“我们提倡按劳分配，对有特别贡献的个人和单位给予精神和物质奖励；也提倡一部分人和一部分地方由于多劳多得先富裕起来，这是坚定不移的。”[2]

保护人民群众的正当个人利益，鼓励人们“勤劳致富”、“多劳多得”，是中国社会主义发展现阶段的集体主义道德在经济政策上的生动体现。“勤劳致富”、“多劳多得”是对社会主义诚实劳动、生产效益的鼓励和促进，是对剥削阶级的好逸恶劳、不劳而获的旧道德的否定。改革开放 20 年来，党和政府正是通过贯彻执行各项按劳分配的社会主义政策，鼓励人们勤劳致富，保护和发展广大人民群众的正当个人物质利益，极大地提高了人们在建设社会主义现代化过程中的劳动创造热忱，推动了国民经济和整个社会的迅速发展。肯定在社会主义条件下人们追求正当个人物质利益的合理性，有利于在社会主义市场经济条件下，充分调动人的生产劳动自觉性、进取心和首创精神，运用利益分配和劳动效益差异，形成劳动者个人之间、企业之间的激励和竞争机制，从而提高全社会的劳动生产效率。在社会主义条件下，个人“勤劳致富”、“多劳多得”在道德上是合理的、光荣的，归根到底有利于发展社会生产力，促进国家的繁荣进步，人民的生活幸福。

（二）坚持国家、集体和个人利益三者和谐统一，把按照“统筹兼顾的原则”来调节各种利益的相互关系，鼓励人们积极投入以经济建设为中心的社会主义现代化建设，作为社会主义集体主义道德的基本价值导向。

我们知道，在社会主义条件下，所谓国家利益，是由工人阶级和全体劳动人民组成的利益集团在经济、政治、精神文化诸方面的利益的总和。它以促进全社会的总体文明进步和每个社会成

[1] 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 23 页。
[2] 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 358 页

员的全面发展为基本的道德尺度。所谓集体利益，是指由一定劳动者组成的利益集合体（如工厂、商店、学校、乡村等）在经济、政治和精神文化诸方面的利益的总和。它以促进全社会的物质文明和精神文明建设为基本的道德尺度。同时，“集体利益”又是一个相对的概念。在一定意义上，国家利益也是一种集体利益。所谓个人利益，则是指个人的一切正当需求的总和。它首先是指个人的经济利益，同时又包括个人的政治利益、精神文化利益等因素。它以与国家集体利益保持目标、方向上的一致为基本的道德尺度，并受社会、集体的经济文化发展水平的制约。坚持国家利益、集体利益、个人利益的和谐统一，是社会主义经济关系的本质特点，也是社会主义道德伦理关系的本质特点。在中国的社会主义建设中，毛泽东曾多次强调，要“提倡以集体利益和个人利益相结合的原则为一切言论行为的标准的社会主义精神”。[1] 但是，在中国改革开放以来的社会实践中，一方面有些人受过去“左”的思想的影响，把坚持集体主义道德价值导向笼统地解释为就是个人利益服从国家、集体利益，只讲“服从”，不讲利益的“统一”，使集体主义道德在广大群众的社会生活实践中缺乏号召力，同时也不利于党的一系列经济改革政策全面落实。另一方面，也出现了有些人只讲个人利益，不顾国家、集体利益，只顾局部利益，不顾社会整体利益，只顾眼前利益，不顾长远利益的不良倾向。面对实践中产生的种种困惑，在中国改革开放后，邓小平清醒地、理智地把坚持国家利益、集体利益与个人利益三者的和谐统一、相互结合作为贯彻党和政府的各项改革政策、进行社会主义集体主义道德价值导向的基本点和立足点。坚持“利益兼顾的原则”，使活生生的集体主义道德在中国改革开放、搞活经济的社会主义生活中显示出勃勃生机。

[1] 《毛泽东选集》第 5 卷，第 224 页

邓小平高瞻远瞩地指出：“按照马克思说的，社会主义是共产主义第一阶段，这是一个很长的历史阶段，必须实行按劳分配，必须把国家、集体和个人利益结合起来，才能调动积极性，才能发展社会主义的生产。”[1] 社会主义的主要任务是发展生产力，促进整个社会的物质和精神文明建设。邓小平同志指出：“坚持社会主义，首先要摆脱贫穷落后状态，大大发展生产力。”[2] 把国家、集体和个人利益结合起来，调动劳动者的积极性，发展社会主义生产，使中国摆脱贫穷落后状态，提高广大人民群众的物质生活水平，这是社会主义集体主义道德的最大现实要求。正如邓小平所说：“加强思想政治工作，讲艰苦奋斗，都很必要，但是靠这些还是不够。最根本的因素，还是增长速度，而且要体现人民的生活逐步地好起来。”[3]

在社会主义条件下，国家利益、集体利益与个人利益的统一，是社会主义制度优越性的表现，也是社会主义集体主义道德的最根本的利益规定性。在邓小平的倡导下，中共中央关于社会主义精神文明建设的决议重申：“鼓励人们发扬国家利益、集体利益、个人利益相结合的社会主义集体主义精神，发扬顾全大局、诚实守信、互相友爱和扶贫济困的精神。”应当看到，国家、集体利益对于个人利益来说，并不是虚幻的、绝对凌驾于个人之上的利益实体，而是个人的集体利益。国家、集体利益在构成上是一个个具体的社会集体成员所追求的利益的总和。这种新型的国家、集体利益，既统辖个人利益，又不与个人利益相对立，而是最大限度地真实地代表个人的目前利益和长远利益。一方面，国家、集体的利益离不开广大人民群众的具体个人利益。脱离广大人民群

[1] 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 351 页
[2] 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 224 页
[3] 同上书，第 355 页。

众的现实个人利益，就无法充分调动每个劳动者的个人积极性和创造精神，国家、集体利益就无法保证和实现。另一方面，个人利益也离不开国家、集体利益。中国各行各业劳动者的个人利益的实现和提高，在根本上依赖于国家的集体经济和文化建设事业的发展。离开了国家和集体利益，个人利益也就成了一句空话。

正因为在社会主义条件下国家、集体、个人利益三者之间具有根本的一致性，常常密不可分地联系在一起，因此，邓小平提出了“在我国坚持改革开放，制定和落实各项改革方针、政策时，必须按照统筹兼顾的原则来调节各种利益的相互关系”的极其重要的集体主义道德思想。他指出：“在社会主义制度之下，归根结底个人利益和集体利益是统一的，局部利益和整体利益是统一的，暂时利益和长远利益是统一的。我们必须按照统筹兼顾的原则来调节各种利益的相互关系。如果相反，违反集体利益而追求个人利益，违反整体利益而追求局部利益，违反长远利益而追求暂时利益，那么，结果势必两头都受损失。”显然，坚持国家、集体、个人利益三者的“结合”、“统一”、“兼顾”，是我们当前坚持集体主义价值导向的关键所在。

邓小平还多次指出，坚持社会主义集体主义精神，坚持国家、集体、个人利益的统一，既要反对不顾群众正当个人利益的倾向，又“特别要防止只顾本位利益、个人利益而损害国家利益、人民利益的破坏性倾向”。[①]“要批判和反对资产阶级损人利己、惟利是图，‘一切向钱看’的腐朽思想，批判和反对无政府主义、极端个人主义。’[②]

邓小平关于坚持国家、集体、个人利益三者和谐统一，必须按照统筹兼顾的原则来调节各种利益的相互关系的创造性思想，

① 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 362 页。

② 同上书，第 368—369 页。

在中国建设社会主义现代化的实践中有重大的理论价值和实践意义。坚持集体主义道德，就是要求人们从国家、集体、个人三者利益和谐一致的观点出发，为三者利益和谐共生，同步实现而辛勤劳动，努力奋斗。凡是既有利于个人利益，又有利于国家和集体利益的事情，就有理由、有责任、有义务去干；凡是只利于个人利益，不利于国家、集体的事情，就有必要、有责任、有义务去克服和防止。应当看到，在中国改革开放、发展生产、建设社会主义物质文明和精神文明的实践中，一个劳动者为国家、集体利益而奋斗，与争取个人正当利益是一致的。社会主义国家和集体利益，是与每个劳动者切身利益休戚相关的社会主义共同利益。之所以必须强调应当与国家、集体利益统一起来，为国家和集体利益的发展做贡献，这是因为只有自觉维护和大力发展国家和集体的利益，才能为个人利益的提高和个人的发展创造社会条件和保障。正如马克思所说的：“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在集体中才可能有个人的自由。”[1]

坚持国家、集体、个人三者利益的统一，决不意味着对劳动者的正当的个人利益的任何忽视和否定。恰恰相反，以坚持三者利益相统一为特征的社会主义集体主义道德，在鼓励广大人民群众为国家、集体利益而奋斗的同时，要求我们始终重视和改善劳动者的正当个人利益，不断满足人民群众日益增长的物质和文化生活的需要，为“每个人的全面而自由的发展”创造条件。马克思、恩格斯指出：“‘共同的利益’在历史上任何时候都是由作为‘私’的个人造成的，他们知道，这种对立只是表面的，因为这种对立的一面即所谓‘普遍的’一面总是不断地由另一面即私人利益的一面产生的，它决不是作为种具有独立历史的独立力量而

[1] 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 275—276 页。

与私人利益相对抗。”[1] 社会主义社会的国家和集体，是“自由人的联合体”。发扬社会主义的集体主义精神，决不是抹煞劳动者的正当的个人利益和个人价值，相反，社会主义的集体主义始终把个人利益的实现和提高与国家、集体利益的实现和提高统一起来。它要实现以个人为本位的私有制社会中无法实现的对每个劳动者的个人利益、个人价值、个人尊严的真正关心和重视，始终把“每个人的自由发展看成是所有人自由发展的条件”。[2]

（三）明确提出承认个人物质利益，是要“为全体人民的物质利益而奋斗”，把“先富”带“后富”，“先发展”带“后发展”，走“共同富裕”的道路，作为社会主义集体主义道德的根本价值目标。

在邓小平看来，社会主义集体主义道德承认正当物质利益的合理性，坚持国家、集体、个人利益的“结合”、“统一”、“兼顾”，从根本上说，是为了解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消灭贫穷，最终达到全社会的共同富裕。走“共同富裕”的道路，最生动地体现了中国坚持改革开放、建设有中国特色社会主义的根本目的，体现了社会主义集体主义道德所追求的根本价值目标。

马克思和恩格斯指出：“过去的一切运动都是少数人的或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的独立运动。”[3] 在邓小平的建设有中国特色社会主义理论的正确指引下，中国的社会主义现代化建设实行各项经济改革政策，把切实地为工人阶级和广大人民群众谋利益放在首位，以国家的繁荣昌盛、人民的共同富裕、幸福为鹄的。邓小平明确指出：“我们提倡按劳分配，承认物质利益，是要为全体人民的物

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 84 页

② 同上

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 252 页。

质利益奋斗。’[1] 中国社会主义社会的基本矛盾，是落后的生产力和人民群众日益增长的物质和文化生活需要的矛盾。正是要为全体人民的利益而奋斗，我们必须以经济建设为中心，坚持改革开放，建设社会主义市场经济，发展社会生产力，全心全意进行社会主义现代化建设，从根本上摆脱中国贫穷落后的面貌，使人民走上共同富裕之路。

邓小平指出：“社会主义要消灭贫穷。贫穷不是社会主义，更不是共产主义。”[2] 这是对过去极“左”路线下“越穷越革命”的假社会主义的深刻批判，也是号召人民“勤劳致富”、走社会主义“共同富裕”道路的道德召唤。邓小平深刻地指出：“社会主义的本质就是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。[3] 他说：“社会主义不是少数人富起来，大多数人穷，不是那个样子。社会主义的最大优越性就是共同富裕，这是体现社会主义本质的一个东西。”[4] 还说：“社会主义的目的就是要全国人民共同富裕，不要两极分化。”[5] 毫无疑问，“共同富裕”是社会主义政治、经济制度最大的优越性所在，是广大人民群众的根本利益的现实体现，是广大人民群众的向心力、凝聚力所在，也是社会主义集体主义道路的根本价值目标。

然而，当我们明确了“共同富裕”这个价值目标以后，还必须有实现这个价值目标的具体途径。否则，“共同富裕”只是一种难以企及的道德理想。邓小平以其一贯的实事求是的现实精神，一方面从中国经济建设的大局出发，从道德上论证了人们追求正当个人物质利益，把国家、集体、个人利益结合起来的合理性，积

(1) 《邓小平文选》第 2 卷人民出版社 1993 年版，第 337 页。
(2) 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 363—364 页
(3) 同上书，第 373 页。
(4) 同上书，第 364 页。
(5) 同上书，第 123 页。

极贯彻按劳分配、多劳多得的社会主义分配原则，建立社会主义市场经济运行体制，充分调动广大人民群众生产劳动的积极性和创业精神，尽快发展社会科学技术和生产力，为全国人民早日实现“小康”，逐步共同富裕打下坚实的物质基础；另一方面，他又创造性地为我们指出了从社会发展的规律和中国的现实出发，“先富’带‘后富”;“先发展’带‘后发展”,最终达到共同富裕的现实途径。邓小平同志说：“走社会主义道路，就是要逐步实现共同富裕。共同富裕的构想是这样提出的：一部分地区有条件先发展起来，一部分地区发展慢点，先发展起来的地区带动后发展的地区，最终达到共同富裕。”[①]“提倡一部分人、一部分地方由于多劳多得先富裕起来”，并积极鼓励“先富”的人和“先发展”的地区帮助、带动“后富”的人和“后发展”的地区，最终达到“全国人民共同富裕”，这生动地体现了社会主义集体主义的本质，是集体主义道德理想与现实、目的与手段的完美统一。邓小平倡导的以走“共同富裕”道路为价值目标的社会主义集体主义精神，在中国建设社会主义市场经济的条件下有着广泛的道德现实基础，正在为越来越多的人们所理解和接受，是我们党领导和团结全国人民进行社会主义现代化建设的巨大精神力量。

（四）坚持倡导在个人利益与国家、集体利益发生矛盾时，个人利益要自觉服从国家和集体的利益，克己奉公、大公无私，乐于奉献，为自觉维护国家和集体利益，必要时个人利益做出一定的自我牺牲，是对社会主义集体主义道德的崇高追求的体现。

在中国改革开放、建立社会主义市场经济、进行社会主义现代化建设的过程中，邓小平所坚持和倡导的社会主义集体主义道德，有一个鲜明的利益调节特点，就是重视国家利益、集体利益与个人利益的辩证统一，既强调应当十分重视和维护个人的正当

① 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 373—374 页

利益，在不断发展和壮大国家、集体利益的同时，不断提高和改善个人利益，促进人的全面发展，又强调如果个人利益与国家利益、集体利益发生矛盾，个人利益应当服从国家、集体利益，自觉维护国家、集体利益。邓小平指出：“在社会主义社会中，国家、集体和个人利益根本上是一致的，如果有矛盾，个人利益要服从国家和集体的利益。为了国家和集体的利益，为了人民大众的利益，一切有革命觉悟的先进分子必要时都应当牺牲自己的利益。我们要向全体人民、全体青少年努力宣传这种高尚的道德。”[1]

正如以上所说，邓小平强调，“如果有矛盾，个人利益要服从国家和集体的利益”，“为了国家和集体的利益，为了人民大众的利益，一切有革命觉悟的先进分子必要时都应当牺牲自己的利益”，丝毫没有把这三者利益对立起来，无视个人正当利益的意思，恰恰相反，强调集体利益的重要性，正好为保障个人正当利益，为个人利益在现实的社会条件下得到最好的实现，指出了一条切实可行的途径。

毫无疑问，在社会主义条件下，国家和集体已经具备了把各种利益统一起来的能力和可能。但是，现实中由于整个社会生产力发展水平较低，各种社会经济运行机制有待逐步完善，三者利益关系仍未达到理想的状态，个人利益与国家、集体利益的矛盾不但依然存在，有时甚至会有直接的冲突。这种矛盾和冲突，不仅源于人们现实的道德觉悟和认识水平，而且源于国家和集体实现个人利益的现实条件。

就个人利益与国家、集体利益的关系性质而言，通常有三种状况：一是“和谐一致”状态。这是社会主义利益关系的一个本质特征。如，一个农民多种粮食，一个工人多生产合格产品，既有利于增加个人的收入，得到个人的利益实惠，又直接增进国家

[1] 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 33 页。

和集体利益；国家和集体在生产发展和条件许可的情况下，增加职工的工资，改善群众的住房、交通、娱乐等条件，既是人们个人正当利益的要求，又是国家、集体利益本身的要求。对于这样的个人利益，集体主义道德要求我们加以肯定和支持。二是处在“无冲突”的状态。如劳动者个人的生活消费方式，个人的业余兴趣爱好等，常常是属于“个人的事”。有时从直接利益关系上看对于国家和集体的利益既不增进，也无损害，但合乎劳动者的正当个人需要。对于这样的正当个人利益，集体主义道德要求我们加以尊重和容许。三是处在“矛盾冲突”状态。这种“矛盾冲突”状态，又可分为两种不同的性质情况：一种是对抗性的矛盾冲突，即个人所追求的所谓“个人利益”纯粹是丧失道德和法律的合理性的自私自利，如损人利己，假公济私，贪赃枉法等等，是与社会主义集体主义肯定和包含的正当个人利益格格不入的，这种“私利”的任何实现，都是对国家、集体、他人利益的损害和侵犯。对此，集体主义道德原则要求我们对之进行坚决的否定和斗争。另一种是非对抗性的矛盾冲突，即个人想要追求和希望实现的个人利益，本身具有社会主义法律和道德上的一定合理性，但有时如果只顾个人利益的实现，会直接影响或损害国家集体的利益。要么，为了国家、集体利益，个人利益做出必要的自我牺牲；要么，为了个人利益，牺牲国家、集体利益，两者不可兼顾。对此，社会主义集体道德要求个人利益服从国家和集体利益，眼前利益服从长远利益，局部利益服从全局利益，自觉地对个人利益加以约束，做出一定的自我牺牲。能不能做到这一点，是我们正确理解和贯彻邓小平所倡导的社会主义集体主义道德的一个关键所在。

我们应当懂得，任何社会的道德原则实践，都包含着要求人们对自己的行为进行一定的自我约束、要求人们为“共同利益”做出一定的自我牺牲的性质。社会主义集体主义道德原则要求人们的个人利益做出某些自我牺牲，不是盲目的，而是理智的；不是

无条件的，而是有前提条件；不是强迫的，而是依靠人们的觉悟自觉自愿的。在总体上而言，社会主义集体主义要求人们个人利益做出的自我牺牲，是在要求国家和集体尽了最大的努力，而限于客观物质条件一时无法满足个人的正当需要的情况下发生的。正是为了全体劳动者个人长远的、总体的利益，追求社会集体的共同利益目标，才要求人们做出“必要的”、尽可能是暂时的自我牺牲。同时，劳动者个人为之付出一定自我牺牲的国家和集体应当是真实的，而不是虚假的社会集体利益，应当是付出一定的代价来增进国家、集体利益的自我牺牲。

纵观人类社会的历史发展长河，特别是社会主义现代化建设事业的实践，我们可以看到，社会的发展总是以或多或少的个人利益的牺牲为条件的。在改革开放、建设社会主义现代化的社会条件下，为实现广大人民群众的最大利益这个崇高目标而做出一定的自我牺牲，应当成为广大党员、干部和一切有觉悟的劳动者的自觉道德选择。应当如同邓小平所说：“要教育全党同志发扬大公无私、服从大局、艰苦奋斗、廉洁奉公的精神，”[①] 要在全党、全体人民和青少年中，大力提倡和表彰廉洁奉公、先人后己、大公无私、服从大局、乐于奉献、全心全意为人民服务的崇高道德品质，批判和反对资产阶级“损人利己”、“惟利是图”、“损公肥私”、“贪污腐败”、“一切向钱看”等极端个人主义道德。我们应当在中国改革开放、建设社会主义现代化的历史进程中，高扬社会主义集体主义的伟大伦理旗帜，用邓小平有中国特色的社会主义集体主义精神鼓舞人、教育人，向着伟大的目标迈进。

①《邓小平文选》第 2 卷，第 367 页。

第 11 章

社会公正道德原则

随着社会主义市场经济的发展，当代中国的社会公正问题具有重要的理论意义和和实践意义。如何正确认识道德意义上的公正原则，并以它来调节个体与国家、社会之间的关系、群体与群体之间的关系，实现权利与义务的统一？如何正确处理公平与效率的关系，实现物质文明与精神文明的共同进步？这是伦理学研究的重要内容。

11.1 公正的基本概念及其历史演变

一、公正的涵义

公正，是人类最古老的道德范畴之一，也是内涵最为丰富的概念之一。在西方伦理思想史上，“公正”一词首先是由阿那克西曼德使用的。他遵从古朴的意义，把平衡、各行自己的本性看做“公正”。柏拉图就曾提到，他明确地把公正或公道解释为“每个人作为一个人应当只做适合他的本性的事情”。[①] 在中国古代典籍中，公正是不偏私、不偏袒、平等的意思。如汉朝班固的《白虎通义》说：“公之为言，公正无私也。”

公正是一个复杂的概念，可以从哲学、伦理学、经济学、政

①柏拉图：《理想国》，商务印书馆 1986 年版，第 154、152 页。

治学、历史学、法学等各个层面去阐释它。一般地说，公正是指公道、正义，是一个社会中的人们均衡、合理地处理人与人、人与社会以及人与自然之间的关系的一种态度和方式。作为一项经济层面的原则，公正主要是指现有社会成员在参与经济竞争时有着同等的机会，在竞争过程中遵循同等的原则，在分配方面能获得与个人所付出的劳动相当的收入。作为一项政治原则公正主要是指同一社会中的个人之间和社会阶层之间在政治权利上的平等，以及该社会中所有的人在遵守法律和各项政治规则的义务方面的平等。作为伦理上的一项基本原则，公正是指所有的人在人格上的平等，每个人在生存权和发展权上的平等。作为道德上的一种善，公正是指个人无论自己的经济状况、社会地位和才能如何，都以平等之心对待所有的人，尊重和维护每个人的个人尊严和生命价值的品质。

公正的核心是均衡和合理，即公正是以一种不偏不倚的原则，在处理人与人的关系，在政治、法律、伦理道德等关系上社会与社会成员之间以及社会成员内部追求权利和义务的统一；在物质利益关系上，给与一定范围内社会成员以均衡的条件和机会，如均衡的占有和使用生产资料，拥有平等的手段和机会参与竞争而后实现竞争结果——财富与收入分配上的均衡与合理等。人与人的关系是复杂的，因而公正观所涉及的范围也是全方位的，包含着对人的经济、政治、法律、伦理道德各个层面关系是否公正的认识与评价。可以说，在社会生活的各个领域都存在着是否公正的问题。

公正的直接目的是以人们之间的关系的某种程度的均衡合理来维持社会的稳定与秩序。在中国古代，人们认为，“公则天下平矣，平得于公。”[①] 在西方，古希腊思想家们把公正规定为和谐与

① 《吕氏春秋·贵公》

秩序。人们认为，公正以人际关系的协调为目标，重视社会的均衡、稳定和有序发展，注重社会的调控职能，表现为均衡合理之中的社会的规范化、秩序化。

公正一般包括个人公正和社会公正两种。所谓个人公正，既指个人行为的一种根本原则，也指个人的一种优良品德，主要表现为个人在为人处事时，能以当时社会的法律、规章、惯例等为准绳，严格规范自己的行为，正直做事，公允办事，从而保持自己行为的合法性、合理性和正当性。所谓社会公正，主要指对一定社会结构、社会关系和社会现象的一种伦理认定和道德评价，具体表现为对一定社会的性质、制度以及相应的法律、法规、章程、惯例等等的合理性和合理程度的要求和判断。从客观方面看，它包含着上述这些内容对稳定、优化社会秩序和促进社会发展的适应性和有效性。正因为如此，社会公正便成为衡量社会的合理性和进步性的一个直接标志。

二、公正观的历史演变

人类发展的不同历史阶段，有着不同的公正规则和公正观；在同一社会里，不同的社会阶层，也有着不同的公正观。同时，公正观念作为一个历史性范畴，因时、因地、因人的不同而有不同的诠释。马克思说：“希腊人和古罗马人的公正认为奴隶制是公正的，1789 年资产者的公正要求废除封建制度。所以，关于永恒公正的观念不仅因时、因地而变，甚至也因人而异。”①

在西方伦理思想中，公正观占据着重要地位。梭伦是古希腊著名的改革家，他在一首诗中写道：“我所给予人民的适可而止，他们的荣誉不减损，也不加多；即使是那些有财有势之人，也一样，我不使他们遭受不当的损失；我拿着一只大盾，保护双方，不

① 《马克思恩格斯全集》第 18 卷，第 310—311 页。

让任何一方不公正地占据优势。[∞] 手拿大盾,保护双方 ”,形象而又生动地反映了梭伦的公正观。在梭伦看来，国家对人民和有财有势的人都要不偏不倚，法律对贵贱者要一视同仁。梭伦认为可以通过公正来调节平民和贵族的对立，使社会安定发展。然而，事与愿违。梭伦想用公正来使双方都有利，结果却办不到，因为在实际生活中平民集团与贵族集团的利益是不可调和的，尽管如此，梭伦提出的公正观还是有其理论价值的。

在西方公正思想的最初发展中，梭伦认为公正就是不偏不倚，而毕达哥拉斯则认为公正是和谐，赫拉克利特认为公正是斗争。古希腊的那些闻名世界的思想家，几乎都对公正问题发表了自己独特的见解，苏格拉底说：“ 凡是做规矩所认可的事情的人，是合乎公正的。 ” 柏拉图理念论的核心即是公正，在他看来，公正就是各司其职、各守其序、各得其所，这是实现社会均衡和谐的首要条件。柏拉图把社会中的人分成三部分，即政治家、军人和劳动者，当这三部分各自执行自己的职责，而不互相干扰和僭越时，便有了公正。亚里士多德指出，“ 公正为百德之总 ”，可分为政治公正、特殊公正、平均公正、比值公正、自然公正等，中庸就是公正。伊壁鸠鲁把公正视为社会契约，是为了“ 引导人们避免彼此伤害和受害的互利的约定。 ” 简言之，公正观是古希腊伦理思想中的重要内容之一。

公正是一个历史的、阶级的范畴。伦理学家对公正的理解表明他们对现存社会秩序的肯定或否定，对理想的道德关系的追求。但他们的公正观又反映了一定时代和社会的意识形态，代表着一定阶级的利益。在理性之光黯淡的中世纪，奥古斯丁把世界分为“ 上帝之城 ” 与“ 世俗之城 ”，认为只有在上帝之城才有绝对的公正，而在世俗之城却没有绝对的公正，爱上帝是公正美德之源。奥古斯丁的公正观是当时占统治地位的基督教意识形态的反映，代表着封建阶级的利益。而卢梭则痛恨封建专制制度，憎恶社会上

的不平等。他认为人类由自然状态的人人平等发展到不平等，经历了三个阶段，第一个阶段是私有制的出现，第二阶段是国家的出现，第三阶段是暴君专制的出现，这是不平等的顶点。卢梭认为，人类要由不平等的顶点回到人人平等中去，实现社会公正，就要通过暴力革命，他所说的平等就是公正，而其理论形态就是社会契约说和人民主权说。不言而喻，卢梭的平等理论、公正观是资产阶级革命的理论。

世界进入 20 世纪以后，公正问题也一直困扰着西方资产阶级伦理学家。他们试图在不根本改变资本主义生产关系的前提下，研究社会基本结构在分配基本的权利和义务、决定社会合理的利益或负担之划分方面的公正问题。 1971 年，美国著名伦理学家罗尔斯出版了《正义论》一书，产生了广泛的影响。这本书不仅为伦理学而且为其他一些学术领域的学者所注目，甚至为一般读者所关心，足见公正问题在当代社会生活中的地位和价值。

对于现代社会有重要影响的西方公平理论主要有以下几种。第一种是天赋平等论。持此论者认为，人是生而自由的，在“自然状态”下人与人之间是一种平等的关系。这是一种天赋的公平。后来出现了私有财产，便出现了贫富不均；出现了国家，便有了政治权力方面的不平等。这种观点主张推翻暴君和专制，实现在法律面前以及商品交换、财产分配上的人人平等。第二种是不平等即公平论。这种观点认为，人与人的素质、知识、能力是不同的，承担的社会职位、这种职位的重要性以及人们为此付出的努力也是不同的，因而由此产生出政治、财富方面的不平等就是必然的。因此，社会的不平等本身就是公平。第三种是法权平等论。这种观点主张在法律面前人人享有同等的权力和自由，即人人享有同样的政治自由、商品买卖自由、思想言论自由以及依法不受任意剥夺的自由等等。此外，还有形形色色的公平理论，其共同点都是在那里抽象地谈论平等和公平。

马克思主义认为，一切社会公平观都源于人们的经济关系和财产关系。资本主义社会的所谓公平不过是一种形式上的公平。马克思在剩余价值学说的基础上提出，由于资本家对剩余价值的占有，所谓“等价交换”，所谓“法律面前人人平等”，就只剩下了一个空洞的形式。所谓的法权实际上仅仅是资产阶级拥有的，对于无产阶级则是丝毫谈不上的。在资本主义社会，资产阶级对于无产阶级的剥削和压迫才是真正的事实。只有运用革命的手段，推翻资本主义的不公平的社会制度，实现生产资料公有和真正的经济平等的社会主义，实现没有阶级和阶级压迫的共产主义，才能真正实现社会的公平。

11.2 社会公正的基本问题

一、社会公正的主要内容和主要原则

公正的内容与原则由两大大部分构成。第一部分是有关公正的基本精神、基本倾向或“形式上的公正原则”，第二部分则是前一部分的实际应用亦即有关公正的具体内容与规则，或称做“事实上的公正原则”。形式上的公正原则是：同样的情况应当同样地对待。公正的形式原则非常重要，但“它并未告诉我们，在这些事情上如何确定平等性或比例性，所以它作为行为的具体指导仍然缺少实用性”。[1] 显然，按照形式上的公正原则的基本倾向，每个时代的人们对于公正的具体内容与规则都会有着不同的解释。

我们认为，现代意义上的公正的具体内容和基本规则主要表

[1] 汤姆·L·彼彻姆：《哲学的伦理学》中国社会科学出版社 1990 年版，第 330—334 页.

现在以下四个方面。

（一）基本权利的保证，亦即保证的原则

只有切实保证社会成员的基本权利，才能够从最起码的底线意义上体现出对个人缔结社会的基本贡献和对人的种属尊严的肯定，才能够从最本质的意义上实现社会发展的基本宗旨即以人为本位发展的基本理念，也才能够从最有效的意义上为社会的正常运转确立起必要的条件。

从现代人权的角度来看，个人所拥有的基本权利非常广泛。《经济、社会及文化权利国际公约》规定：人人应有机会凭其自由选择和接受的工作来谋生的权利；人人有权享受公正和良好的工作条件；人人有权享受社会保障，包括社会保险；人人有权为他自己的家庭获得相当的生活水准；人人享有免于饥饿的基本权利；人人有权享有能达到的最高的体质和心理健康的标准；人人有受教育的权利；人人有权参加文化生活；等等。《公民权利和政治权利国际公约》也规定：人人有固有的生命权；人人有权享有人身自由和安全；人人有权享受思想、良心和宗教自由；和平集会的权利应被承认；人人有权享受与他人结社的自由；儿童享有必要的保护权；每个公民享有参与公共事务的权利等等。[1]

值得我们注意的是，在谈论人的基本权利时必须看到，人的基本权利所包括的内容并非一开始就如此全面，而是随着时代的发展逐渐丰富和扩大的，并且对于每项基本权利的要求程度也是在逐渐提高的，如各个国家对贫困线标准（绝对贫困标准）的不断提高就说明了这一点。我们还必须看到，对于发展中国家来说，社会成员的基本权利在全社会范围内的全面确立还需要经历一个过程，不宜笼统地完全以现代社会的标准来衡量。但无

① 《经济、社会及文化权利国际公约》和《公民权利和政治权利国际公约》，载《中国公民人权读本》，经济日报出版社 1998 年版。

论如何，生存权、就业权、受教育权以及社会保障权是发展中国家的每个社会成员所必须拥有的，而且这几项基本权利的重要意义要明显超过其在发达国家的相应意义。比如，同样是生存权，对于发达国家来说已经是不成问题的事情了，但对于发展中国家尤其是发展程度较低的发展中国家来说，则往往是至关重要的问题。

（二）机会平等，亦即事前的原则

机会实际上指社会成员发展的可能性空间。机会直接影响着未来的分配状况，机会的不同将导致未来发展的可能结果的不同，因而从分配的意义上讲，机会的条件是一种事前就有所“安排”的原则。不应低估机会问题对于整个公正体系的重要意义，它是在为每个社会成员的具体发展提供一种统一的规则。机会平等有两个层面的含义，一是共享机会，即从总体上来说每个社会成员都应有大致相同的基本发展机会；二是差别机会，即社会成员之间的发展机会不可能是完全相等的，应有着程度不同的差别。根据平等的理念，每个社会成员应当具有相同的发展权利，因而在发展机会面前，也应是人人平等。从现实的角度来看，就社会成员所面对的最一般的（非复杂的）劳动机会而言，社会成员有着相似的发展潜能，其基本的劳动技能能够大致具备。可见，在属于社会成员共享的发展机会的层面上，应该而且能够实现平等。

共享机会的平等固然很有道理。但如果将之推到另一个极端，而否认差别机会的合理性的话，则难免成为偏颇之论。机会的绝对平等主义必定会压抑、损伤整个社会的活力。在共享机会方面做到平等是可能的，但在一切机会方面寻求均等化则是不可能的。正如恩格斯所指出的那样：“两个意志的完全平等，只是在两个意志什么愿望也没有的时候才存在；一当它们不再是抽象的人的意志而转为现实的个人的意志，转为两个现实的人的意志的时候，平

等就完结了。’[1]

（三）按照贡献进行分配，亦即事后的原则

现有资源的分配方式，最直接地体现了公正原则的兑现程度。由于从理论上讲这一问题是发生在社会财富等资源形成之后，因而可将之称为公正的事后原则。

在社会财富等资源的形成过程中以及与此有所关联的事情中，每个社会成员所投入的劳动的数量和质量、所投入的生产要素是不可能相同的，因而各自对于社会的具体贡献是有差别的。根据每个社会成员的具体贡献进行有所差别的分配，一方面体现了平等的理念（尤其是平等的劳动权利）；另一方面更体现了自由的理念，充分尊重并承认了个体人对社会的不同的具体贡献。

按照贡献进行分配，是把个体人对社会的具体贡献与其自身的切身利益紧密地结合在一起，从实际效果来看，这有利于调动每个社会成员的积极性，有利于激发整个社会的活力。这是与现代社会完全相适应的一种分配原则，也符合市场经济的现实原则。

（四）进行必要的一次分配后的再调剂，亦即调剂的原则

这一原则的主要内容是，立足于社会的整体利益，对于一次分配后的利益格局进行一些必要的调整，使社会成员普遍地不断得到由发展所带来的收益，进而使社会的质量不断有所提高。与公正的第一项规则即保证原则不同的是，这一原则所强调的是“发展型”或“增长型”的补偿，而不是“维持型”的救援。

为了实现有效的社会合作，每个社会成员对于社会整体而言，不仅享有一定的权利，同时也必须承担一定责任，尽一定的义务。具体到分配方面，社会责任理应包括对在实际分配过程中出现的差距进行必要的调剂，以推动社会的整体发展。

公正的调剂原则有着重要的意义。一方面，运用调剂原则，可

[1] 《马克思恩格斯选集》第 3卷，人民出版社 1995 年版，第 443—444 页。

以使为数众多的已得到保护原则支援的那部分社会成员进一步改善自身的生活环境，增强自身的发展能力，并使社会公共生活领域的范围和质量不断扩大、提高，于是从全社会的范围来看，社会成员的整体生活与发展水平便会因之普遍得以上升，并使整个社会的发展能力与整个社会机体的质量得以提升，进而实现社会的整体发展。另一方面，运用调剂原则，可以使初次分配中出现的差距程度得以缩小，因而群体与群体之间、阶层与阶层之间许多由物质利益而引发的抵触和冲突也可以程度不同地得到缓解，有些潜在的抵触与冲突甚至可以被消除，从而使整个社会最大限度地降低事故率，实现一种相对稳定的正常运转。

公正的调剂原则与保证原则在层次上有着明显的差别。公正的保证原则是立足于确保社会成员的基本权利，而公正的调剂是注重在相对较高的层面上推动广大的社会成员的进一步发展。比如，同样是重视教育，公正的保证原则强调的是普及全民的初级教育，而公正的调剂原则则看重通过加大奖学金的力度等方式来尽可能地扩大社会成员接受高等教育的面。当然，还应看到，这两个原则又是有所联系的。调剂原则的实施以保证原则的实施为前提条件，从时序上看一前一后。

二、社会公正的基本问题——公平与效率问题

社会公正的个最基本的问题便是公平与效率问题公平与效率的关系问题是任何个社会在运行过程都会遇到的重要问题，也是伦理领域中最重要的问题之一。公平与效率是一对矛盾。一定的社会体制就是解决公平与效率矛盾的一种模式。中国实行社会主义的市场经济体制，从一定意义上说，就是为了解决公平与效率的矛盾，使社会主义成为既能保持社会公平又能保持高效率的合理的社会制度。

（一）公平标准与效率标准

中国实现了社会主义公有制，为实现社会公平创造了良好的条件。在我们这个社会中，所谓公平，概括地说，就是每一个公民在政治、经济、文化、思想等各个方面都真正拥有同等的权利。这种平等，是社会主人翁之间的平等的实际权利和义务。这种平等是建立在社会主义公有制的经济和政治体系以及社会主义价值观念基础上的社会公平。

当然，这种公平是一种理想的社会公平，它的实现有一个历史过程。在社会主义初级阶段，这种公平只能是局部的，只能在一定程度上和一定范围内并按照一定的次序实现。只有到了物质财富充分涌流、劳动成为人的第一需要、人人都具有高度觉悟和品德的共产主义社会，这种公平才能真正实现。

公正总是与社会发展的历史阶段联系在一起的。计划经济体制下的公平，基本上是一种整齐划一的、无差别的公平。现在我们所说的公平，必须是符合国情、符合社会主义初级阶段实际的公平，即合理的公平。所谓合理，就是合自然之理，合社会主义初级阶段社会之理，合市场经济规律之理。人的自然禀赋不同，后天的主观努力不同，把握客观规律和机遇的能力不同，因而在物质财富收入和社会地位方面存在差别，这是合理的。在实际中，我们应该在观念、心理上肯定这种差别的合理性，认同其公平性，而不能依计划经济条件下的公平观去看待事物，总是牢骚满腔。当然，在根本的方面，大家都是平等的。这种公平应当包括两个主要方面。其一是社会主义法律面前人人平等，其中主要是依法享有同等的权利和义务。如选举权和被选举权，言论、出版、集合、结社、游行、示威和宗教信仰的自由，人身自由、价格尊严、住宅、财产不受侵犯的权利，劳动的权利和义务、休息权、受教育的权利和义务，享受福利和保障方面的权利，以及保卫祖国、遵守宪法和法律、遵守公共秩序、尊重社会公德、依法纳税等义务。其二是社会主义按劳分配制度。它的本质在于鼓励劳动致富，反

对不劳而食的剥削和强取豪夺。当然，在市场经济条件下，按劳分配制度在形式上与在计划经济体制下有所不同，这主要表现为分配的数额和方式要受市场机制的调节，而不单纯是由上级管理部门根据每个人的劳动状况来决定。这就要求广大劳动者要去主动适应市场的需要，在市场经济规律的调节下实现自己的劳动所得。

经济效率概念表示的是投入成本与产出收益之间的比例关系。投入成本低于产出收益，我们称之为有效率。投入成本越低，产出收益越高，其效率也就越高。相反，如果投入成本等于或高于产出收益，我们就称之为没有效率。一种社会经济体制的效率如何，关系到该社会全体成员的经济福利，关系到全体成员的物质生活和精神生活需要的满足。因此，有史以来，人们都在追求获得更大更高的效率。

我们所追求的效率，是一种应当的效率。这种应当，是建立在国家和人民的整体利益和可持续发展的基础之上的。那种不能产生效益的效率，今天妨害明天、竭泽而渔式的效率，快速消耗不可再生资源、以破坏环境和生态平衡为代价的效率，违背广大人民的整体利益，妨害未来人民的利益，违背代际伦理，因此是应该坚决予以反对的。在这方面，我们有过沉重的历史教训，冒进曾给人民带来严重的利益损失。我们应该建立对效率的道德和社会制约机制，使效率在应当、合理的范围内得以持续地提高。

（二）公平与效率的矛盾统一

公平与效率是一对矛盾。它们之间是一种对立统一的关系，既相互对立和相互限制，又相互统一和促进。一方面，公平与效率是对立的。公平原则的实质在于使人与人之间的差别尽可能地缩小，但是没有差别的状态又常常会挫伤人们的进取心。在社会主义计划经济时代，我们追求一种结果上的公平，实行“大锅饭”，甚至形成了一种干与不干一样，干好干坏一样的局面，最后导致

的结果即是整个社会无效率，社会生产力停滞不前，人民群众的物质生活长期得不到改善。效率原则旨在促进社会和企业的经济效益，促进社会生产力的发展，因而它注重的是个人贡献大小的评价，并依此来决定人们的收入分配。如果把效率放在首位，则必然把人们的收入的档次拉开，扩大人们之间的收入差别，这样来调动人们的积极性，当然能促进效率的提高。相反，如果照顾公平，对低收入者进行补贴，使其收入达到一定的标准，则会有对少贡献者进行鼓励之嫌，引起效率的下降。因此，许多经济学家认为，公平与效率二者的关系是一种难以调和的矛盾关系，要实现公平，就要牺牲效率，要提高效率，就得牺牲公平。

另一方面，公平与效率又是统一的，公平有赖于效率，而效率也有赖于公平。如果一个社会的经济体制不能产生效率，使经济停滞不前，人民群众的物质生活和精神生活的需要得不到正常的满足，那么就不能说这是一种好的制度。如果干好干坏一样，那无疑是打击先进，鼓励后进，因而也不能说这种体制就是一种公平的体制。同样，如果一种体制不顾社会的公平，只讲经济效率，使人们的收入差距无限扩大，最后形成贫富悬殊的局面，就必然导致两个结果。一是使素质、能力较低者和从事较低层次的劳动者的收入低微，甚至不能很好地生活下去，那必然会挫伤这部分人的积极性，并引发一系列的社会问题。社会历史毕竟不是靠少数社会精英来创造和维持的。没有简单劳动的积累，也就不会产生复杂劳动。离开了普通人的简单劳动，那么高级的劳动也难以有效地创造社会财富。二是使高素质、高能力者和从事高层次的劳动者的收入提高，以致他们干不多几年便足以维持数十年甚至数代人的消费，那么他们同样会丧失工作的积极性。因此，专注于效率而不讲公平，最后必然导致无效率。

在公平与效率的关系上，我们坚持社会主义的公平与效率统一观。根据马克思主义的基本原理，我们认为，社会主义的公平

更具有根本性。因为社会主义的一切，归根到底都是人民的。我们之所以要社会主义的高效率，是的还是为了满足人们日益增长的物质文化生活需要。为效率而要高效率是没有实际意义的，因此，从根本的意义上讲，社会主义的公平具有目的的意义，而效率则只具有手段的意义。然而，社会根本目的的实现是一个阶段性的过程。如果只讲根本目的而不讲现阶段的任务，只讲公平而不注重实现公平的手段，则作为根本目的的社会公平便永远也不可能真正实现。我们正处于社会主义初级阶段，在这个阶段中，可谓是公平有余而效率不足，而效率的不足又大大妨碍了更高层次的公平的实现。正是在这样的前提下，中共中央从实际出发，提出了“效率优先，兼顾公平”的思想。江泽民在中共十五大报告中提出：“把按劳分配和按生产要素分配结合起来，坚持效率优先，兼顾公平，有利于优化资源配置，促进经济发展，保持社会稳定。依法保护合法收入，允许和鼓励一部分人通过诚实劳动和合法经营先富起来，允许和鼓励资本、技术等生产要素参与收益分配。”这是我们在社会主义初级阶段处理公平与效率的矛盾的指导思想和操作性原则。

坚持效率优先，就意味着要充分发挥社会主义市场经济的机制的作用，真正在经济建设和收入分配上贯彻邓小平提出的“三个有利于”的思想。兼顾公平，就是要把收入分配的差距限定在合理的范围之内，不让社会上出现贫富两极分化。然而，不能把兼顾公平理解为“吃大户”、“宰肥羊”。兼顾公平需要采取多种机制和手段，用积极的方法使社会在前进中实现公平。实行宏观调控，杜绝作法收入，保证正诚实劳动致富；扶持落后地区和个人，使其通过自己的努力赶上发达地区，实现全面致富；加强税收管理，进行多次的分配，调节过高和过低收入；加强社会保障体系建设，增加全体公民的福利，等等，把这些工作都做好了，公平和效率就能相互促进，社会主义的优越性就能够充分地发挥出来。

11.3 社会主义市场经济与社会公正

一、在当代中国社会转型期维护社会公正的必要性

长期以来，在计划经济条件下的中国，平均主义的盛行，阻碍了中国经济的发展。首先，“平均主义倾向损害经济效益，压抑劳动者的积极性，可能促使某些人对公有制的离心倾向，甚至会刺激某些人采取不正当的手段谋取私利的欲望。”① 平均主义不承认人类个体需要的差异性、特殊性和丰富性，不承认人的正常的利益和欲望得到满足的合理性，其结果必然导致某些个人欲望的恶性膨胀以及获取利益的方式和满足欲望的方式的变态。其次，平均主义在抹煞社会个体之间能力差异、对社会贡献的差异的前提下要求绝对的社会公正，结果必然导致最大的社会不公。再次，平均主义与单一的计划经济体制互为因果，前者为后者提供思想文化基础，后者是前者盛行的制度条件。二者相互作用，相互加强，使社会主义逐渐离开中国的现实土壤，逐渐失去生机和活力。中共十一届三中全会以后，随着社会的全面改革开放，平均主义受到了全面的冲击，平均主义的思想文化基础被动摇了。改革开放彻底地改变了“大锅饭”这种在中国社会中最为普遍地存在的社会不公正现象，使社会主义的公正原则逐步在社会各领域得以贯彻，从而有力地促进了中国经济的发展。

然而，随着社会主义市场经济的迅速发展，中国社会结构发生了巨大变化，导致了社会各行各业和各阶层之间的利益的分化，也带来了一些新的不公正现象。工农之间、城乡之间、行业之间和东西部地区之间，贫富差距有扩大的趋向，这是与社会主义的

① 江泽民：“认真消除社会不公现象”，《求是》1989年12期。

公正原则相违背的。这引起了社会各界的普遍关注，需要认真加以解决。

二、建构社会主义市场经济条件下的公正观

在根据马克思主义唯物史观的基本原理中确定中国社会主义公正原则的具体要求时，应当以中国社会主义初级阶段的具体历史条件为前提，以加速社会主义现代化建设为目的，以全国各族人民的共同利益和意志为基础。只有这样，才能使社会主义公正原则的实现与中国社会主义现代化事业的发展相辅相成。因此，在中国社会主义市场经济条件下，要实现社会主义公正原则，至少必须达到以下要求。

第一，标准统一。这是实现社会主义公正原则的首要要求。这一要求看似平常，但在“刑不上大夫、礼不下庶人”的封建等级主义公正观看来，却是不可想像的。今天，中国已经是一个规定了人民是国家的主人、国家的一切权力属于人民的人民共和国，这就为达到标准统一的社会公正要求提供了根本前提和保证。但中国又是一个经历了两千多年封建统治的国家，封建等级观念的阴影还时有所见，其中最典型的表现就是，一些人尤其是一些掌握着一定权力的领导干部，在为人处世时实行双重标准或多重标准，如对上级对下级、对干部对群众、对亲者对疏者、对富人对穷人等等实行不同的标准。在人治盛行的地方，有的掌权者甚至将自己用权的标准随着自己心情的变化而任意改变。因而强调标准统一，将这一点作为社会主义公正原则的首要要求，有着重要的现实意义。标准统一的第二层含义是防止标准本身不统一、不完善，或者标准混乱，或者根本没有标准，即通常所说的“无法可依”。“无法可依”也是人治的表现。今天，中国正从根本上纠正过去的人治弊端，并确定要把中国建成社会主义的法治国家，这就为实现社会主义公正原则提供了坚实的法律基础。此外，要坚持标准

统一，防止偏袒、徇私，还必须加强监督。简言之，只有对立法、执法、监督等各个环节不断进行完善，并持之以恒，标准统一的要求才能真正落到实处，社会主义的公正原则才能真正实现。

第二，机会均等。这一要求实际上是从前一要求派生出来的，因为没有标准统一就谈不上人人机会均等。社会主义的公正原则赋予人们的只能是一种机会的均等（如平等的竞争机会、报考机会、就业机会以及合法经营机会等），而不可能是赋予平等的结果。社会主义公正原则所要求的机会均等，既应保证每个公民在政治、经济、文化等各个方面享受法定的平等权利，防止一部分人享有特权和另一部分人被非法剥夺权利，又应当激励每个公民正确使用这些平等权利，积极劳动创造，努力拼搏上进，而不能躺在“权利平等”上，端“铁饭碗”，吃“大锅饭”，否则，将造成奖懒罚勤之类的不公正状态。

第三，决策民主。这是社会主义民主制度产生的一项公正要求，它与“标准统一”也有一定联系。如前所述，公正的首要要求是标准统一，但标准本身也存在一个是否公正的问题。例如，一些奉行种族主义的国家的有关法律中对所谓“有色人种”的各种歧视性规定和限制条款，也典型地反映了标准本身的不公正。由于标准总是人制定的，这就牵涉到应该由谁来制定以及如何制定才符合公正要求的问题。社会主义国家的一切权力属于人民，因而制定法律法规及其他规章的权力也应属于人民，以此保证广大人民的利益和愿望得以实现。这就是“决策民主”的公正意蕴。

当然，决策民主并不等于决策正确，因为真理有时也会掌握在少数人手里。在当代，社会生活日益复杂，世界市场竞争激烈，世界各国在政治、军事、经济、文化等方面风云变幻，都使大至一个国家、地区，小至一个团体、企业，在决策上常常面临诸多困难。这时，要及时做出正确决策，当然并不是简单地讲讲“发扬民主”或“按多数人的意见办”就能奏效的。在这里，既要注

意把民主与集中结合起来，又要注意把民主原则与科学原则结合起来，更要注意倾听实践呼声，适应形势变化的需要，以保证决策的正确性和有效性。

第四，权利与义务对等。公正体现在个人的利益关系上，就是要使享有的权利与应尽的义务或应负的责任对等。如果一个人只有权利，没有义务、责任，或者反过来，只有义务、责任，没有权利，那显然都不是公正的。在封建专制制度下，统治阶级总是千方百计使一切权利归于自己，而把一切义务推给老百姓。这种封建遗毒在中国至今尚未完全绝迹。比如，有的国有企业因领导人胡乱决策或因管理不善而严重亏损，连工资都发不出，但该企业管理者不仅不承担任何责任，而且照样坐高级轿车，进高档餐厅，住豪华宾馆。这类表现在个人身上的权利与义务、责任的巨大反差，是社会不公的又一种典型表现。

有人将权利与义务对等的要求，表述为“付出获得对等原则”，这种表述亦未必妥当。所谓“付出获得对等”很可能是从我们常讲的“按劳分配，多劳多得”中推导出来的。然而，在市场经济条件下，劳动者所付出的“劳”，究竟能否换来对等的“得”，还是一个有待考察的问题。首先，要考察劳动者所付出的“劳”是有效劳动还是无效劳动。如果因技能不过关或因违背操作规程而出了废品，则劳动者不仅得不到对等的报酬，而且还会因此受到相应的处罚。其次，即使劳动者生产的产品完全合格，甚至质量优良，但因市场上此类产品早已饱和或已被更好的新产品取代而卖不出去，这时，所谓“付出获得对等”也就无法实现，但劳动者并不能将此归结为社会或市场“不公正”。

第五，合情与合理相应。不难理解，无论标准统一也好，机会均等也好，权利与义务对等也好，作为公正原则的一种具体体现，它只是给每一个社会成员提供一种条件基本相同的奋斗环境，但能否成功却要靠自己。在这个充满竞争的奋斗过程中，许多人

会胜利，会成功，会富裕起来，但也有许多人会失败，会破产，甚至会受穷；另有一部分人，由于疾病、残疾等原因，根本无法参与社会竞争；还有一部分人，因诸如天灾人祸或战乱而沦为灾民或难民，这时他们也无法参与平等竞争。显然，在上述情况下，社会主义公正原则便要求人们奉献爱心，对他们进行无偿的支持和帮助。

此外，中国社会主义制度既要允许一部分先富起来，又要防止两极分化；既要承认人们之间的利益分配差距，又要创造条件逐步缩小这种差距，最终实现共同富裕。这些要求，反映了有中国特色的社会主义的本质和优越性；同时，又体现了“合情与合理相应”的社会主义公正精神。

第 12 章

人道主义道德规范

道德规范是对人们在社会实践中形成的道德关系的概括和反映，体现着一定社会对人们行为的普遍要求，是判断人们行为是非、善恶的标准。社会主义道德规范体系不仅包含社会主义集体主义、社会公正等道德原则，而且还包含社会主义人道主义、爱国主义、热爱科学、热爱劳动、热爱社会主义等重要的道德规范。

道德是与人道联系在一起的。讲道德就要讲人道。人道主义是社会主义的一项重要规范。了解人道主义思想的形成与发展，认识社会主义人道主义道德规范的基本内容和要求，在全社会大力弘扬社会主义人道主义精神，对于推进社会主义精神文明建设具有重要的现实意义。

12.1 人道主义思想的历史发展

一、人道主义的定义

人道主义（Humanism）是关于人的本质、使命、地位、价值和个性等等的思想和理论。对于人道主义概念的理论界定，目前在国内外的学术界存在多种解说。从伦理学意义上考察，人道主义的思想内涵大致包括三层含义。其一，人道主义思想在于肯定人的“自由”、“平等”的权利和倡导“博爱”、“公正”的义务。其二，人道主义思想在于肯定人的价值与尊严。美国当代哲学家爱

德华主编的《哲学百科全书》指出："人道主义指任何承认人的价值和尊严，把人作为万事的权衡，或以某种方式把人性及其范围、利益作为课题的哲学。"① 其三，人道主义思想在于重视与促进人的自由自觉的全面发展。前苏联哲学家伊·谢·康主编的《伦理学辞典》把"人道主义"定义为："世界观的一种原则（也包括道德原则）。它的基础是：相信人及其达到完善的能力的无限可能性；要求自由和维护个人的尊严；关于人有权享受幸福、关于满足人的需要和利益应当是社会最终目的的思想。"②

二、人道主义思想的历史发展

在人类伦理思想史上，人道主义思想源远流长。在中国古代，一些思想家较早肯定人在自然界的重要地位。《礼记·礼运》认为，"人者，天地之心也，五行之端也。"所谓人道即"仁道"。孔子认为，"仁"的首要内容是"爱人"，"樊迟问仁。子曰：爱人。"（见《论语·颜渊》）。他还提出"泛爱众而亲仁"（《论语·学而》），"己欲立而立人，己欲达而达人"（《论语·雍也》），"己所不欲，勿施于人"（《论语·颜渊》）。孟子认为"仁义"即"爱人"，"仁民"。他倡导人要有"恻隐之心"，"羞恶之心"，"辞让之心"，"是非之心"（《孟子·公孙丑上》）。墨子倡导"兼爱"，要"兼相爱，交相利"（《墨子·兼爱中》），"爱人若爱其身"（《墨子·兼爱上》）。张载也提出"以爱己之心爱人则仁"（《正蒙·中正》）。中国古代的"仁道"中包含着人与人之间应当相互理解、尊重、宽容、友爱、互助等丰富的人道主义思想。

在西方，"人道主义"一词是从拉丁文 humanistas（人道精神）引申出来的。古罗马思想家西塞罗用它来指一种能够促使个

① 参见罗国杰主编：《人道主义思想论库》，华夏出版社 1993 年版，第 1300 页。
② 伊·谢·康：《伦理学辞典》，甘肃人民出版社 1981 年版，第 73 页。

人的才能得到充分发展的、具有人道精神的教育制度。在欧洲文艺复兴时期，新兴的资产阶级赋予人道主义以尊重人的价值、发展人的个性、强调人的尊严、追求人的自由的思想意义，把人道主义作为反对封建制度和宗教神学的一种思想武器。上升时期的资产阶级根据这种理论，无情地批判了封建教会把人的欲望和世俗生活看做罪恶的禁欲主义，肯定了人拥有享受人间快乐的权利，从而使征服自然、寻求人生快乐、进行自由创造、争取个性解放、追求社会公正等进步思想得到了广泛的传播。

18 世纪美、法启蒙思想家的人道主义理论要求现实的一切都要符合人的理性。洛克最早提出“自由”、“平等”的理念，认为人在“自然状态”下都是完全平等的，在法律之下享有“自然自由”。卢梭则进一步明确指出“人生来是自由的”，“由于约定而且根据权利，他们是人人平等的”。作为法国第一部宪法序言的《人权和公民权利宣言》声称：“人们生来是而且始终是自由平等的。”但是，资本主义制度并非人类理想的社会制度。应当看到，资产阶级在考察人时，从抽象的人性论出发，脱离了人的现实社会关系和历史条件，把人看做虚幻的、理想的、自然的人。资产阶级的人道主义思想体系是以私有制为基础，以个人主义为核心的，具有资产阶级的道德特征和局限。

在现代西方哲学中，人道主义思想仍然占有十分重要的地位。存在主义哲学家萨特认为，人首先存在着，然后筹划自身。存在先于本质。初始的人是虚无，只是在他向将来的成长中依自己的意志造成自身。他认为，人的本质实现于一系列自由选择之中，人的本质就是自由的存在。雅斯贝尔斯认为，今天的人已丧失了自身，一切都在逐渐变成机器的功能；技术成为现代的主导因素，它摧毁了几千年的精神状态和历史传统。因此，为了拯救人道主义，必须清醒地对待科学技术。实用主义哲学家杜威认为，人性由两部分组成，一部分是生理的基本需求，如食欲、情欲等，它们是

不变的，其实质上是本能；另一部分是随着时代的进步而改变的需求形式，它们决定人们的可塑性。正是这些本性需求形式的变化决定了社会进步。关于现代科技与人道主义的关系，杜威认为，科学方法有效地决定着大众生活的具体状态，可以作为服务于人类的工具，但它尚未被用来服务于道德和人道。但是，他不赞成人道主义者攻击科学技术的应用，认为这样的结果只会限制人的发展及受教育的机会。

应当承认，西方资产阶级人道主义思想在人类文明进程中起过重要的进步作用。但就总体而言，它作为资产阶级的伦理观念，主要是为资产阶级的个性自由发展和追逐最大利润服务的。对于无产阶级和广大劳动人民而言，资产阶级人道主义只起着“仁慈”的抚慰作用，它不能从根本上改变不合理的经济与政治制度，使全体社会成员获得自由、平等和幸福生活的社会条件。

马克思主义人道主义思想是人道主义发展的最高形式。马克思和恩格斯把社会主义从空想变成科学，也就使人道主义从抽象的、理想的变为具体的、现实的。马克思主义人道主义不仅重视人的地位和价值，把一切人的自由全面发展作为人类解放的目标，而且指出了据以实现这一理想目标的具体条件。在当代中国，马克思主义人道主义的实现形式是社会主义人道主义，它以马克思主义世界观和历史观为基础，与社会主义的经济基础和政治制度相适应，是社会主义社会处理人际关系的一项重要道德规范。

12.2 发扬社会主义的人道主义精神

一、人道主义：处理人际关系的一个道德规范

在社会主义道德生活实践中，人道主义是一个很重要的一般道德要求。社会主义条件下的人道主义是人们在社会公共生活、职

业生活和家庭生活中处理人际关系时应当普遍遵守的一个道德规范。

社会主义的人道主义的核心是尊重人，关心人，维护和提高人的权利、价值和尊严，促进人的全面发展。邓小平在领导我们进行社会主义现代化建设的进程中，曾明确号召我们要“宣传和实行社会主义的人道主义”。[①] 实行社会主义的人道主义，是社会主义的本质要求。社会主义的本质是解放和发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。发展生产力是手段，共同富裕是目的。我们发展生产力，实现社会主义现代化的出发点和最终目的，是为了实现人民群众的根本利益，满足人民群众日益增长的物质和精神文化生活需要，促进人的全面发展。所以，中国的社会主义现代化，是通过人并且为了人的现代化。在某种意义上可以说，其本身是社会主义人道主义道德的伟大实践。如果失去了实现全体人民群众的共同富裕、促进人的全面发展这个明确的社会主义价值目标，放弃以为人民服务为核心、以集体主义为原则的道德导向，而滑入拜金主义、享乐主义和极端个人主义的泥潭，社会主义现代化建设就会迷失正确方向。

我们建设有中国特色社会主义的伟大事业，是以经济建设为中心、推动社会全面发展的事业。人，既有物质的需求，又有精神的需求。经济的繁荣、社会的进步、人类的文明，需要道德的发展和完善。在全社会重视和发扬社会主义人道精神，是社会道德进步的一个标志。1997 年 5 月，江泽民在为反映全国自强模范和助残先进事迹的《自强之歌》一书写的序言中指出：“作为人，要讲人道；作为社会的一员，要有集体意识和团结意识；作为公民，要热爱自己的祖国；作为共产党人，还应有更高的标准。发展社会主义市场经济，要求加强民主和法制建设，也要求加强思

① 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 41 页

想道德和科学文化建设。要坚持为人民服务的宗旨，坚持进行爱国主义、集体主义、社会主义教育，坚持发扬团结互助、平等友爱、共同前进的社会风尚。”他还明确指出：“人道主义，是处理人与人之间关系的一个道德规范。人权保障，是国家的责任。”[①]

人道主义作为社会主义条件下处理人际关系的一个道德规范，要求国家以实现全体人民的富裕、幸福为建设的目的，尊重每个公民的正当权利和人格尊严，维护其不受侵犯。同时，对有特殊困难的群体和个人，还应给予特别的扶助、关心和照顾，使每个公民在社会上以平等的地位和均等的机会，参与社会生活和国家建设，共享社会物质文化的成果。

人道主义作为社会主义条件下处理人际关系的一条道德规范，应当体现在广泛的社会道德实践中。它作为整个社会道德规范体系中处于基础层面的道德要求，应当为一切社会成员共同遵守。中共十四届六中全会关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议在谈到加强社会主义精神文明建设时指出：“在社会主义市场经济条件下，更要在全体人民中提倡为人民服务和集体主义的精神，提倡尊重人、关心人，热爱集体，热心公益，扶贫帮困，为人民为社会多做好事……”要提倡“文明礼貌”、“助人为乐”、“办事公道”、“服务群众”、“尊老爱幼”、“男女平等”等美德。这些内容生动地体现了社会主义人道主义道德规范对人们行为的一些基本要求。

另外，作为社会主义条件下处理人际关系的一条道德规范，人道主义的基本精神还体现在社会主义国家健全民主制度、加强法制建设的实践中。中国共产党执政就是领导和支持人民掌握管理国家的权利，实行民主选举、民主决策、民主管理和民主监督，保

① 汇泽民：“发扬民族精神和良好社会风尚，积极推进残疾人事业”，《自强之歌》序言，《新华每日电讯》1997年5月18日。

证人民依法享有广泛的权利和自由，尊重和保障人权。加强社会主义法制建设的核心，是要切实维护宪法和法律的尊严，保护人民的正当的政治、经济、文化权利，坚持法律面前人人平等，任何人、任何组织都没有超越法律的特权。中国改革开放以来，党和国家有步骤地健全民主制度，大力加强社会主义法制建设，在推进有中国特色的政治、经济、文化建设的过程中，逐步改善了广大人民群众的物质和文化生活条件，保障每个公民享有生存与发展的权利和个人正当自由，这些历史性的巨大进步体现了社会主义人道主义精神。“人道”“人权”决不是西方的专利或少数人玩弄的口号。在当今中国，实行社会主义人道主义，尊重和保障人权，正成为伟大的历史实践。

二、积极发扬社会主义的人道主义精神，创造高尚的社会道德氛围

中华民族有着悠久而深厚的人道精神传统。助人为乐、与人为善、珍爱生命、积德行善、扶残助弱、尊老爱幼是中华民族的传统美德。在建设有中国特色的社会主义，全面推进社会进步的伟大历程中，我们一定要积极发扬社会主义的人道主义精神，在社会道德生活的各个领域，讲人道，行善事，献爱心，提升人们的道德境界，创造高尚的社会道德氛围。

当前，我们发扬社会主义的人道主义精神，应当重视以下几个方面。

第一，尊重人的价值与尊严，保障全体人民的生存权与发展权。在社会主义条件下，国家努力解放和发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，领导人民走共同富裕的道路，为尊重人的价值与尊严，保障每个社会成员的生存权与发展权提供了根本的经济制度和政治制度保证。每个遵纪守法、为社会做出了自己的贡献的公民，都享有平等的人格、权利和义务，具有人的价值和尊严。在

发展社会主义市场经济的条件下，我们要坚决反对以人的地位、权利、金钱或职业分工来衡量人的价值的错误观点。衡量人的价值的惟一科学尺度，是对社会的贡献。我们在推进经济体制改革、深化国有企业改革、建立现代企业管理运行机制的过程中，应当既善于改革，大刀阔斧，又要措施稳妥，充分尊重每个普通工人、农民、知识分子和管理人员的人格尊严和受国家法律保护的权利，采取各种有效措施保护每个劳动者的生存权和发展权。任何粗暴损害普通劳动者的人格尊严和正当权利、不顾职工群众生存和发展需要的行为，都是违背社会主义人道主义道德要求的，也是与社会主义现代化建设的根本要求背道而驰的。对于在体制改革和发展中面临有生活特殊困难的群体，例如下岗职工，残疾人等，各级政府、企业领导和全社会都有责任、有义务及时给予关心、照顾和扶助，以体现社会主义制度的优越性。党和国家领导全国各族人民建设有中国特色的社会主义，把中国建设成为富裕、民主、文明的社会主义国家，是全心全意为人民服务的伟大道德实践。因此，尊重和提高人的价值与尊严，保障全体人民的生存与发展权，这本身是我们推进社会主义现代化建设的一项基本道德要求。

第二，大力发展社会主义经济和文化建设，满足人民群众日益增长的物质和精神文化生活需要。在社会主义条件下，人民群众人的价值的实现，人的需要的满足，是一个受客观社会条件制约的历史发展过程。邓小平指出：“我们的人民生活水平和文化水平还不高，这也不能靠谈论人的价值和人道主义来解决，主要地只能靠积极建设物质文明和精神文明来解决。”[①] 大力发展有中国特色社会主义的经济，不断解放和发展生产力，保证国民经济持续、快速、健康地发展，才能使全体人民共享经济繁荣成果，不断改善人民群众的物质生活条件，满足人民群众日益增长的物质

① 《邓小平文选》第 3 卷，人民出版社 1993 年版，第 41 页。

生活需要；大力发展有中国特色的社会主义文化，建设面向现代化、面向世界、面向未来的文化、教育、科学和艺术，才能满足人民群众日益增长的精神文化生活需要。随着中国社会主义现代化建设的发展，不断改善全体人民群众的物质和精神文化生活的条件，是社会主义人道主义精神的重要体现。

第三，救难济困，帮助残疾，关心妇孺老幼，在全社会发扬人道主义道德新风。在社会生活的各个领域大力倡导社会主义人道主义精神不是一句空话，它应当具体地表现在赈灾救难、扶贫济困、照顾和帮助残疾人、尊重和保护妇女和儿童、尊老敬老等具体的道德实践中。“天有不测风云，人有旦夕祸福”，在生活中难免会有人遭遇难以预料的天灾人祸，面临仅靠个人力量难以抗御的困境。在有地方遭遇火灾、水灾、地震、交通事故等时，在人的生命安全和基本生活失去保障的情况下，不仅政府机构有责任组织紧急救援，而且社会上的其他人都有义务进行人道主义救助。在有人生命垂危、人身安全遭到威胁的情况下，不仅医生、公安人员应当全力救死扶伤，保护人民群众的生命安全，而且知晓情况的其他人，也应当尽己所能，见义勇为，帮人救难。残疾人是面临生存与发展的特殊困难的社会群体，全社会所有健康人都有扶残助残的道德义务。在现代生活中，对残疾人的公民权利和人格尊严的维护，是社会文明的一把尺子。中国现有 6000 多万名残疾人，涉及全国五分之一的家庭，不仅各级政府要高度关心残疾人，支持残疾人事业，而且全社会都要帮助残疾人，为全体残疾人自立自强创造有利的社会经济文化条件。另外，我们在社会主义现代化进程中，还要始终重视、尊重、关心和保护妇女、儿童和老年人的正当权利和利益。既要在政治、经济生活中坚持男女的权利、机会平等，又要在教育、就业等方面重视用法律和道德手段保障妇女的合法权利，反对任何损害妇女权利与利益的不良倾向。随着中国人口生产中计划生育政策的进一步落实，社会

老年人口问题的增加，尊老爱幼益发成为遵守社会主义人道主义的重要道德要求。我们应当在全社会发扬“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼”的人道精神。

社会主义的人道主义，是一种从同情人、体谅人的态度出发，引导和鼓励人们超越个人利益的狭隘眼界，为他人和社会利益着想，努力去尊重人、关心人的崇高道德精神，是人们进一步确立集体主义、爱国主义、社会主义和为人民服务的正确人生观、价值观的道德基础。在全社会发扬社会主义的人道主义精神，有利于社会道德风气的改善。近年来，上海市在抓思想道德建设的过程中，重视通过社区文明建设、企业文化建设、学校思想教育等多种途径，加强对广大市民、职工和青少年一代的人道主义教育，取得了明显的成效。目前，上海已有 100 多万人的社会志愿者队伍，活跃在济难帮困的第一线。敬老、助残、募捐、帮助下岗职工、照顾孤儿、同情弱者等等，正日益成为广大先进市民的自觉行动。优秀青年职工张鲜军为拯救两个儿童的生命，光荣献身。他的崇高思想和英勇壮举，成为上海人在新时期发扬人道主义精神的光辉典范。

我们在整个现代化建设事业中一定要在全社会大力倡导和发扬社会主义的人道主义精神，把社会主义的人道主义精神变成亿万人民群众的伟大实践，在全社会创造尊重人，关心人，讲友爱，讲团结，高扬人道精神，促进人的全面发展的高尚道德氛围。

人道是道德的根基。苏霍姆林斯基指出：“没有起码的人道就不可能有共产主义道德。一个无力细致感受事物的感情冷淡的人，不可能理解崇高的理想。感情冷淡会造成对人们漠不关心，漠不关心会产生自私自利，自私自利会导致冷酷无情。”[①]“爱人吧！对人的爱是你的道德核心！应当这样生活：让你的道德核心健康、纯

① 苏霍姆林斯基：《教育的艺术》，湖南教育出版社 1983 年版，第 229 页。

洁、强大无比！做一个真正的人，这就是说要为你周围的人贡献出自己心灵的力量，让他们更美好，精神上更富有、更完美；让你生活中所接触的每一个人从你那儿，从你的心灵深处得到一点最美好的东西。”[1]

[1] 苏霍姆林斯基：《青年心灵美的培养》，湖南教育出版社 1983 年版，第 40 页。

第 13 章

爱国主义道德规范

在当代中国的社会主义道德体系中，道德规范占有重要和突出的地位。因为，道德要调节人与人之间的关系，就必须诉诸于一定的道德规范。道德规范的内容是丰富的，它要覆盖社会生活的各个领域。人们对社会主义条件下的道德规范作过种种科学概括和总结，但爱国主义作为一条基本的道德规范是毫无疑义的。

13.1 爱国主义是基本道德规范

人们不是孤立进行活动，而是生活在一定的社会的共同体中，民族、祖国正是与人类生活联系在一起的社会共同体。民族是人们在历史上形成的一种有着共同地域、共同经济生活、共同语言以及表现为共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。祖国是一个或若干个这样的民族长期共同生活的地域。人们生活在一个社会共同体之中，活动在一个共同的地域之上，使用共同的语言，存在着共同的利益，久而久之，便形成了一个民族、一个国家特有的文化传统、心理素质和思想感情。爱国主义正是这种思想感情的重要内容。

列宁曾经指出：“爱国主义是由于千百年来各自的祖国彼此隔离而形成的一种极其深厚的感情。”[①] 列宁在这里并非对爱国主义

① 《列宁全集》第 35 卷，第 187 页。

下一个完整的定义，但这段论述却指出了爱国主义是人类社会生活长期沉淀下来的思想感情，为我们正确认识爱国主义提供了一个方向。人们从他诞生的那一刻起，就开始接受祖国的文化熏陶，并在他的生活历程中，渐渐地了解、熟悉着祖国的地理环境，并不断地受惠于祖国的物质资源，久而久之，自然而然地产生了对祖国的爱恋之情，随着人们世世代代、祖祖辈辈生于斯、长于斯的感情的积累，并通过演化、提炼、升华而逐渐形成和发展起对民族对祖国真挚而深厚的爱。

爱国主义情感在现实生活中经常可见。当中国体育健儿在奥运会上获得金牌时候，在雄壮的国歌声中，五星红旗冉冉升起。目睹这种激动人心的场面，无数中国人为之热血沸腾，甚至流下了激动的泪水，这是爱国主义情感的由衷表现；久别归来的海外华侨在踏访故土时激动不已，这是爱国主义情感的真实流露；保卫边疆的解放军战士，为了祖国的安全和统一，抱着“‘亏’了我一个，幸福十亿人”的信念，这是为祖国为人民献身的崇高的爱国主义情感的体现。

爱国主义情感是朴素的情绪化主体感受，它是从热爱乡土、热爱父母和身边的人开始的。苏霍姆林斯基指出：“人的思想感情中最亲切的回忆，总是同他生长的地方，同对他关怀备至的那些人们紧密联系在一起的。当他成年以后，深刻认识到祖国的伟大时，他对家乡的回忆，对父母双亲和兄弟姐妹的回忆，常常使他的爱国主义思想充满了鲜明的激情。’[①] 他认定，家庭人际关系中的道德情感是爱国主义情感的基础。随着社会实践的不断扩大，这种朴素的家园情感逐步扩大为对民族和国家的爱，从而产生了民族和国家的归属感和自豪感、自信心和自尊心、责任感和义务感。当

① 苏霍姆林斯基：《培养学生的爱国主义精神》，湖南教育出版社 1984 年版，第 124 页。

一个人真正意识到个人与祖国的关系，从而自觉地履行个人对祖国应尽的责任和义务时，便标志着他的爱国主义的情感已稳定地确立起来了。

爱国主义是一种深厚的思想感情，同时也是一种强有力的民族精神，爱国主义有着深刻的个体发生原因，但在祖国或民族的社会共同体中，爱国主义的情感决不是仅仅发生于某一个体身上，这种情感是一种普遍的情感。换言之，作为一种民族的精神，爱国主义有着普遍的、深厚的社会心理基础。人们居住在同一个地域，有着共同的祖先、种族和历史，共同的信仰、风俗习惯、共同的语言文字、共同的社会政治制度，这些都将使他们产生强烈的、多方面的认同感。当中国留学生在异国他乡遇到同胞时，一句“我们都是中国人”，将会使双方产生强烈的心理共鸣。正是在普遍的、深厚的心理基础之上，爱国主义作为一种民族精神产生了巨大的感召力、凝聚力，成为中华民族几千年以来生生不息的精神支柱。特别是在维护国家、民族利益，抵御外来侵略中，爱国主义的精神所产生的巨大作用是任何力量都不能代替的。

在中国的历史长河中，从先秦至汉、唐、宋、明各代，面对异族的入侵，广大人民进行了英勇的反抗和奋争，留下无数气吞山河、可歌可泣的爱国主义业绩。“万里赴国难”，笑卧疆场，马革裹尸，充分体现了爱国志士的英雄气概；李广、霍去病、岳飞、文天祥、戚继光、郑成功，这些舍身报国的民族英雄在历史上留下了一座座丰碑。虽然许多外族在冲突融合中成为中华民族的一员，但在冲突中所产生的社会意识和文化氛围，却孕育了中华民族的爱国主义精神。

到了近代，由于帝国主义的侵略，中华民族惨遭蹂躏，山河破碎。反抗帝国主义侵略就成为爱国主义的主要内容。林则徐是中国近代史上第一批奋起抗击外来侵略的英雄群体的杰出代表，是近代中国第一个杰出的爱国主义者。他在虎门销烟的壮举，充

分显示了中国人民维护民族尊严和反抗外来侵略的坚强决心，他的“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之”的诗句，正是爱国主义的民族精神的生动写照。

1921 年中国共产党成立后，党领导的新民主主义革命，一开始就是爱国主义与争取社会主义前途相统一的革命运动。在抗日战争时期起，党高举民族革命战争的大旗，建立了以国共合作为基础的全民族的抗日统一战线。面对日本帝国主义的大举侵略，中华民族处于生死存亡的危机时刻，数千年形成的爱国主义民族精神产生了巨大的感召力和凝聚力。中华大地上，出现了全中国人民不分民族、不分地域，有钱出钱，有力出力，团结一致，共同抗日的恢宏景象。经过艰苦卓绝、英勇悲壮的八年抗日战争，中国人民终于取得了彻底的胜利。历史昭示人们，爱国主义所产生的全民族的高度的凝聚力和不屈不挠的精神状态，正是落后、贫穷的中国得以打败强大的日本帝国主义的基本条件。

爱国主义也是调整个人与国家、民族关系的道德规范。在人类历史的发展过程中，人们在处理个人与国家、民族的关系上，形成了共识：国家和民族利益高于个人利益，爱国与否是分辨美与丑、善与恶、是与非以及决定赞扬还是唾弃、效法还是惩戒的标准。凡是有利于国家利益、民族发展的思想行为都是善的，那些为国家和民族利益献身的人是道德的楷模，为人们所世代敬仰；凡是危害国家和民族利益的思想和行为都是恶的，那些卖国求荣的人将永远受到道德的谴责，被钉在历史的耻辱柱上。

爱国主义的道德规范不是人们抽象思维的产物，而是对人们在社会实践中形成的一定的道德关系的正确反映和概括，同时又指导人们的生活实践，成为人们的普遍遵循的行为准则。在社会生活实践中，个人与国家、集体的关系是最基本的道德关系之一。个人利益与国家利益，孰先孰后，孰轻孰重，是道德建设无法回避的问题。爱国主义道德规范强调国家利益高于个人利益，是建

立在科学认识个人与国家的道德关系的基础之上的。近代德国哲学大师黑格尔曾论证整体大于部分的道理。他说，有机体的任何一个部分，如躯干、四肢等，只有在与该有机体的整体相联系时，才具有生命力，具有价值；反之，部分如果脱离了整体，四肢如果脱离了身体，就毫无价值，只是一堆无生命的肉。因此，部分依赖整体，整体高于部分。这样，黑格尔在伦理上强调国家的至上性，“个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真实性和伦理性”，“成为国家成员是单个人的最高义务”。① 黑格尔亲身经历了普法战争，并亲眼目睹了拿破仑耀武扬威地从耶拿城中走过，对于国家的沦丧有着切肤之痛。在他的著作里，特别强调爱国主义和个人牺牲的精神。他说，为了保卫国家的独立、自由和荣誉，牺牲个人的权利和利益乃是“肯定个人的实体性个体性”，而放弃的是个人“偶然的个体性”。因此，个人对国家“有义务接受危险和牺牲，无论生命财产方面，或是意见和一切天然属于日常生活的方面，以保存这种实体性和个体性，即国家的独立和主权”。② 黑格尔所说的国家当然与我们现在所说的国家有着本质的不同，但黑格尔从理论上论证国家利益高于个人利益，并高扬爱国主义的伦理旗帜，他的这些思想观点是人类精神文明的宝贵遗产。

爱国主义道德规范有其深刻的理性基础，但这一道德规范在调节人们的行为的过程中，不仅要诉诸理性，明确爱国主义是义务、责任，更要注重诉诸情感，这也是爱国主义道德规范的重要特征。著名的匈牙利爱国诗人裴多菲写道：

纵使世界给我珍宝和荣誉

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版，第 253、254 页。

② 同上书，第 340 页。

我也不愿意离开我的祖国，
因为纵使我的祖国在耻辱之中，
我还是喜欢、热爱、祝福我的祖国！

该诗字里行间跳动着诗人对祖国炽热的感情。爱国主义作为道德规范，在通过内心信念、社会舆论和传统习惯调节人们的思想行为时，总是渗透着强烈的道德感情。亚里士多德说：“善是愿望的对象。”人们的愿望是感情的表达。亚里士多德在强调美德是自觉与自愿的统一时，实际上也在告诫人们，在践履道德规范时要以理性为指导，同时也要注重人的感情、愿望。人们在进行爱国主义教育时，往往从激发爱国主义道德情感入手，这也说明道德情感在爱国主义的道德规范中的重要地位。

在社会主义中国，爱国主义道德规范与集体主义道德原则有着密切的联系。集体主义道德原则要求人们在处理个人与集体生活的关系时，自觉把集体利益放在首位，在两者发生矛盾时，甚至做出必要的自我牺牲。这种道德原则表现在个人与祖国的关系上，就是爱国主义。大凡伟大的爱国主义者总是献身于祖国和民族的事业，甚至为了祖国和民族的利益，赴汤蹈火，在所不辞。爱国主义是集体主义道德原则的必然要求，集体主义道德原则是爱国主义的价值基础。

综上所述，所谓爱国主义是一种对民族和祖国的深厚感情，是一种具有巨大凝聚力感召力的民族精神，也是调整个人与民族和国家之间的关系的道德规范。

13.2 爱国主义道德规范的基本内容

列宁指出，祖国就是本国人民借以生存和发展的“政治的、文

ⓘ

《 页。

“物产腴沃甲大地，天府雄国言非夸。”[1] 近代诗人马君武写道：“祖国岂不美,世界昔第一”。[2] 对祖国壮丽山河的由衷赞美，激发了中国人对祖国的热爱，同时也增强了振兴中华的责任感。近代著名的爱国者邹容在其名作《革命军》中指出：“中国之一块土，为我始祖黄帝所遗传，子子孙孙，绵绵延延，生于斯，长于斯，衣食于斯，当共守其勿替。”他告诉人们，在中国每寸国土都是祖先传下来的，是我们中华民族生存发展之根本，每个中国人都有责任保护。从这段话也可以看出一位著名爱国者的思想脉络，从对故土家园的热爱发展到对祖国的责任感，甚至为了民族的振兴、祖国的富强而不惜牺牲自我。

二、热爱祖国的历史、文化和人民

我们的祖国有着悠久的历史和文化，是世界上文明古国之一。大约在一百多万年前，我们的祖先就生活在祖国的大地上。不仅仅在黄河流域，而且在长江、珠江、黑龙江流域，同时活跃着中华先民辛勤劳作的身影。在原始社会末期，当时以黄帝族为主，逐步融合了炎帝族等其他一些部落，开始了中华民族的历史进程。黄帝的后代建立了中国第一个奴隶制国家——夏朝。由夏经商至周，朝代更替，民族意识渐渐积累和巩固起来。秦始皇统一中国，是中华民族历史上具有划时代意义的一件大事。自秦朝以后，中国开始成为统一的多民族的国家。在秦以后的两千多年以来，祖国的统一，各民族的联合和人民之间的和平交往，始终是历史的主流，分裂割据是暂时的现象。历史表明，中华民族生生不息，具有强大的凝聚力和生命力。

中国人民是勤劳智慧的人民，在历史上，曾经创造了灿烂的

① 《饮冰室合集 · 诗集 · 爱国歌四章》

② 《马君武诗稿 · 从军记》

古代文明。在很早的时候，中国就有了指南针的发明。在 1800 年前，已经发明了造字法。在 1300 年前，已经发明了刻板印刷。在 800 年前，更发明了活字印刷。火药的应用，也在欧洲人之前。造纸术、印刷术、火药、指南针这四大发明是中华民族对世界文明的卓越贡献。在天文、历法、数学、农业、工艺、医学、药学等各个领域，古代中国也涌现出了一大批杰出人才，为人类做出了不可磨灭的功绩，世世代代受人敬仰。其中不但有张衡、祖冲之、沈括、徐光启等有身份的科学家，也有一些在当时社会地位并不高的普通老百姓。如建造赵州安济桥的李春是个能工巧匠，发明活字印刷的毕升是个布衣，著有《本草纲目》的李时珍是个医生，对纺织技术做出重大贡献的黄道婆是个几乎没有文化的劳动妇女。在哲学、伦理、史学、文学、艺术等各个领域，古代中国也为世界留下了光辉夺目的文化遗产。从儒、墨、道、法等诸子百家到王夫之、戴震；从《尚书》、《左传》、《史记》到《资治通鉴》从《诗经》、《楚辞》、乐府到唐诗、宋词、元曲和明清小说，真可谓群星璀璨。每一个中国人都会为祖国的历史和文化而自豪，为祖国人民的智慧和才华而骄傲。

中华民族也是酷爱自由、富于革命传统的民族。历史证明，中国人民是不能容忍黑暗势力统治的，他们每次都用革命的手段达到推翻和改造这种统治的目的。数千年的历史上，大大小小的几百次农民起义沉重打击了黑暗势力的统治。尽管农民起义最终都失败了，有的成了地主阶级改朝换代的工具，但也或多或少地促进了社会生产力的发展。在近代，对待外来侵略，中国人民同仇敌忾，为维护民族的独立和统一，进行了不屈不挠的斗争。林则徐禁烟、三元里抗英和义和团运动，都在中国的历史上写下了光辉的一页。邓小平说：“我是中国人民的儿子，我深情地爱着我们的祖国和人民。”一切真正的爱国主义者都是热爱祖国和人民的，邓小平为我们树立了光辉的榜样。

三、热爱自己的国家

“祖国”和“国家”是两个既有区别又相联系的概念。一般说来，祖国是指社会共同体，它包括国土、国民和国家机器等要素。换言之，国家只是阶级社会中祖国这一社会共同体的组成部分之一。热爱祖国中包含着对自己国家的热爱，爱国家是爱国主义在政治上的要求。

根据马克思主义的观点，国家是阶级统治的工具，但国家在执行其阶级统治工具职能的同时，还执行着社会管理的职能。恩格斯指出：“政治统治到处都是以执行某种社会职能为基础，而且政治统治只有在它执行了它的这种社会职能时才能继续下去。”[①] 国家的社会管理职能是其政治职能的基础，这种社会管理职能包括保持国家内部的稳定，抵御自然灾害和外部敌人的入侵等。国家兴旺发达，民族、家庭和个人才能幸福；反之，国家动乱、分裂，人民必将流离失所，生活痛苦。国家与人民的这种休戚相关的联系表明，爱祖国、爱人民与爱国家是有机地结合在一起的。

当然，爱国主义是历史的范畴，我们所提倡的爱国家是指热爱代表人民根本利益、符合生产力发展要求的国家。在现阶段，就是热爱社会主义的中华人民共和国。我们的国家是代表人民利益的国家，建国以来，特别是改革开放的 20 年来，国家大力发展经济，推动人民生活水平的提高，获得了举世瞩目的成绩。每一个中国人都会为中华民族的兴旺发达而欢欣鼓舞，同时也会加深对社会主义国家的感情。

在民族发展的历史进程中，国家政权并不总是代表着民族和人民的根本利益。有些国家政权在其建立的初期和后来的一段时间内是进步的，符合历史发展方向的，但后来逐步走向了历史的

①《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 218 页。

反面，也有些国家政权在建立之初就是反动的。对于旧的反动的国家政权，反对它，推翻它，为民族的发展扫清道路，开拓空间，同样是爱国主义的应有之义。纵观中国几千年的历史，无数农民起义为了反对腐朽的国家政权，揭竿而起，写下了爱国主义的光辉篇章。在现代，中国共产党领导人民推翻了蒋家王朝，建立新中国，更是爱国主义的壮举。

13.3 做一个坚定的爱国者

一个真正的爱国主义者总是把对祖国的热爱，变为服务祖国、报效祖国的实际行动。作为中国人，爱国就意味着为中华民族的振兴贡献自己的全部智慧和力量。有位名人说得好：“真正的爱国主义不体现在漂亮的话上，而应该表现在为祖国谋福利、为人民谋福利的行动上。”衡量一个人是否爱国，关键在于行动。大学生要根据自身的特点，献身于当代有中国特色的事业中，做一名坚定的爱国者。

一、要有强烈的民族自尊心、自豪感

我们处在一个开放的时代。当国门打开时，中国在经济发展水平上与外国发达国家的差异，使每一个中国人感到发展经济的迫切性。然而，要发展经济，解决贫困问题，就必须树立民族自尊心和自豪感。邓小平说：“谈到人格，但不要忘记还有一个国格。特别是像我们这样的第三世界的发展中国家，没有民族自尊心，不珍惜自己民族的独立，国家是立不起来的。”[①] 民族自尊心、自豪感是一个民族生存和发展的精神基础。中外历史证明，一个民族如果没有自尊心、自豪感，就会缺乏自信心，就失去了发展的动

① 《邓小平文选》第 3卷，人民出版社 1993年版，第 331 页

20

[①]

20

1992

3000

① 罗素:《中国人的性格》,第 42 59 页。

一种责任。人是具有道德情感和道德责任的，一个人从出生的那一刻起，就接受和享受着祖国给予的一切，祖国养育了他，他就应该回报祖国。人的理性就表现在能够自觉地履行责任，去承担作为某种角色而必须做的事。顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”的名言，之所以流传数百年，被人们反复吟诵，就是因为它集中地表达了中华民族的每个成员应当具有的责任意识。

大学生应该以天下为己任，身在校园，心系祖国。满怀求知的欲望走进课堂，肩负服务祖国的信念走出校园，当代世界各国进行着激烈的经济竞争，其实质是科学技术的竞争，归根到底又是人才的竞争。祖国需要一大批有真才实学的人才，大学生应该为祖国而奋发学习，攀登科学技术高峰。只有树立报效祖国的高尚学习动机，大学生才能具有持久不断的学习动力。

老一辈无产阶级革命家，毛泽东、周恩来、刘少奇、邓小平等一大批领袖人物，忧国忧民，关心祖国，为我们树立了爱国主义的光辉典范。忧患意识是责任感的表现，范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”正是通过忧患意识体现了他对社会对祖国的高度责任感。大学生不能“两耳不闻天下事，一心只读圣贤书”，而应该具有对祖国的忧患意识，时刻想到祖国和人民的利益，只有这样，才能成为祖国的栋梁之材。

三、自觉维护祖国的稳定统一和民族的团结

稳定统一是祖国强盛发达的必要条件，在某些特定条件下，稳定甚至压倒一切。改革开放推动了社会的发展，但在这个过程中，也伴随着人们相互之间的利益关系的调整，可能出现一些社会不稳定的因素。国家要正确处理好改革、发展与稳定之间的关系。而社会的每一个成员则应该在改革过程中增强心理承受力，自觉维护社会稳定。对于违法乱纪的行为，要敢于斗争。如果有章不循，有法不依，任其蔓延滋长，就有可能酿成社会的动乱。在社会大

变革时期，某些政策法规可能不完善，某些国家工作人员可能失职，对于这些问题，应该诉诸理智通过法定的程序和途径予以解决。我们应该以大局为重，以社会稳定为重。

中国是一个多民族的统一国家。各民族人民在建设有中国特色的社会主义事业中团结一致，夺取了一个又一个的胜利。民族的团结在过去、现在和将来都是我们祖国繁荣兴旺的保证。作为爱国者，我们必须自觉地维护民族的团结。有利于民族团结的事要多做，而不利于民族团结的事，决不能做。国外敌对势力要“分化”中国，往往采取挑拨中国各民族的关系的恶毒手段，制造事端。对此，我们必须提高警惕，保持清醒的头脑。

四、积极推进祖国的统一大业

完成祖国统一大业，是历史赋予当代中国人的神圣的爱国使命。中国共产党提出按照一个国家、两种制度的构想，促进祖国统一大业的逐步实现，顺应了社会发展的要求，体现了中华民族的根本利益。1997年7月1日香港回归祖国，是中华民族历史上的一件大事。1999年澳门也回归了祖国。只要两岸同胞联合起来，不懈努力，台湾也终将会回到祖国的怀抱。爱国者有不同的层次，既有社会主义劳动者、拥护社会主义的爱国者，也有拥护祖国统一的爱国者。对于台港澳同胞来说，只要拥护祖国统一就是爱国者。为了完成祖国的统一大业，我们必须团结各个层次的爱国者，结成最广泛的统一战线。可以相信，只要一切热爱祖国的中国人共同努力，我们的祖国一定会统一昌盛。

五、投身于建设有中国特色社会主义事业

在当代中国，爱国主义与社会主义本质上是统一的。邓小平的建设有中国特色的社会主义就是要使贫穷落后的中国在21世纪中叶成为中等发达的社会主义现代化国家，就是使全体中国人

民富裕起来。它为中国社会生产力的发展和社会进步提供了可靠的保证与光明的前途，集中体现着国家、民主、文明的根本利益。从这个意义上说，赞成祖国统一的固然是爱国主义者，拥护社会主义、为祖国社会主义现代化的建设勤奋工作是更高层次的爱国主义，建设有中国特色的社会主义是当代爱国主义的主题。跨世纪的当代中国大学生，一定要投身于建设有中国特色的社会主义事业中，为祖国的繁荣富强贡献青春年华。

第 14 章

社会公共道德规范

中共十五大报告指出：“营造良好的文化环境，是提高社会文明程度、推进改革开放和现代化建设的重要条件。要深入持久地开展群众性精神文明创造活动，大力倡导社会公德、职业道德和家庭美德。”在我国改革开放，建设社会主义市场经济的条件下，大力倡导反映社会文明进步的社会公德，对于改善人与人之间的道德关系，提高全社会成员的道德文明水平，促进物质文明和精神文明建设，具有重要的现实意义。

14.1 倡导社会公德是道德建设的重要内容

一、社会公德建设，是道德建设的基础工程之一

社会公德，是指在一定的社会生活中，为了维护正常的社会生活秩序，全体社会成员应当遵守的一些最基本、最起码的公共生活准则。对于社会公德，目前人们有两种不同的理解。一种是广义的理解，即把与个人私生活中处理爱情、婚姻家庭等问题的“私德”相对应的处理人与人、人与社会的关系的基本“公德”称为社会公德。例如，1949 年 9 月通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》规定：“提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱护公共财物为中华人民共和国全体国民的公德”。随着中国社会主义道德建设深入发展，1982 年全国五届人大五次会议通过的《中华

人民共和国宪法》规定：“国家提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱社会主义的公德”。另一种是狭义的理解，即把人类在长期社会生活实践中逐渐积累起来的最简单、最起码的公共生活规则称之为社会公德。正如列宁所指出的，它是“数百年来人们就知道的、数千年来在一切处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则”。[①] 上海近年在精神文明建设中提倡的“市民七不规范”（不乱穿马路、不随地吐痰、不乱扔杂物、不损害公物、不破坏绿化、不说脏话粗话、不在公共场所吸烟）就属于这样的社会公德。它反映了人类社会生活的共同道德进步，是每个社会成员人人都应当遵守的行为文明的基本尺度。

作为人们生活中最简单、最起码的公共生活规则的社会公德，是随着人类社会生活的文明和进步而逐步积累和发展起来的，反映了维护人类共同生活秩序的最基本的道德行为要求，体现了全体社会成员的共同利益。它具有广泛的社会适用性、道德继承性和人类共同性。社会公德处于社会道德结构的基础层面。如同建设高楼大厦一样，越是基础的东西，越是重要。近年来，全国各地通过开展多种多样的群众性精神文明创建活动，社会公德状况比以往有了改善。但从总体而言，广大群众的社会公德水准仍然亟须提高。一个国家或地区的民众的社会公德面貌，直接反映着一个国家或地区的人民的道德文明水平。在社会主义道德建设中，大力倡导社会公德，从人的基本道德文明抓起，这是具有重要意义的道德建设“基础工程”之一。一个社会的道德文明建设，必须扎扎实实地从全民公德教育抓起。

二、提倡人人遵守最起码的公共生活规则

从当前中国公共生活的道德现状看，应当特别重视倡导每个

① 《列宁选集》第 3 卷，第 247 页。

公民在社会公共生活中遵守以下最简单、最起码的公共生活文明规则。

（一）遵守公共秩序。社会公共秩序是社会生活保持稳定与和谐发展所不可缺少的基本要素。人类社会是千百万人在一起共同生活的共同体，没有一定的秩序和规矩，人们就不能正常地顺利地进行社会活动，人类社会势必难以生存和发展。为了保障社会的生存和发展，必须建立保障社会公共秩序的基本准则，并要求每个公民遵守。这些规则包括要求全体社会成员遵纪守法，遵守公共交通规则，服从公共生活秩序，不在公共场所随便吸烟、大声喧哗、滋事捣乱，坚决反对打架斗殴、嫖娼卖淫、聚众赌博、搞封建迷信活动等严重破坏社会秩序的不道德行为。

（二）爱护公共财物。公共场所的财物，如图书馆的图书，车站码头的设施，剧院的座位、音响设备，公园的花木、凉亭，街道旁的交通设备、电话亭等等，都是保证公共生活正常进行的物质基础，是社会的公共财产，为全体人民所有，必须予以爱护。爱护公共财产的规则主要要求：必须同损坏公共财产、盗窃公共财产、霸占公共财产、浪费公共财产等不道德现象做斗争。对于公共财物的爱护程度，常常反映出一个国家、城市、地区的公民的道德文明素质。

（三）保持环境卫生。这是为了保持公共场所的整洁、舒适和安静，保障社会成员的身体健康，每个社会公民都应遵守的最基本的行为规范。讲究环境卫生，是社会风尚的重要方面，它反映了一个民族的文明程度和精神面貌，公共卫生状况如何，不仅直接影响人们的身体健康，而且会影响到一个民族、国家的声誉和形象。要求人们在公共场所中不随地吐痰、乱丢果皮杂物、随地大小便、随便张帖涂鸦，不随意制造噪音、污染环境，不损坏公共花木，要努力维护环境的净化、绿化和美化。

（四）彼此尊重，互谦互让。在公共交往中，人与人之间首先

应当彼此尊重，应尊重对方的人格、愿望、感情、兴趣和爱好，不能侮辱他人，不能把自己的意志强加于人。在公共交往中，人与人之间难免会发生一些矛盾和磨擦，为了使公共交往顺利进行，应当养成一种互谦互让的美德，善于自制，不与人争利，把方便让给别人，要坚决反对人际交往中的那种野蛮粗鲁、不尊重他人、只顾自己、损害他人的不道德行为。

（五）团结友爱，助人为乐。友爱和互助，是人类道德生活的基础。社会是由无数个体按照一定方式组织起来的群体，为着这个群体的进步与发展，为着每个社会公民更好地生存和发展，人与人之间应该团结友爱，相互关心，相互帮助。在社会公共生活中，对于那些由于主客观原因而身陷困境的人，更应多一点同情之心，主动伸出援助之手。

（六）尊老爱幼，尊重妇女。在公共交往中，对于老人、儿童和妇女，由于其年龄、性别、健康等等原因，应当特别予以尊重、照顾、爱护和帮助。尊重老人，就是要对老人有礼貌，虚心向他们学习，关照他们的困难，使他们在公共交往中感到温暖。爱护儿童，就应当保护他们的安全，以平等的态度与他们交往，对他们主动谦让，及时提供各种力所能及的帮助等。尊重妇女，就是要尊重她们的人格，讲究礼貌，举止文明，言谈文雅，注意礼让并提供帮助等。为此，要坚决反对和抵制那些虐待老人、儿童，卑视或欺侮妇女等不道德的思想和行为。

（七）见义勇为，敢于斗争。社会公德主要靠人们的自律自觉，但是在现阶段，由于人们的思想道德水平所限，社会监督和人际监督是十分必要的，对于一些不自觉的人的不道德行为，必须积极予以干预，进行规劝，展开批评，予以制止。对于一些不法之徒的不道德行为和严重违法乱纪行为，必须挺身而出，敢于斗争，见义勇为。对于那些明哲保身、麻木不仁、畏首畏尾的不道德行为，必须坚决予以反对和谴责。

特殊方式。[①] 道德的目的是按照善的法则创造性地完善社会关系和自身。市场经济的公共道德在经济活动乃至整个社会生活中起着重要作用。一方面，它是市场经济条件下人们的一般的、基本的内在道德信念，是人们评价行为之是非善恶的基本价值尺度，构成人们的基本道德人格或良心；另一方面，它是外在的道德行为准则，是人们在市场经济活动的整个过程中，包括人才交流、资源配置、生产、分配、交换、消费等经济活动中，应当共同遵守的起码的道德规则，以保证社会经济活动有序进行。在各种利益冲突和道德选择中，如果整个社会不能尽快确立一种与之相适应的公共道德规范体系，来作为人们共同的“内在道德律令”和“外在行为准则”,那么,市场经济便会失去公众基本的道德支撑，造成人们的道德精神生活和经济活动的严重无序。

为了维护市场经济正常、健康、有序地运行，市场经济不仅应当是“法制经济”，需要依靠代表“社会公意”的法律，借助国家的强制力量来协调人际关系，维护基本秩序，而且应当是“道德经济”，需要代表“社会公利”的市场经济公共道德，借助广大民众的内心信念、社会舆论、传统习惯的力量来协调人际关系和基本秩序。黑格尔说：“道德的观点，从它的形态上看就是主观意志的法。”[②] 在市场经济活动中，各项经济法律法规如果没有为人们普遍的公共道德意志即“主观意志的法”所认同、理解、接受和支持，便不可能真正有效地发挥作用。为什么中国在建立市场经济的过程中建立的不少许多法律、法规目前还不能普遍地有效实行？其中一个重要的原因，就是我们在建立市场经济体制的过程中，对建设公共道德的必要性和重要性认识不足，还没有在全体国民和从业人员中较普遍地确立起市场经济公共道德意识。重

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷（上册），第 39 页。

② 《法哲学原理》，商务印书馆 1982 年版，第 111 页。

视市场经济公共道德建设，已成为中国当前的经济、法律和精神文明建设的客观要求。

二、市场经济公共道德具有基础性、普适性和人类共同性

与一般社会道德比较，市场经济公共道德具有自己的特点。

第一，从道德境界来看，它居于社会道德的基础层面，建立在社会大多数成员的一般道德觉悟水平的基础之上。它不是只有具有崇高道德境界的英雄人物才能自觉做到的“英雄道德”，而是在市场经济条件下每个普通公民和职业人员应当遵守的“群众道德”，是经过一定的教育、引导之后可以为不同道德觉悟层次的人们共同接受和认同的基础道德。市场经济公共道德的各种基础性或群众性，构成人们道德生活的基本面貌。在市场经济条件下，广大民众的行为不能仅靠少数人的“英雄道德”来感召或激励，因为能自觉履行一种超义务或超道德的人总是很少的。对于“责任外的美德”，大多数人敬佩却不信仰，也不可能普遍履行。但是，属于“群众道德”范畴的市场经济公共道德，体现的是人的一种基本道德义务，是“责任内的美德”，凡是努力追求的人都能做得到。只热衷于“英雄道德”的宣传和教育，忽视“群众道德”的扎实建设，便如同建造大厦忙着盖金灿灿的屋顶而忘了打基础。

第二，从道德调节的范围来看，它具有广泛的社会普适性。由于市场经济公共道德反映了市场经济条件下人们的相互利益关系的特点，是为了维护个人的正当利益及社会的公共利益而产生的道德观念。它是市场经济条件下“人类精神生活的自律”，是人的道德精神生活中的一种“普照的光”，能以规则、戒律、评价、义务等方式，灵活多样地、最广泛地调节经济活动中各个利益主体之间的关系，有效地维护各种基本的经济和社会秩序。

第三，从道德性质上看，它具有一定的人类共同性。市场经济是人类历史发展过程中的一个经济发展阶段。恩格斯指出：“对

同样的或差不多同样的经济发展阶段来说，道德论必然是或多或少地互相一致的。”[①] 市场经济公共道德之所以具有人类共同性，这是因为，一方面，市场经济正常而有效的运行有着自己的特定规律，从而对人的道德素质和行为准则提出某些共同要求；另一方面，它或多或少地反映了人类在道德领域的共同进步。许多市场经济公共道德，如热爱劳动、创业进取、敬业守职、讲究信誉、公平竞争、诚实不欺、遵纪守法等等，是世界各国在不同市场经济体制下共同倡导的美德，同时也成为各国经济交往中的共同道德要求。正是由于市场经济公共道德具有人类共同性，所以我们在建设市场经济公共道德时，既要批判地继承中华民族优秀道德传统，又要善于“大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果”，大胆吸收和借鉴西方发达国家市场经济公共道德建设的有益经验。

三、市场经济公共道德的基本规范

道德规范对人的行为起基本的指导和调节作用。中国市场经济公共道德的基本规范的确立，一方面，应当能普遍地合理调节市场经济条件下的各种利益冲突，能够一贯而灵活地解决人与人之间、各种道德责任与义务之间的冲突；另一方面，应当反映中国国民在市场经济条件下的道德理性和道德情感，体现一种新型的精神气质，促进全体社会成员的个性完善。

总结中国改革开放以来，特别是构建社会主义市场经济过程中的道德建设的实践教训，借鉴国外市场经济公共道德建设的有益经验，笔者认为，中国市场经济公共道德体系应当包括以下 5 项最基本的道德规范。

（一）利益兼顾。这是在市场经济条件下为正确处理各种利益

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 133 页。

关系所必须遵守的最基本的行为规范。马克思说过：“正确理解的利益是整个道德的基础。”[①] 市场经济肯定个人追求正当利益的合理性，并且借助各种经济利益刺激机制来激发个人劳动创造的热忱。但是，个人对自身利益的追求必须以兼顾、不损害他人、集体、国家的利益为基本前提，以国家、集体、个人三者利益和谐一致作为基本价值导向。邓小平指出：“在社会主义制度之下，归根结底，个人利益和集体利益是统一的，局部利益和整体利益是统一的，暂时利益和长远利益是统一的。我们必须按照统筹兼顾的原则来调节各种利益的相互关系。”[②] “利益兼顾”这一道德规范，要求人们在市场经济活动中求利怀义、见利思义、义利兼顾，在追求和实现个人利益的同时，考虑和照顾他人利益，努力提高和增进国家和集体的利益，走“共同富裕”的道路，坚决反对一切损人利己、损公肥私、惟利是图、“一切向钱看”的不道德现象。

（二）社会公正。这是在市场经济条件下合理分配社会利益和义务时应当遵循的最基本的道德规范。亚里士多德说：“公正不是德性的一部分，而是整个德性。”[③] 在市场经济的现实条件下，要实现社会的最高道德理想，惟有践行公正。公正意味着社会权利的平等。所有的公民应当享有平等的社会保障、工作、居住、学习的权利，享有为人格尊严和自由发展所不可或缺的经济、社会和文化权利，社会应当保障人们在一切生活领域的机会平等，受到法律的平等对待。公正，包括分配的公正和奖惩的公正。分配的公正要求社会以恰当的差别来公平合理地分配社会利益（如收入和财富、自由和机会、公益福利等）和社会义务（如纳税、服兵役等），使每个社会成员能平等地追求幸福。奖惩的公正要求社

① 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 167 页。

② 《邓小平文选》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 175 页。

③ 《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 90 页。

会惩处那些侵犯他人或公共利益的人，补偿受到不公正歧视的人的损失，恢复其对公正权利的享受。社会公正的核心，就是排除市场经济条件下的独断专行，尤其是排除独断专行的权利，反对某些人利用手中不受规则约束的权力，带着偏见去运用或制定规则，如权钱交易、假公济私、贪污腐败等，保证每个社会成员的机会和衡量尺度的平等，根据无偏见的普遍公正原则来调整人们之间的关系。努力实现社会公正是造就良好社会秩序和道德风尚的关键，而放任社会不公正现象的蔓延则是造成社会无序、世风败坏的根源。

（三）诚实守信。这是市场经济条件下人们在人际交往和经济活动中必须遵守的一项最基本的道德规范。法国哲学家、诺贝尔奖获得者史怀泽说“：真诚是精神生活的基础。’① 诚实不欺、真诚无妄是人类道德生活的第一条件。良善而有价值的人际交往和经济、社会活动不可能建立在互相欺骗、不讲信用的基础之上。孔子倡导‘言而有信’”‘敬事而信”，② 即是要求人们说话诚实守信，认真而诚实地对待事情、工作，信实无欺。西塞罗说：“一个人有责任去赚钱，但必须用诚实的方式。’③ 要营造市场经济条件下良好的公共道德生活，就需要在人与人之间建立相互信任的关系，做到相互之间说话、买卖、介绍产品、订契约都诚实坦率、真实可信。一切经济、社会活动的正常运行都依赖于人们的协议。如果社会成员之间互相欺瞒，不诚实地履行协议，势必造成整个经济和社会的无序与混乱。因此，说实话、诚实守信成为公共道德的重要的基本的柱石。一个恪守道德的人能自觉做到诚实守信，而只追求自身利益，不顾他人、集体利益的人无疑地会说谎、不诚

① 史怀泽：《敬畏生命》，上海社会科学出版社 1992 年版，第 124 页

② 《论语 · 述而》

③ 《论义务》

实、欺骗赖账。诚实守信规范要求人们做到说实话，诚实为人，信守契约，反对说假话，欺诈损人，弃信毁约。应当看到，由于十年动乱时期那种“不说假话办不成大事”的错误道德观念的严重毒害，近年的国民道德教育中又缺乏对诚实守信道德的高度重视，所以不少人把说假话、欺骗、背信弃义这类道德上的“大恶”看做“小恶”、“非恶”或“灵活”，以致在中国当前的市场经济运行中出现相当普遍的制造和销售伪劣产品、做虚假广告、签订骗人合同、无理毁约以及精神生活中的说假话成风等等问题，其危害之深，从反面告诫人们在全社会大力倡导诚实守信道德规范之急迫与重要。

（四）仁爱为善。这是市场经济条件下人们处理人际关系时所应当遵守的又一基本道德规范。狄德罗说：“人道是一种对全人类的仁爱精神。”市场经济的健康运行，不能靠金钱、权力、利欲来主宰人们的精神世界，必须高扬以人道主义为核心的人文精神，在人与人之间倡导仁爱为善的道德规范。“人无仁义，无异于禽兽。”在市场经济条件下，社会经济生活受价值规律、货币交换规则支配，人们一旦失去仁爱精神和与人为善的道德信仰，必然会普遍地滋长金钱至上的拜金主义和惟利是图的极端利己主义，在物欲横流中只求满足口腹之欲和一时享受，把自身和他人当做工具，丧失道德善心和人格尊严。我们实行市场经济来发展经济，促进科技，从根本上是为了促进人的自身完善，不仅要提升人们的物质生活的水准，而且要提升人们的精神生活的境界。在严酷的市场经济竞争中，利益纷争、优胜劣汰、贫富差距是不可避免的。在这样特定的社会历史境况下，惟有在全体民众中大力倡导超越功利和私欲的仁爱为善，才能保存和提升人类的基本良心和人性。仁爱为善作为一项道德规范要求人们做到：尊重、关心、爱护自身与他人，与人为善，富有同情心，在力所能及的范围内关心和帮助他人，扬善抑恶，多做善事，不做损人利己的坏事。仁爱为善

的道德行为在现代生活中将日益起到协调人际关系，缓和社会矛盾，促进人的道德个性完善的重要作用。

（五）维护生态平衡。这是在市场经济条件下为协调人与自然关系所应当遵守的基本道德规范。生态伦理学创始人莱奥波尔德指出：“当一件事情有益于生物共同体的完善、稳定和美丽时，它是正确的；当它趋向于相反结果时，它就是错误的。”[1] 与自然为友，自觉维护地球“生物圈”的生态平衡，这是人类当今应当共同遵守的基本道德规范，也是人类自身生存与发展的大智慧。今天中国和全球的生态环境正受到破坏，环境污染、资源减少、土地流失、物种灭绝、温室效应等正严重威胁全人类的生存与发展。我们发展经济，提高生产力，绝不能以盲目损害环境、浪费资源、破坏自然生态环境为代价。维护生态平衡的道德规范要求人们做到：以人类特有的道德自觉态度协调人与自然的关系，重视自然界的权利和内在价值，尊重地球上的生命形式的多样化，爱护各种动物和植物，保护自然环境，合理利用自然资源，维护地球生态系统的平衡，促进人、社会与自然环境的协调和可持续发展。这一重要道德规范所要维护的是全人类及其子孙后代的利益。

上述利益兼顾、社会公正、诚实守信、仁爱为善、维护生态平衡等 5 项道德规范应当在中国市场经济公共道德中起到不可缺少的重要作用，它们与其他相关联的一系列具体道德规范，如敬业守职、热爱劳动、公平竞争、创业进取、诚实赚钱、勤劳致富、勤俭节约、珍惜时间、遵纪守法、个性自由、平等互利、尊重人才、热爱科学、扶贫济困、帮助弱者、自尊自重等结合在一起，必能构建起求实有序、生气勃勃的新型公共道德价值体系。

[1] 莱奥波尔德：“大地伦理”，见 L.P. 波杰曼编：《环境伦理学理论和应用文献》，乔斯和巴特兰特出版公司，波士顿， 1994 年，第 91 页。

14.3 建设社会公共道德需要全社会不懈努力

每一种社会公共道德的普遍确立，包括起码的公共生活规则和市场经济公共道德的形成，都不是自然形成的，而是通过全社会的力量，借助道德教育，激发人们道德自觉性的结果。马克斯·韦伯在总结现代资本主义道德文明的成因时指出，成为资本主义精神气质的民众道德，不是由市场经济的自发倾向造成的，而是从政府到各种民众机构，借助各种有益的伦理精神，通过各种教育渠道，长期对国民进行自我克制、敬业守职、勤勉节约、忠诚虔敬、同情他人等道德教化，而逐步形成的。美国著名历史学家 H.S. 康马杰在《美国精神》一书中也告诉人们，美国从 19 世纪初即从学校教育、公共舆论、行业规范等各个环节始终不渝地进行勤劳、仁爱、荣誉、克制、正义、忠诚、爱国、宽容等道德教育，从而逐步确立起美国民众的一般社会公德。我们的目标是把中国建设成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家，有着许多资本主义不可比拟的建设精神文明的良好条件，完全能够建设起远比资本主义更为完善的社会公共道德。

建设社会公德需要全社会上上下下人人参与、各行各业的高度重视和不懈努力。要把它当做社会主义精神文明建设中的一项“基础工程”常抓不懈，持之以恒。我们应当把社会公德的教育，作为提高民族的思想道德素质，培养有理想、有道德、有文化、有纪律的全面发展的社会主义现代化建设人才的基础训育，有机地渗透到学校教育、职业培养、舆论宣传、艺术感化等各个道德教育环节中去，从青少年一代抓起，从成人教育抓起，使社会公德真正成为中国国民道德的基础。

从整个社会角度看，社会就像一个大家庭，每一个人既是道德活动的主体，又是道德活动的客体。社会公德建设只有充分吸

引全体社会成员共同参与，并使其在参与中提高自我教育、自我规范、自我约束、自我控制的能力，才能创造一种和谐健康的人际关系，形成良好的社会道德氛围，使人们以愉快的心情、饱满的热忱投入到生活、学习、工作中。如果一部分人参与，讲社会公德，另一部分人旁观甚或常常违背社会公德，造成“道德服务链”的断裂，社会公德水平的提高就会受到影响。因此，建设社会公德必须坚持“自律”与“他律”相结合，道德教育与建立严格的奖惩制度相结合。社会公共道德水平的提高，既需要人们能道德“自律”，提高社会公德自觉性，确立基本的道德信念，又需要给予全体社会成员道德“他律”的外在条件，不仅要有社会舆论的褒贬，而且要有利益的引导、制度的限定、纪律的约束和法律的威慑。中国正处在改革开放、建设市场经济的过程中，人们的社会道德观念正发生着深刻变化，在加强社会公共道德建设上，恰当地运用“他律”因素，可以有效地促进社会道德风气的改善。

因此，抓社会公德建设，必须把重视道德教育，制定文明生活准则，建立符合特定要求的职业道德规范，与健全和完善校规、厂规、行规及场所行为规章奖惩制度结合起来。一方面，规章奖惩制度要体现社会公共道德的基本要求，另一方面，规章奖惩制度要为人们违背还是遵守基本道德要求给予利益上的损益。对在社会公德上表现好的人，不仅要有精神上的鼓励，而且要有物质上的激励；对于在社会公德上表现差的，不仅要有舆论的谴责，而且要有经济上的惩处。实践表明，只有建立行之有效的彰善惩恶机制，才能弘扬正气，打击邪气，使人们善恶分明，从善如流。

第 15 章

职业伦理学

丰富多彩的职业劳动，是人类社会生活向前发展的生命线。人们的职业伦理道德状况，反映了社会道德的要求和水准，并直接关系到各行各业的发展和全体社会成员的切身利益。以马克思主义的理论为指导，深入进行职业伦理学的研究，加强社会主义市场经济条件下的职业道德建设，提高人们的职业道德素养，是社会主义道德建设的重要任务。

15.1 职业道德的形成、发展及其特点

一、什么是职业伦理学

职业伦理学是研究各行各业的职业道德问题的学问，属于应用伦理学之一。它以一定的社会道德原则和规范为指导，依据社会分工形成的职业活动特点，概括和阐述职业活动中的具体道德行为规范，研究和评价职业行为的伦理价值。

职业伦理学可以分为两类，一类把各行各业的职业道德问题作为一个整体来进行研究，把职业道德作为一个特定的道德领域，从总体上探讨职业道德形成和发展的规律，阐述职业道德的一般原则和规范，研究职业道德建设的途径、方法等等。另一类具体地研究某一种职业道德，专门探讨职业道德的规范体系以及面临的各种现实职业伦理问题，如教育伦理学、医学伦理学、工程伦

理学、律师伦理学、军人伦理学、新闻伦理学、公关伦理学、工商伦理学、管理伦理学等等。这里主要是从整体上对职业道德的一般问题进行考察和探讨。

二、职业道德的形成和发展

在社会生活中，职业是指人们对社会所承担的一定职责和所从事的专门业务。所谓职业道德，就是指人们在从事各种正当的社会职业活动的过程中，在思想和行为上应当遵循的道德规范和准则。职业道德是与人们的职业活动紧密联系的，它是一定的社会对于从事一定社会职业的人们的一种特殊道德要求，是社会道德在职业生活中的具体表现。我们知道，人类的社会生活是多方面的，一般可分为职业生活、家庭生活、公共生活。与之相适应，道德也可区分为职业道德、家庭婚姻道德、社会公德。职业道德是整个社会道德体系中的一个重要的组成部分。

职业道德有自己的形成和发展的历史。生产的发展和社会职业分工的出现，是职业道德形成和发展的历史条件。自从人类社会出现了农业与畜牧业、手工业的社会大分工后，职业分工逐渐成为普遍的社会现象。在人们的职业劳动实践中，职业道德开始形成起来。由于从事各种特定职业的人们，有着共同的劳动方式，经受着共同的职业训练，因而往往具有共同的职业兴趣、爱好、习惯和心理传统。在职业内部、职业之间、职业与社会的人之间，有着特定的利益关系，形成了特殊的职业责任和职业纪律，从而产生了各种具有本职业特点的行为规范和道德要求。随着生产的发展，社会分工越来越细，职业道德也逐步发展，日臻完备。

自古以来，有不少人对职业道德做过研究。早在古希腊时代，著名思想家柏拉图就把道德与职业联系起来。他在《理想国》一书中提出，理想国应有 4 种主要的道德，即智慧、勇敢、节制和

公正。他认为，奴隶主统治者的道德是智慧，武士的道德是勇敢，商人和工匠的道德是节制，公正则要求这三类人各行其是，各守本分，使各阶层或职业之间形成音乐般的和谐。显然，他的职业道德观点是从维护奴隶主阶级的利益出发的。在封建社会，职业道德有了发展。如，中国唐代著名的医学家孙思邈不仅精通医术，而且对医德有过精彩的论述。他在《大医精诚》中提出了医德修养的几个方面：(1) 临诊治病，要“先发大慈恻隐之心”；(2) 对病人，“不得问其贵贱贫富，长幼妍媸，怨亲善友，华夷愚智”，应“普同一等皆如至亲之想”；(3) 面对病情，要“一心赴救”，“详察形候，纤毫勿失”；(4) 对待同行，不能“道说是非，议论人物，炫耀声名，訾毁诸医，自矜己德”，要谦虚为人，不能“偶然治媸一病，则昂头戴面，而有自许之貌，谓天下无双”等。这些流传千古的优秀医德传统，对于我们今天的医务道德，仍有借鉴意义。到了资本主义社会，人类的分工日益细密，有了千百种社会职业，使职业道德得到了进一步的发展。不仅原有的一些职业道德，如医务道德、商业道德、军人道德、教师道德等进一步完善起来，而且产生了新的职业道德，如科学道德、编辑道德、新闻道德、体育道德、律师道德、演员道德、海员道德等等也都应运而生。可以说，只是到了资本主义社会，职业道德才形成一个相对独立的体系，成为整个社会道德体系的重要组成部分。

应当看到，在现代资本主义社会中，随着人类道德文明与进步，各行各业的职业道德在总体上是发展与进步着的。但是，在私有制社会中，由于生产资料私有制的制约和社会上剥削阶级道德观念的影响，各种不同的职业道德，在总体上都受着私有制的局限，有其言行不一的虚伪的一面。然而，纵观历史发展的长河，职业道德的产生和发展，依然是人类社会精神文明的积极成果之一。建立在公有制基础上，以社会主义集体主义道德为指导的社会主义职业道德，是迄今为止的职业道德发展史上的最高成果。

三、职业道德的一般特点

职业道德表现在成人的意识和行为上，表明一个人已“走向社会”，是一个人的道德意识和道德行为的成熟阶段。职业道德与社会道德或其他类型道德比较，具有自己的一般特点。

第一，职业道德具有丰富性和多样性。三百六十行，行行有道德。恩格斯说：“实际上，每一个阶级，甚至每一个行业，都各有各的道德。”① 随着现代科学技术的发展，社会生活的文明和进步，各种行业的增多，促进着职业的丰富和发展，使得职业道德显得内容丰富，形式多样，这是职业道德的一个明显特点。

第二，职业道德具有专业性和适用性。每一种职业道德，不论是医务道德、商业道德，还是科学道德、教师道德，都是在各自的职业实践活动中产生的，都具有本职业的鲜明特点。每一种社会职业，都以自己特有的方式与职业的对象、与社会发生联系，职业道德从本专业的特点出发，对从业人员提出特殊的道德要求，规定本职业人员负有的特殊道德义务，以保证本职业人员与社会的合理联系。比如，医务工作者的职责是治病救人，医务道德就把全心全意为患者服务，千方百计解除病人的痛苦，挽救病人的生命，作为根本的要求。科学工作者的社会职责是探索大自然的奥秘，发现和运用自然规律，以造福于人类，科学道德就把勇于探索、不怕困难、严肃认真作为重要的道德要求。各行各业的职业道德正因为结合本专业的特点而显得十分具体，所以具有很大的适用性，容易为大家理解和接受。各种职业道德以公约、守则等形式，对本职业人员提出详细具体的道德要求，使从职人员的职业行为有明确的是非善恶标准，保证了职业活动的顺利开展。这是职业道德的另一重要特点。

①《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 236 页。

第三，职业道德具有稳定性和连续性。各种职业道德常常表现为世代相传的职业传统美德，成为人们比较稳定的职业心理和习惯。职业道德的这种稳定性和连续性不是偶然的。这是因为，任何正当的社会职业都具有历史的稳定性和连续性。每一职业的社会职责和义务，服务对象和为社会服务的手段、方式等，在不同时代，大体是相同或相似的。每一职业的一代又一代从业者，总会从上代人那里吸取合理的、正确的职业道德观念，以确保职业劳动的顺利开展。这就决定了职业道德的内容和要求总会有一定的稳定性和连续性，不同时代的职业道德也会有大致相同或相似的内容和要求。比如，一个海员一旦发现自己的船只或附近的其他船员遇难，就有义务全力抢救幸存者的生命财产，帮助遇难者脱险，而不能只顾自己逃命。这是任何社会的海员都必须遵守的职业道德要求。海员把这种道德一代代传递下去，并发扬光大，赢得了社会的信任和赞誉。

职业道德虽然是在特定的职业生活中形成的，但它作为一种道德意识形态，不仅归根到底受社会的经济关系和政治关系的制约，而且直接受到社会上占统治地位的社会道德的制约。社会道德与职业道德之间的关系是共性与个性、一般与特殊的关系。

15.2 社会主义职业道德的特征

社会主义职业道德是人类职业道德发展的崭新阶段，是有史以来最先进、最高尚的职业道德。它与过去的各种职业道德比较，有着本质的区别，它不仅具有职业道德的一般特点，而且具有自己独有的特征或特点。社会主义职业道德的特征或特点，大体可以概括为以下几个方面。

第一，社会主义职业道德是建立在社会主义公有制经济基础上的，是为建设社会主义事业服务的。与过去建立在私有制经济

基础上的职业道德根本不同，它是社会主义公有制经济制度和社会政治制度的反映，反过来对于社会主义经济发展和政治制度又有能动的促进作用。这是社会主义职业道德的最基本的特征。社会主义社会废除了人与人之间的雇佣与被雇佣、剥削与被剥削的关系，在各职业内部、各职业之间和人与人之间形成了根本利益完全一致的、同志式的平等友爱和互助合作的新型关系。社会职业只有分工不同，没有高低贵贱之分。因此，社会主义职业道德不再像历史上各种职业道德那样，总是受私有制的经济关系的制约，它不但克服了旧职业道德具有的个人主义、小团体主义、行会主义和平均主义，而且还摆脱了小生产者的自私性、保守性和散漫性的影响，贯彻为集体、为社会和为人民服务这一根本要求。在社会主义职业活动中，社会主义职业道德指导人们调整两方面的关系：一是职业工作者内部的关系；二是职业人员与广大人民群众以及社会的关系。它促进着社会主义经济和文化建设事业的发展，有利于社会主义经济制度和政治制度的巩固和完善。

第二，社会主义职业道德是社会主义道德原则和规范的具体体现，是社会主义道德体系的重要组成部分。社会主义道德以为人民服务为核心，以集体主义为原则。它的主要道德规范有热爱人民、热爱社会主义祖国、社会主义人道主义、热爱劳动、热爱科学等。把这些原则和规范同各种职业特点结合起来，以调整各种职业中的特殊的人际道德关系，是社会主义职业道德的又一重要特征。可以说，职业道德使社会主义道德原则和规范变得更加具体，更加细致，使之具有各行各业的特点，看得见，摸得着，容易做。正是社会主义职业道德使社会主义道德的内容更加丰富多彩，更加切合人们的日常生产劳动实际，便于大家遵守和实践。它是社会主义道德的原则和规范在各行各业的具体体现和运用。例如，《全国职工守则》强调“热爱本职，学赶先进，提高质量，讲究效率”；《首都科技工作者科学道德规范》强调“勇于探索，敢

于攻坚，不畏艰险，锲而不舍，为追求科学真理而奋斗终身”等等，都可以说是社会主义道德的原则和规范的具体体现。

同时，我们还要看到，作为社会主义道德体系的一部分，社会主义职业道德不会在人们中自发地产生，必须坚持社会主义思想和道德的教育，靠坚持不懈的“灌输”，不断提高人们的思想水平和道德境界，才能使它形成和发展起来，并逐步转化为人们的内心信念，在行动上自觉地加以遵守。在我们的社会主义职业生活中，人们的职业道德观念还受到旧社会遗留下来的自私自利、小团体主义、“只关心自己而不顾别人”的传统心理、习惯的不良影响。因此社会主义职业道德在各行各业的确立和发展的过程，必然是一个运用社会主义道德原则和规范对广大职工进行集体主义教育的过程，是批判和肃清旧道德中的消极因素影响的过程。深入开展社会主义职业道德教育，必将使社会主义道德的原则和规范更加深入人心。

第三，在社会主义道德的指导下，社会主义职业道德批判地继承以往职业道德的合理因素，并赋予崭新的意义和内容。这是社会主义职业道德的又一特征。社会主义职业道德并不是离开人类职业道德文明的轨道而凭空产生的，它的形成和发展并不是割断历史，一切从头开始，而是以社会主义道德为指导，从无产阶级和广大人民群众的根本利益出发，批判地继承古今中外各个阶级、各个时代的职业道德中的合理成分和有益的东西，使之具有崭新的含义。社会主义职业道德对以往职业道德的批判继承具体表现在以下几个方面。其一，它批判地继承了人类在长期的职业实践活动中形成的、对社会主义职业道德有用的基本概念，如“忠于职守”“尽职尽责”“职业荣誉”“职业信用”“职业良心”等，以及各行各业的一些职业道德用语，像商业人员要“买卖公平”“童叟无欺”,教师要‘为人师表”,军人要‘勇敢’等等。但是，社会主义职业道德对这些概念或规范的继承，不是简

单的继承，而是加以批判和改造，使它体现全心全意为人民服务、为社会服务的基本精神。其二，它批判地继承了职业道德学说史上的一切有价值的东西，比如，孔子在两千多年前就提出，执政者要以身作则，加强自我品德修养，他说：“政者，正也，子帅以正，孰敢不正？”这对于今天各级党政干部职业道德建设仍有启发意义。又如，古希腊著名医生希波克拉底有这样的医德誓言：“我一定尽我的能力和思索来医治和扶助病人，而决不损害他们”，“无论我走进谁的家庭，均以患者的福利为前提，务期不陷入腐败和堕落”。这些仍然值得社会主义医务道德借鉴。其三，社会主义职业道德要吸收和继承历史上各行各业的一些先进人物身上出现的优秀职业道德品质，如，意大利科学家布鲁诺，宁愿被反动教会活活烧死，也要坚持真理的大无畏精神；中国明代地理学家徐霞客，不畏艰难险阻，踏遍祖国大半河山进行实地考察的求实精神，等等，都值得社会主义社会的科学工作者继承和发扬。

此外，社会主义职业道德还具有理论和实践相统一的特点，既属于阶级道德的范畴，又具有广泛的人民性。社会主义职业道德的这些特征，是由多种因素决定的，其中最直接的决定因素则是社会主义职业生活的性质和特点。在社会主义社会，每一职业的劳动者都通过自己的职业活动为他人和社会提供服务，同时又享受其他职业劳动者创造的福利。各种职业组成了一个互相依存、和谐一致的整体。社会主义职业道德只有适应于社会主义职业生活的性质和特点，才能对人们的职业行为起到很好的调节作用。

15.3 社会主义职业道德的原则和规范

一、社会主义职业道德原则

在发展社会主义市场经济条件下，各行各业的企业、单位和

劳动者个人，成为相对独立的利益实体。为了保障全社会共同利益的实现，需在全体职业人员中坚持倡导为人民服务和集体主义精神，引导人们正确处理国家、集体和个人三者之间的利益关系。在经济活动中，国家要依法保护企业、单位和个人利益，鼓励人们通过合法经营和诚实劳动获取正当经济利益；同时，企业、单位和职工应当在自己所从事的职业活动中坚持为人民服务，对社会负责，坚决反对拜金主义、小团体主义、本位主义、损人利己、损公肥私等不道德的思想和行为。

职业道德建设，必须以“为人民服务，对社会尽责”为原则。其原因有以下几个。

第一，“为人民服务，对社会尽责”，客观地反映了社会主义职业活动中的道德关系的本质，对这种职业活动中的人际关系具有最普遍的指导作用。在社会主义社会，人民已经成为国家和社会的主人，人与人之间因职业而形成的社会伦理关系，是一种在根本利益一致的基础上因社会分工协作的客观要求而形成的平等合作的关系，是互相服务的关系，即人人都是服务者又都是被服务者。在我们的社会中，任何正当的职业都承担着一定的社会责任，从事一定职业的人，都要以自己特有的方式，为他人、为社会提供某种服务，同时享受着他人和社会为自己提供的多种多样的服务。因此，在社会主义社会里，不论从事何种职业的人，其工作的基本出发点和最终目的，都是直接或间接地为人民服务，对社会尽责，为社会的发展做出自己的贡献。如果在职业活动中违背了这一基本要求，就从根本上违背了社会主义职业道德。

第二，“为人民服务，对社会尽责”，集中体现了社会主义集体主义原则的基本精神。社会主义职业道德，不仅是社会主义道德体系的重要组成部分，也是社会主义道德的一般要求在职业活动领域中的具体体现。集体主义是建立在公有制经济关系基础之上的最根本的道德要求，是社会主义社会中处理人与人之间的伦

理关系的基本行为准则。集体主义原则在社会主义初级阶段的基本要求是坚持国家、集体、个人三者利益的和谐统一；如果发生利益矛盾，那么，个人、局部和眼前利益要自觉服从国家、集体的整体、长远利益。在各行各业的职业活动中，认真坚持和贯彻“为人民服务，对社会尽责”的原则，就能够比较好地处理各种利益关系。例如，一个企业在考虑实现和满足职工集体利益时，坚持“为人民服务，对社会负责”的原则，就可以杜绝诸如“上有政策，下有对策”，弄虚作假，为了企业小集体利益而不惜损害国家和广大群众利益等行为。与此同时，企业由于坚持了“为人民服务，对社会尽责”的方向，既能为广大服务对象提供优质的产品和服务，又能为社会生活的正常进行履行自己的职责，必然赢得广大服务对象的信赖和社会的支持，从而使企业得到发展，企业集体利益和职工个人利益也会在更大程度上得到实现。

第三，“为人民服务，对社会尽责”在社会主义职业道德规范体系中处于核心地位，贯穿于整个社会主义职业道德的具体规范之中。如干部道德要求廉洁奉公，做人民公仆；商业道德要求买卖公平，优质服务；医务道德要求救死扶伤，实行人道；司法道德要求秉公执法，遵纪爱民；教师道德要求爱护学生，教书育人，等等。各行各业的具体的职业道德规范，一方面反映了本行业的特点或在职业道德方面的特殊要求，另一方面又都贯穿着“为人民服务，对社会尽责”的精神，都是这一基本要求在各自职业活动中的具体表现。

第四，“为人民服务，对社会尽责”，是从社会主义社会道德状况的实际出发，体现了鼓励先进，照顾多数，把先进性的要求与广泛性的要求结合起来，引导不同觉悟的人们一起向上的科学方法原则。

在职业活动中，“为人民服务”的要求主要体现在具体的职业活动为广大工作对象的服务上，主要表现为尊重群众的利益，对

人民负责，并通过本职工作为人民群众提供优质的产品和服务，反对利用职业之便谋取私利，损害服务对象利益的行为。“为人民服务”的最高层次要求，是要求人们在职业活动中做到时时处处为人民的利益着想，忘我工作，无私奉献，勇于为人民的利益而献身。一般层次的要求是，为人民的利益勤恳工作，忠于职守，尽心尽责，尊重、不损害服务对象的利益，为群众提供尽可能好的服务。“对社会尽责”的主要要求，是在坚持为人民服务的前提下，不仅为服务对象提供优质的产品和服务，而且在职业活动中对整个社会和其他人负责。任何正当的职业都是社会生活所不可缺少的，都要承担一定的社会责任和尽一定的社会义务。在职业活动中，如果不讲对社会负责，在发展商品经济的社会条件下，就有可能使一些企业或个人只讲经济效益，而不顾社会效益的好坏，造成对社会和他人的危害。例如，有的企业生产出适销对路的产品，满足了人民群众的一时需要，但是，它把大量的污水、有毒的废料废气排放到河流和空气中，污染了环境，破坏了生态平衡，这就没有做到对社会尽责，同样是违背社会主义职业道德的行为。对社会尽责，是从根本上对人民的利益负责。在这个意义上，可以说，对社会尽责是对为人民服务的进一步深化。所以，评价任何职业活动是否合符职业道德，不但要看它是否为一定的服务对象服务好，而且要看它是否同时也做到了对社会负责。

二、社会主义职业道德规范

职业道德规范，是人们在从事各种职业时应当遵守的行为准则，是衡量和判断人们的职业行为的是非善恶的具体标准。当前，在各行各业中根据本职业的具体情况，大力倡导全体职业人员遵守以“为人民服务，对社会尽责”为宗旨的社会主义职业道德规范，对于提高全社会的职业道德水平具有重要的现实意义。

当前，应当重视提倡的职业道德规范有以下几种。

第一，忠于职守，热爱本职。忠于职守、热爱本职是社会对每个从业人员的基本要求，也是各行各业对社会对人民必须履行的责任。它要求从业人员对所从事的职业有强烈的责任感、荣誉感和敬业精神，在各自从事的职业活动中尽心尽责，努力完成本职工作，对社会多做贡献。

要做到忠于职守，热爱本职，就必须树立事业心和责任感，要干一行爱一行，兢兢业业地干好本职工作，诚心诚意为人民服务，反对玩忽职守和渎职、失职行为。近几年来，在现代化建设中涌现出的徐虎、王涛等先进模范人物，都是值得人们学习的敬业、乐业的优秀典范。

第二，热情工作，文明服务。热情工作、文明服务是为人民服务在社会主义职业道德上的具体体现。能否做到这一点，直接影响到职业劳动的效率和企业单位的声誉。

热情工作、文明服务要求从业人员端正服务态度，对自己从事的职业要有正确的认识，在工作中要满腔热情；服务做到规范化，以高度负责的精神从事工作，处处为服务对象的利益着想，尽力为服务对象排忧解难，创造良好的道德形象。

第三，讲究质量，注重信誉。在市场经济条件下，企业在生产中注重产品质量，在经济交往中注重信誉，至关重要。在职业活动中，讲究质量是从业人员对社会和人民所承担的义务和职责；讲究信誉，是保障企业在市场经济中正常运行的前提条件。质量和信誉是企业的生命，所有从业人员都必须讲究质量、注重信誉。

第四，钻研业务，提高技能。我们从事任何一种职业活动，都是借助一定的专业知识和技能来为人民和社会做出贡献。要做到这一点，没有过硬的本领是不行的。因此，每个从业人员都必须下功夫学习本行业务，努力钻研，做到精益求精。一个职业人员能否在职业劳动过程中不断钻研业务，更新知识，提高专业技能，这不仅仅是一个技术问题。在业务知识上勇于进取，在专业技能

上日臻完善，是职业道德的基本要求。

第五，遵守纪律，秉公守法。职业纪律及与职业活动相关的法律、法规是职业活动能够正常进行的基本保证。职业纪律，包括各种合理的企业法规，是维护正常职业劳动秩序的前提条件。国家的法律、法规，是社会公共利益的保障。因此，一个具有社会主义职业道德的劳动者，首先应该是一个遵守职业纪律、遵守国家法律的人。自由散漫，以权谋私，既违背了职业纪律，也与社会主义职业道德格格不入。从业人员必须增强法纪观念，做到遵守纪律，奉公守法，要与违法、违纪的现象做斗争。

第六，公平竞争，积极进取。竞争、进取是社会主义市场经济体制的内在要求，是生产力不断发展的一个推动力，也是社会主义职业道德的一项基本要求。在社会主义条件下，各行各业公平竞争，积极进取，有益于极大地调动企业职工的生产劳动积极性和创造才能，促进优胜劣汰，产品更新，推动生产力的迅速发展。创造公平竞争、积极进取的道德和经济上的激励机制，是当前职业道德建设中的一项重要任务。

第七，锐意改革，开拓创新。在市场经济条件下，锐意改革，开拓创新是企业发展的动力源泉所在，是社会主义现代化建设和新技术革命挑战对每一个从业人员提出的要求。在深化改革的实践中，每个从业人员都要把自己锻炼成具有改革创新精神的开拓型的职业劳动者。要解放思想，增强改革创新意识，勇于开拓，勤于探索，不断学习和掌握新知识、新技术，把生产劳动、产品开发、企业发展提升到新的高度。

第八，团结协作，互助友爱。团结协作、互助友爱是从业人员在生产过程中形成的新型人际关系，是生产正常进行的重要保证，是社会主义集体主义在职业劳动中的具体体现。在社会化大生产程度日益提高的形势下，更需要从业人员之间及各行业之间的密切配合、团结协作。各行各业的从业人员要增强团结协作意

识，自觉维护团结，搞好协作，严以律己，宽以待人，互助互爱，在企业职工之间，企业与企业之间，建立友好的人际关系，营造良好的道德氛围，促进企业的全面发展。

第九，艰苦奋斗，厉行节约。艰苦奋斗、厉行节约是中国劳动人民的传统美德，也是从业人员的一项职业道德要求。中国是发展中国家，在市场经济条件下，一个企业要在经济竞争中得到发展，它的全体职工就必须发扬艰苦奋斗、勤俭节约的优良传统，厉行节约，反对铺张浪费。千方百计降低生产成本，提高经济效益，是在市场竞争中取胜的关键。

第十，廉洁奉公，公正办事。各种直接为人民服务的职业人员，特别是掌握一定权力的各行各业的从业人员和各级于部，应当秉公办事，廉洁自律，公正待人，诚心诚意为职业劳动的对象服务，对社会、对人民尽心尽责。要坚决反对目前少数职业人员和干部在职业活动中贪图私利、见利忘义、营私舞弊、丧失原则、不尽职责的严重不道德行为。要把廉洁、公正作为衡量一个职业人员和各级干部的职业道德好坏的一个最基本尺度。只有倡导廉洁奉公、公正办事，才能从根本上纠正行业不正之风；只有坚持廉洁、公正，才能树立行业的文明新风。

15.4 大力建设与社会主义市场经济相适应的职业道德

一、职业道德建设是加强社会主义道德建设的重要任务

党的十四届六中全会关于加强社会主义精神文明建设的决议要求：“大力倡导爱岗敬业、诚实守信、办事公道、服务群众、奉献社会的职业道德。”十五大报告再次强调要在全社会大力倡导职业道德。当前，在发展社会主义市场的经济条件下，搞好各行各

业职业的道德建设，是加强社会主义道德建设的重要任务。应当看到，近年来，中国许多地方、部门和行业，在建设社会主义市场经济的同时重视职业道德建设，认真抓好本职业的“行风”、“行规”教育，取得了一些明显成效。但是，从整体职业道德状况看，问题仍比较突出。有的敷衍塞责，玩忽职守；有的不讲质量，以次充好；有的丧失信誉，互相欺骗；有的惟利是图，假公济私；有的造假制劣，危害民众，等等。某些不讲职业道德的行为已发展到了严重损害社会和广大人民群众利益的地步。

社会风气不正，首先是各行各业的职业道德不正。要真正纠正社会的不正之风，改善社会道德风尚，就必须扎扎实实抓好各行各业的职业道德建设。认真抓好职业道德建设，对于提高人们的基本道德素质，确立职业责任感与事业心，促进改革，发展经济，树立道德新风，具有重要意义。我们要全面加强社会主义思想道德建设，必须从上到下，从抓各级干部的廉政道德，到改善各行各业的职业道德风气，大张旗鼓地深入搞好全社会的职业道德建设。①

二、努力提高各行各业的职业道德建设水平

职业道德建设作为社会主义道德建设的一项基础工程，已引起全社会的普遍关注。要使这项基础工程真正抓出成效，就必须反对搞“一阵风”、“摆花架子”，一切从实际出发，立足于扎扎实实的职业道德建设，努力提高全社会的职业道德水平。

第一，职业道德建设要各行各业共同重视、共同参与。各行各业应当高度重视职业道德建设，把深入持久地开展职业道德建设，看做全面提高干部职工的思想道德素质、培养“有理想、有

①参见王正平：《加强社会主义思想道德建设》，上海人民出版社 1998 年版，第 157—171 页。

道德、有文化、有纪律”的全面发展的社会主义现代化建设人才的重要途径。加强职业道德建设的关键，是培养每个从业人员的正确的劳动态度和敬业精神，努力提高从业人员的事业心、责任感，热爱本职工作，树立崇高的职业理想，干一行，爱一行，专一行，对本职工作精益求精，摆脱单纯追求个人和小集体利益的狭隘眼界，用正确的世界观、人生观、价值观来指导自己的职业行为，诚心诚意为人民服务。

从整个社会的角度看，社会就像一个大家庭，每个人既是服务主体，又是服务客体。职业道德建设只有充分吸引全体社会成员广泛参与，并且在参与中提高自我教育、自我规范、自我约束、自我控制的能力，才能创造一种和谐协调、健康向上、生动活泼的局面，形成良好的社会氛围，使人们以愉快的心情和饱满的热情投入工作、生活和学习。如果一部分人成为参与者，一部分人成为旁观者，就必然会造成社会“服务链”的断裂，影响职业道德建设的整体水平。

近年来，全国各地开展了以窗口行业规范服务为内容的职业道德建设活动，取得了一些明显的成效。但从当前的实际情况来看，职业道德问题并不仅仅限于“窗口”行业，各行各业都应当重视起来。现在，在商业领域中，假冒伪劣、坑蒙拐骗的现象时有发生；文化经营中一些不健康、不文明的现象屡禁不止；一些党政机关中的门难进、脸难看、话难听、事难办的问题还没有得到根本改观；特别是一些处于垄断地位的行业和部门，其职业活动中的不正之风对社会经济发展和群众生活危害匪浅。各行各业的职业道德问题，实际上已经成为迫切需要解决的问题。因此，不同的行业、部门和单位，都应该从自身的职业特点出发，坚持以育人为本，以培养“四有”新人为目标，确立具有本职业特征的道德准则和规范，通过各种有效的宣传、教育和训练活动，使职业道德建设成为全体职工的内在需求和自觉行动，并在每个具体

岗位见到实效，从而提高全社会的职业道德水平。

第二，职业道德建设必须坚持“自律”与“他律”的结合，职业道德教育和严格规章、奖惩制度结合。各行各业职业人员的道德水平的提高，既需要广大从业人员的“自律”，即提高恪守职业道德的自觉性，确立基本的职业道德信念，又需要给予从业人员道德“他律”的外在约束，即不仅要有社会舆论的褒贬，而且要有利益的引导，制度的限定、纪律的约束和法律的威慑。中国正处在改革开放、建设市场经济的过程中，人们的职业道德观念正发生着深刻变化，在加强职业道德建设上，恰当地运用“他律”因素，可以有效地促进职业道德风气的改善。

因此，各行各业抓职业道德建设，必须把重视职业道德教育、建立符合本行业特定要求的职业道德规范，与健全和完善本行业、本企业的规章、奖惩制度结合起来。一方面，规章、奖惩制度要根据从业人员违背还是遵守职业道德来明确其利益上的损益。对于在职业道德上表现好的，不仅要有精神上的鼓励，而且要有物质上的激励；对于在职业道德上表现差的，不仅要有舆论的谴责，而且要有经济上的惩处。实践表明，只有建立行之有效的彰善惩恶机制，才能弘扬正气，打击邪气，使人们善恶分明，从善如流。

第三，职业道德建设是一项系统工程，要建立健全科学的运作机制。在现代社会中，职业分工越来越细，各行各业的相互利益关系也日益密切。应当把全社会的职业道德建设看做一项系统工程，各行业、各单位、各层次应当相互协调，共同运作。同时，职业道德建设要取得良好的整体效果，就要做大量艰苦细致的工作，必须有科学的运作机制做保障。以往一些地方的职业道德建设效果不理想的一个重要原因，就是缺乏一套行之有效的科学运行机制，以致常常出现职业道德建设抓抓放放、时紧时松、忽冷忽热的现象。职业道德建设是精神文明建设的重要组成部分，各个地方、各个行业、各个部门、各个单位都负有重要责任，应该

加强协调，强化领导，精心组织，形成合力。各级领导干部要进一步增强抓好职业道德建设的责任感、使命感，切实把职业道德建设摆上重要的议事日程，保持工作的连续性和稳定性，避免工作的随意性。各行各业的领导部门要从指导思想、组织机构到工作方式、工作制度等方面，确立一套切实可行的办法，明确行业或单位职业道德建设的长远目标和阶段目标、整体目标和分项目标。在目标管理和考核中，要逐步建立起群众监督、舆论监督、职能部门监督制度，进一步健全奖惩办法，形成激励约束机制，真正把职业道德建设纳入制度化、规范化的轨道，使之深入持久地开展下去。

第 16 章

教育伦理学

教育职业劳动是人类最崇高、最神圣的劳动之一。教师以自己的教育劳动使人类的智慧和文明世代传承，弘扬开发。教师的劳动决定着国家、民族和人类的未来。捷克著名教育家夸美纽斯说：“天底下再也没有比教师这个职务更高尚的了。”[①]教师是人类灵魂的工程师。教师在职业劳动中的道德品行，在很大程度上影响和塑造着青少年一代的道德面貌。因而，古往今来的思想家、教育家和仁人志士，总是在肯定教师的崇高社会地位的同时，比其他任何职业更加关注教师的职业道德品质，对教师道德提出较高的要求。夸美纽斯说：“教师应该是道德卓异的优秀人物。”[②]随着人类社会的文明进步和教育事业的迅速发展，教师职业道德问题日益受到人们重视。20 世纪 70 年代以来，世界上一些发达国家在结合本国教育实践对教师道德进行专门研究的基础上创立了以教师道德为主要研究对象的教育伦理学。近年来，随着中国教育事业的迅速发展和社会主义精神文明建设的深入，具有中国特色的教育伦理学理论体系初步形成。注重教师职业伦理道德的教学和研究已成为世界各国教师养成中一个引人注目的新趋势。[③]

① 转引自麦丁斯基：“世界教育史”，《傅任敢教育译文选集》，湖南教育出版社。

② 参见契尔娜葛卓娃等著：《教育道德》，华东师范大学出版社 1982 年版，第 584 页。

③ 参见王正平：《教育伦理学——理论与实践》，上海教育出版社 1998 年版。

16.1 教育伦理学的形成和发展

一、什么是教育伦理学？

教育伦理学(Educational Ethics)作为一门新兴的专门科学，是否有独立存在和研究的价值，曾引起人们的争论。如在60年代，苏联的教育家、伦理学专家和广大教师，曾在《教师报》上就教育伦理学问题展开了辩论。这场辩论，以苏联教育科学院主席团做出的《关于教师的教育伦理学修养》的决议而告结束。决议明确肯定了研究和发展教育伦理学、加强教师教育伦理学修养的必要性。随着教育职业活动的日益发展和人们对教育伦理学的研究的深化，教育伦理学逐渐引起世界各国的承认和重视，出版了许多专门论著，一些国家相继把教育伦理学列为高等和中等师范院校学生的必修课。随着中国教育事业的发展，社会主义精神文明建设的深入，教育伦理学的研究和教育，也日益引起理论工作者，特别是师范院校教育工作者的重视。

那么什么是教育伦理学呢？一般地说，教育伦理学是研究教师道德的学问。对于这一点，人们的认识比较一致。但是究竟怎样给教育伦理学下定义？由于这涉及到对教育伦理学内容和体系的不同理解，理论界还存在不同的见解。

一种观点认为，教育伦理学是研究教育劳动中的道德意识问题的科学。这种观点强调对教师职业道德意识的特点进行社会哲学的探讨，对教育劳动的伦理基础、社会道德与教育道德的关系做比较深入的考察。如当代英国著名教育哲学教授彼特斯所著的《现代教育伦理学》，重点研究了教师道德的社会伦理基础，研究“正义”、“平等”、“自由”、“民主”等一般社会道德在教育过程中的体现。

另一种观点认为，教育伦理学是研究教育职业劳动中的道德关系的科学。这种观点强调研究教育过程中的丰富多样的道德关系，并能具体提出教育行为规范，明确告诉教师哪些行为是善的，应当坚持和发扬；哪些行为是恶的，应该纠正和克服。

我们认为，教育伦理学作为一门相对独立的科学，应当紧密结合社会教师职业劳动实践，研究教育劳动中特有的道德意识，揭示教师道德的特点、本质和职能；研究教育劳动中的道德关系，阐明教师道德原则、规范和范畴；研究教师职业道德的实践活动，说明教师道德评价、教师道德修养以及教师职业品格形成发展的规律，从而为教师的职业道德实践和自我道德提高提供理论与方法上的指导。因此，我们给教师伦理学下这样的定义：教育伦理学是研究教师职业劳动领域内的道德意识、道德关系和道德活动的科学。它是研究教师职业道德的学问，是教师道德理论学说、教师道德规范学说和教师道德实践学说的有机统一。[1]

在深入开展社会主义精神文明建设、进一步加强社会主义职业道德建设的今天，学习和研究教育伦理学，对于加强教师的道德建设，有着重要的现实意义。

学习和研究教育伦理学，有利于各级各类学校进一步提高教师的道德水平，为教师的道德建设提供科学的理论指导。教育伦理学是相对独立而完整的科学理论，它能指导教师的职业道德教育和教师道德建设。教师的职业道德教育与学习教育伦理学知识是一致的。一方面，社会主义教育伦理学关于教师职业道德的理论，是社会主义道德理论体系的一个部分，需要学习、汲取和“灌输”；另一方面，教师作为具有较高文化水平的职业人员，往往比社会其他职业人员更加重视理性思维。教师对道德行为的正确与否的思考，往往不满足于直接的感性经验，而喜欢问一个

[1] 参见王正平主编：《教育伦理学》，上海人民出版社 1988 年版，第 10 页。

“为什么”。只有从理论高度上对教师职业道德加以深刻的认识和把握，才能将其转化为个人的道德认识，从而指导自己的行动。

学习和研究教育伦理学，有利于广大教师明确教师的理想人格，用社会主义教师道德的原则、规范来约束自己的行为。教育伦理学以自己的理论形式，向人们展示了社会主义教师的理想职业品德和人格，对教师的职业道德进取有着强烈的吸收、鼓舞和激励作用。教师在具备了基本的职业道德知识后，当自己的行为符合教师道德的准则和要求时，就能够获得自我道德情感的满足，坚定自己的道德立场；一旦背离教师道德的准则和要求，就会产生一种羞愧和内疚感，从而产生纠正自己行为方向的意向。

学习教育伦理学，是师范生的必修课。师范生是未来的人民教师。师范生学习教育伦理学，能够掌握教师职业道德知识，养成基本的职业道德信念；能够认识教育活动中的道德关系、道德要求，选择正确的道德行为；培养从事教育工作的责任感，促进个人道德品质的修养和完善，为从事教育劳动作好充分的思想准备，以顺利地走上教育工作岗位。

二、教育伦理学的形成和发展

教育伦理学是随着社会教育职业活动的产生而逐步形成和发展起来的。起初，人们对教师道德的要求和评价，是一些教育家用教育箴言、信条等不成文、不系统的形式表现出来的。由于教育职业活动的日益发展和人类道德的进步，教师道德才有了比较明确、全面的规范，形成了较为系统的教育伦理思想。

在人类几千年的教育史上，有许多杰出的教育家在自己的著作和言论中阐述了各种有价值的教育伦理思想。

中华民族以文明古国、礼仪之邦著称于世。教育职业活动的开展，历史悠久；教师道德的发展，源远流长。生活在春秋时代的伟大教育家孔子，首创私学，招生授业，从教四十余年，“弟子

三千，贤人七十二”，积累了丰富的教育教学经验。孔子最先对教师道德做过多方面的论述。他提倡，教师应当“仁者爱人”，热爱学生，谆谆教诲学生。他说：“爱之能勿劳乎？忠焉能勿诲乎？”[①] 他主张，教师对待知识，要做到“学而不厌”，[②]“温故而知新，可以为师矣”；[③] 对待学生，要做到“诲人不倦”，[④] 循循善诱。孔子特别强调教师应当身教重于言教，以身作则，以自己的模范行动，做学生的表率。他说：“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。”“不能正其身，如正人何？”[⑤]

蔡元培是近代中国重要的教育家。他首创公民道德教育，把中国传统伦理观念“义”、“恕”、“仁”等比附于西方的“自由”、“平等”、“博爱”，作为师生共同遵守的道德准则，强调学校的一切教育均须“以公民道德为中坚”，“以最大多数人之最大幸福为鹄的”。[⑥] 蔡元培到北京大学担任校长，一上任即号召师生提倡道德、整顿风纪。他对北大师生的勉励，一是“抱定宗旨”，“宗旨不可以不正大”；二是“砥砺德性”，“品行不可以不正大”；三是“敬爱师友”，“不惟开诚布公，更宜道义相勖”。[⑦] 蔡元培在北大任校长期间，不满一些教师的道德败坏，亲自在教员中组织了“进德会”，[⑧]“以不嫖不赌不娶妾”为入会的先决条件，要求教师“砥砺德性”，“束身自爱”。他率先开了中国大学教师有组织地进行师德修养之先河。

① 《论语·宪问》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·为政》。
④ 《论语·述而》。
⑤ 《论语·子路》。
⑥ 蔡元培：“中国教育之前途与教育家之自觉”。
⑦ 蔡元培：“任北京大学校长之演说”。
⑧ 见《蔡元培教育文选》，人民教育出版社 1980 年版，第 65 页。

伟大的人民教育家陶行知先生，在自己的教育实践中，自觉接受中国共产党的新民主主义教育思想。他在为学校教师起草的教师职业公约《我们的信条》中提出：“教育是国家万年根本大计”,因此;“教师应当以身作则”;“教师必须学而不厌,才能诲人不倦”;“教师应当运用困难,以发展思想及奋斗精神”;“教师应当做人民的朋友”。他说：“我们深信最崇高的精神是人生无价之宝，非金钱所能买得来的，就不必靠金钱而后振作，尤不可因钱少而推诿。”他指出，如果全国教师对于教师教育事业都有鞠躬尽瘁，死而后已的决心，“必能为我们民族创造一个伟大的新生命”。[①] 他提倡人民教师以“捧着一颗心来，不带半根草去”[②] 的崇高精神投入人民教育事业，把自己的一生“贡献给整个国家民族”，自觉为人民求解放、谋幸福而奋斗。

陶行知倡导教师全心全意地热爱学生，并把自己的生命与人民大众的解放事业紧紧联系在一起。他说：“你若把你的生命放在学生的生命里，把你和你的学生的生命放在大众的生命里，这才算是尽了教师的天职。”他还说：“教师的职务是‘千教万教，教人求真’，学生的职务，是‘千学万学，学做真人’。”[③] 陶行知先生在人民教育事业的岗位上，英勇奋斗，视死如归，真正做到了为人民的利益“鞠躬尽瘁，死而后已”，成为人民教师的光辉楷模。陶行知先生爱国、爱民、爱教育的伟大思想，“大公无私”的崇高师德品质，为我们留下了无比宝贵的精神财富。

古希腊教育家柏拉图认为，教师应从“善”的观念出发，对学生进行经常的监督和引导，培养学生服从严格的纪律，如果他们不服从，就使用“威胁和殴打”的手段。他认为，教师的重要

① 《陶行知教育文选》，教育科学出版社 1981 年，第 49—50 页。

② 同上书，第 254页。

③ 同上书，第 821 页。

职责是向学生确立正确的是非、荣辱等基本道德观念。他说，教师“如果不指出什么是正确，什么是不正确的；什么是应该做的，什么是不应该做的，他就无话可说，无事可做”。①

捷克著名教育家夸美纽斯对文艺复兴时期的教育思想家和教育实践做了总结，他在其教育体系中认真研究了教师道德问题。他在“组织完善的学校的要法”一文中说，教师的职务伟大而光荣，“是天底下最光辉的职业”。因此，他要求教师充分了解自己职业的社会意义，充满自尊心和自信心，加强品德修养，成为“道德卓越的优秀人物”。他认为，教师的职责在于用善良的范例，以诚恳、积极、顽强的态度去诱导学生，做学生的表率。在教师与学生的关系上，夸美纽斯主张教师像慈父一样爱护儿童，和善愉快地传授知识，以便让学生“在没有殴打、没有号泣、没有暴力、没有厌恶的气氛中，总之，在和蔼可亲和愉快的气氛中喝下科学的饮料”。②

德国民主主义教育家第斯多惠被人称为“教师的教师”。他认为，教师既然是学生的楷模，那么他就必须具有比平常人更为优秀的道德品质。他说，教师“希望引导别人走正确的道路，激发别人对真和善的渴求，使别人的素质和能力得到最高的发展；因此他应当首先发展他本身的那些优秀的品质”。③ 在教师的优秀品德中，他特别注重坚定的教师职业信念，要求教师“把培养和教育的事业作为自己一生的使命”。④ 他说“教师所奉行的宗旨在于培养人员德行。他要为它奉献自己的整个心灵。它牢牢地约束住

⑴ 引自《外国教育史文选》，莫斯科教育出版社 1971 年版，第 20 页。
⑵ 夸美纽斯：《教育论文选集》，莫斯科国家教育出版社 1955 年版，第 543 页。
⑶ 《西方资产阶级教育论著选》，人民教育出版社 1979 年版，第 350 页。
⑷ 同上书，第 350 页。

教师，按天职他是教师，教学成为他的生命，他的养料。”①

1917年俄国十月革命胜利之后，世界上第一个社会主义国家成立了。在发展苏维埃教育的过程中，克鲁普斯卡娅、加里宁、卢那察尔斯基等一大批无产阶级革命教育家，提出了丰富的体现工人阶级和广大人民群众根本利益的教师道德思想。

加里宁认为，社会主义时期的人民教师应当具备最完美的职业素养，这里基本的素养包括：共产主义的思想和理想，崇高的道德威信，对专业的渊博知识和高度的教学艺术，工作中的创造性和首创精神，经常进行自我修养。加里宁说：“我们需要忘我地为人民服务的教师。”他认为，人民教师的最主要的任务是培养新人，即“造就社会主义社会的新人”。教师必须培养学生具备“热爱人民”“热爱祖国”“团结同志”“爱好劳动”“诚实”“勇敢”等优秀品质。他谆谆告诫说：“国家和人民把儿童信托给教师们，要他们来教育这些按年龄来说最容易受影响的人，信托教师们来培养、教育和造就这代青年人，也就是说，把自己的希望和自己的未来完全嘱托给他们。这是把伟大责任加在教师们身上的一种重托。”②加里宁十分重视教师的思想品质对学生的熏染和影响，要求教师时时加强自我修养，为人师表。他说：“教师的世界观、他的品行、他的生活、他对每一现象的态度都是这样或那样地影响着全部学生。这些往往是觉察不出的。但还不止如此。可以大胆地说，如果一个教师很有威信，那么这个教师的影响就会在某些学生身上永远留下痕迹。正因为这样，所以一个教师也必须好好检点自己。”③

① 《教育文选》第一卷，俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国教育部出版社1963年版，第74页。

② 加里宁：《论共产主义教育和教学》，人民教育出版社1957年版，第186页。

③ 同上书，第177页。

进入 20 世纪以来，世界各国，特别是一些发达国家，日益认识到教育事业对社会发展的巨大影响，纷纷重视师资的培训和教师素质的提高，并把研究和提高教师的职业道德素养作为一项重要任务。为了使我们能够对发达国家的教育伦理思想的理论研究和师德教育的概貌有一个大概的了解，以利于批判地借鉴，这里重点介绍美国的情况。[①]

1948 年，全美教育委员会所属的师范教育委员会，在组织专家、教师、学者、大学研究机构进行系统研究的基础上，向全国教师发表了题为《我们时代的教师》的报告，对教师应当具备的职业道德提出了 13 项详细的要求和指导。其主要的内容有：（1）教师要自重重人；（2）教师要富于社会意识；（3）教师要能够理智地处理一切事务；（4）教师要善于与人合作；（5）教师要能在专业素养中培养起一般的优良特质；（6）教师要继续不断地求知；（7）教师要熟悉传达知识的技术；（8）教师要爱护学生，与学生友善相处；（9）教师应当了解学生；（10）教师应了解社会并参与社会活动；（11）教师应是学校社会中的良好分子；（12）教师对本身及学生的成就应具有正确的品评能力；（13）教师要有专业信心。

1968 年，美国国家教育协会（NEA）正式制定了《教育职业伦理准则》（也称“NEA”准则）。《教育职业伦理准则》在“对学生的态度”中指出：

> 教育者根据各个学生在何等程度上发挥着成为有价值的优秀公民的潜在能力，来评定各人的成绩。因此，教育者鼓励探索精神，促进其获得知识与理解力，形成对有价值的各

① 参见王正平：《教育伦理学—理论与实际》，上海人民教育出版社，1998年版，第 1 章第 3 页。

种目的做深入思考。在对学生履行义务时，教育者：（1）没有正当理由，不得拒绝学生的各种意见。（2）不准故意歪曲或不教自己负有责任的学科、课目的内容。（3）面对有害于学习、健康、安全的各种情况，必须为保护学生而做相应的努力。（4）在执行作为教育者的职责时，不准毫无必要地使学生为难，或挫伤学生的心灵。（5）不得以人种、肤色、信仰、以及出身国为理由，禁止学生参加特定的活动，或阻止其受到特定活动的关怀，或在照顾和利益上区别对待。（6）不得着眼于个人利益来利用教育者与学生的关系。（7）教育者通过工作获取的情况，只要不是应用于职业方面的目的，或法律所要求的范围里，不得公开向人泄露。（8）除了没有物色到合适的教师之外，不得对自己所担任的年级学生进行个别指导并接受报酬。

该准则在“对社会的一般态度”中，对教育者的“爱国心”、教育者在履行社会和个人教育工作职责等方面提出了道德要求。在“对职业的态度”中指出，教育者在履行职业业务时，“在行使作为教育者的权利和责任时，必须公正平等地对待所有从事这一专门职业的人”；“不得有目的地利用威胁手段或达成特别约定，来对作为教育者的同行的意向决策施加影响”；“有关来自同行的情况报告，除了利用于职业上的目的外，不得公开向他人透露”；“不得故意歪曲同行”。(1)

列宁深刻指出：“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发

(1) 参见平冢益德主编：《世界教育事典·资料编》，东京部 1980 年版、第 110—112 页。

展中一切有价值的东西。[①] 概观中外教育史上的教师道德的历史发展，了解现在世界各国教育伦理思想的研究情况，我们可以清楚地看到，不仅一些代表无产阶级和广大人民群众根本利益的革命家的教师道德思想，可以直接成为我们今天高等学校教师道德建设的思想财富，而且不同社会、不同时代的教师职业道德，或多或少都包含着一些合理的、有价值的因素。我们应该取其精华，弃其糟粕，批判地借鉴，使之能为我们发展和完善具有中国特色的社会主义教师道德服务。

16.2 教师道德的原则和规范

一、教师道德的原则和规范

教师道德的规范体系，是由教师道德原则、教师道德规范、教师道德范畴这三个要素构成的。

教师道德原则（简称“师德原则”），是教师在教育职业活动中正确处理各种利益关系时遵循的最根本的行为准则。其中，有的是教师在一定范围或一定条件下必须遵循的具体的行为准则，有的则是教师自始至终必须遵循的最根本的行为准则。这种贯穿于教育劳动始终，对教师行为起根本指导作用的道德准则，就是师德原则。它是教师处理各种利益关系的总方针，也是师德的社会本质的最集中体现，因而在整个师德规范体系中占有首要地位。

教师道德规范，是在教育职业活动中调整人们之间的利益关系，判断教师教育行为是非善恶的具体标准。它能比师德原则更直接、更具体地指导和评价教师的教育行为。教师道德规范是构成师德规范体系的基本因素。

① 《列宁选集》第四卷，人民出版社 1972年版，第 362 页。

教育道德范畴，是概括和反映教师道德的主要本质，体现一定社会对教师的基本道德要求，并成为教师的内心信念，对教育行为发生影响的基本概念。它主要包括教育职责、教育公正、教育良心等。

在社会主义师德规范体系中，师德原则居于主导地位，统帅和支配着师德规范和师德范畴，具有广泛的指导性和约束力，是整个师德规范体系的核心和精髓。师德原则和师德规范两者是一致的，没有本质区别。师德原则可以看做总的师德规范，师德规范也可以看做具体的师德原则。师德规范是师德原则的展开和具体化，师德原则总是要通过一系列具体的师德规范对教师的教育行为起调节和指导作用。离开了具体的师德规范的师德原则是空洞的、无力的。师德范畴与师德原则和规范有着密切的联系。一方面，它受师德原则和规范的指导、制约；另一方面，它是对师德原则和规范的总体概括与反映。不论是师德原则还是师德规范，都要通过师德范畴，转化为教师个人的职业道德心理机制而发挥作用。

二、教师道德原则

（一）“热爱教育，献身教育”原则

任何职业道德都总是把敬业乐业、忠于职守作为基本的职业道德要求。人们历来把热爱教育、忠诚教育作为教师的基本美德。在社会主义教育职业活动中，“热爱教育，献身教育”是教师道德的基本原则，也是教师从事教育劳动时应当遵守的最基本的道德要求。

“热爱教育，献身教育”是社会主义教育职业劳动本身对教师提出的最基本的道德要求。在社会主义社会中，教师和其他各行各业的职业人员一样，都是社会主义社会的建设者，具有自己的社会职责和义务。教师的社会职责和义务，是通过自己所从事的

教育职业劳动，把学生培养成为“有理想、有道德、有文化、有纪律”，“德、智、体全面发展的社会主义新人，来为整个社会服务。一个教师能否出色地履行自己的崇高职责和义务，不仅取决于他具有的知识和才能，而且直接取决于他对社会主义教育事业的态度和情感。教师只有真心实意地热爱自己的教育工作，忠心耿耿地把自己的全部知识和才能贡献给人民教育事业，才能把教育工作真正做好，才能有益于教育事业的发展，有益于社会的整体利益。反之，如果一个教师心猿意马，不热爱教育工作，势必不能把教育工作做好，既损害了个人利益，又损害了教育事业的利益和社会的整体利益。

“热爱教育，献身教育”是社会主义道德的原则、规范在教育劳动中的集中体现。在中国现阶段，社会主义道德对教师提出的热爱祖国、热爱社会主义、集体主义、全心全意为人民服务等一系列原则和规范不是空洞的口号，必须与教师的职业劳动紧密联系在一起。教师是通过自己辛勤的教育劳动来为社会主义祖国服务、为人民服务的。“热爱教育，献身教育”这一师德原则，要求广大教师做到把对祖国、对社会主义的赤诚之心，具体表现在热爱和忠于社会主义祖国的教育事业的实际行动中；在教育劳动中坚持发扬集体主义精神，把个人利益与教育事业和谐一致地统一起来，自觉调节各种利益关系，维护工人阶级和广大人民群众的根本利益；当个人利益与社会主义教育事业利益发生矛盾时，把社会整体利益放在首位，克己奉公，忠于教职，在教育工作岗位上全心全意为人民服务。

“热爱教育，献身教育”是教师遵守社会主义教师道德的基本起点，它制约和影响着其他一系列师德原则和规范的贯彻。一个教师只有在“热爱教育，献身教育”这个崇高的师德信念支配下，才能自觉遵守“教书育人”“为人师表”“热爱学生”“严谨治学”“关心集体”“以身作则”等其他师德原则和规范。如果一

个教师对教育事业缺乏热情，看不起平凡的教育劳动，那么，他就不可能全心全意地热爱和教育好每个学生，不可能一丝不苟地搞好每天的教育工作，不可能成为一名合格的教师。因此，我们教师应当在教育实践中，不断提高自己的职业情感，把“热爱教育，献身教育”作为自己最基本的职业道德信念。

“热爱教育，献身教育”这一社会主义师德原则，要求学校教师做到：树立崇高的职业理想，把从事教育工作，培养社会主义现代化建设的优秀人才，作为自己的志向和抱负；培养对教育工作的深刻职业情感，忠于人民教师的崇高职责，以从事教育工作为荣，以献身教育事业为乐，全心全意搞好教育工作，把自己的全部精力无私地奉献给社会主义教育事业。

（二）‘教书育人，培养新人’原则

“教书育人，培养新人”是社会主义教师道德的又一重要原则，也是教师对社会承担的神圣职责。教师能否在自己的教育劳动实践中自觉做到教书育人，培养社会主义新人，是衡量其教师道德水准高低的重要尺度。

所谓‘教书育人”，就是指教师既要向学生传授科学文化知识，又要培养学生具有良好的思想品德。教书育人之所以是教师的神圣职责，是由教育工作在社会生活中的地位和它的根本任务决定的。在任何时代、任何社会，教育工作的根本任务都是为一定社会阶级培养所需要的、具有一定科学文化知识和思想品德的人。古人说：“师者也，教之以事而喻诸德者也。”[①] 总之，教师对社会承担的基本职责，不仅是“教书”，而且要“育人”。

教书和育人两者是不可分离地联系在一起的。教书是育人的手段，育人是教书的出发点和最终目的。因此，一切关心时代和社会进步的教师，一切真正对社会和人民负责的教师，总是自觉

① 《礼记·文王世子》

把育人看做自己不可推卸的责任。伟大的人民教育家陶行知在党的新民主义教育思想的影响下，自觉为人民革命事业培养大批人才。他说：“教师的职务，是‘千教万教，教人求真’。学生的职务，是‘千学万学，学做真人’。”① 他还指出“教育者不是造石像，不是造爱人。他们要创造的是真善美的活人。”②

教书育人，培养社会主义新人，是教师的神圣职责。在社会主义条件下，学校教育的根本的任务是培养德、智、体全面发展的社会主义新人。中国正处在社会主义现代化建设的新时期。要把中国建设成为富强、民主、文明的社会主义现代化国家，在相当程度上取决于学校培养的人才的数量和质量。学校培养出来的学生，应当有理想、有道德、有文化、有纪律，热爱社会主义祖国和社会主义事业；具有集体主义、全心全意为人民服务的思想以及为国家富强和人民幸福而艰苦奋斗的献身精神；具有勤奋学习、追求知识、努力掌握现代科学文化知识的进取精神。只有这样的人才才能真正成为新时代的主人和人民的公仆，成为社会主义现代化建设的有用之才。学校能否培养出德才兼备的学生，是衡量教育工作成效的基本标志。

在培养德才兼备的学生方面，教师起着决定性的作用。正如邓小平指出的：“一个学校能不能为社会主义建设培养合格的人才，培养德、智、体全面发展、有社会主义觉悟的有文化的劳动者，关键在于教师。”③ 教书育人，是党和国家对学校教师的一项最基本的职业道德要求。教师的思想品德，对学生有潜移默化的影响。教师把思想品德教育与教学工作结合起来，更容易为学生所接受。一个教师只有按照党的教育方针，坚持正确的思想政治

① 《陶性知教育文选》，教育科学出版社 1981 年版，第 336—337页。

② 同上书，第 298 页。

③ 《邓小平文选》,人民出版社 1993 年版，第 105 页。

方向，既教书，又育人，才能使自己的教育行为符合社会主义教育事业利益和社会主义的整体利益，把教育工作做好。反之，如果只教书，不育人，只当“经师”，不当“人师”，只抓学生的专业知识学习，不管学生的思想品德，势必贻误学生，有损于社会主义教育事业利益和全社会利益，教育工作也不会真正做好。

苏联著名教育家马卡连柯说：“做一个人类灵魂的工程师意味着什么呢？这意味着——培养人。我们国家的共同的社会主义任务就是培养集体主义者，培养新时代的人。”① 新中国成立五十多年来的社会主义教育工作实践，特别是近几年的教育实践表明，在教师中倡导“教书育人，培养新人”这一师德原则，有着重大的社会现实意义。

应当看到，中共十一届三中全会以来，我们在社会主义物质文明建设和精神文明建设中取得了很大的成绩。但是，在一些地方和部门的领导工作中，仍存在忽视思想教育、忽视精神文明的现象。在社会精神生活方面存在不少问题，有的还相当严重。一些领域道德失范，拜金主义、享乐主义、个人主义滋长；封建迷信活动和黄赌毒等丑恶现象沉渣泛起；腐败现象在一些地方蔓延，党风、政风受到很大损害。这些都严重地危害着青少年身心的健康。中国坚持改革开放，建设社会主义市场经济，对教师教书育人的职责提出了新的要求，从而使教师履行“教书育人，培养新人”这种神圣的职责和义务，显得更加迫切，更加重要。

“教书育人，培养新人”是教师正确处理个人利益与教育事业和社会利益的相互关系时必须遵守的一个重要师德原则。这一师德原则要求我们每个教师在教育实践中做到：自觉坚持四项基本原则，坚持社会主义思想、理想和道德，既教书、又育人，在向学生传授科学文化知识、训练学生的专门技能技巧的过程中，始

①《马卡连柯全集》第 7 卷，人民教育出版社 1959 年版，第 149 页。

终关心学生的思想品德进步，用社会主义的思想、理想和道德精心塑造青年学生的心灵，把他们造就成为德、智、体全面发展的，又红又专的社会主义现代化建设的合格人才。

（三）“以身作则，为人师表”原则

“以身作则，为人师表”，是教师职业道德的一个显著特点，是教育劳动本身对教育工作者提出的特定要求。

首先，教师“以身作则，为人师表”，才能培养学生高尚的思想品德和良心的行为习惯。

一个教师在日常的教育和教学活动中，在与学生交往中，所表现出来的那种对人类正义事业的追求，热爱党、热爱人民、热爱学生的品德，大公无私、克己奉公、洁白无污、勇于进取、积极上进的品质，对于塑造学生道德心灵的影响，是任何一种教育方法都无法取代的巨大的教育力量。正如乌申斯基所说：“教师个人的范例，对于青年人的心灵，是任何东西都不可能代替的最有用的阳光。”[①] 现时代的学生具有自己的特点，他们不易轻信，注重实际，反对空谈，从而使教师的表率作用具有更重要的现实意义。

对学生进行社会主义思想品德教育，不能只靠“言教”，更重要的是“身教”。德国著名教育家第斯多惠说：“一个真正的教育者，根据他自己和别人的宝贵经验，他知道，通过你是什么样的人要比通过你知道什么，可以获得更大的成效。”[②] 学生常常只有看到优秀的品行在自己教师身上活生生地体现出来，才会信服，才会效仿，才会在内心产生对“真”、“善”、“美”的追求。学生的优秀品德，要靠老师的高尚德行来熏染；学生的远大理想，要靠教师的崇高信念来启迪。教师本身具有高尚的人生理想和信念，身

① 杰普莉茨卡娅《教育史讲义》，华东师范大学出版社 1958 年版。第 375 页

② 《西方资产阶级教育论著选》，华东师范大学出版社 1979 年版，第 350 页。

教言传，会对学生的世界观产生潜移默化的影响。要教育学生成为什么样的人，教师首先要成为那样的人。苏霍姆林斯基说：“教师成为学生道德上的指路人，并不在于他时时刻刻都在讲大道理，而在于他对人的态度(对学生、对未来公民的态度),能为人表率，在于他有高度的道德水平。”[1]

其次，教师“以身作则，为人师表”，才能确立教育威信，有利于教育活动的开展。

我们知道，教师在教育活动中，对学生施以教育、传授知识的过程，是一件特殊的人与人之间交往的过程，是师生之间的思想、意志、感情、知识等等进行复杂而奇妙的互相影响和作用的过程。在学生面前，教师不是以抽象的人出现，而是以富于个性的具体的人出现的。一个教师平时在学生心目中的威信如何，学生是否热爱他、钦佩他，尊重他，直接影响到他教育工作的成效。乌申斯基说：“在教育中一切都应当以教育者的人格为基础。”[2]教师个人的威信，是他对学生进行教育和教学工作的重要条件。教师要在学生中确立自己的威信，不能靠摆出一副“威严”的架子，训斥学生，不能靠教师的特殊地位，滥用教师可以支配学生的权力，强迫学生尊重自己，听从自己，因为这些做法常常适得其反。教师要建立自己的威信，只能靠自己在日常教育活动中，处处用高尚的思想和道德严格要求自己，一言一行成为学生的表率；只能靠自己忠诚教育、热爱学生、钻研知识、关心集体、廉洁奉公的实际行动。教师在对待学生、对待同志、对待自己等各方面，处处表现出令人敬佩的品格，才会在学生心目中确立真实、可靠的教育威信。

(1) 苏霍姆林斯基：《和青年校长的谈话》，上海人民教育出版社 1983 年版，第 171 页。

(2) 巴拉诺夫等：《教育学》，人民教育出版社 1979 年版，第 3 页。

一个教师的道德品格愈是高尚，为学生、为集体付出的东西愈多，愈能严格要求自己，言行一致，他的教育威信就会愈高，愈牢固。苏霍姆林斯基指出："教师的威信是教师智慧和思想的结晶，是使集体树立尊重自己的理想、原则和信念的能力。只有和谐一致，……教师言行一致，才能使教师树立起成为巨大教育力量的威信。教师的活动（指成为学生榜样的活动）是建立自己威信的基础。"① 由于教师担负着教育和培养学生德、智、体全面发展的任务，因而，一个具有教师道德责任心的教师，不仅要以身作则，使自己具有高尚的思想品德，还要勤奋钻研科学文化知识，注意锻炼身体，全面确立自己的教育威信。

"以身作则，为人师表"，是社会主义教师道德的主要原则之一，是从事人民教师这一崇高职业必须遵守的基本道德要求。"以身作则，为人师表"这一师德原则，要求每个教师努力做到：思想进步，道德高尚，遵纪守法，言行一致，以身立教，严以律己，在思想、道德、学习、生活等各个方面，成为学生的表率。每个人民教师能否做到"以身作则，为人师表"，关系到下一代能否健康成长，直接关系到教育事业利益。在教育工作实践中自觉恪守这一规范，是人民教师应尽的神圣道德职责。

三、教师道德规范

（一）热爱学生，诲人不倦

在学校教育工作中，师生之间存在着产生矛盾冲突的可能性，因此教师道德规范的调节显得十分必要。在教师和学生的关系中，主要的、主导的方面是教师。教师的道德观念和道德行为，对师生间的道德关系状况起着主要的、决定性的影响。社会主义教育事业要求教师遵守正确的道德规范，根据师生关系的特点自觉调

①苏霍姆林斯基：《培养集体的方法》

节师生关系，以保证教育目的和教学任务的完成。在这里，最重要的就是要求教师自觉遵守“热爱学生，诲人不倦”这个师德规范。

在社会主义教育职业活动中，“热爱学生，诲人不倦”这一师德规范的基本要求是：每个教师要以社会主义思想和道德为指导，从高度的工作责任心和社会责任感出发，全身心地热爱每一个学生，了解和关心每一个学生，对所有的学生不偏爱，不歧视，一视同仁，尊重学生的人格、自尊心和个性，善于学习学生的长处；按照社会主义教育方针，对学生严格教育，全面要求，全心全意地把他们塑造成为德才兼备的社会主义现代化建设的有用人才。这一师德规范及其基本要求，是教师正确处理与学生相互关系的行为准则，是社会主义高等学校师生关系矛盾规律的正确概括和反映。自觉遵守这一师德规范及其要求，是教育好学生，搞好教育和教学工作的重要保证。

（二）严谨治学，勇于探索

教师在教学和科研工作中遇到的各种问题和矛盾，大量属于教师职业道德领域的问题。因此，重视教学和科研工作中的道德调节，对激励广大教师的职业进取心和道德责任感具有重要的现实意义。

捷克的大教育家夸美纽斯说，教师“职业本身就责成一个教师孜孜不倦地提高自己，随时补充自己的知识储备量”。[1] 在中国教育史上，自古以来人们就把钻研学问、搞好教学视为教师必备的职业道德素养。古代教育家孔子认为，教师对待学问要“学而不厌”，对待教学要“诲人不倦”。[2] 荀子则认为，当一个教师必须具备“博习”精神。他说：“诵说而不陵不犯，可以为师；知微而

① 杰普莉茨卡娅：《教育史讲义》，华东师范大学出版社 1958 年版，第 84 页。

② 《论语·述而》

论，可以为师。”[①] 在现代教育史上，人民教育家陶行知先生第一个明确把教师钻研学问与搞好教学工作直接结合起来，将它视为师德的重要内容和要求。他倡导，教师每天要问一下自己：“我的学问有没有进步?”在治学态度上做到“一”、“集”、“钻”、“剖”、“韧”5 个字，以“于己于人于社会都有贡献”。教师每天还要问一下自己：“我的工作有没有进步?”要自觉“教育自己知责任，明责任,负责任——教育着自己进步”。[②]在 1949 年后的社会主义教育活动中，无产阶级教育家徐特立进一步把“经师”（钻研知识，认真向学生传授知识）视为“教师的人格之一”。[③] 今天，中国的社会主义教育事业有了蓬勃的发展，合格的教师应努力学习和掌握渊博的知识，要认真研究、掌握教育科学，积极研究和探索与本专业有关的科学知识。

“严谨治学，勇于探索”是教师在处理日常教学与科研劳动的相互关系时，应当遵守的重要师德规范。这一规范要求每个教师从维护教育事业利益和社会利益的职业责任感出发，努力做到刻苦钻研业务，掌握精深广博的知识；认真施教，掌握教育规律，恪守教学和科研道德准则；提高教学艺术，掌握教育分寸，自觉投身教学改革，开展创造性的教学活动。教师应在实践中逐步把恪守这一规范视为自己应尽的道德义务，转化为自己的职业良心，坚决克服和反对那种鄙薄知识、草率浮夸、不负责任、误人子弟的不良习气。

（三）关心集体,尊重同事

社会主义教育职业活动要求每个学校教师集体内部建立起一种团结一致、互助友爱的道德关系。

① 《荀子·致仕》

② 《陶行知教育文选》，教育科学出版社 1981 年版，第 289 页

③ 《徐特立教育文选》,第 204 页。

首先，这是因为，教师集体只有团结一致，关系融洽，才能有效地开展教育工作。现代教育是一种集体协调很强的职业劳动，它需要包括各专业学科教师、思想政治教育教师和行政管理人员在内的全体教育工作者齐心协力地工作。假如教师集体中的人际关系经常处于紧张和对立状态，相互之间老是发生冲突、顶牛，各搞一套，就会使教师精力分散，过多地考虑调节教师间的关系，不能把主要精力集中在教育工作上，并且会破坏教育工作的统一性，致使教育质量下降。马卡连柯说：“如果没有这样团结一致的教师集体，那么所谓正常的学校教育工作者是很难想像的。”[①] 教师集体的团结一致，是教育工作的必要条件。

其次，这是因为只有教师集体的团结一致，才能给学生集体以良好的道德影响。在教育活动中，教师集体的道德面貌是重要的教育因素之一。教师们在处理相互关系时表现出来的道德品质，总是直接或间接地对学生起影响作用。要培养学关心集体、团结友爱的美德，教师就应在处理与教师集体、与其他教师的相互关系时，表现出令人敬佩的品德。

教师集体中人际矛盾的道德调节，应当以社会主义集体主义道德原则为指导。集体主义原则的基本要求，就是从工人阶级和广大人民群众的根本利益出发，坚持国家、集体、个人三者利益的和谐统一；当个人利益与集体利益发生矛盾时，个人利益必须服从集体利益。集体主义原则体现在教师集体中的人际关系的道德规范上，最基本的一条是“关心集体，尊重同事”。“关心集体，尊重同事”是教师在处理与教师集体、与其他教师的相互关系时必须遵守的最重要、最基本的行为准则。这一师德规范要求每个人民教师做到自觉关心教师集体，依靠教师集体，维护教师集体利益；关心每个教师，尊重集体中的每个成员，充分发挥个人的

①马卡连柯：《论共产主义教育》，第 352 页。

才能；搞好团结协作，正确对待竞争；虚心学习先进，正确看到同事的成绩；尊重老教师，热忱帮助青年教师进步。在教育活动中自觉遵守“关心集体，尊重同事”这个师德规范，是使全体教师团结一致地顺利开展教育工作的保证，是每个教师对集体、对同事负有的道德责任。

16.3 教师道德范畴

从广义上来说，凡是反映和概括教师职业道德现象的特性、方面和关系的基本概念，都是教师道德范畴。不仅教师道德的原则和教师道德规范所包含的基本概念可以被看做教师道德范畴，而且反映教师个体道德行为和道德品质的基本概念（如“谦虚”、“慈爱”、“宽容”、“诚实”、“朴实”、“乐观”等）以及道德评价、道德教育、道德修养的基本概念（如“善”、“恶”、“自尊”、“自制”、“慎独”等），也可以被看做教师道德范畴。从这个意义上来说，研究高校教师职业道德现象的高等学校教师伦理学，是一个由不同层次的一系列反映教师道德现象的基本概念构成的范畴体系。

教育伦理学中作为专门问题纳入教师道德规范体系并加以专门研究的教师道德范畴，只是教师道德范畴中具有特殊涵义的一部分。这种可以纳入教师道德规范体系、并需要专门研究的教师道德范畴，应当既是反映教育职业劳动中教师个人与学生、个人与教师集体、个人与教育事业及社会之间最本质、最主要、最普通的道德关系的基本概念，又是体现一定社会对教师道德的基本要求，并作为一种基本的职业道德信念存在于教师内心，能时时指导和规约教师的教育行为。因此，所谓教师道德范畴，是指那些概括和反映教师道德的主要特征，体现一定社会对教师道德的根本要求，并须成为教师的普遍内心信念，对教师的行为发生影

响的基本概念，如教师职责、教育公正、教育良心等。

一、教育职责

教育职责是教育伦理学中的主要范畴。教育职责具有两个方面的含义：一是指社会对教师在履行职业义务时提出的道德要求的总和；二是指教师个人在教育职业劳动中自觉意识到社会对教师提出的各种道德要求的合理性，把遵循教师职业道德的原则、规范和要求，看做个人的内在道德需要，对社会、对教育劳动应尽的使命、责任和义务。

教育职责是教师职业道德要求教师绝对服从的方面。在职责中存在着道德意识强制的因素。有了这一点，就能使个人遵循所有道德生活纪律。在职责中不仅包括了个人对社会，而且也包含了对自己的最高的义务。教师对自己应负的教育职责，要有自觉性，才会忠实地去执行。只有有了强烈而坚定的自觉责任感，才会产生一种迫使自己去履行教育工作义务的要求。教育职责是教师职业人员的一种社会属性，其特点是渴求并善于从对社会教育事业有益或有害的观点来评价自己的行为，用教育职业劳动中起主导作用的原则、规范和要求来衡量自己的行为，把需求和现实可能加以对比，服从社会教育事业的根本利益。教育职责表现为教师认识自己的责任并加以履行，合理地使用自己的教育工作权力和义务。教育职责既是社会、教师职业集体用以调节教师个人行为的手段，也是从教师个人自身的责任、良心和荣誉的角度出发，调节教师教育行为的手段。在社会主义条件下，随着教育事业的发展和教育工作在社会发展中的地位的提高，教师的教育职责在不断增大。培养广大教师认识和自觉履行教育职责，成为教师职业道德训练的一项重要任务。

教育职责能在教师职业劳动中发挥独特的作用。

教育职责是与教育工作本身密切联系在一起的。一方面，教

育职责是作为培养学生、造福社会而劳动的条件客观存在的。社会对教师提出特定的道德要求，任何一个选择教育职业的人，不管他有什么天赋、能力和特点。都必须完成自己的教育职责，使自己的行为符合教育职业劳动的各种基本道德要求。另一方面，教师在职业劳动中不断地体验和认识履行这些使命、责任、义务的必要性，经过反复实践、反复认识，而将它们转化为教师本身的“内心需求”，达到“我当一个教师，只能也必须这么做”的自觉认识，就能使自己的职业道德觉悟逐步得到升华，形成自己高尚的职业品格。“恪守义务可以使人变得更高尚。教育者的任务，就在于使义务感成为自己纪律这个极其重要品质的核心。缺少了这种品质，学校就是不可想像的。”[1]

二、教育公正

教育公正，是教育伦理学的重要范畴。所谓教育公正，是要求教师在教育职业活动中公平合理地对待和评价全体合作者。其中，公平合理地对待和评价每个学生，是教育公正的最基本的要求。教师在教育和评价学生的态度和行为上，应公正平等，正直无私，对待不同相貌、不同性别、不同智力、不同个性、不同出身、不同亲疏关系的学生，一视同仁，不偏袒，合理相待，满腔热忱地关心每个学生，热爱每个学生，从每个学生的不同特点出发，全心全意地教育好每个学生。

教育公正，是教师职业道德素养水平的标志。在社会主义高等教育职业活动中，教育公正不仅是一种重要的职业道德要求，而且是教师职业人员必备的个人品质素养。

教育公正作为对教师职业行为的一项重要道德要求，在教育活动中具有重要的作用。这些作用具体表现在以下几个方面。

[1] 苏霍姆林斯基：《和青年校长的谈话》，上海教育出版社 1983年版，第 155 页

第一，教师履行教育公正，有利于造成健康的教学活动精神背景，调动每个学生的学习积极性。

在日常教育工作中，教师能否在对待学生的态度上做到公正合理，会直接影响到教学活动的精神背景。这种精神背景是由健康的道德心理起主导作用，还是不健康的道德心理占上风，将直接调动或挫伤广大学生的学习积极性。如果教师对成绩好、相貌好、肯听话、有亲缘关系等的学生，有意无意地偏爱、偏袒他们，不能按照德、智、体全面发展的要求严格要求他们，在评价他们的表现、评定他们的成绩时，言过其实，一味“照顾”，就会使这些学生滋长盲目的“优越感”，看不到自己的缺点，对考试抱侥幸心理，学习漫不经心，言目自负，不肯专心听课，其结果往往害了他们。反之，如果教师对那些成绩差、脾气倔、不顺心的学生态度冷漠、厌弃歧视，在评价他们的表现和成绩时，抱有偏见，失去公允，不能实事求是地发现他们身上的积极因素，肯定他们的好的方面，鼓励他们学习进步，也会使这些学生内心对教师的不公正感到痛苦和愤怒，在学习过程中感到感情压抑和心理不平衡，对学习逐步失去信心。许多教育事实表明，教师只有在教育劳动中恪守公正的道德立场，才能为教学劳动创造健康的精神背景，使每个学生认识个人的学习潜力，依靠个人的努力，争取得到好的评价与成绩。教师要为学生的学习生活创造健康的精神背景，履行教育公正尤为重要。“在这里，对教师最要紧的是，不论哪个学生都要公正平等地对待，并且要公正地接近每个学生。”[①]

第二，教师履行教育公正，有利于学生尊敬和信赖教师。

教育实践表明，教育公正不仅是社会对教师行为态度的道德要求，也是广大学生对教师行为态度的道德要求。几乎所有的学生都期望教师能公正办事，主持公道。教师是否能在教育活动中

① 同林桂生、铃木顺子：《教育原理和心理》、第 103 页。

遵守教育公正的基本道德要求，常常直接影响到个人在全体学生中的声誉。近年，上海师范大学曾对大学一年级至三年级的 4500 名学生进行调查。调查表明，有 84% 的学生把“公正”看做“最重要的职业品质”，92%的学生把“偏私、不公正”看做“最不能原谅的教师品质缺陷”。可见，教师教育行为公正，才会赢得学生的信赖和尊重。教师行为不公正，会严重损害自己在学生心目的形象。

第三，教师履行教育公正，有益于给学生的道德心灵以良好的影响。

夸美纽斯说：“公正应该给一个人及周围的人们带来利益。从童年起培养儿童的公正时，在对待他们的态度上也应该是公正的。’[①] 在学生的心目中，每个教师都是社会上公正、无私、善良、正直等一切美好品行的生动体现。这种纯洁无瑕的期望是宝贵的。如果学生在与教师的直接交往中深深体验到公正的合理性，这种体验会成为他们以后的道德成长的健康心理基础。教育工作是人与人在心灵上的最微妙的相互接触。教师对待学生公正、平等、正直无私，能给学生道德心灵成长以极其有益的影响，激励他们追求真、善、美，培养自己优秀的品质，反之，如果他们看到他们所尊敬的教师对待他们的教育对象不公正、有偏私，这种体验就会在他们的道德心灵上投下阴影。他们甚至会由此怀疑公正、正直这些美好的东西是否在生活中真实存在，这反过来又会影响他们对善行和美德的可贵的追求。

三、教育良心

教育良心，是教育伦理学的一贯范畴。教育良心是指，教师个人在自己的教育实践中，对社会向教师提出的一系列道德要求

① 引自杰普莉茨卡娅：《教育史讲义》，华东师范大学出版社 1958 年版，第 82 页

的自觉意识，是个人对学生、教师集体和社会自己履行教育职责的道德责任感，也是对自我教育行为进行道德控制和道德评价的能力。

教育良心，在教育劳动中，首先表现为教师自己对学生、教师集体和社会事业有一种高度自觉的道德责任感，对自己应当履行的道德职责，有着深刻的认识和理解，从而把对他人和教育事业应尽的义务和责任，上升为对自己本身应尽的义务责任。这种高度自觉的教育工作道德义务和道德责任，是个人的职业道德意识的深刻表现，也就是个人的“职业良心”。教育良心，在教育劳动中还表现为教师对自己的教育行为进行自觉的道德控制和道德评价。教育良心是一种道德意义上的理性认识，它使教师深刻理解按照教师职业道德要求去选择和控制自己的行为、评价个人或他人行为的价值。同时，教育良心又可表现为一种感性情绪体验：教师在感到自己的行为违背了自己的“良知”时，就会有“良心责备”的情感，从而促进自己调整自己的行为。

教育良心是一个教育工作者的道德觉悟的综合表现，是教师的道德灵魂。加里宁指出：“为了真正地进行教育，不仅要很好地熟悉自己的业务,而且要有纯洁的灵魂。乌申斯基把‘灵魂’这两个字理解为教育者的精神面貌，教育者的道德，或者名之为良心。”[①]

教育良心，是一个教师自觉履行教师职业道德要求，激励自己认真搞好教学工作，提高教育和教学工作质量的最重要的内在道德因素。

在社会主义教育职业活动中，教师的教育良心有着重要的作用。

第一，在教师选择教育行为之前，教育良心起着指导作用。

每一个教师在选择自己的教育行为时，都会自觉或不自觉地

① 加里宁：《论共产主义教育和教学》，人民教育出版社 1957 年版，第 44 页。

遵循某种动机，考虑这一行为的目的和后果。教育良心能指导教师为学生或教育利益着想，对教育行为进行思考和权衡，选择合乎教师道德要求的行为。一个已经确立教育良心的教师，常常会自觉地为行为对象着想,思忖:这样对他是不是真有好处?这样做学生会受得了吗?要是我处在这个学生的位置上呢?等等，进行道德选择和心理平衡，从而否定不合乎教师道德要求的动机和行为，选择正确的动机和行为。

第二，在教师的教育行为进行中，教育良心起着自我控制和监督作用。

在教育和教学工作进行的过程中，教育良心对教师自己的行为，能时时处处进行道德上的自觉督促。当教师发现自己的行为在实践中符合教师道德的要求，便予以激励和强化，对不符合教师道德的行为，能自我进行纠正。由于教育劳动的一系列重要特点，对教师工作进行外部监督的力量常常是微小的，教育良心的自我监督作用显得更为重要。当教师发现进行中的行为失当、有差错时，教育良心发出无声的命令，要求教师立即纠正自己的教育行为的方式或方向，以确保学生和教育事业的利益。

第三，在教师的教育行为结束后，教育良心对教育行为起着自我评价作用。

教育良心，是教师自己的“道德审检院”，当一个教师看到自己的教育行为合乎教师道德要求，产生了良好的教育效果，有益于学生的全面发展、有益于教育事业的利益时，会在道德心理上得到一种自我满足和快慰，进行自我道德的肯定。当看到自己的教育行为违背了教师道德要求，损害了学生和教育事业利益，就会在自我道德心理上，产生内疚、惭愧和悔恨，进行道德上的自我谴责，促使自己改正自己的行为。教育良心，是教师自我道德教育的学校，它几乎是个人职业道德完善的最强大的内部动力。

第 17 章

环境伦理学

进入 20 世纪以来，特别是近几十年以来，随着科学技术的迅速发展，全球性的环境危机加剧，环境伦理学研究日益引起人们的重视，适用道德手段调节人与自然关系，保护地球的生态环境，坚持社会经济可持续发展的环境价值理念得到人们的广泛认同。环境伦理意识，是 21 世纪人类应付环境挑战而必须具备的一种新型的生存与发展意识。

17.1 环境伦理学的形成与发展

一、什么是环境伦理学

环境伦理学（Environmental Ethics），又称生态伦理学（Ecoethics），是应用伦理学的一个分支，是研究人与自然环境关系中的道德问题的学问。[1]

从 20 世纪初叶起，由于西方工业化的发展引起了对自然环境的破坏，人与自然交往中的道德问题逐步引起人们的重视。1923 年，法国著名哲学家史怀泽在他的著作《文化与伦理》（又名《文化哲学：文化与伦理》）中提出了“尊重生命的伦理学”思想。1949

[1] 参见王正平：“环境伦理学”，《哲学大辞典》（修订本），上海辞书出版社 2001 年版

年，美国著名环境保护工作者利奥波德（Aldo Leopold）的名著《沙郡年鉴》出版。在此书的第三章《大地伦理》中，利奥波德提出了尊重、保护生命共同体的重要生态伦理思想。《大地伦理》被称为“现代环境伦理学的经典之作”。进入 20 世纪 70 年代以来，随着人口的增加，生产规模的不断扩大，科学技术的发展，人类干预自然界的能力大大增强。由于人类的某些盲目行为，人与自然的冲突加剧，导致了全球性的生态环境危机。环境污染、资源枯竭、植被破坏、土地沙化、物种减少、臭氧层出现空洞等严峻问题，直接危及人类社会的生存与发展，迫使人们对有关人与自然关系的传统价值和行为方式进行认真的道德反思。

20 世纪 70 年代是环境伦理学理论逐步确立时期。这一时期的代表作有：辛格的《动物的权利》（1975）、帕斯莫尔的《人对大自然的责任：生态问题和西方传统》（1974）、罗尔斯顿的《存在一种生态伦理学吗？》（1975）、纳斯的《浅层与深层，长序的生态学运动》（1973）、巴博尔的《西方人与环境伦理学》（1973）、洛夫洛克的《盖亚：对地球上的生命的新理解》（1979）等国际环境伦理学专业杂志《环境伦理学》（Environmental Ethics）在美国创刊。到 20 世纪 80 年代，环境伦理学理论有了进一步的迅速发展。这一时期的代表作有：泰勒的《生物中心主义的平等》（1981）、雷根的《为动物权利的辩护》（1985）、曼尼的《环境伦理学与罗尔斯的正义论》（1981）、泰勒的《尊重大自然的伦理学》（1981）、迪瓦尔和塞逊斯的《深生态学》（1985）、雷根的《根植地球：环境伦理学新论》（1984）、罗尔斯顿的《环境伦理学：大自然的价值以及人对大自然的义务》（1988）等。欧美等地的一些发达国家已把环境伦理学引进学校教育计划，不少大学开设了专门课程。美国、澳大利亚等国还制定了《工程师环境伦理准则》、《林业工作者大地伦理准则》等，用环境伦理价值观念指导环境保护的实践。从 20 世纪 80 年代起，中国哲学、伦理学界开始关注和重视对环

境伦理学问题的理论研究，出现了一些有影响的论著，形成了用环境伦理价值观念指导生态环境保护的新趋向。

从历史唯物主义的角度看，对于人来说，自然界具有两种基本属性。一方面，它是人类赖以生存的环境；另一方面，它是人类物质交换的对象。人对自然界的行为方式和态度直接影响着人类自身的利益，影响着人类的生存、进步与发展，与社会利益密切相关，因而人与自然的关系具有重要的道德价值。开展环境伦理学研究的目的，是要用人类特有的道德自觉精神协调人与自然的关系或人与自然关系背后的人与人之间的利益关系，保护自然环境，维护地球生态系统的动态平衡，促进人、社会、环境的协调与可持续发展。环境伦理学研究的主要内容包括：人类在自然界中的地位和作用；自然界的权利；当代人为未来世代人保护环境的责任；保护生态环境的一般道德原则和具体行为规范；环境道德的评价标准；环境问题上的国际公正等等。环境道德意识的形成和环境伦理学研究的兴起，是人类在道德领域的一大进步。

当代环境道德的基本精神在于，以人类特有的道德自觉态度协调人与自然的关系，重视自然界的权利和内在价值，尊重地球上的生命形式的多样性，爱护各种动物和植物，保护自然环境，合理利用自然资源，维护地球生态系统的平衡，促进人类社会与自然环境的协调和可持续发展。

我们知道，走可持续发展的道路，是 21 世纪的人类惟一可选择的、正确的社会发展道路。可持续发展，是立足于人与自然生态环境互相协调，“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的发展”。[①] 可持续发展的实质是，人类在坚持经济、社会发展，满足自身需要的同时，维护经济增长和社会发

① 世界环境与发展委员会：《我们共同的未来》，世界知识出版社 1989 年版，第 19 页。

展的潜力，确保自然界能够长期提供良好的资源和环境条件，保障经济、社会和人类福利的增长有一个稳定的生态环境基础。

正如马克思指出的，道德是人类以“精神—实践”的方式把握世界的一种特殊手段。当代环境道德作为协调人与自然生态环境的关系的行为准则，是人类自觉走可持续发展道路的道德保障。只有借助环境道德的“内在制裁”和“外部制约”，人类走可持续发展道路才具有坚实的道德心理基础和道德行为保证。

当代环境道德观念的形成和发展，是人类道德认识的一次重要升华。它从根本上改变了人类对待自然的态度，要求人类从过去一味强调“战胜自然”转变为“与自然和谐相处”，从大自然的征服者转变为自然界的“善良公民”。它拓展了人类的伦理视野，把道德调节的范围从人与人的关系扩大到人与自然的关系，肯定了人作为自然界的道德监护者的神圣职责。它提高了人们的利益认识境界，从只注重于个别人、局部人或当代人的利益，扩大到考虑全体人类及其子孙的长远利益、整个生态系统的利益。

二、环境伦理道德观念的形成和发展

环境伦理道德思想是随着人类对自然的认识和改造而逐渐发展起来的，有着深厚的思想历史渊源。在古希腊，人们把自然看成有生命的、能运动的、有感觉的、有意识的有机体，人类是与自然界同一的。这种自然有机论包含着环境伦理思想的萌芽。正如有的学者指出的：“地球作为生命有机体养育之母的形象，成为一种文化束缚，限制着人类的各种活动，人们不会毫不犹豫地杀害母亲，到她的内脏去挖掘金子，肢解她的身体……。只要地球被认为有生命有感觉，对她进行的破坏性行动都可以被看做对人类伦理道德的侵犯。”[1]在中国古代，许多思想家都把“天人合一”、

(1) 卡普拉：《科学、社会和正在兴起的文化》，四川科技出版社 1988 年版，第 43 页。

“天人调谐”即人与大自然和谐相处、协调共荣作为最高的境界。《易传》说“有天地然后有万物,有万物然后有男女。”《左传》说:“民受天地之中以生。”都肯定了人是自然界的产物,人是自然界的一部分。张载则明确提出:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民,吾同胞,物,吾与也。”(《西铭》)就是说,人类要以敬畏之心看待自然环境,把天地看做自己的父母;要以“民胞物与”的精神看待人民万物,把人民都当做自己的兄弟,把万物都当做自己的朋友。《易传》把“生生”称为“至德”,“天地之大德曰生”。朱熹也说:“在天地则盎然生物之心,在人则温然爱人利物之心。”(《说仁》)倡导尊重一切生命价值,兼爱宇宙万物。《易传》还明确要求人们“裁成天地之道,相辅天地之宜”,把遵循客观的自然规律,维护人与自然的和谐发展,作为人类的最高道德准则。这些思想至今仍具有重要的生态论价值。[①]

现代西方环境伦理思想的形成,是从对西方传统的“人类中心论”的反思开始的。长期以来,传统的“人类中心论”(Anthropocentrism)一直在西方社会占统治地位。这种思想认为,大自然的惟一价值是工具性和功利性的,人类可以根据自己的需要来任意对待大自然。基督教在《创世纪》中宣示上帝给予了人类统治和无节制地掠夺大自然的权利。笛卡尔的人类是“大自然的主人和拥有者”的信条被人们广为接受。但是,随着西方社会工业的发展,技术进步带来的人与自然的关系的日趋恶化,这种传统的人类中心论受到越来越多的人的怀疑。1967 年,美国著名历史学家林恩·怀特(Lynn White)发表了著名的“我们的生态危机的历史根源”一文。他认为,西方社会生态危机的根源在于

① 参见王正平:“天人调谐:中国传统的生态伦理智慧”,《自然辩证法研究》1995 年第 12 期。

犹太教—基督教的观念，即人类应该“统治”自然，把自然视为异己。他指出：“更多的科学和更多的技术将无法使我们摆脱现在所面临的环境危机，除非我们能找到一种新的信仰。”① 现代西方环境伦理思想正是在对传统的“人类中心论”进行批判，对人与自然的关系进行新的思考的基础上产生的。

现代西方环境伦理思想大致可分为肯定人类的价值高于自然的价值、部分承认自然的内在价值的现代“人类中心论”，和充分肯定自然具有“内在价值”、强调人与自然价值平等的“非人类中心论”（Anti-Anthropocentric）。后者包括“生物中心论”（Biocentrism）和“生态中心论”（Ecocentrism）。而深生态学继承和发展了生物中心论、生态中心论的一些重要思想，又借鉴现代人类中心论的一些观念，成为独树一帜的前卫派环境伦理思想。

坚持“人类中心论”或人本主义的环境伦理学认为，高质量的人类生活需要高质量的环境，文化与自然的命运交织在一起，所以应当把伦理学应用到环境问题上。现代西方人类中心论者认为，只有人与人之间才有真正意义上的义务，而自然往往对这种义务起到工具的作用。如果人类认识到他们依赖于自然界，那么人类中心主义立场并不导致对自然的掠夺式的主宰。美国植物学家墨迪（William H. Murdy）认为，人类评价自身的利益高于其他非人类，这是自然的，不是人为的，人类具有特殊的文化、知识和创造能力，对自然负有重大责任。他说：“一种对待自然界的人类中心主义态度，并不需要把人看成是价值的源泉，更不排除自然界的事物有内在价值的信念。”② 现代人类中心论者认为，自然环境

① White, Lynn. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science*, Vol. 155, P. 1207 (March, 1967).

② Murdy, William H. “Anthropocentrism: A Modern Version”, *Science*, Vol. 187: 1168—1175 (October, 1975).

对我们人类而言，在生物学、经济学和美学方面都是非常重要的，因此，能为保护自然环境的行为提供有力的驱动力。

“非人类中心论”的环境伦理学认为，大自然拥有内在价值，因而拥有存在的权利，应当把一种至少是与人相等的伦理地位赋予大自然。人类应当把“道德共同体”从“人与人”的范围，扩展到大自然和整个生态系统的范围。法国哲学家阿尔伯特·史怀泽是“生物中心论”伦理学的创始人。他在 1923 年发表的《文明与伦理》一书中，第一次明确提出了把价值领域扩大到所有生命的理念。史怀泽把这一立场称为“敬畏生命”（Reverence for Life）。[①] 他认为，自然界的每一个有生命的或者具有潜在生命的物体都具有某种神圣的或内在的价值，并且应当受到尊重。

史怀泽阐述了他关于生态道德的基本原则：“善是保持生命、促进生命，使可发展的生命实现其最高的价值。恶则是毁灭生命、伤害生命、压制生命的发展。”[②] 他在考察人与自然的关系之后认识到：“过去的伦理学是不完整的，因为它只涉及人对人的关系”。实际上，伦理与人对所有存在于他的范围内的生命的行为有关。“只有当人认为所有生命，包括人的生命和一切生命都是神圣的时候，他才是伦理的。”“人类与生物建立兄弟般的关系正是来自天国的福音。”[③]

史怀泽认为，人是自然界的最高生命，只有人能够认识到敬畏生命，能够认识到休戚与共，能够摆脱使其痛苦地陷入盲目的利己主义世界的无知。他说：“人应尽可能地发展自己的所有能力，并应用尽可能广泛的物质和精神自由，为真诚地对待自己，同情及帮助周围所有的生命而努力。人应严肃地对待自己，应始终牢

① Schweitzer, Albert, *Civilization and Ethics* (London : Black, 1923)

② 史怀泽：《敬畏生命》，上海社会科学出版社 1992 年版，第 9 页

③ 同上书，第 9—14 页。

记自己所负的一切责任。作为能动者和受动者，无论是对待自己还是对待世界，都要在自己的行为中体现活生生的教养。”[1] 他认为，伦理不仅与人有关，而且也与动物有关。动物同我们一样渴求幸福、承受痛苦和畏惧死亡。那些保持着敏锐感受性的人，都会发现同情所有动物的需要是自然的。史怀泽说：“对动物的善良行为是伦理的天然要求。”

史怀泽认为，敬畏生命的伦理否认高级与低级的、富有价值与缺少价值的生命之间的区分。一切生命都是神圣的，包括那些从人的立场来看显得低级的生命也是如此。他指出：“由于全部生物都受制于生命意志自我分裂的法则，人类也一直处于这样的境地，为了保存自己的生命和整个人类的生命，必须以牺牲其他生命为代价。敬畏生命的人，只是由于不可避免的必然性才伤害和毁灭生命，但从来不会由于疏忽而伤害和毁灭生命。’[2] 不可否认，史怀泽呼唤绝对敬畏生命有些空想性，但敬畏生命的伦理学中最重要的是强调了人对他周围的所有生命负有个人的道德责任。从伦理学上提倡保护地球上的生命多样性，成为现代环境伦理学的重要理论基础。

随着现代西方环境伦理思想的发展，史怀泽的思想成为生物中心论伦理学的出发点。美国哲学家保罗·泰勒(Paul Taylor)发展了史怀泽的生物中心论思想。泰勒坚持自我良知的平等主义。他认为，所有的生命存在物，从变形虫到人类都具有平等的内在价值。每个个体生命具有目标，并且有一个目标意味着达到它的意愿或需求。自身的目的是自身的善。因此，所有的生命体是内在的善。康德把“自身是目的”应用于有理性的人类，泰勒则激进地把它扩展到所有有生命的存在物。

[1] 史怀泽：《敬畏生命》，上海社会科学出版社 1992 年版，第 36 页

[2] 同上书，第 132—133 页。

如同生物中心论的伦理学理论一样，生态中心论的伦理学也赋予自然以内在价值。但是，生物中心论的伦理学着眼于“个体主义的”(individualistic) 不同，生态中心论的伦理学是“整体主义的”(holistic)。它认为，整个生物圈是一个整体，包括物种、人类、大地和生态系统，现代西方生态中心主义运动的最早思想来源，是美国杰出的环境主义者利奥波德的著作《沙郡年鉴》。利奥波德认为，我们不应该仅仅把自然环境仅仅看做供人类享用的资源，而应当把它看做价值的中心。生物共同体具有最根本的价值，它应当指导我们的道德情感。他在修订版《沙郡年鉴》最后一章《大地伦理》中指出：“大地伦理学的发展，是人类智力上的发展，也是人类感情方面的新进展。”“如果我们没有对大地的热爱、尊敬和赞扬，以及没有对大地价值的高度重视，伦理学与大地之间的关系就不可能存在。”一方面，学习生态学知识，这是人类智力上的发展。生态学揭示了人与自然的生态状态关系和规律，人们为了趋利避害而将生态规律转变成人们应尽的道德义务和应当遵守的伦理准则；另一方面，大自然的内在和谐的景观美，激发人们热爱它的感情。这两方面是相互统一的。以往“我们滥用大地，因为我们把它视为源于我们的一种商品，一旦我们把大地视为我们属于其中的一个共同体时，就可能怀着热爱和尊重的心情开始利用它”。

利奥波德提出了生态中心论伦理学的基本原则：“当一件事情有益于保护生命共同体的完整、稳定和美丽时，它是正确的；当它趋向于相反结果时，它就是错误的。”[①] 因此，人类必须转变自己的角色，从大地共同体的征服者转变为它的一位善良公民。我们必须把社会良知从人扩大到生态系统和大地。

① Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac* (Oxford University Press, Inc. 1981) pp. 224—225.

随着人们对生态系统整体性认识的深入，美国当代哲学家贝阿德·卡利柯特(Baird Callicott)等人进一步阐发了利奥波特的重要思想。卡利柯特指出，坚持生态中心主义的大地伦理是我们人类道德良心的扩展，不是取消我们对其他人类的道德义务，而是把道德义务置于更为广阔的生态系统之中。①

深生态学作为一种最激进的环境伦理学新思想，是在积极借鉴上述生物中心论、生态中心论等西方“非人类中心论”、环境伦理学理论的成果，并吸取近现代西方哲学思想和东方佛教、道教中自然主义和保护环境主义思想等众多因素的基础上形成和发展起来的。

“深生态学”(Deep Ecology),又称‘生态智慧’(Ecosophy),是由挪威著名哲学家阿恩·纳斯(Arne Naess)创立的现代环境伦理学新理论。“深生态学”一词由纳斯在 1972 年 9 月召开的世界未来研究大会上首先提出，并在次年发表于《探究》杂志的论文“浅层与深层，长序的生态运动’② 中正式加以阐述，引起西方学术界的广泛关注。1985 年，美国生态哲学家比尔·迪瓦尔(Bill Devall)和乔治·塞逊斯(George Sessions)出版了《深生态学：重要的自然仿佛具有生命》③ 一书，比较全面地阐发了深生态学的基本理论。此书成为深生态学理论形成的标志，“深生态运动的一个宣言”。

深生态学是当代西方环境主义思潮中最具革命性和挑战性的

① Callicot, J. Baird. “The Conceptual Foundations of the Land Ethic”, *Companion to a Sand County Almanac* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1987).

② Naess, Arne. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement”, *Inquiry* 16 (Sping 1973).

③ Devall, Bill & Sessions, George. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985).

生态哲学。按照纳斯的说法，深生态学是要突破浅生态学（Shallow Ecology）的认识局限，对我们所面临的环境事务提出深层的问题并寻求深层的答案。深生态学不仅要从科学技术的角度来研究环境问题，而且要从哲学、伦理、政治、社会的高度来探讨怎样的价值观念、生活方式、社会范型、经济活动、文化教育有益于人类从根本上克服目前所面临的生态环境危机，保证人、社会、自然环境的协调发展。今天，深生态学不仅是西方众多环境伦理学思潮中一种最令人瞩目的新思想，而且已成为当代西方环境运动中起先导作用的环境价值理念。①

17.2 环境道德的本质和特点

一、人与自然关系具有道德价值的现实基础

人与自然的关系的道德价值，是指人们在处理与自然的关系问题上的意识和行为所具有的道德意义。人们对待自然的行为态度决定的人与自然关系之所以具有道德意义或价值，是因为这一关系最终会对社会现实生活产生影响，触及人们的利益。②

虽然恩格斯早在一百多年前就曾经警告我们，不要过分陶醉于我们对自然界的胜利，要警惕大自然由于我们的盲目行为而对人类进行“报复”。但是，人们并没有理会这种警告，一直误认为地球的资源是取之不尽、用之不竭的，认为自己是“大自然的主宰者”,可以对自然界为所欲为,很少考虑自然界会做出什么反应。直到最近三四十年来，人们才日益领悟到，由于人类的盲目行为，

① 参见王正平“深生态学:一种新的环境价值理念”,《新华文摘》2001 年第 4 期;《中国社会科学文摘》2001 年第 1 期。

②参见王正平：“人与自然关系的道德问题”，《哲学研究》1989 年第 5 期。

工业发展和新技术革命同时也产生了“潘多拉盒效应”，给人类生存环境带来巨大破坏，人们不得不重新讨论人在自然界中的位置，重新认识人与自然的关系的道德价值。

随着人类物质生产劳动和社会生活的发展，道德是否应当反映并调节“人—自然”的关系？马克思主义的回答是肯定的。马克思主义唯物史观的确立，揭开了道德领域内种种神秘和思辨的表象，科学地阐明了作为社会意识形式之一的道德是现实关系的抽象，是社会存在的反映。马克思和恩格斯把决定道德观念产生、发展、变化的社会物质生活条件或人们的“实际生活过程”看做一个动态结构，一个多因素组合的复杂系统。一方面，论证了道德是“人们物质关系的直接产物”，揭示了社会生产方式，特别是生产关系对人们的道德观念的最终制约作用；另一方面，十分重视由人们改造自然的物质活动所决定的“人与自然的关系”，对道德观念的产生、发展、变化具有的重要意义。道德观念反映哪些现实的关系呢？马克思和恩格斯曾明确指出：“这些个人所产生的观念，是关于他们同自然界的关系，或者是关于他们之间的关系，或者是关于他们自己的肉体组织的观念”。[①] 由此可以看出，马克思和恩格斯把“人与自然的关系”看做道德观念应当反映的现实关系之一，肯定了人们用道德观念调节人与自然的关系的必要性。

马克思在谈到社会的多样性时，特别注意人们把自然界变成自己的无机体的创造才能。自然界对人的作用是自发的，而人和社会对自然环境的作用始终是人类有目的的活动的结果。在某种意义上，可以说，人类在与自然的冲突中面临的困境是由人们自己的行为造成的，决定人与自然的关系前途的决定因素在于人类自身。要找到人与自然相处所需要的善以及行善的力量，就必须加深我们对人类当今面临的新情况以及人类应当如何改造自然的

① 《马克思恩格斯全集》第 3卷，第 29 页。

理解，就必须激励人们以积极的道德观念去规约自身的行为，去寻找建立人与自然和谐一致的道德规范。

从根本上说，人与自然之间的关系之所以具有道德价值，反映并调节人与自然的关系的环境道德之所以有产生和发展的必要和可能，其原因就在于人与自然之间的利益关系。

那么，人与自然之间的利益关系究竟表现在哪里呢？

其一，人是自然界的产物，自然界是人类社会产生的前提。马克思在谈到人与自然的关系时，首先肯定的就是“人直接地是自然存在物”，是“自然界的一部分”。[①] 正因为人是自然存在物，所以人必然在自然界中展开自己的物质和精神生活，与自然界的另一部分即外部自然界进行交换。“一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活。”[②] 因而，人必须服从自然规律，在自然界中确定自己的恰当位置。同时，人是从事物质生产活动的人，是“天生的社会动物”，具有社会性，因为“只有在社会中，自然界才是人自己的人的存在的基础”。[③]

其二，自然界是人类社会存在和发展的必要条件。我们知道，在影响人类社会存在和发展的自然条件中，不论是对整个人类历史时期发生永久作用的自然因素（如宇宙现象、地理、气候和生态平衡等），还是在人类历史的不同时期以不同的效能发生作用的自然因素（如矿产、燃料、水资源等），都对人类的生产劳动和日常生活起重要作用。自然条件首先是以它的过程、现象、力量来影响社会，直接地和间接地由它们本身或在人的参与下发生作用。同时，自然条件还为人类的生产劳动和文明进步提供所需要的资

① 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 95 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，第 168—169 页。

③ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 79 页。

源，保证社会能够长期存在和发展。在人与自然的相互作用中，积极的方面永远是人，是人以自己的活动决定着这种相互关系的性质。例如，随着现代科学技术的进步，人们正按照自己的目的越来越有效地利用太阳能、引力、潮水涨落等，对矿产、燃料、动植物资源的利用程度越来越高。社会的进步是与社会对自然现象的利用不断增加相联系的。但是，这本身也就增强了人对自然条件（如储藏的煤、石油、金属、保存完整的生物层等等）的依赖。因而，在社会进步的条件下，人们能更加清醒地意识到自然环境（如生态平衡、自然资源等），对人类社会长久存在和持续发展的重要性。离开这些必要的自然条件，人类社会便无法生存和发展。

其三，人通过自己的劳动与自然界发生联系，并协调与自然的关系。人们为了能够创造历史，首先必须能够生活，而为了生活，必须进行物质生产劳动来满足自己的衣、食、住、行等需要。人类是从自然界获得自己生存的资料的。不过，许多重要的资料不是从自然界现成得到的，必须以改造自然对象的活动进行物质资料的生产来获得。因而，生产劳动是人作用于自然界的最基本的实践活动，是影响和决定其他一切活动的东西。

但是，人们在具体历史条件下的生产劳动，由于受自身的认识能力和社会条件的限制，存在着只顾追求眼前利益，忽视人类长久利益，盲目损坏和浪费自然资源，破坏生态环境的问题，造成人与自然之间的冲突。当代社会人与自然冲突的严重情况就证明了这一点。这就要求人们在生产劳动乃至全部社会生活中有意识地控制自己对待自然的盲目行为。马克思在《资本论》中曾明确提出过对人与自然的关系进行“合理调节”的重要思想。他指出：“社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己，靠消耗最小的力量，在最无愧于和适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。”

人与自然之间实现物质变换是一条调节社会生产和人类生活条件的规律。人与自然的利益关系，不仅表现为人是自然界的一部分，自然环境是人类社会存在和发展的必要条件，而且表现为人类通过劳动与自然界进行物质交换，促进人类与自然界的互补作用。人类的生产劳动，创造了“人化自然”，推动了自然界的进化，这种进化又反过来推动社会的文明进步。但是，不论人类社会进步到什么程度，科学技术发展到什么程度，人类都必须保护或再现人的生命所需要的多样化的自然条件，必须合理地利用自然资源，这就要求我们合理调节人类自身对待自然的态度和行为。在社会生活中，对人与自然的关系进行“合理调节”的方式是多方面的，其中一个重要的手段就是道德调节。环境道德就是在上述关于人与自然的关系同人类自身利益息息相关的认识的基础上形成和发展起来的。

如果说，在人类生产力还不十分发达的境况下，人们对人与自然之间的利益关系的认识具有历史的局限性，环境道德还处在比较零碎的、朦胧的认识中，那么，正是 20 世纪以来发生的现代科学技术革命大大提高了人类的生产能力，促进了人与自然之间的利益关系的深化，成为环境道德最终形成并迅速发展的时代条件。科学技术革命时代的到来，使人的活动范围和影响自然的能力空前扩大，把以往人与自然之间潜在的利益关系更充分地显露出来，赋予人们对人与自然、劳动与道德、科学与伦理的关系以全新的目光，更自觉地意识到在人与自然之间建立一种新的关系的迫切性，从而把道德调节的范围扩大到人与自然的关系。

二、环境道德的特点

马克思主义认为，在人与自然的关系上，积极的、占主导方面的是人。道德活动的主体是人。在人与自然的关系中，人承担着合理调节相互关系的全部责任和义务。在人与自然发生冲突时，

人类不能把责任推给没有知觉、没有灵性的自然界，只能发挥人特有的主观能动性，用积极的方法去认识和把握自然规律，寻找协调人与自然和谐相处的方法和途径。

环境道德是社会道德的一部分，它如同整个道德一样，受社会精神生产的一般规律的支配，这就使处在一定历史条件下的环境道德观念受一定社会经济、文化条件的制约，从而使人们的环境道德观念受到一定的社会或阶级利益的羁绊。但是，环境道德毕竟与一般社会道德或阶级道德有区别，它比现有一切其他社会道德更具有人类共同性。第一，合理调节人类自身的行为，改善人与自然的关系，是当今人类在社会发展过程中面临的共同道德责任。第二，环境道德，是对人类在发展科学技术和生产力的过程中与自然发生冲突并加以调节的反映。第三，环境道德所反映的现实关系，是人与自然界的关系，它要调节和维护的是“人类共同利益”。

环境道德的人类共同性，不仅表现在它所反映的人与自然关系中的人类共同利益上，而且表现在它的具体道德准则、规范、戒律上。在环境道德准则、规范的共同性中，不仅体现了人类的良知和悟性，而且体现了人类在认识自然规律基础上改造自然、造福人类的“生存智慧”。环境道德是人类用精神的形式认识和把握人与自然的关系的一种方法，反映了人类认识和改造人与自然的关系的智慧。但是，从道德上对人与自然的关系的认识，不同于从科学上对人与自然的关系的认识。科学对人与自然的关系的认识主要在于把握人与自然的关系的事实和规律性，而道德对人与自然的关系的认识的功能，不是单纯地提供客体本身的知识，而是使人们理解这种关系的文化价值。环境道德总是从个人对他人、个人对社会整体的责任和利益关系，来认识人与自然交往过程中的利益关系和对人们行为的特定要求，并借助于一定道德观念来表达认识的成果。在这个过程中，人与自然交往的社会实践是环

境道德认识职能的基础。环境道德的确立，把人与自然交往中的行为区分为有利的和有害的、善的和恶的、应该的和不应该的，以此来说明社会现实。环境道德不仅向人们提供一定的道德规范知识，展示人与自然的关系发展的趋势与前景，还从实践—行为的意义上帮助人们认识人在自然界中的地位和价值，以选择正确的行为和文明发展的道路，一个人认识了环境道德的合理性，就能够对自己和他人的行为的是非做出正确的判断，并按照从善避恶的原则，在自己的实践中为创造人与自然的和谐关系和完善的自我人格而努力。

17.3 环境道德的原则和规范

一、环境道德原则

环境道德的原则，是人们在正确处理人与自然环境的相互关系时应当遵循的根本价值尺度。在西方，自从史怀泽和利奥波德提出了环境伦理学的基本原则之后，许多环境伦理学理论对人们究竟应当遵循怎样的环境道德原则进行了有益的探讨。这里重点介绍深生态学对这一重要问题的研究。

深生态学理论的创始人纳斯为深生态学理论创立了两个“最高规范”(ultimate norms)：“自我实现”(self-realization)和“生物中心主义的平等”(biocentric equality)。这两个最高规范是深生态学环境伦理思想的理论基础。①

(一)自我实现

深生态学家认为，深生态学的自我实现规范保持了世界上许

①参见王正平：“深生态学：一种新的环境价值理念”，《新华文摘》2001年第4期，《中国社会科学文摘》2001年第4期。

多文化和宗教（如基督教、道教、佛教、土著美洲人的原始宗教等）传统中的生态意识传统，超越了现代西方的“自我”（self）意识。现代西方的“自我”被定义为一种孤立的、不断追求基本的享乐主义的满足或追求一种狭隘的个人在此生或来世获得拯救的观念。这种由社会所规定的狭隘的自我或社会自我困扰着我们，促使我们竭力去追逐在我们的社会或社会有关团体中看来是过时或时尚的东西。我们就这样被掠夺了初始的对我们惟一的精神的、生物学的个人身份的追求。人类精神的成长或伸展是从我们不再用孤立的、狭隘的自我来认识和理解我们自身的时候开始的，是从我们最终把家人、朋友和我们的种类看做一个整体的时候开始的。但是，深生态学的自我观念，需要人类的现有精神有一种进一步的成熟和成长，需要一种超越人类的包括非人类世界的确证。我们必须以一种超越我们狭隘的当代文化假设、价值观念、时间与空间的俗常智慧来审视自我。只有通过这种方法，我们才能有希望达到完全成熟的人格(personhood)和独特性(uniqueness)。①

纳斯指出，人类自我意识的觉醒，经历了从本能的自我（ego）到社会的自我（self），再从社会的自我到形而上的“大自我”（Self）即“生态自我”（ecological self）的过程。这种“大自我”或“生态自我”，才是人类真正的自我。这种自我是在人与生态环境的交互关系中实现的。比尔·迪瓦尔和乔治·塞逊斯在阐述“自我实现”这一最高规范时指出，一个有教养的、非主宰的社会能帮助个人从“真实的作品”（real work）变成一个完整的人（whole person）。“真实的作品”可以被象征地简称为“大自我中的小自我”（self-in-Self）。而“大自我”（Self）则代表着大自然原始的整体。这一自我的完全展开过程，也可以用格言来概括：“除

① Pojman, Louis P. (ed.). *Environmental Ethics, Readings in Theory and Application* (Boston: Jones and Bartlett Publishers, Inc. 1998), pp. 145—146.

非我们都获得拯救，否则没有一个个体能获得拯救”。他们强调指出：“在这个格言中，‘一个个体’不仅包括我自己，一个个体的人，而且包括所有的人类、鲸鱼、灰熊，整个雨林生态系统，山脉与河流，土壤中最微小的微生物，如此等等。”①

深生态学的“自我实现”这一最高规范所要强调的是，个体的特征与整体的特征密不可分；“自我与整个大自然密不可分”。人的自我利益与生态系统的利益是完全相同的。纳斯认为，一般而言，深生态学家是能够接受那种把自利当做环境政策的基础的做法的，只要把“自我”理解为更大的无所不在的“大自我”的密不可分的一部分。②

（二）生物中心主义的平等

“生物中心主义的平等”是深生态学倡导的另一个最高规范。它的基本要义或直觉是：“在生物圈中的所有事物都有一种生存与发展的平等权利，有一种在更大的自我实现的范围内，达到他们自己的个体伸张和自我实现的形式的平等权利。”③

“生物中心主义的平等”的这个基本要义或直觉所要强调的是，在生物圈中，所有的有机体和存在物，作为不可分割的整体的一部分，在内在价值上是平等的。每一种生命形式在生态系统中都有发挥其正常功能的权利，都有“生存和繁荣的平等权利。”纳斯把这种生物中心主义的平等看做“生物圈民主的精髓”。

深生态学的生物中心主义平等理论有一个预设的前提，即生物圈中的所有存在物（包括人类与非人类、有机体与无机体）有其自身的、固有的、内在的价值。深生态学家认为，这是“以一

① Pojman, Louis P. (ed.) *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application* (Boston: Jones and Bartlett Publishers, Inc. 1998). p. 146

②纳斯：《大自然的权利》，青岛出版社 1999 年版，第 182—183 页。

③ Pojman, Louis P. (ed.) *Environmental Ethics, Readings in Theory and Application* (Boston: Jones and Bartlett Publishers, Inc. 1998), p. 146.

种超越我们狭隘的当代文化假设、价值观念和我们时空的俗常智慧来审视”而得到的直觉，无需依靠逻辑来证明。生态系统中物种的丰富性与多样性，是生态系统稳定性和健康发展的基础，因此一切存在物对生态系统来说都是重要的、有价值的。从整个生态系统的稳定与发展来看，一切生命形式都有其内在目的性，它们在生态系统中具有平等的地位。

生物中心主义平等这一直觉或规范的实际涵义，是建议我们通常应该以对其他物种和地球产生最小的而不是最大的影响的方式来生活。深生态学家明白，当生物中心主义的平等在实践上有所展开的时候，人类面临着生存与发展的需要与保护生态环境的需要的矛盾。为此，深生态学首先把人类的“生死攸关的需要”(vital needs)、“基本的需要”与“边缘的、过分的、无关紧要的”需要区别开来。深生态学家是生态学与哲学的综合研究专家，他们对食物链思想和生物为生存而吞食其他生物的不可避免性非常了解。纳斯公开承认，人类在生态系统中的参赞化育必然要伴随着对某些生命的杀戮、掠夺和压迫。纳斯和塞逊斯解释说，人对环境的某些影响（即使是杀戮）在道德上是可以接受的，只要这样做是“为了满足生死攸关的需要”。深生态学家肯定人类为满足人类“生死攸关的”、“基本的”需要而对生态环境产生的某些影响，而坚决反对人类为满足自身“边缘的、过分的、无关紧要的”需要而对生态环境造成的严重破坏。他们认为，“现代技术文明的根本缺陷,就是丧失了区分这两类对立的需要的能力”。今天，“高度技术化了的现代人拥有的却是这样一种力量，这种力量对生态系统的改变远远超出了为满足他们那些生死攸关的或合理的需要的范围”。[①]

① 参见（美）纳斯：《大自然的权利》，杨通进译，青岛出版社 1999 年版，第 178—179 页

那么，人类能否拥有自己的文明，也即实现人类自身的价值与繁荣，而又不违背生态中心主义的平等这一基本的深生态学原理呢？在深生态学家看来，这关键取决于人类能否确立一种全新的道德价值观念和生活方式。他们认为，由于人口数量和资源消耗量的急剧增长，特别是对濒危物种栖息地的侵占，人们已犯了严重侵犯其他自然物的权利的罪过。我们的生死攸关的物质需要也许比许多人认识到的更加简单。在技术专家占主导地位的工业社会中，铺天盖地的宣传和广告在鼓励错误的需要和破坏性的期望，以图促进增加生产和消费商品。这对包括人类利益在内的整个生态环境利益的“自我实现”和贯彻生态中心主义的平等规范是大相径庭的。人类有着压倒一切的、生死攸关的、对一个健康和高质量的自然环境的需要。为此，深生态学提出了一个十分重要的格言：“手段简单，目的丰富（Simple in Means, Rich in Ends）。”[①]它对占统治地位的消费主义和物质主义的消费观提出疑问，号召我们去过简单而又富有生产成果的生活。

深生态学家们希望作为深生态学的“最高规范”的“自我实现”和“生物中心主义的平等”观念，能促使人们从根本上转变传统的环境价值观，大量降低人口数量，大规模地自觉减少对生态系统的某些影响，并从根本上变革经济、政治、社会和技术制度，以维护人与自然万物赖以生存的生态系统的稳定与完整。

为了比较完整地表达深生态学的基本环境价值理念，1984 年 4 月，塞逊斯和纳斯在加利福尼亚州的一个名叫“死谷”的野营地相聚，共同总结了 15 年来对深生态学原则的思考，提出了深生态

① Naess, Arne. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement”, *Inquiry* 16 (Spring 1973).

学的著名“八大基本原则。”①

1. 人类与非人类在地球上的生存与繁荣具有自身内在的、固有的价值。非人类的价值并不取决于它们对于满足人类期望的有用性。

2. 生命形式的丰富性和多样性是有价值的，并有助于人们认识它们的价值。

3. 人们除非为了满足生死攸关的需要，否则无权减弱这种生命的丰富性和多样性。

4. 人类生活和文化的繁荣是与随之而来的人类人口的减少相一致的。非人类生活的繁荣要求这种减少。

5. 目前人类对非人类世界的干涉是过分的，并且这种过度干涉的情形正在迅速恶化。

6. 因此，政策必须改变。这些政策影响基本的经济、技术和意识形态的结构。事情变化的结果，将与现在的情形有深刻的区别。

7. 这种观念的变化主要在于对‘生活质量’(富于内在价值情形）的赞赏，而不是坚持追求一种不断提高着的更高要求的生活标准。人们将认识到“大”(big）与“棒”(great）的巨大差别。

8. 同意上述观点的人们有责任直接地或间接地去努力完成这个根本性的转变。

深生态学的上述两个“最高规范”和八个基本原则，集中反映了当代西方环境伦理学对环境道德原则的研究进展。它们既是一种新型的环境价值理念，又是一种环境保护运动的行动纲领。它们以“激进”的理论方式，对当代环境伦理学理论的发展和全球

① Devall, Bill & Sessions, George. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.). See Pojman, Louis P. (ed.) *Environmental Ethics, Readings in Theory and Application.* (Boston: 1998) p. 147.

环境主义运动的发展产生了巨大而深刻的影响。近年来，深生态学提出的一些重要环境价值观念，已渗透到西方发达国家的环境政策、环境教育、环境保护实践之中。

近几年来，中国的一些环境伦理学工作者结合中国的实践，提出了环境伦理学的一些重要原则，其中包括：“爱护并尊重生命和自然界”，“不应当伤害生命和自然界，反对毁灭生态的战争”，“应当保护和促进生命和自然界的发展”，“关心人类共同环境利益，确立新的全球伦理观”，“坚持环境正义，反对环境利己主义”[①]，等等。

二、环境道德规范

从中国公众的环境道德现状和建设社会主义市场经济的道德实践看，中国当前应当大力倡导以下几个基本的生态道德规范。

（一）热爱大自然，与自然为友。人是大自然的产物，大自然是人类社会赖以生存和发展的物质条件。人与自然的关系，不是敌对的征服与被征服的关系，而是互惠互利、共存共荣的友善关系。自然界的一切对人类社会生活有益的存在物，如山川草木、飞禽走兽、大地河流、空气氧气、物畜矿产等等，都是维护人类“生命圈”的朋友。中国著名学者、诗人郭沫若曾把人与地球环境的关系，比做儿子与母亲的关系，他在一首诗中写道：“地球，我的母亲！我过去、现在、未来，食的是你、衣的是你、住的是你，我要怎样才能报答您的深情。”我们应当培养人们从小具有热爱大自然、以自然为友的高尚情怀和美德。对大自然持友善、感激的态度，还是持敌视、麻木的立场，是衡量一个人的道德文化修养高低的一把标尺，也是国民文明程度的体现。圣西门说：“在文明

①参见王正平：“发展中国家的环境权利和义务的伦理辩护”，《哲学研究》1995年第6期。

国家里，老老少少都从事种植；但在愚昧无知的国家里（比如在土耳其），人们只知道采伐，而丝毫不去种植。矫健的老人种植树木，给老人带来的快乐大于为了获利而砍伐树木的人。”① 人们对大自然的热爱，实质上是对人类生命本身的热爱；对大自然的爱护，实质上是对人类文明发展的爱护。我们社会主义的道德建设，应当倡导热爱大自然、与自然为友的美德。

（二）爱惜动植物，保护生态平衡。现代生态科学表明，保护地球现有动植物群落的完整、稳定，是保持地球上的基本生态过程和生命维持能力，保证物种遗传资源的多样性，维护包括全人类在内的整个地球生态系统平衡的重要条件。人类只有保证地球上的其他生物能生存和发展，人才能在地球上生存和发展。一旦地球上的动植物遭到人类盲目的严重毁损，人类就会失去维护生命所必须的物质交换对象和自然环境。因此，爱惜动植物，保护生态平衡，应当成为生态道德的一项重要准则。对一切有益的生物采取有道德感情的态度，把它们包括在怜悯、爱惜、互助、保护等活动领域，是任何一个道德完美的人的不可分割的特点。现在，工农业生产、科学研究、旅游、狩猎等群众性活动形式的扩大，对植物界和动物界的状况产生了前所未有的影响，要求人们自觉爱惜动植物，保护生态平衡尤其重要。人类只有采取爱护和理智的行为态度才能拯救和维护自然生态。

在中国，长期以来，由于对保护动植物、维护生态平衡的重要性认识不够，有关措施和道德教育不力，野生动植物资源受到了严重的破坏。例如，中国是个少林国家，森林覆盖率仅为 12.7%，在世界上排在 100 多位。多年来，由于过量采伐，毁林开荒、森林火灾等原因，森林面积每年减少 3700 多亩。若不立即予以纠正，用不了多少时间，中国就会成为无林可采的国家，由

① 《圣西门选集》，乔斯和巴特兰特出版公司，波士顿，1994 年，第 113—115 页。

此造成的风沙灾害、气候异常等后果不堪设想。一个人对待动植物采取什么行为态度，是受自己的道德观念支配的。我们一定要把爱护动植物、保护生态看做每个公民的崇高道德义务，坚决把它贯彻到职业劳动和一切社会活动中去。

（三）优化生产方法，防止环境污染。工农业发展带来的大气、水域、城市噪声等污染，已给人类的生命健康、日常生活和地球生态平衡带来巨大的威胁。为了协调人与自然的关系，人类必须克服在生产中急功近利、不顾污染环境、只顾追求眼前利益的不道德行为。美国著名生态学家康蒙纳指出："如果我们采取生态上正确的、合理的方针，我们就应该最终接受合理的决定：发展生产不是为了个人的利润，而是为了人民的福利；不是为了一些人剥削另一些人，而是为了人人平等；不是为了制造毁灭地球和人类并使世界遭受灾难的威胁的武器，而是为了每个人的愿望——与大自然一起和谐地生存，并与地球上所有的人一起和平地生活。"[①] 社会主义生产的惟一目的是为了人民的利益和人类美好的明天。因而优化生产方法，防止环境污染，应当成为人们生产劳动中必须遵循的一项道德准则。应当运用一切现代科学技术和工艺手段改进生产方法，努力减少并制止对环境的污染，一个具有社会主义道德责任感的企业管理人员或劳动者，不仅应当重视劳动生产率，而且应当高度重视生产方法的科学化和合理化。

目前，中国的各种污染十分严重。据统计，中国每年向大气排放的粉尘总量 2230 万吨，二氧化硫 1800 万吨，大大超过国际排放标准。国家环保局发布的监测结果表明，北京大气中的颗粒物达到每立方米 840 微克，比联合国列举的世界上大气污染最严重的印度加尔各答还高。大气污染已对中国人民的健康和工农业生产造成很大损失。据调查，上海、温州等地十年内的肺癌死亡

①康蒙纳：《利润工艺学》，莫斯科，1976 年版，第 106 页

率上升 50%。据估算,中国大气污染造成的经济损失每年约 68.37 亿多元。另外，中国的水域、固体废料、农药和城市噪音污染的情况也十分严重。对此，我们不仅应当制定和执行防止环境污染的法规，而且应当大力宣传生态道德，使优化生产方法、防止环境污染成为每个生产管理人员和劳动者自觉遵守的道德律令。

（四）发展科学技术，合理利用自然资源。发展科学技术，并在正确的价值观念的指导下合理利用自然资源，寻找协调人与自然的关系的途径和方法，是人类发展过程中的一项带根本性的重要使命。应当看到，人类居住的地球上可供人类开发利用的现有自然资源，如矿藏、能源、淡水、森林等是有一定限度的，为了使人类社会持续向前发展，要求人们发展科学技术，在生产劳动中尽可能节约自然资源，特别要合理利用那些“不可再生产的资源”(如煤、石油、金属矿藏等)。

发展科学技术，对于人类节约并合理利用自然资源起着关键的作用。一方面，人们可以运用新的科学技术，大大节约生产中的自然资源消耗，创造更高的劳动生产率。中国目前的科学技术比较落后，生产上自然资源的消费过大，生产效率却不高。例如，中国现在的矿物利用率仅为 50%—60%，能源利用率仅为 30%.一大半资源没有转化为产品而变成废物，造成固体废料对环境的污染。中国能源消耗总量与日本差不多，而国民生产总值仅相当于日本的六分之一。大力发展科学技术，节约和合理利用中国现有自然资源已成为当务之急。另一方面，科学技术的发展，能为人类探寻发展生产和文明生活所必需的新的自然资源。如近几十年来，人类应用新的科学技术，利用太阳能、核能等，便是证明。科学技术的发展，为人类解决面临的困境，开辟光明的未来提供了机会和可能。应该看到，中国有 13 亿人口，现有自然资源却相对匮乏，在中国社会主义现代化建设中，发展科学技术，合理利用和开发自然资源，具有极其重要的意义。以发展科学技术、节

约和合理利用自然资源为荣，以生产落后、过度消费和破坏自然资源为耻，应当成为我们道德生活中的一种制约人们行为的道德舆论和信念。①

（五）节俭资源消费，生活方式生态化。现代环境道德要求人们在日常生活和物质消费领域中确立全新的道德标准，从社会崇尚以过度的资源消费为标志的传统生活方式，转变为在全社会倡导一种与自然和谐相处，享受健康而富有生产成果的生活方式。在日常生活中，一切生活、消费行为都应以节约自然资源、保护生态环境为荣，以浪费自然资源、污染自然环境为耻。人们对居住、交通、旅游、娱乐、交际等方式的选择，应当有利于节约使用和再利用各种自然资源，有利于自然生态系统的平衡。人类文明发展到今天，人们的生活质量的高低，已不仅取决于人工物质环境的优化或现代化，而且取决于自然物质环境的优化和生态化。衡量现代生活质量的指标不仅应当包括人均国民收入、居住面积、家用电器、交通工具的类型、闲暇方式等，而且应当包括个人生活消费品的资源再利用率、人与自然的亲近度、居住社区的空气清洁度、水源质量、绿地面积、生物丰富性和空间安适度等。环境道德有利于人们创造一个人与自然和谐交融、充满文明、富有情趣和人性的新生活方式。

17.4 发展中国家的环境权利和义务

一、“教生艇伦理观”和西方环境利己主义

20世纪70年代以来，西方许多环境伦理学家或环境工作者提出的用道德手段调节人与自然的关系，保护地球的生态平衡，坚

①参见王正平：“论人与自然关系的道德问题”，《哲学研究》1989年第5期。

持人、社会、自然协调发展等合理观点，得到人们的广泛认同。但是，我们不能不看到，在当代西方环境伦理思潮中，夹杂着一些环境利己主义观念。西方有些学者，或者赤裸裸地站在西方发达国家的既得利益的立场上，鼓吹为了维护“富国”的现有生活方式，不惜牺牲“穷国”的生存权利；或者以“全球问题”、“环境共有”为名，粗暴地干涉发展中国家按照本国的环境与发展政策开发利用本国的自然资源的权利，反对发展中国家加快发展本国的经济和技术；或者以人类环境文明的“救世主”自居，不顾发达国家与发展中国社会经济文化的巨大差距，把自己的环境道德标准和行为方式强加给发展中国家，压抑发展中国家人民的环境道德进步的历史主动性。西方的这些环境利己主义的道德观念，是与人类道德文明的共同进步背道而驰的，在实践上严重损害了发展中国家的利益和全球的环境保护事业。中国是一个发展中国家。中国的伦理学工作者有必要站在社会正义的立场上，对西方的环境利己主义进行道德批评，为发展中国家的环境权利和义务，从理论与实践的结合上进行伦理辩护。[1]

在西方各种环境利己主义思想中，由美国著名微生物学家和地理学家凯里特·哈丁提出的“救生艇伦理观”最为典型，影响也最大。哈丁认为，在地球自然资源有限，发展中国家的人口出生率超过发达国家的情况下，作为发达国家的“富国”与作为发展中国家的“穷国”的利益是尖锐对立的。他说：“每个富国都相当于比较拥挤而富裕的救生艇。世界上的穷人则挤进另一个拥挤得多的救生艇上。比方说，穷人渐渐地从他们的救生艇上掉了下来，在水中游了一会，希望被允许进入富人的救生艇，或者希望以某种别的方式得到一点船上的‘好处’。在富人救生艇上的乘客

(1) 参见王正平：“发展中国家环境权利和义务的伦理辩护”，《哲学研究》1995 年第 6 期。

应该怎么做？这是‘救生艇伦理观’的中心问题。”[①] 虽然哈丁承认每个富人的救生艇有一个现有载重量和实际载重能力之间的差额，允许对生态变化做出某种程度的灵活反应。但是，他所要证明的伦理观是“反对任何不在船上的人得到救生艇上的‘好处”。尽管哈丁意识到他的道德态度对许多人来说是讨厌和不公正的，但他争辩说，“其他选择都是自杀”。哈丁声称，每个出生在穷国的人都是“对环境各个方面的一种消耗”。多一个人就会多占富人救生艇上一块有价值的地方，就会使其安全系数缩小，因此也就多一份危险，同时也影响了船上的原来居民可以得到的利益。因此，“维持那些穷国的人们的生存，必然导致公用地的毁灭”。[②]

哈丁的根本观点是，西方富国的“个人不仅要生存，而且要尽可能好地以他们已经习惯的方式生存下去”。并且，还要“诚心诚意地为他们的子孙后代着想”。他假设这种价值是“最高的价值”，然后再考虑在其他基础上的行为后果。哈丁公然声称，为了避免富国救生艇上的人们的生存出现最坏的结果，富国必须对穷国“采取某种强制的行动”。他认为，如果穷国的人口由富国来控制，并逐渐向穷国灌输一种对自己的行为模式负责的思想，那么，富国就必然侵犯世界上那些不太富裕的人的自由权。这样做也许是不公平和不公正的，但“在公用地问题上其他选择更令人惊恐和不可想像。不公正比全面毁灭更为可取”。[③]

这是多么典型、多么赤裸裸的西方环境利己主义！哈丁作为西方少数发达国家的环境既得利益的代言人，为了竭力维护发达国家富人的利益，视穷国人民的生存为草芥，把发展中国家的环

① 凯里特·哈丁：“救生艇上的生活”，见耶洛·尼德尔曼等编：《新一代人的宗教》，纽约，麦克米兰，1977 年，第 241 页

② 参见 R·T·诺兰等：《伦理学与现实生活》，华夏出版社 1988 年版，第 450 页。

③ 《环境手册》，1970 年，第 47 页。

境主权看做是可以任人剥夺的，把广大发展中国家诬蔑为造成全球环境灾难的根源。在根本利害冲突面前，对于一贯为西方资产阶级奉若至宝的“自由”、“平等”、“博爱”、“人权”、“公正”等等道德口号，西方环境利己主义者是全然不顾的。他们要求发展中国家在环境问题上实行的道德原则实际上是绝对的自私自利和环境霸权主义，他们所要维护的是西方发达国家富人的环境特权。正如马克思曾经揭露的：“在这些权利中，人绝不是类的存在物，相反地，类生活本身即社会却是个人的外部局限，却是他们原有的独立性的限制。把人和社会连接起来的惟一纽带是天然必然性，是需要和私人利益，是对他们财产和利己主义个人的保护。”①

值得我们重视的是，哈丁“救生艇伦理观”所反映的西方环境利己主义，并不是仅仅局限于意识形态领域的东西，而是实践中的西方环境利己主义的一种理论形式。长期以来，西方一些发达国家凭借自己的经济、技术、军事优势，对广大发展中国家实行环境利己主义或环境霸权主义政策。当代实践中的西方环境利己主义主要表现在以下几个方面。

（一）西方少数发达国家在消费、控制全球大部分自然资源的同时，为维护自己的环境既得利益，却以保护地球生态环境为名，竭力反对广大发展中国家加快发展本国的经济和科学技术。西方少数发达国家在环境与发展问题上，对发展中国家推行“双重标准”，拼命夸大发展中国家发展本国经济和科学技术对自然环境的负面影响，以此对发展中国家的工业化进程进行种种阻挠。

（二）西方少数发达国家通过不平等的国际贸易体制从发展中国家获取廉价的出口原料，使发展中国家为此付出过度开发自然资源的沉重代价。获诺贝尔奖的经济学家廷伯根指出：“在将一切计算在内的条件下，如果第三世界每年从西方拿到 5000 万美元的

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 439 页。

援助,将要付给西方 1000 亿美元。’[①]西方少数发达国家通过这种不平等贸易，加深了发展中国家乃至全球的环境危机。

（三)西方少数发达国家通过技术转移和跨国公司,将淘汰的、有害于环境的技术与企业转移到发展中国家，加剧了广大发展中国家的生态环境的恶化。他们在获得了高额利润以后，又把污染环境的责任推到发展中国家身上。美国联合碳化公司投资兴建的分公司印度博尔农药厂的毒气外泄事件，造成 2500 多人死亡，25000 多人重残，20 多万人受到不同程度的伤害，这就是西方推行环境利己主义的一个直接恶果。

（四）西方少数发达国家将有毒废物转移到发展中国家，使第三世界国家成为他们的“垃圾场”。据联合国环境规划署估计，全世界每年产出的危险废弃物高达 4 亿吨，其中有 1 亿吨运往异国处理。发达国家每年向发展中国家出口的危险废弃物达 1000—1200 万吨。发展中国家由于技术方面的原因，处理有毒废弃物的能力很低，但一些国家由于财政拮据，被迫同意在其国土上贮存有毒废料，结果变成“垃圾场国家”。有毒垃圾成为“发达国家送给穷国的礼物”，给发展中国家的生态环境带来长久的危害。

二、发展中国家的经济、技术发展权与环境保护权

发展中国家的环境权利，包括发展中国家作为主权国家享有的独立自主地开发、利用和保护本国自然资源、环境的权利，以及平等参与国际海洋、极地的资源、环境的开发、利用和保护的权利。由于发展中国家的经济、技术发展与对其自然资源、环境的开发利用直接相关，因此，当前发展中国家的环境权利问题集中表现在经济、技术的发展权和环境保护权上。

① 引自玛尼卡·甘德汗：“第三世界的污染是人口压力造成的吗？”见《中国环境报》1991 年 11 月 2 日。

近几十年来，由于西方发达国家的经济和科学技术的迅速发展给生态环境和社会生活构成重大的威胁，引起人们的极端恐惧，所以一种反对发展现代科学技术，反对提高社会生产力，把人类开发利用自然资源的一切行为斥之为“罪恶”的自然主义道德观念在西方社会颇有市场。罗马俱乐部的一些学者也抛出“增长极限论”，竭力反对发展中国家大力发展自己的社会经济和科学技术。美国学者康恩等人一针见血地指出，西方有些人鼓吹为了提高人类生活质量，必须停止技术增长，并应当重新划分资源，实际上，这只是“因为他们本身已经拥有相当高的生活水平，所以便认为他人的经济水平一旦提高之后，将来其实质利益就无法有所增加”。①

在国际环境问题上，协调不同国家、地区、民族之间的利益关系的首要伦理原则是正义。正义，即要求人们公正、平等、合理地看待和行使自己的环境权利，并且尊重、维护别人相应的正当权利。环境正义要求世界各国无论大小贫富，在符合国际公约的基础上，在开发和利用自然资源、获取本国应有的环境利益以满足社会需要方面，享有平等的权利。古希腊哲学家亚里士多德指出，正义在于利益分配上的“公平”或“成比例”。“一个人有了过多的利益，他的行为是不正义的；一个人拥有的利益太少，他受到了不正义的对待。”② 美国当代著名伦理学家罗尔斯也在《正义论》中指出：“不正义即是一切利益方面的不平等。”正义反对以其他人更好地享有权利为借口，而剥夺某些人的自由。”③ 众所周知，西方少数发达国家不仅在工业革命以来的 200 多年中以不能持久的生产和消费方式过度地消耗了地球的自然资源，对全球

① 《下一个二百年》，伦敦，1977 年英文版，第 165 页。
② 《亚里士多德全集》第 2 卷，芝加哥，1952 年英文版，第 477 页。
③ 《正义论》，哈佛大学出版社，1971 年版，第 60—62 页。

的生态环境造成很大的危害，以殖民掠夺的方式侵犯了发展中国家的环境权利，而且现在仍在消耗和控制着全球大部分能源。当广大发展中国家在世界南北贫富差距日益扩大，地球自然资源消费、使用严重不合理的境况下，努力发展自己的经济、技术之际，少数发达国家为了维护自己的既得利益，以保护全球环境为名，干涉发展中国家的经济、技术发展权和环境主权，要求发展中国家放弃自己的正当环境利益，承担起超越自己能力的环境义务，这显然是不公平、不正义的。

马克思深刻地指出：“没有无义务的权利，也没有无权利的义务。”① 由于发达国家对全球环境恶化负有的责任和对发展中国家环境的侵害，它们理应为解决环境问题承担更多的义务。一方面，作为“补偿的正义”，它们应该以自己拥有的较雄厚的资金和技术，率先采取行动保护全球环境，向发展中国家提供足够的、新的额外的资金，以优惠的或非商业性条件向发展中国家转让环境无害技术，切实帮助发展中国家解决在环境与发展方面所面临的实际问题。发达国家履行这样的道德义务，不是“恩赐”，而是对以往不平等的环境权利的“补偿”。正如亚里士多德所说：“补偿正义是损失和攫取之间的中道。”② 另一方面，作为“分配的正义”，发达国家应当回到环境正义的立场上，承认和维护广大发展中国家的平等环境权利，支持发展中国家努力发展自己的经济和技术。对于广大发展中国家来说，环境问题不是孤立的，需要把环境保护同经济增长和发展的要求结合起来，在发展进程中加以解决。发展中国家有权根据自己的经济、社会和文化条件的适应能力决定改善环境的进程，有权根据其发展与环境的目标和优先顺序利用其自然资源。《联合国人权公约》中的《经济、社会、文化权利国

① 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，第 137 页。

② 《亚里士多德全集》第 2 卷，芝加哥，1952 年英文版，第 477 页。

际盟约》第一条明确指出：“所有民族得为本身之目的，自由处置其天然财富及资源，但不得妨碍因基于互惠原则之国际经济合作及因国际法而生之任何义务。无论在何种情形下，民族之生计，不容剥夺。”① 各国的环境和自然资源的保护，是受其社会、经济、技术、文化条件制约的历史发展过程。对于广大发展中国家来说，“民族之生计”是第一位的，“发展才是硬道理”。当前只有加快发展经济，提高科学技术水平，解放生产力，才能更好地保护自然环境，实现经济、社会与资源、环境相互协调的可持续发展的战略。

维护发展中国家的经济、技术发展，是与保护发展中国家和全球的自然环境完全一致的。发展中国家只有维护自己的经济、技术发展权，才能维护自己的环境保护权。其原因有以下几端。

第一，发展中国家只有大力发展自己的经济、技术，才能尽快解决人民的温饱问题，使人民早日摆脱贫困，为发展中国家开展环境保护创造最起码的前提条件。在发展中国家，发展经济、技术，尽早消灭贫困，是环境保护的一个前提条件，也是改变贫困与环境退化的恶性循环，并加强自我环境保护能力的根本出路。

第二，发展中国家的环境保护，需要一定的物质基础。发展中国家只有以经济建设为中心，大力发展自己的经济和技术，才能为环境保护工作的开展、环境质量的提高，促进经济、社会与资源、环境的协调发展，提供良好的物质基础和技术条件，才能为不断提高人民的生活质量，控制人口数量，提高人口质量，加强环境保护，使资源、环境与经济、社会的发展相互协调，提供良好的物质基础和技术支持。“科学技术是第一生产力”。它的进步与发展不仅能极大地提高社会生产力，推动国民经济的高速发展，而且能使人类深化对人与自然利益关系的认识，发现节约能

① 《人权宣言》，求实出版社 1989 年版，第 25 页。

源、消除污染、保护自然生态环境的新技术、新方法、新途径。毫无疑问，发展中国家只有以经济建设为中心，大力发展本国的经济、技术，才能真正推动环境保护事业的顺利发展。

第三，发展中国家只有大力发展本国的经济、技术，增强自己的经济实力与综合国力，才能在当前现实的国际环境中，反对环境霸权主义，捍卫自己的环境主权，加强本国的环境保护，平等参与全球合作。当前国际环境领域里的利益竞争，说到底，是经济实力与综合国力的竞争。不论是过去还是现在，西方少数发达国家中的环境利己主义和环境霸权主义，向来都是一种对全球环境保护事业起破坏作用的因素。发展中国家只有努力发展自己的经济、技术，增强自己的经济实力和综合国力，才能维护自己在国际环境合作中的正当权利和平等地位，有力地反对和制止西方少数发达国家的环境利己主义和环境霸权主义政策，推动真正平等、互利的国际环境合作。

三、发展中国家的环境义务：共同的道德责任和不同的道德要求

环境义务是与环境权利密切联系在一起的。发展中国家既应坚决维护自己的环境权利，又应积极履行自己的环境义务。只有积极地履行自己应尽的环境义务，才能真正维护自己应有的环境权利。发展中国家的环境义务，是指发展中国家在对维护地球生态平衡的必要性的认识基础上，自觉承担自己应有的道德责任，并在行为实践中努力体现保护自然环境的客观要求。

发展中国家之所以应当把保护自然生态环境当做人类共同的道德责任，积极履行自己的环境义务，从根本上说，其原因就在于环境危机的共同性和环境利益的共同性。尽管发达国家由于它们在工业化的过程中对自然资源的过度开发和消耗而应对地球生态平衡的破坏负有主要道德责任，但是，任何国家在发展科学技

术和生产力的同时，如果不重视协调人与自然的关系，必然会造成对自然环境的盲目破坏，引起环境危机。目前，世界各国在经济、技术的发展中引起的环境污染、资源枯竭、水土流失、物种减少、温室效应等环境危机是共同的。发展中国家囿于经济、技术的现有水平和资金不足，在经济和社会发展过程中面临的环境挑战十分严峻。不保护环境，难于持续地发展。同时，“人类只有一个地球”。发达国家和发展中国家的人民赖以生存和发展的基本生态环境——地球“生物圈”，具有整体性和相互依存性的特点。保护人类居住的共同家园，是全人类的共同利益所在。这有益于人们突破过去只着眼于个别利益的偏狭眼界，为人类的共同生存和发展采取共同行动，各个国家、地区共同承担保护自然环境的神圣道德责任和义务，以显示出一种“真正人的道德”。①

发展中国家要在保护地球生态环境中承担人类共同的道德责任，关键是要从本国的环境与发展的具体情况出发，走可持续发展的道路，而不能走西方工业化国家已经走过的“先污染，后治理”的老路，发达国家的教训表明，工业污染对人类和环境造成的损害常常是不可挽回的，仅从经济上计算，“先污染，后治理”的代价，比重视经济与环境协调发展的代价多出 10—100 倍。发展中国家也不能走西方工业化国家以“高消耗、高投入、高消费来带动经济高增长”的老路，那样做势必使本来已经十分脆弱的生态环境更趋恶化，经济的高速度发展也难以为继，甚至危及自己及子孙后代赖以生存的自然环境条件，加剧本国和全球的生态危机。因此，发展中国家在发展经济时必须充分考虑到自然资源的长期供给能力和生态环境的长期承受能力，不因一时、一地的利益而损害长远和全局利益。在满足当代人的环境利益需要时，应考虑足以支撑子孙后代乃至全人类的长久的潜在需求。

① 《马克思恩格斯全集》第 20 卷，第 103 页。

当我们以辩证唯物论与历史唯物论的观点审视发展中国家当前的环境义务时，一方面，我们应当看到环境道德责任的共同性；另一方面，我们又应当看到，由于社会历史原因造成的国与国之间的差异性，发达国家与发展中国家在履行人类保护环境的共同职责时，现实的、具体的环境道德标准和行为要求应当是存在某些差异的。各个国家、地区、民族间在环境道德要求上的差异与趋同，是一个循序渐进、交流损益的历史进程。西方发达国家不能超越发展中国家环境道德进步的历史必然性，把只适应于自己情况的一些环境价值观念、环境道德标准和行为要求强加给发展中国家。发展中国家也不能不顾自己的国情，从理想主义的立场出发，简单地搬用目前暂时只适用于西方发达国家的环境道德标准和行为要求。发达国家与发展中国家的环境道德标准与行为要求，既有共同性，也有差异性。发展中国家环境道德的普遍进步建立在各国人民保护环境的道德实践和自我道德进取心之上。

第 18 章

生命伦理学

生命伦理学是随着现代生物技术的进步，使医学面临许多前所未有的新难题，并对传统的伦理观念提出新挑战的背景下产生的。对于生物科学技术进步这把“两头尖的双刃剑”，我们应当如何进行有效的道德控制？了解生命伦理学的基本原则和当代该领域的热点问题，将有助于我们更好地理解和思考生命伦理学这一新兴的应用伦理分支学科，在分享现代生物科学技术带来的文明的同时，也思考我们运用这些技术的合理性。

18.1 什么是生命伦理学

一、生命伦理学的兴起

生命伦理学（Bioethics）是 20 世纪 70 年代兴起的伦理学新学科。“生命伦理学”一词最早由波特（V. P. Potter）在其《生命伦理学：通往未来的桥梁》一书中使用。Bioethics 由两个希腊词 bio（生命）和 ethics（伦理学）构成。生命主要指人类生命，同时涉及有关的动植物生命。伦理学是研究道德的学问。一般认为，生命伦理学是研究医学和生命科学实践中出现的伦理问题的科学。①

① Simon Blackburn: *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press 1996, P44.

生物医学技术的进步，不仅能使人们更有效地诊断、治疗和预防疾病，而且可能操纵基因、精子或卵、受精卵、胚胎以至人脑、人的行为和人体。人类增大了的这种知识与力量可以被正确地使用，以造福于当代人及其子孙后代；也可以被滥用，给人们及后代造成巨大的祸害。对此，我们应当如何进行有效的道德控制？我们应当如何对待试管婴儿、器官移植、遗传工程面临的现实社会道德问题？“不伤害病人”是一条传统的医学伦理学原则，那么能否对一个无法挽救的病人实行“安乐死”？以新的社会历史条件和现代生物科学为基础的生命道德，如何看待引起人们普遍争议的“生命神圣论”“生命质量论”“生命价值论”？生命伦理学就是为了解答这类现实道德难题、回答现实生活的道德挑战而产生的。

生命伦理学是医学伦理学的发展。它不仅包含美德论、义务论和公益理论，而且重视探讨“两个责任”（技术责任和人类责任）和“两个价值”（科学价值和人的价值）。生命伦理学研究的内容比较广泛。1981 年美国出版的《生命医学伦理学》一书涉及的内容有：生命医学伦理学和伦理学论；医患关系；干涉权、说真话和知情同意；病人的权利和医生的义务；人体实验中的伦理学问题；健康、疾病和价值；非自愿的民事关押和行为控制；自杀和拒绝抢救；安乐死；成人和有缺陷新生儿；人工流产和胎儿研究；遗传学、人类生殖和科学研究的界限；社会公正和卫生保健等。

二、医学伦理学和生命伦理学

生命伦理学是医学伦理学的扩展。在传统意义上的医学伦理学又叫医德学，它包括以下几方面的内容。

（一）关于美德的理论。即有道德的医生是什么样的人？医生应该成为什么样的人？他应该具备哪些美德或品格？例如要求医

生仁慈、正直、庄重、值得信任等等。

（二）关于义务的理论。即规定借以判断医生行为正当与否的标准。医生应该做什么？可以做什么？不应该做什么？他的责任是什么？并对医生的意向和后果、动机和条件的关系进行分析，以保证医生的行为在道德上正确。

（三）关于公益的理论。即医学这种社会性事业如何才能做到公正？现代医学作为一种社会性事业，确有一个收益和负担的分配和分配是否公正的问题。

生命伦理学（又称生物医学伦理学 biomedical ethics)的内容则比现代意义的医学伦理学更广泛。大致有以下四个方面的内容：

（一）所有卫生专业提出的伦理学问题。这一方面相当于医学伦理学：

（二）生物医学和行为研究，不管这种研究是否与治疗直接有关，如人体实验的伦理学问题；

（三）广泛的社会问题，如环境伦理学和人口伦理学等；

（四）动物和植物的生命问题。如动物实验和生态学中植物保护的伦理学问题。

但生命伦理学和医学伦理学与传统医德学的差别不仅仅是在内容上。医德学，不论是希波克拉底传统，还是中国医学传统，都是义务论的（deontological），即或用法典的形式，或用判例的形式，把医生的义务作为绝对的要求提出，把道德的价值理所当然地作为适用于一切人的预设前提，而不引用任何价值理论。而现代医学伦理学和生命伦理学则是价值论的（axiological），即基于更自觉的价值理论。如希波克拉底和中国传统的医德都不许堕胎，但是随着人口爆炸问题的出现和女权运动的兴起，产生了医生的社会责任和尊重妇女的自主问题。医生在做出有关人工流产的决定时，涉及胎儿、母亲、社会诸方面的利益。这就是生命伦理学和现代医学伦理学要解决的问题。

18.2 生命伦理学的原则

生命伦理学作为一门伦理学新学科，自然应当遵循伦理学的一些基本原则，但它作为一门具体的应用伦理学，也有一些符合本学科特点的道德原则，并不完全等同于其它伦理学。

生命伦理学应当遵循的基本原则有以下四条。

一、生命价值原则

这一原则可以有几种表述方式，当代美国伦理学家 J. P. 蒂洛在他的《伦理学：理论与实践》一书中把该原则表述为：“人应尊重生命，也应接受死亡。”

经验证明，这一原则比任何某他原则都重要，这是因为，如果没有人的生命，便无所谓善良或丑恶，正义或非正义，诚实或不诚实，自由或不自由。生命是每个个体的人的基本的、主要的所有物。它是一切活着的人所共同具有的东西，可是每个人的生命只有一条——谁也不能真正分离或占有别人的生命。因此，每个人（正如康德正确地主张的那样）都决不应被当做手段，而应该把个人本身看做个体的独特的目的。这并不是说，结束人的生命决不是正当的。事实上，恰恰因为这样的事有时是正当的，我们才把生命价值原则表述为“人应尊重生命,也应接受死亡。”这意味着我们一方面承认生命是基本的和重要的，同时也认识到，任何人的生命都不是永存的，或许将来还是如此。我们大家总是要死的。因此，这一原则并不意味着“不惜代价地保护生命”，也不意味着生命的数量高于质量。这一原则只是提出，没有充分正当的理由，不应当结束任何人的生命。

上面这一陈述和关于个人生命惟一性的陈述的重要含义之一是，个人对自己生和死的权利是个基本概念。这就是说，除非有

充分正当的理由，否则，关于一个人是否应该生存的决定就应当征得本人的正式同意。这意味着，除非有充分正当的理由，否则，违背人们的意愿而结束其生命是不道德的。这还意味着，没有类似的理由，违背人们的意愿而干预其死亡问题也是不道德的。

二、善良原则

如果说道德意味着“善良”或“正确”的东西，那么，每一个道德体系，不论其明确表述与否，显然，都必须蕴含善良原则，生命伦理学也不例外。如果你承认道德，你就得承认善良。在现实生活中，善良原则要求人们努力做到：（1）扬善抑恶；（2）不做坏事；（3）制止坏事。当我们说起一个人、生活或行为不道德的时候，我们指的就是邪恶的人、邪恶的生活和错误的行为。这一点是清楚的。不清楚的是，我们实际上如何解释善良、邪恶、正确和错误？善良或邪恶的人或生活以及正确之一在于，它们受到个人自由原则的真理和事实的支配——由于各人生性不同，什么是善恶是非，对各人必有某种程度的不同。

然而，尽管有这些不同，我们仍然有可能发现人们普遍赞赏的某些“善良”。这些“善良”包括：生命、意识、愉快、幸福、真理、知识、美丽、爱情、友谊、自我表达、自我实现、自由、荣誉、和平与安全。毫无疑问，人们对这些“善良”的排列次序可能不同，甚至有人会从中删略一二，但大多数人经过仔细讨论，或许会承认其中的多数“善良”。

三、公正原则

第三条原则是公正原则。这是因为我们的大部分行为和生活都是在与他人的交往中进行的。在这种情况下，人们应该只给自己谋利益而完全不为别人干什么吗？极少数坚决的利己主义者认为这类行为是符合人们的自身利益的，但肯定不符合别人的或一

切有关者的利益。如果承认好处分享的思想，那么，下面要考虑的问题就是：谁应当得到善良行为带来的利益？应当如何分配这些利益？既然个人的道德行为不影响自己以外的任何人的情况是极少的，那么，人们也许控制不了结果的可能归宿，然而，我们努力按照以理性为基础的道德办事，而理性要求我们，分配好处或坏处应当有某种程序。

可以体现公正“分配”的方法有三：（1）依据功绩分配；（2）平均分配；（3）依据需要或能力或二者兼顾进行分配。有时候，第二种方法，即所谓“平均主义”方法，会比第一种或第三种方法更为公平合理。

四、尊重个人选择原则

第四条原则是尊重个人选择原则，或者称为个人自由原则。人们在做出决定和选择（当然包括道德决定和选择）时，具有有限的而又是真实意义上的自由。重要的问题是，在人们与他人交往时，应当允许有多大程度的自由？个人自由原则解决了在道德体系中注入灵活性的问题——由于人们存在着现实的多样性，所以道德体系需要这种灵活性。

制定道德时要考虑到存在着许多人，尽管他们有共同特性（身体、精神、感情等等），然而每个人都是独特的个体。人们各处于发展的不同阶段，有不同的天资才赋、不同的感情和需求。如果我们不想完全抹煞这些区别的话，就必须予以承认和考虑。而考虑这些区别的惟一办法，就是让各人以其选择的任何独特的和不同的方式度其一生。我们不可能让一个人代替另一个人走完他生命的历程，因此，我们必须认可每一个人都是他自己。这一认可等于授予一切人以最适合自己的方式生活的自由，从而认识到关于人的自然的和经验的真理——人确实有着不同的、独特的个性。然而，自由本身和道德自由都不是绝对的。例如，一个人有

希望自己占有新汽车的自由，但这并不表明他应该有偷别人的新汽车的自由。所以，人的自由的界限，应当由其他原则来规定。

其他属于生命伦理学范畴的原则还有：自愿原则、知情同意原则、诚实原则等。

18.3 生命伦理学的热点问题

当前，随着生命伦理学研究的兴起，国内外不论是生物科学工作者，还是社会各界，对实践中的生命伦理学问题进行了广泛的意见、观念争论。从生殖技术的性别选择、人工受精、体外受精、代理母亲、无性生殖，到生育控制中的避孕、人工流产、绝育、胎儿研究 从遗传和优生中的遗传普查、基因疗法、重组 DNA. 优生伦理，到死亡和安乐死中的死亡标准、安乐死的道德依据、政策和立法；从器官移植中的器官来源、病人选择、分配公正、异种移植、人工器脏，到医疗实践中的医患关系、权利和义务等等，日益成为公众注目的热点问题。

这里主要讨论以下四个热点中的热点问题。

一、器官移植

器官移植是指摘除一个身体的器官并把它置于同一个体（自体移植）、或同种另一个体（同种异体移植）、或不同种个体（异种异体移植）的相同部位或不同部位。由于现代生物技术的发展，器官移植包括肾脏、心脏、肺脏、胰脏、角膜、骨髓等移植都已成为可能。

目前国内外器官移植的主要问题是可供移植的器官来源不足。有人估计，在美国每年濒临肾衰竭死亡威胁的 50000 人中，只有 8000 人得到了移植肾。中国某医院登记异体肾移植的患者有 18 人，由于没有器官来源，其中 14 人先后死去。器官的收集一般

采取自愿捐献、商业化、推定同意三种基本政策，但每一种政策在实践中都充满着道德纷争。

自愿捐献的基本道德准则是鼓励自愿和知情同意。1968年由美国统一州法律全国督察会议起草了统一组织捐献法，到1971年美国各州和哥伦比亚特区都采纳了这个法令。该法的基本条款是：

（一）任何超过18岁的个人可以捐献身体的全部或一部分用于教学、研究治疗或移植的目的；

（二）如果个人在死前未做出捐献表示，他的亲近可以如此做，除非已知死者生前反对；

（三）如果个人已经做出这种捐献表示，亲属不能予以取消。

这项法令之所以得到较广泛的认同，是因为它体现了自愿捐献和知情同意的原则。如果一个人反对摘除器官，他只要简单地肯示不同意就行。盖洛普民意测验表明，现在90％以上的美国有表示愿意在自己死亡后捐献器官。但是，要在实践中做到决非易事。因为潜在的器官供体死亡时，他的亲友处于震惊和悲伤之中。许多医务人员不愿意向陷于悲伤之中的家属去询问捐献器官的事，认为这样做太残忍。这是自愿捐献不能提供很多器官供体的一个重要原因。

将器官收集商业化即建立器官市场的做法，目前引起很大的道德抗议。一般，建立器官市场有两种形式。一种是允许个人或死后由近亲把器官卖给出价最高者；另一种是建立信贷制度，保证捐献器官者的亲人或朋友在未来可以优先得到移植器官，而不鼓励受体直接出钱给供体或供体家属。支持允许个人出售器官的主要论据是可以增加器官的供应，解决目前短缺；个人或他委托的代理人有使用和处置他的身体的自由。但反对器官市场化的人提出了更多的道德理由：器官市场化削弱了利他主义，把人体各部分当做商品。其结果必然是两极分化，即有钱人购买器官，得到移植，享受到这种高技术的好处，穷人为了生活只能出售自己

或家属的器官，而自己享受不到这种技术的好处。而穷人在绝望的情况下出售器官，不可能做到真正的自愿同意。由于大多数美国人的反对，1984 年 9 月，美国政府通过了一项立法，使买卖人类器官成为非法。目前，中外从事移植术的外科医生和生命伦理家都反对建立器官市场和使器官收集商业化。

推定同意，即由政府授权医生，允许他从尸体身上收集所需要的组织和器官。推定同意也有两种形式：一种是国家给予医生以全权来摘取有用的组织或器官，不考虑死者或亲属的愿望；另一种是法律推定，即只有在不存在来自死者或家属成员的反对时，方可进行器官的收集。目前，许多欧洲国家实行推定同意的政策。其中奥地利、丹麦、波兰、瑞士、法国采取第一种形式的推定同意，芬兰、希腊、意大利、挪威、西班牙、瑞士采取第二种形式的推定同意。但在具体实践中，仍有许多问题需要研究解决。

在器官移植包括异体器官和工人器官移植中，对医务工作者提出了更高的道德要求。在 80 年代，美国医学会根据器官移植研究中存在的问题，提出了如下伦理准则：

（一）实验的或临床的研究应该作为已经得到承认的科学研究系统规划的一部分来进行；

（二）必须从病人或从合法代表（如果本人缺乏同意能力）获得自愿书写的同意，医生必须说明所使用的实验程序、程序的性质、危险和好处及其他可供选择的程序；

（三）应为病人的幸福、安全和舒适提供适宜的保护措施，医务人员承认关心病人是首要的、科学进展是第二位的，医生不可为了有利实验治疗的进行而拒绝可能是最佳的治疗；

（四）医生应该与新闻界合作，在病人或病人合法代表同意下提供医学信息，但不可大吹大擂和危言耸听；

（五）鼓励向新闻媒介客观地提供有关信息。[1]

二、安乐死

“安乐死”(euthanasia）一词源自希腊文，原意是快乐死亡，或尊严地死去。然而，在现代社会中，它被解释为把有意引致一个人的死亡作为所提供的医疗的一部分，有时称为“无痛苦致死术”。从法律角度看，这在世界上大多数国家都是一种不合法的行为。但在当代医疗实践中，安乐死又成为一些特定的病人、病人家属或医生的一种道德上充满矛盾的需要。

由于现代生物医学技术的发展，人们可能以一种过去的医生想像不到的方式延长人的生命。结果，当一个人的真正生命在任何意义上都已停止时，其生物学生命可能还在继续。一种情况是，病人只能在难以忍受的疼痛和药物引起的麻木之间交替存在。这个人的生命质量已经退化，生命已经失去了意义。对于这种情况，本人以及他周围的人可能会希望死亡快点来临，对于这样的人来说，“死比活好”。

安乐死问题目前在国内外的医学界和社会各界引起了很大的道德争论。美国当代伦理学家蒂洛把安乐死具体分为“听任死亡”、“仁慈助死”、“仁慈杀死”三种情况。[2]

“听任死亡”包含两层意思：当不可能治愈时拒绝开始治疗，当治疗已无助于垂危患者时停止治疗。例如，一位患者因头部在摩托车事故中受伤而被送进医院，急诊医务人员应用现代医疗设备如呼吸器和心脏起搏器可以使此人的心肺器官系统重新工作。但是，医生在尽力抢救之后发现，患者的大脑已被不可逆转地损坏了，大脑不是暂时损伤或者局部损伤，而是已经永远地死亡了。

① 参见邱仁宗：《生命伦理学》，上海人民出版社 1987 年版，第 215－237 页。

② 参见 J.P. 蒂洛：《伦理学理论与实践》，北京大学出版社 1985 年版，第 198 页。

医学界比较一致地认为，如果患者的大脑损伤已不可逆转，就可以从医学的意义上宣布患者已经死亡。哈佛医学院 1968 年组成的特别委员会制定出判断死亡的四条标准：（1）无感受力和反应力；（2）无自主活动或自主呼吸；（3）无反射作用；（4）脑电图波平坦。这意味着，可以运用先进的救生和维持生命的技术与程序，使患者的心肺依然起作用。在这种情况下，是否赞成“听任死亡”的问题变得非常突出。

反对者认为，“听任死亡”等于遗弃垂危者，是不人道的。如果尽一切力量拯救患者，也许就能够找到治愈方法，或出现医疗奇迹。我们决不能弃生就死，决不能选择死亡。医学应该拯救生命，不应该结束生命。赞成“听任死亡”的人认为，人对自己的身体、生命和死亡拥有权利。患者有拒绝治疗的权利，因为有时治疗比疾病本身更糟糕。听任患者死亡会使其少受痛苦。患者有尊严地死亡的权利。同时，使一个不可逆转的患者延缓死亡的非常手段，会给患者或他人带来沉重的负担。目前，西方一些国家已创立了预嘱和其他指令，让病人具体说明自己要选择的死亡方式，同时创立了为临终者服务的“协作收容法”，着重于安慰和关怀患者，运用预防法而不是反应法控制病痛，努力使患者及其家庭摆脱经济困难，为患者提供家庭般的、人道化的服务，允许患者在家庭、朋友、医学界和整个社会的援助下，在平静、尊严之中自然死亡。

“仁慈助死”是根据患者提出的要求，采取直接行动结束其生命的方法，实际上是一种受助自杀。接近死亡的病人常常无力自杀，因而要求有人“消除其痛苦”。反对“仁慈助死”的理由与上述反对“听任死亡”的理由颇为相似。反对者认为，受到巨痛折磨的人心中极为恐惧和沮丧，因而根本不可能做出合乎理性的决定。再者，这样的人如果愿意耐心等待，看看医疗和医学科学能为他们做些什么，或许能适应病况，并改变要求死亡的想法。反

对者还有宗教上的论据。宗教一般都认为，不管动机如何，杀人就是杀人，任何人都没有伤害无辜者生命的权利，即使有人要求赐以一死。这一论据还受到许多法律的支持。赞成“仁慈助死”的人认为，人们必须有权决定自己的生命应于何时结束。如果患者不愿再生存下去而要求死亡，我们应该成全他们，承认他们做了自由、合理的选择。我们应该做的一切，就是出于爱、同情和怜悯，执行他们的决定。但反对这样做的医生认为：“你有为自己选择死亡的权利，但你没有把我卷入你的抉择中去的权利。”

“仁慈杀死”是指出于仁慈的动机，即为了结束痛苦和无意义的存在，而采取直接手段使某人的生命非自愿地终结。这里最大的道德问题是“仁慈的杀人者”未得到别人的许可或默认而对其生死存亡做出决定。反对者认为，“仁慈杀死”正是一种直接违反生命价值原则的“谋杀”。“仁慈的杀人者”未能征得到患者的同意，而且连其愿望也无从知道。被杀者对于结束自己的生命，没有表示同意，就是表示不同意。既然无法知道患者是否同意，就得由他人对其生命之价值或意义做出决定，而这必然会开创有害的先例。首先，谁有权决定他人是否值得活下去，其生命是否有价值、是否有意义呢？根据什么标准做出这样的决定呢？如果有人认为老人对倚重青年的社会无用而杀死他们，这能被允许吗？“仁慈杀死”涉及许多重大的伦理与社会问题。赞成“仁慈杀死”的人认为，这样做并没有违反生命价值原则，因为大多数被仁慈杀死的人并不是完全的活人，而是无知觉的有机体。并且，患者“苟活”的时间愈长，对家庭和社会造成的经济负担和感情负担就愈重。可以制定明确的法律保护措施，以防止滥用法律所认为的“仁慈杀死”。

值得注意的是，不管是“仁慈助死”还是“仁慈杀死”，目前在中国及世界上绝大多数国家都是不合法的，并且在道德上受到大多数人的抨击。“安乐死”不能贸然实施。

三、基因技术

人类基因组（Human Genome）是人体所需的化学密码或蓝图，而这幅蓝图的基本组成是 DNA. DNA 是一条由磷酸盐和糖组成的分子链，呈双螺旋形，即两条互相缠绕的螺旋形分子带，中间以称为碱基的横条紧扣。每个人的 DNA 都是独一无二的。

基因(Gene)则是 DNA 的组成部分，只占整个 DNA 质量的 2%—4%，但却主宰着人类由生到死的整个生命历程。DNA 的其余部分称为‘无用的’或沉默的 DNA，它们的用途至今是一个谜。任意挑出两个人，他们的基因序列的 99.9%以上是相同的。不同种族、不同个体间的基因序列的差异不到 0.1%,但正是这极少数的基因序列差别，形成了地球上千差万别的芸芸众生。

20 世纪初，当人类着手进行原子能研究的时候，还很少有人关心躲在这巨大能量后的隐患。而今天，世界各国在庆贺人类基因组工作草图绘制完毕的同时，普遍表现出审慎的态度。人们关注的焦点问题有两大类，一是能否随意获取、传播基因信息，并加以商业应用，或者根据基因信息判断其所有者的生老病死等遗传特征；二是能否通过改造基因来改变人的生物特征。

基因技术的发展无疑将大大改变人类未来的生活。有人盼望基因技术能一举解决人类多年来一直无法克服的医学难题，也有人开始担心基因技术会像潘多拉盒子一样，一旦被打开便无法收拾。一位从事基因研究的科学家说，人类再一次坐在了火山口上。

在基因技术的应用中，我们已经或即将可能面临像基因歧视之类的伦理问题。近年来美国和英国的一些保险公司提议对人寿保险投保者实行基因检查，如果投保者携带的疾病基因较多，则需多交保险费。但这一提议在美国和英国引起争论，一些人士认为，这将导致新的基因种族歧视，因为正如无法选择肤色一样，人无法选择自己的基因。在改造基因以改变个体特征方面，科学家

担心，有些致病基因也许还有我们尚不知道的有益之处。科学家已经发现，体内携带镰状细胞贫血症基因的人对疟疾就具有抗病能力，而导致膀胱纤维症的基因则可以让人不得霍乱。

基因改造技术的其他应用领域一旦失控，后果更难设想。科学家认为，就像从计算机硬盘上删除的文件将无法复原一样，以不可逆转的方式改变人类的基因库将十分危险。科学家还担心，有关基因的知识是否会被人滥用，以制造具有超常智能或体能的“超人”？这项医学进步会不会沦为一小撮富人的专利，只是用于解决诸如秃顶、肥胖等美容问题，而不是解决世界上大多数人的健康问题？

由谁来管理基因，也是亟需解决的一大难题。我们每个人的基因信息是属于我们的隐私，该如何保管？人类该如何面对基因技术对伦理的挑战？与对基因研究的投入相比，这方面的投入显然太少。

为了及早防止基因技术的负面影响，许多国家政府和国际机构采取了相应的措施。早在 1995 年，联合国教科文组织就成立了“国际生物伦理委员会”。该委员会起草的《人类基因组宣言》将“人类的尊严与平等、科学家的研究自由、人类和谐及国际合作”作为基本原则。它充分反映了“人类基因组”计划可能对科学、经济、伦理、法律及社会各方面的影响，以及就这些问题进行讨论的迫切性与严肃性。在人类基因组草图公布前夕，来自 37 个国家的 450 名科学家参加了西班牙北部城市希洪的首届国际生物伦理学大会。大会发表的《希洪生物伦理声明》明确指出，人类基因图谱是“全人类的共同财产”，应为各国的发展和自然保护做贡献。

最近，日本科学技术会议生命伦理委员会公布了关于人类染色体研究的 27 项基本原则：不论遗传特征如何，都必须受到尊重，不得实行任何歧视；人类染色体研究及其成果有可能对社会产生极大的影响，因此，在进行研究时必须考虑到伦理、法律和社会

性等问题；要尊重提供试样者及其家属的尊严和人权；研究计划必须事先接受有关的伦理委员会的审查；必须对遗传信息进行严格的保管，对泄露个人遗传信息者要给予处罚；限制进行有损于人的尊严的研究活动等。

四、克隆技术与克隆人

克隆是英文 clone 的音译，简单讲就是一种人工诱导的无性繁殖方式。但克隆与无性繁殖是不同的。无性繁殖是指不经过雌雄两性生殖细胞的结合、只由一个生物体产生后代的生殖方式，常见的有孢子生殖、出芽生殖和分裂生殖。由植物的根、茎、叶等经过压条或嫁接等方式产生新个体的繁殖方式也叫无性繁殖。绵羊、猴子和牛等动物没有人工操作是不能进行无性繁殖的。科学家把人工遗传操作动物繁殖的过程叫克隆，这门生物技术叫克隆技术。

利用克隆技术可以在抢救珍奇濒危动物、扩大良种动物群体、提供足量试验动物、推进转基因动物研究、攻克遗传性疾病、研制高水平新药、生产可供人体移植的内脏器官等研究中发挥作用。但在肯定克隆技术的正面作用的同时，人们更大程度上表示了对克隆技术的担忧，因为如果使用不当，克隆技术很可能破坏生态平衡，导致一些疾病的大规模传播；如果将其应用在人类自身的繁殖上，将产生巨大的伦理危机。

克隆人研究在科学界有不少支持者。英国一批科学家提出有限地发展克隆人胚胎技术，这项技术将对人类征服多种疾病具有重要意义。英国罗斯林研究所所长威尔莫特一直要求英国政府支持有限的克隆人研究，用于治疗糖尿病、帕金森症和早老性痴呆症等。“治疗性克隆，不是全复制人”，而是制造能获得干细胞的早期胚胎，这些干细胞能够分化成各种组织和器官如骨骼、血液、神经、肌肉等。有的科学家认为，如果他们能够控制这些特殊细

胞发育的方式，他们就可以培植出移植所需的各种组织，而且，由于它们与接受移植的病人的基因是一致的，所以移植它们不会使病人产生排异反应。

尽管克隆技术的前景是诱人的，不过，考虑到这项技术运用在人身上所具有的社会伦理的复杂性，目前多数国家的政府纷纷表示反对克隆人。1998年初，19个欧洲国家签署了《禁止克隆人协议》，禁止各签约国的研究机构或个人使用任何技术创造与任何生者或死者基因相似的人。美国食品和药物管理局则明确表示它有权管制美国的人类克隆研究，任何个人若想将克隆作为人类生殖工具，均需要获得它的批准。

英国率先用成年体细胞克隆出小羊“多利”，“多利”的诞生地罗斯林研究所的所长助理哈里·格里芬说，考虑到目前的技术水平，克隆人是彻底不负责任的行为。格里芬说：“关于动物克隆成功率的公开数字是1%—2%，我认为真实的数字还要低，我想我认识的人都认为这一成功率不可能轻易地被提高。克隆动物胎死腹中或出生后死亡的例子实在是太多了。”

格里芬认为，在目前那么低的成功率下，克隆无论对妇女还是孩子都有很大风险；即使克隆人是可行的和安全的，他也持反对态度：“让孩子成为他父母的复制品是不符合人类利益的。”

毋容置疑，与任何高科技一样，克隆技术是“一把两头尖的双刃剑”。它的合理利用，将有益于生物工程技术的进步。但如不做出理智的选择，给予伦理控制，那么用这种技术来克隆人，必定会给整个人类造成难以估量的大灾难。

首先，克隆人，即通过无性生殖技术“复制”人，将使人类逐步失去遗传基因的多样性，从而对人类这一物种的生存起破坏作用。人是天地氤氲、自然生化、男女交媾而成的“宇宙的精华，万物的灵长”。如用单一体细胞克隆人，人类用千百万年积淀起来的丰富基因和遗传密码就会丧失，从而造成人种退化。

其次，克隆人是对人的生命个体“独特基因型权利”的侵犯。每个人的生命是惟一的、独特的。人应当热爱自己独特的生命形式，也应当接受个体的自然死亡。这是保持个性的特征和人格尊严、人类生命形式的丰富性所必需的。如果克隆出多个甚至成千上百个同一基因型和个性的人，将导致个人和社会心理的崩溃。

另外，克隆人会对现有性爱伦理、家庭结构和社会秩序带来巨大震荡。它完全改变了人类基于性爱繁育后代的生育方式，传统的亲情、家庭责任和社会义务会彻底丢失。西方不少人担忧，克隆人将使“同性恋”这种社会病态泛滥成灾，有人会借此技术建立男权或女权社会，从而危及现有家庭和社会构建。

还有，克隆人体技术可能被滥用。比如，一些利欲熏心的人可能会克隆出伪劣人体脏器去赚钱，犯罪分子头目可以复制一些犯罪分子去作案，道德败坏的人可能克隆一些智力低下的人用做奴隶，等等，由此会带来严重的社会问题。

克隆技术的进步告诉人们，高科技的发展已使“人类处在新的转折点”。对于日新月异的科学技术，如不自觉加以伦理控制和法制规范，人类很可能为自己创造的“文明”所毁灭。爱因斯坦曾告诫人们：“只懂得应用科学本身是不够的。关心人的本身应当始终成为一切技术上奋斗的主要目标。”

第 19 章

计算机伦理学

当人类迈入 21 世纪之际，一个由现代计算机技术驱动的信息与网络时代正向我们迎面走来。计算机信息技术的日新月异，国际互联网络的飞速发展，“信息高速公路”在世界各国的规划与实施，已引起全球对计算机信息伦理问题的高度关注。当前，在“科教兴国”的战略思想指导下，中国的计算机信息产业及技术应用正在迅猛发展，深刻认识信息与网络时代计算机伦理的极端重要性，深入研究计算机信息与网络技术引起的伦理道德问题，借鉴国外计算机伦理的理论与实践的有益经验，构建具有中国特点的计算机伦理学体系，具有重大的理论与现实意义。

19.1 计算机伦理学研究的兴起与发展

计算机伦理学（Computer Ethics）是当代研究计算机信息与网络技术伦理道德问题的新兴学科。它涉及计算机高新技术的开发和应用，信息的生产、储存、交换和传播中的广泛伦理道德问题。随着当代信息与网络技术的飞速发展，计算机信息伦理学已引起全球性的关注。

从 20 世纪 80 年代起，随着计算机信息与网络技术在美国等西方发达国家的率先发展与应用，这一新技术造成的伦理道德问题引起西方哲学界的重视。1985 年，美国著名哲学杂志《形而上学》 10 月号同时发表了泰雷尔·贝奈姆的“计算机与伦理学”和

杰姆斯·摩尔的“什么是计算机伦理学”两篇论文，成为西方计算机伦理学兴起的重要理论标志。此后，随着计算机信息技术的进一步发展，特别是90年代国际互联网（Internet）的出现，计算机技术在应用中引起的社会伦理问题日渐成为西方哲学界、科技界和全社会关注的一个热点。90年代以来，西方计算机伦理学的研究有了很大的发展。一方面发表了大量的论文、专著和文集，计算机伦理学研究成为西方应用伦理学研究的一个新热点。其中较有影响的专著有：大卫·欧曼等著的《计算机、伦理与社会》（1990）、罗伊等著的《信息系统的伦理问题》（1991）、戴博拉·约翰逊的《计算机伦理学》（1994）、理查德·斯平内洛的《信息技术的伦理方面》（1995）、约翰·韦克特和道格拉斯·爱德尼的《信息与计算机伦理》（1997）。另一方面，美、英等国家先后成立了全国或国际性的计算机伦理学专门学术研究机构，定期召开各种地区性或国际性的学术研讨会。高等学校普遍为大学生、研究生开设各种计算机伦理学课程，如“计算机伦理学”（Computer Ethics）、“计算机与信息伦理”（Computer and Information Ethics）、“网络伦理”（Netethics）等。西方计算机伦理学的理论研究与教学，引起了包括电脑工程师、信息技术公司经理、专业人员和社会各界对计算机伦理问题的广泛关注，推动了计算机行业职业道德规范和信息网络技术行为准则的确立。如1992年美国计算机协会制定了“职业伦理和职业行为规范”（ACM Code），1993年澳大利亚计算机协会制定了“澳大利亚计算机协会职业伦理规范”（ACS Code）等。

在中国，近年来，随着计算机信息网络技术的高速发展与广泛应用，计算机伦理问题已引起学术界与社会各界的广泛

①参见王正平：“计算机伦理 信息与网络时代的基本道德”，《道德与文明》2001年第1期

重视。①

19.2 西方计算机伦理学研究进展

计算机伦理学研究最早在信息网络技术领先的西方社会得到广泛的重视，笔者 1998—1999 年在美国几所大学讲学交流期间，对西方近年来的计算机伦理问题的理论研究与实践状况做了一些专门的考察。① 现对以美国为主的西方计算机伦理学研究的概况做简要介绍，以便我们能批判地借鉴西方计算机伦理学研究中的一些有益经验，从中国的具体实践出发，构建具有中国特色的计算机伦理学理论与实践规范体系。

一、计算机伦理学何以成立

计算机信息网络技术应用引起的社会利益冲突和建立新的道德秩序的需要，是西方计算机伦理学研究兴起与发展的根本原因。为什么需要研究计算机伦理学？西方学者认为，计算机信息与网络技术正巨大地改变着人类的生存状况。在人们对信息与网络技术的应用中出现了道德上的“真空”，因而需要通过计算机伦理学的研究，来确定新的价值观念与行为规范。

摩尔在“什么是计算机伦理学”一文中认为，之所以需要研究计算机伦理学，是因为在计算机技术所创造的新的可能性的周围，存在着传统伦理学不能直接回答的一系列道德新课题。当我们面对何时和怎样使用计算机时，我们面临着新的道德选择。而在如何进行选择时，“存在一个道德政策的真空”。摩尔认为，新技术要求人们对许多公共政策和道德标准重新进行思考，“计算机

①参见王正平：“西方计算机伦理学研究概述”，《自然辩证法研究》，2000 年第 10 期。

伦理学的中心任务，是去抉择我们应当做什么，道德政策应当如何确定。它包括考虑个人与社会两方面的道德政策。”①

戴博拉·约翰逊在《计算机伦理学》一书中认为，计算机被广泛应用到工商、管理、教育、司法、医疗、科研等方面。在每一个环境中，都存在着人们的目的与利益、机构目标、人际关系、社会规范的矛盾与冲突。研究计算机伦理学，是为了理解计算机信息技术引起的伦理道德问题。他指出，“在这方面，计算机伦理学研究的出现，是为了研究人类与社会——我们的目标与价值，我们的行为规范，我们组织自我的方式，分配权利与责任等等。”②

计算机的应用，折射出社会的行动与观念。计算机伦理学研究可以作为探视社会的一个窗口。在“网络社会”中，社会的、政治的、经济的力量在活动。计算机信息与网络技术的最重要特点，是它们的易变性，几乎可以做任何事情。在“网络社会”这一“虚拟的真实”(Virtue Reality)社会中，人们的行为涉及到个人、社会、企业、社会团体等各方面的利益。计算机伦理学正是为了合理认识和调节信息与网络技术应用中出现的利益问题而得以成立。

二、计算机伦理学的理论基础问题

在计算机伦理学(包括“信息技术伦理学”、“网络伦理学”)的学科性质界定上，美国等西方国家的一些学者都把它纳入“应用伦理学”(Applied Ethics)或“规范伦理学”的范畴，强调计算机伦理学的“实用性”，它“探究的是当人们做出选择和采取行动

① Moore, James H. 1985. “What is Computer ethics?” *Metaphilosophy* 15: 266—75.

② Johnson, Deberah G. 1994. *Computer Ethics*. 2d Ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.

时，如何才是善的和有价值的实践真理”，研究具体行为的规范性指导方针，以解决信息技术带来的一系列具体道德问题。

美国的一些学者认为，计算机伦理问题有一些独一无二的特征，属于应用伦理学的“新种类”，但它研究的往往是伦理学的“老问题”。例如隐私权问题，人们应用计算机面临着前所未有的隐私权被侵犯的危险，但隐私权受到威胁这个道德问题早已存在。计算机伦理学并不需要去创造一个新的伦理学理论或体系。因此，人们可以依靠传统的道德原则与理论，去把握计算机伦理的理论与实践问题。同时，计算机伦理学可以应用传统伦理学的基本概念来区分范畴，如隐私权、财产权、犯罪和滥用、权利与责任、职业实践等。

美国的许多学者认为，需要借助传统的伦理学理论和原则，把它们作为计算机信息伦理问题的指导方针和确立规范性判断的依据，才能使人们区分出什么是正当的行为，什么是错误的行为。戴博拉·约翰逊和斯平内洛在他们的著作中都分别把以边沁和密尔为代表的功利主义、以康德和罗斯（W. R. Ross）为代表的义务论和以霍布斯、洛克和罗尔斯为代表的权利论这三种目前在西方社会中影响最大的经典道德理论，作为他们构建计算机伦理学的理论基础。

戴博拉·约翰逊和斯平内洛认为，功利主义是为了每一个受到某一行为影响的人的最大幸福所必须遵循的道德原则。它用自然的、常识性的方法处理许多道德问题，并尽可能考虑到各方面的利益，有利于人们在计算机应用的道德冲突中做出合理的道德选择。他们认为，康德道德义务论中的道德“普适性”原则和“永远把人当做目的，永远不把人仅仅看做手段”的原则，罗斯提出的守信、补偿、公正、仁慈、自律、感恩、无害等 7 个自明的道德义务，在调节信息与网络技术条件下的人与人之间的关系方面，具有十分重要的价值。这些道德义务可以转换成一些特定的

“二级义务”，如避免用计算机伤害他人；尊重知识产权；尊重隐私权；对信息技术产品的性能和效用的宣传要诚实，避免不诚实的、欺骗性的和虚伪的宣传等。

戴博拉·约翰逊和斯平内洛都把霍布斯、洛克、罗尔斯以权利为基础的伦理学理论，作为计算机信息伦理学借助的第三种重要道德理论。他们认为，权利论是义务论的一种现代理论形式。这一理论强调权利是道德的基础。在信息时代，个人的法定权利、道德权利、契约权利应当受到特别的尊重。正当的行为是与尊重人的各种基本权利或自由的正义原则相一致的。在信息时代，每个人的信息权利应当受到道德上的尊重。个人对私人信息的“非公开性”、“准确性”、“安全性”拥有权利。

三、计算机伦理学的基本原理和原则

西方学者基于把西方社会认可的一般伦理价值观念应用到计算机信息与网络伦理分析领域的思考，还进一步探讨了计算机伦理学的一些基本原理和原则问题。

美国学者罗伯特·巴格认为，随着计算机与信息技术的发展，人类的基本道德价值观念和行为准则并没有过时。他在 1993 年于华盛顿召开的第二届布鲁克英计算机伦理学年会上宣读的论文中，提出了计算机伦理学的三条基本原理：(1) 一致同意的原则，如诚实、公正和真实等；(2) 把这些原则应用到对不道德行为的禁止上；(3) 通过对不道德行为的惩处和对遵守规则行为的鼓励，来对不道德行为进行防范。

在《信息技术的伦理方面》一书中，美国学者斯平内洛依据功利主义、义务论、权利论等基本道德理论，对计算机信息技术伦理问题进行了较深入的分析，提出了计算机伦理道德的是非判断应当遵守的三条一般规范性原则：(1)“自主原则”——在信息技术高度发展的境况下，尊重自我与他人的平等价值与尊严，尊

重自我与他人的自主权利。例如，如果用计算机技术来侵犯别人的隐私权，那就侵犯了别人的自主权。（2）“无害原则”——人们不应该用计算机和信息技术给他人造成直接的或间接的损害。这一原则被称为“最低道德标准”。（3）“知情同意原则”——人们在网络信息交换中，有权知道谁会得到这些数据以及如何利用它们。没有信息权利人的同意，他人无权擅自使用这些信息。①

四、计算机伦理学与道德实践

西方学者大多把计算机伦理学看做职业伦理学的一个分支或表现形式。戴博拉·约翰逊在《计算机伦理学》一书中开宗明义地指出：“计算机伦理学旨在帮助学生和计算机专业人员更好地理解他们的职业，做出更恰当的道德选择，总之，是能使他们采取更恰当的职业态度。”他还强调，计算机伦理问题的讨论，应当与道德规范相联系，以便于指导实践。在书中，他把“职业伦理学”作为重要的内容来分析，专门探讨了为什么需要职业伦理学、计算机专业人员的特殊性、职业关系、责任冲突、职业行为规范等问题。

西方学者还对计算机“职业”、“职业人员”、“职业道德”的特殊性问题做了探讨。韦克特和爱德尼在《计算机与信息伦理学》一书中提出，由于计算机技术的广泛的社会性应用，计算机和信息技术专家不再是传统意义上的职业人员或专业人员（professionals）。但重要的是人们在面对计算机应用与信息处理的特定场所和情境时，必须有正确的职业态度。对自己的实践行为，应当做出恰当的道德选择。他们对于社会上的其他人员有特殊的职责。韦克特和爱德尼倡言：“一个真正的计算机职业人员，

① Spinell, Richard A. 1995. *Ethical Aspects of Information Technology*. Englewood Cliffs, NT: Prentic Hall.

不仅应当是自己领域的专家，而且也应当使自己的工作适应人类文明的一般准则，具有这方面的道德自律能力与渴望。”①

近年来，美国的计算机伦理学的研究，由于一开始就强调它的应用性与实用性，把它看做职业伦理学的一部分，并对“职业”做出新的宽泛的界定，因而计算机伦理问题的研究不是囿于书斋，而是走向企业、学校与社会，引起了广大专业人员、企业经理、学生、教师、政府机关和社会各界的广泛兴趣、积极参与，从而使计算机伦理学的研究获得社会的支持。

西方计算机伦理学研究比较注意面向实践，关注当代计算机信息和网络技术引起的各种现实道德问题。这些问题涉及计算机软件与硬件的设计、信息技术产品的销售、服务和应用、网络的设置与信息传播等广泛领域。

目前，西方计算机伦理问题研究中比较集中研究的现实道德问题有：计算机信息技术（包括软件、硬件、网络、专家系统）的知识产权问题；计算机犯罪、“黑客”与网络安全问题；信息与网络时代的个人隐私权的保护问题；信息技术产品对消费者和社会的责任问题；信息网络技术应用者个人的自由权利与道德责任问题；为控制国际互联网上的“色情音像”、“攻击言论”、“虚拟伤害”而建立审查制度的问题；企业的信息技术与反不正当竞争的问题等。

由于现实的这些计算机伦理问题直接涉及社会的方方面面的利益，西方计算机伦理学的研究已引起全社会包括舆论传媒的关注。近年来，一些计算机伦理道德认识上的进展，直接促进了计算机行业新道德规范的出台，法律规范的修订，推动了计算机伦理实践活动的开展。

① Weket, John, and Douglas Aouglas Adeney, 1997. *Computer And Information Ethics*. Greenwood Press.

19.3 信息与网络时代呼唤计算机伦理建设

在当今世界，计算机信息技术、信息产业已成为国家经济增长的最重要源泉。从20世纪90年代起，计算机国际互联网(Internet)的出现，开创了以计算机高新技术应用为核心信息网络时代。它将设置在世界各地的上亿台计算机联接在一起，构成巨大的、高速运行的全球计算机信息网络，形成无所不包的信息资源，汇成无比巨大的信息处理能力。它消除了时空的阻隔，跨越国界，把全球联为一体，使我们生存的地球变成由一个无比庞大的计算机连接起来的“小村落”。中国现在已有2000万个互联网络用户，并正呈指数级的发展趋势。

应当看到，现代计算机信息与网络技术的开发与应用，是一把“两头尖的双刃刀”。一方面，它借助电脑高智能化、信息交换与传播的快速、便捷和时空压缩等优势，对社会的经济、文化、教育、科技、政治等方面的发展起到积极的推动作用。另一方面，它又把社会及其成员带入一个全新的生存与发展的技术与人文环境中，使人们面临着技术上的“可能”与伦理上的“应该”的严峻挑战。例如，计算机“黑客”、网络犯罪，软件盗版等已成为普遍的突出的道德与法律问题。在计算机信息网络技术最发达的美国和欧洲，从20世纪80年代起就开始关注并系统研究计算机信息和网络伦理问题，制定了计算机和网络伦理道德规范。应该看到，计算机伦理是信息与网络时代的人们应当遵守的基本道德。计算机伦理道德水准的高低，关系到计算机信息技术的发展，与社会、企业和个人的重大利益休戚相关。

一、信息网络技术与计算机伦理

信息与网络时代呼唤全社会高度重视计算机伦理的建设。在

中国，近年来，计算机信息产业与互联网络呈现加速发展的势头，但对计算机信息与网络伦理的研究严重滞后，尚未引起专业人员、研究机构、政府部门和大众传媒的高度重视，处在可有可无的冷落境地，与时代要求大相径庭。我们必须从哲学的高度，深入、全面地认识计算机伦理对计算机信息网络技术和整个社会发展的重大意义。

首先，现代计算机信息与网络技术是一种强大的工具或力量，对它的使用是善还是恶，完全取决于人的伦理道德价值指向。爱因斯坦指出：“科学是一种强有力的工具。怎样用它，究竟是给人类带来幸福还是带来灾难，全取决于人自己，而不取决于工具。”① 英国著名历史学家汤因比在《选择生命》一书中也曾指出：“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。但是，科学对伦理来说，属于中立的一种智力工作。所以，科学不断发达完善带来怎样的结果，若用伦理上善恶的概念来说，就在于科学是被善用还是恶用。科学所造成的各种恶果，不能用科学本身来根治。”今天，计算机信息与网络技术的迅速发展，实际上在把人类推向一个必须由自己选择未来的“十字路口”。而对这一新技术的善的使用，能给人类生活的方方面面带来巨大的福利，推动人类文明的快速发展；而对它的恶的使用，又可能给人类生活的方方面面带来巨大的灾难。人类必须借助道德理性的力量，依靠人类的伦理自觉精神来趋利避害，规约计算机信息与网络技术的研究与应用方向，使之造福于人类，而不是加害于人类。

其次，现代计算机信息网络技术，赋予个人以过去不可想像的巨大力量，让个人享有以往不可想像的自由，专门技术人员或“上网”应用人员的个人行为的善恶是非，相当程度上取决于个人的“道德自律”。自从国际互联网络诞生以来，个人影响、操纵、

① 《爱因斯坦文集》第 3 卷，商务印书馆 1975 年版，第 56 页。

控制一个地区、国家乃至全球信息网络系统的能量大大增强了。正如控制论的创始人维纳在《控制论》中指出的：“技术的发展，对善和恶都带来了无限的可能性。”今天，从事或操作计算机网络技术的个人的道德素养，不仅直接决定了其行为的善恶趋向，而且使它造成的利害效果无限增大了。例如，1999 年 4 月,台湾地区一青年计算机爱好者“无意中”把自制的 CIH 病毒输入国际互联网络,造成全球 3000 多万台电脑失灵。至今，CIH 病毒每月 26 日还会在世界各地的计算机中发作一次，给全球造成的经济损失难以估量。2000 年 5 月，黑客把“爱虫”病毒输入国际互联网。据不完全统计“爱虫”爆发两天内全球已有 4500 万台电脑被感染，造成的损失高达 26亿美元。这些典型的事例一再告诫人们：科学技术越是发展，越是要求人的“道德自律”。高科技需要研究、应用它的个人具有高道德素质与之相平衡。计算机信息网络技术越是迅速发展，越是要求相关联的个人具备与之相适应的计算机伦理道德素养。可以设想，倘若一个社会只重视引导社会成员研究与应用信息网络技术，而不重视计算机伦理道德的研究与教育，犹如教人掌握摧毁世界的“核按钮”，而忘了教他或她从内心领悟以人道、正义为核心的核技术伦理信念。

第三，现代计算机信息网络技术依旧处在探索与发展的过程中，只有借助人类特有的伦理智慧和道德精神的指引，才能防止人们在研究与应用中的急功近利，把技术上的“不确定性”对社会可能带来的危害降低到最低限度。人类对科学技术的真理性认识总是相对的。现代计算机信息网络技术是一种“确定性”与“不确定”的统一。这一领域的任何新技术的开发与应用，都具有一定意义的“冒险”意味。计算机初创时期的“不经意的疏忽”，导致一场全球性的“千年虫”危机。仅美国为克服“千年虫”危机就耗费了 9000 亿美元。在技术开发与应用的过程中，如何使企业与个人从社会利益、他人利益和人类利益着想，重视道德的

“自律”与“他律”,尽最大的努力,确保和增加新技术的正效应,克服和降低它的负效应,将始终是计算机伦理的神圣责任。计算机伦理代表人类的道德理智与良心,能借助人类道德自觉来弥补某些技术与现有制度上的不足,确保这一新技术为人类的文明进步服务。

二、当代计算机信息网络技术引起的道德问题

著名传媒大师爱德华。麦克卢恩在其《技术变迁:它的人与社会方面》一书中写道:“任何技术都倾向于创造一个新的人类环境。”当代计算机信息网络技术无疑正在创造一个全新的、对人们说来还是陌生的人类生活新环境。在这个新环境中,人们原有的道德经验与价值观念受到挑战。计算机伦理是当代信息网络技术健康发展的道德保障。我们必须研究这一新技术引起的新的伦理道德问题,逐步确立新的价值观念和道德规范,合理调节新的技术境遇下的人与人、人与社会的利益冲突,使道德秩序从无序走向有序。

当代计算机信息网络技术引起的道德问题,涉及计算机软件的设计和编程、硬件的设计和制造、产品的销售和服务、网络的设置和运作、个人的应用和创作等广泛领域。从国内外的实践看,主要的道德问题包括以下几个方面。

(一)知识产权的问题。信息网络时代遇到的一个重要道德问题是如何尊重和保护信息网络化的知识产权。由于信息技术的发展,借用、移植、复制软件程序变得轻而易举。不道德的软件开发者可以肆无忌惮地复制别人的源码,并当做自己创作的软件卖给别人。或者抄袭别人的程序的逻辑结构、顺序和设计思想,嵌入自己的源码作为专利出售。而且技术越是高级,知识产权的归属有时越难区别。有时是公共财产还是符合著作权和专利保护条件的专有财产在表面上模糊不清。但是,在计算机这一高新技术

领域，对著作权和专利的知识产权保护，是激励专业人员与企业技术创新的重要条件。目前，在一些发展中国家对信息产业中的知识产权进行道德与法律保护的机制不健全，这不仅直接影响发达国家输出产品的贸易信心，而且已严重影响本国科技人员的创新热情。

（二）信息与网络安全问题。在信息网络时代，信息是最重要的资源，联网的个人或企业的敏感数据或各种知识产权是“立身之本”。因而，信息与网络的安全问题成为道德关注的一个焦点。信息是一种需要重点保护的资产，个人计算机的网络化趋势，使信息系统的安全复杂化了。目前在国际互联网或地区网上滥用计算机和网络技术的现象十分突出，如未经授权闯入网络的黑客，从简单的恶作剧到有意的严重犯罪，包括用蠕虫或病毒对计算机系统和重要信息进行破坏，通过银行和信用卡盗窃和诈骗，刺探经济、政治、军事情报等等。信息网络技术的安全问题再次提醒人们，只有用道德和法律的手段来规范人们的思想和行为，才能保障这一新技术给社会带来福祉。

（三）个人隐私权问题。在信息网络时代，信息技术系统在采集、检索、处理、重组、传播等信息能力大大增强，个人隐私权受到严重挑战。计算机使某些人更易于获得他人的个人机密和信息，个人隐私面临空前威胁。在一些发达国家，信息隐私问题，个人信息披露及存取的控制权，已成为哲学家、伦理学家、社会学家、科学和技术专家及社会公众普遍关心的重大社会道德问题。尊重人的隐私，是尊重人的自由、平等和尊严的必要条件。尊重他人的隐私，是一个自明的道德义务。在信息技术高度发展的今天，如何保障每个公民的个人隐私权，如私人秘密、消费者隐私、电子邮件不受侵犯权、电子监控下的个人自由权利等等，应当引起全社会的关注。

（四）信息技术产品对消费者和社会的责任问题。这里涉及参

与计算机软件、计算机硬件、网络技术的设计与制造的专业技术和管理人员对消费者和社会的道德与法律责任，其中包括产品的技术质量、设计的合理性和最优化等复杂的技术因素和专业技术人员个人的道德文化价值取向。例如，有的公司为了追求高额利润，把技术上不成熟、质量上不可靠的软件出售给消费者，使用户蒙受巨大的经济损失；有的公司不顾青少年的身心健康，把充塞暴力与色情的东西编入计算机“游戏程序”等等，都应当受到道德的谴责和法律的制约。

（五）信息技术应用者个人的自由权利与道德责任问题。在信息网络技术迅速发展的今天，每个计算机应用者都享有比以往更充分、更广泛的信息自由权利，它的合理利用，将有力地促进人的自由自觉的全面发展。但是，个人的信息自由权利必须与个人道德义务相一致。例如，在你重视保护个人信息隐私权的同时，必须尊重他人的信息隐私权，侵犯别人的道德隐私权，无论在道德上还是在法律上都是一种犯罪；你在国际互联网上“天马行空，独来独往”之时，必须遵守别国和本国的基本法律和社会文化习俗，任何个人行为都必须有道德上的审慎，任何个人都要“慎独”。

19.4 借鉴国外的有益经验,构建具有中国特点的计算机伦理的理论和实践规范体系

计算机伦理是在计算机信息网络专门领域调节人与人、人与社会的特殊利益关系的道德价值观念和行为规范。在中国计算机信息技术和网络应用对社会生活的影响越来越巨大的情势下，亟须研究和构建具有中国特点的计算机伦理的理论和实践规范体系。

从计算机伦理的特点来看，一方面，它作为与信息网络技术密切联系的职业伦理和场所境遇伦理，反映了这一高新技术对人

们的道德品质和素养的特定要求，体现出人类道德进步的一种价值标准和行为尺度，具有一定的“人类共同性”。计算机信息网络技术中的利益的独特性和人类道德价值观念取得的一些共同进步，使计算机伦理道德具有某种“普遍道德”的性质。可以说，遵守一般的、普遍的计算机伦理道德，是当代世界各国从事信息网络工作和活动的基本“游戏规则”，是信息网络社会的社会公德。另一方面，它作为一种新型的道德意识和行为规范，受一定社会的经济政治制度和文化传统的制约，具有一定的民族和社会特点。因而，我们构建具有中国特点的计算机伦理学的理论和实践规范体系，既要认真学习发达国家的有益经验，注意“借鉴与吸取全人类的一切文明成果”，又要扎扎实实从中国的具体实践出发，着力概括和反映适合中国国情的计算机伦理的理论和实践规范体系。这是一项重要的系统工程，涉及计算机伦理的基本理论、行为规范和监督、教育与评价体系这三个层面的全方面研究。

目前，从中国计算机伦理的现状看，特别需要加强计算机伦理规范的可操作性研究，提出和制定行之有效的伦理准则。“他山之石，可以攻玉”，我们有必要了解与借鉴国外计算机伦理规范建设的有益经验。信息网络技术最为发达的美国，从 20 世纪 90 年代起全面制定了各种计算机伦理规范。在美国计算机协会（ACM）1992 年 10 月通过并采用的《伦理与职业行为准则》中，“基本的道德规则”包括：（1）为社会和人类的美好生活做出贡献；（2）避免伤害其他人；（3）做到诚实可信；（4）严守公正并在行为上无歧视；（5）敬重包括版权和专利在内的财产权；（6）对智力财产赋予必要的信用；（7）尊重其他人的隐私；（8）保守机密。其“特殊的职业责任”包括：（1）努力在职业工作的程序与产品中实现最高的质量、最高的效益和高度的尊严；（2）获得和保持职业技能；（3）了解和尊重现有的与职业工作有关的法律；（4）接受和提出恰当的职业评价；（5）对计算机系统和它们可能引起的

危机等方面做出综合的理解和彻底的评估；（6）重视合同、协议和指定的责任。

为了规范人们的道德行为，指明道德是非，美国的一些专门研究机构还专门制定了一些简明易懂的道德戒律。如著名的美国计算机伦理协会制定了“计算机伦理十诫”：（1）你不应当用计算机去伤害别人；（2）你不应当干扰别人的计算机工作；（3）你不应当偷窥别人的文件；（4）你不应当用计算机进行偷盗；（5）你不应当用计算机作伪证；（6）你不应当使用或拷贝没有付过钱的软件；（7）你不应当未经许可而使用别人的计算机资源；（8）你不应当盗用别人的智力成果；（9）你应当考虑你所编制的程序的社会后果；（10）你应当用深思熟虑和审慎的态度来使用计算机。现在，美国许多建立了网络系统的公司、学校和政府机构，在为员工提供网络使用权的同时，明确制定了各种网络伦理准则。如，南加利福利尼大学的网络伦理声明明确谴责“六种网络不道德行为”：（1）有意地造成网络交通混乱或擅自闯入其他网络及其相关的系统；（2）商业性或欺骗性地利用大学计算机资源；（3）偷窃资料、设备或智力成果；（4）未经许可接近他人的文件；（5）在公共用户场合做出引起混乱或造成破坏的行为；（6）伪造电子邮件信息。这些计算机信息与网络伦理准则值得我们认真分析与借鉴。我们应当从中国的实际出发，在借鉴国外合理经验的基础上，确立适合中国特点的计算机职业道德和信息网络技术行为准则，提高中国计算机专业和广大应用人员的伦理道德水准。

计算机伦理是信息与网络时代的基本道德。中国的计算机伦理学研究正处于起步阶段。我们应当以马克思主义和邓小平理论为指导，从中国的实际出发，积极借鉴西方计算机伦理学理论研究与实践探索中的有益经验，构建具有中国特色的计算机伦理学的理论和道德规范体系。

第 20 章

经济伦理学

近几年来，当代中国的经济伦理学研究获得了较大的进展，在学科建设方面已形成了雏形。经济伦理学学科建设的强大推动力源于经济事实，社会主义市场经济制度的建立、健全和完善，迫切需要经济伦理学为其论证；社会主义市场经济的健康运行，迫切需要经济伦理学为其规范；社会主义市场经济条件下个体的自我完善，迫切需要经济伦理学为其“导航”。21 世纪初，中国即将加入 WTO，中国的经济将在更大的范围和更大的程度上融入世界经济潮流，中国的经济发展理念与经济运行规则将在更大的范围和更大的程度上与国际接轨。在这样的社会发展背景下，经济伦理学学科发展的光辉前景是毫无疑义的。

20.1 经济伦理学的学科建构和基本内容

20 世纪初，德国著名社会学家、历史学家和经济学家马克斯·韦伯，致力于考察“世界诸宗教的经济伦理观”，首先提出了“经济伦理”的概念。20 世纪 70 年代以后，由于政治经济等原因，经济伦理问题成为世界公众关注的焦点之一，经济伦理学作为一门学科开始走上学术舞台。那么，什么是经济伦理学呢？

近几年来，不同的学者从不同的角度对经济伦理学进行了界定。有的学者认为，“经济伦理指人们在经济活动中的伦理精神或伦理气质，而经济伦理学则是这种精神、气质和看法的理论化形

态”；有的学者认为，“经济伦理学是研究经济活动中的伦理规范的学科”；有的学者认为，“经济伦理学要研究经济和经济活动中的所有价值和伦理问题”。各人的表述尽管在侧重点上有所不同，但在实质上完全可以统一起来。

所谓经济伦理学，是一门研究经济制度、经济政策、经济决策、经济行为的伦理合理性，并研究经济活动中的组织和个人的伦理规范的学科。

在英语中，与经济伦理学相对应的是“Economic Ethics”或“Business Ethics”前者使用得较少，而后者使用得较为普遍。有一种观点认为，“Business Ethics”就是企业伦理学。经济伦理学的研究是围绕企业进行的，经济伦理学就是企业伦理学。这一观点有三方面的事实支持。第一，在发育成熟的市场经济条件下，企业是经济活动的最重要的主体。企业与社会、企业与政府、企业与消费者、企业与雇员，构成了经济活动的最基本的伦理关系。离开了企业，经济伦理的研究就成为无本之末。第二，从西方“Business Ethics”发展的历史分析，企业的伦理问题是“Business Ethics”形成学科的最重要的推动力之一。20 世纪 70 年代，美国大公司的经济丑闻频频曝光，引起了社会的震惊和公众的极大关注。其中美国洛克希德公司的著名贿赂案轰动美国，震惊世界，堪称丑闻代表。在公司丑闻接连曝光激起的巨大反响中，“Business Ethics”在 70 年代的美国开始兴起。70 年代以后，“Business Ethics”围绕着企业的社会责任进行了广泛的研究，“利润先于伦理”还是“伦理先于利润”，企业是否具有道德地位是研究的中心问题。第三，“Business Ethics”作为一门课程在国外的商学院和工商行政管理学院开设，是为了提高企业界领导人的道德素质，建立良好的企业伦理风气。因此，“Business Ethics”把研究对象放在企业上，“Business Ethics”就是企业伦理学，这是合乎逻辑的。在国内，经济管理界的大多数学者和伦理学界的一部分学者持这

种观点。

在国内外众多学者中，也有不少学者认为“Business Ethics”的研究对象不能局限于企业。美国著名经济伦理学家 G. 恩德利认为，“Business Ethics”的研究对象分三个层次：微观、中观和宏观。“微观层次上，我们去探讨单个的个人——雇员和雇主，同伴和经理，消费者、供应商或投资者——做什么，能做什么，以及应该做什么，以便去理解、去设想他的伦理责任。在中观层次上，我们不仅包含了经济性组织和公司、厂家，而且包括了贸易联盟、消费者组织、各种职业联合会等等。在宏观层次上存在着本质上很不相同的问题。这个层次上包括了经济制度和经济条件的形态 像经济秩序、经济、金融、社会政策、国际经济关系等。”① 国内一些学者也持这样的观点，例如陆晓禾在《走出“丛林”——当代经济伦理学漫话》一书中按照宏观、中观和微观三大层次来论述学科的研究对象，并按照三层次说来建构学科框架。

“企业伦理”说和“三层次”说，各有其根据，但并不是截然对立的。作为经济伦理学研究工作者，可以根据个体的研究特长，选择一定的角度加以研究。然而，从当代中国经济伦理学学科建设的视野比较两说之长短，“三层次”说对学科的发展更为有利。

第一，中国的国情与西方有着明显的不同，西方的市场经济制度已相当完善，企业作为经济活动的独立的主体是不容置疑的。因此，经济伦理学在美国和其他一些发达国家中以企业为突破口并以企业为中心开展研究，是顺理成章的。而在中国，市场经济的发育还不够完全，“产权清晰，权责明确，政企分开，管理科学”的现代企业制度还在建立之中，企业作为完全独立的经济实体还有相当长的一段路要走。要对企业的决策和行为进行伦理评价，必须将其置于国家的宏观环境中。当代中国的经济伦理学研

① 《国外社会科学》1995 年第 1 期，第 54 页。

究必须重视对企业的决策和行为的伦理研究，但不能停留在企业层面上。在中国的社会主义市场经济中，宏观调控在经济生活中起着重要作用。制度、政策、法规的伦理评价和伦理导向，具有全局性的意义。这样，对国家经济体制和经济政策的伦理评价和论证也是研究的重要内容，必须给予充分的重视。在社会经济活动中，个体是微观经济活动的主体，其伦理观念和伦理素质是影响经济活动健康运行的重要因素。刚刚从传统的计划经济中走过来的中国的经营者、消费者如何转变伦理观念，提高伦理素质，是当代中国经济伦理学研究中的重要课题。总之，宏观（国家）、中观（企业）、微观（个体）的经济伦理学研究“三层次”说更适合中国的国情。

第二,中国即将加入 WTO，这将对中国的经济生活和伦理生活产生重大影响。在全球经济一体化的浪潮中，经济伦理学必须面向世界，经济伦理学研究的视野不能局限于企业、局限于中国，还要把研究的触角伸入国际经济关系。经济全球化的不断深化，使国际经济活动的内容日益丰富。然而，现行国际经济与贸易规则是不完善的，有待进一步改进。因为包括世贸组织在内的许多国际组织制定的关于经济全球化的游戏规则，是在发达国家主导下形成的，因而更多地反映了发达国家的利益。总体上，当前的世界经济秩序是不合理的，对发展中国家的权益没有给予充分的保障。什么是公正合理的国际经济新秩序？如何建立公正合理的国际经济新秩序？这些问题不仅需要经济学家探讨，同时也需要伦理学家的参与。它们是当代经济伦理学的重要课题。在经济全球化过程中，各国也面临着一些共同的问题，例如减少或避免贫富差距过大的问题。而从道德范畴去探讨研究经济问题成为当代世界学术研究的一大亮点，1998 年度诺贝尔经济学奖的得主是阿马蒂亚·森，他以“集经济学和哲学手段于一身，从道德范畴去讨论重要的经济问题而获殊荣。”过去诺贝尔经济学奖常常授予从事

实证经济学研究的专家，而现在却授予“道德范畴去讨论重要的经济问题”的规范经济学专家，这是一个引人注目的变化。当代中国经济伦理学的建构以“三层次”说为框架，有更大的包容性，在研究方面能在更大范围内适应中国和世界经济发展的要求，与国际经济研究的最新潮流接轨。

第三，从词源学上考察，“Business”有生意、工商企业、事务等含义。国内许多学者将“Business Ethics”译为“企业伦理学”、“商业伦理学”、“工商企业伦理学”都是有一定根据的，但都难以全面表达“Business Ethics”的含义。例如，在美国学者的视野中，医生为病人治病，救死扶伤，也属于“Business Ethics”的研究范围，但在中国学者中，几乎很少有人会对此认同，因为医院既不是企业，也不是商业。国外以营利与非营利来划分社会团体和组织的性质，而中国长期以来实行的是计划经济，生产产品的经济组织是企业单位，销售产品的经济组织是商业单位，医院是事业单位。总之，笔者认为，在这种情况下不必完全拘泥于字眼。在学科名称的翻译上，可扩大、延伸，并加入创造的成分，使之更符合学术研究的实际内容。在汉语中，将“Business Ethics”译为经济伦理学并没有脱离原义。因为“Business Ethics”不等于企业伦理学，所以，以“三层次说”为框架的经济伦理学是可以成立的。只有多层次、多侧面的研究，学科才能长足进步，对社会产生较大影响。因此，将“Business Ethics”译为“经济伦理学”更符合中国的国情，更有利于学科的发展，更合适些。当然，在经济伦理学学科中，企业伦理等是非常重要的研究方向。换言之，从狭义上表述，把“Business Ethics”译成企业伦理学也无不可，但从广义上表述，应将其理解为经济伦理学。经济伦理学的狭义和广义之分也可从国外的资料中获得支持。在欧洲，有的学者已将经济伦理学分为两类，涉及消费者、雇员、股东伦理规范的为狭义经济伦理问题，涉及国家、社会、环境和

济制度伦理规范的为广义经济伦理问题。考虑到当代中国政治社会的背景和经济伦理学在中国的更好发展，本书以广义经济伦理学立论，以“三层次说”构建学科框架。

在综合国内外学者有关阐述的基础上，“三层次说”的内容可归纳为以下几个方面。

（一）宏观层面上的伦理问题。（1）研究和阐述经济制度、经济体制、经济政策的伦理评价，例如，市场经济的伦理评价问题，社会福利政策的伦理评价问题，世界经济秩序的伦理论证问题等。（2）研究整个社会经济活动的道德价值导向问题。例如，公正和效率，道义和功利等问题。

（二）中观层面上的伦理问题，其实质是企业中的伦理问题。（1）企业社会责任问题是企业伦理的核心问题。（2）企业内部的管理伦理问题，例如，国有企业的厂长经理与职工的关系中的伦理问题；民营企业主与雇员的关系中的伦理问题等。（3）企业外部关系中的伦理问题。例如，广告伦理、公关伦理，商务谈判伦理、国际商务伦理等。

（三）微观层面上的伦理问题。它包括：（1）个体在社会经济活动中承担的职业角色的伦理问题，例如，经营管理者的道德人格问题，雇员的职业道德问题等。（2）个体对消费的伦理评价及消费道德规范。

以上三个层面在经济伦理学的体系中有着不同的地位和作用。宏观层面上的伦理问题研究是其他两个层面研究的前提和理论基础。中国正处于从传统的计划经济向社会主义市场经济转型的过程中，迫切需要建立和完善中国的经济制度、经济体制和经济政策，因而它们的伦理论证成为首先要加以探讨和解决的问题。只有解决了这一问题，才能更好地厘清中观层次和微观层次的伦理问题。当然，随着经济全球化的发展，中国的经济伦理学工作者应加强研究国际经济新秩序的伦理论证问题。中观层次即企业

的伦理问题，是经济伦理的主要问题。企业是经济活动的“细胞”，只有搞活企业才能搞活经济。在当前的中国，国有大中型企业的健康发展关系着中国经济发展的命运。企业伦理特别是研究国有大中型企业的伦理问题，是当代中国经济伦理的中心任务。微观层次的伦理问题在经济伦理学的体系中也有着重要地位。经济的发展是整个社会个体共同努力的结果，企业和社会要采取各种手段调动个人的积极性，刺激个体的活力。但作为个人来说，应当按照职业生活中的角色，自觉履行职业道德义务，恪守职业道德规范。改革开放后，中国将“发展生产力，实现共同富裕”作为经济活动的价值目标，必然提出正确引导消费，提高人民生活水平的问题。因此，消费的伦理评价和新的消费伦理观念是微观层次中的重要内容。

从其运行的过程分析，经济活动有生产、分配、交换、消费等诸环节。从研究其每一个环节中的伦理问题入手，进而构建经济伦理研究的框架，也不失为一条研究思路。但经济伦理学研究的具体进程表明，以宏观、中观、微观三个层面建立框架，与当前经济学的研究框架相吻合，各研究方向范围清晰，更有利于学科的发展。

经济伦理学是一门交叉学科，这是毫无疑义的。但在经济伦理学的学科归属分类上，还有不同的看法。国外学者维拉斯科茨认为，“经济伦理学是应用伦理学。它是关于道德对错的特殊研究，主要研究道德标准如何特殊地用于经济政策、制度和行为。是把我们关于善与正当的理解用于我们称做‘经济’的制度、技术交换、活动和追求”。[1] 但华东师范大学赵修义教授并不赞成这种观点，他认为，“如果说，涉及个人的经济行为和企业的经济行为规

[1] 转引自陆晓禾：《走出‘丛林’——当代经济伦理学漫话》，湖北教育出版社 1999 年版，第 104 页。

范的微观、中观问题可以视为应用伦理的话，那么涉及经济体制、经济秩序等宏观问题时就不能简单地将经济伦理归入应用伦理的范畴。即使微观和中观的问题，也离不开那些最基本的伦理原则和社会哲学问题。’[①] 赵修义的观点应该得到重视。从狭义的角度立论，把经济伦理学与企业伦理学等同，视经济伦理学为一门应用伦理学，这并无多大的异议。但是如果从广义经济伦理学立论，以“三层次”说为学术框架，就不能简单地把经济伦理学归入应用伦理。特别是在中国，社会主义市场经济体制和经济政策的建立和完善需要理论指导，它们的伦理论证必然涉及道德基本原则和社会哲学问题。理论的研究和实际的应用应该结合起来，经济伦理学在中国的发展才会有广阔的前景。经济伦理学是一门经济与伦理相交叉的学科，同时也是一门理论研究和应用研究相结合的学科。

20.2 现代经济伦理学的兴起

现代经济伦理学思想的发端可追溯到 18 世纪著名思想家亚当·斯密。亚当·斯密不仅是杰出的经济学家、自由市场经济理论的创始人，也是伟大的伦理学家。他一生写了两部具有历史影响的著作，一部是《国民财富的性质和原因的研究》，另一部是《道德情操论》。前者是以利己主义为出发点的经济学著作，而后者是以同情心即利他主义为出发点的伦理学著作。这两部著作引发的学术争鸣成为著名的“斯密难题”，即经济与伦理之间的相互关系的难题，它对经济伦理学的影响是深远的。

现代经济伦理学思想的先驱是 20 世纪德国思想家马克斯·

①赵修义：“经济伦理的研究对象和主要课题”，《复旦大学学报》1998 年第 1 期，第 64 页。

韦伯，他在《新教伦理和资本主义精神》一书中，深入探讨了宗教伦理的社会经济功能，明确提出了“经济伦理”的概念。他认为，资本主义精神是新教伦理创造的，这种精神和道德力量甚至“比单纯鼓励资本积累重要得多，它是养育现代经济人的摇篮的护卫者”。这种观点充分肯定了伦理力量在经济发展中的巨大作用，为经济伦理学学科的形成奠定了基础。

现代经济伦理学作为一门学科的最终形成，是 20 世纪 70 年代至 80 年代在美国实现的。这种实现不是偶然的，而是有着深刻的社会、经济、政治的背景。20 世纪 70年代，美国大公司的经济丑闻频频曝光，引起了社会的震惊和公众的极大关注。其中美国洛克希德公司的著名贿赂案轰动美国，震惊世界，堪称丑闻代表。美国洛克希德公司过去和当时都是美国最大的军火合同商。60 年代末，公司做出多样化生产的决定，开始生产和销售商用飞机。但是，出师不利，新设计的商用飞机没有给公司带来定单，公司濒临倒闭。70 年代初，美国巨型飞机市场需求已经饱和，竞争更加激烈。苟延残喘的洛克希德公司寄希望于国外市场，特别是日本市场。他们孤注一掷，发誓要拿下日本的订单。于是，洛克希德公司的总裁科切安坐镇东京，亲自部署“战斗”。为了打通日本高层政界人士，科切安一方面付给该公司在日本的秘密代理人裕义士 700 万美金，让他摆平这件事，另一方面还通过其他渠道，给日本政府官员 200 万美元。后来的调查表明，洛克希德公司行贿的对象还遍及荷兰、意大利、南非、土耳其等 10 多个国家。

几年后，洛克希德贿赂案被曝光，日本、荷兰、意大利的政府首脑相继垮台。洛克希德公司承认有罪，被控犯有四大欺骗罪和四大对政府作伪证罪，它的总裁和董事长在强大的压力下，不得不引咎辞职。

洛克希德贿赂案只不过是美国 70 年代和 80 年代这个被称为“臭名昭著的年代”里轰动美国的诸多丑闻之一。据权威人士统计，

美国约有 300 多个公司有这类贿赂行为。轰动性的丑闻内容还涉及到其他方面，例如非法操纵市场和股票交易、随意处置有毒化学物质，严重污染环境，在生产有毒和危险产品中无视工人和顾客的生命安全等等。据当时哈佛大学工商管理学院的院长回忆说：这个时期举国上下都在关注伦理问题。那时似乎每天早上的报纸都带给我们令人不快的消息，又一个工商巨头名誉扫地了。

在公司丑闻接连曝光激起的巨大反响中，经济伦理学运动在 70 年代的美国开始兴起。1974 年 11 月，美国堪萨斯大学哲学系和商学院共同发起召开了首届经济伦理学讨论会，这次大会的论文和会议记录后来被汇编成书出版。它标志着经济伦理学作为一门学科的诞生。在 70 年代的美国，学术界首先就企业的社会责任进行了广泛的探讨，并由此引发了“利润先于伦理”与“伦理先于利润”的争鸣。一派学者认为，企业的社会责任就是增加其利润，企业作为一种经济实体对社会只承担经济责任，其他责任都服从于经济责任或包含在经济责任中。而另一派则认为，企业具有法人地位的同时也意味着它具有道德人格，而作为具有道德人格的企业，其社会责任是指经济责任以外的责任，如企业对环境的责任、对政府和公众的责任、对顾客和雇员的责任。第三派学者试图调和这两种对立的观点，主张企业的社会责任就是企业在一个动态的社会系统中所应扮演的长期角色，而不能被片面地归结为经济方面或非经济方面的责任。这种关于企业社会责任的讨论又引发出了企业与政府、股东、雇员、消费者之间各自的权利与义务的讨论。[1]

国外 70 年代经济伦理学的理论研究成果一方面表现在上述的对企业社会责任问题的探讨中，另一方面表现在日美企业伦理

① 70 年代、80 年代、90 年代国外经济伦理学的发展根据吴新文撰写的“国外企业伦理学：三十年透视”(《国外社会科学》1996 年第 3 期)编写。

模型的相互渗透和借鉴上。日本企业将日本的家庭伦理传统应用于企业的实践，从而使伦理道德成为调整企业内外关系、处理利益冲突的主要手段。日本的这种企业模式引起了美国企业界和学术界的广泛兴趣，并被美国人看做成功之道而加以借鉴。同时，日本在发展市场经济的过程中，也注意借鉴美国企业中注重明确责、权、利的管理模式。

国外 70 年代经济伦理学在经验研究和实践应用方面也有进展。美国学者对企业经理人员的伦理道德观和企业伦理现状进行了多项调查，并试图把伦理因素引入企业的决策和经营管理的过程中。当时在美国部分企业和经理人员中兴起了“道德生成运动”，该运动倡导伦理因素和利润因素融为一体，强调企业的社会责任，以改善企业在公众中的形象，帮助企业走出后水门时代的道德危机。

当然,国外 70 年代的经济伦理学还处于萌芽阶段，研究的地区仅限于美国和日本。但即使在这些国家，经济伦理学确立的一些基本原则在总体上也还没有引起企业界的真正重视，绝大多数企业和企业领导人对经济伦理研究持消极态度。

80 年代以后，国外经济伦理学进入了全面发展的新阶段。经济伦理学从美国和日本扩展到了加拿大、西欧、澳大利亚和东南亚等地，各个国家根据本民族经济文化的特点，建立了不同的企业伦理模式。经济伦理学进入了各国的大学，开始成为一门重要的必修或选修课程。这门课程除了在哲学系、社会学系和神学院开设外，还在大学的商学院或工商行政管理学院开设，以提高未来企业界领导人的道德素质，建立良好的企业伦理风气。美国的有关委员会还正式通过了课程的教学指导原则，提出课程的内容包括三个方面，一是“阐述某些能够运用于企业伦理学实例的基本伦理概念”，二是“阐述一些最有影响的伦理学理论并将这些理论对于解决企业中的问题的适用性做一定的评述”，三是“列举一

些哲学分析的实例”，并规定“应安排一次有关企业伦理学准则的讨论”。

在这一时期，经济伦理学的研究和交流机构纷纷建立，经济伦理学的专门刊物正式创刊。80 年代，美国、加拿大和西欧的近 30 所大学建立了经济伦理学的专门学术机构或以经济伦理学为重要研究课题的应用伦理学研究中心。 1987年，欧洲学术界和企业界合作建立了欧洲经济伦理学网络。该网络围绕经济伦理学的某一主题召开年会，邀请学术界和企业界人士参加，促进了学术界和企业界的交流和对话。

80 年代国外经济伦理学在理论研究方面也有了较大的进展，这首先表现在关于公司道德地位的讨论深化了 70 年代对企业社会责任的讨论。公司是否具有道德地位，是解决企业社会责任的前提。一些学者认为，只有人才能做出行为选择，享有道德权利，承担道德责任和义务，公司不具有上述能力，因此公司本身无道德可言，道德准则不能用于公司，而只能用于公司中的人。另一些学者则持相反的意见，他们认为，既然公司是具有法人资格的独立的实体，那么它已被假定具有道德人格，因而应享有道德主体所享有的权利，履行道德主体应尽的义务。而大多数学者认为，公司是一种特殊的实体，具有人为的道德人格，但它又与具有喜怒哀乐等情感的人不同，它是在许多个人的操纵和经营管理下运作的，没有人的参与公司便无法运作，因此公司作为道德主体具有相应的权利、义务和责任。这一观点区分了公司与公司中的个人，并把公司法人伦理与公司中的个人伦理作为经济伦理学的两个不同层面。

其次表现在对经济伦理学的理论前提和理论基础进行了详细的探讨。经济活动与道德活动的关系如何，这是研究经济伦理学的理论前提。西方近代主流经济学理论认为，经济活动与道德活动是两个不同的领域，在经济活动中人的最高动机是求利，而在

道德活动中人的最高动机是行善。许多经济伦理学家不同意这种观点，他们论证了经济活动和道德活动的本质统一，并把“伦理道德与企业活动是相容的”这一命题作为经济伦理学的理论前提。在讨论经济生活中的各种伦理关系时，经济伦理学家都从不同的伦理理论出发论证自己的观点，这些伦理理论主要是功利主义、义务论和德性论。当然，哪一种理论应作为经济伦理学的基础，不同的学者有着不同的看法，难以完全统一。

再次表现在学者们对不同阶层的人民的经济伦理观的研究，并建构了各种企业伦理模型。这些模型或从个人或从组织或从两者相结合的角度来说明伦理因素是如何影响企业的决策与行动的，从而为评价企业活动和进行企业决策提供了重要参考。

在经济伦理实践方面，80年代经济伦理规范在美国各大企业中正得到广泛的应用，少数企业开始设立伦理委员会并聘请伦理学家作为企业的伦理决策顾问。企业界开始改变在经济伦理问题上的冷漠和消极态度，自觉意识到经济伦理的重要性。但从总体上说，80 年代经济伦理学还没有得到国外企业界的广泛重视，企业界与学术界之间的鸿沟依然存在。

90 年代后，国外经济伦理学取得了突破性的发展。由于东欧和前苏联的剧变，由于全球经济一体化和区域经济合作进程的加快，世界经济呈现出新的特点。经济伦理学从对某一企业、某一地区的经济伦理问题的研究转向了对不同地区之间经济里的比较研究和全球经济伦理的研究，从单向研究转向了跨学科研究，经济伦理学开始向一门成熟的边缘学科、交叉学科迈进。 90年代初，进行了两方面的比较研究，一是东西欧比较研究。西欧的学者关注东欧经济转型过程中的经济伦理问题，与东欧的学者就这些问题进行交流和对话，并对东西欧的企业伦理状况进行了比较研究。二是对日本和欧美的经济伦理模式进行了比较研究，并从全球角度探讨了经济伦理特别是日本的经济伦理对经济发展的意义。

研究方法上，90年代的学者更注重跨学科的研究方法。社会学、心理学、经济学、法学、管理学等学科中的新方法的引进使经济伦理学的研究方法大大丰富，推动了经济伦理学的深入发展。

90 年代国外经济伦理学界开始讨论经济伦理学的性质、研究主题、方法和任务，这表明它正朝着作为一门独立学科的方向发展。有的学者强调学科的理论性，认为经济伦理学研究旨在帮助人们充分而系统地把握企业活动中的道德问题，证明不道德的企业行为为什么不道德，并指出替代这种不道德行为的可能选择是什么。但经济伦理学本身作为一门学科并不会使企业和企业中的个人更道德，经济伦理学的客观性应得到保证，它不能被用于捍卫企业伦理现状，也不能被用于对伦理现状进行攻击。有的学者主张，经济伦理学是一门实践学科，它通过激发道德想像、促进道德认同、整合道德与管理、强化道德评价等手段培养企业中的个人的道德推理能力，最终达到澄清和化解企业活动中存在的利益冲突的目的。绝大多数学者认为，经济伦理学作为一门理论研究与实践研究相结合的学科，一方面要反对那种认为企业活动与伦理道德无关的“非道德论”，另一方面也要反对对企业和企业中的个人提出过分要求的“泛道德论”。

90年代，经济伦理学方面的课程、讲座、机构、出版物如雨后春笋，在东欧、北欧、中东、南美以及南非、印度、韩国等地纷纷问世，而在经济伦理学较为发达的地区，经济伦理学的教学、研究和交流工作也得到了全面的拓展。据统计，到 1995 年 3 月，国外经济伦理学的研究和研究交流机构已达 300 多个，经济伦理学方面的刊物 14种，经济伦理学方面的教材、专著 1000 多 种。

在世界进入 21 世纪的今天，经济伦理学获得了发展的大好机遇，同时也面临着严峻的挑战。这主要表现在随着全球经济一体化趋势的日益明显，学术界对国际经济伦理的研究还落后于现实。由于意识形态的不同、文化传统的不同和宗教信仰的不同，对于

什么是人类目前需要的国际经济伦理、能否建立这样的国际经济伦理等问题，学术界的分歧还很大。另外，迫切需要解决的问题还有学术界与企业界如何进一步沟通？经济伦理问题尖锐的发展中国家，如何改变经济伦理学发展滞后的状况？

中国是发展中国家，现代中国对经济伦理学的研究可分为三阶段。第一阶段为 70年代末年至 80 年代中期。1978 年党的十一届三中全会后，中国进入了改革开放的新时期，“以经济建设为中心”的社会发展战略的确立使人们开始了对经济与伦理关系的新的思考，这种思考分为理论层面和实践层面。前者主要在哲学与伦理学研究层次上研究经济与道德的关系，即经济对道德的决定作用和道德的反作用，而后者主要在企业伦理层次上探讨职业道德的基本原则规范和范畴，以及如何进行职业道德教育和重视个体的职业道德修养等问题。第二阶段为 80 年代中期至 90年代中期。1984 年以后，经济改革进入了新的阶段。在实践上，经济改革从农村推向城市，无论从深度上说，还是从从广度上说，都超过了以往。在理论上，从“以计划调节为主、市场调节为辅”方针发展到了“有计划的商品经济”的概念和理论，从经济调节手段发展到经济体制层面。研究杂志和报刊发表了大量有关经济体制改革与道德建设的关系的论文，这些论文主要是围绕经济改革与道德进步、改革与道德教育、按劳分配与道德理想等内容展开的,同时也出版了《经济学的伦理问题》、《商业伦理学》、《管理伦理学》等有影响的经济伦理学著作。这些成果表明，在这一阶段，对商品经济、市场经济与道德的关系的研究取得了重大进展。第三阶段为 90 年代中期年至 20 世纪末。在这一阶段，社会主义市场经济体制在中国的确立表明，改革是对经济体制的根本性变革。它必然提出社会主义市场经济体制的伦理辩护问题，经济活动中的人际伦理关系调整和适应的问题，国有大中型企业在改革中的伦理监督问题。同时，中外经济伦理问题的学术交流，开阔

了中国经济伦理学研究者的眼界，国内学术界与企业界的研究交流，又使中国经济伦理学研究者接触和了解了经济体制改革的实际。复旦大学、上海社会科学院哲学所、华东师范大学、中南财经大学率先开展了经济伦理学的研究，并成立了研究中心、研究所或课题组。原来分别在哲学伦理学、职业伦理学、管理伦理学、商业伦理学以及经济伦理学中的伦理问题标题下所探讨的问题，现在已被集中在“经济伦理学”的名称下研究了，有关论文和著作不仅提出了当代中国的经济伦理问题，而且提出了经济伦理学学科的体系和论纲，勾画了经济伦理学学科建设的轮廓。中国经济伦理学的学科建设进入了一个新阶段。

综观世界经济伦理学在 21 世纪的发展，比较中西方经济伦理学发展的轨迹，我们不难找到其中的共同点：无论是西方发达国家，还是中国这样的发展中国家，经济伦理学学科的诞生和发生不是少数学者的意志所决定的，而是由经济活动发展的规律所决定的，是经济发展的必然要求，经济活动的实践推动着经济伦理学的发展。

美国有人把市场经济活动的舞台比喻为“丛林”，达尔文主义“适者生存”的“丛林”，在那里没有准则，没有关心，只有贪婪和无情。美国著名学者罗伯特·所罗门批评了这个比喻，他认为，市场经济并非在原始丛林中而是在它所服务和赖以生存的社会中进行的，人类的经济活动同“丛林”比喻中的生活不同，首要的是合作，必须有“伦理呼吸”。实践证明所罗门的批评是对的。人类的经济活动要走出“丛林”，才能有序发展，健康发展，遏制腐败，杜绝腐败，同时使经济活动更加符合人性的要求。尽管中国和西方的生产力发展水平不同，政治制度、经济制度、意识形态、文化传统不同，但在经济活动中要“争取伦理呼吸的空间”这一点上可以达成不少共识。因此，国外学者在中国进行经济伦理学的学术演讲时，往往引起中国有关学者和企业家的兴趣。世界贸

易组织的大门正在向中国敞开，中国经济将在更大范围和更大程度上融入经济全球化潮流，中西经济伦理学的学术交流显得更加重要。中国需要借鉴发达国家在建立完善的市场经济伦理规则方面的有益经验，并使中国的经济交往规则更好地与国际接轨。

中国经济伦理学的发展与西方发达国家也有着许多不同，首先，中国的经济伦理学是建立在公有制为主体的社会主义市场经济基础之上的，是在马列主义、毛泽东思想和邓小平理论指导下进行的，这是根本的不同点。其次，中国经济伦理学的研究是在传统的计划经济向市场经济转型的过程中形成和发展起来的，具有经济体制转型时期的特点，而西方经济伦理学的研究是在市场经济体制在已经建立了上百年之后，各项经济制度相对比较健全的条件下进行的。我们需要对计划经济和市场经济这两种经济体制进行正确的伦理评价，计划经济在历史上曾经起过重要作用，但随着社会的发展，它越来越不适应生产力的发展，市场经济取代计划经济是历史的必然。与计划经济相连的、障碍生产力发展的旧的伦理观念需要予以打破。而在中国建立什么样的市场经济体制，既有效益，又要使大多数人受益，这就不仅要从经济学上考虑，而且要从伦理学上考虑。这也就是说，制度的伦理论证和伦理导向在社会转型时期显得较为突出。中国人在与他人进行经济交往时，必须按照“游戏规则”行事，这是不能忽视的。由于中国处于经济体制转型时期，许多旧的规则被打破了，而新的规则有的即使建立起来了，也不完善。许多人钻体制的漏洞和政策的空子发财，败坏了社会风气。遵守规则的观念被淡化了，必须加强这方面的伦理启蒙。伦理观念转变、制度的伦理论证、遵守规则的伦理的启蒙教育，当代中国经济伦理学的这三项重要内容突出地反映了转型时期的特点。再次，与西方发达国家相比，中国文化为经济伦理学提供了更为丰富的伦理资源。中国传统文化是伦理型的文化，源远流长。几千年来，围绕义利关系，各派思想

家提出了各种如何处理经济与伦理的关系的观点。这些观点在现代生活中，仍不失其价值。例如，孔子提出，要“见利思义”，提倡将道德与经济利益统一起来。现代中国经济伦理学学科的建设要充分利用这份宝贵的伦理遗产，继承、吸收和借鉴其中的精华部分，只有这样，才能更好地在现实生活中发挥作用。

20.3 全球化与中国经济伦理学的发展

中国加入世界贸易组织，是中国社会生活的重大事件，它将对21世纪中国的经济、政治和伦理产生深远的影响。它标志着中国的改革开放和社会主义市场经济的发展进入了一个新的阶段，标志着中国的经济将进一步融入全球经济的潮流。在这一重大历史进程中，中国的经济伦理学学科的建设日益凸现出其重要性，并获得了巨大的推动力和珍贵的发展契机。

一、围绕着“遵守规则”，道德手段的调节比过去有着更广阔的发展空间，推动了中国经济伦理学学科的建立和发展。

全球化的经济活动是建立在“遵守规则”的现实基础上的，一个国家不遵守国际经济活动的基本规则，就丧失了自身参加全球经济活动的基本资格。中国在加入WTO的谈判中做出两项承诺——按国际规则办事，进一步开放市场。其中最重要的、将对中国经济以至政治体制产生巨大影响的承诺是“遵守规则”。

如何在中国使经济活动的主体遵守国际经济活动的基本规则，促进改革开放的有序发展，从而有利于中国加入世界经济的主流？要解决这个问题，必须分析当代中国经济活动的调节手段问题。一般说来，经济活动的调节手段有三种，即行政手段、法律手段和道德手段。在计划经济条件下，政企不分，企业是行政机关的附属物，行政手段在经济活动中起着最主要的调节作用。在

建立社会主义市场经济后，政府与企业的关系已经发生根本改变，企业开始成为独立的经济实体。特别是在加入世界贸易组织后，在对外经济活动中，政府的行政干预将大为减少，企业将真正实现全方位的独立自主经营。随着经济活动中行政手段的“淡出”，法律手段和道德手段的地位获得了提升，并获得了比以往任何时候都广阔的发展空间。我们国家已经清醒地认识到，中国要成为 21 世纪世界强国，必须建立社会主义市场经济，并加大与世界经济交往的范围和力度。面对经济全球化的浪潮，当代中国在社会主义市场经济的基础上建立法律规范体系和道德规范体系，强调运用法律手段和道德手段调整经济活动中各种关系，是当务之急。

毫无疑问，遵守国际经济规则，法律手段的调节具有极为重要的意义。但必须指出的是，法律手段是“硬约束”，而道德手段是“软约束”，两者具有互补性。只有两者形成合力，才能有效地调整人们的行为，使其遵守经济规则。首先，法律调节需要伦理观念的支持。中国经历了几千年的小农经济，形成了根深蒂固的反映小农经济的伦理观念。这些以宗法血缘关系为基础的伦理观念与以契约为基础的现代法律精神是相冲突的，不破除这些旧的伦理观念的束缚，法律的调节难以发挥应有的效果。加入世界贸易组织后，各种经济运行的国际规则扑面而来。其中有些是我们熟悉的，但大量是我们所不熟悉的，需要我们认识和接受。没有正确的、符合现代经济发展的伦理观念的认同，法律的调节只能事倍功半。其次，在中国建立起透明、统一、公正和有预见性的法律体系，是中国加入世界贸易组织的应有之义。但这种法律体系的形成、发展和完善是一个过程，在这一现实过程中，法律规范中出现一些漏洞、盲点和不足之处是难以避免的，因而需要道德调节的支持。特别是我们曾长期搞计划经济，在对外贸易交往中，许多经济活动的调节依赖于内部文件。在中国加入世界贸易

组织后，在对外经贸活动中，将仅仅执行已经公布的法例、法规，以前的内部文件都要作废。于是，曾经由内部文件调节的经济活动将需要新的法律文件来规范，而这些新的法律文件在其制定和完善过程中，将迫切需要道德调节的支持。因为在现实生活中，一些经济活动主体抱着“钻空子致富”的错误观念，见利忘义。他们的行为尽管让他们自己发了财，但败坏了中国市场的秩序，影响了中国在国际经济活动中的声誉。例如，一些不法商人钻政策和法规的空子，将伪劣商品出口到俄罗斯，极大地损害了中国商品的形象。在加入世界贸易组织的时候，我们必须牢牢记住这一教训，在健全和完善法规的同时，强调道德手段的调节，以便更好地引导人们遵守规则。

二、正确分析“国际接轨”，更好地与国际经济伦理学界交流、学习和沟通。

中国一旦加入世界贸易组织，便标志着自 20 世纪 70 年代末以来的对外开放将以更大规模展开。伴随着国外大小公司抢滩中国大陆，在花花绿绿的广告背后，在用心良苦的商业运作中，无不渗透着西方的经济伦理精神。中国作为一个发展中的国家，应以开放的心态呼吸经济伦理学的“新鲜空气”。但全球化本身并不会本身自行地成为一件“好事”，全球化进程带给中国的也许不仅有经济的繁荣，而且还有开放的风险；不仅有伦理的进步，而且有道德的垃圾，需要我们去思考，去辨别，去取舍。在与国际接轨的热浪中，我们必须冷静地分析，区别以下三类不同的情况。

第一类是反映市场经济运行机制的客观规律的经济伦理观念，这是我们必须毫无保留地与国际接轨的观念。市场经济是规范化的经济，经济主体之间的交往活动需要基本的“游戏规则”。这些“游戏规则”是市场经济赖以生存的基础，离开了它们市场

经济就难以运行，不管是发达国家还是发展中国家都要遵守它们。在它们的背后，要有强有力的伦理观念的支持，这些伦理观念是市场经济运行机制与客观规律要求的反映，是遵守“游戏规则”的重要保证。例如，信誉观念是市场经济中最重要的伦理观念。从简单的金钱借贷到大规模的金融信贷，以及保险交易、票据流通、证券买卖，都是建立在合同关系上的，并在合同的基础上形成信用制度。市场经济和全球化的经济浪潮，使经济活动环环相扣，更加紧密地联系在一起。假如其中某一“链条”出了问题，即不能很好地履行合同中的承诺，势必殃及他人甚至整个社会经济的正常运转。在中国的现实经济生活中，信誉问题是一个突出的问题。产品不讲质量和信誉，假冒伪劣产品横行，成为社会的一大公害。消费者的信心为此受到了重创，并影响了经济的发展。中国加入世界贸易组织后，更多的产品将进入国际市场。产品和服务的信誉不仅影响企业的声誉，而且还将影响国家的声誉。在与世界经济接轨的过程中，我们既要重视经济活动中的法规的接轨，也要重视信誉等伦理观念的接轨。

第二类是建立在不同文化、不同国情基础上的，具有各民族特点的经济伦理观念。我们应该注意借鉴外国这些经济伦理观念中的合理部分，为我所用。中国与亚洲一些国家有着文化上的渊源关系，道德观念的借鉴和学习相对来说容易些，例如，对于发展中的中国来说，日本的企业管理所体现的伦理精神中可被借鉴和吸收的成分会多些，吸收和借鉴的过程也会快些。20世纪80年代后，中国对日本企业的伦理文化建设的吸收和借鉴，确实对中国企业的改革产生了一些有益的影响。当然，在这种吸收和借鉴中，必须注意因国情的不同而产生的差异，例如在消费伦理观念上就是这样。在像美国这样发达的西方社会中，国民的消费水平已达到了相当高的水准。为“丰饶中的纵欲无度”价值观所支配的西方社会是“一个道德准则的中心地位日益下降而相应地追求

物欲上自我满足之风益发炽热的社会”，[①] 在这种背景下，对消费主义进行道德批判是完全应该的。但在处于社会主义初级阶段的中国，人民的生活水平还不高，迫切需要提高生活水平。而内需不旺，又制约了经济的发展。据国家发展计划委员会宏观经济研究课题组在 1999 年发表的报告，中国最终消费率和居民消费率目前已大大低于 70%和 60%的国际平均水准。[②] 为了刺激内需，加快经济发展的速度，并改善和提高人民生活水平，中国在消费伦理的导向上应该贯彻“俭而有度，适度消费”的道德原则。

第三类是与中国社会主义制度和社会主义价值观念根本对立的经济伦理观念。中国的市场经济是与社会主义制度结合在一起的，是建立在公有制为主体的经济基础上的。对于经济制度的伦理评价，中国和西方社会有着许多本质的差别。在这方面，我们决不能与西方的观点“接轨”。在经济伦理观念中，我们无法回避人权问题。在经济活动中，尊重人，关心人，理解人，是处理人际关系的重要原则，中国正在努力实践这一道德原则。在对人权的理解上，中国与西方有所不同，首先强调的是生存权和发展权，并认为人权是主权范围内的概念。而西方的某些敌对势力则利用经济活动中的人权问题来干涉中国的内政，对此，我们必须保持清醒的头脑。

① 布热津斯基：《大失控与大混乱》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 75—76 页。

② 《文汇报》 1999 年 8 月 4 日第 10 版。

第 21 章

性伦理学

性道德问题是一个古老而又常新的问题，性伦理历来是人们十分关注的对象。随着人类文明的发展，性伦理日益引起人们的重视。以正确的人生观、价值观为指导，分析什么是性伦理学，了解性伦理学的产生与发展历史，探讨性伦理学的基本原则及其现代应用，有益于我们提高性伦理的认知水平，完善自我性道德素养，为人类男女关系这一最基本的社会关系的健康发展做出自己应有的贡献。

21.1 什么是性伦理学

一、性的含义

研究性伦理学，我们应当首先了解性的含义。要给性下一个确切的定义，却并非易事。正如霭理士所说："性是什么？就是最高的性研究的权威也轻易不敢下一个定义。"[①] 足见对性的认识的复杂性。人们对于性的解释有许多种，但归纳起来主要是从以下三个角度来认识性。

(一)从生物学角度认识性。性的决定和细胞里的染色体有关，男女 23 对染色体之间有一对不同，女的一对细胞称其为 XX，男

① 霭理士：《性心理学》，三联书店出版社 1987 年版，第 9 页

的一对称为 XY，这就导致了男女之别。女性生成的卵细胞全部都含有 X 染色体，男性生成的精细胞则一种含 X，一种含 Y，当含有 X 的精细胞与卵细胞结合时生成女性胚胎，含有 Y 的精细胞与卵细胞结合时生成男性胚胎，性在成胎之前就已经被确定。

（二）从心理学角度认识性。性在心理学上的存在，是指一个人主观感受到自己是男人还是女人的实际状态，并由此而使男女形成不同的情感、性格、行为特征。费尔巴哈说："人与动物有共同之点的那个东西，在人身上人性化了、高尚化了、精神化了。"① 他明确指出性不仅是生物的存在，而且是心理的存在。霭理士在其《性心理学》中将积欲阶段描述为一个求爱、恋爱的心理过程。弗洛伊德也强调性的心理性："我认为性冲动包括所有可以用'爱'这个笼统字眼来形容的念头，哪怕只是亲昵或友善的冲动。"②

（三）从社会学角度认识性。随着近代科学的发展，当代许多从事性学研究的学者越来越深刻地感到，仅从生物学、心理学的角度去考察性是远远不够的，它还受到社会政治、经济、文化、历史、道德诸因素的制约。美国社会学家马克·赫特尔认为，跨文化的、历史的研究充分证实了性别角色的社会规定性，这也恰恰是人类区别于动物的一个重要标志。马克思更是将性关系提升到作为判断人类文明程度的重要标准的高度："男女之间的关系是人与人之间的直接的、自然的、必然的关系……因而，根据这种关系就可以判断出人的整个文明程度。"③ 中国马克思主义理论家李达曾指出，男性与女性的性的结合是社会，凡是社会上的道德、风俗、习惯、法律、政治、经济，必以男女两性为中心，方可算得真道德、真风俗、真习惯、真法律、真政治、真经济，否则是假

① 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，第 571—572 页。

② 《弗洛伊德传》，作家出版社 1986 年版，第 203 页。

③ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，人民出版社 1979 年版，第 72 页。

的，是半身不遂。[1]

综上所述，性不仅是一种本能，一种作为生命延续的手段，而且是一种快感、爱和审美的心理活动，还是一种衡量社会文明程度的标准。正如潘绥铭所说：“人类在性问题上最大的无知与谬误，就是把性归为一种生物学或生理学上的存在，或者归为动物式的天性或本能……其实，对于人类的历史现实与社会现实来说，性至少有三种存在方式——生物存在、社会存在和心理存在。”[2] 性伦理或性道德是性的社会存在的一种表现。

二、性伦理学及其研究的基本问题

性伦理学是研究人类性关系中的道德问题的学问，它既是研究人类性道德现象及其本质和规律的理论学科，又是研究各种性社会关系，概括总结性道德原则和规范，用以指导人们的性意识、性活动的实践学科。

性伦理学作为一门学科它所研究的基本问题主要有以下三个方面。

（一）人类性关系的性质是什么。关于人类性关系的性质主要围绕三个方面进行探讨：(1) 是否是或是否仅是人的一种生理需要或生理本能；(2) 是否是或是否仅是人类自身延续的自然方式；(3) 是否是或是否仅是美的和道德的精神情感的表达和激发。

（二）人类性关系的目的是什么。关于人类性关系的目的，存在以下几种观点：(1) 把性关系的目的归结为生育。中世纪基督教神学的代表人物奥古斯丁在其《上帝之城》中明确提出性关系的生殖目的论。他认为婚姻内的生殖是道德的，但是相伴随的激发性器官的淫欲或情欲却是人类罪恶本性的一部分。美国学者罗

[1] 参见《李达文集》第 1 卷，人民出版社 1980 年版，第 105 页

[2] 潘绥铭：《神秘的圣火》，河南人民出版社 1988 年版，第 9 页

伯特·贝克和弗雷德克·埃利斯顿在《哲学与性》中认为，性交的惟一道德功能就是生殖，进行性交的人们要为抚养他们所生的孩子提供一切必须的东西，纯粹的一夫一妻制婚姻是抚育后代成人的最好环境。（2）认为性行为的基本目的是寻求快乐。奥地利精神分析学家弗洛伊德是典型代表之一。他认为性行为的目的在于实现一个人自己肉体的或情感的快乐意图。他在研究虐待症与被虐待症时说：“这种性反常现象之最明显的特殊之处在于，它的主动与被动性质经常在同一个人身上表现出来。一个在性关系中因对方之受苦而感觉快乐的人，也可以在受苦之中得到快感。”① （3）性关系的目的是表达爱情。著名英国哲学家罗素在《婚姻与道德》一书中指出：“没有爱的性交没有多少价值，我们应当从根本上把性交当成以爱为目的的尝试。”黑格尔在论述性欲与爱情的关系时，也深刻地指出：“爱情里确定有一种高尚的品质，因为它不只停留在性欲上，而是显出一种本身丰富的高尚优美的心灵，要求以生动活泼、勇敢的精神和另一个达到统一。”②

当然，大部分学者并非仅持某一种观点，也许几种观点兼而有之。我们认为这三者之间并不是相互排斥的，而是和谐统一的整体，任何肢解的做法都是片面的。

（三）性关系中的正当标准是什么。在人类历史上，关于性关系的正当标准问题，主要有三种理论：（1）人道主义伦理学。这种理论一般强调在自愿基础上的个人自由原则，认为只要自由的成年人出于自愿，处理性关系的方式就只能是他们个人的权利，并且只要以审慎的方式进行，这种自由就不应受到过多的社会干涉。如美国著名学者 J.P 蒂洛认为“对非自愿的受害者实行强奸、玩弄（儿童）、性虐淫或任何其他强制性性行为都是不道德的，而自

① 弗洛伊德：《性爱与文明》，安徽文艺出版社 1987 年版，第 51 页

② 黑格尔：《美学》第二卷，商务印书馆 1981 年版，第 332 页。

愿的成人之间的其他任何性活动，只要不能说明它们给他人造成了什么直接损害，就都是道德的。’[①]（2）宗教的和义务论的伦理学。这种理论强调性关系中的责任原则，强调责任对个人自由的限制，明确反对性自由，认为性自由违反传统的道德价值观念，是导致性犯罪和性变态（如同性恋）的罪魁祸首。（3）马克思主义伦理学。马克思主义伦理学不赞成抽象地研究人类的性关系，认为对人类性关系的道德研究应当从历史的发展着的爱情、婚姻、家庭这些两性关系的具体社会形式出发。恩格斯指出：“根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结底是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自我生产即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。’[②] 唯物史观为我们研究性关系的正当标准问题提供了科学的哲学基础。

21.2 性伦理学的产生与发展

性伦理学作为一门研究性道德的学问，是在人类性伦理思想形成与发展的基础上产生的。它是人类对自身性关系、性行为进行自觉省思的结果。

一、中国性伦理思想的历史考察

中国关于两性关系的伦理研究和道德思考古已有之。中国最

① J. P. 蒂洛：《伦理学理论与实践》，北京大学出版社 1985 年版，第 402—403 页。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版，第 2 页

早的诗歌总集《诗经》中就有许多关于爱情、婚姻、两性关系的诗篇。到了封建社会，人们对性关系的道德认识具有了明显的理论特征，并随着中国传统伦理思想的系统化、体系化而具有了相当的理论形态。中国传统性伦理思想的主要偏向有两个基本内容。其一是宣扬性神秘、性禁锢。几乎在整个封建社会中，封建性伦理观都极力掩盖和回避性生理、性心理这些客观存在的科学事实，把正当的爱情看做淫欲，极力压制人们的正当的性要求，诸如“内外各处，男女异群。莫窥外壁，莫出外庭，出必掩面，窥必藏形”(《女论语》)“饿死事极小,失节事极大”(《二程全书·遗书》)等告诫俯拾即是。二是宣扬“夫为妻纲”、男尊女卑。中国封建性伦理观认为妇女应该以丈夫为纲，“妇人，从人者：幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。”(《礼记·郊特牲》)。后来更是提出了三从四德、从一而终、贞操节烈等名目繁多的具体道德规范，《女则》、《女诫》、《女论语》、《女孝经》、《女史箴》、《女儿经》、《女四书》等行为准则可谓琳琅满目，从而剥夺了妇女的性权利，“有夫亡而投井、自缢、绝食者，有‘婆媳同孀’者，有‘三世共节’、‘四世五节妇’者，甚至有‘未嫁守寡而至八十岁’者。其生活之悲惨、辛酸，非语言所能形容。’[①] 而男性则享有性特权，可“停妻再娶”，一妻多妾更是常见，充分体现出性伦理观上的男尊女卑。

中国现代性科学、性道德的宣传和研究发端于 20 世纪初的“五四”时期，一批具有新民主主义和马克思主义思想的知识分子，如鲁迅、陈独秀、李大钊、李达、张竞生等人在探索救民救国改造中国的社会实践中，在新文化运动的大潮中，发起了一场性道德革命。他们批判封建的性道德，讨伐“吃人的旧礼教”，宣传性知识、性科学，倡导两性关系的民主、平等、自由、进步的新型

① 《中国伦理思想史》,贵州人民出版社 1985 年版，第 671 页。

性伦理观。

新中国成立后，社会主义性伦理学逐渐形成。它以马克思主义性伦理观为理论基础，以生产资料公有制基础上的男女平等为伦理出发点，在对人类历史上的一切有价值的性伦理成果进行批判继承的基础上，科学地概括出社会主义性道德的原则和规范，初步形成了一套理论体系。但是我们也应该看到，中国的社会主义性伦理学还刚刚起步，臻于成熟显然还要经历相当漫长的过程。①

二、西方性伦理思想的历史考察

在西方，作为人文学科中的一门专门独立的学科而与其他学科区分开来的性伦理学，是近现代的产物。但是，性伦理思想作为人类对自身性关系、性道德问题的理性思考，则可以追溯到公元前 12—8 世纪的古希腊荷马时代。反映当时历史、政治以及社会生活的史诗《伊里亚特》和《奥德赛》就表现出奴隶主阶级歧视妇女、片面要求妇女守贞节的性伦理观。古希腊许多思想家都对性道德问题做过思考。2400 年前还发生过一场关于爱情问题的辩论，其中有不少颇为深刻的理性思维成果。例如，苏格拉底认为，灵魂的美比形体的美更圣洁，理智的产儿比肉体的产儿更崇高。柏拉图则提出了自己的“精神恋爱学”，表达了一种禁欲主义的倾向。

在中世纪的欧洲，基督教伦理学占统治地位，其中的禁欲主义论对后世的影响十分深远。基督教伦理学认为，生殖目的以外的性行为是情欲驱动下的罪恶，只有以生殖为目的的性交才是合乎道德的，并且这种性交必须降低到最低限度。妇女必须严守贞操，忠实地对自己的丈夫恪尽职守，履行性义务。

①参见安云凤：《性伦理学》，首都师范大学出版社 1996 年版。

在其反封建的斗争中，资产阶级以人性论为武器，对禁欲主义进行了深刻的批判。他们从人的自然属性出发，把人的性要求看成是纯自然的、不受社会约束的生物性需要，指出情欲是人的正当合理要求，享受性爱是人的自由和权利。这就导致两个结果，一方面，他们把人类性关系从禁欲主义的桎梏中解放出来，带来了性关系的变革；另一方面，这种伦理观本身又包含着纵欲和蔑视性道德规范的不良倾向，从而导致了“性革命”理论的产生。到19世纪末20世纪初，一大批资产阶级性学专家登上历史舞台，从而标志着资产阶级现代性伦理学的产生。这批专家中具有代表性的人物有英国心理学家霭理士、奥地利精神分析学家弗洛伊德和英国哲学家罗素等，他们都对性道德进行了专门研究，撰写了相关专著和文章，形成了具有完备理论形态的现代性伦理思想。在他们看来，性道德的形成完全参考性的事实，而性关系的中心是男女的性欲，因此性行为应该具有绝对的自由。应该指出的是，霭理士、弗洛伊德、罗素等思想家是以严肃科学的态度来讨论性欲、爱情、婚姻、性权利等问题的，提出了许多有价值的性伦理思想，但是，他们的理论有一个共同的弱点，即或多或少地夸大了属于人的自然属性的性欲成分，忽视或没有重视性的社会性特质，这就为享乐主义者和纵欲主义者提供了可乘之机。

毫无疑问，在西方对性道德问题的理论思考最科学、最深刻的是马克思、恩格斯、列宁等马克思主义理论家。恩格斯的名篇《家庭、私有制和国家的起源》为马克思主义性伦理观奠定了思想理论基础。马克思撰写的《论离婚法草案》、《1844年经济学哲学手稿》以及他给燕妮、拉法格、考茨基写的多篇信札诗文，列宁与女革命家蔡特金关于性问题的谈话等，全面详尽地阐发了马克思主义关于爱情、婚姻、家庭、妇女解放、两性关系、离婚问题等性道德观点，形成和发展了马克思主义性伦理观。特别是马克思恩格斯创立的辩证唯物主义和历史唯物主义，为我们研究人类

两性关系以及性道德问题提供了科学的世界观和方法论，为我们发展和完善马克思主义性伦理学提供了理论指导。

21.3 性伦理学的基本原则

纵观人类性伦理思想的形成和发展历史，可以看到，总体上，人类的性道德是随着人类的文明进程而进步着的。但是，由于不同的研究视角与不同的理论前提，不同的性伦理学往往提出不同的性伦理原则。这里，我们从中国社会主义文化道德建设的现实需要出发，探讨当代中国的性伦理学所应遵循的基本原则。

一、禁忌原则

这是性伦理学的起码原则。人类社会中最早、也最有生命力的性伦理原则是性禁忌。在原始人那里，由于存在着无数未加理解的恐惧如死亡、疾病、自然灾害等，为了应付它们，原始人找到了两种方式，一是奉献有价值的东西，二是抑制自己的某些行为，尤其是性行为，以获取神灵或命运之神的欢心。[①] 第二种方式是那些没有物质财产的人也能践行的方式，因此性禁忌就成了普遍的方式。后来，出于社会学上的考虑，比如，为了避免争夺异性而导致的流血冲突，为了满足男人对女人拥有所有权的欲望，为了保持血统的纯正，性禁忌被越来越广泛地使用。再以后，出于对后代的关怀，性禁忌日益固定到禁止近亲性交或称乱伦禁忌上来。

社会主义性伦理学同样坚持特定意义上的“性禁忌”，它主要

① 瑞纳·古根、S. 赫伯特：《性伦理学》，王东峰等编译，农村读物出版社 1989 年版，第 9—10 页。

体现在两个方面：(1) 直系血亲和三代以内的旁系血亲禁止性交。其理由主要基于优生学原理和性伦理观念，因为近亲结婚容易把双方生理的缺陷遗传给下一代，不利于青少年一代的健康成长，近亲性交有违“公理”。(2) 患麻风病未经治愈或患其他在医学上认为不应当结婚的疾病的人禁止性交。麻风病是恶性传染病，性交会将其传染给对方，若生育则会遗传给后代。其他医学上认为不应当结婚的疾病包括精神失常未经治愈，先天性痴呆，以及其他传染性疾病（如艾滋病）等。这些基本的性禁忌，与中国的婚姻法相一致，是人类性道德、性文明的重要体现。

二、生育原则

这是性伦理学的重要原则。根据唯物主义观点，生活资料和人类自我的生产使人类得以生存和发展，是人类从事其他一切社会活动的真正起点。两种生产相互依存，必须在动态中保持平衡，如果打破平衡，将会产生一系列社会问题。马尔萨斯在其《人口原理》中指出，由于人口增长超过粮食增长，人口与食物之间将存在着一种紧张的关系，当紧张达到一定的严重程度时，就会产生贫穷、困苦、罪恶直至死亡，以抑制人口的增长，这是有一定道理的。

因此，社会主义性伦理学的生育原则的核心内容，就是“控制人口数量，提高人口素质”，反对“早生多生”、“重男轻女”观念，主张晚生晚育、计划生育、优生优育。生育原则包括“生”和“育”两个方面。“生”的主要内容是“优生”，反对多生，提倡计划生育，倡导一对夫妇只生一个孩子，反对在吸烟、饮酒、身体过于劳累或患有疾病的情况下受孕。“育”的主要内容是“优育”，父母要为孩子创造必要的物质生活条件，注重家庭教育，社会则通过学校及各种公共场所、书籍、报刊、文娱活动来创造良好的儿童成长环境。

三、婚姻原则

这是性伦理学的又一重要原则。婚姻家庭并非一开始就存在，它有一个历史的发展过程，最后才逐步过渡到男女两性结合的一夫一妻制的社会形式。中国《婚姻法》第二条规定：实行婚姻自由、一夫一妻、男女平等的婚姻制度。中国社会主义性伦理学的婚姻原则，主要包括以下三个方面的内容。（1）婚姻是男女两性结合的形式，因此反对同性恋，禁止同性结婚。其主要理由是同性恋不符合人类进化的规律，伴随其产生的艾滋病更是威胁人类的生存。（2）婚姻家庭实行一夫一妻制，反对一夫多妻、一妻多夫或变相的一夫多妻、一妻多夫，反对诸如通奸、包二奶等婚外性关系。（3）主张将两性关系限定在婚姻之内，反对婚前性行为。

西方有的学者认为，人们不应当干涉婚前性行为，婚前性行为纯属个人私事，它只要不损害他人利益，就应当是符合道德的。如美国著名学者蒂洛认为：“我的伦理学体系一般地同意自由主义的观点，这种观点认为，除了通奸以外，色情文艺、同性恋、手淫、非一夫一妻制的婚姻以及婚外性行为都是私人的性问题，不应立法加以反对。”[①] 这种观点过分重视人的自然属性，看重人的性权利，而对性关系的社会属性和道德责任认识不足。英国心理学家霭理士在其《性心理学》中写道：“要知道性冲动有一个特点，和饮食冲动大不相同，就是它的正常满足一定要有另一个人帮忙，讲到另一个人，我们就进到社会的领域，进到道德的领域。”[②]性行为是社会行为，是肩负着道德责任的行为，无视性行为的道德内涵，必将产生严重后果。据中国内地一些城市的调查，因婚前早

① J. P. 蒂洛：《伦理学理论与实践》，北京大学出版社 1985 年版，第 402—403 页。

② (英)霭理士：《性心理学》，三联书店 1987 年版，第 5 页

孕而到医院做“人流”的女青年人数逐年增加，其中15—19岁者约占50%左右。[①] “人流”数量的逐年攀升，不仅对女性的身体造成了伤害，严重的甚至导致终生不育，而且对男女双方的心理伤害也是显而易见的。同时，“人流”和非婚生子女的增加，还严重侵害了儿童的合法权益，恶化了社会风气。可见，所谓的“私人问题”只不过是冠冕堂皇的幌子，“不给他人造成直接损害”却被事实一再证明难以做到。因此，将性权利与性社会责任有机结合起来，将性行为放在婚姻内进行，是每个人特别是青年人应当恪守的性道德原则和规范。

四、性爱原则

这是性伦理学的另一个重要原则。性爱，具有丰富的内涵，其基本模式即是性欲和爱欲的结合。性欲处于低级阶段，爱欲处在高级阶段，“爱欲最初表现为使人们迷恋肉体的感官要求，这只是爱欲表现的低级形式。随着人类自我意识的增强，开始逐渐趋向于对美德的追求，从而使爱欲上升到纯粹的抽象的已经摆脱肉体欲望的高级形式。”[②] 现代性爱产生于一夫一妻制“在我们所知道的一切家庭形式中，一夫一妻制是现代的性爱能在其中发展起来的惟一形式”，[③] 它以性欲为基础，爱欲不能脱离性欲而存在，但爱欲一经产生就具有独立性，它使男女之间的性欲这种生物刺激因素消失后也不至于冷却，如果肉体结合的欲望不是由爱所激起的，其结果只不过是短暂而放荡的结合而已。[④]

现代性爱具有巨大的伦理价值，恩格斯指出：“现代的性爱，

① 黄志坚“走向二十一世纪的青少年性观念”，《中国青年研究》1998年第4期，第25页

② 艾布拉姆森：《弗洛伊德的爱欲论》，辽宁大学出版社1987年版，第2页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第65页。

④ 王伟、高玉兰：《性伦理学》，人民出版社1992年版，第87—88页。

同单纯的性欲，同古代的爱，是根本不同的。第一，它是以所爱者的互爱为前提的；在这方面，妇女处于同男子平等的地位，而在古代爱的时代，决不是一向都征求妇女同意的。第二，性爱常常达到这样强烈和持久的程度，如果不能结合和彼此分离，对双方来说即使不是一个最大的不幸，也是一个大不幸；仅仅为了能彼此结合，双方甘愿冒很大的危险，直至拿生命孤注一掷，而这种事情在古代充其量只是在通奸的场合才会发生。最后，对于性交关系的评价，产生了一种新的道德标准，不仅要问：它是结婚的还是私通的，而且要问：是不是由于爱情，由于相互的爱而发生的？[①] 显然，现代性爱已经成为评价性关系的一个重要标准。

中国社会主义性伦理学的性爱原则主要有以下三个方面的内容：(1) 主张男女平等，性爱自由，反对性别歧视，纵欲放荡；(2) 注重婚姻质量，反对轻视爱情、轻视婚姻质量的倾向，反对性神秘、性禁锢、有性无爱乃至无性无爱；(3) 以爱情为基础的性爱是有价值的。正如罗素在《婚姻与道德》中指出的："除非一个人全身心投入爱情的相互关系中，其性本能是无法得到完全满足的。那些从未体验过两性的爱所激发的亲密无间和大海一样深沉的情爱联系的人，失掉了生活所能提供给人类的最美好的礼物。"

21.4 性伦理学应用中的具体问题

一、贞操

何为"贞操"？《说文解字》说："贞之为问，问于正者"。操乃操行、操守。合而言之，贞操即正当的操守和品行。霭理士说：

① 《马克思恩格斯选集》第 4卷，人民出版社 1972 年版，第 73 页

“贞操是情欲有分寸享用的一种表示，性欲的有裁节就是贞节。”[①]贞操本来是揭示个体道德品质的一般道德范畴。人们把它应用到妇女身上，变成了一种有关女性性行为和性意识的道德观念。

中国传统贞操观不承认女子对性的需要，认为妇女的性价值，仅在于她是生孩子的工具，并且要保证后代血统的纯正，从而对女性的性需要给予道德上的否定，属于禁欲主义道德。从本质上说，传统的贞操观扼杀人性。它不仅要求婚姻关系存续期间女子保持性爱的专一性，还要求女子在婚姻关系终止后甚至尚未正式成立之前就保证对男子的专一，至于要妇女用一生的幸福乃至生命来保证贞操，用贞操否定、剥夺妇女的基本需要，鼓励守节、殉夫、自杀，则更是残酷的、非人道的、不道德的。传统贞操观的荒谬之处，表现在它只是对妇女的单方面要求，男人却可以纳妾、嫖妓。这是一种严重的性歧视道德。

在现代，随着妇女经济上的独立自主，她们逐渐获得了与男性同样的社会地位和权利，因而要求婚姻与性爱中的男女平等。但是，传统贞操观仍有顽固的表现。例如，有些男性发现恋人不是处女，会立即终结恋爱关系；如果丈夫在新婚之夜发现妻子不是处女，重则可以导致离婚，轻则埋下终身不愉快的祸根；不少妇女遇暴，不敢反抗、声张，宁愿忍受一时的痛苦，也要掩盖事实；一个未婚男子娶一个有婚史的妇女，则会引起人们的非议等等，这是传统贞操观尚未被肃清的表现。

历史前进到今天，文明的贞操观的重建显得尤为重要。其基本要求是：(1) 对爱情忠贞专一，对性行为采取理智的负责任态度，反对轻率的“杯水主义”性行为。爱情是异性之间建立在相互了解之上的以精神为主兼有心理和生理因素的和谐的交往活动。这种活动具有纯洁性、强烈性、忘我性和持久性的特点，是

① 霭理士：《性心理学》，三联书店出版社 1987 年版，第 390 页。

两性间的关系在感情上、精神上的升华。只有彼此真正相爱，才使人有肉体上接近的权利。那种只是受性本能驱使而无牢固的思想感情基础的肉体结合，不仅是轻率的，而且是不贞洁的。(2)坚持性爱上的男女平等，保护两性在性爱上的正当需要与自主权利。当婚姻已从内部死亡，爱情不复存在时，结束原有的婚姻、恋爱关系，开始新的选择，是现代贞操观的应有之义。至于寡妇改嫁和单身老人再婚，更是他们的合法权益。文明的贞操观不仅适用于女性，也同样适用于男性。

二、试婚

中国改革开放以来，在一些文化层次、文明程度、综合素质相对较高的年轻人当中，出现了试婚现象。所谓试婚是指未婚男女（包括已婚离异者）以建立婚姻关系为目的，按照夫妻婚姻生活的模式进行的一种试验。

试婚者的动机十分复杂，有的借以增加相互了解，提高未来婚姻质量；有的试图避免因婚姻失败、婚姻不幸而成为“墓中人”；有的企图检验爱情是否存在水分；有的想借以提高幸福婚姻的获得机率；也有的以玩弄异性、寻求性刺激为目的。

试婚与结婚有本质的区别：(1)试婚与结婚在精神内涵上有着明显的不同。结婚要求夫妻双方彼此相互信任，而试婚者一开始就缺乏相互信任，所以采取了“试”的形式。(2)试婚与结婚对于婚姻的着力点不同。婚姻要求夫妻双方努力寻找和发现对方的优点，尽可能地创造和培养和谐因素，而试婚者却着力于寻找和发现对方的缺点，寻求不利于婚姻的不和谐因素。(3)试婚与结婚对于幸福婚姻的判断标准不同。试婚者对于婚姻的要求常常过于理想化，方方面面要尽量达到高标准，这不符合婚姻的现实状况。(4)试婚与结婚在内容上有很大的不同。试婚者大多有一种错觉，认为模拟“婚姻”就可以全面感受夫妻生活，但事实上

并非如此，它不可能穷尽全部的夫妻生活，比如养育子女等。更何况，在试婚中没有发现、没有出现的问题，并不等于婚后也不会出现，问题的关键不在于是否存在问题，而在于夫妻双方是否善于解决问题。(5) 试婚与结婚的主体地位和社会地位不同。在试婚的实际操作中，往往一方是主试者，另一方是被试者，在地位上显然具有不平等的性质。另外，由于试婚者没有到婚姻机关登记，属于不合法的“婚姻”，极容易被“不法分子”钻空子。

试婚作为一种现象已经存在，也日益受到社会的广泛关注，对于其善恶价值，众说纷纭，莫衷一是。有人认为试婚是对传统婚恋道德的一种否定。试婚的主要目的是试图在婚前加强对对方性格、品质、学识、成就、气度、能力的了解，尽量找出彼此存在的有可能成为未来婚姻隐患的不和谐因素，这无疑是对爱情、婚姻高度负责的态度，是对传统文化轻视爱情、轻视婚姻质量的反叛，是对传统婚姻注重物质因素、政治因素，轻视精神因素的否定，更是对传统性道德中的男尊女卑、歧视妇女、性愚昧、性神秘、有性无爱乃至无性无爱的彻底抛弃。也有人认为，试婚是对当代青年人注重个体价值、追求个性自由的反映。试婚者大多注重爱情的价值和婚姻的高质量，重视未来婚姻生活中夫妻的平等与和谐，极度关注婚姻生活中的个体自由和自我发展。他们一方面把幸福美满的爱情和婚姻作为实现自我价值的重要组成部分，另一方面又不愿意因爱情和婚姻而失去个人自由，更不希望因爱情和婚姻阻碍个人的自我发展，以期最大限度地实现自我价值。

我们认为，从根本上说，试婚不符合社会主义性伦理原则。(1) 试婚有悖中国婚恋道德的要求。中国实行的是以爱情为基础的一夫一妻制的婚姻制度，也就是说，只有把两性关系限制在婚姻关系之内，才符合中国的法律规定，符合文明的道德要求。因此，男女青年在恋爱期间，应该节制自己的情欲，不做伤害对方身心健康的事情。(2) 试婚是轻视、弱化道德责任的行为。爱情

是一种真挚专一地渴望对方成为自己终身伴侣的感情，道德责任是构成爱情这种特殊感情的基本要素之一。试婚者“试合则合，试散则散”的“洒脱”的实质，就是放弃道德责任和义务来谈爱情，是极不负责任的行为。（3）试婚有个人主义、享乐主义、纵欲主义的倾向。在试婚过程中，试婚者大多以自我为中心，专心致志于寻找对方身上存在的不利于美满婚姻的不和谐因素，而对于自己的缺点、缺陷则视而不见。他们往往忽视或无视社会道德规范，忽视或无视社会利益和他人利益，带来了许多诸如“人流”、弃婴虐婴、削弱婚姻制度、毒化社会风气等危害社会的不良后果，从而直接导致了对社会利益和他人利益的损害。

三、同性恋、“性自由”和艾滋病

同性恋是指一种指向同性的性爱行为或感情。有些男性特别喜欢别的男性，并且能真诚地爱他们，有些女性对其他女性也有同样的情感，这些都是不争的事实。同性恋现象自古就有，甚至在某些地方相当风行，但从总体上都为传统性伦理所排斥。同性恋的成因目前尚无定论，许多心理学家意见并不一致，主要有环境诱发说、后天获得说和先天遗传说三种理论。我们认为，同性恋是一种“性心理倒错”，有悖于人类两性繁衍的正常过程。社会主义性伦理对同性恋持明确的反对态度。

“性自由”是西方“性解放”运动的直接产物。“性解放”理论的倡导者们认为，人类的性欲望是一种自然本能，不应予以压制和束缚，而应该给予最大限度的满足，主张不牵涉生育的性行为与社会无关，社会无权干涉，性结合应当是完全自由的。从人类文明的历史看，“性自由”是对封建禁欲主义的一种反叛，包含着某种进步的因素。但从实践上看，以资产阶级自由主义和个人主义思想指导的“性自由”，只讲个人性需要和性权利，不讲个人性行为的社会责任与义务，具有很大的危害性。社会主义性伦理

肯定讲社会责任，讲道德义务的性自由，反对个人主义、享乐主义的“性自由”“性放纵”。

艾滋病的全称为“获得性免疫缺陷综合症”，是一种由病毒引起的使免疫系统受损的致死性传染病。艾滋病毒，或称人类免疫缺陷病毒，会损害人的免疫系统，引发致命的感染和肿瘤。艾滋病与同性恋“性自由”有着密切联系。据世界卫生组织调查分析，在艾滋病的高发地区，绝大多数艾滋病患者都是性乱交者或同性恋者及进行静脉毒品注射的瘾君子，也有因与艾滋病患者进行性接触或因输血而传染上的。

通过对艾滋病蔓延的分析，可以清楚地看到，病例最多的国家，(1) 同性恋人数众多。据调查，美国同性恋者一度占市民的10%。美国各大城市都有同性恋俱乐部、同性恋夜总会、同性恋书店、同性恋浴室之类的活动场所。另据调查，已经死亡的艾滋病患者大部分都有同性恋史。意大利一份统计资料表明，该国死于艾滋病的患者中，查明为同性恋者的就达 33%。(2) 非婚性行为猖獗。在美国，越来越多的男女不结婚而同居，并且许多人的同居生活是短暂的。同样，在法国，同居和临时结合的人也日益增多，已占法国成人的 37.5%，而且得到了社会的承认。(3) 性滥交。在一些国家，艾滋病患者多半是性滥交的人。在中非等国，一个人可能有上百个性伙伴，并得到当地伦理、社会的允许。可见，同性恋和“性自由”是导致艾滋病的两大元凶。

显而易见，要消除艾滋病就必须改变人们的性观念和性生活方式。对于艾滋病，到目前为止，还没有发现有效的治疗方法与药物，但已查明艾滋病病毒的传播方式：仅限于性传播、血液传播及母婴垂直传播。因此，我们可以在这些传播渠道上进行道德与法律的规范：(1) 要倡导性生活文明，反对同性恋和性放纵；(2) 加大防治艾滋病的宣传力度，普及防治艾滋病的知识（尤其应把重点放在年轻人身上），开设专门的艾滋病防治所，增设化验

站，对公民进行艾滋病检查；（3）加强社会综合治理，严厉打击卖淫、嫖娼、吸毒行为，坚决开展“扫黄打非”工作，彻底铲除艾滋病的根源。

第 22 章

道德选择与道德评价

道德选择与道德评价是伦理学的重要范畴，它们涉及把道德原则和道德规范转化为道德实践活动的理论和实践问题。伦理学要指导社会成员在生活中完善自我，并塑造良好的社会风气，就必须正确解决如何进行道德选择与道德评价的问题。

22.1 道德选择

一、道德选择的含义及其必然性

选择是人类特有的功能和活动形式。在现实世界中，惟有人，惟有作为社会历史主体的人，才能根据自己的意志自由地进行选择。选择是人类理性的技巧，是人类区别于动物的显著标志。而道德选择则是人生选择中的重要部分，是人类在社会生活中的一种自律性的选择，它最能体现人类选择活动的本质和特性。

道德选择的涵义有狭义和广义之分。从广义上看，所谓道德选择，是指人类道德领域中的一切选择，不仅包括行为动机、意图、目的的选择，而且也包括行为的方式、过程、结果的选择；不仅表现为外在的行动、交往、协调等道德实践活动，而且也表现为内在的认识、情感、意志、信念等道德精神活动。从狭义上看，所谓道德选择，是指人们在一定的道德意识支配下，根据某种道德道德选择标准，在不同的价值准则或善恶冲突之间做出的自觉

自愿的抉择。道德选择是一种特殊的社会选择，道德不同于其他社会现象，道德的领域是人自由自觉的活动领域，道德的规律是通过人的各种各样的选择活动实现的。道德主要是通过培养人的择善祛恶的能力，确定人生的高尚目标，做出符合道德的选择的方式来达到干预社会生活、完善人际关系、改进社会环境的目的的。道德选择是一种主体的价值取向，是主体为了完善自身、为实现某种道德理想而对各种现实可能性的主动取舍，是主体对自身的超越。我们为之景仰和追求的人生价值和理想，以及幸福、荣誉、尊严等，都是首先通过道德选择才得以实现的。道德选择包括善与恶的选择，前者表现为道德的选择，后者表现为不道德的选择。道德选择是道德实践活动的第一环节，是从意识向实践过渡的中介，尤其是意志活动发展为行为活动的中介。

在人类道德领域，道德选择贯穿于整个道德活动过程。没有选择就没有道德活动。无论是自觉的还是不自觉的，人们总是用“善恶”“正义与非正义”“人道或非人道”等道德概念来评价他人或自己的各种行为，并据此进行道德选择。那么，在生活实践中，人们为什么要进行道德选择呢？在此，我们认为，道德选择的必然性是由人的本性及社会历史发展的客观需要所决定的。道德作为一种实践理性是注定要走向客观现实的。

（一）道德选择是人类生存和发展的客观需要

人是社会的存在物，人要在社会中生活，就必须遵循社会组织为维持一定的社会秩序而建立的各种社会规范，其中道德规范是最普遍的、最广泛的、渗透性最强的社会规范。而作为个体的人之所以遵守道德规范，进行道德选择，是出于自身和社会生存与发展的需要。人是社会的存在物，其生存完全依靠社会和他人，能否得到社会和他人的认同和赞许，是人的一切利益中最基本的利益，而要得到社会和他人的认同和赞许的关键，则在于一个人是否有美德，品德高尚的人会得到社会和他人的赞誉，而品德败

坏的人则会遭到社会和他人的谴责。道德选择，是培养人的道德品质和美德的一个重要途径，是满足人类生存和发展的客观需要。

（二）个体人性完善的客观需要

道德选择是完善人性的基本途径。在现实的人类生活中，并不存在天生的善者和恶者，人性的高尚与卑劣，取决于每个人自我德性的造诣。从根本上讲，人性是一种可能性的存在，人性作为一种可能性，向善或向恶都是有可能的，它取决于主体本身能否进行自觉的道德选择。道德选择的宗旨和目标就是对人性进行扬善弃恶，使人性得到完善。

（三）社会和谐发展的客观需要

在人类生活中，人们之所以要进行道德选择，用道德来审视世界、审视自己，是因为每个人尽管从自己的特殊需要出发来进行活动，但是，人的需要必须在一定的社会关系中通过社会实践才能得以实现。在现实生活中，各人有自己的需要和特性，个人利益与社会利益并不是完全一致的。有时候，个人与他人、集体以及社会之间甚至会发生明显的利益冲突。为了公正地处理这种矛盾和冲突，维护人类社会自身的稳定和发展，社会就采取各种措施，制定各种法律和规章，形成各种伦理规范，来调节这种矛盾和冲突，以维护社会的整体利益。

可见，人类社会要存在和发展，就必须有共同的价值目标和行为规范，并要求全体社会成员共同去维护和遵守之，这就要求人们做出正确的道德选择。道德选择作为一种自主的选择，旨在维护社会的和谐发展，实现自我肯定、自我完善，道德选择对于社会发展和人自身的发展具有十分重要的作用。只有通过道德选择，才能保证社会的和谐与健康发展。

二、道德选择的机制

所谓机制，指的是一种结构和活动原理。道德选择是人类的

一种自主的、社会的选择。这决定了道德选择不仅具有一定的心理机制，而且还具有一定的社会机制，道德选择是在人的心理结构与社会结构的相互作用中实现的。

(一)道德选择的心理机制

所谓道德选择的心理机制，是指进行道德选择的意识结构和基础。它主要包括认识选择、情感选择和意志选择三个部分。

道德选择首先来自于认识的选择性。认识是认识主体对客观世界与主观世界的一种反映形式，它是对客观世界的一种能动地反映，而选择性正是认识能动性的一种表现，认识的选择性依赖于主体的信息感知模式，现代心理学证明，认识主体对于外来的信息并非全部接收，而仅仅接收那些符合自己的感知模式的信息。而主体对于那些不符合自己感知模式的信息，往往视而不见，听而不闻，从而形成主体的取舍标准。认识的选择性表现为主体的认知定势和期待。定势是指对即将发生的认识所做的心理准备状态；定势和期待使认识具有一定的方向性，使认识指向特定的对象，关注特殊的信息。在道德认识中，心理定势和期待转换成道德的定势和期待。人把自己内在的需要运用于对象之上，根据需要来取舍信息。定势和期待使人能够认识到特殊的对象，从而有选择地接受信息。

情感是人类道德发生的直接的心理基础，情感包括理智感、审美感和道德感。道德感对道德选择具有突出的作用，道德感是人们自觉修养、学习、调节、实践而获得的稳定的品质，道德感使人们选择履行责任和义务，谴责不负责任的行为和事件，道德感对人们的道德选择具有重要的意义。

认识的选择和情绪的选择具有潜在性和间接性的特点，与认识选择、情绪选择不同，意志选择是一种直接的、现实的选择。正是意志的作用，使主体自觉确定目的，并依据这一目的来支配、选择、调节自己的行为，使知识和情感真正发挥作用。意志既不满

足于反映或体验，也不停留于默想或沉思，而是要把主观的东西见之于客观，把内部的倾向变为外部的活动。意志通过自己的活动，使主体形成一定的倾向和目的。这就是意志的决定和选择。当然，意志的决定不是盲目的，它必须建立在明察、深知的基础上，是一种理智的审慎的决定。在道德选择中，意志作用的发挥可以帮助人们进行正确的道德选择。

(二)道德选择的社会机制

道德选择是人类特有的一种自主的、社会性的选择。它除了有一定的心理机制外，还有一定的社会机制。道德选择是在心理结构与社会结构的相互作用中实现的。

所谓道德选择的社会机制，是指道德选择是怎样在社会结构中进行的。它包括正常条件下的选择与两难矛盾冲突条件下的选择。要掌握道德选择的社会机制，就要从现实的社会生活中来把握道德选择的特点、过程和规定性。

首先，从正常的条件来看，多层次和多层面的道德要求，构成道德选择的客观条件，如果没有这种条件，道德选择就会失去场所和对象。随着社会的进步发展，社会生活的日益复杂化，人与人之间逐渐确立了多种多样的关系，形成了多种多样的要求，从而为人们进行道德选择提供了更多的场所和可能。值得注意的是，道德选择不仅取决于社会生活，而且取决于社会制度。专制的社会往往只给人们一种可能性即服从，只有打破这种专制制度的束缚，才能解放被束缚、被限制的道德可能性，才能使道德选择具有客观的前提，这是从道德选择的可能性来看的。另外，从道德选择的必要性来看，尽管社会为进行道德选择提供了广阔的空间，但是这些可能性的哪一种可以成为现实，必须由行为主体来决定。在这里，道德品质的高低会影响人们所做的决定。

其次，道德选择经常会在两难的道德冲突中进行。道德冲突是道德领域中的一种特殊的现象，指道德主体在进行道德选择时

所遇到的矛盾状态，即道德主体在特定情况下必须做出某种选择，而这种选择一方面符合某一道德准则，但同时又违背了另一道德准则，从而使主体陷入举棋不定、左右为难的境地。

道德主体在进行道德选择时，如果面临价值观念、规范准则相互矛盾，要做出道德选择是十分困难的，道德冲突增加了道德选择的困难，它把人推向两难的境地，强迫人做出非此即彼的抉择，但也扩大了道德选择的意义和作用。

三、道德选择的自由与道德责任

（一）机械决定论和绝对意志自由论的错误

在道德选择过程中的自由与必然的关系问题上，机械决定论与绝对意志自由论各持一端。机械决定论者认为，人的行为只受客观外界环境的制约，人在客观环境前，只能听人摆布，没有什么自由可言。例如，斯宾诺莎认为，人在任何场合的任何活动和行为，都像从外部获得能量而朝着指定的方向运动的石头那样，他的活动的全部过程，都是预先由外部环境决定的。在机械决定论者看来，世界上占统治地位的只是简单的直接的必然性，一切事实都是由这种因果锁链或必然性直接引起和决定的，人的意志既不可能认识这种必然性，更不可能使这种必然性所引起的事实有任何变更。机械决定论虽然看到了人的行为受客观必然性的支配，但把必然性的决定作用推向极端，忽视了人的主观能动性，否认了人的选择能力。机械决定论由于过分夸大必然性的决定作用，否认了选择的意志自由，必然会走向否定自己所应负的道德责任。因为如果把一切都归因于环境或必然性，那么，就必然否定人的意志自由，从而否定人对自己行为的道德责任。机械决定论往往会导致两种结果。一是宿命论，要求一切听从命运的安排，服从上帝的命令，任何改变自己命运的选择和努力都是徒劳的。二是诡辩论，把原本出于自己意愿的选择说成是迫不得已的、身不由己

的决定，为不道德的行为和不法行为开脱。实际上，无论在何种情况下，只要还有通过主体的意志进行不同选择的可能，主体对自身的选择就负有不可推卸的责任。诡辩论在现实生活中往往成为为一切不道德行为和不法行为开脱罪责以逃避责任的借口。

与机械决定论相反，绝对意志自由论则走向了另一个极端。绝对意志自由论承认人有选择行为的意志自由，但又把这种自由绝对化，认为人的主观意志不受任何外部环境的制约，把自由与必然看成是相互排斥、相互冲突的，强调人是可以为所欲为的，有绝对的意志自由。例如，法国的存在主义者萨特从“存在先于本质”的前提出发，认为人在出生之时的存在还只是一种“潜在”，还只是一种可能性，至于这种可能性能否变为现实，完全取决于个人的自我设计和自我创造。在萨特看来，由于人有绝对的自由，他所参与的一切事情都是他自己选择的结果，因而他自己负有不可推卸的责任。绝对意志自由论虽然看到否定意志自由就会否定人的道德责任，这一点有积极意义，但是绝对意志自由论否认客观环境对人的作用，这又是极其错误的。这种极端夸大意志自由的理论到头来只能造成两种后果，一是因为责任而取消自由，因为责任无限扩大会导致行为主体无法也不愿承担责任，最终逃避自由；二是因责任而取消责任，因为个人对什么都负责，也就意味着对什么都不负责，人人都具有同样的责任，也就意味着人人都没有责任。

（二）道德选择中的必然与自由的辩证关系及道德选择的责任

无论是机械决定论，还是绝对意志自由论，都没有正确解决自由和必然的关系，从而，也没有从根本上科学地回答人们在道德行为上的责任问题。只有科学地阐述自由和必然的辩证关系，才能为伦理学正确解决行为善恶的责任问题奠定坚实的理论基础。

道德选择是行为主体在多种可能的行为处境中按照一定的道德标准选择某种道德的行为，是经过行为主体的一系列心理意识

活动而达到的主体尺度与对象尺度的统一。因此，道德选择是人的自由自觉的活动。

马克思主义伦理学认为，在人们的道德行为过程中，既有历史必然性的作用，又有人的相对意志自由，因而，人应当对自己的行为选择承担道德责任。行为主体在自由选择对象的同时，也就自由地选择了责任。否定了责任，也就否定了选择。有与人所共有的选择的意志自由并不是绝对的自由，而是相对的自由。这种自由是否得到运用，并非总是个人自身所能决定的，而是受历史必然性制约的，只有当社会向行为主体提供某种可能性，赋予其运用这种自由的权利，允许而不是剥夺其对行为的道德选择时，行为主体的意志自由才能显现出来。社会如果没有向行为主体提供选择的可能性，也没有赋予其运用自由的权利，就不应该将道德责任强加于他。因此，马克思说：“一个人只有在把握意志的完全自由去行动时，他才能对他的这些行为负完全的责任。”① 马克思主义伦理学基于对自由与必然的辩证关系的认识以及对意志自由的正确理解，认为人只能在一定的限度内对自己的行为承担责任。这是因为，在马克思主义伦理学看来，人的道德选择既要受诸如社会的经济、文化、政治等状况以及个人在一定社会关系中的地位等客观条件的制约，又要受到诸如个人的人生观、道德理想、知识水平、心理素质等主观条件的制约，因此，生活在社会环境中的人们的道德选择的范围和能力都不是无限的，对其行为选择所要承担的责任也不可能是无限的。即人们既不能对一切行为都承担道德责任，也不可能对一切行为都不承担道德责任。一般说来，人们对自己的行为承担责任的限度主要取决于以下三个因素：一是客观环境所提供的各种可能性，二是行为主体具有选择意志的自由，三是行为主体具有选择的主观能力和素质。只有

①《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版，第 78 页。

在这样的条件下，个人才应当而且必须对自己的行为承担道德责任。

22.2 道德评价

一、道德评价及其作用

道德评价是形成社会道德风尚和个人道德品质的重要道德活动。所谓道德评价，就是生活于现实的各种社会关系中的人们，直接依据一定社会或阶级的道德准则，通过社会舆论或个人心理活动，对他人或自己的行为进行善恶判断，表明褒贬态度。道德评价是社会道德活动的一个重要的部分，它既是行动者对自己和他人行为的道德性的一种判断，也是调整人们行为的一种社会力量。

道德评价能够扬善抑恶，扶正怯邪。它对于维护一定的道德原则和规范，促使道德原则和规范转化为人们的道德行为和品质，形成社会的良好道德风尚，均有重要作用。道德评价的作用，具体说来，主要有如下几个方面。

第一，道德评价对道德行为的善恶起裁决作用。

道德评价的首要任务，就在于判明人们行为的善恶价值。正因为如此，人们常常把道德评价比做“道德法庭”。社会通过舆论对人们的行为进行善恶判决。因此，广泛地开展道德评价活动，比一般地传授道德知识，更有利于提高人们识别善恶的能力，增强人们的善恶观念。

第二，道德评价具有深刻的教育作用。

道德评价不仅能够使人们从价值判断中了解什么是善，什么是恶，而且能够使人们从道德评价中更多更深刻地了解怎样去正确地选择行为，怎样在行为过程中使善良的动机与有益于社会的效果达到一致。它可以促进人们内心的善恶观念的斗争。道德评

价可以对人们起直接的教育作用。

第三，维护一定的道德原则和规范，调节人们的道德关系。

道德评价是一种客观存在的精神力量，以它独特的方式制约着人们的道德生活，调整着人们之间、个人与集体或社会之间的道德关系。这种制约和调整作用的发挥，虽不像法律的制约和调节作用那样具有外在的强制力，却在社会和人们心中建立起一个道德法庭。这个道德法庭进行审判的依据就是一定的道德原则和规范。这种审判广泛地存在于社会舆论中，深刻地作用于人们的心灵，并持久地形成传统和习惯，使道德原则和规范真正发挥出对社会生活的调节作用。可以说，没有道德评价，道德就不能发挥作用。道德评价促使道德原则和规范转化为人们的道德行为，形成良好的道德品质。

道德作为一种行为规范，既没有专门的执行机构，也不具有法律规范的强制性，道德的社会作用是通过道德评价的裁决和教育职能来实现的。道德原则、道德规范只是向人们提供了行为的客观准则，要将这种客观准则转化为人们的行动，也就是实现由“应该”到“事实”的转化，实现知行统一，就必须依靠道德评价这个“杠杆”。道德评价对人的行为的道德价值的审定，促使人们自觉地按照一定社会或阶级的道德原则和规范选择自己的行为，并形成好的道德品质。对人们行为善恶的判定过程，也就是对他进行道德教育的过程，而人判定自己行为的善恶的过程，实际上是自我修养过程，因此，广泛地动员和充分发挥道德评价的作用，是培养人们的共产主义道德品质的重要保证。特别是在今天“改革、开放、搞活”的历史时期，广泛深入地开展道德评价，提高人们的道德评价能力，对于发扬正气，纠正不正之风，形成社会主义的新风尚，造就一代有道德品质的新人，意义更为深远。

二、道德评价的标准和依据

(一)道德评价的标准

判断任何事物，都要有个标准，没有标准，就很难进行衡量与评价。所谓道德评价的标准，就是人们对道德关系进行评价时所依据的善恶标准。在道德评价中，人们常以善与恶、正义与非正义、公正与偏私、诚实与虚伪、崇高与卑贱、光荣与耻辱等等来评价人们的行为，而在这个评价中，善与恶是最一般、最广泛、最基本的范畴。可以说，凡道德的行为都是善的，凡不道德的行为都是恶的，至于什么是善，什么是恶，在古今中外的道德思想史上说法众多，然而，马克思主义科学地提出了道德评价的标准。

道德评价就是判断和评价行为的善恶，这在古今中外认识大体相同。但是，善与恶的标准是什么，则众说纷纭，长期争论不休。苏格拉底认为，只有掌握了善的知识概念，才能真正行善。这个观念的善，就是评价人们行为的标准。柏拉图主张：“善的范型是最高的知识。”知识越多就越善；反之就是恶。伊壁鸠鲁主张以是否使人获得快乐、幸福作为衡量善恶的标准。他这个主张为近代许多旧唯物主义哲学家所继承和发展，如斯宾诺莎和费尔巴哈等人都是。在中国哲学史上，曾有过所谓“义”、“利”之争，实际上也是关于善恶标准之争。孔子、孟子等人认为，行为善恶主要看它是否合乎‘义’墨子等人认为,主要看它是有利还是有害。对善恶的上述种种解释，有些包含一定合理因素，但都是抽象的、超历史、超阶级的，这些观点都没有科学解决道德评价的善恶标准问题。

马克思主义道德科学认为，对于判断行为善恶的标准，应该进行客观的历史的具体分析。不同时代、不同民族甚至不同地区的善恶标准都不同。恩格斯说：“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。”同一事件或者同一行为，在这种条件下被认为是善的，而在另一种条件下则可能被认为是恶的。这条件是指时代、民族、地区等等的不同。

第一，善恶标准的基础出自社会或阶级的整体利益。

不同阶级的道德体系为本阶级的阶级利益所决定，不同阶级有不同的道德观念、道德原则和道德规范，也就有不同的善恶标准。道德观念、道德原则和道德规范制约着道德评价的善恶标准。道德规范同时也是具体的道德评价的善恶标准。马克思主义认为，只有符合无产阶级和广大人民的利益要求的行为才是善的、道德的，而一切违背以至损害无产阶级和广大人民的利益的行为都有是恶性的、不道德的。

第二，判断善恶的标准应当立足于社会发展的历史必然性。

随着时代的变化，道德评价的善恶标准也在变化着。应按照历史的实际条件，以对当时的社会发展起促进作用还是阻碍作用作为判断善恶的客观标准。凡是对社会起促进作用的行为就是善的，反之就是恶的。无产阶级的利益与社会发展的客观要求相一致，它的道德体系中的善恶标准也就与社会进步对道德行为的要求相一致，因此它具有客观性。总之，道德评价的善恶标准不但具有时代性、阶级性、民族性，而且具有客观性，是主观性与客观性、相对性与绝对性的具体的历史的统一。另外，道德评价的善恶标准还带有民族性，因为在长期的相对独立的生活中，不同民族在经济、政治、文化和风俗习惯等方面形成了差异。所以，道德评价的善恶标准是有条件的、相对的。

(二)道德评价的依据

阐述道德评价的依据必然涉及动机与效果问题。马克思主义在评价行为善恶的依据这一点上坚持认为：道德行为过程中的动机与效果是辩证统一的。

所谓动机，指的是趋向一定的主观意向或愿望。这种主观愿

望或动机是以社会生活需要为前提的，以愿望、兴趣、理想等形式表现出来，是个人发动和维持其行为的一种心理状态。行为的动机不是一个空洞的意向或愿望，它要求行动者以自己的行为去实现自己所预想的目的，因此，动机是人的道德行为的一个极其重要的因素。由于人们的行为不可能是单一的，而是一个主观与客观统一的过程，因此，动机不仅产生于行为过程之前，就是在过程之中，也会由于客观情况的变化而产生相应的动机。

所谓效果，指的是行为产生的客观结果或成果。动机得到了实现，称为效果，从这个意义上讲，效果是以成功的结果表现出来的。但是，由于效果好坏要受客观条件的制约，故成功不一定都是好的。因为，对于某些个人或少数人的主观愿望来说是成功的效果，有时对社会利益来说却可能是有害的。既然效果有好坏之分，那么，只有好的效果才能给人带来美感，而坏的效果则会给人带来不悦。动机与效果尽管是行为过程中的两个不同因素，而且一般说来各处行为过程的一端，但动机与效果又是辩证统一的。

这种统一一方面表现在动机与效果是相互包含、相互依存的。我们说，任何一个正常行为的发生首先都要求在头脑中有一个行动的意向，而且这种意向必须指向一定的目标。如果动机不指向一定目标或未来效果，那么不仅行动无从谈起，就是动机本身也无法存在。所以，动机必须与效果结合在一起，离开未来效果，动机就没有任何意义。因此，在一定意义上，我们还可以说，动机包含效果。

另一方面表现在动机与效果是相互转化的。动机一定要转化为相应的效果，才能完成动机的作用。辩证唯物主义者认为，思想动机是主观的东西，必须转化为客观的东西才有所谓社会生活。否则，主观愿望将是一些无效的空想，人类社会也谈不上什么进步。为此，一个讲道德的人必须有远大的理想，要有为国家为民族为他人做贡献的明确目标，只有这样才能对社会有所建树，否

则将一事无成。由于人的行为是有历史性或连续性的，而且这种连续性的表现就是经验的吸收或传递，因此一定的效果总是要转化为一定的新动机。在人们的社会生活中，行动获得了效果，满足了人的某种需要，这一效果带来的某种需要的满足，就成为下次满足需要的行动的经验，即成为下一个新动机产生的基础。如果效果不能转化为动机，那就意味着人们生活目标的消失，行为的中止，而这实际上是不可能的。从动机与效果的辩证统一关系，我们可以看到，人类社会的发展过程，就是人们的动机与实践的效果相互转化的过程，是认识不断提高、实践不断继续的过程。

因此，马克思主义认为，动机与效果的统一是道德评价的依据，就是说，在判断某一行为的善恶时，既要看动机，又要看效果，联系动机看效果，透过效果看动机。

三、道德评价的方式。

道德评价的方式主要包括社会舆论、内心信念和传统习惯。相对于被评价的行为当事人来说，社会舆论是来自于外部的因素；内心信念是自身内部的因素；而传统习惯则既可能是行为当事人之外的因素，也可以是行为当事人自身的因素。

(一)社会舆论

所谓社会舆论，一般来说，是指在一定社会或社会集团中，相当数量的有组织或无组织的人们，从某种传统、经验、信仰或愿望出发，自觉或自发地在或大或小的社会范围内，表达、传播、交流关于某一现象、事件、关系、行为和人物的评价性看法和倾向性态度。社会舆论的形成总是有相应的社会基础。某种评价性的看法和倾向性的态度一旦成为“舆人之论”，在相当范围内广为流传，往往就会直接地或间接地表达当时的一定社会集团以至整个民族的社会要求、社会心理和社会情绪。正由于社会舆论具有这种特点，所以，它是道德评价的重要方式之一。

社会舆论分为两大类，即正式的社会舆论与非正式的社会舆论。正式的社会舆论是由社会组织或国家机关正式表达的，或者是因为它的传播而形成的。这类社会舆论的主要特点，表现为有明确的目的和自觉的意图，有由国家和相应社会组织建立并直接控制的舆论机构和舆论工具（如报刊、书籍、电视、广播等及其相应机构）。它的内容以及表达方式，一般是经国家或相应社会组织批准或认可的。非正式的社会舆论则不然，它是人们直接凭借传统和经验，在一定范围内，自发表达和流传的态度。这种社会舆论的主要特点在于，它不一定有明确目的和自觉意图（例如：发发感慨，随便说说），不表达或不是有意识地表达国家或相应社会集团、组织的意志和要求（例如：凭心而论，说句公道话），没有正式的固定的表达机构和工具（即所谓三言两语，七嘴八舌）。在每一个社会里，这两种社会舆论都是存在的。

社会舆论不仅有形式上的区别，而且有性质上的区别。任何社会性的舆论，不论是正式的社会舆论还是非正式的社会舆论，都往往可能对于同一事件、行为有不同看法和态度，其中有的是进步的正确的，有的可能是比较进步比较正确的，有的则是落后的错误的，甚至是反动的。所以，一个社会，无论何时，总有先进与落后的两种人们、两种意见存在，要想使“舆论一律”是不可能的，也是不应该的。只有充分地发扬先进的东西去克服落后的东西，才能使社会前进。

在道德生活中，特别是在社会性的道德评价中，舆论有着特殊的功能。首先，它是社会对某种道德行为的善恶进行判断和采取褒贬态度的表达方式。其次，它是向行为当事人传递其行为价值信息的重要手段，它能够使行为当事人从中了解行为的社会后果。第三，从某种意义上说，它可以被称做一种“强制力量”，因为它能够通过赞誉或谴责，迫使行为当事人接受来自社会的善恶裁决和准则性命令，从而继续坚持或改变目前的道德行为的方向。

（二）内心信念

在伦理学意义上，内心信念主要是指道德信念。在道德评价中，内心信念主要是作为良心来发挥其功能的。首先，它作为一种强烈的责任感，是推动人们对行为进行善恶评价的最直接的内在动力。人们评价他人或自己的行为善恶，可能是被动的，也可能是主动的。凡是主动的评价，一般都是由作为良心的内在信念推动的。这就是人们在评价自己或他人的行为时常说的“我受良心的驱使”、“良心不容我袖手旁观”等话的涵义所在。第二，内心信念作为“发自内心的”的道德意识和道德准则，也是人们道德评价中的直接标准。这就是人们常说的“扪心自问”、“凭良心说”、“问心无愧（或有愧）”等话的意思。第三，内心信念由于包含情感和意志等因素，可以作为一种内在的强制力，迫使行为当事人接受善恶判断，以及相伴随的赞许或谴责。所以，内心信念也是使道德评价成果成为行为当事人的内在的稳定因素的形式。

（三）传统习惯

所谓传统习惯，是指人们在长期社会生活过程中逐步形成和积累起来的、已被人们普遍承认和熟悉的一些日常的、稳定的道德经验、道德常识、道德情感和道德行为方式等。道德上的传统习惯作为一种社会意识现象，也是人类社会物质生活条件的反映，但又具有它自身的特点。第一，从一定意义上来看，可以说它是社会生活过程的直接反映，也就是说，它的形成和发展过程是与人们的社会生活过程同步的。第二，它也可以被看做一种“自发的”社会意识现象，也就是说，它不是从外部灌输或强加给人们的，而是来自于人们的生活过程中的直接体验和行为积累。第三，它是一种既成的、获得性的社会意识现象，也就是说，凡是被称做传统习惯的东西，对于现在的人们来说，都是由前人传留下来或过去长期积累起来的“常识”、“习惯”和“惯例”之类的东西。第四，它所包含的行为准则，多半是人类共同生活的一些起码的

要求。

传统习惯虽然是较低的道德要求，但在人们的道德生活中，却有着极为重要的地位。人们的道德行为过程，可以说，大多是从因袭沿用某种传统开始的，并在这种因袭沿用的基础上逐步提高；随即又把提高了的道德行为作为一种传统习惯运用于将来和传留给后代。因此，对于传统习惯，重要的在于分析它的性质，并以不同的态度对待不同性质的传统习惯。任何社会中存在的风俗习惯，都包含着不同性质的因素。即使是社会主义社会的风俗习惯也如此。一般地说，对社会的风俗习惯应当区分出三种不同的情况：第一，是历史上传留下来的旧风俗习惯，还是在当代社会生活过程中形成的新风俗与习惯；第二，是属于某一阶级或职业集体所特有的风俗习惯，还是全社会、全民族共有的风俗习惯；第三，是符合历史必然性要求的道德关系及其发展的风俗习惯，还是不符合历史必然要求的道德关系及其发展的风俗习惯。我们必须根据这几种不同的情况，对传统习惯在现实道德生活中的地位和做用做出判断。在道德评价过程中，不论是社会的道德评价还是自我的道德评价中，传统习惯都是评价行为善恶价值的最起码的标准。人们在评价行为的善恶时，总要先看这一行为是否“合俗”，是否“反常”（即与“常识”、“常规”和“惯例”不同）。其次，它是评价行为总体善恶的重要根据。人们在评价一个人的行为的善恶时，所要评价的不是也不应当是这个人的“一时一事”的动机与效果，而是并且应当是贯穿于他的“一贯表现”中的稳定性倾向。第三，它是每次道德评价时对行为做出善或恶的判断及应当或不应当去做的一种外在形式。这就是说，道德评价的成果，只有成为行为当事人的日常生活习惯，以至成为一定社会的道德风尚，才算达到了它应有的成就。

在道德评价中，社会舆论、内在信念和传统习惯既各有其特殊的功能，又有其共同的基础和密切的联系。首先，它们都是在

一定社会条件下形成的，且只有在具备了某种社会条件的情况下，才能充分地在道德评价中发挥作用的精神力量。离开一定的社会条件，它们都既不能成为一种力量，更不能发挥其扬善抑恶的功能。其次，它们在道德评价中是相互凭借的。第三，它们在道德评价中是相互促进的。所以，只有综合运用社会舆论、内心信念和传统习惯等因素，才能使道德评价充分发挥其作用。

第 23 章

道德个性的完善

人类道德活动的主体是一个个具体的人。世界上没有两片完全相同的树叶，也没有两个完全相同的道德个性。社会主义道德建设的根本目标，是通过社会的道德教育和个体的道德修养，培养人们良善的道德人格，形成每个人的合乎时代要求的道德个性。

23.1 道德人格和个性

一、什么是人格和道德人格

人格的拉丁文词源是 persona，有“人”、“个性”、“性格”、“面具”等涵义。汉语“人格”、“品格”、“个性”、“性格”等词，在欧洲语言中常用一个词来表达，如英文均为 personality，法文均为 personnalité。这就表明这些概念的涵义相近，关系十分密切。

人格通常有三个主要的义项：(1) 在伦理学上，指个人的尊严、价值和道德品质的总和。康德说：“人格是每一个人的那种品质，这种品质使他有价值。”① (2) 在心理学上，指人的性格、气质、能力等特征的总和。(3) 在法律上，指作为权利和义务主体的资格。最早用于古罗马查士丁尼法典。

伦理学所研究的人格，是指道德人格。人格是人的尊严，是

①参见陈仲庚等著：《人格心理学》，辽宁人民出版社 1986 年版，第 35 页。

一个人之所以为人的不可夺移的自尊感和道德信念；人格是一个人的价值显现，是一个人通过自己的道德行为体现的社会道德意义；人格是一个人的稳定的道德心理和品质，是一个人特有的人品和情操。

道德人格有高尚与卑下之分。自古以来，我们有许多具有高尚人格的仁人志士。他们有的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”；有的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”；有的“刚正不阿”；有的“达则兼济天下，贫则独善其身”；有的“认认真真做事，堂堂正正做人”；有的“毫不利己，专门利人”。这些崇高的品格和正直的气节，永远受人尊重和景仰。当然，古往今来，生活中也有人格卑下的势利小人。他们有的惟利是图，见钱眼开；有的投机钻营，两面三刀；有的奴颜媚骨，厚颜无耻；有的贪生怕死，卖国求荣；有的贪赃枉法，损公肥私；有的利欲熏心，人格堕落。这些卑下的品性和丑陋的习性，总是为人们所唾弃和不齿。人格，是做人的根本。人格，是人之所以为人的东西。使人们养成高尚和良善的道德人格，是道德建设的目的。

二、道德个性的培养

锻炼和培养道德人格的过程，就是一个人的道德个性养成的过程。培养道德个性是培养人的全面发展的决定性因素。苏霍姆林斯基说：“培养全面发展的、和谐的个性的过程就在于：教育者在关心人的每一个方面、特征的完善的同时，任何时候也不要忽略人的所有各个方面和特征的和谐，都是由某种主要的、首要的东西所决定的。……在这个和谐里起决定作用的、主要的成分是道德。’①

个性通常有两种义项：一是指个人比较稳定的心理特征的总

①苏霍姆林斯基：《给教师的建议》（下），教育科学出版社 1981 年版，第 227 页。

和，心理学上亦称个性心理特征。表现在气质、性格、智力、意志、情感、兴趣等方面；二是指各个事物的特殊性，独特性。在哲学上，“个性”与“共性”既对立又统一。共性是指事物的共同性和普遍性。共性存在于个性之中，个性表现并丰富共性。伦理学上所说的道德个性，是指每个人特有的道德心理、道德品质、道德气质和道德情操。道德人格与道德个性紧密关联。道德人格是通过道德个性表现出来的。道德人格的培养，本质上就是道德个性的培养。

每个人由于社会环境、家庭背景、学校教育、精神氛围、个人禀赋的不同，往往会形成不同的、区别于其他人的道德个性。社会主义道德建设的一个神圣任务，就在于发现一个人的道德个性，尊重一个人的道德个性，从每个人的具体特点出发，因材施教，因势利导，按照社会主义道德建设的根本目标，培养每个人的良善而又各自不同的道德个性。从道德实践来说，一个有道德个性的人，才是真实的人。

人的巨大道德潜能，存在于人的个性之中。而人的道德个性，只有通过恰当的道德教育和培养才能得到健康的发展。苏联现代教育家阿莫什维利指出：“教育的力量就在于它能在多大程度上区别地对待发展每一个学生的智慧和形成他的个性特点，能在多大程度上有助于以普通的友善感染他们中间的每个人。”① 瑞士大教育家裴斯泰洛齐也曾指出：“为人在世，可贵者在于发展每个人天赋的内在力量，使其经过锻炼，使人尽其才，能在社会上达到他应有的地位。这就是教育的最终目的。”② 培养人的道德个性，必须考虑人的不同资质和天性差异，不能也不应教给一模一样的东西，试图把人教育成一模一样的人。应当把人的道德个性看成是

① 《学校没有分数行吗？》，教育科学出版社 1986 年版，第 4 页。

② 《西方资产阶级教育论著选》，人民教育出版社 1964 年版，第 173 页。

正当的、合理的，在道德教育和实践中予以充分的重视，容许其存在，并按照社会的道德建设需要，引导其向健康的方向发展。中国的社会主义道德建设的实践表明，尊重和培养人的道德个性，与促进社会主义道德建设，提高全社会道德文明的水准是相辅相成的。人的道德个性的培养和完善，是社会主义道德建设的基础，有利于社会全体成员道德水平的提高；而社会主义道德建设和全社会道德文明水准的提高，则更加有利于人的道德个性的自由自觉的全面发展。

23.2 道德教育

一、什么是道德教育

道德教育是道德活动的一种重要形式。它是确立人们的道德信念，形成社会道德舆论，酿造良好的社会风气的重要手段，是培养理想的道德人格，形成人们内在的优良品德，造就良善的道德个性的重要条件。正如蔡元培指出的：“德育实为完全人格之本。”①

道德教育通常有两种含义：(1)指一定的社会组织或机构,如政府、企业、学校、社团等，依据一定的道德原则、规范和要求，对全体民众、集团成员或教育对象，施行有组织、有计划、有系统的道德影响活动；(2) 指一定社会中具有相当道德知识和经验的人，依据自己的道德信念，自觉地对青少年一代或社会其他成员进行言传身教、施加道德影响的活动。

一种社会道德价值观念或道德规范体系最终能否为社会上绝大多数人所接受，一方面取决于这一社会道德价值观念或道德规

①《蔡元培文选》，人民教育出版社 1980 年版，第 15 页。

范体系是否合乎社会、经济、政治、文化发展的根本要求，是否与人类道德文明进步的大趋势相一致，另一方面取决于对这一社会道德价值观念或道德规范体系的恰当宣传和传播。人们只有认识它，理解它，才会自觉地执行它。没有生动活泼、形式多样而又一以贯之的长期道德教育，便没有任何一种道德会在人们的内心生根。

社会主义的道德价值观念和道德规范体系，是对人类道德文明成果的积极继承和发展，是一种新型的科学世界观、价值观、人生观的体现。社会主义的道德教育对于明辨道德是非，提高人们的道德认知，升华自我道德境界极为重要。

二、道德教育的过程和特点

道德教育的过程，是与人们道德人格的形成和完善的过程相一致的。一个人的道德人格是由道德认识、道德情感、道德意志、道德信念和道德习惯五种要素构成的。按照道德人格形成的一般规律，道德教育的过程包括以下几个环节。

(一)提高道德认识

人是理性的社会动物。人的行为是受自己特定的道德认识指导的。人的从善、为善，是后天习得的，而不是天生就有的。苏霍姆林斯基指出：“道德教育有一条很重要的规律：教人为善，并教得明智、得当、坚定而严格，结果就会有善；教人作恶（这很少见，但也有），结果就会有恶；如果既不教人为善，也不教人作恶，那么结果人就会作恶，因为人生下来只是自然的生物，不能自动地成为完美的人，完美的人是造就出来的。[①] 一个人一旦通过接受道德教育而确立了正确的善恶是非观念，懂得了基本的做人道理和社会行为准则，就能趋善避恶。社会主义道德教育的基

① 苏霍姆林斯基：《和青年校长的谈话》，上海教育出版社 1983 年版，第 157 页

本任务，就是要通过各种适当的方式和途径，使人们逐步认识社会主义道德原则、规范和要求的合理性和必要性，明白一个人在社会道德生活中应当履行的道德责任和义务。

（二）陶冶道德情感

列宁说：“没有‘人的感情’，就从来也没有也不可能有对于真理的追求。”[①] 道德是生活中的一种真理和正义。要培养人的道德人格和个性，必须从培养一个人的健全的道德情感开始。孟子曾提倡，道德教育要从培养人的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”入手，[②] 这是有道理的。所谓陶冶人的道德情感，就是要激发人的同情心，对别人的痛苦有“恻隐之心”，乐意自觉助人；就是要使人知道什么是光荣，什么是耻辱，对自己和他人的不道德行为有“羞恶之心”。人的道德情感是自觉进行道德选择的心理基础，并对人的道德品质的形成起重要的作用。

（三）锻炼道德意志

道德意志是道德人格形成的关键。道德教育本质上是使人社会化的一个过程。未经道德教化的人，都会有一种“利己心”的自发倾向。道德要求人们在追求个人利益的同时，考虑和照顾到他人与社会集体的利益，以集体与社会利益为重，把个人利益限制在合理与正当的范围内。道德教育就是要使人们在道德实践中培养自己良善的道德意志，时时克服“利己心”，培养“利他心”。一个人有了正确而坚定的道德意志，就能“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，美人不能动”（陶行知语），经历考验，怀揣仁义，志笃心坚，奋然而行，追求正义。

（四）确立道德信念

使受教育者确立道德信念，这是道德教育的中心任务。黑格

①《列宁全集》第 20 卷，第 225 页。

②《孟子·公孙丑上》

尔说“:道德的观点,从它的形态上看就是主观意志的法。”① 道德作为调节各种利益关系的行为准则，确实是一种“主观意志的法”。这种道德法则的确立，是与个人的内心道德信念的确立完全一致的。提高道德认识，陶冶道德情感，锻炼道德意志是确立道德信念的基础。一个人只要道德认识深刻，道德情感健全，道德意志坚强，经过反复的实践锻炼和磨砺，就能在自己内心逐步确立正确的道德信念，并指导自己的道德行为。一个人的道德信念确立的过程，是一个“实践——认识——再实践——再认识”的过程。正确的道德信念一旦真正在内心确立起来，就会升华为自我道德人格，达到道德自觉的境界。

（五）养成道德习惯

道德教育的宗旨，一方面是使良善的道德转化为人们内在的道德信念，另一方面是使这种良善的道德信念通过具体的道德实践表现为外在的道德行为，并最终形成自我的一种道德习惯。乌申斯基说：“良好的习惯是一种道德资本。”② 一个人的善良或邪恶，是由其道德习惯的善恶好坏决定的。而道德习惯的好坏是在反复实践一种道德行为的基础上逐步养成的。因此，在道德教育中应当十分重视对人的道德行为的评价与指导，使人扬善弃恶，从善如流。正如现代教育家艾德勒所说：“教育不是旨在形成任何各种各样的习惯，而仅仅在于形成良好的习惯，即传统上作为美德来分析的东西。”③

道德教育的上述提高道德认识、陶冶道德情感、锻炼道德意志、确立道德信念、养成道德习惯这五个环节，具有前后相随的

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆 1982 年版，第 111 页。

② 乌申斯基：《人是教育的对象》，科学出版社 1959 年版，第 156 页。

③ 《现代西方资产阶级教育思想流派论著选》，人民教育出版社 1980 年版，第 234 页。

一定顺序。但是，由于道德教育过程的复杂性，这种顺序是相对的，不是机械不变的。

道德教育过程还具有以下一些特点。

（一）道德教育起点的灵活性

道德教育要一切从实际出发，坚决反对形式主义、教条主义。不同的社会历史条件，不同的道德关系境况，不同的教育对象，不同的道德教育任务，可以并应当有不同的教育起点。要认真研究道德对象的特殊性，因材施教，因势利导。根据教育对象的不同的年龄，不同的道德层次，不同的社会角色，寻找不同的切入点。

（二）道德教育的各个环节的交叉性

在道德教育的实际过程中，道德认识、道德情感、道德意志、道德信念、道德习惯这五个环节或方面的训育，具有同时并进和互相交叉的特点，不能机械割裂。道德教育过程常常是各个环节互相关联，互相促进，互相补益。凡是成功的道德教育，常常既能提高人们分辨道德是非善恶的认知，引发和触动人们良善的道德情感，又能有助于培养人们善良的道德意志，增进正确的内心道德信念，影响自我道德行为和习惯的培养。

（三）道德教育方式的多样性

人类的道德生活是丰富多彩的，道德教育的方式也是多种多样的。道德教育的方式，不能局限于课堂上的说教，会场里的报告，而是要从丰富多彩的生活中寻找丰富多样的方式。不仅学习与工作中的典型事例可以成为道德教育的契机，而且日常交往、公共生活、参观旅游、文化休闲、上网交流等等，经过精心、自然的引导，都可以成为实施道德教育的方式。

（四）道德教育进程的艰巨性

道德教育是一种艰巨的“人性改造工程”，是一个把人的自然人性转变为道德人性的文明化过程。由于自然人性具有很大的自发倾向，道德教化不可能一蹴而就，需要反复施教，习得成性。

“不积跬步，无以至千里；不聚细流，无以成江河。”道德教化需要循序渐进，日积月累。道德教育的反复性、艰巨性在于，不仅一个青少年的优秀道德品质的养成需要得到长期的良好道德教育的影响，而且一个人在初步确立了良善的道德人格之后，在社会生活不断变迁、道德观念不断变化的情况下，同样需要接受及时的道德教育，不断完善自我道德人格和道德个性，使自己具有社会发展所需要的道德品质和精神气质。道德教育，也应当是一种“终生教育”,贯穿一个人的一生。

（五）道德教育具有强烈的实践性

道德是一种实践精神。夸美纽斯说得好：“德行是由常做正当的事情学来的。”“德行的实现是由行为，不是由文字。”[①] 蔡元培先生也说过：“道德不是记熟几句格言，就可以了事，要重在实行。”[②]道德教育的实践性具有三层含义：(1) 道德教育从具体的社会道德实践出发，合乎社会经济、政治、文化发展的客观要求；(2) 道德教育的目的与方法，是指导受教育者在实践中躬行合理的道德规范和要求，践行自己的道德义务；(3) 道德教育的实施者，如教师、家长、领导者，要以身垂范，以身作则，以自己高尚的道德行为感召人、教育人、引导人。

23.3 道德修养

一、什么是道德修养

道德修养是道德实践活动的重要形式之一，是提高自我道德素养，铸造理想的道德人格，培养优秀的道德个性的必由之路。古

①夸美纽斯：《大教学论》，人民教育出版社 1957 年版，第 177、178 页。
②《蔡元培教育文选》，人民教育出版社 1980 年版，第 117—118 页

希腊哲学家赫拉克利特说："教养是有教养的人的第二个太阳。"[①] 道德修养是一个人自我品质锻炼和人格升华的阶梯。

什么叫"修养"?从词义上看,"修"是指整治、提高,"养"是指培养、陶冶。所谓"修犹切磋琢磨,养犹涵养熏陶",就是这个意思。"修养"是一个含义广泛的概念,可用来表示人们思想意识方面的陶冶,德行举止方面的整饬,理论知识、工艺技能的造就,等等。所谓道德修养,是指人们为了培养优良的道德品质而进行的自我锻炼、自我改造、自我陶冶、自我教育的过程和功夫。

马克思主义伦理学认为,人的道德品质的善恶优劣都不是先天就有的,而是后天养成的。人的道德品质的一个特点,就是它的社会性和可变性。一个人在道德品质上的向善向恶的能力也不是先天就有的,而是在一定的社会关系中形成的,与个人的自我道德修养有着密切的联系,如果没有自己的主观努力,要培养高尚的道德品质是不可能的。在社会主义道德实践中,我们常常可以看到这样的情形:有些人的出身、学历、经历和所处的环境大致相同,但有的人进步很快,道德品质高尚;而有的人却进步很慢,缺乏起码的道德品质,甚至颓废、堕落。究其原因,往往与他们个人的主观努力和自我修养分不开。一个道德高尚的人,必定是一个自觉进行道德修养的人。

在中国的传统道德文化中,有着重视个人道德修养的优良传统。古人把"修身"、"养性"看做"齐家"、"治国"、"平天下"的根本。孔子说:"德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。"[②] 近代民主主义教育家杨昌济被毛泽东同志称为"道德高尚的人",他说:"盖君子之于修身,乃毕身之事,一息尚存,

① 《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1961 年版,第 31 页。

② 《论语·述而》

此志不容稍懈。’[①] 人民教育家陶行知不仅自己身体力行，重视道德修养,而且要求人们每天问一下自己“:我的道德有没有进步 ?”号召人们重视‘公德’和‘私德’的修养;‘建筑人格长城”。[②] 今天，我们肩负着建设有中国特色社会主义的神圣使命，因此，更应注重道德修养，把自己锻炼成为一个道德品质高尚的人。

二、道德修养重在自我教育

社会主义教师道德修养的一个重要特点，是要求教师从社会主义和广大人民群众的根本利益出发，依据社会主义道德的原则、规范和要求，对自己的职业道德品质进行“自我教育”。

道德上的“自我教育”，需要人们在道德观念上进行趋善避恶的斗争。毛泽东说：“真的、善的、美的东西总是在同假的、恶的、丑的东西相比较而存在，相斗争而发展的。’[③] 要培养社会主义新型的道德品质，新旧善恶道德观念的斗争是不可避免的。在社会主义条件下，人们的思想道德观念，还受到旧社会遗留下来的旧观念的影响。资产阶级、剥削阶级的旧道德、旧意识、旧习惯，还会通过各种渠道和方式，不断侵袭人们的心灵。特别是在当前改革开放，建设社会主义市场经济的新的历史条件下，各种错误的人生观、价值观、道德观的影响是不可避免的。如果不加强自我道德修养，用社会主义的道德，反对和克服形形色色的错误的人生观、价值观、道德观，不仅培养良好的道德品质将成为一句空话，而且，还会导致道德上的退步和堕落。

道德上的“自我教育”，是一种高度自觉的“思想斗争”。这种思想、道德上的斗争，不是社会上的或外部的斗争，而是在一

① 《杨昌济教育思想简述》,第 146 页。
② 《陶行知教育文选》，教育科学出版社 1981年版，第 290 页。
③ 《毛泽东选集》第 5 卷，第 419—420 页。

个人的头脑中自己对自己进行的斗争。形象地说，就是自己同自己“打官司”。“原告”是以为人民服务为核心、以集体主义为原则的社会主义道德，“被告”是剥削阶级利己主义、拜金主义、享乐主义的旧思想、旧道德；“原告”、“被告”与“法官”都是同一个人。因此，如果一个人在道德修养上没有高度自觉的反省精神，时时检查自己，解剖自己，一些错误的思想、言行就会被掩盖起来，“官司”也就打不起来；如果一个人平时没有在思想上牢固地确立起正确的道德观念，矛盾就不可能向正确的方面转化，“官司”也打不赢。因此，为了自觉地进行思想斗争，我们应当时时用社会主义的思想武装自己的头脑，提高对社会主义道德的认识，充分发挥正确思想的指导作用，促使新的道德观念去战胜旧的道德观念。

在道德修养上，自觉精神是非常宝贵的。真正的道德行为必须建立在一定的自觉性的基础上。人有了自觉精神，才能在道德实践活动中处处做有心人，利用一切机会锻炼和培养自己的道德品质，对一切不符合社会主义道德的言行疾恶如仇，严格要求自己，陶冶自己高尚的道德人格。有了自觉精神，才能闻过则喜，虚心改正，举一反三，防患于未然。反之，就会自欺欺人，文过饰非，姑息养奸，想取得道德上的进步，是根本不可能的。

三、教师的“慎独”

“慎独”一词出于《礼记·中庸》：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”意思是说，做人的道德原则是一时一刻也不能离开的。因而，品行高尚的人在别人看不见的时候，总是非常谨慎的，在别人听不到的情况下，也总是十分警惕的。最隐蔽的东西最能反映出人的品质，最微小的东西最能显示人的灵魂。所以，品行高尚的人，当他独自一人，无人监督时，

也总是非常小心谨慎地不做任何不道德的事。

“慎独”，是道德修养的重要方法，又是道德修养的一种极高境界。社会主义道德所提倡的“慎独”，是要求人们在一个人独立进行活动，没有他人进行监督的情况下，自觉以社会主义道德的规范和要求指导自己的行动，不做任何违背社会主义道德要求的事。

我们知道，社会道德作为调整人们行为的规范和准则，主要是通过“社会舆论”和“内心信念”来对人们的行为起监督和指导作用的。一般地说，当一个人的行为处在社会集体众目睽睽的监督下，有“社会舆论”起作用，他就会比较注意自己的外在行为的道德修养。但是，当一个人在独立进行职业活动时，他的行为为他人、集体所“不睹”、“不闻”、“莫见”、“莫显”，没有“社会舆论”的监督，可能“永远”不会为人们所察觉，这时一个人的道德修养就更加重要，也更加不易，完全要依靠个人的“内心信念”和自觉性。愈是在这种情况下，愈要求一个人自珍自爱，用社会主义道德的要求进行自我约束，好自为之。如果不注意在个人独处、无人监督的情况下进行自我道德修养，不养成“慎独”的品质，在自己内心深处有不可告人的“隐私”，天长日久，益发滋长，必然害己又害人，对他人、社会和集体的利益造成严重危害。

讲道德修养，一定要“慎独”。在一定意义上，可以说，一个人离开了“慎独”，也就无所谓道德修养。一个人在独立工作、无人监督、有做各种坏事的可能性的情况下，能否坚决按照社会主义道德的要求办事，不做任何坏事，这是衡量一个人的道德水准的试金石。每个具有起码道德觉悟的人，都要“慎独”，坚决纠正和克服表里不一、“双重人格”的现象，同违背道德的缺德行为展开坚决斗争。

一个人应该怎样进行“慎独”实践告诉我们，讲“慎独”，首先要在“隐蔽”处下功夫，别人看不见、听不到的地方，是一个

人锻炼自己的道德品格的重要场所。一个人只有在别人看不见、听不到的地方自觉进行修养，才能成为品行高尚的人。中国战国时期的进步思想家屈原在《橘颂》中说：“闭心自慎，终不过失兮，秉德无私，参天地兮。”古希腊的哲学家德谟克利特也说过：“要留心，即使当你独自一人时，也不要说坏话或做坏事，而要学得在你自己面前比在别人面前更知耻。’① “不应该在别人面前比在自己面前更加羞耻，而应该在一个人也看不见时和在大家都看见时一样不做坏事。毋宁在自己面前应该更加羞耻，并且把下列的箴言铭刻在自己心上：丝毫不做不适当的事。’② 要做到“慎独”，还要注意从一点一滴的“微小”事情做起。俗话说：“千里之堤，溃于蚁穴。”积小善而成大德。’我们进行师德修养，要从小处起步，防微杜渐，“勿以善小而不为，勿以恶小而为之”。

“慎独”是道德修养的极高境界，要做到是极不容易的，需经过一个由不自觉到完全自觉的过程。苏霍姆林斯基说：“一个人能进行自省，面对自己的良心进行自白，这是精神生活的最高境界；只有那些在人类的道德财富中找到自己的榜样的人，才有希望达到这个境界。’③ 一个道德品行高尚的人，应当在实践中不断加强自我道德修养，向“慎独”的道德境界迈进。

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1980 年版，第 119 页。

② 同上书，第 121 页。

③ 苏霍姆林斯基：《和青年校长的谈话》，上海教育出版社 1983 年版，第 98—99 页。

后　记

1　人类正站在一个新世纪的起点上。当 21 世纪开始的时候，新技术革命正把全世界的人抛掷到一个全新的经济、政治、文化和社会生活境遇。中国的改革开放，使中华大地焕发出勃勃的生机，又使人们面临着道德价值观念的全新挑战。在生活方式多样、价值观念多维的现代社会中，人类不能失去对真、善、美的信仰。现代生活对伦理道德的诉求，不是下降了，而是提高了。正如爱因斯坦所说：“人类最重要的努力，莫过于在我们的行动中力求维护道德准则。我们的内心平衡甚至我们的生存本身全都有赖于此。只有按道德行事，才能赋予生活以美和尊严。”①

道德是一种善的信仰，它要求人们在追求自我利益的时候，考虑和照顾到社会与他人的利益；道德是一种价值尺度，它要求人们在行为活动中倾听理性的呼声；道德是一种时代精神，它要求人们以与时代发展契合的精神气质，奋发有为地开拓新生活。在江泽民同志“三个代表”和“以德治国”思想的指导下，积极构建与中国社会主义市场经济相适应，与社会的整体文明进步相一致的社会主义道德规范体系，必能给中国的社会主义道德建设注入新的生机与活力，推动经济、政治、文化和社会生活的全面发展。

我们从 1982 年 2 月起在大学从事伦理学的教学与研究工作，

① 海伦·杜卡斯等编：《爱因斯坦谈人生》，世界知识出版社 1984 年版，第 83 页。

较多地关注对现实道德问题的研究。近年来，先后分别承担并完成了多项国家社会科学项目、上海市哲学社会科学项目，内容涉及中西人生哲学比较、环境伦理学、教育伦理学、经济伦理学、计算机伦理学、市场经济与道德建设、人生价值与理想等方面的研究。先后在《哲学研究》、《自然辩证法研究》、《上海社会科学季刊》、《道德与文明》、《欧洲经济伦理评论》(英文)等重要刊物上发表一百多篇学术论文，公开出版了三十多本有关学术著作和译著。1998—1999 年，王正平以访问教授身份在美国波尔大学讲学与从事当代应用伦理学研究，并到美国哥伦比亚大学、纽约大学等大学做短期学术访问。1999 年，周中之也应邀赴美国犹太州做学术访问,并在 2000 年出席了在巴西圣保罗举行的第二届世界经济伦理学研讨会。本书是我们在多年的研究基础上撰写的。它在一定程度上反映了我们对当前一些重要道德问题的认识。

本书由王正平、周中之合著。王正平撰写引论、第 1、4、7、10、12、13、14、15、16、17、19、21、23章；周中之撰写了第 2、3、5、6、8、9、11、18、20、22 章。苏建军、陈汇、刘方、苏令银、金燕、蒋柳萍等研究生，分别参与了个别章节的写作、资料辅助及电脑输入工作，特此致以真诚的谢意。

伦理学是当代哲学研究中一门最活跃、最具有蓬勃生命力的学科。中国伦理学研究的进展，需要一大批理论工作者坚持不懈而又踏踏实实地努力。作为道德真知的追求者，我们以“开放的自我”学习生活，皈依真理。

作者

2001 年 5 月于上海师范大学

主要参考书目

1. 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》、《神圣家族》、《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》。

2. 季塔连科主编：《马克思主义伦理学》，中国人民大学出版社 1984 年版。

3. 罗国杰主编：《伦理学》，人民出版社 1989 年版。

4. 李奇：《道德与社会生活》，上海人民出版社 1984 年版。

5. 罗国杰等编著：《伦理学教程》，中国人民大学出版社出版 1986 年版。

6. 魏英敏主编：《新伦理学教程》，北京大学出版社 1993 年版。

7. 汤姆·L. 彼彻姆：《哲学的伦理学》，中国社会科学出版社 1990 年版。

8. 弗兰克纳：《伦理学》，三联书店 1987 年版。

9. J. P. 蒂洛：《伦理学——理论与实践》，北京大学出版社 1985 年版。

10. 亚当·斯密：《道德情操论》，商务印书馆 1997 年版。

11. 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，中国社会科学出版社 1990 年版。

12. 康德：《道德形而上学原理》，上海人民出版社 1986 年版。

13. 艾伦·格沃斯等：《伦理学要义》，中国社会科学出版社 1991 年版。

14. 弗兰克·梯利:《伦理学概论》,中国人民大学出版社 1987 年版。

15. 小仓志祥编:《伦理学概论》,中国社会科学出版社 1990 年版。

16. R. T. 诺兰等:《伦理学与现实生活》,华夏出版社 1988 年版。

17. 约瑟夫. P. 德马科等编:《现代世界伦理学新趋向》,中国青年出版社 1990 年版。

18. 黄建中:《比较伦理学》,山东人民出版社 1998 年版。

19. 郭建新等编:《新伦理学教程》,经济管理出版社 1999 年版。

20. 李佩芝主编:《道德概论》,华中师范大学出版社 1995 年版。

21. 周原冰:《共产主义道德通论》,上海人民出版社 1986 年版。

22. 王正平:《加强社会主义思想道德建设》,上海人民出版社 1998 年版。

23. 周中之、王正平:《伦理学新论》,文汇出版社 1998 年版。

24. 《十三经注疏》,中华书局 1980 年版。

25. 蔡元培:《中国伦理学史》,东方出版社 1996 年版。

26. 张岱年:《中国伦理思想研究》,上海人民出版社 1989 年版。

27. 朱贻庭主编:《中国传统伦理思想史》,华东师范大学出版社 1989 年版。

28. 沈善洪、王凤贤:《中国伦理学说史》(上、下卷),浙江人民出版社 1985、1988 年版。

29. 周辅成编:《西方伦理学名著选辑》(上、下卷),商务印书馆 1964 年版。

30. 王正平:《善的智慧——中国传统道德论探微》,复旦大学出版社 1996 年版。

31. 周中之、黄伟:《西方伦理文化大传统》,上海文化出版社 1991 年版。

32. 张世珊:《科学法学·科学伦理学》,浙江科学技术出版社 1994 年。

33. 徐少锦主编:《科技伦理学》,上海人民出版社 1989 年版。

34. 刘凤瑞主编:《简明科技伦理学》,航空工业出版社 1989 年版。

35. 华玉洪:《生存的沉思 科技进步与全球性问题》,浙江科学技术出版社 1994 年版。

36. 宋惠昌:《现代科技与道德》,中国青年出版社 1987 年版。

37. 张田勘:《科学的沼泽》,民主与建设出版社 1998 年版。

38. 周中之:《道德理想与现时代》,上海社会科学出版社 1995 年版。

39. J. 范伯格:《自由、权利和社会正义——现代社会哲学》,贵州人民出版社 1998 年版。

40. 戴文礼:《公平论》,中国社会科学出版社 1997 年版。

41. 王海明:《公正·平等·人道》,北京大学出版社 2000 年版。

42. 高国希:《走出伦理困境》,上海社会科学院出版社 1996 年版。

43. 周纪兰:《应用伦理学》,天津人民出版社 1990 年版。

44. 孟宪承编:《中国古代教育文选》,人民教育出版社 1979 年版。

45. 陈学恂主编:《中国近代教育文选》,人民教育出版社 1983 年版。

46. 曹孚编:《外国教育史》,人民教育出版社 1979 年版。

47. 科贝利亚茨基:《高等学校教育学原理》,北京师范大学出版社 1985 年版。

48. 任宇:《高等教育学选讲》,高等教育出版社 1986 年版。

49. J. M. 索里等:《教育心理学》,人民教育出版社 1983 年版。

50. 筑波大学教育学研究会编:《现代教育学基础》,上海教育出版社 1986 年版。

51. 潘菽主编:《教育心理学》,人民教育出版社 1980 年版。

52. 契尔那葛卓娃等:《教师道德》,华东师范大学出版社 1983 年版。

53. 林本:《现代的理想教师》,台湾开明书店 1975 年版。

54. R. S. 彼特斯:《教育伦理学》,乔治·爱伦和恩惠出版公司 1966 年版。

55. M. C. 贝克、R. H. 斯坦尼主编:《高等教育中的伦理原则、实践和问题》,查尔斯·西·托马斯出版社 1983 年版。

56. G. M. 鲁滨逊、J. 莫尔顿:《高等教育中的伦理问题》,普兰迪克——豪出版公司 1985 年版。

57. R. C. 科季格尔、B. N. 恰姆列夫:《教育伦理学》,国立别利齐卢梭师范学院出版社 1984 年版。

58. B. N. 皮萨列恩科、H. R. 皮萨列恩科:《教育伦理学》,明斯克 1977 年版。

59. 小原国芳:《师道》,玉川大学出版部 1976 年版。

60. 徐嵩龄主编:《环境伦理学进展 评论与阐释》,社会科学文献出版社 1999 年版。

61. 叶平:《生态伦理学》,东北林业大学出版社 1994 年版。

62. 纳什:《大自然的权利》,杨通进译,青岛出版社 1999 年版。

63. 邱仁宗:《生命伦理学》,上海人民出版社 1987 年版。

63. 库尔特·拜尔茨:《基因伦理学》,马怀琪译,华夏出版社 2000 年版。

64. 理查德·A 斯皮内洛:《世纪道德——信息技术的伦理方面》,中央编译局 1999 年版。

65. 陆晓禾:《走出‘丛林’——当代经济伦理学漫话》,湖北教育出版社 1999 年版。

66. 万俊人:《道德之维——现代经济伦理导论》,广东人民出版社 2000 年版。

67. 陈泽环:《功利·奉献·生态——经济伦理引论》,上海社会科学院出版社 1999 年版。

68. 王小锡等主编:《现代经济伦理学》,江苏人民出版社 2000 年版。

69. 蔼理士:《性心理学》,三联书店 1987 年版。

70. 弗洛伊德:《性爱与文明》,安徽文艺出版社 1987 年版。

71. 艾布拉姆森:《弗洛伊德的爱欲论》,辽宁大学出版社 1987 年版。

72. 罗素:《婚姻革命》,东方出版社 1989 年版。

73. 瑞纳古根、S. 赫伯特:《性伦理学》,王东峰、林小璋编译,农村读物出版社 1989 年版。

74. 安云凤:《性伦理学》,首都师范大学出版社 1996 年版。

75. 王伟、高玉兰:《性伦理学》,人民出版社 1992 年版。

76. 何建华:《道德选择论》,浙江人民出版社 2000 年版。

77. 《中国大百科全书》哲学卷,中国大百科全书出版社 1987 年版。

78. 《简明不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社 1985 年版。

79. 弗吉利亚斯·弗姆主编:《道德百科全书》,湖南人民出版社 1988 年版。

80. Pojman, Louis P. (ed.) *Environmental Ethics, Readings in Theory and Application*. Boston: Jones and Bartlett Publishers, Inc. 1998.

81. Devall, Bill & Sessions, George. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.

82. Schweitzer, Albert. *Civilization and Ethics*. London: Black, 1923.

83. Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. Oxford University Press, Inc. 1981.

84. Holmes Rolston, *Environmental Ethics*, Temple University Press, 1988.

85. Donald VanDeVeer, *The Environmental Ethics And Policy Book*, Wadsvorth Publishing Company, 1998.

86. James P. Sterba, *Earth Ethics*, Prentice Hall, 1995.

87. Susan J. Armstrong, Richard G. Botzler, *Environmental Ethics*, McGraw-Hill, Inc. 1993.

88. Michael E. Zimmerman, *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, 1993.

89. Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

90. Johnson, Deborah G. 1994. *Computer Ethics*. [M]. 2d Ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.

91. Wecket, John, and Douglas Adeney. 1997. *Computer And Information Ethics*. [M]. Greenwood Press.

92. Ermann, David M. (eds.). 1990. *Computers, Ethics, and Society*. [C]. New York: Oxford University Press.

93. Forester, Tom, and Perry Morrison. 1995. *Computer*

Ethics: Cautionary Tales and Ethical Dilemmas in Computing. [M]. 2d Ed. Cambridge, MA: MIT Press.

94. Spinell, Richard A. 1995. *Ethical Aspects of Information Technology*. [M]. Englewood Cliffs, NJ: Prentic Hall.

95. *ACM Code of Ethics and Professional Conduct*. [Z]. 1992. [On-line].

Available gopher: //ACM. ORG: 70/00%5B the files. constitution%5Dbylaw17. txt

96. Patricia H. Werhane and R. Edward Freeman. *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Blackwell, 1997.