

序

崔绪治

发生在中华大地上的改革开放，是二十世纪下半叶具有世界性的最伟大的历史事件之一。它极为深刻地影响着中国的发展进程，并以极大的力度悄无声息地改变着世界的格局——其作用和影响将与历史进程成正比地展现出来。再过五十年、一百年，人们回首这段历史的时候，他们将为中华民族的这一篇章感到自豪，并对改革开放的先驱者们充满感激和崇敬之情！

改革开放的弄潮儿大多无暇沉静下来做哲学的反思。理论和理论界则以其特有的敏锐感受着时代的脉搏，以独特的方式反映着这一历史的活剧，尽管他们并不是改革中先富起来的一批，却无疑是伟大历史转折的首批觉醒者和率先拥护者。

人类的精神生产决不会辜负任何一个伟大的时代。当代中国更是如此。各种意识形成因伟大历史转折的雨露而百花争艳、奇葩纷呈。哲学更不愧为时代精神的精华，它以自己特有的精深微妙，反映着、追踪着，也预言着当代中国的伟大历史变迁。

改革开放必须坚持马克思主义、发展马克思主义。改革开放的成功本身就是马克思主义的胜利。马克思主义就其精神来说，是革命的、批判的，是与因循守旧、闭关锁国格格不入的。马克思主义历来把自己的逻辑建立在生活、实践

的基础之上。二者一旦发生背离，它就毫不迟疑、毫不含糊地使逻辑服从于历史，而绝不是相反。马克思、列宁等经典作家都为我们提供过光辉的范例。发展马克思主义是历史的必然，也是它自身的题中应有之义。

1978年改革开放以来，马克思主义理论界正是遵循着马克思主义的本性发展马克思主义，推进了对它的各个学科的研究。这种理论研究，无论在深度、广度乃至填补空白等方面，均有重大进展。

诸学科的研究发展，大致表现为：对某些原理，以历史和现实的经验为基本参照，给予新的解释，赋予更为丰富的内涵，从而增强了理论的活力和指导实践的功能；对某些范畴，特别是长期以来被忽略的范畴，进行了深入的研究，给予了科学的规定，并提出一些新的范畴补充和丰富了各学科原有的范畴体系。另外，有些学科，马克思主义经典作家们虽然提供了理论基础和基本原则，但尚未形成完整的理论体系；有些领域，由于长期以来的闭锁状况和拒斥态度而未予研究——对这两方面，在短短的十多年中也完成了形成体系和进行系统研究的任务。无论哪种情况，都是具有开创意义的事情。在研究进展中，有不少学者还从理论框架的角度，做了诸多可贵的探索。

洋溢着时代精神，充盈着新鲜的经验，是诸学科研究进展的共同特色。

《哲学新探丛书》作为一套多卷本著作，其任务正是反映这一辉煌时期理论研究的进展。丛书共分五卷：《马克思主义哲学原理的研究与进展》、《科学技术哲学的研究与进展》、《美学的研究与进展》、《伦理学的研究与进展》、《西方哲学的研究与进展》。

“逝者如斯夫，不舍昼夜！”今天的现实不断地转化为明天的历史。《哲学新探丛书》捕捉的是转瞬即逝的当代，有其特殊的难度，亦有其特殊的意义，更何况这是中国历史上多姿多彩、最有意义的一个篇章。

我们将这套著述奉献给理论界的同仁，奉献给关心理论的广大读者，奉献给这个伟大的时代！

我们还希望在世纪转换之际谱写出她的续篇，作为对新世纪的献礼。让我们以理论的沉思凝注着世界的未来、人类的明天。

一九九二年七月一日

1742 21/04

哲学新探丛书编委会

顾问 肖 前 陶德麟

主 编 崔绪治 范竹增

副主编 任 平 吕国欣

编 委

（按姓氏笔划顺序排列）

任 平 狄仁昆 吕国欣

辛望旦 苏文品 范竹增

陈海鸿 崔绪治 傅树邦

目 录

导言	(1)
----	-------

伦理学的基本理论篇

1. 道德的本质	(22)
1.1 道德是一种特定的社会意识形态	(22)
1.2 道德本质的“主体性”和“规范性”、 “约束性”的争辩	(23)
1.3 道德是“实践——精神”把握世界的 方式	(27)
1.4 道德的一般本质和特殊本质的统一	(30)
2. 伦理学的基本问题	(34)
2.1 利益和道德的关系问题	(34)
2.2 道德和社会历史条件的关系问题	(38)
2.3 道德和生产资料所有制的关系问题	(41)
2.4 善和恶的矛盾问题	(42)
3. 共产主义道德的基本原则	(46)
3.1 确定基本原则的根据	(46)
3.2 基本原则的内容	(50)
3.3 基本原则的作用	(59)
4. 人性、人的本质与道德	(62)
4.1 人性和人的本质	(62)

4.2	关于人的本质是“一切社会关系的总和” 的理解.....	(71)
4.3	人性、人的本质与道德的关系.....	(75)
5.	道德的主体性.....	(77)
5.1	道德主体和道德主体性的概念.....	(77)
5.2	主体性是否道德的本质的争论.....	(85)
5.3	集体主义道德原则中的主体性问题.....	(88)
6.	中国道德遗产的批判继承.....	(92)
6.1	中国传统道德的界定.....	(93)
6.2	道德继承性的反思.....	(94)
6.3	中国传统道德的基本特征和主要精神.....	(97)
6.4	中国传统道德与现代化是否冲突.....	(103)
7.	道德评价.....	(107)
7.1	评价道德进步的标准.....	(107)
7.2	评价行为的道德标准.....	(114)
7.3	道德评价的根据和原则.....	(118)
8.	道德教育.....	(124)
8.1	道德教育的内容、原则和方法.....	(124)
8.2	道德教育的过程.....	(133)
8.3	道德教育的心理.....	(136)

社会主义道德篇

9.	社会主义道德的规范体系.....	(139)
9.1	社会主义道德概念.....	(139)
9.2	社会主义道德规范体系.....	(146)
9.3	社会主义道德范畴.....	(150)

10. 社会主义道德的价值导向·····	(156)
10.1 建立社会主义道德价值导向的根据·····	(156)
10.2 当代中国的“义利之辨”·····	(160)
10.3 社会主义道德价值导向的建设·····	(166)
11. 集体主义·····	(173)
11.1 对以往集体主义的反思·····	(173)
11.2 对集体主义原则内涵和要求的新理解·····	(176)
11.3 集体主义与个人利益、个人自由、人道 主义的关系·····	(183)
12. 大公无私与个人主义·····	(187)
12.1 大公无私·····	(187)
12.2 个人主义·····	(193)
13. 人道主义·····	(200)
13.1 人道主义和社会主义人道主义的含义·····	(201)
13.2 马克思主义和人道主义的关系·····	(207)
13.3 社会主义人道主义和共产主义道德 的关系·····	(212)

伦理学应用篇

14. 商品经济与道德·····	(215)
14.1 商品经济伦理思想·····	(215)
14.2 商品经济与道德的关系·····	(218)
14.3 社会主义商品经济发展过程中道德建 设的导向·····	(229)
15. 改革开放与道德·····	(231)
15.1 改革开放的实践与道德进步·····	(231)

15.2	道德功能在改革开放中的作用·····	(237)
15.3	改革开放中的道德评价·····	(239)
16.	科学技术革命中的伦理道德问题·····	(243)
16.1	现代科学技术发展与伦理道德的关系·····	(243)
16.2	科技伦理道德的基本原则、主要规范及其 发展规律·····	(251)
16.3	科技工作者的品德修养、行为选择及其 评价·····	(253)
17.	职业道德·····	(257)
17.1	职业道德的含义及其特点·····	(257)
17.2	社会主义职业道德的基本特征和基 本原则·····	(262)
17.3	社会主义职业道德评价的标准和职业道 德建设的途径·····	(266)
18.	婚姻家庭道德·····	(269)
18.1	婚姻的道德基础·····	(269)
18.2	离婚的道德评价·····	(273)
18.3	性道德和性教育·····	(281)
	伦理学研究的展望·····	(284)
	后记·····	(290)

导 言

从党的十一届三中全会以来，伴随着现代化建设和改革开放的历史进程，我国的伦理学事业在马克思主义指导下，经过十多年的艰苦努力，已经有了很大的发展，开创了建国以来最好的新局面。

一、伦理学教学与研究的进展

伦理学是以人类社会的道德现象为研究对象的科学。它是一门古老而常新的科学，既有悠久的历史，又随时代的变迁、要求而发展。

我国以礼仪之邦，文明古国而称著于世，一贯注重伦理道德的研究。新中国建立以后，我们党和国家极端重视对人民群众的共产主义道德教育和革命传统教育。但是，由于受苏联“左”的思想影响，伦理学被视为一种宣扬资产阶级道德理论的伪科学。1952年院系调整时，砍掉了伦理学专业，取消了它在新中国教学和研究中的应有地位，忌讳伦理学这门科学。直到50年代末60年代初，才在中国社会科学研究部门和人民大学、北京大学建立了伦理学研究室和教研室，恢复了伦理学的教学研究工作。在十年“文革”的内乱期间，伦理学的教学和研究遭受厄运，受到林彪、“四人帮”的严重破坏，中断了伦理学的教学和研究工作。粉碎“四人帮”，结束十年内乱之后，全国开展了“真理标准问题”的大讨

论，解放了人们的思想，为从根本上澄清伦理学领域中的是非、荣辱、真假、善恶准备了思想条件。党的十一届三中全会以来，在“解放思想，开动脑筋，实事求是，团结一致向前看”的方针指引下，经过拨乱反正，正本清源地艰苦奋斗，澄清了十年内乱带来的思想混乱。邓小平同志对坚持共产主义思想和道德教育提出了一系列重要指示。自党的十一届三中全会以来，短短的十多年，伦理学的教学和研究工作恢复了生机，得到了发展，出现了前所未有的欣欣向荣、蓬勃发展的新局面。

第一，开设了伦理学课，建立了伦理学专业和研究生点。

1978年人民大学首先恢复了伦理学课，随后北京大学、上海师大、北京师大等高校相继开设了伦理学课。有些重点院校还开设了中国伦理思想史、西方伦理思想史、当代西方伦理学等课程。1986年人民大学哲学系建立了伦理学专业。该专业教研室是国务院学位委员会批准的硕士学位授予权单位和全国唯一的伦理学博士学位授予权单位。学术带头人是 中国伦理学会会长、全国大学出版学会会长、中国人民大学副校长、著名伦理学家罗国杰。

第二，培训了师资，壮大了教学和科研队伍。

人大、北大、华东师大等院校，举办了各种形式的伦理学师资培训班，招收了伦理学硕士生、博士生，培养了数百名伦理学、德育学方面的专业师资和科研工作者。全国专业伦理学工作者已达400余名，是历史上数量最多，质量最好的时期。

伦理道德理论的提高与普及是统一的。伦理学在提高的同时，为提高全民族的伦理水准也做了不少有益的普及工

作。安徽大学为提高政工干部的政治理论水平和工作能力，举办了《马克思主义伦理学》讲习班。甘肃省创办家庭教育学校，开设家庭教育学、少年儿童心理学、少年儿童健康与卫生等学科。内蒙古巴盟杭锦后旗跃进乡成立了社会主义道德促进会，旨在提高全乡人民的道德水平，弘扬传统的道德风尚。河南省郑州市荥阳县开展“十星级文明农户”活动，增强了农民的集体观念，找到一条加强农村思想政治工作的新路子，受到了国务院、省、市有关部门亲临指导的领导同志的充分肯定。全国开展创文明家庭、文明农村、文明乡镇、文明县城、文明商店、文明市场、文明工厂活动，都有利于形成良好的社会风气，推动社会主义精神文明建设事业的发展。

第三，建立不同类型的伦理学学会、社团等学术团体，召开多样的学术讨论会。

1980年6月在江苏无锡召开了中国伦理学学会成立大会暨全国第一次伦理学学术讨论会以来，先后召开了五次全国性的学术讨论会。第一次会议以“伦理学与四化建设”为中心，广泛地探讨了伦理学研究中的重大理论问题和实践问题，并推动了伦理学研究人员、宣传工作者和教育工作者三支队伍的结合。1981年10月在安徽屯溪召开的全国伦理学第二次讨论会，以“共产主义道德在建设社会主义精神文明中的地位和作用”为主题展开了讨论，与会者一致认为，在伦理学的研究和宣传工作中，必须坚定不移地坚持党的四项基本原则，理直气壮地开展共产主义道德的宣传教育活动。这两次会议，还对否定共产主义道德宣传教育、否定雷锋先进典型、宣扬“利己主义”等典型的错误观点，进行了严肃的批评。1984年11月全国伦理学第三次讨论会在成都召开，会

议中心议题是“**经济改革与道德的关系问题**”。大家认为经济改革引起道德观念的巨大变化，许多同志通过调查，从义利观念、贫富观念、金钱观念、幸福观念、消费观念、职业观念、时间观念等方面来说明这一问题，同时，大家也看到在改革中出现的一些唯利是图、弄虚作假、不讲信义、违反政策的一些问题。这充分说明在改革中必须加强道德教育。1985年11月在广州召开第四次全国伦理学讨论会。与会者们一致确认：近年来陆续出版的伦理学教科书和专著，缺乏严格的科学性和理论深度，其体系结构未能摆脱苏联的旧模式，雷同现象较严重，因而很不适应我国建设的要求。大家认为，伦理学要繁荣，必须要打破已有的体系，在基本理论方面多做扎扎实实的专题研究，逐步建立起具有中国特色的科学的马克思主义伦理学的理论体系。1990年7月在长春召开了中国伦理学会第五次理论讨论会。中心议题是“十年来伦理学研究和道德建设的回顾和展望”。会议就道德的出发点与本质，道德的主体性，关于社会本位与个人本位，集体主义与个人主义，关于人生观与人生价值，如何对待我国的历史道德遗产等争论激烈的重大理论问题进行了分析，澄清了理论是非，在理论和实际两个方面都提出了一些新的工作任务。

全国讨论会有力地推动了各地伦理学学会、研究会的组建和学术思想的研究和发展。北京、上海、天津、安徽、山东、福建、浙江、湖南、河南、辽宁、吉林、黑龙江、山西、陕西、甘肃、湖北、江苏、四川、广西、贵州、武汉市、沈阳市等省市先后成立了伦理学学会。随着马克思主义伦理学、共产主义道德教育的普及，一些综合性大学学生建立了伦理学社或伦理学研究会。1981年4月，北大学生最先建

立伦理学社。学社着重研究大学生的道德规范，探索培养大学生优秀道德品质的有效途径，并开展了对职业道德、青少年犯罪等问题的调查。1982年人大成立学生伦理学研究会。1983年南开大学成立学生伦理学社。参加学社的不仅有文科学生，还有理科学生。1983年11月北师大哲学系伦理学社成立，是由哲学系学生组成的第一个群众性学术团体。学社着重研究师范生的道德规范及道德教育、道德品质培养的途径和方法。1988年10月中华医学伦理学学会成立。1989年1月组建中国人民大学伦理学研究所。该所一建立，就着手筹建在北京召开中、美、苏伦理学国际讨论会，编写500万字的《伦理学百科全书》。1989年4月天津延安精神研究会成立，10月云南省民族伦理学研究会成立，等等。

地方省市等伦理学学术团体多次组织不同内容的理事会、年会、学术讨论会、经验交流会，坚持以马克思主义为指导，促进了学术思想的交流和发展，推动了伦理学研究的深化。1983年10月天津市委宣传部和市社联召开建设有中国特色的社会主义精神文明学术讨论会。会议讨论了共产主义思想教育与现行经济政策的关系，还着重讨论了清除和抵制精神污染的问题。对精神污染的表现、实质和危害作了认真地分析，认为抵制反动的腐朽的资产阶级思想文化的精神污染，是建设社会主义精神文明的重大课题。理论工作者负有清除精神污染的重大责任。大家表示：一定要旗帜鲜明地站在反对精神污染的前列，担负起建设社会主义精神文明的光荣职责。1985年在福建省三明市先后两次召开城市精神文明建设理论讨论会。会议以三明市精神文明建设实践为依据，就经济体制改革，实行对外开放和“一国两制”新形势下如何进行城市精神文明建设展开广泛讨论。会议指出在

实行改革开放、“一国两制”的形势下，两种不同社会制度之间在意识形态方面的相互渗透、相互抵制是不可避免的，是不依人的意志为转移的。因此，坚持社会主义制度的一方，重点应抓精神文明的文化建设和环境建设，力争超过资本主义制度下的文化和环境建设水平，同时，不放松思想建设、道德建设、法制建设，使社会主义的优越性得到充分发挥。这些建设又要以物质文明的进步程度为依托。会议还指出过多地宣传跳交谊舞、迪斯科舞有益身心健康有失偏颇，社会效果不好。1985年12月福建省伦理学研究会举行第四次学术讨论会。会议以“改革与道德关系”为中心展开研讨。会议认为改革促进了社会道德的进步，道德对改革又有重要作用。加强道德教育，可以帮助人们正确认识三者利益的根本一致性和正确处理有关利益方面出现的矛盾。1986年12月中国高等学校思想政治教育研究会于杭州举行会议，讨论大学生的道德教育问题。探讨了社会主义商品经济对大学生道德的影响，大学生道德教育总体要求，对大学生进行道德教育的起点和突破口等问题。1987年4月在西安召开中国西部地区首届伦理学理论讨论会。会议讨论了人的发展和道德进步的问题。会议考虑到西部地区的特点和研究力量，在今后一段时间内，以“伦理学的基本问题和少数民族的伦理思想问题”为主要研讨内容，以便逐步形成西部地区伦理学研究的特色，促进全国伦理学研究的发展。1988年陕西省伦理学研究会召开第二次会员大会，与会同志分析了社会主义初级阶段道德建设的出发点、着眼点、动力和指导原则等问题。认为在社会主义初级阶段，道德建设的出发点不是先验的道德原则，而是我国的具体国情；道德建设必须以促进生产力的发展作为着眼点，为社会主义现代化建设服务；改革是推

动道德建设的动力。全面改革要求人们道德主体意识的觉醒和强化，使人们的个体道德主体意识与群众道德主体意识相互促进，交相辉映；同时，要求有效抑制人们私心的过分膨胀。在道德建设中应将个体发展与群体发展结合起来，应坚持道德的主体性与规范性的统一，应使道德义务与道德权利统一起来。既重视发挥道德的调节功能，也重视发挥道德的激励功能；扬弃传统道德观念，吸取世界文明成果。1988年12月天津市伦理学会召开理事扩大会，以“商品经济与道德标准”和“伦理学研究的新思路”为主题，就我国道德生活中出现的某些混乱现象及由此引发的重大伦理学理论问题进行了认真的讨论。与会者认为，十年来发生在经济、政治生活领域的革命性变革，猛烈地冲击了传统的道德和伦理学理论体系。适应社会主义商品经济和民主政治的健康发展所必须的新的道德价值观念正在逐渐形成和确立。在新旧观念的变革中，道德生活领域呈现出罕见的无序状态，反道德行为弥漫所有行业。与会者认为，伦理学工作者必须直面现实，勇敢回应，一方面着力研究并倡导适应、促进现代化建设的新道德观念，如平等、自由、公正、人道、效率、进取等；另一方面，努力开掘传统美德，如勤劳、节俭、自强、仁厚、互助、和谐、礼仪、秩序等的现代意义，努力恢复发挥道德的调节功能，激励先进分子的高尚追求，抵制商品经济诱发出的各种腐败现象。与会者在对道德基本原则的态度上，认为仍须坚持集体主义，但其根本精神是个人、集体、国家利益的结合，克服纠正过去忽视个人利益、个性追求和个人价值的“左”的观念，充分发挥人的主体意识，以适应社会主义商品经济的发展。在功利与道德的关系问题上，认为真正的道德不能同人们正当的功利追求相对立，但又有超

功利的特质，崇高的道德品质总是同人们的自觉的奉献精神相联系的。1988年11月天津市伦理学会又一次召开理事扩大会议。座谈资产阶级自由化思潮在伦理道德领域中的表现。概括起来有三种不同见解：第一，认为十年来资产阶级自由化思潮在伦理学领域中泛滥大致经历了五个阶段：1.粉碎“四人帮”和党的十一届三中全会后，一些人打着纠“左”的旗号，否定共产主义道德，否定雷锋精神，批判“大公无私”、“毫不利己、专门利人”等等；2.以反思“文革”中的人道现象为借口，宣扬资产阶级的人性论和人道主义；3.打着改革、观念更新的旗号，片面宣扬个人利益、个性自由、个人价值，批判集体主义压抑个性、束缚个人积极性，夸大人的主体性，鼓吹主体完全自由论，同时，崇拜西方资产阶级个人主义价值论，全盘否定传统道德遗产，主张彻底的反传统论、西方中心论；4.公开宣扬“一切向钱看”，提出“为个人主义正名”；5.大讲“道德重建论”，“道德转轨论”，鼓吹以人道主义、功利主义来取代集体主义。第二，认为资产阶级自由化思潮在伦理学领域中的突出表现是：1.否定存在马克思主义伦理学，指责用马克思主义作指导封闭了伦理学的自由探索；2.批判以集体主义为核心的道德价值是反主体、反个人，是“恐人症”、“恐个人”，主张建构新的道德理论，把人的需要作为道德的出发点和道德价值的依据。第三，认为资产阶级自由化思潮在伦理学领域的主要表现是主张自私化，鼓吹“自私是人的本性”，宣扬拜金主义和享乐主义人生观。此外，许多同志认为对资产阶级自由化思潮要作科学分析，要分清三个层次的问题：一是资产阶级自由化思潮；二是受资产阶级自由化影响而发表的某些错误观点；三是在理论探索中提出的不同观点或失误。认为在分清

理论是非的过程中，既要反对资产阶级自由化，又要注意防止僵化，坚持从实际出发，在理论研究上下功夫，努力搞好伦理学建设，为振兴民族精神作出贡献。1989年11月北京市伦理学会召开讨论会，讨论了资产阶级自由化和伦理道德领域内的表现及其危害，我国当前社会道德生活现状的分析和伦理道德建设的任务等三个问题。大家认为资产阶级自由化在伦理道德领域的影响有：否定集体主义原则和共产主义道德规范，强调个人主义；否定集体的主体性、国家的主体性，强调个人的主体性；否定无产阶级功利主义，强调资产阶级功利主义；淡化甚至轻视用马克思主义立场、观点、方法研究道德问题，用社会生物学、生理学、心理学等等取代马克思主义道德哲学。会议认为我国近年面临着建国以来最深沉的道德危机，非道德主义、非理性主义和人本主义思潮盛行，道德虚无主义和道德无用论很有市场，理论研究和实际脱节现象较为严重，哗众取宠之风抬头。会议强调必须在高校有效地进行共产主义道德和人生观教育，恢复和提高社会道德水准是当前伦理道德建设的任务之一。1990年1月天津市伦理学会召开年会。会议以“反思过去，澄清是非，规划未来”为主题，讨论了以下几个问题：1.社会主义道德的基本原则问题。一些同志从道德与生产关系及其道德自身提出确立社会主义道德基本原则的依据，认为社会主义道德的基本原则应是一元的，而非是多元的，这就能反映社会主义现实社会关系本质、能反映社会主义公有制性质、能反映无产阶级阶级利益要求的集体主义道德原则，并指出一个时期伦理学界曾一度出现否定集体主义原则，以个人主义、功利主义或人道主义来代替集体主义是错误的。2.道德主体性问题。一些同志认为，道德主体性问题的提出，就当时来讲，作为

对道德历史和现实的一定程度的反思，作为倡导一种创造性伦理人格的要求，有它的积极意义。但是，也存在片面性和不科学性。首先，道德主体性这个概念本身就不够确切，其实所谓道德主体性不过是讲的主体在道德生活中的主观能动作用。其次，主体作用的发挥不能脱离社会的制约。这是因为，不仅作为人的特性的主体性本身是社会的产物，而且主体性以何种方式发挥作用和发挥的程度，也是受社会关系、经济关系所制约的。因此，讲主体性不能离开客观性、社会性、阶级性。如果象前一时期一度出现的那样，只是片面地过分强调个体的主体作用，而贬斥任何客观性的制约作用，那么发展下去，就会导致唯意志论。

3.对中国传统道德的评价问题。认为这个问题论争的实质，是在现代社会我们究竟倡导一种什么样的伦理精神。认为对中国传统道德采取一概肯定或一概否定都是错误的。其实中国传统道德既有精华又有糟粕。因此，正确的态度应是一分为二。由于中国的传统道德滋生于、植根于自然经济的土壤之上，它在适应现代社会功能的过程中，不仅会遇到困难，而且也会压抑社会的活力。但现代道德体系是不能凭空创造出来的，它产生于传统的合理层面，要靠稳定而有生机的传统来滋养。因此，只有吸取和改造传统道德中的精华，才能构造现代道德的基础。

4.对西方资产阶级道德的态度问题。认为西方资产阶级道德是现代工业社会的产物。我们进行现代化建设，在马克思主义指导下，对西方资产阶级进步伦理精神的学习和借鉴是必要的。但前一个时期曾一度走向了绝对化、盲目化，甚至不顾国情、民情，企图把西方资产阶级的价值观和个人主义原则引进中国，搞全盘西化。这实际上是幻想把一种民族的文明，放大为普遍的文明，显然是幼稚的荒唐的。1990年5月

上海市伦理学研究会成立十周年暨理论讨论会召开。会议以“十年来道德理论上的主要分歧和我们的看法”为主题，讨论了道德理论的教学和研究要不要马克思主义指导；道德的根源是抽象的人性还是社会的经济关系；是倡导集体主义原则还是宣扬个人主义原则；怎样看待“向钱看”和“一切向钱看”的口号等问题。

上述回顾，充分说明党的十一届三中全会以来的十多年中，伦理学是始终坚持了四项基本原则，坚守了马克思主义思想阵地，伦理学研究有了蓬勃发展。

第四，出版了大批教材、专著，创办了专业刊物。

在伦理学研究成果方面，十多年来，在马克思主义伦理学基本原理方面写出了一些有影响力的专著。如罗国杰主编《马克思主义伦理学》，周原冰著《共产主义道德通论》。在学术讨论的基础上，收集出版了颇多的伦理学文集。如《道德与道德教育》，《道德与精神文明》，《青少年共产主义道德教育》，《道德与改革》等等。在中国伦理学史、西方伦理学史和现代西方伦理学研究方面，也写出了一些有一定质量的论著。如陈瑛等编著《中国伦理思想史》，罗国杰、宋希仁编著《西方伦理思想史》，朱贻庭主编《中国传统伦理思想史》，何兆雄主编《中国医德史》，周辅成著《西方著名伦理学家评传》，王润生著《西方功利主义伦理学》，石毓彬、杨远著《二十世纪西方伦理学》，万俊人著《萨特伦理思想研究》等等。出版了适合大学和不同对象的教科书，如罗国杰、马博宣、余进编著《伦理学教程》，魏英敏、金可溪编著《伦理学简明教程》，唐凯麟等编著《伦理学纲要》，宋惠昌编著《社会主义伦理学教程》，张敬波、俞正山编著《军人道德简明教程》，施福升和刁纯志主编

的《科技道德》等。出版了大批伦理学工具书，如陈瑛、许启贤主编《中国伦理大辞典》、罗国杰主编《伦理学名词解释》、高清海主编《精神文明辞典》、彭立荣主编《婚姻家庭大辞典》等等。还出版了不少为我国伦理文化建设添补了某项空白，具有首开先河意义的著作，如刘广东著《毛泽东伦理思想简论》、杨丙安等编著《政治伦理学》、徐少锦主编《科技伦理学概论》、邱仁宗著《生命伦理学》、温克勤主编《管理伦理学》等等。出版了一批职业道德专著和普及读物。如王少哲等著《教师职业道德》、空军宣传部编《军人职业道德》、辽宁省财贸工会和伦理学会编《现代经商道德》等等。这些论著的出版，表明十多年来我国伦理学的理论研究和普及，都有了长足的进步。

为推动马克思主义伦理学研究，更好地为建设社会主义精神文明服务。中国伦理学学会与天津社会科学院主办《伦理学与精神文明》杂志，1982年10月创刊，1984年开始公开发行。1985年该刊物改名为《道德与文明》。这是研究和普及宣传马克思主义伦理学和共产主义道德的理论刊物。山东社会科学院主办的《东岳论丛》，自1981年开辟《精神文明与伦理学》专栏。该杂志虽然是地方性刊物，但伦理学文章的作者不限于山东，在一定程度上反映了全国伦理学研究的成果或侧面，是一个致力于伦理学研究的刊物。全国一些杂志和报纸也经常刊登伦理学研究文章，介绍国内外伦理学研究动态和参考资料，为共产主义道德的宣传教育 and 马克思主义伦理学的普及作出了积极的贡献。

党的十一届三中全会以来，在改革开放的过程中，伦理学逐渐面向海外和世界，开始研究原苏联和西方世界的伦理学，翻译、出版了苏联季塔连科主编《马克思主义伦理学》

美国学者穆尔著《伦理学》、英国玛丽·沃诺克著《一九〇〇年以来的伦理学》、德国鲍尔生著《伦理学体系》等等著作。还出版发行了我国台湾省学者龚宝善著《现代伦理学》等一些伦理学著作。这些著作的出版，对我们了解原苏联、西方国家和我国台湾省伦理学研究的动态和成果，学习和借鉴符合人类文明发展的伦理文化，提高我们的研究水平，都是有裨益的。

二、道德理论的论争与发展

党的十一届三中全会以来，在解放思想，实事求是的思想指导下，伦理学界开创了学术争鸣、理论探讨的新局面。十多年来，经过广大坚持马克思主义的伦理学工作者的努力，通过不同意见之间的讨论和比较，通过对前几年在我国不断泛滥的资产阶级自由化思潮的批评和斗争，使伦理学的一系列重大理论获得了新的发展。

第一，关于道德的本质问题。

传统的说法认为，道德的本质是由经济关系决定的一种特殊的意识形态。这个论断，是从社会关系，尤其是从经济关系中去寻找道德的本质，无疑是正确的。但学者们感到不满足，提出不同看法，进行探索，各有其道理。认为道德仅仅看作是社会意识形态是不够的，因为道德生活是广泛而复杂的社会现象，不仅是意识现象，而且是一种活动现象。它包括道德心理活动、道德行为、道德教育、道德实践、道德评价等等。道德与活动不可分割，它是现实人的活动，是人的一种价值活动。因此，道德属于上层建筑的意识形态范畴，是一定社会的人们，指导人生，调节关系，以促进个人

与社会和谐发展，不断完善准则和具有善恶价值的实践和精神活动。还认为道德作为一种意识形态，与政治、法律、宗教、艺术等意识形态比有什么特殊的质的规定性，提出道德的本质在于规范性和约束性；是规范性和主体性的统一；是人的需要和人的生命活动的一种特殊表现形式；是实践——精神把握世界的特殊方式；是现实性和理想性的统一、他律和自律的统一；是由经济关系所规定，以善恶矛盾为特征的一种特殊意识形态；主体性是道德的本质等六种不同观点。这些观点虽然有待于进一步探索和争鸣，但这些观点的提出都有不同程度的理论意义和学术价值。

第二，关于价值导向问题。

“文革”十年浩劫，使人的尊严，人的价值受到严重贬损。伦理学者为总结历史教训，积极探索人的价值和价值导向问题。

1. 对人的价值的几种理解：人的价值包括自我价值和社会价值；人的价值就是个人价值与集体价值的统一；人的价值是贡献与索取的统一、权利和义务的统一；人的价值分为正值、零值和负值；人的价值是物质客体、实践活动与主观需要的结合；人的价值是在社会上，宇宙中所起的作用，等等。

2. 衡量人的价值的尺度。有的认为唯一的尺度是对社会的贡献，包括物质的，也包括精神的。有的提出人的价值尺度有质的规定性，也有量的规定性。如个人满足社会需要的责任心程度，个人满足社会需要的效率，个人满足社会需要的总时间。有的主张以劳动机能、劳动贡献、劳动态度为尺度。

3. 关于自我价值。对崇尚“自我”的思潮，很多意见

认为持这种价值观的人，往往是脱离社会、集体去理解“自我”。这是一种剥削阶级思想家宣扬的价值观。在这种价值观指导下的“自我设计”是错误的。根据国家需要和自己的实际进行“自我设计”，是无可非议的。但主观随意的“自我设计”，就会脱离社会和人民的需要，是难以实现，因而也是有害的。

4. 关于伦理价值的导向。认为伦理价值导向有着特别重要的地位和作用，是关系到我们国家走什么道路的大问题，伦理价值导向之争实质是社会主义意识形态与资本主义意识形态之争。在当前国际大气候和国内小气候的背景下，伦理价值导向之争在所难免。在这个原则问题上，如果混淆界线，放弃原则，就会迷失方向。

社会主义社会的伦理价值导向是集体主义原则。集体主义与个人主义、社会主义与个人主义是根本对立的。在集体利益高于个人利益的原则下，重视个人的正当利益，维护个人的尊严、价值和权利，促进个人的进步和发展。集体保护个人，个人服从集体。这是社会主义集体主义的应有之义。为“个人主义正名”，为“钱”正名，鼓吹“一切向钱看”，以金钱的有无、多寡作为价值目标，归根到底，只会对社会主义事业造成危害，而且会通过伦理价值导向的方式，最终将社会主义引向资本主义的轨道。此外，有的认为社会主义社会的价值导向是全心全意为人民服务；有的认为社会主义道德是有层次的，大公无私，舍己为人是“方向”、“灯塔”，等等。

第三，伦理学的基本问题和共产主义道德的基本原则问题。

1. 伦理学的基本问题。十多年来的探索中，提出伦理

学的基本问题是利益与道德的关系问题；道德与社会历史条件的关系问题；善与恶的矛盾问题；“应有”与“实有”的矛盾问题等观点。

2. 共产主义道德的基本原则问题。伦理学界研讨了三个问题。首先，共产主义道德的基本原则是一个还是多个？一种意见认为，共产主义道德基本原则只有也只能是一个。因为它是对道德基本问题所作的总体性的本质的回答，它贯穿于道德的各个方面，能够决定道德规范体系的性质和方向。另一种意见认为，共产主义道德基本原则有多个。因为道德原则和规范的划分具有相对意义，某种道德的本来面貌，只有通过多个道德原则才能反映出来。其次，共产主义道德的基本原则是什么？学者们提出集体主义原则、全心全意为人民服务的原则、个人利益与集体利益相结合的原则、共产主义理想原则、实事求是原则、热爱劳动原则等不同见解。第三，什么是社会主义道德基本原则？它与共产主义道德基本原则有没有区别？这个问题还有待于继续讨论。

第四，关于人道主义、人性和人的本质问题。

新中国成立后，人道主义和人性问题，由于“左”的错误思想的指导，成了理论界的禁区。粉碎“四人帮”后，冲破了禁区，展开了热烈的讨论。

1. 关于人道主义。以前认为人道主义是资产阶级意识形态，是资本主义社会的道德，或者仅仅把马克思主义人道主义看作对敌斗争的一种策略，或者救死扶伤的革命人道主义。十一届三中全会以来，伦理学界对人道主义的性质，它在马克思主义伦理学中的地位和作用，有了新的共识。认为马克思主义人道主义不同于历史上一切形式的人道主义。马克思主义人道主义是唯物主义的人道主义，实践的人道主义

义，革命的人道主义。它以革命的手段，消除不人道的根源，实行人道目标思想和行动。广义的马克思主义人道主义，包括人性、人的价值、人的异化、人的解放和人的全面发展等内容；狭义的马克思主义人道主义，则指作为伦理原则的人道主义，包括尊重人的价值，以平等的态度待人，关心人，爱护人以及同损害人的尊严和利益的反人道的现象作不调和的斗争。学者们认为，人道主义是社会主义和共产主义道德本身所固有的。马克思主义人道主义是社会主义道德规范体系中一个带有根本性的原则，至少也是一个重要的道德规范。对人道主义这些认识，是一个巨大的进步。

2. 关于人性问题。以前认为人性就是社会性，在阶级社会就是阶级性。现在认为人性包含自然属性和社会属性。自然属性是人与动物的共同性。人的自然属性已不是原来意义上的自然属性，而是社会化的自然属性。人的自然属性是社会属性的载体，社会属性要以自然属性为基础，通过社会实践而形成的。

3. 关于人的本质问题。有的坚持马克思的人的本质是一切社会关系的总和的观点。有的认为这不是人的本质的定义，而是掌握人的本质的方法论原则。不少同志还从不同视角界定人的本质，如人的本质是劳动；是人的社会实践性；是人的需要；是人的主体性等等。对众说纷云的意见，学者们虽有不同看法，但的确启迪人们去深入地探讨这个问题。

4. 关于人性和人的本质的关系问题。一种意见认为，人性是人区别于神性、兽性的一种共性。它包括许多属性的综合性概念。但人的本质是人的诸多属性中的本质属性。另一种意见认为，人性是人区别神或动物的质的规定性，而人的本质则是人与人相区别的质的规定性。

第五，道德主体和道德主体性问题。

这个问题有待于进一步探讨。持肯定意见的认为，这个问题应积极进行探索和研究；持否定意见的认为，“道德主体性”的提法不妥；持分析态度的认为，对道德主体和主体性应作具体分析，夸大个体的主体性是片面的。道德主体性问题的提出，使人们对道德的理解，进一步揭示道德的特殊职能和使命，道德固有的本质特征，都有一定的理论价值。

第六，道德遗产的批判继承问题。

这个问题争论的焦点在于如何对待剥削阶级的道德？一种观点认为，对于剥削阶级的道德根本不能继承，因为共产主义道德是从无产阶级的阶级斗争利益中引伸出来的，对剥削阶级道德必须彻底清除其影响；另一种观点认为，道德的阶级性并不排斥道德的继承性。剥削阶级道德之所以能够批判继承，是因为它们有“共同的历史背景”和“同样或差不多同样的经济发展阶段”。因此，其中有些合理的道德因素作为人类文明的成果，可以批判继承。但继承什么？如何继承？看法还不一致。

还有针对前几年鼓吹的民族虚无主义，走全盘西化之路的思潮，认为民族虚无主义和全盘西化论是一种巨大灾难，打掉民族国家的自尊心和自强心，破坏民族国家内部的向心力和凝聚力。只有弘扬民族的优秀道德传统，并赋予时代精神和社会主义内容，才能不断焕发广大群众的建设四化的积极性。

三、伦理学应用研究的新成果

十多年来，伦理学理论研究的发展令人鼓舞，其应用研

研究的成果也并不逊色。

伦理学根据现代化建设和改革开放的需要，努力面向实际，注意经济体制改革、商品经济的发展和道德变革的关系，科技革命中的伦理道德和职业道德建设的研究，取得了可喜的新成果。

第一，关于经济体制改革与道德的关系问题。

经济体制改革是促进了道德的进步？还是造成道德的衰败？这是伦理学者必须研究和回答的现实理论问题。

学者们认为经济体制改革与社会主义道德的性质、职能是一致的。我国的经济体制改革是以马克思主义为指导的，其目的是为了发展社会生产力，不断提高人们物质和文化的生活水平。经济关系决定道德。随着经济关系的改革和进步，势必带来道德意识的革新和变化。学者们通过社会调查和理论研究，既肯定了经济体制改革促进了社会道德的进步，又阐明了马克思主义伦理道德对经济体制改革的积极作用。同时，又指出社会上存在的以权谋私、贪污受贿、损公肥私、投机倒把、弄虚作假等等不正之风，不是经济体制改革本身带来的，而是改革政策的不配套、体制的不完善，还有非社会主义商品经济的存在，国际大气候的影响，旧的意识形态影响等等因素造成的。只有坚持改革，不断完善各种制度和监督机制，加强管理，加强思想道德教育，才能逐步消除各种腐败现象。

第二，关于商品经济的发展与道德的关系问题。

学者们认为商品经济的发展，要求人们树立与之相适应的新的道德观念，同时，又要求人们破除障碍商品经济发展的旧的道德观念。

由于商品经济的价值以社会必要劳动时间为尺度，商品

经济必须按等价交换的原则运行，它要求自由贸易，平等竞争，开拓市场。因此，与商品经济的发展相适应，人们思想上必须形成平等、自由、竞争、公正、效益和创新等价值观念和道德意识。同时，要破除基于自然经济基础上形成的等级观念、平均主义观念、重义轻利观念、安贫乐道的保守观念，为发展商品经济扫除思想障碍。此外，有的学者还提出了“二律背反论”、“社会参照系论”等等观点。

第三，关于科技革命中的伦理道德问题。

学者们认为科技革命提出一系列伦理道德新问题。例如，环境道德、生态伦理、医学道德等等。

科技革命有利有弊，一方面给生产力带来巨大进步，另一方面造成环境污染，温室效应，生态失衡等。学者们面对这样的现实，开始研究环境道德、生态伦理学、生命伦理学、医学伦理学、核伦理学、工程伦理学、宇宙伦理学。认为伦理学只研究人与人的关系，已经不够了，必须要研究人与自然的关系。要以人道的态度对待自然，把改造自然与保护自然结合起来，利用自然资源与爱护环境结合起来。

医学科学的发展，在遗传学、优生学、生物工程学等方面，提出了精子冷藏、人工受精、体外受精、试管婴儿、胚胎移植、租借子宫等等方面的相当复杂的伦理道德问题。此外，还有安乐死，尸体解剖等等方面的伦理道德问题。

在科技伦理学的理论研究方面，十多年来，也有新的突破。有的学者把科学技术与伦理道德的关系作为科技伦理学的逻辑起点，最后从两者统一于科技理想人格作为它的归宿，是很有见地的。对科技道德的原则和科技道德的主要规范作了科学的概括。认为科技道德的根本原则是为人类服务。还颇有新意地提出科技道德发展的若干规律。科技道德

问题的这些探索，虽然是尝试性的，但有开拓创新之意。

第四，关于职业道德建设问题。

职业道德是党的十一届三中全会以来，蓬勃发展的伦理学分支学科。学者们主要研究了两方面的问题：一是研究了职业道德的一般理论问题。例如，职业道德建设在社会主义物质文明和社会主义精神文明建设中的地位和作用问题；职业道德的性质、职能和作用，职业道德的基本原则与主要规范；社会主义职业道德的基本特征；职业道德教育和修养等等理论问题。二是探讨和研究了具体职业道德问题。例如，干部道德；教师道德、军人道德、商人道德、医师道德等等。出版了医学伦理学、商业伦理学、管理伦理学、军人伦理学、教师伦理学等大批著作，呈现出前所未有的生机。

综上所述，党的十一届三中全会以来，在短短的十多年中，我国伦理学队伍已形成一支多层次、多领域，不同年龄结构和知识结构的队伍，多层次的学术团体已建立和壮大起来，伦理学的教学、理论研究与应用研究已出现生机勃勃、兴旺发达的景象。我国是个“泱泱大国”，只要我们继续坚持以马克思主义指导伦理学的教学和研究，面向有中国特色的社会主义现代化建设和改革开放的实际，加强基础理论和应用研究，继承我国优秀的道德文化，借鉴西方伦理学的合理因素，就能完成时代赋予我们的光荣任务，使我国伦理学得到迅速而又健康的发展，出现更加繁荣兴旺的景象。

1. 道德的本质

道德的本质是什么？如何科学地加以阐述？这不仅对马克思主义伦理学的建设具有重要的理论意义，而且也是建设社会主义精神文明的实际问题。学术界对此进行了多方面有益的探讨。

1.1 道德是一种特定的社会意识形态

1982年，周原冰撰文提出，道德是一种特定的社会意识形态。他认为，道德学说、道德规范、道德训条不等于道德自身；作为道德评价时所使用的“道德”，也不等于作为社会意识形态之一的道德。论者认为，道德之所以是一种特定的社会意识形态，是因为它具有不同于其他社会意识形态的特定性能，这种性能就是道德作为行为规范的四个特点：第一，道德的力量和作用，是通过社会的舆论，特别是通过人们自身在接受了某种道德观念及所产生的内心活动显示出来的。第二，道德是通过干预人们的思想来干预人们行为的规范，并且它的干预，范围比较其他行为规范要远为广泛。第三，道德规范不一定要制订成文，特别是它不是凭借国家权力机构以至其他任何权力机构去制订成文的。第四，作为行为规范道德，其实施的手段也不同于其他行为规范，它所依赖的主要手段，一个是教育的力量，另一个是社会舆论的力量（《文史哲》第3期）。

罗国杰主编的《伦理学名词解释》一书中认为，道德本质指道德区别于其他社会现象的本质属性。道德区别于其他现象的基本特征是：(1)它是社会现象，并属于社会上层建筑和社会意识形态的范畴，因而是由一定的社会经济关系所决定的，是随着社会经济关系的变化而不断变化的，同时又具有相对独立性，对于相应社会经济关系的形成、巩固和发展具有重大的能动作用。在阶级存在的社会里，道德总是从一定阶级的阶级利益中引伸出来的，是为一定阶级利益服务的。(2)它是从个人利益和社会整体（包括他人）利益关系的角度，来反映和表达社会经济关系的性质、状况和要求的，也是通过调节个人利益和社会整体（包括他人）利益的关系，来干预社会经济关系和其他社会关系的。(3)它是提倡或多或少的自我牺牲为前提，凭借社会舆论、内心信念和传统习惯等力量，在善恶的对立和评价中，表达和调节个人利益和社会整体（包括他人）利益之间的关系的。(4)它没有可以直观的特定现象领域，而是广泛渗透于各种社会关系，并广泛干预人们的一切社会生活。总之，由社会经济关系所决定，并以其特有的方式，广泛反映和干预社会经济和其他社会关系，就是道德的本质（人民出版社1984年第1版）。

1.2 道德本质的“主体性”和“规范性”、“约束性”的争辩

围绕着这方面的争辩，主要有三种观点：

第一种观点认为，主体性是道德的本质。鉴于本书第五章“道德的主体性”已作了专题概述，此处从略。

第二种观点认为，规范性和约束性是道德的本质。夏伟

东在《哲学研究》1986年第8期载文提出：(1)从道德产生的史实来看，道德是适应于“设法使个人服从于生产和交换的一般条件”这种需要而产生的。首先是集体生存的需要，导致了道德的需要。善与恶，正义与非正义的概念，就是在这种集体生存需要的基础上萌发出来的行为规范。道德一开始就是一种调整个人利益和集体利益矛盾关系的行为规范。(2)道德的崇高性，道德的尊严和价值，就在于道德是集体利益的维护者。道德的使命就是在个人利益与集体利益矛盾双方之间进行斡旋，以求得一个尽可能公正的生存与发展的秩序。这种斡旋的前提，是维护集体利益，只要这个集体在社会中是居于支配地位的，道德就必须围绕着这个集体斡旋。(3)个人和社会矛盾的存在和解决矛盾的需要，产生了道德。因而道德的本质就在于既要注重于个人的发展和个人利益的满足，更要注重于社会的发展和集体利益的实现。在这个意义上说，道德原本就具有规范和约束的属性，道德原本的用意，就在于公开声明个人对社会或多或少的自我牺牲。问题不在于是否应该倡导这种牺牲，而在于应该怎样使这种牺牲日益朝着更合理、更有价值、也更合乎个人利益与集体利益有机统一的方向发展。(4)历史和现实一再表明，克服自我，养成一种对集体的奉献精神并非易事。正因为这种非自然东西的难能可贵，才体现出了一个有道德的人的价值。

有的论者对此提出不同看法，肖雪慧认为，问题不在于承认不承认道德的规范性和约束性，而在于能否把它奉为道德的本质；也不在于道德要不要维护集体利益，而在于它是否具有至上的权利。其具体意见是，(1)夏文认为道德出自一种“约束个人天性、个人片面发展”的需要，这种说法令人费解。(2)夏文提出“个人的发展，个人利益的满足，其根据只

能从社会、从集体中去找”。在这里，集体和集体利益具有实在性、独立性、绝对性，而个人与个人利益则是它的偶性，至多具有从属性和相对性。(3)笼统地说道德的崇高性、道德的尊严和价值就在于道德是集体利益的维护者，其结果不是在概念上陷入某种混乱，就是被特权者利用来打着集体利益的旗号隐蔽地或者明火执仗地侵犯社会成员个人正当权益。(4)夏文主张道德的使命就是在双方斡旋，斡旋的前提是维护集体利益，只要它在社会中居于支配地位。照此说法，看来夏文所理解的道德的本质倒并不在于它的约束性，而在于它是统治阶级进行社会统治的工具，约束性只不过是由此必然派生出来的基本特征罢了（《哲学研究》1987年第3期）。谢洪恩撰文认为，道德的规范性和约束性，主要表现着道德起作用时的一种外在特点和属性，而不能代表道德所独有的内在的特殊本质。因为(1)社会上除了道德规范以外，政治规范、法律规范、劳动纪律、操作规程等等也具有“规范性和约束性”，以此作为道德的本质显然过于笼统和肤浅。(2)道德的规范性和约束性是道德对人起作用时所表现出的一种特点，体现着道德的社会功能，而功能和本质是不能混同的。(3)道德的规范性和约束性是道德的一种属性，属性与本质不能等同（《哲学研究》1989年第3期）。

第三种观点认为，道德是规范性和主体性的统一，不能偏废其中某一方面，但道德的本质是主体性。这种见解的要点如下：(1)规范性和主体性是道德的两种并行不悖的职能，是道德两个密不可分的方面，我们不能把道德用单一的“规范性”或“主体性”加以规定。其一，从道德特性来看，道德本身是社会防范与引导和个人克制与主动活动的统一。就符合社会需要、接受社会约束而言，人是道德被动的客体；

就个人的主观选择、自觉适应来说，人又是能动的主体。其二，从道德实践活动来看，道德实践是从社会角度规范个人的行为，这种规范行为的实现必须以个人心甘情愿地接受约束并自我适应、自我选择、自我履践为充分条件。其三，从道德的规范性和道德的主体性的相互关系看，各自也以对方为自身存在的条件。道德的主体性，虽然掌握着将社会道德规范付诸于现实的钥匙，但无论在道德实践中人有多大的能动性都离不开道德的社会制约性这个基点。而社会道德规范所规定的内容往往又是个人从自己的社会生活中能够逐步掌握、学会的东西，能够尽快模仿做到的东西，社会不会提出远离经济关系同时也非人的主动性所能及的道德规范，不然它就成为某种道德偶像。(2)确定道德本质时必须奉行的三条原则。第一，要以与道德属同一层次规范的法律的区别中去分析：两者都具有规范性职能，但道德的规范性是以主体性形式表现出来，而法律的规范性则是以制裁性为特征的规范性。故此，从理论上讲，道德的本质应为主体性。第二，要从道德实践本身去探索：道德是实践的活动，道德实践反映道德的本质。正是人在道德实践活动中所具有的主体性才使社会道德规范最终摆脱“抽象假设”的形态，成为对社会共同体起保证作用的积极因素，使道德具有现实性和生命力。因此，道德的本质在实践上也就是主体性。第三，要从道德发展的历史中去发现道德的本质。在私有制社会里占统治地位的道德之本质确实表现为规范性，而社会主义社会毕竟消除了使道德规范性职能畸型膨胀的社会根源，社会再没有必要，也不可能将规范性看作是道德的决定性因素（罗若山文《哲学研究》1987年第3期）。

曲炜1988年在《福建论坛》第3期提出不同看法，认为道

德规范性和道德主体性的统一，仍然是道德现象之间的统一，而没有深入到道德现象的“深层结构”中。它至多只是说明了道德现象的产生和发展与道德对主体的作用这样一些道德的外在联系，当人们进一步问，在道德的产生、发展和作用的背后的内在联系和支配力量是什么时，规范性和主体性的统一的命题就难以回答了。

1.3 道德是“实践——精神”把握世界的方式

谢洪恩撰文提出，道德是人运用善恶观念来把握客观世界和把握自己的一种“实践——精神”方式。论者认为，无论在哪一级或哪一个层次上去认识道德的本质，都必须紧紧抓住本质是“该事物区别于其他事物的内在规定性”；要把握道德的特殊本质还需要从研究道德与道德以外的其他事物的根本区别入手。从这样的指导思想出发，道德有如下本质特征：道德的第一个本质特征就是以善恶观念来把握世界。科学以真假观念来把握世界，艺术以美丑观念来把握世界，道德与前两者不同，它是以善恶观念来把握世界。人们在一定的道德标准支配下，将世界上的各种事物评判为善的或恶的，从而决定自己的爱憎。道德评判所使用的善恶观念与其他观念不同，是显而易见的。道德的第二个本质特征就是道德不仅以善恶观念来把握客观世界，而且还用以把握作为道德实践者与评判者的主体自身。科学完全以客观世界作为把握对象，即使是研究人自身的科学，也是在把人对象化的基础上，把人自身作为客体来研究。简言之，科学把握的对象，在本质上是不包括作为科学工作者的行为主体的。艺术

在以美丑观念把握世界时，虽然往往渗透着审美主体相当强烈的主观色彩，但仍然始终指向一定的客观目标，指向审美主体所面对的审美对象。人在道德活动中既是主体又是客体，它不仅要以善恶观念来把握客观世界，还要用以把握行为主体自身；人不仅可以用一定的善恶观念来评判他人、社会以及自然界，而且还要直接用以评判、指导作为道德活动的主体自身。道德的第三个本质特征是它通过“实践——精神”的方式来把握世界。道德作为一种意识形态，它是精神性质的东西，但道德精神与其他精神意识有所不同，它必须寓于一定的实践活动之中。道德实践与其他实践也不相同，道德实践过程同时就是实践主体的一种精神活动过程。它既不同于纯粹以客观物质活动为特征的科学实践，又不同于纯粹以主体精神活动为特征的审美实践。道德实践的特点是在实践活动中直接体现出作为实践主体的人的一种精神意识，道德实践活动是物质实践与精神意识在一定条件下的统一。因此，马克思把道德称为人类掌握世界的一种“实践——精神”方式。根据对以上道德特征的分析，可以对道德的本质作如下概括：道德是人运用善恶观念来把握客观世界和把握自己的一种“实践——精神”方式（《哲学研究》1989年第3期）。

屈培恒在《道德与文明》1987年第3期上撰文认为：道德是一定社会（或阶级）的人们，指导人生，调节关系，以促进个人与社会和谐发展、不断完善的准则和具有善恶价值的实践——精神活动。论者认为，道德是一种社会现象，对于整个社会道德现象，必须从“意识和活动的统一”上去思考，如实地把它看作是现实人的一种价值活动。论者提出，对道德本质作以上概括，其主要理由是：（1）马克思主义经典

作家历来把社会现象看作是人的活动的。社会是人的社会，一切社会现象都是人所参与的。没有现实的人的活动，就不可能有人们赖以进行生产和生活的物质条件，也就没有现实的人，更不会有人类社会历史和社会现象。既然社会现象是人的活动，道德作为一种社会现象，当然也是人的活动。(2)道德和活动的统一。道德是现实人的活动，不仅在理论上是合乎逻辑的结论，也为生活实践所证明；生活经验告诉我们，道德意识、人们的品质和贞操不是独立存在的，而是与人们的行为密切联系的，并且只有通过人们的行为才能显示出来。(3)从道德的形成发展看，也不能离开人的活动。道德的起源是和人的活动紧密联系在一起，是人的活动的特殊形式——劳动的产物。道德的发展也是和现实的活动融合在一起的，它不能离开人的活动而独立发展。(4)道德作为人的一种价值活动，它区别于人的其他价值活动的基本特征在于：其一，它是人们具有善恶价值的活动。道德所体现的不是经济价值、政治法律价值或审美价值，而是一种善恶价值。道德没有独立的领域，它渗透于各种活动之中，之所以能从中分离出来，就在于它具有自己这种特殊的价值内容。其二，道德是人的实践——精神活动。就社会道德现象的内容结构看，它不仅包括道德观念、道德情感、道德信念、道德意志等精神活动，而且包括了人们的道德行为以及对行为的评价和教育等实践活动。从功能上看，它不仅是调整人们相互关系的行为原则和规范，而且也是人们自身完善的形式和活动。从个人的行为过程看，任何一个道德行为，都是由行为前的行为选择、行为动机和意图、行为本身以及行为以后的反省和评价这样一个过程来完成的，这个过程是精神活动和实践活动的统一。其三，道德并不是一种静态

的、僵死的原则和规范的组合体来束缚人手脚的东西，而是一种动态的，不断充实和发展着的、凝聚着人类的道德经验，体现着人们对理想的社会和理想的人格憧憬与追求，因而道德又是一定社会（或阶级）指导人生，调节关系，以促进个人和社会和谐发展和不断完善的准则和活动。

1.4 道德的一般本质和特殊本质的统一

李鹏忠撰文提出，要全面地理解道德的本质，应该从其本质所具有的一般本质和特殊本质两个层次上来考察：就道德的一般本质而言，道德是一种精神现象（是对社会物质现象的反映），是社会意识形态之一（是对社会存在的反映），是上层建筑现象之一（是经济基础的反映）；就道德的特殊本质而言，道德的本质就是道德所具有的产生于群体，又存在于群体，并调整群体内部人与人、人与群体关系的规范性。道德的一般本质，为我们正确理解道德提供了前提；道德的特殊本质，保证了道德行使其基本职能——充当人们相互关系的调节者。人在道德规范面前既可以表现为受动状态，道德成为其外在的强制约束力（道德作为一种他律），也可以表现为主动状态，成为道德的主人（道德作为一种自律）。道德的他律和自律，是道德发生学上的基本矛盾，由他律到自律的转化，也揭示了道德自身发展的客观逻辑（《社会科学》1990年第2期）。

唐能赋载文提出，怎样揭示道德本质？在方法论上是仅就道德本质内在形式的规定性来揭示，还是应从道德本质的内在形式和外在形式特征的结合上来揭示道德本质？论者认为，道德的形式特征也是道德的一种本质规定。论者指出，

经济利益关系决定道德是道德的一级本质，道德的形式特征是道德的二级本质。其主要论据为：(1)揭示道德本质的一种方法论思考：现象是本质的显现。现象和本质、形式和内容是统一的。道德形式既然是道德本质的对象化或外化的表现。因此，对于道德本质的研究就应从道德本质的内在形式和外在形式特征的结合上进行揭示。如果说经济利益关系决定道德是道德的一级本质的话，那么道德的形式特征则是道德的二级本质。把道德本质的研究囿于道德内在形式，忽视从道德形式特征去揭示道德本质，这是方法论上的偏颇。

(2)用理性即道德去抑制、否定、或战胜、引导感性，规定道德本质，历来是道德本质外在化的道德形式特征。道德本质外化为道德形式特征的主要表现，一是道德规范性必须以道德主体性为前提。道德规范性是社会道德对个人行为的约束性和导向性，道德主体性是道德活动承担者在履行道德义务时所表现出来的自觉能动性。人类道德实践总是向着两方面发展：内化为人们内在的道德文化心理，表现为个体道德主体性；外化为社会道德规范，表现为社会对个人的道德约束、律令、指示等道德的规范性。个人能动性离不开社会道德制约这个基点；社会也不会提出人的主动性所不能及的道德规范。因此，道德的本质，不能用单一的“规范性”或“主体性”予以规定；应是社会防范与个人克制的统一。因此，道德的内在形式和外在形式都是道德本质的一种规定性。二是道德他律是道德自律的外化。道德的规范性和主体性在其现实作用上就是道德的他律和自律。道德自律就是道德的主体自己为自己立法，道德自律的对象化就是道德他律。三是道德本质是人的本质的对象化。马克思主义从未把道德仅仅看作是受经济条件决定的道德规范，而是视为社会理性和个人

理性交互整合的产物，渗透着人的情感、人的意志因素。道德的调节功能是借助于道德价值的善、理想、义务、情绪等手段付诸实现的。道德的这些形式特征，从本质上讲就是人的本质对象化的结果。(3)道德本质和道德形式是互为规定性、互为存在条件的。从现象和本质、形式和内容关系中的决定论原则看，道德的内容规定道德的形式，道德的内在要素规定道德的外在的形式；然而道德形式又规定着道德的本质、规范、指导和制约着个人的道德行为。因此，道德的形式特征也能够对道德本质以规定（《重庆社会科学》1989年第3期）。

道德本质问题是伦理学中的一个基础性的根本问题。目前我国伦理学界尚未形成比较一致的共识，这一方面是由于问题本身的复杂性，人们往往从不同的方面和层次上揭示它的本质，因而视角、侧重点不尽相同；另一方面，近年来受哲学界的影响，伦理学界不少论者对道德领域中的主体性问题产生了兴趣，由于道德主体性原则的提出，以及道德本质是主体性还是规范性和约束性的争论，使关于道德本质的研究向着纵横发展，呈现百家争鸣的态势。我们认为，把道德的本质定义为特定的社会意识形态，它虽坚持了历史唯物主义的基本原理，它也是从最基本的方面揭示了道德的本质。但作为完整的表述，似宜有进一步充实的必要。关于道德本质的主体性、规范性和约束性、以及主体性和规范性统一的见解，我们认为，作为社会、集体、个体多层次结构的主体性，作为社会中占统治地位道德原则和规范的规范性，它们是相互依存的，对立统一的，它们是道德的外在属性和特征，是道德现象性表现，也是道德根源性因素。因此，无论把主体性、规范性、还是把主体性和规范性的统一，作为道

德本质中最基本的要素，是欠妥当的；但就作为道德本质全面性规定的次要部分，倒也不乏是种有益的补充；至于在道德主体性名义下，抽象地宣扬个体“主体性”是道德的本质，那是不可取的。在主张道德的本质是“实践——精神”掌握世界的方式的观点中，有的论者主张道德本质在内涵上表现为受动性和主动性的统一，外延上表现为自律与他律的统一、客观性与主观性的统一；在主张道德的本质是一般本质和特殊本质相统一的观点中，有的论者认为一般本质是经济关系的产物，特殊本质是一定的道德原则规范，有的提出经济关系决定道德是道德的一级本质，道德的形式特征是道德的二级本质等主张。这些论者的共同点是试图从内涵和外延、一般和特殊、一级本质和二级本质这样多方面或多层次上揭示道德的本质；而且都是在肯定经济关系决定道德的基本前提下，从道德区别于其他社会意识形态的特征中揭示道德的本质，这是对我国传统马克思主义论理学道德本质表达的一种延伸和拓展，尽管论者们的侧重点不尽相同，但不失为是种有益的尝试，可喜的新进展。

2. 伦理学的基本问题

伦理学的基本问题，是伦理学中的重要问题。1978年以来，随着伦理学研究和教学的普遍开展，何谓伦理学的基本问题，便为伦理学界所关注，开展了持续的讨论。

2.1 利益和道德的关系问题

罗国杰在他主编的《马克思主义伦理学》一书中首先对此作了较完整的表述。他指出：“这个问题包括两个方面：一方面是经济利益与道德的关系问题，即经济关系决定道德，还是道德决定经济关系，以及道德对经济关系有无反作用的问题。这个方面，决定着如何解决道德的根源、道德的本质、道德的社会作用和发展规律的问题，也决定着马克思主义伦理学和一切唯心主义、旧唯物主义伦理学的根本区别。另一方面，就是个人利益和社会整体利益的关系问题，即个人利益服从社会整体利益，还是整体利益从属于个人利益的问题。如何回答这个方面的问题，决定着各种道德体系的原则和规范，也决定着各种道德活动的标准、方向和方法”（人民出版社1982年第1版）。为什么利益和道德的关系问题是伦理学的基本问题呢？同年7月由8所高等师范院校编著的《马克思主义伦理学原理》中提出，首先，物质利益是道德的基础，任何道德都是一定经济基础的产物，是一定社会物质生活条件的反映，这是道德的本质问题。对于物质

利益和道德的关系的不同回答，形成了伦理发展史上的各派思想家和各种不同的伦理学说。其次，它是由道德的内容决定的。利益是社会经济关系的首先表现，道德的根源深藏在社会经济关系所表现出来的利益中，也表现在财产的占有形式中。在人类社会发展的不同历史阶段上，体现人们之间的利益关系和财产占有形式的道德内容是不同的。如何调整个人利益和整体利益的关系，就构成了阶级社会或有阶级斗争存在的社会里的道德的主要内容。历史上的各派思想家，因为他们在生产体系中的地位不同，阶级立场不同，在回答和解决个人利益和整体利益的矛盾时，他们所坚持的道德原则也是不同的（贵州人民出版社1982年第1版）。此后，有些论者又从不同角度作了论述和补充。谭维克、陈平从理论和伦理史等方面作了论述，认为，道德和利益是人类道德生活领域中一对既相互对立、又互相联系的最普遍、最基本的现象，抓住这二者之间的关系问题，就能进而说明道德生活领域中其他具体丰富的内容。论者指出，伦理思想发展史表明，任何时代、任何阶级的伦理学家、伦理学派别，都不可避免地要碰到道德和利益的关系问题。不论他们承认与否，道德和利益的关系问题总是他们进行道德思考和理论探索时所要回答的基本问题。论者又指出，把道德和利益的关系问题分为两个层次，既符合逻辑的要求，也再现了历史的事实，既揭示了现实生活中纷繁复杂的道德现象的本质，也反映了人们道德认识的必然发展规律，是逻辑和历史、现实和理论相统一的方法论的要求（《哲学研究》1985年第1期）。初长洲、郑弘波载文论及把利益和道德的关系问题作为伦理学基本问题的4条理由：一是对经济利益和道德谁决定谁的回答，决定着各种伦理学说的性质；二是对个人利益和整体利

益关系问题的解决，是各种道德体系确定其原则和规范的前提；三是经济利益和道德的关系问题，是贯穿伦理思想史上的一个最重要的根本问题；四是以利益和道德关系问题为伦理学的基本问题，具体体现了马克思主义伦理学对于旧伦理学的革命性变革（《道德与文明》1985年第4期）。张晓石则从理论和实践方面加以说明，指出，从理论上讲，种种伦理学它在阐述道德基本规律时，都要这样或那样回答道德在发生、发展过程中与利益有没有关系，是什么关系？从实践上看，伦理学要回答人们追求利益是不是道德的，讲道德是否也应该讲利益？建立和维护怎样的利益关系才是好的？古往今来的各种伦理学说无一例外都要回答这两方面问题。正是在这种基本问题上的分歧才造成了伦理学上许多重要学说、观点的对立情形（《道德与文明》1985年第4期）。

与上述看法比较接近又不尽相同的一种观点认为，伦理学的基本问题是道德与利益的关系问题，其内容包括两个方面：一是道德与经济利益关系谁决定谁，二是道德生活中的外部必然性与意志自由的关系。其理由是：（1）对伦理学基本问题这两方面的正确认识是理解和说明其他一切道德问题的关键。例如，道德生活中的善恶是非、道德要求的应有与实有的矛盾、道德生活中个人存在发展的要求与社会义务的关系、道德同社会历史条件的关系等问题，都只能从道德与经济利益的关系中才能解释清楚；也都只有在道德生活中的外部必然性与意志自由的关联中，方能得到真正的说明。（2）由于道德思考一般说来总要面对现实的经济关系，而同时又要从中作出意志选择，于是道德与经济利益的关系及道德生活的外部必然与意志自由的关系也就不能不成为各个时代的伦理学说所共同关心和必须作出回答的基本问题。因为人类道德

生活本身就存在着社会经济关系的决定与个人意志的选择的关联,每一个时代的伦理思想家也就不能不在这个最高、最一般、最集中的问题上作出自己的回答,由此才能解释各种道德领域的具体问题,构成伦理学说体系(陈楚佳文,载《郑州大学学报》(哲社版)1986年第6期)。

不同意把道德与经济利益的关系问题作为伦理学基本问题的论者也提出了各自的看法。李庆恒认为,道德和经济利益谁决定谁的问题,不能反映伦理学自身的特有矛盾。因为作为经济基础的利益关系,不惟决定道德这个意识形态,也决定着政治、法律、宗教、哲学等所有的上层建筑。把决定所有上层建筑共同基础的利益关系,当作道德自身特有的矛盾来看待,这是一种笼统和混淆一致的看法,是不能反映道德自身特有的矛盾性质的(参见《道德与文明》1985年第4期)。有的论者则指出,如果说道德较之科学、文艺、宗教所涉及的面要广泛得多的话,那么政治思想和法律思想比道德所涉及的“利益关系”就要更加深刻了。因此,这种表述并没有真正体现道德现象内在矛盾的特殊性(何克让文,《荆州师专学报》(社科版)1983年第3期)。李鹏忠则认为,把道德与利益关系问题作为伦理学基本问题这在逻辑上比较混乱。其一,论述者不是把道德与利益分别作为整体来看,从而揭示二者的关系,而是把利益分解为两部分,其一为经济利益(尽管是基本的、主要的)和道德关系问题,而对利益的其他部分(如精神方面)和道德有无关系则没有回答,因而不能揭示道德和利益的全部关系。其二,个人利益和社会整体利益关系问题,这是两个同属于利益范畴的东西,指出它们之间的关系,只是说明利益中的这一部分和那一部分的关系,根本没有说明道德和利益的关系,这怎么能

说它是道德和利益的第二方面呢（参见《道德与文明》1985年第4期）？董恂提出，把道德与利益的关系区分为道德与经济利益关系和个人利益与整体利益的关系，然而这两方面又是什么关系呢？是否第一方面决定第二方面，还是相反？对此也说不清楚（《伦理学与精神文明》1984年第6期）。王兴洲则认为，如果把伦理学的基本问题一般地看成道德和利益的关系问题，就容易使人产生一种误解，即道德属于精神方面的因素，而利益除了物质生活方面的内容之外，还包括精神方面的内容，这样便出现了精神因素决定精神因素的问题（《哲学研究》1983年第6期）。

2.2 道德和社会历史条件的关系问题

王兴洲在《哲学研究》1983年第6期上撰文指出，“这个问题有两个方面：一方面，社会历史条件决定道德，是道德的基础；另一方面，道德对社会历史条件又有反作用”。这是因为：第一，道德与社会历史条件的关系问题是划分伦理学中唯物主义和唯心主义两种不同的观点、两条不同的路线的标准。一般地说，肯定社会历史条件决定道德，这是伦理学中的唯物主义观点；认为道德是“绝对精神”的产物，或者由主观意识决定的，是伦理学中的唯心主义观点。第二，道德与社会历史条件的关系问题是马克思主义伦理学理论体系的基石。马克思主义产生前，唯物主义者的伦理学和唯心主义者的伦理学，从根本上说，体系都是唯心主义的，其根本原因，就在于没有从根本上全面、正确地回答道德与社会历史条件的关系问题。马克思主义伦理学建立在历史唯物主义基础上，从而对道德的起源、实质、社会作用和发展规律

等伦理学一系列重要问题，作出科学的说明。第三，道德与社会历史条件的关系问题是形成道德规范体系的理论基础。第四，道德与社会历史条件的关系问题是道德实践活动的理论依据。研究道德评价、道德教育、道德修养等，离不开这个基本问题，只有正确地回答它，才能正确地说明和解决道德实践活动。总之，道德和社会历史条件的关系问题，是一切伦理学问题的根本出发点和归宿。

对此，有的论者提出不同看法。魏英敏认为，把道德与社会历史条件的关系作为伦理学的基本问题，这种见解很值得商榷。第一，社会历史条件决定道德，道德反作用于社会历史条件，这只能说明道德作为一种意识形态的最一般的特性，并没有指出它的特殊性来，即没有指出道德作为一种特定的意识形态的特殊本质。第二，社会历史条件决定什么，是什么的基础，什么又反作用于社会历史条件，这种概括，不仅适用于道德，而且对所有的其他意识形态，诸如政治思想、法律思想、宗教、艺术、哲学等都适用。因此，它也就不能成为任何一种特殊的意识形态的基本问题，因此，这种观点是不能成立的（《伦理学与精神文明》1984年第4期）。也有的论者认为，其不能成立的理由在于：其一，“社会历史条件”包括的内容十分庞杂，它不仅包含生产力和生产关系的因素，而且包含道德关系和道德传统的因素，用它来决定道德，在历史上和逻辑上都是讲不通的。其二，这种观点，实际上只能涉及道德的起源、本质、社会作用和发展规律的问题，代替不了对道德领域特殊矛盾的说明和解决。其三，根据这个规定，只能对伦理思想史上的观点和派别作唯物主义和唯心主义或辩证法和形而上学的划分，这就不能完整、准确地从理论上再现内容丰富的伦理思想史的本来面貌

（谭维克、陈平文、《哲学研究》1985年第1期）。还有的论者认为，这种规定，尽管坚持了社会存在决定社会意识的历史唯物主义的一元论原则，然而并不够，还应该进一步坚持社会物质生活条件中的生产方式、地理环境和人口，生产方式内部的生产力和生产关系，对道德的性质、形成和发展起着的不同的作用。一般地说，作为社会意识形态的道德，是直接由生产关系决定的。一定的道德观念和道德规范，是直接由经济利益关系中引伸出来的，决不是直接从笼统的“生产方式”、“生产力”中引伸出来的；社会物质生产和科学技术的发展对道德进步的推动作用，必须通过生产关系的“中介”才能实现（唐能赋文《伦理学与精神文明》1984年第5期）。于清辉认为，王文用历史唯物主义捍卫了马克思主义伦理学的阵地，但在这方面走得太远了，并不能真正地解决伦理学的基本问题。因为，第一，从逻辑和矛盾体方面看，道德和社会历史条件的关系问题是以一个“头”联系多个“绪”，是结不成一个完整而系统的“网”的，以道德这一较小的概念实体对应全部的社会物质生活条件这一大框框，从而希望因此就得出马克思主义伦理学的基本问题，在逻辑和矛盾体方面是很笼统，很不贴切的。第二，从本体论和认识论的统一来看，王文只是偏重了从外部认识的角度，即用基本问题来区别马克思主义和非马克思主义伦理学的一方面，却忽视了从伦理学的本体——道德，即从研究对象的特点本身出发进行探讨的另一面。第三，以历史唯物主义的基本原则来看，按王文观点推下去，把社会物质生活条件的外延划小，就可以得出这样的近乎“贴切”的推论：道德和生产力的关系问题才是伦理学的基本问题（《东岳论丛》1988年第4期）。

2.3 道德和生产资料所有制的关系问题

于清辉撰文提出，把握伦理学的基本问题，应该本着历史唯物主义原理，从以下三方面进行分析：其一，从马克思主义伦理学的研究对象看，伦理学是研究人们的行为规范的。在人们的各种行为当中，生产行为是起决定作用的，因此生产关系决定其他社会关系，生产关系决定道德。但并非生产关系的三个因素都起决定作用，而只有其自身矛盾的主要方面——生产资料所有制形式才是道德的根本决定因素。其二，从逻辑的和矛盾体的方面看，从社会存在和社会意识的关系上分析，社会生产资料所有制的形式和道德之间，从逻辑方面看，两个概念是对立统一、合谐贴切的；从矛盾体方面看，两者组成的矛盾关系成为伦理学的基本矛盾。从经济基础和上层建筑的关系上分析，把生产资料所有制与道德列为一对矛盾体来表明伦理学的基本问题也是十分贴切的。其三，从本体论和认识论的统一看，生产资料所有制的形式，一方面决定着劳动产品的占有、分配和消费，决定着劳动者经济利益得失的根本问题，使我们在本体论上对道德的核心内容——利益有个最基本的看法，为建立马克思主义伦理学体系在本体论上打下坚实的基础；另一方面，生产资料所有制形式又属于社会存在的范畴，与生产力的发展产生必然的相互作用，这就使我们在认识论方面没有脱离历史唯物主义的轨道。论者指出，这里把道德和生产资料所有制的关系问题分为三层次：一是承认不承认它是伦理学的基本问题，是能否建立马克思主义伦理科学体系的关键；二是承认不承认生产资料所有制对道德具有决定作用，是区别唯物主义伦

理学和唯心主义伦理学的关键；三是承认不承认道德对生产资料所有制具有反作用，是区别辩证的或形而上学的伦理学的关键。而对第一层次的肯定回答，可以使我們沿着伦理学本身的基本矛盾所指出的方向，建立起马克思主义伦理学的完整体系，使之成为社会主义和共产主义道德原则、道德规范的科学的理论基础；对后两个层次的不同回答，是区别真假马克思主义伦理学的试金石（《东岳论丛》1988年第4期）。

2.4 善和恶的矛盾问题

魏英敏撰文提出：“善恶问题，是道德的特殊矛盾，也是伦理学的基本问题。”其理由是：首先，善与恶的矛盾是道德中特有的矛盾，只有在道德中才存在着善与恶的问题，也只有在伦理学中才研究善恶矛盾。这是道德之所以是道德，伦理学之所以是伦理学的根本原因。其次，善与恶的问题是古今中外一切伦理学家，一切伦理派别普遍注意研究的重大课题。历史上各学派对这一问题的回答不仅能区别出唯物主义和唯心主义哲学领域，也能区别出各个具体的不同学派。第三，善与恶的矛盾是道德发展的动力，人类社会道德的发展史，就是善与恶矛盾斗争史。以一定经济关系为基础的客观存在的善恶矛盾及其在思想上的反映，构成道德和道德思想发展史。一个人在道德上的完善也是这样。第四，善与恶的矛盾贯穿在人类道德生活的一切领域并贯穿道德生活的始终。第五，善与恶是伦理学范畴的核心，善与恶的范畴也是道德评价所能使用的唯一的科学概念（《伦理学与精神文明》1984年第4期）。对此持赞同的论者认为，这一表述

反映了伦理学特定的研究对象是人们行为的道德关系，即善恶现象，也反映出伦理学的根本特征，即只从善恶的角度考察人们的各种关系，无关善恶的非道德现象不在其研究对象之列。同时也是对伦理思想史各学派的总结，历史上各个伦理学派不仅要研究善，而且要以善的问题作为全部伦理学的中心。而研究善，当然也就要研究恶，善之即出，恶自彰明，从而才有了伦理史，才会有伦理学的基本问题（俞晓阳文，《道德与文明》1985年第4期）。

对此持不同意见的论者也提出了各自的看法。谭维克、陈平认为，在道德生活领域里，善恶现象并不是最基本、最简单、最能够说明其他现象的东西，相反，它倒是需要被说明、被规定的东西。善恶是流，不是源；是果，不是因。因而善恶问题不能是伦理学的基本问题（《哲学研究》1985年第1期）。陈楚佳则认为，道德生活中的善恶是非，本是一定社会经济关系的人格化，离开了经济关系发展的客观要求，人们行为的善恶价值，评价标准便无从产生和确定（《郑州大学学报》哲社版，1986年第6期）。徐焕洲、郑维铭提出，善恶问题的根源在于一定社会、阶级的利益。不能离开利益这一善恶的根源去抽象地孤立地研究善恶问题，换句话说，研究善恶问题一定要联系一定社会阶级的利益以及由此引伸出来的道德的基本原则和主要规范。善恶问题的解决要依赖于伦理学其他问题的解决，而不是相反。而且善恶问题只有联系到利益问题，才能划清伦理学中唯物主义和唯心主义的不同观点，它本身无法成为伦理学中唯物主义和唯心主义不同观点的分野（《道德与文明》1985年第3期）。初长洲、郑弘波认为，把善恶矛盾作为伦理学的基本问题，会导致一系列的混乱。首先，把善恶当作道德基本问题必然把善恶作为

划分道德与不道德的标准，导致超阶级的善或恶，陷入唯心主义。其次，无法克服动机论和效果论的片面性错误。动机论的善只是一种善良愿望，效果论的善也许是“不怀好意”。再次，必然导致认为善恶矛盾是道德发展的动力。而道德作为意识形态，它一方面要受经济关系所决定，另一方面又要受哲学思想所制约，这就决定了道德发展的动力，不能单纯从道德自身去寻找。善恶的斗争是受社会基本矛盾制约的人们利益关系冲突的反映（《道德与文明》1985年第4期）。

此外，何克让1983年在《荆州师专学报》第3期上提出“人的存在发展要求和个体对他人、对社会应尽责任义务的关系”是道德的基本问题；董恂主张“应有”与“实有”的关系问题是伦理学的基本问题等观点。主张“应有”与“实有”的关系问题是伦理学基本问题的论者认为，这对矛盾是伦理学中特有的矛盾，也是伦理学中最抽象的一对矛盾，它贯穿于伦理思想发展史的始终。对应有与实有矛盾的不同解决，反映了伦理思想发展史上唯物主义与唯心主义的对立，应有与实有关系的解决，规定了伦理学其他问题解决的方向（《1984年《伦理学与精神文明》第6期》）。对此提出质疑的论者认为，道德要求的应有与实有的矛盾是受一定社会经济关系所制约的。否则什么是应有，为什么实有应受应有所制约，而应有与实有之间的关系又依据怎样的规律而变化，都不可能说得清楚（陈楚佳文，《郑州大学学报》哲社版，1986年第6期）。

关于伦理学基本问题讨论的意义，伦理学界一般都予以肯定，认为它无论对于马克思主义伦理学的学科建设，还是对社会主义的道德建设，以及对历史上各种伦理思想体系的分析和评价，都有重要意义。在对伦理学基本问题内容的理

解上，之所以存在着各种不同的见解，一方面反映了伦理学界对此重大问题的关注，以及问题本身理论上的复杂性。同时，也与争论各方对命题本身的涵义和所涉及关系的层次与范围理解不同有关。正如有的文章所指出的那样：如若认为伦理学的基本问题是道德领域的特殊矛盾或特殊问题，便认为伦理学的基本问题是善与恶的矛盾。若以为伦理学的基本问题系指道德史观的基本分歧，就会把道德与社会历史条件的关系，也即是作为社会意识的道德与社会存在的关系问题作为伦理学的基本问题。若把伦理学的基本问题看作是道德生活中人们的道德活动与道德原则、规范及范畴的关系问题，就会把伦理学的基本问题看作是“应有”与“实有”的关系问题。而若把伦理学的基本问题看作是道德的基本问题，就会把个人与社会的关系，或称为个人的存在发展要求与社会义务的关系归结为伦理学的基本问题。因此，要使这一讨论进一步引向深入，逐步取得认识上的一致，除了对伦理学的历史和理论进行深入的研究外，还必须对伦理学基本问题命题本身的内涵或规定性有个大体一致的认识。

3. 共产主义道德的基本原则

共产主义道德的基本原则是马克思主义伦理学中的一个基本理论问题。自从党的十二大强调指出建设社会主义精神文明的重大意义以来，关于共产主义道德的一些理论问题，学术界颇为关注。对共产主义道德的基本原则也有较多的探讨，涉及确定共产主义道德基本原则的根据和条件，共产主义道德基本原则的内容，以及它的社会功能和意义等方面。

3.1 确定基本原则的根据

罗国杰在他主编的《马克思主义伦理学》一书中提出，共产主义道德的基本原则，是共产主义道德调解个人和整体的关系所应遵循的根本指导原则，它统帅着共产主义道德的一切规范和范畴，贯穿于共产主义道德发展的始终，是衡量个人行为 and 品德的最高道德标准。确定共产主义道德基本原则，应当从共产主义道德的基本问题出发，科学地回答个人与整体、个人利益与阶级和人民利益之间的关系，同一切剥削阶级的道德原则划清界限（1981年《教学与研究》第3期）。

臧乐源认为，道德的基本原则应具备两方面条件：一方面它贯穿于某一道德的不同发展阶段，贯穿于某一道德发展的全过程；另一方面，它贯穿于某一道德的各个方面，即贯穿于某一道德的所有规范和范畴中，成为构成某一道德体系的核心。并提出，基本原则就是核心，基本原则只能有一

个，不能有几个（1981年《东岳论丛》第5期）。对此，周原冰提出异议，指出，把某种道德的基本原则等同于这一道德体系各项规范的核心，不知有何根据。这是从概念出发，预先定下一个“基本原则”等于“核心”，而“核心”只能一个框子，然后硬要客观实际去削足适履（1985年《江淮论坛》第3期）。

孙凡德认为，道德原则是一定社会、一定阶级从该社会、该阶级的根本立场和根本利益所引伸出来的，用以调整人们之间、个人与社会之间利益关系的准绳。它是通过一定的道德规范和范畴来体现和贯彻的，是评价人们行为和品质的最高道德标准。因此，共产主义道德的基本原则，应当是最能够体现无产阶级的根本利益，用以调整个人与个人、个人与集体和个人与社会之间利益关系所遵循的根本准则。它是统帅共产主义道德的一切规范和范畴的总纲，是衡量人们行为和品质的最高道德标准，是无产阶级进行共产主义道德教育和人们进行道德修养的根本要求。同时，共产主义道德的基本原则，必须是建立在马克思主义科学世界观的基础之上；必须具有无产阶级的鲜明的阶级性和广泛的实践性；必须能够从根本上使共产主义道德同资产阶级和一切旧道德划清界限（1984年《辽宁大学学报》（哲社版）第3期）。

魏英敏认为，共产主义道德既是工人阶级利益和愿望的理论反映，也是社会发展利益和要求的体现，它是工人阶级的道德，同时又包含有越来越多的全人类因素。它理应为全民所承认和遵循。我们社会主义社会的道德关系，总的来说包括三个基本方面，即个人与个人的关系；个人与集体的关系；集体与集体的关系（包括小集体与大集体的关系）。与此相适应，必然有三条共产主义道德的基本原则，它们各有

各的管辖范围，各有各的作用。它们不是彼此孤立的，相互隔绝的，而是相互渗透的，相辅相成的；它们不是平行的、等价的，而是有高低层次的、不等价的。但它们又是统一的，密不可分地联系在一起（1985年《北京大学学报》（哲社版）第4期）。



周原冰认为，规定共产主义道德基本原则的根据，有两个要素：一是要自始至终地贯穿于任何情况和任何方面；二是要能反映这一道德体系同其他道德体系的本质区别。如果再进一步具体化，就要根据共产主义道德的实质，把以下几点概括进去：（1）对待共产主义事业采取什么态度的问题，首先应该考虑并加以概括在内的重要内容。（2）要把足以区别共产主义道德同一切剥削阶级道德的本质特征的内容概括进去。（3）能够从本质上区别出作为一个共产主义者，一个工人阶级先进分子对于劳动（工作）的道德特点。（4）它是处在自为状态的无产阶级道德的升华（《江淮论坛》1985年第3期）。

也有的论者提出，无产阶级道德产生于资本主义社会，成熟于社会主义社会，消亡于共产主义社会。社会主义道德是社会主义社会占统治地位的道德，是发展了的无产阶级道德。共产主义道德是社会主义道德发展的高级阶段，是共产主义社会的道德。无产阶级道德的实质在于它的阶级性，社会主义道德的实质在于它的阶级属性由强变弱，共产主义道德的实质在于它的全民性。共产主义道德的基本原则，应该是调整个人同个人的关系，个人同整体的关系所应遵循的根本指导原则。它统帅着共产主义道德的一切规范和范畴，贯穿于共产主义道德发展的始终，是衡量个人行为 and 品质的最高道德标准（郭延君、刘运和文，《齐鲁学刊》1984年第6期）。

我们认为，看来分歧首先在于共产主义道德基本原则这一“名词”的一般含义的理解不同，进而对规定基本原则的根据和条件的理解不同，集中反映在基本原则是否等同于核心，核心是否只有一个的争论上。以笔者拙见，确定共产主义道德的基本原则，宜从实际出发，以唯物史观为指导，在理论和实践的结合上去逐步求得共识。基本原则当然是核心，核心是否就能覆盖基本原则的所有内容，则要从实际出发，正如周原冰所说的：“能用一句话就可以概括得了共产主义道德不同于其他一切道德体系的本质特征，一个当然可以；如若不能，那末，两个、三个、四个也未始不可。”人们都清楚，哲学基本问题是一个问题两个方面，四项基本原则就是四项，毛泽东思想的活的灵魂也有三个基本点，等等，从中，对于概括基本原则是否可以有所借鉴和启迪。分歧的第二点，来源于对共产主义道德指向和侧重点上的分歧，多数论者认为是指共产主义运动全过程，包括资本主义时期作为自为阶级的无产阶级道德，社会主义社会里的主体道德以及未来共产主义社会里的全民道德，个别论者则是特指共产主义社会里的全民道德；在指向共产主义运动全过程的理解中，侧重点也有所不同，有的侧重于当前社会主义初级阶段的经济结构和人际关系，有的侧重于作为自为阶级的工人阶级和为社会主义、共产主义奋斗的先进分子，有的在处理人际关系上侧重于个人与整体的关系等。以笔者拙见，共产主义道德应指共产主义运动的全过程，如若特指共产主义的高级阶段，则恐有偏颇；共产主义道德既然适应和服务于共产主义运动全过程，因此，它在不同时期，概括它的基本原则时，从方法论上讲，如宜处理好普及与提高，先进性与群众性，现实性与理想性的关系为重，是否可以按照在普及基础

上的提高，在提高指导下的普及，以理想性为方向，以现实性为基点，本着鼓励先进，照顾多数，把先进性要求同广泛性要求结合起来的精神，作为概括共产主义道德基本原则的指导思想，在此基础上，逐步求得比较一致的认识。

3.2 基本原则的内容

伦理学界对此讨论比较热烈。

一种观点认为，共产主义道德的基本原则是集体主义。这是多数同志的意见。罗国杰主编的《马克思主义伦理学》一书中提出，共产主义道德的基本原则只能是集体主义原则。这个原则的基本点，就是从无产阶级和劳动人民的根本利益出发，坚持集体利益高于个人利益；在二者发生矛盾时，个人利益必须无条件服从集体利益，并在保证集体利益的前提下，把集体利益和个人利益结合起来。论者认为，集体主义集中体现了无产阶级大公无私的优秀品质和为人类解放而奋斗的革命精神，集中体现了共产主义道德的本质。它是共产主义道德论区别于一切旧道德论的基本特征，具有鲜明的阶级性和党性，任何把社会主义社会的道德原则降低到剥削阶级的利己主义和小资产阶级个人主义道德原则的倾向，或者把它的广泛的人民性说成是“全民性”的“人道主义”的道德原则的观点，都是错误的。无产阶级的集体主义和小资产阶级的小团体主义，也是根本对立的（参见《教学与研究》1981年第3期）。宋惠昌在分析集体主义的实质时指出，集体主义原则的实质是集体利益和个人利益的统一。马克思主义公开承认人们之间的关系首先是一种利益关系，而如何认识处理个人利益和社会集体利益之间的关系，这是确

立道德原则的基础。就社会生活的本质而言，个人的私人利益和社会的公共利益是一致的。“‘共同的利益’在历史上任何时候都是由作为‘私人’的个人造成的”。但在生活实践中又常常产生矛盾。因此正确认识和处理个人利益和社会利益之间的矛盾，就成了人们的道德的基本问题。无产阶级的生存条件和阶级本性决定了它除了社会发展的利益和人类彻底解放的利益之外，没有自己的阶级私利。所以，无产阶级能够使自己的阶级利益服从于全人类的利益，无产阶级的利益服从于阶级解放的利益，并在此基础上使无产者的个人利益与社会公共利益统一起来，切实保证个人利益。这两个方面，便是共产主义道德的基本原则——无产阶级集体主义的全部内容（《人文杂志》1984年第5期）。集体主义之所以是共产主义道德基本原则的理由，臧乐源提出，(1)这是无产阶级领袖所明确肯定和反复论述过的。恩格斯在《英国工人阶级状况》一书中指出，工人比起资产阶级来，有“另一套习俗的道德原则”。列宁在《青年团的任务》中指出，“做一个青年团员，就要把自己的工作和能力都贡献给公共事业。这就是共产主义教育的实质”（《列宁选集》第4卷第357页）。既然集体主义是共产主义教育的实质，自然也是共产主义道德教育的实质。(2)它是由无产阶级的阶级地位所决定的。无产阶级的阶级地位，历史使命，都决定了无产阶级是一个具有集体主义精神的大公无私的阶级。(3)它贯穿于共产主义道德发展的全过程，以及共产主义道德的各个方面，构成整个共产主义道德体系的核心。(4)它正确地解决了个人利益和集体利益的关系，使共产主义道德建立在科学的基础上。(5)集体主义是共产主义道德区别于旧社会一切道德的主要标志（《东岳论丛》1981年第5期）。宋惠昌则专就集体

主义原则的阶级基础作了分析，指出，资本主义社会中的大工业生产，训练了现代无产阶级，造就了无产阶级的革命集体，也培养出了无产阶级的集体主义精神。无产阶级共产主义道德的基本原则正是在这种阶级基础上，通过共产主义思想的教育而形成的（《人文杂志》1984年第5期）。

有的论者对于把集体主义作为共产主义道德的唯一基本原则的观点提出异议，认为有重新加以认识和研讨的必要。1985年，魏英敏载文说，(1)集体主义作为共产主义道德的基本原则之一，它的作用虽有普遍意义，但这种普遍意义不是绝对的，而是相对的，它起作用的范围是有限的，而不是无限的，它只能调节一方面的关系，而不能调节一切方面的关系。(2)视集体主义为共产主义道德唯一的基本原则，这种观点已经落后于时代发展的需要，落后于马克思主义伦理学发展的新趋势。(3)多方面的道德关系要求有多方面的道德原则，才能全面、周到地调整人们彼此之间各种复杂的关系和行为（《北京大学学报（哲社版）1985年第4期》）。孙凡德则提出：集体主义应确定为共产主义道德的基本的或重要的规范，但不能作为共产主义道德基本原则。因为集体主义不能构成共产主义道德体系的核心，不能反映共产主义道德的本质，它在一定程度上只是目而不是纲，不能全部统帅共产主义道德的一切规范和范畴，尤其重要的是，它不是评价人们道德行为的最高标准，更没有给人们指明共产主义道德教育和道德修养的根本目的和要求（《辽宁大学学报》（哲社版）1984年第3期）。还有的论者提出，用集体主义作为共产主义道德的基本原则有如下不足：(1)共产主义社会根本不会再存在利害关系根本不同的社会集团和集体，所以，再用含有无产阶级属性的“集体主义”来充当共产主义道德的基本原

则，自然就不那么贴切和妥当。(2)集体主义虽有较明确的规定性，但人们往往容易望文生义，把“集体”理解为“许多人合起来的有组织的整体”（见《现代汉语词典》519页），而“集体主义”就是为这种整体的利益而奋斗，这样，“有组织的整体”就可能包括其他非无产阶级的整体，为“整体利益而奋斗”就可能为其他非无产阶级的整体利益而奋斗（郭廷君、刘运和文，《齐鲁学刊》1984年第6期）。

另一种观点主张基本原则有四项。周原冰在1979年发表的《简论共产主义道德的实质和基本原则》一文中，提出把共产主义道德的基本原则概括为四项，随后，在《共产主义道德通论》（上海人民出版社，1986年版）一书中，又进一步作了系统的阐述。他把共产主义道德的基本原则概括为：(1)始终一贯地忠于共产主义理想和共产主义事业。它既是政治原则，也是道德原则，它是共产主义道德的基础。其基本涵义是：要尽力使自己的一切行为适应于共产主义事业历史发展的客观要求；全心全意为人民服务是最基本的道德要求；在对祖国和对世界进步人类的关系上，要把爱国主义和国际主义高度结合起来。(2)以集体主义原则作为贯穿各项道德规范的核心。对集体主义作如下阐明：集体主义的本质特征，一切从集体利益和个人利益统一观点出发，把集体利益放在头等地位；关心、爱护和帮助发展人民群众的个人利益，是集体主义的起码条件；实行集体主义同尊重人民群众的民主权利，讲究革命人道主义的关系。(3)以主人翁态度自觉地进行创造性劳动。其涵义是：以社会主人的姿态，遵循不劳动者不得食的原则，主动负责地从事劳动；革命的事业心和劳动的创造性；高度自觉地遵守劳动纪律和社会秩序，爱护公共财产，正确地处理生产和消费的关系，坚持勤俭节

约。(4)实事求是和以实事求是为基础的忠诚老实。其主要内容是：实事求是首要的道德要求，是对真理、人民和共产主义事业的忠诚老实；求实、求是和坚持实践检验的标准，是实事求是原则的三个基本内容；正确理解和处理解放思想和实事求是的辩证统一及改革和开拓精神同实事求是的关系。论者指出：共产主义道德是个完整的体系，它的各项基本原则，都是分别从不同方面来体现这个道德体系的性质、任务和基本内容的。其中忠于共产主义事业在共产主义道德体系中处于基础的地位，统帅其他一切原则。各项原则是互相渗透的，一环扣一环地，构成互不分割的整体结构。

有的论者对此提出质疑，不同意把集体主义仅仅作为处理社会与个人，集体与个人，社会利益与个人利益之间关系的道德要求，而把忠于共产主义事业作为共产主义道德的基本原则。其理由是：(1)把社会政治理想和道德理想、道德原则混为一谈。(2)忠于共产主义事业是共产主义道德的基础，但基础并不等于基本原则。(3)共产主义道德要为实现共产主义事业服务，但服务与被服务和道德的基本原则不是一回事，共产主义道德为共产主义事业服务，并不等于服务的对象也成了共产主义道德本身（臧乐源文，《东岳论丛》1981年第5期）。

对此，周原冰答辩称，始终一贯地忠于共产主义理想和共产主义事业，它既是政治原则，同时又是道德原则。因为共产主义理想本身是一个全面的完整的社会理想；作为思想上层建筑的整个共产主义道德体系的崇高目的和神圣任务，就是为实现共产主义而调节人们之间的关系，不断扩大发挥对人们行为的指导作用；共产主义事业是一个长期的、全面的和反复的实践过程，有实践就有人们的行为，也就有对这

种行为的道德评价，而它是共产主义道德评判人们行为是非、正邪、荣辱、善恶的最高和最根本的标准。如果抽去了这一条基本原则，实际上也就从根本上撤毁了共产主义道德本身的基础（《共产主义道德通论》）。

再一种观点，认为基本原则有三条。

魏英敏1985年撰文提出，共产主义道德的基本原则是分层次的，热爱社会主义，忠于共产主义，是第一原则，也是最高原则。其主要内容是全局和局部利益相一致，但全局利益高于局部利益；长远目标和利益与最近目标和利益相统一，但要着眼于长远目标和利益。总之，共产主义事业的利益至高无上。第二原则是社会主义集体主义。它的主要内容是：一切言论和行动都要以最广大人民群众的最大利益为出发点和归宿点；以集体利益为基础，实行个人利益和集体利益相结合；在个人利益与集体利益，集体利益与国家利益发生矛盾的情况下，个人利益要服从集体利益，集体利益服从国家利益。第三原则是社会主义人道主义。它的调节范围，主要是个人与个人的关系。这个原则对人们品质和行为的要求，就是要尊重他人，对人讲仁慈与友爱。在阶级社会，这一原则的应用受到阶级斗争的限制。到了社会主义消灭阶级之后，这个原则就更加具有普遍的意义。这三条共产主义道德的基本原则，是处理个人与个人，个人与集体，集体与集体，个人、集体与国家之间的关系和指导性的方针。三者有机统一，构成了共产主义道德规范体系的核心内容。三者缺一不可，虽有高低层次之分，但它们互相联结，互相渗透。论者指出，把共产主义道德基本原则确定为三条，其理由是：①单靠集体主义原则并不能调整整个社会多方面的道德关系，例如个人与个人之间的关系，集体与集体之间的

关系。②一个原则的提法根源于苏联五十年代的观点。但苏联从六十年代开始，已经主张多元的道德基本原则。马列主义经典作家的著作中也没有集体主义是唯一原则的提法。③由经济关系决定的道德关系不是单一的，而是多方面的，复杂的，与此相适应，作为对基本道德关系的科学概括的道德原则，也必然是多元的。只有多方面的多层次的道德原则，才能构成一种道德体系的核心内容，才能全面地调整人们彼此之间的各种复杂的关系和行为。社会主义社会的道德关系，总的说来包括三个基本的方面，即个人与个人的关系，个人与集体的关系，集体与集体的关系。与此相适应，必然有三种道德原则（或称为基本原则），调节它们之间的关系（《北京大学学报》（哲社版）1985年第4期）。

第四种观点认为，共产主义道德的基本原则是全心全意为人民服务。它的基本内容是“毫不利己，专门利人”，“对同志对人民的极端的热忱”；为了人民的解放和人民的利益而艰苦奋斗和忘我工作；保护和捍卫人民的利益，同一切危害人民和背叛人民利益的行为作斗争；人民的利益高于一切，个人利益服从人民的利益，为了人民的利益不惜牺牲自己的利益以至生命。其理由是：（1）它最能体现无产阶级和广大劳动人民群众的整体利益，同时，又清楚地表明，为人民服务包括为人民的整体和个体服务，包括为社会和为他人服务。它全面科学地解决了个人与他人、个人与集体和个人与社会之间的利益关系问题。（2）它是统帅共产主义道德规范和范畴的总纲，它是共产主义道德体系的精髓。如果抽去了它，共产主义道德就失去了核心，失去了根本，它是评价人们行为和品质的最高道德标准；它指明了共产主义道德教育的根本方向。（3）它充分体现了共产主义道德的广泛实践性。这样

的基本原则，就使共产主义道德在越来越广泛的范围内，通过各种具体规范和要求，同人们的各种实践活动紧密结合起来（孙凡德文，《辽宁大学学报》（哲社版），1984年第3期）。

此外，李连科认为，共产主义道德的基本原则是集体主义与人道主义的统一。由于人既是手段，也是目的，是目的和手段的统一。人的这种手段和目的的统一，充分体现在集体主义与人道主义统一上。集体主义是人道主义的前提，人道主义是集体主义的条件；集体主义是人道主义的手段，人道主义是集体主义的目的（《社会科学战线》1982年第2期）。洪德裕则认为，集体主义原则在共产主义道德体系中的核心地位和重要作用是毋庸置疑的，但仅此一条原则有缺陷，主张增添一条他人主义道德原则。论者认为，他人主义道德原则的真谛是爱人利人。它的基础在于对社会主义社会里人的存在、价值和本质的正确理解，在于对社会主义社会中人与人关系的全新性质和发展前景的确认和憧憬。他人主义道德原则的客观依据在于人与人之间的关系构成社会关系的一个重要而基本的方面，人与人的关系的存在不单是有客观性和普遍性，而且这种关系跟个人和集体关系相比，在指向、利益层次，以及利益表现和实现形式等等有多方面的差别性（《重庆社会科学》1986年第4期）。有的论者把共产主义道德界定为共产主义社会里的道德，从这个前提出发，提出共产主义道德的为人、利人的基本原则。指出，它是一种最高级的道德原则，是处理个人同个人关系的最高思想境界，是人类思想发展史上最可宝贵的精神财富，是人类优秀道德传统的最光辉的结晶。论者提出，在共产主义社会里，个人同社会集体之间的关系已不可能再是主要的了，主要的

基本的社会关系，将是个人同个人之间的关系。那时的人们将如何处理个人同个人之间的一般利益关系呢？具有共产主义道德思想的人必定采取舍己为人，“毫不利己，专门利人”（郭廷君、刘运和文，《齐鲁学刊》1984年第6期）。

如上所述，讨论比较热烈，分歧也客观存在。基本原则内容上的分歧，缘于对确定基本原则的根据和条件理解上的分野，以及对共产主义道德指向上的不同。但异中有同，绝大多数论者都把集体主义确定为共产主义道德的基本原则是必要的，是基本原则之一，只是认为它还不足以含盖基本原则的全部内容。由此，有的提出三原则说，有的主张有四项，有的认为还要增添为他主义等，至于究竟应当增添哪些内容最符合实际，最能反映共产主义道德本质特征，又显示出学术观点上的同中之异。但总体上，是认识深化的表现，以弥补集体主义作为唯一的基本原则的不足，是可喜的现象。至于如何求得进一步的共识，以笔者拙见，可否从共产主义运动的实践需要出发，确定共产主义道德的根本任务，进而把握围绕着实现根本任务所显示的共产主义道德的根本问题，基本问题，而为了解决根本问题所采用的基本对策，需要实施的基本准则，也就找到了共产主义道德的基本原则，如若这个思路可行的话，照此走下去，结合对国内外共产主义运动正反经验的总结，或许能就此问题的讨论进一步引向深入，并逐步求得某种新的共识。此外，社会主义道德有没有基本原则，若有的话，它是什么？它与共产主义道德基本原则又是什么关系，两者的区别和联系在哪里？这些方面的问题亦还有待于继续研讨。

3.3 基本原则的作用

伦理学界一致认为，这是马克思主义伦理学中一个重要问题，尤其是社会主义精神文明建设实践中的重要问题，解决得好坏，直接关系到马克思主义伦理学的科学性和战斗性，关系到无产阶级的根本利益和社会主义建设事业的发展。但由于论者们对共产主义道德基本原则内容的理解不尽相同，审视问题的角度和层次也有差异，因此在具体阐述上，就体现出各抒己见，仁者见仁，智者见智了。

主张集体主义原则为共产主义道德基本原则的论者中，有的认为，它是无产阶级为巩固和完成共产主义事业而奋斗的力量源泉。认为正是这种集体主义道德原则，使无产阶级及其先锋队团结一致，同心同德，顽强战斗，英勇不屈，表现了任何反动势力都不可战胜的强大力量。而切实地把集体主义道德原则贯彻到自己行为中的人，就是一个思想纯洁、道德高尚的人，忠实地按照集体主义原则而行动的无产阶级及其政党，就是不可战胜的力量（罗国杰主编《马克思主义伦理学》）。有的论者认为，确定集体主义是共产主义道德的基本原则，有如下重大的理论和实践意义：能深刻理解共产主义道德是人类历史上新型的最伟大最崇高的道德，它第一次彻底抛弃了旧道德中的利己主义思想，代之以崇高的集体主义精神，使人类的道德文明发展到新的高度；它有助于建立科学的马克思主义伦理学体系；对革命实践活动有重要意义；培养集体主义品质，实践集体主义原则，使整个社会充满集体主义道德风尚，以促进四化建设的发展（臧乐源文，《东岳论丛》1981年第5期）。也有的论者认为，只有

共产主义道德的集体主义原则，才是个人全面发展和个人真正自由的保证（宋惠昌文，《人文杂志》1984年第5期）。

主张共产主义道德基本原则是热爱社会主义、忠于共产主义，社会主义集体主义和社会主义人道主义三原则的论者则认为，这样比较实际，比较合情合理，它有助于把共产主义道德变成人们内心的信念，变成实际上而不是口头上的行为规范。此外，研究讨论共产主义基本原则的层次性，也有助于科学地阐明共产主义道德的阶级性和全民性的关系；有助于说明它为什么是我们社会主义社会中占主导地位的道德，对全民都有规范意义；还有利于对不同觉悟的人提出不同的要求，有利于引导人们提高道德水平和道德境界（魏英敏文，《北京大学学报》（哲社版）1985年第4期）。

主张集体主义和他人主义两原则的论者则认为，集体主义道德原则的社会功能主要用来调节个人与集体的关系，他人主义道德原则的基本功能在于调节人与人之间的关系，因而他人主义有很大的现实主义，它有助于社会主义的新型的人与人关系的建立和完善；有助于建设社会主义精神文明和文明、健康、科学的生活方式；有助于我们坚持改革，发展经济，走上共同富裕的道路（洪德裕文，《重庆社会科学》1986年第4期）。

而主张集体主义与人道主义相统一的论者则认为，探讨集体主义与人道主义的统一性的最迫切的现实意义是可以避免各执一端的片面性（李连科文，《社会科学战线》1982年第2期）。

主张共产主义道德基本原则是为人和利人的论者则认为，在当前，我们一方面要坚持无产阶级道德即社会主义道德的基本原则——集体主义，另一方面要提倡共产主义道德

的基本原则——为人和利人。要兼顾两者，把前者作为普及的要求，使后者作为提高的要求，使我们的道德建设既符合实际，又不拘泥于实际，真正做到现实性与理想性的统一（郭延君、刘运和文，《齐鲁学刊》1984年第6期）。

4. 人性、人的本质与道德

关于人性和人的本质的研究，改革开放以来有许多进展，提出了不少新见解。但是也存在着严重分歧，至今仍然是学术界的一个争论焦点。人性和人的本质问题，涉及到哲学社会科学的各个领域。它直接影响到伦理、道德问题的研究，故也有必要从伦理学角度加以研究。

4.1 人性和人的本质

一、人性和人的本质的关系

这个问题，以往普遍认为两者没有什么区别，两者之间往往划等号，即人性就是人的本质。改革开放以来，哲学、伦理学、美学界对它有了不同的见解，讨论相当热烈。大致有三种看法：

（一）认为人性和人的本质有区别，但对概念的表述又有明显差别。

蔡润田认为，人的本性，即人的动物性，近于人的本能，它是人与动物所共有的。人的本质，是指人的社会属性，是人所特有的。而人性则是人的社会属性中美好而有价值的部分（1980年《山西大学学报》第4期）。

奎丰认为，人的本质和人性是两个不同的概念。其理由是，第一，人的本质和人性概念的涵义不同，人的本质是劳动和社会性，人性是针对兽性而言的；第二，人的本质和人

性概念的表达方法也不同、在德文原著中，人的本质和人性并不是同一词汇的不同的翻译方法，而是涵义不同的两个词。因此，把人的本质等同于人性，不符合马克思的原意（1981年《学术研究丛刊》第2期）。

韩铁林认为，人性是人作为社会的类存物所具有的各种共同属性，是人的本质属性之一。人的本质是人借以进行实践改造活动所处的各种现实社会关系之总和，是各种人性的综合（1981年《学习与探索》第5期）。

林平认为，人性就是人与动物相区别的诸种特性，将人的诸种特性综合起来，进行科学的抽象，找出人与动物的根本区别所在，便是人的本质（1984年《人文杂志》第2期）。

林建初、赵春福认为，人性和人的本质是两个既有联系又有区别的概念。人性是指人作为社会的类存物所具有的各种共同属性即由人的自然属性和人的社会属性构成的，人的本质是指人的诸种共同属性中起主导作用的属性，即人区别于其他动物的特殊的质的规定性，也就是社会性（《伦理学教程》中国社会科学出版社1986年版）。

袁贵仁、韩震认为，人的本质和人性的区别，归根结底是层次的区别。人性，就是人的共同属性，即人的生理属性、心理属性和社会属性的有机统一，是人区别于动物的特性。人的本质是人性的根据和基础，人的本质决定着人的各种属性。人的各种属性又反过来丰富和表现着人的本质（1988年《求索》第4期）。

何东亮认为，人性主要包含人的三种主要属性，即自然属性、社会属性和意识属性。社会属性是人的本质属性，也称人的本质（1990年《吴中学刊》第4期）。

（二）认为人性和人的本质没有区别。

王锐生认为，人性就是人的本质，它主要地是属于社会存在的范畴，而主要地不是属于认识范畴（1980年《哲学研究》第3期）。

罗国杰等认为，人性，又称人的本性或人的本质，指人区别于其他一切动物并所以为人的本质规定性（《伦理学名词解释》人民出版社1984年版）。

李维也认为，人性就是人的本质属性，是人的本质的表现（1984年《云南社会科学》第1期）。

（三）认为人性和人的本质之间虽有所区别，但没有本质的不同。

李连科、刘奔认为，本质、本性和特性，无论在中文里，还是在外文里，都不是一个词。他们针对有人提出了人性和人的本质是不同的看法，认为，这些提法虽说角度有所不同，但都是回答“人是什么”这个问题的。重要的要从根本精神上，搞清这些提法的内在联系，过分强调它们之间的区别，甚至将它们对立起来，只能使问题复杂化（1981年《学习与探索》第6期）。

我们认为，人性和人的本质是既有区别又有联系的两个不同的概念。人性是指区别于动物的人的诸种属性和特征，而人的本质则是人的诸种属性中带有综合性的根本属性，是人区别于动物的本质特征。可见，人性要比人的本质的涵义广一些，而人的本质要比人性的涵义深一些。但是，人性或人的本质是人区别于动物的特征或本质特征，它们都是讲人区别于动物，所以，它们在这一点上又是一致的。从这个意义上说，人性和人的本质是同义语。

二、什么是人性

这个问题的争论，主要围绕着人的自然属性和社会属性

⑦

的关系展开。第一种意见认为，自然属性即人类的生存本能和需要是生产活动唯一的原动力。朱光潜认为，人性就是人类自然本性。（1979年《文艺研究》第3期）。第二种意见认为，只有社会属性才是人性的统一特性。王锐生认为，承认人有自然属性并不能引出以人的社会性规定人的本质的结论。（1980年《哲学研究》第3期）。第三种意见认为，主张两者的有机统一，缺一不可。胡义成认为，人性即人的社会属性和人的自然属性的对立统一（1980年1月31日《光明日报》）。

另外，对于共同人性主要有三种观点：

第一种认为，共同人性是人类社会共同生活联系的纽带，统一的社会形式就是共同人性存在的客观基础。王磊认为，正如物理学上的共振现象需要相同的频率为基础一样，不同阶级人们的相互同情，产生感情上的共鸣，也是以人类共同的人性、人情为基础的。不同阶级之间存在相互同情心，证明了共同人性的存在（1979年《辽宁大学学报》第2期）。

第二种认为，人性是共性，阶级性是个性，共同性存在于、表现为个性。黄枬森认为，人性是共性、普遍性，阶级性是个性、特殊性。共同性存在于、表现为特殊性（1983年《哲学研究》第4期）。

第三种认为，人性包含共性与个性。张岱年认为，“一般”的人类共性与作为“特殊”的阶级性，都可以说是人性的内容。人性是一个共相，也就是一种普遍性，并且是一个具体的共相。在人性概念之中，包含人类共性，不同民族的民族性，不同时代不同阶级的阶级性，总之包含人类的共性以及各种类型的特殊性（1986年《北京大学学报》第1

期)。

三、什么是人的本质

人的本质是什么？对这个问题的看法分歧很大，众说纷纭。归结起来主要有“社会属性说”、“属性统一说”、“劳动说”、“活动说”、“自由说”、“实践说”、“要素统一说”、“需要说”、“主体性说”和“多层次结构说”等观点。

(一) 社会属性说。这种观点认为，人的本质只能是社会性，而不是自然本性或其他属性。

王于认为，人相对于动物的特殊本质，不在于它的自然属性，而在于它的社会性。人只能是社会的人，只有社会属性才构成人的本质。其理由是，每一时代的人，都是处在一定历史条件下从事社会实践的现实的人。劳动是人得以脱离自然界，又是人通过劳动对自然界进行有目的改造，来支配自然界，劳动是人的基本实践活动。而劳动，从来是社会性的。因此，人只能是社会的人，社会的人和人的社会是不可分开的。(《人生哲理探讨》北京出版社1983年版)。

这种“社会属性说”观点中，有的把阶级社会的社会属性和阶级性划等号。丁松龄认为，人的本质属性只能是人的社会属性，而阶级社会的社会属性就只能是阶级属性。因此，在阶级社会里人性只能是人的阶级性，或是阶级的人的人性。(1980年《浙江师院学报》第1期)。

(二) 属性统一说。这种观点认为人的本质不只是社会属性，而且还有其它属性统一构成的。

张尚仁认为，人是具有自然属性、社会属性和思维属性的生物。单纯从人的自然属性、社会属性或思维属性都不能正确地回答人的本质问题。人必须同时具有这三个方面的属

性……它们之间互相渗透，融为一体。（《关于人的学说探讨》人民出版社1982年版）。

（三）劳动说。这种观点认为劳动是人的本质。

樊公毅认为，马克思主义的人的本质是自由的、有意识的、丰富多彩的、创造性的劳动。其理由是，第一，人的劳动是自由的，是人的本质力量的实现；第二，人的劳动是有意识的，有意识的生产劳动是自由劳动的深化，这种自由劳动就是自由地支配自己的本质力量，自由地占有自己劳动的产品并享受自己劳动的产品；第三，人的劳动是有创造性的，创造性的劳动会使人逐渐地认识自然对象中的必然性，从而人也就获得了真正的自由（1983年《哲学研究》第5期）。

（四）活动说。这种观点依据马克思的论断：“人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动”（《马克思恩格斯全集》第42卷，第96页。）认为特性就是本质，从而得出人的本质就是自由自觉的活动。

杨星映认为，人的本质是自由自觉的活动。这种自由是指对必然的认识，自觉则是指人在实践活动中对于外部自然界和人自身的规律的掌握和支配。自由和自觉是不可分的，人的活动必须既是自由的，更是自觉的，人的生命活动所具有的这种自由自觉的性质，才是人的本质（1981年《学术月刊》第8期）。

周国平认为，只有以人的活动为基础，才能把握完整的人性，才能揭示人的完整本质。其理由是，人性形成和发展的基础是人的活动；把人的各种规定性内在的统一起来的基础也是人的活动；各种不同形式的活动都是人这同一主体的活动（《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年

版)。

(五)自由说。这种观点依据马克思的有关论述,认为人的本质是自由的。

黄克剑认为,人的本质在于自由。其理由是,在马克思从唯心主义转向唯物主义,从革命民主主义转向共产主义后,马克思并没有一般地抛弃人的本质在自由的观点,也没有抛弃对自由的辩证理解,而只是对这一观点作了唯物主义的改造。因而,现实的人的本质在于自由,这种人的本质自由是通过人有意识地改造,认识自然界得以实现的,又是把自己和动物区别开来的。不同社会形态的依次更替,显现出人的自由本质发展的不同历史阶段(《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年版)。

(六)实践说。这种观点认为人的本质是实践。

胡皓等认为,人区别于和优越于动物的这样一种有目的、能动的和具有无限发展可能性的实践,就是人的一般本性。人的本性在本质上是追求自主和自由的实践(《人是马克思主义的出发点》人民出版社1981年版)。

王文英认为,人的本性或本质即人的社会实践性。这样真正达到了对人的既唯物又辩证的理解。由于社会实践本身是变化发展的,它既是确定的,又是不确定的,因而正确地理解了人性既是抽象的又是具体的以及人性的历史演变、分化和差别;也就既坚持人性的决定论,又承认人性形成的能动论(1984年《东岳论丛》第3期)。

(七)要素统一说。这种观点认为把人的本质简单地归结为某一要素的观点是片面的,只有诸要素的统一,才是人的本质。

王永云认为,只有劳动、社会性、有意识的生命活动、

创造性和自由的有机统一才是人的本质。以上要素是有机统一的，如只强调以上某一要素是人的本质，这只是看到了人与动物的区别之一，而不是整体（《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年版）。

（八）需要说。这种观点认为人的需要是人的本质。

李连科、刘奔认为，人的需要即人的本质。自由自觉地活动和人们的社会结合本身就是真正体现人的本质的人的需要（1981年《学习与探索》第6期）。

远志明、薛德震也认为，人的需要即人的本质。它是人的内在的、本质的规定性。其理由是，人的需要是有生命的个人的自然存在，是人的生命的直接反映，因而是人的天然的、必然的、内在的规定性；人的需要是一个任何人、任何社会都无法泯灭的、永恒存在和无限发展的客观范畴、只要人存在和发展，人的需要就存在和发展；人的需要是人的权利、人的尊严之所在；人的需要是人的一切行为，他的全部生命活动的动力和依据；人的需要是人们的社会联系，他们的一切社会关系产生和变化的动力和依据；只有人的内在的必然的需要的力量，才是本质的力量；人的需要及其满足方式与动物的需要及其满足方式的差别，构成人与动物的本质区别，使人具有了实践的、社会的等全部丰富的特性。（1983年《江汉论坛》第3期）。

（九）主体性说。这种观点认为人的本质是人的主体性。

刘奔认为，主体性是人的本质属性。因为人不仅是认识的主体，而且是劳动的主体，实践的主体，历史的主体。人的主体性有三层含义：把自然生存条件置于自己的控制之下；作自然界的主人；把社会生存条件置于自己的控制之

下；作自己社会结合的主人；又作自己本身的主人（《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年版）。

（十）多层次结构说。这种观点认为人的本质是多层次的。

甘自恒认为，人的本质具有多层次结构。这种多层次结构从整体上看，人的本质是社会实践活动。社会实践中又存在着人与自然之间的自然关系和人与人之间的社会关系这“双重关系”，人的本性也就是这双重关系的统一，自然属性与社会属性的统一。从自然关系看人的自然属性，又可分为生理属性、心理属性和特异功能属性；从社会关系看人的社会属性，又可分别从民族关系、伦理关系、亲属关系、阶级关系等方面研究人性（《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年版）。

刘全复，何祚榕认为，人的本质是多层次的。人作为社会要素，同时自身又是一个有机系统，每一事物都具有三种不同的质，即自然质（结构质）、功能质和系统质。自然质是人的社会化了的自然实体，系统质是人的自然实体的社会化，功能质则是建立在两者基础上的人的活动。人的这三种质也可称作人之为人的三个方面的本质属性：自然性、社会性和自觉的能动性（1987年《学术月刊》第2期）。

以上不同观点，各自都依据了马克思、恩格斯有关对人的本质的表述，论述了自己对人的本质的理解和看法。

我们认为，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中对于人的本质的表述，即“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第18页）。标志着马克思对人的认识的基本完成，彻底与费尔巴哈的人本主义决裂。所以，恩格斯

称《关于费尔巴哈的提纲》是“包含新世界观的天才萌芽的第一个文件。”

4.2 关于人的本质是“一切社会关系的总和”的理解

如何理解马克思关于“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”的命题，则又存在着分歧。

一、对社会关系总和的不同见解

王锐生认为，马克思这个命题，如果说，过去规定我们人类的祖先的本质是他们的自然本质，那末现在规定人的本质的，是他们生存、活动于其中的社会关系的总和了。（1980年《哲学研究》第3期）。

任中夏认为，以社会关系为总和规定人的本质，应该全面深刻地理解。社会关系是多方面的、多层次的，然而又有主次之分的，多种社会关系，归根结底要取决于生产关系，生产关系最终决定人的本质的东西（1984年《人文杂志》第4期）。

吴灿华、詹万生等认为，理解“一切社会关系的总和”要坚持全面的观点，社会关系是多层次、多方面的、不要以偏概全；要有辩证的观点，“总和”不是一切社会关系的简单相加，而是有机综合的统一；要坚持重点论，诸种社会关系不是平行的，不能主次不分，更不能主次颠倒；要坚持发展观，社会关系不是固定不变的，因而人的本质随着历史的发展而发展（《人生哲学》北京师范学院出版社1987年出版）。

陶德麟、张庆认为，人的自然属性受人的社会属性限制

而带上了社会性的属性，因此人身上没有纯粹的自然属性，这一情况表明，人的本质确实是一切社会关系的总和。（《人生哲学》广西人民出版社1986年版）。

韩震、袁贵仁认为，“一切社会关系的总和”与“社会性”并不是同一层次的概念。仅仅社会性还不能把人和动物区别开来，但社会关系则可以把人和动物相分离。因为人的社会性只是表示人们是生活在社会共同体中的，这和动物的社会性是表示动物生活在动物群体中一样。而社会关系的总和则表示在社会共同体中以主体的人为中心而产生出的生产关系、经济关系、政治关系以及各种意识形态的关系。社会性是一个抽象的概念，而社会关系的总和则是一个具体概念（1988年《人文杂志》第1期）。

高尔太认为，“一切社会关系的总和”还不能说就是人的本质自身。现实的人是双重存在的：一方面作为主体自身存在（意识、情感、进行选择和创造的能力等），一方面又以“人的世界”（自然、社会、历史等）作为它的客观存在的对象。人的本质是主体意义上的概念，社会关系及其总和是客观意义上的概念，主、客体关系的统一就在于上述现实的人的双重存在（1986年《四川师大学报》第4期）。

桑新民、周之良认为，把此命题当作马克思关于人的本质的完整定义固然不错，但不全面，应是人的社会性、阶级性和人的实践性、创造性、主动性的统一（1986年《教学与研究》第5期）。

二、与其说是关于人的本质的定义，还不如说是研究人的本质的方法

杨星映认为，此命题并不是说人的本质是一切社会关系的总和即社会表现出来，因而要从分析解剖社会入手来研究

人的本质。这只是告诉人们研究人的本质的历史唯物主义方法，并非说人性等于社会关系，人的本质本身就是一切社会关系的总和（1981年《学术月刊》第8期）。

我们认为，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中关于人的本质的科学、完整的命题，包含有人的本质的现实性、人的本质的社会性、人的本质的历史性相互联系的基本思想。其中人的本质的社会性是根本的。有了人的本质的社会性，才有人之本质的现实性和历史性，现实性和历史性是社会性的展开。从这个意义上讲，人的本质就是社会性，这是其他一切动物所不具有的。

第一，人的本质的现实性。这是马克思针对费尔巴哈所研究的人而着重强调的，把它视为人的本质的出发点和根本前提。费尔巴哈人本主义哲学所研究的人，并不是现实社会的人，而是人类学里所讲的那种抽象的、生物的人。马克思、恩格斯十分强调人的本质不是“抽象物”，而是“现实性”。如实地认定人是一个客观存在的物质实体，人类社会是物质运动的高级形式，认为客观存在的人是活生生的“现实中的个人”，只有从他们的物质活动，从他们得以生存、发展的周围物质生活条件、从社会物质资料的生产方式的矛盾运动中去具体考察人，才能把握和认识人的本质。

第二，人的本质的社会性。人的本质是由自然属性和社会属性这一对矛盾中取得支配地位的矛盾的主要方面即人的社会属性所规定的。这一方面说明了人生活在自然和社会中，人具有自然属性和社会属性这两个不可分割的方面。另一方面说明人的自然属性虽然是人的不可缺少的物质基础，却不是人的本质。人和动物的根本区别，并不在于人的某些生物学上的自然特点，而在于人的社会本质，在于人能够劳

动、制造工具、改造世界。正因为如此，马克思十分强调人的本质是社会关系的总和，而不是生物学上的那些共同的自然特性。有的学者认为人的本质是“劳动”、“自觉自由的活动”、“实践”等观点，这些提法虽然不错，但它还不够确切。因为人的本质不是抽象的，而是具体的。劳动也不是抽象的劳动，而是具体的劳动，人们在劳动中必定会结成一定的社会关系。可见，人总是在一定的社会关系中制造工具、从事生产劳动、参加社会实践活动的。不同社会的人、不同时代的人、不同阶级的人、不同经历的人，其本质是各不相同的。人是社会的人，社会是人的社会，只有从社会关系出发，才能科学地说明人。马克思说：“黑人就是黑人。只有在一定的关系下，他才成为奴隶。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第362页）。正确认识人的本质的社会性，还必须科学地分析现实存在并有机联系的各种社会关系。我们赞同这样的观点，即社会关系是多方面多层次的。人的本质是一切社会关系的总和，但不是这些社会关系的简单相加。也不是并列的，其中生产关系是最基本的社会关系。在阶级社会里，生产关系主要表现为阶级关系。当然，并不是说一切社会关系都可以简单地归结为只是阶级关系，也不能把人的社会性认为只是阶级性。

第三，人的本质的历史性。人的本质是随社会关系的发展而发展变化的，因而人的本质是历史的、可变的。研究人的本质，就要研究处于历史发展过程中的人的本质，（在历史上，不同时代有着不同的人的本质），同一时代的不同阶级有不同的人的本质，而且同一阶级在它不同发展时期，同一阶级内部的不同人之间以及同一个人的不同发展时期，也会有这样或那样的人的本质差异性。那种认为“人的本质是

自私的”观点之所以错误，首先就在于否认了人的本质的历史性，它把社会发展一定阶段上一部分人的本质，夸大为整个人类社会一切人的共同本质。

4.3 人性、人的本质与道德的关系

一、人性、人的本质与研究道德的关系

蔡祖鹏认为，伦理学的研究对象是道德，对于任何一种伦理学的理论来说，人性观是决定其研究方向的东西。他们的研究，从出发点和方法、以至最后对道德基本原则和具体规范的确定，都是以他们的人性观为根据的。完整地、准确地把握马克思主义人性观，对于坚持伦理学研究的正确方向，有着重要的意义。应当肯定探讨马克思主义人性观及其与伦理学研究的关系的必要性（《关于人的学说的哲学探讨》人民出版社1982年版）。

杨颂认为，有没有人性？人性是什么？这个问题不解决，研究道德问题就无从着手。这个问题解决了，道德的本质问题也就解决了（1983年《湖南师院学报》增刊）。

二、人性、人的本质是不是道德的根源或本质

曾钊新认为，人性这个东西，既是道德产生的精神土壤，又是道德规范得以实行和调整的内在杠杆。道德是人性向社会舆论的延伸和表现，道德规范是构筑人性王国基地上的用以抵御污秽的社会习俗的城堡；人性又是使道德规范具有生命力的不竭源泉（《人是马克思主义的出发点》人民出版社1981年版）。

温克勤认为，人性不是道德的根源和基础。其理由是，人性作为“一切社会关系的总和”，其自身包括了道德关

系，说自身是自身一部分的根源和基础，在逻辑上是讲不通的；如果认为“一切社会关系的总和”中的经济关系、政治关系、法律关系等都是道德的根源和基础，将会陷入多元论历史观（1984年《天津师大学报》第3期）。

唐能赋反对有人提出“人性是产生道德的第二原因或第二土壤”的观点。其理由是，一定时代的生产关系所表现出来的经济利益，是该时代道德产生的唯一基础，离开一定社会经济关系去寻求道德产生的基础，是违背唯物史观原则的；道德规范，就其产生而论，是一定经济状况的产物；把人性的欲望、理性看作道德基础的观点，早为欧洲资产阶级人道主义所奉行；把人性作为道德的基础，必将导致理论上的混乱（1986年《东岳论丛》第1期）。

翁金墩等在《十年来道德理论若干主要问题评析》一文中认为，人性不是道德的本质和根源，道德不是由人性产生的。其理由是，道德与人性或人的本性一样，也是由一定的社会经济关系决定的，不同时代不同阶级的道德总是反映不同时代的社会经济关系特征和不同阶级的利益的。人性或人的本质和道德之间根本不存在谁决定谁的关系问题（1990年《上海社会科学院学术季刊》第3期）。

我们认为，人性、人的本质和道德关系问题是伦理学研究中一个十分重要的问题，既要看到人性或人的本质是研究道德的前提，又要看到人性或人的本质不是道德的根源或本质。它们之间不存在谁决定谁的关系，而都是由一定的社会关系决定的。

5. 道德的主体性

以文学、美学领域关于主体性的讨论为引因，以道德的本质问题为引发点，从1986年起，道德的主体性问题在伦理学界引起了热烈的讨论。1986年2月3日《光明日报》发表肖雪慧《人的主体性是一切道德活动的原动力》一文，把主体性概念引入道德研究领域。同月上海《社会科学》杂志上1986年第2期发表了尹继佐《集体主义道德原则中主体性理论》一文。同年《哲学研究》第8期登载了夏伟东《略论道德的本质》一文，对肖雪慧的观点提出一些不同意见。1987年《哲学研究》第8期又发表了肖雪慧《“道德的本质在于约束性”驳论》的答辩文章。这一讨论引起广泛注意，一些理论工作者撰文参加讨论，中国社会科学院哲学所和北京市部分高校的伦理学工作者也曾分别举行讨论会。目前讨论仍在进行。

5.1 道德主体和道德主体性的概念

目前学术界对于什么是道德主体和道德主体性？是否应把主体性概念引入伦理学研究？尚有歧见。

一、什么是道德主体

研究道德主体性问题，首先碰到一个举足轻重的问题，即什么是道德主体？能否作为伦理学范畴的问题。持肯定观点的研究者，在探讨中存在几种不同意见：

（一）人是道德主体。

肖雪慧1986年2月3日在《光明日报》撰文认为，人类不是机械接受道德准则的被动客体，而是作为道德的创造者和体现者的积极主体。因为道德是人的关系，人的活动的的一个方面，道德正是人探索、认识、肯定和发展自己的一种重要方式。张慧彬1989在《学习与探索》（哈尔滨）第1期《论人在道德发展中的主体作用》一文中，通过对道德的本质、人与道德的关系以及人在道德发展中的作用的阐述，指出道德的本质不是外在于人的，它是围绕人来旋转的，与人同在，道德永远把人看成主体和目的。作者认为，道德作为人的创造，一旦产生，便同人形成了对立统一关系。人是道德的创造者、对应者，道德作用的发挥，道德的发展，只能靠人来实现，人当然是主体，但它一经产生并形成道德律令体系后又有相对独立性，以此规范人的行为，人又变成客体。这一现象掩盖了一些人对道德的本质的认识，仿佛人不是道德的主体和目的，这实际上是理智的迷误。人是道德主体，人的道德最终指向是个性全面自由的发展，于是人就以个性发展为坐标不断地摒弃旧道德，创造新道德，一直伴随着人类进入理想社会。

（二）道德主体是客观存在的、能动活动着的、富有创造性和主动性的现实意识个体。道德是有自我意识、自我规定、自我探索和自我发展的能力，是一种能对自身规定的对立面起影响作用的、能够主导和支配自身发展的积极因素、而不是消极、被动的东西。道德主体具有道德原则的建设者和体现者双重身份（罗若山文，1986年《社会科学》（沪）第5期）。罗文还认为，主体与个体同属人的范畴，但在道德研究领域里却有本质区别。个体纯属“自在存在”，只反

映了人这个“类”最初的直接的规定性。当人超出他的“自在存在”，作为有自我意识、能动的个人存在，即成为具有本质规定的“自为存在”时便是主体。也就是说，某人如果只是消极、被动地服从集体，缺少现实而有效的独立性，他只具备个人最一般的属性，只是集体中的“个别”。如果他能够意识自己在集体中的地位和使命，能主动地承担并履行集体责任，就超越了“个别”，由个体上升为主体。

（三）确定道德主体的要点认为确定道德主体概念最主要的是两点：道德主体的形式和道德主体的性质。道德主体从形式上看是一定人或人格化的团体、集团、阶级等等；从性质上看则是具体的人、具体的团体、集团或阶级。两者是互相确证的（夏伟东文，1989年《道德与文明》第5期）。

（四）从道德主体的情感规定探讨道德主体。

认为道德主体是全面占有己身本质的主体，是情感和理性的统一体。在这样的规定下论述了道德主体活动及其活动“基地”的规定。认为道德主体活动是一种合目的性的价值活动，其中隐含着道德主体丰富的情感欲求和深刻的情感体验；道德主体活动的客观基础是社会经济关系，它要靠主体的情感体验折射出来，其光源在道德与情感的同构关系（李建华文，1990年《求索》（长沙）第1期）。

（五）从认识论的角度研究道德主体。

周原冰1989年在《道德与文明》第4期载文认为从认识角度说，道德作为被认知的客体，没有认知者，谁去认知道德现象？从实践角度说，道德作为行为的价值、要求、规范、评价及其作用，没有它们依附的实体，也全都落了空。道德主体是“人类社会或社会化了的人类”。道德主体既非一般抽象意义上的、亦非一般自然意义上的人；作为社会

成员的每个人是道德主体，作为社会化了的个人组成的社会，更当是道德的主体。因为社会每个个人的要求，人的价值、尊严和利益同人类社会的要求、价值、尊严和利益是浑然一体的。罗国杰在《人民日报》1990年10月19日一文中指出，个人道德主体只是道德主体的一种表现形式。群体、集体、阶级、民族、国家以至全社会，都可以称之为道德主体。因此所谓弘扬道德的主体性，决不仅仅意味着弘扬个人的道德主体性，更不只是为个人利益呐喊，最重要的，是弘扬集体、社会的道德主体性。在这里产生的分歧与争论，可能预示着最基本的伦理道德观的分野。

陈金和在1987年在《道德与文明》第4期撰文持否定观点，认为把“道德主体”作为伦理学范畴不妥，因为道德客体不好确定。道德作为社会意识形态，本身就是主观的东西，不是主体和客体的问题。从道德范畴的特殊规定性来看，使用道德主体和道德客体，也是不妥的。因为在道德活动中，把一部分人看作道德主体，把另一部分人看作道德客体，明显是有问题的。事实上，道德行为是主体与主体之间的双向活动。

二、什么是道德的主体性

现代科学与哲学都有一个共同的突出特征，是研究对象从客体向主体的转换。因此，主体性问题成了一个热门话题。伦理学界对道德领域中的主体性问题产生了浓厚的兴趣。1986年以来开展了热烈的争论。对道德主体性概念的科学界定，主张把道德主体性概念引入伦理学的研究者，进行多视角、多测度的探讨，尚未形成一致意见。

1. 从一般与特殊的关系研究道德主体性概念的科学界定。研究者使用的概念也不尽相同。肖雪慧使用“人的主体

性”，夏伟东、罗若山使用“道德的主体性”，蓝秀良使用“个人道德主体性”，陈孝尉从个人与社会的辩证关系出发，对道德主体性做出了“个人道德主体性”与“社会道德主体性”的区分。在这一部分的研究者中，有两点似已得到广泛同意：第一，道德的主体性是人的主体性的一个特殊方面，是人的主体性在道德实践中的表现；第二，道德的主体性区别于道德的规范性。道德主体性是人作为道德活动承担者在践履道德义务时具有主动性并对其道德行为负责的能动性，而道德规范性是道德对人的社会约束性和导向性。罗国杰指出，道德的规范性与约束性，是从道德主体之外表明了道德的性质，表明了道德对人或人格化的主体的德性要求，而道德的主体性，则是从道德主体之内表明了人或人格化的主体对社会道德的内化和认同，将社会道德的外在德性要求，外在的规范与约束，转化为内在的德性要求，转化为内在的规范与约束，将道德义务转化为道德良心，将道德他律转化为道德自律。蓝秀良在《学术月刊》1987年第2期上也指出，道德主体性的实现必须以个人为主动创造性地适应社会要求为前提，个人不只是道德作用的客体、而且是承载道德的主体，不是善恶王国中消极被动的“臣民”、“无人称的符号”而是具有自主性和能动性的掌握和创造道德财富的主人。

2. 从道德主体性与个体性和抽象人性的区别方面指出道德主体性的规定性。蓝秀良认为，个体的人并不天生就是道德主体，就具有道德上的主体性。原始社会的人囿于社会历史条件，自我意识处于沉睡状态，还不能成为道德的主体。同样，个人来到世界上，也总是在一定社会伦理关系之中，在历史和社会上现成的道德遗产的土壤中才成为道德主体的。个人道德主体性是社会历史的产物，以社会实践为基

础的对道德至善的追求、价值的探索、自我的改造的道德实践的能动性。宋希仁指出，在文艺复兴时代的主体性思潮中，由于没有科学的人性观，思想家以抽象的人性与神性对抗，并以这种抽象的人性为主体性。人的主体性只是人在作为主体时的特殊本质，只是人性在主客体关系中表现出的特性，也就是人在建立或推进一定的对象关系时所表现的人性特征。人只有在确立或推进主客体关系时才成为主体，只有在充当主体时才有主体性。

3. 从考察狭义道德主体性模式缺陷，提出多元主体性的广义道德主体性模式，阐明了其基本特征。任平1989年《江海学刊》第6期上指出，道德主体性模式囿于狭义“主——客”哲学框架，将主体性变成了唯一性、单一性和同质性，这是不彻底的不完备的和畸形的。要克服这些缺陷，需建立能够全面地把握“主——客”、“主——主”双重关系网络的、多元主体性的广义道德主体性模式。由于道德交往活动的网络关系，道德与伦理交往活动的双重系列，因此，多元主体性的广义道德主体性具有多极主体性、多极道德关系网络、综合动力学机制及系统性等四大基本特征。

4. 从道德主体性的内涵方面，对道德主体性提出五种不同意见：第一，道德主体性是指在道德上具有主动性与创造性。也就是说，人不是消极地接受道德，而是把这个过程变成主动探索、追求的过程，并在此过程中在分析理解的基础上对现有规范作出选择（肖雪慧文，《哲学研究》1987年第3期）。第二，个人道德主体性包含着个人在道德生成、道德活动、道德价值方面的主体性。个人在道德生成方面的主体性表现在个人的潜能、认识能力及需要这些历史地发展着的能动因素上，其基础是个人生活实践。个人在道德活动中

的主体性表现为个人对道德规范的能动性。道德价值的主体性表现为人从实践精神上掌握世界的特殊方式（蓝秀良文，1987年《学术月刊》第2期）。第三，人在成为主体的同时就获得了作为主体存在的内在规定性的主体性。主体意识、主体能力、主体活动是主体性的三个内容，道德主体的主体性的特殊性突出地表现为主体的责任心、自律性与自由意志。自由意志是道德主体性的标志（高兆明文，《道德与文明》1989年第4期）。第四，道德主体性就是诸道德主体在道德实践活动中的主动性，主体完善自身、完善他人和完善社会的能动性。对于个人来说，道德主体性就是加强个人的道德修养，提高个人的道德觉悟境界。总之，道德主体性，就是道德主体在信仰服膺某一道德的前提下，高度自觉地按照这一道德要求去行动，高度自觉地接受这一道德的约束，从而成为一个具有真正德行的人，成为一个具有高尚道德的集体和社会（罗国杰文，《人民日报》1990年10月19日）。第五，道德主体性是一定主体在一定道德活动中所表现出来的主体能动性。主要表现为具有意志力的人，在道德活动中，对个人的欲望、爱好、情欲的一种正当节制和引导（夏伟东文，《江海学刊》1988年第6期）。

三、道德主体的差异与道德主体自律的机制

夏伟东1989年在《道德与文明》第5期上指出，道德主体的差异：其一，以不同性质的道德体系衡量道德主体的差异。道德体系差异愈大，道德主体的差异愈大，反之愈小。同一社会形态中的道德体系的差异，往往不如不同社会形态道德体系的差异大，因而前者不同道德体系间的道德主体的差异，将小于后者不同道德体系间道德主体的差异。例如，不同封建道德体系道德主体都是封建主阶级。封建主间固然

有差异，但决没有封建主阶级与资产阶级的差异那么大。其二，在同一种道德体系中，根据道德主体对该道德体系的认同程度、德性修炼程度，来衡量道德主体间的差异。同一种道德体系中的主体，德性有差异，觉悟有高低。这是道德主体多样性和丰富性的表征。

肖群忠1989年在《道德与文明》第2期上指出，探讨道德主体性问题的主旨是希望使约束人们行为的规范，成为人们精神解放、自我实现的手段，使他律责任变成自律信念，这就要探索道德主体自律的机制和动力。其机制和动力是：人性的主体基础；需要的内在驱力；价值的自由选择；理想的自我确定；规范的自觉内化；行为的自主践履等。

四、道德主体性在伦理学中的地位

秦裕1986年在《华东师大学报》第4期载文认为伦理学研究从微观方面立足于道德行为的主体。其理由：其一，伦理学研究对象具有强烈的主体性，同个人的情感、意志、选择等密切联系，因此，把道德主体作为主要方向来探讨，是同伦理学的性质相一致的。其二，道德是道德意识、道德选择、道德实践的统一，道德规范的最终实现，道德作用的最终发挥，总要通过主体的义务、良心、自我控制等机制，外化为行为完成的。其三，改革的现实也要求重视研究道德主体性。其四，在社会生产方式决定社会道德的宏观前提下，具体的个人社会境遇决定了个体的具体道德。

蓝秀良1987年在《学术月刊》第2期上指出，个人道德主体性原理是马克思主义伦理学的基本原理之一。因为全部伦理学是对社会——道德——个人三维互动机制之谜的解答。道德是社会与个人的中介，社会制约道德，只有通过道德主体的主动选择，才能转化为现实。个人道德主体性原

理、道德社会制约性原理和道德相对独立性原理，“三足鼎立”，撑起马克思主义伦理学的理论大厦。

我们认为研究道德现象，不能不涉及道德主体和主体性问题。片面地夸大道德的主体性同忽视它一样都是不可取的。有的研究者把道德主体定义为人或个人。我们认为已偏离了马克思确证人的主体地位时，把抽象的人具体化，把“类”的总体个体化，把自然的人社会化的巨大历史功绩。有的研究者把个人需要、本能的欲望和冲动也看作道德的主体性，是有失偏颇的。道德主体性的根源是一定社会的生产方式和统治阶级的利益以及对本阶级道德规范的内化，而不是个人的需要，更不是本能的欲望和冲动。道德主体的德性最终根植于社会物质关系，而不是个人的需要和个人的本能。

5.2 主体性是否道德的本质的争论

道德的本质问题是道德主体性提出的引发点。展开了道德主体性是否道德的本质的争论。

肖雪慧认为现有的一些教科书把道德规定为经济关系决定、按一定社会阶级的要求约束人们相互关系和个人行为的原则规范的总和是失之偏颇的。因为按此规定，道德往往被理解为原则规范的集合体，理解为社会驯服人的手段以及经济力量借以自我表现的工具。实际上，道德是人探索、认识、肯定和发展自身的一种重要方式，它从本质上说是人的需要和人的生命活动的一种特殊表现形式。正是道德的这一本质方面集中体现了作为道德主体的人的主体性。罗若山认为尽管道德是规范性和主体性的统一，凡是拘守这两种特性中的一种，单用“规范性”或“主体性”理解道德是片面

的。但他以确定道德本质时必须奉行三条原则：一是道德与法律的区别；二是道德实践本身的特点；三是道德发展的历史。据此，认为道德的本质应是主体性。并且认为把主体性规定为道德的本质，不仅对根除封建主义遗毒很有意义，并引起道德领域的三个显著变化（《哲学研究》1987年第3期）。

夏伟东1987年在《哲学研究》第8期上对此观点提出质疑。认为不应片面谈论道德的创造性和人的生命活动。尽管现有理论在人的主体性问题确有“空场”，然而否定道德的本质在于约束性是错误的。因为，①从道德发生史上看，道德的需要来源于集体生存的需要，而这一转换所以发生，乃是因为需要一种约束个人天赋、个人片面发展的东西。②从现实来看，不可能出现个人利益与集体利益毫无矛盾的理想社会，道德的使命始终是在这两者间斡旋，其前提始终是维护集体利益，个人的发展也始终都是相对于集体而言的。③在人类伦理思想史上，思考的症结和出路往往在于如何恰当地认识、克制自己，实际上，道德原来的用意决不在于单纯地发展人的生命活动，而在于公开声明个人对社会或多或少的自我牺牲。陈瑛、朱勇辉1987年在《哲学研究》第9期上指出，肖雪慧是从人的需要中引出道德。自马斯洛心理学传入国内后，一些人试图根据人的生存、享受和发展三层次需要说从主体方面论证道德产生发展的原因，但又不足以服人。因为具有道德意识的人总是以进行生产劳动为主的实践着的人，社会的人，人的三层次需要是联系在一起的，具体的而充满矛盾的。自我发展不能离开自我约束，后者不但是前者的必需，且有时成为前者的表现。道德的本质不在于人的需要，而在于它是一种社会意识。它通过社会舆论和人们的内心信念、传统习惯从善恶荣辱方面去评价和调节人们的

相互关系，是社会关系的产物，而不是人自身的造物。

肖群忠1987年在《道德与文明》第4期上提出另一种意见。认为从内涵和外延来看，道德的本质是社会意识同实践精神把握世界方式的统一，是社会道德关系集中表现的协调人与人、人与社会关系的行为准则和个人道德意识、行为素质的统一。道德产生于社会关系的客观要求并受其制约，也产生于社会关系中的个人自我肯定、自我发展、自我完善的主体需要。肖雪慧、夏伟东在方法论上似有偏颇。对道德的本质须从其一般与个别的统一上，从其受动性与主动性的统一上来把握。

李鹏忠不同意主体性是道德本质的观点，1990年在《社会科学》（沪）第2期上，他从道德所具有的一般本质和特殊本质两个层次上来考察道德的本质。认为道德的一般本质而言，道德是一种精神现象，是社会意识形态和上层建筑之一；就道德的特殊本质而言，是道德所具有的产生于群体，又存在于群体，并调整群体内部人与人、人与群体关系的规范性。道德的一般本质是理解特殊本质的前提。规范性作为道德的特殊本质，对道德主体既有约束性又有主动性。

魏英敏1989年在《社会科学家》（桂林）第1期上指出，主体性是道德的本质，有待进一步探讨。但它的提出有重要的理论和学术价值。因为道德不只是维护社会秩序的手段，且是人们自我肯定、自我完善、自我发展的形式。因而它进一步揭示出道德固有的本质特征、特殊的职能和使命。

罗国杰在1990年《人民日报》10月19日撰文否定道德的本质在于什么抽象的个人的主体性。其理由：①唯物史观的基本观点：社会意识形态的本质，是一种物质的社会关系，而不是人主观或天生的理性。这是马克思主义伦理学的根本

出发点。据此，必须要从社会关系中去寻找道德的本质，道德的起源、发展和作用的根据。②从道德的本质研究道德的规范性、约束性与主体性的关系，若从唯物史观的社会关系、经济关系、利益关系的角度出发。道德的本质当然会表现出一种规范性与约束性。这种规范性与约束性是一定的社会物质关系对生活在一定社会中的人们的一种客观必然性制约，是一定的社会整体利益对个人利益和欲望的一种客观要求和价值导向。其社会功能是调节人与人、人与社会之间的利益关系。主体性应自觉接受这一道德的约束，而不是去破坏这一道德。

在最近几年伦理学研究中，把主体性与规范性对立起来，提出主体性是道德的本质，把伦理学看成“主体伦理学”。我们认为这是离开了社会关系，尤其是经济利益关系去考察道德的本质，其结果必然陷入历史唯心主义的泥潭。如果把规范性和主体性并列起来，把两者都看成道德的本质，貌似全面公允，其结果不能把唯物史观贯彻到底。坚持唯物史观研究道德的本质，当然应以科学的态度承认道德主体性对进一步揭示道德的本质特征、特殊的职能和使命的作用，但不能由此把主体性归结为道德的本质。一定社会的经济关系决定道德的本质，而不是道德的主体性。

5.3 集体主义道德原则中的主体性问题

这是道德主体性讨论的另一引发点。这一问题的讨论是以集体主义原则与主体性关系为焦点展开的，涉及到集体主义与个人主义、社会本位与个人本位等问题。争论的实质是马克思主义伦理学究竟以什么为价值导向问题。

一、“个性基础与和谐发展论”

尹继佐1986年在上海《社会科学》第2期撰文认为,按马克思主义的科学主体学说,集体主义原则除现有教科书表达的内容外,还要求在处理个人和集体关系时,在重视个性的基础上,求得个人和集体的和谐发展,要尊重人、关心人、爱护人,以形成新型社会主义——共产主义的人际关系为出发点和归宿。罗若山1986年在上海《社会科学》第5期上进一步指出,完整表达集体主义原则中的主体性原则应是:①个人既是集体的主体又是集体的客体;②个人既是集体主义原则的构造者又是它的约束对象;③个人既对集体负有社会义务又享有集体中的个人权利。依此原则,集体主义原则的内涵将发生两大变化:第一,集体主义原则不再是服从性原则而成为调节性原则;第二,集体与个人之间的协调是双方相互履行对对方的义务的双向过程,而不是个人对集体的单向过程。

二、“道德坐标原点论”

许建良1988年在《兰州学刊》第3期上提出要构建完美的道德坐标系,就要确立坐标的原点。认为道德坐标的原点只能是个体。其理由:①建国后,由于政治的冲击,个体的特性消弥在整体之中,人的主动性受到全面的压抑。②个体是价值关系的主体,在世间一切现象中,个体本身表现为最高的,绝对的价值,轻视和忽视个体价值,只能带来停滞和倒退,因此,要把道德坐标的原点从整体移向个体。③传统伦理学教科书在阐明道德义务不同谋求个人权利相联系,片面强调个体对整体承担义务,个体自我牺牲,而对整体无所要求,并把整体偶像化,赋予至高无上的权利,是失之偏颇的。④社会主义初级阶段,生产力落后,财富贫乏,个体利益还不能得到充分的满足,利他的情感和冲动不能成为多数人的恒动力。个人利益是人们一切行为的驱动力,是个体创

造力发挥的触发器。

三、“集体和个人矛盾统一论”

在个人利益和社会利益的关系上，究竟怎么认识和理解人的主体性问题。罗国杰1990年在《百科知识》第3期上指出，作为道德关系的主体，不仅是个人，而且包括群体、集体、整体。伦理学不仅要研究个体道德，而且还要研究群体道德。群体道德影响和制约个体道德。近几年来，在伦理学研究中片面地夸大道德的主体性，认为社会主义的集体主义及其规范，束缚了主体性的发展。把主体性同社会主义道德的规范对立起来，提出“人的主体性是一切道德活动的原动力”的所谓“主体伦理学”，其实质，就是要以“个人的主体性”、个人本位和个人主义作为伦理学的理论基础。周原冰1989年在《道德与文明》第4期上撰文认为，人类一切社会活动的主体只能是“人类社会或社会化了的人类”。作为社会成员的每个人是道德主体，作为由社会化了的个人组成的社会，更当是道德的主体。有人对发挥道德主体能动性同坚持集体主义原则产生困惑，以为集体主义原则禁约以至否定个人的利益、需要、尊严和价值，压抑个人主动性和积极性，这是一种误解。其理由：①集体主义原则是共产主义事业的利益引伸出来的，这正是广大人民群众每个个人的共同的根本利益。共产主义事业的一切活动离不开每个个体主动性、积极性的发挥。滥用集体主义原则践踏正当的个人权利，是对这一原则的亵渎。②共产主义道德体系的集体主义建立在两个基点上：一从集体和个体的辩证统一观出发，来看世界、社会和人生；二在集体与个人发生矛盾冲突时，选择集体主义原则的价值。前一基点，是我们同个人主义世界观的根本分歧点，个人主义以个人为中心来看世界、社会和

人生，集体主义的出发点和归宿地则是集体的利益、需要、意志和要求，也是这个集体所有个体共同的根本的利益、需要、意志和要求。后一基点，更直接表明作为共产主义道德体系的集体主义同个人主义在道德领域的原则对立。这种原则对立在正常情况并不存在，只有在集体利益与个人利益发生矛盾冲突的时空，才出现一个行为选择路线的天平。集体主义原则把集体的价值、尊严和利益看作高于个人的价值、尊严和利益，必要时宁可牺牲个人也要维护集体。因为只有维护集体才真正维护千百万个个体的共同利益、根本利益和长远利益。个人主义原则下个人的价值、尊严和利益的真正本质，势必损害千千万万个社会成员共同的根本利益以至个别的个人利益。这在阶级压迫存在的社会里，只能有利于压迫者和剥削者；在社会主义建设时期，只能造成一种个人为自己、无人为大家的社会离心倾向。这必然妨碍道德主体能动性的发挥，实际上是对个人价值的摧残。

综上所述，集体主体道德原则中的主体性问题争论的焦点、实质和理论是非，是不难明辩清楚的。罗国杰、周原冰等同志旗帜鲜明地坚持共产主义的集体主义道德原则，对个体道德与群体道德的主体性作了辩证的阐述，批评了那种片面强调个人的主体性和所谓个人主义的主体伦理学的错误，从而坚持和发挥了马克思主义伦理学说。前面我们引用的不同争论意见。有的研究者所说的个体是道德坐标的原点，个体表现为最高的、绝对的价值，个人利益是驱动力和创造力发挥的触发器，利他精神不能成为多数人的恒动力，集体主义原则不再是服从性原则等等，我们认为背离了马克思主义基本原理的，产生了或大或小的消极影响，自觉或不自觉地成为前几年道德滑坡的理论根源之一。

6. 中国道德遗产的批判继承

道德遗产的批判继承是个历久而常新的问题。新中国成立后，伦理学界对此曾有过两次大规模的讨论。一次是六十年代，围绕道德继承性和道德阶级性关系的讨论；再一次是近年来，关于如何对待传统文化和传统道德的讨论。

在六十年代的那次讨论中，有一种“平行继承论”的观点，认为道德具有阶级性，剥削阶级的道德与劳动人民的道德是水火不相容的，劳动人民只能继承劳动人民的道德传统，剥削阶级只能继承剥削阶级的道德传统。这种观点看到了道德有阶级性及其与继承性的关系，但对此作了片面的理解，不利于吸取精华、去其糟粕。党的十一届三中全会以后，社会上出现一股借口反对封建主义，否定我国优秀的传统道德文化，鼓吹民族虚无主义和全盘西化论，煽起一股毁灭我们民族的自尊心和自强心，乞灵于西方模式，国家的现代化就会出现奇迹的错误思潮。我国伦理学界，面对这股思潮的挑战，1988年10月，由中国伦理学会、陕西伦理学会、宝鸡师范学院和宝鸡市社会科学联合会共同发起，在宝鸡师院召开了“中国传统道德的分析与评价”学术研讨会，围绕中国传统道德与现代化关系问题，进行了热烈讨论。近几年来，理论界就道德继承性的反思，我国传统道德文化的性质、特征和精神，传统道德文化与现代化的关系，传统道德文化批判继承的标准和方法等等问题，进行较为深入地研讨，发表了一些论著，为弘扬民族精神，推进四化建设作出积极贡献。

献。

6.1 中国传统道德的界定

在宝鸡师院召开的“中国传统道德的分析与评价”学术研讨会上，与会学者认为界定中国传统道德是进行分析和评价的先决条件。对这个问题有三种意见：

一种意见，中国传统道德与自然经济相联系，从古至今，反映在中国思想史资料中，积淀在中华民族文化心理结构中的道德文化总和。它的主体是儒家道德，同时包括道家、佛教的伦理道德，而且还应包括孙中山、毛泽东等人的伦理思想。

另一种意见，中国传统道德文化是从先秦到五四运动这一整个历史时期的道德，它的发展、完善基本上是在封建社会完成的，因此，其实质就是封建道德。

还有一种意见，中国传统道德文化是中华民族在道德领域所进行的一切创造活动的过程和成果。实际上可以分解为雅文化和俗文化两个层次。所谓道德雅文化是少数人创造宣传的理论形态的道德文化，具有价值的应然性和观念的倡导性、理论积累传递间接性等特点。如“四书五经”中倡导的“三纲五常”，就属于道德雅文化的范畴。道德俗文化是民间的大众的非理性、经验常识形态的道德文化，具有事实的实然性和实际践履性、口头语言和行为传递的直接性等特点。道德俗文化不仅体现在《幼学琼林》、《女儿经》、《弟子规》中，而且渗透在大众的俗语、谚语、成语及国民心理情感、风俗习惯中。道德雅文化的实质是社会意识形态，道德俗文化的实质则是社会心理、道德习俗和生活方

式。只有把道德雅文化和俗文化的研究有机地结合起来，才能从总体上把握中国传统道德的基本精神。

6.2 道德继承性的反思

一、对传统道德批判继承的再认识

一种观点认为，对中国传统伦理文化必须在全面反思的基础上，从总体上进行批判改造。因为中国传统伦理文化总体上已无法满足当代中国社会和中国人的需要；中国传统伦理文化是小农自然经济、血缘宗法关系、家族制度的产物，使中国人背负着变革对象的沉重包袱，在潜意识深层深怀眷恋而不自知。它在社会现代化过程中已经或正在丧失其根据和合理性。至于具有永久性普遍性价值的范畴、命题、理论、精神应保留继承下来（张国钧文，《兰州大学学报》1990年第1期）。

多数学者的观点认为，对历代各阶级的道德遗产应批判继承，并从不同视域分析继承道德遗产的理由：①变革和继承是社会经济形态更替的客观历史规律，也是道德历史类型变化发展的规律，无产阶级道德对历史上各阶级的道德应批判继承下来。因为奴隶主阶级、封建地主阶级和资产阶级的道德是人类道德史上的必然阶段，无产阶级道德不能超脱人类文化的发展；剥削阶级在其初期都提出过具有革命意义的道德口号、规范、理想，这是人类文化之精华；剥削阶级与被剥削阶级的道德有统一性的一面，如由风俗习惯维系的、适用于一切时代的、为全社会各个成员遵守的简单的公共生活准则；在同一社会中，某一剥削阶级当其上升时期，在利益上与被剥削阶级有些一致，反映在道德上有某些共同之

处（刘占华《教育科学研究》（辽宁师大）1987年第2期）。②马克思经典作家认为，在阶级社会里除了反映阶级利益的阶级道德外，还有反映共同利益的为各阶级共同遵守、共同维护的道德。其主要表现：第一，在为各阶级共同承认的维持生产和生活最起码、最简单的公共生活准则方面；第二，表现在劳动人民与处于革命时期的剥削阶级道德之间的共同性；第三，表现在外族入侵，国家和民族处于严重危机的关头，劳动人民与反抗外族侵略的统治阶级道德之间的共同性。在阶级社会，阶级道德是基本的，是社会道德的核心，共同性道德是非基本的，处于从属地位。道德共同性是道德继承性的理论基础之一。无产阶级不仅要批判继承历代劳动人民的道德遗产，也要批判继承剥削阶级的道德遗产（张象新文，《北方论丛》1985年第1期）。周原冰1984在《东岳论丛》第4期上指出，道德学说作为一份历史遗产，它是属于思想资料的性质，不论其阶级性如何，总是人类文化的一种积累；以往的道德学说，即使是反动的，也总是反映了人类对于道德关系认识的一个方面；即使是反动的伦理学家，他为了使自己的学说能够为人们所接受，起到一定的迷惑作用，也必须讲出一星半点的片面的真理；反之，即使是进步的伦理学家，他也不能不受到当时历史条件和其本人社会存在的限制，从而在其道德学说中也不免精粗杂陈、进步与落后混合。正是因为这样，我们就不仅可以而且需要对以往的包括敌对阶级在内的各种道德学说，进行整理、批判，清除糟粕，吸取精华，加以改造，充实和发展我们的道德学说。我们所拒绝的，是那些与劳动人民处于敌对地位的专属于某个剥削阶级并反映这个剥削阶级特定利益和本质特征的道德。罗国杰在《人民日报》1990年10月

19日载文指出，继承优秀的传统道德文化，必须从中国社会主义现代化事业前途的高度来加以审视。民族虚无主义和全盘西化论之所以是一种巨大灾难，就在于它彻底打掉了一个独立民族国家的自尊心和自强心，破坏了这个民族国家内部的向心力和凝聚力，使这个民族国家丧失其固有的优势。我们实现中国式的社会主义现代化，唯一的选择，就是立足于我们的国情，包括我们的优秀传统道德文化。中国的诸多问题与麻烦，终究不能靠咒骂我们自己的祖先及其文化遗产来解决。如果我们自己在自己的国家中煽起一股失望乃至绝望的情绪，毁灭我们民族的自尊心和自强心，乞灵于西方模式。“哀莫大于心死”，哀莫大于一个古老民族的自信心的泯灭。这样中国的社会主义现代化事业才是真正没有希望。相反，只有弘扬民族的优秀道德传统，并赋予它以适应时代精神的、社会主义的新内容，才能更好地形成强大的向心力和凝聚力，从而不断焕发广大群众的建设四化的积极性。

二、传统道德批判继承的标准

对传统道德批判继承的标准，伦理学界各叙已见，尚未统一。①用社会现代化和人的解放这一参照系来检视中国传统伦理文化，看其基本精神、主要内容和思想资料，是否符合这一历史必然要求，能否满足当代中国社会和人民的需要（张国钧文，1990年，《兰州大学学报》第1期）。②应坚持人民性、革命性和科学性的原则（刘占华文，1987年《教育科学研究》（辽宁师大）第2期）。③应自觉地跳出以往的“体”“用”魔圈，趟出一条新路。在道德文化的承接问题上，最重要的标准，就是实践标准，即改革开放的实践，物质文明与精神文明的实践。实践标准排除了“中体西用”或“西体中用”先入为主的主观臆断，让种种道德文化，接受

社会主义现代化建设实践的检验，凡有利于这种实践的道德，就应承接，凡不利于这种实践的，就应摒弃（夏伟东文，《中国人民大学学报》1989年第6期）。

三、传统道德批判继承的方法

在批判继承传统道德的方法论问题上，伦理学界提出四种主要方法：①根据历史道德遗产的实际情况，在马克思主义指导下，具体地、历史地对待历史道德遗产（陈金春文，1988年《兰州学刊》第2期）；②采用系统论的方法，对传统道德采取多角度、多层次、多方位的思考中国传统文化中的特殊现象（魏英敏等《宝鸡师院学报》1988年第4期）；③道德文化的承接，除阶级分析外，还应同时分析整个文化背景，以一种全文化观念，从总体上把握一种道德文化的主线索，分析由这种文化背景滋生出来的一个民族共同的道德意识、道德心理、道德行为、道德习惯和外来道德文化。在这个基础上，对道德文化作阶级分析。只有这样的阶级分析，才是更深刻、更有价值的。颠倒两者的先后次序，结果往往适得其反。全文化观为道德承接迈出新步，有助于我们从总特征上把握一种道德文化（夏伟东文，1989年《中国人民大学学报》第6期）。④历史价值的评判与现实意义的评判相结合。把某一特定的伦理价值体系放在当时的社会环境和思想环境中，看其和时代精神主旨的联系，又根据现实需要对传统价值加以扬弃，看其能否为我们当代的道德建设提供某种借鉴（施炎平文，《学术月刊》1990年第5期）。

6.3 中国传统道德的基本特征和主要精神

对传统道德的特征有五种不同意见：

一、中国传统道德是“伦理——政治型”的道德文化

它一方面是以“求善”为目标的“伦理型”文化，同希腊以“求真”为目标的“科学型”文化颇相差异。与这种伦理中心主义直接相联的中国“治道”特别注重道德感化和人际关系的和谐，将人推尊到很高的地位，是一种宗法集体主义的“人学”，不讲个性解放；另一方面又是以“求治”为目标的“政治型”文化，具有强烈的政治化倾向，使中国古代的政治学说、国家学说比欧洲，印度发达。政治原则往往从道德原则推导出来；反之，伦理学说又为政治作论证。如“三纲五常”从伦理关系变成一种政治规范，道德成了法律的强制（冯天瑜文，《学习与实践》1986年第5期）。

二、中国伦理思想的基本倾向

有的伦理学家把中国伦理思想概括为四种基本倾向：①天人关系。一是强调人在自然界中的地位，肯定人贵于物；二是在自由与必然的问题上，孟子将“义”与“命”相联。“义”是道德的当然，“命”是客观的必然。孟子在承认有“命”的前提下，提高道德自由。张载主张“义命合一存乎理”。即在必然规律不可抗的条件下，仍可充分体现当然的准则，实现自己的道德价值。②人己关系。儒家的伦理学说在肯定个人的独立意志的条件下，要求处理好君臣、父子、夫妇等人伦关系。道家比较重视个人自由，道家是对等级制度提出抗议的思想家。墨家视人如己，表现了高度自我牺牲的精神。法家人皆自为，利用“自为”心理驱使人民为国君服务。儒法观点相反，而居于道墨之间，主张由己推人，兼顾人我。③德智关系。孔子兼重仁智，孟子鼓吹仁义，他持重道德，但不贬抑智慧的价值，道家表现了深邃的智慧，但在理论上却否定了智慧的价值。④生死问题。儒家

道家则把生死看作自然的过程。墨家承认有鬼，但提倡薄葬。这都是中国上古及中古时代独特的伦理思想（张岱年文：《社会科学战线》1989年第1期）。冯契1989年在《学术月刊》第9期上论述了中国近代伦理思想的特征，他概括为：①在社会理想和人生理想方面要求用近代的自由原则取代权威主义；②义利关系方面主张义利之辩与群己之辩相结合，强调个性解放；③理智与意志的关系，既要求自觉，遵循理性原则，按理性认识办事，又要求自愿，出于意志的自由选择；④社会伦理关系，主张道德理想的实现就是要建立一种合乎道德的社会伦理关系；⑤理想人格的培养。古代儒家要求把人培养成圣人、贤人，并且认为人皆可以为尧舜，这是对人的尊重，应予以肯定，但他们不是培养平民化的自由化的自由人格。近代思想家提出平民化的自由人格来取代封建时代圣贤。

三、中国传统道德的特征

宝鸡师院召开的“中国传统道德的分析与评价”学术研讨会上，把传统道德的特征概括为四点：①重义轻利。“君子喻于义，小人喻于利”，“存天理，灭人欲”，把义利、理欲完全对立起来。②重和谐轻发展。“不患寡，而患不均”。讲人与自然的和谐（天人合一），人与人的和谐（和为贵），身心和谐（知行合一）。把和谐视为道德追求的最高境界，而缺乏社会发展的紧迫感，这是农业文明长期缓慢发展在民族心态上的反映。③重整体轻个体。“三纲五常”表现了家族本位和皇权本位的思想，把家族、国家的利益放在首位，而无视和扼杀个人的正当利益和价值。④重义务轻权利。“忠孝节义”着重强调个人的道德义务，而忽视道德权利，只讲“应当”，不讲“正当”，这是宗法等级制度下道

德文化的重要特征。

有的学者从中西传统伦理思想比较研究中，叙说了中国传统伦理思想的特征：①从伦理学与上层建筑的联系看，中国传统伦理思想，具有对政治的直接依附的特点，道德说教以“治国平天下”为目的；而欧洲的传统伦理学说，则更多地表现出与宗教相互为用的亲缘关系。②从伦理学的形式看，中国传统伦理的贤哲们擅长于制定完备的道德规范体系；而欧洲学者刻意追求的是至善的最高原则。③从伦理学的内容看，中国传统伦理学人际观上的家族主义和原始人道主义，义利观上的道义论，人性观上的德性主义等三个方面的有机结合；而欧洲是人际观上的个人主义和利己主义，义利观上的功利主义，人性观上的自然主义等三者的统一互用（黄伟合、朱贻庭《宝鸡师范学报》（哲社版）1988年第3期）。

有的学者从伦理价值的角度，论述了中国传统伦理学的三大特征：①传统伦理学建立在小农自然经济基础上，维护封建宗法制度，宗法制度又以皇权地位和各种形式强化儒家伦理学的社会地位。②提倡“仁政”、“德治”，有以人治代替法制的特点。③起了全民宗教的作用。孔子犹如地上的神仙，“三纲五常”犹如宗教教义（贾必璋、王满祥文，《西北大学学报》（哲社版）1987年第1期）。

四、中国传统道德的主要精神

对传统道德的主要精神有这样几种不同意见：

第一，伦本主义。认为中国传统文化基本精神指向，是以礼教文化，以社会等级，人伦规范等诸类人际关系为本位的。“天人合一”是将人伦义理说为宇宙之主宰原则，实质是把政治化了的血亲宗法关系本体化，上升为天理，然后再

通过伦理化而重新降到人世，以为最高价值取向，并规定为众生所不可逾越的思想、言论和行为模式。在此意义上，说“伦本主义”可能更为妥贴（时光文，《求索》1986年第6期）。

第二，人情主义。有的学者通过对传统伦理精神特殊的形态、结构、原理与内在矛盾的分析，认为传统伦理精神是以情感为本体、人伦为本位，血缘为根基，亲子为原型，为人、待人、治人为结构，修己正心、将心比心、以心换心为原理，五伦宗法等级关系为实体的家族精神统摄下的中庸模式。情感本体、关系本位、血缘根基、亲子原型、宗法等级、五伦实体构成人情主义伦理精神模式的要素；为人之道，待人之道，治人之道是这些要素的内在结构；以德性修养为前提的正心、比心、交心是这种结构的原理；而家族精神统摄下的人格发展与人伦实现的中庸则是这种模式的整体形态（樊浩文，《学术界》1989年第5期）。

第三，家族主义。家族主义作为中国传统伦理文化的基本精神的理由有：①家族是社会伦常关系的核心。中国古代的伦常关系是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友这“五伦”，是家族关系及其放大。②家族主义是传统道德规范和伦理体系的精神，集中表现为“三纲五常”学说，其家族主义昭然在目。③家族主义是社会价值观念和民众行为方式的精髓。家族至上的价值观念，忠孝合一的行为方式，都深涵着家族主义精神。孝顺涵育着忠诚，孝子是忠臣的起点；忠臣才是孝子的极致。④家族主义是古代政治制度的组织原则。族权与政权内在相通。家族和族权是国家和政权的基础，国家和政权不过是前者的放大；⑤家族主义是多种历史因素共同作用的结果。其中最主要的是家——国——体的社会结构和以

家族为中心的社区生活。前者是家族主义精神的社会基础，后者是家族主义精神的直接根源（张国钧文、《中国人民大学学报》1990年第3期）。

第四，有的学者认为，在中国悠久的文明中，有极为宝贵的优秀道德遗产。例如，刚健有为、自强不息、为他人献身、为民族献身的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的浩然正气；“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的先人后己精神；“国家兴亡，匹夫有责”的以天下利益为重的整体主义精神；“杀身成仁，舍生取义”的为正义而不惜一切的高风亮节；“俯首甘为孺子牛、横眉冷对千夫指”的爱憎分明的精神，勤劳俭朴、自力更生、诚实守信的求实精神，等等（罗国杰文，1990年10月19日《人民日报》）。

第五，在宝鸡师院召开的学术讨论会上，对传统道德的主要精神有三种不同观点：①传统道德的基本精神就是和谐。认为中国封建社会“普天之下，莫非王土”，是以皇权为代表的土地国有制，没有受法律保护私有财产，这是产生和谐论的社会经济条件。儒家把人性主要看成是善，从而导出了道德的和谐精神，这种精神对超稳定的封建社会结构的形成起了重要作用。②传统道德文化的基本精神是刚健不足而阴柔有余的弱者文化。不是教导人们在改造自然、改造社会的斗争中获得自由和幸福，而是调和人与自然、人与社会的关系，宣扬宿命论和盲从意识，否定个人的意志自由，古人讲“达则兼济天下，穷则独善其身”，把儒家的入世态度和道释的出世态度有机统一起来。这是弱者文化在士大夫阶层人格上的具体表现。鲁迅先生关于中国民族劣根性的分析，实际上就是对弱者文化的无情解剖。③传统道德文化的基本精神是刚强有力的进取精神。“天行健，君子自强不

息”，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的独立人格，是传统道德的精神实质。这是中华民族自强不息的精神源泉，正是这种精神激励中华民族创造了灿烂的民族文化，使我们的民族形成巨大的凝聚力。传统道德也有消极成份，这是次要的。把消极成份夸大成弱者文化，就会歪曲传统道德的基本精神。

6.4 中国传统道德与现代化是否冲突

对这个问题有三种争论意见：

一、“冲突论”

认为中国传统道德文化是自然经济的产物，是农业文明的组成部分，与商品经济，工业文明是直接冲突的，应从总体上予以否定。这种冲突主要表现在如下八点：

- (1) 重义轻利的道德观念与发展商品经济相冲突。
- (2) 家族主义与民主政治相冲突。
- (3) 人性本善的观念影响我国由人治社会向法治社会的过渡。
- (4) 以善伤真的价值观念，阻碍科学技术的发展。
- (5) 群体至上的道德观念与现代人的主体意识相冲突。
- (6) 道德尺度至上的观念与生产力标准相冲突。
- (7) 道德心理的平庸消极与现代人的开拓、竞争、夺魁意识相冲突。
- (8) 儒家的尊尊、亲亲观念与社会主义精神文明建设，端正党风，社会风气相冲突。

二、“统一论”

认为传统道德与现代化可以统一起来，成为现代化建设

的精神支柱。其主要理由是：

(1) 现代化是以民族化为前提的，离开了民族的文化传统，现代化就失去了基础。传统道德已经积淀在我们民族的文化心理结构中，要想从根本上予以否定是不可能的，“五四”以来一些人主张“全盘西化”，已经遭到破产，我们不要重蹈历史的覆辙。否定传统道德，只能延续道德的无序状态，产生历史虚无主义，丢掉我们民族文化的优势。

(2) 从传统道德的内容来看。“天人合一”观念与生态伦理学相一致；群体主义强调社会责任感，民本主义有合理因素；家族主义中的维护国家统一，社会安定的思想可以批判扬弃；讲究信用、公正、诚实与发展商品经济要求等价交换相一致；讲人际和谐与现代行为科学的激励原则相一致；“恭、宽、容、让、恕”等规范（即严肃、宽厚、宽忍、谦虚、宽恕等规范），在建设社会主义精神文明中，具有明显的积极意义；尊师、敬老、慈幼，婚姻爱情的忠贞专一，与社会主义社会的公德和职业道德相贯通，中华民族历来重民族气节和民族尊严，对发扬爱国主义传统十分重要等等。因此，在社会主义现代化进程中，必须对传统道德进行扬弃，从而为社会主义现代化建设服务。

(3) 从思索传统道德文化与现代化之间的相互关系的路径看。西方的现代化本身既是物质的、经济的现代化，也是思想观念的现代化。由新教伦理发展起来的现代化的资本主义精神，是西方现代化的精神支柱。西方现代化已付出价值观念危机、环境污染、生态失衡、人在高技术世界中的异化等等高昂的代价。在西方现代化负作用的背景下，建立在儒家道德文化传统之上的日本现代化模式、东亚现代化模式，是东方整体主义伦理文化与工业文明的结合，是东方文化与西

方文化有机结合的典范，克服了西方国家现代化带来的道德沦丧和一系列的社会病，这说明东方伦理文化与现代化不是简单对立的。欧美新儒学的兴起，也说明儒家伦理可以与现代化统一起来（夏伟东文，1989年《中国人民大学学报》第6期）。

三、“改造论”

认为中国传统伦理道德的核心儒家思想占居统治地位，是与现代化格格不入的，已成为中国走向社会主义现代化的绊脚石，要用现代精神，对传统道德进行扬弃，进行革命性的改造。其主要理由是：

（1）民族文化是一个相对的、历史的、具体的范畴。民族文化不但具有阶级性，而且具有时代性，中国社会主义民族新文化，必须反映社会主义的政治和经济，成为有中国特色的社会主义现代化的重要一翼。社会主义民族文化是以共产主义思想为指导的。但是共产主义思想并不能代替人类文化全部。社会主义民族新文化是大众的，为人民服务的。中国的传统文化给我们留下了丰富的遗产，只能进行彻底改造，才能吸收到现代文化的结构中来（魏承思文，上海《社会科学》1987年第10期）。

（2）每个国家的现代化都是建立在自己的文化基础之上的，中国现代化应是建立在中国文化基础上的现代化。中国传统道德文化价值系统的核心特征是内取向。中国没有“上帝之国”，价值源泉不在“上帝”，而在人本身。孔子确立了人的尊严，孟子、荀子把人、地、天并列。这种内取向价值系统重自身完善、安定静止、对外界冷漠，易产生“惰性”；古希腊的外取向价值系统，认为此岸世界的价值来自彼岸的上帝，表现出对彼岸世界穷究的精神，崇尚智慧、哲

理；内取向的价值系统中人与自然的关系是“天人合一”，求得与天地协调发展，讲究实际功用，注重人文领域，只求内倾（修养），不求外倾（自然），妨碍了科学技术的发展；内取向价值系统人与人的关系是等级网脉，缺乏平等观念，结果必然是人治、礼治，内取向价值系统的人与自我关系是修养之道，重视个人的自我修养，求得人伦秩序与宇宙秩序的和谐，从而使中国人只求心理平衡，安于现状，敌视变革。因此，要对传统道德文化“分化”与“整合”，去伪存真，借鉴精华（郑永年、胡淳文，《社会科学》（沪）1986年第9期）。

（3）从中国社会主义伦理道德文化建设看，传统伦理道德文化与社会主义意识的功利观、民主观、平等观是冲突的，其实质是，传统的农业文明与社会主义现代化的工业文明的冲突。中国传统伦理道德文化，是中华民族在伦理道德领域所从事的一切创造活动的过程和成果，以及在民族心理结构中的积淀。中国传统道德文化在总体方面阻碍着社会主义现代化的历史进程。当然，也不能采取虚无主义的态度。中国传统道德文化在中华民族发展史上产生了伟大作用，但在一定程度上对社会进步和人的全面发展起了滞后的作用。因此，中国传统道德文化要获得新生，就必须顺乎中外文明发展的大趋势，汇集到中国社会主义现代社会的系统工程之中来。任何伦理道德文化都要随着物质文化的转轨而转型，中国传统伦理道德文化并没有实现这种转型（李春秋文，《社会科学战线》1990年第4期）。

7. 道德评价

道德评价是根据一定的标准，通过一定的形式，判断某种道德以及人的某种行为的道德价值的一种道德活动。学术界对道德评价的研究，取得了可喜的进展。首先，在道德评价的内容上，传统的观点，往往把对道德的评价和对道德行为的评价混为一谈，较多局限于对道德行为的评价。目前已有不少论者从上述传统观点中走出来，明确提出对某种道德的社会意义的判断和对人的某种行为的道德判断。其次，在发展商品经济与道德建设相互关系的引发下，就判断道德进步的标准作了大量有益的探讨。此外，在道德评价的视角方面，除了深化社会历史条件对道德作用的研究外，有的论者开始转换视角，开始从道德主体角度作探索；在探索道德评价的根据和方法上也有新进展。

7.1 评价道德进步的标准

评价道德进步的标准，既是认识某种道德的需要，又是坚持或摒弃某种道德的前提。发展社会主义商品经济和体制改革的实践，以及我国当今多种类型道德间相互作用和社会生活的不同影响，使得评价道德进步标准的探讨，不仅具有一般的理论意义，而且具有重大的现实意义。我国伦理学界就此进行了广泛的深入探讨，各抒己见。

一、以道德对社会发展与进步的作用为标准

这个标准的含义是：凡对社会的发展与进步起阻碍和破坏作用的道德，就是坏的、落后的或反动的，就要予以否定；凡对社会的发展与进步起促进作用的道德，就是好的、进步的道德，就应予以肯定。而在阶级社会中，判断某种道德的好坏、先进与落后或反动，尽管由于人们的立场、观点的不同而有不同的主观标准，然而事实上都是有其客观标准的。这个客观标准，从根本上说，就是对社会的发展与进步的作用（王兴洲：1987年《东北师大学报》（哲社版）第3期）。

二、生产力标准

徐冲德认为，生产力和生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动，是推动社会发展的根本动力。在生产力、生产关系（经济基础）、上层建筑这个社会发展的动力系统中，生产力是最革命的因素，起主要的决定作用。生产力是社会发展的最终决定力量。因此，生产力标准是判别生产关系、上层建筑等社会现象进步或落后的唯一标准。道德作为一种社会意识和历史现象，它在人类历史上起什么作用，人们对此作出的历史评价，也必须根据是否有利于发展生产力来确定。生产力标准同样是判别道德的历史进步与否的唯一依据。（《道德问题论文集》上海社科院出版社1989年1版）。

三、生产力标准是根本标准，还需要有具体道德标准

罗国杰、陈楚佳在《郑州大学学报》1988年第1期上撰文提出：社会发展中的生产力标准无疑也应该成为社会道德生活发展和检验道德标准是否适合或合理的根本标准。我们应该把生产力标准看作是社会道德生活及道德进步和发展的根本法则，一切社会的道德及道德标准只有适合生产力标准或道德的发展法则的要求时，它才是合理而健康、进步而有活

力的道德及道德标准,这是社会道德生活发展的根本规律。生产力标准之所以是判断道德进步的根本标准,其理论依据在于:社会生产力的发展乃是一切社会发展的根本动力。生产力是一切社会发展的最终决定力量,生产关系和上层建筑只有适应生产力的状况,才能促进生产力的发展,这本来也是马克思主义唯物史观道德学说的一个基本原理。它的历史依据则在于:在人类社会道德生活的发展中,生产力标准应该说是不以任何人的意志为转移的客观的道德发展法则。而作为具体的社会、具体阶级或具体的人所确定的道德价值善恶标准,它的产生虽则也有它的社会根源或客观性,然而这些道德标准总是通过具体人们的意志约定或规定所形成的,因此终归也具有某种主观性。人们的这种主观约定或规定,只有在它是合乎生产力标准,即合乎生产力发展法则的客观要求时,它才成为主观与客观相符合,并具有现实发展和开拓活力的标准。论者认为:我们既要遵循生产力标准的法则,也还需要有道德标准。这是因为:人们确定道德标准若不以生产力标准作法则,就会失去其道德标准的客观依据。而每一种生产力发展的水平,对于人们在精神和道德方面的要求,又应该有相应的具体要求或具体标准,否则会使人们在道德方面不知所措,丧失其促成生产力发展的社会功能和作用;而人们道德水平的提高,也要通过必要的道德机制如道德教育、道德修养和道德评价活动方能实现。再则,道德标准所要调解的是一定利益对于人们以及社会之有益或有害的价值导向,这个导向功能也是生产力标准所不能简单取代的。

四、道德的质、量尺度

陈瑛、刘荣光认为,从质上看,这个社会占统治地位的

道德，它的主要原则和规范的性质，看其在实际生活中是维护先进的还是落后的经济基础，是代表先进阶级的利益还是代表保守和落后阶级的利益，是推动社会发展还是阻碍社会发展。一般说来，凡是前者，就是先进的、上升的道德；凡属后者，就是落后的衰颓的道德。从量上看，主要是看这个占统治地位的道德的实施程度和达到的水平。与此相联系，也要分析研究社会上其他一些道德的发展情况（1986年《道德与文明》第4期）。质的分析和对比是观察道德发展时最主要的尺度。当然，在这个质的范围内，道德也会产生量的变化，对此也要顾及（参见1987年《哲学研究》第9期）。

五、以是否与最先进的经济关系相适应为标准

王锐生认为，一般说来，每个时代的人归根到底都是从一个时代的生产力和生产关系所决定的经济关系中，吸取自己的道德观念。因此，道德的进步，以及它的真理性，就在于是否同当时生产力所要求的那种最先进的经济关系相适应。这就是衡量每个时代的道德的进步性的尺度。这样的道德尺度是如此的灵活（不确定），所以它能适用于评价人类历史上任何一个时代的道德进步性。另一方面，它又是如此的确切，所以能够避免在以“人性”、“人道”、“善”等道德范畴为尺度时所必然出现的模糊和含混（《商品经济与精神文明》，河北人民出版社1987年1版）。

六、人类生存与发展的利益是对道德进行评价的客观标准

程秀波认为，各种道德，若从其主体的角度看，都具有合理性和存在的必要性，但在利益分裂、阶级对立的情况下，站在具体主体的立场上，对不同的道德难以作出公正的评价和客观地区分其优劣对错的。因此，只有超越具体而又

孤立的主体，立足于整个人类的立场上，并以人类生存与发展的需要为坐标，才能对各种实存道德作出客观公正的评价。按照上述评价道德的标准，所谓评价道德进步与否，是指各种实存道德有无合理性和存在的必要性及其程度，都必须接受这一标准的验证，只有那些于维护和创造人类共同的生存与发展所需要的良好社会条件、社会环境有益的道德，才真正具有历史的合理性。一种道德所具有的合理性的程度，取决于该道德主体的利益与人类生存和发展一致的程度（参见1990年《河南师大学报》（哲社版）第1期）。

七、以人的全面发展为标准

许青认为，人们的道德主体意识的发展是道德进步的重要标志和前提之一。道德与人类的一切活动及其产物一样，乃是根植于人类自身的存在和发展的需要。人的需要可分为生存、享受、发展这样三个层次。人总是根据自己的需要制定价值目标，包括道德价值目标的。不同的时代决定了人们的不同需要，由此而形成各个时代不同的价值目标。人类道德的发展，就其内含的价值目标来看，经历了生命价值——特权价值——金钱价值——人的全面发展四个阶段。这一过程与人类需要层次的历史变更（即生存——享受——发展）基本相契合。随着人类需要的历史发展，以往道德的目的也就历史地转变为一种手段，一种为满足人类自身更高层次需要的手段。而人的全面发展，作为人的最高层次的手段，是人类一切活动指向的终极目的，因而是道德发展的最深刻的趋势，也是衡量道德进步性的最高尺度（参见1987年《哲学研究》第4期）。

八、以道德主体的自我实现与绝大多数人的利益是否相统一为标准

王磊、涂秋生认为，道德的历史评价，马克思主义经典作家为我们提供了解决这一问题的理论原则。这些理论原则是：第一，人的自由发展是道德评价的核心问题。人类所追求的目标，归根结底，是摆脱自然力量的压迫和社会力量的压迫，逐步掌握自己的命运，是人类自由的生长。因此，道德评价的核心问题是看其有利还是不利于人的自由全面发展，是有利于少数人，还是多数人以至一切人的自由全面发展。第二，道德实质上是个人自我实现的必要形式。个人的自我肯定、自我发展带有一种必然的性质，它在不同的社会、不同的阶级、不同的历史条件下，表现为不同的形式。道德不仅要说明各种自我实现形式的必然性，而是要对它作出评价。第三，个人利益和集体利益的统一。利益是道德的基础，离开利益无法说明道德。但利益有个人利益和集体利益，因此道德评价中不能不考虑个人与集体利益是否统一、以及统一的程度如何。综上所述，伦理学的善恶一般标准可表述为：道德主体的自我实现（道德主体指个人或集团、或阶级。自我实现，既指谋求自身的利益，亦指自我牺牲）与绝大多数人的利益相统一即为善，反之即为恶（参见1986年《社会科学研究》第1期）。

九、道德进步的标志和标准是人的道德主体意识的深刻觉醒、全面确立和日益增强

张国钧认为，(1)道德是人的内在属性和积极创造，必须以人自身为尺度。人是道德的主体和目的，道德作为人用来把握世界发展完善自身的一种特殊方式，是人用以实现自我肯定、自我发展、自我实现这一根本目的的特殊手段。(2)道德进步归根到底即人的进步。既然道德是人的创造，人是道德的主体，则道德进步的必然前提和必然结果是人的进步，二

者如同母共生的双胞胎。道德的约束性等等决定于人对道德的主体性。(3)道德进步的实质:人的道德主体的觉醒、确立和增加。道德作为人类掌握世界的发展完善自身的实践精神方式,既是科学理论体系,又是原则规范体系,还是选择、评价、教育等行为活动体系;既是外显的理论、律令、行为活动,又是内隐的认识、情感、信念、意志、品质、能力等。道德进步总体上也是这些要素不断发展完善的有机整体。而其本质则是人的道德主体性的深刻觉醒、全面确立和日益增强(参见1988年《学习和探索》第4期)。

刘锡钧认为,道德进步标准有四个主要方面。首先,历史的进步决定着道德的进步,道德进步是历史进步的一个方面。这是衡量道德进步的历史标准或基本标准。其次,道德对社会解放过程和个人完整发展过程产生愈来愈大的影响,是道德进步的重要标准。第三,道德在社会生活中作用范围的扩大,对社会制约能力的提高,是道德进步的又一标准。第四,道德知识的增加,伦理科学的发展,也是道德进步不可忽视的标准。论者认为,弄清这些问题,对于道德科学的研究,对于原始社会和以后的文明社会道德发展的评价,对于分析现实生活中错综复杂的道德现象有一定的积极意义(参见1986年《天津师大学报》第6期)。

十、以生产力与人的全面发展为标准

刘锋认为,道德进步标准的确定,本身具有明显的主观性,但如果只从主观性出发作出选择,而不能对道德客体进步、落后的标准作出客观、科学的选择,那就不能正确评价道德现象。因此,确定道德进步的尺度,应当把主观性和客观性严格地统一起来,融主观性和客观性于一体的道德尺度,即是生产力与人的全面发展,这是基于道德本质的客观

选择（参见1991年《华中师范大学学报》（哲社版）第1期）。

以上提及的10种观点，当然不是全部，但已足以说明，近年来对上述问题的研究正在引向深入，不统一自然有它客观的缘由，然而从加强精神文明建设和道德自身建设看，需要我国伦理学界早日有个比较一致而更具有科学性的认识。

看来较大的分歧似乎在于对道德本质的理解不同，并由此引发出出发点不同，阐述的侧重点不同。在有关评价道德进步的众多观点中，一侧重道德对社会的作用，二侧重道德对人或人类的影响，三则兼有道德对社会和人的作用，四从道德自身来考察。我们认为，为了使讨论进一步引向深入，坚持唯物史观的指导，以矛盾分析方法为方法论是必要的。如果肯定道德作为一种社会意识形态，本质上是一定社会经济关系的反映这个论断成立的话，并对一定历史阶段上的道德进行具体分析，包括它所反映的经济关系的性质、反映的程度，特定道德自身的科学性等等，则评价道德进步的标准是否能逐步趋向一致。

7.2 评价行为的道德标准

近年来，伦理学界在研究评价道德进步标准的同时，在评价行为的道德标准研究上，也有所拓宽和深化。

（一）生产力标准也是道德行为的根本标准，但不能等同、取代道德标准。喻乐源、姜克俭认为，第一，生产力标准是检验一切工作的根本标准，它也完全适合于道德领域。是否有利于生产力发展，也是我们考虑道德问题的出发点和评价人们言行善恶的根本标准。这是因为生产力是社会发展的最终动因；发展生产力是实现最大多数人利益的根本保障；发

展生产力是个体得以发展和完善的必由之路，发展生产力为精神文明建设提供物质条件和实践经验。第二，生产力标准不等同于道德标准，因为两个标准适用范围不同，生产力标准不是区分善恶的唯一标准。第三，生产力标准不能取代道德标准。生产力标准作为一个总的价值尺度，它只能为一切科学（包括道德）和部门提供一个一般性的行为评价标准，至于具体的行为标准主要有下列四种：①利益标准。②公正标准。③规范标准。④人道标准（参见1989年《理论学刊》第3期）。

（二）罗国杰、马博宣、余进提出，判断行为善恶的科学标准，只能是由合乎于历史必然性的社会或阶级利益中引伸出来的道德原则和规范。论者认为，每个民族、每个时代直接用以判断善恶的标准，都是那个时代或阶级通行的或倡导的道德原则和规范。而社会或阶级的整体利益，则是各种善恶标准的根本基础。各个阶级用以判断行为善恶的准则，都是从各自的阶级利益中直接引伸出来的。为了使善恶标准更具有客观规定性，马克思主义伦理学进一步把“历史必然性”的范畴，引入到道德判断中来。这就是说，在最终的意义上，只有符合历史必然性，并因此而同社会发展的利益相一致的行为，才是善的行为，否则，就是恶的或伪善的行为。论者认为，这样的善恶标准，是阶级性和客观性、相对性和绝对性的有机统一，只有按照这样规定的善恶标准，才能对历史或现实的道德行为，得出客观公正的结论（参见《伦理学教程》，人民出版社1985年第1版）。

李树军不同意把“历史进步性”作为评价行为善恶的客观标准。他的论据是：其一，它难以评价上升时期剥削阶级的行为，他们的同一行为表现出两种截然不同的社会意义；

历史的进步性与道德上的反人民性。如果以为凡是对社会发展起了推动作用的，具有历史进步性的行为在道德评价上都是善的，反之都是恶的，这就是把历史进步性与善划等号，把阻碍历史进步与恶划等号，混淆了评价行为的历史尺度和道德尺度。其二，它有背于道德评价本身的机制和规律。道德评价主要根据动机来对某一行为进行总体上的定性判断和善恶褒贬，而评价是否具有历史进步性，是以行为所表现的某种历史效果作为评价根据，它忽视动机在道德评价中的重要作用，割裂了动机和效果的统一。其三，它往往容易导致对人们目前利益的忽视，造成评价上的偏颇和失误（参见《道德与改革》，上海人民出版社1988年第1版）。

（三）利他，还是损人利己是评价道德的善恶标准。拓夫认为，道德是各种利益交流的社会调节器。在人的意识中，道德是一种利益显示器，是他人利益和社会利益在个体意识中的显现；在人的行动中，道德是一部社会利益发动机，当生存本能驱动人们奔向自我利益时，道德却迸发出另一种驱动力量，它推动人们奔赴他人利益与社会利益，必要时抛弃个人利益。因此，道德在自我中体现着他人，在个体中代表着社会。因而善的本质是利他，恶的本质是损人利己，衡量善和恶的客观尺度，不在道德世界内部，而在它的外部，在社会利益王国之中，即利他，还是损人利己。包括某些中性的行为，本来无所谓善恶，但一旦和利益搭界，也马上闪现出道德色彩（参见1985年《玉林师专学报》第4期）。

有的论者说，判断一种行为的善与恶，应主要看其如何对待和处理个人利益和整体利益的关系，亦即对伦理学基本问题第二方面的回答。人民是历史的主体，一切道德评价都

必须以是否符合广大劳动人民的利益为准，社会上广大人民群众的目前利益和长远利益的统一是善恶判断的根本尺度。在任何历史条件下，凡是为他人同时又为当时绝大多数劳动人民的幸福和利益的一切行为都是善的，反之都是恶的（李树军文，《道德与改革》上海人民出版社1988年第1版）。

（四）道德行为评价的三标准说。王兴洲认为，第一，一定的道德原则是直接标准。道德原则是人们道德关系的本质表现，是人们道德行为的战略和纲领，因而成了直接标准。但道德原则总是具体的、历史的，不同时代、不同阶级的道德原则是不同的；因而标准的内容也是不同的。第二，在阶级社会中，阶级利益是基本标准。人们总是自觉不自觉地根据自己的阶级利益进行道德行为的评价的，善恶标准是有阶级性的，超阶级的善恶标准是没有的。第三，根本上说，对社会的发展与进步有利还是有害，是客观标准。道德原则，阶级利益和社会发展利益三条标准，不是并列的，是分层次的，其中，社会发展利益是客观的、根本的标准，道德原则、阶级利益归根到底，都要受它制约和检验（参见1987年《东北师大学报》（哲社版）第3期）。

此外，陈楚佳提出要正确区分两类不同性质的善恶是非。论者认为，道德生活的善恶是非有质异性的善恶是非与当量性的善恶是非的区别。质异性的善恶是非，表现为善恶价值正逆相反、性质相悖的对立性质；而当量性的善恶是非，则是善恶价值性质相容，只是度量失当的是非。社会主义社会存在于劳动者之间大量非质异性善恶是非。社会主义和共产主义的思想体系及价值观与封建主义、资本主义的思想体系及价值观之间的善恶是非主要是质异性的善恶是非。对于质异性的善恶是非，一般说来它的调解标准将是非善即

恶，具有不可容性，在调解方式上也只能采取克服的方式，在调解方向上即表现为一方制胜一方。对于当量性的善恶是非，在调解标准上显然是以适度、当宜为准，而当与不当之间就有一定幅度的可容性，在调解方式上也应多采取协调式，在调解方向上应该是探求共相、理解与和谐（参见1987年《中州学刊》第1期）。

我们认为，在道德行为的评价标准上的分歧，情况类似于评价道德进步的标准上的分歧，意见前已所述，不再重复。这里只补充一点，有的论者提出区分两类不同性质的善恶是非指出在道德生活中存在着质异性和当量性善恶是非的区分，这是可喜的新探索。相信对这个问题的继续研究和对两类不同善恶是非的评价标准的具体化，不仅可以增强其反映的调解现实生活善恶是非的深度和力度，而且对于道德进步的历史评价和人们行为的道德评价同样会增强其深度和力度。

7.3 道德评价的根据和原则

近年来，学术界对道德评价的根据和原则的研究，也取得了新进展。

一、道德评价的根据是动机和效果的辩证统一

这是我国学术界较为一致的看法。1985年，刘明华撰文说，马克思主义伦理学认为动机和效果两者存在着相互排斥、相互分裂的趋势，又相互联系和相互转化。动机是行为的起点，效果是行为的终点，动机总要体现在行为的效果中，效果则起着检验行为动机的作用；动机和效果在一定条件下相互转化。因此，评价人们行为时，既要看法动机，又要

看效果，坚持动机和效果的辩证统一观。从动机和效果的关系来看，在社会现实生活中，大致可分为四种情况：好动机产生好效果；坏动机产生坏效果；好动机产生坏效果；坏动机产生好效果。前两种说明动机和效果的统一，后两种说明了动机和效果的矛盾。解决动机和效果的矛盾，关键是社会实践，实践是检验真理的唯一标准，是辨别是非善恶的试金石。只有社会实践，才能把主观和客观、动机和效果有机地统一起来（参见《贵州大学学报》1985年第3期）。

二、区别对待法

洪德裕对动机与效果辩证统一论的思想作进一步的考察提出了区别对待法。认为这是动机和效果统一论的自然延伸和必要展开。论者认为，目前我国理论界对动机与效果统一论的理解和把握未免抽象、简单和粗糙，其欠缺集中表现在三方面：一是动机和效果在质上的不一致联系。动机和效果的联系有四种基本类型，其中，好心—→坏事，坏心—→好事两种有不一致性。如何将统一论的道德评价原则与矛盾着的现象沟通起来，传统做法是引进实践概念构成它的立言基础：“动机和效果的辩证统一论，决不是半斤八两，把两者并列起来，而是强调实践及其效果的检验作用”。这种理解不是对问题的直接而正面的回答，并不同程度将道德评价落到效果上去。二是动机和效果在量上的不相称联系，这种不相称联系，如果用大或小来表示量的差别，则可得：（大）或小好心—→（小）或大好事；（大或小）坏心—→（小或大）坏事；（大或小）好心—→（小或大）坏事；（大或小）坏心—→（小或大）好事。对此，还没有相应的道德评价的具体方法。三是动机和效果在范围上的不对应联系。如用关系表示则为：非好心亦非坏心—→好事或坏事；好心或坏心—→

非好事亦非坏事。对此，也尚无恰当的道德评价的具体方法。论者认为，区别对待法包含着就动机论动机，就效果论效果这样两个既相对独立又互有一定联系的内容，着重根据动机和效果实际具有的性质、意义及影响本身而有针对性地分别予以相应的道德评价的一种方法。对动机和效果互相矛盾和对立的事情，用一定的道德原则、规范和要求，分别作出明确评价，如“好心办坏事”，肯定其动机，否定其效果；

“歪打正着”谴责其心术不良，也不否认其所具有的积极道德意义。对动机和效果在量上的不相称联系，也要作出恰如其分的道德评价，追求正确性基础上的精确性，提高道德评价的信度和效度。对动机和效果在范围上不对应的联系，对在无道德意义的动机下造成的道德或不道德效果，撇开其动机不论，专就其效果作出肯定或否定的道德判断；对道德或不道德的动机在实际上并未带来道德或不道德效果的现象，则仅就动机而论褒贬。区别对待法是一种中介、手段和方法，借以达到对道德目标的接近和道德评价的逼真，它实质上成了统一论的有机组成部分，是对“统一论”的自然延伸和必要展开（参见1988年《东岳论丛》第2期）。

三、主观意识和客观效果的统一，道德的调节手段和维护手段的统一是衡量行为道德与否的标准

王东九认为，人们间利益的矛盾关系是道德的前提；道德的特殊矛盾一是在处理人们利益的矛盾关系中，人们的主观意识和客观效果的关系问题，二是在处理人们利益的矛盾关系中，道德的调节手段和道德的维护手段的关系问题。论者认为行为的自觉自愿是道德的主要特点，因此只有自觉自愿的利他才具有道德意义。而所谓自觉自愿的利他，就是主观上产生的自觉自愿与客观上对部分利益的放弃的统一，这

就是主观意识和客观效果的统一；所谓不情愿的利他，就是主观上产生的不情愿利他是主客观分离下的利他，不具有道德意义。同时，道德既以人们间利益的矛盾关系为前提，又以维护人们的实际利益为宗旨，因此能否正确地处理利益的限制和维护的关系，是区分是否道德行为的重要标准。能够使限制与维护利益的矛盾达到统一，即限制一方（或双方）的部分利益（这种对部分利益放弃的利他行为是属于自觉自愿的利他行为），是为了维护双方的共同利益的行为，就属于道德的；相反，如果限制与维护的矛盾不能统一，一方放弃部分利益，目的只是为了维护自己单方的更大利益，或限制一方利益而维护的却是另一方的利益，这种最终只维护了单方面利益的行为都不能说是具有道德意义的（参见1988年《郑州大学学报》（哲社版）第2期）。

四、一定的道德原则是道德评价的唯一根据

冒从虎认为，动机——效果统一论力图克服动机论和效果论的片面性，全面评价行为，但在理论上又难于一以贯之。统一论者一方面认为评价行为的一个根据是动机，又认为评价动机的根据是“行为及其效果”，这样在动机和行为的关系上陷入了循环论证；作为评价动机的另一个根据是效果，而评价效果的根据又是什么呢？如果是动机和行为，那又陷入了另一个更大的循环论证，如果不是，那又是什么呢？为了克服统一论在理论上所表现出的一定的片面性和不彻底性，论者提出，把道德活动的三个环节（动机、行为和效果），都看作是有待进行道德评价的对象，把一定时代、一定国家、一定民族、一定阶级或集团的道德原则和规范看作是评价动机、行为和效果的唯一标准。人们既可以运用一定的道德原则和规范对三者分别进行独立的道德评价，也可

以在此基础上，进而对三者进行综合的整体的道德评价。论者认为，就行为而言，它终究是道德活动中一个相对独立的环节，因此作相对独立的道德评价是可能的，而一定的道德原则和规范就是评价行为本身善恶的唯一根据。对动机作独立的道德评价的可能性在于：并不是任何动机评价都与行为、效果相关，自我评价方法可以不涉及行为和效果，从根本上说，行为及其效果只能检验动机的真假，认识的真理性的，而不能评价动机的好坏，判别动机的善恶。评价动机善恶的唯一根据也是一定的道德原则和规范。对效果也可以作独立的评价，效果本身既然有好坏之分，就有评价其好坏的根据，这个根据也只能是一定道德原则和规范。论者认为，在对动机、行为、效果三者分别的独立评价基础上，应当进一步对三者进行综合统一的评价。为此，论者提出引入道德评价的最高范畴：“完善”。所谓“完善”是指善良的动机引发出良好的行为并导致了最佳效果。“完善”是道德评价的最高范畴，也是人们道德实践应当努力实现并且能够实现的道德目标（参见1988年《天津社联学刊》第3期）。此外，有的论者还提出，道德评价应遵循五原则。这五原则是：（1）坚持价值尺度。（2）实行综合考察。（3）注意变化发展。（4）创造民主和谐环境。（5）运用模糊数学（参见勾永才文，1987年《道德与文明》第6期）。

在道德行为评价上，动机和效果统一论是我国学术界的基本共识，它远比历史上的动机论和效果论要科学和优越，但确有在对动机与效果评价时在质上不一致、量上不相称、范围不对应的缺陷，难于一以贯之。区别对待法在弥补这类缺陷上是前进了一步。对道德活动中动机、行为、效果三环节按一定道德原则分别进行独立评价，然后进行综合整体评

价的观点，不仅从根本上克服了动机效果统一论难以一以贯之的缺陷，而且增强了道德评价的科学性，拓宽了道德评价的范围，是近年来道德评价研究中的积极成果。如果在此立论的基础上，对上限的“一定道德原则”自身的先进或落后及其与作为评价根据的关系，下限对三环节在量上作分析，对综合的道德评价中涉及到的各种具体情况等等进行深入的研究，那么，我们有理由相信：一种开创性的道德评价的根据和原则就会创立起来！

8. 道德教育

十一届三中全会以后，道德教育越来越被人们重视。八十年代初，全国高校普遍开设了以道德教育为主要内容的德育课，全国每年开展文明礼貌月活动，各行各业的道德教育正在兴起。在广大干部、群众中开展道德教育，对于改变党风、社会风气，提高人们的道德素质，抵制剥削阶级道德的腐蚀和毒害，特别是减少青少年犯罪和改变领导干部作风，都具有重要意义。因此，广大学者加强了对道德教育的研究，并取得了不少研究成果。

8.1 道德教育的内容、原则和方法

一、道德教育的内容

学者普遍认为，“文革”中及“文革”前，道德教育的内容受到极左思想的影响，往往强调阶级性、政治性或最高道德要求，而忽视道德教育的具体要求。十二年来，学者对道德教育的内容，既立足于现实，又着眼于未来，提出了具体要求。

（一）在现阶段，要着重加强优秀道德传统教育，确立新的道德行为准则。

魏英敏认为，要坚持进行共产主义的理想和纪律教育；开展勤劳节俭、艰苦奋斗的传统美德教育；大力进行热爱知识、热爱科学的教育，要通过道德教育、道德评价的方式，

努力造成人人学习文化知识、掌握科学技术的社会道德风尚；认真总结改革者的品质和行为，积极宣传他们英勇无畏的精神和高尚的情操，使更多的人学习这些优秀的品质和情操，从而推动经济改革的深入进行（参见《道德与改革》，上海人民出版社1988年版）。

有的学者认为，共产主义道德教育的基本任务和要求就在于：向受教育者传授和灌输共产主义的道德知识，即共产主义的道德原则、规范、范畴、评价标准等，使他们了解其内容和意义，具备明辨是非善恶的能力；培养受教育者的共产主义的道德情感，养成高尚的道德情操，共产主义的道德情感包括无产阶级情感、爱国主义情感、国际主义情感、集体主义情感、革命人道主义情感、义务感、责任感、革命事业感、集体荣誉感、同志感、自尊感等等许多方面的感情；树立受教育者的共产主义的道德信念，道德信念是道德知识和情感的“结晶”，也是共产主义道德品质的核心；培养受教育者道德意志；使受教育者养成良好的行为习惯（参见《道德科学知识》上海人民出版社1982年版）。

（二）道德发展是分阶段的，在现阶段，道德教育要根据不同对象、不同时期提出不同要求。

魏英敏认为，共产主义道德产生于资本主义社会，发展于社会主义社会，完善于共产主义社会。这就是说，共产主义道德的发展分为三个阶段。资本主义社会的共产主义道德又称之为无产阶级道德即工人阶级道德。社会主义社会的共产主义道德，又叫做社会主义道德。未来的共产主义社会的道德。他还认为，共产主义道德体系是一个包括一系列原则、规范在内的多层次结构。不同层次的原则、规范，有不同的调节范围和职能，适合不同觉悟水平的人的需要，也有

利于把人们道德水平、精神境界从一个层次提高到另一个层次。例如，爱国主义，作为共产主义道德的一种规范，它本身有高低不同的层次。较低的层次，则是爱本乡本土、爱祖国河山、文化和优秀的历史传统；较高的层次，则是爱国同爱社会主义相联系。从实际出发，从人们的不同觉悟水平出发，进行道德教育，就避免了“一刀切”。对共产党员来说，要求他们大公无私，全心全意为人民服务是理所当然的。对普通的人们，显然不能一下子就提出这样的要求，只能要求他们遵守社会主义社会的社会公德和职业道德，及其他有关的行为准则。并用共产主义道德高层次原则引导他们一步步地提高，让他们逐步接受（参见《道德与改革》上海人民出版社1988年版）。

有的学者认为，从总体上说，共产主义道德教育内容是根据共产主义道德的内容和道德教育的任务而确定的，它和共产主义道德的内容基本上是一致的。但是，在一定时期，对一定对象进行道德教育的具体内容可以有所侧重，并不完全相同。比如，在解放前，共产主义道德教育的内容侧重在培养勇敢顽强、坚贞不屈和不怕牺牲等无限忠于共产主义的道德品质，这是为进行革命战争，夺取政权的斗争服务的；而今天，社会主义建设为中心任务，共产主义道德教育内容应侧重培养人们共产主义的劳动态度、集体主义精神、热爱本职工作、刻苦钻研业务技术和科学知识、遵守社会公德等良好的品德。再如，对成年人、青少年和幼儿的共产主义道德教育内容也各有侧重。总之，道德教育的具体内容随时代、形势、任务和教育对象的具体情况而转移，但总的要求、基本原则、基本内容、基本精神则是完全一致的（参见《道德科学知识》上海人民出版社1982年版）。

在全国高校思想政治工作教育专题讨论会上，与会同志对大学生的道德教育的层次性有不同的看法。

有的同志认为，学生处于社会的高层次，因而应提倡用共产主义道德教育大学生，而不能只停留在社会主义道德教育的水平上。

有的同志认为，实事求是地考察现在大学生的道德水平，用社会主义道德来教育大学生更符合实际，更容易被大学生所接受。

有的同志认为，大学生的现实道德水平是有层次的，应针对不同层次，提出不同的道德要求，进行不同的教育。如学生中的共产党员和优秀共青团员，对他们应以共产主义道德教育为主；大多数学生道德水平处于中间层次，对他们应以社会主义道德教育为主。

还有的同志认为，可把道德教育分为协调性教育、前景性教育和升华性教育三种。协调性教育指向现实，引导学生处理好人际关系，前景性教育指向未来，引导学生追求个体的美好道德理想；升华性教育指向道德境界，引导学生树立共产主义道德观。三种教育可针对不同层次的学生进行，也可在不同时间、不同场合，针对不同的对象穿插进行（参见1987年3月2日《理论信息报》）。

（三）道德是分层次的，不同层次的社会关系有不同的道德要求。

蔡灿津认为，任何时代道德的内容都是具体的。道德的具体性如从纵的方面看，就表现为道德的历史性，它是随着人类社会历史的发展变化而演变的；如从横的方面看，就表现为道德的层次性，不同层次的社会关系有着不同的道德要求。道德的第一个层次，是全社会的公共道德。它作为整个

社会道德总体中的一个最起码的层次。它主要表现在如下方面：反映人与自然之间关系的道德要求；协调起码公共生活的道德要求；人道主义的道德要求。道德的第二个层次，是阶级道德。不同阶级之间的道德是各不相同，甚至是根本对立的。阶级道德，特别是统治阶级道德，在阶级社会中，对于其它层次的道德起着决定性的制约作用。道德的第三个层次，是职业道德。职业道德之形成，并作为整个社会道德总体中不可缺少的、重要的一个层次，是历史发展的必然。道德的第四个层次，是家庭道德。家庭道德的调节面最小的一个道德层次。但因社会的人们都必然要生活在一定的家庭组织之中，因而家庭道德问题具有普遍的意义。正确对待爱情、婚姻和家庭成员的关系，是社会主义道德总体中不可缺少的一个重要层次。它受共产主义道德这一最高层次的制约。（参见1984年《新疆大学学报》第三期）

林建初、赵春福认为，人类社会可以划分为家庭生活、职业生活和社会公共生活三个方面。与此相适应，也就形成了家庭道德、职业道德和社会道德。在阶级社会里，家庭道德、职业道德和社会公德受着阶级道德的影响和制约，但它们又具有各自的特殊内容和形式，从不同角度影响着人们的道德意识和道德行为（参见《伦理学教程》中国社会科学出版社1986年出版）。

隋信祥、张成诗认为，共产主义道德是一个过程，如果等到共产主义实现了才去提倡它，那实际上就等于取消了共产主义道德推动社会发展的巨大作用。提倡共产主义道德必须坚持从实际出发。现阶段，就要树立和发扬社会主义的道德风尚。实行共产主义道德的最根本的一条就是要发扬集体主义精神，它是社会主义道德的基本原则。社会主义道德建设的

基本要求，是爱祖国，爱人民，爱劳动，爱科学，爱社会主义。而“五爱”的核心则是集体主义原则，坚持集体主义，才能使“五爱”发扬光大。大力加强社会主义职业道德建设是发展社会主义现代化事业的客观需要，建设社会主义精神文明也必须要求，普及和发展社会主义职业道德。当前也应当发扬社会主义人道主义。社会主义人道主义是对待人的一项社会主义伦理原则和规范，它以唯物史观为思想基础，建立在社会主义经济基础之上，反映着社会上绝大多数人的利益。总之，从层次性观点看，大体可以看作由后向前，依次一个层次比一个层次高，构成新时期道德建设的总体，其中各项内容和任务既相互区别，又相互联系。最高层次的道德是核心性的规范，同其他层次、其他方面的道德紧密联系，并在许多情况下通过它们体现出来，赋予它们以更高的意义。搞好各项内容的道德教育，从各个方面调节社会主义人与人之间的道德关系（参见1987年《理论探讨》第一期）。

（四）提出“五讲四美三热爱”和“四有”教育，提高全民道德水平，加速社会主义精神文明建设。

“五讲”即讲文明，讲礼貌，讲卫生，讲秩序，讲道德；“四美”即心灵美，语言美，行为美，环境美；“三热爱”即热爱祖国、热爱党、热爱社会主义；“四有”即有理想、有道德、有文化、有纪律。

（五）道德教育的重点对象。

有的同志提出，现在社会上违法犯罪、不明事理、不讲道德的绝大多数是青少年，道德教育的重点应放在青少年身上。

多数同志认为，现在的不正之风和伤风败俗等现象，无一不与各级领导有直接或间接的关系。如果领导本身品行不

端，道德败坏，就会影响一批人，由这种领导讲道德就更没有说服力了。因此，道德教育的重点对象既非青少年，也非中老年人，而应是干部特别是领导干部（参见1986年《道德与文明》第二期）。

二、德道教育的原则

在学术界，对道德原则的说法比较多，普遍认为有共产主义方向性与社会主义现实性相结合的原则；知行统一的原则；尊重受教育者人格的原则；集体教育与个别教育相结合的原则；长善救失的原则；因人施教的原则；教育影响的一致性与连贯性原则；正面教育的原则等。此外，有的学者提出的一些原则，正在争论中，如：科学性原则；导向性原则；适应性原则；教育性原则；开放性原则；综合性原则；层次性原则；易行性原则；显效性原则等。

唐能赋、唐凯麟认为，正确理解和贯彻共产主义道德教育原则，对提高共产主义道德教育的质量具有重要作用。他们认为，道德教育的原则有以下一些内容。

第一，理论与实践相结合的原则。它是指在共产主义道德教育过程中，不仅要重视向人们灌输共产主义道德的原则、规范，提高他们的道德认识，而且要更重视引导他们在社会实践中进行锻炼，养成良好的道德习惯，使他们成为言行一致，表里如一的人。在贯彻这一原则时，首先要晓之以理，同时要导之以行。

第二，正面教育，积极疏导的原则。它是指在道德教育中，从提高人们的道德认识入手。摆事实讲道理，循循善诱，以理服人⁶，指明前进的方向。

第三，接受教育和自我教育相结合的原则。在道德教育过程中，教育者一方面应该去直接培养受教育者的品质；另

一方面也应该培养受教育者自我教育的主动性、积极性，使他们由教育的客体变成教育的主体。

第四，发扬优点，长善救失的原则。它是指在道德教育过程中，依靠和发扬受教育者道德品质中的积极因素，去限制和克服他们道德品质中的消极因素。

第五，严格要求与尊重信任相结合的原则。贯彻这一原则，一方面要按共产主义道德原则、规范向受教育者提出严格要求；另一方面又要信任、爱护和尊重他们。

第六，从实际出发，因人施教的原则。对人们进行道德教育，必须从他们的年龄特征和个性差异的实际情况出发，有的放矢地进行。

第七，在集体活动中进行教育的原则。一个集体，应该既是教育的客体，又是教育的手段，坚强的集体是巨大的教育力量。

第八，教育影响的一致性和连贯性的原则。它是指家庭、学校、社会各方面对受教育者的教育影响，都要方向一致，前后一贯，坚持到底（参见《马克思主义伦理学原理》贵州人民出版社1982年版）。

三、道德教育的方法

林建初、赵春福认为，共产主义道德教育的方法可以分为一般方法和具体方法两部分。一般方法有三点要领：第一，具体问题具体分析，“一把钥匙开一把锁”；第二，要调动人们的内在的积极因素，“以表扬为主，批评为辅”；第三，要立足现实，着眼未来，“更上一层楼”、此外，还有许多具体的方法，例如，典型示范法（表扬好人好事）；集体影响法（在一个集体内部人们之间的相互影响）；传授道德知识法以及总结受教育者的经验教训法等等（参见《伦

理学教程》中国社会科学出版社1986年版)。

唐凯麟等认为，通常讲的道德教育的具体方法有：传授道德知识和实际的道德锻炼相结合，个人示范同集体影响相结合，榜样引导和舆论抑扬相结合等等。这些都是为实际所证明行之有效的方法。但是，应该指出，共产主义道德教育作为塑造人们的灵魂，培养人们的共产主义道德品质的工程，它的一切具体方法都必须贯彻长善救失的原则。在这里，坚持感化教育，强调以礼导人，以情动人，以形感人，以境育人是十分重要的。这也可以说是道德教育的一般方法或方法论原则。（《伦理学纲要》，湖南人民出版社1985年版）。

近年来，学者们普遍重视了情感陶冶的研究。开始运用暗示的方式，心理咨询的方式，社会实践的方式进行了道德教育的探索。在品德鉴定上，也进行了量化分析的探讨。

从道德教育内容的研究到它的原则、方法的探讨。我们认为，学者们主要集中在两个问题上，比以往有了显著的发展。一个是层次性，另一个是情感陶冶。

我们先从层次性来看。一个社会有它的不同发展阶段，不同的发展阶段的道德教育内容和要求也有差异，必然会显示出既有区别，又有联系的层次性。对不同对象、不同年龄、不同思想觉悟的人的道德教育的要求、原则和方法也就不同，也就自然会显示出层次性。这种层次性反映了道德教育应从实际出发，讲究道德教育的实效。

我们再从情感陶冶来看。无产阶级道德教育决不是一种道德上的空洞说教，而是用无产阶级的深厚感情陶冶教育对象，使教育者对教育对象怀有真诚的爱，是以情动情，情感交融，用情感沟通两者之间的信任，只有在情感上产生共

鸣，才会使道德教育受到好的效果。特别是对青少年，或心灵受过创伤的人、感化和陶冶性情是必不可少的。情感陶冶与说服教育、实际训练同等重要，它是构成道德教育的主要形式。

8.2 道德教育的过程

一、道德教育过程的要素及其矛盾运动

关于道德教育过程的研究，首先碰到的是参与道德教育过程的基本要素。

有的学者认为，道德教育的过程，是由教育者、受教育者和周围环境三个方面的因素构成的。

有的则认为，除有教育者、受教育者和社会所要求的道德准则外，还要加上教育者施教的方法、手段和道德教育活动之外的作用于受教育者以及教育过程的各种因素。在这些因素之间会形成复杂的矛盾。社会所要求的道德品质与受教育者原有的道德品质之间的矛盾，这是存在于道德教育自始至终的最基本矛盾。教育者的目的，是实现社会道德规范向受教育者的个人的品质的转化，这一目的与实现这一目的的手段、方法之间的矛盾，也存在于道德教育的始终。这两对矛盾始终交织在一起，在道德教育整个过程中，社会大环境与道德教育各要素之间的矛盾，受教育者思想内部各因素之间的矛盾，都在上述的两对矛盾之中，参与道德教育过程的矛盾运动。

二、道德教育过程的内容与特点

学者们普遍认为，向人们进行道德教育，必须探索构成他们道德品质的基本要素及其发展过程，人们的道德品质，

是由道德认识、情感、意志、信念、行为和习惯等基本要素构成。它们是作为互相联系、互相依从的发展过程而存在的。向人们进行共产主义道德教育，必须同他们的道德品质各个基本要素的发展过程相适应，有目的有计划地系统地施加教育影响，逐步确立他们的道德认识、道德情感、道德意志、道德信念、道德行为和习惯，使他们的共产主义道德品质日益形成和完善。一般地说，人们有了坚定的道德信念，就能够自觉地选择、控制自己的道德行为，评价别人的道德行为。在道德教育过程中，要重视人们道德行为的培养，不仅要向他们灌输道德知识，提高他们的认识和履行道德义务的自觉性，而且要教育他们言行一致，对他们的行为提出严格要求和进行严格的训练，养成良好的道德行为。人们履行共产主义道德义务，不能仅仅停留在具有一般的自觉行动上，还应从更高和更深刻的意义上要求人们具有道德习惯，使人们的道德行为具有一贯性、稳定性，养成良好的共产主义道德习惯，在任何事情上都表现出优秀的道德品质。在整个道德教育过程中，培养道德品质的各个要素之间是相互联系、相辅相成的。其中，道德认识是前提；道德情感和道德意志是两个必要条件；道德信念是核心，是把道德认识转化为道德行为的中间环节；道德行为和习惯是道德教育的客观效果。而道德实践则贯穿于道德教育的始终，成为各个要素之间相联结、相统一的基础。道德教育作为一个过程，是不断向前发展的，其根本原因在于道德教育过程自始至终存在着矛盾运动。这种运动是由复杂的多种矛盾构成。但贯穿于其中并起主要作用的则是知和行的矛盾（参见《马克思主义伦理学原理》贵州人民出版社1982年版）。

罗国杰等认为，道德教育是塑造或改造人的道德面貌的

工作。共产主义道德教育的特征：首先，道德教育具有同时性。在实际教育过程中，道德品质的诸种因素往往是同时起作用的。其次，道德教育具有多端性。道德教育开端的确定，应在调查研究的基础上，根据各种人的具体品德状况，选择最需要、最迫切和最能奏效的方面来作为道德教育的开端。第三，道德教育具有重复性。激发情感、锻炼意志、确定信念、养成习惯，在这些方面比起传授知识来，是艰巨得多、复杂得多、困难得多的，决不是一次即可生效的。第四，共产主义道德教育具有强烈的实践性。离开了实践，道德教育就会变成美妙的说教和空洞的清谈。最后，道德教育就其效果而言，还具有渐进性（参见《马克思主义伦理学》人民出版社1982年版）。

此外，有的学者还认为，道德教育过程是教育和自我教育相结合的过程；道德教育过程塑造与改造相结合的过程；道德教育具有整体性要求；道德教育具有复杂性；道德教育具有长期性与连续性等（参见《加强青少年的思想品德教育》人民出版社1980年版）。

三、道德教育的实际过程

对道德教育的实际过程的想法，有四种意见：（1）“同时反复说”。这种观点认为，要把各种要求、规范大体上同时提出来，在各年龄阶段反复进行教育，每一循环都有明显的反复性；（2）“结构迁移说”。这种观点认为，一种品质一旦形成之后，就变成了一种习惯，一种稳定的心理结构，产生迁移的效果；（3）“阶段连续说”。这种观点认为，道德教育应按对象的年龄、心理特征进行不同内容的教育；（4）“整体性与有序性相统一说”。这种观点认为，道德教育的整体性与道德教育内容相互联系、不可分割的一致性。（参见《现

代伦理学》重庆出版社1990年出版)。

8.3 道德教育的心理

一、道德与品德的关系

潘菽等认为，品德就是道德品质。道德与品德既有联系又有区别。离开社会道德就谈不上有个人的品德，个人品德的内容是社会道德在个体身上的具体表现。道德是伦理学与社会学研究的对象，品德是心理学与教育学研究的对象（参见《教育心理学》人民出版社1980年版）。

以上观点，是学者们普遍公认的看法。

二、品德的心理结构

对于构成道德品质的要素有不同的看法。普遍认为，品德含有道德因素、社会因素和心理因素。有的认为，构成品德的要素有本能、气质、性格、伦理、信仰，以上这些要素不在同一层次上，各层次性质、功能不尽相同，但又相互融合。

陈和华认为，任何一种道德品质都包含有一定的道德认识、道德情感和道德行为三种基本成份，这三种基本成份构成了品德心理结构（参见《浙江师范学院学报》1984年第三期）。

朱林认为，道德心理结构具有一定的稳定性。它由三大要素组成一个系统，就是理解、意志和情感。理解就是道德心理结构的基础和前提。意志作为一种超生物的能量，是源于人的物质驱体内的机械的和生物的能量并且又高于它们。道德心理结构的另一重要因素即情感，其作用表现在两个方面：首先，它是理解和意志因素的动力。其次，表现为行为

終了时的一种情绪体验（参见《江西社会科学》1987年第四期）。

三、品德的形成发展过程

第一种意见认为，品德是社会生活的产物。第二种意见认为，品德形成即是主客体相互平衡，相互协调的过程，也是内部道德环境的更新，即构成品德的诸要素的新旧更替。第三种意见是品德形成三阶段说，第一阶段是由婴儿到儿童前期；第二阶段是由儿童到十二、三岁，第三阶段是由少年后期到二十四、五岁。

朱智贤认为，少年期是一个过渡期，是从儿童期向青年期过渡的一个时期。是一个半幼稚、半成熟的时期，是独立性和依赖性、自觉性和幼稚性错综矛盾的时期。在少年的个性发展上，自我意识开始指向于自己的内心世界和个性品质，自我评价的独立性有了显著的增长。同时，道德信念、道德理想的初步形成，以及世界观的开始萌芽，都使少年的个性发展提高到新的更高的水平（参见《儿童心理学》人民出版社1979年出版）。

章志光认为，青年的心理往往带有“闭锁性”，青年心理带有更多的社会性、政治性。青年很容易动感情，情感较强烈；青年的情绪在时间上比起少年儿童来说，有更长的延续性；青年的情绪表现并不都是外露的，他开始带有文饰的、内隐的、曲折的性质；青年的情绪、情感在内容形式上都更加丰富多彩，而且越来越复杂，并逐渐形成高级的情操（参见《教育心理学专题报告集》）。

我们认为，道德教育过程是一个极为复杂的过程，矛盾纵横交错，各种外部影响因素潜移默化，有时教育者的主体地位、主导作用会暂时丧失，甚至教育者也会变成客体，所

以，正人，先正己。只有这样，才会在整个道德教育过程中满腔热忱地始终发挥主体地位和主导作用。受教育者要接受教育，应该以情入手，这就迫使道德教育不能孤立地运用伦理学原理进行教育。实际道德教育过程，往往还要综合运用心理学，美学、社会学、教育学等原理。在道德品质教育中，受教育者往往出现许多障碍，甚至还会出现拒绝按正确道德要求去做，问题的实质是，这些要求不符合受教育者原有的心理趋向，产生了种种心理障碍，使教育者所进行的教育不能起应有的作用，这就要运用心理学有关原理，先排除受教育者的心理障碍。在这方面，越来越被人们重视和实际运用。道德教育心理方面的研究，近年来，有了较快的进展。今后还需要进一步加以总结和研究。

9. 社会主义道德的规范体系

十一届三中全会以来，改革开放和发展社会主义商品经济的实践，十二届六中全会“关于社会主义精神文明建设指导方针的决议”（以下简称《决议》），以及十三大关于社会主义初级阶段的论述和党的基本路线的提出，有力地推动着我国伦理学界对社会主义道德的研究和探索，无论是社会主义道德概念，还是社会主义道德规范体系和新范畴的研究，都在向纵深发展，取得了不少新进展。

9.1 社会主义道德概念

《决议》明确提出了社会主义道德的概念，这是伦理学说的一个突破。伦理学界纷纷就社会主义道德概念的科学界定、客观依据、本质特征，以及社会主义道德建设指导思想和基本原则等一系列具有理论价值和现实意义的问题，积极探索，各抒己见。

一、关于社会主义道德的本质含义和客观依据

魏英敏指出，社会主义社会是共产主义社会的低级阶段。广义的共产主义道德包括工人阶级道德、社会主义道德和未来的共产主义社会的共产主义道德三个部分。社会主义道德与共产主义道德是被同一社会经济形态所规定的新型道德在两个不同的经济发展阶段上的具体表现。为了更好地体现共产主义道德在社会主义阶段上的特殊性，也为了人们便于接

受起见，把社会主义阶段上的共产主义道德直接了当的称为社会主义道德更好、更精确、更科学（参见1987年《江淮论坛》第1期）。

秦翔认为，共产主义社会实行“各尽所能，按需分配”，社会主义社会实行“各尽所能，按劳分配”。正是社会主义与共产主义不同的社会经济基础，为社会主义道德和共产主义道德（狭义）的区分提供了客观依据。此外，政治是经济的集中体现，在上层建筑中居于核心地位，对道德的内容、形式和发展都会产生有力的影响。人民民主专政，反映在道德上就产生热爱祖国、热爱人民、热爱社会主义等道德要求，对破坏社会主义制度、危害人民利益和国家利益的行为，要进行道德的谴责。总之，社会主义道德是社会主义经济政治的反映，又是为社会主义经济政治服务的（参见1986年《道德与文明》第6期）。还有的论者从方法论角度分析，指出现行的伦理学教科书都是笼统地讲共产主义道德的基本原则、道德规范及其主要范畴等，不提社会主义道德，这在理论内容上比较空泛，在道德实践上也难以遵循。根本原因在于方法论上的失误，是从理想出发，不是从国情出发，未把应有和实有统一起来，是种抽象的思维方法。《决议》提出的社会主义道德概念，从方法论上讲，是坚持了历史的、具体的分析方法，实现了社会主义道德理论和社会主义实践的统一，社会主义道德一般和社会主义道德个别的统一，根本上克服了过去那种缺点，体现了应有和实有的统一，理论和现实的统一（参见郭俊文，1988年《湖北大学学报》（哲社版）第1期）。

还有的论者们从不同的视角探讨了社会主义道德和共产主义道德（狭义）的关系，以及作为社会主义社会中主体性

道德的社会主义道德中提倡共产主义道德（狭义）的根据。有的论者指出：道德既是现有的规范，也是应有的规范。它是现实性和理想性的统一。社会主义道德是我们现实的道德，共产主义道德（狭义），是我们理想的道德。现实的道德孕育着理想的道德，理想的道德指导着现实的道德。有的论者认为，因为社会主义是向共产主义高级阶段前进的历史运动，所以，社会主义中具有共产主义的因素，既有产生共产主义道德（狭义）的经济基础（公有制），也有实行共产主义道德的社会力量（共产党员和先进分子）。因此，社会主义道德教育既要立足现实，着重推行社会主义道德，又要着眼未来，积极宣传共产主义道德（参见魏英敏文，1988年《社会科学家》第4期；秦翔文，1986年《道德与文明》第6期）。

二、关于社会主义道德的本质特征

郑祖泉认为，它有十个特点，并可根据其对应性和密切性归纳为五个方面。这五个方面是：其一，层次性和指向性。层次性，从道德境界的社会属性角度看，表现为共产主义道德和社会主义道德两大层次，从道德规范的具体要求角度看，表现在同一道德规范的多层次目标。这种层次性的网络结构，是道德的现实性和理想性、广泛性和先进性的统一。统一的基础是不同道德层次都具有共同的指向性，即各种层次的道德要求的价值目标是一致的。整个层次体系，都是朝着社会主义的方向前进的，都是为实现共同理想服务的。其二，不平衡性和协调性。我国经济、文化发展的不平衡性，造成了社会主义初级阶段道德建设的不平衡性，体现了道德建设是项长期复杂的系统工程。但它毕竟是建立在同一经济基础上的，包含着协调性，促使道德建设动态平衡。

其三，民族性和开放性。提高人的道德素质，决不能离开民族优秀道德传统和人类社会道德文明发展大道而孤立地、封闭地进行。道德建设必须继承，学习和发扬本民族和全人类一切道德精华，这就决定了社会主义道德建设的民族性和开放性。其四，批判性和创造性。即学会抵制和战胜封建主义、资本主义腐朽思想道德和各种丑恶现象的本领，逐步确立社会主义道德的主导地位，提高整个中华民族的道德素质。其五，基础性和突破性。生产力水平不高，生产的商品化、社会化和现代化程度比较低，相应的道德建设也只能说有了一些基础，这就规定了道德建设的基础性。与基础性相对应，道德建设还具有突破性。职业道德是突破口，党政干部职业道德建设是关键的关键，抓住了这个突破口的重点，就会收到事半功倍的成效，有力地带动整个道德建设的前进（参见1988《中共浙江省委党校学报》第3期）。王锁娥、查培轩认为，社会主义初级阶段的伦理道德，既不同于私有制社会的唯利是图、损人利己的伦理道德，也不同于共产主义大公无私的伦理道德，且与社会主义高级阶段的伦理道德亦有一定差距。其主要特征在于，它是社会主义初级阶段的经济关系为基础，以马克思主义为指导，体现着国家利益与个人利益，集体利益与个人利益，他人利益与自身利益的相结合，且为个人的因素比较重（参见1988年《理论导刊》第6期）。有的论者指出，道德是生活本身提出来的客观要求，这其中既有存在的要求，也有发展的要求。道德作为肯定形式必须具有超前性，又规定必须具有现实性。道德的现实性制约着道德的超前性，使道德的超前性不能脱离现实的基础和发展的可能；道德的超前性又反过来制约着道德的现实性，使道德的现实性不可能脱离道德发展的理想，社会主义

道德最能体现道德超前性和现实性的统一（参见1986年《理论月刊》第9期丁弘文，1988年《道德与文明》第1期周原冰文）。

三、关于社会主义道德建设的指导思想和基本原则

魏英敏提出，在社会主义初级阶段上，我们的伦理道德建设，既不是欧美的模式，也不是苏联的模式，而是我们中国自己的模式。这个模式的基本要点有：首先，应当体现我国传统文化的基本精神。“坚忍自强”，或曰“刚健有为”，亦即“生命不止，奋斗不息”的精神。中国传统文化，尽管有它的局限性，但它绝不是“柔静”文化。代表中国传统文化的儒家道德文化，当然不是尽善尽美的，但绝不是什么“奴家”文化。更不可以把它与封建伦理、道德，视为同一，经过革命改造后，可以成为我们宝贵的道德财富。其次，必须体现时代精神。我们这个时代是商品经济快速发展的时代，是新技术革命突飞猛进发展的时代，也是各种信息量空前扩展的时代，同时也是各种文化相互激荡、交流的时代。生活在这个时代里的人们的生活方式、人际关系、价值观念、道德意识，发生了许多前所未有的新变化。社会主义初级阶段的伦理、道德建设，必须思考这种变化，并要做出相应的理论概括。第三，必须充分体现社会主义初级阶段的特征。社会主义初级阶段的伦理道德建设，不应当从马列的书本或基本原则出发，应从社会主义初级阶段的现实生活出发，这就是说，我们的伦理、道德建设，既不能离开社会主义，又不能超越初级阶段（参见1988年《社会科学家》第4期）。罗国杰、陈楚佳撰文指出，按照满足社会主义现代化建设，发展生产力和深化改革的具体实践向道德生活所提出的需要，确定伦理研究和道德建设的重点。主要理论问题

有，其一，与我国社会主义初级阶段的现实状况相联系，这一阶段上道德建设必然有某些特点，例如：社会主义初级阶段的道德建设必须坚持两个基本点的特点；存在着道德生活中的多元、冲突、过渡而必须进行导向的特点；存在着对发达的商品经济中的某些道德需要批判继承的特点。其二，是社会发展中的生产力标准也无疑应该成为社会道德生活发展和检验道德标准是否适合或合理的根本标准。但又决不可以此去取消或代替道德标准。其三，商品经济的发展是我国社会主义生产力发展的一个不可逾越的阶段。因此，道德建设不能不从我国发展商品经济的客观要求和现实出发，以建立合乎社会主义商品经济发展要求的道德。其四，我国进行社会主义改革的这一思想路线，为现阶级的道德建设奠定了指导思想 and 理论基础，并为新的道德建设和发展增添生机和活力。我们应该建设适合于现阶段生产力发展要求的道德，以有效地发挥促进改革和现代化建设的积极作用。第五，初级阶段的中心任务既然是发展生产力，那么，道德建设的重点应该是职业道德建设（参见1988年《郑州大学学报》（哲社版）第1期）。

李健就社会主义初级阶段道德建设中的出发点、着眼点、动力、个体与群体、主体性与规范性等问题，提出自己的见解。(1)道德建设的出发点是关系到道德建设全局的首要问题。我国正处在社会主义初级阶段，道德建设必须从这一国情出发，否则就会从右的或“左”的方面背离道德建设正确道路。(2)道德建设的着眼点问题是道德建设的一个根本问题。道德建设必须以经济建设为中心，着眼于促进生产力的发展。(3)道德建设的动力问题是涉及道德建设成败的一个关键问题。改革是推动道德建设的动力。改革要求在

道德建设中以马克思主义为指导，处理好个体发展与群体发展的关系，道德的主体性与规范性的关系，道德义务与道德权利的关系，道德调节与道德激励的关系，吸收世界文明成果与发扬优良的道德传统的关系。(4)在道德建设中将个体发展与群体发展结合起来，使个体与群体相互审视和约束成为道德建设的一条重要原则。(5)在道德建设中坚持道德的主体性和规范性的统一（参见1988年《陕西师大学报》（哲社版）第2期）。

此外，还有的论者提出个体是道德坐标的原点的命题来论述社会主义初级阶段的道德建设。持这种观点的论者认为，(1)道德坐标的原点只能是个体。(2)从个体与整体的关系看，个体只有在整体中才能放出其光彩。个体依赖于整体，但同时又作为整体存在的各种新形式的创造者而与整体相对立，整体有赖于个体而存在。个体是价值关系的主体，是价值现象的创造者和体现者。把道德坐标的原点，从整体移向个体，才是对整体真正责任性的表现。(3)权利是义务的前提。道德权利是道德主体在道德生活中的地位，它是使一定道德主体得以成立的前提或根据，是关于道德主体的第一个普遍规定，道德义务是关于道德主体的第二个普遍规定，是对第一普遍规定的延伸和补充。所以，离开个体的道德权利，奢谈道德义务，乃是违背生活本身的辩证法的。论者引述亚当·斯密的话，经济人“他受着一只看不见的手的指导，……他追求自己的利益，往往使他能比在真正出于本意的情况下更有效的促进社会的利益。”以此说明利己是利他的重大因素。认为斯密的理论在今天仍不无启迪。论者进而认为，个人利益是人们一切行为的驱动力，是相互联系的纽带，也是个体主动性、创造力发挥的触发器，为此道德建设要构建一

种使利己转化为利他的机制,以使新时期的经济人茁壮成长。(5)必须对原有道德文化进行审视。包含两方面:一是否定。二是建设(参见许建良文,1988年《兰州学刊》第3期)。

我们认为魏英敏文章朝着建设民族的科学的大众的社会主义道德方面进行了有益的探索,言简意赅,在总体思路上给人不少启迪。罗国杰、陈楚佳文章的观点贯穿着社会主义初级阶段的社会主义道德是社会主义初级阶段经济和政治的反映,并服务于社会主义初级阶段经济和政治的精神,以道德与发展生产力、与经济结构、与社会主义商品经济、与改革开放、与传统道德的关系等问题,作了比较深入具体的探讨,明方向确,哲理性强,联系国情紧密,在理论上为社会主义道德建设作出了积极贡献。“个体是道德坐标的原点”说,虽不乏有某些新意,但就总体倾向而言,在方法论上有以抽象的思维出发的缺陷,在具体论述上过于强调道德个体在道德生活中的地位和作用,如个人是道德坐标的原点、权利是义务的前提、利己是利他的重要因素,提倡个人冒险等论断,恐怕失之偏颇,值得商榷。

9.2 社会主义道德规范体系

关于社会主义道德规范体系的研究。十一届三中全会以来,基本上有两次热潮。大体上以一九八六年九月党的十二届六中全会《决议》为界,在此之前,学术界一般都采用共产主义道德规范体系的提法,按我们的理解,这里的共产主义道德是广义的,实际指向主要还是现实的社会主义道德,但与(狭义的)共产主义道德也未有严格的区分;《决议》以后的社会主义道德规范体系,主要是特指我国社会主义

初级阶段主体性道德的规范体系。因此，《决议》前后，对规范体系的研究及其成果上，既有联系，又有所差异。

第一种观点以罗国杰、马博宣、余进为代表，提出共产主义道德规范体系由一个道德原则，即忠于共产主义事业的集体主义。五条主要的道德规范，即全心全意为人民服务；共产主义劳动态度；热爱科学，坚持真理；爱护公共财物；爱国主义和国际主义。四个道德范畴：义务、良心、荣誉、幸福。三个特殊领域的道德要求，即爱情、婚姻和家庭道德，职业道德，社会主义人道主义所构成。我们姑且称之为“1543”模式（参见《伦理学教程》，人民大学出版社1985年1版）。与此相类似的，有“三层次说”、“四层次说”。藏东源认为，最基本、最主要的规范是忠于共产主义事业的集体主义，它是全部规范的灵魂、核心。一般规范有，爱国主义和国际主义；热爱人民；热爱科学；热爱劳动以及社会主义人道主义。特殊规范，主要指职业生活领域、社会公共生活领域；家庭生活领域人们应该遵循的道德规范（参见1985年《齐鲁学刊》第2期）。张海仁则认为，社会主义的道德结构，从最高要求到最低要求依次是：共产主义道德（核心是全心全意为人民服务，基本原则是集体主义）、公民“五爱”道德（爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义）、社会主义人道主义、社会公德和社会公共生活的基本准则。各层次的道德要求是互相联系、渗透、促进的（参见1985年《江西师大学报》（哲社版）第2期）。

魏英敏认为，社会主义初级阶段上的道德规范体系是两级结构三个层次。二级结构，一是社会主义道德，二是共产主义道德。三个层次，从低到高，依次是社会公共生活中的道德规范、社会主义道德和共产主义道德。第一个层次是生

活在社会主义初级阶段里的一切人必须遵循的起码行为准则，它从属于社会主义道德，是整个占主导地位的社会主义道德体系的一部分。第二个层次是社会主义道德，它居于主导地位，是反映社会主义初级阶段本质特征的道德，它是工人阶级的道德，也是全民的道德。论者认为，社会主义道德的主要规范，包括两部分内容，一部分是“爱祖国”、“爱人民”、“爱劳动”、“爱科学”、“爱环境”，这“五爱”是较为具体的道德规范；另一部分是“爱社会主义”、集体主义和社会主义人道主义三条基本原则。论者并对这三条基本原则的内涵作了新的界定。第三个层次是共产主义道德（狭义），它是社会主义社会中最高层次的道德，是共产党员和少数先进分子的道德规范，是社会道德进步的方向，是广大人民群众努力自愿达到的目标。论者指出，社会主义社会道德原则、规范问题有层次性，每个道德原则、规范自身也有不同的层次。其中每个规范中的最高层次几乎都包含有共产主义的因素。说明突出宣传实行社会主义道德是正确的、科学的、符合实际的，同时要不忘提倡共产主义道德。论者认为，讲清道德原则、规范的层次性便于对不同觉悟的人进行道德行为的选择。这样才能充分发挥道德团结人民，教育人民，引导人民积极向上的作用（参见1988年《社会科学家》第4期）。有的论者则对“五爱”作为基本道德规范进行了论证。许启贤认为，从理论上讲，它有充分的科学依据。它准确地反映我国社会主义社会中人们的社会关系和道德关系。道德关系是多方面的，社会对人们的道德要求也是多方面的。但是最根本的关系不外是如何处理对国家、对公民、对劳动、对科学、对社会的关系。把“五爱”作为社会道德建设的基本要求，这就准确地反映了我国社会主义人们

道德关系的最根本的方面。从实践上讲，它向全社会树立了一个统一的道德规范和评价标准，对统一人们的道德认识和行为有重要的社会价值；它为社会主义职业道德、婚姻家庭道德、公共生活中道德建设的发展和提高创造了有利条件；也有利于进行全民道德教育，它言简意赅、通俗易懂，为中国老百姓所喜闻乐见（参见1987年《学习与研究》第12期）。

此外，有论者对道德规范体系构思为：（1）人道——功利原则是道德的最根本原则。它是道德规范体系的灵魂或总精神。人道——功利原则内涵着对最佳目标的追求和实现该目标的最佳行为方式的双重要求。人道目标和功利途径不可偏废，否则，将会把人们引至急功近利或非人道的邪路上去。（2）公平原则与效率原则是第二层次的道德要求。公平贯穿于起点、过程（各项程序措施）和结果分配的各环节中。效率原则要求保障道德的人道目标的实现。（3）道德规范体系的第三层次——不同社会关系和不同生活领域中的道德原则。处理不同社会关系的道德原则主要有：人际关系中的仁爱互利原则；个人和社会集体关系中的集体主义原则；集团相互关系中的契约至上原则；人与自然关系中的合理开发与平衡建设原则等。不同社会生活领域中的道德原则主要有：职业生活中的尽职勤劳原则；社会公共生活中的互尊互让原则；婚姻生活中的平等互爱原则；家庭生活中的尊老爱幼原则等（程秀波、魏长领文，参见1989年6月26日《理论信息报》）。

我们认为，第一种观点，基本确立了社会主义道德规范体系的科学框架，具有历史功绩。当然，道德规范体系总是历史的产物，今天看来，难免也有它的历史局限性，主要是

对社会主义初级阶段的现实不够贴近，理想性的因素偏重，现实性的因素则较单薄。第二种观点，是在十二届六中全会《决议》和十三大精神指引下的产物。从总体上看，更加贴近社会主义初级阶段的现实，因而在理想性和现实性、整体性和层次性、先进性和广泛性的结合上，都有所创新和突破；同时，对某些道德规范的界定上更为精确化。但目前还较为概括，还有待学术界进一步加以具体化和系统化。关于第三种观点、在具体的道德要求部分，不乏有某些创见，但把人道目标和功利途径作为规范体系的最根本的原则，值得商榷。因为社会主义人道主义只能是社会主义道德规范体系的诸多重要原则之一，把它置于道德规范体系的灵魂和总精神的位置上，恐怕是欠妥的。

9.3 社会主义道德范畴

体制改革的深化，经济政治生活的不断变化，原有利益分配格局的打破，以及个体意识的开拓觉醒等多因素的综合，促使人们对原有道德范畴重新加以审视，探讨适应社会主义现代化建设和改革开放需要的新的道德范畴。从近些年研究的进展看，热点问题有两个，一是道德权利问题，二是道德上的公正问题。此外，有些论者还提出其他方方面面的见解。

一、关于道德权利问题

伦理学界有种观点，认为道德只讲义务，而权利范畴属于法律领域。程立显在1984年《哲学研究》第四期上撰文，对此提出异议。随后，又有不少论者参与争论。程立显认为：(1)什么是道德权利？“权利”一般指人们应当享有的

利益，它表明人们在社会生活中对于“利益”的“应有”关系，是与人们在社会生活中应当履行的职责的“义务”相对的概念。道德权利系指人们在道德生活——社会生活的最为广泛的方面——中应当享有的社会权利；具体地说，就是由一定的道德体系所赋予人们的，并通过道德手段（主要是道德评价和社会舆论的力量）加以保障的实行某些道德行为的权利。道德权利渗透人类社会生活的各个方面，贯穿人类社会成员道德权利的规定，与任何权利绝缘的“为义务而义务”的道德体系，不过是唯心主义伦理学的杜撰而已。(2)道德权利在范畴体系中的地位。道德权利和义务是道德体系的原则和规范的全部内容，由此派生的具体道德规范体系，都是由权利规范和义务规范构成的有机整体。既然道德领域权利和义务的关系如此，义务又被公认为反映人们之间的最本质、最重要、最普遍的道德关系的伦理学基本范畴之一，那么，道德权利概念在伦理学范畴体系中所居有的重要地位，也就可想而知了。(3)无产阶级的根本利益决定了共产主义道德区别于其他一切剥削阶级道德的，渗透于其所有原则和规范的根本特征，即权利和义务的统一。这一点尤其突出地体现在一方面强调集体利益，强调公民的道德义务，另一方面又关心个人利益，保障公民的道德权利的集体主义原则之中。

赞同道德权利的论者从不同角度和层次加以论证。章小谦认为：道德权利是客观存在。人们之间的利益关系不可能只是单项的义务关系，有社会和他对个人行为的要求，也必然有个人对社会和他人的行为要求，这种行为要求，属于道德范围的，便是道德权利。道德权利的实现，是以隐蔽的方式，通过迂回曲折的过程来完成的。“你应该怎样以理待

人”，是明示，是道德义务的规定；“别人应该同样以理待你”，是暗示，是道德权利的规定。“我为人人，人人为我”正是社会道德中权利与义务的最好概括。道德权利存在的方式是：一方面，它是一种权力。另一方面，它是一种利益（参见1989年《江西师大学报》（社科版）第3期）。李光耀指出，道德权利存在的三条理由：（1）没有无权利的义务，也没有无义务的权利，这是马克思主义关于权利与义务关系的基本观点。道德和法律都是人们行为的规范，法律上有权利和义务的问题，在道德上也应有。（2）道德义务是具体的，义务的背后有目的。义务不能成为自身的根源，也不能成为自身的目的。尽义务要考虑目的，否则是盲目的。（3）从历史上看，道德义务与权利一直是存在发展的。在野蛮人中，“不能够区别权利和义务”，只有在阶级社会才出现权利与义务的分，随着剥削制度的消亡，这种状况不存在了，为共产主义奋斗，是人们应尽的义务，也是不容剥夺的权利（参见1985年《齐鲁学刊》第2期）。李树军、李亚杰则提出，在履行道德义务时考虑到自己的道德权利，这不是自私自利，只有那种从个人出发去损害他人或集体才是自私自利的不道德行为。结论是：道德上的权利要求在利己主义的基础上提出，就表现为自私自利的不道德行为，而在集体主义原则指导下提出，则不失为一种高尚的道德行为（参见1985年《郑州大学学报》（哲社版）第4期）。

马尽举不同意上述看法，认为道德权利不是科学的伦理学范畴。它在立论上欠妥。其理由是：（1）不用权利这一范畴，也能保证道德对人们利益的维护。道德通过约束个体行为，维护整体利益，然后用整体利益来保证个人利益的实现。可见，恰恰不是权利，而是义务范畴，间接地维护着人

们的利益。(2)道德生活本身是个人利益的一方面。道德上的自我完善是人们精神上的需要，它是以某种个人利益的牺牲来达到的。如果把这种个人利益的牺牲强名为之个人的道德权利，^⑤那么权利作为强调个人利益的概念就完全失去了它本来的意义。(3)道德权利和人们实践道德的积极性无必然的联系。(4)道德发展的历史和现实没有提供道德权利存在的根据。双方彼此为对方履行义务而形成的双向义务结构，不能被看作是权利与义务结构。(5)道德权利论会带来的危害：它使权利和义务的概念产生混乱；引用传统伦理学中并不存在的道德权利概念解释人们履行道德义务的动机，会导致否定道德自身；用道德的权利来解释和保障人们的现实利益，会导致道德万能的道德至上主义（参见1989年《河南大学学报》第3期）。

二、关于道德上的公正问题

近年来伦理学就它的含义、实质、特征、类型、依据、意义等许多方面作了探讨。关于公正的含义，陈延斌认为，公正就是人们在处理与他人和社会的关系中，能够按照一定社会或阶级的道德原则和道德规范的要求，做到不偏不私，公道正派（参见1988年《徐州教育学院学报》（哲社版）第3期）。龚正祖认为，公正就是能力和贡献与地位和收入成正比。能力与需要失衡突出地表现在商品经济社会，因此等价交换才是公平的。能力和贡献与地位和收入成正比的命题原则上同“按劳分配”没有区别（参见1989年《求知》第1期）。兰良秀、程立显认为，公正原则的一般含义有二个，一是均衡的要求，基本含义是，无论对何种社会关系的调节，都要找到对立双方的恰当关系，使社会成员的作用和他们的社会地位之间，恶行和报应之间，贡献与索取之间，权利和义务

之间彼此适应，以达到社会生活的井然有序。二是道德权利的规定。这就是说公正原则不仅要求人们应该做什么，即履行应尽的道德义务，而且规定应该得到什么，即享受应得的道德权利（参见1988年《道德与改革》上海人民出版社第1版）。关于公正的特征和类型，有论者认为有三个基本特征：首先，它把公正与平等在新的历史条件下统一起来。资产阶级公正的内容是要求等价交换的平等，承认每个社会成员形式上平等的权利和义务。社会主义公正原则则要求政治法律上的平等，要求经济上的平等。其次，它真正地把权利和义务统一起来。这种统一应该贯彻到社会生活的方方面面，社会应该努力在各方面使履行义务者的相应权利不被剥夺，使那些逃避义务，享受权利的人受到惩处。第三，它要求公正与效率上的统一（出处同上，兰、程文）。关于公正的类型，程立显认为，依据道德评价的不同范围和对象，亦即不同类型的道德行为和行为主体，大致可分为三类：一类是人际公正，即通过微观地评价个别的人际关系，调节个人和个人的关系；一类是社会公正，即通过宏观地评价社会，包括社会结构，统治层的决策，社会总体上的人际关系等等（行为主体多以国家或集体的面目出现），调节社会与社会成员的关系。三是国际公正，即评价政治、经济、文化诸方面国际交往的道德概念，各国对国际公正的共识、是保障国际和平，促进人类进步的必要条件。三类公正中，社会公正具有决定性意义（参见1988年《道德与文明》第4期）。关于把公正纳入马克思主义伦理思想体系中去^③的理由。陈延斌提出。(1)公正是社会职业生活、家庭生活、公共生活三大领域都必要的道德规范。(2)公正是共产主义道德品质的重要内容。(3)公正是马克思主义伦理学范畴体系的组成部分，它既

是反映个人对他人和社会道德关系的重要环节，它又与构成范畴体系的其他范畴有着密切而不可替代的联系（参见《徐州教育学院学报》（哲社版）1988年第3期）。关于讨论公正问题的意义，伦理学界很多论者认为：建国近四十年来，对此研究很少，没有引起普遍重视，这是伦理学的一种缺陷，研究中的一大“疏忽”，而要建立科学、严谨的马克思主义伦理学，必须重视对它的研究，摆正它在伦理学中的地位；同时，在深入进行改革开放的条件下，公正问题直接关系到社会的安定团结，影响到经济的振兴和发展。因此，公正问题的讨论既有深刻的理论意义，又有重大的现实意义（参见1988年《道德与文明》第4期，“公正问题讨论会纪要”）。

关于其他道德范畴的研究。有的论者提出，共产主义道德至少有八对范畴，即义务与权利，良心与恶意，智慧与愚昧，勇敢与怯懦，幸福与不幸，荣誉与耻辱，公正与偏私，诚实与虚伪。不少论者还分别就利益、责任、信任、平等、崇高、公平、诚实、互爱、正当、爱大自然等概念进行了探索，提出了各自的看法。

10. 社会主义道德的价值导向

十多年来改革开放，发展社会主义商品经济，总体上讲，人们的道德面貌有了可喜的进步，但某些局部出现的信仰危机、道德滑坡、以及个人主义膨胀，非道德化现象也是严重的。近年来，伦理学界在反思的基础上，对前些年我国现实存在的两种道德价值导向的争论，重新加以审视，对建立社会主义道德价值导向的紧迫性和重大现实意义，予以高度重视。华东师大朱贻庭就道德的价值导向问题，先后于1990年11月和1991年5月两次撰文，系统地提出了自己的见解，引起学术界的热烈响应，使社会主义道德价值导向的研究进入到一个新阶段。现将改革开放过程中，学术界就建立社会主义价值导向的依据，多年来围绕道德价值导向的主要论争，以及当前社会主义价值导向研究的进展，简要归纳如下：

10.1 建立社会主义道德价值导向的根据

有的论者从分析我国现实道德状况中，提出建设社会主义道德价值导向的。罗国杰、陈楚佳提出，从我国社会主义初级阶段具体的道德情况出发来分析我国现实道德生活，现实社会中人们的道德境界大体上有四个层次的区别。首先，有为数比较少的已经具备共产主义道德觉悟和思想品质的先进人物；其次，有为数相当多的人们已经达到了社会主义道德觉

觉和境界；第三，有一批为数众多的人们，其行为特征是追求正当的个人利益，他们的工作、劳动、职业，有利于社会生产力的发展，因此，他们的行为也应该被认为是合乎道德的，并具有善的价气；第四，是极端自私自利。对不同层次的道德境界，应当区别对待：对第一层次，应当积极宣传、认真提倡；对第二层次应当普遍教育、力求做到；对第三层次，应当正确评价，引导提高；对第四层次，应当坚决反对，严格抵制。另外，不同的经济成份及其相应的分配关系，也会在道德观上反映出不同的价值观，引发人们在道德生活中的矛盾与冲突，但这就给社会主义初级阶段的道德建设提出了一个导向的任务。因此，社会主义初级阶段道德建设的一个长期的任务，就是要通过道德评价、教育、修养等活动，造成社会舆论和人们的内心信念或良心，以不断把低层次的道德境界导向更高级的道德境界（参见《郑州大学学报》（哲社版），1988年第1期）。

有的论者从分析社会主义商品经济对道德生活必然产生的广泛影响中，蕴含着建立社会道德价值导向的依据。任俊明指出，社会主义商品经济既有它区别于资本主义商品经济的个性，也有商品经济的共性。社会主义商品经济同样具有如下特征：价值是商品的本质属性，任何商品经济其直接目的都是为了实现价值；实现商品价值都离不开市场作用。于是，同市场机制联系在一起的价值规律、供求规律、竞争规律等必然发生作用；社会分工和交换是商品生产的前提，而促使商品生产者进入交换的动因是为了自身的利益，因此，商品生产者的特殊经济利益是商品经济运动的出发点和归宿点。基于以上商品经济共性的分析，不难看出，发展社会主义商品经济对道德生活必然产生广泛的影响。影响是

双重的，既有积极的方面，也有消极的方面。显然，积极方面是主导的。就消极方面而言，主要有：第一，从商品经济具有追求价值这一共性来看，我国目前商品生产极不发达，商品供不应求情况经常发生，商品生产者可以不关心使用价值的生产，使出浑身解数去追求价值。因此，这一共性是给道德带来消极现象的根源之一。第二，市场交换是受价值规律自发调节的，这就必然带来生产过程的自发性和盲目性，以及由此而产生的商品拜物教和拜金主义。国家可以对供求状况和价格进行调节和控制，但不能完全消除经济活动中的自发性和盲目性，在微观经济领域，特别是在个体经济和私人经济中，更是如此。所以，社会主义商品经济产生商品拜物教也是无法完全排除的。第三，既然社会主义商品经济运动同样要以商品生产者的自我利益为出发点和归宿，而社会商品生产者的个体利益、局部利益、眼前利益同社会全局利益、虽然不是对抗的，但也不总是一致的，生产者之间的各种不同的利益也时常发生冲突；因而以片面追求自身利益，不惜牺牲全局利益和长远利益，甚至坑害他人利益为代价去实现自己特殊利益的倾向就不可避免。论者指出，这是从商品经济的共同特征中寻找道德消极现象的根据，从而也就能从更深的层次上去找到解决问题的答案（参见《百科知识》1988年第2期）。

有的论者从改革开放以来社会道德生活的变化和价值观的冲突中，提出道德价值导向的根据。指出：回顾十多年来价值观的冲突，大致可归纳为两个不同的系列。一是适应现代化建设需要的新价值观，诸如开放意识、功利意识、效率意识、自我意识、公正意识、平等意识、竞争意识和开拓进取精神等与传统的属于小生产经营方式和封建主义的旧价值

观之间的斗争。正是这一系列的价值观的斗争，推动着改革开放和社会主义商品经济的发展。这是一种历史的进步现象。另一系列的价值观冲突，则集中表现为社会主义集体主义与资本主义个人主义之间的斗争。这一系列的斗争，较之前一系列的斗争，对于社会主义社会来说，更具有方向性的根本意义，它实际上是以何者为社会主义“道德价值导向”的斗争。功利意识、效率意识、自我意识、公正意识、竞争意识等，既可以归属于社会主义的价值体系，也可归属于资本主义的价值体系，如果不以社会主义集体主义为导向，而是以资本主义个人主义为导向。那么，所谓“功利意识”就可能走向以追求功利为目的的功利主义；所谓“效率意识”就可能走向以追求“金钱”为唯一目标的拜金主义；而所谓“自我意识”则必然会导致“自我中心主义”。可见，在目前的社会背景下，提出“道德价值导向”这一问题是何等重要的重要意义了（参见朱贻庭文，1991年5月《道德价值导向》研讨会论文）。

有的论者从反思十多年改革的角度提出建立道德价值导向问题。指出，十多年改革反馈给我们的一个深刻的结论是，并不存在单纯经济形态的国家现代化，任何国家的经济现代化，既必须依赖一定的价值目标（包括道德价值目标）的导向，更必须包涵着或伴随着一定的价值目标的追求。甚至可以说，一定的经济现代化，往往只是一定的价值目标在经济实力上的体现；或者，这种经济现代化，不过是达到设定的价值目标的一种最重要手段。价值导向不同，价值目标不同，价值追求不同，就必然意味着一系列方针、政策、路线甚至制度的根本不同。而在价值导向问题上，伦理道德的价值导向，又居于一个特别重要的地位。如果我们到今天仍

然意识不到伦理道德的价值导向与我们国家将要走什么路的重大关系问题，那么，我们就不可能从战略的高度来反思这几年道德滑坡的教训，也不可能从战略的高度去加强这方面的工作（罗国杰撰写两文，参见《高校社会科学》1989年第1期、《道德与文明》1991年第1期）。

10.2 当代中国的“义利之辨”

近年来出现的“义利之辨”，实际上就是选择社会价值导向的争论。有的论者归纳为八次争论，有的论者归结为四个方面。这里，择其主要的，具体表现在以下三个问题上：

“合理利己主义”是否合理；关于“一切向钱看”或“向钱看”的争论；关于“功利主义”的争论。集中到一点，就是行为之应当是否以追求功利以及追求什么样的功利为价值目标。同时，也包括怎样实现功利价值目标的问题。

一、关于“合理利己主义”是否合理的争论

“主观为自己，客观为别人”，是1980年5月潘晓在给《中国青年》杂志社的信中提出的。学术界认为这一提法实际上是对“合理利己主义”的新表述，从而引起了对“合理利己主义”的大讨论。讨论的中心是合理利己主义是否合理。

一种看法提出了合理利己主义的不合理性。当时的具体观点有四种：第一种观点立足于对“合理利己主义”本身理论观点的分析，认为它作为功利主义的前身，其中心内容仍是利己主义，从根本上说是不合理的。这种不合理性主要表现在五点：其基础是抽象人性论；认为人人都有追求幸福的同等权利，这是句实现不了的空话；命题把自己看作目的，把他人看

作实现目的的手段；以个人利益作为人们一切行为的出发点和最终目的；在实践中充分暴露了它的不合理性。第二种观点是注重对现实生活中合理利己主义新表述进行分析。认为“主观为自己，客观为别人”之间并不总是一致的，当个人利益与大众利益发生冲突时，必然是牺牲他人以满足自己，因此，所谓的“客观为别人”不过是“主观为自己”的伴生物。第三种观点认为“主观为自己”成了一种人生目的，一种追求，是一种利己主义的道德观念，与集体主义道德观念是根本对立的，在现实生活中不可能与集体主义并行不悖地存在。第四种观点是从伦理学方法论的角度对命题进行剖析，认为“主观为自己”讲的是“人的行为的主观动机和人生目的是自我”，其实质就是“我为我”，而“客观为别人”则是讲“行为的客观效果”，蕴含着“客观上有利于或有害于别人”，而“为自我”与“有利于别人”之间并没有必然联系，因此这是个假命题，在逻辑上说不通。（参见《中国青年》1980年第9期、《文史哲》1989年第1期）。

另一种看法认为，合理利己主义有它的合理性。具体观点有如下几种：一种观点认为，人生活在现实中，首先必须千方百计地为满足自己的需要而奋斗，然后再去满足别人，这是人的本能规律，合理利己主义的伦理原则是符合人的本性的，因此是合理的。第二种观点认为，个人利益的讲究本身既非善，又非恶，既可能是善的源泉，也可能是恶的根源。人们的所有行为按道德标准评价，无外乎纯粹利他、不损人、利己、利他四个价值取向。在社会主义社会里，利己主义和利他主义原则都难以真正实行，“我们现行政策在处理国家、集体、个人三者利益时充分体现了利己与利他统一的原则”，这实际上是对合理利己主义的合理方面进行批判

性运用，从而认为合理利己主义在处理利己与利他、个人利益与社会利益关系问题上，有它的合理性和可借鉴处（参见《青年论坛》1985年第5期）。有人在四年后评价中国青年“潘晓问题”的讨论是“一些人用热血和勇气的利刃把那传统晦暗的意识形态的帷幕捅了个大“窟窿”。按文章的本意看，也就是用利己主义的价值观把无产阶级的价值观捅了个大窟窿。

合理利己主义作为一种道德原则，在现实生活中有多大可行性，也是这场讨论的热点之一，主要有两种观点。一种观点认为，大公无私的道德要求具有先进性，却缺乏普遍性，可行性；利己主义道德原则不仅在普遍性、可行性方面值得怀疑，而且全无先进可言。因此，现阶段要求人们履行的道德原则只能是处于大公无私与利己主义之间的合理利己主义。与此相反，不少人则认为合理利己主义的核心和实质是利己主义，它作为一种与集体主义根本对立的道德观念，在现实中是行不通的。我们社会是“一人为大家，大家为一人”的社会，因此应该从“主观为社会”出发，从而实现“客观成就我”，使个人利益和集体利益融为一体。

二、“一切向钱看”的伦理学评议

学术界有人推崇“一切向钱看”，撰文说，“我很赞同一位同志的话，‘抬头向前看，低头向钱看，只有向钱看，才能向前看’。还说，“一切向钱看当然是不对的，一切不向钱看也是不对的。一切不向钱看的行为也是不道德的行为”，主张把商品经济原则引入到人际关系中去，说“不能把商品经济原则引入到人际关系中来，这是‘四人帮’时候的文章提出来的。”有人还说“抬头向前看，低头向钱看，只有向钱看，才能向前看”这四句话是理想与实践的辩证

法。有人进而宣扬货币拜物教有其存在的合理性和合法性，说：“它也会唤起人们进取、创造、拼搏的精神，从而给社会带来普遍舒适、方便、自由和高效率”（转引自《马克思主义理论教育参考资料》1990年第8、9期。参见罗国杰一文的引语）。

反对“一切向钱看”的论者分别从其性质、危害等方面阐述各自的观点。对“一切向钱看”的性质，论者们指出：（1）“一切向钱看”是一种唯利是图的资产阶级思想。论者认为，我们并不笼统地反对人们讲钱，挣钱，反对的只是那种把金钱作为最高的人生追求的拜金主义思想。反对“一切向钱看”，因为这是一种反映资产阶级自私自利、唯利是图的剥削阶级腐朽思想意识，它对社会主义事业有极大的危害性。（2）“一切向钱看”，从根本上违背了社会主义的基本经济规律，与社会主义生产目的背道而驰。（3）“一切向钱看”，是一种地地道道的资产阶级唯利是图的伦理观，它把钱作为一切活动的出发点和归宿点，把赚钱作为唯一的和最终的目的，为此可以不择一切手段。“一切向钱看”的观念体现了对金钱的顶礼膜拜和对理想的鄙贱。“一切向钱看”的观念所蕴含的伦理道德的核心，正是利己主义。

反对“一切向钱看”的论者提出它有如下危害：（1）导致社会主义的道德沦丧。它严重腐蚀人们的思想，使人变成一种见利而不见义的经济动物；它会严重破坏社会主义人与人之间的关系，使人与人之间的关系变成纯粹的金钱关系，它会使社会主义的企事业单位，乃至政府机关，背离社会主义方向，背离为人民服务的宗旨。（2）“一切向钱看”不能引导社会主义的人民走上富裕的道路。有人把“一切向钱看”当作是当前致富的必由之路，这是非常错误的。“一切

向钱看”同社会主义制度格格不入，绝不能引导社会主义的人民走上富裕的道路。从社会实践看，它必然是片面追求商品的价值而忽略甚至不顾商品的使用价值，它必然只顾眼前利益不顾长远利益，它必然破坏企业间平等互利、互相合作的关系，它导致一些人的堕落（参见《道德与文明》1986年第2期）。

三、“功利主义”反思

在“合理利己主义”是否合理、关于在“一切向钱看”论争的基础上，学术界开展了一场关于“功利主义”的讨论。

（一）关于功利主义的实质。

一种意见认为，从义利之辨的角度去理解，功利主义强调的是，应该从道德领域以外的经验世界去寻找道德原则的基础与道德价值的依据，它的实质就是把经验论与价值论结合起来，由经验的内容来规定价值准标（1989年1月7日《文汇报》黄伟合文）。功利主义者一般提倡最大多数人的最大幸福，从而功利主义可以统摄而不是必然拒斥人道主义和集体主义的原则，不能归结为利己主义。持相反意见的则认为，功利主义作为一种道德价值学说，当然不等于利己主义，但是，功利主义是以个人利益和社会利益的对立为基础的，它所强调的是个人利益，其出发点和立足点仍是个人的利益需要，是以“利己心”为基础的。至于照顾他人的利益，甚至提出“最大多数人的最大幸福”原则，归根到底还是为了实现个人的幸福，这是与利己主义和个人主义一致的（参见朱贻庭文，载《学术月刊》1990年11月号）。

（二）功利与道德的关系。

基本有三种观点：一种观点认为，在社会主义初级阶段，功利主义根植于按劳分配的经济关系，强调利益优先，

肯定道德与经济发展相联系的态度，具有历史的必然性和现实的合理性，因此，明智的态度应是在什么样的功利主义之间选择，而不是在功利论和道义论间选择，因而有必要重建功利主义（参见黄伟合文，《中国社会科学》1987年第3期）。相反的意见则认为，当今生活中功利主义的理论缺陷外化到社会层面，已产生负效应，不同意突出功利原则。认为道德的本质特征就是作为总体的人类社会的存在对个体的要求、规范、命令，道义原则必须坚持（参见李绍雄文《探索》1988年第3期）。第三种意见认为，只强调物质利益或道义原则的态度都是不可取的，应真正做到道义原则和物质原则的统一。“明确地说《共产主义道德通论》主张的是义利统一论”（参见周原冰给编辑部信，《中国社会科学》1987年第3期）。

（三）如何看待当前的功利主义现象。

改革唤起人们的功利意识，改革过程中出现的功利主义思潮在中国大地回荡。如何评价这一现象，主要有三种观点：一认为功利主义能刺激社会生产总体水平提高，带来社会道德机制改善。在贵义贱利偏见仍束缚大多数人的今天，肯定功利主义的积极作用是无容置疑的。二认为功利主义理论有严重缺陷，外化到社会层面，势必产生而且已经产生相应的负面效应和一系列恶果，因而功利主义思潮应当降温。三认为对功利主义的利弊，各执一端都有片面性，现实中的功利主义有利也有弊，应当既要承认它是客观存在的现实，又要克服它的消极影响，既承认个人追求物质利益的权利，又讲道义的价值观念，达到整体之利与个体之利，义与利的辩证统一（参见1989年2月25日、1月7日、3月18日《文汇报》）。

10.3 社会主义道德价值导向的建设

1990年11月,《学术月刊》发表朱贻庭、秦裕《当代中国的义利之辨与社会的道德价值导向》一文,1991年5月,朱贻庭又撰写了《再论社会的“道德价值导向”》一文,开创了系统研究社会主义道德价值导向的先河。同年5月,由华东师范大学哲学系、哲学所、学术月刊社、上海市体改所等单位召开的《道德价值导向》学术讨论会,与会同仁普遍赞同朱文的基本观点,并就道德价值导向的有关问题,进行了较为深入的探讨,标志着道德价值导向的研究开始进入具体构建体系的阶段。

一、关于“道德价值导向”的内涵界定

有的论者将其界定为:“‘道德价值导向’是社会道德价值体系的灵魂和‘定位器’,是由统治阶级提倡或肯定的社会道德生活的总体指向。”论者指出,把握道德价值导向要把握它与“道德价值取向”、与“道德原则”和“道德规范”的区别。“道德价值取向”是相对于个体而言的,因而它是多元的或多样的;而“道德价值导向”则是整个社会而言的,它是社会的统治阶级为了调节不同阶级、等级、阶层、集团以及个人之间的利益而自觉倡导的一种价值取向,它对整个社会的成员的思想行为起着引导、制约、限制的作用,成为社会评价善恶、正邪的标准。“道德价值导向”与“道德价值取向”具有一元和多元的区别,存在着引导与被引导、制约与被制约、限制与被限制的关系。“道德价值导向”与“道德原则”、“道德规范”的区别主要有三:一是从内涵上看,“道德价值导向”是社会道德生活的总体指

向，类似于“定位器”和“指示仪”的作用，用以表明社会道德体系的根本特征和最高的价值目标，而道德规范和道德原则是对人们行为的直接、具体的要求和限定。因此“道德价值导向”在理论层次上高于具体的道德原则和道德规范，在实践中则指导着具体的“原则”和“规范”的实行。二是从可操作性上看，一般讲，道德原则和道德规范具有较强的可操作性，“道德价值导向”的可操作性较弱。三是就表现形态看，在一个社会的道德体系中，道德原则和道德规范可以有許多条，而“道德价值导向”一般只有一个（参见朱贻庭：《再论社会主义的〈道德价值导向〉》）。

二、选择集体主义作为社会主义道德价值导向的根据

选择集体主义作为社会主义道德价值导向，这是朱文的中心思想，也是近年来学术界绝大多数论者的共同见解。

朱贻庭的观点是从总结十年来道德生活现实和伦理学界关于道德价值观即义利之辨中提出的，其主要论点是：第一，道义论和功利论不适合社会主义的利益关系。功利主义所强调的是个人利益，是以“利己心”为基础的，功利主义道德原则是与以个人为本位的社会相呼应，它是近代资本主义社会中起主导作用的价值导向；道义论具有“群体本位主义”的特点，在处理个人利益和社会利益关系时，强调整体利益而忽视、甚至扼杀个人利益和个性发展，它是以自然经济为基础的“家属本位社会”或“群体本位社会”的产物，它是奴隶制和封建制社会中起主导作用的价值导向。由于功利论和道义论都是建立在个人利益和社会利益相对立的基础上的，由此导致了这两种道德的功利原则和道义原则的对立、外在的功利价值和内在的精神价值的对立、以及工具和目的的对立。可见，功利论和道义论都有其片面性，作为价

价值观的理论是不可取的，当作当今中国社会的道德价值导向是不适用的。论者指出，社会主义社会为个人利益和集体利益的融合开辟了广阔的道路，因此，应该超越道义论和功利论的对立，主张功利原则与道义原则，外在功利价值与内在精神价值，道德的工具性与目的性这三者的统一。第二，集体主义是历史的必然。论者指出，历史发展证实马克思关于个人和整个社会相互关系的三大历史阶段的理论。社会发展的第三阶段是“自由人联合体”，即共产主义社会（社会主义社会是其初级阶段）。它体现了一种全新的个人和整体的关系，在这里个人是“全面发展”的具有“自由个性”的个人，而社会则是“自由人”自愿结合成的“联合体”。由此决定了“第三阶段”的社会价值导向必须是超越“功利论”和“道义论”的，而社会主义集体主义正是这样一种价值方针（参见朱贻庭、秦裕文，《学术月刊》1990年第11月号）。

有的论者从思考十年来个人主义与集体主义对立和斗争的角度上指出，近年来价值观上的资产阶级观点泛滥，打着“理论学术讨论”旗号，宣传“一切向钱看”，个人主义，“为个人主义正名”，宣传“合理的利己主义”，“利己利他相结合”等等思想。不能把宣传这种东西和宣传自由化划等号，但宣传资产阶级价值观是同自由化思潮有密切的联系。个人主义、利己主义、拜金主义、个人中心等思想是同社会主义水火不相容的。社会主义的中国从其本质上、总体上，确确实实是代表全体人民利益的真实的集体，因此我们的国家实行集体主义的价值原则、价值导向是完全正确的。因为只有存在集体主义价值观念的指导下面，在集体利益高于个人利益的指导下面，个人的价值、个人的尊严、个人的利益才能得到更好的体现，只有这样，我们的国家，我们的社

会主义事业才能兴旺发达（罗国杰文，参见《马克思主义理论教育参考资料》1990年第8、9期）。

三、集体主义道德的内涵

论者指出：（1）集体主义的真实内涵是“每个人的全面而自由发展”和“真实的集体”相统一。集体主义道德所从属的社会基础是“自由人的联合体”，所以，它所要破除的是对人的漠不关心，它真正强调了每个人的自尊性，尊重每个人的人格，它不为利己主义行为作道德上的辩护和论证，更不能容忍人与人之间的冷漠和仇视，“每个人的全面而自由发展”是集体主义道德的核心。同时，由于每个人的自由全面发展必须通过社会物质生产的不断丰富和发展才能实现，而人们又只能借助集体才能获得对物质生产的驾驭，“只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，……才可能有个人的自由”，因此，要求人们维护集体的利益，是集体主义的第二层含义。（2）集体主义的重要特征是它在价值结构上，超越了功利论和道义论的对立，达到了功利原则与道义原则、外在功利价值与内在精神价值、工具性与目的性三者的统一。（3）集体主义的形态包括理想形态和现实形态。以“每个人的全面而自由发展”和“真实的集体”相统一的集体主义，是其理想形态；当强调集体主义原则在处理个人与集体关系时的调节功能，要求集体应当尊重个人，满足个人的正当利益，并强调个人利益应当服从集体利益，以及在个人与集体发生矛盾时要求个人作出必要的牺牲时，突出工具性意义，这是现实形态的集体主义。集体主义的这两种形态之间，具有现实和过程的统一性，但作为道德价值导向，更应突出它的理想形态。因为它对集体主义原则的实行具有方向性的指导意义，可以防止实践中“左”或右

的偏差；也只有集体主义的理想形态，才能努力使“现存的集体”走向“真实的集体”，为实现“每个人的全面而自由发展”创造条件，而个人也会真心实意地去维护集体的利益（参见朱贻庭：《再论社会的价值导向》1991年5月《社会主义价值导向学术讨论会》论文）。

四、怎样才能实现集体主义的道德价值导向

论者们分别从道德价值导向的运行机制，以及对集体主义的认同、集体主义的操作规范等方面作了探讨和阐述。这里仅综合有关运行机制的主要观点，持这种观点的论者认为，价值导向的运行机制，包括内在机制和外在机制两部分。内在机制指道德自身领域实现道德价值导向的各个环节，包括规范机制、利益机制、舆论机制、德育机制，以及行为主体的心理机制与修养机制等。而找到集体与个人双向利益的最佳结合部，从而发挥利益机制的功能，是实现集体主义价值导向、培养集体主义精神的基础，是集体主义价值导向运行机制的关键。构建“内在机制”问题，中国传统伦理文化提供了相当完备而丰富的经验，是值得借鉴的。“道德价值导向”运行的“外部机制”（社会机制），是指道德领域以外又与道德密切相关的各种社会因素，包括政治状况及其路线，经济状况及其政策，教育状况、法制状况，以及舆论、新闻、影视、文艺所范示的社会价值观等。在“外在机制”中，最重要的是政治和经济的作用，它们也是道德自身“内在机制”功能的前提条件。道德与社会关系的各领域有着相互制约、相互促进的关系，道德要发挥其自身固有的社会功能，必须依靠社会关系其他领域的配合和支持，而要发挥它们对道德的正效应，最关键的是要使各个社会领域的价值导向必须与道德的价值导向协调一致，切不可拆集体主

义道德价值导向的台，造成对社会价值导向的冲突和分裂（出处参见上述朱贻庭文）。

社会主义需要有自己的道德价值导向，论者们从社会主义社会中实存道德类型的分析，从当今我国经济结构状况的分析，从商品经济中共性因素导致的负面作用的分析，作了论证，也就是从道德和利益的关系，各类道德间的对立统一中，说明建树社会主义道德价值导向是道德这种意识形态的题中之义，也是十一届三中全会以来社会主义建设和改革开放实践正反经验的逻辑结论。论者们的观点是很有见底的。社会主义需要有自己的道德价值导向，已为当今学术界所共识。

当代中国伦理界的“义利之辨”，实际上是两种道德价值导向的争论。“合理利己主义”是否合理、“一切向钱看”的伦理学评议，带有鲜明的集体主义与个人主义争论的色彩。从今天反思的角度看，孰是孰非是泾渭分明的，但从当时争论的实际过程讲，由于种种原因，对“主观为自己，客观为别人”、“一切向钱看”这两个命题的理论剖析，尽管也不乏真知灼见，但就总体而言，恐怕是尚欠深入的。例如对为己、为钱当与不当的道德界限的区分，对两命题实质、危害的剖析等，似欠深入，其在实际生活中的负面影响也远未消除，因此仍有深入剖析的必要。对“功利主义”的反思，是由发展社会主义商品经济引发的，主要是围绕现实影响开展的，但似未对功利主义本身作出公正全面的考察和评价，导致在很大程度上把功利主义与现实功利主义思潮相混同，以功利原则涵括功利主义，却未能引导人们如何正确实现功利，看来，还有必要从学术上对功利主义作进一步讨论。

对社会主义道德价值导向的研究，是近年来社会主义伦理学研究取得的一项可喜成果。其中，对选择集体主义的根据、集体主义的内涵等方面，已有较充分的论证和表述。但如若从社会主义道德价值导向作为一个相对独立的理论体系看，那它毕竟是一项复杂的系统工程，目前尚处创始阶段，尚需学术界多作研究和建树。特别是它的运行机制，论者已提出了较为科学完整的框架，如何在此基础上，转化为适合社会主义初级阶段国情的具体操作规范，无疑有大量的科研课题等待着伦理学界去攻克。

11. 集体主义

集体主义作为共产主义道德的基本原则之一，是伦理学界一直比较关注的问题。党的十一届三中全会以来，伦理学界展开了对集体主义原则的重新讨论。

粉碎“四人帮”之后到一九八五年，着重对集体主义原则的重申和提倡，同时开始反思集体主义理论和实践中“左”的影响。一九八五年以后，一方面在与个人主义冲突中坚持集体主义的价值导向，另一方面，也进行了对集体主义原则的重新思考，涉及到集体主义的内涵要求，集体主义中的集体、个人及其利益以及主体性、人的自由，人道主义等问题，并使集体主义原则的研究取得了不少理论成果。

11.1 对以往集体主义的反思

我们党长期以来一直倡导集体主义原则，这是无可非议的，但以往人们所理解和实施的集体主义原则，在理论上和实践中存在着某些弊端。其主要表现在：一是把集体主义与封建主义乃至专制主义混淆起来。罗国杰1990年《道德与文明》第1期一文中认为，过去把集体主义在一定程度上成为极权主义、专制主义和“四人帮”“施行法西斯主义的理论借口，从而压制民主，压制个人自由。许启贤1989年《教学与研究》第5期一文中认为，有的人不加区分地把封建整体主义和社会主义集体主义混为一谈，这是完全错误的；二是把

整体利益同个人利益对立起来。在粉碎“四人帮”以前，存在着片面强调整体利益，片面地贬斥个人利益的倾向；三是严重地压抑或挫伤了个人的主人翁精神、首创精神和积极开拓进取的精神，迫使人们养成不健全的人格。周道柱1990年《社会科学》第1期一文中认为，对于个人利益与整体利益，在过去较长一个时期内，在对集体主义的理解和宣传中，总是不恰当地把集体利益和个人利益对立起来，割裂开来，一味过多、过重地强调集体利益，从而在一定程度上压抑了人的个性，挫伤了人们建设社会主义的积极性。

罗国杰1990年《道德与文明》第1期一文中指出，在十一届三中全会以前，尽管我们对集体主义原则的解释从总体上来说是正确的，但是，也应当看到，在一定时期内，在“左”的思想指导下，在传统的集体主义思想的影响下，一些同志也曾有过过分强调整体利益而忽视个人正当利益的情况。周原冰认为，在那“左”倾思想和形而上学成灾的年月里，确实有人滥用集体主义原则整人，把维护个人正当权利，进行无害甚至有利于集体和社会主义的个体活动，也视为个人主义；也因为有些同志在解释集体主义原则时，只注意抬高集体主义地位，却缺少从集体主义和个人主义双向的辩证关系上揭示集体主义同个人主义的原则对立，当然也有人是因为袭个人主义世界观的传统思想，从其偏狭胸怀束缚下来看待集体主义原则（参见1985年《社会科学评论》第6期）。

在党的十一届三中全会以后，在纠正“左”的错误思想影响过程中，有的人不正确地宣传个人本位主义，隐晦地或公开地否定社会主义集体主义原则。说什么以集体主义为核心的道德传统，是整体至上、社会本位，用整体压制甚至否

定个人，敌视和防范个人及其需要、欲望。温克勤 1990 年《社会科学战线》第 4 期一文中认为，宣扬个人本位主义的人主张个人利益高于社会利益，一切从个人利益出发，个人是最终价值的实体，个人利益是道德的基础，这是错误的。罗国杰指出，有的人公开提出要把个人主义分成高级的和低级的，说美国现在的个人主义往往追求个人的感情欲望的满足，高级的个人主义可以为自己的荣誉、尊严和价值，牺牲眼前暂时的物质利益，因此，是崇高的，应该信奉的。有些同志大概是出于对个人正当利益的考虑，觉得个人主义，以个人为中心，有利于实现个人正当利益，甚至可以“弥补”集体主义的不足，这是非常错误的观点。产生上述种种弊端的根本原因，是人们长期以来在理解和实践上受到三重影响的结果：一是封建整体主义的影响；二是斯大林时代的集体主义是我们直接摹本；三是我国长期“左”的思潮影响。使理论正确的集体主义原则在具体的道德实践中走了样（参见 1988 年《道德与文明》第 1 期）。

在集体主义反思的方法上，大多数学者都把集体主义作为一个内涵可以变化的概念，即罗国杰所说的“在集体主义理论的建设上必须是坚持与发展相统一”，一方面是坚持，就是坚持集体主义的社会主义性质，坚持为实践所证明的正确理论，包括集体与个人利益辩证统一的观点，个人利益服从集体利益的观点，以及必要时作出牺牲的观点，这决不是极左、保守、僵化。假如这些观点都要否定了，那就否定了集体主义本身。另一方面是发展，即在实践中，不断增加和完善集体主义的具体理论，就是要继续发展集体利益高于个人利益的理论前提下，大力提倡个人的正当利益，明确集体主义不但不是压制个人正当利益的，而且是以最大程度的客

观个人正当利益为根本目的的，也就是在这一更高的层次上，来理解个人正当利益的意义，来发展集体主义关于集体利益和个人利益的辩证统一的理论（参见1991年《道德与文明》第1期）。

11.2 对集体主义原则内涵和要求的新理解

在反思的基础上，理论界探讨了集体主义原则的真实内涵和基本要求，其达到的结论在本质上是一致的。但研究的角度不同，其理论观点也有差异。

一、从集体利益与个人利益的关系来理解集体主义的内涵和要求

其基本观点认为，从实现共产主义事业的社会道德理想出发，坚持整体利益高于个人利益，在保障社会整体利益的条件下，实现个人利益和社会利益的结合，在两者发生矛盾时，自觉地无条件地做到使个人利益服从于社会整体利益。

李德发认为，我国伦理学界对集体主义原则的理解共同点是强调集体利益放在第一位，这就是说无产阶级和广大人民群众的根本利益是集体主义原则的出发点，也是归宿，同时又是实现个人利益和社会利益相结合的前提，因为离开了以无产阶级和广大人民群众的根本利益为基础，泛泛地谈个人利益和社会集体利益结合，资产阶级也是可以接受的。把社会集体利益摆在高于一切的地位是集体主义的核心内容。首先，这是由无产阶级的历史使命所决定的；其次，是社会主义经济基础的性质和特点所决定的；再次，社会集体利益是人类社会得以存在和发展的前提（参见1987年《齐齐哈尔师范大学学报》（哲学版）第2期）。

周原冰1985年《社会科学评论》第6期一文中认为，集体主义要求一切从个人利益和集体利益的统一观点出发，把集体利益放在头等的和领先的地位，在发生矛盾又不可两全时，则要求人们无条件地牺牲自己的个人利益来保全、维护和发展集体利益。同时又指出关心、爱护和帮助发展人民群众的个人利益，是集体主义的起码要求，因为第一，任何集体利益的实现都依赖于集体成员每个人的积极劳动和工作；第二，共产主义事业的最终目的，要使广大人民群众在物质和文化生活方面日益丰富多彩，而不是空话，必须落实到每个人的身上；第三，在集体主义原则下相互关心、爱护和帮助发展彼此的个人利益，对于正确解决人民（集体）内部矛盾，促进人民形成团结合作的整体力量具有重要的道德价值。

1989年人民出版社出版的《伦理学》一书中指出，集体主义原则最核心的内容是社会主义社会中的集体利益与个人利益能够实现辩证的、有机的统一。在集体主义原则中，集体利益应当成为个人利益最集中的代表，个人利益又必须是极其活跃的、健康发展的，但集体利益和个人利益的统一必须以集体利益为基础，强调集体利益至上性，强调以集体利益为出发点和目的，强调以集体利益为评价行为善恶的最高标准，强调个人利益在必要的前提下为集体利益作出牺牲，并认为这决不否认个人的正当利益，而正是为了给予个人的正当利益能够最好地实现开通一条切实可行的途径。

二、从集体主义道德的价值结构来理解集体主义的内涵和要求

朱贻庭、秦裕认为，集体主义道德是超越功利论和道义论的价值方针，其核心是在个人利益与集体利益统一上实现

“每个人的全面而自由发展”。其内涵则包括两方面：一强调每个人的自尊性，尊重每个人的人格，倡导大家关心每个人的福利，每个人关心大家的福利，即列宁所概括的“我为人人，人人为我”；二要求人们维护集体(联合体)的利益。认为集体主义道德的价值结构是外在的功利价值和内在的精神价值的统一，功利原则和道义原则的统一，工具性和目的性的统一（1990年《学术月刊》第11期）。

罗国杰1990年《马克思主义教育参考资料》第8、9期合订本一文中认为，提倡集体利益与个人利益的辩证统一。第一，要强调集体利益高于个人利益，只有社会主义集体利益兴旺发达了，个人利益才能发展，离开了集体利益，个人利益是不可能有什么发展的；第二，集体要尽最大努力来关心个人利益、个人幸福，实现个人价值。集体主义原则是双向的，它要求个人利益服从集体利益，个人也要求集体尽最大的可能来满足个人的正当利益，使个人的尊严、价值、权利得到最好的实现。应该说，在个人利益服从集体利益这个原则下，个人价值的实现必须要同社会的价值、集体的价值相一致。个人正当利益的保障，个人尊严，权利，都必须同集体的、国家的尊严相一致。并且指出，一方面集体利益与个人利益是辩证统一的，在集体利益高于个人利益的原则下重视个人的正当利益，维护个人的尊严、价值和权利，促进个人的进步和发展，本来就是社会主义集体主义的应有之义。因此，个人正当利益必须引起我们的高度重视；另一方面，我们决不可能靠为个人主义“正名”来实现个人主义的正当利益，如果为了达到个人主义利益的目的而“正名”的话，不但难于解决紧张的个人利益和集体利益的矛盾，而且可能进一步加深这种矛盾。这种对集体主义的科学的、全面的、

辩证的理解，是我们多年来理论战线在道德观、价值观问题上的重要发展。

三、从集体主义原则中的主体性理论来理解集体主义的内涵和要求

罗若山1985年在《社会科学》第5期一文中则论述了集体主义道德中的主体性理论，并由此导出集体主义道德原则的内涵。他认为集体主义原则中的“个体”应该看成是“主体”，主体不同于个体，他是意识到自己在集体中的地位和作用，能主动地承担并履行集体的责任的人。因此，第一，个人作为主体，是集体主义原则的构造者，个人对于集体的重要性，在于个人善于主动地设计集体这个中介来实现和发展自身，集体中个人意志集中表现为集体意志而导致集体主义准则的产生；第二，个人是集体的客体，是集体主义原则的约束对象；第三，个人通过一系列自觉能动的活动来促进集体的发展，达到自身的完满实现，因此，既对集体负有社会义务，又享有集体中的个人权利。从这一主体性理论出发，他认为集体主义原则不以个人服从集体为根本宗旨，其主要职能在于使个人自觉地协调好与集体、国家的关系，强调集体与个人的和谐统一，不再为了某一方面的实现而牺牲另一方面，而集体与个人之间的协调是双方相互履行对对方的义务的双向过程。

四、对集体主义中的集体以及以集体主义作为价值导向的依据的理解

如何理解和要求集体，是集体主义原则展开的另一个方面。集体是集体与个人这对矛盾中的主要方面，集体的状态，是个人正当利益能否实现的前提，是集体主义原则能否实现其调节职能的关键，因而直接关系到甚至决定着集体主

义是否能切实起到导向的作用。

梁禹祥在1986年《道德与文明》第3期上发表文章较早地对集体利益进行了辨析。他认为，首先，集体利益是对范围不等的人群共同体的共同利益的理论抽象。社会利益、国家利益、阶级利益等等，虽然具体内容不同，适用范围有大有小，但又有共同点，即它们都是某一人群共同体的共同利益的概括。这一概念的提出，是人类对现实的各种利益形式及其相互关系认识上的一次飞跃，对于正确处理个人利益与社会集体利益的关系，从而保证社会的正常发展是有重要意义的。其次，集体利益又是具体的，在不同的情况下，它的实际内容是不一样的。有时可能指社会利益或民族利益，有时指的是阶级集团利益。再次，集体利益与上述各种利益形式的关系不是整体与部分的关系，不能把集体利益看成是由社会利益、国家利益、阶级利益等组成的一个集合体。因此在使用集体利益概念时要注意做到抽象和具体的辩证统一，从理论抽象上升到思维的具体。要区分真实的集体利益和虚幻的集体利益。正如马克思论述的“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。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第84页）。另外，要区分大集体与小集体，大集体与小集体的关系是很复杂的，在不同的社会，不同的时代有不同的表现。

1989年人民出版社出版的《伦理学》一书中则进一步分析了虚幻的集体、现实的集体和真实集体的特点，指出实事求是地实行集体主义原则就要准确地把握现实的集体，既不将它等同于虚幻的集体并以此为由反对集体主义，宣扬个人主义和利己主义，也不能将它等同于真实的集体从而忽略在实践中校正这个集体可能出现的偏差，此外，还要严格区分

那些冒名顶替的虚假的集体。

罗国杰认为，集体主义原则中最关键的问题，就是集体必须是马克思和恩格斯所说的那种“真实的集体”，因此强调集体主义原则中集体的真实性问题，已经超出了一般的理论问题，而是直接与我们所指的集体的实际言行紧密相联，成为直接与集体主义的原则可信赖程度密切相关的现实问题。因此，怎样使集体具有更多的真实成份，抛弃更多的虚妄成份，将是使集体主义原则取信于民的关键。为此，要最大限度地使集体利益能够全面、真实、公正地代表所有集体成员的利益，不断消除集体所可能出现的种种失误，使之朝向马克思当年设想的“理想集体”迅速靠拢。就这个意义上说，集体主义所承担的道德责任又远非个人主义所能比拟的（参见1990年《道德与文明》第1期）。

基于对集体主义的新认识，绝大多数同志都坚持和强调了社会主义应以集体主义作为道德价值导向，并作了论证。

朱贻庭、秦裕认为，集体主义作为当今中国社会价值导向，是历史的实践的选择。根据马克思主义关于个人和整个社会相互关系的三个历史阶段的理论，在第一阶段奉行群体主义，在道德理论上表现出明显的道义论色彩；在第二阶段奉行个人主义，与此相应的道德理论是功利论；第三阶段既不是群体本位的社会，也不是个人本位的社会，而是自由人联合体，体现了全新的个人与整体的关系，由此决定了社会价值导向必须是超越功利论和道义论的集体主义的价值方针（参见1990年第11期《学术月刊》）。

马博宣1988年在《蒲峪学刊》第2期一文中认为，从社会主义初级阶段的经济结构及其相应的利益关系来论证集体主义原则，由于多种经济成份并存而以公有制为主体，尤以

全民所有制为主导，因此，既要肯定和维护国家、各个集体和所有个人相对独立的诸种利益，更要保障三者利益以社会整体利益为基础的根本一致和协调发展，因此应当一如既往地坚持集体主义原则。

罗国杰在1990年《新华文摘》第12期一文中认为，集体主义原则是在社会主义整个历史运动中逐渐发展和完善起来的。社会主义与集体主义的关系，是一种血肉不可分离的关系。从这关系来看，集体主义不仅是一项基本道德原则，也应该是社会主义的政治、经济及思想文化学说的最核心的思想，而个人主义则是资产阶级的政治、经济及思想文化学说的最核心的思想，因此集体主义与个人主义之争，本质上反映着社会主义与资本主义之争，坚持社会主义道路，坚持集体主义的价值原则、价值导向是完全正确的。但真正要使集体主义原则成为我们国家的价值导向，需要用很大的力气。

我们认为，以上仅仅是对于集体主义内涵和要求的一些原则性的看法。要正确地把握这些看法的实质，要使这些原则具体起来，丰满起来，一方面需要理论界对集体主义的集体利益与个人利益、集体与个人关系深入探讨；另一方面，集体主义还面对着这样的现实，随着一系列改革不断深化带来了利益观念的强化，人们自我意识正在觉醒，但对集体主义的误解依然存在，“走样的”集体主义对个人价值和正当个人利益的漠视也未完全改变，因此集体主义就不得不很好地解决如何正确对待个人和个人利益这样一个问题，这直接关系到集体主义能否战胜个人主义而在人们心中植起导向的作用问题，要彻底深入地批判个人中心，个人至上，还需要做许多工作，因为价值观的问题是个深层次的问题，所以说批判个人主义还是很重要的任务，这也是集体主义原则的

展开。

11.3 集体主义与个人利益、个人自由、人道主义的关系

对于这些问题的讨论开展得比较充分，获得了不少可喜的进展。

集体主义原则究竟应该怎样确立个人的地位？罗国杰认为，在突出集体、整体的同时，也要强调个人活力的地位，从一个全新的高度，来认识个人活力与集体活动的辩证关系，认识个人活力与改革成败与否的辩证关系，从而彻底纠正以往对个人的作用和地位所作的不正确理解。他认为在集体利益高于个人利益的原则下，重视个人的正当利益，维护个人的尊严、价值和权利，促进个人的进步和发展，本来就是社会主义集体主义的应有之义（参见1990年《新华文摘》第2期）。

马博宣论述了集体主义原则强调社会整体利益决不是否认社会成员的个人利益，因为集体主义维护真实的社会整体利益就是保障其所辖的每个成员的个人利益，为个人利益的实现创造条件，而并不意味着要求人们无谓地节制和牺牲个人利益，只有当两种利益间发生难以两全的冲突，才要求相关成员以高度的道德责任感，自觉节制或牺牲其某种个人利益。韩东屏认为，在非此即彼式的冲突中，个人在自我牺牲的同时，也获得了自我价值的升华（参见1986年《学习与探索》第3期）。

关于集体主义与民主、自由的关系，周原冰在1985年《社会科学评论》第6期一文中认为，集体主义必须特别尊

重人民群众和每个个人的民主、自由的权利。集体主义原则所要求的人民的民主和自由，与资产阶级的民主自由具有本质的不同，集体主义是把人民群众的共同的根本的利益放在第一位，在不妨碍集体利益的前提下允许充分保障个人的自由和民主权利，而人民的集体利益本身就包含了组成人民的每个个人的自由和权利在内；集体主义原则所要求的民主、自由，是除了反对和破坏共产主义事业的敌人以外绝大多数人的广泛的、真正的、讲求实际的民主、自由。朱贻庭、秦裕在1990年《学术月刊》第11期一文中指出，“每个人的全面而自由发展”是集体主义道德的核心，整个共产主义社会的道德规范都是以此为出发点和归宿的，而集体主义要求维护集体利益，正是为了真正实现每个人的自由发展。张晓红在1990年《江西社会科学》第3期中则论证了集体主义是个人自由发展的前提。第一，个人的本质，个人自由的本质都是社会的、集体的、其集体性和社会性就要求和产生集体主义，只有集体主义才最符合个人的社会本质；第二，集体主义是个人自由顺畅实现、充分展示的前提；第三，集体主义是人类社会发展的必然趋向，当个人与集体进入融合阶段，个人才能获得全面自由的发展。宋惠昌认为，实践证明，只有集体主义原则，才是个人全面发展和个人真正自由的保证。只有在集体中，个人才能获得全面发展其才能的手段。只有在集体中才可能有个人的自由。无产阶级集体主义原则，是个人的全面发展和真正自由的保证（参见1984年《人文杂志》第5期）。龚乐进认为，集体主义道德的本质是客观必然性和人的主体性的辩证统一，是自觉地适应和运用客观规律的阶段，并认为个人自觉地遵循客观规律推动社会进步，同个人自身获得自由和解放，实际上是同一过程的两个不同

侧面（参见1990年《哲学研究》第1期）。

关于集体主义与人道主义，周原冰认为集体主义不是一般地反对和排斥人道主义，而是把那种抽象的从有无是非、善恶之分的个人主义基础上的人道主义改造为革命的人道主义，后者服从于共产主义事业的根本任务和斗争利益，从集体主义和个人利益的统一出发把集体主义放在首位，这是人道主义道德规范所无法包容的。革命人道主义要区分敌、友、我。总之，革命人道主义不是把人道主义作为一种目的和最高原则凌驾于共产主义道德的一切原则之上，而是从属于集体主义原则的（参见1985年《社会科学评论》第6期）。

臧乐源也认为集体主义与人道主义是不矛盾的，社会主义人道主义的核心是集体主义，并因此而区别以个人主义为核心的虚伪的资产阶级人道主义。只有这样才能正确地处理好个人利益和集体利益的关系，才能把国家的民族的利益放在第一位，使之成为一切工作的出发点和归宿，为社会主义事业贡献力量（参见1985年《济南文史哲》第3期）。

党的十一届三中全会以来，伦理学界对集体主义的讨论取得了丰硕的理论成果，但仍有不少问题没有得到较好的解决。例如集体主义原则的操作性问题，使现实的集体靠拢理想集体的必要性和途径，个体接受集体主义的心理基础等等，这些都有待进一步研究和探索，把集体主义原则的研究引向深入。

我们认为，在研究社会主义集体主义原则中，不同意见争论的焦点，在于如何看待集体和个体，集体利益和个人利益的关系问题。在这个根本原则问题上，必须坚持“两点论”和“重点论”的辩证方法论。历史的经验告诉我们，如果各执一端，以一种倾向掩盖另一种倾向，都会造成思想理

论的偏颇和混乱，带来不良的社会后果。有的研究者把主体性引入集体主义原则，这对集体重视每个个体能动性的发挥，具有重要的意义。但把主体性看作集体主义原则的出发点和归宿，其偏颇是显而易见的。因为个人的活动、个人的作用、个人的权利和个人价值的实现，都离不开集体的力量。离群索居的单独个人充其量只不过是徒有人形的高级动物，而不是集体、社会的一员，也不可能成为集体主义的构造者和集体的客体。集体主义原则是在社会实践基础上集体智慧的结晶。在社会主义条件下，是社会主义经济基础的客观要求。如果夸大主体性的作用，其结果必然是无助于坚持集体主义伦理价值导向的，是同社会主义集体主义的内涵和要求相悖的。

12. 大公无私与个人主义

在学术界里，对大公无私与个人主义问题存在着根本分歧。学者们普遍对“无私并不是共产主义口号”、“为个人主义正名”提出异议。

12.1 大公无私

一、大公无私的含义

冯克平认为，人们常把“大公无私”同共产主义精神相联系，这种提法，似是而非。所谓“大公无私”，便是以公为大，杜绝私心。以公为大，值得称道；杜绝私心，使人感到疑惑不解。事实上，人生在世，免不了要为种种私事奔波操劳。没有私心，便没有人所具有的一切感情，便没有人本身。求生存、求发展的“私心”，是人类社会发展的动力。无私并不是共产主义口号，其理由是，它是从奴隶社会、封建社会承袭而来的。奴隶社会中，奴隶主强迫奴隶无条件地服从与奉献，无私是奴隶主的口号。封建社会又提出了“皇权神授”，要求臣民绝对服从，杜绝私心。到了社会主义社会，照理，这种口号不该袭用了，可是一些同志出于加快社会主义建设的良好愿望，又提出了“无私”的口号。林彪、“四人帮”变本加厉，大搞什么“斗私批修”、“灵魂深处闹革命”。表面上好似在净化人们心灵，实质上是用封建思想毒害人们，愚弄人民。时至今日，有些人还以“私”为

耻。“大公”应该提倡，“无私”则可休矣（参见1986年9月9日《社会报》）。

荣获1986年诺贝尔化学奖的美籍华人李远哲认为，知识分子对社会负有很大责任，还是应该有大公无私的精神，私心是可以被压制的。他对《社会报》上发表冯克平批判“大公无私”口号的文章，表示了异议，并对文章指责“无私”是奴隶主强迫无条件服从与奉献的口号，不利于推动人类社会的发展云云，感到“十分难过”（参见1986年11月12日《解放日报》）。

施友欣也认为，“无私并非共产主义口号”等观点，不可避免地造成人们思想的混乱，显然不利于社会主义精神文明建设，不利于改革、开放和社会主义现代化建设事业，是必须加以澄清的。我们共产主义者所提倡的大公无私，一方面是对这种传统美德的继承，另一方面又使这种美德获得崭新内容和进一步发展，从而达到中国历史上前所未有的新水平。我们党提倡的大公无私，其含义是很明确的。大公和无私是统一的完整的概念。大公无私是和自私自利相对立的。

“公”和“私”历来有多种含义，这里所说的“公”，是指公共利益、人民利益；“私”是指自私自利，即损人利己、损公肥私。提倡大公无私并不否定个人利益，而是以承认个人利益为前提。否定大公无私的观点，是从混淆和歪曲概念开始的，但是这场争论并不是概念之争。问题的实质在于：究竟有没有大公无私的精神？无产阶级政党要不要把大公无私作为对自己成员进而在全社会提倡的道德要求和精神动力？在社会主义建设时期是否应当提倡大公无私？在这一系列问题上存在着原则分歧（参见1987年《红旗》第3期）。

林建初认为，“大公无私”是传统伦理学的重要命题，

也是马克思主义伦理学的重要命题。“公”与“私”通常有三种含义：一是指经济领域里的所有制概念；二是指社会生活中的利益概念，“公”即社会利益或集体利益，“私”即个人利益；三是思想领域里的道德概念，“公”即为社会或为集体的思想和行为，“私”即自私自利的思想和行为。可见“公”、“私”概念在不同情况下具有不同含义。我们这里所说的大公无私，是思想领域里的道德概念和道德命题。所谓“大公”，就是把社会集体利益放在至大至要的地位，就是全心全意为人民服务的集体主义精神；所谓“无私”，有两层含意：一是没有损害社会集体利益的自私自利的思想和行为；二是当社会集体利益与个人利益发生冲突、二者不能兼顾时，要节制甚至牺牲或多或少的个人利益，直至献出自己的生命。那种把道德上的大公无私同经济政策上的“公私兼顾”混为一谈，即把利己主义和个人利益混为一谈，从而把我们提倡大公无私说成抹煞个人利益的“假大空”，显然是对这一口号的误解（参见1987年《晋阳学刊》第6期）。

王浩夫认为，有的人把“公”和“私”作为相互依存、相互依赖的矛盾的双方都不能单独存在，离开了“私”，“公”也就不复存在。于是这些人断言：“大公无私”的命题与矛盾同一性原理是相悖的，在理论上是不能成立的。他认为，“公”和“私”基于双方矛盾斗争和矛盾同一相互作用的结果，它必然处于一个不断易位的变化中，当“公”和“私”双方的力量对比发生了根本性质的变化时，便产生了二者之间的相互转化，即转化为自己的对立面。既然这种转化是相互的，那就必然存在两种转化的可能性：或者以“公”克“私”，或者以“私”灭“公”。一个人如果实现了以“公”克“私”，就会成为克己奉公、大公无私的先进人

物。由此可以断定：“大公无私”这一命题不容否定，它在理论上是成立的，在现实中也是有其立足之地的（参见1988年《实践》第21期）。

周原冰认为，大公无私，作为无产阶级阶级性的集中表现之一，就在于它体现了无产阶级的“只有解放全人类，才能最后解放自己”，在于它体现了无产阶级和共产党人除了人民的利益、社会发展的利益以外，是没有任何私利的（参见1991年《道德与文明》第1期）。

二、对大公无私的评价

施友欣认为，这几年在改革、开放过程中，一些党员干部包括有些领导干部搞不正之风甚至跌进了犯罪的泥坑，究其思想原因，无不是由于私心、个人主义恶性膨胀所致。这些行为对于改革、开放的干扰和破坏，也从反面证明了提倡大公无私、反对上述种种自私自利思想行为的极端重要性。并不是只有共产党人或者到了共产主义社会，才能有大公无私的精神。大公无私的品德在资本主义社会同样受到人们的推崇和尊重。那里的许多人，对私欲横流的祸害有深切的感受，从而对大公无私的高尚道德境界越加向往和羡慕。我们是社会主义社会，以公有制为基础，尤其不能主张私心、私欲没有限制地发展，不能没有包括大公无私在内的，作为民族、国家之魂的高尚道德和信念。这样的道德和信念，可以产生极大的凝聚力、向心力，使全体人民紧密团结、奋发向上，可以激励人们克服前进道路上的种种困难，勇往直前。这是我们社会的政治优势。提倡大公无私不仅具有评价、肯定现实中已经存在的属于这种思想和行为的作用，也具有通过评价、肯定这样的人和事，进而起到对更多的人的道德行为导向的作用（参见1987年《红旗》第3期）。

罗国杰认为，共产主义道德觉悟层次上的人们，在道德实践中表现出来的行为特征，主要是大公无私、毫不利己、专门利人，时时处处都从集体利益和他人利益着想，并甘愿为集体、为他人牺牲一切。对这一层次，在过去，我们一直是把它当作一种崇高、完善的理想来看待的，这当然是正确的。现在看来，要求全体人民在社会主义初级阶段都能达到共产主义的道德境界，这显然是不切实际的。我们一方面要注意从实际出发，尊重实践，强调道德同经济生活的关系，克服“左”的影响；另一方面，还得强调理想，强调崇高的价值目标对我们行为的导向作用。我们既然把共产主义道德境界作为一种美好的理想，是我国现实发展的必然，承认我们的初级阶段最终要向高级阶段过渡，那么，在这种理想还不能普遍实行的时候，为什么不应当宣传这种理想呢？应当说，否认全心全意为人民服务和大公无私在今天的现实性，认为今天不应去宣传和提倡共产主义思想是不对的（参见1988年《道德与文明》第2期）。

王浩夫认为，我们可以清楚地看到，传统道德观弊端正在于把“大公无私”奉为评价人们行为是否合乎道德的唯一标准，如果有人从上述论证中得出否定“大公无私”的结论，那是一种误解。“大公无私”作为高标准、高层次的道德要求，在社会主义初级阶段依然是要提倡的，这是由社会主义制度的规定性和基本特征决定的。若我们丢弃了“大公无私”的口号，中华民族的思想道德素质、社会主义精神文明建设就失去了理想目标，很可能使我国的现代化呈现一般工业化国家畸形发展的景象。需要指出的是，对社会公民的道德水平应该有不同的要求，就是说，对共产党员和一般公民应该有不同的道德要求（参见1988年《实践》第21期）。

周宝增、马仲良认为，提倡大公无私精神是我国社会主义改革的需要，是巩固和发展社会主义制度的需要，是发展社会生产力的需要。因为大公无私精神有其坚实的客观基础，所以，任何贬低大公无私精神的做法都将被实践的发展所否定。当然，由于我国仍处在社会主义初级阶段，我们必须从我国这一基本国情出发，把先进性的要求同一般性的要求结合起来，把精神鼓励和物质鼓励结合起来，把提高干部、群众觉悟和关心人们的物质生活结合起来，把提倡大公无私精神和落实按劳分配政策结合起来，避免重犯“左”的错误（参见1990年《北京社会科学》第1期）。

我们认为，“公”与“私”的含义，在不同的领域里，有着不同的理解。在社会生活领域中，讲到公与私之间的关系，往往是指国家利益、集体与个人利益之间的关系。在这种关系上，提法有“公而忘私”，就是为了国家、集体利益，忘记了个人利益；“先公后私”，就是先考虑国家、集体利益，后考虑个人利益；“公私兼顾”，就是国家、集体利益和个人利益相互兼顾。这些是在社会主义社会生活中，必须提倡和应有的利益原则。而在思想领域中，讲的公与私之间的关系，往往是指道德关系即是公心，还是私心，也就是全心全意为人民服务，还是自私自利、损人利己。“大公无私”，就是要我们全心全意为人民服务，毫无私心即毫无自私自利、损人利己之心。所以，我们不仅不能把思想领域里的“大公无私”和社会生活领域里的“公私兼顾”等混为一谈，而且它们两者之间也是有联系的，社会生活中的公与私正确关系，是以大公无私思想为基础的，只有大公无私的思想道德境界，才能正确处理好国家、集体利益与个人利益之间关系。我们必须充分认识到，“大公无私”是共产主

批

义道德的高尚境界，也是社会主义社会所提倡的。我们认为，“大公无私”，不仅是对全体共产党员的道德要求，而且是社会主义人们应追求和实现的道德目标。

12.2 个人主义

一、个人主义的含义

周原冰认为，个人主义事实上是一种世界观和行为选择路线，是与集体主义原则针锋相对的。个人主义的关键，就是以个人为中心来看世界、看社会和看人际关系，把个人的利益、需要、意志和要求放在重于集体的利益、需要、意志和要求的地位，甚至可以损害集体的地步。因而，无论是高层次的个人主义还是低层次的个人主义，都是对社会有害的（参见1987年《中国社会科学》第8期）。

孙实明认为，不管什么形式的个人主义都是一种自我中心的观念，本质上都是非道德的，它必然流于极端利己主义。利己主义者为了追逐个人利益可以无所不为（参见1989年《理论探讨》第5期）。

许启贤认为，个人主义，从广义讲，它是私有制的产物。因此，它和私有制一样，在原始社会的末期就有了。个人主义作为一种哲学，作为一种道德原则和价值体系，则是资本主义社会的产物。据英国《简明不列颠百科全书》所载，在历史上创造并最先使用“个人主义”这一概念的是法国政治评论家亚·德·托克维尔，他把个人主义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圈子。该《全书》还对个人主义的内容作了这样的概述：（1）高度重视个人自由，广泛强调自我支配、自我控制，不受外来

约束的个人或自我；(2)在价值体系上主张一切价值均以人为中心，个人本身就是目的，具有最高价值，社会只是达到个人目的的手段，一切个人在某种意义上说道义上是平等的；(3)反对权威和对个人的各种各样的支配，特别是国家对个人的支配，等等。应当说，这个概括还是比较确切的（参见1989年《教学与研究》第5期）。

张培强认为，个人主义是一种以利己为根本出发点的人生态度和道德观念。从西方文献看，个人主义大体可以概括为三个意思：(1)强调个性的发展；(2)强调个人权利和个人利益的至上性；(3)强调个人的尊严和价值，个人是一切的出发点，个人是目的而不是手段。从以上个人主义所强调的基本内容来看，以利己和个人利益为核心是它的根本价值目标（参见1990年《郑州大学学报》第1期）。

夏伟东认为，认清个人主义的实质，确实不能简单化，而是应该进行多方面的分析。首先，应当从广义与狭义两个方面，来认识个人主义。所谓从广义上来理解个人主义，就是从整个西方文化的历史链条中，来把握个人主义思想发展的历史过程。所谓从狭义上来理解个人主义，就是从个人主义这个词正式被用以概括西方资产阶级的意识形态起，来把握个人主义的实质。其次，应当从伦理学意义上和从社会意识形态意义上两个方面，来认识个人主义。在我们国家，以往人们一般是将个人主义当成资产阶级的伦理道德原则，其基本理论，是个人本位、个人中心和个人至上。个人主义不仅是资产阶级的伦理道德原则，而且是资产阶级整个意识形态的最集中的表现，是资产阶级的政治法律思想、经济财产思想及文化思想的基础。第三，应当从一般的个人主义与极端的个人主义两个方面，来认识个人主义。所谓一般的个人

主义，就是由洛克、斯密、托克维尔等人所阐述的个人主义。这种个人主义者从人性理论和伦理道德学说方面来看，是一种“温和”的利己主义，它强调个人本位、个人中心、个人至上，当然也强调人都是利己的、自私的。但相对而言，它带有“合理”利己主义的特征，即所谓“主观为自己，客观为社会”，这在斯密的“看不见的手”的理论中最为突出。所谓极端的个人主义，不但强调和突出个人，而且完全否认社会和他人的价值，从绝对的意义上理解个人的自由、平等、价值、利益、权利等，甚至不惜采用损人的方式来追求自己的价值目标（参见1990年《教学与研究》第4期）。

赵复三认为，要说明包含什么内容并不容易，因为它在不同时代的涵义不尽相同，同一个时代也还可以大致分为各种不同类型的个人主义，它们之间又是相互渗透着。因此，人们对个人主义有不同的理解（参见1987年3月23、24日《人民日报》）。

二、个人主义与个人利益

张瑞贞认为，个人主义和个人利益的性质是不同的，我们反对的是个人主义、不是个人的正当权益（参见1986年《北京钢铁学院学报》第1期）。

王琴认为，个人利益和个人主义的出发点、手段和影响与结果不相同。个人利益以维护集体和国家为根本出发点，属于党的政策和国家法律所规定的个人应该享受的权益，而个人主义则是以个人享受为出发点的资产阶级思想（参见1986年《江淮论坛》第2期）。

罗国杰认为，有些同志之所以认为个人主义有一定积极意义，大概是出于对个人正当利益的考虑，觉得个人主义以

个人为中心，有利于实现个人正当利益，甚至可以“弥补”集体主义的“不足”。对这个问题应当进行深入的思考。集体利益与个人利益是辩证统一的。在集体利益高于个人利益的原则下，重视个人的正当利益，维护个人的尊严、价值和权利，促进个人的进步和发展，本来就是社会主义的集体主义的应有之义。因此，个人正当利益必须引起我们的高度重视，但是，我们决不能靠为个人主义正名来实现个人正当利益（参见1991年《道德与文明》第1期）。

三、对个人主义的评价

于光远等认为，要为个人主义正名。对个人主义怎么认识，是属于观念更新的问题。（参见1986年10月20日《社会报》等）

喻义认为，正名，即要求名实相符，“名正言顺”。

“个人主义”需要不需要“正名”呢？就是说，在我们现实生活中，“个人主义”这个概念的运用是否也背离了它固有的意义呢？显然不是这种情况。解放以来，我们在思想道德领域宣传、提倡集体主义，批判、反对个人主义，人们对个人主义的理解是明确无疑的：个人主义也叫做个人利己主义，它是资产阶级世界观的核心和道德的基本原则。其根本特征是将个人的特殊利益凌驾于社会公共利益和他人利益之上，以至为了谋取和扩大个人的特殊利益，不惜损害、牺牲社会公共利益和他人利益。其主要表现是自私自利、损公肥私、损人利己、尔虞我诈、唯利是图等思想和行为（参见1987年《道德与文明》第1期）。

温洋认为，个人主义作为美国传统文化的重要内容和美国人的价值准则，其核心内容是：个人的价值和尊严应受尊重，每个人有权利和自由选择自己生活的道路，别人不能干

涉和控制。它与自私自利的本质区别在于：(1)个人主义强调每个人有被尊重的权利，同时也有尊重别人同等权利的义务，即权利和义务的对等原则，而自私自利则做不到尊重别人这一点。(2)个人主义是冷静和成熟的意识，强调的是独立意识，而自私自利是一种不冷静和过份自爱，处处只为自己着想。(3)个人主义萌生于十五、十六世纪文艺复兴时人文主义思想，而自私自利则古已有之。(4)个人主义一个基本思想“我是我自己的主宰”，其暗含意识是“不干涉别人的事”，而自私自利意识中绝不包含这层意思。他认为，正确理解的个人主义思想有助于社会中人们关系的协调、合理。相互尊重的社会风气的形成不是从社会到个人，而是从个人到社会。要从自己做起，首先要自尊，才可能尊重别人（参见1988年1月25日《理论信息报》）。

张培强认为，资产阶级个人主义、极端利己主义、一切向钱看、以自我为中心的“自我实现”、“自我奋斗”等思想象瘟疫一样传播、泛滥，污染着社会风气，腐蚀着人们的灵魂。在社会主义条件下，个人主义已成为极端丑恶的东西，是社会主义物质文明和精神文明建设的大敌（参见1990年《郑州大学学报》第1期）。

罗国杰认为，在我们国家，个人主义与利己主义的相互认同，已不是理论上可不可能的问题，而是在实践上已造成了极大危害的问题。（参见1990年10月19日《人民日报》）

许启贤认为，由于个人主义的泛滥，给我国社会生活各个方面带来了极其严重危害。它像病菌一样侵蚀着民族的肌体。它使不少人特别是青年失去了崇高的共产主义理想、人生观和价值观，产生了信仰危机、道德危机；它使党风不正、社会风气不正，对此，每个正直的中国人不能听之任

之。（参见1991年5月14日《北京日报》）

四、个人主义与个人本位主义

王润生等认为，我有自己的道德尺度，我用我的眼睛观察，我用我的头脑思考，我用我的尺度衡量一切，我按我的意志去行动。这就是“个人本位主义”。具体地说，个人本位主义是以自我利益为核心来判断一切事物和行为的善恶和好坏（参见1987年《中国伦理生活的大趋向》）。

许启贤认为，一切以“我”为核心、为根本、为先务的个人本位主义思想，是赤裸裸的极端个人主义、唯我主义。主张个人本位主义的人，实际上是要把个人置于集体之上，反对集体主义原则。他们颠倒个人与集体的相互关系，把个人说成是本原，把强调集体利益的集体主义说成是“社会本位主义”，把我们社会主义国家说成是虚幼的集体，对青年人起了腐蚀作用，因而是十分有害的（参见1989年《学习与研究》第11期）。

温克勤认为，前些年，在“为个人主义正名”的错误思潮泛滥的症候下，“个人本位主义”作为个人主义的变种，在伦理道德领域，在社会生活的一些方面，也随同泛滥而起，并造成了相当程度上的理论混乱和现实危害。“个人本位主义”尽管主要是一项伦理道德原则，但它的泛滥与资产阶级自由化思潮的泛滥是直接相关的，甚至说得严重一点，个人主义或“个人本位主义”就是资产阶级自由化思潮在伦理道德领域的一种表现形式。因此，今天我们加强社会主义理论的教育，加强四项基本原则和反对资产阶级自由化的教育，就有必要对“个人本位主义”进行分析与批判。“个人本位主义”思想前些年在我们国家中的泛滥，是有一定的现实背景的。“个人本位主义”理论的错误实质及其有害性是很显

然的。首先，“个人本位主义”是建立在个人与社会相对立的社会观和个性观的基础上的。其次，“个人本位主义”是建立在抽象人性论的基础上的。最后，“个人本位主义”在人类道德生活中已充分暴露出它的有害性（参见1991年3月25日《人民日报》）。

周石认为，1985年以后，我国理论界的一些人主张以个人本位代替社会本位。他们认为，我们过去强调社会本位，强调社会利益高于个人利益，是妨碍了个人积极性的发挥；“任何高于个人利益的整体利益，都是不存在的”，“个人是比社会更为根本的存在”，个人主义体现了“个人本位”。我们认为个人与社会的关系是辩证的统一，两者相互联系，相互依存，社会是由所有个人组成的，社会离不开个人；个人是社会中的个人，个人离不开社会。同时我们也必须指出：在两者的关系上，不是个人比社会更为根本，而是社会比个人更为根本（参见1991年《中国高等教育》第7、8期）。

我们认为，个人主义，根本就在于颠倒了集体利益与个人利益的关系，以个人利益为出发点和归宿点，将个人利益高于集体利益，这必然自私自利，并导致个人利益损害他人利益或集体利益。现实生活告诉我们，凡是个人主义者，总不能摆正集体利益和个人利益之间关系；个人主义总是和利己主义联系在一起的。应当承认关于个人主义问题的理论研究，是一个学术问题，但它又不是一个纯学术问题。个人主义的价值导向，就会瓦解人们的斗志，使彼此之间关系紧张，损害集体利益和国家利益，破坏社会主义现代化建设。近几年来，出现的“为个人主义正名”、“个人本位主义”等等，都是一种腐蚀剂，我们必须尽快学会识别形形色色的改头换面的个人主义，并加以克服。

13. 人道主义

过去很长一个时期，人们普遍对人道主义一直持全盘否定态度。十一届三中全会以后，人们对人道主义开始重新进行思考，学术界对人道主义的问题展开了热烈的讨论。在讨论中，对关于人道主义的一系列理论问题发表了不同意见。

胡乔木在1984年1月发表《关于人道主义和异化问题》一文中认为，关于人道主义有两个方面的含义：一个是作为世界观和历史观；一个是作为伦理原则和道德规范。这两个方面有联系，又有区别。他指出，我们反对人道主义的抽象宣传、反对人道主义的唯心史观，但是并不笼统地反对任何意义上的人道主义。我们是要批评资产阶级人道主义，但要宣传和实行社会主义的人道主义。社会主义人道主义，是作为伦理原则和道德规范的人道主义，它立足在社会主义经济基础之上，同社会主义政治制度相适应，属于社会主义伦理道德这种意识形态；作为一项伦理原则，它是以马克思主义世界观和历史观为基础的。社会主义人道主义本质上不同于作为伦理原则的资产阶级人道主义，但又同它有一定的批判继承关系。近几年来，学术界，特别是伦理学界，对人道主义问题继续进行了深入的探讨。

13.1 人道主义和社会主义

人道主义的含义

一、人道主义的含义

朱光潜认为，人道主义在西方是历史的产物，在不同的时代具有不同的具体内容，却有一个总的核心思想，就是尊重人的尊严，把人放在高于一切的地位，因为人虽是一种动物，却具有一般动物所没有的自觉性和精神生活（参见1979年《文艺研究》第3期）。

效庸、志高认为，人道主义的核心是肯定人的价值，重视人的利益，承认人有得到充分的全面的发展的权利，认为人、只有人，才是现实世界的主人。所谓“人权”和“自由”、“平等”、“人类之爱”等观念，都是从这一思想派生出来的（参见1980年8月25日《文汇报》）。

黄万盛、尹继佐认为，人权问题是人道主义问题的一个具体内容（参见1980年《复旦学报》第1期）。

张季平认为，严格说来，人道主义并不是一个单独的理论体系，而是一种对待人的问题的基本观点。人道主义是通过社会、政治、哲学、道德、伦理和美学等领域表现出来的一种对待人的原则和出发点，无论西方或中国都是如此。它不是独行于道德、伦理、政治等意识形态领域之外的具有单独体系的意识形态（参见1983年《齐鲁学刊》第3期）。

1984年1月以前，学术界除了对人道主义含义有以上一些看法以外，还存在着人道主义有无广义狭义之分的不同见解。

汝信认为，对人道主义历来有狭义的和广义的两种理

解。狭义的人道主义指的是欧洲文艺复兴时期新兴资产阶级反封建、反宗教神学的一种思想和文化运动；广义的人道主义则泛指一般主张维护人的尊严、权利和自由，重视人的价值，要求人能得到充分的自由发展等等的思想和观点（参见1980年8月15日《人民日报》）。

胡皓等认为，多年来在我国不少人把“人道主义”一词几乎当成了欧洲近代资产阶级人道主义的同义语，其实那只是对人道主义的一种狭义的解释。对人道主义历来就有狭义的和广义的两种理解。在人类文明史上，广义人道主义思潮决非出自我们的主观虚构，而是客观存在的。其理由是，人道主义决不仅仅是欧洲民族的思想特产，而是世界各国共有的精神财富；人道主义决不仅仅是出现于近代的一段溪流，而是流贯整个阶级社会始终的漫漫长河；人道主义决不仅仅是上升时期资产阶级的一家独倡，而是整个进步人类、特别各劳动阶级的共同创造（参见《人是马克思主义的出发点》人民出版社1981年版）。

邢贲思则认为，所谓人道主义有广义、狭义之分，无非是想说明，人道主义这种思潮具有超乎一切时代、一切阶级的永恒性和全人类性，以此来抹煞人道主义是资产阶级的意识形态。其理由是，从Humanism一词产生的背景可以清楚地看到，人道主义有其特定的历史含义和明显的阶级属性，不能把某些貌似相同的思想、观点都放到人道主义的范畴中去；从社会情况来看，奴隶占有制社会和封建社会，都是等级特权制的社会，这种等级特权制在意识形态上的反映，是所谓王道、天道，而不可能是人道；人道这个概念是在资本主义的等价交换的关系形成之后才产生的，尽管无论是《旧约》，还是《新约》，都谈到人（参见1980年《百科知识》

第1期)。

杨炳认为，人道主义是资产阶级的专利品，马克思主义不是“开放体系”，没有必要将人家的专利品“开放”进来（参见1980年《江淮论坛》第6期）。

1984年1月以后，学术界对人道主义的含义进一步进行了探讨。

方克立等认为，区分人道主义作为世界观、历史观和作为伦理原则、道德规范两个方面的含义，是对历史上人道主义思潮所包含的思想内容的科学概括，也是对马克思主义创始人评论人道主义问题的一贯思想的正确阐释和发挥（参见1984年《红旗》第10期）。

高尔太认为，所谓“人道主义”也就是把“人”放在优先地位，尊重人，信任人，关心人，以人和人的解放为出发点和目的。凡是以这一基本宗旨为出发点的一切理论、学派、社会思潮或意识形态，不论它是否以人道主义的名义发言，都属于广义的人道主义。狭义的人道主义概念，是对文艺复兴精神的概括（参见1986年《四川师大学报》第4期）。

毕治国认为，意识形态与世界观之间在本质上具有着一致性，意识形态的作用必须上升到世界观的高度，使某些知识、理论和观念变为人的理想与信念。人道主义的意识形态只有纳入马克思主义、共产主义世界观的体系，才能使其在社会主义社会具有着现实的意义（参见1986年《学习与探索》第6期）。

有的还提出，人道主义应分为思想和行为或理论与实践两个方面。前者指人与人之间的相互怜惜、体谅、关照、救援等精神；后者则指人们在上述精神指导下的物质活动（参见1986年10月13日《理论信息报》）。

二、社会主义人道主义的含义

师樵认为，马克思主义的伦理学是真正的人道主义，这就是革命人道主义或社会主义人道主义，但它不同于资产阶级人道主义，它体现革命无产阶级对劳动人民利益的关心，体现社会主义国家、社会主义社会对绝大多数人民利益的关心，体现绝大多数人民对相互利益和共同利益的关心（参见1983年《红旗》第22期）。

马迅认为，社会主义的人道主义只是马克思主义体系中的一个道德原则或者说是一个方面的政策，它本身并不构成一个独立的思想体系（参见1983年11月20日《文汇报》）。

薛德震、远志明认为，为中国人民和世界人民所理解和要求的人道主义，则是标志着人类和平、进步、仁爱、幸福、尊严和全面发展的一种价值准则。这种人道主义本身的实现必须借助于科学的实践。（参见1983年《社会科学》第6期）

李奇认为，作为一项伦理原则和道德规范的人道主义，一是社会主义的人道主义的实质；二是共产主义道德体系中的待人方面的一项道德原则和规范；三是马克思主义伦理学中的一项具体的道德原则（参见1984年《伦理学与精神文明》第2期）。

魏英敏认为，社会主义人道主义从属于马克思主义唯物史观。它是马克思主义政治学、伦理学和美学的一个基本准则。或规范（参见1984年《北京大学学报》第2期）。

马积华认为，社会主义人道主义是马克思主义伦理学的一个道德原则；在理论上，它从属于唯物史观，在实践上，它作为一个策略原则和一个方面的政策，是为无产阶级革命斗争服务的（参见1984年3月12日《光明日报》）。

龚书林认为，社会主义人道主义是立足在社会主义经济基础之上，调整人和人、人和社会关系的伦理原则和道德规范（1984年《绥化师专学报》第2期）。

列春建、袁训忠认为，社会主义人道主义的基本内容归结为两个方面，一是社会主义国家、社会尊重和关心人民的权利、利益和人格；二是在劳动者之间建立团结、互助、友爱的关系（参见1984年4月9日《光明日报》）。

方克立等认为，以集体主义为核心的社会主义人道主义可分为三个方面，提倡社会主义劳动者之间的团结、友爱、互相尊重、同情和关心；社会尊重、关心和满足个人；个人对社会尽责任和作贡献（参见1984年《红旗》第10期）。

钱学森、王志清认为，实行人道主义的条件随着科学的发展而发展，人道主义的实践归根到底受生产力发展的制约，当然也受生产关系和上层建筑的影响，不能说人道主义是唯物史观的组成部分。现代脑科学、现代心理学、现代思维科学已经通过它们的理论和实践，证明完全可以把残疾人培养成如同正常人那样的有高度智慧、高度能力的社会成员。这一真理，加上马克思主义哲学和历史唯物主义原理，就把作为伦理原则和道德规范的人道主义归结为科学的人道主义（参见1985年《求是学刊》第5期）。

若水认为，革命人道主义，应当是以革命为主要手段来实现人道目标思想和行动。如果说这种革命人道主义仅仅是道德规范，那就把它的意义缩小了。革命人道主义同时也是世界观（参见1985年《三月风》第6期）。

邢贲思认为，革命人道主义是我们在战争年代中逐步形成的，它先是革命队伍内解决官兵关系、军民关系的一种准则，后来发展成为对敌军俘虏的政策。社会主义人道主义继

承了革命人道主义，并且在新的社会制度的基础上，随着社会实践的发展得到了新的发展。它属于社会主义伦理关系和道德规范的范畴，它是社会主义的意识形态之一，而不是马克思主义的历史观（参见1987年《世界历史》第5期）。

李洪振认为，社会主义人道主义和资产阶级人道主义有着发展继承关系。二者在其原则上是一致的。二者在实质上，都是以各种观点表现人权平等要求的思想体系。社会主义人道主义在具体内容上是对资产阶级人道主义的批判（参见1988年《北京师院学报》第1期）。

我们认为，对人道主义含义要作具体、历史的分析。马克思主义以前的各种形式的人道主义都是抽象的人道主义，尽管资产阶级人道主义在历史上曾起过巨大的进步作用，仍然与历史唯心主义相联系的。资产阶级取得政权之后，抽象人道主义更有虚伪性和欺骗性，这种人道主义理论一涉及具体现实的社会问题就显得抽象、无力，用人道主义观点看资本主义社会种种现象又显得那么不合理、不人道。空想社会主义人道主义虽然有许多闪光点的思想，他们看到了私有制根源、不人道的丑恶现象，并企图用人道理想拯救人类，但是他们把人道理想与现实之间的桥梁架在半空中，成为一个不现实、不科学的空想。只有在马克思主义诞生以后，使社会主义从空想变为科学，而人道主义也从天上降到人间，成为现实的人道主义、科学的人道主义或社会主义人道主义。作为社会主义人道主义，一方面批判继承一切旧人道主义的积极内容，另一方面始终与历史唯物主义紧密相联系，再也不是抽象的，而是现实、科学的人道主义。

13.2 马克思主义和人道主义的关系

由于对人道主义含义的不同见解，在马克思主义和人道主义的关系问题上，所以也存在着不同的看法。从总体上说，一种认为它们之间是对立的；另一种则相反，认为它们之间不是对立的。从具体来看，学术界在马克思主义和人道主义的关系问题上，存在着各种不同看法，具体有对立说、清算说、包含说、相容说、吻合说、渗透说和核心说等。

一、对立说

持这种观点的论者认为，马克思主义与人道主义是两种有原则区别、根本对立的~~思想体系~~，马克思主义不包含人道主义。

邢贲思认为，马克思主义和人道主义是两种根本不同的思想体系。马克思主义的奠基人建立了科学的、唯物主义的历史观。这个历史观按照历史的本来面貌来认识历史，把社会的发展看成是一个自然的历史过程。它摒弃了那种用人的天性作为最高准绳的历史唯心主义观点，从社会历史现象中找到决定历史发展的一个最本质的方面，即生产力和生产关系的矛盾。马克思主义和人道主义虽是根本不同的两种思想体系，但马克思主义者在一定历史条件可以使用人道主义这个口号。这并不意味着马克思主义和人道主义是一回事，或者说马克思主义可以包容人道主义（参见1980《百科知识》第1期）。

聂凤峻认为，马克思主义和人道主义是两种不同的社会意识形态，不应当在理论上把它们混淆起来。其理由是，人

道主义奉行的是历史唯心主义，马克思主义的指导思想是辩证唯物主义和历史唯物主义；人道主义是资产阶级的理论，马克思主义则是无产阶级解放的学说；人道主义，是资产阶级的“主义”，它主张以改良作为改变社会现状的手段之特点，而马克思主义认为，要改变旧制度，无产阶级需要采用革命的暴力手段（参见1983年《齐鲁学刊》第3期）。

二、清算说

持这种观点的论者认为，马克思主义和人道主义，两者是对立的，不存在互相包含的关系，马克思主义在清算人道主义时，也没有任何保留。

王复三认为，马克思和恩格斯对费尔巴哈的人本主义和人道主义进行了逐步的清算，而且没有任何保留。他们既不允許把自己的学说消融于人道主义，也不允許把人道主义的某些思想纳入自己的理论体系之中。马克思主义和人道主义作为两种对立的理论体系，不存在互相包含的关系（参见1981年《华东师范大学学报》第4期）。

三、包含说

周扬认为，马克思主义是包含着人道主义的。当然，这是马克思主义的人道主义（参见1983年3月16日《人民日报》）。

黄楠森认为，人道主义的某些基本观点可以经过限制或改造而被包括在共产主义理论之中，但不能把共产主义归结为人道主义（参见1983年4月6日《人民日报》）。

林京耀认为，马克思主义包含了辩证的唯物主义的人性论、人道主义，但人性论、人道主义不是马克思主义的核心和最高原则，也没有什么马克思主义人性论、人道主义体系（参见1983年2月8日《文汇报》）。

马迅认为，如果说，在一定意义上，马克思主义包含人道主义，那末，这决不是抽象的人道主义，而是社会主义的人道主义或革命的人道主义（参见1983年11月20日《文汇报》）。

唐坤认为，共产主义作为否定现存状况的现实运动，是以人类的自由与解放为目的的。可见，共产主义的原则是人道主义的彻底表现；共产主义是彻底的人道主义，是以扬弃私有财产为自己的中介的实践的人道主义。因此，马克思的共产主义学说包含着人道主义（参见1985年《青年论坛》第2期）。

四、相容说

持这种观点的论者认为，马克思主义与人道主义的关系，不是对立的，而是相容的，是马克思主义包容了人道主义。

王义廉、郑忠超认为，马克思主义与人道主义的关系，不是对立的，而是相容的。其理由是，从马克思主义的思想来源看，马克思主义创始人的著作继承了很多的进步人类的优秀文化成果；从马克思主义的出发点和终极目标同传统的人道主义的出发点和终极目标来看，二者有区别，也有相似之处；马克思主义和传统的人道主义在实现人道的方法和实践途径上有根本不同；马克思主义和传统的人道主义对人的本质看法也不同。因此，我们应看到二者之间的相似和相异之处，但不能把二者看成是绝对对立，或者是不相容的。马克思主义包容了人道主义。换句话说，是马克思主义消融了人道主义，而不是相反。二者决不能颠倒（参见1983年《华中师范学院学报》第2期）。

五、吻合说

持这种观点的论者认为，马克思主义继承了人道主义，故马克思主义与人道主义是相吻合的，不能简单地否定人道主义的口号。

王若水认为，马克思在《神圣家族》中是这样评价费尔巴哈的：“费尔巴哈在理论方面体现了和人道主义相吻合的唯物主义，而法国和英国的社会主义和共产主义则在实践方面体现了这种唯物主义。”大家知道，费尔巴哈的唯物主义和法国的空想社会主义都是马克思主义的直接来源。因此，可不可以说马克思主义也继承了人道主义呢？可不可以也是和人道主义吻合的呢？我以为是可以这样说的（参见1981年《新港》第1期）。

克剑认为，人道主义同马克思主义不是对立的，我们尽可以分析、批判西方形形色色的人道主义流派，却没有理由抽象地否定一切人道主义进而排斥社会主义的人道主义或马克思主义的人道主义（参见1985年《青年论坛》第4期）。

六、渗透说

持这种观点的论者认为，马克思主义与人道主义是一种不可游离的水乳交融的关系，前者中渗透着后者，马克思主义人道主义是从世界观历史观的高度肯定了马克思主义与人道主义的统一。

孙月才认为，马克思主义与人道主义的关系是：前者中渗透着后者，两者是一种不可游离的水乳交融的关系。这种“渗透说”的立足点和“拒绝说”相反，认为作为世界历史观的人道主义是可以批判继承的，这集中体现在把“现实的人”作为历史的出发点上。仅把社会主义人道主义限制在伦理原则，道德规范，甚至还属于“较低”的层次。这就否定

了人的主体性和价值具有世界观的意义，从而减弱了人在历史唯物主义中的地位。而作为伦理原则的社会主义人道主义，也不可能从世界观的高度得到合理的解释和应有的评价。鉴于上述理由，马克思主义人道主义是从世界观历史观的高度肯定了马克思主义与人道主义的统一（参见1988年《社会科学》第8期）。

七、核心说

持这种观点的论者认为，马克思主义人道主义是无产阶级世界观的核心。

唐合俭、鲁品越认为，马克思确实从原则上提出了人道主义世界观，这就是：无产阶级通过阶级斗争，实现自身和全人类的解放，进而实现人的自由、和谐、全面发展。这就是马克思主义人道主义或无产阶级人道主义。马克思主义人道主义是无产阶级世界观的核心，是哲学、政治经济学和科学社会主义理论的灵魂（参见1987年《探索》第1期）。

江畅认为，马克思主义的思想实质和核心是人类的解放和自由。马克思主义作为关于人类解放和自由的科学思想体系，无疑地属于人道主义范畴。只有对马克思主义作“关于人类解放和自由的科学思想体系”这样的规定，才能确切地表达马克思主义的思想实质和核心。这个规定不仅使马克思主义划入人道主义的范畴，而且使马克思主义同形形色色的人道主义区别开来，表达出它不同于其它一切人道主义的彻底性、科学性、现实性和革命性（参见1987年《社会科学》第1期）。

我们认为，对待旧人道主义的态度，应该采取“扬弃”，而不应该采取全盘否定。我们倾向这种观点，马克思主义与资产阶级人道主义虽然是根本对立的思想体系，但是马克思

主义中包含有资产阶级人道主义的某些合理的因素。马克思主义与人道主义关系，主要是指马克思主义与社会主义人道主义关系。马克思主义包含社会主义人道主义，社会主义人道主义始终从属于历史唯物主义，但它不是马克思主义的核心和最高原则。

13.3 社会主义人道主义和 共产主义道德的关系

一、社会主义人道主义在共产主义道德体系中的地位和作用

李奇认为，集体主义是共产主义道德体系的最高层次；在集体主义这一最高或基本原则下，贯彻到社会生活领域各方面，就是我国新宪法中所规定的社会公德和公民义务，即爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义以及爱护公共财产等社会主义时期的共产主义道德原则或规范，这是该体系的低一级的层次，而社会主义人道主义和“爱人民”的社会主义社会公德相吻合，属于“爱人民”这一对待人方面的层次是适宜的。因此，它是属于共产主义道德体系中，集体主义这一最高标准下面的一个层次（参见1984年《伦理学与精神文明》第2期）。

魏英敏也认为，把社会主义人道主义看作共产主义道德的一个规范，正是因为它表现了人与人之间的新的关系和对人的新的态度。社会主义人道主义同热爱社会主义祖国，热爱社会主义劳动等共产主义道德规范具有同等地位、作用和价值意义（参见1984年《北京大学学报》第2期）。

罗国杰认为，从社会主义社会生活的伦理道德要求的总

体结构入手，把这个总体依次分为：共产主义道德、社会主义人道主义（包括其他与社会主义人道主义是同一层次的道德要求）、社会公德以及公共生活规则等几个层次。一方面，处于高层次的共产主义道德，对其他层次的道德有着统帅作用；另一方面，关心人民、爱护人民可以认为是共产主义道德规范，而社会主义人道主义的对人的同情、爱护和尊重，又从更多的方面，在更大的范围内体现着共产主义道德的关心人民、爱护人民这一规范要求。正是在这两重意义上，有时候也把社会主义人道主义看作是共产主义道德的一个重要规范（参见1984年3月12日《光明日报》）。

肖雪慧认为，人道主义原则不是外在于共产主义道德要求的总体，不是从外面来补充共产主义道德的东西，它本身就内在地包含于共产主义道德之中；共产主义道德从解放全人类的最终目的出发，必然要以人道主义作为处理人际关系的基本原则。忠诚于共产主义的集体主义原则标志着共产主义道德的历史本质，而人道主义则集中反映了共产主义道德同历史上优秀的道德成果的继承关系。人道主义这个人类千百年间积累起来的道德经验，这个私有制度下不可能实现而又无法泯灭的道德理想，理所当然地要为共产主义道德所吸收，但又必须用马克思主义加以改造。人道主义是一切共产主义品质的情感基础，它在整个共产主义道德要求中当属最基本的层次；随着私有制的消灭和社会生产力的发展，人道主义在整个社会生活中的地位必将越来越重要；私有制条件下总是与现实尖锐冲突的合乎人道关系的道德理想，应该而且也必然在社会主义公有制条件下变为现实（参见1985年《社会科学研究》第5期）。

二、社会主义人道主义与共产主义道德之间既有区别又

有联系

阐明认为，道德的层次性与道德的指向性的统一，是社会道德存在和发展的一个重要规律。在社会主义社会的伦理道德体系中，一方面共产主义道德居于最高和核心的地位，是人们追求的道德的最高境界和理想目标，可是它并不与各项较低层次的道德要求相脱离，而往往就体现和渗透在它们之中；另一方面，包括社会主义人道主义在内的各项较低层次的伦理道德不仅是调整社会主义人与人之间的相互关系的必要的和重要的规范、准则、而且又是在共产主义思想指导下，同共产主义的革命事业相联系而起作用的，因而，它们也获得了更新的更深刻的意义（参见1984年《伦理学与精神文明》第2期）。

刘春建、袁训忠认为，社会主义人道主义和共产主义道德都以马克思主义的世界观和历史观为基础，同是服务于社会主义经济基础、服务于建设共产主义的实践，都以集体主义为基本原则，因而在本质上是一致的，由于共产主义道德处于最高层次，所以它包括了社会主义人道主义，并往往要由社会主义人道主义来体现。但社会主义人道主义是对广大劳动者的要求，在内容上，它与人民职业生活相结合，具有相对独立的道德意义；在形式上，它较共产主义道德更具体、更多样、更有广泛的实用性。所以，共产主义道德不能代替它，而只能包含它（参见1984年4月9日《光明日报》）。

14. 商品经济与道德

近年来，我国伦理学界倾听了商品经济发展对道德的呼唤，探索了社会主义道德领域中的一些新问题。1986年王锐生在《哲学研究》第5期发表《商品生产与道德进步》一文以后，引起理论界的强烈关注，展开了热烈讨论，发表了一些不同的意见。

14.1 商品经济伦理思想

商品经济伦理思想在我国经济学界和伦理学界均未曾开展过研究。随着商品经济的发展，如何从理论上确立经济行为的合理性，寻找伦理学和经济学的价值同构已成为非常迫切的任务。伦理学界对此引起重视，展开了初步的讨论，推动商品经济伦理思想研究的进展。

一、经济伦理的含义和特点

在现实生活中，对“经济人”与“道德人”、“生意经”与“道德经”能否相容？平等原则与效率原则是否统一？如何分析经济行为是否合理？对这些问题的思考，需要从经济学与伦理学寻找内在的联构。因此，有的研究者在研究上述问题时，引入“经济伦理”这一概念。

东方朔1987年在《华东师大学报》（哲社版）第6期撰文指出，经济伦理就是人们现实的社会经济活动中产生并对其评判和制约的道德观念。其内容是指直接产生于人们的经

济生活和经济行为中的道德观点以及人们对这种道德观念的认识和评价。其特点：①直接性。经济伦理直接深入到人们的经济行为之中。②多元性。由于社会经济利益和人们的社会需求的多样性，因而产生各不相同的道德观念。③易变性。由于经济伦理直接和人的经济行为联系在一起，因而它的变化显得速捷、敏感而带有跳跃性。④同步性。其产生、变化和发展伴随着生产力的发展同步并进。这个新概念的提出对如何在变革的时代寻找经济人和道德人的价值同构，寻找人的利益追求和人的道德完善的内在统一，都有理论和实践意义。姜克俭1989年在《山东社会科学》第1期上也认为经济道德是在特定的社会活动中产生并以善恶进行评价的意识和行为的总和。它是社会道德在经济领域中的折射。

二、马克思论商品经济的伦理思想

一种观点认为，马克思以社会生产方式的历史演变考察商品经济，认定商品经济是一种生产方式，一种经济形态，是以物的形式表现出来的人与人之间的社会关系。从人的个体发展和社会的历史发展相比较来看，马克思认为，商品经济的特征表现为“物的依赖性为基础的人的独立性”。从社会经济形态的角度看，马克思认为商品经济的特点表现在它的生产和交换的特殊性上，表现在它对劳动及其产品分配的特殊形式上，因而研究商品经济的伦理精神，必须从它所特有的生产和交换结构中进行分析。

马克思认为，各种不同商品的交换是交换价值彼此之间的交换，因此，交换主体之间的关系是平等的，即作为交换主体的社会关系是平等的；商品作为交换价值的等价物是平等的。因而马克思把平等观念看作是生产商品时所耗费的人类劳动的平等。简单劳动和复杂劳动之分，复杂劳动还原为

倍加的简单劳动。平等原则承认个人在知识和天赋上的不同，但不承认个人在等级、特权上的差别。

马克思还认为，在商品交换中，交换双方是以相互需要、相互补充的形式出现的。每个人都是自愿地出让财产。因此，自由的要求也被加入进来。而且商品交换要求当事人相互尊重，交换自由蕴含着人不仅仅是物，而且还有自己的意志和个性。这就是人格尊严，对物的所有权的尊重，就是人的尊严的实现。

由此可见，平等、自由以及其他伦理规定。“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产生现实的基础。”（《马克思恩格斯全集》第46卷上册第193、197页。）商品经济正是在这个角度上唤醒人们的价值和利益观念，升华人格的尊严，重塑了平等与自由、选择与责任的内在结构，并进而锻炼了人们的伦理素质。因此，考察商品经济与道德的关系，必须从商品经济特有的生产和交换的动态结构中进行把握（参见东方朔《道德与文明》1989年第1期）。

王锐生1986年在《哲学研究》第5期上，把“作为生产方式的商品生产”与“作为生产关系的商品生产”作了区别之后，指出“作为生产方式的商品生产”必然产生与之相适应的种种道德要求。例如，平等、自由、开放、竞争等等。并指出，把平等和自由同商品生产联系起来考察，并对它们作出历史唯物主义的解释，是马克思的伟大贡献。

另一种观点认为，商品经济作为一种经济生活的形式，就必然要求有一个与之相适应的道德关系。商品经济本身的最基本的道德要求，理应是兼顾和摆正商品生产、商品流通和交换、商品消费这三个环节的利益关系。合乎这个基本要求

的就合乎道德的，违反这个基本要求的便是不道德的。一切商品经济都需要提倡八条道德规范：①要平等；②要公平和公正；③要交易自由；④要货真价实；⑤要恪守信用；⑥要保证流通渠道畅通，不得人为阻塞；⑦要珍惜时间，讲究效率；⑧要全面地重视和讲求实际效益。这八条既是在发展商品生产活动中人们理应恪守的道德规范，也是商品经济发展的本质要求。

但是，经济和道德虽有密切联系却并非同一概念。经济活动并不都需要作道德评价，道德评价也并不能代替经济活动。如竞争本身并不形成道德是非问题，不能说只要竞争是道德的，不竞争是不道德的，反之亦然。只有从竞争的手段方面来考察，才涉及到道德是非问题。是依靠降成本、减消耗、质量好、周转快来进行竞争，还是依靠投机倒把、偷税漏税、以假乱真、短斤缺两来进行竞争，从这里才能分得出道德是非。道德作为一种武器，只有影响人们内在的良心和外在的舆论，并作用于人们的行为，使人们的行为有所选择，但并不能代替经济活动。所以，我们并不赞成经济道德化的口号，也不反对经济服从或顺应经济规律，马克思主义从来没有这样的观点。任何道德都反映了一定经济的要求，但道德不能变成商品，否则变为非道德，这只能是一切有道德商品化论点的必然归宿（参见周原冰《江淮论坛》1989年第2期）。

14.2 商品经济与道德的关系

发展商品经济与道德的关系问题，争论的“热点”是商品经济发展究竟给道德带来什么影响？是促进道德进步还是

促退？道德冲突是否发展商品经济的结果？等等问题。

一、对商品经济一般属性与道德进步的看法

(1) “促进论”。认为发展商品经济只会促进道德进步，不会产生消极作用。王锐生在《商品生产与道德进步》一文中，首先区分开“作为生产方式的商品生产”和“作为生产关系的商品生产”，从而在纯粹形态上探讨一切商品生产的共同要求。然后进一步考察不同社会经济制度对这些共同要求的制约及其对社会道德的影响，并导出结论：商品生产与道德进步是不矛盾的，因为“作为生产方式的商品生产”，是由分工，特别是由不同质劳动的区分所决定的，带来“人格的普遍提高”、“自尊心的提高”。在资本主义制度下，造成道德退步的原因不是“作为生产方式的商品生产”本身，其根源在于资本主义所有制。资本主义经济制度是把人的尊严、良心、爱情变成交换价值的根本原因。

(2) “二律背反论”。张博树1986年在《哲学研究》第11期撰文认为，商品生产的真正特征或曰基础是价值关系，是以行为主体——商品生产者利益上的深刻差别和需要上的内在联系为前提，商品生产的一般要求乃是建立在价值关系基础上的从求生劳动到求利劳动的转化，而这种要求不为特定社会经济形态所左右。随着商品经济的运动，势必导致两种道德后果：①个体意识的觉醒；②私有意识的膨胀。如此，我们遇到了一个新的“二律背反”：主体意识觉醒与私有欲望膨胀之间、道德进步与道德退化之间的冲突。这种矛盾冲突的根源在于价值关系的一般本性。

(3) “社会参照系论”。陈瑛、朱勇辉在《商品生产与道德进步之我见》一文中，反驳“二律背反论”。认为把商品生产的特征归结为“利益上的深刻差别”是一种含糊的概

括，把商品生产这种复杂的客观活动归结成为纯粹行为主体的活动，是把“政治经济学意义上的价值关系偷换成哲学意义上的价值关系”。并认为把私人劳动简单归结为劳动的求生性更是“概括的混乱”，因为求生的性质在人类劳动的任何情况下都永恒存在着。并指出把“私有意识的膨胀”视为道德退化的观点未免太绝对了，因为，中世纪以后，随着商品生产而高涨的私有意识，应该说是善，它体现了道德进步。还认为“从道德自身很难找出它进步和退步的标志，必须在它之外找出另一个参照系。这不是别的，就是它存在于其中的那个社会。因为道德归根到底是人们社会经济关系的产物。同时，他们又肯定了王锐生以“作为生产方式的商品生产”和“作为生产关系的商品生产”，来区分资本主义和社会主义的商品生产，这个方向是对的。其不足之处在于对这种由抽象到具体的上升做得不够。

(4) “主导论”。高惠珠认为商品经济对道德发展有进步作用，也有消极影响，但其进步作用是占主导地位的。其理由：首先，从对经济类型本身的道德属性进行评判与比较看，商品经济与原始经济、自然经济相比更道德，具有更大的善的属性，为人类的主体活动提供了前所未有的广阔天地及内在动力与机制。其次，从经济类型对社会道德领域与伦理发展的影响看，其作用表现在：①竞争促进人的自主意识，独立人格的形成；②等价交换强化人的平等观念与博爱意识；③价值规律推动人的主体作用的增强；④商品经济所造成的普遍交往，催化着个性的丰富、人性的发展。这些都表明商品经济的发展史无前例地推进着社会道德的进步。这些作用是占主导地位的。

二、社会主义商品经济对道德变化的影响

这个问题在马克思主义经典著作中没有研究过，它是社会主义建设实践中提出来的。近几年来，伦理学界主要研究了以下几个问题。

(1) 评判社会主义商品经济道德价值的标准。

一种观点认为，根据道德价值取向的一般原则，社会主义经济道德价值标准的选择自然离不开社会主义经济的两个基本点：一是社会主义原则，二是生产力发展。生产力发展是整个社会主义时期一切经济活动绕其旋转的“轴心”和最高目标，社会主义原则是实现这目标的方向保证。因此，把这两者确立为社会主义经济道德基本的价值取向标准，并坚持它，就能够对纷繁复杂的经济现象做出正确的价值选择和价值判断（参见姜克俭文，〈山东社会科学〉1989年第1期）。

另一种观点认为，道德进步的最终评判标准，看一种道德是否符合社会 and 人的发展层需要，以及这种“符合”的程度。在社会实际生活中，应从两个角度评价道德进步：一是考查特定的道德规范是否比先前的道德更适应人类的全面发展和个性的丰富，二是考查这种道德规范是否比先前更能促进社会物质文明与精神文明的发展（参见明玉文，〈理论导刊〉1988年第5期）。

第三种观点认为，社会主义的物质利益关系直接体现着社会主义经济的性质，由社会经济关系所表现出来的利益便成为道德的基础，它直接决定着道德观念的性质。国家、集体、个人三者利益的统一是社会主义商品经济的客观要求，也就成为在道德上评价人们处理个人利益同社会利益关系的客观标准。忽视以至抹煞个人利益或不顾社会利益无限度地追求个人利益都是违反社会主义商品经济的客观要求的。

（参见李健文，《云南师大学报》1987年第1期）。

第四种观点认为，判断道德进步的标准是主体活动及其结果。一种道德是否符合人的发展需要，是否表达人们的发展意向，是否有利于促进人的生命活动的健康展开和主体性的积极发挥，以及这种“符合”、“促进”的程度如何，这应成为判断道德进步程度的尺度（参见高惠珠文，《上海社会科学院学术季刊》1987年第2期）。

（2）社会主义商品经济对道德变化的影响

社会主义商品经济对道德的变化是起进步还是消极作用？当前道德困惑的原因是什么？伦理学界展开了争论，概括起来有以下几种观点：

①“促进论”。王锐生认为在今天社会主义制度下，在自然经济占很大比重的情况下发展商品生产不仅是一种经济进步，也带来巨大的道德进步：①使成千上万的农民开始有可能摆脱几千年来自然经济特有的土地对农业生产者的束缚；②农村经济的商品化带来的几亿农民的个性大发展，带来丰富的社会关系；③有助于冲击、瓦解建立在旧基础上的封建宗法关系的残余。朱桂谦1988年在《浙江师大学报》第3期一文中认为，社会主义商品经济是推动道德进步的力量。一是改变了人们的义利观；二是有助于克服“贫可生德”、“富必失德”的旧意识；三是导致公平观念的革新；四是有助于培养人们奋发上进、勇于开拓的美德；五是改变吃“大锅饭”、端“铁饭碗”的局面，激发人们的劳动热情。总之，社会主义商品经济的发展，必然要引起观念更新，促进生产力迅速发展，从而也必然促进道德的进步。邓伟志1988年在《求索》第2期中也指出，社会主义商品经济对道德水准的促进作用，分两类：一类是直接促进，即指商品经

济自身必然促进和推动传统德美的发扬。表现在：①直接促进平等意识的增强；②直接促进服务意识的增强；③直接促进信用意识的增强；④直接促进交往意识的增强。二类是间接促进，即间接促进人们道德水准的提高。表现在：①通过生活水平的提高带来道德水准的提高；②通过社会主义制度的不断完善，带来道德水准的不断提高。

社会主义商品经济之所以促进道德进步，正因为有以下缘由：①社会主义商品经济的特殊性，使它与资本主义商品经济、小商品经济区别开来，并产生了与其他商品经济完全不同的道德要求。社会主义公有制决定了社会主义商品生产者的特殊利益与社会共同利益相统一，并且由社会共同利益制约特殊利益。这种情况反映到道德上，就是社会主义集体意识和集体主义道德原则；它体现在生产目的上，就是为人民提供丰富多采的商品，以满足人民的物质和精神需要为最高目的；体现在竞争上，就是互相鼓励，比学赶帮，共同提高；体现在分配上，兼顾国家、集体和个人三者利益，如有矛盾，则应服从国家和集体利益；体现在人与人关系上，要巩固和发展人民之间的平等互利、互相合作、团结一致的社会主义新型关系。②社会主义商品经济除了存在着同其它一切类型的商品经济的共同本质外，还有不同于商品经济一般的特殊性质。社会主义商品经济由于受社会主义基本经济规律的规定和影响，对价值的追求不再成为商品生产者经济活动的唯一的目标，并要求企业在从事生产和经营活动时，必须在有助于实现和增加共同利益的前提下去努力争取自身的局部利益，带来道德进步。③经济与伦理，作为人类主体活动的不同方面，前者是人类的谋生活动，后者是人们对谋生活动及由此而来的一切活动所进行的自我评价、自我肯定、

自我控制，因此它们在本质上是一致的，同步的。正是由于道德进步对商品经济的发展有着促进作用，所以商品经济需要道德观念的推动。①在经济体制改革的过程中，社会主义经济生活中的物质利益关系、企业之间的关系、分配关系、交换关系、消费方式，这些经济关系发生了深刻的变革。作为社会意识形态的道德观念与这些经济关系的变革相适应，也发生了相应的变化，并促进着经济关系变革的顺利发展。

②“双效论”。认为发展商品经济对道德会产生双重影响。徐晓峰1989年在《理论思维》第2期上撰文认为，一定的经济类型既为人类道德进步奠定物质基础，又为人类道德活动进步划定界限。社会主义商品经济具有一般商品经济的共同特性，它在否定自然经济，引起社会关系变革的同时，必然会产生道德变革的两重性，交织着道德的进步与退化，前进与背反。刘孟达也认为，商品经济的发展对道德的影响具有双向效应，即正效应和负效应。也就是说，随着商品经济发展，它在推动人类道德进步的基本趋势下，还会在一定条件下诱发出某些消极影响，甚至给道德退化造成土壤。

社会主义商品经济的发展对道德的影响具有双效应的原因在于社会主义商品经济既有社会主义的特殊性质，又仍有一般商品经济的规定性。其表现：①使用价值本身不是商品生产者的直接追求目标，而是实现和增加价值的手段，这是以次充好、偷工减料、涨价牟利等不道德现象借以产生的内在机制；②商品的价值只有通过交换才能实现，它决定了价值规律以及竞争、供求、货币流通规律在市场上发挥作用，这就可能为商品生产经营者产生投机心理，欺骗行为，作出损人利己的不道德行为提供了土壤；③货币、金钱是价值的

体现，它在等价交换中仍充当一般等价物，这就会形成商品货币的“拜物教”思想（参见刘孟达文，《绍兴师专学报》1988年第3期）。

③“多效应论”。梁世红、王培林1989年在《暨南学报》第1期上撰文认为，商品经济可能对道德产生三种影响，使道德呈现多重效应。其表现：①对道德产生积极的影响，使道德表现正向效应；②对道德产生大量的中性影响，对其引导得当就是一种向上的道德，对其引导不当就会积淀为保守或落后的道德；③可能或必然给道德带来某些消极的影响，使道德出现负效应。其理由：一是社会主义商品经济是我国现阶段经济关系的综合体，由它引致的道德变迁必定是多方面的；二是现实社会主义经济利益的多元性；三是社会的变革，往往具有动荡、冲突与变易交加的不稳定特征。受其影响，道德的变化呈现出新与旧、善与恶的激烈冲突；四是道德的滞后效应以及历史与道德的二律背反。

④“主导论”。任俊明1988年在《百科知识》第2期撰文认为，发展社会主义商品经济对道德的广泛影响，既有积极的方面，也有消极的方面，积极的方面是主导的。其理由：①商品生产的直接目的是为了取得价值，但是，社会主义商品经济，还要受社会主义基本经济规律的规定，使用价值不仅是价值的物质承担者，又是实现社会主义生产目的的载体。社会主义商品生产者不能靠牺牲使用价值去追求价值，把价值追求当做唯一的目标；②商品价值的实体是凝结在商品中的社会劳动，只有通过交换才能得到证明，因此与市场机制相联系的价值规律、竞争规律等等，就必然发生作用。但是，国家对市场可以进行必要的计划的控制和调节，微观经济活动要受到宏观的制约；③商品生产者的特殊经济利益是商品

经济运动的出发点和归宿。但是，社会主义商品经济在公有制基础上产生了凌驾于局部利益之上的全社会共同利益。因此，人们从事经济活动时，必须要有有助于增加至少不能损害共同利益的前提下去争取自身的局部利益。总之，社会主义商品经济的性质和特征，不仅推动社会主义新道德的建设，而且存在着抑制商品经济共性所产生的不良倾向的内在根据，并为克服消极现象提供了可能性。因此，社会主义商品经济对道德的影响，积极方面是主导的。

⑤“冲突论”。一种观点认为，经济与伦理的冲突是不可避免的，今天的商品生产也存在能产生道德退步的内在条件。王锐生指出，随着经济商品化而出现的道德消极现象，是由于商品经济的发展“触发和刺激”起旧时代的思想沉渣泛起所引起的。张博树认为社会主义商品生产对道德消极影响的作用，是由于现实社会主义劳动者的劳动性质仍然是谋生性的，而商品生产不过是这种劳动性质的内在要求，因此，随着商品经济的发展，劳动从求生到求利的转化，势必导致道德演化的“二律背反”，流通领域中的“最小——最大原则”也确实有些“损人利己”的道德色彩。陈瑛、朱勇辉认为当前道德消极现象产生的原因，不但与商品生产的发展无关，反倒是由于商品生产不发展的结果。如滥用职权、裙带风等等，是自然经济、宗法关系的产物。另一个原因是五十年代后期以来的许多社会问题也种下了今天道德退步的根子。道德中消极现象的深层原因，不是一般商品生产，更不是劳动的求生性和求利性，而是在于社会主义社会中的非社会主义商品生产及其相应的社会经济关系。它会产生一种摆脱社会主义经济领导的倾向，也会产生道德消极现象。李雨村认为，消极的道德现象，虽然是在改革和发展商品经济

过程中出现的，但主要不是由它引起的，是十年浩劫影响犹存、封建思想流毒没有肃清，资产阶级腐朽思想道德的存在，新旧转换机制不健全，生产力和商品经济不发达，实际工作的指导失误等复杂因素作用的结果。我们只要从主客观方面寻找原因，确定对策，问题不难解决，没有理由非做出巨大的道德牺牲不可。徐晓峰认为道德失却现象的根源，在于社会主义初级阶段商品经济不发达，商品经济体制不健全，商品经济秩序不正常，商品经济环境不整洁，经济立法不完备，因而造成一些道德退步。

另一种观点认为，发展商品经济会产生道德观念之间的冲突。其表现：①三种义利观（义利并重与重义轻利、义利并重与重利轻义、重利轻义与重义轻利）的冲突；②新旧观念的冲突。如安贫乐道与勤劳致富，竞争上进和与世无争；③平等公正观与封建等级特权观的冲突；④人的价值观的冲突，表现为重我与忘我的冲突。其原因：①商品经济的发展产生了对钱的依附；②在价值观上，重实惠轻责任；③社会分配不公产生心态失衡（参见顾亚申、李群文，《道德与文明》1989年第1期）。

④“双适应论”。认为作为上层建筑意识形态的道德，应与其经济基础相适应，但这种适应并不是单一的、僵死的，而是一种充满相互作用的辩证关系。其中包含着肯定性适应和否定性适应两个方面。肯定性适应是指道德直接维护与之相连的社会经济制度，巩固经济秩序，保持经济肌体的运动，提高经济肌体的活力，从而促进社会经济繁荣和生产力的发展，其基本特征表现为对经济的“保护”、“激励”和“推动”；否定性适应，是指道德直接制约着社会经济制度的伦理性质，限制着经济活动所指向的社会目标，从道德善

恶的特殊角度对社会的经济运动进行价值导向，从而保障经济运行的社会效益和道德价值，促使社会健康向前发展，其基本特征表现为对经济的“限制”、“监督”和“引导”。两者有区别又有联系，都为巩固和发展其经济基础服务。因此，必须将二者有机地结合起来，共同作用于经济基础，发挥道德的社会功能，使道德对社会经济基础和生产力起能动的的作用，符合社会的进步和完善人类全面发展的根本要求（参见谢洪恩文，《甘肃理论学刊》1990年第4期）。

我们认为社会主义商品经济与道德的关系是错综复杂的，讨论中的分歧主要根源在于对社会主义商品经济本身的性质特征、运行机制、基本规律和体制改革的不同理解，当然，也涉及到不同类型的经济形态，不同性质的社会制度，同一社会中的不同经济形式。“促进论”，从社会主义商品经济的特殊性，揭示它同道德的关系；“双效论”、“多效论”、“主导论”都是从社会主义商品经济的特殊和一般的联系上，考察它同道德的关系；“双适应论”则从道德的能动作用方面，阐明如何适应社会主义商品经济发展的问题。这些研究方法和成果，都是有启迪的。经济与伦理冲突的观点，我们认为难以成立。伦理是社会经济关系的产物。社会主义经济本身决不是伦理背反的异己力量。此观点把社会主义经济关系与社会主义社会中的经济关系混淆了，并以社会主义商品经济的一般淹没了社会主义商品经济的特质。在社会主义社会，经济与伦理当然也会发生和存在冲突，但原因是复杂的，应采取科学的态度进行分析，不能简单地归咎于社会主义经济关系。社会主义经济关系是消除某些道德消极现象的物质力量，怎么会变为经济与伦理冲突的根源呢？

14.3 社会主义商品经济发展 过程中道德建设的导向

发展商品经济与倡导共产主义道德是否一致？经济行为与道德行为是否对立？发展社会主义商品经济中的道德导向是什么？伦理学界有不同的意见。

一种观点认为，发展商品经济必然要以金钱为价值目标。此观点在《社会主义道德的价值导向》中已论及，这里不再赘述。

另一种观点认为，集体主义原则仍然是道德实践的最高准则。李奇1985年在《道德与文明》第6期中认为，建立在私有制基础上的资本主义商品经济关系，反映在道德意识上，便是以个人主义为核心的道德体系和“拜金主义”思想。要改变这种情况，只有从根本上改变私有制的经济关系。社会主义商品经济是建立在以公有制为主体的经济基础上的，是自觉地有计划地运用价值规律为社会主义现代化建设服务的，和它相适应的道德，必须是共产主义道德体系。在经济利益的分配方面，个人利益与社会国家和集体利益相结合的原则，仍然是在社会主义商品经济处理各种经济关系的根本原则，反映在道德上，集体主义原则仍然是道德实践的最高原则。

周原冰认为，资本主义是建立在资本家私有生产资料基础上的，私人资本的特性使道德表现出两个特征：①用赤裸裸的利益关系、“金钱”关系嘲弄和取代一切道德要求和道德原则；②私人资本有的是钱，它要求一切商品化，道德商品化，什么良心、人格和恶行，它便可使之颠倒过来不再扭

心受到谴责了。资本主义发展商品经济的道德表现不能成为我们的模式，我国的国情也不允许把它作为我们的模式，社会主义发展商品经济的性质，更不允许把它作为我们的模式。目前，我国经济上允许多种经济成份并存，在道德上承认多种层次的道德体系和道德境界并存。总之，我国发展商品经济，必须遵循、提倡和维护从商品经济的客观性质中引伸出来的基本道德要求和规范。社会主义价值原则的根本特点，就是要求摆脱庸俗的、狭隘的个人至上主义，达到个体利益和整体利益的统一，眼前利益和长远利益的统一，物质利益和精神利益的统一。

15. 改革开放与道德

改革开放推动了道德的进步，改革开放的实践也向我们提出一系列新的伦理道德问题。伦理学工作者在我国正在进行的历史性变革中，注意和研究改革开放中出现的新情况和新问题，探索在新的历史条件下道德发展的规律性，对改革开放中涌现的新道德风尚给予马克思主义的论证和指导，取得了可喜的成果。

15.1 改革开放的实践与道德进步

我国改革开放的实践，正在改变和丰富人们的道德观念，促进伦理道德的发展。

一、改革开放的实践是道德发展的动力

改革开放为什么会推进伦理道德的发展？学术界有两种观点：

(1) “实践决定论”。认为道德观念是在社会实践中形成和发展的。过去一般认为道德作为一种意识形态，是随着经济关系及其体现的利益的发展而发展的。李连科1984年在《人文杂志》第6期上指出，对这一历史唯物主义原则，不能机械地理解，因为道德与利益之间的复杂联系是以实践为基础的。道德观念的变化，无论是在不同社会形态之间，还是在同一社会形态里，都是在社会实践中实现的，而不是简单地直观某种经济关系的结果。没有对社会经济关系改造的

实践，人们的道德观念是不会发生变化的。如果在历史上“每一次革命的胜利都引起了道德上和精神上的巨大高涨。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第223页）。那么，我国当前的经济改革，作为我国中兴的重大的社会变革，也必将引起我国道德的一次巨大高涨。

（2）“经济关系决定论”。沈忠俊、江汀生1984年在《哲学研究》第12期撰文认为，道德不是凭空产生的，任何道德的产生和发展，归根到底是由经济关系决定的，根本不存在什么“永恒不变”的道德。道德是一定社会生产关系变革的产物。任何有利于社会进步和生产力发展的变革，都推动着道德的发展，是道德发展的动力。改革是一场深刻的革命，必然对人们的思想产生深刻的影响，必然要使人们的审美观、价值观以及伦理道德观念发生一系列新变化。徐冲德1984年在《伦理学与精神文明》第4期上持基本相同的观点，认为随着社会经济关系的变革，人们的利益就会发生深刻的变化，因而人们的道德观念、情感、信念和原则等，也都会发生深刻的变化。但必须指出，我们所讲的经济关系的改革，是指有利于社会进步和生产力发展的改革。至于在人类历史上那种不利于生产力的发展，阻碍社会进步的改革，或者因为改革中犯了错误以至失败，而在客观上不利于生产力发展和社会进步的改革，虽然也会引起社会道德的某些变化，但绝不能促进社会道德的进步。

我们认为这两种观点都是正确的，当然，“实践决定论”与“经济关系决定论”研究的视角不同，前者从认识论考察道德的形成和发展，后者从唯物史观考察道德的形成和发展，前者阐明了道德发展的动力，后者揭示了道德变革的根源。两者是统一的，因为经济关系的变革本身是一种社会

实践活动。

二、改革开放是否带来社会道德的进步

第一种观点认为，现实生活中道德水平下降，同改革开放中的不完善地方为旧道德的滋长提供了条件。但并不构成一些人道德水平下降的根本原因。认为目前我国道德水平下降的原因是：①林彪、“四人帮”的干扰破坏。道德方面的消极现象，有一些正是这一时期种下的苦果；②对过去“左”的思想和作法的惩罚；③革命受挫折的结果。每一次革命受挫折也必然会引起道德水平下降，产生糊涂观念，动摇革命理想信念；④思想政治工作薄弱（参见陈瑛、刘荣光文，《道德与文明》1986年第4期）。

第二种观点认为，历史发展的规律不一定符合某种抽象的道德信条，历史发展并不总是以“善”的形式进行的，也不是沿着道德的自我完善的轨道来进行的。相反，一个确立了科学世界观的人，应该力求使自己的道德观念服从科学世界观与历史观的指导。经济政策要解决的是推动经济发展从而推动社会进步的问题。道德伦理则要解决人与人的关系，人的内心世界的丰富、灵魂、情感的问题，因此，进步、善与美的总前景虽然是统一的，却不能互相衡量、互相取代。不能用抽象的道德原则去看待历史的前进运动，也不能用“进步”来衡量或取代善与美（参见丁大同文，《道德与文明》1985年第1期）。

第三种观点认为，经济改革对道德的影响不如对经济本身的影响那样迅速和直接，更不能与经济生活的变化一一对应。道德的发展同现存的社会经济状况有超前或滞后的情形。其理由：①经济改革本身是一项经济活动，它的出发点和归宿点在于物质利益。人们在经济改革中首先参加的是经

济活动,而非道德活动,随之改变的是经济观念而不是道德观念;②道德有自身独特的发展规律,它的发展同社会经济发展水平并不总是保持着一致和平衡;③人们的阶级地位不同,与现存经济关系的利害不同,思想觉悟和教育科学文化素养的不同,对现有的道德思想资料的态度也不同;④道德有相对独立性。凝聚在人们生活中的道德观念、行为、习惯和心理等,是传统道德的积淀,并非在某一有效的经济政策施行伊始就能轻而易举的被抛弃(参见郭夏娟文,《道德与文明》1987年第2期;林径一文,《社会科学》(兰州)1989年第5期)。

第四种观点认为,改革开放与道德进步是一致的,带来了伦理道德观念的新变化。其表现:①价值观念的变化。主要有两个方面:其一,充分提高了人们作为主体的自主性和创造性。增强主体价值认识活动中的自主性,视野大大开阔,有强烈的全球意识和社会责任感,有更符合历史发展需要的知识结构,有迥异于传统规范的挑战力量,有无法压抑力求变革的精神,有展示自己“执着的追求”,实现“勇敢开拓”的个性。自信、力量、责任是他们崇高的时代精神,“刚”、“勇”、“劲”是他们生命韵律的主题;其二,主体价值实践的特征是创造性。人类生活的本质就是创造,创造凝结着生活中的历史主动精神,竞争是社会的洗涤剂,也是创造性的助燃剂。在我国城乡经济体制改革中发展起来的社会主义竞争,把暮气、惰性、浑浑噩噩的社会精神,心理污垢,清扫到现实生活的后台(啸鸣文,1985年《青年论坛》(武汉)第4期);②经济改革冲击并破除了陈旧的小生产的传统道德观念、封建宗法观念、资产阶级利己主义道德观念和长期把个人利益与社会利益对立起来的“左”的思想

观念（丁大同文，1985年《道德与文明》第1期）；③对外开放带来了经济繁荣，发展了物质文明，使人民对社会主义制度优越性的认识更加清楚，更加热爱党，热爱祖国和家乡，更加坚定走社会主义道路和共产主义的信念；通过对两种社会制度的比较，既看到社会主义制度的优越性，又看到我国经济文化与发达国家的差距，增强改变落后的责任感和实现四个现代化的紧迫感；开放促进了人们思想观念的变化，增强了信誉观念、文明观念等等（陈明央文，1987年《道德与文明》第5期）

改革开放带来道德观念变化的原因是：①经济的发展和道德的进步是有着内在联系的，都是改革开放对利益关系的合理调整所带来的结果（黄仲衡文，1985年《广东社会科学》（广州）第3期）；②经济体制改革和共产主义道德的性质和目的是一致的。改革不仅促进了社会主义经济的发展，而且为共产主义道德的发展建立了可靠的经济基础，为它提供了丰富的、崭新的道德内容（参见中国伦理学会编：《道德与改革》，《上海人民出版社》1988年1月第1版，第36页）。

三、改革开放促进伦理学理论的新发展

党的十一届三中全会以来，伦理学研究获得了新生，改革开放推进了伦理学理论研究的新发展。

（1）形成一个开放的全方位型正反馈研究结构。其特点：①研究的结构特征是开放型正反馈系统。它面向世界，面向未来，面向现代化。同时，不断扩大自身内部发展变革的因素，使研究系统趋于不稳定，最终改变它原有的结构，从而保持与新的社会变化的平衡性；②研究的思维方式是发散式的。它以世界为研究中心，把中国伦理学研究放置于整

个世界伦理学研究的大系统中去，择长去短，使中国伦理学研究立于世界研究之林；③研究的方法是全方位的。从对象上讲，不仅研究中国的伦理思想，而且研究东西方的；不仅研究马克思主义的伦理思想，而且研究资产阶级的；不仅研究本国汉族的伦理思想，而且研究各少数民族的伦理思想。从范围上讲，不仅研究伦理学的昨天，而且探索它的今天和预测它的未来。从层次上讲，不仅研究高层次的基础伦理学，而且研究中层次的边缘伦理学和低层次的应用伦理学；④研究的知识结构是立体交叉型。应用多学科知识对伦理学研究从平面时空转向立体时空，扩大研究的深度和广度；⑤在研究方法上，引进自然科学、社会科学和其他科学的研究方法，根据伦理学的特点，借鉴其他学科研究的一般方法，创造自己独特的研究方法；⑥研究的组织形式是系统的集体劳动，实行国家、学术组织和个人的有机结合；形成老、中、青相结合的梯队。伦理学研究结构上的突破，必然会给具有中国特色的社会主义伦理思想体系带来重大的突破（参见中国伦理学会编：《道德与改革》，上海人民出版社，1988年第1版，第408～410页）。

（2）在改革开放实践中充实某些共产主义道德规范。例如，在全心全意为人民服务的道德规范中，应加进反对束缚人民手脚的官僚主义恶习，尊重人的价值等内容，共产主义劳动态度应把努力提高劳动者的知识和技能作为一个重要方面来考察，还应更加看重劳动的质和量的作用；爱护公共财物，不仅看到勤俭节约的一面，更要看到创造新财物的一面，等等。此外，某些道德观念的含义，随时代的发展，改革开放的深入，也会发生某些变化。例如，艰苦奋斗作为无产阶级的共产主义道德观念，在不同历史时期，应有不同的

含义。今天，我们讲艰苦奋斗时，应侧重从克服种种障碍，经过艰难的改革，努力建设“四化”的角度去理解（参见李连科文，1984年《人文杂志》第6期）。

（3）在改革开放中提出了一些新的边缘学科。如伦理美学、心理伦理学、法学伦理学，等等。为现代伦理学的研究开辟了新的领域，对丰富和发展马克思主义伦理学具有重要意义（参见丁大同文，1985年《道德与文明》第1期）。

15.2 道德功能在改革开放中的作用

道德观念与改革开放的实践是密切联系的。道德观念要在改革开放的实践中发展，改革开放的实践需要正确的道德观念作指导。改革开放以来，伦理学界十分重视研究道德功能在改革开放中的作用，在肯定社会经济关系对道德发展的决定作用的同时，也肯定了道德对经济关系的形成、巩固和发展的反作用。

（1）服务作用。李奇1984年在《道德与社会生活》一书中认为，道德是调整人与人之间、个人与社会集体之间的关系的准则和规范，这种准则和规范必然会渗透到社会生活的各个领域里去，并且同其他意识形态互相影响、互相促进和干扰，充分认识并正确处理它们的关系和作用，可以更好地发挥为社会经济基础服务的作用。杨千朴1987年在《扬州师院学报》第2期载文认为，道德对改革开放的作用主要表现在：①社会主义的道德建设为全面改革和对外开放，树立良好的社会风气，创造适宜的社会环境；②对于提高社会生产力和服务质量，推动全面改革和对外开放具有特别重要的作用；③能够破除旧的道德意识，确立新的、合理的道德价值

观念，为全面改革和对外开放扫清思想障碍；④对于培养全面改革和对外开放所需要的“四有”人才，具有特殊意义。

(2) 指导作用。李连科认为，当前的经济改革决不是盲目之举，它是有马克思主义作理论指导的，而“马克思列宁主义也包括无产阶级的革命道德。”（毛泽东选集》第5卷，第334页。）我们的经济改革实践，必须坚持四项基本原则。而这就逻辑地包含着共产主义道德也要对改革实践起指导作用。共产主义道德的集体主义原则，将保证经济改革的方向。安徽省伦理学会1984年年会上指出，改革的目的是建设有中国特色的社会主义，这就决定了在改革中必须坚持科学共产主义思想的指导，必须坚持共产主义道德的基本原则，以此调节国家、集体和个人的关系。

(3) 定向作用。王克千1986年在上海《社会科学》第9期一文中认为，改革事业要求人们有相应的价值观念作指导，同时，改革的各项措施在拨动着人们的思想观念，其中主要是是非、好坏、美丑、取舍、需求的观念，即价值观念。它主要阐释的是好与坏的问题。价值观念来源于实践，体现人的认识，又影响、支配人们的实践活动，左右人们的选择行为、选择系统的效果，因而在活动中起定向作用。

(4) 认识作用。蔡子文、东方朔1986年在上海《社会科学》第10期上撰文认为，道德是在社会熏陶下，在历史传统积淀下来的文化——心理定势的基础上，依据人的个性的内在特征等综合因素中形成的。人们在处理个人与社会、集体，个人与个人之间的关系时，自觉地以某种约定俗成的规范、原则为标准，去判明是非，识别善恶，辨认美丑，从而确定自己的行为方向。道德规范成为人们观察事物时自觉地应用的标杆和尺度。

(5) 教育作用。沈忠俊、江汀生认为，经济体制改革，要通过人们的活动才能实现。而人们对改革的态度是否端正，积极性是否充分发挥出来，在改革中能否正确处理各方面复杂的利益关系，关系到改革能否顺利进行。这就要通过道德教育，把共产主义道德的原则和规范，转化为人们内在的品质，进取向上的热情，自觉地劳动，为社会贡献力量，保证经济改革的顺利进行。

(6) 调节作用。丁大同认为，道德调节是一种精神力量。道德调节在经济改革中的作用，主要表现在：①道德调节可以帮助解决经济改革中必然出现的国家、集体和个人三者利益之间的矛盾；②贯彻按劳分配原则过程中也需要道德调节；③共产主义道德教育，是抵制经济活动中资产阶级腐朽思想作风的有力方式；④提高干部队伍的素质和实现干部革命化、知识化、专业化、年轻化也离不开道德调节和道德教育。

15.3 改革开放中的道德评价

道德的职能靠道德评价来发挥，道德的作用靠道德评价来实现。一个社会的道德风尚如何，在很大程度上决定于道德评价活动开展广度和深度。道德评价在改革开放过程中有着特殊作用。道德评价要为改革开放服务，为改革开放开辟道路。

(1) 判定一种道德是否进步，必须以其维护的经济关系的性质作为标准。沈忠俊、江汀生引用中央领导同志在谈到改革的标准时指出，衡量我们各项改革对不对，要以是否有利于建设有中国特色的社会主义，是否有利于国家的兴旺发

达，是否有利于人民的富裕幸福为标准。在今天，判断道德的进步与落后，其标准必须与判断改革对不对的标准相一致。凡是符合“三个有利”要求的，对社会主义生产力发展起促进作用的道德，就应受到褒奖、支持和赞扬；反之，就是落后的道德，就要受到批评、谴责和惩罚。

(2) 对于当前道德观念的评价，既要反对片面的泥古，也要反对单纯的崇实。而应在考察历史、分析现实的基础上，指向未来，站在历史发展的制高点上去把握它，发掘出能推动历史进步的、拥有未来因素的道德观念。对新的道德观念，从静止的角度上看是“恶”，因为它是对传统的反叛；但从发展的眼光看，它是善，因为它代表历史发展的趋势，拥有未来的因素。据此，我们应勇于抛弃封建宗法等级观念、平均主义、嫉贤妒能、因循守旧、安于现状、抱残守缺等陈旧的道德观念；改变重义轻利、排除竞争、忽视消费的观念；抵制见利忘义、损人利己、尔虞我诈、金钱万能的道德观念；提倡和完善尊重知识、尊重人才、珍惜时间、提高效益、勤劳致富等道德观念。真正使我们道德观念的发展，有利于经济体制改革，有助于推进社会主义现代化建设（参见蔡子文、东方朔文，1986年《社会科学》（沪）第10期）。

(3) 新时期道德评价的客观标准，必须以无产阶级的根本利益为基础。这个利益在我国现阶段的具体表现，就是社会主义现代化事业。凡是符合无产阶级的根本利益，对社会主义现代化事业起促进作用的行为，就是道德的；凡是违背无产阶级的根本利益，阻碍社会主义现代化事业的行为，就是不道德的。李抗美1984年在《伦理学与精神文明》第5期上还指出，确定道德评价的客观标准，只是为正确地进行道德评价确立了前提，要具体评价人们的行为，还必须掌握道德评价

的依据，坚持动机和效果的统一，防止和克服只讲动机不看效果，或者只看效果不管动机的倾向。

(4) 改革的道德评价的客观标准，应是社会上最广大群众的目前利益和长远利益的统一。陈明央1988年在桂林《社会科学家》第3期一文中认为，在现实的道德生活中，并非任何阶级的善恶标准都是正确的科学的。道德评价还有一定的客观标准，只有当某一个阶级道德评价的阶级标准与客观标准相一致时，其评价善恶的标准才是正确的科学的。马克思主义伦理学认为只有个人利益同整体利益得到合理调节和配置，人类社会才能和谐发展。马克思主义伦理学不否认个人的正当利益，同时又突出强调必须以绝大多数人民的基本利益为出发点。凡是代表人民利益，为人民所欢迎的行为，都应给予善的评价，反之给予恶的评价。广大劳动人民利益是善恶评价的最基本的尺度。

(5) 认为不能用某种抽象不变的道德标准去衡量，而必须联系现阶段社会的主要矛盾与道德的关系进行分析。当生产资料私有制方面社会主义改造基本完成后，社会的主要矛盾转化为人民群众日益增长的物质文化需要同落后的社会生产之间的矛盾，人们的基本实践是为实现四化而进行社会主义劳动。在新的历史时期，人们对待劳动的态度，具有特别重大的意义，是否有利于人们树立勤勉、积极、诚实的主人翁劳动态度和首创精神，便成了各种经济、政治、文化手段是否有利于道德进步的最重要标志（参见王柏森文，《伦理学与精神文明》1984年第6期）。

(6) 应以由该社会的社会经济关系决定的、占主导地位的道德性质，以及它所实施的程度和达到的水平为标准衡量我们现在社会改革中的社会道德水平。以此标准会得出如下

结论：其一，我国现阶段占统治地位的道德仍然是社会主义和共产主义的道德原则和规范；其二，与经济改革前相比，有了巨大进步，出现了某些新质的因素；其三，在某些方面，也有明显的退步（参见陈瑛、刘荣光文，1986年《道德与文明》第4期）。

我们认为道德评价的标准问题，在伦理学史上历来是一个千古难题。至于改革开放中的道德评价标准问题，是在新的历史条件下提出的新课题。在研究这个新课题时，应坚持一般标准与具体标准的统一。以一般标准代替改革开放中道德评价的具体标准，或者以具体标准否定一般标准的指导，其偏颇是显而易见的。如果把一般标准与具体标准统一起来，应从两个角度评价改革开放中的道德是非问题。一是从道德主体看，改革开放条件下的道德规范应更有利于道德主体的全面发展；二是从客观效果看，应更有利于社会主义物质文明和精神文明的发展。将这两方面结合起来，对人们的主体活动及其结果发生何种效应，是我们判断改革开放中道德的标准。

16. 科学技术革命中的 伦理道德问题

现代科学技术革命取得巨大的研究成果。高能物理、天体演化、生命起源是现代科学技术的三大基础理论；电子计算技术、原子能技术、空间技术是现代科学技术发展的三大主要标志；能源、材料、信息是现代科学技术发展的三大前沿。现代科学技术革命的成果，深刻地影响社会生产、社会结构、生活方式和思维方式，也向我们提出了一系列伦理道德的新问题。我国伦理学界，面对这些新问题，开展了较为广泛地研讨，促进了科技伦理思想的发展。

16.1 现代科学技术发展与 伦理道德的关系

一、现代科学技术发展与伦理学关系的理论探索

现代科学技术的发展，向我们提出如何看待科学技术与伦理道德的关系？科学技术革命为什么会推进伦理道德的进步？如何分析道德与科学技术的背离等等。宋惠昌1985年在《哲学研究》第3期上介绍了国际上对科学技术与道德关系的几种不同观点，同时，还运用历史唯物主义作了评析，提出自己的观点。

1. “否定观”。把科学技术发展与道德进步看作是不

相容的，对科学技术发展的道德意义持否定态度。近代的卢梭认为科学发展对道德有败坏和堕落作用。当代西方一些学者认为科学技术的发展，造成伦理基础的破坏。这种观点，是把科学技术的发展及其应用在资本主义条件下出现的畸形现象，加以绝对化，它并不反映科学发展与道德进步的本质联系。

2. “中立观”。认为科学对道德应保持中立。维特根斯坦等人认为科学是真伪的判断，道德是善恶的判断，不存在科学价值问题。实际上，科学不可能脱离一切社会关系，必然受一定的社会伦理关系的制约。因此，这种观点不符合事实。

3. “科学决定观”。法国化学家贝特洛认为，科学是道德发展的唯一基础，只有它才能保证人们具有崇高的品德。持此观点的人还认为，只有科学家才是人中之杰，是人类道德的最高典范。这是一种把复杂社会生活简单化，科学作用绝对化的观点。

4. “道德决定观”。比利时社会学家德·曼认为，科学不可能对道德产生任何重大影响，相反，科学本身处在道德的决定影响之下。因为只有善与恶的知识才是真正的知识，科学是多余的。这是一种把道德的作用绝对化的唯心主义观点。

我们认为，西方学者的上述观点，对科学与道德的本质缺乏正确认识，对两者的作用缺乏全面分析，因而不能科学地揭示它们的关系。

5. “辩证统一观”。从唯物史观来看，科学技术与道德在社会生活中既有区别又有联系。这是我国伦理学界的共识。宋惠昌指出，科学是对客观世界及其规律的正确反映，

道德是对人与人之间伦理关系的反映。科学所阐明的规律可以指导人们改造世界的实践活动，而道德则用来调节人们之间的社会关系。但两者又有密切联系，先进的道德与科学是一致的，真善美是一致的；科学技术发展是道德进步重要推动力，而进步的道德是学科技术发展的重要精神条件；从总的历史发展趋势看，科学技术发展与道德进步是互相促进的，但在不同的历史条件下，其表现又是比较曲折复杂的。余谋昌1935年在《学习与探索》（哈尔滨）第5期上认为，科学与道德联系的原因在于科学的发展涉及人的利益和人与人的关系。因为伦理学不仅要研究人与人的社会关系，随科学技术的发展，还要研究人与自然的关系。只有在一定的社会关系范围内才有人与自然的关系。因而人与自然的关系中渗透着人与人的关系，表现为不同阶级和集团的利益冲突。研究人与自然关系中所表现的人与人的利益关系，是伦理学涉及的重要内容。

二、现代科学技术发展对伦理德道的推动作用

（一）科技发展推动道德的进步。

宋惠昌认为，科学技术是最高意义上的革命力量和历史进步的杠杆，也是道德进步的推动力。主要表现在：①科学技术的发展，决定了道德进步的基本历史趋势。由于科技发展促进生产力水平的提高，引起生产关系的变革，从而使包括道德在内的上层建筑发生变革；由于科技成果的运用，引起人们伦理关系和道德观念的变化，因此，科技发展与道德进步的基本趋势是一致的；②科技发展对社会关系的影响，促进新的道德规范的形成；③科技发展形成认识上的深化，促进价值观和荣誉观上不断更新。

（二）科学技术发展突破伦理学的一些理论和方法。

主要表现在：其一，改变伦理学研究中的传统观点。宇航学的发展，提出伦理学研究中心要由地球的人转移到宇宙。为适应自然科学的发展，伦理学研究中心起码要转移到人与地球、宇宙的关系中来。其二，变更了伦理道德标准。生态学的发展，使人们认识到道德行为不仅要注意伦理的主体人与人的关系，而且要注意人与伦理客体自然的关系。只有维护生态平衡，才能使主客体之间相互作用达到和谐，才是符合道德的标准。其三，拓宽了伦理学研究的领域，丰富了道德伦理研究的内容。科学技术的发展，使伦理学的研究从人与人关系的领域扩大到人与自然关系的领域，使研究的视野更加广阔和深入，产生环境伦理学、生态伦理学、宇宙伦理学、生命伦理学、医学伦理学、核伦理学、工程伦理学等现代科技伦理学的主要分支。其四，改变了道德研究方法。系统工程学与现代心理学的结合出现了系统心理学。人们用系统方法代替经验方法来研究道德（参见顾春明文，《学术研究》1983年第1期；徐少锦文，《科技伦理学》上海人民出版社1989年第1版；余谋昌文，《哲学动态》1988年第10期）。

（三）科学技术发展提出一系列伦理学研究的新课题。

这些新课题主要有：①在改造自然中，怎样形成协调人类技术活动与保护自然生态关系的一般道德标准，②技术应用于社会的善恶标准以及方案的选择、设计和实施的道德评价问题；③技术应用于改造人类自身的道德界限和新伦理观。如人工流产、试管婴儿、器官移植、安乐死亡等问题上的道德界限和法律界限；④技术应用于战争的人道与非人道、正义与非正义的道德界限问题。如核道德的评价问题。⑤工程人员的一般道德规范、工程人员的行为动机和效果及

其责任、工程人员的道德选择、技术伦理教育如何符合技术化时代的需要、技术道德与技术立法的关系等新问题；⑩技术发展以及物化的技术对家庭伦理、都市化社会的道德影响（参见黄麟雏、陈爱娟文，《技术伦理学》西安交大出版社1989年第1版；曲炜文，《毛泽东哲学思想研究》（沪）1990年第4期）。

（四）科学技术发展优化着道德主体的素质。

王忠武1989年在《东岳论丛》第2期上从以下两个方面阐明科技发展对提高道德主体素质的作用。①优化着人的价值目标。价值目标是人为创造价值而设定的目的任务，是超前于人的实际的价值创造活动的观念模型。它对人的价值创造活动具有动力、定向、规范和支配的功能，因而价值目标的选择对其价值创造活动具有关键性作用。科技进步对价值目标的优化，具体表现在：其一，增强价值目标的科学性。价值目标是否具有科学性是决定人的价值创造活动能否成功的首要前提；其二，增强价值目标的道德性。科技进步对价值目标道德性的增进是通过物质与精神的形式，推动社会道德发展、完善个人道德品质的途径实现的；其三，增进价值目标的审美性。②提高了人的创造能力。在价值目标合理的前提下，人的价值大小与创造力成正比。决定创造的因素包括智力和非智力因素。

（五）科学技术发展推动伦理道德发展的原因。

这些原因散见于许多学者的论著之中，我们概括以下四点：①先进的科学理论是道德进步的基础，又为伦理学新课题的解决创造了客观条件；②科学技术为道德提供理性思维的对象、理性思维的知识 and 理性思维的方法；③现代科学技术革命对人们利益、观念产生深刻影响，改变着人们的价值

需要、价值标准、价值空间、价值要素和价值关系的结构。同时，还改变着人和社会的需要结构，制约着不同文化活动的兴亡；④科学技术发展可以帮助我们理解马克思主义关于人的社会本质和自然本质、人的社会因素和自然因素、社会利益和自然利益关系。

三、道德和科学技术的背离及其原因

现代科学技术发展，带来文化的发展和道德的进步，也可能产生某些消极现象。

1. 科技成果的社会运用带来一些令人不安的道德后果的表现：①在高技术水平下的工作方式，人只同机器、仪表打交道，人们互相隔离，可能会使人与人之间的感情逐渐消失；②由于医疗器械的发达，医生可通过仪表察看病情，用电脑开药，医患关系的“物”化，医生对病人的同情心可能会消失；③避孕药多了，更方便有效了，会不会带来性关系的混乱；④电脑、电子窃听器、红外线摄机的广泛应用，是否使私生活受到难堪的威胁；⑤计算机的广泛应用，是否会意味着友谊、爱情、亲切交往等高尚关系的结束，使人们的精神变得空虚；⑥试管婴儿、人的人工授精以及无性繁殖试验、出现捐赠精子、替代母亲、租借子宫、买卖胚胎现象，引起人们的道德恐惧；⑦遗传工程运用到人类本身，以人作为试验对象，引起道德上的尖锐对立；⑧安乐死，也许会剥夺病人康复的机会；也许会使老人由于家庭纠纷、子女不孝、孤独无助，造成痛苦和沮丧，而做出非理性的决定；也许会给亲属、朋友的心灵带来痛苦和不安，使集体和社会感到损失或遗憾；如此等等（参见宋惠昌文，1985年《哲学研究》第3期）；程玉生文，《道德与文明》1985年第1期）。

2. 道德与科学技术背离的实质和原因分析。①是由社

会经济关系和阶级结构决定的。唐凯麟1986年在《湖南师大社会科学学报》第1期一文中认为，科学技术总是在具体的社会关系中发挥作用，它对社会的进步和人本身的发展发生作用的性质和程度，取决于社会经济关系和阶级结构，取决于驾驭科技的社会意识形态。科技造成的强大力量为谁服务？为什么目的服务？不同社会经济关系和社会道德体系，决定了对这些问题作出不同甚至对立的回答，因而也必然造就出不同类型的人来。在当代科学技术革命条件下，在人的发展的两条不同路线和模式的对立背后，隐藏着的是两种社会制度的斗争，也是两种价值观念和道德体系的斗争。②科学技术不是邪恶力量，却可能被邪恶力量所用。宋惠昌认为，科技发展的社会作用具有“两重性”的观点，混淆了它在特定条件下社会运用中的消极现象与科技发展本身对道德进步的积极作用的界限，模糊了问题的本质。在资本主义制度下，科技成果往往被资本家集团所垄断，为达到他们的私利，可能用科技手段干有害人类的事。因此，对科技成果的社会运用，应进行道德监督和法律控制，绝不能把消极现象，归咎于科技发展本身。③科学与道德之间并不存在直线的因果关系，科学与道德冲突的内在依据是两者之间的协调机制。陈一放1986年在《学习月刊》（福州）第12期撰文认为，从科学的本性看，科学的主要任务是成为人们合理有效的活动基础，是提高人类主体的能动性，使人的创造性活动和人的本质得到全面的实现和发展。从科学的外部功能看，科学的使命仅仅是指出人们最合理的活动途径，使这种活动与客观过程的规律相一致。科学和客观物质世界一样，在道德上是中立的。它追求真和美、并不涉及善和恶，但科学一经与外部接触，便进入了“价值领域”，便不仅有了

真和美，而且有了善和恶的属性。科学与道德的所有联系都体现在科学的外部即社会功能上，但这种联系决不是简单的直线式的因果关系，而是通过实践主体一人，这一中介加以联结的。科学↔人↔道德，人正是科学与道德之间既冲突又协调的机制。科学的发展可以通过主体实践而带来社会道德的进步，从而使科学的发展与道德的进步协调起来，也可以通过主体实践而造成社会道德的退步，发生科学与道德的冲突。特定社会经济关系和阶级结构既决定人类主体的实践活动，也决定科学的社会功能。先进的社会关系会带来科学的发展，腐朽的社会关系则带来科学的异化。资本主义社会会造成人的异化和科学的异化。应该承认，即使人类社会进入较为先进的阶段，科学与道德的冲突也不能完全消除。但是，随着新的生产方式不断代替旧的生产方式，科学的发展终将与社会道德的进步高度协调起来。④社会的发展，是各种因素交互作用的合力运动，这种交互作用的复杂性，造成道德和科学在具体社会生活中往往并不同步发展，甚至发生某种背离。周原冰1984年在《华东师大学报》第2期载文认为，道德和科学背离的现象，应当到整个社会各种因素的合力运动中，尤其是应当到社会制度和各种社会势力的矛盾斗争中去寻找根源。这些根源是：首先，道德与科学的背离是生产力与生产关系矛盾运动的一种历史现象。因为科学是社会生产力的构件，道德的发展及其社会作用主要受社会生产关系的制约。其次，道德的相对独立性，是道德和科学不同步发展或背离的重要因素。最后，影响道德和科学发生背离，还有政治上层建筑方面的因素。因此，把道德某些堕落现象归罪科学文化的发展，甚至归罪我们正在进行的社会主义的经济改革、文化改革、教育改革等等，都是完全错误的。

16.2 科技伦理道德的基本原则、 主要规范及其发展规律

一、科技道德的基本原则

徐少锦在《科技伦理学》一书中指出，科技道德的基本原则是为人类服务、献身科学、爱国主义、社会主义、人道主义、集体主义等等，其中为人类服务是科技道德的根本原则。其理由是：①为人类服务原则反映了科学技术与人类利益、人民利益关系这个道德的根本性问题；②它在一定程度上支配着科技道德的其它基本原则与主要规范；③它从根本上规定了科技道德选择的目的，决定了科技道德评价的标准与依据和科技道德教育与科技道德修养的根本任务。因此，为人类服务，为人民造福这一根本原则象一条红线，贯穿于整个科技道德理论体系之中。黄麟维、陈爱娟在《技术伦理学》一书中，以共产主义道德基本原则为指导，吸取东西方道德原则的合理因素，以时代特征为依据，探索了技术伦理学的道德原则。认为技术伦理学的道德原则是一般伦理学道德原则的具体表现，然而其自身又有一个有机的整体结构体系。技术道德原则按不同功能范围划分为不同的层，每一层按不同概念划分为不同阶。按层来说，技术道德原则可分为技术与人、技术与社会、技术与自然三个不同的层次。技术与人方面的一般道德原则是社会主义的人道主义；技术与社会方面的一般道德原则是社会主义的集体主义；技术与自然方面的一般道德原则是自然护养主义。按阶来说，体现了一般道德原则、技术道德原则之间的高低关系。在技术涉及人与人的关系时，必须以社会主义的人道主义为依据，相应的

技术道德原则是技术人道主义，在涉及技术与社会的关系时，必须以社会主义的集体主义道德原则为依据，相应的技术道德原则是技术公益原则；涉及技术与自然的关系时，必须以自然护养主义原则为依据，相应的技术道德原则是自然的利用和护养相统一的原则。这些原则也存在相互交叉、相互联系和制约的关系。

二、科学道德的主要规范

徐少锦在《科技伦理学》一书中认为，科技道德的主要规范有：互相配合、协作攻关；民主讨论、自由探索；谦虚谨慎、勤奋好学；尊重前辈、提携后学；热爱自然、珍惜资源等。黄麟维、陈爱娟认为，技术道德规范有三个层次，第一层次涉及技术与人方面有趋善避恶、善良、尊重生命价值、自制、诚实、正值、坦率；第二层次涉及技术与社会方面有正义、公正、公平、协调、兼顾；第三层次涉及技术与自然方面有尊重自然、热爱自然、保护生态环境。南同茂1984年在《伦理学与精神文明》第3期一文中认为，道德是个历史范畴，各个时代，各个国家，都有自己的道德规范。这些不同规范，有不同时代特点，不同阶级属性，又有历史的继承性和共同性。从其继承性、共同性来看，有以下基本内容：①运用科学技术，造福人类，为人民服务是科技道德的核心，表现为爱国主义，热爱科学，追求真理和维护真理；②科学研究是一种探索性、创造性的艰苦劳动，应忘我工作，不为名，不为利，一心为科学事业，富有事业心；③尊重科学，实事求是；④讲团结、讲协作，富有集体主义思想。

我们认为，在目前环境污染成为一个全球关注的严重问题的情况下，通过对环境退化的哲学反思的觉醒，把尊重自

然，热爱自然、珍惜资源，保护生态环境列为科技道德的主要规范，不失为真知灼见。

三、科技道德发展的规律

徐少锦在《科技伦理学》一书中做了尝试性探索。在该书中提出科技道德发展的六条规律：①科技道德在科技实践中产生，并随科技的发展而发展的规律；②科技道德的作用随科技作用的增强而增加的规律；它表现在调节人际关系方面，其范围越来越大；在调节人与自然关系方面，其重要性日益突出；③科技道德在善恶矛盾斗争中发展的规律；④科技道德在辩证否定中曲折上升的规律；⑤科技道德既继承以往道德思想中的积极成分，又吸取现实科技实践中产生的新道德观念的规律；⑥科技道德的继承和吸取，都为特定的经济关系所“过滤”，以及为相应的上层建筑所制约。科技道德发展规律之间不是互相对立、彼此排斥的，而是互相联系、互相渗透的。

我们认为，科技道德发展的规律，我国伦理学界研究还很不够。徐少锦概括和阐明的科技道德发展的六条规律，做了开创性的尝试，也比较全面而精深，颇有启迪，体现了马克思主义的辩证法、认识论和唯物史观的精神实质。

16.3 科技工作者的品德修养、行为选择及其评价

一、科技工作者的品德修养

伦理学界以不同的依据，提出道德品质修养的内容。

根据全球兴起的科技革命的挑战和我们面临的伟大任务，要求深刻认识并自觉承担历史责任，自觉选择高尚的道

德生活，努力锻炼自己的现代人品格，树立振兴中华的责任感，发挥奋斗精神和创造潜能。新科技革命条件下产生的新的道德责任要求，有以下鲜明特征：①要求对未来承担责任。小农经济的封建社会，遵循古制，要求对过去负责；资本主义工业发展的冲击下，争取现世的功名，只对自己的现在负责；而在新科技革命条件下，未来问题突出了，怎么选择和创造未来，成为我们重大的责任；②要求对自然界承担责任；③要求对人类整体的和平和发展承担责任；④要求把现实与未来、自然与社会、技术与文化等一系列问题加以综合考虑，并作为一个统一的责任予以承担；⑤建设两个文明是我们的伟大任务，是我们应予以深刻认识并自觉承担的历史责任。党中央号召我们做“四有”新人，反映了对我们所肩负的历史责任的深切认识（参见郭巍青文，《广州研究》1986年第6期）。

根据科学是真、善、美三位一体的统一体。真、善、美既是科学的内在本性，也是科技工作始终如一追求的目标。要求把合乎道德的外在行为准则内化为科技工作者的科学良心，把追求真理视为人生最伟大的目标和最有价值的行为。作为科学之真构成要素的客观性、自主性、继承性、怀疑性，科技工作者应逐渐树立的是非观念是：①要诚实、不要弄虚作假；②要自立，不要随波逐流；③要谦逊，不要夜郎自大；④要进取，不要墨守成规。作为科学之善构成要素的公有性、人道性、公正性和宽容性，应确立的是非观念是：①要造福人类；②要坚持人道主义；③要有高度的责任心；④要宽容大度。科学家追求真理也即是追求科学之美。在这种追求中受到美的熏陶，陶冶出美德。科学的新奇美、崇高美、和谐美和质朴美，无一不具有净化心灵、陶冶情操的道

德作用（参见李醒民文、《百科知识》1987年第2期）。

根据现代科技的飞速发展，“知识爆炸”，信息源源不断，瞬息万变，以及由此而引起的生产工艺、消费标准和形式迅速变化的形势，要求造就一种具有全新品德结构、智力结构和审美结构的新型的人（参见唐凯麟文、1986年《湖南师大社会科学学报》第1期）。

二、科技工作者的行为选择

一种意见认为，科学行为既可造福于人类，也可由于科研成果的滥用而殃及人类。因此，科技工作者的行为选择必须做到：①从科学行为的规定看，科技工作者应自觉的、能动的、有目的认识和改造世界；②从行为选择的出发点和归宿点看，科技工作者应在一定的道德意识支配下，趋利趋害，选择要以社会利益和有利于人类生存发展为出发点和归宿点，鄙弃以个人或小集团的利益为出发点和归宿点；③从评价行为的原则看，要坚持动机和效果的统一。因为每一行为的选择都出于一定的动机，抱有一定的目的。这种动机和目的隐含着一定的道德观念和价值观念，因而其行为及其后果就表现为一定的伦理属性，人们就可以对其行为及其后果进行道德评价。因此，科技工作者在选择行为时，要意识到对其行为及其后果负良心上的责任（参见雷雨霆、李光玉、黄发玉文，《科学与人》（武汉）1985年第2期）。

另一种意见认为，要深刻认识并自觉承担历史责任，要自觉地选择高尚的道德生活，批判僵化保守的封建积习，肃清愚昧、野蛮、不文明、不道德现象和资本主义“唯利是图”那一套。要超越狭隘的金钱利益观，代之以高尚的社会责任感（参见郭巍青文，1986年《广州研究》第6期）。

三、科学行为的道德评价

雷雨霆等认为，科学行为的道德评价是指对科学工作者行为选择及其后果所作的善恶褒贬的道德判断。它是科学界用以调整科技人员和社会经济、政治等的利益关系，调整科学成果应用于人类社会的偏差，保证科学技术沿着正确方向发展的重要形式。其标准是：凡是有利于人类社会的生存，为发展，促进社会经济的繁荣和精神文明的科学行为都是善；否则就是恶的。我们要以动机和效果的辩证统一来对科学工作者的科学行为进行道德评价。

17. 职业道德

随着社会主义物质文明和精神文明发展的客观要求，开展职业道德的研究，已成为重要的课题。已发表了大量文章，研究有了很大的发展，对其中的一些重要理论问题，尚存在不同看法。

17.1 职业道德的含义及其特点

一、职业道德的含义

不少学者对职业道德含义，对职业道德的内容、特点、作用以及它的形成的理解是有差异的。

宋人认为，职业道德是客观存在的社会道德现象，它的形成和特点，主要是同人们的职业内容和职业生活实践相联系的。现代社会有极其复杂多样的职业或行业。各种职业都有其特殊的生活环境、内容和方式，这就使长期从事某种职业或行业的人们，必然形成某种特殊的道德观念、行为规范，以及某些特殊的风俗习惯。这种在一定职业范围内形成的比较稳定的道德观念、行为规范、风俗习惯的总和，就叫职业道德或行业道德（参见1981年《中州学刊》第二期）。

李光耀认为，职业道德就是人们在履行本职工作中，从思想行为，理应遵循的道德规范和准则。它是职业范围内的特殊道德要求，是一般社会道德和阶级道德在人们职业中的具体体现。在私有制社会，人们不同的经济地位及其相应的

政治地位，直接决定人们从事不同的职业，产生不同的道德观念。社会主义社会，人与人是平等的，各种职业都是为人民服务，没有高低贵贱之分，其原因就在于经济政治制度同资本主义不同。也正因为这个原因，同一职业，在不同的社会制度下也就具有不同的性质和地位，它们的道德也是不同的，所以，职业道德并非某种职业本身所产生的道德，而是一定社会经济政治制度之上的道德观念在该社会各行业中的具体体现（参见1981年《东岳论丛》第5期）。

郑文林认为，行业道德即职业道德。人在社会中要和其他人发生多种多样的社会关系，比如，由于社会分工，每个人在社会中从事一定的职业，在职业岗位上同社会中其他成员发生职业上的联系，由此产生特殊的道德关系，形成各种不同的职业行为规范或准则。这就是各种不同的职业道德（参见1981年9月10日《解放日报》）。

刘启林认为，职业道德是道德的一个特殊领域，它通常是指从事各种不同行业的人所应遵守的特殊的道德。一般说来，每一种职业道德只能约束从事该行业的人员自身。因此，每一种职业道德，都只能在特定的范围内起作用（参见1982年《东岳论丛》第一期）。

罗国杰、马博宣、余进认为，从事某种特定职业的人们，有着共同的劳动方式，经受着共同的职业训练，往往具有共同的职业兴趣、爱好、习惯和心理传统，结成某些特殊心理关系，形成特殊的职业责任和职业纪律，产生特殊的行为规范和道德要求。因此，职业道德是同人们的职业活动紧密联系的、具有自身职业特征的道德准则和规范（参见《伦理学教程》中国人民大学出版社1985年版）。

我们认为，罗国杰等表述的职业道德的含义是科学的、

完整的。从他们表达的定义可以看出，第一，职业道德的产生是由于职业活动的结果，这种职业活动是一种社会实践活动，与职业活动相应的职业道德自然具有客观的历史必然性；第二，人们在其特殊的职业活动中所产生的人与人的特殊关系，必然会形成特殊的职业责任和职业纪律，从而产生特殊的行为规范和道德要求，这是社会道德准则和道德要求在社会分工的各个领域的具体化；第三，职业道德是人们在履行职责的过程中，遵循调整职业关系的道德规范和准则。

二、职业道德的特点

各行各业的职业道德均有自己的特点，但所有职业道德加以综合，也有其共同的特点。学者们对一般职业道德的特点，有着不同的见解。

罗国杰等认为，职业道德具有四个方面的一般特点：在内容方面，职业道德鲜明表达职业义务、职业责任和职业行为上的道德准则；在形式方面，特别是在职业道德的行为准则的表达形式方面，往往比较具体、灵活、多样；在调节范围上，主要是用来约束从事本职业的人员；在功效上，职业道德一方面使一定社会或阶级的道德原则和规范职业化，另一方面又使个人道德品质成熟化（参见《伦理学教程》中国人民大学出版社1985年出版）。

唐凯麟等认为，职业道德的约束对象是一定职业活动的从事者，超出这个范围就不具有对行为进行道德调节的效力；职业道德是同各种职业特点相联系的特殊的道德要求，它的内容带有强烈的具体职业特点；职业道德的内容十分明确而具体，最易于为广大从业人员的个人道德修养和社会的道德评价所把握。因而，它具有职业性、具体性、稳定性、

连续性、明确性、多样性、适用性等特点（参见《伦理学纲要》湖南人民出版社1985年版）。

林建初、赵春福认为，职业道德具有三方面的特点：范围上的有限性；内容上的稳定性和连续性；形式上的多样性（参见《伦理学教程》中国科学出版社1986年版）。

孙运仁认为，各种职业各有由社会分工所决定的对社会的基本职能和社会对从业者的基本要求；各种职业既为社会人群服务，又为实现从业者个人谋生的目的；职业道德是和社会一般道德密切结合着的，既有公共的社会性，又有社会分工所规定的特殊性（参见1986年《教育与职业》第1期）。

三、职业道德和一般道德的关系

学者们普遍认为，社会一般道德原则就是在该社会占主导地位的道德原则。尽管职业道德由于自身的性质而有自己发生和发展的规律，但它终究不能摆脱社会一般道德原则对其性质和方向的制约。职业道德和一般道德的关系，在表述上仍有差异。

李光耀认为，一般道德和职业道德是共性与个性的关系，共性统率个性，个性中又贯穿着共性（参见1982年《齐鲁学刊》第2期）。

蔡灿津认为，任何社会的伦理道德都是一个由不同层次构成的特殊社会意识形态的总体。职业道德是作为整个社会道德总体中不可缺少的重要的一个层次。虽然职业道德是作为一个道德层次而普遍存在的，但它与一般的社会道德的关系又是特殊与一般的关系（参见1984年《新疆大学学报》第3期）。

职业道德和一般道德的关系，学者们尽管表述有差异，但都认为，一般道德不能代替具体职业道德，两者之间既有

联系又有区别。对于这种联系和区别表现何在，又有不尽相同的见解。

宋人认为，职业道德是同人们的职业生活实践相联系的，因而在范围上，主要表现在实际从事一定职业的人们中间，也就是主要表现在“走上社会”的成人的意识和行为中。在内容上，它与各种职业或行业的特殊要求相联系，具有较强的职业性，往往形成比较稳定的职业传统和习惯，形成比较特殊的职业心理和品格。在形式上，适应各种职业活动内容和交往方式的要求，往往具有很大的适用性和表现形式的多样性。所以，它能作为一般社会道德原则、规范的具体表现和补充（参见1981年《中州学刊》第2期）。

刘启林认为，在人类历史上，每一历史时期的职业道德与该时期的社会一般道德具有十分密切的联系。在生产资料私有制产生以后，在不同的历史发展阶段上，每一种职业道德，大都拥有着相同的或相似的内容。不论在任何社会或国家中，人们都可看到对同一行业，大体上一致的道德要求。每一时期的职业道德的内容，总是受整个社会道德发展水平制约的，其实质是社会道德的一个侧面。社会道德的进步，也会促使职业道德的进步（参见1982年《东岳论丛》第1期）。

四、职业道德与阶级道德的关系

郑文林认为，在阶级社会里，除了阶级道德以外，还存在着人们公共生活的行为规范或准则。职业道德就属于这种公共生活的道德准则范畴。不能简单地说，职业道德也是阶级道德，不同阶级应有不同阶级的职业道德标准。当然，说职业道德不能简单等同于阶级道德，并不是说阶级道德对它没有影响和作用。在阶级社会中，职业道德受阶级的影响是很深的，各种职业道德无不渗透着阶级道德的精神（参见

1981年9月10日《解放日报》)。

徐冲德针对郑文林的上述观点，提出了不同看法。他认为，在阶级社会里，一切道德始终是阶级的道德，即使“公共生活的道德准则”和职业道德，也同样是阶级道德的组成部分。职业道德是属于阶级道德的范畴。其理由是，在阶级社会里，人们对某一道德准则的承认还是反对，总是以一定的阶级利益为根据的；人们的各种职业活动同阶级关系总是存在着千丝万缕的联系；职业道德受社会道德的制约和影响，社会道德的阶级性决定了职业道德也必然具有阶级性。

我们认为，以上几个问题是从不同的侧面说明职业道德的含义和特点。职业道德是一般道德和阶级道德在职业生活中的特殊表现。它一方面反映着道德调节作用的特殊功能；另一方面也反映着具体的职业或行业活动的特点。职业道德的特点，在范围上职业性和服务性；在内容上稳定性和连续性；在形式上多样性和适用性。

17.2 社会主义职业道德的基本特征和基本原则

一、社会主义职业道德的基本特征

李光耀认为，社会主义职业道德是社会主义经济和政治制度的反映。同时，它对社会主义经济和政治制度又有巨大的影响和作用；社会主义职业道德是以马克思列宁主义毛泽东思想为指导，以共产主义道德原则为准绳的；在社会主义国家里，人们之间是相互帮助、互相爱护、互相服务的，人们按各自的职业道德行事，既是享受社会权利，又是尽着社会义务（参见1981年《东岳论丛》第5期）。

王立和在《试论社会主义职业道德的几个基本特征》一文中认为，社会主义职业道德是共产主义道德的组成部分，从本质上说，它体现了共产主义道德的性质，从内容上看，它是共产主义道德的一个有机组成部分；它同以往职业道德有着本质区别，其特点在于，由于消灭了生产资料私有制，实现了职业道德和社会道德的统一，建立了人与人之间的新型社会关系，并得以提出为人民服务的普遍要求；它的形成和发展具有“灌输性”，社会主义职业道德作为共产主义思想道德体系中的一部分，并不能象旧职业道德那样可以自发形成，而是在马克思主义的指导下，通过社会主义社会中有觉悟的成员的共同努力建立起来，并“灌输”到职业人员中去的，因此职业道德教育就显得更为重要。

1987年在武汉由中国伦理学会，湖北省伦理学会，武汉市伦理学会和山东省伦理学会联合发起召开的“社会主义初级阶段职业道德建设”讨论会上，与会学者对社会主义初级阶段职业道德的基本特征从不同角度进行了概括：(1)职业道德状况的层次性。在社会主义初级阶段，由于生产力不发达，存在着多层次的经济关系，因而广大的职业劳动者必然处在不同的社会关系中，即在不同的职业关系或不同的社会阶层中生活，存在着职业道德观念和职业道德活动上的差异。同时，在现阶段，社会主义、共产主义道德的原则和规范有着不同的层次和要求，不同职业的人们对这些道德原则和规范的接受和处理往往处在不同的阶梯上，从而产生不同的道德境界。(2)调节范围的广泛性。以往的职业道德包括资本主义职业道德所调节的实际范围，一般地说，只限于本职业集体内部的各种利益关系，以及它同职业服务对象之间的利益关系。社会主义商品经济的公有制基础，要求国家与

集体、集体与集体、集体与个人几者利益的根本一致，这就决定了社会主义职业道德不仅要调节以往职业道德所调节的上述两类利益关系，而且还要调节国家集体利益和职业集体利益之间的关系，以及本职业集体利益和其它相关职业集体利益之间的关系。(3)调节行为的复杂性。在现阶段，由于有多种所有制并存，还有多种分配方式，因而职业道德对人们行为的调节亦呈现出复杂性。它要调节全民所有制、集体所有制、个体所有制以及租赁经营，合资经营等方面的关系，还要调节按劳分配方式和非按劳分配方式各自的内部及相互之间的利益关系。(4)道德要求具有过渡性。社会主义初级阶段的职业道德是向共产主义职业道德发展中的一个过渡环节，它虽然优越于旧社会的职业道德，但又不是我们所要达到的最高职业道德目标。因此，现阶段的职业道德要求应符合我国现实生活的实际状况，不能用不切实际的“高标准”去要求每个职业劳动者，同时，也不要忘记现阶段的职业道德必然要向共产主义职业道德发展的趋势，不能丢掉我们共同的理想和长远目标，必须坚持职业道德的社会主义方向（参见1988年《学习与实践》第1期）。

二、社会主义职业道德的基本原则

徐冲德认为，社会主义职业道德的基本原则是忠于职守，勤恳工作，全心全意为人民谋利益。其理由是，它体现了工人阶级和广大人民群众的根本利益；它也体现了共产主义道德的集体主义精神；它贯穿于职业道德的一切形式和规范之中，并贯穿于其发展过程的始终。仅仅把社会主义职业道德的基本原则理解为忠于职守或人道主义和集体主义，均不能很好地体现其实质和内容（参见1982年《学习与探索》第2期）。

罗国杰认为，职业道德的基本要求是“热爱本职”和“忠于职守”。在社会主义社会，对于从事各种职业的人来说，热爱本职或是忠于职守，都应该建立在为人民服务这一出发点上，以能否满足人民的需要作为自己所从事的工作的目的。这样，就使从事各种职业的人的利益同广大人民利益有机统一起来，使职业利益服从人民的利益。它体现了社会主义职业道德的性质（参见1983年《红旗》第2期）。

郭广银认为，社会主义职业道德应遵循的基本原则是集体主义。它体现了社会主义社会中职业与职业道德的共同宗旨是全心全意为人民服务。这是社会主义制度性质的客观要求。社会主义职业道德的主要内容是严格忠于职守，对工作极端地负责任。它是衡量职业生活道德的具体标志（参见1983年3月7日《新华日报》）。

汪锡棠在《社会主义职业道德基本原则初探》一文中认为，用毛泽东在《纪念白求恩》一文中的“对工作的极端的负责任，对同志对人民的极端热忱，对技术的精益求精”来概括社会主义职业道德基本原则，才是全面的、准确的。其理由是，对工作的极端负责任，就是“忠于职守，尽职尽责”；对同志对人民的极端热忱，就是职业人员权力和义务的一致，服务对象和服务者的统一，体现了社会主义制度中人与人的新型社会关系，符合“人人为我，我为人人”的原则；对技术精益求精，既是“忠于职守，尽心尽责”的客观要求，又是“对工作对人民极端负责”的必要条件（参见1983年《中国哲学年鉴》）。

袁凯认为，社会主义职业道德的基本原则是：社会主义的人道主义和集体主义，全心全意为人民服务和实事求是，以共产主义劳动态度对待工作、学习和劳动（参见1986年

《社会科学》第10期)。

我们认为，社会主义职业道德的基本特征主要有以下几点：职业道德的多层次性和调节的广泛复杂性。

对于社会主义职业道德的基本原则，我们的意见是把“热爱本职，忠于职守”和“我为人人，人人为我”两者结合起来。

17.3 社会主义职业道德的评价标准 和职业道德建设的途径

一、社会主义职业道德的评价标准

在这个问题上有以下几种主要观点：

1. 衡量社会发展和道德进步的唯一标准在于是否有利于社会生产力的发展，此外再无别的标准。依据这一标准，在具体评价职业道德行为时，主要看职工的劳务成果，既看产值、产量、利润、销售量、产品质量和服务质量等看得见摸得着的指标，其他标准都是虚的，是无法把握的（参见1988年《学习与实践》第1期）。

2. 从最终意义上说，不能将生产力标准等同于道德标准。事实上，有些符合或有利于生产力发展的行为，并不能都说是符合道德要求的，它们或者采取了不道德的手段，或者会带来不道德的后果，因此，要根据具体行为进行具体分析（参见1988年《学习与实践》第1期）。

3. 职业道德建设的价值目标有若干种，如促进社会生产力的发展，促进改革深化，发展社会主义民主政治，建立和谐的人际关系以及树立人道主义原则等，但促进社会生产的发展是最基本的价值目标，如果发展生产力和其他目标发

生矛盾时，应以优先发展生产力为目标（参见1988年《学习与实践》第1期）。

二、社会主义职业道德建设的途径和环节

对于这个问题，主要有四种观点。

1. 职业道德建设要与全面提高职工队伍的素质相结合。因为优良的职业道德的形成不是孤立的，它同政治素养、文化素养是密切联系着的。因此，职业道德的建设应抓“四职”教育（即职业理想、职业道德、职业纪律、职业技能）。有的论者认为，职业道德包括七个基本因素，即职业理想、职业态度、职业责任、职业技能、职业纪律、职业良心和职业荣誉。这七个方面相互配合，抓职业道德建设应从这些基本环节入手。

2. 现阶段的职业道德建设应重点培养职业劳动者的主体意识或自我意识。这里有两方面的工作要做，一是要唤醒并强化个人的自我意识，使劳动者充分意识到自身的利益；二是要提高群体的道德主体意识，使人们充分意识到集体的利益。

3. 职业道德建设应直接和个人利益挂钩。有的论者指出，在现阶段，劳动既不是生活的第一需要，也不仅仅是谋生的手段，而更多的是谋利的手段。因此，要充分肯定个人利益存在的合理性，并使之纳入道德要求的轨道。

4. 目前抓职业道德建设，应重点抓干部道德建设。如果干部特别是领导干部自身的道德修养不好，他就无法抓好本单位职工的道德建设。而且，干部道德和党风问题紧密相联，而党风又对整个社会风气有重大影响，因此，抓好干部道德教育这一环，就可以带动全社会道德风气的好转（参见1988年《学习与实践》第1期）。

此外，罗国杰认为，职业道德建设应以党政干部的职业道德和那些为大多数人服务的行业的道德为重点，其中党政干部的职业道德更为重要（参见1988年《学习与实践》第4期）。

我们认为，在发展商品经济和改革开放的条件下，人们深切地感到加强社会主义道德建设越来越重要。《中共中央关于精神文明建设的指导方针的决议》指出：“在我们社会的各行各业，都要大力加强职业道德建设。首先是党和国家机关的干部，要公正廉洁，忠诚积极，全心全意为人民服务，反对官僚主义，弄虚作假，利用职权谋私利”。这给我们指明了职业道德建设重点在于干部道德建设。职业道德建设是全社会的事，必须从领导干部带头做起，以身作则，促进党风和社会风气进一步好转。社会主义职业道德，是整个共产主义道德体系的一个重要组成部分，是马克思主义伦理学中的重要内容，也是社会主义精神文明建设的重要内容。因此，我们需要对它进一步加强研究，并促其很好实现。

18. 婚姻家庭道德

婚姻家庭道德的研究，涉及的面非常广泛，直接涉及到男女老少的切身利益。这些年来，对婚姻的道德基础、离婚的道德评价、性道德和性教育等理论问题，伦理学界进行了研究和探讨。

18.1 婚姻的道德基础

怎样看待婚姻的道德基础，是在婚姻家庭道德研究中首先碰到的一个问题。学者们就这个问题进行了多方面的分析，有四种不同观点。

第一种观点认为，爱情是婚姻的基础这原是恩格斯的思想。刘哲林进一步认为阐述婚姻是两性的结合，为了缔结幸福美满的婚姻，首先需要以男女双方的婚姻自主为前提。不尊重本人意愿的没有爱情的婚姻，只能给男女双方造成极大的精神上的痛苦，促成这样的婚姻是很不道德的；男女两性的完美结合，必须建立在爱情的基础上，男女双方没有在理想、道德、志趣、追求、知识、才能、体态、风度等方面的相互爱慕，没有相互尊重又相互理解、相互促进又相互关怀的深厚感情，没有把彼此的命运结合在一起的强烈渴望，他们的婚姻关系肯定是不美满的，而只有建立在爱情基础上的婚姻才是幸福的（参见刘启林《共产主义道德概论》中国青年出版社1981年版）。

罗国杰、马博宣、余进也认为，婚姻应以爱情高于其他一切为基础。其理由是，它是实现男女婚姻自由的重要条件，共产主义道德强调以爱情高于其他一切为基础，就可以从社会舆论方面，从个人信念方面，排除父母和亲属的非难，排除世俗偏见的非议，排除当事人一方对另一方的强迫，使当事人双方都能独立地决定自己的婚姻，这也是建立和巩固和睦家庭的重要基础。社会主义社会已经具备以爱情高于其他一切为婚姻基础的条件，在社会主义社会里，婚姻当事人在择偶时，虽然还不能普遍地完全做到除了爱情不再有别的动机，但是，普遍地做到爱情高于其他一切，则是具有现实可能性的事情（参见《伦理学教程》中国人民大学出版社1983年出版）。

第二种观点认为，婚姻不仅以爱情为基础，还要以政治为基础。

毛剑认为，婚姻不仅要以爱情为基础，还要以政治为基础。所谓婚姻的政治基础，就是指爱情中的政治思想、政治条件。构成爱情的本质，有两个因素，即自然因素与社会因素；爱情既有性爱，又有政治，两者不可偏废。研究爱情的本质，不能单从生理学方面去考察。他认为，强调性爱是婚姻本质，性爱是婚姻基础，在爱情生活中排除政治思想一致的条件，只能引起人们思想混乱（参见1980年《民主与法制》第3期）。

第三种观点认为，婚姻的基础是诸因素的综合。其中不仅有爱情的因素，也有政治的、经济的因素作为其基础。所谓婚姻的政治基础就是指社会的政治制度和本人的政治条件对婚姻关系的作用。所谓婚姻的经济基础，即出于家庭作为消费基本单位的生计考虑。持此观点的人认为，在当前的社

社会发展阶段上，以纯粹的爱情为基础的婚姻是不现实的。应正确理解恩格斯关于婚姻要以爱情为基础的论述，不能把理想中的东西作为现实社会道德评价的唯一依据。今天我国社会主义的婚姻基础既不是资本主义社会的以金钱为基础，也不是共产主义社会的全然以爱情为基础，而是一种综合基础、混合基础（参见1982年《中国哲学年鉴》）。

1987年12月，在北京举行第二次全国婚姻家庭道德学术讨论会上，婚姻基础问题再次成为会议的主要议题。对综合基础论，有的学者认为，婚姻的社会本质或称根本基础是物质关系，这一物质关系在一定历史阶段中有其具体、特定的社会属性，由它决定人们各种婚姻关系的本质属性；在社会主义现阶段，人们结婚所需的物质利益是一个普遍的必要条件，有相当大的部分的婚姻还处在物质条件层次未上升到爱情主导因素的层次，属于非社会主义性质的婚姻；而完善意义上的社会主义性质的婚姻，并不排除对物质条件及其派生因素的考虑，但决定婚姻能否成立，维系或解除的主导因素是爱情，它们是基于爱情主导因素层次上的婚姻；同时，在相当一部分的婚姻中，爱情成分在萌发、成长，但尚未上升到主导因素，它们是处于层次Ⅰ与层次Ⅱ之间的过渡层，可称为初始意义上的具有社会性质和成分的婚姻（参见《说不完的话题》中国妇女出版社1988年版）。

第四种观点认为，爱情和义务的统一是社会主义婚姻的道德基础。

常国顺认为，爱情与义务的统一是社会主义婚姻的道德基础，也是社会主义婚姻道德的核心内容，它同社会主义的婚姻制度是一致的。随着人们行使爱的权力，也就产生了对自己这种权力负责的爱的义务。爱的权力和爱的义务相互作

用、相互制约，矛盾统一。由于义务的存在，爱情变得具体化，现实化了。义务的相对稳定因素是爱情、婚姻关系中的一种必要的调整和补偿，它促使爱情发展、深化。反之，爱情也产生义务感。那种歪曲地强调爱情而忽视义务是资产阶级的婚姻道德观。强调义务而忽视爱情是封建主义的婚姻道德观。只有爱情与义务的统一，才符合社会主义婚姻的客观要求（参见1982年《北京政法学院学报》第1期）。

王伟也认为，社会主义婚姻的道德基础是爱情和义务的统一。其理由是，幸福美满的婚姻关系，即需要爱情，也需要义务；在婚姻关系中，只强调义务，而忽视爱情，是违背社会主义道德要求的；在婚姻关系中，如果只片面强调爱情而完全无视客观的婚姻义务，那也不符合社会主义的道德要求，因为，真正的爱情本身就包含着崇高的义务；在社会主义的婚姻关系中，爱情和义务是一致的，同时也有区别和矛盾，需要通过道德的调节，使它们统一起来（参见《家庭伦理问题漫谈》中国广播电视出版社1986年版）。

我们认为，婚姻的道德基础应该是男女双方真诚、自愿的相爱，真挚的感情，真正的情投意合，而不应该是金钱、门第、地位或爱情之外的别的什么。婚姻的基础只能是纯洁的爱情，一旦附加其他因素，这种纯洁性就可能会遭到损害。即使有一时所谓的美满的婚姻，也不能天长地久。实践证明，唯有以纯真的，恒久的爱情为基础的婚姻，才是道德的婚姻、美满的婚姻、牢不可破的婚姻。

在探讨婚姻的道德基础问题时，有的学者提出，婚姻的基础除了爱情之外，还要加上政治、经济或义务等因素。我们对这些观点是不能苟同的。

首先，爱情是一种高级的精神生活，是人类高尚而纯洁

的感情之一，它是建筑在志同道合、共同理想和目标一致的坚实的基础上，这样的婚姻，才会思想一致，相亲相爱，精神生活充实，否则，就会思想贫乏，精神空虚，生活无聊。可见，爱情本身就容不得思想上不合，否则，就不称其为真正的爱情。政治是婚姻的条件，但不是婚姻的基础，如果把政治作为婚姻的基础，有可能导致一种政治联姻。至于在缔结婚姻时，不是因为爱对方的人品，而是爱其地位、门第、前程、爱其父母的权势、声名。这实际上是旧意识影响的结果，这样的婚姻基础决不是道德的。

其次，必须把婚姻基础与适当考虑的条件严格区分开来。在择偶时，难免要考虑对方的经济条件。但是，在我们的社会里，经济条件不是婚姻起决定作用的因素，更不能把它视为婚姻的基础。如果把它作为婚姻的基础，就会使人们的婚姻无视建立在互相爱慕，真诚情感基础上的爱情，而着眼于物质利益，甚至会将自己置于“人身依附”的地位。这实际上是买卖婚姻、金钱夫妻的变种，这样的婚姻也决不是道德的。

最后，我们承认爱情与义务是统一的，但把爱情与义务的统一作为婚姻的基础，是不够科学的。这是因为，在我们的社会里，爱情作为一种权利，它一经产生就与义务紧密相联，不可分割，没有什么无权利的义务，也没有什么无义务的权利。因此，我们在说婚姻应以爱情为基础的时候，已经说明在享受爱情权利的同时，一定要包含着履行义务，不必另加补充而多此一举。

18.2 离婚的道德评价

在中国人的以往道德舆论中，存在着不管离婚是否正

当，都是不光彩、不道德的观念。近年来，离婚、特别是妇女提出离婚的现象明显增多，引起了我国伦理学界的关注，对离婚问题进行了探讨。

一、离婚的原因

离婚是一种十分复杂的社会现象。离婚的原因往往多种多样，非常复杂，不少学者从不同角度进行分析和综合。

韦怀琳认为，夫妻产生矛盾的原因：性格、情趣、格调不一致；不尊重夫妻感情，婚姻道德观念淡薄；残存的夫权思想、打骂妻子；因为经济问题造成感情破裂；婚姻基础不巩固，草率结合；因一方赌博或其他错误造成家庭纠纷而闹离婚；一方有生理缺陷，导致离婚；社会流动和地位的变化造成婚姻的离异（参见1986年《学习与实践》第7期）。

龙翼飞认为，导致目前我国离婚率上升的社会原因：封建意识影响与反封建潮流的冲突日益加剧，八十年代初，我国社会经济、政治、文化等方面的一系列历史性变革，促使封建性婚姻关系越来越多地解体；婚姻道德观念的转变深刻影响着离婚率的增减，传统婚姻道德观念原则是“从一而终”。新时期，人们逐渐开始正视婚姻关系破裂这一社会现象，重新修正对婚姻离异的评价。从而认为，社会主义婚姻自由包含离婚自由，解除“死亡”了的婚姻关系不仅不是丑事，而且从根本上有利于社会、家庭和个人，离婚者不应再遭受无端的指责和歧视，更不必屈从于世俗的压力而放弃对爱情婚姻的追求。现阶段婚姻质量与社会变革要求的不适应状况促使离婚指数增长，社会变革的时代潮流冲击着现存的婚姻家庭，要求改变传统的婚姻关系模式，转向精神生活和物质生活在更高层次上结合的新型夫妻关系，使婚姻家庭不仅承担休养生息的职能，而且还成为充满情感和理性的生活空间。

然而目前的许多婚姻其质量距社会变革的要求相差还很远，仍维持在传统模式水平上，夫妻一方或双方的精神需求得不到起码的满足；极端利己主义的自由化思潮影响在一定程度上强化了婚姻离异的可能性（参见1987年《法律学习与研究》第2期）。

龙静云认为，离婚的原因：夫妻双方感情破裂；第三者插足；家庭经济纠纷；其中一方生理上有问题；封建夫权思想和大男子主义难以忍受（参见1987《婚姻与家庭》第五期）。

陈有勤、陆静发认为，离婚案件增多的主要原因：因社会地位起了变化而厌弃对方；丧失应有的婚姻道德观念，感情发生转移；没有建立起牢固的婚姻基础，草结草离；长期为家庭琐事闹矛盾，引起关系恶化；第三者心怀叵测插足他人家庭，当事人上当受骗；婚姻当事人一方心胸狭窄，怀疑另一方有外遇等。另外，婚姻纠纷没有引起社会的足够重视，有被遗忘的角落（参见1987年《政法论坛》第6期）。

从离婚的思潮根源分析，有的学者认为离婚率升高主要是受资产阶级思潮的影响；还有的学者认为社会主义经济的发展为追求真正的爱情提供了物质基础，新的婚姻价值观念的形成，促进了婚姻的破裂和有些家庭的解体。

罗国杰等认为，造成离婚的原因是多方面的，但是某些人违反共产主义道德，追求资产阶级生活方式，无疑是导致爱情关系破裂的重要根源（参见《马克思主义伦理学》人民出版社1982年版）。

刘守对有人认为生产力越发展、社会的高婚率也就越高的观点，提出自己的看法。他认为，生产力的发展，必然引起婚姻关系的两大变化。首先，非爱情的婚姻将不断地破裂

并趋向于越来越少。生产力的提高与社会进步，提高了妇女的社会地位，双方感情存在与否成为婚姻存在与否的决定因素，经济因素退居次要地位。这样，过去由于种种考虑缔结的“貌合神离”式的婚姻逐步破裂，而新的、以爱情为基础的婚姻建立起来。其次，爱情为基础的婚姻将越来越多，并呈现出相对稳定性。生产力的发展，使得婚姻成为男女在平等基础上双方感情的结合，这种真正建立在爱情基础上的婚姻，应当是表现为相对稳定的，不会轻易破裂。上述两个变化，在分析社会生产力发展与离婚率高低的关系时是不容忽视的。不能只看到前者，而忽略了后者（参见1985年《道德与文明》第5期）。

韩敬认为，在社会主义制度建立以后，争取男女平等和妇女解放以及纯粹建立在爱情基础上的婚姻自由的斗争并没有结束，而是在新的条件下继续进行着。随着社会主义的不断前进，随着妇女的进一步解放及男女平等和以爱情为基础的婚姻进一步实现，婚姻的牢固性逐步降低，婚姻的离异和不稳定性逐步增加也是不可避免的。这是社会主义社会中婚姻家庭发展的必然趋势（参见1986年《社会科学评论》第11期）。

二、离婚的标准

关于离婚的标准问题，大致有三种观点：“感情说”、“理由说”和“感情理由结合说”。

（一）感情说。

主张“感情说”的论者认为，感情是否破裂应是离婚与否的唯一根据。

杨大文认为，把感情是否确已破裂，有无和好可能作为准予或不准予离婚的界限，符合马克思主义关于离婚问题的基

本观点。如果在感情确已破裂,和好无望的情况下,用不准离婚作为惩罚错误一方的手段,实际上同时也惩罚了无辜的一方。因为继续维持这种婚姻关系并不符合无辜对方、子女、家庭和社会的利益(参见1984年《中国妇女》第4期)。

刘宁认为,用社会的和历史的因素来考察离婚问题,是一个方法论原则,而方法论原则并不等同于衡量具体事物的具体标准。否则无法在实践中加以把握。法律和道德是判断离婚的标准。我国《婚姻法》中关于离婚问题的规定是以男女双方有无感情为准的,这是婚姻立法与婚姻道德的最好统一。因为衡量男女双方是否存在感情的起码要求,就是道德尺度(参见1985年《道德与文明》第5期)。

唐凯麟等认为,如果夫妻之间的感情确实已经破裂,继续维持婚姻家庭关系对双方都是不利的,那么就应该按照法律程序中止这种婚姻家庭关系。因此,要反对婚姻不可离异的封建主义观点,清除所谓“嫁鸡随鸡,嫁狗随狗”的旧道德残余的影响。不论是结婚自由还是离婚自由,都是为了把婚姻家庭建立在真正的爱情基础上。只有这样,才能使人们过着和睦、幸福、美满的家庭生活。在这里,爱情是社会主义婚姻家庭关系中最重要道德要求(参见《伦理学纲要》湖南人民出版社1985年版)。

(二)理由说。

主张“理由说”的学者认为,处理离婚案件首先要看是否有正当的离婚理由。

林建初、赵春福认为,离婚是改造不合理的婚姻关系的一种手段,是对已经死亡的婚姻的一种解除。不是任何离婚理由都是符合道德的,只有正当的离婚得到法律的保障和共产主义道德舆论的支持(参见《伦理学教程》中国社会科学

出版社1986年版)。

金云娥认为,有些离婚的理由是正当的,如因包办买卖婚姻、夫妻没有感情而要求离婚,……等等。这些离婚理由符合法律精神,也合乎道德要求。然而,有些人因地位发生变化而见异思迁,遗弃原配,造成对方精神痛苦……等。对待喜新厌旧引起的离婚案件,应当严肃批评教育喜新厌旧的一方,使其受到社会舆论的谴责,必要时应当建议有关单位根据情节轻重,予以应得的行政处分。对于无过错的一方,应予以同情和支持。对夫妻双方做和好工作,不要轻易判决离婚(参见1989年《江西大学学报》第1期)。

(三)感情理由结合说。

主张“感情理由结合说”的学者认为,处理离婚纠纷时,既要看感情是否破裂,也要看理由是否正当。

杨从善认为,感情仅仅是产生婚姻的基础,而要保持婚姻关系,就不宜夸大感情的作用,应靠法律和道德。如果单凭感情决定婚姻关系,就会因双方思想、地位、身体等方面的各自变化,产生大于当初的差异,从而导致感情的裂痕,造成一方抛弃另一方的事实。因此,婚姻自主,主要体现在结婚之前,一旦经法律承认为夫妻关系,就不能单凭感情来决定婚姻的废立(参见1981年《民主与法律》第2期)。

肖群忠认为,正当离婚是指基于感情确已破裂基础上的解决婚姻关系的活动(参见1986年《道德与文明》第4期)。

三、第三者插足问题

近几年来,在婚姻家庭纠纷中,第三者插足问题日益突出。学术界主要对第三者的概念、第三者的道德责任问题,有着不同的看法。

(一)第三者的概念。

前几年，京、津、沪等八大城市的统计，在受理的离婚案件中，第三者插足约占40%到50%。这引起了社会各界人士的关注，学术界进行了多次探讨，中国婚姻家庭研究会也曾专门开会讨论何谓第三者问题。这个问题是一个相当复杂的社会现象。存在着不同的看法。第一种意见认为，凡与已婚夫妇一方谈情说爱的，以致发生两性关系的，就是第三者。第二种认为，凡与已婚夫妇的一方有通奸关系的或无通奸行为而有暧昧关系，并导致对方离婚，造成其家庭破裂的，才是第三者。第三种意见认为，与有配偶的一方必须有通奸行为，又有达到与其结合的目的，才能确定为第三者。第四种意见认为，只有在离婚纠纷中，与要求离婚的一方当事人有不正当男女关系的人，才是第三者。还有的学者则对第三者的提法本身提出了疑义。

（二）第三者的道德责任。

第一，谴责。传统道德观者认为，第三者插足是违反社会主义道德准则的，一个家庭无论有无爱情生活，第三者介入至少要承担分裂和破坏别人家庭的责任；维护法律论者认为，第三者插足于他人婚姻关系，违反我国婚姻自由的原则，概为法律不容；危害社会论者认为，第三者插足破坏了婚姻家庭的稳定性，败坏社会道德风尚，妨碍精神文明建设，还会引起凶杀、虐待、重婚、遗弃、暴力干涉婚姻自由等问题，给社会带来不安定因素。

第二，宽容和不干涉。不干涉主义者认为，婚姻自由，男女平等应体现为双方性的自由，平等和协调，因此第三者插入纯属个人私事，旁人无须干涉；持宽容态度者认为，如发现配偶与第三者发生性关系，应持谅解、宽容和等待的态度。

第三，具体分析，区别对待。持此观点者认为，第三者介入是一个复杂的社会现象，不能一概而论，应作具体分析。应以爱情是婚姻基础为尺度，衡量第三者介入后引起的社会后果。他们还认为，许多婚姻关系破裂，家庭解体的直接责任不在第三者，而在于婚姻基础是否稳固，对于一个貌合神离，同床异梦的家庭来说，第三者的插入就不能说是不道德的。出于对家庭中某一受害者的同情和对社会的一种责任感而出现的第三者，对受害者对社会都有好处。

第四，同情、赞赏。持此观点者认为，人是有感情的动物，婚外爱情和第三者现象在较长历史阶段不会消失，不必大惊小怪。并认为，爱情的不断更新符合社会发展的需要（参见1985年《妇女生活》第8期）。

我们认为，社会主义婚姻自由包含着结婚自由和离婚自由两个不可分割的方面，这充分体现了在婚姻家庭关系上的男女平等。婚姻是以圣洁的爱情为基础，一旦感情破裂，就会导致婚姻离异。不管离婚原因千条万条，也不管第三者如何插足，外因总是通过内因起作用的，起决定作用的是原先感情不牢固，爱情不是真正纯洁的。我们要恰如其份地把握离婚的道德评价，一方面，我们要反对婚姻不可离异的封建思想，解除感情破裂，名存实亡的夫妻关系，有可能使当事人重新建立起美满婚姻和幸福家庭，对社会和夫妻都是有利的。另一方面，我们也要反对轻率离婚的错误思想，承认离婚自由，并非主张轻率离婚。社会主义婚姻家庭道德要求离婚必须持严肃、慎重的态度，充分发挥道德在处理婚姻问题上的调节作用。我们既要看到社会主义生产力的发展为婚姻离异自由创造条件的一面，又要看到它的发展对以爱情为基础的婚姻所起的积极、稳固作用的另一面。我们对第三者持

反对态度，因为这是违反合法婚姻关系的，会带来家庭社会的不稳定和性关系混乱等严重后果。但第三者问题是一个复杂的社会现象，对其还需要作具体分析，才能作出评价。

18.3 性道德和性教育

社会主义性道德，对于维护和巩固社会主义婚姻家庭十分重要。随着我国社会的发展变化，人们的性道德观念也正在发生变化，研究我国性道德的现状和未来，势在必行。

一、性教育

论者大多主张性教育，特别是对青少年进行青春教育，也就是性知识和性道德教育。

吴阶平认为，10岁至15岁的青少年性器官逐渐发育成熟，出现男性和女性的特征（称为第二特征，即外观上的各种特征）生理和心理发生急剧变化。其变化之快、幅度之大，往往使人难以预测。这一时期他们有许多问题希望得到解答、指导和帮助，他们的好奇心往往促使他们迫切地寻找答案。青春期性教育不仅是帮助青少年度过这一时期所必需的、而且直接影响到他们对青春教育的全面接受，影响思想道德和科学文化素质的提高，以及后来幸福家庭的组成。他又认为，我们在介绍性知识的同时，着重进行性道德的教育。性知识教育是要使处在青春期的青少年懂得生殖系统的解剖、生理和发育期的各种现象，以及生理上的各种变化；同时也要使他们懂得性行为的社会主义道德规范和自我控制的意义，懂得正确对待性行为是社会主义精神文明建设的组成部分。他还认为，性教育是一项涉及多学科，综合性很强的、移风易俗的社会主义系统工程，直接影响到我国社会主义现

代化建设接班人的思想道德素质和科学文化素质。因此，必须以严肃认真的态度，以紧迫的心情，积极慎重地开展工作（参见1988年《青年研究》第5期）。

有的学者认为，当前，在世界范围内都出现青年发育提前，婚前性关系和少女怀孕、未婚怀孕等增多的现象，这方面的教育尤为必要。还有的学者认为，为了减少青少年性犯罪的发生，必须有效地实施性教育（参见1988年《道德与文明》第6期）。

二、性道德

性道德在整个社会道德中占有重要位置。不同社会、不同民族，对性道德有不同的评判标准。我国目前评判性道德的原则标准，主要有下列一些看法。

胡志超认为，性行为必须以交流爱的情感和巩固婚姻关系为目的；性生活须以合法婚姻为前提；性行为须以爱情为动力；夫妻双方须对性行为的社会后果承担责任（参见1988年《天府新论》第3期）。

晓初认为，自愿原则，也就是说，发生性行为的双方必须完全出于自愿；无伤原则。所谓无伤，包括不伤害对方和不给社会带来不良的影响；相爱原则，只有相互在产生爱情的基础上发生的性行为才是高尚的、道德的，也是最能激起快感的性行为；合法原则，也就是说，性行为必须建立在依法缔结的婚姻的基础上；私密原则，即性行为有极强的秘密性（参见1988年《道德与文明》第6期）。

吕耀怀、曾建新认为，人格均等原则，要求性与性之间在地位、权利和义务等方面具有高度的一致性和对等性；价值尊重原则，要求性主体在互动过程中，对于自身以及参与者的价值要予以充分的肯定，确立人的尊严的崇高地位，当

然，这是以爱情为基础的，在没有爱情或爱情已干涸的两性关系中，行迹忠诚原则便失去效应；身心健康原则，要求参与性活动的个体要保证其行为和行为后果有益于或至少无损于自己和他人的健康；社会责任原则，指性主体在性互动、性交往或性生活中，必须使得其行为对于社会有一定的价值或至少无害于社会（参见1991年《道德与文明》第1类）。

伦理学研究的展望

改革开放，使伦理学获得了勃勃生机，从停滞、恢复走上了迅速发展的道路。十多年来，在教学、理论研究上所取得的重大进展，举世公认。展望未来，任重道远。弘扬中华民族的优秀道德传统，在改革开放中接受时代的洗礼，赋予它的新内容，建设有中国特色的社会主义伦理道德体系，仍然是摆在我们面前的一项艰巨任务。

首先，伦理学研究方法的改进将有新的进展。

伦理学的研究方法是近年来争论的一个重要问题。研究方法是打开科学大门的钥匙。伦理学若要在研究的对象、内容、范围上有所突破，关键就在于研究方法必须要变革，特别要注意与科学技术革命协调起来，防止和克服某种僵化的理论模式和思维方法。这一点，已经引起了学者们的重视

伦理学是带有交叉性质的学科，它的内容和方法不仅涉及哲学，还要涉及其他许多学科。例如，社会学、心理学、教育学、经济学、法学、美学、管理学等学科，特别是世界性的科学技术革命，都要求伦理学研究必须面向现代化、面向世界、面向未来。广大伦理学工作者必须更广泛地吸取各个领域内的研究成果，开拓伦理学研究的新领域，伦理学自身的发展与它相邻近的学科紧密相关，彼此之间相互影响、相互渗透，其他学科研究的许多方法，例如，比较方法、系统方法、控制方法、抽样调查方法、观察实验方法、信息方法和模拟方法等，伦理学可以借鉴，甚至于直接引入。进一步

加强伦理学与其他学科之间关系的研究，将会促使伦理学的研究方法有新的进展和突破。

其次，更加重视伦理学理论和现实生活关系的研究。

近年来，党风和社会风气开始走向好转，伦理学领域也出现了新的转机，伦理学理论必将受到足够重视。但是，国内经济和社会生活中存在的问题，尤其道德滑坡，对人们造成不良的后果，以后还会暴露出来。当今，世界上出现复杂多变、动荡不安的势态，某些西方国家对我们加紧策动“和平演变”的图谋，都昭示我们每一个伦理学工作者都有肩负弘扬民族道德雄风的不可推卸的责任。我们一方面要实事求是当前的社会道德状况有一个正确估价，另一方面还要面对各种挑战，在艰难曲折中知难而进、信心百倍，加快研究有中国特色的社会主义伦理道德体系这篇大文章。

伦理学理论必须同现实生活密切配合，它才会获得生命力，才会被人们接受，从中受到有益的启发，有利于提高道德素质，有利于党风和社会风气进一步好转。伦理学者们普遍感到抽象伦理学理论的枯燥、无用，他们关注人们的现实生活，认识到必须从课本中和书斋里解放出来，到人民群众的道德实践中去，加以总结和提。而现实生活又是极其错综复杂的。因此，我们必须用马克思主义伦理学理论作指导，在加强伦理学基础理论研究的同时，认真地去探索现实问题。例如，经济改革与中国传统伦理道德、经济改革与共产主义新人、道德发展与人类社会发展的同步性、道德进步与商品经济发展、现实道德类型与道德教育等问题，⁵都亟待我们给以科学的解决。值得注意的是，现实生活的复杂性，必然反映到伦理学中来，要求我们必须多层次、多方位、多角度加以探讨，这将是研究伦理学理论和现实生活关系问题的热点

之一。各种职业道德也是一个热门话题，各行各业都要不断建立起各种职业道德规范，特别要重点研究党政干部的职业道德建设。这样，有利于在现实生活中提高人的道德等素质和改善党风、社会风气。在现实生活中，再一个热点，伦理学理论将对功利主义进行再认识，促使我们把功利主义伦理学理论与经济改革的社会实践活动联系起来进一步思考。关于功利主义伦理学说问题，探讨焦点将是，社会主义功利主义与资本主义功利主义的区别，功利主义与经济改革的关系、功利论与义务的统一等问题。在研究功利主义伦理学说时，既要肯定社会主义功利主义，对于经济改革的积极价值引导功能和实践意义，又要防止用庸俗的功利主义和实用主义来解释经济改革。这是探讨功利主义伦理学说与经济改革关系的基本原则。否则就会在探讨中迷失方向或犯取消主义的错误。

再次，应用伦理学前景远大，将有新的突破和发展。

伦理学是一门实践性强的科学，它是在生活实践中发展的。生活实践内容极其丰富多采，千变万化，这就要求伦理学适应生活实践的需要，对生活实践作出指导，使伦理学理论不断得到充实、发展和完善。它必然要求从社会道德实际状况出发，大力研究解决现实社会生活中具体道德问题。伦理学又是为塑造心灵美搭起的桥梁，它也和医学一样，是挽救人们心灵上的疾病和痛苦的，它自然要向应用方面发展。科学技术发展，直接进入人们生活，向人们提出了伦理、道德诸多问题，问题的涉及面很广，无论在深度和广度上都极大地影响和更深刻地改变着人们的行为习惯、道德意识和价值观念。这些引起了伦理学者的注意和兴趣，应用伦理学已成为他们探讨的热门话题。应用伦理学如雨后春笋般涌现出各分

支学科。如，科技伦理学、生态伦理学、生命伦理学、职业伦理学、医学伦理学、核伦理学、商业伦理学、管理伦理学等。其中值得一提的是，技术伦理学。当代科学技术的进步，正愈来愈深刻地逐渐地改变着人类生活，因而涉及技术与伦理道德关系的问题与日俱增，现有的伦理道德规范又难以适应，因此它的出现是必然的。它的一个核心问题，就是技术发展究竟是提高了人类的道德水平，还是导致人类的道德状况日益堕落？这就给今后进一步研究带来了一系列问题，像技术应用于人类社会的善恶标准、技术应用于人自身的道德界限、技术高度发展时代的道德教育等问题，都将成为伦理学讨论的热点。另外，生命伦理学，随着医学科学的飞跃，它所带来的一系列前所未有的突破，不仅改变了人类对自身的原有看法，而且由此引出的许多亟待解决的难题，需要未来伦理学理论进一步探索。像试管婴儿、“代理母亲”、避孕、安乐死、器官移植、死的定义和标准等问题，都将成为伦理学者的进一步研讨的热门话题。除此而外，还有应用伦理学其他许多分支学科，都将会有新的发展和突破，对它们研究的前景是远大的。

最后，比较伦理学将得到进一步发展。

随着改革开放，同西方文化道德交流日益频繁，中西方文化道德比较研究已成为一种时代潮流。因此，伦理学理论和学术思想吸收国外的研究成果，势在必行。中西方的伦理道德传统，存在着相当大的差异，它们各有其长处和短处。我们的责任，一方面要继续弘扬和挖掘中华民族的优秀道德传统，另一方面要辩证地融合中西方优秀的道德传统，并剔除其各自的糟粕，特别要注意的是在中西方伦理道德比较中，切不可把西方的糟粕当精华吸取。对现代西方伦理学，要批

判地吸收合理因素。从总体上看，现代西方伦理学的许多流派，并不是科学的，但其中确实包含有不少可以启发我们思考的东西。我们深信伦理学者将在中西方伦理学比较研究中，形成崭新的科学的比较伦理学。

在进行比较伦理学研究时，人们同时是在探寻世界伦理学。现代西方伦理学发展中，反对传统的规范伦理学而著称的元伦理学，为解决实际道德问题，已向规范伦理学复归，并提出把元伦理学与规范伦理学结合起来。现在看来，规范伦理学和元伦理学融合，是世界伦理学今后发展的必然趋势。因为现实的社会生活要求伦理学不能再继续元伦理学的那种枯燥的语言、空间抽象的推演和论证，要求伦理学不仅研究一般的道德现象，而且必须研究世界上人类现实生活的一切领域中的道德问题，跨出学科界限，加强同有关各学科研究部门协作，开展跨学科、跨部门的综合研究，积极吸取各种现代科学的有关成果，探讨当今人类社会生活中的有关迫切的实际道德问题。

预测伦理学理论发展的全部问题，集中到一点，就是坚持和发展的_{问题}。我们认为，坚持与发展是伦理学领域不可分割的两个方面，缺一不可。所谓坚持，就是要坚持被实践证明是正确的伦理道德理论，其中最重要的就是爱国主义和集体主义道德理论。如果我们在这个问题上有所动摇、甚至放弃坚持，我们就会迷失方向，走向歧途。我们必须在坚持的前提下，大力发展伦理学理论。发展应该是在实践中发展、在争鸣中发展，而不是脱离现实的、抽象随意的发展。现实生活实践和科学技术实践在飞速发展，改革开放实践也在不断深入，伦理学理论当然要随着这种变化，不断充实自己的内容和改变自己的具体形式。就伦理学理论的发展而

言，既包括对伦理学基本理论的说明和发挥，充实其内容，也包括对伦理学基本理论的运用，以正确地解决道德实践问题。既包括根据新的情况和新的问题，作出科学的解释，提出新的理论和新的观点，从而指导我们的实践，也包括对伦理学理论体系中的某些不科学的观点和结论的修正，从而创立有中国特色的社会主义伦理道德体系。

后 记

本书是多卷本《哲学新探丛书》中的一本。

本书以马克思主义伦理学为指导，以党的十一届三中全会以来发表的一系列论著为依据，较全面系统地概括和总结了改革开放十二年来伦理学研究的新成果，反映了十二年来伦理学研究的轨迹和发展的趋向。概括和总结的内容力求观点与材料的统一，客观准确地反映有关论著作者的理论观点。由于篇幅的限制，有的没有注明出处，对有些学者的大体相同的观点也未涉及，在此特向有关专家和同行们致谢和歉意。

本书着力于述，绝大部分述而不评。评的内容亦紧扣述，力求言简意赅，表明我们的见解。

本书由苏文品任主编，傅树邦、徐维德任副主编。参加编写的还有杭晓平、庄菊明。作者分工如下：苏文品撰写导言和第5、6、14、15、16章；傅树邦撰写第4、12、13章和伦理学研究的展望；徐维德撰写第1、2、3、7、9、10章；杭晓平撰写第8、17、18章；庄菊明撰写第11章。全书由苏文品统稿，崔绪治、范竹增、任平审定。

本书可供高校马克思主义伦理学、德育课教师教学参考。也可供广大党政宣传干部、政治思想工作者、大专院校师生阅读。

由于我们水平有限，书中的缺点、错误、疏漏之处在所难免，敬请读者批评指正。

— 编 者 —
1992.7.20.

