

首页 >> 哲学 >> 伦理学

伦理与道德的互释及其侧向

2020年11月06日 10:11 来源：《武汉大学学报》 作者：李建华

打印 推荐

作者简介：李建华，哲学博士，浙江师范大学马克思主义学院教授、博士生导师。

摘要：伦理与道德是理解伦理学和道德学的关键性概念，二者在以往的研究中经常是不加区分甚至是互用的，因为就词义而言，二者在本源上具有同源性，都是指社会的风俗、习惯、规约等。但学术史发展表明，伦理与道德还是有重要区别的，甚至表现为谁对谁有优先解释权的问题，如黑格尔将道德上升到伦理，而李泽厚则主张从伦理进入道德，这表明二者具有共时态的互释性，即伦理与道德是可以相互解释的。当代伦理学发展的一个明显趋势是逐渐从“伦理学就是道德哲学”的“绑架”中挣脱出来，以更加广阔的视域和自身独特的方式进入并服务于真正的、新型的“人伦”世界，与道德学并行，实现“离而不分”的“自由发展”。这种分离会促使道德学侧向于道德本身的个体德性塑造，伦理学侧向于伦理实体之上的利益关系调节。无伦理规范的道德和无道德律令的伦理也许会成为可能，德性伦理与规范伦理之争论也许会得以破解。

关键词：伦理；道德；道德哲学；伦理学；互释

来源：《武汉大学学报（哲学社会科学版）》2020年第3期哲学刊文

基金项目：国家社会科学基金重大项目（16ZDA103）

当代道德问题的争论和理论分歧如此激烈，其根本原因（或特征）是“道德论证或伦理学概念上的无公度性（conceptual incommensurability），非人格性的合理论证（impersonal rational arguments）的所谓合理性寻求及其与概念无公度性的明显矛盾，各种道德或伦理学概念论证之广泛的历史起源的多样性（a wide variety of historical origins）及其相互对立”[1]（P5-6）。英国伦理学家齐格蒙特·鲍曼在《后现代伦理学》一书“导言”中就开宗明义：“正如题目所表明的那样，本书是关于后现代伦理而不是关于后现代道德的研究。”[2]（P1）这是否意味着我们一直奉行的“伦理学是关于道德问题的学问”这一传统说法受到了前所未有的挑战？是否意味着道德会淡出伦理学的视野？是否意味着伦理学与道德学必然“分家”？这些担忧其实都是根源于对伦理与道德这两个核心概念内涵的理解及二者在当代分野趋势的日益明朗化。从西方学术史来看，尽管有黑格尔、康德、莫兰等思想家对“伦理”与“道德”作过区分，并在使用边界上非常严格，但其通行的做法是“互用”，在理解上边界模糊，模棱两可，随意混用，甚至直接等同，或者当我们想区分又怕难以把握时，干脆用“伦理道德”或“道德伦理”概而括之。这一方面导致了伦理学和道德学在理论论证上的内部混乱（如长期的目的论与道义论之争），另一方面又使伦理学研究领域越来越窄，造成对相关学科知识的高度依赖，如离开了法学、政治哲学、经济学、社会学、心理学等相关知识的支撑，伦理学知识的自我供给几乎是难以保证的，道德哲学除了“善”“恶”概念之外几乎难以形成自己独立的概念体系。对于“伦理”“道德”概念的历史性混乱，20世纪初西方伦理学界曾兴起过一场致力于概念精确化和判断逻辑化的分析伦理学运动，先后对“正当”“善”“恶”“良心”“责任”“义务”等概念进行过划界与定义。但迄今为止，“伦理”与“道德”两个核心概念的混乱状态，无论在西方还是中国学术话语中仍然没有得到根本性的解决[3]（P21-25）。对“伦理”与“道德”

概念的明辨精析和系统梳理，消除对二者的认知困惑，提升伦理学与道德学概念的公度性，在伦理学与道德学面临新发展的历史时刻就显得特别重要。

一、相通与相异：伦理和道德的分界

在汉语中，伦理就是伦之序，礼（理）之分。“伦理”一词是“伦”与“理”二字的组合。古代对“伦”的诠释主要有三重含义[3]（P21-25）：其一，“伦”者从“人”从“仑”，许慎《说文解字》训“伦”为“辈也”，“伦”即指人与人之间的辈分次第关系。由“辈”之一义引申出“类”“比”“序”“等”等涵义，“人群类而相比，等而相序，其相待相倚之生活关系已可概见”[4]（P21-22）。其二，“伦”通“乐”，如《礼记·乐记》曰“乐者，通伦理者也”，强调音乐与伦理、美与善的相通性。其三，“伦”同“类”，如郑玄注“伦理”曰：“伦，类也，理之分也”，强调“伦”的本质是一种“类”的“分”。根据黄建中先生的考察，“伦”有集合关系之义、对偶关系之义以及联属关系之义，指谓人类群体相待相倚的各种关系。“理”的本义是治理、规则，如《说文解字》曰：“理，治玉也。”现代汉语对“理”有了更多的引申，如物质之理（纹理）、人文之理（道理）、科学之理（物理）、行为之理（管理）等等[5]（P329），后由此引申出条理、规则、道理、治理、整理等多种含义。一般而言，“理”是指事物和行为当然的律则和道理。“伦”与“理”合起来联用形成“伦理”，指处理人伦关系的道理或规则。最早将“伦”与“理”合起来联用，见于《礼记·乐记》中的“乐者，通伦理者也”。可见，伦理的要义在于和谐有序，乐理之通于伦理的地方恰恰在于和合和谐，黄建中先生由此认为“伦理义蕴甚富，指归在和，语其封畛，既可兼赅道德人生”[4]（P21）。伦理的本义可以归纳为：第一，人伦，伦理只发生在人的世界及其秩序中，与人之外的世界无关；第二，关系，伦理一定是发生在主客关系之中，没有关系的地方没有伦理；第三，秩序，人伦关系一定是以某种秩序呈现，如君君、臣臣、父父、子子；第四，规范，伦理一定是应该或不应该的规范性说明。

在西方语境中，从词源上说，伦理起源于希腊文“ethic”，这个词最初表示习惯恒常的住所、共同的居住地，在荷马史诗中便是如此来描述的。如海德格尔就曾指出，在赫拉克利特那里，“伦理”一词的最初含义就是“寓所”，后来经过不断演绎，虽然可以理解成风俗、性格、品质等，但并不具有伦理的意味。有学者认为，从现代观点看，西方伦理概念较之中国传统的伦理概念，不同之处在于其一开始具有了原始的、朴素的理性特征[3]（P21-25）。“伦理”及“伦理学”的概念最初都是由亚里士多德通过改造古希腊语中的“风俗”（ethos）一词所创立的。因道德（moral）一词源于罗马词 moralis，罗马人在征服希腊后，翻译希腊人的伦理一词时，经常就用 moralis，而 Moral 又源于“mores”，主要指传统风俗、习惯等意思，即都是用来说明由人的行为活动养成的习惯品质，指向人类对社会文化、生活方式的认同和遵循，这也是后来伦理与道德互释互用的主要原因。其实，亚里士多德曾创造过一个新名词“ethika”，这就是人们后来所说的伦理学。亚里士多德认为，伦理学就是追求个人的善与幸福，政治学则是求得社会的善与幸福；如果我们对伦理与道德作严格的区分，亚里士多德所认为的伦理学反而像道德学，而政治学倒可以理解为伦理学。可见，在西方语境中，伦理同样包含了人伦之序及规范的意思，只不过因与道德混用，在风俗之外增加了德性、品质的意味。只有到了黑格尔那里才开始严格区分伦理与道德，并把后者看成是前者的前提条件，由此开启了“由道德入伦理”的思想路径，但本质上二者还是互释的，对伦理的科学理解完全取决于对道德的理解。

在汉语中，“道德”也是一个组合词。尽管《辞海》将“道”概括为16种语义，但主要是道路、法则和宇宙本体三种[3]（P21-25）。《说文解字》曰“道，所行道也”，“道”原指由此达彼的道路，道是有方向和两边的，循道而行才不会迷失方向并抵达目的地；韩非子《解老》曰：“道者，万物之所然也，万理之所稽也”，引申为宇宙万物生成变化的总法则，由此“道”逐渐引申出正确规则之义；《老子》曰：“有物混成，先天地生，可以为天下母。吾不知名，字之曰‘道’”，这里“道”具有了“所以然”的味道，与“理”共同形成“道理”。“道”作为一个哲学范畴，意指天地之“本原”和万物运动演化之元始规则，并有“天道”“地道”“人道”之分。“天道”是自然万物的运行法则，“人道”是人生活活动交往、处理人事的规则，如果人事规则违背了天道就是“不地道”。“德”字含义颇多。殷商时期，甲骨文中的“德”字后被写作“徝”，金文写作“惇”，前者是正直行为之意，后者是正直心性之意。后来两种写法统写为“德”，“德”同时含有正直行为和正直心性

的含义。目前所知最早的“道”“德”联用，是《史记·夏本记》所记载的约四千年前的皋陶之语：“信其道德，谋明辅和。”可见“德”与“道”存在极为密切的关系，二字联用后形成的“道德”既有“德行与德性的规范”之意，也有“符合规范的德行和德性”之意。在中国的特殊语境中，因“得”而使道德既有了道的形上性质，也具有了功利主义层面上的实践功能，又因“德”“得”相通，使道德较之西方语境具有了更加可解释的空间。这样，我们可以把中国语境中的“道德”含义简单归纳为：一是得道为德，即得到并遵守“道”就是“德”；二是德得相通，即守德是为了得，而得必须守德；三是道为德体，即无论是作为德性之道德还是作为规范之道德都是“道”的体现。

在西方，“道德”一词是古罗马思想家西塞罗再把亚里士多德著作中的“风俗”（ethos）改译成拉丁语（móre）的形容词，用以表示国家生活的道德风俗和人们的道德品性。古希腊先哲之“mose”“ethos”二词之理式用法庶几近之。然而，古希腊先哲虽多以礼仪、风俗、习惯等概念释义于道德、伦理，却同时赋予后者以“近神而居”“幸福生活”“本真存义”等诸多义理，从而将关乎道德伦理之研究界定为“幸福之学”（亚里士多德）、“伦理秩序”之问（苏格拉底、柏拉图）。西方古时的伦理、道德由风俗、风尚而来，中国古时伦理、道德的同义之处在于人际交往规范，两者看似相差颇大，其实不然，因为习俗、风俗中就包含有大量的人际交往规范。因而中西方语境中的“伦理”“道德”在词源学的含义上是相通的。

从词源上分析，伦理与道德都是被用来描述人在行为活动中养成的习惯品质，其本义相通性基本有三：都是源于风俗、习惯；都是对人的行为的某种规范；都同时体现为人的品质或德性。在这三种共通性中，风俗习惯是基础，规范是核心，德性是表现，又因三者难以截然分开，导致混用，伦理与道德的难舍难分就可想而知了。了解伦理与道德本义的相通性，关键是正确认识其自然习俗性。

首先，伦理或者道德都是通过自然习俗而获得的，是人们在日常生活和各种社会活动中形成的相对稳定的品质或品性，这种稳定性就是规范的有效性根源。人在社会活动中不仅仅是面对自己，更重要的是面对他人及与他人的交往，久而久之会积累某些有益性的东西，即中国传统道德文化中的“得”，彼此之“得”加深了人与人之间的理解与共情，具有了“内在善”的价值，值得人们去追求；并且人们对这种“善”的追求并不是为了某种活动之外的目的，这就是“善本身”或“目的善”。

其次，伦理或道德源于风俗习惯并不意味着可以自发产生（或发生），而是要经过学习与实践，即每个人或共同体面对的既定伦理或道德都是“先在”的，只有通过后天努力才能获得，以至于后来的道德先验论都背离了伦理或道德的本义。荀子就强调“化性起伪”的作用，特别是圣人之德必须通过修炼才能达成，“圣人化性而起伪，伪起而生礼义、礼义生而制法度”[6]（P292）。因为人要“群”而又具备“知”的能力，学习伦理道德是可能的，“心虑而能为之动谓之伪”，就可以“正利而为”“正义而行”。亚里士多德也曾认为，自然形成的东西是不可能改变的，但不是所有不可变的东西都是习惯，“自然赋予我们”接受某种品质的能力，但形成什么样的品质却是出于习惯。“我们的德性既非出于本性而生成，也非反乎本性而生成，而是自然地接受了它们，通过习惯而达到完满。”[7]（P27）

最后，虽然任何生于习惯的品质都不反乎自然，但并不是所有出于习惯的品质都是合乎伦理或道德，因为品质有好有坏，坏的习惯叫“恶习”或“恶性”，这是反伦理、反道德的。可见，从本义上讲，伦理或道德是指形成于好习惯的品质或品性，而不是现代人所理解的那样，道德本身还包含了道德的与不道德的（恶）。换言之，最初意义上的伦理或道德就是指合乎伦理的或道德的，就是“善”，这也就是亚里士多德将生于习惯的优良品质称为“道德德性”的原因，伦理或道德就是“善”的代名词，好的品质通过好的行为形成好的习惯，甚至可以倒过来说，好的习惯就是通过好的行为形成的好品质。“我们做公正的事情才能成为公正的，进行节制才能成为节制的，表现勇敢才能成为勇敢的。”[7]（P28）

也许人类道德生活的初始状态是比较简单的，即个体生活与共同体生活的同一或同构，使道德生活与伦理生活没有实质性的区别，特别是在汉语语境中，伦理与道德互用或连用成为了一种习惯。但是ethic与moral毕竟是两个情形不同的术语，虽然对两个概念的差异化使用作学术史的考察比较困难，但做些横断面的相对区分还是非常必要的，哪怕是存在学术风险。

伦理虽然也是规则性的，但偏重于（抑或主要是）调节个人与他人、个人与社会、个人与类之间的关系，其价值态度和立场是在相互关系中发生的，追求一种正义与和谐的境界。道德或美德主要是个体对自我的要求与规范，“应当如何”或“正当”是个人向自己内心的对话，使自己成为一个善良之人，虽然自己跟自己也发生了道德关系，但基于主客同一，不同于一般的伦理关系。在中国古代文化语境下，道德更具有“顿悟”等人文倾向，偏重于个体生命的内在心得与体悟。所以，伦理是关系性概念，无关系则无伦理；道德是个体性概念，现之于社会关系则需伦理的介入。在此意义上讲，伦理是道德的下位概念或二级概念[3]（P21-25）。

正因为道德的自我性、主体性特点，也使道德带有明显的主观性和不可共享性特点。道德只属于自己的精神世界，特别是当自己受到良心谴责或心灵安慰时，往往是闭门思过或“独乐乐”。伦理正好相反，伦理是客观的，是在相互关系中产生的，是交互主体性作用的结果，不会因个人好恶而改变其性质；相对于道德而言，伦理带有明显的可公度性和可共享性。所以，黑格尔把道德看作自由意志的主观精神的形式[8]（P111），把伦理则看成是主观精神与客观精神的统一，统一体是家庭、市民社会、国家这些客观存在的伦理实体。

道德在本质上是自律的，而伦理偏重于他律。因其自主性特征，道德常常是对自己发出“我应当如何”的价值指令，而伦理则因处于双方或多方关系的逐角，需要有超越任何一方利益之上的行为规则，其指令常常是“你们应当如何”或“大家应当如何”，这对伦理主体而言具有某种外在制约性。当然，当规则被普遍接受并被自觉遵守时，伦理会表现出自律的特点，但其基础是他律性的。道德始终专注于对自己的要求，但当道德没有成为自我需要时，也是一种他律性的强制，道德的约束作用只能通过自觉自律来实现。正是在此意义上马克思才讲“道德的基础是人类精神的自律”[9]（P119）。

道德作为一种人生态度，总是以善恶观念去评价自我与他人，是一种自我完善的价值指向，也表现为目的性价值和实践性目的。如在儒家观念中，人只有通过道德才能完善自我和社会，要成为一个真正的人、完人、圣人，就必须进行道德修炼，道德甚至成了人格的唯一特征，成为社会伦理的目的，而“伦理是道德人格生存的路径”，“道德的尺度是德性的善，反面是恶；伦理的尺度是正确、正当、是，反面是错误、失当、非”[10]（P22）。可见，道德关注的是善（反之为恶），伦理关注的重点是正义（反之为非正义），甚至在道德上为善的东西可能在伦理上是非正义的，如道德上的忠诚可能会助推政治专制。所以，道德更含主体、个体意味，伦理更侧重于人与事的关系，这就是我们常说“某人有道德”而不说“某人有伦理”的原因。

道德往往是绝对原则性的，而伦理是相对情境性的。道德是个体性承载，道德律令具有“元价值”的属性，同时具有普遍性的约束力，不会因个体、个别、个性而改变其要求。如传统道德“仁、义、礼、智、信”和当下的“爱国、敬业、诚信、友善”都是具有普遍意义的刚性要求。伦理是关系性承载，伦理关系又是场域性的，会因时、因地、因情有所不同。如“不说谎”这是一条伦理规则，源于诚实的道德要求，但医生经常会善意“说谎”，国家保密人员不能“讲真话”。美国伦理学家约瑟夫·弗莱彻在《境遇伦理学》中列举了许多伦理情境性的例子，充分说明了伦理的境遇性和情境性。

另外，道德本身包含了“道德的”和“不道德的”的两个层面，即善与恶，但在日常使用中常常提到“道德”就是“道德的”，不包含“不道德的”的评价，如“道德理想”中的道德是指“道德的”理想而非“不道德的”理想。当我们提到“伦理”的时候，就只是指“合乎伦理的”这一层，不包含“非伦理”和“反伦理”，如“伦理主体”中的伦理就是具有伦理性的主体，不是反伦理的主体。

上述各方面的相对区分也许并不全面，更谈不上精确，但不同论域中准确使用“伦理”还是“道德”，无论对伦理学和道德学研究，还是对具体的道德生活实践，都是非常有意义的，也是非常紧迫的。即便难以将二者“泾渭分明”，但在分辨基础上的互释，只不过是路径不同罢了，这也不失为一种严肃而谨慎的办法，许多思想家曾有过尝试。

二、互释与自解：伦理与道德的纠缠

如果说，从古代文本的语义出发，或者从学术史的演进过程看，“伦理”与“道德”的同义或互用是常态，那么，自近代以来，有不少学者试图对二者加以区分，“伦理”与“道德”的互释也成为常态，以期达成自己理论的明晰与严谨，如西方伦理学中的休谟、康德、黑格尔、罗尔斯、麦金太尔等都作过不同程度的努力。在中国

传统伦理思想中，其实“伦理”与“道德”的区分是相对明确的，如传统道德中的“三纲五常”，“纲”就是讲伦理，“常”就是讲道德。但由于“常”德往往是自涉的，只有放到具体的人伦关系中才能起作用，就如“信”要放入朋友之伦才变成现实的伦理，所以“纲”“常”是互释互助的。即使我们尊重“伦理”与“道德”词源本义的相通性和学术史的使用惯性，还是需要在二者互释的基础上寻找解释进路或模式的差异，实现“伦理”与“道德”的自解，开辟伦理学发展的新路，抑或为回应后现代伦理学“没有伦理规范的道德”的理论迷惑提供清醒剂。从伦理思想史来看，由“伦理入道德”和由“道德入伦理”是二者互释的主要思路，只是在具体入口和机制上存在差异；也正是这种差异，使二者“自解”成为可能，使伦理学和道德学的各自发展成为必要。

在伦理思想史上，康德应该是早于黑格尔思考伦理与道德区分的思想家。康德讨论道德是从自由切入的。康德认为，道德不属于理论理性，而属于纯粹的实践理性，因为只有实践理性才能成为意志的规定依据，可以达到比理论理性更大的实在性，纯粹的自由意志构成了实践理性的根基。康德认为，在理论理性中，自由只是一个先验的理念，思辨意义上先验自由的可能性并不等于就建立起了自由概念的实在性，只有证明自由是一类经验的先天的必要条件，它的实在性才能得到确立，这类经验就是人的道德经验，所以自由是道德的存在理由，道德是自由的认识理由[11]（P130）。自由在人的道德实现中被证明了，没有自由就没有道德，因为自由在认识层面是空洞的、没有意义的，只有进入实践领域才是真实的，所以自由是道德研究的最高限度。在康德那里，道德是个体意义上的，是意志与行动的自由，但这种自由无论是在自然状态下还是在社会生活中，都是有限制的，只有过渡到共同体生活，自由才有实在的意义，伦理世界就摆到我们的面前。

康德思考伦理问题是从对共同体的认同切入的。康德认为，人类有两种基本的共同体：政治共同体和伦理共同体。前者是为了走出最初自然的战争状态，需要在政治领域通过公共立法与政治认同进入政治的公民状态，建立政治共同体；后者是为了走出伦理的自然状态，通过伦理认同进入伦理的公民状态，建立伦理共同体。对于伦理共同体，康德认为：“我们可以根据这一理念的规定，把人们仅仅遵循德性法则的联合体称作一个伦理的社会；如果这些法则是公共的，则称作一个伦理—公民的社会（与法律的一公民的社会相对立）或者一个伦理的共同体。……可以把伦理的共同体称作一个伦理的国家，即德性的（善的原则的）国。”[12]（P94）显然，伦理共同体与在《纯粹理性批判》中的“道德世界”概念有所不同。这就是，康德认为，在伦理共同体中光靠个人努力实现不了个体善，靠自己个人尽了一般的道德义务实现不了伦理共同体，其实现需要某种社会制度的保证。这一社会制度就是以理性宗教为基础的普遍的教会，所以康德经常把伦理共同体这个目标用奥古斯丁的术语称为“看不见的教会”。由此出发，康德认为，伦理共同体要优越于政治共同体，因为政治共同体的构建只能依靠强制手段，而强制手段是无法掌控人心的，充其量能使人的行为与社会法则保持一种暂时的适应状态。而伦理共同体的构建则不同，依靠的是人们内在的良知，正是这种内在的良知能使伦理共同体成员同心同德，自觉接受公共法则，并能达成动机上的和谐一致，走向一种“共同善”。可见，康德走的是一条由道德入伦理、又经伦理超越个体道德的狭隘性、走向共同善的路线，其背后是由道德自由向伦理认同递进的道德哲学形态，表现出某种重道德轻伦理的思想特征。

黑格尔也是对“伦理”与“道德”在使用上作了严格区分的思想家。与康德稍有不同，他提出了伦理高于道德或由伦理入道德的思想主张。黑格尔在他庞大的精神哲学体系中，把主观精神、客观精神和绝对精神看作精神发展的三个阶段，这是对人类意识或精神现象的整体性历史把握，在“客观精神”部分，他描述了由伦理通过教化而入道德的过程。黑格尔认为，客观精神无非是主观精神自由外化的表现，而精神的本质是“事情自身的规定”，是“自在而又自为着”[13]（P1）的。精神要从实体中来，但实体本身还不是精神，只有“既认识到自己即是一个现实的意识同时又将其自身呈现于自己之前[意识到了其自身]的那种自在而又自为地存在着的本质”[13]（P2）才是精神。由于实体与自我的矛盾性，伦理体现为伦理实体和伦理现实。伦理实体虽然具备了普遍的可能性，但如果仅仅表现为个别的自然的直接关系时（如家庭关系），还不构成伦理的本质，只有“出之于自然的关联本质上同样也是一种精神，而且它只有作为精神本质才是伦理的”[13]（P8）。因为“伦理是一种本性上普遍的东西”，伦理现实（或者“活的伦理世界”）哪怕就是在其真理性的精神，也必须通过教化才能消除那些由于个性化而带来的伦理沉沦。伦理现实尽管是精神的，但由于精神的异化，世界就分裂为现实的世界与纯粹意

识的世界。在纯粹意识的世界里，人的意志是绝对自由的，或者说，“绝对自由，作为普遍意志的纯粹自身等同，于是，本身就包含着否定” [13] (P121)，这样就把普遍意志与个别意志的对立同它自己本身协调起来了，产生了新的意识形态，道德精神。所以，在黑格尔那里，伦理世界是“从实体起来”的第一个世界，是对我们人的自我生活世界的精神意识，无论是家庭还是国家，都是我们经历的伦理实体。“伦理体现的是人的实体意识，是个体与实体之间透过精神所建构和表达的不可分离的关系” [14] (P7-13)，这就继承了把伦理解为具有自然关联性的风俗习惯的思想传统，也是遵循的由伦理入道德的思路。

如果说黑格尔的《精神现象学》是基于精神的意识领域，对“伦理—教化—道德”进行了现象学描述，那么，《法哲学原理》则是通过精神的自由意志方面展示“抽象法—道德—伦理”的辩证运动过程。黑格尔在《法哲学原理》中提出，自由是意志的根本规定，但自由意志要真正的实现不能是主观的，否则就是个别人的任性，必须建立起自己行为的客观限制性，这种限制就是法。法的本质是权利，是“自由意志的定在” [8] (P36)，是自由的外部规定性，所有法的基础是人的自由意志。但是，法不是自由的对立面，其本身就是自由意志的实现，自由构成了法的实体和规定性。自由意志的不同发展阶段形成了抽象法、道德和伦理。抽象法作为自由意志的直接体现包含三个环节：对物的占有或所有权；转移所有权的自由与权利；自由意志与自身相对立，侵犯他人权利，就是不法或犯罪，在这一环节，自由意志的实现只能依赖于外在财产之类的事物。道德是扬弃抽象形式法而发展来的成果，道德是法的真理，道德是自由在人的主观心理之体现，道德意志是他人不能过问的。道德发展有三个阶段：故意与责任（道德只对自己的意向行为负责）；意图与福利（动机与效果的统一）；良心与善（道德自身就是目的）。在道德环节，自由意志实现于内心，是主观意志的法，还不完全是与外部无关的抽象意志的自律。如果说抽象法是客观的，道德是主观的，那么只有伦理才是主观和客观的统一，主观的善和客观的善的统一就是伦理，伦理的规定就是个体的实体性或普遍性。所以黑格尔强调：“伦理行为的内容必须是实体的，换句话说，必须是整个的和普遍的。” [13] (P9) 十分明显，在黑格尔那里，伦理与道德处于两个完全不同的层次，由道德进伦理是自由从主观性、特殊性向客观性、普遍性的升华，伦理是高于道德的。伦理也有三个提升的阶段：家庭、市民社会、国家（伦理精神的充分实现）。家庭是“天然的共同体”，所以家庭伦理是自然的伦理精神，可普遍化的程度非常有限。市民社会“是单个人的联合体”，表现为一种“需要的体系”，遵循的是合理利己主义，但这种普遍性只能是“虚假的共性”。只有国家才是伦理精神的充分实现，因为只有国家才能真正体现伦理实体的主体性，在国家中个人才能实现自由。总之，自由意志借外物（特别是财产）以实现其自身，就是抽象法；自由意志在内心中的实现，就是道德；自由意志既通过外物，又通过内心，得到充分的现实性，就是伦理。

李泽厚提出的是由伦理入道德的思路。他认为区分伦理与道德是非常必要的，一是有利于澄清许多说不了的伦理学问题；二是有利于明晰表达他的伦理学基本看法，即由外而内、由伦理而道德的路线，这条路线也可称为“历史—教育路线” [15] (P333)。李泽厚对“伦理”的理解是比较宽泛的，认为伦理“指的是人类群体或社会，从狭小的原始人群到今天的全人类的公共规范，先后包括了原始的图腾、禁忌、巫术礼仪、迷信律令、宗教教义，一直到后代的法律规范、政治宗教，也包括了各种风俗习惯、常规惯例” [16] (P25)；而道德则“指个体的自觉行为和心里，从自觉意识一直到无意识的直觉。而且道德不能只是观念，道德不能只是‘善念’，而必须还是‘善行’” [16] (P25-26)。在他的视界中非常明确：“伦”乃外序，“德”乃内心，伦理指外，道德向内。他继而指出了现代伦理学存在“道德泛化”与“伦理窄化”的问题，即道德概念的使用超出“本有”的含义而突破边界，没有层次、意义、情境的区分；相反，伦理则没有守住好自己的“地盘”，从全部的公共规范“退”到了与道德规范同一的境地。问题在于，既然伦理是包括了从原始图腾到现代法律的所有规范，那么，如果把道德排除其外，显然就是说道德不是规范或者不具有规范性，这与他把道德区分为宗教性道德与社会性道德有些无法自圆其说，所以他只能说道德是伦理派生或解释的结果。李泽厚认为，宗教性道德是超越个体又超越人类总体的道德律令的“理性”“天意”，社会性道德则是一定时代为了维护社会共同生活所要求的共同行为方式；在中国传统语境中，这两种道德始终没有分开，而是纠缠在一起；这已经不能适应现代社会的需要，需要建立一种分离架构下的现代社会性道德，这种道德的普世性来自现代世界经济生活的趋同化和一体化。这种道德只有对错，没有善恶。很显然，李泽厚“两德论”中的宗教性道德更接近常说的“道德”，社会性道德更接近“伦

理”，他主张建立的现代社会性道德就是没有善恶、只有对错的“现代伦理”，前者强调以私德安排道德，而以伦理作为公德[17]（P29-41）。虽然，李泽厚强调由伦理入道德的致思路径，但伦理又从何来？这又不得不从“道德立法”处寻找根源，于是又回到了人本身，回到了循环论证，造成理论的内在混乱。当然，伦理规定了道德，道德又激发了伦理的内在否定性，从而冲破旧伦理实体，通过变革实践的批判与继承，构建起新的伦理关系和新道德，这就是伦理与道德的历史辩证法。

其实，只要涉及人的问题都离不开人本身，都离不开对人性的考究，哪怕是所谓客观的社会现象，也是人性的呈现。如果坚持这种“人本”立场，无论“人文”现象还是“社会”现象都能得到科学解释。道德是人性的产物，或者说人性是道德的“第一土壤”，这当然不是孟子意义上的“人性善”，而是基于人本身的所有欲望的总和。所谓人性善恶只不过是“后天”的善恶观念对人性的简单裁定，人性善恶问题根本不是“人性是什么”的问题，而是“人性应该是什么”的问题，以往我们把这两个问题交织在一起，导致了理论上的混乱。中国儒家用道德来区分人、兽并连接天、地，最终回归自我，由此获得了道德的神圣性与终极性，道德变成了自己的内心法则。基于人性的自我，道德就获得到充分的自解，如自律、自由、自省等，也由此获得了道德的可欲性和普遍性，使道德变得“人人想为”和“人人可为”，中国儒家讲“我欲仁，斯仁至已”“人人皆可成尧舜”就道出了道德的真理。那么伦理是由什么决定的呢？只能是利益。利益是伦理的基础，利益是人的欲望的现实化，当人需要什么时是没有利益属性的，只能当如何满足欲望时才构成实现的利益，伦理就是调节利益关系、维护社会共同利益而产生的一系列行为规则，伦理在利益的基础上获得了自解。伦理总是在调整个体与社会共同体的利益关系，其指向总是他者、他律、他为。如果我们认定人性是道德的基础，利益是伦理的基础，利益不过是人性的现实化，那么，由道德入伦理的思路就可以解释得通，为什么伦理与道德总是纠缠在一起也找到了答案，因为这是人性与利益的勾联。同时，由“人性—道德—利益—伦理”的解释路线，也能解释好为什么道德心理学与政治哲学成为了伦理学的热点，因为前者是道德学的关键，后者是现代伦理学的关键。如果道德与伦理不是各自站到各自的基点上思考与演绎自身，势必带来理论上的混乱，如美德伦理与规范伦理之争。当然，伦理与道德不可能是截然分开的，就像人性与社会不可能分开一样，二者之间存在相互作用，但也不能由此认为二者是同一或可替代，更不能简单断定“道德就是行为规范的总和”“伦理学就是研究道德问题的学问”，伦理与道德到了由互释到自解的时候，道德学与伦理学可以适当分离了。

三、性分与际分：伦理与道德的侧向

齐格蒙特·鲍曼在《后现代伦理学》中提出了一个非常严肃的问题：进入后现代，是否存在没有伦理规范的道德。他本人当然是做出了正面回答，其基本依据包括：一是自然人性应为道德的依据而不能成为伦理的基础，伦理的依据是基于道德规范之上的法律规范的放大呈现；二是按照理性原则组织起来的现代社会使个体遭受了不确定性的痛苦，将个体道德责任通过立法转换为普遍性伦理的努力彻底失败了，并且无法找到解决道德困境的办法；三是只有个体的道德能力才能使社会持续存在，才能使社会幸福成为可能，学会生活才是人们相互之间保持友好善良关系的根基[2]（P36-39）。其实，与其说鲍曼是在为完全可以存在“没有伦理规范的道德”寻找理由，不如说是在寻求一种使道德摆脱伦理“桎梏”的后现代伦理方案，这个方案的核心是“将道德从人为创设的伦理规范的坚硬盔甲中释放出来（或者是放弃将其保留在伦理规范中的雄心），意味着将道德重新个人化”[2]（P39）。将道德重新个人化，可以使道德从伦理中解放出来，可以使人类的道德能力担负起人类共存的使命，因为只有个人道德，才能使伦理协商和共识成为可能，才能使“伦理进程”从“终结线”回归到“出发点”。这是一条道德决定伦理的思想路线，当然也只是对后现代伦理的展望，其中的意味是深刻而悠远的。

其实，关于伦理与道德，无论是二者归一的学术主张，还是二者分殊的致思路径，其前提都是承认二者有差别。不区分伦理与道德及其各自的使用情境，是当代中国伦理学的一个缺陷，区分伦理与道德已经成为学术共识。那么，伦理与道德的区别到底在哪里？无非是侧重点或侧向的不同：伦理侧重客观的伦理关系及其外在规约，重具体情境分析；道德侧重主观的内在追求及其自律，重原则坚守如一。现代伦理与道德断裂的根本原因不在于其“本义稀释”，而在于社会流动铸成的伦理“新空间”里道德难以起作用。当代中国道德中的“之应当”

在伦理之现实中根本行不通，难以找到印证；同样，伦理之关系也难以体现道德之精神。如重庆公交车坠江事件说明，我们无力在一个临时的陌生人空间形成由道德整合而成的伦理精神及其规约[18]（P100-106）。

我们强调道德的独立性和对伦理的决定性，意味着伦理与道德的分位和分际无论是在传统社会还是在现代社会抑或后现代社会都是必要的。无论个体与社会共同体之间存在怎样的复杂性关系，个体总是“单元性”的，即使现代社会在公共理性作用下个体存在意义已经微不足道，但“性”（人性）是相通的，这是一种道德空间的原子式构成之基。当然，这种人性也不是抽象孤立的存在，而是呈现出“际”（人际）的关联式特征，道德就是在“性”与“际”的交错中进化，这种交错性在社会共同体层面就是伦理的“分”与“序”，前者为道德学的研究对象，后者为伦理学的研究对象，所以伦理与道德的命运总是“相向而侧”，绝不是“背向而离”；道德侧向于“人性分”，伦理侧向于“人际分”，由道德入伦理的中间环节是“人位分”。

道德侧向于“人性分”，说的是人性是道德的基础。人性作为主体人的基本规定内含了道德的追求与要求，因对人性的把握与张扬不一，才有道德上的高低。道德从何来，尽管在理论有多种解释，有人认为道德来自“神启”，有的认为来自“天意”，有的认为来自“先验”，有的认为来自生物“进化”，但只有认为道德来自人本身才是科学的，只有人才是道德的载体与主体，没有人就没有道德及一切文化现象。至于道德是来自理性还是情感，是先天具有还是后天学习而成，这倒是无关紧要的，因为它们都是人性的构件或活动。人性是人的全部欲望的总和，其中包含了欲的对象与欲的实现，前者没有善恶的性质，即“想什么”是没有道德问题的，而后者则具有道德善恶的性质，因为欲望的现实化过程，常常表现为对他人或群体利益的增损以及实现愿望的手段选择。在此意义上讲道德学就是研究善恶之学，其哲学前提就是人性论，难怪休谟的《人性论》由论知性、论情感、道德学三部分组成，这无非是昭示了道德学蕴含在人性论之中，知性与情感是道德学的前提，而道德只能来自情感。前人讨论人性常以善恶为要，即关于人性善还是人性恶其实已经进入道德哲学的领域而非仅仅是人性论，人性的“实存”本是没有善恶的，但它的实现内容与方式决定善恶。因此，讨论道德问题不可能离开人性，只是由于对人性的理解不同，才形成了不同的道德学理论。

从中国儒家道德学说来看，道德不是来自“上帝的意志”，也不是理性意志的体现，而是具有超越于日常人伦（特别是政治秩序）的“天意”所启、所示，具有“得之于天”的品质，由此获得了宇宙论意义上的本体意义和终极价值，“道”的最高层次是“天道”，“替天行道”是不可质疑的道德动员令，具有天然的道德正当性，道德具有天、地、人的连接性。从这个意义上讲，人的道德是被动性，或者说纯粹是“被给予”的。然而，道德又不仅仅是连接工具，也是本于人心的良知良能，具有自我发动的能力，表现为一种道德践行能力，甚至可以“不虑而知”“不学而能”，“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”[19]（P247），道德又具有了人性的向度，所以道德又是主体构建的结果。这种被动给予和主动构成体现在《孟子·尽心上》的“所性”概念中[17]（P29-41）。孟子讲：“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”[19]（P303）可见，仁义礼智信这些道德并非是人性的全部，也不是人性的本身使然，而是主体自觉努力所成。“所性”之道德，既有尊重、遵循人性之本然，也有发动、改变人性之使然，绝不是现代人理解的是外在性的规范，而是源于生命体本身的需求与努力，这种努力的结果就是善的达成。努力的程度不同，道德的层次也不同，最高境界是“圣人”境界。所以，从人性来决定道德，一是区分了人与兽的不同，二是区分了人与人的不同。这是一种超越人本身的“人是什么”的形上追问，也就是道德的追问。无论是中国传统的仁、义、礼、智、信等道德规范，还是古希腊的智慧、勇敢、节制美德，表面观之是无“所指”的价值单元，其实是人“能指”的价值追求，是可欲性与普遍性的统一，道德就是人之为人的“特指”。

然而，当用人性来解释道德，或者说，当我们把道德仅仅用来回答“人是什么”时，完全是基于对“单个人”和抽象“整体人”的考虑，何况这个“人”是与外部世界二分的，不足以科学说明人的真实性存在，即人如何作为“一切社会关系总和”的本质体现。只有把人放到社会关系之中，才能说明人的存在本质、存在价值和活动方式，这就是伦理的视角。人作为关系存在，天然具有“际”的特性，既有横向的“交际”，也有纵向的“代际”，“际分”是伦理的侧向，在“际分”的基础上划定各自的权利与义务，建立和谐的社会秩序，就是伦理学的使命。如果说道德讲究天人之间之变与人兽之辨，并从中获得权威性和正当性（善的根源性），那么伦理讲究人人

之辨和人群之辨，并从中获得有序性和正义性（善的扩张性）。伦理侧向于“际分”，首先要考虑的是人如何面对各种“际遇”。人降于世，首先是面对父母、家人、亲人，然后就是老师、同学，工作之后就是同事、上司、同行等，这是人在人世间必须面对的，仅仅有“我”的主观之德是不够的，人伦关系是一种客观存在，由不得你愿意不愿意，也不能凭你的“一厢情愿”或“我待你好就行了”，而是在与“我一你—他”的关联中产生互动性价值共识，直至强制性规范要求的形成。人的际遇不仅仅是个体与个体间，还是个体与群体间，小则单位，大则行业、国家、民族、社会、世界、人类，这就是个体与共同体间的关系，也就是“我—他们”的关系，因为“我”面对的是“复数”，个人意志服从大多数人的意志就是最基本的伦理要求，这用道德上的自主自由是无法解释的。这种服从性伦理就是规制，对个体而言就意味着必然性、外在性和强制性。人的结成方式是“群”，所以伦理还要关照共同体间的关系，如不同单位间、行业间、民族间、国家间等关系。这类关系的处理要复杂得多，需要协商制定行动规则。随着社会的日益分化，协商对话成为解决共同体间伦理关系的主要方式。人与自然界的关系原本不构成伦理关系，因为伦理关系必是关系双方基于自觉意识的彼此“我们—它”联结，但通过“拟人化”的自然对于人类的生存发展具有决定性意义，人与自然就成了一个更大的“伦理共同体”，虽不是传统意义上的“人伦”关系，但因“利益”攸关而使自然具有了“人伦”维度。至于人工智能特别是机器人能否与人构成伦理关系（人机关系），甚至将来机器人与机器人“机机关系”是否构成伦理关系，这是一个有待探讨并期望值很高的问题。如果自然与机器人可以完全构成一个“生存体”或利益共同体，那么就有可能成为现实的伦理实体，估计为期不会太远。

伦理所侧向的“际分”还有一个维度就是“代际”，因为人不仅发生横向联系，还要发生纵向联系，即先后的承继关系。如果说伦理的“交际”维度是伦理的共时性特性，那么伦理的“代际”维度就是伦理的历时性特性。“代”一般是大致相同的年龄并有类似社会特征的人群，具有自然与社会的双重属性。“代”的自然性决定了不同代之间的天然区别和不可改变，而“代”的社会性决定了不同年龄群体的文化差异，如“代差”或“代沟”“代际冲突”，我们讲“代际”主要是文化意义上特别是价值观意义上的。代与代之间的承继不仅仅是生物性，更多是伦理性，代也是“人伦之尺”，代际伦理反映的是人伦关系的纵向流动性，调节的是“这一代”与“上一代”和“下一代”的利益关系。跨共同体理论认为，我们作为个体是共同体中一分子，这一共同体体现了一种直线式的纵向合作关系，它将当代人与前后各代人连在一起。于是享受了某种权利的当代人，就有义务将前代人传下来的好处再传给后代人，形成一种由过去到未来的代际义务“自然之流”，这是一种不容争议的“天然义务”[20]（P48）。相反，社会契约论者罗尔斯认为，人的代际义务是诉诸于理性的，代内公正可根据“差异原则”移植到代际，因为在“原初状态”下，所有人都不知道自己属于哪一代，每个人都可能属于未来一代，所以都会同意公正地对待下一代。虽然两种理论在代际义务的来源上存在不同看法，但对代际义务的确证是统一的。从代际义务或责任的向度看，可以分为对“前代”的义务和对“后代”的义务，无论“前代”还是“后代”都不是指一代，而是若干代，甚至未来，这就构成了“无限责任”。所以对于“这一代”出场者而言，尽可能保护好前人的成果、给后人留下资源是最根本的伦理要求，此谓“代际公正”。

伦理与道德虽然各有侧重，但还是存在过渡或转换的元素，这就是“位分”。“位分”实际上是讲个体在社会生活中的地位、身份是特定的，具有一定的边界，不能混淆，不能互换，由此产生特定的义务法则，由“是什么”直接内生出道德“应当”，如中国儒家所倡导的“君君、臣臣、父父、子子”、我们日常生活中的“男人应该像个男人”“父亲应该像个父亲”等，就是我们常说的“身份道德”，身份道德同时喻示着道德的适应域是身份。所谓身份，一般意义上是指出身和社会地位，如《宋书·王僧达传》：“固宜退省身份，识恩之厚，不知报答，当在何期。”身份一般有两类：指派身份和自塑身份，前者是个人无法选择的，如出身、成份、性别；后者是主体自我选择并自己塑造的，如职业身份。在传统社会，所有人的身份基本上是批派的，个人无法改变和抗拒，如农民的儿子永远都是农民。身份虽然是一种符号，但它是分享社会权益和获得社会资源的唯一依据。从理论上讲，身份一方面是社会体系的最基本的结构部分，也是具体社会阶级、阶层、群体、职业的结构标志，如果以身份作为社会管理的唯一对象，就会产生身份制度，身份制是在身份的基础上“社会再生产”（social reproduction）的社会产品。它们不断构成不断演化，如吉登斯所说的社会“结构的二重性”（duality of

structure) 那样, 身份和身份制既是条件又是结果。另一方面, 在身份制下的身份又是一种意识形态性的定位, 反映了阿尔图塞所说的统治意识形态和社会主体之间的召唤关系。所以社会的发展和社会结构的变化, 使得任何意识形态都无法永远维持某一种身份系统。这种身份制下的身份固化与变迁的管理就形成了身份政治。家庭身份制是与家族政治相联的, 与中国传统家庭的养育方式和农耕方式有关。让哺乳期妇女有更多时间照顾所生子女, 使母亲与养育子女时间过长, 形成子女对母亲的依赖性, 依赖可以导致权威生成。生母的重要性导致对舅舅和姨娘的重视, 即便发展到父系社会阶段, 也没有放弃。于是, 对宗亲和九族内的亲属都很重视。这种亲属制度促成中国社会人伦体系, 中国身份制度形成, 并有效地成为中国古代社会早期发展的摇篮。以后规范化为中国的“礼制”“宗法”及绵延远久的伦理思想体系。以它们为载体, 中国身份制度持续了几千年, 构成中国文化的深层结构部分。

可见, 身份产生的要求是处于伦理与道德的模糊地带的。对于身份的自我体认者而言, 身份责任或义务是“自律”的, 产生“我本应该如此”的道德指令; 而对身份的他者体认时, 身份责任或义务可能就变成“他律”, 产生“他应该这样做”的伦理指令。“位分”同时兼具“我是谁”和“他是谁”的双重属性, 由此产生自我定位与他者定位的缝合或差异, 在缝合状态下会出现高度的道德自我, 而在差异状态下会出现个人的伦理迷惑, 因为毕竟自我认知与他者期待不统一。随着现代社会公共化程度的日益提高, 身份日益公共化, “位”也就逐渐移向伦理, 而道德开始式微。这也就是后现代主义伦理学高呼“拯救道德”的原因。同时, 正是因为身份, 才使人与人之间有了“界”意识的距离感。“人们之间的距离从何种角度解释道德, 或者更准确地说, 解释各种道德呢? 让我们明确言之: 这里不是要规定行为规范, 而是解释在每个情境里个体们是如何被引导到对他们的行为作出伦理判断的。” [21] (P1) 按照米歇尔·梅耶的观点, 距离不仅可以很好地说明事实中的善与恶及其变量, 同时也可根据人们之间所维系的亲密度, 在给定的距离下, 每个人可以通过直觉、习惯、教育等方式, 体察到对他人的期待, 这种相互的期待就是伦理。所以, “所有道德哲学的问题, 就是预先提出的绝对原则随后仅仅显示为对某种距离有效的一种观点” [21] (P1)。米歇尔·梅耶用距离来解释道德并作为打通伦理与道德的“桥梁”, 同中国传统文化的身份“位分”是不谋而合的。特别是现代道德已经不再囿于私人领域, 其公共性空间在不断扩大, 与伦理的空间甚至出现重叠, 所以现代伦理与道德的区分在社会生活层面上不会是“彻底的”, 而只是各自侧向不同、重点不同, 但在学理上、学科意义上消除诸多理论迷惑是非常有意义的。

我们需要特别注意到的是, 随着现代社会公共性空间的增大, 身份由道德至伦理的过度性功能会表现出双重属性。当我们需要通过身份的“暴露”获得更多“粉丝”时, 身份的公开就是名利的获得。如当下的各种名星、“网红”, 千方百计地提高知名度, 其目的是获得名利, 但与此同时, 就要承担相应的责任和义务, 就要失去“常人”的自由, 所以名人效应是双重的。现在许多名人之所以遭世人厌恶, 就是只利用名人效应得利, 而在道德人格示范和社会责任的承担上则“退壁三舍”。同时, 因为是通过“位分”增强了人的“身份”意识, 导致社会责任越来越重, 甚至超过了个体的承受能力, 个体也有可能“隐蔽”或“削减”身份而最终“逃避”社会责任。如早些年不少商人喜欢“露富”, 满足自己的虚荣心, 可如今许多富人开始学会“装穷”, 从而达到尽可能减少“麻烦”的目的。还有现在的“不婚族”也是想通过“减少”身份来逃避生养后代的责任。所以, 我们必须充分考虑现代社会人身份的单一化而带来的社会伦理危机问题。米歇尔·梅耶的距离理论仅仅考虑到了因距离而亲近的问题, 没有考虑到因距离而“疏远”、因“疏远”而无规范的问题。所以, 现代道德学的主要任务之一, 就是要根据社会职能分工而赋予人健全的身份, 提高人们进行角色分解和角色协调的能力, 增强身份间的亲近感, 这样才能实现整体社会的“各司其职”“各尽其责”“各安其份”的伦理秩序, 从而避免社会职能的“无人化”和个体功能的“畸形化”。

参考文献

- [1] 麦金泰尔. 谁之正义? 何种合理性? 万俊人, 吴海针, 王金一译. 北京: 当代中国出版社, 1996.
- [2] 齐格蒙特·鲍曼. 后现代伦理学. 张成岗译. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [3] 尧新瑜. “伦理”与“道德”概念的三重比较义. 伦理学研究, 2006, (4).
- [4] 黄建中. 比较伦理学. 济南: 山东人民出版社, 1998.

- [5] 现代汉语小词典. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [6] 王先谦. 荀子集解. 上海: 上海书店, 1986.
- [7] 苗力田. 亚里士多德全集: 第 8 卷. 北京: 中国人民大学出版, 1994.
- [8] 黑格尔. 法哲学原理. 范扬, 张企泰译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [9] 马克思恩格斯全集: 第 1 卷. 北京: 人民出版社, 1995.
- [10] 廖申白. 伦理学概论. 北京: 北京师范大学出版社, 2009.
- [11] 李梅. 权利与正义: 康德政治哲学研究. 北京: 社会科学文献出版社, 2002.
- [12] 康德著作全集: 第 6 卷. 李秋零译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [13] 黑格尔. 精神现象学: 下卷. 贺麟, 王玖兴译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [14] 樊浩. “伦理” — “道德” 的历史哲学形态. 学习与探索, 2011, (1).
- [15] 李泽厚. 伦理学纲要续篇. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2017.
- [16] 李泽厚. 伦理学新说述要. 北京: 世界图书出版有限公司, 2019.
- [17] 陈赟. 儒家思想中的道德与伦理. 道德与文明, 2019, (4).
- [18] 李建华. 伦理连接: “大断裂” 时代的伦理学主题. 浙江社会科学, 2019, (7).
- [19] 姜国钧. 孟子精讲. 长沙: 湖南大学出版社, 2018.
- [20] 廖小平. 伦理的代际之维——代际伦理学研究. 北京: 人民出版社, 2004.
- [21] 米歇尔·梅耶. 道德的原理. 史忠义译. 北京: 知识产权出版社, 2015.

分享到:

转载请注明来源: [中国社会科学网](#) (责编: 李秀伟)

相关文章



今日热点

“展示文化瑰宝 弘扬中华文明——阿勒泰史前岩画与毛皮滑雪板高端鉴赏会” 在中国社会科学院召开2022年度工作会议
研究室主任谈哲学社会科学“国家队”建设
中国社会科学院召开人才工作会议
【社科圆桌】“三个关键点”带您走进区域国别研究
初心使命照亮新的百年征程路

[回到频道首页](#)

值班电话: 010-65393398 E-mail: zgshkxw_cssn@163.com 京ICP备11013869号

中国社会科学网版权所有, 未经书面授权禁止使用
Copyright © 2011-2021 by www.cssn.cn. all rights reserved



