

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

分离基础上的互补 [The Complementarity on the Basis of Parting]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	陈, 泽环
Publisher	上海市社会科学界联合会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 02:51:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185350

陈泽环：分离基础上的互补——再论当代社会的道德结构

陈泽环

分离基础上的互补
——再论当代社会的道德结构

陈泽环(上海师范大学哲学系教授，主要从事伦理学研究。上海 200234)

【内容提要】对于当代社会的三维道德结构（底线伦理、共同信念和终极关怀）的基本要素的论证，不仅要从基本含义、社会功能、论证主体、论证形式、社会基础等方面规定其形式性的结构关系，而且还必须探讨这些要素应该具有何种实质性的价值观念问题。当代社会适宜的道德结构是这样一种“分离基础上的互补关系”：如果说，底线伦理（习惯规章）的轴心原则是“秩序”、共同信念（社会伦理）的轴心原则是“正义”，那么，终极关怀（个人伦理）的轴心原则就应该是“义务”。至于这种终极关怀的道德传统，主要应该到以儒家为主体的中国哲学—伦理学中去寻找。

【关键词】道德结构/轴心原则/社会伦理/个人伦理/终极关怀

在《底线伦理·共同信念·终极关怀——论当代社会的道德结构》一文中，笔者曾经为当代复杂、多元、开放的社会设想了一种道德结构^①。这种道德结构包括底线伦理、共同信念和终极关怀三个要素。这些要素分别作为基础、中心和反思，相互之间有一种相反相济、相辅相成的积极互动关系。从伦理学道德论证的角度来看，提出这一构想可以说是采用了一种异质结构的论证方式，既不同于传统的实质价值论证方式（亚里士多德），也不同于近、现代的形式规则和程序论证方式（康德、哈贝马斯）。这种异质结构的论证方式更为开放，从而也似乎更符合于当代人类的道德生活实际。但是，为了充分揭示这一结构，就不能仅仅停留在提出观点的层次上。考虑到理论界对这一构想的一些反响以及一年来笔者相关思考的深化，本文拟从“分离基础上的互补”的角度，对这个结构作进一步的探讨。

一、当代道德的社会结构基础

为了阐明“分离基础上的互补”问题，首先有必要概括一下笔者原先的相关论证：从澄清“底线伦理、共同信念、终极关怀”三个范畴的含义开始，强调它们不是同质性的高低层次概念，而是异质性的完整结构概念，并由此提出了一种关于当代社会道德生活的构想。此后，在《应用伦理学和当代社会道德结构》一文中，笔者进一步指出：“如果说，底线伦理在保障基本道德秩序的同时给公民留下了广阔的伦理空间，共同信念在并不对人们的终极关怀提出强制要求的前提下，有利于人们在一个共同体、一个国家、甚至全球范围内积极地面对有关整体的生存和发展的基本问题；那么，各种终极关怀则不仅给予人们自觉地遵循底线伦理以深度的支撑，而且由于其相互激荡，为人们形成合理的共同信念并不断实现反思超越提供着不竭的精神源泉。而公众舆论和法制机构、民主商谈和伦理委员会、哲学家和人文学者这三种论证主体的有分有合的定位，则是形成当代社会这一三维道德结构的必要前提之一。”^②

此外，笔者论述了在当代社会的道德结构中，底线伦理、共同信念、终极关怀这三种基本要素不仅有不同的地位、功能和论证主体，而且还有相应的论证形式：“底线伦理”的论证形式主要是风尚习惯和法律规章，“共同信念”的论证形式主要是应用伦理学，“终极关怀”的论证形式则是仍然探寻“形而上学”问题的理论伦理学。从当代伦理学的发展状况来看，相对于保障底线伦理的习惯、法律，相对于论证“终极关怀”的理论伦理学，论证“共同信念”的应用伦理学占据着主导和中心地位。由此，应该说笔者已经初步阐明了当代社会三维道德结构的基本含义、社会功能、论证主体和论证形式。当然，为了进一步阐明这一设想的理论框架，还

有必要论证其社会基础：市场经济导致的道德生活复杂化，全球化交往导致的道德生活多元化，政治文明进步导致的道德生活自主化。

概括地说，自改革开放以来，随着市场经济体制的逐步建立和发展，我国当前的经济生活“以效率为基础目标”，经济领域已经获得了区别于政治领域、文化领域的相对独立性。而当代经济领域相对独立性的形成，其实质在于经济从政治、文化、伦理、宗教等关系中分化出来，成为一个相对独立的社会子系统，形成自己特定的任务和意义视界。对于其他子系统的要求，只有在它们转换成经济的特殊媒介——货币时，经济子系统才会作出应答；否则，它可以对此采取合法然而冷漠的态度。例如，如果要在经济中实现社会保障的道德要求，就不能够停止在单纯的道德呼吁上。只有通过政治、法律等手段，使道德要求转换成经济子系统的特殊媒介，才可能奏效，并由此导致了道德生活从传统单一性向当代复杂性的转变。

所谓当代社会道德生活的复杂化，用理论社会学的话来说，指的是不同于传统社会中经济、政治和文化子系统“领域合一”而导致的规范单一。由于现代社会子系统“功能”分化而导致的各系统规范的专一、独立以及耦合问题的产生，由于现代科学技术迅猛发展而导致的许多前所未有的伦理问题的出现，以及相对于功能系统的生活世界规范基础问题的提出，当代社会的道德生活大为复杂化了。例如，当前教育、医疗费用过高等问题的出现，除了主管者个人道德的因素之外，主要反映了经济的效率原则与教育、医疗的公正要求之间的结构冲突。还有克隆等高科技伦理的复杂性，除了科技发展本身的原因之外，也包含着经济效率与真理追求之间的对立因素。因此可以说，正是道德生活的这一复杂化进程，构成了笔者关于当代三维道德结构设想的最重要的社会结构基础。

此外，这一设想的提出，还基于全球化交往导致的道德生活多元化。所谓道德生活多元化，指的是现在的道德生活已不同于传统社会乡村性、地方性、民族性道德生活的封闭性和一元化。由于普遍的工业化和城市化的进程，由于“历史向世界历史的转变”，世界上各民族的交往日趋普遍和深化，经济、政治、文化生活的全球化趋势不断发展，当代社会的道德生活日益开放和多元化。我国发展市场经济的过程，也是一个规模空前的人口流动的过程，一个前所未有的城市化过程，一个面向全世界开放的、广度和深度不断发展的过程。这一过程导致了人们生活方式的多样化和道德观念的日益开放。现在，人们普遍能够宽容不同的生活方式和道德观念，而不是固执己见地以为只有一种生活方式最好，只有一种道德观念是“正确”的。近三十年来公民意识在这方面的变化，可以说是天翻地覆的。

一般说来，所谓道德生活的自主化，指的是现在的道德生活已不同于传统社会中专制政治、“天命”、“上帝”所象征的权威的权威性。现代社会的市场经济、竞争性民主和“人类中心主义”道德的主导地位，使当代社会的道德生活大为自主化了。这种自主化的趋势集中表现为公民道德权利的扩展，个人自主选择而不是权威的指导已成为人们道德观念形成的主流。在这方面，我国的情况当然有其特殊性。但是，近二十多年来，随着政治文明的进步、公民权利地位的逐步提高，个人自主选择道德观念的意识不断增强已是显而易见的客观现实。此外，由于网络、电视等大众传媒效应的空前扩大以及信息资讯、就业方式、收入来源、公众关注等等的多样化，更强化了许多人尤其是新一代人在生活中自我表现、自主选择的趋势。例如，各种“网络红人”、“超女”等的出场，就是其集中表现。而这一切，都导致了道德生活的单一高低层次性向复杂异质结构性的转变。

二、“轴心原则”的分裂和互补

以上对当代社会底线伦理、共同信念、终极关怀三维道德结构的论证，是从社会结构基础出发加以展开的，作为对从基本含义、社会功能、论证主体和论证形式等方面所作探讨的补充。这还只是一种形式方面的论证。也就是说，上述论证所阐明的主要是在当代社会的道德结构中，底线伦理、共同信念、终极关怀这三个基本要素之间的形式性结构关系，但还没有涉及这些要素可以并应该具有何种实质性的价值观念问题。虽然，在当代伦理学中，与表达和阐述实质性的价值观念相比，论证道德结构和道德程序等的形式关系更为突出也更为重要，但是这并不意味着，论证底线伦理、共同信念、终极关怀的实质价值是无足轻重、可有可无的。实际上，对于健全的道德生活和完整的伦理学而言，实质性的价值论证是不可或缺的。因此，为了比较全面地对当代社会三维道德结构的构想作出论证，以下还有必要着重从实质价值的角度进行阐发。

在这方面，美国社会学家丹尼尔·贝尔的相关论述是有启发性的。在其《资本主义文化矛盾》一书中，贝尔指出：资产阶级社会“经济、政治和文化三个领域各自拥有相互矛盾的轴心原则：掌管经济的是效益原则，决定政治运转的是平等原则，而引导文化的是自我实现（或自

我满足)原则。由此产生的机制断裂就形成了一百五十年来西方社会的紧张冲突”^③。接着,针对他所理解的这种资本主义文化矛盾的现象,贝尔“首先申明立场:本人在经济领域是社会主义者,在政治上是自由主义者,而在文化方面是保守主义者”^④,即主张社会(经济)资源应该优先用来使每个人都能过上自尊的生活;在政治上,社会的价值标准应该奖赏个人成就;在判断经验、艺术和教育价值方面,则应坚持依赖权威的原则。贝尔对西方社会文化矛盾的上述分析及其相应表达的实质性价值观念,当然也是笔者感兴趣的,但是,对于本文更重要的是贝尔价值观念的社会学含义,即它对于笔者分析当代社会道德结构的方法论意义。

对于其本人价值观念的社会学含义,贝尔是这么发挥的:

在我之前,几乎所有现代的社会科学家都把社会看作是依照某种单一的关键原则建成的统一“系统”(对马克思来说,这关键原则是财产关系。对塔尔柯特·帕森斯来说,它是主导价值观,即成就原则),这些原则通过自己在不同重要机构里的“再造”,渗透到全社会。我的看法颇为相悖。^⑤

我想表明,社会不是统一的,而是分裂的。它的不同领域各有不同的模式,按照不同节奏变化,并且由不同的、甚至相反方向的轴心原则加以调节。^⑥这样,贝尔就提出了一个重要的问题:现代社会是一个依照某种单一的关键原则建成的统一“系统”,还是一个分裂的、不协调的复合体?对于这个问题,在理论上应该是可以探讨的。例如,我国就有学者指出,当代西方社会大众文化的消费主义、享乐主义等倾向,本身就是整个资本主义制度的有机组成部分,因此谈不上什么“轴心原则”的分裂。显然,在当代道德生活中,这种争论无论对于人们探寻适宜的价值观念,还是发掘“轴心原则”的分裂或互补的方法论意义,都是十分重要的。

笔者认为,第二次世界大战结束之后,随着科学技术的迅猛发展和生产力的迅速提高、市场经济和竞争性民主制度的相对完善、大众消费和福利国家的出现等等,西方现代社会的经济、政治和文化生活相对于早期资本主义社会出现了一系列新的特点。面对资本主义社会的这些新现象,贝尔的理论模式是一个富有启发性的分析工具,特别是其对于揭示当代市场经济社会的文化矛盾并由此探寻更合理的社会结构是重要的。本文的任务并不在于详细探讨贝尔理论模式的是非得失,而是在于分析它对当代社会道德结构设想的意义。就此而言,可以说,贝尔模式至少可以启发人们认识到:就像社会各领域的“轴心原则”首先是特定的实质价值观念同时又处于特定的形式结构关系之中一样,在一个特定的社会中,底线伦理、共同信念、终极关怀作为道德结构的形式范畴,同时也是体现各自特殊“轴心原则”的实质性范畴,因此,在论证了当代社会道德结构的形式关系之后,还必须论证其实质价值。

此外,贝尔的模式还表明,无论在社会系统的经济、政治和文化各领域中,还是在道德结构的底线伦理、共同信念、终极关怀各要素中,这些原则、价值之间的关系既可能是分裂的,也可能是互补的。当然,鉴于当代社会道德生活复杂化、多元化、自主化的现实,笔者认为,要更多地考虑其“分裂”,或者至少首先考虑其“分裂”,然后再考虑其“互补”,亦即它们是一种“分裂”基础上的“互补”关系。这样也许更有利于现实的道德建设。关于这一点,其实我国也有学者早就认识到了:

事实上,伦理世界是由不能相互还原或推出的多个基本道德原则所支配的,这些基本原则至少包括功利原则、正义原则、仁爱原则和生态伦理原则。这些基本原则之间,和任何价值规范之间一样,在特定情景下是相互冲突的。只要我们找到解决这些价值冲突或规范冲突的原则(例如优先原则、权重原则或其他协调原则),这些原则之间的冲突就不会导致两难的处境,更不会导致逻辑的矛盾。^⑦而明确了上述两点,就为笔者继续探讨当代社会道德结构各要素的实质价值及其相互关系奠定了基础。

三、社会伦理和个人伦理的分离及对应

在确认当代社会道德结构各要素有其实质性价值的基础上,为了阐明人们应该选择何种适宜的实质性价值观念以及如何处理好这些原则之间的关系,亦即自觉地把握其“分裂”基础上的“互补”要求,还需要考察社会伦理和个人伦理在现代社会中的分离。从区分伦理学类型的角度出发,所谓社会伦理是指对社会制度进行规范建构的社会伦理学,个人伦理则指对个人行为进行德性教养的个人伦理学。一般说来,在西方的前资本主义社会,社会伦理学和个人伦理学基本上构成一个整体,有一个统一的道德原则系统,其典型体现在柏拉图的《国家篇》和亚里士多德的《伦理学》与《政治学》中。就我国的情况而言,传统儒家伦理也是社会伦理和个人伦理的统一体。例如,《大学》指出:“古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。……自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”这里,从修身到治国平天下,贯穿着一个统一的伦理原则,而且这一传统一直延续到近代。

近代以来，西方的社会伦理和个人伦理开始分离。曼德维尔的“私恶即公利”、斯密的“看不见的手”等命题就是其体现。就西方近代规范伦理学的两大基本类型而言，边沁的功利主义主要是一种社会制度伦理学。康德的义务论虽然是一种体现个人内在自由的个人伦理学，但是他同时还有保障个人外在自由的法的形而上学。19世纪以来，西方社会伦理学和个人伦理学的分离趋势更为明显，以至于美国哲学家罗蒂说：“克尔凯廓尔、尼采、波德莱尔、普鲁斯特、海德格尔和纳博科夫等人的用处，在于他们是人格的模范，告诉我们私人的完美——亦即自我创造的、自律的人生——到底是怎么回事。马克思、穆勒、杜威、哈贝马斯和罗尔斯等人的用处，则不在于人格的模范，而在于他们是社会公民的一分子。他们共同参与一项社会任务，努力使我们的制度和实务更加公正无私，并减少残酷暴虐。”^⑧按照罗蒂的这一观点，在现当代西方社会中，不仅社会伦理学和个人伦理学分离了，甚至还出现了两种不同类型的哲学—伦理学家，即社会伦理学家和个人伦理学家。

西方近现代社会伦理和个人伦理分离的意义何在？笔者认为，从狭义的伦理学视角出发加以考察，至少有两点值得注意：第一，虽然古代有专注于个人生活的个人伦理学，近现代也有集社会和个人于一体的整体伦理学，但近代以来社会伦理和个人伦理的分离毕竟是一种不可忽视的重要现象。正视这种现象，不仅可以使人们比较实际地把握现代社会道德生活的分化，而且还可以使人们更自觉地确定各种伦理学的功能范围。这样做不仅有助于对各种伦理学理论作出恰当的评价，更重要的是有助于把它们更适宜地应用于改善现实的社会生活。例如，正如罗蒂所指出的那样，马克思、哈贝马斯和罗尔斯主要是社会伦理学家，他们旨在研究制度和实务如何公正无私，并减少残酷暴虐，而不是告诉我们私人的完美到底是怎么回事。因此，如果要建构正义的社会制度，就可以借鉴他们的理论；而如果要解决个人的终极关怀问题，则应该借鉴其他各种个人伦理学理论。换句话说，由于近现代社会的复杂性、多元性和开放性，相应于伦理世界“由不能相互还原或推出的多个基本道德原则所支配”，就没有任何一种伦理学类型或理论能够满足整个社会道德生活的需要。澄清这一点，对于人们适宜地发挥各种伦理学类型和理论的社会功能是十分重要的。

第二，社会伦理和个人伦理的分离还关系到近现代社会中的权利和义务的对应关系。现代社会究竟是一个公民权利基本保障的社会，还是一个“物化”、“异化”的社会，对此当然可以有各种看法，但一般说来，特别是从比较完善的市场经济国家的情况来看，如果能够认定现代社会是或者应该是一个公民权利本位的社会，那么可以说，作为对其制度进行规范建构的理论，包括哈贝马斯的商谈伦理学、罗尔斯的正义论等等，各种社会伦理学尽管有不同的社会和学说史背景，但其共同旨趣都是为了保障公民的权利。然而，一个健全的社会不仅要突出公民的自由和权利，而且应该强调公民的义务和责任。例如，针对第二次世界大战之后德国社会突出权利、忽视义务的倾向，德国前总理赫尔穆特·施密特强调了权利和义务的对应和平衡：“如果缺少个人权利和义务的双重原则，任何开放社会、任何民主制度都无法长期维持下去。”^⑨因而，对应于保障公民权利的社会伦理学，还需要有强调公民义务的个人伦理学。由于理论逻辑的限制和主要旨趣的追求，很难有一种面面俱到、能够解决一切问题的伦理学类型或理论。因此，在当代社会道德结构中，为了选择适宜的实质性的价值观念并处理好这些原则之间的关系，在确立了公民权利本位的社会伦理学之外，还需要有倡导公民义务的个人伦理学。

四、作为个人伦理的终极关怀

在从道德生活的复杂化、多元化、自主化三方面论证了当代社会的三维道德结构基础之后，笔者通过发挥贝尔的“资本主义文化矛盾”理论，旨在进一步指出，底线伦理、共同信念、终极关怀这三要素不仅是道德结构的形式范畴，而且本身也是一种实质性价值范畴，具有各自特殊的“轴心原则”。为了在这一结构中选择适宜的实质性价值并处理好其相互关系，把握好社会伦理和个人伦理的分离及对应就成了有效途径。如果说，底线伦理（习惯规章）的轴心原则是“秩序”，其功能主要是保障基本的生活秩序，共同信念（社会伦理）的轴心原则是“正义”，以实现公民的权利为主旨去建构社会制度，那么，终极关怀（个人伦理）的轴心原则应该是“义务”，要求公民在享受社会赋予的各种自由和权利的同时，自觉承担起相应的义务和责任，并奉献出自己的所能。可以说，这就是本文对当代社会道德结构“分离基础上的互补”架构的基本思考。为了进一步说明这一规定，以下对“作为个人伦理的终极关怀”的命题进一步作出探讨。

我国学术界一般认为，“终极关怀”是指人生的归宿问题，是从主体体验和人生信念方面说的。笔者也主要是在个人于有限的生命中实现无限的意义上来定义“终极关怀”，并由此把它理

解为“个人伦理”。笔者这里要强调的是，在当代社会的道德结构中，底线伦理和共同信念这两种要素可以通过适当的程序加以合理的论证，并由此能够在公民中达成广泛的共识，但是，终极关怀却是不可论证的。言其不可论证，并不是说这在逻辑上是不可能的，即人们并非不可能基于一个终极的起点发挥出一种系统的世界观和人生观理论（事实上，任何一个理论家在技术上都能做到这一点）。这里的不可能实际上是强调，在当代复杂、多元、自主的道德生活中，在当代社会底线伦理、共同信念、终极关怀的三维道德结构中，没有任何一种理论可以规定所有人的终极关怀。适宜的做法只能是，社会把终极关怀的问题留给公民个人去决定，并在此基础上积极促使各种终极关怀思想的相互激荡，以实现终极关怀对底线伦理的深层支撑和对共同信念的超越反思。笔者认为，如此理解终极关怀的特性和功能，可以说是自觉把握当代社会道德结构“分离基础上的互补”这一特性的关键。

肯定终极关怀的不可论证性，并不是说人们不可以选择特定的终极关怀，或者说不能对任何实质性的价值观念表达自己的看法。应该说，只要不固执己见和强加于人，个人选择自己的价值观和信仰的权利是合理的。例如，一个伦理学家如果认为他所处的社会是一个“异化”、“物化”的社会，那么他就可能主张一种真正的自我实现的个人伦理学。如果另一个伦理学家认为他所处的社会是一个个人权力过分、自我实现无度的社会，那么他就可能主张一种以义务、奉献为主旨的个人伦理学。他们都有权利表达自己的看法，而其适宜与否，应该通过生活实践来判断。正是基于这一认识，对应于近现代主要突出公民权利以作为社会伦理的共同信念（这也是合理的），笔者本人主张一种主要强调义务的个人伦理，也就是主张一种把公民个体小生命融入社会、世界、宇宙大生命中的终极关怀。

提出这一主张是基于这样的理论路向：一种理想的社会道德结构应该是权利和义务的相辅相成，即制度伦理和个人伦理在“分离基础上的互补”。从而，如果说共同信念主要在于建构保障公民权利的公正社会结构（当然也要求公民养成相应的德性），那么，终极关怀则更多地要求公民个体承担其对总体的义务，同时用超越的眼光反思当下的人类生活现实。而这种终极关怀的道德传统，对于我们中国人来说，似乎主要应该到中国传统哲学—伦理学资源中寻找：“儒家以自己的方式回答了‘终极性’的问题：只有宇宙自然界才是最高存在，它是无限的、永恒的，‘与天地合德’才是人的终极关怀。天有超越层面，但超越层面的价值之源是生命整体的组成部分，不是超自然的创造主。人只能在身体存在中实现自我超越，提升生命，净化心灵，完成天地万物一体之仁。人自天地而来，又回到天地，这不仅是人生的命运，而且是人生的归宿。”^⑩笔者认为，蒙培元教授的概括表明，即使在当代社会条件下，以儒家为主体的中国传统哲学—伦理学仍然十分有利于公民个人培养自己的道德义务情感。

在中国传统哲学—伦理学中寻找强调义务的道德传统的做法，也可以从施密特《全球化与道德重建》一书中找到共鸣。针对美国利用人权为其政治利益服务的做法，施密特指出，东亚信奉儒家思想的人、印度的印度教徒、从印度尼西亚到非洲的众多穆斯林，“迄今为止，在上述所有民族及其宗教中，个人的权利根本没有被放在首位——在基督教传统中也是如此。相反，所有宗教都特别强调个人所要承担的义务。……儒家思想中的义务原则不仅适用于平民，也适用于皇帝及其臣属，它要求，无论是家庭成员还是公司的领导都要相互关心。儒家思想还强调美德和纪律原则。可以想象，儒家思想原则在共产党领导下的中国也仍然会产生重要影响。”⁽¹¹⁾

当然，儒家伦理也有其功能局限。例如，它不能原发地、充分地满足建构现代公正社会和促进科技发展的要求；作为一种个人的终极关怀选择，它离不开与其他终极关怀选择的相互激荡。但是，不能因此而放弃和否定这一选择。因为，以儒家为主体的中国传统哲学—伦理学确实有一种十分利于当代公民培养义务情感的功能。而在西方近代主体性哲学的机械论自然观的基础上，是不可能把握和发挥中国传统哲学—伦理学的这一精神及其功能的。笔者认为，与其希望建构一种面面俱到的哲学—伦理观，毋宁清晰地界定各种哲学—伦理观的功能范围，让它们在特定的领域内发挥特定的功能，以形成适宜于当代社会的道德生活结构。因此，就实质性的价值观念而言，笔者主张，在当代社会底线伦理、共同信念、终极关怀的三维道德结构中，应该实现“分离基础上的互补”，并在此基础上，积极发挥出儒学的当代价值。

注释：

①参见陈泽环：《底线伦理·共同信念·终极关怀——论当代社会的道德结构》，载《学术月刊》，2005(3)。

②陈泽环：《应用伦理学和当代社会道德结构——再论应用伦理学的基本特性》，载《哲学动态》，2005(7)。

③④⑤⑥丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，第41-42、20-21、41、56页，北京，生活·读书·新知三联书店，1992。

⑦张华夏：《现代科学与伦理世界——道德哲学的探索与反思》，第6页，长沙，湖南教育出版社，1999。

⑧里查德·罗蒂：《偶然反讽与团结》，第4页，北京，商务印书馆，2003。

⑨赫尔穆特·施密特：《全球化与道德重建》，第208页，北京，社会科学文献出版社，2001。

⑩蒙培元：《人与自然——中国哲学生态观》，第37页，北京，人民出版社，2004。

(11)赫尔穆特·施密特：《全球化与道德重建》，第255-256页。

《学术月刊》，2006年8期

/