DOI:10.20270/j.cnki.1674-117X.2026.4007

中国近现代公私德理论之局限与范式超越：以亚里士多德、休谟和密尔为鉴

周丰堇

（湘潭大学 哲学与历史文化学院 / 碧泉书院，湖南 湘潭 411105）

摘要：中国近现代公德与私德理论长期受限于“领域论”范式，即以道德行为发生的领域（公共 / 私人）或对象（他人 / 自身）作为标准界定公私德。这一划分虽有其历史贡献，却因标准单一、边界模糊，难以涵盖或分析复杂道德现象。为此，重返被视为公私德理论渊源的西方道德哲学传统，剖析亚里士多德、休谟和密尔的不同道德分类体系，可发现西方道德传统中蕴含着远非“领域论”所能概括的多元划分标准。而“道德四因说”作为超越传统二元范式的新理论框架，能整合前人用以区分道德的主体、场域、规范、情感与目的等要素。从道德目的因、质料因、形式因与动力因四个维度对道德行为进行整体性分析，可为理解公私德问题提供更具包容性与解释力的理论工具，亦为当代公民道德建设提供了新的思路。

关键词：公德；私德；领域论；道德四因

中图分类号：B262；B824　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1674-117X(2026)04-0050-10

自近代以降，公德与私德的区分及关系一直是中国道德哲学和社会思想的核心议题，它与伦理构建、公民培养以及现代性转型密切相关。以梁启超为代表的“领域论”范式，按照道德适用领域或行为对象来界定公私德，主导了中国学界百余年的探讨，在历史上起到了重要的启蒙作用。然而，随着社会结构的演变以及道德生活的日趋复杂，这一范式的理论局限日益明显，其难以合理解释家庭伦理、陌生人伦理、职业伦理等兼具公私属性的道德现象，亦无法有效应对公私边界高度流动所带来的新挑战。

因此，对“领域论”范式进行系统性反思并寻求可能的理论超越，是当前伦理学研究的重要任务。为此，需回到被视为公私德理论源头的西方道德哲学本身，检视其是否真的提供了如此单一的划分标准。下文将在分析公私德“领域论”范式局限性的基础之上，以亚里士多德、休谟和密尔的道德理论为镜鉴，展示西方道德哲学蕴含着比“领域论”更为丰富的道德区分标准与维度，进而尝试提出一个更具包容性的分析框架——道德四因说，以期整合多元道德要素，为中国现代公私德理论困局提供一条可能的超越路径。

一、近现代中国公私德“领域论”范式的局限性

尽管公私德议题已历经百年探讨，学界对其概念界定仍存在根本性分歧。在西方道德概念史中，大

收稿日期：2026-01-19

基金项目：国家社会科学基金项目“儒学公德与私德互摄理论及现代意义研究”（20BZX075）

作者简介：周丰堇，男，湖北襄阳人，湘潭大学副教授，研究方向为儒家哲学、儒家伦理学。

多数思想家的道德区分虽涉及公私维度，但系统性的二分可追溯至边沁的《道德与立法原理导论》。边沁提出的“私人伦理”与“立法艺术”为公私德的划分提供了雏形，公德概念正是从“立法艺术”这一公共维度中衍生而来。受西方思想影响，日本学者福泽谕吉首次对公私德作出明确界定：“凡属于内心活动的，如笃实、纯洁、谦逊、严肃等叫作私德；与外界接触而表现于社交行为的，如廉耻、公平、正直、勇敢等叫作公德。”[1] 这一定义奠定了以道德活动范围为标准的“领域论”范式。所谓“领域论”范式，即一种以“领域 / 对象 / 空间”为根本界分依据，对道德进行类型区分的分析模型。其明确公德对应公共领域（群体、社会、国家、陌生人交往），私德对应私人领域（个人修养、家庭人伦、熟人关系），从而形成“公德—私德”的二元论框架。

梁启超将“领域论”范式引入近代中国，强调公德关乎个人与群体、国家之关系及相应道德义务，私德关乎私人领域的人伦关系与个体修养。他虽试图辩证统合二者，主张私德是公德的基础，公德是私德的外化与升华，但其分析框架仍囿于领域划分。此后，刘师培、马君武、章太炎等学者虽表述各异，但大体沿袭了依领域或对象划分的传统[2-3]。当代学者如马奇柯、廖小平、李明辉和严从根等亦在“领域论”或“空间论”基础上深化阐释公私德[4-7]。上述观点共同构成近现代中国以“领域论”区分公私德的主流范式，其核心诉求在于回应现代社会公共空间日益扩展的伦理转型和道德需求，弥补传统伦理在公共领域的适配短板。

以“领域论”来区分公私德固然有时代意义，但也不可避免会因其标准单一而存在根本局限。事实上，有一些学者曾分析过公私德二元框架的局限。如陈来认为公私德二元框架存在明显缺陷，“个人—社会”框架比“私人—公共”框架更为科学，因为其间存在“他人”这一中介，形成“私人—他人—公共”的连续序列[8]。刘富民也指出，梁启超晚年试图以回归主体良知的方式突破“公德—私德”二元结构[9]。这些思考为理解“领域论”范式的局限性提供了思想资源。具体而言，以“领域论”范式解释道德现象会存在如下三大理论困境。

一是遗漏重要道德要素和维度。“领域论”范式主要关注行为的“场域”与“对象”，却忽略了行为的依据（如契约、仁心）、动力（如情感、理性）、目的（如完善自我、促进公益）等构成道德的关键要素。而且，道德行为的领域和对象虽不同，但同一行为主体在不同领域的道德动机、道德目的和道德原则具有连续性，不会因为公私场域不同而截然二分。若忽略上述问题，会导致道德分析片面化。

二是导致某些道德内涵交叉模糊，因为其难以被简单归入“公”或“私”的范畴。例如，马君武将家庭伦理视为私德，然而家庭伦理在现代社会兼具私人情感与公共规范双重属性；梁启超的公德侧重个体对群体的义务，却忽视个体对陌生人的道德关系，那么陌生人之间的道德关系就没有明确归属；章太炎以革命道德为公德，易与社会公共道德相混淆。

而私德或个人道德的概念内涵更为交叉模糊。首先，个人道德与私德存在交叉之处。个人道德即个人所具有的道德品质，但当公共道德原则与规范被个人内化为道德品质时，此道德品质就主体而言属于私德，但其实践领域与价值指向又具有公德属性，而不属于私德。因此，个人道德实际上兼具公私德双重面向。其次，私德的界定存在多种维度，导致意义含混。若从主体角度将“私”理解为个人、私人，则凡属于个人的德性或由个人发出的德行即为私德。如此，私德等同于个人道德，包括个人独善其身的道德（如慎独）、个人与他人私交的道德（如朋友伦理）、个人所具备的公德意识。这是广义的私德概念。与此相应，“公”指超出私人范畴，凡属于群体或社会的道德即为公德。在广义私德中，个人公德较为特殊：就存在主体而言属于私德，就性质、指向及发生场域而言则属于公德。因此，公私德存在交叉领域，个人公德是公私德交叉的体现。

若从领域角度将“私”理解为私密、私交，则仅个人独善其身的道德及与他人私交的道德属于私德。这是狭义的私德概念，特指私人领域中发生的德行。个人公德因发生场域非私人空间、性质非独善其身、

指向不是个人私交，故不属于私德。在此，私德不等于个人道德，而个人道德可以涵盖私德，包括个人公德和个人私德。相应的，凡发生于公共领域、超出两人私交关系的道德就是公德。个人公德应该归属于公德范畴。由上述广义私德和狭义私德的区分来看，即便使用“领域论”范式来界定私德，倘若不区分行为主体和发生场域，那么私德概念也存在内涵模糊之问题。

三是造成领域层次区分不足。首先，学界对公共领域层次区分不细致，导致公德内涵展现不充分。公共领域本身是多元、分层的，将公德笼统视为社会公德，会忽略政治公德、职业道德、社区道德、宇宙道德等在依据、功能和规范上存在差异的不同公德维度。若严格划分公共领域，大致可分为六个基本层面：形上层面的宇宙公德、国家民族层面的政治公德、社会公共领域的社会公德、职业活动领域的职业道德、家庭生活领域的家庭道德、社区活动领域的社区公德。此外，公德还可以根据主体的道德品质或道德规范来界定，区分为个人公德与群体公德（社会公德）[10]。群体公德指群体所具有的道德规范，个人公德指个人所具有的利于群体的道德品质。如此，公德可根据领域和性质而划分为三个类型七个层次：（1）形上公德（宇宙道德）；（2）群体公德（政治公德、社会公德、职业道德、社会道德、家庭道德）；（3）个人公德。其次，学界对私德的区分也不充分。若承认世界上不存在与社会或他人无关的绝对独立的私人或私德，则可依个人道德朝向公德的程度，将私人道德（广义私德）从个人公德逐步细分至狭义私德，包括两个类型：个人公德，就其主体而言属于广义私德，就其内容而言属于公德，包括个人在公共场域的德行及个人所具的公共道德品质。个人私德，可分为个人私交的道德和个人独善其身的道德。（1）个人私交的道德属于两人之间或家庭内部交往的伦理。传统五伦所包括的德行或关系，大多属于这个层面。这些关系以公共道德为评价背景、监督视角和目标指向，就其道德标准、行为目的和价值指向而言带有公德因素；但就其交往对象和发生场域来说又属于私交关系和私人领域，带有私人情感因素，不可泛化为一般的交往关系，因此属于私德范畴。（2）个人独善其身的道德，可进一步分为：a. 儒家所谓慎独内省、主静无欲的道德。如同私交道德一样，这种独善其身之道德修养的背景、视角、规范和目的，都是以公德为指向，或为了塑造一个在公共领域有更好道德感、更具备公德的自我。其形式虽是私人的，但其内涵是指向公德的。b. 宗教性道德。这一部分道德只关心自身灵魂或心灵的提升或得救，如静坐、吐纳、炼气、心斋坐忘等以求心灵的虚一而静或身心与天道的自然合一，念佛以求往生，自净其意、禅定以求开悟，祷告以求上帝救赎等。此类修养属于得天道而具于人身的另一种道德，但不以公共交往和群体公德为指向，某些宗教修养甚至以脱离公共交往和群体生活为目的，仅以个人身心修炼为核心。这一部分道德可视为纯粹的私德，即便其修养在客观上可能对群体交往有益，但主观上可能拒斥或抵触群体交往，因而不能被视为公德。从道德（宗教）宽容的角度来看，这些私德在没有损害他人利益的情况下，应当是被尊重和允许的。

综上，由于“领域论”范式的单一划分标准无法应对道德现象的复杂性，按照“场域论”来区分公私德，客观上存在着概念模糊、内涵交叉、遗漏重要道德因素、区分不充分等局限。因此，必须跳出“领域论”的窠臼，探寻更具包容性的划分标准。那么，对公德和私德的区分是否还有其他依据？事实上，道德类型区别不仅在于公私场域或对象，还关涉道德依据、道德动力、道德目的等因素；而被视为公私德理论来源的西方道德传统，对道德的区分也存在多种标准和维度。

二、亚里士多德的多重道德区分

亚里士多德并未简单依据道德行为的发生领域来界定道德，而是以道德目的、道德情感等因素为标准，先后区分了公共道德与私人道德，以及公民德性、职能德性与善人德性。

（一）公共道德与私人道德

亚里士多德首先界定了公共道德与私人道德。公共道德是以共同体的内在要求（至善目的）为依据

而确立的群体德性。《政治学》载：

所有城邦都是某种共同体，所有共同体都是为着某种善而建立的（因为人的一切行为都是为着他们所认为的善），很显然，由于所有的共同体旨在追求某种善，因而，所有共同体中最崇高、最有权威、并且包含了一切其他共同体的共同体，所追求的一定是至善。这种共同体就是所谓的城邦或政治共同体[11]3。

共同体是由具有共同目的之人依循一定组织原则所构建的伦理实体。城邦共同体的构成要素包括成员、共同善、公共生活场所、组织原则等，唯有共同善是城邦的根本目的，而维护、追求共同善的德性或德行方可称为公德，其余则属于公法、公制、公利、公域等范畴。由于共同体有共同的善良追求，因此对这些公共要素的认同与实践，亦反映出个体是否具备公德意识。可见，公法、公制、公利与公德在追求共同善上具有价值同一性，仅在共同体职能分工中承担不同角色：前者在向善目的下履行具体职能，而公德则直接关联共同体的伦理秩序与道德实践，或表现为道德规范，或体现为向善的意愿、情感与行为。这是通过共同体的内在要求或道德目的来确立公共道德。

私人道德则是私人领域的德性。亚里士多德承认私人领域的存在，他认为一个秩序优良的共同体不应将一切事物共有化，尤其是妻子、儿女与财产。关于妻儿，他指出，“如果人们公共拥有妇女儿童，爱就会变得淡漠，父亲不会理所当然地说‘我的儿子’，儿子也不会说‘我的父亲’”，因为“一个东西要引起人们的关心和钟爱，主要有两点，即它是你自己的，并且它是珍贵的”[11]37。若取消妻儿的私有性，既会违背自然情感，也不符合基本人伦。关于财产，他指出：“财产在某种意义上应当公有，但一般而论是私有的；因为一旦每个人都有着不同利益，人们就不会相互抱怨，而且，由于每个人都关注自身的事务，人们的生活状况将得到更大的改善。”[11]39 亚里士多德承认私人情感和私人财产的正当性，因为私有财产有利于人们各安其分，改善生活，形成良性的群体关系。私有财产是人自爱自足（如产生愉悦感）、行善利他（如慷慨助人）等私德的前提，若财产完全共有，将消解自足、慷慨等德性的实践基础。可见，亚里士多德主张共同体应保留必要的私有领域（如妻儿与财产）和私人德性，否则将导致情感疏离、丧失发展动力，进而导致群体关系秩序失调。这不是以私有领域作为确立私德的第一前提，而是通过人的基本情感、发展动力和群体秩序来确定私人领域及私人德性。

（二）公民品德与善人品德

亚里士多德在《政治学》中未采用公德与私德的二分框架，而是主要依据共同体要求、职能要求与至善要求，将德性区分为公民品德与善人品德。书中指出：

善良之人的德性和良好公民的德性相同还是不同？但在论述这一问题之前，我们首先应确知公民的德性有什么内涵。同水手一样，公民也是共同体的一员；既然水手们的功能各不相同（有的是桡手，有的是舵手，有的是瞭望员，有的是有诸如此类的其他称呼的人），显然就每个人而论德性也会彼此殊异，不过同样也存在对所有人均适用的某一共同的定义。因为所有人都有一个共同的目标，即航行的安全。同样地，公民们尽管彼此不尽一致，但整个共同体的安全则是所有公民合力谋求的目标。他们的共同体就是他们的政体，因而公民的德性与他们所属的政体有关。倘若政体有多种形式，显然一个良好的公民不能以唯一的一种德性为完满；不过我们说一个善良之人就在于具有一种德性——完满的德性。显然，即使不具有一个善良之人应具有的德性，也有可能成为一个良好公民[11]78-79。

亚里士多德在此提出公民品德与善人品德，公民品德须适应特定政治体系，掌握“统治与被统治”的辩证艺术；善人品德则基于至善的道德要求，而非基于政治与职业的具体要求。

其一，公民品德。亚里士多德以水手与船舶的关系来比喻公民与城邦的关联，水手因职责差异而具备不同品质，同时又都有保障航行安全的德性，公民品德亦可区分为适用于共同体的普遍品德与适应不同职能的专职品德。政治共同体由公民构成，这要求每位公民恪尽职守。但政体形态多元，不同城邦的

政体迥异，同一城邦政体亦会经历历史变迁，那么“一个良好的公民不能仅以一种德性为完满”，而须具备适应多元政体的德性能力。因此，恪尽职守、适应多元政体就是公民的一般品德。当然，公民品德可以与善人品德交叉，有些公民仅凭适应政体而成为称职公民，而有些公民因兼备善良品德而成为善良公民。尽管政治共同体不要求人人善良，只要求人人尽责，然而善良公民的存在能够提升政体品质与公民德行，故善良虽非政体存在的必要条件，却是良善政体的必要条件。

其二，公民的专职品德。公民包括统治者、政治家与被统治者等不同角色，三者各有符合具体职分的要求和品德。政治家需具备两种德性：除公民品德外，其核心德性为明智。统治者则需兼备三种德性：公民的一般品德、善人的善良品德与政治家的明智品德。由于统治德性本质上是善良与明智的结合（贤明），故统治者应是善良和明智之人。至于被统治者，其主要德性为“顺从”或“体面地受统治”。一般而言，公民未必善良，但必须适应政体；政治家未必善良，但必须明智；只有统治者须既善良且明智。当然，公民的专职角色不同于工匠职业，因为公民身份与自由民资格相关，而工匠在某些政体中可能被纳入公民范畴，在另一些政体中则不能[11]83。

其三，善人品德。善人品德与公民品德的根本区别在于道德依据不同：公民品德源自政治共同体的要求，善人品德则基于对至善的追求，即“一个善良之人就在于具有一种德性——完满的德性”。因此，好公民取决于其对政体的适应程度，能否出色履行统治或被统治的职能，而非是否具备善良品德；而善人的资格则取决于是否有善良品德。若兼备公民品德与善人品德，则为善良公民。

综上，亚里士多德构建了一套多元德性体系：按照共同体的内在要求及人的情感要求，可区分为公共道德和私人道德。以政治体制与至善要求为依据，可区分为公民品德和善人品德。善人品德以至善道德为依据，表现为理想人格的普遍德性；公民品德以政治共同体为依归，表现为公民在政体中的一般德性，须通晓而非同时实践“统治与被统治”的品德。公民品德内部又细分统治者、政治家与被统治者三种职能品德，以共同体内的具体职分为依据，是公民德性的具体化形态。可见，亚里士多德区分道德的依据包括道德领域、道德目的（情感要求、共同利益等）、道德规范（共同体秩序、职能要求）等因素。

三、休谟的社会德性与个人德性

休谟将道德的根基建立在情感的“愉快性”与“有用性”之上，据此构建了一套具有多元划分标准的德性体系。他首先将德性区分为自然德性与人为德性两大类别，继而提炼出社会德性与个人德性两大范畴，展现出道德分类的多层性与交叉性。

（一）德性的本质

休谟从经验主义心理学出发，将德性的本质视为主体的心理知觉。在他看来，善恶与声音、颜色、冷热一样，“都不是对象的性质，而是心中的知觉”[12]505。因此，德性并非客体固有的性质，而是心灵对特定的行为或品质所产生的知觉。道德判断依赖于主体的内在感受：“由德发生的印象是令人愉悦的，而由恶发生的印象是令人不快的。”[12]506 某一行为或情绪之为善为恶，取决于观察者审视它时所引起的快乐或厌恶的感受。休谟指出，“发生德的感觉只是由于思维一个品格而感觉一种特殊的快乐”[12]507，相反，“除非等到你通过反省自己的内心，感到自己心中对那行为发生一种谴责的情绪，否则永远也不能发现恶行”[12]505。德在心灵中唤起愉悦与赞许，恶则引发不满与谴责，故心灵的直接反应是判断善恶的根本依据。休谟反对将理性视为德性的基础，因为理性仅能推断行为的动机与逻辑，却无法触及道德本身；唯有通过知觉反应与情感体验，才能对德性作出有效判断。

休谟认为德性具有“有用性”与“愉快性”双重属性。既然德性依赖于情绪感受，而情感包括令人

愉悦和对人有用两方面，那么德性必然兼具“愉悦和有用”两种属性。令人愉快的德性是指不假思索便能直接引发快乐与赞许的品质，其心理机制基于人性中的“同情原则”，它使我们能通过情感共鸣感知他人的情绪状态，进而形成赞同或反对的道德评价。这种由同情所传递的快乐与赞许感（即愉快性）是衡量德性的重要标准。对人有用的德性是指能促进自身和社会福祉的品质。休谟说：“所能给予任何一个人的最伟大的颂扬，莫过于展示他对公众的有用性，列举他对人类和社会作出的贡献。”[13]63 人们赞美某种德性，是因为它具备促进个人或公共福祉的效用。当然，德性的愉悦性和有用性可以相通，因为有用性不仅能使拥有者自身感到满足，亦能通过同情原则使他人产生共鸣性愉快：“由于观察一切那些对社会有用的或一切那些对具有它们的人有用的德而发生的赞许情绪，我们都应当把它归之于那个同情原则。”[12]658 综上，休谟将德性理解为与心灵知觉密切相关的品质，其本质在于能够引发愉悦或带来效用，而同情原则为社会成员达成道德共识提供了心理机制。

（二）社会德性与个人德性

在《人性论》第三卷中，休谟依据德性的生成机制，将其划分为“自然德性”与“人为德性”两类。自然德性是没有经过人为设计而产生的品质或直接带来愉悦的品质。仁爱作为人对他人自发的恻隐或关爱的品质，就属于自然德性。旁观者通过同情原则便自然会对有仁德的人予以赞许。人为德性则是社会与文化建构的产物。休谟认为，人们对德性的认同并非全部源于自然，“有些德之所以引起快乐和赞许，是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施”[12]513。这便是人为德性。人为德性“蕴含着一些规则或契约方案的性格假设”[14]73，这些假设不是自然存在的，既不表现人性所蕴含的本然原则，也不表现为人与生俱来的本能，而是为了弥补自然情感之偏私缺陷所形成的，比如正义即为典型的人为德性，表现为约束与规范行为的正义制度。

在《道德原则研究》中，休谟结合德性的作用对象和德性的属性（有用性与愉快性），将德性细分为四类：对他人有用的德性、对自身有用的德性、令他人愉快的德性、令自身愉快的德性[13]121。在此基础上，休谟的划分标准从德性的属性转向德性的作用对象，将德性归结为社会德性与个人德性两大类。

社会德性指具有推动或促进“社会福利”的心灵品质，包括“对他人有用的社会德性”与“令他人愉快的社会德性”。对他人有用的社会德性，既指人内心流露的自然德性，也指被设计出的人为德性。前者以仁爱为代表，涵盖同情、怜悯等善心或行为，是人自然拥有的对他人有用的品质；后者以正义、忠诚、顺从、贞淑等为代表，是人们为维护社会秩序或规范行为而设计的具有公共效用的品德。

个人德性指“具有促进有德者福利倾向的心灵品质”。个人德性同样基于有用性与愉快性，区分为“对自身有用的德性”与“令自身愉悦的德性”。对自身有用的个人德性，具有助益个人事业成就、塑造个人形象、确立个人社会身份等功能。比如，审慎、勤奋、俭省、自制力等品质有助于个人事业的发展，身体的美感与力量能塑造个人形象，财富能确立自己身份地位等。令自身愉悦的个人德性，则包括心灵的高尚、自重、勇敢、哲学的宁静与内在的仁爱等。心灵的高尚可激发个体的骄傲与自尊，使其因体验到超越的自我价值而快乐；自重通过唤起尊严感带来愉悦；勇敢则通过增强自信而使人快乐；哲学的宁静是极少数哲学家所能达到的、超越经验与偶然性的智慧之乐；而仁爱不仅利他，亦能使主体自身体验到一种超越个体局限、融通万物的快乐。

可见，休谟道德分类标准包括道德效果（情感愉悦性、对人有用性）、道德领域（个人与社会）与形成来源（自然或人为），三者交织形成具有层次性与交叉性的德性体系。

四、密尔的社会道德与个人道德

密尔先基于人不可脱离社会的事实来界定社会性，再基于人的自由、权利与义务来界定个性，然后从个性与社会性维度来区分个人道德和社会道德。

密尔认为，人的道德并非源自契约的假设，而是基于人生活于社会的事实。他指出：

虽然社会并非建筑在一种契约上面，虽然硬要发明一种契约以便从中绎出社会义务也不会达到什么好的目的，但每人既然受着社会的保护，每人对于社会也就该有一种报答；每人既然事实上都生活在社会中，每人对于其余的人也就必须遵守某种行为准绳，这是必不可少的。这种行为，首先是彼此互不损害利益，彼此互不损害或在法律明文中或在默喻中应当认作权利的某些相当确定的利益；第二是每个人都要在为了保卫社会或其成员免于遭受损害和妨碍而付出的劳动和牺牲中担负他自己的一份（要在一种公正原则下规定出来）。这些条件，若有人力图规避不肯做到，社会是有理由以一切代价去实行强制的。社会所可做的事还不止于此。个人有些行动会有害于他人，或对他人的福利缺乏应有的考虑，可是又不到违犯任何既得权利的程度。这时，犯者便应受到舆论的惩罚，虽然不会受到法律的惩罚。总之，一个人的行为的任何部分一到有害地影响到他人的利益的时候，社会对他就有制裁权[15]89-90。

密尔首先论证了社会道德。他指出，既然每个人事实上都生活在社会中，不存在完全独立于社会关系之外的个体，那么社会性是人的基本特征。如此，每个人都要遵循某种行为准绳，以体现对他人和社会的尊重。这种行为准绳就是社会道德或社会规范。密尔进一步指出：“在人们彼此相对的行为中，一般规律必须受到注意并得到遵守……但是在每人只涉及自己的事情中，他的个人自动性就有权要求得到自由运用。”[15]91 密尔从相互行为和只涉及自己的行为两方面界定了公共领域和个人领域，个人领域享有个人自由和权利，而公共领域则须遵循作为一般规律的社会道德或规范。

社会道德体现为人对社会所承担的两种义务：一是报答社会的义务。由于社会对个体有保护、维系生存之恩，那么个体理应履行回馈社会的义务，这实际上是一种感恩的美德论。二是遵守社会规则的义务。由于每个人都生活于社会中，并与他者相互依存，那么人要遵循两项基本规则：人与人之间“彼此互不损害利益”，个体应公正地承担保卫社会与维护成员利益的责任。若违背此两项原则，社会有权予以惩罚，包括法律制裁、道德谴责与舆论惩罚等。这实际上是一种基于权利和责任的社会公德。私人领域的边界则在于“不损害或影响他人利益”。个人在不损害或影响他人利益的前提下，享有他人不得干涉的自由和权利。

那么人类生活有哪些内容可以归入私人领域或个性、公共领域或社会领域呢？密尔认为：

人类生活中有多少应当派归个性，有多少应当派归社会呢？……如果它们各有比较特别关涉自己的方面，它们就将各得其所应得的一份。凡主要关涉在个人的那部分生活应当属于个性，凡主要关涉在社会的那部分生活应当属于社会[15]89。

每个人虽无法脱离社会关系而绝对独立，却仍具有相对独立的个性。个性与社会性皆为人类生活的具体表现，个性为“关涉在个人的那部分生活”，社会性则为“关涉在社会的那部分生活”。密尔不从活动领域论证个性，而是通过个体的特殊目的、权利与义务体现个性。每个人的生活都带有其特殊目的及活动，这就是密尔所谓人“各有比较特别关涉自己的方面”。与此相应的是此人的特殊权利与义务，这就是密尔所谓的“各得其所应得的一份”。个体有什么样目的与行动，就相应有什么样的权利和义务，这些构成个人生活的特殊部分即属于个性。而关涉社会的那部分，如前文所述，指个人对社会所承担的义务。

如果说人的公共领域与社会性对应社会道德，那么人的私人领域与个体性是否存在个人道德？密尔认为存在个人道德，并认为自己是最重视个人道德的：“若说有谁低估个人道德，我是倒数第一名；个人道德在重要性上仅仅次于，假如还能说是次于，社会道德。”[15]90 不能认为在私人空间中就无道德存在，个体虽在私人领域享有他人无权干涉的充分自由和权利，却仍需具一定的道德。私人空间中的道德至少体现于两方面：一是个人品质对自身有好的影响（如节制欲望）；二是个人品质要符合共同体要求（如爱护环境），或对他人观感有好的影响。密尔认为，个人品质必然影响他人观感，如果

认为个人品质只属于个人自由而不会对他人产生影响，这是“既不可能也不可取的”[15]91。因此，个人修养所呈现的观感效果亦属个人道德范畴。个人道德不仅包括单纯改良自身的层面，亦体现为给人良好印象的层面。

总体而言，密尔依据权利和义务将道德分为仅关涉自身的个人道德与关涉社会的社会道德；其道德划分标准涵盖了道德目的、道德领域与道德对象等多个维度。

五、超越公私德二元论范式的途径

由前文可知，中国近现代以行为领域与对象界定的公私德二元框架，存在概念模糊、交叉重叠、区分不充分、遗漏道德因素等问题。而被中国学者视为公私德理论源头的西方道德哲学家，其划分道德的标准反而是多元交叉且层次分明的。随着中国社会转型的深化，公私德二元范式的局限性日益凸显。要超越二元范式，就必须构建一个能整合多元要素的新分析框架。为此，本文提出“道德四因说”。

（一）道德四因说

任何现实的道德行为都是由多种要素构成的有机整体。借鉴亚里士多德的“自然四因说”，可以将道德行为解构为四个构成性维度。其一，道德目的因：行为所追求的终极价值与目的。如共同体的善（亚里士多德）、最大幸福（功利主义）、人格完善（儒家）、灵魂救赎（宗教）。其二，道德质料因：道德行为所发生的具体情境与内容要素。包括行为主体（个人 / 群体）、发生场域（公共空间 / 私人空间）、关系对象（自己 / 他人 / 群体）。其三，道德形式因：规范道德行为的外在准则与内在原则。包括法律、习俗、道德规范、良知准则等。其四，道德动力因：驱动道德行为产生与维持的内在力量。包括道德情感（恻隐、羞恶）、道德理性、意志力、信仰等。上述四种维度构成“道德四因说”。由于在道德行为中，目的因作为实现与维护道德法则的因素，是道德行为拥有道德性的最切己体现，道德行为在目的因的指引下，才能展开为其他的道德要素。因此，道德四因说中起决定作用的是目的因而不是形式因。

根据“道德四因说”，一个完整的道德行为包含从道德原则的确立到道德行为的实现，这是一个由目的因引领、动力因驱动、形式因规范、质料因承载的完整过程，而一个完整的道德分析必须同时考察这四因及其互动关系。传统的“领域论”仅聚焦于质料因中的“场域”和“对象”要素，忽视了其他三因尤其是目的因和动力因的决定性作用，难免产生理论局限性。现代公民道德建设既不能局限于质料因层面的领域划分，也不应固守形式因层面的规范制定，而应当从道德行为的完整结构出发，统筹考量四因的有机统一。

（二）以“道德四因说”分析公私德及家庭伦理

道德四因说既能够涵盖道德行为的全部关键要素，又可以清晰规约各种道德划分标准的内在逻辑，为理解公私德问题提供了更加全面、深入的理论视角。公德和私德虽存在着应用领域的差异，但二者并非完全分开的两种道德，而是在道德四因说框架下体现为相互涵摄与转化的关系。

其一，在动力因上，私德和公德存在情感驱动与理性选择的双向转化。私德中的情感动力（如仁爱、友信）能通过“推扩”将个人情感扩展为公共关怀，而公德中的理性选择力能通过长期实践而内化为个人的道德自觉，形成“由外而内”的情感认同。同样，私德中的个人理性自律能成为践行公德的基础，而公德中的理性约束力会节制人的感性冲动，能让人更好地涵养私德。其二，在质料因上，公德与私德可以实现情境交融。私德情境可以向公德情境转化，如家庭作为践行私德的场域，可以成为公共道德的训练场。家庭成员从小就通过家庭内部的责任分配来培养协作意识，这可以为将来参与公共事务提供相应经验。而公德情境亦可向私德情境转化，如重大疫情等公共伦理事件能影响并重构人在私人领域的卫生习惯。其三，在形式因上，公德与私德可以实现道德规范的互构与调适。私德规范能够演变为公德规范，

如儒家伦理中的“己所不欲，勿施于人”（恕道）被纳入联合国《全球伦理宣言》而成为跨文化的公德准则。而公德规范亦能够重塑私德规范，这体现为公共价值和规则对私人生活的渗透和塑造。其四，在目的因上，公德与私德可以实现价值融合。私德目的可以向公德目的升华，由无数个体善而构建公共福祉；而公德目的亦需回归私德目的，这体现在公共善要保障个人福祉上。

以家庭伦理为例，按照领域论分析家庭伦理会陷入两难困境：家庭是私人空间，但家庭伦理又有公共规范性。但按照道德四因说分析，则家庭伦理的目的因是追求家庭和谐（私善）与社会基本单位稳定（公善）；其质料因是发生在私人领域（家庭），主体是家庭成员，对象是亲人；其形式因既受社会公德与法律（如反家暴相关法律）规范，也受私人情感与家风传统调节；其动力因既源于自然亲情（爱、孝、悌），也源于道德义务感（维护家庭利益）。可以看出，家庭伦理的“公私交融”特性，正在于其目的因兼具公私双重指向，形式因接受公私双重规范，动力因融合自然情感与道德理性，而单一的领域标准显然无法把握其本质。

（三）理论优势与意义

“道德四因说”具有强大的理论优势。其一是具有整合性和包容性，能吸纳亚里士多德的“目的因”视角、休谟的“动力因”（情感）与“目的因”（效用）视角、密尔的“形式因”（权利规范）与“质料因”（行为边界）视角，形成一个整合框架；其二是具有广泛的解释力，其既能够涵盖道德行为的全部关键要素，又可清晰规约各种道德划分标准的内在逻辑，为分析复杂道德现象提供了系统性的概念工具，能揭示其内在张力源于四因之间的不协调；其三是能为道德实践和公民道德建设提供指引，它提示我们不仅要注重在公共领域（质料因）制定规范（形式因），更要培育公民对共同善和公共福祉的追求（目的因）与道德情感和理性判断（动力因）。

前文通过对中国近现代公私德“领域论”范式的批判性审视，论证了“领域论”范式的理论与实践困境。而西方经典传统中蕴含的多元划分标准（如依据、目的、效用、情感、领域等），为突破公私德二元对立思维提供了丰富的资源。在此基础上，本文提出“道德四因说”，将道德行为理解为目的、质料、形式、动力四重因素的统一体，从而将“公德”与“私德”的讨论，从“非此即彼”的归属判断转向对具体道德实践中各要素配置与权重关系的动态分析。这一范式不仅有助于突破传统二分法的理论困境，更为构建现代道德理论体系提供了富有解释力的分析工具和新的可能路径。

参考文献：

[1] 福泽谕吉 . 文明论概略 [M]. 北京编译社，译 . 北京：商务印书馆，2020：77.
[2] 马君武 . 论公德 [M]// 马君武 . 马君武集 . 莫世祥，编 . 武汉：华中师范大学出版社，1991：152.
[3] 章炳麟 . 革命之道德 [M]// 章炳麟 . 章太炎政论选集：上 . 汤志钧，编 . 北京：中华书局，1977：309-323.
[4] 马奇柯 . 社会公德、职业道德、家庭美德、个人品德关系论析 [J]. 学术交流，2008(2)：47-50.
[5] 廖小平 . 公德和私德的厘定与公民道德建设的任务 [J]. 社会科学，2002(2)：57-60.
[6] 李明辉 . 公德、私德之分与儒家传统 [J]. 现代儒学，2022(1)：3-22.
[7] 严从根 . 空间视角下公德教育的误区与出路 [J]. 清华大学教育研究，2024，45(3)：96-103.
[8] 陈来 . 西方道德概念史的自我与社会 [J]. 山东师范大学学报 (人文社会科学版)，2019，64(5)：1-11.
[9] 刘富民 . 从“公德—私德”“新道德体系”到良知：论梁启超公私道德观的逻辑演进 [J]. 张謇与近代中国，2023(1)：167-182.
[10] 黄启祥 . 群体道德与个人道德相辅相成：对梁启超公德论的一个考察 [J]. 文史哲，2022(5)：155-164，168.
[11] 亚里士多德 . 政治学 [M]// 亚里士多德 . 亚里士多德全集：第一卷 . 苗力田，主编 . 北京：中国人民大学出版社，2016.
[12] 休谟 . 人性论 [M]. 关文运，译 . 郑之骧，校 . 北京：商务印书馆，2016.
[13] 休谟 . 道德原则研究 [M]. 曾晓平，译 . 北京：商务印书馆，2012.

[14] 罗尔斯 . 道德哲学史讲义 [M]. 张国清，译 . 上海：上海三联书店，2003.
[15] 密尔 . 论自由 [M]. 许宝骙，译 . 北京：商务印书馆，2007.

Limitations and Paradigm Transcendence of Theories of Public and Private Morality in Modern and Contemporary China: Insights from Aristotle, Hume, and Mill

ZHOU Fengjin

（School of Philosophy and History and Culture/Biquan Academy, Xiangtan University, Xiangtan 411105, China）

Abstract：Theories of public and private morality in modern and contemporary China have long been constrained by the domain-based paradigm, which defines public and private morality according to the public or private sphere in which moral conduct occurs, or the object toward which it is directed. Despite its historical contributions, this paradigmatic division suffers from a single criterion and blurred boundaries, making it inadequate to encompass or analyze complex moral phenomena. By revisiting the Western moral philosophical tradition—regarded as the intellectual source of public-private morality theories—and examining the distinct classificatory systems of Aristotle, Hume, and Mill, we find that the Western moral tradition embodies pluralistic criteria that extend far beyond what the domain-based paradigm can capture. As a new theoretical framework that transcends the traditional binary paradigm, the "Four Causes of Morality" integrates such elements as the subject, field, norm, emotion, and purpose, which have historically been used to distinguish moral actions. It offers a holistic analysis of moral actions from the four dimensions of final, material, formal, and efficient causes, providing a more inclusive and explanatory theoretical tool for understanding public and private morality, as well as a new approach to contemporary civic moral construction.

Keywords：public morality; private morality; domain-based paradigm; Four Causes of Morality

责任编辑：陈璐