

论衡

三才论衡

貳
2

论 衡

(第二辑)

主 编 黄克剑

副主编 黄 旭

策 划 张文质

编 委 (按姓氏笔画顺序排列)

王 永 王 欣 王乾坤

张文质 李孺义 林少敏

黄 旭 黄克剑

福建教育出版社

1998 年·福州

书 名 论 衡 (第二辑)

主 编 黄克剑

副 主 编 黄 旭

策 划 张文质

责任编辑 孙汉生

出版发行 福建教育出版社 社长兼总编辑: 阙国虬
(福州市梦山巷 27 号 邮编: 350001)

文字照排 福建教育出版社排版中心

印 刷 福建省蓝盾印刷厂
(福州市东浦路 121 号 邮编: 350013)

开 本 880×1230 1/32

印 张 12.25

字 数 318 千

版 次 1999 年 3 月第 1 版 1999 年 3 月第 1 次印刷

印 数 1-1,100

书 号 ISBN 7-5334-2721-1/I·164

定 价 26.00 元

目 录

设 论 篇

普世伦理及其承诺

——《寻求普世伦理》导论…………… 万俊人（1）

人类意识发生律

——兼论中西文化交流的精神现象学根据…………… 钱 捷（40）

比较文化之哲学断思…………… 黄克剑（83）

述 议 篇

康德形而上学的“谜底”：“自我”之价值论归趣

——兼谈海德格尔对康德的刻意误读…………… 李孺义（103）

宗教经验研究的方法论立意

——重读詹姆士的《宗教经验种种》

和奥托的《神圣者的观念》…………… 张志刚（160）

从“以有观有”到“以无观有”…………… 李曙华（184）

论普特南“缸中之脑论证”…………… 陈亚军（198）

西方女性主义诠释学述要…………… 周 辉（216）

辨 正 篇

- 从“学问”与“学科”之别看中学与西学之关系 … 方朝晖 (236)
骈文之美辨正 …………… 冷成金 (268)

考 释 篇

宇宙生命的自觉者

- 略论中国传统文化中的人 …………… 成复旺 (293)
春秋《易》卦序 …………… 吴前衡 (314)
风崇拜在远古神话中的渗透 (续) …………… 黎显慧 (330)

随 笔 篇

绕过“现代神学的坏良心”之后

- 浅谈现代基督教神学的人文意味 …………… 林少敏 (353)
短札一束 …………… 陈洪杏 (360)

散 谈 篇

现时代的教师角色

- 明日教育沙龙 (一) …………… 张文质等 (365)

普世伦理及其承诺

——《寻求普世伦理》导论

万 俊 人

一、背景与问题

二、多元文化对话中的普世伦理

三、普世伦理的承诺

一 背景与问题

1. 引言：从《走向全球伦理宣言》谈起

1993年8月28日至9月4日，也许是人类文明编年史上一个值得记录的星期。在这一个星期，来自世界各地的6500名宗教界领袖、宗教神学学者，以及一些有着个人宗教背景或没有宗教背景的学界和新闻界人士会聚美国芝加哥，在此召开了“第二届世界宗教议会”。关于为什么将这种世界宗教会议冠之以“议会”名称的理由，参与此次大会并担负大会有关文件起草和解释工作的重要成

员之一、德国学人卡尔—约瑟夫·库舍尔（Karl-Josef Kuschel）先生有一个十分明确的解释。他指出：取用这一名称，“是十分符合现代精神的”。因为“议会的前提是民主，而民主又是现代社会和政治发展的产物”。将世界性宗教大会命之为“世界宗教议会”，其首要的意图即在于突显其民主的特征和追求。它表明，在现代宗教多元化的背景下，以寻求某种共同主题对话为基本目的的聚会，首先必须遵循民主对话的原则。因此，此次世界宗教议会所努力寻求的是：“1. 各宗教的代表们在同一时间同一地点聚在一起，以平等的权利相互并列，以尊重的态度彼此交流。这实际上就抛弃了一种宗教高于另一种宗教的说法——至少在会议期间是如此。”2. 这表明，“从一开始，‘世界宗教议会’就不具有一种体制特征，而具有一种运动特征，而这一点保证了它具有推动性和多样性。”因为参与会议的代表大都来自基层，“来自下边”，而非来自各宗教上层。^①

尤需指出的是，刻意追求这种多元宗教间民主对话的世界性宗教大会的主题，并不是某种纯宗教神学的主题，更不是有关世界宗教之组织制度方面的议题，而是全球伦理的主题。经过数年的筹备酝酿和此次议会期间广泛的民主协商讨论，^②大会在最后一天公开发表了《走向全球伦理宣言》，并得到了绝大部分与会代表的认可和签名。而且，作为第二次世界性宗教大会，召开此次“世界宗教议会”的直接原因是为了纪念一百年前（即1893年）在同一城市召开的首次世界性宗教会议。然而，透过此次大会的主题和立意，人们却不难发现这两次世界性宗教会议之间所存在的一个十分耐人寻味的历史关联与思想对应：两次世界性宗教大会都具有某种“普世运动”的特点，也就是说，都在寻求某种普世主义的运动方向。不同的是，一百年前的那次世界性宗教大会所面临的历史背景与百年后多有不同，两次会议的普世主义吁求也有着殊为不同的内涵。如果说，前者是以基督教为主体的西方宗教伴随着19世纪欧洲殖民

主义和帝国主义扩张在亚非拉各非现代性国家和地区取得广泛成功而赢得了空前的扩展或普世化，因而，在“盖有基督教印记的欧洲中心主义的精神”鼓舞下，首次世界性宗教会议则不可避免地带有某种“强列的盎格鲁—萨克逊胜利的味道”，而且其所追求的基本上是一种“基督宗教内部的普世运动”的话；^③那么，一百年后的这次世界性宗教议会则是在面对着全球伦理问题日益严重的现实情景下召开的，它自觉抛弃了（至少力图抛弃）单纯的欧洲中心主义立场，努力在多元民主和平等对话的基础上为整个人类的道德事业而非宗教本身的目的贡献一份宣言，因而，其会议的基本宗旨是超宗教的，其普世主义追求与其说是宗教的，不如说全球伦理的。

这就给现代伦理学人乃至整个现代人类提出了一个值得深思的问题：当代宗教界为什么要提出全球伦理问题？为什么提出全球伦理问题的是宗教界而不是伦理学界？进而，当代宗教界所提出的全球伦理问题究竟是宗教神学某种世俗关切和现实介入的需要？还是我们这个世界的道德现实反应？这些是我们需要认真考虑的问题，而对于我们讨论普世伦理问题来说，这些问题既具有某种背景预定的意味，也具有当代伦理学讨论的前提性意味。

按照《走向全球伦理宣言》的断言，呼吁建立一种全球伦理的基本理由是，我们这个世界正处于苦难之中，而各种难以历数而又深刻的当代人类苦难之根源或结症之一，乃是当代人类的道德危机。如果我们还存有一种“人类家庭”的道德意识，那么，就全球人类而言，这种道德危机之深刻已经足以使我们认识到，“没有新的全球伦理，便没有新的全球秩序。”“对于一种更好的全球秩序，我们都负有某种责任。”^④世界各种宗教正是本着这一认识并以它们各自所原有的共享性伦理资源为前提，为建立这种新的全球伦理寻求共同的基础——即“……关于一些有约束力的价值观、不可或缺的标准以及根本的道德态度的一种最低限度的基本共识”^⑤——开辟道路。这就是说，宗教界提出建立新的全球伦理的理由，在于其

当代人类正处于苦难和道德危机的现实判断，以及新的全球伦理之于新的全球秩序之绝对必要性。

如果承认这一理由的充分正当性，那么，一个值得伦理学自身反省的问题是：为什么首先提出这一问题的是宗教界而非伦理学界？对这一问题的追问并非某种道德文化和道德知识解释权的刻意申辩，相反，我们追问这一问题的基本意图只在于揭示这样一个事实：如果当代伦理学理论不是丧失了一种基本的理论自觉和思想能力的话，那么它——无论以何种知识系统或理论形式出现——至少可以被看作是处于一种不足以料理和应付我们这个时代和世界之道德问题的思想衰弱状态。

以史学的观点观之，这种状态早在本世纪初伦理学随着现代科学主义的勃兴而迷惑于某种纯粹知识论诱惑的同时，便已经开始出现了。所谓元伦理学的兴起即是显证。元伦理学或分析伦理学作为一种新的道德哲学类型在本世纪前期的凸显，标志着伦理学对纯知识论形态诉求的空前强化，其直接的理论后果，是形形色色的逻辑主义道德话语（所谓“道德语言的逻辑分析”）的迅速成为伦理学的主流话语，而作为伦理学传统理论根基的“实践理性”（康德语）精神则被迫边缘化。易而言之，伦理学的实践关切和现实生活解释能力被大大弱化了，理论的动力更多地来源于逻辑与知识的吁求，而不是来源于对现代人类道德现实生活的思考。

从更广阔的道德文化视角来看，导致这种思想衰弱状态的内在原因，也可以在本世纪伊始寻出端倪。当德国哲学家尼采以一种世纪末的心情喊出“上帝已死”“重新估价一切”的口号时，人类不仅从中听到了19世纪最后的晚钟，而且也听到了随着这苍凉的钟声一齐传出的现代理性主义伦理学的最后绝唱。不幸的是，20世纪此起彼伏的非理性主义思潮将尼采的不祥预告变成了不幸的真实。更为不幸的是，两次世界大战的灾难不仅加剧了人类现代理性的绝望，而且使理性与道德价值的重建似乎变成了遥遥无期的梦

想。当第二次世界大战的最后一缕硝烟在柏林墙头慢慢消散后，人类惊愕地发现，随上帝一起死去的不仅是传统的道德和价值，而且是人类道德理性本身。“重新估价一切”似乎不只是一切传统道德与既定价值遭受遗弃的不祥预兆，也预示着“重新估价”本身的艰难和无望。

很显然，文化道德废墟上的价值重建远不如战争废墟上的经济重建那般从容和可以预期，从根本上说，前者甚至是不可能的。事实上，二战结束后的人类世界虽然在经济或物质的重建方面如愿以偿，但在文化价值和道德理性的重建方面却始终伴随着失望。如果说，二战后历史地形成的东西方冷战格局不可避免地将后者的重建工作拖入了两极化“意识形态”的尖锐争斗的旋涡，使其根本无法获得共享的人类文化资源，因而最终也无法形成哪怕是某种起码程度上的人类共享道德观念的话；那么，在 80 年代末这种两极对峙的冷战格局解体后，人类却面临着另一种文化和道德建设的困境：即，在文化多元歧异取代了两极分立紧张的格局之后，人类又面临着如何寻求人类道德公度或道德共识的困难。而 70 年代以来西方普遍主义（或“普适主义”）的伦理学理论尝试，包括从“新功利主义”（布兰特、斯马特等）到“新自由主义”（罗尔斯等）的社会伦理学尝试，^⑥似乎并未真正克服这一困难。虽然罗尔斯多次明确表达了自己力图创立一种能够适合于不同社会制度、甚至是不同民族的普遍正义伦理之良好意愿，^⑦但实际的反应却恰好相反。^⑧不独如此，围绕着现代文化多元论背景下的普遍伦理建构问题，西方伦理学界已形成了所谓“新自由主义”、“共同体主义”和“社会批评理论”基础上的“商谈伦理”（一译“辩谈伦理”或“交谈伦理”，以哈贝马斯为代表）多种不同路径，其观点、方法和理路等均相互见异。这一状况至少表明，由于现代世俗伦理学研究拘于各自的特殊理论立场和方法，尚未真正触及所谓“全球伦理”这一重大课题，即使有所自觉，也未能或还不敢立足于一种“完备的”学

术立场，来具体展开这一课题的深究。譬如说，罗尔斯对“万民法”的正义论探究，虽然他已经在致力把普遍正义伦理的思考扩展到民族国际的层面，却仍然将有关“自然伦理”问题作为开放的课题而搁置着。这当然不是说当代世俗伦理学缺乏对全球伦理的理论关注，事实上，像所谓生态伦理、环境伦理或地球伦理等概念近年来已先后陆续进入当代伦理学家们的理论视野。但不可否认的是，20世纪以来的世俗伦理学研究真正缺乏的，恰恰是宗教伦理学研究所具有的那种对普世伦理的学术信念和理论承诺。

然而，问题的搁置并不等于问题本身不重要，更不等于问题的解决。现代全球性道德问题的存在确乎已经成为一个不争的严重事实（稍后详谈）。而确认这一事实，也就意味着上述第三个问题的解释可能是两方面的：一方面，世界宗教界对全球伦理的呼吁的确表现了宗教伦理的现世道德关切和介入意向；另一方面，全球伦理问题本身已经成为了一个当代人类世界必须给予共同关注和解释的重大课题，如果我们对下列道德问题有一种哪怕是最起码的意识，就不难认可这一点。

2. 当代道德问题及其追问：一种倒错的“金字塔型”道德意识结构剖析

无须过多的提示，人们就可以感受到当代人类道德问题的严重性与紧迫性。诸如：人类赖以生存的地球已经在我们毫无节制的掠夺性开发中变得越来越不堪重负，千疮百孔。是我们对自然无情的“征服”使地球的生态遭受破坏；是我们贪婪的“开发”使地球的资源日益枯竭；是我们自己污染和破坏着我们生存于其中的地球，甚至已经把污染带出了地球，扩散到宇宙空间；……而这一切竟都是我们以“追求人类幸福”和“现代化”的名义所造成的。为什么我们不能更早一些意识到“臭氧层”、水土流失、生态失衡、空气污染、人口爆炸……这类问题之于我们的生活和世界所具有的严重性，而总是习惯于掠夺性地开发、无节制地改造、主宰式地利用我

们世代都生活于其间的地球呢？难道我们只需要把地球看作是一种可以无休止地利用和索取的自然就足够了吗？即使我们已经忘记了自己曾经唱出的“大地母亲”的歌吟，难道我们就可以毫无顾忌地把她当成一个吸之不竭的巨大奶头而全然忘却我们应有的扶养这位母亲的起码道义吗？

我们的社会生活能力，包括我们引以为自豪的现代民主政治生活、高度文明的物质生活和空前丰富多样的文化生活能力似乎并不如我们所自信的那样无所不能。是我们使自己陷入了真正的“人—狼战争”状态，我们是战争和屠杀的受害者，但我们首先是战争的发动者和屠杀者，而世界大战、区域性冷战、以及此起彼伏的地区争端和民族冲突，总是我们追求和平和正义的讽刺性注脚。今天的我们常常会困惑于自己作为父母儿女与作为官员职员、作为朋友与作为同事、作为党派信徒与作为宗教信徒、作为国家公民与作为人类、以及作为东方人与作为西方人、阿拉伯人与犹太人、黑人与白人与黄种人……等等如此众多的身份或文化角色所带来的角色认同与文化认同的重重危机之中。即使我们有可能有办法消解所有这些困惑和危机，我们也仍然面临着一个日益突出的人类道德问题：在我们获得自己真实的角色认同和文化认同之后，又该如何达成不同文化和角色之间的沟通理解？面对日益复杂的民族矛盾、国际冲突和地区争端，我们除了已经习惯的商贸或经济解决、政治解决甚至是武力解决的方式之外，是否还该有文化与道德的解决方式呢？

现代人类的物质生活和创造自己生活的技术手段的确是空前丰富提高了，这是人类至今仍然对现代化充满荣耀甚至崇拜的基本理由所在。但是，我们创造了诸如登月旅行、宇宙飞船、卫星通讯、信息高速公路、机器人、试管婴儿、克隆实验……一类让人类自豪不已的科技成就，创造了比任何时候都要丰富充盈的生活，却无法使我们的生活和心灵更宁静一些、幽雅一些、健康一些、从容一些、公平一些。相反，忍受饥饿、逃荒流浪、营养不良乃至疾病与

死亡并没有因此减少，而是愈发严重和扩大了。更令人不安的是，现代人类似乎落入了某种难以自拔的恶性循环：我们创造了电脑这一先进的技术工具，却又让它成为了传播黄毒的渠道；我们创造了克隆动物的奇迹，却又使我们人类自身的生命概念变得空前模糊和不可捉摸；我们的心跳反而因高速交通工具和声电激光的产生而变得过于急促、焦虑和恐惧；人类的相互理解反而因为通讯工具的现代化而变得更加困难更多误解。我们有必要自问：这一切是因为我们对自身智慧的滥用？还是我们的智慧创造出现了某些本不该有的偏差或失误？人类的工具理性是否可以越出其目的理性的限定而任意发挥？

还有，无法根除的种族隔膜和仇视、吸毒贩毒、性病淫乱、贫富不公、邪教狂热、人际冷漠、自我烦恼……等被称之为“人类现代病”的现象，始终困扰着我们人类，以至我们无法毫无忧虑地说，人类的 21 世纪将比现在和过去更加美好。

这一切给当代的人类提出了怎样的道德问题？其道德问题的根源究竟何在？这是我们最为关注的根本所在。

如果我们用一种历史的眼光来看待这些问题，就不难寻绎出其中的内在因由。现代人类最惯用的思维方式，是在所谓现代与传统的两分性中寻找文明（包括道德文明）或进步的解释理由与价值证明。但是，当我们反思现代道德问题时，这种解释与证明的方式却受到了质疑。从最根本的意义上说，人类社会及其道德生活的“现代性”特征，在于现代人类的道德意识结构所发生的根本性改变：如果说，人类传统的道德意识结构是一种由宇宙观或世界观到社会历史观再到道德观最后落实于自我人生观的金字塔型结构的话，那么，现代人类的道德意识结构不仅恰好与之相反，而且呈现出不稳定或紊乱的结构状态。具体说来，在传统的人类道德意识结构中，对宇宙和世界的认识是最基本的和首先的，因为在传统的伦理学或道德哲学观念里，只有首先正确的认识了自然世界这一“大宇宙”，

才有可能正确地认识人类自身的世界和个人自身的“小宇宙”。在此，所谓“大宇宙”与“小宇宙”的认识秩序是确定的、有序的。确定这一认知秩序的哲学前提是，人作为一种生命存在不过是整个自然世界的一部分，因而具有着与整个自然宇宙相通的本质规定和运动规律（在人类，则为行动法则）。所以，在中国古代哲学范畴内，所谓“天、地、人”的认知秩序是最基本的，对“天人”关系的哲学理解预制着人们对人伦人际关系的道德理解，如“天地君亲师”之说，“天地父母”之说等等。在印度佛学的基本观念里，同样可以发现类似的道德意识结构，如，佛性之于人之本心本性，命运之于个体人生，等等。在古希腊哲学中，所谓自然观或宇宙论始终都具有相对于道德人生观的前提性质，即使从苏格拉底提出“认识你自己”的著名命题以后到早期人文主义者的“人性”“人道”概念，也仍然保持着“世界观”对“人生观”和人性论的前提优先性。

然而，随着现代人道主义“启蒙心态”的急剧膨胀，“以人为中心”的价值观念或所谓“人本主义”逐渐改变了这一道德认知方式，而随着商品经济和技术理性的迅速发展，传统的道德意识结构也逐渐发生了倒转，个人成为了现代人类一切认识活动的基本出发点，其道德认知的必然结果则是，以个人或自我为中心的道德价值观开始成为宰制现代人类道德意识的基本“观点”。一切从个人出发，一切以自我为核心，一切服从于自我价值的价值标准和评价体系。由是，个人的“小我”膨胀为衡量宇宙或社会“大我”的基本圭臬；“个人权利神圣不可侵犯”成为了现代人最根本的甚至是惟一可接受的价值信条，因之，对所谓“个人主体性”的辩护，最终变成了对“个人主义”乃至“利己主义”（egoism）和“唯我论”（“solipsism”）的道德论证。人，准确地说是一个人，成为了一切存在、关系和行为的最高目的，而自然、社会和“他人”则成了不言而喻的手段或工具。原有的道德意识结构被颠倒了，原有的结构层

次也不再确定了。在“自我中心”的道德价值观念中，一切都被置于从属的、手段的或工具性的地位。正是这一被现代人豪迈地自誉为“哥白尼式倒转”和“人的真正解放”的“人类中心主义”（anthropo-central）道德意识作用，使人类无节制地“征服自然”的行动具有了“合人类目的性”的道德正当性；进而，正是这种“以自我为中心”的道德意识的膨胀，使个人主义成为了“现代性道德”的合法信条和普遍行为准则。而且，也正是这一现代性道德意识的倒转，使世界、社会和他人在现代人的道德视域中显得遥远、模糊和陌生，同时也使现代人对自身的生活失去了确定而理性的把握，对技术的使用失却了合理正当的道德尺度，对外在世界的态度产生了价值判断的偏差。如果说，现代道德问题本身有着千差万别的表现的话，那么，他们却有着一个共同的根源，这就是，他们都源于现代人类道德意识的倒错。

3. 普世伦理作为一种新的伦理概念

对现代道德问题的追问给现代伦理学提出了一个新的理论要求，这就是，摆脱现代道德困境的基本方式之一，是如何在消解现代性道德意识结构的倒错之基础上，寻求一种有可能对现代道德问题给予合理解释、并一定程度上提供某种能够帮助现代人类走出现代道德困境的可能性方式。而要满足这一要求，首先需要伦理学自身建立一种新的伦理概念。

毫无疑问，现代伦理学的理论演绎同整个现代伦理观念本身的变化一样，始终都处在我姑且称之为的“现代性情结”的纠结之中。作为现代社会文明的先行者，欧美无疑也是现代伦理学理论的发祥地和中心带。透视现代欧美伦理学的理论嬗变，我们不难看出，伦理学的“现代性情结”自近代“启蒙运动”即已开始形成。虽然我并不完全同意麦金太尔教授关于“启蒙运动的现代性道德谋划”业已失败的断论，但他对“启蒙运动”以来西方所出现的“自由主义”（罗尔斯）和理性“普遍主义”规范伦理学之根本病症的

理论诊断却是我所认同的。

麦金太尔指出,“启蒙运动”以来的“现代性道德谋划”已经被证明是彻底失败了。其败因所在,首先是由于它在理论上固执于以所谓“普遍理性主义”为基本假设或前提的普遍规范伦理学立场,试图把一种“个人主义的自由主义”道德法则扩展为普遍适用的伦理原则(规范),而现代社会的道德生活事实是,由于历史情景和文化传统的多样性差异所致,更重要的是由于个人主义道德意识对现代人所产生的深刻影响所致,现代人类道德的可公度性已不可能。换言之,现代社会所普遍盛行的所谓“现代性道德”实际上是无公度性可言的。这势必使现代规范伦理学的“普适主义”谋划成为一种遥遥无期的梦想。其二,从实践方面看,现代伦理又是情绪主义、非理性的。现代人过于强烈的个人欲望使自己常常陷入道德怀疑论和道德主观主义。这就造成了一种矛盾:一方面是现代伦理学的普遍理性主义追求,另一方面却是现代人的自我个人主义价值追逐。两者南辕北辙,铸成了“现代性道德”必然失败的命运。^⑨

麦金太尔的诊断虽有失激进和偏颇之处,但大体上却有一针见血的透彻。事实上,自17世纪以来,西方伦理学界就一直在为现代社会寻求合理有效的伦理学理论解释和道德辩护,先后产生过形形色色的道德理论,从英国的道德经验主义、情感主义和功利主义,到以德、法为中心的道德理性主义;从发源于欧洲大陆的现代自由主义,到今天风行欧美的新自由主义;以及其它以各种各样的学派名称标榜的伦理学说;都以它们各自不同的理论解释方式和论理方法承担过这一理论使命。问题是,无论是哪一种伦理学或道德学说,都无法彻底解释(更不用说解决)现代西方社会的道德问题,当然也就难以成为现代人类道德的普遍合理解释了。

事实上,人类历史发展到了今天,寻求某种绝对普遍和统一的道德解释或伦理学理论已成为一种难以预期的幻想。然则,上述各

种伦理学理论或道德学说的历史局限甚或理论失败，并不能成为我们忽略它们应有的历史作用和文化价值的正当理由。这一点也正是我与麦金太尔教授的分歧所在。而且，寻求一种绝对普遍和适用的现代伦理学之不可能性，也不能成为我们放弃寻求某种普遍性道德解释和伦理理论的正当理由。我们可以且必须放弃对所谓绝对真理的崇拜与虚构，但我们不能放弃对现代人类道德问题的彻底追问和普遍思考，也不能放弃对道德真实的追问和道德理想的追求，这是现代伦理探究的基本责任。正因为如此，近30年来，包括各种世界性组织在内的官方的机构和非官方的机构、组织和协会、学者和学者群体（如，“罗马俱乐部”）、以及世界宗教界，都先后以各种不同的方式或形式提出了各种各样的新型人类伦理概念，诸如，“地球伦理”、“全球伦理”、“生态伦理”、“环境伦理”、“世界性道德”等等。

然而，这一系列的新伦理概念大都是从某一特定的角度、方面或层次、甚至是由某一特殊群体或组织立足于某一特定立场而提出来的，而且它们各自的伦理概念虽然已经或多或少提出了某些新的道德原则和设想，但在总体上看，基本上还处于一种“前伦理学”的状态。因此，从理论上建立一种新型合理的伦理学概念，并给予严格系统的学理论证，目前仍然是一个开放的时代性和世界性课题。

基于上述考虑，我提出了“普世伦理”的概念，以此作为我们反思现代人类道德问题的新的理论架构。我所谓的“普世伦理”包括以下三层含义：^⑩

首先，她是建立在人类社会之公共理性基础上的普遍伦理，因此，她具有广泛的社会性和人类普遍性，而不是个人的或人格性的美德伦理。在这里，需要明确两个问题：第一，普世伦理所诉求的公共理性基础既具有某一特定社会的限制，又具有面向人类现代社会的开放性特征。因而，这种公共理性是在多元文化的沟通与共识