Globethics Repository



走向新世纪的伦理学研究（笔谈） [Ethics Study Striding towards the New Era]

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	赵, 敦华;万, 俊人;何, 怀宏;陈, 少峰
Publisher	天津社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 12:35:45
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185653

赵敦华/万俊人/何怀宏/陈少峰:走向新世纪的伦理学研究（笔谈）

赵敦华/万俊人/何怀宏/陈少峰

走向新世纪的伦理学研究（笔谈）

赵敦华/万俊人/何怀宏/陈少峰

全球伦理和宗教对话

“全球伦理”的口号首先由德国神学家孔汉思于1990年在《全球责任》一书里提出（注：见Hans Kung,Global Responsibility,Continu-um,New York,1991.），在国内引起比较强烈的反响。对很多中国学者而言，“普遍伦理”与“全球伦理”这两个概念是等同的：“普遍伦理”指伦理规则的普遍性，“全球伦理”则指其应用范围的广泛性。

但是，对于“全球伦理”的提倡者孔汉思而言，“全球伦理”绝不等同于“普遍伦理”。他在最近出版的关于全球伦理的新书《为了全球政治和经济的全球伦理》中，明确地指出，以为全球伦理是没有宗教的伦理，那是“对全球伦理计划的根本的误解”。他说，自启蒙运动以来，“要伦理，不要宗教”，“要伦理教育，不要宗教教育”，已经成为广为流行的口号。他承认，可以在普遍人性的基础上建立没有宗教的伦理，这样的伦理可以是普遍的。但是，他接着从以下四个方面阐述了这种“普遍伦理”相对于宗教的局限性：1.“宗教而不是普遍伦理能够传达一个特殊深度、综合层面的对于正面价值（成功、愉快、幸福等）和负面价值（苦难、不公正、罪感、无辜等）的理解”；2.“宗教而不是伦理自身能够无条件地保证价值、规则、动机和理想的正当性，并同时使它们具体”；3.“宗教而不是普遍伦理能够通过共同的仪式和符号以及共同的历史观和希望前景，创造精神安全、信任和希望的家园”；4.“宗教而不是伦理能够动员人民抗议和抵抗非正义的条件”（注：Hans Ku-ng,A Global Ethic for Global Politics and Economics,SCM,Londo-n,1997,pp.142～143.）。

从实践的层面看，“全球伦理”也是通过宗教活动而推广开的。1993年，在芝加哥召开的世界各大宗教代表会议，签署孔汉思起草的《走向全球伦理宣言》以及美国神学家斯威德勒(Leonard Swidler)起草的《全球伦理普世宣言》。

虽然“全球伦理”不是人们所想象的那种没有宗教基础的“普遍伦理”，但我们也不能简单地将“全球伦理”等同为一种特殊的宗教伦理。孔汉思等神学家和宗教领袖在大力提倡“全球伦理”时毕竟还不是在传播他们各自的信仰，而是在关心世俗问题，这就是全球化的问题。孔汉思最近在北京发表了“全球化时代的全球伦理”的讲演。他在讲演中提出了一个重要观点：“随着全球化的到来，全球化必然会带来一个什么是伦理道德的问题。伦理学必须应用于全球化，我们需要一个伦理的全球化。”（注：2000年9月24日学术报告会讲演稿。）在此意义上说，说“全球伦理”是全球化的伦理也未尝不可。全球化引起了政治、经济、战争与和平、环境保护等一系列各国面临的共同问题，为了解决这些问题，各国政府和人民都有义务遵守全人类共同的伦理规范和道德准则。孔汉思等神学家和宗教领袖把这些人类共同的伦理规则称作“全球伦理”。

在伦理与宗教的关系问题上，有各种立场。虽然两者有一致之处，但张力也十分明显：一种力量把宗教归结为伦理，另一种相反的力量却要把伦理归结为宗教；一种观点认为宗教超越伦理，另一种相反的观点却认为伦理比宗教进步。从价值论(axiology)的观点看，宗教与伦理之间的张力是神圣与世俗两种价值观之间的张力；宗教和伦理结合的可能性也取决于神圣与世俗这两种价值观在一定的条件下能否结合。

我在过去写的一些文章里发表过这样一些意见：现代世界的特点是世俗化、工业化和意识形态多元化；现代社会的价值观是通过对以宗教信念为代表的传统价值观的扬弃而建立的，但是，随着现代化的加速发展，现代价值观也随之分化和复杂化，以致于失去了统一的基础和标

准；当前，以“解构”和“颠覆”为特征的后现代思潮所表现的，并不是对现代社会的超越（后现代社会并不存在），而是现代社会的价值失落；“现代性”(modernity)与“后现代性”(post-modernity)的对立发生在世俗的现代价值观内部，是现代价值观之中的肯定与否定、批判与危机（注意critique与crisis之间的联系）、综合与分化之间的张力；现代价值观产生伊始，这些张力业已存在，只不过当时以肯定的、批判的和综合的方面为主，而现在则以相反的否定的、危机的和分化的方面为主，这才出现了表面上的现代性与后现代性之争；正是因为现代价值观本身就包含着对自身的否定和被分化瓦解的危机，它本身无力进行价值重构，不能摆脱面临的危机，它的出路在于从传统的价值观中，包括传统的宗教价值观中，吸收必要的文化的、理论的和精神的资源，实现世俗的与神圣的价值观的结合。

在我看来，“全球伦理”的目标正是要实现神圣价值与世俗价值的结合，它的一个贡献是从宗教方面为当今的全球化趋势提供了一些神圣价值观的资源。但在全球化的条件下寻求神圣与世俗价值观的结合有一个特殊的困难，那就是，各种不同的宗教传统都自认为是天下一切人弃恶从善的必由之径，各种不同的伦理学说也都以全人类的名义大行其道，要为全世界人立法。有那么多的普遍的神圣价值观和世俗价值观，究竟以哪一个，或者哪几个为根据呢？当今世界如果要有一个真正能在全人类行得通的“全球伦理”，那只能在不同文化传统的对话中才能逐步达到。

从理论渊源上看，“全球伦理”的主张与宗教多元论有着直接的关系。关于各宗教的关系问题，现在有三种立场：排斥论(exclusivism)、包容论(inclusivism)和多元论(pluralism)。排斥论认为只有一种宗教是真宗教，其余都应被排斥在真宗教之外；包容论亦认为只有一种宗教是真宗教，但同时认为其余宗教是真宗教的部分表现，因此应被包容在真宗教之中；宗教多元论则认为各种宗教都以共同的神性为基础，应在此基础上进行求同存异的对话，达到共存的目的。很明显，宗教多元论体现了宗教宽容和文化多元的时代精神，它的主要代表人物，如希克、史密斯、海姆以及奥特、伯劳克和劳伯、孔汉思等人的著作被许多宗教信徒和宗教学学者所接受。宗教多元论的主要活动是宗教间对话(inte-r-faith dialogue)。对于宗教对话的规则，早在1983年，美国神学家斯威德勒(Leonard Swidler)就公布了“跨宗教、跨意识形态对话的十项准则”：“1.跨宗教、跨意识形态对话的首要目的是学习，即，改变和增加对现实的看法和理解，并采取相应的行动。2.跨宗教、跨意识形态对话必须做两方面的工作，即在各个宗教或意识形态团体内部，以及在宗教或意识形态团体之间同时进行。3.对话的每一个参与者必须是完全真诚的。4.在跨宗教、跨意识形态对话中，一方不要用自己的理想与对方的实践相比较，而用自己的理想与对方的理想相比较，用自己的实践与对方的实践相比较。5.每一个参与者必须自我界定。比如，犹太人从内部界定犹太人意味着什么，其他人只能从外部描述他像什么。6.每一个对话的参与者对不同点不可固执己见。7.对话只能在平等者之间进行，用梵二大公会的话说，这是par cum pari（以平等对平等）。8.对话只能在相互信任的基础上进行。9.参加跨宗教、跨意识形态对话的人对自己以及自己所属的宗教或意识形态传统至少应有最低限度的自我批评。10.每一个参与者最终要试图从内部去体验对方的宗教或意识形态。”（注：Journal of Ecumenical Studies,20:1,Winter,1983,pp.1～4.）

这十条可以说是关于对话的伦理规则。现在，孔汉思和斯威德勒一起，由宗教多元论和普世宗教发展出全球伦理。孔汉思等人提出“全球伦理”初衷是为了解决国际争端。按照他们的分析，“许多国家和平正受到来自各种各样宗教基要主义——基督宗教的、犹太教的、印度教的、佛教的威胁”，正是这些不同的宗教支持并激发仇恨、敌意和战争（注：2000年9月24日学术报告会讲演稿。）。他们认为，解决国际争端不能治标不治本，这个“本”就是宗教信仰之间的冲突。孔汉思在《全球责任》一书中提出，并被1993年世界宗教会议采用的一个响亮口号是：“没有各宗教间的和平就没有各民族间的和平，没有各宗教间的对话就没有各宗教间的和平。”（注：Hans Kung,Global Responsibility,Con-tinuum,New York,1991,p.105.）这一口号把宗教对话在全球化背景下的作用凸显出来，也充分显示了“全球伦理”的宗教基础和实践意义。这就是通过宗教对话寻找冲突各方在价值观上的共识，通过价值观上的共识达成和解与共同发展。可以说，全球伦理也是对话的伦理，以上十条也是全球伦理的准则。

追根溯源，全球伦理的对话准则来自宗教多元论这样一种态度：人的理性是有限的，可错的，没有哪一种宗教或哲学可以发现绝对的、包容一切的真理；相反，相信真实在人类之外，这是一切宗教的要义。用希克的话来说：“每一个普世宗教之中，都发生了人的存在从以自我为中心到以实在为中心的转变。”（注：John Hick,"A Philosophy of Religious Pluralism",in A John

Hick Reader,Herg Paul Badham,L-ondon,1990,p.169.）不难看出，这种宗教态度与人本主义的至上感和个人主义的中心感是直接对立的。人本主义的口号“人是万物的尺度”、“人是万物之灵”，集中地表现了以人为中心的世俗价值观。法国的西蒙·威尔(Simon Weil)说，以自身为中心的幻觉是人的一种本能的倾向。她说：“每一个人都设想自己处于世界的中心，片面的虚幻把他置于宇宙的中心。这种幻觉同样使他产生了错误的时间观念；而另一种相似的幻觉在他周围形成了一整套价值等级制度。由于我们的价值观与存在观的密切联系，这种幻觉甚至扩展到我们的存在观。在我们看来，离我们越远的存在，似乎越不重要。我们生活在一个虚幻和空想的世界里……要想在理智上和在心灵的想象中抛弃自我中心地位这就要领悟真正实在和永恒的东西，要看到真正的光芒，体会真正的宁静，在我们最深的感受中，发生一种转变，使我们消除关于神的错误的观念，使我们否定自己，放弃想象中的世界中心地位，认清世界上所有的地方均是中心，而真正的中心在世界之外。”（注：Simon Weil,"Waiting for God",qu-oted from Caroline Simon,"Dialogue,Discipline and Virtue",in the Proceedings for the Sixth Sino-AmericanSymposium of Philo-sophy and Religious Studies,p.187.）

当然，当主张宗教多元论的基督教神学家们在谈论“真实”或“实在自身”时，他们所指的不是别的，只是上帝。基督教相信上帝创造一切，上帝是人世间一切价值的源泉。与这样的信仰相对应的是“被造感”(creature-feeling)和谦卑，它使人认识到自己的有限和上帝的伟大，使人感到自己需要上帝的恩宠和拯救。谦卑的反面是骄傲，被造感的反面是人本主义的至上感，个人主义的中心感。据美国的卡洛琳·西蒙的解释，被造感和因此产生的谦卑有两个向度：纵向涉及人与上帝的关系，横向涉及人际关系（注：Ibid.）。这两个向度彼此相关：凡以谦卑态度崇尚上帝的人也能谦卑待人。同样，自我中心感和因此产生的骄傲也有这样两个彼此相关的向度：对上帝不恭敬的人也以骄傲的态度对待他人。正如《圣经·箴言》所说：“骄傲只启争竞，听劝言的，却有智慧”，现代社会的争竞所产生的人际关系的紧张状态，从根本上说出于自我中心的价值观。

从争竞到对话的转变是从骄傲到谦卑的态度上的根本转变，归根结底是从自我中心感到被造感的价值观的根本转变。只有在心目中培养起被造感，我们才能认识到自己在理智和道德上的有限，才能体会到真理离我们有多么遥远，才能认真地倾听别人的意见，才能友善地评价别人的行为；总而言之，才能平等地与别人对话。至此我们可以看出，全球伦理所要求、所实施的对话伦理准则并非无本之木，无源之水，相反，它们扎根于基督教的谦卑态度，同时也是基督教提倡的被造感在现代社会的一种价值转换。这一转换把被造感以纵向关系为主的神圣价值观转换为以横向关系为主的世俗价值观，培养起适应全球化趋势的平等的、善意对话的人际关系。

世纪回眸：“道德中国”的道德问题

20世纪匆匆而过，人类以各种不同的方式，带着复杂的心情向这风雨百年挥手告别，而关于20世纪的记忆却依旧清晰。这记忆或许会成为我们继续前行的一种不可卸脱的精神负担。年轮的标记是人类自我设定的用以记录自身文明进步的方式，但年轮的增加是否必定意味着进步，却是一个问题，尤其是当我们回首20世纪或者更遥远一些的人类道德文化生长的历程时，这个问题就更值得追问和思考。

1999年末，北京的青年学者刘智锋曾编辑出版了一部关于当代中国道德问题的论集。在这部题为《道德中国——当代中国道德伦理的深重忧思》（中国社会科学出版社1999年版）的论集里，编者收集了出自哲学、伦理学、文学、史学、经济学、法学、社会学、政治学和宗教学等几乎所有人文社会科学领域的作者笔端的道德文章，或是关乎当代中国道德问题的名家名论。各家所论旨趣殊异，文风千秋，但所传达的思想信息几乎不约而同：他们都或多或少、或强或弱地对当今中国道德状况表示忧虑和担心。诸如，市场经济浪潮冲击下的社会道德滑坡；由于官员腐败和社会风气不正所带来的“道德真空”；国家伦理资源的严重亏空；与“精英道德”的失落相伴随的“躲避崇高”或“痞子文化”的非道德化时尚；社会伦理秩序的失序和非规范化或无规模化道德状态；……等等。对这些道德变化的评价与分析是多种多样、甚或是相互对立的，但由这些道德变化所显露出来的道德嬗变的事实却毋庸置疑。

这种国内的或内部的“道德伦理忧思”似乎与20世纪人类世界的道德悲观主义情绪一脉相通。笔者曾经指出，20世纪的人类道德状况是17、18世纪启蒙运动的人道主义道德热情受到空前打击后所自然出现的一次全面跌落，道德文化的悲观主义取代了近代冲决宗教神道主义意识

形态之网后曾经不断高涨和蔓延的道德乐观主义和道德理想主义。两次世界大战的烈火，近40年的东西方冷战，以及随后出现的对人类生态环境、能源、人口激增和食品短缺、区域性民族矛盾和宗教冲突，由现代高科技带来的新的道德伦理问题（如网络伦理问题、克隆技术的道德合法性问题、转基因食品的安全与责任问题、生物医药新技术及其应用的道德问题……等等）的忧虑，使整个20世纪成为了人类最焦虑不安的道德风险世纪。

当然，20世纪的中国社会和中国道德既承受着上述人类共同的道德风险，也有着自身独特的道德问题。约略而论，20世纪“道德中国”所面临的道德问题，从根本上说属于中国“现代性”的道德问题，或者说，是一种“现代性”的中国道德问题。它与中国近代的社会转型相对应，具有着世界现代性的一般特征和中国现代性的独特性质，因而显示出地域性的现代道德文化知识或地方性现代道德知识的特征。肇始于19世纪中期的中国现代化社会转型从“器物”的变更起步，中经“政制”的维新尝试，最后触及到“道统”即文化和道德的根本改变。近代著名的启蒙思想家梁启超的所谓“三期”（即从“器物”到“政制”再到“道统”）进化说，和新文化运动的激进主义闯将陈独秀的所谓道德觉悟为“最后觉悟之觉悟”的判断，都说明了这种社会转型过程的曲折性和现代目的性特点。从中我们不难发现，“告别传统道德文化”实际上已然构成了20世纪以降中国现代性道德转型的核心和根本取向。在此意义上，我们甚至可以说，反传统或告别传统乃是中国现代性道德转型的根本标志。毛泽东曾经用一种简明的说法概括性地谈到，“五四”新文化运动的基本目标和任务，就是“提倡新文学反对旧文学”，“提倡新道德反对旧道德”。这里所谓的“新”与“旧”，实质上也就是现代与传统的另一种表述。由此我们可以推断，“五四”新文化运动的真正追求，不仅仅是引进现代西方世界的“德先生”（民主）和“赛先生”（科学），而且是最终实现中国的“新文化”“新道德”，两者互为因果、相互呈现为目的与手段的关系。

然而，把道德的觉悟看做是“最后觉悟之觉悟”的认识，虽然有可能导致林毓生所指控的那种以思想解决问题的泛文化道德主义偏颇，却也真切地凸显了道德问题之于中国现代性生成的终极重要性。问题是，“打倒孔家店”——作为“五四”新文化运动到“文化大革命”一以贯之的反传统道德立场的象征符号——之后，我们该如何建设中国的新文化新道德？这是我们在20世纪并未真正解决的一道世纪难题。

20世纪前夜，尼采曾经高喊“上帝已死！”“必须重估一切！”这一宣言预制了西方20世纪的道德文化与道德知识的艰难生长。非理性主义、唯科学主义、反规范主义和新规范主义、目的论与道义论，以及新自由主义与共同体主义、乃至现代主义与后现代主义或反现代主义……在20世纪的西方伦理学界风起云涌、此起彼伏、波澜壮阔，至今仍刀光剑影，争锋不止。但是，人们必须承认，由于西方现代性在社会秩序（尤其是社会民主制度或法律体系）建构上的领先和成熟，由于其社会宗教文化传统的平稳转型和连贯发展为西方社会和道德生活世界提供了相互支撑和制约的“软”“硬”兼容的支持系统，因而尽管社会的道德生活世界多有不测之风云，尽管其现代道德和知识系统多有内在紧张和冲突的干扰，西方现代性的道德文化系统，包括其实际运作和理论知识的成长，仍然保持着它特有的文化效率和知识规范。

现代性道德伦理不再具有传统社会文化中统摄一切的完备型社会价值主宰或宰制性意识形态的文化权威，可是在现代法律体系与宗教信仰体系的中间地带，以及在现代社会生活秩序或结构的许多隐性层面，依旧有它巨大而深厚的生长空间和作用领域，问题是它能否遵守并承诺现代社会的知识规范和文化角色分工。然而，我们痛苦地看到，20世纪的中国道德文化生长并未获得健全的文化环境和社会其他构成因素的合理支援。换句话说，中国的道德文化在告别传统之后，长期未能找到其合适的现代生长点和生长条件。我曾多次强调过，中国是一个没有统一之宗教传统的国度。这意味着在中国，道德文化不得不承诺一种宗教的文化负担。同时，作为一个后发的现代化国家，我们不得不在古与今、中与西的双重挤压下跳跃性地谋划和展开我们的现代化社会转型。这两个预制性的特点决定了中国社会现代化实践的复杂性和艰巨性，在更深刻的程度上也决定了中国道德文化的现代性转型的复杂和艰难。20世纪的中国道德文化的变化印证了这一点。

“五四”新文化运动对传统道德的激烈批判和否定是可以理解的，自有其历史的理由。但它告别道德传统的方式却是值得反省的，其文化后果也令人忧思。告别传统的真正含义应当被理解为超越传统文化和传统道德的既定价值观念框架，通过理性的批判重构，实现其由传统向现代的创造性转型，而不是斩断文化和道德的传统命脉。道德的传统不等于传统的道德，前者可以且必须在自我更新和自我调适中求得延伸和发展，是一个民族和社会的文明与文化得以生存和发展的精神支柱；而后者则应当随着时代生活状态的改变而不断地自我更新和自我调整。同

时，由此所实现的传统更新，也并不是一味把传统的道德当做僵死的陈迹而简单摒弃了事，而是有选择的保存和扬弃。道德传统的生长过程应当是传统道德的更新和再生过程，其生命力源于这种更新和再生过程中道德资源的积累和转化（为社会有用之精神文化资本）。不幸的是，20世纪中国道德文化传统的现代命运，总体上仍限于“道德革命”和“革命道德”的消耗，缺乏建设性的道德资源积累，因而未能真正摆脱其“现代性”道德的文化困境。

“五四”新文化运动的道德变革方式是“道德革命”，对“旧道德”和“旧文化”几乎采取了全盘否定的姿态。这其中，虽然反复出现过道德文化保守主义、全盘西化论，甚至是激进的非道德化等多种思潮的碰撞，但总体倾向却无疑是否定性的。30年代曾经产生的国民党政府的道德教育运动，又由于其主旨和倾向的保守落后，尤其是被反动政治势力的侵蚀和利用，非但无法续接真正优秀的民族的道德文化传统，反而使其陷入更加深刻的信仰危机。新中国成立后，我们曾经凭借领袖权威和战争年代创立起来的半军事化半政治化的“革命道德”，创立了最初的共产主义道德思想体系。然而，过于理想化的精英道德或英雄道德导向，使其随着整个社会生活的政治挫折而逐渐减弱了其对社会实际生活的道德规导力量。进入60年代以后，一场史无前例的“文化大革命”浩劫同时也使得这一道德体系遭受到史无前例的浩劫：领袖崇拜式的道德权威失落了；英雄榜样式的道德理想主义受到怀疑；社会政治、经济和文化的空前动乱与萎缩，使得人们的道德信念陷入严重的危机。“文化大革命”最深刻的惨重教训，在于其影响深远的消极的反文化后果和非道德化后果，它比社会经济和政治上的教训要深刻得多，深远得多。

对“文化大革命”的拨乱反正，使“革命道德”得到重新张扬。然而，时过境迁，“革命道德”作为一种甚至是惟一的一种“国家伦理资源”，不但因“文革”的消极影响而使其社会文化效率大大减弱，而且伴随着整个社会急速地转向现代市场经济而不得不面临许多新的挑战。更重要的是，由于在相当长的时间里，社会的主要精力被集中于物质资源的创生与积累方面，文化和道德的建设不仅相对滞后，而且被严重忽略。这就是邓小平同志曾经尖锐地指出过的“一手硬、一手软”的问题。上述种种原因造成了迄今为止我国社会道德文化资源的严重不足，缺少社会伦理建设，“国家伦理资源的亏空”在所难免；缺少对道德传统资源的更新转化，社会伦理资源的短缺势所必然；而缺乏社会主义现代道德伦理的创造性建设，社会的道德资源便出现只有消耗没有积累的递减状况。毋庸讳言，我们至今仍在简单挪用早期的“革命道德”资源。姑且不论这种简单挪用是否能够满足和适应社会现实生活的实际需求，单单是挪用本身已经显露出我们的社会在道德文化的创造性建设能力方面严重不足。今天的人们更乐于谈论知识创新和技术创新，而我想呼吁的是，在大力提倡这些创新的同时，也应当同样甚至更多地提倡社会主义现代文化和道德的创新。换句话说，我们必须自觉我们所面临的“国家伦理资源的亏空”和社会道德资本的欠缺这些严峻的现状，以建设性的姿态来建构有中国特色的社会主义新文化和新道德，这是自“五四”以来一直摆在我们面前的一项未完成的文化使命。哈贝马斯说，“现代性”对于现代人类仍然是一项“未完成的谋划”。这一提示不仅适用于今日中国的社会主义经济改革和政治改革，同样也适用于中国的社会主义文化更新和道德建设。

应用伦理学的挑战和问题

一、实践的挑战和应用伦理学问题的迫切性

近年来世界哲学的关注点越来越多地从语言逻辑等较形式的问题转向具有实质意义的问题，尤其是转向伦理学问题，伦理学越来越处于哲学讨论的中心，而在广义的伦理学范畴中，又有一种向诸多应用领域发展的强劲趋势，以及哲学与其他人文社会科学学科日益交叉渗透的倾向，国外的伦理学工作者大多数都是在从事应用研究，以帮助处理和解决各种越来越迫切、要求也越来越高的社会与个人的生活、关系、精神与道德问题。

在中国，随着社会经济的发展和价值观念的分流，诸如公正、法治、反腐败、体制改革、贫富差距、医疗与房改、下岗再就业、扶贫、环境保护、生态平衡等问题也日益突出。比如说医疗制度改革中的伦理问题；医药资源的分配公正；市场经济的道德基础；造假与打假问题；司法独立与公正；审判程序中的伦理问题；某些稀有物种的保护；人类中心主义与生态中心主义；生态保护的各种精神资源；克隆技术可能引发的道德问题；有偿新闻与媒体道德；保护隐私权与言论自由；村民自治与乡村道德建设；人才选拔机制的公正问题；法律移植与本土道德观念；吸毒问题；流产与安乐死；社会保障机制；行业垄断及其不正之风的抑制；反对腐败、权力寻租与权钱交易问题；计算机网上伦理；企业内部的管理伦理；厂商的社会责任；教育机会的平等问题；房改与道德；代际正义；私域道德、婚恋道德等等。这些问题对伦理学等学术

领域实际构成了紧迫乃至严峻的挑战，急需伦理学工作者面对这些十分重要而又存在争议或认识差距的现实问题，联合其他领域的学者，多方位地进行深入细致的分析研究。

下面我想从政治、经济、生态三个领域，对一些或许可能构成今后应用伦理学具体研究项目的问题提出一点自己的思考，其中有的是我特别感到困惑的疑问，有的和自己过去的研究有关，另外也由此表达一种希望——希望有更多的人来研究这些问题。

二、有关政治伦理

我前一段的一个研究是试图从制度正义的角度对自春秋以来的中国社会的历史做出一种重新解释，我认为中国从秦汉以后，经由察举（荐选）到科举（考选），中国社会由一种封闭的等级制社会走向了一种流动的等级制社会，而在近代以来又逐渐走向社会等级制的打破，即走向托克维尔所说的作为现代社会基本标志的“平等化的趋势”。所谓“古代选举社会”的概念，也就是我提出来解释中国从秦汉至晚清的历史发展中形成的一种社会结构的概念，这里所说的“选举”，只是在中国古代的广义的“选举”的含义上说的，也就是历代正史的“选举志”和“十通”中的“选举”的含义，这种“古代社会的选举”与“现代社会的选举”自然有着根本的差别。

然而，“现代社会的选举”也是一个饶有趣味的问题，而这种“选举”也在某种意义上构成现代社会的基本特征。所以，我希望有人能进一步考察现代选举与民主制度、政党竞争的关联；它的性质和意义，尤其是在道德上的意义；它是否拥有一种道德哲学的合理基础，而不仅仅是一种时代不可避免的大趋势；它是如何运作的，在运作中可能出现哪些与政治伦理有关的问题；现代选举是否还要受到某种人性的挑战；如何净化选举，选民和候选人应遵循一些什么样的道德准则；在选举中如何抑制非理性和不正当因素；如何在体现民意的同时又防止平庸化，保护少数，尤其是保护那些具有创造力、特立独行的少数；选举的健全运转需要经历一种什么样的过程和训练；一种初起的政治参与的热情是否也会逐渐转化成一种政治冷淡主义，等等。

总之，我想，从伦理学的角度一般地探讨现代社会里的民主选举，可能的话，也对这种“现代选举”与“中国古代选举”之间的比较和关联略加探讨是有意义的，虽然目前这可能更多的是学术意义而非现实意义。我们可以透过有关社会资源的分配问题，尤其是透过政治权力和权威的资源如何分配、调动、监督和置换，政治治理层的人员如何选择，如何平稳有序地更迭，个人在政治上如何公平升降，以及所有这一切举措如何保证其公正性这样一些方面来观察和思考现代社会中的选举。在此注意的重点是现代选举本身的道德涵义，并欲透过现代选举来考察如何保证这一政治过程和手段的公正性和结果的公平，以及如何处理共同遵循普遍的行为规则和仍然保留分歧的价值观念的关系。我们还可以探讨现代选举是否也可以利用一些传统的资源，甚至也可以考虑从传统的角度对之进行一些反省和批评，而这种批评也许又可以纳入对整个“现代性”进行反省的范畴内来考虑。现代社会与中国古代传统的选举可能关联的方面一是文官或者说公务员的考试，这主要是涉及到事务员的；二是投票选举，这主要是涉及到政治领导人的。如何保证当选者不仅具有高度的政治素质，还具有较高的道德水准和文化素养，我想我们也许可以从中国古代选举的历史经验中得到一些启发和借鉴。

三、有关经济伦理

1.如何理解市场经济的“自然性”？

作为市场经济经典之喻的“看不见的手”似有两个基本认定：一是人性的基本认定，即认为人一般都要比关心别人更关心自身，人是自爱的，会努力实行追求自利的活动，而这在某种意义上就是人的自然本性，人的第一本能（虽然亚当·斯密并不否认人有仁爱、同情的本能），它是否意味着利益的分立、冲突和竞争，但又将是经济发展的一种最巨大和永不枯竭的动力源泉？另一认定是认为无数分散的自利活动会自然而然地导致社会公益，这里是否需要某些条件？市场经济是否是这一过程必须具备的基本条件，或市场本身就意味着自然而然？除了这种善的“看不见的手”，是否也有一种中性的或恶的“看不见的手”，即也可能有某种自然而然的过程将导致灾难？

“看不见的手”更深一层的涵义是什么？它是否还可以扩大应用到别的方面、别的领域，甚至具有一种涵盖人的一般活动和历史的普遍性？这是不是对人性及人的能力的贬低？是不是对自发性的一种崇拜？是否人只能如此？人的意志因素，包括群体意志是否或如何能介入自然过程而又仍不碍其大体自然？这种意志是否能达到基本实现自己的目的而不只是“散打正着”？我们可以在这个意义上考虑，为什么人们常常不可遏制地希望人类进入“自由王国”，这是否正是实行计划经济的一个认识论根源？

“看不见的手”无疑主要是针对国家的，主要是反对国家对经济活动的干预，但是否还有一

种“体制的自然”，甚至在某种意义上国家对经济活动的干预也是一种“自然而然”？此外，是否又有这样一种“体制的自然”，它看起来是自然的，但实际上是一种隐性的、而个人又很难抗拒的强制？如何回应一些人提出的市场经济也是国家行为所致，甚至是国家有意的干预所致，或者说政府对经济活动的“不管也是一种管”，在一视同仁的冷淡之后实际上却恰好表现出了某种偏爱？什么样的过程是“自然而然的过程”？是否可以根据某种标准来鉴别？“自然而然的过程”是否也要结合某些历史条件来考察，甚至主要就依赖于某些历史条件？

另外，这种“自然性”是否也意味着一种合乎道德性？如果市场经济能自然而然地、同时又是最有效地使无数个人的自利活动导致社会公益，达到对每一个人都有益的结果，那么，它是否在两个方面得到了道德上的辩护和证明？即一是目的论和功利论的证明，是效果、效率和效益方面的证明，是说它最终对每一个人都产生了好的结果；另一是义务论的证明，是在手段、方式方面的证明，即它没有违反每一个人的意愿，没有强制和干预任何人，因而表现出对每个人的尊重。而这些、尤其后者是否就是正义的基本含义？

2.市场经济中与收入分配有关的某种“直接性”问题。

在市场经济的社会生产交换和分配体系中，是否存在着某种“直接性”带来的巨大优势？并且，越是直接面对消费者越是获利优渥（例如农产品的收购价、批发价、零售价之间的甚大差距；一本书在作者、出版社、批发者和零售商之间的收益分配的不平衡；词曲作者和演唱这些歌曲的演员收入的差距，即所谓“十五的月亮十六圆”等等），这一最后直接面对消费者的“买卖”相对于生产及前面的交换等环节来说，是否获利过大？是不是对前面的生产者来说不够公平？这是市场经济的正常现象，还是只是处在过渡时期的中国的特殊问题？是否每个人和每个群体（例如农民）都有必要试着自己去充当至少是自己创造的东西的最后面对消费者的出售者？

这些现象的原因何在？那些得不到较多收益的东西是因为需求不足？然而，有些有价值的东西（有时是最有价值的东西），可能是永远无法创造大量需求的，它们总是只能面对少数人。试考虑某些无法直接面对大众的艺术产品、艰深的思想产品，如梵高的画，有些天才诗人的诗歌，某些抽象理论，他们的作品的价值要在价格上得到反映，往往需要相当长的时间和相当多的人的中介，他们的经济利益是否也应通过某种方式予以保障？或者，他们的报偿是在另一方面——是在自身、在工作和过程本身，或者那是慈善家的事而国家可以不管？另外，可能还有些很不容易乃至完全无法直接进入交换、无法定价的东西，又应当怎么办？市场经济认可的多数趣味是否注定要伤及高深或具有开创性、超前性的艺术和思想产品？人们常常为民众中最贫困、最不利的少数（或者说“多数中的少数”）而提出需要国家对分配进行干预的理由，而在另一端，即不是在能力和努力不足的一端，而是在能力和努力也许是过分卓异和超前的一端，在“少数中的少数”的一端，是不是也有理由要求政府提供某种支持或干预？传统社会是如何处理这一问题的？现代多数支配的社会如何鼓励那些在经济和政治活动之外的具有创造性的少数？

四、有关生态伦理

在近几十年的西方学术界，生态伦理学是其中发展最为迅速的学科之一，如果说作为其思想先驱的19世纪的梭罗，乃至作为其奠基人、20世纪上半叶的史怀哲、利奥波德尚形单影只的话，现在的生态伦理学已成为一个有众多学者参与，更引起社会的普遍关注和带动大量的资金投入的一个学科。它虽然起步较晚，但发展迅猛，目前已成立了许多相关的研究机构，出现了一些在学术上有创见和影响力的理论流派，以及像辛格、罗尔斯顿等一批著名学者，并且，理论研究与生态保护运动的结合也日趋密切。相形之下，国内这方面的研究虽然也在急起直追，出版了有关的几本著作，但多属比较概略的介绍，有些甚至是在浅层次上的重复，缺乏足够的理论深度，对中国古代生态伦理思想和当代生态哲学亦缺乏系统的挖掘和整理。不过，最近在翻译方面有了一些可喜的进展。

在这方面，我目前最感兴趣的不是生态伦理的行为规范和法律规章，而是有关生态伦理的诸种思想和精神资源、可能支持它的各种信仰体系、世界观和自然观，以及当代各种形式和内容的生态哲学理论。在思想和精神资源方面有中国古代的生态伦理思想，例如，儒家的“天人合一”、“生生不息”的思想，道家的“道法自然”的思想，以及中国佛教中有关惜生护生的思想；同时也注意在今天的中国人中有影响的各种精神信仰体系，例如基督教、伊斯兰教以及原始宗教中的有关思想，包括常被人们视为“迷信”的一些思想。而在哲学基础方面，我想中国学者也有必要探讨适合于中国国情的，能为最大多数人接受的生态哲学的各种理论要素，以便在此基础上建设我们自己的生态伦理哲学。与其他应用伦理领域的理论相比，生态伦理不仅最有可能成为一种个人安身立命的信仰，也最有可能成为一种类似于哲学“世界语”的东西。

“绿色革命”是否能够成功也将关系到整个人类和地球上所有生命的生存和延续。

在这一研究中我们将可能面对以下难点：即如何根据当时的历史条件和现实的具体情况来分析和剥离出古代思想和现实信仰中有价值的、可以支持生态伦理的成分；如何进行理性的提升，使之古为今用，以及如何寻找当代生态哲学中的合理论据，寻找各种生态保护理论的一致点，形成一种比较有说服力的普遍共识，完善生态伦理的哲学论证体系等等。当代国外的各种生态哲学体系是面对他们自己的不同问题，为适应不同的社会体制，在各自的历史文化基础上提出来的，所以，在处理问题的先后次序、重要程度以及背景理据方面都会存在差异，但各民族又都同居一个地球村，除了局部的问题，又有全球的生态问题，所以，如何在差别中寻求共识，在共识中又保持区别，是需要我们着力探讨的重点。

中国近20年来经济长足发展，但在环境方面已经出现了相当严重的生态危机，这种严峻的形势使理论工作者不能不深入地研讨古代和当今世界上各种有助于解决环境和生态问题的思想理论和精神资源。中国面对的生态环境问题与国外比较既有共性又有个性，中国有志于解决这些问题的学者既需要与国际学术接轨，共同努力来解决全球性的生态环境问题；同时，又需要根据自己的文化传统、社会体制和特殊问题，提出自己的生态伦理学理论，以便形成尽量广泛的环保共识，尽量调动各方面的精神资源。因为环保确实是需要每个人参与的事情，其后果又深深影响到所有人以及子孙后代。如何在理论上澄清一些不利于生态保护的认识，如何使人们在净化自然的时候也净化心灵，使人们的保护生态环境意识变成一种自觉的行为，变成一种生命的需要和习惯，在这方面有大量的工作要做。

传统智慧与当代伦理学研究

在刚刚迈入新世纪思考伦理学继往开来的工作，感慨良多。回顾20世纪以来中国伦理学研究的历程，有许多东西值得回味咀嚼。特别是有许多东西值得今天的学者借鉴与反思。例如，20世纪初期的哲学家对公民伦理的深度关注，既体现了继承传统的自觉，也紧紧地抓住了建立新社会理想的核心课题。相比之下，尽管改革开放以来伦理学研究的兴盛带来了著作与论文数量的倍增，但在20世纪上半期所取得的许多研究成果并没有在其中得到反映、得到吸收借鉴。也就是说，我们并没有很好地从事批判继承的事半功倍的工作，而是在没有深刻反思的前提下另起炉灶。其结果自然也就忽略了许多重要的可资借鉴的成果。因此，从现在起，我们依然有必要就伦理学研究的历史基础做必要的探讨，以免做重复的工作，少走弯路。与此同时，我们应该深思的是，最近的伦理学研究，包括专题研究，是否透过学说观点繁荣林立的表象背后，捕捉住了学术问题的焦点。当我们展望新世纪的伦理学研究趋势时，需要对目前的研究现状做一深入的剖析，以判断我们究竟站在怎样的起跑线上。当然，本文并不是也不可能完成这一项复杂的工作，而是希望从20世纪研究的传统中，找出重要的线索，并比较分析它与最近学界热点之间的关联，从而对伦理学研究的进展做出较为切合实际的展望。

一、关于传统智慧的批判继承

在20世纪上半叶中国的伦理学研究历程中，对传统伦理思想的继承、创新以及中外伦理思想的比较研究占有重要的地位。建国以来，经过马克思主义学说的洗礼，大多数学者对唯物史观的领会比较深入，在运用唯物辩证法并结合对中国传统文化的批判继承方面取得了可喜成果。但与此同时，假借马克思主义学说的左倾思潮也泛滥很长时间，极大地妨碍了伦理学研究中具体理论方法的运用和学术见解的自由表达。经过拨乱反正，在改革开放以后，伦理学研究重新得以活跃和正常发展。对传统伦理思想的继承创新以及中外伦理思想的比较研究也一度成为学术热点之一。

在对20世纪伦理学研究的鸟瞰中，可以发现，“传统”智慧备受重视。但是，在20世纪上半叶以及最近20年这两个不同的阶段，对传统的认识有很大的差异。在前一个阶段，除比较保守和激进的两派外，大多数采取借鉴西方思想，通过融合创新来体现中国“传统”的价值。在后一个阶段，除比较空泛地讨论传统文化的现代化以外，重点是对现代新儒家的关注。这就出现了这样的结果：除伦理学史研究专家外，伦理学界对20世纪上半叶这一“传统”的伦理思想智慧缺乏整体的把握和研究。

在比较分析中，我们发现，在20世纪的上半期，对传统伦理思想的继承与创新的自觉意愿十分明确，相形之下，最近20年来，这种自觉性明显淡薄。同样，对中西方伦理思想的融合创新的工作也缺乏力度。可以说，尽管近20年来伦理学研究比较活跃，但对中西方伦理思想智慧整体的批判继承明显不足。这也与我们把学科细化为西方伦理学史、中国伦理学史、伦理学原理

等等的做法有关。但是，最关键的问题是，这种忽略与对思想资源的认识不足有关。思想资源的历史积累和沉淀，不仅具有正面的材料与方法价值，而且也有负面的惯性作用。但无论哪一方面，都必须引起足够的重视，否则，我们无法在坚实的基础上创新，也不能真正超越思维惯性的束缚。忽视或忽略既有思想成果，会造成思想贫乏；而漠视以理服人的批判反思过程，会出现太多主观构造的空中楼阁。

在谈论传统智慧时，还有两个方面的问题需要注意，一是整个20世纪的学者对中国伦理传统的理解比较局限于“儒家”，一是对“传统”应当包含“中西”的认识不足。儒家对伦理思想的贡献是重要的，但我们并不能因为它对伦理生活发生很大影响就视儒家思想为惟一的传统。法家以及道家的贡献也是十分重要的。特别是，如果从后期儒家思想（如宋明理学）的根源来分析，很容易体会到传统伦理思想智慧的多元性及其丰硕的成果。与此同时，对儒家的重视，并没有达到专题研究的必要深度，许多流于对抽象“精神”的重复。另一方面，在思想领域而不是具体的伦理生活领域，西方伦理思想无疑也是“我们”的一个重要的传统，我们不应该自我孤立式地将它视为洪水猛兽。最近20年来，对西方哲学与伦理思想的介绍比较及时，但对于作为“传统”智慧的思想资源重视不够，特别是由于对西方思想的研究过于偏重追随某些时尚性的主义或思潮，结果出现了不少蜻蜓点水式的以及“圆舞曲”式的热点的快速移动现象。

因此，提倡对西方思想这一传统的重视，不是要接受那些具有结论性的某种主义，而是最能体现其思想成就的思想方法。从比较伦理学的角度来看，西方注重原理的方法分析，中国传统注重伦理生活的提升，二者的结合对中国学者而言恰恰是继承与创新的最主要的思想资源。在20世纪上半叶，两者还是结合得比较好的，这可以在蔡元培、孙中山、冯友兰、贺麟等人身上看到，而最近20年则有游离两者的倾向。例如，虽然最近有一些在伦理学界比较活跃的学者创建新说，但可以看出对方法原理的把握仍然是比较薄弱的。另外，对已经作出积极借鉴融合不同传统尝试的20世纪上半叶的研究成果，最近的研究也没有充分地予以反映。

二、最近的学术热点

在中国当代政治经济体制改革与社会发展的进程中，人们看到了道德危机的呈现，并促动了普遍的关注与探讨。这一现象与伦理学研究产生了一定程度的互动，并大大扩展了伦理学的影响范围。由此，伦理学研究中也形成了若干个学术热点。

就最近的学术热点而言，学者们普遍表达了对道德紊乱现象的关切，并且努力探索制度的伦理建设，致力于应用伦理学专题研究，以及寻求建立全球化和普世（普适）伦理准则。总体而言，学者们对生活伦理与社会伦理表现了高度的关切，并积极寻找新的伦理标准。从中我们可以看到，中国伦理学界关注的热点逐渐与国际学术界接近。这些都有许多值得肯定的地方。但是，其中也反映了一个值得忧虑的现象，就是学术研究过于时尚性，以及与之相应的跟风现象。时尚性主要表现在过于受社会生活现象以及其他学术热潮的影响，缺乏自主的学术问题意识和深度研究自觉，游移于时髦概念、美文和泛人文主义的所谓精神之间；而跟风现象则体现为把西方许多当代学说照搬硬套，并且标榜为国际化和博通。当然，时尚性与跟风现象有一致之处，就是既缺乏传统继承，也没有深度上的创新。例如，在以上所述的热点当中，就明显缺乏对中国传统伦理智慧的发掘与创新，而在对西方传统的研究借鉴方面也不够投入和细化。

特别值得重视的是，在最近的学术热点中，其实包含许多盲点：其一是以为改换新词可以增添新思想；其二是误以为应用伦理学的研究可以游离方法原理的基础；其三是想制定新的道德标准。虽然在表达自己的思想时，使用个别新的更加贴切的概念是必要的，但是，为标榜新颖新奇而制造新词或新概念，不仅没有增添新思想内涵，反而容易引起思想混乱。另外，目前应用伦理学研究获得了前所未有的关注与热情投入。但我们也发现，许多研究是建立在“有问题值得研究”上，而不是建立在努力探索研究方法和对学理的深度分析上。就是说，许多学者并没有意识到，越是涉及到聚讼纷纭的有争议的学术问题，越是需要有言之成理的系统学说予以论证和分析，而不是表达个人的主观见解可以仓促了结的。

在对生活与社会伦理的关注中，涉及中国当代社会道德行为的反思问题。伦理学界的一些学者似乎在积极寻找新的伦理标准，借用许多人的说法，以为现代社会转型，价值多元，应该重新建立标准。但是，这样的观念很容易导致赞成越轨行为：因为旧的标准不适应，新的标准没有建立，所以现实的就是合理的。而这样的结论又显然是严重的误导。究竟是古代传统以来的道德标准过时了，抑或是新出现的问题需要我们面对和分析？是人们没有遵守道德标准而为自己不道德的行为辩护，还是真的没有标准可供遵循？如果学者们对传统伦理智慧缺乏把握，对新事物缺乏本质的洞察，就会不自觉地成为流俗的仆役。

伦理学似乎已然成为显学之一。把伦理学说讲述得深入浅出，帮助公众提升伦理智慧，无疑是一种好的趋向。但是，由社会热点问题刺激、时尚青年追随、非同行学者追捧的学说之风

靡，并没有沉潜的价值，反而应该引起学界的警戒。

三、继承与创新

基于以上的简要分析，我们认识到，对传统（包括中外传统）思想资源与伦理智慧的批判继承，是新世纪伦理学研究的必要环节。它不仅为我们提供丰富的智慧，而且也是思想创新的必要基础。

温故知新的古训，在今天依然具有智慧的魅力。思想创新是历史积累的结果，而不是类似拍快照的简单工作。因此，我们应该尽量避免重复与浅薄的跳跃。从这个意义上说，伦理学研究的现状并不预示乐观的前景。但是，从另一个角度来看，当代人所面对的许多崭新课题，可以成为激发新思想的契机。例如，无论是中国社会变迁所带来的伦理冲击、技术进步过程中引发的应用伦理问题、跨文化之间的交流或文明的冲突，还是制度建设的伦理规范、婚姻家庭所遭遇的伦理困境等等，都提出了严肃的伦理课题，并极大地刺激了跨学科研究的兴盛，使伦理学研究与其他人文科学和社会科学研究的关系更加密切，并提供了新的方法背景。同时，在全球经济一体化的进程中，文化交流与思想碰撞自然呈现，不仅传统智慧资源的共享时机更加成熟，而且，思想观念之间的撞击也有助于激发思想活力。因此，我们应通过应用领域研究的兴盛带动原理方法研究的精深化，如果结合传统思想智慧资源挖掘的话，那么，我们将拥有更广阔的视野、丰富的思想资源以及多样性的研究方法，如是也就可以合理地预期，与现实生活联系更加密切的伦理学研究不仅可以弘扬传统的理论精义，而且可以大力推动思想创新的进程。

但是，在新世纪伦理学研究开展的进程中，我们已经同时面对着严肃的挑战：怎么开展应用伦理的研究？怎么应对跨文化中的伦理碰撞？在伦理学理论与实践结合的领域，一方面，我们所主要关注的是包含道德问题的复杂的伦理价值观问题，任何观点的分析都存在对于标准理解的歧异的可能性；我们不能仅仅驻足于对道德绝对义务的专精致思，必须为非单一的价值问题的共同研究寻找批评标准。另一方面，我们实际上必须回答基本的生活中的伦理难题。生活中的伦理学的特征是，对人们的伦理生活提供启迪，或者说，帮助那些对伦理生活中的价值冲突、价值说服乃至寻求伦理智慧有内在需求的人们，而不是要么以学术的傲慢表现对社会的指责，要么流于同俗。在跨文化交流以及跨文化背景下寻找共同的价值标准方面，我们进一步遭遇基础标准的统一性与价值多元化的两难处境。尽管目前对普世伦理的关注已经成为热点，但我们已经发现研究中存在的许多观念不清与时尚性危机。不少专家学者以及国际上的社会活动家似乎在寻求跨文化的人类的统一伦理标准，但是，如果这种标准是道德标准，那么，无论是义务论、道德人权学说还是所谓黄金戒律，该标准已经被确认了；如果这种标准是更广泛意义上的价值标准，那么，寻求特别是企图确立统一标准的希望一定会落空。古人提出的和而不同的指导原则，也就是尽可能寻求确立一种包容性或求同存异的共同态度仍然是深刻的。因此，我们应是在更广泛的价值领域来寻求共识，而不是寻找统一的标准，更不是制定统一的标准。寻求普世伦理的新教条是不妥当的，最终的目标应是寻求对有差异的伦理文化之间、乃至不同的文明之间（包含了广义的文化内涵、价值观和生活方式）的共存与宽容。因此，在这一意义上，我们并没有超越先人的智慧。当然，我们关于“人类”的意识可能更加明确了。

但是，我们是不是应当更深刻地领会传统的智慧，并从中获得更大的启迪呢？我们是不是应该向自己提出，书籍的畅销和观点的活跃是不够的，我们在前人开拓的思想领域、在前人成果的基础上做出了什么贡献？我们是否意识到思想创新的价值与艰巨性？如果我们能够严肃地审慎地回答以上的问题，扫除时髦的跟风的急功近利的风习，那么，新世纪中国的伦理学研究一定可以取得更重要的原创性的成果。

《天津社会科学》，2001年3期

/