



宗教的现代社会角色

马建钊 印顺 李大华 主编



人民大学出版社

宗教的 现代社会角色

马建钊 印顺 李大华 主编



人民教育出版社

责任编辑：李之美

图书在版编目（CIP）数据

宗教的现代社会角色 / 马建钊 印顺 李大华 主编 .

—北京：人民出版社，2012.5

ISBN 978-7-01-010587-1

I. ①宗… II. ①马… ②印… ③李… III. ①宗教社会学
IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 282009 号

宗教的现代社会角色

ZONGJIAO DE XIANDAI SHEHUI JUESE

马建钊 印顺 李大华 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京集惠印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2012 年 5 月第 1 版 2012 年 5 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：27.75

字数：350 千字 印数：0,001 - 3,000 册

ISBN 978-7-01-010587-1 定价：62.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话（010）65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：（010）65250042

目 录

特 稿

也谈汉唐宇宙论儒学的评价问题——在“宗教的现代社会角色”学术研讨会上的发言

冯达文 / 2

宗教理论论域

宗教在现代世界的变化、后果及其意义定位

田 薇 / 12

关于“宗教的现代社会角色”的几点思考

陈 静 / 23

从“宗教文化”到“公民文化”——兼论当代中国宗教社会角色的转变

李向平 / 29

论作为宗教意识之基础的终极关注——从社会个体生成论的角度来看

霍桂桓 / 47

对宗教生活的现象学分析

张 宪 / 57

论宗教传播的“权”与“场”

李大华 / 71

中国传统宗教在 21 世纪发展的可能面向

——论“儒、道、佛”三教及其相关的“意义治疗”

林安梧 / 85

佛教论域

欧阳竟无与“人间佛教”——从佛教政治与佛学研究法二方面看

龚 隼 / 108

从柏林联邦档案馆藏太虚的一封信谈起

姚治华 / 119

“法相画龙，唯识点睛”：如何重构“唯识”与“法相”关系

——以欧阳竟无与太虚关于“唯识、法相分宗说”原理之辩难为中心

张志强 / 133

新时期佛教的发展与道风建设

麻天祥 / 152

当代佛教声明的理论与实践

赖贤宗 / 163

当前中国佛教问题思考

印 顺 / 180

本焕长老与当代中国禅宗复兴——以深圳弘法寺建设为中心

印 顺 / 189

湖北高僧本焕长老的参禅与念佛说——《本焕长老法汇集——方便开示》述评

黄夏年 / 196

宗教胜地与现代社会——以策划活动为中心讨论

黄夏年 / 207

道教论域

走向现代化的道教

李 刚 / 218

古老教义的新生

樊光春 / 242

“即世而超越”：论道教的出世与入世——读马克斯·韦伯《儒教与道教》

孙亦平 / 255

《海琼君隐山文》与道教南宗隐修观意蕴发微

盖建民 / 267

论道教的道德培育机制

吕锡琛 / 286

岭南“新全真道”的历史衍变与当代境遇

夏志前 / 298

基督教论域

确证和解释视域中的上帝观念——考察宗教与科学关系的一种新方式

张志林 / 314

山脚下的十字架——广东揭西县棉湖镇玉石村天主教信仰的考察

贺璋瑢 / 332

遗音当年寂寞心——对《往日琐事》的一种宗教学解读

张贤勇 / 354

天地和谐与生命有限——《创世记》1—3章和汉籍创世神话的宇宙观

林 艳 / 378

在神话与生活之间——现代视域中的基督教末世论

葛欢欢 / 390

■ 民间宗教论域

广州城隍庙的角色职能初探

李兰芬 陈 椰 张清江 张东丹 陈 婕 / 402

台湾新兴宗教天帝教的教义及其修持方法

刘焕玲 / 416

■ 代后记

青青世界去来——“宗教的现代社会角色”学术研讨会侧记

张贤勇 / 430

特 稿



也谈汉唐宇宙论儒学的评价问题

——在“宗教的现代社会角色”学术研讨会上的发言^①

冯达文

中国古典哲学思想史的研究，先秦时期由于出土文献较多，已备受关注；宋明时期，海外名家用力甚深，要在理论上再予推进似亦很不容易。但是汉唐思想，特别是汉唐儒学，虽亦不乏研究成果，却总还令人觉得并不满意。

何以会令人觉得并不满意呢？直观的一个看法就是，汉唐时期，曾经开出古典社会的盛世——“文景之治”与“贞观之治”，而学界对汉唐思想特别是汉唐儒学的评价，却是那样的低下！

20世纪五六十年代以唯心主义有神论的框架去贬斥汉唐思想—汉唐儒学自不消说，奇怪的是海外一批推崇儒家的学者，竟也对汉唐儒学不以为然。牟宗三先生就称，董仲舒是宇宙论中心，他把道德基于宇宙论，要先建立宇宙论，然后才能讲道德，这是不行的，这在儒家是不赞成的。^② 依此，牟先生实际上把董仲舒开除出儒家行列。徐复观先生三卷本《两汉思想史》对思想家个案研究做得非常细致，但是在评价上亦说，董仲舒以及两汉思想家所说的天

① 本文根据笔者在由广东省民族宗教研究院、深圳弘法寺、深圳大学宗教文化研究所于2011年1月12日至15日在深圳联合举办的“宗教的现代社会角色”学术会议上的发言整理而成。

② 参见牟宗三：《中国哲学十九讲》台湾学生书局1983年版，第76页。

人关系，经受不起合理主义的考验。^①及至劳思光先生的《新编中国哲学史》，更把两汉至唐代视为中国哲学的衰乱期。他认为，秦汉之际，南方道家的形上旨趣，燕齐五行怪异之说，甚至苗蛮神话、原始信仰等等，都渗入了儒学。支配儒生思想的，已不是孔孟的心性主义，而是混合了各种玄虚荒诞因素的宇宙论^②，等等。显然，海外这些名家，对汉唐以宇宙论支撑的儒学，都取否弃态度。

检索这些前辈学者否弃汉唐宇宙论儒学的基本标准是什么？似乎就是这样两条：有没有凸显主体性？^③是不是符合理性？汉唐宇宙论儒学是讲“天人相与”（董仲舒语）、依“天”立“法”的，自然没有凸显主体性；且“天”近似于人格神，被赋予信仰意义，也不符合理性，因之，没有什么值得称许的。

而这样评价的两个标准是从哪里来的呢？毫无疑问是从回应西学的挑战中来的。“主体性”和由主体“为自然立法”是近代西方哲学的中心话题；“理性”和用理性“审判一切”的主张则出自于近代西方对中世纪神学的抗争。牟宗三先生称西方所讲的“主体”只是知识主体，中国古典儒学自孔孟起即凸显“主体”更且是“价值主体”；这一主体亦具“创生”意义，亦可开出“存有”界。^④

① 徐复观写道：“董氏以及两汉思想家所说的天人关系，都是通过想象所建立起来的。这种想象，不是具体与具体的连结，而是一端是‘有’，另一端是‘无’，通过想象把有形与无形，把人与天要在客观上连结起来，这中间便没有知识的意义。所以他们都具备了哲学系统的形式；但缺乏合理的知识内容去支持此一形式。所以不仅是董氏，汉人的这类哲学系统，不能受合理主义的考验。”（参见徐复观：《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社2001年版，第241页）

② 参见劳思光：《新编中国哲学史》第二卷“导言”，广西师范大学出版社2005年版。

③ 牟宗三称：“孔子的重点是讲仁，重视讲仁就是开主体，道德意识强就要重视主体。……中国文化、东方文化都从主体这里起点，开主体并不是不要天，你不能把天割掉。主体和天可以通在一起，这是东方文化的一个最特殊、最特别的地方，东方文化和西方文化不同最重要的关键是在这个地方。”（参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，台湾学生书局1983年版，第77—78页）

④ 牟宗三以“天”代表客观世界。他称道：“在孔子，践仁知天，虽似仁与天有距离，仁不必即是天，孔子亦未说仁与天合一或为一，然（一）因仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即涵其向绝对普遍性趋之伸展；（二）因践仁知天，仁与天必有其‘内容的意义’之相同处，始可由践仁以知之、默识之，或契接之。依是二故，仁与天虽表面有距离，而实最后无距离，故终可合而一之也。”（参见牟宗三：《心体与性体》第一册，台湾正中书局1981年版，第22页）牟宗三于此即谓，从主观面开启的价值主体，可以借“仁心之感通”而开出而契接“天”所代表的客观世界，而显示其“创生性”。

牟先生这里强调的，实际上也是由主体“为自然立法”。劳思光先生只认孔孟心性之学为唯一判准，而傲视其他思想派别，所强调的则是自己认定的主体的至上性。徐复观以“不能受合理主义的考验”批判董仲舒与两汉思想家，无疑就以理性作为审判是非对错的法庭。

然而，20世纪以来，由于主体性的过分张扬导致了人与自然的关系的严重对立，由于个人作为主体他人作为客体的过分强调，引发了个人与他人和社会关系的空前紧张，人们已经意识到“主体性”的追求正在走向黄昏。事实上，许多西方学者亦已经对这种追求作出反省。^①

又且，在21世纪，由于中国经济的重新崛起，相应地必然带来中国文化的重新复兴。在新世纪的思想文化建构中，我们是不是不再需要对西方思想文化亦步亦趋？我们是不是应该回归中国文化本位，重新接续起中国古典文化的优秀传统？如果要回归中国文化本位，接续中国古典文化的优秀传统，那么，与其致力于如何开掘中国文化传统中那些被看做具“主体性”、“理性”意义的成分，还不如关切在中国文化中更现成且更丰富的，以情感为纽带的社群意识和以敬畏与感恩为基础的人与天地宇宙的和同意识。我想我们的思想史研究在新世纪里应该有一个转向。在作了转向之后，我们不难看到，后者的弘扬对本世纪更具迫切性、更有意义。

关于中国古典文化中以情感为纽带的社群意识，那是孔孟原创儒学奠基的，大家都比较熟悉，这里不再展开。这里要谈的，是以敬畏与感恩为基础的人与天地宇宙的和同意识。这是汉唐宇宙论哲学建构起来的思想信念。

宇宙论是什么？在中国哲学的话语中，那是指的从天地宇宙的来源与变迁，说明现存现实世界中人与万物的特质、功能及其相互关系的状况的一种理论形态。这种理论形态的具体内容，我想学界同仁都是非常熟悉的，这里不必

① 美国学者弗莱德·R·多尔迈曾以《主体性的黄昏》为题标识自己的一部著述。在该著述的“前言”中他写道：“面前这部著作所探索的是主体性的衰落或黄昏，以及这种衰落对社会思想和政治思想产生的反响。自文艺复兴以来，主体性就一直是现代哲学的奠基石。在政治学领域里，现代主体性往往培育着一种别具一格的个体主义：它不仅把自我作为理论认识的中心，而且把它作为社会政治行动和相互作用的中心。本书试图为读者通向一种‘政治学后个体主义理论’而铺平道路，所以它不只是反驳个体主义，而且也力求剔除其人类中心论的、‘自我学的’和‘占有性的’内涵。”（参见弗莱德·R·多尔迈：《主体性的黄昏》，万俊人等译，上海人民出版社1992年版，第1页）该书集中体现了西方学者对“主体性”的深刻反省。

一一介绍。^①

问题在于如何为它“正名”，恢复它的应有地位和恰如其分的价值评价。这当中至少需要处理三个问题：

其一是如何看待它其中包含的浓重的信仰成分的问题；

其二是如何从认知的角度给它一个合理的说明的问题；

其三是它作为一种存在论如何可以转出价值论的问题。

先谈第一个问题。

毫无疑问宇宙论儒学有神学信仰的因素。董仲舒说“天者，百神之大君也”即是。谶纬之学更是。前辈学者对宇宙论儒学评价之低，神学走向是一大原因。但是如果我们把人世间的事情区分为两大层面（或两大领域），对宗教信仰的评价便有不同。一个是社会—国家政治的公共运作层面，那是需要讲求理性的，近代以来尤其如此。宇宙论儒学之困扰就在于在这个层面上也诉诸信仰。^②另一个是日常生活的层面，那却是不可能过多地讲求理性的。过多地讲求理性，无疑是把“生活世界殖民化”，把人的活泼泼的生命划一化、枯干化了。在这个层面，需要的是情感与信仰。特别是民间的日常生活，尤需依托于信仰。民间日常生活是杂乱的，正是依托信仰，才获得秩序；民间日常生活是平庸的，正是依托信仰，才建构起意义。我们以前曾嘲笑农民的落后愚昧，因为他赚了一元钱还要拿出五角钱去拜神。但是如果仔细一想，我们便会感悟：

① 宇宙论学说的源头，可以追溯到很早。春秋战国时期《老子》一书，《管子》一书中的《四时》、《五行》篇，《礼记》一书中的《月令》篇，《易传》、《吕氏春秋》中的“十二纪”，都讲宇宙论。只不过，那个时期宇宙论没有构成主导地位。来到汉代，经董仲舒和《白虎通义》的努力，宇宙论才与儒学有更好的结合，成为直至唐代儒学的形上学。至于宇宙论的具体内容，不同的儒家学者，会有若干不同的表述。大体而言，是说的宇宙有一个共同的来源，就是元气；元气一分为二，为阴阳二气；阴阳二气的交感起伏，带出四时；阴阳交感，四时更替，又与方位、方向相关，于是有五行。天地宇宙就在阴阳交感、四时更替、五行生克中，“品物流行”，化生出千差万别的人物。董仲舒有个提法：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”（《春秋繁露·五行相生》），所描述的就是宇宙由元气到万物的生化过程。

② 必须指出的是，即便在社会—国家政治公共运作的层面上，信仰特别是由中国古典宇宙论引申出来的独特信仰，由于推重政治设施必须依一年四季十二个月的不同状况行事而表现出一种生态政治哲学的特色，如是，与近代以降以政治自由主义为基础逼迫每个人不得不再走向功利化与工具化的这样一种政治哲学，作一比较，实亦自有其长处，自有其价值。关于这一点，笔者的一篇题为《走在学思的路途上》（已收入刘笑敢主编《中国哲学与文化》集刊中，即将出版）另有讨论，这里不再展开。

这个农民之所以这样做，是因为他意识到光凭自己的能力不可能赚到那一元钱。他心存敬畏。正是凭着这一种敬畏之情，他得以走出自我，走向他人与社会，乃至走向天地宇宙。他这不就是把自己平庸的生活与他人、社会乃至天地宇宙联系起来，获得了丰富的意义？试看当今某些企业家，他们总以为他的巨大财富完全是自己打拼得来的，于是任意地加以挥霍。他们对员工、对社会、对天地宇宙缺失敬畏与感恩，决不可能感受到人生的意义。

续谈第二个问题。

前面一个问题说，宇宙论儒学有神学信仰的因素或走向。但是要注意，它并不是完全被神学化了的。它与基督教、佛教那种信仰有很大的差别。基督教、佛教等宗教，是从价值反省建立起来的。基督教的“原罪”意识，佛教的“苦谛”意识，都显示了一种价值反省。因为他们关注的是价值反省，所以尽管其经典充满神奇色彩，人们并不会由于它们缺失认知意义而予以轻忽。要知道，神话、传奇所提示的，并不是知识的可靠性与否，而是一种价值的指引。

宇宙论不然。宇宙论讲的宇宙生成过程，是依托于农业文明中的经验与观察。它的起点是认知的。它之所以备受批评，另一大原因也就是它在认知上被看做不科学、不可靠。因之，要为宇宙论儒学翻案，自亦需要从认知上作一番辨识。

宇宙论是怎样建构起来的呢？

可以这样说，宇宙论是通过把捉、还原大自然演化的节律而建构起来的。它的主要概念，如阴阳消息、四时轮替、五行生克，都是把捉大自然演化节律的基本概念。阴阳，所把捉的是大自然的原始生命力；四时，所把捉的是原始生命力在时间中的开展；五行以方位、方向为基点，所把捉的是原始生命力在空间中的开展。

这也就是说，宇宙论所揭示的，是原始生命力在时间空间中的演化过程，在演化过程中由于时空的不同交错，天地宇宙与天下万物就会形成并受制于不同的节律。

而宇宙论中“类”的概念所依据的，即是这种演化的节律。这是说，中国古典宇宙论中的“类”，并不是形构上的同异关系，而是指的万物在相同或不同时空的运化节律中，由于所获得的相同或不同的能量（生命力）、信息而形成的相同或不同的关联。古人依五行分类，依四时分类，依阴阳分类，所体认的就是这种独特的“类”概念。

而这样一种“类”的观念，是有客观依据的。在天地宇宙中，任何生命种类、生命个体及其形构，都是在与大自然演变的节律的长期的协调中才成其为如此的；那些无法协调的生命种类、生命个体及其形构，都会被淘汰。这里所谓与大自然的演变节律的协调，无疑就包含有与时间与空间的适应性问题。

说到这里，我们不可不提及中医。中医被看做不科学的原因之一，据说是同一种病不同中医用药多不同。然而，对同一种疾病，中医在治理上会顾及男女老少的差异，春夏秋冬的不一，东南西北的区别，这可以说就是宇宙论及其“类”观念的具体运用吧！

由此我们看到，在农业文明中建构起来的知识类型与在工业文明中建构起来的知识类型有一大差别。从方法上看，工业文明取分解—分析法，关切事物的构成，着意于把事物的构件拆开并予计度（量化），实以“离”、“别”为嗜好；农业文明取“类归法”，关切事物的生成，着意于把事物与周围的环境和事物内部的构件的关联与平衡，故以“中”、“和”为所尚。关于两种方法上的长短处，李约瑟所著《中国古代科学思想史》、葛瑞汉所著《论道者——中国古代哲学论辩》都曾取“关联思维”这一说法作过讨论，^①拙作《中国哲学的

① 李约瑟于所著《中国古代科学思想史》一书中写道：“中国人之关联式思考或联想式思考的概念结构，与欧洲因果式或法则式的思考方式，在本质上根本就不同”；“中国人关联式的思考绝不是原始的思想方式。……它的宇宙，是一个极其严整有序的宇宙，在那里，万物‘间不容发’地应和着。但这种有机宇宙的存在，并不是由于至高无上的造物者之谕令（万物皆臣服于其随伴天使的约束）；也不是由于无数球体的撞击（一物之动为他物之动的原因）”；“中国人的理想里，没有上帝和律法。宇宙内的每一分子，都由其本性的内在趋向，于全体的循环中欣然贡献自己的功能，这个非由创造而来的有机体，反映于人类社会上的，是一个普遍的理想，即人与人间的善意谅解，以及相互依持和团结的柔和体制，此种体制永不立基于绝对的法令或法律。”（参见李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫主译，江西人民出版社1990年版，第382—387页）

葛瑞汉于所著《论道者——中国古代哲学论辩》一书则称：“从把人与共同体和宇宙联系起来的系统的方向看，一种关联的世界观开启了一个有益得多的层面。基本的社会制度、语言，与关联世界观充分共享了它的结构，……政治学、社会学和心理学从没获得分析思维的那种纯粹性，根据物理学类推，它们因宣称为‘科学’故应需要这种纯粹性。除了所有学说之外，现实的日常生活也大都无可改变地属于关联思维。”（参见葛瑞汉：《论道者——中国古代哲学论辩》，张海晏译，中国社会科学出版社2003年版，第402页）

李约瑟和葛瑞汉于此都以“关联思维”来把握宇宙论所显示的认知方式及其特点并予充分肯定。

探索与困惑》^①取“类归方式”为说所作的辨识，对其特色与长处甚至有更多的凸显。在此不再赘述。

这里要强调的是，尽管宇宙论作为农业文明建构起来的知识类型其中有许多猜想，有不少荒诞成分，但它所取的大方向——把捉大自然变迁的节律对生命的影响并加以利用——却是不容置疑的。我们决不可以以工业文明的知识建构，否定农业文明的认知价值。我们甚至可以说，人类缺失工业文明，依然可以生存，但如果抛弃农业文明，人类决然无法生存。农业文明中的许多思想信念，由于更贴近自然、贴近生命本真而具有永恒的价值！

顺便提一下的是时间观念。工业文明所持的时间观念是“一去不复返”的，农业文明所持的时间观念是“循环往复”。工业文明以为什么东西都会“一去不复返”，所以要赶快去抓住。但是其实不管怎么努力，始终抓不住。“理性的计算”（工业文明的表征）引发的不免是疯狂的追逐。农业文明坚信所有东西都会“循环往复”地重新生起，所以不计较一时一地之得失。只要付出努力，总会有所收获。“信仰的支撑”（农业文明的取向）带来的是理性的平静。

这就可见，人类生活在多么怪诞的状态中！

再谈第三个问题。宇宙论作为一种存在论，能不能转出价值论？如何转出价值论？

以往，学者们以知识论的眼光，以为存在世界为客观的、无情的世界，而价值世界为主观的、为情所困的世界，二者不可能贯通。

但是，如果我们从生存论的角度看，二者相互贯通那是不成问题的。

这里的关键就在于，人们处在农业社会生存处境下，对天地宇宙一大自然拥有一份敬畏与感恩。

试设身处地体验一下：天地宇宙一大自然对我们人类一族是如此的厚爱，让我们人类最富有感情、最具有灵性，得以成为万物中最优秀的一族，我们岂能不敬畏与感恩？

再设身处地体验一下：天地宇宙一大自然不仅以厚爱生化了我们，而且又年复一年、周而复始地奉送万物以养育着我们，我们岂能不敬畏与感恩？

从敬畏与感恩出发，人类对天地宇宙的节律与法则自当效行不已：

^① 该书原由中山大学出版社于1989年出版，1998年经修订易名《早期中国哲学略论》，广大人民出版社出版。

“诚者，天之道也”。——天地宇宙一年四季十二月二十四节气依时而来，天岂有不诚？“诚之者，人之道也”。^①人亦当如如效行，以“诚”为德；

“天地之大德曰生”。^②——这显示着天地宇宙对人对万物的仁恩，人亦当如如效行，以“仁”为心；

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。^③——天地宇宙以阴阳消息显示其演化节律（道），人亦当依此节律“赞天地之化育”，由此而证成自己善的品德，与证得善的本性；

如此等等。

在这里我们看到，孔孟原来从心性开出的价值信念，完全可以从宇宙论中得到确保。宇宙论作为一种存在论形态，借敬畏与感恩，完全可以转出价值论。

关于这一点，明代思想家罗汝芳有过非常精当非常感人的表述：

孔子云：“仁者人也”。夫仁，天地之生德也，天地之大德曰生，生生而无尽曰仁，而人则天地之心也。……夫知天地万物之以生而仁乎我也，则我之生于其生，仁于其仁也，斯不容己矣。夫我生于其生以生，仁于其仁以仁也，既不容己矣，则生我之生，以生天地万物，仁我之仁，以仁天地万物也，又恶能以自己也哉？夫我能合天地万物之生以为生，尽天地万物之仁为仁也，斯其生也不息，而其仁也无疆，此大人之所以通天地万物以成其身者也。^④

罗汝芳这是说，天地万物是以它的“生”来养育我、成全我的，这体现天地之仁；我既以天地万物之“生”为“生”，则我亦当以我之“生”来延续天地万物之“生”，这是不容自己，不允许自己不这样做的，这是我之“仁”；正是由天地万物之“生”生我，由我之“生”生天地万物，而使天地宇宙得以无限地延续、无限地发展，我亦得以融入天地宇宙无限延续、无限发展的长河，而获得无限意义。

① 《中庸》。

② 《易传·系辞下》。

③ 《易传·系辞上》。

④ 《罗汝芳集》上，凤凰出版社2007年版，第388页。

这里我们看到，由宇宙论成就的价值观，显示着一种独特性：一般说来，由宗教信仰确立的价值观，都要否弃“自我”，才可以获得救赎。就是说，在宗教信仰主导的价值观里，自我与世界、有限与无限，是断裂的。但是，由中国古典宇宙论儒学证成的价值观，却很好地确认了自我与世界、有限与无限的连续性与一体性。

试看大自然中的植物世界，在花开得最灿烂的时候无疑最显示其特色，最呈现其“自我”；但是它同时又是为着花粉的传播，为了繁殖后代；

再看大自然中的动物世界，在性功能未成熟的时候雌雄不分，那是“无我”。在性功能成熟时雄性长得特别漂亮，叫得特别响亮，很有个性，很是“自我”了；但是它其实还是为了吸引雌性实现交配，为了族类的不断延续。

这都说明，从宇宙论不仅可以转出价值论，而且可以转出甚具现代意义的价值论：在现代社会，要让人们完全否弃“自我”，那是很困难的事情。问题在于如何既确保着“自我”，又可以走出自我，回归社群，融入无限世界。可以肯定地说，中国古典宇宙论儒学在这方面具有非常丰富的思想资源。

宇宙论儒学应该获得新的评价！谢谢大家。

（作者单位：中山大学哲学系）