

中华孔子学会 主办

中國儒學

中石通

第四輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

中华孔子学会 主办

中國儒學

中
石
題



第四輯

王中江 李存山 主編

中國社會科學出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国儒学. 第四辑/王中江, 李存山主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2009. 12

ISBN 978-7-5004-8357-1

I. 中… II. ①王…②李… III. 儒家—中国—文集
IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 220509 号

责任编辑 冯广裕

责任校对 石春梅

技术编辑 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂

版 次 2009 年 12 月第 1 版 印 次 2009 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 28.5 插 页 2

字 数 409 千字

定 价 46.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

学 术 委 员 会

主 任 汤一介

委 员 (按姓氏笔画排列)

土田健次郎	任继愈	汤一介	安乐哲	成中英	刘述先
羊涤生	萧蓬父	余英时	杜维明	余敦康	狄百瑞
沟口雄三	李东俊	张立文	庞 朴	罗多弼	周桂钿
荒木见悟	郭齐家	顾 彬	钱 逊	崔大华	黄俊杰
蒙培元	葛荣晋				

编 辑 委 员 会

主 编 王中江 李存山

副主编 干春松 彭国翔 谢 庆

委 员 (按姓氏笔画排列,带*者为执行委员)

万俊人*	干春松*	马渊昌也	小岛毅	王中江*	刘笑敢
吴 光	李存山*	李明辉	李景林	李翔海	陈少明
杨国荣	张学智*	杜瑞乐	郑宗义	林月惠	费瑞实
姜广辉	郭齐勇	黄 勇	景海峰	彭国翔*	黎红雷

目 录

不同视域下的文明对话

- 汤一介：寻求文化中的“普遍价值” (1)
- 黄玉顺：中国正义论纲要 (13)

儒学基本问题

- 李明辉：“内圣外王”问题重探 (37)
- 周桂钿：“内圣外王”疏 (72)

中日儒学的互动

- 黄俊杰：中日文化交流史中“自我”与“他者”的互动
——类型及其涵义 (92)
- 陈昭瑛：“有一段深情在”：中江藤树《论语乡党启蒙翼传》
中的孔子 (107)

简帛文本中的儒学

- 王中江:睡虎地秦简《为吏之道》与秦国儒家性政治伦理…………… (137)
- 欧阳桢人:从先秦兵书的源流看《曹沫之阵》的来龙去脉…………… (182)

先秦儒学

- 彭国翔:作为身心修炼的礼仪实践
——以《论语·乡党》篇为例的考察…………… (202)
- 方岚生:“怨天”:《孟子》中恶的难题…………… (224)
- 罗哲海:荀子的社会观:因正义而和谐…………… (247)

宋明清儒学

- 狄百瑞:朱熹新儒学的精神性…………… (263)
- 田 浩:社会、经济领域中选择性的儒家价值观和
社群关系网…………… (287)
- 林月惠:阳明后学的“克己复礼”解及其功夫论之意涵…………… (316)
- 李伟波:明清之际儒者的人格理想及其经世向度
——以颜元为例…………… (367)
- 艾文贺:来自历史的教导:章学诚与历史的伦理方面…………… (383)

近现代儒学

- 高柳信夫:“儒学复兴”的起点?
——梁启超和梁漱溟的儒学主张…………… (400)
- 干春松:梁启超论儒家哲学…………… (423)

寻求文化中的“普遍价值”

汤一介

(北京大学哲学系)

前 言

“价值论”是当今一种很流行的学说，许多学说都有关于“价值问题”的讨论。例如，经济学有关于经济的价值问题，政治学有关于政治价值的问题，宗教学有关于宗教价值的问题。例如，在美国华盛顿天主教学大学有一个学会叫“国际价值哲学学会”，我是该会理事。“价值哲学”是一种什么样的学科？它是讨论哲学学说（如孔子哲学），哲学命题（如“仁者爱人”、“道法自然”），哲学概念（如“忠”，朱熹说：“尽己之谓忠”，“恕，推己之谓恕”）的价值问题。今天我们要讨论的是“文化中的价值问题”，而且主要是讨论文化中哲学思想的“普遍价值”问题。就是说文化中有没有“普遍价值”？“普遍价值”和“特殊价值”的关系等等问题。为什么我们要讨论这个问题？这是因为：关于“普遍价值”的问题，现在已有不少讨论，但大多是具体问题的讨论，而且是偏重政治哲学方面的具体问题。我想，从哲学理论上对这个问题说点我的看法，请大家共同讨论。

如果不承认在文化中有“普遍价值”，那么很可能走向文化的“相对主义”，认为没有什么“真理”（哪怕是相对的真理）只能是“公说公有理”、“婆说婆有理”，这样在文化中很难形成对话，很难找到共同话语，

很难对共同遇到的问题达成“共识”。这对当前世界的全球化将是一种消极的力量,是不利于人类社会合理发展的。同时,如果我们不讲文化中的“普遍价值”,那么其他文化,特别是西方文化大讲“普遍价值”,这岂不是说我们把讲“普遍价值”的权利让给西方文化了,这将有助于西方鼓吹的“普遍主义”大行其道了,而使他们具有了“话语霸权”。因此,虽然我对这个问题的研究刚刚开始,但希望逐渐能对这个问题的研究做点有益的事。下面我将讲正题。

一 藉文化沟通与对话寻求共识

自20世纪90年代以来,在中国逐渐掀起了“国学热”的浪潮,相当多的学者,特别注意论证中国文化的民族特性和它的价值所在。为什么会发生这种情况,我认为这和世界文化发展的形势有关。因为自20世纪后半叶,西方殖民体系的逐渐瓦解,原来的殖民地民族和受压迫民族为了建立或复兴自己的国家,有一个迫切的任务,他们必须从各方面自觉的确认自己的独立身份,而自己民族的特有文化(宗教、哲学、价值观等等)正是确认自己独立身份的最重要的因素。在这种情况下,正在复兴的中华民族强调应更多关注自身文化的主体性,是完全合理的。但与此同时,西方一些国家已经成功地实现了现代化,而且许多发展中国家也正在走着西方国家已经完成的功夫业化和现代化的道路。因此,西方发达国家出现了一种“普遍主义”(universalism)的思潮,认为只有西方文化中的理念对现代社会才具有“普遍价值”(universal value)的意义,而其他各民族的文化并不具有“普遍价值”的意义,或者说甚少“普遍价值”的意义,或者说非西方的民族文化只有作为一种博物馆中展品被欣赏的价值。我们还可以看到,某些取得独立的民族或正在复兴的民族,也受到“普遍主义”的影响,为了强调他们自身文化的价值而认为他们的文化可以代替西方文化而成为主导世界的“普世”文化。例如,在中国就有少数学者认为,21世纪的人类

文化将是“东风”压倒“西风”，只有中国文化可以拯救世界，这无疑也是一种受到西方“普遍主义”思潮影响的表现。

当前在中国，在发展中国家，更多的关注各民族文化的特殊价值，各发展中国家更加关注自身文化的“主体性”，以维护当今人类社会文化的多元发展，反对西方的“普遍主义”，反对“欧洲中心论”，是理所当然的。当然也要防止在民族复兴中所受西方“普遍主义”影响而形成的民族文化的“至上主义”。

现在的问题是，我们反对“普遍主义”，是不是就要否定文化中有“普遍价值”？所谓“普遍主义”可能有种种不同的解释。本文把“普遍主义”理解为：把某种思想观念（命题）认定为是绝对的、普遍的，是没有例外的，而其他民族的文化思想观念（命题）是没有普遍价值甚至是没有价值的。“普遍价值”是说：在不同民族文化之中可以有某些相同或相近的价值观念，而这些相同或相近的价值观念应具有“普遍价值”的意义，它可以为不同民族普遍地接受，而且这些具有“普遍价值”意义的观念又往往寓于特殊的不同民族文化的“价值观念”之中。正是具有“普遍价值”意义的思想往往是寓于某些不同民族文化的“特殊价值”之中，才需要我们去努力寻求其蕴涵的“普遍价值”的意义。在哲学上是“共相”与“殊相”的问题。在我看来，在各个不同民族文化中可以肯定地说存在着“普遍价值”的因素。所以我们必须把“普遍价值”与“普遍主义”区分开来。在强调各民族文化的特殊价值的同时，我们应努力寻求人类文化中的“普遍价值”的因素及其意义。当前人类社会虽然正处在经济全球化，科技一体化的形势下，但是由于二战后殖民体系的瓦解，“欧洲中心论”的消退，文化呈现着多元化的趋势。因此，要求在不同文化中寻求“普遍价值”必须通过不同文化间的沟通与对话，以致达成某种“共识”，这大概是我们寻求不同文化间的“普遍价值”必由之路。

二 寻求不同文化间“普遍价值”的途径

为什么我们要寻求各民族文化的“普遍价值”?这是因为同为人类,必然会遇到并且要共同解决的问题,在各种不同文化中都会有对解决人类社会遇到的问题有价值的资源。这些能解决人类社会所遇到的“共同问题”的有价值的思想资源,我认为就具有“普世价值”的意义。

如何寻求人类文化中的“普遍价值”,也许有多条不同的途径,我在这里提出三条可以考虑的途径供大家批评指正:

1. 在各民族的文化中原来就有共同或者是相近的有益于人类生存和发展的理念,这些共同理念无疑是有“普遍价值”的意义。1993 年在美国芝加哥召开的世界宗教大会,在有关“全球伦理”问题的讨论中提出寻求伦理观念上的“最低限度的共识”,或者叫做“底线伦理”。为此,在闭幕会上发表了一份《走向全球伦理宣言》(以下简称《宣言》),认为“己所不欲,勿施于人”在各民族文化中都有与此相同或相似的理念,它可以被视为“道德金律”。在《宣言》中特别举出佛经所说:“在我为不喜不悦者,在人亦如是,我何能以己之不喜不悦加诸他人?”佛经中这句话可以说十分深刻而精确地表述了具有“普遍价值”意义的“道德金律”。在《宣言》中还列举了一些宗教和思想家的思想中对“己所不欲,勿施于人”的各种表述^①,因此认为它具有“普遍价值”的意义。又如,恩格斯在《反杜林论》中提出“勿盗窃”应具有“普遍价值”的意义。这类思想、理念在人类各种文化中是并不少见的。

2. 在各不同民族文化的不同理路中寻求“普遍价值”。例如中国儒家

^① 在孔汉思和库舍尔编,何光沪译的《全球伦理——世界宗教议会宣言》中《全球伦理普世宣言的原则》罗列了许多与孔子“己所不欲,勿施于人”相同或相近的话,如《圣经·利未记》:“要爱自己的人,像爱自己一样。”犹太教的主要创立者希勒尔说:“你不愿施诸自己的,就不要施诸别人。”《摩诃婆罗多》:“毗耶婆说:你自己不想经受的事,不要对别人做。”

的“仁”，西方基督教的“博爱”，印度佛教的“慈悲”，虽然形式不同，出发点不同，甚至理路中也有差异，但却都具有“普遍价值”的意义。

孔子的“仁”，是把“亲亲”作为出发点，作为基础，樊迟问仁，孔子曰：“爱人”。为什么要爱人，“爱人”的出发点是什么？《中庸》引孔子的话：“仁者，人也，亲亲为大。”^①“仁爱”是人本身所具有的，爱自己的亲人是最根本的。但孔子儒家认为，“亲亲”必须扩大到“仁民”以及于“爱物”^②，才是完满的真正的“仁”（仁爱），所以《郭店楚简》中说：“孝之放，爱天下之民。”“爱而笃之，爱也；爱父继之以爱人，仁也。”且儒家也有以“博爱”释“仁”者^③。这就是说，孔子的“仁”虽是从爱自己的亲人出发，但它最终是要求爱天下老百姓，以实现其“治国，平天下”的目标。因此，我们不可不说，孔子的“仁”的理念具有某种“普世价值”的意义。

基督教的“博爱”，当然我们可以从多方面理解它的涵义，但它的基础是“在上帝面前人人平等”，而由“在上帝面前人人平等”，可以引发出来的“在法律面前人人平等”，这对人类社会也应是具有“普遍价值”的意义，因为这样人类社会才有公平和正义。“在法律面前人人平等”从表现形式上看是近代西方法律制度的一条重要原则，但其背后支撑的伦理精神理念则是“博爱”，把所有的人都看成是上帝的儿子^④。

佛教的“慈悲”，《智度论》卷27中说：“大慈与一切众生乐，大悲

① 《郭店楚简》中的《性自命出》中说：“道始于情。”人与人之间的关系开始是建立在“情感”的基础上。

② 《中庸》：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性者，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

③ 《孝经·三才章》：“‘君王’则天之明，因地之利……是故先之以博爱，而民莫遗其亲。”如果能使“博爱”（即如天地一样及人、及物）成为社会伦理准则，那么就不会发生违背家庭伦理的事。《圣经·加拉太书》：“你们因信基督耶稣都是神的儿子。你们受礼归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人和希腊人，自由人和奴隶，男人和女人，因为你们在基督里都成为一了。”

④ 《圣经·马太福音》记有耶稣的《登山教训》中说：“使人和睦的人有福了，因为他们必称为上帝的儿子。”

拔一切众生苦”，其出发点是要普度众生脱离苦海，使众生同乐在极乐世界。《佛教大辞典》的“普度众生”条谓：“佛谓视众生在世，营营扰扰，如在海中。本慈悲之旨，施宏大力，悉救济之，使登彼岸也。”^① 由小乘的“自救”到大乘的“救他”，这种“普度众生”的精神，我认为也是具有“普遍价值”的意义。

孔子的“仁”、基督教的“博爱”、佛教的“慈悲”虽然出发点有异，进路也不大相同，而精神或有相近之处。故而是不是可以说有着某种共同的价值理念就是“爱人”^②。“爱人”对人类社会来说无疑是有着极高的“普遍价值”的意义。

3. 在各不同民族文化中创造出的某些特有的理念，往往也具有“普遍价值”的意义。

要在各民族文化的特有的理念中寻求“普遍价值”的意义，很可能有不同的看法。我想，这没有关系，因为我们仍然可以在“求同存异”中来找寻某些民族文化特有理念中的“普遍价值”的意义。因为我对其他民族文化的知识了解不在行，我只想举一两个中国哲学中的某些理念谈谈我的一点看法。

在不同民族文化中存在着不同的思想观念（如宗教的、哲学的、风俗习惯的、价值观的等等），这是毫无疑义的，而且可能因文化的不同而引起矛盾和冲突，这不仅在历史上存在过，而且在当今世界范围内也存在着。在这种情况下，“和而不同”的观念是不是对消除“文明的冲突”会有“普遍价值”的意义？“不同”而能“和谐”将为我们提供可以通过对话和交谈的平台，在讨论中达到某种“共识”，这是一个由“不同”达到某种程度的相互“认同”，这种相互“认同”不是一方消灭另一方，也不是一方“同化”另一方，而在两种不同文化中寻求交汇点，并在此基

① 丁福保编纂：《佛教大辞典》，文物出版社1984年版，第1046页。

② 在佛教的“十二因缘”中有“爱”，但“十二因缘”中的“爱”是指“欲望”的意思，有“占有”义，而“慈悲”是一种无“占有欲”、无功利目的“爱”，是“普度众生”的“博爱”。这里可能有翻译问题。

础上推动双方文化的提升，这正是“和”的作用。就此，我们是不是可以说“和而不同”对当今的人类社会具有某种“普遍价值”的意义？

1992年世界1575名科学家发表的一份《世界科学家对人类的警告》在开头提到：人类和自然正走上一条相互抵触的道路。为什么会发生这种情况，就是因为人们对自然无序无量的开发，残暴的掠夺，无情的破坏，把“自然”看成是与“人”对立的两极。针对这种情况也许中国的“天人合一”的理论会对解决这种情况提供某些有意义的思想资源。朱熹有段话可以说是对“天人合一”很有意义的解释，他说：“天即人，人即天。人之始生，得之于天；即生此人，天又在人矣。”意思是说，“天”离不开“人”，“人”也离不“天”。人是由“天”产生的，一旦有了“人”，“天”的道理就要由“人”来彰显。也就是说，“人”就对“天”负有保护的责任。这样的思想理论对当前“自然界”遭受惨重的破坏，是不是可以说是很有意义的，因而也可以说它有“普遍价值”的意义。其实这种观点，在当今西方学术界也有，例如过程哲学的怀德海曾提出“人和自然是一生命共同体”这样的命题^①，这个命题深刻地揭示着人和自然之不可分的内在关系，人必须像爱自己的生命那样爱护自然界。这个理念应该说有着重要的“普遍价值”的意义。

三 “多元现代性”的核心价值

最后，我想谈谈“多元现代性”的问题。对“多元现代性”可能有多种说法，至少有两种很不相同的解释：一种是，现代性是多元的，不同

^① 《怀德海的〈过程哲学〉》中说：“（怀德海）的过程哲学（process philosophy），把环境、资源、人类视为构成密切相连的生命共同体，认为应该把环境理解为不以人为中心的生命共同体，这种新型生态伦理观，对于解决当前的生态环境危机具有重要的现实意义。”载上海《社会科学报》2002年8月15日。

民族有不同的“现代性”；另一种看法是：“现代性”就是“现代性”，有着共同的基本内涵，只能是不同民族进入现代化的道路不同，形式有异，实现方法更可能千差万别。我个人的意见，也许第二种意见较为合理。我们知道，“现代性”就其根源性上说是源自西方，因为西方早已实现了现代化，而且现在许多发展中国家也正在走现代化的道路。因此，就“现代性”来说必有其基本相同的核心价值。什么是作为根源性的“现代性”的核心价值？这里我想借用严复的观点谈谈我的看法。

严复批评“中学为体，西学为用”，他认为，不能“牛体马用”，这是基于中国哲学的“体用之源”（“体”和“用”是统一的）而有。^①他基于此“体用之源”的理念，认为西方近现代社会是“自由为体，民主为用”的社会^②。我想，严复所说的“西方近现代社会”不仅仅是指“西方近现代社会”，而是说的人类社会的“近现代社会”。那么，我们能不能说“近现代社会”的特征是“自由为体，民主为用”的社会，而“自由”、“民主”从根源性上说是“现代性”的核心价值？我认为是可以这样说的。对现代社会说，“自由”是一种精神（包括自由的市场经济和个体的“人”的“自由”发展，因为“自由”是创造力），而“民主”从权力和义务两个方面来使“自由”精神的价值得以实现。就这个意义上说，“自由”和“民主”虽源自西方，但它是有着“普遍价值”的意义。我们不能因为它源自西方就认为不具有“普遍价值”的意义。当然，如何进入“近现代社会”，所走的道路，所采取的方法，所具有的形式可能是不同的。但它不可能是排除“自由”和“民主”的社会。

如果我们用中国哲学“体用之源”的思维模式来看世界历史，也许

① 严复：《与〈外交报〉主人书》中说：“善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体，以马为用者也。……故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。”见《严复集》第3册，中华书局1986年版，第558—559页。

② 语见严复《原强》，《严复集》第一册，中华书局1986年版，第5页。

会有一个新的视角。我们可以把“现代社会”作为一个中间点，向上和向下延伸，我们可以把人类社会分成“前现代社会”、“现代社会”和“后现代社会”，如果用中国的“体用同源”的观点看，我们是不是可以说“前现代社会”是以“专制为体，教化为用”类型的社会；“现代社会”是以“自由为体，民主为用”类型的社会；“后现代社会”是以“和谐为体，中庸为用”类型的社会。

人类社会在前现代时期，无论是中国的“皇权专制”或是西方中世纪的“王权专制”（或“神权专制”）都是“专制”，但是要维持其“专制”就要用“教化”作为手段。中国在历史上自汉以来一直是“皇权专制”，它把儒学政治化用来对社会进行“教化”以维持其统治。^①当前中国社会可以说正处在由“前现代”向“现代”过渡之中。其他许多发展中国家大概也都是如此。西方中世纪以“王权或神权专制”，他们用基督教伦理为“教化”之手段，以维持他们的统治。^②因此，当时的世界是一个“多元的前现代性”的社会。关于“现代性”的价值问题上面已经说过，在这里再多说一点我的看法。“自由”是一种精神，“民主”应是一种维护“自由”得以实现的保证。但是，在现代社会中“自由”和“民主”也不是不可能产生种种弊病。因为任何思想体系都会在其自身体系中存在着矛盾。^③任何制度在一时期都只有相对性的好与坏，“自由”、“民主”等也是一样。但无论如何“自由”和“民主”对于人类社会进

① 《白虎通义·三纲六纪篇》说：“《含嘉文》曰：君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。又曰：敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。何谓纲纪？纲者、张也。记者、理也。大者为纲，小者为纪。所以张理上下，整齐人道也。……是以纲纪为化，若罗网之有纲纪，而万目张也。”

② 恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中说：“在中世纪，随着封建制度的发展，基督教成为与封建制度相适应、具有相应的封建等级制的宗教。……中世纪把意识形态的其他一切形式——哲学、政治、法学，都合并到神学中，使它们成为神学中的科目。”

③ 罗素在《西方哲学史》中说：“不能自圆其说的哲学绝不会完全正确，但是自圆其说的哲学满可以全盘错误，最富有结果的各派哲学向来包含着显眼的自相矛盾，但正因为这个缘故才部分正确。”见《西方哲学史》下册，商务印书馆1988年版，第143页。罗素这段话应说对任何哲学都有意义。

入“现代”是有着根本性意义的。^①人们重视“自由”，因为“自由”是一种极有意义的创造力。正因为有“自由经济”（自由的市场经济）才使得功夫业化以来人类社会的财富极大增长，使人们在物质生活上受益巨大。正因为“自由思想”，使得科学、文化日新月异。但不可讳言，“自由经济”却使贫富（包括国家与国家的、民族与民族的以至于同一国家、民族内部）两极分化日益严重；特别是自由经济如果不受到一定程度的控制，将会引起经济危机和社会混乱，近日发生的金融危机就是一明证。^②“科学主义”、“功夫具理性”的泛滥扼杀着“人文”精神。“现代性”所推崇主体性和主客对立哲学，使得“人和自然”的矛盾日益加深，因而出现了对“现代性”的解构思潮，这就是“后现代主义”。关于“后现代”问题，我没有多少研究。只能粗略地谈点看法。在20世纪60年代兴起的后现代主义是针对现代化在发展过程中的缺陷提出的，他们所做的，是对“现代”的解构，曾使一切权威性和宰制性都黯然失色，同时也使一切都零碎化、离散化、浮面化。因此，初期的后现代主义目的在于“解构”，企图粉碎一切权威，这无疑是有意义的。但是它却并未提出新的建设性主张，也并未策划过一个新的时代。到20世纪末，以“过程哲学”为基础的“建构性后现代”提出将第一次启蒙的成绩与后现代主义整合起来，召唤“第二次启蒙”。例如，怀德海的过程哲学（process philosophy）认为，不应把“人”视为一切的中心，而应把人和自然视为密切相连的生命共同体。他并对现代西方社会的二元思维方式进行了批判，他提倡的有机整体观念，正好为他提供了批判现代二元论（科学主义）的理论基础。过程研究中心创会主任约翰·科布说：“建设性后现代主义对解构性的后现代主义的立场持批判态度……我们明确地把生态主义维度

① 《北京晚报》2007年3月16日刊有温家宝总理答法国《世界报》记者问时说：“民主、法制、自由、人权、平等、博爱，这不是资本主义所特有的，这是整个世界在漫长的历史过程中共同形成的文明成果，也是人类共同追求的价值观。”

② “自由主义既使人免于市场经济之前时代的束缚，也使人们承受着金融和社会灾难的危机。”见于耶鲁大学教授保罗·肯尼迪《资本主义形式会有所改变》，《参考消息》2009年3月16日。

引入后现代主义中，后现代是人与人、人与自然和谐相处的时代。这个时代将保留现代性中某些积极性的东西，但超越其二元论、人类中心主义、男权主义，以建构一个所有生命共同福祉都得到重视和关心的后现代世界。”“今天我們认识到人是自然界的一部分，我們生活在生态共同体中……”^①这种观点，也许会使中国古老的“天人合一”思想与之接轨。他们还认为，如果说第一次启蒙的口号是“解放自我”，那么第二次启蒙的口号是尊重他者，尊重差别。例如里夫金在他的《欧洲梦》中强调，在崭新的时代，每个人的权利都获得尊重，文化的差异受到欢迎，每个人都在地球可维持的范围内享受着高质量的生活（不是奢侈生活），而使人类能生活在安定与和谐之中。他们认为，有机整体系统观念“都关心和谐、完整和万物的互相影响”^②。上述观点，在某种程度上也许和中国传统文化中的“和谐”观念有相通之处。过程哲学还认为，当个人用自己的自由专权削弱社会共同体的时候，其结果一定会削弱其自身的“自由”。因此，必须拒绝抽象自由观，走向有责任的深度自由，要把责任和义务观念引入自由中，揭示出“自由”与义务的内在联系。这与中国传统文化所强调人只能在与他人的关系中才能生存的观点有着某种相似之处。^③因此，有见于建构性的后现代主义在西方逐渐发生影响，那么相对于“现代社会”是不是后现代社会将可能是以“和谐为体，中庸为用”的社会呢？“和谐”作为一种理念它包含着“人与自然的和谐”、“人与人的和谐”（社会的和谐）、“人自我身心的和谐”等极富价值的意义。在这种种“和谐”中必须不断地寻求平衡度，这就要求由“中庸”来实现。如果中国社会能顺利地走完现代化过程，这当然是非常困

① 《为了共同的福祉——约翰·科布访谈》（王晓华访问记），上海《社会科学报》2002年6月13日。

② 杰里米·里夫金：《欧洲梦》，杨治宜译，重庆出版社2006年版。

③ 在中国传统文化的儒家思想中，特别是先秦儒家思想认为，人与人之间有着一种相互对应的关系，如“君义臣忠”、“父慈子孝”、“兄友弟恭”等等。《礼记·礼运》：“何谓人义？父慈子孝，兄良弟敬，夫义妇听，长惠幼顺，君义臣忠，十者谓之人义。”《左传·昭公二十六年》：“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妇柔，姑慈妇听，礼也。”