

哈贝马斯、全球化与我的中体西用观

——以法律文化的现代化路径之选择为例

作者：周贇

作者单位：厦门大学法学院

出处：南京社会科学 2007 年第 5 期

内容摘要：传统文化现代转型之路径选择问题是当今世界各民族国家所共同面对的课题，而这一课题也引起了各国学界的重视——以我国为例，比较有代表性的观点就有所谓的“中体西用”、“西体中用”、“本土化”、“移植论”等。文章引入哈贝马斯关于两个世界划分的理论，在对已有相关理论进行批判分析的基础上，结合哈贝马斯相关理论提出了一种别样的“中体西用”观。

关键词：生活世界；制度世界；殖民化；中体西用；西体中用

中图分类号：D 908 / DF 07 **文献标识码：**A **文章编号：**1001—8263(2007)05—0119—07

正文：

民族国家现代转型的路径选择问题是自清末变法以来我国学界所关注的一个热点。在相关的讨论中，比较有代表性的观点是所谓“中学为体、西学为用”、“西学为体，中学为用”以及李泽厚等人的新“西体中用”观——这些观点表现在法制领域，则为“本土资源论”、“法律移植论”、“自生自发秩序论”等具体形态。

在已有的这些观点当中，其合理性自不必赘述：作为一种批判性、论争性研究，本文将重点放在揭示它们的不足上：这主要表现为已有观点理论论据有所不足——尤其是没有引进一种较有说服力的理论范式；另外，对于当前民族国家(法制)现代转型之全球一体化背景也有关注不够之嫌。基于这种考虑，本文将引入学者哈贝马斯的相关理论作为分析工具和前提，进而在批判地借鉴前述观点基础上，提出一种关于法制现代转型的别样思路。

一、哈贝马斯的生活世界殖民化理论

在哈贝马斯一系列关于现代性以及资本主义社会批判的著作当中，其中有一个重要的主题就是所谓的“生活世界殖民化”问题。在论述这个主题时，哈贝马斯大体是按照如下思路进行的：

他首先指出，人类活动领域可以分为两大世界^[1]：即生活世界(lebenswelt)和制度世界(system，一译“系统世界”)。其中前者致力于文化意义及价值再生产，其主题是社会的伦理价值，其目的是人的完善，其调整方式仰赖于通过语言的行为沟通和理性交往，其具体表现是人与人的交往以及人从内在自然世界的不断解放；而后者则致力于物质再生产，其主题

是社会的控制结构，其目的是对物质世界的利用，其调整方式则主要表现为理性的控制媒体（权力与金钱），其具体表现是人与物质世界的交往和人从外在自然世界的不断解放；哈贝马斯并指出，在两者的相互关系上，从应然的层面讲，制度世界源自并服务、但又独立于生活世界。

然而，随着资本主义的兴起，制度世界的理性化进程溢出了制度世界，而僭越到生活世界并进而将作为目的的人吞噬——具体说来即：由权力和金钱主导的制度世界，在持续地官僚化和技术化的过程中，不但渐渐远离服务生活世界之目的，反而开始异化、扭曲生活世界中的主体；使主体理性中的工具理性方面的因素被无限地放大化，进而使主体变成为韦伯所言之“活机器”或“无精神的专业人、无感情的享乐人”。申言之，生活世界不再由伦理道德及意义所主导，而变成了制度世界的一个附庸和“殖民地”——此即所谓的“生活世界殖民化”危机。^[2]

针对“生活世界的殖民化”也即所谓“合法化危机”问题，哈贝马斯开出的药方是倡扬话语伦理和交往理性——对于这一点，已显然超出了本文的范围，暂且不论。本文这里要关注的是：哈贝马斯的两个世界理论对于我们发展中国家的现代转型有何意义？本文认为，我们至少可以从以下几个方面得到启示：

第一，相对于我们的生活世界以及其中的主体、主体间的理性交往关系而言，分别由权力和货币主导的政治系统和经济系统，只不过是满足主体交往需求、促进人之完善的途径。进而言之，一切规范、制度、体制，甚至各种伦理价值观念，其实都不过是生活世界的“工具”性组成部分而已。

第二，即使对于那些从内部逻辑看来具有合法性的政治或经济系统因素，也一定要注意限定它的生效范围，否则就会带来某一领域的被殖民化问题——譬如，市场经济体制就是一种被实践证明具有很大合理性的系统，但是，当我们用它来规范学术生产、人才培养等领域时，就会发现带来的后果只能是相关领域的异化、丑化以及殖民化。因此，当我们判断一个政治或经济系统是否适合某一生活世界时，更多地应注重考察它是否能够更好地促进生活世界及主体本身的完善，而不是该系统自身内在的合法性或逻辑性。

第三，原生自生活世界本身的政治或经济系统因素也可能不具有合法性——正如哈贝马斯所指出的，资本主义的制度系统虽源自资本主义生活世界，却最终导致了资本主义生活世界的被殖民化；或者进一步说，这些因素也可能反过来动摇生活世界本身的合法性、从而引发生活世界本身的“合法化危机”问题。因此，从这个角度讲，吉尔兹等人(C. Geertz)所谓的“地方性知识(local know ledge)”^[1](第73—172页)、哈耶克(F. Hayek)所谓的“自生自发秩

序(spontaneous order)”^[2](第3页以下)并不天然地具有合法性,因为它们均很有可能异化、殖民化生活世界、并进而异化主体本身;更进一步讲,也正因如此,面对生活世界及人之完善的各种需要,我们应当采取一种更加开放的态度面对各种非本土因素。

二、当前民族国家法制现代化之全球化背景

让我们回到法制现代化问题上来。

前已述及,已有的关于法制现代转型之路径选择的理论对于全球一体化这个大背景关注略显不够:这种不够在清末诸种学说中自然比较明显,因为彼时尚没有清晰的关于全球化的认识;此处需特别提及的是,这种不够在当前的一些理论中仍留有比较明显的印记,这不能不说是相关理论的一处“硬伤”——那么,笔者何以这么认为?欲回答这个问题,先须对相关“本土资源论”(或“地方性知识”理论)以及“自生自发秩序论”作一个简要的分析说明。

所谓“本土资源论”,强调的是:由于一方面“西方人的做法有西方人的道理,中国人的做法有中国人的道理,两者谁也代替不了谁”,或者用吉尔兹的话讲即法律是一种地方性知识,因而不同地方的法律应当仅适用于本土;另一方面,从经验的角度讲,“中国最重要的、最成功的制度和法律变革在很大程度上是由中国人民,特别是农民兴起的”,“应当尊重人们的原创性”。所以在立法时应充分考虑农村的实际和民俗,并充分尊重“民间法”的生存空间——也即为了不致于使法制现代化建设与中国实际(特别是农村实际)“脱节”,所以在法治化进程中应更多地考虑本土因素,或说应以本土资源为价值取向^[3]。所谓“自生自发秩序论”,源自哈耶克之经验主义式的自由主义理论(当然,实际上哈耶克也仅仅是重新阐述了经典的经验主义自由观而已)。在国内学界的相关论述中,所谓自生自发秩序讲的是完全排斥或基本排斥主体的积极作为,真正合法、有效的秩序必定是系统内部各因素试错、博弈而渐渐演变生成的:因此,作为秩序形成之前提性因素的法制之建设,相关主体不应进行过多的干涉和作为,更为理性的姿态是作社会秩序的守夜人^[3]。

如上两种理论,虽然从其自身的逻辑看并无很大的不足;然而,若考虑到当前的全球一体化这一大背景,考虑到欧美国家在这一进程中目前所具有的事实上的主导地位,考虑到民族国家应该、也必须加入到这一进程中,我们还有什么理由坐等本土资源自生自发地转型?从这一角度来看,“本土资源论”及“自生自发秩序论”显然过于浪漫;或者换个角度讲,显得过于保守——所以有学者称其为法制现代化理论中的“保守主义思潮”^[4](第123—127页)。另外,正如前文所述,考虑到“生活世界的殖民化”这一现象的存在,我们也很难绝对地得出结论说,地方性知识或自生自发之秩序就天然地具有合理性。

更进一步讲，在法律全球化的浪潮中，欲避免“全球化的法律”（即通行于世界范围内的一种法律体系、法律制度）被少数欧美强国所继续主导，变成实际上的欧美法律之全球推广，民族国家在进行法律现代转型过程中亦有义务选择一种“外向型”的策略和思路。在这里，有两个问题应当予以明确：其一，为何要避免“全球化的法律”变成欧美法律的全球化？这主要取决于以下两个方面：一方面，从理念上讲，全球化的法律就不应该是少数几个国家所把持、主导的法律（虽然在现阶段很大程度上是处于这样一种状态）；进而言之，另一方面，避免这种情况的出现也是民族国家法制发展自决权的必要体现——如所知，现在有些国家（如美国）打着各种旗号，诸如人权、市场、民主等，通过武力、经济等方式强行对外推销他们的制度体系。很显然，这种少数国家法制之全球化推广构成了对别国主权的严重侵犯。其二，何谓民族国家法制现代化之外向型策略？它包括两层含义：一方面，民族国家应当积极参与“全球化法律”形成过程中的各种博弈，并争取在其中发出有效的、自己的声音，特别是要避免那种颇具小家子气的“藏私”心理——即咱们好的东西（法律制度）不能被别人所享用^[4]；另一方面，民族国家在法律现代化的进程中，应把握、利用好法律全球化这一历程所提供的各种机遇，注意主动从其他法系、法域中充分汲取有利于本土法制转型的相关因素——也就是说，民族国家应当将全球化这一背景作为其法制现代转型的推动力量和重要契机。

当然，坚持“本土资源论”、“自生自发秩序论”的论者也许会说，我们的法制（或其他民族文化）、地方性知识为什么一定要转型？为什么一定要现代化？这可以从两个方面予以回答：其一，当今的全球化是一种系统性的全球化，它不仅仅包括法律、制度体系的全球化，还包括经济、政治、文化等各方面的全球化——从很大程度上讲，后者还构成了前者的核心动力和保障。这意味着，一个国家要应对当今的政治经济一体化问题并融入其秩序中，就必须在规则上保持大体的一致：我们很难想象一个游离于WTO之外的国家能够很好地融入国际经济秩序中；我们也很难想象一个游离于联合国之外的国家能够很好地融入国际政治秩序中……而无论是WTO、还是联合国实际上都不过是一种法律全球化的产物。不难想见，对于许多民族国家（特别是后发达国家）而言，它自身的法制本土资源与当前的全球规则是不相吻合的；其二，从文化学的角度讲，文化的创造性转型也是文化存续的一种重要方式，在全球交流已然如此频繁、并且日益频繁的今天，这种创造性转型甚至是文化存续的一种关键形式。这正如哈贝玛斯所指出的，“在这个变化越来越快的现代世界，一种墨守传统、静止不变的生活样式将难以维持；一种文化只有在自我批评和自我反思中汲取发展的动力，向别文化开放并学习其长处，而不是与世隔绝，才能生存下去”^[5]（第 173 页），“即使看上去没有受到威胁的主流文化，也只有通过无条件地修正自我，通过勾勒出所选择的现状或通过对外在

力量的整合，直到摆脱自身的传统，才能维持其生命力”^[6]（第 359 页）——事实正是这样，人类历史上曾经辉煌而现今湮没无闻的玛雅文明、米索布达米亚文明，甚至近代以来逐渐落后于西方的阿拉伯文明，其之所以如此结局，几乎都或多或少由于他们的“与世隔绝”特点；而相对应地，当今世界的强势文化群落（欧、美、日）则无一不是集诸家文化之先进因素而成的“文化百衲衣”。

三、“中体西用”、“西体中用”及我的中体西用观

“体”、“用”是古中国哲学中一对重要的范畴，其中前者相当于西方哲学中的本体、实体，所以范缜（南朝·梁）在谈及各种关于“神”的看法问题时说，“名殊而体一也”^[7]（第 90 页）；而用则总是与“器”连在一起，构成“器用”一词，相当于西方哲学中“有价值的客体”（有时指“客体的价值”）。因此，所谓“中学为体、西学为用”，指的就是在现代转型中当以中学（传统的中国文化，以纲常伦理为主）为本体、为主，而以西学（外来的西方文化，以德赛两先生为主）为器用、为次。用相关主张者比较有代表性的原话 146 即：

不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。……法者，所以适变也，不可尽同；道者，所以立本也，不可不一。……夫所谓道、本者，三纲四维是也……若守此不失，岁孔孟复生，岂有变法之非哉？^[8]

相对应地，主张“西学为体”、甚或“全盘西化”的学者则认为中国要实现（法制）现代转型，必须全面学习、汲取西方（法制）文化，所谓：

腐旧思想布满国中，所以我们要诚心巩固共和国，非将这班反对共和的伦理、文学等思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌也是挂不住的。^[9]

对如上两种观点进行分析可以发现：它们所谓之“体”、“用”实即某种文化——中国传统文化或西方文化。本文认为，这种看法在以下两方面存在可商榷之处：第一，正如哈贝马斯所指出的（见本文第一部分），其实所谓文化本身只是“用”——相对于主体间的理性交往、主体的完善而言，文化仅仅是一种“用”。也即，无论是“中学”还是“西学”，它们都是依赖于主体间的理性交往这一实践之“体”上的“用”，它们都不宜被称作“体”。第二，两种不同的文化能够形成所谓的体用关系么？特别是，甚至在本质上都有斯不同的中西政治法律文化^[5]（一则强调个体、自由，一则强调家庭、秩序），它们之间能形成一种融洽的体用关系么？再考虑到清末民初时期的有关观点对全球化这一背景关注不够，因此，本文认为，以上“中体西用”或“西体中用”两种关于中国（法制）现代转型的体用观并不足取。

相对来说，当代学者李泽厚的新“西体中用”观就更为合理。李泽厚指出，所谓“体”

应当是社会存在、人的存在本身，他说，“社会存在是社会生产方式和日常生活”，因此，所谓“现代化首先是这个‘体’的变化”；考虑到在社会生产和日常活动中科学技术是核心、基础性因素(因为科技是社会变化的最根本动力)，因此，“在这个变化中，科学技术扮演了非常重要的角色，科学技术是社会本体存在的基石”。也就是说，源自西方的赛先生才恰恰应该构成我们现代转型中的“体”(因为我们的现代转型首先要转的正是小生产的经济基础、生产方式和生活方式)，而中国传统所固有的一切因素及西方文化中的其他因素，都只能构成这个“体”的“用”^[10]

李氏体用观的合理之处在于：其一，它明确了社会存在、人的存在才是体——这与前文所述之哈贝玛斯的观点有内在的相通；其二，它兼顾了全球化这一大背景，并且它强调了西方因素在现代转型中的主导性地位，这种认识显然更有利于促进中国在现代转型过程中迅速融入国际秩序或全球化进程之中；第三，由于这种观点强调的是西方文化或中国文化是一种并列的关系，即都不过是社会存在的“用”而已，因而其也能较好地克服前述两种观点中将两种本质不同的文化“拉郎配”(即“强制性”地将两者关系定位为体用关系)之缺点。当然，这种观点同样也存在一些不足：

首先，李氏“西体中用”观存在某种略显简单的二元对立痕迹。如前述，这种观点认为，社会存在由科学技术为根本的决定性因素，而其他因素(包括西学和中学)则仅仅是社会存在的“用”，因此，现代转型首先要做的是改变原有的小生产模式引入现代大工业生产模式——这些描述让人产生的感觉是：一个社会可以分为两个截然对立的方面，一为社会存在；二为中学、西学等精神性存在。然而，事实上，这两种存在却是一种一体两面的关系，这意味着，作为社会存在之体的转变必须仰赖社会精神、社会意识的转变——这正如没有改革派、洋务派的吁求并进而形成一种社会意识就不会有洋务运动(对西方生产方式的采用)一样。因此，将社会存在归结为西方赛先生所主导就略显简单了。

其次，科学技术真的是社会变化、发展的根本动力么?很显然，这种主张源自马克思主义理论：经典的马克思主义理论认为，生产力、生产方式是社会变化的根本动力，而“科学技术是第一生产力”^[11](第 274 页)，因此，科技就构成了社会变化的根本动力。如果说，这一观点在人类社会发展的早期基本成立的话，那么，近代以来，特别是在经济全球一体化(意味着先进生产力、生产方式能够迅速得到世界范围的推广)日益明显的今天，这种认识的合理性就略显不足了，因为它至少已经不能解释如下一种普遍性现象：即，何以采用相同生产力或生产方式的各民族国，其社会样态、生活形式会存在如此之大的差别，对于这种现象，哈贝玛斯的如下论断也许可以为我们提供一种分析视角，他认为，人与人的交往不能被单纯

地归结为生产关系，除了在物质生产中形成的生产关系外，人们还在社会生活中存在着以语言作为中介的交往关系。并且，作为主体的人，通过前者被从外在自然的强制下解放出来：通过后者，则被从内在自然的强制下解放出来，从而建立合理、公正、和谐的人际关系进而促进人自身的不断完善^[12]（第 14 页）——也就是说，在现代社会，人已经不能仅仅通过外在的解放来获得满足，他/她还必须通过内在的解放才能获得全面的满足和完善；而正是这种关于内在解放以及随之而建立的人际关系的不同，决定了部分国家虽然采取同样的生产力、生产方式却表现为不同的社会样态、生活形式^[6]。因此，这再一次表明，简单地讲科技是社会发展的根本动力并不足取；也因此，李泽厚先生关于“体”的认识存在一定的片面性。

再次，考虑到这种观点过于突出赛先生，所谓赛先生构成社会存在、人的存在这一“体”（实际上在很大程度上正好属于哈贝玛斯所谓之制度世界的范畴），因此，其很有可能导致生活世界的科学化、技术化，进而陷入哈贝玛斯所强烈关注的生活世界之殖民化的困境。而这，显然不是我们现代转型所欲追求的目标。

在对已有的相关观点进行批判地分析后，接下来，笔者将提出自己的观点。笔者认为，在法制现代转型的过程中，所谓“体”应当是哈贝玛斯所谓之生活世界（这标示了本文之“体”与李泽厚之以科技为核心的制度世界之“体”的区别），即理性人之间语言沟通、交互行为本身以及因之而形成的实践活动、意义世界、社会网络。这种“体”表现在我国，即当下的中国人及其生活；而所谓“用”则应当由所有的现存法制文化——不管其是否具有本土属性——所组成，或者套用哈贝玛斯的范畴讲，即所有“制度世界”中的因素都可以构成“中体”之“用”。按照这种体用观，我们在进行法制现代转型时，应注意以下几个方面的问题：

第一，以积极的姿态面对全球化，以开放的姿态汲取国际国外法制因素。长期以来，我们担心加入全球化进程或过多地汲取国外文化因素会导致我们的文化之根本的动摇，进而导致文化认同的丧失；然而，前述的分析表明，只要我们始终坚持以“用”来定位外来文化因素，则它们是可以作为我们现代转型之动力且同时并不导致文化断裂问题之因素的——或者换句话说，即使过分的法律移植真的导致我们的文化断裂或文化之根本的动摇，那其实也不过是因为我们在移植过程中操作不当而已，它本身并不能证明移植（甚至是大量移植）作为一种现代转型的路径是不可取的。因此，本文赞成李泽厚的如下论断：现在我们对“西学”、西方文化不是盲目输入过多的问题，而仍然是了解不够、汲取不够的问题^[10]。

第二，为了保障我们的生活世界不被移植过来的制度世界异化，不被别国文化殖民，一个非常重要的前提是：一定要坚持法制建设的自主原则。当今世界存在太多的由于丧失法制现代化建设自主权而陷入一种无所适从境地的国家：如印度，由于英殖民者的强制推行，印

度在上个世界前期大量采用英法，其结果却是现今印度社会的二元结构：作为社会上层的精英已基本西化而处于社会下层的大部分民众却仍然生活在传统的生活世界当中；又如最近的伊拉克，伴随英美大炮所带来的所谓民主、所谓宪政并没有改变伊拉克人的生活世界，带来的却是更加严重的冲突——应该说，类似印度、伊拉克这些国家的这种所谓现代转型是不能称之为成功之例子的。相对应地，如果我们坚持自主原则，则我们可以很好地保持自己独有的生活世界和主体性属性，因为在这种情况下，如果我们一旦发现生活世界有被殖民化的危险，我们可以马上作出相应地调整。

第三，为了“验证”外来法制文化是否会导致本土生活世界的殖民化问题，我们在进行法律移植时，应当择取一种重叠而非取代的路径。所谓“重叠而非取代”，是指我们应当尽可能地使移植过来的法律与本土法制重叠生效，而不应当动辄以外来法制取代本土法制。让我们以香港当年的一个较为成功的例子来说明这种路径的合理性：在英殖民者统治早期的婚姻制度设计过程中，有些人主张完全按照英国本土模式以教堂婚作为合法婚姻成立的唯一形式；而另一些人则主张应当在输入教堂婚的同时保留原有的民事登记形式，并且，最终后一种观点取得了上风——实践表明，这一两种法制模式重叠的方式取得了非常好的效果。采取重叠模式除了可以更容易地取得成功外，另一个“好处”就是它给生活世界及其中的主体留下了一种比较然后作出最终选择的缓冲空间：也即，如果发现外来法制会导致生活世界的殖民化，我们马上可以重新回归传统、回归本土；而如果发现它其实比本土因素能更好地促进主体的完善，则我们可以更多地向该外来法制靠近；相对应地，如果发现它能够与本土法制形成一种互补作用，则我们就可以像香港的婚姻法领域一样同时允许两种模式的存在。

注：

[1] 在这里，首先需说明的是，在有些地方哈贝马斯也——大体像波普尔那样——将世界划分为三个世界：一个是物质的客观世界；一个是作为人际关系总体之社会世界；一个是个人的内部心理世界（可参见[日]中冈成文：《哈贝马斯——交往行为》，王屏译，河北教育出版社2001年版，第116页）。但当哈贝马斯对世界作这种三分时主要是为了论证其话语伦理学（或商谈伦理学）理论，而非本文所涉及的“生活世界殖民化”问题。关于“生活世界”、“制度世界”以及“生活世界的殖民化”问题详情请参阅[德]哈贝马斯：《哈法化危机》，曹卫东等译，上海人民出版社2000年版，第6页以下。

[2] 当然，严格说来，关于资本主义“生活世界殖民化”危机问题的论述并不是哈贝马斯的首创，它实际上早在卡尔·马克思那里关于机器异化人的论述中就被揭示；并且，马克思·韦伯也曾对这个问题予以了较为充分的关注。但在笔者看来，哈贝马斯的相关论述最为全面，也最具针对性。

[3] 相关典型论述，可参见邓正来：《〈自由秩序原理〉代译序》一文。在这里，笔者要特别说明的是，对哈耶克理论作这种理解可能更多的是一种误解，因为哈耶克并不排斥政府的积极作为、理性建构和强制措施，他排斥的仅仅是非理性的、不合规律的积极建构或强制措施，这从他的如下论断中就可看出，他说：“我们的意思一定不是说理性根本不具有任何重要的建设性使命……而且为了做到这一点，我们所努力为之的乃是对理性的捍卫，以防理性被……滥用”；“在我们看来，重要的是政府活动的质，而不是量。一个功效显

著的市场经济，乃是以国家采取某些行动为前提的，有一些政府行动对于增进市场经济的作用而言，极有助益；而且市场经济还能容纳更多的政府行动，只要是那类符合有效市场的行为”。参见[英]哈耶克：《自由秩序原理》（上册），邓正来译，三联书店1997年版，第3、17、80、198、201、279等页。

[4]在世界法制史中，特别是古代史中，这种关于优良法律的藏私心理曾经非常严重：古罗马将法律分为市民法和万民法，其中一个关键性原因就是因为他们不愿意自己的法律以及相应规定的权利被外籍人所享用（可参阅[英]亨利·S·梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆1959年版，第29页）。另外，几乎所有古代法律遵循属人主义管辖原则亦是一个相关藏私心理的绝佳注脚。

[5]梁漱溟认为，人类文化存在三种本质不同的形式，即西方文化、中国文化以及印度文化，其中前者特点是迎合人欲、向前进取的；中者则是顺其自然、安于当前的；后者则是取消人欲、反身向后的（参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第69-80、162-164页）——虽然笔者并不全然赞成梁漱溟的这一划分，但在“中西文化根本不同”这一点上，笔者与梁是一致的。

[6]当然，各国传统的不同也在一定程度上决定了她们虽采用相同的生产力及生产方式但生活样式却有如此之大的差别。

参考文献：

- [1] [美]吉尔兹. 地方性知识：事实与法律的比较透视[A]载梁治平主编. 法律的文化解释[C]. 北京：三联书店，1994.
- [2] [英]哈耶克. 自由秩序原理[M]（上册）. 邓正来译北京：三联书店，1997.
- [3]周赟、黄金兰. “在本土化”与“化本土”之外：规制的多元主义[A]载谢晖、陈金钊主编. 民间法[C]（第二卷）. 济南：山东人民出版社，2003.
- [4]谢晖. 价值重建与规范选择[M]. 济南：山东人民出版社，1998.
- [5]章国锋. 关于一个公正世界的“乌托邦”构想——解读哈贝马斯〈交往行为理论〉[M]. 济南：山东人民出版社，2001
- [6] [德]哈贝马斯. 民主法治国家的承认斗争[A]. 载汪晖、陈燕谷主编. 文化与公共性[C]. 北京：三联书店，2005
- [7]卢元等主编. 学生古汉语词典[M]上海：上海辞书出版社，1988.
- [8]（清）张之洞. 劝学篇·外篇·变法第七[M]
- [9]陈独秀. 旧思想与国体问题[J]. 载独秀文存[A]合肥：安徽人民出版社，1987.
- [10]李泽厚. 漫说“西体中用”[J]载李泽厚. 中国现代思想史论[A]天津：天津社会科学院出版社，2003
- [11]邓小平. 科学技术是第一生产力[J]邓小平文选[C]（第三卷）北京：人民出版社，1993.
- [12] [德]哈贝马斯. 合法化危机[M]. 曹卫东译. 上海：上海人民出版社，2000.