

传统与现代化的张力：杜维明的东亚发展观析论

2007-05-22 14:44:00 作者:何爱国

摘要：从传统与现代的关系来看，杜维明认为儒家传统中具有“以‘学做人’为核心的启蒙精神”。对“人”的深度反思和“学做人”是儒家传统能够现代化的“源头活水”，也是东亚式“现代性”的“灵根”。体现“东亚企业精神”和东亚“新文明”色彩的“新儒家伦理”是一种对“西方的冲击”的“创造性回答”。对“东亚的新型资本主义”做出了贡献。其基本点是对“责任感”的强调：“自我是各种关系的一个中心。它倡导的不是个人主义，而是我们对一个更大的实体的承诺。这个实体可以是我们的家庭、我们的公司、我们的集体或者我们的国家。”杜维明认为，一些人怀疑“工业东亚资本主义模式”，是“很难成立的”。“除非有人认为世界上只有一种现代经济发展模式”。在儒家传统的影响下，“东亚现代性”已经呈现出一幅连贯的图景。在“地球村”式的“新轴心文明时代”，儒学发展的前景如何？杜维明认为，儒学将会在儒家知识分子自觉反思的基础上，回应西方文明、现代化和全球化的挑战，发展出一种建设性和融合性的“新人文精神”。假若真有一个“第二轴心文明时代”，则“儒学的第三期发展”是可期的。

关键词：工业东亚；新儒家伦理；新轴心文明时代；新人文精神

杜维明[1]，哈佛大学东亚语言与文明系中国历史与哲学教授（1981年以来），哈佛燕京学社中国历史及哲学与儒学研究讲座教授（1999年以来）。先后获台湾东海大学和哈佛大学的学士（1961）、硕士（1963）和博士学位（1968）。曾经任教普林斯顿大学东亚系（1968—1970）、加州大学伯克利分校历史系（1971—1980）、北京大学、台湾大学、香港中文大学、法国高等学院等。1984—1987年任哈佛大学宗教事物委员会主席，1984—1992任新加坡东亚研究所海外董事，1986—1989年与1991—1992年任哈佛大学东亚语言与文明系主任，1996年以来担任哈佛燕京学社社长。[2]代表性的论著有《中与庸：论儒学的宗教性》（1976）、《行动中的宋明儒家思想：王阳明的青年时代》（1976）、《仁与修身：儒家思想论集》（1979）、《今日的儒家伦理：新加坡的挑战》（1984）、《儒家思想——以创造转化为自我认同》（1984）、《儒学第三期发展的前景问题》（1989）、《儒家自我意识的反思》（1990）、《三重和弦：儒家伦理、工业东亚与韦伯》（1991）、《道、学、政：论儒家知识分子》（1989）、《现代精神与儒家传统》（1996）等。[3]杜维明毕生为中国文化和东亚文化在西方世界和第三世界“播道”，当然，他撒播的“灵根”或“慧种”是“儒家文化”，或者说是杜维明诠释（杜维明称之为“创造性建设”）后的“新儒家文化”。杜维明认为，现代东亚文明，在一定的意义上说，是转生后的“新儒家文明”。但这个新东亚文明要儒家知识分子的长期自觉地反思和回应现代化、全球化与西方文明的挑战，才能获致。观察杜维明的东亚发展观，可以对现代化与传统、现代化与西化、现代化与全球化等关于现代化的基本理论问题有新的启思。也可以体知对东亚发展道路的另一视野。

一、观察东亚现代化的几个重要的理论问题

观察和研究东亚现代化，必须要考虑几个重大的理论问题：现代与传统的关系问题、儒家文化、中国文化与东亚文化的关系问题、现代化与西方化、本土化的关系问题、现代化与全球化的关系问题、经济现代化与文化的关系问题、政治现代化与文化的关系问题等。杜维明在研究了西方和中国的现代化历史后，进行了经验的总结和理论思考，可以作为我们思考东亚现代化进程和借鉴东亚现代化经验的参考。

第一，现代与传统的关系问题

据杜维明的观察和理解，不论是在西方还是在非西方世界，计划中的从传统到现代性的转变从来没有实现。传统在现代性中继续存在，这成了一个规范。其实，现代化进程本身是由扎根在各种特殊传统中的各类文化形式来定形的。[4]杜维明批评那些理直气壮地把自己认同为现代化倡导者的中国西化论者，指出他们虽然有着把中国从黑暗的落后历史和封建状态下拯救出来的激情。不幸的是，他们没有认识到儒学传统的转变潜力。例如，他们本来可以学习日本的明治维新，这是动员本土资源进行现代化的知名事例。结果，在明治时代的日本，儒学作为行政管理、社会组织、道德教育的方式得到了繁荣。虽然日本故意拒斥中国模式并试图加入西方，但她并没有选择把割断传统当作出路。[5]因此，“我们必须打破传统与现代的截然两分。不能把传统和现代认为是互相冲突互相矛盾的东西。正好相反，我认为应该把它们融合在一起考虑问题。如何融合？当然必须针对具体问题思考。”[6]

第二，儒家文化、中国文化与东亚文化的关系问题

杜维明认为，儒家文化不可以涵盖中国文化与东亚文化的全部，但儒家文化既是中国文化也是东亚文化，未来还有可能成为欧美文化的重要组成部分。儒家文化不仅是属于中国的，也属于东亚和世界。以中国文化和儒家传统来作对比的时候，中国文化的内涵是非常宽的，而儒家这个内涵则比较窄，所以儒家是中国文化的一部分。有很多人把中国文化和儒家文化等而同之，甚至说中国文化就是儒家文化，这是有片面性的。但是，儒家作为一个精神文明，作为一个传统，所指涉的范围要大过中国文化，因为它是东亚文明的体现。日本有学者，如山崎闇斋等，接受儒家文化，但并不认同中国文化。[7]

第三，现代化与西方化、本土化的关系问题

杜维明认为，随着工业东亚的兴起和太平洋时代的来临，越来越多的学者认为，现代化不等同于西化，传统文化是现代文明的一部分，现代化可以有非西方（譬如东亚）的文化形式，乃至非现代西方的价值取向。他本人也是这样思考的。杜维明认为，在儒家传统的影响下，工业东亚的“现代性”体现出与西方不同的轨迹。其主要的不同点已经能够“呈现出一幅连贯的图景”[8]。

第四，现代化与全球化的关系问题

从全球范围来看，杜维明认为，最杰出的现代西方思想家认定为自明真理的“普世性”的东西，其实是区域性的，是一种局部知识形式，已经在很大程度上失去了它的普遍的感召力。[9]现在不少研究全球化的学人已认识到，一般的跨国公司固然是全球化的，但成功的跨国公司却是能够以全球化的理念，在不同的文化环境、不同的地域里面真正生

根。[10]全球化并非同质化，也未必一体化，全球化和地域化既矛盾冲突又相辅相成的。
[11]

第五，经济现代化与文化的关系问题

到底在现代化的过程中文化的因素应该怎样理解？杜维明指出，多半的经济学家对文化的问题没有敏感性，这是职业的限制。因为文化的因素无法用现有的经济学所发展的模式给予一定的位置。但是，人是复杂的群体，文化的因素是相当重要的，你不能把它割裂掉。所以，现在很多经济学家已经接受了这一点，认为很多影响经济的重要因素是非经济的。任何一个现代化的过程，除了硬体的制度问题以外，非要接触到观念问题、价值问题之类的软体。即使是制度的运作也“一定牵涉到人的因素、价值取向的因素、程序的因素和其他没有经过反思的习俗。这里就有文化的因素。”[12]

第六，政治现代化与文化的关系问题

民主的发展并不是政治现代化的全部内涵，但一般的现代化理论家往往把民主理解为政治现代化的核心或最重要的组成部分。杜维明也是从此角度来认识政治现代化的。但他不认同政治现代化与文化无关的观点。为什么民主制度比较健康的发展都在西欧？而菲律宾、印度、拉丁美洲、非洲等地民主制度的发展遇到了很大的困难。杜维明强调这与西欧原来“复杂的文化”基础有关。东亚民主的发展应该考虑这些社会“个别的文化状况”。如果人们单视民主为大多数人民参与决策，而不把根深蒂固的文化条件考虑在内，那么，民主的发展很难进行。[13]

二、历史透视：从儒教东亚的兴起与发展看儒教的世界意义

从历史来看，杜维明分儒学发展为三期：“古典儒学”（从孔子开始）、“新儒学”（即“儒学复兴”第一期，从宋代开始）和“20世纪的当代儒学”（“儒学复兴”第二期）。第一期儒学虽然局限于中国，但由“百家”之一派扩展为“儒学中国”或“儒教中国”。第二期和第三期的儒学发展越出了中国本土范围。第二期儒学向东亚扩展，形成了一个“东亚儒学社会文化圈”或“儒教东亚”，第三期儒学从“工业东亚”复兴，既而向全球扩展，争取成为全球文明对话的一个重要成员。儒教东亚的兴起与发展是第二、第三期儒学发展的结果，也是进一步发展的契机。

儒家在中国是一条源远流长的大河，导源于洙泗源流，从山东曲阜邹县一带的地方文化，经过了数百年错综复杂的发展，逐渐成为中原华夏文明的主流。11世纪的儒学复兴，使孔孟传统旁及朝鲜、越南、日本和东南亚各地，成为东亚文明的体现，构成了今天所谓的儒教文化圈。[14]

在19世纪中叶西方势力突然侵入之前，东亚的政治、社会和文化都高度融合了儒家学说，以至于中国、越南、朝鲜和日本的行政管理、社会伦理、甚至心理习惯在语言和行动上都以儒家思想为特征。儒学学说的柔韧性和可以适应各类风格不同的政体、教育、组织（包括家庭）的特点，使它能够在各种不同环境下保持一种融贯的世界观。然而，与基督教、伊斯兰教、佛教不同，由于儒学在极大的程度上是东亚文化的一个有机成分，是华语世界的一个极为突出的特征，以至于常常被看做一种区域现象而不是一种世界宗教。[15]

1960年以后的工业东亚和1980年以后的社会主义东亚，经历了儒学的复兴，它成为政治意识形态、学术话语、商业伦理、家庭价值，还有抗议精神这许多因素的结合。虽然存在着根源于血缘纽带的紧张和冲突，但东亚的总体生活模式包含着共识结构，这种共识结构赖以建立的价值显著地不同于现代西方强调契约关系的价值。[16]

杜维明认为，儒教东亚的兴起有助于我们理清三类问题：（1）现代化过程中的传统问题；（2）非西方文明对于现代西方的自我理解的作用问题；（3）局部知识的全球意义问题。这些问题都是极其复杂的，但是，把它们合并在一起讨论可能使一些新可能性在这种创造性的融合中显示出来并表明我们处在一个临界点，即将超越三种虽然盛行却已经过时的、相互排斥的二分：传统/现代、西方/非西方、局部/全球。我们要努力超越这些二分，这对于促进全球共同体中的各文明间的对话有着深远的意义。[17]

三、重估东亚儒学传统中的现代性

现代性与传统性不必必然是你死我活的斗争，完全可以你中有我，我中有你。究竟有哪些传统性可以在现代化过程里继续存在并发挥作用，哪些可以经过转化后也还可以继续服务于现代人，哪些已经不适合现代社会的需要，哪些对现代社会的发展是严重的障碍等等，需要结合当下的现代化现实具体地评估。重估东亚儒学传统中的蕴涵的现代精神，是杜维明儒学研究的旨趣所在。

第一，从儒学传统中所蕴涵的“启蒙精神”来看，杜维明认为儒家传统中具有“以‘学做人’为核心的启蒙精神”。

儒家传统的基本精神是以人为核心而开展的，把人当作具有内在价值的存有。所谓“天地之性人为贵”。就是说，在天地万物之中，人有突出的价值。人是一个具有感性、能够创造、能够进行自我发展的万物之灵。[18]孔子所谓的“为己之学”，严格地说，不是为了他人、为了社会、为了政治，而是为了自己人格的完成。“为己”是一个开放的、创造的、在从不止息的自我修养、自我发展、自我实现中以达到“己欲立而立人，己欲达而达人”发展过程。[19]孟子提出了有关人文精神的四个重大课题：人禽之辨、夷夏之辨、义利之辨、王霸之辨。在杜维明看来，先秦儒家实际上辨析的是“人的本质价值”、“文明”的本质价值、“道德价值的内在精神”或道德的本质价值和政治的本质价值。其中，文明问题、道德问题、政治问题本质上也还是一个人的问题。儒家对人的复杂性问题进行了深刻的探讨。儒家五经，从抽象和象征的意义上说，分别探讨的是人的情感性问题（《诗》）、社会性问题（《礼》）、政治性问题（《书》）、历史记忆问题（《春秋》）、形而上问题（《易》）。人不是可以用简单方法来规约的一种存在。“人既有感性、社会性，又同时具有政治性、历史性和哲学性。”先秦儒学研讨“人”或“仁”所体现的人文精神，“是一种涵盖性很大而不是一种排斥的人文主义”。这种涵盖性很大的人文主义，可以从一个同心圆的逐渐发展来理解。从个人、家庭到族群、到社会、到国家、到天下、到人类。每一个同心圆总是开放的。不仅要突破个人主义、裙带关系的家族主义、地方主义、族群意识的民族主义、狭隘的国家主义，甚至必须超脱人类中心主义，才能充分体现儒家人文精神的全部内涵。儒家传统所体现的人文精神，不仅是一个横向的扩展，同时也是深化的过程。如何使得个人和社会能够互惠，人类与自然能够和谐，人心与

天道能够合一，都是儒家人文精神不可或缺的关怀。把天、地、人结合在一起的人文精神，是一种既有广度又有深度的人文精神。[20]宋明儒学在重新阐述先秦儒学的原初智慧的基础上发展出了“一种新型的人文精神”，这种新型的人文精神回应了佛教、道教、考试制度以及政治文化的挑战，吸取了中国传统文化的丰富资源，发挥了具有批判意识的抗议精神。新人文精神是一种凸显人的主体价值的“‘十字打开’（陆象山语）的人文精神”。然而，杜维明强调，“这个复杂的新兴的人文精神，是经过一个非常漫长而艰苦的文化实践过程，才逐渐成为东亚文明的体现。”[21]近代以来，儒家传统经过自由民主的洗礼，也就是一种全面而深刻的价值转换。只有接受西方民主自由思潮的洗礼之后，儒家传统才逐渐争取到对西方文化因为启蒙心态而导致的弊病加以批判的权利和义务。“毫无疑问，从广义的人文精神来检视，儒家文化对人格的尊严，对人的内在自由和对人自我发展的权利的肯定，强调人应有良知，应该有理性，把人作为一个社群中间不可分割的组成部分。对这类时代性的课题，儒家传统都能提供丰富的象征和实践资源。”[22]

第二，从“现代（西方）精神检讨”和“工业文明中的矛盾”看儒家传统的现代性转生和纠偏功能。

杜维明认为，检讨现代精神或现代西方精神，分析“工业文明中的矛盾”，可以理解人类现今遭遇的严重问题，儒家对此可以引入其源头活水做出创造性回应，其实就是如何激活儒家传统中的现代性“灵根”。

首先看现代西方精神，杜维明认为，现代西方精神主要包括科学精神、民主精神和宗教超越精神。“这三个问题是儒学本身的限制，也是儒学想要进一步发展必须面临的考验。”[23]西方文明的突出体现，正是儒家文化的缺陷。而西方文明的缺陷，儒家文化又能提供什么资源。

其一，从科学精神来看，科学在 20 世纪有莫大的影响力，是因为在技术的成长上有重大突破。这与培根的转化（把科学与知识当作力量，把实验科学引入希腊的理性传统）有关。但令人忧虑的是：技术的突破与影响力，基本上阻碍了科学的进一步发展，科学与技术之间有了很大的冲突。如果工具理性是引导科学发展的唯一依据，它基本上是狭隘的、短视的；不仅有把人类的各种价值摧毁的霸气，同时也有把人类带到毁灭的边缘的鲁莽。这种由工具理性所带来的不良后果应如何诊治呢？杜维明认为，“儒家要作进一步的发展，需要引进科学精神，但也需要考虑到现代科学文明——以工具理性为主导的技术文明——所碰到的困境。”[24]

其二，从民主精神来看，一般而言，民主制度比较健康的发展都在西欧，也就是在原来“复杂的文化”基础上逐渐发展起来的。在菲律宾、印度、拉丁美洲，民主制度的发展遇到了很大的困难。这中间有一个复杂的问题，即，民主制度是建立在“多元的抗衡制度”上的。一定要有公民社会的出现、各种不同的压力集团的出现、法律观念的出现、权利观念的充分发展，每一个人都知道自己的权利及其自身所属的躯体的利益，并愿意通过程序政治的方式运作，接受选举的游戏规则，则民主制度才能够充分发挥。然而，杜维明强调，“这些条件都不是民主制度作为制度本身所能够包含的，要有相当深厚的社会资源及文化价值来促成。”[25]因此，杜维明提出疑问，“民主的发展可不可能没有文化形

式？如果不可能，那么要通过什么样的文化形式来发展具有中国特色的民主？”[26]儒家文化如何对民主做出贡献？有没有“儒家民主”之可能？西方文化基础的民主有什么缺陷？儒家文化如何回应？

其三，从宗教超越精神来看，基督教所代表的宗教信仰，如超越外在（上帝）、原罪、上帝面前人人平等、怀疑主义等，贯穿了西方现代精神且渗透到各个层面。然而，杜维明指出：“中国的西化分子对影响古今西方至巨的基督教忽视甚至仇视的态度。这使得中国的知识分子无法深入理解西方文明主要的原因。”[27]基督教的“绝对他在”观念在西方影响很大，不少西方道德哲学家总认为，如果上帝不存在，那么整个价值系统必然会崩溃。西方的价值源头是超越而外在的。然而，杜维明认为，“超越外在”或“绝对他在”碰到了这样一个难题：“我们生存的凡俗世界与超越的上帝有一条不可弥补的鸿沟。我们根本无法靠人类有限的理性来了解全能全知全在（的）上帝是什么。”[28]由此，我们免不了质疑，“到底上帝能不能完全当作外在？到底上帝在创造世界之后就休息了，还是仍然在创造的过程中？等等。”[29]

以上三个问题，归根结底还是一个问题：“什么是人？”儒学的继续发展不但要回应西方精神，还要在新的语境下创造性地解答“什么是人？”的问题。

据此，我们转到分析“工业文明中的矛盾现象”，这种现象仍然是对“现代性”中的“人”的认识。杜维明认为，工业文明在发展过程中产生了如下难以避免、也似乎难以解决的矛盾：首先是经济发展的速率和生活素质之间的矛盾。似乎经济发展的速率越高，则人受伤的程度愈大。其次，在民主化的过程中，各种不同的权威都会受到挑战；公民社会的出现似乎不可避免，但不健康的公民社会并不能消除垄断的弊病。我们常主观地憧憬所有美好的价值都能相得益彰，然而，事实上，许多美好的价值之间却有很大的冲突。更值得注意的是各种权威被腐蚀所造成的危机。此外还有其他很多矛盾现象等。工业文明中所出现的矛盾——传统、现代、后现代变成了一个连续体。所有与根源性有关的文化结构：种族、语言、地域、宗教、性别等，在工业社会后期都还发挥着“无比的威力”。杜维明警告说，“若对它们照顾不到，只把力量集中在经济发展，甚至把整个政治结构塑造成可帮助经济发展的模式，而不照顾到非经济、非政治的但对经济和政治有极大影响力的文化因素，那会产生很大的消极作用。”[30]

对“人”的深度反思和“学做人”是儒家传统现代化的“源头活水”，也是东亚式“现代性”的“灵根”。

四、东亚儒家文化的现代转换——从农业伦理到工业伦理

体现“东亚企业精神”的“儒家伦理”是一种经过“创造性转化”的“新儒家伦理”。这是一种对“西方的冲击”的“创造性回答”。杜维明认为，“这种新的儒家伦理已经把一些被想当然地认为是西方的价值糅合到它的伦理结构中去。”[31]

“新儒家伦理”正在塑造一种新的现代性：东亚工业文明或“工业东亚”。“工业东亚所代表的企业精神以及东亚的社会组织所导引的特殊的政治发展路线，加上以儒家为主的文化价值，创造了一种不同于西方的生命形态。这一现象对整个西方的经济理论提出了

很大的挑战。” [32]工业东亚的形成与西方现代化的挑战和它们的创造性回应是分不开的，“美国文化的影响、日本文化的影响、危机意识，等等，是促使工业东亚能够发展的积极的因素。” [33]工业东亚的兴起既是西方现代化挑战、东亚国家导向现代化和儒家伦理无意识作用的共同结果，也是“新东亚文明”或“新儒家文明”复兴的契机。儒家传统虽然经过鸦片战争以后的很多曲折，“但并没有在东亚文明中消失，它仍有很大的社会力量。” [34]

儒家伦理如何实现从农业伦理到工业伦理的转换呢？杜维明从无意识的层次和反思的层次上做了思考，从无意识的层次上来看，儒家伦理在现代化的过程中，其有利于工业化与经济增长的因素得到了运用和强化。其不利于工业化与经济增长的因素受到了无意识的压抑和清除。这就是韦伯喻示的“新教伦理”与“资本主义精神”的关系。从反思的层次上来说，杜维明认为，“任何一个有生命力的文化，应该能够彻底地批判自己的消极面，同时能够引进其他的源头活水。只有能够批判继承和发展，它才能够深入地引进西方的文化精神价值，包括基督教文明、科学、民主和自由等等；同时能够严峻地排拒西方文明所导致的欧风美雨的表面现象，才能健康地批判地引进西方现代文明的精神。” [35]

五、新儒家伦理与工业东亚的崛起

在 20 世纪 60 年代，大多数西方的社会学家和哲学家，以及台湾的、日本的和韩国的学者，都认为儒家思想与飞速发展的现代化是互不相容的。他们认为，其主要原因在于儒家强调和谐、协作、集体、社会稳定、一种人文主义的而不是技术的教育，以及广义上的历史与文化。到了 70 年代末期，情形有了戏剧性的变化。第二次世界大战之后，在日本、韩国、台湾、香港和新加坡的飞跃的经济发展，使得人们对早先的假定提出了疑问。他们渐渐感到，另有一种不同的伦理在其间起作用。东亚的经济发展，表现出与西方经济发展截然不同的特征。利己主义或者朴素的个人主义的价值，根本不受到重视。与此相反，重点却放在对公司的忠诚、集体环境以内的协调以及合作这些因素上。而且教育大受重视。引人注目的事实是，这样一些价值，恰恰正是在 60 年代被认为是对现代化有危害、或者是与之水火不相容的那些价值。如今，这些价值已经被许多专家认作是对东亚很多地区成功的发展作出了贡献的重要因素。 [36]

任何社会现代化的成功离不开精神资源这样的“软件”。韦伯所认定的资本主义精神，强调个人主义、主宰世界、市场结构、竞争、放任主义和对于知识的一种浮士德式的探索。这是一种模式。这种模式在资本主义的形成中无疑取得了很大的成功。它是人类历史上惟一具有成功记录的模式，首先在欧洲，然后在美国。但现在的问题是，“是否还有另外一种途径的确凿的可能？”杜维明发出疑问，“尽管这种可能性牵涉到一系列的矛盾，我们却不可以漠然置之。在美国，这种需求可能不是很紧迫，但是在东亚，这却是一个严肃的问题。” [37]一大批东亚学者和欧美学者都从不同的层次和角度提出这个问题并进行长期的思考。如丸山真男和大批日本经济学家、美国的彼得·伯格、爱德华·席尔思、罗伯特·贝拉、埃兹拉·沃格尔、罗德里克·麦克法夸尔、吴元黎、德国的哈贝马斯等。以色列的艾森斯塔德和德国的施勒赫特甚至要在全世界范围内重新考察新传统主义和现代性的关系。针对东亚崛起，美国社会学家、人类学家、波士顿大学经济文化学研究中心

主任彼得·伯格甚至制造了一个新词“现代资本主义”（a modern capitalism）或者“第二次现代性浪潮”（second-wave of modernity）。这种特殊类型的资本主义，强调自我是各种关系中的中心、义务感、自我约束、修身、取得一致意见和合作。它高度重视教育和礼仪。它注重信用社区和政府的领导。杜维明把这些“关切”总称为“儒家伦理”。他说，目前我们业已认明了儒家伦理有突出表现的五个地区，它们是日本、韩国、台湾、香港和新加坡。[38]但是，假定儒家伦理或者它所导致的企业精神的类型在这五个地区中都是相同的，这一种看法是不可取的。[39]

“单一的因果关系不是理解儒家伦理和东亚企业精神相互关系的惟一方法”。杜维明说，“恰恰相反，这会引起误解”。我并不“主张儒家伦理与经济成功之间有某种狭窄的特定的因果关系”。[40]事实上，恰恰相反。如果一个人完全信奉最高类型的儒家伦理，他就要培养正义感，而不是牟利的欲望。对正义的追求不大可能导致纯粹从经济观念上来说明的那种最大限度的牟利。所以，它们之间没有因果关系。在新教伦理和资本主义精神之间也没有什么真正的因果关系。如果一个人真的是一个加尔文主义意义上的新教清教徒，那么，他最不关心的便是财富。他完全献身于上帝的荣耀，财富只是“献身于上帝的荣耀”带来的意外的结果。财富是属于上帝的。他只是“上帝的守财奴”。就个人而言，“贫穷是受到欢迎的”。韦伯的主张是微妙的，它不是一个简单化的因果的论点。它是一种“无意识的”结果，其中没有直接的、明显的相互关系。这正是理解儒家伦理与东亚企业精神之间的关系的前提。杜维明强调，“就儒家伦理而言，它的价值已经被许多东亚国家所接受和消化。”[41]这些价值，对于东亚的成功是“至关重要的”。但我们不可把东亚的成功看成是“儒家伦理的成果”而排除其他的因素。[42]

杜维明认定的与“东亚企业精神”有关的“儒家伦理”不同于“政治化的儒家”。杜维明认为，“政治化的儒家”就是国家权力高于社会；政治高于经济；官僚政治高于个人的创造性。这种形式的儒学，作为一种意识形态，必须加以彻底批判，才能释放一个国家的活力。另一面是“儒家个人的伦理”，它注重自我约束，超越自我中心，积极参与集体的福利、教育、个人的进步、工作伦理和共同的努力。[43]

体现“东亚企业精神”的“儒家伦理”是“一种新的儒家伦理”。杜维明强调说，这是一种对“西方的冲击”的“创造性回答”。“这种新的儒家伦理已经把一些被想当然地认为是西方的价值糅合到它的伦理结构中去。它并不反对西方关于权利、个人尊严、自主或者在健康积极的意义上的竞争性之类的观念。”因此，杜维明不认为“新儒家伦理”是中国独有的。整个东亚都存在这种工作与生活伦理。它“甚至也不是儒家独有的”。[44]

这种“新儒家伦理”对“东亚的新型资本主义”做出了贡献。虽然与“西方的工作伦理基本一致”，但具有“截然不同的结构和精神趋向”，与“强调个人权利意识的新教伦理不同”。[45]其基本点是对“责任感”的强调：“自我是各种关系的一个中心。它倡导的不是个人主义，而是我们对一个更大的实体的承诺。这个实体可以是我们的家庭、我们的公司、我们的集体或者我们的国家。”[46]具体而言表现如下：

第一，重视社会的团结，在一个特殊的团体中寻求我们合适的位置。

第二，极为重视个人的自我修养和自我约束（特别是在精神上和心理上的约束）。重视一致的达成。但却不是通过把一种特殊的意志强加于社会各阶层，而是通过一个共同磋商的渐进过程，让团体中的一大部分参与其间。这需要并且诱发了一种合作的精神。因此，“与其说它是一种竞争的模式，倒不如说它是一种和谐的模式。”

第三，强调教育的重要性。但不是从知识的积累出发，而是从性格锻炼和个性形成出发。它试图造就对于一个更大的、更持久的目标的信念和承诺。

第四，政府受到支持，并且认为是“关键性的”。只有一个有道德、有活力和有创造性的政府，才能领导人民。

第五，极为重视历史、文化和传统的意识。重视通过经验获得知识。通过经验传递的智慧，胜过信息的积累。[47]

“新儒家伦理”是一种“高度复杂的工作伦理”，“对于东亚现代资本主义的兴起”做出了“出乎意料之外”的贡献。现在的问题是，它是继续被保持下去，还是被消费主义所消解？如何继续保持东亚经济的持续增长？

六、从东亚危机看工业东亚模式

美国麻省理工学院的经济学家克鲁格曼（Krugman）一直认为，东亚的发展是泡沫经济，没有什么奇迹可言。东亚出现经济危机，不少人得出“政府、金融、企业三合一的东亚模式现在崩溃了。”而东亚模式的崩溃，当然一定导致“东亚价值的崩溃”。

杜维明反对这种说法，他说：“从危机的缘起而言，大概不能说是因为东亚模式的阙失所造成，即东亚经济模式并不是产生危机的主要原因。危机的产生和金融本身的机制有关，并不是东亚模式所必然导致的。”解救危机的方式还“必须要政府宏观调控、企业和民间团队精神的协调，不可能有另外一个离开东亚价值取向的发展模式”。一个值得注意的现象是韩国，面对危机，韩国上下体现了一种“共赴国难”的精神。它能调动资源的模式还是政府宏观调控和企业间的互相配套的模式。这样的方式和心态还是“亚洲模式”的体现。[48]东亚危机并不是“地域性灾难”，而是“世界资本主义的困境”。“一些人对工业东亚资本主义模式的怀疑，从而进一步对亚洲现代性中的传统因素、现代化进程的不同路径等文化诠释模式提出质疑”是“很难成立的”。杜维明说，“除非有人认为世界上只有一种现代经济发展模式”。[49]

七、现代性的第二种类型——东亚式的现代性

杜维明认为，在儒家传统的影响下，东亚现代性呈现出一幅连贯的图景，至少具有六个突出的特征：

（一）政府在市场经济中的领导地位不仅是必要的。而且是合乎愿望的。原则上。政府被看作维持社会稳定的正面力量而不是一个必不可少的恶魔。即使市场本身能够提供一只建立社会秩序的“看不见的手”，也需要有一个外部的调控和分配机构来监视经济活动，这一点是没有争议的。在东亚，关于政府与市场的关系，杜维明认为，有着强有力的共识：政府要顺应公共的需要、对民众的福利负责、为整个社会操心，因此它对创造和维

持秩序是极其重要的。而且，所有的东亚国家都认可一个儒学原则：政府不仅有责任维持法律和秩序并提供基本的生活必需品，而且有责任维护法律和秩序并提供基本的生活必需品，而且有责任为民众提供教育机会。

（二）虽然法律是社会稳定所必须的最低要求，但单靠法律不能产生那种指导文明行为的羞耻感，“团结和睦”只能产生于仁爱的交往之中。只有以仁爱交往为途径的品德修养才能为人类的繁荣创造文化空间。

（三）家庭是社会的基本单位，核心价值是由家庭来传播的。儒学社会认识到：家庭事物是公共利益，而不仅仅是家务私事。家庭内部的双向定位关系，为学习如何真正做人提供了结构丰富的自然环境。家庭内部人际关系的互惠原则是人类社会互惠原则的基础。

（四）市民社会之所以繁荣，不是因为它是家庭之上、国家之外的异己之物，而是来源于家庭与国家之间的动态互动。市民社会就位于国家与家庭之间。家庭即国家之缩影的形象，国家即家庭之放大的理想，表明家庭的稳定对于治国安邦极为重要，也表明国家应该力保家庭和睦。市民社会提供了居于两端之间文化制度，从而能够在家庭与国家之间进行富有成效的调配。

（五）教育应该成为社会的全民信仰。教育的目标是培养完整的人，既重视知识也重视伦理。学校除了提供知识和技能的教学之外，还必须为文化能力和精神价值的鉴赏力的发展提供合适的环境。

（六）由于修身是齐家的共同基础，所以，国家的治理、天下太平和一个特定社会的生活质量，依赖于成员的自我修养水平。[50]

当然，杜维明承认，这些“东亚现代性”的社会理想还没有完全实现。东亚社会常常呈现完全非儒学的行为和态度。东亚的兴起显著地表现出西方现代主义的一些最消极方面，如剥削、重商主义、消费主义、吝啬、自私、粗野的竞争。部分原因是帝国主义和殖民主义所造成的屈辱经验。[51]

八、“第二轴心时代”和“儒学的第三期发展”

德国哲学家雅斯贝尔斯，在对人类文明史进行系统的比较历史考察后，认为，在公元前1000年到公元前6世纪间，在世界上重大的文明体系中出现了几种迥然异趣的价值动向的兴起，如西方文化根源的犹太教和希腊哲学、印度文化根源的兴都教和佛教、东亚文化根源的儒家、（东亚）佛教和道教等。杜维明称之为“人类文明的大突破”。雅斯贝尔斯称这个文明的飞跃时代为“轴心文明时代”或“轴心时代”。从当今文明互动的角度，杜维明称这个文明基本上独立发展的时代为“第一轴心文明时代”。这个时代的主流思想的特色，是对“终极问题”[52]进行反思。由于反思的途径不同，表现的精神文明的形式也大异其趣。轴心时代的主流思想是多元的。杜维明提出，在地球村出现以后，第一轴心文明时代的文化资源都变成了天下的公器，即“人类的共同记忆”。而“历久弥坚”的轴心文明“好象仍然方兴未艾”。这样看来，文明渗透的结果能不能够形成“新轴心时代”或“第二轴心时代”的可能？杜维明的观点是肯定的。他认为：“这些轴心时代的各种不同

文化源头聚在一起，肯定可以灌溉出新的奇花异草。”“脑力震荡”的结果是各文明发展出“崭新的身心性命之学”。[53]

在新轴心文明时代，儒学发展的前景如何？这是杜维明毕生研究儒学的问题意识所在。他说：“在第一期发展的时代，儒家从洙泗源流逐渐成为华夏文明的思想主流。在第二期发展的时代（宋元明清），儒家从程、朱、陆、王的身心性命之学扩展为东亚文明的体现。随着汉字文化圈的动力，特别是工业东亚的兴起，儒家学术第三期发展的前景如何便成为知识界所关切的课题。”[54]

杜维明首先从儒家传统的现代生命力作了考察。虽然早在60年代就有人对儒家传统与现代性的相关性作了否定的回答，但杜维明举证予以反驳。第一，它至今还是一个有影响力甚至负面作用的意识形态。朴正熙、李光耀、蒋介石、蒋经国等所提到的儒家，显然和现实政权的合法性有关。但这些政治意识形态，在社会运作中对经济发展和社会改革有着明显的积极和消极的影响。第二，更重要的是东亚知识分子的自我认同与儒家传统的关系，甚至各种学生运动中的很多西化论者的心态中仍然有儒家的成分。第三，儒家与企业伦理有关系。如儒商概念的出现等。第四，心灵的积习。民间社会和宗教团体在道德倾向上儒家的因素绝对不可忽视。如对正邪的判断等。[55]

其次，杜维明认为儒学不能只是停留在中国文化的范畴里，也不能只是停留在东亚文化这个范畴里，儒家传统一定要面对现代西方（包括理性主义的现代西方文明，也包括西方的“以动力横决天下”的“浮士德精神”）的挑战，并做出“创建性回应”。西方文明提出的四大课题“科学精神问题”、“民主运动问题”、“宗教情操问题”、“人的深层心理问题”，都是儒家传统所缺乏的，而又都是现代西方文明所体现的价值。杜维明强调，“这是中国现代化所必须要发展、必须要掌握的价值。如果儒家传统不能对其做出创建性的回应，乃至开出一些类似的崭新价值，那么连健康的传统价值都可能因异化而变质，更不会有进一步发展的可能性。”[56]

第三，儒家传统能不能够进一步发展，有没有第三期发展的可能性，在面对西方做出回应之先，还要看它和今天的中国文化和东亚社会发展这个课题是否相干。如果不相干，那就没有任何发展的可能性。杜维明说：有一度大家认为不相干，“现在大家都认为很相干”。[57]在中国，能否深入广泛地批判儒家传统所蕴涵的封建意识形态，儒家传统能否超脱保守主义、权威主义和因循苟且的心理成为有志青年的价值泉源，是其能否进一步发展的必要条件。[58]在东亚，不少知识分子，特别是在经济发展、政治文化、社会心理、价值系统等学术领域里从事科研的专家学者，已经意识到儒家传统在工业东亚的五个地区：日本、韩国、中国台湾、中国香港和新加坡发挥了导引和调节的作用。具体地说，儒家传统从重视全才教育、提倡上下同心协力、培养刻苦耐劳的工作伦理和强调为后代造福等方面树立了一个东亚企业精神的典范。目前，在国际市场的外在压力和国内企业结构调整的挑战下，儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚韧和勇猛精进的优点，更是不可或缺的精神资源。杜维明欣喜地发现，“儒学研究在今天东亚的学术界已蔚然成风，但如何摆脱政治化的枷锁和狭隘的实用观点，站在更高的思想水平，以较广的文化视野来探究儒学传统的价值取向，是儒学能否进一步发展的先决条件。”[59]

第四，“从西方文化发展到现在人类所碰到的危机和困境处设思”，也就是从现代化和全球化所出现的危机和困境入手，这正是儒学第三期发展的意义。“在这种情况下，多元发展的趋势是不可抗拒的。”儒家传统的资源，在多元文化的背景下，应可为最近涌现的“地球村”找到一个大家共同的关切，即“人文的全面反思”。杜维明认为，“儒家传统能不能有第三期发展，和这种新人文主义能不能充分体现有密切的关系。假设没有这个新人文主义的出现，儒家传统的进一步发展是很有限的。”[60]

第五，儒家传统能不能发展，“还要看具有儒家特色的知识分子能不能出现”。这种知识分子不一定属于中国。儒家不应该成为和世界各大宗教相提并论的一个宗教领域，这个可能性也不大。但应该成为知识分子对各种问题理解和反思的一个基础，一个原则，一个资源。因此，可以有儒家式的基督教，可以有儒家式的伊斯兰教，可以有儒家式的犹太教，也可以有儒家式的佛教。儒家的发展前景取决于全球知识分子的责任。[61]“只有通过知识分子群体的、批判的自我意识，儒学才有创新和进一步发展的可能。”[62]据杜维明观察，欧美学术界和社会上已经自觉地对儒学进行研究和吸纳。“在欧美，儒学作为一种哲学的人学，不仅是学术界的科研课题，也是注意通才教育、道德推理和人文思潮的知识分子所关切的学说。”[63]杜维明进一步向欧美学术界呼吁，“儒学研究必须从不探求价值、不深扣哲理、不研究宗教的传统汉学的实证和实用主义里解脱出来。”[64]要能够和社会学家、哲学家、神学家和宗教学家进行长期而全面的对话。“严格地说，儒学能否对今天国际思潮中提出的大问题有创建性的反应，是决定其能否在欧美学术界作出贡献的重大因素。”[65]

最后，杜维明认为，如果儒家传统要获得第三期发展的话，中国文化和东亚文明一定要坚定地走向世界。第三期发展的资源和养分来自中国文化，也来自东亚文明。这是它的历史因缘，也是它的社会基础，但它一定要有勇气走向世界。为此，它要克服自身的缺陷，并面对历史发展的多样性和现代西方文明所碰到的各种挑战、难题，创造崭新的、有深刻意义宗教涵义和广泛政治实效的人文精神。[66]

结论

从传统与现代的关系来看，杜维明认为儒家传统中具有“以‘学做人’为核心的启蒙精神”。对“人”的深度反思和“学做人”是儒家传统能够现代化的“源头活水”，也是东亚式“现代性”的“灵根”。体现“东亚企业精神”和东亚“新文明”色彩的“新儒家伦理”是一种对“西方的冲击”的“创造性回答”。“这种新的儒家伦理已经把一些被认为是西方的价值糅合到它的伦理结构中去。”但是杜维明反对把“新儒家伦理”和东亚经济发展理解为单一的因果关系。杜维明说，“恰恰相反，这会引起误解”。我并不“主张儒家伦理与经济成功之间有某种狭窄的特定的因果关系”。它是一种“无意识的”结果，其中没有直接的、明显的相互关系。“新儒家伦理”对“东亚的新型资本主义”做出了贡献。虽然与“西方的工作伦理基本一致”，但具有“截然不同的结构和精神趋向”，与“强调个人权利意识的新教伦理不同”。其基本点是对“责任感”的强调：“自我是各种关系的一个中心。它倡导的不是个人主义，而是我们对一个更大的实体的承诺。这个实体可以是我们的家庭、我们的公司、我们的集体或者我们的国家。”杜维明认为，一些人怀

疑“工业东亚资本主义模式”，从而进一步对亚洲现代性中的传统因素、现代化进程的不同路径等文化诠释模式提出质疑，是“很难成立的”。杜维明说，“除非有人认为世界上只有一种现代经济发展模式”。在儒家传统的影响下，东亚现代性已经呈现出一幅连贯的图景。当然，杜维明承认，这些“东亚现代性”的社会理想还没有完全实现。东亚社会常常呈现完全非儒学的行为和态度。东亚的兴起显著地表现出西方现代主义的一些最消极方面，如剥削、重商主义、消费主义、吝啬、自私、粗野的竞争。在“地球村”式的“新轴心文明时代”，儒学发展的前景如何？这是杜维明毕生研究儒学的问题意识所在。他认为儒学将会在儒家知识分子自觉反思的基础上，回应西方文明、现代化和全球化的挑战，发展出一种建设性和融合性的“新人文精神”。假若真有一个“第二轴心文明时代”，则“儒学的第三期发展”是可期的。杜维明的东亚发展观基于传统与现代、东亚与西方的关系立论，但他反对“截然两极”论，赞成“相辅相成”论。主张“传统对现代化的创造性回应”和“东亚对西方挑战创造性回应”。他的发展观是新传统主义式的，更是新儒家式的。他认为东亚传统文化的主导和核心是儒家文化，因而东亚的新文明或现代性必然是新儒家式的。东亚现代社会的如下特征：强调自我是各种关系中的中心、义务感、自我约束、修身、取得一致意见和合作、高度重视教育和礼仪、注重信用社区和政府的领导等。杜维明总称为“新儒家伦理”或“东亚的现代性”。这其实是对现代东亚社会和文化的概括。这里的“儒家伦理”或“新儒家伦理”已经变成了东亚的文化符号或东亚新文明的象征。而杜维明本人似乎也成为当代新儒家的符号。诚如郭齐勇的评价：“他是当代最忙碌、最具有活力的儒家型的公共知识分子，集学术研究、培育学生、人文关怀、社会参与于一身，回应当代世界的诸多问题，对西方的现代化与‘现代性’，对西方以外的‘现代性’及现代人的存在危机作出了具有哲学意义的反思，创造性地提炼、转化东亚文化和儒家文明的核心价值观念并将其传播、贡献给人类社会。”[67]杜维明的发展观是对东亚现代化和现代性的一种儒家反思和诠释，是一种建设性思路，也是对西方现代化和现代性的一种挑战。按杜维明自己的话来说，就是对西方文明及其困境的“创造性回应”。中国的现代化道路不必是新儒家式的，但是，创造性地整合传统是必要的，中国特色的现代化道路必须在批判传统的基础上从传统受益，而不是简单地“抛弃”传统，传统是抛弃不了的，必须学会“扬弃”，既“克服”，又“保留”，但不是一般意义上的“克服”与“保留”，而是包括“无意识的扬弃”——现代化的“自然选择”和“有意识的扬弃”——“深刻反思”（杜维明还有一个说法是“掘井及泉”以便引出“源头活水”），现代化是能够消化、吸纳、整合传统的。现代化是传统的转生和创新，不是“空中楼阁”。中国的传统既包括千年老传统，也包括百年新传统。两个传统都要反思和整合。

[1] 关于杜维明的学术生涯和学术贡献的分析，见郭齐勇：《让儒学的活水流向世界》，《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，编序。

[2] 关于杜维明的生平，见胡治洪、郑文龙：《杜维明年谱简编》，《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版。

[3] 关于杜维明的论著，见郑文龙、胡治洪：《杜维明论著编年目录（1965——2001）》，《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版。

[4] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 587—588 页。

[5] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 592 页。

[6] [美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 555 页。

[7] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 563 页。

[8] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 593 页。

[9] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 587 页。

[10] [美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 560 页。

[11] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 541 页；以及《杜维明文集》（第一卷），第 3 页。

[12] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 537—538 页。

[13] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 249 页。

[14] [美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 285 页。

[15] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 585 页。对于儒家思想为什么没有传播到西方世界，许倬云的解释是“主要是因为组织上和制度上的不同”。基督教有一个组织起来的教会。儒家思想从来不曾有过什么教会。而且，基督教和儒学当中所蕴涵的，是对于传统的传播及其影响幅度的两种本质不同的态度。基督教提倡向一切人等传播它的福音，它的善的信息。所以，传教士精神是一支重要的动力。这就是“己之所欲，必即人人之所欲。”儒家思想则与此不同。它的信条是“己所不欲，勿施于人。”由于这种看法，儒家思想从来不曾产生过一种传教士精神。日本人、朝鲜人、越南人接受儒家思想，是因为他们派了留学生来中国。中国人从来没有送传教士上国外去。参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 170 页。在此我要指出的是，儒家文化在东亚的传播也还是有制度上的保证的，除了留学生制度外，还有朝贡制度。朝贡制度有输出儒家文化的义务，所谓“怀柔远人”、“传播声教”或“向慕王化”是也。古代中国派往朝贡国的使节，不管冠以何种名目，如“宣谕使”、“赐印使”、“册封使”、“宣慰使”，都负有“敷宣文教，俾天子生灵，旁达于无外”的文化“布道”任务。以明朝为例，明朝政府向朝贡国颁敕书、下诏谕、赐冠服、赐《列女传》。无论是敕书诏谕，还是冠服、《列女传》均含有浓厚的儒家教化之意。尤其是诏谕和敕书，无一不是以传统儒家道德教化开导告诫，将中国传统的“道德”的光环笼罩于与其有交往的国家和地区。“德”之远被，使中国传统文化远播东

西方各国。中国天子“统宇如一”，各国君主“以小事大”，各国间“以礼相待”，这样，一个合乎中国儒家文化形态的国际关系体系就此形成。在一定意义上可以说，东亚朝贡体系是“儒家文化的普世体系”，而朝贡外交可以视为一种影响深远的文化外交。但是，随资本主义崛起的西方世界由于其强大的冲动力和征服力，没有接受中国的朝贡外交。更具体的论述可以参考本人的《明代中泰外交关系研究》（云南师范大学 2002 年历史学硕士学位论文）。

[16] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 589 页。

[17] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 586 页。

[18] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 285 页。

[19] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 285——286 页。

[20] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 287 页。

[21] [美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 288 页。

[22] [美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 290 页。

[23] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 627 页。

[24] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 628 页。

[25] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 628 页。

[26] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 629 页。

[27] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 630 页。

[28] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 630 页。

[29] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 631 页。

[30] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 637 页。

[31] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 121 页。

[32] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 555 页。

[33] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 557 页。

[34] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 558 页。

[35] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 565——566 页。

[36] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 25——26 页。

[37] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 89 页。

[38] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 93——94 页。

[39] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 95 页。

[40] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 98 页。

[41] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 99 页。

[42] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 100 页。

[43] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 100 页。

[44] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 121 页。

[45] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 120 页。

[46] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 120 页。

[47] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 121 页。

[48] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 451 页。

[49] [美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 452 页。

[50] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社 2002 年版，第 594——595 页。

[51] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社2002年版，第595页。

[52] 哈佛大学的中国思想史专家的史华兹教授提出“超越的突破”为“轴心时代”主流思想的特色。根据他的论点，上帝、梵天、天命等大观念的出现，显示了这一阶段人类文明发展史的共同趋向，即是把思想的焦点集中在体现“超越”的价值上。但杜维明认为，学者们对这个论点提出了异议。这种解释模式既不能适用于中国的儒道，也和佛教的舍离与证空大不相契。颇有以一神论为中心的意味。参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第419—420页。

[53] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第638页。

[54] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第四卷），武汉：武汉出版社2002年版，第438—439页。

[55] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第五卷），武汉：武汉出版社2002年版，第540页。

[56] [美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第615页。

[57] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第618页。

[58] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第425页。

[59] [美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第426页。

[60] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第618、619页。

[61] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第619页。

[62] [美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第427页。

[63] [美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第426页。

[64] [美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第426—427页。

[65] [美]杜维明：《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，第427页。

[66] 参考[美]杜维明：《杜维明文集》（第二卷），武汉：武汉出版社2002年版，第620页。

[67] 郭齐勇：《让儒学的活水流向世界》，《杜维明文集》（第一卷），武汉：武汉出版社2002年版，编序。