

康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录（胡治洪）

2007-05-24 11:17:00

经业师郭齐勇教授安排，笔者于今年（2001）五月获美国哈佛大学中国历史与哲学教授、哈佛燕京学社社长杜维明先生邀请，前往进行访问研究。杜先生在繁忙的学术和公务活动间隙中，安排时间与笔者进行了多次交谈，谈话内容涉及杜的学思进程、师友影响、问题意识、学术实践、论域开展、理论期许以及批评回应诸方面，比较全面地表露了杜的儒学观、中西文化观及其形上学思考。凡此不仅对于杜维明思想研究、而且对于现代新儒学乃至人文学研究，均具参考价值。兹将访谈记录整理发表，以饗学界。由于杜先生非常繁忙，无暇审定本文，故所有文责概由笔者承担。

早年学历 入道机缘

胡：杜先生，您好。十分荣幸有机会拜访您。有关您的访谈文章，见诸报刊的已经不少。我注意到那些文章多着重于学术和思想方面，这当然也是我要请教的。但我首先想从您的生平行履、学思进程这类起始性问题进入，比如您是基于何种机缘选择儒学作为终生事业，又是如何一步步取得今天的成就的。另外，自 20 世纪 60 年代早期以来，您就基本上生活于美国，您也不止一次地声称自己是西方文化的“受惠者”。那么能否比较全面具体地谈谈哪些西方学者对您的思想影响较大，这些影响又如何促进了您的儒学研究？所有这些情况正是把握您的思想构成、评价您的思想地位的必要前提。

杜：我接触儒学是在台湾建国中学时期。当时开设“民族精神教育”课，实际上就是政治说教课，与升学没有关系，很多学生没兴趣。讲授这门课的老师名叫周文杰，当时三十多岁，是牟宗三先生的学生。他在全班五六十名学生中挑选了包括我在内的四五人，进行特别讲授。一开始，他给我们讲古诗十九首等文学作品，培养我们对于古典的兴趣，然后进入“四书”。在一年多时间里，他每个周末讲一次，并要求我们细读经注，深扣字句。正是他使我初步了解到儒学是生命的学问，了解到何为人、如何成人、内外打通一类问题，了解到儒家的人禽、夷夏、义利、王霸之辨，也聆受了“只管耕耘，莫问收获”的教诲。从那时起，我对儒家文本产生了亲合感，有了尚友千古的思情。

也是通过周文杰老师，我认识了当时在台湾师范大学讲授中国哲学的牟宗三先生，后来通过牟先生认识了徐复观先生和唐君毅先生。暑假期间我与四五位学友听牟先生讲课，这些学友现在都是理工界的高级人才。正是基于上述经历和思情，中学毕业后，我报考了牟、徐二先生均在任教的东海大学。

东海大学是基督教学校，但并不强迫信仰。学校开办各种课外学术沙龙。在这种氛围中，我得以接触各种思想资源。当时对欧美现代哲学思潮兴趣较浓，尤其注意存在主义和经验主义。通过参加读经班的宗教活动，对基督教文化以及柏拉图神秘主义、斯多噶主义、圣奥古斯丁、帕斯卡尔等有了一定的了解。而当时台湾社会突出提倡的是传统文化，

这也体现在学校教育中。在传统的义理学与词章学之间，我本来对于后者怀有浓厚兴趣，且中学时期已在报刊上发表文学作品，但此时我尽量控制自己不向这个方面投入，而发展义理之学。东海大学的英语力量很强，我大一学年就在英文系，后来徐复观先生认为是可造之才，动员我转到中文系。英文底子为我日后的中西文化比较研究打下了基础。

当时东海大学教师多为一时之选。牟先生擅长康德、黑格尔（他在我大三学年离开东海大学去了香港）。徐先生专精《孟子》、西汉思想、《文心雕龙》。鲁实先先生对历代文选和甲骨文字颇有造诣，他指导我们标点《史记》，对我的基本功大有裨益。还有孙克宽先生研究杜诗（后来成为蒙古史学家），梁容若先生研究白话文，张佛泉先生研究自由与人权理论，徐道麟先生研究政治学、心理学和思辨，王德昭先生研究希腊哲学与文艺复兴，戴君仁先生为马一浮传人，农学家程兆熊先生为《为中国文化敬告世界人士宣言》签名者之一。当时刘述先在东海大学任助教，讲希腊哲学，还很年轻，所以我同他的关系在于师徒之间。东海大学首任校长曾约农是曾纪泽之子，曾国藩之孙，他任职一年即离开，但为学校奠定了校风。继任校长吴德耀是哈佛大学博士，联合国《世界人权宣言》起草人之一，曾在麻省理工学院任教，后到东海大学任职，为东海大学与哈佛燕京学社建立关系起了很大作用。他后来到新加坡组建了东亚哲学研究所。吴先生也是我们家的世交，他与家父是金陵大学的先后校友。

谈到家庭，应该说这方面的熏陶也是十分重要的。我的父亲由金陵大学毕业，主修英文和经济，但对中国诗词深有兴趣，发表过诗作，还喜爱西洋古典音乐。记得小时候的夜晚，父亲常常关上灯，用留声机放唱片，这培养了我听的能力。母亲出自欧阳家族，肄业于金陵女子大学艺术系，家里一直挂着徐悲鸿送她的奔马图。四姨妈是虔诚的佛教徒，在她的带引下，我拜见过业已闭关的印顺大师，后来还与法鼓山圣严师傅有过较多的学术交往，这是我与佛教的一段因缘，对我日后的宗教研究颇有助益。

我在中学和大学期间唯一比较排拒的就是政治。在建国中学我曾担任“青年救国团”的分队长，担任这种职务的人在当时是蒋经国直接关注的对象，但我主动放弃了。60年代初台湾“中西文化论战”期间，以殷海光、居浩然、李敖为一方的“西化派”和以徐复观、胡秋原为一方的“传统派”常常做政治文章，但那时我与徐先生的接触只限于学术方面，不卷入政治。可以说我对“政治化儒家”的防杜由来已久。我能够理鲁迅、柏杨、李敖对于儒家阴暗面的揭露和抨击，我本人也保持着对于儒学的批判意识和“隔离的智慧”。不过虽然我排拒政治，但我的民族情感却很强烈。记得1954年我第一次出国，到菲律宾参加“世界童子军大会”，路过香港，看到一些香港人很洋化，心里很反感。不过我后来走访香港多次后才发现江有深厚的民族文化底蕴，港大在学术传承方面也有独到之处。

1962到1966年，我在哈佛大学度过了四年求学生活。1966年我回到台湾，在东海大学任教，同时听徐复观先生讲课。这是我教学生涯的开端。此次回台湾，曾到香港牟宗三先生处住过一个月。牟先生正在写《心体与性体》，书稿由我带到台湾出版。记得当时我人还没到台湾，牟先生电报已到，嘱咐我说书稿比他的生命还宝贵。此间通过韦政通见

过殷海光先生，我与殷先生一见如故，十分投契。当时殷先生已被台湾大学除名，所以一般不进台大校门。但我到台大演讲，殷先生不仅到场，而且发表了评论。这一时期，海耶克（F.A.Hayek）曾到台湾作为期十天的访问，我担任翻译，全程陪同，其间有两件事我印象很深。其一是海耶克去见蒋介石，我表示可以陪送他到“总统府”门口，但不进去为他作翻译。后来他与蒋见面时的翻译是由当时蒋的私人译员、以后出任过“外交部长”的钱复承担的。海耶克见到蒋之后非常兴奋，认为见到了一位“伟人”。另一件事是许倬云要我促成海耶克与殷海光先生见面。海耶克头一次访问台湾曾会见过殷，使殷受到很大鼓舞，但这次他不要见殷。海氏的态度我又不便对殷、许直说，为此许倬云对我存有误会。这两件事反映作为自由主义者的海耶克同时具有来自奥匈帝国贵族传统的崇拜权威的一面。

1967年，普林斯顿大学给我提供了机会，于是我再到美国，一直工作生活到现在。不过我同台湾保持着密切的联系，每年都要回去两次。

为中西交 以师友视

杜：事实上，在我来美国求学之前，我已经接受了儒家的基本价值，它不仅在道问学而且在尊德性方面都对我的人格发展产生了影响。正是立足于这一思想资源，所以我在美国的经历与胡适、冯友兰都有很大的不同。胡、冯与欧美文化的关系是来自落后地区的学生向先进文明学习的关系，而我与西方学人则更多地是一种师友之间的互惠的关系，是双向的沟通，是平等论道的朋友。这些师友主要有史华慈（Benjamin Schwartz），一位继承了犹太文化解经传统的哲学意识很强的史学家；史密斯（Wilfred Cantwell Smith），比较宗教学家，专精伊斯兰教，我所提出的“群体的批判的自我意识”这一观点受他启发很大；列文森（Joseph Levenson），《儒教中国及其现代命运》（Confucian China and Its Modern Fate）作者，我与他曾有数面之缘，进行过思想交锋，我切入儒学研究的问题意识部分地受到他的激发；艾律克森（Erik H. Erikson），心理学家，他的“认同”（Identity）理论及“心理史学”（Psycho-history）对我有很大影响，我于1966年回东海大学任教，便开设了“文化认同与社会变迁”课，而我的博士论文《新儒学思想之旅——青年王阳明》（Neo-Confucian Thought in Action——Wang Yang-ming's Youth），有人便认为运用了“心理史学”方法。还有社会学家帕森斯（Talcott Parsons）及其弟子贝拉（Robert Bellah），比较宗教学家及现代化理论权威爱森斯塔（S.N.Eisenstadt），提出“心灵历史”（History of Consciousness）范畴的亨利·艾肯（Henry Aiken），韦伯（Max Weber）研究专家本杰明·纳尔逊（Benjamin Nelson），西班牙神父雷蒙·帕尼卡（Raimon Panikkar），汉学家狄百瑞（Wm.de Bary）、孟旦（Donald Munro）、牟复礼（F.W.Mote），伦理学家史蒂文森（C.L.Stevenson），希腊哲学家保尔·德夏当（Paul Desjardin），美国当代横跨欧美两洲的哲学家理查德·伯恩斯坦（Richard Bernstein），神学家理查德·利勃（Richard Niebuhr）、戈登·考夫曼（Gordon Kaufman）、戴维·崔西（David Tracy），诠释学大师保尔·里克尔（Paul Ricoeur），生态学大师汤姆斯·伯利（Thomas Berry），社会学家彼特·伯格（Peter Berger），欧洲近代思想家路易·哈兹（Louis Hartz），等等。对他们来说，我基于儒学提出的看法他们能够欣赏。而对我来说，他们所展现的确实不是当前儒学论域所

能达到的水平，而是儒学论域可能开展的远景。与这些学者进行讨论的时候，我的心思总是向着高明的方面提升，对问题的了解也不断加深，从而新的问题也就出现了。可以说，我与西方学者的交往总是处于非常复杂艰巨的了解过程中。一方面我要直面西方文化的挑战而深入了解自己的思想资源，以便去其糟粕，存其精华，并开拓它的可能发展的空间。另一方面，基于我的特殊的文化背景，我要了解在这种平等互惠的交往中，我能够向西方学术界提供什么，或者说回报什么。

在此我想提请注意，我在上面使用了“提供”、“回报”这样的词汇，而不用“传播”，更不用“宣传”。在我的词汇中，“宣传”的含义是负面的，不是正面的。它意味着一个人所知道的与他所要传播的之间存在着距离，要把他所知道的那一点夸张得很大，甚至于他所不知道的也要强为之说。就好比一个传教士，他信仰上帝，但对整个基督教的来龙去脉及其复杂面相并不理解，他仅凭强烈的主观愿望要把福音传播出去。现在有些人把我的工作也理解成这个样子，认为我在理论上多有毛病，仅仅是信念和热情值得嘉许。这至少是对我的批判，即使不说是污辱。

在与西方师友的交往中，有一个事例很有意思。爱森斯塔从以色列希伯来大学来哈佛，我的好朋友贝拉介绍我认识他。爱森斯塔当时已经是研究比较宗教学和现代化理论的权威，我当然应该向他求教。我们见面时，他问我：“你提请柏深思修正韦伯对于儒学的理解，听说柏深思也接受了。你为什么要作这种修正？”于是我们开始交谈。他谈话时，手边准备了一些卡片，边谈边记。谈话结束后，他记录的卡片一大堆。出来以后我想，本来是我向他学习的一个难得的机缘，结果他有很大收益，而我的收益却相对不够。不过这也表明我的资源对于西方学界具有价值。同时，随着他提问的深入，我的问题意识也加强了。

还有一个交往也很值得一提。本杰明·纳尔逊是研究韦伯的专家，在纽约社会研究新学院（New School of Social Research）开韦伯研究课。我听过他的课。那时他已是知名学者，我则刚刚出道，在柏克莱任教。在一次学术会议上，他找我谈了两个多小时，然后说我是他找了好几年的对象。他当时正在做跨文化研究（Inter-civilizational studies），要找几位合作者。在印度哲学、犹太教、基督教、伊斯兰教等方面他都可以找到合作者，但在中国文化方面找了很久都找不到合适人选，这时他找到了我。他嘱咐我无论何时到东部来，都可以打电话给他，他要与我继续讨论。后来有一次我到加拿大多伦多参加学术会议，事先通知了他。我到多伦多后，他居然出现了，连会议主持人都感到惊讶，说本杰明·纳尔逊是多年请不到的学者，这次竟然自费来了。纳尔逊说他来就是为了继续我们的讨论。当时议定了几个论题，如基督教的“良心”（conscience）与儒家“良知”的比较，我们约定合作把这几个论题开展出来。另外他要我把自己的论文寄给他。我寄了三五篇。他要我还寄一些。然后他建议将这些论文编辑出版，并答应撰写序言。这个论文集就是《仁与修身》（Humanity and Self-Cultivation）。可惜 1977 年他到德国讲学，因突发心脏病去世，年仅 68 岁。这是学术界的一大损失，对我是更大的损失。不然的话，通过他，我可以更深地契入西方学术界。

了解大陆 补足语境

杜：自从到美国求学开始，我就注意了解五四新文化运动以及 1949 年以后中国大陆状况，弥补在台湾接受早期教育所造成的茫昧，以便在更加完整的意义上把握儒学的语境。

基于这一思路，从 1978 年以来，我一直主动地争取回国，在我们这一代海外学人当中，这大概是少有的。1978 年随美国一个海洋代表团在国内呆了一个月，1980 年在北师大一年，1985 年在北大讲学半年多，加上其余的来来往往，国内的经历总在三年以上。这样才不至于走马观花，而可能与各方面各层次的学者坐下来谈。当时对我回国的动机有种种说法，或以为是宣传儒学，或以为是企图造成影响、甚至是意识形态方面的影响。实际上，当时主流意识形态以及所谓“精英分子”都不欢迎儒学。但我的目的只不过要了解与学习。我到美国之后，接触面不可谓不广，但如果对作为儒学母国的中国大陆的儒学研究现状及其发展前景懵然无知，无论如何都是很大的缺憾。徐复观先生以未能参拜曲阜为终生之憾，我十分理解他的心情。

我回国之初带着两个问题。其一，具有思想创发意义的哲学的儒学在国内有无发展前景？其二，国内知识分子是否具有相对独立的群体批判的自我意识？——在此须作说明，“群体批判的自我意识”是一种具有批判性和群体性的自我意识，不应误读为“群体自我批判的意识”——在北大一年，我首先从赵光贤、白寿彝、何兹全、刘家和这些前辈那里获得很大的教益，由此认识到中国文化具有非常强大的生命力，决不会因为“文革”便荡然无存。后来，中国哲学史学会成立了，中国文化书院开办了；张岱年、任继愈、庞朴、汤一介、李泽厚、蒙培元、牟钟鉴，还有年轻一辈的刘笑敢、陈来、甘阳等在当时国内人文学界比较有创建性的老、中、青学者我几乎都接触到了，还作为“内宾”参加了汤用彤学术思想讨论会和中国思想史与中国哲学史互动问题讨论会。由此我对以上两个问题得出了肯定的答案，进而使我逐渐形成了“文化中国”的观点，意图以更加宽广的视域来了解儒家文明。

在国内我有一个感觉，有些人在辩难时，总是力图使儒学向下沉沦。这些人总是不断质疑：你是不是把孔子拔高啦？你是不是把儒家美化啦？它的阴暗面如何如何。甚至一直沉沦到柏杨所谓的“酱缸”里了，还不满足，认为你只要在讲，就是对现代化和改革开放的干扰，就是封建遗毒，就是迎合现实政治，或者是为了某种个人私利，总之是从最不健康的方面来判断你的学术动机。不过这对我倒也不失为一种有益的挑战。它可以使我避免片面执著于那种与国内语境完全脱节的、在与西方学术界论辩中形成的极高明的儒学理念。它使我能够经常以本雅明（Walter Benjamin）所谓“一个最高的理念在一个复杂的权力关系网里面也可以体现最残忍的面貌”的论断来审视儒学。它提醒我对于儒家的阴暗面加以深刻的照察；如果没有这种照察，那么对于儒学极高明一面的认识就很可能无根的玄想。

国内一些学者往往还认为，我们这些生活在国外的人当然要讲儒学光辉灿烂的一面，如果把儒学讲得一无是处，拿什么混饭吃呀？或者认为，正因为我们是“美国的儒家”，没

有感受到民族传统的阴暗面，没有遭受由此而来的灾难，体受的是中西两种文化的优点，所以能够欣赏儒学的好处。但是事实上，假如儒学并无真正的价值，我宁愿砸掉饭碗，也不会出于狭隘的民族主义、文化保守主义以及一己私利而维护儒学。如果为个人计，我当初就不会选择儒家事业，而可以在外文或理工科求发展。至于认为“美国的儒家”得到的都是好处，我可以举一个事例来证伪。瞿同祖先生和杨联陞先生本来同在美国。后来瞿回了大陆，“文革”期间下放，1978年才回学术界，学术上是受到了耽误，但身体搞好了。而杨先生在美国，精神和体质都垮了。实际上，海外的中国知识分子要生存发展，需要应付很大的压力，需要更大的勇气。这一点很希望国内知识分子能够理解。

胡：从上述对您的学术事业均具重要影响的台湾、美国、大陆三个方面的广泛交往中，您是如何厘定自己的师承呢？

杜：关于师承问题，也就是所谓“道统”问题。严格意义上的“道统”类似于原教旨主义，讲究原始教义一脉相承，这是我所不取的，实际上也难以把握。儒学史上往往以为孔子之道传于孟子，荀子则不得其传。荀子固然有“制天”、“用天”思想而不尊“天”，但他的“道”则具有超越性，不能说完全超逸于孔子。又或以为孟子心性之学由陆、王继承，朱子属于别传（如牟宗三先生认为朱子是“别子为宗”）。但李退溪恰恰认为他自朱子一系所继承的才是孔孟正统。凡此均提示我们，对于“道统”或师承，既要有真正的认同，又要有开放的心灵。

具体说到我个人的师承，严格地说，应该由学术界根据我的论著所表现的思想形态加以判断。不过我可以谈谈我的一家之言，谨供参考而已。从我衷心服膺以及学术期许来看，我确实最接近熊十力、牟宗三一系，熊、牟对我的思想震撼力最大。但在私人感情上，我与徐复观先生最亲近，徐先生那种随俗的生活态度、泥土气息以及乐观精神对我有很大影响；在这方面，徐、牟形成鲜明对照，牟先生晚年心境是很孤独、甚至很痛苦的。余敦康则认为我更像唐君毅先生，唐先生也承担大量行政工作，与狄百瑞、陈荣捷、冈田武彦等积极宣传新儒学，重视家庭生活，这也是一种看法。

问题意识 学术实践

杜：不过，学历和师承毕竟只能算作助缘，真正促使我选择儒家事业的还是问题意识。我的主要问题是：儒学的进一步发展，亦即“儒学创新”，到底有无可能？这一问题受到列文森的激发，他认为，在现代中国，作为一种有生命力和说服力的学术传统的儒学已经终结。

但是，从比较文明的角度看，同是作为轴心文明传统的兴都教、佛教、希腊哲学、犹太教及其后来发展出来的基督教、伊斯兰教，都不存在发展问题，而且面向新世纪都将具有非常广阔的前景，一定会影响各个不同地区的文明，这是没有争议的；难道唯独儒学就一定不能继续发展而必然像古埃及文明那样被博物馆化吗？它真是随着传统政治结构的解

体而变成“游魂”了吗？当今中国知识分子果然不可能认同儒学进而推动其发展吗？我认为这种特殊性是没有根据的。

再从儒学的内涵及其功能来看。当我切入“儒学创新”这一问题时，人的状况（human condition）已经面临困境。在这一背景下，不同传统的思想性较强的知识分子都在尽量开拓理论空间，力图建构崭新的形上学（包括本体论和宇宙论）和普世伦理。因此可以说，人类正在进入“第二个轴心时代”。如果说“第一个轴心时代”各大文明的功能是相对独立地解决该文明人群的存在问题，那么“第二个轴心时代”各大文明则必须对全球和平和人类生存有所作为。“第二个轴心时代”所期待的新的形上学及普世伦理，其核心问题即“何为人”。而正是在关于“人”的问题上，儒学拥有丰富的资源，可以对人类作出很大贡献。因此我认为，儒学创新具有强烈的现实需要和极大的可能。

我对儒学创新的乐观预设决不仅仅是一种学派立场。我并不是一个狭隘的民族主义者，也不是一个抱残守阙者，并非由于这些理念构成我一定要发展儒学的动机。如果我在特殊的文化和学术环境中所理解和接受的资源，到了另外一个环境中变得完全不相干；如果我后来接触的犹太教、基督教、希腊哲学、现代西方哲学等各种资源以及西方自由主义、个人主义、实证主义、新左派等各种思想确实使我认识到以往的思想空间太狭小；如果我所积累的那些自以为是财富的资源在碰到另一个参照系时充分暴露出缺点，那么我是不会固执己见的。不唯宁是，我对它的批判将会不遗余力。而事实与上述假设相反。在对儒学资源的深层意义不断加深理解并加以现代转化的前提下，我倒是依据我所拥有的这种资源对于西方学术界所提出的问题进行了同情的了解和批判的认识。我认为儒学与一切哲学的人学一样具有真善美的内在价值。这些价值并不受古今中西的限制，而蕴涵永恒意义。常常有人问我：你怎么可能用封建时代的意识形态来解决后工业社会出现的困境呢？这个问题背后的理据是，特定的思想不能超越特定的时代。准此则无法理解麦金太

（MacIntyre）在《德性之后》（*After Virtue*）中提出的观点。他认为，作为奴隶社会思想家的亚里斯多德的思想对于解决当代美国后工业社会的难题具有价值。如果亚里斯多德的思想可能超越奴隶社会，那么儒家思想为什么不可能超越封建社会呢？

基于对儒学创新的信念，三十年多来，我进行了独特的学术实践。近来有些人又提出“儒学终结”说。其理据一方面是五四以来对于儒学的批判；另一方面则以我为例，认为我们这些儒学研究者所运用的语言多半都是现代的、西方的，因此恰恰是我们自己将儒学纳入西方学术领域、从而将儒学的意义消解掉了。

胡：您指的是不是胡传胜先生的《儒学的终结》？这篇文章我拜读过了，其中存在着根本的矛盾。作者以传统儒学与现代汉语不可通约为理据，宣判了“儒学的终结”，而将当前汉语圈内实际存在的儒学阐释现象整个纳入西方哲学范畴。但是作者掉进了自己设置的语言陷阱。如果说古今相续的同一语种尚且不可通约，那么根本不同的语种岂非更加不可通约？既然不可能用现代汉语讲古代儒学，那么同样不可能用现代汉语讲西方哲学，更不可能转过头来用现代汉语所讲的西方哲学来讲古代儒学。胡先生显然将语义与语言符号的

关系作了绝对的乃至不无偏见的理解，以为现代汉语只能够表达现代的和西方的内容，据此得出的结论当然是不能成立的。事实上，一套语言符号具有丰富的能指功能。现代汉语当然既能阐释中国传统精义，又能译述其他民族的文化精华。其他文明民族的语言同样具有这种功能。

杜：是这样。如你所说，胡传胜的理解实质上确有不贴切之处，但他不仅把握了我的学术特点，而且也对我的“问题意识”具有同情的理解，即运用另外一套语言主动自觉地阐发儒学精义。早在1967年我写作《仁与礼之间的创造性张力》（*The Creative Tension between Jen and Li*,发表于美国《东西方哲学》1968年4月号）时，我就认识到这是一个崭新的领域，不要说儒学第一、二期诸家，就是现代新儒家第一、二代诸前辈也都未曾涉及这一领域。即使他们想向西方有所传达，也是采取翻译的方式，而我却是直接进去。

所谓“直接进去”，可以说是“不入虎穴，焉得虎子”的方法。将儒学完全投入英语语境，而这种用英语阐发的儒学仍然与儒家精神具有内在的亲 and 感，同时它对西方学术传统的议题和议程加以质疑，导致西方对于自己的传统作重新的了解和认识。有没有这种可能？余英时和我曾在新加坡与李光耀有一次对话。李光耀问儒家伦理能不能用英文传达，余认为不行，我认为行。我的根据是，儒学与《圣经》一样，除了根源性之外，还具有普世性；既然《圣经》可以用希伯来文以外的语文、包括中文来传达，儒学也应该有这种可能。当然这个传达的过程是十分艰巨的，但可以做下去。现在我的实践已经在一定程度上使这种可能成为现实。

“直接进去”谈何容易。即使是自己的母语，要想掌握并在运用能力上有所发展，也还不能掉以轻心；何况英语并非我的母语，它本身又非常复杂，而且一直在丰富，所以我随时随地都在学习。“直接进去”实质上就是文化融入，因此不能秉持工具理性，把英语仅仅当作传达信息的工具。不过，在另一方面，直接进入英语语境有时可以对中文的意涵有更深确的把握。以“情”为例，当我们用 *feeling* 或 *emotion* 分别表示时，可以把这个儒学概念所包含的“四端”、“七情”等复杂的义蕴分疏开来。在我的头脑中，中、英两种语境一直在对话。我与刘若愚等先生不同，他们逐渐放弃了中文，专事英文写作。而我自1967年前后就形成了一个非常强烈的感觉：如果我不再使用中文而完全以英文写作，那对我的发展将是很大的残缺。当时我对这两种语言有一个分工，中文主要用于写一些感性文字，理论文章则用英文写作。这是因为当时在美国接触的是学术界，而在台港地区则多接触知识界或文化界。这种情况一直到1978年回国以后才发生变化。此后在国内更多接触的是学术界，因此也就用中文写作理论文章了。

主要论域 思想内涵

胡：在三十多年的学术生涯中，您开辟或发展了许多论域。近来我从您的大量论著中梳理出儒学创新、内在超越、启蒙反思、文化中国、文明对话、三期发展六个方面来架构您的思想。我主要着眼于您的思想的逻辑进路，但也照顾到历史发展，即以儒学的创造性诠释作为您的思想生发点和根基，以扬弃西方启蒙主义这一儒学的迫压性话语系统作为您

的思想展开的途径，以“文化中国”的经营与“文明对话”的参与作为您的思想的实现条件，归结到作为您的理论目的的“儒学第三期发展”。不知您对此种架构有何批评？

杜：我认为你的架构是对我的理解。我们确实有儒学创新、启蒙反思、文化中国、文明对话等论域。我的四位朋友，一位是郭沂准备投入儒学创新问题，一位是黄万盛对启蒙反思进行了一些考虑，还有一位陈引驰对文化中国积累了一些资料，再就是商戈令研究比较文化学（文明对话）。他们想把这几个论域展开讨论。

我自己也在考虑上述论域及其相互关系。最近我到爱尔兰参加由联合国安排的“文明对话年”特别小组会议。小组成员由联合国秘书长邀请，共十八位。会议讨论了今年“文明对话”的重点。

近来在网页和一些刊物上看到关于“文化中国”的讨论，谈到两岸关系问题，其他问题也多多少少接触到。其实更有意义的问题是中华民族的再生。中国经过一百多年的屈辱，从1839年到1949年，大约每十年发生一次变动；从1949年到1979年，几乎每五年有一次大的改变。1979年以后，中国成为国际社群的一个成员，中国经济与国际经济接轨。中国将以什么样的姿态走向世界就不仅仅是中国自身的问题，而且是关乎东亚乃至世界和平的大问题。在这种背景下来看，中华民族的再生是一个经济现象，一个政治现象，一个军事现象，但她背后的文化性质是什么？古老的中华民族经过屈辱与再生，对于国际社会秩序能够提出什么新的理念以促进世界和平？对此我想得很多，从儒家的“协和万邦”联想到西方的“启蒙理性”。

在现阶段处理人类生存条件和重大关系方面，“启蒙理性”仍然具有很强的说服力，但另一方面它又面临很大的困境。这首先表现在人（类）的自我理解、自我发展遇到了很大的挑战。人的意义何在？按照康德的观点，人之意义在于知（认识论）、行（伦理学）、期望（神学或形上学）。海德格尔进一步提出了背景问题，即“何为人？”人到底是什么？这个问题直接产生于人在宇宙大化中扮演什么角色，直接同人与自然的关系相关，是今天人类的第一个大问题。第二个大问题是社群问题。无论从演化论或是创生论来看，人类发展到今天，特别是经过了西化、现代化到全球化的过程，人类社群能否和平共处，协调发展。第三个问题是人的自我如何安顿，即儒家所谓的“为己之学”、“安身立命”。最后是人与天道的问题。天道与自然是不能等量齐观的。自然属于科学的范畴，并不蕴涵人文价值和宗教意义；天道则牵涉到超越的问题。上述个人、社群、自然、天道四大问题或曰人的问题的四个侧面，都不是启蒙理性所能妥当解决的，而对于这些问题的思考恰恰是中国文化、特别是儒学所长。

儒学本来就是身心性命之学，讲究做人首先要自我了解。个人问题被儒家深化为身、心、灵、神四个层次。身即身体，亦即体之于身；心即心知，除了了别的功能之外，更主要的是进行创造转化；灵即灵觉，是个人的自我认识、自我理解和充分完成；神即神明，“神者伸也”，因此“神”也就是达到了最宽广的境界，获得了普遍性。这四个方面是综合的、

逐渐扩展和逐渐深化的。在宋明理学中，这方面的资源非常丰富。而佛家所谓自知自证，也是指向这个方面。这实质上涉及到了哲学人类学最核心的自我认识问题。

第二个侧面就是社群。个人与社群的健康互动，我过去用过“同心圆”这样一个比喻。这一比喻容易造成误会，有必要稍加解释。“同心圆”事实上包含根源性和超越性两个侧面。儒家重视个人的“身”，重视家庭、社群，重视人所立基的“地”，在逐渐向外、向上开展的时候，这些都是“根”。一定要有“根”，一定要植根于现实具体的存在条件。但是，人在逐渐开展的过程中又不可以被“根”所阻隔而仅仅成为一个自我中心的身、家、群等等，一定要由身向家、由家向国、由国向天下层层拓展，也就是自我超越。“超越”有两种意思，一种是外在的，即“超离”，西方学者所谓 *over and above*；另一种是自我超越。自我超越表示自我决不与根源相脱离。这样一来，儒家就有一个非常值得注意的倾向，即把塑造人之所以成为一个有血有肉的、活生生的人的所有原初因素，诸如族群、性别、年龄代、出生地、语言、信仰等基本上与生俱来的各个方面，这些在其他宗教传统中必须将其彻底切断才可能超升的限制或曰“枷锁”，转化成自我完成的资源和条件。这里面包涵着结构的限制与程序的自由的辩证关系。总之，儒家关于个人与社群健康互动的思想非常复杂非常丰富。儒家的修身哲学与其政治哲学、社会哲学必须联系起来，并不存在儒家的修身哲学导致其社会政治方面的外王学出了毛病这一问题。按照以上思路来看公私范畴，也是一种互相对待、层层拓展的关系：个人为私，家庭为公；家庭为私，社群为公；社群为私，国家为公；国家为私，人类全体即天下为公；而人类全体仍然为私，宇宙才是大公。如果人（类）的私利不能体现宇宙大化精神，那么象熊十力先生所揭橥的大易情性就不能进入到人的生命里来。概括地说，儒家将个人视为关系网络的中心，关系体现人的社会性，中心体现人的独特性，这种独特性又通向社会通向宇宙，由此便导向人与自然的关系问题。

人与自然的关系问题即人与自然如何可能持久和谐，这是一个非常严肃的问题。接下来就是人心和天道的问题，也就是子贡所谓“不可得而闻”的“性与天道”问题。在近年出土的郭店竹简中，这方面的思想资源非常丰富。

个人、社群、自然、天道四个侧面，首先是为了个人的安身立命而提出身、心、灵、神的修身哲学。对于这一侧面，即使是对儒学持最严厉的批评态度的人也认为它是儒家的看家宝。但是，儒学最突出的方面是它的社会性、它的社会伦理。儒学并不象佛教、基督教一样只是关注个人涅槃或个人与上帝的关系。它认为整个社群开展出来的问题都是由家庭生发的，其中当然有很多中介。这方面思想凝结的政治哲学和社会理念，集中体现于《大学》和《春秋》公羊学中，归结起来就是：个人与社群如何可能健康互动，人类与自然如何可能持久和谐，人心与天道如何可能相辅相成。

以上观点，我以前就有这样的理解，直觉上觉得这是很大的课题，但是外面给予的资源很少，也就是回应很少，因此不免有一种闭门造车的疑惑。但是近十几年来，外面的声音——不是一般的社会上或政治界、文化界的声音，而是可以传达中华民族再生信息的那些具有深厚的文化反思和前瞻能力的长者的声音——对我这方面的看法有些回应，这对我

是很大的鼓励。这是什么样的声音呢？1994年我写过一篇短文《如何回应钱穆先生的“彻悟”》（载《中国文化》第10期）。过去一般的看法是，钱穆先生作为史学家，对于宇宙、超越这些方面不是特别关注，与唐、牟诸先生的思想没有投契之处。但在他晚年发表的最后一篇文章中，钱先生却认识到，中华民族能够贡献给世界的最珍贵的资源之一就是人性与天道的合一，也就是“天人合一”。钱先生这篇文章最初刊登在《联合报》上，他的学生基本上没有给予回应；一些读者则认为这是钱先生年届衰迈所产生的浪漫思绪和怀古幽情，并不属于严格意义上的哲学理念；而何柄棣先生还对钱先生进行了非常严厉的批评，认为这是倒退。钱先生的文章在《中国文化》上重新发表时，钱夫人胡美琦女士撰写序文回应何柄棣先生，叙说钱先生形成“天人合一”思想的原委，明确肯定了钱先生晚年有这样一种“彻悟”。

我认为，由钱先生的“彻悟”所透出的信息是，启蒙作为一种强势的、以人类为中心的人文主义，一方面主张与中世纪以来的以神为中心的一切论域划清界限，另一方面主张对自然采取宰制性的、强权式的立场。正如你刚才所说，启蒙是一种迫压性的话语系统，它把作为涵盖性的、宽广的、软性的人文主义的儒学给消解掉了。由此，中国知识分子中的许多人认为儒家传统的宇宙观、历史观、人生观等等全都过时了，从而按照西方启蒙理性对整个人类文明的发展作出一贯的描述。钱先生的“彻悟”则是面对现代人类文明的困境所作出的创见性的回应。这个回应是回到以先秦和宋明儒学为代表的涵盖性的人文精神，其核心就是“天人合一”。后来季羨林、张世英、李慎之、蔡尚思诸先生对钱先生作出了回应，大多以为钱先生注重自然，追求人与自然的和谐。但我认为钱先生追求的是更上一层的人心与天道的相辅相成。这两个层面之间具有复杂的相互关系，但毕竟不能混为一谈。

第二个声音来自冯友兰先生。冯先生晚年写作《中国哲学史新编》第七卷，事实上回到了三四十年代“贞元六书”的思想，所以他特别提倡张横渠的“仇必和而解”，而且最后以“横渠四句”作为他的哲学的总结。这无疑是与横渠《西铭》“乾父坤母”、“民胞物与”思想以及明道“仁者与天地万物为一体”思想一脉相承、深相契合的。

最近还有一个情况引起我的注意。《国际儒学联合会简报》（2000年第4期）刊载了费孝通先生在“经济全球化与中华文化走向”国际学术研讨会上的讲话，他提到了“天人合一”、“和而不同”等儒家传统价值，发出了“提倡新人文思想”的呼吁，这与我的理念完全吻合。他所祈望的“新人文思想”，结合他的社会学专业背景来看，应该是从重视家族的和谐扩展到重视国际秩序的整合，即“协和万邦”的理想。无独有偶，香港中文大学中国文化研究中心主任陈方正先生作为一位物理学家，不久前也发表了以儒家“协和万邦”理念调整国际秩序的观点。他说过去没有考虑过这样的问题，现在觉得越来越重要。

至于唐君毅先生晚年的“心通九境”说，更是把儒家视为天德流行的代表，认为儒者在日常生活所体现的并不是一个凡俗的、没有深刻精神意义的顽物，而是一个具有深刻宗教意义的存在。这与罗蒂（Richard Rorty）、哈贝马斯（Jurgen Habermas）等所代表的完成了的启蒙心态和强势的理性主义对于宗教的轻忽，迥然相异。

综上所述，儒家涵盖性的人文主义虽然在近百余年来受到启蒙主义的以人类为中心的人文主义的消解，现在却又恢复了新的生命力。这里面当然有一些机缘，我提出四个，应该还有其他一些。首要的机缘无疑是生态意识的出现，这是最近三十年出现的意识。第二个就是女权主义的出现。再就是宗教多元的出现，亦即各文明社群通过对话而不是冲突来建构人类和平文化——1990年我在夏威夷东西中心发展的“文化中国”和“文明对话”，对此已有考虑；到1993年亨廷顿(Samuel P. Huntington)提出“文明冲突”，热闹了一段时间；现在联合国重新回到“文明对话”的观点，当然有一些不得已的地方，但也毕竟认识到建构人类和平文化的极端重要性。还有就是普世伦理观念的出现。这些机缘体现出一些新的价值，如除了自由还要注重公益，除了法制还要注重礼让，除了权利还要注重义务，除了个人尊严还要注重人作为关系网络的中心点与其他人之间的持久和谐，等等。由此就发现了儒家比较宽广的人文精神。

现在国内外一些人认为，儒学复兴搞得这么热闹，就是沾了日本和“四小龙”发展的光，而市场经济的进一步发展将会把暂时复兴的儒学彻底消解掉。代表这种观点的有美国杜克大学的德里克(Alif Dirlik)。德里克属于“新左派”，本来研究中国现代政治，80年代以后关注新儒家问题，涉猎很浅。他认为儒学复兴是“国家话语和知识分子话语合流的一个特别恶劣的实例”。他的看法有很多误解。首先，新儒学的现状是“文化中国”三代学人努力的结果，另外还有日本、韩国乃至北美、欧洲学者的贡献，否则完全依赖外缘是很难发展起来的。其次，儒学的发展并不一定与特定的政治、经济相挂搭，彼特·伯格提出“儒家命题”，麦克法夸尔(Roderick MacFarquhar)提出“儒家论说”，都认为儒学对于疗救“富而不好礼”的社会具有普遍价值。至于儒学对于现代化的积极作用，早在1962年韩国釜山学术讨论会上就提出了这种观点；到1974年，赖世和(Edwin Reischauer)又论证了这一观点。事实上我们可以反问：如果其他轴心文明的发展都不成为问题，为什么儒学的发展一定要成为问题？不过，从一些数据和经验事实来看，德里克的某些观点不能说是无稽之谈。“商业大潮”对儒学的腐蚀是非常严重的。

必须说明，儒学复兴绝对不是要返回传统。儒学作为一条源远流长的文化长河，从曲阜地域文化发展为华夏主流思想，进而成为东亚文明的体现，它不可能从此停滞不前。它一定会向前流衍，从而面对西方文明，作出自己的回应。

理论期许 形上归依

胡：您的阐述十分精彩。但我注意到，在您的思想架构中，本体论基本上归于空缺。虽然您在儒学研究中阐扬过“仁”、“心”一类具有本体性质的范畴，但并没有据以建构哲学体系。其他现代新儒家第三代人物似乎也都不大致力于本体论问题，至少迄今尚未建立自己的本体论。相应地，现代新儒家第三代人物的学术品格都比较重于现实性和富于参与感。这种学术路径与梁漱溟、张君勱、徐复观诸先生比较接近。但是，具体到您来说，正如您上面所表示的，您更加服膺的倒是熊十力、牟宗三先生。这种迄今为止的学术成就与理论期许之间的差异，我想用“儒家本体论的默认”来解释，即思、孟、陆、王乃至熊、牟一系

的天人学与心性论乃是您的思想体系的不言而喻的基础，从而使您以本体论的重复劳动为不必要，不知是否如此？

杜：我的看法是，本体论的创造工作至今尚未做出来，而这是非常重要的工作。

很多学者都说，现当代中国哲学界没有出现怀特海、海德格尔这样的人物。一方面我认为他们说对，另一方面我认为会出现这样的人物。“虽不能至，心向往之”。但是也应该看到，在比较文化学的角度上，怀特海、海德格尔所面对的问题域还是比较狭窄的。他们没有西方文化以外的经验，而我们却阴错阳差地非得了解西方文化不可。

在现代新儒学本体论的创造方面，一般认为，熊先生走了这条路，然后牟先生走了这条路，我们现在要想再往前走，似乎没有精力和时间，这当然是推托之辞。实际上，我们应该继续熊、牟所走的路。牟事实上是用康德来格义儒家文化，同时又用孟子的心学来丰富康德。他晚年的时间几乎全都用于读康德。现在他的弟子李明辉和刘述先分别从内、外两个方面在继续他的工作。我对这项工作的兴趣也比较浓，但我觉得还不能只是在康德的哲学基础上来建构新的人学。因为尽管没有一个现代西方哲学家声称能够绕过康德，但也没有一个杰出的现代西方哲学家认为继承康德便可以解决当今人类所遭遇的困境。所以康德只能算是一个重要的资源。我们应该具有比康德更宽广更深入的视域。这在很多人是不可想象的，但是我们可以想象。牟先生给我们提供了一个思路，但他自己跳进了一个陷阱不能自拔。他认为康德以后的西方哲学没有发展、不重要，这与现代西方哲学发展的具体经验背离太远。他观念上的孟学也不完全是我们今天建构新人文主义所需要的孟学，后者应该涵括了荀学、汉学等。他可能也不会肯认，在当今文明对话的条件下，从比较文化学的角度来看，我们需要处理的问题比康德哲学所对待的问题要复杂得多。

我承认本体论的路子要走下去，但也明白想创造一种涵盖一切优点的理论并不可能。我也承认，做一个职业性的哲学家，对我的吸引力不是很大，但是要有哲学理念，事实上是希望成为一个思想家（thinker）。很多哲学家、尤其是现在那些专业哲学家没有思想。

要进行自我定位、自我积蓄，要有自知之明。我们能做的与其他人能做而且做得比我们好的，不能混为一谈。如果你做的就是“极高明”的工作，比如一种本体论还要进一步发展，这种纯思辩的工作，就怕它不够高明。这是智慧之学。能够真正“极高明”，那么“道中庸”之后，可以去除“乡愿”之气，而发展一种豪杰、雄浑的文化理念。熊先生能有那么遒劲的笔力，盖本乎此。这个工作要做，而且这个工作现在很严峻。如果我们这一代人没有把这个工作做好，那么即使下代人还可以做，这中间也还是个残缺。成中英一直要做本体诠释论，这个工作真正能做出来，那有很大的贡献。但这个工作不能成为一个门面语，不能成为一种叙说，要具体落实。在我的有生之年，这个工作会做，但做到什么程度当然很难预期。我认识到这个工作的严峻性、重要性，非做不可！

胡：儒家本体论不同于希腊传统的本体论，后者可以是纯理性的设定，而前者则需要具有宗教情怀加以体知。假如您认同儒家的“仁本论”或“心本论”，那么您是否确实相信宇宙万有真是“仁”、“心”的翕辟生化呢？

杜：当初熊十力与冯友兰发生过一场争论。冯友兰认为“良知”是假设。熊十力很不高兴，认为冯不能体证，没有受用感，学问就讲不下去了。我比较接近熊先生的立场。事实上，对于儒家传统关于个人、社会、自然、天道的阐述，我岂止是相信，它就是我的本体一宇宙观，是我的安身立命之本，是我与西方哲学界进行交流与辩难的最重要的资源。

接着你在此提及“体知”这一范畴，我想对之略加阐述。我个人比较注重“体知”的方式。“体知”本身就是儒家传统的一个重要方法。“体知”是什么样的“知”？它与一般认知有什么不同？它与博兰尼（Michael Polanyi）所说的“个人知识”（personal knowledge）有何区异？这些都值得反思。试以知人为例。对一个人的了解需要长期的沟通和互动。如果对方不愿意让你了解，如果你没有自知之明，如果你与对方没有心灵的沟通，如果你们不是在互相辩难、互相提携之中逐渐发展，等等，你能够了解对方吗？在这个过程中所运用的“知”，不仅仅靠头脑，而且靠心灵，靠身体，这一定是“体”知。体知人人所具，并非如道德之知是认知的特例。体知不同于“冥思”，它是实践的，但它所达到的理性层次可以与“冥思”相当。体知是否可以完全从牟宗三先生由康德的路数得出的“智的直觉”来理解，或是还有其他意涵？体知与我们希望能够通过对儒学的深层的理解而展现出来的形上学的关系是什么？——例如，从被熊十力先生置于与量论同等地位的原创性的智，达到他由《易经》传统发展出来的宇宙创化本体论，这条路是怎样走出来的？体知与普世伦理如何结合？这些问题如果能够解决，将导致对启蒙理性所开拓的、在宗教（天道）和自然两个向度的理解上存在着片面性的人文主义进行同情的了解和批判的认识。

关注现实 执著本业

胡：以上围绕您的学思进程、理论架构、形上思考的答问使我获益匪浅。下面我想就儒学第三期发展的条件问题向您请教。我的主要问题是，您往往将政治化儒家与儒家道统、学统加以区分，基本上认为政治化儒家属于糟粕一类，儒学复兴必须扬弃政治化儒家。这一估价是否恰当？

杜：将儒家的道、学、政三统加以区分，主要是针对列文森在《儒教中国及其现代命运》中把政治化儒家当作儒家全体所作的回应。西方长期以来就是把儒学仅仅当作政治意识形态。在现当代中国也是如此，很长时间把儒学仅仅当作封建意识形态。但事实上，我并不认为儒家的道统、学统与政治化儒家可以决然二分。二者之间本来就是纠缠不清的。但也正因为纠缠不清，所以具体的分疏更为重要。

儒家想以高明的道德理念和宽广的文化视野来转化政治，具有很强的现实性。正因如此，所以各种不同的政治力量都要利用儒家作为缓和社会或控制社会的工具。但是只要这种利用落实到社会运作层面，就多少具有积极作用。在孟学传统中，“王”和“霸”虽然分得非

常清楚，但是“霸”还是价值。“霸”是“假仁义以行”，在统合社会政治秩序上，比“率兽食人”那种没有任何规约的状况，比较有利于百姓。霸道的世界就有规律，能够安定。

当然，这个问题值得进一步深扣。如果谈不清楚，会给人以头脑简单的印象，好像是为了救儒家，先把它与政治、现实、历史统统分开，到最后只剩下一个抽象的理念，那就真成为余英时所谓的“游魂”了。

对于儒学，只要有讨论，有辩难，有争议，有批评，那它就还有动力。假如被淡忘，那就没有什么意义了。中肯地说，儒学的现状是比较乐观的，但我总还是保持着问题意识，不敢掉以轻心。这有两方面原因。一方面，需要认真对待批评的观点。对于批评的观点，愈能加以深层的反思、作出深入的回应，理论发展的前景就可能愈好。我在伯克莱加州大学的时候，曾经开展过批评儒学的讨论。儒学在历史上受道家、墨家、法家、佛家、基督教、伊斯兰教的批评，正是通过与这些批评观点互动，儒学才健康发展起来。儒学在当代面临着新的批评，这些批评有的触及儒学核心，有的仅及边缘；有的意义重大，有的属于枝节，但都是我所要考虑的。另一方面，儒学在哲学领域确实有待突破，否则即使在现象上很热闹，也难有真正健康的发展。虽然这方面工作的难度相当大，但却非做不可。

胡：谈到对于儒学的批评问题，我们不能不注意这样一种现实，即对于一般大众、特别是一代代成长起来的青年人中的大多数来说，儒学基本上不具有说服力，从五四到“文革”的思想余波还有很强的影响作用。我常常在想，当年那些高呼“打倒孔家店”、鼓吹“全盘西化”的知识分子，绝大多数具有相当深厚的国学功底，因此在呼喊和鼓吹之后，或迟或早不同程度地回归了传统，找到了寄寓身心的归宿，却把被他们带动起来的大众和青年留在了往而不返的境地。现在较之五四与“文革”更其不妙的是，当年破立并举总还有些约束人心的东西，而现在则是无所相信。一个人群的心灵无所归拢，其境况之糟糕可以想见。对于这种现状，当代儒学本应有所作为，但实际上有何作为呢？“高明”与“中庸”，圣贤取其兼。“载之空言”与“见之行事”，孔子择其行。而当代儒学似乎唯趋于“高明”与“空言”之偏至。事实上，如果在草根阶层中没有根底，所谓“儒学复兴”确实只能是“高明”的“空言”。

另一方面，与一般大众和青年对儒学的看法相对，国家当前对于优秀传统文化、主要就是儒家文化采取提倡的态度，这种态度还有加强的趋势。根据贾谊“过秦”思想逆推，可以说是攻守势异，仁义必施。这是政治有取于儒学的地方。而儒学本来不是完备意义上的宗教，不能依靠信仰或者迷狂来归拢人心，历来有赖于社会制度、教育制度、法律制度、政治制度等上层建筑加以推行；同时儒学作为意识形态，也通过维系人心来维护上层建筑。只要不是执著于恩格斯早就批判过的那种“道德的义愤”，而是历史地、分析地对待儒学与政治的关系，那便不可否认儒学与政治结合所发生过的积极作用。儒学与政治这个旧题有没有可能另构新篇？这个问题的提出就存在犯众的危险。在您归纳的对当代中国人具有深刻影响力的中国近代以来所形成的五种“传统”中，大概有四种会强烈抗拒这种致思取向，遑论付诸实践。但是当代儒学本身对此采取什么态度？是不是“道所在，虽千万人，吾

往矣”？恐怕并非如此。我认为，当代儒学对于“政治化”的戒忌意识可能反而比其他思想派别更加强烈，往往自限于道统、学统的域畛，这当然有清算历史旧债以及显示清流精神的用心，但可能也不免有标举清高的矫情。如此而企望“儒学复兴”，充其量不过是学术文化领域中的一脉延续而已。

杜：你提到的这些问题都在我的观察之中。我长期以来就有一个想法，就是个人的自我定位。有些工作，限于客观条件，不会按照个人意愿而转移，只能予以关注和重视。还有一些工作，你如果不去做，人家未必会批评，做了也未必成功，但有一种强烈意愿指使你去做，去把那个资源开发出来。

不能否认事功也是儒家传统之一。这符合马克思所说的，哲学的目的不仅在于解释世界，而且在于改造世界。对此我能够理解。我一向持有这种看法，即儒学的发展一定要靠一大批人共同努力，所以我提出“公共知识分子”的概念，他们应该分布在学术、政治、企业、教育、文艺、宗教各界乃至各种社会组织、职业团体中。通过他们，各界各层得以获取儒家资源，借以体现政治理念，树立企业精神，开拓文艺领域，等等。这是我的期待。只要有机会，我会为这些发展创造条件。所以我从不排拒与各界接触。但是，也还有所谓“本业”的问题，不同的本业会有不同的关注。我的本业是学术工作，而且是思想性较强的学术工作。即使合大陆、台港、东亚以及欧美而言，这个圈子也是非常小的；如果进一步限定于思想的原创性，那么圈子就更小。要想使之在知识界、文化界乃至社会上起很大的作用，完全不是靠个人主观意愿所能达到的。

长期以来，通过与佛教、兴都教、犹太教、基督教、伊斯兰教的大师大德以及研究希腊哲学的学人的沟通，我认识到儒家传统作为一种论说所应达到的水平应该是极高明，越高明越好。这绝对不是非学术性的、为了向大众弘法所做的工作可以想象的。我设想，如果子思、孟子、明道、象山、阳明、龙溪这些贤哲与其他轴心文明对话，他们可能谈什么？他们根据当时所掌握的资源、所面对的困难而发生的问题，与我们今天在同一语境中所发生的问题，有没有等量的可能？如果没有这种可能，是什么原因？是我们的思想力不够，还是中国近代、特别是五四以来批判传统所造成的困境？基于这种反思心态来读《传习录》、《近思录》、《孟子》乃至先秦典籍，我们才会获得像保尔·德夏当读希腊古典哲学那样的感觉，那完全是在同一意义世界里面的沟通。

至于儒学在坚持极高明的向度的同时又深入草根阶层、不被政治化但又通过权威发展其社会影响这些问题，与在深刻的哲学意义上开展儒学论域，有着曲通的内在联系。关键在于儒学论域能否开展。能够开展就会有許多可能性，而可能性也会转变为现实性。如果开展不够，儒学很容易被污染，从而被政治化。佛教、基督教、伊斯兰教都有被政治化的情况，但由于开展得比较充分，所以它们还有很多内容没有办法被政治化。儒学相对于佛教、基督教、伊斯兰教更容易被政治化，就是由于开展得不够。所以儒学目前要做两个工作，一是使文化资源从薄到厚，一是使价值领域从少到多。这两个工作做得好，儒学第三期发展的空间就很大。

总之，对于儒学目前一阳来复的现状，我们有理由乐观，但决不可以掉以轻心。我们应取的态度是，把儒学内在的资源真正开发出来，使之在中华大地乃至“文化中国”发展。至于所谓“传道”，或是利用各种机会让儒家论说占一席之地，甚至希望有朝一日儒学能够一枝独秀，那些都是可遇不可求的，不应成为我们关注的重点。