

杜维明关于“文化中国”的运思

2007-05-22 14:51:00 作者:张允熠 陶武

【内容摘要】自上个世纪九十年代始，杜维明对“文化中国”的论题展开了运思，提出并阐释了诸如“三个意义世界”、“公众知识分子与公民社会”以及“文化中国与儒家传统”等命题。杜维明关于“文化中国”的运思有其显而易见的历史感和较为实际的理论蕴涵，不仅显现了当代新儒家“返本开新”的理念，也为 21 世纪中国社会的发展和中国文化的走向从当代新儒家角度提供了一家之言。尽管杜维明对“文化中国”的论证富有创意，但对该问题的阐释仍有广阔的思考空间，它为我们进一步研究当代新儒家在新世纪的文化诉求提供了样本。

【关键词】文化中国 三个意义世界 公众知识分子 公民社会 文化的现代转换

“文化中国”在哈佛大学教授杜维明的新儒学思想中占有一定位置，①也是他近年来特别关注的课题。自 20 世纪 90 年代以来，他关注于儒学的创造性转化，谋求儒学的第三期发展，其中，便贯穿着“文化中国”的理念。然而，在国内对当代新儒家的研究中，这一命题也没有引起足够的重视。有鉴于此，本文拟对杜维明“文化中国”的概念进行梳理和分析，从中不仅可以管窥到第三代新儒家对当代中国文化的走向与构建的深度关切和深切期待，对于 21 世纪中国社会的现代化进程和中国文化在全球化进程中的位置也不无启发价值。

一、“文化中国”与中国文化

据杜维明介绍，有关“文化中国”的提法可能是在 1987 年，当时三联书店的董秀玉女士和中国大陆、台湾和香港地区的学者都希望同时在北京、香港和台北出版一个知识性比较强、文化意义深刻的刊物，而经过大家的共同协商，这个刊物就取名《文化中国》。虽说这个刊物后来由于种种原因而搁浅，当初拟办《文化中国》的学人后来又成了由香港中文大学新办的另一个刊物的编委和顾问。与此同时，美国天普大学的教授傅伟勋也非常关注“文化中国”的提法，曾把当时的一个学术论文集命名为《文化中国和中国文化》，并对此提出了很多有益的观点。这些，可以说是“文化中国”命题的滥觞。

1990 年夏天，杜维明到美国夏威夷东西中心（East-West Center）任文化与传播研究所所长，主持了“文化中国”与“文明对话”两个研究项目，从而得以集中探讨“文化中国”这一课题，并注重历史回顾和社会现实的比较研究。在主持东西中心文化与传播研究所期间，他于 1990 年 10 月 24 日在夏威夷东西文化中心主办的“做中国人的意义”（The meaning of Being Chinese）的国际学术会议中正式提出“文化中国”的英文表述；又于 1991 年春，发表英文著作 Cultural China（《文化中国》），在英语世界造成了回应；同年 2 月，在夏威夷的国际学术会议上，第一次用中文进行了有关“文化中国”的学术讨论会，此后两年内又分别

在夏威夷、哈佛和普林斯顿三地举行了四次“文化中国”的座谈会。自此，“文化中国”这一话语便从英文世界扩展到中文世界，影响范围越来越大，日渐成为学术界关注的新话题。

显然，在“文化中国”概念或命题的推广和这一研究领域的拓展上，杜维明起到了重要作用。“文化中国”的论述可散见于杜维明发表的一系列专著和学术访谈中，他念念不忘“文化中国”，“文化中国”成为近年来杜维明学术演讲中使用频率较高的语汇，故也成为其学术思想中的重要一环。尽管他从不同视野和角度用以不同方式表述了对“文化中国”的理解，但透过字里行间我们仍然可看到融于笔端的“一贯之道”。总括起来，杜维明“文化中国”的命题可以用他提出来的“三个意义世界”解析。

第一意义世界（或象征世界），表述了“文化中国”最基本的内涵，按照杜维明自己的表述，这是由广义上的汉人所组成的社会，即西方所谓的 *Greater China*，它涵盖中国大陆、台湾、港澳和新加坡地区，当然也包括这些地区的少数民族。广义上的“文化中国”不只是一个政治文化的概念，也是一个精神意义世界的概念，换言之，广义的“文化中国”就是地球上以中国人为主体组成的社会，或普适意义的“由华人做主体并运作的社会”。

第二个意义世界是指中国本土和港、台、新以外的、散布并侨居于世界各地的由华人所组成的包括东亚、东南亚、南亚、太平洋地带乃至北美、欧洲、拉美、非洲等世界各地的“华人社会”。这些华人估计约有三千六百万，通常称之为“华侨”。当然，“*Greater China*”对于这些散布于世界各地的华人，仍有巨大的吸引力。然而，近年来，他们渐有自视为属于中国“离散族裔”（*diaspora*）（即游子的心态）的倾向。

第三意义世界是指和中国既无血缘又未必有婚姻关系，但和中国文化结了不解之缘的世界各阶层人士，包括学术界、媒体、企业、宗教、政府、民间机构以及与日俱增的国际友人，例如学者、教师、新闻杂志从业者、工业家、贸易家、企业家和作家，乃至一般读者和听众。他们致力于中国文化的学习和研究，力求从思想上理解中国，并将这份理解带入各自不同语系的社会中去。这个意义世界并不限种族和语言，他们主要是用英文、日文、瑞典文、法文、俄文等非汉文话语系统来讨论中国文化的。①

对于这“三个意义世界”的解析，杜维明说，“我的第一意义世界只包括所有的主要由汉族组成的社会。这不是一个政治权力的考虑，也不是经济发展的构想，而是一个文化互动的观点，当然不是狭隘的族群意义下的文化。”②所谓“文化互动”，就是文化上的交流、学习、理解和借鉴，这就排除了从狭隘的民族主义立场上解读“第一意义世界”的可能。例如，新加坡是一个华人占多数的多种民族和多元文化并存的国家，如果不排除狭隘的族群意义，而是一味强调“文化中国”的“中国性”，人们就会颇感忧虑，甚至担心由此离间境内的少数民族，弄僵与邻国的关系，所以，有的学者如余英时先生就坚持认为第一意义世界只能包括中国大陆。但杜维明却认为在强调“文化互动”和排除狭隘的族群意义的前提下，把新加坡划为“第一意义世界”是可取的，“因为这些社会的生活导向均以中国文化为基础。”③

杜维明把“第二意义世界”称之为“离散华裔”。所谓“离散族裔”（*Diaspora*），本是一个特定名词，专指离散的犹太人，后引申为散居国外的一切移民。犹太人在二千多年的散居中，成为没有祖国的寄居性民族，杜维明在借取这一词汇时，为了避免人们的误会，特

别指出“华侨社会”与古代被巴比伦放逐后住在巴勒斯坦以外的非犹太人区域的犹太人不同，“国家——或说得更明确些，以文明为国的中国——却是离散华裔极其重要的一部分……实际上，作为国家无所不在的存在——其令人敬畏的辽阔的疆域、悠久的历史和庞大的人口——一直在离散华裔的文化心理意识结构中默然涌现。对其中许多人来说，国家控制着他们取得文化认同所必须的象征性资源。”^①由于祖国的存在，在华侨的胸中总有一种真正的寄居心理，“缺乏在居留国悠久安顿下来的意识”，“怀抱着荣归故里的希望”。

如果说前“两个意义世界”以共同的中国血统和中国文化背景而确立，那么“第三意义世界”也因为有对中国文化的关注而找到了存在的根据。杜维明认为，“过去 40 年来，国际上对中国文化的论说，第三象征世界的塑造作用毫无疑问胜过头两个世界力量总和。”^④他举例说，《纽约时报》、《远东经济评论》乃至日本的《朝日新闻》在很多地方都比中文报刊杂志在国际上对文化中国的影响高得多，重要得多，而且具有很深的意义。虽说它们和中国既无血缘又无婚姻关系但由于主动自觉地选择把目光投向中国，从而争取到了对中国文化的“发言权”。他还指出这样一种现象：在美国，从事中国文化研究的学者往往是美国社会“精英的精英”，可见，他们的存在和他们的研究成果都可以作为“文化中国”的资源。由此，杜维明把包括媒体、学术界、企业、宗教、政府、民间机构以及日渐增多的国际友人等等在内的各种个人和社群，都称之为“第三意义世界”。

从杜维明所提出的“文化中国”的这“三个意义世界”来看，前两个都是指的华人社会，第三个指的与华人社会有血缘联系和关注、认同中国文化的非华人群体。中国文化的主词是“文化”，“文化中国”的主词是“中国”，主词的突显性标志着二者的重心不同，二者的叠加又显示了二者的不可分割性和同构性。不难看出，在杜维明那里，中国文化和“文化中国”是二而一、一而二的问题，合起来讲是一个，分开来说是两个。然而，杜维明先生却一再强调：既然“文化中国”的主词是“中国”二字，那就不可避免地拥有族群、区域和语言的含义，冠以“文化”就是“为了突出价值理念，强调人文反思，使得中国也成为超越特定的族群、地域和语言含意的想象社群”^②。所以，“文化中国”是与“政治中国”、“经济中国”并列为三的层次概念，它“既渗透政治和经济之中，又凌驾政治经济之上。”^③换言之，“文化中国”虽然跟“政治中国”和“经济中国”有着密切的关联，但却可以独立于“政治中国”和“经济中国”而存在的。

中国文化是贯穿于“三个意义世界”的核心内容，“三个意义世界”的提出在于增加“文化中国”的精神和价值资源。所以，杜维明不无幽默地说道：“‘文化中国’的三个意义世界作为一个文化圈，或者叫汉字文化圈或筷子文化圈。”^④但“文化中国”与中国文化毕竟不能完全等同：中国文化是可以通过媒体、出版物、艺术品、物化了的精神产品、文本和软性的制度而单独存在，“文化中国”却须臾离不开人——即文化的创造者、传播者和第一载体。杜维明提出的“第三意义世界”的意义就在于把那些认同和关注中国文化或“文化中国”的国际人士纳入中国文化圈，从而扩大了文化中国的内涵。换言之，只要是认同、关注或关联中国文化的人就可以划入“文化中国”的意义世界。杜维明先生的这一理论架构基于如下的目的性考量：如果跟欧美、日本乃至印度相比较，“文化中国”的精神资源比较薄弱，价值领域比较稀少。反思一下“五四”以来中国文化跟西方文化的交往，除工具理性、科学主义等西

方价值以外，所有“华人社会”乃至全球关切中国文化但和中国既无血统又无婚姻关系的外籍人士构成的“第三意义世界”，可以使“文化中国”的精神资源和价值增多。

由此可见，离开对中国文化的关注，“三个意义世界”就会变得没有意义，“文化中国”也无法得以存在。中国文化实际上是“文化中国”之魂。

二、“公众知识分子”与“公民社会”

杜维明一方面认为对“文化中国”的认同并非是对族群的认同，而是对文化的认同，因为“界定中国性时，文化——而非种族——起突显作用”[⑤]；另一方面又认为有文化的中国人在“文化中国”的“第一意义世界”中一直居于时代的精英地位，自古以来，儒者、士大夫、学者和“五四”以后的现代知识分子们——无论当朝还是在野，无论处于中心还是位于边缘，都扮演着举足轻重和不可替代的角色。

传统知识分子在重视人格独立和参与公众事务之间、在“内敛”（道德完善）和“介入”（热心政治）之间、在“政治性爱国主义”和“文化性反偶像崇拜主义”之间，往往构成一个心路的“怪圈”（悖论）。要走出这个“怪圈”，杜维明主张培养现代“公众知识分子”，把它作为“文化中国”、“意义世界”的期待性和现实性价值。所谓“公众知识分子”，按照马克斯·韦伯所论，非指那种选择“科学之为召唤”的人，而指选择“政治之为召唤”的人。所谓“政治之为召唤”，乃是“一种介入社会的回应”，“使现代知识分子参与到公众事物之中，并且以一种超乎哲人或祭司之想象的方式对社会施加深远的影响”[⑥]。这无疑是人文学科的神圣使命。在以儒家为代表的中国文化传统中，“关心政治、参与社会及对文化的关注，是读书人最鲜明的特征”，[⑦]这一点，是传统知识分子通往现代公众知识分子最便捷的桥梁，也是儒家传统能够续存且能吸纳现代性的活力源泉——“典型的现代意义的知识分子是虽学有专精、业有专长但却因关切政治、参与社会和究心文化而能超越狭隘的职业主义，并能吸收人文学的智慧，在理论探索与生活实践中体现人文精神的儒者”①。

杜维明“文化中国”论域中的“公众知识分子”来源于三个不同的“意义世界”，尽管身份不同，职业有异，但都是“文化中国”不可或缺的“见证者”。他认为，寻求“儒学的第三期发展”，或许只是一小群知识分子一厢情愿的想法，但一种新的涵盖性人道主义的出现，已经列入“文化中国”的发展议程。同时，他又注意到近二十年来，在“文化中国”之“三个意义世界”的知识分子群体中都涌现出了一种具有批判意义的“自我意识”。“这个群体的批判的自我意识有其政治含义，但基本上不仅是非政治性的，而且有更深刻的文化乃至宗教的社会现实意义。”[⑧]从杜维明的行文中可以推测到，他所说的这种批判性的具有“更深刻的文化乃至宗教的社会现实意义”的“自我意识”，如果从“儒者”的角度来看就是孟子所说的“忧患意识”，如果从“公众知识分子”的角度来看则是现代知识分子应秉赋的一种基本素质，即“关切政治、参与社会和究心文化”的批判精神。杜维明指出：对中国、中国人和中国文化来说，整个 20 世纪留在人们集体经验中的是作为摧毁与暴力的形象；而“祸害最大的断裂则是知识分子群体内部的断层”，②那些被逐出儒家避风港的中国知识分子“漂泊无寄，拼命想在权势——或加上财富——所界定的残酷的新世界里觅得安身立命之所”。②故而，从“文化”立场对“中国”这个概念进行反思，必须要有一大批富有群体批判的自我意识的公共知识分子来汇集各种文化资源，尤其要聚集民间的社会资源，使“文化中国”的精神资源从薄到

厚，价值领域由稀到多，从而构建真正意义的“文化中国”。真正意义的“文化中国”除“公众知识分子”这一主体元素之外，还必须有与其相配适的社会组织形式，这就是“公民社会”。

杜维明对“公民社会”的理解跟港台地区的学者相较并无特异之处。然而我们知道，“公民社会”（Civil Society）作为一种社会组织形式，本源于希腊和罗马，古希腊的城邦民主制国家可以说就是“公民社会”。不过，作为一个定型的词汇，“公民社会”最早出现在罗马学者西塞罗的著作中；在《马克思和恩格斯全集》的中文版里，Civil Society 被译作“市民社会”，解读上跟“资本主义社会”同义；而在台湾学术界，Civil Society 则被译为“民间社会”。“市民社会”和“民间社会”都跟时下的所说的“公民社会”不尽相同，因为它们并不具有“现代公民社会”的时代含义，但却有其基本的贯通意义。所谓“公民社会”，应该指独立于国家但又受到法律保护的社会生活领域及与之相关联的一系列社会价值或原则。或者，按照戈登·怀特（Gordon White）的说法，“公民社会”就是处于国家和家庭之间的一个中介性的社团领域，这一领域在同国家的关系上享有自主权并由社会成员自愿结合而形成以保护或增进他们的利益或价值。就这一点来说，“公民社会”跟国家之间并不具有根本的对立性，如哈贝马斯所说，在不同的国家体制下，完全可以有不同的“公民社会”。如我国目前所广泛存在的乡村村民自治组织和城市居民自治组织，也是现代“公民社会”的一种。

实际上，“公民社会”的概念也只是从上个世纪 80 年代，才开始融入西方主流文化的知识话语体系之中，自此，学术界关于公民社会的讨论日益增多。从 90 年代至今，对“公民社会”的研究以及公民社会理论成为当代世界一股重要的社会政治思潮，杜维明也把它纳入其“文化中国”的理念之中。

当谈到必须充分发挥民间社会资源以增进“文化中国”的精神资源和价值领域时，杜维明写道：“大家还有个共同的意愿，希望有一种新的 Civil Society 的出现。”[⑨]他有时也采取台湾学术界的流行的译法，把 Civil Society 理解成“民间社会”，然而他所强调一种“新的 Civil Society”，实际上意义并不清晰。90 年代初，杜维明发表了《为中国的“公民社会”催生》一文，对公民社会作了自己的界定和诠释，指出“所谓‘公民社会’是指由相对独立于政权势力的各种民间团体所组成的社会，这种社会中，各色各样的市民团体相互之间虽然只保持松散的联系，但却有强烈的认同和普遍的共识。”[⑩]应该说，这种“公民社会”是现代西方世界各种民主运动能够成功的先决条件。反观中国，虽说自“五四”运动以来，我们就高举“民主”和“科学”两面大旗，然而时至今日，民主的人格、作风、生活和制度并未在中国文化的土壤里真正生根，究其原因，不能不说跟缺少一个可以充分聚集精神和文化资源的“公民社会”有关。在这一点上，作为当代新儒家的代表人物之一的杜维明先生跟自由主义者的观点并无二致。

与自由主义者不同的是，杜维明要发展的“公民社会”在理论上显然是为他的“文化中国”服务的。他说：“海外的文化中国（港澳、台湾、新加坡及东南亚、北美、欧洲和世界各地的华人社会）要促使大陆发展‘公民社会’，首要任务是培育知识分子中文化资源深厚的‘群体的批判的自我意识’。当这种自我意识通过大众传播媒介为华文读者和华语听众提供一个独立的关切中国何处去的论坛时，具有中国文化特色的‘公民社会’的一般理念及具体方案便有呈现的可能”③。这里提出了三个从逻辑上逐层递进的论题：1、培养具有“自我意识”的

公共知识分子；2、建立积极入世的表达公共知识分子“自我意识”的论坛；3、最后的硕果是铸造一个“具有中国文化特色的公民社会”。从“公众知识分子”到“公民社会”——杜维明关于“文化中国”架构的逻辑运思在这里昭然显现。

“公众知识分子”作用于“公民社会”的主要环节是一种具有大众传媒介质的“论坛”，“公众知识分子”缺少这种“论坛”就很难享有真正的发言权。那种以民间资本为后盾建立起来的娱乐、学术、文艺、宗教和企业团体，公共知识分子只要通过“以文会友”的和平渐进的方式就能争取到在海内外华人社会中的发言权，让各种关切中国向何处去的声音不再是一言堂，“具有中国文化特色的公民社会”就会催生，“文化中国”也就会拥有深厚的资源，从而免于沦为“文化沙漠”。

在论及“公民社会”时，杜维明依据自己的处境对“文化中国”之“第二意义世界”给予了特殊关注，目的是为了用更多的资源和价值“反哺大陆”。他多次借用余英时的一种譬喻而谈到“边缘”和“中心”的关系问题，认为在对中国文化的关切和对“文化中国”的培育上，处于“中心”地位（中国本土）的知识分子有时反而不如“边缘”化了的海外华裔。在某种程度和某种特定的历史时期，情况确实如此。“民主”是“公民社会”的灵魂，也是“文化中国”的题中应有之义，杜维明从对“文化中国”对民主的需求中看到了侨居海外的华人知识分子的肩负的重任，他说：“我们的文化界应负起边陲向中心挑战的艰巨任务，为大陆‘公民社会’的出现创造条件。”[11]具体地说，海外的“文化中国”除建构一些相对独立自主的娱乐、学术、文艺、宗教及企业团体，以此争得对“中国向何处去”的发言权之外，首要的应从变化自己个人的气质做起，从培养“公民社会”所需要的“民主人格”做起。“己立立人，敬业乐群，公正，虚心听取各方意见，超越自我中心的困境等等；利用谈天、讨论、辨认和开会的机缘培养民主作风，切实体验民主生活的真滋味，彻底消除‘权威’积习。”[12]

民主是“公众知识分子”和“公民社会”的共同品格，“公众知识分子”和“公民社会”是现代民主制度发展的必然产物，二者互为因果。然而，培养或陶冶一种民主作风、“民主人格”并非易事，恰恰在这一点上，杜维明出于当代新儒家的立场对某些自由主义人士提出了批评。他说，他在海内外曾接触过不少口头上高唱“西化”而在行为上完全受制于权威心态的人，他认为这些人根本不具备“公民社会”应有的“民主人格”。因此，他指出：“假如民主人格、民主作风和民主生活在海外的文化中国已屡见不鲜，那么谈论民主制度便有实质的意义，‘公民社会’的产生也就为期不远了。”[13]

三、“文化中国与儒家传统”

杜维明关于“文化中国”的运思，从根本上说缘于对中国文化的忧患。力挽狂澜于即倒，欲救亡羊而补牢；或未雨而绸缪，或“一阳而来复”。完成传统文化的现代转换，寻求中国文化更加辉煌的发展前景，应该说，这并非是杜维明一人的心愿，而是近代千百万中国知识分子的宏愿。20世纪的欧风美雨，吹醒了几代人“全盘西化”的迷梦；21世纪全球化的滚滚洪流，迎来了中国文化百年转型的又一关头。然而，面对“中国向何处去”、“中国文化向何处去”的历史话题，答案似乎并未穷期。

传统与现代——一个永恒而全新的文化悖论。

传统文化与现代文明，在杜维明那里就是“文化中国与儒家传统”的问题。

在杜维明看来，儒家传统的严重断裂始于“五四”。对“五四”深沉而含蓄的反思与批判，可散见于杜维明论著的字里行间。他说：“‘文化中国’资源是薄而不是厚，从价值领域来看是少而不是多，这是非常值得我们忧虑的课题。为什么会薄？为什么会少？这要从对‘五四’的反思中加以讨论。‘五四’以来，‘文化中国’的主要意识形态是功利和现实性很强的科学主义，而不是科学。科学主义创造了很多价值，如科学技术、经济利益，但同时摧残了几千年文明，其惨状令人目不忍睹。”[14]正是“五四”激进的反传统造成了“文化中国”资源的衰竭和价值的跌落。在自尊心严重受挫的情况下盲目学习西方，“从而在接受西方文明时显得非常肤浅，西方文明中真正有精神价值的重要资源没有接受，只是拿来最容易消化、最见效而最不深刻的东西。”[15]比如，轻视传统的态度就是一种“最肤浅、最不深刻的东西”。孰不知，“传统”在西方文化中有着深厚的积淀，“传统在整个西方现代化理论中是极为严肃的课题。没有一个西方学术界、没有一个严肃的学者对他自身的传统不是怀着一种虔诚尊敬的态度。”[16]即使像德里达那样的后结构主义者对犹太传统、对欧洲大陆的西方文化传统也相当熟悉，而批判解构主义者哈贝马斯不仅受欧洲大陆文化传统的影响，而且也受古希腊理性主义的影响。所以，人们爱用“一个人的灵魂”来比喻一个文化与它的传统。然而，一个有着五千年文明历史的国家，其传统竟然被弃为敝履，“五四”激进的反传统主义实为祸端。

不过，杜维明并没有否定“五四”的批判精神，并表示应该继承这种精神。他说，“五四”对传统的批判是不够的，而且太简单了。批判不是把传统对象化、外在化，不是把传统当成包袱。对传统中的“精华”和“糟粕”不能简单的吸收或剔除，弄不好，反而该吸收的被剔除了，该剔除的被保留了。如果用粗暴的方式对待传统文化，最大的可能是“精华被打得落花流水，而糟粕却变本加厉”。儒家文化虽然不是中国文化的全部，但无疑是文化的代表；目前儒家文化虽然还有生命力，但不可否认“儒门淡泊”了。所有这些看上去都是那样相互矛盾，然而，这就是最现实的文化悖论。

怎样来解决这些文化悖论呢？杜维明似乎接受了国内马克思主义派的一贯见解，即不赞成“儒学复兴”的提法。他说：“‘儒学复兴’是一厢情愿的、没有经过反思而且绝对不可能有真正创见的一种提法。所谓复兴，就可能把有些没有彻底清理的糟粕复兴出来，所以不能走‘儒学复兴’这条路。”[17]他坚持“儒学的第三期发展”这一提法。“儒学的第三期发展”是相对于先秦时的第一期、唐宋时的第二期而言的。杜维明指出，“儒学的第三期发展”不能脱离多元文化的背景，不能抛弃道家、佛家这些丰厚的文化中国的传统资源，同时，也不能离开“三个意义世界”中的所有中国人和与中国文化有关的国际人士。作为新儒家人物的当代代表，杜维明在对待儒学发展的态度上，认为应该努力敞开传统儒家崇尚厚载之德的博大襟怀。

出于此种胸襟，杜维明主张儒家传统在对西方文明的批判中，本身也要完成自我反思、转化和创新。在这一点上，他同样认为马克思主义派的观点可取。如他对张岱年先生的“综合创新”说这样写道：“有人认为‘综合创新说’可以取代‘儒家复兴’、‘全盘西化’，我也认为如此。我们现在讨论儒学的第三期发展，就是‘综合创新说’的一个例子。”[18]总之，传

统文化与现代文明并非两个不相容的力量，而是要“当作一种对话，当作一种冲突，当作一种互相理解和中西互为体用的一种创造转化”^①，真正的“文化中国”必然是传统精华和现代文明的有机交融的综合体。

从以上分析可知，杜维明先生关于“文化中国”的运思包括“三个意义世界”、“公共知识分子”、“公民社会”以及“创造转化”等一系列论题，这些都有着极其丰富的理论蕴涵，不仅显现了当代新儒家“返本开新”的理念，而且也使我们从中隐约地看出当代中国思想文化界“三派互动”的影子。尽管在上述所有问题上杜维明仍没有离开徐复观、牟宗三等人“内圣外王”、“返本开新”的理路，但杜先生关于“文化中国”的运思却留下了广阔的文化探索空间，不仅为我们解读当代新儒家的心路历程提供了富有新意的研究资料，也为 21 世纪中国文化的走向提出了具有现实价值的理论启示。

① 郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集·编序》（第一卷）武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

① 参见郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 389、409、430 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

并参见郑文龙：《杜维明学术文化随笔》第 63 页 中国青年出版社 1999 年 1 月北京第 1 版

②郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 461 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

③郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 391 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版被除数

[①]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 391 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

④郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 389 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

[②] [②] 郭齐勇、郑文龙主编：《杜文明文集》第五卷第 439 页，武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

[③] 郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》第五卷，第 425 页。

[④] 郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》第五卷，第 425 页。

[⑤] 郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》第五卷，第 381 页。

[⑥]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 602 页 武汉出版社 2002 年 4 月第 1 版

[⑦] [⑦] 郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第 600 页。

①郑文龙：《杜维明学术文化随笔》第7页 中国青年出版社 1999年1月北京第1版

[⑧]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第411页，武汉出版社 2002年4月第1版

②郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第380页 武汉出版社 2002年4月第1版

[⑨]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第411页 武汉出版社 2002年4月第1版

[⑩]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第263页 武汉出版社 2002年4月第1版

③郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第264页 武汉出版社 2002年4月第1版

[11]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第264页 武汉出版社 2002年4月第1版

[12][13]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第265页 武汉出版社 2002年4月第1版

[14][15][16]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第431页 武汉出版社 2002年4月第1版

[17]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第435页 武汉出版社 2002年4月第1版

[18]郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第438页 武汉出版社 2002年4月第1版

①郭齐勇、郑文龙主编：《杜维明文集》（第五卷）第412页 武汉出版社 2002年4月第1版

Thoughts of DuWei-ming's "Cultural China"

(Institute of Human Culture, University of Science and Technology of China, Hefei, Anhui, 230052)

Zhang Yun-yi Tao Wu

Abstract: As an important representative of the third modern neo-Confucianists, Du Wei-ming has thought about "cultural China" since 1990's, and put forward some valuable ideas, such as "three of meaning words", "public intellectual and civil society" and "cultural China and Confucian tradition" and so on. This paper thinks that Chinese culture is the idea core of

impenetrating “ three of meaning worlds ” ,aiming at increasing the spirit and value resources of “cultural China ”. With democracy as a common character of “public intellectual ” and “civil society ”, they, being mutual action between cause and effect, are the necessary productions of development of modern democracy system. “The third period development of Confucianism ” is just the “synthetic innovation”. The thought of DuWei-ming’s “cultural China ” has very abundant theoretic implications. It shows not only the ideas of modern neo-Confucianist’s “return to origin and create fresh ”, but also a realistic enlighten for the development of Chinese society and culture in the 21th century. Not only does Du Wei-ming bring us amplitude explored room, in the course of profound and creative demonstration of “cultural China ”, he also provides us new orientation and thoughts of further research and contributes a new edition of idea for our comprehending the thought course of modern neo-Confucianist.

Keywords: cultural China; three of meaning words; public intellectual; civil society; modern transformation of traditional culture