

儒家视角下的多元现代性、新轴心文明与全球伦理

——论杜维明的“文明对话”观（胡治洪）

2007-05-24 11:24:00

“文明对话”是杜维明于1990年开展的一个论域。^①如同杜维明开展的其他论域一样，“文明对话”作为人类文明交通方式的一种概括，被赋予了强烈的现实性格。在当今全球化与根源性两个向度均深入开展、现代性中的传统愈益凸显、西方与西方之外绝对二分语境中由启蒙心态所型塑的现代西方强势文明已使人类发展几乎难以为继的情况下，文明对话具有前所未有的必要性和紧迫性。

毋庸赘言，文明对话得以进行的一个必要前提是多种文明的并存。在现代以前的漫长时期，多种文明并存一般只需满足诸文明在时间上同在以及在空间上接近或可能接近等自然规定性即可实现。但是，自从现代化进程于18世纪后期在西欧发生并进而在世界范围扩张以来，随着西方价值标准凭借其物质和制度文明优势而逐渐成为强制式的普世性“游戏规则”，多种文明并存的自然规定性的意义相对甚至绝对减弱，而诸文明按西方价值标准所定义的性质则逐渐成为判断其是否“存在”或在何种时空坐标轴上存在的重要因素。在黑格尔、韦伯等西方思想家看来，非西方文明与西方文明之间存在着影响其“并存”的巨大时差，而弥补这种时差的唯一途径就是非西方文明趋向西方文明的同质化演变，这样，作为文明对话必要前提的多种文明并存的状况当然是不存在的。^②

西方思想家关于东西文明时差以及西方一元现代化的论说曾经强烈影响了19世纪以来非西方世界的许多重要思想家，并通过他们影响到各该社会的不同阶层，甚至于至今余波未泯。日本明治启蒙思想家福泽谕吉的“脱亚入欧”论，土耳其基马尔的世俗化改革乃至废止阿拉伯字母改用罗马字母的政策，中国五四主流知识分子的“打倒孔家店”和“全盘西化”论，都是以现代西方文明为趋归，主动否认本有文明传统与现代西方文明并存的资格，自愿居于“学习的文明”的地位，而推崇现代西方文明为“传授的文明”，因此当然也就谈不上“文明对话”了。

时至今日，上述基于西方中心主义的观念或论说及其对应的社会实践由于对自然、社会以及人类精神生态造成严重破坏而日益丧失其说服力，而非西方文明所蕴涵的丰富的传统生存智慧在“后现代”语境中却日益彰显。但是，由于“现代社会特有的诸领域，如科学技术、工业资本主义、市场经济、民主政治、大众传播等等都来源于启蒙精神或与之相关；我们所珍视的价值，包括自由、平等、人权、隐私权、民有民治民享的政府、法制等等也与启蒙精神密不可分”，所以，“一方面，我们不能不加批判地接受启蒙精神的内在逻辑，因为它给我们的生态系统带来了许多未预期的负面影响；另一方面，我们又不能完全弃绝它，它与我们的精神自我定义，与我们的现在和未来都有着千丝万缕的联系”。^③这样，非西方文明只能是在保持本有传统资源以期充实并矫正启蒙精神的同时，首先涵化由西方现代化所开出的利益领域及其核心价值，实现传统的现代转化。只有如此，非西方文明才可能在现代意义上与西方文明“并存”，从而实现多元现代性的文明格局，而这也正是现代条件下开展文明对话、进而进行启蒙反思的必要前提。问题在于多元现代性、即非西方文明在保持本有传统的同时实现现代转化是否可能。

一、多元现代性

在发生学意义上，以工业化为核心的现代化进程开始于西欧。18世纪后期至19世纪中期，在英国发生的以采用蒸气机为主要标志的第一次工业革命，引发现代化的第一次浪潮；19世纪下半叶至20世纪初，在西欧北美资本主义工业化核心地区，由内燃机和电动机带动的“电工技术革命”引发第二次现代化浪潮；20世纪下半叶，西欧北美以高科技、新能源、新材料为基础的第二次工业革命引发第三次现代化浪潮。至此，工业化—现代化真正成为全球性浪潮。^①

无可争辩，现代化的三次浪潮都是由西欧、北美希伯莱—希腊文明世界发起或领先。虽然在第二次浪潮中有日本的成功，在第三次浪潮中又出现了工业东亚，但这些非西方工业化—现代化国家毕竟是基于“传导性变革”而实现的“外源的现代化”，并不像西方世界是基于“创新性变革”而实现的“内源的现代化”。因此，作为现代化理论思想前源的“韦伯命题”在“选择的亲合性”意义上将“新教伦理”当作“资本主义精神”的导因，以及作为近二百年现代化运动之总结的现代化理论在其形成之初的1960年代前后几乎一致以西方工业文明为世界现代化的统一模式，^②乃至如中国五四主流知识分子将以富强为旨归的现代化等同于“欧化”或“西方化”，^③概言之，即西方一元现代化论说的提出与盛行，也就多少是可以理解的了。

但是，西方现代化在发生学意义上的领先是否意味着它在任一社会结构的现代化进程中都将是具有主导作用？“韦伯命题”是否能够绝对普遍化？西方现代化理论，特别是柏深思引申韦伯思想而将现代化不仅等同于“西方化”、而且进一步等同于“美国化”的论说是否符合世界现代化的历史进程及其未来趋向？韦伯所提出的“理性化”以及柏深思所概括的“市场经济、民主政治、个人主义”是否就是作为现代化之实现特征的现代性的不二法门？非西方文明实现现代化是否就只有彻底抛弃本有传统而选择“全盘西化”这一条道路？归根结蒂，现代化及其现代性是否只能具有在发生学意义上获得的一元规定性？进而，西方一元现代化是否真正是人类的福祉？这些问题不仅关涉现代化的模式、现代性的内涵、传统与现代的关系，而且关涉对于由启蒙思潮导出的西方现代化后果的认识与评价，当然它们更直接地关涉儒家传统的当代命运。因此，早在西方一元现代化论说大盛的1960年代，这些问题便受到杜维明的关注，构成为他的主要问题意识的一个方面，从而成为他破斥一元现代化论说和阐扬多元现代性的出发点。^④

事实上，如果对西方现代化进程深入了解，可以发现，严格意义上的一元现代化即使在西方文明范围内也并不存在。“西方文化应当落实到英国文化、法国文化、德国文化和美国文化的层次才能分析得比较精当。……在所谓现代化即是西化的历程中，英国、法国、德国

和美国都有其特殊而具体的文化认同”。^①如果说此处指涉的“西方”尚宽泛地包含了基督教传统中的天主教和新教的话，那么“即使我们只是集中讨论新教伦理和资本主义的兴起，在新教伦理的内部也有复杂的多元倾向”。^②现代西方文明内部的多元倾向是由于西方现代性中毫无例外地存在着传统问题，西方各国的现代化背后都有相当深厚而又互不相同的传统资源。^③因此可以说，“在现代化的历程中，西方多元化所代表的是一些特殊和具体的实例（各有各的文化认同）而不是放诸四海皆为准的一般原则”；由此可能得出的一般原则倒是，“没有任何一个现代性……和这些地区的传统能够绝然分开来观察的，因为它们之间有难分难解的纠葛”。^④

当然，西方各国的传统无论多么歧异，终究是从希伯莱—希腊文明一根而发；其现代性虽然形形色色，却大致不出乎市场经济、民主政治和个人主义（或者还加上市民社会）之外。因此，西方一元现代化论说并不能由其内部的多元倾向所真正突破，^⑤而必须通过相对于西方而言的异质文明地区现代化模式的出现才可能对其构成真正的挑战。

迄今为止，相对于西方而言的异质文明地区唯一成功的现代化模式就是工业东亚，即在 20 世纪下半叶的第三次现代化浪潮中先后实现工业化的韩国、新加坡以及中国的台湾、香港地区，此外还包括二战以后重新实现现代化的日本。工业东亚的性质究竟如何？1970 年代前后，赖世和、赫尔曼·康恩、马若然、彼得·伯格、罗伯特·贝拉、墨子刻等西方学者围绕这一问题进行了研究。^⑥这些研究几乎都表露了工业东亚现代性中的传统以及由此获得的独特现代性的思想，对于杜维明无疑颇具影响，不过他还是基于自己的问题意识，对工业东亚研究既保持浓厚兴趣和投入极大关注，又表现出充分的谨慎。他不止一次地坦承，他对这一问题的观察还是试验性的，他的探讨还处在初级阶段。^⑦之所以如此，是因为相对于韦伯对已经发展成型的资本主义的研究来说，工业东亚还是一个发展中的现象，其中难以掌握的中介和互动因素太多。^⑧

使杜维明感到困难的显然不在于工业东亚是不是现代化社会，而在于它实现现代化的途径及其性质。仅仅着眼于经济和社会层面，工业东亚的现代化是显而易见的。综合韦伯、柏深思以及赖世和等人所提出的理性化、市场化、工业化、科技化、民主化、世俗化、都市化、科层化、专业化、大众传播网、个人多样性等现代化指标加以衡量，工业东亚大都达到了较高水平。在经济方面，工业东亚的表现更加突出。^⑨问题在于“如何解释这个史无前例的现象”。^①

按照西方一元现代化论说的逻辑，像工业东亚这类处于异质文明地区的社会要实现现代化，除非其经济、政治、社会、文化全盘西化则莫办。事实是否如此呢？诚然，“东亚的兴起显著地表现出西方现代主义的一些最消极的方面：剥削、重商主义、消费主义、吝啬、自私、粗野的竞争”，同时西方启蒙思潮所高扬的工具理性、自由主义、权利意识、法律程序、隐私权限、个人尊严等价值观念也在东亚社会逐渐普及。^②但从深层次看，作为在公元 11—19 世纪的漫长岁月中、从大传统到小传统都深受儒学浸淫的文化圈，“儒家文明的影响早已积淀存留了，不会因为近百年西方文明来了，就没有了！或许知识精英分子是可以摆脱影响，但是民间文化和传统是不可能摆脱儒家影响的，这个影响具有相当大的生命力”。^③从现实社会观察，“儒家的政治意识形态为日本和‘四小龙’（台湾、南韩、香港、新加坡）的发展提供了丰富的符号资源。它在中华人民共和国、北朝鲜、越南的政治过程中是很明显的。随着资本主义和社会主义的东亚之间的界线开始模糊，跨越这条大鸿沟的共有伦理规范完全可以由儒家观念来解释。在东亚、在中国（包括台湾、澳门和香港），经济文化、家庭价值、商业伦理也由儒学词汇表现出来”。由儒家伦理所发展的同情、公义、责任、礼仪、公心以及集体精神等“亚洲价值”也仍然是工业东亚所自然认同的社会行为准则。^④

工业东亚特殊的文化传统和价值观念使之在经济、社会层面的现代化过程中发展出一种特殊的现代性。参照柏深思以市场经济、民主政治、个人主义三要素对西方现代性——亦即他所认为的一元现代性的规定，“儒家文化影响之下的工业东亚就发展出了对立性较小，个人主义与私利意识较淡的现代文明。在这里，市场经济与政府调控并行，民主政治与选贤与能的精英政权并存，个人的主动性与集体意向相协调，使得这里成为二战之后世界上最具经济与政治活力的地区”。^⑤如果进一步分析，东亚现代性可以表述为与自由资

本主义相对的“网络资本主义”、与民主政治互补的“软性权威主义”、与压力集团殊异的“信赖社会”以及与个人主义分途的“社群伦理”诸要素的结构体系，^⑥其中包涵的个人与社群、人类与自然、人心与天道面面俱到的关切同普罗米修斯式的个人/人类中心主义迥然异趣。总之，东亚现代化从实现途径到结构性质都是“一个充分现代化，但是不完全属于英美翻版的儒家现代化模式”。^⑦

工业东亚作为相对于西方而言异质但其本身在宽泛的意义上则属同质的现代化社群，其内部也存在着多元倾向。“在经济领域，政府的参与可以采取不同的形式——直接管理（新加坡）、积极引导（南朝鲜）、示范诱导（日本）、有选择地干预（台湾）和积极地不干预（香港）”；^⑧“至于非经济的结构和功能因素在这个地域的歧异性则远较同一性为大。例如，日本和新加坡是一党民主，南韩和台湾是大权独揽，香港是自由放任；新加坡的一党民主以英国的文官制度为基础施行全面统一规划的家长政治，而日本的一党民主则派系林立，是美国的平等主义和元老门阀传统混成的政体”。^⑨经济、政治层面的这种歧异又与工业东亚各地区文化传统及其现实影响的差别相关。^⑩工业东亚的多元倾向再次证明了“没有任何一个现代性和这些地区的传统能够绝然分开来观察”之说，一切现代性都必然蕴涵着传统，这也就意味着任何现代化都必然不同程度地遵循传统的路向并且赋有传统的特性。

工业东亚以其区别于西方的现代化途径及其结构特性，业已证明了多元现代性之可能。而作为“第一个现代化的非西方地区”和“现代化倾向多元最有说服力的个案”，^①它的兴起还具有特别深远的意义。它表明，“现代西方为全世界的社会转变提供了原动力”，但“西欧和北美的现代化过程的历史动力却不一定是现代性的结构成分”；“现代化在本质上不是西化或美国化”，而“可以采取不同的文化形式”；“东亚现代性所意含的是多元论，而不是另一种一元论”。^②由此，工业东亚一方面“并没有反证清教伦理和西方资本主义精神兴起的韦伯命题”，而只是“迫使韦伯命题只通用于现代西方”，亦即将西方一元现代性从一种曾经被当作具有全球意义的“自明真理”限定为一种地方性论说；另一方面逻辑地推导出所有地方性传统文明现代化的可能性，例如，“伊斯兰教之于东南亚，印度教之于南亚，佛教之于亚太，天主教之于拉美，东正教之于俄罗斯，乃至本土宗教之于非洲都可以发挥塑造现代性的作用”，^③“据此，我们可以推论出现代化从一到二到多的结论”。^④至此，针对西方一元现代性论说的独断，通过实现了的东亚现代性的驳诘，杜维明在理论上证成了多元现代性之可能，从而为文明对话铺垫了必要前提。

二、新轴心文明

如果说多元现代性是为了通达文明对话境地而在西方一元现代性与非西方多元传统之间开凿的一条狭窄的山脊，那么，新轴心文明构想作为多种文明并存的自然规定性的否定之否定，则为所有递续至今的人类文明——包括轴心传统以及原住民文化——的多元平等对话铺设了一条康庄大道。

新轴心文明构想是杜维明顺着尤尔·卡森斯的议题，对德国现代哲学家卡尔·雅斯贝尔斯的历史轴心期理论的引申。^⑤雅斯贝尔斯的主要观点在于论证的历史的起源与目标始终是历史的统一。他将其前的人类历史划分为史前、古代文明、轴心期以及科学技术时代四个阶段。关于轴心时期，他认为，在公元前8—前2世纪（以公元前5世纪前后为高峰期），人类发生了以自我意识的觉醒和超越观念的形成为标志的精神突破，对应于古代文明而发展出统属于西方世界的希腊哲学、希伯莱先知教义和波斯琐罗亚斯德宗教，印度的

佛教，以及中国的儒、道、墨诸子学说。这些世界宗教和基本思想成为此后人类精神的原动力，人类历史每当届临新的飞跃，都要回溯轴心期以汲取思想资源。人类文明在轴心期三个相互隔绝的区域中几乎同时发生精神的突破，表现出人类历史在意识上和本质上的统一。^⑥

从显层次看，雅斯贝尔斯所论证的是历史的统一。但是，除了史前阶段那种猜测性的“一致性”之外，实际历史过程中的“统一”只是多元文明表象之上的抽象统一；而那种作为历史目标的“完全统一”，雅斯贝尔斯明确声称仅仅是历史运动的一个方向，甚至只是一种假设。因此雅斯贝尔斯的历史观实质上是一种多元统一的文明史观，特别是一种多元文明观。他给出了“多元文化的深刻的历史理由”，作出了“人类文明发展的多元倾向不是 20 世纪以后的现象，而是有着相当长的历史”这一启示，并且表露了“人类文明有各种不同的文化表现，不同的文化有不同的价值，有不同的生命力，各有其长处和短处。对这些现象都应如实地去加以了解”的思想。^①

历史轴心期各大文明一直延续至今，其生命力如此旺盛，以至于“我们肯定面向 21 世纪所有第一次轴心文明时代的大传统都是不可消解的，而且仍然是有极大的塑造力的文明”。^②同时，“原始传统，即美洲土著人、夏威夷土著人、毛利人等各部落的本土宗教传统”也都“以力与美向人们展示出人的生活从新石器时代开始就是可持续性的。他们的生活方式并非一种凭空想象而是实际存在于当今时代”。^③这种多种文明并存的格局正是新轴心文明建构的基础，而容纳多种文明的新轴心文明无疑也就为多元平等的文明对话的进行提供了充足条件。^④

当然，基于特定环境和问题阈所建构的新轴心文明相对于轴心期也有其自身的特质。首先，如果说轴心期的突破是以人类从平面的存在中挣脱出来的“超越的突破”或形成“第二序思考”的“反思的突破”为特质的话，^⑤那么新轴心文明的突破将发生于“扎根轴心文明各大精神传统而对当代人类社会的困境进行深层反思的氛围中”，而以作为“继承启蒙精神和超越启蒙心态的新思维和新契机”的“一种符合生态原则，能满足女性主义的基本需求，充分肯定宗教多元性而且还能建构全球伦理的人文精神”为特质。^⑥即是说，新轴心文明将针对以个人/人类中心主义为特征的启蒙主义的极端发展所导致的自然生态毁坏、社群伦理偏废以及人类精神世界单调庸俗的现状而酝酿以“何为人”这一问题为根据的“启蒙心态的突破”。^⑦

其次，“假若第一个轴心时代所体现的不管是超越突破或反思能力的加强或特殊知识集团的出现，基本上都有它独立运作的轨迹，而没有明显的互动迹象”，那么，“今天，因为地球村的出现，所有以前轴心文明的资源都变成了天下的公器，是人类共同记忆”。^⑧轴心期各大文明在特定区域内曾有可能一枝独秀，并且相对独立地解决该文明人群存在的问题，而“在新轴心时代之中，一枝独秀的宗教环境已不存在”，^⑨各大文明都“必须对全球和平和人类生存有所作为”。^⑩基于这种状况，容忍、沟通、了解、参照、信任、尊重这些人类持久和平共存所必须的条件已经成为迫切需要。在这种境况中，新轴心文明便亟需突破由西方一元现代性论说所导致的全球/本土、现代/传统、西方/非西方三个排斥性的二分法：在科技、信息、贸易、金融、旅游、移民甚至疾病等全球化趋势中高度重视地域、族群、阶级、性别、年龄、语言、信仰等根源意识的普遍性、深刻性、敏感性和严重性，了解“有全球意义的地方知识”和“局部知识的全球意义”的辩证关系；基于根源性与全球化同步加强的趋势以及多元现代性的实现而超越“从传统到现代”的线性进化观，充分认识现代性中的传统以及传统在型塑特定现代性中的积极作用；根据根源性

的普遍深刻以及传统与现代性的错综纠结，将曾经在“西化”、“欧化”、“美国化”与“全球化”、“现代化”相混淆的意义上被认为完全体现全球化与现代性的西方还原为在本质上与非西方同样具有传统根源的特殊社群，将西方从一种“传授的文明”恢复为与人类所有文明同样的既“传授”又“学习”的文明。^①

新轴心文明的建构及其特质不仅满足了文明对话的前提条件，而且提出了文明对话的必要性和紧迫性。在这一背景下，文明对话的主旨即在于“考虑生态环保，社群整合，文化多元及相互参照的可能”，^②概括而言即以人类持久共存为目的的启蒙反思与文明互补。

实际上，作为对治启蒙心态的精神资源的非西方轴心文明、原住民文化以及西方文明范围内的希腊传统和“后现代”思潮近三十年来一直在以各种形式驳诘或破斥一元现代性论说、单一富强模式、西方中心主义乃至个人/人类中心主义。印度以其丰富精彩的精神文化资源

在干枯无味的物质世界中标举性灵，对于唯富强是尚的迫切心态无疑是一种清凉剂。^③儒家经过创造性转化所开展的个人、社群、自然、天道面面俱全的包容性人文主义乃是矫正以个人为中心、充其量只在个人与社群的平面上进行“沟通”的西方排斥性人文主义的生存智慧。^④伊斯兰文明作为虽非第一次轴心期传统、但同属亚伯拉罕三大一神教因而理当纳入新轴心时代的文明，以其“伦理宗教传统在世界观、礼仪、教育方法以及人的相关性等方面为我们提供了丰富而有实际价值的资源”。^⑤至于原住民本土宗教传统以其与自然的亲和、对血缘的重视、同祖先的关联，概括而言即“物质的精神性”特征，对于否定笛卡尔式的心物二分理念、挽救人类中心主义造成的生态系统破坏，具有重要的启发意义。^⑥而福科通过“知识考古学”一直挖掘到前苏格拉底资源以解构启蒙主义及其理性传统，^⑦麦金太尔继承亚里士多德伦理学思想解决现代社会“德性之后”的困境，^⑧都是回溯西方思想源头以反思西方现代启蒙思潮，这就比来自异质文明的批判更能说明“现代西方文明为创造一个干枯无味的物质世界而大闹天宫，破坏全球生态，是亘古未有的例外，世界宇宙观中的异数，人类精神生命的歧出”！^⑨

互补意义上的文明对话则由各个文明传统的双边或多边互动构成，如基督教保守主义者从印度教传统中获得多元宗教的影响，基督教神学家与禅学家长期对话从而形成“基督教能从佛教学到什么”的问题意识，受西方宗教影响的人士通过了解印度而开始重视亚洲精神文明，现代西方科学家从复杂的化学形态与藏传佛教曼陀罗的深奥联系中领悟无量智慧，本土宗教领袖与穆斯林在身心性命之学方面的互相引发及其对根源性的共同关注，等等。^⑩

以儒家文明为主体的互补意义上的对话基本上在它与其他各大文明之间都得以展开。在儒家

与希伯来—希腊传统之间，“第一次儒—耶对话的国际会议于1988年6月在香港新亚书院的祖尧堂举行，成绩甚佳。第二次会议于1991年夏天在柏克莱的联合神学研究院举行，据说也相当成功”，第三次会议则于1994年在波士顿大学举行，围绕世俗伦理、个人主义及礼仪等问题进行了辩论。^①作为儒家一方的代表，杜维明还与基督教神学家、现代西方科学家讨论过生命起源、生命意义、人的责任等问题，阐述了“乾父坤母”、“一体之仁”、“天生人成”等儒家思想，提出了人作为天的co-creator（合作创造者）的宇宙

观，给予西方思想家以很大的震撼。^②当然，从西方如基督教文明那里，儒家也获得很多借镜，如“超越上帝的观念和体验，可以彻底消除把任何相对事物绝对化的危险”，又如“人性的阴暗面，亦即人的原罪问题”可以导致“对人的善性提出督责”。^③而“有效地推动儒家人文精神与西方现代启蒙精神的对话与互补”则将“不但对西方而且会对中国现代性的良性生成发育起到不可或缺的作用”。^④

在儒家与伊斯兰教之间也有频繁沟通。1994年在美国康桥的回儒对话共同回应了“文明冲突”论；^⑤1995年在马来西亚吉隆坡举行的“伊斯兰教和儒学”会议，开启了一系列回儒对话；2000年在哈佛大学的回儒对话则高度肯定了两大文明的相互裨益。^⑥

比较而言，杜维明认为印度文明可能更多地单向地有益于文化中国，归根到底可能有益于近代以来被启蒙心态所障蔽的儒家传统的重光，这是杜维明自1970年代迄今在许多论著中表露的一贯思想，这一思想产生于多年来他与印度学者的交往与对话。他的基本看法是，“假如中国比较杰出的知识分子开始能够重视印度，认为能够从印度的文化中吸取养分，那就显示我们的心态已超越了富强第一的典范，就可以面对21世纪的挑战了；假如中国的知识分子完全被西化、或被东洋化的观点所笼罩，就不能了解其他第三世界。如果发展得越神速，受伤害就越大，倒不如稳步地全面成长。……印度的音乐、哲学、文化、艺术，都是了不得的资源。其地方色彩及学术上的高峰也都令人叹为观止”。^⑦

儒家传统在文明对话中还有一种特殊表现，即文化中国的儒学与东亚文明圈的儒学的互动互补。儒学在公元11—19世纪的第二期发展中逐渐从中原正统流行为“东亚文明的体现”。一方面，“儒家传统因为只是中国民族文化的构成要素，所以它所指涉的范围远较中国民族文化要狭隘”；另一方面，“正因为儒家传统也是东亚文明的体现，它的影响圈又不仅限于中国民族文化的圆周里。因此儒家传统不但是中国的，也是朝鲜的、日本的和越南的”。^⑧这便将儒学定位于文化中国与东亚文明圈的交叉部分，由此，基于共同学统以及由于学术流变及民族性格而产生的差异，东亚区域有关民族（国家）围绕儒学形成了特殊的文明对话格局。

作为互动的例证，如日本的岛田虔次于“文革”期间在北京大学演讲时表示将“格外努力发扬”作为东亚文明体现的儒学，^⑨另如韩国的柳承国根据箕子的传说认为韩国是儒学的母国，^⑩这中间蕴涵的尊儒信息，对于五四以来以“只手打孔家店”为荣的反传统心理颇具针砭意义。在互补的意义上，典型例证是16—17世纪朝鲜大儒李退溪在当时中国陆王心学大盛的前提下，继承并发扬了程朱理学；以及退溪弟子李栗谷在“四七之辩”中揭橥“四端”“七情”一发于气的气学思想。这对于全面认识宋明儒学史上心、理、气诸学之摩荡消长大有裨益，“有了这层认识，我们至少不能武断地判定程朱理学被陆王心学所取代是儒学发展的必然规律”，^①也不会得出“从张载到王夫之都是气学，可惜从来没人提过”的片面论断。^②

与上述新轴心时代平等、多元、多层次文明对话形成对反或歧出的有排斥性理论和融摄性态度，前者的近期特例为亨廷顿的“文明冲突”论，后者则以孔汉思的“抽象的普世主义”为代表。

亨廷顿认为，冷战后的世界改变了过去那种由美国及其盟国、苏联及其盟国以及第三世界国家三分的格局，而由西方基督教、儒教中华、印度教、日本、伊斯兰、斯拉夫东正教、拉丁美洲和可能存在的非洲等七种或八种主要文明构成“一个多文明的世界”；过去

那种意识形态支配下的地缘政治让位于文明支配下的地缘政治；冷战集团为文明共同体所取代。相同文明的民族（国家）的聚合与不同文明的民族（国家）的分离正在进行，文明之间的权力均势正在变更，西方文明正在衰落，而中华、伊斯兰等非西方文明正在复兴。在 21 世纪初期，人类将经历非西方文明相互之间及其与西方文明之间的冲突。面对这种形势，西方的生存有赖于美国人重新肯定他们的西方认同，西方人也必须把他们的文明看作是独特而非普世的。在这种单一的文化认同基础上，西方文明才可能成功消解来自非西方文明、主要是中华文明和伊斯兰文明的挑战。^③

形式地看，亨廷顿主张世界的多极性与文明的多元化，他甚至承认在这些并存的文明中，已经有越来越多的非西方国家在保持本土文化的同时实现了现代化，^④由此区别于狭义的排斥性的西方一元现代化论说。一般地说，这种“文明多元的预设是值得肯定的”。^⑤但是，亨廷顿沿袭冷战思维，秉承社会达尔文主义以富强为后盾的生存竞争观念，并不认为多元文明是文明对话的条件，反而以之作为文明冲突的导因。之所以如此，根本上是由于亨廷顿运思的基本结构，“他自己也很坦白地说了，是 The West and the Rest，就是现代西方面对全球挑战的模式。这个当然是欧洲中心主义或西方中心主义”。^⑥因此可以说，亨廷顿的“文明冲突”论同样是一种排斥性理论，不过是一种在西方中心主义立场上承认多元文明的排斥性理论。

1993 年，在芝加哥举行的世界宗教议会上，天主教神学家孔汉思起草了一个普世伦理宣言文本。“孔汉思的伦理普世化的起点是天主教内部的对话。以此为基础，他先设法消解基督教之间（天主教与新教）的歧异，再考虑三大一神教（犹太、基督教及伊斯兰三教）的会通。接着，他联系各大宗教（包括佛教、兴都教、儒家和道家）进行对话，最后才讨论宗教和世俗的分别以及形成共识的可能”，^⑦这种层层“淡化特殊性和削弱排他性”的对话策略的表层意旨在于找出人类社群普世伦理的最大公约和底线标准。但是，仅就表层意旨而言，孔汉思的对话策略就受到了质疑。华朔“从多元文化出发，非常反对离开具体的历史、文化的背景抽象地谈一个普世原则，他认为即使建立起来也是没有说服力的，哪怕是最底线的，它也有很多预设”，^⑧“如果刻意摆脱浓郁而强烈的信仰，只通过淡化和削弱的宗教情境来建立人的共识，即使支持宣言的签名者成千成万，实质意义仍极有限”，^⑨也就是说，人们很可能在口头上不反对或者赞同这种缺乏根源性的空洞原则，而在实际情境中却仍然我行我素。

从深层次看，正如华朔所担忧的，这种抽象原则“如果再和西方霸权结合在一起，会产生许多不可预期的不良后果”。事实上，孔汉思的“抽象的普世主义”里面确实“最基本的还是自由人权等导源于现代西方的‘启蒙’价值”；而作为天主教神学家，他用以建立最大公约和底线标准的根据显然还在于他的“扎根天主教”、“浸润在基督教氛围中”而又“不脱当代德国的心灵积习”的根源性。质言之，孔汉思的“抽象的普世主义”正是一种与他自己的宗教根源性结合在一起、用以“淡化”、“削弱”进而包容其他宗教传统的“公约”和“标准”，而这也正是一种融摄性态度。

综上所述，“排他性的原教旨主义是宗教冲突的根源，这点很容易举例说明。以一种宗教融摄各家之长，本来是判教精神而且有兼容并包的气度，何乐而不为？可是，如果世界三大宗教（基督教、佛教及伊斯兰教）皆坚信人类社群只有通过耶稣、释迦牟尼或穆罕默德才真能获救，那么，即使各教皆充分体现兼容并包的气度，还是难免道路、生命与真理只此一家别无分号的狭隘”。^⑩所以，唯有新轴心时代文明对话所体现的多元主义较之排他和融摄两种思路更有说服力。从积极方面看，在多元架构中，诸文明均“采取以‘仁

心说，学心听和公心辩’的态度，从容忍、共存、参照、沟通，逐渐提升到尊重、了解和学习的祥和之境”，乃是“迈向全球伦理共荣的先决条件”；②从消极方面看，一味承认多元多样则“又怕走向极端的相对主义。因此，我们要特别强调社群伦理，全球的社群伦理”。③这样，新轴心时代平等、多元的文明对话可能而且也必须导向全球伦理。

三、全球伦理

如果说，从文明存在的自然规定性到西方一元现代性再到多元主义，是一个否定之否定的进程，多元性当中业已扬弃了现代性因素；那么，从西方一元现代性到多元主义再到全球伦理，则是承续前一进程而递进的否定之否定进程，全球伦理拒斥一元论、涵化多元成分而向着更高层次的统一性复归。多元主义并非目的，虽然它有可能消解导致自然和人类精神生态严重破坏的西方一元现代性论说、构建一个多元平等的全球社群；但是，“我们在颂扬文化多样性的同时也为相对主义的问题而忧虑，它把我们想象中的全球社群变成了一个充满差别、对立、分歧、冲突和歧视的支离的村落”。④着眼于这种状况，应该承认“文明冲突”的警告确实是有见地的，“即将出现的‘全球村’远远不是一个一体化的信念共同体，而将以分歧、差异和极端歧视为标志”，由此便“进一步加强了文明对话和探讨全球伦理的紧迫性”。⑤

全球伦理当然不能建立在特殊的、一元的、排斥性的或融摄性的基础之上，无论如何，“想从一种文明（希腊、儒家、佛教或基督教）导引出普世伦理绝无可能”。全球伦理也不能建立在抽象的普世主义基础之上，抽象的普世主义的伦理“即使建立起来也是没有说服力的”。⑥全球伦理的建立必须以根源性与普世性的结合为基础，形成“一种能够符合全球任何人都应该遵循的原则”。⑦ 1993年以来，经过世界宗教议会、联合国教科文组织普世伦理研究计划讨论会、东西方伦理讨论会以及一批世界知名政治家联合发表《责任伦理宣言》，各大文明思想家得出了人类社群可以共同奉行的两个基本原则。①杜维明说：“这两个原则我把它归结为儒家原则，也就是说，可以用儒家的语言来概括”。②而实际上，这两个原则不仅与“儒家伦理的基本精神是相契的”，而且“和佛教、道家、犹太教、基督教、伊斯兰教的伦理也可以合拍”。③

两个原则之一可以孔子所谓“己所不欲勿施于人”的“恕道”加以表述，④“这个金科玉律在各大宗教里面，有些是正面的提法，有些是负面的提法，宗教界的学人经过二十多年的努力，认为负面的提法方能比较全面地掌握恕道。……恕的意思就是‘如心’，就是要推己及人”。⑤实质上，推己及人才是“恕道”原则的精髓。只有在“通过自我同情的理解来建立人与人相遇的最基本准则”、⑥亦即在推己及人这一意义上，“恕道”才成为人类奉行的共同原则之一。

另外一个原则直接采用康德“人是目的”这一命题，即人道原则，就是把人当人。⑦而“把人当人看，而不当作手段，这与儒家的‘己欲立而立人，己欲达而达人’也是同构的”，⑧这是因为“己欲立而立人，己欲达而达人”首先是“把人当作关系网络的中心点，不把人当作一个孤立绝缘的个体。正因为他是关系网络的中心点，人的尊严是必须保障的”；同时，也“正因为我是人际关系网络的中心点，所以我的发展一定意味着要帮助其他人的发展。……我的发展可以使你发展，你的发展也可以使我发展”，⑨这无疑是一种全面的“人是目的”观。

除了上述两个原则之外，在生态环保这一关涉整个人类从而也具有全球性的课题研究方面，曾经对之作出杰出贡献的思想家汤玛士·别瑞为《地球大宪章》提出两个直接出自于儒家资源、有利于改变现代人类基本态度以重构人与自然关系的原则，即“差等之爱”和“一体之仁”。所谓“差等之爱”秉承孟子“亲亲仁民爱物”思想，意指主体的恻隐之情在家庭、社会、国家、人类、宇宙这一无限序列中的先后推展，以及主体的同情心从“不忍”到所“忍”对象的逐渐普及，这是“一种具体体现的爱和普世的爱能够协调起来的一个复杂的过程”。而“一体之仁”启沃于程颢“仁者以天地万物为一体”的观解，意指“人的感性体悟是无限的”，“我们人的心量能够有足够的能力与人、物，与天地万物联合为一体”。^⑩如果说“恕道”和人道原则展示了儒家在建立人类社群伦理方面所拥有的普世性资源，那么“差等之爱”和“一体之仁”则突出了儒家在构设持久和谐的天人关系方面所特擅的宇宙观。

儒家之所以在建构全球伦理方面具有上述世所公认的意义——它既拥有所有主要文明均奉行的伦理信条，又拥有某些主要文明所奉行的伦理信条，还拥有它所特擅但却愈益具有普世意义的伦理信条——从表层看，是因为“儒家的排他性不强而其特殊性并不妨碍其普世性，因此有发挥中介功能的潜力”。⁽¹¹⁾但在实质上，儒学作为一种身心性命之学，一种个人、社群、自然、天道面面俱到的包容性人文主义，在当今多元根源性与全球一体化双向深入，人的状况已经面临困境，生态环保、女性主义、宗教多元以及全球伦理等思潮日益成为人类强烈诉求的时代条件下，相对于其他在个人、社群、自然、天道四层面中有所偏畸或缺失的文明传统，特别是相对于表现为个人/人类中心主义、实质上是西方中心主义的作为一种排斥性人文主义的现代西方启蒙理性，具有更大的说服力。着眼于儒家与现代西方启蒙理性之间的摩荡消长，“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。……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”。质言之，在人的精神归系、生存环境、社会关系以及人的身心本身都呈现不同程度危机的当代世界，作为一门哲学的人学，“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”。^①

必须指出，在建构全球伦理的给定情境中，儒家与女性主义的关系是一个比较复杂的课题。长期以来，儒学作为一种被概括为“三纲”的意识形态，它所体现的权威政治、家长制社会，归根到底被归结为男性中心主义，因此也被女性主义作为消解的对象。^②但是事实上，在轴心文明诸传统中，儒家是比较最不强调性别区分的。“与其他的精神传统不同的是，在反对教育妇女和反对培养妇女儒家大师的问题上，儒家并没有理论上的限制”；与此形成对照的是，犹太女性在以色列国不能被训练为拉比，在天主教中妇女要当神父几乎不可能，在伊斯兰文化中妇女要成为宗教领袖也非常困难。^③因此可以说，“儒家的核心价值——为己之学（人人皆可通过自己活生生具体的情境进行‘己立立人己达人’的修身工夫以发展自己成德的潜能）绝非偏颇的性别论说，而四端五伦的教言亦有放诸四海皆实用的可能”。^④

进一步观察，儒家非但不强调性别区分，而且它所标举的公义、平等、同情、礼让、责任、人际关系等基本价值，与女性主义的价值取向相互契合。“从儒家立场看，更重要的是平等而非自由、同情而非理性、市民生活而非法律、人情而非个人主义”；^⑤而在女性主义那里，“女性主义强调公义、同情、礼让、责任和人际关系等基本价值，不再毫无保留地接受自由、理性、法治、权利和个人尊严为现代精神的突出表现”。^⑥显然，儒家

与女性主义基于近似的价值观念而共同对启蒙理性进行反拨，两者之间的差异却有可能弥合。

如上所述，儒家在建构全球伦理方面所具有的世所公认的意义及其业已由东亚现代性所体现的基本价值，与18世纪以来现代西方启蒙思潮所标举的核心价值形成鲜明对照。如果说后者所型塑的西方一元现代化论说、单一富强模式、西方中心主义以及个人/人类中心主义，在迄今为止的两百多年中，凭借西方物质和制度文明优势而逐渐成为强制式的普世性“游戏规则”，那么，由于这种排斥性人文主义导致人与天道、自然、社群乃至自我全面紧张从而难以为继，因此，儒家特有的个人、社群、自然、天道面面俱到的包容性人文主义便在扬弃现代西方启蒙价值、坚持新轴心文明多元互补的前提下，历史地担当起改变当前人类“游戏规则”的任务。这种有待改变的“游戏规则”的内涵就是：“绝不能重蹈帝国主义霸权心态的覆辙，以暴易暴”，而应该“联合世界各地的弱小民族为他们安排合情合理的生存条件，并以此为基础结合东西南北的各种民族形成真正具有代表性的人类生命共同体”；^⑦“建立责任伦理”，“认识钱多权大是带来更多的责任课题”；^⑧“能以公义扩充同情之心，并采取‘己所不欲，勿施于人’的恕道的群体才是文明；相反，以弱肉强食的逻辑只为一己之私的个人、家庭或国族利益而宰制天下资源的集团，即是野蛮”。^①概括而言，这种有待改变的人类“游戏规则”就是：“个人自我之中身体、心知、灵觉与神明四层次的有机整合”；“个人与社群（家国天下）乃至社群与社群之间的健康互动”；“人类与自然的持久和谐”；“人心与天道的相辅相成”。^②由于儒家传统作为中华民族的不朽灵魂，也正是以中华民族作为其物质载体，因此，儒家传统在改变人类“游戏规则”方面可能作出的贡献，也正是中华民族在当代全面崛起所应透露的文化信息。^③

①参见杜维明《现代精神与儒家传统》，北京三联书店1997年版，第469页；《新轴心时代的文明对话》，载《南洋商报》（马来西亚）2000年1月1日。

②不同程度地否定东西文明在现代条件下并存或肯定非西方文明只有“西化”一条出路的当代西方思想家还有不少，如塔尔科特·帕森斯、罗伯特·贝拉（前期）、于尔根·哈贝马斯、丹尼尔·贝尔、理查德·罗蒂、弗兰西斯·福山，甚至于对多元宗教研究颇有造诣的西蒙·爱森斯塔。

③杜维明《全球社群——探寻社会发展的精神资源》，载联合国社会发展高峰会议（哥本哈根）特刊《社会政策与社会发展》，1995年3月。

①参见罗荣渠《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京大学出版社1993年版，第131—141页。

②关于1960年代西方乐观的社会进化论思潮，从以下论说可以得到证明：美国学者库马认为“未来基本上是根据西方工业发展模型拟想的：西方工业文明乃是它的终点”；美国社会学家帕森斯认为现代社会只有一个体系，即以美国为领导的西方社会体系；美国经济史学家罗斯托将现代化进程划分为“传统社会”、“为起飞作准备”、“起飞”、“向成熟推进”、“大众高消费”五个阶段，将英、美置于最高阶段，而将其他国家置于向着

最高阶段演进的不同水平；美国历史学家布莱克则将现代化水平划分为七类，将欧美国家置于高级类别，而将亚、非、拉发展中国家置于低级类别。参见罗荣渠《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，第28—34、141—142页。

③“欧化”说例见陈独秀《答佩剑青年》，载《新青年》第3卷第1号；“西方化”说例见柳克述《新土耳其》，商务印书馆1927年版。

④杜维明曾经回忆道：“1966年，我在母校台湾东海大学首次讲授文化价值和社会变迁，当时就对儒学研究在工业化东亚的复兴极感兴趣。”（《反传统、整体观、耐心谨慎：关于当代中国学术思想追求的个人反思》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，上海人民出版社2000年中译版，第182页）由此反映出他在当时就对西方一元现代化论说的挑战以及以儒家传统为背景的工业东亚的兴起在回应这一挑战方面的意义甚为关注。

①杜维明《儒学第三期发展的前景问题》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，台湾联经出版事业公司1989年版，第291—293页。

②《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，北京三联书店2001年版，第61页。

③参见杜维明《人文精神与全球伦理》，载《人文论丛》（1999年卷），武汉大学出版社1999年版，第29页。本文中“德国的……国族精神”原误为“德国的……怀疑精神”，现经杜维明本人校正。

④杜维明《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘待儒学》，香港牛津大学出版社1999年版，第108、116页。

⑤这正是爱森斯塔肯定现代性具有多面相但仍是一元而非多元的理由。爱森斯塔这一说法根据杜维明2001年9月21日在哈佛燕京学社的学术报告录音记录。

⑥以上诸说分别参见杜维明《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第348、351页；《现代精神与儒家传统》，第3、331—332、334—335、335—338页；《儒家之风引领新亚洲》，载《天下杂志》（台湾）1996年1月1日。另见罗荣渠《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，第220页。

⑦参见杜维明《儒家伦理与东亚企业精神》，收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，北京三联书店1989年中译版，第103页。

⑧杜维明《现代精神与儒家传统》，第340—341页。

⑨参见罗荣渠《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，第220、36、214—215页。

①杜维明《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第349页。

②杜维明《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》（美国）2000年冬季号。

③杜维明《走出现代化的死胡同》，载《天下杂志》（台湾）1993年8月1日。

④杜维明《儒教东亚兴起的涵义》。

⑤杜维明《全球社群——探寻社会发展的精神资源》。

⑥参见杜维明《现代精神与儒家传统》，第2—3页；《儒教东亚兴起的涵义》。

⑦杜维明《走出现代化的死胡同》。

⑧杜维明《儒教东亚兴起的涵义》

⑨杜维明《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第333页。

⑩参见杜维明《儒家伦理和东方企业精神有关吗？》，收入《儒家自我意识的反思》，第102—103页。

①参见杜维明《现代精神与儒家传统》，第2—3页；《儒教东亚兴起的涵义》。

②杜维明《儒教东亚兴起的涵义》。

③杜维明《现代精神与儒家传统》，第3页。

④杜维明《儒家之风引领新亚洲》。

⑤参见《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第21页；《新轴心时代的文明对话》。

⑥参见卡尔·雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版。

①杜维明《现代精神与儒家传统》，第33页。

②《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，北京三联书店2001年版，第31、23—26、16—17、108—111、63页。

③杜维明《全球社群——探寻社会发展的精神资源》。

④参见《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》“中文版代序”，武汉大学出版社1999年中译版，第6页，杜维明说：“‘轴心时代’(axial-age)的观点，为文明对话(dialogue of civilizatons)提供了发展的空间。”另见《“思想、社会与环境变迁”座谈会》，杜维明肯认“文明对话”“是根据德国学者雅斯培在四0年代提出的‘轴心文明’的构想”，收入《文化中国的认知与关怀》，台北稻乡出版社1999年版，第54页。

⑤杜维明《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第336—338页。

⑥杜维明《新轴心时代的文明对话》。

⑦杜维明说：“‘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’。”见胡治洪《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》，载《哲学评论》2002年第1辑，湖北人民出版社2002年版；另参见《现代精神与儒家传统》，第448页。

⑧杜维明《现代精神与儒家传统》，第32、456页。

⑨杜维明《新轴心时代的文明对话》。

⑩胡治洪《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

①参见《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第16、60、71页；《儒教东亚兴起的涵义》；《现代精神与儒家传统》，第2、15—19、376—383页；《全球社群——探寻社会发展的精神资源》；《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘待儒学》，第108、109—112页；《新轴心时代的文明对话》。

②杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。

③参见杜维明《印度行感言》，收入《人文心灵的震荡》，台北时报出版公司1976年版，第41—45页。

④参见杜维明《新轴心时代的文明对话》；《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第96—97、112—113页；《关于儒家人文精神的再认识》，载《思想家（第1辑）：杰出人物与中国思想史》，江苏教育出版社2000年版，第74—76页。

⑤杜维明《全球社群——探寻社会发展的精神资源》。

⑥参见《新轴心时代的文明对话》；《全球社群——探寻社会发展的精神资源》；《现代精神与儒家传统》，第469—470页。

⑦杜维明《现代精神与儒家传统》，第260页。

⑧参见胡治洪《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》；《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第25页。

⑨杜维明《现代精神与儒家传统》，第470页。

⑩参见《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，第26、109、124页；《新轴心时代的文明对话》；《如是我闻——一时俱在檀香山》。

①杜维明《现代精神与儒家传统》，第467—468页。

②《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第23—26、16—17页。

③《理性沟通和开放心性》，载《崩离与整合——当代智者对话》，东方出版中心1999年版，第41页。

④《儒家人文精神与现代启蒙心态——燕园访杜维明》，载《中国国情国力》1998年第8期。

⑤杜维明《现代精神与儒家传统》，第467—468页。

⑥参见马小鹤《哈佛大学召开回儒对话会议》，据 yyyin@guoxue.com，2000年。

⑦杜维明《现代精神与儒家传统》，第95—96页。

⑧杜维明《儒学第三期发展的前景问题》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第301页。

⑨杜维明《现代精神与儒家传统》，第20页。

⑩杜维明《现代精神与儒家传统》，第7—8页。

①杜维明《儒学第三期发展的前景问题》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第302页。

②杜维明《关于儒家人文精神的再认识》，载《思想家（第1辑）：杰出人物与中国思想史》，第64—65、72页。

③参见亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1999年中译版。

④参见亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》“中文版序言”。

⑤杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。

⑥《杜维明教授谈东西方价值观》，载《联合早报》（新加坡）1995年9月4日。原文英文拼法有误，径改。

⑦杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。

⑧《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第63页。

⑨杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。

①杜维明《新轴心时代的文明对话》。

②杜维明《新轴心时代的文明对话》。

③《杜维明教授谈东西方价值观》。

④杜维明《全球社群——探寻社会发展的精神资源》。

⑤杜维明《儒教东亚兴起的涵义》。

⑥杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。

⑦杜维明《人文精神与全球伦理》，载《中国大学人文启思录》，华中理工大学出版社 1998 年版，第 97—98 页。

①参见《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘待儒学》，第 116—117 页；《人文精神与全球伦理》，载《中国大学人文启思录》，第 98—99 页；《人文精神与全球伦理》，载《人文论丛》（1999 年卷），第 34—35 页；《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》；《儒家人文精神与宗教研究》，载《台湾宗教研究》第 1 卷第 1 期，台湾宗教学会 2000 年版；《儒家人文精神与文明对话》，收入《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社 2001 年版，第 15 页；《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第 108—110 页。

②杜维明《人文精神与全球伦理》，载《中国大学人文启思录》，第 97—98 页。

③杜维明《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘待儒学》，第 108 页。

④语出《论语·卫灵公》。

⑤杜维明《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘待儒学》，第 116 页。

⑥杜维明《现代精神与儒家传统》，第 401 页。

⑦杜维明《人文精神与全球伦理》，载《中国大学人文启思录》，第 97—98 页。

⑧《儒家与自由主义：和杜维明教授的对话》，载《儒家与自由主义》，第 110 页。“己欲立而立人，己欲达而达人”语出《论语·雍也》。

⑨参见杜维明《人文精神与全球伦理》，载《人文论丛》（1999 年卷），第 34 页。

⑩参见杜维明《人文精神与全球伦理》，载《人文论丛》（1999 年卷），第 35 页。

(11)杜维明《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。

①胡治洪《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

②参见杜维明《儒家思想的核心价值》，收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，第35—36页。

③杜维明《儒家对于学的理解》，收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，第82页。

④杜维明《新轴心时代的文明对话》。

⑤杜维明《儒教东亚兴起的涵义》。

⑥杜维明《新轴心时代的文明对话》。

⑦杜维明《培育“文化中国”》，载《文化中国》（加拿大）1994年6月号。

⑧丁果《以“文明对话”取代“文明冲突”——与哈佛大学杜维明教授谈文化》，载《世界周刊》（加拿大）1997年1月5日。

①杜维明《从多元的现代性看儒学创新》，载《明报》（纽约）1997年4月17日。

②杜维明《新轴心时代的文明对话》。

③关于中华民族经济、政治以及军事上的崛起所包含的文化信息，是杜维明自1990年代前期便开始关注的问题，至今未辍。对这一问题的探讨首先意在警醒“文化中国”某些深陷启蒙心态的人士，劝诫他们不要步霸权主义的后尘；唯有遵循儒家包容性的人文精神，才可能踏上人类、也是中华民族的未来坦途。主要参见《培育“文化中国”》；《阐释中华民族觉醒的文化信息》，载《明报月刊》（香港）1996年5月号；《大陆智识分子的儒学研究》，载《交流》（台湾）1996年9月号；《以“文明对话”取代“文明冲突”——与哈佛大学杜维明教授谈文化》；《以公心辩国族主义》；《从多元的现代性看儒学创新》；《感受北大，寄望北大——著名汉学家杜维明先生访谈录》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版）1998年第4期；《传统儒学如何定位现代——访美国哈佛大学著名教授杜维明》，载《台声》1998年7月号；《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

http://www.chinakongzi.org/rw/xszj/huzhihong/200705/t20070524_15170.htm