

杜维明：儒学的机遇与挑战

【杜维明】祖籍广东南海，1940 年生于云南省昆明市。1961 年毕业于台湾东海大学。后获得哈佛—燕京奖学金赴美留学，在哈佛大学相继取得硕士、博士学位。1976 年加入美国籍。先后任教于普林斯顿大学、柏克莱加州大学，1981 年始任哈佛大学中国历史和哲学教授，并曾担任该校宗教研究委员会主席、东亚语言与文明系系主任。1988 年，获选美国人文社会科学学院院士，自 1996 年开始出任哈佛燕京学社社长至今。1990 年借调至夏威夷东西方文化研究与交流中心担任文化与传播研究所所长。1995 年，应印度哲学委员会之邀，在南亚五大学府发表“国家讲座”。杜维明的研究以中国儒家传统的现代转化为中心，被称为第三代新儒学代表人物之一，出版英文著作 11 部、中文著作 16 部，发表论文数百篇。由于其杰出的贡献，杜维明在 2001 年和 2002 年分别荣获第九届国际李退溪研究奖和联合国颁发的生态宗教奖等奖项。2009 年 9 月，杜维明在第二届世界儒学大会上获得首届“孔子文化奖”。

主编手记

听说要采访杜维明，《侨报周刊》记者李琳主动请缨。她采访过杜维明多次，每次都有新收获。李琳介绍说，第一次去哈佛燕京学社见杜教授那天，他还为她讲《四书》。听讲的是几个哈佛学子，围坐在长桌边。那日讲的是《孟子》，杜教授安然坐着，一段一段讲解答疑。李琳在一旁听着，感觉时光仿佛倒流，而杜教授仿佛旧时的私塾先生，只缺了戒尺和长袍。那时候，谁又会想到，这位安详的老人就是名贯中西的大学者杜维明教授。杜维明 1940 年出生于昆明，少时随家迁至台湾，青年时代入读东海大学中文系，专攻中国哲学，尤其是儒学。后来哈佛燕京学社提供奖学金，杜维明得以来哈佛研究哲学，师从史华慈(Benjamin I. Schwartz)、杨联升两位教授。作为学者，杜维明教授在美国近 40 年的执教生涯中开创了许多个第一。他是哈佛大学东亚系第一位华裔系主任，也是哈佛燕京学社第一任华裔社长，更是第一位荣膺美国人文艺术科学院哲学组院士的中国学者。顶着如此众多的光环，杜维明教授在华语世界里已成为当世传奇，一位著作等身的名家，一位继往开来的大儒。而杜维明教授自己在访谈中却一再表示，像钱穆、唐君毅、牟宗三、徐复观那样的老师辈学者才算得上儒学大师，而自己还在一个学习的过程中。本文“启蒙与现代主义”部分参考了黄万盛著述《革命不是原罪》一书中《启蒙的反思：与杜维明的对话》章节。

一、儒者与儒学

李琳：以前我曾经读过辜鸿铭的《中国人的精神》，他在文章中认为中国之所以没有大一统的宗教是因为儒家思想扮演着宗教的角色，儒教是中国的国教。您是如何看待这种观点的？

杜维明：如果说完全从生活习惯、从文化心理结构来看儒家传统的“天地君亲师”，今天我们可以把君改成国，天是指生命最高的价值源头，地指自然，然后是我的国家、父母、师长。父母给我自然的生命，老师给我精神的生命，但是我们应该如何让我们的生命跟自然、天地配合呢？这是儒家考虑的问题，也因此儒家有它的精神性及宗教性——面向世俗又不完全认同世俗。从这个角度讲，辜鸿铭的观点是可以接受的。但要注意的是，辜本人是马来西亚长大的华侨，在英国接受教育，十几岁才开始学中文，他回到中国后，对

五四运动的强烈的反传统精神非常反感，所以他有意识地突出中国传统的精神价值，使得自己完全站在反传统学者的对立面。

李琳：在过去的 100 年里，即 20 世纪里，中国经历了从古典到现代的巨大变迁，从“五四”开始，许多学者提出了“全盘西化”的观点，而同时一些国学大师坚守着中国文化的底线，50 年代以来，包括您在内一些学者通过努力又使得“新儒学”广为人知。作为一个局外人，我对这个过程感到非常好奇。

杜维明：不同的学者对于这个过程有不同的看法，因为知识分子在不同的时代会碰到不同的挑战。胡适的观点其实是“充分现代化”，虽然他开始是赞成陈序经倡导的“全盘西化”的。“全盘西化”有矫枉过正的意愿在里头，因为如果我们说要向西方学习 50%，那么真正学习到的只有 10% 左右，所以说“全盘”学习的结果应该是 20% 而已，譬如自由主义重要人物李慎之晚年时说，现在是急需向西方学习的时候，你还讲儒学如何好。西方有人说 21 世纪要靠孔子，李慎之听了嗤之以鼻，认为即使完全致力于西化，我们也未必能达到一定水平，因为我们的民主科学底子太差，更不要说自由、人权了。

在我看来，“全盘西化”往往是在悲愤心态下迸发出来的应对之策，强调对西方的文化有个全面的理解和认识。这个观念到今天还有非常大的说服力，因为我们现在才刚刚开始对西方有了进一步的了解。西方比较深刻的观念，不管是科学理性、自由人权，还是它最深刻的一些普世价值和宗教理念，我们都了解得比较片面。我个人多年来在美国认识了一些杰出的神学家和哲学家，但即使如此，我觉得不要说西方文化的全貌，哪怕是一家一派、一个传统，要“食而知其味”，然后深入下去，都非常困难。全面了解西方文化的工作我觉得必须要进行，而且力度要更大。

而钱穆对于中国文化的发展则强调的是一种强烈的“民族文化自觉”、“民族文化认同”，乃至“民族文化主体性”。他对民族主义的推崇，对清政府的批评，甚至对宋明思想的继承都体现了这种主张。另一方面，他在研究古代诗词歌赋方面作出了重要贡献，虽然现在的年轻人不太读这些，但他的工作毕竟引起了一定的重视，所以现在有识之士开始发现传统文化的价值，开始重视“国学”。

这两种观点彼此对立，而这种对立其缺点在于，两种本来都是有价值、并进的观点，却告诉年轻人，你必须从中作出选择：要么向东，选择神秘的东方，要么向西，学习科学理性；要么就退回传统，继续保守，要么就学西方，科学进步。

然而所谓的进步、保守，或者左翼、右翼，这些都是政治的论述，而不是文化的论述。举例来说，在美国，对主流社会的种族歧视和不平等问题提出深刻批评的往往都是虔诚的基督徒或者说宗教分子，像马丁·路德·金(Martin Luther King)和田立克(Paul Tillich)。这些宗教改革家或神学家同时又是最重要的政治改革家，一个有虔诚信仰的人同时也有开放的心灵，希望环境有所改变。再比如我的老师牟宗三、唐君毅和徐复观，他们都对西方文化有着虔敬的情感，为此他们花了大量的时间精力研究西方哲学，这些国学大师并不像外界想象的那样顽固保守。了解西学的同时，他们又在发掘中国的传统文化，并产生一种强烈的认同，而这两种文化对他们产生的冲击是一种良性的循环，激发出创作的浪花。这是值得我们重视的。

李琳：那么，文化的观点应该是兼容并蓄的？

杜维明：文化解释不同于政治解释或经济解释之处在于，它必须对政治、经济、社会有一定的敏感度，因此它也是更复杂、更全面的一种理解。我们不应该把文化和政治、经济、社会对立起来，因为文化是渗透在不同领域中的。没有一个制度可以没有价值、没有理念，即缺乏文化素质而能够建立起来的。另外，不管是通过什么方法来研究一个政治现象，这里面必然浸润着许多文化的因素。文化是个比较全面的描述，在讨论的层次上更高、更复杂。

李琳：杜教授，这么看来，您是选择了人文科学中最难的一部分来研究，因为文化是最纷繁复杂、最难以“一言以蔽之”的。

杜维明：应该这么说，如果一件事情能够描述得简单明了，我们就是要用最简单、最清晰的方式来描述，但是如果这种方式不能把现象描述得很全面，我们就不能为了追求清楚的表达方式，而忽略了复杂的层面。文化研究如你所说，很难，但这种难不应该成为不用心分析、不掌握理性分析方法的借口。

二、新儒学与新挑战

李琳：“新儒学”是近年来人文学界的热门话题，而提起新儒学就必定会提起杜维明。您是如何定义新儒学的呢？

杜维明：新儒学这个概念本身就值得讨论。不同的时代就有不同的儒学，先秦有先秦儒学，汉代有汉代儒学，如此这般。以前的“新儒学”(Neo-Confucianism)是指明清以来的儒学，又称儒学第二期的发展。儒学从曲阜的地方文化发展成为中原文化，这是其第一期的发展。从 11 世纪开始又从中原文化发展成为东亚文化的主流，这是第二期的发展，那时候就叫“新儒学”。那么现在所谓的“新儒学”(New Confucianism)通常是指第三期，19 世纪以后、“五四”以来儒学的发展，主要是面对西方文化的冲击而作出的回应。

李琳：为什么会有海外新儒学观念的出现呢？

杜维明：在 20 世纪 80 年代，中国大陆教育部有个宏大的研究计划，就是研究海外新儒家，以 10 位儒者为对象。1919~1949 年，梁漱溟、张君勱、贺麟、熊十力、冯友兰等学者为第一代。1949 年以后，儒学的发展主要体现在港澳台的学者身上，像钱穆、徐复观、方东美、牟宗三等，代表了海外新儒学的第二代。到了我这里，就是海外新儒学第三代的发展。

其实我个人并不喜欢用“新”这个界定，因为人们会问，新儒学与旧儒学相比，到底新在哪里。的确，我们面临的都是新的挑战，最明显的就是我们现在用非汉语来进行儒学的研究和发展，这本身就是儒学在现代面临的一个挑战，也是它的一个契机。我多年来在中文和英文这两种截然不同的语境中作研究，从好处讲是不同语境相得益彰，而从坏处讲就是它们常有矛盾冲突。希望它们最终会形成一种良性循环，达到一种平衡状态。

我现在很关心一个课题，叫“文明对话”，从各个不同的精神文明的视角来看儒学。儒学有很多优势，也有很多缺陷，所以让儒学有进一步的发展就不能仅仅把它当作一个历史现象来描述，而是以承前启后、继往开来的心胸来从事扬弃和承继双管齐下的工作。

李琳：我想，所谓“文明对话”应该是既以其他文明的观点来看儒学，也以儒学的观点来看其他文明吧？

杜维明：对，我现在进行的一项工作就是通过儒学的观点对西方 17 世纪以来的启蒙(Enlightenment)传统一方面进行同情的了解，另一方面进行批判的认识。一直以来，所有对中国文化的批评都是基于西方启蒙运动缔造的“普世价值”。现在时机成熟了，我们以儒家的核心价值，譬如“仁义礼智信”，对西方的启蒙之路也可以作批判的认识。

李琳：那么可不可以将新儒学理解为在各种现代挑战下产生的儒学思想？

杜维明：可以，但是不能把新儒学简单理解成一个综合体，一个各种新思想的杂烩。我们强调坚持儒学的根源性或者特殊性，因为只有这样，我们才能真正开发出儒学的普世价值。

2009 年 9 月，杜维明在第二届世界儒学大会上演讲

三、启蒙与现代主义

李琳：源起于西方的启蒙思想 100 多年来一直影响着中国的现代化进程，启蒙所塑造的一系列价值观如“民主”、“科学”、“自由”、“平等”等被视作先进、现代的价值理念，自“五四”以来指引着中国的现代转型，而您在著述中一再反思启蒙精神、反思现代主义，似乎不合中国改革开放以来现代化建设之时宜。您能否论述一下您对启蒙和现代主义的看法。

杜维明：“启蒙心态”是近 300 年来最强势的意识形态，譬如近现代对人类社会影响重大的资本主义和社会主义都是从启蒙发展而来的。在制度层面上，凡是与传统关系不大并在近代开发出来的各种组织和制度，如政府、大学、市场、专业团体、非政府组织等，以及它们背后所预设的语言系统、观念结构和价值体系，其大部分可以说都是启蒙所开辟的领域。

关于“启蒙反思”，我认为至少要顾及三个方面。首先，启蒙是一个历史现象，或者说是一个推动了重大历史进程的文化运动。启蒙运动推动了科学技术的发展、生活方式的转变，乃至宇宙观、世界观、人生观的深刻改变。此外，各种利益团体也因此而重新整合，所以我们说启蒙是一个历史现象，它带动发展的力量实在是太大了。把启蒙作为一个最基本的历史存在和文化现象而进行的研究相当丰富，但这方面的资源在整个文化中国是非常薄弱的，如果我们对这个现象如何出现知之甚少，那么就无从了解它在发生学中所探讨的机制。对文化中国的知识积累而言，这造成了很大的困难。

其次，启蒙成为西方现代文明发展的理念，其背后是理性主义。自康德以来，西方所有的思想家都认同这个理念，启蒙以摧枯拉朽之势荡平许多源于中世纪、积重难返的非理性和反理性因素。当然反对者或反对潮流也有，如浪漫主义等，但皆难脱离启蒙的大语境，这些不同的声音也一直存在并发展着。这说明，启蒙是个复杂的现象。

同理，现代性、现代化也如是。20 世纪成为人类史上最血腥的世纪，多多少少与启蒙有关。最体现人性光辉的个人尊严和最残酷的集体主义，都在启蒙之中。如果没有启蒙精神引导的科学技术的发展，我们就不会目睹到 20 世纪发生的很多怪现象，譬如第二次世界大战时的“奥茨维辛”集中营，纳粹把如何在短时间内大量屠杀犹太人完全当作一件工具理性所要解决的技术问题，丝毫没有任何同情心。

启蒙现在受到来自解构主义、女性主义、生态保护主义等的质疑，但它也会继续发展下去，一方面由于政府、社会阶层和团体以它为信念主导着社会活动，另一方面是杰出的思想家怀有将启蒙进行到底的自觉，如哈贝马斯(Jürgen Habermas)。

第三，启蒙的心态有普遍性。“五四”时代的知识界既无追溯启蒙的前世今生之能力，也并未真正受其文明理念的影响。影响那个时代的其实是工具主义。当然也有人突出自由、人权的理念，比如严复强调“自由为体、民主为用”，这是他最重要的理念，也成为中国知识界深信不疑的价值。但是真正对心态产生最大影响的是“民主”与“科学”，直至今天依然十分强势。所谓的“科学主义”、“社会工程”，还有把现代性简单定义为“富强”的做法，以及过于强调人类中心主义而忽视了宗教问题，诸如此类，深刻地影响了中国的走向，其中有惨痛的教训，值得认真反思。

李琳：您刚才在第三点中提到启蒙心态对于中国走向的深刻影响，请问您能不能具体谈谈它在中国出现及发展的具体过程？

杜维明：我认为，在中国的语境中，“富强”是挂靠在启蒙和制度建构之后的一个基本问题，这是受到了工业革命的影响。工业革命不但带来了各种造福人类的工具变革，如蒸汽机的发明，而且还带来了军工企业的大发展，这是科学技术纯粹作为宰制性力量发展的特殊领域。殖民主义和帝国主义就是建立在“富强”理念之上的宰制性力量，表现在经济实力、军事实力，还有宪政民主等方面。

鸦片战争中，西方的船坚炮利和我们不堪一击的国防形成强烈的对比，这种困窘引发了向西方学习的思潮。我想着重强调的是，日本和美国一些学者的研究表明，那些主张学习西方的人反而都是深受儒家文化影响的人。当时的封疆大吏，如曾国藩、左宗棠、张之洞、李鸿章等人发动“洋务运动”，明确提出了发展工业和工业制度，他们的工作甚至比日本还超前。但朝廷对此的敏感度远远不够，甲午中日海战北洋水师全军覆没，凸显了制度建构存在的大问题，于是有了更深的思考，即学习西方的政治制度。康有为、梁启超、谭嗣同等人发起的“戊戌变法”已不只是从制度建构层面考虑问题，而是从更深层的如何定义社会性格的层面来变法社会制度。他们甚至提出了如何培养新人，如梁启超的“新民说”。

由此我们可以看出，反思的主线是从军事回应的失败到制度建构、到社会组织，而五四运动则走到最后一道防线——文化认同的层面上，把中国最好的精神资源看作是中国无法应付现代化大潮的制度因素。

让我们回顾一下中国变革之路和日本明治维新的不同。对于后者有种错误的认识就是，明治维新能够成功在于脱亚入欧的建国途径，全盘西化做得好，抛掉沉重的封建包袱，而中国拖着沉重的传统包袱，所以无法走上现代化的道路。其实现在学术界，尤其日韩学者都有不同的看法。譬如东京大学的渡边浩等学者注意到儒学的普世化是日本维新比较成功的一个重要因素。在幕府时代，儒学只是影响上层结构的精英文化；而到了明治时代，儒学开始进入教育制度并深入民间，因而儒学的资源被充分调动起来。所以说，事实上日本对于西方潮流作出的回应是在调动自己资源的基础上有目的性和针对性的，例如针对军事、政治、教育、医学、船务、钢铁等具体方面所采取的改革措施。同时，在文化认同的层面上，日本仍然保有强烈的自我意识。

中日维新的不同在于，日本是将所有象征性资源集中在明治旗下来开展革命。当时的天皇只是名义上的，无权无势，实权都在江户的幕府大将军手中。在这种情形下，维新志士们才可能将天皇所在的京都变成集合各种资源，尤其是象征性资源的中心，以抗衡腐化的幕府政权。在这个过程中，很多健康的传统资源都被调动起来了，来应对西方的挑战。

而在中央集权的中国，情况完全不同。清政府作为儒家传统唯一合法的代表，长期压制着独立于朝廷之外的知识分子的意见，垄断了全社会主要的象征资源，因此，一些有志革新的地方官员无法在大的方向上对时代变革作出回应，只能在外部压力和内部掣肘的夹缝中动用有限的资源，所以他们无法决定何去何从。一番忙碌过后，只留下了张之洞提出的“中学为体，西学为用”，把体用两面完全割裂，导致有体无用或有用无体的两难，因而不可能产生任何实际影响力，最后反倒成为保守者的思想避难所，为西化知识分子所讥讽和批判。

中国的基本问题在于调动传统资源时无法发挥任何积极的力量，而打破真正应该破除的封建遗毒，特别是以儒家为主的传统中负面的“心灵积习”时，又软弱无能，即该继承的没有继承，该扬弃的没有扬弃。当时的清廷是军事上遭受失败、制度上面临崩溃、社会秩序上即将瓦解，因而丧失了动员能力；而有动员能力的也只局限于地方。这与日本维新志士调动全部资源来应对西方完全不同。

由此可见，日本抛弃的是封建幕府的传统，而把儒家的资源，如“忠”、“义”等观念转变为全国教育的核心内容。当然，后来军国主义的出现与之有关，负面的影响需要反思和总结。而中国所谓的沉重的传统包袱，如制度方面的沉疴、社会生活中的“心灵积习”，知识分子在这方面的问题尤其严重，即使是最杰出的一批精英也如柏杨所批判的是沉浸在“酱缸文化”中，很难有平常的心态不卑不亢地面对西方的挑战，于是产生了既仇外又媚外、既反传统又迷恋传统、既傲慢无知又谨小慎微、既妄自尊大又妄自菲薄的病态心理。这种复杂状况在鲁迅笔下得到了最深刻、最彻底的揭露和批判。而胡适之类的知识分子则要柔弱得

多，在生活中宽和平静，而心态结构中却是各种各样的矛盾，他们的理论建构是去消解这些矛盾所造成的张力，但没有真正面对矛盾。

李琳：从这个角度来看，日本的现代化经验对我们有许多启发。请您具体阐释一下应该如何调动传统资源。

杜维明：传统对于现代化是一定有阻碍作用的，如果处理得当，阻碍的力量会转化成制度创新的力量；而处理不当，则阻碍的力量会延缓全局的发展。中国是一个传统文化资源特别丰厚的民族，一方面有很多资源可以调动，另一方面它又在不同意义上困住你，使你难以跳出来。因此，我认为现代化的选择应是一个复杂系统的选择。

20 世纪 80 年代，我在中国大陆提出过应有机结合四个问题，即把对传统的继承和扬弃以及对西化的接受和排拒有机地结合起来，而非把它们简单化——把体的问题变成面的，把面的变成线的，把线的变成点的，这会导致大的毛病。譬如选择扬弃传统并接受西化，那么四个向度就简化为两个，体成为面；如果全盘西化，就是选择一个向度，面成为线；如果西化中只选择工具理性，即只追求富强，其他一概不要，那么线又成为点。鲁迅概括为“拿来主义”，多么直截了当，但遗憾的是，这么多年了，还是拿不来。

不充分调动所有资源，而是把复杂系统的问题变成线、点的问题，是无法解决问题的。粗暴对待自己的传统文化，则对于外来文化的接受也必然是肤浅的。如果粗暴到完全抛弃传统，而又割不尽糟粕，则西方进来的也多为糟粕。中国人为这种现代化的语境吃过很多苦头，“五四”时代、20 世纪 60 年代的中国台湾、80 年代的中国大陆，现在的情况好点，但究竟能不能跳出来还未可知，至少知识界是如此。

面对强势的外来文化，知识界走过了完全排拒、折中——如“中学为体、西学为用”、完全西化的弯路，现在看来，真正健康有效的还是融合于一途。中国历史上就有印度佛教经过翻译格义而成为中国文明的一部分，还有蒙古族、满族政权入主中原之后，经过数百年的调整，不同文化相互融合并创新发展。中国以往的经验里有太多可以汲取的资源，但都没有得到重视，没有成为思考的对象。

四、区域性和普世性

李琳：您长期以来从事儒学现代性的研究，那么儒学在现代社会的发展空间有多大呢？

杜维明：儒学完全可以从东亚走向更广阔的世界，这也是我们的使命之一。我之前提过，儒学第一期的发展是从曲阜的地方文化成为中原文化，第二期是从中国的中原文化成为东亚文明，而现代儒学的发展应该是从东亚扩展到其他地区。儒学发展的关键动力在于中国内地，儒学在中国如果发展得好，就能与其在外部的发展形成呼应。

李琳：所有儒家学者对西方启蒙以来“普世价值”的批判，似乎都以挖掘出儒学的普世性为立足点，有这个必要吗？

杜维明：非常必要。这也是使儒学成为中华文明、东亚文明乃至世界文明的精神资源——或者叫“源头活水”——必须要做的工作，就是把地方价值的全球意义或普世意义开发出来。

今天，西方启蒙思想所倡导的民主、理性、自由等观念已成为普世价值，而如果仅仅把儒学看作区域文化则是非常不公平的。儒家的“仁、义、礼、智、信”代表了中国的地区价值，但也有普世意义。每种文明都有其核心价值，是可以多元共存的。西方知识分子对东亚文明的了解远远不如我们对他们文明的了解。所以我提出了“文明对话”的观点，就是儒学要想有真正的大发展，儒家学者就必须通过同国际上最顶尖的哲学家、思想家进行对话来形成儒学的影响力。

李琳：学术界素来辩论的一个焦点就是关于普世价值存在的可能性。一方认为有普世价值；而另一方则认为这样的价值不存在，因为所有的价值体系都产生于某个地区，也仅作用于当地。

杜维明：我认为这两种观点都有道理。以儒学为例，一方面，我认为儒学的核心理念“仁、义、礼、智、信”，还有“己所不欲，勿施于人”，以及“己立立人，己达人”等，都是具有全球意义的；而另一方面，儒学又是深植于中华文明的，不了解中国历史文化是无法真正理解儒学，同时，不了解儒学也无法真正领略中华文明和东亚文明。儒家有许多缺陷，譬如男权主义、权威主义等，不批判这些，儒家的活力就会被室杀，但批判时也要针对儒家的特殊情况作同情的理解。

李琳：您觉得儒家精神中的哪一点对于目前转型中的中国最有指导意义？

杜维明：我想是“信”的观念。《论语》中记载道：“子贡问政。子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰：‘去食，自古皆有死，民无信不立。’”

如果要选择的话，孔子宁愿第一去掉兵，第二去掉食，但始终要保持信，这是伦理的基本价值。而目前中国最大的危机就是诚信的缺失，譬如有人甚至卖劣质的婴儿奶粉。发展市场经济可以以廉价商品开道，但不能危害人的生命。一味发展经济而不能进行健康的调控，就会形成市场社会，即社会上的一切关系都要让位于竞争的市场关系，这是非常危险的。

五、学术与学者

李琳：您是强调“入世”精神的儒家。您是怎么解释“入世”的呢？国内现在有一些关于入世精神的讨论，譬如一些文化学者，他们积极参与各种文化活动，甚至给歌曲大奖赛担任评委，您认为这是一种入世吗？

杜维明：儒家一定是入世的。我们先来比较一下世界上有影响的其他的精神文明，譬如基督教和佛教。基督教的终极关怀是未来的天国；而佛教是净土，不是红尘，只有参与关心社会的佛教徒才是入世的。对于儒家来说，这一生就在这个世界中发展自己，而不是等待未来的天国或是彼岸。这就是所谓的入世，对于政治要有所关切，能够参与社会，特别重视文化。有很多精神文明虽然不关心政治，也不注重文化，却也可以发展成为极高的精神境地，但儒家不行。入世是一种对现实的关怀。

有趣的是，现在不管你属于哪个宗教传统，关怀现实都成为一种主流。所有的精神领袖都在关心人类在地球上将来怎样存活，在地球上人的生活意义问题。这是什么原因呢？我们可以追溯到 20 世纪 60 年代前后，人类第一次离开地球，并且在太空中看到自己的家园——我们生活的地方，看到以后发现地球的土壤、植物、动物、矿物乃至水源和空气都很容易被伤害，而且已受到严重的破坏，所以无论是哪个教的教徒，都不愿意让地球继续污染下去。

李琳：就是说完全的“超然物外”(Detachment)是不可能的。

杜维明：对，儒学就关心这个话题，并且有新的创意可以提供世人参照。入世并不是指你刚才提到的参与各种媒体活动，入世完全可以在学术界体现，甚至体现在一种深刻的哲学反思。

对我来说，“社会活动家”有时是一个贬义词，即指不务正业，没有花足够的时间和精力在学术工作中。

李琳：但是，光是在学院中作学术研究和讨论反思，来关切人的终极关怀，似乎与我们身处的大千世界联系并不紧密。

杜维明：对，这不能不说是我们所面对的一种困境(dilemma)，这也是为什么我们现在将人文学者和有人文关怀的学者分开。前者可能只是专家学者，他们对文史哲领域有很精深的研究(pure scholarship)，这本身就是价值。如果学术要发展的话，需要有一大批做这样工作的人，不然，学术领域就无法开展。但是只有这种人不够，还需要有另外一种人，一方面他们从事自己本专业的研究，同时他希望把他所研究的课题同更宽广的世界联系起来。也就是说，我们可以分出学术界、知识界和文化界三个领域。

这三个领域的关系是，学术界精深的研究，可以提升知识界智慧的水平，知识界智慧水平可以塑造文化界的人文素质，相得益彰。当然实际的情况往往恰恰相反，文化界有时候会有些媚俗的意味，影响到知识界，而知识界的肤浅使得学术界变得浮躁，使深刻的学术工作不能在安定的环境下进行。应该说，有人文关怀的学者所面临的挑战更大。

李琳：2006 年中国中央电视台《百家讲坛》栏目邀请于丹教授讲授《论语心得》，颇为轰动。您是怎样看待这种现象的呢？

杜维明：这反映了目前的一种潮流，就是开发传统资源，从儒家的精神传统中汲取养分。从我 1985 年在北大开课教授儒学到现在，我切身体会到一种观念的改变。在 1985 年，中国知识界还不敢想象以儒学思想作为安身立命之所在。那时候有人对我说，之前开过这门课的是梁漱溟，时间是 1923 年。也有人担心传授儒学是不是就要低估“五四”，学者陈奎德曾这么对我说：“杜教授，您 50 年后来跟我们谈儒学我们可能还有兴趣，现在是一点都没有。我们现在是要向西方学习来发展经济。”这段话是当时语境下的真情实感。

而现在致力于儒学已不难实现，譬如重点大学都设有儒学研究中心，像于丹、易中天等引发的国学热，其实在学术界早已有深厚的基础，他们的讲座是在学术界和大众之间架设了桥梁。应该说，儒学能够成为热点，成为辩论的焦点，彰显了其生命力和现代意义，希望它不要像“超女”一样，红火个两三年，之后就无人再提。需要注意的是，人们似乎又过于美化儒家思想，而忘记了对它的糟粕进行批判，这又是一种矫枉过正。

受访人——杜维明

采访人——李琳

协调人——黄万盛

2012 年 2 月 24 日