

全球语境中的
儒家论说

杜维明
新儒学思想
研究



胡治洪 1954年8月出生，祖籍江西省奉新县。1983年获文学学士学位，1986年获文学硕士学位，1994—1995年为澳大利亚悉尼大学亚洲研究院访问学者，2001—2002年为美国哈佛大学哈佛燕京学社访问学者，2002年获哲学博士学位。现为湖北教育出版社编审、副社长。

1985年以来，在《朱定稿》、《武汉大学学报》、《中国社会科学》、《世界中国哲学学报》(台湾)、《周易研究》等学术刊物发表论文、综述、书评、访谈及译文近30篇。



图书在版编目 (CIP) 数据

全球语境中的儒家论说: 杜维明新儒学思想研究 / 胡治洪著. —
北京: 生活·读书·新知三联书店, 2004. 8

ISBN 7—108—02145—5

I. 全… II. 胡… III. 杜维明—儒家—哲学思想—研究

IV. B262

中国版本图书馆 CIP 数据核字 [2004] 第 073827 号

责任编辑 孙晓林

封面设计 罗洪

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2004 年 8 月北京第 1 版
2004 年 8 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 X 1230 毫米 1 / 32 印张 14. 125

字 数 337 千字

印 数 0. 001—5. 000 册

定 价 26. 00 元

目录

序	郭齐勇	1
引 论		9
第一章举思进程：根源性 与普世性的双向开展		1
第一节从建国中学到东海大学		2
第二节从哈佛到柏克莱		9
第三节从根源性到普世性		25
第二章儒学创新：传统 资源的现代转化		39
第一节比附		41
第二节格义		44
第三节建构		125
第三章启蒙反思：排斥 性人文主义的扬弃		135
第一节启蒙价值的分疏		138
第二节启蒙理念的反思		150
第三节启蒙心态的超越		165
第四章 文化中国：以儒家传统 为核心的意义世界的建立		182
第一节分际与互动		185
第二节资源与主体		198
第三节现状与期望		210
第五章文明对话：多元现代性与新 轴心文明背景下的儒家论说		220
第一节多元现代性		223
第二节新轴心文明		238

第三节全球伦理·····	256
第六章承剥裨复：理论 贡献与学思路向·····	267
第一节理论贡献·····	271
第二节存在紧张·····	278
第三节学思路向·····	283
附录一杜维明研究述评·····	293
附录二杜维明年谱简编·····	343
附录三杜维明论著编年目录·····	351
附录四正文索引·····	378
主要参考文献·····	415
后记·····	422

序

哈佛大学杜维明教授是一位世界级的学者与思想家。他全身心地致力于儒学的创造性诠释和儒学的现代化与世界化的伟业。他不仅艰苦卓绝地在北美“传道、授业、解惑”，影响了众多的西方学者与学生，而且风尘仆仆，席不暇暖，来往于北美、西欧、东亚、南亚之间，以仁心、学养、慧解、听德与辩才，通过历史研究及哲学分析，代表儒家与世界各大宗教、各大思想传统，与现代思潮诸流派交流对话，开拓了西方儒学论说空间，并且返输东亚与中土。他是当代最忙碌、最具活力的儒家型的公众知识分子，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。

杜维明先生的学术生涯，至目前为止，大体经历了三个时期或阶段。1966年至1978年为第一个时期。1966年，他决心鼓起心力对儒家的精神价值作长期的探索，以此作为自己专业上的承诺。他努力诠释儒学传统，并为推进一种既有群体性又有批判性的自我意识而努力。1978年至20世纪80年代末为第二个时期，他的关怀重心在阐发儒家传统的内在体验和显扬儒学的现代生命力。这一时期，他所关注并拓展的论域有“传统与现代”、“儒学创新”、“儒学三期”、“工业东亚”、“东亚核心价值”、“轴心文明”等。20世纪90年代迄今为第三个时期，他进一步拓展论说领域，更加关注“文明对话”、“文化中国”、“全球伦理”、“人文精神”、“启蒙反思”、“印度启示”、“新轴心文明”等问题，这些论域与“儒学创新”紧密相关。在多元文化的背景中以及全球化与本土化交互影响的氛围里，如何为儒学第三期发展开拓理论和实践空间，是杜先生1978年以来关注的焦点。面对21世纪，杜先生批评西方的话语霸权，积极参与关于儒学与宗教、儒学与生态环保、儒学与人权、儒学与政治自由主义、与新马克思主义、

与女性主义或女权运动、人文精神、全球伦理的对话，尊重并响应各方面对儒学和现代新儒家的批评，倡导儒学之活的精神在当代学术、商业、企业、媒体、民间社会、社会运动、政治制度与意识形态等各领域、各层面发挥积极作用，并身体力行。

杜维明先生的儒家论说，不在概观，也不在知性铺陈与体系建构，而是如孟子和马赛尔(G. Marcel)所说的“掘井及泉”——从具体存在通向普遍价值，重在钻研、挖掘、创造性诠释儒家思想的内在精神与现代意义，重在人类学和伦理学，但也关注形上学。

他以多元开放、广结善缘的心态和虚怀若谷、宽容豁达的听德，与欧美或亚非的学者们不断地对话，受到他们提出的诸多问题的“问题性”或“问题意识”的启发，再进一步修正自己的看法，又作出新一轮的响应。杜先生始终抓住儒家身心性命之学及其核心价值，不断阐发，不断挖掘，不断完善，不断沟通。这不仅是由具体语境造成的，而且是针对着活生生的提问者背后潜藏的“问题意识”的。换言之，杜先生提供给当代世界的是儒家传统的最基本的信息，他的论说在一定意义上是儒家对人类所永恒关注的和当下紧迫的那些问题所作出的有自觉性的答复。杜先生是一位开放性的新儒家，他反对划地自限，反对自小门户，反对狭隘性，提倡胸量、心量、“仁量”，尊重佛教、道教、基督教(广义的)、伊斯兰教等各宗教与思想传统，尊重儒学内部和各国儒学的各种思想传统。正如他多次指出的那样：儒家、儒学不专属于中国；从历史上看，韩国、日本、越南均有自己的儒学传统；从现实上看，随着东亚社区遍及全世界，随着“文化中国”的存在与“文明对话”的深入，儒学作为多元文化中的一支健康的力量，正在积极参与全球现代化的建设。

杜维明教授的创见有：人与天道、自然的“存有的连续”；身体重要性、“践形”和“体知”；儒家的“自我”——多重关系网络的中心及其不断扩充与转化；道、学、政等向度的展开；仁与礼之间的创造张力；儒学的宗教性；文化认同与创新；启蒙反思；“文化中国”；文明对话与全球伦理等。在以上论域中，杜先生对中国哲学的特质，特别是儒学的当代意义，作出了创造性的诠释。中国与东亚哲学等地方性知识具有某些普遍价值，能够为新轴心文明时代提供有益的思想资源。

杜先生认为，儒家人文精神的重建能继承启蒙精神(自由、理性、法治、人权和个人尊严等基本价值)而又超越启蒙心态(人类中心主义、工具理性的泛滥、把进化论的抗衡冲突粗暴地强加于

人、自我的无限膨胀)，并充分证成个人、群体、自然、天道面面俱全的安身立命之坦途，能够为新轴心文明时代提供以下思想资源：一、个人自我之中身体、心知、灵觉与神明四层次的有机整合；二、个人与社群乃至社群与社群之间的健康互动；三、人类与自然的持久和谐，四、人心与天道的相辅相成。杜先生认为，对西方现代文明所提出的挑战作出创建性的回应，正是儒学第三期发展的起点。

从方法论上说，杜先生的论著给我们的启示是多方面的。比方说，在全球意识与寻根意识之间，在本土知识(或原住民文化，或非西方、非主流的语言、文化)与全球化之间，我们以什么样的视角加以照察？杜先生提供了一种思考维度。一方面，他批评了把现代化视为西化，把全球化视为同质化、一体化之过程的观点，肯定保持全球化与本土化之张力的意义，肯定多元的语言、文化各自的价值；另一方面，他并没有陷于特殊主义、多元主义、相对主义或所谓后现代主义的境地，反而强调从特殊到普世性，提扬某些特殊知识与文化的世界意义，重视普遍价值。一方面，杜先生深刻检讨启蒙理性、工具理性、人类中心主义，肯定生态环保、女性主义、多元文化和全球伦理思潮对启蒙的挑战；另一方面，他充分认识启蒙价值，肯定启蒙精神，肯定“五四”。一方面，杜先生主张消化西学，指出中国文化有许多“内在富源”都因为在西方传统中找不到适当的范畴来格义，而被遮盖甚至被埋葬，批评所谓科学方法论对于非西方传统的自身问题性、方向性和动力性的漠视与肢解；另一方面，他又不反对运用西方观念和方法来讨论中国哲学、历史与文化，认为适当借取、灵活运用许多源于西方的观念、方法来解析中国思想很有意义，只是要明了其局限性方能成功。当然，杜先生不是折衷主义者，他强调反思不是“对着干”。

杜先生批评用归约主义的方式来讨论历史文化问题，他不认为儒家思想是官僚制度、士大夫等社会上层的意识形态，是权威主义的政治文化，指出用所谓大小传统二分的观点来看待大小传统结合、乡村与都市结合、渗透到各不同阶层的生命形态的儒学，是大有问题的。他认为儒家传统的精神资源来自历史意识、文化意识、社会意识、主体意识、超越意识。杜先生对儒家、儒学的负面也有清醒的认识，有鞭辟入里的分析与相当尖锐的批评。他绝不是冬烘先生。

迄今为止，海内外尚没有专门以杜维明思想为研究对象的博士论文，有之，则自胡治洪始。治洪无疑有开拓补白之功。治洪

的博士论文及据此修改而成的这一著作，有如下特点：

首先，他下了苦功夫去搜集、整理、研究杜维明先生大量的第一手的中英文资料(包括尚未公开发表的早年读书笔记、日记等)，还翻译了杜的两篇学术论文，在知人论世方面，在原始资料的掌握上，确实令人叹服。治洪曾于2001年5月至2002年5月，在论主工作与生活的哈佛大学作访问研究，较深入地了解了论主的生存环境，与论主及论主周围的学人直接交流、对话。治洪对论主的生平、著述及海内外学人有关论主的研究成果(包括尖锐的批评等)，巨细不遗地加以研读与评论。他对杜先生根源性与普世性的双向展开的学思进程的梳理就很有特点。书末所附杜维明论著编年目录、年谱、研究综评等，十分详备。作者的学风是严谨、扎实的。

其次，治洪抓住了杜维明新儒学思想最核心的部分——“儒学创新”进行了深入的评析，对杜的哲学本体论、入学、宇宙论及他关于个人、社群、自然、天道的思想，有相当透辟的分析。治洪对杜的新的论域——“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”作了严谨翔实的讨论，尤其梳理了这些论域与“儒学创新”的关系。其中关于启蒙理性的反思与扬弃，关于多元现代性与全球伦理的讨论，紧扣“现代化”主题而能发人之所未发，有个人见解，有现实意义。

再次，治洪的问题意识很强，对杜的理论贡献与内在紧张有深度的体认和分析。尤其是，他对杜的思想作了新的概括与定位，即杜的思想是以儒家哲学的入学及其天人大系统为核心的文化社会学的理论系统。治洪以这一系统为综纲，涵盖了论主以下几方面的内容：以儒学创新为重心的对传统资源的现代转化，以对排斥性人文主义的扬弃为主的“启蒙反思”、以儒学核心价值和意义世界之新诠释为中心的“文化中国”、以多元现代性和新轴心文明为背景的“文明对话”。这是很有创造性的理解与概括。治洪把散见于杜氏中英文学术论著、演讲、访谈中的思想、智慧集中起来，系统化了。对于杜的思想，我们可以有不同的架构方式，治洪的这一架构是有创新性的。

第四，治洪以深厚的历史意识和中西哲学的素养与底蕴，反思近代以降的中西文化问题的论争，在阐述杜维明的中西文化观，讨论杜氏以立体思维模式处理中西文化资源，消解全球化与根源性、现代与传统、西方与非西方三个排斥性的二分法，及杜氏关于有全球意义的地方意识和地方意识的全球意义等命题时，加入了自己的思考和判断，对中华民族文化的同情理解、理性批导、

创造发展等提出了诸多创见。

治洪是一位真诚的、勤奋踏实的学者。他自己的行为与生活态度就是儒家型的。他是一个很细心的人，常常设身处地地为别人着想，推己及人，关爱他人，尊重长者，律己甚严，为人厚道，谦逊好学。治洪有很好的文史哲的素养，英语也很好，曾获文学学士、文学硕士，又曾在澳大利亚留学期年，长期在湖北人民出版社当文史哲方面的编辑。我与他最初结缘于熊十力遗著的整理工作。

1992年，治洪接受了《熊十力全集》(全十卷，湖北教育出版社2001年版)之第四、五两卷的审稿任务。他投入了全副热情做编辑工作，为熊先生的思想所折服，以认真严谨的态度对于适录刊刻中存在的问题作了多达四百余条的札记。我看到厚厚的一大本札记，真是非常感动，马上向萧萐父先生汇报，并把札记复印寄给整理者，俾其参酌。

1998年9月至2002年9月，治洪在武汉大学哲学系在职攻读哲学博士学位。他攻读中西哲学名著原典十分投入。那时他在湖北人民出版社、湖北教育出版社先后任总编助理和副社长之职，业务非常繁忙。他修完了博士学位课程，获得优良的成绩。他常常在夜间读书写作，每天都在后半夜，有时是凌晨三四点才能入睡。我担心他的身体，一再请湖北省新闻出版局和湖北教育出版社的领导给他放一年的学术假。幸得领导们的支持与理解，使他脱产一年多一点时间(其中十个月在美国)，专心写论文。他在旅美期间，没有玩过哪怕半天时间，除了访谈和参加研讨会，主要精力和时间都用在赶写论文上了。

在四年紧张的攻读博士学位的过程中，他发表了几篇学术论文与译作。蒙萧汉明教授提携、关爱，他到台北出席两岸青年易学论文发表会，发表关于帛书易传方面的长篇论文；又参加了在武汉大学举行的郭店楚墓竹简国际学术研讨会，发表关于郭店楚简文化史意义的论文，还担任这一国际会议论文集的责任编辑。最近几年，治洪太忙了，太累了。我很心疼。我痴长他七岁。我们在这四五年的交往中，逐渐成了志同道合的朋友。夫子讲益者三友，友直、友谅、友多闻。套用夫子的说法，治洪与我，不仅可与“共学”，亦可与“适道”，还可与“权”也。

治洪在攻博期间得到前辈长者萧萐父先生、李德永先生、唐明邦先生、朱传櫜先生及萧汉明、李维武、田文军、徐水生、吴根友等教授们的悉心指导与帮助。2002年9月，在论文评审与答辩过程中，他得到了校外专家方克立、陈来、李宗桂、高瑞泉、

罗福惠五教授和校内诸位教授们的热情指导与评论，这是我与治洪要特别感谢的。评审专家和答辩委员会专家们高度评价了这一论文，认为有“很明显的理论意义与学科前沿价值”（高瑞泉），有深度的开拓与创新，是“关于杜维明思想研究的最重要的一项成果”（方克立），是“很优秀的博士论文，比我预想的要好得多，既有同情的了解，又有客观的审察，定位、平衡、拿捏得恰到好处，很准确，十分难得。在客观审察中，作者提出的问题是深刻的，包含、暗藏了（对当今学术界一些观点之批评的）尖锐性，这比较难。作者的论述语调又是理性、平和、清晰的。资料之详备、周全就不用说了”（陈来）。以上专家们既有鼓励，也提出了不少修改意见。本书吸纳了老师们的不少建议与意见，修改得更完善了。

衷心希望治洪在儒学志业中作出更大的贡献。
是为序。

郭齐勇

癸未年春分前二日，

2003年5月19日于武昌珞珈山麓

引 论

在现代新儒学发展史上，杜维明是一位尚未完成但在国际人文学术界业已具有甚高声望的第三代学者。他亲炙于牟宗三、徐复观以及唐君毅，振发于现代新儒家第一代大师熊十力，并且沿波讨源，经濂溪、横渠、二程、晦庵、象山、阳明、蕺山等宋明诸子以及朝鲜大儒李退溪而直溯孔、孟原始儒家，从而基于儒家丰富深湛的心性论与天人学而透悟其道德形上学和哲学的人学，由此确立了自己的思想谱系。他早年负笈哈佛，此后基本上生活工作于作为现代西方文明中心的北美，在与一大批西方师友的沟通辩难之中，颇得西方传统与现代学术思想攻错之利，由此，一方面使他从理论形式及内容上对于作为其思想根基的儒学资源进行了创造性转化，另一方面则基于儒家包容性的人文主义而对近代以来以一元现代性论说、单一富强模式、西方中心主义以及个人/人类中心主义为特征的启蒙心态进行了深层的反思和理论上的扬弃。为使儒家传统由花果飘零到灵根再植获具深广的文化心理空间，他以宏阔的文化视域，建构了以中国大陆及台港澳地区乃至新加坡为第一意义世界、以全球华人社群为第二意义世界、以究心中国文化的外籍人士为第三意义世界的“文化中国”；进而基于“新轴心时代”各大文明传统乃至原住民文化必须共同对于全球和平与人类生存有所作为的判断，他积极提倡“文明对话”，架设了宏大多元的全球性言论空间，并使儒家成为其中一个重要声音。他敏锐地把握到现代新儒家三代学者孜孜矻五乞的学术建树及其道德文章的转变现世的作用以及1960年代以来东亚现代化与西方社会批判思潮之间的微妙的消长关系，适时提出了儒家传统“一阳来复”的审慎乐观的论断，对“儒学第三期发展”的前景作出了一个阶段性的肯定。凡此均表明杜维明不仅在理论上，而且特别在见之于现实方面，对于现代新儒学都已作出了独特的贡献。

如上所述，杜维明的理论建构尚未完成。在主观倾向上，他曾经自承属于“挖掘型”而非“建构型”学人；他引述法国宗教哲学家加布里埃尔·马塞尔(GarbfielMarcel)的话说：“现在的

问题与其说是建造，不如说是挖掘。哲学的活动现在可以界定为钻研而不是建构。叫“ ”这似乎也表明他并不特重体系建构。不过，即使从现成形态来看，杜维明以儒家传统的现代转化作为其思想根基和理论起点，以扬弃启蒙心态的排斥性人文主义作为其理论展开的前提，以“文化中国”的设置与“文明对话”的倡扬作为其理论实现的条件，以“儒学第三期发展”作为其学思路向和理论旨归；并且围绕“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”诸论域展开一系列概念、范畴、命题和论说，事实上已经展现了一个以儒家哲学的人学及其天人大系统为核心的文化社会学的体系间架，同时具备了充实这一体系的理论材料。

[1] 《主体性与存有论实在——王阳明思维模式阐述》，收入《人性与自我修养》，台北联经出版事业公司 1992 年版，第 186 页。关于“挖掘型”和“建构型”（或“建筑型”）之说，另见张春波《杜维明教授谈儒学发展的前景问题——中国社会科学院哲学研究所座谈会述评》，载《中国哲学史研究》1987 年第 1 期。

而在学术期许上，杜维明表示一定要继续熊十力、牟宗三的道路，进行现代新儒学本体论的创新；[1]他甚至明确表示：“有些学者以为建构大系统的时代已一去不返，现在只能从事微观研究，我完全不能同意。竹[2]这表明他并非永远拒斥体系化的学术道路。问题在于，自从作为现代新儒家第三代核心人物走上国际学坛之时起，特别是 1980 年代以来文化社会学诸论域相继开展之后，杜维明·直与北美、东亚、西欧的学术、知识、文化乃至社会各界进行着非常广泛的、高频率快节奏的接触、交流、讲论和辩难，以至于他除了守定思想根本、保持理论开展的基本方向、主要以散篇论文表述思想观点之外，很难潜心于体系化的理论构撰。鉴于这种情况，笔者以为，基于客观立场，积极主动地对杜维明迄今为止已经创造的理论成果进行系统化整理和阶段性总结，勾稽其理论前源，把握其论说动机，认识其思想内容，了解其论域关系，探讨其学术得失，考察其现实影响，将不仅对他个人今后的学思进境有所裨益，而且通过这一个案研究，还将对作为中华民族主流传统的儒家文化在经历近代以来“三千余年一大变局竹[3]的存亡顿挫之后，在当代中国、当前东亚乃至当今人类文明的全盘格局中所复现的勃勃生机之底蕴及其不可替代的人文

价值有所揭示。

在此需要说明的是，杜维明作为美籍学者，基于法理角度，其思想研究无疑可以纳入美国学术范畴；因此，有学者将杜维明

[1]杜说：“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。”见《康桥清夏访硕儒—杜维明教授访谈录》，载《哲学评论》，湖北人民出版社 2002 年版。[2]《现代精神与儒家传统》，京三联书店 1997 年版，第 2C1 页。[3]李鸿章《筹议制造轮船未可裁撤折》，收入《李文忠公全集》卷十九，台北文海出版社 1962 年版。

置于美国学术背景中加以论析，是当然合理的。[1]但是，作为第一代移民，从族裔归属、文化认同、思想谱系以及致思取向来看，又当承认，杜维明仍然是一个典型的自觉的中国人，一个儒家学者。较之由经济、政治、法律、外交等法理关系所构成的美国籍而言，族裔归属、文化认同、思想谱系以及致思取向则更加深刻地体现了杜维明的“中国性”(Chineseness)。因此，将杜维明作为中国哲学或文化范畴的研究对象，不仅同样合理，而且还更加合情。至于研究方法，笔者拟以多重系统形式对杜维明新儒学思想进行总体架构，即以其由“个人”范畴所涵盖的哲学的人学作为理论核心，由此撑开个人—社群—自然—天道这一既凸显主体性、又体现包容性人文精神的天人大系统；再以上述统属于“儒学创新”论域的天人大系统作为理论基础，进一步展开最能表现杜维明新儒学思想特色的包含“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”四大论域的文化社会学体系。在多重系统的总体架构之内，笔者将特别注重以辩证的方法把握杜的思想内容，勾稽其深富吊诡意蕴的一系列范畴、命题或论式。在材料的选用方面，笔者当然重视杜维明思想的历时性发展，因此在必要的时候不排除以考据方法对有关思想材料进行时序上的排比；但对于这样一位特别看重思想性的儒者，具体到特定论域来说，笔者认为，综合取材的方法将更有利于揭橥其思想实质。最后，笔者相信，进行杜维明思想研究决不能忽略“体知”的方法，唯此方能通过同情的了解而真正贴近杜维明，感受而不仅仅只是认知

其心灵世界乃至生命存在，从而索解其尚未完成但在国际人文学界业已具有甚高声望的原因所在。

[1]参见施忠连著《现代新儒学在美国》第五章第二节，辽宁大学出版社 1994 年版。

第一章学思进程：根源 性与普世性的双向开展

对于杜维明这样一个相当庞大复杂的思想实体，固然需要通过系统、辩证、综合、考据乃至“体知”等多种方法，在横断面上达致总体以及细部的把握。但是，在一切观念领域的研究工作开始之前，对杜迄今为止的感性形态的人生践履加以纵向勾勒和重点透视，无疑也是十分必要的。藉此可以了解杜的思想形成与发展的现实动因、师承渊源和师友影响，认识他所提出或开展的一系列概念、范畴、命题或论域在其生命存在中的适当定位，进而可能逻辑地推知其思想及学术的今后方向与进境。而这正合乎孟子所谓“知人论世”之旨，[1]当然也是杜维明思想研究所应遵循的基本方法之一。

[1]《孟子·万章下》：。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。”

第一节从建国中学到东海大学

杜维明(Tu Weiming)，祖籍广东省南海县西樵乡大果村，1940年2月26日出生于云南省昆明市。有号曰“舜亭”，乃友人刘子健(James T. C. Liu)取“朱舜水”、“朱考亭(熹)”各一字合而赠之，并不常用。又有“杜南海”、“杜西樵”笔名，亦不常用。其父寿俊先生毕业于金陵大学，主修英文和经济，并对中国诗词

深有兴趣，发表过诗作，还喜爱谣洋古典音乐。其母出自欧阳家族，是北宋名臣、史学家、文学家欧阳修的嫡裔，肄业于金陵女子大学艺术系。良好的家庭文化氛围使杜维明自幼受到熏陶，直到年逾耳顺，他还记得小时候的夜晚，父亲常常关上灯，用旧式留声机放唱片的情景。正是这种儿时经历培养了他的“听德”，以至于在后来的学术生涯中，他总是提倡并自觉践履“以学心听”。1945年，杜家迁至上海，1949年复迁台湾。

杜维明幼时便从乳母那里接受了一些有关儒家伦理的信条。[1]他正式接触儒学则是在台湾建国中学高中阶段。当时台湾当局制订了“民族主义的伦理教育，民权主义的民主教育，民生主义的科学教育”三民主义教育方针，其中“民族主义的伦理教育”就是在教育内容和过程中“注重发扬中国固有的传统道德”，以“礼义廉耻”和“忠孝仁爱信义和平”即所谓“四维八德”来“提振民族精神，恢复民族的自信心”。[2]对于这类与升学并无关系的政治、道德说教，一般中学生很少有兴趣，但杜维明却恰恰由

[1]参见《与部长们的谈话》，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年版，第233页。[2]参见茅家琦主编《台湾三十年[1949—1979]》，河南人民出版社1988年版，第110—111页。

此而深契于儒学之中，他的机缘在于遇到了一位出色的任课老师。这位老师名叫周文杰，当时三十多岁，是牟宗三先生的弟子。周老师从全班几十位学生中挑选了包括杜维明在内的四五人，进行课外专授。他先给学生讲析古诗十九首等文学名作，培养他们对于古典的兴趣，然后进入《四书》。在高一、高二两个学年中，周老师每个周末讲授一次，并要求学生细读经注，深抠字句。正是从周老师那里，杜维明初步了解到儒家修身之学，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，也聆记了“只管耕耘，莫问收获”的教诲。从这时起，他对儒家文本产生了亲和感，有了尚友千古的情思。

杜维明至今珍藏着当年作为课本使用的台北世界书局1952年出版的《四书集注》，书页已经发黄变脆，几乎每一页都留有他的笔迹，[1]其中有各种各样的重点记号，有字词的注音、训诂或英文对译，有名物史实注释，有摘录的圣贤格言，有他本人的学习

心得，等等。从这些文字中，可以发现时年十四五岁的少年杜维明已经初露端倪的生命意识、道德自觉以及心学路向。如该书扉页题写心得曰：“文化发源创造于道德心性。”又曰：“圣人之心学，心学也。”在《中庸》第二十章“有弗问问之弗知弗措也”处眉批曰：“问问题要与自己生命相切，不能浪。”在《中庸》卒章记曰：“十有五己近道。道本不远人。此拨云雾见青天之谓。……大体能明此道。在心中悟，实践尚不能及也。”在《论语·里仁》“子曰见贤思齐”章眉批：“最大的力量出自内心，最大的敌人也是自己！”在《论语·述而》“子曰三人行必有我师焉”章旁注：

[1]根据笔迹的差异，可以断定有些笔记是杜维明后来重读时写下的。本节在引用时，对后来的笔记均作了汰除。

“中国之学问为心性之发挥，西洋之学问以把握自然为原则。”在《孟子·公孙丑下》旁批：“中国之学问：超越而内在。去其外在之物，定其内在之仁志。”而散记于书中的宋明大儒名号，如杨时、游酢、朱子、象山、阳明、龙溪、蕺山等等，更是不一而足。尤当注意的是杜维明记于该书扉页和《孟子·公孙丑下》篇末的文字所表露的担当精神，其曰：“以余观之，圣人之心学，斯乱世而后光大。志之：天生才予，天降德予。合私己人群以通东西以贯南北以融天人也。”又曰：“我之志：天地自我方始，万物随我永昌。”凡此种种大都预示了杜维明日后的学思路向和事业成就。

但是，并不能说杜维明在当时就已自觉确定以儒家生活作为终生寄托。从他留在《四书集注》中的笔记可以判断他对于儒学具有不同寻常的慧根，然而十四五岁的少年毕竟处于思想多变时期，这一点恰恰也从《四书集注》笔记中反映出来。在书中不时可见“难得糊涂”、“吃亏是福”、“花有香，鸟不语，男无义，女无情”、“世事洞明皆学问，人情练达即文章”一类无端的起兴，这些都表明当时杜维明距离专心致志地研习儒学尚称遥远。

进一步的栽培是周文杰老师引介杜维明认识当时正在台湾师范学院讲授中国哲学的牟宗三先生。1955年暑期，杜维明与四五位学友旁听牟先生讲课；又通过牟先生而先后认识了徐复观先生和唐君毅先生。正是基于这些亲炙的机缘，1957年高中毕业时，杜维明避开台湾社会趋之若鹜的台湾大学，报考了牟、徐二先生正

在任教的台中大度山麓的东海大学。

但是，大学第一年，杜维明进的却是外文系。这固然由于他在高考时博得了东海大学外文“状元”的桂冠，有关院系当然要择优录取；但当时社会鄙薄人文学科、厌弃传统文化的风气，在选择人生道路的关键时刻，也对他和他的家庭发生了影响作用。据徐复观先生当年的学生曹永洋回忆：“一进校门就填中文系的同学寥寥无几。我们第二届二百位同学中选择中文系的竟惟独梅广一人而已。”“记忆中第一、二届中文系毕业的学生都只有七人。”事实上，当初与杜维明一起旁听牟先生讲课的几位学友后来都成为理工科的高级人才，无一以中国传统文化作为志业。对于儒学已有一定契入程度的青年才俊尚且如此，一般人士的态度可想而知。鸦片战争以降的百余年确实是中国传统文化的花果飘零期。

对于中国传统文化、主要即儒家文化所处的艰窘境况，牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四先生在 1958 年元旦发表的《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》中作了沉痛的描述。他们指出，自鸦片战争、八国联军致中国门户逐渐洞开以来，西方人士研究“为数千年文化历史迄未断绝之世界上之极少数的国家之一”的中国文化之动机，“实来自对运入西方及在中国发现之中国文物之好奇心……此种兴趣与西方学者要考证已死之埃及文明、小亚细亚文明、波斯文明而到处去发现、收买、搬运此诸文明之遗物之兴趣，在本质上并无分别。而中国清学之方向，原是重文物材料之考证。直到民国，所谓新文化运动时整理国故之风，亦是以清代之治学方法为标准。中西学风，在对中国文化之研究上，两相凑泊，而此类之汉学研究，即宛成为世界人士对中国文化研究之正宗。”复指出：“在许多西方人与中国人之心目中，中国文化已经死了。如斯宾格勒即以中国文化到汉代已死。而中国五四运动以来流行之整理国故之口号，亦是把中国以前之学术文化统于一

[1]曹永洋《徐复观教授留下的两本译品——(中国人之思维方法)修订版后记》，载徐复观译《中国人之思维方法》，台湾学生书局 1991 年版，第 191 页。

‘国故’之名词之下，而不免视之如字纸篓中之物，只待整理一番，以便归档存案的。”更有甚者，在社会伦理政治层面，“五四

运动时代领导思想界的思想家……对中国之旧道德，则专从其化为形式的礼教风俗方面看，而要加以打倒”。牟、徐、张、唐四先生当然反对中外人士上述判断，但他们也不能不承认，“中国文化正在生病，病至生出许多奇形怪状之赘疣，以致失去原形”，只不过这个“病人”“仍有活的生命”而已。[1]四先生发表《宣言》的真实动机在于提振民族文化命脉于将坠，故对中国文化、主要即儒家文化在哲学、伦理道德、心性之学、生命智慧诸方面迥异于西方文化的优点作了精到的阐述；在检讨中国文化于科学、民主有所欠缺的同时，却强调民族传统中富于这类种子，并基于深沉的历史感和强烈的民族意识，提出了中西文化平等对视的要求，暗示了中西文化未来易位的可能。不过，显而易见的是，在当时世人看来，《宣言》的真实性除了对现实可感的中国文化没落的描述之外，关于这一文化的优点充其量是见仁见智之言，至于它的复兴则实在是杳然无征之说了。

中国文化的境况既然如此衰颓以至为世人所不齿，而专业也已另行择定，按照常情，杜维明与儒学应该绝缘了。但是机缘却又一次与他相泊凑。时任东海大学中文系主任的徐复观先生不仅注重通过思想史研究以及对传统与现实政治的批评来凸显中国文化的恒常价值，而且注重中国文化研究人才的网罗与培养。他认为杜维明是可造之才，遂对他本人进行动员，又冒着台风暴雨、蹬着没膝深的积水，到杜家做说服工作，终于在大学二年级时将

[1]所引宣言据张君勱《新儒家思想史》“附录一”，台北弘文馆出版社 1986 年版。

杜维明转入中文系。[1]经过这一转折，杜维明才基本上确定了后来的发展方向，现代新儒学也才有了今天这样的面相。对于现代新儒学发展史而言，杜维明这一转折的意义确是不可低估的。从 1950 年代后期社会文化与社会心理氛围来看，杜维明接受徐先生的劝说转入中文系，多少具有一些以身殉道的意味。当时中文专业的前景预期不可能与外文、理工一类专业相比。对于这种情形，杜维明曾于 1968 年回顾道：“二十年来，国内第一流的高中青年大半进入理工学科，第一流的文法学士又大半献身于外文、经济，真正从事于研究中国文化的人才仅限于中文、历史和哲学三系中的‘硬汉’，这个局面确实是够悲惨的了。[2]直到 1983 年，他对

当时的窘境还记忆犹新：“有位父执得悉我转入中文系之后很惋惜地表示，因为这一‘失足’恐怕锦绣的前程就从此断送了。川但之所以将这一转折反而视作杜维明的“机缘”，就在于社会文化与社会心理氛围的冷热趋避之中包含着一个很大的吊诡，即极冷僻的专业，只要不是必然趋于消亡者，恰恰可能因其独特性而受到社会的珍视。杜维明自觉不自觉地把握了这一辩证关系，因此，即使在他作为留学生初至哈佛攻读学位的时候，他就以自己所拥有的儒学资源而与众西方学术大师建立一种师友之间的互惠的关系，作为平等论道的朋友，进行双向的沟通。[1]时至今日，

[1]据杜维明忆述：。我记得在 1957 年那时候已经安排我转系，在台北，(徐先生)到我家跟我父亲、母亲大家会面。正好台风、暴雨，家里面涨水，最后必须要脱掉鞋子，把裤管卷起来，打着赤脚走过污水才能上车的那个形象一直在我心里面荡漾。”见《徐复观先生的人格风范》，载《东海大学徐复观学术思想国际研讨会论文集》，1992 年刊。另参见曹永洋《徐复观教授留下的两本译品——(中国人之思维方法)修订版后记》，第 191 页。[2]《争取国际学坛的发言权》，收入《——年的畜艾》，台北志文出版社 1970 年版，第 24—25 页。[3]《寒流下的暖流》，收入《儒家自我意识的反思》，台北联经出版事业公司 1990 年版，第 63 页。

守定儒学这一根源并切合新轴心时代的需要而对其进行创造性转化的杜维明，在很大程度上已经成为全球文明对话中儒家论说的阐释者。这当然决不是奇货可居，而是经过长期艰苦的思想创造的结果。但如果没有这一转折的机缘，而是立定外文专业发展下去，杜维明虽然也可能在那个领域中有所成就，但恐怕很难像现在这样成为国际人文学界的著名学者。正是由于认识到这一转折的重要意义，当然还有思想性格方面的原因，所以杜维明对徐先生一直怀有很深的感情。徐先生于 1982 年去世以后，杜维明专门撰写的纪念文章至少有五篇。[2]徐先生以未能参谒孔庙为平生大憾，故杜维明于 1986 年暑期首次到达曲阜时，“曾禀告徐师复观在天之灵，求允代其履行参谒孔庙的遗志”。[3]直到最近谈到师承问题时，杜维明还说，在私人感情上，他与徐先生最亲近。他承认徐先生那种随俗的生活态度、泥土气息以及乐观精神对他有很大影响。[4]而徐复观先生慧眼识英才，也应该与他本人在

1943年受到熊十力先生“起死回生的一骂”一样，成为现代新儒家递续过程中的不朽佳话。在中文系的三年中，杜维明听过牟宗三先生讲授康德、黑格尔哲学（牟先生在杜维明大学三年级时离开东海大学去了香港新亚书院），听过徐复观先生讲授《孟子》、西汉思想史和《文心雕龙》，跟随鲁实先先生标点《史记》练习基本功，还拜从过研究杜诗、后又研究蒙元史的孙克宽先生，研究宋词的萧继宗先生，研究白话文的梁容若先生，研究自由与人权理论的张佛泉先生，研究政治学、心理学和思辨的徐道麟先生。

[1]参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2]参见附录。杜维明论著编年目录”。[3]《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》“自序”。台北联经出版事业公司1989年版。[4]同注[1]。

研究希腊哲学与文艺复兴的王德昭先生，农学家程兆熊先生，马一浮的传人戴君仁先生，等等。当时的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，曾在美国麻省理工学院任教，到东海大学任职后，为该校与美国哈佛燕京学社建立关系起了很大的作用。杜维明后来评价当时东海的师资多为一时之选。东海大学为教会学校，但并不强迫信仰。学校开办各种课外学术沙龙。杜维明藉此参加过欧美现代哲学思潮研讨，也参加过基督教读经班的宗教活动，从而接触到多种思想资源。

从现有资料来看，尚不能说东海大学时期的杜维明就在儒学领域做出了什么成绩。其时他主要是在涵泳经典，立定志向，也就是他后来所说的对儒学的“内部的同情了解和自我定位”。[1]1961年夏，杜维明大学毕业，获文学士学位。他的毕业论文是关于王充《论衡》和葛洪《抱朴子》中的文论研究，这是一个意图另辟蹊径但终究囿于文学范围的选题。杜维明自感论文质量平平。他已志不在此了。

第二节从哈佛到柏克萊

1962年9月，杜维明获美国哈佛燕京学社资助，前往哈佛大学留学。“八月中旬从中央山脉的游击训练调返嘉义退伍，九月下旬就在大西洋岸边的康桥过起研究院的生涯。天气、土地、风俗人情的转变都太突然了”。[2]但是，浸润于深厚传统资源而

[1]《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，复旦大学出版社2001年版，第3页。[2]《三年的畜艾·序》。

陶铸的学术自觉、文化认同、族裔归属和故国情思，却并没有由于这种境遇上大幅度转移而发生迷失；随着岁月的推移，所有这些体认反而得到了加强。

杜维明的学术自觉建立在他对自己赋有的儒学资源高度自信的基础上。大致可以说，从留学伊始，他便基于儒学本位而与现代学界进行沟通与辩难，并对现代学术予以广泛吸取和回应。在发表于1977年的《冈田武彦先生的儒学》一文中，杜维明回忆1966年6月参加在美国哥伦比亚大学举行的“明代思想会议”时的情形说：“十年前刚刚修完研究院的课程并通过博士口试，很有些‘气魄承担’的狂傲，不把教授名流放在眼里。除了向哲学界的长者陈荣捷先生及在中学时代就已私淑的唐君毅先生讨教外，其他师友之间的人物只是问难而已。竹[1]实质上，杜维明此处的表现主要并不是性格“狂傲”的问题，而是强烈地认为自己在国际学坛上有资格与代表其他传统的学人平等对话。关于这一点，他在多年后的一次谈话中作了印证：

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。……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。

[1]该文载于《中国时报》(台湾)1977年8月24日。

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。
[1]

当然，杜维明也清楚地认识到，胡、冯在中美文化和哲学的交流领域中乃是拓荒型的人物，他们开风气之先的贡献不可磨灭。杜维明之所以能够与西方学者进行平等互惠的对话，正是由于站在了胡、冯等前辈人物筚路蓝缕所开创的基础之上。

基于上述认识，不必说在日后学术活动中结识的道友，即使是那些确曾受业的前辈学者，如史华慈(Benjamin Schwartz)、艾律克森(Erik H. Erikson)、帕深思(Talcott Parsons)等，杜维明也都是以师友之间关系相对待。[2]这种认识，究其思想根源，在于杜维明坚信儒家传统乃是人类轴心文明最伟大的传统之一，作为这一传统的继承者，固然有向佛教、印度教、犹太教、基督教、伊斯兰教以及希腊哲学学习的必要，但是相应地，所有这些文明传统的学者也都有向儒家传统学习的必要，这样，各文明传统以及代表(或者说赋有)这种传统资源的学人就应该是一种平等的、互惠的、互为师友的关系。杜维明所怀有并在国际学坛上往往表现出来的这种当仁不让的意识具有鲜明的时代特征和深刻的文化象征意涵，它表明，作为中华民族主流传统的儒家文化，在经历晚明以降三百余年中西文化的碰撞并日趋弱势、特别是自鸦片战争以来这一文化本身以及作为其载体的中华民族遭遇生死磨难之后，已经随着民族生机的恢复而重新获得了。自我意识”，并且这种“自我意识”在涵化现代新儒家诸前辈思想精髓的基础上，

[1]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2]同上。

业已超越了熊十力、梁漱溟等的文化防御意识，[1]而直接坦荡地要求在当代人类多元文明格局中占据一个应有的地位。

应该指出，杜维明对于儒学资源的自信绝不是囿于封闭心灵而形成的盲目乐观，毋宁说，他倒是在美国这样一个各种思想资源辐辏的社会中，通过广泛涉猎和分析比较，从而真正确立自己

信念的。他说：“我并不是一个狭隘的民族主义者，也不是抱残守阙者，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。事实上，杜维明也确实在儒学批评方面下过不少工夫，他回忆说：“我在柏克莱的时候就开设了好几回有关王阳明和朱熹的研讨班(seminar)，同时也举办了一系列的有关对儒学的批评的研讨会，包括鸦片战争以来对儒学的各种批评，还有就是墨子对儒学的批评、老庄对儒学的批评、佛教对儒学的批评等等，围绕的中心就是儒学的缺失面究竟是什么？怎样去批评它？所以，从这个意义上说，我始终认为我并不是那种对儒学抱着某种一厢情愿的态度的人，我对儒学的阴暗面的了解也许比起那些专门批评儒学的人来说，可能还要全面得多。

[1]关于现代新儒家的防御性，参见杜维明《儒家的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999年第1期。[2]见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。另参见《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第3页。

对儒学的这种批评一直持续到杜维明任哈佛燕京学社社长之后。按照他的布置，1997年度哈佛大学第九次儒学研讨会的主题便是关于儒学缺失的检讨。他在该次研讨会的主题发言中指出：“儒学的缺失和长处是纠缠在一起的，对儒学的缺失了解得越彻底，对其开发就越全面；反之，对儒学的缺失了解得越少，对其开发也就越少。儒学要坚持自我批判，对此我相当敏感。竹[2]其实，对儒学缺失的批评是在对其精华有所“体知”的基础上进行的，而对其长处的了解则是深刻反省其负面因素的结果。

但是，对于杜维明来说，儒学批评的结果却是：“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。事实上，恰恰是通过与在其《儒教中国及其现代命运》一书中宣判儒学在现代中国业已成为“幽灵”的列文森(Joseph R. Levenson)进行思想交锋，[4]通过跟随柏深思研究韦伯(Max Weber)的现代社会理论，通过选修艾律克森的“深度心理学”课程从而把握弗洛伊德(Sigmund Freud)的“本我”内涵，通过与史华慈和史密斯(Wilfred C. Smith)共同探究犹太教—基督教神学和比较宗教学以领悟“原罪”及“超越”的意蕴，以及通过深契

[1]《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第10、234页。[2]见《儒家的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999年第1期。[3]见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。另参见《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第3页。[4]关于儒学成为现代“幽灵”的论说，见列文森《儒教中国及其现代命运》(Confucian China and Its Modern Fates)，美国柏克莱加州大学出版社1968年版，第101页。

风靡于1960年代的克尔凯郭尔(Soren Kierkegaard)、海德格尔(Martin Heidegger)、萨特(Jean-Paul Sartre)的存在哲学，杜维明产生了儒学是否具有生命力、儒学与现代性是否相干、儒学的“q 陛善论”是否为“肤浅的乐观主义”、儒学作为世俗伦理是否具有超越性、以及儒家是否关注个体—主体及其如何安顿个体—主体的存在等问题意识；进而通过研究雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)的“轴心文明”理论，观察并研究工业东亚发展的精神动源，并深入开掘儒家资源(如明儒刘宗周的《人谱》一类著述对于人性恶的照察，[1]以及儒家的道德形上学和哲学的人学)，杜维明又逐渐化解了问题意识，在将儒学融入现代西方语境使之发生创造性转化的同时，回应了现代西方理论对于儒学的挑战，从而进一步安顿了本有的思想根基，明确了新儒家的精神方向。

当然，杜维明非常清楚，无论是企图建立学术自我还是希望彰显传统资源，都必须“作一番潜沉内敛的真工夫”，[2]通过向学术界乃至社会提交高质量的学术成果，才有可能实现。对于学术界而言，“爱国的热忱必须有客观的理论作基础，否则满腔热血并不能换来一滴同情之泪。激情主义在大众宣传方面或者有些

帮助，在学术研究的领域里可以说毫无裨益”。[3]特别是处在美国这样一个“只问收获不问耕耘”的高度实用主义、激烈竞争并

[1]据杜维明回忆：“我在柏克莱大学任教时，即开始研读《人谱》，一字一句地念，念了二三次，但每一次念都有新的意思。”由此他认为：。如果从宗周的问题性出发。再重新了解阳明，了解朱熹，甚至了解孔夫子的身心性命之学，那么，我觉得对学术界所认为的那种把儒家看作是一种肤浅的乐观主义的观念，至少会有一个比较深刻的回应。”见《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第26、30页。[2]《在学术文化上建立自我》，收入《三年的畜艾》，第16页。[3]《争取国际学坛的发言权》，收入《三年的畜艾》，第21—23页。

且学术资源辐辏的社会，“必须以开放的心灵来接受现代学术的考验”，也“唯有客观的学术成绩才是论断的标准”。[1]基于以上认识，基本上紧扣“儒学创新”论域，杜维明在这一时期完成了数量可观的高水平学术论著，其中关于儒学核心范畴、基本观念或主要经典研究的论著主要有《仁与礼之间的创造性张力》（论文，1968年）、[2]《作为人性化过程的礼》（论文，1972年）、《中与庸：试论〈中庸〉》（专著，1976年）、《儒家的成人观》（论文，1976年）、《论孟子的道德自我发展概念》（论文，1978年）、《先秦儒家思想中的人的价值》（论文，1979年）、《作为群体行为的终极自我转化：论传统中国之自我修养模式》（论文，1979年）；关于宋明儒家范畴、命题、思想研究的论著主要有《寻求自我的实现：王阳明思想形成时期研究[1472—1509]》（论文，1968年）、《从宋明儒学的观点看“知行合一”》（论文，1970年）、《宋明儒学的“人”的概念》（论文，1971年）、《心与人性》（书评论文，1971年）、《主体性与存有论实在——王阳明思维模式阐述》（论文，1973年）、《王阳明四句教探究》（论文，1974年）、《颜元：从内在体验到实践的具体性》（论文，1975年）、《内在体验：宋明儒学思想中的创造性基础》（论文，1976年）、《宋明儒学本体论初探》（论文，1980年）；关于现代新儒家以及儒家传统之当代命运的论著主要有《熊十力对真实存在的探究》（论文，1976年）、《儒家思想：近代的象征与实质》（论文，1976年）；另外还有研究李氏朝鲜大儒李退溪的论著《李混的心灵观》（论文，1978）和《退溪心性论书后》

(论文, 1978年)。大致可以说, 杜维明在“儒学创新”论域迄今为止所做出的主要成果, 大多完成于这一时期。

[1] 《争取国际学坛的发言权》, 收入《三年的畜艾》, 第 21—23 页。[2] 有关发表情况, 请参见本文附录。杜维明论著编年目录”。下列论著同此。

这些论著或隐或显地以轴心文明诸传统以及西方现当代学术思想作为参照语境, 通过对儒学范畴、命题、体系结构或代表性人物的思想的富有创造性的诠释, 彰显了儒学所固有而独特的存有论、宗教性、认识论、价值系统、主体哲学、理想人格模式等内涵; 并通过对儒学在当代中国社会作为符号象征和作为观念实质的分疏, 确认了儒学传统的生命力。所有这些都雄辩地论证了儒学属于高级形态的人类精神传统, 同时有力地反驳了以列文森为代表的将儒学“幽灵”化的观点。而这些论著的高度思辨性及其大多数乃是“运用另外一套语言(按指英文)主动自觉地阐发儒学精义”, [1]也证明了杜维明的学术实力, 基本上确立了他在美国人文学界的地位。

这一时期, 杜维明的主要经历是求学和执教。他于 1963 年获哈佛大学东亚研究硕士学位, 1968 年获哈佛大学历史与东亚语文联合博士学位, 此前一年开始在普林斯顿大学东亚系任教, 1971 年转聘柏克莱加州大学历史系, 直到 1981 年返回哈佛为母校服务。在美国大学实行的博士候选人限期交论文、讲师三年若不能升副教授或副教授五年若不能升副教授就必须离职、为了职称升迁必须发表学术论文以至于流行“不出版即灭亡”口号的激烈竞争体制下, [2]杜维明在既未延迟博士论文的完成、又未耽误职称升迁、还照样承担繁重教学任务并发表或出版了数量可观的学术论著的同时, 相当频繁地参与和开展了学术活动以及学术性社交。在这些活动或交往中, 1966—1967 年间的台、港生活以及作为 1978 年首次回归祖国大陆之深化的 1980 年在北京师范大学的进修, 都对他后来的思想和学术发展产生了重要影响。

[1] 见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2] 参见《从博士到教授》, 收入《三年的畜艾》, 第 42—46 页。

1966年，在修完研究院课程并通过博士口试之后，杜维明参加了在美国哥伦比亚大学举行的“明代思想会议”，又到欧洲作了一次广泛游历，然后回到台湾，在东海大学任讲师，开设“文化认同与社会变迁”课程(他相信，在汉字文化圈中将艾律克森的 **identity** 这一术语译作“认同”，就是从他开始的)，这是他教学生涯的开端。与此同时，他还旁听徐复观先生讲课。从徐先生那种既自觉严守研究和写作时间，又在工作之余与人对弈、看电视剧、读武侠小说的日常生活方式中，他进一步体受到徐先生随俗的生活态度、泥土气息以及乐观精神。

次年，杜维明到香港随侍牟宗三先生。其时牟先生正在撰写论述宋明理学思想的三卷本著作《心体与性体》。杜维明至今珍藏着牟先生当时亲笔写下的一份提纲：

1. **either. or** ①个人的还是社会的：从外转内的决定。②在个人中还有个“决定”：从沉沦中超升。决定—内在的决定。

2. 内在的决定：a) **not a moment, a stage.** b) **not only a function, but also a substance.** c) **not only a finite form, but also an infinite meaning.**

3. **From its functional meaning, it is an infinite process:** 觉悟常很愧疚 (**always enlightening**) ; **from its substantial meaning, it is an infinite being (absolute transcendental Mind, Spirit, Reason).**

4. **This absolute Mind** 在无限的觉悟过程中无止地展露其自己。

5. 因此，**God** 不但是超越而外在的，纯保持其客观性；而且亦内在而转为主体性。

6. 在中国，即依此路，将超越的人格神转化而为天道与我自己决定中同时是作用亦是本体的真正主体性(=性、仁、创造性自己)，因此将形式宗教消化于无形，而为礼乐型的教化，宗教之事的方面消化，而宗教之理方面即宗教性仍保留。

7. 基督教，虽仍可保持其宗教形态，而可由此义之打通以重新建立其神学，并可沟通东方宗教，各不合其自性而相资为美；即名相观摩吸收以消除宗教上之执着与排他而随时演化其生命，活转其生命，并完善其生命。

这份提纲的内容涵括了主体性、存有论、内在一超越、中国文化特性、中西精神传统会通等一系列重大问题，其基本理路显

然是出入于儒家(特别是宋明儒家)天道性命之学,表现的正是“白作主宰”、“仁者浑然与物同体”、“此心唯觉性天通”一类“吾儒家法”,但在理论上则借用了西方哲学(主要是康德哲学)的范畴与框架,在“上帝”与“个人”相对待的“道德的神学”架构中来达致中国传统的“道德的形上学”,亦即所谓“以康德的现象与物之在其自己之分为中心,而以中国的传统哲学为说明此问题之标准”。[1]这份以高度精炼的文字概括儒家天道性命之学神髓、同时涵摄了西方精神传统之大要的提纲,对于杜维明来说,其珍贵性当然不止于文物价值;从后来他在“儒学创新”论域所做出的成果来看,这份思想的结晶给了他多方面的启发。台、港一年的生活中还有一个交往对于杜维明具有非同一般的意义,这就是他与殷海光先生的结交。杜维明通过韦政通认识了殷先生,

[1]牟宗三《现象与物自身·序》,台北学生书局1975年8月版。

两人一见如故,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。但杜维明到台大演讲时,殷先生不仅到场,而且发表了评论。[1]之所以说这一交往对于杜维明非同一般,是因为1957年殷海光先生在《自由中国》16卷9期发表《重整五四精神》一文,对于中国传统文化予以激烈抨击,由此引起徐复观先生的严厉驳斥,两人从此交恶,到杜维明与殷先生交往时,徐、殷尚未修好;[2]但杜维明并不囿于师门成见或学术立场而拒斥殷先生,由此表现了相当开放的心态。殷先生于1969年去世后,杜维明很快便撰写了一篇万言长文以“纪念一位泪干丝尽的知识分子”,并以此文的题目作为一部文集的名字。他在该文集的“序”中写道。

不过我应当指出,真正促使我出版这个集子的动力却是我自己内心深处对一位时代见证者的悼念。我和这位业已作古的先生虽然只有淡如水的六面交谊,但是我们之间确有一种隽永的默契。他是一位热情洋溢的诗人(海德格说诗人是呈现真实的灵魂),相较之下我反而变成了理智的冷血动物。他对我的关切在文字和行动上都表露无余,我反而显得太“淡如水”了。我总觉得我应该和他再谈几次,可惜现在已经太晚了!不,仅从和他一个人谈话的立场而言也许确是太晚了,但是从知识分子全体之间相互的对话而言,现在正是晨光熹微中处处闻啼鸟的时候呢![3]

[1]参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

[2]据徐复观先生《痛悼吾敌，痛悼吾友》一文记述，徐、殷关系直到1967年6月殷确诊患胃癌，徐主动到殷家看望之后，才逐渐有所恢复。时在杜、殷结交之后。[3]《三年的畜艾·序》。

饶有意味的是，在这篇悼文中，杜维明将殷海光纳入儒家的谱系。他说：“真正的儒者是一个有道德勇气而且能发扬批判精神的知识分子。……在行为上证验这种精神而只在口头上痛斥儒家的，至少在潜意识里还是一个真儒。[1]这表明，在杜维明的观念中，儒家真精神是包容了自由主义理念的。

这一时期，杜维明与唐君毅先生也有频繁接触，“在伊里诺州的向滨[1966年]，京都的人文科学研究所[1967年]，纽约的哥伦比亚大学[1970年]，意大利的柯木湖[1970年]，香港的新亚书院[1971年]，夏威夷的东西中心[1972年]，或是短短的五三天，或是六七周，都留下了难忘的记忆。然而印象最深的还是1968年的夏季。唐先生因参加第五届‘东西哲学家会议’，顺便在夏威夷大学哲学系的暑期班讲授宋明儒学，我荣幸地聆听了五个星期的课，获得了许多启示”[2]从这位贯通中西、深谙佛典的“文化意识宇宙的巨人”那里，杜维明不仅亲领了“像源头活水般地涌现出来”的“渊博和洞识”；[4]而且，或许更为重要的是，感受到了“要先认同于自己个人心中之中华民族与中国文化生命”这样一种民族精神。由此杜维明认识到：“在文化生命上作个‘仰不愧于天，俯不作于人’的中国人，才是由具体存在而通向普遍价值的康庄大道”，“否则，牵强附会地宣扬世界思潮，不免把自己抽离为一缕国际游魂”。[5]

[1]《三年的畜艾》，第179—180页。这篇文章的表现手法也颇独特，通篇未曾出现悼念对象的姓名，这样似乎更能传达幽明悬隔所引发的深沉悲恩。[2]《唐君毅的悲愿》，收入《人文心灵的震荡》。[3]见牟宗三《文化意识宇宙的巨人——唐君毅先生》，载《联合报》(台湾)1978年3月15日。[4]同注[2]。[5]《一阳来复的儒学——为纪念一位“文化巨人”而作》，收入《儒家自我意识的反思》。

也就在此时，东亚地区发生了一系列与儒家传统深具相关性的现象和事件。首先是工业东亚的兴起。虽然在当时并没有直接投入这一现象的研究，但作为柏深思的及门弟子而对韦伯 (Max Weber) 关于儒教不可能开出现代性的论断印象深刻的杜维明，当然明白这一现象的重大意义，因此，他在“当时就对儒学研究在工业化东亚的复兴极感兴趣”。[1]另一个事件便是中国大陆“文化大革命”的爆发。对于“文化大革命”最感困惑的是列文森。按照他的“幽灵”说，对于儒教这样一种死去的传统，根本不必要进行如此声势浩大的批判；事实既然相反，他便不得不承认，“儒家的象征意义在当代中国的政治文化中并未过时”。[2]如果说列文森还只是看到了儒教作为社会的否定面的存在，那么杜维明则进一步把握了这一传统在很大程度上正是当时主流社会的实质，受到打击的仅仅是它的象征系统；即是说，儒家传统实质上并未被弃绝，只不过在另一种旗号下被扭曲地运用。[3]

对于作为儒学母国的祖国大陆的关注在杜维明是一贯的，缺少祖国大陆这一部分，儒学不可能构成整全语境。基于这种认识，1978年，大陆的“文化大革命”结束不久，“改革开放”尚未正式开始，只是“思想解放”的潮流已在全国上下涌动，就在这种乍暖还寒的气候中，杜维明便迫不及待地随同美国一个海洋学代表团到祖国大陆访问了一个月，实际上是感受了一个月。一年半

[1]《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 年版。[2]列文森《时空中的共产主义中国：根和无根》，转引自杜维明《论儒学第三期》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》。[3]《儒家思想：近代的象征和实质》，收入《人性与自我修养》。很值得一提的是，在这篇写于 1974 年的长篇论文中，当时对于中国大陆尚无任何感性认识的杜维明，却表现出了对于个中情况的相当熟稔。材料占有的周全当然是直接原因，但之所以会周全地占有这方面材料，无疑是由于他对祖国的深切关心。

以后，经过“主动地争取”，杜维明进入北京师范大学进修。当时已经身为柏克莱加州大学教授的杜维明，穿着普通的蓝制服，佩

戴红底白字校徽，[1]恭恭敬敬地向赵光贤、白寿彝、何兹全、刘乃和等前辈学者学习，“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”。[2]对于国内人文学界的尊敬感也由此建立起来，以至后来如遇某些人因种种偏见而轻视国内人文学界时，他从不苟同。他在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？通过进修期间(包括后来继续)与国内人文学界的广泛接触，他对这两个问题都得出了肯定的答案。国内的经历不仅补足了他的儒学语境，而且成为他发展“文化中国”论域的重要思想根据。

全面深入地探究起来，杜维明与包括大陆、台、港的整个祖国的尽可能密切的联系，除了学术上的需要之外，还存在着族裔归属、文化认同和故国情思等方面的原因。

从到达哈佛之初，杜维明便对中国留美学人的境遇观察乃至体验至深：“一个毫无心理准备，又毫无技术准备的留学生，从纯靠父母为生的小圈子里，一夜之间突然放在四无依傍的国际都会，不但要打破文化、种族的界限，而且要谋求生存的最低需要，能够苟且偷生不因环境的剧烈改变而神经失常已是万幸。还谈什么理想！……奢求生存的人，不但忘记了自己的国家，而且连自己的名字也抛弃了；只要找到一个可以卖力的差事，其他都是假的。

[1]此处所描绘的形象，有杜维明当时摄于北京王府井的照片为证。这幅照片已收入郭齐勇、郑文龙编《杜维明文集》(第一卷)，武汉出版社 2002 年版。[2]参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

这不是人才外流，而是外流的人才摇身一变不再是人才，而是受人蹂躏、轻忽的牺牲者。面对这种严酷现实，杜维明不是不管不顾地进行个人奋斗，而是满怀悲悯地启发具有相同感受和相同命运的人们：中国知识分子的“事业理想还是在中国的锦绣河山”；即使由于主客观方面的种种不得已而居留美国，也应该尽己之心，深入企业界和学术界，“只有通过企业和学术两条途径才能逐步确立我们的自信，提高我们的见解，加强我们的凝聚力”。[2]正因此，杜维明才不断呼吁中国学人“在学术文化上建立自我”、[3]争取国际学坛的发言权”、[4]“培养学术界的领袖人才”，[5]

并且提倡“互相勉励，互相夹持以奖掖后进”。[6]由此体现了一种清醒的群体意识。不过杜维明的群体感并不趋向于那种“自然生命”和“社会习俗”的中国人。他认为，要达到“虽然身居异国而念念不忘应该如何堂堂正正地做一个中国人”的境界，必须“经过自觉的奋斗”，“依靠有意识的抉择”，成为“文化意识的中国人”，唯此才能保持“中国性”。[7]

基于族裔归属，杜维明在一些国际场合或一些国际问题上表

[1]《历史、文化上有分量的牺牲者》，收入《三年的畜艾》，第138—144页。杜氏于1969年记叙的这些令人沉痛的事实必定给他留下了深刻印象，以至32年后他对笔者谈到“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”时，他的表情和语调都使笔者心灵颇受震撼。参见《康桥清夏访陋儒——杜维明教授访谈录》。在同一篇文章中，杜氏记叙当年台湾“去美国’就变成了国内学生们‘举业’的抱负”、以至。及龄入学的儿童们，也每每以‘留学’为平生大志”的现象，并且严厉指斥“即使明朝的八股取士，也不会比今天的疯狂留学要斫丧性灵”，至今不失警醒意义。[2]同注[1]。[3]《三年的畜艾》，第16、21页。[4]同注[3]。[5]同注[1]。[6]同注[1]。[7]《有关文化认同的体验》，收入《三年的畜艾》，第126—137页。

现了强烈的民族情感。1968年，当他获悉第十四届国际哲学大会仅仅邀请“不足以拥有东方哲学发言权”的印度和日本代表时，坚持设法参加并在“哲学史的研究”组“亚洲哲学”项目会上宣读了《对儒学的一种整体研究》论文。他“花那么多时间和精力去参加这个聚会”的目的，“只是怀着愤愤不平的心情，想去看看这个号称最具国际性的哲学大会为什么遗忘了世界四分之一的人口”。1971年，当他获悉日本企图侵占中国领土钓鱼岛时，便与普林斯顿的中国留美学人组织两千多名留学生在华盛顿举行抗议示威，是为海外“保钓运动”的肇端。[2]这种深沉的感情贯穿于他的生平践履。多年后，他在与道友论及人生选择时，郑重表示：“对我来说，爱中国是没有选择的，因我已在她的历史文化中。”

所有这些归属感和民族情之附系便是祖国山川及传统文化。因此，面对科罗拉多的玄谷，杜维明可以联想到石涛画谱、阳明诗句，联想到“虽然并没有亲自游历的经验，但通过绘画、文字、

图片、电影种种传真的方式，在心田里早就留下了深刻的印象”的“庐山的幽深，华岳的宏大，黄山的神奇，以及泰山的雄浑”。他对祖国山川是如此的一往情深，以至于“总觉得如果不能一窥庐山的真面目，或是一登小天下的泰山，即使一步步地爬上阿尔卑斯的高峰，也等于没有真正领会到为形万状的‘山之质’”。他虽然理性地认识到自然风光并不仅仅钟聚于中国，但他深信只有在中国，自然风光与人文精神才达致冥合无间的境界。

[1] 《有关文化认同的体验》，收入《三年的畜艾》，第 126—137 页。[2] 《结语：体察与时论》，收入《人文心灵的震荡》，台北时报文化出版事业有限公司 1976 年版，第 193 页。[3] 《文化资源和现代化模式》，收入《崩离与整合——当代智者对话》，东方出版中心 1999 年版，第 33 页。

所以当他立于玄谷的“龙端”时，“不禁自言自语地说道，如果是中国的名山也许眼前这块岩石上就会刻下‘纵览云飞’四个大字”。[1]亦因此，处于西方主流文化氛围中，杜维明在一己心灵深处却更加感到固有文化实在不能须臾疏离，于是他娓娓表白道：

置身于英文的环境，又加上勤修日文和补习法文的压力，常会感到一种无名的文化疏离，只有在深夜或清晨用方块汉字来传达心声的时候才觉得真正地亲近了自己的根源。记得在大学时代为了锻炼英文逐渐地养成了运用英语思考的能力，出国以后我又自然地恢复了运用国语思考的习惯——一种内心的“对话”。[2]

第三节从根源性到普世性

1981 年无疑是杜维明人生道路上的转捩点。在这一年中，他应母校招聘，告别供职十年的柏克莱加州大学历史系，重新进入哈佛大学，在东亚语言与文明系任中国历史与哲学教授，并为哈佛大学儒学研讨会主持人。在这所创建时间比美国独立还早 138

年(故有“先有哈佛,后有美国”之说)、几乎各个院系都拥有相关领域顶级权威(具体到汉学和中国学来说,在哈佛燕京学社和东亚研究中心,先后就有赵元任、杨联陞、赖世和[E. O. Reischauer]、史华慈、费正清[J. K. Fairbank]等大家)因而受到美国政府、公众乃至国际学坛高度重视的名校任教,杜维明所面临的挑战和机

[1] 《玄谷与偶思》,收入《人文心灵的震荡》,第93—94页。[2] 《三年的畜艾》序。

遇当然均非在柏克莱时可以同日而语,诚如他自己所说,“在柏克莱大学教书、研究各方面都十分愉快,不管怎么做,学校及同事都带着欣赏的态度,做得不好,他们也欣赏,做得好,他们更欣赏;东部就不一样了,那是一个新的挑战。但他喜欢这个挑战”。

[1]

这一年还有一件事情对于杜维明以后的发展具有不可忽略的意义,即他因直肠息肉接受手术治疗。他后来回忆说:“麻醉之前我想如果一命呜呼,我这一生应该如何作结,墓碑上应写什么,‘一个在美国进行儒学思考的学术从业员’还是‘现代儒学思想家’?[2]绝不要以为杜维明是在调侃,他实际上道出了内心深层的执著关切,即不满足于以一个纯学者、一个学院知识分子完成自己,而汲汲以一个思想家、一个继承了儒家士大夫传统的公众知识分子自期。当着处于特殊境遇从而生命意识特别凸显的时候,这种关切也便自然浮上意识层面,而且必然导致深沉的思考以及某种方向性的决断,于是此后杜维明的学思进程便出现了缓慢但却明显的转折。

毋庸置疑,对于儒学资源的开掘和把握以及立于现代思想水平、切合现实人类问题对之进行创造性诠释,始终是杜维明思想的根本所系,是他在日益纷繁扰攘的学术生涯中念念不忘的“日课”。因此,在这一时期,他仍然完成了为数不少的儒学论著,深入探讨了仁、心、中、道、学、政、体、用、修身、体知、五伦等范畴,提出了中国哲学“存有的连续”“有机的整体”“辩证的发展”三个基调、儒学的超越性及其宗教向度、“心学非主观

[1] 《儒家的抗议精神——访杜维明谈政治化的儒家》,载《八十

年代》(香港)第3卷第4期,1981年。[2]《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》,收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》,第136页。

主义”、儒家人学的身心灵神四层次、儒家知识分子、儒学第三期等命题或论说,富于开创性地研究了陆象山的实学、刘静修的儒家隐逸主义、刘蕺山的哲学的人学乃至李退溪关于“四端”“七情”的见解,甚至涉及了东亚思想观念中的“道德共范”。[1]这类学术论著主要发表于1980年代,1990年代以后比较少见。但这并不意味着杜维明学术能力的退化。从他在1998—1999学年围绕“刘宗周思想研究”课程与学人进行的关于“宗周哲学之精神与儒家文化之未来”的访谈中可以看出,通过深扣宗周文本、达致与宗周问题意识的“视界圆融”,杜维明深入阐发了儒家在肯定人性光辉的同时,对人的阴暗面的深刻照察,既保持对道德形上领域之人性的乐观又坚持对作为“此在”的人性永远处于可完善过程之中的判断,还论述了儒家关于主体通过具体—普遍途径、经由家国天下而达致“对越在天”、“即天即人”的神性的人学宇宙论,从而在哲学理论上回应了基督教“原罪”观念以及深度心理学“本我”论对于儒家人性论的挑战。这部访谈体著作所体现的严格的学术性、精邃的思想性以及强烈的现实针对性,较之杜维明以往的学术论著不仅毫无逊色,而且有所跨越。[2]所不同的是形式的变化,它不再是以往那种个人构撰,而本身就是在社会交往中思想碰撞的结果。正是社会交往的频繁,成为杜维明这一时期学术论著逐步减少的主要原因之一。

[1]此处对杜维明儒学论著内容的概述,不遑逐一注明出处,读者可由本文所附“杜维明论著编年目录”加以寻绎。又,这些论著大多收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》(台北东大图书股份有限公司1997年版)、《道、学、政:论儒家知识分子*两部论文集中》。[2]参见《杜维明学术专题访谈录:宗周哲学之精神与儒家文化之未来》。这部著作虽为访谈体,但作为对谈者、也是文本整理者的东方朔先生于2002年10月29日曾给笔者来信说:“那书是杜先生的,与我没有关系,我只是做个记录而已。”

杜维明社会交往的主要形式有访谈、演讲、对话、会议以及社会活动等。访谈即由采访者提出问题然后予以回答。杜维明最早接受访谈大约在 1977 年，但其时还属偶尔为之。[1]1980 年以后，这类节目日益频繁，如 1998 年间，仅从整理发表的文字来看，他接受的访谈就多达十次。访谈有学术性的，如上述关于刘宗周的访谈，另如收入《十年机缘待儒学》一书的《汉学、中国学与儒学》、《儒学的超越性及其宗教向度》、《儒家“体知”传统的现代诠释》诸篇。但大多数访谈的内容则为杜维明对于自己所秉持的儒家理念及其在当代中国与世界的意义所作的通俗阐释，同时也有对于各方面批评的回应，基本上属于“为大众弘法”。访谈主要在“文化中国”范围内，[2]以汉语(文)方式进行，[3]并通过报纸、刊物乃至电视等媒体予以传播。借助这种方式，1980 年代以来，现代新儒学以及在某种程度上业已成为其形象代言人的杜维明在“文化中国”乃至国际人文学术界都获得了甚高的影响力和知名度。

演讲更是直接在大庭广众当中说法。这一时期，杜维明发表演讲的频率也是相当高的；以中国大陆而言，除 1989 至 1994 年之外，他每年都要前往，并且常常是一年之中往返数次，参加各种学术或文化活动，与大专院校或人文社会科研机构交流，每当此时，他一般都会应邀发表演讲。例如 1985 年到湖北黄冈参加“纪念熊十力诞生一百周年国际学术研讨会”之后在武汉大学演讲。

[1]见杜维明 1977 年 10—11 月日记。[2]此处使用“文化中国”概念，在空间范围上采取杜维明“三个意义世界”的界说，但不受杜氏于 1990 年方始提出这一界说的时间限制。[3]以其他语(文)种对杜氏的访谈，据笔者所知有 Bill Moyer 的 *A Confucian life in America with Tu Weimin*，由美国纽约公共事务电视公司 (Public Affairs Television, Inc.) 于 1990 年录像；I. A. Ha Steinbauer 的 *Interview with Tu Weimin*，刊于英国《当代哲学》(Philosophy Now) 1999 年春季号。

1995 年到武汉大学参加“海峡两岸徐复观思想与现代新儒学发展学术讨论会”之后发表《文化中国与儒学创新》演讲，1996 年受聘为武汉大学中国文化研究院《人文论丛》学术顾问之后发表《人文精神与全球伦理》演讲，同年到湖南长沙参加“儒家教

育理念与人类文明国际研讨会暨岳麓书院创建1020周年纪念会”时发表《儒家教育理念——当代知识分子的自我认同》演讲，1998年作为哈佛大学校长代表出席北京大学百年校庆发表《人文学者的社会责任》演讲，1999年到武汉大学商议“郭店楚简国际学术研讨会”筹备事宜之后发表《儒家与自由主义》演讲，同年到湖南长沙岳麓书院“千年学府论坛”发表《儒家人文精神与文明对话》演讲，等等。

杜维明频繁往返大陆，既热切地以其学术和思想反哺回报祖国，同时也注重进一步从大陆学界吸取学术和思想营养。他以开放的心态广泛接纳大陆学界各种学术与思想资源，不断自我丰富，自我完善，自圆其说。例如1983年11月他参加在西安举行的“全国第一次中国哲学范畴讨论会”之后有所感发，郑重表示将要重读《资本论》；此间他读到萧蓬父先生《中国哲学启蒙的坎坷道路》一文，[1]自承受到回国以来最大的思想挑战，由此补足了他对宋明儒学认识上的偏颇；1985年冬他在参加“纪念熊十力诞生一百周年国际学术研讨会”之后，深感国内学界底蕴之厚重，心潮难平，始抵哈佛即致信萧蓬父先生表达感想：

差父教授道鉴：黄州熊十力先生百年诞辰学术纪念会，既亲领熊夫子亲友故旧的教言，又得一窥国内中青年学人从事当代儒学研究的动向；而且对熊先生《新唯识论》之后的思想进境及衰

[1]萧先生文载《中国社会科学》1983年第1期。

年定论有了较全面的理解，所获匪浅，特别在此表示衷心的感谢。上海再晤，先生有关十七世纪启蒙运动的悦论启发极多。希望不久又有讨教的机缘。波士顿风雪交加，但心情舒泰。顺颂教安

弟维明谨上八六年一月廿七日[1]

面对北美风雪而心情舒泰，这无疑是由于从儒学母国吸取了巨大的学术与思想力量。由此，杜维明的思想更臻成熟，对儒学语境的把握更加整全，弘法的意愿更为昂扬。他发表演讲的论坛遍及东西，诸如香港新亚书院“钱穆讲座”[1988]、美国柏克莱联合神学院[1990]、印度南亚五大学府“国家讲座”[1995]、新加坡大学“吴德耀文化讲座”[1995]、台湾东海大学“吴德耀人文讲座”[1995]、新加坡《联合早报》[1998]、美国夏威夷大学

“陈荣捷讲座”[1998]乃至联合国“社会发展高峰会议”[1995]以及“世界经济论坛”等等。杜维明演讲的对象当然以学术、知识及文化界为主，但也有十分有趣的例外，如1985年他曾应邀到中国人民解放军空军政治学院作关于中西文化比较的演讲，“在警卫森严的军事重地和数百位着戎装的预官谈学术课题却毫无疏外的感觉是难得的经历”；[2]又如1997年他到正在上小学二年级的幼女杜文云的班上给孩子们讲孔子，这也应该算一次小规模的演讲。有一幅照片摄录了当时的情景：杜维明在讲台上笑容可掬地比划着，下面的孩子们散坐在地上各有所骛。…杜维明不合

[1] 此函复印件蒙萧蓬父先生赐下。上述杜在1980年代的活动情况亦承萧先生赐告。[2]《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论*“自序”》。[3]这幅照片已收入《杜维明文集》(第三卷)。

弃任何机会以阐扬儒学的执著精神，由此得到了最为充分的体现。他的演讲活动的直接成果就是由分布各地的一大批道友所整理的数量丰富的讲词；而他在演讲中所表现的择善固执、雄辩机智以及开放心灵，则在公众面前表现了当代儒者的良好风范。对话是在拥有不同文化传统或思想资源的思想者之间通过各自阐述进而发生的辩难与沟通。相对于访谈、演讲而言，由于一个适当的对话伙伴需要具有诸多限定性，故对话得以进行的条件无疑严格得多。因此在杜维明的社会交往活动中，对话发生的频率也就低得多。不过，由于对话可能通过思想碰撞而深度契入问题阈，故往往导致问题意识的深化或在某种程度上对于挑战的回应以及问题的解决，所以对话的功能意义确乎高于访谈、演讲一类活动。这一时期杜维明主要与基督教神学者、自由主义者以及伊斯兰教学者进行了对话，[1]分别回应了认为儒家人性论是一种“肤浅的乐观主义”的批评，认为儒学与现代性不相干的批评，并且对“历史的终结”、“文明的冲突”以及“太平洋世纪”等论点提出了儒家的批评。

杜维明在这一时期所参加的学术性的会议和社会活动简直不可能缕述。他的活动的繁忙程度实际上由上述接受访谈、发表演讲、进行对话的情况即可见一斑。在不少时候，他简直是以“穿梭”方式安排他的日程。[2]例如1999年9—10月间，他在北京

出席了国际儒联、联合国教科文组织联合主办的“纪念孔子诞辰

[1]参见《重建理性沟通和开放心性——儒学和基督教的一场对话》，载《文化中国》(加拿大)1995年3月号。《李慎之、杜维明对谈录》，载《国际儒联简报》1998年3—4期；《五四—普世价值·多元文化》，载《开放时代》1999年第2期。《多元现代化：儒教东亚的启示》，杜维明在哈佛大学回儒对话会议上的演讲，2000年5月。[2]在此借用媒体对一些国际政治人物的述语，但对于杜维明来说却不一定有多少夸张成分。

2550周年国际学术研讨会”，即到偏远的贵州修文县观摩“阳明文化节”，又兼程赶到武汉大学主持“郭店楚简国际学术研讨会”，再转赴长沙在岳麓书院“千年学府论坛”发表演讲，返程途中又到韩国汉城参加了联合国教科文组织举行的“全球伦理研讨会”。又如2001年10月间，他在曲阜、北京、韩国汉城、美国西海岸以及上海之间辗转往返，数次横跨太平洋，参加一系列学术活动，高扬“文明对话”主题。[1]他的过人之处在于，旅途劳顿以及东西时差对于他的身心几乎没有任何影响，他总是能够精神充沛地出现在公众场合，以他那浑厚并富有磁性的声音传达他的信念，陈述他的观点，展开他的辩难。鉴于他如此繁忙的活动方式，他的同事趣称他为“哈佛第一忙人”。韦政通先生则认为：“在新儒家的发展过程当中，须要两种角色。一个是像杜维明这样的人，到世界各地去跑、对话，然后把信息带回来。另外一个是在书房里专门做理论研究的人。有这两种人，才能给儒家带来新的契机。”[2]韦先生对于杜维明这一时期的活动方式给予了肯定。不过如果在这两种角色截然划分的认识下给杜维明定位，则恐怕不一定确切。

在杜维明这一时期的社会活动中，特别值得一提的是他于1982年8月应新加坡第一副总理兼教育部长吴庆瑞邀请，与其他七位学者一道参与新加坡中学高年级“儒家伦理”课程的设计。在逗留新加坡的三周里，他围绕“儒家思想的核心价值”、“儒家

[1]参见附录二。杜维明年谱简编”。值得强调指出的是，2001年10月正是震惊世界的9·11”事件过后不久，恐怖主义阴影以

及严苛的安检措施引起包括笔者在内的许多人对于杜的行程的担忧，但杜却安之若素。[2]《儒学发展的宏观透视：新加坡 1988 年儒学群英会纪实》，台北正中书局 1997 年版，第 752 页。

伦理的现代意义”以及“儒家伦理与东亚企业精神”等主题发表了多次演讲，与议员、部长、社区领袖、学者乃至公众进行了讨论，还以学术对话方式接受了电视采访。[1]这一活动对于 1960 年代国际人文社会科学界便已开始关注的儒学的生命力及其与现代化的相干性问题作出了一个肯定的回答，不同程度地消解了列文森的儒学“幽灵”说以及韦伯关于儒教不能开出现代性的判断。对于杜维明来说，这一活动则基本上成为他在儒家学理的深度开掘与儒家理念的普世实践之间比较倚重于后者的开端。

杜维明在这一时期还有一个不同于以往的情况，即经常承担学术行政职务，并拥有愈来愈多的社会兼职和头衔。1983 至 1986 年，他担任哈佛大学宗教研究委员会主任；1986 至 1989 年，任哈佛大学东亚语言与文明系主任；1990 至 1991 年，借调夏威夷东西中心，任文化与传播研究所所长；1996 年以来，任哈佛燕京学社社长。其问于 1984 年被聘为新加坡东亚哲学研究所海外董事，1988 年当选为美国人文科学院院士，1994 年被推选为新成立的国际儒学联合会副会长[1999 年第二届国际儒联续任此职]，1995 年任台湾“中央研究院”中国文哲研究所筹备处咨询委员会召集人，并任新加坡“世界华裔馆”董事，1998 年任美国哲学学会规划委员会咨询委员，2000 年应联合国秘书长邀请成为“文明对话杰出人士小组”十八位成员之一，另外还是中国、美国、法国、新加坡、马来西亚、印度等国多所大学的访问教授或客座教授以及多种刊物的顾问或编委。不言而喻，这些职务、兼职或头衔大多都会体现为社会活动。曾有人就杜维明任哈佛燕京学社社长一职问他“这是不是一个诱惑”，杜维明正色作答：“不是诱惑，是责任！[1]

[1]参见《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》。

这一回答可以说反映了他担任所有学术行政职务及社会兼职和头衔的动机。

如果认为由于诸多社会交往导致杜维明完全变成了一个社会

活动家，那就无法解释他在国际人文学界声望日益提高这一明显事实。另一个事实是，他的论著，从数量方面看，恰恰是这一时期大大多于以往，亦即他根本没有改变自己的学院型本位。因此，真实的情况是，在积极投入社会交往、一定程度上减少对儒家学理作专精的表述(而不是中止深入研究)的同时，杜维明在相关论域进行了新的开拓。

如上所述，1980年代以后，“工业东亚”现象蕴涵的精神动源这一韦伯式问题进入杜维明的理论探讨范围(虽然他在60年代中便已注意到这一现象，但并未立即进行研究)。80年代中，“知识分子”问题受到杜维明的关注，“儒家知识分子”、“‘文化中国’知识分子”、“华人知识分子”、“华裔知识分子”、“中国知识分子”、“大陆知识分子”、“海外知识分子”、“现代知识分子”、“当代知识分子”、“公众知识分子”等一系列概念被提出并予以探讨。80年代后期，对于“启蒙心态”的反思成为杜维明着力开展的论域，“化解启蒙心态”、“超越启蒙心态”是他通过反思得出的结论，也是他在一切可能的场合坚持阐述的论说。1990年，杜维明提出了经过他重新定义的“文化中国”范畴，并将其发展为一个论域；与此同时，他还开展了“文明对话”论域。此后，杜维明的理论视域愈益开阔，思想涵盖面愈益宏大，从而构想出“现代性中的传统”、“多元现代性”、“本土经验的全球意义”、“新轴心文明”乃至“全球社群”与“全球伦理”等一系列范畴或命题，并均进行了论证。

[1]此据浙江大学访问学者何俊在2002年3月4日哈佛燕京学社儒学研讨会上所述。这一问答就是在何、杜之间进行的。

在上述诸多概念、范畴、命题和论域中，杜维明用心最多、阐述最力的是“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”三个论域，其他概念、范畴、命题均可归纳到这三个论域之中。

必须指出的是，杜维明在新论域方面的开拓决不是天马行空般的“逍遥游”，而总是直接或间接地与作为他思想核心的儒学资源密切相关。“工业东亚”问题的针对性已如上述。“知识分子”问题实际上是开展“文化中国”论域的铺垫，“知识分子”本身乃是构成“文化中国”的功能主体；而“文化中国”则是蕴蓄并体现以儒家传统为核心的中国文化的社会—心理空间，并且正因其所拥有的独特传统从而已经或即将是“多元现代性”中的

重要一元。“文明对话”当然是以包括儒家传统在内的各大文明的平等地位为前提。“本土经验的全球意义”、“新轴心文明”在肯定各大文明以及原住民文化基本重要性的背景下，凸显的是以儒家传统为核心的中国文化的价值。也仅仅是在这种以儒家文化作为其中重要一支的多元文明的配景下，“全球社群”与“全球伦理”才可能成为有意义的话语。至于“启蒙反思”这一论域，则是杜维明在对兴起于18世纪西方(主要为法国)、至今业已成为影响甚至宰制整个人类观念的强势话语系统的启蒙主义加以分疏的前提下，对于作为其核心信念、已经给人类造成了巨大灾难的反宗教、反自然的人类中心主义(实质上是西方中心主义)所进行的破斥；而消解启蒙心态的重要思想资源之一正是百余年来备受启蒙心态摧抑的儒家传统的个人、社群、自然、天道面面俱到的包容性的人文主义。[1]

[1]杜维明关于这方面的论述多有，主要参见《超越启蒙心态》，译载《哲学译丛》2001年第2期。

但是决不能以为杜维明是一个狭隘的文化保守主义者，甚至是一个文化沙文主义者。如上所述，他带着自己青少年时代所接受的思想资源前往美国，在那个各种资源辐辏的国度，以开放的心灵接收了西方文化的洗礼，从列文森的“儒教幽灵”说、韦伯—柏森斯的现代化理论、基督教的“超越”观及其“原罪”论以及弗洛伊德心理分析学说对于“本我”的抉发之中，形成了关于儒学是否具有生命力、儒学与现代化是否相干、儒学是否具有“超越的突破”以及儒家人性论是否属于“肤浅的乐观主义”等一系列对其本有思想资源造成严重挑战的问题意识；进而通过研究雅斯贝尔斯的“轴心文明”理论，研究工业东亚的精神动源，并深入开掘儒学资源，从而分别回应了上述挑战，进一步确立了对于本有思想资源的信念和根源意识。因此杜维明保有的思想资源完全不同于三家村学究的敝帚自珍，而是经过现代强势文明砥砺的思想精粹。至于对启蒙心态的反思，则是杜维明出于一个人文学者的社会关切，对于这种心态业已给生命支持系统带来的始料未及的负面后果所作的审视和批判，其着眼点在于整个人类的拯救，因此他才有关于“全球社群”与“全球伦理”的考虑。如果说对启蒙心态已经并且还在过度迫压和摧抑传统生存方式和价值系统

怀有某种不平，那也是为所有非西方轴心文明以及原住民文化抱不平，所以杜维明才有对“现代性中的传统”、“宗教多元”、“多元现代性”以及“本土经验的全球意义”的强调和坚持，[1]杜维明曾谈到这样一件事情：他与已有三十多年交情的爱森斯塔(S. N. Eisenstadt)共同参与美国人文科学院学术期刊《代达鲁斯》(Daedalus)2001年春季号的编纂工作，该期拟定为一个关于现代性的专号。在专号命名问题上，他们发生了激烈的争论。爱森斯塔坚持用“多面相的现代性”(Multifaceted Modernity)。即同一种现代性中具有多种面相。杜维明则一定要用“多元现代性”(Multiple Modernities)，即现代性本身的多种多样。最后主编采用了“多元现代性”一称。此事甚至影响了杜维明与爱森斯塔之间长期的友好关系(根据2001年9月21日杜维明在哈佛燕京学社讲座的录音记录)。会针对“历史终结”这种浅见的文明史观和“文明冲突”这种零和战略论而提出的“文明对话”的吁求。

综上所述，从根源性到普世性是杜维明这一时期学术开展和社会交往的显著特点。从他对政治的关心、对社会的参与以及对文化的关注来看，他显然已经从“一个在美国进行儒学思考的学术从业员”成功地转进为一个在国际人文学界乃至公众空间有声誉和影响力的公众知识分子。[2]但是，正如杜维明经常阐述的、不同于西方“超离”(over and above)观念的、决不与根源相脱离的儒家超越观一样，[3]他在向着普世性推进的过程中从未放弃根源性。株守根源性诚然为他所不取，所以他在年逾不惑之时才会对于自我完成的途径加以反思。然而他在开展“文化中国”以及“全球社群”这些宏大论域时，作为其根源的儒学资源既是他思想的出发点，同时也是归宿。完全可以说，在杜维明那里，普世关切与根源关切是等值的。从对自己根源的关切出发，达到对于各个文明之根源的关切，进而达到对于人类的关切；而对于人类的关切一定要以对于各个文明之根源的关切为基础，最终落实到对于自己根源的关切，这无疑是儒家“家国天下”推扩模式和“一体之仁”道德情怀的现代实践。因此，无论杜维明处在什么场合，他都一定是一个儒家的公众知识分子。

[1]“历史终结”是日裔美籍学者弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)在苏联解体、海湾战争结束后提出的一个观点，他认为从那时起人类历史的发展已经终结，资本主义及其价值观将是今后人类唯一的社会制度和意识形态。文明冲突”是美国哈佛大学

教授萨缪尔·亨廷顿(SamuelHuntington)于1993年提出的一个观点,他认为在今后的世界中,基督教文明与伊斯兰文明、儒家文明存在着冲突的可能。[2]参见《人文学科与公众知识分子》,载《自然辩证法研究》,第15卷第1期,1999年。[3]参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

但是,在关于杜维明的定位方面,还有一个不可忽略的要素,即他的学院身份。他在学术上是一贯怀有自我期许的。从他已经取得的学术成就来看,他的这种期许拥有相当强硬的理据。而作为现代新儒家第三代人物,他念念不忘的是儒学体系的创新,是追随熊十力、牟宗三继续开展儒家本体论。他表示:“在我的有生之年,这个工作会做”,“我认识到这个工作的严峻性、重要性,非做不可!”[1]鉴于他这种坚定的使命感,加上他不止一次地表白自己性格趋于沉静,珍惜收敛,[2]有理由相信,他的社会交往对于他的学术追求来说,乃是为了把握“一阳来复”的机缘以弘扬儒家论说而自觉的“致曲”,是从“极高明”的学术进境向着“道中庸”的现世关怀的“自我坎陷”。由此说来,杜维明的定位便应该是儒家的学院型的公众知识分子。

复当注意者,杜维明不止一次强调,“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)”。[3]照顾到这一意愿,那么杜维明的确切定位当是——儒家的首重思想的学院型公众知识分子。杜维明的学思进程尚在实现过程中。从主客观条件来看,他还具有相当可观的发展潜力。不过,他的儒家立场不可能改变;他对于思想家的期许不会改变;他在学术上的实现虽然不敢预断,但他的学院型的生存方式也不会改变;鉴于他对民族以及人类的深切关怀,即使他今后收敛精神,返回书斋,他作为一个公众知识分子的自我选择同样不会根本改变。

[1]参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2]参见《现代精神与儒家传统·后记》,北京三联书店1997年版,肖英、徐彤《此心光明,亦复何言——哈佛大学教授、儒学家杜维明访谈录》,载《中国青年报》1998年7月25日。[3]同注[1]。

第二章儒学创新： 传统资源的现代转化

在《儒学第三期发展的前景问题》中，杜维明指出：“儒家传统在中国近代的没落是有目共睹的。‘同治中兴’的失败意味着运用儒家经世致用之学以自强的局限性；‘戊戌政变’的天折显示日本‘明治维新’以传统精神指导改革的典范不适用于当时中国的现实政治；一九〇五年废除科举之后，取士标准大变，儒家经典和培养领袖人才逐渐脱离关系；‘辛亥革命’摧毁了以儒家伦理为大经大法的专制政体；二十世纪初期袁世凯企图推尊儒家为国教的复辟导致一连串‘打倒孔家店’的新文化运动。儒家传统在中国近代的没落不仅是西方文化破门而入的必然归趋，也是中国主流知识分子共同努力的结果。”这段话概述了传统儒学在中国近代迅速衰落的状况及其原因。深入分析起来，虽然近代中国主流知识分子在消解传统儒学的权威方面起了直接的作用，但是由于“拥抱西方现代文明，清除中国传统文化”是他们的“一般的理解”，所以摧抑儒学的根本力量来自西方文化。

在同一篇文章中，杜维明在剖析了“单线富强模式”的“中国现代化的坎坷道路”、“西化论的认识局限”以及“以动力横决天下的西方现代文化”的巨大弊端之后，高度肯定了儒家人文精神的不朽价值：“孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、陆象山、许衡、吴澄、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武、戴震等等都是通过自觉反思、主动地批判地创造人文价值的优秀知识分子。他们是儒家传统的塑造者。”“儒家传统也是使得中华民族‘日新、日日新、又日新’的泉源活水；

它是塑造中国知识分子涵盖天地的气度和胸襟的价值渊源，也是培育中国农民那种坚韧强毅的性格和素质的精神财富。因此，儒学返本开新的应然性又是不言而喻的。

既然蕴涵不朽价值的儒学在近代以来的衰落归根结蒂是由于西方文化的摧抑，而“西化论是现代中国思想界的主流”，那么，儒学的返本开新主要就应该对于西方文化作出有说服力的、创建性的回应。杜维明多次表示儒学应该经过纽约、巴黎、东京，然后康庄地回到北京，[2]就是意在把儒学完全投入西方文化的渊薮以及东西文明杂交成功的境域去经受夺胎换骨的磨炼，使得儒学的真精神能够与西方文化中那些具有普世性的价值相契合，儒学的生命力亦可藉此而恢复以至于强壮。这也就是杜维明所谓“不入虎穴焉得虎子”法。[3]

[1]以上引文均见《儒学第三期发展的前景问题》，载《明报月刊》1986年1—3月号，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问题和讨论》，第273—316页。[2]从现有材料看，杜维明这一说法最早见于其1975年6月10日日记，其曰：“深觉儒学回归的途径，也许要从金山、纽约，巴黎，通过东京才能真正回到中国的首都，勉之勉之！”此后迄今，杜维明此类表述多多，不遑征引。[3]杜维明说：“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理解和认识。1 参见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

基于上述认识，杜维明的儒学创新工作便应合着时代的要求，超越(但并非合弃)了“我注六经”或“六经注我”的汉宋格套，而以作为现代强势话语系统的西方学术理论为参照，以儒学解释学为基础，大致经过了比附、格义、建构等几个阶段，形成了一个以儒家哲学的人学为核心的包括个人、社群、自然、天道面面俱到的天人大系统；而这也正是杜维明后来渐次开展的包括“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”诸论域的文化社会学体系的理论核心。

第一节比附

杜维明发表于 1965 年的《漫谈儒家的品题人物》一文，[1]是现在所能见到的杜维明最早的儒学创新之作。他早年即投身于儒学创新实践，当然与作为牟宗三、徐复观先生门人以及唐君毅先生追随者有关；牟、徐、唐三先生避地海隅，目睹中国文化“花果飘零”的剥极之势而无从排遣的“上不在天，下不在田(自然)，外不在人，内不在己”的孤危心境，[2]不可能不给他以深切的影响，从而使他产生急欲提振儒学的愿望。

正是由于早年出道及其文化意愿，杜维明的儒学创新有过一段文化比附的过程。所谓文化比附，一般地说，即在比较文化领域中对于不同文明间意义的浅层译解，这种浅层译解往往蕴涵着主体的价值倾向。当不同文明相互交流或碰撞从而产生位差时，便总会出现其中一方将本位文明非系统地对比其他文明以期证明

[1]载台湾《征信周刊》1965年2月6日，收入《三年的畜艾*》。该文结合学术、政治、军事、工商、科技诸界人物的品第，阐发了儒家“智及仁守”、“君子不器”等观念的现代意义。[2]语见《唐君毅全集》卷八，台北学生书局版(无出版年代)，第153页。

本位文明价值的现象。这种现象的产生，从主体条件来看，常常是由于其认识尚未臻于圆熟，从目的性来看，则是由于文化取向乃至文化使命感的驱迫。

杜维明以儒学与西方现代学术理论相比附的典型之作是发表于 1966 年的《儒家的新考验》一文。[1]该文开篇即陈述了西方传统面临的困境：“自从第二次世界大战以来，追寻新的文化价值变成了西方学坛最关切的问题。西方学者一方面对以知识论为中心的希腊传统加以分析和批判，另一方面又对以希伯来传统为后盾的基督教文明加以反省和选择。因而西方文化的两大柱石都同时受到了严重的冲击。”这显然是对牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四先生在《(为中国文化敬告世界人士宣言)中不得不承认的“西方文化是支配现代世界的文化”、是“使世界一切古老之

文化皆望尘莫及”的文化、是“为一切其他民族所当共同推尊、赞叹、学习、仿效”的文化这种观点的——吊诡地说，合乎四先生心意的——反拨。由此，杜维明为儒学与西方现代学术理论的比附铺垫了一个平台。接下来，杜维明将蒂利希(Paul Tillich)等倡导的“世俗神学”与儒家人世而超越的人文精神相参照，认为“现在基督教，从神学理论根源上看来，也走上了儒家必须生存在现实社会中以改变现实社会的途径”；将克尔凯郭尔、海德格尔、萨特一系的“真理即主体性”、“如何”先于“是什么”、“存在先于本质”的思想与儒家重道德践履而相对轻思想论辩的取向相对应，认为“如果存在现象学忽视了宋明理学这一传承的‘存在’，那么也未必不是西方学术界中一件值得可惜的事”；将后弗洛伊德学派自我心理学与儒家自我人格发展理论相接榫。

[1]载香港《人生》31卷8期，1966年12月，收入《三年的畜艾》。以下引文凡未另注者均见此文。

认为“自我心理学”的发展正可彰显孟子性善说的真谛”，即使这一学说在人格发展的原动力中没有注入任何道德内涵，但这种“道德中立”的立场不会维持太久，而且如果它“要想跳出西方文化传承的束缚，不再重蹈弗洛伊德的旧路，单就实验科学本身的立场来观察，中国历史上成百成万个儒家人格发展的实例无论如何是不容忽视的”；并且将柏深思综合人格、社会、文化为一体的结构—功能学说与(《大学》、《中庸》“以自我人格建立为中心同时伸展到‘家国天下’和。陛命天道”的“天人一体”思想相连属，进而认为包括韦伯、涂尔干(Emir Durkheim)、葛拉涅(Granet)、柏深思以及贝拉(Robert Bellah)在内的现代社会学家“如果要想建立一套较具普遍性的社会学理论，对儒家作广泛的研究可以说是无法避免的”。尽管杜维明特别声明上述比附并不能“当作‘儒家将来必会再发扬光大’一信念的保证”，但从文中随处指点的“(西方学者)到东方哲学的园地里来寻求智慧甚至安顿”、“到中国文化里来寻求启示早在杨格(Carl G. Jung)的时代就已经开始了”、“从现代社会学发展的历史来看，儒家并不是一个陌生的名词”等说法来看，杜维明写作此文的动机应该是在于高扬儒学“影响国际学坛的潜力”。

应该说，杜维明在《儒家的新考验》中对于“世俗神学”、

存在主义、自我心理学以及结构—功能社会学的理论概括是准确的；他将儒学与这些西方现代学术理论相比附，个别地看，也基本上是恰切而非牵强的，因此除了提振儒学的意义之外，还具有比较文化方面的参考价值。不过问题在于，这种零散而非整体、随机而非系统（如杜维明说：“对于上面四门学科的选择纯是我自己主观的限制。否则如文化人类学、道德哲学、一般宗教学、社会心理学乃至存在心理学等都应当提出来讨论。”各别而非融贯的比附，对于现有的儒学形态既不能增加什么，也不能减少什么，除了浮面的新鲜之外，距离儒学创新尚隔着几重公案。在1967年发表的《有关“儒学研究”的几重障碍》中，[1]还能见到杜维明运用比附方法的痕迹。他说：“人格心理学本来可以帮助我们深入儒家内圣工夫的堂奥，经济学可以指出儒家经世致用的局限，人类学可以分析儒家伦理制度的内涵，社会学可以研究儒家价值取向的形态。”不过这篇文章的主旨乃是批评西方现代儒学研究中“由于滥用新方法所造成的混淆”及其将现代中国政治、经济、社会各方面弊端统归于儒家传统（归根到底是表明西方文化优越性的一种比附）的错谬；加上文章中以儒学与西方现代学术理论的互参已经包涵了攻错之意，而不仅止于对儒学的提振，因此它已经体现了杜维明在短暂运用比附方法之后意识到这种零散枝节方法的局限性从而发生的方法观念上的转向。

第二节 格义

杜维明的儒学创新实践，在超越比附方法之后，便转进为他在较长时期中所运用的可以被概括为“格义”的方法。

“格义”的原始意义是指中国魏晋时期流行的一种解释佛经的方法。《高僧传·竺法雅传》载，十六国时前秦僧人竺法雅“乃与康法朗等以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之格义”。

“格”在此处义训为“量度”。当时是以华夏文明固有的哲学概念或词汇为“格”，以之比称或对译佛经中的名相，俾使中土之人易晓其义。

按“格”之诸义中尚有“法度”、“标准”、“格式”等义项。

[1]载香港《明报月刊》1967年10月号，收入《三年的畜艾》，第94—102页。

如郑玄注《礼记·缙衣》“言有物而行有格”曰：“格，旧法也。”又如李贤注《后汉书·傅燮传》“朝廷重其方格”曰：“格，犹标准也。”而王艮“淮南格物”之“格”，则“如格式之格，即后‘絮矩’之谓”。[1]对于杜维明所运用的“格义”方法，即当在这类意义上理解。而此处之“格”则是西方理论形态中的体系框架：“格义”即是将原本浑融的儒学资源纳入西方理论体系框架并加以诠释、比较，从而使儒学资源在理论形态发生转化的同时精义自见。杜维明认为这正是一种“创造的转化”，他说：“任何一种哲学思想，只要是活的、有生命力的，就一定要用现代的语言来陈述，这个陈述本身，就是一种哲学思考。这不是削足适履的方法，也不是曲解原意的方法。你要进入哲学家的哲学领域，了解他的哲学内涵，对他的语言、范畴、文字、时代了解得越多越好，同时，你是站在20世纪现代人的立场上来了解古典，不能把现在所处的条件、环境给消解掉。所以我们在研究过程中对自己所采用的方法的自觉程度很重要。每个时代的人都在用自己的方法进行思考，这里有个语境(context)的问题。”[2]

事实上，在参照西方理论体系转化中国传统资源这一意义上所谓的“格义”，自现代以来，乃是中国大多数理论工作者运用的方法，其普及程度几乎到了“Et用而不知”的地步。不过杜维明与其他理论工作者在运用这一方法上却有着重要的不同。后者基本上采用逻译为中文语境的西方理论体系处理以中文语境为载体的传统资源，由此亦可实现理论形态的转化以及传统精义的表现，但其影响仅限于中文语境圈内。而杜维明则除了能够纯熟地

[1]《王心斋先生遗集·答问补遗》，清宣统二年庚戌刻本。[2]《儒家传统的现代转化》，收入《儒家自我意识的反思》，第177—178页。

运用上述方式之外，还能够精妙地将儒学资源转译成西方语文(英

文)并将其直接“投入”西方理论体系之中，[1]从而经过现代转化的儒家思想精华便可以直接对西方学术界发生影响。犹有进者，杜维明以西方语文(英文)阐扬儒学精义的论著又大量回译为中文，这类原本“纯粹是英文语境的产物”的论著，在回译为中文时，“只要力求‘信达雅’也有可能创造崭新的天地”，故与杜维明直接用中文撰写的论著具有不同的意义和影响。[2]这种语文运用上的迂曲转折乃是杜维明儒学创新的一个非常重要的特点。

杜维明儒学创新方法观念的转进有其认识上的根据。如上所述，他在少年时代即已接受儒学资源，并且初步守定了儒家立场。赴美留学最初几年，他接受了西方现代学术理论对儒学提出的一系列挑战，他自己也确立了直面所有挑战、对儒学加以深层反思、如果必要甚至不惜放弃本有资源的自觉。但与各种思想交锋的结果却是使他进一步认识到儒学的精义，进一步安顿了自己的思想资源，从而进一步守定了儒家立场。[3]与此同时，在哈佛攻读博士学位期间，杜维明就主修过西方哲学和欧美现代思想史。

[1]关于杜维明英文能力之精妙，凡是接触过他的英文论著的人都有同感，如《探究真实的存在：略论熊十力》一文译者林镇国先生，《道、学、政：论儒家知识分子》一书的译者钱文忠先生和盛勤女士。有趣的是，何炳棣先生在与杜维明进行商榷的文章中还不忘记特别指出“杜氏英文写作有相当高妙的技巧”，见氏著《“克己复礼”——真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨》，载香港《二十一世纪》第8期，1991年12月。[2]参见《儒家思想——以创造转化为自我认同·序》。[3]关于这一阶段思想发展的情况，杜维明历年的忆述在在多有，在此稍列数篇以资参见：《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》，收入《儒学第三期发展的前景问题》，《传统文化与中国现实》，收入《儒家自我意识的反思》、《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第3页《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

师从史华慈、史密斯则使他得以深入犹太教和基督教传统。因此他当然对渊源于希伯来—希腊传统的西方思想的整体性会有逐步深入的了解。而基督教神学自圣奥古斯丁以降虽然是欧洲中世纪的统治思想，但却是被纳入作为“神学的婢女”的亚里士多德体系中予以思考和表述的，因此“两希”传统的合流在形式上

便是突出了希腊哲学的体系化特征。随着西方文化上升为现代强势话语系统，西方传统的体系化特征也便俨然成为衡量人类思想遗产价值的一个强硬标准。在黑格尔对于中国、特别是儒家思想的经典性批评中，非体系化便是一个主要方面。[1]处于现代历史背景下，如果不想自外于人类思想发展的主流，不想拒绝由传统向现代的转化，那么任何思想传统都不能不趋于体系化；特别是那些无神论的思想传统。这样，一方面是富蕴精义但却处于弱势的、传统的、地方性的儒学资源，一方面则是近代以来对儒学予以直接或间接摧抑或迫压的、强势的、现代的、普世的西方思想体系。如果仅仅拘守前者而狭隘地排拒后者，那么儒学便不可能实现现代转化，其精义将无从阐扬于世，其趋向也将如同杜维明所反对的那种绝对排外的原教旨主义一样，[2]经由自小门户而终归消灭至于完全归依后者，对于杜维明来说是一个没有意义的问题，不必讨论)。基于这一认识，杜维明不能不选择将西方思想体系作为范式而“格义”儒学的方法。

对于自己方法观念上的转进，杜维明早在1970年代初就开始了深切的反思。他为“中国文化中许多‘内在富源’都因为在西方传统中找不到适当的范畴来格义一番而被遮盖甚至被埋葬”

[1]见黑格尔《哲学史讲演录》(第一卷)，商务印书馆1959年版，第118—132页。[2]见《重建理性沟通和开放心性：儒学和基督教的一场对话》，载《文化中国》(加拿大)1995年3月号。

的状况而感到“一种不可名状的恐惧”，由此认为“二十世纪的儒学不但要超越地域环境、经济条件、政治权威和社会习俗的限制，而且也要超越文化遗产的约束”。[1]他“甚至以为我们应当而且必须利用许多根源于西方的观念才能对儒家思想作系统的解析”。”长期置身于美国学术界而直接与西方文化相摩擦也使他切身感受到“在美国哲学界讲中国哲学的教授，中国哲学对他的同事们是一个能够忍受但不能了解也无法鼓励的学问。……搞中国哲学的学者在同事之间几乎没有沟通可能，所以一定要换成他们所能了解的语言”。[3]直到最近，他还不止一次地以下面这种假设对自己的儒学创新方法加以比况：

假如说中国文化是强势，而德国文化是弱势。一位德国学者在北京提出对于德国理想主义的观点，希望拥有文化强势的中国

学者能够了解他在讲什么。显然他必须使用中文，并运用中国哲学中的诸多范畴，诸如心、性、理、气、仁、义、礼、智等等，而不能运用德国哲学中的主体性、道德自律、绝对命令等观念；所有这些德国哲学中的观念都要通过中国语境的诠释而表达出来，从而才能与中国学者进行交流并引起他们的兴趣。如果在这一过程中，德国国内一批学者逐渐获得了文化自觉，对自身传统中的深刻意义加以反思，于是把前面那位学者在北京用中文发表的关于德国哲学的一些理念再译成德文，并在德国学术界进行讨论，这可能导致以下多种反应。或者认为那位学者的行为是荒谬的：“他通过中文的转译而消解了我们传统中十分丰富的资源。

[1] 《体验边缘的问题》，收入《人文心灵的震荡》，第7—23页。

[2] 《儒家心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题》，收入《人文心灵的震荡》，第27页。[3] 《汉学、中国学与儒学》，收入《十年机缘待儒学》，第29页。

仅仅丰富了中国文化资源。”或者会感到奇怪：“居然我们那些带有特殊的地方性的观念被译成中文后，还会引起中国学者的兴趣，还能扩展他们的视野。”另一种可能会认为：“他根本不是一个德国哲学家，他只是一个在中国的德国哲学家。”还有一种可能就是认为，这位学者经过很多格义功夫做出来的东西，与当下正在德国发展的理想主义的方向性及其内在资源之间，存在着不可逾越的鸿沟。另一方面，这位学者怀抱的在中国文化氛围中通过对德国理想主义的进一步阐发来开阔强势的中国文化视域的愿望，无疑会被人们视为痴人说梦。这位学者的工作还能不能做下去？如果做下去能不能获得预期的效果？这就需要对于发展前景具有信念，同时需要自我积蓄，需要待以“十年机缘”。[1]

在此，杜维明以对象化方式描述了自己在美国从事儒学创新的方法。这是一种将儒学从语言载体以至概念、范畴、命题、论式等整体投入西方理论体系的方法。在这段话中，杜维明直接运用了“格义”这一术语，其义显然指将“德国”文化资源投入“中国”体系以出新义的方法。应该指出的是，杜维明在此对于他所从事的“格义”效果的评价似乎过于低调了一些。事实上，无论在“文化中国”或是国际人文学界，经过他三十多年来在继承前辈事业的基础上所作的坚持不懈的努力，儒学已经进入了一

个生机勃勃的时期。

不过，杜维明的格义工作取法于西方理论范式的并非一个[1]根据 2001 年 8 月 1 日杜维明与笔者对谈录音记录以及同年 8 月 16 日夜在杜府举行的“全球化与文化认同”学术座谈会录音记录。概论型的整全架构，而是切合儒家思想资源的特质以及他自己致思的侧重方向而有所取舍。关于儒家思想资源的特质，他的看法是：“儒教作为宗教性哲学，它所追求的是‘立人极’。它主要的关怀是研究人的独特性从而去理解他的道德性、社会性和宗教性。虽然这样的研究必然地牵涉到对心、性这类问题的批判理解，但它的主要任务是在探究怎样成为最真实的人或成为圣人的问题。[1]而关于他自己致思的侧重方向，杜维明曾经追忆说：

1962 年，我在台湾东海大学中文系毕业之后获得哈佛燕京学社的资助负笈留学。本来的意愿是在哈佛攻读美学、伦理和宗教，可是当时的哲学系受奎恩(quine)所代表的分析方法的影响，对“体验之学”(美学、伦理或宗教都是人文学领域中突出“体知”的学问)不仅掉以轻心而且强烈排拒。幸好哈佛学风自由，在研究院可以驰骋的疆域很大，我以比较思想史为范围集中探索儒家传统的核心价值，可以利用交叉学科的特长。[2]

因此，杜维明的儒学格义工作便围绕着具有宗教性的形上道德本体、作为宗教性体验和道德实践主体的人以及在人的宗教性道德践履过程中必然涉及的社会和自然——亦即在本体论、哲学的人学、社会政治理论以及宇宙论这一架构中展开。

[1]《从宋明儒学的观点看“知行合一”》，收入《人性与自我修养》，第 116—117 页。[2]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，武汉大学出版社 1999 年版，第 6—7 页。

一. 本体论(Ontology)

本体论是关于存有之终极根据的学说。由于本体与存有分属两层世界，故本体总是具有超验或体验的性质，而非实验或经验的对象，无论物质本体论、精神本体论或是神本体论均此。正是由于本体论的这种不可验证性，才导致逻辑实证主义提出“拒斥形而上学”的基本主张。但是，究心于终极存有乃是文明人类的本性，只有对于终极存有的预设或体认才可能使人获得安身立命之本；而且相对于特定时代来说，本体论总是囊括了对于当时所

能把握的宇宙存有的全部解释，因此，本体论不仅是必需的，而且是本身合理的。基于本体论的这种性质，本体论哲学家，如熊十力先生才将那种企图以科学验证形上存有的主张指为“戏论”，而认为“哲学(实只玄学)所求之真或实在，与科学所求之真或实在本不为同物”，[1]哲学所以站得住脚者，只以本体论是科学所夺不去的”。[2]

作为关于宇宙终极存有的学说，“本体论”直到17世纪才为德国哲学家所提出，但其思想萌芽在西方哲学传统中却可以追溯到柏拉图所祖述的巴门尼德。由于巴门尼德所讨论并延续为西方哲学传统的“本体”是一种以系词(Be 啦)所表示的抽象的、思辨的“存有”，而系词在中国文化传统中却一贯阙如(遑论对其加以抽象提升)，再加上中西理论形态方面的差异，因此，尽管儒家拥有丰富而深刻的关于现象世界之终极根据的思想，但儒家本体论却并不为近现代西方学者所肯认，儒学被指认为仅仅是一种世俗

[1]《十力语要》卷一，收入《熊十力全集》(第四卷)，湖北教育出版社2001年版，第107页。[2]《新唯识论》(语体文本)，收入《熊十力全集》(第三卷)，第17页。

伦理。对中国文化持轻视态度的黑格尔、韦伯不用说了，[1]即使是对中国文化深表赞美的伏尔泰，也是着眼于其人世精神立论。另如白乐日(Etienne Balazs)、芬格莱特(Herbert Fingarette)等对中国文化造诣颇深的现当代汉学家，尽管给予中国文化以甚高评价，但却同样不认为其中有什么形而上的思想成分。[2]西方学者的看法甚至在相当程度上影响了现代中国人的观念，有人就基于巴门尼德传统而断定儒学乃至中国哲学根本没有本体论。[3]在这种情况下，杜维明关于儒家本体论的论述便格外具有针对性。

在此需要说明，杜维明对于本体论的创造工作具有浓厚的兴趣和执著的追求，他说：“在现代新儒学本体论的创造方面，一般认为，熊(十力)先生走了这条路，然后牟(宗三)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。”

[1]黑格尔鄙薄《论语》是“毫无出色之点的东西”，《易经》“只停留在最浅薄的思想里面”，等等。见氏著《哲学史讲演录》(第一卷)，商务印书馆1959年版，第119、120页。韦伯认为。儒教

纯粹是俗世内部的一种俗人道德”，“儒教所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应。见氏著《儒教与道教》，江苏人民出版社 1997 年版，第 178 页。[2]白乐日认为，中国哲学“即使它试图从世俗的世界中将自身分离出来，并表现出某些纯粹的、超越的形而上学形式，如果不认识到它迟早还会回复到原先的出发点的话，也是没有希望理解它的”。见氏著《中国文化与官僚政治》，美国耶鲁大学出版社 1964 年版，第 195 页。芬格莱特一度认为，孔子看起来像一位平庸狭隘的道德说教者”。见氏著《孔子：以凡俗为神圣》，美国哈珀与罗出版公司 1972 年版，第 7 页。[3]参见俞宣孟《本体论研究》，上海人民出版社 1999 年版。

他信誓如果在巴门尼德的本体 (Bdng) 是绝对抽象、纯粹思辨，而儒学或中国哲学总是道器、体用、一殊、本末、形上形下等相即不离的意义上判断后者没有“本体论”，或许不无道理但俞氏并未将这一划分贯彻到底，而往往将 **Bein⁹** 与 **beings**、理念与实物、上帝与尘世等相连属。这不仅暴露了俞氏的逻辑矛盾，而且反映了中西本体论具有共性，从而表明儒学或中国哲学拥有本体论。旦旦地表示：“(本体论的创造)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。……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！叫……不过在事实上，迄今为止，杜维明的本体论创造工作尚未做出来，因此，他在这方面的论述均属对于儒家既有的本体论思想资源的诠释。

在发表于 1968 年的第一篇英文论文《仁与礼之间的创造性张力》中，杜维明便对儒学核心范畴“仁”的本体性质进行了诠释：“这里如从实体的观点来看，‘仁’就不仅是一个人的道德，而且也是一形而上学的实在。换句话说，不仅从心理学的意义上，每个人都有体现‘仁’的可能性；而且从形而上学的意义来看，这个道德的精神或‘仁’的精神按其本质而言是等同于宇宙的精神的。这样，‘仁’就是自我修养在道德上和存有论上的基础。”[2]此后，杜维明对于原始儒家、宋明儒家以及现代新儒家诸前辈指涉本体的主要范畴，诸如仁、诚、道、中、天、心、理、气、太极、太和、天理、心体、良知、独体、本心等等几乎都有涉及（甚至兼及玄学“无”本体），而比较集中地探讨了仁一本心、诚、良知一心体等范畴。

关于“仁一本心”的集中诠释，见于《探究真实的存在：略论熊十力》一文。杜维明指出，熊先生早先由唯识宗人手，肯认作为“三法辗转”之“种子”的“阿赖耶识”，以为究竟真实的“本心”。但“在经过长久的心路历程之后”，“忽然觉得与孔门传授之大易的意思若甚相密切”，于是扬弃唯识宗以“现行”（现象）为暂住、无常、虚幻、无自性的观点，代之以《周易》

[1]见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2]《仁与礼之间的创造性张力》，收入《人性与自我修养》，第10页。

指涉生生不息之流的现象世界的“大化”观。“能行、能生、能知”的“本心”与作为“本心的必然示现”（“终极真实的具体显现”）而又“并非是心灵的虚构，而是本来就具有意义”的“大化”相契不二（体用不二），构成熊先生的“新唯识论”本体论。用熊先生自己的话说就是：“本体是显现为无量无边的功用，即所谓一切的行。所以说是变易的。然而本体虽显现为万殊的功用或一切行，毕竟不曾改移他的自性。他的自性，恒是清静的，刚健的，无滞碍的。所以说是不变易的。”熊先生又形象地以大海与众沤比况本体与现象的关系，而二者的变现即在于“翕”（“凝聚的势用”）“辟”（“心的主宰”）流转。在完成了对熊先生的“新唯识论”本体论的架构之后，杜维明引述《新唯识论》说：“仁者本心也，即吾人与天地万物所同具之本体也。……盖自孔孟以达宋明诸师，无不指本心之仁，以为万化之源、万有之基，即此仁体。”进而指出：“仁’在熊氏本体论里占有枢纽的地位。”由此将“仁”作为“本心”之实质以及一真实存在的’普遍意义”，从而“仁”也就成为“大化”的形上根本，更不必说也是“本体论的人性理念”了。[1]诚然，对于熊十力这样一位本体论哲学家来说，杜维明以五万余字的篇幅要将其形上学体系予以全面深入的表述，是比较困难的；何况在有限的篇幅中还要对熊氏体系形成的社会的及其个人的动因进行描述，这就更难达到思想本身的契入。因此，罗伯特·贝拉对于此文“虽推崇备至但仍觉对熊夫子思想的内涵涉猎甚少因而不能获得一深入的了解。

[1]以上引文均见《探究真实的存在：略论熊十力》，收入傅乐诗

(Charl0tteFurth)等著《近代中国思想人物论——保守主义》，台北时报文化出版事业有限公司 1980 年版。

究竟新儒家的精神动脉何在仍有语焉不详之感”，[1]这种看法应该是有代表性的。但是，这里面还有一件本事必须点明，即此文刊发时曾被编者删去好几页，这也是导致文章表现得深度不够的原因之一，杜维明对此大叹“奈何”！[2]主要在《论儒学的宗教性》对《中庸》的现代诠释中，杜维明探讨了“诚”的本体意义。《中庸》凡三十三章，其中言“诚”者七章，然其义多为“作为个人品格的‘诚’。这一意义上的‘诚’虽然也往往表现出推扩和提升趋向，富有道德形上学内涵，但毕竟并非直论本体。唯其第二十章谓“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”，以天人对待架构中的天道第一性凸显“诚”的本体性质。杜维明于此论辩道：“作为‘天之道’的‘诚’，显然不同于作为个人品格的‘诚’。”“在这里使用‘诚’字，其意旨在于表明天道之实然与人道之应然。川又《中庸》第二十五章谓“诚者自诚也，而道自道也。诚者，物之终始，不诚无物”；第二十六章谓“故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成”，较之第二十章侧重从本体性质论“诚”而言，进一步赋予“诚”以本体之存有的意义。杜维明于此阐论曰：“诚不仅是一种存在的状态，而且也是一种生成的过程”；“既然宇宙被理解为诚的自然的自我展现，那么，如果没有诚，也就没有什么东西能够生成”；“诚是有个自我决定的完成过程；它的力量是自己生成的，它的运动方向也是由内部决定的”；“从更深一层的意义上看，诚不止是一

[1]根据杜维明 1977 年 5 月 19 日日记。[2]根据杜维明 1977 年 5 月 26 日日记。[3]《论儒学的宗教性：对《中庸》的现代诠释》，第 80—81 页。

种创造的通常形式；它就是天地化育过程得以出现的原动力。……它的创造是一个存在于时空中的连续的无止境的过程”。[1]总之。“诚”作为“真实的存在”，“涵盖万物，丰盈饱满，既足以证

实宇宙的最神秘的运行是本真的，也足以证实人的普通存在的具体体现是本真的”，[2]即是说，一切存有，一切活动，无远弗届的时空，不睹不闻的幽秘，乃至最为庸常的生活现象，无不以“诚”这一终极的·“真实的存在”作为其真实存在的根本。

关于“良知一心体”的本体意义的探讨，见于《王阳明四句教探究：》一文。阳明天泉四句“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，自王龙溪、钱绪山以降便为后学争讼不已，黄梨洲指陈“后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意”，[3]此之谓也；而其中“四无”、“四有”即其焦点。杜维明取其中道，以为“心体和良知是绝对地超乎善恶之外的，而意和物则很可以用善恶概念来分析”，从而将心体、良知归于本体语，而将意、物归于工夫语。他辨析道：“经验上的心在具体形式中表现自己，而作为实体存有的心体，从不在具体形式中表现自己。对于心体来说，具体的形式是不必要的附属物，它们既不表示心的存有状态，也不表示心怎样真正地发挥作用。……非常重要的是要注意到‘无心’在这儿特别指心的一种能力：它可以发挥作用，但却不具任何‘有心’的作用痕迹。因此可以理解为，这样的心是超越善恶对立之外的”；“说心体是在善恶之外的看法，是主张善恶这样的概念实

[1]《论儒学的宗教性：对(中庸)的现代诠释》，第90—93页。[2]同上。第103页。[3]黄宗羲《明儒学案·姚江学案》，中国书店1990年版。第106页。

在是不能运用于心的‘实在’之上，因为这样的心不能被分化成具体的实在物，而后包含在一相对的范畴之下”；“王阳明认为心体没有任何善或恶的痕迹。只有这样，它才能被认为是‘至善的’。这便显然超越了感性的经验的心体的形式，而将“心”归于形上存有了。与熊十力的“本心”之中充实以“仁”的方式相似，杜维明认为：“王阳明把良知叫作心的‘本体’，良知固然“像心体一样，它是至善”，但由于“知与行的合一是良知的规定性特征之一”，从而“良知’既是一个实体存有，又是一个转化的活动”，“很可能就是在这个意义上，王阳明把‘良知’视为‘造化的精灵’。因此，杜维明归结说：“良知’不仅仅是限制在人的界说领域之内的人类学概念，它同时是万物的最终实在。[1]这便以“良知一心

体”的方式完成了对阳明本体论的架构。

其他如蕺山“独体”的本体论的意义，杜维明也进行过探讨。首先，“宗周所说的‘独’就是一个人最内在的主体性，而且这个主体性可以一直内在下去，因为它是动态的不是静止的，所以这个独体或内在主体性是使人能够和天相通的一个机制和通道”，这是说明了“独体”在于主体的一面，即“人人都有独体，这一独体可以是经验的，……所谓经验的，是说独体人人可以体验、体证得到”。但是，“宗周的独体并不因经验的一层而不具有超越的特性。宗周说‘人人有独体焉，即天命之性’，‘天命之性’当然是超越的”。由此，杜维明归结道：“宗周说独体是良知本体，同时又是天理、性体，这样就把独与心、与意和天联系起来。”在此应该说明，在架构阳明本体论时，杜维明以“良知”作为“心体”的本体，此处又表出蕺山以“独体”为“良知”本体，

[1]《王阳明四句教探究》，收入《人性与自我修养》，第215—233页。

究其原因在于，虽然“阳明提出致良知之教也是从千死百难中来的，然而，在宗周看来，比之于他的诚意和慎独理论，阳明对‘意’的了解依然比较粗，而‘非究竟一着’，[1]由此看来，这种概念上的繁复并非杜维明理论上的前后抵牾，倒是恰恰表明了他在思想史方面辨析毫厘的功力。

在此拟对杜维明关于“气”范畴的论述加以讨论。杜维明在多篇论文中探讨过“气”范畴，而集中反映这方面思想的则是《存有的连续性：中国人的自然观》一文。在该文中，杜维明引述濂溪、横渠、明道、船山诸儒乃至庄子道家“气”论，证明“尽管中国一直具有那种分解地区别精神和物质的思想资源，但在中国哲学中却始终存在‘气’的概念，并且用这概念来概括宇宙的基本结构和功能”。在作出“要使现代西方哲学真正理解‘气’是异常困难的”这一判断并对英语世界关于“气”的多种译法加以辨正之后，杜维明对于“气”的性质和功用以定义：“构成宇宙的最基本材料，既不是单一的精神，也不是单一的物质，而是兼有两者。它是一种生命力。这种生命力不应当看成是游离于肉体的精神或是一种纯粹的物质。”这就显然赋予“气”以本体性质，由此杜维明不止一次地指出：“气始终存在于一切形式的实有之

中，使万物汇流于一体，如同一个单一过程的展开。任何事物，甚至连全能的造物主，都不在这一过程之外。”“气——正是气使万物得以产生。”杜维明对“气”本体的论证，如同本文题目所示，旨在建立“存有的连续性”的观点，这一观点从以上引文已有所反映，不过他进一步指出：“山川、金石、草木、禽虫以至于人，都是种种形式的气(能量—物质)，象征着道的创造性转化是永存

[1]引文均见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第70、100—101、134页。

的。”“既然一切形式的存有都是由气构成的，因此人的生命是构成宇宙过程的血气的连续之流的一部分，人类原来就是与石头、草木和动物有机相连的。”“所有形式的存有，从石头到天，都是一个往往被称为‘大化’的连续体不可缺少的组成部分。既然任何东西都不在这个连续体之外，因而存有的链条就永远不会断裂。”基于上述，杜维明得出了“存有的连续性是中国本体论的一个基调”的结论。[1]

杜维明对于中国传统哲学中“气”范畴的本体性质的抉发及其关于“作为与宇宙融为一体的人的概念，已经广泛地为中國普通百姓和文化精英所接受，因此可以把它恰当地看成是中国人的一般世界观竹[2]的论断，都是富有见地的。但是将“存有的连续”径指为“中国本体论的一个基调”，甚至进一步将“存有的连续”与“内在超越”相提并论，[3]似乎就有问题了。

首先，“存有的连续”所指涉的是宇宙万物的生成及其结构层次，即所谓“瓦石、草木、鸟兽、生民和鬼神这一序列的存有形态的关系”，[4]即使其中“鬼神”具有“超现实的乃至超人伦的轧陞质，但是在中国传统观念中，“基本上承认鬼神是存有界的一个环节”。”]因此，这一序列类似于自然进化链，无论其如何展开，都应该属于形而下的宇宙论问题，而非形而上的本体论

[1]《存有的连续性：中国人的自然观》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第33—50页。另外探讨“气”范畴的论文主要有收入同书的《宋明儒学本体论初探》，还有《试谈中国哲学中的三个基调》，载《中国哲学史研究》1981年第1期。[2]同上。

[3]这种相提并论不止一处。例见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第73页《十年机缘待儒学》，第66页。[4]《试谈中国哲学中的三个基调》，载《中国哲学史研究》1981年第1期。[5]《超越而内在——儒家精神方向的特色》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第183、185页。

问题。另外，更为重要的是，作为“存有的连续”的宇宙之本体的“气”，在中国传统哲学、特别是儒家哲学中，与“仁”、“诚”、“道”、“中”、“天理”、“良知”、“独体”等本体范畴的性质并不完全相同(其相同之处在于能生能成的功能、内在于“一层的世界”的存在方式等)。后一类本体范畴均具道德意涵，本身即为形上道德存有，而“气”基本上不具有这种性质，它主要是一种弥漫、活动、生成、变易的质料，因此难怪朱子要以“理”来驾驭“气”了。从相对于主体的意义来说，后一类本体范畴一般为主体提供一条通过“深造自得”、“至诚尽性”的为己修身工夫而达致“知性知天”、“参赞化育”的终极实现的进路：从本体方面而言，此即所谓“超越一内在”；而从主体方面而言，则所谓“内在一超越”。但是“气”却并不提供这样一条进路。因此，由“气”本体可能导出“存有的连续”宇宙论，但这条理路应与由形上道德本体开出的“内在超越”的理路有所分疏或限定，否则便不可避免像牟复礼(Fritz W. Mote)那样的强烈主张中国传统有机宇宙观的学者将“内在超越”归于不可解决的矛盾的批评。[1]

当然，在本体论方面，杜维明的主要用心仍在于儒家形上道德本体的证立。在其诠释的实践中，杜维明揭橥了儒家本体论相对于轴心文明其他传统所独具一格的道德至上以及深契主体的特性。[2]

尽管儒家“从未思考过有一位与人的真实存在相比如果说不

[1]参见《道、学、政：论儒家知识分子·牟复礼序》。[2]佛教的“空”、兴都教的“梵天”均属非道德，要求人单方面的皈依；希伯来的“上帝”(包括后来演化的基督教的“上帝”以及伊斯兰教的“安拉”)虽为“至善”，但与人间道德根本隔绝，也要求人单方面的信仰，希腊本体论不涉道德，也不与人形成特别关系。是‘全然他在的’，至少也是在质上不同的全能创世主的可能性问

题”，“尽管‘天’在儒家传统中不是一个人格的上帝或全能的创世主”，[1]但是儒家所思考的本体却是确凿具有至上性的。例如作为“一种本体论状态”的“中”即可被“设想为存有的终极依据，即‘天下之大本’”。[2]又如作为“天道之实然与人道之应然”的“诚”，基于其“不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明”的性质，故而“就是天地化育过程得以出现的原动力”[3]又如可以理解为“一种无限存有和连续创造性”的“心”，亦即孟子所谓“大体”，“任何一种有限的形式，不论如何壮观，都不能把对它的不可穷尽的可能性充分实现出来”。[4]又如被王阳明视为“造化之精灵”的“良知”，“不仅仅是限制在人的界说领域之内的人类学概念，它同时是万物的最终实在”，“良知使天和地能够变为可以理解的和有意义的存在过程。”同时并且更为显著的是，作为至上存在的儒家本体也是一种道德实存。关于这一点，通过以上对“仁一本心”、“诚”、“良知一心体”以及“独体”的论述业已基本证明，毋庸赘述。唯当说明的是儒家的“气”范畴。如上所述，“气”并不赋有道德性质，但儒家一定是将它置于某种道德本体之下因此似乎存在着逻辑缺陷。但如参以“仁一本心”、“良知一心体”一类本体论建构方式，则又似乎亦属寻常)。如横渠所谓“散殊而可象为气”便存在于“太和所谓道”的大化之中，而且“气”之“阴阳两端循环不已”从而“生人物之万殊”，致使乾坤森然有序，则俨然

[1]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第77—78页。[2]同上，第21页。[3]同上，第81及92页。[4]同上，第141—142页。[5]《王阳明四句教探究》，收入《人性与自我修养》，第223页。

“立天地之大义”：[1]又如明道以“手足不仁，气已不贯”为譬，显然以为“仁”假“气”以贯通天地；[2]复如朱子以人骑马比喻理驭气；[3]都属于一种“道德本体一气”模式。至于杜维明将“气”导出的“存有的连续”对应于“内在超越”，显然是将“气”与道德本体一视同仁(当然稍欠分疏，已如上述)。他的阐发是：“生命力的内在共鸣如此有力，致使由人体中最精致细微的气所构成的心与自然万物不断产生一种同情的和合。竹[4]作为与自然万物契合无间之心的质料，“气”便赋有了一体之仁的道

德性。

儒家本体的道德性便决定了它与作为道德主体的人的深相契合。例如“仁”，“这里如从实体的观点来看，‘仁’就不仅是一个人的道德，而且也是一形而上学的实在。换句话说，不仅从心理学的意义上，每个人都有体现‘仁’的可能性；而且从形而上学的意义来看，这个道德的精神或‘仁’的精神按其本质而言是等同于宇宙的精神的。这样，‘仁’就是自我修养在道德上和存有论上的基础。[5]又如“诚”，“诚就是处于原初本真状态的实在，是人的真实本性的直接的内在的自我显示的活生生的经验，也是天人合一得以可能的终极基础。”“既然人的本体论实在只不过是天的本体论实在，既然圣人的诚和天的诚一样，两者就能够完全地统一起来。天人之间的关系并不是对立双方的合二而一。

[1]王夫之《张子正蒙注·太和》，古籍出版社 1956 年版。 [2]张伯行集解《濂洛关闽书》(上)。商务印书馆 1941 年版，第 85 页。 [3]《朱子语类》卷九十四，台北正中书局 1982 年版，第 3773 页。 [4]《存有的连续性：中国人的自然观》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》。第 48 页。 [5]《仁与礼之间的创造性张力》，收入《人性与自我修养》，第 9—10 页。

而是一种不可分割的单一关系。又如“道”，“道不是别的，只是真正人性的实现。在一种严格的意义上，天人关系并非一种创造与被创造的关系，而是一种相互忠诚的关系。” [2]又如“中”，“人本是一种体现天地之‘中’的存在。因此，人是通过每个人身上所固有的‘中’而‘与天地参’的。严格地讲，‘中’指的是一种本体论状态，而非一种沉寂的精神状态。 [3]凡此种种，不遑引述。要之，儒家本体与人一定不是相互脱节的；本体诚然是至上的，但绝非孤悬的；本体与人相互实现的。对此，杜维明曾从比较宗教学和比较文化学的角度作过概括的论述：上帝和安拉需要我们以及我们需要上帝和安拉是一个问题的两个方面。当然，这里有一些分别，就是我们需要上帝和安拉在一神教里全部接受，但是，上帝和安拉也需要我们，这一点他们不能够接受(现在有些人愿意接受)。他们不能接受的原因就是没有了解到人的出现——从神学的意义上说——是上帝不仅要创造一个被创造者，一个动物，而且上帝也需要有一个朋友，一个伙伴。

一个合作者。从演化论的角度看，周濂溪说人是万物之灵，山河大地在其演化过程中出现一种灵魂，他有一种美的兴趣，能够从美学的角度来欣赏。这种有美的兴趣的灵魂的出现就如我们常说的“天不生仲尼，万古如长夜”，上帝和安拉的终极价值是要有人来欣赏的，但这种欣赏不是一种外在的客观描述，而是一种内

[1] 《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第 93、95 页。[2] 同上，第 7 页。[3] 同上，第 21 页。

在的参与，这种内在的参与就如同我们儒家所说的“天生人成”。

[1]

通过对道德至上性和深契主体性的揭示，儒家本体论的人文意涵得以凸显，从而作为道德主体的人便在浩渺宇宙、兆亿灵蠢之中卓然挺立起来。诚然，“如同宇宙间的任何其他存在形式一样，人的存在被赋予了所谓‘理’这种实有。因此，人的存在是‘存有之链’、即包容天地万物的环链中的一个不可少的组成部分。然而，人的独特性就在于，他的心有一种固有的能力在其良心和意识中去‘体天下之物’。通过这种体悟或体现，实现自己的‘觉’（即感受性），彰显真正的人性，并‘参天地之化育’”。[2] 完全可以说，“人类是宇宙间最富感觉的存在，承有天‘命’，其本性体现了宇宙转化的‘中心地位’。他们不是作为创造物而被‘创造’出来的，而是承担在天地宇宙转化中提供必要协助的共同创造者”。[3] 毫无疑问，如果说“天”（道德本体）是儒家拳拳服膺的至上存在，那么“人”则是儒家念兹在兹的反思主题。因此，对于儒家哲学的人学的诠释也就成为杜维明儒学创新的另一个重要课题。

二、哲学的人学(Philosophical Anthropology)

哲学的人学是研究人的本质的学说。这一学说从哲学和文化角度关注人的身体、精神及其信仰，并涉及社会关系、文化系统

[1] 《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 35 页。[2] 《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 148—149 页。[3] 《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，

以及历史传统等特殊的属人现象。

作为理论学说的哲学的人学，一般以马克斯·舍勒 (Max Scheler) 于 1928 年发表 (《人在宇宙中的地位》) 为创立标志，但是，对于人的关注却不仅是西方而且也是中国文化的悠久传统。在西方思想史上，人、宇宙、神始终是思想家们的重大课题。历史地看，希腊哲人以宇宙理性统驭神和人，人的意义通过逻各斯 (logos) 得以体现，中世纪神学家则认为全知、全能、全在的上帝才是宇宙、也是人的唯一创造者，人的意义即在于原罪与救赎；直到文艺复兴时代，人的觉醒方才开始，人的尊严和优点成为人文主义者论述的主题，但这种觉醒却又趋向于启蒙时代以理性的傲慢为特征的人类中心主义；近代实证科学的勃兴更使人的研究支离破碎，人的本质黯然不彰。事实上，哲学的人学的创立就是为了补救这种对于人的研究的分解状况，力图将那些专门学科重新组合于一个共同目标之内，设法使关于人的研究具有条理性，从而凸显人的本质及其价值。哲学的人学业已超越了西方传统人学的视野，给予身体、个体、群体以前所未有的重视。但是，鉴于西方传统人论所贯穿的身心、人己、天人等一系列二分架构观念，哲学的人学可以直接从西方传统中获得的思想资源并不深厚。[1]

比较而言，在儒家传统 (特别是思孟一系) 中，有关哲学的人学思想则可谓“无尽藏”。[2] 无论是关于个体的身心灵神层层提升的深层动态主体性，还是关于主体经由家国天下无限推扩而臻

[1] 参见《简明不列颠百科全书》第 9 卷，中国大百科全书出版社 1988 年版，第 389 页，马克斯·舍勒《人在宇宙中的地位》，上海文化出版社 1989 年版。兰德曼 (Michael Landmann)《哲学人类学》，工人出版社 1988 年版。[2] 杜维明在《建立自我的体上工夫》中称。如何堂堂正正做人的道理”为“中国哲学思想里的无尽藏”，见《儒家自我意识的反思》，第 11 页。

于一体之仁的开放的同心圆，或是关于人的原初本质及其实现可能的辩证人性论，乃至关于人作为本体存在藉以达成的体知方法，

等等，在儒学资源中都有十分丰富的表述，构成儒学在轴心文明诸传统中的显著特色。有见于此，杜维明指出：“如果站在哲学、特别是比较哲学的立场来看，希腊文明的出现和一种惊异、一种对自然的惊奇感有很密切的关系……希伯来文化是由于对上帝的或者绝对的超越实体产生一种敬畏感而出现的……中华民族所出现的哲学形态是对人的全面反思。这个反思在进行过程中开始肯定了人的存在价值，而这个人存在价值不是从抽象的人的观念来理解，而是从具体的人生、活生生的生命这个线索来掌握。因此，儒学也可以说是一种生命哲学。[1]他甚至认为“哲学的人学”这一理论范畴并不足以概括儒家的人学思想，因为“今天欧美学坛所称‘哲学的人类学’在思想界并没有占据主流的地位，也许说‘哲学的人类学’是一套还没有发展成熟的‘仁学’更确切些。其实，孔子的‘仁学’不仅属于伦理学的范畴，也涉及到知识论、美学、形而上学乃至神学等课题。如果比附西方哲学的分类，儒家‘探索如何做人的道理’，应说是一种以人格发展为运思核心的人学。这种人学有其独特的认知方式、美感经验、宇宙精神和终极关切，因此它所牵涉的范畴体系远较‘哲学的人类学’来得复杂”。[2]不过，出于“格义”的考虑，杜维明仍然大致按照哲学的人学的理论框架及其内涵，对于儒家圣哲留给当今人类的弥足珍贵的人学思想遗产进行了方便善巧的诠释和创造性转化。

[1]《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京，三联书店1988年版。[2]《从身心灵神四层次看儒家的人学》，载《明报月刊》(香港)1984年11月号。按。“哲学的人类学”与“哲学的人学”为同一概念，均对应于 *Philosophical Anthropology*。在《儒家哲学与现代化》中，杜维明即称。“哲学的人类学或者是哲学的人学”。

1. 深层和动态主体性

被杜维明称作“吾儒家法”的“深层和动态主体性”是儒家哲学的人学的基点。[1]主体之指向道德本体的内在超越及其经由家国天下的无限推扩，要之，主体通过修身工夫达致人性的现实实现，即以“深层和动态主体性”为始基。而“深层和动态主体性”本身又可展开为身、心、灵、神四个层次。

杜维明指出：“(儒家)对人的存在给予全面的考察。所谓‘全面’，就是指一个活生生的人、一个有血有肉的人是他反思的起点，而那个起点就是他自己。叫儒家这种致思特点必然导致首重人“身”，从而“身”“在儒家传统中是极丰富而庄严的符号，非 body 可以代表，当然更不是佛语所谓的‘臭皮囊’，“我们的身体不是仆役，不是手段，不是过渡，也不是外壳，而是自我的体现”。[3]“修身意指对身加以齐整、培养和修炼，而非借苦行无视身体知觉。为了较高级的精神和思想价值的滋长，只能在某种程度上放弃和超越身体，这种想法与人的完善即‘践形’的完全实现的儒家设想根本冲突”。[4]由此可见，儒家的人学从作为“此在”之人的根本处便与轴心文明其他一些传统有了重大区别。

[1]“深层和动态主体性的吾儒家法”一语，见于杜维明 1990 年 12 月 26 日与林同奇教授论学书，收入《杜维明文集》(第四卷)，武汉出版社 2002 年版，第 440 页。[2]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 18 页。关于儒家以“活生生的有血有肉的人”作为反思起点的观点。杜维明早在 1980 年代就已提出。参见《从身心灵神四层次看儒家的人学》。[3]《从身心灵神四层次看儒家的人学》，载《明报月刊》(香港)1984 年 11 月号。[4]《刘宗周哲学人类学的主体性》。收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 102 页。

儒家重“身”之论在在多有。“由于修身在其字面上已涉及到‘身’的修养，所以，在先秦儒学中有许多与身体相关的论述”。[1]如曾子临终嘱咐门弟子：“启予足，启予手。”朱子注曰：“曾子平日以为，身体受于父母，不敢毁伤。故于此，使弟子开其衾以视之。……曾子以其所保之全示门人，而言其所以保之之难如此，至于将死而后知其得免于毁伤也。……语毕而又呼之，以致反复丁宁之意，其警之也深矣。”[2]这显然是遵循《孝经》所谓“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”以立论。[3]杜维明对于曾子所言的转述是：?我能够到达一生中的这一阶段，经历了一个漫长的过程。看看我的手，再看看我的脚。我极为尊重我的身体；因为它不仅仅是我自己的，它也是父母给我的东西。它是一种神圣的器皿。[4]又如曾子曰：“身也者，父母之

遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎！居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵不勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎！”[5]杜维明于此阐论：“我们的身体并不是单纯地为我们自己所拥有，而是父母赋予我们的神圣礼物，因此，它充满了深刻的伦理宗教意义。[6]由此更进一步，杜维明指出：“身体不只是被视作父母所赐的礼物。

[1]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第107页。[2]《论语集注-泰伯第八》，载《四书五经》(上册)，中国书店1985年版。[3]《孝经·开宗明义章》。[4]《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62页。关于将“身”比作“神圣的器皿”，参见芬格莱特《儒家的一个隐喻——神圣的器皿》。收入氏著《孔子——以凡俗为神圣》。[5]《札记正义·祭义》。[6]《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第132页。

……而且还是上天所赋知觉物的最高形式。

因此，重“身”就决不仅仅是“从其小体”。孟子一方面说“人之于身也兼所爱，兼所爱则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉，则无尺寸之肤不养也”，仍然表达了儒家对于“身”的一般重视；但紧接着强调“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人”。孟子也注意到了小大结合的问题，故曰：“饮食之人无有失也，则口腹岂适为尺寸之肤哉？”朱子注曰：“大体，心也；小体，耳目之类也。”又曰：“若使专养口腹而能不失其大体，则口腹之养，躯命所关，不但为尺寸之肤而已。[2]杜维明发挥先儒之成说道：“按照儒家说法，一旦我们的注意力集中于外界，我们的内在资源就一定会被浪费掉。用孟子的话来说，‘物交物，则引之而已矣’，这会形成恶性循环。由于物作用于感官，感官就需要更多的物来满足。这会导致‘小体’不可遏制地扩张，即一种膨胀了的私我，最后造成真我(本心)的丧失。竹[3]但是同时，如上所述，杜维明又肯定活生生的有血有肉的人才儒家的反思对象。由“小体”与“大体”的辩证关系引出两个相互联系的思想：“[1]作为人的独特性在于它是一个道德和精神的问题，而这一问题如果化约为生物学和社会

学上的考虑是不可能得到恰当回答的；[2]自我完善或养心的过程，绝对不是去寻求一种纯粹的道德性和精神性，它必须包括人类生活的生物的和社会的种种现实。[4]这样，重“身”必当导向养“心”，涵育“小体”一定要使之成为安顿“大体”的“神圣的器皿”。

[1]《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学，政：论儒家知识分子》。第102页。[2]《孟子集注-告子上》，载《四书五经》(上册)，中国书店1985年版。[3]《先秦儒家思想中的人的价值》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第82页。[4]《：孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第115页。另见《东亚思想观念中的。道德共范》》，同书第15、24—25页。

将“小体”涵育成为安顿“大体”的“神圣的器皿”的传统方式，乃是通过洒扫、应对以及礼、乐、射、御、书、数诸“小学”科目的训练。“在传统中国，要求孩子首先承担一些轻易的任务，诸如回答简单问题，洒水扫地之类。接着就是更为详细的教育科目：礼、乐、射、御、书、数，谓之‘六艺’”。[1]“礼”作为六艺之首，乃是对于形体的严格操练。其目的是使我们在日常生活中转化自己的形体，使之成为自我的一种恰如其分的表现。……我们学习合乎礼的立、坐、行和食，以便我们能够和谐地同周围的人一起生活。我们之所以这样做，并非是为了寻求他人的认可，而是为了遵循激励我们成为群体组成部分的准则”。

“乐”则是期望形体达到和谐，从而以井然有序的形式表现出我们与生活的韵律相一致。……既然所有真正的音乐都被视为人心所产生，那么，音乐就能够塑造身体的活动使之成为内在自我的完美表现”。“射”、“御”无疑更属“生理的锻炼活动”；“如果《孟子》一书所曾提到的王良的故事具有某种暗示的话，那即是说，在御的技艺中也包含着复杂的自我控制的礼。‘御’这门必修科目不仅要求增强人的体力，而且也要求养成适当的行为方式的意识”。“书”、“数”的使用毛笔和算筹，则“可能包含了手指训练的技艺在内”。[2]总之，“六艺”作为修“身”方式，“使身从一种原始的状态转化成群体关系的富有成果的中心”。[3]

[1]《儒家圣人：为己之学的典范》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 34 页。[2]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 108—112 页。[3]同注[2]。

其直接效应就是导致身体恰当地礼仪化，使之可以充当自我表达和相互交流的工具，从而主体也就成为完全的社会参与者。[1]同时，由于“六艺”本身“既是身体练习，也是精神锻炼”，[2]“通过礼、乐、射、御、书、数来转化自己形体的人，同时也为自己(并在自己内心)创造出真和美”，[3]因此，将“身”涵育成“神圣的器皿”的过程也就是由“小体”向着“大体”转化和超越的过程。这样，“自我转化和自我超越的可能性问题将我们引入对心的分析”。[4]

“心”是儒家思孟一系的核心范畴之一。根据《孟子》，“人之所以异于禽兽者几希”，即在于秉有此“心”之一点灵明；而“君子所以异于人者”，也在于“君子以仁存心，以礼存心”。“心”之本质即仁义礼智“四端”，“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也”。此“四端”既是人的伦理底线(故曰“无恻隐之心非人也”云云)，也是人终极转化的必要和充足动力(故曰“凡有四端于我者，皆知扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”)。“心”之于人有“同然者”，是即“理也义也”，“圣人先得我心之所同然耳”。“尽心”则可以“知性知天”以至于“知天”。但是“心”又具有“操则存，合则亡，出入无时，莫知其乡”的特征，故当于“心”勿忘勿助，寡欲而养之，有“放心”则知求取，终至于“不动心”

[1]参见 9《儒家圣人：为己之学的典范》及《刘宗周哲学人类学的主体性》，均收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 37、102 页。另见《修身作为体现人性的教育》，载《第 20 届世界哲学大会论文集》第 3 卷“教育哲学卷”，美国 BowlingGreen 州立大学哲学文献中心 1999 年版。[2]《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 102 页。[3]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 108—112 页。[4]同注[3]。

之境界。[1]至宋明诸先生，讲“极”、讲“气”、讲“理”、讲“心”，大旨总不外乎所谓“提撕唤醒”，“惺惺不昧”；承接递进的也只是一个“斯人千古不磨心”。迄于现代新儒家，熊十力先生以“仁”与“本心”相互发明，用立天人之本；牟宗三先生格义康德以建构“道德的形上学”。唐君毅先生阐发“心灵九境”之论，关注所在仍是既作为本体又作为存有之“心”。

杜维明戚戚认同于孟子心学传统。他认为，“孟子影响下处于支配地位的思想传统”，因其与《中庸》、《易传》的一脉相承性，故而“不是他个人的私见而是古典儒家的公议”；而作为孔子以后儒家两大支脉之一的荀子“试图强调心的认识功能，只不过代表了儒家思想的一小朵浪花”。[2]为了准确定义孟学之“心”，杜维明采用了对译方式，指出：‘心’这个词，在英语中有时译作 **heart**，有时译作 **mind**。它把良心 (**conscience**) 和意识 (**consciousness**) 两个层次结合到一起。在英文当中，作为内在制约形式的良心 (**conscience**) 与作为认识形式的意识 (**consciousness**) 之间有明显的区别。法语的 **conscience** 一词却与之不同，它包含了认识这个层次，又包含了感觉的道德、情感层次。它更接近于儒家的‘心’。……中文的心既是感觉和感受性的中心，又是意志力和认识的中心。在讨论中国文化的时候用起 **mind**(思想)这个词来，总是涉及到 **heart**(心)的层次。意志、认识和感情，作为它不可分割的各个部分，汇合到一起履行它们

[1]参见《孟子》之《公孙丑上》、《离娄下》、《告子上》、《尽心上》、《尽心下》等篇。载《四书五经》(上册)，中国书店1985年版。

[2]参见《从身心灵神四层次看儒家的人学》，载香港《明报月刊》1984年11月号。《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第104页。

的功能。竹[1]这种对译本身就是对于儒家“心”范畴的创造性诠释。

关于“心”在主体转化中的意义，杜维明遵循孟子思想，认为“我们与其他动物所共有的本能欲望决定了我们是什么，但我们本性中所固有的道德倾向则使我们成为独特的人”；这种固有

的道德倾向就是“我心所固有的人类基本情感的‘四端’”，“这些情感所萌发的力量为我们提供了一种智的直觉，使我们可以洞悉圣贤以及我们自己心中的真与美”；“心”具有无限的可能性，“如果得到培养，心事实上就能够得到无限发展”，以至于获得“超越的视角”；而“心”的“出入无时，莫知其乡”的特征则要求主体以“存心”、“寡欲”、“勿忘勿助”、“求放心”诸方式护持此“心”。[2]概括而言：“心的统摄和综合作用不必是对治感性的控制机制。能‘思’的心官是通过升华而非排拒感性而达到内外交养的自知自证。‘大体’之所以大，正因为求得的‘放心’可以推己及人，使得感性的资源(如‘不忍’)逐渐推展(亲亲、仁民、爱物)以达到‘上下与天地同流’的境地。塞于天地之间的浩然之气并非神秘主义而是可以证验的‘万物皆备于我’的心量，唯圣人才真能‘践形’在此方有实义。”[3]

由上可见，主体心量之极致已足以涵契宇宙。事实上，“心”

[1]《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65页。[2]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第112—117页。另见《论孟子的道德自我发展观念》，收入《人性与自我修养》，《从身心灵神四层次看儒学的人学》，载《明报月刊》(香港)1984年11月号，《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》。[3]《从“体知”看人的尊严(提纲)》，载《国际儒学研究》第6辑，中国社会科学出版社1999年版。

在儒家传统中本来就是一个兼具本体与存有意义(或本体与存有合一)的范畴，因此张横渠才有“大其心则能体天下之物”、“有外之心不足以合天心”之论。[1]这样，主体之由“心”向“灵”的转进便不能理解为时空向度的新的开展，而只能是“心”之一的精纯化，这也就是“道德智慧”或“智性”。杜维明说：“灵觉说的是一种道德智慧，是对存在情境的一种觉感，所谓当善即善，当恶即恶，活泼泼的不可思议。竹[2]又说：“体之于身的感性和验之于心的理性为智慧提供了宽广的经验基础。正如理性必须反复于感性之中以展现其多姿多样的性格(道德理性、知识理性、审美理性、工具理性、沟通理性、合理性)，智慧所象征的灵觉不是孤明而是积养深厚的自得之趣。竹[3]这显然是将“灵觉”

当作深积厚养于“身”、“心”从而主体藉以居安资深、左右逢源的“智性”，是“身”、“心”之发用。

至于“神”，在孟子所谓“圣而不可知之之谓神”这一意义上，它仍然“象征着人的完美”，“是我们在实现自身时所应不断身体力行的激励人心的鹄的”。而且基于“万物皆备于我”以及“圣人与我同类”这些“对于人的生存状况的深刻洞察”，“神”之完美境界“是人能够达到，或者说应该努力达到的审美评价的范型”，所以颜渊才有“舜何人也？予何人也？有为者亦若是”的高度自信和主动。要之，“在人的身心结构中，存在着将自我发展为与天地合一的潜能和巨大的可能性。如此理解的人性不是一种无法实现的理想，而是一种进行道德和精神转化的无穷无尽的动力。用《中庸》提供的形象：人既‘可以赞天地之化育，

[1]王夫之《张子正蒙注·大心》，古籍出版社 1956 年版。[2]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 60 页。[3]《从“体知”看人的尊严(提纲)》，载《国际儒学研究》第 6 辑，中国社会科学出版社 1999 年版。

则可以与天地参矣”。[1]这样，通过“神”性便已臻致“沟通神明”[2]和“到达了天地鬼神的境界了”。[3]

在整合的意义上，深层与动态主体性之身、心、灵、神的层层提升“在儒家入学里并不是绝然分离的四阶段，而是一个连续过程中互相融贯的四度超升”，[4]是一个“层层限定而且层层破除限定的过程”。[5]但在人的实际情境中，主体性的提升却是一种“持久不断的挑战”，“即便是成熟的人也不能终止其学习，因为我们固有品质的发展使我们必须不断更加精炼，……成熟，作为人类学习的成果，包含着进一步发展的真正可能性”，[6]儒家的自我作为一种发展过程是对永无止境的学习过程作出毕生承诺”，[7]“在实际意义上，总存在着让个人内在主体性进一步纯化的范围，因此，朝向更深的主体性发展的过程就是永无止境的”；[8]而“一旦自我转化的过程停顿，人就逐渐地不成其为人了。用程颢的类比说，这就像四肢的瘫痪。当要求进一步自我实现的敏感性变得麻木不仁，那么他的人性的范围和深度都必然地要受到限制。这个限制的极端形式，用中国俗话说就是‘行尸走肉’”。[9]

[1]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第117—120页。[2]《从“体知”看人的尊严(提纲)》，载《国际儒学研究》第6辑，中国社会科学出版社1999年版。[3]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第60页。[4]《从身心灵神四层次看儒家的人学》，载《明报月刊》(香港)1984年11月号。[5]同注[2]。[6]同注[1]，第105页。[7]《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》。第126页。[8]《王阳明四句教探究》，收入《人性与自我修养》，第228页。[9]《从宋明儒学的观点看“知行合一”》，收入《人性与自我修养》，第133页。

主体性之层层提升的另一吊诡是，“自我转化不只是离开自己‘所在的原点’，而且也是对这个原点的回归。它既不是对纯粹精神性的追求，也不是对肉体的、世俗的、或对渎神的事物的一种解脱”，[1]“儒家的自我超升绝不是离身心以成就灵神的模式，相反地，只有在身上真切下工夫才可知心，才可觉灵，才可明神。……这种掘井及泉的工夫进路，严格地说，不仅是自我超升，也是自我潜沉”。[2]另如上文引述的所谓人的道德、精神性不能化约为生物、社会性同时人的生物、社会性也不能纯化为道德、精神性的观点，体现的也是这种思想。应该指出，对于提升(超越、推扩)与根源之间的张力的强调，贯穿于杜维明关于儒家哲学的人学的整个论说之中，并且运用于他后来开展的文化社会学诸论域。基于这种辩证观，可以合乎逻辑地导出“人性之中自然有可以成长、发展和浩然壮大的源头活水”川而“根本不存在求助于‘彻底的他者’来作为人的可完善性的真实基础竹[4]的论断。这种迥异于一元神论的人本主义的终极根据，则在于主体对于形上道德本体的内在超越。

2. 内在超越

“超越”和“内在”是西方宗教学的一对术语。“超越”(transcendence)的神学意涵指向超绝于世界、在世界之外(之上)发生作用的神或上帝“内在”(immanence)则指向泛存于

[1] 《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收入《人性与自我修养》，第 151 页。[2] 《从身心灵神四层次看儒家的人学》，载《明报月刊》(香港)1984 年 11 月号。[3] 《孟子：士(知识分子)的自觉》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第 320 页。[4] 《东亚思想观念中的“道德共范”》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 15 页。

自然万物并在其中发生作用的神或神性。[1]二者形成一种非此即彼的绝然背离的二分架构。

现代新儒家通过创造性转化，对“超越”和“内在”这一对术语加以综合运用，既扬弃了“全然他在”的神学观，又提升了“万物有灵”的泛神论，使二者构成一种辩证的蕴涵的关系，一方面用以指涉即存有即活动、即超越即内在的形上道德本体，另一方面则用以指涉主体的修养方式和践履途径。牟宗三先生认为：“大抵先秦后期儒家通过《中庸》之性体与道体通而为一，必进而从上面由道体说性体也”；至宋明诸儒更是“将《论语》、《孟子》、《中庸》、《易传》通而为一”，从而说明了“仁与天为一，心性与天为一，性体与道体为一，最终由道体说性体，道体性体乃是一”。[2]牟先生进一步阐述：“天道高高在上，有超越的意义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人的性，这时天道又是内在的(immanent)。因此，我们可以康德喜用的字眼，说天道一方面是超越的(transcendent)，另一方面又是内在的(immanent 与 transcendent 是相反字)。天道既超越又内在，此时可谓兼具宗教与道德的意义，宗教重超越义，而道德重内在义。[3]由此说明了主体与本体两下的内在超越和超越内在性质及其基于此种性质的互通。此亦牟、徐、张、唐四先生《宣言》所强调的“由古至今中国思想家所重视之天人合德、天人合一、天人不二、天人同体之观念”以及中国文化中“一方使天由上彻下以内在于人，一方亦使人由下升上而上通于天”的观念。

[1]参见吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 152—168 页 I 另见任继愈主编《宗教大辞典》“超在论”、“内在论”，上海辞书出版社 1998 年版。[2]牟宗三《心体与性体》(第一册)，台北正中书局 1968 年版，第 35 页。[3]牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社 1997 年版，第 21 页。

值得注意的是，牟宗三先生在阐述儒家内在超越观时，使用了“先秦后期”这一时间限定，这正是儒家内在超越观相对于此前华夏初民超越观而发生转折的界际，也是中国大传统之超越观区别于犹太—基督教超越观之首途。事实上，三代以上的超越观也是归依于单向宰制的人格神（“上帝”）这种外在对象的。周革殷命从而认识到德性对于保有天命的重要意义，这一观念投射到超越对象，遂使之赋有了道德属性，由此开启了超越内在或内在超越的精神方向。至孔子以迄思、孟，以德性贯穿的内在超越观渐臻成熟。此后虽有汉代董仲舒、刘向、京房之伦以灾祥释天意，承继周初天命观而复活了外在超越的宰制性，但这一思想并不被后儒接受为道统正传，而逐渐沉没于民间小传统之中。宋明诸先生则基本扬弃了外在超越的宰制性，而高扬“天人合德”的道德形上学，至此，儒家亦即中国大传统的超越观便与犹太—基督教超越观判然分途。

但是，如同对于儒家本体论一样，中外学者对于儒家的超越观也多有怀疑或否定（儒家的道德本体之作为超越存有，本来即一而非二）。韦伯认为：“在儒教的伦理中，看不到存在于自然与神之间、伦理要求与人的缺点之间、罪恶意识与救赎需要之间、尘世的行为与彼世的报答之间、宗教义务与社会政治现实之间的任何紧张性。因此，也谈不上通过不受纯粹的传统与习俗约束的内在力量去影响生活方式的问题。这就从儒家的内在性本身否定了这一传统具有任何超越向往的可能。罗伯特·贝拉一度追随韦伯思想，认为儒家观念中由于几乎没有论证过在社会认可的范围之外还有其他更高的规范，因而创造性社会革新的真正可能性便往往“因缺乏对某种超越存在的忠诚而受到排除，而正是这种忠诚

[1] 韦伯《儒教与道教》，江苏人民出版社 1997 年版，第 265 页。

能为社会革新的可能性提供依据”，[1]这便将中国传统社会“缺乏”转化动力的原因归于超越性的缺失。牟复礼基于同情理解的立场，遵循他所把握的荀子的思想进路，“证明无论在哲学意义层面上还是在实践层面上，儒家体系根本就不具备超越的作用”。牟氏的理据即在于他所得出的中国传统的“有机整体宇宙观”，

他肯定这一宇宙观“根本没给‘神圣的(或完完全全的)他者’ [holy(or wholly)other]留有余地”。[2]郝大维(David L. Hall)和安乐哲(Roger T. Ames)通过对希伯来—希腊传统中一个“全然的他者”与一个受其影响的世界所构成的二元论模式的梳理,提出了所谓“严格超越”(strict transcendence)的概念:“在原则A和原则B的关系中,如果A在某种意义上决定B而B不决定A,那么,原则A就是超越的。就是说,如果不诉诸于A,B的意义和重要性就不能得到充分的分析和解释,而反过来,情况就非如此,那么,A就超越B。[3]这种“严格超越”概念在用于上帝之时,“通常表示‘独立于被创造的秩序之外’。……它几乎一直是指一种非对称的关系(即双方位置不可对换),在这种关系中上帝超越于世界,然而反之则不然”。[4]基于“严格超越”概念,郝、安二氏彻底否认中国传统中具有任何“超越”观念。他们宣称“超越的观念与对中国古典典籍的解释无关”,“(超越的)意识从未成为(中国哲学)那个古典传统的文

[1]罗伯特·贝拉《基督教和儒家中的父与子》,转引自杜维明《宋明儒学的宗教性和人际关系》,收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》,第153页。贝拉后来对其观点进行了反思和修正。[2]《道、学、政:论儒家知识分子—牟复礼序》。[3]郝大维、安乐哲《孔子哲学思微》,江苏人民出版社1996年版,第5页。[4]郝大维、安乐哲《汉哲学思维的文化探源》,第195页。[5]同上,第226页。

化叙述的一部分”,[1]认为“不规范地、随意地使用超越的概念来表述中国的感悟方式,多半会导致严重的‘混乱’”。[2]冯耀明就“超越”问题与杜维明颇有几个回合的论辩,他尖锐指出:“超越’(transcendent)与内在(immanent)是两个对反(contrary)的概念,不可能用来形容同一个实体或项目(entity)。我认为儒学的内容十分丰富,‘儒学传统的多面相、多层次及多方向的内涵,可以有多样发展的可能性。’而不必走向‘超越内在’说此一歧路上去。叫3’他运用逻辑分析方法,认为:如果要使“内在超越”与“外在超越”形成对比,就必须以两个“超越”具有同一内涵为前提;由于“超越”本来涵蕴“外在”,而“外在”又与“内在”互相矛盾,因此“超越”与“内在”必定是“对反的”。而如果设

定“超越”与“内在”并不“对反”，那么两个“超越”便必非同—内涵，这样“内在超越”与“外在超越”又不能形成对比。“要‘对比’，就得承认两个‘超越’的意义一样，从而要付出‘超越’与‘内在’互相‘对反’的代价；要是‘超越’与‘内在’不‘对反’，便得承认两个‘超越’的意义不一样，从而要付出不成‘对比’的代价”。[4]上述诸论，归根结蒂都是基于“两希”传统的在“全然他者”笼罩下的圣—凡、天—人、灵—肉、精神—物质、宗教—世俗、超离—嵌陷、创造者—造物等全面存在的绝对二分架构所形成的超越观，用这种超越观来批评以至否定儒家的“内

[1]郝大维、安乐哲《汉哲学思维的文化探源》，第198页。[2]同上，第194页。[3]冯耀明《“儒学三期论”的问题：回应杜维明教授》，载《当代》（香港）第93期，1994年1月1日。[4]冯耀明《“儒学三期论。再论：再答杜维明教授》，载《当代》（香港）第94期，1994年2月1日。

在超越”，诚可谓方凿圆枘。至于用逻辑律（而且仅仅是形式逻辑的矛盾律）来规范“内在超越”这种存在—生命之体验，更是给识者以相去不可以道里计的荒谬感。

实际上，上述诸家自以为对“内在超越”言之凿凿的批评标准，却恰恰是现代新儒家与“外在超越”谨相区别的分限。牟宗三先生说：“西方哲学通过‘实体’（entity）的观念来了解‘人格神’（personal God），中国则是通过‘作用’（function）的观念来了解天道，这是东西方了解超越存在的不同路径。”[1]李明辉先生说：“中国文化底基本思想模式以连续性为基础，西方文化底基本思想模式以断裂性为基础，而两者所孕育的世界观也分别具有这两种特色。”[2]杜维明对中西“超越”观的差异也多有论述，例如在《宋明儒学的宗教性和人际关系》一文中，他说：

“全然他者”的超越的观念，在宋明儒学思想中是绝对不可能存在的。……批评宋明儒学缺乏一个超越的支撑点，这实际上是把一种基督教的、从而是外来的解释强加在宋明儒学之上。现代儒者确实很难完全理解那种“全然他者”的观念，那种绝对依附的情操，也不会认为全心信仰一个不可知的上帝是说得过去的。但是，在宋明儒传统的符号资源中，的确有可能发展起一种超越的支撑点用以作为知识群体或旨趣相近的求道者的终极依

据。……尽管儒家很难设想有一个作为“全然他者”的超越力量，但它对终极自我转化的承诺却必然包含着某种超越层面，超越作为存在状况之自我的通常界线，从而使人能与天所赋予的本性相

[1]牟宗三《中国哲学的特质》，上海古籍出版社 1997 年版，第 22 页。[2]李明辉《当代儒学之自我转化》，台北中研院文哲所 1994 年印行，第 148 页。

符，儒家的这一观点必然引发人去从事不断超越眼前经验的转化性活动。[1]

诚如杜维明所言，儒家传统中确实具有十分丰富的不依附于“全然他者”但同样足以作为终极自我转化的超越的支撑点的思想。事实上，自孔子便已有性与天道之论。朱子注子贡所谓“夫子之言性与天道不可得而闻也”曰：“性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体。其实一理也。言夫子之文章日见乎外，固学者所共闻，至于性与天道，则夫子罕言之，而学者有不得闻者。盖圣门教不躐等。子贡自是始得闻之，而叹其美也。”又引程子 151：“此子贡闻夫子之至论而叹美之言也。竹[2]程、朱皆以子贡所谓“不可得而闻”恰恰是得闻孔子性与天道之论以后的叹美，这种诠释由马王堆帛书（《易传》可以得到某些证明。[30]由此也可见出朱子本人基于“理”本体得出的人性、天道一“理”贯通的思想。至于《中庸》以喜怒哀乐未发之“中”为“天下之大本”，[4]孟子倡“尽心知性知天”之说，[5]濂溪将“五常之？”

[1]见《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 155 页。另见《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》、《超越而内在——儒家精神方向的特色》，收入《儒家第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》。《儒学的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999 年第 1 期 t《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 71—72 页。[2]《论语集注·公冶长第五》，载《四书五经》（上册），中国书店 1985

年版。[3]参见拙文《帛书易传天人道德观发覆——对孔子天人道德思想及其承传影响之检讨》，载《首届海峡两岸青年易学论文发表会论文集》，台北中华易经学会 2000 年 6 月编印。摘刊于《周易研究》2001 年第 2 期，题为《帛书〈易传〉四篇天人道德观析论》。[4]《中庸》第一章。[5]《孟子·尽心上》。

本，百行之源”通于“寂然不动”之“诚”，[1]横渠指“天性在人正犹水性之在冰”，[2]明道谓“一人之心即天地之心”，[3]伊川以人为“天地储精得五行之秀者”，[4]象山宣言“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，[5]敬轩自陈“七十六年无一事，此心始觉性天通”，[6]阳明直指“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”，[7]甘泉发为“本心宇宙一也”之论，[8]蕺山体认“天之托命处即吾心之独体”，[9]乃至熊十力先生为辟知识论本体学之谬误而强调“万物本源与吾人真性本非有二”，[10]叫仅此数端莘莘大者，虽其间亦不无差异可辨之处，然要皆表明儒家贤哲深富形上理趣，并于本体论说多有建树；且其本体绝非超绝孤在、单向宰制的“彻底的他者”，而是为人立极或人本之极，是内在于人的超越或超越于人的内在，是人的道德提升之终至。关于儒家思想这种内在超越的特色，方东美先生曾有精彩的表述：“我以‘超越形上学’一辞来形容典型的中国本体论，其立论特色有二：一方面深植根基于现实界；另一方面又腾冲超拔，趋入崇高理想的胜境而点化现实。它摒斥了单纯二分法；更否认‘二元论’为真理。从此派形上学之眼光看来，宇宙与生活于其间之个人，雍容洽化，可视为一大完整立体式之统一结构。”方先生更将这种形上学体系

[1]张伯行《濂洛关闽书》(上)，商务印书馆 1941 年版，第 6、8 页。[2]王夫之《张子正蒙注·诚明》，古籍出版社 1956 年版，第 85 页。[3]同注[1]，第 138 页。[4]同注[1]，第 100 页。[5]《象山先生全集》卷三十六，商务印书馆 1935 年版。[6]黄宗羲《明儒学案·河东学案》，中国书店 1990 年版，第 26 页。[7]《王阳明全书》(二)，台北正中书局 1953 年版，第 207 页。[8]《湛甘泉先生文集·樵语》，清康熙二十年黄楷刻本，收入《四库全书存目丛书集部五六》，齐鲁书社 1997 年版。[9]《刘子全书》卷二十一，清道光甲申乙未刻本。[10]熊十力《新唯识论》，中华书局 1985 年版，第 251 页。

概括为“体用一如”、“变常不二”、“即现象即本体”、“即刹那即永恒”。[1]

杜维明接续先儒思想并扬弃西方宗教学的超越观，对于内在超越作了比较全面深入的阐发。首先，从原初本性看，人乃是一种内在超越的存在。“在本体论上，自我，我们原初的本性，为天所赋。因而，就其可涵润万物而言是神圣的。在这个意义上，自我既是内在的，又是超越的。它为我们所固有；同时它又属于天”。[2]儒家关于人的内在超越性的经典表述见于《中庸》首章所论“中和”一节，它所揭橥的核心思想在于：“人道既不是神中心的，也不是人类中心的。毋宁说，它指向了天人之间的一种互动性。由于坚持天人之间的互动，人道一方面要求必须使人的存在具有一种超越的依据，另一方面也要求天的过程得到一种内在的确认。”具体地说，“中”这种对人性中原本的宁静状态的体验“不仅只是一种对于这些基本感情出现之前的平静状态所进行的心理学意义上的体验，而且还是一种对终极实在所作的本体论意义上的体验”。[3]

在另一端点上，内在超越又是人通过终极的自我转化所实现的真我。所谓“真我”亦即“人之所以异于禽兽”的那点微小差别（“几希”），而这点微小差别却恰恰是“天之所与我（人）”的“大体”。“大体”能够“同天地万物形成一体”，具有“本体论实在性”，显然赋有超越性，故真我的实现即达致一种超越境界。但在另一方面，“大体”又是“使我们得以作出内在的决意以培育我们的敏感性（仁）的心”。诚然，“心不仅是作为一种体

[1]方东美《生生之德》，台湾黎明文化事业公司 1987 年版，第

283—284 页。[2]《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 140—141 页。

[3]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第 4—6 页。

验的实存而呈现，而且从本体论意义上，也作为一种绝对的超越的实存而呈现”，也就是说，“心”也具有超越面相；然而，“心永远不可能通过赋予自身以‘全然的他者’的身份来维持它作为绝对超越者所具有的那种纯粹的客观性。为了实现自己，它必须通

过一个处于时空之中的个人的主体性运作。心是无所不在的，但不是无所不能的。它不可能从它的创造性所寓居的活动场所抽身。它的真实本性不在于一种彻底的超越，而在于一种具有超越层面的内在”。因此，真我的实现终究不能超离主体的内在性，“归根到底，儒家的超越是它的包容的人文主义的一个有机的组成部分”。[1]由人的原初本性经由“此在”过程而趋于真我实现的践履工夫也体现为一种内在超越的方式。诚然，“人在(原初)本性上分享有天的实在性”，“他们的本质与天的本质是相同的”，[2]但是由此“根本无从保证(现实中)每个人既有了天所赋予的性质，就一定能够毫不费力地达到与天的完全的合一”。[3]现实的人要达到与天合一从而实现真我，“唯一方式就是深透到他自己存在根基中去”，[4]“人接近天的基本途径就应在人自身的结构中去寻找。完全外在于人之结构的先验实在不是不可思议的，就是与人的终极关怀毫不相干。只有经由这个‘人性化’的过程才能够超越自身，而在此特别的脉络中，这个人性化的过程即是指复归于人的诚的本性”。[5]这种在“此在”过程中通过沉潜、体认、护持乃至弘化原初本性以趋于真我实现的内在超越工夫，显然与先儒所谓“掘井及泉”(孟子)、“主静立人极”(濂溪)、“观

[1]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第135—142页。
[2]同注[1]，第79页。[3]同上。[4]同注[1]，第7页。[5]《从宋明儒学的观点看。知行合一》，收入《人性与自我修养》，第133—134页。

未发之前气象”(延平)、“静中养出端倪”(白沙)以及“静时存养，动时省察”(蕺山)一类修养论说一脉相承。

无论是人的原初本质、终极的自我转化或是真我实现，都深契天人相与问题，其中蕴涵着“一个有意愿的又眷顾人间事务的最终裁定者”(天)，[1]一个“进行自我超越时具有无限潜在和无可穷尽的力量”的主体(人)，[2]以及一个“终极的自我转化”的过程(学)。[3]在这样一个架构中，“自我转化’意味着尽管我们现在还不是我们之应是，但是我们经过修身是能够达到人性的这种最高境界的”；所谓“人性的最高境界”就是“成圣”；而“成圣”既是“天所赋予的我们的本质”的实现(合天)，同时又是“我们的本性的本真的呈现”(真我)。[4]这样，旨在极度提升的终极

的自我转化最终落实到深层的回归；或者说，终极的自我转化同时实现了极度提升和深层回归。在这样一个动态的内在超越过程中，超越的层面、内在的层面通过终极关怀所贯串、互契乃至重合，体现出儒家相对于希伯来传统的外在超越(非此即彼的、超离的)宗教观而言的深刻而独特的宗教性。[5]

[1]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第6页。[2]同上，第105页。[3]同上，第107页。[4]同上。[5]早在1977年，杜维明便将儒家宗教性定义为“作为社群行动的终极的自身转化”，见其当年7月11日日记。“宗教性”概念为W. C. 史密斯在其《宗教的意义及目的》(The Meaning and End of Religion)一书中首先提出，指涉某一信仰群体的成员在精神上的自我认同，以区别于制度化的宗教”。杜维明关于儒家宗教性与希伯来传统的比较论述，主要见于《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第6—7页。《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第153—156页；《儒学的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》。第35—61页，《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第71—72、139页。

由于“强调信赖社群之为终极的自我转化中一种不可消解的终极的真实，乃是儒家宗教性的一个规定性特征”，[1]又由于“要充分实现作为天自身之终极转化的人性”就必须“同天地‘盟约’”，因此，主体的终极的自我转化除了极度提升和深层回归之外，同时必须在一层的、平实的世界中无限展开。[3]这样，主体便作为关系中心而处于一个由家国天下、宇宙万物所构成的动态网络之中，杜维明将其表述为“开放的同心圆”。

3. 开放的同·心圆

在轴心文明诸传统中，被表述为“开放的同心圆”的儒家关于己一人/己一物关系的思想，乃是其哲学的人学的又一显著特点。希伯来传统、印度传统甚至于中国的道家(道教)传统都将人/物(现实世界)视作个人超升的限制或曰“枷锁”，其极端甚至对个人的感性或肉体加以禁限或否定。在这些传统中，“以人系恋此世显示出来的与人类相关性被认为是对人的宗教性有害的，因此人能完全体验到最终的实在——或是以与‘全然的彼岸’相

联结的形式出现，或是以与真实的自我合而为一的形式出现——之前，他必须摒弃与他人的相关性。用这种思想倾向的某种标准化的表达方式来说，论证过程是这样的：与他人相关性必须被整个儿地抛掉，因为它引起了关于自我的虚假的观念。除非在根本上改变这种主要源自人与人类各种处境的有害接触中产生出的自我观念，否则真实的精神进步是不可能取得的。因此，精神的自我净化成了丧失人性的同义语了，这即是说冲淡了人身中所有的

[1] 《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第 109 页。[2] 同上，第 111 页。[3] 关于“一层的、平实的世界。的意义，参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 30—31 页。

人类相关性的显著特征。禅宗教义中的‘截断众流’的思想和依据祁克果(Kierkegaardian)意义的从伦理阶段到宗教阶段‘信仰的飞跃’的思想，两者尽管有着本质的不同及冲突，但它们都指出了超越人际关系而达到本质上与社会意识不同的自觉的境界。就此而论，宗教性是不同于社会性的，而是相当激烈地反社会的”。[1]与之截然相对，儒家认为，“社会性不仅是人们向往的品质，而且是最高的人生境界的显著特点”。[2]儒家的宗教性就是要在这个所谓凡俗的世界里面体现其神圣性，把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源，把 *cond* 幽变成 *resource*”。[3]

实质上，儒家与轴心文明其他传统在人的终极转化与社会性的关系方面的对立观念，正是与各自不同的超越观相联系的。一个“外在超越”的至上存在必然导致信仰者厌弃当下世界而向往超人“彼岸”，而表现为天人合一的“内在超越”则自然引发主体对于人与世界所构成的“开放的同心圆”的肯定与亲和。如果说“内在超越”是超越的天道内在于主体以及内在的主体超越于天道，那么，“开放的同心圆”则是作为圆心的主体向着家国天下、宇宙万物的无限开放与参赞以及无限开放的家国天下、宇宙万物向着主体的集中生成和辅相。“开放的同心圆”总是相对于个体一主体而言的。特定的个体一主体作为圆心，在一般正常意义下，无论其生理的、心理的、社会的乃至道德的、宗教的性状如

[1] 《作为人性化过程的“礼”》，收入《人性与自我修养》，第25—26页。杜维明关于希伯来，印度等宗教传统对于现实世界的否定以及儒家对其肯定的论述，还见于《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第43—“页·《儒学的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999年第1期。[2] 《作为人性化过程的“礼”》，收入《人性与自我修养》，第25—26页。[3] 《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第44页。

何，总是对于环绕他/她而展开的“开放的同心圆”具有主导作用。这一“圆心”与上文论述的“身心灵神层层提升”以及“内在超越”的“始基”乃是重合的，其动力当然也在于以修身为本的“深层与动态主体性”。杜维明引述刘蕺山所谓“《大学》之教，只要人知本。天下国家之本在身，身之本在心，心之本在意。意者，至善之所止也，而工夫则从格致始”，指出：“人之本在心，在意，在独，这是到了无可推求，无可揣控之地，但这就是人的大本，也是国家和社会的大本。此处立得住，则全盘都立得住。”[1]

环绕个体一主体而展开的“开放的同心圆”的组成部分，要不出于《大学》所谓家、国、天下的框架。遵循《大学》的思路，同时为了儒学创新和论辩的需要，杜维明将“开放的同心圆”的个体一主体以外的部分进一步厘定为家庭、社群、国家、民族、世界、宇宙诸层。[2]个体一主体在各层之中面对不同的伦理关系而表现出情感和态度上的差等，“亲亲而仁民，仁民而爱物，从亲往外推，从不忍到忍”。[3]这种差等的伦理情感和态度“建立在人的不可避免的限定性和缺陷性上”，也就是“植根于人性本身”，因而一方面相对于“将抽象的宇宙理念落实到现实复杂的网络中，因没有现实基础，所以不能落实，反而造成虚伪和道德迫压”的墨家的“兼爱”具有更大的合理性，另一方面却也可能

[1] 《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第175页。所引蕺山之论见《刘子全书》卷十《学言上》。[2] 《儒学的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999年第1期。杜维明对于“开放的同心圆”的分层的说法较多，各种说法并不完全一致。但关键在于：家、国之间一定要插入一个“社

群”(或。社会”),而其极致则一定要扩及宇宙无限。前者是为了回应西方学者(如狄百瑞[William T. de Barry])关于中国传统社会缺少公众空间的误解,后者是为了包含宇宙生态学的内容。**[3]**《汉学、中国学与儒学》,收入《十年机缘待儒学》,第**23**页。

是个体一主体囿于私我和内外、亲疏等分际而导致自我设限的原因。**[1]**

自我设限的可能表现有个人中心主义、家族主义、地方主义、国家沙文主义、文化种族主义、人类中心主义等。**[2]**一旦自我设限,“开放的同心圆”便即封闭,个体一主体的自我转化也便中断,而这与儒家既肯定差等伦理又坚持将“一体之仁”推至宇宙万物的思想是扞格不合的。“如果一个人不能够超越他的人类学结构,当然更不用说去超越他的自我主义者的结构,那么他的自我转化将仍停留在初步阶段。除非个人能实现万物的性从而达到与天地相参,那么他的自我实现就永远不可能完全”。**[3]**因此,对于个体一主体本身及其现实关系来说,既要承认结构上的限制,又必须追求程序上的自由;既应肯定情境化的实际,又当指向非情境化的理想;既需自觉接受层层限定的根源性,更应努力修身以层层破除限定。**[4]**这种辩证的进路诚如“介于精神的个人主义及伦理的社会主义之间的‘狭窄的山脊’”,**[5]**其旨归则在于破除个人中心主义、裙带关系、地方主义、国家沙文主义、文化种族主义乃至人类中心主义,而把“不忍之情从至亲外推,推到家族、社会、人类、世界、宇宙,即宋儒‘人与天地万物为一体’境界”。**[6]**也只有这样“向人性的共同春天自我开放”,才可能使自我“从

[1]《汉学、中国学与儒学》,收入《十年机缘待儒学》。第**24**页。

[2]参见《宋明儒学的宗教性和人际关系》,收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》,第**156**页。《汉学、中国学与儒学》、《儒家的超越性及其宗教向度》,均收入《十年机缘待儒学》,第**23**、**46**页,《儒家传统的启蒙精神》,载《中华文化:发展与变迁》,马来西亚中华大会堂联合会**1997**年版,第**6—7**页。**[3]**《从宋明儒学的观点看。知行合一》,收入《人性与自我修养》,第**136**页。

[4]参见《宋明儒学的宗教性和人际关系》,收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》,第**151**页。**[5]**《作为人性化过程的“礼。》,收入《人性与自我修养》,第**30**页。**[6]**《汉学、中国学

与儒学》。收入《十年机缘待儒学》，第 24 页。

‘意’、‘必’、‘固’、‘我’的约束限制中解放出来”；[1]通过与他人的真正交流，自我获得对自己的理解”，“自我所固有的内在资源便得以丰富”；[2]进而“宇宙之‘体’全面完整地呈现在人的主体性之中”，最终“表明了经过修身的自我所具有的开放性、透明性、自发性”。[3]这种“开放的同心圆”的无限推扩同时也是向着“圆心”的全面反馈的吊诡，正是儒家“己欲立而立人，己欲达而达人”思想的体现。[4]

毫无疑问，“开放的同心圆”的无限推扩及其全面反馈，并不仅仅是社会伦理以及深层心理学的问题，它还涉及终极关怀、人格整合、自我实现等方面，而这些方面均已达至宗教层面。因此，与“内在超越”的极度提升和深层回归一样，“开放的同心圆”的无限推扩及其全面反馈也表现了“儒家的社会性包含着深刻的心理的和宗教的内容。”当然，应该指出，“内在超越”指向形上学领域，“开放的同心圆”趋于宇宙论范畴，二者虽然存在着类似于投影几何学的相关性（“内在超越”境界愈高，“开放的同心圆”则推扩愈远；反之亦然），但却是属于不同的向度的。

4. 体知

“内在超越”的极度提升与深层回归以及“开放的同心圆”的无限推扩与全面反馈，均要求主体以一种既不同于“超离”

[1] 《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 117 页。[2] 《儒家论做人》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 60 页。[3] 同注[1]，第 118 页。[4] 同注[2]。[5] 参见《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第 128 页。

（皈依）型的宗教体验、又不同于主客对待型的理性认识的方式去把握形上本体、宇宙万物、社会关系乃至主体本身。儒家传统中具有这样一种特殊的认知方式。杜维明将儒家这种特殊的认知方式概括为“体知”。

一般认为，“体知”这一概念是杜维明于 1985 年提出的，甚至他自己也如此肯认。[1]但是事实上，至迟在 1984 年发表的《魏晋玄学中的体验思想——试论王弼“圣人体无”观念的哲学意

义》中，杜维明便已经正式运用了“体知”概念并进行了诠释；…而这一思想的端绪更是早在 1970 年代中就已表现出来。

1976 年，杜维明发表了《内在经验：宋明儒学思想中的创造基础》论文，其中指出：

这里使用的“内在经验”一词是要用来表示一组宋明儒学的观念。为了方便起见，我将把这部分讨论限定在一个相关的关键性概念中，即“体”这个概念上。“体”的直接意思是“体现”。由于“体”作为一个名词既是指人的身体形式也是指它的实体，所以当它被用作动词或形容词时，它经常表达牵涉到整个人的意思。应该指出的是“体”在其引申的意义上也可以意味着实在的结构和本质。但是这篇文章脉络中的“体”，和中国哲学中的体用二分这个引起争论的问题无多大关系。它倒是和其他的一些词

[1]《儒家“体知”传统的现代诠释》(收入《十年机缘待儒学》，第 63 页)访谈者周勤、《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》(第 29 页)访谈者东方朔均确认这一时间。杜维明在 1985 年撰写的《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》中说：。近来我思考这个问题而提出‘体知’这一观念。”又在 1986 年刊发的《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》访谈录中说：。我最近在新加坡、台湾的有关讨论中，提出了‘体知’的问题。”[2]收入《燕园论学集》，北京大学出版社 1984 年版，第 203 页。

如察、味、认、会、证和验等组成复合词。有时它只当作动词用，与语尾助词“之”相连结。这些不同的复合词蕴涵着全面的承诺这个共同主旨，所谓全面的承诺即是指整个“身心”的介入。[1]

此处所论，与杜维明 1985 年撰写的、公认作为他的“体知”概念之提出标志的《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》中的某些论述如出一辙。梅广先生在评论杜维明 1985 年这篇文章时所解释的“杜撰”(“杜维明所撰”)的“体知”特征——“体”后面跟着一个心理动词，连用起来，就表达一种由身到心的活动过程”——如用以解释上引论述，亦可谓若合符节。[2]因此可以说，杜维明对儒家“体知”的探讨是由来已久并且一贯的。

从上引论述所谓“整个‘身心’的介入”即可看出，“体知和身体结了不解之缘”，它首先表现为一种“体验的知识”，“也

就是说我们的身体已亲切地掌握了一项技能”，“我们已把某项技能内化了”。[3]例如骑自行车、弹钢琴、记诵英文名句、熟悉路径等等，都必须“体之于身”，感同身受，这样才可能“知”得真切，才是真知。杜维明经常引用英国现代哲学家芮尔(Gilbert Ryle)在其《心的概念》一书中对于“知道是什么”之“知”和“知道如何作”之“知”的解析，认为前者是认知，后

[1]本文最初发表于美国普林斯顿美术馆出版的《艺术家和传统：中国文化中的古为今用》。收入《人性与自我修养》，第141页。

[2]梅广之论，转引自杜维明《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社1992年版，第503页。[3]《身体与体知》，载《当代》(台湾)第35期，1989年3月1日。

者则属于体知。[1]

“体知”在社会生活中的主要表现在于知人(人际沟通、知人善任等)，“人生难得一知己正是因为从认识、熟悉、亲近到定交，要经历多少纵横交错的联系，从定交晋升到其臭如兰的同心之友，又不知要经历多少面对面的心领神会。竹[2]其他如读书、处世乃至尚友千古等人文现象，无一不是“体知”的实例。

但是，“体知”的意义远不止于此。“把获得的体知当作内化的技能，只是一种叙说的权法。如果只从内化技能的角度了解体知，不仅是片面的，而且可能是错误的”。[3]对于主体来说，“体知”更主要地是一种“了解同时又是转化的行为”(knowing as a transformative act)，也就是“受用”。[4]即是说，在技能内化的同时，主体在本质上相应发生了创造性转化。以呱呱坠地到发育成人为例，“我们要通过无数的体知，才逐渐认识到我们的身体。我们并不拥有自己的身体，我们发现，创造而成为自己的身体，是各方面各层次磨练的结果”，“所以有哲人强调，身体不只是自然观念，而且是成就观念”。[5]儒家传统更进一步主张，“我们受之于父母的身体，并不是我们所拥有的私产，而是天地所赐予的神器。我们呱呱坠地的片刻，就已具备了丰富的资源和无穷的潜力。但是发掘资源和实现潜力，却要通过体知的

[1]参见《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社1992年版，第504页I《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，台北联经出版事业公司1989年版，第134页。[2]《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，第514页。[3]《身体与体知》，载《当代》(台湾)第35期。1989年3月1日。[4]《儒家“体知”传统的现代诠释》，收入《十年机缘待儒学》，第72页。[5]同注[3]。

工夫——体知是帮助我们认识、了解和领会我们身体全幅内涵必经的途径。这个途径的具体内容，就是主体意识的建立”。[1]主体的“了解同时又是转化的行为”无疑即为“知行合一”。[2]在《王阳明四句教探究》中，杜维明论断“知与行的合一 is 良知的规定性特征之一”；“良知的知(体认)的本身就是一个创造性的行动”，而“良知的行必然包含着更深刻的自我认识”。一方面，“这样设想的‘知’，当然不限于经验知识”，而“这种行是种经验性的启发，必然导致最深层的自我转化”；这就是说，“知行合一”并不仅仅是向外捕捉客观事物，而主要是指向主体自身的创造性转化。另一方面，由于“无论感官知觉被认为有多宽广，(这样设想的‘知’)它不只是去认识客体。去认识客体就预先假定了主体与客体在认识中的空间距离，并认识程序的开始与完成之间的时间间隔”，联系下文所谓“良知”没有和感官知觉相分离，但也不能仅仅以日常经验的意义来完全理解它。它所谓的‘完整性’决不能化约为宋明儒家学者们所说的‘见闻之知’，可知“良知”的“知行合一”根本不同于主客对待的认知，而是主体与宇宙万物乃至形上本体的契合无间。[3]这样，“体知”与作为“良知”属性的“知行合一”重合，主体亦与宇宙万物乃至形上本体打通。“认知者和被认知的对象，不构成主客对立的外在关系，而是为主体的辩证的内在关系”。[4]“体知”在阳明“知行合一”意义上所具有的本体—宇宙论性质也完全符合横渠提出的

[1]《身体与体知》，载《当代》(台湾)第35期，1989年3月1日。[2]《儒家“体知”传统的现代诠释》，收入《十年机缘待儒

学》，第 72 页。[3]以上引文均见《王阳明四句教探究》，收入《人性与自我修养》，第 222—223 页。[4]同注[1]。

“德性之知”的内涵。横渠曰：

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知德性所知，不萌于见闻。[1]

此所谓“德性所知”，即是一种涵摄而又超越了作为“兼容并包的心量在存有界因囿于感官经验的局限性而未能充分体现”之结果的“闻见之狭”、以“合天无外”的“大心”以及“无物非我”的感性觉情进行终极自我转化、进而“能体天下之物”以至于一切都在道德主体观注之中而成为其心中的无对的内容的“知”，是道德主体与生俱来但又必须始终进行反躬修己以存养护持的自知之明和自我意识，是道德主体必须体之于身并有所受用的实践真知。[2]要之，“德性之知”与“知行合一”一样，是一种打通主体与本体一宇宙论阂畛、统合道德与知识分际，亦即合内外、兼知行的“体知”。鉴于“体知”内涵的这种“天人合一的宏观”性质，杜维明进一步将其界定为认识论、本体论、宇宙论和道德实践有机联系的“体知结构”。[3]

在儒家认识论方面，杜维明曾经提出一个“具体—普遍”的辩证模式，其特征是：“自我知识的具体途径被看成是最真实的、与宇宙达成普遍性合一的方法。用孟子的比喻来说，这就像一个

[1]王夫之《张子正蒙注·大心》古籍出版社 1956 年版。[2]参见《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 501—516 页。[3]同注[2]。

人进行掘井及泉的工夫：他对自身存有的基础认识得越深刻，他就越接近于那共同人性和宇宙创造性的泉源。……它的显现在于能够把广大悉备存有论的洞察和眼前日常的事务相联结，以便以一种动态的方式，将个人此时此地的具体存在，和个人对整个宇

宙最概括性的领悟整合成一体。竹[1]杜维明还通过与一般认识论的比较，进一步突出这种认识方法的特征：“一般都认为只有超越了特殊，才能把握那普遍的法则，要获取高层次的通则，思想就必须与具体的事物分离。要建构一个能具有某些普遍主张的定理，那么抽象的过程就是必要的。然而在这里，具体个人的内在经历却是概括论述的真正基础。并且只有完全沉浸到人自身的存有之中，人们才能接触到普遍性的渊源。”他引述孟子“尽心知性知天”之论以及象山“尽我之心便与天同”之论作为证明。[2]显而易见，这种“具体—普遍”的认识模式与“体知结构”完全同构。

作为技能内化、知人交友一类的“体知”是不难理解的。但是对于“具体—普遍”型的“体知结构”，即使有先儒论说为证，却仍然存在着“如何可能”的问题。另外，由于“体知结构”是“内在超越”以及“开放的同心圆”的主体基础和实现方法，故“内在超越”以及“开放的同心圆”的“如何可能”的问题也可归结到“体知结构”之中；即是说，“体知结构”如果可能，则“内在超越”以及“开放的同心圆”便同样可能，反之亦然。

对于这一问题，杜维明的论证进路是，从本体论或先验论角

[1]《从宋明儒学的观点看。知行合一。》，收入《人性与自我修养》，第121页。[2]《内在经验：宋明儒学思想中的创造基础》，收入《人性与自我修养》，第145—146页。

度，“体知’，在这种语境里，可以规定为人心固有的感性觉情。正因为这种人同此心、心同此理的感性觉情不把任何东西‘对象化’，它才能包容天地万物，让一切都在其观注之中而成为人心中无对的内容”。但是，从“此在”的、经验的角度，“这个本应如此的理想人心当其坠落在现实世界的网络中，其表现的特殊性格就远离了无物不可体、无物有外的本来面目”，也就是说，“德性之知虽然是道德主体与生俱来的不假修为的自知之明、自我意识，但如果我们不进行反躬修己的学思工夫，道德主体所拥有的德性之知，最多只不过是始燃之火，始达之泉，终必在日常生活中消亡殆尽”。因此，“体知结构”的实现必须遵循“尽心知性知天”的工夫进路，“即使在现实世界的关系网络中，也不放弃无物不可体、无物有外的天职，不让他的心量受感官的桎梏。他的存在决

定即是不以天地万物为外而“视天下无一物非我”。[1]显而易见，杜维明首先肯定“体知结构”的本体论或先验论意义上的必然性，进而承认其“此在”或经验意义上的或然性甚至否定性，终归以主体“反身而诚”和“强恕而行”的方式求得“体知结构”之可能问题的解决。这种解决方式对于特定主体或许可能，但却并非对于所有主体均完全可能（例如没有修身自觉或愿望的主体）。因此杜维明似乎只解决了“体知结构”的特殊可能性，而没有解决其普遍可能性。

对于“体知结构”之普遍可能性的证立颇有助益的是牟宗三先生关于“智的直觉”的论证。从牟先生将他所诠释的“智的直觉”对应于“良知”、“德性之知”等概念来看，“智的直觉”

[1]引文均见《论儒家的。体知》——德性之知的涵义》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 501—516 页。

与“体知结构”秉承着共同的思想渊源。按照牟先生对于康德的表述：“智的直觉自身就能把它的对象之存在给予我们。”[1]即是说，“智的直觉”使主体与对象整体以及“物自身”直接契合无间，它的自我表象同时就是存有的创造与实现，即所谓“直觉之即实现之（存在之）”；这种主体—认识论与本体—宇宙论的统合，也与“体知结构”的内涵颇相近似。因此，“智的直觉”之可能应该可以旁证“体知结构”之可能。

牟先生对“智的直觉”之可能性的论证，是在继承并扬弃康德的道德哲学的基础上进行的。按照康德，道德行为之根据在于自由意志所发出的定然命令（绝对命令），“发此无条件的定然命令者，康德名曰自由意志，即自发自律的意志，而在中国的儒者则名曰本心、仁体，或良知”，亦即“吾人之性体”。[2]此自由意志或日本心、仁体、良知、性体必须指谓一个绝对无限者，否则，“其本身既受限制而为有限的，则其发布命令不能不受制约，因而无条件的定然命令便不可能”。[3]所以，“当吾人由无条件的定然命令以说本心仁体或性体时，此本心仁体或性体本质上就是无限的，这里没有任何曲折”。[4]一个无限的自由意志当然只能为因而不能为果，只能是制约者而不能是被制约者，这便在道德领域设立了一个“第一因”。“而当吾人由条件串的绝对综合以

提供‘第一因’这宇宙论的理念时，第一因亦表示只为因而不为果，只制约别的而不为别的所制约。如是，这第一因与发布无条件的定然命令的自由意志其性质完全相同”，[5]这则是在本体一

[1]牟宗三《智的直觉与中国哲学》，台北商务印书馆1987年四版，第145页。[2]同注[1]，第190页。[3]同注[1]，第191页。[4]同注[1]，第192页。[5]同上。

宇宙论领域也设立了一个“第一因”。由于“天地间不能有两个绝对而无限的实体，如是，两者必同一”。[1]由此，道德界与存有界以作为形上实体的自由意志或日本心、仁体、良知、性体而一体贯穿，天道性命通而为一；而赋有自由意志或日本心、仁体、良知、性体的主体，“由发布无条件的定然命令之本心仁体或性体之为绝对而无限，即可肯定智的直觉之可能”。[2]除了如上所述以纯粹推理方式论证“智的直觉”之可能性之外，牟先生还从实践的主体之道德感方面对这一可能性作了补充。他认为，主体的本心仁体的明觉活动，诸如“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”乃至“理义之悦我心”之“心”，即为即存有即活动的生生创造之体，“此本心仁体连同其所发布的无条件的定然命令(道德法则)如何不是具体的呈现?智的直觉即在此本心仁体之悦与明觉中有它的根源，因而有其可能”。[3]牟先生在此所作的推论及其引述的“四端”等例证均具普适性，因此，对于任一道德主体而言，“智的直觉”都是普遍可能的。

对于牟先生关于“智的直觉”的论证，杜维明极表叹服，认为“可补康德形上学之失，实有大功于东西哲学会通之智性大业，熊夫子量论有传人矣”![4]但值得注意的是，恰恰是在“体知”的意义上，杜维明认为牟先生的这一论证还可以深化。他说：“牟先生不是真正的体知，或者说他不是宋明儒学那种严格意义上的体知。为什么呢?因为牟先生的一套论说还只是一种理论上的分解，这种分解就应于宋明儒学严格意义的体知而言是落第二义

[1]牟宗三《智的直觉与中国哲学》，台北商务印书馆1987年四版，第192页。[2]同注[1]，第193页。[3]同注[1]。第195—196页。[4]见杜维明1973年9月12日日记。

的。”[1]由此看来，杜维明似乎并不顾虑其“体知结构”的可能性问题，而相信只要沉潜于生命的底里，自可达致天人贯通。以杜维明这一立场为进步，而退守于牟先生的辩示，“体知结构”、“智的直觉”一类儒家特殊的认知方式应该是可能的。

5. 人的本质

“深层与动态主体性”的超拔与沉潜、“内在超越”的极度提升与深层回归、“开放的同心圆”的无限推扩与全面反馈以及“体知结构”的具体与普遍，这一系列吊诡均可归结到儒家(思孟一系)的辩证的人性论，即本体论意义上人性的完善自足与实存意义上人性的欠缺、修养论意义上人的成圣可能与终极实现意义上人永远有进步的余地这两对矛盾统一的命题。

首先，在本体论意义上，人性是完善和自足的。基于《中庸》“天命之谓性”的思想，可以理解，“既然人性授之于天，因此它就分享了那构成万物基础的真实。所以，要实现这个深藏的真实并不是超越而是要通过人性来进行。从本体论角度来看，这是以人性具有通过日常生活实现天的终极意义的‘良知’和‘良能’这一信念为基础的”。[2]而“当孟子说‘万物皆备于我’时，他所表达的是对自我的一种存有论的理解：天、地及万物都为自我的存在所拥有”。[3]至于以“重新体现孟子的古典心学”为“鲜明特征”的宋明儒家，“他们相信人性最终是善的，而且有包容万物的神性，这种人性是天命所赐，必须通过心的有意识的、致

[1]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第11页。[2]《先秦儒家思想中的人的价值》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第74页。[3]《作为人性化过程的。礼。》，收入《人性与自我修养》，第37页。

良知的活动才能充分实现”。[1]总而言之，儒家相信，“从本体论上讲，我们都是圣人，因为我们人性中内在的‘明德’决定了我们之为我们”。[2]正是这种本体论意义上的人性的完善自足，为道德主体始终持守、存养、显发原初自我的必要性提供了形而上的根据。

另一方面，儒家对于实存意义上的人性的欠缺乃至过恶具有

深刻的照察。例如孟子，“无疑，孟子充分意识到人有一种‘实在太像人的’残害自然、人类和自我的残暴。因为他毕竟生活在历史上被称为‘战国’的时代，这个时代以同姓同族间残杀斗争的众多事件著称。关于牛山的寓言——这座山的树木被伐木者砍得精光，嫩芽新枝也被放牧的牛羊吃光——清楚地表明，孟子深知人的生存环境遭到破坏的程度”。[3]又如朱子，“他一方面说‘心具众理’，‘此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉’，另一方面又说心有昏蔽，‘心有善恶’”。[4]至于主张“过无穷，因过改过亦无穷”的刘蕺山，对人的阴暗面和脆弱性更有深刻的洞悉，其《人谱》等著作足以回应基督教神学关于人性阴暗面思想对于儒学的挑战，从而足以消解那种认为儒学是一种肤浅的乐观主义的看法。[5]概括地说，“儒家因了对这种实存世界的了解，根本上不可能不对人的阴暗面有真切的认识，也因此对人的结构

[1]《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第148—149页。[2]《儒家圣人：为己之学的典范》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第40页。[3]《先秦儒家思想中的人的价值》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第78页。[4]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第197页。[5]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》之“《人谱》的道德精神世界”一章，第109—154页。

上的限制的了解是儒家思想的重要的一个方面”。[1]

人性在现实意义上的欠缺乃至过恶表明修身的必要性，而人性在本体论意义上的完善自足则表明修身的可能性，因此，以上这对矛盾自然导向儒家的修养论。“实际上，在一个人之‘所是’与一个人之‘能是’之间存在着一种根本的差别或间隔。既然这种差别或间隔与基督教神学中作为造物主的上帝和作为被创造者的人之间的差别或间隔不同，则它所引发的道德的和社会的后果也就有别于基督教伦理所引发的后果。就《中庸》的情况说，是靠自我修养（‘修身’）来弥合这一间隔的”。[2]简言之，对于儒家来说，实存意义上的人性与本体论意义上的人性之间的差距可以而且也只能依靠修身予以弥合。而一旦进行修身，则如孟子所坚持认为的，“普通的一般人只要直接诉诸他们内心的资源，进行

道德和精神修养，仍能成为圣人”，[3]也就是说，“每一个人只要他愿意，都可以成为圣人，因为圣人可以经由自我学习而实现”。[4]这样，修身成圣便对任何人都是一条可欲而又平易的道路了。

但是，人道的平易却又决不意味着终极实现可能轻松达致。首先，修身是道德主体必须终生投入、不断更新的过程，这一过程充满了艰辛和痛苦，“朱熹临终前用以鼓励弟子的四个字‘坚苦功夫’极好地刻画出了终身不懈不怠致力于自我教育的精神”，阳明也是“经历了‘百死千辛’，他才认识到孟子‘万物皆备于

[1]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》之。《人谱》的道德精神世界”一章，第109—154页。

[2]《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第21—22页。

[3]《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第104页。[4]《主体性与存有论实在》，收入《人性与自我修养》，第188页。

我’是一种经验的宇宙真实，而非主观臆测”。[1]而阳明的所谓“龙场大悟”，也只是由朱子的“格物”进路转而悟出“圣人之道，吾性自足”，[2]却并不如释家所谓“顿悟成佛”或“一念向善即往生净土”之类，也并不由此废辍日后“只在身心上做”的“格物之功”。[3]因此，“道德主体凭借着‘顿悟’，可以一劳永逸地安居终极之善的永恒极乐天国之中，这种信念并不能提供可行的选择”；[4]实际上，“一个人要成为他所‘应当’，绝非是‘简易工夫’，而是一个永远奋斗、永无休止自我实现的过程”。[5]其次，从实现形态来看，“在实存的世界里，人人都受到结构上的限制，没有任何一个人是圣人”。[6]事实上，孔子本人从未宣称自己已达到了圣人的境界，因此孔子之道主要应被认为是启示的标准”。[7]这也正是孔子所谓“若圣与仁，则吾岂敢”。[8]亦因此，罗近溪才说“真正仲尼临终不免叹口气也”，[9]刘蕺山才说“自古无现成圣人，即尧舜不废兢业”。[10]在关于神圣人格的认识上，儒家与轴心文明其他传统存在着很大的不同，“佛到了八十岁圆寂时所悟到的真理是‘唯我独尊’，是佛教思想里最高的觉悟，最高的涅槃境地的体现，在这里不可能有

[1]《儒家修身的痛苦》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第46—56页。[2]《王阳明全书》(四)，台北正中书局1953年版，第84页。[3]《王阳明全书》(一)，第77页。[4]《刘宗周哲学人类学的主体性》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第108页。[5]《主体性与存有论实在》，收入《人性与自我修养》，第190页。[6]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》之“《人谱》的道德精神世界”一章。第148页。[7]《儒家的成人观》，收入《人性与自我修养》，第67页。[8]《论语·述而》。《盱江罗近溪先生全集·语要》，明万历四十六年刘一煜浙江刻本。《刘子全书》卷一，清道光甲申乙未刻本。

更进一层的发展。耶稣基督因为是上帝的圣子，从基督教立场看，上十字架也是达到了最高的人格和神格的形态，也没有再进一步的可能。可是，在儒家的立场上，孔子可以说是一个相当平凡的人，他如果再活下去的话，他还要继续学习下去”。[1]儒家基于人性欠缺的认识而产生的对终无止境的修身的自觉，正是道德主体指向成圣目标(超越、一体之仁、普遍性)而保持动态的极度提升、无限推扩乃至涵契幽明的深层动力。

通过以上两对矛盾统一的命题，儒家(思孟一系)界定了人的本质。人在本体论意义上的完善自足及其在实存意义上的欠缺过恶，既赋予人对于实现自己的道德本质以充分信心(当然也就必须接受一个形而上的限定)，又警醒人对于当下的境况保持戒慎恐惧；由此一方面避免了存在主义那种绝对孤独地处于宇宙之中、不得不进行自由选择从而最终获得其本质的个人所必然具有的烦、畏、死一类“此在”的“本真状态”，另一方面也避免了从希腊智者所高扬的“人是万物的尺度”直到文艺复兴人文主义者所信奉的“人为宇宙精华万物灵长”这一传统所导致的“人道主义的僭妄”。人通过自我修养可能成圣及其在终极实现意义上永远有进步余地，则在将道德转化的动因归于人本身的同时，也对“良知的傲慢”给予了否定，这当然既与希伯来传统将人的得救希望完全系于通过信仰“全然的他者”而超绝现世相区异，同时仍然是对人类中心主义这一在启蒙心态中表现得登峰造极的希腊传统的摒弃。

处于上述两对悖反命题的张力中心，或者说作为这两对命题的承载主体，人性的内涵一定是多元多样的，“儒家所讲的是一

个活生生的具体的人，他是以存在感受为基础的这个理念下面的

[1]《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京三联书店1988年版。

多元多样的人。这个人是有感情的，有社会性的，他是政治文化中间的一部分，他有历史的记忆，他有超越的向往”。[1]人性所涵具的这五个方面的外化，凝聚为构成儒家学统内容的《诗》、《礼》、《书》、《春秋》、《易》“五经”；而“五经”又强化人的作为感情、社会、政治、历史以及超越的存在，“综合起来，它们代表了一项包容广大的计划的展开：找回处在危机之中的人类文明的深层意义”。[2]儒家从多层次多面相对于人性内涵的把握，完全不同于西方人论将人单一定义为“理性的动物”、“政治的动物”、“运用工具的动物”或“符号的动物”一类归约主义的致思倾向。[3]由此，儒家哲学的人学关于人的超越性、现世性、修养论、实现论及其丰富性达到了辩证的契合，从而避免了西方人学的种种偏至。不过应该指出的是，杜维明关于人性之多元多样性的论断诚然是正确的，但他为了将人性之多元多样性的观察归于儒家传统而以“五经”分别对应于人的某一属性，却极端简化了“五经”的内涵，在学理上难以成立。这反映了杜维明在批评西方归约主义倾向的同时，也或免于蹈入归约主义的窠臼。三、社会政治理论(Socio-Political Theory)

作为儒家哲学的人学的核心范畴的人，其实存状态一定是特定的社会关系的中心。“作为关系的中心，我们并不是孤独地走向我们的最终归宿；我们总是生活于家庭和朋友的关系之中”，

[1]《儒家人文精神与文明对话》，载《纪念孔子诞辰 2550 周年国际学术讨论会论文集》(上)，国际文化出版公司 2000 年版。[2]《古典儒学中的道、学、政》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 5 页。[3]参见《儒家哲学与现代化》(载《论中国传统文化》，北京三联书店 1988 年版，第 112 页)、《儒家人文精神与文明对话》(收入《杜维明：文明的冲突与对话》，第 9 页)。

“我们的自我理想正是通过师生关系、朋友关系、君臣关系、兄弟关系以及其他许多社会角色才得以产生存在”，甚至于“天所赋予我的本性只能通过作为种种关系之中心的我的存在去表现”，即是说，一个人“不可能绕过他所处的社会关系而直接与天建立密切的联系。他所以能在充分实现自我的意义上达于天，正是因为他能勇敢地面对他身边的各种社会关系的挑战”。[1]基于社会关系对于人所具有的这种不可或缺的意义，社会政治问题便自然成为儒家围绕人而展开的一个重要论域。

关于社会政治的论说，即以政治系统与社会环境的相互关系为研究对象的理论学说，作为一门成熟的学科即政治社会学(political sociology)，形成于19世纪末20世纪初的欧洲。其理论前源可以追溯到法国启蒙思想家如孟德斯鸠等，而其确立则以涂尔干、韦伯等的理论创建为标志。在儒家传统中，社会政治论说作为学科形态无疑并不存在，但有关的思想资源却又无疑十分丰富。事实上可以说，儒家从来就是将社会与政治问题相互联系予以考虑的，所以孔子在回答“子奚不为政”的提问时说：“《书》云：孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政，奚其为为政？”在此显然是将家庭、社会与政治问题一体贯穿，而用以贯穿三者的根本则是主体的德行。这正是儒家社会政治理论关于社会政治的理想形态的表述。

通过对《(中庸)中“政”这一概念的解析，杜维明将儒家社会政治的理想形态概括为“信赖社群”。[3]“信赖社群”的结构

[1]《自我与他者：儒家思想中的父子关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第142—143页。[2]《论语-为政》。[3]参见《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》第三章“信赖社群”。以下论述及引文。凡未另注者，均见此章。

基础是“孝”。孝的观念发自亲子关系的生物学意义上的原初纽带，但却充满了强烈而持久的人类情感，并且创造着具有深刻社会意义的价值。生物学意义上的传宗接代固然是孝的重要内容，“口体之养”也诚属孝的日常行为；但孝的主要关切还是在于子代对于亲代的伦理—宗教义务，包括“养生送死”、“继志述事”、“述而不作”等。“养生送死”表明，“孝作为对个人存在根源的一种全面承担，是一项终其一生的任务。‘养生’只是这种全面承担中的

一部分”。“继志述事”则要求，“当孝被理解为‘继承’先父的意志甚或‘续成’先父的事业时，它就不仅包含对其父亲的存在处境的理解，而且也包含着对其理想中的自我形象的理解”。“述而不作”更进一步意味着，“既然‘述’者从他自己存在的源头得到恩泽，他就会对形成自己传统有过重大贡献的人感到一种强烈的道德义务。他的使命不仅在于使自己适应于当下环境，而且还在于力求使他所塑造的新世界能忠实于其先辈的意图。由此看来，‘述’并不是简单地制作一些新的东西，而且在于在制作新的东西的同时也承担起传承古人智慧的责任。因此，它既包含道德义务，又包含一种历史意识”。上述从“养生”到“送死”，到继承绍续直系先辈的志业，乃至到对于历史文化祖先的遗业的发扬光大，这一由近及远、由今及古的情思推扩，可以曾子一言以蔽之日“慎终追远，民德归厚矣”。[1]由“慎终追远”而发生丧葬、祭祀一类礼仪，通过这些礼仪，“对祖先的爱的追思可以导致社会认同和社会团结。这样设想的社会不是由压力集团组成的敌对体系，而是一种基于相互信任的信赖社群”。

在社会关系中，“信赖社群”则与君臣、父子、夫妇、昆

[1]《论语·学而》。

弟、朋友即所谓“五达道”密切相关。“五达道”亦即“五常”或“五伦”。虽然它们并未包括一切社会关系(例如师生一伦)，但它们确实表达了人的基本的社会关系。根据孟子的经典定义，“五伦”的理想形态为“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。[1]“由此出发，‘五伦’就是在结构和功能上有区别的五种二分体关系”，“这五种最基本关系的实质并不是依附性，而是交互对等性，即所谓‘报’。子孝是通过父慈得到回报的；臣忠是通过君明得到回报的，如此等等。在这一点上，友谊乃是典型的互对性，正是互对性而不是依赖性决定了朋友有‘信’的含义”；“互对性总是一种双向交流的关系。君主、父母、师长、朋友以及兄长都应当和臣子、子女、弟子、幼友、幼弟一样努力使自己顺从、忠诚以及献身于社会共有的价值观念”。[2]如果基于道德主体的自我意识，则在人伦关系中突出的是主体的责任而非权利。《中庸》引述孔子曰：“君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也，所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以

事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。”由此体现的是“正己而不求于人”的道德自觉。这种既注重“二分体关系”的“交互对等性”、又强调“正己而不求于人”的人际交往，当然衍生一种信赖社群，“这样衍生出来的信赖社群是一个相互信任的社会而不只是一个个体的聚集。在这样一个社会里，人民的目标不仅在于和平地相处，而且还在于当他们修养自己的品格时，相互帮助，进行道德规劝”。

在这样一个“信赖社群”中，政治虽然也需要具有一般政治

[1]《孟子-滕文公上》。[2]《宋明儒学的宗教性和人际关系》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第157—160页。

的要素，即是说，“凡政治都是要讲政府部门的组织机构、方针和行政管理的，而这些部门，在一个既定的社会中，又都是用来管理和控制人民的”；但是，作为儒家政治，其特点则在于“政者，正也”。[1]《中庸》强调“为政在人，取人以身”，这就明显指出了，“正”的这一套设想最初针对的与其说是人民，倒不如说是统治者自己。其中的要旨在于：统治者为了能够领导，就必须端正自己的个人品格”；“统治者的道德修养，远不是他私人的事情，而是被视为他作为领导人的一项规定性特征。……统治者的道德上的正直是建立一个良好政府必不可少的条件”。《中庸》梳理统治者的政治事务，认为“凡为天下国家有九经：日修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也”，明确将修身作为天下国家大政根本。如果说《大学》还是泛泛提倡“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”，那么《中庸》则显然更加强调统治者修身的极端重要性。

这里存在的一个问题是，直接将政府职能与统治者的人格相联系，似乎有简单化之虞。联系《中庸》所谓“明乎郊社之礼、稀尝之义，治国其如示诸掌乎”，亦即将祭祀礼仪等同于国家治理，也给人一种“难以置信的头脑简单”的感觉。但是，根据孔子所谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”的教言来看，[2]儒家并非不了解政治的一般规则和手段，只不过儒家不满足于这些规则和手段，而汲汲于指出向上一路罢了。

实质上，在传统中国，真正的问题并不在于德政直通的简单

[1] 《论语·颜渊》。[2] 《论语·为政》。

化，而在于在现实社会政治领域中，“以道德理想转化政治这派儒家一直是失败的，并没有成功过”，[1]王圣的实践，而非圣王的观念，成了中国文明中永久的政治现实”，[2]由此导致“儒家的道德价值经常被政治化，为残暴的极权统治服务”，[3]这就是所谓“政治化儒家”。狭义地说，“政治化儒家”指称着眼于己利益而依附于专制政权、运用掌握的儒学资源为统治阶层服务的陋儒、俗儒、小儒、奴儒、腐儒，如制定朝仪的叔孙通、曲学阿世的公孙弘之流。[4]但在一般意义上，“政治化儒家”即指“利用传统的专制政体和利用儒家的专制思想”；[5]还可专指那些“除了政治权力之外，还要求道德和意识形态的权威”的统治者，[6]如“独尊儒术”的汉武帝直到定儒教为“国教”的袁世凯。“政治化儒家”的特征是“天子本人未必愿意修身，但是，他可以充分意识到确保大臣们修身的政治利益。虽然掌权的学者兼官员自己也许并不会将儒家伦理付诸实践，但是，他们肯定明白，倘若平民百姓真那么去做了的话，保持社会稳定的任务就相对容易完成了”，[7]即是说，那些在社会上、政治上或家庭中掌握权力的人往往抛弃了修身的义务，而将儒家象征符号仅仅当作维护

[1] 《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京三联书店1988年版，第115页。[2] 《中国古代儒家知识分子的结构与功能》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第29、27页。[3] 《古典儒学中的道、学、政》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第11页。[4] 参见《儒家的抗议精神——访杜维明谈政治化的儒家》（载香港《八十年代》1981年第三卷第四期）、《儒家哲学与现代化》。[5] 《一个真实的人——为纪念王阳明诞辰五百周年》，收入《人文心灵的震荡》，第52页。[6] 《中国古代儒家知识分子的结构与功能》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第29页。[7] 同上，第27页。

特权、宰制他人的手段。

“政治化儒家”造成的后果，在于将所有“交互对等”的“二分体关系”扭曲为单向度的压抑体制，将以“仁”为内容的“礼”抽空为外在强制的符号，将尚“德”的示范政治蜕变为尚“力”弄“术”的控制技术。由此，君爱臣忠演变为统治者的专制独裁(专制主义)，父慈子孝为强制性的家长权威所取代(权威主义)，夫妇好合也笼罩于男权至上的观念之下(男权中心主义)。“三纲”强化，“五伦”异化。在庞大复杂的社会政治网络中，虽然相对权力关系重叠交错，但最终都须臣服于“王圣”的绝对权威。因此，“一夫”之下的所有“自我”都堕落成为对权威的消极服从以及对尊严的自我贬抑。概括地说，“政治化儒家”的后果即“政治权力对人类生活一切方面的支配、强制性地操纵道德价值作为社会控制的手段、到了僵化的地步的社会结构的礼仪化以及没有能力迎接新的挑战的文化体系”。[1]

基于儒家“政统”、亦即“以道德理想转化政治”或“政治道德化”的立场，[2]“政治化儒家”的作为与儒家真精神基本上是不相干的，它只是对儒家社会政治资源的利用。关于这中间的因果，杜维明从比较宗教学角度作出了解释：专制政体，或者业已存在的政治权势，要利用当时深入民间或深得民心的宗教组织

[1]《儒家伦理的现代意义》，收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，第136页。[2]“儒家政统”概念见《孔子仁学中的道学政》(载《中国哲学》第五辑，北京三联书店1981年版)、(eft-典儒学中的道学政)(收入《道、学、政：论儒家知识分子》)；。以道德理想转化政治”概念见《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》(收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》)。“政治道德化。概念见《中国古代儒家知识分子的结构与功能》(收入《道、学、政：论儒家知识分子》)。

或宗教传统，这是一般现象，而非特殊现象。基督教在最早的形成过程中，耶稣说：“让上帝的事归上帝，恺撒的事归恺撒。”已经很明显地把凡俗与神圣的事分开。可是中世纪以来，教会与政治权威有千丝万缕的关系，就是教会本身的政治化。至于佛学，从史学和社会学来研究，其宗派如天台、华严、禅等等和当时的唐代宫廷政治关系相当密切。而道家变成道教后，附和政权势力更是显而易见，就如民族精神极强烈的全真教和太乙教的发展，

也和现实政治有许多牵连。回教更不在话下。至于日本的神道也和天皇制度之间有不可分割的关系。

从这个角度，我们再来审视儒学。儒学基本上不是一个宗教组织，但却深具宗教性格和宗教精神，这是最特殊的一点。基于此，其成己成物的理想必须落实在现实人间，而在实际的文物制度中体现，政治无可否认的是现实世界中最大的权势……[1]

这里从专制政体与宗教传统的相互需要说明了利用与被利用的关系。但具体到秉持“政治道德化”理想的儒家来说，却与统治者的非道德化以及社会政治以权力为本位的单向度化存在着很大距离，“孔子以道德理性和文化关切转化现实政权的人世精神，和秦汉以来依附王朝的御用儒者以三纲五常等伦理观念帮助统治集团控制人民思想的利禄之途是不相容的”。[2]

由此以降，在社会政治被“政治化儒家”扭曲的情况下，秉

[1]《儒家的抗议精神——访杜维明谈政治化的儒家》，载《八十年代》(香港)1981年第三卷第四期。

[2]《孔子仁学中的道学政》，载《中国哲学》第五辑，第32页。

持“政治道德化”理想的儒家“既然不能改变历史进程，不能为世界带来天下太平，那么，儒家就在‘体系’中创制出一个贯穿社会、政治结构的价值王国，而这些结构和儒家有关道德秩序的观念基本上是格格不入的”。[1]即是说，秉持“政治道德化”理想的儒家，无论立朝出仕或是布衣在野，虽然都不可能真正用世，但却决不遁世。他们一定要人世，然而又不属于现世。他们见之于世的就是儒家的道德理想和价值标准，诸如居仁由义的大丈夫风骨，匹夫不可夺志的独立节操，以德抗位的人格力量，转世而不为世转的主体意识，忧乐一以天下的责任伦理，讲学论道的启蒙理性，民贵君轻的民本思想，君臣以义相合的大臣之道，恒称君恶的批判勇气，廷争面折的抗议精神，以及诛一夫非弑的革命理论，等等。凡此道德理想和价值标准均表现于与之格格不入的现实社会政治领域，因此，秉持“政治道德化”理想的儒家与“政治化儒家”便不可避免地发生矛盾、冲突乃至斗争。孔、孟以降，汉代的陆贾、辕固、董仲舒、贤良文学、扬雄、桓谭等，宋代的周敦颐、张载、二程、朱熹、张拭、陆九渊、吕祖谦等，元代的刘因等，明代的王守仁、王畿、王艮、刘宗周等，清代的顾炎武、

黄宗羲、王夫之、戴震乃至康、梁的“公车上书”等，以至现代的熊十力、梁漱溟、张君勱、牟宗三、唐君毅、徐复观等，代表了秉持“政治道德化”理想的儒家与“政治化儒家”斗争的谱系；其间东汉党锢、明季东林以及清初文字狱集中体现了这种斗争的惨烈程度。这种斗争的持续性甚至构成为“传统中国政治文化中两条泾渭分明的路线”。[2]通过以上叙述显而易见，对于秉持“政治道德化”理想的儒家来说，围绕着他们的社会政治环境根本不

[1]《古典儒学中的道学政》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第10页。[2]《孔子仁学中的道学政》，载《中国哲学》第五辑，第32页。

是一个道德理想国，而往往是阴暗、无奈、糟糕、恶劣的历史现实，唯其如此，坚持修身以实现道德理想才能真正体现人性的光辉，成为一个大写的人。[1]

对于上述传统中国政治文化中的两条路线，杜维明进行了评说。历史具体地看，“政治化儒家”仍然发生过积极作用。例如，对于统治者个人来说，“一个皇帝，如果很虚伪地要用儒家这一套来控制人民，提高自己的声望，这个皇帝无形中也要受到儒家一些思想的制约……他要面对知识分子的权威进行一种暴戾的、残杀性的侵犯，要完全地逞才使气，就不太容易”，[2]由此看来，“政治化儒家”“尽管有虚伪性，也比完全不谈道德的政治家如法家好。”]而着眼于整个社会政治领域，“政治化儒家”“在中国的一体化上作出了积极的贡献”；[4]虽然它只是利用儒家象征符号，“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’那种完全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”。[5]即是说，“政治化儒家”还是发挥了行政管理以及社会统合功能；在某些时候，它甚至为社会成员提供过某种“奇理斯玛”(charisma)观念。

[1]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第18、32、36页。

[2] 《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》，收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第 97 页。

[3] 《儒家的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999 年第 1 期。[4] 《与国会议员的讨论》，收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，第 175 页。[5] 《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

至于秉持“政治道德化”理想的儒家，虽然创造了丰富的社会政治思想资源，也在社会政治实践中成就了众多不朽的道德人格，但在这一领域中却至少存在着两个误区。首先就是作为其一贯诉求的道德与政治的直接贯通。道德与政治无疑是相关的，任何一种政治制度之设计都不可能完全脱离某种道德理念的考虑。但是，道德与政治毕竟分属不同的领域，具有不同的机制。如果将政治领域的问题一概归结为道德修养问题，形成一种唯有道德水准最高尚者才应该是权力最大者的逻辑，并由此要求“君主”必须至正无邪，“臣工”则必须唯德是辅，这不仅是不可可能的，而且设若可能，其效果也往往与期望产生巨大反差。“有一点我们常常看到，在政治领域里，一个甚至连最低的道德要求都达不到的人，在他的政治策略方面却可以为公众做许多非常好的好事；而一个道德水准非常高的人，却可能由于政治策略方面的无能为力人们带来极大的危害，而且常常由于道德水准高，并且具有非常真诚的理念而使他所犯的 error 变得更加可怕”，[1]这种道德的失误也就是王船山所批评的“悬理以限事”，其极致甚至可能导致哈耶克(F. A. Von Hayek)所强烈抨击的“道德的暴政”。秉持“政治道德化”理想的儒家的另一个误区是，仅仅依靠良知和义愤投身于严酷的政治斗争之中，赤手空拳地与掌握政治力量的恶势力拼搏，这种气节无疑殊堪嘉许，但其结果却往往非常悲惨。东汉党锢，晚明东林，接二连三的打击使当时有气节的知识分子几无所存，由此导致的后果则是一代文化的凋敝，民族命脉的中衰。因此，这种斗争方式决不仅仅是知识分子个人气魄承当的问题，而是关系到家国天下运命的问题。然而一些儒者却往往以此气节相夸耀，希望将这种气节直承地加以发扬光大，这种观念是有失

[1] 参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 219 页。

偏颇的。[1]

当然，以上对“政治化儒家”的肯定仅仅是在历史具体条件下的肯定。基于当代人类社会政治的发展趋势，那种被概括为“三纲”的在社会政治领域中以权力为本位的单向度化必须彻底扬弃，甚至领导人的非道德化也必须受到质疑，由此体现出传统儒家以修身为本、以“交互对等”的“二分体”为人际关系普遍形式的社会政治理想的基本合理性。[2]但是，当下的关键问题在于从传统儒家那些合理的社会政治理想中建构一套由宪法所主导的民主政治体制，这才是将道德与政治加以适当分疏的形构条件，同时也是避免徒然以气节抗衡拥有无限权力的恶势力的制度保证。唯其如此，政治才能按照自身的规则运作，对社会政治的批判和抗议也才不至于成为“刀刃上的声音”。在建构儒家民主政治体制的实践中，作为一种严格的政治学说的西方自由主义，在剔除作为其理论基础的“原子式的个人主义”以及由此产生的基于过度怀疑心理而导致的敌对抗衡社会关系等弊端之后，其关于对个人权力的严格规定、对政治权力的有效制衡乃至对怀疑心理和经验主义的价值合理肯定等方面，都可以提供非常丰富的资源。只有像自由主义所坚持的那样，将由制度体现的外在的、积极的自由与主体内在的、消极的自由互相配合，以积极自由保障消极自由，真正的民主才可能在社会政治领域中建立起来。而“在儒

[1]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》。儒家批判精神的现代转化”章，第213—236页。

[2]关于扬弃“三纲”阐扬“五伦”之论，杜维明在《重建理性沟通和开放心性——儒学和基督教的一场对话》（载加拿大《文化中国》1995年3月号）、《儒家传统的启蒙精神》（载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会1997年版）、《全球伦理的儒家诠释》（台湾“中研院”文哲所筹备处1999年刊）、《新轴心时代的文明对话》（载马来西亚《南洋商报》2000年1月1151）等文章中均有表述。

家思想中开出一个民主政治的格局来，这似乎是儒学进一步发展的宿命”！总之，如上所述，在社会政治问题上，“儒学发展的大

的困难不仅是一个抽象的政治文化的问题，而是一个具体的最基本的制度建构问题。道德修养是个人之事，也是无穷无尽的。但是由道德发展为一种批判精神，对社会、对政治有一种批评，那么这种批判精神要得到充分的伸展，就必须落实到政轨道擦的建立上来。对于儒家来说，这个基本的制度建构涉及到从家庭到社团再到国家的政治格局的许多方面”。[1]这种对于儒家社会政治制度建构的思考和倡扬，自1980年代初以来便为杜维明所念念不忘。[2]显而易见，杜维明认为，只有制度建构，才可能确立“交互对等”的“二分体”关系，实现“信赖社群”，从而为道德主体提供理想的社会政治环境。

四. 宇宙论(Cosmology)

从“开放的同心圆”的社会政治层次向外推扩，即达致自然万物乃至无限宇宙。儒家有关这一领域的思想，借用西方学术范畴，是为宇宙论。[3]

西方宇宙论的思想渊源可以追溯到古希腊米利都学派对于天体的朴素认识，而作为学科则形成于18世纪，其基本的研究对象是作为一个整体的宇宙的起源、结构、关系、规律等问题。最早

[1]参见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》“儒家批判精神的现代转化”章，第213—236页。关于儒家与自由主义的关系、儒家在现实政治制度安排方面的作用等问题，杜维明在《儒家与自由主义》的长篇对话中进行了全面深入阐发，见《儒家与自由主义》，北京三联书店2001年版。

[2]参见《儒家的抗议精神——访杜维明谈政治化的儒家》(载《八十年代》(香港)1981年第三卷第四期)及《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》(收入《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》，第94页)。[3]此指哲学意义上的宇宙论，而非科学宇宙论。

使用“宇宙论”这一范畴的德国哲学家沃尔夫(Baron Christian Von Wolff)将宇宙论归属于理论哲学，以与伦理、家政等涉人的实践哲学相区别。康德在其《纯粹理性批判》中将到为止的西方宇宙论观点概括为有限/无限、单一/复杂、必然/自由、神创/非神创四个二律悖反，用以证明自在之物(宇宙)是理性(人的认识)所无法参透的。黑格尔的宇宙论虽然包含了人的自由和恶的

起源问题，但主旨仍在于探讨宇宙的必然、偶然、永恒、有限、规律等问题。因此可以说，西方宇宙论基本上是客观知性知天地对待宇宙，较少甚至完全不直接涉及人的问题。儒家宇宙论思想的萌发甚至比米利都学派更早，《周书·洪范》所列水火木金土“五行”，即反映了关于宇宙构成的认识。至《周易·系辞》所谓“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣”云云，分明是包括了结构、关系、规律诸意涵的宇宙生成论。而与西方宇宙论形成明显对照的是，儒家宇宙论思想与人本身深相契合。如上引《系辞》接下来称：“乾道成男，坤道成女。”又《序卦》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”均以天地为人伦发生之本。[1]遵循这一经典思想，故横在此拟略加说明，传统儒学所谓“天”的内涵相当丰富复杂，在不同语境中，可分别指涉道德本体、宇宙自然乃至神格主宰等。一般而言，当“天”在道德意义上与主体性命契合，其为道德本体。而在人物生成化育的意义上，“天”则多作为宇宙自然，但又并非全无宗教意蕴。当“天地”并称时，其义基本上属于宇宙论范畴。本部分引文或论述所涉“天”或“天地”，均为宇宙自然义。关于传统儒学的“天”的内涵，笔者在《帛书易传天人道德观发覆——对孔子天人道德思想及其承传影响之检讨》（载《首届海峡两岸青年易学论文发表会论文集》，台北中华易经学会 2000 年 6 月编印）中有所辨析。渠曰：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”[1]这一陈述突出表现了“人类是从宇宙过程中诞生的恭敬儿女”的信念，[2]这一信念又由心斋所谓“化生则天地为父母，形生则父母为天地”的见解得以加强，[3]它表明，“归根究底，我们都是从化生而来，因此宇宙万物都是赐予我们生命的父母，我们应当以敬畏的心情对待大自然；同时，正因为我们也都是从形生而来，赐予我们生命的父母就像大自然一般对我们有天长地久的恩泽”。[4]人“化生”于天地从而“不已于仁孝”地“事天诚身”，[5]这一信念遂使作为儒家社会伦理的“孝”在天人一体的宇宙观中获得了元伦理学意义。[6]

人又不仅仅“化生”于天地而已。船山曰：“天地之间，流行不息，皆其生焉者也。叫[7]表明天地的作育乃是一个始终持续的过程。从人这一方面说，这便意味着“与宇宙形成一体要求人

不断地努力成长并修炼自身”，[8]即是说，“人的本性是天所赋予的，但是人并不仅仅是一种被造物，而天也没有穷尽创造的全部过程。从终极的意义上讲，为了实现人性，人就必须充分地参与宇宙的创制过程”。[9]所谓“充分地参与宇宙的创制过程”，

[1]王夫之《张子正蒙注·乾称》，古籍出版社 1956 年版。[2]《存有的连续：中国人的自然观》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，第“页”。[3]《王心斋先生遗集》卷二，清宣统二年庚戌刻本。[4]《试谈中国哲学中的三个基调》，载《中国哲学史研究》1981 年第 1 期。[5]王夫子《张子正蒙注·诚明》。古籍出版社 1956 年版。[6]参见《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》。第 122 页。[7]王夫之《周易外传》卷六，收入《船山全书》（第一册），岳麓书社 1988 年版，第 1042 页。[8]同注[2]，第 47 页。[9]同注[6]。

无疑是《中庸》“至诚尽性，参赞化育”思想的注脚。随着这一过程的展开，人将达致两个层次的实现。首先，作为道德存在的人“经由自我努力把自己的人类感性伸展到宇宙中所有的存在物上，从而在世界之中实现其自身并成为这个世界的一个组成部分”，[1]用大程子的话说，此即“仁者以天地万物为一体”，[2]在阳明的宇宙论中，则将这种人类感性的伸展具体描述为从孺子、鸟兽、草木一直推扩至瓦石等无知无生之物的“一体之仁”，这种“一体之仁”对人来说，“非意之也，其心之仁本若是”，而且“岂唯大人，虽小人之心亦莫不然”；”蕺山又将“一体之仁”阐发为“人物一本”：“身在天地万物之中，非有我之得私；心包天地万物之外，非一膜所能囿。通天地万物为一心，更无中外可言；体天地万物为一本，更无本之可觅”。[4]基于“一体之仁”或“人物一本”，“人的自我完成就等于整个宇宙演化过程的一个缩影”，[5]完全实现人性也就必定导致诸多事物的实现”，[6]由此达到《中庸》所谓能尽其性则能尽人尽物之性的层次。

更进一层，在“一体之仁”的宇宙中，人又是“得五行之秀”而“最灵”的存在。[7]《孝经·圣治章》曰“天地之性人为贵”，《礼记·礼运》以人为“天地之心”，《周易·乾文言》以为

[1]《宋明儒学的“人”的概念》，收入《人性与自我修养》，第109页。[2]张伯行集解《濂洛关闽书》(上)，商务印书馆1941年版，第85页。[3]《王阳明全书》(一)，台北正中书局1953年版，第119页。[4]《刘子全书》卷十，清道光甲申乙未刻本。[5]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第48页。[6]参见《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》，第88页。[7]程颐《颜子所好何学论》曰：“天地储精，得五行之秀者为人。”周敦颐《太极图说》曰：“唯人也，得其秀而最灵。”

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”，《荀子·王制》也将有气有生有知有义的人定为天地之间之最贵。人之所以为“贵”，如孟子所说，乃在于其有“良贵”，亦即仁义道德本然之善，是为天(形上道德本体)赐之爵、自然之贵。[1]人在宇宙间乃唯一得“良贵”于道德之天者，“人之为人的独特性，并不只是在于我们与石头、草木、动物一样是由同一种心理生理材料构成的。正是由于我们对自己是人有自觉的意识，才驱使我们去探索并有能力探索我们的性(即人性)的超越的立足点何在”。[2]因此，人就不仅止于作为“这个世界的一个组成部分”而止步于“一体之仁”；“人作为万物之灵，他是负有责任的，这个责任就表现在体上天生生之大德上”，[3]也就是说，“人是宇宙之孝子，他肩负着照顾世上万物这样伟大的使命”，[4]正是在这一意义上，象山才说“宇宙内事是己份内事，己份内事是宇宙内事”。[5]由此，通过圆成宇宙的转化，育万物，位天地，人便达致《中庸》所谓赞天地之化育乃至与天地参的“三才合一”层次。

人与宇宙的深相契合还在于宇宙也是人的归宿，此所谓“归宿”并不仅仅喻指生命自然消亡而回归物质世界，而主要是将永恒无限的宇宙作为“直从天地万物一体处看出大身子竹[6]的人的永生所在。儒家于此而在形下宇宙之中寄寓了深切的宗教情怀。

[1]参见《孟子·告子上》。[2]《存有的连续：中国人的自然观》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》第47页。[3]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第209页。[4]《宋明儒学的“人”的概念》，收入《人性与自我修养》，第102页。[5]《象山先生全集》卷三十六，商务印书馆1935年

版。[6]《刘子全书》卷八，清道光甲申乙未刻本。

最能体现儒家以宇宙为归宿的宗教式生死情怀的是蕺山以首阳一饿而慷慨从容殉国的举动：

从容，是宗周将儒学从天地万物一体中看出大身子的精神的生动写照。人将此七尺之躯放在天地之中，即与天地一般大小，生生死死原是万物造化中之平常一事，故无惧无憾，故从容；而慷慨，是从容发为一种光风霁月的气象，尽道而生，又尽道而死，即死得其所，“若于此际窥消息，宇宙全收一体春”。这种慷慨和从容所道出的是儒家将个人的自然生命转化成人文的历史生命的一种极致的表现。无疑的，它同时也表现为一种悲情，正如阳明所言，海涛三万里，何异浮云过太空。这样一种悲情也可以说是“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而泣下”的那种与宇宙大化融一，与天地精神往来的气度的悲情。“几度杨花漫卷，留与旅人前行”，悲情同时也是一种生命力的再继和再现。所以在宗周的观念中，人文时间与自然时间完全融化，即人文即自然，即自然即人文。生死是一面，如康德说的那种天上的星星，地上的道德律的永恒总是相伴相随。[1]

联系蕺山所谓“天地万物之始即吾之始，天地万物之终即吾之终；终始终始，无有穷尽，即此是生死之说，原来生死只是寻常事”，[2]其坦然大归的决断确乎是以儒家宇宙观作为依据的。

[1]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第209页。[2]《刘子全书》卷八，清道光甲申乙未刻本。

人化生于宇宙而为宇宙的孝子孝女；人实现于宇宙而与万物一体之仁，与天地参赞化育；人回归于宇宙而与宇宙同其终始。人与宇宙的这种深相契合使儒家宇宙论思想可以概括为“天人学”(anthropoca 湖)，[1]儒学的伦理宗教性质由此得以充分体现。实际上，不唯“天人学”领域，广义的亦即统括自然宇宙以及人伦世界的儒家宇宙论范畴渗透着宗教性，从人伦世界来看，“人本身是可敬可畏的。但人本身之所以可敬可畏，是因为人可以拥有取之不尽用之不竭的资源，而这资源正好能够使人突破自我中心和人类中心。儒家学说中人的这一价值之所以能够发挥，

就在于它没有把这一价值和其超越的理念——天分开。分开的话就变成一个凡俗世界。所以父子之亲、夫妇之情，都是神圣的”。

[2]

不过，儒家宇宙论思想的宗教意向与“内在超越”是颇不相同的。“内在超越”一定是“掘井及泉”的进路，主体通过深入把握内在资源而体知形上道德本体。而在宇宙论范畴所获得的宗教体验则是从“仁民爱物”的道德践履出发，最终面对不可穷尽的宇宙大化而将仁爱情感普泛化所形成的一种终极思慕。也就是说，儒家宇宙论思想的宗教意向与“内在超越”，“一方面要扩展，从个人到家庭，到社会，到国家，到天下，到后来宋明儒学就可以提出‘仁者以天地万物为一体’的观念；同时它是一个深化的过程，从个人的身体到个人的心知，到个人的灵觉、神明，都要有进一步的发展。这个深入的发展和逐渐的扩展(一个是平面的扩展，一个是立体的深入)即建构了儒学仁学的一个相当复杂、

[1]参见《古典儒学中的道、学、政》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第1页，《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第56页。[2]《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第48页。

内容相当丰富的体系。后来陆象山所谓孟子‘十字打开’，一方面是深入、一方面是扩展，这个博大精深的思想体系就光辉地呈现了”。[1]由此清楚疏了儒家宇宙论思想的宗教意向与“内在超越”的不同向度。另外，从主从关系来看，如孟子所说：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是。吁：]“有本也就是尽量开发自己内部的资源，让根于心的仁义礼智从始达之泉逐渐壮大，形成沛然莫之能御的气势。如此才能如行云流水般，遨游天下，无人而不自得”。[3]而所谓“根于心的仁义礼智”无疑是彻上彻下、彻内彻外的道德存有，即如蕺山言“慎独”所说的“上达天德统宗、彻上彻下之道”。[4]这便显然是将“内在超越”当作“本”，而以宇宙论范畴的宗教体验作为“末”了。当然，主体具体的成德之道必须既修身合天，又推仁及物，本末夹持，知行合一，方始得以实现。

第三节建构

通过以格义方式对传统儒学关于本体论、哲学的人学、社会政治理论以及宇宙论诸方面思想资源进行现代转化和创造性诠释，杜维明事实上建构了一个以个体—主体为基点的包含个人、社群、自然、天道四个相互作用的层面的理论体系间架。尽管杜维明迄今为止一直表示更重视思想“挖掘”而比较轻于体系“建

[1]《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京三联书店1988年版，第104页。[2]《孟子—离娄下》。[3]《孟子：士的自觉》，载《国际儒学研究》（第1辑），人民出版社1995年版，第122—123页。[4]《刘子全书》卷十，清道光甲申乙未刻本。

构”，[1]但他的理论实践却的然体现出他在新儒学体系建构上的用心。

从思想发展的角度加以审视，杜维明以个人、社群、自然、天道四层面建构新儒学体系的进路，在他于1976年出版的《中与庸：试论〈中庸〉》中便露端倪。该书根据《中庸》文本的“君子”、“政”、“诚”三个核心概念而相应安排了“君子”、“信赖社群”、“道德形而上学”三章，隐然构成个人、社群、天道体系；而“自然”范畴的内容则浑融于“道德形而上学”之中，故于该章可见“从个人向人类社群并且最后向自然的简单的转化”、“人类是‘万物’的一个有机组成部分”、“完全实现人性也就必定导致诸多事物的实现”一类论述，[2]而从其中所谓“（诚）就是天地化育过程得以出现的原动力”等命题又可体察出道德形而上学与宇宙论、亦即天道与自然仍然是有所分疏的。[3]这些思想应该就是杜维明后来以以人为本而从个人、社群、自然、天道四层面把握儒学资源的初机。

对于四层面的基本完整的表述大致初见于1980年代中。在1988年发表的《儒家哲学与现代化》中，杜维明指出：“一个人通过他对个人身体的锻炼，心知的磨炼，灵觉的培养，一直到神

[1]杜维明拒绝体系建构的思想来自加布里埃尔·马塞尔，见他1976年发表的《内在经验：宋明儒学思想中的创造基础》一文（收入《人性与自我修养》），这一思想在1987年《杜维明教授谈儒学发展的前景问题》中又有表述（载《中国哲学史研究》1987年第1期）直到最近与笔者对谈时，杜维明仍然表示暂不考虑体系建构问题（根据2001年11月20日录音记录）。但在学术期许上，杜维明表示一定要继续熊十力、牟宗三的道路，进行现代新儒学本体论的创新。他甚至明确表示：“有些学者以为建构大系统的时代已一去不返，现在只能从事微观研究，我完全不能同意。”（《现代精神与儒家传统》，第201页。）这表明他并非永远拒斥体系化的学术道路。[2]见《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，第88页。[3]同上，第92页。

明的净化，这就是他的人格发展的几个阶段，这个发展和社会群体、自然、天道结合起来，成为一个内容丰富、涉及全面的哲学的人学。叫“自1990年代以来，四层面思想便成为杜维明着力阐述的内容之一。[2]

在个人、社群、自然、天道四层面中，个人作为道德主体，乃是始基。如上所述，通过身心灵神的极度提升与深层回归以及“开放的同心圆”的无限推扩与全面反馈，主体对于形上道德本体可能形成内在超越，并且在社会政治领域以至自然宇宙范畴也体现其自身及其关系间的宗教性。主体在这种“十字打开”的存在方式中所具有的枢轴地位，乃是根据每一个具有“绝对不可重复的个体性”的人都“拥有一颗赋有情感能力、认识能力和意志能力的心”，并且由于“人作为学习者，赋有将其被给予的结构限制转化为自我实现的动态过程的本真可能性”，从而成为“一切赋有感知能力的存在物中最敏感和最负责任的存在物”。

[1]《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京三联书店1988年版，第106页。[2]主要见于《儒家传统的启蒙精神》（载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会1997年版），《儒家人文精神与现代启蒙心态——燕园访杜维明》（载《北京大学研究生学刊》1998年第3期），《人文精神与全球伦理》（华中理工大学演讲，载《中国大学人文启思录》，华中理工大学出版社1998年版），《人文精神与全球伦理》（武汉大学演讲，载《人文

论丛》，武汉大学出版社 1999 年版），《修身作为体现人性的教育》（载《第 20 届世界哲学大会论文集》“教育哲学卷”，Bowling Green 州立大学哲学文献中心 1999 年刊），《郭店楚简与先秦儒道思想的重新定位》（载《中国哲学》第 20 辑，辽宁教育出版社 1999 年版），《儒家的超越性及其宗教向度》（载《十年机缘待儒学》，第 44—45 页），《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》（载马来西亚《南洋商报》2000 年 1 月 1 日），《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），《关于儒家人文精神的再认识》（载《思想家》第 1 辑，江苏教育出版社 2000 年版），《儒家人文精神与文明对话——杜维明岳麓书院演讲笔录》（载《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社 2001 年版），《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》[2002 年]。

因此，对于终生不辍于修身实践的个体—主体来说，“我们以身体现我们固有的人性，通过开掘一条通达我们的存在之根据的源泉，我们能够吸取我们内在的精神资源，从而创造、滋养和维持一个不断扩展的人际关系网络”；进而，“通过修身，我们学习变成自然秩序的管理者，并通过把我们转化为自然的守卫者而有助于大地的神圣性”；更进一层，“如果我们充分实现心的同情潜能，我们就会认识自己的本性，而通过认识本性，我们就会察知天道”。概括而言，儒家关于主体的基本信念就是“通过以身体现，我们的自我（身、心、灵、神）便在社群、自然和天道中得以实现”。[1]这种以主体作为冥契形上、接通天人之际的思想，无疑是一种高扬主体性的人文主义。[2]

但是，在内在主体性的“岩礁妖魔”（sc 山）与外在强制性的“巨涡急漩”（Charybdis）之间，儒家从来不偏执任何一个可能导致自我毁灭的极端。[3]作为道德主体的个人在四层面中的始基地位丝毫不意味着其他层面在任何程度上可以轻忽甚至消解。首先，相对于天道来说，“天道与人道的统一并不意味着人道即天道，更不能以人道取代天道。‘人能弘道，非道弘人’是工夫语，因为天道不弘自大，以人配天却必须通过永恒不断的艰苦工夫。虽然张载‘为天地立心’的名言告诫我们，‘天地如无人则无生意，无道理，无道德’，但‘天地无心而成化’，有没有生意、理性和

[1] 以上引文均见《修身作为体现人性的教育》。[2]杜维明以此回应了那种认为儒家缺乏主体性和自我观念的批评，参见《儒家的超越性及其宗教向度》及《关于儒家人文精神的再认识》等文。[3]这一源于希腊神话的比喻数见于杜维明论著之中，如《作为人性化过程的。礼’》(收入《人性与自我修养》，第 32 页)以及《修身作为体现人性的教育》。另外杜维明还使用“精神的个人主义及伦理的社会主义之间的‘狭窄的山脊’”一类比喻(亦见《作为人性化过程的“礼”》，收入《人性与自我修养》。第 30 页)。这些比喻都意在说明儒家善于在两偏之间取其“中”。

道德，就天地而言，根本不能增减分毫其自然而然的浩浩大道”，[1]落实到人来说，“人性为天所赋，‘道’、‘教’之源均本于天而非在于人。人能弘道的理由是因为人性秉承天命，从而接近于天的本真实在”。[2]在这一意义上，任何个人中心主义或人类中心主义，任何因人道无限膨胀而导致的“理性的傲慢”，都是为儒家所不取的。其次，自然宇宙的意义，在儒家看来，“与天地万物为一体’不仅是人类的崇高志向，而且也是可以达成的普通经验。这一设定的根据是，人的身体是自然世界整体的一部分，我们的一呼一吸、一饮一食都清楚地表明我们与自然的联系”；[3]假如一个人的感性不能跟天地万物吻合，不能通透一切，并非本来如此，而是因为我们自己把心量隔隔了。所谓麻痹不仁也就是感性觉情不能发生关联的地方正是我们自限心量的结果。如果不是麻痹不仁，我们可以跟天地万物包括遥远的星球发生一种血肉相联的关怀”。[4]所以，从应然的角度而论，“我们是且应当是天、社会以及家庭的孝敬的子女”。[5]复次，至于社群对于主体的关系，无疑更加切近与现实，“正如没有私人语言一样，也没有私人礼仪。礼仪化作为一种社会性的行为，要求自我与日益复杂的人类关系网络之间保持不断的交换”；甚至于像“为己之学”这种似乎属于个人求索的行为，却也“实际上迫使我们同各式各样的群体——家庭、邻里、学校、社会、国家、区域以及全球社群联结在一起”，因此“儒家意义上的修身要求把‘待人接物’作

[1]《儒家“体知。传统的现代诠释》，收入《十年机缘待儒学》，第 66—67 页。[2]《修身作为体现人性的教育》。载《第 20 届世界哲学大会论文集》“教育哲学卷”，80w1hag Green 州立大学哲

学文献中心 1999 年刊。[3]同上。[4]《儒家传统的启蒙精神》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版。[5]同注[2]。

为自我认识的体现。通过与他人和更广泛的世界的关系，我们学习把自己不是作为抽象的概念、而是作为具体的人格实现出来……被嵌入社会关系中的自我在与其他自我的动态相互作用中实现其中心性”。[1]基于上述天道、自然、社群对于个体一主体所具有的不可或缺的重要意义，由四层面便必须也可能导出三对关系，即：个人与社群的健康互动、人(类)与自然的持久和谐以及人心与天道的相辅相成。在这一关系结构中，“每一种关系都有一个非常复杂的向度。但它的客观存在所展示出来的人文图像是一个涵盖性的，这个涵盖性的图像不排斥宗教，不排斥神性，不排斥终极关怀，同时要与自然保持和谐”，[2]它实际上是以主体性的一定程度的限制而撑开了社会性、自然性以及超越性，因此，从总体上看，这一关系结构乃是一种包容性的人文主义。[3]

杜维明自承，四层面关系结构的思想资源来自先秦儒家思孟一系，[4]这很可以说明他早年以“君子”、“信赖社群”(政)、“道德形而上学”(诚)三个相关范畴诠释《中庸》的思想内容正是形成后来四层面思想的先导。不过应该指出，肯认四层面思想资源来自思孟与杜维明自出机杼的创新建构并不抵牾。杜维明显然不是以“我注六经”的方式被动承受儒学资源，而是根据他自己的致思方向并应合时代需要而对儒学资源进行有所侧重、有所取舍的创造性转化。个人、社群、自然、天道思想固然是传统儒

[1]《修身作为体现人性的教育》，载《第 20 届世界哲学大会论文集》“教育哲学卷”，Bowling Green 州立大学哲学文献中心 1999 年刊。[2]《人文精神与全球伦理》，载《人文论丛》，武汉大学出版社 1999 年版。第 36 页。[3]“包容性”和“涵盖性”同为英文 *embracing* 的不同对译。[4]参见《儒家传统的启蒙精神》(载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版)及《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)。

学中的富藏，但将其从浑融的儒学资源中拈出并加以现代诠释与系统组合，却正是杜维明独特的建构实践。实际上，对于自己不同于往圣先贤的理论贡献，杜维明是有清楚的认识的。在《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》中，他说：

如果说新儒家的新使命即是人文精神的重建，也许失之粗略。有“文化巨人”雅称的第二代新儒家唐君毅先生的终身大事不就是如此吗？我想假若儒家人文精神的重建能继承启蒙理性（自由、理性、法治、人权和个人尊严的基本价值）而又超越启蒙心态（人类中心主义、工具理性的泛滥、把进化论的抗衡冲突粗暴地强加于人、自我的无限膨胀），并充分证成个人、群体、自然与天道面面俱全的安身立命之坦途，应能为新轴心文明时代提供思想资源。
[1]

这就以期许的语气陈述了他自己在理论上与现代新儒家第二代（遑论其上）相区别的事实。这种区别就在于在全面深入继承儒家传统的包容性人文主义的前提下，对这种一贯浑融的传统进行了精细的分疏与架构；在于在相关层面充分吸纳了作为人类思想精华的近代西方启蒙精神，由之确立人的目的价值以及作为其实现保证的制度安排；在于在涵化现代西方比较宗教学以及宗教社会学成果的基础上，在整个架构之诸层面中注入了宗教性内涵，从而接续儒家先哲而进一步为注定具有形上追求和超越向往的人类指出一条己立己达的安身立命之途。

[1] 《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》，载《南洋商报》（马来西亚）2000年1月1日。

从另一方面看，个人、社群、自然、天道这一具有包容性人文主义的架构也正是杜维明回应进而批判近代以来一直作为儒家传统之迫压性价值一话语系统的西方启蒙主义思潮的理论基础。这一点，从杜维明对“忠心耿耿继续深化启蒙理念”的当代德国哲学社会学巨擘哈贝马斯（**Jiirgen Habermas**）的批评中可以明显看出：“哈贝马斯的诠释实践有两大盲点，虽非致命却使其‘交往理性’陷入困境：一，人类中心主义的倾向明显，宗教的精神世界无法挂搭，对人类安身立命的终极要求缺乏同情的了解；二，集中考虑个人与社会、人际关系以及群体之间的关系，忽视了人

类和自然的关系。叫 1]这就指出了哈贝马斯的体系中缺乏天道、自然两个层面。但是还不止于此，在对待女性主义方面，“哈贝马斯也出了这个问题，他没有办法回应女性主义问题，也没有意愿要回应”，“而在人际关系上连最基本的男女性别的关系都没有顾及到，你的说服力有多大呢？[2]这更是指出了哈贝马斯甚至在社群层面也是不完善的。质言之，西方启蒙主义传统，即使在它的最杰出的思想家那里，也表现出它在实质上是一种以原子式的个人主义为基础的彻头彻尾的个人，人类中心主义，一种排斥性的人文主义。它的看似目的确切、简洁明快的人本方法已经根本无法应付人类、包括西方社会本身的基本—总体问题，而给人

[1]《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》，载《南洋商报》(马来西亚)2000年1月1日。[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13页。在这篇对谈中，杜维明还对罗尔斯(John Rawls)、罗蒂(Richard Rorty)等当代西方(美国)重要思想家承传于启蒙精神的哲学和社会政治理念进行了全面的分析和批评，相对凸显了儒家传统的现实价值。杜维明对于哈贝马斯的批评还可见于《儒家的理论体系与发展前景》(载《中华文化论坛》1999年第1期)，《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)，《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》[2002年]。

类的当下处境及其持续发展造成了巨大困难。相比之下，“像儒家所体现的面面顾及又有分疏又有综合的人文精神，不仅没有像韦伯所想在世界解咒后瓦解，反而在今天跃动出新的生命力，尤其是在对治工具理性突出、手段消解意义时，它的生命力表现得更鲜明更亮丽”。[1]由此，杜维明便基于他通过“格义”所获得的儒学创新实绩，依据四层面关系结构而跨人到“启蒙反思”论域之中。

综上所述，在儒学创新论域，经过短暂的中西比附之后，杜维明即自觉采用了他称之为“格义”的方法，将原本浑融不分的儒学资源纳入西方理论体系框架之中而“格”出新“义”。由此，基于对先儒文本的现代解读或创造性诠释，在本体论方面，杜阐扬了“诚”、“良知一心体”、“独体”、“仁一本心”等儒家道德范

畴的本体论意义；在哲学的人学方面，杜凸显了作为身心灵神极度提升(内在而超越)与深层回归(超越而内在)、开放同心圆无限推扩与全面反馈以及本体论意义上完善自足与终极实现意义上永远存在进步余地等一系列吊诡之具体承担者的深层与动态主体性，在社会政治理论方面，杜描述了基于主体德行以及由“五伦”所集中体现的诸种“二分体关系”而构成的儒家“信赖社群”，同时揭橥了“王圣”现实对于“圣王”理想、亦即“政治化儒家”对于以道德理想转化政治的儒家之沮抑，并引入西方自由主义政治学说以为补救；在宇宙论方面，杜梳理了儒家关于人“化生”于天地、自我实现于天地、参赞天地之化育以及以天地为归宿而与之相终始的思想。对于以上四个方面的着力论述明显显露出儒家以个体—主体为核心、个人—社群—自然—天道面面俱到的包

[1] 《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 97 页。

容性人文主义的精神实质，而这一可以概括为“天人大系统”的体系也正是杜维明新儒学思想的理论间架。在此不难发现一种“诠释的循环”：杜在浑融丰赡的儒学资源中特重其有关本体论、哲学的人学、社会政治理论以及宇宙论的思想内容，从而逻辑地导出“天人大系统”的理论间架；而“天人大系统”的理论间架又似乎作为一种“先见”，导致杜对于儒学资源的有倾向性的选择与创造性重构。而杜的儒学创新也正是在这种“诠释的循环”中体现出属于他个人的特色与成就。

不过，杜维明迄今为止的儒学创新也存在着某些理论上的矛盾或困难，例如，他所阐扬的儒家道德形上学与同样为他所主张的基于气本论而展开的一层平铺的“存有连续”的世界如何相契？他用以表述道德主体修养成德进路的身、心、灵、神诸阶级(特别是后三者)如何确切定义和清晰分疏？他的“体知”说作为解释儒家工夫与本体相统一的假说，如何在逻辑的严谨性方面作进一步提升？他以身、心、灵、神极度提升与“开放的同心圆”无限推扩作为人的规定性，如何可能具有普遍性而不致陷于一种寡头的人文主义？凡此种种都是使人对杜维明迄今为止的儒学创新有所不满之处，应该引起他的深思。

第三章启蒙反思：排斥 性人文主义的扬弃

“启蒙”为汉语固有语汇，一般意谓开发蒙昧、教导后进，故《风俗通·皇霸》有“祛蔽启蒙”之说。至船山所谓“破块启蒙，灿然皆有”，[1]表达一种实有的运动的自然观，“启蒙”在此则指以造化之功导致万物萌生，实是根据《易·序卦》所谓“蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也”而在宇宙论范畴运用开发蒙昧之义。要之，“启蒙”在传统汉语中主要是一个知识论或教养论范畴的词语。

近代以降，特别是五四以来，“启蒙”逐渐被用作 18 世纪欧洲 Enlightenment(英)、lumi 奎 res(法)或 Aufld2iruf1 g(德)等思想文化运动的对译词，其语用范畴日益特定化，基本上成为指涉 18 世纪欧洲启蒙运动的专有词语。

18 世纪欧洲启蒙运动(特别是作为其典型形态的法国启蒙运

[1]《周易外传》卷二，收入《船山全书》(第一册)，岳麓书社 1988 年版，第 887 页。

动)实质上是远承希腊智者“人是万物的尺度”思想、直接文艺复兴人文精神、究心于将人从宗教(特别是教会)神权和世俗王权的传统禁锢中解放出来的思想文化运动。投身于这一运动的思想家几乎无不着眼于人的理想本质及其在现实世界中的主体地位，由此开展出一系列有关人本身及其与社会政治之相互关系的价值观念，诸如理性(其中逐渐凸显工具理性)、独立、天赋人权、个人主义、人的价值、人的尊严、人道主义、自由、平等、博爱、民主、法制、宽容、正义、公道、实效、科学、真理、社会进步等

等。[1]理性的高扬往往导致人与天道、自然、历史之间的紧张，从而形成反信仰、反自然(征服自然)、反传统的取向，而这些也都被纳入启蒙价值的范畴之中。上述所有启蒙价值将欧洲真正带出中世纪，使之率先跨入现代世界的门槛，诸多具有现代性的利益领域，如市场经济、民主政治、公民社会、企业组织、教育机构、科研单位、大众传播、医疗系统等等，也都逐渐形成。欧洲民族性中的尤利西斯(Ulysses)——普罗米修斯(Prometheus)——浮士德(Faust)精神传统也通过启蒙价值而得以充分彰显，从而欧洲民族凭借其横绝天下的动力而将原本属于地方性的启蒙价值推扩到全球。相应地，所有非西方轴心文明传统以及原住民文化都受到启蒙价值的严厉迫压乃至无情消解。

儒学作为非西方轴心文明传统之一，自鸦片战争西方列强依恃“船坚炮利”打破中国门户以后，毫无例外地受到启蒙价值的严厉迫压。特别值得注意的是，与印度、伊斯兰等文明传统在受到西方启蒙价值迫压的同时却得到本民族主流知识分子加倍爱护的近代遭遇迥然相异，儒学受到的最直接最沉重的打击却恰恰来

[1]参见葛力《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版。

自一代又一代衷心服膺启蒙价值的本民族主流知识分子。五四新文化启蒙运动喊出“拥护德、赛两先生[1]和“打孔家店叫[2]的口号。1936 至 1937 年的“新启蒙运动”一方面提倡“我们这里需要自由，需要理性，需要光明，需要热，需要新鲜的空气，需要奋斗，需要集体的力”，仍然坚持启蒙主义的基本价值；另一方面指斥“孔子的哲学，无疑地，是统治者的哲学，是服从的哲学，是愚民的哲学。……在这一点上，就可以说明：为什么现在我们的侵略者和汉奸们特别的喜欢着他”，竟然将孔子以及儒学与“侵略者和汉奸们”相提并论，“反传统”一至于此，简直令人触目惊心！[3]直到 1980 年代，“这是中国在三十年闭锁国之后重新走向开放的年代，西方的文化再次以潮水之势涌进中国。正是在这种与‘五四’时期极为类似的社会背景中，一场以‘文化热’为核心的‘新启蒙运动’在中国的知识界兴起。这场‘新启蒙运动’的伟力绝不亚于几十年前的‘新文化运动’。历史以惊人的相似再次重演”。[4]这段描述足以反映最近这场“新启蒙

运动”的主导倾向，那就是接续五四，进一步阐扬启蒙价值以及进一步反传统；其中或许有某些意图在启蒙的话语空间为传统争取一席容身之地的论说，但却显得相当微弱并且不免于主流话语的嗤点。

[1]陈独秀《〈新青年〉罪案之答辩书》，载丁守和主编《中国近代启蒙思潮》（中），社会科学文献出版社1999年版，第392页。

[2]胡适《吴虞文录序》，同上书，第153页。[3]陈伯达《论新启蒙运动——第二次的新文化运动—文化上的救亡运动》，同上书，第160—165页。何干之称此文为“新启蒙运动的奠基石”，见氏著《近代中国启蒙运动史》，生活书店1937年版。第208页。[4]顾昕《中国启蒙的历史图景：五四反思与当代中国的意识形态之争》，香港牛津大学出版社1992年版，第2页。此书对1980年代的“新启蒙运动”进行了较为全面的论述，故有关情况均可参见该书。

当然，“中国启蒙的历史图景”的基本轮廓应该说是一种富国强民模式，甚至“以动力横绝天下”的欧洲启蒙运动也未始不是着眼于人(类)的福祉。但是，欧洲启蒙运动近三百年来是否给人类带来了真正的福祉？中国百余年来一浪接一浪的启蒙运动是否确实实现了富强？进而，近代以来备受启蒙价值所迫压甚至消解的包括儒家传统在内的非西方轴心文明以及原住民文化在现代世界中是否一定就是非价值或反价值？这些正是作为现代新儒家第三代传人的杜维明立身于儒家传统剥极之境所形成的强烈的问题意识。

第一节 启蒙价值的分疏

杜维明的启蒙反思是从对于儒学造成直接打击的五四“反传统的传统”这一切近的课题开始的。杜维明曾经梳理过中国近代以来文化心理结构中积淀的五种传统，即：“从鸦片战争以来受

屈辱的传统”（亦称“悲愤传统”），以鲁迅《狂人日记》为代表（亦即五四时期）的“反传统的传统”，出自西方而又反对资本—帝国主义、并且提倡与传统彻底决裂的“马列的传统”，“文化大革命”的“造反有理”传统，以及“改革开放的传统”。[1]应该指出，杜维明所梳理的这五种传统具有归约主义倾向，他至少忽略了龚（自珍）林（则徐）魏（源）等“睁眼看世界”、康（有为）梁（启超）严（复）以及孙中山等“向西方寻求真理”、胡适等提倡“自由主义”、熊（十力）梁（漱溟）张（君勱）等张扬“文化保守主义”诸多在中国近现代史上颇有影响力的思潮。

[1]“五种传统”的提法在杜维明论著中非止一见，主妻参见《现代精神与儒家传统》，第22—26、310、438页。

不过，他所梳理的五种传统也确实把捉到了中国近现代社会思潮的主脉，其中后四种传统基本上是五四“反传统的传统”之一脉递续，它们的时代课题诚然并不一致，但贯穿的中心关切之一就在于批判乃至消解中国传统文化，特别是儒学。

那么，应该如何看待五四传统？这对于现代新儒家似乎是一个主观和客观上都难以绕避的理论关隘。熊十力先生认为：“北”大诸青年教授，骤欲破除痼疾，效法西洋，一时热情锐气，颇有揭天地以趋新、负出岳而合故之概，漪软盛哉！然而黄炎贵胄经二千年之停滞不进，今不务掘发其固有宝藏、涵养其自尊自信之毅力，而徒以一切扫荡是务，譬彼久病之夫，良医必谨其攻伐而善护其元气，政治适度，足以消其郁滞而止，则痼疾自除，而生命力乃日益充沛而不自知矣，若遇医师缺经验者，将横施攻泄、大伤根柢，病夫立毙，可哀孰甚！吾于五四运动以后菲薄固有、完全西化之倾向，窃有所未安焉！叫1]他还借《吕氏春秋》寓言，将盲从西学之辈斥为“海上逐臭之夫”。[2]应该指出，熊先生推崇传统但却并不一味排拒西学，只是对于两头均不着边际的时流加以抨击，从学术、思想、人格以至于社会政治，其措辞是激切的，但却不失中肯。梁漱溟先生于“新文化运动”期间进入北京大学任教，针对其时“西学有人提倡，佛学有人提倡，只有谈到孔子羞涩不能出口”的局面，明确宣称要“替孔子说个明白”，[3]这无疑表示了对于“全盘反传统”和“全盘西化”的时代风气的抗议。在围绕《东西文化及其哲学》与“西化派”代表人物胡适展

开的论辩中，梁先生强调各民族文化的特殊道路、特异色彩、特

[1]《熊十力全集》(第五卷)，湖北教育出版社 2001 年版，第 22 页。[2]《熊十力全集》(第四卷)，第 103 页。[3]《梁漱溟全集》第 1 卷，山东人民出版社 1992 年版，第 544 页。

种性格和特有精神，批评胡适所主张的世界文化的普遍性、一般性以及线性发展的观点，显然秉持着中国文化本位立场。复当说明者，梁先生也不是泥古不化的保守派，他实际上对科学、民主、自由、人权等启蒙价值多有吸纳。[1]

如果说熊、梁二先生在五四前后对于“新文化运动”的批评虽然比较激烈但毕竟还限定在学术文化领域，那么，张君勱、钱穆、牟宗三诸先生后来的批评便往往牵涉到政治与意识形态问题，因此也就往往透出剑拔弩张的气氛；而且他们的批评有时候甚至流于咒骂。在《新儒家思想史》中，张先生指责胡适、陈独秀乃至康有为、谭嗣同等启蒙人物致力于摧毁儒家传统，造成中国的“精神真空”，从而导致意识形态以及社会政治领域发生剧烈变化。[2]对于“以宦官、外戚、缠足、科举、娶妾等事，概以归罪于孔子之教者”，他痛诋之为“直丧心病狂而已”！[3]钱先生也认为：“中国原有一个孔子之道，今天的中国人，一定要推翻自己的，抄袭别人的，我们偏要高呼打倒孔家店，高呼全盘西化，但又不能诚心接受耶稣教，于是泊上了共产主义，叫人共同来崇拜马克思。竹[4]这样一位谦谦儒者，由于痛恨传统文化的破坏者，竟也斥骂“文学革命”为“邯郸学步，非驴非马”。[5]比较而言，牟先生对五四传统的批评最为严苛，言词最为激烈，意识形态斗争的火药味也最浓。在《关于文化与中国文化》中，他说：“新知识分子(按指五四启蒙人物)只感觉到国家不行，受帝国主义的

[1]参见郭齐勇、龚建平《梁漱溟哲学思想》。湖北人民出版社 1996 年版，第 103、150 页。[2]张君勱《新儒家思想史》。[3]张君勱《明日之中国文化》，商务印书馆 1935 年版，第 159 页。[4]《钱宾四先生全集》第 29 卷，台北联经出版事业公司，第 114 页。[5]《钱宾四先生全集》第 25 卷，第 5 页。

而反省到文化问题。但他们的反省是非常之外在而直接，是以浅薄而轻浮。他们对于西方文化尚没有达到严复的那个程度，而只是道听途说，外感地纷驰于其五光十色，而现成地检取其科学与民主，而对于中国文化，则已无严复的那种典雅的态度（浸润于自己之典籍以译西学），而只是外在地直接地取否定的态度。他们把科学与民主视为文化之全部，而此两者又是西方的，所以也是西方文化之全部，是中国所没有的，中国文化没有这两者，所以中国文化全是老的，而‘老’以封建来规定，所以中国文化是封建的，过时的，全当否定。而且以为要吸收这个新的，必须去掉老的，视中国文化与科学及民主为不相容的对立。我们试看由西方的武力先把满清政府打败，继把我们的民族打败，最后把我们的文化打败。其实西洋人并未打我们的文化，当然无所谓败不败。文化是自己努力的事，是有弹性的，是随时滋长壮大或转型的。西洋人并不敢说打败我们的文化。外人所能打的只是外在的有形的东西，一定形态的物质力量。两种物质力量相交绥，冲突便是打，谁强谁打败谁。把你的一定形态的物质力量打倒就算完，此外他管不着。所以打败我们的文化是我们自己代人行事，起来自己否定的。这就叫做自失信心，自丧灵魂，此之谓‘自败’。这种败才算是一败涂地。[1]这就明白无误地将五四启蒙人物定性为中西古今均不沾边、唯是自毁民族文化传统的浅薄轻浮而又肆无忌惮之徒。牟先生用“极端轻薄无心肝”、[2]“太不肖太堕落叫[3]”一类语言表示对这些人物的愤恨。

[1]牟宗三《关于文化与中国文化》，收入《道德的理想主义》，台北学生书局1987年修订三版，第252—253页。[2]同上，第259页。[3]《中国文化的省察——牟宗三讲演录》，联合报社1983年版，第26页。牟先生涉及政治与意识形态斗争的偏激言词在在多有，不遑、不便亦不当征引。

另外，以“仁者”著称的唐君毅先生对于五四“新文化运动”导致的中国传统“花果飘零”局面一再予以抨击，指斥五四人物“浅薄”，“丧尽天良”，类同于“中风狂走而不止”，事实上也使用了一种饱含意气的话语。[1]

相比之下，徐复观先生对于五四“新文化运动”的观点较为

平实。他承认“民主科学未曾在传统中出现”，因此“必须彻底加以接受”。[2]肯定“五四时候所提出的民主科学，这个口号是不错的”；[3]甚至肯定“以五四运动为中心所发生的反传统运动，从历史上看，是有其必然性的”，“五四时代的反传统，实在是‘事有必至，理有固然’。当时反传统反得太过，事实上也是不易避免。所以今日我们只可加以反省，而不必去深责”。[4]由此可见徐先生对于五四“新文化运动”给予了比较充分的肯定。徐先生这种观点的得出应该与他长期研究中国政治思想史、对于历史上以至现实中的专制政治具有深刻的批判性认识相关。他一贯主张在儒家政治理想(即儒家政统)中注入现代自由主义精神并落实其某些制度架构(如民主体制)，他并以“自由主义的儒家”自许，[5]这在现代新儒家当中是难能可贵的。[6]不过，必须指出，对于“全盘的”反传统、特别是肆意诋毁或践踏整个中国文化的行径，作为“勇者型”儒家的徐先生则一定是要奋起抗争的，《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》和压迫。

[1]《唐君毅全集》卷七，台北学生书局版，第35页。[2]《论传统》，收入·《徐复观文录选粹》，台北学生书局1980年版，第113页。[3]《徐复观先生谈中国文化》，收入《徐复观杂文——记所思》，台北时报文化出版事业有限公司1981年版，第94页。[4]同注[2]。[5]参见杜维明《百年中国哲学经典·序二海天出版社1998年版。[6]参见徐复观《儒家政治思想与民主自由人权》(台湾八十年代出版社1979年版)、《学术与政治之间》(台北学生书局1985年版)等论著。

《(中国人的耻辱，东方人的耻辱)两篇论战文章即其明证。

[1]相对于现代新儒家诸前辈来说，杜维明对于五四传统有了更多的同情的理解和积极的肯认。诚然，作为现代新儒家第三代传人，杜维明深信“发掘儒家传统的人文资源不仅有助于中国现代精神的发展，也可建构全球伦理这个设想”，[2]他也自觉以“面对21世纪，能否植根儒家传统，面对现代人存在的问题发出有哲学意义的洞见”作为中心关切；[3]但是，所有这些信念或关切的落实必须首先以现代精神为参照系而对儒家传统的现状进行反思为前提。杜维明认为，五四的批判精神、特别是理智的批判精神，即是儒学反思的一个重要参照系。他指出，五四“新文化运动”

时期，“自由主义的胡适，社会主义的陈独秀，无政府主义的吴稚晖，大文豪鲁迅、巴金的联合阵线，都对(儒家)这个传统进行狠批。而且，他们的传人，一代接一代地狠批。在我看来，这对我现在所进行的反思是真正的学术挑战，有其健康的意义。我看他们的东西有受用感，他们批的正是我所想批的。但我对儒家传统的认识跟他们有差距。他们所批的问题，在存在的意义上确实是中国文化进入现代所面临的考验。此外，他们犀利的批判方式很可能给这个传统带来新希望，创造再生的好条件。从世界文明发展的大脉络来看，受到自己的文化精英狠批乃至彻底扬弃的文化传统，儒家是唯一的。基督教、伊斯兰教、佛教各种大思想传统都没有经过这样彻底的洗礼。儒家传统的各类问题都在放大镜里

[1]这两篇文章分别收入《学术与政治之间》和《徐复观杂文续集》(台北时报文化出版事业有限公司 1981 年版)。事实上，就在上引比较充分肯定五四“新文化运动”的《论传统》一文中，徐先生的主旨仍在于维护“中国文化中的高次元传统”。[2]《现代精神与儒家传统》，“儒学创新的契机(代序)”，第 1 页。[3]《现代精神与儒家传统》，第 3 页。

扩展出来，对它的黑暗面大家都非常熟悉。这是把它原有的创造性力量发挥出来的先决条件”。[1]这便赋予五四反传统以一种“治病救人”的积极功能。由此，现代新儒家与五四人物在对待传统的态度方面所存在的鸿沟在某种意义上得以弥合，二者获得了一个共同的斗争对象，这就是历史上、特别是民国初年(如袁世凯之流)对儒学进行非学术、非文化的政治宣扬和鼓吹的“政治化儒家”。[2]

对于五四反传统的传统，杜维明不仅仅将它视作对儒家有益但却疏外的存在，而是进一步将它与儒家真精神对接，纳入“吾儒”范畴。他说：“这个反传统的传统有非常深刻的文化意义。……如果我们很肤浅地说它是反传统，绝对不能了解到它的正面意义。它的正面意义，在我看来就是中国知识分子的群体批判的自我意识的再现。这种知识分子的群体批判的自我意识，和孟子所讲的大丈夫精神有非常密切的关系。大丈夫精神是以天下为己任，先天下之忧而忧，后天下之乐而乐范仲淹式的胸怀。所以，很明显，它是一种理想主义。知识分子事实上是最没有权的

人，而且也没有钱；但是有影响力。而这影响力的本身可以把政治权威打倒。所以，这股力量非常大，一直在中国的知识长河中发挥很大的力量。从汉代以来，甚至从春秋战国以来，这种力量就跃跃欲动，甚至有如决江河的潜势。[3]杜维明此处的论述与他在1969年所写的《三年的畜艾》中肯认号称“自由主义斗士”的殷海光也对儒家的自我认识作出了贡献如出一辙，其用心显然是要将尽可能多的价值纳入儒家系统，从而使儒学具有尽可能大的

[1]《现代精神与儒家传统》，第27页。[2]同上，第28页。

[3]同上，第310页。

包容性。[1]当然，杜维明的这种做法是具有思想史上的根据的，也是有其独到而深入的见地的，而并不是穿凿附会。

对于五四“新文化运动”引进并阐扬现代西方启蒙价值，杜维明也给予了积极评价。他说：“五四揭橥的大目标‘民主’与‘科学’，到现在还是中国十分需要的，而这是儒家传统中最缺乏的。[2]“继承‘五四运动’时期以开放的心灵向西方学习是有现实意义的：市场经济、民主制度、科学技术，乃至自由、人权、个体人格的解放以及法律之前人人平等的信念都是中国文化所缺少的现代价值。[3]“五四时代初期的知识精英曾经强调自由与人权的重要，从自由人权转向科学民主。这个中间，一般讲来非常符合当时中国的需要。中国需要建设，需要发展，需要科学技术，建设需要管理知识，需要发展物质条件，和调动人民参与建国的积极性，要把一盘散沙凝聚为具有公民意识的国家民族。

[1]对于杜维明肯定。五四”以扩充儒学包容性的努力，有些论者持有不同看法。王元化先生曾批评“海外学者中有人把五四运动跟义和团运动相提并论，说成是偏颇的两极”，并特别注明是指杜维明(见《论传统与反传统》，收入《论传统与反传统——五四70周年纪念文选》，台北联经出版事业公司1989年版)。但杜维明在批评中国近现代社会文化思潮的偏颇时，从来是以“全盘西化”与“义和团”对举，而不曾直斥“五四运动”。王先生在此以“五四运动”代换“全盘西化”，可能是对杜的观点了解不够所致。至于黄克剑先生指责杜维明“宁可为‘封建’意识解脱，也要把

‘五四’以来的所谓‘反传统主义’投入一场新的文化诉讼”，并声称。发现一个八十年代的新儒家对六十多年前的‘五四’并不愿轻易地有所体谅”（见《“文化认同”和儒学的现代命运》，载《读书》1988年第3期），真不知是从何说起！适见出黄先生根本就没有全面（更不要说深入）把握杜的思想（即使是其具体批评的《儒学第三期发展的前景问题》这一篇论文中所表现的杜的思想）。实际上，黄先生的文章不仅在对杜的分析方面，而且在有关西化与现代化、五四与“文革”等问题的观点上，都显得相当片面甚至混乱。对黄文的分析另当别论，在此不遑多赘。[2]《五四的困境在过分的政治化，今天的突破要面对四个课题》，载《知识分子与中国》，台北远流出版事业股份有限公司1989年版，第328页。[3]《化解启蒙心态》。载《二十一世纪》1989年创刊号。

其实自由人权是西方启蒙思潮的灵魂，它和科学、民主有内在的联系。

由于五四反传统及其启蒙的思想资源主要均来自18世纪欧洲启蒙运动以及由之导出的现代西方诸多观念，因此，对于五四时代价值的评价自然会涉及对于作为其根据的欧洲启蒙主义的评价。当然，五四人物及其后来者对于欧洲启蒙价值的把握是有畸轻畸重乃至与时推移的考虑的，如上所述，“在五四早期，在中国最有说服力、影响最大的两个观念是自由和人权。后来由于各种不同的实际考虑和环境的压力，才把‘科学和民主’提上来，民主是出于制度建构，要把人民的积极性调动起来，科学则是富国强兵的工具理性的表现。现在很多人回顾‘五四’，认为可能早先所提的‘自由与人权’的价值更加核心。从西方现代化发展的经验来看，自由理念确是核心价值”。[2]不唯如此，即使对于“科学和民主”二者来说，“在五四时代的德先生和赛先生，到后来，德先生逐渐被淡忘了，赛先生则被所有人接受，形成了科学主义。大家为了民族存亡投入一个伟大的政治运动中，德先生所提出的自由、民主、人权也就退居到次要地位”。[3]不过，尽管存在这种价值系统中各种成分的地位有所置换而不完全对应的情况，五四时代价值总体上来自欧洲启蒙主义却是毫无疑问的。杜维明对于欧洲启蒙运动也给予了充分肯定。显而易见，切入“欧洲启蒙运动”这一问题的背景与研究“五四”是有很大的不同的，后者主要是一个民族范畴的课题，而前者则是一个人类共同的课题。在当前“后现代主义”、“后殖民主义”等“后学”思潮盛行的西

[1]《五四普世价值·多元文化》，载《开放时代》1999年第2期。
[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38页。[3]《现代精神与儒家传统》，第324页。

方世界，“比如说在美国的康桥，在巴黎，在伦敦，对西方启蒙心态进行非常严厉的批判，非常全面的批判”；而另一方面，“在北京，在东京，在台北，在新加坡，大半都是维护启蒙心态的结果”。[1]面对如此歧异的态度，杜维明始终认为，启蒙精神是世界现代化发生的必要条件，“没有启蒙的出现，很多我们现在的价值领域(如自由、民主、专业化等等)是开不出来的”。[2]他进一步指出：“启蒙精神是人类文明历史上最强势的意识形态，是现代西方得以兴起的精神动源。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。18世纪以来，我们在这些精神价值的指引下取得了各方面的进步，我们的生活世界也因此而能更加有效地运作，更富有意义。叫‘3’这就不仅在世界现代化的发生学意义上，而且在启蒙运动所揭橥的某些价值对于人类的相对普遍经久的意义上，都对启蒙精神作出了高度肯定。正是着眼于欧洲启蒙主义的这种积极作用以及“五四”对于启蒙价值的积极引进，杜维明确表示：“作为‘五四运动’的传人，我们不论对传统文化采取何种态度，都是西方启蒙的受惠者。”[4]

但是，对五四传统以及作为其主要思想资源的欧洲启蒙主义

[1]《杜维明先生访谈录(之一)》，载《贵州大学学报》1998年第3期。[2]《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，第7页。[3]《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。[4]《化解启蒙心态》，载《二十一世纪》1989年创刊号。

的肯定决不意味着启蒙价值是一种绝对的具有普遍恒常的至上性的价值。如上所述，五四传统引进启蒙价值以至发展为“全盘西化”和“全盘反传统”，其意图归根到底在于国家富强；欧洲（特别是法国）启蒙主义反宗教、反自然（征服自然）、反传统而致力于人的价值的张扬以及相应的社会经济政治制度的安排，也是以人（类）的福祉为旨归。然而，前后延续近百年的五四传统是否确实实现了国家富强？欧洲启蒙主义近三百年来是否真正给人类带来了福祉？问题的这种提法无疑会导致见仁见智的各种不同解答（实质上当然反映了对于启蒙理念的不同认识）。但是即使权且搁置单线富强思维模式以及由西方个人主义所衍发的人类中心主义对于人类精神生态（主要是信仰以及传统观念）的利弊影响这一比较抽象的问题不论，仅就当今人类所切身感受的自然生态状况来说，恐怕没有人能够继续赞美“解放的普罗米修斯”（Prometheus Unbound）这一启蒙精神的象征。[1]“以生态学视角照察人类生存环境，却清楚地显示‘理性时代的’心态并不能适应持续性发展之需，而且长远地看，甚至危及人类生存。植根于启蒙思想的人类中心主义同人类得以生存发展的宇宙起源学说如此相悖，以致启蒙心态要想继续作为人类万古长青的激励泉源，它就必须扬弃那些过时落伍的部分”。[2]在某种意义上，启蒙精神致使人与自然的关系甚至到了这样一种敌对地步：“我们运用自己的才智和

[1]杜维明多次讲到这样的事例：在 1972 年斯德哥尔摩举行的世界环保大会上，唯一拒绝在以“增长的极限”为主题的大会上签字的是中国代表。当时中国代表看到美国匹兹堡因空气污染而显得特别艳丽的落日，表示只要能够发展，即使污染也不在乎。不过“现在中国大陆对环保的敏感度当然提高了很多”。主要参见《现代精神与儒家传统》，第 89、246、271 页。《儒家人文精神与宗教研究》，第 21 页。[2]《儒家视野中的全球社群的核心价值》，载 R. Moroz 和李明辉编《论儒家》，德国 Leipzig Universitätsverlag 1998 年版。

力量迫使自然向我们打开她的秘密。在这个意义上，击碎亚原子微粒可视为人类意志强制探明自然最内在的核心的一种要求，同时自然作为一种回应，则放出它的致命的射线或有毒的流体，既摧毁了自己，又摧毁了它的入侵者。”[·]由此反观人类社会领域，

“由这种人类中心主义所引发的社会达尔文主义、资本主义、殖民主义和后殖民主义都是现代西方文明的体现，拥有很大的杀伤力，含着一种侵略的势能；对人自身的侵略和对自然的侵略都显示人的傲慢完全扬弃了超越人类之上的精神价值。因此我们今天所碰到的对人的生存条件提出严峻威胁的困境就是人作为一个由百万年演化而成的物种还能不能继续生存在这个宇宙大化之中的课题”。[2]概括而言，“生态危机和社群瓦解正在世界各地发生”，[3]这是真正的、最大的全球性问题，是当今人类任何利益群体都不能以任何理由予以回避的问题。

事实上，毫无疑问，所谓人类的福祉(富强根本上也是对福祉的企望)还远远没有实现，即以号称当今世界首富的美国来说，“美国人的梦想是，拥有汽车和房子，拿着可观的工资，享受独处的、言论的、宗教的和行动的自由”；但是，“越来越多的人认识到，它不过是一个梦想，相当多的美国人也有同感”。[4]然而即便如此，亿万年形成的自然生态以及百万年进化的人类社群便已在“以动力横绝天下”的启蒙心态近三百年的强取穷索之下

[1]《论儒学的宗教性——对(中庸)的现代诠释》，第119页。另见《现代精神与儒家传统H》，第14页。

[2]《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会1997年版，第24页。[3]《超越启蒙心态》，载《哲学译丛》2001年第2期。[4]同上。

濒临破毁的边缘。仅仅着眼于这种自然生态与人类社群状况，对作为该状况之导因的、近三百年来一直代表崇高价值的启蒙诸理念加以分疏和反思便成为迫切的需要。

第二节启蒙理念的反思

生态危机这一对当代人类来说最为广泛而且最为切近的问题

题，当然不能孤立地归因于征服自然这一种启蒙价值取向。从根本上说，表现为反宗教、反自然、反传统的启蒙心态乃是世俗的个人主义高扬以至极度膨胀的结果。因此，个人主义应是启蒙反思的起点。

个人主义的理论诉求和实践表现即为自由主义。个人主义和自由主义这两个概念往往通用，故哈耶克在批评英国功利派自由主义时，即指斥“他们是一些假的个人主义者”，而以当作“终极的社会原子”（ultimate socialatom）的个人作为载负自由的原始单位。[1]殷海光进一步阐发道：“维格(Whig)式的纯种自由主义者无一不是个人主义者。个人主义是自由主义的落实之处。个人主义是自由主义最真实的起点，也是自由主义最真实的终点。自由主义者从个人主义出发，经历社会的程序，及文化的涵化，又回到个人主义。”[2]杜维明也认为，个人主义“这个思潮和西方的人权、自由观念有很密切的关系”，[3]“现代意义下的自

[1]见殷海光《自由的伦理基础》，载《海耶克和他的思想》，台北传记文学出版社1979年再版，第3页。[2]同上，第18页。

[3]《现代精神与儒家传统》，第90页。

由是和个人主义结合在一起的”。[1]

毫无疑问，个人主义和自由主义曾经都是崇高的价值。作为“自由主义斗士”的殷海光赞美道：“在希腊古代，在西方十七世纪末叶至十九世纪末叶，自由思想和制度展露着灿烂的光芒，推动着西方文明的进步。甚至在中国十九世纪末叶到二十世纪初叶，自由也曾展露它的曙光。”[2]十分清楚地勾画了自古希腊至欧洲启蒙时代自由主义思潮的递续脉络以及这一思潮在五四前后对于中国的影响。杜维明也肯定地指出：“自由主义有它积极的一面，这是大家有目共睹的。从西方中世纪到现代，自由主义的价值已经渗透到政治、经济、社会、教育、宗教等各个领域，所以从这个角度来说，我们这个时代的命运及其所标示的价值诸如自由、独立、多元等都与自由主义密切相关。尤其所要指出的是，自由主义在政治建构、制度设计方面的作用更是不可加以忽视。他甚至坦承：“市场经济、民主政治、公民社会背后的核心价值一定是自由。是它主导了个人自主、个人选择、个人尊严、个人权利等一系列现代西方社会的基础的价值信念。我相信所有的大传

统包括天主教、伊斯兰教、犹太教、希腊文化、兴都教、耆那教、锡金教、佛教、儒家、道家，都要面对这个挑战做出调节，没有一个是可以幸免的。”[4]这便将自由主义作为包括儒家在内的所有古老传统实现现代转化所必须通过的“卡夫丁峡谷”。

[1]《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 39 页。本节关于自由主义的论述均可参见此文。[2]《自由的伦理基础》，载《海耶克和他的思想》，台北传记文学出版社 1979 年再版，第 2 页。[3]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 225 页。[4]同注[1]，第 39 页。

但是，以“原子式”个人主义为基点的自由主义又确实包含着巨大的理论悖谬，并且一直甚至愈来愈严重地产生出社会后果。首先，法国启蒙思想家本来是将“自由”与“平等”、“博爱”作为一套整全的社会政治理念提出，旨在以“博爱”调节偏重个人能力的“自由”与偏重社会公正的“平等”这两端。雅各宾专政之后，“博爱”被弃置，“自由”与“平等”则形成紧张对峙。古典的保守的自由主义凭借传统的强势，很快突破法国大革命集体暴力的约束而单向扩张，成为欧洲乃至整个西方世界无可质疑的社会诉求，以至于在当代美国，“尤其是在思想方面，自由的价值要远远超出平等的价值，甚至超出公益的价值”。[11]自由主义在经济领域的开展导致了“占有性的个人主义”和社会分配不公。

杜维明指出：“当今世界上三个最富的人的财富何止是富可敌国，全世界四十三个最穷的国家全年总收入加在一起，等于这三个人的财富。我参加‘世界经济论坛’(World Economic Forum—ruin)，那里有二千个跨国公司的负责人，他们的财富、资源可能是世界资源的一半以上。美国社会中，按富有程度排，在上面的富有的百分之十的人与下面的穷困的百分之十的人差距是非常之大，在过去的十年中，最贫穷的人实际上更贫穷，不是相对贫穷，而是绝对贫穷，现在刚刚有一点改变，但那是很慢的，这是非常严峻的大问题。以前美国跨国公司经理的工资与一般工人的工资相比是一比五十，现在已经到了一比四百七十八。美国人根本上是生活在完全不同的空间，在不同的阶层上。”[2]贫富悬殊

和两极分化无疑是社群不安以至破毁的严重导因。自由主义还

[1] 《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 8 页。[2] 同上，第 70 页。

存在着导致“市场社会”——即以市场运行机制、以“最简单的权利的观念”作为解决社会问题的基本手段——的趋向，“没有修身哲学的自由理念特别突出权利观念，创造了一个冲突矛盾的社会，比如唯利是图”，[1]这将妨碍价值与道德理念的传续，其社会后果也将是灾难性的。

自由主义作为社会政治哲学，一向具有长于制度安排的声誉。其制度安排的前提就是根据洛克的人性假说而把人界定为低度的抽象的个人，据此设定社会的底线伦理，从而形成社会的最大公约性以及最大程度的相对公正。这种“卑之无甚高论”的制度建构方式着眼于公共领域的法律完善，俾便作为理性动物的个人在这一领域中最大限度地追逐自我利益，扩大自我权利；个人唯一需要遵循的只是合法，而所谓合情则可以不予顾及。进而言之，公共领域法律的颁行主要倒不在于约束最大限度地追逐利益的个人，而在于用契约方式确立公共游戏规则，以防止形形色色的权力对于最大限度地追逐利益的个人可能发生的干扰。应当承认，欧洲启蒙运动以降，自由主义的制度安排确实造成了近三百年的繁荣，但是，“另一方面，凡是讲得具体的而不是抽象的，讲得厚的而不是薄，讲的最高的体现、最高的价值，而不是只讲最低的要求，所谓完美主义，是和自由主义讨论的问题背道而驰的”；“从这个角度来看自由主义所代表的现代精神，那么，所有的宗教，所有的传统文化，所有比较厚的、具体的、特殊的、具有概括性的、突出最高价值理念的论说，……这些都不是自由主义所关注的领域。因为自由主义只设定最薄最基本最低度的价值原则，因此所有的完美主义都要以此为准。自由主义按照它的低度标准。

[1] 《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 88 页。本节关于自由主义的论述均可参见此文。

严格地划分了社会，这一部分叫做公众领域，那一部分叫做政治领域，其他部分或者是你个人的信仰，或者是美学之类；而且各种问题也随之被定格，哪些问题可以谈，哪些问题不能谈，哪些问题只能在这个领域谈，哪些问题则必须放到那个领域。你可以看到在它的制度建构中，自我限制是非常强的。这就导致了很多重要的领域即使被认为是非常重要的也不能介入公众领域，因为这种介入有可能与它的低度设定相冲突，损坏了它的制度架构”。[1]这种最低限度的制度安排的直接后果就是虚无主义和相对主义肆行。一切价值都被排除在公众领域之外，任何形式的价值强加都遭到反对，个人对于价值拥有唯一的选择权，价值成为一个绝对的主观立场。正是基于这种背景，哲学的放任主义者诺齐克(Robert Nozick)才喊出了“人有选择当奴隶的自由”这一惊世骇俗的名言，由此表明底线伦理的极端化将无法维持价值底线。而言论自由的制度则对黄色新闻泛滥一类问题束手无策，“美国有个怪人叫弗雷，他就是最早地把所有乱七八糟的东西放上电视的人。女性主义跟他辩论，他就抱住自由主义的大旗，所谓言论自由”。[2]

“原子式”个人主义的自由主义，即以哈耶克、诺齐克为代表的古典的保守的自由主义，在当今西方社会已经受到强烈的质疑和批评。罗尔斯(John Rawls)一方面继续维护保守的自由主义理念，另一方面在这一理念中注入公义价值，表现出对保守的自由主义的某种程度的超越。美国学术界近年来由艾其奥尼(A. Etzioni)首倡的“社群主义”(communitarianism)思潮，则

[1]《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67—68页。[2]同上，第118页。

作为保守的自由主义之反动，给予平等、公义、社群、传统等价值以更大的关注，山代尔(M. Sandel)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、麦金太尔(A. MacIntyre)、华朔(M. Walzer)以及罗伯特·贝拉等在这一领域均颇有建树。社群主义有时甚至影响到政府的经济和社会政策。当然，无论罗尔斯还是社群主义都仍然是广义的自由主义中的不同派别，他们与保守的自由主义关于社群与个人、平等与自由的分歧仍然是启蒙主义内在价值上的矛盾。“原子式”个人主义的自由主义在政治领域的建构即为民

主体制。民主作为现代政治图腾，业已获具其他所有政治体制均无与伦比的神圣性。应该承认，“民主的潮流是不可抗拒的，因为这是合法性的问题，没有一个政权可以不通过民主的方式一直维持它的合法性”。[1]人们对“民主”语义的理解或诠释容或不同，但从语词本身否定“民主”则已十分罕见。

民主体制源出希腊城邦政治，近代以来，这一体制与欧美社会不同传统相结合，形成不同特色的民主形态：“在英格兰，实用主义、经验主义、怀疑论和渐进论等传统显著地影响了民主经验的形态，法兰西的突出特色是反教权主义、理性主义、文化主义、革命精神；德国民主则有浪漫主义、民族主义、民族骄傲等特征；而强有力的市民社会的持续存在则是美国独有的。竹[2]尽管存在着不同特色，欧美民主体制在发生学及其结构上却具有本质的一致，这就是以个人为基点，从个人利益、个人权利出发，对一切外在的社会对象均持怀疑态度，形成制衡关系，从而一切必要的社会活动均由契约加以规定，独立的司法体系成为不可或缺的社会部门，政府则被公众视作一种必须加以限制的“不可避

[1]《杜维明先生访谈录(二)》。载《贵州大学学报》(社科版)1998年第4期。[2]《儒家东亚兴起的涵义》，载《代达罗斯》2000年冬季号。

免的邪恶”；进而具有基本共同利益的个人结成社会集团，社会集团之间以及社会集团与政府之间形成压力关系，产生制衡作用。“基本说来，民主制度是一种抗衡制度，是社会上各种压力集团互相抗衡、互相竞争、互相制约、互相冲突的结果”。[1]典型的欧美民主体制就是这样一种追求个人利益、结成压力集团、形成制衡关系、限制政府权力的体制。在这一体制中，道德没有地位，信赖受到排斥，情感也被剔除，“每一个人无论他的道德水平有多高，他被权力腐化的可能性绝对不能消解。防人之心不可无，每个人都要防人，也要防己，大家都在同一个游戏规则下运作。契约的运用要求所有的人，不管是亲人、敌人，或是路人、朋友，都可以来运作，因此每个人在运作中必须完全独立于个人的恩怨、个人的信仰追求、个人的特殊性，这个契约的维持是依靠法律，从宪法的大经大法到具体运作的法律条款，所谓法律面前人人平等，因此，我们可以看到自由主义及其契约论下的每个人都是同

质的，要使每个人都是同质，那就只能在最最低度的要求上”。[2]显而易见，民主体制完全是与社会最大公约性原则相匹配的，它一定要实施最低标准，以实现最广大的公民参与，因此它也一定具有自由主义制度建构的一般弊端。所以，“如丘吉尔所说，民主是个很坏的制度，但是其他制度都比它更糟，所以只能用它；这是最低的要求。但是人类文明除了最低要求以外，还有理想世界，还有更高的理念，所有的宗教、所有的价值系统的开发都是为了避免人成为一个普通庸俗的人，而是让人能成为真正充分体现人文价值过程的人。假使我们把宗教多元、全球伦理当作理

[1]《现代精神与儒家传统》，第 88 页。另参见《儒家传统价值观念与民主》，载《读书》1989 年第 4 期。[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 68—69 页。

想的理念，搁置不谈，那日常的人的生存条件、人的价值就都出问题了”。[1]事实上，民主的恶化问题在西方社会已经产生，所以，除了丘吉尔这样的政治家之外，自由主义者如托克维尔 (Alexis de Tocqueville) 就批评美国的民主会发展成一种暴民政治，哈耶克也希望以犹太传统来对治民主的庸俗化。[2]

理性也是启蒙主义的重要价值之一。黑格尔在评价法国启蒙运动时说：“它的实质就在于从理性的本能出发，攻击一切腐化变质的状态，攻击那些普遍的、彻底的谎言，例如攻击僵化了的宗教所肯定的东西。[3]卡西尔 (Ernst Cassirer) 更是直接将 18 世纪的法国称作“理性的时代”。[4]毫无疑问，作为一种进化的成果，理性是人之为人不可或缺的本质属性之一，是人在已知的宇宙万类中得以超群绝伦的根据，是人建构社会、创造文化的动因，也是人的反思能力的源泉。但是，具体到启蒙主义所高扬的理性来说，问题在于，这种理性被赋予一种傲慢甚至僭妄的性格，一切超越的、自然的或历史的对象都被认为是理性所能够控驭的，否则便是应予拒斥的，形象地说，“我们的理性光芒如果向前照射，所有的黑暗都可以被它驱除掉。比如说这个宇宙就像这个房间，只要有强烈的启蒙光芒——理性的光芒，这个宇宙的每个角落我们都可以看得非常清楚。这里面有什么家具，有什么人，我们都一目了然。这是从‘启蒙心态’发展起来的我称之为理智的傲慢——即一切都能了解的一种观点”。[5]但是事实上，“这种观

[1]《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14页。[2]同上，第52页。[3]黑格尔《哲学史讲演录》，商务印书馆1978年版，第222页。[4]卡西尔《启蒙哲学·前言》，美国普林斯顿大学出版社1979年版。[5]《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。

点与现代科学的最大不同是：现代科学认为，随着我们理性的发展，黑暗不仅没被驱除，无知更是随着我们的理解和知识的发展向前发展。我们知道得越多，想要知道的、能够知道的和应该知道的距离就越是没有办法弥补”。[1]

理性在其傲慢的现实扩张中逐渐失去了它曾具有的丰富的精神面相，而被导入工具理性这一狭隘的意识领域之中。将希腊传统中具有丰富的精神面相的理性导入工具理性，乃由培根开其端绪，“现代西方文明的动力是从培根把科学、知识当作力量，强调一种新的对自然的理解，且把实验科学带入希腊的理性传统中，才发展出来的。叫2]此后经过笛卡儿和休谟的怀疑主义对古典意义世界的消解，工具理性便蓬勃发展起来。正式提出“工具理性”这一概念是韦伯研究启蒙运动以降西方现代化过程的结果。在韦伯看来，现代化就是理性化的过程，但这种理性并非道德完善一类的价值理性，而仅仅是那种以最小代价获取最大效益的工具理性。[3]“工具理性是从工具、目的的角度来理解理性的，就是强调理性有没有实用性，有没有价值，对我们有没有用。假如没有用，则这种理性对我们就没有价值。这是一种强烈的物质主义，是一种科学主义，是一种实用主义。而其后面所根据的重要理据则是社会达尔文主义：优胜劣败，适者生存。富强是价值，不能富强就是非价值”。[4]

工具理性已经如此深刻地作用于现代人的观念，以美国为例，“即便在大学精英中，流行的口号是：以最短的时间、最少

[1]《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。[2]《现代精神与儒家传统》，第444页。[3]参见马克斯·韦伯《儒教与道教》，特别是第八章“结论：儒教与清教”，江苏人民出版社1997年版。[4]同注[1]。

的劳力获得最高的报酬。如果可以买卖股票，不费力地获得高薪，那比投资产业更好；如果投资产业能获得高薪的话，那比进行笔耕或进行某种文化事业要高明多了。所以，绝大多数的年轻人走进企业管理、法律、医学，就是基于马上能得到实效的现实报酬。……以哈佛为例，美国现在发生一些令人难以理解的现象，一个哈佛毕业生，不到三十而且有将近百万的集资仍觉得在经济上不能自立，没有安全感，这已不是物质享受主义，而是赤裸裸的唯利是图，贪心不足”！

如上所述，工具理性即是一种科学主义。毫无疑问，对自然规律的揭示以及运用技术手段使之实用化，这种严格意义上的科学确实是“利用厚生”的人类伟业；根据科学发现和技术发明所总结积累的知识体系也必然影响人类观念，使人的世界观、人生观以及思想方法逐渐获具科学精神。但是，如果由此便确信不仅是自然界、而且包括人文社会领域乃至人本身的整个心理结构都必须科学化，亦即实证化、实用化，这便演变为一种既狂妄又庸俗的科学主义。科学主义“不是科学家所研究的科学，而是作为一种意识形态的科学”，它视“物质性的东西比精神性东西重要，实用性东西比无用的东西重要”，而且“这类意识形态使很多应该在现代文明中能够充分发挥作用的精神资源被边缘化，甚至被消解”。[2]甚至可以说，“科学主义是一种对人文精神而言杀伤力很大的消解主义”。[3]正是由于科学主义的这种性质，使之导致

[1]《现代精神与儒家传统》，第 206 页。[2]《人文精神与全球伦理》，载《中国大学人文启思录》(第二卷)，华中理工大学出版社 1998 年版，第 91 页。本文为记录稿，其中“消解”一词因音近而被误记为。削减。，引者径改。[3]《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，载《中华文化：发展与变迁》，马来罐亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 38 页。

一系列吊诡。首先，科学“这种信念本来从宗教蜕变出来但又不自觉地染上浓郁的宗教色彩，使西方学术界，从中世纪的经院中逐渐蜕变出来，并且形成非常强烈的反宗教力量，但又吊诡地把科学(应该说是科学主义)转化为宗教信仰”，[1]即是说，作为宗

教对立面的科学演变为科学一元论的“宗教”。其次，科学主义消解人文价值而专注于人的精神的科学化，然而“一个以知识和信息为导向的新型社会所呈现的复杂景象绝非单纯的科学主义所能设计得了的。假如一个社会不能开拓科学主义之外的其他资源，未经开发的精神领域就会被迷信、假借宗教之名而行招摇撞骗之实的神棍之流所占有，连高级知识分子和政治领袖，都被唬得头昏脑涨，而却完全没有定力去回应这种社会病态”；[2]“一个受过高深专业教育的人，很可能在学术研究的领域中有很突出的表现，但在精神领域方面却幼稚无知，甚至可能相信最没有科学性、最缺乏理性的原教旨主义，而那种原教旨主义甚至是可以对社会造成危险”，[3]这便显然从科学的极端化反而导出了无知与迷信。复次，基于工具理性的科学主义旨在实现富强，但是“抱着最狭隘的科学技术、社会工程的理由要来提升国家的竞争力，这等于是缘木求鱼”，[4]非但不可能达到目的，而且“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”，[5]由此可见科学主义的单纯效益目标恰恰可能导致最大的耗费或损失。

[1]《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，第7页。[2]同上，第7页。[3]同上，第9页。[4]同上，第21—22页。[5]《现代精神与儒家传统》，第444页。

工具理性以及科学主义在现代西方也受到日益强烈的批评或反抗。事实上，韦伯虽然提出“工具理性”概念并曾对之赞美有加，认为这是走向现代的最大动力，但到了晚年却因工具理性的建立导致自由与意义的全面丧失而感到深深忧虑，转而表现出对于意义复兴的特别关怀。[1]罗尔斯提出“公共理性”，哈贝马斯思考“生命世界”、“沟通理论”和“主体间性”，都是针对“铁笼子出现之后，工具理性的力量变得很大，其他的所有的理性都被边缘化”这种状况而进行的反拨。[2]福柯(Michel Foucault)继承海德格尔的思想，运用知识考古学方法，从现代启蒙理性人手，一直追溯到前苏格拉底时代，旨在根本解构希腊理性传统，而期望——按照海德格尔的说法——“重新听到存有的声音”，亦即恢复被理性障蔽的原初智慧。[3]而西方、特别是美国现代文化，“无

论是在哲学上、文学上、艺术上、音乐上，都是反理性的成分大于理性的成分。美国社会是工具理性的高峰，但其文化的表现——一种特殊的价值理性，却是反工具的。这种文化和社会脱序的现象，非常明显。从美国现在的文化观点来看，任何可以诉诸理性的都是堕落的。这在很多地方受到东方神秘主义如禅宗的影响”。[40]但是，一如上述自由主义的争论，西方思想文化界对于工具理性的批评乃至反抗，“他们的视野还是在西方”，“他们既没有比较文明的视野又缺乏对根源性、特别是宗教的理解”，因此，杜维明认为，他们对于启蒙主义的补偏救弊，“能够成功的机会并不大”。[1]

[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93页。另见《现代精神与儒家传统》，第78页。
[2]《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第31、113页。另见《现代精神与儒家传统》。第六讲、哈贝马斯：理性的透视”。
[3]参见《现代精神与儒家传统》，第260—261页。另见《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第190页。[4]《现代精神与儒家传统》，第198—199页。

“源子式”个人主义的自由主义、突出抗衡与制约关系的民主以及工具理性和科学主义，即为启蒙理念系统的核心与实质。这一系统发展出一种强势的人文精神，但却是人类中心主义的、排斥性的人文精神，“这种人文精神并不能把人摆在宇宙大化的格局中来讨论，它只是把人当作一个与自然异化、与天道异化而独立出来的一种浮士德式的人。也就是说，这种人的特点在于，为了得到新的经验、新的真理、新的价值、新的成功，即便要出卖我的灵魂也在所不惜。无疑的，这样一种精神表现为‘以动力横绝天下’，它虽成就了鬼斧神工，繁兴大用，以至凿凿然不知其何所止境。但是它只是一种气命之伸展和周纳，而无托体之基，无精神归路，其结果当然也为人类带来很大的灾害”。[2]在这种人文精神所关涉的天道、自然、传统三界向中，如果说执俗弃圣、求新弃旧主要是观念领域的活动，那么与这两种观念相互支撑的对于自然界的强取穷索，则已使人类切身感受到濒临自我毁灭乃至与人类赖以生存的、经过亿兆万年才发展出来的生态系统同归于尽的危险边缘。这便使得启蒙反思绝不仅仅是观念领域的抽象

问题，而且是十分紧迫的现实问题；并且不仅仅是某一国族的问题，而且是人类全体的问题。[3]其实这些问题在七十年代就已出现。当前，面对这样的困境，我们充分认识到当代知识分子不论东西南北多多少少都是这种启蒙心态所代表的人文精神的受惠者和牺牲者，面对这个困境我们何以自处”？[4]

[1]《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第 113 页。[2]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第 204 页。[3]参见《五四的困境在过分的政治化，今天的突破要面对四个课题》，载《知识分子与中国》，第 334 页。[4]《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，第 15 页。

然而，就是这些业已暴露出严重弊害的启蒙理念，却至今仍被五四传统奉为圭臬。事实上，中西蕴蒙的相互关系本来存在着先后异位的历史演变，“18 世纪‘启蒙心态’开始出现的时候，欧洲最杰出的思想家如伏尔泰、莱布尼茨、卢梭或者蒙田等很多学者，把中国特别是儒家传统作为他们最重要的参考系，参考社会，参考文化，伏尔泰、重农学派的奎茵突出儒家的理性主义，反对西方的神学，这是 18 世纪的景象。19 世纪从黑格尔开始把西方以外的整个人类文明包括印度、中国、波斯文明在内都看作人类文明发展的曙光，是刚刚开始文明，而将来太阳是要落在西方的，具体地说来将要落在普鲁士，大概要落在黑格尔的精神哲学中。黑格尔可以说是世界现代史中具有全球视野的哲学家，把世界各民族的文化都放在全球的视野来考虑，而他所考虑的尺度很明显是欧洲中心主义。而这个欧洲中心主义深刻地影响到马克思，影响到马克斯·韦伯，影响到西方所有重要的思想家，同时影响到 19 世纪以来，特别是‘五四’以来中国最杰出的思想家。而中国最杰出的思想家对中国传统的批判，是从黑格尔以来欧洲中心主义立场来进行的”。[1]

历史钟摆的这一回荡至今仍然赋予五四传统以强大惯性，其表现首先就是忽略或否定民族传统中的优长，而在比较文化研究中刻意奉行“矮人政策”，“即特别要突显中国文化最糟糕、最堕落、最没有生命力的面相；而且要突显‘敌对文化’的优势。这样，愈比就愈觉得自己不行。因此，出现了‘丑恶的中国人’的

形象”。[2]“矮人政策”从五四时期“国民性”研究对“民族劣

[1]《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37页。[2]《现代精神与儒家传统》。第205页。此处所谓。丑恶的中国人”当指柏杨所著《丑陋的中国人》。

根性”的发掘开始，一直持续至今，例如1980年代“《丑陋的中国人》所描写的中国人，只有自我毁灭一途。……书中认为中国集世界精神污染之大成；所以，为了人类进一步的发展，彻底消除污染，中国人就应该永远跳不出自我批判的窠臼”。[1]另如《河殇》更是“极端的全方位开放的西化论的最突出表现”，“《河殇》认为黄土文化已没有任何资源可寻，一定要走向蓝色的海洋”。[2]显而易见，“矮人政策”的直接动机在于“全盘反传统”，而其目标取向则在于“全盘西化”。

正是基于“全盘反传统”与“全盘西化”这一“破立不二”的思想惯性，个人、自由、民主、科学等启蒙理念仍然是“文化中国”大部分知识分子的心理情结。[3]特别值得注意的是，“当西方在二十世纪末试图解开启蒙心态的束缚时，启蒙心态却仍然和中国现代思想界的走向关系十分密切，甚至更扩大来看，整个东亚社会都是如此。因此值得特别一提的是当启蒙心态在英国的康桥和巴黎大受抨击之际，它在北京、东京、台北和汉城却唯我独尊俨然一切价值的标准都在其裁判之中”。[4]进一步说，“鉴于生态危机和社会解体的严重危险，需要恢复古希腊的自知的智慧、犹太教的畏惧感、基督教的敬畏意识，这种需要在今日的西方学术界得到了普遍承认。与此相反，启蒙心态在今日中国却很有生气、很活跃，这是令人奇怪的。……最近在北京有几次激烈的争论，都是围绕着哈耶克的市场观念、柏林(Isaiah Berlin)

[1]《现代精神与儒家传统》，第301页。[2]参见《五四的困境在过分的政治化，今天的突破要面对四个课题》，载《知识分子与中国》，第337、340页。[3]《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，第6页。[4]同上。第16页。

对自由的解释、罗尔斯的正义理论进行的。许多青年学者深信，在中国现代化的悲壮历史中，基本的思想问题是救国的民族情绪冲淡了深入理解启蒙运动的需要”。[1]“文化中国”大多数知识分子对于启蒙理念的一如既往的强烈信奉，导致根本拒绝任何意义的启蒙反思，更不用说基于儒家立场所进行的启蒙反思，“大家注重的問題是如何进一步学习现代西方的启蒙，如何能够用新的启蒙来突破帝王将相之类封建遗毒在政治文化中造成的困境。现在，反而要用过去交相指责的所谓‘过时的封建意识形态的儒家思想’来面对西方先进的思想，好像说绕开最先进的社会主义，用过时的封建主义来理解资本主义，那不是痴人说梦”？[2]“文化中国”的五四传统拒绝启蒙反思，当代西方思想家对启蒙理念的批评又往往不能跳出启蒙的语境或本身传统的范畴而另寻资源，而由追求启蒙价值所导出的人类中心主义的反信仰，反自然、反传统的启蒙心态却又弊害滋生，面对这种状况，开发“和启蒙心态所代表的人文精神相当不同但又可以进行互补、互动的一种启蒙，或者说另一种类型的人文精神”，[3]以期超越启蒙心态，便成为当代人文学界的迫切而重大的课题。

第三节 启蒙心态的超越

杜维明对表现于五四传统以及现代西方思潮的启蒙理念的反思，早在 1960 年代后期便已初见端倪，如 1969 年写作的《全盘西化的最后一课》，就是基于“亲自目睹西方文化的风云变幻”

[1] 《儒家东亚兴起的涵义》，载《代达罗斯》2000 年冬季号。[2] 《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，第 15 页。[3] 同上。

而断言，五四以来曾为不少知识分子相信是“通向富强的捷径”

的“全盘西化”，“不但在实际上行不通，在理论上讲不通”，“我们已从迷信西化万能的死巷转进分析现代化的康庄大道了”。[1]至1971年写作的《印度行感言》，杜维明已经明确指出应以“文化价值的延续性、普及性及创造性”来“批判当今机械文明”；[2]1973年写作的《追扑富强的影子》则提出“高度资本化的美国和经济尚未起飞的印度”“究竟谁真能显现人类的新希望”这一似乎不成问题但实际上却包含着深刻的社会文化批判思想的问题，并且“揭穿了”那种“金钱(富)势力(强)是决定一个人或一个民族有否尊严价值的基本条件”的启蒙心态。[3]此后的《了解自己的发掘工作》[1973]、《科技的限度》[1974]、《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》[1986]、《认识传统——对儒教中国的回顾和反思》[1987]等篇，[4]也都涉及了启蒙反思的课题。不过，在这一时期，杜维明虽然对启蒙诸理念多有反思与批判，但径称“启蒙反思”或直指“启蒙心态”的文字尚不多见。

大致在1989年前后，“启蒙反思”上升到杜维明的思想表层，成为他的主要论域之一。1989年，他发表了《启蒙心态与中国知识分子的困境》、《化解启蒙心态》，1991年发表了《启蒙心态与中国智识界的两难困境》，反映了他对这一论域的集中思考。至1994年发表《超越启蒙心态》，杜维明关于这一论域的思想基本成熟。

[1]收入《三年的畜艾》，第124页。[2]收入《人文心灵的震荡》，第41页。[3]同上，第69、71页。[4]《了解自己的发掘工作》、《科技的限度》收入《人文心灵的震荡》。《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》、《认识传统——对儒教中国的回顾和反思》收入《儒学第三期发展的前景问题》。

如果说此前的思考在充分肯认并高度评价启蒙精神所开辟的人类利益领域和价值观念的同时，主要指出了这种精神固有的人类中心主义倾向所必然导致的弊害以及这种弊害在现代科技条件下加速扩大的趋势；那么，《超越启蒙心态》则比较全面地展示了对治或超越“启蒙心态”的各种资源及其方法。

《超越启蒙心态》中提出的对治或超越“启蒙心态”的资源主要有三种。第一种是现代西方所承续的伦理—宗教传统，特别是希腊哲学、犹太教和基督教传统。这一传统所固有的关于物质与精神、身体与心灵、人类与自然、神圣与凡俗、造物主与创造

物等对待关系的排斥性二分的思维方式，正是启蒙精神产生的动源及其本质特征；希腊哲学所突出的理性，《圣经》所塑造的作为大地管理者的人的形象，新教所崇尚的工作伦理，均为启蒙精神的出现提供了必要的精神资源。但是，这一传统又与启蒙精神存在着复杂的张力和冲突。内在于希腊公民意识、犹太教选民意识以及基督教仁爱精神中的群体伦理，在作为启蒙精神未预期后果的现代西方社会中被极大地削弱；由于群体伦理反对把人视为单纯受利益驱使的经济动物，因此，这一传统当然会要求重新思考亚里士多德、亚伯拉罕、保罗的伦理与当代人的道德反省之间的联系。事实上，麦金太尔、查尔斯泰勒、马丁布伯(Martin Buber)、爱森斯塔(S. N. Eisenstadt)等已经分别基于希腊哲学、天主教神学或犹太教传统进行了这方面工作。[1]对治或超越“启蒙心态”的第二种资源是发生于轴心时代的非西方文明，包括东亚的儒家与道家，南亚和东南亚的印度教、耆那教与佛教，以及伊斯兰教。

[1]参见《超越启蒙心态》，译载《哲学译丛》2001年第2期。另见《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。

这些文明传统在世界观、礼仪、教育风格、人际关系模式、风俗习惯等方面蕴藏着完备而实用的资源，它们一方面需要通过接受启蒙精神进行现代转化，另一方面则可能以自己丰富的资源去拓展现代社会生活方式的狭隘格局，矫正启蒙心态的偏颇。[1]

第三种资源则来自现代原始民族所保存的原初传统，诸如美洲土著、夏威夷原住民、阿拉斯加爱斯基摩渔猎者、大洋洲毛利人以及其他许多部落的宗教习俗。“对根的深刻体验是原初传统的一个特点。每一种本土宗教传统，都植根于一个具体的地方，代表着一种认识方法、一种思维模式、一种生活方式、一种态度和一种世界观。……本土民族意识到自己扎根在一个具体的地方，自然而然地对自己所处的环境有着精细的了解。确实，他们的居住地与自然的界限很模糊。这种生存模式喻示着，实现人类世界与自然整体的息息相通和互惠互利，是必要而且值得的。……本土生活方式的另一个同样显著的特点是，人们在日常人际交往中讲究礼仪。密切的亲属关系，丰富的人际交流，对周边自然环境

和文化环境的精细理解，与祖先的心灵沟通，都以种族、性别、语言、地域和信仰为基础，显示着共同体的存在。原初联系是他们存在和活动的组成部分。休斯顿·史密斯(Huston Smith)将他们的特点归纳为：在动机上，他们展示的是参与而非控制；在认识论上，他们展示的是同情性的理解而非经验性的理解；在世界观上，他们展示的是崇尚超越而非主宰自然；在人类经验方面，他们展示的是满足感而非疏离感。[2]

[1]参见《超越启蒙心态》，译载《哲学译丛》2001年第2期。另见《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。

[2]同上。

这样一种天人和谐的生活方式并非凭空想像，而是从新石器时代持续地实存于当今世界。它对于坚持人类中心主义而导致生态系统破坏的“启蒙心态”提供了深刻反思的启示，也为创造和谐的生活方式开掘了灵感之源。

除了以上三种资源之外，在《超越启蒙心态》中，杜维明已经开始思考“从启蒙运动自己的核心中”开发对治或超越“启蒙心态”的第四种资源，他提到了“女权主义者对传统的批评，对环境的关心，对宗教多元论的宣传”，这实际上成为他深化“启蒙反思”论域的初机。

在2000年元旦发表的《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》中，杜维明全面表述了“为我们提供了继承启蒙精神和超越启蒙心态的新思维和新契机”的“近三十年来西方涌现的四种思潮”，即生态意识、女性主义、宗教多元以及全球伦理。当然，在此之前，对于这四种“从启蒙运动自己的核心中”产生的思潮，杜维明多次作过各别的阐述，例如早在1970年代写作的《美国的分离与整合》中，他已涉及了“妇女的解放运动”和“生态学的研究”等“新思潮”；[1]但作为一种整体表述则大致始见于此。杜维明指出：“生态意识改变了我们的宇宙观”，“相形之下，启蒙以来征服自然的人类中心主义不再成为科学理性的突出表现。恰恰相反，尊重并爱护自然(人类全体如何与自然维持持久的和谐关系)才是生存之道”；“女性主义重构了我们的人生观”，它“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”；至于宗教多元则是针对西方霸权话语，“如资本主义大获全胜的洋洋得意论说”；而“宗教多

[1]收人《人文心灵的震荡》，第132—134页。

元主义的现实考虑必须成为迈向全球伦理共荣的先决条件”。[1]关于这四个对治或超越“启蒙心态”的相关论说，在后来的《儒家与自由主义》长篇对话以及其他一些场合中，又为杜维明所反复阐述。[2]

如果说早些时候提出的对治与超越“启蒙心态”的“三种资源说”还包含着以启蒙传统为中心的潜意识，具有提请作为全球主流论说的启蒙传统“垂顾”前现代以及“西方之外”诸种资源的意图；那么，以“四种思潮”取代“三种资源”去对治与超越“启蒙心态”，就具有了相当不同的意义。首先，“生态意识”无疑是专门针对“启蒙心态”所造成的人类生存危机所进行的清算；而“宗教多元”（“放大了说也是多元文化的问题”[3]）将启蒙传统以及“三种资源”一齐纳入，形成一种多元平等的人类文明态势；“全球伦理”以既反对排斥又反对融摄的“宗教（文化）多元”为运思基础，当然特别是对启蒙传统的话语霸权的消解；唯有“女性主义”是所有轴心文明都必须认真对待的课题，但是如上所述，它的当下的锋芒所向主要在于启蒙理念。因此，“四种思潮”形成为对治与超越“启蒙心态”的更加广泛、更加深厚和更具说服力的精神资源。

作为儒家传人，杜维明当然特别致力于儒学资源在对治与超越“启蒙心态”这一当今人类重大课题中的充分呈现。不过，他反复强调一个前提，即“只有接受西方民主自由思潮的洗礼之后，

[1]以上引文均见《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》，载《南洋商报》（马来西亚）2000年1月1日。

[2]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》，北京三联书店2001年版，第11—14、40、62—63、96页。另见《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

[3]《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第13页。

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”；[1]反之，“倘若不经过现代启蒙心态的洗礼，新儒学是不可能现代文明中真正立足的”。[2]他认为，儒家传统“经过长期的批判、转化，它现在如果还有生命力，那它就不是一种封建时代的意识形态，而是一种经过西方现代性严厉批判而能够取得现代性的传统之一。它是有涵盖性的人文精神和人文思潮，对西方启蒙运动所发展起来的大的思潮——涵盖一切的大思潮进行一些反思还是有可能性的”。[3]在他看来，这一预设已经有所验证，其根据正在于，以生态意识、女性主义、宗教多元、全球伦理四种思潮的兴起为机缘，“儒家涵盖性的人文主义虽然在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”。[4]这样，儒家传统便获得了对待与超越“启蒙心态”的权利和义务。

首先，从人本身来说，作为自觉的主体，应该具有精神提升的追求，“就这一点来看，西方从启蒙运动以后经黑格尔、马克思一直到韦伯，整个西方哲学的脉络里都没有发展出这种修身体验之学。虽然在古代希腊哲学中有一种学问，叫 *spiritualexercise*，现在也有些哲学家试图重新把它发展出来，但我们却看不到它有儒家思想中的那一套。黑格尔的《精神现象学》从抽象的理念发展出一个宽广的世界，但他对一个具体的人的身心性命的安顿却存在很大的问题。即便如康德哲学，他对人的情的问题的处理和对人的行善动机的处理都留下许多话柄”。

[1]《儒家传统的启蒙精神》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 12 页。[2]《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。[3]《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。[4]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

但是，在儒家传统中，例如，“我们从宗周的‘万物一体’的思想中可以看到两面，一面是他的‘大身子’观念；另一面是他

的修身哲学，这两者配合得非常融洽”；[1]刘宗周“那里面的资源太丰富了，他对自我的了解，对身、心、灵、神的内部的了解非常深刻。相比那些毫无轴心文明资源的后现代主义趋时者的说法，那看起来就像侏儒一样”。[2]

由于修身资源的欠缺，启蒙主义的自由理念逐渐成为一种价值悬置的纯粹主观选择，自由不再是人类向善的依凭，而成为人的欲念任意宣泄的借口，其世俗表现往往是私欲膨胀，感官享受，成为马尔库塞(Herbert Marcuse)所批判的“单面人”。而极端的自由主义还进一步喊出“人有选择当奴隶的自由”的口号，预示着社会底线伦理的破毁。但是基于儒家立场，“不仅你没有选择做奴隶的自由，我们也不能让我们的孩子、我们的亲戚、我们的朋友、我所关照的人有选择做奴隶的自由，不让他有选择做奴隶的自由，不是危害了他的自由，而是为他真正展现他的人格创造光辉的条件”，由此体现出儒家在滥情主义与禁欲主义、自由与他律的两极之间择乎中道。[3]

在人的理性范畴，启蒙传统从康德哲学开始便着力剔除理性中的情感成分，以“绝对命令”放逐了同情心。随着财富这件披在新教徒肩上的轻盈“外衣”转变为现代资本主义的“铁笼”，世界以分工为前提实现职业化，理性也进一步工具化，追求效益

[1]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第204—205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25页。[3]同上，第100—101页。

成为理性的主要甚至唯一目的，而价值理性则被搁置或消解。理性的这种现代转化(狭隘化)所导出的问题是，“假如我们相信人是理性的动物，他的理性表现为他自己知道他的利益，他是在市场公平竞争机制中充分发挥他追求利益的方面，他符合社会的法律要求，这样一个经济人是自由主义信念的基础，这样一种人究竟是为社会创造了很大的财富，还是社会的祸害”？可以说，“即使他创造了很大的财富，他为人类社群造成的灾难也是非常严重的。这还不是指人和自然之间造成的困难，是因为这套理念对社群的问题从未加以注意”。[1]当代西方思想界已经认识到所有被边缘化的理性的价值都要重新开发出来，所以罗尔斯提出公共理

性，哈贝马斯提出沟通理性，等等。但是，“从工具理性到沟通理性都不够，还有其他更多理性的论域没有展开。比如同情，这也是一种理性。从看孺子下井，然后慢慢推开去，那个推的过程是非常复杂的，怎么推，为什么要这样推，为什么要亲亲而仁民而爱物”？[2]儒家传统在这方面就体现了极其丰富的价值。从群己关系来看，“儒家的为己之学就不能为国家、为社会做人，而应该是为一个人自己的人格的发展而做人。但是在儒家，人又不是像西方自由主义的‘原子式’的个人。……儒家的人不是脱离社会而独存的个人，个人是关系网络的中心点。所以一个真正为己的人，就可以绝对为国，为家，为天下。但是反过来，一个人只为国，为家，为天下，到后来即会导致国也没有，家也没有，天下也没有。正因为如此，宗周在后来说得非常清楚，这就是本末先后的大问题，‘身者，天下国家之统体，而心又其体也’。[1]

[1]《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 112 页。[2]同上，第 27 页。

联系到全球社群“个人与个人、社会与社会、国家与国家、乃至地区与地区之间的冲突反而愈来愈激烈”的现实，“我们应对‘启蒙心态’进行深层的反思，儒家伦理的再提出，即是针对这一特殊的问题意识而发”；具体地说，“孟子抨击杨朱墨翟，正是要在基本人性和人心受到极端个人主义和极端集体主义摧残殆尽的两极分化里开拓出一条‘执中’的康庄大道来”，“孟子所谓的大丈夫的广居安宅和正道，恰恰可以为人类的生命共同体提供社群伦理的资源。居仁由义的构想可以作为我们反思存在条件的借鉴，因为孟子的价值取向正是要为个人与个人、家庭与家庭、社会与社会和国家与国家之间谋求一条共生之道。固然，今天的问题更繁杂、更困难、更严重，但我们如果只放眼西方而不顾自家传统的无尽宝藏那就太可惜了”。[2]

女性主义是当代全球社群构成中的重大问题。毫无疑问，由于轴心文明诸传统均属男性中心主义，因此“所有的轴心文明都在面对女性主义的挑战，不通过女性主义这一关，轴心文明就没有发展的前景”。[3]而作为当代人类强势话语系统的启蒙主义也是一种“性别主导的论说”(gendered discourse)，它的一系列

价值理念诸如自由、理性、法治、权利、个人尊严等等，与女性主义所强调的公义、同情、礼教、责任、人的群体性等基本价值形成直接对峙。然而，秉承启蒙传统的在目前欧美哲学界最有深度的思想家，如哈贝马斯、罗尔斯以及丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)等，却并不将女性主义纳入论域，没有资源也没有意愿回应女性

[1]《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第174—175页。[2]《儒家伦理与全球社群》，载《中国文化报》1994年11月13日。[3]《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63页。

主义的挑战，“在人际关系上连最基本的男女性别的关系都没有顾及到，你的说服力有多大呢？”³对于儒家来说，一方面如上所述，“儒家是否真能在新轴心时代大放异彩，取决于其理论与实践能否通过和女性主义的对话而超脱‘封建遗毒’的污染”，因此，“以前曾定义儒家伦理的三纲也因过时而必须彻底扬弃。如果还有提倡三从四德的顽固分子，有意弘扬儒术的公众知识分子即应毫不留情地鸣鼓而攻之。因为他们所宣传的伦理不仅违背性别平等的原则而且也和人家人文精神背道而驰”。^[2]另一方面，儒家真精神可以与女性主义有很好的配合，诸如公义、同情、礼教、责任、人的群体性等女性主义的基本价值也为儒家一贯崇奉。^[3]在诸轴心文明中，“没有任何女性主义不能接受的包袱是儒家不能放弃的，……女性是不是可以成圣成贤，成为老师发展儒家的理念；家庭是不是应该是平等互惠的；男女是不是应当同工同酬；女性代表的价值，注重同情，注重联网，注重公义，注重礼让是不是应予突出？从习俗上看，犹太教、天主教、伊斯兰教，甚至佛教都会有问题。佛教说你下世不投胎男性，那你永远不能进入涅槃。但对儒家而言这不成问题”。^[4]

在全球社群中，排他性的原教旨主义或融摄性的判教精神是许多宗教或文明传统的特性；前者是宗教冲突的祸源，后者则表现出道路、生命与真理只此一家别无分号的狭隘。^[5]二者实质上都坚持自我中心的一元论。作为一种凡俗的人文主义，启蒙传

[1]《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 13—17 页。[2]《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》，载《南洋商报》(马来西亚)2000 年 1 月 1 日。[3]同注[1]，第 40 页。[4]同注[1]，第 63 页。[5]同注[2]。

统也具有强烈的一元论倾向，并且兼具“西方中心主义”的排他性和“同质现代化”的融摄性。例如哈贝马斯一度对印度、中国不屑一顾，认为这些文化连基本的水平都没有达到，没有理由和必要去注意，表现出“现代化的自负”、“启蒙的自负”或“理性的傲慢”；[1]罗蒂信奉狭隘的“美国主义”，认为其他文明“没有什么大道理”；[2]丹尼尔·贝尔对于西方以外的现代性的可能性表示极大的怀疑，[3]爱森斯塔也坚持只有“一种具有多面相的现代性”(a multi-faceted modernity)，而拒不接受“多元现代性”(multiple modernities)的提法。[4]其他如弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama)所谓“历史的终结”，亨廷顿(Samuel Huntington)所谓“文明的冲突”，也都属于“西方中心主义”的一元论说。但是，在包含“全球化”与“根源性”紧张两极的“地球村”业已形成的当今世界，任何自我中心的一元论都可能导致严重后果，“地球村的出现不仅没有为人类带来天下为公的和平繁荣而且急速增加各种类型的矛盾，其中根源性被政治化之后导致的流血事件(科索沃、卢旺达、东帝汶和车臣)最惨不忍睹”，[5]因此，容忍、交往、互信、共存以及尊重，亦即宗教(文化)多元主义才是当今人类相处之道。在这方面，儒家拥有不同寻常的资源，“你看孔子是儒家思想的代表，可是首先，他不是儒家价值的最高体现者，这是其他宗教文明不能想像的，此外，他也不是儒家论说的创造者。我们不能想像比耶稣更像基督

[1]《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 14 页。[2]根据杜维明 2001 年 9 月 21 日在哈佛燕京学社报告录音记录。[3]同上。[4]同上。[5]《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》，载《南洋商报》(马来西亚)2000 年 1 月 1 日。

的基督徒，我们也很难想像比释迦牟尼更高明的佛门弟子，或者

比穆罕默德更虔诚的伊斯兰教徒。可在儒家中尧舜禹汤文武，甚至周公都比孔子高明”；“在儒家传统中，充满了讨论、论辩，没有一句话、一个人、一个概念成为教条，儒家传统，严格地说，没有不可讨论或引发争议的教条。因此，它有非常强烈的开放精神，而不是一个自我封闭体系”。[1]不止于此，“在多元文化方面，儒家的基本原则‘己欲立而立人，己欲达而达人’，以及‘己所不欲勿施于人’已经是普世伦理的基本原则，它对各种不同的文明接受、承认、尊重其基本价值，并且认为对我最好的，不一定对我邻居最好，不强加于人”，[2]因此儒家传统不仅是消极适应宗教(文化)多元思潮，而且对于建构全球伦理可以做出并非其他所有宗教(文化)传统都可能做出的贡献。

在生态环保问题上，启蒙以来那种自然资源无限、人对自然的征服无限的信念已经完全失去了可能性。生态问题将所有的人都连在一起，没有人能够逃避。而且，即使诸如自我、民族、国家、文化、传统等所有大论说都被解构，生态问题却无法解构，一任何人群都必须直面它并提出解决之道。“但是传统的自由主义在这方面似乎没有丰富的资源，严格地说根本谈不上什么资源的问题，它从洛克开始所谈的核心课题是权利的问题。有关权利的问题发展得非常充分，形成各种论说，非常丰富。但是，那是作为人类中心主义面向自然而且征服自然来开展的。从它这条线索看，你发现，例如哈贝马斯，像他这样的大学者，在他那么丰富的论域里，生态学的问题并不占任何比例；再如罗尔斯，他对

[1] 《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 125—126 页。[2]同上，第 63 页。

生态学的问题又有什么了不起的看法呢？从洛克下来的传统没有这方面的资源，诺齐克在这方面也乏善可陈。这是一个大的缺失，它来源于人类中心主义。现在，在整个哲学论域中发现人类中心主义是个困境，它是和启蒙心态的困境连在一起的”。[1]相比之下，儒家在这方面的资源十分丰富，《中庸》“赞天地之化育”说，《易传》“先天而天弗违，后天而奉天时”说，横渠“乾父坤母”、“民胞物与”说，大程子“仁者以天地万物为一体”说，阳明“一体之仁”说，心斋“化生”、“形生”说，诸如此类天人和谐论说不遑缕述。简括而言，“儒家有句话，叫做‘天生人成’，我们

是有责任的，天造了我们，它的生化大流要我们来完成，我们是 **co-creator**，因为是 **co-creator**，所以我们才有责任”。[2]这种有机自然观曾被视作一种古典的浪漫主义而在启蒙以来“解咒”的世界中被消解，“但是，正是韦伯的这个解咒的世界现在碰到了生态环保的挑战，因此以天地万物为一体的理念绝非浪漫情调，反而获得了新的生命力和说服力”。[3]

综上所述，儒家传统可能用于对治或超越“启蒙心态”的资源即是一种涵盖性的人文精神，它体现于个人、社群、自然、天道这一“十字打开”的架构之中，透出个人与社群健康互动、人类与自然持久和谐、人心与天道相辅相成的面面顾及、既有分疏又有综合的人文视域。对于矫正以人类中心主义的排斥性人文主义为特征的“启蒙心态”来说，儒家涵盖性的人文精神无疑具有十分积极的作用。

在此应该特别表出杜维明对作为非西方轴心文明另一大系统

[1] 《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 12 页。[2] 同上，第 23 页。[3] 同上，第 22 页。

的印度文明的重视。如上所述，杜维明早在 1970 年代就因参加马德拉斯世界哲学大会以及过访孟买等机缘而初步但却比较深刻独到地认识了印度文明及其现实意义，并发表了《印度行感言》[1971)、《追扑富强的影子》[1973) 两篇专文。1995 年冬季，杜维明应印度哲学研究委员会邀请，到德里大学、马德拉斯大学、加尔各答“静谧之地”国际大学、拉克劳大学和布纳拉斯等五大学府发表“国家讲座”，通过与当代印度学术思想界的广泛交流，进一步加深了对于印度文明及其现实意义的认识。他认为，对于近代以来的人类文明而言，印度文明以其宗教、哲学、音乐、舞蹈等丰富而精湛的精神资源，在启蒙主义所确立的评断人类文明水平并规定人类发展方向的单一而肤浅的“富强”标准之外，不仅展开了一个有益于伸张性灵的精神世界，而且也正是“批判当今机械文明最有力的现代文化”。[1]具体地说，“人不能仅靠面包和手枪而生存。除了经济和政治条件以外，我们不能不要求智识摄取、艺术表现和宗教信仰等权利。因为没有智识基础、艺术兴趣和宗教价值的经济和政治存在，就像追扑富强影子的‘浮士

德’，终会导致丧失性灵的悲剧下场”！[2]这就揭示了印度文明对于反思“启蒙心态”所具有的意义。

另一方面，对于提倡“全盘西化”和“全盘反传统”的“五四传统”来说，印度文明除了提供超越“富强决定论”的参照系之外，作为这一文明的现实载体的印度知识分子对待民族传统文化的态度特别富有借鉴意义。印度知识分子普遍而深刻的共识是：“尽管我们受尽了殖民主义、帝国主义的蹂躏，数百年来在经济、政治和社会各个层面都饱经沧桑，至今百废待举，但是我们从不

[1] 《印度行感言》，收入《人文心灵的震荡》，第 41 页。

[2] 《追扑富强的影子》，收入《人文心灵的震荡》，第 73 页。

怀疑印度文明源远流长，有古有今，我们的宗教、哲学、音乐、艺术和文学，从民间社会到精英文化，都荡漾着生命力和创造力。我们的共同关切即是培养学术界、知识界和文化界的人才，让今天的印度知识分子真正能够体现吠檀多、耆那教和其他印度传统，特别是森林书和奥义书所象征的精神素质。” [1]基于这种认识，“今天的印度知识分子，不论是信仰马克思主义的社会革命、提倡市场经济的优越性或者崇拜自由民主思潮，都或多或少地致力于开发传统资源。当代印度出现了圣雄甘地、大文豪泰戈尔，哲学家像拉达克辛那 (Radhakrishna)、奥儒宾多 (Aurobindo) 以至今天的支辛那 (Daya Krishna) 和木谛 (K. Sachidananda Murty)，一代一代的大师大德，乃至多彩多姿的像音乐家商羯 (Ravi Shankar) 及歌唱家苏巴拉克西密 (Subba—lakshmi)，这绝对不是一个偶然的現象。各行各业的知识分子为印度文明积累了丰富的社会资本 (social capital) 及精湛的文化能力 (cultural competence)” 。[2]而社会资本、文化能力相对于经济资本、科技能力来说，如同平等相对于自由、义务相对于权利、礼让相对于法治、同情相对于理性、个人尊严相对于社群和谐等互对价值一样，即使不能说前者更加重要，却也一定是人类持续发展不可或缺的精神价值。有见于此，杜维明十分忧虑五四以来中国主流知识分子基于工具理性的立场，在否定本民族传统的同时，对于印度文明的藐视，这种思想倾向正是造成“文化中国”精神资源薄弱、价值领域稀少的主要原因。他深沉设思：“假如中国比较杰出的知识分子开始能

[1] 《儒家传统的启蒙精神》，载《中华文化：发展与变迁》。马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 2 页。

[2] 同上，第 3 页。

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。

[1]

当然，对于启蒙传统，无论是反思或是超越，都必须遵循扬弃的思想方法。诚然，“生态危机和社群瓦解正在世界各地发生。对此深表关注的人，面临一个紧迫任务，即确保在现代西方占据领导地位的少数人和文化精英能积极参加精神联合行动，重新思考启蒙运动的遗产。鉴于启蒙心态给生命支持系统带来的始料未及的负面后果，我们不能不加批判地接受它的内在逻辑”；然而与此同时，对于启蒙价值，“我们又不能拒绝它在当前和未来与我们知识界自我定义(intellectualself-definition)的联系。我们面临的不是非此即彼的选择。脱离并独立于启蒙心态，建立一个彻底不同的新伦理或新价值观体系，既不现实也不真心。它要么是愤世嫉俗的，要么是吹毛求疵的”！[2]事实上，“所有全球化的‘利益领域’都与启蒙心态息息相关：科学技术、市场经济、民主政治、大众传播、跨国公司和研究性大学”，并且“对这些‘利益领域’的注解——自由、平等、人权、私产权、隐私权和法治一类价值也同样植根于启蒙心态”。[3]因此，“如果要发掘我们的传统文化资源，对于‘启蒙心态’给我们带来的利益领域和基本的价值，我们不仅不能简单地把它抛弃或对之作出简单的批判，我们还要充分地利用这一价值，而且这一过程还是相当漫长的”。[4]正是在上述利与弊、现实与历史、选择性与规定性等多重辩证架构中，杜维明建立了他的“启蒙反思”观。

[1] 《现代精神与儒家传统》，第 95 页。 [2] 《超越启蒙心态》，载《哲学译丛》2001 年第 2 期。 [3] 《儒家视野的全球社群的核心价值》，载《论儒家》，德国 leipzig Universitätsverlag 1998 年版。 [4] 《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。利益领域”原文作“意义领域”，为音近致误。

第四章文化中国：以儒家传统 为核心的意义世界的建立

“一九七八年的秋天，一群年轻的台湾大学生，经过了多时的构思与策画，决定为中国近代文化问题与现代化的前景，编撰一系列的丛书。……这套丛书，最后定名为‘文化中国’，交由时报出版公司出版。当时的中国时报人间副刊，也为了配合这套丛书，开设了‘文化中国专栏’，系列性地介绍其中部分的成果”，这是周阳山先生于1989年所作的回顾。[1]在另一个场合，周先生更指出上述系列丛书于1977年即已开始运思；不过，从所谓“后来经具体化而落实为一套‘文化中国’丛书的编辑”之语来看，运思之初尚不一定已有“文化中国”的拟名。[2]而到1979

[1]周阳山《十年之后——“文化中国丛书”新序》，载《从五四到新五四》，台北时报文化出版事业有限公司1989年版。[2]周阳山《文化中国的漫漫天涯路一代跋》，载《中国文化的危机与展望——当代研究与趋向》，台北时报文化出版事业有限公司1981年版。

年5月，“人间副刊的‘文化中国’专栏，刊载了一系列讨论五四的篇章，‘文化中国丛书’也推出了第一本结集”，[1]至迟于此，“文化中国”概念公诸于世已必无疑问。

但是，关于“文化中国”概念最初提出的时间，也有另外一种说法。1987年元月12日夜，傅伟勋先生在台湾耕莘文教院发表“文化中国与海峡两岸的学术交流”演讲，讲评人韦政通先生提到“这个观念(按指“文化中国”)是来自六七年前一群马来西亚侨生所办的《青年中国》杂志，其中有一期是‘文化中国’的

专号”。[2]

这一说法后来为周英雄、陈其南二先生所复述，但时间规定得更具体：“早在七十年代末，一群马来西亚侨生办《青年中国》，早就以‘文化中国’作过专题。叫 3]

除了所指涉的最初提出者存在歧异之外，两种说法在“文化中国”最初提出的时间上是相当接近的。这也应该是杜维明后来所谓“自从 70 年代以来，海外开展了文化中国运动”一说的根据。[4]

进入 1980 年代，“文化中国”概念的使用频率渐次提高，并有几次比较热烈的讨论。1985 年，台湾《中国论坛》特辟十周年庆祝专辑“海峡两岸的学术研究发展”，广邀海内外学人撰文，其稿约声称海峡两岸“唯基于文化中国的立场，双方学术研究发

[1]周阳山《十年之后——“文化中国丛书”新序》，载《从五四到新五四》，台北时报文化出版事业有限公司 1989 年版。[2]见傅伟勋《“文化中国”与中国文化——“哲学与宗教”三集》，台北东大图书股份有限公司 1988 年版，第 26 页。韦政通讲评作为附录收入该书。[3]周英雄、陈其南《文化中国的考察(代前言)》，载《文化中国：理念与实践》，台北允晨文化实业股份有限公司 1994 年版。[4]《理性沟通和开放心性》，载《崩离与整合——当代智者对话》，上海东方出版中心 1999 年版，第 37 页。

展各有其特殊意义，殊值重视”。[1]1987 年，台湾《文星》“五四专辑”以“文化中国与中华文化”为主题，邀请海峡两岸多位知名学人围绕这一主题发表了看法。同年，傅伟勋先生先后在台湾耕莘文教院、中国社会科学院世界宗教所以及四川外语学院等处发表关于“文化中国”的演讲；次年，傅先生以“文化中国与中华文化”为题的论文集出版。

以上叙述表明，作为杜维明所开展的主要论域之一，“文化中国”这一概念却并不是由他率先提出，甚至这一概念的初期推扩也主要不是他所为力。在杜维明的有关著述或论说中，最早出现“文化中国”这一概念大致是在 1984 年刊登的题为《儒家的现阶段发展》的访谈录当中；但这一概念却是作为小标题，可能为整理者拟加，而杜维明本人的阐述却并未提及这一概念。[2]1987 年，包括杜维明在内的一批中国大陆、台湾和香港学者聚议于香

江，共望创办一个在两岸三地同时出版发行的刊物，拟名为“文化中国”；由于各种原因，这一设想未能付诸实施，而这一活动的参与当然也不能视作杜维明对于“文化中国”的理论上的涉及。[3]确凿为杜维明本人论及“文化中国”的著述当是他 1989 年发表于香港《法言》杂志 12 月号的《儒家人文主义与民主》，文中指出：“所谓文化中国是对应中国文化而言，它指大陆以外香港、台湾、新加坡、北美……任何的华人社会，只要用方块汉字

[1]见傅伟勋《“文化中国”与中国文化——。哲学与宗教”三集》，台北东大图书股份有限公司 1988 年版，第 13 页。《中国论坛》十周年庆祝专辑稿约则为傅伟勋参与构思，故亦收入该书。

[2]见吕武吉整理《儒家的现阶段发展》，收入《儒家自我意识的反思》，第 221 页。[3]参见《文化中国的认知和关怀》，台北稻乡出版社 1999 年版，第 5—6 页，另见《文化中国与儒家传统》（载《首届吴德耀文化讲座*》，新加坡国立大学出版社 1996 年版，第 3 页），《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》（载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 30 页）。

来了解中国历史的，都属于这个文化世界。”杜维明在此对于“文化中国”的定义大致相当于“海外中华”概念，[1]与他后来开展的定义具有很大的不同，反映出他在当时有关这方面的思考尚不成熟，不过这一定义却又与时流多着眼于海峡两岸范围而论“文化中国”颇相径庭，透露出他后来开展这一论域的路向。1990 年，杜维明从哈佛大学告假，到夏威夷东西中心，任该中心文化与传播研究所所长，为期十四个月。在这段时间内，他主要对“文化中国”和“文明对话”两个论域进行了深入研究。至此，他将自己关于社会层块划分、文化中心与边缘关系、文化圈与文化区域交叉、儒家传统与多元文化并存、古今中西文化观的分疏与统合以及有关知识分子诸问题的一贯思考整合到“文化中国”论域之中，从而在这一公共论说中形成了他所独具一格的理论内涵。同时，“文化中国”作为一种英文论说，也在此间由杜维明首先正式提出，并在英语世界引起很大反响。[2]更进一步，杜维明以他所开展的“文化中国”论域的深刻涵盖性，包容或扬弃了其他诸多有关论说，他在这一论域中所寄寓的理论旨归也较其他有关论说

有了很大的拓展和提升，以至于 1990 年代以来，这一论域在很大程度上逐渐为他所独擅。

第一节 分际与互动

一般来说，“文化中国”相对于“政治中国”、“经济中国”或“意识形态中国”而言，前者超越而又包容后三者。傅伟勋先

[1]参见《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》（第三辑），海天出版社 1995 年版，第 35 页。[2]同上，第 1 页。

生指出：“文化中国’指贯通海峡两岸的横线线索，‘中国文化’指绵延流长的文化纵层，提醒我们祖国的历史文化传统不容任意割断。纵横双层合起来说，乃意味着：‘中国目前虽仍处于“一分为二”的政治局面，但是海峡两岸的知识分子都应具“文化中国”的共识共认，为了祖国传统思想文化的继往开来承担一份责任。”[1]又说：“文化中国’代表种种意涵，其中之一是：海峡两岸已经无法套用过去几十年那种纯粹政治……的老办法，来解决中国能否统一的艰难问题，……如说今日台湾和大陆还有一点连系，而两边还有‘统一’的一点理据与一缕希望的话，恐怕只不过剩下‘文化(中国)’这个概念可以依赖了”，因此，“合‘文化中国’之路，别无‘统一中国’他途。[2]这显然是意图以“文化中国”理念弥合海峡两岸不同政治实体及其不同意识形态所构成的分裂局面。韦政通先生赞同傅伟勋先生观点，并更加明确指陈“文化中国是与政治中国相对而言。文化中国代表理想；政治中国代表现实。文化中国应该是永远超越于政治中国的”；在他看来，“文化中国”——通过学术与文化交流所体现——的意义也就在于抑制台湾意识普遍化的趋势，为祖国统一创造基础。[3]

林安梧先生注意到，“经济中国”在中国大陆以及台、港、澳范围内事实上已经存在，“政治中国”在海峡两岸处于“张力均衡下权称的实存状况”。但前者仅是一“关系性的功能串结”，

[1]傅伟勋《文星在海峡两岸》，载《“文化中国”与中国文化》，台北东大图书股份有限公司 1988 年版。[2]傅伟勋《“文化中国”与海峡两岸的学术交流》，载《“文化中国”与中国文化》，第 13—14 页。[3]傅伟勋《“文化中国”与海峡两岸的学术交流》，载《“文化中国”与中国文化》，第 25 页。韦政通的言论作为附录收入该书。

后者则是一“拟实体性的对比分别”；而唯有“文化中国”才是“本体性的真实存在”，是“经济中国”以及“政治中国”的根本。因此，他认为：“文化中国”是优先于“政治中国”与“经济中国”的。换言之，“文化中国”一理念是足以统合当前诸多纷扰的、片面的状况的，政治中国的分裂、经济中国的多样，皆应统合于“文化中国”这一理念之下，如此中国始如其为中国。竹[1]沈清松先生也认为，要克服今日海峡两岸集体主义和个人主义的困境，停留于经济、政治层面都不足以解决问题，而必须提示到文化层面。[2]上述观点都是相对于经济的、政治的或意识形态的中国现实而论及“文化中国”，期望以“文化中国”统摄中国现实，其着眼范围要不出于两岸三地之间。

杜维明基本肯认上述“文化中国”观点，认为：“‘文化中国’的主体当然在第一意义世界：大陆、港澳、台湾和新加坡。中华大地的锦绣河山，由汉、壮、满、蒙、回、藏、苗、维吾尔、哈萨克等五十多个民族组成的中华民族，以普通话(官话或国语)及各种方言为沟通媒介的语言，和由佛教、道教、回教、基督教、民间宗教各类信仰组成的宗教生活，当然是定义‘文化中国’的重大因素”，[3]因此，“一般的印象是，‘文化中国’的‘论说’应当由中国人用中文来界定”。[4]在此涵括的地域不仅有一般所着眼的两岸三地，而且进一步将新加坡纳入其中，其理据是“这些社会的生活导向均以中国文化为基础”，即“拥有共同的族性、

[1]林安梧《从“单元而统一”到“多元而一统”——以“文化中国”一概念为核心的理解与诠释》，载《文化中国：理念与实践》，台北允晨文化实业股份有限公司 1994 年版，第 54 页。[2]沈清松《创造性的对比与第三条路的探索》，载《文化中国：理念与实践》。

[3]《培育“文化中国”》，载《文化中国》(加拿大)1994年6月号。[4]《“文化中国”初探》，载《九十年代》(香港)1990年第6期。

语言、历史和世界观”。[1]特别需要说明的是新加坡，这个国家有百分之七十五的居民是华人(亦即 **Chinese**，与“中国人”的英译同形)，“新加坡的中国性和香港比起来，并不显得特别突出。的确，在某种意义上，新加坡的中国性是人工塑造出来的。新加坡显然惧怕强调中国文化认同会导致种族不和，但不容置疑它是中国社会经过净化的翻版”。[2]在这一范围所界定的“文化中国”，相对于仅仅着眼于两岸三地(那毕竟还具有“一个中国”的基本共识)，更加明显地包容而又超越了经济、政治、意识形态诸因素的限隔，所以杜维明指出，“文化中国’这一概念的提出，是相对‘政治中国’和‘经济中国’而言，在以权力和金钱为议论主题的话语之外，开创一个落实日常生活而又能展现艺术美感，道德关切，宗教情操的公众领域”，[3]其旨归则在于，“从‘文化’的角度来对‘中国’这个概念进行反思，不仅触及到政治上的分合问题、经济能力的消长问题、社会动力的强弱问题，也导向熊先生、梁先生、徐先生、唐先生、牟先生他们一直考虑的中国文化何处去、如何再铸中华民族的民族魂这些问题。在变幻无穷的国际局势下，有这种关切的人何以自处?很明显，至少有一个起码的条件：不能只从现实功利的层面来设想，必须站在比较宏观的历史文化视野来考虑问题”。[4]

如果说在上述所谓“第一意义世界”范畴对于“文化中国”的阐释大致相同于一般观点的话，由此出发而开展的“文化中

[1]《文化中国：以外缘为中心*》，载《文化与传播》(第三辑)，海天出版社1995年版，第15页。[2]同上，第12页。[3]《“文化中国”精神资源的开发与创建》，载《东方》1996年第1期。[4]《徐复观的儒家精神——以“文化中国”知识分子为例》，载《徐复观与中国文化*》，湖北人民出版社1997年版，第19页。

国”的新的“意义世界”则为杜维明的独到之见。他进一步观察和界说“文化中国”的视角乃是基于这样一种认识：“文化中国’

固然有地域、国籍、种族和语言的含义，但其本质特色却是超越特殊地域、国籍、种族和语言，由象征符号所建构的具有普遍价值的意义世界。[1]准此，散居全球各地，甚至业已改变国籍的华人华裔构成“文化中国”的“第二意义世界”。从这一范畴的现状来看，“最突出的当然是马来西亚，现在也差不多是百分之二十八以上的华人；泰国可能是百分之十，至于印尼或菲律宾，也许只有百分之三。在美国、澳洲、非洲和欧洲，华人的比例就更小，但是人数加起来，也很可观，也许有三千六百多万，经济力量非常强大”。[2]其文化特色主要表现为，“它所突出的价值取向是小传统、应说民间传统；其实从其影响的层面来看和精英文化成一对比，是广大人民的价值取向”。[3]对于其成员(借用“巴比伦放逐”之犹太族裔 **Diaspora** 一词，可称之为“离散华裔”)来说，“作为国家的无所不在的存在——其令人敬畏的辽阔的疆域、悠久的历史 and 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。……没有几个离散华裔曾经考虑过作为统一的‘文明—国家’的中国竟有解体的可能。他们不惜牺牲自己的生计，只求中国昌盛，极少有人想到合弃这份执著所能得到的好处。离散华裔怀抱着衣锦荣归的希望。虽然散布种子的本意包含着在别处生根繁衍的意思，离散华裔却有一种寄居心态。

[1] 《“文化中国”初探》，载《九十年代》(香港)1990年第6期。在《培育“文化中国”》中，杜维明还提出“文化中国”必须超越“信仰”的界域。 [2] 《文化中国与儒家传统*》，载《首届吴德耀文化讲座*》，新加坡国立大学出版社1996年版，第5页。 [3] 《关于“文化中国”》，载《现代与传统》1995年第2辑。

缺乏在居留国永久安顿下来的意识。有些人回‘家’结婚，或把子女送回去接受中国教育；他们和亲友保持联系，从而得知家乡的经济和政治状况”。[1]与百余年来饱经内忧外患之苦的祖国一样，“第二意义世界”的离散华裔在居留国曾经长期都是“相对独立、被压迫、被排挤、没有任何沟通可能的社群”，[2]对于充满敌意的环境，“中国城心态可视为一种心理社会性的防卫和适应”；[3]而在离散华裔社群之间，“数十年来各自为政，寄居同一国家内的不同团体彼此不甚往来，更不用说跨国间的合

作了”。[4]不过这种情况在近二十年已经发生很大改变，在族群内部，“目前正从分崩离析自顾不暇走向互通声气交流融合的化解时代”，[5]而在国际社群中，“一个可预测的结果，就是华人形象的转变。正如在美国，华人的普遍形象已从洗衣店主变成工程师；在东南亚，所谓‘经济动物’的华人形象很可能更进一步扩大，也许从商人变为金融家”。[6]

在“文化中国”中包纳新加坡已经颇为出人意表，将其推扩至全球华人社群更使人感到已届至大无外境地，但杜维明却再进一步，只眼独具地发现了一个“第三意义世界”，即：“包括所有在国际上从事中国研究，以及关切中国文化的学人、知识分子、自由作家、媒体从业人员，乃至一般读者和听众。这个意义世界并不限定种族和语言。在这个意义世界里，对文化中国的论说起灯？

[1]《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》（第三辑），海天出版社 1995 年版，第 18 页。[2]《徐复观的儒家精神——以“文化中国”知识分子为例》，载《徐复观与中国文化》。湖北人民出版社 1997 年版，第 18 页。[3]同注[1]，第 19 页。[4]同上。[5]《培育。文化中国。》，载《文化中国》（加拿大）1994 年 6 月号。[6]同注[1]，第 9 页。

着主导作用的人，和中国既无血缘关系，又无婚姻关系。甚至有很大的一批人，没有意愿、也没有自我要求或社会要求去学习中国语文。他们可以用英文、日文、瑞典文、法文、俄文来讨论中国文化。叫“可以想见，这是一个容易引起争议的界说，杜维明对此并不乏自知之明，但他“却很坚持的是第三个意义世界”，[2]其理由是，“如果说文化是要通过创造、自觉奋斗方能获得的而不是与生俱来的资源，那么一个外国人士是可以对某国的一些现象通过长期努力而获得一些该国学者所难以获得的资源”。[3]杜维明举例说：“假如一个十七八岁的北京长大的年轻人，决定要研究法国文化，开始学习法语，研究法国文化成为他的终生志业。他可以用法语和法国学者交谈，可以用法语或其他语言发表关于法国文化的观点，而且逐渐成为法国文化某一课题的专家。这个北京的年轻人，在我的理解就争取到对法国文化的发言权”。[4]其实这一举例并非虚譬，而是杜维明对于 1960 年代初期以来他便

濡染于其中的美国(乃至西方)广义汉学界的对象化概述。早在1968年,杜维明就曾撰文综述法国、德国、瑞典、英国、荷兰等西方国家的“汉学行情”,特别回顾了访游荷兰来登[leiden]大学时对彼处学人汉学水准之高、学术成果之富所留下的深刻印象。[5]在同期另一篇文章中,他又列举“美国学者中像哈佛的 S. Schwartz, 耶鲁的 A. Wright, 普林斯顿的 F. Mote, 宾州的 D. Bodde, 加州的 Levenson, 史丹佛的 Nivison 和前面已经提到

[1]《关于文化中国的涵义*》,载《从五四到河殇*》,台北风云时代出版社1992年版,第3—4页。[2]《文化中国的认知和关怀》,第11页。[3]《人文精神与全球伦理》,载《中国大学人文启思录》(第2卷),华中理工大学出版社1998年版,第88页。[4]《关于“文化中国”》,载《现代与传统》1995年第2辑。[5]参见《从建立自我到国际学坛》。收入《三年的畜艾》,第26—37页。

过的 de Bary 等各大学的名教授,对中国思想史都下过十年以上的工夫,也都有专题论著流传于世界各处”。相对于业已成名的西方汉学家来说,美国大学研究院攻读中国文化的研究生尤使杜维明深受感动:

献身中国文化的美国研究生,都有一股为理想性所激励的冲劲。这点和他们都是美国社会的青年才俊一样,毋庸置疑。但是他们的理想性却和传统中国所谓“修齐治平”的鸿鹄大志没有什么关系。他们从事中国文化的研究多半是发自内心的兴趣。否则我们又怎么理解游君为了搞通戴震的范畴体系,而三年苦读戴氏的《孟子字义疏证》;司马君为了一窥王符的知识世界,而把《潜夫论》全部草译出来;麦君为了认识明代苏州的望族,而详阅上百篇干枯无味的墓志铭;赫君为了分析《四库全书》的编纂经过,穷十年的精力考察乾嘉朴学,这些极富启发意义的个案呢?……在美国从大学毕业后一般要奋斗八至十年才可完成研究中国文化的基础训练(获得博士学位只能算取得大学教书的起码资格而已!)即使有这样艰难困苦的情形之下,美国专攻中国文化的研究生仍是代有人出。前面提到过的研究生中的一位,为了学术事业,确实放弃了不少一般美国年轻人成认理所当然的权益;她的财产几乎全是书籍,已届中年而尚无结婚之想。我问她,她淡淡地一笑:“后悔?当然不,和我那些家庭主妇型的同学相比幸福多了;再说,

研究我这课题的人那么少，我有责任把它交代清楚。” [1]

[1] 《从中国思想研究看台湾》，收入《三年的畜艾》，第 90 页。

杜维明坦承每每想起这些研究生，“即使积雪三尺，也觉得阵阵暖流涌上心头”。[2]直到 1990 年代，他还深切回忆与 W. C. 史密斯、史华慈、狄百瑞、尼文森(D. Nivison)等师友之间人物“双轨夹持”、“共商旧学”的经验，以及与魏克曼(Frederic E. Wakeman)、舒衡哲(Vera Schwarcz)、墨子刻(Thomas A. Metzger)、安乐哲、柯保罗(Paul Cohen)、雷迈伦(Maureen Robertson)等同辈学人为安排课程、组织学会、策划研讨所作的共同努力，他表示凡此种种均令他“铭诸肺腑”！³毫无疑问，在这样的师友砥砺环境中，杜维明当然会将视野超越地域、国籍、语言乃至种族等诸多阻隔，从而发现并坚持主张“文化中国”的“第三意义世界”的存在。

“文化中国”的三个意义世界之间存在着复杂的互动关系，以至杜维明认为“文化中国可从三个象征世界(symbolic world)不断互动加以审视”。[4]首先，从“轴心时代”即已形成的包含地理政治与文化两个层面的“中国性”意识，确立了中国人的“中央之国”观念，强烈的历史感又进一步强化了这一观念，尽管现代考古学以华夏文明多中心说而对这一观念提出了重大质疑，但是，“政治意义上的中国乃由一个可明确界定的核心经过长

[1] 《寒流下的暖流——高标理想的美国研究生》，收入《儒家自我意识的反思》，第 66—67 页。[2] 同上。 [3] 参见《中国文化研究的。受惠者》，载《九十年代》(香港)1990 年第 10 期。[4] 《文化中国：以外缘为中心*》，载《文化与传播》(第三辑)，海天出版社 1995 年版，第 13 页。“象征世界”与“意义世界”乃是对 symbolic world 这一概念的不同译法。

时期演化逐渐成形的看法，依旧根深蒂固”。[1]因此，虽然历史上曾有多次异族入主中原，近代以来西风东渐也产生了“非中心化”影响，然而中原所在的祖国却归根结底被“第一意义世界”

之外缘乃至整个“第二意义世界”视为地理与文化观念上的中心。“正是因为祖国的磁场广大而引力深厚，近百年来中华民族饱受内忧外患之苦，目前正从分崩离析自顾不暇走向互通声气交流融合的化解时代；海外华人社群和第一意义世界进行多渠道的联系而‘文化中国’主体中的成员之间特别是海峡两岸三地，开展各层次、各类型的互动关系更是大势所趋。

然而，作为“第一意义世界”之外缘的台、港、澳地区以及新加坡又与这一意义世界的中心存在着种种张力。例如台湾一方面持续存在以大陆观光、做生意、从事学术交流或亲人团聚等为内容的“大陆热”，同时原住民情感、“新生代”形成以及18世纪以来迭次积淀的荷兰、日本和美国文化影响又在或多或少冲淡其“中国性”。又如，新加坡作为一个主要由华人华裔构成的国家，既采取推行儒家伦理这种人为方式为这一主要族群提供文化及道德价值认同的基础，又高度重视处于马来世界之中这一地缘因素以及国内其他族群的宗教文化传统，从而避免强调“中国性”，甚至以追随印度尼西亚之后与中华人民共和国建交的承诺换取东南亚联盟诸国的信任。另外，台、港、澳地区以及新加坡与“第二意义世界”之间的共同点事实上比其与“第一意义世界”中心的共同点更多，在外向交往中，中心曾较长时间缺席而外缘表现活跃，这当然也增加了离心倾向。至于外缘诸地区作为东亚“小龙”在经济上的崛起，更向相对落后的中心提出了强有力的

[1] 《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》(第三辑)，第3页。[2] 《培育。文化中国》，载《文化中国》(加拿大)1994年6月号。

挑战，杜维明将这种情况描述为，“当‘汉字世界’的外缘地带正骄傲地迈向一个亚太新世纪时，故园本土却似乎陷于未开发状态”，据此他认为，“外缘将为中心制定经济和文化的议事日程，从而削弱中心的政治效应”。[1]当然，这已经是基于十年以前的情况所提出的观点了。

“第二意义世界”的离散华裔从来不同于“巴比伦放逐”之后两千多年没有祖国观念的犹太人，“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”。[2]离散华裔高度珍视自己的“中国性”，对祖国具有深切关怀，并尽

可能给予帮助。但是，近年来东南亚华人向北美、欧洲和澳洲的再移民却表现出“他们一方面明言要保存自身的文化特质，另一方面却不愿回归祖国，反而搬离中国更远”。[3]这一吊诡的实质在于，“他们为了逃避东南亚的新兴民族国家所施加的同化压力，为其子孙保存某种程度的中国性，因此选择了移民到有稳固民主人权传统，言论、思想、宗教和集会自由，及适当法律程序的现代西式国家。按他们的推理，他们若能消失于一个庞大的国度里，就不会变成歧视的对象，自己和子孙就比较有机会生活舒适，并保存其中国性”。[4] “第二意义世界”的知识分子，即所谓“海外学人”，与“文化中国”的中心也形成了一种新型关系，“以前所有对中国问题进行的思考，都是在中国的核心地带出现，从核心地带影响到边陲，从边缘地带来影响核心地带的例子虽然屡见不鲜，但很难形成主流。最近十几年，很明显地，讲思想发展

[1] 《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》（第三辑），第 12—13 页。本段论述均参见该文。因该文最初发表于 1991 年，故下文称其为十年以前的观点。[2] 同上，第 18 页。[3] 同上，第 23 页。[4] 同上。

的动力，海外学人所提出的问题，常是激发国内知识界进行文化反思的动因。这是从 80 年代以后才出现的情形。海外思想直接影响内地，意味着西方文化，即以欧洲中心主义为特质的现代文明，经过了一个中介，即海外的学者，慢慢地渗透或猛烈地撞击到中国大陆”。[1]

“文化中国”之“第三意义世界”的影响力，在“二战”以后的 40 年间，“颇有凌驾第一和第二意义世界的趋势”。[2]这表现在，在传媒方面，“海外中文报纸常引用《纽约时报》和日本《朝日新闻》的文章以增加其可信度”；[3]在学术方面，“北美、日本、欧洲和影响不断增加的澳洲汉学家，也同样对整个文化中国学术议程具有可观的决定力”；[4]在现实方面，“他们有承担，有了解，往往怀着同情观察有关中国的事物”，”]这方面的突出事例便是 1965 年对于印尼暴乱中华人惨状报道，“这场对印尼人和作为少数民族的华人的大屠杀，在文化中国第一象征世界没有引起什么注意。大陆自己的大动乱——文化大革命——正炽烈展开；台湾则对共产主义大肆鞭挞；香港太疏远，不受影

响；新加坡在地理和政治上都太贴近印尼，易于受害，不敢提出抗议。……第二个象征世界——离散华裔——则太分散、太孤立，甚至根本没有注意到这件悲剧。马来西亚华人、泰国华人、菲律宾华人和美国华人知道发生了什么事，但他们既没有一套基础设施也没有资源手段去发动一个跨国界的示威运动。……对此大屠

[1] 《现代精神与儒家传统》，第 280—281 页。[2] 《中国文化研究的。受惠者》*。载《九十年代》(香港)1990 年 10 月号。[3] 《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》(第三辑)，海天出版社 1995 年版，第 14 页。[4] 同上。[5] 同上，第 22 页。

杀反应最强烈并公诸于世的，主要是非中国的学生、学者和新闻从业员所组成的第三象征世界”！”]“第三意义世界”的上述表现也一度成功地使得“中央之国”边缘化，“数十年来，北美和西欧的知识分子对心理、政治、社会、宗教和哲学所进行的一些探讨，本应有全球性的普遍参与，却没有明显感到有必要将中国作为认真考虑的对象”。[2]当然，1990 年代以来，“文化中国的论说逐渐由三个意义世界的互动交织而成：第三意义世界一枝独秀的时代已经过去了”。[3]

通过对“文化中国”三个意义世界的观察，杜维明认为，“无论是出于主动自觉的选择或由于客观情势的必然，中心的力量明显削弱”，“中央之国”的边缘化已是当今世界一个普遍接受的事实”；“虽然现实上处于外缘(第二和第三象征世界，加上台湾、香港和新加坡)的人似乎无从影响中国大陆任何根本性的变化，但‘中心’不再有能力、见识或合法的权威去决定文化中国的议事日程。相反地，外缘的转化潜力至巨，似乎不可避免地将深深影响未来若干年里文化中国的思想论说。现在宣称‘中心消失，外缘遍在’或许言之过早，但不可否认，外缘地带各种经济、政治、社会和文化力量的有成效的互动，将继续塑造文化中国的蓬勃生机”！[4]作为在“文化中国”三个意义世界均广结善缘、对中国文化具有担当意识的当代儒者，杜维明对于“中心”与“外缘”的相互关系并非采取听其自然的态度，他表示：“我所期待并且

[1] 《文化中国：以外缘为中心》，载《文化与传播》(第三辑)，

海天出版社 1995 年版，第 21—22 页。[2]同上，第 17 页。[3]《中国文化研究的“受惠者。》，载《九十年代》(香港)1990 年 10 月号。[4]同注[1]，第 31—32 页。

尽力促成的是文化中国三个意义世界的健康互动!” [1]

第二节资源与主体

“文化中国”之所以可能，在于其拥有共同的文化资源。这种共同的文化资源，宽泛地说，亦即“广义的中华文化”。[2]在这一意义上，?文化中国有**多元多样的文化资源**：有大乘佛教的资源，有**道家道教**的资源，有**民间宗教**的资源，还有**基督教和伊斯兰教**各个方面的资源”，[3]当然也有**儒家**的资源，并且还**应包含五十多个兄弟民族的传统文化**。“文化中国”之第一、第二意义世界拥有上述多种文化资源乃是毋须赘言的事实，而其第三意义世界所关注和切入的中国文化同样是丰富多彩的。例如“在欧洲，像荷兰莱登大学的 Zurcher 和 Hul&zwe，英国伦敦大学的刘殿爵和 Graham，德国福莱堡大学的萧师毅及汉堡大学的 W. Franke，或对先秦诸子(刘)，或对老庄(萧)，或对两汉(H)，或对佛教(z)，或对宋代理学(G)，或对明朝思想(F)，都有很深的造诣”。[4]其他如荷兰汉学家 J. J. M. de Groot 以专研大乘佛教、道家、儒家以及中国民间宗教而享誉欧洲汉学界，“莱登学统的最大功臣” J. J. 1. Duyvendak 深契黄老刑名之学以至开启莱登大学研究中国法学思想的传统。[5]又如狭义的西方传统“汉学”(Sino1ogy)以其专注于“业已消失了的**文化**”的非同寻常的**冷僻**，从而恰恰弥补了当代中国学术界在精致文化研究方面的阙

[1]《文化中国的认知与关怀》，第 13 页。[2]《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，收入《十年机缘谈儒学》，第 102 页。[3]同上，第 108—109 页。[4]《从中国思想研究看台湾》，收入《三年的畜艾》，第 90 页。[5]参见《从建立自我到国际学坛》。

收入《三年的畜艾》，第 33 页。

失，而“二战”以后在美国兴起的、以费正清为代表的中国研究，一反西方传统“汉学”路向，以现实相关性为主要关切，由此极大地推动了对于晚清以降中国经济、政治、社会以及文化的研究。[1] 凡此均体现了“文化中国”第三意义世界所关注和切人的中国文化资源的多样性，也表明“文化中国”三个意义世界共同拥有多元多样的文化资源。

但是，在“文化中国”多元多样的文化资源中，儒学虽然只是其中的一支，但却是“特别重要的一支”。[2] 作为华夏初民自然形成的生活方式以及由此型塑的族裔心理之理论概括的儒学，在漫长的传统社会中，无论受到所谓“独尊”或是处于“中衰”乃至“极敝”时期，始终是中国文化的主流。先秦以迄两汉儒学的第一期发展由洙泗源头衍扩为中原正统，宋明儒学的第二期发展更进一步普化为东亚文明的体现。儒学相对于中国文化其他诸传统的原发性、主导性以及包容性，使之在积极择取其他诸传统资源以丰富自己的同时，也充分涵化了其他诸传统，以至于“中国佛教和道教真正所体现的是儒家伦理”，[3] “为大众弘法所讲的佛理常和儒家的核心价值如出一辙，比如说提倡爱心，要了解并关切他人，既要努力创造自己的事业，又不要忘记和他人分享，要推己及人，要为社会创造好的业报，为社会播下善种，为社会的千秋万世创造美好的未来”；[4] 甚至回、蒙、藏、满、朝、壮、彝、苗等诸多兄弟民族的思想文化也都受到儒学的深刻影响。[1]

[1] 参见《汉学、中国学与儒学》，收入《十年机缘待儒学》，第 2—7 页。[2] 《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第 8 期，1993 年 6 月。[3] 《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。[4] 《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 107 页。

即使当代儒学承极敝之余，也仍然作为文化中国政治文化、知识分子精神资源、华人社会企业精神、一般大众心灵积习以及民间流传的相关性符号而存在。[2] “文化中国”主要通过儒学而集

中体现其文化资源的共同性。也正是以儒学为主导的多元多样的文化资源，才使得超越地域、经济、政治以及意识形态的“文化中国”成为可能。对于“文化中国”之文化资源的这种构成形态，杜维明曾将其概括为“多元主义、中心价值与共同基础”。[3]“文化中国”之文化资源的共同性还表现为大众与精英对于这些资源的共享(特别相对于第一、第二意义世界而言)。作为一种传统，在中国，“精英文化和大众文化是互相渗透的，因此具有可量性与共通性”，[4]“甚至可以说，精英文化是民间文化的结晶”，[5]这乃是“中国文化的特色”，[6]由此而与美国芝加哥大学人类学家芮斐德(Robert Redfield)关于大小传统彼此独立、相互抗衡的理论迥乎其异。“中国的传统常常表现在道德日用，不是精英主义的思辨。知识分子家道中落的很多，结果是精英到民间。士、农、工、商，彼此转业不是很难，儒生可以务农。竹[7]除了社会身份的轮转或者兼顾成为精英文化与大众文化沟通乃至融合的原因之外，还有一个特别重要的因素便是母亲的参见肖万源主编《儒学与中国少数民族思想文化》，当代中国出版社 1996 年版。

[1]参见《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，第 31 页。[2]《致林同齐》，收入《杜维明文集》(第四卷)，[3]武汉出版社 2002 年版，第 441 页。[4]在 1992 年的一次访谈中，杜维明又肯认了萧蓬父先生提出的“文化中国”具有多元，开放、内部张力和中心价值的看法，见《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第 8 期，1993 年 6 月。[5]《阐释中华民族觉醒的文化信息》，载《明报月刊》(香港)1996 年 10 月号。《现代精神与儒家传统》，第 389 页。[6]《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。[7]同注[4]。

言传身教。“传统中国社会成员，其文化能力的培养常常在家庭，而在家庭里面作出突出贡献的常常是母亲。儒家的精神之所以一代一代地传下来，不是靠知识精英，不是靠大皇帝的命令，不一定靠正常的学术规范，而主要在家庭里面靠母亲的身教传下来的。这种说法很容易理解，在今天我们还有切身体会。中国 17 世纪有一个思想家，他的母亲在他很小的时候就告诉他，我们应该向两

个无父之子学习。这两个无父之子，一个是孔子，他在三岁时父亲就去世了；一个是孟子。这两个无父之子能够在文化上有那么突出的表现，因为他们都是通过母亲的身教发展起来的。母亲常常不识字，所以不要把识字能力与文化资源混为一谈。我们常常说这个人没有文化，这个人不识字，但这个不识字的人，往往有很多精粹的文化价值在他的生命中体现出来”。[1]在这一意义上，文化传统体现为“心灵的积习”，即一种不必经过反思和自觉内化便能够身体力行这种传统的文化习得。“文化中国”之文化资源，特别是儒家传统正是通过“心灵的积习”还保持着很大的影响力，但也因此而存在着健康因素与不健康因素纠缠混杂的现象。[2]也是在这一意义上，传统中国的文化主体理所当然地包括所有社会成员，而不像其他轴心文明那样由哲学家(希腊)、先知(希伯来)、牧师(基督教)、教宗(印度教)、僧侣(佛教)来垄断文化。即是说，传统中国文化的创造与传承一般是社会全体的生命形态或生存方式，而非少数精英的纯智性活动。

[1]《人文精神与全球伦理》，在《人文论丛》[1999年卷]，武汉大学出版社1999年版，第31页。[2]参见《文化中国与儒家传统》，载《首届吴德耀文化讲座》，新加坡国立大学出版社1996年版，第17页《徐复观的儒家精神——以“文化中国”知识分子为例》，载《徐复观与中国文化》，湖北人民出版社1997年版，第23页。“心灵的积习”(habits of hearts)是贝拉编著的一部书的名字，论述基督教传统对于美国文明的塑造力。这一术语后来经常为杜维明所借用。

不过，士、农、工、商等社会角色又毕竟承载着不同的社会价值，诸如“农耕的价值，制造器物的价值，货物流通的价值和意义的制造的价值”，而“士的贡献在意义结构上”。[1]士，亦即中国知识分子，“在中国历史上既无权又无钱，但却有极大的影响力”，其重要原因就在于“他们拥有价值判断，用我们今天的话来说，就是 **meaning structure**(意义结构)，或者叫做 **symbolic capital**(象征资本)。**‘象征资本’掌握在谁手里？掌握在知识分子和历史学家手里！**旧’因此，严格地说，士，亦即中国知识分子，才是在意义世界中从事文化的创造与传承的专门的自觉的主体。

所谓“中国知识分子”，是一个与西方知识分子相区异的概念。从来源上看，“中国知识分子即士的阶层和希腊、罗马的哲学家、希伯来的僧侣阶级、印度的婆罗门阶级相比，它的阶级性不很明显。……孔子的弟子有商人，像子贡，有无产阶级，像颜回，一无所有；有贵族；也有无业游民。还有一些是不知道自己该干什么，所以跟着孔子跑的人。所以孔子提出‘有教无类’的观点。孟子的弟子中也应有社会最底层的贩夫走卒，所以孟子特别指出在历史上能担负大任的人物之中，有种田的、造房子的、贩鱼盐的、管监狱的、流浪江湖的、混迹商场的，都不是贵族。……这和西方的情况不同。如苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都是奴隶制度的既得利益者，而且默认不参加生产才能维持哲学冥思，确实是真正的贵族。而儒家知识分子的来源是多元的”。[1]

[1] 《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第11期1993年6月。[2] 《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，第129页。

在与社会的关系方面，“希腊的哲学家和今天的知识分子是完全不同的类型，柏拉图所讲的洞穴，那个暗喻就是最好的证明。一般人在洞里面，哲学家出去，回到洞里面以后，没有办法跟洞里的人沟通，唯一的就是想办法把洞里的人带出来，所以他一定是精英主义，一定是哲学家的理解，一定是少数人，这跟中国的圣贤人格和与一般群众紧密联系的人皆可为圣人的观点完全不同。先知是唯一听到上帝声音的人，现在他要把他人带出洞，让其他人听到上帝的声音，所以他一定要通过他的诠释把上帝的声音带出来，这也不是儒家的人格形态，儒家的人格形态是圣人，得我心所同然者”。[2]在政治态度上，“西方知识分子对政治，总是有相当的异化感，不直接参与政治，不能把自己当作纯粹的政治动物”[3]举例来说，率先以 **members of the intelligentsia** 相标榜从而成为现代西方知识分子 (**intellectual**) 称谓源头的19世纪沙皇俄国知识阶层，他们“一定是知识水平比较高的，一定是社会关切非常强的，一定是对政治抗议而不屑于做官的。一做官，一进入政界，就不是知识分子了。他们在政治之外，但批判性和参与感都很强，对政治权力的异化感也很强，这就是知识分子”，[4]即是说，他们具有文化上

的敏感，参与社会，尤其关心政治，但又是绝对反政府的，“不反政府的都不算知识分子，跟政府有关系的都不是知识分子”。[5]而在中国，“政治对知识分子的吸引力、推拉的力量非常大，

[1]《现代精神与儒家传统》，第 420—421 页。[2]《杜维明先生访谈录》(之一)，载《贵州大学学报》1998 年第 3 期。[3]《知识分子应有的。自我意识》，载《知识分子与二十一世纪》，台湾大学共同教育委员会 1997 年版，第 29 页。[4]同注[1]。[5]参见《人文学科与公众知识分子》，载《自然辩证法研究》1999 年第 15 卷第 1 期，《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，第 29 页。

即学而优则仕，投入政治才能施展抱负，但也经常出卖了灵魂”；[1]如果仅就积极方面来说，“你说风声雨声读书声，你说先天下之忧而忧，整个传统就是要你参与社会”，[2]并且“反抗精神同样可以通过政府服务而完全实现”，[3]而从历史渊源看，“中国的学生有政治抱负是在汉代”，以之视欧美学生迟至 1960 年代后期方才产生政治热情并参与社会运动，其相去真不可以道里计！[4]至于中西知识分子在观念上的差异，“源于俄国知识阶层的现代西方知识分子的观念是启蒙运动的产物，是一种世俗的人文主义；而儒家学者则从宇宙学以及人类学的观念得到启示，从而完全摒弃了人类中心主义”。[5]

值得注意的是，杜维明往往以“智识分子”一称取代“知识分子”，这并不仅仅是文字上的通假，而是别具深意。他说：“所谓文化中国的智识分子是什么意思？我为什么在知识分子的‘知’字下面加个‘日’字，也就是用智慧的智，而不是知识的知来了解智识分子？我是想突出智慧和见识的价值也许比专业知识更吃紧的看法。……当然有专业知识的含义也就是学有所专的知识人，可是更重要的是社会关怀、政治的参与、历史意识和终极关怀”。[6]此处所列有关“智识分子”的几项指标，与上述“中

[1]《知识分子应有的“自我意识”》，载《知识分子与二十一世纪》，台湾大学共同教育委员会 1997 年版，第 29 页。[2]《杜维明先生访谈录》(之一)，载《贵州大学学报》1998 年第 3 期。[3]

《人文学者的社会责任》，1998年5月在北京大学百年校庆上的发言，载“中国教育信息网”。[4]同注[2]。[5]《个人、社群与道——古代群体批判的自我意识的出现》，收入《杜维明文集》（第四卷），第631页。[6]《文化中国的认知与关怀》，第39页。另见《文化中国与儒家传统》，载《首届吴德耀文化讲座》，新加坡国立大学出版社1996年版，第27页。

国知识分子”诸特点大致吻合，也与杜维明所设定的“儒家式”这一定语的内涵以及“公众知识分子”这一概念的属性基本上相互重合。“什么叫儒家式的？儒家式的也就是说关心政治、参与社会、注重文化”。[1]而所谓“公众知识分子”，同样也是指“关心政治，参与社会，而且对文化有抱负、有敏感的一些专业人士。这些人士用国内流行的话来说就是有人文关怀的人士，他可以体现广义的人文精神”。[2]由此可见，在杜维明那里，“中国知识分子”、“智识分子”、“儒家式(知识分子)”以及“公众知识分子”基本上是可以相互替代，甚至是“完全可以配合起来”的概念，[3]它们共同的历史渊源在于儒家传统：“在儒家传统中，关心政治、参与社会及对文化的关注，是读书人最明显的特征。中国的‘士大夫’，日本的‘武士’以及朝鲜的‘两班’（包括文官与武官），他们不仅仅致力于自身的修养，而且担负着齐家、治国乃至平天下的重任。一句话，他们身处其位，就具有凭其权力与声望维护社会责任的责任。他们都具有这样一个信念，即要改善人类的生活条件，并且更有效地实现太平与繁庶的大同理想。他们为从内部改造世界这样一种强烈的道德意识所激发，力图通过一种示范教育，以激励越来越多的人投入到促使人类繁荣的教育进程中去”。[4]比较而言，这种类型的知识分子在西方文化中的资源相当薄弱，因为希腊哲学家、希伯来先知或中世纪僧侣等西方传统知识分子几乎都不可能对于现实社会人生有所担当。[1]

[1]《答听众问》，收入《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社2001年版，第19页。另见《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131页。[2]《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。[3]《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131页。[4]《人文学科与公众知识分子》，

载《自然辩证法研究》1999年第15卷第1期。

对于关心政治、参与社会、注重文化这样一种社会角色，在上述诸多替换概念中，杜维明愈来愈多地以“公众知识分子”(public intellectual)一称总括之。早在1968年，杜维明便指出现代中国的知识分子“不仅是职业的分类而且是推进新思潮的原动力”，[2]初步透露出关于“公众知识分子”外延的思考。1983年，他又论述道：“孟子所标示的‘劳心者’绝不是骑在劳苦大众头上，为统治君王服务的寄生阶级，而是主动地、自觉地为芸芸众生的大义大利争取生存、生活、教育、艺术和宗教等基本权益的社会良心的代表。这批体现社会良心的知识分子，不论从原始儒学的理想形态或儒家伦理在中国政治文化中的特殊表现来检查，都不是超脱现实而究心于抽象思考的旁观者，而是紧扣存在，以体验人生为天职的参与者。严格地说，他们不仅不脱离由农、工、商以及其他社团所组合的沉默大众，而且他们是通过身体力行的实践工夫，因和各行各业的全体利益紧密连接而获得为沉默大众发言的智识劳动者——既劳心又劳力”，[3]由此涉及了“公众知识分子”在社会分布上的特征。1984年，在一场访谈中，杜维明对“公众知识分子”的外延作了相当成熟的描述，尽管仍然尚未使用这一概念：“我们所谓智识分子并不是专指学术界里的人，有些学术界里的学究根本不是智识分子，因为他对天下国家大事完全不感兴趣，他只是一个专家而已。所谓智识分子是在政治、社会、艺术、企业、文化界或军队内部都可能出现的，他(当然也包括她)应该有文化的理想、道德的关切，同时对世界

[1]参见《传承与创新》，载《中国文哲研究通讯》(台湾)第10卷第1期，2000年3月，第26页。[2]《争取国际学坛的发言权》，收入《三年的畜艾》，第24页。[3]《徐复观先生的胸怀》，收入《儒家自我意识的反思》。第121—122页。

各方面的问题都能够、都愿意去作有深度的思考，可以牺牲小我完成大我，并有远见，也就是传统孟子所谓的‘士’。士不是一种阶级的观念，士应从洞见、学养、意愿来规定”。[1]1990年代中期，杜维明正式使用了“公众知识分子”这一概念。[2]基于关心

政治、参与社会、注重文化这一本质规定，杜维明认为，“公众知识分子”是一个分布广泛的社会群体，“社会上各种不同的阶层都可以出现(公众)知识分子”。[3]首先，从学术界来看，“学院中的人文学科研究机构实际上可以提供一大批潜在的公众知识分子”，[4]作为与人类自我反思密切相关的人文学科也确实是“培养这种‘公众知识分子’的主要道场”。[5]不过，“人文学者不必然就一定要有人文关怀，有人文关怀的未必就只是人文学者”，[6]因此，“一个社会学家或生物学家可能会选择担负起公众知识分子的角色，而这一角色却常常为绝大多数的人文学者所忽视”。[7]由此说来，在学术界的人文学科、社会科学和自然科学

[1]《儒家的现阶段发展》，收入《儒家自我意识的反思》，第 217 页。[2]主要参见《文化资源和现代化模式》，载《崩离与整合——当代智者对话》，东方出版中心 1999 年版，第 29 页，《传承与创新》，载《中国文哲研究通讯》(台湾)第 10 卷第 1 期，第 25 页《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 102、131 页。杜维明并没有确切说明他使用“公众知识分子”概念的时间，但根据这几篇文章，可以判断他是在 1996 至 1998 年之间使用这一概念的。在此采取“使用”一词，是考虑到“公众知识分子。这一概念可能并非杜维明率先提出，而是他对现成概念的借取。[3]《文化中国的认知与关怀》。第 39 页。

[4]《人文学科与公众知识分子》，载《自然辩证法研究》1999 年第 15 卷第 1 期。[5]参见《传承与创新》，载《中国文哲研究通讯》(台湾)第 10 卷第 1 期，2000 年 3 月，第 26 页。[6]《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，第 28 页。[7]同注[4]。

学诸领域中，都存在着韦伯所谓的以“科学之为召唤”(science as a calling)而并不具有人文关怀的职业化学者，但也都有可能产生受到“政治之为召唤”(politics as a calling)所激励的“公众知识分子”。

但是，毕竟“学术界是个象牙塔，所以虽然有一些出身学界的公众知识分子，但是人数还是有限”。[1]实际上，“公众知识分子并不使其自身局限于学院之内，他们服务于大众传媒、市民团体、社会运动、商业或政府部门等各个职业领域”，[2]也活跃

于企业以及律师、建筑、医学等专业组织，[3]甚至可以来自具有比较深刻的反思能力的工人和农民。[4]由此可见，“公众知识分子”并不是某种职业、某个领域或某一阶层的特有身份，而应包括整个社会中具备关心政治、参与社会、注重文化这一特定本质的所有成员。一般认为属于知识分子专擅的学术界往往“只有一小部分的人文学者倾向于成为公众知识分子”；[5]而着眼于市民、公民或民间社会，则很有可能发现“我们大家都是公众知识分子”！[6]

联系分布于社会各领域、各阶层的“公众知识分子”的纽带，即“群体的批判的自我意识”（communalcriticalself-awareness）。这一概念是杜维明对 W. C. 史密斯提出的 corp0

[1]《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，第29页。[2]《人文学科与公众知识分子》，载《自然辩证法研究》1999年第15卷第1期。[3]同注[1]。[4]《答听众问》，收入《杜维明：文明的冲突与对话》，第23页。[5]同注[2]。[6]同注[4]。

rate criticalself-consciousness 略加修正而得。[1]此所谓“群体”，从文化认同方面看，“首先应该是从事于儒学研究的这一批人，人数不会很多。然后是和这一群体相关的中国知识分子，这些知识分子不一定要认同儒家，……再扩大，就可能包括和中国文化有血统关系的华人。再扩大，可不可能包括东亚？”[2]从社会分布方面看，这个群体则“不但超出从事儒学研究的知识分子，而且超出学界本身，一直扩大到文化界、企业界、大众媒体甚至政界”。[3]而所谓“批判”，即“一种反馈、分析、评鉴与超升的机制”，[4]也就是一种扬弃性的理智活动。这种批判既针对任何社会或政治对象的缺失，“我们只要认为我们现在的情况跟我们应该达到的有距离，就应该进行批判，就应该改进”；[5]又针对传统本身的弊端，诸如“狭隘的种族主义、大汉沙文主义、男性中心主义、权威主义及中原文化心理”；但是如果将这种多层面的批判误读为“自我批判”（self-criticism），则实为大错。[6]至于“自我意识”，“这个‘我’不是个人，应该是群

[1]参见《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第 51 页。另见《致林同齐》，收入《杜维明文集》（第四卷），武汉出版社 2002 年版，第 441 页，不过信中所录杜、史二氏对于“群体的批判的自我意识”的英文表述，*awareness* 与 *conscioume* 铨的用法与此处正文所录适反。[2]《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第 51 页。[3]同注[2]，第 52 页。[4]《致林同齐》，收入《杜维明文集》（第四卷），第 441 页。[5]《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。[6]《致林同齐》。除此信稿外，杜维明还在多处指出不少学人将“群体的批判的自我意识”误读为“群体的自我批判意识”，并力辩其非。例见《知识分子应有的自我意识》，载《知识分子与二十一世纪》，台湾大学共同教育委员会 1997 年版，第 31 页，《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》，第 51 页·《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

体”；[1]这种意识“在此既有层层限定与层层破除限定的含义”，并且它也“正是社会实践的动源和基础”。[2]因此“自我意识”即是一种自觉的、能动的、与个人主义取径不同的、以多层面批判性为特色的主体性。

通过“群体的批判的自我意识”，处于社会各层面的“公众知识分子”可能获得一种共识，从而具有共同语言，并且发挥共同的作用。[3]他们首先是“文化事业的承担者”，[4]为“文化中国”多元多样的文化资源注入养分，[5]并且成为儒家传统生根的文化—心理基础；[6]进而他们依据“意义结构”或“象征资本”而参与社会、关切政治，由此，他们得以挣脱“心灵的积习”，也得以避免职业化学者对于社会、政治以及文化的隔膜，从而成为“文化中国”之文化资源的自觉的专门的主体。

第三节现状与期望

对于“文化中国”三个意义世界，杜维明或认为“是针对近年来事实上业已呈现的情况所作的描述，而绝非一般人类学家所指的‘文化构造’；[7]或认为“目前只是想像中的空中楼阁，并没

[1]《知识分子应有的自我意识》，载《知识分子与二十一世纪》，第31页。[2]《致林同齐》。[3]同注[1]。[4]《儒家的超越性及其宗教向度》，收入《十年机缘待儒学》。第51页。[5]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102页。[6]《理性沟通与开放心性》，载《崩离与整合——当代智者对话》，东方出版中心1999年版，第38页。[7]《“文化中国”与华裔知识分子的自我意识》，载《世界日报》(台湾)1991年9月22日。又见《徐复观的儒家精神——以“文化中国。知识分子为例》，载《徐复观与中国文化》，湖北人民出版社1997年版，第17页。

有经验意义的实质内涵”，[1]似乎存在着诠释上的抵牾。不过他又指出：“文化中国”一概念的提出是基于对当前现象的认识、历史阶段的分析，和末来景象的展望三大理由。叫23由此表明“文化中国”乃是一个在时间维度中实现着的动态的文化一心理空间，是事实与想像、亦即现状与期望的历史的统一。

从现状看，“文化中国”(特指第一、第二意义世界)一方面“正从‘天地闭，贤人隐’的颓势走出低谷，处处荡漾着生机”。[3]“华人的经济力量兴起了，这自然也伴随着一些政治与军事力量的提高”；[4]而“经济成长政治民主和社会繁荣的民族振兴之道”则对于“深厚的精神资源”提出了要求，]“重新开发传统资源”的意愿日益强烈。[6]因此，“一种群体的批判的自我意识在第一和第二意义世界的知识分子中普遍涌现：如何重新认识中国文化，如何发掘中国传统的精神资源，如何开拓具有中国特色的价值领域之类寻根和认同的课题都已提上议程。文化中国的论说逐渐由三个意义世界的互动交织而成，第三意义世界一枝独秀的时代已经过去了”。[7]

[1]《培育“文化中国”》，载《文化中国》(加拿大)1994年6月号。[2]《“文化中国”与华裔知识分子的自我意识》，载《世界日报》(台湾)1991年9月22日，又见《徐复观的儒家精神——以“文化中国”知识分子为例》，载《徐复观与中国文化》，湖北人民出版社1997年版，第17页。[3]《理性沟通与开放心性》，载《崩离与整合——当代智者对话》，东方出版中心1999年版，第38页。[4]《大陆智识分子的儒学研究》，载《交流》(台湾)第29期，1996年9月。[5]同注[3]。[6]《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。[7]《中国文化研究的受惠者》，载《九十年代》(香港)1990年10月号。

但是另一方面，“文化中国”承百年积弱之敝余，以至于迄今仍未摆脱“精神资源薄弱，价值领域稀少”的困境。[1]从1840年鸦片战争以降，中华民族在深重的内忧外患之中，在痛恨列强而又不得不师法西方、渴望振兴而又越来越洞察劣根的情感与理智的紧张之中，渐次形成了五种“传统”：其一是鸦片战争以来的屈辱悲愤传统，“中国从一个天朝礼仪文明大国，不到两代，就没落成东亚病夫，这个改变太大了。特别是对具有反思能力的知识分子，在他们的集体记忆中留下了极深刻的印象。……普遍地怨恨西方。因此很容易形成一种强烈的全盘西化意识和强烈的义和团情绪同时并存的怪现象”；[2]其二是五四以来反传统的传统，“传统在这里经过了一段暴露弱点的历史进程，人们对它有一种普遍的抵触情绪，即要清除它、扬弃它。当然，这和西化思想的冲击也有着很深的联系”；[3]其三是马列传统，这一传统满足了当时的普遍要求，即“绝大多数的知识分子都已经认为在中国传统里面没有真正的源头活水可以救亡图存。不管你说得如何天花乱坠，也不能用佛教、道教、儒学(已被打倒的“孔家店”)这套残破的思想来面对西方文化的挑战作出回应，来救中国。救中国的意识形态非要来自西方不可。……而马列思想是一套革命理论，完全出自西方而又反资本主义、帝国主义(特别是列宁所代

[1]这是杜维明评论“文化中国”现状的习语，见于他1990年代

以来的许多论著之中，例见《“文化中国”初探》，载《九十年代》(香港)1990年6月号—《“文化中国”与华裔知识分子的“自我意识”》，载《世界日报》(台湾)1991年9月22日—《“文化中国”精神资源的开放与创建》，载《东方》1996年第1期—《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会1997年版。《文化中国的认知与关怀》，台北稻乡出版社1999年版。[2]《现代精神与儒家传统》，第22页。[3]《传统文化与中国现实》，收入《儒家自我意识的反思》，第230页。

表的革命思想)，所以它适应了当时中国的需要而如火如荼地发展起来”；[1]其四是“文化大革命”的传统，即所谓“造反有理”；其五是改革开放的传统。[2]这五种“传统”的贯穿的内涵就是不同形式、不同程度地崇尚西方工具理性而摒弃本民族以儒学为代表的包容性人文主义，“深受西方民主自由和马列主义这两大现代思潮影响的中国知识分子，痛感中国事事不如人。所谓不如人即就是胡适所认为的不如西欧北美发达国家。他们在一种悲愤急迫、焦虑心情中追求富强，并且一致确认西方的今天就是中国的未来，只有西方的科学民主才是中华民族救亡图存的途径。相形之下，中国固有之精神文明，不论是儒释道、伦常道德、天地君亲师以至天人相应的宇宙观，都因不符合以现代西方思潮为典范的批判标准而被彻底地边缘化，成为有识之士不屑一顾的封建残余”。[3]因此，在现实的“文化中国”，经济资本、科技能力、智商及物质条件相对于社会资本、文化能力、伦理智慧及精神价

[1]《现代精神与儒家传统》，第25页。[2]关于“五种传统”，杜维明有两种大同小异的说法，一种即如此处所述，主要见于《现代精神与儒家传统》(第22—26页)，另一种则将“源远流长的、继续不断的(既是封建意识形态又是文化认同的)中华民族的文化历史传统”置于首位，而不列举。改革开放的传统”，主要见于《以开放的心灵接受“传统”的挑战》(载《青年论坛》1985年第6期)、《传统文化与中国现实》(收入《儒家自我意识的反思》。第228—231页)。后一种说法发表于1985年，前一种则为1988年之论，应该反映了杜维明关于“五种传统”的思考的深入，将“中华民族的文化历史传统”与近代以来诸“传统”相分离，确实更

能凸显鸦片战争以降作为民族文化心理主流的“反传统”倾向。在此还应特别说明，将“改革开放的传统”纳入“五种传统”之中，基本上只是反映了杜维明截至 1988 年的观察。而将中国近现代社会思潮简括为“五种传统”，则显然有归约主义的缺陷，关于这一点，笔者已在本书第三章第一节作了批评。[3]《文化中国与儒家传统》，载《学术集林》卷四，上海远东出版社 1995 年版，第 153 页。

值更受重视，[1]体现富强理想的金钱和权力成为话语主题[2]而中华民族的“源远流长的老传统”则被障蔽为“和现实很难接得上头”的“十分微弱”的“遥远的回响”，[3]中华民族在人类文明史上可以引为自豪的悠久历史只剩下了“非常短暂的现代记忆”。[4]

深一层探究又可发现，现实“文化中国”精神资源薄弱、价值领域稀少的主要导因在于，在西方文化全面侵入这一“三千年未有之大变局”中，民族文化观发生了前所未有的错位。[5]主导社会价值倾向的主流知识分子从应激式地“师夷长技”日益转变为积极主动地“适应”西化，同时从以维新为旨归的除旧改良日益转变为完全彻底地否定“认同”传统。[6]“在西方文化撞击到中国的时候，当时中国的知识精英的敏感度很高，马上觉得非要适应不可。但是，对于西方文化所带来的全面挑战却理解不够。如果以十年为标准，从鸦片战争开始，每十年是一个逐渐对之所

[1]参见《传承与创新》，载《中国文哲研究通讯》第 10 卷第 1 期，2000 年 3 月刊，第 16—17 页。

[2][3][4][5][6]参见《培育“文化中国”》，载《文化中国》(加拿大)1994 年 6 月号。《传统文化与中国现实》，收入《儒家自我意识的反思》，第 228~231 页。《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 31 页。

以将民族文化观的错位作为“文化中国”“精神资源薄弱，价值领域稀少”的主要导因，可以通过同样甚至更为深重地遭受了西方文化冲击的印度文明的现状得到证明。印度知识分子以及一般群众由于保持了基本的文化认同，因此也就保存了丰厚并具有生命

力的传统文化资源。参见《印度行感言》、《追扑富强的影子》，均收入《人文心灵的震荡》。第 41—45、69—73 页。杜维明 1995 年印度讲学日记(未刊)对此也多有论述。“认同”与“适应”是柏深思社会学中的一对范畴，杜维明借以构成其文化理论，特别用以分析中国近代以来的“古今中西之争”问题。主要参见《文化两极与两栖文化》(收入《三年的畜艾》，第 145—158 页)、《儒家哲学与现代化》(载《论中国传统文化》，北京三联书店 1988 年版。第 122—124 页)、《现代精神与儒家传统》(第 123—124、303 页)。于适应的升高。最初是由我们来适应西方，而不需要改变自己的文化认同，主流文化没有发生该不该继承的问题。但这种适应愈高，认同就逐渐退缩，到最后，以完全适应西方作为唯一的认同。这个过程进展得很快，不过六十年，两代而已”。[1]随着“以适应为认同”的深化，中国主流知识分子甚至表现出一种在比较文化领域十分罕见的态度，即自愿采取“矮人政策”。“在比较文化学上常常出现的是一种‘强人政策’。‘强人政策’是以本国的优厚条件或是优势来批评敌对国的劣势。……这样的‘强人政策’是愈比愈觉得自己伟大，别人不行。……但具有中国特色的比较文化研究却采取了‘矮人政策’，即特别要突显中国文化最糟糕、最堕落、最没有生命力的面相；而且要突显‘敌对文化’的优势。这样，愈比就愈觉得自己不行。因此，出现了‘丑恶的中国人’的形象……《丑恶的中国人》所描写的中国人，只有自我毁灭一途！竹[2]“矮人政策”或许只是主流知识分子的一种策略，“即为了对付那些抱残守缺的顽固派，为了证明中国文化的不好，就要特别把中国文化中污糟糟的一面凸显出来，以为通过这样的策略，就可以把西方文化中精华，如民主人权、科学精神等等都输入到中国社会之中”；[3]但是这种“策略”实际上造成了认同危机，“这个危机导致了很多后果，其中一个就是狭隘的义和团精神和全盘西化所造成的恶性循环”。[4]事实上，“全盘西化必会导致狭隘的义和团精神，义和团精神又会更进一步地激起全盘西化的情绪”，[5]“全盘西化和义和团两种极端意识”正是

[1]《现代精神与儒家传统》，第 303—304 页。[2]同上，第 204—205 页。[3]同上，第 244 页。[4]同上，第 308 页。[5]《传统文化与中国现实》，收入《儒家自我意识的反思》。第 264 页。

“在同一层次、同一坐标系中互为因果的激荡所造成的变态心理”。[1]如果说“全盘西化”片面坚持适应而拒绝认同，那么“狭隘的义和团精神”则是盲目主张认同而排斥适应，由此构成“文化两极”。[2]

毫无疑问，“全盘西化”和“狭隘的义和团精神”这两种极端意识都不可能全面正确地对待古今中西文化资源。本来，“古今中西之争实际上面临着四个必须同时解决的问题，即：如何彻底批判传统的消极部分(用大陆的话就是封建遗毒)?如何批判继承传统文化的有涵盖性的人文精神、人道主义?如何全面地深入地引进西方现代文明?如何严正地排拒西方文明所导致的浮面现象，或者说欧风美雨?[3]但是，“从五四以来，把这四个向度的立体问题变成了平面的问题；平面的问题又变成了线的问题、点的问题，把立体的多样性和复杂性给压缩掉了。平面问题最明显的就是张之洞提出来的体用之说。这本来是一个立体的问题，后来变成平面的问题，最后又发展为线和点的问题，即全盘西化和义和团所代表的狭隘的民族主义”。[4]将文化之“体”简单化为“面”、“线”乃至“点”，必然导致“该继承而没有继承，该扬弃而未能扬弃，该引进而没有引进，该排拒而未能排拒”，[5]其结果也就必然是“精神资源薄弱，价值领域稀少”了。

“文化中国”既拥有以儒学为核心的多元多样的资源构成，又实际上处于“精神资源薄弱，价值领域稀少”的窘境，这主要是由于近代以来“西化传统”障蔽了本有文化传统并隔绝了本有

[1]《以开放的心灵接受“传统”的挑战》，载《青年论坛》1985年第6期。[2]《文化两极与两栖文化》，收入《三年的蓄艾》，第145—158页。[3]《现代精神与儒家传统》，第307页。[4]同上，第308页。[5]《中国现代化的思想道路》。载《九十年代》(香港)1989年5月号。

传统文化所致。所谓“传统文化”主要指涉文化积存，具有“遗产”的形态；而“文化传统”则是融入人们生命中的价值观念，是积淀在人的文化—心理结构中的精神资源。[1]一般来说，传统文化与文化传统是正相关的，传统文化型塑文化传统，文化传统活化传统文化；“从伽德玛诠释学的思想来看，一个思想家对他的文化传统自觉到什么程度，则他对传统文化的理解，以及超越

传统文化的潜力就到什么程度”。[2]但是，近代以来，由于“在我们拥有的文化传统之中，广义地说可以是资本主义也可以是社会主义，西方启蒙心态所占据的地位是非常高的……反传统的心态非常强，再加上造反有理的传统……再加上以功利主义、物质主义、现实主义来了解我们的世界、我们的情况，因此，儒家的人文思想所体现的价值，也就是各种不同的书院经过好几千年一直在发扬的文化，在我们的文化心理的结构中所占的地位不很高，资源比较薄弱”。[3]如果说这种情况在大众文化即所谓“心灵的积习”里尚不十分严重的话，那么从知识界的精致文化来看，其沦落则几乎到了阳明所指斥的那样一种地步，“就是不肖子孙，把祖宗的产业都已丧亡殆尽，剩下的只是一本账目，把能记录下来的产业，都非常完全地记录下来，但你到库房去看，什么都没有”！[4]

“文化中国”的期望在于使精神资源由薄到厚、价值领域由

[1]参见《现代精神与儒家传统》，第 216 页，《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第 8 期，1993 年 6 月。[2]《现代精神与儒家传统》，第 217 页。[3]《儒家人文关怀与大学教育理念》，收入《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社 2001 年版，第 35 页。[4]《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 37 页。关于大众文化与精英文化在保存传统文化和文化传统方面的差异的论述，参见《阐释中华民族觉醒的文化信息》，载《明报月刊》（香港）1996 年，《文化中国的认知与关怀》，台北稻乡出版社 1999 年版，第 22 页。

少到多。如上所述，“文化中国”已从颓势走出低谷，处处荡漾着生机；人为刀俎我为鱼肉的险恶环境已经根本改变。因此，实现精神资源由薄到厚、价值领域由少到多这一期望的关键便集中在民族文化观的调整方面。有关文化观的调整，早在 1966 年，杜维明就提出了“认同”与“适应”辩证统一的观点，“从‘认同’处我们正视传统文化，从‘适应’处我们正视时代思潮。这两方面不但息息相关，而且错综复杂地纠缠在一起，我们可以在思辨上勉强地把它们分割开来，但我们不能一刻忘记它们在实质上是根本不能对立存在的”。[1]1970 年，杜维明进一步直接针对“文

化两极”而倡言“两栖文化”：“所谓‘两栖文化’，是指一种以‘认同’和‘适应’的辩证发展为其内容的活文化。首先，我们必须指出，‘认同’与‘适应’并非该文化的两个属性，而是用来描述该文化的内在的创造性时，必须假借的两个观念。……适应与认同，本来指向同一真实。换句话说，认同而不能适应或适应而没有认同，根本是自相矛盾的。因为，不能适应的认同并非认同的本来面目，认同的本来面目是有创造的作用的，它既不是装饰品，又不是目的物，而是活文化在自我呈现的过程中所显露的终极意义；没有认同的适应，同样地，并非适应的本来面目，适应的本来面目是有内在的机构的，它既不是应时，又不是手段，而是活文化在自我呈现过程中所显露的当下形式。竹[2]这种以作为终极意义的“认同”与作为当下形式的“适应”辩证融合的文化观，一直为杜维明所坚持并发展，以至于成为他关于“儒家传统的现代转化”、“现代性中的传统”以及“多元现代性”等思想的根源，而这些正是他开展“儒学创新”、“启蒙反思”和“文明对

[1] 《知识分子与时代信息》，收入《三年的畜艾》，第6—7页。

[2] 《文化两极与两栖文化》，收入《一年的畜艾》，第157页。
某些标点断句径改。

话”诸论域的理论基础。[1]

根据“认同”与“适应”辩证统一的观点，杜维明引申出关于文化之“体”的认识：“本来古今中西之争，是由四个不可分割的层面所组成的，我称其为立体问题，共有四个向度：如何继承？如何扬弃？如何引进？如何排拒？而且这四个向度是紧密联系在一起的，不能分割。叫[2]如上所述，在文化的“认同”与“适应”上的任何偏颇，都必然导致将文化之“体”简单化为“面”、“线”甚至于“点”，从而“该继承而没有继承，该扬弃而未能扬弃，该引进而没有引进，该排拒而未能排拒”。唯有基于“认同”与“适应”辩证统一的立场，才可能“在彻底扬弃封建遗毒的基础上批判地继承传统并创建地发扬传统”，同时“全面而深入地引进西方文明并且严正地排拒欧风美雨的浮面现象。”]毫无疑问，这种以扬弃与排拒为前提、综合吸收古今中西优秀文化的“文化中国”必将是精神资源厚而不薄、价值领域多而不少的意义世界。只有在这一意义世界中，现实中国经济、政治、意识形态等

各个层面的功能实体才可能获得整合了适应内容的认同的基础。也正是通过这种认同，“文化中国”以儒学为核心的多元多样的文化资源才可能发扬光大。而所有这些都还有待于不断扩大的公众知识分子群体的共同努力。

[1]有关。认同”与“适应”的直接论述，至少还见于《儒家哲学与现代化》一文(载《论中国传统文化》，北京三联书店 1988 年版。第 122 页)。1990 年代以来，杜维明便更多地各个论域中通过有关传统与现代的论述体现其文化观了。[2]《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版，第 40 页。[3]《新加坡的亚洲文化》，载《新加坡亚洲研究学会五周年纪念特刊》，1987 年。

第五章文明对话：多元现代性与 新轴心文明背景下的儒家论说

“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(the West and the Rest)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要满足诸[1]参见《现代精神与儒家传统·后记》，第 469 页(此文又以《为儒学发展不懈陈辞》为题，刊载于《读书》1995 年第 10 期)，《新轴新时代的文明对话》，载《南洋商报》(马来西亚)2000 年 1 月 1 日。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；至于诸文明的性质，诸如开化或野蛮、先进或落后、强盛或衰弱等等，可能成为判断其价值的标准，但并不构成决定其存在与否的条件。

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文明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。当黑格尔指认东方文明仅仅属于人类的初曙而断言“欧洲绝对地是历史的终点”时，[1]他显然并没有将在自然规定性意义上并存的東西文明视为共时的“存在”，而是根据他所

认识的东西文明的性质，将空间方位上的东西转换成了时间序列上的古今，由此表达了落后与先进一类价值判断。马克斯-韦伯将孕育了早期现代化的资本主义的发生动因专属于由新教伦理所体现的希伯来—希腊传统，并通过比较宗教学研究，认为非西方传统——例如中国的儒教——由于缺乏超越与现世之间的紧张以及为了上帝的荣耀和天国的奖赏而追求对于现世的主宰，从而不可能开出现代性，[2]由此开启了西方一元现代化论说的先河，遮断了非西方文明在保持根源性的同时达致“现代”境界、与现代西方文明并存的通途，而只给非西方文明的现代化指出了“西化”这一条“卡夫丁峡谷”。显而易见，在这些西方思想家看来，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

[1]黑格尔《历史哲学》，三联书店 1956 年版，第 148 页。

[2]参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》，人民出版社 1986 年版。《儒教与道教》，江苏人民出版社 1997 年版。

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。[1]

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。有“日本的伏尔泰”之称的明治启蒙思想家福泽谕吉的“脱亚入欧”论，“土耳其之父”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，因为“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。18世纪以来，我们在这些精神价值的指引下取得了各方面的进步，我们的生活世界也因此而能更加有效地运作，更富有意义”，所以，“一方面，我们不能不加批判地[1]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·柏深思、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。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”。[1]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。

第一节多元现代性

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，英国发生以采用蒸汽机为主要标志的第一次工业革命，是为现代化的第一次浪潮。工业革命使英国由世界古典文明的边缘奇迹般地变成为世界现代文明的中心，并波及比利时、瑞士等地，由此产生首批工业化国家。19世纪下半叶至20世纪初，由内燃机和电动机带动的被称作“电工技术革命”的第二次现代化浪潮导致西欧北美作为资本主义工业化核心地区完成了初步的现代化。与工业化、现代化同义的“西化”或“欧化”成为时代潮流，越出欧美基督教文明世界向异质文明地区传播。在非西方文明的诸古典文明中心，西方强势的扩张激起了强烈的反应，埃及、土耳其、中国以及日本等国通过输入工业化的

[1] 《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。

方式开始探索防御性现代化的道路，但是只有日本在这一时期获得成功，成为西方之外的军国主义式的工业化国家。在两次世界大战之间约三十年的世界范围的资本主义发展性危机这一“独特历史规定性”之中，苏联实现了社会主义现代化。到20世纪下半叶，以高科技、新能源、新材料为物质基础的第二次工业革命发生，并引发第三次现代化浪潮。这次浪潮一方面使西欧、北美等在20世纪前期即已实现工业化的国家通过产业升级相继进入现代化的高级阶段，另一方面使亚、非、拉广大地区一大批发展中国家全力投入追赶型现代化和强制型工业化。至此，工业化—现代化真正成为全球性浪潮。[1]

工业化—现代化浪潮极大地促进了经济发展与社会进步，产生了以往人类历史上无法比拟的效率。“人类社会的经济增长率长期实际上等于零，有时甚至是负数。从公元1000年到1750年，西欧的人均收入年增长率远远低于0.1%，……在十八世纪期间，西方世界的国民收入年增长率提高到1%到1.5%，从蜗牛式的爬行一跃成为四轮马车式的经济发展率。工业革命后一直到第二次世界大战，年增长率约为3%，这好比从马车式跃进到火车式的经济发展了。到第二次世界大战后，许多国家的经济年增长率高达5%以上，这好比跃进到飞机式的发展速度了。竹[2]在这种狂飙突进般的经济增长中可以清楚发现作为西方文明精神象征的“解放的普罗米修斯”的形象，也可以想见在这~形象背后的规模日益扩大的自然生态破坏、传统社会解体以及人类精神失落状况。

[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] 同上，第121页。

无可争辩，现代化的三次浪潮都是由西欧、北美希伯来—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”。[1]因此，黑格尔在他所处的历史条件下作出“落后的东方”的判断就多少是可以理解的。亦因此，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具有主导作用？“韦伯命题”是否能够绝对普遍化，从而如罗伯特·贝拉在其《宗教进化论》中

[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123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式拟想的：西方工业文明乃是它的终点”美国社会学家柏深思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(W. Rostow)将现代化进程划分为“传统社会”、4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(C. Black)则将现代化水平划分为七类，将欧美国置于高级类别，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。

基于韦伯观点所表述的那样，仅仅只有基督新教通过前现代而通达现代，其他所有非西方传统则都停滞于历史宗教的范畴而与现代隔绝？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 年代中，这些问题便受到杜维明的关注，构成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。[1]

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，[1]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》，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。英国、法国、德国和美国都有其特殊而具体的文化认同。在菲希德发表告德意志同胞书时（相当中国洋务运动的阶段吧），德国和英法相比在经济和政治方面都是比较落伍的，可是德国的现代化不仅不是英法化，而且在意识形态和政治结构方面还和英法长期保持抗衡的关系。其实，英国由不流血革命而发展成君主立宪的稳定结构，和法国经过大革命之后政局一直动荡不安的共和制度，代表两种极不相同的政治文化。竹[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罗马天主教和新教的话，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]“举一个最简单的例子，民主在英国的发展和传统的渐进以及经验主义和怀疑精神之间有非常密切的关系。传统性在英国的民主化过程中有突出的表现。而法国的革命性以及宗教问题的执著，对法国的民主有非常重要的导引作用。德国的民族认同性和国族精神对德国的民主进程有非常重要的导引作用。美国的市民社会(亦即公民社会)对民主化有非常重要的作用”。[4]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”；[1]由此可能得出的一般原则倒是，“世界上不存在任何普遍而

[1]《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]同上，第51页。[4]《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。“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。

抽象的文化”，[2]“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”。

当然，西方现代化的多元倾向毕竟是析言有别而混言无异的。西方各国的传统无论多么歧异，终究是从希伯来—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，[4]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，国际上通称为“四小龙”(Four Mini-Dragons)，或称“新兴工业化国家和地区”(New Industrializing Countries and Areas，缩写为NICs)，此外还包括“二战”以后重新实现现代化的日本。[5]此前在第二次现代化浪潮中崛起的明治时代的日本虽然是“动员

本土资源进行现代化的知名事例”，其时“儒学作为行政管理、社会组织、道德教育的方式得到了繁荣”；[6]但是日本

[1]《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291—293页。[2]同上。
[3]《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]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。[5]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213、34—35页。[6]《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》(美国)2000年冬季号。

明治现代化的意义要等到工业东亚经济起飞并受到现代化理论界关注之时，才随着工业东亚研究以及从属于这一论域的“日本现代化”讨论而一并显现出来。[1]在此还应予说明的是，在西方现代化与工业东亚之外，还曾经存在过一种现代化模式，即彼得·伯格(Peter Berger)所指出的苏联—东欧模式。[2]但是实际上，“经互会”时期的东欧国家并没有、或者说没有全部实现工业化，这一模式只不过是苏联模式。苏联的现代化诚然以其计划经济、集权政治和集体主义等特性而区别于西方现代化，但其文化背景归根到底却是东正教传统(这一点从“苏东剧变”之后在新俄罗斯范围内东正教迅速全面复兴可以得到证明[3])；而且如果联系“十月革命”以前的历史来看，沙皇俄国本来就属于第二次现代化浪潮中后起的西方资本主义国家，苏联则是对沙俄遗产的继承。凡此均表明苏联在根本上并非相对于西方而言的异质文明的现代化模式。

作为相对于西方而言的异质文明地区迄今为止唯一成功的现代化模式，工业东亚的性质究竟如何？1970年代前后，一批西方学者围绕这一问题进行了研究。赖世和(赖肖尔)通过研究日本现代化，认为儒家伦理在日本所产生的作用与基督教在欧美所产生的作用一样。[4]赫尔曼·康恩(Herman Kahn)则认为

[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 220 页。[2]杜维明多处转述彼得·伯格这一论说,例见《工业东亚与儒家精神》,收入《儒家自我意识的反思》,第 135 页;《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 352 页,《现代精神与儒家传统》,第 332 页。[3]参见李同成《宗教在俄罗斯卷土重来》,载《新华文摘》2001 年第 6 期。[4]《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 页。

“新儒教文化”比新教伦理更适合于经济增长。[1]马若然(R. MacFarquhar)提出“后儒家的挑战”一说,认为东亚现代化的深刻动因在于儒家传统,因此它对西方的挑战将比苏联的军事、石油输出国组织的经济等挑战更加全面深刻。[2]彼得·伯格也提出“世俗化的儒家伦理与工业东亚”的“儒家命题”。[3]另外,罗伯特·贝拉研究了日本德川宗教与明治现代化的相关性,[4]墨子刻研究了儒家传统人格的内在张力与社会变革的联系。[5]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。如上所述,早在 1966 年,杜维明就对儒学研究在工业东亚的复兴极感兴趣,十多年后他仍然表示,“作为一个中国思想史和儒家哲学的研究者,我一想到儒学和现代化的精神可能很有联系就感到很兴奋”。[6]但是他也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,是因为相对于韦伯的研究条件来说,“在韦伯了解清教伦理和资本主义兴起时,资本主义已经

[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 220 页。[2]参见《现代精神与儒家传统》,第 331—332 页。[3]《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 351 页。“儒家命题”一说见于《现代精神与儒家传统·儒学创新的契机(代序)》,第 3 页。《儒家之风引领新亚洲》,载《天下杂志》(台湾)1996 年 1 月 1 日。[4]同注[2],第 334—335 页。[5]同注[2],第 335—338 页。[6]《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》，第 103 页。[7]同上。

发展成型的了。因此，韦伯的命题是一个历史的回顾、历史的分析。……我们讨论这个问题和韦伯的最大不同是这个现象还在发展，必须在它逐渐形成的过程中来了解它，我们是‘身在此山中’。……这是一个互动，很难掌握它，比韦伯要想了解资本主义和新教伦理的困难度大多了。因为此间的中介和互动的因素太多了”。[1]

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，以致赖世和据此提出了“现代化的日本模式”说。[2]在经济方面，工业东亚的表现更加突出。以 1950 至 1970 年代的主要经济指标进行比较，工业东亚的经济年均增长率和国民生产总值年均增长率都持续高于西方工业国家。到 1970 年代，日本人均国民收入即已超过除美国之外的所有西方发达国家；到 1980 年代末，由于日元升值，其人均国民收入进一步超过美国。在同一时期，韩国、新加坡以及中国台湾、香港“四小龙”也都进入世界中等发达水平之列。工业东亚在世界经贸格局中也转变为以出口工业品、进口原料和半成品为主，其剩余资本也加强了向西方的输出。”对此，杜维明高度评价道：“随着日本战后的复兴，南韩、台湾、香港和新加坡四个地区也在经济上取得了惊人的成就。三十年来亚洲

[1]参见《现代精神与儒家传统》，第 340—341 页。[2]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 36 页。[3]同注[2]。第 214—215 页。

五条龙成为世界上发展最快(现代化最迅速)的区域是有目共睹的事实。[1]这表明他对工业东亚在经济和社会层面的现代化具有清楚的认识，问题在于“如何解释这个史无前例的现象”。[2]

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并深入。[3]但是从深层次看，作为第二期儒学在公元 11 世纪至 19 世纪的漫长岁月中、在从大传统到小传统的整体范围内所浸淫的文化圈，“在东亚，从历史的角度来观察儒家社会，受到儒家文明的深刻影响是毋庸置疑的。其中，中国至少有八百年，日本有二百年，越南五百年以上，韩国也有四百年，这些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，而且延续下来”。[4]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

[1] 《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] 同上。[3] 引文均见《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000 年冬季号。[4] 《走出现代化的死胡同》。载《天下杂志》1993 年 8 月 1 日。

的东亚之间的界限开始模糊，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。[1]因此可以说，“亚洲工业地区的新兴经济伦理，以及企业巨子所代表的价值取向，和西欧强调谋利动机、市场竞争、征服自然、优胜劣败和个人主义的资本主义精神有许多显著的分别”。

[2]

工业东亚与西方现代社会的显著区别大致表现在下述几个方

面。第一，“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，政府被看做维持社会稳定的正面力量，而不是一种必不可少的恶。即使市场本身能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”；

第二，“虽然法律是社会稳定所必须的最低要求，但‘团结和睦’只能产生于仁爱的交往礼仪。文明的行为方式是不能强迫的。以身示范是一种标准的鼓动措施，引发自愿的参与。单靠法律不能产生那种指导文明行为的羞耻感，礼节促进人们养成自己的志向。法律可以提供社会稳定的最低条件，但只有以礼仪实践为途径的品德修养才能为人类的繁荣创造文化空间”；

第三，“家庭是社会的基本单位，核心价值是由家庭来传播的。家庭内部的双向定位关系，有着年龄、性别、权威、地位、

[1]引文均见《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000年冬季号。[2]《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103页。

等级的差别，为学习如何真正做人提供了结构丰富的自然环境”；

第四，“市民社会之所以繁荣，不是因为它是家庭之上、国家之外的自编自演的剧场。它的内在力量来自于它与家庭和国家之间的动态互动。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。市民社会提供了各种居于两端之间的文化制度，这些制度能够在家庭与国家之间进行富有成效的调配。公与私之间的动力学的互动，使得市民社会能够为人类的繁荣提供各种各样的丰富资源”；

第五，“教育应该成为社会的全民信仰。教育的首要目的是性格的锻造。教育致力于培养完整的人，应该既重视知识也重视伦理。学校应该传授通过交流积累‘社会资本’的艺术。除了提供知识和技能的教学之外，学校还必须为文化能力和精神价值的鉴赏力的发展提供适合的环境”；

第六，“由于修身是齐家的共同基础，所以，国家的治理、天下的太平和一个特定社会的生活质量，依赖于其成员的自我修养水平。一个把自我修养当作人类繁荣的必要条件加以鼓励的社

会当会喜爱以美德为中心的政治领导，把相互勉励当作修身的共同道路，把家庭看作学做人的园地，把文明看作人与人交往的规范模式，把教育看作对性格的锻造”；[1]另外至少还有体现节俭

[1]《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000年冬季号。杜维明对于工业东亚社会特点的列述，还散见于多种论著，如《儒家伦理与东亚企业精神》、《儒家伦理的现代意义》，均收入《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》，第104—112、141页。《工业东亚与儒家精神》，收入《儒家自我意识的反思》，第137—141页。《现代精神与儒家传统》，第M9—358页。《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。

品德的高储蓄率也是工业东亚的显著特点。[1]

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，上述各种社会表征就是东亚现代性的体现。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”。[2]也就是说，在工业东亚中，首先，“强势的经济一定要和权威的政府合作”；其次，“民主制度、精英制度和道德教育需要相互配合”；最后，“虽然在儒家社会中因强调独立人格和‘为己之学’，个人可以求突出表现，但是基本上，还是讲求大的或小的团队精神”。[3]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。[4]东亚社会所奉行的由儒家伦理所发展的同情、公义、责任、礼仪以及集体精神也与理性、自由、权利、法制、个人主义等西方启蒙价值形成鲜明对照，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

[1]参见《工业东亚与儒家精神》，收入《儒家自我意识的反思》，第140页。[2]《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。[3]《走出现代化的死胡同》。载《天下杂志》(台湾)，1993年8月1日。[4]参见《现代精神与儒家传统·儒学创新的契机(代序)》，第2—3页。《儒教东亚兴起的涵义》。

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”。[1]

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)”；[2]“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”。[3]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，“日本有类似西方的封建传统，武士的英雄崇拜，根深蒂固的神道，和二次大战因军国主义勃兴而导致遍体鳞伤的惨痛经验。南韩直承朝鲜朝(十四世纪末到廿世纪初)五百多年的‘两班’贵族文化，社会上重视家谱出身，政治一般走大权独揽的路线，儒家乡校在民间代表保守势力，巫术的影响显而易见，佛教信徒特多，基督教则是一股动力颇大的新潮流。台湾从魏晋以来就和中国发生血肉相连的关系，郑成功的反清和甲午(一八九四)战后爱国志士的抗击，可以说是中国民族的共识在台湾的体现，但是，不必讳言，因为台湾曾受日本控制长达半个世纪之久，在风俗习惯方面多少还带些东瀛情趣；

[1]《走出现代化的死胡同》，载《天下杂志》(台湾)，1993年8月1日。[2]《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000年冬季号。[3]《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。

卅年来，台湾的中国意识自然大大地增强了，但在五十和六十年代美国的影响也极为显豁。香港确是华人社会，又因和广东只有一水之隔，南海中国的意味很浓厚，每逢过年过节更是处处洋溢着传统中国特有的喜气，可是香港是英国属地，英国文官制度深入社会各层面，太平绅士的地位仍历久不衰，直到六七年才开始出现广泛的中国智识分子的自觉运动。新加坡的情况和香港有许多相似的地方，但这个坐落马来世界的现代工业港城，是主动以多种语言和多元文化为标志的新兴独立国；固然，华人在新加坡总人数中占百分之七十以上，但马来、印度和欧洲人也都是这个揭橥民主，并以工商自立的国度里，受到同等待遇的公民”。[1]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竹[2]和“现代化倾向多元最有说服力的个案”，[3]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，

[1]《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。引文中“一八九四”原误作。—/k九五”，径改。标点亦有某些改动。此文写于1983年，当时香港尚未回归，故称“香港是英国属地”。[2]《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000年冬季号。[3]《现代精神与儒家传统·儒学创新的契机(代序)》，第3页。

而不是另一种一元论”。[1]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”，[2]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(本土性、根源性)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]据此进一步推论，“假如新教伦理和儒家伦理都能在特定的历史阶段、社会条件及国际环境中促进快速的经济的发展，那么西化不等于现代化的命题便可以成立。既然西化不等于现代化，对于东南亚、南亚、拉丁美洲及非洲而言，东亚化也必然不能等同于现代化。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。

第二节 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——

[1]《儒教东亚兴起的涵义》。载《代达鲁斯》2000年冬季号。[2]《现代精神与儒家传统·儒学创新的契机(代序)》，第3页。[3]同上。[4]《儒家之风引领新亚洲》，载《天下杂志》(台湾)1996年1月1日。

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(Ewert Cousins)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。[1]在1949年出版的《历史的起源与目标》一书中，雅斯贝尔斯提出了一种历史解释模式。他将此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。史前阶段实质上属于茫昧不可确知的人类发生一形成期，当时可

以被猜测到的特征就是整个人类的一致性，这种一致性成为后人认识历史的基础。古代文明阶段兴起了以埃及、两河流域、爱琴海为一单元，雅利安印度为一单元，以及中国为一单元的三大文明区域，其时人类开始由非历史走向历史，但尚未发生精神上的突破。以上两个阶段又可归并为人类历史的第一间歇期。在公元前 8 一前 2 世纪(以公元前 5 世纪前后为高峰期)出现的轴心期则以人类的精神突破、即自我意识的觉醒和超越观念的形成为标志，对应于古代文明而发展出统属于西方世界的希腊哲学、希伯来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 1 晦新的飞跃，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和本质上的统一，这一点乃是轴心期的特征；正因此，这一阶段又被视作人类历史的突破期。而当时没有发生突破的民族此后便在原始状态中延续。科学技术

[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》，北京三联书店 2001 年版，第 21 页·另见《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。

时代从 15 世纪开始，至 19 世纪全面展开，此间，欧洲一方面独自领先发展为世界的中心，另一方面通过对外扩张沟通了世界经济文化渠道，建立起世界网络；进入 20 世纪以后，欧洲逐渐丧失其世界中心的地位，但人类历史仍然以各种方式向着整体化趋进。这一阶段也是人类历史的第二间歇期，其指向应该是人类历史新的突破，亦即新轴心期，那将是一个不仅在意识和本质上统一、而且也在现实上统一的完全统一的历史阶段，其内容包括世界秩序的建立、人性的完善、广泛的自由、精英意识的普及以及对于超越的深切感知。[1]

从显层次看，雅斯贝尔斯所论证的历史的起源与目标始终是历史的统一。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。[2]雅斯贝尔斯“这种独具慧眼的提法在现代化多元倾向益趋明朗的今天应是不刊之论了，但四十年前，正当欧美学者高唱现代化即西化的时期，他的提法并没有受到重视。可是他对肤浅的现代主义者，特别是根据

[1]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。[2]《现代精神与儒家传统》，第 33 页。

科学万能的口号而消解‘传统’的实证主义者所作的批判在学术界却有极大的说服力”。[1]

历史轴心期各大文明一直延续至今，“这几个大文明经过两千年的发展到现代，对于人文世界仍有一定的导引作用”；[2]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。我们不能想像，面向 21 世纪时，犹太教、希腊哲学的基本理念、兴都教、耆那教、锡金教、佛教、儒家、道家、基督教、伊斯兰教会失去影响力，这是不可能的”。[3]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像而是实际存在于当今时代”。[4]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。[5]

当然，如同雅斯贝尔斯所指出的人类历史第一间歇期与第二间歇期由于存在着各文明区域隔绝与沟通的时代差异而根本不同

[1]《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。

[2]《现代精神与儒家传统》，第 32 页。[3]《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 页。[4]《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。[5]参见《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》。中文版代序。第 6 页，杜维明说：“轴心时代’(axial-age)的观点，为文明对话(dial0gue of civilizations)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。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。

一样，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”，即以“凡俗与神圣两界的分离并导致超越而外在的创造实体的出现”或以“希腊哲人对自然根源的反思，犹太先知对一元神的反思，印度大师对合离俗世的反思和儒道对人生的反思”为特质，[1]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。[2]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”。

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”；[4]轴心期各大文明在特定区域内曾有可能一枝独秀，

[1]《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，收入 9 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。[2]《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。[3]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《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。另参见《现代精神与儒家传统》，第 448 页。[4]《现代精神与儒家传统》，第 456 页。

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”，[1]各大文明都“必须对全球和平和人类生存有所作为”；[2]具体到人的状况来说，“在以前的传统社会，特别是过去两千年来，人们大多生活在各自所属的文化结构、思考模式、生命形态之中。基督徒和基督徒交通，儒学和道学以及受到中国文化影响的佛学交通，穆斯林和穆斯林交通”，[3]而在今天，“不同信仰的个人和社群必须在日常生活中照面”，[4]“到了 2000 年，回教将成为美国的第二大宗教，仅次于基督教，比犹太教的人数还多。佛教在美国也有一些发展。另外，基督教在东方社会，很明显地，也有很大的发展，最突出的是在韩国，已经有 30%人口是基督徒了。另外，基督教在中国也有千多年的历史(从景教传人中国算起)，如果不把景教算在内，至少从利玛窦以来，也有近 400 年了。……此外，中国也有 5000 多万回教徒，所以，不能说基督教和回教不是中国文化的一部分。此外，回教不仅是中东的文明的突出体现，最大的回教国是印尼，如果把马来西亚，印度、巴基斯坦和孟加拉也算在内，回教文明也是亚洲文明的一个重要组成部分。……在非洲是基督教(包括天主教和新教)、回教和本土宗教三分的情况”，[5]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，新轴心文明便亟须突破由西方一元现代性论说所导致的全球 / 本土(地方、根源)、现代 / 传统、西方 / 非西方三个排斥性的二分法：[1]在科技、信

[1]《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]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[3]《现代精神与儒家传统》，第 34 页。[4]同注[1]。[5]《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。

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，[2]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；[3]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；[4]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“最杰出的现代西方思想家认定为自明真理的东西”限定为“一种局部知识形式”，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。[5]

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

[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》，北京三联书店 2001 年版，第 16、71 页，《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000 年冬季号。[2]参见《现代精神与儒家传统》，第 15—19，376—383 页，《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。《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 109—112 页 1 《新轴心时代的文明对话》1 《儒教东亚兴起的涵义》。[3]《儒教东亚兴起的涵义》。关于局部知识或地方知识的普遍意义的论说，另见《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第 60 页。[4]参见《现代精神与儒家传统·儒学创新的契机(代序)》，第 2 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》，第 108 页 1 《新轴心时代的文明对话》，《儒教东亚兴起的涵义》。[5]同注[3]。

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”，[1]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。[2]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。[3]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 worldview、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”，[4]从而传达了“在西方世界很难辨识的有感染力、有灵性、有理据，而且有分析的穆斯林声音”。[5]至于原住民本土宗教

[1]《全球伦理的儒家诠释》，。儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处 1999 年刊。[2]参见《印度行感言》，收入《人文心灵的震荡》，第 41—45 页。[3]杜维明对于印度精神文明的重视是一贯的，这一点从他 1970 年代至今的一系列论著、特别是 1995 年印度讲学 151 记中可以看出。[4]参见《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，《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 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]《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。《如是我闻一时俱在檀香山》，载《当代》(台湾)第 106 期，1995 年 2 月 1 日。

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”(the Spirituality of Matter)特征，对于否定笛卡儿式的心物二分理念、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；因此，尤尔·卡森斯认为“散布世界各地的原住民是我们的老师，因为他们一直在倾听地球所播放的信息”。[1]而福柯通过“知识考古学”(the Archaeology of Knowledge)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，[2]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”(After Virtue)的困境，[3]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”在当今世界，以启蒙反思为主题的文明对话的主要道场在于联合国及其开展的国际合作。作为一个“讨论人类社群所面临的重大问题的公开对话场所”，一个“能够表达人类最深切忧虑与渴望的公共领域”，一个“普遍伙伴关系的象征”和本质上的“道德团体”，联合国讨论“个人应对地球的圣洁，生命的神圣，增长的可持续性以及教育、工作、领导诸领域男女的平等负责一类话题”，并促使“所有成员国共同努力，在人类面临的环境恶化、人口膨胀、经济霸权、性别歧视等问题

[1]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。[2]《现代精神与儒家传统》，第 260 页。[3]参见《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》，第 25 页。[4]同注[2]，第 470 页。

上达成一致”。[1]

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，[2]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，[3]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，[4]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，[5]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，[6]等等。

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，据杜维明记述：“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。我参加了第三次会议的筹划，而且由主持人柏爽(J. Berthrong)和李景雄(Peter lee)教授的安排，在 1994 年 6 月 28 日(会议期间)和伯格(Peter Berger)公开对话，环绕世俗伦理、个人主义及礼仪三大问题，往复辩难，虽用辞尖锐而不伤和气，且带来彼此有益的快感。[7]“另外，儒

学和犹太教也进行过对话。我们哈佛有一位专门从事西方哲学研究的重要学者，他的中文名字叫普南 hry Putnam)。

[1] 《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。[2] 《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第124页。[3] 《新轴心时代的文明对话》。[4] 同注[2]，第109页。[5] 同注[2]，第26页。[6] 《如是我闻一时俱在檀香山》，载《当代》(台湾)第106期，1995年2月1日。[7] 《现代精神与儒家传统》，第467—468页。

我和他曾合作指导过一位博士生，这位同学是从以色列到哈佛来念书的，现在以色列特拉维夫大学讲授中国哲学。他的博士论文就是从维特根斯坦所提出的问题，来处理周敦颐所讨论的‘圣可学乎？日可。有要乎？日有。请问焉。日：一为要，一者无欲也’这样一个问题。……他花了很多时间来研究，这也可算是儒学和犹太教的对话。竹[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。据杜维明回忆，1994年，“为了回应亨廷顿‘文明冲突’的论说，我和纳瑟(SeyyedHossein Nasr)教授合作，在康桥举行了伊斯兰教和儒家的对话。这是一项意义深长的文化事业，如能令其细水长流，必会在

[1] 《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“一 65 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 23—26 页。[3]《理性沟通 and 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。

比较宗教学的领域中浇灌出几块思想田地”。[1]此后，1995 年 3 月，在马来西亚吉隆坡举行“伊斯兰教和儒学：文明对话”会议，开始了一系列回儒对话。在 2000 年 5 月于哈佛大学举行的回儒对话会上，纳瑟(奈斯尔)以波斯细密画吸收中国绘画之特点、一千零一夜故事的形成与传播、萨珊音乐在中国新疆喀什的流韵余音、波斯天文学家在北京的活动、14 世纪波斯的中国针灸文化等许多生动的史实，说明两大文明之间的深厚关系。杜维明则从全球文明对话的高度强调儒家文明与伊斯兰文明对话的深远意义，认为不同社会之间互相参照是不可避免的，当互相参照得到发展之际，与南亚、伊斯兰世界文明的对话将使东亚获益匪浅。

[2]

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。如上所述，这是杜维明白 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。有时，有选择性地发展，并不表示生存能力不够，像印度的情况就是这样。正如梁漱溟先生所提出的世界三大文明，一个是西方，一个是中国，另一个是印度。西方是动力横绝天下，侵略性极强；而中国不学西方则无法自立；

[1]《现代精神与儒家传统》，第 467—468 页。

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

但西方文化发展到一个高度以后，就挡不住印度文化的诱导。印度文化所代表的那种对超越的向往，对西方的年轻人具有极大的诱惑力。其原因在于印度文化的根基较厚。而印度的精神资源是无法想像的！只要脱离贫穷的问题，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”。[1]将杜维明对印度文明的心悦诚服与他基于儒家立场对西方传统的辩难和裨补合而观之，的然可见他对精神资源在塑造文明品位方面的意义的高度重视。

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衍为“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”。[2]“从比较宗教的层次来看，世界三大宗教——基督教、佛教和回教都有各种不同的文化形式来体现宗教的教义，或宗教的精神，你不能说它仅是西方的而不是东方的，你不能说基督教是英国的而不是韩国的。伊斯兰教和佛教亦是如此。另外，犹太教和犹太文化传统有血肉关连的关系；日本的神道则跟日本的民族有不可分割的关系，你不能说有中国或韩国的神道。儒家或儒家传统正好是在这两个特殊类型的中间，它是中国文化的一部分，但其范围又超出中国文化，因为儒家也是日本的、朝鲜的、

[1] 《现代精神与儒家传统》，第 95—96 页。

[2] 《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。

越南的”。[1]这便将儒学定位于文化中国与东亚文明圈、民族宗教与世界宗教两对概念的交叉部分，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，“像日本的岛田虔次先生，他在北大演讲

时，正值‘文革’高峰时代。他说，‘儒家传统不仅是中国文化不可分割的一部分，而且是东亚文明的体现。如果贵校或贵国对这个传统不加以研究而抛弃，那么敝国像京都、东京就必须格外努力发扬儒学’，[2]这在当时就给中国学者以极大的触动。另外，杜维明还记述了一个事例：“那是第一次访问韩国精神文化学院的时候。柳承国院长致词说，欢迎你到儒学的母国来。我当时的反应是请翻译的先生再重翻一遍，因为我不知他所云为何。他莞尔对我说，杜教授对儒学发展的情况相当清楚，所以我非常欢迎杜教授到儒学的母国来造访。我当时首先回答，儒学的发展跟孔子总有关系吧。他的回答是肯定的。他说，这是历史上证据凿凿的事实。但孔子的时代比较晚，杜先生可曾听过箕子以及洪范九畴？这非常有趣。……箕子如从神话的角度来看，是洪范九畴的作者，后来到了东夷。如此，韩国人说韩国是儒学的母国，不能说完全没有根据。叫 33 当然，这一说法即使在韩国也极少为人所接受，但其中蕴涵的尊儒信息，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。

在互补意义上，典型例证是 16—17 世纪朝鲜李朝大儒李退

[1] 《儒学发展的宏观透视——新加坡 1988 年儒学群英会纪实》，台北正中书局 1997 年版，第 234 页。[2] 《现代精神与儒家传统》，第 20 页。[3] 同上，第 7—8 页。

溪(混)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(珥)在“四七之辩”中揭发“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(Hans KiJng)的“抽象的普世主义”为代表。

1993 年，塞缪尔·亨廷顿在美国《外交季刊》上发表《《文明的冲突？》》一文，立即引起全球各地普遍的关注和争论，这促使他

对这一问题进行深入思考和研究，从而在 1996 年以《文明的冲突与世界秩序的重建》专著形式进一步系统阐述了他的观点。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

[1] 《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] 《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 72 页。

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，加上对北大西洋公约的坚守，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。[1]

形式地看，亨廷顿主张世界的多极性与文明的多元化。他断定“在未来的岁月里，世界上将不会出现一个单一的普世文化，而是将有许多不同的文化和文明相互并存”，[2]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，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”。[3]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”，[4]在实质上，“他的文明冲突论背后的预设就是西方与西方之外的不可相容”。与西方一元现代化论说相比，

“两者表面看来是不同的，但背后的理路都是西方与西方之外，

[1] 参见《文明的冲突与世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order), 新华出版社 1999 年中译版。[2] 《文明的冲突与世界秩序的重建》, “中文版序言”第 2 页。[3] 《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。儒家思想在现代东亚”研讨会论文, 台北中研院文哲所筹备处 1999 年刊。[4] 《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。

而且都相信西方所代表的模式是将来唯一的模式”。[1]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。在此应该指出, “文明冲突”论发表并受到各种批评之后, 亨廷顿曾剖白说: “我唤起人们对文明冲突的危险性的注意, 将有助于促进整个世界上‘文明的对话’。竹[2]这是从排斥性立场向着平等多元立场的靠近。同时“文明冲突”论也促使“文明对话”更加切实地认识其现实功用而不致失之于过分理想, 也就是说, “即使文明有冲突, 文明对话应该是大家努力的目标。即使将来冲突不可避免, 但某种沟通理性的出现, 使得冲突不会变成杀伤力太大的祸害”。[3]这本身就是一场积极互动的“对话”。

也是在 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”, [4]这种层层“淡化特殊性和削弱排他性”的对话策略的表层旨意在于找出人类社群普世伦理的最大公约和底线

[1] 《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 16—17 页。[2] 《文明的冲突与世界秩序的重建》, “中文版序言”第 3 页。[3] 《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。[4]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处 1999 年刊。

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(麦可·沃瑟)“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”，[1]“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”，[2]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”。[3]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”；[4]而作为天主教神学家，他用以建立最大公约数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，“他一生是从事基督教研究，他有一本书讨论如何在现代做个基督徒，有一千多页。其中只有三十多页是讲比较宗教，讲到儒家的只有二三段”，[5]因此，“我们如何相信他的普世伦理真能超越特殊性和排他性而他的淡化削弱不只是传递福音的策略”！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”

[1]《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 108—111 页。[2]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，“儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处 1999 年刊。[3]同注[1]。[4]同注[1]。[5]同注[1]。[6]同注[2]。

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”。

[1]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。

第三节 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（多元现代性、多元宗教、多元文化等），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

[1]《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]同上。[3]《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。

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，如上所述，“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，它把我们想像中的全球社

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”。[1]着眼于这种状况，应该承认“文明冲突”的警告确实是有有一定见地的，“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”。[2]

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道德基础之上，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”。[3]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”；何况抽象的普世主义实质上往往“正好陷入女性主义、社群伦理和文化多元等‘后现代’论说严厉批判的启蒙心态”。[4]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”，[5]亦即体现根源性的具体个人以至构成普世性的一切人都接受的原则。1993年以来，经过世界宗教议会(芝加哥1993)、联

[1]《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。[2]《儒教东亚兴起的涵义》。载《代达鲁斯》2000年冬季号。[3]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。“儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。[4]同上。[5]《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。

合国教科文组织普世伦理研究计划讨论会(巴黎1997、那波里1998、北京1998、汉城1999)、东西方伦理讨论会(汉城1998、北京1999)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]或者说，“儒家对这两大原则有很精确的描述”。[3]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”。[4]

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，[5]“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。也就是说，我认为对我最好的，也许对我的邻居不一定最好。为什么呢？因为我对我的邻居的理解，不能够和我对我自己的理解那么全面，那么深入。

[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》，华中理工大学出版社1998年版，第98—99页。《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34—35页。1《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，“儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。《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》，北京三联书店2001年版，第108—110页。[2]《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。[3]《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。[4]同上。[5]语出《论语·卫灵公》。

因此我要履行‘恕道’，恕的意思就是‘如心’，就是要推己及人”。[1]实质上，推己及人才是“恕道”原则的精髓。因为这一原则及其各种逻辑变换形式（己所欲施于人，己所不欲施于人，己所欲勿施于人），如果紧扣字面意义而验之于实际生活，都可能产生吊诡甚至悖谬。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”、[2]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，即使是敌人，即使是完全的他者，即使是完全认为他没有价值，即使他是属于落后的社会形态，你还是以‘人’待他”。[3]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”，[4]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”，[5]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

[1]《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。[2]《现代精神与儒家传统》，第401页。

[3]《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98页。[4]《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110页。“己欲立而立人，己欲达而达人”语出《论语·雍也》。[5]《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34页。

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(Thomas Berry)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”。[1]而“一体之仁”启沃于大程子“仁者以天地万物为一体”的见解，意指“人的感性体悟是无限的，人的心量能够感到最遥远的行星对我们还有关系。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”。[2]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”，以至于“把儒

家当作形容词来描述自己价值取向的教徒亦大有人在：儒家式的基督徒、穆斯林或佛门弟子”。[3]但在实质上，儒学作为一种身

[1]《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35页。[2]同上。[3]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，儒家思想在现代东亚。研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。

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(human condition)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。就与其他文明传统比较而言，“儒家入世的人文精神立足于‘鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与’的悲愿之中。这种和普罗大众共命运的悲愿自然会引发关切政治的真情实感，和通过天国来世或彼岸净土而否定此岸现世的价值取向迥然异趣”。[1]诚然“儒家以凡俗为神圣的价值取向和基督教的社会福音有类似之处，而其转化权力斗争为信赖社群的宏愿又和佛教为拯救众生而不入无余涅槃的菩萨道有相同之点”，但是，“儒家对文化的重视在比较宗教的领域里获得广泛的认同，儒家文化成的理念还可以为祈求天国来世的基督教和向往彼岸净土的佛门弟子提供丰富的伦理资源”，“儒家的问题意识——一种在日常复杂的人际关系网络中带着浓郁的人情味积极进行‘转世’而不为‘世转’的‘为己之学’如何可能的自反自证，对其他轴心文明而言，不仅有参考的价值而且有导引的作用”。[2]

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

[1]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》。儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。
[2]同上。

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、天道四大问题或日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”。[1]总而言之，在人的精神归系、人的生存环境、人的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”。[2]

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。“儒家是否真能在新轴心时代大放异彩，取决于其理论与实践能否通过和女性主义的对话而超脱‘封建遗毒’的污染。[3]毫无疑问，女性主义作为一种尚在开

[1]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[2]同上。[3]《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。

展中的实践和尚在形成中的论说，本身存在许多有待澄清和滤除的观点及主张，不过它对男性中心主义或父权制家庭—社会、政治以及意识形态体系的挑战，及其对于旨在确立女性自我的“提高意识”(consciousness-raising)的探求，对于有失平等、公正的传统—现实具有强烈而深刻的解构作用。[1]长期以来，儒学作为一种被概括为“三纲”(“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”)

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。一个典型的事例是，1976年美国休斯敦女性主义团体反对在该市竖立孔子铜像和镌刻《礼记·礼运》篇中“男有分女有归”一段经文，并称孔子为“性别主义者”(Sexist)。^[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。传统没有对这一点施加任何约束”；与此形成对照的是，“一些年轻的犹太女研究生想做拉比，她们在以色列国不能受到拉比的训练，在美国好像也只有两所犹太学院招收女生。在天主教中，我们知道妇女要当神父在理论上和实践上有多么困难，更不要说主教和红衣主教了。在阿拉伯的伊斯兰和马来西亚的伊斯兰文化中，妇女要成为宗教领袖也是非常困难的”。^[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

[1]参见康正果《女性主义与文学·导论：什么是女权主义*》，中国社会科学出版社1994年版，第1—13页。[2]参见《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。杜维明1976年12月22日、1977年1月3日日记对此事也有记述。当然，这一事件经过学者对《礼记·礼运》的创造性诠释而得到圆满解决。[3]《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。

行‘己立立人己达达人’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”。^[1]

进一步观察，儒家非但不强调性别区分，而且它所标举的、与现代西方启蒙思潮所开展的自由、理性、法治、权利、个人尊严相对照的公义、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，这看起来与启蒙运动的价值取向直接相悖”；^[2]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”。[3]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。“从女性主义的角度来看，没有任何女性主义不能接受的包袱是儒家不能放弃的，……女性是不是可以成圣成贤，成为发展儒家理想的先知；家庭是不是应该是互惠的；男女是不是应当同工同酬；女性代表的价值，注重同情，注重联网，注重公义，注重礼让是不是应予突出？从习俗上看，犹太教、天主教、伊斯兰教，甚至佛教都会有问题。佛教说你下世不投胎男性，那你永远不能进入涅槃。但对儒家而言这不成问题。”[4]

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

[1] 《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] 《儒教东亚兴起的涵义》，载《代达鲁斯》2000年冬季号。[3] 同注[1]。[4] 《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63页。

由东亚现代性所体现的基本价值，如上所述，与18世纪以来现代西方启蒙思潮所标举的自由、理性、法治、权利和个人尊严等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”；[1]“建立责任伦理”，“认识钱多权大是带来更多的责任课题”；[2]“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”；[3]这也就是“钱穆(宾四)

老先生的晚年彻悟：中华民族能为世界和平作出贡献的最佳理念，即是人心与天道的合一”。[4]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

[1]《培育“文化中国”》，载《文化中国》(加拿大)1994年6月号。[2]《“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。[3]《从多元的现代性看儒学创新》。载《明报》(纽约)1997年4月17日。[4]《以公心辩国族主义》。载《明报月刊》(香港)1997年3月号。

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”。[1]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”方面所作的贡献，也正是中华民族在当代全面崛起所透露的文化信息。[2]

[1]《新轴心时代的文明对话*》，载《南洋商报》(马来珥亚)2000年1月1日。[2]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”》，载《文化中国》(加拿大)1994年6月号《阐释中华民族觉醒的文化信息》，载《明报月刊》(香港)1996年，《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》，载《世界周刊》(加拿大)1997年1月5日，《以公心辩国族主义》，载《明报月刊》(香港)1997年3月号；《从多元的现代性看儒学创新》，载《明报*》(纽约)1997年4月17日。《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》。

第六章承剥裨复： 理论贡献与学思路向

《易》剥、复二卦相续。剥，坤下艮上，五阴一阳，象一阳将尽 1 复，震下坤上，一阳五阴，象一阳来复。《序卦》曰：“剥者，剥也。物不可以终尽。剥，穷上反下。故受之以复。”所谓“穷上反下”，表达了华夏先哲对于宇宙间一切真实存在的事物的剥极必复的达观，是“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”的慧解睿识。[1]

儒学作为关于华夏初民在漫长的文明破晓期基于特定自然环境而自发形成的生存方式、行为轨范和族群意识的“第二序思考”（second-order thinking），作为一种“述而不作”的理论体系，作为在孔子以降二千五百年的文化承传中由洙泗源头流衍为中原正统、并进一步推扩为东亚文明的道统学脉和大经大法，作为既具有精英文化形态同时又是“百姓日用而不知”的伦常道德

[1] 参见《易·贲·象》。

的大小传统之综纲，总而言之，作为人类轴心文明中一种有古有今的波澜壮阔的真实存在，在近代中西文明从工艺、制度到文化全面深入碰撞的“三千年未有之大变局”中，在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 / 人类中心主义狂

飙突进于全世界这一“人类精神生命的歧出”进程中，直接地是在本民族精英基于富强理想而对传统保守主义猛烈抨击的“明枪”以及形式上踞于正统的腐朽政体借传统以自利的“暗箭”中，不过自鸦片战争到五四运动数十年间，便迅速被边缘化，陷入剥极之境。但是，儒学与华夏一中华民族的心理素质具有如此深刻的同构关系，以至于可以说，儒学是理论形态的中华民族心理，中华民族心理则是生命形态的儒学。[1]中华民族任一成员，无论其对于儒学的自觉认同程度如何，其道德信条、价值观念、行为规范以及族群意识等最终都与集中体现民族传统的儒学相侔互匹。传统社会中百家诸子、黄冠缙衣、隐逸狂士、村夫野老之伦毋须深论；浸淫于儒家大小传统以及沾溉于传统惯性的精英与大众亦不待言，[2]即如近现代力主西化而破斥儒家传统的维新人物、五四领袖乃至后五四自由主义斗士，其思想观念或精神气质中的儒家成分也显而易见，而这些人物几乎少有例外地或迟或早、不同

[1]牟钟鉴先生在《新儒家的历史贡献与理论难题》中指出：。儒学植根于民族心理深层结构，仅从政治和学术的显要层面上取消它，远不足以摧毁它，它有相当一部分已渗入骨髓，溶入血液，在民族感情的催化下，便会随机萌生复发。”载《新儒家评论》（第一辑），中国广播电视出版社 1994 年版，第 37 页。杜维明也认为：“尽管几十年间我们一直在激烈地批判和反叛传统，但实际传统还是在社会意识深处积淀着。”见《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。

[2]关于由孔子所集中体现的儒家“上承六艺，下开诸子”及其受到中国境内佛、道、耶诸教共同尊崇的情况，参见邹纪万先生《上穷六经下开九流的孔子——唐君毅教授访谈录》，载《中国文化的危机与展望——文化传统的重建》，台北时报文化出版事业有限公司 1984 年二版，第 251—265 页。

程度地回归以儒家为核心的传统，这也并不是所谓“倒退”、“反动”一类社会政治观念上的问题，而具有深刻的文化传统—心理素质方面的原因。[1]总而言之，民族心理的存续本身就是儒学蓄势和复荣的沃壤。深一层看，儒学相对于现代西方工艺与制度优势而暴露的暂时的拙劣（东亚现代性证明这种拙劣能够被克服）并不意味其恒常的核心价值已经绝对丧失说服力和生命力。儒学赖

以发生和历史存在的自然经济、宗法社会、权威政治等社会条件以及与之直接对应的“三纲”（“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”）意识形态固然业已变革而且也必须变革，但儒学作为一种以修身为本的哲学的入学、一种信赖社群理论、一种存有连续的宇宙观、一种道德的形而上学，实质上亦即一种究心于身心、群己、物我、天人一体和谐的包容的人文主义，从人类长久福祉的立场来看，确凿优越于现代西方启蒙心态的排斥性人文主义。事实上，现代西方启蒙心态由于扬己抑他、戡天役物，导致人与存有、自然、社群及其自我的全面紧张，因而早已步入绝潢断港而难以为继，相应地，儒学穷上反下、剥极而复则渐呈必至之势。

然而，纯任自然的剥复运动，在社会人事范畴，特别是在现

[1]其荦荦大者如梁启超、严复、胡适、吴虞、吴稚晖、殷海光等。此正如某些论者所指出的：“中国近代思想史上不少主张革新变法之士，到晚年都不同程度地表现出保守的趋向。……面对人生中的这种紧张与分裂，必须追寻到人的精神世界内部。”（见郭齐勇、龚建平《梁漱溟哲学思想》，湖北人民出版社 1996 年版，第 16 页）更早则有贺麟先生所谓。大多数的人，具有儒家思想而不自知，不能自觉地发挥出来。有许多人，表面上好像在反对儒家思想，而骨子里正代表了儒家思想，实际上反促进了儒家思想。自觉地正式地发挥新儒家思想，蔚成新儒学运动，只是时间早迟，学力充分不充分的问题”。见氏著《儒家思想之开展》，转载于《评新儒家》，上海人民出版社 1989 年版，第 31 页。

代条件下，具有太多意欲摩荡的干扰或偶发事件的变数，因此经常给鼎鼎百年之人以“俟河之清，人寿几何”的滞缓感。儒学无疑具有剥极而复的潜势，但如果一味守待民族心理的自觉甚至于人类精神的转向，前景恐怕尚在未定之天。现代新儒家迄今为止递续三代的存在意义就在于，他们以自己的理论建构和生命形态，彰显并丰富了儒家的道统学脉，护持并光大了儒学的灵根慧命，裨补并促动了儒学的由剥而复。比较而言，如果说现代新儒家第一代处于儒学剥极之境而怀抱“替孔子说个明白”的悲愿向天下流俗“作狮子吼”，维持儒学命脉一线不坠 11；第二代正当居剥望复之际而从悲悼中华文化的“花果飘零”进至于着手中华文化的“灵根再植”，开始向世人争取儒学的活泼生机；[2]那么，作为

第三代的杜维明则是承儒学剥极之余，把握启蒙心态的困境以及

[1]“替孔子说个明白”是梁漱溟先生 1917 年受聘到北京大学讲授东方学时立下的誓愿。见《梁漱溟全集》第 1 卷，山东人民出版社 1992 年版，第 544 页。“作狮子吼”是牟宗三先生在《我与熊十力先生》中对熊先生的描述，见《生命的学问》，台北三民书局 1970 年版，第 134 页。从梁漱溟先生所谓“今天的中国，西学有人提倡，佛学有人提倡，只有谈到 71 子羞涩不能出口”（《东西文化及其哲学·自序》）以及杜维明在《探索真实的存在：略论熊十力》中描述“熊氏为了自己对儒家之‘道’的见解。孤寂地战斗了一生。……因中国价值系统的精神破产而深受其苦，困心衡虑于其中而不忍自拔”来看，现代新儒家第一代无疑是在儒学极剥之境中艰难撑持。

[2]唐君毅先生有《中华民族之花果飘零》和《花果飘零与灵根再植》两篇文章，先后发表于《祖国周刊》（香港）1963、1965 年。在前文中，唐先生悲陈：4 此种自动自觉的向外国归化之风势，……则整个表示中国社会政治、中国文化与中国之人心，已失去一凝摄自固的力量，如一园中大树之崩倒，而花果飘零，遂随风吹散。只有在他人园林之下，托阴避日，以求苟全。或墙角之旁，沾泥分润，冀得滋生。”此仍深透儒家传统剥极之况。但是另一方面，在牟宗三、徐复观，张君勱、唐君毅四先生于 1958 年发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，他们已经提出了“中国历史文化之精神生命之肯定”的论题，以。病人生命之存在。比况中国文化正当居剥望复之际。进而以东方(中国)文化固有的。当下即是、一切放下的襟抱”，“圆而神的智慧。。温润恻怛悲悯之情”、“文化悠久的智慧。。天下一家之情怀”作为。西方所应学习于东方之智慧者。见张君勱《新儒家思想史·附录一》。台北弘文馆出版社 1986 年版，第 621—674 页。

批判理论和后现代思潮的反拨、工业东亚的兴起和新加坡对儒家伦理的推行、乃至“文化中国”特别是祖国大陆对儒家传统的重评再认以及西方学术界对中国文化研究的日益趋热等一系列机缘，更加自觉主动地裨益儒学的一阳来复。[1]他自述道：“我的脾性是喜静厌动，宁默勿语，就简避繁。如果依照我自己的性向，闭门读书，尚友千古，精心撰述，常和二三同道论学，享受天伦

之乐，偶尔借题发挥，是最称心快意的生活方式，因此程伊川所谓‘半日静坐，半日读书’对我有很大的吸引力。但是，我心里有数，在这个现代西方以动力横决天下，西学大盛，家国天下事事错综复杂的末法之世，一个对儒家身心性命之学稍有‘体知’的人，不得不效法亚里士多德学派的‘漫步讲学’(Peripatetic)，状似逍遥地不厌其烦地走动、说话。[2]这段发表于1995年的述说不仅是对此前、也是对迄今为止杜维明自觉主动地投身于儒家承剥裨复事业的生动写照。

第一节理论贡献

杜维明的事业首先在于“儒学创新”，亦即儒家传统资源的现代转化，这是他进行“漫步讲学”的学术与思想根基。一般说

[1]关于现代新儒家第三代与其前代相比的不同外缘，牟钟鉴先生在《新儒家的历史贡献与理论难题》中有一段评说：“如果说唐君毅先生生前慨叹‘花果飘零’和徐复观先生生前准备为儒学‘披麻戴孝’是反映了当时新儒家的孤寂冷落，那么现在他们有理由在地下会心地微笑了，虽然还不是畅怀大笑的时候。牟宗三先生健康高寿，他亲眼看到了新的变化。情况确实在变化，这个变化不仅表现在新儒家后学之健勇可观及新儒家国际影响的扩大，更重要的是新儒家在中国文化的中心地带——大陆引起一定重视，关注者和研究者日益增多。”见《新儒家评论》(第一辑)，中国广播电视出版社1994年版，第36页。[2]《现代精神与儒家传统·后记》，第461页。

来，“儒学创新”是现代新儒家共同的事业。熊十力的“新唯识论”，梁漱溟的“中西印人生三方向说”和“世界文化三期重现说”，张君勱的“道德价值与自由意志人生观”和“儒家哲学建国论”，冯友兰的“新理学”，贺麟的“新心学”，钱穆的“新史学”，牟宗三的“道德的形而上学”，唐君毅的“生命三向与心灵九境说”，徐

复观的“两汉思想史”研究，等等，均依据儒家传统资源而建构新的儒学理论体系，实现了“儒学创新”。比较而言，杜维明“儒学创新”的特点在于他的“格义”方法。他不仅能够如同现代中国一般学者那样，将整全不分的儒学资源投入经过中国语文翻译的西方(英美)理论体系框架之中以格其义，也就是按照西方学术规范整理民族文化遗产；而且特别能够将儒学资源在转换语文载体之后直接投入西方(英美)理论体系框架之中，在格义的同时，与西方思想进行切磋、攻错、辩难，碰撞出新的思想火花，而这则是将民族文化传统通过比并于现代主流文化而推向世界。还有一个值得注意的现象就是，杜维明那些直接投入西方(英美)理论体系框架之中的儒学资源的格义成果又被回译为中文语文，译文不可避免的欧化句式与其所包含的纯正的儒家思想的统一，很可能给予当代中国读者在对待传统的态度方面以意在言外的积极影响。[1]杜维明对自己的“格义”方法及其意义具有清楚的认识，他说：“早在 1967 年我写作《仁与礼之间的创造性张力》(The Creative Tension between den and li)

[1]牟钟鉴先生认为。现代新儒家的后起者(即第三代)由于留学西方或长期生活于西方，对西方社会的利弊有切身体会，他们对西方的批评可以避免国粹派或狭隘民族主义攻击西方时给人留下的“酸葡萄心态”印象，从而易于为人接纳(见氏著《新儒家的历史贡献与理论难题》，载《新儒家评论》(第一辑)，中国广播电视出版社 1994 年版，第 45—46 页)。从另一方面说，现代新儒家第三代对儒学的阐扬也可以避免给人留下“自卖自夸”的印象，从而使正面理解儒学内涵。

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。“[1]正是通过这种“直接进去”的格义方法，杜维明将儒家学说契入西方(英美)学术圈内。基于西方(英美)学术在现代世界所占据的主

流话语地位这一无可争辩的事实，儒学的契入及其与西方(英美)学术相摩荡，无论其现实影响如何，都无可置疑地意味着儒学破天荒第一次成为世界性话语。另一方面，杜维明那些直接投入西方(英美)理论体系框架之中的儒学资源的格义成果又被回译为中文语文，传入中土，这种反哺回报则使故国人民领略到一种具有现代理论形态的儒家学说，加上这些格义成果通过创造性诠释与现代价值对接，这便成为近百年来儒学横遭践踏之后重新获得本民族成员的温情与敬意的动因之一。所有这些，对于儒学的创新与发展、对于当代中国与世界学术文化的繁荣丰富，都具有别开生面的意义，也是杜维明作出的重要的理论贡献。

在内容方面，杜维明“儒学创新”的逻辑起点在于展开儒家的哲学的人学(虽然从体系化的角度应该首先注意本体论)。杜维明这一思想大致从熊十力先生天人二一的“仁一本心”和牟宗三先生贯通形上形下的“自由无限心”悟入，复深体宋明儒家天道心性诸说，特别是象山“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”和阳明

[1] 《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

既属诸“天理”又于主体“知行合一”处体认的“良知”，而归根于孔子“为己”、《中庸》“至诚尽性参赞化育”和孟子“尽心知性知天”之论。[1]不过，将儒家先哲的思想资源建构为由兼具天赋圣性的个体一主体(“己”)基于“体知”涵养、通过终生不辍的自我转化、在身心灵神极度提升和深层回归过程中达致超越而内在的天人合一境界、并以“开放的同心圆”的形式经由家国天下无限推扩及其全面反馈实现人我一物我和谐的一体之仁宇宙这样一种在“十字打开”中凸显深层与动态主体性的哲学的人学，则是杜维明的一个理论贡献。

由上可见，作为儒家哲学的人学的核心范畴的个体一主体通过内在超越而与天道、并通过“开放的同心圆”而与社群乃至自然深相关涉。儒家一贯认为，社群、自然、天道只有相对于个体一主体才成为有意义的存在；同时也一贯认为，社群、自然、天道也是个体一主体成为一种意义丰富的存在并且从而调适上遂的必要条件。在这种相因相依的意义上，基于个体一主体这一逻辑起点，儒家必然撑开社群、自然、天道诸层面。《中庸》以君子人格为中心而对信赖社群、和谐宇宙以及形上道德本体的全面论述

经典地表现了儒家这一思想。不过仍须指出的是，将个人(个体—主体)、社群、自然、天道进行架构，对各层面之间可能的“个人与社群健康互动，人类与自然持久和谐，人心与天道相辅相成”的相互关系加以阐发，以理论形态展现出一个儒家的具有包容性人文精神的天人大系统，这仍然是杜维明作出的理论贡献之一。实际上，将《中庸》归纳为“君子”、“信赖社群”、“道德形而

[1]这里只是勾勒杜维明学思的大致的逻辑进路，其实际承取过程无疑复杂得多。[2]这是杜维明多处表述的一组命题，主要参见《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，《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96页。

上学”(含宇宙论)这种蕴涵个人、社群、自然、天道四层面的体系，也正是杜维明对这部经典的内容浑融的文本所作的爬抉疏理，从而成为他后来架构天人大系统的思想前源。[1]而个人、社群、自然、天道“面面顾及又有分疏又有综合”的天人大系统也是杜维明在与哈贝马斯、罗尔斯这些局限于交往行为、公共理性而缺乏宇宙和宗教关怀(实际上还局限于西方世界而缺乏全球视域)的当代西方思想巨擘的比较中每每引以自豪的理论资本。[3]

理论方法上或许是受牟宗三先生的“良知自我坎陷说”的影响，现实考量则无疑是出于儒家的承剥裨复事业的需要，1980年代以来，杜维明将他的指向“极高明”的儒家的哲学的人学—天人大系统逐渐落实为一个具有强烈现实品格的由“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”诸论域构成的宏大的文化社会学体系，由此体现出儒家文化的现实社会功用。[4]毋庸赘言，“儒学创新”在这个文化社会学体系中是基本的、主导的、核心的论域。由经过格义、扬弃、诠释而建构的儒家的哲学的人学—天人大系统所体现的价值，诸如修身、仁爱、忠恕、同

[1]参见《论儒学的宗教性：对〈中庸〉的现代诠释》。[2]《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第97页。[3]这也是杜维明经常提起的话头，参见《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，第12—14、113页。[4]“良知自我坎陷说”见牟寒三《政道与治道》(台北学生书局1983年版)及其《现象与物自身》(台

北学生书局 1984 年版)。此当辨析者，牟先生倡“良知自我坎陷”是为了从道德主体转出知性主体，以接通科学、民主，杜维明由哲学的人学下落的文化社会学体系却主要是为了反思包括科学、民主在内的启蒙价值。但这又并不意味着牟比杜更乐于接纳西方思想观念，事实恰恰相反，牟对于西方价值例如科学是相当贬抑的(散见氏著上引两书)，杜对于西方文化却具有十分开放的心态。这种吊诡只是表明牟的时代儒学还处于屈己从人(西方)以求生存的境地。而杜的时代儒学经过现代新儒家三代的努力，已堂堂卓立于新轴心文明之中并获得了批评启蒙心态的发言权。

情、公义、平等、礼让、责任、重视家庭、崇尚教育、人际和谐、信赖社群、软性权威、差等之爱、一体之仁、天人合一以及——总而言之——包容的人文主义，是其他论域得以开展及其如何开展的根据与衡准。

与“儒学创新”对应的论域就是“启蒙反思”。如果说“儒学创新”侧重于正面阐扬儒家传统价值，那么“启蒙反思”则是通过破斥从 19 世纪中叶开始凭藉工艺和制度优势迅速而全面地导致儒家传统边缘化、而在其至今两个多世纪的狂飙突进中业已严重毁坏了整个人类生存环境和精神家园的启蒙心态，从而间接地彰显儒家包容性人文主义对于人类持续生存与发展的积极意义。当然，对于启蒙主义开出的市场经济、民主政治、公民社会、科技机制等“利益领域”以及理性、自由、法治、权利、个人主义等“核心价值”，杜维明是予以充分肯定的。他认为所有传统文明，儒家也不例外，都必须据以进行现代转化，否则不可能成为一种具有现实生命力的精神存在，遑论对启蒙心态进行反思。因此，“启蒙反思”相对于“儒学创新”来说，就不只是一种简单的破立消长关系，而是同时具有两方面意义，其一也是主要方面就是消解启蒙心态的排斥性人文主义以张扬儒家的包容性人文主义，这又不仅仅是旨在转变“儒门淡薄”的状况，更重要的倒是为了人类安身立命的福祉；其二则是为儒家传统的现代转化提供一个借镜，俾使这个古老的精神文明与时俱进，日新又新。

“文化中国”与“文明对话”基本上可以说是两个辅助性的、向着“儒学创新”与“启蒙反思”而生成的论域。由杜维明阐释的“文化中国”，实质上是一个扬弃近现代以来以“全盘西化”和“全盘反传统”为特征的中国式启蒙心态从而安立以经过现代转化的儒家传统为核心的中国文化的意义世界，也就是说，

“文化中国”的开展，最终是为了在这一空间落实“儒学创新”与“启蒙反思”。而“文明对话”则是在世界范围争取改变由启蒙心态制定的主宰人类的游戏规则，代之以包含儒家思想资源的多元文明共同建构的全球伦理；对于儒家而言，这仍然是“儒学创新”与“启蒙反思”的课题。当然，“文化中国”论域也可能搁置儒学而讨论诸子文化或中华大家庭各兄弟民族传统，“文明对话”论域则可能改变“启蒙反思”的话题而专注于儒家、印度文明、伊斯兰教、犹太教、基督教以及各种本土传统的双边或多边互动，由此，这两个论域也可能独立于“儒学创新”与“启蒙反思”而由附庸蔚为大国。但是根据杜维明的主要关切来推断，在当前以至可以预见的将来，他似乎还不大可能改换“文化中国”与“文明对话”的中心话语。

综上所述，杜维明文化社会学体系的四个论域实际上可以归纳为“儒学创新”与“启蒙反思”两个关键论域，而这两个论域又可概括为近代以来一直为中国思想文化界所关注的中西文化观这一个问题。问题固然同是一个，但是杜维明给出的解答及其表现的态度却既不同于全盘西化派，又不同于国粹派或狭隘民族主义者，甚至不同于持守判教立场的现代新儒家诸前辈。他以开放的心态、同情的了解、多元的肯认和批判的理性对待中西两大文化传统(乃至整个新轴心文明)，主张并实践以继承—扬弃、引进—排拒的立体思维模式处理中西文化(以及人类文明)资源，首倡消解全球化与根源性、现代与传统、西方与西方之外三个排斥性的二分法，提出有全球意义的地方知识与地方知识的全球意义这一对表述人类文明消长态势的具有规律性的命题，体现出他的世界的、前瞻的、辩证的文化视野，同时深蕴民族文化复兴的信念。所有这些也都是杜维明的理论贡献。而展开地说，杜维明文化社会学体系的各个论域都包含着相当丰富的理论内容，其中“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”作为“儒学创新”的“理性之运用表现”，基本上为先儒所未道，而是杜维明基于儒家立场、面对时代课题、因应现实条件所作出的理论创发，当然也属于他的重要的理论贡献。

第二节存在紧张

作为一位尚在实现过程中的现代新儒家第三代人物，除了理论成就与社会声誉之外，杜维明也具有多层面的存在的紧张。在与祖国大陆方面的交往中，“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”。[2]在台湾和香港方面，“甚至连台港的资深儒者也有偏颇的一面；马克思就是罪恶，一笔勾销，没有任何好处。假如你不反共，那你人格就有问题，他们认为你到大陆，人家招待好你、捧你，你就为大陆说话，为什么你有同情的了解，就一定要被曲解成缺乏评断的标准呢？叫 3]在一些演讲或访谈场合，有人批评杜维明讲得越深刻，就越给人以无力感，越使人惶惑；杜的演讲落实到现实人生，只是一种迫切性的呼吁；杜的一些理念如“文明对话”常常在现实利益面前显得苍白无力。[1]

[1]借用牟宗三先生语，见氏著《政道与治道》，台北学生书局 1983 年版。[2]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。[3]《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 123 页。

凡此种种都是杜维明作为一个立身于学术界的公众知识分子在社会层面的交往中所体受的紧张。

但在另一层面，杜维明却感到了另一种紧张：“如果两个天文学家在进行辩论时，甲方可能批判乙方在方法运用和资料掌握上不全面，但他绝不会怀疑对方不是天文学家而竟是星相学家，如果产生这种怀疑，就立即失去学科交流的可能性。但在社会科学和人文学的领域里却会出现你的论敌对你研究的合法性本身加以质疑，认为你研究的不是一种学问。[2]杜维明列举这一事例的

本意在于说明自然科学与人文学的差异，但却同时提出了作为学院知识分子必须面对的学术圈内的评价问题，而且这一假设所透露的忧虑可能并非与己无关的凭空而发。果然，不须旁搜远绍，就在哈佛燕京学社最近举行的有关杜维明学术思想的研讨会上，颇有几位学者当面对杜维明的叙述方式和文本形式提出了批评。[3]这是具有代表性的。批评者容或对资料的占有不够全面，并不了解杜维明在 1970 年代至 1980 年代中期他的“儒学创新”的主要阶段所完成的数量不少的十分严谨的学术论著。但是，自 1980 年代后期杜维明渐次开展“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”诸论域，并作出“公众知识分子”的存在抉择以来，他在“不厌其烦”的“漫步讲学”之中所产生的大量的访谈、演讲、对话以及“急就章”（即缺少引文注脚、关键词或参考文献等学术规范的文章）一类文字，由于其随机的、零散的、口语式的、乃至

[1]参见《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》，载《十年机缘待儒学*》，第 121 页。《“文明对话 1 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》。[2]《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，第 4 页。[3]根据笔者 2002 年 2 月 25 日哈佛燕京学社儒学研讨会录音记录。同年 3 月 4 日围绕同一主题继续进行讨论，但笔者未作录音记录。

因访谈者或记录者疏于整理而重复累赘的叙述方式和文本形式，确实影响了一些涉猎不深的读者对他作为一位具有公众知识分子取向的学院知识分子的正确认识。

以上各个层面的紧张归根到底是公众知识分子与学院知识分子这两种具有强烈内在张力的角色之间的紧张。[1]作为公众知识分子，可以满足于理论上的广泛“挖掘”（所谓“狐狸型”）；而作为学院知识分子，却必须进行理论上的专门“建构”（所谓“刺猬型”）。[2]作为公众知识分子，十分需要的是“发散”能力。而作为学院知识分子，不可或缺的却是“凝敛”工夫。作为公众知识分子，可以依赖“共业”的成就；而作为学院知识分子，高深的思想创发却只能是“独自运思”的结果。诸如此类的对比还可以列举下去，所有这些都表明这两种角色之间确实存在着强烈的张力，从而必然导致欲以一身兼擅的杜维明身心的深刻紧张。

在主观取向上，杜维明愿意以“公众知识分子”或“思想型

的公众知识分子”自许，而对“学院知识分子”颇不满意，甚至认为“有些学术界里的学究根本不是知识分子”，只不过是“对天下国家大事完全不感兴趣”的“专家”而已。[3]但是，正是

[1]2002年3月29日夜笔者与杜维明面谈时指出他的这一紧张根源，杜深以为然。根据当时录音记录。

[2]关于“狐狸”与“刺猬”的象喻，参见以赛亚·柏林《刺猬与狐狸》，收入氏著《俄国思想家》，译林出版社2001年版。

[3]《访杜维明教授谈儒家的现阶段发展》，载《联合早报》(新加坡)1984年2月27日—3月12日。另外参见《人文学者的社会责任》，见“中国教育热线”1998年5月。《人文学科与公众知识分子》，载《自然辩证法研究》1999年第1期，《文化中国的认知与关怀》，第39页，《文化资源和现代化模式》，载《崩离与整合——当代智者对话》，第29页。《儒家人文精神与宗教研究》，载《台湾宗教研究》，台湾宗教学会2000年版，第28页。《传承与创新》，载《中国文哲研究通讯*(台北)第10卷第1期，2000年3月，《儒家人文精神与文明对话*、《答听众问》，收入《杜维明：文明的冲突与对话》，第16、23页。关于“思想型的公众知识分子”一称，是笔者于2001年11月20日就“儒家的学院派的公众知识分子”这一定位与杜维明讨论时，杜斟酌后提出的自己的看法。根据当时录音记录。

根据杜维明的界说，“公众知识分子”却并不是一种独立存在的社会角色，而是分布于学术、文化、企业、媒体、政府、宗教、非政府组织乃至军队等各界的“关心政治、参与社会、究心文化”的担当人格，[1]是一种生命属性、一种人生态度。因此，“公众知识分子”归根到底要落实为某种具体的社会角色。如同一个企业界的“公众知识分子”首先需要做好经营管理工作并以此获得社会评价、一个媒体的“公众知识分子”首先需要开展大众传播事业并以此获得社会评价一样，一个学术界的“公众知识分子”当然首先需要进行学术建树并以此获得社会评价。一个“公众知识分子”在公共事业或社会活动方面成功与否并不一定十分关键，成功固然很好，不成功也不一定受到社会苛责，因为这本来就不是他的职责，而是他在职责之外所尽的义务。杜维明对此深有体会，他说：“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。”[2]仅此而已。但是，如果一个“公众知识分子”在本职方面有所欠缺，那么即使他在公共事业或社会活动方面相当成功，社会特别是本职圈内也不一定给予赞誉，却一定会加以批评。具体到杜维明来说，作为一个立身于学院的“公众知识分子”，他尽可以不认同“学究”人物而标举思想、体现担当，但这些却需要以在学术上沉潜下去和创发出来为前提。当然，杜维明迄今为止应该说已经在学术上做出了可观的成绩，他展开的儒家的哲学的人学和天人大系统以及由此落实的文化社会学的宏大架构，如他自己认为的那样，相对于仅仅照顾到个人与社群两

[1]参见第 280 页注[3]所列各篇。

[2]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

个向度的哈贝马斯、罗尔斯乃至只有西方文化视域的怀特海(A. N. Whitehead)、海德格尔，非但不遑多让，而且格局气象上或许更胜一筹。[1]但是问题在于，哈贝马斯的“交往行为理论”、罗尔斯的“正义论”虽然确实只用心于社会领域，但却各自完成了一个自足的社会哲学理论体系。至于怀特海从科学哲学到文化哲学以及过程哲学，几乎在思想发展的各个阶段都有体系化著作；海德格尔从青年时代发誓求得“存在”的一般规定开始便不懈地进行理论著述，这些可能都是虽然通过零章散篇呈现出思想架构但却迄今未及结撰专著建构体系的杜维明所当正视的。

诚然，儒者一贯重践履，尊德性，崇尚生命形态的道德朗现，而相对比较轻于知性知天的追求和文字的著述，故直到现代大儒熊十力先生，仍有“吾即著书，天地间何尝增得些子；吾不著书，天地间又何尝减得些子”的旷语。[2]但从趋势来看，现代新儒家多已认识到这种“理性之运用表现”的不足，而究心于从“理性之运用表现”转出“理性之架构表现”。[3]牟宗三、唐君毅先生如此，冯友兰先生如此；熊十力先生实际上亦复如此，观其《新唯识论》即可证此言不虚。杜维明对此具有清楚的认识，他指出，熊先生当《新唯识论》尚未写成而卧病医院濒临个人生命“虑将不起”的危险关头时，是亟亟以“不及著述为惧”的。[4]推进一层说，儒学在当前以及今后能否提振生命力和恢复说服力。

[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》，北京三联书店 2001 年版。第 12—14、113、119 页，《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

[2] 熊十力《尊闻录》，收入《熊十力全集（第一卷）》，湖北教育出版社 2001 年版，616—617 页。

[3] 参见牟宗三《醜恶与治道》，台北学生书局 1983 年版。此处主要取“架构”包含的“4 体系化”杖一形式意义，而不涉及牟先生引申的科学、民主一类。新外王”范畴。

[4] 《孤往探寻宇宙的真实——重印《尊闻录》序》，台北时报文化出版事业有限公司 1983 年版。

当然端赖一大批并且越来越多的证道者以生命形态为之见证；但是正如列文森所坚持的，“一个传统能不能发展要看其有没有哲学思想上的创发性”，[1]“儒学若要成为活生生的传统，就必须具有原创性、创造力”，[2]这也是为杜维明清楚认识并且深为赞同的。他誓言“无论任务多么困难，工作多么艰辛，当代儒者也必须再次具有原创性、创造力”；[3]落实到自己，他表示：“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！”[4]因此，在杜维明体受的存在紧张中，他的根本紧张应该在于落实思想创发的理论建构。

第三节 学思路向

秉承现代新儒家诸前辈的中心关怀，无论是在“儒门淡薄”的“末法之世”，还是当“一阳来复”的“穷上反下”之际，或是期以“十年机缘”的想往之时，杜维明的学思路向都趋指于“儒学第三期发展的前景”。

关于儒学分期，是一个众说纷纭的问题。这与儒学史本身的

漫长复杂以及分期者的主观立场和问题意识等等相关。从中国通史的角度看，儒学作为一种历史现象，是一个至迟从孔子开始直到现当代连续不断的发展过程，因此儒学分期便与中国历史发展的各个阶段基本对应，有先秦儒学、秦汉儒学、魏晋南北朝儒学、

[1]见《汉学、中国学与儒学》，收入《十年机缘待儒学》，第 22 页。[2]见《论儒学第三期》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 148、149 页。[3]同上。[4]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

隋唐儒学、宋元明儒学、清代儒学乃至现当代儒学。[1]但着眼于儒家道统学脉的兴衰起伏，对于儒学的逻辑进路则存在着多种认识。例如，皮锡瑞将儒学(经学)的历史划分为十个阶段，其中从孔子“开辟”到两汉“极盛”、从汉末“中衰”到清初“复盛”，隐然可见儒学发展的两个圆圈；而皮氏依四库馆臣所谓清儒病“琐”从而标举微言大义，则显然是基于今文学家立场预示儒学未来的发展方向，这应该也是一种“儒学三期说”。[2]楼宇烈先生则以孔、孟、荀为代表的先秦原始儒学作为儒学发展的第一阶段，以董仲舒、《白虎通义》为代表的两汉政治化和宗教化儒学作为儒学发展的第二阶段，以程、朱、陆、王等为代表的宋明性理之学作为儒学发展的第三阶段，以从康有为开始的与西方近代民主科学思想交流融通的近现代新儒学作为儒学发展的第四阶段，此外他还提出了一个“对儒学的未来展望”的问题，似乎提出了一个“儒学五期说”；但从他将未来儒学与儒学第四阶段相互连属来看，基本上他是将儒学划分为四期的。[3]明确提出“儒学四期说”的是李泽厚先生。他认为第一期是孔孟、荀子的原典儒学；第二期是汉儒；第三期是宋明理学，诸如熊十力、冯友兰、牟宗

[1]当前多种儒学史著作都是按此通史体例编排，如王钧林等著《中国儒学史》(广东教育出版社 1998 年版)，谢祥皓等著《中国儒学》(四川人民出版社 1998 年第二版)，李申著《中国儒教史》(上海人民出版社 2000 年版)，等等。杜维明也说：“从孔孟时代以来，儒学就有一个源远流长的发展过程，……先秦的儒学，春秋战国的儒学，西汉、东汉的儒学，魏晋和隋唐的儒学，北宋和

南宋的儒学，元代以至清代、近代的儒学，都有所不同。”见《现代精神与儒家传统》，第 415 页。

[2]参见皮锡瑞《经学历史》，商务印书馆 1925 年三版。

[3]参见楼宇烈《中国儒学的历史演变与未来展望》，载《新儒家评论》t 第一辑），中国广播电视出版社 1994 年版。儒学五期说”确实有学者提倡，持这种观点的学者认为，孔子是第一期，董仲舒是第二期，宋明理学是第三期，现代新儒家是第四期，第五期应是有社会主义特色的。见《现代新儒学研究论集》（一），中国社会科学出版社 1989 年版，第 336 页。

三乃至杜维明等都“不过是宋明理学在现代的回光返照”，因此只不过是“现代宋明理学”，“不能构成一个新的时期”；儒学“现在或未来如要发展，则应为虽继承前三期、却又颇有不同特色的第四期”。[1]凡此种种，诚如杜维明所谓，“回顾儒家思想发展的潮流，你分十期都可以”，[2]这本来就不是一个垄断性的话语领域。但是，现代新儒家提出“儒学三期说”却自有其着眼于儒家道统学脉的兴衰起伏而发生的问题意识和中心关怀。

现代新儒家的“儒学三期说”大致首倡于牟宗三先生 1948

[1]参见陈岸瑛等《历史眼界与理论的“度”》，载《天涯》1999 年第 2 期，呼延安《四期儒学，后现代主义及新左派——关于李泽厚思想近况及新著《己卯五说》的访谈》，网上下载，出处待核。李泽厚先生以“儒学四期说。反对现代新儒家的“儒学三期说”，认为后者对儒学的分期仅仅着眼于心性论，这显然没有全面把握现代新儒家关于分期的问题意识（说详以下正文）。李先生标举荀子、董仲舒以期与现代新儒家划界，但现代新儒家在这方面与李并没有分歧，事实上，现代新儒家在制度架构、宇宙论等方面也是十分用心的。李先生认为。现代新儒学”译成英文为 **Modem NeO—Confucianism**，而“宋明理学”译成英文则为 **Neo—ConI—udanima**，因此将前者。正名”为“现代宋明理学”，但是中西学者通常是以 **NeO—Contucian** 对应“宋明理学。（也可径称。新儒学”，张君劢先生《新儒家思想史》可证），而以 **New Confudanima** 对应“现代新儒学。（罗义俊先生编著《评新儒家》“弁言”头条便有说明），李先生的译法倒不多见。至于李先生所谓。现代宋明理学在理论上没有超过宋明理学，不过是受了西方

哲学的教育，用了些新名词来解释宋明理学的一些东西”云云，虽然是见仁见智之说，但总还是应该以全面深入的比较研究作为立论依据，而不是一句“六经注我”了得的；事实上，即以杜维明基于儒家哲学的人学和天人大系统所落实的文化社会学体系而论，尽管尚未完成，但又岂是宋明儒学所范围得了的？

[2]《汉学、中国学与儒学》，收入《十年机缘待儒学》，第27页。在《现代精神与儒家传统》中，杜维明也说：“从71孟时代以来。儒学就有一个源远流长的发展过程，如果分期的话，岂不可分为十期八期？。（见该书第415页）在《儒学第三期发展的前景问题》中，杜维明似乎更加随和，他说：“如果有人根据不同的观点把儒学史分成四，五乃至更多的阶段，并且提议大家来讨论第五、第六或第九期发展的前景问题，我们也不必执着‘第三期’的提法。”（见同名书第309页）不过现代新儒家自己的分期标准还是有的。

年起草的《重振鹅湖书院缘起》一文，其曰：“自孔、孟、苟至董仲舒为儒学第一期，宋明儒为第二期，今则进入第三期。吶1]1950年代，牟先生进一步阐述了“儒学三期说”。他将儒学第一期再作细分，“孔孟苟为第一阶段，中庸易系乐记大学为第二阶段，董仲舒为第三阶段”，“此儒学之由晚周进至秦汉大一统后表现为学术文化之力量而凝结汉代之政治社会者也”；经魏晋以迄残唐五代的坎陷，宋明儒学则“是为孔孟苟至董仲舒后之第二期之发扬”，“儒学亦于此表现为极光辉极深远”；殆及“满清入关，民族生命乃受曲折”，故“今日所需要者，正是其尚未出现之第三期”。[2]至于三期儒学各具的形态，“第一期之形态，孔孟苟为典型之铸造时期，孔子以人格之实践与天合一而为大圣，其功效则为汉帝国之建构。此则为积极的，丰富的，建设的，综合的”，“第二期形态则为宋明儒之彰显绝对主体性时期，此则较为消极的，分解的，空灵的，其功效见于移风易俗”；“此第三期，经过第二期之反显，将有类于第一期之形态。将为积极的，建构的，综合的，充实饱满的。唯此期将不复能以圣贤之人格为媒介，而将以思想家为媒介，因此将更为逻辑的”。[3]牟先生特别对于“儒家第三期文化使命”作了说明：“一、道统之肯定，此即肯定道德宗教之价值，护住孔孟所开辟之人生宇宙之本源。二、学统之开出，此即转出‘知性知天主体’以融纳希腊传统，开出学术之独立性。三、政统之继续，此即由认识政体之发

[1]转引自楼宇烈《中国儒学的历史演变与未来展望》，载《新儒家评论》（第一辑），中国广播电视出版社 1994 年版，第 19 页。

[2]牟宗三《儒家学术之发展及其使命》，载《道德的理想主义》，台北学生书局 1978 年三版，第 1—12 页。上引牟先生诸论足以辩驳李泽厚先生标举荀董以攻讦现代新儒家专主心性论的观点。

[3]同上。

展而肯定民主政治为必然。竹[1]这就是所谓“三统并建”，亦即牟先生那一代现代新儒家提出“儒学三期说”的中心关怀所在。而通过对既往儒学运动与异己思想或异质文明相摩荡而盛衰起伏的描述，现代新儒家提出“儒学三期说”的问题意识也隐然可见。不过，明确揭橥“儒学三期说”的问题意识从而进一步凸显现代新儒家中心关怀的则是杜维明，以至有学者认为，“杜维明教授是最先在祖国大陆讲儒学第三期发展的海外学者，他也被公认为是当代新儒家继唐君毅、牟宗三、徐复观之后最主要的代表人物之一”。[2]杜维明对儒学分期的认识基本上与牟先生相同：“儒家的第一期发展：从孔子、孟子、荀子到汉代的董仲舒。从魏晋到唐末虽然佛教发展很盛，儒家的经学传统并没有中断，儒家在社会礼法方面的影响还非常大，比如魏晋时代的士族多半遵循儒术。真正思想上的突破要等到宋明理学的周敦颐、二程、张载、朱熹、陆象山这些人。所以宋明理学是第二期的发端，到了清代因为受经院性考据学术思想的影响，在思想上没有什么创新的体系。而在这个时候西方文化撞击到中国来了，也就是说西方文化在儒学第二期发展的末梢乘虚而入，使得儒家文化所孕育而成的东亚文明受到空前的打击。我们今天所面临的是第三期的发展。[3]与牟先生有所不同的是，杜维明指出了儒学在迄今为止整个发

[1]牟宗三《道德的理想主义》“序”，台北学生书局 1978 年三版。此处表达的“三统并建”的思想前源亦见于 R 重振鹅湖书院缘起》中。[2]郑家栋《当代新儒学史论》，广西教育出版社 1997 年版，第 97 页。[3]《访杜维明教授谈儒家的现阶段发展》，载《联合早报》（新加坡）1984 年 2 月 27 日—3 月 12 日。相同的描述还见于其他论著，如《儒家传统的现代转化》，收入《儒家自我

意识的反思*，第 185—186 页。《现代精神与儒家传统》，第 415 页，《儒家哲学与现代化》，载《论中国传统文化》，北京三联书店 1988 年版。第 119—130 页 1 《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第八期，1993 年 6 月。

展过程中因应异己思想或异质文明挑战而发生的创造性转化及其实现特征：“一期儒学由诸子源流发展为中原文化，二期儒学我认为是东亚文明的体现，已经影响到日本、朝鲜、越南等国家。如果有第三期发展，那就是世界性的了。[1]即是说，原始儒学以及汉初儒学通过与诸子百家、黄老法术、阴阳五行、神仙方士多种思想的摩荡融通，由先秦各家各派中的一个学派发展为中原正统，由“只在少数知识分子中发生教化作用的先秦儒学”发展为“在政治上发生很大的影响的儒术”，由洙泗文化渊源发展为华夏文明主流，实现了儒学的第一期发展。[2]宋明儒学“所体现的转化之一就是要把佛教的修养工夫消化成儒家自己的身心性命的精神，其转化的过程一方面具有批判性，另一方面具有容受性。而批判性就是重新发扬原始儒家或先秦儒家，特别是孟学所代表的精神；容受性就是从佛教乃至道家那里吸收很多精彩的东西，比如明心见性的学问，形而上学的体悟，辩证推理的方法，语录的表现形式之类”，[3]这一转化是中印两大文明或者说儒佛两种文化“经过一千多年的和平融合发展出来的果实”，[4]“它不仅覆盖了宋明儒学，而且还有金代[1]15—1234 年)儒学、元代[1271—1368 年]儒学、清代[1644—1911 年]儒学。也许还包括朝鲜[1]92—1910 年]儒学、日本的德川[1600—1867 年]儒学、越南的李朝

[1] 《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第八期，1993 年 6 月。[2]参见《现代精神与儒家传统》，第 409—412 页。[3]《访杜维明教授谈儒家的现阶段发展》，载《联合早报》(新加坡)1984 年 2 月 27 日—3 月 12 日。[4]《从亚洲危机谈工业东亚模式》，收入《十年机缘待儒学》，第 93 页。[5]《论儒学第三期》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第 152 页。按日本德川时代当起迄于公元 1603—1867 年。

[1428—1789 年]儒学”，[5]由此实现了儒学第二期发展。

近现代儒学从19世纪中叶以来一直处在西方文化强劲的撞击之下，“今天西方文化对于儒学的撞击超过当年佛教对于中国文化的撞击。因为时间短而接触面大，想要以历史经验为准来了解西方的撞击，好像要把佛教传入中国的历史压缩成几十年又加上蒙古铁骑横扫中华的历史两者合一才可和西化经验相比”。[1]撇开具体内容和强烈程度，仅从形式上看，现代新儒学的境况与原始儒学运当坎陷、特别是与宋明儒学明而未融之时一样，都是面对异质文明的挑战。原始儒学和宋明儒学创建性地回应了异己思想或异质文明的挑战从而实现了第一、二期发展，因此，现代新儒学“有无第三期发展的可能，也就取决于它能否对西方文化的挑战有一个创建性的回应”。[2]

如果现代新儒学能够对西方文化在工艺层面的科技、制度层面的民主、宗教层面的超越、人性层面的“幽暗意识”予以批判的吸取和创造的转化；[3]在保持汉字载体的旺盛生命力的同时又发展中文以外的交流语言；[4]进而以人类福祉作为中心关怀以矫正启蒙心态；[5]当然还需要大量并且越来越多的“道德实践上身体力行的见证者”，[6]那么，作为中国文化主流和东亚文

[1]《访杜维明教授谈儒家的现阶段发展》，载《联合早报》(新加坡)1984年2月27日—3月12日。[2]《儒家传统的现代转化》，收入《儒家自我意识的反思》，第186页。[3]参见《现代精神与儒家传统》，第427—430页。《儒家传统的现代转化*》，收入《儒家自我意识的反思》，第186—187页。[4]参见《儒学第三期发展的涵义》(提纲)，收入《杜维明文集》(第四卷)，第437—439页·《论儒学第三期》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第153页。[5]《论儒学第三期》，收入《道、学、政：论儒家知识分子》，第163页。[6]同注[1]。

明体现的儒学必将发生新的质的飞跃，成为全球伦理的重要资源，[1]第三期儒学也将属于世界。

儒学迄今为止在中国思想史或文明交通史上遭遇的三次异己思想或异质文明的挑战及其通过回应挑战而实现的第一、二期发展以及正在酝酿的第三期发展，正是包括杜维明在内的现代新儒家提出“儒学三期说”所根据的问题意识。而对西方现代文明所提出的挑战作出创建性回应以期实现儒学第三期发展，则是杜维

明这一代秉承现代新儒家诸前辈的文化使命但又更加切合问题的现实性而确立的中心关怀；这也正是杜维明迄今为止的生命实践及其未来学思路向的目的所在。

如上所述，杜维明落实其儒学第三期发展的中心关怀的具体途径一定是作为公众知识分子和作为学院知识分子的辩证互动。杜维明注定是一个公众知识分子，他通过关切政治、参与社会和重视文化，透露出不容释怀的天下苍生之念。他说：“正因为儒家所认可的政治关怀不局限于官场，儒者以天下为己任的胸襟每每在人伦日常生活中体现。参与社会便成为儒家‘身心之学’中不可或缺的维度。不过，儒家的政治关怀和社会参与既非强调恺撒而轻视上帝，也不是选择红尘而背离净土。恰好相反，儒家以凡俗为神圣的价值取向和基督教的社会福音有类似之处，而其转化权力斗争为信赖社群的宏愿又和佛教为拯救众生而不入无余涅槃的菩萨道有相同之点。[2]这种以出世情怀担当人世事业的精

[1]参见《汉学、中国学与儒学》，收入《十年机缘待儒学》，第27页。杜维明说：“说二十世纪新儒家是宋明儒学的发展当然也可以，但他们对西方文化撞击的回应是一个新阶段的开始。并由此而使儒家成为建构全球伦理的一个重要资源。[2]《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，“儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处1999年刊。

神，即使不是杜维明的夫子自道，也是他深自期许的。同时杜维明又注定是一个学院知识分子，他对富于思想性的学术工作具有真诚的执著。因此，在学术师承上，他确认从体系完备的熊十力、牟宗三一系所受的思想震撼力最大。亦因此，他不接受“儒家本体论的默认”的说法，而信誓旦旦地表示：“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。……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。……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！[1]这就明确以一个具有思想创发力的体系化的哲学家作为自我定位。这两种角色的夹逼事实上形成迄今为止杜维明通达其中心关怀的“狭窄的山脊”。但是，对于杜维明几乎具有“宿命”意义的是，如果他退

回书斋，专一凝敛，则将不仅丧失公众知识分子的资格，而且也将不成其为一个有思想的学院知识分子；如果他投身社会，一味发散，又将不仅不被学术界所认可（甚至被排斥），而且也将由于弃失根本从而逐渐减杀作为公众知识分子的说服力。因此，杜维明又注定是一个学院型的公众知识分子。考虑到他的思想谱系及其自我期许，杜维明则将是一个儒家的首重思想的学院型公众知识分子。

作为公众知识分子，杜维明将继续在“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”诸论域“游走”，[2]“状似逍遥地不厌其烦地走动、说话”，[3]扬弃启蒙心态的排斥性人文主义，确立并沟通

[1]《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

[2]《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 105 页。[3]《现代精神与儒家传统-后记》，第 461 页。

以儒家传统为核心的“文化中国”的三个意义世界，在以多元现代性和新轴心文明为背景的文明对话中展开儒家论说，而这一切“当然是希望能够为儒学创新创造条件”。[1]作为首重思想的学院知识分子，杜维明则将继续汲汲于儒家传统的现代转化，着手将业已完成思想架构的儒家的哲学的人学、天人大系统以及文化社会学体系加以总体性的理论建构，成就一个明体达用的新儒学理论体系。从生命历程一般具有的辩证轨迹来看，杜维明的学思路向很可能扬弃他直接承接的 1980 年代中期以来开展论域、“漫步讲学”、偏于发散的阶段，而向着 1970 年代前后以儒学创新为主、以收摄凝敛沉潜自牧、而辅以社会政治关切的阶段复归。[2]即是说，在公众知识分子和有思想的学院知识分子之间，杜维明今后可能在兼擅的前提下更加侧重于后者。这种似乎纯任客观的“规律”的主观根据则在于，杜维明深知儒学生命力的恢复及其说服力的提高端赖其理论创新的水平。因此，承极剥之余而处于“一阳来复”之初的杜维明必将以理论创新裨益作为其中中心关怀的“儒学第三期发展的前景”。

[1]《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 106 页。[2]最能说明这种情况的是杜维明以下一段叙述：“三年前(按即 1972 年)腊月时分，我在华盛顿的国会图书馆看了几天明朝初期思想家薛瑄所著的《读书录》。正逢严冬，一层搜有古今中文书刊超出五十万册的大厅，最多只有十多人出入其间，有时整个上午竟连人影也没出现过。当时的心境和~九七一年四月十日在华府参加两千多名留学生的行列，为钓鱼台而示威抗议，高呼爱国口号的情绪当然完全不同。但我却以为在书库里屏息凝神徐读线装书和以实际行动显示政治关切，都是当今不可或缺的知识行为。其中的内在关联虽然隐而不显，但交互影响的痕迹却是很容易察觉的。见《人文心灵的震荡》，第 193 页。

附录一 杜维明研究述评

1987年9月，第一次全国性的“现代新儒家思潮”学术讨论会在安徽宣州举行，关于现代新儒家的代表人物是会议提出的问题之一。经过热烈讨论，与会学者一致认定梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等十人为现代新儒家代表人物，由此确定研究工作从这十位人物人手。当时虽然有些学者认为“杜维明是现代新儒家的典型代表”，但并未获得多数肯认；对于杜的基本定位是“八十年代活跃于港台和海外的一批中青年学者”的代表，“现代新儒家的第三代”。[1]同年12月，“现代新儒家思潮研究”国家重点课题组负责人方克立在“中国现代哲学史首届全国学术讨论会”上发言，声明“我们课题组初步确定以梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观十人为重点研究对象。他们基本上属于现代新儒家的第一代和第二代”，“至于现代新儒家的第三代，大都活跃在当今港台和海外学术思想界，他们的思想表现出更多新的特点，并且正在发展变化中，

[1]参见李宗桂《现代新儒家思潮研究。的由来和宣州会议的争鸣》，收入《现代新儒学研究论集》（一），中国社会科学出版社1989年版，第335—336页。

研究他们可能更饶有兴味和更富现实意义，但只能俟诸来日”。[1]方氏的发言对于此后展开的现代新儒家研究具有定调作用，他关于包括杜维明在内的现代新儒家第三代看法为许多研究者所接受。罗义俊指出，“当代新儒家的第三代还在发展之中，还可能有变化，究竟有哪些代表人物，还有一个被认定的过程”。[2]郑家栋也认为，“第四代新儒家的思想理论尚在形成发展的过程中”，“目前要论定现代新儒家第四代的思想影响和理论创获尚为时过早”。[3]基于上述认识，具体到杜维明新儒学思想这一个案来说，尽管由于他以大量的表现为文字的论著、访谈、演讲、对话以及频繁的学术和社会活动而日益引起广泛的关注乃至形形色色的回应，但全面深入的研究迄今未见，即使是对他的某些观点或论著的评论也并不很多。[4]

一、1980年代中外学者有关杜维明的研究与评论

应该指出，虽然祖国大陆于1980年代后期开展现代新儒家研究时并未正式将杜维明列入日程，但对于杜的研究或评论却并不始于祖国大陆开展现代新儒家研究之后。作为事实上成就于美国的现代新儒家第三代学者，杜维明开始受到注意还是在美国学

[1]方克立《关于现代新儒家研究的几个问题》，收入《现代新儒学研究论集》（一），第5页。[2]罗义俊编著《评新儒家*》，上海人民出版社1989年版，第17页。[3]郑家栋《现代新儒学概论》，广西人民出版社1990年版，第16、335页。郑氏将通常被视为现代新儒家第一代的梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美分属于第一、第二两代，将通常被视为第二代的唐君毅、牟宗三、徐复观归于第三代，故其所谓“第四代”实即通常指认的第三代。[4]根据最近90091e网上检索，有关杜维明的中文查询结果多达2600余项，英文查询结果也有近1400项。不过其中绝大多数都是片言只语涉及杜氏，研究性论著极少。

术圈内，这表现为1981年7月美国《东西方哲学》杂志发表的文化人类学家克里弗德·吉尔兹(Clifford Geertz)针对杜的《东亚

思想观念中的“道德共范”》一文所写的《对杜教授论文的评论》。[1]这大致是至今可见最早的关于杜维明的研究性论著。吉尔兹首先从比较文化学的角度指出了杜文对西方文化所具有的意义。一方面，“杜教授的论文为我们的会议补充了一个层面，因为他的论文是将我们带出西方经验的域畛而沉思于相当不同的一套设准、一种推理方式以及有关道德性及其与自然的关系的普遍结论之中的唯一著作。……如果我们允许自己肯定其他在性并以这种他在性作为参照，而不是遽尔将其纳入我们自己的概念范畴之中，那么杜的论文对于我们可以发挥解放的作用”；但是另一方面，“杜必须采用我们的字符运用我们的语言写作。这种不可避免的限定性致使中国人的思想看起来更像一种无谓的人文主义而非其实际所是。用英语词句而非他们通常所用的表意文字把握古代中国人——或者更确切地说是东亚人——的观念，便难以从上下文的关联中理解这些观念，也难以使这些观念如同在东亚文化圈内那样为人所熟知”。这就指明了杜文所体现的异质文化对于西方文化既具启迪作用，又不可能完全通约。这是因为，“在此至少牵涉到三种对译系统。首先是古代东亚思想的文本——我们力图把握的对象。其次是处理这些文本的现代中国史学家，他们生活于自己的时空和文化世界，而不是生活于文本创造者的世界。再次是西方思想家通过接触这些史学家处理的文本，力图深化其中与我们相关的伦理思想”。据此，吉尔兹作了某种方法学上的提升：“我们

[1]Clifford Geertz: *Commentary on Professor n' s paper. Philo∞phy East andWest* (My 1981)。下引本文均为笔者根据英文原文译出。杜维明《东亚思想观念中的“道德共范”》，收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》，台北东大图书股份有限公司1997年版。

需要做的就是有意识地将限定于西方科学和哲学思想中的思维形式同限定于杜的论述中的古代东亚思维形式乃至限定于古代思想本身的思维形式尽量加以区别，并使之并列。这几种思维形式是相当不同的，把握这种不同而不是企图使之混合，就能使我们的工作有所裨益，使我们的思想感觉更加敏锐，从而认识我们自己的局限和问题。”吉尔兹还分析了杜文的文体特征：“他的文章充斥着我认为称之为‘这并非……’式的表白，意在提醒我们：理解他

的言说并不像看上去那样容易。自我发展的过程‘并非’纯粹的道德或精神追求。知识‘并非’认识力对于客观真理的给定结构的把握。智的直觉‘并非’神秘主义或上天启示。东亚思想‘并非’划分为宗教、科学或哲学一类学术范畴，但又‘并非’仅仅是毫无区别的、混融不分的团块。东亚之道‘并非’主观主义的、个人主义的、万物有灵的、人类中心的、外在超越的，如此等等。”这种文本特征正是立于古代中国—东亚与现代西方之中介位置的杜维明所必然采取的叙述方式；对于西方人来说，“所有这些警告所起的作用就是防止我们过于仓促地相信自己已经领悟了上述一切，因此杜的言说确实构成为对于我们的思维方式的挑战”。

1985年，杜维明应邀在北京大学开设“儒家哲学”课程，同时兼任中国文化书院导师，他在祖国大陆的影响迅速扩大。正因此，在上述“现代新儒家思潮”学术讨论会上，他才被一些学者推为“现代新儒家的典型代表”。也正是由于这一身份，在当时“反传统”仍然作为祖国大陆主流话语的社会氛围中，杜维明的观点遭到了一些商榷或驳议。

陈奎德列举杜维明的观点说：“他把‘五四’精英的激烈主张同当时国粹派的狭隘种族主义等量齐观，认作是两股缺乏思想性、知识性的情绪化浪潮，并声称对儒学的批判是由于还未把握到过去传统文化（尤指儒家）的菁华和精彩内涵，因而应当说还未掌握到批判的权利。”陈对此反驳道：“五四’的一代文化精英，如鲁迅先生等，对中国历史上传统文化在精神上的把握，对国民性洞察的深度，我以为从那时至今无人能出其右；同时，那批知识分子也绝不是对西方文化一知半解、隔岸看花的学者。在这两方面，他们都是本世纪学贯中西的佼佼者。唯其如此，他们才有那样的价值取向，并且，其姿态是何等激烈，其基本方向又是何等惊人的上致！我想，这是可令我们深长思之的。”陈的意思是，鲁迅等五四精英对于中国文化的造诣那么深厚，而对传统的否定却又那么激烈，可见“反传统”是多么的必要无疑。但他却自觉不自觉地忽视了，例如张君勱、冯友兰、贺麟、方东美、牟宗三、唐君毅乃至杜维明等现代新儒家学者在浸淫于西方文化的同时对于中国文化同样具有深厚造诣，却恰恰对于中国传统怀有无限的温情；如果将目光投向现代新儒家阵营之外，还可发现辜鸿铭、王国维、陈寅恪、梅光迪等淹通新旧的名士或大师汲汲以传统作为生命的认同，这便足以对陈的驳论形成反驳。另外很值得注意的是，标举“反传统”的五四精英大多或迟或早不同程度地回归传统，陈本人将此归纳为“文化回归现象”。相对于“反传统”思

潮而言，这种“文化回归现象”倒真如陈本人所说，是“值得认真玩味、探究和深长思之的一个近代文化现象”。[1]

杨念群联系民族心理及儒家思想史，对杜维明的“儒学第三期发展说”提出了批评；或者可以反过来说，他以杜维明的“儒学第三期发展说”为切入点，对民族心理及儒家思想史进行了抨击。他认为，“杜先生基本上是站在儒学这个中心视点上去俯瞰

[1] 以上引文均见陈奎德《文化讨论的命运——兼与杜维明先生商榷》，载《复旦学报》（社会科学版）1986年第3期。

西方文化的。这就像一个巨大的同心圆，儒学是核心，而外来文化只不过是其核心的外围而已。细致分析起来，‘儒学第三期发展说’可以说是近代‘中体西用’观的精致翻版和深化，所谓‘以开放的心灵迎接传统的挑战’实际上仍是近代‘主以中学、辅以西学’遥远呼声的再现。因为他借以迎接挑战的对象仍是以儒家为本位的文化，杜先生想以此呼唤旧有传统的复兴和发展，并以为之为基础去包容西方文化”；“杜维明先生在现代文明的条件下主张和西方‘对话’的运思途径仍是所谓‘求同存异’，其结果必然是做着‘为政以德，譬如北辰，居是（按当作“其”）所，而众星拱之’的老大帝国的迷梦”。在他看来，以儒学为核心的旧有传统，无论是“宏观古典文化模式”，还是“道德心理场”，乃至“和谐中庸的处世思想”、“君臣父子的纲常名教”以及“非竞争意识”等等，在现代社会都只具有消极作用，“阻碍我们前进的恰恰是心理结构中难以去掉的糟粕部分，传统的文化本体中是不可能萌发现代意识的”。因此，“认为中国在目前超多元化的现代世界经济洪流中，还能以儒学第三期发展的‘开放姿态’迎接西学的挑战，则无异于在说哲学吃语”，“提出‘儒家第三期发展’必然是对历史的一个反动”，决定需要的态度倒是“打破固有传统模式的和谐，重建‘中国文化本体’应该以‘开放的心灵’迎接传统价值体系的崩溃，而不是再以儒家文化为本位，打着‘以开放的心灵迎接传统挑战’的旗帜，重蹈‘中体西用’的老路”。杨念群显然遵循着单线进化论和西方一元现代化模式的思想进路，尽管表现出某种螺旋上升的辩证形态。他认为，“我国现代化的发展和西方文明是不同步的，不同步的政治文化结构必然会造成东西方意识形态对话的双向逆反运动，西方对东亚文化的憧憬，是文明极

度发达之后的逆向历史沉思，而东方文明如果也跟着洋人做出‘寻根’的姿态，则是一种历史意识缺乏的表现，是一种反历史的文化意识”，这就是说，现代西方人有资格赏玩富于诗意的东方人格，而中国人的当务之急则是赶快抛掉旧有文化价值，向着西方一元现代化归趋；现代西方人业已在“和谐—异化—更高层次的和谐”这一正反合公式中达到了合题阶段，而中国人则必须赶快告别和谐，将自己投入异化之中。如果杨念群将这一逻辑贯彻到底，也不失为一说。问题在于他却反复表示中国人并不可能与传统真正决裂，因为传统“已渗透到中华民族每个成员的细胞骨髓之中，在我们的行为、态度和信仰各层次发生影响，形成起长期作用的心理势能”，“儒家传统做为一种心理原则浸透到中国人民的潜意识中，并转化为一种内在自觉”；非但如此，他还肯认传统不仅仅包含糟粕，而且也“造就了渊深似海的灿烂民族文化”，它的“精华部分同样渗透到中华民族的细胞之中”，这就在事实上给以儒学为核心的民族传统的存在乃至“儒学第三期发展”留下了空间，剩下的问题仅仅是杜维明始终强调的对于民族传统如何批判与继承了。[1]黄克剑也对杜维明所谓“儒学第三期发展”进行了批评，不过他并非只针对这一论说本身，而是以杜的《儒学第三期发展的前景问题》一文为对象，对其中的主要观点逐一加以批驳。例如，黄认为，杜批评“现代中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想”并不成立，杜所坚持的“中国有中国的古今，西方有西方的古今是显而易见的道理。只从古老文明来理解中国，或只从现代文明来理解西方，在学术上既不能言之成理，又不能持之以故”的基本观念“有着显而易见的漏洞，正像某些被人们视为常识的东西恰恰就是常识性的错误一样”。黄反驳道：“历史

[1]以上引文均见杨念群《打破和谐——杜维明先生。儒学第三期发展说》驳议》载《青年论坛》1986年7月号。

的古今并不就是一个时间的概念，它有更深长的蕴含。鸦片战争时期的西方确已是具有‘近代’内容的‘今’（在动态意义上亦可说是那时的‘现代化’）了，而中国却还滞留在‘百代同道’的古老文明中，严复以来的中国知识分子所说的中西古今只是就这种局面而论的。”这实际上肯定了黑格尔式的以文明性质而非自然时序为判断标准的古今观，其中蕴涵着线性进化、西方一元现代

化等观念，而其实质恰恰是古一中与今一西的绝然二分。但黄在论说中却借为五四人物辩解而否认这一点，他说：“鲁迅、陈独秀、胡适等‘五四’的新青年们都是主张‘西化’的，不过‘西化’在他们那里并不是把中国同化于西方的意思，而是要为中国引来西方文化所体现的时代精神，使中国进到一个新的时代。”这倒颇有一些“中体西用”的意味。然而黄接着又确切表示：“从时代精神的高度把握一种新文化的整体性，以拒绝任何形式的有碍于新文化有机整体形成的折衷主义，不是思想的‘极端’，而是思想的新颖。”这显然是“全盘西化”的另一种说法，而“全盘西化”当然是以古一中与今一西的绝然二分为前提的。黄克剑曲曲折折说来说去，最后还是站到了杜维明“箭靶”的位置上。

又如，黄指责杜“有时甚至拒绝使用‘科学’和‘民主’等来自西方文化的范畴去评价中国的传统文化，……这些议论是同杜先生把民族文化的特殊性绝对化的倾向是一致的”。黄还从逻辑上批评杜的自我抵牾，他以杜关于科学、民主的论说为例证，断言杜“作为一个处在‘现代’并且不愿在中国现代化这一棘手课题面前逃遁的学者”，“往往不得不去撞击他为自己布下的思想禁区的界桩”；“杜先生所反对的，却又是他不得不去做的”；因此杜处在一种两难境界之中——“崇仰儒学的心灵和同它相悖逆而又不得不顾及的时代的理性”。套用黄本人的词句来说，黄显然没有“真正弄懂”杜维明。杜一贯认为对于不同文明的价值判断应该照顾各该文明的特质；以甲文明的特质评价乙文明如同以乙文明的特质评价甲文明一样，都是不合情理的。比如说，基于嬗变相对迅速的西方社会立场，会认为中国封建社会过于漫长，但这种漫长正体现了中国社会稳定一统的特质；而基于稳定一统的中国社会立场，则会对罗马帝国崩溃以来的欧洲一直分合无常感到匪夷所思，而这种分合无常也正是西方社会的特质。人们不应以嬗变迅速为标准去规定中国封建社会，也不应以稳定一统为标准去规定西方中世纪。同理，长于科学民主是西方文明的特质，而长于道德伦理则是中华文明的特质。如果以科学民主为标准判断中华文明落伍，那么是否能够以道德伦理为标准贬斥西方文明低下呢？或以为科学民主导致近代以来西方的富强，因此具有作为普世价值的唯一资格，这无疑是一种极其浅见的功利观。那么，强调文明的特质与吸取他文明的优长是否就是相互抵牾的呢？落实地说，崇仰儒学与顾及科学民主一类所谓“时代的理性”是否就是相互悖逆的呢？是又不然。毋宁说恰恰相反，任何有生命力的文明都是在保持自身特质的同时积极吸取他文明的优长以不断充实其

生命力。因此，以儒学为核心的中华文明在现代社会当然需要尽量涵纳西方文明的科学民主因子，这里不存在任何扞格不通。由此看来，杜维明并没有陷入两难境界，倒是黄克剑自己被片面的牢笼所禁锢。

在共分八个部分的文章中，黄克剑还从“文革”与五四的关系、“文化认同”与现代化的关系、儒学第一、二期发展与第三期发展的关系、宋明理学与中国17世纪启蒙运动的关系、“儒教中国”与“儒家传统”的关系等方面对杜维明进行了批评或否定。限于篇幅，在此不拟逐一述评。一言以蔽之，所有这些批评或否定如同以上分析的两点一样，都是很难成立的。由之不仅反映出黄并没有“真正弄懂”杜维明，而且对一些概念、范畴或论说(如“文化认同”、“现代化”等)也并不了解，还反映出他的思想方法片面到僵固的地步(如将“文化认同”与“现代化”相割裂，将宋明理学与明清之际启蒙运动相对立)。但是虽然如此，黄克剑却勇于以一种咄·咄逼人的语调指斥杜维明，例如：“在‘文革’这个使整个民族都感到羞耻的历史事件面前，他宁可为‘封建’意识解脱，也要把‘五四’以来的所谓‘反传统主义’投入一场新的文化诉讼”；“杜先生原可以免了对‘五四’的客套的，因为当他从‘文革’溯罪于‘五四’时，我们发现一个八十年代的新儒家对六十多年前的‘五四’并不愿轻易地有所体谅”；“在问题无法避开时，他用近于应酬的词语向人们表明他的公允持中，在问题的进一步回答有可能使自己困窘时，他则机智地选择了缄默”，如此等等。由此折射出1980年代后期反传统思潮在祖国大陆行时当道的时代面貌。[1]

这一时期对杜维明作出比较平实甚至相当肯定评价的是何新。准确地说，何新并未专门论杜，在《对现代化与传统文化的再思考——评海外新儒学》中，他泛泛地以“新儒学”为论述对象。不过他开篇即称“余英时和杜维明正是新儒学中的两位中坚人物”，文中的引论也都出于余、杜两家，因此稍加抽绎缀合，便可把握他对杜的认识。何新对于“新儒学”的研究以世界现代化进程作为宏观背景，以当时国内在关于现代化的认识方面颇为流行的“西化论”、“补课论”、“单线进化论”、“西方模式论”等等为参照系，从而肯定了“新儒学”思想家们所提供的“可资研究借鉴的一系列重要的新观念”。具体到杜维明来说，何赞同他

[1] 以上引文均见黄克剑《“文化认同”和儒学的现代命运：评

杜维明《儒学第三期发展的前景问题》。载《读书》1988年第3期。

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、答疑和讨论》，台北联经出版事业公司1989年版。对于“把西方近代产生的某种社会形态作为中国未来发展的必然归宿和当然模型的观点”的批评，何引述杜的看法说：“现代化是一个多层次、多元素、多方面的复杂过程。单线的富强模式，往往只是一条欲速而不达的捷径”；何也同意杜对于五四以来西化论者在中西文化比较中一贯采取“弱者政策”的批评，他引述杜论道：“西化论者所理解的中国传统文化，除了封建遗毒之外，还有什么内容呢？把传统文化等同于封建遗毒，固然可以产生振聋发聩的一时效验，但忧国的深沉感若不能引发创造转化的智慧，那么，无可奈何的悲观主义便应运而生。西化论者痛斥国人的‘奴性’，甚至把中华民族忍辱负重的美德讥刺为麻木不仁，固然表明了爱国的悲情，有其健康的意义。但是文化的开辟终究不能从悲愤的绝望之情处起步。有人说中国传统文化必须置之死地而后生，这不失为有感而发的论点。但必须探究的是，‘生’的基础和泉源究竟在哪里？”何反复表示，杜的观点“的确值得引起我们的深思”，而比较起来，“近年来我们这里一些关于现代化的议论，与海外的新儒学相比，却显得十分缺乏应有的历史意识和批判意识”。另外，何将“新儒学”定性为“一批爱国的海外学者对百年以来中国现代化不断失败的经验作反省思考的产物”^t认为这一学派既“极为重视中国传统的文化精神和价值系统，特别着重于发掘中国固有文化中那些具有现代意义的因素”，又“精研于西方文化和思想”，因而“学贯中西”；甚至预言“新儒学的出现也许正是一个未来历史进程的前兆”，“这就是东方文化正在走向复兴”，所有这些当然也都包含着何对于杜的评价。[1]

[1] 以上文均见何新《对现代化与传统文化的再思考——评海外新儒学》，载《社会科学辑刊》1987年第2期。

当时国际人文学界关于杜维明研究的主要成果有牟复礼(Fritz W. Mote)为杜著《道、学、政：论儒家知识分子》1988

年新加坡版所写的“批评性导言”。牟氏对杜的儒学研究及其学术风范作出了高度评价：“杜维明作为一名儒学教师和著述家，已经显示了令人瞩目的能力，能够唤醒现代心智，激发对其儒学观，或对其称之为人类‘儒学课题’的有力回应”；杜提出的问题“对 20 世纪晚期的人们——华人或非华人——来说，具有特殊意义。基本上，这些都是明确我们的人性，探讨我们人类自我实现能力的问题”；“他向我们表明，是什么在历史上组成了儒学的命脉，引导我们去理解它何以依然存活。他让我们看到了儒学在当今世界中的存身地，特别保存在现代东亚人的意识深处(无论他们是否意识到)，而且日益出现在全世界哲学家和思想史家的意识中”；与此同时，杜多年来“一直在修正自己的观点，即使他此前已将这些观点讨论到相当的深度了；由于进一步的反思与研究，他一直在重新检讨自己的立场，一直对不同的观点保持开放的姿态。这与儒家传统的非教条主义本质相当吻合。人们总能将杜维明拖入绝对自由的争辩和讨论之中，了解他真诚地欢迎不同意见，由此使自己作为学者和思想家更上层楼”。牟氏倡言：“我由衷地祝愿作者，我们对他的贡献都应该心怀感激。”

不过，毕竟是应杜维明之请写一篇“批评性导言”，而且杜甚至要求“越批评越好”，因此牟氏便集中对“杜维明儒学观令人瞩目的特征之一”即“儒学的宗教性”问题提出了商榷。牟氏对“儒学的宗教性”的否证分为两层。其一，“儒学可能是一个完整的观念与价值体系，在哲学层面上不要求人们接受任何特定的宗教内容，……荀子能够将所有非理性解释的需要，甚至是对最神秘莫测的自然现象，都坚决置若罔闻，并且追随孔子，将对自然(天)本质的深一层探究贬黜到无关紧要的领域，……我从儒家荀子一派的观点上比杜维明多走出了几步，让这些观点为我证明无论在哲学意义层面上还是在实践层面上，儒家体系根本就不具备超越的作用”。这便从思想史的进路，基于儒家人物的思想实际而反驳了“儒学的宗教性”。当然，牟氏也坦承“我更倾向于将荀子的立场看法视作早期儒学的标准，而以孟子的观点为变态”，并不掩饰他的思想史研究的侧重取舍，由此可见他的立论基础是片面的。其二，牟氏说：“让我们再跨前一步。假如承认存在着可以由非理性证明的真理，并且这种承认与早期中国思想的宇宙论基础并不矛盾，那么，我们如何才能在而今广为接受的对中国有机世界观的描述中安置这种观点呢？”“怎样才能宇宙论范围内表述‘圣’的概念，它根本没给‘神圣的(或完完全全的)他者’[*holy(or wholly)other*]留有余地？”具体到孟子思想来说，

“它派定的超越性因素所应起的作用和宇宙论的要求之间，存在着尚未得到解决，或者也许尚未被察觉的矛盾”。这便基于中国古代一种比较流行的宇宙观、亦即杜维明所归纳的“存有的连续”说，而彻底封死了两层的世界和超越的存有（顺便指出，当杜维明以“存有的连续”作为中国古代本体论的特征并将其与“超越内在”本体一主体观相混同时，他在理论上确实存在着“尚未被察觉的矛盾”，而授予持牟复礼这种观点的学者以批评之柄）。不过牟氏在这里也存在着明显的问题：他所谓“有机世界观”仅仅对应于气本体论，而气论相对于道德形上学来说，显然不是儒家本体论的主流和正宗；另外牟氏仍然潜在地以“超越而外在”说作为评判宗教性的标准，而这与儒学的宗教性是不相应的。

应该特别指出的是，牟复礼展开学术批评的态度是十分令人愉悦的。他说明自己批评的起点是由于杜的著作“如此发人深省，促使我斗胆在此提出这些论文逼迫我思考的几个问题”；在批评过程中，他会暂时停下来设想对方的反应：“我姑且假定杜维明会表示异议，而且我相信，他会完全纠正我的看法”；最后，关于批评的旨归，牟氏表示那仅仅是为了使“不研究汉学的读者”不至于对“中国知识传统的特色”发生理解上的问题，而“杜维明自己的理解不在话下”，因此，他认为，在“儒学的宗教性”问题上，“对本书抱有极大敬意的序言作者会获准提出这样的警告”。凡此种种，与当时乃至后来一些对于杜维明的“批评”形成鲜明对照。[1]

二、1990年代中外学者有关杜维明的研究、评论与辩难

1. 作为祖国大陆“现代新儒家思潮研究”课题组之代表的杜维明研究

进入1990年代，“现代新儒家思潮研究”国家重点课题组开始陆续推出研究成果。”’方克立在其《现代新儒学的发展历程》上、中、下三篇中，对现代新儒家三代人物进行了全面述评。尽管两三年前方还认为对于现代新儒家第三代的研究只能俟诸来日，在这篇论文中他也强调关于现代新儒家第三代是“一个至少还要十年、甚至二十年才能确切回答的问题”，但他“为了使本文这部分论述的内容不致过于淡薄”，并且基于杜维明“不论在

[1]以上引文均见《道、学、政：论儒家知识分子》。牟复礼序”，

上海人民出版社 2000 年版。关于该序的写作时间，见牟氏于序末的自记以及杜维明的“新加坡版自序”。

[2]参见郭齐勇《近 20 年中国大陆学人有关当代新儒学研究之述评》，www.confucius2000.com。

广义、狭义或自我肯认的意义上都是现代的新儒家，而且是过去十年中思想比较活跃、在海内外影响较大的学者”的情况，故仍然安排专节对“杜维明为创造性重建儒学所作的努力”进行了论述。方简述了杜自 1950 年代以来的学思进程及其受列文森 (J. R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》一书刺激而产生的问题意识，杜阐扬“儒学第三期发展”命题的用心及其现实针对性，杜对“儒家传统”与“儒教中国”的分疏及其对于五四人物批儒的积极意义的肯定，杜在哲学的人学的意义上对于儒家传统的真精神的界定，杜对儒学的当前处境所作的“一阳来复”的判断及其对于儒学通过在超越的层次与基督教对话、在社会政治经济的层次与马克思主义对话、在深度心理学的层次与弗洛伊德主义对话而实现创造性重建的预想。这大概是当时关于杜维明思想的相对全面的概括。方对杜作了较高的评价，认为“杜维明是 80 年代推动现代新儒学运动最有力的学者之一”，“现代新儒学在中国大陆绝响三十年后重新引起人们的注意和兴趣，在很大程度上和杜维明的讲学和宣传活动是分不开的”；“杜维明把三期儒学都放在世界文化架构中的一定位置上，这是他思想开阔和有创意之处”。同时方也对杜提出了一些批评。他指出：“在考虑儒学发展的前景问题时，他(按指杜)理性上过于乐观，和面对现实的不太乐观恰好形成一个对照。理性上的乐观是基于这样的信念：人类轴心时代的几大文明，如欧洲的希腊文明、以色列的犹太教(以及后来演化出的基督教和回教)，印度的兴都教和佛教，在现代都有顽强的生命力，难道独有儒学注定沉沦而不复起？在历史上儒学能够成功地回应印度佛教的挑战，而得到第二期之蓬勃发展，难道今天面对西方文化的强劲挑战，就不能作出更有力的回应而有第三期发展之光明前景？但是，这种信念到底显得过于凿空而抽象，它不能代替对儒学复兴的现实条件之具体分析，而使多数人建立起同样的信念”。在学术建树方面，“可能由于时间还只有十年的缘故，也由于第三代新儒家学者一般还比较年轻，很遗憾，我们虽然很佩服他们的宣传与活动能力，但是至今还没有看见他们有重要的学术理论建树。不但没有人能拿出像熊十力的‘新唯

识论’、冯友兰的‘新理学’，以及唐君毅、牟宗三晚期那样成熟的哲学体系，而且就是像工业东亚的兴起这样对他们极其有利的社会背景，也没有人作过全面深入的调查研究，用有力的证据说明这些国家和地区的经济发展与儒家文化渊源有必然的联系，令人信服地给人类指示一条有儒家特色的现代化道路”。这些批评都是相当平实公允的。当然，方对杜的评论也有不足。他大抵只注意到了杜的“创造性重建儒学”的工作向着18世纪以来上升为人类主流话语系统的西方启蒙理性及其导出的现代文化争取生存和发展空间这一方面，而忽略了杜运思已久而自1985年前后着手开展的表现为对于“启蒙心态”的积极主动地破斥的“启蒙反思”论域，而这恰恰是杜作为现代新儒家第三代最能区别于其前辈的思想特征之一。另外必须指出的是，方文中出现的“知识分子群体自我批判意识”这一概念显然是对杜的“知识分子群体批判的自我意识”的误述。杜曾反复辨析这两个概念的不类以及前一种错误表述对后一种正确表述的杀伤力1992年，方克立与郑家栋以“岳华”、“关东”的署名，为《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》合撰了一篇“编序”。序文仍然紧扣杜的“儒学创新”与“三期发展”思想进行论述，对于杜在这两个论域中的理论创发的概括可谓全面。但该序不仅没有涉及上述“启蒙反思”论域，而且也没有涉及杜于1990年开展的“文化中国”与

[1] 以上引文均见方克立《现代新儒学的发展历程》(下)，载《南开学报》(哲社版)1990年第6期。

“文明对话”论域；序文提及雅斯贝尔斯的“轴心时代”理论以及儒家“与西方杰出的思想家开展广泛而公平的对话的重要性”，也只是在作为儒学第一期发展的背景及其未来生命力的根据以及“增进我们对于传统的理解和把握”和“促进西方思想家认识和了解儒家思想的内在意蕴和价值”这类意义上加以理解。这样，尽管方、郑也注意到了杜在“儒学三期发展”以及现代新儒家对待传统与西学的态度等方面与其前辈的区别，但是他们却并未真正把握杜超越其前辈的关键所在。他们所谓杜“对于儒家思想的基本精神的把握和处理儒家思想的基本进路又与其前辈们表现出某种实质上的一致，且在许多方面也仍然没有能够突破现代新儒家的理论学说所具有的某些基本限制”的看法，是一种似

是而非之论；他们关于“杜维明的思想也不例外”的“新儒家学者倡导儒学第三期发展的真实用意并不在于一般地指出儒学思想中包涵有某些不容抹煞的积极意义和普遍价值，而是旨在重新确立儒家思想在中国文化乃至世界文化中的主导地位”的论断，显然没有注意到杜关于“文化中国”拥有多种传统资源以及“文明对话”基于“新轴心文明”而展开的思想，甚至没有注意到杜关于“儒学创新”绝非期望儒学有朝一日一枝独秀的思想，因此多少有些强加于人的意味。最后仍当指出，该序既出现了“知识分子群体的、批判的自我意识”这一对杜的提法的正确表述，又仍然可见“知识分子群体自我批判意识”这样的误述，不辨是缺乏细致所致，还是将这两种提法等量齐观；无论属于哪种情况，对于理解杜维明都是不恰当的。[1]

[1] 以上引文均见岳华、关东《编序》，收入《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版。该序又经略加删节，以《杜维明新儒家思想述评》为题，发表于《东岳论丛》1992 年第 1 期，署名“方克立、郑家栋”。

2. 克己复礼真诠”之争

也是在 1991—1992 年间，以香港《二十一世纪》双月刊为阵地，发生了一场以杜维明为焦点的、颇受国内外学术界瞩目的论争。这场论争由何炳棣首先发难。在《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨》中，何对杜早在 23 年前的 1968 年所发表的一篇英文论文——《仁与礼之间的创造性张力》中关于“克己复礼”的解释提出了批评。何列举杜的观点说：“杜氏首先认为通常把‘克己’译成或解释成为‘克服自己’很不妥当。他认为首先必须寻索这两字的‘伦理上’的相关脉络。他说：‘“克己”这个观念其实是与“修身”有密切关联的。实际上他们是可视为等同的。一何接着对杜的观点加以分析批评：“诚然，克制自己过多过奢的欲望或克制自己过于偏激的言行，是可以认为是‘修身’的一部分。因为修身确有消极抑压和积极发展的两个方面。但修养或修身在中英文里的主要意涵是倾向积极方面的——如何把自己的文化知识、良知、品德、操守、行为、求真、求美、风度、情操等等，通过不断的学习、实践、反思，逐步提升到‘君子’、‘圣人’、或‘自我完成’的境界。开头即完全不提

抑压的主要方面，立即提出‘克己’与‘修身’的密切关系，这第一步就已经转移了原词原意的重心。紧接着杜氏就把‘克己’和‘修身’等同起来，这就由量变一跃而为质变了。这是杜氏全文最重要的一个‘突破口’，先从这突破口转小弯，随着转大弯，直转到 180 度与古书原文重要意义完全相反，完全‘证成’他自己的、崭新的、富有诗意的‘礼’论为止。”概括地说，何认为“克己”在古书原文中的重要意义应该是消极抑压而非积极发展，杜的“失误”在他看来就在于肯定了后者而抹杀了前者。何首先引用匡亚明《孔子评传》的观点来证明自己的看法：“在孔子看来，统治者不能自我克制生活上的侈靡，政治上的僭越，要实行仁政是不可能的。所以孔子主张‘克己复礼’。‘克己’就是克制自己的欲望，恪守周礼，不能越轨”云云。但何自知匡说分量并不足够，而他对于自己的观点“之所以如此肯定无疑是因为古代史料中有一‘奇迹’。这奇迹就是《左传》昭公十二年[5]08. C.) 冬征引了：仲尼曰：古也有志：‘克己复礼，仁也。’信善哉！楚灵王若能如是，岂其辱于乾溪？”何用了不小篇幅引述《左传》本事以及日本明治学者竹添光鸿《左氏会笺》对孔子评语的解释，最后归结道：“根据以上的情境，孔子对‘克己’的看法只可能是字面的、常识的‘克制自己’的种种僭越无礼的欲望言行，决无解为‘修身’及其延伸之理。”显而易见，何此处与“克制自己”相对而言的“修身”比较上述将“克制自己”作为其内涵之一部分的“修身”，已成凿枘，但这还只是小疵，可置而不辩。就以何氏用以证明自己观点的竹添光鸿的议论来看，其中明明说到“可见克己复礼，在上智是作圣全功，在下愚亦回生要旨”，确凿无疑地将消极积极两端意义一概囊括，不知何氏何以竟然据此得出“决无解为‘修身’及其延伸之理”的结论？更有意思的是，何在本文的“补充”部分说明，本文初稿完成后，曾“请正于国史及中国思想史界学人友好五六人”，“陈荣捷先生赐复最速，并承示清代刘宝楠[1791—1855]已先杜维明教授释‘克己’为‘修身’。刘氏《论语正义》先释‘克己’为‘约身’，进而认为‘约身犹言修身也。’无论何氏在下文如何将‘约’解释为‘约束’、又欲将‘约束’对应于‘克己’，但是‘修身’作为一个特定概念，总还是有其不能被‘约束’所涵盖的调适上遂的积极意义。这至少证明杜所解释的‘克己复礼’并非全错，即使不是全对的话。然而何氏于此却仍然摆出一副真理在手、“乾纲”独断的姿态，强扯道“所以‘克’字一定非是‘约也、抑也’不可，决不能作其他解释”云云，真是令人匪夷所思！[1]

对于杜关于仁礼关系的观点，何也进行了批评。何说：“由于他(按指杜)自始即要把具有顽强制约性的礼迟早化为类似仁的发自于内的道德及精神力量，所以在理论上才感到‘紧张’。”这显然并没有把握杜文大旨。杜根本没有摄礼归仁的意思；假如真是摄礼归仁，又何来“紧张”之有？准确地说，在杜那里，仁是超越的，礼是现世的；仁是普遍的，礼是特殊的；仁是内在的，礼是外在的；仁是实质的，礼是形式的；或者借用基督教中的律法和福音之间的张力来比况，“礼”是指此岸的标准，而“仁”却意味着对选择和责任感的召唤。‘礼’说明一个人生活在社会之中这样一个事实，而‘仁’却说明了他不只是社会力量的交叉点这一同样重要的事实。他自感到被召唤去抉择、去实现潜在的自我性”。正是在这样一种相互对待的关系结构中，仁与礼形成创造性的张力：一方面，“‘仁’需要向外界展示自己的‘窗户’，否则它将被窒息”；另一方面，“如果没有‘仁’，‘礼’就变成空洞的形式主义。进而言之，没有了‘仁’，‘礼’很容易退化成为不能进行任何自觉改良的社会强制，并可能摧残人的真实的情感”。总之，“‘仁’和‘礼’之间的创造张力意味着它们的互相依赖”。所有这些与何的批评有哪一点对得上号呢？

当然，何的上述批评大致只是虚晃一枪，因为抽象思辨式的

[1]以上引文均见何炳棣《“克己复礼”真诠——当代新儒家杜维明治学方法的初步检讨》，载《二十一世纪》(香港)第八期，1991年12月。下引何文亦见于此。杜维明《仁与礼之间的创造性张力》，英文载《东西方哲学》第18卷，1968年，中译收入《仁与修身：儒家思想论文集》，台北联经出版事业有限公司1992年版。又《杜维明文集》(第四卷)，武汉出版社2002年版。下引杜文均见于此。概念辨析显然不为他所擅长；他对杜关于仁礼关系观点的真正批评落实在以下一段属于他专业范畴的历史考证文字中：“从历史发展程序看，他(按指杜)的这个申论肯定是错误的。因为最原始最狭义的礼是宗教祭祀的仪节(rituals)，这礼(按何在此处用了一个象形字，因不便书写，兹代换为规范字)字的原意就是两串用以祭鬼神的玉和盛食物的祭器，这就上溯到茹毛饮血的原始时代，比孔子至少要早三四千年。即使包罗万象最广义的礼制，从西周开国至孔子诞生也差不多五百年了。唯其由于孔子以维护西周礼制为一生重要使命，更由于春秋时代礼崩乐坏的趋势日行显著，孔子才大声疾呼要恢复西周的礼制。他自儿童时代嬉戏即‘陈俎

豆’，成年以后以礼制专家的身份入仕教学，逐步完成他的仁的学说，目的正是以仁说把礼全部合理化、意识形态化。杜维明的申论——孔子思想自仁出发，寓仁于礼的推论完成之时，礼便成了仁的外形化了。这种论辩真可谓是车前马后了。”尽管何的语气斩截，论述似乎也逻辑周密，但是杜却可以完全不接受这一批评。事实上杜在其文章开篇便声明：“这篇文章的目的既不是用发展的观点来考察两个儒学的概念，也不是分析这两个概念的词语意义，而是企图把可能是儒学中最重要概念‘仁’，和可能是最为人所熟知的另一概念‘礼’作一番比较，从而研究儒学传统的活力。”下文又指出“礼”这个概念远在儒学产生前就已存在了。毕竟是孔子引进了‘仁’这个新的概念，中国思想史领域中才有了一个质的突破”。由此可见杜十分清楚“礼”的概念在发生学意义上要早于“仁”的概念。但是问题在于杜并不是要梳理“仁”、“礼”概念的发生先后，而是要探讨这两个既成概念的结构性质和地位。即是说，在杜的这篇文章中，“仁”、“礼”关系不是一个历时性的问题，而是一个共时性的问题。从这一角度来看，这两个概念孰前孰后、孰重孰轻，岂非洞若观火？究竟谁当承担“车前马后”之讥呢？

实际上，不需太费周折便可看出，何氏此作大类于项庄舞剑，其意常在于“所谓现代第二代新儒家的中坚分子”乃至“当代第二、三代新儒家”。在批评杜“转小弯”、“转大弯”、“直转到 180 度与古书原文重要意义完全相反”之后，何即捎带一句：“事实上所谓现代第二代新儒家的中坚分子早已惯用这种转弯超越的论辩方式？，并加一注脚扯出唐君毅；在谈及字源学或训诂学功底时，又引申道“不顾古书原意，不充分了解古代历史现实，套上康德或黑格尔的外衣，或机灵地玩弄西方哲学词汇或观念企图‘重建’中国古代哲人思想体系，是注定要失败的”，矛头所向不言自明；用心更欠良善的是，何引梁启超曰：“吾最恶乎博文贱儒以西学缘附中学者，以其……摭古书片词单语以傅会今义。……此等结习最易为国民研究实学之魔障。”（此处省略号一依何引原文）复引陈寅恪曰：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远；此弊至今日之谈墨学而极矣。”接着发议道：“我应该加一句：此弊至今日海外（包括港、台）之新儒家之谈儒家者而极矣。”全文乃以“当代新儒家对古代思想的诠释比任何前代学派都离谱”、“内中不乏欺世的野狐禅”、“经过当代新儒家的主观诠释甚或歪曲之后

的中国古代思想史确已构成一个不容忽视的学术伦理问题”这类斥骂和声讨语句收束。

在与何文同一期杂志上，也刊登了杜维明的一篇答辩文章《从既惊讶又荣幸到迷惑而费解——写在敬答何炳棣教授之前》。杜坦承“何炳棣教授是我所敬重的史学前辈”又说明“如果不是《二十一世纪》的编辑们以负责的态度嘱我过目，让我作出反应，何先生对我‘治学方法的初步检讨’似乎采取了‘缺席审判’的策略”。亦因此，杜表示自己的答辩只不过是“急就章”，故而“并没有触及到何先生大文中最有学术价值的两个重点：[1]他根据古代史料中的‘奇迹’，对‘克己复礼’所作的‘真诠’，以及[2]他呼吁‘海内外中国哲学或思想史的教学研究’应当‘与新儒家学派较严格地分开’，因为‘毕竟当代新儒家对古代思想的诠释比任何前代学派都离谱’”。杜承诺“为了报答前辈先生咀嚼我在二十五年(按当为二十三年)前撰得的英文习作中三段文字的苦心，我会对这两点作出回应”，将应战的时间表推到了将来。基于上述情况，杜的这篇答辩文章应该说是缺乏分量的，他通篇都在为自己那篇“在哈佛大学攻读学位时的处女作”辩解，给人的印象是他的文章确有不足，而何炳棣的批评倒是有理有据。这种情形由于一个戏剧性插曲而出现转折，这就是刘述先的出场。

如上所述，何炳棣批评杜维明的真实用心在于抨击“当代第二、三代新儒家”，这是不需太费周折就可看出的。作为当代新儒家第三代的代表人物之一，刘述先“读了何文之后如骨鲠在喉，不吐不快”，当然就是情理之中的事了。刘开宗明义：“何先生对维明的质疑，自当由维明本人去回答”，而他的任务就是对何氏“含沙射影带上整个当代新儒家”进行反击。不过由于是从学术方法的角度入手，所以刘的反击实际上仍然围绕何、杜之间的问题展开。首先，刘基于《论语》中的多条材料，达致对于“克己复礼”的下述解说：“礼的修养工夫是要由克制做起，但此消则彼长，故作消极的克己工夫在同时也就是在作积极的修身工夫，借宋儒的话来说，人欲净尽自然天理流行。孔子自述为学的过程，到最后最成熟的阶段：‘七十而从心所欲，不逾矩。’（为政第二）也证明了这点。不逾矩是消极的克制面，从心所欲是积极的自由面，两面终于混化为一，这是一种内外合一的境界。孰云人格的发荣滋长一定与私欲的克制工夫互相排斥，非此即彼，势不两立？‘自我完成’一类的引申何尝一定有悖于孔子思想的精神呢！”这便根据解释古籍必须依靠内证的方法原则破斥了“没有一次征引（《论语》”的何文对于“克己”的所谓“真诠”。其次，对于

被何视作“奇迹”的《左传》昭公十二年一条材料，刘通过分析，认为“这一条材料依然容许有不同的解释”；他抓住竹添光鸿议论这条材料时所谓“作圣全功”一语所包含的“积极正面的意义”，认为这不啻是“何先生本人为我们准备了现成的资料来反驳他的说法”，这样，何氏关于“奇迹”的神话就被消解了。刘于此还对何自诩的严谨的历史的方法进行了批评，指出“这种史学观念已经受到严厉的批判而过时。晚近的解释学或诠释学(hermeneutics)指出，先见(preconception)乃至成见(prejudice)不是完全可以避免的，要紧的是照察到自己的成见而希望做到视域的交融(merging of horizons)。何先生自诩他完全不带有色眼镜说明他与当前史学方法的新潮流已经完全脱了节”。至于谈到何“由维明又连带上整个当代新儒家，一竹篙打翻一船人”的问题，刘主要也是从思想方法入手予以驳斥：“现代是一个多元的世界，各种不同的学术观点都可以存在，各有它自己的立脚点与吸引力，无须乎勉强归一。由这一个角度看，何先生的结论是十分离谱的。他号召海内外中国哲学或思想史的教学研究应与新儒家学派严格地分开，并谓‘当代新儒家对古代思想的诠释比任何前代学派都离谱’。但他不单没有证明这一点，甚至连证明维明少作的离谱的目标在他这篇‘力作’之中也没有做到。而他再‘飞跃’到另一个结论：‘经过当代新儒家的主观诠释甚或歪曲之后的中国古代思想史确已构成一个不容忽视的学术伦理问题。’这简直是说，有学术伦理的人要联合起来对付当代新儒家——不容情地加以鸣鼓而攻。何先生的号召要是成功的话，与当代新儒家有瓜葛的学者岂非无噍类矣！幸好何先生手上没有尚方宝剑，否则岂非要一批人头落地！”刘在其文章中的措辞往往如此激烈，不过他的观点倒确实是成立的。

紧接着，何炳棣对刘述先进行了回应：针对刘指何以《左传》昭公十二年一条史料证明其关于“克己复礼”的解释为“孤证”的批评，反指刘引《论语·八佾》子夏问“礼后乎”一条论证仁礼关系为孤证；为破斥刘的观点而对“礼后乎”提出了别出心裁的解说，即在礼的“宗教·伦理”、“制度-文物”和“理论·意识形态”三层面中，以第一、第二层面的“礼制形成于先”，以第三层面的“礼论阐发和完成于后”；又基于“仁”、“礼”观念的历史发生次序，白话自说地反复申论礼在仁先；还剖白自己对于现代新儒家人物宅心仁厚的衷曲，指责刘的文章进行“广义的人身攻击”以及“相当部分与真刀真枪的学术无关”；最后拈出刘关于孔子所谓“君子”“是以德为内涵，不再以血统地位为标准”的诠释，

引萧公权关于“君子”“有的是指在高位者，有的是指有德者，有的二者兼具或无法判断是有位或有德”的观点，以此作为刘文中“呈现出若干学术专识缺乏深度”之一例。可以明显感到的是，何的这篇文章虽然仍有不少强词夺理，但却基本上不见了发难时的那种盛气凌人。[2]

刘述先毫不怠慢地对何炳棣的这篇文章进行了再反驳：对于明明在文章里征引了包括“礼后乎”一条在内的好些篇章所证明的仁礼关系论点却被何氏“一口咬定”为孤证立说表示“错愕不

[1]以上引文均见刘述先《从方法论的角度论何炳棣教授对“克己复礼”的解释》，载《二十一世纪》(香港)第九期，1992年2月。

[2]参见何炳棣《答刘述先教授——再论“克己复礼”的诠释》，载《二十一世纪》(香港)第十期，1992年4月。

己”，指出关于“礼后乎”的“何氏新解”等于说“礼的理论和意识形态是后起于礼的宗教—伦理与制度—文物两个层面”，这与原文“绘事后素”的语脉所透露的“礼后于不是礼的另外一项因素”的意思扞格难通；认为何氏“始终囿于客观史学的窠臼，总要把他所支持的论点当作学术界的公论看待。事实上在思想史的领域之中，最高的极限在根据材料，做出巧善的解释，建立一个有说服力的论点，如此而已！并没有何先生所想像的那种完全客观的公论存在”；揭明何氏发难时的语气确是“扫向全称的新儒家”，何氏“对于一个后辈，用一些推证不很严密的论证，竟加以如此猛烈的攻击；又对于当代新儒家如此横扫的论断，吁人鸣鼓以攻；他的文章所透露的那一股不平之气，人人都可以感觉得到”，因此他并非如自己所说的那样厚道；最后也以辨析“君子”内涵收束：“他(按指何氏)所根据的是一些统计数字。但我一点也看不出来，我对孔子君子观念的理解有什么差错。统计数字在思想史的领域范围以内用处是有限的，即使《左传》、《国语》乃至《论语》用君子一词的旧义次数更多，也不能够否定孔子创发了对于君子观念理解的新含义的事实，我不知在这里究竟是谁在暴露自己学识的浅隘！”刘的驳论针锋相对，势如破竹，在观点材料的配合以及析论驳诘的技巧等方面都具有较高水平。[1]

尽管刘述先在第二篇驳论末尾表示“我对这一场论辩的讨论就到此为止，再讲下去就难免会重复我自己”，但这场论辩却并

未就此结束。孙国栋又参与进来。孙文标榜“平议”，故对论辩两造均有批评。他首先批评杜维明“释‘克己复礼’只阐扬积极

[1]参见刘述先《再谈“克己复礼真诠”——答何炳棣教授》。载《二十一世纪》(香港)第十一期，1992年6月。

修身一面而遗漏抑制一面，的确有不足之处”；随即词锋一转，对何炳棣发难文章的引证的恰当性及其理解仁礼关系的正确性提出了批评。应该说这两个问题在这场论辩中已经多有涉及，并不新鲜；不过孙对何在仁礼关系方面的理解错误进行了更为明确的论说：“何教授把‘礼后乎’的‘后’字错误解释为时间上出现的先后，于是讲了一段毫不相干的话。……《论语》这段对话的‘礼后乎’不是指礼出现‘时代’的‘后’，而是指表现于行为上层次的先后。孔子认为人先有忠信之质，然后再用礼以文之。这正是孔子赋礼以仁的新精神的一贯主张。孔子所以称赞子夏，因为子夏能了解礼是外表的文，忠信(或仁)是内里的质。先具忠信之质，然后加上礼文，所以说‘礼后’。何教授错解‘后’是指时间先后的‘后’，是一大疏忽。[1]

看来孙的这段论说使何受到启发，他总算承认“孙教授此处的批评是正确的”，“礼和仁的理论都完成了以后，从非历史、纯抽象的哲学理论来看，我现在承认礼的从属地位，并坦白承认当初对杜说的评论有欠公允”。不过何立刻又为自己的错误找了许多开脱的由头。例如他指刘述先“文章里相当部分都用在辩论古今先后，孰是孰非的问题上”，似乎倒是刘首先执著于仁礼的发生问题；但是事实上，刘始终谈的是仁礼的内外主从的结构性问题，不涉仁礼在时间序列上的先后，故不当承其咎，更何况何氏发难时便有所谓“车前马后”之论，其时刘根本没有厕身论辩之中。又如何氏为其“车前马后”说分辩道“从礼和仁理论的历史发展先后而论我的评论是正确的”，似乎他的这一说法对于批评杜维明多少是有些道理的，但是杜论“仁与礼之间的创造性张力”，

[1]参见孙国栋《“克己复礼为仁”争论平议》，载《二十一世纪》(香港)第十二期，1992年8月。

同样只着眼于仁礼的共时性结构，而并不涉及其历时性的发生问题，这一点杜在文章开篇即作了申明，因此何的“车前马后”说在这一语境中根本不相干，也没有任何正确性。何在回应孙的文章中还有几个提法也颇为费解，其一是将仁礼作为一对“整体与部分的哲学范畴”；其二是引《论语·卫灵公》“子曰知及之仁不能守之”一段证明“最高最有效的并不是仁，而是礼”；其三是所谓“孔子开始建立‘仁’说之前，广义的礼已经存在、发展、演变了好几千年”；其四是解释由“礼主仁从”演变为“仁主礼从”的过程表现为自“孔子的经验世界无法超越广义的礼，所以‘仁’的施行对象处处必须受礼的限界”进至于“当孔子仁和礼的理论都完成以后，仁已成了所有一己内在道德动力的总汇，从非历史的、纯抽象的理论体系而言，礼对仁便可认为是居于从属的地位了”。[1]限于篇幅，在此不拟对这些提法逐一析论，要之这些提法确实证明了刘述先所指出的，以社会史论名家的何炳棣“由这样的成就所建立的权威不能够转移到思想史的领域来，这种权威的引用可以震慑一些外行人，对于学术内部问题的讨论则并没有很大的帮助”。[2]

综上所述，这场历时十月、牵涉四人、发文七篇、“一时成为学术论争的一个热点”的论辩，虽然以何炳棣的发难起始，且以他的回应告终，但何氏并未能(也不可能)确立公认的“克己复礼真诠”，反而暴露出他对特定语境中的仁礼关系的错误理解，这样，他不仅未能达到呼吁“海内外中国哲学或思想史的教学研究”“与新儒家学派较严格地分开”的目的，相反使得现代新儒

[1]参见何炳棣《答孙国栋教授“克己复礼为仁”争论平议》，载《二十一世纪》(香港)第十三期，1992年10月。[2]参见刘述先《再谈“克己复礼真诠”——答何炳棣教授》，载《二十一世纪》(香港)第十一期，1992年6月。

家、直接地是杜维明本人进一步为国内外学术界所瞩目。[1]当然，作为论辩的焦点，杜维明在整个过程中只作了一次仓促的招架，并未实践他所承诺的回应，这在关注这场论辩的人看来，不能不感到有所遗憾。

在此还应提及这场论争的一点余波。1994年，傅伟勋出版《学

问的生命与生命的学问》，其中《创造的诠释学与思维方法论》一文对于“创造的诠释学”之“实谓”、“意谓”、“蕴谓”、“当谓”、“创谓”等五大辩证层次进行了论证。作为“有关‘意谓’的一个佳例”，傅氏专辟一节对“克己复礼真诠”问题作了评说，指出：“何氏坚持‘意谓’层次的原典本义，且只许他所提出的‘真诠’为唯一‘如实客观’而不可推翻的‘意谓’。维明兄一方面并不承认‘克己复礼’只许独一无二的‘意谓’，另一方面已有自‘意谓’层次转至‘蕴谓’层次的用意，探究‘克己复礼’的种种可能义理蕴涵。而维明兄特别强调‘克己’的积极‘修身’意义或蕴涵，甚至等同二者的诠释学用意，似又暗示着，他为了讲活‘克己复礼’对于现代人的切身意义，实不得不带有现代学者的一种(高达美所云)‘成见’，点出‘克己复礼’的‘当谓’，乃以为了‘自我完成’的‘修身’之义远胜于何氏所坚持的‘克制’之义。从创造的诠释学观点予以评衡，则可以说，何氏只单纯地固守‘意谓’一层，对于此层以上的诠释学课题毫不知悉，遑论关注，也更不可能体谅维明兄涉及‘意谓’—‘蕴谓’—‘当谓’进展的诠释学用意了。只相信诠释的如实客观性或原意确定性(即‘真诠’)而固守‘意谓’一层，就很容易扮演诠释学上帝的角色，且有一棍子打死对方之嫌。事实上，现代西方学者泰半

[1]参见《“文化中国”与儒家传统——杜维明教授访谈录》，载《中国文化》第八期，1993年6月。

早已放弃‘意谓’的纯客观性看法，高达美之以‘蕴谓’、‘当谓’为重而以‘意谓’为轻，或德希达之完全合离‘意谓’而倡导‘蕴谓’的开放性等等，都是显著的例子，不妨以为借鉴。”这便从方法论角度对何氏所谓“克己复礼真诠”给予了否定，而对杜的诠释的实践表示了同情与支持。[1]

3. 冯(耀明)杜(维明)辩难

一波刚平，一波又起。1993年下半年，冯耀明又对杜维明发起了一场争论。事情的始末是这样的：1993年10—11月，台湾《当代》杂志第90、91期连续发表了冯氏《扬弃的超越还是创造的转化——儒家思想与现代化问题》长文。文章着眼于对待儒学与现代化关系的观点，对以包遵信为代表的“格格不入论”、以金观涛和刘青峰为代表的“动态停滞论”以及以牟宗三为代表的“辩证

开出论”、以杜维明为代表的“儒学三期论”、以金耀基为代表的“功能转化论”(亦即以“扬弃的超越”与“创造的转化”为分野的所谓“两派五论”)逐一提出了批评。用冯氏的话说,即“除了对‘两派五论’中的‘儒学促进现代化’之说作出批评外,也对‘儒学妨碍现代化’之说有所批判”。[2]就在《当代》第91期,也刊出了杜的回应文章《宏愿、体知和儒家论说——回应冯耀明批评“儒学三期论”》。在间隔一期之后,1994年1月,《当代》第93期再发表冯氏《“儒家三期论”的问题——回应杜维明教授》,同期又发表杜文《儒学论说的生命力——兼答冯耀明先生》。紧接着,《当代》第94期同时刊出冯文《“儒学三期论”再论——

[1]参见傅伟勋《学问的生命与生命的学问》,台北正中书局1994年版,第248—250页。[2]冯耀明《儒学问题的总结》,载《当代》(台湾)第95期,1994年3月。

再答杜维明教授》和杜文《我们的十字架和包袱——简答冯耀明先生》。至《当代》第95期冯氏发表《儒学问题的总结》,而杜不复作答,这场历时五个月的争论方告结束。

冯对杜的批评主要围绕着作为“儒学三期论”之基础的“超越内在说”、“体知的方法”以及“儒家传统与东亚现代化”诸问题展开。冯氏指出,“面对‘现代西方文明又碰到新的难题’,杜教授认为‘进步对人进行超越而内在的反思’,是使人类避免可能‘集体自杀’之必要条件;而且要解决此一危机,儒家的‘超越内在’的精神比诸西方‘超越外在’的神圣力量,具有更大的启发性。拙作不以为然,理由不在于有没有‘集体自杀’之可能性,也不在于有无必要条件或启发性孰大的问题,而在于‘超越内在’说本身之理论困难。……依照西方哲学的用法,‘超越’(transcendent)与内在(immanent)是两个对反(contrary)的概念,不可能用来形容同一个实体或项目(entity)。我认为儒学的内容十分丰富,……而不必走向‘超越内在’说此一歧路上去”;[1]“要使‘内在超越’与‘外在超越’‘形成尖锐的对比’,两个‘超越’的意义必须是一样的:否则何来‘尖锐的对比’?而二者的关系极可能只是‘不相干’而已。……如果两个‘超越’的意义一样,‘超越’既涵蕴(implies)‘外在’,而‘外在’又与‘内在’互相矛盾(contradictory),因此可以推知‘超越’与

‘内在’是‘对反的’(contrary)。换言之，这二者是不能同时用来形容同一实体或项目的。……如果‘超越’与‘内在’不是两个‘对反’的概念，可以‘用内在来形容超越’，从而建立‘一种特定的超越形式’，则两个‘超越’的意义便不可能是一样的。

[1]冯耀明《“儒家三期论”的问题——回应杜维明教授》，载《当代》(台湾)第93期，1994年1月。

要‘对比’，便得承认两个‘超越’的意义一样，从而要付出‘超越’与‘内在’互相‘对反’的代价；要使‘超越’与‘内在’不‘对反’，便得承认两个‘超越’的意义不一样，从而要付出不成‘对比’的代价”。[1]冯又说，“为了说明‘天地万物一体’之境界，自王阳明至熊十力的‘超越内在’说，皆主张‘草木瓦石也有良知’。但是，既然与人同有同一的良知，草木瓦石何以不能像人一样可以把良知显发出来呢？原因当然不在同一的良知本身，而唯一可能的说明便得落在气之清浊的问题上。然而，如果良知之能否显发出来在于气之清浊，这便不谛(按当作‘畜’，相信是排字之误)是一种‘气质定命论’或‘气质决定论’，因而使一切道德实践的努力变得毫无意义，自由意志也没有真实的可能性。这个代价委实太大了”！他又说，“只要翻开 W. T. Stace 的 *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1960) 一书，便可知道有不少东、西方的泛神论及神秘主义都含有‘超越内在’说，这并不是儒家(及佛、道二家)之特色”。[2]冯氏指责甚至讥笑杜未能对他针对“超越内在说”的上述驳论作出有力的回应，字里行间显然流露出立论周密的自满，但是实际上，冯氏的逻辑游戏多有缺陷。从中西思想文化史的实际来看，“依照西方哲学的用法”而对反的 transcendent(超越)与 immanent(内在)，未必就可以规定中国“哲学的用法”。两希传统从来遵循二分架构思维方式，宜乎其将逻各斯或上帝一类 transcendent(超越)当作与 immanent(内在)绝然对反的 The Wholly Otherness(全然的

[1]冯耀明《“儒学三期论”再论——再答杜维明教授》，载《当代》(台湾)第94期，1994年2月。[2]冯耀明《“儒家三期论”的问题——回应杜维明教授》，载《当代》(台湾)第93期，1994年

1月。

他者)，故亦不难理解西人所向往的合离此岸、外在超越的天路历程。但是中国，在此特指儒家心性论传统，自思孟以降便浸淫于“体用不二”、“天人合一”的思维方式，仁、诚、道、理一类本体与道德主体从来不被打成两概，一言本体则必有主体亲体承当，一言工夫也必有本体昭然朗现，这如何不是超越而内在(本体语)或内在而超越(工夫语)呢？又怎么可以“依照西方哲学的用法”予以抹煞呢？再从逻辑运算方面来看，冯氏的推论为：“超越”必然蕴涵“外在”，“外在”必然与“内在”对反，因此“超越内在”如果诚为“超越”，则必非“内在”；“超越内在”如果坚持“内在”，则必非“超越”。这一推论在形式上应该说是周密的，冯氏似乎以矛盾律封杀了“超越内在说”。但是问题在于，被冯氏视为公设的“超越”必然蕴涵“外在”这一前提既不必然，更不普遍，这样，他的整个推论就如同沙滩上的建筑，而无碍于“超越内在”这一组合自身的逻辑性。另外，冯氏自己也有一些不很甚至很不周密的论说。例如将包含着能否显发以及显发到何种程度等可能性和践履方面问题的儒家关于人的良知说等同于(所谓“不谛[音]是”)“气质定命论”或“气质决定论”，似乎人的良知必定全盘显发，而这既不能涵盖那些终生不曾显发良知的“人”，也不能涵盖那些在修身进路上不辍追求乃至“临终不免叹口气”的人，故与先儒原意相去不可以道里计。又如冯氏既断言“超越”与“内在”“不可能用来形容同一个实体或项目”，却又称“不少东、西方的泛神论及神秘主义都含有‘超越内在’说，这并不是儒家(及佛、道二家)之特色”，那么究竟“超越内在”在历史现实中是可能还是不可能呢？

关于“体知的方法”，冯氏批评说：“至于杜氏自己‘杜撰’的‘体知’逻辑，他除了在中文日常语言中引出了一批‘体察’、‘体会’、‘体味’及‘体验’等词汇，表示难以译成英文外，便是把所谓‘体知’概念关连到传统的‘德性之知’上去说。然而，‘德性之知’又如何可与‘闻见之知’区别开来呢？杜氏除了重复一般学者引用宋明儒的惯常说法之外，唯一的解释是用英国分析哲学家芮尔(G. Ryle)在‘The Concept of Mind’一书中所区分的两种‘知’来完成。杜氏认为‘体知’或‘德性之知’类似于芮尔的‘如何之知’(knowing-how)，把‘闻见之知’视同于芮尔的‘什么之知’(knowing-that)。后者是‘知道外面的气温

是几度’的有关客观事物之知，而前者是‘我会骑自行车’的内化的技能。杜氏认为，这种“会”作为一种内化的技能，和你的行为配合在一起，可以提升为儒家所讲的“体知”，它有它的一套系统、一套逻辑。从这方面，我们也许可以建构出一套中国特有的思维体系，乃至中国特有的文化价值。’我们认为，这只是基于附会而作出的奇想。”接着，冯氏提出了他自己关于“德性之知”的观点：“我在一篇讨论‘致知’和‘德性之知’的文章中曾指出：芮尔自己即曾告诫我们：良知或德性之获得，并不宜以任何‘知’的标签加于其上，不管是‘如何之知’或‘什么之知’。这里有‘学习’的问题，却没有‘忘记’的问题：而‘如何之知’与‘什么之知’都有‘忘记’的问题。儒家的‘德性之知’或‘致知’之‘知’乃是道德意志的反思活动所达至的心灵状态或精神境界，并不是一种认知或知识。”[1]冯氏所谓“道德意志的反思活动”是一个莫名其妙的说法，不知“意志”何以竟能够“反思”？但这还不是问题的关键。在冯氏看来，杜维明将“闻见之知”对应于“什么之知”、将“德性之知”对应于“如何之知”，乃是“基

[1]冯耀明《扬弃的超越还是创造的转化——儒家思想与现代化问题》，载《当代》(台湾)第91期，1993年11月。

于附会而作出的奇想”，真正的良知或德性却是与任何认知或知识都不相干的，它仅仅是“反思活动所达至的心灵状态或精神境界”（在此我们帮助冯氏避免重复“意志的反思”这种“基于附会而作出的奇想”）。这种观点不仅与孟子“尽心知性知天”、《大学》“格物致知诚意正心”、横渠“德性之知”、阳明“知行合一”、熊十力以哲学(本体一本心)为统宗同时以科学避浮空、牟宗三由“自由无限心”开出“认知心”以至于杜维明涵盖“什么之知”与“如何之知”的“体知”等儒家一系关于修养成德不废知性追求甚至知性追求有裨修养成德的观点相左；而且比尽管主张“种子生现行”、但也承认“现行薰种子”，虽然特重阿赖耶识，却毕竟肯定眼耳鼻舌身意诸识的唯识宗更加极端，完全是一种具有浓郁神秘色彩的主观唯心的反知主义。这与冯氏一贯标榜的实证分析路数大相径庭。在《“儒家三期论”的问题——回应杜维明教授》中，冯氏对于他不得不将“德性之知”、“致知之知”及“良知之知”置于认知或知识领域之外作了一番解释。他的意思是，在“对

象性知识”或“主客对待之知识”概念之外，“我们很难”“建立另一种‘知识’概念”；如果硬要建立这种“知识”概念，那必定是“非西方知识论”。但是冯氏显然忘了，就在近代西方哲学大家康德那里，以道德践履为内容的“实践理性”正是区别并且超越于以“对象性知识”为内容的“纯粹理性”的另一种知识系统（还不止是“概念”而已）。因此，“德性之知”既不必是“非西方知识论”，也不必是“很难”建立的“另一种‘知识’概念”。在此姑且不讨论实际上很值得讨论的是否一定要以“西方知识论”作为标准——或者换一个角度说，是否“非西方知识论”就一定不能自成体系——的问题。诚然，冯氏所谓“退一万步，即使我对‘体知’及‘德性之知’的论点不成立，（这只是‘for the sake of argument’而已）”也不足以证明杜教授的‘体知’概念是清晰的，更不足以证明此一概念可以有效地应用来分析传统的‘德性之知’，[1]这个判断标准一般地说是可以接受的。不过，鉴于杜氏迄未断言他的“体知”就一定是“清晰的”，就一定“可以有效地应用来分析传统的‘德性之知’”，而是基本上将“体知”作为一种假说，试图以此解释基于“对象性知识”或“主客对待之知识”所难以解释，但又很有必要解释的“中国历史上成百成千个儒家人格发展的实例”，[2]亦即儒学史上实际存在（而非虚构、故亦不容抹煞）的道德人格的工夫进路，因此，冯氏提出的判断标准并没有多少具体针对性。倒是将冯氏在“退一万步”的条件下，并且仅仅是“出于讨论的需要”方才承认其“不成立”的“意志的反思”说与杜维明的“体知”假说两相比较，权衡何者具有较高的合理性以及理论价值，这或许是更有实际意义的事情。

关于“儒家传统与东亚现代化”问题，冯氏的批评主要是“杜氏早期的文章是闪烁其词，后期的文章则直认不讳，但都没有提出任何论据”。他本人的倾向则是“我们并不否认儒学在学术上发展之可能性，但把儒学作为现代中国社会文化发展之基础及动力，则是大可怀疑的”。[3]平心而论，“儒家传统与东亚现代化”确实是一个见仁见智的问题，也是一个有待进一步观察研究的问题。我们既不必肯定远在北美的一大批学者（而非杜维明一人）在大量论著中表述的关于“工业东亚”或“儒家资本主义”的

[1]冯耀明《“儒家三期论”的问题——回应杜维明教授》，载《当代》（台湾）第93期，1994年1月。[2]杜维明《儒家的新考验》，

收入《三年的畜艾》，台北志文出版社 1970 年版，第 111 页。

[3]冯耀明《扬弃的超越还是创造的转化——儒家思想与现代化问题》，载《当代》(台湾)第 91 期，1993 年 11 月。

观点即为定论，也不必认为身处东亚的某些人士对于儒家传统毫无觉察就一定准确。实际上，问题意识和知识背景的差异都可能导致对于这一问题的迥然不同的看法。[1]因此冯氏表示对于这一问题“不拟讨论”的态度是可取的，但是他对“把儒学作为现代中国社会文化发展之基础及动力”表示“大可怀疑”的倾向，则肯定不比对于“儒家传统与东亚现代化”的关系“直认不讳”的观点具有哪怕只是多一点的实证内容。

4. 德里克的批评

在与冯耀明的争论中，杜维明曾感叹未曾预料受到那么猛烈的批评。然而，与接踵而至的德里克(Arif Dirlik)将以杜维明为主要代表的儒学复兴纳入全球资本主义体制内加以抨击相比，冯的批评力度就显得比较有限了。德里克在美国《边界 2》(boundary 2)杂志 1995 年秋季号发表了一篇题为《似是而非的孔夫子：全球资本主义与儒学重构》(Confucius in the Border- / and. Global Capitalism and the Reinvention of Confucian / sn)的长文，该文随即译载于香港《中国社会科学季刊》1995 年冬季号上，其影响无疑是国际性的。[2]德里克认为，虽然由西方殖民

[1]杜维明谈过一个非常切近的事例：他有一位年轻朋友都在新加坡长期生活，其中一位对于儒学没有多少知识准备，因此在新加坡看不到什么儒家的东西。另一位则恰恰相反，满眼所见几乎都与儒家传统相关。[2]下引此文均据《中国社会科学季刊》(香港)1995 年冬季号所载中译件，引用时与英文原文进行了核对，以避免误译。事实上，中译确有误差，如“儒学的死亡与复活”(The Death and Resurrection of Confucianism)一节第七自然段末尾。“熊十力、冯友兰、梁漱溟、钱穆、牟宗三、张君勱、徐复观，等等。后面四位是 1958 年声明的签署者”，英文原文为 Xiong Shili, Feng Youlan, liangShumin, Qian Mu, MOH Zongsan, Tang Junyi, Zhang Junmai, XuFuguan, and 800n. the last four named behn 逝 nntories of 也 e 1958 declarati-on, 中译漏失

“唐君毅”一名，以致与史实不符。

主义者炮制的、以欧洲中心论为内容的同质化的东方主义已被视为历史陈迹，但由“东方人”自己在后殖民时代所促成的“脱离了历史或社会情境的抽象儒学”的复兴，以其“与资本主义的全球霸权话语的结合”，表明“东方主义不仅远未消逝，而且可能在全球资本主义时代显露出兴盛气象”。这就是说，当代儒学不再如同旧殖民时代的东方世界那样被被动地纳入东方学体系，而是主动积极地谋求与全球资本主义沆瀣一气，成为其附庸或帮凶，并由此沾泥分润，获致景气。可以肯定，在德里克看来，具有上述特征的当代儒学的“活跃的代表人物”正是杜维明，这不仅表现在他每提出一个批评观点，大都要连带点出杜的姓名，以至于全文提及杜的姓名达五六十次之多(尚不包括以人称代词指代者)；而且表现在他特辟“美国的孔子”：杜维明与儒学复兴”一节予以专门讨论。

德里克对杜维明的主要批评是：“儒学讨论所产生的不是对资本主义或东方主义的批评，而是对它们的肯认。杜维明尽管有其对道家式农业乌托邦的想像，但他最引人注目的事(按当作‘是’)将儒学与一种现代化的全球意识形态相勾连，从而加强了后者的霸权。儒学确实能用来批判现代性，但杜维明等论者在界定儒学家的‘核心价值’时却都回避了对资本主义作彻底批判，转而将儒学描述为对资本主义疾病的一种‘疗法’，“他所致力于使儒学与之结合的这种全球文化是已彻头彻尾地充塞着欧美的文化霸权和根植于全球资本主义秩序的主宰关系”。此处将“资本主义”、“现代化的全球意识形态”、“现代性”以及“全球文化”等并不完全对应的概念笼统对应，并一概指认为杜维明所肯认、勾连、强化或致力，这是很不确切的指责。杜维明诚然主张传统儒学参照以市场经济、民主政治、公民社会、个人主义为特征的现代性进行创造性转化，但也一贯强调以儒家包容性人文主义思想资源对于表现为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/人类中心主义的启蒙心态加以反思和超越，尽管这里面可能还有不少问题有待辨析，但总而言之不应遽然断定杜维明就是单方面单向度地“肯认”“资本主义”等等。

德里克又批评说：“杜对欧洲中心论持批评态度。他还指出过现今时代是一个欧洲中心论正位于(按当作‘正让位于’)多线发展概念的时代；在他看来，正是这种新开放性，而不是资本主

义危机，引发了新近‘西方’对儒学的兴趣。这使得他著作的读者奇怪，尽管他论述过儒学与印第安部落传统及夏威夷土著传统结合的必要，但为什么他竭尽全力所作的却只是把儒学与资本主义的‘现代’价值观念相结合，而对在资本主义体制下面临灭绝威胁的各种本土文化的生态与存活的重要性却吝于言辞！”这又是一个很不确切的指责。杜确实认为所有递续至今的非西方轴心文明传统，如同上述儒家传统一样，都应参照西方现代性进行现代转化，由此肯定了西方现代性在当前的主导地位这一客观事实；但他也通过高扬“新轴心文明”和“多元现代性”等观念，通过对“具有全球意义的地方知识”以及“地方知识的全球意义”这对辩证概念的倡导，明白无误地肯定了一切轴心文明和原住民文化在人类精神生态领域中的虽有动态消长但根本上是平等的地位。基于这种认识，杜一方面长期致力于以西方思想文化“格义”儒学；另一方面也一贯重视非西方轴心文明与原住民文化的参照价值，从早年(并一直持续至今)对印度文明的高度评价，到1995年联合国高峰会议上针对“启蒙心态”的慷慨陈词，从躬亲其事的儒印、儒回乃至儒家与夏威夷原住民之间的反复沟通，到一系列有关“文明对话”论著的结撰，均为杜在这一方面的具体实践。怎么能说杜“只是把儒学与资本主义的‘现代’价值观念相结合”而“对在资本主义体制下面临灭绝威胁的各种本土文化的生态与存活的重要性却吝于言辞”呢？

德里克还批评说：“他(按指杜)所倡导的精神是与具体社会脉络与历史脉络脱离的精神，好比一种消费品，可供任何人而不管他的背景如何。他的儒学是一种蓄意与其政治性联系与含义脱离的抽象化儒学，此处的政治性联系与含义既是指若干世纪以来的政治庇护才使儒学得以绵延不绝，也是指儒学与杜维明所憾恨的政治与社会压迫当有某种联系。尽管他拥护民主，但他显然一直乐于向不民主的政权贡献其所学。尽管他批评儒学(虽然不是‘真正的儒学’)轻怠妇女权利，但他从未批评过李光耀有关不该给妇女工作自由的遗憾。他对为了‘社会工程’目的而利用儒学的行为基本上默认，而补偿以‘今后20年内新加坡大街上的圣贤与名士’的幻想。”这里所谓“抽象化”的、“可供任何人”的儒学与服务于特定社会集团或人物的儒学，已经多少有所抵牾；联系到德里克一会儿将杜称为“原教旨主义的传教者”，一会儿又称杜的“新儒学”“花样翻新”、“特点之一是与中国历史的脱钩”云云，这就是明显的自相矛盾了。由此给人的印象是德里克对于杜维明并无准确把握，这一印象由他的下列误解可以进一

步证明。

其一，德里克在叙述儒学在近代中国的颓势时说：“同时代的那些军阀及粗鄙政客对儒学的政治利用，不仅未能复活儒学，反而更使儒学声名狼藉。”然后加一脚注说：“这一观点对 80 年代鼓吹儒学最为热心的杜维明来说是相当刺耳的。”事实上恰恰相反，杜在五四反传统的“明枪”与袁世凯之流“尊孔”的“暗箭”之间，对于前者作了高度肯定，而对后者却表示了极大的愤慨。其二，德里克叙述“杜总是记着他在加州伯克利遇到几个‘救生艇哲学家’[life-boat philosophers]时对这些入产生的知音感，他们呼吁必须确立全球意识和全球性相互关联，认为这是在当今世界生存下去的一个必要条件”。事实又是恰恰相反。杜确实多处提及这些“救生艇哲学家”，在此不妨引述他的一段叙说：“有一次我在加州的一个小城参加讨论会，有一批哲学家自称为主张救生艇哲学[lifeboat philosophers]。我当时以为那是一种同舟共济的意思，即把整个世界当做一个在宇宙大洋中的一叶扁舟，必须同舟共济，可能是要提倡世界大同的博爱思想，所以先人为主地对他们的取向有偏好。谈了一下，没想到他们眼睛睁得那么大，说这个人是从什么地方来的，怎么浪漫主义的意识那么浓厚？他们说：‘What are you talking about?’他们说：‘我们讲的是加州的一个小城，救生艇是救这个小城。’那我说：‘地球村呢？’他说：‘地球村的问题太大，想通盘解决所需的时间也太长。’我说：‘那你的这个救生艇观念完全不符合康德的原理，不能放诸四海皆为淮。’他说：‘什么东西放诸四海皆为淮？天下没有放诸四海皆为淮的东西！我们这是完全为了维护我们自己的利益。’我说：‘那你这样自私自利，你的邻居也如此吗？’他说：‘大家都可以如此，现在就是如此啊！[1]根据这段叙说，这些“救生艇哲学家”呼吁了“必须确立全球意识和全球性相互关联”吗？杜维明对他们产生了“知音感”吗？德里克基于上述理解水平而对杜维明的批评究竟能有多少可信度呢？

5. 所谓“儒学意义世界的挖掘与埋葬”

在对于杜维明的否定性批评中，还应该提及宋开芝、胡传胜

[1] 《现代精神与儒家传统》，北京三联书店 1997 年版，第 249 页。

的《儒学意义世界的挖掘与埋葬——评杜维明的哲学》一文。[1]在这篇文章中，宋、胡二位断定“这个世纪可以说儒学一直经历着埋葬”。儒学的“埋葬”又表现为两种截然不同的方式，一种是“在儒学还在全民族大多数人头脑与行为模式中起顽固作用的时候埋葬儒学，这是‘五四’新文化运动”；另一种则是所谓“通过‘挖掘’而‘埋葬’”。宋、胡二位重点在于论述后一种“埋葬”，他们指出，“通过挖掘而埋葬，是 20 世纪儒学或中国哲学讨论中最令人吃惊的、显示中国文化和中国哲学悲剧性的现象。那些‘揭示’被现代化的浪潮遮盖的儒学的真实含义的努力，结果却导致儒学意义的丧失或再埋葬”。至此，他们引出了批评的对象：“杜维明先生是通过‘挖掘’埋葬儒学意义的典型。……他的使人感兴趣的努力或成就，不是对儒学作社会学、文化人类学或比较哲学的说明，而是对儒学微言大义的挖掘。他称这项工作为‘思维考古学’。……‘思维考古学’这几个字就胡传胜另有一篇

[1]宋开芝、胡传胜《儒学意义世界的挖掘与埋葬——评杜维明的哲学》，载《学海》1998 年第 6 期。

题为《儒学的终结》的文章，见 [www. people-daily. com](http://www.people-daily.com). 6T1。该文的主旨是认为，自五四新文化运动确立白话文的地位以来，现代汉语便隔绝了现当代中国人与中国古代思想文化的联系，现代汉语这一符号系统也就完全以西方思想文化为内容了。即使现当代儒家学者运用现代汉语对于儒学加以阐发，也不过是在张扬西方思想文化而已。这样，儒学乃至中国文化也就终结了。这种皮相之论十分荒谬！试问如果现代汉语可以将现当代中国人与本民族古代思想文化隔绝，那么又何以可能使之与异民族思想文化（包括其古代思想文化）沟通？换一个角度说，如果现代汉语可能转译异民族自古及今的思想文化，那么它为什么就一定不能转译本民族古代思想文化呢？以胡传胜确认属于西方的“精神”、。物质”、“本体”、。现象”这些以现代汉语表达的概念或范畴为例申论之。它们既然可以对译 **spirit, substance. noumenon, phenomenon** 等西方的概念或范畴，就同样或者说更加可以对应中国古代的“神”、。形”、。体”、“用”等概念或范畴。所有现代汉语的概念和范畴绝不仅仅属于西方，事实上它们是一套超时空的能指系统。因此，儒学乃至中国文化完全可能借助于现代汉

语的负载而存在并发展下去，根本不存在所谓“终结”的问题。由于此文并非专论杜维明，故不拟在正文中展开分析，而附论于此。表明，杜先生认为儒学的意义被什么人或什么运动埋葬或误解了，现在难以领会了，必须对其进行再阐明、再挖掘。”之所以将杜对于儒学的再阐明、再挖掘判定为儒学的“埋葬”，在他们看来，是因为杜的学说体系的内容与形式或思想与方法之间存在着紧张，“这个体系在概念上是属于(儒学)这个传统的，如仁、礼、诚、心，在概念的解释上则不仅是现代的，而且是西方的。也就是说杜先生用西方柏拉图一怀特海的哲学传统和现代人本主义心理学来构造儒学的学说模型”。他们以杜不是将“克己复礼”解释为“克制物欲”、而是解释为“主动修身”为例，指出“在诠释方法上，我们觉得杜教授似乎在(按当作‘太’)急于赋予儒学以当代特征了，太急于‘挖掘’儒学的‘未明言’的大意了，以至于忽视原典简单的、本来的含义”；“在主动修身、发挥潜力、人格结构成为伦理的主要话语的情况下，孔子要‘跟得上形势’，必须从倡导消极克制转为主张主动修身。这就产生了类似于杜先生的对儒学的‘挖掘’。他们又以杜不仅将“仁”作为个体道德、而且作为形上实体为例，指出“这种对仁的诠释用在柏拉图身上可能比用在孔子身上更合适。仁成了‘仁的理念’(柏拉图)或‘仁的实体’(亚里士多德)，孔子成了柏拉图……这样，在中国的文化中竟然有着希腊的传统”。

关于“克己复礼”的诠释问题，本文对何炳棣、刘述先等人之间的争论的述评已有详说，毋须赘论(有趣的是，这个问题简直被人当成了杜维明的“阿喀琉斯之踵”)。至于将“仁”作为个人道德与形上实体的统一是否就是“希腊的传统”，稍涉宋明诸儒关于“天人合一”、“理一分殊”、“体用不二”一类论说便不难分判，实际上宋、胡二位自己也提到了孔子的“一以贯之”说，这实际上是将“仁”的统摄意涵的起源推到了原始儒家；而突出二分架构的希腊传统是否具有这种统摄性倒是大可怀疑的。不过，以上具体的学术问题在此暂且一概搁置勿论，现在的主要问题是，杜维明以“现代的”、“西方的”方法“挖掘”“儒学微言大义”，是否就“埋葬”了儒学？宋、胡二位对于他们所设置的这一吊诡并未给出充分严密的论证，他们对“客观历史主义”与“现代主义”的纠缠不清的“分疏”以及对“现代主义”与“附会主义”的莫名其妙的比并，他们所谓“民族无意识——一种独特的幻想，即新儒学”的奇论，他们以“儒学不仅是关于实现自我的潜力、进行自我修养的主动的学说”、“而且包含着一种完整的、

专注于‘创造性转化’的自我理论”这样的递进关联形式所表达的同一意涵，他们对仁礼统一、仁决定礼可能产生的困难的自话自说的归谬，以及他们天马行空地牵扯到儒学对中国艺术的影响力问题，等等，所有这些不仅丝毫无助于说明“挖掘”与“埋葬”的吊诡，反而使人对他们思维的清晰度产生了较大的疑虑。撇开所有这些枝蔓纠缠，基于给定的条件来看，宋、胡二位仅仅是将“现代的”、“西方的”方法或形式作为由“挖掘”转变为“埋葬”的中介。以此类推，任何传统便都只能以原教旨的形式存在，一旦以“现代的”（泛指后来的）、“西方的”（泛指外来的）方法或形式加以“挖掘”，那么也就意味着遭到了“埋葬”。诚如此，则犹太教早已被基督教“埋葬”，基督教又被新教“埋葬”，希腊哲学也被阿拉伯文化“埋葬”，而佛教、伊斯兰教在当代西方世界的盛行也只能视为被西方文化所“埋葬”。这样，所有轴心文明传统皆无噍类矣！这岂不是天大笑话？事实上，任何传统只要精神实质不改弃，那么诠释方法和表达形式等的新变一般不可能导致该传统的“埋葬”，而恰恰可能使之发生创造性转化。具体到儒学来说，只要保持其个人、社群、自然、天道面面俱到的包容性人文主义精髓，那么无论在过去、现在还是将来，无论在中国还是在世界任何地方，也无论是采用何种诠释方法或表达形式，基本上都无碍其为儒学。

应该指出，宋、胡二位对于儒学的“埋葬”是持赞成态度的。他们对当前儒学似乎时来运转颇不服气，啧有烦言，其谓：“如果杜维明教授，这位纯正的儒学意义世界的挖掘者与阐发者，他的个人境遇可以象征儒家学说在现代世界中的地位的话，则儒学已经够幸运的了。新儒家‘四大天王’在中国文化的宣言中几乎用恳求、请求、哀求的口气让世人注意中国的智慧；方东美先生因为美国哲学家说东方没有哲学愤而退出东西方哲学大会，这些情况已经早已不存在。相反，杜教授（还有与杜先生地位相似、学问追求也相似的余英时、成中英、傅伟勋、刘述先等等）往往人在哈佛上课，邀请信便会从斯德哥尔摩、巴黎、伦敦飞来，而北京、台北、香港却可能同时在出版重复得一遍又一遍的集子。在全世界的盛情之下，他也就不得不再重复着自己的思想。如今，尽管人们生活越来越远离儒学，但儒家的思想，从西方到东方，却被说得很高；高到我们羡慕逝去的年代。在有一个时候，我们感到与儒学告别是一种‘进步’，至少是我们乐意的；现在，读了新儒学的书，我们又羡慕逝去的时代。在这种情况下，如果还有人对儒学处境喋喋不休（杜教授自己有时就表现出这种情绪），反

而是太不知足了。”

三、近十年国内学者对杜维明的同情的理解、正面的阐发、肯定的评价或善意的商榷

但是，1990年代以来“文化中国”的社会心理与学术风气毕竟发生了明显的转变，反传统思潮不再理所当然地作为社会意识主流，而对于民族传统的温情与敬意则逐渐成为社会各层面的主导倾向。这种转变的原因当然是多方面的，但杜维明席不暇暖地为儒学不懈陈辞无疑是一个不可忽略的因素。而这种转变又反过来影响到社会各层面——主要通过人文学界表现出来——对于杜维明新儒学思想的认识，在为数并不很多的评论著中，尽管存在着上述一系列否定性批评，但事实上更多的却是对于杜的同情的理解、正面的阐发、肯定的评价或善意的商榷。

例如，刘军宁基于温和的自由主义立场，将杜在《新加坡的挑战》一书中表达的思想解读为既区别于关于儒家传统与东亚奇迹之间的单线因果论、又区别于关于儒家传统与东亚奇迹相互关系的全盘否定论的儒家传统与自由主义结合论，虽然不无借他人酒杯浇自己块垒的意思，但也确为解杜开一生面。[1]

施忠连首次以二万五千余字的篇幅，对杜的学思、著述，特别是杜的“儒学创新”和“三期发展”论域进行了阐述，尽管对杜的思想的概括尚欠全面，但在上述论域中对于杜的思想的把握则达到了相当深度。[2]

刘墨一面高度评价杜维明“是新儒家人物中的代表之代表”，同国内的儒学研究比起来，其眼界“无比开阔”，并且“他那流畅雄辩的文风也使他的新儒学研究充满了魅力。深厚的学术功底与敏锐的现实感觉结合得非常完美”，以至“通过杜维明的著作，我们看到了一个辛勤的(按当作‘地’)在为儒家这棵思想大树浇水施肥的园丁形象”；一面提请杜注意仅仅着眼于“哲学的角度”而“常常突破历史的陈述”、只是指出儒学遭到“政治化”扭曲而基本上没有涉及儒学在什么情况下以及在何种意义上

[1]参见刘军宁《新加坡：儒教自由主义的挑战》，载《读书》1993年第2期。[2]参见施忠连《现代新儒学在美国》，辽宁大学出版社1994年版，第118、153页。

被扭曲这样一些问题。[1]

采臣切合杜著《儒学第三期发展的前景问题》纵论原始儒学、宋明儒学以及现代新儒学的思想特质，达致对于杜维明乃至现代新儒家的下述理解：“现代新儒学正站在时代的高度回顾历史，从理智与情感两方面重新检讨中国的历史，以及历史上的儒学传统，并通过中国的历史预见中国的未来。既使(按当作‘即使’)儒家思想不能作为社会意识形态延袭(按当作‘沿袭’)下去，但它仍将在民族精神建构中以一种意识结构形式继续发挥其不可替代的作用。现代新儒学的发展将对中华民族的未来发展道路作出不可估量的影响。[2]

李存山赞成杜关于“中国未来的希望乃在于中国传统文化、西方文化和马克思主义的‘健康的互动’”的观点，并遵循杜的这一思路，论证了儒学创新与马克思主义创新之“健康的互动”的历史根据与现实可能性，同时也对杜把马克思关于“自然的人化”思想等同于启蒙心态的“人类中心主义”、认为马克思的思想对于生态环境的破坏也难辞其咎的看法提出了商榷，指出马克思在([1844年经济学哲学手稿]中表述的思想“超越了启蒙心态的‘人类中心主义’，它是对造成生态环境破坏、造成人与自然的‘异化’的深刻批判。如果说儒家人文精神具有解决生态危机的现代价值，那么马克思关于社会‘是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人本主义’的思想，更具有重要的意义”。

[1]参见刘墨《“后儒家的挑战”——杜维明的新儒学著作*》，载《中国图书评论》1996年第3期。

[2]参见采臣《小议儒学三期发展——读〈儒学第三期发展的前景问题〉》，载《津图学刊》1998年第3期。

[3]参见李存山《儒学创新与马克思主义创新——和杜维明先生对话》，载《哲学动态》1999年第4期。

东方朔应用杜维明基于儒家独特的认知途径所首创的“体知”说，对杜浸润于其中数十年的蕺山(刘宗周)哲学研究进行了抉发，认为“(杜)先生正是以体知之格度，将人们对宗周《人谱》的了解，向上提醒，翻出新面貌。而亦正因先生有对宗周思想之

体知，并由此体知而焕发出来的体仁之智，而反显和照见了纯智之偏失”，而杜之所以究心于蕺山哲学并特别推重《人谱》，则旨在得出这一结论：“儒家的性善论不是人们所说的是一种肤浅的乐观主义。”基于对杜的“体知”说、蕺山哲学研究及其儒家心性论的认识，东方朔指出：“杜先生站在世界学术的视野，在民族的现实关切和人类的终极关怀之中，寻求感应，思考儒家文化的未来。与那些呈见解，任气魄，在多见上求择识，在言语上求解悟之人的不同之处，在于先生以自己的生命体证，带着对民族慧命的全幅关切进入宗周，将宗周的《人谱》置诸中西之间，将宗周的思想问向天人之际。

程亚文集中探讨了杜维明的儒家知识分子观。他认为，通过《道、学、政：论儒家知识分子》这部论集，“杜先生对传统儒家知识分子的重新发现和创造性诠释，又为我们勾勒出一个为现在的我们久已陌生的古典中国文化世界，和一个为现在的我们不时误判的古典儒家知识分子形象”，这一形象“表明在儒家学者的不独立、甘为政治权力的附庸的成见之外，即在为政治权力所俘获的同时，同样生存着自立于政治权力之外的学者群体和文化精神”，在儒者“向既存体制妥协”之外，“也有对既存体制的批判”；因此，“在这一宣告‘另有一个历史在’的努力中，传统儒

[1]参见东方朔《心灵真切处的体知——杜维明的刘宗周思想研究》，收入《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，复旦大学出版社 2001 年版，第 268—301 页。

家话语环境中能否生长知识分子，我们看到，已不再是一个问题”，这便肯定了杜的“儒家知识分子”说的成立。[1]

与上述诸文均从某一或几个方面对杜维明进行研究评论相对照，郭齐勇为《杜维明文集》所撰编序《让儒学的活水流向世界》第一次相当全面地概括了杜的学术思想。在思想渊承与影响方面，郭序梳理的脉络是，“杜先生的学术思想渊源不仅仅是孟子学与心学，不仅仅是先秦与宋明儒学，不仅仅是前两代的现代新儒家，特别是唐君毅、牟宗三、徐复观先生等，而且还包括上述西方思潮与学者”，亦即西方现代人类学、社会学、比较宗教学、神学、分析心理学、哲学(特别是存在主义、现象学、诠释学与新马克思主义)和历史学以及韦伯、帕森斯、哈贝马斯、布伯、蒂利希、马

塞尔、W. C. 史密斯、列文森、史华慈、陈荣捷、狄百瑞、艾律克森、贝拉、芬加勒特等；在论域拓展方面，郭序指出，杜运今为止先后提出了“传统与现代”、“儒学创新”、“儒学的宗教性”、“儒学三期”、“工业东亚”、“东亚核心价值”、“轴心文明”、“文明对话”、“文化中国”、“全球伦理”、“人文精神”、“启蒙反思”、“印度启示”、“新轴心文明”等等，另如“存有的连续”、“体知”、“开放的同心圆”、“仁与礼之间的创造性张力”等概念、范畴、命题，也都为杜所首创，在理论形态上，郭序认为，“杜维明的儒家论说，不在概观，也不在知性知天铺陈与体系建构，而是如孟子和马塞尔(G. Marcel)所说的‘掘井及泉’——从具体存在通向普遍价值，重在钻研、挖掘，创造性诠释儒家思想的内在精神与现代意义”；在方法论方面，郭序以全球意识与寻根倾向、启蒙理性与后现代思潮、中国文化

[1] 参见程亚文《传统儒家的知识分子形象——评〈道、学、政：论儒家知识分子〉》，载《开放时代》2001年10月号。

的内在富源与现代西学的话语霸权等为例，揭橥杜以扬弃两极而取乎中道为特征的辩证观。尽管作为一篇序文不可能对杜的学术思想展开深入讨论，但郭序毕竟为此后的杜维明思想研究勾勒了一个基本轮廓。[1]

当然，上述种种乃是仅就杜维明迄今为止的思想内容和学术成果而言。作为一位尚处于神思健旺、精力充沛时期的儒家思想者，杜维明正奋进于学思践履的中途，他的完全实现还属于遥远的未来。他不止一次地以程伊川四十读书、五十精思、六十抽绎、六十后始著书的人生进阶自况，[2]这似乎意味着对于刚过还历之年的杜来说，此前数百万字的笔耕成果并不被他视作真正的“撰述”，而他的作者生涯只不过刚刚开始。他也曾不止一次信誓旦旦地表示，“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。……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。……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”！[3]这就更加明白无误地指示出他的学术思想必将发生重大的拓展与新创。因此，当前除了能够肯定杜作为现代

新儒家的基本立场不会有所转变之外，对他的学术思想以及理论体系的真正全面的研究，大概仍然如同 15 年前[1987 年]方克立所说的那样，只能俟诸来日了。

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

[2] 参见《杜维明：先为己后能为人，以内在价值转化外在》，载《南洋商报》(新加坡)2002 年 3 月 30 日。笔者亦曾面聆杜的类似说法。[3] 《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》。

附录二

杜维明年谱简编

- 1940年 甲辰，2月26日出生于云南昆明。祖籍广东省南海县西樵乡大果村。
- 1945年 随家迁上海。入小学。
- 1949年 随家迁台湾。入台北女师附小。
- 1951年 台北女师附小毕业。秋，进入台北建国中学念初中。初次接触王阳明诗文。
- 1954年 赴菲律宾首都马尼拉参加“世界童子军大会”。夏，初中毕业。秋，继续在建国中学念高中。在周文杰老师指导下始读《四书》。
- 1955年 暑假期间旁听牟宗三先生讲授“中国哲学”课。初识徐复观先生。
- 1956年 5月，《四书》课毕。8月，在台北市郊淡水竹株初见唐君毅先生，其时已读唐的《心物与人生》等著作。
- 1957年 夏，建国中学高中毕业。秋，以第一名成绩考入台中东海大学外文系。
- 1958年 转入中文系随徐复观先生攻读儒学。
- 1959年 从鲁实先先生学习“文字学”、“历代文选”。
- 1960年 从孙克宽先生学习“杜诗”。从萧继宗先生学习“宋词”。从梁容若先生学习“中国文学”，并由梁指导完成学位论文。
- 1961年 6月，东海大学中文系本科毕业。10月服兵役。
- 1962年 8月，在嘉义退伍。9月，获美国哈佛燕京学社资助，赴哈佛大学留学。

- 1962年 获哈佛大学东亚研究硕士学位。8月，与萧亦玉结婚。
- 1964年 从柏深思(Talcott Parsons)选修“宗教社会学”。从艾律克森(Erik H. Erikson)选修“深度心理学”9月。长子龙荪出生于美国麻省康桥。
- 1965年 为准备博士口试研读“欧洲及美国现代思想史”、“西方哲学”和“中·国思想史”。
- 1966年 修完研究院课程并通过博士口试。6月，在美国伊利诺伊州向槿“明代思想会议”上初晤冈田武彦，会见唐君毅先生。7月，访荷兰莱顿大学。游历奥地利维也纳；在丹麦哥本哈根凭吊克尔凯郭尔墓。返台湾任东海大学人文学讲师，讲授“文化认同与社会变迁”。撰写博士论文。
- 1967年 游历香港、日本京都、韩国汉城等地。在香港从牟宗三、徐复观先生凡六周。在京都人文科学研究所会见唐君毅。在汉城拜访韩国大儒李相殷，参观奎章阁藏书。秋，任美国普林斯顿大学东亚系兼职讲师。
- 1968年 获哈佛大学历史与东亚语文联会博士学位。升任普林斯顿大学东亚系副教授。9月，参加奥地利维也纳第十四届国际哲学大会。
- 1970年 夏，参加美国夏威夷第五届东西方哲学家会议。在夏威夷大学哲学系暑期班听唐君毅先生讲授宋明儒学课程，为期五周。在夏威夷东西中心会见日本哲人西谷启治。夏，旅居意大利、葡萄牙。在意大利柯木湖会见唐君毅先生。又在纽约哥伦比亚大学会见唐。在普林斯顿大学与劳思光共同主持“现代中国思想研讨会”和“海外华人文化认同研讨会”。酝酿“保卫钓鱼岛”运动。秋，西谷启治在天普大学(Temple University)讲学，居费城；两度前往晤谈，并邀西谷到普林斯顿小住。经西谷介绍结识日本禅师佐佐木承周。12月，参加印度马德拉斯世界哲学会议。冬，赴澳洲参加学术会议。
- 1971年 转任美国柏克莱加州大学历史系副教授。参加科罗拉多州艾思本人文研究中心(Aspen Institute)“亚洲思想研讨会”。4月，参加中国留学生在华盛顿举行的“保卫钓鱼岛”示威。在香港新亚书院会见唐君毅。
- 1972年 6月，参加夏威夷“比较研究王阳明暨纪念王阳明诞辰

五百周年”学术讨论会。6月下旬，访游艾思本人文研究中心。冬，在华盛顿国会图书馆读明儒薛瑄《读书录》及刘宗周著作。

- 1973年 升任柏克莱加州大学历史系副教授。游历希腊德尔菲。8月，赴艾恩本人文研究中心开会。9月，赴瑞士苏黎世参加世界象征学会举办的思想研讨会。
- 1974年 到美国密西根州安娜堡主持亚洲学会筹备会。
- 1976年 加入美国籍。
- 1977年 升任柏克莱加州大学历史系教授。
- 1978年 秋，随美国国家科学院海洋学代表团首次回中国大陆，为期一个月。在北京师范大学作《郑和下西洋的历史意义》学术报告。
- 1980年 通过美中学术交流委员会安排，到北京师范大学历史系进修。到上海、武汉、兰州、昆明进行学术交流。到山东邹县谒孟庙。
- 1981年 转任哈佛大学东亚语言与文明系中国历史与哲学教授，哈佛儒学研讨会主持人。春，获北京大学汤一介教授赠熊十力《尊闻录》原版书一册。3月，到芝加哥参加宗教哲学演讲会。参加韩国“退溪学会会议”和台北“汉学会议”。因直肠息肉动手术。与萧亦玉离婚。
- 1982年 到夏威夷东西中心出席“国际朱子学会议”并宣读论文。受新加坡政府聘任，帮助完善学校儒家伦理课程，共事者有余英时、许倬云、唐德刚等。应瑞士苏黎世大学哲学部邀请，前往参加“国际禅学讨论会”，并参加“苏黎世交谈”(Zurich Dis—course)演讲会。
- 1983年 1月，赴德国法兰克福巴洪堡参加“轴心时代的起源及分化”国际会议。2月，赴以色列参加由希伯来大学杜鲁门研究中心及东亚研究系举办的“儒家——一个传统的动力”国际会议，以纪念陆彬(Vitaly P “ubin)教授。年底，在“康桥新语”聚会阐释“儒家三期发展说”。3月，与郝若山(Roganne V. Hall)结婚。
- 1984年 任哈佛大学宗教委员会主席，迄于1987年。受聘为新加坡东亚哲学研究所海外董事，迄于1992年。次子亚伦出生。

- 1985 年 春，作为美国富布赖特访问学者 (Fulbright Scholar)，在北京大学哲学系讲授儒家哲学。同时为中国文化书院导师。到湖北黄冈出席武汉大学等单位主办的“纪念熊十力先生诞生一百周年国际学术研讨会”并报告论文。在武汉大学主办的中国文化讲习班演讲。
- 1986 年 任哈佛大学东亚语言与文明系主任，迄于 1989 年。暑期参加新加坡东亚哲学研究所代表团到山东曲阜与孔子基金会协商学术事宜；拜谒孔庙、孔林，代偿先师徐复观遗愿。
- 1987 年 8 月，参加山东曲阜“国际儒学研讨会”。长女美灵出生。1988 年 当选为美国文理学院 (American Academy of Arts and Sciences) 院士。受聘为台湾大学哲学与历史系访问教授，讲授“现代精神与儒家传统”课程。出席香港法住文化学院首届“唐君毅思想国际会议”并报告论文。8 月，参加新加坡东亚哲学研究所主办的“儒学发展的问題及前景国际研讨会”，担任会议主席。1989 年 在香港中文大学新亚书院第十届“钱穆讲座”、香港大学第一届“金庸讲座”讲授儒家哲学。8 月，应奥地利维也纳文研究中心邀请出席国际学术会议，在意大利康多福古堡谒见天主教教皇保罗二世。幼女文云出生。
- 1990 年 借调美国夏威夷东西中心 (The East-West Center)，任文化与传播研究所所长，迄于 1991 年；主持“文化中国”及“文明对话”研究项目。在美国柏克莱联合神学院毕业典礼上发表演说。12 月，在法国巴黎讲学。
- 1991 年 再任哈佛大学东亚语言与文明系主任，迄于 1992 年。受聘为法国巴黎高深学院 [1] (Ecole Pratique des Haute Etudes) 访问教授，讲授儒家哲学。
- 1992 年 到新加坡参加“全球华商大会”。
- 1993 年 主持美国艾思本人文中心“全球社群中的华人”研讨会、美国罗德岛大学“威廉·奥利弗-马丁 (William Oliver Martin) 讲座”、美国史沃斯摩 (Swarthmore) 学院毕业典礼特邀嘉宾讲座、美国北卡罗莱纳州立大学“杰出人才讲座”。6 月，到瑞典斯德哥尔摩参加学术会议。

- 1994年 3月，到贵州省修文县参观王阳明遗迹。参加山东邹县“孟子学术会议”。到北京出席由中国孔子基金会等单位主办的“纪念孔子诞辰·2545周年国际学术研讨会”。被新成立的国际儒学联合会推选为副理事长。到香港中文大学出席第三届“当代新儒家国际学术会议”并发言。
- 1995年 应印度哲学委员会之邀，在南亚五大学府“国家讲座”讲学。在新加坡国立大学第一届“吴德耀文化讲座”、台湾东海大学第一届“吴德耀人文讲座”讲学。在夏威夷第七届东西方哲学家大会作特邀主题发言。到香港中文大学出席“钱宾四先生百龄纪念会——学术研讨会”并演讲。在马来亚大学回儒对话会议作特别主题发言。应联合国邀请参加在丹麦首都哥本哈根举行的社会发展高峰会议。任台湾“中央研究院”中国文哲研究所筹备处咨询委员会召集人。到成都出席第二届“唐君毅思想国际会议”。在武汉大学“海峡两岸徐复观思想与现代新儒学发展学术讨论会”上作主题演讲。受聘为武汉大学客座教授，并演讲《文化中国与儒学创新》。任“世界华裔馆(新加坡)”董事。
- 1996年 任哈佛燕京学社社长。在哈佛大学费正清研究中心“赖世和(E. E. Schattschneider)讲座”、柏克莱加州大学“弗斯特(Foerster)讲座”、新墨西哥州立大学“杜沃(Duval)讲座”讲学。受聘为武汉大学中国文化研究院《人文论丛》学术顾问，并在武汉大学演讲《人文精神与全球伦理》。出席湖南长沙岳麓书院举办的“儒家教育理念与人类文明国际研讨会”，发表主题报告。到贵阳参加“王阳明国际学术讨论会”。
- 1997年 6月，参加“国际思维大会”。8月，到日本京都出席“阳明学溶盞盈学术研讨会”。12月，到印度讲学。到新加坡参加国立大学中文系主办的“儒学与世界文明国际学术会议”。任马来亚大学文明对话中心海外咨询委员。受聘为英属哥伦比亚大学“格林(Green)访问教授”。在美国圣地亚哥加州大学“欧金纳·伯克(Eugene Burke)讲座”讲学。
- 1998年 5月，代表哈佛大学校长出席北京大学百年校庆大会并发表《人文学者的社会责任》演讲，同时出席北京大学“汉学研究国际会议”并作报告，主持“儒学的

- 人论”学术研讨会并作总结报告。到山东济南出席“牟宗三与当代新儒学国际学术会议”并讲话。7月，出席韩国成均馆大学建校六百周年大会并发言。到越南胡志明大学讲学。任美国哲学学会规划委员会咨询委员。任新加坡国立大学文理学院国际咨询委员会委员，迄于2000年。在夏威夷大学“陈荣捷讲座”讲学。在第二十届世界哲学大会全会作特邀嘉宾发言。
- 1999年** 任哈佛燕京中国历史及哲学与儒家研究讲座教授。到北京出席国际儒联、联合国教科文组织主办的“纪念孔子诞辰2550周年国际学术研讨会”，被连选为第二届国际儒联副会长。两度到武汉大学，1月，演讲《儒学与自由主义》；10月，主持由武汉大学和美国哈佛燕京学社合办的“郭店楚简国际学术研讨会”并致词、演讲。在湖南长沙岳麓书院“千年学府论坛”演讲。到贵州省修文县参加“阳明文化节”。在加拿大维多利亚大学第一届“方亨利(Henry Y. H. Fong)中国研究讲座”讲学。应邀参加“世界经济论坛”并作主题发言。到韩国汉城参加联合国教科文组织举办的“全球伦理研讨会”。
- 2000年** 获“汤玛士·别瑞(Thomas Berry)生态与宗教奖”。获美国礼海大学(Lehigh University)荣誉博士学位。应联合国秘书长安南之邀，参加联合国“文明对话杰出人士小组”(Group of Eminent Persons for the Dialogue among Civilizations)。在马来亚大学“国际宗教研究会议”作特邀主题发言。在香港中文大学“伟伦纪念讲座”讲学。在联合国“千禧年世界和平会议”作特邀发言。在韩国成均馆大学“寻求东亚研究新方向国际会议”、韩国园光大学“未来社会与宗教国际会议”作特邀主题发言。在美国肯塔基大学“托马斯·克拉克(Thomas Clark)讲座”讲学。在台湾“国策研究所”“新世纪文化体系之变迁与挑战国际会议”作特邀主题发言。在华东师范大学“纪念朱熹诞辰870周年国际会议”作特邀主题发言。在上海“21世纪创造教育论坛”作特邀主题发言。在中山大学“现代性与传统学术研讨会”上作会议评论。
- 2001年** 1月，在美国北加州中国校友会作“文化中国与公众知识分子”主题演讲。参加在瑞士达沃斯(Davos)举行的

“世界经济论坛”。2月，在美国 Tufts 大学发表“全球化与中国：文化间际的挑战”演讲。5月，参加在德国柏林举行的“多元现代性讨论会”。参加在爱尔兰都柏林和卡塔尔多哈(Doha)举行的文明对话会。6月，参加在台北举行的“学术中国研讨会”。7月，参加在瑞士 Kanderste9 举行的核裁军论坛。8月，参加在美国纽约举行的“儒一回(Confucian-Islamic)对话”；赴美国艾思本人文中心主持“亚洲研讨会”。9月，参加先后在卡塔尔多哈和中国北京举行的“文明对话会议”，参加美国人文科学院院刊《代达罗斯》(Daedalus)工作会议；参加在中国曲阜举行的“孔子与 21 世纪论坛”。10月，获韩国第九届国际退溪研究奖。参加在新加坡举行的“宋明理学会议”。11月，在韩国“第五届茶山哲学演讲会”发表系列演讲(一、“儒家人文主义的生态学转向：对于中国以及世界的意涵”，二、“儒家的宗教多元观：全球化与多样性”，三、“儒家对于女性主义批评的反应”，四、“作为全球伦理之精神资源的儒家人文主义”)；在日本濑川(Kanagawa)基金会发表主题演讲；在哈佛人文论坛发表“人文教化与世界”演讲。12月，参加在马来西亚举行的“朱子会议”；参加由中山大学举办的“何谓经典”学术会议；参加在日本东京举行的第 14 届中国社会科学讨论会。

2002 年 1月，作为武汉大学“熊十力儒学讲座”开讲人，发表“中华民族复兴的文化信息”演讲；又在该校大型人文讲座作“全球化与文明对话”演讲。

近年来，杜维明先后受聘为北京大学、武汉大学、南京大学、复旦大学、南开大学、中山大学、华南师范大学、曲阜师范大学等校客座教授，浙江大学、山东大学、华中理工大学等校名誉教授，并任国际儒学联合会副会长、中国旅美社会科学教授协会顾问、香港城市大学当代中国研究中心顾问，新加坡华裔馆董事，还担任《哈佛亚洲研究学报》(美国)、《东西方哲学》(美国)、《中国哲学史》(中国)、《人文论丛》(中国武汉大学)、《当代》(中国台湾)、《二十一世纪》(中国香港)、《明报月刊》(中国香港)、《亚洲文化》(新加坡)、《人文杂志》(马来西亚)等学术刊物的顾问或编委。

附言：本年谱的编制参考了郑文龙先生提供的资料，谨此鸣谢。

附录三杜维明论著编年目录

编例：

1. 本目录分“专著·编著·论集”和“论文”两部分。有些论集所收论文往往互见。
2. 杜氏英文论著题目基本上业经中译收入本目录。
3. 一些访谈文章的作者虽为他人，但主要内容为杜答问或对杜观点的概述，凡此仍视作杜著编入本目录，括注作者姓名。
4. 由于杜维明先生写作及演讲文字甚为丰富，故本目录不仅难以将其单篇文题收罗全备，而且对已搜得的单篇文题还作了某些选汰，否则将过于冗长。不过，杜氏主要论著目录差集于此，而选汰的文题部分地可见于结集之中。

1. 专著·编著·论集

《传统的中国》(合编，英文)，美国新泽西学徒堂 1970 年版《三年的畜艾》，台北志文出版社 1970 年版

《中与庸：试论(中庸)》(英文)，亚洲哲学与比较哲学协会编单行本文集第 3 号。美国夏威夷大学出版社 1976 年版；美国纽约州立大学出版社 1989 年二版，题为《中与庸：论儒学的宗教— I#-》；武汉大学出版社 1999 年中译版，题为《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》

《人文心灵的震荡》，台北时报出版公司 1976 年版

《行动中的新儒家思想：王阳明的青年时代[1472—1509]》(英文。本书即 1968 年向哈佛大学历史与东亚语文博士学位委员会提交的学位论文)，美国柏克莱加州大学出版社 1976 年版。1994 年韩文版《仁与修身：儒家思想论文集》(英文)，美国柏克莱亚洲人文出版社 1979 年版；中国和平出版社 1988 年中译版，题为《人性与自我修养》；美国波士顿

- Oherlg&Tsui 出版社 1988 年版；台北联经出版事业公司 1992 年中译版，题为《人性与自我修养》
- 《今日的儒家伦理：新加坡的挑战》(英文)，新加坡联邦出版社 1984 年版；北京三联书店 1989 年中译版，题为《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》
- 《儒家思想——以创造转化为自我认同》(英文)，美国纽约州立大学出版社 1984 年版；江苏人民出版社 1991 年中译版，题为《(儒家思想新论——创造性转换的自我》。台北东大图书股份有限公司 1997 年中译版，题为《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《儒学第三期发展的前景问题》，台湾联经出版事业公司 1989 年版《儒家自我意识的反思》，台北联经出版事业公司 1990 年版
- 《三重和弦：儒家伦理、工业东亚及韦伯》(主编，英文)，新加坡东亚哲学研究所 1991 年版
- 《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版
- 《儒家世界的透视：当代东亚儒家人文精神的讨论》(主编，英文)，美国夏威夷东西中心 1992 年版
- 《道、学、政：论儒家知识分子》(英文)，新加坡东亚哲学研究所 1989 年版；美国纽约州立大学出版社 1993 年版；上海人民出版社 2000 年中译版
- 《常青树：今天作中国人的意义》(主编，英文)，美国斯坦福大学出版社 1995 年版
- 《转化中的中国》(主编，英文)，美国哈佛大学出版社 1995 年版
- 《东亚现代性中的儒家传统：日本和“四小龙”的道德教育与经济文化》(主编，英文)，美国哈佛大学出版社 1996 年版
嫔麟 996 年版
- 《(现代精神与儒家传统)》，台北联经出版事业公司 1996 年版；北京三联书店 1997 年版
- 《儒学发展的宏观透视：新加坡 1988 年儒学群英会纪实》(主编)，台北正中书局 1997 年版
- 《一阳来复》。上海文艺出版社 1997 年版
- 《儒学与人权》(合编，英文)，美国纽约哥伦比亚大学出版社 1998 年版《十年机缘待儒学》(周勤)，香港牛津大学出版社 1999 年版
- 《文化中国的认知与关怀》，台北稻乡出版社 1999 年版《杜维明

学术文化随笔》，中国青年出版社 1999 年版《——7-求文化的尊严：余秋雨和杜维明谈中国文化》，湖南人民出版社 2000 年版

《沟通分际：文明对话》(舍著，英文)，美国 seton Hall] 大学外交与国际关系学院 2001 年版

《(东亚价值与多元现代性)》，中国社会科学出版社 2001 年版《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社 2001 年版《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》(东方朔)，复旦大学出版社 2001 年版《杜维明文集》(五卷)，武汉出版社 2002 年版

《儒家精神性》(合编，英文)，美国纽约十字路口出版社即将出版

《儒家的人论》(合编，英文)，美国纽约哥伦比亚大学出版社即将出版

2. 论文

1965 年

《漫谈儒家的品题人物》，载《征信周刊》1965 年 2 月 6 日；收入《三年的畜艾》

1966 年

《儒家的新考验》，载《人生》31 卷 8 期，1966 年 12 月；收入《三年的畜艾》、《儒家传统的现代转化》

1967 年

《有关“儒学研究”的几重障碍》，载《明报月刊》1969 年 10 月号，收入《三年的畜艾》、《儒家传统的现代转化》1968 年

《仁与礼之间的创造性张力》(英文)，载《东西方哲学》第 18 卷，1968 年 1—4 月，收入《仁与修身》(纽约大学版)、《儒家传统的现代转化》

《寻求自我的实现：王阳明思想形成时期研究[1472—1509]》(英文)，1968 年向哈佛大学历史与东亚语文博士学位委员会提交的学位论文(本文于 1976 年由美国柏克莱加州大学出版社出版，题为《行动中的新儒家思想：王阳明的青年时代[1472—1509]》)

《从“自我建立”到“国际学坛”》。载《大学杂志》1968 年 8 月，收入《三年的畜艾》

《对儒学的一种整体研究》(英文)，载《第 14 届国际哲学会议文集》(维也纳)。1968 年 9 月

《在美国教育子女所引发的感触》，载《联合》(纽约)1968 年 12

月；收入《三年的畜艾》，题作《有关文化认同的体验》1969
正

《消弭学术界的趋时风气——介绍熊十力先生的〈戒诸生〉》，载
《(大学杂志)1969年2月；收入《三年的畜艾》1970生

《从宋明儒学的观点看“知行合一”》(英文)，载《哲学：理论与
实践——马德拉斯世界哲学会议文集》，1970年12月；收入
《仁与修身》(纽约大学版)

《体验边缘的问题》，载《大学杂志》1970年12月；收入《人文
心灵的震荡》、《儒家传统的现代转化》

《儒家心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题》，载《联合》
(纽约)1970年。收入《人文心灵的震荡》、《儒家传统的现代
转化》《文化两极与两栖文化——海外中国知识分子的适应与
认同诸问题初探》，载《联合》(纽约)2卷4期。1970年2月，
收入周阳山编《知识分子与中国》，时报文化事业出版公司
1983年版1971年

《宋明儒学的“人”的概念》(英文)，载《东西方哲学》1971年
1月；1971年1月；收入《仁与修身》(纽约大学版)

《心与人性》(牟宗三《心体与性体》评介，英文)，载《亚洲研
究学报》第30期，1971年5月；收入《仁与修身》(纽约大
学版)、《儒家传统的现代转化》

《印度行感言》，载《华侨日报》1971年，收入《人文心灵的震荡》
1972年

《作为人性化过程的礼》(英文)，载《东西方哲学》第22卷，1972
年4月；收入《仁与修身》(纽约大学版)、《儒家传统的现代
转化》1973年

《日本天理大学藏(王阳明讲学答问并尺牍卷)初探》，载《大陆杂
志》1973年第2期；又载《中国哲学》第5辑，北京三联书
店1981年版，题作《王阳明讲学答问并尺牍》

《王阳明答周道通书五封》，载《大陆杂志》1975年第2期；又载
《中国哲学》第1辑

《主体性与存有论实在——王阳明思维模式阐述》(英文)，载《东
西方哲学》第23卷，1973年4月；收入《仁与修身》(纽约
大学版)、《儒家传统的现代转化》

《论孔子人格之精神发展》，载《思与言》第11卷，1973年9月
1974年

《时间与时间性初探》(英文)，载《东西方哲学》第24卷，1974
年4月

- 《重建儒学传统》(钱穆《朱子新学案》评介, 英文), 载《亚洲研究学报》第 33 期, 1974 年 5 月。又载《孔子研究》1987 年第 1 期; 收入《仁与修身》(纽约大学版)、《儒家传统的现代转化》
- 《王阳明四句教探究》(英文), 载《东方佛者》1974 年 10 月号; 收入《仁与修身》(纽约大学版)1975 年
- 《颜元: 从内在体验到实践的具体性》(英文), 载狄百瑞编《新儒学的展开》, 纽约哥伦比亚大学出版社 1975 年版; 收入《仁与修身》(纽约大学版)1976 年
- 《内在体验: 宋明儒学思想中的创造性基础》(英文), 载穆尔克编《艺术家和传统: 中国文化中的古为今用》, 普林斯顿大学艺术博物馆 1976 年版; 收入《仁与修身》(纽约大学版)
- 《欧阳德》(英文), 收入古德莱彻等编《明人传记辞典》, 纽约哥伦比亚大学出版社 1976 年版
- 《熊十力对真实存在的探究》(英文), 收入傅乐诗编《变迁的局限》, 哈佛大学出版社 1976 年版; 又收入《仁与修身》, 纽约大学 1979 年版; 又收入汤学智编《台港暨海外学界论中国知识分子》, 河南人民出版社 1994 年版。另见傅乐诗编《近代中国思想人物论: 保守主义》(时报文化出版事业有限公司 1980 年版)、姜义华编《港台海外学者论近代中国文化》(重庆出版社 1987 年版)、罗义俊编《评新儒家》(上海人民出版社 1989 年版)、岳华等编《儒家传统的现代转化》(中国广播电视出版社 1992 年版), 均题作《探究真实的存在: 略论熊十力》
- 《儒家思想: 近代的象征与实质》(英文), 载《亚洲思想与社会》1976 年第 1 期, 收入 R. Wilson 编《中国社会的价值变迁》, 纽约 Praeger 出版社 1979 年版; 又收入《仁与修身》(纽约大学版)
- 《作为哲学的转化思考》(英文), 载《东西方哲学》1976 年 1—4 月; 收入《仁与修身》(纽约大学版)
- 《儒家的成人观》(英文), 载《代达鲁斯》1976 年第 2 期; 收入《仁与修身》(纽约大学版)
- 墩王阳明的青年时代: 关于我的研究方法的个人反思*(英文), 载《明代研究》1976 年第 3 期
- 《写在(人文心灵的震荡)出版前》, 载《中国时报》1976 年 4 月 22 日 1977 年
- 《哲学家的风骨——为纪念方东美先生而作》, 载《联合报》1977

- 年7月31日，收入《儒家传统的现代转化》
- 《冈田武彦先生的儒学》，载《中国时报》1977年8月24日
?月24日1978年
- 《儒学批判精神》(英文)，在韩国哲学会中国哲学组的演讲，1978年
- 《中国人对美国的了解》(英文)，收入奥森伯格等编《龙与鹰：美中关系的过去与未来》，纽约基础图书1978年版
- 《论孟子的道德自我发展概念》(英文)，载《一元论者》1978年1月号；收入《仁与修身》(纽约大学版)
- 《康德的问题意识与超验问题》(英文)，载《东西方哲学》1978年第2期
- 《李泥的心灵观》(英文)，载韩国《退溪学报》1978年第19号
- 《退溪心性论书后》(英文)，载韩国《退溪学报》1978年第20号1979年
- 《文本与历史：经常变动的视角——s. 厄灵顿论文读后感》(英文)，载《亚洲研究学报》1979年2月
- 《先秦儒家思想中的人的价值》(英文)，载《人文》1979年5月；收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《民族自觉与民主理想》。载《中国时报·人间副刊》(台北)1979年5月11日。收入周阳山编《五四论集》，成文出版社1980年版
- 《作为群体行为的终极自我转化：论自我修养模式》(英文)，载《中国哲学学报》1979年6月
- 《“黄老思想”：马王堆汉墓的黄老帛书读后》(英文)，载《亚洲研究学报》1979年??月
- 《〈西游记〉：一部寓言式的修身求法历程》(英文)。载《宗教史》1979年11月
- 《略论维特傅格尔的社会科学观》(英文)，载《有政治关怀的亚洲学者通讯》1979年10—12月1980年
- 《建立知识论坛》。收入吴建国编《来自柏城》，时报文化出版事业有限公司1980年版
- 《再论建立知识论坛》。同上
- 《海外知识分子的自处之道》，同上
- 《一种关于痛苦的宗教哲学观》(英文)，载科斯特理兹等编《痛苦与社会》，柏林达莱姆研讨会，1980年
- 《哲学的整合与分化》。载北京市社会科学联合会筹备处编《社联动态》第42期。1980年6月20日

- 《美籍学者杜维明教授谈儒学研究的途径》(李毓英), 载《国内哲学动态》1980年第6期
- 《宋明儒学本体论初探》(英文), 载《中国哲学杂志》1980年第7期; 收入 W. Schluchter 编《马克斯·韦伯论儒家与道家》(法兰克福 su—hrkamp 出版社 1983 年版)、《儒家思想——以创造转化为自我认同》、《儒家传统的现代转化》1981 生
- 《孔子仁学中的道学政》, 载《中国哲学》第 5 辑, 三联书店 1981 年版; 收入《儒家传统的现代转化》; 收入周阳山编《中国文化的危机与展望——当代研究与趋向》, 台北时报文化出版事业有限公司 1981 年版
- 《仁: <论语>中一个充满活力的隐喻》(英文), 载《东西方哲学》1981 年 1 月; 收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《从意到言》, 载《中华文史论丛》1981 年 1 月号
- 《试谈中国哲学中的三个基调》, 载《中国哲学史研究》1981 年第 1 期
- 《东亚思想观念中的“道德共范”》(英文), 载《东西方哲学》1981 年第 3 期, 收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《儒家的抗议精神——访杜维明谈政治化的儒家》(章韦), 载《八十年代》第三卷第四期, 1981 年
- 《无题诗》(又见佛光), 载《中国时报·人间副刊》1981 年 8 月 20 日 1982 年
- 《转世精神——杜维明教授笔谈录》(陈弱水、周阳山), 载周阳山编《中国文化的危机与展望——文化传统的重建》, 台北时报文化出版事业有限公司 1982 年版
- 《王阳明“知行合一说”的意义》, 载《争鸣》1982 年第 2 期
- 《退溪对朱熹理学的创造性诠释》, 载《韩国杂志》1982 年第 2 期
- 《刘因儒家隐逸主义解》(英文)。载狄百瑞等编《(元代思想: 蒙古人统治下的中国思想和宗教》, 纽约哥伦比亚大学出版社 1982 年版; 收入《道学政: 论儒家知识分子》1983 年
- 《孤往探寻宇宙的真实——重印(尊闻录)序》。台北时报文化出版事业有限公司 1983 年版; 收入《儒家自我意识的反思》、《儒家传统的现代转化》、《玄圃论学集: 熊十力生平与学术》(北京三联书店 1990 年版)
- 《清代前期思想中“学”的观念》(英文), 载《唐君毅先生纪念论文集》, 台北学生书局 1983 年版; 收入《道学政: 论儒家知识分子》《掘井及泉》, 1983 年 6 月 11 日(不详出处)

- 《Akrasia(意志薄弱)和孟子的修身哲学》(英文),加拿大蒙特利尔第十七届世界哲学大会东方哲学分会论文,1983年8月1984年
- 《为往圣继绝学》,载曹永洋等编《徐复观教授纪念文集》,台北时报文化出版事业有限公司1984年版
- 《徐复观先生的胸怀——为纪念一位体现忧患意识的儒学思想家而作》.同上;收入《儒家自我意识的反思》
- 《孟子思想中的人的概念:中国美学探讨》(英文),载穆尔克等编《中国的艺术理论》,普林斯顿大学出版社1984年版;收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《儒家传统:儒家做人观》(英文).载韦林编《世界的宗教传统》,爱丁堡T&T克拉克出版社1984年版;收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《宋明儒学与人际关系》(英文),载德-沃斯等编《东亚宗教与家庭》,大阪国立民族学博物馆1984年版;收入《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《存有的连续性:中国人的自然观》(英文),收入卢纳编《论自然》(诺特达姆大学出版社1984年版)、J. B. Callicott and R. Ames 编《亚洲思想传统中的自然》(纽约州立大学出版社1989年版)、《儒家思度寮宜》想——以创造转化为自我认同》(台北东大图书股份有限公司1997年版)、M. E Tucker and J. Berthron⁹ 编《儒学与生态学:天、地和人的相互联系》(剑桥哈佛大学世界宗教研究中心1998年刊)
- 《魏晋玄学中的体验思想——试论王弼“圣人体无”观念的哲学意义》.载《燕园论学集》,北京大学出版社1984年版
- 《体用论的动态体系及心学非主观主义》,载《(求索)1984年第2期
- 《访杜维明教授谈儒家的现阶段发展》(吕武吉),载《联合早报》1984年2月27日—3月12日.收入《儒家自我意识的反思》,题作《儒家的现阶段发展》;又收入罗义俊编《评新儒家》.题作《现阶段儒家发展与现代化问题》,上海人民出版社1989年版。
- 《工业东亚与儒家精神》(白琼芳、谭家瑜).载《天下杂志》1984年10月号,收入《儒家自我意识的反思》
- 《杜维明谈:工业东亚的发展模式,新加坡如何推展儒家运动.现代知识分子的角色》.同上
- 《儒家修身的痛苦》(英文),载《东西方杂志》1984年10月;收

- 入《道学政：论儒家知识分子》
- 《从身心灵神四层次看儒家的入学》，载《明报月刊》1984年11月号，收入《中国哲学范畴集》（人民出版社1985年版）、《儒家传统的现代转化》1985年
- 《古典儒学中的道、学、政》（英文），新加坡东亚哲学研究所1985年刊；又载《开放时代》2000年第1期，收入《道学政：论儒家知识分子》
- 《刘宗周哲学人类学的主体性》（英文），收入孟旦等编《co+入主义与整体主义：儒家和道家的价值观》（密执安大学出版社1985年版）、《道学政：论儒家知识分子》
- 《李退溪关于人性的见解：韩国新儒家的“四七之争”初探》（英文），载狄百瑞等编《韩国新儒家的兴起》，纽约哥伦比亚大学出版社1985年版
- 《自我与他者——儒家思想中的父子关系》（英文），收入德·沃斯等编《文化与自我》（伦敦塔菲斯托克出版社1985年版）、《儒家思想——以创造转化为自我认同》
- 《二十一世纪的价值观》，载殷允芃编《太平洋世纪的主人》，天下丛书1985年版
- 《传统中国文化的未来》，同上
- 《二十一世纪工商企业的责任》，同上
- 《谈中西文化比较研究》，收入《儒学第三期发展的前景问题》
- 《宋儒教育观念的背景》（英文），载《史学评论》（台北）第9期，1985年1月
- 《工业东亚：文化的角色》（英文），载《美国人文、社会与科学院院讯》1985年4月号
- 《以开放的心灵接受传统的挑战》，载《青年论坛》1985年第6期
- 《文化价值与社会变迁：访哈佛大学教授杜维明》（薛涌），载《读书》1985年第10期
- 《儒家传统的现代转化》（薛涌），载《知识分子》（纽约）1985年秋季号；收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家自我意识的反思》、《儒家传统的现代转化》
- 《传统文化与中国现实——有关在中国大陆推展儒学的访谈》（薛涌），载《九十年代》1985年11月；收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家自我意识的反思》、《儒家传统的现代转化》
- 《论“体知”——儒家人学的认知意义》（提纲），台湾清华大讨

论会，1985年12月16—18日 1986年

《儒家人文主义的“五伦”初探》(英文)，载斯乐特编《儒家家庭的心理文化动力》，汉城韩国国际文化社 1986年版

《玄学、自我认知与诗的视野》(英文)，载欧文等编《抒情表达的生命力》，普林斯顿大学出版社 1986年版

《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》，载《九州学刊》1986年第1期。收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家传统的现代转化》

《儒学第三期发展的前景问题》，载《明报月刊》1986年1—3月号；收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家传统的现代转化》、罗义俊编《评新儒家》

《创造的转化——批判继承儒家传统的难题》(薛涌)，载《中报月刊》1986年第5、6、7、8、9月号；收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家传统的现代转化》

《创见性的回应》(薛涌)，载《书林》1986年第8期

《认识传统——对儒教中国的回顾和反思》(薛涌)，载《亚洲文化》(新加坡)1986年第8期；收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家传统的现代转化》

《中国传统文化纵横谈——杜维明教授采访记》(薛涌)，载《社会科学》(沪)1986年第8期

《企业取向的东亚发展模式》，载《亚洲与世界文摘》1986年第9期

《杜维明教授澄清他对儒学的观点》(江安)，载《国内哲学动态》1986年第10期

《华人知识分子自我意识的涌现》，载《九十年代》1986年10月号

《传统与西化的四大问题》，载《中国时报·人间副刊》1986年12月31日 1987 盍

《中华人民共和国的宗教现状》(英文)，载 F. 韦林编《今天的世界宗教》，爱丁堡 T&T 克拉克出版社 1987年版

《中国文化的认同与创新》(提纲)，收入《中国传统文化再检讨》(商务印书馆 1987年版)、《中国传统文化的再估计》(上海人民出版社 1987年版)、《儒学第三期发展的前景问题》

《新加坡的亚洲文化》，载《新加坡亚洲研究学会五周年纪念特刊》，1987年

《论儒家的体知——德性之知的涵义》，收入刘述先编《儒家伦理研讨会论文集》(新加坡东亚哲学研究所 1987年版)、《儒家

传统的现代转化)

《论中国文化关于痛苦的观点》(英文), 载 *Acta Neurochirurgica* 特刊, 第 38 期. 维也纳施普株格出版社 1987 年版

《儒家圣人: 为己之学的典范》(英文). 收入郝莱编《圣人与德性》(柏克利加州大学出版社 1987 年版)、《道学政: 论儒家知识分子》《论儒学第三期》(英文), 收入艾伯尔编《儒家: 传统的动力》(纽约麦克米伦出版公司 1987 年版), 《道学政: 论儒家知识分子》; 又收入《儒家传统的现代转化》. 题作《儒家人文主义的第三期发展》《后记: 从宗教的角度思考“悟”》(英文), 载《顿悟与渐悟》, 檀香山夏威夷大学出版社 1987 年版

《中国古代儒学知识分子的结构与功能》(英文), 收入爱森斯塔编《轴心文明的起源与多样性》(纽约州立大学出版社 1987 年版)、《道学政: 论儒家知识分子》; 又载《开放时代》2000 年第 3 期

《杜维明教授谈儒学发展的前景问题——中国社会科学院哲学研究所座谈会述评》(张春波), 载《中国哲学史研究》1987 年第 1 期; 又载《中国论坛》第 309 期, 1988 年 8 月 10 日

《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》(英文), 载《代达鲁斯》1987 年春季号, 收入《道学政: 论儒家知识分子》

《中国知识分子的宗教之途》(英文). 载《信仰》1987 年 5 月号《超越而内在——儒家精神方向的特色》, 载《亚洲文化》(新加坡)1987 年第 9 期, 收入《儒学第三期发展的前景问题》、《儒家传统的现代转化》

《中华人民共和国的儒学研究》(英文), 载《人文学》1987 年 9—10 月《杜维明教授谈儒家传统的现代命运》(朱伟). 载《文汇报》1987 年 11 月 1988 年

《儒家人文主义与民主》(英文), 在新加坡的演讲, 1988 年; 载 K. 米克尔斯基编《欧洲与市民社会》. 斯图加特: 克莱特一科特出版社 1991 年版

《孔子与儒家》(英文). 载《大英百科全书》1988 年第 15 版第 16 卷, 又载 W. H. S]ote and G. ^ . DeMos 编《儒家与家庭》. 阿尔巴尼: 纽约州立大学出版社 1998 年版

《从东西文化的比较看中国文化发展的前景》, 收入《中外文化比较研究》, 三联书店 1988 年版

- 《中国文化的认同及其创新》，同上袋宋明儒学的本体论：一个初步的探讨》，载汤一介主编《中国文化与中国哲学[1987年卷]》，三联书店 1988年版
- 《儒家人文主义中的自然》(英文)。载德卢卡编《自然观论文集》，檀香山自然观会议委员会 1988年版
- 《海外中国文化研究概况》。载《论中国传统文化》，三联书店 1988年版《儒家哲学与现代化》，同上
- 《孔子：入的反思》，载《国际孔学会议论文集》(台湾)1988年
- 《再谈儒学发展的前景问题——读张春波(座谈会述评)后的两点感想》，载《中国哲学史研究》1988年第1期，又载《中国论坛》总第309期，1988年8月10日
- 《工业东亚兴起的儒学观》(英文)，载《美国人文社会科学院院讯》1988年第1期；收入克里格编《儒家与中国现代化》，美恩兹·V. 哈萨与科勒出版社 1988年版
- 《我所爱的台湾》，载《中国时报》1988年1月17日
- 《宗教学：从神学到人文学》，载《当代》第23期，]988年3月1日《人格发展的全副历程：艾律克森的心理反思》，载《当代》第24期，1988年4月1日
- 《期待中国式民主》，载《远见杂志》1988年第6期
- 《苦参、传心与弘法：禅宗在北美发皇的内因》，载《当代》第26期，1988年6月1日
- 《论陆象山的实学》，载《中国哲学史研究》1988年第7期，又“中央研究院第二届国际汉学会议论文集”(台北)，1989年
- 《知识分子是中国的希望》，载《远见杂志》1988年7月15日《我看台湾社会的冲突点》，载《远见杂志》1988年9月15日 1989年
- 《历史视野中的儒学》，新加坡东亚哲学研究所 1989年刊
克? 989年刊
- 《东亚发展模式的儒学层面》(英文)。中华经济研究院“儒家精神与东亚经济发展会议”论文集，1989年刊
- 《(宋儒的教育观念)(英文)。载狄百瑞编《宋明儒家的教育》，柏克莱加州大学出版社 1989年版
- 《对“传统”进行反思》。载周阳山主编《从五四到新五四》，台北时报文化出版事业有限公司 1989年版
- 《启蒙心态与中国知识分子的困境》，在北美三个东亚研究中心为法国大革命、鸦片战争、五四运动、中华人民共和国成立四个历史里程碑举办的学术会议上的论文。1989年

- 《五四的困境在过分的政治化. 今天的突破要面对四个课题》, 载李怡编《知识分子与中国》, 台北远流出版公司 1989 年版
- 《河殇: 中国文化何处去?》, 载《河殇: 争鸣与回应》, 香港三联书店 1989 年版
- 《龙年的悲怆》, 同上
- 《孟子: 士(知识分子)的自觉》(提纲), 载《儒学国际学术讨论会论文集》(下), 齐鲁书社 1989 年版
- 《化解启蒙心态》, 载《二十一世纪》1989 年创刊号
- 《美国哈佛大学杜维明教授谈对儒家思想的研究》, 载《深圳特区报》1989 年 2 月 19 日
- 《〈河殇〉到底想说什么?》, 《中国论坛》1989 年第 2 期《身体与体知》. 载《当代》第 35 期. 1989 年 3 月 1 日《五四的困境与今天的突破》, 载《九十年代》1989 年 3 月号
- 《工业东亚的兴起: 儒家价值的功能角色》(英文), “东亚与东南亚研究”论文集, 哥本哈根 1989 年 4 月
- 《儒家传统价值观念与民主》(金春峰), 载《读书》1989 年第 4 期《(中国现代化的思想道路)》. 载《九十年代》1989 年第 5 期
- 《继承五四发展儒学》, 载《读书》1989 年第 6 期
- 《体现宇宙: 略论儒家的自我实现》(英文), 载《世界与我》1989 年 8 月号; 收入安乐哲等编《亚洲理论与实践作为人格的自我》, 纽约州立大学出版社 1994 年版 994 年版
- 《大陆儒学新动向的涵义》, 载《中国论坛》第 319 期, 1989 年 10 月 1 日《平凡生活中体验人生》, 载《新闻镜周刊》1989 年 10 月 23—29 日《儒家人文主义与民主》. 在香港法住文化学院的演讲. 载《法言》1989 年 12 月号; 收入《儒家传统的现代转化》1990 年
- 《中国历史中的儒家传统》(英文), 载罗普编《中国的历史遗产》, 柏克利加州大学出版社 1990 年版
- 《历史学家与儒家思想家》(英文), 载 A. Tucher 编《思想的世界》. 纽约双日出版社 1990 年版
- 《观念世界 II: 来自公民的舆论》(英文, Bill D. Moyers)美国 Public Affairs Television, Inc 1990 年版
- 《为中国的“公民社会”催生》, 载《中国时报》1990 年 2 月 1 日《“文化中国”初探》, 载《九十年代》1990 年第 6 期
- 《中国文化研究的“受惠者”》, 载《九十年代》1990 年 10 月号 1991 年

- 《关于儒家的人文精神》，载复旦大学历史系编《儒家思想与未来社会》，上海人民出版社 1991 年版
- 《启蒙心态与中国智识界的两难困境》(英文)，载 K. 李柏梭尔编《现代中国透视》，阿克蒙：M E. 夏尔出版社 1991 年版
- 《工业东亚的寻根：以儒学复兴为例》(英文)，载 M. 马蒂编《基要主义透视》，芝加哥大学出版社 1991 年版
- 《当代精神性面临的挑战》(英文)，载 S. 费理森编《本土知识与古典智慧》，檀香山：东西中心 1991 年
- 《剖析儒学传统的问题性：答冷德熙评〈人性与自我修养〉》。载《读书》1991 年第 2 期
- 《文化中国：以外缘为中心》(英文)，载《代达鲁斯》1991 年春季号，收入《文化与传播》(第三辑)，海天出版社 1995 年版，又载《(常青树：今天作中国人的意义)
- 《儒学第三期发展潜力》，载《当代》第 64 期，1991 年 8 月 1 日
- 《大处着眼。小处着手——儒家对文化认同与社会责任的看法》，发表于“第一届世界华商大会”，1991 年 8 月 12 日
- 《“文化中国”与华裔知识分子的“自我意识”》。载《世界日报》1991 年 9 月 22 Et
- 《兼论儒家传统的现代转化》，载《世界周刊》1991 年 12 月 8 日
- 《从既惊讶又荣幸到迷惑而费解——写在敬答何炳棣教授之前》，载《二十一世纪》第 8 期，1991 年 12 月 1992 年
- 《儒学与西方文化》，载霍韬晦编《唐君毅思想国际会议论文集》(一)，香港：法住出版社 1992 年版关于“文化中国”的涵义，载《从五四到河殇》，风云时代出版公司 1992 年版
- 《孟子：士的自觉》，载李明辉编《孟子思想的哲学探讨》，台北中研院文哲所筹备处 1992 年刊。又载《国际儒学研究》(第 1 辑)，人民出版社 1995 年版
- 《儒家论“体”》(英文)，载 D. 乐德编《医学思想和实践中的身体》，波士顿克鲁维尔学术出版社 1992 年版
- 《核心价值和互信的全球社群之可能》(英文)，载 M. 特兰尼安等编《重构世界和平》，新泽西：汉姆普顿出版社 1992 年版
- 《徐复观先生的人格风范》。载《东海大学徐复观学术思想国际研讨会论文集》台湾东海大学编印，1992 年
- 《中国智识界的欣欣向荣》(英文)，载《代达鲁斯》1992 年春季号 1993 年
- 《儒家》(英文)，载 A. 萨玛编《我们的宗教》，圣弗兰西斯科：

哈柏尔—罗出版社 1993 年版

- 《引言：文化的角度》(英文). 载《代达鲁斯》1995 年春季号
- 《徐复观先生的道德与文章》. 载《当代》第 86 期, 1993 年 6 月 1 日
- 《“文化中国”与儒家传统》(刘梦溪), 载《中国文化》总第 8 期, 1993 年 6 月
- 《文明竞赛·杜维明评杭廷顿的“文化冲突”论》(林馨琴). 载《中时晚报·时代副刊》1993 年 7 月 23 日
- 《走出现代化的死胡同》. 载《天下杂志》1995 年 8 月 1 日
- 《台湾大学、复旦大学关于“人性本善”辩论的评语》, 新加坡国际大专辩论会, 1993 年 8 月 29 日
- 《儒学的灵根再植》. 载《争鸣》1993 年第 8 期
- 《台湾的文化资源》. 载《世界周刊》1993 年 9 月 26 日
- 《宏愿、体知和儒家论说——回应冯耀明批评“儒学三期论”》. 载《当代》第 91 期, 1993 年 11 月 1 日 1994 年
- 《超越启蒙心态》(英文), 载 M. 图尔克编《世界观与生态学》, 玛丽克若尔: 奥尔比斯图书 1994 年; 又载《社会进步的伦理与精神性向度: 联合国哥本哈根社会发展高峰会议报告》1995 年 3 月 6—12 日, 又载 M. E. Tucker and J Berthror19 编《儒学与生态学: 天、地和人的相互联系》, 哈佛大学世界宗教研究中心 1998 年刊, 又载《哲学译丛》2001 年第 2 期
- 《儒学论说的生命力——兼答冯耀明先生》, 载《当代》第 93 期, 1994 年第 1 月 1 日
- 《我们的十字架和包袱——兼答冯耀明先生》, 载《当代》第 94 期, f 994 年 2 月) 日
- 《从孟子深造自得说看其执中思想》, 邹县“国际孟子学术讨论会”论文, 1994 年 5 月 16—17 日
- 《孟子: 有机智识分子的源头活水》, 南港“孟子思想会议”论文, 1994 年 5 月
- 《培育“文化中国”》, 载《文化中国》(加拿大)1994 年 6 月号
- 《如何回应钱穆先生的“彻悟”》, 载《中国文化》第 10 期, 1994 年 8 月
- 《作为体现爱的仁: 探讨全球伦理视野中的孝道》(英文), 载《(宗教研究学报)1994 年秋季号》. 又载《孝道与未来社会国际会议论文集》, 汉城韩国精神文化研究院 1995 年刊; 又载 I. S. P. ouner 编《人性是否存在?》, 美国 Notre Dame University 1997 年版; 又载 M. Ziomisiic & D. Goicoechea 编《与杜维明论

- 仁、圣爱与道》，美国 **BinBl^uamton Uni—versity K** CS1999 年版
- 《流向全球社群的儒家传统——儒联成立大会上的发言》，载《世界周刊》1994 年 11 月 6 日
- 《儒家伦理与全球社群》，载《中国文化报》1994 年 11 月 13 日；收入《儒学与世界和平及社会和谐》，首都师范大学出版社 1999 年版
- 《儒家论说的历史意义》(英文)，载《中国季刊》第 140 号，1994 年 12 月程陈荣捷先生追悼会。载《当代》1994 年第 12 月 1995 年
- 《东亚发展模式中的儒家向度》(英文)。载 Tzorl⁹—shian Yu and J. s. lee 编《儒家与经济发展》，台北中华经济研究所 1995 年刊；又载克莱勒编《传统思想在当今日本的影响》，慕尼黑伊迪斯姆出版社 1996 年版
- 《儒家的幸福之道》(英文)。载 L. P “ouner 编《追求幸福》。Notre Dame Uni—versify 出版社 1995 年版
- 《文化中国与儒家传统》。收入《学术集林》卷四。上海远东出版社 1995 年版
- 《儒家精神资源与 21 世纪：杜维明访谈录》(干春松)，载《强开放时代》1995 年第 1 期
- 《现代化儒学回应全球危机》。载《亚洲周刊》1995 年 1 月 8 日程关于“文化中国”*。载《现代与传统》1995 年第 2 辑
- 《全球社群：探寻社会发展的精神资源》(英文)，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
- 《重建理性沟通和开放心性——儒学和基督教的一场对话》，载《文化中国》(加拿大)1995 年 3 月号
- 《杜维明教授谈东西方价值观》。载《联合早报》1995 年 4 月 9 日
- 《关于“文化中国”若干问题的对话》，载《现代与传统》1995 年第 4 辑《唐君毅的人文反思》，载《中华文化论坛》1995 年第 4 期 K 现代精神与儒家传统》，载《当代》1995 年第 111 期，1995 年 7 月《后现代主义的语言实践》，载《当代》第 112 期。1995 年 8 月 1 日《开发中国传统文化的人文精神》。载《二十一世纪》1995 年 10 月号《为儒学发展不懈陈辞》，载《读书》1995 年第 10 期
- 《儒学的超越性及其宗教向度》(周勤)，载《中国文化》第 12 期，

返? 2 期,

1995 年 12 月; 又载美国《倾向》1996 年第 7—8 期合刊, 收入《十年机缘待儒学》

《联合国五十年: 发展高峰、媒体霸权和台湾意识》, 载《当代》第 116 期, 1995 年 12 月 1 日 1996 年

《文化中国与儒家传统》, 收入《首届吴德耀文化讲座》, 新加坡国立大学出版社 1996 年版

《从儒家观点看人权》, 同上

《阐释中华民族觉醒的文化信息》, 载《明报月刊》1996 年《儒家之风引领新亚洲》, 载《天下杂志》1996 年 1 月 1 日《关于知识分子概念的界定》, 载《明报月刊》1996 年 1 月 1 日

《儒家传统及其现代取向——访知名学者杜维明教授》(居敬波), 载《开放时代》1996 年第 1 期; 收入朱汉明等编《杜维明: 文明的冲突与对话》, 湖南大学出版社 2001 年版

《“文化中国”精神资源的开发与创建》, 载《(东方)1996 年第 1 期

《立志作“第一等”人: 访哈佛大学杜维明教授》(黎绮华、陈尚琨), 载《法灯》1996 年 2 月]日

《宋明儒学的中心课题》, 载《天府新论》1996 年第 2 期

《自我认同的谱系: 兼论儒家与自由主义》, 载《中国研究月刊》1996 年 3 月号

《(让魅力化成善种》, 载《联合报》1996 年 3 月 8 日

《反思文革先要超脱集体健忘》, 载《(明报月刊)1996 年第 6 期

《如何分析“文化中国”知识界的内耗问题》, 载《明报月刊》1996 年 7 月号

《人文反恩与知识分子——新儒家的自我定位问题》, 载《明报月刊》1996 年 8 月号

《回儒对话寻文化革新》, 载《亚洲周刊》1996 年 8 月 18 日

《莫说儒门淡泊——杜维明教授谈知识分子新定义》(林志光), 载《明报》1996 年 8 月 19 日

《儒家教育理念——当代知识分子的自我认同》, “儒家教育理念与人类文明国际研讨会暨岳麓书院创建 1020 周年纪念会”主题发言, 1996 年 8 月 25—28 日, 载《国际儒联简报》1996 年第 3 期

《儒家人文关怀与大学教育理念》. 同上会闭幕式发言; 收入朱汉民编《中国书院》(湖南教育出版社 1997 年版)、朱汉明等编《杜维明: 文明的冲突—h 对话》(湖南大学出版社 2001 年版)

- 《大陆知识分子的儒学研究》，载《交流》(台北)第 29 期，1996 年 9 月
- 《减少内耗加强协力——“文化中国”知识分子的自处之道》，载《(文化中国)(加拿大)1996 年 9 月号
- 《东亚现代性中的儒家传统》(英文)，载《美国人文社会科学院院讯》1996 年 11 月号
- 《当代台湾的文化认同与承认政治》(英文)，载《中国季刊》第 148 号，1996 年 12 月；收入 D. Shambaugh 编《当代台湾》，牛津：克莱顿出版社 1998 年版；又载《中国文哲研究通讯》(台湾)1999 年 6 月号
- 《超脱集体健忘》，在普林斯顿中国学社“文化中国：文革三十周年”研讨会上的发言，载《民主中国》1996 年总第 34 期 1997 年 每
- 《儒家传统的启蒙精神》，载《中华文化：发展与变迁》，马来西亚中华大会堂联合会 1997 年版
- 《从“文化中国”的精神资源看儒学发展的困境》，同上
- 《走向全球伦理：回儒对话的精神意涵》(英文)，载 O. Bakar 编《伊斯兰与儒学：文明对话》，马来西亚大学出版社 1997 年版
- 《中国哲学概论》(英文)，载 E. 道伊奇等编《世界哲学手册》，牛津：布莱克维尔出版社 1997 年版
- 《(危机和创造：儒家对第二个轴心时代的回应)》(英文)，载 S. 1. Chase 编《(理解之门：关于同类之爱的全球精神的话语》，美国伊利诺伊，昆西：弗兰西斯肯出版社 1997 年版
- 《徐复观的儒家精神——以“文化中国”知识分子为例》，载李维武编《徐复观与中国文化》。湖北人民出版社 1997 年版
- 《知识分子应有的“自我意识”》。载《知识分子与二十一世纪》，台湾大学共同教育委员会 1997 年刊
- 《儒家发展的宏观透视·序》，台北正中书局 1997 年版
- 《寻根的共识》，载新加坡宗乡会馆联合总会刊《(总会三年)》。1997 年
- 《“文明对话”取代“文明冲突”——与哈佛大学杜维明教授谈文化》(丁果)，载《世界周刊》1997 年 1 月 5 日
- 《以公心辩国族主义》，载《明报月刊》1997 年 3 月号
- 《走向新世纪的对话——关于东西方文化资源和现代化的讨论》，载《文化中国》1997 年第 3 期
- 《从多元的现代性看儒学创新》，载《(明报)(北美版)1997 年 4

月 17 日

- 《重视参与的传统：儒家公众知识分子》(英文)，载《哈佛亚太评论》1997 年夏季号
- 《儒学创新的契机》，载《读书》1997 年第 9 期
- 《儒家“体知”传统的现代诠释》(周勤)，1997 年 11 月；收入《十年机缘待儒学》1998 生
- 《(百年中国哲学经典)序》，海天出版社 1998 年版
- 《人文精神与全球伦理——在华中理工大学讲演》，收入《中国大学人文启思录》(第 2 卷)，华中理工大学出版社 1998 年版
- 《儒家视野中的全球社群的核心价值》(英文，转译德文)。载 R. Moritz 和 李明辉 编《论儒家》，德国 leipzig-verstjaet8ver]a91998 年版
- 《梳理可用于理解变动世界的概念资源》(英文)，载 J. A. Kushigian 编《新千禧年的国际研究：面对全球化的挑战》，美国 Westport: Praeger 出版社 1998 年版
- 《儒家人文主义的“三纲”和“五伦”》(英文)，载 WH. S10te and G. A Devos 编《儒家与家庭》。阿尔巴尼：纽约州立大学出版社 1998 年版
- 《中国哲学的修身观念》(英文)。载 E. Crai9 编《卢特理治哲学百科全书》，纽约卢特理治出版社 1998 年版
- 《中庸》(英文)，同上
- 《汉学、中国学与儒学》(周勤)。载《汉学世界》1998 年创刊号，收入《十年机缘待儒学》
- 《现代化的忧思——访杜维明》(谭庭浩)，载《南方周末》1998 年 1 月 9 日
- 《从亚洲危机谈工业东亚模式》(周勤)，1998 年 2 月；收入《十年机缘待儒学》
- 《李慎之、杜维明对谈录》，载《(国际儒联简报)1998 年第 3—4 期
- 《杜维明先生访谈录》(蒋庆)，载《贵州大学学报》1998 年第 3、4 期
- 《感受北大，寄望北大——著名汉学家杜维明先生访谈录》(卢宁)，载《北京大学学报》(哲社版)1998 年第 4 期
- 《本土经验的全球意义——为〈世界汉学〉创刊访杜维明教授》(周勤)，载《世界汉学》创刊号，1998 年 5 月
- 《儒家文化的新价值：美国哈佛大学教授杜维明访谈》(陈丽智)，载《新新东方》1998 年第 5 期

- 《人文学者的社会责任》(英文),在北京大学建校 100 周年会议上的发言,1998 年 5 月。中国教育热线
- 《东西结合——儒家人权观》(英文).载《哈佛国际评论》1998 年夏季号
- 《传统儒学如何定位现代——访美国哈佛大学著名教授杜维明》(陈丽智),载《台声杂志》1998 年 7 月
- 《此心光明,亦复何言——哈佛大学教授、儒家学家杜维明访谈录》(肖莱、徐彤).载《中国青年报》1998 年 7 月 25 日
- 《儒家人文精神与现代启蒙心态——燕园访杜维明》(蒋广学),载《中国国情国力》1998 年第 8 期
- 《家庭、国家与世界:新儒学对全球伦理的探索》(英文),载《社会语义学》1998 年 8 月号;译载《国外社会科学》1999 年第 5 期;收入朱汉明等编《杜维明:文明的冲突-h 对话》,湖南大学出版社 2001 年版
- 《全球化与本土化冲击下的儒家人文精神》,载《联合早报》1998 年 9 月 27 日、11 月 10 日言论版,收入《十年机缘待儒学》
- 《东西方的交融:儒学的人权观》(英文).载《哈佛国际评论》1998 年夏季号
- 《杜维明谈“现代性中的传统问题”》(孔明安),载《哲学动态》1998 年第 11 期 1999 生
- 《人文精神与全球伦理》,收入《人文论丛》[1999 年卷],武汉大学出版社 1999 年版
- 《郭店楚简与先秦儒道思想的重新定位》.收入《郭店楚简研究》(《中国哲学》第 20 集),辽宁教育出版社 1999 年版
- 《在“儒学的人论”学术研讨会上的总结发言》,收入《国际儒学研究》第 6 辑,中国社会科学出版社 1999 年版
- 《从“体知”看人的尊严》(提纲),同上
- 《中国传统文化中关于人的教育》,收入乐黛云主编《跨文化对话》(第 2 期),上海文化出版社 1999 年版
- 《文化资源和现代化模式》,收入《崩离与整合——当代智者对话》,上海东方出版中心 1999 年版
- 《修身:体现人性的教育》(英文).载《第 20 届世界哲学大会论文集》第 3 卷“教育哲学卷”.美国 Bowling Green State University 哲学文献中心 1999 年版;收入 R. T. Ames 编《美学的转向》,芝加哥 OpenCourt Press 2000 年版
- 《意义的追求:中华人民共和国的宗教状况》(英文),收入

P. Berger 编《世界的非凡俗化》，美国 William B. Eerdman 出版社 1999 年版

《创造转化中的自我的根源：论董其昌的美学反思》(英文)，收入 M. Zlomislic & D. Goicoechea 编《与杜维明论仁、圣爱与道》，美国 Binhamton University IGCS 1999

《人文学科与公众知识分子》，载《自然辩证法研究》1999 年第 1 期《儒学的理论体系与发展前景》，载《中华文化论坛》1999 年第 1 期《五四·普世价值·多元文化》，载《开放时代》1999 年第 2 期

《杜维明访谈》(英文，州 a Steinbauer)，载《当今哲学》(英国)1999 年春季号

《回应与创新——就“哈佛儒学研讨会”访问杜维明先生》(李明华)，载《求是学刊》1999 年第 4 期

《从人文学看宗教研究》，载《宗教哲学》(台湾)1999 年 4 月号 4 月号

《全球伦理的儒家诠释——东亚现代性的儒家含义》，“儒家思想在现代东亚”研讨会论文，台北中研院文哲所筹备处 1999 年 7 月刊

《21 世纪中国文化教育的展望》，“21 世纪中国与可持续发展的挑战”研讨会论文(美国，华盛顿)，1999 年 9 月 3—5 日

《儒家人文精神与文明对话》，岳麓书院“千年学府论坛”演讲，1999 年 10 月 17 日，收入《(中国大学人文启思录》(第 4 卷)，华中理工大学出版社 2000 年版。又收入朱汉明等编《杜维明：文明的冲突与对话》，湖南大学出版社 2001 年版

《孔子：仁的信念的化身》(英文)，载《世界与我》1999 年 11 月号《郭店楚墓竹简如何改写中国思想史·楚简中的新知》，载《中国青年报》1999 年 11 月 7 日，又载《新华文摘》2000 年第 2 期

《杜维明谈东亚文明的六个特点》，载中国社会科学院《学术动态》2000 年

《郭店楚简的人文精神》，收入武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社 2000 年版

《人文学——哈佛燕京学社的学术事业》，《世纪之交的中国与美国：中国哈佛燕京学者第二届学术研讨会论文集选编》“序”，上海外语教育出版社 2000 年版

《关于儒家人文精神的再认识》，载《思想家》(第 1 辑)，江苏教育出版社 2000 年版

- 《中国与西方的复杂联系》(英文). 收入 M. Tobias 等编《心灵的议会: 新千禧年的哲学》, 纽约州立大学出版社 2000 年版
- 《多元现代性: 对东亚现代性之意涵的初步探讨》(英文), 收入 1. E. 哈里森、2. P. 亨廷顿编《文化问题: 价值如何塑造人类进步》, 美国 Basic Books 2000 年版
- 《新轴心时代的文明对话——兼论二十一世纪新儒家的新使命》, 载《南洋商报》(马来西亚)2000 年 1 月 1 日
- 《传承与创新》, 载《中国文哲研究通讯》第 10 卷第 1 期, 2000 年 3 月
- 《多元现代化: 儒家东亚的启示》, 在哈佛大学回儒对话会议上的演讲, 2000 年 5 月 21—23 日
- 《儒家人文精神的宗教涵义》. 载《哲学动态》2000 年第 5 期
- 《知识分子的通权达变——初会丸山真男的断想》, 载《当代》2000 年 9 月号
- 《儒家人文精神与文明对话》, 载《纪念孔子诞辰 2550 周年国际学术讨论会论文集》(上), 国际文化出版公司 2000 年版
- 《儒家人文精神与宗教研究》, 载《台湾宗教研究》第 1 卷第 1 期, 2000 年 10 月
- 《哈佛大学教授杜维明谈全球化与文明对话》(专访), 凤凰卫视—中文台. 2000 年 12 月
- 《儒教东亚兴起的涵义》(英文), 载《代达鲁斯》2000 年冬季号 2001 年
- 《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》(曾明珠整理). 载《儒家与自由主义》. 北京三联书店 2001 年版
- 《发掘生命的意义》(英文, Alicia Weston-Miles 等), 美国 Mounl: MadonnaSchool 2001 年版
- 《新儒家人文主义的生态转向: 对中国和世界的启发》(英文). 载《代达鲁斯》2001 年秋季号; 在 2001 年度韩国茶山讲座发表(第一讲, 于汉城大学, 11 月 2 日); 转载《中国哲学史》2002 年第 2 期
- 《儒家宗教多元观: 全球化与多样性》(英文), 在 2001 年度韩国茶山讲座发表(第二讲, 于韩国报业中心, 11 月 3 日)
- 《儒家对女性主义批评的反应》(英文), 在 2001 年度韩国茶山讲座发表(第三讲, 于梨花女子大学, 11 月 6 日)
- 《作为全球伦理之精神资源的儒家人文主义》(英文), 在 2001 年度韩国茶山讲座发表(第四讲, 于成均馆大学, 11 月 8 日)
- 《全球化与文明对话》, 中大学术讲座 2001 年 12 月 14 日, [www. zsu. edu. cn](http://www.zsu.edu.cn) 来日参加中国社会科学研究会第十四次

- 年会. 杜维明畅谈文明对话与中国发展》. 2001 年 12 月,
www. jcbus. c0. JP2002 年
- 《杜维明: 先为己后能为人, 以内在价值转化外在》, 载《南洋商
报》2002 年 3 月 30 日
- 《康桥清夏访硕儒——杜维明教授访谈录》(胡治洪). 载《哲学
评论》, 湖北人民出版社 2002 年版
- 《亦师亦友张光直》, 收入《四海为家——追念考古学家张光直》,
北京三联书店 2002 年版 2003 年
- 《儒家人文精神与生态》, 载《中国哲学史》2003 年第 1 期
- 《现代化不能丢掉传统资源. 访哈佛大学中国历史与哲学教授杜
维明》. 收入鲁勇、陈振声《哈佛视点: 36 位著名哈佛教授访
谈录》, 北京出版社 2003 年版
- 《全球化条件下的文明对话——杜维明教授访谈录》(杨学功),
载《哲学研究》2003 年第 8 期
- 《文明对话的发展及其世界意义》, 载《南京大学学报》2003 年第
1 期, 又载《中国社会科学文摘》2003 年第 2 期 2004 年
- 《文明的对话: 中国的崛起对世界传达的信息》, 收入郭齐勇、吴
根友编《萧萐父先生寿辰纪念文集》, 湖北教育出版社 2004
年版暂不详系年
- 《〈大学〉与〈中庸〉》(英文). 收入安乐哲等编《卢特理治中国哲
学手册》, 伦敦: 卢特理治出版社
- 《修身》(英文)
- 《个人、社群与道——古代群体批判的自我意识的出现》(英文)
- 《心、性、情——新儒家精神性文化观的增势》(英文)
- 《以文化中国打破两岸僵局》(综合报道), 载《(军事与泥巴)《儒
学第三期发展的涵义》(提纲)

附言: 本目录的编制参考了业师郭齐勇教授以及郑文龙先生、
黄熹先生的编目资料. 谨此鸣谢。

附录四

正文索引

一. 人名、著作索引

A

- 爱森斯塔(S. N. Eisenstadt) 167, 176
艾律克森(Erik H. Erikson) 11, 13, 17
艾其奥尼(A. Etzioni) 154
安乐哲[Ames, T.] 79, 193

B

- 白乐日(Etienne Balazs) 52
贝尔·丹尼尔(Daniel Bell) 174, 176
贝拉·罗伯特(Robert Bellah) 43, 54, 78, 155, 225, 230
别瑞·汤玛士(Thomas Berry) 260
伯格, 彼得(Peter Berger) 229, 230, 247
柏林(Isaiah Berlin) 164in) 164
柏深思(Talcott Parsons) 1113, 21, 36, 43, 226, 231235
布伯, 马丁(Martin Buber) 167

C

- 陈荣捷 10, 30
陈献章(白沙) 86
程颢(大程子、明道) 4058, 62, 75, 83, 121, 178260
程颐(伊川) 40, 83, 271
二程 9, 4, 287

D

- 《大学》 45, 89, 110, 286
戴震 40, 114, 192
岛田虔次 251

笛卡儿(Ren6 Descartes) 158246
狄百瑞(de Bary) 195
蒂利希(PaulTillich)42
董仲舒 40. 78. 114, 284. 286. 287
方东美 83
费正清(J. K. Fairbank)25. 199
芬格莱特(Herbert. Fingarette) 52
冯友兰 10. 272. 282, 285
伏尔泰(Francois Marie de Voltaire)52, 163, 222
弗洛伊德(Sigmund Freud) 15, 56. 42. 43
福柯(MichelFoucault) 161. 246
福山, 弗兰西斯(Francis Fukuya)
福泽谕吉 222
傅伟勋 183—186G
冈田武彦 10
顾炎武 40, 114H
哈贝马斯(Jurgen Habermas) 152. 161. 173, 174, 176,
177. 275. 282
哈耶克(F. ^ . Von Hay0) 116. 150. 154. 157, 164
海德格尔(海德格, Matin Heideg-ger) 14, 19, 42. 161,
262, 2822. 161, 262, 282
郝大维(David l. Hall) 79
贺麟 272
黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich He-geI)8, 47. 52, 119. 157,
163, 171, 221, 225
亨廷顿. 塞缪尔(SamuelHuntin9—ton) 176, 248, 252—254
胡适 10, 138—140, 143, 213
华朔(麦可·沃瑟. M. Walzer)155, 255
怀特海(A. N. Whitehead) 282
黄宗羲(梨洲) 40. 56, 114
基督(圣子、耶稣、耶稣基督)105, 113, 176, 256
基马尔(Mustafa KemalAtatiirk)222
伽德玛(伽达默尔. Ham—Georg Gadamer) 217K
卡森斯, 尤尔(Ewert Oousi rE)259. 246
卡西尔(Errat Oassirer) 157
康德(ImmanuelKant)8, 18, 72. 77, 99, 100, 119, 2. 3. 171,
172, 259. 262

康恩, 赫尔曼(Herman Kahn) 229
康有为 114. 138, 140. 284
克尔凯郭尔(祁克果. 80ren Ki— erkegaard) 14. 42, 88
14. 42, 88
孔汉思 255 孔子 78. 109140251274287(Ham Kting) 252, 254
50. 51. 40, 66, 7282, 104, 105, 107110, 113, 137,
159176, 177. 201, 202258, 263. 267, 270278285284286
85 284 286
奎恩(Qui re) 50
奎芮(Francois Qummy) 165
拉达克辛那(Radhakrishina)]80
莱布尼茨(Gottfried Wilhelm von leibniz) 165
赖世和(赖肖尔, E. O. Reischau—sr) 25, 229, 231
李珥(栗谷) 252
李混(退溪) 15, 27, 251, 252
李侗(延平) 86
《礼记》(《礼》) 45, 106, 121. 265
利玛窦. (Matteo Ricci) 243
梁启超 114. 138
梁漱溟 12. 114, 139. 188.
249, 272
列文森(Joseph R. levement) 15, 16, 21. 33. 36, 191, 285
刘因(静修) 27. 7 J4
刘宗周(蕺山) 4, 14, 27,) 4, 14, 27, 28, 40, 57, 83,
86, 89, 102, 104, 114, 121. 123, 125, 172
卢梭(Jean Jacques RousSeau) 163
鲁迅 138. 143
陆九渊(象山) 4. 27. 40, 83, 97, 114. 122, 125, 273, 287
吕祖谦 4
罗蒂, 理查德(Richard Rorty) 176
罗尔斯(John Rawls) 154, 155, 161, 165, 175, 174, 177, 275,
282
罗汝芳(近溪) 104
洛克(John Locke) 155. 177. 178
马尔库塞(Herbert Marcuse) 172
马克思(Karl Marx) 140, 163, 171. 278
马若然(R. k^acFarquhar) 230

马一浮 9
麦金太尔(A. Macintyre) 155. 167, 246
蒙田(Michel de Montaigne) 163
孟德斯鸠(Charles Louis de Montesquieu) 107
孟子 7, 4,)5, 40, 4. 3, 6j, 69, 71—74. 82, 85, 96,
?9, 71—74. 82, 85, 96, 97, I 01—105. 109. 122. 125,
144, t74. 192, 201. 202, 206, 207, 260. 274, 287
《孟子》8. 70. 77
墨子(墨翟) 12, 174
墨子刻(Thomas A. Matzger)195, 250
牟复礼(Fritz W. Neugebauer) 60, 79. 191
牟宗三 3—5, 8, 17. 38, 41. 42, 72. 77. 78, 81, 98, 114,
140, 188, 272. 275. 275, 282, 285, 287. 291
木谛(K. Sachidark'nda Murty) 180
穆罕默德(Muhammad) 177. 256N
纳瑟(奈斯尔 Seyyed Hossein Nasr)248. 249
尼文森(D. Nivison) 195
诺齐克(Robert Nozick)154. j 78P
培根(Francis Bacon) 158
皮锡瑞 284
普南(Hilary Putnam) 247 Q
钱穆(宾四) 30. 140. 265. 272
钱德洪(绪山) 56R
芮尔(Gilbert Eyle) 95
bert Eyle) 95
芮斐德(Robert Redfield) 200
芮沃寿(A. Wright) 191S
萨特(Jean-Paul Sartre) 14, 42
山代尔(M. Sandel) 155
商羯(Ravi Shankar))80
舍勒. 马克斯(Max Scheler) 65
圣奥古斯丁(Aurelius Augustinus)47
《圣经》 167
圣雄甘地(Gandhi Mahatma) 180
史华慈(Berljamin Schwartz) 11, 15. 25, 47. 191. 195
史密斯, 休斯顿(Huston Smith)168
史密斯, 威尔弗雷德(Wilfred C. Smith) 15, 47. 195. 208

释迦牟尼(Sakyamuni) 177, 256
舒衡哲(Vera Schwarcz) 195
叔孙通 111
思孟 65, 71, 101, 105, 150
《四书》(《四书集注》) 5, 4
苏巴拉克西密(Subbalakshmi)180
苏格拉底(Sokrates) 161, 202, 246
孙中山 138T
泰勒, 查尔斯(Charles Taylor)155167y10r155 167
泰戈尔(Rabindranath Tagore) 180
谭嗣同 140
唐君毅 4, 5, 10, 20, 41, 42, 72, I 14, I 31, 142, j
88, 272, 282, 287
涂尔干(Emir Durkheim)43, 107
托克维尔(Alexis de Tocqueville)157 W
王夫之(船山)40, 58, 114, 116, 120, 135, 252
王艮(心斋)45, 114, 120, 178
王畿(龙溪) 4, 56, 114
王守仁(阳明)4, 12, 15, 24, 32, 40, 56—58, 61, 83, 95, 03,
104, 4, 121, 123, 178, 217, 273
维特根斯坦[Ludwig Wittgenstein]248
韦伯, 马克斯(Max Weber) 13, 21, 33, 34, 36, 43, 51, 78, 107,
133, I 58, 161, 163, I 71, 178, 208, 221, 225, 226, 230,
231, 238
沃尔夫(Baron Christian Von Wolff)119
吴澄 40
吴德耀 9, 30
吴稚晖 143
吴德耀 9, 30
吴稚晖 143
萧蕙父 29
《孝经》 68, 121
熊十力 8, 12, 15, 28, 29, 38, 51, 53, 54, 57, 72, 83, 114,
139, 188, 272, 273, 282, 291
休谟(David Hume) 158
徐复观 4—6, 8, 17, 19, 29, 41, 42, 114, 142, 188, 272,
287

许衡 40
薛碯(敬轩) 83
荀子 40, 72, 79, 122, 284, 287
雅斯贝尔斯, 卡尔(Karl Jaspers) 14, 36, 239—241
亚伯拉罕(Abraham) 167, 245
亚里士多德(Aristoteles) 47, 167, 202, 246
严复 141
颜回 202
颜元 15
杨格(Carl G. Jung) 4: 3
杨联陞 25
杨时 4
杨朱 174
殷海光 j8—20, 144, 150, 15
游酢 4 50, 15
游酢 4
袁世凯 39, 111, 144
《乐记》 286
曾子 68, 108
湛若水(甘泉) 83
张君勱 5, 42, 114, 140, 272
张拭 114
张载(横渠) 47, 58, 61, 74, 83, 96, 11, 4, 119, 128, 178, 252
张之洞 216
郑玄 45
支辛那(Daya Krishna) 180
《中庸》 3, 15, 43, 55, 72, 74, 77, 82, 84, 101, 103, 107, 109, 110, 121, 122, 126, 130, 178, 274, 286
周敦颐(濂溪) 40, 58, 63, 82, 85, 114, 248, 287
《周书》 119
周文杰 3, 4
《周易》(大易、易、易传) 53, 54, 72, 77, 82, 119, 121, 135, 178, 267, 286
朱熹(晦庵、朱子) 2, 12, 40, 60, 62, 68, 69, 82, 102—104, 114, 287

竺法雅 44

庄子 58

子贡 82, 202

法雅 44

庄子 58

子贡 82, 202

二. 主要词语索引 A

矮人政策 163, 164, 215B

包容性人文精神(包容性的人文主义、涵盖性的人文精神) 35, 85, 130, 134, 171, 178, 213, 216, 245, 261, 265, 269, 274, 276

暴民政治 157

本 72, 82, 89, 117, 119, 121, 125

本然之善 122

本体 18, 50, 51, 53—64, 66, 67, 72, 74, 76—78, 82—84, 92, 95, 122, 124, 127, 134

本体论 15, 38, 50—54, 57,

59—64, 78, 83—85, 96—98, 101—103, 105, 125, 133, 134, 273, 291

本体一宇宙论 95, 96, 99, 100

本土经验的全球意义(地方知识的全球意义、局部知识的全球意义、有全球意义的地方知识) 34—36, 244, 277

本土宗教(本土宗教传统) 168, 238, 241, 243, 245, 247
?38, 241, 243, 245, 247

本我 13, 27, 36

本心 53, 54, 57, 69, 72, 8, 99, 100

本性 51, 64, 73, 82, 84—86, 107, 120, 128, 197

本有传统(本有传统文化、本有传统资源、本有文明传统) 217, 222, 22, 3, 226

本真(本真状态) 56, 62, 86, 105, 127, 129

比较文化(比较文化学) 41, 43, 65, 163, 215

比较宗教(比较宗教学) 13, 63, 112, 151, 221, 248, 250, 255, 261

彼岸(彼世) 78, 87, 88, 261

必不可少的恶(不可避免的邪恶) 156, 233

博爱 136, 152, 333

不忍 73, 89, 90, 176, 260 C

参天地之化育(参赞化育) 60, 64, 121, 124, 274

恻隐之情(恻隐之心) 71, 100, 260
层层限定而且层层破除限定 75. 90. 210
差等(差等伦理、差等之爱)89, 90, 260. 276
超绝 76. 83. 10576
超绝 76. 83. 105
超离 37. 80. 85. 86. 91
超验 51
超越(道德形上学或宗教学意义的) 13, 18, 42, 57. 71. 73,
76—81, 84—86. 88. 101, 105, 106. 122, 124. 157, 168,
221. 240. 248, 262, 289
超越存有(超越存在)78, 81
超越的突破 36, 242
超越而外在(外在超越) 17, 78, 80, 81, 86, 88, 242
超越观(超越观念) 37, 78. 79, 80. 81, 84, 88. 239
超越内在(即超越即内在、内在超越)4, 18, 59, 60. 62, 67, 76—78,
80, 81, 83—86, 88, 91, 97. 101, 124, 125, 127, 274
超越实体 66
超越向往 78, 106, 131, 250
超越性 14. 26, 28. 79. 84. 106, 130
超越形上学 85
彻底的他者 76, 83
诚 53, 55, 56. 60—62. 83, 85, 98, 120, 121. 126,
130, 139
诚意 58
程朱理学 2529
诚意 58
程朱理学 252
成己成物 113
成圣(成圣成贤)86. 101, 103—105, 175, 264
抽象的普世主义 252. 255, 257
传授的文明 222, 244
传统 2, 6, 10. 11. 15, 16, 18. 21, 28, 31. 34—36. 39, 45. 47—49,
52, 59. 60, 65, 66, 68, 70. 72, 78—80, 87, 88,
104, 105, 108. 110, 111. 114. 115. 131. 132,
135—139. 141—144. 148, 151, 152. 155, 158. 161—163,
165—169, 171. 174, 175, 177. 180, 186, 192. 194,
195. 198—201, 204, 207, 209, 211—214, 216, 217, 219,

222—224, 226——229, 232, 236——238, 241—247, 251, 256, 261, 263, 268, 269, 272, 275, 277, 283, 287

传统的现代转化(传统资源的现代转化) 39, 223

传统文化(传统文化资源、传统资源) 4, 5, 9, 11, 14, 19, 39, 45, 100, 139, 140, 147, 153, 180, 181, 198, 199, 211, 216—218, 227, 271, 272

? 80, 181, 198, 199, 211, 216—218, 227, 271, 272

传统文明 238, 276

创造性诠释 16, 26, 73, 125, 133, 273

创造性转化 8, 14, 45, 59, 67, 77, 94, 95, 130, 166, 245, 288, 289

此在 27, 68, 85, 98, 105

存心 71, 73

存有(即存有即活动) 51, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 72, 74, 77, 97, 99, 100, 161, 269

存有的连续性 26, 58, 59, 60, 62, 134, 269

存有界 59, 96, 100

存有论 15, 16, 18, 53, 62, 97, 101

存在 1, 14, 20, 42, 53, 55, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 74, 81, 84, 85, 88, 97—99, 101, 105—108, 121, 127, 128, 130, 143, 168, 267, 268, 274, 276, 278, 279, 282, 283

存在先于本质 42

存在哲学 14

存在主义 43, 105D

打孔家店(打倒孔家店、只手打孔家店) 39, 137, 140, 蚩准业? 39, 137, 140, 212, 222, 251

大本 61, 62, 89

大传统(大小传统、小传统) 78, 151, 189, 200, 252, 241, 268

大化 54, 59, 61, 125, 124, 149, 162, 262

大身子 122, 125, 172

大体 61, 69—71, 75, 84

大心 96

大丈夫(大丈夫风骨、大丈夫精神) 114, 144, 174

大众文化 200, 217

单面人 172

单向宰制的人格神 78

单一富强模式(单线富强模式) 59, 148, 245, 265, 268

刀刃上钢声普 117

道 5. 26. 55, 55, 59—65. 104. 109, 125, 125. 129
道德 2. 5. 6, 20. 27. 57. 43, 53, 60. 69, 72—74. 76—78. 83,
88, 96, 99. 100, 103. 105, 109—111, 115—118. 122, 128,
129. j 53, 156, 158. 167, 188. 200. 205. 206, 215. 228,
235. 246, 257, 267. 268. 282
道德本体 61. 62. 64, 67
 “道德本体一气”模式 62
道德存有(道德存在、道德实存) 61. 121. 125
道德的暴政 116
道德的神学 18
道德的失误 116
道德的形而上学(道德的形上学、道德形而上学、道德形上领域、道德形上学) 18, 27. 55. 72,
78, 126. 150. 269. 272, 275
道德价值 111. 112, 194, 272
道德律 123
道德迫压 89
道德实践(道德践履) 42, 50, 96. 124, 289
道德性 50, 61. 62, 69
道德义务 108
道德哲学 43, 99
道德之天 122
道德至上(道德至上性) 60, 64
道德智慧 74
道德中立 43
道德主体 62. 64, 96. 98, 100, 102—05, j 09. 118. 127,
128, 154
道德转化 105
道德自觉 5, 109
道德自律 4809
道德自律 48
道德自我 15
道德宗教 286
道家 58. 87. 3, 15. 67, 198. 241. 254. 258, 288
道家(道教)传统 87
道教 113, 187, 198, 199, 212

全真教 115
太乙教 13
道统 78, 267, 270, 284—286
德行 107, 133
德性 78, 96, 98, 282
德性之知 93, 96, 98
德政直通 110
第二序思考 242, 267
定然命令(绝对命令、无条件的定然命令) 48, 99, 100, 172
东亚文明 199, 250, 251, 267, 287—289
东正教 229, 238, 252
独 57, 89
独体 53, 57, 60, 61, 83, 133
多元根源性 261
多元互补 265
多元平等 170, 239, 241, 257
多元文化 170, 177, 185, 237, 240, 255, 256
多元文明 12, 35, 240, 253, 254, 277
多元主义 200, 256, 257, 258, 259
多元宗教 247, 256 E
二分架构 65, 77, 80
二分体关系(二分体) 109, 112, 117, 118, 133F
法家 115
法制 136, 147, 222, 235
法治 131, 169, 174, 180, 181, 264, 265, 276
凡俗的人文主义 175
反传统(反传统的传统) 136, 39, 142, 44, 46, 48, 150, 164, 165, 179, 212, 217
反传统心理 251
反价值 138
反躬修己 96, 98
反工具 161
反教权主义 155
反理性 161
反身而诚 98
反思 34, 36, 37, 40, 46—48, 64, 66, 67, 69, 143, i 50, 165, 166, 169, i 7f, 174, 179, 181, 188, 201, 207, 208,

212. 242. 246. 276
反思的突破 242
反信仰 136. 165
嫉耐黄?42
反信仰 136. 165
附录四正文索引 387
反自然 35, 136, 148, 150. 165
反宗教 35, 148, 150, 160
泛神论 77
非道德化 113, 117
非价值 138. 158
非文化 144
非西方传统(非西方多元传统) 221, 226. 238
非西方文明 167. 221—223, 226. 253
封建传统 236 封建主义 165
佛教(佛门, 释家) 11, 12, 104. 143, 151, 168, 175, 177,
187. 198. 199, 201, 212. 236, 238, 239, 241. 243, 247, 250,
254, 256—258. 260, 261, 264, 287—290
禅(禅宗) 88, 113, 161
大乘佛教 198
华严 113
天台 113
唯识宗 53
藏传佛教 247
佛学 113, 139, 243
禅学 247
肤浅的乐观主义 14. 31, 36. 102
义 14. 31, 36. 102
父慈子孝 112
父权制家庭—社会、政治以及意识形态体系 263
富强决定论 179 G
改革开放 21. 138. 213, 278
格物 45, 56, 104
格义 41, 44, 45, 47., 49, 50, 66, 72, 125, 133,
272. 273, 275
个人 17, 18. 20, 23, 27, 54. 55, 72, 75, 83, 85,
87. 88, 90. 97. 105, 108, 110. 115. 116. 118, I 24—132,

134, 150—156, 164, 173, 174, 178, 209. 235, 243, 245, 246,
259. 261. 262, 265, 274, 275, 278, 281, 282

个人多样性 231

个人权力 117

个人权利 151, 155

个人 / 人类中心主义 132, 255, 242. 245. 261, 265, 268

个人, 社群、自然、天道面面俱到的包容性的人文主义(个人、
社群、自然、天道面面俱到的天人大系统) 35, 41, 132,
133. 245. 261, 265

个人选择 151, 265

个人选择 151

个人与社群健康互动、人类与自然持久和谐、人心与天道相辅相
成 130. 178. 274

个人中心主义 90, 129

个人主义 12, 90, 136, 150, 187, 210, 226, 233. 235. 247,
276, 6

极端个人主义 148, 228

原子式个人主义 117. 132, 152. 154. 155, 162

占有性的个人主义 152

个人自主 151

个人尊严 131. 151. 169. 174. 180. 232. 264, 265

根源性 1, 25. 57, 90. 161. 176. 220. 221. 238. 244. 247.
255. 257, 261. 277

根源意识 36. 244

公民社会 136, 151. 227. 276 公义 154, 155, 169, 174, 175,
235. 235, 264, 265, 276

公正 152. 153. 265

工夫 12. 14, 44, 56. 76. 85. 89. 95. 97, 98, 104, 128,
134, 192. 206, 280

工业东亚 14. 21, 34—36. 1? 14. 21, 34—36. 225, 228—238,
271

工作伦理 167

功利、古今、寡头、寡欲、主义 217

中西文化观 185

的人文主义 134, 471. 73

关心政治、参与社会、注重文化(关心政治、参与社会、究心文化,
关切政治、参与社会和重视文化 205, 208 281. 290

归约主义 106, 138
国粹派 277
国家沙文主义 90
国民性 163
国族精神 227
过程哲学 282H
汉学 5, 25, 28, 52192, 196, 198, 19999
合天(合天无外) 86, 96, 125
后儒家的挑战 230
后现代潮)后现代后殖民华夏文化生
形生怀疑论黄土文活文化
(后现代论说、后现代思 222, 245, 257, 271
主义 146, 172
主义 146, 149
明 44, 193, 288120, 124, 133, 17812017820 178
(怀疑主义) 155, 158 化 164 218 8
基督教 12, 27, 36, 42, 78, 81, 105, 113, 114, 164, 167, 187,
198, 201, 229, 236, 243, 252, 254——258, 261, 277, 290
景教 243 耶稣教 140
基督教保守主义 247
基督教传统 47, 167, 227
基督教伦理 103
基督教神学 13, 31, 47, 102, 103, 247, 248
基督教文明 42, 223, 248
基督新教 226
极 72, 83, 85
极端集体主义 174
极端自由主义 172
即刹那即永恒 84
即天即人 27
即现象即本体 84
集权政治 229
集体主义 187, 229
己所不欲, 勿施于人 177, 258, 265
己欲立而立人, 己欲达而达人(己立立人, 己达达人) 91, 177,
259, 264
继承—扬弃、引进—排拒的立体

慌啲芳牧(8)?390
思维模式 277 计划经济 229
家国天下 27, 37. 43. 65. 67, 87, 88. 116. 265, 271, 274
家庭价值 233
家长政治 236
家长制社会 265
家族主义 90 价值底线 154
价值观念(价值观) 109, 16-/ , 181, 217, 232, 234. 264, 268
价值强加 154
悬置 172
兼爱 89
践形 67, 73
交互对等性(交互对等) 109, 112. 117, 118
交往行为理论(交往行为) 275. 282
絮矩 45
截断众流 88
解咒 133, 178
尽心、知性、知天 60. 71. 82. 96 — gB, 2⁷⁴
禁欲主义 172
精神的个人主义与伦理的社会主义之间的“狭窄的山脊” 90 精神突破 239
精神文明 213.
精神污染 164
精神哲学 163
精神真空 140
精神转化 74
精神资源薄弱 180, 212, 2
精英文化 180.
精英意识 240
精英政权 235
精英制度 235
精英主义 200.
精致文化 199,
经济霸权 246
经济伦理 233

经济文化 233,
经世致用 59.
经学 284. 287
经验主义 117,
救贖 65, 78
居仁由义 114.
具体—普遍 27
拒斥形而上学?276
价值领域稀少 4. 216, 189, 200, 267, 203, 177, 240, 44, 155. 227
174. 96, 97, 51
觉 64
觉感 74
觉悟 17, 104
绝对无限者 99
掘井及泉 76, 85, 97, 124
君爱臣忠 2
君子(君子人格) 71, 109, 92, 61, 50,
开放的同心 97, 101, 274
274K 圆 66, 87—91
118, 127. 1344
看不见的手 233
抗衡制度 156
抗议精神 114
科层化 231
科学万能 240
科学一元论 160
科学哲学 282
科学主义 146. 158—162 11
滥情主义 172
冷战思维 253
离散华裔]89, 190. 195. 196
理 48. 53. 60. 62, 64. 71. 72, 82, 102
理想主义 48. 49, 144
理性 24, 74, 92, 106, 119. 129, 131, 136, 157, 148, 153,
157, 158, 160, 161, 167, 169, 172—174, 180, 235, 264, 265. 276
道德理性 74, 113
公共理性 161, 173, 275

工具理性 74. 131. 133, 156, 146. 158, 162, 173, 180. 213. 232
173, 180. 213. 232
沟通理性 74, 173, 254
合理性 74. 89. 117
价值理性 1
交往理性 1
科学理性 1
批判的理性启蒙理性 261, 262,
审美理性 74
宇宙理性 65
知识理性 74
性传统 158, 161, 246
性的傲慢 65. 129, 176
性化 158. 226, 231
性之架构表现 282
性之运用表现 278, 282
性主义 155, 163 154, 85, 370, 71, 53, 70, 71, 112, 272
教 6. 174. 175
让 169. 175, 180. 264, 276
仪 108, 110, 129, 168. 212, 233, 235, 245, 247
仪化 71. 112. 129
义 119 129
义 119
礼义廉耻 2
礼乐型的教化立人极 50
历史的终结利益领域 831, 1136, 392
良贵 122
良能 101
良心 64, 72
良知 53. 56—58. 60, 61, 95. 98—101, 116. 274, 275
良知的傲慢 105
良知一心体 53, 56, 57, 61. 133
良知自我坎陷说 275
量论 100
了解同时又是转化的行为 94. 4. 95
灵 74, 76 灵觉 74, 124, 126, 265
六艺 70. 71

陆王心学 252
伦常 213, 267
伦理 2, 6, 50, 78, 88, 89, 119, 167, 175, 181, 233234, 254, 257, 258, 260, 261, 60, 261
伦理底线底线伦理伦理观念伦理学元伦理学伦理智慧伦理宗教伦理一宗 71, 153, 154, 113, 66, 246, 262, 120 214 68, 124
教传统 167, 67, 172, 245
伦理一宗教义务 108
逻各斯 65
M 马克思主义 180
马列传统 138, 212
马列思想 212
马列主义 213
美德 234
美国化 226, 237, 244
美国主义 176
美学 50, 63, 66, 154
孟学(孟学传统、孟子心学传统) 72, 115, 288
民胞物与 178
民本思想 114
民贵君轻 114
民间传统 189
民间社会 180, 208
民间文化 200, 252
民间宗教 187, 198
民享 147, 222
民有 147, 222
民治 147, 222
民主 2, 6, 117, 136, 140, 142, 145—147, 155, 156, 162, 164, 170, 180, 184, 211, 213, 215, 227, 235, 237, 284, 289
民主的恶质化 157
民主的庸俗化 157, 157
民主的庸俗化 157
民主化 227, 231
民主人权传统 195
民主政治 117, 118, 136, 147, 151, 181, 222, 226, 228, 235, 27, 287

民族传统 6, 163, 180, 268, 277
民族精神 2, 20, 113
民族劣根性 164
民族认同性 227
民族文化(民族文化传统)139, 141, 163, 179, 180, 250, 272, 277
民族文化观 214, 218
民族心理 268—270
民族性(民族性格) 136, 251
民族主义 2, 155
民族宗教 251
名相 18, 44
明德 102
明觉 100
明心见性 288
墨家(墨)89, 239
穆斯林 243, 245, 247, 260
目的价值 131N
男性中心主义(男权中心主义)112, 174, 209, 263
内化 93, 94, 97, 201
内圣工夫 44
?4, 97, 201
内圣工夫 44
内外打通 3
内在资源 49, 69, 91, 124
涅槃(无余涅槃) 104, 175, 261, 264, 290
女权主义(女性主义) 132, 154, 169—171, 174, 175, 242, 257, 261—264 0
欧化 223, 225, 244, 272
欧洲中心主义 163, 196, 253P
排斥性的人文精神(排斥性的人文主义) 132, 135, 162, 178, 245, 261, 265, 269, 276, 291
判教 175, 256, 277
批判继承 166, 216, 219
批判理论 271
平等主义 236
菩萨道 26 J, 290

普遍价值 20, 189
普世伦理 177, 254, 255, 257, 258
普世文化 253
普世性 1, 25, 37, 40, 221, 257, 260, 265
普世原则 255
普世主义 252, 255, 257
七情 27, 252
七情 27, 252, 394
奇理斯玛(charisma) 115
耆那教 151, 168, 180, 241
启蒙传统 170, 172, 174, 175, 181
启蒙的自负 176
启蒙反思 35, 41, 13j, 135, 138, 150, 162, 165, 166, 169,
181, 218, 223, 245, 246, 275—279, 291
启蒙价值 136—138, 140, 145—148, 150, 165, 181, 235,
255, 265
启蒙精神 131, 147, 148, 167—169, 222, 223, 242, 248
启蒙理念 132, 148, 150,
162—165, 170
启蒙理性 114, 131, 161, 261, 264
启蒙思潮 146, 226, 232, 246, 264, 265
启蒙思想 148, 152, 222
启蒙心态 34—36, 105, 147, 148, 150,
157, 162—166, 169—171, 174, 178, 179, 181, 217, 220, 249,
257, 269, 270, 276, 277
超越启蒙心态 34, 131, 165—167, 169, 170, 242
对治启蒙心态 245, 165—167, 169, 170, 242
对治启蒙心态 245
化解启蒙心态 34, 166
矫正启蒙心态 168, 289
消解启蒙心态 35, 276
扬弃启蒙心态 291
启蒙(心态)的突破 242
启蒙运动 30, 135—138, 146, 147, 153, 157, 158, 165, 169, 171,
181, 204, 264
启蒙主义 35, 132, 137, 146—148, 155, 157, 161, 171, 172, 174,
179, 242, 246, 276

气 134, 252
气本论 134
气学 252
契约论 156
强人政策 215
亲亲、仁民、爱物(仁民、爱物) 73, 84, 124, 173, 260
求放心 73
去其糟粕, 存其精华 10 全能创世主 61
全盘反传统 139, 142, 148, 164, 179, 276
全盘西化 139, 140, 148, 164—166, 179, 212, 215, 216, 222, 226, 232, 276, 276, 277
全球/本土(地方、根源)、现代/传统、西方/非西方三个、现代/传统、西方/非西方三个
排斥性的二分法(全球化与根源性、现代与传统、西方与西方之外三个排斥性的二分法) 243, 277
全球村(地球村) 176, 242, 257
全球和平 243
全球化 176, 181, 220, 244, 262
全球伦理 29, 32, 34—36, 145, 156, 169—171, 177, 242, 256, 257, 260—262, 264, 277, 290
全球一体化 261
全然的彼岸 87 全然的他者(彻底的他者) 76, 79, 81, 82, 83, 85, 205
全然他在 61, 77 权利 151, 155
权利观念(权利意识) 153, 232
权威政治 263, 269
权威主义 112, 209
群体批判的自我意识 22, 144, 208, 210, 211R
仁 15, 18, 26, 48, 53, 54, 60, 62, 72, 84, 272
仁爱 124, 167, 233, 275, 233, 275
仁一本心 53, 61, 133, 273
仁体 54, 99, 100
仁学 66, 124
仁义道德 122
仁义礼智 71, 125
人道 55, 61, 84, 128, 129
人道原则 259, 260

人道主义 136, 216
人道主义的僭妄 105
人的本质 64, 65, 101, 105
人的存在价值 66
人的价值 15, 136, 148, 157
人的理想本质 136
人的群体性 174, 175
人的善性 248
人的意义 65, 262, 352, 366
人的阴暗面(人性的阴暗面) 27, 102, 248
人的原初本质 66, 86
人的尊严 65, 136, 259
人格 10, 16, 43, 44, 61, 66, 91, 104, 105, 110, 114, 116, 127, 130, 139, 145, 172, 173, 203, 235, 278, 281, 286
人格神 18, 78, 81
人类精神生命的歧出 246, 268
人类精神生态 146, 222, 25
人类精神失落 224
人类文明 29, 106, 147, 156.
人类文明 29, 106, 147, 156.
163, I 70, 179, 214, 220, 238—240, 277
人类中心主义(人类中心) 35, 65, 84, 90, 105, 1: 24, 129, 131, 132, 148, 149, 162, 165, 167, 169, 177, 178, 204, 246
人伦(人伦关系、人伦世界) 59, 109, 119, 124, 290
人禽、夷夏、义利、王霸之辨 3 人权 8, 9, 131, 136, 140, 145—147, 150, 181, 195, 215, 222, 255
人是目的 259
人是万物的尺度 105, 136
人文关怀 205, 207, 208
人文化成 261
人文价值 40, 156, 160, 262
人文精神 24, 29, 42, 131, 133, 136, 159, 162, 165, 171, 175
入文主义 65, 105, 128, 134, 171, 204
人物一本 121
人性 15, 27, 54, 63, 64, 67, 74, 75, 76, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 101, 174, 240, 269
人性恶 14, 27

人性光辉 27. 115. 269
人性恶 14. 27
人性光辉 27. 115
人性化 15, 85
人性假说 153
人性论 66, 101
入学 27. 66
忍 89, 260
认同 17, 20, 72, 194. 209, 211. 214—216, 218, 219. 233. 261,
268, 281
认同危机 215
日新、日日新、又日新(日新又新)40, 276
儒家 3, 4, 10, 14, 15. 18. 20, 21. 27—29, 31—34. 37—39. 41—44,
46, 51, 53, 60. 61, 64, 66—69, 71. 72, 75—79. 81. 84. 86—88,
90—93, 101—107. 110. 111, 113—116, 118. 122—124, 128,
129, 131. 133, 134, 142—144, 151. 165. 167, 170,
172. 173. 175—178, 184, 198. 199. 202—204, 209. 220,
230. 232, 233. 235, 236, 241. 245, 247. 248, 250, 254. 255,
257, 258, 260—265. 268—271. 273—278. 284. 285.
287, 288, 290—292
传统儒家 11787, 288, 290—292
传统儒家 117
当代新儒家 284
古典儒家 72
后儒家 230
宋明儒家(宋明儒, 宋明诸师, 宋儒) 15, 18. 53, 54. 90,
95. 101. 273, 286
先秦后期儒家 77
先秦儒家 15. 130, 288
现代新儒家 8, 12, 15. 38, 53, 72, 77, 81, 131, 138,
139, 142—144, 270. 272. 273, 2ⁿ / 7. 278. 282. 283, 285,
287, 290
新儒家 14, 32, 55, 131, 140. 169
原始儒家 53, 288
政治化儒家 111—115, 117, 133, 144
腐儒 111
陋儒 111

奴儒 111
俗儒 111
小儒 111
御用儒者 113
自由主义的儒家 142
儒家包容性的入文主义(儒家传
统的包容性人文主义、儒家涵盖性的人文精神、儒家涵盖性的人
文主义) 131, 171, 178. 213, 27671, 178. 213, 276
孔汉思 255 孔子 78. (Ham Kung) 252, 25430, 31, 40, 66. 7282,
104, 105, 107110, 113, 137, 139176, 177. 201, 202258,
265, 267, 270278, '285, 284, 28684, 286
奎恩(Quine) 50
奎茵(Francois Quesnay) 1631
拉达克辛那(Radh&krishina) 180
莱布尼茨(Gottfried Wilhelm vorlleibniz) 163
赖世和(赖肖尔. E. O. Reischau—er) 25, 229, 231
李珥(栗谷) 252
李滉(退溪) 15, 27, 251, 252
李侗(延平) 86
《礼记》(《礼》)45,]06, 121. 263
利玛窦, (Matteo Ricci) 243
梁启超 114, 138
梁漱溟 12, 114, 139. 188. 249. 272
列文森(Joseph R. levemon) 13, 16. 21, 33, 36, 191, 283
刘因(静修)27. 114
刘宗周(蕺山) 4. 14. 27. 4. 14. 27. 28, 40, 57,
83. 86. 89, 102, 104, 114, 121, 123, 125, 172
卢梭(Jean Jacques ROUGSOaU) 163
鲁迅 138, 143
陆九渊(象山)4, 27, 40, 8, 97, 114, 122, 125, 273, 287
吕祖谦 114
罗蒂, 理查德(Richard Rorty)176
罗尔斯(John 1{aw}s) 154, 155, 161. 165, 173, I 74, 177,
275, 282
罗汝芳(近溪) 104
洛克(John 10cke) 153, 177. 178
马尔库塞(Herbert Marcuse) 172

马克思(KarlMarx) 140. 163, 171. 278
马若然(R. MacFarquhar) 230
马一浮 9
麦金太尔(A. Macintyre) 155, 167. 246
蒙田(Michel de Montaigne) 163
孟德斯鸠(Charles Louis de Montesquieu) 107
孟子 1, 4, 15, 40. 43, 61, 69, 71—74, 82, 85, 96, 69,
71—74, 82, 85, 96, 97, 101—103, 109. I 22. 125. 144,
174. 192. 201. 202, 206. 207. 260, 274. 287
《孟子》8. 70. 77
墨子(墨翟) 12, 174
墨子刻(Thomas A. Metzger)195, 230
牟复礼(Fritz W. Nete)60. 79. 191
牟宗三 3—5, 8. 17. 38. 41, 42. 72. 77, 78, 81. 98. 114,
140, 188, 272, 275. 275. 282, 285, 287. 291
木谛(K. Sachidaeanda Murty) 180
穆罕默德(Muhammad) 177, 256
纳瑟(奈斯尔 Seyyed Hossein Nasr)248, 249
尼文森(D. Nivison) 193
诺齐克(Robert Nozick) 154, 178
培根(Francis Bacon) 158
皮锡瑞 284
普南(Hilary Putnam) 247
钱穆(宾四) 50, 140. 265. 272
钱德洪(绪山) 56R
芮尔(Gilbert Ryie) 95
ilbert Ryie) 95
芮斐德(Robert tRedfield) 200
芮沃寿(A. Wright) 191
萨特(Jean. Paul Sartre) 14, 42
山代尔(M. Sandel) 155
商羯(Ravi Shanka) 180
舍勒, 马克斯(Max Scheler)65
圣奥古斯丁(Aurelius Augustinus)47
《圣经》 167
圣雄甘地(Gandhi Mahatma) 180
史华慈(Berljamin Schwartz) 11. 13, 25, 47, 191. 195

史密斯. 休斯顿(Hugton Smith)168
史密斯, 威尔弗雷德(Wilfred c. Smith) 15, 47, 195. 208
释迦牟尼(Sakyamuni) 177. 256
舒衡哲(Vera Schwarcz) 195
叔孙通 111
思孟 65, 71, 101, 105. 130
《四书》(《四书集注》) 3. 4
苏巴拉克西密(Subbalakshmi)180
苏格拉底(Sokrates) 161. 202. 246
孙中山 158T
泰勒. 查尔斯(Charles Ty10r) 155, 167
Ty10r)155 167
泰戈尔(P. abindramth Tagore) 180
谭嗣同 I 40
唐君毅 4, 5, 10, 20, 41, 42. 72, 114. 131. 142. 188, 272,
282. 287
涂尔干(Emir Ourkheim)43, 107
托克维尔(Alexis de Tocqueville)157

W

王夫之(船山)40, 58, 114. 116, 120, 135, 252
王艮(心斋)45. 114, 120, 178
王畿(龙溪)4. 56, 114
王守仁(阳明) 4, 12. 15. 24. 32. 40, 56—58, 61. 83, 95,
103. 104, 114. 121. 123, 178. 217. 273
维特根斯坦[ludwig Wittger 目 tein) 248
韦伯, 马克斯(Max weber) 13, 21, 33, 34, 36, 43. 51, 78,
107, 133, 158, 161, 163. 171, 178, 208. 221, 225. 226, 230,
231, 238
沃尔夫(Baron Christian Von Wolff)119
吴澄 40
吴德耀 9. 30
吴稚晖 14340
吴德耀 9. 30
吴稚晖 143
萧廷父 29
《孝经》 68. 121
熊十力 8, 12, 15, 28. 29. 38, 51, 53, 54, 57, 72, 83, 114,

i 39. 188, 272, 273, 282, 291
体谟(David Hume) 158
徐复观 4—6, 8, 17, 19, 29, 41, 42, 114, 142, 188, 272, 287
许衡 40
薛碯(敬轩) 83
荀子 40, 72, 79, 122, 284, 287
雅斯贝尔斯, 卡尔(Karl Jaspers)
14, 36, 239—241
亚伯拉罕(Abraham) 167, 245
亚里士多德(Aristoteles) 47,
167, 202, 246
严复 141 颜回 202 颜元 15
杨格(Carl G. Jung) 43
杨联陞 25 杨时 4
杨朱 174
殷海光 18—20, 144, 150, 15
游酢 4 150, 15
游酢 4
袁世凯 39, 111, 144
《乐记》 286
曾子 68, 108
湛若水(甘泉) 83
张君勱 5, 42, 114, 140, 272
张拭 114
张载(横渠) 40, 58, 61, 74, 83, 96, 11, 4, 119, 128, 178, 252
张之洞 216 郑玄 45
支辛那(Daya Krishna) 180
《中庸》 3, 15, 43, 55, 72, 74, 77, 82, 84, 101, 105, 107, 109, 110,
121, 122, 126, 130, 178, 274, 286
周敦颐(濂溪) 40, 58, 63, 82, 85, 4, 248, 287
《周书》 119
周文杰 3, 4
《周易》 (大易、易、易传) 53, 54, 72, 77, 82, 119, 121, 135,
178, 267, 286
朱熹(晦庵、朱子) 2, 12, 40, 60, 62, 68, 69, 82,
102—104, 114, 287

竺法雅 44 庄子 58

子贡 82. 202, 114

庄子 58

子贡 82. 202

二. 主要词语索引

矮人政策 163, 164. 215 B

包容性人文精神(包容性的人文主义、涵盖性的人文精神) 35, 85, 130, 134, 171, 178, 213, 216, 245, 261, 265, 269, 274, 276

暴民政治 157

本 72. 82, 89, 117, 119, 121, 125

本然之善 122

本体 18, 50, 51, 55—64, 66, 67, 72, 74, 76—78, 82—84, 92, 95, 122, 124, 127, 134

本体论 15, 38, 50—54, 57,

59—64, 78, 83—85, 96—98, 101—103, 105, 125, 133, 134, 273, 291

本体一宇宙论 95, 96, 99, 100

本土经验的全球意义(地方知识的全球意义、局部知识的全球意义、有全球意义的地方知识) 34—36, 244, 277

本土宗教(本土宗教传统) 168, 238, 241, 243, 245, 247, 38, 241, 243, 245, 247

本我 13, 27, 36

本心 53, 54, 57, 69, 72, 83, 99, 100

本性 51, 64, 73, 82, 84—86, 107, 120, 128, 197

本有传统(本有传统文化、本有传统资源、本有文明传统) 217, 222, 223, 226

本真(本真状态) 56, 62, 86, 105, 127, 129

比较文化(比较文化学) 41, 43, 63, 163, 215

比较宗教(比较宗教学) 13, 63, 112, 131, 221, 248, 250, 255, 261

彼岸(彼世) 78, 87, 88, 261

必不可少的恶(不可避免的邪恶) 156, 233

博爱 136, 152, 333

不忍 73, 89, 90, 176, 260 C

参天地之化育(参赞化育) 60, 64, 121, 124, 274

恻隐之情(恻隐之心) 71, 100, 260

层层限定而且层层破除限定 75, 90, 210
差等(差等伦理、差等之爱) 89, 90. 260, 276
超绝 76, 83. 10276
超绝 76, 83. 105384
超离 37. 80. 85, 86, 91
超验 51
超越(道德形上学或宗教学意义的) 13, 18, 42, 57, 71, 73,
76—81. 84—86. 88, 101. 105. 106. 122, 124, 157, 168, 221,
240, 248, 262, 289
超越存有(超越存在) 78, 81
超越的突破 36, 242
超越而外在(外在超越) 17, 78, 80, 81. 86. 88, 242
超越观(超越观念) 37, 78, 79, 80, 81, 84. 88. 239
超越内在(即超越即内在、内在超越) 4. 18, 59, 60, 62. 67, 76—78,
80, 81, 83—86, 88, 91, 97, 101, 124. 125, 127, 274
超越实体 66
超越向往 78, 106, 131, 250
超越性 14. 26, 28, 79, 84, 106. 130
超越形上学 83
彻底的他者 76. 83
诚 53, 55, 56, 60—62, 83, 85, 98. 120. 121. 126. 130,
139
诚意 58
程朱理学 252
诚意 58 程朱理学 252
成己成物 113
成圣(成圣成贤) 86, 101. 103—105. 175. 264
抽象的普世主义 252, 255. 257
传授的文明 222. 244
传统 2, 6, 10, 11. 15, 16, 18. 21. 28, 31, 34—36, 39, 45. 47—49,
52, 59, 60. 65, 66, 68, 70, 72, 78—80, 87. 88. 104,
105, 108, 110, 111. 114, 115. 131, 132, 135—139. 141—144,
148. 151. 152, 155. 158. 161—163. 165—169. 171. 174. 175,
177. 180. 186. 192, 194. 195, 198—201, 204. 207. 209. 211—214,
216, 217, 219. 222—224, 226—229, 232, 236—238,
241—247. 251. 256, 261, 263, 268, 269, 272, 273, 277. 283. 287
传统的现代转化(传统资源的现

代转化) 39, 223
传统文化(传统文化资源、传统资源)4, 5, 9, 11, 14, 19, 39, 45, 100, 139, 140, 147, 153, 180, 181, 198, 199, 211, 216—218, 227, 271, 272, 180, 181, 198, 199, 211, 216—218, 227, 271, 272
传统文明 238, 276
创造性诠释 I 6, 26, 73, 125, 133, 273
创造性转化 8, 14, 45, 59, 67, 77, 94, 95, 130, 166, 245, 288, 289
此在 27, 68, 85, 98, 105 存心 71, 73
存有(即存有即活动) 51, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 72, 74, 77, 97, 99, 100, 161, 269
存有的连续性 26, 58, 59, 60, 62, 134, 269 存有界 59, 96, 100
存有论 15, 16, 18, 55, 62, 97, 101
存在 1, 14, 20, 42, 53, 55, 56, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 74, 81, 84, 85, 88, 97—99, 101, 105—108, 121, 127, 128, 130, 143, 168, 267, 268, 274, 276, 278, 279, 282, 283
存在先于本质 42 存在哲学 14
存在主义 43, 105D
打孔家店(打倒孔家店、只手打孔家店) 39, 137, 140, 业? 39, 137, 140, 212, 222, 251
大本 61, 82, 89
大传统(大小传统、小传统)78, 151, 189, 200, 232, 241, 268
大化 54, 59, 61, 123, 124, 149, 162, 262
大身子 122, 123, 172
大体 61, 69—71, 73, 84
大心 96
大丈夫(大丈夫风骨、大丈夫精神)t 14, 144, 174
大众文化 200, 217
单面人 172
单向宰制的人格神 78
单一富强模式(单线富强模式)39, 148, 245, 265, 268
刀刃上钠声音 111

道 3, 26, 53, 55, 59—63, 104, 109, 125, 125, 129
道德 2, 3, 6, 20, 27, 37, 43, 53, 60, 69, 72—74, 76—78, 83,
88, 96, 99, 100, 103, 105, 109—111, 113—118, 122, 128,
129, 153, 156, 158, 167, I 88, 200, 205, 206, 213, 228, 255, 246,
257, 267, 268, 282
道德本体 61, 62, 64, 67
268, 282
道德本体 61, 62, 64, 67
“道德本体一气”模式 62
道德存有(道德存在、道德实存) 61, 121, 125
道德的暴政 116 道德的神学 18 道德的失误 116 道德的形而上学(道
德的形上学、道德形而上学、道德形上领域、道德形上学)
18, 27, 55, 72, 78, 126, 130, 269, 272, 275
道德价值 111, 112, 194, 272
道德律 123
道德迫压 89
道德实践(道德践履) 42, 50, 96, 124, 289
道德性 50, 61, 62, 69
道德义务 108
道德哲学 43, 99
道德之天 122
道德至上(道德至上性) 60, 64
道德智慧 74 道德中立 43
道德主体 62, 64, 96, 98, 100, 102—105, 109, 118, 127, 128,
134
道德转化 105
道德自觉 3, 109
道德自律 48
觉 3, 109
道德自律 48
道德自我 15
道德宗教 286
道家 58, 87, 113, 151, 167, 198, 241, 254, 258, 288
道家(道教)传统 87
道教 113, 187, 198, 199, 212
全真教 113
太乙教 113

道统 78, 267. 270, 284—286
德行 107, 133
德性 78, 96, 98. 282
德性之知 95, 96, 98
德政直通 110
第二序悬考 242, 267
定然命令(绝对命令、无条件的定然命令) 48. 99, 100, 172
东亚文明 199, 250, 251, 267. 287—289
东正教 229, 238, 252 独 57, 89
独体 53, 57. 60. 61, 83, 133
多元根源性 261
多元互补 265
多元平等 170. 239. 241, 257
多元文化 170, 177, 185, 237, 240. 255. 256
多元文明 12. 35. 240, 253, 254. 277
多元主义 200. 256. 257
义 200. 256. 257
多元宗教 247. 256E
二分架构 65. 77. 80
二分体关系(二分体) 109112. 117, 118, 133 F
法家 115
法制 136, 147. 222, 235
法治 131, 169. 174, 1804, 180, 181, 264. 265. 276
凡俗的人文主义 175
反传统(反传统的传统) 139. 142. 144. 146150, 164. 165. 179217
反传统心理 251
反价值 138
反躬修己 96. 98
反工具 161
反教权主义 155
反理性 161
反身而诚 98
反思 34, 36. 37, 4048, 64, 66, 67. 69150. 165. 166,
169174. 179, 181. 188207. 208. 212. 242276
反思的突破 242
反信仰 136, 165
黄?42 反信仰 136, 165

136—148。212。46——143, 171, 201, 246,
反自然 35, 136, 148, 150, 165
反宗教 35, 148, 150, 160
泛神论 77
非道德化 113, 117
非价值 138, 158
非文化 144 非西方传统(非西方多元传统)221, 226, 238
非西方文明 167, 221—225, 226, 253
封建传统 236 封建主义 165
佛教(佛门, 释家) 11, 12,
104, 143, 151, 168, 175, 177, 187, 198, 199, 201, 212,
236, 238, 239, 241, 243, 247, 250, 254, 256——258, 260, 261,
264, 287—290
禅(禅宗)88, 113, 161
大乘佛教 198
华严 113
天台 113
唯识宗 53
藏传佛教 247
佛学 113, 139, 243
禅学 247
肤浅的乐观主义 14, 31, 361022, 388
全球语境中的儒家论说
父慈子孝 112
父权制家庭—社会、政治以及意
识形态体系 263 富强决定论 179G
改革开放 21, 138, 213, 2788
格物 45, 56, 104
格义 41, 44, 45, 4750, 66, 72, 125, 272, 273, 275
个人 17, 18, 20, 2354, 55, 72, 75, 8387, 88, 90,
97, 105110, 115, 116, 118, 132, 134, 150—156173, 174, 1"
/ 8, 209, 243, 245, 246, 259, 262, 265, 274, 275, 281, 282
个人多样性 231
鏊硕嘌 ?314933
27, 85, 108, 24—164, 235, 261, 278
个人权力 117
个人权利 151, 155

个人 / 人类中心主义 132, 235,
242, 245, 261, 265, 268

个人、社群、自然、天道面面俱
到的包容性的人文主义(个人、社群、自然、天道面面俱到的天人
大系统) 35, 41, 132, 133, 245, 261, 265

个人选择 151, 51

个人与社群健康互动、人类与自然持久和谐、人心与天道相辅相
成 130, 178, 274

个人中心主义 90, 129

个人主义 12, 90, 136, 148, 150, 187, 210, 226, 228, 233,
235, 247, 276

极端个人主义 174

原子式个人主义 117, 132, 152, 154, 155, 162

占有性的个人主义 152

个人自主 151

个人尊严 131, 151, 169, 174, 180, 232, 264, 265

根源性 125, 37, 90, 161, 176, 220, 221, 238, 244, 247,
255, 257, 261, 277

根源意识 36, 244

公民社会 136, 151, 227, 276 公义 154, 155, 169, 174,
175, 233, 235, 264, 265, 276

公正 152, 153, 263

工夫 12, 14, 44, 56, 76, 85, 89, 95, 97, 98, 104,
128, 134, 192, 206, 280

工业东亚 14, 21, 34—36, 225, 228—238, 271

工作伦理 1678—238, 271

工作伦理 167 功利主义 217

古今中西文化观 185 寡头的人文主义 134 寡欲 71, 73

关心政治、参与社会、注重文化(关心政治、参与社会、究心文化, 关
切政治、参与社会和重视文化) 205—208, 281, 290

归约主义 106, 138

国粹派 277

国家沙文主义 90

国民性 163

国族精神 227

过程哲学 282

汉学 5, 25, 28, 52, 191, 192, 196, 198, 199

合天(合天无外) 86, 96, 125
后儒家的挑战 230
后现代(后现代论说、后现代思潮) 222, 245, 257, 271
后现代主义 146, 172
后殖民主义 146, 149
华夏文明 44, 193, 288
化生 120, 124, 133, 178
形生 120, 178
怀疑论(怀疑主义) 155, 158
黄土文化 164
活文化 218
文化 164 活文化 218
基督教 81, 167, 236, 261,
景教 12, 27, 36, 42, 78, 105, 113, 114, 164, 187, 198, 201,
229, 243, 252, 254—258, 277, 290, 243,
耶稣教 140
基督教保守主义, 基督教传统 47,
基督教伦理 103
基督教神学 13, 103, 247, 248
基督教文明 42,
基督新教 226
极 72, 83, 85, 52, 47, 167, 227, 31, 47, 102, 223, 248
极端集体主义 174
极端自由主义 172
即刹那即永恒 84
即天即人 27
即现象即本体 84
集权政治 229
集体主义 187, 229
己所不欲, 勿施于人 177, 258, 265
己欲立而立人, 己欲达而达人(己立立人, 己达达人) 91,
177, 259, 264
继承—扬弃、引进—排拒的立体 390
计划经济 229
家国天下 27, 37, 43, 65, 67, 87, 88, 116, 265, 271,
274
家庭价值 233

家长政治 236
家长制社会 263
家族主义 90
价值底线 154
价值观念(价值观) 109, 167, 181, 217, 232, 234, 264, 268
价值强加 154
价值悬置 172
兼爱 89
践形 67, 73
交互对等性(交互对等) 109, 112, 117, 118
交往行为理论(交往行为) 275, 282, 75, 282
絮矩 45
截断众流 88
解咒 133, 178
尽心、知性、知天 60, 71, 82, 96—98, 274
禁欲主义 172
精神的个人主义与伦理的社会主义之间的“狭窄的山脊” 90 精神突破 239
精神文明 213, 276
精神污染 164
精神哲学 163
精神真空 140
精神转化 74
精神资源薄弱, 价值领域稀少 180, 212, 214, 216
精英文化 180, 1, 89, 200, 267
精英意识 240
精英政权 235
精英制度 255
精英主义 200, 203
精致文化 199, 217
经济霸权 246
经济伦理 233
经济文化 253, 240
经世致用 39, 44
经学 284, 287
经验主义 117, 155, 227
救赎 65, 78

居仁由义 114, 174
具体—普遍 27, 96, 976, 97
拒斥形而上学觉 64
觉感 74
觉悟 17, 104
绝对无限者 99
掘井及泉 76, 85, 97, 124
君爱臣忠 112
君子(君子人格) 71, 109, 92, 130, 274K
开放的同心圆 97, 101, 274
66, 87, 191, 127, 134, 34
看不见的手 233
抗衡制度 156
抗议精神 114
科层化 231
科学万能 240
科学一元论 160
科学哲学 282
科学主义 146, 158—162, 11
滥情主义冷战思维离散华裔
172253189, 1900
理 48, 53, 60, 62, 95, 64, 196, 71 72, 82, 102
理想主义 48, 49, 144
理性 24, 74, 92, 106, 119, 129, 131, 156, 137, 148, 153, 157, 158,
160, 161, 167, 169, 172—174, 180, 235, 264, 265, 276
道德理性 74, 113
公共理性 161, 173, 275
理性 161, 173, 275
工具理性 74, 131, 153, 136, 146, 158, 162, 173, 180, 23, 232
沟通理性 74, 173, 254
合理性 74, 89, 117
价值理性 158, 161, 173
交往理性 132
科学理性 169 69
批判的理性 277
启蒙理性 114, 131, 161, 261, 262, 264
审美理性 74

宇宙理性 65
知识理性 74
理性传统 158, 161, 246
理性的傲慢 65, 129, 176
理性化 158, 226, 231
理性之架构表现 282
理性之运用表现 278, 282
理性主义 155, 163
礼 15, 48, 53, 70, 71, 110, 112, 272
礼教 6, 174, 175
礼让 169, 175, 180, 264, 276
礼仪 108, 110, 129, 168, 212, 233, 235, 245, 247
礼仪化 71, 112, 129
礼义 119
礼义廉耻 2
礼乐型的教化 18
立人极 50
的教化 18
立人极 50
历史的终结 31, 1
利益领域 136, 392
全球语境中的儒家论说 221, 276
良贵 122
良能 101
良心 64, 72
良知 53, 56—58, 60, 61, 95, 98—101, 116, 274, 275
良知的傲慢 105
良知一心体 53, 56, 57, 61, 33
良知自我坎陷说 275
量论 100
了解同时又是转化的行为 95
灵 74, 76
灵觉 74, 124, 126, 265
六艺 70, 71
陆王心学 252 伦常 213, 267
伦理 2, 6, 50, 78, 888
119, 167, 175, 181, 254, 254, 257, 258, 261

伦理底线 71, 153. 113, 66. 246, 120, 214, 454, 172, 262 68. 124
伦理一宗教传统 167, 245, 94 89, 233, 260 87, 66,
伦理一宗教义务 108
逻各斯 65
马克思主义 180
马列传统 138. 212
马列思想 212
马列主义 213
美德 234 .
美国化 226. 237. 244
美国主义 176
美学 50, 63. 66, 154
孟学(孟学传统、孟子心学传统) 72. 115. 288
民胞物与 178
民本思想 114
民贵君轻 114
民间传统 189
民间社会 180. 208
民间文化 200. 232
民间宗教 187. 198
民享 147, 222
民有 147, 222 民治 147. 222
民主 2, 6, 117, 136, 140—142. 145—147, 155. 156. 162. 164,
170. 180, 184, 211, 213. 215, 227, 235. 237. 284, 289
民主的恶质化 157
民主的庸俗化 157
157 民主的庸俗化 157
民主化 227. 231
民主人权传统 195
民主政治 117, 118, 136, 147, 151, 181, 222. 226. 228, 235,
276, 287
民族传统 6. 163. 180. 268, 277
民族精神 2, 20, 113
民族劣根性 164
民族认同性 227
民族文化(民族文化传统)139, 141, 163, 179. 180. 250. 272,

- 民族文化观 214, 218
- 民族心理 268—270 民族性(民族性格) 136, 251
- 民族主义 2, 155
- 民族宗教 251
- 名相 18, 44
- 明德 102
- 明觉 100
- 明心见性 288
- 墨家(墨) 89, 239
- 穆斯林 243, 245, 247, 260
- 目的价值 131
- 男性中心主义(男权中心主义) 112, 174, 209, 263
- 内化 93, 94, 97, 201
- 内圣工夫 44
- 94, 97, 201
- 内圣工夫 44
- 内外打通 3
- 内在资源 49, 69, 91, 124
- 涅槃(无余涅槃) 104, 175, 261, 264, 290
- 女权主义(女性主义) 132, 154, 169—171, 174, 175, 242, 257, 261—264 0
- 欧化 223, 225, 244, 272
- 欧洲中心主义 163, 196, 253
- 排斥性的人文精神(排斥性的人文主义) 132, 135, 162, 178, 245, 261, 265, 269, 276, 291
- 判教 175, 256, 277
- 批判继承 166, 216, 219
- 批判理论 271
- 平等主义 236
- 菩萨道 261, 290
- 普遍价值 20, 189
- 普世伦理 177, 254, 255, 257, 258
- 普世文化 253
- 普世性 1, 25, 37, 40, 221, 257, 260, 265
- 普世原则 255
- 普世主义 252, 255, 257

七情 27, 252
奇理斯玛(charisma) 115
耆那教 151, 168, 180, 241
启蒙传统 170, 172, 174, 175, 181
启蒙的自负 176
启蒙反思 55, 41, 133, 135, 138, 150, 162, 165, 166, 169,
181, 218, 223, 245, 246, 275—279, 291
启蒙价值 136—138, 140, 145—148, 150, 165, 181, 235,
255, 265
启蒙精神 131, 14, 148, 167—169, 222, 223, 242, 248
启蒙理念 132, 148, 150, 162—165, 170
启蒙理性 114, 131, 161, 261, 264
启蒙思潮 146, 226, 232, 246, 264, 265
启蒙思想 148, 152, 222
启蒙心态 34—36, 105, 147, 148, 150, 157, 162—166, 169—171,
174, 178, 179, 181, 217, 220, 249, 257, 269, 270, 276, 277
超越启蒙心态 34, 131, 165—167, 169, 170, 242
对治启蒙心态 245 31, 165—167, 169, 170, 242
对治启蒙心态 245
化解启蒙心态 34, 166
矫正启蒙心态 168, 289
消解启蒙心态 35, 276
扬弃启蒙心态 291
启蒙(心态)的突破 242
启蒙运动 30, 135~138, 146, 147, 153, 157, 158, 165, 169, 171,
181, 204, 264
启蒙主义 35, 132, 137, 146—148, 155, 157, 161, 171,
172, 174, 179, 242, 246, 276
气 134, 252
气本论 134
气学 252
契约论 156
强人政策 215
亲亲、仁民、爱物(仁民、爱物) 73, 84, 124, 173, 260
求放心 73
去其糟粕, 存其精华 10
全能创世主 61

全盘反传统 139, 142, 148, 164, 179, 276
全盘西化 139, 140, 148, 164—166, 179, 212, 215, 216, 222, 226, 232, 276, 276, 277
全球 / 本土(地方、根源)、现代 / 传统、西方 / 非西方三个
现代 / 传统、西方 / 非西方三个
排斥性的二分法(全球化与根源性、现代与传统、西方与西方之外
三个排斥性的二分法)243, 277
全球村(地球村) 176, 242, 257
全球和平 243
全球化 176, 181, 220, 244, 262
全球伦理 29, 32, 34—36, 143, 156, 169—171, 177, 242, 256, 257, 260—262, 264, 277, 290
全球一体化 261
全然的彼岸 87
全然的他者(彻底的他者)76, 79, 81, 82, 83, 85, 105
全然他在 61, 77 权利 151, 155
权利观念(权利意识) 153, 232
权威政治 263, 269
权威主义 112, 209
群体批判的自我意识 22, 144, 208, 210, 211R
仁 15, 18, 26, 48, 53, 54, 60, 62, 72, 84, 112, 272
仁爱 124, 167, 233, 275, 233, 275
仁一本心 53, 61, 133, 273
仁体 54, 99, 100
仁学 66, 124
仁义道德 122
仁义礼智 71, 125
人道 55, 61, 84, 128, 129
人道原则 259, 260
人道主义 136, 216
人道主义的僭妄 105
人的本质 64, 65, 101, 105
人的存在价值 66
人的价值 15, 136, 148, 157
人的理想本质 136
人的群体性 174, 175
人的善性 248

人的意义 65, 262, 352, 366
人的阴暗面(人性的阴暗面) 27, 102, 248
人的原初本质 66, 86
人的尊严 65, 136, 259
人格 10, 16, 43, 44, 61, 66, 91, 104, 105, 110, 114, 116, 127, 130, 159, 145, 172, 173, 203, 235, 278, 281, 286 203, 235, 278, 281, 286
人格神 18, 78, 81
人类精神生命的歧出人类精神生态 148,
人类精神失落 224 人类文明 29, 106, 246, 268 222, 257 47, 156 165, 170, 179, 214, 220, 238——240, 277
人类中心主义(人类中心) 35, 65, 84, 90, 105, I, '24, 129, 131, 132, 148, 149, 162, 165, 16⁷, 169, 177, 178, 204, 246
人伦(人伦关系、人伦世界) 59, 109, 119, 124, 290
人禽、夷夏、义利、王霸之辨 3 人权 8, 9, 131, 136, 140, 145—147, 150, 181, 195, 215, 222, 255
人是目的 259
人是万物的尺度 105, 136 人文关怀 205, 207, 208 人文化成 261
人文价值 40, 156, 160, 262
人文精神 24, 29, 42, 131, 133, 136, 159, 162, 165, 171, 175
人文主义 65, 105, 128, 134, 171, 204
人物一本 121
人性 15, 27, 54, 63, 64, 67, 74, 75, 76, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 97, 101, 174, 240, 289
人性恶 14, 27
人性光辉 27, 115 40, 289
人性恶 14, 27
人性光辉 27, 115
人性化 15, 85
人性假说 153
人性论 66, 101
入学 27, 66
忍 89, 260
认同 17, 20, 72, 194, 209, 211, 214—216, 218, 219, 233, 261, 268, 281
认同危机 215

日新、日日新、又日新(日新又新)40. 276

儒家 3, 4, 10, 14, 15, 18, 20, 21, 27—29, 31—34, 37—39, 41—44, 46, 51, 53, 60, 61, 64, 66—69, 71, 72, 75—79, 81, 84, 86—88, 90—93, 101—107, 110, 111, 113—116, 118, 122—124, 128, 129, 131, 133, 134, 142—144, 151, 165, 167, 170, 172, 173, 175—178, 184, 198, 199, 202—204, 209, 220, 230, 232, 233, 235, 236, 241, 245, 247, 248, 250, 254, 255, 257, 258, 260—265, 268—271, 273—278, 284, 285, 287, 288, 290—292

传统儒家 117, 88, 290—292

传统儒家 117

当代新儒家 287

古典儒家 72

后儒家 230

宋明儒家(宋明儒, 宋明诸师, 宋儒) 15, 18, 53, 54, 90, 95, 101, 9, 73, 286

先秦后期儒家 77

先秦儒家 15, 130, 288

现代新儒家 8, 12, 15, 38, 53, 72, 77, 81, 131, 138, 139, 142—144, 270, 272, 273, 277, 278, 282, 283, 285, 287, 290

新儒家 14, 32, 55, 131, 140, 169

原始儒家 53, 288

政治化儒家 111—115, 117, 133, 144

腐儒 111

陋儒 111

奴儒 111

俗儒 111

小儒 111

御用儒者 113

自由主义的儒家 142

儒家包容性的人文主义(儒家传

统的包容性人文主义、儒家涵盖性的人文精神、儒家涵盖性的人文主义) 131, 171, 178, 213, 276

1, 178, 213, 276

儒家本体论(儒家本体, 儒家的道德本体、儒家形上道德本体) 38, 51, 52, 60, 61, 62, 63, 64, 78, 291

儒家超越观(儒家内在超越观) 37. 78. 85
儒家传统(儒家大小传统) 11, 15, 21. 35. 39, 40, 44. 50, 61. 65,
67, 74. 82. 92, 94, 106. 107, 131, 132, 138, 140. 145. 163,
166. 171—173, 177, 178, 182, 185. 205. 210. 226, 230. 249—251,
266, 268, 271, 276, 292
儒家传统的现代转化(儒家传统资源的现代转化) 218, 271,
276. 292
儒家传统人格 230
儒家道德范畴 133
儒家道德形上学 14, 134
儒家的理性主义 163
儒家的内在性 78
儒家的人格形态 203
儒家的修养论(儒家修身之学) 3. 103
儒家的政治意识形态 232
儒家第三期 286
儒家价值(儒家传统价值) 44. 176. 276
统价值) 44. 176. 276
398
儒家经世致用 39. 44
儒家精神 201, 273
儒家伦理(儒家社会伦理) 2, 32, 33. 39, 44. 111. 120, 174,
175. 194. 199, 206. 229, 230. 233. 235, 238, 258, 271
儒家民主政治体制 117
儒家人文精神(儒家人文思想、儒家人文主义) 29, 40,
131. 175. 184. 217, 248
儒家人性论 27, 31, 36
儒家人学(儒家人论) 27, 66. 67. 75
儒家认识论 96
儒家社会伦理 120
儒家社会政治理论 107
儒家社会政治制度 118
儒家社会政治资源 112
儒家身心性命之学 271
儒家士大夫传统 26
儒家式 205, 260
儒家思想 15. 32, 46—48, 50. 72. 83, 103, 118. 140, 165,

171. 176, 248, 272, 277. 285
儒家文化 5, 6, 8, 11, 27, 35, 235, 275, 287
儒家文明 232, 247, 249
儒家现代化模式 235
儒家象征符号 111, 115
儒家学统 106
儒家隐逸主义 27
儒家宇宙观(儒家宇宙论). 119, 123—126
儒家哲学 60, 126, 230, 272
儒家哲学的入学 41, 64, 67, 76, 106, 273, 274, 275, 281, 292
儒家真精神 20, 112, 144, 175
儒家政统 112, 142
以道德理想转化政治 111, 112, 133
政治道德化 112—114, 116
儒家政治 110
儒家政治理想 142
儒家资源(儒家传统资源) 14, 198, 260, 272
儒家自我人格发展理论 42
儒家宗教性 87, 88
儒教 13, 21, 33, 50,
悲。111, 166, 221, 252
新儒教文化 229
儒教幽灵说(儒学幽灵说) 33, 36
儒术 111, 175, 257, 285
独尊儒术 111
儒学 2—6, 8—10, 12—16, 21, 22, 24—26, 28—31,
33, 36—44, 46—50, 52, 73, 36—44, 46—50, 52, 53, 66,
80, 102, 113, 118, 123—125, 136—139, 144, 199, 200, 209, 212,
213, 216, 219, 228, 230, 233, 243, 247, 249—252, 260, 262,
263, 267—270, 272, 273, 277, 278, 282—290
朝鲜儒学 288
传统儒学 39, 125, 130
当代儒学 29, 200
金代儒学 288
近现代儒学 289
近现代新儒学 284
两汉政治化和宗教化儒学 284

秦汉儒学 283
清代儒学 284, 288
日本的德川儒学 288
宋明儒学(宋元明儒学, 元代儒学) 15, 20, 29, 81, 92, 100, 124,
199, 252, 284, 286, 288, 289
隋唐儒学 284
魏晋南北朝儒学 283
先秦儒学(先秦原始儒学) 68, 283, 284, 288
现代儒学 26, 289
现代新儒学 7, 28, 29, 52, 289
现当代儒学 284
新儒学 126, 134, 171, 292
原典儒学 284
171, 292
原典儒学 284
原始儒学 206, 288, 289
越南的李朝儒学 288
哲学的儒学 22
儒学传统 16, 80
儒学传统的生命力(儒学的生命力) 33, 40, 292
儒学创新 15, 18, 29, 41, 44, 46, 48, 49, 64, 89,
135, 134, 218, 271—273, 275—279, 292
儒学的超越性及其宗教向度 26, 28
儒学的缺失(儒学的阙失面、儒学的阴暗面) f 2, 13
儒学的宗教性 55
儒学第二期(第二期儒学) 232, 287, 289
儒学第三期(第三期儒学、儒学第三期发展的前景、儒学三期说)
27, 39, 283, 284, 285—287, 290, 292
儒学第一期 286
儒学反思 143
儒学解释学 41
儒学批评 12, 13
儒学四期说 284
儒学五期说 284
儒学资源 7, 10, 12, 13, 26,
弱一酊 45—47, 66, 111, 126, 130, 151, 155, 134, 170, 272,
27—37—34

入世精神 52, 113
软性权威主义 (软性权威) 235, 276
三才合一 122
三从四德 175
三法辗转 55
三纲(君为臣纲, 父为子纲, 夫为妻纲) 112, 115, 117, 175, 263, 269
三统并建 287
善性 76, 248
商业伦理 233
上帝 18, 61, 63, 65, 66, 76, 78, 79, 81, 103, 105, 113, 203, 221, 248, 290
社会达尔文主义 149, 158, 253
社会福音 261, 290
社会公正 152
社会关切(社会关怀) 36, 204
社会价值 202, 214
社会良心 206
社会伦理 6, 91
社会认同 108
社会文化批判思想 166
社会哲学 282
社会资本 180, 211, 234
社会最大公约性 153, 156
社群伦理 174, 235, 256, 257, 260
社群伦理偏废 242
社群伦理偏废 242
社群瓦解(社群不安以至破毁) 149, 152, 181
社群整合 245
社群主义 154, 155
深层动态主体性 65, 67, 75, 89, 101, 1: 53, 274
深造自得 60
身(身体) 64, 65, 67—71, 74, 76, 89, 92—96, 110, 120, 121, 124, 126, 128, 167, 175, 265
身心(身心结构) 65, 74, 76, 93, 104, 262, 269
身心灵神 27, 67, 127, 128, 129, 133, 134, 172, 274
身心灵神层层提升 65, 75, 89

身心性命(身心性命之学、身心之学) 171, 247. 261, 888. 290
神(作为宗教信仰对象的)65. 76. 77. 78
神(作为主体心理能力的)74. 75
神道 113. 2; 56. 250
神格 105
神秘主义 73
东方神秘主义 161
神明 75. 124. 265
神圣 84. 115. 124. 128, 167, 242 128, 167 242
神圣的器皿(神器) 68. 70. 71. 94
神圣的(或完完全全的)他者 79
神圣人格 104
神圣性 88. 128. 155
神性 27. 77, 101, 130
神学 18, 30, 42, 47. 65, 65, 66. 76, 163, 847, 262
神学观 77 神中心 84
慎独 58, 125
生命的神圣 246
生命三向与心灵九境说 272
生命哲学 68
生态环保 177, 178. 245, 259, 261
生态危机 149, 150, }64. 181
生态系统 162, 223. 846
生态系统破坏(自然生态破坏)169, 224. 242. 246
生态学 148, 169. 177. 178
生态意识 169—171
生态原则 842
圣人 3, 4. 50, 62, 71. 73: 74, 92. 96, 102—104. 205
圣王 111. 133
王圣 111. 133
圣贤(圣贤人格)3. 73, 203, 286, 13. 73, 203, 286
实存 85. 101—106, 169, 186
实践哲学 119
实体 1, 53, 56, 57. 62, 80, 81. 92. 100, 186, 187,
219. 242
实用主义 14, 155. 158
实在(实在性) 15. 51. 53, 57, 61, 62. 84. 85, 87, 92, 129

实证科学 65
实证主义 12, 241
逻辑实证主义 51
世界的多极性 253
世界文化三期重现说 272
世界宗教 184, 239, 251, 254, 257
世俗的人文主义 204
世俗化 222, 231
“世俗化的儒家伦理与工业东亚”的“儒家命题” 230
世俗伦理 14, 52, 247
世俗神学 42, 43
示范政治 112
市场经济 136, 145, 147, 151, 180, 181, 222, 226, 228,
233, 235, 276.
市场社会 153
市民社会 155, 227, 228, 234
公民社会 136, 151, 227, 276? 51, 227, 276
事天诚身 120
适应(文化心理范畴) 190214—216, 218, 219
恕道 258—260, 265
思想解放 21
私产权 181
私我 69, 90
私欲 172
四端 27, 71, 75, 100, 252264
四句教 15, 56, 95
四七之辩 252
四维八德 2
四无 56
四小龙 228, 231, 232, 352
四有 56
宋代理学 198
宋明理学 17, 42, 284, 285287
现代宋明理学 285
宋明儒传统 81
宋明性理之学 284
琐罗亚斯德宗教 239

他律 172
太和 53, 61
太极 53
太平洋世纪. 31
体(名词) 26, 56, 91. 120174, 216. 21916. 219
体(动词) 64, 74. 92. 93, 96. 98, 110, 121
体认 10. 51. 83, 85, 95, 274
体悟 64, 260, 288
体系化 47, 273, 282, 291
体验(体验的知识、体验之学)15, 22, 50, 51, 57. 81. 84. 87,
92,. 93, 124, 125, 168. 206, 248
体用 216
体用不二 54
体用二分 92
体用一如 84
蝗?4
体证体知 57
(体知方法、3. 26. 28
体知结构)50. 66. 91—101. 124. 134. 271, 274
天 53. 57. 59, 61. 62. 6477, 80, 81, 84—87, 96101. 107,
119, 120. 122129, 178, 248
天道 18, 55. 61, 77, 8182. 88. 100, 126. I 28130,
132, 136, 162, 178261. 265, 266, 273—275
天道性命(性命天道) 18, 43, 100
天道性命之学 18 天赋人权 136
天赋圣性 27436
天赋圣性 274
天理 53, 57, 60. 82, 274
天命 64, 78. 101, 129
天命观 78
天命之性(天命之谓性) 57. 101
天人不二 77. 273
天人大系统 41, 134, 274, 275. 281, 292
天人合德 77. 78
天人合一 62, 77. 88, 96, 274, 276
天人和谐 169. 178
天人同体 77

天人相应 213
天入学 124
天人一体 43, 120, 269
天生人成 64, 178, 248
天主教 151, 175, 227, 238, 243, 254, 255, 263, 264
天主教神学 167, 254, 255
铁笼 161, 172
同情的了解(同情的理解) 15, 132, 143, 259, 277, 278
阿情心 172, 260
同质化 222
推己及人 73, 199, 259
完美主义 155
万物有灵 77
为己之学 129, 173, 235, 29, 173, 235, 261—263
韦伯命题 225, 238
文化 2, 3, 5—7, 11, 1220, 22—25, 28—30, 3337, 41—43, 48, 64, 80108, 112, 115, 116, 131135—137, 139—142, 144150, 157, 159, 161, 163168, 176, 177, 180—182185—189, 191, 193—195197—199, 201—203, 205206, 209—211, 215—219228, 229, 232—234, 236237, 240, 243, 248—251253, 255, 261, 266—268272, 273, 277, 281, 286288, 290
文化保守主义 36, 138
文化传统 31, 51, 143, 194201, 216, 217, 234, 236269, 277
“文化大革命”(“文革”) 2122, 138, 196, 213, 251
文化多样性 257
文化多元 245, 257
文化反思 196
文化防御意识 12
文化价值 42, 166, 201
文化精英 59, 143, 181
文化两极 216, 218, 219, 143, 181
文化两极 216, 218
两栖文化 218
文化能力 180, 201, 214, 234
文化圈 185, 232
汉字文化圈 17
文化认同 10, 17, 22, 188, 189, 209, 215, 227, 253

文化沙文主义 36
文化社会学 41, 76, 275, 277, 281, 292
文化心理结构(文化心理意识结构) 138, 189, 217
文化哲学 282
文化中国 22, 28, 29, 34, 35, 37, 41, 49, 164, 165, 180,
182—190, 193—201, 204, 210—214, 216—219, 249—251
. 271, 275—279, 291, 292
文化中国的三个意义世界 193, 197, 198, 199, 210, 292
文化种族主义 90
文化主义 155
文化自觉 48
文明 5, 10, 25, 29, 39, 35, 37, 40—42, 51, 106, 143,
147, 156, 161, 163, 166, 176, 177, 179, 189, 195, 212,
220—223, 225, 233, 234, 238—245, 247, 249, 250, 252,
253, 256—258, 49, 250, 252, 253, 256—258, 260, 265,
267, 268, 288, 290
文明传统 11, 136, 168, 175, 222, 247, 261
文明的冲突 31, 37, 176, 248, 252, 253, 257
文明的多元化(文明多元) 253
文明对话 8, 2, 9, 32—35, 37, 41, 131, 169, 185, 219, 220,
222, 223, 238, 241, 244—247, 249—254, 256, 257, 275—279,
291, 292
文明共同体 252
文明互补 245
无 53, 92
无常 54
无尽藏(无尽宝藏) 65, 174
无神论 47
无限存有 61
无限权力 117
无限推扩 65, 67, 91, 101, 105, 127, 133, 134, 274
无限者 99
无心 56
无政府主义 143
无自性 54
五常 82, 109, 113
五达道 109

五经 106
五伦 26, 109, 112, 133, 264, 112, 133, 264
五四 135, 137—142, 144, 145, 146, 147, 151, 163, 166, 180,
183, 184, 212, 216, 222, 225, 251, 268
五四传统 139, 140, 143, 147, 148, 163, 165, 179
五四的批判精神 143
五四反传统(五四反传统的传统) 144, 146
五四精神 19
五四新文化运动(五四新文化启蒙运动) 137, 142, 143, 145
五四运动 5, 6, 139, 142, 145, 147, 268
五行 83, 119, 121, 288
物质的精神性 246
物质享受主义 159
物质主义 158, 217
物自身 99
西方霸权话语(话语霸权) 169, 170
西方传统(西方精神传统) 18, 42, 47, 65, 205, 250
西方传统人论(西方人论、西方入学) 65, 106
西方工业文明 225
西方化 225, 226
西方价值标准 221
西方近代民主科学思想 284, 221
西方近代民主科学思想 284
西方民主自由思潮 170, 213
西方启蒙精神(西方现代启蒙精神) 131, 248
西方启蒙主义传统 132
西方启蒙主义思潮(西方启蒙思潮, 西方现代启蒙思潮) 132, 146,
232, 246, 264, 265
西方文化 6, 10, 36, 39, 40, 42—44, 47, 48, 81, 137, 141, 165,
171, 196, 205, 212, 214, 215, 226, 250, 282, 287, 289
德国文化 48, 226
法国文化 191, 226
美国文化 194, 226
英国文化 226
西方文明 151, 216, 219, 221—224, 226, 232, 245, 252, 253
西方现代文化 40
西方现代文明 39, 216, 290

西方现代主义 232
西方宇宙论 118, 119
西方哲学 18, 46, 51, 58, 66, 81, 171, 247
西方中心主义 35, 176, 222, 245, 253, 254, 261, 265, 268
西方自由主义 12, 117, 13j, 173, 117, 13j, 173
西方宗教(西方宗教学, 西方比较宗教学) 76, 84, 131, 247
西化 139, 166, 214, 221, 223, 226, 237, 238, 240, 244,
249, 262, 268, 289
西化传统 216
西化论 40, 164,
西化派 139
西化思想 212
西学 139, 141, 271
希伯来传统 42, 86, 87, 105
希伯来文化 66
希伯来—希腊传统 47, 79, 221, 247
“两希”传统 47, 80
希伯来—希腊文明 225, 228
希伯来先知教义 239
希腊传统(希腊理性传统)42, 105, 158, 161, 245, 286
希腊文化 151
希腊文明 66
希腊哲学 9, 11, 12, 47, 167, 171, 205, 239, 241
锡金教 151, 241
狭隘的民族主义 12, 216, 277
狭隘的种族主义 209
先验论 97, 98
先验实在 85
现代化 30, 36, 126, 147, 158, 166, 182, 221, 223—6, 182,
221, 223—232, 234, 255, 237, 238, 240, 244, 255, 262, 278
德国现代化 227
第二次现代化浪潮 223, 228, 229
第三次现代化浪潮 224, 228
东亚现代化 230, 235
防御性现代化 224
内源的现代化 225
日本现代化(现代化的日本模式) 229, 231

社会主义现代化 224 苏联现代化 229
同质现代化 176, 256
外源的现代化 225
西方现代化(西方一元现代化、西方一元现代化论说)146, 158,
221—225, 225, 226, 228, 229, 232, 255, 265, 268
中国现代化 40, 165
追赶型现代化 224
现代化的第一次浪潮 225
现代化的自负 176
现代价值 145, 273
现代精神 145, 153, 169, 264
现代强势文明(现代西方强势文明) 36, 220
现代文化 161, 179
现代文明 159, 171, 196, 196, 223, 235
现代西方思潮 165, 213
现代西方文明 149, 158, 221, 222, 227, 246
现代西方哲学 12, 58
现代性 14, 21, 51, 35, 136, 171, 176, 221, 226, 228, 250, 254,
237, 238, 244, 256
东亚现代性 255, 237, 238, 265, 269
多元现代性 34—36, 176, 218, 220, 223, 226, 237, 238, 244,
256, 292
西方现代性(西方一元现代性、西方一元现代性论说)171, 227,
255, 238, 245, 245, 256, 257
一种具有多面相的现代性 176
中国现代性 248
现代性中的传统 54, 56, 218, 220, 230, 244
现代主义 240
现实主义 217
现行 53
线性进化观 244
相对主义 154, 256, 257
消解主义 159
小体 69—71
孝 68, 107—109, 120, 122, 120, 122, 124
孝敬 129
新教 167, 172, 227, 243, 254

新教伦理 221, 225, 227. 230, 231, 238
清教伦理 250. 238
新启蒙运动 137
新文化运动 5. 39, 137. 139, 140, 142, 143, 145,
新心学, 新轴心 131, 245 272
时代(新轴心期) 8169, 175, 240. 243, 252, 256. 262
新轴心文明 34. 35. 131, 220, 238, 239, 241—244
265. 277. 292
新左派 12 心 15. 18 265, 71—74 48, 61, 76. 96—98
121, 125, 127, 203, 252. 273, 273, 50, 53, 62, 64, 82—85,
100—102, 281, 173
173
心具众理 102
心量 73, 96. 98, 129. 260
心灵积习 200, 20f. 210, 217. 255
心体(心之体) 17, 53, 56, 57, 61, 133
心物二分 246, 246, 408
心性(心性论、学) 5, 4, 61,
心有善恶 102 信 68. 109
赖社群 107—109. 153. 276. 235, 290
心性之学、心 15, 26. 77,
信赖社会) 87, 118, 126, 130, 261. 269, 27, 44
信仰的飞跃 88
兴都教 151. 241. 254
形而上学(形上学) 弱, 54, 62, 66. 85, 84. 91. 100, 262,
288
形上本体 92, 95
形上存有 51, 57
形上道德本体 50, 60, 76, 77, 122, 124. 127. 274
形上道德存有 60
形上实体 100
形式宗教 18
性 18, 48. 50, 77, 82. 85, 90, 101, 120—122
性别平等 175
性别歧视 246
性别主义 265
性善论(性善说) 14, 43

性体 17, 57, 77, 99, 100
修齐治平 192
修身 26, 67, 68, 86, 908, 86, 90
信弱 加 100, 91. 98. 103. 105, 110, 111. 115, 125,
128, 130, 172, 234, 275, 34, 275
修身工夫(修养工夫) 60, 67, 264, 288
修身体验之学 171
修身为本 89. 110, 117,
修身哲学 153. 172
修养 68. 77. 103. 109, 116, 118, 205. 233
修养成德 134
修养论说 86, 101, 103.
虚无主义 154
玄学 51, 53. 92
选择的亲合性 225
学统 198, 251. 286
学习的文明 222, 244
压力集团 108. 156. 235
亚洲价值 235
亚洲精神文明 247
文明 247
269006
亚洲文明 243
亚洲哲学 24
言论自由 154
演化论 63, 262
扬弃 53. 77, 78, 84. 99. 117, 135, 143. 148, 149, 175. 181,
185, 209. 212. 216, 219. 256. 265. 275——277, 291, 292
?91, 292, 168. 175. 177, 241, 248, 249, 264. 277
伊斯兰文化伊斯兰文明一般宗教学一层的世界
143, 151, 198. 238, 256. 258, 263, 245, 249, 253, 43, 60
—党民主 236
—神教 63, 245, 254
—体之仁 37, 62., 66, 90, 105, 121, 122, 124, 178, 248, 260,
274, 276
—阳来复 38, 267, 271, 283, 292
—元论 257

一元神一元神论以德抗位以动力横下 160, 175, 176, 238, 242, 76, 114
决天下(以动力横绝天 40, 138, 149, 162, 271
以凡俗为神圣 261, 290
以人类为中心的人文主义 17
以适应为认义 48, 71
义和团精神义和团情结同 215, 109, 114, 122, 215, 216, 212, 212
教兰一心斯养伊
意 56, 57, 58, 89, 91, 121
意识形态]11, 140, 147, 159, 165, 171, 185—188, 200, 212, 219, 227, 232, 252, 263, 269
异化 112, 116, 203
异质文明 223, 228, 229, 232, 246, 287—290
隐私权(隐私权限) 147, 181, 222, 232
印度传统 87, 180
印度教(印度教传统) 11, 167, 201, 238, 247, 252
印度文化 250
印度文明 179, 180, 249, 250, 277
幽暗意识 289
犹太传统(犹太文化传统)157, 250
犹太教(犹太教传统) 11—13, 47, f 5f, f 64, f 67, 175, 241, 243, 247, 250, 258, 264, 27-/
有机宇宙观(有机整体宇宙观)60, 79
有机自然观 178
宇宙存有(宇宙终极存有) 51
宇宙大化 123, 124, 149, 162, 262
宇宙精神 55, 62, 66
宇宙精神 55, 62, 66
宇宙理念 89
宇宙理性 65
宇宙论 50, 59, ri0, 91, 96, 99, 118, 119, 121, 124—126, 133—135, 275
宇宙生成论 119
宇宙学 204
原初本性 84, 85
原初本真状态 62

原初本质 66. 86
原初传统(原始传统) 168, 241
原初智慧 161
原初自我 102
原教旨主义 47, 160, 175, 256
原住民文化 35, 36. 136, 138, 238. 245
原子式的个人主义 117. 132
原罪 13. 27, 36. 65, 248
元伦理学 120
“造反有理” 138, 213. 217
责任 29, 34, 108, 109. 122, 127, 169, 174, 175. 178, 186,
192, 205, 233, 235. 248. 264, 265. 276
责任伦理 114, 258. 265
增长的可持续性 246
哲学的放任主义 154
哲学的人类学(哲学的入学) 13, 87, 262,
真理即真实的真实的 85, 14, 27. 50. 125, 127, 269. 274
主体性 42
存在 53. 56
自我(真我) 86. 87, 64—66, 133. 134, 69. 84
真知 93, 96
正义 136. 165. 282
政 26. 107, 110. 126. 130
政统 112, 142. 286
政治民主 211
政治文化 21, 106, 114, 115, 118, 165, 200, 206, 227
政治之为召唤 208
知本 89
知识分子 26, 27. 40. 140. 166, 190. 205, 222, 288, 115,
144. 179. 195. 208. 225, 233, 91, 37, 164, 186, 202, 209. 211——21
5249, 279. 280, 290—292
公众知识分子 26, 34, 37. 38, 175, 205—208, 210, 219. 2791281,
2901292 知识精英 145. 201, 214, 232, 2
知识论 42. 66. 83. 135
知行合一 15, 95, 96. 125, 274
殖民主义 149, 179 执中 174
智的直觉 73, 98—101

智慧 6, 43, 74, 108, 164, 204, 222, 245, 247
知识分子 204—207, 237
智识劳动者 206
智性 74, 100, 201
至诚尽性(尽性) 60, 96, 121, 274
至善 57, 89
至上存在 61, 64, 88
致良知 58, 102
致曲 38
制度安排 131, 153, 154
制度架构(制度建构) 118, 142, 146, 153, 154, 156
制衡关系 155, 156
中 26, 53, 60, 61, 63, 82
中道 56, 172
中国城心态 190
中国文化 5—7, 18, 20
国文化 5—7, 18, 20, 22, 29, 35, 41, 143, 48, 49, 51, 52,
65, 72, 77, 81, 140, 11, 43, 145, 163, 184, 186—188, 190—192,
197, 120, 209,
252, 300, 199, 292
湘 盆: 300, 211, 215, 243, 250, 251, 262, 271, 276, 289
中国文化本位 140
中国文化资源的多样性 199
中国文明 111
中国性 23, 188, 193—195
中国哲学 4, 26, 29, 48, 52, 58, 79, 92, 248
中和 84
中西印人生三路向说 272
中原文化心理 209
中原正统 199, 250, 267, 288
忠恕 275
忠孝仁爱信义和平 2
终极的社会原子 150
终极关怀(终极关切) 66, 85, 86, 91, 130, 204
终极实现 60, 101, 103, 105, 133
终极实在 84
终极意义 101, 218

终极真实 54
终极之善 104
终极转化 71. 87. 88
终极自我转化 15. 81. 8284. 86. 87. 96
种子 53
轴心传统 238
轴心时代(轴心期) 167
钠? 167, 193. 259, 241—243. 245
轴心文明 11. 14, 16, 36, 60, 66. 68, 87, 88. 104, 170,
172, 174. 175. 178, 201, 241, 242, 261, 263, 268
非西方轴心文明(非西方轴心文明传统) 56, 136. 138. 245
洙泗文化 288 主静立人极 85 主体 14, 27. 35. 41. 42. 50, 57,
60, 65, 67, 71, 73. 74, 76. 77, 85—92, 94—100, 105, 107,
109, 114, 117, 124, 125. 127—130, 133, 136, 171. 187, 194,
198, 201, 202, 210, 247, 260. 274, 286
主体间性 161
主体性 15. 17, 18. 48. 57, 64, 75, 76. 85, 91, 128, 130,
210, 286
主体哲学 16
专制思想 111
专制政权(专制政体、专制政治): 59, 111—113, 142
专制主义 112
转世而不为世转 114
资本主义 147, 149. 165, 14
棒拳 692, 43. 50, 68. 77, 80, 88. 91. 113. 123 — I 25, 130,
132, 149, I 51. 155, 156, 157, 160. I 61, 175,
179. 180. 184. 187. 195. 197, 206. 225—227, 230,
239. 243. 250, 251, 254—258, 262, . 263. 281, 284, 289
81, 284, 289
宗教传统(宗教文化传统) 113. 194. 256
宗教多元(宗教多元论、宗教多元性、宗教多元主义, 宗教文化多元、宗教文化多元思潮、宗教文化多元主义) 36, 156, 177, 242,
宗教根源性宗教观 86
宗教关怀 275
宗教精神 113
宗教情操(宗教情怀) 122 188
宗教社会宗教神权宗教体验宗教文明宗教习俗宗教信仰学

131, 36, 92, 124. I 251, 76, 168, 160. 179, 79

宗教性(宗教性格) 1618. 50, 55, 81, 86—88, 115. 124, 127,

131

宗教性哲学(宗教哲学) 50

宗教义务 78

罪恶意识 78

主要参考文献

- [美]史华慈等著《近代中国思想人物论出版事业有限公司 1980 年版
- [美]傅乐诗等著《近代中国思想人物论出版事业有限公司 1980 年版
- 萧公权等著《近代中国思想人物论：社会主义》，台北时报文化出版事业有限公司 1980 年版
- 李国祁等著《近代中国思想人物论：民族主义》台北时报文化出版事业有限公司 1980 年版
- 周阳山编《中国文化的危机与展望：文化传统的重建》台北时报文化出版事业有限公司 1981 年版
- 周阳山编《中国文化的危机与展望：文化传统的重建》，台北时报文化出版事业有限公司 1984 年第二版
- 株毓生著《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社 1986 年版
- 吴廷嘉著《近代中国的知识分子》，人民出版社 1987 年版
- 林毓生著《中国传统的创造性转化》，北京三联书店 1988 年版
- 汤一介编《论传统与反传统——五四七十周年纪念文集》，台北联经出版事业公司 1989 年版
- 周阳山编《从五四到新五四》，台北时报文化出版事业有限公司 1989 年版
- 汪澍白主编《文化冲突中的抉择——中国近代人物的中西文化观》，湖南人民出版社 1989 年版

- 薛化元著《晚清“中体西用”思想论[1861—1900]——官定意识形态的西化理论》，台北稻乡出版社 1991 年版
- 台湾淡江大学中文系编《五四精神的解咒与重塑》，台湾学生书局 1992 年版
- 吴廷桢、赵颂尧著《坎坷的历程——近代学习西方八十年》，中国社会科学出版社 1993 年版
- 丁伟志、陈崧著《中西体用之间：晚清中西文化观述论》，中国社会科学出版社 1995 年版
- [美]墨子刻著《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，江苏人民出版社 1996 年版
- 冯友兰著《中国现代哲学史》，广东人民出版社 1999 年版
- [美]列文森著《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社 2000 年版
- 《十三经注疏》(上、下)，中华书局 1980 年版《四书五经》(全三册)，中国书店 1985 年版清·张伯行集解《濂洛关闽书》(上、下)，商务印书馆 1941 年版
- 《张载集》，中华书局 1978 年版《二程集》，中华书局 1981 年版《朱熹集》，四川人民出版社 1996 年版
- 《陆九渊集》，中华书局 1980 年版《陈献章集》，中华书局 1987 年版
- 《王阳明全集》，上海古籍出版社 1992 年版
- 清·黄宗羲《(明儒学案》，中国书店 1990 年版
- 皮锡瑞著《经学历史》，商务印书馆 1925 年第三版
- 侯外庐、邱汉生、张岂之主编《(宋明理学史)，人民出版社 1984 年版(上卷)。1987 年版(下卷)
- 王钧株等著《中国儒学史》，广东教育出版社 1998 年版
- 李申著《中国儒教史》，上海人民出版社 2000 年版
- [美]狄百瑞著《中国的自由传统》，香港中文大学出版社 1985 年版
- [美]郝大维、安乐哲著《(孔子哲学思微)，江苏人民出版社 1996 年版
- [美]1 郝大维、安乐哲著《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社 1999 年版
- 陈荣捷编译《中国哲学资料书》，普林斯顿大学出版社 1963 年英文版
- 萧萐父主编《熊十力全集》(全十卷)，湖北教育出版社 2001 年版

- 张君勱著《新儒家思想史》，台北弘文馆出版社 1986 年版
- 牟宗三著《现象与物自身》，台湾学生书局 1975 年版
- 牟宗三著《道德的理想主义》，台湾学生书局 1982 年版牟宗三著《政道与治道》，台湾学生书局 1983 年版
- 牟宗三著《从陆象山到刘蕺山》，台湾学生书局 1984 年版
- 牟宗三著《佛性与般若》，台湾学生书局 1984 年版
- 牟宗三著《才性与玄理》，台湾学生书局 1985 年版
- 牟宗三著《心体与性体》，台湾学生书局 1985 年版
- 牟宗三著《智的直觉与中国哲学》，台湾商务印书馆 1987 年四版
- 牟宗三著《(中国哲学的特质)》，上海古籍出版社 1997 年版
- 唐君毅著《文化意识与道德理性》，台湾学生书局 1986 年版
- 唐君毅著《生命存在与心灵境界》，台湾学生书局 1986 年版
- 李维武编《徐复观文集》(全五卷)，湖北人民出版社 2002 年版
- 李维武编《中国入文精神的阐扬：徐复观新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1996 年版
- 景海峰编《儒家思想与现代化——刘述先新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版
- 李翔海编《知识与价值——成中英新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1996 年版
- 辛华、任菁编《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版
- 蔡仁厚著《新儒家的精神方向》，台湾学生书局 1984 年版
- 李明辉著《当代儒学之自我转化》，台北中研院文哲所 1994 年印行
- 方克立、李锦全主编《现代新儒学研究论集》(一)，中国社会科学出版社 1989 年版
- 方克立著《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社 1997 年版
- 罗义俊编著《评新儒家》，上海人民出版社 1989 年版
- 郑家栋著《现代新儒学概论》，广西人民出版社 1990 年版
- 郑家栋著《本体与方法——从熊十力到牟宗三》，辽宁大学出版社 1992 年版
- 郑家栋著《当代新儒家史论》，广西教育出版社 1997 年版
- 郑家栋、叶海烟主编《新儒家评论》(第一辑)，中国广播电视出版社 1994 年版
- 施忠连著《现代新儒学在美国》，辽宁大学出版社 1994 年版
- 郭齐勇著《熊十力思想研究》，天津人民出版社 1993 年版

- 郭齐勇、龚建平著《梁漱溟哲学思想》，湖北人民出版社 1996 年版
- 郭齐勇著《郭齐勇自选集》，广西师范大学出版社 1999 年版
- 郭齐勇著《(儒学与儒学史新论)》，台湾学生书局 2002 年版
- 李维武著《徐复观学术思想评传》，北京图书馆出版社 2001 年版
- 侯外庐著《(中国早期启蒙思想史——十七世纪至十九世纪四十年代)》，人民出版社 1956 年版
- 丁守和主编《中国近代启蒙思潮》(上、中、下)，社会科学文献出版社 1999 年版
- 何干之著《近代中国启蒙运动史》，生活书店 1937 年版
- [美] 微拉·施瓦支著《中国的启蒙运动——知识分子与五四运动》，山西人民出版社 1989 年版
- 顾昕著《中国启蒙的历史图景——五四反思与当代中国的意识形态之争》，香港牛津大学出版社 1992 年版
- [德] 卡西勒著《启蒙运动的哲学》，台湾联经出版事业有限公司 1984 年版
- [英] 以赛亚·柏林著《启蒙的时代》，光明日报出版社 1969 年版
- 傅伟勋著《“文化中国”与中国文化——“哲学与宗教”三集》，台北东大图书股份有限公司 1988 年版
- 陈其南、周英雄主编《文化中国：理念与实践》，台北允晨文化实业股份有限公司 1994 年版
- 肖万源主编《儒学与中国少数民族思想文化》，当代中国出版社 1996 年版
- 张立文著《李退溪思想研究》，东方出版社 1997 年版
- [韩] 柳承国著《韩国儒学史》，台湾商务印书馆 1989 年版
- [日] 三宅正彦著《日本儒学思想史》，山东大学出版社 1997 年版
- 米余庆著《明治维新——日本资本主义的起步与形成》，求实出版社 1988 年版
- 王家骅著《儒家思想与日本的现代化》，浙江人民出版社 1995 年版
- [韩] 黄秉泰著《儒学与现代——中韩日儒学比较研究》，社会科学文献出版社 1995 年版
- [苏] 克雷维列夫著《宗教史》，中国社会科学出版社 1984 年版
- 黄心川著《世界十大宗教》，东方出版社 1988 年版
- 吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社 1989 年版
- 罗竹风主编《宗教学概论》，华东师范大学出版社 1991 年版

- 牟钟鉴、张践著《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版
- 方立天著《中国佛教与传统文化》，上海人民出版社 1988 年版
- 赖永海著《中国佛性论》，中国青年出版社 1999 年版
- 葛兆光著《禅与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版
- 任继愈著《汉唐佛教思想论集》，人民出版社 1973 年版
- [德]韦伯著《儒教与道教》，江苏人民出版社 1995 年版
- [加]秦家懿、[德]孔汉思合撰《中国宗教与西方神学》，台北联经出版事业公司 1989 年版
- 何光沪等主编《对话：儒释道与基督教》，社会科学文献出版社 1998 年版
- 楼宇烈主编《中外宗教交流史》，湖南教育出版社 1998 年版
- [英]埃里克·J·夏普著《比较宗教学史》，上海人民出版社 1988 年版
- 杜继文主编《佛教史》，中国社会科学出版社 1991 年版
- 方立天著《佛教哲学》，中国人民大学出版社 1991 年版
- [英]埃利奥特·查著《印度教与佛教史纲》，商务印书馆 1982 年版
- 张大柘著《当代神道教》，东方出版社 1999 年版
- 袁定安著《犹太教概论》，商务印书馆出版
- 王晓朝著《希腊宗教概论》，上海人民出版社 1997 年版
- 赵敦华著《基督教哲学 1500 年》，人民出版社 1994 年版
- 卓新平编著《西方宗教学研究导引》，中国社会科学出版社 1990 年版
- 何光沪编《蒂利希选集》，上海三联书店 1999 年版
- 陈修斋、杨祖陶著《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社 1987 年第二版
- 苗力田著《(-4-希腊哲学)》，中国人民大学出版社 1989 年版
- [苏]B. B. 索柯洛夫著《文艺复兴时期哲学概论》，北京大学出版社 1983 年版
- 葛力著《十八世纪法国哲学》，社会科学文献出版社 1991 年版
- 俞宣孟著《本体论研究》，上海人民出版社 1999 年版
- 任厚奎、罗中枢主编《东方哲学概论》，四川大学出版社 1991 年版
- 李振中、王家瑛主编《阿拉伯哲学史》，北京语言学院出版社 1995 年版
- 黄心川著《印度哲学史》，商务印书馆 1989 年版

- [德]胡塞尔著《现象学的观念》，上海译文出版社 1986 年版
- [德]胡塞尔著《现象学的方法》，上海译文出版社 1994 年版
- [德]韦伯著《新教伦理与资本主义精神》，四川人民出版社 1986 年版
- [德]雅斯贝尔斯著《历史的起源与目标》，华夏出版社 1989 年版
- [德]伽达默尔著《真理与方法：哲学解释学的基本特征》，台湾时报文化出版事业有限公司 1993 年版
- [美]帕森斯著《现代社会的结构与过程》，光明日报出版社 1988 年版
- [德]哈贝马斯著《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版
- 江天骥主编《法兰克福学派——批判的社会理论》，上海人民出版社 1989 年版
- 欧力同、张伟著《法兰克福学派研究》，重庆出版社 1990 年版
- 王岳川著《后现代主义文化研究》，北京大学出版社 1992 年版
- 康正果著《女权主义与文学》，中国社会科学出版社 1994 年版
- [美]爱德华·W·萨义德著《东方学》，北京三联书店 1999 年中译版
- [美]亨廷顿著《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1999 年第二版
- 罗荣渠著《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
- 金耀基著《从传统到现代》，中国人民大学出版社 1999 年版
- [英]安东尼·吉登斯著《现代性的后果》，译林出版社 2000 年版
- [英]安东尼·吉登斯、克里斯多弗·皮尔森著《现代性——吉登斯访谈录》，新华出版社 2001 年版

后 记

1985年2月，在参加了哈尔滨工业大学主办的第二次全国研究生代表大会南归的列车上，我从学友们那儿听说了中国文化书院于当年春夏之交开班的消息；在长长一串导师名单当中，我第一次听到了“杜维明”这个名字。当时这个名字对我来说仅仅是一个学术符号，它所指涉的实体更是虚渺得如在云山雾嶂的另端。作为中文专业魏晋南北朝文学研究方向学生的我，根本不曾想到日后会有亲炙杜先生的机缘。

弹指十二年过去，到1997年夏季，已经当了多年“为人作嫁”的图书编辑、又花三四年时间到澳洲折腾了一趟的我，对于人生内在意义有了更加强烈的追求；中国传统学问文、史、哲不分家的路数以及1980年代中后期席卷神州的“文化热”使我对于文化、思想问题逐渐产生了浓厚兴趣；而澳洲生活的经历则使我在切近地感受盎格鲁—撒克逊社会文化的同时，更激发了对于自己祖国、民族及其文化传统的深深的温情与敬意，加上不能释怀的学术情结，所有这些导致我决心攻读中国哲学博士学位。在此必须提及另一段机缘。1992年初，我接受了《熊十力全集》（全十卷，湖北教育出版社2001年版）之第四、五两卷的审稿任务。全集主编为萧蓬父先生，而编纂出版方面的具体事宜则由后来成为我的博士生导师的郭齐勇老师负责。我至今仍清楚地记得当时审读（应该说是拜读）熊先生《十力语要》及《初续》、《（中国哲学与西洋科学）》、《（韩非子评论）》、《摧惑显宗记》、《与友人论张江陵》、《论六经》等著述时所受到的心灵震撼。熊先生平章三教，抑扬诸子、

轩轻中西、出入古今的学思力量及其“搞活春意思，撑起穷骨头”的人格魅力，给予我一种思想澄明、境界升华的受用感。对于这部至今在我看来仍然是我所读到的最好书稿，我投入了全副热情进行编辑工作，以致对书稿中存在的问题作了厚厚一叠札记。郭师看到札记后颇为欣赏，不仅在萧公面前奖掖，而且将札记寄给负责整理《十力语要》的北京大学哲学系王守常老师阅处，王老师后来在《十力语要》单行本（中华书局1996年版）“编者后记”中也特别提到了此事。这样，当我在事隔五年之后未作任何铺垫而贸然向郭师提出入门愿望时，郭师毫不犹豫一口应允，并从那一刻开始便将我视作门弟子而通知我参加所有学术活动，尽管我直到1998年9月才正式入学。

1998年初，郭师通知我，杜先生乘来武汉大学与哈佛燕京访问学者候选人面谈之机，要发表一次演讲。记得那是一个寒冷的雨夜，我赶到杜先生演讲的场所，偌大一个阶梯教室已经座无虚席，而且走廊过道也是人头攒动，水泄不通。我只好在教学外的露天回廊站定，隔着玻璃窗“听”（不如说是“看”）杜先生演讲。这是我第一次亲见杜先生，他那浓密微卷的黑发、宽阔呈铜色的脸庞、硕壮的中等身材、相当讲究的衣着以及自信而不失谦和的神态、伴着右手食指轻按嘴唇的沉思表情，在在显露出现代气息与学者风度。演讲结束后，我挤出出口迎候，郭师替我介绍，杜先生于是礼貌地与我握手。但我相信，在那种人潮汹涌的环境中，杜先生根本没有对我形成印象；而我也仍然未曾料想自己的学术生涯会与他有什么联系。我当时立志探究儒学的发生问题，企图从根源上厘清中华民族的性格。我将这一想法向郭师谈过，郭师未置可否。

1999年春季开学，所有公共课已于上学期完成，郭师遂与我谈起博士论文选题问题。他说儒学发生这一课题太大太复杂，不宜作为博士论文选题；应从切近的问题入手，具体地说，可以现代新儒家第三代领军人物杜维明作为研究对象。这一安排，我想是与本学科点中国哲学专业由萧公开启的以明清以降思想史作为研究重点的学术进路相适应的，萧公的王船山研究、郭师的熊十力研究、李维武老师的20世纪中国哲学及徐复观研究、田文军老师的冯友兰研究、吴根友老师的明清哲学研究以及单波学兄的唐君毅研究、师弟姚才刚的刘述先研究等等，都遵循着这一路数（当然也有拓展与延伸，如唐明邦先生与萧汉明老师的易学研究、徐水生老师的中日文化与哲学研究、丁为祥学兄的张横渠研究等等，而郭师、吴根友老师、丁四新学兄、师弟张杰等近年来更在

先秦简帛思想研究方面成就斐然)。郭师随即捧出由他搜集准备用于编辑《杜维明文集》(全五卷,武汉出版社 2002 年版)的全部资料交我,这包括了杜先生迄今为止所有著作的绝大部分。于是我便遵命开始进行杜维明研究,郭师也就留心利用各种机会促成我与杜先生直接接触,而真正使杜先生对我获得初步印象的,相信是在 1999 年 10 月武汉大学举办的“郭店楚简国际学术研讨会”期间。

那是一个萧瑟的秋夜,十点多钟,杜先生在贵州修文县参加“阳明文化节”之后,风尘仆仆赶到珞珈山庄,步履有些蹒跚。我奉郭师指派,领先生到房间住下,让他用了简单的晚餐,他似乎恢复了疲劳,便与我交谈起来。他首先说要想对他作全面的研究非常困难,因为东西太多,而且不仅有中文的,还有大量英文的。尽管如此,他还是将自己的学术思想梳理了一番,谈到“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”四个主要论域;谈到儒家涵盖个人—社群—自然—天道四层面的包容性人文主义及其与“启蒙心态”排斥性人文主义的对照;谈到“文化中国”各个意义世界,并对当时两岸关系的僵持表示忧虑,他说“我最怕的就是内耗”!我能感受到他对祖国、民族及其文化传统的深切情思。杜先生毫无倦意,浑厚而标准的国语富有磁性,直到午夜过后我主动告辞,他才结束了谈话。

杜先生在会上只打住一天,便由长沙方面来人接赴岳麓书院发表“千年学府论坛”演讲,我送他上火车,临别时他赠我一张名片,嘱咐我在研究中遇到问题可随时与他联系。名片上除了印有他的通信地址、办公电话、工作传真和电子邮箱之外,还有他手写的家庭电话和传真号码。我后来知道,那些印刷的通联方式只能传达到哈佛燕京学社的秘书,而杜先生家里的电话和传真则往往是秘不示人的。

到 2000 年暑期,攻博第二学年结束,我的研读任务也基本完成,该是撰写学位论文的时候了。由于我是在职研究生,工作任务相当繁重,郭师担心我心有旁骛,遂打算商请杜先生邀我到哈佛燕京去做论文。当年 8 月,哈佛燕京访问学人联谊会苏州举行,郭师应邀与会,嘱我同往。在苏州新城花园酒店一间宽绰的套房中,郭师、武大历史系徐少华老师和我又见到了杜先生,并作了长夜深谈。记得杜先生对郭师介绍的不久前在北京大学举行的“新出简帛国际学术研讨会”的情况极表兴趣,而先生自己则对“文化中国”各地学术界的现状及其背景作了广泛的描述。这些在我多是闻所未闻,极大地开阔了我的学术视域,我深感传道、

授业、解惑何止于课堂一隅！就在这次谈话中，郭师提出让我去哈佛燕京的请求，杜先生一口应允。杜先生说，过去对于涉及他本人的研究课题，他一直是回避的；但近来哈佛燕京董事会主动提出要注重对他本人学思成果的整理，因此现在将这类课题放在哈佛燕京去做，乃是“为公”而非“徇私”。杜先生并说明了我去哈佛燕京的具体办法：以合作研究名义向哈佛大学申请，以访问学者的身份申办签证事宜。先生嘱我尽快提交研究计划（中英文各一份），他接到研究计划即发邀请函。

我的研究计划于当年9月底寄出，此后直到2001年3月，将近半年却没有得到哈佛燕京的任何消息。其间郭师在武夷山“纪念朱熹诞辰870周年国际会议”、中山大学“现代性与传统学术研讨会”等场合又多次见到杜先生，每次都询及我的邀请事宜。每次都获先生肯定的答复，但邀请函却总是杳无音信。这使郭师和我们都感到莫名其妙，以致郭师嘱我不要再作等待，立足国内完成论文。然而就在这时，一次不经意的询问却解开了谜团。原来我的邀请函于2001年1月就已寄到武大哲学系，因为放寒假而被收发人员压下；而我因白天上班忙工作，晚上回家忙学业，即使开学也很少去系里，因此一压就是两个月。这次抱着试探的念头向收发人员询问，没想到从她的柜底拣出了这封信。拆信一看，更为惊讶，负责邀请事宜的哈佛燕京学社行政主管苏珊·阿尔帕特(Susan Alpert)女士附信说明，去年11月就已发出邀请函，由于迟迟未获我的回复，这已是第二次发函了。显然第一函是丢失了。就在收到第二函的当晚，我从电子邮箱中又收到苏珊的第三函。看来哈佛燕京方面，也就是杜先生对我的延误已经开始着急了。对此我真不知说什么才好。聊可自慰的是，在这阴错阳差的延误期间，我赶译了杜先生的《修身》、《个人、社群与道》两篇英文论文，并参考郭师、杜先生原学术秘书郑文龙先生和师弟黄熹的资料编成了《杜维明论著编年目录》、《杜维明年谱简编》两个附录，这些都是郭师与郑文龙先生所编《杜维明文集》必需的篇什。

于是赶紧办理护照，申请签证，除了程序性的等待，一切顺利，遂于当年5月最后一周抵达哈佛大学所在的大波士顿地区，开始了我前后十个月的居留生活。我在哈佛的日常生活十分简单，无论是租住索麦维尔(Somerville)莱柏街(Knapp street)11号那幢陈旧的木屋，还是迁居康桥(Cambridge)芬诺小道(Fernald Drive)15号那套宽绰的两居室，我主要都在没日没夜地读书、思考、写作。如果出门，以莱柏街为起点，那一定是从哈佛燕京学社行政办公室所在的温舍楼(Vanserg Hall)到学社学术

办公室和燕京图书馆所在的神学院路 2 号(2 Divinity Avenue)，再到科学中心(Science Center)的公共计算机室，分别完成检信、借书查资料和上网收发邮件等事项；若以芬诺小道为起点，则上述次序正好相反。每周必定只有一次到价廉物美的篮筐超市(Market Basket)购买生活用品，塞进冰箱或壁柜，逐日消受。大约每月到中国城(Chinatown)去一趟，买些中国食品和调料以缓解口味的“乡愁”，并且理发，在其他地方理发，一定会剪成 NBA 的发型(flat-top)；当此之时，我可以穿过哈佛园(Harvard Yard)，那是这所世界名校的发祥地，前行到哈佛广场(Harvard Square)感受一下现代气息，然后乘地铁跃过查尔斯河(Charles River)看一眼城市风光，这几乎就是我最远的“旅行”。我不敢在其他方面多浪费时间，不用说闲逛、神侃，即使是很有吸引力的集体活动、节日聚会、学术讲座、名校访学亦复如此。除了闭门研撰，就是尽可能多地与杜先生见面交谈。

杜先生对我的研究课题也给予了相当的重视和支持。从我抵达的第二天下午由杜先生主动召见、在神学院路 2 号他那间我从许多照片上早已非常熟悉的办公室长谈开始，十个月中我们谈了总有二十多次。听学社学术秘书李若虹女士和 R, on Suleski(薛龙)先生说，杜先生曾嘱咐他们，胡治洪的约见都要作安排，甚至可以临时插进来谈话，所需资料要尽量提供。先生每当外出归来，还常常捎口信叫我去见他，将学术交锋(他称之为“脑力震荡”)中所产生的最新思想动向对我陈述。每次谈话，我们都对坐在那张大圆桌边，一定是先生为我沏茶续水，然后他侃侃而谈，我作录音和笔记，不时提出问题。我积攒的录音带达二十多片，而且多是每片 120 分钟的高密带，这在我是一笔宝贵的学术资源《(康桥清夏访硕儒》一文只不过用了三片录音记录)。但比起李若虹女士办公室那高达屋顶的铁柜所藏先生的文稿、录音、录像资料来，又不过是九牛一毛了。通过这些谈话，先生思想图景中所涵括的原始儒学、宋明儒学、现代新儒学以及自由主义、社群主义、新左派乃至佛教、兴都教、耆那教、伊斯兰教、犹太教、基督教、原住民文化等诸多面相逐渐清晰地呈现出来，他的问题意识、致思取向以及思想构架也都历历可见了。

如此切近地聆听和感受这位国际知名的学者，我的获益又岂止学术一端！先生那富有感染力的笑容、谦和的态度、亲切的握手、礼貌的用语、倾听的神情、答问惟恐不尽的竭诚，以致那略显笨拙的端茶姿势、偶或用食指蘸点口水刮拭衣上渍痕的动作，点点滴滴都感动着我，使我认识到这是一位融合了中国君子与西方绅

士气度并且不失质朴的人格。先生与我谈话很少首先提出结束。记得“9·11”事件刚过，先生震惊于这一人间惨剧，愈感文明对话的严重性和紧迫性，不顾个人安危数次往返于太平洋两岸，为文明对话不懈陈辞。回来与我谈话时，他呵欠不断，双眼微阖，显得疲惫至极，即使如此，他也还撑持着，是我提出结束谈话，并一路护送他回府休息。藐予小子，何以克当先生如此屈己下人的礼遇！至今每忆及此，我仍然歉歉不能自己。所以当我读到复旦大学哲学系东方朔老师在《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》（复旦大学出版社 2001 年版）“前记”中所说“先生拳拳款教之至情，茹如甘露，恒不忘梦寐间”，真是感到于我心有感焉！

随侍杜先生十阅月也有若干悔疚。2001 年 8 月初，先生与伊斯兰学者纳瑟 (Seyyed Hossein Nasr) 教授约于纽约长岛进行对话，希望我随同前往旁听。当时我的论文正写得入港，未加思索便回绝了这一安排，轻易放弃了在特殊场合认知先生的机会。2002 年 3 月初，我在哈佛大学儒学研讨会上报告自己的研究课题。对于一些批评意见，我进行了相当激烈的回应，致使场上气氛一时间十分凝重。因为争论涉及先生，他的头垂得很低。最后由先生发言，他低沉地说：“我感到很不自在，但获益良多……”回想起来，先生当是对那种难堪的沉默感到不自在，而将一场讨论转变成一种难堪的沉默，这是我的造次。在此前后的一个周末，我去参加在卞赵如兰先生府中举行的“剑桥新语”活动，路远须乘车前往。大家陆续走后，剩下我们两三个人滞留候车点，在北美的寒夜中瑟缩。打电话询问，说是有车来接。及至车到，驾车的竟是杜先生！他说：“I am your driver.” 这使我感到非常不安。坐在车上，映着窗外閃閃爍爍的灯光，先生那蹣跚的背影深深印在了我的脑海中。

2002 年 3 月底，我将回国。这时，博士论文的总框架已经完成，材料准备也相当充分，虽然尚未全部脱稿，但我心知已经成功在望了。启程前两天的晚上，我到先生府上辞行。我问先生，论文如果交付出版，要不要先经先生过目。先生表示不必，他不干预我的独立研究。从先生的语态中，我感到一种斯文在兹、居易俟命的超越的坦然。先生送我出门时，赠我两句话：“一路顺风”，“为道自重”！我知道前一句是对我此行的祝福，而后一句则是对我此生的叮咛！“千秋大业真吾事，临别叮咛不敢忘”（陈乾初别蕺山师诗）。斯时斯地，我油然忆起 17 年前那个云山雾嶂之另端的虚渺印象，那原来却是一个实实在在、亲亲切切的人。任何定

语对他反而显得多余！

现在，我的博士论文确实即将付梓。杜先生持守他的诺言，尽管早已收到这部论文的答辩本，并且我也附信请他予以批评，但他这次却没有给我只言片字的回复。我想，这部论文实际上乃是杜先生学思的阶段性的凝结，因此可以借用东方朔老师给我来信谈到上面提到的那部书时所说的话：“那书是杜先生的，与我没有关系，我只是作个记录而已。”当然，既有记录之功，也就拥有一定的权利，所以我在题献中又将这部论文奉予接引并始终扶掖我的导师郭齐勇教授。此时此刻，我还要感谢许多给我以帮助的师友：太老师萧廷父先生在予以鼓励的同时对于论文提出了重要的修改意见，并且素常还不厌其烦地接受我的叨扰；太老师李德永先生自我入学面试起便对我多有随处指点；太老师唐明邦先生亲笔为我书写答辩海报，给我一份意外的殊荣；本系负责研究生培养的朱传繁先生对我多有关怀；本教研室萧汉明老师、李维武老师、田文军老师、徐水生老师、吴根友老师从我开题、写作到答辩给予了全面指教，中国社会科学院研究生院方克立教授、中山大学哲学系李宗桂教授、华东师范大学哲学系高瑞泉教授对论文作了深入细致的评审；北京大学哲学系陈来教授、华中师范大学历史系罗福惠教授主持或参与了答辩委员会的工作；陕西师范大学哲学系丁为祥师兄、复旦大学哲学系徐洪兴老师对我的论文以及今后的学术开展提出了中肯意见；复旦大学哲学系东方朔老师惠寄著作资我引用，师弟张杰以严谨的态度出色完成了我的答辩记录的整理；哈佛燕京学社李若虹女士、Ron Suleski 先生、Sus&n Alpert 女士、黄万盛先生、林同齐先生、亚利桑那大学吴疆博士以及德国访问学者 Dominic Sachsenmaier 博士在我的研撰和生活方面都给予了不少帮助和照顾；如此等等，不胜枚举。在此我还要感谢湖北省新闻出版局邱久钦局长、王建辉副局长以及我所在的湖北教育出版社的同事们，他们为我完成学业提供了十分宝贵的时间保证。最后，我要对我最亲爱的母亲、妻子和儿子道一声感谢，她（他）们对于我的自我实现作出了令我无法回报的奉献！

胡治洪 2003年5月25日
于武昌丰收小区

美籍华裔学者、哈佛大学教授杜维明(1940—)作为现代新儒家第三代传人,在儒学资源的现代转化及其中西“格义”和全球推扩方面业已作出了重要的理论贡献,在“文化中国”乃至国际学坛具有相当的影响力。本书作为第一部全面深入研究杜氏新儒学思想的著作,梳理了杜氏迄今为止的学思发展历程,揭示了他作为“儒家的首重思想的学院型公众知识分子”的存在取向,基于杜氏有关本体论、哲学的人类学、社会政治理论以及宇宙论的论述,展示了其表现为“儒学创新”的“天人大系统”,进而根据杜氏提出的“儒学创新”、“启蒙反思”、“文化中国”、“文明对话”四大论域,架构了其具有强烈现实品格的“文化社会学”思想体系;在充分肯定杜氏的理论贡献的同时,也指出了他的某些缺失,特别是在自觉层面上的体系化方面的不足,并根据他的自我期许及其对于“儒学第三期发展”的关切,预示了他今后的学思开展路向。



责任编辑:孙晓林

封面设计:罗洪

这是迄今为止我读到的关于杜维明思想研究的最重要的一项成果。……我很佩服作者的眼光和勇气，也很佩服他为掌握杜维明的全部第一手资料而“掘井及泉”的钻研精神。

——方克立

本文从广泛的资料收集出发，构建了杜维明学术思想的基本结构，对杜的思想观点作了全面、清晰的呈现。通过本书，不仅可以使读者周全地了解第三代新儒家的基本立场、观点、关切，更可以借助此书了解当今世界学界儒学讨论的前沿课题，以及国际学术界与儒学研究相关的社会、文化研究的最新发展，对较快地理解和进入这些论域十分有益。

——陈 来



ISBN 7-108-02145-5



9 787108 021458

ISBN 7-108-02145-5 定价：26.00元

阅读此文的还阅读了:

- [1. 杜维明儒家思想探析](#)
- [2. 杜维明新儒学思想简论](#)
- [3. 儒家思想中的美学设计理念](#)
- [4. “文化全球化”语境下的老子思想研究概述](#)
- [5. 访新儒学大师杜维明](#)
- [6. “后儒家的挑战”——杜维明的新儒学著作](#)
- [7. 全球化语境中的翻译研究](#)
- [8. 全球化语境中的文化趋势——论詹姆逊的全球文化思想](#)
- [9. 儒家思想中的经营理念](#)
- [10. 儒家政制传统中的军政关系制度与思想的语境化理解](#)
- [11. 思想竞争中的儒家](#)
- [12. 儒家刑事政策思想研究](#)
- [13. 略论现代新儒家的生态伦理思想——以杜维明的生态伦理观为例](#)
- [14. 杜维明: 寻找儒家文明的普适性](#)
- [15. 儒家和谐思想语境下的人与自然和谐要素简析](#)
- [16. 儒家思想中的宪政理念](#)
- [17. 论《周易》大衍筮法中的儒家思想](#)
- [18. 全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究](#)
- [19. 韩国语境中的儒家思想与女性主义](#)
- [20. 全球化语境下儒家伦理的自觉](#)
- [21. 制度与儒家之间——思想史视域中的制度儒家](#)
- [22. 杜维明: 我不承认有“新儒学”](#)
- [23. 杜维明: 儒家情怀与国际视野](#)
- [24. 儒家思想中的荣辱观](#)

32. 儒家思想中的和谐观
33. 儒家“平天下”思想研究
34. 全球化语境中的翻译活动的策略研究
35. 海外新儒学与伦理全球化
36. 《论语》中的儒家思想及启示
37. 杜维明与“儒家文化归谬主义”
38. 儒家思想中的生态伦理智慧
39. 儒家思想中的“父亲”
40. 儒家思想中的家庭伦理
41. 美国华裔文学中的儒家思想研究
42. 论儒家思想中的敬业精神
43. 王充“论说”思想探析
44. 儒家思想在日本的传播与研究
45. 论全球化语境下儒家思想的对外传播——问题与策略
46. 杜维明谈儒家和儒学
47. 试析杜维明的先秦儒家文化观
48. 儒家传统的当代转机——关于杜维明“文化中国”思想的研究
49. 《吕氏春秋》中的儒家思想
50. 杜维明领军新儒家