

上部

引 言

儒学进一步发展的契机何在？笔者近年来因在哈佛求学之便，与第三代新儒家代表人物杜维明先生时有交谈。杜先生认为：目前儒学的进一步发展有一个“一十年机缘”。十年，作为一个时间跨度在人类历史中稍纵即逝，但这个儒学发展机缘已呼之欲出，就看我们能不能抓得住。

这将是跨越世界的十年！

个世纪以来，儒学的命运与中国现代化的进程相消长。在本世纪初“打倒孔家店”的呼声中，儒学从两千年官方意识形态的正统席上游离出来，徘徊于少数与五四文化精英具有同等历史担当的学人之笔端。与五四时期主流知识分子决裂于传统的时代精神迥然异趣的是，这一数十年以后才被人们认为“当代新儒家”的文化思潮，在其造端者那里就毫不含混地将中国文化现代再生的契机直指“晚周之遗轨”（熊十力语），直指孔子所奠定的儒家传统。几十年来，这一思潮以学统的形式一系相承，不绝如缕，并在空间上呈现由中国本土向港台的飘移。面对本世纪初以来应接不暇的种种现代化理论，20世纪儒学之惨淡经营较之于北宋初年“儒门淡泊，收拾不住”的景况远为甚矣。

然而，近三十年来，儒学似乎开始时来运转：从70年代后期出现的有关工业东亚模式的论域，80年代中国大陆新儒学研究列入“国家科研项目”到90年代中国大陆的国学热和回归传统，香港、台湾、新加坡、日本、韩国、越南等对儒家传统价值的普遍

认同，西方汉学以外的思想学术领域对儒学思想体系的日益关注。在空间推移上则从港、台到东亚，从东亚经由太平洋走向全球。然而，面对这三十年以来儒学在时空上不断延伸与拓展的历史进程，儒学的命运这一 20 世纪初即被严峻地提出的问题的也许变得空前严峻了。已有这样耸人听闻的“预言”：走向全球的儒学可能正标志着它真正的寿终正寝。

这同时也将是跨越千纪（millenium）的十年！

如果说公元前一千纪人类创造了轴心时代，各轴心文明以自己独特的文化精神和价值取向奠定了世界文明的多元基调，则历经了两千年的文化碰撞与价值冲突，我们能否期待以 2000 年开其端的新千纪成为人类社会的第二轴心时代？所不同的是，第一轴心时代的各文明并未意识到与之共时的其他文明的存在，而第二轴心时代能否出现的关键，不仅在于各文明之间的和谐共存，而且在于能否使各个文明的独特性得到最大限度的发展。

基此，择与杜维明先生学术交谈的相关论点结集成册，以期引进，步讨论。纵观 20 世纪以来儒学的发展，第三代新儒家虽然从理路上接续了宋明心性哲学及 20 世纪第一、二代新儒家的道德形上学，但问题意识及其所涉及的论说层面已有很大不同，由此，体现在儒家传统的现代诠释诸方面的走向也相去甚远。如果说当代新儒学的先驱者试图以“返本开新”的直抒胸臆揭示儒家传统在现代进程中的相关性，则他们的后继者旨在以对这一传统的创造性诠释拓宽和加深所谓“相关性”本身的内涵。

周 勤

1998 年于美国剑桥

1 汉学、中国学与儒学

一、国际汉学传统与反汉学的中国学之兴起

周：杜先生，近年来中国学术界对国际汉学领域的研究动向日益关注，任继愈主编的《国际汉学》于 1995 年创刊，刘梦溪主编的《世界汉学》杂志也正在创刊之中，此外，还有诸多介绍各国汉学研究成果的出版物。汉学研究这一历来十分冷僻的领域得到日益普遍的关注，您对这一现象一定有很多见解。

杜：这确实是一个值得注意的现象。汉学研究在欧美已源远流长，从历史悠久的汉学杂志可以窥得几分消息：今天由荷兰和法国汉学界合编的《通报》(*Toung Pao*)早在 1890 年就开始刊行，已有一百多年的健康寿命。延续高本汉 (Bernhard Karlgren) 传统的《远东古代文物博物馆馆刊》(*Museum of Far Eastern Antiquities*) 充分体现瑞典的汉学学风，在 1929 年即开始发行。作为北美汉学研究主要刊物的《哈佛亚洲研究》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*) 从 1936 年至今已出版 56 期，而且从 1977 年以来每期包括两册。销行网络宽广的《亚洲学报》(*Journal of Asian Studies*) 算是后起之秀，但从 1956 年创刊算起也有三十多年的历史，如果把前身《远东季刊》(*The Far Eastern Quarterly*, 1949) 列入考虑，那就和中华人民共和国同年了。台湾中央研究院《历史语言研究所集刊》从 1928 年至今没有间断，是中文汉学

研究的权威学报。台北的汉学研究资料及服务中心所出版的《汉学研究》有很大的信息量，而中心也常为国际学人提供研究资金。在日本，汉学刊物就更多了。京都人文科学研究所的《东方学报》和东京大学东洋文化研究所的《东洋文化》代表两个高水平的日本汉学传统。中国大陆在 1949 年以后和欧美汉学界的关系很密切，《清华学报》和《燕京学报》影响极大，中研院的史语所和重点大学都做了大量的研究工作。目前中国大陆重新建立与国际汉学界的沟通。在这样一个历史前提下，很有必要发展一本我们自己的国际性汉学杂志，它既有承继性，也有合作对象，更有前瞻的视野。《世界汉学》在这个意义上是第一次主动自觉地从中国这一汉学的母国发出一个广结善缘的信息，以汉语的方式建构国际汉学研究的桥梁，从沟通信息开始拓展新的研究领域。

周：汉学作为一门发展悠久的学科，其内涵、价值，以及方法学方面的取径是什么？

杜：“汉学”（Sinology）是一个颇有争议性的名词，从词义上说是一门专门研究中国的学问。但是传统意义上的汉学与我们现在所理解的中国研究很不同，其内涵和埃及学（Egyptology）相近，重点在研究世界上业已消失了的文化和力图恢复其历史原貌。所以传统汉学是一门深入细致、专业性很强且又十分冷僻的学问，所需基本功难度极大，不但要掌握考古（如敦煌佛教变文的发现和甲骨文出土等都是汉学界的大事情）方面的原始资料，而且语言的要求很高，除了古代汉语外，还要掌握多种极难解读的语言，如蒙文、满文、藏文、西夏文、鲜卑文等。从事这种研究的西方人士，或者本身出自贵族家庭，没有经济考虑，投毕生精力精雕细琢；或者靠政府或大基金会长期资助。它不求速效，完全没有现实性，不问家国天下事，是一门纯粹的学术研究。正因为它冷僻、难度高，所以参与者极少。以前有一位哈佛博士生到巴黎大学去听世界著名汉学家马伯乐（Henri Maspéro）的演讲，马伯乐如雷

贯耳的名声使他半小时前就去占位子。结果只有四五位老太太来听。这样冷僻的学问是不可能为大众弘法的，因为它无法与一般人沟通，而且沟通本身也不是它的意愿，它只是探寻一种业已消失的历史陈迹，并相信能够以最严谨的方式重现。这与国内目前的国学热有很大距离。

周：这一类汉学家与他们的中国同行之间有没有沟通？

杜：几乎没有。传统西方著名的汉学家很少到中国，他们大多在图书馆和档案馆做研究，一般完全不能用中文交谈。如美国加州柏克莱业已故去的汉学家谢弗（Edward H. Schafer），中美建交后有人建议他到中国进行学术交流，他说我的中国就在我的书房里。国内学者来和他谈学术，他也没有很大的兴趣，因为彼此关切的课题差距太大。另一位柏克莱汉学家布伯格（Peter Boodberg），通十多种语言，古代汉语尤其精到。他视汉学研究为其生命，每天谈论的只有汉学，其虔诚和专注现在已不多见。前苏联汉学家鲁彬（Vitzly Rubin），父亲是苏联科学院语言学权威，因幼时曾问其父世界上哪一种语言最难懂而又最想学，其父回答是中文，于是他就专攻中文。五十多岁才从燕京大学来剑桥定居的史学家、汉学家洪业（William Hung）先生曾与 Francis Cleaves 每天下午四点钟在燕京喝茶，谈汉学，几十年不中断。他们曾打算用六种语言编一本第一流的中国字典，经过多年努力，积累了很多资料，后来资助机构要他们示范，他们示范了一个“了”字，用了好几年的功夫。全书需要投入的资金、人才、时间是不计其数的，所以没有成功。如果搞成，对学术的贡献是不可估量的，在电脑检索没有发明之前，哈佛燕京社曾支持编写重要典籍的引得，由洪业教授主其事。

周：这些汉学家如此沉浸于中国的精致文化，是一种单纯的智性追求还是因为某种猎奇心理？这与古董收藏家或鉴赏家有什么不同

杜：这是一个有趣的问题。如果说这些汉学家热爱中国文化当然对，但同时也是出于一种奇特而冷僻的智性追求，尤其是对“异质”文化的兴趣。这有点像福柯（M. Foucault）所引的比喻——“中国百科全书”（Chinese Encyclopedia），意即中国文化中所有的范畴、方法、结构等与西方都背道而驰，如时空的错乱以及很多在西方人看来是不成套的东西的混合交错。对此，这些汉学家的态度是先悬搁理性，而对其文化的细部做精细探究。这有点猎奇心理，因为其研究趣味和价值取决于研究对象与自己文化的距离，距离越远兴趣越大，因其和现实毫不相关，吸引力反而特别大。可以这么说，汉学家的一个原动力是纯粹趣味，确实很像一个古董收藏家，他们认为收藏本身就是一种学术贡献。

周：这种传统意义上的汉学在西方似乎仍在延续。

杜：当然。以北美为例，除了哈佛大学以外，尚有华盛顿大学（西雅图）、芝加哥大学、普林斯顿大学。那些地方的杰出的汉学家，基本功训练极强，研究领域在古代而不在现、当代，课题非常冷僻，界定非常严格，方法非常精细，如严格意义下的文字、训诂、版本、考证等纯粹智性的工作。这些汉学强的地方都有第一流的汉学图书馆，而且有第一流的图书收藏家，如芝加哥的钱存训，哈佛的吴文津等。哈佛燕京社在北美及世界的汉学研究中扮演了积极推动的角色。

周：相比之下，纯粹的汉学研究在 1949 年以后的中国学术界反而成为一个明显的阙失面。

杜：1949 年以后的中国大陆是不可能的。在西方发展的整个汉学研究，中国是缺席了。其实在美国学术界已经与欧洲有了距离。欧洲、前苏联、日本出了不少第一流的汉学家，使得西方学术界一听 Sinology 就肃然起敬。世界上这样的汉学家是屈指可数的，如同古希腊、古埃及的研究者，而且他们之间往往有很深情谊，因为在那样的学术象牙塔，能够对话的人极少。以前美国

汉学界如哈佛、芝加哥、华盛顿等大学每年只训练一两个人，甚至大学部每年只训练三四个人。这是一种非常精致的文化研究。

周：这很有趣。中国学者往往比较低估西方汉学的研究水平，因为首先对他们理解典籍的能力就表示怀疑。其实他们中略胜一筹者大有人在。如高本汉从历史语言切入，以文法差异尤其是方音与地域的关系确定《左传》作者非齐鲁人，为中国学者卫聚贤的一个假设提供了有力证据，成为学术界定论。不过，这样一种纯学术的汉学研究有其长处，也很明显有很多限制。

杜：这毫无疑问。值得注意的是，二战以后美国出现了另一股中国研究的潮流，就本质而言可说是一种反汉学的中国研究，与前面所说的汉学传统格格不入。这一新的中国研究潮流始于二战中的“敌情研究”，美国在二战时期研究日本，冷战时期研究苏联，朝鲜战争时期研究中国，正是这股潮流使然。日本研究既然始于敌情，起初是为了训练从语言入手破译密码，特别是军事方面密码的人才。当时有一大批有语言天赋的人投入这样的研究，如史华慈（Benjamin I. Schwartz）。支援这类研究的经费来自“国防法案”（National Defense Act），由国防法案通过了六种主要语言（critical languages），中文即其中之一。当时有大批款项拨进学术界以研究中国。这一研究的对象是当代中国，以哈佛为例，扮演相当重要角色的是费正清（John K. Fairbank）。费正清的东亚研究与哈佛燕京汉学家如 Francis Cleaves（研究蒙古），James High-tower（研究古诗），杨联升（有汉学界的检察官的美称，因为他能对第一流汉学家的作品写评论）等是格格不入的。现在有人说费正清是第一流的汉学家，很不适合，在美国汉学界他不仅不是汉学家，而且是努力把汉学转向现代中国研究的关键人物。费正清有两个主要角色，一是使中国研究成为与现实相关的学科，并通过国防预算拨款来进行这一工作；二是强调研究当代中国一定要研究中国现代史，而研究中国现代史一定要研究清史。他本人就

是位以清末贸易及外交为重点的史学家，但最多追溯到清代中期。这和汉学家所研究的与中国当代无关的、中国之所以成为中国的精致文化是完全不同的。费正清的中国研究资金雄厚，有全盘发展的策略。培养了大批年轻人。最早的视野是根据汤因比（H. J. Toynbee）所谓的挑战与回应，研究中国如何对西方进行回应。一方面而是希望美国了解中国，另一方面也希望中国了解美国，其重点当然是美国利益。现在中国大陆学术界对他有相当大的争议，因为他一开始是美国在中国的新闻处处长，属于美国官方。但不管有什么争议，他对发展现代中国研究的贡献很大，而且开出了一条与西方传统汉学很不同的研究路向。哈佛燕京社、东亚系与费正清研究中心之间一直有很大的距离，这种距离最近才有显著的缩小。

二、中国研究与西方主流学科的关系

周：中国研究的进一步发展涉及到当代西方学术界的区域研究与专业学科之间的关系问题，是否请您谈一下看法。

杜：这个问题很关键。汉学、日本研究、东方研究是区域研究，历史学、社会学、政治学、经济学、人类学、心理学是专业领域，两者如何配合是美国学术界过去几十年的一个大课题《亚洲学报》曾在1964年8月刊载过有关区域研究和专业领域关系的辩论专号。在中国研究方面做得比较成功的是历史学和政治学。但历史学严格地讲不是一个专业，因为其中涉及各种不同专业领域。如科学史、经济史、社会史、文化史，相互不一定有共同语言。这两个专业在中国研究方面比较成功，中国学领域中的很多第一流学者在历史学和政治学中取得了非常重要的地位，这个历史学主要是现代史。在这个领域中费正清培养了美国整整一代现代中国史研究的学者，其中有专攻思想史的史华慈、列文森（Joseph Lev

enson) 以及目前各名牌大学已经到退休年龄但主持重要研究课题的学者。

周：区域研究相对于各专业学科而言显然是后起的，它兴起的理由是什么？

杜：区域研究的兴起（如中国研究或汉学）是因为专业领域（社会学、政治学、经济学、人类学等）的解释模式基本上是以西方文明为典范而发展出来的，在碰到其他文化时其研究课题的涵盖性不够。而将区域研究分入各专业领域又不成气候，往往是历史系一二人，人类学系一二人，哲学系多半没有研究中国哲学的。所以一定要发展区域研究，如建立东亚系，以此为核心，然后在各专业领域取得席之地。这有点像有些专业学科发展到一定阶段，与非学术界的思想动力不能配套，必须创建独立的研究机构，如女性研究或性别研究（gender study），因为这是以前任何专业都不可能单独顾及的，一定要有各领域的配合。亚洲研究或中国研究与专业学科的关系可以从这一角度理解。

区域研究由很多不同专业组成，如哈佛东亚语文文明系，至少有三个不同专业：历史、文学和思想宗教，其背后的基础是语言，如果不教中文、日文、韩文，就不可能发展东亚研究。哈佛的东亚研究还包括法律、人类学、经济学等所有社会科学，以及各职业学院如神学院、法学院、政府学院，甚至建筑学院、商学院。这样才能成气候。所以它不是交叉科学，如物理化学、生物化学，不是两种学科的交叉。区域研究必须包容各种专业

周：这样个定位是否会使中国研究始终处在一个“第三世界”或“少数民族”的位置？它与作为西方主流的专业学科的关系如何？

杜：中国研究的力量方兴未艾，能不能对西方主流的历史学、政治学、经济学、人类学、心理学、语言学、哲学等做出积极贡献，有很多不能预期的情况，如很多专业领域所掌握的资金不愿

外流，其他因素如 50 年代因麦卡锡右派反共事件的影响，使当代中国研究包括费正清研究中心受到很大干扰。这些非学术性的因素社往使得新领域的发展十分困难，很多第一流但规模有限的大学即不可能发展全面性的东亚研究但另一方面，正因为东亚社会的上升力量很大，在西方社会逐渐取得一定影响，又有很多外来的资金，所以东亚研究可能还会发展。如美国的亚洲学会（Association of Asian Studies）成为目前世界上最大的亚洲学术机构，每年年会有六七千到一万人参加，同时又是一个包括中国、日本、东南亚、南亚在内的学术联网。不过、中国和东亚研究能否在学术界从边缘走向主流，从第三世界走向第一世界，和资金固然有很大关系，但关键还是在于课题的拓展和深化，理论模式的创新，学术人才的培养以及国际间的学术沟通。

周：现在这些问题越来越突出，尤其体现在文化多元主义与西方理论模式之间的紧张。在中国研究中，无论中国还是欧美学术界，有两个看似对立却不无关联的倾向，一是所谓“普遍价值论”，这其实还是一个西方化模式（a Western orientation）；一是所谓“中国特殊论”，这个问题更复杂，但基调是一种否定普遍化可能性的本土中心主义（a Sinocentric attitude）。前者大家已习以为常，从冯友兰的哲学史到五四以来对中国文化中科学、民主、自由、平等诸多阙失面的批评；后者则在刚刚破土之际不无忌讳，因为这令人与理论上的“第三世界”，李光耀的“亚洲价值”，甚至专制主义等发生联想。

杜：这是一个很值得讨论的问题。以往，不少在港台、东南亚从事中国学研究的人才是在欧美受的教育，其思想取径以西方学术界马首是瞻，不能提出一套与主流论说不同又有很大说服力的论说，这在一定程度上更加强了西方主流论说的自我中心主义。直至最近，我在日本参加一个题为“在西方现代主义之外有无其他选择？”（Is There Alternative to Western Modernism?）的学

讨论会。我和美国社会学家贝尔（Daniel Bell）交换意见，他的回答十分干脆：选择当然会有，但都很悲惨！他认为如果欧洲的现代性不能稳健地扩展到世界各地，则与此相冲突的其他所谓“现代性”的出现将是人类的灾祸，那些“现代性”就意味着原教旨主义、狭隘民族主义、非理性主义、东方神秘主义等。要改变这种依然强势的西方中心主义观点，关键在于在东方如在中国从事学术研究的人能不能以本土经验对西方普世化价值提出挑战和回应。这里需要两个条件：一是其本土的或“在地”的经验要有个全球视野，而不是一种隔绝的本土经验；二是对西方理论模式普世化的前提提出挑战。迄今为止，经过一个多世纪的努力，中国从无条件地向西方取经到用西方方法适应或解释本土经验，在这一运作过程中，西方一些强势的理论模式中的机制有所改变。但其普世化的前提并没有受到很大挑战，所质疑的只是其解释力是否够强，普遍化程度的深浅如何。如美国的东亚研究所面临的一大考验即是如何把西方理论确切地用到东方的各种不同环境中，如果你不接受这一普世化的前提，就会被认为是相对主义。我认为这一理念太消极，不应是我们奋斗的目标。

周：相对主义的倾向很值得分梳，这与美国后现代思潮尤其是新实用主义的兴起有很大关系。但在这之前很长的一个时期，文化人类学的某些学派似乎已有意识地以文化的多元性否定普遍化的可能性。

杜：可以这样说。人类学的一个基本预设不仅是强调文化的多元性，而且接受相对主义。他们往往以一些直接深入的现象研究向普遍接受的理论挑战，如对近亲繁殖、乱伦的否定性理论的挑战，譬如埃及皇家的兄妹通婚即很普遍，因为理论在不同的文化环境中可以找到很多反证。还有一种配合历史分析的做法，即从具体经验阐发普遍意义。如法国年鉴学派（Annals School）对法国中世纪特殊的文化环境，甚至一个村庄的人际关系、宗教

态进行研究，这些独一无二文化现象后来成为其他许多区域研究或前现代研究的典范。但总的说来，人类学长期研究的是初民文化，或不同于西方现代的文化现象。这里潜藏着一个信念，即当代西方是不能成为研究对象的，包括吉尔兹（Clifford Geertz）等第一流的文化人类学家。韦伯有两个不列入宏观比较宗教研究的领域，一是希腊，一是当代西方，而这两者恰恰是韦伯（Max Weber）成为韦伯的基本精神资源，因此他并不主动自觉地把它们列入科研的范围，但严格地说韦伯所关切的资本主义精神兴起的问题正是当代西方的核心价值问题。

能否把当代西方也当作一个对象来分析，这需要有西方以外的角度。这是思想上一个很大的挑战。有没有这种可能性，和你所描述的中国研究领域中的两种倾向有很大关系。五四时期，西方的普遍化和东方的特殊化是中国人习以为常的，那时的任务是如何用西方的普遍化把东方的特殊性打破，使东方走向普遍化即现代化。胡适之在接受陈序经“全盘西化”时作了修正，提出“充分现代化”，可见那时已提出现代化这个课题，为的是区别于西化。冯友兰甚至认为充分现代化并不需要把西方的所有价值如基督教也带进来，他在理论上作了很多选择。但尽管如此，冯、胡与杜威是师生关系，不能想像他们可以成为平等对话的同事关系。五四时期的马克思主义研究，也不可能进行平等对话，只是如何将普遍真理运用到中国本土。这种倾向直到现代还是主流，很多已经普世化的价值确实是西方的价值，如科学、民主、自由、理性、个体性、法律等，但这些价值似乎是一成不变的、绝对可以普世的，我们所要做的只是如何将这些价值在中华大地播种、开花、结果。这一倾向在短期内不会有太大变化。与此相冲突有“中国国情论”或“中国特殊性”，这常常被指责为是掩饰现阶段弊病，如维护权力分配、政权合法性等。“亚洲价值”的提出，被西方媒体指责为权威意识形态的表现，特别是对西方人权论说的

反击。

周：这正是困难所在。“国情论”或“特殊论”的提法常常与意识形态或比较敏感的政治因素纠缠在一起，如果你一旦强调中国文化的本上性，就会发现自己落入维护中国专制政体的陷阱。这类纠缠的结果往往是两败俱伤。而且更进一步来看，中国特殊论也意味着对全球性普遍价值创新的弃权。我的问题是，有没有这样一种可能性，即从中国本土经验出发对西方普世化价值提出挑战与更新？换句话说，转防御性为进攻性，问题的提法不再是“中国文化中有没有或能不能开出……”而是在一切所谓普世化价值中切入中国层面（Chinese dimension），以重构其内涵。

三、现代性中的传统及其现代化的多元取向

杜：这正是我现在比较关切的一个课题，涉及到现代性中的传统问题，现代化的多元取向问题。很多西方价值，如法国大革命发展而来的自由、平等确实是真正的价值，但本身有冲突和矛盾。在什么情况下，自由会超越平等？在什么情况下，平等会走向优先？美国社会现阶段的所谓“分配的公正”（distributive justice）成为普遍关切的课题，说明过分突出自由在社会上造成的问题已不可能由自由价值本身来解决。最近几次大的辩论，从女性主义、环保等角度已经对所谓自由之不可限制的价值开始怀疑。另外如人权论说，如果没有经济、社会、文化等权利的配合是否可能？这些议题下一步谁有发言权？谁能掌握媒体来深入讨论？确实，从意识形态或民族主义出发来讨论中国特殊论可能会导致中国对修正及创新普遍价值的弃权，那么在什么情况下可能从本土经验或特殊的传统文化中来探讨其普世意义？这不是一个现实政治的考虑，而是知识分子应该重视的重大问题。

这个课题的切入点有很多，其中之一是儒学研究。一提到儒

学研究，容易给人一个一枝独秀的印象。其实，且不说对中国文化传统的其他源流如道、佛等的研究，其声势决不在儒学之下，儒学研究本身的多元化走向也是不可抗拒的潮流。如果有人要确定儒学的一些基本原则，争议性会很大。由此产生两种可能性，一是良性循环，由多元性丰富和深化儒学研究；一是恶性循环，即不能建立最起码的共识。后者是情绪上的对峙，造成创发性思想的窒碍。我寄希望于前者，希望以协力导致论说资料丰富，价值领域拓展，不同人才和观点大量出现。在这样的基础上才有可能进行与其他传统的对话创新。现阶段儒学研究的水平、队伍、议题、方法与佛教、基督教、犹太教、印度教等研究距离很大，但正因为它处在上升趋势，在良性循环中从其他传统吸收资源的可能性很大，由此逐渐从一阳来复到（如果不是波澜壮阔）有更旺盛的生命力。

周：与其他文明传统相比，“儒家传统”似乎有一定的含混性。基督教、伊斯兰教徒、佛教徒文化认同的边缘十分清晰，但提起儒家传统，在一个现代人的文化认同中，其内涵与外延似乎都不很清晰。

杜：确实，在任何文明对话中，如基督教与伊斯兰教，犹太教与基督教，佛教与基督教等，对话的两边角色都比较清楚。唯有与儒学的对话会有儒家式的基督徒、伊斯兰教徒、犹太教徒、佛教徒，而儒家式基督徒与非儒家式基督徒之间的矛盾有时比非基督教的儒家从业员之间的矛盾更尖锐。这就产生一个问题，“儒家式”这一形容词的涵义到底是什么？现在这个问题至少可以开始纳入讨论。我认为，所谓“儒家式”的第一个蕴涵是参与社会，至少是关切社会现实中的重大问题。如果目的集中在未来天国，或涅槃寂静，或最高宗教理念，其“儒家式”内涵就必然淡薄。第二个蕴涵是注重社群伦理和中介文化组织，如学校、研究及教学单位、民间基金会等。如不重视中介组织，而是回到教堂、庙宇，

就很难称做“儒家式”。儒家式的基督徒意味着基督教中的知识分子，而不是纯粹的先知，古希腊意义上的哲学家或僧侣。

周：还有一个特点，即与宇宙自然的亲和性。

杜：对，这个问题非常重要。这就是儒家的人与天地万物为一体的观念。萨特所代表的存在主义认为人的价值不是预设的，要靠人的选择。而儒家认为，人来到这个世界是有深刻意义的，现实的人和自然天道的关系就是人存在的理由，它传递了某种关于人的本质的信息。这不是一般意义下的本质主义（essentialism），如何诠释和掌握这一信息是很有意思的。

周：这似乎涉及到中国传统宇宙观，即人作为天地万物的一个有机构成对宇宙秩序有一种终极承诺。这是不是与西方培根以来的理性主义的人文精神有根本性的冲突？

杜：这个问题可以这样来看：西方启蒙的重要议题之一即，人是世界的创造者，人的理性，由此达到的知识领域以及个人的情感因素等组成他的人文世界，这个人文世界与自然主义所描述的天地万物，以及各种精神领域如宗教所描述的神圣世界是对立的。这是启蒙以来的大思潮。所有与这一人文世界不相配合的观念，都被西方哲学界认为是一种过时的浪漫式的人与天地万物为一体的观念。在我看来问题似乎很复杂。我相信每一宗教都有共法，否则不可能成为伟大的精神文明。儒家的共法是使天地万物为一体的宗教素质能够重新恢复，否则，在处理人对自然及天道的关系中无法平衡，导致浮士德精神所代表的为了知识和权力出卖灵魂的后果是很不幸的。这一后果可能使人类走向自我毁灭。

周：但中国在经历了鸦片战争以后的这一个多世纪，已经融入了现代化的进程。在这一历史前提下，回归传统是否可能？其意义何在？

杜：目前确实有“回到传统”的提法，其实问题不仅仅是要回到传统，而是要勇于面对 19 世纪末以来我们自己所参与创造的