

調和全球化挑戰的天道主義

楊志誠*

摘 要

毫無疑義地，全球化的浪潮，儘管還未臻完成，已然成為不可逆轉的歷史發展趨勢，對當前的世界產生了全面而深刻的影響。過去立基於民族國家的國際關係理論也正面臨了重大的考驗，儼然將爆發革命性的「典範轉移」。

具體而言，全球化是透過二大機能交錯影響的過程及其形成的現象；這二大機能就是生活意識的同化機能及空間一體化的機能。而生活意識的同化機能基本上是透過市場的機制；空間一體化的機能則是透過一日千里的科技文明。

本來，全球化的現象就有如一個全球整體互賴網絡的覆蓋機制：在全球體系內，每一個個體或群體的生活機能及內涵都會受到全球化的影響或衝擊；但相對來說，每一個個體或群體的生活活動或行為也會同樣地牽動全球化的機能和現象。理論上及理想上，在全球化體系內，每個個體都扮演平等的角色、發揮相當的功能、彼此有平衡的依賴、對全球化現象有著等量的影響力；而全球化過程或機能也對每一個個體或群體產生相等的影響。然而，由於全球化機能的形成存在著關鍵的運行要素，結果必然導致內部互賴的失衡，於是全球化就成了一個不均衡的發展過程；掌握越多的要素及支配這些要素的能力越強者，自然就成了全球化的支配者，支配著受全球化影響的所有個體和群體；而這個支配者已然就是全球獨霸的美國。面對這樣失衡的全球體系，基本上並不利於人類文明的發展；從宇宙運行的法則、人類文明的長遠發展及既有的形勢來看，只有期待東方文明—天道主義—的再現並發揮調和的功能，才是未來人類整體福祉的希望。

事實上，「天人合一」運行機制的「天道主義」所揭示的是「人」與「天」

* 逢甲大學公共政策研究所專任教授

的關係，而這種關係表現出一個整體動態的運行機制，就是講求變化及生生不息的「道」；歸結起來，可以統稱為「天道主義」。立基於「天人合一」的東方文明，由於具有「道」的動態內能，與時俱進，應該更能掌握未來有利於人類文明及福祉的發展脈動，主要原因也是儒家思想的真諦（冀於真儒學之浮現）符合了當代第三波文明的內涵及進化過程。

最後，本文所討論的並不是跨越全球化，而是跨越全球化的「挑戰」；其實，使用「跨越」一詞，亦非真意，理應是「調和」。換句話說，吾人並不是想要建立另一個全球化機制去取代或跨越既有的全球化體系，而是要透過參與及調和的過程來進一步完善目前既已逐漸形成的全球化過程及現象。只有從既存的全球化體系內去推展調和功能，文明的進化才能穩定，進而人類的福祉方得確保。

關鍵詞：全球化、天道主義、天人合一、去領域化、調和

壹、前言

西方在 1648 年簽署《韋斯特伐利亞條約》(Treaty of Westphalia) 之後，當代立基於民族國家的國際體制於焉建立。自此，民族國家成爲人類生存與發展最堅固、可靠的基本「社群」；而民族主義作爲國家精神的凝聚力也不斷地向外擴張，到了十九世紀末期達到了最高峰，卻逐漸變質爲帝國主義，中國也在此時受盡了欺凌和壓迫。

由於二十世紀前半葉，世界經歷了二次大規模的戰爭，在文明遭遇重大摧毀之餘，讓人類有了深刻反省的機會；民族主義在背負帝國主義罪責之下，失去了正當性，西方甚至視之爲走向法西斯主義的前兆，如二次大戰後的狄托、佛郎哥、毛澤東、蔣介石、朴正熙、馬可仕等都被西方認定爲提倡民族主義的強者。事實上，傳統中國並沒有民族國家的概念，在「普天之下，莫非王土」的王道體系下，中國也沒有民族主義。中國的民族主義最早是在清末由孫文引進，作爲對西方民族主義的反動，以期救亡圖存；理論上，中國的民族主義並沒有侵略性的內涵，所以孫文才會認定中國的民族主義是愛好和平的¹。

之後，隨著西方資本主義的盛行，工業化社會的進展，人們的利益意識及自主意識也持續不斷的提升，對「國家」的意識相對地逐漸產生了疏離感，瑞典總理畢爾德 (Carl Bildt) 指出：「作爲獨立行爲者的民族國家已經逐漸被時代所終結」²；然而在新體系形成之前，「國家」作爲生存與安全的屏障和籬籬，人們對它依然存在著一定的感情價值，所以多少還會有許多國家提倡「愛國主義」(patriotism)，扮演著國家凝聚力的功能。然而，在大部分高度工業化的資本主義國家幾乎也都不再倡導「愛國主義」(蘇聯瓦解後，俄羅斯也試圖以「歐亞主義」來凝聚其國家意識)，似乎在物質文明不斷提升的趨勢下，國家意識及「愛國主義」情感的空間將遭到排擠。那麼，這些國家到底是依賴怎麼樣的情感來維繫國家的認同和凝聚人民的意識呢？

美國應該是一個最典型的例子；作爲一個世界性的霸權，除了必須兼具對外擴張意識之外，更需要鞏固生存的基地及凝聚推動霸權的內在動力。最能說明這個事實的莫過於對九一一事件的因應；當九一一事件爆發之後，小布希對美國人民宣告的內容，並不是紐約的世貿大樓、五角大廈或美國這個國家遭到攻擊，而是美國人民最根本的生活方式——自由與民主——遭到最慘烈的攻擊³。那是美國人民賴以爲生的、最重要的價值，是無可替代的、自我內動的信念 (creed)，也是惟一能提供美國人民更美好世界的希望。換句話說，九一一攻擊事件代表著

¹ 孫文認爲：國家雖然是由武力所造成，但是從歷史的事實證明，中華民族融合的力量是文化而不是武力；是扶持而不是征服。參見 孫文，〈民族主義〉，《國父全集，第二冊》，台北，中央文物供應社，1985 年 8 月。

² 引自 Al. Burke, "A Doubtful Referendum," *Nordic News Network*, January 1, 2001.

³ National address by President George W. Bush, September 11, 2001.

美國人民生活的依靠和希望面臨著破滅的威脅。這樣一來，美國幾乎凝聚成由所有個人而不是君王或少數領導階級所形成的國家。九一一事件後的現象是美國國旗處處飛揚（不須經過宣導與鼓吹），到處大小演講都會以「神佑美國」為結尾；這一種景象，比起過去的民族主義或愛國主義的情感，確定有過之而無不及，但美國上下絕對隻字不提民族主義或愛國主義。然而，這種俗世的生活價值結合著宗教性的信念，不但具有高度的「社群」凝聚力，更具有巨大的擴張性；也因為這樣，美國建立了全球化的機能，支配著世界的經濟、政治和文化的生活網絡，但是美國卻自認為「善意的霸權」（benevolent hegemony）⁴。

然而，從歷史的經驗來觀察，支撐美國霸權的宗教性信念及情感自我認同，往往在「自我使命感」的驅動下，成為推動道德十字軍反對「非我族類」（被指為反自由的敵人）的精神支柱；從過去的歐洲封建君王和貴族、德意志帝國、法西斯主義、日本軍國主義、共產主義到當前的「邪惡軸心」，都能夠看到這樣的痕跡。顯然地，如果沒有足以匹敵的競爭力量來加以平衡，這種具擴張性的使命感，將會遏制了人類文明的多元發展，反而侵害了「文明進化」的動力，也將破壞其實質意涵。

從現實的世界發展形勢來看，美國已經有力地掌握了全球化的有利工具，逐漸支配了各領域各層面的生活網絡，而且美國卻稱這種工具為軟權力（soft power）⁵，這種支配為「自願聯盟」，其實這是一種不違反自由原則的帝國形式。從這個特質來看，作為曾經在歷史上發揮軟支配的中華文化而言，這種透過別人自願聽命配合而達成整合的帝國形式，中國人應該不會陌生；歷史上也只有中國依循「王道精神」的「天道主義」具有一種「自由（物質選擇的自由及精神解放的自由）內化、善意（好生及厚生）擴張」（內聖外王）的強大生活力，能夠與當代全球化文明相互包容、與時俱進，共創人類最大的福祉。當然，若想平衡這種造成權力不平衡的全球化過程⁶，就必須先對既已成型的全球化現象或過程做進一步的瞭解。

貳、新世紀的全球化浪潮

由於當代文明的高度進化，生活層面多元化及其網絡關係複雜化，全球化的定義也相對應地呈現出多樣性、廣泛性及模糊性的現象⁷。根據湯姆林森（John

⁴ Zbigniew Brzezinski, *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperative* (N.Y.: Basic Books/ Harper Collins Publishers, Inc., 1997); Andrew J. Bacevich, *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp.7-8.

⁵ Joseph S. Nye, Jr., "Redefining the National Interest," *Foreign Affairs*, Vol.78, No.4, July/Aug., 1999, pp.22-35.

⁶ Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Cambridge, MA: Polity Press, 1994), p.149.

⁷ A. McGrew, "A Global Society," in S. Hall, D. Held & A. McGrew (eds.), *Modernity and its Futures* (Cambridge, MA: Polity Press, 1992), pp.65-67; Robert Gilpin 著，楊光宇譯，《全球資本主

Tomlinson) 的定義：全球化是「一種隨時影響現代社會生活，發展快速且日益緊密，在各個層面相互依存並彼此關聯的現象」⁸。從觀念比較的角度來看，過去的「國際化」是以個別主權國家為最主要的、具決定性的行為者，彼此互動而形成的國際社會現象；而全球化則是透過人類科技及生活意識的機能，穿透國家主權有形及無形的疆域，形成全球一體化的機能網絡⁹。隨著全球化過程的進化及現象的深化，人類對空間和時間的觀念及感受產生了很大的改變，尤其透過科技的發展，終能隨心所欲地讓時間與空間互換¹⁰。總的歸納起來，全球化是透過二大機能交錯影響的過程及其形成的現象；這二大機能就是生活意識的同化機能及空間一體化的機能。

從歷史的發展來看，生活意識的同化發生得比較早、也比較自然¹¹；最主要的是因為人類具有二項共同的基本天性 (human nature)：自利和理性。基於此，人類知道如何追求最大化的利益；只要透過這二項天性的引導，意識的同化總在一念之間。這就是羅柏森(R. Robertson)所強調的：全球化的本質就是全球一體意識的強化¹²。過去，由於人們認為社會利益與個人利益存在「零和關係」，所以為了社會的安全與和諧，不得已必須在集體意識下壓抑個人的利益意識，甚至為了「大我」應該犧牲「小我」，是為「理性」的基本要求。隨著西方個人自由主義的提出，論證了只要透過市場機能的自然規則來調整，個人利益將可與社會利益相調和，以達到雙方都極大化利益的境界，而且市場越自由，這種調和關係越穩定，進而將會促進社會的穩定與經濟的繁榮；這就是資本主義的理論邏輯。

當人們從集體意識的壓抑中解放之後，確實經歷了繁榮的世代，也逐漸確立了資本主義生活的信念。儘管在這段發展的過程中，資本主義曾經造成社會利益的失衡及階級的分裂和對立，也因此有社會主義的提出，但是歐美大部分國家和人民依然對資本主義的理論和生活有所偏愛。早在二十世紀初期，資本主義意識及生活已經在西方世界，尤其是歐美國家，形成了一體化的現象。接著又受到了第二次世界大戰的經驗教訓，資本主義意識得以進一步強化，甚至將之具體制度化，形成了布萊敦伍德體系 (Brettonwood system)，包括關貿總協 (GATT) (1990

義的挑戰——21世紀的世界經濟》(The Challenge of Global Capitalism—the World Economy in the 21st Century)，桂冠圖書，2004年，頁287。

⁸ John Tomlinson 著，鄭榮元/陳慧慈譯，《文化全球化》(Globalization and Culture)，韋伯，2003。

⁹ Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization Is Shaping our Lives* (N.Y.: Routledge, 2000).

¹⁰ 在交通科技的一日千里，人們能夠將幾萬公里的空間轉換成十幾個小時的機艙航行，即如馬克思(Karl Marx)所預言的「時間消解了空間」(annihilation of space by time)，參見 *Grundrisse* (Harmonsworth, N.Y.: Penguin, 1973)；同樣地，隨著組織型態的進化（當代是根據混沌理論建構第三波文明的組織型態），人們也能夠透過組織機能（網絡聯繫）的擴張，以幾小時、甚至幾十分鐘的機能運行覆蓋幾千萬平方公里的空間。

¹¹ 自亞當史密斯(Adam Smith)提出個人自由主義之後，啟動了古典經濟理論，資本主義快速發展，市場經濟不斷擴張，奠定了全球化動力的基礎。

¹² R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992), p.8.

年代中期轉型為世界貿易組織 WTO)，國際貨幣基金會(IMF)及世界銀行(World Bank)三大體制，推動了資本主義陣營內市場、資金及服務的自由流通，奠定了全球資本主義生活一體化的基礎。

隨著冷戰的結束及蘇聯的瓦解，某種程度上象徵著全球資本主義的勝利；這個勝利不是取決於武力的對決，而是決定於資本主義生活的優勢。基於這一個勝利的事實，資本主義意識在世界各地得到進一步的強化及深化，市場將成為決定國內及國際一切事務的主要機制也得到確認。顯然地，冷戰後的世界秩序中，各國社會都逐漸地被納入全球的經濟體系中接受市場的機會和挑戰，各國社會的問題也都多少導源於此。隨著市場登上了掌握一國經濟的「制高點」，各國政府在經濟方面的作用及自主性也逐漸降低，為了經濟的發展及社會的繁榮，各國的經濟制度不得不往美國的經濟模式趨同：自由市場、最大程度降低政府的行政干預、向世界經濟開放¹³。事實上，早在全球化被關注之前，已經有許多理論，如現代化理論、新馬克思主義（依賴理論及瓦勒斯坦的世界體系World System），都曾預言：現代科技和市場力量將會對各國的經濟、政治和社會體制產生革命性的衝擊，迫使他們採取共同的模式¹⁴。透過市場機能及經濟意識的同化，全球一體化就有了動力、也逐漸孕育其雛型。

最後，再從廣義的市場來分析，市場機能概可分為三個主要部分：生產（供給）、交換（交易）及消費（需求）。在生產機能上，除了資源的掌握外¹⁵，其產出價值決定於生產要素的運作。在農業文明時期，決定於土地及勞動力；而於工業文明時期，則由資金及勞動力來決定；資訊文明將以知識生產為主。其次，交換的主要功能乃在於聯結生產與消費的關係；其關鍵因素是資訊流通的制度，越自由化的體制，交易成本越低、效率越高、對外的擴張力越大。最後是消費，也就是一般所稱的市場（狹義的市場），它決定於消費意願與消費能力，其關鍵因素是經濟或商業資訊的自由流通、消費者詮釋及運用資訊的能力、消費者的所得。而穿梭於全球資本主義市場的中間媒介就是全球媒體系統及跨國企業。

本來，全球化的現象就有如一個全球整體互賴網絡的覆蓋機制：在全球體系內，每一個個體或群體的生活機能及內涵都會受到全球化的影響或衝擊；但相對來說，每一個個體或群體的生活活動或行為也會同樣地牽動全球化的機能和現象。理論上及理想上，全球化的機能應該是由所有個體的多元、複雜、互賴的網絡（connectivity）所形成：每個個體都扮演平等的角色、發揮相當的功能、彼此有平衡的依賴、對全球化現象有著等量的影響力；而全球化過程或機能也對每一個個體或群體產生相等的影響或衝擊。然而，由於全球化機能的形成存在著關鍵

¹³ Daniel Yergin & Joseph Stanislaw, *The Commanding Heights: The Battle Between Government and the Marketplace, That Is Remaking the Modern World* (N.Y.: Simon & Schuster, 1998).

¹⁴ Robert Gilpin 著，楊光宇譯，《全球資本主義的挑戰——21 世紀的世界經濟》（The Challenge of Global Capitalism—the World Economy in the 21st Century），桂冠圖書，2004 年，頁 307—309。

¹⁵ 世界資源的分配本有其天然性的差異，但作為價值主體來看，亦可透過市場加以調配或控制。

的運行要素，結果必然導致內部互賴的失衡，於是全球化就成了一個不均衡的發展過程；受到全球化遊戲規則的強力影響下，輸家與贏家的不平衡將更為加大：掌握越多的要素及支配這些要素的能力越強者，自然就成了全球化的支配者。在這種情況下，全球化就成了支配者的最有力的工具，支配著受全球化影響的所有個體和群體。

顯然地，目前的情勢下，這個全球化的支配者應該就是美國：以生產總量來看，美國的GDP為10兆美元，占全球總合的30%（約2倍於第二名的日本）；生產資源上，美國幾乎控制了世界的主要資源，包括石油、電腦、鋼鐵、棉花等；資金而言，美國股市的資本總額占全球股質的36%；在關鍵科技及知識文化上，美國仍具世界領導地位，科技研發預算占全球的40%，全世界的電腦有85%使用美國系統，全球75%網際網路的傳輸通訊都必須經過美國¹⁶。就根據這樣的經濟典範，美國成功地引誘及勸誘了世界主要的工業化國家及大部分的開發中國家接受了美國式的市場資本主義；任何國家如果試圖排斥這個模式，在其所支配的全球化過程中，必將自貽禍端。當吾人討論到美國對他國的支配地位時，直接的疑問可能就是，傳統國家主權的保護作用怎麼會突然失靈了呢？事實上，美國的支配力是透過全球化來運作的，只有全球化才能穿過國家的主權疆界；而全球化之所以能夠穿過國家的主權疆界，主要是藉由資訊傳輸的科技，發揮「去領域化」（deterritorialization）的效應，達成空間一體化的結果。

基本上，當代的通訊科技一方面存在於生活領域之外，也同時會不斷入侵生活領域；一旦全球化轉變了人們所生存和生活的空間觀念，就會逐漸改變他們在文化、經驗與認同之間的關係。顯然地，「去領域化」必會是全球化過程中一項重要且關鍵的機能¹⁷。事實上，從冷戰時期開始，美國即在世界各地推銷「現代化理論」，鼓吹社會現代化；配合了全球通訊科技的建構，這種政策所型塑的社會力，無形中將遙遠的社會力量和生活過程帶進本土的生存空間、生活和文化，也就是說，把當地認同性的面對面關係從人們的生活意識裡解放出來，進而延伸成跨越時空的關係；這樣的程序逐漸地成了近年來「認同建構」的力量來源。儘管當代資本主義的現代性會創造獨特的世俗化在地經驗，但是這種世俗化在地經驗的內涵卻不再完全是當地真實場所的空間經驗，而是包括很大成份「非場所」的生活經驗（遠方生活機能；特殊、明顯的遠方關係）。簡言之，在全球化的體系內，生存活動及生活經驗逐漸地會與空間產生疏離現象。在一個後現代化的城市，其空間的感官視覺上，除了大部分的制式建築之外，顯得內容非常貧瘠，但是實質的生活內容和機能卻可能是豐富的，當中蘊含著許多來自遠方及往遠方去的商務交易及形形色色的活動。下面就舉一段活生生的生活經驗作為說明：

¹⁶ Global Financial Profile Fact Sheet: Report of the High-Level Panel on Financing for Development; www.un.org/reports/financing/profile.htm; and Quick Facts: Market Capitalization, www.nyse.com/marketinfo/marketcapitalization.html.

¹⁷ D. Morley & K. Robins, **Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries** (London: Routledge, 1995).

有一位住在倫敦的英國人，服務於美國的跨國公司，每天開著日本製的車子上下班。這個英國人的太太也在一家公司上班，專賣德國進口的廚房用具；她開的是義大利製造的小車，由於方便於交通繁忙時段行駛，每天都比較早回家做飯。有一天晚上，太太準備了晚餐，餐桌上擺著紐西蘭羊排、加州胡蘿蔔、墨西哥蜂蜜、法國乳酪和西班牙葡萄酒。快樂的享受晚餐後，他們一起觀賞電視（芬蘭製造）上的節目，內容上演著慶祝福克蘭群島的收復。¹⁸

這不僅提供對全球化世俗經驗的思考，同時也可藉此對當代國家認同的衝突本質做進一步的探討。

由上所述，「去領域化」意味著當代的人對事件的看法與判斷將不會受到「當地視野」的限制，一般幾乎可以獨立於國家或當地的觀察和觀點之外來進行思考。顯然，隨著各國人民的日常生活和遠地事務的交錯互動，他們就更難維持對「當地或當國」穩固的文化認同和國家認同。

從歷史的經驗來看，國家意識的建立基本上是無法擺脫「特定性、歷史性、目的性」的原則；也就是說，一群特定的人（相同血緣或語言）生活於特定的地區（不一定是固定疆域），分享著共同的、存續的回憶及價值觀，感受到彼此生命相聯的關係。儘管國家意識在時空的演進中有其根深蒂固的基礎，而且國家意識的認同對其他型態的認同或許具有獨特的相對權力¹⁹，但是本質上民族國家所型塑的文化和意識並不會抑制或威脅其他型式文化或意識²⁰。更重要的是，在現代化資本主義的體系運作下，國家的自主能力越來越受限，無法對它的人民在經濟上有效地輸送所需求的財貨或福祉，如完全就業、穩定幣值和利率、有效控制環境品質、有效控制通貨膨脹、消除貧窮。所以，當資本主義經濟理念和生活意識，搭配著全球資訊體系，穿透國家領域，發揮「去領域」效應的情況下，獨特的國家意識將逐漸往普世認可的價值趨同。這一種過程也逐漸侵蝕了「國家理念主義」所主張的「國家管理經濟」；經濟全球化的意識超越了國家意識。當經濟全球化的主導者確立市場資本主義價值體系的核心地位之後，自由、民主就逐漸成為普世的價值；終究人們一旦受益於既有的體系，就會不易擺脫其影響。本來，民族國家意識的形成很自然地是與特定的空間認知相結合的；顯然，國家意識都將預先排除其他社會或社群世界的並存。也因此，國家主權將世界的空間劃分得像現在這個模樣，而民族國家作為國際社會的主要行為者也就成了當代社會科學的正統思考途徑²¹。可是，隨著全球化進程的影響，這種正統思考途徑的不

¹⁸ R. Williams, *Toward 2000* (London: Chatto & Windus, 1983), p.177.

¹⁹ A. Smith, *National Identity* (London: Penguin, 1991), p.176.

²⁰ John Tomlinson 著，鄭榮元/陳慧慈譯，《文化全球化》(Globalization and Culture)，韋伯，2003，頁 115-116。

²¹ Peter J. Taylor, "Embedded Statism and the Social Sciences: Opening up to New Spaces", *Environment and Planning*, Vol.28, No. 11, pp.1920-1928.

可動搖性正遭受嚴厲的衝擊和挑戰。

最後，不管是經濟的自利意識或是政治的社群(國家)意識都將歸結到文化的意涵，所以湯姆林森 (J. Tomlinson) 特別點出：「全球化是當代文化的重心，而文化實踐更是全球化的核心，這二者是一體的兩面。…因此，全球化所造成的巨大改變，必須經由文化面去深入瞭解，方能清楚解讀當代的全球化現象。」²²顯然地，文化是一種包含多元要素和多層面生活機能的總合表現；經濟、政治、社會等各要素及層面彼此交織的網絡都含有文化目的的意味，才使得人類的生活產生意義。進一步如果要探討文化與全球化的關係轉化，就需要先對文化做瞭解。

如果以通俗的語言來表達，文化可以簡單定義為：一群特定的人在特定的時空條件下，採取最適合於他們生存的生活方式。事實上，從人類社會進化的經驗來看，就如伊德 (J. Eade) 所言：「文化的概念一直強調的是疆域及傳統的連貫性。」²³具體一點說，文化擺脫不了社群領域(當代為民族國家)的規範，所有個人生活的創造意義都要累積並具體體現於這個領域之中，這當中隱含著個人和社會存在的重要意義。至此，如果進一步做比較深入的解釋，文化可以被解釋為人類經由象徵性符號(包括信仰圖騰、語言、價值等)創造出意義而後建構的生活秩序²⁴。既然這當中的核心內涵是透過象徵性符號的流通而建構意義和秩序，那麼只要擴大流通的速度、頻率和範圍，自然就可以突破空間限制、統一生活的意義和秩序，造就一個普世的價值和意念。這個現象華特司(M. Waters)的說明最為貼切：

物質的交流是地域性的；政治的交流是國際性的；符號象徵的交流卻是全球性的。…當經濟、政治也達到全球化的程度時，其中的交流必然包括符號象徵的交流，也有文化的元素在其中，也可預期文化全球化的程度仍然較其他二者高。²⁵

最明顯的證明就是經濟生活中的金融體系，隨著經濟價值內涵的數字化，或稱之為「符號化」(tokenized)，藉由全球通訊系統調動貨幣的全球性流通，必然可以突破疆域，加速全球化的進程。除了這種功能性的象徵擴張之外，文化還攸關生活的意義和進化的過程。

根據系統理論，不管是個人、組織或社會，在現代化的複雜機能網絡下，都必須對外來持續不斷的生存挑戰做適應性的反應，也就是必須要有「邊做邊學邊調整」的本能，才能維繫其自我存在的意義。所以，在空間一體化的體系內，一個地域的文化活動，透過電視或電子網絡的流通，必然會影響另一地域的生活意

²² 同註 19, 頁 1。

²³ J. Eade, *Living the Global City: Globalization as Local Process*(London: Routledge, 1997), p.25.

²⁴ 同註 19, 頁 20。

²⁵ M. Waters, *Globalization* (London: Routledge, 1995), pp.9-10.

識。也就是這樣的本能，剛好搭起了「地域性」行為和活動與「全球結構過程」的橋樑。另外，這種本能也同時使得個體行為會與社會組織結構的活動彼此互動；擴大來看，在全球化過程中不僅僅顯現地域受到龐大全球體系的影響，同時也顯現各地域在全球化過程中的參與機會。

綜上所言，隨著電子通訊科技全球體系的運行，資本主義市場機能的擴張，物質及生產要素以超乎想像的速度竄流於全球各地域，人類的生活型態產生了巨大的改變，也重塑各地域的生存意義及價值，並已呈現一體化的趨勢。主要是因為物質環境的力量及對價值產生了具體轉化的效應，迫使人類處在一個不斷改變的強大風潮中，而且逐漸失去定義自我存在價值的自主權力。顯然地，全球化過程正大幅度削弱了文化與地域間的聯繫關係。雖然說全球化在解除本土文化意識的同時，也提供更寬廣的全球體驗和視野，可是也因為各地域在全球化過程中的參與機會產生不均等和不平衡的現象，一方面贏家逐漸轉成了文化帝國主義，另一方面輸家卻將在全球化機制的宰制下面臨生存意義失去自主的危機，此即所謂「亡人國者，先亡其文化」。然而，吾人也不可忽略：在全球化的過程中，不同地域文化之間也會有更多的交流與互動，尤其在被支配的共同壓力下，進而會產生融合，以撼動西方獨大的霸權。儘管面對生活機能的高度器化(科技)和物化，人類在全球化的衝擊及挑戰下有其弱點，不太容易跳脫「引誘、勸誘及強制」²⁶的支配力，但是無可漠視的，人類仍有其潛能，足以平衡這種支配力。湯姆林森指出：「就現時而言，西方民族國家的確享有政治經濟上的相當優勢，但這種優勢能存在多久，卻沒有人能保證。更重要的，伴隨此一優勢的文化經驗，無論就其本身的文化優越性、命運或是使命來說，其說服力仍然令人質疑。」²⁷所以，一切的關鍵都在於「人」這個因素，只有再度喚起人性的價值認知，才有機會重拾人類生存的意義及生活的價值。面對這樣的情境，素來提倡「以人為本」的思維，重視人性尊嚴、具有高度包容性的中華文化一天道主義一將成為未來使人類從器化及物化的枷鎖中解放出來的希望。

參、與時俱進的中華文化：天道主義

傳統中國既然沒有民族主義，而且近代中國所引進的民族主義又是作為西方民族主義的反動，那麼當西方民族主義隨著時代變遷及價值觀轉移而失去正當性和立足點時，中國民族主義也就失去了原有的意義和功能。另外，由於受到全球化效應的衝擊，民族國家的保護作用逐漸消失，甚至有所謂「終結」之說²⁸，因

²⁶ Clyde Prestowitz著，杜默譯，《美國遊戲》(Rogue Nation: American Unilateralism and the Failure of Good Intentions)，大塊文化，2004，第二章。

²⁷ 同註 19，頁 107；相同觀點請參閱George Soros, **The Bubble of American Supremacy: Correcting the Misuse of American Power** (London: Weidenfeld & Nicolson, 2004)。

²⁸ Susan Strange, **The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy** (N.Y.:

此「愛國主義」所能發揮的國家凝聚力可能也會受到一定程度的限制，不管怎麼說，在當代文明的生活型態下，人們會漸漸地與國家產生疏離感（除非面臨重大或立即的威脅），所以儘管像九一一這樣的大事件，美國也不會高舉「愛國主義」的大旗。就現實的觀點來看，如果未來想要能夠平衡或調和全球化的效應，那麼中國所需要的國家凝聚力不僅要有內聚性，更需具有擴張性；「愛國主義」並不具有這樣的特性，顯然不足以調和西方全球化的進逼。

從這次九一一事件的現象反應來看，美國的霸權基本上是建立在「天和人的價值結合」上：人的生存價值（自由、民主）及天護的價值（主佑美國）。相對而言，自蘇聯瓦解之後，俄羅斯的大國尊嚴則試圖建立在「地與人的價值結合」：歐亞主義，即歐亞地緣的尊榮與護土的人文價值（俄羅斯歷史）。所以，以中國輝煌的歷史及偉大的民族，豈能受制於西方思維、妄自菲薄？事實上，中國能夠歷經五千年歷史而不墜，自有其強韌的文化生命力，不僅具有內在的凝聚力，同時也有強大的擴張性，更重要的是，它具有與時俱進的高度適應力；那就是依循「天人合一」運行機制的「天道主義」。

無庸置疑，「天人合一」的概念在中國是一個代代相傳的崇高境界，也是中華文化的特徵及民族精神之所繫²⁹。它所揭示的是「人」與「天」的關係，而這種關係表現出一個整體動態的運行機制，正符合老子所講的「歸藏」及孔子所說的「天地之大德曰生」、「生生之謂易」，簡言之就是講求變化及生生不息的「道」；歸結起來，中國的整體文化體系和價值，可以統稱為「天道主義」。

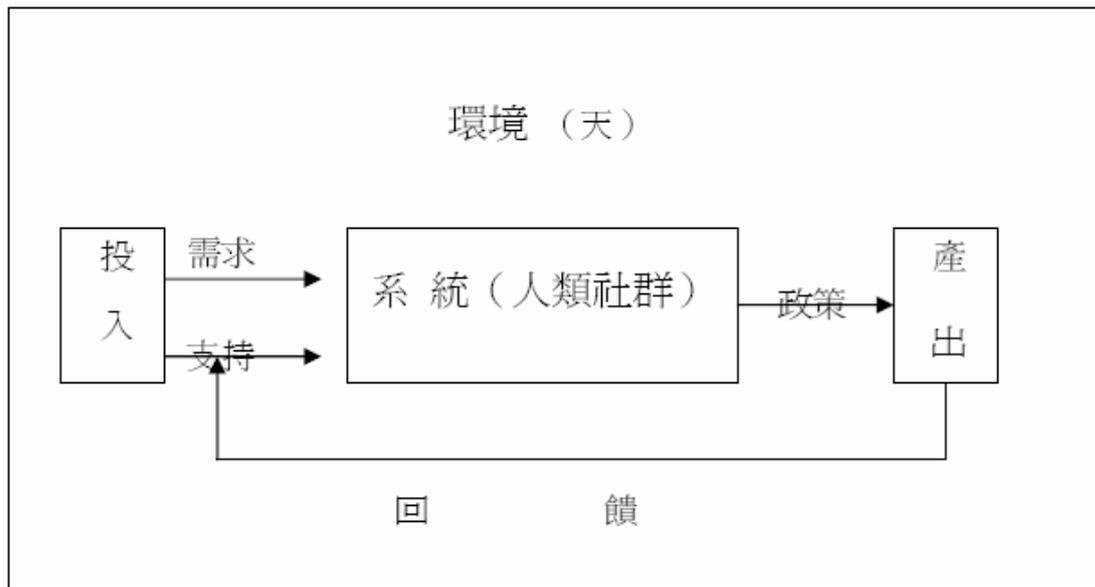
從歷史的角度來看，由於人類在原始社會時期受盡天災的淬鍊，心理上逐漸由「懼天」、「畏天」而「敬天」，再加上在具體的物理空間上，讓人有著「蒼海一粟」的感受，自然而然就形成「順服於自然（天）」的觀念，普遍有「把人融入於天」的主觀期望。既然人與天合，那能知天？所謂「人在廬山不知廬山真面目」，根本無法「格物」而致「知」了，科學就無從產生。事實上，欲究天人之際，就必須瞭解：天人既然有際（boundary），那麼天與人應該是各自獨立的一體，所以，所謂「合一」，不應該是像董仲舒所說的「以類合之，天人一也」³⁰，也就是不應該是相互融入或同化為一；應該是相互調和，也就是儒家所說的「致中和天地位焉，萬物育焉」，即天人之合應該有如天地，不為形合，而為氣合或神合³¹。下面圖一，就以當代的系統理論作為天人互動關係的說明：

Cambridge University Press, 1996); David J. Elkins, **Beyond Sovereignty: Territory and Political Economy in the Twenty-first Century** (Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1995); Joseph A. Camilleri & Jim Falk, **The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World** (London: Aldershot, Hants, 1992).

²⁹ 楊國樞，「中國人與自然、他人、自我的關係」，引自文崇一、蕭新煌編，《中國人：觀念與行為》，巨流圖書公司，1995年，頁11；陳江風，《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，北京，三聯書店，1996年，頁28。

³⁰ 董仲舒，《春秋繁露，陰陽義》。

³¹ 金景芳、呂紹綱著，《周易全解》，泰卦，頁108。



圖一：天人互動關係的系統圖

從客觀的現實來說，或許在原始社會形成之前，人類尚無主體的存在意識，但是一旦面臨了生存的衝擊或挑戰，潛意識內相對於外在環境，已漸能感受到主體受環境制約的存在意義³²。最早的立即直接的目標也只是「求生存」（當然，求生存的意義和內涵會隨著人類文明的進化而自我擴張，因為人具有極大化自我利益的本能）³³。自此，人類與自然環境（天）就形成了系統與環境互動的理論模型，而這當中的互動脈絡是依循著「求生存與發展」的主體動機。在這個基本的動機脈絡下，系統會根據目的、針對外在環境的自我認知形成一個「期望值」；而也因為人具有極大化自我利益的本能，所以都會高估環境（天）所能提供的價值。從主體目的而言，天所能提供的是一種「現實值」。換句話說，「現實值」與「期望值」就存在著相當的落差，而且這個落差還會隨著天人互動關係的改變而轉移；這個落差以當代政策學的定義就是政策的核心——問題，梁漱溟先生稱之為「礙」³⁴。所以，解決「問題」的政策方向就有了三種途徑：一、自我調整「期望值」（自我約束極大化自我利益的本能；忍的功夫，美其名曰「修身」），接受現實，也能縮小「期望值」與「現實值」之間的差距；二、依據人的生存目的（極大化自我利益），發揮本能「改造」（客觀來說，不是改善）環境，提升「現實值」，

³² 理論上，環境應包括除了系統之外所有宇宙的現象，無盡無邊，或曰「無極」；無極乃天之盡，曰上帝、曰天、曰道、曰佛，現形於世則為日月、為山、為海，歸之納之為心，想像也，愛因斯坦之相對論假設其為宇宙之間虛擬的絕對靜止的參考座標。該制約則隱含宇宙間一定的因果法則，是為道也。

³³ 同註 1，〈民生主義〉。

³⁴ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，商務印書館，1921 年（民國 10 年），頁 50。

縮小與「期望值」的差距；三、透過對環境（天）的瞭解，依據人的生存意義及環境運行的規律或法則（道），進行調和持中，避免天道逆行、天地反撲，以維人類社會的永續發展。第一種途徑為傳統中國所採取的基本方式；第二種途徑則為西方開展其文明的態度，梁漱溟稱為「意欲向前要求」的態度；第三種途徑應該是未來人類文明需要走的途徑，即梁漱溟當年所要倡導的「儒學精神的中華文化」³⁵。

儘管人類在追求「生存意義」及解決「生存問題」的努力上，可以有這三種途徑或方式，然而就整個生存奮鬥的過程而言，第三種途徑應該是最高的境界，是一種人類必須歷經文明的體驗，而且配合本能的「自我反省」，才能逐漸覺醒進而邁入的境界。至於第一種途徑和第二種途徑對人類社會的進化到底孰優孰劣的問題，其實是依循各自不同時空的需要，各有其優劣，也各有其時代的價值，不能加以定論（所以，文化本質上具有不可比較性）：十六世紀以前，東風壓倒西風；十六世紀以後，西風逐漸壓倒東風；二十一世紀以後，東西風必須要能調和，共同合作及努力，才能進一步在與天的關係互動上達到「調和致中」的境界，這才是人類福祉的最大化。

傳統中國在追求「生存意義」及解決「生存問題」的努力上是採取第一種途徑的；也因此缺乏產生科學的動機和動力，一切本應屬於科學的內涵都被歸之於天，自我解釋為「天意」。既然是「天意」，在「畏天」、「敬天」的心理上，那裡敢真正的去「窺」天意？科學自然無從產生。然而，既然不知天，又怎麼能夠奢談「欲與天來調和致中」呢？所以，當年梁漱溟的見解顯然有其偏差：梁漱溟認為傳統中國已經採取了第三種途徑的儒家文化，而中國所遭遇的困境是「問題還不到，就先進入一個更高的途徑」、「步驟凌亂、成熟太早、不合時宜」；然而他卻同時又批判了歷代的儒學不能真正瞭解孔子的哲學真諦³⁶。既然歷代的儒學不能真正瞭解孔子的哲學真諦，那又如何能夠落實到第三種途徑呢？由此觀之，梁漱溟的立論缺乏歷史進化的證據。最主要的原因是，中國自秦漢之後，尤其在漢統一天下之後，基於當時社會整體生存及政治統治的需要，執政者已經對儒家思想的詮釋依主觀需求做了某種程度的調整，以適應當時代的需求，因而也相對應的採取了第一種途徑。

客觀來說，人類社會的情境進化過程在東西雙方有其相似之處，所以在十六世紀以前，雙方所採取的途徑都是一樣的模式：順服於天。人類歷經洪荒、原始的部落社會、游牧生活到農業社會的生活，一系列生存的挑戰，衝擊甚巨，在這種情境下，人類除了逃避災難之外，就只能力求與天同生，那還敢存有征服自然的念頭，逐漸型塑了「畏天」、「敬天」的態度。另一方面，生存終歸是嚴厲的考驗，光是「敬天」並不能真正達到「求生存」的目的，現實的程序上必須有整合

³⁵ 同上註，頁 53—55。

³⁶ 同上註，第五章，頁 161—216。

社群的功能，即群策群力以排除共同的生存威脅（包括天災及資源的匱乏），尤其在中國（從中國廣大而複雜的地形地勢來看，比起西方文明地區，似乎是天災頻繁）。這個境況之下，中國的先聖先賢仰觀俯察，揭示了「上天有好生之德」的天道邏輯³⁷；也因而很容易讓人認為，只要「敬天」「順天」，生存是自然的天澤，可以不假外求。然而，「順天則生」只能作為生存信念的確立及精神的鼓舞，實質的生存奮鬥需要建立在社會的整合機制上，而且這個機制還必須與其中心信念（天）連接在一起。

於是，中國的先哲們仰觀天象，以自我主觀的形象認知，認為天象是一個以「北極帝星」為中心，以「四象、五宮、二十八宿」為主幹，組織嚴密、層級井然有序的神聖社會。在「順天則昌」的信念下，中國人效法這種天象建立了高效能的統治（整合）結構，以遂上天的「好生之德」。接著，先哲們又揭示：「民之所欲，天必從之」、「天視自我民視，天聽自我民聽」，讓執政者（天子或君）與民皆授命於天，上下一體，運行符合天象的政治結構，以遂「好生之德」（替天行道），是為天子之道德也，所謂：「天垂象，見吉凶，聖人則之」³⁸；這就是一般所說的「人本主義」，雖然不同於當代的「民主主義」³⁹，對當時的社會卻有異曲同工的穩定效應。這種文化思維塑造了中國人知足、寡欲、安分、攝生，不強烈追求物質享受的民族特性；如此一來，也讓中國順利建立了「政治大一統，經濟一體化」的農業大帝國，歷幾千年而不衰⁴⁰。

相對來看，西方先哲對天象的主觀認知完全不同，希臘文明中，諸星座間的關係是沒有一個核心，組織零亂，關係鬆散、複雜；被認定的神，居於奧林匹斯山上，可以根據自己的意思，隨時賞賜或處罰人們或彼此爭逐，沒有任何秩序。或許這種概念或景象無形中隱藏著西方個人主義的因子，也埋下了「人的求生必須依賴自我，不能靠天」的文化內涵，也迫使他們走上第二種途徑，無形中推向了科學的境遇。在東西方聖哲的比較上，梁漱溟的觀察是深入的，他認為由於東方聖哲的智慧與眼光勝過西方的聖哲一籌，因此他們所建構的文化和哲學比較合乎當時環境的需要及歷史進化的脈絡，通俗一點說，就是比較人性化，一旦建立就不大需要、也不容易修改。

由於中國一開始採取了第一種途徑，而且在制度和統治的思維上比起西方更合乎人性⁴¹，也比較完善，因此很容易就被人民所接受；主觀上，只要能確保生存，中國人並不會有太大的慾望和要求，而執政者也一直以養民為其基本的天

³⁷ 「上天有好生之德」是對所有萬物的天澤，這個好生的天道現象就表現在宇宙的生態平衡上。

³⁸ 陳江風，《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，北京，三聯書店，1996年，頁9-17。

³⁹ 儒家的人本主義是「牧民論」的概念，仍然屬於「君權神授」的典範（paradigm），而西方民主主義是個人自由主義的概念，屬於「天賦人權」的典範。

⁴⁰ 金觀濤、劉青峰，《興盛與危機：論中國社會超穩定結構》，風雲時代，1994。

⁴¹ 同樣在「君權神授」的政治思維下，西方認為政府的統治是上帝授權來對具原罪的人民做懲罰的；而東方則認為，因為上天有好生之德，不忍心人民受災害之苦，所以派祂的兒子（天子）來幫助人民渡過生存難關，是為「牧民論」也。

職，如此一來，上下調和，根本不會有想要改變文化思維的動機。同時，就在這種思維及政治運作下，自然也逐漸形成了一種自給自足的「道德經濟體系」⁴²，只要沒有生存的威脅，中國人是很能安遇知足的，對於積重的威權把持者，一般都能容忍禮讓，並不會去追求自我個性的伸展和社會性發達；朝代的更替都是因為亂政搞到人民無法生存，所謂「饑寒起盜心」，才會發生。也因為如此，中國可以自成一個圓滿的體系，再加上天然環境的隔絕，西方科技還沒有發達到可以突破這種隔絕，所以也就不需要與其他不同文化思維的社群(或國家)發生任何的關係，而一旦發生關係就會在強大的文化同化力量下調和，元、清二朝征服中國，都是在文化的同化力量下調和過來的，所謂「普天之下，莫非王土」，這個王土就是「天之土」。這就是為什麼「欲亡其國，必先亡其文化」的意義。

可是，當西方文明正以第二種途徑快速發展科學、解放自我意識，逐漸突破了天然環境的隔絕，從海、陸兩面進逼到中國以後，整個關係形勢就產生了空前、未預期的巨變。從十六世紀以後，西方文明的進化是快速的，而且已逐漸瞭解到中國的富裕。如果以第二種途徑的思維來看，中國的富裕無疑就是他們極想開發的外在環境(所預制馭的天然資源或對象)；在自利意識的催動及科技的輔助下，中國的被開發成了難以逃避的命運。另一方面，從中國角度來看，幾千年天人調和的關係卻在西方的入侵下完全顛覆了；長期建立起來且賴以為生的「道德經濟體系」也面臨瓦解。站在中國的系統往外看，西方的文明系統，包括科技、經濟、政治、文化及社會等，都是系統的外在環境。但是，這個新的外在環境卻不同於過去有好生之德的「天」；這個新的環境正以「懲罰原罪」的政治思維、自利的經濟意識及驚人致命的科技武器和機器威脅著他們的生存。含混著「西潮」的「天」顯然已改變了原來的本質；這樣嚴厲的生存威脅迫使中國不得不深刻反省並重新思考對「天人關係」的調整。

本來應該是很自然、很普通的邏輯，就好像孫文在中國提倡「民族主義」來反動西方的民族主義一樣，既然中國受困於當時的西方文明，而西方文明之所以優越，又是建構於第二種途徑的天人關係，那就毅然投入第二種途徑的經營應該是最直接的因應之策。然而，由於直覺上長期「順天」的習性及安全感，進而造成依賴於「道德經濟體」的集體生存意識，無法在一接觸「西潮」的衝擊時立即改弦更張。另外，也因為近代中國的幾位先哲先賢預先洞察了西方文明的可能惡果，將可能會帶來人類莫大的災難。譬如，梁漱溟就曾提到：

…現在的資本家或工廠管理對工人…簡直一點情趣，一點情義沒有：
從前手工時代有點藝術的樣子，於工作中可以含些興味，現在一概都是
大機械的，殆非人用機械而成了機械用人。此其工作非常呆板無趣，
最易疲倦，而仍不能不勉強忍耐去作，真是苦極！又一件東西非復成於

⁴² Martin Staniland 著，胡祖慶譯，《政治經濟學導論》(What Is Political Economy)，五南圖書公司，

一二人之手，沒有那成功完就的得意心理，是好是歹也全沒興味，真是乾枯已極！作一天這樣乾枯疲悶無聊的工，得些錢自要尋樂。樂要待尋，樂即是苦。而況要急尋，無非找些刺激性的耳目腹男女之欲：淫聲，淫色，淫味…總之非淫過不樂；這境界真慘極！…而這時則工人的家庭多半破壞了；且亦不敢有室家。因為這時婦女兒童也都各自要去作工，一家都分散了，家庭樂趣就失掉。又因生活困難，娶妻生子更負擔不起，而男女各能依工為活，獨身很覺自如，誰也不想嫁娶，所以多無家。既失其培養維繫，又無聊尋樂，那風紀的吝亂，酗酒鬧事，自殺殺人，種種情形於是就不可勝言了。…這種不可堪忍的局面，斷不會長此延留！，就是較好地位的人其生活也是機械的，無生氣的。因為是無論什麼人一自低等至高等地位—都要聚精會神在經濟競爭上：小心提防失敗，貧困，地位降低，而努力刻意營求財貨。時時刻刻算帳並且抑制活潑的情感，而統馭著自己，去走所計算得那條路。他不敢高狂，不敢狷介，不敢慷慨多情乃並不敢戀愛；總之不敢憑著直覺而動，這便是羅素所為最歎息傷痛的：『人類的祖先不因地獄之火的恐怖而抑制感情；乃至今日人類反極力抑制感情，是因為一個更惡的恐怖—恐怕零落在人間。』又『…但是他們一切自制不是用於創造，祇是使裡面生命的泉源日即乾涸，而使他們日即於柔弱，無情，凡庸。』這生活實在太苦！『…不管經濟上怎麼必要，…用目的與欲望統御著的生活，真是苦惱的生活。』…人當此際簡直會要潰裂橫決！⁴³

對照著今天的反思，吳惠林也指出：「…人類的自由活動空間應當更為廣闊，但二十世紀卻未能如此顯現，關鍵所在就是『人為阻礙』。…追其根源還在『人心的私利及倫理道德的敗壞、沉淪』，…而二十一世紀…能否順利…端視人心的淨化是否可能以及程度如何，…」⁴⁴古今呼應，也可理解當年的顧慮：仍然想一方面引進西方科技的同時，還可以維持集體主義意識，以滿足集體的安全感。

中國的決策者就在這種上下階層考量的相互激盪下，未能下定決心投入第二種途徑之建設。除此之外，當人們不斷挖掘 (exploit) 天然資源，也將改變「天」的本質，一旦「天」的本質改變，就必然會改變天人之間原來的調和關係，進而造成自然界的反撲；近年來，生態的破壞，如臭氧層破洞、全球暖化、病毒突變、天然災害(地震、水災、蟲害)等，都已是明顯的全球性現象，將對人類的生存構成巨大的威脅。事實上，西方文明的不斷進展確實會有那些先哲們的憂懼現象，但是這是採取第二種途徑獲取優勢所必須付出的代價；如果沒有人類社群採用這

1991，頁 38-40。

⁴³ 同註 32，頁 165-166。

⁴⁴ 吳惠林，「『世界大同』有影了啦！」，引自 John Micklethwait & Adrian Wooldridge 著，高仁君譯，《完美大未來：全球化機遇與挑戰》(A Future Perfect:: The Challenge and Hidden Promise of Globalization)，商周出版社，2002，頁 14。

種方式，自然可以大家平安無事，一旦有了社群採用了這種方式而取得了優勢，那麼在生存與代價的選擇上，可能就沒有太大的選擇空間了。其次，一旦第二種途徑的優勢成果壓制了第一種途徑的生活或生存，想要排除威脅只有二種可能的策略，即反動或調和；而不管反動或調和，都必須先投入，然後才能反動或調和其威脅效應。中共自一九四九年在中國建政之後的三十年間，就是在這樣的顧忌下，不願全心投入這個第二種途徑的發展典範；一直到一九七八年十二月的十一屆三中全會才確立了全心投入第二種「天人合一」途徑的典範；「中共十六大」之後的「三個代表」更向前推進了一步，穩住方向。接下來的工作將是對西方文明是做反動還是調和的選擇了，這可就必須往前探究人類第三波文明的發展特質與中國基於「天人合一」精神的天道主義如何形成關係互動了。

肆、調和全球化挑戰的天道主義

綜上所論，立基於「天人合一」的中華文化，由於具有「道」的動態內能，與時俱進；而中國在調和天人關係的態度上，也先後經歷了第一種途徑與第二種途徑的體驗、衝擊、再體驗。理論上，只要不因自我個性的快速解放而完全丟棄社會性（歐洲體系的資本主義理念已經覺醒，走向高度的社會化），中國應該更能掌握未來有利於人類文明及福祉的發展脈動，主要原因也是儒家思想的真諦（有待真儒學之浮現）符合了當代第三波文明的內涵及進化過程。

從科學革命、典範轉移的意義來看⁴⁵，全球化機能的逐步形成主要應歸因於第三波文明，而第三波文明的轉進則又必須歸功於愛因斯坦所啓蒙的「量子物理學」典範。概西方文明採取第二種途徑的態度與方法，不斷提升科學技術，基本上都還是在牛頓的「機械論」典範中發展；不管是物理學或化學，「機械論」講的是「質量不減」，也就是研究實體的；物性上來說，是靜態的，也就是哲學上的「形而下」。一直到愛因斯坦提出了「相對論」之後，進入了另一個以人類肉眼及當時機械儀器都無法輕易察驗的「量子物理學」典範；「量子物理學」研究的主體變成是無形無象的「能量」（energy or entropy），與形、象、體之間的關聯，這一個關聯顯示出「動」的本質與特性。

後來，西方的科學研究又發現了，大至宇宙，小及原子、電子、介子（目前發現為宇宙最小的粒子），都是受到能量（以磁波感應）的規範，其空間的定位則決定於磁波彼此感應、調和的相對位置（動態平衡狀態），也就是一般所說的磁場；這一切也都是無形無象的，但是宇宙萬物也都由這個無形無象的磁波所形成的磁場，以不同數目的組合而造就目前各式各樣的形體（化學元素），這些理論現象完全應驗了老子在《道德經》上所說的「無乃有之母」、「道可道非常道」以及《金剛經》所揭示的「色（形體）即是空（磁能），空即是色」。

⁴⁵ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution, 2nd Edition* (Chicago, IL.: the University of Chicago Press, 1972).

再進一步的推演，量子物理學所說的磁場，不就是道家的「太極」嗎？而所謂電子、質子不就是「陰、陽」兩儀嗎？而太極是「理」（磁場平衡的動態能量），陰陽是氣，都不是可以看到的形體；就如能量磁場、電子、質子等都無法獨自存在於可見的空間，都是沒有形體的。人也是宇宙的具體物種——有形有體，由內在能量維持著動態，當然也會發出磁波；人透過磁場對外在世界的感應，就叫「直覺」或「直觀」，產生自我的認知，就是「感性」。所以，當代人類社會一切形體的交流、調和，不都是透過這些無形無象的能量在運行嗎？所以，當西方的科學發展到進入「量子物理學」典範之後，事實上已進入到中國「形而上學」的思想境界，也就是本來中國先聖先哲一直想要建構的理想境界。在這個境界內，人可以突破時間、空間的限制，調和鼎鼐：人可以突破時空的限制，意思自由交流、影像遠傳、騰雲駕霧（飛航）、財貨互通（自由貿易）、善意擴張（國際體制）、招指一算預知未來（電腦），這一切種種不就是第三波文明的現象和流程嗎？事實上，當前全球化機能的形成正是導源於這個第三波文明的現象和流程。然而，當人作為這個機能的主導者時，如果不能認知天道運行有則，一味以自利物慾的擴張為建設的張本，以天為敵的話，人類物種的毀於一旦，將不及反省。因此，中國文明的智慧將可能決定未來人類的生存與福祉。

也因為如此，此處所提的並不是要跨越全球化，而是要跨越全球化的「挑戰」；其實，使用「跨越」一詞，亦非真意，理應是「調和」。換句話說，吾人並不是想要建立另一個全球化機制去取代或跨越既有的全球化體系，而是要透過參與及調和的過程來進一步完善目前既已逐漸形成的全球化過程及現象。事實上，在目前既成的全球化效應下，反動的途徑似乎不太可能，因為大部分反全球化的人們或團體也跟別人一樣，仍然分享著全球化所帶來的成果和利益⁴⁶。

從人類成長的過程來看，「競爭」迫使個人競爭力或能力的提升，應無疑義；隨著個人能力的提升，自然在自利的動機下，可以創造個人最大的利益。當個人能力和利益達到飽和時，個人的福祉就有賴於社會所提供的價值（安全、穩定與可預測性的環境），因此，社會發達才能提供個人所需的幸福；而這個時候，社會的發達就有賴於個人的「合作」，而不是「競爭」了，一味的以「競爭」來耗盡人的生命，將只見悲慘，而無幸福可言。這種情境將有賴於致中和的「調和功能」，才能真正創造人類的真幸福，這也才合乎中國哲學的「天道」及西方「量子物理學」研究出來的宇宙運行法則。

關於「調和」，概源於「周易」。簡單的說，宇宙萬物之所以能夠成形，都是通過調和的過程，而有了形，萬物才有「存在」。一旦講到調和，那在「氣」和「性」上就絕不會有一端之偏，必有陰陽兩氣，運行交流，而且陰氣與陽氣又都

⁴⁶ 最明顯的例子是居留於美國紐約州瑞夫頓（Rifton）的「布德賀伙人」（the Bruderhof），詳情請參閱John Micklethwait & Adrian Wooldridge著，高仁君譯，《完美大未來：全球化機遇與挑戰》（A Future Perfect? The Challenge and Hidden Promise of Globalization），商周出版社，2002，頁29—32。

是由多元的「象」（歸納起來，空間為東南西北，時間為春夏秋冬，在人則為仁義禮智）交合而成⁴⁷。梁漱溟指出：

凡是現出來的東西都是相對，雙，中庸平衡，調和。一切的存在都是如此。
 …看宇宙的變化流行。所謂變化就是由調和到不調和，或由不調和到調和。
 …又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者。
 陰陽等字樣，都是表示相對待兩意味或兩勢力。在事實上為兩勢力，在吾人觀察上為兩意味。他們說無處無陰陽即無處非調和，而此一陰一陽者又各為陰陽之和。如是上下左右推之，相對待相關係於無窮。相對待固是相反而即是相成，一切事物都成立於此相反相成之調和的關係之上；純粹的單是沒有的，真正的極端是無其事的。⁴⁸

所以，全球一體化欲獨於一尊，也是不可能的。目前逐漸形成的一體化，若將之視為調和，多元分化則為不調和，由調和到不調和，再由不調和到調和，這種變化流行的整個過程是為調和，也是未來世界文明進化應有的功能和過程。以當前的全球化來看，政治哲學家葛瑞（John Gray）對定於一尊的普遍主義提出了嚴厲的批判：他形容普遍主義是西方學術傳統中，最一無是處、也是最危險的思考；他並指出兩項反對的理由，一、普遍主義是西方價值觀對其他文化不適當的投射。二、普遍文明的現代觀點對人類文化生活將會帶來不可避免的緊張關係⁴⁹。顯然，現今全球現代性雖然暗喻著普遍主義，但是也引喻著多元的普遍主義正進行著「不調和」的過程，當然也引喻著「再調和」的全球化預象。

其次，以目前的景況來看，西方文化雖然已經在全球生活的許多層面上占據了主導性，一般也都視為這是資本主義文化的帝國主義，甚至被認為是美國文化的全球化，而事實上，所謂的西方文化，只是純粹的文化原則，並非現實存在於西方民族國家的文化。所以，如果現實社會確實存在著處於矛盾地位的東西文化⁵⁰，那麼根據上述的原理，雙方的互動調和將是必然的過程，才能達致最後的平衡。如果想要掌握這個形勢，那麼就必須跳脫過去以國家為中心的國家主義，才能避免劃地自限，進而在文化研究方面開拓新的視野及研究空間，全面性思考全球化的其他可循途徑，以作為未來調和的指導方向。

最後就是關於如何調和的策略問題；由於當代資訊科技的發達，社會各種元素流動快速，情勢的變化也是一日千里，所以一提到策略，就應聯想到「策略應具有前瞻性」，才能掌握先機；而一旦提及前瞻現象，就會想到馬克思的歷史辯

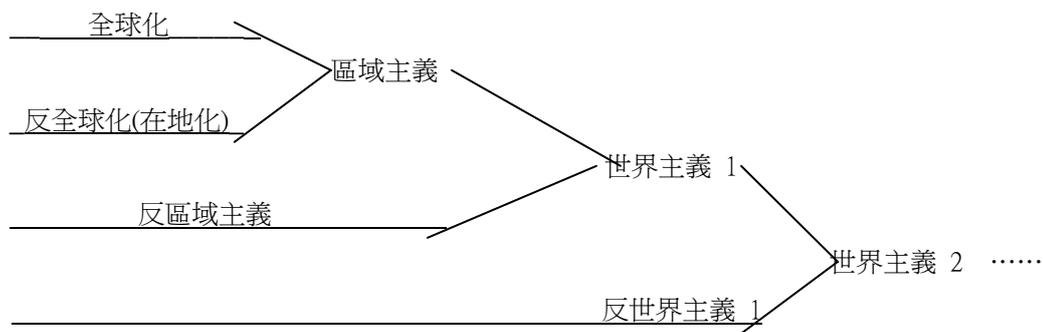
⁴⁷ 同註 29，頁 3—9。

⁴⁸ 同註 32，頁 118。

⁴⁹ John Gray, **Endgames: Questions in Late Modern Political Thought** (Cambridge, London: Polity Press, 1997), pp.182-184.

⁵⁰ Samuel P. Huntington, **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order** (N.Y.: Simon & Schuster, 1996).

證理論。馬克思的歷史辯證理論基本上與中國的易理是相通的：宇宙之內的萬物及各種現象是沒有單的，當一個現象形成的同時，會有一個「反現象」的形成；這二個現象是彼此互動，然後會形成一個「合」的現象；就在這個「合」現象形成的同時，也蘊釀了一個「反合」的現象，二者又會繼續互動；歷史就在這樣「正—反—合」的不斷運行下，往前進化⁵¹。據此可以用來探討全球化發展脈動的問題，目前除了全球化逐漸明顯之外，全球各階層也同時醞釀了反全球化的現象。毫無疑義地，這二種現象和過程正逐漸邁入互動的過程，將會形成一個「合」的現象；從現實情勢來觀察，這個「合」的現象可能就是「區域主義」(regionalism)⁵²。接著，當然又會有一個「反區域主義」的過程或現象的醞釀，可能是來自被轉化過的在地化機能及殘存的全球化效應；隨後，延續的互動或稱調和，將可能進化成一個較為理想的世界主義，進而逐漸往世界大同邁進，其進化過程有如圖二所示。以當前的形勢，加上前瞻性的思維，目前所能發揮的調和功能應該從「區域主義」的方向規劃，必將可以發展出承先啓後的調和效能和效果。



圖二：全球化現象的辯證發展

人們的日常生活一旦受到全球化的影響，就會無形中在潛意識裡栽植了全球歸屬的認知。然而，不管全球化的效應如何巨大，人終歸是蒼海一粟，無形無象的生活總有不踏實、疏離和落漠的感覺；生理接觸的親密感總是被期望的，這種對生理接觸有所期望的生活，即為「在地的」本土主義。事實上，在現代社會的在地生活中，在地生活網絡的道德承諾、相互關連及休戚與共的感覺依然受到珍惜和重視，其影響力並未因全球現代性而衰退。於是，人們在生活的實踐上會在此兩端做自我調和：透過優游於全球文化，享受著普世現代化的成果，觀念上應該可以從偏狹的本土主義中解放，同時，在全球化體系的參與中，也會有更開闊的文化責任感；但是，基於本土生活的實踐和期望，人們也會珍惜本土文化的特質，以保持特殊的「生活方式」。當每個人在全球化體系中，都以更開闊的眼光、

⁵¹ Karl Marx, *Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959).

⁵² Rainer Tetzlaff 著，吳志成譯，《全球化壓力下的世界文化》(Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus Kontinenten)，南昌，江西人民出版社，2001。

胸懷和責任感，接納著外來文化(包括全球文化)的同時，也期望本土文化的被尊重。這也是未來比較理想，或可被普世接受的世界主義。

其次，目前除了美國依然堅持放縱式的個人自由主義外，大部分的現代社會如歐洲國家，都逐漸改變為具有社會連帶的個人主義(solidary individualism)；將個人的自我認同，建立在對人際關係的反省上⁵³。換言之，個人謀求自我利益，並不必然非要抱持狹隘的、自利的競爭態度，而可以採取相互依存的合作作為來合理化。個人可以時常從社會互動的關係中尋求並建構其主體性，而不再是維持一成不變的社會角色及其相關的主體定位⁵⁴；這豈不就是儒家文化的「仁」德嗎？另外，雖然科技對於全球化的形成有其強大的魅力，但是終究「文化實踐才是全球化的核心」。葛瑞就指出：「從真實的人類歷史來看，新科技僅能改變社會、政治衝突的條件，它從未產生新社會，也未解決有史以來的問題，或消除已知的缺憾。新科技使用的場合端視權力和資源的分配，以及文化和道德的發展。」⁵⁵以上這三項情境提供了中國對當前全球化挑戰的調和作為。

以中國今天的國情，根本不需要、也不可能建構另一個全球化體系去平衡當前既已成形的全球化體系。就算美國可以主導既有的全球化，而且其所建構的普遍主義正在被認知，然而從個人生活到社會生活對在地文化的矜持，各地人們依然保留著與全球文化互動的自主性。另外，既然科技決定論已然遭致懷疑，那麼中國的文化影響力將可以再受到世人所推崇，因為中國的王道精神具有寬大的胸襟及開放的態度，能夠接受文化的差異；這正是當前人類各個社會所追求的理想世界主義的型態，而且中國對其他文化的相容與調和亦曾有過輝煌的歷史經驗，而這個歷史經驗正符合了當前「區域主義調和功能」的需求。其次，自由市場的擴張性乃是立基於自利慾望，隨著人們的自我反省，促成了人性的覺醒，這種擴張性將逐漸被自我調和的社會性所平衡；中國文化內涵所具有的善意擴張，配合著廣大的市場潛能，將更能成就善意網絡的擴展，創造福祉的極大化，所謂「親親而仁民，仁民而愛物」，更可以建構一個具社會連帶個人主義的跨國網絡社會。

總之，從資源、空間、時間及經驗的脈動來估算，中國應以區域主義為考量、文化的擴展為主軸、市場的管理及開放為誘因；即所謂「遠人不服，則修文德以來之，既來之則安之」，此處的「來」與「安」便是經濟的發展與文化的擴張。然而，當經濟成長和社會繁榮之後，必會引起其他國家或社群的覬覦；因此，實力的厚植亦為必要，所謂「恩威並施」，方能確保「德勝」之境。其次，在當前普世現代性的網絡下，跨國的有力行為者及組織，在未來全球化機能下，顯然具

⁵³ 西方個人自由主義的核心理念是個人基本權利(即生命權、自由權、平等權)是由上帝所賦予，乃至高無上的價值，絕不容侵犯。可是他們竟然疏忽了一個重要的事實，那就是個人的基本權利沒有辦法在個人身上體現，它必須在社會內才能體現和落實。

⁵⁴ Helmut Berking, "Solidary Individualism: The Moral Impact of Cultural Modernization in Late Modernity" in S. Lash, B. Szerszyrski & B. Wynne (eds), **Risk, Environment and Modernity** (London: Sage, 1996), pp.192-193.

⁵⁵ John Gray, *ibid*, p.120.

有重要的功能和角色；未來分佈在全球、建構多角化經營（包括經濟、政治及文化）的華僑組織，將可以與西方的跨國企業相競逐。如此一來，就可以透過建構多重的區域化關係網絡，再順著情勢，從既存的全球化體系內推展調和功能。如此不斷的運行調和（也是不調和中的調和），最終，梁漱溟所預期的：「世界未來文化就是中國文化的復興」⁵⁶，總會有達成之期，亦為人類福祉之所賴也。

⁵⁶ 同註 32，頁 199。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp.131-154, No. 10, Jun. 2005
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

How Would Chinese Cosmopolitanism Accord with Challenges of Globalization ?

*Chih-cheng Yang**

Abstract

Even though globalization has not attained its peak, it has become an irreversible historical trend, and has caused extensive and significant impacts on the whole world. Theories of international relations based on nation-state are also encountering a challenge and a revolutionary shift of a paradigm.

In a concrete sense, globalization is a process and a phenomenon formed by the interactive influence of two mechanisms: assimilating life consciousness and unifying spatial integration. Basically, assimilating life consciousness is functioned through capitalist market; unifying spatial integration is functioned through science and technology.

The phenomenon of globalization is like a globally covered mechanism of multilateral interdependent networks. Within the global system, each individual's life will be influenced by the impact of globalization, and relatively the living activity or behavior of each individual or group would also affect others and contribute to the phenomenon of globalization. Theoretically and ideally, all the mutually- reliant components play equally important roles and function to attain an equilibrium among themselves; each should have equivalent opportunity of participation and functions to influence as well as be influenced by globalization. However, since there are key elements in the formation of globalization phenomenon, globalization naturally contains

⁵⁷ disparate factors that may cause imbalance by those who control more elements and have more power to dominate the development of globalization. And it seems that the emerging world power is the United States. Obviously, this is unfavorable for full development of human civilizations as a whole. From the perspectives of universal natural laws, as well as the long-term development and the existing status, it would be hopeful for human welfare to look into the Eastern civilization – the Chinese universalism – for an alternative solution to mediate the existing imbalanced situation of globalization.

In fact, the Chinese idea of “universalism” (or “heaven and man in one”) is based on the doctrine of “harmonious relations between mankind and nature”; it pronounces that “The Way-of-Heaven” focuses on the ever-changing and ever-renewing dynamic ways of heaven. This man-nature coordinated doctrine, manifested in the Eastern philosophy of civilization in general is named “Dao,” which stresses on changing with time in nature. This dynamic way is more capable of grasping the essence of evolutionary civilization and the real concern of human welfare, mainly because it comprises the essential doctrines of Confucianism, and should have a greater chance in the future for accommodating the third-wave evolution course of civilization (in Toffler’s words).

This paper discusses contents, not to cross over the emerging globalization, but to cross over the “challenges” brought forth by globalization, which actually should mean to “accord with” or “mediate.” In other words, we do not intend to set up another global system to replace the present one, but to improve the present one by getting fully involved so as to mediate in the very process of this emerging world-wide trend of globalization. Only through mediating internally within the existing function of the globalization system, can the world civilization evolve steadily and human welfare be guaranteed.

Keywords: globalization · Chinese cosmopolitanism · heaven and man in one · deterritorialization · accord with; mediate

* Professor, Graduate Institute of Public Policy, Feng Chia University