

中華文化的全球化：獨白與對話

楊志誠*

摘 要

檢視這一個世紀的情勢發展，文化帝國主義在未來世局將失去正當性，因此也將沒有可行性。既然西方文明或美國價值為內涵的文化帝國主義無法得逞，那麼想要建構以東方文明或中國價值為內涵的文化帝國主義，也不可能被接受，其關鍵因素乃在於，未來不能逆轉的全球化機能具有強烈「去中心化」的體制力 (institutional constraints)；未來全球化體系的文化現象將是各地方文化透過碰撞、對話而共生的「全球地方化」(glocalization) 文化體系。

未來立基於東方精神文明的全球化體系，期待是一種能與「他者」文化相容、共生的新中華文化體系，有賴於文化、產業及空間的全球性規劃來完成。具體來說，全球性的擴張必須靠高效能的載體，包括華人、媒體和商品，載運著普世性精神價值的文化，穿透各國國家主權的藩籬，在全球各「地方」注入文化的空間氣息，發揮人文空間的擴張性以及品德修養的內斂性，進而重塑其空間顯像；那就是「華人文化創意園區」的全球佈局。

果若這是一個「可期待」的願景，那麼傳統的中華文化就必須透過「獨白」，自我超越，才能夠在新時代的新形勢下與時俱進，發揮包容性及孔子的仁德精神，與他者文化「對話」，進而達成「以中華文化為主軸」的「文化共生體系」。

本論文將採取結構功能主義 (structural-functionalism) 及文化研究

* 本文 100 年 1 月 29 日收件；100 年 2 月 26 日審查通過。
楊志誠，逢甲大學公共政策研究所教授。

的途徑，探討未來西方文明在極度發展後導致文化焦慮及危機的進化過程中，中國應該推動的文化轉型及其在世界文明的新角色。戰術上，其首要任務將是，如何讓轉型後的新中華文化取得全球世人的價值認同 (construction of globally accepted Neo-Chinese culture)，以擁有高效性影響潛能的「軟權力」；其次則是透過量子化組織的全球化機能建構，具體發揮中國「公共外交」的政策行為，調和西方物慾本質的全球化機制。

關鍵詞：獨白、對話、文化共生、全球地方化

The Globalization of Chinese Culture:

Monologism and Dialogism

Chih-cheng Yang^{*}

Abstract

Given the situation, cultural imperialism has been inclining toward losing its legitimacy and will ultimately face the negation of practicability. Now that even the cultural imperialism which has long pride itself of its Western tradition and American value system no longer holds, the attempt to construct one with Oriental culture and Chinese principles is therefore unfeasible. The major factor for this alteration comes from institutional constraints of decentralization that so characterize the ongoing globalization. As a consequence of the collision and dialogism between different cultures, future globalization will help bring about a cultural phenomenon that centers instead on glocalization.

Future globalization of the Eastern culture demands a new body of Chinese culture that is compatible and symbiotic with cultures of the “other.” This objective will be attained through a plan that deploys globally and strategically on cultural, industrial and spatial developments. Specifically speaking, cultural influences with global expansion require highly efficient mediums, including people, media and commodities, which are capable of bridging the gap between varying national sovereignties. Such globalization, with its outward expansion in cultural space and inward cultivation of characters,

^{*} Received: January 29, 2011; Accepted: February 26, 2011.
Chih-cheng Yang, Professor of Graduate Institute of Public Policy, Feng-chia University.

helps refine the spatial representation and put out an infrastructure for the global expansion of the “Creative Chinese cultural space.”

If such prospect is plausible, traditional Chinese culture ought to transcend itself by having interior “monologism,” and with it becomes more in tune with the state of the new age; meanwhile, it will be capable of establishing “dialogisms” with other cultures. As a result, out of this altered Chinese cultural influence, a “cultural symbiotic system” will be born.

The paper aims to utilize an approach of structural-functionalism and culture study in order to tackle with the issue at hand. Regarding the advancement of cultural anxiety and the crisis caused by the extreme development of Western culture, one major concern should be how would China initiate the change that are required of it by its new assigned role in world civilization. Tactically, for the purpose of acquiring a potentially highly influential “soft power”, the construction of a globally accepted Neo-Chinese culture should be preferably prioritized. Secondly, a quantum organization with global scope would not only substantially bring the Chinese policy of the “public diplomacy” into full play, but also harmonize the global mechanism that is subject to the essentially materialistic Western culture.

Key words: monologism, dialogism, culture symbiosis, glocalization

全球化既是一種客觀事實，也是一種發展趨勢，
無論承認與否，它都無情地影響著世界的歷史進程，
無疑也影響著中國的歷史進程。 俞可平¹

智者，不做弱者，弱者被支配；
也不做強者，強者被挑戰與被報復；
智者，只做適者，適者與他者及環境共生共榮，
即「致中和天地位焉，萬物育焉」。

一、前言

全球化體系的發展已然是不能逆轉的歷史必然（楊志誠 8-37）；全球化效應所型塑的後現代社會，將成為當前人類所面臨的革命性變革，亦即孔恩 (Thomas S. Kuhn) 在《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolution*) 中所說的「典範轉移」(paradigm shifting)，其內涵包括了思想、哲學、政治、經濟、科技、藝術及文化各層面。

從功能角度而言，儘管全球化的動能是「全球一體化」的過程，但是，從價值層面來看，全球化應該是「全球地方化」的文化整合型式。所以，就如康德 (Immanuel Kant) 的本體論所言，全球化的本體特質是由理性功能程式和多樣性價值內涵統合而成，是科技與文化的共生、物質與精神的共生 (symbiosis)，而不是帝國主義形式的機制。

然而，長期居於霸權地位的美國，心理上一直不願面對這個現實。

¹ 俞可平，〈全球化主題書系總序〉，頁 1。

儘管美國是全球化創生的始作俑者，然而，過去十幾年來，美國基於本身的國家利益，卻反而成為推動「反全球化」政策的主要國家之一。最主要的原因是，美國沒有預期到全球化會有一個重要的效應——去中心化。於是，克林頓政府試圖以「新自由主義」來替代全球化，試圖透過「軟權力」的運作，牽動「新自由主義」的網絡，進而控制「國際社會」；然而，在全球化效應不能逆轉的趨勢下，終告失效；九一一事件具體否定了克林頓政府的政策思維。沒想到，小布希不僅沒有理性檢討，干脆直接挑戰全球化的「去中心」效應，宣告美國「單邊主義」時代的國際權力結構。從 2008 年的世界金融海嘯到 2010 年的「伊拉克撤軍」，世界發展的局勢正式宣告了美國「單邊主義」時代的結束，也再度證明了全球化具有不可逆轉的歷史力量：人類不可能一方面享受量子物理學典範所提供的便利（電子科技）和福祉，另一方面又要抗拒它所對應出來的生產關係結構或「社會典範」。面對此一形勢，美國國務院不得不重新檢討，如何在全球化的認知下建構新的外交思維及政策；全球化既然具有穿透國家主權及疆界的功能，美國何不善加運用此種功能，說服及影響各國的公民、組織及社會，深入各國的決策程序，進而左右其國家行為。

於是，2008 年 9 月，職掌美國公共外交暨公共事務的副國務卿格拉斯曼 (James K. Glassman) 在倫敦以官方演講的方式，正式宣告了公共外交新時代的來臨；這是自冷戰結束，奈伊 (Joseph Nye, Jr.) 提出「軟權力」(soft power) 的理念² 以來，美國政府首度宣告將以政策手段具體體現該理念。格拉斯曼指出：「公共外交，簡言之，就是以公眾為對象而不是以官員為對象的外交。…事實上，公共外交同官方外交以及必要時採

² 中國方面譯為「軟實力」，或許另有考量，但其中意義稍有差距：權力者，旨在對他者的影響，而實力者，只在自我能力的認知和提升。

取的軍事行動一樣，都以實現國家利益為目標。公共外交以獨特的方式完成這一使命：通過瞭解外國公眾，告知外國公眾，接觸和說服外國公眾」。因此，美國的外交方針將直接與對象國的人民、組織、團體及社會相互交流，運用以理服人和啟發人心的方式，增進人們對美國原則 (American creed) 和政策的瞭解，期使它們被認同，進而成為普世的價值觀，深入人心。具體來說，公共外交在消極方面是提升世界各國的人民對美國價值和政策的瞭解及態度，從內心支持美國的政策和國家行為；積極面上，它試圖促動他們進一步影響對象國的決策，以達成促進美國國家安全及利益的目標。

要想達致這樣的功能和目的，美國就必須建構與對象國社會內部堅強的連結力。因此，她就必須與對象國社會的民間組織緊密交流與合作，不居形式地建構社會聯誼網路，包括政治性、經濟性及宗教性等組織，內容也將涵蓋文化、音樂、文學、繪畫、體育、觀光、娛樂、傳媒、教育…等層面。從戰術層面來看，公共外交必須以說服對象國人民為職責，而說服的有效性則應以瞭解對象國的人民及文化為要務；作業上將積極建構資訊網絡及人脈網絡。

總結來說，公共外交的體現將涵蓋二大部份：一者是工具，也就是必須建構推動公共外交的體制，規劃具有對全球社會滲透力、高度彈性的機能組織，亦即建構「全球化思維的量子組織」(quantum organization) (楊志誠 8-37)；二者是運行於組織通路內的內容，必須具有相容性及說服性，依據「軟權力」的理念，它指的是普世可被接受的美國價值 (American values)，既可以影響對象國的社會，又能夠免除受影響或被支配的痛苦認知。工具必須依附理性機能，固無所爭議，關鍵只在於能或不能、效力多大的問題；而內容則關係價值偏好，具個別獨特性及爭議

性，所謂「一樣米養百樣人」，美國價值真能具有說服性並被普世所接受嗎？檢視當前世界各國的社會現況，仍不無疑義！

另一方面，隨著改革開放的推動，中國現代化的進程加速，「中國的再崛起」顯然已成為當代世界體系中的巨大變項，難免令世人產生普遍性的疑慮；就在「黃禍論」、「中國崛起論」、「中國威脅論」甚囂塵上之際，儘管中國宣告其國家發展的定位是「和平崛起」，接著又修正為「和平發展」，依然無法讓世人釋疑，尤其是受到西方世界對中國刻板認知的影響。其根本原因就在於歷史所遺留下來對中國的刻板印象，或許可以說是西方對中國文化的深度誤解³；中國文化博大精深，就連許多中國人也未能窺其堂奧⁴，那能怪外人的誤解呢？

面對美國公共外交的挑戰，中國是否要接受美國價值？重點不在於國家尊嚴或民族自信心的問題，終究民族主義和國家主義在當代的世界價值體系中已逐漸失去正當性；如果美國價值或西方文明的價值真的能夠為中國廣大的人民創造最大的福祉，那麼中國或許應該歡迎美國公共外交的影響，欣然接受基於西方文明的美國價值。問題是，經歷幾世紀以來西方文明的運行經驗，它不僅無法真正創造他者世界的真正文明及福祉，就連自我內在的運行都導致危機頻繁、災難連連，甚至幾世紀建構起來的資本主義社會都瀕臨崩解⁵。

³ 參見龔鵬程，《中國傳統文化十五講》，第十三講；亞里斯多德，《政治學》，頁 360-361。

⁴ 歷來，聖者皆為處於話語邊緣地帶、積極向上的思想者，而後世的解讀者，概都是處於話語權力中心、保守維安的霸權者。後世解讀孔子思想的所謂儒者，都為歷代皇帝服務，是以保住皇帝的江山為考慮，依此保住自己的功名利祿。參見鄒廣勝，《自我與他者：文學的對話理論與中西文論對話研究》，頁 8-10。

⁵ 胡塞爾早在 1930 年代就明白指出：人類運用科學對環境的無限度開發及其產生的社會作用將造成人類的文化危機，參見胡塞爾，《歐洲科學危機和

中國真正的工業化及現代化，嚴格說來，應該是從 1978 年的十一屆三中全會開始啟動，至今不過三十年時間，固然在勞動力及資本解放之餘，經濟發展快速有成，然而，西方文明所附帶來的弊端也正逐步侵蝕著中國社會的根基。當中國許多知識份子眼看著改革開放給中國帶來了極大的成果，對西方文明及文化模式難免抱著迷思及幻想，認為當前社會的一些問題只是中國向西方模式轉型未能完成、不夠徹底所致；殊不知，西方世界也正在對其文化模式進行深入的反省，以求永續發展（余英時 267-72）。事實上，就在中國現代化進程加速的同時，不管是在個體層面或是社會體制層面，一種超越傳統的生活方式正在型塑新的文化模式。正面來看，其模式具體體現在個體自主意識的增長、社會價值體系的巨大變革、教育水準的普遍提升、法治觀念的增強...等；但是，另一面也正在失去人性關懷的價值、強化剝削體制的弱肉強食、顯現普遍性的物慾橫流，其災難也從自然生態的失衡（如地球暖化現象、頻繁的地震及水災）延伸到社會生態的失衡（金融海嘯為典型的例子）。顯然，文化衝突是中國這一代的特徵，中國正面臨了文化轉型的問題，亦即如何建構一個適應於未來永續發展的新文化⁶；面對美國的公共外交政策，中國一方面必須確立自我文化，方能在轉型的過程中穩住腳步，另一方面也必須客觀認清全球化的趨勢，與他者文化調和，以達共生、共榮，此乃中國「和平發展」之真諦；顯然，沒有文化的共生，實在也很難說服他國信任中國的「和平發展」。

另外，以當前發展的趨勢來看，西方文明的全球化機制將在美國公共外交的運行下逐漸成型；全球的生活機能也將受到支配性的影響及衝

超驗現象學》，頁 5-7；衣俊卿，《文化哲學十五講》，頁 133-149。

⁶ 參見余英時，《知識人與中國文化的價值》。

擊，雖然人們的物慾得以被激發，並且得到某種程度的滿足，然而，人類社會和文明的危機也必如影隨形般地衝擊著人類的生存。未來中國的「和平發展」將扮演平衡的重要角色；在發展中，提供他者的發展機會，與他者攜手共同發展，那麼中國就必須建構一個對全球社會具滲透力、高度彈性的機能組織，推動以新中華文化價值內涵為核心的「公共外交機能」，與西方文明的全球化進行調和，創造人類福祉。

本論文將採取結構功能主義 (structural-functionalism) 及文化研究的途徑，探討未來西方文明在極度發展後導致文化焦慮及危機的進化過程中，中國應該推動的文化轉型及其在世界文明的新角色。戰術上，其首要任務將是，如何讓轉型後的新中華文化取得全球世人的價值認同 (construction of globally accepted Neo-Chinese culture)，以擁有高效性影響潛能的「軟權力」；其次則是透過量子化組織的全球化機能建構，具體發揮中國「公共外交」的政策行為，調和西方物慾本質的全球化機制。

整個思維的關鍵，就是文化帝國主義在未來世局將失去正當性，因此也將沒有可行性。既然西方文明或美國價值為內涵的文化帝國主義無法得逞，那麼想要建構以東方文明或中國價值為內涵的文化帝國主義，也不可能被接受；其關鍵因素之一是，未來不能逆轉的全球化機能具有強烈「去中心化」的體制力 (institutional constraints)；未來全球化體系的文化現象將是「全球地方化」的文化體系，其形成機能是透過碰撞、對話而共生。

二、文化帝國主義與全球化文化⁷

從總體的發展趨勢來看，人類的文化演進的基本軌跡
是從相對獨立的民族文化經過民族文化的交流和交匯而
逐步走向世界文化。衣俊卿⁸

在當代科技的革命性變革下，傳播技術與運輸能力得以快速提升，促成了資訊、資源以及生活資料的跨國流動，不僅快速，而且既深且廣。另一方面，隨著二次大戰後布萊登伍德體制（Brettonwood system, 包括 GATT, IMF, 及 World Bank 三大體系）的建構及運作，全球經濟體系及世界市場於焉成型，而且在自由主義的推波助瀾下，加速了「溢出效應」（spill-over），快速地從經濟層面溢出，擴大影響到個人生活及社會生活的各個層面，最後將歸結到整體生活機能的文化內涵。因為在這一個過程之中，美國一直立足於主導的地位，文化帝國主義也因而在二十世紀 70 年代及 80 年代被關注及討論。

文化帝國主義與國際關係的新自由主義有著緊密的關係；新自由主義的主張，仍是以國家為國際社會的行為主體，彼此互動形成一個國際性的互賴網絡，所形成的體系仍具有中心概念與現象（歐美中心主義）。因而，文化帝國主義的現象與過程呈現出下列三項特質：邊陲國家或非西方文化的國家將被迫接受中心國家所輸出的文化產品及文化價值觀；

⁷ cultural globalization 一詞，一般的翻譯是「文化全球化」，但是本文認為，文化全球化隱喻著「文化帝國主義」的意涵，也就是單一文化的全球化。因此，許多學者後來改用 globalization and culture, 此處傾向於翻譯成「全球化文化」或「文化的全球化」；其意思是「全球化的文化現象」，亦即全球化思維與行動走進各地方之後，各地方的主流文化與藉全球化機能流入的異質文化形成共生的文化現象。

⁸ 衣俊卿，《文化哲學十五講》，頁 232。

拜科技功能之賜，近代西方文化得以快速且廣泛地傳播，對非西方文化的國家及地區進行著強烈的同質化影響；西方文化的國際性流動將侵蝕及動搖各地的本土傳統，各地方的信仰體系亦將逐步往中心文化靠攏 (Hesmondhalph 204)。當代最明顯的例子，就是透過全球傳輸及互賴網絡的影響，西方自由民主的價值被宣導成普世性的信仰體系；自由民主內涵的地方性價值常常被忽視，甚至被否定。

然而，科技工具並不是核心國家或西方文化國家的專利，而且生活的接觸及影響也不會是單向流動。過去幾十年中，在國際領域內，逆向的文化流動正嚴厲挑戰了文化帝國主義的模型；許多非西方文化也正大量流入西方國家，影響了當地的生活型態及信仰體系。這種現象雖然不能期盼國際性文化交流將走向完全平等的境地，但毫無疑義地，未來時代的全球文化圖像將趨向於多元、對話、共生的動態平衡，不再是單元支配的文化體系；這一切應該是全球化的效應所致。

其實，當代全球化體系的形成也是導源於西方價值（自利人性的發揮與保障）及自由主義體制，且得力於科技的發展及運用。從現實的層面來看，全球化體系是透過資本主義物質理性的推動而成；主要是透過經濟性功能的全球性運行，激發普世的人性物質慾望，推動市場機制，配合有效的科技工具，突破了民族國家的權力規範，得以竄行於全球性空間及各生活領域。隨著資本主義經濟網絡不斷的擴張及緊密化，快速溢出到其他領域，最終將歸結到整體的生活領域，也就是滲入到文化層面，進而型塑了新的社會生活網絡。

過去，由於對文化帝國主義的戒心，文化的國際流動很容易受到相關國家主權的管制或干預，但是在全球化的「去領域化」

(deterritorialisation) 功能⁹ 下，這種障礙很容易就被突破。另一方面，文化帝國主義似乎是隱含著目的性的計畫，將其文化價值透過載體從權力中心向邊陲國家及地區輻射，產生對其社會的影響力或支配力 (Tomlison 175)。相對而言，全球化體系內的文化傳播是交互流動的，是發生在一個相互聯結、互賴、互動的網絡體系，刻意動機不易得逞；在這種「去中心化」效應的全球化體系內，儘管文化不平等的現象依然存在，不過，這種不平等只是偶然性、短期性的動態平衡現象，會受到文化受眾 (receivers) 「能動性」的影響而轉移。從另一個角度來看，文化本身總是帶著最原始背景的印記或符號，是一群人在特定時空座標內生活方式的統稱。因而，文化基本上是紮根於地方且具有獨特性，其積累和衰亡都必須經歷一段夠長的時間；文化一旦積累，其內涵將進化，如果走向衰亡也必須被替代。也因此，文化帝國主義很難得逞，各地方的核心文化或主體文化很難完全被替代或消除。

緣此，全球化體系內雖然具有全球一體化的領域機能，卻必須體現於各地文化的價值內涵，形成異質文化入侵，卻又相互調和，成為「全球地方化」的景象；透過全球性文化流動的過程，其結果是「全球地方化文化」，是一種「共生」的文化情境存在於各地方所顯現的全球體系。再具體一點說，全球化體系內的每一個地方皆呈現出全球化的縮影：吃著中國料理、開著日本製造的汽車、品嚐著英國茶、激情於好萊塢 (Hollywood) 影集、享受著義大利披薩、穿著法國服飾、欣賞著雲門舞集... 等，這些都逐漸成為現代化生活的普世型態。換言之，上述各項生活機

⁹ Nestor Garcia Canclini, *Hybrid Cultures*. 另外，大前研一 (Kenichi Ohmae) 也在《民族國家之終結》(*The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*) 中揭示「4I」(investment, industry, information, individual) 的流動穿越國家疆域及主權。

能幾乎已經成了當代通行的文化元素，穿透各國主權及疆域自由流動於全球各地方，影響著各地方的主流文化。顯然地，在全球化的進程中，人類生活及社會關係相對於「時間—空間」的概念架構產生了巨變。作為人類生活空間及反映社會關係結構的各「城市」，將在全球化的體系內形成緊密的、矛盾的、共生的關聯性網路；羅傑士 (Richard Rogers) 明白指出：「一座永續發展的城市就是一座公平的城市、美麗的城市、密集又多中心的城市、多樣化的城市。」¹⁰ 共生的思想及現象將在未來的城市展現多樣、輝煌的風格。「城市主義」將成為全球化現象的明顯象徵；城市也將成為全球性文化流動的機能網結；世界將成為由城市網絡所建構的世界，而城市也將是具世界網絡特質的城市。

三、文化軟實力的建構：獨白、對話與共生

對話主義是一種建設性、創造性的美學觀和文化觀，
其基本前提是承認差異性和他性的歷史事實，
以自我與他者的積極對話、交流，來實現主體的建構。

劉康¹¹

不管是個人或是人的組合，其主體的存在意識乃建構於自我認知的世界觀及其衍生出來的自我定位；它決定於特定的時空座標及獨特的生活內涵。毫無疑義，任何主體的行為都具有能動性、惟一性及不可替代性，同時他也會在變動的世界及開放的生活中不斷的體驗過去、認證現

¹⁰ Richard Rogers (1902-1979)，轉引自 2010 上海世博會「未來城市館」之標語。

¹¹ 劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》，頁 18。

在及面向未來；歷史及文化都是一個具有擴張性及無限豐富內涵的開放體系。所以，在一個瞬息萬變的世界環境中，理性的準則只能夠解釋已經發生的世界，無法對每個主體行為在未來的世界建構獨特的生活意義；一般所認知的普世價值必須要能夠在個人生活中體現，才能成為真正具有價值的意義，也就是說，普世價值必須在個人獨特的生活中體現。未來世界的生活意義必須靠自我主體以開放性的態度、整體觀的直覺去感應變動世界的脈絡；這就需要透過獨白、對話，進而共生。

人的主體建構是從獨白開始的；是「現在我」與「過去我」的相互觀照，以及「此位置」我與「異位置」我的相互觀照，整體融合而成為我的存在認知。人類在原始社會形成之前，每個人的存在認知概都從自我存在的獨特位置及特定的既定時間來確立自我；這是從個別性的有機感應及心理認知，確立自我的存在，基本上符合了弗洛伊德個體心理學的理論。每個人在認識世界時都必須從他所處位置的惟一性出發，然後在觀照世界的同時展示自身、參與事件；而每個人的事件參與，又會受到過去的我及現在的我融合型塑我的行為。於是，有多少不同的位置及多少不同的經歷就會有多少不同的認識。

終究，人不可能只站在空間中惟一的位置及單一的生活經驗而能夠確立一個完整的自我；空間與時間都有其相對性，人在不同的空間及時間探討自我才能確認主體的存在意義。當生存確立於開放的時間與空間時，人也必須從「異方位」及「過去的我」才能真正存在於隨時間轉移的開放性生活。從空間的角度來看，當他者在異域中觀照「我」時，「我」已被他者符號化，而非真實的我（劉紀蕙 26-27）；只有以「我」在異域中反照「我」，也就是「我」的「換位思考」，即空間「外位性」¹² 的自

¹² 外位性是指一個主體相對於另一個主體在空間上、時間上、價值上的外

我獨白，才能得出真實、存在的我。譬如，德國對中國而言是他者，如此一來，中國就成了他者（德國）的異文化符號圖像。檢視許多他者的異域觀照，「中國符號」就呈現出多元性他者的異文化圖像：德國的中國圖像、英國的中國圖像、美國的中國圖像...等。另外，當任何人在回憶自己的過去時，實質上就是進行著時間「外位性」的自我獨白，對自己的過去向現在做立場的轉化。因此，「特定時間、特定空間、既存價值」的我不是完整的我，因為「我」是一個活生生的整體，我必須生活於一個時空轉移及價值變換的存在體系中；完整、實質的我是一種自我與外位性社會價值經過對話之後的我（鄒廣勝 39），即「想起了一切（包括時間、空間及生活意識的向度），就想起了我」。

根據愛因斯坦（Albert Einstein）的相對論，宇宙一切現象或物質的存在都具有其相對性，是處於隨著時間及空間轉移的參考座標內相對立場的互動關係；人的存在事件或關係演進亦隱含著本身所處的相對座標立場的價值對話。另外，拉岡（Jacques Lacan）提出的「鏡像理論」也指出：每個人基本上都是對鏡中的影子（外位的我），從連續的影像認知中逐漸確認自我身份的人格統一性（identification fondamentale）。事實上，這個主體的同一性是透過兒童時期對自己過去零碎的身體影像（過去的我）結構化而建構起來的；這個主體的形構過程主要是透過「想像的再確認」（reconnaissance imaginaire），以及隨後該想像的不斷轉化（杜聲鋒 130-32）。總之，自我身份的確認必須透過相對性空間與時間的獨白；每個人的獨白在現實世界的自我存在意義是一種內心的我與環境的我對話所形成的價值內涵。然而，從鏡像的認知到主體身份在建構，基本上都

在；任何一個主體在參與事件時，都有其自身不可替代的位置，他無法看全自己，也無法看全別人，更無法靠自己完全掌握他與另一個主體的關係。參見錢中文主編，《巴赫金全集》，第一卷，頁 108。

是透過與「他者」的關係辨識而確立。其實，這種獨白的過程就是儒家文化的「自我反省」，不管是「而立」、「不惑」、「知天命」或是「隨心所欲不逾矩」，都屬於自我價值的認知內涵。

根據上述的理論，一個人的自我價值的建構及身份的確立是透過時間、空間及生活意識的「外位性」獨白；缺乏任一向度 (dimension) 的獨白或反省，都將導致自我價值或身份定位的扭曲，往往都會傾向「大沙文主義」的霸權行為或「自卑」的萎縮行徑。十九世紀的中國就是缺乏空間性的獨白，自認中國即是天下，異地皆為蠻荒，其傲慢的對外政策導致了國家的災難；相對於同時期的日本，一些有識之士，如坂本龍馬、福澤諭吉、西鄉隆盛、伊藤博文等人，能夠突破舊空間觀念，進行反省與獨白，重新認識日本在當時代的身份定位與價值認知，方得以順利「和平轉移」幕府封建的舊體制，進一步建構一個現代化的國家。中國一直到二十世紀（1919年）五四運動才大致體會「空間性獨白」，逐漸有了新的價值認知，其代表人物包括了譚嗣同、姚荃、胡適、梁啟超、嚴復、傅斯年、魯迅、陳獨秀、李大釗、孫文...等（張灝 1988；吳乃華 2000）。

相對照之下，當前美國的霸權心態乃是受到缺乏時間性獨白的價值扭曲及錯估的身份定位所致。美國是一個移民國家，不僅建國歷史短，而且國民缺乏共同的歷史，基本上，她是一個不重視歷史、只在乎當前優勢的國家。二十世紀下半葉，各工業國家遭受兩次大戰的破壞，國力大幅度被削弱；相形之下，美國成了獨霸的國家，其政策也邁向掌握「普世價值」的惟一解釋權。韓戰、越戰、伊拉克戰爭、二十一世紀金融海嘯...等，都是這種價值扭曲及錯估身份所導致的結果。殊不知，美國真正的國力積累是在門羅主義的政策下——韜光養晦——逐步完成的；缺

乏時間性獨白的反省，非常容易忽視「現在我」與「過去我」的相連性，誤認為「現在我」的成就是天賦的、先驗的。事實上，就如二十世紀初的中國，美國也有許多有識之士，如 Paul Kennedy¹³, Clyde Prestowitz¹⁴... 等人，也相應地從歷史與空間結構的面向論證，對美國政府提出警告。當代許多富豪或其子弟也都常犯同樣的習性，忽視「現在我」的財富是空間（社會結構）和時間演進的結果；因此，「富不過三代」成了價值扭曲及錯估身份的社會歷史顯像。

然而，社會的形成基本上是在特定時空的生存情境下，各別獨白價值認知的對話關係；換句話說，主體建構需要在社會情境中與他者對話才得以確立。俄國思想家巴赫金 (Mikhail. M. Bakhtin) 指出：

現實的行為世界所遵循的最高建構原則，就是在我與他人之間在具體的建構上有著至關重要的區別。生活中存在原則上不同卻又相互聯繫的兩個價值中心，即自我的中心和他人的中心；一切具體的生活要素都圍繞這兩個中心配置和分佈。(73)

從生存活動與社會機能的形成來看，這種個人與他者對話關係的網絡，造就了特定時間－空間座標下的社群及文化；其過程是從各自獨白下的矛盾性或競爭型對話關係，逐漸走向贊同性或合作型的對話關係。儘管社群的凝聚作用是建構在面對共同生存挑戰的贊同性對話，但是贊同或合作關係並不意味著融合為一；真正有效且能持續的贊同性對話必須是贊同中仍存在著差異——差異給雙方自由的空間，贊同凝聚雙方的力量，基本上是和而不同，意味著相互理解、彼此接近、各自調整、自由寬容。

¹³ Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*.

¹⁴ Clyde Prestowitz, *Rogue Nation: American Unilateralism and the Failure of Good Intentions*.

進一步來說，外在的對話情境所形成的關係調整也會回饋到自我獨白的認知體系中，重新型塑與他者的關係結構——擴大了理解和贊同領域，卻也同時增加了新的差異，雖然共生但是多元。所以，對話不但不會消蝕獨白的存在意識，也不會限制獨白意識的發展。

在一個社群中，贊同關係性對話的個人行為事件應該是彼此相容、相互開放、多元共生的，亦即一個社群的文化是「既此又彼」的開放體系，而不是「非此即彼」的封閉體系。由於對話價值內涵的交易及對話過程的進行受到自然空間環境及生存資源的制約和限制，文化的形成及本質就會有因地、因時、及因個人意識而呈現獨特性及差異性。因而，在一個特定的文化社群內，個人與個人對話的關係情境及價值網絡，如果從另一個時空座標來觀照，也就是進行文化的獨白，將能探索到本身文化的優劣，並得出一個比較客觀的自我定位；「在文化領域中，外位性是理解的最強大的推動力」(Bakhtin 371)。魯迅在「文化偏執論」一文中直接點出：傳統文化中那種惟我獨尊的中心意識是中國現代化最大的阻力。隨著自然空間被人類科技的發展所突破，分隔文化社群的疆界被穿透，各社群文化的對話，更顯現出應該從個別文化的獨白為基礎，進一步要以對他者文化的認識和理解為前提，才能夠促成「多元文化共生」的和諧情境。所以，理解他者文化不是採取移情的方式，而是用自我的視角來看待他者文化；在創造性理解他者文化時，自我文化並不能被排除，而是把他者文化與自我文化擺在平等的地位，更重要的是，必須保持距離以取得超然地位。中國大陸學者鄒廣勝在深入研究巴赫金的對話理論之後，得出了下列的說明：

每個人在具體的觀照中都會帶著自己個人的獨特的角度與觀點，

他的評價因具體的時間、空間、語境的不同而不同，每個人的價值取向不可能根據純粹的邏輯體系像數學一樣推導出來，情感價值的唯一表現是由事件的唯一性決定的。(26)

由此觀之，文化的價值內涵顯然不應該有普世性的現象。這種強調差異性的具體目的就是確立自我的立場下，也強調尊重他者的主體性；他者也是一個活生生的主體，有自己的立場，自己的觀點，以及自己的價值取向。然而，從對話程序及共生價值的角度來檢視，自我與他者的立場建構應該都需要經過各自獨白的過程及內涵，才能夠避免偏見、傲慢、自卑，進而排拒對話。同時，各種文化的創意與發展也是透過與他者文化的交流和對話，在新的時空座標中啟發獨白，對舊的自我文化進行轉化而完成的。

當前全球化機能所促成的一體化動能，同時加速及擴大了不同社群文化之間的對話。過去，人們常常擔心文化帝國主義的文化輸出會對各地本土文化及傳統造成破壞或抑制。但是從另一個角度來看，如果有了全球互動的工具，而文化卻仍停駐於純粹的、未受激蕩的、不受影響的傳統文化，在缺乏完整性獨白與對話的情況下，它很可能就會強烈支持種族主義或成為一種反動性、革命性的國家主義 (Hesmondhalph 204)；這種情況將對人類福祉及世界和平造成重大的威脅及傷害，也必然會導致全球其他「地方文化」的全力排斥或抗拒。人類社會的歷史經驗顯示，「支配」將導致衝突與災難，「共生」才有和平與生存。針對全球化過程的本質，大陸學者俞可平特別指出，「它是一個『合理的悖論』：它包含有一體化的趨勢，同時又有分裂化的傾向；既是單一化，又有多樣化；既是集中化，又是分散化；既是國際化，又是本土化」(俞可平 1)；此乃全球化體系的共生現象也。所以，全球各地共生文化情境的「全球化

文化」應該成為未來社會進化的趨勢，亦為人類福祉之所繫。

二十世紀的最後二十年間，有鑒於世界文明的快速進展，日本的黑川紀章 (Kisho Kurokawa) 積極倡導「共生思想」¹⁵，向日本朝野呼籲盡速擺脫明治維新時代的現代化思維，轉進到量子機能性的共生思維，重新檢討日本的國家發展方向；日本必須依此思維，從強調國家集體意識的傳統轉移到重視個人特質、地域性文化特徵與創造性價值的機能意識，方能避免重蹈二次大戰的歷史錯誤。

工業化社會的經濟體制是一種垂直分工及管理的模式，從事「均質化」產品的大量生產及大量消費。在管理上，它是從組織中抽離個人的特殊性，將個人轉化成為均質性的勞動者，從事規格化的機械操作；每個人都被塑造成缺乏自我特質的「組織人」，根據其組織定位，扮演其部分（本份）的功能角色。隨著資訊化時代的來臨，在當前各國的經濟產值中，真正靠機械操作的比例已快速下降，由資訊轉化為知識運作的產值比例正不斷的增加；而知識所產出的價值將決定於各地域文化特徵的運用及個人特殊性、創造性的發揮。在資訊科技推展的同時，個人與個人、個人與社群、個人與自然及社群與自然之間的機能碰撞及相互競爭不斷發生。基於生存與發展的需求，在彼此競爭與對立的同時，也必然伴隨著對話、妥協，進而達致共生；因此，共生秩序也必然是多元平衡的多樣化社會。

顯然地，資訊社會的秩序不再是金字塔式的秩序；整體的秩序是一種對話網絡的平衡體系，自我與他者的關係不再是主體與客體的對立關係，而是二個主體的對話關係，在平等交流與對話中相互豐富，共同發展。所有第三世界國家，即使工業實力落後，也都可以充分運用其資源、

¹⁵ Kurokawa, *Philosophy of Symbiosis*.

產業的特殊結構、氣候、風土及文化特質，確立自我的立場，同時進入世界交流平台，來支撐本身在世界經濟體系中的一片天地，與其他國家共創一個經濟及文化的共生時代¹⁶。另一層次來看，由於資訊社會的各項價值將決定於個人特質、創造性及地域性的文化特徵，每個人都有機會運用其創造性價值，進入世界交流與對話的平台，讓自己在未來的共生社會中扮演主體的角色。如此一來，這種將個人創意、商品生產、價值交易結合成一體的生產機制型塑了當代的文化產業。

另外，既然全球化是一種整體性、全面性、多元性的機能，那麼共生秩序也是由多元性的機能網絡所形成，包括傳統與現代的共生、不同世代的共生、各地域文化的共生、經濟與生態的共生、科學與文化的共生、普世性與特殊性的共生、整體與部分的共生、物質與精神的共生、中央與地方的共生、集中與分散的共生…等；共生網絡是一種遵循生命原理的非線性、無中心、多面向、各部分具有自我意識能量相互聯結的全球性網絡體系 (holos) (Kurokawa 79)。法國和新加坡作為城市國家的型態，顯現了中央與地方的共生體系；而德國的國家型態也呈現出集中與分散的共生關係。未來臺灣在地方制度法的機能運作下，也將逐漸走向「大城市、小國家；小國家、大城市」的共生狀態；未來在全球化網絡體系中，大都會區必須要有國家的完整機能，而國家的角色也將轉型為世界社會的大城市，聯接於全球化網絡體系，為其人民創造福祉。

共生思想就是一種流動的多元平衡理論，任何的生存狀態都是短期的、對立的、容他的動態平衡；它既包括了主流的核心價值，也保留著非主流的核心價值，更重要的是建構中間領域的空間；所以，共生講求的是尊重他者生存與獨立的調和，而不是融化他者、消蝕他者自主性的

¹⁶ Kurokawa, *Philosophy of Symbiosis*. 第一章。

融合，這也完全符合了巴赫金的對話理論。另外，孔子的主張也隱含著「小異」的「世界『大同』」，而不是世界「全同」；因而，「世界大同」的景象其實就是「全球地方化」的體系。所有的存在意義都是透過與他者的差異感受，與異質對立、衝突、共生進而創生。然而，如果要想達至共生的存在，那麼不管是主流成分或非主流成分都必須具有自我的意識能量，才能確立在自己立場的狀態下，進行與他者的碰撞、對話、妥協而共生；缺乏自我動能的慣性將走向死亡，而無法維繫生存的共生狀況。簡言之，任何個體的生存與發展都必須透過獨白及對話來完成；獨白將產生超越自我的意識能量，再進一步進行對話才能夠邁向共生，與「他者」協同發展。

相對於其他的機能領域，文化的特質具有自我能量的生命力。各種文化將在進化、流動、對話、妥協及相容的過程中完成共生的秩序；既要對自我的歷史文化做重新解讀（新時代時空座標下的獨白），也要發揮面向未來的智慧，從異質文化提取象徵符號，融入自我而共生，以創生新的文化內涵，即「創意文化」也。

未來在「典範轉移」的挑戰下，新的存在必然將透過新的程式來重構，全球體系中的主流成分或非主流成分都必須發揮自我動能，在跨越舊秩序的互動程式中，尋求共生的秩序；過去依賴權力 (power) 維繫秩序與生存的時代將逐漸失去效能，未來的秩序與生存將走向建構威信 (authority)，達致相互認同的共生情境。可以預見的，未來世界新秩序的領導者，不可能只依靠科技能力、經濟實力、軍事威力、政治影響力所建立的權力運作，採取對他者施予心理威懾的方式來達成，而是必須依賴文化的力量，建構威信，取得他者的心理認同，才有可能在共生體系中跨越霸權 (hegemony) 思維，發揮新時代的領導力 (leadership)。

就如本文前面的論述，既然西方文明或美國價值為內涵的文化帝國主義無法得逞，那麼想要建構以東方文明或中國價值為內涵的文化帝國主義，也不可能被接受；傳統根據戰國思維弘揚國威的文化理念，將無法被世人所接受。未來東西方文明的調和及轉化方向將取決於彼此的共生機能，即一般所說的「有容乃大」。對抗只會激起對方更強烈的自我防衛及反抗，只會導致「硬碰硬」的形勢，不可能形成「軟權力」或「軟實力」。另一方面，文化之所以能夠發揮軟權力，主要原因在於文化的特質是透過生活世界而自然形成的，根據大陸學者衣俊卿的說法，就是人的「第二自然」(9-10)，很難有意識地感受其存在和力量。因為太自然，人們很難有認知的感應，就像人對空氣的感受。所以，就算被外來文化滲入自我的生活世界，進而被潛移默化之後，形成習以為常、不假思索的生活內涵，人們也會覺得自然而不自覺；這也就是，文化帝國主義可能著力的基礎。然而，某種文化是否具有軟權力，以影響他者，其關鍵是文化入侵後與當地本體文化之間是否產生「異質抗拒」；軟權力形成的要件是彼此必須相容、相生而茁壯，在共生機制內才能夠發揮影響力。不管 A 型血或 B 型血孰優孰劣，任何時空下，都會彼此排斥而消亡，只有具共生特質的 O 型血能夠與 A 型血和 B 型血相容，進而維繫新生命。

另外，從生活、社會與文化的關係來看，改變人們的生活方式將可以改變社會的文化內涵，也就可以改變那個社會的結構與運行。近代以來，人們的生活方式或生存模式受到了物質經營方式的影響，進而改變了文化內涵，也逐漸型塑了當前西方資本主義全球化的程式與現象；它是一種以理性、科技、世俗、個人自利為基本內涵的理性中心主義，確信科學萬能、人定勝天及程序正義。然而，事實上，相對於宇宙的浩瀚，科學顯現出工具的有限性；人的理性勝天只是短暫的，當中隱含著更長

遠的失敗與危機；程序所能掌握的，也只是形式的正義而已，其中卻帶著實質或結果的不公不義。由於近代西方資本主義的高度發展，人的物質慾望也隨之高漲，所衍生的問題及困境，已超越了人的理性能力，甚至幾近於失控的狀態，對人性而言，突顯了自由的異化。放眼望去，政治迫害、經濟剝削、自然生態嚴重失衡、物質匱乏、階級極端分化及衝突、社會危機…等等現象正顯示出西方理性中心體系正面臨社會解構的文化危機，逐漸失去社會生存體制的正當性及治理性基礎。未來在全球化體系內真正能夠具有軟權力的「新中華文化」或中國價值，就必須超越西方文明的模式，從當前被西方世界普遍認知為排他性的中華文化模式轉化為容他性、共生性的新文化模式；所以，首要工作將是傳統中華文化的「獨白」及自我超越。

然而，眼見西方文明的沒落已顯現端倪，為何仍有許多人主張中國還要走西方理性中心主義、西方現代化路線的文化轉型？這當中主要是牽涉到二個迷思：一是，對西方現代化路線的高估，二是，對中國正統真儒學的誤解。

對西方現代化路線的高估，當以日裔美籍學者福山 (Francis Fukuyama) 所提的「歷史的終結」最為典型；他認為，歷史將以西方資本主義和自由民主價值體系為最終的完善而終止進化¹⁷。這是一種對西方文明的樂觀歷史主義；他們堅信，理性主義將透過人性善的力量推動歷史往前進化，現代化社會中所顯現的一切弊病或災禍皆只是暫時的歷史現象或時代錯置，只要理性和科技能夠持續發展，西方文明終究可以推動人類社會邁入一個更完善、完美的境地。然而，這種樂觀主義不僅不符合「外位性」的獨白，顯現出西方中心主義的傲慢，更違反對話理

¹⁷ Fukuyama, 《歷史之終結與最後一人》。

論所揭示的多元性主體共生的歷史發展。

中國也有一些知識份子亦受其思維的影響，尤其改革開放確實也給中國帶來了極大的成果，因而對西方現代化的文化模式難免抱著迷思及幻想，認為當前中國社會的一些問題只是中國向西方模式轉型未能完成、不夠徹底所致；以中國現階段的發展來說，就算要向新典範轉型也應該等中國完全現代化之後，再來檢討。當然，有了樂觀主義，也必然會有悲觀主義者；悲觀者見到了許多負面的現象，如物慾橫流、社會價值體系崩解、自然生態失衡等，正嚴厲威脅著社會的生存，他們也正在質疑：中國是否還要繼續走下去？這方面的論證其實並非重點，本文所要指出的是：西方現代化體制所遭遇到的問題及其危機，主要是導因於思維典範的轉移，進而牽動生活典範及文化模式的改變，而不只是一種時代的錯置。

人類的思維已經邁入量子典範達一個世紀之久，電子科技也被廣泛運用在物質及生活管理上超過半個世紀，生活、社會及文化體制怎麼可能維持在舊典範中持續運行？¹⁸ 既然是「典範」發生了轉移，那麼新典範與舊典範之間就不具有連續性，它們之間是斷裂的、進化也是跳躍的，就如愛因斯坦的量子典範不能由牛頓的機械論典範經過邏輯推衍而來¹⁹。事實上，任何國家在從事國家發展的規劃上以及文化轉型方面，也不需要一定遵循典範發展的歷史軌跡；最明顯的例子就是北歐的國家，基於客觀環境的考量，她們的國家發展概都由農業文明的典範跨過工業文明的典範，直接跳升到知識文明的典範。另外，也沒有任何實例或理論能夠證明中國的國家發展及文化模式一定要把工業文明的典範走完；相對

¹⁸ Ulrich Beck, 《全球化危機》；Anthony Giddens, 《失控的世界：全球化與知識經濟時代的省思》；楊志誠, 〈全球化思維的領導與決策〉。

¹⁹ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*.

地，從典範轉移的理論來看，就算中國走完工業文明的典範，也不必然能夠自然邁入知識文明的典範，因為典範之間是斷裂的，當中存在著巨大的鴻溝。

其次，主張中國應該繼續走西方理性主義及現代化路線的第二個迷思是對中國正統真儒學的誤解。一般而言，東方文化的特質被歸納為三個面向：一、群體本位，缺乏個體意識及獨立的個體自由；二、強烈的倫理中心主義，壓抑了個人的創造性及能力；三、自然主義與經驗主義，在「天人合一」文化精神的運作下，缺乏自覺性征服自然、人定勝天的積極、創造性精神²⁰。總結一句話，中國人缺乏個人的自由意識；在「天人合一」的文化精神下，個人的創造性及超越自我的能力遭致集體的倫理規範所壓抑。當然，在這樣的文化特質影響下，相較於西方文化模式強調的理性、科學、自由、主體意識、創新，中國在物質文明的發展及自主意識的體現上遠遠落後於西方社會的發展；十九世紀「西潮」的東進，對中國所造成的衝擊就是明顯的例子，不僅是中國的國力被西方帝國主義所摧毀，連對歷經二千多年中國傳統文化的信心也被徹底擊垮了。二十世紀以來，中國知識份子開始迷惘於東西文化模式的論辯：「中學為體，西學為用」還是「全盤西化」？這當中的問題是關係到「天人合一」的宇宙觀；一般反對全盤西化者，堅信「天人合一」乃儒家思想的精髓，一旦更動則文化自毀。然而，人們如果堅守「天人合一」，則必先自我摧毀主體意識，進而融入於天；一旦人融入於天，失去主客之際，又如何知天？科學將無從產生，當然就無超越自我的創造性思維及能力，也就沒有挑戰自然的勇氣，進而質疑「君權神授」的合理性，民主與科學都

²⁰ 衣俊卿，《文化哲學十五講》，頁 247-248；吳乃華，《衝突與融合——近代以來的中國文化與西方文化》。

不會發生。事實上，孔子主張「天工開物」的科學精神，並延伸易經「天人調和」的準則，以達到天人之間的生態平衡。

然而，這一種「抑我」或「無我」的天人關係，其實是董仲舒為了穩固一統的天下而創生出來的理念，即其所謂「以類合之，天人一也」²¹，主要是為政治服務的。董仲舒基本上是利用人類在長期受盡天災的淬煉，普遍經驗上產生由「畏天」、「懼天」而「敬天」的心理，讓「天子」掌握天的解釋權，進而得以取得統治權威；當時根本不會去想到「天外」還有一個西方世界的存在（即天外有天），甚至會成為「天子」權威的挑戰者。「中國即是天下」的觀念，缺乏外位性，不可能進行獨白的反思，也不會發生承認他者主體性的對話。

事實上，孔子所主張的天人關係是「天人調和」；為了體現「人本思想」的厚生、養民，孔子主張應該「究天人之際」，所謂「天地之大德曰生」，天人之間既然有「際」，那麼天與人是各自獨立的，怎麼會「抑我」、「無我」而完全融入於天呢？然而，孔子也深知人性的自利本能，又鑒於亂世的徵象，惟恐人發揮無限制的自利，反過頭不僅有害於天，也傷及自利，故其思想的中心即以個人的「修身」為起點，主張「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，為了確立修身的基礎，更進而激發「誠意正心」的內在修為。孔子主張個人應培育品德成為高尚的君子²²，以及一國之仁政乃立基於個人之仁心，即禮讓治國，甚至「好德如好色」，正視個人的好貨、好色也是仁政的起點，也就是說，仁政是必須考慮滿足個人的生理需求及物質需求的，這些都是從個人自由意志出發的。除了從個人自我意識的修為，孔子思想中的倫理建構主要在一個「仁」字。

²¹ 董仲舒，《春秋繁露·陰陽義》。

²² 辜鴻銘，《中國人的精神》。

仁者人也，二人的共生共榮之謂仁，此二人者，一為我，二為他者，故心中有他即為仁；社會當中任何二人的共生，即為社會之生。如何才能達到二人共生以求社會之生？任何個人必當以同理之心對待他者（恕者，如心也），且應將「心」之自利擺於「中」，故仁者忠恕而已。堅守忠恕之宜（協議），即是克己復禮，透過內省，樹立法治精神。這就是儒家所說的「致中和，天地位焉，萬物育焉」，及天人之合應該有如天地之合，不為形合，而為氣合或神合²³；換句話說，天與人在形體上各自獨立，進行調和關係，以期達到神合或氣合之境。

總結來說，十九世紀被西方帝國主義所擊敗的中華文化，不是孔子正統儒學的文化，而是董仲舒為了鞏固中國社會的穩定，對儒家思想做了政治性解釋的儒家文化。雖然它確有助於建構「超穩定」的中國社會達二千多年之久，但也同時壓抑了個人的自由意識及犧牲了創造性的文化內涵；這也是二千年穩定所付出的代價，終究價值都需要代價的，不管其代價是否合理。然而，不管如何，中國在這一個世紀中經歷了農業文明的自然主義、經驗主義，和工業文明的理性中心主義，從中體驗了文化的停滯、衝擊到轉型，至今也同時再體驗了西方文明的惡果²⁴，就如俄國思想家巴赫金，針對哲學家杜思妥也夫斯基所提到的「思想的形象」，特別指出：

杜思妥也夫斯基發現了、看到了，也表現出了思想生存的真正領域。思想不是生活在孤立的個人意識之中。如果它只是停留在這

²³ 金景芳、呂紹鋼，《周易全解》，頁 108。

²⁴ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，頁 165~166；吳惠林，「『世界大同』有影了啦！」，參見高仁君譯，John Micklethwait & Adrian Wooldridge 著，《完美大未來：全球化機遇與挑戰》，頁 14。

裡，它就會退化和死亡。思想只有與別的思想發生重要的對話關係，才能開始自己的生活，才能形成、發展、尋找和更新自己的語言並衍生出新的思想。²⁵

針對中國傳統文化的生命力及演化能力，台灣學者龔鵬程也提出說明：「文化，即傳統即現在，傳統因此乃是流動的，不斷新生於我們當下的實踐活動中，亦不妨說華夏文明正在生長、發展中」(316)。所以，華裔美籍的歷史學大師余英時在其著作《知識人與中國文化的價值》中總結說：面對當前的情勢，也該是中國全面性、整體性檢討文化轉型方向的時刻了(259-300)。

就如前述，本文雖然認為中國正統真儒學的文化模式最能符合當前第三波文明或量子思維體系的調和、共生的哲學精神及文化內涵；也只有如此建構的文化模式，才能與自然、經驗主義的傳統文化相容共生，也同時能與工業化理性主義相容共生，進而為全球世人所共同接受，此乃「世界『大同』」(與『小異』並存)之真諦也。其實，近代中國知識份子也都能體認到時代的變遷及人類生存典範的轉移，一方面深感幾千年傳統文化在當代情勢下的弱適應性，另一方面在中國推動現代化三十年之後也感受到西方理性中心主義的窘困，正殫精竭智尋求未來的出路。譬如，中國新人文主義提出了「意念理性」的概念，作為工具理性(科技)與價值理性(人文)的調和²⁶；此概念符合了愛因斯坦提出「宇宙五向度」中「意識向度」(dimension of consciousness) 的概念(楊志誠 5)。只不過，新人文主義認為意念理性是介於工具理性與價值理性之間，該理念屬於一種機械性結構的思維；而本文認為，如果以生命原理來看，

²⁵ 馮川，《心靈的巨擘：杜思妥也夫斯基》，頁 218。

²⁶ 朱壽桐，《新人文主義的中國影跡》，第一章、第十九章、第二十章。

意念理性應該是工具理性與價值理性有機調和的共生機能。

另外，以當前中國的國家發展情勢來看，未來新中華文化的模式不僅要能夠迎合國家本身的需求，更需要肩負起世界和平的文化責任。建構這樣的文化體系是一個歷史性的重大工程，必須從事深刻的獨白及縝密規劃，並與他者進行對話；台灣學者蔡瑋在〈有關兩岸文化合作的幾點思考〉一文中指出：「中華文化並不單指傳統文化，而是一種在繼承傳統文化的基礎上進行創造性轉化，具有再造中華文明能力的嶄新的中華文化。此一新型中華文化，起碼必須像盛唐文化那樣包容、開放、多元，能夠吸引外國人來學習，來取經，來生活」(10)。針對這樣一個重大工程，在實際作為上，應先精選知識菁英與社會菁英，成立「新中華文化研究規劃委員會」精細探討，方有可能。其工作內容概可從下列六個構面來規劃：

- (一) 新中華文化的內涵：透過獨白、對話及共生，確立文化的價值內涵
- (二) 新中華文化的新時代功能：與異質文化的調和、共生、創造共同福祉
- (三) 新中華文化的歷史性及世界性意義
- (四) 新中華文化的圖像建構
- (五) 新中華文化生活體驗的實體化：文化創意園區的實體規劃
- (六) 新中華文化全球化體系的建構：宣傳與佈局

至於具體的詳細工作內容，必需有整體概念和全面性規劃。接下來，本文將針對新中華文化全球化體系的建構提出相關的思維。

四、中華文化的「全球化」

闡釋在經濟高速發展之後一個多民族共同體的文化影響力問題，一方面是要找到現代化進程中中國與世界的共存之道，另一方面是要在現代化進程中實現中華文化的重新塑造。 辛旗²⁷

在全球地方化的文化體系中，全球各地的本地文化都必然會與他者文化(或異質文化)進行調和而共生；而自我的文化也必須在世界各地，作為異質文化的身份入侵，進行調和，才能在世界體系中留存自我文化的記憶，否則將逐日被遺忘而流失。在一個快速流動的全球化文化體系中，文化將呈現幾項特性：演進、流動、包容及可複製，才能讓世人留存，進而發揮對他者的影響。在未來的時代，文化不僅要融合傳統與現代，也必須具有包容性，才能與異質文化共生，形成適應時代的新文化。顯然，文化在全球化體系的留存及價值的擴張將有賴於文化的「流動性」。

然而，文化本身不會流動；文化的「流動性」必須透過「載體」的流動；要有全球性流動的載體，才能有全球性流動的文化。

文化的載體概略可分為三大類：媒體、商品及個人。媒體基本上是以影像及文本傳輸文化的內涵，包括象徵、符號、心智等；商品則以物質、功能、形體（也是一種文本）呈現文化的抽象內涵及精神意象。其實，文化的傳統載體主要是「人」；人的生命體與文化的有機性可以互為表裡，使得文化得以逐漸型構其社會性。於是，人的流動（旅行或移居）固然可以帶動文化的流動；文化形體的流動也可以帶動人的流動，進而

²⁷ 辛旗，〈在現代化進程中重塑中華文化影響力〉，頁4。

促使文化流動。舉個例子來說，流動於世界各地，大約七千萬的華僑，正促使中華文化隨著人的流動，而流動於全世界。近年來，為了文化的擴張，進而在全球各地方紮根，華人文化園區在各地方的設立，將形成全球性華人文化的流動網路；換一個角度來說，這些文化園區將扮演該網路的結 (nodes)，向全球各地的本土文化輻射，並進行對話、調和與共生。另一方面，如果想要以固定的華人文化園區發揮文化擴張的功能及影響力，那麼就必須配合流動的人，亦即必須與全球性的旅遊網路搭配，才能促動文化的流動；所以，這些文化園區的建構就必須具有「可觀光性」及「可購物性」。

綜括而言，建構立基於東方精神文明的全球化體系，將有賴於文化、產業及空間的全球性規劃來完成。具體來說，全球性的擴張必須靠高效的載體，包括華人、媒體和商品，載運著普世性精神價值的文化，穿透各國國家主權的藩籬，在全球各「地方」注入文化的空間氣息，發揮人文空間的擴張性及人品修養的內斂性，進而重塑其空間顯像；那就是「華人文化創意園區的全球佈局」。當前中國在世界各地設置的「孔子學院」，從當地的生活機能而言，依然處於功能分離的狀態；本身一方面未能融入當地的文化空間，另一方面亦無法轉化「異質文化」，並與之共生，因而，自己反而成為被隔離的「異質文化」。基本上，學院生態與庶民生活存在著高牆藩籬；文化終究需要體現於生活，「孔子學院」的首要工作必須打掉高牆，走入各地社會，行動於各地生活中。

根據上述的準則，新中華文化全球化體系的建構應配合「公共外交」政策，依循量子組織的型態，部署「戰略經營單元」(strategic business units)²⁸，深入全球各地方社會，執行文化政策的戰術任務：

²⁸ Ralph H. Kilmann, *Quantum Organizations: A New Paradigm for Achieving*

- 各大使館或領事機構培育與當地國中央及地方遊說團體的良好關係，進而建立友好、合作的聯盟，宣導新中華文化的特質：善意、有容、守分，將有助於建立「安全、安心中國」的形象，破除中國威脅論之刻板印象，確立新中華文化對各在地國國家利益及社會穩定的價值意義。
- 促成各地華人社群與當地社團建立友好協會，讓各地方社會認知：新中華文化對人類文明及福祉的貢獻，及對各在地國政治、經濟、文化、安全領域的重要性。
- 成立青年文化工作團，與各地青年會或青商會結盟，宣導新中華文化的特質：新中華文化有別於西方物質文明，卻有容於西方文明；新中華文化是融合世界各主要文明的精髓，透過調和、共生以共同面對當前過度氾濫的物慾及自然界的反撲，再造人類與自然和諧共存的新文明。
- 針對全球性議題，深入各地社會，以共同解決問題為導向，建構聯盟網絡，展現新中華文化利他、共生、和諧的精神。
- 擴大及精緻化「孔子學院」的全球網路，向各在地社會的中、小學老師、社團和學生，推展新中華文化。
- 於全球各地規劃華人文化園區，引導各地社會及人民，投入新中華文化的生活體驗，包括食、衣、育、樂...等各層面，尤其在食方面，宜改變大吃大喝的餐飲習性，建立以精緻化為主的餐飲認證系統。

在戰術上，公共外交的運行體制必將採取「分眾合流」的網絡整合方式：分眾者，根據各在地國社會的特質，將之分化成各種機能領域、

Organizational Success and Personal Meaning ; Danah Zohar, 《第三智慧：運用量子思維建立組織創造性思考模式》。

不同地域、不同層次及不同層面的社會群體或組織，分別建構連結網絡，交錯成網絡系統，逐漸增強其連結力；合流者，建立虛擬中心，扮演網絡平台的角色，依特定時空的議題、需求或事件，執行對網絡收網的任務整合。只要全球化網絡存在，包括資金、產業、科技、財貨、資訊、人員…等的流通網絡仍能運行，「分眾合流」的工作就能順利進行。

五、結論

西方全球化的體系是透過資本主義物質理性的推動而成；主要是透過經濟性功能的全球性運行，激化普世的人性物質慾望，推動市場機制，配合有效的科技工具，突破了民族國家的權力規範，得以竄行於全球性空間及各生活領域。隨著資本主義經濟網絡不斷的擴張及緊密化，社會網絡由經濟溢出到其他領域，最終將歸結到整體的生活領域，也就是滲入到文化層面。然而，全球一體化的領域機能，卻必須體現於各地文化的價值內涵，形成異質文化入侵，卻又相互調和，成為「全球地方化」。顯然地，在全球化的進程中，人類生活及社會關係相對於「時間—空間」的概念架構產生了巨變；未來所有人類的生活機能及生存機制都必須迎合這一個趨勢及其特質，才得以「永續發展」。

相較於西方全球化，華人社群主義更能顯現「全球在地化」的特質。其全球一體化的動能來自於歷史悠久的華人社群主義；華人社群主義以華人為載體，在全球領域內流動和駐留，形成了全球一體化的結構體系。另一方面，為了生存與發展，散佈在世界各地的華人又必須接受各僑居地異質文化的入侵，並與之調和，形成多元相容共生的地方文化。從整體華人世界的文化來看，它呈現出道地的「全球地方化」，它是一個「去

中心化」及「去組織化」的世界社會；儘管它存在一個「中原」概念的「虛擬中心」，卻無近代文明所指涉的權力意涵。嚴格說來，華人社群主義比西方全球化體系，更具有「全球化」的特質。

同樣立基於物質化自利動機的現代性全球化機制，欲圖調和已經顯像的物慾擴張，也就是說，想以物慾機制來調和物慾，功能上恐怕會有排斥性，其效應也值得懷疑。本來，人的生命尊嚴及生存價值就需要物質與精神二大層面的相互調和，才有可能維持一個「全人」的人格；任何的偏頗都將導致人格的扭曲。「西潮」東進以前，中國文明偏重精神生活的陶養，曾經也建構了「中國價值的全球化體系」，最明顯的體系就是漢唐盛世的「四方來朝」。然而，長期生存在過度偏重精神生活的狀態下，歷史的經驗證實，也不是一個「全人」的生存意涵；一旦天性的物慾被激起，精神生活的價值很快就被壓抑。全球規模的現代化物質體系也正需要一個全球規模的精神文明體系來調和，以形成一個「全人」價值的新文明體系，吾人所能預期的是「新中華文化的全球化體系」，如此才能進一步建構一個和平、穩定和繁榮的世界社會。

另外，當人類生活於空間的型塑過程中，無形中塑造了文化與思想；相對地，文化與思想的變革，也會改變生活方式，進而重構空間型態。從經濟生活而言，資本主義的擴張某種程度導源於消費的擴張；因而，消費主義與全球化的運行互為表裡。深一層來看，消費本身不僅僅是物品需求與滿足的交易，它也隱含著一種社會關係。「城市」就是消費關係實踐的場域；消費主義中的私人生活關係及社會生活的緊密關聯，型塑了當代的資本主義文化，也造就了城市空間的生產過程。未來作為人類生活空間及反映社會關係結構的「城市」，也將在全球化的體系內呈現出緊密的矛盾關聯性；世界社會的體系將可能是一個全球規模的城市網絡，

「城市主義」將成為全球化時代的明顯象徵。因此，新中華文化的全球化機制也必須有效善用此城市網絡，透過人、商品及媒體為載體，傳輸著調和、共生、普世性的新中華文化，與世界共同「和平發展」。

綜括而言，立基於東方精神文明全球化體系的建構，將有賴於文化、產業及空間的全球性規劃來完成。具體來說，全球性的擴張必須靠高效的載體，包括華人、媒體和商品，載運著普世性精神價值的文化，穿透各國國家主權的藩籬，在全球各「地方」注入文化的空間氣息，發揮人文空間的擴張性及品德修養的內斂性，進而重塑其空間顯像；那就是，完成「獨白與對話」的新中華文化所必須規劃及推動的「華人文化創意園區的全球佈局」。

引用書目

- Canclini, Nestor Garcia. *Hybrid Cultures*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- Kennedy, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers*. Connecticut, New Hampshire: Yale University Press, 1988.
- Kilmann, Ralph H. *Quantum Organizations: A New Paradigm for Achieving Organizational Success and Personal Meaning*. Palo Alto, CA: Davies-Black Publishing, 2001.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- Kurokawa, Kisho. *Philosophy of Symbiosis*. 5th edition. Tokyo: Tokuma Shoten Publishing Co., Ltd, 2005.
- Nye, Jr. Joseph. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs, 2006.
- Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: The Free Press, 1995.
- Prestowitz, Clyde. *Rogue Nation: American Unilateralism and the Failure of Good Intentions*. Cambridge, MA: Basics Books, 2004.
- Tomlison, John. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity, 1999.
- 辛旗。〈在現代化進程中重塑中華文化影響力〉。《中國評論》第 155 期。2010 年 11 月，頁 4。
- 蔡瑋。〈有關兩岸文化合作的幾點思考〉。《中國評論》第 155 期。2010 年 11 月，頁 10。
- 龔鵬程。《中國傳統文化十五講》。北京：北京大學出版社，2009。
- 朱壽桐。《新人文主義的中國影跡》。北京：中國社會科學出版社，2009。
- 鄒廣勝。《自我與他者：文學的對話理論與中西文論對話研究》。北京：中國社會科學出版社，2009。

- 楊志誠。〈全球化思維的領導與決策〉。《產業與管理論壇》第 11 卷第 1 期（2009 年 3 月）。新竹：經濟部工業技術研究院。頁 8-37。
- 余英時。《知識人與中國文化的價值》。台北：時報文化出版社，2008。
- 辜鴻銘。《中國人的精神》。臺北：五南圖書出版社，2008。
- 張菲娜譯，David Hesmondhalph 著。《文化產業》。北京：中國人民大學出版社，2007。
- 衣俊卿。《文化哲學十五講》。北京：北京大學出版社，2006。
- 孫治本譯，Ulrich Beck 著。《全球化危機》。臺北：臺灣商務印書館，2005。
- 鄧曉芒譯，Immanuel Kant 著。《純粹理性批判》。臺北：聯經出版社，2004。