

壹、前言

二十一世紀已經不只是一個全球化的世紀，而且是一個高度全球化的世紀。在全球化的浪潮下，全球在知識、經濟、政治、文化等諸多範疇中，皆呈現一種主流趨勢明顯、在地化內容多元的風貌。例如，全球的經濟發展已然是息息相關，互動密切，但是個別的區域仍然有其特色，而且也必然以其區域的特色參與全球的趨勢。當然，全球化有其同化作用，也就是使得不同區域的內容有更多的相似性，我們從各國的國際機場之形式與內容即可見一斑。另一方面，全球化也引發各區域對個別文化及特色的反省與重視，這樣的重視部分的原因是來向對自家文化的反省與珍惜，不願意使個別文化消失在全球化的同一性之中；部分的原因則是基於生存的要求，因為如果我們完全喪失個別文化之特色，不但使得吾人喪失用以吸收世界文化之背景與基礎，而且會使得個別文化喪失其特色與優勢，進而加速個別文化的死亡。由此看來，全球化的來臨，不但造成全球面貌的改變，也引發諸多的問題與此問題所造成的焦慮。其中，文化問題亦是核心問題之一。

即就現象學角度而言，文化與文化之間只是不同的存在罷了，此中並無直接之衝突存在，其所以會有衝突乃是來自於擁有不同文化的民族、國家或個人之間的衝突。易言之，是不同文化的人因其所執取之價值觀之差異，在彼此交會而被迫選擇時，才會有衝突的產生。人與人之交會並不是以一抽象的文化交會，而是在生活世界中交會，因此，生活世界的差異與衝突才是文明或生活衝突的真正內容所在。此中，如果只是觀念的差異或品味的不同，然而雙方各安其位，此時亦不必產生衝突。若是彼此之交會有其客觀利益，甚至生存危機之衝突時，文明衝突便會被放大，進而成為衝突的原因及焦點。就事實發生的程序看來，文明衝突乃是經由現實世界之衝突所引發的結果，並非是現實世界衝突的原因。當二個文明不同但各安其位時，並無衝突可言，但是當某個文明要在現實生活內容上去干涉、改變其他文明的內容時，也就是在現實世界內容造成衝突時，文明衝突才會產生。當然，本文如此之立場其實是有其預設的，也就是預設各文明乃是以正面之價值為其存在與發展之基礎的，因此，各文明在最終極的價值肯定上是良善而一致的，只是對此良善而一致的終極價值採取了不同的理解與詮釋，才造成了文明間的差異。果如此，則陽明的四句教便十分適合文明對話的哲學基礎。

「無善無惡心之體」，說明了文明之基礎乃是一種人性最根源的內容，它並不在是非善惡的範疇之內，而是決定此是非善惡價值之超越存在，此即是一最活潑、自由而良善的人性。以此為基礎，再配合個別文化之差異，因而各有其是非善惡之標準與判斷，此即形成文化之特色與差異，此所謂「有善有惡意之動」。由於意之動乃是在具體的生活世界中動，因此其所有之善惡價值判斷亦是相應此生活世界具體內容而起，此即顯其為一方便而非絕對之標準。此不同文化之標準各有其價值，但並不足以做為一絕對性之標準，而只是絕對標準的一種例示而已。依本文對人性良善的根本預設，人不只是有是非善惡的價值判斷，而且必然會選擇是與善，而否定非與惡，此即為人性最具體的內容與表現，此即「知善知惡是良知」。值得注意的是，依陽明知行合一之教，此「知善知惡」之知並不只是能了解、判斷是非善惡，而是在判斷的同時，必然表現為生活內容之種種行動與實踐，因此，此「知」乃是一種「實踐之知」，非僅是一種「認知之知」也。如果知是一種實踐之知，那麼，人必然是在生活世界中知，也在生活世界中行，其亦必然與其中之事物物密切相關，此即「為善去惡是格物」，也就是必然呈現出一種價值之肯定與實踐。現在，格物不只是對生活世界之內容給予道德價值之安立，同時也應該更具體地落實在種種主題之中，此中，文明衝突便是十分值得探討的主題。

在一個全球化的時代，文明衝突不再只是零星的部族間之衝突，而是會形成全球整體的衝突，其影響是十分驚人的。同時，文明是歷史的產物，文明的衝突也就是歷史文化的衝突，人又無法改變已有的歷史文化，因此文明衝突也就會是一種永恆而無解的衝突。再加上國際間的現實利益衝突，皆令人不得不正視此問題之嚴重性。本文在此首先說明陽明四句教之內容，而後分析文明衝突的現實原因，再以良知教及一體觀，指出文明對話的可能與必要，以下請即展示本文。

貳、四句教的基本義理

「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，此為陽明四句教，乃是陽明良知教落在《大學》的正心誠意格物致知之說明。《大學》由格物致知一直至治國平天下，乃是由內聖而外王的完整結構，此中，道德對政治具有優先性與基礎性。依《大學》，治國平天下最後的基礎乃是在個人的德行修養上，而正心誠意正為此中重點，同時，此正心誠意又非一空泛之概念，而必須在生活的具體情境中加

以體會、證悟，是以格物致知也正是對此修養之具體情境之強調。一般而言，政治做為外王的內容之一，而以道德為其決定者，這說明了德性對現實政治的優先性與基礎性，儒者及一般人都可以理解與接受。然而，內聖對外王事業是否有充分性則可討論之空間頗多。蓋《大學》在此中之理論次序有二，其一是由「欲明明德於天下者，先治其國」，以下類推。就此而言，明明德於天下先待治其國，因此，治其國乃是明明德於天下之必要條件，不先治其國是不可能明明德於天下的。另一則是由「物格而後知至」，以下類推。就此而言，「物格而後知至」此義具有歧義性，此句可解釋為物格而後知至才可能，如此則物格是致知的必要條件，此義與「欲明明德於天下者，先治其國」一義相符而一致。然而，此句話亦可理解為物格就能知至，如是則格物便成為致知的充分條件。若就理論的一致性而言，則以必要條件關係說明應較合理，以其較為一致也。然而就內容而言似又容許區別的可能。此中，物格至身修之關係應可理解為充要條件之關係。易言之，物格、知至、意誠、心正、身修應該是一體而無分別的，是當下同時俱現的。至於身修、齊家、治國、平天下等其間之關係便只是必要條件的關係。身修才能齊家，但身修不必能齊家，此間並非一充要條件之關係。從另一義而言，則格物致知至修身，其間的關係是分析的，而修身至平天下，其間之關係是綜合的。此義既明，則四句教中四有、四無之爭論亦可獲得釐清，請先論四句教。

陽明三十七歲於貴州龍場驛悟良知，其間之主觀機緣固多，然其義理方向亦甚清楚，一方面是相應於朱子學中「性即理」而「心不即理」一義而有所轉進，並經由《大學》格物致知之內容加以呈現。一方面是表現為孟子學，其良知教便是承孟子良知學而來，是以陽明之學亦當是以孟子之「本心」為本，此即可合理說明「無善無惡心之體」。即就孟子而言，其不同於「生之謂性」之告子，而以道德本心為重，是由四端說良知，由良知說心，由心說性。今四端、良知乃為一純然至善者，是以心、性皆為純然至善者，此即孟子之性善論。果如此，則「無善無惡心之體」與性善之關係又當如何安立？

首先，「無善無惡心之體」必不可與告子所謂「性無善無不善」之中性說相混淆。蓋所謂「無善無不善」的中性說，只是介於善惡之間的一種狀態，其雖為中性，然仍與善惡為同一層次之存在，並不具有超越性。其次，「無善無惡心之體」乃是指謂一超越於一般相對性善惡之上的存在，此存在乃是決定一般相對善惡而使善惡成為可能者，且此存在必然以道德之善為其根本之內容，此表示此心為一超越而至善之本心，而所謂「性

善論」之「善」亦是一嘆美之辭，究其實，不可再一相對之善惡加以形容也，此所以為「無善無惡」也。此牟宗三先生云：

孟子云：「非獨賢者有是心也，人皆有之。賢者能勿喪耳。」此所謂本心顯然不是心理學的心，乃是超越的本然的道德心。孟子說性善，是就此道德心說吾人之性，那就是說，是以每人皆有的那能自發仁義之理的道德本心為吾人之本性，此本性亦可以說就是人所本有的「內在的道德性」。既是以「內在的道德性」為吾人之本性，則「人之性是善」乃是一分析命題。⁽¹⁾

告子之論性乃是一生理學之性，然孟子以至於陽明所論之心則為一超越的、本然的道德心；且因為不是個人的、心理的心而為一超越的道德心，是以具有普遍性與必然性，如是「人皆可為堯舜」一義方可成立。其實，「無善無惡心之體」一義，胡五峰在〈知言〉中亦有肯認，可見心同理同亦誠的論也。⁽²⁾

吾人之心雖是無善無惡之至善之心，然而此心仍是存在且表現在具體的生命之中，而此時之具體生命之種種內容即可能導出不同之表現，甚至有善有惡之表現，此所謂「有善有惡意之動」。蓋意乃心之所發，今心既為一無善無惡純善之心，則心所發之意亦應是一無善無惡之意，王龍溪的四無便是由此中申論。此論固為一義，然而卻是一較為簡化之說法，之所以為簡化，乃是因為此中忽視了人的具體性，也就是忽視了人的歷史性與存在性。心誠然至善，然而心所發之意卻是在一具體情境下所發，此時之心便可能因為具體情境之內容而產生某種重視或強調，此重視或強調極可能造成某種封閉或限制，進而使原本活潑潑的心有所執定，由是而有種種善惡之可能。《金剛經》謂「應無所住而生其心」，此無所住乃能無執無偏、無善無惡，一旦有執則生命頓時陷溺，從而有善惡之可能。就此而言，「無善無惡心之體」與「有善有惡意之動」並非一排斥關係，而為一動態發展之關係，是良知本心落在具體生命中之表現，今既有此善惡之可能，則隨之而有之工夫修養亦成必然，此即為「知善知惡是良知」之提出。

陽明於《傳習錄卷三》云：

良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡。只好惡，就盡了是非，只是非，就盡了萬事萬變。又曰：是非兩字，是箇大規矩，巧處則存乎其人。⁽³⁾

關於此，牟宗三先生申論謂：

這是把孟子所說的「是非之心智也，羞惡之心義也」兩者合一而收於良知上講，

一起皆是良知之表現。良知底是非之智就是其羞惡之義。陽明說「好惡」就是孟子所說的「羞惡」。是非是道德上的是非，不是我們現在所熟知的認知上的是非，因此，它就是羞惡上或好惡上義不義的是非。故是非與好惡其義一也。⁽⁴⁾

道德上的是非是「知」，價值上的羞惡是「行」，知是知非的同時，便是好善惡惡的表現，二者不可分開為二，此所謂「知行合一」。《傳習錄卷二·答顧東橋書》云：「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知。」知而不行即是知之不真切篤實，實亦不可謂之為「知」；行而不知即是行之不明覺精察之盲動，此亦不可謂「行」。回應前論，正因為良知自身有實踐與行動之動力，是以其根源雖是與「無善無惡心之體」無二無別，然而此良知乃重其意之動之後之表現，由是而有種種善惡之判斷。當然，這樣的善惡既是由意之動而起，而此意又是在具體之生命情境中展開，因此，良知對此意之善惡之對治，亦必就其具體之情境加以回應，此即是「為善去惡是格物」之所以提出。良知之為善去惡並非一空洞之概念，而是一具體實踐的活動，而且是在一具體情境中的實踐活動，此即回應日常生活之種種內容，此即所謂「格物」。此中之物如陽明所言：「以其明覺之感應而言，則謂之物」。所謂「物」非如朱子所面對之外在世界之種種存在，而是就吾人明覺感應之所及者而言，凡夫只是隨意會而逐物，唯致良知者始能依良知之明覺感應而有種種意義之創造，此所謂「格物」者也。易言之，四句教由「無善無惡心之體」以至「為善去惡是格物」，可說是由體而用，體用一如，充實飽滿，毫無虛歉。

相對於陽明的四有句，王龍溪亦有其相應的四無句：

無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。⁽⁵⁾

王龍溪此四無句乃是相應四有句而更翻一層說。蓋四句教對心、意、知、物皆有一明確而超越之分解，由是而有清楚的工夫入路。然而，此心、意、知、物在觀念上、概念上固然可如是分解定位，但就實際的存在與實踐而言，則心、意、知、物乃是一不可分之整體，此即由分解而進至非分解，亦即是由後天進而至先天者也。若就心、意、知、物最根源的面貌而言，心為至善，則意、知、物皆為至善，是一切工夫亦可泯矣，一切分解亦可泯矣。此亦即是對四有句可能產生之「有」相加以超越，此亦是可有之義也。然而，四無句雖有其意義與價值，卻不表示四有句便是不究竟者，因為四有句只是將心、義、知、物加以分解與說明，這樣的分解儘可以只是一歷程義，也就是在展示及實踐過程的分解，並不表示吾人就必執此分解而有種種病也。同時，四無句將工夫落在先天義

上，此則為頓悟之形態，然而工夫落在先天與頓悟之形態，是否就能窮盡所有的工夫形態，而且是否就在諸工夫中具有優先性，凡此，皆仍有可討論之空間，至少，龍溪的講法與陽明之教亦有距離，此牟宗三先生謂：

依陽明，正心底工夫在誠意。「工夫到誠意，始有著落處」。「正心」只是虛說，其工夫實處在誠意。誠意是焦點。誠意底根據是致知。龍溪單提正心是先天之學，顯然不是陽明解說係絡中的正心。陽明底解說係絡是四有句，而龍溪底先天之學則意；在說四無，「正心」實即直下頓悟本體也。若「悟得本體，便從無處立根基，意與知物皆從無生」，自然隨著來，故「易簡直截，更無剩欠」。而此處亦云：「若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知工夫自然易簡省力。」此兩說法意義大致相同。只說「在先天心體上立根」，正心之「正」字便無意義。若問如何「能在先天心體上立根」，則其根據自是頓悟，心意知物皆一體而化，不但是「致知工夫自然易簡省力」，而且實亦根本無「致」底工夫可言，蓋無對治故也。故在此再說「致知工夫易簡省力」便成多餘，而且易生誤會，因為可令人想到有兩套致知工夫也。一套是省力的，一套是繁難的。其實在頓悟四無之下，便無「致知」可言。要說致知，只有一套，便是四有句。⁽⁶⁾

又，

致良知，嚴格講，只有在四有句上成立，在四無上，便無「致」之可言。⁽⁷⁾

嚴格說來，四無句並無工夫與內容，而只是一化境之呈現，亦只是一分析命題式的呈現。果如此，則相應於《大學》而言，內聖與外王之間並非一分析關係，而為一綜合關係，此即與四有句相應而遠於四無句。尤有進者，如果要合理面對文明對話問題，四有句之內容始足以分解、對治之，由是而能完成具體之對話，此所以本文仍以四句教為本，而不以四無句為據也。

參、文化差異與文明衝突

文明是人類的產物，不同的人類產生不同的文明，而且，人是時間中的存在，因此，文明也必然有其歷史性。首先就文明的歷史性而言，文明必然會有自我對話的產生，因為文明既然在時間中存在，是以必然有不同的時間先後，也因此會產生前後不同的差異，這

是文明自身即存在的特質。當前後內容不同而產生不一致時，便是文明自我對話的開始。另一方面，人類因自然條件之影響及人文環境之差異，產生了不同的民族文化及其文明。這些不同的文化與文明並非完全隔絕的存在，而是有相互交涉、影響的可能。而一旦兩種不同的文明碰面時，文明間的差異性便將呈現，而人類在此差異中究竟做何種選擇，便形成文明的自我創造性，而文明的對話不但成為文明存在的必然內容外，也是文明自我創造的絕佳契機，因為正是通過溝通與對話，不同文明更能充分自覺自身文明之優點及其可能之限制，並在同時做出更有價值的選擇與創造。這也就是文明與文明之間的對話。其實，無論是文明自身的對話，或是文明與文明間的對話，都是持續進行中的存在。古代如此，今日亦然。果如此，則本文所欲探討之文明對話是要繼續對文明對話進行哲學性的討論？還是要在特殊的時空條件下加以討論？本文的目標乃是兼二者而言，然而，我們既要討論特殊時空下的文明對話，就不得不對此特殊性加以說明。

本文之所以要以「儒學與文明對話」做為主軸，除了個人興趣的主觀因素之外，有三個客觀因素是值得注意的：首先，我們必須留意的背景是全球化趨勢的漫延與影響。在以往，文明間的距離較多區隔，而且其間之互動亦較緩和，然而在全球化趨勢當今的今日，地球村已然不只是概念而是現實的寫真，文明之間的距離隨著交通與資訊的發達而完全被克服，同時文明間彼此的遭遇與混雜也較以往更甚，在此情況下，文明間對話無論在質與量上，顯然都較以往要更為複雜而深入。尤有進者，廿一世紀的全球化下所提供的文明對話並非只是在量上的增加，而更在質上的突變，因為全球化並不只是一種中性的現象，它同時也包含著價值觀與世界觀的改變，而且更涉及現實存在的利益問題，這樣的特殊性就引發了所謂「文明衝突」的討論。二〇〇一年九月十一日，兩架飛機衝向紐約世界貿易雙塔大樓，另一架則飛向美國國防部五角大廈，而另一架則墜落在賓州的大平原上。這樣的恐怖攻擊不僅震驚美國，也激起全世界的關注與討論。

由於恐怖行動的主謀者賓拉登乃是回教世界的一員，於是不少人不禁回想起杭廷頓（Samuel P. Huntington）在其《文明的衝突》（*The Clash of Civilization and Remarking of World*）中的預言，似乎西方文明的代表已經和回教文明的代表正上演著文化衝突所導致的戰爭。暫不論杭廷頓的說法是否成立，眼前的衝突卻是事實，但是，這是否是「文明衝突」仍有待討論。無論如何，當全球化將全人類納入地球村的同時，地球村內的衝突也因為非在一起不可，而導致更直接而強烈的衝突可能。正因為如此，文明對話的重

要性乃是更甚從前。第二點要注意的背景便是中國的崛起。中國自從鄧小平改採改革開放政策，以至於胡錦濤的進一步資本化的努力，使中國在經濟上有極快速的發展，不但成爲世界的製造工廠，同時也是全世界新興的消費市場所在。經由經濟的起飛，中國在政治、軍事甚至文化上也開始逐漸展現其影響力，形成在美國、歐盟之外的新興勢力。尤其特殊的是，中國雖然在中國共產黨的統治下仍然堅持馬列主義的教條，但是在現實上統治裡卻有極爲開放的空間，其中，對傳統文化的包容與肯定正是重要的一環。^⑧基本上，中國乃是以儒家思想爲基調，也是儒家文明的代表區域，因此，杭廷頓也毫不諱言地指出西方文明日後極可能與伊斯蘭文明及儒家文明產生衝突，甚至爆發戰爭。而九一一事件似乎也就成爲衝突的起點所在了。正是中國的崛起，使儒學在文明對話中成爲不可或缺的一部分，本節的主要目的，便是先試圖澄清文明對話與文明衝突之關係，而後再以儒學的角度說明儒家文明在文明對話中所扮演的角色。

人類對未來總是充滿憧憬與想像，對未來也有種種預測，諸如歐威爾（G. Orwell）的《一九八四》，赫胥黎（A. Hushelly）的《美麗新世界》（*The Brave New World*），托佛勒（Alvin Toffler）的《第三波》（*The Third Wave*）等，皆不乏對未來世界的想像與描述，然而，這些作品雖然引發討論，卻沒有什麼衝突性或火藥味。易言之，無論我們是否接受以上作品的觀點，卻並不會有衝突的感覺，至多只是意見不同罷了，至於有訴諸行動的反應則更未見。同樣依未來學的觀點而言，杭廷頓的《文明衝突》或是福山（Francis Fukuyama）的《歷史的終結》似乎就帶有更多衝突的因子與火藥味。最明顯的批評就是，無論是杭廷頓或福山，即使其結論南轅北轍，然而其出發點的角度卻同樣是以西方，尤其是以美國觀點爲主，此則與前述如歐威爾等人以一普遍性態度論述有顯著的差異。同時，不僅是其論述之立場有窄化的問題，而且其中帶有利害與價值上的判斷，杭廷頓指出西方文明的潛在敵人，而福山則強調西方文明的普世價值及其優越性。這也就說明何以今有如此多的批評，此中並不只是學理觀念上的差異，而且也牽涉到現實利益與文化尊嚴問題。

即就未來學而言，學者提出自己對未來的預測，無論是對或錯，也都只是一種學理上的推論，並不必然有能力使之實現，因此，杭廷頓與福山的說法也只是一種說法，並不值得大驚小怪。然而，其作品之所以會引起如此之重視，乃是因爲這二人皆是西方文明的一員，尤其是美國人，而美國又擁有主導世界的實力與事實，因此，這二人的看法

便不只是學者在書齋中的個人言論，而具有指標與暗示的作用，這點我們必須十分清楚。至於在學理上，我們可以各舉一例說明杭廷頓與福山的盲點所在。首先就杭廷頓而言，其能將衝突不止還原為現實的利益，而且也涉及文化的深層，這種看法並不是毫無意義的，易言之，杭廷頓的文化衝突論注意文化問題是十分深刻而且進步的看法。然而，我們可以問的問題是：有文明衝突嗎？若有，文明衝突究竟是因還是果呢？其實，文明間的差異與不同這是事實，但是由差異與不同而要推論出「衝突」，這便不是分析命題，而需要更多的前提。至於這前提的內容固然可以頗為複雜，不過，將之歸為現實利益的衝突應該是十分簡要的說明。其實，各大文明及其宗教之衝突並不是其根本精神之衝突，而多為現實利益衝突所引發的結果罷了。例如神學家孔漢恩（Hans Küng）所起草的《世界倫理宣言》便在一九九三年於芝加哥所舉行的世界宗教會議中通過，並於一九九九年九月將〈人的責任之世界宣言〉提交聯合國考慮。⁽⁹⁾此即說明文明間之對話不但不是不可能，反而有令人意想不到的成果與收穫。反觀九一一事件，這跟伊斯蘭文明有什麼直接關係？如果不是美國與伊斯蘭世界有著難以釐清的現實糾葛與利益衝突，很難完全由文化或文明因素加以說明，我們實在無法由伊斯蘭文明中分析出恐怖主義的內容。杭廷頓完全不分析現實利益的問題，而將問題重心轉到文化或文明問題上，並不是杭廷頓對文明有更深的關懷與體認，而是有其現實上之考量，因為如果杭廷頓對文明真的關懷，他應該對文明有更多的說明，而這樣的說明也就不應該導出文明衝突的結論。反之，文明衝突的結論仍是在利益考量下的產物，誠如克黑朋，在〈文明衝突的欺瞞〉一文中的批評：

誠然，這一戰役下的賭注，在於爭奪支配波斯灣石油礦藏資源，更甚於尊重國際法的規則；然而依照杭廷頓的主張，他卻說戰爭的主要動機，在於認清到底是哪一個文明支配這些資源。而這個戰爭就是在西方文明的名義下，為了同時確保此文明的霸權，和同屬此文明諸國的霸權，使美國和同盟諸國團結參加波斯灣戰爭。到此，杭廷頓在《文明的衝突》書中玩弄的把戲，可以說一目瞭然了。在《文明的衝突》裡，他一再以片面的方式解說事件因果關係，也就是說，一個國家在規劃什麼政策時，就是依照是否屬於同一文明的判斷標準，首先以指定敵人和朋友為出發點。⁽¹⁰⁾

說白了，波灣戰爭根本就是石油資源的爭奪戰，而杭廷頓卻轉換為文明之衝突，並

由文明之差別而決定敵友，這顯然是有特殊前提下的推論。這個前提就是：

《文明的衝突》所有的分析就全匯聚在同一個意義上——冷戰結束和多數共產政權垮台後，說服西方人，他們的敵人已經換了，今天，對西方人和美國人而言，他們的敵人就是儒家文明的代表和伊斯蘭文明的代表。⁽¹¹⁾

易言之，杭廷頓仍不脫其縱橫家的立場，《文明的衝突》只是為西方文明爭奪資源取得更多的合理藉口罷了。試觀下文：

杭廷頓的《文明的衝突》最巧妙的，就在於他將「我們能期望於什麼」的問題，轉軸更弦地轉移到「我們應該要怕誰」。關於這個製造恐懼的文化所歸結的理論，我們可以分析。首先要指出的是，杭廷頓的理論製造恐懼的文化，唯一的目的，就是引人重新懷疑多元文化的社會的存在和未來。這樣一來，此後即使處於同一個社會當中也一樣，都該要鄙視不屬於相同文明的一切，而就長遠來看，就得警覺到彼此根本就不可能共處。換句話說，一旦承認且賦予這雙重文化（製造恐懼和敵人的文化）的正當性，其實也就是在同樣西方社會裡，把他國移民來的人也看成是潛在的敵人了。⁽¹²⁾

如果杭廷頓身為美國人，以美國利益為前提而指出美國隱藏中的競爭對手，甚至要求西方文明有所警覺，凡此皆是可有之論，至多只是層次不高，僅止於現實的縱橫家習氣罷了。但是這樣的習氣如果越界而導出文明的衝突，甚至對其外文化之否定，更甚至直接導出敵人與對抗，可能就令人難以接受了。克黑朋的批評亦正是在這樣的觀點下值得吾人肯定。易言之，《文明的衝突》做為杭廷頓個人的想法，做為美國戰略的參考，則是對現實的剖析與方法的採用，這是可有之論，因為美國總是為其最大利益而考量，這是人之常情不足厚非。然而，如果這樣的觀念形成為一種共識，一種西方文明的共識，進而造成文明間的對立、衝突、仇恨，可能就是十分負面的存在了。由此可見，吾人應該要有超越於個人或某個國家利益上的思考，如是才能真正消解可能的衝突與矛盾，而這也是儒學可能提供意見之所在。

關於福山相對於杭廷頓而言，「從目前來看，恐怕杭廷頓的『文明衝突論』後來居上，成為更多討論的核心。尤其『九一一事件』的恐怖攻擊，使杭廷頓的書有『預言』般的精確。」⁽¹³⁾這段話說對了一部分，也遺漏了一部分。首先，杭廷頓之所以較福山引起更多的關心與討論，除了「九一一事件」的影響之外，更具決定性的關鍵，仍在杭廷

頓遠較福山更明確地指出西方文明的「敵人」，從而使西方與非西方世界更為關心與重視。福山的論述只是強調自由主義在未來世界的優勢，其間雖然有西方觀點，但大體仍是以問題為導向，較不具攻擊性與火藥味，當然也引不起較強烈的反應。另一方面，福山的作品原本就是用寫作形式的要求而採具煽動性（provocative）的寫法，既是煽動性的，不免有些誇張與偏頗，其立場也就容易被人所掌握而不必予以太嚴格的審視。例如，當人問到：

像五〇年代的丹尼·坎爾，他認為社會主義與資本主義將逐漸趨同（Convergence），因此，他宣稱這也是意識型態的終結。你不如此認為？

福山的回答是：

目前看起來就不是那樣嘛。我認為只剩下一種意識型態，是一方的勝利，不是趨同。⁽¹⁴⁾

這樣的回答並不具說服力，因為眼前的趨勢是否就是自由主義一方的勝利，此仍有待論證。福山最多只能肯定目前是自由主義較佔上風，不表示自由主義必然會在未來一直領先而且是絕對的勝利。福山的言說顯然是煽動性的，較缺乏嚴格的系統與論證。例如，他在論及台灣經濟時便指出：

台灣因為不是民主統治，工業政策才能順利推行。美國的工業政策對重振競爭力幾乎毫無貢獻，因為美國比台灣及其他亞洲新興工業國更民主。⁽¹⁵⁾

這樣的論斷未免過於草率，台灣工業政策是否能順利推動當然與民主政治有關，但並非完全由政府所能決定，仍要相應時代之問題，例如今日的台灣似乎較八〇年代更民主，但是工業政策難以推行，不是因為民主政治，而是政府採取錯誤的政策使然。同樣的，我們也很難接受美國政府對重振競爭力毫無貢獻可言的論斷。

總之，文化差異就已存在的諸多文化而言，乃是一已然的事實，然而，文化或文明間的衝突卻是偶然的，是經由特殊現實因素的介入而使之衝突。我們不必否認人類間因現實因素而有的衝突，但是不必提昇到文明衝突的層次，至少儒家思想便不會主張文明衝突，甚至要以世界大同為理想。

一如前論，文化之間有其差別，而無必然之衝突與矛盾，然而，每個文化亦皆有其終極關懷，以決定其文化特質與方向，而此文化特質與方向其開放性之大小，卻也決定其能否順利與其他文化對話之成敗深淺。易言之，如果文化較具開放性，則自然較易與

其他文化對話、共存；反之，則較易產生對立甚至衝突。就此而言，儒家思想所決定的中國文化其所具之開放性如何，應是吾人關心儒家思想與文明對話時之重要課題。關於此，我們可以由周初的宗教人文化論起。

徐復觀先生在其《中國人性論史·先秦篇》中，對周初文化之發展有詳細之討論，其中，宗教人文化則是十分核心的論題。⁽¹⁶⁾所謂宗教人文化，實即意指文化中的終極關懷與方向之決定，並非由超越而外在的神或其他存在所負責，而是由人自身加以決定，而且是以道德為首要關懷之決定。即就人類宗教之發展而言，人類由自然天而發展出人格天乃是一共同模式，中國亦不例外。然而，中國在人格天成立之後並未有特殊之巫師階級之發展，而是朝向以規則，尤其是道德規則為主軸之發展，在周初便是「敬」的觀念之提出。由敬、敬慎、敬德，一路的發展乃是以人之德性做為天之法則，是以人即不必再求以巫師通天，反之，人可依自身之德性而與天道相合一。至此，宗教人文化之觀念即告成立，此時的終極方向並非只由外在的天道決定，而且也是經由人的德性而證實，這樣的態度避免了神權的權威與獨斷，而更具理性討論的開放空間。同時，這樣的開放性也避免了因神權的權威性所產生的外在衝突。易言之，所有宗教如果以外在的神或權威為基礎，則此眾多宗教間並無更高之仲裁者，因為所有的宗教本身就是為文化提供終極方向者，也因此這樣的終極方向其衝突也就成為終極而永恆的衝突。相對而言，人文宗教並非以一外在權威為根據，因而容許更多元的可能性，其開放性與對話性亦大為提高。果如此，則以宗教人文化為基礎的儒家思想，其做為文明對話的根據，是具有更寬廣的開放性的。進一步的問題是，儒學僅以開放性做為文明對話基礎之特質嗎？

若僅就開放性而言，以老莊為主的道家思想似乎較儒家更具開放性。即以莊子為例，莊子在〈齊物論〉中暢言儒墨之相是相非，難有最終之定論。所謂此一是非，彼一是非，皆為相對標準下之產物，而儒墨卻以此相對之標準做為一絕對標準加以堅持，由是乃造成人類價值觀與思想之衝突。依莊子，如果吾人此時再提出一相對之標準與之對抗，不過是落入「辯無勝」之無限後退之中，並不能真正消解彼此之衝突與爭辯。因此，真正的解決之道乃是在回到一絕對之標準，由是而能安立此種種相對之標準。唯此絕對標準並無內容，否則即顯特殊相而落入相對，是以絕對標準無他，不過就是道、無、虛，也就是一純然的開放，而使物各是其所是。易言之，〈齊物論〉之齊乃是一「不齊之齊」，而使物各付物，此物因道之開放而得到充分之發展，此即以道之無而生物之有也。相應於文

明對話，則道家思想並不堅持任何文化的優先性，而接受所有文化的特殊性。這樣的開放性不能說不是非常徹底的。針對此，儒家思想至少可以有二義是道家思想所不及的。

首先，儒家並不否認開放性的重要，「君子和而不同，小人同而不和」⁽¹⁷⁾ 早已是儒家的基本信念。此外，「己所不欲，勿施於人」，⁽¹⁸⁾ 「己欲立而立人，己欲達而達人」⁽¹⁹⁾ 亦是儒者所堅持之原則，果如此，則儒家一方面肯定多元文化之和諧，然而卻避免文化之同一化，此所謂「和而不同」。同時，儒者也避免文化之壓迫，並且願意幫助所有文化自我完成。就此而言，儒道二家在開放性上應屬平等。然而，儒者不同於道家者，乃在儒者肯定自身歷史文化的特殊性，所謂「郁郁乎文哉，吾從周」，儒者乃是立基於其時代之歷史文化而開始其思想與文化之建構。然而在道家，這樣的歷史感與文化關懷並非其思考之重心。蓋道家思想發動之初機，乃是針對周文疲弊而展開，同時將重心放在去病破執上，而非積極的文化建構。道家的關心是人在扭曲的文化中所感受到的病痛與不安，並以去除病痛不安為首務。是以「遮有為，顯無為，無為而無不為」亦成為其主要的理論架構。依此架構，吾人當以「無為」為治病之法，通過無為的治療，一切文化乃能重新歸位而避免扭曲與僵化，由治療而保住一切文化之價值，此所謂「無為而無不為」也。然而，道家至此也就停住而不再做進一步的規範，易言之，道家僅以提出一治療之道為要務，不以其所治療之對象及其內容為重心。因為任何特殊之方向與內容皆為特定時空下之產物，吾人相對於此特殊之時空及其內容，並無法分析出更為優越的標準以為取捨之判準。因此，道家便僅停留在一「無」之境界，而拒絕對客觀內容做進一步之規範。即就學理而言，這樣「存而不論」的態度誠然是最開放的。然而，也正因為這樣的開放性，使得道家也不決定任何方向，因而無法形成「教」，而只能成為「學」，易言之，道家並不對終極關懷之方向有所決定，因此也不建立教相，而成為一純開放的學理。問題是，人在理性上誠然可以接受道家的立場，但是在生活世界中卻有所不足。因為人做為一歷史的存在，必然有其歷史性及其特殊性，也必然要在諸多可能中加以選擇，而不能只是存而不論。孔子鄭重言之的「郁郁乎文哉，吾從周」，正是明確地指出儒學對歷史性之選擇與定位，並且由此定位而有了理解過去、面對現在、展望未來的存在根據。維護、繼承、創造自身的歷史文化傳統，不但不是一種封閉，反而是所有真實開放的可能，因為所謂開放並非無條件的接受，而是在一定的歷史意義與價值系統下加以接受，只有真實地掌握自身的歷史文化傳

統，才有真正的對話與溝通。「孝弟也者，其爲人之本與」，⁽²⁰⁾「親親，仁民，愛物」，⁽²¹⁾「盡己之性，盡人之性，盡物之性」，⁽²²⁾這些命題有著共同的基調，也就是對個別存在特殊性之肯定與尊重，同時又超越個別性而有更寬闊而無限的意義開展。用之於文明對話，則儒家文明首先肯定自身文明之價值，然而這樣的肯定也只是肯定，並不具有排斥性，我們肯定自家文化之價值，分析不出對其他文化排斥的意義；同時，正是因爲肯定自身文化乃是每個人的義務，因此，我們在肯定自我文化之同時，也應該尊重其他人對其文化之肯定，此所謂「盡己之謂忠，推己及人之謂恕」者也。總之，儒家思想不但在開放性上毫不較道家遜色，同時更積極肯定自家文化之特色，此爲道家思想所不及。尤有進者，儒家對自家文化之肯定並不只是內容上、歷史上的肯定，還有更深刻的價值意義，此即「仁」的提出。

孔子與宰我論三年之喪是一篇十分重要而傳神的篇章，⁽²³⁾表面上看來，孔子以「汝安否」相詢，似乎並未針對宰我三年不爲禮樂，必然禮壞樂崩的論證提出反駁或質疑，反而是以心的安不安爲主要關心，這便指點出「仁」的意義並不在其外在之形式與內容，而在其根源的不安不忍之心，也就是一種人類最根源、最活潑、最開放而又有定向的人性。仁是一切價值最後的根據，它雖然會相應不同時機而做出相應之判斷，但是它卻不能僵固在此特殊的判斷上，而永遠保持其活潑與開放。同時，仁心永遠是知是知非而且好善惡惡的，它有自身的動力，並且以道德爲首要關懷，因爲道德正是要吾人能對此仁心保持真實的體會與實踐。其實，這也是宗教人文化的表現。仁並不是以外在的超越上帝爲根據，也不是以苦集滅道的解脫爲核心，而是保持既開放而又有恆向的道德努力，如是可以有效避免文明衝突之可能。

牟宗三先生在其〈文殊問疾〉一文中，便對佛教及基督教之價值關懷，提出相當深刻的反省。⁽²⁴⁾依牟先生，佛教依其教主釋迦牟尼而有其教相之決定，此即強調對生老病死的解脫，進而有對人間世之捨離而有出世之傾向，此中既有甚深刻之智慧在，然亦有一間未達之偏執在。當佛陀針對生老病死而有甚深之不安，此時乃是一悲心之發用，亦如儒家仁心之發用，此爲不二之真理所在。然而佛陀並未以此悲心爲根本，而是進一步關心如何滅此生老病死之苦，此時便由「證悲」而轉向「證如」，也就是將解脫生老病死後之如境視爲終極關懷。問題是，悲心無限，當然可以就去此生老病死之苦上著力，然而，此方向畢竟只是應機而有之發展，是可有而不必唯一之發展方向，今若

捨此悲心而以如境爲首出，則爲「證如不證悲」，由是而形成悲心之特殊化與僵化，從而造成佛教思想之基本限制。另一方面，由於佛陀貴爲王子，是以其與家庭之關係自始即套在一政治模式中，由是父母兄弟之關係俱成爲一客觀之關係而缺乏存在性的主觀感受，使得佛陀不必以此親情爲不可或缺者，進而有出世斷欲之想，同時也使得佛教不必能積極肯定人間世之種種內容也。至於基督教則在其將主體之能動性視爲偶然，而將客觀之所對——上帝視爲必然，此所謂「泯能而歸所」。然而，此「所」如果不能通過悲心之肯定，則便只是情感之投射而無理上之必然，因此帶有濃厚而強烈的情識色彩。這也可以說明何以西方宗教有較強烈的衝突存在。相對而言，儒學則以仁心爲最後根據，並不滑轉至其他問題，也不受情感所決定，至於經驗問題則交給禮樂在損益的修正中逐步解決。

尤其值得注意的是，孟子有「民爲貴，社稷次之，君爲輕」⁽²⁵⁾的民本說，同時，民本說更實際的主張便是對人民生活的照顧與安頓，所謂「仁政必自經界始」，⁽²⁶⁾正是要仁君首先重視人民的農地。也就是人民的經濟與生活，所謂「養生喪死無憾，王道之始也」。⁽²⁷⁾凡此，皆說明儒學的終極關懷並非玄想之理念，而是日常生活的實踐，當然也包含政治的關懷。依孟子之描述，當時諸侯國間之爭戰並非意識型態之對抗，亦非文化或文明之衝突，而只是現實利益之爭奪罷了。此時，諸侯乃是將人民視爲自身利益的一部分，而孟子的民本論正是對此扭曲的反駁。由於諸侯乃是以人民爲工具，以遂行其個人之私欲，自然不能得到人民之愛戴，於是乃必須以強力以遂行之，於是有霸主觀念之出現，而孟子的王道以仁，霸道以力，賤霸而尊王的立場，亦是對時代弊病的扭轉與治療。必兼此終極關懷與仁政王道，方能完整展示儒者內聖外王之理想，也才能說明儒學在文明對話中的立場與態度。

肆、四句教與一體觀

一、四句教與文明對話

四句教基本上乃是相應於個人之教法，然而落在文明對話上亦甚貼切，何以故？以文化乃是由人所創造，是以文化亦具有發展義與動態義，此與人之生命發展頗有相似之處也。首先，每個文化與文明基本上是平等而無差別的，每個文明都是人類智慧與努力

的表現，其間之內容容或有別，然就其為人類之智慧而言則無別，就其價值而言亦可平等而無高下。此即為「無善無惡心之體」一義的引申。易言之，所有的文化或文明皆有其自身之價值，值得吾人加以肯定與尊重，因為其根源皆發自此無善無惡之心也。另一方面，各文明雖以人性為其共同之根源，但是並不表示其發展之內容就必須一致，此間不同民族文化有其不同之主客觀條件之差異，是以所發展出之內容亦有種種之差別，此所以有如此多元之文明與文化存在也。相應於此，可以「有善有惡意之動」為之說明。每個文明當其由根源之心內外建構其文化內容時，皆有其相對性，此相對性若能相應著損益之道而採取一開放之態度，則文明之內容便可健康而壯大，反之，若文明缺乏自覺與開放，則其創造力必然消失，而文化亦必衰亡。因此，「意之動」的創造相應於不同時空而有其善惡與相宜與否之問題，此即文明對話的客觀背景所在。易言之，文明對話是在一已然多元的文化背景下展開，彼此皆有相對的優缺點，此即需經由對話而使之互補相成，至於發動此對話的動力仍是自家之本心，此即「知善知惡是良知」也。

一如前論，良知知是知非、好善惡惡，此即良知的知與行之為一。當良知身處於一有善有惡之環境下，其心必不安於任此善惡如是如是，而思有以救之，此即其有為善去惡之動力與實踐也。至於其所對治之善惡，就是其所處之情境，也就是吾人之文化。因此，「為善去惡是格物」說明了文明對話乃是在「格物」中展開，也就是在現實情境中與文化內容中對話。由此看來，文明對話不只是觀念上的溝通，更包括了具體內容的接觸與理解，這在全球化趨勢下，已然成為必然的內容。

二、一體觀與文明對話

其實，以上的論說並不難理解，然而，為什麼人類文明的對話卻始終難有進展呢？此即是知而不行也。筆者以為，諸文明間觀念上之差別與現實上之勢力不同，可能是重要因素之一。易言之，文明對話亦需要一合理的地位與規則，但是在強弱、貧富的差距下，文明對話亦遭受扭曲而停滯。如果要加以突破，除了強化弱國之現實能力之外，一體觀卻也是十分必要的條件。當吾人能有一體之感，便不會以現實之力去宰制其他文化，真正的對話才能展開。關於一體之感，陽明論之甚詳：

可知充天塞地中間，只有這箇靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈

明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？⁽²⁸⁾

又，

陽明子曰：大人者以天地萬物為一體者也。……大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也。見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也。見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也。而瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之亦必有之。是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也。⁽²⁹⁾

依陽明，人之感通與一體乃是本性之內容，並非人為的有意如此。而人的問題不在本性的內容，而在人是否能自覺，能一念自覺此心之不安不忍、怵惕惻隱，當下即可有一無限心之呈現，此時之一體與感通即為必然。依此，當今全球化問題並非在一客觀趨勢之形成，而在人類是否有充分的自覺心，以一體之仁相感通。若有，則強國弱國、貧國富國之間即可有共同的交集，真正的對話與和平才可能實現。

克黑朋在論及文化與翻譯時，試圖通過翻譯的存在，說明文化間的相互滲透性及其普遍性，由是而反對文化的絕對化，以及文化的絕對化所產生的衝突論。易言之，翻譯的存在證明了多語言的存在，多語言的存在也證明了多文化的存在。沒有一個文化是在絕對孤立的時空中發展，因此，所有文化都以預設其他文化的存在而成立。人類在珍惜自身文化的同時，其實也要有文化的一體感，而對其他文化有所尊重與肯定，事實上，這不但是應該如此，而且事實也必然如此，孤立的文化只會貧乏而消滅。克氏引用了阿姆賽爾（Jean-Loup Amselle）的一段話頗為精要：

我們應該要擁護的觀念是，一個文化內蘊奧祕的活力表現在其他文化當中。換句話說，應該支持的是向其他所有文化開放的公設，也就是文化際性以及「各文化擁有潛在的普遍性」這個公設上。⁽³⁰⁾

文化的普遍性其實正是人性的普遍性，也正是文明對話的終極基礎所在，而一體的

感通，正是普遍人性的互動表現。

伍、文明對話的現實性與理想性

文明對話並不是二個抽象的文明相對話，而是在此文明下的人的對話，因此，文明對話必由其所代表的人其所處環境之差別而有其現實性，說得更具體便是兩種文明所處現實環境之貧富乃是文明對話的現實性所在。就此而言，現實條件較弱的文明往往處於弱勢，而遭受較多不公平的待遇。即以伊斯蘭文明為例，在其與西方文明對話時，便受到西方媒體較不完整的之報導，進而導致對伊斯蘭文明的誤解甚至醜化，這對文明對話而言是極為不利的。例如二〇〇五年七月七日早晨英國地下鐵爆炸案，蓋達恐怖主義的反撲，便不應解讀為文明衝突，而更恰當的理解，應該是現實問題的引申。西方已有學者指出，歐美國家對較落後國家的外債壓迫，造成開發中國家最底層人民的反撲，進而導致國際紛爭，似乎是無法視而不見的重要因素之一。由此看來，如果不能以民本思想為主，不能以人道主義為主，而仍舊以霸權維護個人或少數人的不當利益，文明間的衝突將不可能避免，而文明對話亦將遙遙無期。尤其在全球化、知識經濟、資訊化的世界潮流下，更加速貧富之差距，也造成更多文明間之現實衝突之可能。就賤霸而尊王的立場，儒家會支持開發中國家，並批判已開發國家對不當利益之追逐。例如，依「天下者，天下人之天下也」的原則，世界資源乃是共屬人類全體，少數人雖擁有較多的財富，並不表示便有對資源的絕對控制權，否則必然造成經濟先進國家的極度浪費與經濟落後國家的完全貧窮。就此而言，我們不應該以資本主義為無限上綱，反而應該適度回應社會主義的公平原則與人道關懷。

當文明的現實條件較為接近而一致時，文明間較能公平而合理之定位，也較能有真正平等的對話。當然，我們不否認即使西方世界亦不乏有識之士已能跳脫文明之現實條件，而能直接就文明之內容加以對話，然這畢竟只是一部分，真正的文明對話不只是在觀念上的交流，同時也是在生活上的實踐，因此，唯有文明的現實條件較為合理時，文明對話的廣度、高度與深度才可能真正開啓。

就此而言，陽明四句教對文明對話的理想性有較重大的影響。今日的文明對話與昔日之文明對話頗有差異，重點便在全球化的場景。在以往，文明對話只是偶然的、局部的接觸，然而在今日，文明對話已成為必然的、全面的碰撞接觸。就正面意義而言，全球化推

動了文明間更直接而廣泛的接觸，也促成了文明間不同層次的對話，如是而可能促進彼此的了解，促成相互的合作，進而表現人類文明的普遍理想。在這樣的立場下，陽明的格物致知說便十分重要。陽明解格物為正物，是致良知於事事物物，使物之不正得其正。這種致良知的精神無疑是全球化邁向全球和平、世界倫理的重要根據，也是人類普遍人性的表現。心即理、性即理、良知即天理，全球化亦可以是良知天理之表現。然而，回歸全球化實際的影響與結果，顯然與心即理的理想狀態頗有出入，此中之理由，即在人畢竟是一現實的存在，有其特殊之內容與限制，全球化趨勢亦然。人雖然有心即理的一面，但也有心不即理的一面。就人心不即理而言可有兩義，其一，人心即使是理，亦是理的特殊呈現，是經由身體之特殊內容而呈現，因此，人心即理不足以窮盡理之全義，既非全義則必然要通過文明對話加以補足，易言之，所有文明皆只是天理的某種型態而非全義，因此應該謙退、開放，形成良性的文明對話。其二，人心已然受到外物之牽引而不再以理之身份呈現，反而是受某種特殊要求之決定，沉落為工具理性。因為只是工具理性，當然便不具決定性，決定性落入實然的環境與現實，進而落入現實利益的爭奪，由是形成全球化所造成的扭曲與不正義。如實而言，全球化所造成的困境，並不是文明間果真有終極觀念上的衝突，而是導因於現實利益的計較。全球化、文明對話的真正問題不在其理想性，而在其現實性的獨大。針對此現實性的獨大，陽明四句教當然可以重新喚起世人對超越現實之上的理想之嚮往與認同，但是，更進一步地面對、解決不同文明在現實上的衝突與摩擦，便有賴朱子式的格物致知了。依朱子，格物致知乃是就事事物物實際探索其間之理，對事物的客觀存在及其相應之結構性有更多的重視。如果我們承認理必然是憑藉氣而表現為實際的存在，則理想之理必然要顧及現實之氣。唯有對現實之氣有更妥切的掌握，我們才有更適當的方式實現理想之理。因此，如何就世界政治、經濟、文化等現實內容加以分析，而後再提出合理的安頓之道，才是文明對話較為具體的內容。文明對話當然不能缺乏終極關懷、人類文明、全球倫理的對話，但是它不能在一個現實環境、國力資源完全失衡的條件下展開對話，而必須對此現實條件予以充分之回應才能開啓真正有效而合理的文明對話。

陸、結論

總結全文，我們說明了文明衝突的現實因素，以此取代文明的直接衝突。之所以會有如此的態度，主要是因為我們觀察當今世界的文明衝突，其實大多與現實利益衝突緊

密結合，較少是純文化或文明之理由。以中東地區為例，如果不是阿拉伯世界掌握了極豐富的石油資源，可能很少國家會對此地區有如此高的關切，我們看看非洲似乎便不顯此類的衝突，而以種族衝突較多。因此，我們如果能認清文明衝突只是現實衝突的果而不是因，那麼此種衝突並不是必然的、永恆的衝突，而可以通過理性的方式加以解決。當然，我們也必須承認，文明或宗教之中的確有較為保守而激進的派別，有其強烈而偏頗的意識型態，進而形成衝突之因。然而，這樣的極端仍屬少數，而且通過對話，應可有溝通與化解之可能，此亦為吾人所應努力之方向，此義在本文未能細論，在此予以簡要之說明。其次，中國儒家精神在歷經長期的歷史發展，呈現出十分多元的面貌，本文未能一一述及，只能暫時以陽明學為基點，若要更周延地討論，應將儒學在中國之發展予以更充分的說明，此應可強化儒學做為文明對話的基礎，否則儒學自身定位不明，亦難以邀請他人進入此對話平台。

當本文在論及文明衝突時，其實已然是正在進行一種格物的努力。蓋所謂格物，依朱子之意，乃是面對種種事物而去探索其中之理，以做為實踐的準則。若依陽明，則是重在對此事事物物當下的道德回應上，也就是以良知去「正物」，使事物之不正得其正。本文以為，對文明衝突之分析首先是較接近朱子義之格物，也就是傾向先分析其中之理，而後再以陽明之立場予以合理之回應。此中，陽明所謂「物」可以有兩層意義，其一是將物視為物自身的價值之物，此所謂「良知之明覺感應為物」，就格物而言，吾人所重亦不在此事物之客觀之結構，而重在對事物的價值判斷。其二是將物視為經驗之物，此時便可有如朱子義之物，而進一步可開出知識之學。當然，現象與物自身並非二物，而是一物之二種意義，此義在陽明學較顯，而在朱子學較隱而不彰，此須補充說明之。總之，在面對全球化趨勢之際，格物致知應該首先由朱子學之格物義下手，也就是認真地、客觀地掌握世界與其內容，而後再以陽明格物學，予以價值與意義之定位。觀今日儒學之發展，陽明學之格物義盛，而朱子等之格物義較為不彰。然儒學果欲對世界文化發言，則除了固儒學之本外，宜以新內容之刺激與反省，提供儒學實踐之新場域與新內容，此為儒學日新又新，調適上遂之道，亦為本文之用心所在也。

註釋：

- (1) 牟宗三（1979：216-217）。
- (2) 牟宗三（1978：461）。〈胡五峰之知言〉，《心體與性體（二）》。
- (3) 王陽明（1979：72）。
- (4) 同註(1)，頁 217。
- (5) 王龍溪（1960：1）。
- (6) 同註(1)，頁 276-277。
- (7) 同註(1)，頁 278。
- (8) 杭廷頓、柏格主編，王柏鴻譯（2004：58-85）。〈乍現全球化——中國國家權力和文化的變遷〉。
- (9) 劉述先（2000：1-26）。〈宗教情懷與世界倫理——以史威德為例〉，《中國哲學與全球倫理國際學術研討會論文集》。
- (10) 馬可·克黑朋（Marc Crépon）著，李鳳新譯（2005）。〈文明衝突的欺瞞〉，《當代》，213 期，頁 21。
- (11) 同註(10)，頁 22。
- (12) 同註(10)，頁 22。
- (13) 法蘭西斯·福山（Francis Fukuyama）著，李永熾譯（2001：142）。
- (14) 同註(13)，頁 446。
- (15) 同註(13)，頁 156。
- (16) 徐復觀（1977：36-62）。
- (17) 朱熹（1998：147）。《論語·子路》。
- (18) 同註(17)，頁 166。《論語·衛靈公》。
- (19) 同註(17)，頁 92。《論語·雍也》。
- (20) 同註(17)，頁 48。《論語·學而》。
- (21) 同註(17)，頁 363。《孟子·盡心上》。
- (22) 同註(17)，頁 32。《中庸》。
- (23) 同註(17)，頁 180。《論語·陽貨》。

- (24) 牟宗三等著（1979：152-210）。《存在主義與人生問題》。
- (25) 同註(17)，頁 367。《孟子·盡心下》。
- (26) 同註(17)，頁 256。《孟子·滕文公上》。
- (27) 同註(3)，頁 203。《孟子·梁惠王上》。
- (28) 同註(3)，頁 81。
- (29) 同註(17)，頁 470。《大學問》。
- (30) 同註(10)，頁 84。

參考文獻

- 王柏鴻譯（2004）。《杭廷頓&柏格看全球大趨勢》。台北：時報文化出版社。（原書 Berger, P. L., & Huntington, S. P. (Eds.). [2002]. *Many globalizations: Cultural diversity in the contemporary world*. New York: Oxford University Press.）
- 王陽明（1978）。《王陽明全集》。台北：河洛圖書出版社。
- 王龍溪（1960）。《王龍溪語錄》。台北：廣文書局。
- 牟宗三（1979）。《從陸象山道劉戡山》。台北：學生書局。
- （1978）。《心體與性體（二）》。台北：正中書局。
- 牟宗三等著（1979）。《存在主義與人生問題》，第四版。香港：大學生活社。
- 朱 熹（1998）。《四書章句集註》。台北：鵝湖出版社。
- 李永熾譯（1993）。《歷史之終結與最後一人》。台北：時報文化出版社。（原書 Francis, F. [1992]. *The end of history and the last man*. New York: Free Press.）
- 李鳳新譯（2005）。〈文明衝突的欺瞞〉，《當代》，213：16-23。（原書 Marc Crépon. [2002]. *L'imposture du choc des civilizations*. France Nantes: Pleins Feux.）
- 徐復觀（1977）。《中國人性論史·先秦篇》。台北：台灣商務印書館。
- 劉述先（2000）。〈宗教情懷與世界倫理——以史威德為例〉，《中國哲學與全球倫理國際學術研討會論文集》，1-26。台北：私立東吳大學哲學系。