

# 五十年來中國哲學的花果飄零與 海外華人的生命意義構想

沈 清 松\*

## 摘 要

哲學的任務之一，是對生命的意義提供反思。自唐君毅在《祖國》發表〈說中華民族之花果飄零〉一文以來，迄今已超過五十載。本文將分析這五十餘年來中國哲學在花果飄零過程中，所提出適用於指引海外華人的生命意義的幾個構想。第一，是在中國大陸由馬克斯主義政權統治之後，許多華人流散海外，新儒家唐君毅於痛定思痛之餘，提出「靈根自植」構想，為海外華人點燃指引生命明燈。第二，是中國哲學在海外逐漸達成學術生根，包含在學界成立中國哲學學科、學會與刊物，進入學術競爭體制；同時華人也自覺到面對了不同文化與價值的競爭甚至衝突，此時哲學學者如成中英、柯雄文等人提出了「衝突的均衡」或「和諧辯證法」的構想。第三，面對全球化與後現代的衝擊，以及處處有多元文化與多元離散團體共存的跨文化互動情境，本人在與多元他者進行文明交談的脈絡下，提出「相互豐富」的構想。至於今後在相互豐富的條件下，中國哲學能否在世界哲學脈絡中，出現怎樣的嶄新面貌，還有待當前與未來中國哲學家在理論與實踐上的共同努力，以及批判性的省思和觀察。

**關鍵詞：**中國哲學、唐君毅、花果飄零、靈根自植、海外華人

---

2012 年 12 月 10 日收稿，2013 年 2 月 26 日修訂完成，2013 年 5 月 20 日通過刊登。

\* 作者係多倫多大學哲學系與東亞學系中華思想與文化講座教授。

## 一、引言：哲學對生命意義的反思與跨越邊界 和離散經驗作為哲學思索的契機

哲學的重要任務之一，是對人生的意義提供整體而徹底的反思，或中國哲學所謂「安身立命」之道。在西方哲學，誠如蘇格拉底所言：「未經檢視的生命，不值得活。」<sup>1</sup>在中國哲學，張載恢弘之語「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，<sup>2</sup>常能啟發中國人的心靈。可見，中、西哲人皆有重視對生命意義反思者，然其意趣與風格有別。蘇格拉底重視的是批判性的檢視；而張載則一往情深要為宇宙人生雙立、為古今繼往開來。

值得注意的是，跨越原有邊界，走出自己原先熟悉的環境，在異域接觸差異，甚至飄散四方與多元他者相遇，進而與他們共同生活，在這整個過程中所遭遇的變動和對比，往往是進行哲學思索、省思生命意義的良好機緣。簡言之，飄散四方，接觸差異，是思考生命意義的重要機緣，也是對哲學思索的一種挑戰。這在中、西哲學都有例證。

就西方哲學言，古希臘哲學是出現在古希臘勢力擴散之後，在古希臘人最早的愛奧尼亞（Ionia）殖民地。在該地區的米利都城（Miletus）出現了如泰勒斯（Thales）、阿那克西曼德（Anaximander）和阿那克西米尼斯（Anaximenes）這些最早的古希臘哲學家，他們也最具原創性，能運用整全的理性，思考人與自然最原初的經驗及萬物的原質。可見，在他鄉遇逢多元他者之處，成為了古希臘哲學與西方哲學的搖籃。

其後，到了希臘·羅馬時期（Greco-Roman period），正是在羅馬人統治下的多元文化和種族交雜的亞歷山大城（Alexandria），出現了猶太哲學家亞歷山大的菲羅（Philo of Alexandria, 20 B.C.-50 A.D.），被稱為是「一位離散的思想家」（*un penseur en diaspora*）。菲羅離散哲學的產生，是由於當時猶太人雖然接受了希臘語和希臘文化，但仍眷戀著自己的家園和聖殿。恰如哈達勒

1 Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, translated by Harold North Fowler, Introduction by W. R. M. Lamb (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1966), p. 38.

2 宋·張載著，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 320。

貝 (Mireille Hadas-Lebel) 所指出的，正是在當時的亞歷山大城，最早出現今日意義的 *diaspora* 一詞，不僅指一種分離狀態，而且指分離在家園之外的許多個別離散社群。<sup>3</sup>

到了中世紀，西方在十一、二世紀興起了大學，而所謂「大學」(universitas) 本身就是不分國界的「教授與學生的普世社群」(universitas magistrorum et scholarium)，其教師與學生都是在不同邊界進出、遊走。中世紀的哲學家，像聖多瑪斯 (Thomas Aquinas) 講學於科倫、巴黎和羅馬之間，都是邊境的突破者、跨越差異的旅行者。降至近代，笛卡爾 (R. Descartes) 提倡「我思故我在」，奠定了主體性的知識論與形上學基礎，因此被稱為「近代哲學之父」。其實，他在成為學者之前，曾經當兵，被遣派到各地；成名後為了言論自由，從法國移居到荷蘭萊頓 (Leiden)；其後，受到瑞典克莉絲汀王后 (Christina Wasa, Queen of Sweden, 1626-1689) 的邀請，慷慨赴任女王教席，不幸客死瑞典。世人往往只知道笛卡爾的主體哲學，殊不知在倫理學與情感哲學上，他在《論靈魂的情感》(*Les passions de l'âme*) 一書中，以對他者的慷慨為最重要的德行，而且他本人的慷慨美德可為印證。<sup>4</sup>

此外，在近代西方哲學家之中，萊布尼茲 (G. W. von Leibniz) 是一位傑出的外交家，本來就是四處遊走的國際性人物。萊布尼茲甚為嚮往中國，或至少希望中國的儒家也能派遣傳教士赴歐宣揚儒教。西方近代哲學一直要到康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)、菲希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、謝林 (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854) 等人之後，才只在各國大學體制內發展，並啓迪了指導大學的理念，稱為「大學的哲學」(Philosophie der Universität)。<sup>5</sup> 尤其是康德，終身未曾離開柯尼斯堡 (Königsberg) 與柯尼斯堡大學。

---

3 Mireille Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie: Un penseur en diaspora* (Paris: Fayard, 2003), pp. 55-56.

4 René Descartes, *Les passions de l'âme*, III, article 156, in *Oeuvres de Descartes*, vol. 1 (Paris: Librairie Joseph Gibert, 1940), p. 487. 關於笛卡爾對慷慨的論述及他本人慷慨外推的事跡，參見沈清松，《對比、外推與交談》(臺北：五南圖書公司，2002)，頁 305-307。

5 「大學的哲學」一名取自 *Philosophies de l'université: l'idéalisme allemand et la question de l'Université*, présentés par Luc Ferry, J.-P. Pesron, et Alain Renaut (Paris: Plon, 1979).

在中國哲學方面，古代中國哲學家飄散四方的經驗較不顯著，但跨越邊界的經驗應當與哲學思索有關。按《史記》記載：「〔老子〕居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊爲我著書。』」<sup>6</sup>說的是老子將西出隱居，臨出關前著《道德經》五千言。如果這段傳言屬實，《道德經》是在老子開始飄零之前的撰述；是「將欲飄零」，而非「已然飄零」。不過，老子既已離周西出，應早已見多識廣，有跨越邊界的經驗。孔子欲居九夷，思乘桴浮於海。事雖未成，但孔子去魯，栖栖惶惶，在他知命之年之後，也曾度過一段放逐的日子，遭遇了與平常安居於魯國大不相同的日子，甚至曾與弟子被困於陳、蔡之間，雖說仍在諸夏之際奔走，但也是跨越邊界的經驗。從此，孔子思想高度提升，贊《易》、作《春秋》，且達到從心所欲不踰矩的境界，多少和這一段刻骨銘心的經驗有關。總之，老子的「將出關」，與孔子的「欲居九夷」，雖仍非正式的飄散經驗，但總有刻骨銘心的跨越邊界經驗。

至於中國佛教本身就是印度佛教跨越邊界、傳至中土的結果，更由於鳩摩羅什和玄奘等人的翻譯工作，轉梵爲秦，將異文原典轉譯爲可理解的華文，才促成了中國大乘佛學的興起。尤其玄奘（602-664）遠赴印度求法，攜經返國，從此中國譯經事業大爲發展，中國大乘佛學得以八宗並建，昌明於中土。

可見，凡能走出自己熟悉的家園，接觸他者，甚或飄散四方，遭逢差異的多元他者，往往能產生更爲原創、開放的思想；相反的，若停留於家鄉，在本地思想，雖可以深刻感人，也可以建構系統，成爲在地的主導思想，但由於缺乏與差異接觸的經驗，若又缺乏開放的胸襟，容不下差異，或難與差異共處，便談不上在多元傳統中與別異的多元他者達至相互豐富之境。

本文將聚焦於近五十餘年來華人的離散經驗與海外中國哲學，以及所提供飄散四方的華人有關生命意義的構想。首先必須指出，“diaspora”一詞源於希臘語，原意爲「散」、「分散」、「散播」等，用來表達在古希臘人殖民化過程中希臘人擴散或分散的經驗。這種經驗在中文裡可譯爲「散」或者「散播」。雖是源自希臘語，同樣的語詞也在《梅瑟五書》譯爲希臘文《七十賢

---

6 漢·司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1967），卷 63〈老子韓非列傳〉，頁 2141。

士譯本》時，用以指稱更早猶太人在公元前六世紀，被新巴比倫征服，耶路撒冷聖殿被毀，猶太人被迫離開家園，流亡於巴比倫的慘痛經驗。該詞也被用來指稱前此猶太人尚未建立以色列，沒有祖國，更不用說沒有聖殿的分離和分散的經驗。這一經驗在中文裡以譯為「離」或者「分離」為妥。基於上述，晚近學者將 *diaspora* 一詞譯為「離散」，可以說綜合了兩者。

然而，當我們把 *diaspora* 一詞用於出離祖國之外的華人移民和散居者時，首先應注意到其與古希臘人或羅馬人殖民化過程中擴散或分離的經驗有別。古希臘或羅馬人在建立殖民地時，難免帶著征服的暴力及高壓的統治手段。對比之下，華人之所以飄散海外，在歷史上並非為了殖民而運用暴力的結果，而是出自華人自己的意願，甚至受到政府的明令禁止或消極不支持。華人的飄散經驗也不同于猶太人與聖殿分離的經驗，儘管飄散海外的華人也是背井離鄉，並且仍然眷戀祖國，但華人擁有的是人文的關懷、多元的信仰和俗世的理想，因而並不像猶太人那樣繫念於一座聖殿。所以，在我看來，用「離散」一詞翻譯 *diaspora*，雖有利於綜合原文中希臘人和猶太人「分散」與「分離」的含義，但須注意這一綜合對於了解華人的海外飄散經驗，也會產生一些誤導。為此，我有時使用「飄散華人」(*Chinese diasporas*) 一詞。我也沒接受王賡武教授所用的「散居」一詞，其字面意思是分散的移居。遺憾的是，「散居」一詞沒能明確區分國外散居和國內散居的語境，然而一個家庭或群體往往可能分散移居在自己國內，或者分散移居在其他不同國家。為了與「離散」一詞來自 *diaspora* 希臘和猶太人的經驗相區別，我偏喜唐君毅「花果飄零」一詞，也受其啟發，在某些行文脈絡也使用「飄散」一詞，甚至「飄散四方」。

## 二、儒家思想與華人飄散四方

從歷史上看來，儒家思想作為中華文化中主要的修身、倫理與政治思想，並不鼓勵國人遷離國土，飄散四方。不過，當中國人在飄散異鄉之時，儒家思想仍可提供華人調適新的環境、安身立命，度有意義的生命之道。這也是本文主旨所在，欲探討近五、六十年來飄零海外的中國哲學究竟提供了海外華人怎樣的人生意義構想。

在先秦時代，中國還沒有成爲一個集權的帝國之前，古典儒家至少在精神資源上有一強大的思想動能，可以超越個人自己，透過孔子所謂「仁」與「恕」或孟子所謂「善推」，從個人推至於家庭、社區、國家，乃至天下。孔子本人曾周遊列國，宣傳其學說主張，尋找能具體實現理想的途徑。雖然他從未有在蠻貊之邦生活的實際歷史機緣，但他仍富於跨越邊界、旅行四方的經驗，且相信即使是蠻貊之邦也可以理解其言行，而其言行範式也適用於蠻貊之邦。<sup>7</sup>

可惜，在實際的歷史過程中，歷代的儒家思想本身並未能主動邁向天下——包括西方世界——去進行外推，傳授儒家的主張。據我所知，儒家一直要到明末清初朱舜水（1600-1682）爲了反清復明，求援於日本，流居於江戶講學，才對日本儒學產生巨大的影響。<sup>8</sup> 相比之下，道家在經典成立時，便已經表現了外推精神，如《史記》所言，老子在退休之後西行，在出關之時撰述並留下了《道德經》五千言。至於佛教，歷代印度佛教高僧憑藉其原初慷慨和外推精神，來到中國宣講佛法，不絕於途。在中國佛教徒方面，像朱士行（西元三世紀）、法顯（337-422）、玄奘（602-664）和義淨（635-713）等人，曾遠赴南亞、印度求法。類似的事情也發生在基督徒身上，像阿羅本（Alopen）在七世紀、利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）在十六世紀，皆不顧艱難險阻，長途跋涉，來到中國。而且，正是利瑪竇和其他耶穌會士，主動把儒家思想譯介、引進歐洲，啓動了西方的漢學研究，並影響了歐洲啓蒙運動的初期發展。

在今天來反思，先秦儒家的「仁」、「恕」、「推己及人」等觀念，應該隱含有走出自我封閉，並以其原初慷慨，邁向多元他者的能量，正如孔子周遊列國與對蠻貊之邦的開放態度，《中庸》所謂「素夷狄，行乎夷狄」，以及孟子所言「善推其所爲」等說法所揭示的。然而，在現實歷史發展過程中，漢代以降的儒家似乎失去了這一邁向外人、差異與多元他者的原初慷慨，僅著重於「相互性」。更糟糕的是「相互性」僵化爲制度化的層級關係，例如體現

7 例如，子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」《論語》〈衛靈公〉，引自《斷句十三經經文》（臺北：開明書局，1965），頁 17。

8 朱之瑜，浙江餘姚人，字魯瑣，流日時取號「舜水」，其意爲「舜水者，敝邑之水名也」，可見朱舜水身在日本仍不忘故土之意。

在社會規範與政法制度的「三綱」，並在其中逐漸失落先秦儒家的慷慨精神。

這種原初慷慨失落於僵化的相互性的情形，或許與後世對於儒家經典狹窄化的詮釋有關。舉例來說，《禮記》言：「太上貴德，其次務施報。」繼之又說：「禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。」<sup>9</sup>可見，《禮記》首先主張的是「太上貴德」，類似於我所謂的「原初慷慨」，並且把有施、有報的「相互性」，亦即後來說的「禮尚往來」，放在其次的地位，也就是說，以「貴德」優先於「相互性」。不幸，這點強調常被後人所遺忘，由於只講「禮尚往來」，因而遺忘了原初慷慨。我這樣說，並不是想貶低「相互性」。相反的，我的意思是強調：原初慷慨無論在本體上、倫理上和邏輯上，都優先於相互性，而且能整合並成全相互性，使相互性能維繫能動性與他者導向。在此，我區別「動態的相互性」和「制度化的相互性」，「自我中心的相互性」和「他者導向的相互性」。令人遺憾的是，儒家在歷史上面臨現實政治和他者挑戰的過程中，逐漸由動態的相互性淪為制度化的相互性，由兼顧他者而轉向專注於主體性與自我，這是失去原初慷慨的儒家思想的現實命運。如果我們把自我的尊嚴視為是自我中心的一種積極形式，那麼《禮記》〈曲禮〉所謂「禮聞來學，不聞往教」，可以說例示了儒家傾向於重視師道尊嚴優先於原初慷慨，即使《禮記》仍然重視「禮」的相互性。「禮聞來學，不聞往教」這句話雖然強調真理的價值和為師者的尊嚴，可惜如此一來常會把本有的原初慷慨精神給遺忘了。這一歷史事實的教訓讓我們重新思考儒家「相互性」的局限，並且明白體會到：如果沒有一方先以其原初慷慨走出第一步，走向另一方，就不會進一步形成雙方的相互性，因而也就不會有儒家所強調的相互性。這是我所謂「原初慷慨無論在本體上、倫理上和邏輯上，都優先於相互性」的道理所在。

不幸，由於相互性的層級化，加上政治制度與思想的僵化，使得中國人自居於「中」，且不輕易離「中」。中國自秦朝開始建立為一個統一的帝國，秦、漢時期發展了中國帝國制度的規模，在以中國為中央帝國的意識型態下，中國人不願意離開中央，除非是為了逃避戰爭或洪水、地震等自然災

---

9 《禮記》〈曲禮〉，引自《斷句十三經經文》，頁1。本文引《論語》、《孟子》、《大學》、《禮記》……等文本，為了方便，皆引自該書，不另作註。

害，或者是爲了尋求更好的生活條件，或者是爲了子孫後代謀求更好的生活或更好的未來，才會選擇離去。由於「中國」變成了政治上硬化了的意識型態，中國歷代政府並不傾向於支持以任何理由離開中國的海外華人。受到「王道」意識型態的影響，中華帝國也未嘗成爲一個訴諸武力和使用暴力的殖民帝國，因此它不僅不同於古典時期的希臘和羅馬帝國，也不同於歐洲現代性出現之後的國族帝國，如英國、西班牙、葡萄牙、法國、荷蘭等等。雖然中國商人自宋代便開始建立起海外貿易網絡，但中國政府並沒有給予他們支援。明朝政府更採取強硬措施，禁止中國人海外經商。明、清政府既不協助海外華人建立其殖民地，也不利用他們來擴張中國領土，更禁止私自出海或不依登記出海船隻返航的華人返回家園。相比之下，歐洲的殖民地總能獲得其所來自帝國的強大軍事和行政力量的支援，並且該帝國離散在外的國人都有權利返回家園。然而，飄散的華人儘管可以接待來自祖國的其他商人訪客，但他們卻無權返回家園，飄散海外的華人於是陸續增加。

無論如何，離鄉背井一直是中國人生存的重要經驗，這一經驗本身不但可以引發哲學思考，而且這麼重要的經驗本身也應該是哲學思考的對象，更何況對於生命意義的省思及提供安身立命之道本是哲學的任務之一。當前由於全球化的人口遷移，有更多華人因求學、工作、經商、移居而離鄉背井，飄散海外。哲學應該能爲這種離鄉背井、散居海外的生活，提供安身立命之道。不過，關於生命意義的檢討與省思，雖由哲學家在衡量整體情況之後提出基礎性、整體性、批判性的思考，但其接受與否則是在於閱聽者本身。爲此，我在此考量的海外華人安身立命之道，僅稱爲「構想」，而未敢稱之爲「典型」或「範式」。

### 三、第一個構想：唐君毅「花果飄零」說與「靈根自植」啓發海外華人生命意義

在當代中國哲學家裡，從大陸旅居香港的哲學家唐君毅（1909-1978），是最早嚴肅地將華人的海外飄散經驗納入其哲學反思的哲學家。1961年他在《祖國》發表〈說中華民族之花果飄零〉，迄今已超過五十餘年。該文使用了「花果飄零」此一優雅的詞語或隱喻來說華人之飄散四方。誠然，「花果飄

零」的隱喻十分鮮活，而且詩意地表述了由於現代中國大量的人口外移而造成的中華文化飄散的事實。唐君毅最早以哲學家的身分，關心華人的海外飄散與中華文化的花果飄零。最有意義的是，唐君毅為中華文化的花果飄零提出診斷，並為海外華人提出其生命意義的構想，認為在異域定居的華人應將其原有靈根植入新的文化脈絡，稱之為「靈根自植」。唐君毅所謂「靈根自植」這一概括性的語詞，以及其所包含的深刻意義，提供了二十世紀下半葉的海外華人以第一個人生哲學構想。

對應著「花果飄零」的情境，「靈根自植」的確生動地指出：華人在飄散海外之際，其生命的意義有必要重建，而重建之道就是在自我修養過程中，各在所飄零之處，植下中華文化傳承的精神生命的根苗。唐君毅更清楚指出，華人的所謂「靈根」就是「中」國人的「中國性」所在，也就是中國人的「中道精神」。也因此，飄零海外的華人應該持守中道，做人無偏無頗。他說：「要作『中』國人便不要做『偏』偏倒倒的『歪』人」。<sup>10</sup>唐君毅在多處強調了「中國性」，<sup>11</sup>並使用出自《中庸》的「中道」一詞加以詮釋。<sup>12</sup>他指出，「中」國人注定了要「……行於『中』道。……此是中庸所謂『中立而不倚，強哉矯』的中道。」<sup>13</sup>雖然對於「中」的論述，在該書中沒有作較長篇幅的開展，然而唐君毅似乎把它理解為植根於人內心深處的生活價值與自覺的理想，表現於中華文化和語言之中，諸如講究修身、孝道、尊師重道及其他家庭價值與社會價值等等。

唐君毅在〈說中華民族之花果飄零〉一文中，雖未對作為華人靈根的中道多所闡釋，然而，從唐君毅的哲學，我們可以了解到，他是以中國人的道德主體的建立，尤其是以儒家的理想道德人格，如周敦頤所謂「立人極焉」，來看待中國人無論在海內、海外，都應持守的中道。

對於唐君毅而言，所謂「中道」並不是中間之道，而是卓越之道。他所重視的是人的主體性的究極完美實現。他在所著《生命存在與心靈境界》一書中，提出關於人的主體性及其動態發展的理論。該書在寫作的架構與內容

---

10 唐君毅，《論中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974），頁 104。

11 同上註，頁 92、93、95。

12 同上註，頁 110。

13 同上註。

上十分類似黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的《精神現象學》，是以哲學家學為核心來融通人性論、形上學、知識論之作。就形上學言，唐氏以「存在」為「有生命之存在」；就知識論言，認為境為心所感通，心境相互為用。在心境互動下突顯出人性不斷自我實現之歷程。透過心靈由前向後、由內而外、由下而上，區分「客觀境界」、「主觀境界」與「超主客觀境界」，以觀人的心靈如何穿透九境而臻於完滿實現，自謂遙契周濂溪「立人極」之學。

簡略言之，唐氏所謂「心靈九境」的前三境，確立「個體」、「概念」、「原理」之地位與內容，藉以說明實體世界之構成，並在人的主體性內奠立科學的超越依據。中三境探討人的「知覺」、「語言」、「道德」之形成與發展，藉以說明意義世間之構成，並在人的主體性內奠定人文的超越依據。最後三境，由主攝客，更超越主客對待，稱為絕對主體，為立人極之最後實現。其中第一境名「歸向一神境」，探討神的問題；第二境名「我法二空境」，探討法的問題；第三境名「天德流行境」，又名「盡性立命境」。此最後三境，初即神教境，二即佛教境，三即儒教境。唐氏之論，不但以儒統佛耶，而且在哲學上成立了儒家的宗教性。<sup>14</sup>

如此說來，唐君毅所提倡的海外華人的「靈根自植」，是一個「立人極」的主體性哲學，認為人的主體性可以歷經層層的存在層次與心靈境界不斷提升，這一看法有其深刻的中國哲學基礎。但是，唐君毅側重主體性，雖求在己內不斷提升，但總仍是在主體之內，而於自我與多元他者的根本關係並未著意，總難免有主體自我封限的傾向，也因此即使像唐君毅如此心胸開闊的當代新儒家，也仍遵循《禮記》「禮聞來學，不聞往教」的精神。例如，他在提議反對臺灣故宮博物院將其收藏品運到美國展覽時，曾把這種出國展覽的行動看作是緣於一種「奴隸意識」。對於那些想看國寶的外國人，他駁責道：「你要看，自己來，豈有遠涉重洋，送陳品鑒之理？」<sup>15</sup> 如此的想法，雖以中華國寶主體為尊，但仍忽視了與多元他者互動的實然性與必要性，更缺乏了為多元他者的善而不求還報的原初慷慨，換言之，缺少了主動給出與贈與的

14 唐君毅，《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁 43-44。

15 唐君毅，《論中華民族之花果飄零》，頁 34-35。

慷慨精神。這在唐君毅先生那個年代，以及當時中華文化的處境，是很可以理解的。

唐君毅的「花果飄零」和「靈根自植」這兩個中文語詞雖然十分優雅，且在今天對於飄散海外的華人仍然頗具啟發性，但若用做術語，確有諸多不便。在某些語境下，「飄零」一詞不適合用於理論語言，用來說明由大量移民導致的人口分散到異國的事實。再者，該詞雖不像「華僑」一詞那樣具有政治上的華夏中心主義，但它仍具有文化上的華夏中心主義，將中華文化散播於異域比喻為「花果飄零」，並尋求「靈根自植」。實際上，唐君毅認為中國文化的飄零是一個「民族大悲劇」。他甚至建議：中國移民除非在不得已的情況下，千萬不要加入外國籍；且他們若與其他中國同胞講英語而不講中國話，應該感到羞恥。

總的說來，即使過去的儒家思想並不鼓勵華人出國，也不是一個主動向全世界傳播其思想的哲學，但它仍然是發揮中國人珍愛的價值的主要學統。當中國人身處海外之時，這些價值仍然溫暖了他們的心，使他們的生活成為有意義的，換言之，能使其安身立命。正如唐君毅所指出的，在中國人和中國文化花果飄零時，迫切需要靈根自植。儒學思想和它所強調的中道精神，應被視為這一靈根的重要組成部分。

在此情形下，二十世紀下半葉飄散海外的中國哲學家，自然而然地會接受唐君毅「靈根自植」思想的啟發，並透過界定人的主體性來了解靈根所在，在自我內在的精神資源中尋找自己的主體性。就此而言，1960年代出國讀書的哲學學者如杜維明、秦家懿皆是採取主體哲學的進路，藉以探尋所要自植的靈根所在。杜維明在東海大學讀書時曾受到牟宗三的影響，畢業之後，於1962年從臺灣到美國深造，在王陽明思想和牟宗三哲學的啟發下，集中研究《中庸》，並在其中尋找精神資源。不同於唐君毅長年講學於港、臺的華人生活世界裡，杜維明長年講學於北美，成為飄零海外、生活於美國社會的儒家，然而心中仍然探索著中國人如何安身立命的核心價值，也就是如何「靈根自植」。結果，他是在主體哲學的架構下得到答案，也就是在人的主體性的核心找到了中道精神。根據杜維明對於《中庸》的詮釋，所謂「中」指的是君子內在自我的心靈深處，即一個人道德主體性的核心。他認為：「人本是一體現天地之『中』的存在。因此，人是通過每個人身上所本有的

『中』而合於天地的。」<sup>16</sup> 杜維明把「中」看做人內在自我的創造性來源，認為君子既能在自我之「中」與天地相合，亦能就此創造而有貢獻於社會和政治秩序的和諧。由於受到牟宗三的影響，杜維明強調人自身深層的自我和道德主體性。因此，他較為關注的是自我，而不是多元他者，他強調人應為己而學，而不是為人而學，他特別凸顯了《中庸》所說的「君子慎其獨也」。<sup>17</sup> 這些想法都顯示杜維明在飄零海外之時，是以人的自我，以主體性的核心作為自植的靈根所在。他對於「中」的理解，是以之作為真我的核心，相信這是天人相合之處，而這就是中國人的靈根所在，無論華人飄在何方，特別是當人遠離祖國，生活在海外之時，中國人都能透過此一靈根達至和諧。

然而，檢討起來，杜維明這一想法仍然假定了主體哲學的概念架構。比較起來，在晚近の後現代思潮中，對於主體哲學多所批判，而且促成了由「主體」往「他者」的移位。在那些並不參照主體哲學架構的哲學裡，例如稍後要討論的柯雄文與成中英的理解裡，「中」會失去作為真我的意涵，而重心則會轉往不同價值的辯證性和諧，甚或轉為注意價值衝突的解決，如何調節經與權、常與變……等等。

與杜維明同時的秦家懿也曾歷經了一再跨越界域、飄零異鄉的歷程。秦家懿出生於上海，在香港長大，曾在臺灣工作過，其後在美國天主教大學讀研究所。之後，她在澳洲國立坎培拉大學獲得博士學位，一度任教於美國哥倫比亞大學、耶魯大學，並於 1978 年起執教於多倫多大學，是筆者目前所執利氏中華思想與文化講座（Lee Chair in Chinese Thought and Culture）教席的前任。基本上，秦家懿也是在人的主體性中尋求中道，作為中國人安身立命的依據。不過，他並不將中道與人的主體性放置在形上學層面。相反的，秦家懿強調的是「中」與「和」在心理學上和自我修身上的意涵，而不言其形上學意義。她的詮釋意在凸顯道德行為者或人的主體性的精神生活和自我修養。秦家懿強調的不是作為一個先驗自我或真我的核心，而是把該核心當作是一種經過自我修養而達到的、適度而無偏的「意識狀態」（state of consciousness），因而不同於一個自我同一性所在的形上實體。

16 Tu Weiming (杜維明), *Centrality and Commonality* (Albany: SUNY Press, 1989), p. 27.

17 *Ibid.*, p. 5.

無論兩人在思想上的其他差異如何，杜維明和秦家懿都在思想意趣上繼續著唐君毅在主體性上「靈根自植」的想法，而且也認為主體性的創造性核心，是中道精神之所在，也就是一個中國人的「靈根」所在，無論身在何處，無論在國內或國外，中國人皆應該、也皆可以過一個合乎中道精神的生活。我們可以將這樣子的見解，視為用主體哲學的框架來對「靈根」所做的詮釋。也因此，我將他們對於中道的看法以及生命意義的構想，仍放在「靈根自植」的概念架構下，把這一類型的學術思想看做是在哲學上嘗試在異國脈絡中，指認所要自植的華人靈根就在於中國人的主體性的一種努力。

#### 四、第二個構想：在相互競爭與交往中「衝突的均衡」或「和諧化辯證法」

其實，從上述杜維明、秦家懿的例子看來，他們已經大不同於承接「禮聞來學，不聞往教」遺緒的唐君毅，卻能發揮原初慷慨，赴西方講學。其實，有不少中國哲學學者，在不同時期，不管是由於何種原因、在什麼歷史背景下，他們有足夠的智慧和勇氣，離鄉背井，慷慨走出自己熟悉的家園，開始在異國他鄉教授中國哲學。僅舉北美的幾個例子，像是陳榮捷、秦家懿、杜維明、成中英、柯雄文、傅偉勳、唐力權……等，還有比我年輕的學者，像陳榮灼、李晨陽、姜新艷、余紀元、倪培民、黃勇……等等。由於篇幅所限，茲不一一列舉。我認為，他們離開了自己熟悉的家園，在異域和異質文化的環境中教授儒學和中國哲學，無論如何都代表了一種不同於「禮聞來學，不聞往教」的新的儒學精神，展示了一種理智上、思想上的原初慷慨與外推的精神。在本文中，我關心的是，他們所提供的海外華人生命意義的想法，相對於唐君毅所提議的「靈根自植」，有何新的進展？

在二十世紀六〇、七〇年代，中國哲學逐漸在高等教育制度中佔了一席之地。不但有關中國哲學的課程列入了北美大學的課程之中，而且開始有了高品質的教科書出現。例如精通中哲、深治原典的陳榮捷，在 1963 年出版了 *A Source Book in Chinese Philosophy*（《中國哲學資料書》），其中系統地精選了中哲原典英譯，加上陳榮捷本人的導論與評註。這是西方好幾代學生與

學者使用的中國哲學教科書，迄今不衰。<sup>18</sup>

除了課程開設與教材提供，在 1973 年由成中英創辦了英文《中國哲學季刊》(*Journal of Chinese Philosophy*)，其後又由成中英及其友人在 1975 年創立了國際中國哲學會 (International Society for Chinese Philosophy)，帶動了其他海外中國哲學團體的成立與刊物的發行。我本人也曾擔任一任該學會會長和執行長多年。如今，這類的學會林立，例如國際中西比較哲學會 (International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy)、北美中國哲學家學會 (Association of Chinese Philosophers in North America) …… 等等，每年在美國哲學學會 (American Philosophical Association)、美國宗教學會 (American Academy of Religion)、亞洲研究學會 (Association of Asian Studies) 舉辦的年會中組織會議，成為正式會員，與其他相關學科或議題的研究學會平起平坐。

本文並不擬對中國哲學在北美學界的制度性進展及其學術環境進行描述，我主要想探索的是中國哲學家在其哲學研究過程中，因應新的環境與發展情勢，提出了怎樣的看法，能啟發華人生命意義的導向。在新的環境下，中國哲學在北美大學學術體系中正式學科化，雖然尚未能成為主流學科，但已然進入北美學術發展與競爭的體制之中。於是，從原先中華文化中心的「靈根自植」的構想，逐漸轉向中、西互動的均衡；從理想主體性的堅持，轉向對現實競爭與衝突的覺察。然而，無論是追求均衡或和諧，其中都假定了一種對於「相互性」(reciprocity) 的肯定。

例如，柯雄文 (Antonio Cua) 特別注意到不同價值的衝突，並認為所謂「中」並不存在於主體性的核心，而在於價值衝突的均衡。一如安樂哲 (Roger Ames) 所清楚指出的，柯雄文根本不承認有孤立的主體，而是主張「自我與他者、主體及其行動」的不可分離性 (inseparability of self and other, agent and action)。<sup>19</sup> 柯雄文出生於菲律賓，祖先源自福建，移民到菲律賓經商。柯雄文在菲律賓出生並完成中學教育，之後赴美國求學。獲得博士學位

---

18 參 Wing-tsit Chan (陳榮捷), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

19 Rogers T. Ames, "Using English to Speak Confucianism: Antonio S. Cua on the Confucian 'Self,'" *Journal of Chinese Philosophy* 35.1(2008.3): 33-41.

以後，他在美國教授哲學，特別是中國哲學。這種跨越邊界與飄零海外的經驗，使他得以遭逢差異，邂逅多元他者，並且懂得尊重多元他者，以互為主體待之。例如，柯雄文討論忠恕之德，在論「恕」之時，他說：

必須承認，〔恕〕可以解為在個人標準方面對於他者的關懷。……尊重恕德是要有一種尊重他者的態度。至於「忠」，則是個人對於仁德的誠懇投入；恕與忠聯繫起來，表示這種尊重他者的態度也是尊重自己的一方面，也就是尊重自己的品性與道德條件。<sup>20</sup>

柯雄文也特別留意今日世界人與人的衝突、人與自然的對立。他說：

關於我們的自然環境，在我們今天的世界裡，我們面對了一種艱難的、多面貌的困境。人口成長、工業廢料、土地，河流與湖泊汙染、野生物種的滅絕造成了一系列相連繫的問題，對於人類的生活品質有著重大影響。<sup>21</sup>

由於意識到人與他者之間的差異甚或衝突，柯雄文對於他人和自然，採取了不同於杜維明的主體哲學範式，在考慮「中道」之時，柯雄文將人與他者、差異可能發生的衝突納入考慮。也因此，他將《中庸》一文的「中和」作了不同的詮釋，視為是一種解決情感衝突的方式。柯雄文說：

儘管《中庸》開篇強調了人道或與天道或自然的理想關聯，然而這段話明白說出中和之見是人努力的實際目標，假定了行為主體能將自己各種衝突的情緒給予紀律化並調節適當。<sup>22</sup>

在另一篇文章中，他更指出：

一個反思的、真誠的儒家應該把價值衝突，特別是人際的價值衝突，不僅看作是一件憾事，而且是邀請人堅持利用人的能力和資源，從而達到一種和諧共存或平衡（中）的狀態。<sup>23</sup>

柯雄文並不強調純粹的「中」，而認為「中和」是一種平衡狀態，且當人致力

---

20 Antonio S. Cua (柯雄文), *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington DC: Catholic University of America University Press, 2005), p. 287.

21 *Ibid.*, p. 258.

22 Antonio S. Cua (柯雄文), *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics* (Washington DC: Catholic University of America Press, 1998), p. 28.

23 *Ibid.*, p. 320.

於達到適時的平衡之時，有必要在局部的、具體的情況下做出道德裁量。換言之，人是透過適切於情境的道德裁量來達至均衡（中和）。他引述孟子說的「執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也」來說明。<sup>24</sup> 在論及孟子這段文本時，柯雄文把興趣轉移到「經」和「權」關係的討論，重新詮釋了朱熹所說的「經者，道之常也；權者，道之變也」。<sup>25</sup> 他所關心的是在「經與權」、「常與變」的論述中，涉及了個人在面對他者與差異之時，在相互性的原則下，在時間和情境中的行動原則及其變通。

成中英的想法與此類似，也強調相互性的互動關係。不過，他稱之爲「和諧化的辯證法」，比較是從理想上強調對於互動中的矛盾和困難的和諧化，而不僅止於追求均衡而已。這可以說是對於衝突與矛盾可以達至的正面狀態的最佳化，也因此不同於黑格爾的辯證法對於矛盾本質的強調，或佛教中觀論的「否定的辯證」或對於兩端的否定。他說：

「和諧化的辯證法」即和諧化的方法論，其內涵在闡明如何化解生命不同層次所遭遇的矛盾與困難，實現生命整體與本體的和諧。……基於中國儒道兩家思考範疇的分析而歸結出對「和諧辯證觀」的說明，對比及相較於著重衝突本質的黑格爾辯證法以及強調兩極否定的佛教中觀辯證法，其價值涵義之深厚遂不辯自明。<sup>26</sup>

其實，想要在所遭遇到的矛盾與困難中實現和諧並不容易，往往最多只能達到柯雄文所言「衝突的均衡」。不過，成中英特別強調，儒、道兩家的和諧，是要在時間歷程中達至的，也因此，對於中道精神，成中英強調的是「時中」概念。這一點頗有意義。基於他對《易經》的本體宇宙論的閱讀，成中英認爲儒家倫理並不是一種情境倫理學，而是一種時中倫理學。他說：

無論強調的是道家還是儒家，道德行動都能被描述爲「時間意識」，「適宜時間」，「立基於時」和「時間評價」的。這是針對某一道德行動是否適時，按照儒家的「時中觀」應有的理解。所有的道德行動都是，而且必須是，攸關「時中」問題的事體，因爲只有把握「時中」，行動才會被視爲

24 *Ibid.*, p. 260.

25 宋·朱熹撰，黎靖德編，《朱子語錄》第3冊（臺北：正中書局，1962），卷37，頁989。

26 成中英，《中國文化的現代化和世界化》（北京：中國和平出版社，1988），頁238。

是道德的。<sup>27</sup>

把「中道」解釋為「時中」，在文本上是依據《中庸》所說的「君子之中庸也，君子而時中」。成中英這一詮釋考慮到了時空的差異與變化，以及其間牽涉到的各方之間的潛在衝突。成中英也曾把他對於和諧化辯證法的主張與中國哲學在北美的發展聯繫起來，指出此一論述與第三代儒家在北美發展中國哲學的新一波努力息息相關。<sup>28</sup>

從華人飄散經驗的角度看來，我們可以說，無論是柯雄文較屬實在論的「衝突的均衡」，或是成中英較屬理想論的「和諧辯證法」，雖皆是出自學術上抽象的思考，且不拘於主體論的格局，然而對於飄散海外，遭逢他者，難免產生文化和價值衝突的華人，仍然提供了一個適切的人生構想。他們兩人論述了中國人所應持的中道精神，以及如何運用中道精神來處理價值和立場的衝突，經和權的衝突，以及時間的變遷。柯雄文對於「中和」的詮釋，以及成中英對於「時中」的詮釋，都頗具啟發性。實際上，由於巨幅與快速人口遷移，導致華人飄散四方，引起時空體驗上的巨大改變，往往會造成各種價值、信念、行為模式的衝突。無論柯雄文式「衝突的均衡」或成中英式「和諧辯證法」，都假定了與差異的對方的「相互性」(reciprocity)，而不再停限於「主體性」(subjectivity)。換言之，柯、成兩位的構想不再依附於主體哲學框架，而是在「相互性」的框架下，給飄散四方的華人提供了來自中道的概念性洞察，即使在充滿衝突、變化多端的多元文化與不確定的年代中，仍可以幫助所涉及的各方勢力，致力解決衝突，努力達致均衡或和諧。

27 Chung-ying Cheng (成中英), "Time and Timeliness (*Shizhong*)," in Antonio S. Cua, ed., *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (London: Routledge, 2002), p. 731.

28 例如，成中英說：「1979年，我提出了『和諧化辯證法』的論述；如果說這是一波中國哲學的振興與創新運動的話，那麼第二代臺港地區的新儒家顯然發揮了播種開源的作用；特別需要提及的，是在歐美文化園地裡耕耘與推廣中國文化與哲學的第三代新儒家。海外中國哲學觀念的建立與推廣必須歸之於英文《中國哲學季刊》(*Journal of Chinese Philosophy*) 在1973年的創立與國際中國哲學會 (International Society for Chinese Philosophy) 在1975年的建立。」成中英參加武漢大學國學院主辦「近三十年來中國哲學的發展：回顧與展望」國際學術研討會之論文摘要。見〈中國哲學三十年〉，光明網2010年8月16日報導，網址：[www.gmw.cn/content/2010-08/16/content\\_1216184.htm](http://www.gmw.cn/content/2010-08/16/content_1216184.htm)。

## 五、第三個構想：在全球化與後現代脈絡中與多元他者相互交談、相互豐富

自西元 1970 年代起，歐美興起後現代思潮，影響並不止於西方，且逐漸擴散，及於世界各地，當然也就影響到生活其中的海外華人。1980 年代後半期，全球化的歷程逐步加深，「全球化」一詞廣泛出現，全球化論述越來越熱門，甚至在 1990 年代吸納了後現代論述。全球化是一極為複雜的歷史歷程，筆者曾從哲學觀點界定「全球化」如下：「全球化是一跨越國家與疆域的歷史過程，以全球為範圍實現人的欲望、可普性與存在的相關性，並具體表現為全球的自由市場、超越民族國家的政治秩序，以及全球文化的在地化。」<sup>29</sup> 值得注意的是，全球化雖是一個更普遍、更深刻、更長遠的歷史過程，然就文化、價值與生命意義而言，當代人受到最大的文化衝擊，卻是來自後現代文化對於現代性的反動。此一反動顯示，當代人刻正生活於現代性弊端叢生，導致解體與轉換的時刻，而且無論國、內外的華人皆正與其他世人一般，承受此一歷程的陣痛與希望。在此歷程中，後現代情境也帶來對於哲學家省思人生意義的嶄新挑戰。

我將「後現代」界定為對於現代性的批判、質疑與否定。首先，後現代的批判，是針對現代性所強調人的「主體性」，尤其是主體的膨脹所造成權力的膨脹，甚至針對在主體幻滅的條件下仍扮演意識型態的當道言說。在批判主體性的鋒刃下，後現代文化思潮由「主體性」轉向「他者」。其次，後現代的質疑是針對「表象」(representation)，指陳「表象」與「實在」(reality)之間的鴻溝。後現代一方面隨著媒體與資訊科技的日新月異而由「表象」變本加厲為「擬象」(simulation)，後者的作用只在吸引人的慾望不斷跳躍。不過，由於表象與實在之間不可跨越的鴻溝，更引起藝術創作從「美」的追求轉向「崇高」(sublime)。最後，後現代的否定，是針對理性提供大敘事 (grand narrative) 的統合作用加以解構，並撻伐現代性的工具理性與二元邏輯，甚至致力於排除真假對立，去除一元宰制。為此，一方面產生了無所適

---

29 沈清松，〈書評：麥可·哈特、涅格利《全球統治》〉，《哲學與文化》361(2004.6): 109-112。

從的相對主義；另一方面也要求尊重多元、雜然並陳，甚至暗示著相互豐富的邀請。換言之，後現代不但對於現代性的弊端多所質疑、批判與否定，同時也推擁出一些較為正面、積極、嶄新的認知、價值與生活的原則。況且，後現代如果沒帶來任何值得生活的正向價值，將無法長久，甚至將會成為過時的肥皂牌子，意義不大。

在我看來，後現代除了對現代性加以質疑、批判與否定，也蘊含了某些正面的價值與視野，值得飄散海外的華人加以留心措意。首先，後現代思潮的正面貢獻之一，是由「主體性」轉向「他者」(the other)。「他者」的提出與發展，替代了近代以來已然浮濫的「主體性」概念，轉而主張人應向他者開放並關懷他者。相對於此，本人主張用「多元他者」(many others)一詞取代拉岡(J. Lacan)、列維納斯(E. Levinas)、德勒茲(G. Deleuze)、德希達(J. Derrida)等人所提倡的「他者」概念。這是因為，具體說來，人都是出生、成長並生活於多元他者之間，而且中國哲學，無論儒家所謂「五倫」、「親親而仁民，仁民而愛物」，或道家所謂「萬物」，或佛家所謂「衆生」，都是指向多元他者。在理論上說，「他者」仍隱含了自我與他者的對立，而且「他者」本身便是抽離現實的結果，完全忽視了實際存在中多元他者的多樣性。其實，人並非生活於與他者對峙的情境。常存「多元他者」之念，是身心健康，倫理生活之道。在我看來，「多元他者」不僅限於衆多的「他人」，而且還可以包含了自然與超越界。換言之，大自然、理想和終極真實，也是人的多元他者。總之，人本身就有某種「原初慷慨」，也就是源自最深沉的自我，而指向他人、致力於他人的善的內在動力。向多元他者開放，走向多元他者，關懷多元他者，對多元他者無私的慷慨，並在這過程中陶成自我，將是今後人類的倫理生活原則與價值泉源。我們人都是出生和成長於多元他者之中。牢記多元他者的存在和人與多元他者之間的關係，會更有利於我們人構建一個身心健康的生活。這一點對於任何地方，包括在鄉村或城市，在高山或海洋，在祖國或異國他鄉，都是一項真理。

其次，後現代雖由表象轉向擬象，完全失去與實在之間的關係，所有文化產品與價值頓成引誘慾望跳動的符號而已。然而，由於藝術與文化已然失去了與實在的聯繫，後現代興起了新的美感，強調崇高，可視為後現代的積極成分。後現代藝術與文學在崇高的美學裡找到新的動力，且後現代藝術家

不斷推出種種新技巧，以便使思想屈服於人的注視之下，並且把思想從不可呈現者轉移開來，成為可以呈現之物。然而，不可呈現的終極真實終究不可呈現，也因此造成了後現代藝術不斷風起雲湧，不停轉換如走馬燈，由一派轉為另一派。這雖然令人有無常之感，但也顯示了人對於真實，尤其對於無限的終極真實出自本性的嚮往與渴求。從後現代藝術中興起的崇高之感，也將是新穎而更重要的美學價值，甚至也是連結宗教、倫理與藝術的關鍵。

最後，針對後現代意圖走出二元對立，卻帶來更嚴重的相對主義的困境，我提出顧及整體的「講理」(reasonableness)，以替代被窄化或工具化的「理性」(rationality)，並運用「對比」(contrast) 概念解決二元對立的困境。我所謂「對比」是指多元因素在差異與互補、連續與斷裂、採取距離與共同隸屬之間的互動關係與辯證前進。<sup>30</sup> 進一步，我主張在多元的微世界、文化世界與宗教世界中，不斷進行語言習取與相互外推，作為解決相對主義，促進相互理解、相互豐富的正面出路。人應該向差異的多元他者開放，邁向多元他者，藉以形塑自我，人我相互尊重，進而相互豐富。語言習取與外推，引領著一種自我走出、無私慷慨的生活方式。不用說，個人所擁有的語言都是從多元他者（例如父母、兄姐、親人或其他重要他者）慷慨地率先與我們講話，得以習取。因而，語言學習的結果，使人能進而外推，並且在慷慨給出的過程中達成創造，豐富自我。由於人能無私慷慨、自我走出，才有正義的交換，相互性或互為主體也才得以成立。

在以上的視野下，我主張從先前的「靈根自植」與「衝突均衡」，轉向「相互豐富」的思維。生活在全球化和多元文化的時代，有許多來自世界各角落的不同文化社群，飄散而來，在同一鄉村、城市和領土的空間相遇，並且一起共同居存。此時在互動中生存發展的最佳方法，是相互豐富，而不是僅求主體性的精神安頓或只在衝突中求均衡；更不必說，華人以及其他任何文化社群，都要避免自我封閉和堅持己見。的確，是來自各方的自我封閉導致了今日的文明衝突。在我看來，查理斯·泰勒（Charles Taylor）所謂「承認

---

30 較詳細地發揮於拙著《解除世界魔咒》、《現代哲學論衡》及其他著作中。見沈清松，《現代哲學論衡》（臺北：黎明文化公司，1985），頁 1-28；沈清松，《對比、外推與交談》，頁 17-20。

的政治」(politics of recognition) 在當前的多元文化脈絡中固然仍有意義,<sup>31</sup> 但是, 今天在全球化與後現代脈絡下的衆多離散社群, 不能再只停限於承認的政治, 而應更走向相互豐富。換言之, 即使是飄散華人與社群, 也需通過與同樣飄散到同一時空的衆多文化社群, 相互交流, 相互了解, 達至相互豐富之境。

在此, 我稍為說明一下「相互外推」(mutual strangification) 和「語言習取」(language appropriation), 作為敦促多元文化社群相互豐富的可行策略。「外推」一詞的中文, 源自儒家「推己及人」、「善推其所有」之意。外文方面, 到目前我沒能找到一個比 strangification 更好的語詞,<sup>32</sup> 在語源上能包含陌生人、外人 (stranger) 之意, 來指稱走出自我封閉傾向, 走向外人, 走向多元他者, 走出自己的熟悉圈、人民和國家, 走向陌生的外地、外國、陌生的文化, 走向陌生人, 或者說走向任何差異的行動。我認為華人在飄散四方之時最顯著的經驗, 就是與衆多陌生人、外邦人相遇。<sup>33</sup> 外推行動可以在語言層面、實踐層面、本體層面進行, 然而它假定了先前須能習取陌生人的語言。借助語言習取, 我們學會運用多元他者能懂的語言, 來表達自己的思想或價值。然而, 外推和語言習取又假定了人要有走出自我封閉、走向多元他者的原初慷慨, 去實現對方依其本性能有的善, 而不把自己局限於相互性的主張之中, 更何況原初慷慨總是能納入相互性並將其實現。

我想, 人不管是爲了什麼原因背井離鄉, 去生活在與自己的祖國完全不同的土地上, 無論是爲了擺脫極權制度, 爲了避免戰爭和死亡, 或爲了建

---

31 Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), pp. 225-256.

32 Strangification (外推) 作爲一個新詞, 不是意指「變成陌生人」, 而是僅指「走向陌生人」。我視人內在最深處的欲望爲一種走向他物和他人的能量, 我把它看作人身上的原初能量, 意即「原初慷慨」, 可走出自身, 走向陌生人、他者或更好說「多元他者」。

33 我這裡指的是辛墨爾 (Georg Simmel)、克里絲蒂娃 (Julia Kristeva) 和瓦登菲爾斯 (Bernhard Waldenfels) 闡述的「陌生人」概念。參 Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, edited by Donald N. Levine (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 143-149; Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991); Bernhard Waldenfels, *The Question of the Other* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2007).

立貿易網絡等，我能了解，即便是深愛著家園而仍能有此毅然走出家園的動力，總是在內心深處隱含著一種原初慷慨，推動人去超越自己，走向他者或多元他者。這一原初慷慨唯有當一個人通過相互外推，在與多元他者達到相互豐富之時，才能獲得真正的滿全。

我區別「主動的慷慨」和「被動的慷慨」。所謂主動的慷慨，是一種我們藉以走出自己熟悉的圈子和自我封閉，走向陌生人，走向多元他者的美德和行動，後者可以不帶絲毫優越感地拿出自己最好的價值、思想和論述，作為不求回報的禮物，來豐富多元他者在實際上、知識上和精神上的生活。至於所謂「被動的慷慨」，也就是列維納斯和德希達等人所強調的「好客」(hospitality)，是一種接待他人的慷慨，透過任憑自由地款待他們，仔細聆聽他們，使陌生人或他者能感覺到宛如在家，並且自由自在。

當我們在與其他離散的文化社群互動之時，在對待多元他者之際，我們應兼顧主動慷慨和被動慷慨或好客。藉此，我們可以參與相互外推的過程。我把「交談」界定為「相互外推」，不同文化社群之間彼此的交談，是一種相互外推的過程，可分語言、實踐、本體三層面言之。在語言外推層面，當文化社群甲與文化社群乙交談時，甲應把其核心理念或主張的真理 / 價值 / 信念系統翻譯成乙能懂的語言。與此同時，乙也應把其核心理念或主張的真理 / 價值 / 信念系統翻譯成甲能懂的語言。若在翻譯之後仍然有效，這就意味著該思想、表達、語言、價值或宗教信仰在一定程度上具有可共同分享的特性。若這些在翻譯過程中變得荒謬，那就應該承認它們的局限性，並因此對其原則、方法和有效性進行檢討。

在實踐外推層面，文化社群甲可以把其核心理念或主張的真理 / 文化表達 / 價值 / 宗教信仰，從其原先出自本土的、熟悉的社會或組織脈絡中抽離出來，放入到文化社群乙的社會或組織脈絡中；同時，文化社群乙也可以把其核心理念或主張的真理 / 文化表達 / 價值 / 宗教信仰，從其原先出自本土的、熟悉的社會或組織脈絡中抽出，放入到文化社群甲的社會或組織脈絡中，來看在什麼程度上仍然行得通。若它們在陌生的新脈絡中仍有價值，那麼它們便在一定程度上具可共同分享性。若在差異的新脈絡下行不通，不應該責備他人，相反地，此時應該對自己主張的真理、文化表達 / 價值或宗教信仰，作出反省和自我批判。在此過程中，人可以在差異的實踐脈絡中檢測

和擴充自己的主張與信仰的有效性。只有這樣，人纔可以用自己的方式或出自於自己文化的方式，真正地對多元他者行善。

在本體外推層面，文化社群甲可以努力經由對於實在本身的體驗的迂迴，譬如對人、社群、自然或終極實在（如儒家的仁和誠、道家的道和德、佛教的空、基督教的上帝、伊斯蘭教的阿拉……等）的體驗，進入到文化社群乙的文化世界或宗教世界。同時，文化社群乙也應努力經由對於多元他者的生活世界、實在自身或終極實在的體驗的迂迴，進入到文化社群甲的文化世界或宗教世界。

在這三者中，語言外推是最為基本的。通過語言外推，把某一種科學 / 文化 / 宗教世界中的理念 / 價值 / 表達翻譯為能夠被另一種科學 / 文化 / 宗教世界理解的語言。即使在翻譯的過程中會喪失某些意義內涵，特別是詩意的、審美的、宗教的意義最難譯出，甚或在翻譯之後會有意義流失的情況發生，但這不應該成為不進行外推的藉口。人們沒有必要根據翻譯過程中會有意義喪失，來論證不同語言遊戲中的極端的不可翻譯性。相反的，在不同的語言遊戲中，必定會有起碼的可翻譯性，使外推行動成為可能。

爲了別人的善或好處而走出自限，無絲毫優越感地走向多元他者，這樣的行動中所蘊含的原初慷慨，應視為建立所有相互性關係的必要條件。古典和近代世界往往強調以相互性為倫理與社會的基本原則，然而，我認為，原初慷慨與外推應該是後現代與全球化時代中新的倫理原理。而且，從邏輯上和存在上說，在雙方能建立某一種相互性之前，必定會有某一方先走出自限，先有走向他者的慷慨行動，從而使相互性的關係能因之而建立。爲此，我將這種爲了他者的善或好處而走出自身、走向多元他者，稱為「原初慷慨」，而且我認為，這種原初慷慨在本體上和邏輯上優先於相互性，而且也能衍生並且發展出平衡而健康的相互性關係。

當前新世局需要差異各方進行交談，這不只是我個人的觀察，世界領袖早已注意及此。例如聯合國自 1990 年代後期開始提案，最後將西元 2001 年定為文明間的交談年，一定也是爲了因應當前世局不同文明間衝突不斷，而認為有必要提倡積極和諧的互動。爲此聯合國教科文組織也將不同文明之間的交談訂為 2002 至 2007 年的中期目標，但迄今仍然成效不彰，而且西方猶太·基督宗教傳統與阿拉伯世界的衝突有增無減。在我看來，在語言、

實踐、本體三個層面的相互外推，才是文明交談的最佳策略。尤其是當前世界全面性的人口飄散現象，促使不同文化社群的交談成爲必要，而這應該從走出自我封限，走向多元他者的原初慷慨行動開始。然後，透過相互外推，我走出自限，走向你；你也走出自限，走向我，從而彼此用對方能理解的語言、設身處地的實踐，以及透過實在界和生活世界的迂迴，彼此交談，達至相互豐富。

在全球化與後現代脈絡中，海外華人的確需要一些基於自家傳統的指導性或規範性的原則，來與飄散四方的多元他者相互交往。我所提倡的原初慷慨與外推在中國哲學中有其依據。我相信「誠」、「仁」、「恕」與「和」等這些儒家價值，或說孔子的「己欲立而立人，己欲達而達人」，或老子所謂「既以爲人已愈有，既以與人已愈多」的慷慨倫理學，可以在新時代擔當規範性原則，在全球化過程發展出來的各種社群和網絡及互動中，與不同的文明傳統達至相互豐富之境。其中，我特別強調恕道，並將「恕」從同情理解的心理層面，移往語言、實踐與本體的外推，以避免心理主義的局限。我並將「交談」解爲「相互外推」，用以促進不同人、社群、學科、文化和信念體系之間的相互豐富。

我認爲儒學中的「恕道」也可以理解爲走向他者並如其所如地實現他者的善。換言之，「恕」可用「推」來詮釋和實踐，如「恕者善推」和「推己及人」等。在《論語》中，孔子說「恕」是可以終身行之的：子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（《論語》〈衛靈公〉）透過「恕」，人可以將一己的存在擴展到越來越大的生存領域，不斷走出自我界限，從自我到家庭，從家庭到社群，從社群到國家，從國家到天下，而所謂「天下」，在今天已然發展成所謂的全球化世界。在我看來，自省而無外推，容易落入自我封閉的窠臼之中；外推而乏自省，則會掉入自我異化的情境。偉大的哲學家，即使各自的說法不一，然皆主張外推對於人生的重要性，例如在《論語》中孔子說「推己及人」，《禮記》〈孔子閑居〉中子夏曰：「善推其所有」，以及《大學》由修身而齊家，而治國，而平天下的層層外推過程等等。然而，外推而無內省，則必將在外物之中喪失自我。所以，孟子既主張外推，又主張內省。他一方面說：「推恩足以保四海，不推恩不足以保妻子」；另一方面，他也講返回本心，強調盡心以知性，並謂

「反身而誠，樂莫大焉」、「盡其心者知其性，知其性則知天矣。」孟子的確明說了外推與內省深刻的動態關係。

## 六、結 論

在當前全球化時代，文化正受到後現代的衝擊，海內、外華人應可發揚儒家仁、恕所表現的外推精神，和道家「上善若水」、「既以爲人已愈有」的原初慷慨。當代華人有必要發出原初慷慨，向多元他者進行外推，與不同文明透過相互外推進行交談。原初慷慨與外推雖然超越了相互性，但並不否認相互性，反而會整合並成全相互性，並可進而透過相互外推進行文明交談，以達至相互豐富。

根據以上的討論，可以重新審視並整合唐君毅以主體哲學爲範式的「靈根自植」構想，和柯雄文與成中英以「相互性」爲範式的「衝突的均衡」或「和諧辯證法」構想。事實上，在出自原初慷慨而進行外推，與多元他者的交談過程中，人們才會更適切、更深入地了解自己的傳統與靈根；透過運用他人能懂的語言、設身處地並經由實在本身的迂迴，去與對方交談，才能在溝通過程中，維繫相互性並進而在衝突中達致均衡，甚至經由互動、辯證而達致和諧。也正是透過外推、相互外推，與多元的飄散社群和主流社群相遇，才能進而對全世界的文化拼盤作出貢獻。飄散海外的華人應能靈根自植，同時解決衝突、達致和諧，進而豐富多元他者的文化社群，也豐富了自己。唯有主動發自原初慷慨，把自己最好的文化資源帶給其他文化社群或離散社群，才能得到其他社群出自相互性的回報，投桃報李，以其最好的文化資源來豐富於我。換言之，原初慷慨的外推和相互外推，是成就相互性，達到相互豐富的最佳法門。

此一「相互豐富」的構想是立基於我對於更爲寬闊的人生的看法。對我而言，人生是一構建有意義的生活世界的過程，是由不斷的外推、相互外推和內省的辯證所構成的。外推開始於內在於人的原初慷慨這一超越自限、走向多元他者的內在能量，而且人唯有在與多元他者真誠相遇的過程中，才能通過自省返回本真自我。華人飄散四方的處境，尤其是飄散在那些國際化大都會裡的華人，更需要留意從「靈根自植」到「衝突的均衡」到「相互豐

富」的轉變的必要性。在大都會中展現了多元文化族群相互差異的生活形式和存在方向，無論是個人的或是集體的，皆輻輳在大都會多樣而複雜的網絡之中。然而，在種種網絡裡，人類可以通過外推去探尋自己生活的意義，從內在到超越，從自我超越到跨越邊界，藉以實現人性的價值與意義；同時，人也可以通過日益增強的自我理解、內省和自我透明，返回到經此歷程而不斷被豐富了的內心深處，那是一個不斷因慷慨和自覺而豐富了的內心本源。總之，由主體性到相互性到多元他者，由靈根自植到辯證和諧到相互豐富，由遷移海外仍心存中道主體，到推諸海外與多元他者互動和衝突中求得均衡，到多元文化在相互交談中相互外推，相互豐富，這是時代的要求，也是思想的進展。至於今後在相互豐富的條件下，中國哲學能否在世界哲學脈絡中出現怎樣的嶄新面貌，這還有待當前與未來的中國哲學家在理論上與實踐上的共同努力，以及不懈的批判性省思和觀察。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 《論語》，《斷句十三經經文》，臺北：開明書局，1965。  
 《禮記》，《斷句十三經經文》，臺北：開明書局，1965。  
 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1967。  
 宋·張載，《張載集》，北京：中華書局，1978。  
 宋·朱熹撰，黎靖德編，《朱子語錄》，臺北：正中書局，1962。  
 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：臺灣中華書局，1986。

### 二、近人論著

- 〈中國哲學三十年〉，光明網，2010年8月16日，網址：[www.gmw.cn/content/2010-08/16/content\\_1216184.htm](http://www.gmw.cn/content/2010-08/16/content_1216184.htm)。  
 成中英 1988 《中國文化的現代化和世界化》，北京：中國和平出版社。  
 沈清松 1985 《現代哲學論衡》，臺北：黎明文化公司。  
 沈清松 2002 《對比、外推與交談》，臺北：五南圖書公司。  
 沈清松 2004 〈書評：麥可·哈特、涅格利《全球統治》〉，《哲學與文化》361 (2004.6): 109-112。

- 唐君毅 1974 《論中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局。
- 唐君毅 1977 《生命存在與心靈境界》，臺北：臺灣學生書局。
- Ames, Roger T. (安樂哲). 2008. "Using English to Speak Confucianism: Antonio S. Cua on the Confucian 'Self.'" *Journal of Chinese Philosophy* 35.1(2008.3): 33-41.
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷). 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Cheng, Chung-ying (成中英). 2002. "Time and Timeliness (*Shizhong*).” In Antonio S. Cua, ed., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge, pp. 728-733.
- Cua, Antonio S. (柯雄文). 1998. *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- Cua, Antonio S. 2005. *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington DC: Catholic University of America University Press.
- Descartes, René. 1940. *Les passions d l'âme*, III, article 156. In *Oeuvres de Descartes*. Vol. 1. Paris: Librairie Joseph Gibert.
- Ferry, Luc et al., eds. 1979. *Philosophies de l'université: l'idéalisme allemand et la question de l'Université*. présentés par Luc Ferry, J.-P. Pesron, et Alain Renaut. Paris: Plon.
- Hadas-Lebel, Mireille. 2003. *Philon d'Alexandrie: Un penseur en diaspora*. Paris: Fayard.
- Kriesteva, Julia. 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Plato. 1966. *Plato in Twelve Volumes*. Vol. 1. Translated by Harold North Fowler. Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd.
- Simmel, Georg. 1971. *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*. Edited by Donald N. Levine. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 1995. "The Politics of Recognition." In Charles Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 225-256.
- Tu, Weiming (杜維明). 1989. *Centrality and Commonality*. Albany: SUNY Press.
- Waldenfels, Bernhard. 2007. *The Question of the Other*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

## Chinese Philosophy in Diaspora and the Meaningfulness of Life for Chinese Overseas

Vincent Shen\*

### Abstract

It is over fifty years since the publication of Tang Junyi's 唐君毅 essay "On the Drifting Away of Chinese Culture" (1961), one of the first philosophical works on the Chinese *diaspora*. This paper discusses several major ideas proposed by Chinese philosophers over the past fifty years or so about the meaningfulness of life for Chinese people in diaspora. The first is Tang Junyi's idea of the "self-planting of spiritual roots," proposed at the time when Chinese were fleeing overseas after the Communists came to power in China in 1949; the second is the idea of "balance in conflict" or "dialectics of harmony" proposed by Profs. Antonio Cua 柯雄文 and Chung-Ying Cheng 成中英 at a time when Chinese philosophy was being established as a formal discipline in the North American academic world together with its own journals and associations, and Chinese cultural values were in competition with the values of other cultures; I propose a third idea, namely that of "mutual enrichment" through the method of "mutual strangification," to face the impact of globalization and post-modernism and the new of dialogues with different diaspora communities from different cultural origins.

**Keywords:** Chinese philosophy, Tang Junyi 唐君毅, diaspora, spiritual rootedness, Chinese overseas

---

\* Professor Vincent Shen holds the Lee Chair in Chinese Thought and Culture in the Department of Philosophy and the Department of East Asian Studies at the University of Toronto.