

全球化發展與儒家價值教育的資源

劉國強

香港中文大學教育行政與政策學系

本文首先對「全球化」的概念略作探討，然後考察全球化所帶來經濟、政治與社會生活的變化，進而審視全球化所引生的問題和對教育的挑戰。文章並指出目前全球化的本質仍限於經濟與資訊的全球一體化，而全球化對教育帶來的挑戰仍然是科技發展、工商業文明所引生的人的主體喪失與價值失落問題的延續。儒家以德育為中心的人本主義價值教育，其重視人的主體性，重視生命的直接照面，是具有針砭當前重智的科技工業文明、資本主義文化的弊端，而有救蔽補偏的作用。

本文的目的

近幾年，「全球化」（globalization）已成爲世界討論的焦點，尤其是經濟、政治、社會學、教育等主要領域，都關注到全球化發展所帶來的影響。本文一方面分析當前全球化發展的本質，指出它是資本主義工商文明下人的主體喪失與價值失落的再進一步；另一方面則指出真實而充分的全球化發展須建基於文化與價值的融通上，故此必須輔以培養年青一代文化融通、價值融通的教育。本文進而論述儒家成德之教作爲一種價值教育，在促進真實而健康的全球化發展上肯定是其中一種重要資源。

「全球化」的概念

「全球化」的概念源自西方。在英文裏，“global”一字已有超過四百年歷史，但“globalization”、“globalize”、“globalizing”等字最早還是在 1960 年才開始成爲一般用語（Waters, 2001, p. 2）。在美國國會圖書館裏，1987 年以前沒有一本書討論全球化，要到 20 世紀 90 年代初才出現。1994 年 2 月，亦只有 34 本出版物的題目包括「全球化」，而到了 2000 年 2 月已增加至 284 本（Waters, 2001, p. 2）；不少直接以“globalization”爲題的書，亦都是近幾年才出版的。¹

「全球化」概念晚近的一個前身概念，可以說是「地球村」（global village）概念。Global village 的概念是 20 世紀 60 年代因 McLuhan 有鑑於資訊科技的未來發展而特別鑄造的（Carpenter & McLuhan, 1970, p. xi）。「地球村」帶出了地球是一個細小範圍的概念。

如上所說，雖然愈來愈多對「全球化」的討論，但對「全球化」概念還未有一致的了解——認爲「全球化」已出現或仍未出現、究竟是禍是福，都有不同意見。下文首先會引述一些重要學者對「全球化」的定義，以見對「全球化」不同側重點的了解，並嘗試從中綜合出「全球化」的中心意義作爲運作定義（operational definition），以助對全球化問題的討論。

著名社會學家 Giddens（1990）對「全球化」有如下的定義：

全球化可……被界定爲世界性的社會關係的加強，把遠隔著的不同區域連繫起來，使本地發生的事情都受到遠處發生事件的影響，或同樣地本地事情也可影響到遠處的事件。（p. 64）

Robertson（1992）界定「全球化」爲：

全球化概念是指世界縮小以及人們對世界作爲一整體的意識的加強。（p. 8）

Rugman（2001）對「全球化」的定義爲：

全球化可以被界定為多國企業從事於外地直接投資和發展商業網絡，以創造在國家界限以外的價值的種種活動。（p. 4）

Teeple（2000）在「甚麼是全球化？」一文中界定「全球化」為：

全球化可以被界定為不斷擴張的資本與國家政治和社會形成之間的矛盾的解決之展示。……全球化也代表著資本累積的主要渠道由國家層面發展到超國家或全球的層面。……全球化也可以理解為「資本主義的勝利」，也就是經濟超越於政治，集團要求超過公眾政策，私人利益超越公眾利益，跨國集團超越民族國家。這是世界資本化（capitalization）的最後階段。（pp. 9-10）

全球化也可以被界定為「自我衍生的資本」（self-generating capital）已發展到了全球的層面。（p. 10）

政治學教授 Langhorne（2001）為「全球化」作了這樣的定義：

全球化是長期技術發展積累的最後階段，這使人類有能力在世界範圍進行事務，而毋須受制於民族、政府權威，以及時間或空間的環境。（p. 2）

中國學者朱景文（1998）在〈關於法律與全球化的幾個問題〉一文中指出：

全球化一詞涉及許多社會現象，從電視的衛星傳送，計算機的國際聯網，美國快餐，可口可樂征服世界，超級大國以自己的國內法為標準干涉其他國家的內政，關於人權普遍性的標準的爭論，全球的生態平衡，武器禁運，世界範圍的移民潮，打擊販毒領域的國際合作，直到不同國家經濟基於比較優勢的相互依賴，在部分地區，如歐洲聯盟和北美自由貿易區某種程度地實現經濟一體化。可見，全球化一詞既指一種文化現象，政治現象，又指一種經濟現象。（頁 102）

社會學家 Tomlinson (1999) 在 *Globalization and Culture* 一書中指出：

全球化是指謂當前世界四處顯現的複雜連繫的一種經濟情況。……全球化必須關連於現代性 (modernity) 來了解，是「現代性的結果」(“consequence of modernity”)。(pp. 32, 33)

曾任《紐約時報》(*New York Times*) 首席白宮特派員，以及國際事務專欄作家的佛德曼 (T. L. Friedman)，把他觀察全球化發展的所得寫成 *The Lexus and the Olive Tree* 一書。書中說明甚麼是「全球化」時強調：

全球化並不是一種現象。它不僅只是某種過渡的趨勢。今天，它已成為實質規範每個國家之內政與外交，涵蓋一切的國際體系。(見蔡繼光、李振昌、霍達文，2000，頁 22)

我們在此無法列舉所有學者的定義。以上所舉的定義都說明了全球化表現在經濟、政治、技術、社會關係、意識上，人類已步入超越地區及民族國家的範圍而走向世界化。顯然，全球化是複雜和多維度的現象，可以從經濟、政治、科技、資訊流通、教育、文化與價值觀的不同角度加以考察。總體而言，目前對全球化概念的了解與看法，爭論不少，褒貶不一 (Robertson, 1992, p. 182; Rugman, 2001, pp. 217–219; Went, 2000, pp. 105–127)。

Rupert (2000) 在 *Ideologies of Globalization* 一書認為「全球化的觀念本身就是一個具爭議性的對象」，並指出了不少學者與記者對所謂全球化現象的懷疑 (p. 43)。Went (2000) 在其著作 *Globalization: Neoliberal Challenge, Radical Responses* 中，表示同意不少論者視全球化為誇大其詞，因為目前尚未有直線發展的全球化經濟，亦沒有可以站得穩的全球化意識形態 (p. 8)。Teepie (2000) 在上文所引「甚麼是全球化？」一文開首即指出，對於如何形成一個全球化的概念以說明當前的現象仍有不同意見 (p. 9)。

當然，正如 Langhorne (2001) 所說：

全球化同時意謂著一個發展中的歷程和歷程結果所顯示的當前情況。
(p. 2)

因此，我們可以總結說，全球化的現象正在發展，它是人類由科技、經濟帶動而趨向一體化的過程，這一過程表現在不同的領域如經濟、文化等多維度的現象中。而人們對全球化現象的反省與理解亦在發展中。

以下筆者進一步具體考察全球化的一些現象、問題，以及它對教育所產生的涵意。

全球化在經濟、政治與社會生活上帶來的變化

促成全球化現象的直接條件可說是資訊技術的發展。電腦晶片的發明，使得個人電腦在 20 世紀 80 年代初得以普及化。到了 20 世紀 90 年代初，冷戰結束，美國太空星戰計劃所運用的電腦網絡科技改為商業用途，促成了 1995 年國際互聯網的出現。互聯網的出現，使地球名副其實變成地球村，人類資訊瞬間可傳送到地球的大部分角落。

資訊科技除了帶動資訊全球化外，亦同時帶來了經濟的全球化。20 世紀 80 年代後半期，世界經濟全球化已日益明顯，各國通過不斷的貿易談判，在互利的原則下已打破了彼此的關稅壁壘，歐洲共同市場便是一個明顯的例子。各國商人到他國投資者不斷增加，尤其是到已發展國家投資。比如，日本商人便不斷在美國增加投資、設廠或購買美國企業。1989 年，日本索尼公司以 34 億美元購買了荷里活哥倫比亞影片公司，從而震動了全世界；隨後，三菱地產公司以 14 億美元收購了洛克菲勒中心 80% 的產權。1987 年至 1990 年間，日本公司在美國購買了大約 570 億美元的地產；美國自 1989 年至 1992 年間對拉丁美洲的直接投資增加了 34%，對亞洲（不包括日本）的增加了 56%（王和興，1998，頁 23）。到了 20 世紀 90 年代，一方面由於冷戰時代結束，另一方面由於稍後國

際互聯網的出現與應用，電子傳送技術打破了空間限制與國家壁壘，世界經濟的全球化步伐更形加快（陶德言，1998）。

經濟全球化的體現主要是落在超越國家的跨國企業集團（transnational corporations）上。跨國公司超越了民族國家（nation-states）主權的限制；也就是說，民族國家在經濟領域上的作用正在減退，而跨國企業則成爲足以影響全世界的獨立王國。這些跨國公司的數目不斷增加（Went, 2000, pp. 18–21），而全世界的經濟就是由幾百家跨國企業所支配（Rugman, 2001, p. 3），最大 200 家的貿易額佔全球的半數（Went, 2000, p. 21）。其中有些集團所擁有的資產較普通國家擁有的資產還要大。而且合併或吞併亦是當前的趨勢，使這些集團得以擴大資本，有利於加強競爭，爭取更大的市場佔有率。

況且，資訊技術的革命除了帶來企業經營的改變，亦推動了金融體系的變化。企業通過發行證券及股票以集資，謀求發展並擴大市場佔有率。集資範圍可以擴展至全世界，因此亦產生了大量的金融中介機構，如證券公司、基金公司、投資平台之類。投資者以至投機者可通過買賣證券、股票、期貨、期權或各種金融貨品而作出投資或投機活動。私人資本亦可自由投向世界上的任何資本市場。全球一體化使貿易自由化建立了基礎。

全球化發展對生產和勞動亦帶來重要影響。勞動力變成世界性的，跨國公司往往把生產線轉移到勞動力成本低的发展中國家。一件產品（如汽車、電腦）的組件可以由不同的國家或地區製造，技術轉移、國際分工進一步加深。爲求擴大國際市場的佔有率，跨國公司之間或跨國公司與地區公司之間的吞併合併時常發生。

在全球化下，一個國家要尋求經濟發展，便要吸引投資，爲人民增加工作，賺取外匯，同時亦可引進技術與制度。這樣一來，跨國企業的經濟實力便成爲影響國家權力與政府政策的一項重要因素。集權政府亦無可避免要拉攏跨國企業大集團，民主國家的政策也不得不考慮跨國集團的投資回報利益。除了集團的投資者外，一般的個人投資者只要有多餘的資金，便可透過投資公司或網上投資平台，投資於世界每個角落。

因此，國家的權力便不得不考慮本國的投資環境，以吸引企業與「電子游牧族」的「短角牛」、「長角牛」的個人投資者。²

資訊及經濟的全球化，的確帶來了一個很不同的人類社會。全球化的發展是資訊社會的全面化發展，資訊社會的特色就是 Bell (1973) 所說的從工業社會轉變到後工業社會 (post-industrial society) 所具有的特色，亦即以知識為主導的社會。Bell 歸約後工業社會具有五項特色如下：

1. 在經濟上，將由製造業變成以服務業為主
2. 職業上將以專業技術人員為主導
3. 以理論知識為主軸
4. 控制技術為未來發展的取向
5. 利用新的智能技術以助決策 (pp. 14-33)

這五項特色均離不開對知識的重視。服務行業、專業技術人員、理論知識、控制技術、智能技術，皆離不開知識。這亦即現已流行的用語：「一種知識型的經濟」。

經濟競爭愈來愈激烈急劇，服務行業佔主要地位，而服務行業中與資訊相關的又佔大部分。這些資訊員工 (information workers) 包括不少行業，除了電腦從業員外，亦包括教師、接線生、郵遞員、會計等，都或與組織、傳遞、接收、貯存、創造資訊和知識相關。資訊成為最重要的財富，企業決策的取勝之道依賴於資訊的獲得，尤以優先獲取為重。

在政治決策上，正如 Bell (1973) 所說，如果過去一百年是由企業、商人、工業行政人員處於領導支配的地位，「後工業社會」中，「新的人物」會是能掌握新智能技術的科學家、工程師、技術人員，以及知識分子 (p. 334)。亦即是說，擁有知識——尤其是能創造知識的專業人員，將成為政治上決策或影響決策的領導「新人物」。

在國際政治上，正如佛德曼所說：全球化是實質存在的一種全新格局，相對於 1990 年前蘇聯崩潰前的「冷戰格局」，「全球化」格局是一個完全不同的格局 (見蔡繼光等，2000，頁 22-28)。的確，美國的二一一事件也使人看到，恐怖主義亦表現了一種全球化的格局。

對於一般人的社會生活而言，人們愈來愈多的活動與工作皆可以通過互聯網來進行。這固然包括商業活動如交易、投資買賣，亦可以包括教學與學習、購物、付款、了解各地新聞、娛樂以至辦公。如今，在北京王府井大街的麥當勞吃漢堡包，和在美國洛杉磯的麥當勞吃漢堡包，又或者在杜拜的大商場大酒店中的感覺，和在紐約的大商場大酒店中的感覺，已經沒有兩樣了。全球化最明顯是帶來了人們吃喝玩樂的一體化，亦可以說是美國化。美國的跨國機構影響著世界不少吃喝玩樂的生活方式，如麥當勞、可口可樂、迪士尼樂園、荷里活電影，以至 Levi's 牛仔褲、Nike 球鞋，以及電腦上的微軟視窗。在世界任何大城市都可以看到這類文化的全球化。現在，足球明星、籃球明星、電影明星亦都面向世界，成了全球的偶像。

在吃喝玩樂上，亦是一種文化（或說是表層文化）的全球化。另一方面，我們看到教育及人們對成就的標準，亦向著一體化的方向走——以美國的標準為標準。就算是本國文化以至本國語言的研究，只要到美國的大學一轉，便一登龍門，升價十倍。

全球化的省察——所引生的問題及對教育的挑戰

全球化引生的問題

從好的方面說，目前全球化的發展固然帶來了貿易交往、技術交流、貨物流通³，在這一意義上的確刺激了經濟的繁榮。

然而，全球化亦著實為人類帶來不少問題。資訊技術的發展無疑使人類在資訊交流和溝通上帶來莫大方便，但卻使人們面對資訊爆炸時比起工業社會時代所面對的知識爆炸，更顯得疲於奔命。如何鑑別資訊而形成正確知識，便成為了更困難但更重要的工作。存在於人類中的罪惡心，透過互聯網，使罪惡傳播得更廣泛。資訊技術固可幫助教學，但亦可被用作誨淫誨盜而使罪惡在全球昭彰。

在經濟全球化的進程中，亦同時引生了不少矛盾與衝突。比如說經濟的世界化、自由化，即引起對民主價值的危害。因為如上文所說，跨

國企業是經濟全球化的主要體現者，但跨國企業的擁有者、管理者皆由小撮人所主宰所把持。這些人不是由民選產生，亦不代表民眾的利益；他們既不受政府控制，亦不受民眾控制，往往只為自己的利益及集團的利益來考慮問題，然而他們的決策卻影響巨大。有了資訊技術的方便，他們在有需要或作投機活動時，只消按幾按電腦鍵盤，便可以把以億圓計的資金轉移他處，一般民眾完全可以在不知不覺間受到金融危機的影響而承受所帶來的損失與困境，例如 1994/1995 年墨西哥的金融危機，以及 1997 年東南亞的金融風暴。可見，全球化的經濟格局，使地區性的經濟危機很容易牽一髮而動全身，導致全球性的經濟衰退。

舉個例說，1998 年 8 月俄羅斯經濟崩潰，美國一家避險基金公司在俄羅斯的資本幾乎賠光了。該基金公司只好忽然賣掉所擁有的一大筆美國學生貸款債券，以應付在俄羅斯的損失，一度造成學生貸款債券市場一片混亂，害得一些美國人在這個市場上損失，而這個學生貸款債券市場跟俄羅斯本來是沒有關係的。

又比如 1998 年俄羅斯經濟開始崩潰時，全世界莫不驚訝地發現，有這麼多南韓銀行持有俄羅斯債券（蔡繼光等，2000，頁 140-141）。像不少論者所說，⁴全球化是資本主義的進一步發展。而全球化的資本主義能較以前的資本主義更進一步發展，利潤（profit）固然是一切動力的根源，在全球化的經濟格局中，這「一切以利潤掛帥」的基本價值取向沒有改變。今天金融市場裏衍生的金融「貨品」各式各樣：股票、債券、期貨、期權、基金、避險基金、「短角牛」式的投資或投機，使得幾乎任何東西都可以賭，全球的金融市場都可以成為賭場。當然，賭的動力就是利潤的憧憬。況且在全球化的資本主義中，不像過去的資本主義只有資本家的份兒，現在所有人只要手上有一點錢，都可以成為散戶，成為「長角牛」或「短角牛」。君不見那些姨媽姑爹整天坐在街角的證券公司或銀行大堂前看著電子報價畫面，留意價位上落，隨時放出或買入。

經濟全球化是與自由化同步的，而自由化在自由主義哲學下，意味所有人都有權追求個人的價值，因此自由主義必然包涵對多元價值的肯

定。但吊詭的（paradoxical）卻是，在全球化的發展中，價值卻變得單向化，利潤價值、經濟價值成為社會上普遍的價值標準、行動取捨標準。

而且，不論是跨國集團，或是「電子遊牧族」的散戶，都在這一環境下成了一些冷血的動物。企業集團所考慮的就是不斷擴張，維持公司利潤的增長，哪裏有利潤、哪裏成本低就擴展到那裏；哪裏有甚麼風吹草動，流言四起，跨國集團便在分秒間轉移資金，電子遊牧族便向外逃竄。因此跨國集團也好，電子遊牧族的散戶也好，他們只作利潤的計算，都形成了「有錢便是娘」的性格，「道義」的價值在當今全球化經濟的格局中只佔點綴的位置。

經濟全球化既帶來了經濟活動的繁榮，但同時增加了產生經濟危機的風險。全球化的發展限制了民族國家主權的伸展，因為一方面資訊傳輸科技已打破了空間和國界的壁壘，地域、種族已不再是經濟活動的重要構成因素，另一方面跨國企業超越國家限制，從全球性的利潤與資本積累來考慮多於從一國政治來考慮。而且，在國際貿易中的商業文化和英文運用的世界性一體化中，亦漸漸脫落了一國本身的文化特色。故此，經濟全球化的進程往往造成民族國家政治的利益與全球化之間的對立與矛盾，以及地區特殊文化與全球同一化之間的緊張性。比如一些阿拉伯國家或極端伊斯蘭教派的國家，往往對經濟全球化產生抗拒，把它看成是歐美文化的侵略。而在冷戰結束後，美國與這些國家的矛盾更見呈現。九一一事件，從這一角度看，亦是這種文化衝突的尖銳表現。因此可以說，現時的全球化進程只是由經濟帶動，還欠缺文化上的了解與融通，所以距離真正的全球一體化、人類一體化的來臨尚遠。

真正的全球一體化，一方面必須是全人類有著一些共認的文明及文化價值，另一方面又能容許多元化價值體系的存在——即各種地區性區域性的獨特性的存在。現時經濟全球化所帶動的商業文明，只帶來了表層生活的劃一化，如上文所說年青一代在吃喝玩樂上的美國化。

在經濟全球化進程下，跨國企業爲了尋求最大利潤及最廣大市場，不獨以低廉價格掠奪落後國家的資源，反過來卻以昂貴的價格把產品銷售回這些落後國家。面對跨國公司的壟斷，落後國家的人民亦無可選擇，因此剝削及不公義的資本主義罪惡仍然存在，貧窮落後國家亦難以

翻身。跨國企業在落後地區開發，設廠生產，傾倒有毒化學廢料或輻射廢料，使落後地區承受著環境污染與破壞的惡果。這亦是為甚麼近年來國際組織如「世界貿易組織」、「全球經濟論壇」在召開全球會議時，都引來數以千計以至萬計的抗議者齊集，以至搗亂，例如 2001 年 6 月在意大利所引起的動亂便引致數人喪生。

全球化對教育的挑戰——中心問題仍是 主體喪失、價值失落

全球化的發展無疑為教育帶來巨大挑戰。早在 20 世紀 90 年代初，教師教育學者已強調：「增加學生意識到全球是互相依賴的，是對任何地方的教育家的挑戰」（Bruce, Podemski, & Anderson, 1991, p. 21）。的確，從全球人口的不斷增加，環境保護，以至維護國際的公義與和平，以及國際上貧富懸殊等問題有待解決，打擊國際犯罪集團，以至維持衛生、防止疾病（如愛滋病）的傳播，皆需要國際間加強合作，而各國在教育上加強這種全球合作的意識便十分必要。⁵

但本文重點不在此。本文作者認為，全球化好像帶來了很巨大的變化，但從價值教育的角度看，上述的全球化問題，其基本性質仍然是西方自 18 至 20 世紀在科技工業文明下，人的主體喪失與價值失落的問題。

科學技術的發展，使歐洲自 18 世紀下半葉至 20 世紀初發生了工業革命。⁶工業革命的結果是人們的生活產生了重大的改變：機器的運用，工廠的出現，人口的集中，大都市的產生，以及大量生產（mass production）帶來各種物質產品的豐盛，促進了商業貿易與經濟發展，豐富了相當部分人們的物質生活，經濟價值成為了推動社會變化的最主要動力。

然而，科技工商業文明並沒有給人類帶來理想的世界。相反，它同時帶來了宗教與道德的危機，人文價值的失落。由尼采（F. Nietzsche）到馬庫賽（H. Marcuse）都看到現代文明的危機。

尼采在 19 世紀末，透過一個瘋子的口，宣布了上帝的死亡。尼采運用了像莊子式的寓言，對歐洲社會因科技發展工業革命帶來的價值上

的虛無主義作出了預警。⁷他描述一個瘋子，在一個光亮的早晨，提著燈籠，走進了市集，向著人群說：「我要尋找上帝！我要尋找上帝！」「上帝已凋謝？我告訴你，是我們把祂殺死——是你和我。」（Nietzsche, 1887/1974, p. 181）⁸

無論上帝真的死了或只是在人們心中消失了，上帝在西方文化中作為價值與道德的根源，祂的消失帶來了虛無主義（nihilism）是何等重大的事情。

尼采自己就是這個瘋子。當差不多所有人都在享受著科技不斷帶來的突破與成果，瀰漫著一股樂觀氣氛時，尼采卻感受到時代帶來了沒有上帝的價值失落的痛苦，於是他不得不說，瘋子的出現是太早了一點（Nietzsche, 1887/1974, p. 181）。

事實上，也不用多久，馬克思（Karl Marx）已經看到，工業革命，大量生產，帶來工廠中工人階級受到剝削，以至童工受到冷酷無情的對待；資本集中在少數人手裏，資本主義的興起增加了擁有生產工具的統治階級對被統治的無產階級的壓迫的罪惡。馬克思把這些罪惡歸咎於容許私有財產的經濟制度——資本主義社會，並沒有進一步反省到只重科技文明單向價值所負的罪責。

韋伯（Max Weber）在馬克思之後，看到歐美的資本主義社會與蘇聯的共產主義社會，縱使有很大的不同，卻都同是「工具理性」（instrumental rationality）高度發展的產物。「工具理性」發展，「目的理性」不彰，使人類走向現代化所產生的弊端，現代社會使人類俱受困於工具理性的鐵牢中，無法自拔（Weber, 1930/1987, p. 181）。

科技工業文明，不單帶來價值喪失，人存在的異化（alienation）亦使人喪失了主體性（subjectivity），人只有對象的、客體的、被動的存在。20 世紀 20、30 年代，電影發明不久，英國著名諧星差利卓別靈（Charlie Chaplin）的一些電影，即在控訴當時社會中人存在的被動、無奈與意義失落。比如在電影《城市之光》中，差利飾演一名工人，在工廠的生產線上整天重複同一個動作——上鏢絲，在冗長一天工作之後，苦悶、疲累、厭倦，卻無奈。晚上工餘把僅有的時間追求娛樂以填補日間的空虛，結果還是苦悶無聊。這是工業城市中大部分人生活的寫

照。差利的電影風靡一時，因它反映人心，訴說了人們所處的意義喪失、價值喪失的存在困境。

差不多同時，存在主義哲學透過沙特 (J. Sartre)、卡謬 (A. Camus) 等人的小說，影響整個歐洲。存在主義的懾慄 (dread)、空無 (nothingness) 等名詞顫動人心，因為存在主義看到在工業文明中人喪失了主體性的困境。存在主義者，不論是有神論者或無神論者，都亟亟追求人存在的主體性與真實性的重建。

著名的俄裔美籍社會學家索羅金 (P. A. Sorokin) 在 1941 年發表了《我們時代的危機》(The Crisis of Our Age) 一書。該書發表後，隨即被翻譯成葡萄牙文、德文、西班牙文、荷蘭文、捷克文、挪威文、芬蘭文與日文等多國文字。在書中，索羅金根據自己對西方社會中文化、組織與生活等每一重要方面的研究，結果得到的結論是西方社會是在極度的危機之中，是當前感官型文化的極度發展而走向敗亡之中，正在等待著理念型文化 (ideational culture) 的來臨。索羅金認為美國文化與歐洲文化是一體的 (見 Sorokin, 1941, pp. 287, 295)。自 19 世紀以來，支配世界的哲學思想主要是經驗主義、實用主義、工具主義。邏輯實證主義、新實在論，以及「運作主義」(operationalism)，以感官的真理為主導 (Sorokin, 1941, pp. 282-283)。所以索羅金深具洞見地指出我們這個時代的各種危機，是由這個感性文化的本質所引生。

批判當代科技工業文明的世界級著名學者的確不少，被譽為「新左派之父」的批判哲學家馬庫塞在 1964 年出版了 *One Dimensional Man* 一書 (Marcuse, 1964)，批判在西方先進工業社會中，它的生產與消費系統使人們產生了很多虛假的需要，社會各種機構如新聞媒體、廣告、工業、管理，都在維持資本主義的現存系統，減去了人們任何的批判與反對。最能表現工商業文明的資本主義社會已形成一套新的社會控制，使人們的思維模式趨向劃一。⁹

事實上，馬庫塞也不單批判美國的資本主義社會，他在 1958 年服務於美國政府時，發表了 *Soviet Marxism* 一書 (Marcuse, 1958)，書中批評蘇聯的官僚主義、文化與價值，指出它們並非真正的馬克思主義。

對於馬庫賽而言，不管在資本主義或共產主義的社會，個人都受到一種社會的控制，失卻了自由。

整個 20 世紀受著工業文明的支配，宗教、道德、藝術等人文價值不受重視。西方社會雖然明白地肯定自由與民主，肯定多元社會的目標，然而人們對價值的追求仍是相當單一的——就是都追趕著實用的價值。所以馬庫塞的「單向人」的觀察是十分有洞悉力的。在存在主義者看來，現代人的形象是瘦削得不像人的，因為人的主體性喪失了。我們也可以說，對於馬庫塞而言，人是單薄得不像人的，因為人的存在只是片面的、單向的。

當代新儒家唐君毅（1977/1991e）亦指出：

亦唯在一功利主義已普遍於人心之現代，人乃知於上天下地之事物，無不求加以利用，以達其功利性之目標。由此而一切神聖之事物，在現代社會中，無不可顛倒其價值，而如為魔鬼之所用。現代之世界即可稱之為一真正之神魔混雜之時代。（頁 461）

功利主義、功利心加以利用一切便是知識心理智心主宰的表現。20 世紀教育的整體趨勢，核心固在知識教育，整個世界對人文教育、價值教育皆並不真能重視。事實上，對當前教育危機或人文教育的喪失提出警告的學者屢見不鮮（劉國強，2001），但看來仍是無法改變事情的發展。而且世界的大學教育變得愈來愈專門化、職業化，大學組織本身的發展更見企業化，以至商業化。這種情況使得大學中的人文學科，如宗教、哲學、文學、歷史、藝術等等的地位，變得不受重視而被邊緣化，學生入學選系往往考慮出路多於理想與興趣。所以當前教育趨勢對重建人文價值的教育是乏力的。

上兩三世紀的工業文化，使大都會興起，人口集中，趕忙與競爭，使人精神外馳；大都會中生活、上班、下課，人與人摩肩接踵，但卻咫尺天涯，石屎森林中，左鄰右里，互不相識，互為不存在。工廠的大量生產，增加了貨品也興盛了商業的交易，利潤及剝削成為人們行動背後的動力。

在當前全球化的時代，正如前文所說，是資本主義的進一步發展，資本、利潤以及經濟力量比過往任何時代更具主宰的作用。冷靜計算的理智，韋伯所謂的「工具理性」更進一步彰顯。正如佛德曼所說：

冷戰〔時代〕是一個不是「朋友」，便是「敵人」的世界，至於全球化世界，則傾向於把所有的朋友與敵人都變成「競爭者」。（見蔡繼光等，2000，頁 27）

固然，競爭不能說完全不好，有競爭才有進步。工業社會時代已經是一個競爭的社會，全球化時代的競爭更是一個沒有歸宿的競爭。人才變成是世界性的，可以不屬於任何主義，說好是現代的知識人才沒有包袱，可完全為「成效」服務，能有「成效」便被招攬，為財團企業服務。他們可以身處任何地方，家居任何地方。說好，是他們可以志在四方，但卻沒有真正的歸宿、真正的安宅、真正的主宰、真正的自我，以及人生價值的安頓處。

全球化下的人才，顯然不同中國往昔的「士」：他們會問你，為甚麼生命要有一以貫之的價值安頓處；他們會說你落伍，趕不上時代的進步，跟不上全球化的快速列車，故註定是失敗者，是被遺棄者。的確，全球化的時代，是快速的時代，你沒有時間吟風弄月，以詩文遣興，也容不下時間給你感慨時弊，回味人生。這個時代，最高級的人才，最高級的腦袋，要像最尖端電腦的高速轉數，冷冰冰地，撥開一切情感感慨，作邏輯推理、數量上的統計，然後行事。只有這樣，競爭才能勝利，才可超越對手。只要我們從身邊的事去想想便可見這種境況。例如銀行的體系，現在的運作方式是為了爭取信用卡用戶，各出奇謀，給你好像很多益處，但銀行的系統可以計算得很微細，到頭來，包括了壞賬的撥備計算，它總有利潤，也不管這樣會令年輕人很容易「先使未來錢」。

跨國集團的精審計算，對落後國家資源（如木材等）胡亂攫取，也不理會落後國家環境的破壞，使落後國家無法持續發展。比如佛德曼報告說，有一次印尼雅加達和世界自然基金會首腦普爾諾摩（Agus Purnomo）嘆氣地向他說：

我們不停和開發賽跑。我們還沒有機會說服社會大眾符合環保標準的開放才是可行的行事方式，興建道路、工廠和發電廠的計畫就付諸實行了。我們此地有失業問題，所以任何地產開發商只要使人相信他可以提供就業機會，他就得到支持了。（見蔡繼光等，2000，頁 275）

開發中國家也同樣受害，如佛德曼指出：

開發中國家向全球性投資開放，但卻未能設置必要的過濾和突波〔破〕保護機制以調節成長，曼谷是一個極端的例子。（見蔡繼光等，2000，頁 274）

全球化最中心的價值觀念就是發展和在競爭中勝出。發展的意義在哪裏？甚麼是發展？競爭的意義、勝出的意義又在哪裏？這對現代的企業及組織架構而言，似都不重要，全球化快速列車驅趕下也容不下多想這些問題。跨國企業在利潤取向下不斷擴張與剝削，其非人性化與冷酷亦常為有識之士所詬病。

儒家價值教育的資源意義

人類一體化須在文化融通上用力

若作為一種理想，把全球化視為人類一體化的要求，則這種理想，中西方自古已有。中國儒家《禮記·禮運篇》的大同思想，大家已耳熟能詳。儒者往往以天下為念，不限於一邦一國，儒者之天下意識亦正是對嚮往人類一體的反映。西方傳統中也不乏人類一體化的要求，如西方的基督教、回教，都尋求在上帝或「亞拉」下天下一家、全人類一體化，所有人都是神的子女，都是兄弟姐妹。馬克斯追求的共產主義世界，嚮往的理想亦是要打破國家界限，尋求人類一體化。現時的全球化，基本是由科學技術發展帶來的資訊及經濟的一體化。

固然，美國政治上的民主化自由化也在全球化的進程中要求他國

仿倣。民主自由固有其普遍的價值，然而美國一直以來表現出世界警察大國的心態，對他國多方干預，卻引起了不少不滿。

當前的全球化現象，在文化層面是相當被動的。上文已指出，跨國企業已使世界各地的人們在吃喝玩樂上漸趨相同，航空交通運輸的發達以及資訊網絡使地球空間縮小，經濟變得一體化，然而世界各個古老文化——如佛教、儒教、基督教、伊斯蘭教，仍未能在義理¹⁰上、價值觀念上有所融通，並不能在推動地球的一體化上顯出更積極和主動的力量，反而因基本義理或觀念不同，在經濟與資訊一體化趨勢下，因增加交往接觸而引起更多矛盾與誤解。而往往是，經濟活動和吃喝玩樂的全球一體化的實現較為容易，在文化的義理或價值觀上要達致多元而一體融通¹¹則並不容易。美國的二一一事件固然引起全球對恐怖主義的譴責，但卻是伊斯蘭世界對以美國為首的西方世界的不滿的一種極端反映。這亦提醒人們回教世界與西方世界的不同。政治上國與國的融合或全球化，也不像經濟上的來得容易。國家一般都不願意減少主權範圍，而很多區域性的組織或全球性的組織也是經濟性的，如「世界貿易組織」、「世界經濟論壇」、「亞太經濟合作會議」等。歐盟的組成也經過了長久的爭持，最後英國才同意加入。聯合國對於解決大國間之紛爭，或牽涉到大國的利益，往往無能為力。美國每以聯合國的議決未盡合乎己意而拖欠會費，即可見一斑。要真正達到全球化，還需要各國在文化上與價值觀念上更多的融通。

儒家文化作為全球化視野下文化教育的一個重要內容

文化融通，須建基於不同文化的相互了解，因此未來世界各國的教育，須在全球化視野下促進文化教育的課程（或在各國公民教育課程中加入「世界文化」的部分），使各國學生對世界不同的重要文化、不同宗教有最基本的了解。儒家文化應為這文化課程的一個內容，其他當然也包括基督教文化、回教文化、希臘文明、印度婆羅門文化、俄羅斯東正教文化等。¹²

美國的強大，在於它的自由以及學術的獨立和優越發展。美國是移民社會，它的自由使它吸納了世界各國的精英與人才。它的學術獨立，使它的學術發展優越，各種課題，都不乏學者探討。全球化教育的問題，美國在 20 世紀 70 年代末已有學者探討，¹³對多元文化教育(multicultural education)的探討，在 20 世紀 80 年代亦已出版了不少書籍。美國國民包括了各個種族的移民，因此全球化教育、多元文化教育確實亦是美國的切身問題。當全球化時代來臨，在要求相互了解、文化相互融通下，全球化視野下的文化教育應受到各國教育界所關注。

中國有五千年文化，儒家文化至少有三千年歷史，¹⁴雖然近百多年來因受西方文化的挑戰而節節敗退。今日的中國人，受西方文化影響，亦更多以西方文化為優勝。然而中國文化、儒家文化並非已僵化死亡，其潛力仍在，好的壞的仍在中國人生命的底層。要了解中國的十三億人，¹⁵要與中國人融通，建立真正的全球一體化（這一體化亦必是一體多元，即多元而能融通下的一體化），亦須世界對儒家文化有所了解。因此，儒家文化儒家價值觀自然應成為全球化視野下文化教育內容的一個重要部分。

儒家價值教育重德育的傳統，對西方重智育傳統 有救蔽補偏之益效

儒家之教，核心是成德之教，就是重在使學者成就其道德之性。儒家成德之教的目的，是求使學者充分實現其本性以成聖成賢。¹⁶道德是一種價值，道德教育是一種價值教育。美國道德教育理論的價值澄清(values clarification)學派，便把價值教育涵蓋了道德教育，而喜用「價值教育」一詞多於「道德教育」。

儒家思想是中國文化的主流思想，形成了中國文化重德的傳統。尤其比對於西方文化的重智傳統，中國的重德傳統更見明顯。當代新儒家在反省中西文化的不同及其特質時，即指出中國文化是重德文化，西方文化是重智重科學的文化(唐君毅，1974，頁 100、115-117；1955/1991c，

頁 89–110)。中國的孔子曾強調：「當仁不讓於師。」西方的亞里士多德（Aristotle）所強調的是：「吾愛吾師，吾更愛真理。」從中西文化兩位大哲的說話，已可以看到中西方在重仁與重智上的不同側重的消息。當代英國大哲學家羅素（B. Russell）曾指出，西方文化包含三大淵源，就是希臘文化、猶太宗教及倫理，以及現代工業主義（見胡品清，1968，頁 12）。希臘文化以哲學為主，哲學是理智思維的過程與成果，西方哲學在希臘哲學傳統的影響下更重理智的思辯。現代工業基於科學技術，背後的精神就是一種理智的、實證的精神在貫注。西方 18、19 世紀的工業革命就是由理智精神成就的科學技術文明所帶動。資本主義順著人生存對物質的需求與欲望，以及人為利潤所驅動的事實，建立了資本主義經濟體制，帶動刺激欲望，增加消費與生產，使工商業不斷增長。資本主義的確令不少個人與國家增加了財富，繁榮了先進國家的經濟與工商業，然而也帶來了剝削與不公平、貧富懸殊，以及社會上為求利潤而不擇手段的各種罪惡。資本主義亦是理智精神在人的經濟活動領域上所產生的一種形態。因此，如上文所述，韋伯批判西方的現代化是工具理性獨彰，使人困於理智的鐵牢中而無法脫困，是有其洞見的。

後工業化社會和資訊及經濟全球化的發展，是科技文明的進一步發展，是資訊科技發達所促成，亦是資本主義的進一步發展，也是人的理智心運用的進一步發展。跨國集團的追求利潤，是根據更多冷靜計算的理智，以及各種運作的知識、金融體制工商業法規知識，為的當然是追求更大的利潤。在追求更大利潤的冷冰冰理智計算下，忠誠、老實、服務，以及對員工的道義，已非現今商業機構所看重的價值或原則。這些價值與原則被標榜，只是在為達利潤時具有工具價值而已。不要說上文所舉的例子——如銀行在充分計算下，以各種贈品的形式吸引信用卡用戶，銀行最後仍是有利可圖的，而且，只要細心觀察便不難發現，社會上的很多商業機構，以至跨國大集團，皆有不少欺騙的成分。他們都是聰明的、有知識的、了解法律的，表面上並沒有違法，但在貨品的宣傳、包裝，以至利用不顯眼的條款字眼、不顯眼的附加費用，以及複雜的計算方式，都可以使消費者產生錯覺，以為物有所值以至超值；又或是先

製造某些時尚、某種心理需求，然後推銷產品，使消費者不知不覺間盡入其彀中。整個商業世界以至影響到整個社會都有一個潛台詞：「你受騙，你上當，是你的愚蠢，是你的知識不夠。我賺多了你的錢，引你上釣，是我的聰明，是我的本領。」商業機構盈利減少便裁員，增加留下員工的工作量，虧蝕時尤甚，大幅裁員少不免，而且只作冷冰冰的計算；年資久薪俸較高者，如果不是不可代替，便先裁減這類員工，以便更可省錢，你過去多年為公司服務，並不構成公司對你的感恩或道義。年關近，並沒有分別，並非考慮的因素，照樣裁員，員工的處境與感受並不重要，只要不違法，根據合約賠償，然後一句商業決定，便沒有其他責任了。這中間的運作，人已經不存在，沒有人與人的關係或感通，只有冷冰冰的計算。

商業世界追求最大利潤——不僅是合理利潤，以及上述潛台詞及冷冰冰的眼前效益計算，是理智主義工具理性極度發展的結果。我們的教育雖然仍以「德、智、體、群、美」五育並舉的平衡的全人教育為目標，並看似以德育為先。然而當整個社會的價值取向是利潤掛帥、功利先行，真要推行全人教育，德育為先，也是困難重重、事倍功半，學校教育時常會被社會的影響所抵銷。在香港，家長為甚麼千辛萬苦為子女揀選英文中學，學校被評為以中文作為授課語言時，整所學校像喪妣考，這種現象不是因為母語教學沒有效能，而是英文較好會帶來實際出路及利益。如果對這種經濟全球化、理智主義功利主義不加批判，卻亦步亦趨，把學校教育、大學教育，以商業化企業化的形式管理，只作數量化的計算，¹⁷則教育決策者誇誇其談五育並舉，誇誇其談要培養有批判力、有獨立思考、有道德的公民，都成了形式化的虛言，都通通只是一種裝飾、點綴、應付式的話頭而已。麥金泰爾（A. MacIntyre）在其名著*After Virtues*中反省西方的道德倫理時，很有慧見地指出：「我們確實所擁有的是道德的假象，我們仍在繼續使用許多關鍵性詞彙，但很大程度上……我們在理論或實踐（或道德）兩方面都喪失了我們的理解力」（見龔群、戴揚毅等，1995，頁4）。不要以為孩子、青少年很愚蠢，他們也看到社會的現實，於是進學校受教育是一個遊戲規則，重要的是

拿個學位，於是不知不覺間所潛養的心態是自我中心、功利計算。這類人看起來也很聰明，做起事來也反應快，口齒伶俐，齊給便足。一時間也不能說我們的教育失敗。但久而久之，社會整體的人的素質便慢慢下降而不自知。這個社會愈來愈不了解為甚麼孔子在他的學生中會這樣讚賞沒有著述沒有事業功業的顏淵，後世的中國人又把顏淵推崇為「復聖」，為他建廟。對孔子所教導的「人不知而不慍」（《論語·學而》）、「遯世不見知而不悔」（《中庸》），也不了解及沒興趣去了解其深意。當代新儒家唐君毅（1975/1991d）在 20 世紀 70 年代初已很有遠見的指出：

我們在東方社會，現在是正在拼命的學西方……現正在儘量學西方，而重視工商業，我們亦確是需要工商業。但東方文化〔按：儒家為重要一支〕對工商業之基本觀念，是要求工商業與人生文化生活配合。而現代之西方式的工商業，其根本精神只是一純粹的功利主義、技術主義：只重效率不問動機；只講手段，不問目的；只求增加生產、追求財富，不問其對人生文化生活有何價值……順西方式的工商業的社會之自然發展，便有許多由功利主義、技術主義而來的流弊，必然出現。（頁 39）

說儒家成德之教，儒家的價值教育在全球化發展中可以提供資源以益補於當前全球一體化的健康發展，不在儒家倫理教育價值教育的一兩個觀念，而是在儒家價值教育的重德育的取向上說，以其可以針對西方尚智主義的傳統及當前經濟及資訊全球化仍然不脫其尚智主義的偏向發展，而提供救蔽補偏之效。救蔽補偏者，並非要放棄對知識的重視與追求，¹⁸而是要肯定道德在知識外的獨立意義。

西方如美國亦非沒有道德教育，20 世紀 70 年代流行的「價值澄清法」模式，與 80 年代流行的柯爾伯格（L. Kohlberg）的「道德認知發展理論」模式，並沒有脫離西方尚智主義的窠臼，是蘇格拉底（Socrates）、柏拉圖（Plato）的「美德即知識」（virtue is knowledge）思路的傳統。其對道德的獨立性，對道德情感的作用，並沒有給予應有

的地位。蘇格拉底、柏拉圖思想中仍然是理想主義的，相較而言，價值澄清法隱含的價值中立則等而下之了。當代的新儒家唐君毅先生亦嘗言，我們學習西方文化，應重視西方希臘與中古的理性主義、理想主義的精神（唐君毅，1955/1991c，頁 305–324；1977/1991e，頁 456–459）。

從尚智主義看道德的基礎，便只是外在地看道德。外在地看道德便只能建立如實用主義（Utilitarianism）、社會功能論（Societal Functionalism）或情感主義（Emotivism）一類的道德哲學。這類哲學或則把道德化約到人為達到現實心理的快樂的增加和避免痛苦（無論是個人的或社會的），以計算行為的結果，而產生善惡的道德分判；道德完全依於外在結果的計算，如邊沁（J. Bentham）或穆勒（J. S. Mill）之論。或則把道德化約為在社會發展和演變過程中的一種維持社會的功能的產物，故一方面受社會存在的條件限制，另一方面受社會存在的需要而產生，如涂爾幹（E. Durkheim）和馬克斯的道德觀。或則把道德化約為個人主觀情緒情感的表現，如艾爾（A. J. Ayer）和史蒂云生（C. L. Stevenson）的情感主義的道德觀。¹⁹

這些依於經驗、依於理智外在地看道德的起源而產生的道德哲學，最終是實質上取消了道德的獨立存在地位，而化約為其他自然的性質（如情感或快樂與痛苦的心理）或條件，使道德最終無法脫離相對主義的窠臼，也使建基於這種道德哲學的道德教育面對重重困難。然而以上所說的三種道德哲學或道德觀正正是流行於當代西方的道德觀。

儒家成德之教，對道德價值的把握，正是不純從理智心的向外分析搜尋而來，而是從生命的底層湧現而當下體驗。如孟子所舉「見孺子將入於井而有怵惕惻隱之心」之例，是人在這一存在的實際遭遇中而呈現的不忍人之心，由不忍之心而見義之所在，而知義之所當為。義者，用現代的名詞，即道德價值。道德價值是人心的呈現而見，這呈現的不忍之心亦可說是道德之心，或如朱熹所說的「道心」，王陽明所說的「良知」。道德心，或良知是因呈現而有，道德的價值亦因良知的呈現而見。良知不呈現，若只以認知的心、分析的心去找尋，亦可不見有任何良心、任何道德價值的存在。²⁰認知分析的心，可以懷疑是否絕對應該救那將掉下井的孺子，因為這個孺子將來可能是一個奸人惡人，以至大奸大惡

的人，那不救他也可能避免了他帶來的災禍、罪惡，因此不救他也是對的；爲甚麼一定要救他才是對呢？我要救他也可能是社教化（socialization）而來的內化了的價值取向，那麼不同的社會條件、不同的社教化，便可有不同的價值取向、不同的道德標準了。希特拉（A. Hitler）的德國便要教青少年仇恨猶太人。因此在現今尚智尤烈的美國人的思維裏，鮮有從人所共通具有的直接的簡單的無私的同情共感的情感出發來用思，而是儒家所說的「智者過之」，過尤不及地先繞過背後看其助緣²¹或條件，爲了避免「教誰人的道德？教誰人的價值？」（Whose moral? Whose values?）的難題，便最好價值中立，避免在道德教育上有所取向。

在儒家看來，道德教育不純粹是一個知識問題、認知問題，即不純粹是一個判斷問題。道德教育更重在保存和涵養本心的問題，正如孟子所說：「學問之道無他，求其放心而已矣」（《孟子·告子上》）。也就是說，學問或教育的道理沒有別的，一言以蔽之，只不過是尋回那放失了的本心。就是要保存人的本心，不要讓其喪失。所以，天真的小孩，往往能有真情實感的反應。人在社會混久了，知識概念多了——學識多了，人因各種心理、各種利害放不下，反而看不到很切近的道理。所以人貴在不失其赤子之心，但我們的教育卻培養了太多聰明的人，學子都少了天真純樸和簡單。我們的教育是成功還是失敗？所以到後來宋明儒所講的工夫論或心性修養之論，即是一套保存本心的學問，使本心恰當發用呈現，才能見義行義。工夫論或心性修養之論可以說就是一套道德教育的方法。這在西方的道德教育理論是欠缺的。可喜的是，美國當前道德教育理論的發展，與儒家重德價值教育的取向有不謀而合的地方。比如吉莉芬（C. Gilligan）與駱亭詩（N. Noddings）對柯爾伯格批判而建立的關懷倫理（care ethics）及關懷倫理的道德教育模式，重視人的具體存在，重視人與人的具體關係，及在關係中的關懷情感，是從女性的體驗出發肯定道德情感的更根本之處，因此道德教育不純粹是道德原則的教導。正如駱亭詩在指出關懷倫理的道德教育與品性教育（character education）的分別時所說：「我們不是排斥道德原則或認爲道德原則不值得推崇。只是我們相信只有道德原則不足以引動學生的道

德動機。在這方面，我們傾向認同休謨：我們相信理性（幾乎）是情感的奴隸。所以教育的工作是教育情愫，尤其是道德的情感。」（Noddings, 2002, p. 8）

對於駱亨詩與吉莉芹而言，關懷正正是一種情感。儒家對道德情感的重視，由孔子已然。孔子教仁，孟子加以發揮，以「不忍之心」說仁之端。對於儒家來說，仁是道德原理，但具體呈現時仁同時是情，因為是普遍的情，故仁（情）也是理。

吉莉芹所不能完全讚同的品性教育，在我們看來，在重德重智、在東西文化的融通融合上也加強了這一趨勢。品性教育是當前美國最活躍最具影響的道德教育模式，其基本取向也像關懷倫理教育，反對價值澄清法及道德認知發展理論的尚智主義偏向，而肯定人生社會可以有共同的基本倫理與價值，及培養人品性中美德的重要。

又比如，高文（D. Goleman）於 1995 年出版 *Emotional Intelligence* 一書，一紙風行。他在書中指陳青少年很多的違規與犯罪，是因為缺乏情感教育、情感智商偏低所致，所以教育不能只看重學生的智商（IQ），亦要重視他們的情感智慧。甚麼是情感智慧呢？高文指出情感智慧包括五方面的能力：自知（knowing one's emotion, self-awareness）、自我管理（managing oneself）、自我興起（motivating oneself）、同情共感（recognizing emotions in others, empathy），以及處理人際關係（handling relationships）（Goleman, 1995, pp. 43-44）。高文所說的，可以說也不離孔子所說「忠恕」²²（《論語·里仁》）、「克己」（《論語·顏淵》）、「興於詩」²³（《論語·泰伯》）等等的教導。

又比如，前兩年到香港中文大學教育學院作「利希慎學術講座」的哈佛大學教授，提倡多元智能、飲譽世界的知名學者 Howard Gardner，肯定道德與良工（good works）的關連²⁴（Gardner, 2002）。又如 2004 年 11 月 16 日另一次的「利希慎學術講座」請來了美國麻省理工學院的 Peter M. Senge 教授，他的講題是「二十一世紀的教育」（Education for the 21st Century）。他指出 20 世紀的美國學校系統屬工業時代生產模式的運作，並不適合 21 世紀。那是一種標準化、設定化（pre-set）的模

式。然而，我們仍受著這種模式宰制。²⁵為甚麼美國最一流的學者都像在反美國的潮流呢？這很值得我們深思。

以上所舉的例子是要指出，在筆者看來，以美國為代表的西方教育理論的發展，是有與儒家價值教育道德教育走向相融通以至可以有所相融合的趨勢。

總括而言，儒家這種重本心發用呈現、重心性修養工夫的成德之教，正可以為西方尚智主義傳統產生救蔽補偏的作用。這種救蔽補偏，並非作為技術上的增加來處理，而是從能發出思考能體驗價值的人心處，即人的主體上著力。而且，前文已點出，全球化使全球經濟趨向一體化，地球成了真正的地球村，不同種族、不同文化及價值觀的人與人之間、群體與群體之間、國與國之間的接觸，以至利益往來，也更見頻繁。但由於價值觀、道德觀的不同，就更多機會引致相互不信任以至衝突，因此如何在國際間建立普世的共同道德標準便成為當務之急。²⁶亦因此，重視培養主體道德情感及美德的道德教育是刻不容緩的。

儒家價值之教之重人存在的主體、重人文價值 在全球化的資訊時代更具借鑑意義

無可否認，儒家倫理價值是源自中國傳統農業社會的小農經濟結構。在那恬靜、悠閒、穩定、匱乏而又以家庭為中心的社會，人們生活其中，是較容易體認儒家的倫理價值。五倫——君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友——是以家庭中人倫關係、倫理價值為主；人的感通，往往是從個人與個人的直接關係與交往而顯現，是人在具體生命中的直接體驗。無怪乎當代儒者如唐君毅、錢穆二先生在父母逝世時特別體驗到親情的真實，而對儒學有更確切的肯定。近代工業革命所產生的工業社會，大都會的興起，人口的集中，趕忙與競爭，使人精神外馳；工業革命帶來工廠的湧現和大量生產，使商業活動更形頻繁，利潤及剝削成為人們行動背後的動力。人處其中，若缺乏當代儒者所強調的逆覺²⁷功夫或作時刻的超越的反省²⁸（也是朱子所說的〔自我〕省察），只順著經驗往前

用思，雖然也可以衍生不少聰明，也懂得耍手段，解決眼前技術問題，但便不易體會儒家所肯定的發自本心或根源性價值的真實，以及人存在的主體性之體驗。

工業的文明，挾其科技的成就，尤以其船堅炮利，在 19 世紀中葉轟開古老中國（及東方其他古老國家）的門戶，在傳統儒家文化下的中國固無法抵擋。於是儒家之教被視為無功用，隱而不彰。

比如說，儒家教人謙遜，重謙德。現代中國人因受五四運動對傳統文化批判的影響，以及嚮慕西方人的態度——要敢於表現、要進取、要表現自信，也因此使謙遜品德的價值不能被現代中國人所真正了解。事實上，謙遜與自信、進取不一定矛盾。真誠的謙遜，一方面使人的心靈空間擴大，讓人能超越自己的現實限制，看到自己的不足，由此而自然要求自己進步，以臻於更美善；另一方面亦可使人能包容他人，看到他人的美善，而見賢思齊。

時下香港的青年人，尤其不能了解謙遜的意義。他們較受西方平等、自信、獨立自主、敢於競爭進取等價值影響，但對這些西方所強調的價值認識又不夠深刻，因此往往流於表現主義，形成自我中心、目中無人、不能對人同情共感，以至視對他人有禮或先禮讓於人是低人一截、失威的表現，卻以趨慕潮流、追求名牌來支撐自信，作為不後於人、不低於人的淺薄心態。他們並不能了解謙遜的真實意義。他們不了解，真能謙遜，才真能有自信；真有自信的人，不在乎人家的看高看低，不在乎人家的毀譽，人的主體性與真正的獨立性才能建立。現代的中國人喪失了對儒家傳統美德的體驗與了解，因而也不能自覺地培養這些素質。

又例如，現代的教育界都強調培養學生的批判精神，這固然是受西方文化傳統影響，在某意義上說無疑是對的。我們當然應該培養學生的批判能力。然而，若不能真正了解甚麼是批判精神，則可能只是為批判而批判，走入了歧途。正確的態度，是先要對批判者有充分的了解，然後才批判。而且，只向外批判、向他人批判，這種批判是不全面的。儒家反求諸己的精神，也是一批判精神，是先對自己的批判。當然我們也應該在了解他人他事後，對他人他事有一定的批判精神。故此，不能簡

單地以為儒家教育便沒有批判精神。以口號式的提倡批判精神而對批判精神的意義了解不全面，是可以產生不少流弊的。

到了如今後工業社會全球化的時代，資訊科技的發展確實帶來人類社會生活不少的方便與益處，既打破了空間的阻隔，也省卻了不少運作的時間。但可以預見，資訊技術帶來的社會結構與人類生活方式的改變，也對人的存在及其精神處境造成困惑，就像工業社會給人存在帶來虛無、佈慄、異化等困境一樣。比如說在資訊社會，人面對不斷湧現的資訊，應接不暇。資訊科技使地球的空間縮少了，但若人心任隨資訊轉，人心內的悠閒與空間也沒有了，沒有空間便沒有虛靈，沒有虛靈便沒有智慧，人的存在便只隨著外在的變化與條件而轉，人喪失自主性。而且，跨國大集團收購或合併其他傳媒或資訊集團，也可使資訊及娛樂事業受到壟斷，如2000年1月AOL(America Online)與時代華納(Time Warner)的合併，是有史以來最大的合併(Rugman, 2001, pp. 202, 216)。這些壟斷——尤其是資訊壟斷、娛樂品味的壟斷，可以使我們的生活娛樂方式與資訊受到大集團控制，沒有自主而不自知。

儒家的一個根本精神，是自覺的精神、理性的精神，也就是特別注重人的主體性與自主性(牟宗三, 1963/2004)。這種自覺精神、主體精神在這個資訊時代中正正需要加強培養。在四方八面湧入的資訊中作選取、分辨正偽，以形成知識，並能在需要時選取恰當知識以解決問題，必須定出生命的方向、理想的方向才可以做到，才可以知「止」。正如《大學》所說：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」

儒家重視心性修養以成其德。此工夫之用，亦可如朱子所教的靜氣養神，唐君毅先生所說的心靈凝聚(唐君毅, 1961/1991b, 頁35-52)，皆使人內斂精神，而不致心神外馳放失、浮泛無歸。心神凝斂定靜的修養，實更為對現代資訊時代的人所必需的修養工夫。

在全球資訊網絡化下，一方面固是天涯若比鄰，通過電子郵件或ICQ，人們差不多可以和世界任何角落的人通訊息。然而所溝通者，是真實個體，是虛擬個體，真真假假也難說。若生命內裏空虛或利害功利主導，則交往縱達四方，也不過是「假作真時真亦假」，不過是資訊時

代資訊全球化帶來的假象而已。這樣說並不是要否定資訊網絡的作用，而是要指出在資訊時代，全球化同樣不能無視心靈的主體性與主宰性，也就是必須同時重視內在的心靈與心靈的貫通，所以儒家之教不可棄。

網絡的全球化貫通，經濟的全球化，仍然是一種外在的貫通；文化融通，觀念與價值的融通是一種內在的貫通。外在的貫通還須要內在的貫通才可以達致真正的全球化。舉一個例子來說，微軟主席蓋茲（Bill Gates）回憶他的童年時代，在 20 世紀 60 年代的西雅圖，那時的電腦，體積龐大而笨重，當時蓋茲十三歲，是因為他就讀的西雅圖湖濱高中的一些「媽媽俱樂部」成員的構想，決定購置一部電腦終端機，並請人來教他們這些孩子電腦（見王美音，1997，頁 3）。就這樣決定了蓋茲對電腦的興趣和走上建立電腦的事業王國。所以蓋茲在書中便說：

在一九六〇年代的西雅圖，這真是一項很先進的觀念，而我對此將永遠心存感激。（見王美音，1997，頁 3）

大概蓋茲的母親也是俱樂部的成員之一，但無論他永遠心存感激是對自己母親說，還是對一批的母親說，這種感激之情使他與他的母親或他們那些母親們有一種內在貫通，而他視這種感通為「永遠」的。蓋茲肯定是個很聰明亦很有能力的人，他推展他的跨國集團微軟時，顯然運用了不少冷靜的理智，如何隔兩三年推出新的視窗軟件，以期佔有世界市場的絕大比率。他是成功的，事實上他的企業王國在促進資訊全球化、經濟全球化上居功至偉。我們很想知道，在他成功的事業生涯中，有多少次出現像「永遠的感激」之類的與他人的生命貫通——內在的貫通。人生的存在是否在電子網絡上連線外，尚須生命內在的連線貫通，電子連線的最終價值也是要為了生命間的真正貫通。

儒家對生命與性情的體驗，往往是在人與人的直接交流或在面對具體情境的具體經驗中孕育，所以不少時候，這些生命中的真實體驗，也不能盡述於語文。若生命對生命的直接交流，或生命在大自然中的呼吸也沒有了，這將不是真正的全球一體化、人類一體化，而仍然是人存在的異化、外在化。

因此，本著儒家的價值取向，一個理想的社會，是應該在教育及制度上使人能保存這種生命與生命的直接照面，生命與自然呼吸的情境，而不應完全放棄和剷除。也就是說，在儒家看來，資訊社會若不調節以加入人文環境，將不能說是理想的社會，也無法達到天下一家、人類一體的太和社會。

儒學可以提供資源，益補當前全球一體化的健康發展。儒家的人文精神是以人爲本，以人的存在本身爲根本價值。人存在的最高價值即在孔子踐仁之教，孟子所言的不斷擴充仁心，或如唐君毅先生所說的不斷擴充其價值意識與價值的體驗之教。此中求踐仁求擴充仁心、擴充價值體驗，必導致一種開闊的心胸，對他人則能容納、欣賞他人的任何優點，對他國文化即能以相容欣賞而尋求更多設身處地的了解。儒學的根本精神確有致廣大而融合天下的太和和精神，此所以孔子說「君子和而不同」，唐君毅先生喜用「太和世界」（唐君毅，1955/1991c，頁 45）。即儘管人可以不同，國家可以不同，但不礙其和洽相處。「和而不同」才是真能既保持國際及地區的個性，亦同時走向全球一體化的相和融境界。此一體必須是包含多元的一體，多元一元同時得到肯定，便能消解了全球化發展下國家或地區的個體性與全球化之一體性的矛盾。

註釋

1. 不少以“globalization”爲題的書都是這幾年出版的，如Hay & Marsh (2000)、Kagarlitsky (2000)、Langhorne (2001)、McBride & Wiseman (2000)、Nandi & Shahidullah (1998)、Rugman (2001)、Rupert (2000)、Schmidt & Hersh (2000)、Waters (2001)、Went (2000)。本文初稿寫於 2002 年 12 月，在同年 12 月 20-21 日香港中文大學舉辦的「全球化：教育變革新領域」國際研討會上宣讀。至 2005 年 1 月修訂本文時，在香港中文大學圖書館藏書中，以「全球化」爲題的書共 315 項，當中於 2003 出版的有 35 本，2004 年出版的有 31 本，而 2005 年出版並正在訂購的亦有 4 本。
2. 《紐約時報》資深國際事務專欄作家佛德曼虐稱全球投資者爲「電子游牧族」，其中的長期投資者爲「長角牛」(long-horn cattle)，投機的

- 「投資者」為「短角牛」(short-horn cattle)。長角牛、短角牛隱然成爲一個政權的選民。「電子游牧族每天每小時每一分鐘都在投票」(見蔡繼光等, 2000, 頁 129-135)。
3. 正如佛德曼所舉的例子, 1994 年他剛被指派爲《紐約時報》國際事務專欄評論員, 在飛抵日本東京開始爲專欄撰寫第一篇稿子時, 於酒店內可以吃到他喜愛的新鮮美國柳橙(見蔡繼光等, 2000, 頁 18)。
 4. 可參考烏爾利希·貝克〈沒有勞動的資本主義〉一文(見張世鵬、殷敘彝, 1998, 頁 118-132), 及埃倫·米克辛斯·伍德〈現代主義、後現代主義, 還是資本主義〉一文(見張世鵬、殷敘彝, 1998, 頁 258-278)。
 5. 可參考 Jefferson, Lavdis, & Rivera (1995) 的 *Current Issues in Global Education*, 書中列舉了不少具體教學課程的例子。
 6. Edward M. Burns 把工業革命分爲兩個階段: 1760-1860 年爲第一次工業革命, 1860-1914 年爲第二次工業革命(見周侍天, 1973, 頁 248-249)。
 7. 尼采在世時正是科學技術高速發展之時, 達爾文進化論把人與動物等同了, 人的尊嚴喪失了, 人們在科技發展帶來的普遍樂觀中只追求物質的享受, 物質的追求取代了對上帝的崇拜。可參考 Kaufmann (1963) 的分析。
 8. 尼采說「上帝已死」, 用意並不是要表示他是無神論者(Kaufmann, 1963, pp. 96-101)。
 9. 可參考 Marcuse (1964) 第 1、6、7 章。
 10. 在儒學上, 「義理」是常用而不難理解的名詞, 有意義與原則、原理之義。
 11. 「融通」一詞表示不同意義與原則之間不一定要同一, 而是可以相容而不窒礙, 不致完全對立矛盾。故「融通」可以容許不同, 只要不同觀點不同信仰能在一更高的原則或更廣闊的視野下, 同時肯定以至欣賞不同的對方的存在。比如我雖不是基督教徒, 但看到基督徒對上帝的信仰的虔誠而對其他人如兄弟姐妹、樂於助人, 那我爲甚麼一定要他同一於我信儒教或回教才肯定他呢? 我就在體察他的虔誠之心上肯定他、欣賞他而與他融通。
 12. Huntington (1996) 在其重要著作 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* 中, 指出冷戰後時代的世界是一個包含七個或八個文明的世界(p. 10)。
 13. 如 Anderson (1979)、Cogan (1977)、Harvey (1978)。

14. 一般以孔子（公元前 551–479）為儒家始祖，但就儒家的思想的內容與方向言，至少可上推至周公（？–約公元前 1095）。孔子自謂「述而不作，信而好古」（《論語·述而》），對周公制禮作樂十分推崇，而曾說「郁郁乎文哉！吾從周」（《論語·八佾》）。孔子以恢復周禮自命，故其思想亦有繼承周公者。
15. 2005 年 1 月 6 日，中國宣布國家已達十三億人口，第十三億個公民在北京的醫院出生。
16. 如孔子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣」（《論語·述而》），「見賢思齊焉」（《論語·里仁》）。這些均明白顯示孔子嚮慕聖賢。如荀子亦嘗言：「學惡乎始？惡乎終？……其義則始乎為士，終乎為聖人」（《荀子·勸學》）。
17. 對這種大學教育商業化、數量化的批判，亦可參考 Mok & Currie (2002) 的論文。
18. 放棄對知識的重視與追求，亦會走入另一偏蔽，如孔子所說的「好『仁』不好學，其蔽也『愚』」（《論語·陽貨》）。
19. 劉國強 (2004b) 在北京國際儒學聯會紀念孔子誕生 2555 週年學術會議上曾發表論文，扼要闡釋功用主義、情感主義的道德哲學。國際儒學聯會將編輯出版會議論文集。
20. 王陽明的學生王艮，也成了大儒，當學生問王艮是否真的有良知時，王艮便大罵這個學生。為甚麼罵呢？因為良知不是知識對象，不是認知心所對，而是一實踐問題，存在問題，是當下能否呈現良知的問題。同樣的例子，也有現代版。牟宗三年青受學於熊十力時，一次聽到熊十力先生與馮友蘭對話，馮說良知是假設，熊十力直斥馮為錯誤，良知乃是呈現（劉述先，1993）。科學實證的心態、認知的心態可能還是不甘心，若仍從外看，則仍可懷疑所謂良知呈現，不過是人主觀心理現象或社教化而來對價值內化後的心理反應。當代新儒家唐君毅（1944/1991a）在其《道德自我之建立》中亦有一節為對應這種外觀的心態而論證心之本體的存在。
21. 「助緣」是由「因緣」觀念而來。因與緣有別：因如種子，緣是水、肥料、陽光。緣是條件，只是幫助種子發芽、成長，而至產生結果，故緣也是「助緣」，即幫助產生結果的條件。
22. 朱子《四書集註》謂「盡己之謂忠，推己及人之謂恕。」「盡己」與孟子言「盡心」相通，即自我感通自己，自知自主，所謂自知之明，然後

- 盡心、盡己。恕，即能推己及人，設身處地為他人想，也就是同情共感。而孔子「一以貫之」的就是忠恕之道。
23. 孔子的教育方法，重視以詩興起人的心志。歷代儒者教學首重學子之立志。可參閱劉國強（2004a）。
 24. Gardner（2001）的 *Good Work: When Excellence and Ethics Meet* 一書，正是透過對生物遺傳界及新聞界的兩種專業的研究，而確立道德與良工的關連。
 25. Senge 在其講座撮要中指出，「教育工作者面對一浪接一浪的改革，只會徒添壓力，而不一定能帶動創新。例如，在美國的政治領袖的心目中，『受高度重視的標準考試』是改進學校表現的『解藥』。然而，大部分教育工作者都認為這只會產生短暫的效果。當學生和老師的壓力不斷加劇，基本創新能力便會下滑」。
 26. 1993 年，著名基督教神學家孔漢思（Hans Kung）起草《世界倫理宣言》，在芝加哥舉行的世界宗教會議上獲得通過（劉述先，2001，頁 4）。1997 年聯合國教科文組織（UNESCO）成立了一項普遍倫理計劃（Universal Ethics Project），為期三年，但終未能達成協議（劉述先，2001，頁 3；亦見頁 40–54「起草《世界倫理宣言》的波折」）。德國前總理施密特（Helmut Schmidt）在 1997 年 9 月 1 日連同 24 個國家的前總理或前總統一起簽署了一份世界人類義務宣言（Universal Declaration of Human Responsibilities），呈交給聯合國秘書長安南，以此重申並強調《世界人權宣言》所包含的義務（見柴方國，2001，頁 263–269）。
 27. 此為牟宗三先生用語，意即回溯根源的一種反省與自覺。牟先生也多用「逆覺體證」一詞，以示本心本性須由逆覺工夫把握（牟宗三，1983，頁 396–399）。
 28. 這是唐君毅先生所強調的哲學方法。可參考劉國強（1994）。

參考文獻

- 王和興（1998）。〈全球化對世界政治、經濟的十大影響〉。載胡元梓、薛曉源（主編），《全球化與中國》（頁 22–36）。北京：中央編譯出版社。

- 王美音（譯），B. Gates, N. Myhrvold, & P. Rinearson（合著）（1997）。
《新·擁抱未來——「資訊高速高路」未來新藍圖》。台北，台灣：遠
流出版社。
- 朱景文（1998）。〈關於法律與全球化的幾個問題〉。載胡元梓、薛曉源
（主編），《全球化與中國》（頁 101-123）。北京：中央編譯出版社。
- 牟宗三（1983）。《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》。
台北，台灣：學生書局。
- 牟宗三（2004）。〈中國哲學的重點何以落在主體性與道德性？〉。載《牟
宗三先生全集》卷 28《中國哲學的特質》（頁 9-14）。台北，台灣：
聯經。〔原文於 1963 年初版〕
- 周天（譯）（1973）。《西洋文化史》。台北，台灣：黎明文化。
- 胡品清（譯），B. Russell（著）（1968）。《中西文化之比較》。台北，
台灣：水牛出版社。
- 唐君毅（1974）。《中國人文精神之發展》。台北，台灣：學生書局。
- 唐君毅（1991a）。《唐君毅全集》卷一之二《道德自我之建立》。台北，
台灣：學生書局。〔原著於 1944 年初版〕
- 唐君毅（1991b）。《唐君毅全集》卷三之一《人生之體驗續編》。台北，
台灣：學生書局。〔原著於 1961 年初版〕
- 唐君毅（1991c）。《唐君毅全集》卷五《人文精神之重建》。台北，台灣：
學生書局。〔原著於 1955 年初版〕
- 唐君毅（1991d）。《唐君毅全集》卷八《中華人文與當今世界》（下）。
台北，台灣：學生書局。〔原著於 1975 年初版〕
- 唐君毅（1991e）。《唐君毅全集》卷廿四《生命存在與心靈境界》（下）。
台北，台灣：學生書局。〔原著於 1977 年初版〕
- 柴方國（譯），H. Schmidt（著）（2001）。《全球化與道德重建》。北京：
社會科學文獻出版社。
- 張世鵬、殷敘彝（編譯）（1998）。《全球化時代的資本主義》。北京：
中央編譯出版社。
- 陶德言（1998）。〈90 年代：以全球化為特徵的國際資本流動〉。載胡元
梓、薛曉源（主編），《全球化與中國》（頁 233-241）。北京：中央
編譯出版社。
- 劉述先（1993）。〈當代新儒家碩果僅存的大師牟宗三先生〉。《信報財
經月刊》，2 月號。

- 劉述先 (2001)。《全球倫理與宗教對話》。台北，台灣：立緒文化。
- 劉國強 (1994)。〈唐君毅的哲學方法〉。《鵝湖月刊》，第 7 期，頁 35–39。
- 劉國強 (2001)。〈二十一世紀素質教育之概念及其理論基礎——中國哲學中的資源〉。載劉述先 (主編)，《中國文化的檢討與前瞻：新亞書院五十周年金禧紀念學術論文集》 (頁 449–468)。River Edge, NJ：八方文化。
- 劉國強 (2004a)。〈從儒家心性之學看道德教育成效之內在基礎〉。載劉國強、謝均才 (編著)，《變革中的兩岸德育與公民教育》 (修訂版，頁 89–109)。香港：中文大學出版社。
- 劉國強 (2004b, 10 月)。〈普世倫理的尋求與道德哲學的更高綜合試探——儒家倫理哲學的資源〉。論文發表於北京國際儒學聯會紀念孔子誕生 2555 週年學術會議，北京。
- 蔡繼光、李振昌、霍達文 (譯)，T. L. Friedman (著) (2000)。《了解全球化：凌志汽車與橄欖樹》。台北，台灣：聯經。
- 龔群、戴揚毅等 (譯)，A. MacIntyre (著) (1995)。《德性之後》。北京：中國社會科學出版社。
- Anderson, L. (1979). *Schooling for citizenship in a global age: An exploration of the meaning and significance of global education*. Bloomington, IN: Social Studies Development Center.
- Bell, D. (1973). *The coming of post-industrial society: A venture in social forecasting*. New York: Basic Books.
- Bruce, M. G., Podemski, R. S., & Anderson, C. M. (1991). Developing a global perspective: Strategies for teacher education programs. *Journal of Teacher Education*, 42(1), 21–27.
- Carpenter, E., & McLuhan, M. (Eds.). (1970). *Exploration in communication: An anthology*. London: Cope.
- Cogan, J. J. (1977). Global education in elementary schools: Teacher education. *Social Education*, 41(1), 46–49.
- Gardner, H. (2001). *Good work: When excellence and ethics meet*. New York: Basic Books.
- Gardner, H. (2002). A job well done. In H. Gardner, *Howard Gardner in Hong Kong* (pp. 99–108). Hong Kong: Faculty of Education, The Chinese University of Hong Kong; Hong Kong Institute of Educational Research.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.

- Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. New York: Bantam Books.
- Harvey, R. G. (1978). *An attainable global perspective*. New York: Center for Global Perspectives.
- Hay, C., & Marsh, D. (Eds.). (2000). *Demystifying globalization*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Jefferson, C., Lavdis, D. C., & Rivera, R. E. (1995). *Current issues in global education*. Rocky River, OH: The Center for Learning.
- Kagarlitsky, B. (2000). *The twilight of globalization: Property, state and capitalism* (R. Clarke, Trans.). London; Sterling, VA: Pluto Press.
- Kaufmann, W. (1963). *Nietzsche*. New York: Vintage Books.
- Langhorne, R. (2001). *The coming of globalization: Its evolution and contemporary consequences*. New York: Palgrave.
- Marcuse, H. (1958). *Soviet Marxism: A critical analysis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1964). *One dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon Press.
- McBride, S., & Wiseman, J. (Eds.). (2000). *Globalization and its discontents*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press.
- Mok, J. K. H., & Currie, J. (2002). Reflections on the impact of globalization on educational restructuring in Hong Kong. In J. K. H. Mok & D. K. K. Chan (Eds.), *Globalization and education: The quest for quality education in Hong Kong* (pp. 259–277). Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Nandi, P. K., & Shahidullah, S. M. (Eds.). (1998). *Globalization and the evolving world society*. Leiden; Boston: Brill.
- Nietzsche, F. (1974). *The gay science: With a prelude in rhymes and an appendix of songs* (W. Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books. (Original work published 1887)
- Noddings, N. (2002). *Educating moral people: A caring alternative to character education*. New York: Teachers College Press.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London: Sage.

- Rugman, A. (2001). *The end of globalization: Why global strategy is a myth and how to profit from the realities of regional markets*. New York: AMACOM.
- Rupert, M. (2000). *Ideologies of globalization: Contending visions of a new world order*. London; New York: Routledge.
- Schmidt, J. D., & Hersh, J. (Eds.). (2000). *Globalization and social change*. London; New York: Routledge.
- Sorokin, P. A. (1941). *The crisis of our age: The social and cultural outlook*. New York: Dutton.
- Teeple, G. (2000). What is globalization? In S. McBride & J. Wiseman (Eds.), *Globalization and its discontents* (pp. 9–23). Basingstoke, Hampshire: Macmillan; New York: St. Martin's Press.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Waters, M. (2001). *Globalization* (2nd ed.). London; New York: Routledge.
- Weber, M. (1987). *The Protestant ethics and the spirit of capitalism*. New York: Counterpoint. (Original work published 1930)
- Went, R. (2000). *Globalization: Neoliberal challenge, radical responses* (P. Drucker, Trans.). London; Sterling, VA: Pluto Press.

Globalization and the Resource of Confucian Values Education

Kwok-Keung LAU

Abstract

After a brief inquiry into the meanings and definitions of the concept of globalization, this article investigates the economic, political, and social changes caused by globalization. It then looks into the educational problems and challenges that educators have to face. The article contends that the recent development of globalization is limited to the scopes of information and economic arenas. The education challenges that globalization aroused are basically the loss of value and human subjectivity, which is the extension of the problems resulting from scientific-cum-industrial-commercial culture of the past centuries. Confucian humanistic values education, with moral education as its core, is remedial for the scientific, industrial, and capitalistic culture since Confucianism emphasizes human subjectivity and directs life experiences.