

前言

林遠澤

國立政治大學哲學系

「漢學」(Sinology, Chinese studies) 原是歐洲傳教士發明的概念，在學院建制化後，即被用來泛指對於中國文化或華人社會之各種方面的學術研究。它過去先是從外國傳教士的觀點來看中國，因而似乎先天就帶有一種歐洲中心主義的「前見」或「偏見」。在漢學研究的影響下，以西方哲學、宗教與文學等既有的理論，來分析或解釋傳統的中國文化，似乎才夠資格稱得上是具有學術性的知識生產。為對抗這種「漢學主義」所隱含的西方文化霸權，當前日益興起的「國學」研究，則相反地走向完全拒斥以西方理論解釋中國文化之合法性的道路。我們現在仍有許多漢學研究機構，但同樣的，尤其在大陸地區，則有更多的國學研究機構紛紛設立。漢學的漢學主義與國學的傳統主義，做為對立的兩端，它們相互激盪所掀起的波瀾，並無法扭轉整個漢學研究走向沒落的趨勢。當前的 Chinese studies 在全世界範圍內，大都開始轉型成對於中國之政經現況的區域研究，然而那已經是屬於社會科學實證研究的議題。而對於華人文化的研究，則大都轉向對各地區華人社群的田野調查，而那卻是屬於民族學或人類學的經驗研究範疇。

研究中國經典的文學、哲學、宗教、藝術與語言等的「漢學」日後應何去何從？它是否能被建構成一獨立而完整的知識體系？它的重要性是否能被真正地證成？這些橫亙在漢學未來發展之前的難題，是本專刊要以「漢學人學」的提案，來加以超克的一種嘗試。「漢學人學」嘗試透過具文化類型學差異的文化哲學研究，從文化創造的主體性反思，回答「人是什麼？」的「哲學人學」問題。把漢學看成是外國學者對於古代漢人高層文化的研究，這其實是相當狹隘的觀點。漢學研究的中國詩詞、書法、繪畫、儒、釋、道哲學與宗教等等，最初的確都是古代漢人所創造出來的文化表現型態。然而，我們現在之所以仍然接受使用「漢學」一詞，主要並不是因為它是古代漢人創造的，而是考慮到「漢學」的提法所具有的世界性意

義。「『漢』學」之「漢」，可以無涉於種族主義或民族主義的涵義，而僅是標舉它所研究的這些具有類型學差異的文化內涵，在世界上具有獨樹一幟的地位。相反的，若我們把這些研究當成是「國學」，那麼這些漢學研究的內容，就反而會再度被侷限在文化種族主義或民族中心主義的窠臼中。

文化是人類自身創造的。更精確地說，文化是處身在特定時空之生活共同體中的一群人所共同創造的。在古代，生活共同體的構成的確大都來自於血緣關係，但隨著（人口與思想的）遷徙與移入，創造獨特文化類型的生活共同體所代表的，與其說是一個單一的民族，不如說是一種建立在交互主體性之上的客觀精神。一個生活共同體所創造的文化，如果具有在世界史意義上的獨特性，那麼創造它的那一群人，即共同具有與創造其它文化型態之群體不同的主體性。構成這種主體性的主要因素，並非來自於自然的血緣關係或政治上的國籍歸屬，而是對特定的文化表現內涵具有共通感的自我認同。漢學的研究對象因而不必限於血統上的漢族或國籍上的中國人所創造的文化，而是那些已經表現在中國文學、哲學、宗教、藝術，或華人社會的生活習性與倫理實踐中的客觀文化內涵。

漢學的研究領域若是如此廣泛，那麼它的知識內涵勢必極為零散、不成體系。它的研究若僅是點點滴滴，其研究的重要性當然也就可有可無。但我們切不可忘記，文化是人創造的。無論文化殊多層面的表現有多麼多樣的可能性，在它背後始終有一個統一的存在基礎，那就是人本身。若文學係做為人對世界之美學感受性的表達、神話做為想像力的發揮、語言做為對世界最具根源性的認知建構、宗教做為有限存有者與無限存有者互動的中介規定，那麼透過漢學的研究，讓我們能從中國的文學、哲學、宗教、藝術與倫理實踐，彰顯出那些能建構這些文化表現的主體性基礎，亦即對於人的感性、知性、想像力、意志與信仰等機能與作用（連同它們在運作中所主要使用的概念範疇與基本原則）提出整體而統一的說明，那麼我們就能對「人是什麼？」的問題，提出我們自己的「哲學人學」觀點。從而得以在這種「漢學人學」的研究觀點中，將漢學多方面的現象觀察與經驗詮釋，建構成一獨立而完整的知識體系。

「漢學人學」的研究提議，因而具有兩方面的重要意義：首先，它使我們對於「人是什麼？」的問題，能更具有跨文化普遍性理解的可能性。我們雖然深信人類有共同的本性，但在回答「人是什麼？」的問題上，我們過去卻一直都只聽到來自西方的聲音。在西方的主流文化中，人的感性、知性、想像力、理性與意志等主體性的能力，主要是從操作數學運算與科學原理的理性存有者身分來加以界定的，然

而我們何以不能從漢語的語言結構看出人類具身的知性思維模式、從中國文學發現人類美學性的感受能力、從中國人的歷史經驗突顯出人類非線性的時空觀，或從中國哲學的理論模式看出天人合一之非二元論的理性總體觀？由此可見，研究漢學人學的重要性，首先即在於，它可以使我們聽到有關「人是什麼？」的不同聲音。

其次，無可諱言地，那些我們今日用來研究中國文化與華人社會、並且事實上已經在大學等研究機構中被建制化完成的人文社會科學理論，主要都來自西方。這些西方理論有些是適用的，因為它們當然也涉及到一些東、西方人性共通的成分，但有些卻僅是來自於西方文化的特殊內涵，它們因而並不適用於解釋中國的文化與社會。西方的人文社會科學理論不是憑空而來，現代意義的人文社會科學起源於浪漫主義對於各民族文化的重視，經十九世紀精神科學的系統化，才逐漸建制成為今天的人文社會科學。若漢學人學的研究能帶動關注華人文化的浪漫主義復興，並透過嚴謹的文化科學之邏輯原則建構，從而達到對華人文化創造之主體性的哲學人學理解，那麼我們也將能夠，建立足以分析與詮釋我們自己文化的人文社會科學基礎。

在漢學人學的提案下，本專刊此次刊登了五篇論文。在這五篇論文中，李明輝教授首先透過康德的文獻，界定了做為文化創造之主體性的「人」，應是一種具「人情性」(Menschheit) 意義的人，而非僅止於具有「動物性」或「人格性」的人。透過康德與盧梭的對比，李明輝教授非常有啟發性地指出，惟當人以成就自身做為具有道德人格性的人為終極目的，人的人情性才能不至於墮落，而得以成為文化創造的主體性。無獨有偶，楊儒賓教授透過在反理學思潮中的「相偶論」，也特別著重指出，儒家的心性論不能忽視「情性主體」的重要性。來自清代阮元的相偶論，係以社會性的人倫關係來批判在理學之心性論中道德主體的超越性。但相偶性意味著在自我主體之中即有一內在的他者，如此兩者之間方有相偶關係可言。就此而言，相偶性即不能停在社會關係中來理解，而是應從情性主體來理解。情性屬於自然氣化的層次，氣化流行使得具有情性的氣化主體，能與世界具有共在性。人的主體性因而不是獨我論的個體，也不是超越的道德主體，而是在其自身中即擁有可以共感的他者性。以相人偶來理解「仁」這個心性主體，它因而同時對於透過體道經驗而確定的道體論內涵有所影響。天人合一或物我一體的一體論，不能離開相偶論，如此才能始終保有人做為有限存有者的個體性。

透過楊儒賓教授對於相偶論在心性論與道體論所進行的兩重提昇，此種漢學人學的研究觀點，非常能突顯出中國哲學在哲學人學討論中的一個主要特色。那就是

中國哲學的人學觀點，絕非只停留在「萬物之靈」的層次上，透過人類在生物進化層級上所佔有的較高位階，而從他不同於（或複雜於）其它動物的層次，來回答「人是什麼？」的問題。而是透過天的無限性，來對比人之雖有限而可無限的存在性格。天人雖能合一，但天人也應不相勝。在此分位下，透過天人、人我與物我關係的照顯，「人是什麼？」的問題，才能令人朗然明白。賴錫三教授的論文，即接著透過《莊子》一書的疏解，說明中國道家如何在天、人、物的三緯關係中，描繪出人的存在其實是處在一種不斷走出自我並向世界敞開之遊動狀態中的人學圖像。

在儒、道的哲學人學討論之後，陳榮灼教授與陳康寧教授的論文，則從漢學所研究的中國詩詞與書法藝術，來具體探討創造中國文化之華人主體性的特色。陳榮灼教授充分掌握到，詩歌其實是人類最根源的語言，詩歌在語言被工具化後，透過它對固有文法的破壞性創造，帶領我們回到人對世界或存有的原初經驗。透過海德格詮釋賀德齡詩歌的啟發，陳榮灼教授認為李白詩中著重對於月亮、江河與時間倏忽感的抒發，實是晚年海德格要藉著賀德齡詩歌的詮釋，來表達他對存有之時間性的掌握。就此而言，從漢學對於中國詩歌的研究來看，我們即可分析出，李白的詩同樣能帶領我們回到華人對於世界或存有的原初感受，它因而能表達出華人文化之為華人文化的「中華性」。而陳康寧教授的論文，則讓我們清楚看到，中國人的美學感受性，並不是主要放置在作品欣賞的判斷力分析之上，而是著重在藝術創作者的身心感受或在藝術實踐的美學修養工夫上。書法之藝術創造的實踐，在準備與開始運筆的過程中，都充滿著自我修養與通往他者的倫理內涵。以書法創作的主體為例，做為中國文化在藝術創造方面的主體性，都內在含有工夫修養的倫理涵義，這種特性非常值得我們在漢學人學的架構中，加以深入探討。

本專刊五篇論文，俱是一時之選。他們的討論既總結了過去相關領域的研究成果，也開啟了新的研究觀點。這些論文對於漢學人學的研究，提供了很好的參考，非常值得讀者細讀。