

東亞學術主體性的建構： 一個基礎性的思考⁺

林啟屏^{*}

一、前言

跨過千禧年，在不安的焦慮之中，二十一世紀已然到來。而且，隨著資訊的快速流通，全球化（Globalization）的影響也從二十世紀，轉進此時。值得注意的是，此一全球化的浪潮究竟是人類發展的福音？或是另一種新的「殖民主義」的形成？恐怕人各言殊，本無一致性的定論。但是，從已發展的各項事實來看，各種「疆界」的打散，似乎已成為不可逆反的潮流。事實上，從政治、經濟到許許多多的社會生活，全球化所帶來的「一統」格局，當已在今日形成。於是過去區域獨特性，乃不免遭到嚴厲的衝擊。其中，相當值得提出思考的現象是：二十一世紀的經濟、政治、社會所

開展的同一化現象，在學術課題的發展與評價上，同樣也產生了「全球化」的現象。今日，許多挾著商業利益操作模式的各類「學術評比」，亦由「西方」跨向「東方」，主宰了東方大學發展的模式，進而引導了東方學術知識生產體系的遊戲規則。上述現象的出現，並非僅是單一的客觀歷史推動之時間經驗而已，看似無關緊要。我們必須意識到其中的發展，包含著東亞區域的價值體系與意義結構之建構，此乃我們必須面對的嚴肅課題。因為，這將為未來的東方文明帶來重大的影響。因此，本文乃經由以上的學術知識生產模式問題的引出，提出一種基礎性的思考與檢討。期望透過本文的討論，可以為新世代的文明發展，開展出「人」的特質，並以「東亞」之經驗提供人類

⁺ 本文以下所論述之四個方向受臺大人文社會高等研究院院長黃俊傑教授之啟發，特此致謝。

並已宣讀於二〇〇九年九月由中韓文化基金會、韓中教育基金會、清州大學校所舉辦之「韓中兩國文化の現代的收容樣相」研討會。

^{*} 政治大學中文系特聘教授。

精神文明發展之參考。首先，本文將透過「以人文精神為核心」的思考，檢討現代化過程中的理性精神及其流弊；其次，我將指出「以人文與自然科學對話為策略」的觀察，提出一個未來發展的方向；此外，本文將「以價值研究與實踐為目標」，說明學說理論與現實之間的人文思考基礎；最後，我將「以東亞世界為脈絡」，思考東亞學術主體性的建構之可能。

二、以人文精神為核心

著名的社會學者馬克斯·韋伯（Max Weber）曾指出「現代化」（modernization）的發展，表現出的主要特徵是一種「理性化」（rationalization）的精神。而且，不管在立場上視現代社會之理性化是積極正面而朝向自由發展，或批判現代社會之發展為壓制進步力量的惡果，¹幾乎都可從「理性化」之中，找到現代社會的相關特質。但是，此種現代社會的「理性化」特徵，究有何種特質，可以構成今日人類生活的重要資源呢？學者施路赫特（Wolfgang Schluchter）指出：

相對於二元論的、神中心主義的「世界」，一個解除了魔咒的「世界」仍是一個事理化了的「世界」，其各部份秩序的運作有著相對的自主性，並且依據著「自己的」法則。這種新的情況使得人類在他與世界的關係上對「可預測性」的需求達到了歷史上空前未有的滿

足程度。我們可以說，這種可預測性植基於可計算性，意即人們確信原則上可以「預計」到現世秩序裡的種種規則。或是如韋伯形容，人們「可以讓自己的行為朝著清楚的、由自己所製造出來的期望而行事」。這便是一種對「系統」（system）的信任與安全感，而不必再與個人有所關連。²

誠如上開引文所述，「可預測性」或「可計算性」促使人類生活世界的變數，可以納入「客觀」的世界之中，進而構成一個可被操控的新世界。「而不必再與個人有所關連」一語，則顯現出一種「去人性化」的危機。其實，檢討此一時代立場的出現，我認為其中交雜著許多複雜因素。但可知的是「工業革命」「啟蒙運動」的陸續出現，對於此種時代的立場有著推波助瀾的作用。³換句話說，近代西方的文化變動以及科學技術、理論的典範轉移，帶來了一種有別於古典時期的精神表現。尤其在維也納學圈突出「公理化與形式化自然科學」的大方向之後，⁴透過嚴格邏輯驗證程序的判斷，歐洲學術界樂觀地認為「客觀知識」的建構，將不是一件不可能的事。當然，站在今日的角度回首那段過往的歷史。我們不免發現此一樂觀的客觀精神，在看似進步的外衣下，想要引領人類文明發展的路向。然而，其所製造出來的問題，恐怕不會少於其解決的問題。

我們當然必須正視「客觀精神」對於人類

1 請參施路赫特（Wolfgang Schluchter）著，顧忠華譯：《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1986年），〈理性化的矛盾——韋伯論「倫理」與「世界」之關係〉，頁1。

2 請參施路赫特（Wolfgang Schluchter）著，顧忠華譯：《理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋》，頁37。

3 基本上，打破舊形態的信念，建構戡天役物的新精神，進而突出「人」的優先地位，可以說是「啟蒙運動」（The Enlightenment）的一大特徵。但弔詭的是，隨著此一運動而來的樂觀進取的精神，卻也形塑了「現代化」在理性特徵上的異化之可能。請參拙著：《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年），〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁269。卡西勒（Ernst Cassirer）原著，李日章譯：《啟蒙運動的哲學》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），〈前言〉，頁3。

4 傅大為曾針對二十世紀科學哲學發展的背景，作過一些綜合性的討論，他認為「公理化」與「形式化」的目標，是此時的學術發展重點。請參孔恩（Thomas S. Kuhn）原著，傅大為、程樹德、王道還等譯：《科學革命的結構》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985年），〈導言——科學的哲學發展史中的孔恩〉，頁1-3。

生活世界，所帶來的積極而正面的價值，諸如科學技術大幅改善人類生活的便利性，甚或延長了人類的壽命等。但是，當「科學」挾其強大的力量主導人類生活世界後，其流弊反而回過頭來成為支配人類的生活方向，「人」的「主體性」不再成為思考的重點。⁵ 因為在追求「客觀」的可預測性及可計算性目標下，人的「主觀」意見及情感不會是思慮的重點。我針對此一現象曾撰文指出，這些精神的提倡，與笛卡兒（René Descartes）的思想有關：

笛卡兒的想法相當程度地影響了日後西方哲學的轉變，不管是支持「理性論」者，或是強調英國「經驗論」（empiricism）者，對於排除主觀，迎向客觀的基本調子，並無太大的分別。而這樣的思考傾向，結合了「工業革命」以來的泛科學主義化，「人」乃逐漸遠離「人」本身的「整全」與「具體」性質，成為在實驗室下，可被分解、拆離的客觀對象，甚至「人」都可以變成一連串的「數字」來加以分析與計量。當代著名的哲學家耶斯培（Karl Jaspers）相當憂慮如此的時代精神處境，他認為如此重視「分化」的時代精神，不可能從教育中促使兒童接觸到「整體的本質」（substance of the whole），教育所提供的只是技能的訓練與實用知識的取得。〔……〕因是以往，倫理生活的穩定，將只是古老式的牧歌傳唱，不必頌揚，亦無須緬懷。而「去人性化」（depersonalization）的過程，更是大大降低了倫理生活的可能性。這實是現代化發展在今日所出現的一個重大的時代危機。⁶

從以上的分析，我們不難發現近代以來的思潮發展，在追求「客觀精神」的同時，也同時傷害了「人」本身。而且，此種問題的嚴重性到了二十一世紀的今日，並未稍歇。因此，審視此種精神昂揚的結果，我們不免對於二十一世紀以來的全球化浪潮，抱持高度戒慎恐懼的心情。因為，泛科學主義的幽靈雖已由「現代」轉進「後現代」之際，被許多學者批評。但其基本的精神特質，卻仍在今日持續影響許多層面。例如，近來許多西方的學術評比機構，透過「量化」的操作模式，對全世界許多大學進行學術評比的作法，即是其中之顯例。基本上，此種學術評比涉及知識生產方式的價值定位，因此，對於受評比的學術區域與單位具有高度的指引性格。而世界各地的文化之進步，端賴今日大學教育之知識培育，是以，此種學術評比所帶來的指引效果，以及其引導人類文化發展的重要性，實不可輕忽。

然而，誠如以上所分析的事實，強調「可預測性」、「可計算性」的現代化理性特徵，早已透過各個層面的滲透，影響到今日人類的眾多生活方式。是以，今日學術評比所透顯出的論文引用資料之統計，SCI、SSCI、A&HCI等相關數據的排名，即是突顯了以「自然科學」為視野的世界觀。甚至更進一步來說，此種學術評比背後精神的構成，是以十九世紀以來特殊的西方科學文明發展模式為底的歷史經驗。當然，今日所謂之大學的學術評比並非只有論文引用的比較而已，各種資源的整合亦是評比的重點。可是，更深一層來看，我們不難發現此類學術評比概念，正是以「可預測性」與「可計算性」作為評比之依據。職是之故，我們今日如果無法正視此一學術評比的背後精神，與現代化以來的精神特質有其同聲相應、同氣相求的關聯性，而且因現代化而來的「主

5 拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁 267-281。

6 拙著：《儒家思想中的具體性思維》，〈第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代的發展〉，頁 280-281。

體性」之喪失，即將成為今後知識生產方式的常態，那麼，我們將再一次承受上個世紀的現代化苦果。至於此種「主體性」喪失的危機，在今日的學術知識生產模式上的問題是什麼呢？一言以蔽之，即是「人文精神」的喪失。

曾有學者指出哈伯馬斯（Jürgen Habermas）在探討近代的知識論架構時，特別注意到因「客觀化」所帶來對於「人」的傷害，甚至將「實證論、科學主義與客觀主義」視為是一種疾病的三種症狀。⁷當然，我們未必要像批判理論學者將許多學說主張當作是一種「意識形態」。例如，批判理論者喜歡批評強調社會結構功能關係的派深思（Talcott Parsons），根本是在為美國社會利益團體提供一種辯護學說。⁸此種批評有時並不能注意到許多學說的正面價值。可是，哈伯馬斯他們構想一個具批判反省力、進步的時代思潮，應朝向「解放、自主、負責」方向的知識社會，卻是一個值得參考的面向。⁹事實上，批判理論對於古典人文精神的態度，其實是存在著批評的立場。不過，「人文精神」是否必然只是反映了傳統的權威崇拜，則可待爭論。¹⁰但是，批判理論所觀察到的「客觀主義」之病徵，卻是極具深刻的透視力。

既然，處於如此的時代氛圍下，全球化的浪潮又已是不可逆的方向。或許，在新的時代要求下，增入「人文精神」為核心的基礎，當是解決問題的一個可能性。因此，底下將從「自然科學」與「人文」對話切入論述的核心，以期一個新的可能性的提出。

三、以人文與自然科學對話的策略

自然科學發展到成為一種泛科學主義的意識形態之信仰後，其流弊已如上文所述，是一種「主體性」的失落。但是，自然科學的發展亦為人類文化活動的一個重要面向，其從「客體」與「客觀主義」的方向或精神來看，實亦體會出一種天地之真理。因此，我們斷不能因為「現代化」的「客觀精神」之「異化」（alienation），進而摒棄此一美好價值的追尋。已故的哲學家唐君毅即曾指出：

原來科學研究之對象，最初原是人以外的自然。科學的發展史，是由天文學到物理化學到生物學。科學的精神要客觀，所以較遠於人生之那些客觀事物，如天文物理，最初為科學研究之對象。〔……〕科學家的冷靜，是他的本分，亦是他所需要，他由此可以得到一些真理。但是我們須知，關於宗教藝術道德生活之真理，並不是那種生活之自身。科學所得的關於那些生活之真理，只是那些生活之共相，只是那些生活與其他東西或其他生活之因果關係等。但對一種生活之共相，與因果關係，加以抽象了解，同時即使我們多少不免看輕對那種生活本身之具體的經驗。所以科學家研究「生活」之所得，常並非他所研究的「生活」，而只是他個人之科學研究的生活。¹¹

7 請參黃瑞祺：《批判理論與現代社會學》（臺北：巨流圖書公司，1986年），〈社會批判理論的基礎〉，頁125。

8 請參黃進興：《歷史主義與歷史理論》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年），〈論「方法」與「方法論」〉，頁274-275。

9 請參黃瑞祺：《批判理論與現代社會學》，〈社會批判理論的基礎〉，頁126-130。

10 哈伯馬斯與阿佩爾（Karl-Otto Apel）便曾批評高達美（Hans-Georg Gadamer）的詮釋學是「從浪漫主義傳統（Romantik）孕育出來的，強調生命的全幅度開展，一方面不忘反諷與遊戲，一方面歌頌傳統與崇拜威權，充滿人文主義教化精神的理想性。」請參張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁40。

11 請參唐君毅：《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁51-52。

唐先生此段深具警示意義的文章，實已彰明客觀精神下的科學進路，亦是面向「真理」的途徑。我們可以說，在通向真理的途中，「自然科學」所展現出的冷靜，以及「人文精神」所開顯的自由多樣，都應當為人所尊崇。其實，更進一步說，「人文」與「自然科學」一為處理人的生活世界之多樣性，而展現出多元的可能性；一為面對客觀化世界的事物，總以冷靜面對之，並因而成就客觀知識。於是，我們知道「生命」或「真理」不應是偏於一端的分化生活，而是兩個面向構成我們完整的一部分。因此，回歸問題的癥結點，我們必須理解因自然科學精神昂揚的異化現象是什麼？我們有什麼辦法，可以面對與處理？

首先，客觀精神的異化表現是什麼？可以說即是「物化」。「物化」若從客觀對象言之，本亦是一件正常的事。因為，所有的存有對象皆可以「物」視之。但是，一旦此中的「物化」轉為一種支配的「態度」時，那麼此種客觀精神不得不轉成一種桎梏人心的「權威」心理，從而扼殺了人心的許多自由活動之可能。誠如前一段所論，「可預測性」與「可計算性」即是此中精神之表現。這種強調一切在預期與計算之中的態度，反而容易轉成否定創造性的可能。因為，許多的人文精神之表現，即在於「創造」。「創造」使「例外」成為人類美好生活的源頭活水之一。失去了「創造」的可能性，人類的生活目的將只剩餘「存活」的目的而已。而「可預測性」與「可計算性」正是要將一切的「例外」排除！若真如此，則非但藝術之活動成為不可能，連道德上的是非、宗教上的永恆祈禱，亦將淪為囁語。因此，「人文」與「自然科學」的對話，即應以強調此種支配的權威心態之釋放為方向。

其次，面對客觀精神異化後所出現的「宰

制支配」心態，我們又當如何處理呢？我認為必須重新開啟「理性對話」的機制。事實上，韋伯在指出「現代化」的特徵，乃表現為「理性」之精神時，便已憂慮其間之發展，將出現悖離原有之計畫。事實也證明韋伯的憂慮，自有其道理。李明輝分析韋伯的觀點，進而點出兩個值得注意的面向。他說：

首先，在科技發展方面，理性之作用主要表現在對於手段與目的底關係的合理評估上，這種合理性稱為「目的合理性」（Zweckrationalität）。但是這種合理性並不涉及目的之選擇與價值之衡量，在這種選擇與衡量中的合理性屬於「價值合理性」（Wertrationalität）。在西方社會科技發展底過程中，「目的合理性」之動力原係由目的之選擇中的「價值合理性」所提供的，但是「目的合理性」過度膨脹的結果卻使「價值合理性」日益萎縮，使人忘卻了原先發展科技的目的。其次，在政治組織方面，近代西方社會之「理性化」主要表現為「科層化」（Bürokratisierung），其目的在於建立一個以具有技術專長的官吏階層和形式化的法律系統為基礎之現代科層制。這種科層制底特徵在於：其統治係依據純形式的法律規範或程序，而非依據由某些特定價值衍生出來的法律或倫理原則來進行。它所表現的合理性屬於「形式合理性」（formale Rationalität），而非「實質合理性」（materiale Rationalität）。¹²

因此，我們清楚地發現，上述客觀精神異化後所帶來的問題，即是「目的合理性／價值合理性」、「形式合理性／實質合理性」的衝突。明

12 請參李明輝：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），〈導論〉，頁18-19。

白了現代化的病因與病徵之後，我們終究必須面對此種局面。其實，要打破此種局面，「自由」的心態，是此一時代的必備功課。我們在經歷了十九世紀以來的「意識形態」之所苦，自以為已經在新時代找到新天地的今天，緣何又跌入舊時代的深淵？是以，展開「自由開放」的理性對話，乃勢在必行。但是，指出「尊重」及其可能的自由多元，固是理想的樣態；然而，處理全球化浪潮下的東方世界，我們又有多少可資「對話」的資源呢？我想前文所述的「價值合理性」與「實質合理性」的哲理基礎，或許正是今日東方與西方對話時的重要憑藉。下文將針對東方思想的核心議題：「價值與實踐」，加以論述。

四、以價值研究與實踐為目標

我們知道東方世界自古以來，即將許多問題的思考焦點，投注在「人」的身上。當然，這並不是說西方人對於「人」自身的理解不足。而是說，東方人措意於「人」的傾向，更重於「物」。以是，東方的思想資源中，大量充滿著「人」的哲學。其中，在今日饒富意義的部分，便是在於「人」是「價值根源」的「人性論」的思考上。事實上，從宏觀的視角來看，東方思想強調「價值」之意義，不在於「知識形態」的架構，而在於「實踐」的實質脈絡。可能是最值得我們在此時此地提出的一點。以下本文即以中韓思想史上的一個重要論題——「四端七情」的思考為例，說明東方哲學在價值研究與實踐議題上的智慧。

從中韓的思想史來看，自孔子之後，「人性論」的討論即成為東方思想的最核心問題。例如孟子針對孔子的學說，特別推出「四端之心」，強調在「身心一如」的連續性關係中，

人的價值意識終將克服生理身體的自然衝動，從而提高「人」在宇宙中的價值與意義。在《孟子·公孫丑上》云：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」¹³

孟子在此拈出「仁、義、禮、智」的「四端之心」，並不僅是在建構一套形式的倫理學知識，也不是將「人」推出去成為一客體物，進而加以分析以成一「客觀知識」。更重要的是，孟子指出「心」之作為「價值」之感受而言，其所發出的感受即是一種「道德情感」。¹⁴但是，此種「道德情感」的展開，不能只理解為一般心理意義活動下的情緒。因為，只有在此一興發「道德情感」的「心」，即為一能行使道德判斷的價值根源。我們才能具體保證

13 請參〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），《孟子集注》，卷3，頁237-238。

14 請參李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，頁105-106。

「道德主體」的力量，是真實而不妄。¹⁵ 由此可知，孟子在開展其道德論述時，「心」「性」「情」「理」的合一，使其道德行動在實質的人間世，落實為一生命的價值判斷。

孟子此種直立道德主體的價值行動，絕對不是要成就一種知識型的道德哲學。相反地，孟子在此所立的框架，即是要為「實踐」的生命之可能，提點一絲真實性。因此，我們可以說孟子點出了人的「尊嚴」。此所以在孟子思想中，要大力地辯說「人禽之辨」。其實，孟子此種深刻的價值睿見，在後來的儒者之主張中，分成朱子與王陽明兩種立場。朱子透過其理氣哲學之架構，將性情關係理解為理氣關係，進而認為「心」應統「性情」；¹⁶ 至於從湖湘學者以降到陽明的學說發展，則在強調「心、性、理、情」具屬「超越」層面的觀點下，不僅「仁、義、禮、智」乃「性之表德」，「四端」之情亦為「性之表德」。¹⁷

其實，儒者對於「人性論」中的道德情感之爭，並非只發生在中國。韓國的儒者心中，亦曾對此課題引發共鳴，而引發爭議。李退溪與李栗谷均曾針對「四端七情」的哲學內容，進行梳理。尤其兩次的「四七之辨」，¹⁸ 更是細膩地討論幾個重要的問題。李明輝便指出：

至於朝鮮儒學中的兩次「四七之辨」，主要涉及以下四個問題：

題：（1）四端與七情是同質還是異質的？（2）七情是否包含四端在內？（3）四端是否可能不中節？（4）「理」本身是否具有活動性？¹⁹

由此可知，在韓國的儒學思想史上，儒者們其實與孔孟面對人間的價值活動時，關心的正是一切道德行為的活動，能否如理地「實踐」於此世。其中，李明輝更清楚點出李退溪在其學思歷程上，並未自覺要挑戰朱子的理論架構，但卻在詮釋過程中，不自覺地倒向王陽明的立場。²⁰ 他清楚地說：

四端是一種「價值感」，它不同於「緣境而出」的感覺。換言之，孟子所說的「怵惕惻隱之心」並非「物交物則引之而已矣」之「感」。在這個意義下，李退溪所理解的「四端」亦是一種「價值感」。至於「理能活動」之說，只有在「心即理」的義理架構下才有意義。就這點而言，王陽明其實是李退溪的同道。²¹

從以上的討論，我們實不難發現，中韓的儒者所共同關心的問題，其實是「人」在「人世間」的價值活動及其實踐。這是一種深邃的東方之智慧！尤其在全球化的浪潮襲捲之下，現代化的客觀精神之異化，已使「人」與「人」，

15 請參李明輝：《儒家與康德》，〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉，頁 144-145。

16 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005 年），〈第六章：李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，頁 218-219。

17 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈第八章：李退溪與王陽明〉，頁 348。

18 「四端七情」的辯論，是韓國儒學史的一件大事。總計從權陽村開始，將近有五百年的歷史。在這一段漫長的論辯歷史中，多數的韓國儒者均曾或多或少地觸及此一人性論的爭辯。詳細討論，請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈第六章：李退溪與奇高峰關於四端七情之辯論〉，頁 213-214。另外，有關「四端與七情」之研究亦可參考楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005 年）。

19 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 370。

20 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 371。

21 請參李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，〈結論：「四端七情」問題的哲學意義〉，頁 371。

「人」與「自然」的關係，產生重大變化。因此，東方文化所特有的價值活動及其實踐的人文精神，就成為彌足珍貴的人類思想資源。事實上，以「價值與實踐」為核心的東方思想，對於今日強調「可預測性」與「可計算性」的客觀精神，的確可以產生提撕之作用。因為當我們能夠注目「人」的自身之尊嚴的同時，我們也才能將因異化所帶來的權威心態，加以馴化。就此而言，中、韓等東方國家，如何在我們固有的文化基礎裡，提煉出有益於今日世界的源頭活水，也就成為我們肩上一項重要任務。

五、結論：以東亞世界為脈絡

東方世界自古以來，即有高度發展的人類精神文明活動於此。尤其在季風亞洲的考驗之下，人們對於多災多難的氣候之感受，特別深刻。²² 以是，此一區域的文化經驗充分突顯出「多難興邦」的特質。此外，又緣於近代以來的東西交流經驗。東亞區域的各國無不自十九世紀來，即遭受重大的西方經驗之衝擊。因此，我們可以說東亞區域的各個文化體共同的「空間經驗」與「時間經驗」，早已形塑我們成為一個可能的「共同體」。然而，今日的世界，人類正自滿於許多科學技術進步後的滿滿信心，但卻逐漸遠離「人」之為「人」的自身。

遠離了「人」自身，「人」就成為破壞「人」的最大力量。當代西方文明發展下的客觀精神之活動，本應在普遍真理的求道之途上發光。然而，卻在「異化」的權威宰制心態下，發展成破壞人類文明的可能力量。有智之士雖不無所見，而亟思有以防止。但當此種精

神結合上學術評比，進而成為引導人類未來的知識生產方式之指引，則其可能產生的危害，當更甚以往。因此，我們認為「東亞世界」應該發揮此地的文化特質，在強調以「價值」為優先的實踐基礎下，促成「自然科學」與「人文」之對話，從而形構以「人文精神」為核心的東亞學術主體性。我們也深信今日的學術評比，如果能將東亞世界的脈絡經驗納為思考之軸線，則普遍的客觀真理與具體實踐的人文精神，終將為人類的未來，帶進「人」的精神向度。

22 和辻哲郎曾針對「風土」這個概念，進行分類。他認為透過人類為抵禦外界而自然形成的生活習慣，乃至於民族精神，皆可從「風土」一詞的界定中，加以理解，他並將風土分為「季風型」、「沙漠型」、「牧場型」三類。其中，季風型的風土正因自然氣候的變化，使此地的人們擁有「豐富而細膩的感受性和忍辱負重的雙重性格」。請參〔日〕和辻哲郎著，陳力衛譯：《風土》（北京：商務印書館，2006年），〈導論〉，頁ii-iii。