

潘朝陽◆著

家園深情與空間離散

儒家的身心體證

國立臺灣師範大學出版中心

潘朝陽 ◆ 著

家園深情與空間離散

儒家的身心體證

臺師大
出版中心

airiti press
華藝學術出版社



國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

家園深情與空間離散：儒家的身心體證 / 潘朝陽著

-- 初版. -- 臺北市：師大出版中心 --

；新北市：Airiti Press, 2013. 10.

面；公分

ISBN 978-957-752-944-2 (平裝)

1. 儒家 2. 新儒學 3. 文集

121.207

102020627

家園深情與空間離散——儒家的身心體證

作者／潘朝陽

發行人／張國恩

總編輯／柯皓仁

責任主編／范雅竹

執行編輯／古曉凌、謝佳珊、林冠吟、陳靜儀

版面編排／李雅玲

封面設計／林玫秀

出版單位／國立臺灣師範大學出版中心 & Airiti Press Inc.

諮詢委員會／王震哲、李振明、李通藝、周世玉、周恩文、林東泰、洪欽銘、

許瑞坤、陳國川、陳學志、陳麗桂、劉有德、潘淑滿、潘朝陽、

錢善華

發行所／國立臺灣師範大學出版中心

106 臺北市大安區和平東路一段 129 號

電話：(02)7734-5291 傳真：(02)2393-7135

服務信箱：libpress@deps.ntnu.edu.tw

Airiti Press Inc.

234 新北市永和區成功路一段 80 號 18 樓

電話：(02)2926-6006 傳真：(02)2923-5151

服務信箱：press@airiti.com

法律顧問／立暘法律事務所 歐宇倫律師

ISBN / 978-957-752-944-2

GPN / 1010202290

出版日期／2013 年 10 月初版

定價／新台幣 500 元

版權所有・翻印必究 Printed in Taiwan

(如有缺頁或破損，請寄回本社更換，謝謝)

自序

儒家自孔孟以來，都在心靈和行動上，表現了深厚的家園依附之情，譬如孔子周遊列國十四載，晚年有吾道不行不如歸去之嘆，遂返家鄉魯國刪《詩》《書》、訂《禮》《樂》、贊《周易》、修《春秋》，確定了華夏中國的文化思想之軌轍；孟子則反覆申論「五畝之宅的井田農村」之仁政的理想家園藍圖，依此構想，後世儒家均以此路向而主張中國人之家園規劃和實踐。於是，以農耕大地為基盤的家園觀，遂為儒家的根本理念、感情以及據以「在世存有」的存在空間。以海德格的話語而言，以孔孟開啟的儒家式農耕型的家園，乃成為中國人得以安頓「天地神人」之四重棲息的安居空間。

然而，天地並非恆常安穩，它亦有禮崩樂壞因而裂解離析的時候。自然災變引起的人文世界之動盪，固然是儒家之憂患所在，更多的卻是由於政治人心之腐朽而引發的天下大亂，致使儒家往往如同哀哀無告之黎庶一般，也被迫而不得已地遠離家園，其身心漂泊於蒼茫天地之間而無有所歸，《論語》載孔子一時與弟子散失，其狼狽失落狀，如「喪家之犬」。中國崩解的大時代，儒家多如喪家之孔子，亦堅持其道義，因此離散於莽莽乾坤而不得其位，於是喪亡離棲之傷懷詩文，遂成為中國文學史中的重要深刻之篇章，從《詩經》始，乃所在多有

矣。而在離散漂泊的慘刻人生逆旅裏，儒家亦不單單發為牢騷憤懣之詩情而已，彼亦於身之流亡浪跡於他土異鄉時，恆能以儒家的常道為其堅貞守一的貫徹心性與天地而為一體的定向金針，此常表顯為宏文巨論，其智德透過彼等經典型的文本遂傳之後世而為中國人立身處世的範式。從孔孟之語錄而到崩裂危亂的大時代之遺民大儒，由其續絕存亡的孤心發而為耿耿光明的風骨和文章，累之積之，就形成為經典文本，如同佛家以「大白牛車」形容的「大乘」。此孔孟以降，歷經漂泊離散命運鍛煉而出的往聖先賢之道術智德之言說和文字，即是儒家承載彰著仁道之弘大載具，後世君子必須予以證明表彰。此即是筆者有以述作本書之心志。

儒家固然常常遭逢天地崩毀、禮樂裂解，卻由於其堅決守仁義之一本而不稍遷移其宿志，故被迫須離散其安棲的家園而漂泊流亡於茫茫無止息的大地之上，可是他們都共同表現了在儒家心靈中同一的終極關懷式的精神家園。若就基督徒來說，其共同家園是天堂或伊甸園；就佛弟子來說，則是涅槃的極樂淨土；就道家之徒來說，則是天人、神人、至人以虛靜心而逍遙的「烏何有之鄉、滄浪之野」。若以儒家而言，則其精神家園，則不可能出離於人間而求天堂與極樂，亦不可能「與鳥獸而同群」，儒家的精神家園是歸返於孔孟之仁義大道，以及此道以仁政王道實現的天地人和諧為一的整全生機的實質性家園。

基於上述理念，筆者多年來沈浸在儒家之道的學術研究，一直留心於儒家對家園的貞定信念和情感，也著意於儒家一旦

離開家園而被迫散徙浪跡於天地空間之際的身心回應。數年來有所論述，乃集結其中性質相同的七篇文章為一冊「主題專書」，其名曰：《家園深情和空間離散——儒家的身心體證》。

這七篇文章大體上又可區別為三區，謹說明如下：

（一）詮釋當代新儒家的家園深情以及其空間離散之內容，共有三篇，其一是〈古代家園四重性的空間關懷與當代新儒家的大地深情〉，此文發表於《鵝湖學誌》第45期（臺北：東方人文學術研究基金會，2010年12月），在其中，筆者提揭海德格的「四重棲居論」來詮釋古代儒家對家園的天地神人四重安居之空間情懷，並且依據儒家這個家園關懷來訴說當代新儒家牟宗三、徐復觀、唐君毅三位先生對於中國大地的儒家式深情。在這裏，可以體悟古儒與今儒對其安居的家園以及天地之深情厚意，乃古今一貫；其二是〈從乾坤到熊十力的存在空間〉，此文發表於《國文學報》第51期（臺北：國立臺灣師範大學國文學系，2012年06月），在其中，筆者依據「存在空間」理論，先論述《易》之乾坤在空間性和生態性之意義，並且透過此理解來詮釋當代新儒家熊十力先生於其晚年著作《乾坤衍》中的存在空間性。在其中，筆者彰著儒家特有的整全生機觀的天地空間之情，從古儒之《易》到今儒的《乾坤衍》，其道一也；其三是〈離散與安居——當代新儒家牟宗三的原鄉棲息和異鄉漂泊〉，此文的初稿宣讀於臺師大國際與儒教學院和國家圖書館漢學中心聯合舉辦的「2012跨文化視域下的儒家倫常國際學術研討會」，會後經過臺師大東亞文化與漢

學研究中心的審查並且修改後，收入於專書《跨文化視域下的儒家倫常》，此書是臺師大出版中心出版的「漢學研究叢書」第1號，已於2012年12月正式問世。筆者於此文中，就當代新儒家牟宗三先生的《五十自述》，詮釋由於當代中國受到日本帝國主義侵略以及國共內戰而分裂之大悲劇時代，一位深懷悲憤之情的遺民儒家之身心離散，同時論及其對於實質家園依戀之深情以及其歸宿於儒家之道，因而在仁之意義的精神家園中安頓。

（二）詮釋南明遺民大儒朱舜水的自我放逐於東亞海上以及其古學之義的儒家思想。此中有兩篇文章，其一是〈朱舜水的民族志節及其海上漂泊〉，此文發表於《臺灣東亞文明研究學刊》第9卷第1期（總第17期）（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院，2012年06月），在其中，筆者詮釋南明大儒朱舜水深浸於孔孟的《春秋經》之民族主義思想乃一種開放型的文化民族主義，他秉持其基本的關於一位堅貞於志節之儒者信念，因而於中國亡於異族之大崩壞時代，自我放逐泛海漂泊於東亞海上，顛簸漂盪於日本、大陸、越南，孤苦堅卓歷大半生，終於得能居留在德川幕府時代之東瀛，於江戶深受德川光圀之尊禮而傳播古義儒學於日本，深具東亞儒家的色彩和內容；其二是〈古學取向的朱舜水儒學〉，此文初稿宣讀於「朱舜水與東亞文明發展國際學術研討會」，此會由臺大人文社會高等研究院和臺灣朱子學研究協會、臺大日文系等單位共同舉辦，會後經過審查修改，此文收入主題專書《朱舜水與近世日

本儒學的發展》，屬於臺大人文社會高等研究院的東亞儒學叢書第 16 號，2012 年 10 月由臺大出版中心正式出版。筆者在此文裏，追溯因明亡而流離於東瀛的朱舜水，其孤臣孽子之困頓艱難的身心，出離於宋明儒學而以古義詮釋體知孔孟之儒家原初實義，因而在心靈中歸返先秦儒家古義，是亦一種離散和深情的辯證性實踐。

關於朱舜水的兩篇論文宜合看，其一闡說其身體之具體地出離故國而自我漂泊在東亞空間，而其一則詮釋其心靈對於孔孟古義之慎始成終的最終極歸返之義，無論在中土或在東瀛，其志一也。

（三）詮釋南明殉節大儒黃道周的儒家大節的認知與實踐。這方面，筆者之文題為〈黃道周的忠之思想及其實踐〉。此文初稿宣讀於「海峽兩岸黃道周學術研討會」，由廈門大學國學院、福建省文化廳以及中國國家圖書館於 2011 年 6 月 12 日－14 日在黃道周的故鄉漳州的東山島共同舉辦。筆者此文敘明晚明的黃道周的家園屬於邊陲海岸明衛所之港地，由於不在中心而是在邊陲海陬，故其儒學遂可脫離明代心學之拘束，亦可跳越宋代理學的牢籠，而直溯上古的儒家四書五經之文本，說黃道周是明之古儒，實不為過也。他在晚明黑暗腐爛的朝中為官，其為忠耿剛烈的大臣，不畏權奸不憚殺頭，此種精神實從原始孔孟儒家的仁義之道而來。明亡於滿清，黃道周不歸返家園養老，反而舉旗抗清，流離敗亡於茫茫大地，倉皇被俘且從容殉道於南京城。黃道周因明亡而以身殉國，即是大儒在其

本來立命的天地中突遭崩裂之打擊，而倏忽離散那個本來以為穩固的存在空間之坐標，在此道統之文化價值斷滅之時候，黃道周不是選擇另一個棲息的場所，而是徹頭徹尾地用身軀的斬絕換取了永恆之儒家仁義型精神家園之歸宿。

（四）詮釋孔子。筆者的文章是：〈當代新儒家的孔子詮釋：系統對照的探索〉，收入《東亞論語學－中國篇－》（臺北：臺大出版中心，2009年09月）。此書由黃俊傑教授主編，屬於中國的「論語學詮釋」的主題專書，列入臺大人文社會高等研究院的東亞儒學叢書之系列中。筆者在這篇文章裏，先提及儒家第一位從家園離散而漂泊在禮崩樂壞的華夏大地者，即大成至聖先師孔子，此位周遊列國而無從安頓的聖人，誰能真實地認識？真正能夠深刻契合地詮釋孔子之流離命運，但卻又能夠為中國生民創立貞一不二的道命，唯有本身亦在崩裂亂亡的時代中，陷身於漂泊離散之空間而無家可歸之當代新儒家乃能達之。因此，這篇文章，正是以當代新儒家的人格來照映孔子的人格，今古呼應才能如實體證，其他不相干的名流虛假之學者的孔子研究和解釋均屬外在而非真實。

上述正是這本主題專書的要旨。筆者從事儒學研究，是生命志業。大學和研究所的學術專業則是人文地理學，其人文主義地理學或現象學地理學的存在空間觀以及整全生機論，提供筆者詮釋儒家人物、儒家思想、儒家倫理的一條有其特色的進路。從此路徑，筆者關懷到在紛亂動盪的時代之儒家的安身之可能性，他們離開家園而漂泊於天涯海角，其心靈總是企盼歸

返原鄉故土，但總是事與願違，但他們均共同存有一個精神中的理想家園，那就是仁義之儒家常道；儒家無論在家安居或在外浪跡，其最終極的歸宿而能在此得到永恆之棲息，就是這個仁義之鄉。

潘朝陽

序於 國立臺灣師範大學東亞文化與漢學研究中心
修稿於臺北・天何言齋

目次

- iii 序
- 001 古代家園四重性的空間關懷與當代新儒家的大地深情
- 059 從乾坤到熊十力的存在空間
- 121 離散與安居 —— 當代新儒家牟宗三的原鄉棲息和異鄉漂泊
- 173 朱舜水的民族志節及其海上漂泊
- 243 古學取向的朱舜水儒學
- 299 黃道周的忠之思想及其實踐
- 335 當代新儒家的孔子詮釋：系統對照的探索



古代家園四重性的空間關懷 與當代新儒家的大地深情

一、前言

人在天地之中活著，總是定居於家園，或從家園出離而在天地之中移動。人之定居在家園，著重在一個定點的棲息，因為生命不可以不斷地移動而不停駐。雖然人在天地之中的定駐或棲息，不必然是恰好在他自己安身立命的「家」，他可能只是在旅棧、客館暫時或長久地停留；或者雖然是「家」，可是可能由於親人之間的衝突、不和、鬥爭……等等不幸之境遇而無法獲得真實的安居；抑或可能於紛亂動盪的時代，被迫遠離故國，卻在異鄉築造了一個得以躲雨避風的「暫棲之所」，然而距離真正的家園，實在很遠。正因為有那麼多的對反之例，所以反證了能夠給予人安居的「家園」，乃是在天地之中最為核心性定駐之空間中心。一般而言，在天地之中旅行，日子一久，是會疲累而思鄉的；若是生逢亂世，則被迫在天地之中的移動，不能設想為「旅行」，而已是身心巨創且深痛的生命之漂泊飄零，如此生涯，並非人之心願。無論如何，他若遷移他鄉，總是試圖暫時築造居宅，若有可能，亦必重返故土。

安居，或有「尋根之旅」，或起碼返鄉重溫昔年舊夢，甚或百年之後魂歸故園築墓安息。

只要是人，不管是承平或劇亂之世，皆具有共同意向去追尋家園故土之安宅。唯庶民百姓沒有聲音，遑論文字。但是讀書人不同，中國儒者就其身心之安居和漂泊之情境，或規劃藍圖而築造得以棲息的屋宇聚落；或發揮為論文；或抒情成詩詞，自古迄今實踐甚多且所論亦多矣。彼等表現的就是以棲居安宅的肯定和認同為聚焦，而表顯他們對於自己安身立命之家園型大地的深厚感情。

筆者認為，這種古典形式的安居於大地深情的身心實踐，甚具當代性之反省意義。蓋因現代是一個世人的身心十分漂泊飄零而迷失之時代，在高度科技化、工商業化、世俗化、都市化的當今，工具理性高張，時空縮斂甚厲。人在天地之中的穩定座標急遽動盪崩裂，世人在高度且強烈的運動態勢中，其身心嚴重地失落了本來具有的、在家園鄉土棲居的敦篤博厚型的大地認同。回首從先賢和古典中追尋傳統智慧，以供借鑒，是當代世人可為且應為的思想舉措。

人在天地之間的棲居以及他對於可以棲息之安宅型大地的情感認同，乃是空間向度的。這在典籍和儒者的文本，存在豐富的詮釋內容，深值探索。再則，現代人在天地之中的存在迷失以及重尋安宅棲居，德哲海德格所論深具睿智。

本文主旨欲從中國古代的家園鄉土的棲居性之詮釋切入，論及當代新儒家的牟宗三、徐復觀和唐君毅三位先生在其身心

漂泊的生命歷程中，其感通之情對於其安宅的大地認同。由海德格的存在哲學入手，筆者認為是一條往上增益的取徑，故行文程序先詮釋海氏的四重性空間說，順此詮解之路而先敘中國古代的家園鄉土之空間關懷，再通貫此文脈而詮釋當代新儒家的大地深情。

二、海德格論「壺」與「空間築造」

（一）壺

海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）詮釋關於人之安居的文章，有一文題名：〈物〉，透過一般人日常生活必須之基礎物來說明安居，此日常生活必須之基礎物，海氏拿「壺」為例而論述之。¹

什麼是「物」？海氏指出「在切近中存在的東西通常稱之為物。」這所謂「在切近中存在」乃意謂環圍在世存有的「此在」（Dasein）之人的日常生活世界；生活世界（Life-world）的任何與人之生活密織在一塊而不可分之如此自然自在之存在物的互為關聯，這樣的狀態即「在切近中存在」。譬如我正在書房撰述論文，此時，書房這個空間於我而言，就是「在切近

¹ 以下作為一個物之壺的文本的中譯，是根據孫周興中譯的海德格：〈物〉，引自孫周興（譯）《海德格爾選集》（下）（上海：三聯書店，1996年12月），頁1165-1183。

中存在」，在書房中的所有存在物，如書桌、書架、書冊、筆記電腦等等，均與我當下之撰寫論文的這個生活發生直接關聯，這所有之存在物，都是「在切近中存在之物」而形成一個整體。

「壺」，正是「在切近中存在之物」。然則，壺作為一個存在之物，它是什麼？且看海德格的說法：

壺是一個物，[……] 是一個器皿；它把其它東西容納於自身。[……] 作為器皿，壺是某種自立的東西，這種自立標明壺是某種獨立的東西。作為一個獨立之物的自立，壺區別於一個對象。如若我們把一個獨立之物擺在我們面前，無論是在直接的感知中，還是在回憶性的想像中，這個獨立之物就可能成為對象。然而，物之物性因素既不在於它是被表象的對象，根本上也不能從對象之對象性的角度來加以規定。

不論我們是否對壺進行表象，壺都保持為一個器皿。作為器皿，壺立於自身中。[……] 壺作為器皿而站立，只是因為它已經被帶向一種「站立」（Stehen）了，[……] 且是通過一種「擺置」（Stellen）而發生的，也即是通過「置造」（Herstellen）發生的。陶匠用專門為此選擇和準備好的泥土製造出這個陶製的壺。壺由泥土做成，通過壺的構成物，壺也能站立於大地上，或是直接

地，或是間接地通過桌凳的媒介。通過這樣一種置造而構成的東西，就是自立的東西，如果我們把壺看作被置造的器皿，〔……〕就是把它把握為一物，而絕沒有把它把握為一個純粹的對象。〔孫周興，頁 1167〕

壺是一種容納其它物的器皿，既有容納，所以是通過人之生活的置造而自立為一物而非一對象的空間。壺之空間是擺置且站立在大地之上的「在切近中存在者」。然而這個切近究竟是切近於何者之存在？它乃是在人之生活中如此切近人而以生活之物而存在著。海氏指出壺不是一個對象而是一個物的意思，就是指出壺是被含容在人之日常生活中，成為人的生活世界裏面構成整體的一部分的那個不可分割之空間存在者，且壺之立於自身之意思是說壺在大地上是自立的，這個自立就是它之置造的目的。換言之，作為一個容納其它物的空間之存在的壺，它就是一個擁有自我目的性的在大地之上「站立」之存有者。

海德格對於壺的空間存有性，有更深層的詮釋。他說：

壺之物性因素在於：它作為容器而存在。當我們裝滿壺時，我們發覺這個器皿的容納作用。〔……〕當我們灌滿壺時，液體就在充灌時流入空的壺中。「虛空」（die Leere）乃是器皿的有容納作用的東西。壺的虛空，壺的這種「無」（dieses Nichts），乃是壺作為容納的器皿之所是。〔孫周興，頁 1169〕

壺之作為切近而存在的物，就是以其「虛空」來容納某種物，譬如水、酒等液體。壺的虛空或無的狀態之空間性，才是壺之存在的存有意義。海氏對於壺之空間大用的詮釋，很能會通《道德經》的智慧，老子曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」²又說：「埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」³這兩句話都類同於海氏的壺作為一空間之物的作用，橐籥、埴埴、室之存在，都如同壺之為物，乃是依其「虛空」與「無」而得到空間的功能。而此空間的功能，卻必然是它們在與人之間具有其生活世界之切近關聯之作用，才能成立。

然則，壺之作為一個切近人之存在的空間物，就只是它提供了「空間」而已嗎？其實所謂壺的空間豈只是一個素樸的幾何概念和事實？海德格進一步詮釋一個裝了美酒的壺在生活中與生活世界之密切聯結。他這樣說：

壺之虛空通過承受被注入的東西而起容納作用；壺之虛空通過保持它所承受的東西而起容納作用。虛空以雙重方式來「容納」（Fassen），即：「承受」

² 此句見《道德經》第五章，王弼注之曰：「橐，排橐也。籥，樂籥也。橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。」見〔曹魏〕王弼：《老子道德經注》，據樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁14。

³ 此句見《道德經》第11章，王弼注之曰：「木、埴、埴所以成三者，而皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」同前註，頁27。