

從乾坤到熊十力的存在空間*

潘朝陽**

(收稿日期：101年1月8日；接受刊登日期：101年4月19日)

提要

當代新儒家大師熊十力早年主要著作如《新唯識論》、《讀經示要》、《十力語要》等，以及晚年主要著作如《乾坤衍》、《體用論》、《明心篇》等，都是當代儒學最具有原創之力的本體宇宙論。基本上，熊氏在這些著作中均以「易經傳詮釋學」的進路闡揚「整全機體主義」的儒家哲學，且於其詮釋體系中表顯了生機滿盈的生態和演化之觀點。在此觀點中，視整體的自然環境是一個生機圓滿且力動的存在空間。

本文依據存在空間觀點審思熊十力晚年著作，特別以《乾坤衍》為主，闡明其整全機體主義的本體宇宙論。筆者先敘明存在空間以及《易經傳》的存在空間的結構和意義。再以此觀念為基礎詮釋熊十力的「乾坤型」之存在空間觀點下的整全機體主義之生態倫理思想。

關鍵詞：熊十力、存在空間、易經、易傳、乾坤、整全機體主義、生態、演化。

* 本文為臺灣師大邁向頂尖大學研究計畫漢學整合型研究計畫之成果。

** 臺灣師大東亞學系、地理系合聘教授。

一、心之主體構思的存在空間

「存在空間」(existential space) 觀點，源於人文主義地理學 (Humanistic Geography)；以現象學 (Phenomenology) 為方法論進路的人文主義地理學家 (Humanistic Geographer) 段義孚 (Yi-Fu Tuan, 1930-) 釐清「環境」(environment) 和「世界」(world) 的差別。這種釐清對於人之存有於世而建構的空間之真正意義，十分重要。段氏指出我們平常以為很正確認知的生活周遭的環境，對我們而言似乎如此地真實而親近，但其實不然。所謂「環境」，若就人之實存而言，只是一種「非真實」的狀況，譬如我們身在一堆不是自己自覺的工具和物件所構成的狀態之中時，我們並非真正存在於「世界」，這些工具和物件所環圍我們的空間狀態，只是環繞我們的「環境」而已。¹ 然則，對存有於世 (being - in - the - world) 的人，「世界」意謂什麼？世界並非物件和工具的環圍狀態，不是它們所組建的框架。而應該如此認知：我們都是在「我們的世界」裏，在其中，我們與物件相互照面，也與自己相互照面而創造了歷史。

一塊石頭或一頭動物是「非世界的存有」(a world-less being)，因為它沒有開放性，它總是固定地禁閉在自己裏面，唯有與人面對面而具有迎向「存有」(Being) 的開放性之後，在人的環境中，才共同構成並擁有「世界」。²

段氏徵引天主教神學家約瑟夫皮耶波 (Josef Pieper, 1904-1997) 的觀點，世界是「關係的場域」(a field of relations)，人只有在其生命之內或生命之外，都擁有「關係」，此人才真正擁有「世界」。另外一位基督教神學家保羅蒂里希 (田立克, Paul Tillich, 1886-1965) 則指出人是有限的存在，其基本結構乃是自我與世界之間的「兩極性」(polarity)，人具有中心化的自我，也有他所屬的結構性的宇宙，一旦此自我的中心分裂，其宇宙也將隨之分裂，若果如此，則他的世界將不再存在，而只剩下物件和工具的圍繞所形成的環境而已。³

以上所言，試以如下論述再予明之。

¹ 這個意思是指一般人在日常生活之中，其周遭環圍著一圈又一圈的工具和物件，其實還有數不清來來去去、變動不居的人以及其他生物，但絕大多數均與人自己沒有關係連結，亦無生命和心靈之相感相通，這樣的集聚之存在，在段氏的語句裏，是為「環境」，而非「世界」。

² 就石頭本身而言，它只是天地宇宙大洪荒的一塊石頭，是純任自然，是環境的一個成分，而漢人取一塊石頭，加以彫刻切磨，同時又在其上寫上「泰山石敢當」，並且請道士法師加以法術的加持，於是這塊被稱為「泰山石敢當」的「法石」，就正式成為漢人生活世界與漢人照面且共同參與其世界性之一個存有者。

³ 以上所論根據 Yi-Fu Tuan, "Environment And World" Professional Geographer, 17:5(1965), pp. 6-8.

以現象學為進路的當代著名人文主義地理學者愛德華瑞夫 (Edward Relph) 認為世界有兩種形式，一是存在物「被提示在現前」(presence-at-hand)，一是「熟習運用上手」(readiness-to-hand)。前者視世界為一個抽象事物，且可將世界中的主體從世界中抽離出來作獨立之觀察，亦可使其成為因果鎖鍊中的一個客體環節，在這種被提示在現前的抽象世界，對於人而言，只屬於諸般物件和工具環圍而成的環境，譬如一個十分遙遠的未曾涉足的外邦都市，僅僅是透過書刊、圖片、地圖、網路等等物件和工具而知道，但乃是以抽象形式而映入心中，這就是被提示在現前的抽象的世界裏的那個遙遠的外邦都市，它與人之間，存在著距離和裂隙；後者是依據生活空間中的一切有關聯之工具和物件的熟習上手，而由人自己在其中的製作、思慮、參與、討論、來回、創造、投入或照料等等之實踐活動以及關懷踐履，因而此人「總是且已然地在世存有」(always and already in a world)，此種屬於人和他日常生活密契熟習之世界，才是人真正存在著而具有意義的世界。⁴

瑞夫所言的這樣的具體真實存在的世界，是同時呈現其地理空間性質的。他特別指出一曲之士型的地理學專家通常會以「兩度的、認知的以及地圖的空間」(For most professional geographers 'geographical space' means two-dimensional, cognitive, map space) 來界定「地理空間」(geographical space)，但其實對人之在世界中之真實存在來說，所謂「地理空間」不僅僅只是由環圍人們的物件和工具的組成一個「環境」而已，也不是從抽象的兩度的認知的地圖中得到的「提示在現前」之空間。

地理空間是人對於他具體存在於其中之世界的最基本之了解而引發的反應，也是他對於環圍他的周遭環境之經驗以及意向之連結 (intentional links)，換言之，地理空間是特定文化的意義空間，人生活於自然環境中，依據此環境現前對於人之性質以及未來的更適宜性而給予人文化成 (humanized)，同時人也對此人文化成的環境加以命名來將其認知確定下來，如此才創造發展出地理空間。⁵

總之，地理空間是人們「熟習運用上手」的空間，是「存在空間」(existential space) 的根基構成。

人於其身心依附的地理空間中，給予的人文化成以及加以命名，是人文活動不斷在地理環境中創新再造的歷程，因此具有人的意向性 (intentionality) 之刻塑琢磨。此種通過

⁴ Relph, E., "Geographical Experiences and Being-In-The-World: The Phenomenological Origins Of Geography", Edited By Seamon, D. and Mugerauer, R., *Dwelling, Place And Environment*, (Columbia University Press, 1985) pp.15-31.

⁵ 宋·程頤，朱熹：《易程傳·易本義》（臺北：河洛圖書出版社，1974年3月）說：「文明以止，人文也。觀乎人文以化成天下」也是類似的論述；〈賁〉的象辭曰：「賁亨，柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」化成天下也者，即人們依據其人文來改造大自然而成為一個合乎人之存在空間的世界。

人之意向性而在大地上以其人文特性不斷地創新再造的總體空間性，就是地理空間的內在之結構，稱之為「存在空間」。⁶

意向性來於人之思想意志和文化意志，而且也與人之集體的、族群的、歷史的文化和思想的價值傳統，密切相關。換言之，意向也者是人他的生活世界裏的深度且由內在而外顯的一個價值觀念體系，往往不只是個人性的，而是集體總體性的人文方向。此方向從精神層面通過制度而發出成為具現在大地之上的結構性內容，此結構的橫擴展延，呈現為空間性，這就是存在空間的結構。

存在空間在大地上呈現的結構，表現為大地上的土地利用而有其生產方式；也會有其居住方式，此即村鎮城市以及大都會的空間，人的在世存有乃是必須將其身心主體（body-mind subject）依托在這些生產和居住的空間結構中，方得以安居。

建築現象學家諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）指出大地是人日常生活的舞臺，自然景觀（natural landscape）因為受到人文的塑造和約制，所以也就成為文化景觀（cultural landscape），於是人在大地上面建立了屬於他們可以居住的「場所」（「所在」，place），彰著存在意義，它環圍以整體的環境。而在其上的天空，則以垂直向度建立了一種遙不可及的特性。所以，人的場所是由一個有著水平和垂直的向度共構的存在空間框架包被起來，而且其平面被一個垂直的軸貫穿，形成平面擴延的大地上的中心立軸，依此中心而有路徑、領域等等，組成了人之日常生活世界之具體空間。⁷

關於人在天地之中的安居，諾伯休茲談及「定居」的意思在此不僅表示經濟上的關係，且是一種存在的概念，是表示將意義象徵化的能力。當人為環境充滿意義時，便讓人覺得「在家裏般的暢快」。人們理解創造一個場所意謂著表現存有物的本質。人所生活的人為環境並不只是實用的工具，或任意事件的集結，而是具有結構，且同時透過建築使意義具體化。⁸

依據上述，人是以其身心主體之意義化而安居於天地之中的，當然，是在其存在性意義的結構中才是真正地獲得天地之中的居住。所以人必須在大地上面有所築造，經由他自己擇定的築造形成的存在空間，他才能在天地之中獲得使他安頓的場所。

這個存在空間以及安居的場所，最原初的中心是人的身體，當然，在大地上活生生的人之身體，同時承載著心靈，世界上並未存在一個沒有心靈的身體，因此此處所言的人之身體，其實即是身心主體（body-mind subject）。

如上所述，身心合一而為主體的人，他是以具體的而非抽象的這個身體主體，在世存有地創造存在空間。因此，人的身體是最原初的天地宇宙的圓心。天地宇宙環圍著人之身

⁶ Relph, E., *Place and Placelessness*, Pion Limited, (1976), pp.2-28.

⁷ 諾伯舒茲著，施植明譯：《場所精神》（臺北：田園城市文化事業公司，2002年10月），頁40。

⁸ 同前註，頁50。

體，於是人有「內部的個體空間」，是與個體之外的天地宇宙空間區隔的。於是，身心是一個「心靈與肉體」共構的在世存有之存在者，以他為座標中心，而突顯了上下、前後、左右的方位，同時，由於方位的存在，因而也就對照出身心的「位於中心性」。⁹

人以其身心主體作為天地宇宙的中心座標，依據他的文化歷史傳統而構建自己的存在空間中心。默西亞伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）談神聖空間（sacred space）時，指出如果沒有先行確定一個徼向，則沒有任何事物有所發生，任何一個空間都必然存在一個固定的中心點，人們的宗教心靈是以他們認定的神聖中心來確定他在大地之上的安居之場所。此固定的空間神聖點，則是從他作為一個在世存有之身心主體為本體而固定的。¹⁰

確立天地宇宙的神聖中心，是全世界各民族的通例。由於人以其身心主體立於中心，他才能判斷空間的四方上下的方位關係。且由於讓自己作為天地宇宙的中心主體，所以整個存在空間就不是渾沌的虛空，而是一個具有中心與四方上下方位乃至於逐圈向外輻散的環圍空間結構。因此宇宙的「一」乃出現於世；接著則是縱橫兩軸線的交合於中心點，因而撐架起天地宇宙的基本空間，這就是「二」；中心的「一」加上縱橫兩軸的「二」，因而形構了如：「東—中—西」或「上—中—下」等等的「三」；至乎「三」，則天地位焉而萬物育焉。¹¹

然而這個位居天地宇宙中心之空間位置的身心主體，並非漂白者、虛無者、懸空者。此身是以此心而具有存在意義的身體；而此心則必然是涵具文化歷史深廣度的人文價值系統的文化心靈。因此，一旦邁入存在空間以及其中心的實在性之探索和詮釋時，必定關聯著該特定身心主體之人的文化與觀念系統之解明方得以清晰。世界各主要文明體中的價值核心，均具備其自己的一套存在空間的天地宇宙圖式，譬如基督宗教以「天堂—人間—地獄」三層為存在空間，以上帝為終極神聖；佛教則以「佛國—諸天—人間—地獄」的多重層次為存在空間，而以佛為終極神聖。就基督宗教和佛教而言，它的宗教思想投射落實在大地上，則形成了基督教地區以大教堂為聚落空間的神聖中心；佛教地區以寺院、浮屠為聚落空間的神聖中心。依此類推，中國是一個儒家國度，中國人的生活世界的存在空間，基本上根據儒家觀念以及其理想之實踐而構成。儒家主張的內聖與外王，並非前者主在人心內面的孤懸修證，後者主在與人心內面無關而純屬外在事功的施為；內聖外王是儒家身心之個人和社會雙重並行的主客觀合一的結構性實踐與建設。此種合內外及個人社會而為一

⁹ 坎特布魯爾（Kent C. Bloomer）、查理士摩爾（Charles W. Moore）著，葉庭芬譯：《人體，記憶與建築》（臺北：尚林出版社，1981年9月），頁37-39。

¹⁰ 王貴祥：《文化·空間圖式與東西方建築空間》（臺北：田園城市文化事業公司，1998年3月），頁39-41。

¹¹ 同前註，而有所發揮：蓋天地宇宙之所謂天地宇宙也者，是人在空間的中心點存在而有了與其「身體—心靈」相對照的前後、左右、上下等空間向度，這是三度空間，又由於天地宇宙是運動的，所以有其第四向度，此即「時間」；時空之綜合謂之「宇宙」。

的實踐與建設，必然在心靈層具有一個空間觀，而也會落實為實際的空間架構，譬如國都到省城到集鎮的四門方城所圍的全國政治空間圖式；又譬如宗祠、文廟、書院在全中國散布而形成的儒教空間圖式。換言之，儒家強調的一切生命修為乃至人文事功，都必須且必然有其觀念層以及器物層的空間性；從空間性切入而探索且了解儒家，是一個重要的取徑。¹²

如上所述，存在空間具有兩種形式，一是實際存在於現狀世界的人之空間，因為一切人之空間均是透過人之思想、觀念、信仰之主體意向而予以具體地實踐才出現於世的；另一則純屬觀念思想層的心靈內在的構思性質之存在空間，此內在於心靈構思的存在空間乃屬一種想像，所以不妨稱之為「存在空間觀」。但是縱許是主體心靈的「心思觀想」，它卻非憑空妄想而得，它其實亦是人之在世存有的具體世界情境的往心靈內在凝神而得出的一種觀想系統。

茲以實例而證之。

《佛說阿彌陀經》如是說：

爾時佛告長老舍利弗，從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰「極樂」。其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。舍利弗，彼土何故名為極樂？其國眾生，無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。又舍利弗，極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶，周匝圍繞，是故彼國名為極樂。又舍利弗，極樂國土，有七寶池、八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。四邊階道，金銀、琉璃、玻璃合成。上有樓閣，亦以金銀、琉璃、玻璃、磑磑、赤珠、瑪瑙而嚴飾之。池中蓮花，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。〔……〕¹³

佛教淨土宗的極樂世界，從知識所行境界看，乃佛家的主體心靈的信念，是一種超越這個世界的另一個完美世界的宗教想像。我們可以說它是佛教淨土信仰的想像性之存在空間。

可是切莫以為極樂世界是憑空的幻影，此段經文所言的珍貴寶石金銀，以及所言行樹、羅網、樓閣、欄楯、水池、蓮花等物，實在都是於印度可以發現之事物，而且印度人原本就生活於其中。佛經中的極樂淨土之空間性，雖屬於佛說出，並非這個娑婆世界之真實，可是它卻「轉借」了此世界之存在物如寶石、金沙、蓮花……等來展示極樂淨土的純淨光明完美的空間，因此它依然是有其具體的存在性。但是這些事物在印度卻是統治階層的婆羅門、皇室以及有錢有勢的商賈之家才方便親近，苟活在垃圾及廢墟中的廣大下階層

¹² 潘朝陽：〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，收於氏著：《儒家的環境空間思想與實踐》（臺北：臺大出版中心，2011年4月），頁189-254。

¹³ 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》（東京：株式會社二玄社，昭和57年10月），不註頁數。

的賤民首陀羅只有引頸羨慕或暗自痛恨而已。這樣殘酷不義迫害壓榨的不平等空間才是實然的存在空間，因此，於佛教的淨土觀中，乃有上引經文所述的如此完美無瑕的極樂淨土，而在宗教信念中，佛教弟子透過宗教的超越性神聖思維，他們堅信轉識成智，依佛智之主體心靈作用，終必轉生「西方極樂淨土」。¹⁴

再舉陶淵明的詩《桃花源記》而詮釋之。¹⁵此詩之〈序〉遠比詩本身著名。謹分段引而論之：

晉太元中，武陵人捕魚為業。緣溪行，忘路之遠近。忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛。漁人甚異之。復前行，欲窮其林，林盡水源，便得一山。山有小口，髣髴若有光，便捨船從口入，初極狹，纔通人。

此段為序文的前言，是桃花源整體空間的開端，其實是一個「通過接引空間」，其交通線是溪河，兩岸植有美極的桃花樹林，正在盛開繁茂的桃花，微風吹拂，紅白花瓣紛紛飄落，煞是美麗。在這個通過接引之桃花溪澗，陶淵明呈現了一個純一芳潔的存在空間。

復行數十步，豁然開朗，土地平曠，屋舍儼然。有良田美池桑竹之屬。阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作男女衣著，悉如外人，黃髮垂髫，並怡然自樂。

從極狹小的山口進入，就看見自己置身於一個地形隱閉完整的盆地中，其中之空間性如何？乃土地平坦開曠的農耕豐茂之農村，有良田、美池、桑竹，且阡陌縱橫交通便利，而村村之間雞犬之聲相聞熱鬧，男女均與華夏之民無異，老少都非常快樂幸福。這樣的農耕豐登民生和樂的農村世界，其實是在真實的中國大地上曾經存在的，但是《桃花源記·序》中的這樣一個隱藏在桃花溪水源盡處的山口彼端的幸福農村，在陶淵明那個亂世，卻是他主體心靈構劃出來的想像之存在空間，是一種理想國與劇亂世的強烈對照。換言之，桃花源存在空間，是陶淵明的心靈企求，是帶有宗教型神思的淨土空間。其中的時間架構和脈絡亦與現世不同，故序文中有云：「問今是何世，乃不知有漢，無論魏晉」，依此，陶淵明以時間之架構脈絡之判分而說出桃花源世界其實不屬於現實之世界，是一個心靈的烏托

¹⁴ 如果依據淨土宗的心真如門的體證，西方極樂世界是在真如心一念清淨中的真實境界，當代高僧釋淨空在佛教電視頻道弘法中說過在淨土宗的經典中提到的極樂世界的黃金、珠寶、瑪瑙……等珍貴之物以及由這些極珍貴寶物所形構的極樂世界之建築，如走道、殿宇、花園、水池……等，其實皆是「表法」而已，換言之，只是不得已勉強用來形容極樂世界的一種方便法門。

¹⁵ 東晉·陶淵明：〈桃花源記〉，收於清·陶澍集注：《靖節先生集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年3月），卷之六，頁1-3。

邦。由於如此，陶淵明遂在文末告訴世人：「太守即遣人隨其往，尋向所誌，遂迷不復得路。南陽劉子驥，高尚士也，聞之，欣然規往，未果，旋病終，後遂無問津者。」從此結論可知桃花源實為另一種層次的存在空間，在現實大地上，根本是找不到的，若勉強而尋，會如劉子驥本來好好的高尚士，卻冒了大忌諱，所以很突然死去，此乃象徵地說此塵世中人與超越界的桃花源理想空間實乃無緣。其實，陶淵明構劃的乃是一個帶有與亂世隔絕的類似佛教極樂淨土之主體境界的超越性存在空間。

然而，縱許只是心靈主體之神思妙想而得出的理想型烏托邦形式之存在空間，它卻亦是從現實世界的具體事物有所「轉借」而建構的桃花源空間性，譬如桃花、良田、美池、桑竹、阡陌、屋舍均於東晉時中土大地上得以習見，乃至其中居住生活者實亦華夏之民而非神仙、精靈、鬼怪。可見，陶淵明的桃花源之存在空間，雖屬主體上的心靈神運，卻依舊從具體世界中資取具體的材料。同時，其空間之本質仍屬中國傳統穀物農業的生產性，此表現在詩文本身：

[……] 相命肆農耕，日入從所憩。桑竹垂餘蔭，菽稷隨時藝。春蠶收長絲，秋熟靡王稅。荒路暖交通，雞犬互鳴吠。[……] 草榮識節和，木衰知風厲。雖然紀歷志，四時自成歲。[……]

這段詩文固然是說桃花源世界的農事，而其實在陶淵明許多田園詩中，都如此表現著實際聚落和農田之景觀生態，此詩以及其他田園詩呈現的正是傳統中國農耕文明的最理想境界，那就是人文耕作符應配合四季的節拍韻律而獲得豐實不絕的永續生產；農作的生生不息，就是陶淵明的存在空間之本質，唯有農作生產的豐沛和大生廣生，才是華夏大地上應該具有的存在空間性，由於亂世的中國農村竟然如此殘敗蕭索，所以陶淵明只好在心靈主體中神思地創造了深藏在他生命深處的桃花源。

如上所述，所有形式的存在空間，是人之身心一體而創生出來的人文地理空間性，我們一般較直接地從大地築造的客體中觀看到人們存有其中的存在空間，譬如城邑村落的空間形態和結構，然而，這些在大地具體築造而存有的城邑村落之空間性的思想根據，則往往淵源自居棲於大地之上的人之觀念和信仰。

本文聚焦探討詮釋當代新儒家第一代宗師熊十力（1885-1968）的存在空間觀。熊氏的存在空間觀之心性論和宇宙論之傾向十分明顯，換言之，其並非從具體築造之世界中衍生出來，以傳統語句言之，其存在空間觀是很「唯心論」（Idealism）的。而正如筆者所述存在空間之心靈觀念乃有其淵源性，故追溯當代新儒家熊十力的存在空間觀之淵源性，宜從儒家古典而求索之，則《易》是也。故本文先論《易》之〈乾坤〉二卦的有關詮釋，乃

因乾坤也者，即儒家之天地的本質觀，然而《易》之為書，卻亦多從仰觀天文俯察地理之後，由實際存在的天地之具體物中而體證其存有意義。本文所以先從乾坤之詮釋入手，以明其於概念系統中的具體性天地觀，再以此為線索而進一步釋論熊十力。就論文的結構言，關於乾坤的詮釋是本文的前半部，關於熊十力的存在空間觀的詮釋是本文的後半部，其論述之脈絡上下連貫，旨在呈明中國儒家的空間思想，乃具有古今為一的貫達性格。

二、易乾坤的天地觀

《易》最重要的〈乾·坤〉兩卦，含藏且呈現了儒家最關鍵的存在空間之觀點。熊十力從早年的《新唯識論》到晚年的《乾坤衍》均以《易》的乾坤思想來闡釋他的儒家形式的本體宇宙論以及由此而衍生的道德心性觀、存在空間觀。若究其本質，則熊十力的智慧根源實來自儒家最重要古典，即六經之首的《易·經傳》。然則，在詮釋熊氏的存在空間思想之先，我們宜先基本明瞭乾坤的空間環境之智慧。

《易》的「乾」與「坤」意謂什麼？茲徵引儒家之論以明之，然歷來《易》之學者之論多矣，本文不能多方徵引眾多學者之言，僅以古儒王船山（明萬曆 47 年—清康熙 31 年，1619-1692）和今儒黃慶萱兩位易學家的論述為範型而詮釋之。謹先解釋「乾」。

（一）南明儒家王船山的「乾」之詮釋：

南明大儒王船山詮釋〈乾·卦辭〉：「乾，元亨利貞」曰：

乾，氣之舒也。陰氣之結，為形為魄，恆凝而有質。陽氣之行於形質之中外者，為氣為神，恆舒而畢通，推盪乎陰而善其變化，無大不屈，無小不入，其用和煦而靡不勝，故又曰「健」也。此卦六畫皆陽，性情功效皆舒暢而純乎健。〔……〕而函三之全體，盡見諸發用，無所倦吝，故謂之乾。¹⁶

船山是以「陽氣」之舒暢發用來說乾，他認為「陰氣」趨於凝結為形質，也就是說陰氣的功能是聚匯凝合而形成物質界。然而，由陰氣凝聚形成的物質界若無陽氣之行於其內外，則又不能持續而存有。船山指出陽氣「恆舒畢通」，在物質界的裏面和外面完全貫透通達，起了推盪變化的健動功能，永遠沒有困滯止息。船山所謂「三」，是天地人三才之意，「函

¹⁶ 明·王夫之：《周易內傳》，收於《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年2月），第一冊，頁43。

三之全體」，就是包容含融天地宇宙一切有機無機之全體世界之謂也。這個具有推進發展而讓物質界永續健動的陽氣，在船山，就是「乾」，換言之，乾，何也？即陽氣也。其進一步曰：

古今之遠，兩間之大，一物之體性，一事之功能，無有陰而無陽，無有陽而無陰；無有地而無天，無有天而無地。不應立一純陽無陰之卦；而此以純陽為乾者，蓋就陰陽合運之中，舉其陽之盛大流行者言之也。六十二卦有時，而乾、坤無時。乾於大造為天之運；於人物為性之神；於萬事為知之徹；於學問為克治之誠；於吉凶治亂為經營之盛，故與坤並建，而乾自有其體用焉。¹⁷

古今是歷史時間，如此遙遠悠久；兩間是天地空間，如此寬大無限。這是指時空的長久和廣大，而究其極則時空乃無限無窮者也。而在時空的無限量的結構中，任何事物之體性及其功能，均以陰陽二氣之和合而成立。船山強調天地與陰陽均是二元並建而共存為一。然而，為何〈乾卦〉六爻皆陽，亦即純陽而無陰？此乃是作《易》之古哲點醒世人天地宇宙以及一切生命之生發運行的至健而無竭，乃是陽氣之盛大流行之故；陽氣盛大流行就是天地宇宙以及一切生命生發運行之至健而無竭。這種盛大運行的狀況，謂之為「乾」，它包容一切存有，從天地到人性；從學術文化到政治社會，均一以「乾陽」之貫透含融其內外而臻及最理想的境界，換言之，若無「乾陽」，則天地之運造、人物本然之神明、萬事之明知之貫徹、知識學術之通達無邪，以及經營世界之有吉無凶和趨治去亂，在在都不可能實現。

船山遂就卦辭的「元、亨、利、貞」予以注解。謹依其所言，列述如下：¹⁸

元：

首也。〔……〕天下之有，其始未有也，而從無肇有，興起舒暢之氣，為其初機。形未成，化未著，神志先舒以啟運，而健莫不勝，形化皆其所昭徹，統群有而無遺，故又曰「大」也。成性以後，於人而為仁；溫和之化，惻排之幾，清剛之體，萬善之始也，以函育民物，而功亦侔其大矣。

亨：

為「通」義焉。乾以純陽至和至剛之德，徹群陰而訢合之，無往不遂，陰不能為之礙也。

¹⁷ 同註 16。

¹⁸ 同前註，頁 43-44。

利：

功之遂、事之益也。乾純用其舒氣，遍萬物而無所吝者，無所不宜，物皆於此取益焉。物莫不益於所自始，乾利之也。

貞：

正也。天下唯不正則不能自守，正斯固矣，故又曰正而固也。純陽之德，變化萬有而無所偏私，因物以成物，因事以成事，無詭隨，亦無屈撓，正而固矣。

「元」，又稱「乾元」，此元者，如船山之理解，既表宇宙萬物之始源的大力，亦表其創發的無限量，是生命的創造之原，亦是創造者之本身，船山謂「形未成，化未著，神志先舒以啟運」，乃是指乾元具有先於物形和萬化之前而為其本體，而此所謂「先」之義非時間之先，而是本體宇宙論（Onto-Cosmology）的位序之先在之義。再者，元之在人，即指人心之仁體，亦即人得乾元創生物形與萬化之精華，其核心就是人之溫和、惻悌、清剛、萬善之仁心。

元之後之三德亨、利、貞，均形容說明乾元創生天地宇宙以及一切生命存有的剛健無礙之德。

總之，南明大儒王船山對乾之認知，是以剛健之陽氣來予以詮釋，而此乾陽乃創建暢通天地宇宙以及一切萬法的創造原動力，天地宇宙之所以開拓撐持而且在此無限大空間中萬物又生生不住，就是乾的大作用大功能。

（二）當代儒家黃慶萱的「乾」之詮釋

當代易學家黃慶萱這樣解釋「乾」：「《易》法自然，乾得之於自然之道中的天道。取象於天，其德為健。《說卦傳》：『乾為天。』又說：『乾，健也。』綜合天象健德，就稱之為乾。據《序卦傳》：『有天地然後萬物生焉。』」¹⁹所謂「乾」是指大自然的天道，它以天在上地在下空間，使萬物於其中生生不息，其性質是健行不已，也就是說古代作《易》者觀察了天地空間中的生命運行不已之象而有所感知，而從中獲得生命之根源和本質是「剛健之德」的體悟。

王船山依陰陽二氣的互動來理解乾道，明顯地具有傳統的陰陽二氣辯證法的詮釋學進路。然而時至現代，由於學術觀點會通了西學，所以，黃慶萱已不依據陰陽氣化論，而是直接以「自然之道中的健行之天道」來界定乾道，是取法乎健行不已的大自然之天而獲得

¹⁹ 黃慶萱：《新譯乾坤經傳通釋》（臺北：三民書局，2007年8月），頁1-2。

乾之觀念。自然天道之健行，實即永續不已的生態律（sustainable ecological law），顯然，黃氏的《易·乾》認知，已從傳統陰陽說之典範轉型而為與現代生態學或生物學有所會通之詮釋系統。

黃氏對於乾之元亨利貞亦有詳明的解釋，茲依其論而列述於下：²⁰

元：

元，從人而指出頭的位置；又，從二（上）從人，會意為首。有始、大等意思。乾之為天體，行健不息，萬物因而產生；草木蟲魚鳥獸有生之屬，皆直接或間接依光和作用製造原生質，古人稱為「吸取日月光華」；而上天這種生生不息之仁，又是所有德性的根源。乾天行健之性，乃是萬物之始，生命之始，德行之始。這種創始的功能，是普遍而恆久的，既偉大，又遠大，於是元引申又有大意。

黃氏對於乾元的解釋，很直接地就是會通當代生物生態學的學理，來說明古哲經過他們在天地之間的觀察、思考而認識了大自然的生物功能，乃是生生不息、健行不已；對於這樣的現象，古哲名之曰「元」而加以稱美且認為這是天體的創生生命的德行。

亨：

亨，甲骨文與享、烹為一字，象宗廟之形。宗廟為祭獻鬼神之所，溝通神明，祈求賜福，有烹饗、感應、享用、亨通之意。乾為天，天體對萬物具有彰顯亨通的作用。生命亦藉此化育滋長，嘉會感應，而天人來往之禮存乎其中。

對於乾之亨，黃慶萱亦以為是大自然天體化育滋長萬物生命，是彰顯暢通而無礙無息的，換言之，乾之創化天地空間之一切生機，就是生態之永續發展。

利：

利，甲骨文大致上從耒耜鋤地種禾之形。天體的運轉與化育，為大大和諧的秩序。所以星球不致互撞，萬物各得其所，蒙受和諧之利。人類有察於此，安身立命，互助合作，而能順天利物而合義。

利字原本指農具在大地耕作農作而言，然而黃氏將它擴大解釋，以大自然天體有一個和諧秩序之運行，而使星球有既定軌道可資順利運行，於是在地球上的生物均能各得其所而生

²⁰ 同註 19，頁 3-4。

存繁衍，因此天地宇宙的生態顯現了和諧之狀態，同時，人類體驗省察了這個生機和諧之大利，乃能具有安身立命、互助合作的智慧和施行，順天利物地創造發展文明。就自然宇宙而言時，就是大自然生態的空間；就人類之參與而言時，就是人文參贊了自然的人之存在空間。

貞：

貞，甲骨文本象鼎形。鼎本宗廟之常器，穩重正固，引申有常、正之義。天剛毅行健，化育不息，有其軌道，有其常態；人法天行，參贊化育，貞固幹事，亦有常道正道可循。

乾之貞，是從鼎器之定常、正固、穩重等義而得其體會，黃氏指出大自然天體創化萬物生機之德是剛毅行健、化育不息的，它有其穩定恆常的運行和化育之軌轍，故能永續定常不變其道，人仰觀俯察大自然之生態律，能夠效法之並且以真正的心來參贊自然之道，永續地創造發展其人文世界。

由上所述，黃慶萱詮釋乾道以及乾之四德，是由大自然天地空間的剛健不止之運行來加以敘論。因為會通了現代的天文地理以及生物生態等學術之知識，所以，很自然地會依天地空間之生態律來體知並且詮釋本義為天之乾。換言之，黃氏之詮釋乾道，是從天地之自然生化的生態律則及其生物之豐實而呈現生機充沛不已的存在空間。

以下謹敘明「坤」之意義。

（三）南明儒家王船山的「坤」之詮釋

船山主張「乾坤並建」，也就是凡所有存在物，必以陰陽二氣相合乃能生，他說：「盡天下之事物，無有象此純陽純陰者也。陰陽二氣網緼於宇宙，融結於萬彙，不相離，不相勝，無有陽而無陰、有陰而無陽；無有地而無天、有天而無地。故《周易》並建〈乾〉〈坤〉為諸卦之統宗，不孤立也。」²¹船山認為「乾陽」「坤陰」為天地宇宙之雙元又為一的辯證性之「二氣」，此雙元而一的辯證性「二氣」之作用生發了天地宇宙萬物萬彙，這是一種對立的兩種「氣」之並建卻又互動相涵而創生萬法之本體宇宙論。顯然，船山除了從經文中有所認知之外，也是深切地觀察了大自然天地空間中的雙元互動的現象而有所體證，比如太陽月亮以及天空大地的對照和互動，又比如男女雌雄公母的對立之存在及其等之交媾結合之衍生後代……等等，都呈現了乾坤陰陽並建的現象和道理。

²¹ 同註 16，頁 74。

雖然乾坤雙元互動而並建，船山對於坤道之應有的相對位置，卻亦有其看法。〈坤·卦辭〉曰：「坤，元亨，利牝馬之貞。」關於坤之元亨，船山釋之曰：

坤之德，「元亨」，同於乾者，陽之始命以成性，陰之始性以成形，時無先後，為變化生成自無而有之初幾，而通乎萬類，會嘉美以無害悖，其德均也。²²

船山是說乾陽的作用在乎創生的萬物之「本性」的完成，而坤陰的作用則在乎創生的萬物之「形態」的完成，重點在於乾陽坤陰乃同時而共同創生萬物，故曰「其德均也」。乾坤的同一和合而創生萬物，一者負責萬物之「性」，一者負責萬物之「形」，這種生物現象，在大自然中很容易觀察而體會。就礦物言，煤有其黑色煤礦的形態，而其可為能源、燃料起到動力之作用，則屬於煤的本性；就植物言，一株稻穗之根、莖、葉、穀綜合成其形態，而稻穀之種子，則是其本性，是水稻之所以不會長成小麥的基本之保證；就生物言，一頭獅子生來就有其身體的利爪、猛力、體魄，此為其成為一頭凶猛之獸的形態，而其必須肉食故必須撲殺其他野獸而食之並無一絲不安，則屬於獅子的本性。總之，萬物承乾坤並建的創造生成，乃同時成就了形態和本性，前者屬坤陰之德，後者屬乾陽之德，缺一不可。

雖然，船山卻又針對了〈坤·卦辭〉是「利牝馬之貞」而何以不是如同〈乾·卦辭〉是「利貞」，也就是說剋就坤德與乾德之位置是有所不一而有所詮釋。他說：

馬之健行，秉乾之氣而行乎地，陽之麗乎陰者也。「牝馬之貞」，與乾合德以為正也。²³

馬乃是在大地上面最能健行快行且持久耐勞的載人載物之牲畜。牝馬即雌馬，除了馬之健行之德之外，更以柔順溫和為其德。換言之，《易》之作者是以雌馬的健行快行且又柔順溫和之德來形容坤道。如同牧人或隊商之豢養善待雌馬，而雌馬以其健行快行且又柔順溫和之德來回報配合牧人或隊商，坤道就是如同雌馬之德這樣來呼應配合乾道的，而乾道也就如同牧人或隊商一般善應善待之。在這裏，船山其實給予了乾坤之「上下」和「主從」層次的位置，在本體宇宙論的意義上，乾道在上為主，其作用是「引領」，而坤道在下為從，其作用是「順應」，如此，萬物方能生生不息，在結構上，萬物的本性從乾道而生，是「在內」，而其形態從坤道而有，是「在外」。乾之卦辭曰「利貞」而坤之卦辭則曰「利牝馬之貞」，牝馬也者，就是坤道以柔順溫和的下位順從的層級向上呼應配合在上位主導的乾道。故乾坤雖並建，但有其上下主從的關係。若以地理位置觀點言，則坤之體證，當

²² 同註 21，頁 74-75。

²³ 同前註，頁 75。

從大地之區位和功用而立論，即大地承上天之能量的照映（譬如陽光、雲雨……等）同時亦加以吸取轉化為營養來生育一切生態系中的生命而有的啟發。

（四）當代儒家黃慶萱的「坤」之詮釋

黃慶萱釋「坤」曰：

坤，〔……〕就是川字，川水順流而下，所以由川孳乳而有順字。川、順、坤，三字疊韻。〔……〕《說卦傳》：「坤，順也。」為坤字的本義。地之承天，既接受陽光，也接受雨雪；地之載物，美惡不拒，是十分柔順的。所以《說卦傳》又說：「坤為地。」於是地便成為坤最主要的象徵之物。²⁴

顯然，黃慶萱對「坤道」的理解和詮釋大異於王船山。船山以陰陽二氣之綱縕變化來說坤乾之創生萬物，是存有論（本體論）的（Ontological）取向。而黃氏則完全取決於自然生態學的（Natural Ecological）或自然地理學的（Natural Geographical）認知，他透過文字釋義而從河川的順流進而說明大地承受陽光和雨雪來滋潤長養一切生物而體會所謂「坤」之道其實就是大地的生態力和生態性。這樣的認識，是當代知識之會通古典之《易》的道理，而其實如果從《說卦傳》所言「坤為地」，我們也能體認古人事實上也不必然從存有論的取徑來詮釋「坤道」甚至整部《易經傳》，他們亦具有很明顯的自然生態或自然地理的認知進路。

基於上言的思考取徑，黃慶萱對於乾坤之詮釋就很具當代思想和觀念之會通，黃氏如是說：

坤和乾一樣，淵源於「太極」。太極原只是一個渾淪未判的元氣。就自然方面說，它是模糊的星雲，然後輕而清的氣體上升而為天為乾；重而濁的水物凝聚為地為坤。就人生方面來說，太極本是原始單一的受精卵，隨著生命的成長，於是有男性女性之別。男稟陽剛之氣，為乾；女稟陰柔之質，為坤。而表現於外的，又有受之於天命的「道德我」，為乾；有形之於軀殼的「情欲我」，為坤。天地男女，都基於太極中的陰陽二原理，萬物亦然。²⁵

²⁴ 同註 19，頁 191-192。

²⁵ 同前註，頁 192。

黃氏上言雖亦提到「元氣」一詞，但不像古儒從陰陽二氣的本體宇宙論的進路來立論說乾坤。他認為「太極」若就「自然方面來說」，乃是宇宙中的星雲，當然，我們不需以言害義，以為黃氏直接拿天體中的銀河系、仙女座等星系來比附為太極，他的思維指向，應該是說太極也者，就是天地宇宙所以創化的本質或本體，在天地宇宙的生化中，其中的乾演拓而為天，而坤則凝聚而為地，這個往外推拓的天，即太空；向內凝聚縮斂的地就是太空中分布排列的各個星球、星團、星系、星雲。黃氏有點「氣化宇宙論」的詮釋傾向，但筆者毋寧認為他是有現代天體物理學的某種程度的會通。黃氏復又就「人生方面來說」，則將太極說為生物的受精卵，一旦生物孕育而形成，此中即區分為乾坤兩者，而前者化為雄性和男性，後者化為雌性和女性。於此，黃氏顯然亦受當代生物學之影響來詮釋乾坤二德。最後則有以乾為天命之「道德我」而以坤為軀殼的「情欲我」的雙元二分觀來說明乾坤在人身心中的關鍵性，顯然，在此多少也有現代心理學的會通，亦即人之心理具有超越生物自然性的道德理性，而卻亦保存與其他動物一般的生物自然性，前者可視之為乾，後者可視之為坤。²⁶

若就坤道相對於乾道來說，則黃慶萱並不認為「利牝馬之貞」的坤在層次位置上如同船山所認為的居於「利貞」的乾之下或居於從屬的地位。坤與乾是平等重要的，黃氏說：

有天無地，物無以成；有花無粉，果無以結；有父無母，人無以生；有德無情，德無以發揮：所以相對於乾元，坤元具始生、大成之義。亨為亨通。坤在自然方面代表地球。〔……〕在人事方面，坤代表女性、軀體、情感等等。〔……〕「德」要「行」，而「行」有賴於健康的身體和發而皆中節的情感表現。²⁷

依上所言，黃慶萱視坤道與乾道是一樣重要的，兩者相反相成，若只以乾為唯一之要項，缺了坤，則一事無成。而在行文中，黃氏顯然是較著重坤之功用的不可闕如的重要性。著重坤道，其在天地空間中的著重點就是更能於具體的大地上面關心自然生態和人文生態之內容和發展。

²⁶ 黃氏以乾之創發為人之「道德之心靈的我」，而以坤之創發為人之「情欲之軀殼的我」，這樣的二分法，與儒家傳統易學中的乾坤之義，稍有詮釋系統上的距離，似乎不合於儒家正論。蓋若以傳統儒家之觀點，乾坤同時整合地創發了人，而人秉乾坤而有其一體之身心，在此人之身體主體中，心靈是乾坤並建或乾坤合一而創生，軀殼亦是乾坤並建或乾坤合一而存有。在人，同時有道德心亦有情欲心。且儒家並沒有只肯定心靈與理性的道德而呵毀心理與生理之情欲；肯定道德我而拒斥情欲我的二分法思維，大體上是佛家的理念。但是黃慶萱在其行文中並無揚「道德我」而貶「情欲我」的意思。

²⁷ 同註 19，頁 192-193。

綜上所述，若就存在空間之概念說之，則我們可以體會在王船山和黃慶萱，大體均有一個理念，即：天地宇宙之所以為一個廣大無垠的空間，乃是乾坤之剛健充沛以及柔順滿盈的生生大化，作用不竭地鼓盪運興而形成。我們應該如此理解，即，並無一個先已預設建構的天地宇宙，而乃是乾陽坤陰之大生廣生之氣，它生化到哪裏，哪裏就是天地宇宙。所以，王船山和黃慶萱通過《易·乾坤》而體證的存在空間，乃是陰陽二氣和合如一地健生而豐盈的天地範圍。

三、熊十力《易》詮釋系統中的存在空間－《乾坤衍》定論

在上一章徵引的晚明儒家王船山生乎熊十力之前，是熊氏最敬佩的儒哲，²⁸而今之儒學者黃慶萱則生乎熊十力之後，其思想明顯受熊氏影響。²⁹從筆者詮釋王船山和黃慶萱的《易·乾坤》的內容而看，由乾坤陰陽二氣之萬法生化觀為始，至當代科學之會通的有機生態觀來看其思想系統脈絡，則我們可以發現前儒與今儒的《易》學之連綿發展，已經建立了一個儒家思想的「存有之磁場」或「存有之引力場」，可謂之為儒家的《易·乾坤》的天地宇宙與生生萬物的創化之詮釋場域，當代新儒家開宗大師熊十力就是「在此場域存有」(being-in-the-field)，³⁰其儒家式的存在空間觀應作如是之認識。熊十力之學術和思想，一開始就深受《易·經傳》的影響。在早年的《讀經示要》之第三卷，深入周全地討論了《易》之本體宇宙論，具有重新創造性地詮釋易學的高度義理境界。我們可以如此說，即熊十力的儒學中存在著他所創建的「易之詮釋學」系統。他前期的著作尚有濃厚的佛學成

²⁸ 南明遺民型大儒王夫之是湖南衡陽人，當代新儒家大儒熊十力是湖北黃崗人。就地理區言，湖南湖北是以洞庭湖為中心而眾水匯聚湖心和長江的廣大盆地地形之地理區，古來「兩湖」的自然和人文互通聲氣。熊十力對於同為生活成長於兩湖盆地的先賢大儒船山先生之人格和學問，非常敬佩，其大氣雄渾的儒家思想，實深受船山的影響。熊十力在其〈船山學自記〉中有云：「余〔……〕云何求真？種種疑慮，莫獲正解，以是身心無主，不得安穩。乃忽讀《王船山遺書》，得悟道器一元，幽明一物。全道全器，原一誠而無幻；即幽即明，本一貫而何斷？天在人，不遺人以同天；道在我，賴有我以凝道。斯乃衡陽之寶筏，洙泗之薪傳也。〔……〕」（引自《船山全書》，第十六冊，頁980-981。）依此，熊十力實以孔子之後的最重要大儒歸宗於王夫之，且明示他自己乃傳承船山儒家之學者。

²⁹ 黃慶萱的重要譯註《新譯乾坤經傳通釋》多有引用熊十力對於《易·經傳》的詮釋，可參看該書。
³⁰ 筆者借用德哲海德格的術語「在世存有」(being-in-the-world)而說「在此場域存有」，意謂所有學者的思想不是憑空從天而降，乃是在一定的思想場域中衍生發展的，以孔子言，其儒家學說實為集其之前中國的周文思想脈絡和內容而予以創造轉化，故後人尊孔子為大成至聖先師，重點在於此「大成」，這樣的大而成之，必須是在一個共同性的文化思想之場域中承先啟後。又譬如六祖惠能若據《壇經》所言，他一聞《金剛經》「應無所住而生其心」一句，就立即啟悟而貫澈佛法，以佛家言，此乃惠能宿世本然之佛性，是乘願而來的菩薩，然而若就世俗法而言，當時若非中國之佛教土壤和場域已經如此成熟，則根本不存在佛教智慧和文化的，如何從天而降一個無師自通的六祖？

份，譬如《新唯識論》連書名都以佛家名相呈現於世，但是到晚期的著作，如《乾坤衍》則純然歸返於儒家的《大易》之道而連書名已以儒家乾坤一詞而建立其最後之定論。

（一）當代學者對熊十力哲學的詮釋

熊十力的《大易》詮釋系統，已有相當學者加以闡明，本文謹徵引三家明之。

郭齊勇指出熊氏形上學的思想主源乃《易·經傳》的能動變化、生生不息之說，以能動變化和生生不息之道為宇宙心性之「實體」。郭齊勇說：

（熊氏）服膺王船山哲學，將其概括為「尊生以箴寂滅，明有以反空無，主動以起頹廢，率性以一情欲」，又以類似的語言概括自己的哲學：「吾平生之學，窮究大乘，而通之於《易》。尊生而不可溺寂，彰有而不可耽空，健動而不可頹廢，率性而無事絕欲。此《新唯識論》所以有作，而實根柢《大易》以出也。〔……〕」³¹

郭齊勇闡明熊十力通過船山而主張宇宙生命之至理是「尊生、彰有、健動、率性」，而此四重原則實乃《易》所標揚之生生大德的本質。熊氏的哲學是上溯《易·經傳》肯定大生廣生的義理並且認同船山之論因而建立其系統者。

在這個《易·經傳》的義理基礎中，熊十力建構了他的「體用不二」論。郭齊勇說：

所謂「體用不二」論，簡單地說，首先是肯定本體的唯一性，其次是肯定本體的能動性和變易性，再次是肯定本體與功能的一致性。熊氏認為，所有的物理現象、心理現象，都是沒有自性、沒有實體的，人們不過是將這些假象執著為真實存在。其實，真實存在的只有一個本體——它就是宇宙的心，又是一一物各具的心；既是宇宙萬象的本原，又是人們反求自識的絕對真理。但這個本體與現象不是隔礙的，本體顯現為大用，本體不在現象之外或現象之上，就在生生化化的物事之中。〔……〕「本體」範疇同時就是「功能」範疇，不能在功能之外另求本體。體用之間、理氣之間，沒有誰先誰後的問題（無論是邏輯上的還是時間上的）。《新唯識論》承認物理世界、現象界、經驗界或所謂日常生活之宇宙，但所有這些，都是本體大化流行的顯現，沒有它們，亦無從彰顯本體。³²

³¹ 郭齊勇：《天地間一個讀書人：熊十力傳》（臺北：業強出版社，1997年11月），頁190。

³² 同前註，頁191。

郭氏這一大段闡釋熊十力的「體用不二」論的敘述，有數項重點：

第一，「本體」（即「實體」）具備幾個特性：唯一性、能動性、變易性以及它與功能的一致性。

第二，世界的一切物理、心理現象之本身並無自性、無實體。而本體（實體）是唯一的，它是宇宙的心、也是一一物的心，亦即本心。

第三，本體與大用或本體與功能，是合而為一的，沒有誰先誰後，本體就在生生大化的繁興大用之中。換言之，本體與現象是辯證地合一而具存。

第四，一切物理世界、現象界、經驗界、日常生活宇宙都是本體的大化流行；若無這所有現象之顯化，亦無從彰著本體。郭齊勇上述的詮釋，基本上乃忠實於熊十力的《新唯識論》的思想，熊氏的「體用不二」論，確然如此。

然而若只是這樣的體用不二，實亦沒有達到畫龍點睛之神妙，因為我們亦可以說此種本體宇宙論，其實只是素樸的自然哲學而已。但實則不然。郭齊勇提到：

熊氏之「本體」，不是「自然本體」，而是生生不已的、剛健運動的「生命本體」，同時又是內在的「道德自我」即「道德主體」。也就是說，人的生命創造活動、道德自我完善的活動，即是「本體」即其實踐，即是人的最高本質，它涵蓋了天地萬物，主導著自然宇宙。³³

此段顯示郭氏清楚理解熊十力的道德本心主義的「生命本體」論，是人的道德主體心通向宇宙萬物而體證實踐生機的生生創造活動；能體證實踐生機的生生創造活動，才能呈現本體，這是道德性的本體宇宙論，而不是自然性的本體宇宙論；後者是自然主義，是盲目無意義的洪荒瀑流。

郭齊勇進一步再有所詮釋：

按照儒家的看法，人的存在必須以在世界上實現最高的善（至善）為必然目的。熊十力在這裏強調的儒學之「本體」，尤其是心學之「本體」，不是超絕的本體，而是合天地萬物於一體，將宇宙人生打成一片之整體。這樣的「一體之仁」，可以推廣到鳥獸、草木、瓦石。也就是說，通過內在於人的「仁心」或「明德」之體，即人的精神生命與道德意識的運動或感通，人的生命與宇宙大生命能夠回復成一

³³ 同註 31，頁 184-185。

體。人之生命與宇宙大生命回復成一體的中間環節是「用」，也即是工夫，即是道德實踐或社會實踐。³⁴

依郭氏詮釋，熊十力所言本體，或所言體用不二，乃是從儒家「一體之仁」的信念而生發，人與宇宙萬物本為一個整全體，所謂本體與大用，實為一體之仁的整全呈現，此整全呈現，必透過人的仁心的感通全宇宙以及一切生靈，同時此仁心必是充分地實踐於所有存在事物上，如此人與宇宙方能復歸於同體，這同體不是「同一個本體」的意思而是意指兩者根本就是一個整全體。總之，郭氏點出熊十力的本體宇宙論是依據仁心而啟動的整全性本體宇宙論。

依據上段郭齊勇之理解，熊十力從《易·經傳》，特別是由〈乾·坤〉二卦而獲得的啟發，是體認天地宇宙是大生廣生、生生不息為其大用，換言之，天地宇宙作為一切萬有蓬勃生化的大場域，它呈現的是一個剛健大生的生機性存在空間，更重要的是，在這大化生生的生態大空間之中，存在一切之生命物種，其有一個整全同體之核心，就是「仁」。這是《易》的創作者同時也是熊十力對於天地宇宙的空間體證。

我們再舉蒙培元的熊十力哲學詮釋。

蒙氏闡明了熊十力哲學實為一種整體生機主義的本體宇宙論，特富生態學意義，他認為熊十力哲學是從「體用不二」開始，最後歸結為「萬物一體」的「整體論生命哲學」，他且說到熊十力哲學不只是「現代的」，而且具有超越「現代性」的生態學意義。³⁵蒙氏曰：

熊十力是肯定宇宙本體的，認為本體即實體是萬化萬物的「根源」，是萬物的「內在根據」。

他特別喜歡用海水與眾漚比喻體用關係。但這些說法所表達的一個最根本的意思，不是別的，正是整體與個別的關係問題。本體就是整體、全體；功用即個別、部分。整體不等于部分，部分也不等于整體，但整體變為部分，成為部分的根據，部分則由整體變化而來，並顯示整體的存在。大海水是由眾漚構成，離了眾漚，大海水即不復存在；但眾漚又是由大海水變現出來的，離了大海水，眾漚亦不存在。但大海水畢竟是從整體即本體上說，而眾漚則是從波浪汹涌的眾多現象上說，這就有體用之分。熊十力特別強調本體完完全全變成功用，即「全體成用」，而不是部分地變成或顯現為功用；功用、現象不是「分有」本體，而是完完全全地顯現本體。³⁶

³⁴ 同註 31，頁 185。

³⁵ 蒙培元：〈從「體用不二」到「萬物一體」—熊十力〉，氏著：《人與自然—中國哲學生態觀》（北京：人民出版社，2004年8月），頁 369-394。

³⁶ 同前註。

蒙氏以熊十力喜歡比喻說明體用關係之「大海水與眾漚論」，來闡明熊氏對於天地萬物之生成觀點乃是體用不二論，是全體成大用，大海水與眾漚乃一體兩面的本體自我展顯為現象，換言之，現象的「自己之在其自己」就是本體，而本體之「自己之現其自己」就是現象。這個意思也就是說譬如當我們仰觀天上的日月星辰風雲雨雪、俯察地上的山川溪河飛禽走獸，而感嘆大化萬生的豐賾活潑時，我們固然是贊頌現象界的美麗無限，而其實也是同時在贊頌道體的神妙不測。蒙氏認為熊十力的本體論「實際上是一種整體論哲學，世界是一個整體，此整體即本體。它不是由各個現象『聚合』而成的集合體，它是一個有機的生命體。但它又表現為萬物各有其『自力』的現象世界，這個現象世界是真實存在的，因為它是表現整體的。」³⁷簡言之，蒙培元強調熊十力的本體宇宙論是「整體生機論」的哲學。他在論文中依據熊十力《體用論》³⁸的內容而反覆申述這個意思，其相關話語譬如下述兩段：

以萬物為主、以現象為主，就是以真實存在物為主，萬物不僅不是幻有的，而是有「自力」的，所以才能實現不斷的創造。創造就是本體的功用、功能，功用、功能就是實體的實現。實體舉其自身全變成功用，即功用以外無有獨存的實體。從這個意義上說，熊十力哲學可以稱之為過程哲學、功能哲學，也就是生命有機論哲學。

關於精神與物質的關係，在熊十力看來，二者不是互相獨立的，而是交織在一起的，是互相聯繫、互相作用的。精神不是獨立的實體，物質也不是獨立的實體，二者皆實體所固有也。本體即實體包含精神、物質二性，是為實體內含相反之兩端，相反所以相成，實體以是變成大用也。〔……〕熊十力更重視精神的「主動」作用，而精神是指生命、心靈而言，是本體所本有的內在「潛能」或能力。從這個意義上說，熊十力的本體論是一種生命哲學。由于本體是由其自身內在要素的相互聯繫、相互作用而成為有機整體，這種哲學是整體論的生命哲學。³⁹

其實熊十力的本體宇宙論，在蒙培元的理解中，是精神與物質既雙元又合一的相反相成之作用下，湧湧生發天地萬物，而此湧湧生發的動力不竭、動程不斷，是一個整體大化生生的自然觀、宇宙觀、生命觀。再者，其中的精神乃同具心靈能思之主動性，它本身之德性就是宇宙之大心，是此大心的存在實感帶起天地生命的剛健不已之創生。

³⁷ 同註 35。

³⁸ 熊十力晚年有四種著作，即《明心篇》、《體用論》、《乾坤衍》、《存齋隨筆》，均收入蕭蓬父、郭齊勇主編：《熊十力全集》（第七卷）（武漢：湖北教育出版社，2001年8月）。蒙培元此文是對《體用論》的文本詮釋。

³⁹ 同註 35。

蒙培元此處的判言，確屬熊十力的《易·經傳》的證悟，此中所說的精神、物質之本體兩端互動而合一的動勢，實從《易》中的乾坤兩大德行啟發而來，其所言「生命心靈」，乃「乾以易知、坤以簡能」或「乾知大始、坤作成物」的「知」，它就是孔子的「仁」，《中庸》的「誠」。

如上所述，蒙培元詮釋的熊十力之本體宇宙論屬於整體生機主義（Holistic Vitalism）的自然天地觀，而在這個盈天地是沛然盎然而生機滿溢之自然天地之空間中，又具有「宇宙之大心靈」（「仁」或「誠」）為其核心，以「仁」這個宇宙大心靈開創出來的乾坤天地以及其中的所有生命，均是實存而非虛幻。此真實生命之實存，當然，透顯了如此之天地是為一大存在空間，它是萬物之生命生生不息的生態大空間，《易》是這樣的信念，熊十力也是這樣的信念。

再看學者陳賚對熊十力哲學的詮釋。

陳氏指出熊十力的本體宇宙論所肯定的體用關係，早年和晚年有所差別，前者主要的文本是《新唯識論》，後者主要的文本是《乾坤衍》。陳賚批評《新唯識論》的宗旨既然在於「即用顯體」以及「攝用歸體」，則在這種體用思維的框架中，內蘊著一種「一切即一，一即一切」的假設，就是一方面所有的現象都是本體的體現或承載；而另一方面本體必然通過所有的現象而呈現自身，如此一來，就十分著重「稱體起用」，世界即此大用，它有一個最終極的根基，這個終極的根基即生命和宇宙的價值之源，所以，在實質上，我們若依此型之體用論，則必有一個化約和還原，將世界現象攝歸為本體，雖然熊十力取大海水與眾漚來譬喻體用的關係，但思維之路不免視現象為工具價值而傾向於以本體消解現象，將現象統一於本體，現象僅僅是本體的載體，並且較突出本體而不是現象自身構成現象存在的目的。總之，早期的熊十力的體用關係之論點，確有把本體視為現象之因，固然一直強調體用不二，但於實質上，不免將本體和現象打成兩片。⁴⁰

陳賚復指出晚年熊十力發現了早期他主張的體用關係論的坎陷，因而有所更張。陳氏依據《乾坤衍》而發現熊十力在晚年意識到「倘真知體用不二，則道即是萬物之自身，何至有太一、真宰在萬物之上乎？」真實的本體就是現象自身，而不是在現象之外的主宰、原因。陳氏又說：

晚年熊十力認為，實體就是事物的自身，而不是現象之外的本原。現象與本體不是兩重世界，而是同一個現實世界在主體那裏的不同的顯現層次，或者說是存在主體那裏不同的揭示方式。

⁴⁰ 陳賚：〈在通向真實存在的道路上一晚年熊十力的本體論轉變〉，收於馮天瑜主編：《玄圃論學續集—熊十力與中國傳統文化國際學術研討會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2003年3月），頁176-189。

實體既然就是現象的自身，那麼，實體就不可能是說明現象起源的終極原因，任何一種把實體設想為原因的觀念其實都是對實體與現象之間的不二關係的割裂。晚年熊十力深刻認識到，只要本體不是現象的自身，那麼它在實質上（必）成為上帝、第一因、造物主的變種。

本體一旦被理解為現象的自身，那麼，《新唯識論》以泯滅現象的方式獲得本體、把現象收歸于本體的方式就不再具有合法性。相反，晚年熊十力認為，本體的呈現不是現實世界的解消，而是回歸現實的（現象）世界。

回歸現象世界，也就是回歸眼前的現實世界，這在熊十力那裏被表述為「攝體歸用」。^[……]熊十力指出，體用不二內在地要求著現象的真實性，^[……]堅持現象的真實性，就是肯定萬物為主，就是承認存在的自由性，也即承認存在者具有自為、自律、自主的力量，其存在並非受一外在超越實體的宰制。

^[……]熊十力把回歸真實的存在不再看作是與某種超越的實體的同一的存在經驗的獲得，而是視為回歸現實生活世界的過程。⁴¹

上引一大段陳賡的論述，我們很清楚看見熊十力的本體宇宙論在體用不二的架構中做了一個翻轉，就是從「抽象的一之道」為主軸而轉成以「具體的多之器」為主軸。「理一分殊」與「一本萬殊」的傳統思維是著重這個「理一」和「一本」，很容易看輕那些「分殊」或「萬殊」。佛家偈語：「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」大概是期望佛弟子不要貪著於千江水中的月影，月影乃是虛幻的，佛弟子宜放下心法兩執著而體悟無雲萬里晴空之般若波羅密的空智。然而，若一本之理沒有具現於真實的各別具體事物萬法中，則何有此一之理可說？此種無具體性的一理，實為純抽象的虛理，是不存在的，換言之，眾生的般若智慧若不化為大慈悲心而觀照護持千江水中月，則此萬里無雲的空空虛晴，有何真義？熊十力晚年攝體歸用而正面肯定涵具道體的這個繁興大用之現象世界，其實是上接了《易·經傳》的本體宇宙論的義理，就是大有生生的這個世界，即道體顯發的存在空間，其本性就是大化生生剛健不已的生態現象，我們的生命目的不在空尋抽象虛懸的本體或實體，而是實尋具體世界生態現象的內容，在此具體內容中，就看得見本體、實體、道體滿盈於其中成為具體世界的生態現象之本身。

依陳賡之論述，在《乾坤衍》中，熊十力更能從「體用不二」的觀點進一步轉化為「體用一如」，換言之，「體」在哪裏？萬物繁興大用的本身就是「體」，也就是這個廣大的天地自然的不竭生機之本身就是天地自然存在的目的。由陳氏之詮釋更能清楚地顯出大化生生滿盈於天地之觀念就是熊十力之整體生機論的存在空間觀，而此亦是《易》之基本之空間觀。

⁴¹ 同註 40。

上引三位學者的熊十力本體宇宙論之詮釋，大體均同意體用不二之義，亦皆可一致同意其主張整體生機的生態空間觀，此整體生機的本身就是宇宙生命之本體，而不可超越地另外安置一個高懸在外的抽象性本體。由於有直接正面積極地肯定現象界的具體生態，所以我們生存其中的存在空間之生生大化的空間性，才得到正視而使本體宇宙論不陷溺於虛無主義。

(二) 熊十力自己的詮釋

謹返回熊十力本身的文本加以詮釋。

在早年的著作《讀經示要》之中，熊氏對於乾坤已有深刻證會。他在卷三特別詮釋乾坤之大義，於其中解「乾知大始，坤作成物」⁴²時，簡明扼要而言曰：「夫子贊易，曰：『乾知大始』，明乾以知故，而大始萬物也。此所謂知，〔……〕〈乾象〉言大明，即此知義。〔……〕乾元即太極也。太極備萬理，含萬德，靈明無礙，故說為知。惟知故神，神故發起萬化，為萬物所資始，故曰：『乾知大始』。『坤作成物』者，作猶言能。坤之凝聚，現似有質，其實，無有實質，只是能而已。能現似質，似有質故。萬物依之成形。故曰：『坤作成物』」。⁴³於此，熊氏的詮釋是以乾坤為創生天地宇宙一切生機的創造動源，前者創始而後者成之，由於乾為天而坤為地，故乾之始物和坤之成物之「最大之物」正是上者為天下者為地的生態大空間。而他繼之釋「易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功」之章句時，⁴⁴這樣詮釋：

夫乾知、坤能，乃所謂天地之心也。而天地之心，即是吾人之心。非可判而二之也。此心元是易簡，無有雜染，反求即得。故云易知。敬而勿失，故云易從。〔吾人易簡之心，即是天地之心……其與萬事萬物相流通者，自毫無闕礙，……〕〔反求易簡之心，即知萬物本吾一體，故能推己及物。〕〔……〕⁴⁵

熊十力以本心為首出的「道德理想主義」(Moral Idealism)的觀點，認為乾坤之德就是天地之心，而這也同時是人之易簡之心。其實，此易簡之心，在儒家或熊十力，就是人之仁心。在此，我們重點不是論證其觀點之對錯，而是於此呈現古今儒家一直都有一個信念，就是人之本心與天地之心，原本是同一的，從此點信念出發，雖然以天地也就是存在空間

⁴² 引自宋·朱熹：《易本易》《易繫辭·上傳》，第一章（臺北：河洛圖書出版社，1974年3月），頁571。

⁴³ 熊十力：《讀經示要》（下冊）（臺北：明文書局，1984年7月），頁707-708。

⁴⁴ 同註42。

⁴⁵ 熊十力，前揭書（臺北：明文書局，1984年7月），頁710-711。

的中心點是人，但這樣的人必屬仁心之人而非一般順軀殼起念的俗子，所以，並無西方所謂之極端突顯人之主體性的「人類中心主義」，而是天地人相合而為一的「即人道即天道而皆為『仁』」的天人一本論。而順此彰著施為而出的存在空間，乃與海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）之「人在天地之間安居」的信念，雖用語不一，但其意思卻十分相同。⁴⁶

晚年熊十力對於乾坤有其進一步的體證，他說：「聖人（按即孔子）所謂乾者，乃生命、心靈之都稱耳；聖人所謂坤者，乃物質、能力之總名耳。」⁴⁷熊氏以乾為生命心靈，以坤為物質、能力，乃是其獨特之慧解。一般對乾坤的認知，是天地之德性，或延申就直接以乾坤為天地之別稱，譬如《易·說卦》就說：「乾為天，坤為地」。但，熊十力的別開生面的解釋，不可以說文解字或文字訓詁的方式去偵測他的對錯，因為若就天地空間的自然生態系統而言，地球由物質和能源統合構成；在此物質界和能源界中，自然生態生生不息健動不止，因而構成生物、生命圈，而高級物種更在其生活中表現出心靈思想的存在。所以，若以乾指謂宇宙地球的生命、心靈，而以坤指謂宇宙地球的物質、能力（實即能源之力），統合乾坤，就是統合宇宙地球的總體生態系而言之，亦無不可。

熊氏就是依據他這種乾坤之衍義而提出了他的本體宇宙論的生態學形式的詮釋。熊十力說：

夫乾為生命和心靈諸現象，坤為質和能諸現象。現象誠不得不分殊，而其元則一耳。唯就乾以言元，則稱乾元；就坤以言元，則稱坤元。〔……〕

聖人於乾元，言「萬物資始」；於坤元，言「萬物資生」。始之為言，蓋推原宇宙太初、洪荒未啟時，萬物將由未形而始有形。其形之始也，蓋乾道變化，自然而

⁴⁶ 海德格闡釋德籍詩人賀德林（J. C. F. Holderlin, 1770-1843）的詩句「人充滿勞績，但還詩意地安居於大地之上」如此說：「在這純屬辛勞的境地中，人被允許抽身而出，透過艱辛，仰望神明。人的仰視直薄雲天，立足之處仍在塵寰。人的仰視跨越天地，天地之距是為人的安居算出的。〔……〕安居之尺度不是從天地相對的事實中產生。應該說，天地相對這一事實本身乃取決於這個尺度，這個尺度也非通常所理解的空間的廣延。〔……〕尺度的本質是給出這個『之間』——它是澄明的，因此也是可以跨越的——上窮碧落，下臨大地。〔……〕人之為人，總是對照某種神性的東西，來度測自己。『人在神明面前度測自己』，神明乃是人據以度測他的安居、度測他在大地之上天空之下的逗留的尺規。人，只有當他以這種方式接受他的安居的尺規，才配得上人之為人的本質。人的安居，取決於此一尺規仰視性的度測；在這當中，天與地彼此依屬。〔……〕」以上引文取自：郜元寶譯、張汝倫校，海德格：《人，詩意地安居—海德格爾語要》（桂林：廣西師範大學出版社，2000年10月），頁73-76。我們在此處不對海德格這段話語作進一步的詮釋，引錄於此之用意，是希望讀者讀之而能以存有之本心體證之，自然亦能同意在天地之中安居的那個人，當然是與天地神明而為一，所以，無西方傳統主體性突顯的人類中心主義，這一點與中土儒家心靈以及熊十力心靈，若合符節。

⁴⁷ 《乾坤衍》，同註38，頁500。

有形耳。但此所謂形，並未成為有實質之物，祇是無量數小粒子之微凝者而已。此種小粒子亦無顯著之形可睹，祇如大海無數漚群之動而已。《易》每卦六爻，本以表示事物，但不承認事物有固定性，而以變動不居來說明事物。變動必有分化，分化即成無數小粒子。〔……〕宇宙開闢，由無量數之小群，漸合成大物，所謂物質宇宙。生物出現，必在物質宇宙形成之後，此乃自然之理也。物質最初形成，是由乾道變化，自然而開始耳，生物最初出現，轉化閉塞之物質，為生機體，亦是由乾道變化，自然必至之勢耳。⁴⁸

熊十力這一段敘說，是宣說乾道的自己自然而然的推移變化，從微小粒子不斷地演進變動而形成物質宇宙，並在物質宇宙中出現生物，發展出生機體。此種思想十分符合當代的廣義的地學範疇中的各種學術領域之演化論的觀點，譬如生物學、生態學、地球科學、地理學……等，大都承認宇宙生命的從微粒演化而逐漸形成巨大的地球物理和生態體系的發展系統和脈絡。在此處，熊十力表現了他的本體宇宙論的當代自然科學之基本認知，或許他曾閱讀自然科學或地學的書籍或論文，而將這個領域的知識援引而對乾坤之義有所新詮。

熊十力接著說：

於坤元言「萬物資生」者，坤作成物。物既成，便有自力，而以形相生。蓋自乾道變化，坤乃承乾而成物，於是有萬物以形相生之事。而乾道始物之功，畢竟默運於萬物以形相生之中，未嘗停其生生之幾，未嘗捨其剛健昭明升進諸德性而不以賦予於萬物也。否則萬物徒具堅凝、閉塞之形體，將無生命可言矣。故乾道變化以始萬物者，是為先物之功，坤承乾而既成物，萬物乃以形相生。至此，則乾元潛在於萬物而主導之，決不可求乾元於萬物之外。是故萬物資乎乾元而大始以後，遂以形相生，無已止。乾元亦遍在於萬物，無時而不為萬物之始也。⁴⁹

在此段落，熊十力認為宇宙以及其中的萬物生態，由乾元主導其始；乾道是一種大化生生的創建力，它默運潛化而呈現為天地空間之中的一切物種生命，形成滿盈豐沛的自然生態的世界。而熊氏再又指出宇宙一切物種生命乃是具備各式各樣的形態和構造的，而萬物生命的這個成形成構，就是坤元的大用。唯，乾坤之元的辯證關係，則是乾主運於物種生態的形態和構造的裏面，坤則是承此乾之創生而呈顯出它們應有的具體的形態和構造。這樣的思維，在具體世界中有顯著的例證可據，譬如我們觀看一棵樹，樹的根幹枝葉明白地形

⁴⁸ 同註 38，頁 524-525。

⁴⁹ 同前註，頁 526。

構了一定形態和結構的樹之所以為樹，而我們也明白此樹的內面實有一個生機的系統運作不已，否則它不可能進行吸取養分、空氣、水等功用而支持發展其樹之生命。依熊十力的意思，樹是一個整全的生機，樹根、幹、枝、葉等的形態和結構的生生發育，是坤元；樹裏面能進行吸收養分、水、空氣等功能，則是乾元。樹的乾坤一體展現此樹的形與能才會有此樹頂著天空而矗立於大地之上。

然而，雖然可就一棵樹的乾坤一體來綜合地說明其形能統一之為一棵完整的樹，但其實在它的周遭，乾之德與坤之德必然超出此樹而同時具存於譬如陽光、雨水、空氣、土壤之中，因為此等自然物，實亦存有乾元和坤元而為自然生態系中的形與能，可以通透貫入於此棵樹，使此棵樹之存在矗立於天地之中成為事實，所以，包絡此樹的周遭之天與地，乃此樹之具體存有的存在空間。

因而熊十力又說：

《乾》之〈象辭〉，說萬物「資取於乾元，而成其大始」。此其修辭之法式，即明示萬物直將一元實體完全資取得來，以成就自己。易言之，萬物各各皆資取于一元，以立定自己大始之基，將發展無已。《坤》之〈象辭〉，說萬法資取於坤元，而承乾以成物。於是萬物得盡自力，盛弘化育，以形相生。備有乾坤「大生」、「廣生」之德於自己，豈不盛哉！綜觀兩象辭，可見《大易》立義，直捷肯定萬物，直捷以萬物為主。一元實體，萬物既資取之，即為自己所本有之自根自源，一元本是萬物之真實自體。萬物之外，無有超然獨存之一元。猶如大海水是眾漚之自身，眾漚以外無有獨存之大海水。萬物自身，本有生活源泉，其源深遠，其流無竭。云何不白明，云何不自主，而可求源於外乎？⁵⁰

在這一段中，熊十力明確地建立了他的「乾坤一元」的本體宇宙生成論；乾坤之元的自己大生廣生之能創力的呈顯展現，就是這個宇宙天地的無限空間中的豐沛湧生而不可已的生態體。這樣的論說不再頌揚抽象高懸式的本體觀，因為這樣的本體觀倒置了具體萬物的真實，使具體世界的一切存有喪失了正面應有的價值，熊氏以萬物的大化流行之本身就是乾坤一元自身的呈顯展現，如此則大化流行的萬物就是主體，就是存在的價值核心。在這個乾坤一元大生廣生之本體宇宙觀點之指向下，此地球之天地成為一個富含生命存有之價值和意義的存在空間，其空間性即乾坤一元之大化流行而沛然莫竭的豐富繁盛之生態世界。

在如上所述的乾坤一元本體宇宙論的觀念下，熊十力的存在空間具有兩個重要認知，茲予以說明。

⁵⁰ 同註 38，頁 527-528。

首先，他主張天地萬物的生成具有逐漸演進的趨勢，且從一開始，心靈已蘊含其中主導發展。關於此點，熊十力說：

乾為心靈，坤為物質。故孔子言乾統天者，⁵¹即是心靈統御物質。[……] 孔子以乾為心靈者，通終始而言也。(舉心靈即含攝生命在內)。乾之六爻，始於初爻「潛龍」隱藏之象，以譬生命和心靈隱替而未發現也。中於二爻見龍在田之象，以譬生物出現時，即是生命力之衝動，能轉化固閉之物質而造成生機體，心靈即從此漸發露也。終於五爻飛龍在天之象，以譬生物發展至人類，即是生命和心靈發展達最高級，如白日麗天，赫然大明也。⁵²

上述實即熊十力對於《乾卦》六個爻辭的詮釋，而《乾》的卦、爻辭是這樣敘說的：

乾，元亨利貞。初九，潛龍勿用；九二，見龍在田，利見大人；九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲，無咎；九四，或躍在淵，無咎；九五，飛龍在天，利見大人；上九，亢龍有悔；用九，見群龍無首，吉。⁵³

《乾卦》的六爻的排列以及所言內容，確有一種態勢，就是從初始出發，逐層往上升進，而其趨向顯然表現了演進上揚之發展。雖然卦爻辭本身沒有直說此趨向之勢力是什麼，但熊十力認定說這就是心靈生命的從初隱而逐層地發露展揚。熊氏的「大易乾道詮釋學」，顯然肯定宇宙心靈之發現，是其本體宇宙論的重心，而此宇宙心靈的最高表現就在人的仁心，宇宙之本心與人之本心是同一存有。

此心靈在《易》中則稱為「乾元」，它是發動宇宙天地萬法萬物的生命力，熊十力認為此心靈與此生命乃同一者，是一體的兩面。而在生命力的推拓發育下，宇宙世界是具有演化性的。熊十力說：

⁵¹ 乾統天，實出自《易·乾象辭》，其曰：「大哉乾元，萬物資始乃統天，雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。」一般的看法是象辭等十翼不必出自孔子本人，是孔子後學的易學家的創作。唯熊十力的儒家詮釋學於存有論的肯定中，將重要儒家形上義理推尊於孔子，具有其超越與終極關懷的意義，此正如同佛教將一切佛經均歸宗於釋迦牟尼佛親口所說是一樣的道理。昔有熊十力的傑出弟子以考據學的規範對熊氏晚年的作品譬如《原儒》、《乾坤行》等加以幾近殘酷的批判，似乎沒有真正體會老師的苦心孤詣。

⁵² 同註 47，頁 534-535。

⁵³ 引自宋·程頤：《易程傳》《易·乾卦》（臺北：河洛圖書出版社，1974年3月），頁 3-6。

聖人綜觀宇宙發展，約以三層：自無始，洪荒肇啟，物質宇宙凝成，是物質層出現最先。其後，有生物出生。由植物而進至低等動物乃至高等動物，上極乎人類，于是有生命出現。剛健如諸天運轉，光明如太陽。含藏萬有如大海，活潑潑地如鳶飛魚躍。偉哉！生命層成就。宇宙無復閉塞、重濁之象，而「大生」、「廣生」之幾，周遍乎太空矣。生命層既成就，同時即有生靈發現。但植物時期，心靈乍露，猶甚隱微。惟自高等動物以往，進至于人，則心靈煥發。如日之升，赫然大明。德用至盛，莫得而稱矣。〔……〕心靈層成就，宇宙之發展庶乎近於完成。⁵⁴

在這裏，熊十力表達了他的生態系演化論觀念。從洪荒宇宙始創，天體日星形成，於是天體的自然生態空間形成，再就是動植生命在地球上的出現，於是地球的生態空間形成，再就是高等物種如靈長類的誕生，繼而則是人的降世，而人的能思之心靈，則是宇宙演進的最高層，於是，對人而言，這個宇宙地球建構而成的天地，就是其在世存有所依托的存在空間。其實熊十力的宇宙生命演化觀，在他那個時代乃是顯學，並非他自己的獨創，譬如德日進就具有類似的哲學，⁵⁵或如懷德海亦著重機體、生命、心靈的演進歷程。⁵⁶而我們很難下判斷說是熊十力受他們的影響，若依熊氏自己的信仰，他肯定這乃是《大易》的本有智慧。我們通過熊十力的演進觀，可以明白他將宇宙天地視為大生命大生機永無止息的發育展演之動力空間，是一個積極健行的世界，其中軸即是「乾元」，而也就是宇宙心靈，亦即仁心。

再者，熊十力的生機豐沛生生健動的這個存在空間之性質除了不停止的上升型演進之外，它還有一個特色，那就是整全生機的觀點。在《乾坤衍》一書中，熊十力用「桃樹的生長」有所譬喻地說明。⁵⁷

熊十力的「桃樹生長說」如下：

⁵⁴ 同註 47，頁 546。

⁵⁵ 德日進神父 (Pierre Teilhard de Chardin, S.J. 1881-1955)，是法國籍耶穌會神父，也是一位地質學家、古生物學家、宗教思想家。他與中國非常有關係，一九二三年到一九四六年間，他在中國進行考古研究，走遍大漠、溯源黃河，苦思生命的起源，也憂思人類的未來。一九四〇年，他在北平城內撰述了《人的現象》(The Phenomenon of Man) 一書，此書內容就是德日進以自己的體證而論述生命演進的歷程和意義。此書在臺灣有中譯本，見李弘祺譯：《人的現象》(臺北：聯經出版事業公司，1983 年 10 月)。

⁵⁶ 對於懷德海 (Whitehead, Alfred North, 1861-1947) 的整全機體的本體宇宙論的哲學義理之認知，筆者獲益於吳汝鈞：《機體與力動—懷德海哲學研究與對話》(臺北：臺灣商務印書館，2004 年 10 月)。

⁵⁷ 熊十力在其重要著作中更喜以「大海水與眾漚」的辯證互體之關係來說明宇宙生生萬物之整體性，但大海水與眾漚之譬喻總不能逼真切實地說出宇宙生生萬物的整體性中的大生機之大生廣生的這個「生」。熊氏晚年轉而以「桃樹論」來詮釋其乾坤一元之整體生機論，筆者認為是更具有成熟深度的體證，以桃樹也者為例證而不以它樹為例，似乎取法於陶淵明之桃花源之桃花林。

桃樹有種子為其內在的根源，遂有生芽、生根幹、生繁枝、生眾葉以及生蕃然之群花、生纍然之碩果，成一聯串的發展，是為「全體」。園夫綜其大全而觀，則芽生雖在最先，園夫決不會輕斷根幹從芽生，不從種子生。至於繁枝眾葉，出現於根幹之後，園夫亦決不會輕斷枝葉從根幹生，不從種子生。花出現於枝葉之後，園夫亦不會輕斷花從枝葉生，不從種子生。碩果出現於群花之後，園夫更不會輕斷碩果從群花生，不從種子生。園夫綜觀桃樹為發展不已之全體，故無謬誤見。⁵⁸

一棵桃樹的根、幹、枝、葉、花、果，構成了桃樹之為桃樹的整體，這個整體均源生於桃之種子。熊十力生長於湖北黃岡的農村，桃李之果樹是其生活世界中的常見喬木，他十分曉然一棵桃樹是整體地成為一個生機活躍的桃樹的，依桃樹之種子乃有整體桃樹的植物與生態的本性。⁵⁹這裏所言的桃樹的種子，即是整體桃樹之得以如其自己生機勃興之「仁」。

我們不妨將這棵依其仁種而成長茁壯的整體桃樹加以擴大，自然明白熊十力的本義是在形容譬喻整體宇宙天地之存在空間，內在亦有其仁之種子，使整體宇宙天地滿盈豐沛著生命物種的生態，發育展顯了整體生機的世界。

「桃樹生長說」還有一個重要的意思。熊十力說：

桃樹自萌芽開始，層層生新，形性莫同，終乃碩果出現，發展完成。故綜桃樹發展之完形而觀之，則其始乎芽，中經多數異形，終乃至乎果。如此複雜之發展，要皆桃樹自身本有種子含藏複雜性故也。〔……〕桃樹本有種子含藏複雜性，故自萌芽最先出生以後，歷根幹等等以至碩果，不論其出生先後，蓋未有不具種性而能從他物出生者。〔……〕余以桃芽等等之種性，譬喻宇宙實體是含藏複雜性。物質與生命等現象，皆由實體內部本有此類互不相同的性質，故得後先出現耳。⁶⁰

宇宙天地展顯發育其大生廣生的生態系統，依熊十力，乃是宇宙天地如同桃樹之有其種性，此種性依其生長之次序而長出複雜的整體桃樹，宇宙天地的「種性」亦即熊氏所謂「實

⁵⁸ 同註 47，頁 543-544。

⁵⁹ 桃樹亦是同在華中長江流域生活的大詩人陶淵明之生活世界和存在空間的主要植物，不朽的〈桃花源記〉乃是一篇紛花桃樹的頌歌，詩云：「忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛。」陶詩中的桃花林顯現純一無雜的大美。又如在〈歸園田居〉中有云：「方宅十餘畝，草屋八九間，榆柳蔭後簷，桃李羅堂前。」桃李果樹植於屋宅之前，春天時節，桃紅李白之花燦然盛開，夏天則有桃李之果可得而嚙之。這正是中國長江流域以及其以南廣大中國大地上的農村常見喬木。熊十力以桃樹比喻而說其天地乾坤之大生廣生的整全生機之存在空間，是十分地理影響下的思維形式。

⁶⁰ 同註 47，頁 550-551。

體」，而其實就是大自然體系中的生態律或自然律，亦有此生生繁茂的複雜性，因而發育流行出如此繁茂複雜的生態系統。

熊十力或許還不知道生態學的「生態多樣性」(eco-diversity)及「生物多樣性」(bio-diversity)的理論和現實，但他從《易·經傳》的文本，特別是乾坤二卦的內容得到慧識和靈感，因而提出這個十分當代生態學體認的「桃樹生長說」，以此桃樹而詮釋了宇宙天地這個一切生命物種存有於其中的存在空間之空間性，就是宇宙實體之自我發育展現其大生廣生流行不已的繁榮茂盛之生機。

我們其實可以增補一些內容到熊十力的「桃樹生長說」中，一棵桃樹的整體性，其實還包容了植入種子的土壤以及桃樹的幼芽枝幹及其葉花果等結構所需的雨露、陽光和空氣，換言之，我們將桃樹譬喻宇宙天地的一切物種生態，應知道並無任何一物是超然獨立而存有的，所有物種生靈在這大自然生態系中，均是互相具有關係地而存有。我們認為熊十力雖然沒有進一步這樣地訴說其「桃樹的整體性」，但是他必然會同意這樣的意思。而他在《乾坤衍》中的此種「桃樹生長說」的意義，實在十分類同於存在主義現象學大師海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)的關於「壺」的論述。海德格指出一個陶匠用心創作了作為液體容器的壺，它是「用心」的產品，海氏強調了陶匠的「心」，與熊十力強調乾坤一元發育萬物的「乾元之心」是一樣的體會。再者，海德格又說：壺中的液品，是天地之中的「贈與物」，他說：「在贈品之水中有泉，在泉中有岩石，在岩石中有大地的渾然蟄伏。這大地又承受著天空的雨露。在泉水中，天空與大地聯姻；在酒中也有這種聯姻，酒由葡萄的果實釀成，果實由大地的滋養與天空的陽光所玉成。在水的贈品中，在酒的贈品中，總是棲留著天空與大地。但是，傾注之贈品乃是壺的壺性，故壺之本質中，總是棲留著天空與大地。」⁶¹

海氏的意思在於：原來一個完整的壺之空間，實在是整合了天空、陽光、空氣、大地、岩石、土壤、泉水、水果與美酒等等自然要素，同時也包容含藏著製作、使用的人們的生活、心意、感情和創作等等人文要素。總之，這個陶土燒出來的壺，無論是盛水或者盛酒，它其實不僅僅是一個被稱為「壺」的器皿而已，它是可以令自然和人文都獲得生活的完滿與自足的存在空間物。

同樣的道理，熊十力的「桃樹」之生成的存有性亦應當作如是觀。那麼，宇宙天地的這個大生廣生的存在空間，實在就是海氏所譬喻的「壺」或熊氏所譬喻的「桃樹」，它就是總體、多元、關係以及演進的大生態系統。

⁶¹ 此段關於「壺」的海德格話語，是根據孫周興選譯：《海德格爾選集》(下)(上海：三聯書店，1996年12月)，頁1165-1183。

敘論至此，這篇文章已近結尾。若推衍和攝握之大方向無有大謬，則綜合言之，中國儒家的乾坤之天地義，實富有整全生機觀點的存在空間性。或曰存在空間之觀念，源發於存在主義現象學，空間之中心是「在世存有」之人（Dasein），是否有人之中心主義之疑慮？根據前面我們對於易乾坤的詮釋、對於熊十力乾坤哲學的體會以及旁證以海德格的存在空間之現象學的認識，我們可以這樣說，即中國儒家的存在空間觀是以融入生生大化的生態而與天地一體的「仁人」為其關鍵，故屬於天地神明與人和諧融洽而一致的存在空間觀。

四、結論

當代的存在空間觀和整全生機觀，提示有別於「笛卡爾－牛頓」式的機械主義的本體宇宙論，宣揚闡釋機體整全的大化流行的生態主義之本體宇宙論。譬如懷德海（A. N. Whitehead, 1861-1947）對於機械論的現代型本體宇宙論發動了深刻的批判，他針對唯物的自然觀加以批評，因為唯物自然觀假設一個不可化除的原始物質為「自然宇宙」的最終實在，而物質被視為無感覺、無價值、無目的，它只是依循外在關係而產生固定的發展法則，懷氏批判說此種自然觀無法有效解釋「自然」在時空中的變遷性和相關性。懷氏提出「意義」理論，指明自然宇宙中每一存在事件必然與整體宇宙具有內在關係而指向其他事件，因此，自然現象的存在和演變均與每一事件產生內在的意義動力。從這種整體互動的自然觀出發，懷德海認為自然宇宙的整體乃是一個不斷自我創造、日新又新的歷程，其中含融了物理與心靈而為一體。⁶²

如上所述，熊十力的乾坤一元大化流行的存在空間觀，實與懷德海具有高度的共通點，強調宇宙天地的自己如此的發育展顯以及其內在的中軸屬於宇宙心靈成為天地萬物的形態和結構的創成動源，此種體證，兩者有非常一致的信念。

熊十力的本體宇宙論的整體生機觀在當代生態學和人文主義的空間觀點中，甚符應當代的環境和空間倫理之省思。我們在環境污染與破壞情形如此嚴重當代，重新回頭省思非現代主義的古典空間與生態智慧是非常必要的。熊十力的乾坤一元大化流行的生機主義，正是中國儒家古典特別是《易·經傳》本就具足的信念和智慧。而類似這樣的思維取徑，

⁶² 參見沈清松：〈懷德海的科技觀與形上學〉，收於氏著：《現代哲學論衡》（臺北：黎明文化事業公司，1985年8月），頁85-126。又參見沈清松：〈懷德海的形上學〉，收於氏著：《物理之後－形上學的發展》（臺北：牛頓出版社，1987年1月），頁295-382。另有俞懿嫻：《機體哲學初探：懷德海自然哲學》（臺北：正中書局，2001年1月）可參看。

⁶³ 較完整的相關敘述可參閱潘朝陽：〈整全生機論自然宇宙觀：人與自然和諧的環境倫理〉，收於氏著：《心靈·空間·環境：人文主義的地理思想》（臺北：五南圖書出版公司，2005年12月），頁139-176。

亦是西方生態或環境思想家的同一之路。美籍學者卡洛琳麥茵特如此說：「我們業已失去的世界是有機的世界。〔……〕16世紀初年，大多數歐洲人還像其他地區的人一樣，通過密切的、協作的有機共同體形式，與自然保持日常的互動。〔……〕有機理論強調人體各部分的相互依存，進而強調個體之于家庭、社會和政府等公共目標的從屬性，並認為宇宙萬物充滿生命活力，連最低等的石頭也不例外。」⁶⁴這段話語提及的十六世紀的歐洲人依然是在整全生機觀的文明體系和思維形式中在世存有的，他們的此種體系和形式，與同一時代的中國人並無本質上的差別。而卡洛琳此處的主張，實亦與熊十力的主張甚為雷同，可見熊氏的本體宇宙論所強調的整體生機觀，甚具當代生態學的意涵，同時，合乎生態育生法則的天地才是合乎永續生生之人與自然和諧的空間性。

卡洛琳又說：

在當前機械主義技術受到挑戰的同時，關於自然的整體論的預設在生態學中正在復活。生態學的前提是自然界所有的東西都是和其他東西聯繫在一起的。它強調自然界相互作用過程是第一位的。所有的部分都與其他部分以及整體相互依賴相互作用。生態共同體的每一部分、每一小生境（niche）都與周圍的生態系統處於動態聯繫之中。處於任何一個特定的小生境的有機體，都影響和受影響於整個由有生命的和非生命環境組成的網。作為一種自然哲學，生態學扎根於有機論—認為宇宙是有機的整體，它的生長發展在於其內部力量，它是結構和功能的統一整體。⁶⁵

以上關於生態學的敘論，提揭物種生命的互相關聯的生機大網絡，也強調「內部力量」，並且主張「結構和功能是統一的整體」。如果換成熊十力在《乾坤衍》中的用語，兩者可說全然相同，熊氏的乾坤一元大化流行的整體生機論之生態觀和空間觀，與卡氏此處所言的當代生態學精神和原則，若合符節。而唯一的不同，或許在於熊十力的儒家生命和心靈，讓他在整體生機世界體系中提出了一個中軸，那就是「乾元」或是「仁心」，正是這個乾元仁心作為宇宙天地的核心中軸，因此熊十力的存在空間是大生廣生的整體生機洋溢而永不枯竭且有天地之大心為其意志取向的生態世界。⁶⁶

⁶⁴ [美] 卡洛琳·麥茵特：〈自然之死〉，楊通進、高予遠主編：《現代文明的生態轉向》（重慶：重慶出版社，2007年4月），頁17。

⁶⁵ 同前註，頁21-22。

⁶⁶ 本文通過易乾坤之義來詮釋熊十力的存在空間觀，得出一個結論，即：中國儒家易經傳至當代新儒家的熊十力，均於其心靈中富含一種相同的思想，就是自然天地為一生生之德的存在空間，而在此空間中以人之仁心為其核心或中軸。本文之行文著重在易經傳的詮釋進路，其實在儒家古典中，不乏一樣的體證之話語，譬如《禮經》就多有類似的思想，例如《大戴禮記·曾子天圓》就有這樣的論述：「參嘗聞之夫子曰：『天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明；明者吐氣

徵引文獻

(一) 古籍

- 《易·經傳》（臺北：河洛圖書出版社，1974年3月）。
- 漢·戴德撰，高明註譯《大戴禮記》（臺北：台灣商務印書館，1975年9月）。
- 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》（東京：株式會社二玄社，昭和57年10月）。
- 清·陶澍集注：《靖節先生集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年3月）。

(二) 近人論著

- 王貴祥：《文化·空間圖式與東西方建築空間》（臺北：田園城市文化事業公司，1998年3月）。
- 〔美〕卡洛琳·麥茜特：〈自然之死〉，楊通進、高予遠主編：《現代文明的生態轉向》（重慶：重慶出版社，2007年4月）。
- 吳汝鈞：《機體與力動——懷德海哲學研究與對話》（臺北：臺灣商務印書館，2004年）。
- 坎特布魯爾（Kent C. Bloomer）、查理士摩爾（Charles W. Moore）著，葉庭芬譯：《人體，記憶與建築》（臺北：尚林出版社，1981年9月）。
- 沈清松：〈懷德海的科技觀與形上學〉，收於氏著：《現代哲學論衡》（臺北：黎明文化事業公司，1985年8月）。
- 沈清松：〈懷德海的形上學〉，收於氏著：《物理之後——形上學的發展》（臺北：牛頓出版社，1987年1月）。
- 俞懿嫻：《機體哲學初探：懷德海自然哲學》（臺北：正中書局，2001年1月）。
- 鄧元寶譯、張汝倫校：《人，詩意地安居——海德格爾語要》（桂林：廣西師大出版社，2002年3月）。
- 孫周興選譯：《海德格爾選集（下）》（上海：三聯書店，1996年12月）。
- *郭齊勇：《天地間一個讀書人：熊十力傳》（臺北：業強出版社，1997年11月）。

者也，是故外景；幽者含氣者也，是故內景。〔……〕陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈；神靈者，品物之本也，而禮樂仁義之祖也，而善否治亂所由興作也。』依此，神靈陰陽固屬自然天地之運行的動力，而其最核心者蓋為人也，因為唯人可以制禮作樂。在同一篇中，又有曰：「毛蟲之精者曰麟，羽蟲之精者曰鳳，介蟲之精者曰龜，鱗蟲之精者曰龍，裸蟲之精者曰聖人；龍非風不舉，龜非火不兆，此皆陰陽之際也。茲四者，所以聖人役之也；是故，聖人為天地主，為山川主，為鬼神主，為宗廟主。」依此，天地之中，大自然界的各種物種，均是陰陽大化而生，均各有其生態的條件，唯人類中的「聖人」為天地、山川、鬼神、宗廟之主。在這裏一樣表現了生物大生廣生的天地空間之中，以聖人為其核心也就是以仁心為其核心的思想。

- *黃慶萱：《新譯乾坤經傳通釋》（臺北：三民書局，2007年8月）。
- 陳贊：〈在通向真實存在的道路上——晚年熊十力的本體論轉變〉，收於馮天瑜主編：《玄圃論學續集——熊十力與中國傳統文化國際學術研討會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2003年3月）。
- *蒙培元：《人與自然——中國哲學生態觀》（北京：人民出版社，2004年8月）。
- *熊十力：《明心篇》，收於蕭蓬父、郭齊勇主編《熊十力全集·第七卷》（武漢：湖北教育出版社，2001年8月）。
- *熊十力：《體用論》，收於蕭蓬父、郭齊勇主編《熊十力全集·第七卷》（武漢：湖北教育出版社，2001年8月）。
- *熊十力：《乾坤衍》，收於蕭蓬父、郭齊勇主編《熊十力全集·第七卷》（武漢：湖北教育出版社，2001年8月）。
- 熊十力：《存齋隨筆》，收於蕭蓬父、郭齊勇主編《熊十力全集·第七卷》（武漢：湖北教育出版社，2001年8月）。
- *熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年7月）。
- 德日進神父（Pierre Teilhard de Chardin, S.J.）著，李弘祺譯：《人的現象》（臺北：聯經出版事業公司，1983年10月）。
- 諾伯舒茲著，施植明譯《場所精神》（臺北：田園城市文化事業公司，2002年10月）。
- *潘朝陽《心靈·空間·環境——人文主義的地理思想》（臺北：五南圖書出版公司，2005年12月）。
- *潘朝陽：〈整全生機論自然宇宙觀：人與自然和諧的環境倫理〉，收於氏著：《心靈·空間·環境——人文主義的地理思想》（臺北：五南圖書出版公司，2005年12月）。
- *潘朝陽：〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，收於氏著：《儒家的環境空間思想與實踐》（臺北：臺大出版中心，2011年4月）。
- Yi-Fu Tuan**, “Environment And World” Professional Geographer, Vol.17 (5), 1965.
- Relph, E.**, Place and Placelessness, Pion Limited, 1976.
- Relph, E.**, “Geographical Experiences and Being-In-The-World: The Phenomenological Origins Of Geography”, Edited By Seamon, D. and Mugerauer, R., Dwelling, Place And Environment, Columbia University Press, 1985.

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Guo-qiyong, *A Scholar Between Heaven and Earth: Biography of Xiong Shili* Taipei: Yeqiang Press, 1997.
- Huang-qingshuan, *A New Translation of the General Explanation of the Classic and Commentaries of Qian-Kun* Taipei: San Min Book Co., 2007.
- Meng-peiyuan, *Man and Nature – Ecological View of Chinese Philosophy* Beijing: People Publishing House, Aug. 2004.
- Xiong-shili, *Treatise On Brightening the Mind*, in Xiao-jiefu, Guo-qiyong, ed., *The Complete Works of Xiong Shili*, Vol. 7 Wuhan: Hubei Education Press, 1994.
- Xiong-shili, *On Substance and Function*, in Xiao-jiefu, Guo-qiyong, ed., *The Complete Works of Xiong Shili*, Vol. 7 Wuhan: Hubei Education Press, 1994.
- Xiong-shili, *The Evolution of the Cosmos*, in Xiao-jiefu, Guo-qiyong, ed., *The Complete Works of Xiong Shili*, Vol. 7 Wuhan: Hubei Education Press, 1994.
- Xiong-shili, *A Guide to Reading Classics* Taipei: Ming Wen Book Co., 1984.
- Pan-chaoyang, *Mind, Space and Environment—Humanistic Thoughts in Geography* Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise, Dec. 2005.
- Pan-chaoyang, “The Cosmology of Holistic Vitalism – An Environmental Ethics on The Harmony between Man and Nature”, in Pan-chaoyang, *Mind, Space and Environment—Humanistic Thoughts in Geography* Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise, Dec. 2005.
- Pan-chaoyang, “Zhu Xi’s Spatiology of Mind-Body and Human Dwellingness between Heaven and Earth: from the Perspective of Existential Space”, in Pan-chaoyang, *Confucian’s Environmental Spatiology and its Practice* Taipei: National Taiwan University Press, Apr. 2011.

From qian-kun to Xiong Shili's Existential Space

Pan, Chao-yang

(Received January 8, 2012; Accepted April 19, 2012)

Abstract

Contemporary neo-Confucian master, Xiong Shili's early major works include *A New Treatise on Consciousness-only* (新唯識論), *Essentials for Reading the Classics* (讀經示要), and *Essential Sayings of Shili* (十力語要); in the later period, they are *Evolution of the Cosmos* (乾坤衍), *Essay on Substance and Function* (體用論) and *Treatise on Brightening the Mind* (明心篇). These works represent the best originality of contemporary Confucians' ontology and cosmology. Xiong's basic approach in these works is manifesting the holistic-vitalism of Confucian philosophy by 'Yi-Zhuanian hermeneutics', in which he displays his vitalistic viewpoint for ecology and evolution. It views nature holistically as a self-sustaining and vital existential-space.

This article will examine Xiong's later works, especially *Evolution of the Cosmos* (乾坤衍), with the conception 'existential-space'. I shall discuss the existential- space notion in the context of Yi-Zhuan, based on which I shall further discuss Xiong's 'qian-kun-structured' existential space and his holistic-vitalism.

Keywords: Xiong Shili, existential space, Yi-Ching, Yi-Zhuan, qian-kun, holistic-vitalism, ecology, evolution.

