



EJ095199524097

師大地理研究報告
第24期 民國84年10月
Geographical Research
No. 24, October 1995

儒學空間之理論與實踐

The Theory of Confucian Space and its Practice

潘桂成*

Kwai-Shing Poon

ABSTRACT

Generally, philosophy is philosopher's systematic concept of value to treat his living environment. It may be logically true but not practically right.

Confucianism is considered as a philosophy. However, Confucius emphasized himself that he was only an experienced transmitter but not a pure thinker. Confucian theory was always in the nature of practice.

The author already had a few papers regarding the historical development of Confucian thought and its geographical return from Neolithic period to the present time. This article may be served as a synthetic and conclusive discussion with the study approach of spatial concept.

Keywords: Confucianism, Spatial Concepts, Cultural geography.

一、緒言

一個完整之哲學體系，是經過哲學家之邏輯思辯而完成，所以其本身一定可以“自圓其說”，即荀子所謂之“持之有故，言之成理”也。但這僅就此哲學體系之邏輯理論而言，但當此哲學體系應用到現實環境時，便不一定實用，因為環境有其獨特之時空差異性也。然而，這一“邏輯理論正確而又不一定可以實踐（Logically True but may not be Practically Right）”的事實，有時不容易被人接受，尤其是不易被“哲學家”接受，因為哲學家最“頑固地”堅持他們的邏輯信念，與宗教家之信服其上帝，一般無異也。

*國立台灣師範大學地理系副教授

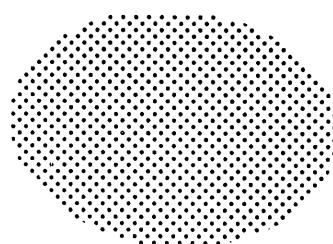
哲學家及宗教家之所以堅持其信念，因其所信的是“超越性”之邏輯系統或上帝，是超時空而存在的，是恒久之真實的（True）。地理學者一定沒有哲學家及宗教家般頑固與堅持，因為地理學者雖然也重視邏輯理論，但同時也重視現實環境條件之差異性和可變性，所以著眼點不全放在邏輯理論之本身，而在理論之實踐上。地理學者所常談論之“空間模式（Spatial model）”就是一種“哲學理論”，而此空間模式之如何在地表上獲得“區域特性（Regional Character）”之實証，才是地理學研究之最終目標，這一學術流程，筆者特名之曰“地理學之回歸（The Geographical Return）”。

本文題名為“儒學空間之理論與實踐”，含義已很清楚，就是討論儒家哲學之空間模式（Spatial Model in Confucianism or Confucian Space）。但以我們之一般觀念言，儒家似乎非常複雜，有先秦儒、漢儒、唐儒、宋儒、明儒、清儒，還有現代之新儒家，而且各皆有許多派別，他們是否都立論於相同的“空間模式”呢？若不然，他們怎可以皆統稱為“儒”？若然，又為什麼有這許多的不同的“儒”？而本文之目的，就是企圖透過地理學的研究以解決上列的問題。

二、空間之意義

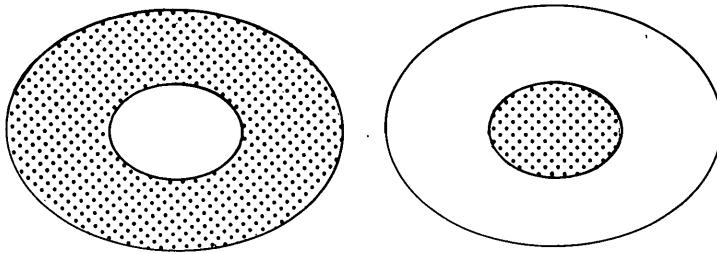
一般言，地理學者常說地理是研究空間之科學，但“空間（Space）”却不是地理學所獨有之術語，哲學、數學、物理學、建築學、社會學等皆研究空間，只是研究的目的與方法不盡相同，而對“空間”一詞的含義也就不一樣，事實上，空間一詞在地理學界亦早已被濫用，常使讀者，甚至作者，都不易掌握其確切的含義，引起一些誤解或爭議，本文既以“儒學空間”為主題，故首先對“空間”在地理學上之意義作一解說。然而，此一解說亦僅代表筆者之研究觀點，可能不為某些地理學者所接受，但至少在本文中，是以此作為操作性定義，行文邏輯，據以開展也。

地理學的空間至少表現出四種特性：第一是空間之統一性（Unique）。這是說一空間單元必須是由同質的要素所佔有之最大範圍，換言之，空間是擁有明顯界限的獨立個體，此界限可使其內部統一而與外部分割（Separated）。



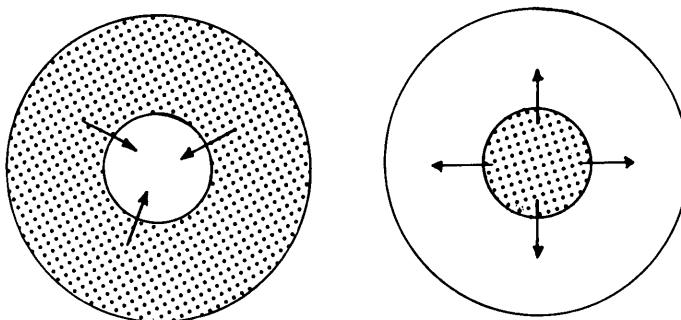
圖一 空間之統一性

第二是由於空間單元之統一性，而產生空間與空間之間之差異性（Differentiation）。差異之原因是由於空間要素之不同質，差異之表現在於那分割性之界限（Boundary）也。



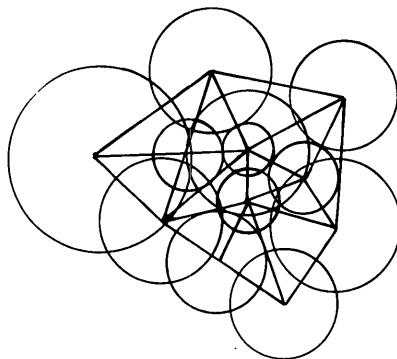
圖二 空間之差異性

第三是由於空間差異之存在，空間與空間之間便一定產生不平衡的關係性（Relationship）。這不平衡之相關是互為因果的，所以在某特定之狀況下，空間之主體性及客體性（Subjectivity and Objectivity）便自然地呈現，而客體循主體之動力性質而運動，產生二者之間的界限之改變。



圖三 空間之主體性

由於空間之間關係性之存在，差異的各空間重新組合而成爲“另一層次”之統一體，同理而層層擴充，成就了“世界”，地理學者概念的“世界”，乃是一個充滿著差異而雜多之小空間構成的大空間，各小空間之間之關係並不單純，但無論如何，這就是空間第四種特性之結構性（Structuration）也。

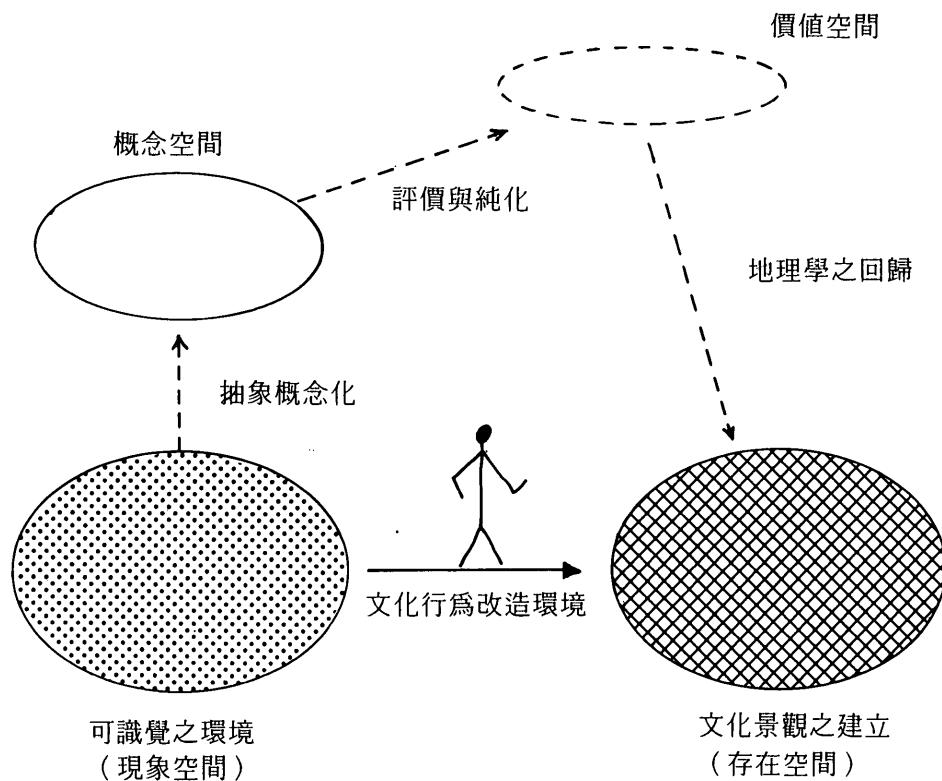


圖四 空間之結構性

對於四種空間特性之研究，有兩進行的重點，一是著眼於其中靜態之空間分布型式（*Spatial Pattern*），另一是探討其間動態之空間組織（*Spatial Organization*），然這二者又不是斷然獨立的，因為空間型式促成了空間組織，也依賴組織來維繫也。

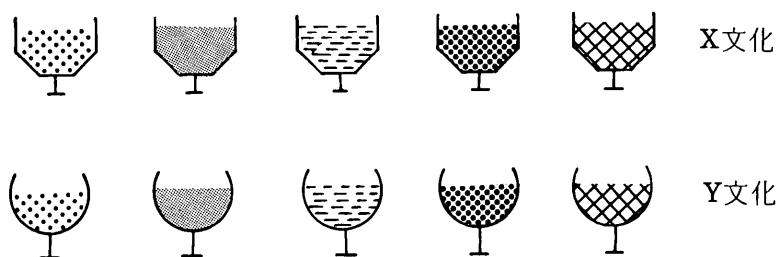
然而，在地理學之空間研究中最應了解的就是“空間（Space）”這一詞彙之實在含義。在一般日常用語中，空間乃是一實際客觀存在之“空之間（Existing Empty Space）”，即是一未被佔用的地方或場所（Un-occupied Place），也就是閒置而可備用的區域（Spare Area），例如說書架上還有“空位”可以放書，家中有一“空房”可以款客，路邊有一“空車位”可以泊車。不過，這種實際客觀存在之空間並非存在主義所說的“存在空間（Existential Space）”。地理學所謂的空間乃是一種“非存在空間（Non-existent Space）”，因為其只是一種“概念空間（Conceptual Space）”，乃“理論的空間模式（Theoretical Spatial Model）”，僅存在於人的思想世界，而並不存在於現實的環境世界（In-existence in the Existing Environmental World），所以以地理之落實至地表的意義言，空間仍然是“空之間”，是“形而上的（Metaphysical）”，不可以用人之感官直接觀察和感知者（Insensible）。

這種僅存在於人的思想世界的空間模式，雖然不如其他地理景觀之現實，但却是地理學者之一重要的研究課題，因為地理景觀多是“人為之景觀”，人之所以能“創造”出某種特殊型式的“人文景觀”，是因人依據其思想世界中之“空間模式”而落實到環境世界。而人之所以要依據空間模式去改造生活環境，乃因空間模式是人經過評價活動而後建構成之理想型態（Ideal Form），一般稱為價值觀，筆者稱之為價值空間（Evaluated Spatial Concept）。換言之，空間模式被人認為是最佳的環境狀態，於其中可以獲得最感滿意之生活需求也。



圖五 文化之流程

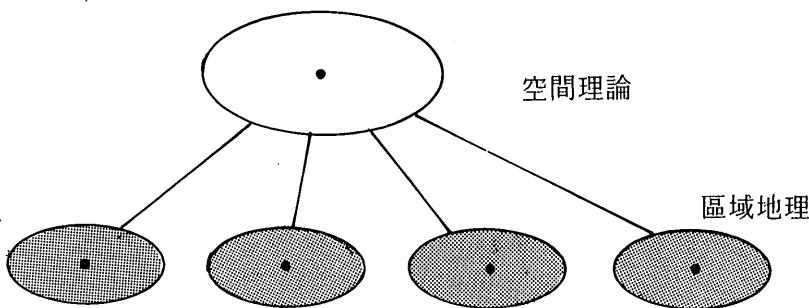
現實環境之內容是多樣性的，但價值空間只有一個，人把價值空間作為創建新的文化景觀的模式，理論上，各種文化景觀的外表容有不同，但若把文化景觀“抽象化”，當可以找到“文化人”之“價值空間”。用一個簡單的比喻，價值空間等於一套杯子，文化景觀乃是各式樣之液體，如熱水、冰水、茶、酒、咖啡、果汁等，液體注入杯中，液體之“立體”型態便受到杯子模樣之型塑，因為杯是“空”的，這也是“空間（



圖六 文化模式及內涵

Space)" 之備用義 (Spare) 的最高境界也。

當空間模式被落實到環境上時，空間這一名辭被“區域 (Region)”一辭所取替，區域是“地理指標展布之最大範圍”，其亦具有統一性、差異性、關係性及結構性，與空間之特性一般無異，其差別是“空間”乃地理理論用語，而“區域”乃地理實踐用語，例如中地論為一“空間模式”，而大都會區，公車服務區，購物圈，祭祀圈等是其相對的地理區，“空間與區域”各得其所，但近代學者喜歡創造新名詞，例如“存在空間”、“神聖空間”等，雖然在為了詮釋某種特殊概念時有其目的及用途，但若廣泛濫用，只會使“空間與區域”二地理學概念“名實混淆”，不是地理學之福也。



圖七 空間與區域之異同

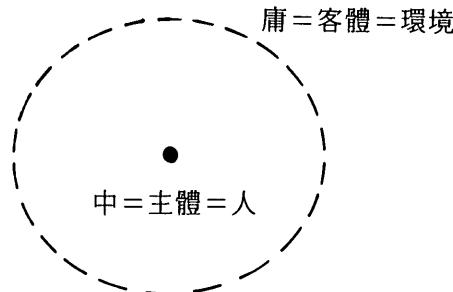
“空間”既然是思想世界中的理論體系，其形成便有兩條路徑：一是哲學家以邏輯思辯的純思方法結構而成，然後拿去實際環境做實驗，或在環境中尋求可作支持之區域例証。另一是地理學者經過對很多文化景觀作區域個案研究，而後歸納出來的空間模式，可以透視文化人之價值意向也。

三、儒者之可塑空間

筆者在過去三年來，已經發表了系列性之文章，反覆說明了“儒”的始源及“儒家思想”與“五行空間型式”之歷史流變的關係，主要的目的是指出“儒學”並非哲學家以純思的方法得來的，儒學的空間理論乃“儒者”對歷史地理事實歸納研究而發現的。最重要的儒者乃是孔子，但孔子只是述而不作，而且沒有機會把所發現的整理成理論體系，所以論語僅提供了不少討論之個案。中庸及大學二書的作者，或說是孔子之孫子思或其他徒弟，但不管是誰，此二書才是儒學空間理論體系之精華所在也。此後之歷代儒者，只是對儒學空間的“詮釋”，由於觀點及詮釋重點之不同，乃有漢儒、唐儒、宋儒、明儒之別，故本文亦循此次序加以申論。

筆者把儒學空間特名為“可塑空間 (Moldable Space or Manageable Space)”，原因是儒者心中沒有特定的及固定的空間模式，而在實踐上隨著環境之特徵及所需而臨

時隨意塑造一個最適合的模式。



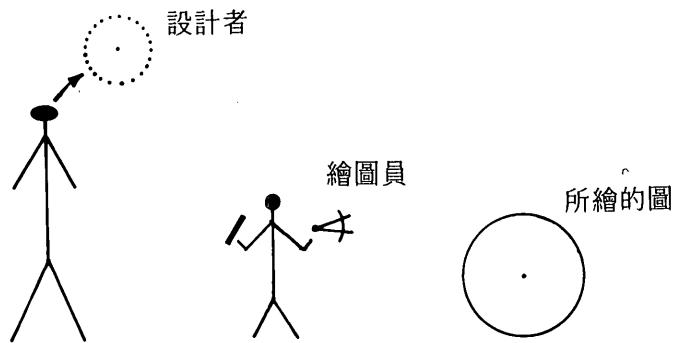
圖八 中庸之可塑空間模式

若以圖象來表達空間型式，都是“中央與邊界”的結合，而中央與邊界所含蘊的意義，才是構成空間特性之重要指標。圖八之儒學可塑空間為中央一點與周圍一條虛線：分別代表“中庸”二概念，中央的一點就是中，代表空間之主體性，周圍的虛線就是庸，即附庸，代表空間之客體性，這一主客之分野，在數學上畫圓時最明顯，我們首先要定一圓心，乃是主，然後以圓規之一腳定在圓心，另一腳則可成圓，如果沒有主位之圓心，圓周是沒法出現的，故圓周乃圓心之附庸。這種中與庸之主客形勢，落實到地理現象上是非常明顯的，例如在城鄉關係上，城是主而鄉是客；人地關係上，人是主而環境是客；在人際關係上，主客之安排更為常見，皆是“區域差異”所形成之正常現象，反映在空間的配置上。然而，儒者在各種中位主體中，特別強調“主體人”的意識，認為“人是塑造環境之力源”，這也是哲學家把儒學列入“人文主義（Humanism）”的原因。

雖然儒者注意中位主體之重要性，但却不因此而忽視客體之存在價值，只是客體的意義及機能不同於主體而已。“庸”字之另一解釋同“用”字，換言之，客觀之重要性在於其“實用性”，當我們說一個圓的時候，我們所指的是圓周部份而不是圓心部份，甚至我們僅看見圓周而沒有看見圓心，沒有圓周之圓心只是虛無的一點而不成為圓，有了圓周則可以用幾何法找出潛藏的圓心。所以說儒學空間之主體性是由客體“襯托”出來，例如我們在觀賞一陶瓷或書畫時，必會盛讚作者之藝術功力，讀一篇文章時，則指出作者文筆流暢，立論精明也。主體客體相得益彰，傳統稱之為“天人合一”，實儒學空間之一大特性也。

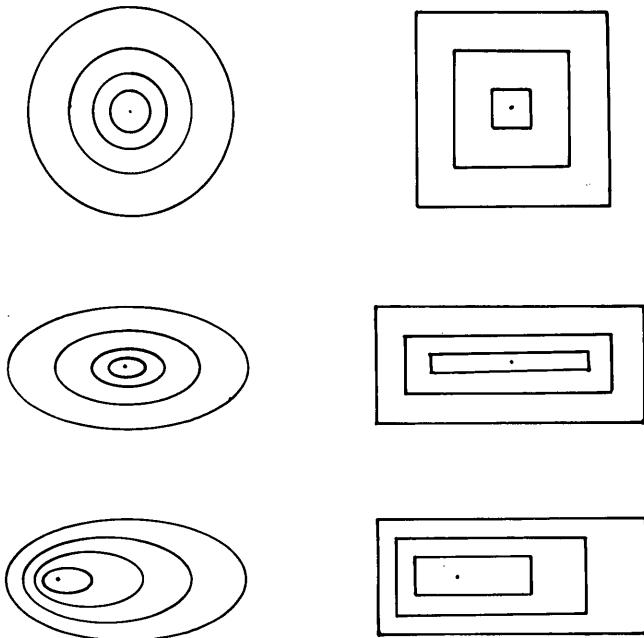
中庸：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」為中庸一文之主題，表達了主客空間組織之動態關係。“致中，天地位焉”，指出空間中央主體之定位，有了這一定位點，不管圓周的大小，亦不至於迷失：“致和，萬物育焉”，指出空間客體與中央主體之相對關係（和），即半徑之數值的確定，任一數值都可以成圓。然而，圓心和半徑所合成之圓，是一個空間層次，這一句話最重要的為那“致”字，誰去定那“圓心和半徑”？誰

去實際上畫出那“圓圈”？乃是一“圓之設計者及繪圖者”，圓之設計者及繪圖者屬主體，而其作出之圓為客體也。然而，在圓之設計者與繪圖者的層次，設計者又是在主體地位，繪圖者只是依計劃而製圓也，主客層次分明，和平共存，而又層層緊扣，為一完整的邏輯體系也。



圖九 致中和之層次

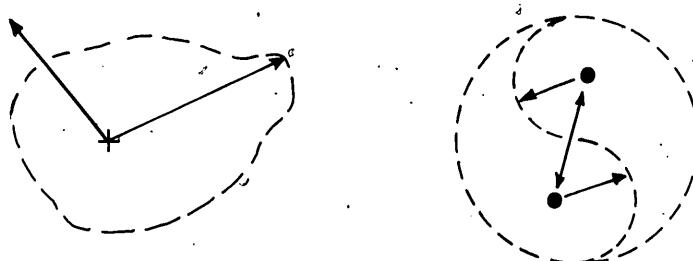
中庸這一句致中和，還蘊藏一個極重要之空間概念，就在那個“萬”字。有了一個固定的圓周，只能找到其固有之圓心，但若把圓心定位，却可以畫無數個“同心圓”。



圖十 致中和蘊含之可塑性理論

在空間概念上，西方之個體主義以圓周邊界為主體，最後找到了“唯一客體的上帝”，儒者之可塑空間以圓心為主體，最後發現了可變性極大的邊界系列。在系列中之每一圓周邊界都不能算是錯的，因其皆依“主體心靈”而建立，也反映了環境之可塑性。

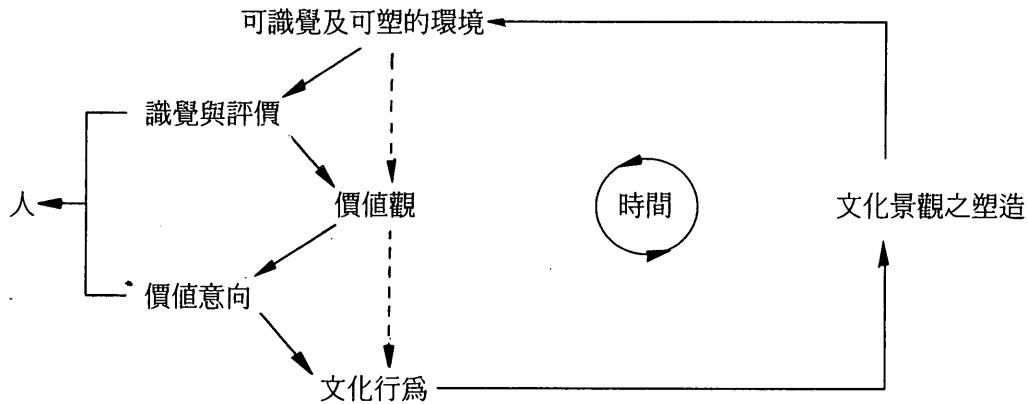
圖十一之儒學空間之邊界，都用虛線來表達其“可塑性”，除了虛線之每一段皆可以因受主體力量之“推移”外，虛線段與虛線段之間的缺口，也是儒學空間之特色，因為主體心靈可以通過這些缺口而直接與空間範圍外之世界接觸，儒學術語稱為“通感”，俗話是“心有靈犀一點通”，亦就是“中和”關係之可以構成的原因。換言之，儒學空間不僅指“個體”而同時注意“個體與個體”所結合成之另一較高層次之“大空間”，不同之個體的主體心靈透過其間之邊界空隙而“溝通或協商”，而決定二者之間之“關係”，也決定二者之間之“邊界的實在區位”為一非常獨特之“空間組織”，太極陰陽系統就是其標準模式也。而中國園庭圍牆上之“通花”及圓洞門則是儒學空間之通感特性所表達的獨特景觀。



圖十一 通感與空間之可塑性

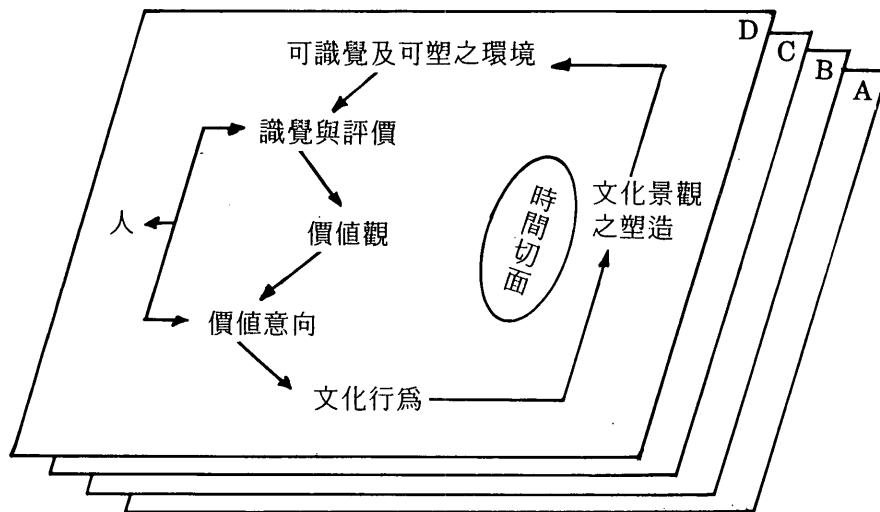
當我們指出儒學空間之由“主體心靈”及“可塑邊界環境”構成之時候，我們應該特別注意二者之實在含意及其間之動態關係，因為極多近代學者在評論儒學的時候，都用“獨裁”來形容儒學之主體，用“奴性”來形容儒學之客體環境，而用“封建”來形容儒學之空間組織，但皆不能說明“儒學之可塑空間”之真相也。

“主體性（Subjectivity）”一辭的確是含有對文化行為有“決策者（Decision Maker）”的意思，但在決策的過程中並非“獨裁（Autocracy）”，而是透過“對環境之識覺和評價”而後產生的意向性行為。換言之，獨裁者之決策是絕對性的，從無中生有的，那是一種“上帝之創造模式”，但當我們說“主體”的同時，也表示了“客體”的存在，是相對性的；是有所依從的，所以“主體者”本身僅是一種可以塑造環境的“能量（Capacity）”；主體之可塑性的發揮，乃在有形的現實世界上型塑“文化（Culture）”，與上帝獨裁地從無中生有“創造（Creature）”世界，是並不相同的。



圖十二 人地互動關係

另一方面，在可塑空間理論中，也必先有一種“可塑之材”，材料之品質與數量都直接成為塑造者“識覺與行為”之依據，換句話說，環境之狀況也有相當程度地影響或限制著主體人之決策意向和型塑目的。環境的條件依“時間之遷流（The Passage of Time）”而不斷在改變中，促使主體人對此多變之識覺環境的價值觀亦隨時有適當的調整，以塑造更完美之文化景觀，乃儒學之可塑空間精義之所在。因此環境在儒學之可塑空間中雖處於客體的地位，但却極受重視，而沒有奴化之意識。



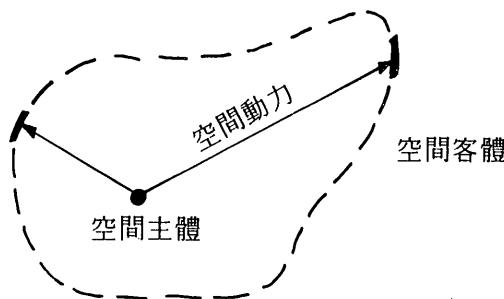
圖十三 時間遷流與空間重塑

中庸：『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。』乃是該文中之另一句定義性之大前題，說明了作為定位主體的中，其雖然具有“力源之發”之性質，但在沒有環境之所對之前的狀態却是“靜態之未發”；而當其蓄勢待發之時候，也有一特定之

目標，乃是“中節”，即是“到達環境所能承受之極限（Up to the Limit）”，則主客之間都可以獲得最大的好處，也就是“和”的結果。『過與不及，皆非中庸之道。』乃是“中節與和”的另一角度的解釋，亦即是圖中之“虛線段及其間之空隙”也。

儒學之可塑空間模式雖然是孔子所指出，由其最接近的弟子結構而成，寫成中庸理論，但却不是由純思所得，儒學思想是源於“農業經驗”。筆者已先有數篇論文加以論証，請參閱。所以儒者認為此可塑空間為一“實用性之空間理論”，可以在現實世界中呈現，而呈現的重點在於人，“能識覺環境及塑造新環境之主體人”，因此，中庸之結論是指出人的責任為“贊天地之化育”，即發揮“人之主體力量而使環境變得更和諧美善”。

中庸是儒學之可塑空間的理論性書籍，而大學乃是儒學之可塑空間的實踐性書籍，教導人如何去處理可塑空間，大學：『大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。』指出了可塑空間進行時之三部曲：首先要人去明“明德”，即了解“環境的狀況”，而環境是現實的存在，是明朗而可觀察者，故曰明德，而另一方面，人更要明白自己的能力與責任，人在識覺與行為之過程中，一切抽象、評價與決意等步驟都在人之內部運作，人之自知之明是可能的，故亦曰“明德”，德者得也，德是名詞，得是動詞，同音同義也。第二步之新民即是塑造新環境，乃有效計劃之實踐，而儒者特別強調在實踐行為上最重要的是第三步之“止”於至善，主體人既然為行動之主體，故必須“知其所止”，然後客體環境才會產生最佳之結局也。



圖十四 可塑空間之止於至善

歸納上述之論說，可得一個表達儒學可塑空間的圖解模式，空間主體是位於空間中的力源，乃空間客體定位之參考點，而空間客體為一條可變的虛線邊界，劃成虛線，代表其可塑性，而這一條線不是圓形，也不是方形，或其他固定的形狀，因為其可塑性，空間主體必須依據特定“時空”需求，而定位，『君子以時中』，而塑造，『致中和』。我們常在儒學空間之實踐過程中，看見空間主體發號施令的角式，輒起“封建”的謾罵聲，其實那是主體之成為主體的必要條件也。

四、儒學之空間景觀

古代儒者學而優則仕，爭取行政權，被現代之清高學者謾罵，其實是現代學者不明白儒學可塑空間之要義，儒者不是只談理論的學者，儒者要發揮其塑造環境的力量，才算是一位完整的儒者。因為儒學不是學者用邏輯思辯的方法去構思成的系統哲學，而是透過環境實踐個案研究而歸納成之實用哲學。

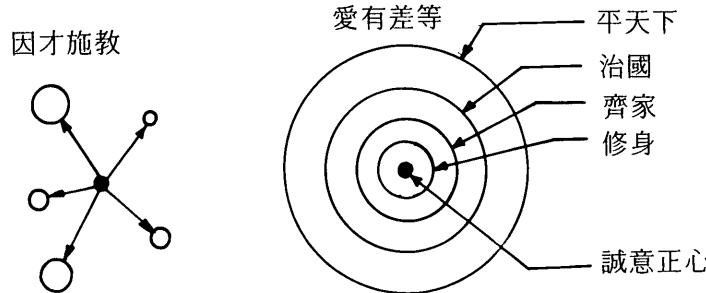
歷代儒者在空間實踐上，沒有依據一定的“空間模式”，為多變的可塑空間，這是筆者所提出的“觀點”，明顯地與絕大多數傳統學者有所不同；傳統學者多認定儒學空間為一“中心——四方”之固定模式，保守與僵化，是促成近代中國衰弱的主要原因，究竟實情如何，筆者一向不喜歡在文句上辯論，只是搜引一些實有的景觀加以證明。

提出中央四方空間之學者之立論基礎在於五行學說，尤其是限於五行中以“立土為中心”的“極狹義的五行學說”為然。而此“土心五行”乃漢儒董仲舒在其所著之春秋繁露中之一特例，但却被引用並推演為中國古今皆然的空間模式，似乎不合實情。關於這一點，筆者早有兩篇有關五行空間之專論，說明五行之出處及流變，在漢代董仲舒之前，五行曾有“夏代之五行列式灌溉渠”，“周人之中央及四周的井田式灌溉體制”，“鄒衍之生剋運轉的無心的五行排列”，然後有“漢初黃老無為思想影響下之任一因子皆可為心之有心五行論”。而董仲舒也只不過是在此五個有心五行空間模式中選取其中的“土心”以為“最尊”，以配合其“天——人——地”之三才宇宙架構也。然而，董仲舒之主要目的，仍然在於強調“人道參天”，以有效地助長環境之化育也。

另一方面，在五行思想之演化過程中，筆者也指出由孔子之忠恕型式，至中庸之五達道及三達德型式，至孟子之五倫之義型式，都沒有“中央——四方”的模式，如果說有，那便是始於孟子之四端，然而，孟子之四端，主要亦是說明主體人具有處理“環境之義”的能力和性質，並未正式建構“中央——四方”之空間模式也。（以上請參閱(1)儒之文史地釋義，國立臺灣師範大學文學院教學與研究第十六期；(2)五行空間之歷史地理原義，中國地理學會會刊第二十二期；(3)井田與五行空間之演化，中國地理學會會刊第二十三期，不贅）。

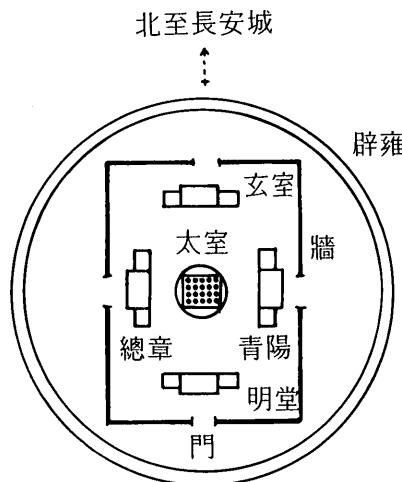
在周秦時代，為儒學理論之形成期，由原是灌溉系統之物質或經濟層面（*Artifact*），再變化成五行抽象符號型式之精神層面（*Mentifact*），然而，其五行模式既然有各種不同之“外形”，表示了儒學空間之重心不在客體之外形部份，而在於主體的部份，以“有能力之主體人去對待多變的客體環境”，依據此原則，產生兩種“空間組織”的法則，第一是在同一時空範圍內，主體人將按照其所接觸到的各客體部份之差異性而有不相同之對待，這一法則可用“有教無類，因才施教”去理解。另一是在不同之時空條件下，主體人亦將按照其所接觸到的各客體部份之差異性而有不相同之對待，這一原則可用“誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”去理解，總而言之，主體之對客體，是本著“主體之價值意向”而作出“愛有差等”的型塑行為，為儒學可塑空間之精義所在。

也。

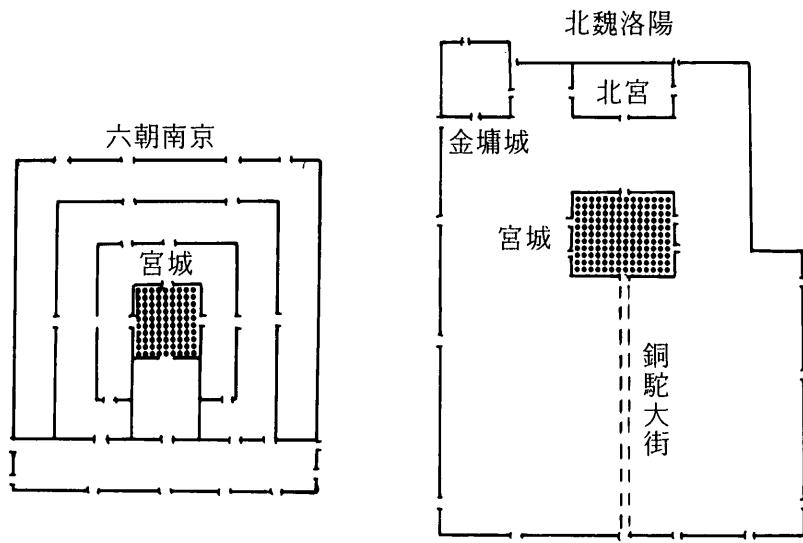


圖十五 可塑空間之實踐

事實上，董仲舒之“土心五行”模式，除了成為漢代長安之“明堂”的建構範模外，也影響了六朝之空間思想，附圖十七是北魏之洛陽及南朝之建康（南京），都明顯地表達了中央四方的空間架構。

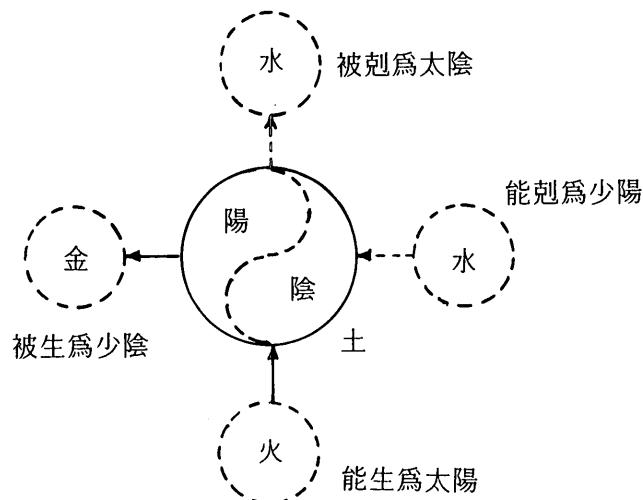


圖十六 明堂之空間型式



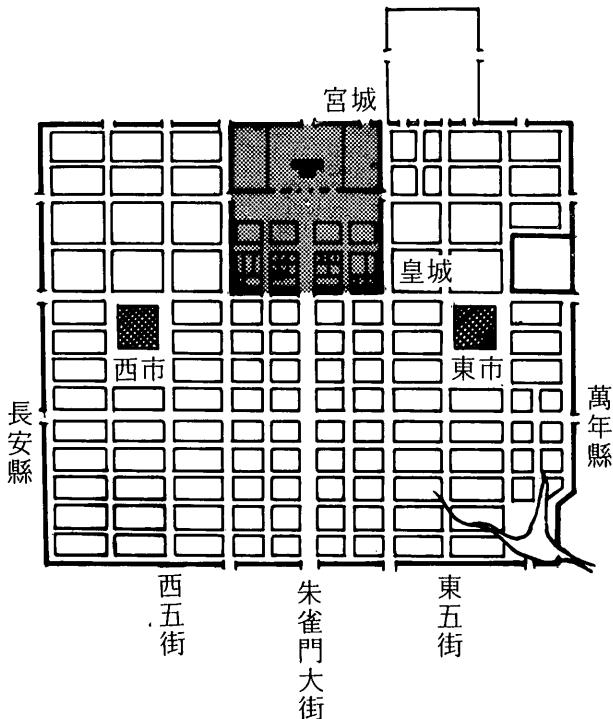
圖十七 六朝南京與北魏洛陽之空間型式

然而，唐儒就不採用五行模式，乃是“陰陽”模式，而最值得我們注意的，就是陰陽空間是由“土心五行”空間發展出來，而發展之契機也就在董仲舒之五行相生相剋的體系中。



圖十八 由五行而陰陽之空間轉化

由上列的五行相生相剋的關係，突顯了中央土的特徵，其對水之太陰及金之少陰言為陽性，但對火之太陽及木之少陽言則為陰性，故呈陰陽和合之象，而表達了對外部環境之多變性皆可駕馭之主體動力，也就是太極之能力。因而繼續推演，乃產生如五行相生：『天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。』之新空間模式，而此模式正是唐儒的最愛。唐代長安城之設計，就完全依據此格局。

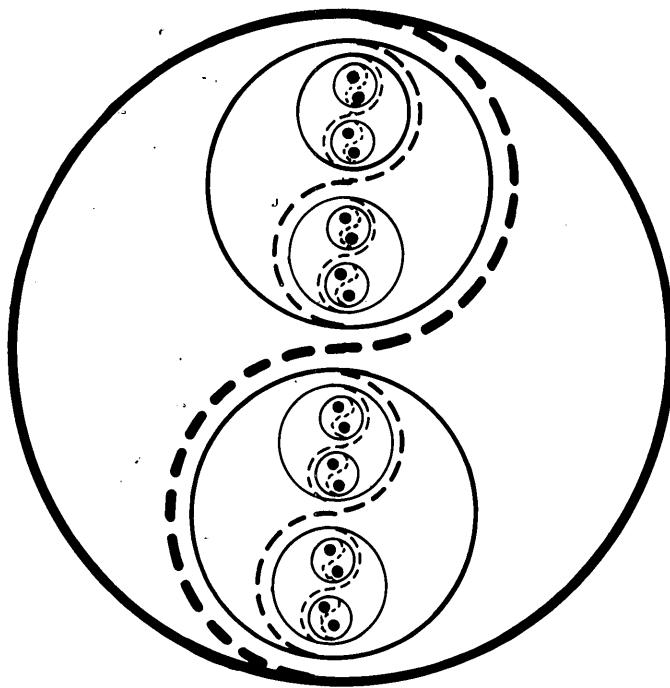


圖十九 唐代長安之空間型式

長安城為一方形城市，分成內城及外城兩部份，內城又由“宮城”及“皇城”兩部份組成，位於全城之中北方，有坐北面南之區位，宮城為皇室之範圍，其中央有“太極宮”，太極宮之後方兩翼稱為“兩儀殿”，兩儀即是陰陽之意，其他宮城內之建築物，皆以太極宮為對稱軸。太極宮及兩儀殿為私人會議及暫時休息之場所。太極宮前則為“朝廷”，乃每日議論國事之所在。“宮城”之南垣即“皇城”之北垣，其中門稱為“承天門”，表達了皇室與政府之階層關係。“皇城”即中央政府之所在地，分為東西兩半，左僕射領吏戶禮三部，右僕射領兵刑工三部，距離朝廷愈近，官位愈高也。

“皇城”之正中南門稱為“朱雀門”，與宮城之正中北門的“玄武門”相對，為五行術語，但此“小五行”只是唐代大宇宙空間觀之一部份。由朱雀門開始向正南延伸為“外城”之主軸，稱為“朱雀門大街”，分外城為兩半，西城屬長安縣，有西市，東城

屬萬年縣，有東市。東西市區位亦對稱，為東西城之中樞，這一長安萬年的構圖亦呈陰陽和合之空間組織。外城的街道呈格子狀分布，以朱雀門大街為分野，東西各有“五行”南北走向的主街，分別命名為東第一街至東第五街，西第一街至西第五街，不過，此五行是五行列，而不是金木水火土之五因子也。由此唐代長安之城市設計，可見“陰陽及五行”兩系統皆同時落實到地理景觀之塑造上，但在型式上，“陰陽和合而生之太極”，成為“有心的五行空間”的“心”，此心層層內斂，也層層擴散，呈階層式之陰陽空間組織（Hierarchical Spatial Pattern with Yin and Yang）。與簡單的中央四方模式並不相同也。

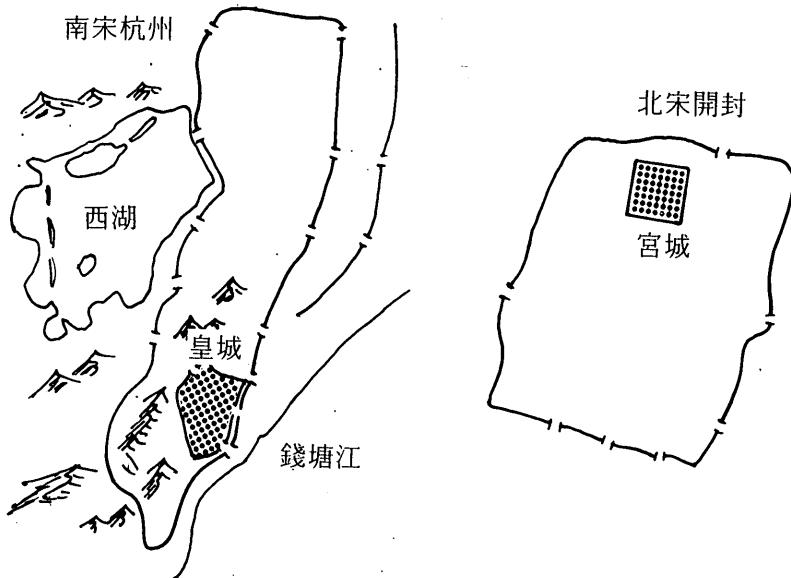


圖二十 陰陽和合之階層空間組織

唐儒注重空間之整體性，強調階層空間主體之太極對全空間之組織能力，所以唐代之典章制度都表現出寬宏大量的魄力和實力，唐代成為中國歷史上之一富強時代，並非偶然也。

轉看宋儒的空間思想，雖然亦談“太極”，但內容便大不相同，宋儒主張“人人一太極，物物一太極”，實際就是“個體自由主義”，每個個體都有其獨立之主體。他們所注重之宇宙是小宇宙，世界亦是小世界，價值觀之改變，所以發展不出漢唐盛世，王安石及范仲淹的變法，便使不動當時之“名流學士”，北宋之開封在平原上建立的，南宋的杭州在丘陵區建立的，但同樣是沒有固定的“規範”，也反映出宋儒之“心景及心

境”，個體的自由與全體之散漫也。¹



圖二十一 南北宋都城之空間型式

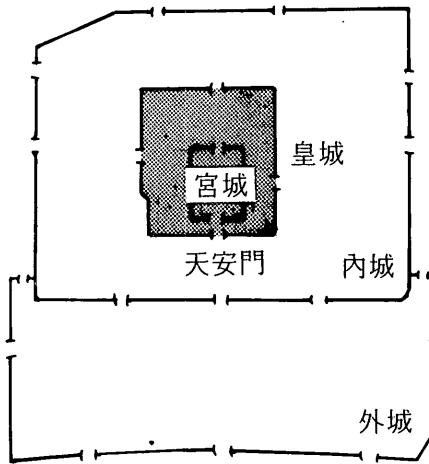
另一方面，宋儒不注重於國家之整體建設，却在民間廣設“私人書院”，又把心力放在私宅之園林造景之上，都是個體空間的時代景觀，以微型世界（*Landscape of Miniature World*）來表達。然而，宋儒雖然不同於漢儒及唐儒，但他們之強調“個體空間之主體心靈”是相同的，“爲天地立心，爲生民立命，爲先聖繼絕學，爲萬世開太平”。那一個“爲”字便清楚地把宋儒之主體浮現出來，積極地處理環境事務。本來在個體自由與格物致知之理路下，可以把中國帶入“科學與民主”的時代，但很可惜，宋儒的空間理論把“太極”轉去“無極”，把“心性理”投入“氣”的境界，天地間固然可能有“正氣”，但却不能使人腳踏實地。玄化之迷思，脫離了現實的地理環境而尋求形而上之“理型空間”，畢竟是純思哲學家無窮之憾事也。

明儒王陽明提出“致良知”，良知之本意是指“人皆本有之主體心靈，可以用以知察外在環境”，而那“致”字，更強調“知行合一”之積極改造環境之實踐行為，以獲得實用之生存空間，其目的原是要糾正宋儒“氣”之玄化之誤謬，可惜沒有成功。反之，“良知”一辭亦有被誤導作“純唯心論或神明論”的玄化詮釋，飄離地面。

元明清三代之北京城城市規劃，顯示了中央集權之空間型式，超大型之中央主體與極度萎縮之環境客體之間並不平衡，這不像是儒學可塑空間之傳統構思，事實上，元明清三代之儒者無權無勢，對空間實踐最感無奈，他們是社會結構之邊緣人，是整個可塑空間之被塑造的部份，固然他們亦強烈地表達其主體意願，但也僅能是“無奈式的意願”，

換言之，即採取對“強勢之壓力主體”之不合作而拒絕被型塑之意願。

元曲、明代小說、清代訓詁成為儒者之主要創造的文化景觀，書畫、風水、術數為儒者之主要研究課題，名將戚繼光也要擺“五行陣法”，虛構海上長城以抵禦倭寇，其他可見一斑。



圖二十二 北京城之空間型式

然而，此一超量主體之空間模式，漸漸成為社會各階層之優勢空間模式。國法、家規、禮教、八股文，都顯露了“絕對”的權力意義，沒有考慮到客體環境之存在性也。這一歷時數百年的空間模式，也就是近代學者所直接體驗到的所謂“中央——四方”空間模式。

五、結論

這是筆者研究儒學空間系列之一篇，在儒之文史地釋義一文中，說明儒之原義為在新石器時代早期在淇河沖積扇上從事初級農業的農夫，他們察覺水資源之分布而有效地利用環境特性而墾殖，如果那算是儒學之第一個空間組織，乃是“扇狀”的。在五行空間之歷史地理原義一文中，指出夏代儒者在黃土高原之狹小河階上開鑿五行列式灌溉渠，乃是行列式的空間型式；在井田與五行空間之演化一文中，指出商代的周人在晉南不周山地區實行五因子式井田制，屬中央及四方合作互利之空間型式；至周代，以涇洛渭平原之圳道為土地利用依據，雖然仍以五家為空間單元，但已經是漫散之五因子式空間組織；東周時代因封建制度的破壞，各式各樣之空間學說都出現，幾經孔子及眾弟子之努力，漸漸整理出一結論性之“空間理論”，但這理論不再是用土地利用作例証，而是以“倫理系統”作指標來加以詮釋。即是孔子之仁學，大學及中庸之中和論，及孟子之義學，分別用不同之觀點，解說空間的型式和組織之特性。

鄒衍之無心之五行論及大九州學說是由儒學中突變出來的，董仲舒則以土心五行論再將鄒衍之五行論學說導回儒學正統。董的空間型式為周人之井田空間型式的翻版，乃是“中央——四方”型，董仲舒認為最合乎孔子之心意，因為孔子曾說過：『吾從周。』周代之封建制度，宗法制度，與井田制度都是最有規範的。由於儒者在政治地位上之優勢，直接主導國家之環境建設，故筆者利用歷代“都城之城市計劃（Capital's Site Plans）”與當時之儒學重點之同步關係，指出漢晉六朝大致受董仲舒之中央四方空間之影響，唐代則是陰陽階層體系，宋代為個體自由主義，而元明清則為專制王權最高漲的時代，也是儒者最失意之時代，這一中央集大權的空間型式延伸至民國之軍閥時代及中國共產黨時代，甚至以“小比例尺”的型式深入社會低層，一般說成“官僚主義”、“封建家庭”、“宗教迷信”、“金牛政治”、“向錢看的世界”等，這是“儒學空間”之傳統嗎？儒者最感無力與無奈。

由上述之資料，可見歷代儒者之空間理論和實踐是依時空同步並進的，儒學思想的確為中國文化社會之主流，不僅是起自孔子時代之二千年，而是上溯顓頊之新石器時代之約一萬五千年，但在“空間型式”上却不斷在變，是依歷代時空之環境特性而變，但不管是什麼型式，皆有一共同之特點，就是在“空間組織”上強調“人的主體性”，實際地進行“空間型式之動態運作”。所以主張“無心五行空間”的鄒衍，雖然師承於儒者，但却被列為“陰陽家”，主因就是其空間之“無心”，乃沒有人之價值觀直接參與的“自然運作”。

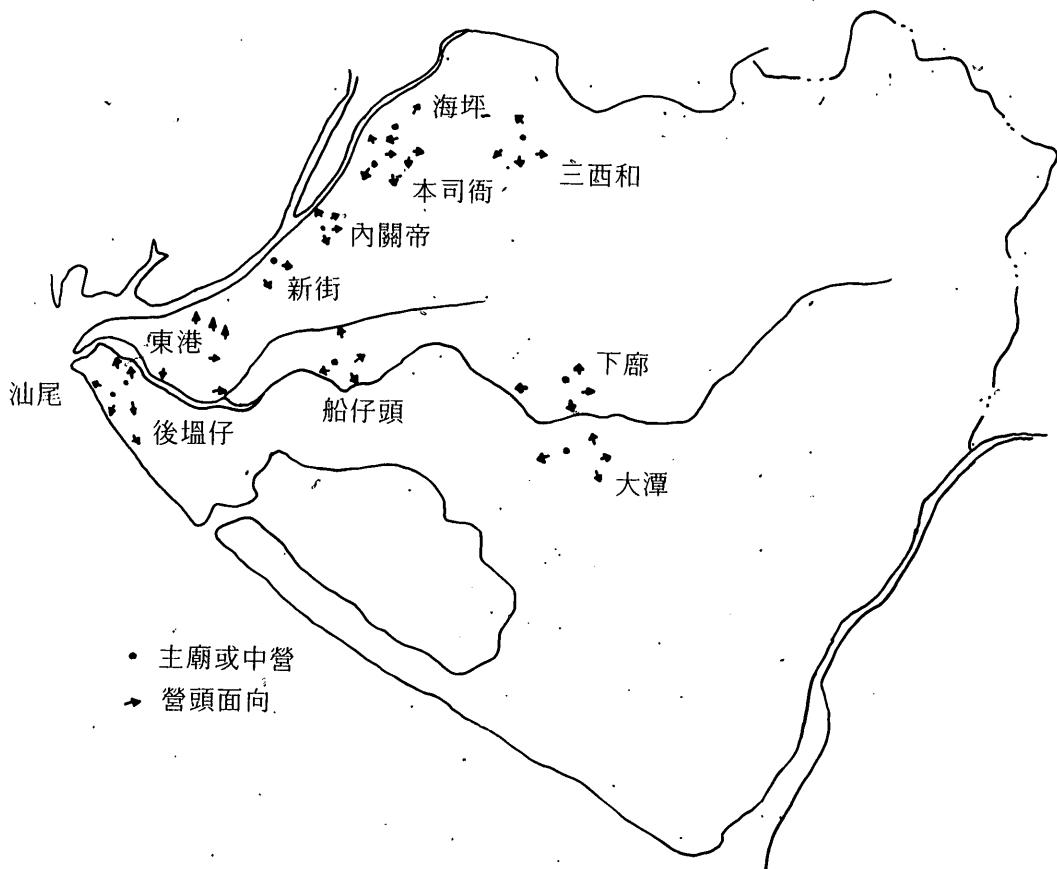
儒學空間還有另一共同之特點，就是不管空間型式之外限是什麼形狀，這外限一定受到重視。理論上，這空間的外限乃是“空間主體”所對待之“環境客體”，在儒學之可塑空間中，可塑含在兩層意義，即空間主體具有塑造的能力，如果以此觀點言，可塑空間應譯成 Manageable Space，另一方面，客觀環境必須提供可以塑造之材料，如果以此觀點言，可塑空間應譯成 Moldable Space，客觀環境必須依賴空間主體之塑造能力的發揮，才能完成塑造，而空間主體亦必須因客觀環境之會被塑製出新的人文景觀後，才可以透視其可塑能力之存有，傳統稱之為“天人合一”。

現在的問題是：如果依據上述之可塑空間之天人合一，主客並重的原則，元明清至近代之中國社會上，“中央大集權”的空間型式是否屬於儒學空間。嚴格而言，是否定的，一因在理論上不合乎儒學空間之基本原則，二因在此特定的時空環境中，儒者是失意的一群，他們不是“空間組織”之實踐者。但從另一角度言，仍然可算是儒學空間，只不過他們處於可塑空間之客體地位，默默地接受了被塑造的事實，固然，這不是“正常的君子儒”，而是“變態的小人儒”而已。然而，在強權的大形勢下，官大口大，財大氣粗，儒者暫時作“不立危牆之下的君子”，乃“識時務之俊傑”，實亦不失“可塑空間營運之精義”也。孔子亦說有“君子儒”及“小人儒”之別也。

本文既然以討論儒學空間之理論與實踐為主題，故在此結論部份提出兩點有關儒學空間研究上值得商榷的地方。一是“中央——四方”空間模式，二是“神聖空間”之立

論。

若以儒學的可塑空間觀點言，中央——四方模式是曾經出現的，例如周人的井田，董仲舒之土心五行，但此外都不是，但一般以此立論者，多以“中央——四方”空間模式為中國文化景觀之全時性唯一模式，顯與事實不符。考其原因，可能是由於研究者對模式之建立，是根據相當份量的舊參考文獻，而以純思之研究法架構而成，這正是傳統中國學者在研究法上最大的毛病，引經據典，固然可以使人在來源清晰，有蹟可尋之理路感，但在採用文獻時不宜忽略文獻記述的內容之實效性，尚書所記帝堯分命羲和等“分宅四方”，帝舜每年向“四岳一巡狩”，可信度有多少？秦始皇封禪、呂氏春秋之五方排比、左傳蔡墨答晉獻公之“社稷五祀”等，地理意義有多少？就算是風水師以五行生剋理論去處理陽宅風水、陰宅風水時，也是講一套而用是另一套。



圖二十三 屏東縣東港各聚落之五營景觀

另一方面，有些地理景觀原以“中央——四方”空間模式去建造，但中國人最大的特點，似乎就是“不守原則法度”，例如澎湖及台灣南部許多村莊之“五營景觀”，究

竟有多少是“中央——四方”的標準型式，中營有在主廟之外，但有在主廟之內，外四方各營頭之朝向幾乎沒有一個是正方位，也絕不是與中營等距，而依實際地形及聚落之對外交通形勢而定，聚落發展後，不但營頭可以遷徙，甚至可以改名、合併、增加，或減少為二三營。另一方面，各營所領之“神兵數為東九、南八、西六、北五、中央三”，顯示了“空間之可塑性”，全依主體人對實際環境之價值意願而變，沒有固定的型式。

而筆者有一感覺，主張“中央——四方”空間模式論者，似乎有一特殊目的，就是支持其解說所謂“封建社會”的理念。其實，中國自秦漢郡縣制之後，已經沒有封建，現在大家所說的封建，是套用歐洲黑暗時代之Feudalism，却指說中國近代之君主集權及家長集權的社會結構，反封建之進一步是反儒，與“空間”理論及實踐之研究毫無關係。而一些人文科學之學者也引用了此“中央——四方”空間模式之成見，產生許多誤解，“神聖空間”論就是其中之一。

初級聚落之形成，先後有五種公共機能產生，即“水，市場，行政，安全，宗教”，而當一聚落出現“宗教景觀”的時候，應該已是成熟的聚落，而這些公共機能多存在於聚落之公共土地利用區上，而公共土地利用區又多在聚落之中央部份，固然可以說是聚落居民凝聚之中心，但以發展之過程而言，不如說是交通之易達性，而聚落由此特選之凝聚區位向外擴展。換言之，村大廟之選址，正如商店選址要靠近顧客般庸俗，不必要具備大思想家之“神聖向度”。

“神聖空間（Holy Space）”這一名詞不知起源於什麼類型之學者；但其既以“神聖”這一高階層含意的字眼去形容空間，似乎目的也如“中央——四方”空間一樣，凸顯了“中央神聖”的絕對地位，然而，若以宗教文化之特性言，西方文化的神的性質（The nature of God）的確含有絕對神聖的意味，故信徒向神“祈禱（Pray）”，而萬能的神給與信徒“應許（Promise，耶和華的原義就是應許）”，這一種人神空間動態之主體在神。但在中國之宗教活動中，善男信女只能“許願（To have his own will）”，而希望神能“如其所願（To wish he will have the will from God）”，但却沒有獲得神的任何回應，將來是“如願以償”或“願與心違”，也得“還願”，從頭到尾，只有善男信女自己之“一廂情願”，而神却沒有顯聖露面，所以中國人之宗教觀是“祈盼一個不可知”，“將來（Will）”，屬於“賭博（Gambling）”的性質，而沒有“神聖（Holy）”的意義，故對神亦沒有“獨尊之忠誠（Holy Royalty）”，可以同時崇拜各宗各派的神，總之是依環境所需而隨時建立“人意念中之神聖空間”，於此，仍然是看到“以人為主體之可塑空間”，而不是以“神或大廟為主體的所謂神聖空間”也。各方“神聖”被人邀請同吃大饅頭，實在不大神聖也。

討論“空間”而只注視“靜態之空間型式”是不足夠的，就如“中央——四方”之空間型式，可以說是一種普遍的型式，是依據“人的自我中心與周遭（Ego-center and Surroundings）”的識覺狀態而來，深入地去了解“空間”中各分子之“主客相對屬性”，“動態之空間組織”，才能掌握“空間”之文化意義。而對地理學者之論空間言，勿

忘把“理論之空間”作地理回歸至“實踐之區域”。用文獻推敲或邏輯思辯方法得出來的空間，乃哲學家之高尚而超越的“意境”，有別於依時空例証歸納成之空間，乃地理學者之現實“情境”也。

參考文獻

1. 四書——論語，孟子，大學，中庸（任何版本）
2. 唐君毅，1966，中國哲學原論導論篇，新亞書院研究所，香港，pp.612
3. 唐君毅，1968，中國哲學原論原性篇，新亞書院研究所，香港，pp.643
4. 唐君毅，1973，中國哲學原論原道篇，三卷，新亞書院研究所，香港，pp.1479
5. 唐君毅，1975，中國哲學原論原教篇，新亞書院研究所，香港，pp.712
6. 施添福，1990，地理學中之空間觀點，國立台灣師範大學地理研究報告第十六期，p.115-138
7. 潘朝陽，1988，儒家哲學之環境思想，國立台灣師範大學地理研究報告第十六期，p.165-188
8. 潘朝陽，1995，中心四方空間型式及其宇宙論結構，國立台灣師範大學地理研究報告第二十三期，p.83-108
9. 潘桂成，1994，儒之文史地釋義，國立台灣師範大學文學院教學與研究第十六期，p.303-328
10. 潘桂成，1993，耶儒釋道之空間智慧—哲學地理之初探，國立台灣師範大學地理研究報告第二十期，p.1-30
11. 潘桂成，1994，五行空間之歷史地理原義，中國地理學會會刊第二十二期，p.95-124
12. 潘桂成，1995，井田與五行空間之演化，中國地理學會會刊第二十三期，p.53-72
13. Abler, Adams, Gould, 1971, *Spatial Organization—The Geographer's View of the World*, Prentice-Hall, Inc. N.J., pp.587
14. Bunge, 1973, *Theoretical Geography*, The Royal University of Lund, Sweden, pp.290
15. Fairbank, 1968, *The Chinese World Order*, Harvard University Press, pp.288
16. Farbstein, Kantrowitz, 1978, *People in Places*, Prentice-Hall Inc. pp.182
17. Tuan, 1977, *Space and Place*, University of Minnesota Press, pp.235