

「戊戌仲夏 清談沙龍」 中國近世知識分子的在家與離散（實錄）

一、活動公告

百年前（清光緒 24 年，1898 年），歲在戊戌，中國發生了一個極短暫卻影響深遠的變法行動，一群知識分子企圖以君主立憲，深入軍事、政治、經濟、教育、官僚制度等多個層面，帶領中國邁向現代化的改革道路。然而，變法，自 6 月 11 日迄 9 月 21 日，僅經歷了 103 日就告終，史稱戊戌維新、百日維新、維新變法。領袖康有為、梁啟超等知識分子離散到東南亞各域，譚嗣同等則被捕殺害。

有鑒於此一中國史上的變法所造成的知識分子的離散，本次清談將重點放在對中國知識分子在遭遇事變、政變或世變時的肆應之道，他們的抱負與挫折，堅持與轉向，漂泊與開拓。

~~~~~

#### ✿「戊戌仲夏 清談沙龍」

主 題：中國近世知識分子的在家與離散

時 間：6 月 11 日（周一）下午 4:00 起

地 點：中正大學中文系藝文空間

#### ✿主談：

林啟屏 | 定位中國「文」人

政治大學中文系特聘教授

賴錫三 | 道家、道教與佚逃者

中山大學中文系特聘教授

毛文芳 | 末世·藝境·逃隱

中正中文系教授兼系主任

江寶釵 | 被派官到臺灣

中正中文系教授兼台文創所所長

張書豪 | 逃避雖可恥但有用

中正中文系助理教授

#### ✿主持：

陳韻

中正中文系教授

✿與談：

曾若涵

中正中文系助理教授

賴柯助

中正中文系助理教授

中正中文系博士生

~~~~~

二、座談實錄

陳韻教授

非常榮幸的一刻，終於來臨了。今天，在這樣一個充滿文藝氣息的空間裡，馬上就要為大家展開戊戌年夏天的一場盛會。說到今天這個日子，應該是非常非常特別的，實在不知道是偶然？必然？還是真的如此巧合。今天是西曆 2018 年的 6 月 11 日，歲次在戊戌；120 年前，也是一個戊戌年，也是在 6 月 11 日，發生了一件影響深遠的歷史大事。120 年後的今天，同樣的 6 月 11 日，一群有志之士相聚在這兒，我們要看看過去，想想現在，瞻望未來。相信這場盛會絕對是非常特殊、而且是有意義的。今天非常高興的邀請到了我們的好朋友、我們的好伙伴、還有我們的新秀、生力軍共聚一堂，交流智慧、激盪腦力，也許 120 年後，人們回顧歷史上每一個戊戌年的轉折處，會想起曾經有過的這一次聚會。今天的主題定在「中國近世知識份子的在家與離散」，扣合了時間點，關注整個時空大環境的轉變。那麼，請來看看有那些貴賓和子題一同來對話。首先要為各位隆重介紹我們的好朋友，來自政大中文系的林啟屏老師，他要為我們談的是「定位中國『文』人」，那個「文」字是特別加了引號的，一定發人深省。第二位要為大家隆重介紹來自中山大學，與我們有著密切聯繫的賴錫三老師，賴老師要跟大家探討「道家、道教與逸逃者」，從特別的角度分享智慧。第三位要熱情介紹的是我們現在的大家長，一直以來為我們的清談，付出無限心力的毛文芳主任，她要談的是「末世、意境、逃離」，這樣充滿藝術內涵的課題，一定會讓大家耳目一新。第四位要熱情介紹的是我們系裡頭重量級的老師，同時也是目前台灣文學與創意應用研究所的所長，江寶釵老師，寶釵老師將以豐厚涵養來談「被派官到臺灣」。接下來，請大家熱情歡迎我們的新秀老師張書豪老師，他要為我們談的是跟不久之前，好像是一部日劇吧，有同名之雅的「逃避雖可恥但有用」。我們還特別邀請了系上

的新秀老師來跟大家共同對話，也請各位熱烈歡迎曾若涵老師、賴柯助老師。另外，要向老師們鄭重介紹坐在各位對面的優秀生力軍，中正大學中文系博士班的研究生，請給自己掌聲鼓勵。

我們的主題中有中國、近世、還有知識分子，前面這三個項目已經是非常嚴肅的了，後面還要談在家、還有離散。也許不妨把時間點從 120 年前，再往前推一點，推到 180 年前禁煙的那個戊戌，一路走來，我們的歷史，不斷的在改變，而且也都在重要的轉折點當中，面臨著驚濤駭浪。在戊戌年，我們看到各種身影的中國知識分子。談到中國的知識分子，大概會連想到很多相近的語彙，比如說有著千年歷史的士，士農工商的士，還有儒，儒家的儒，還有君子、文人，還有讀書人，這些，給我們什麼樣的概念呢？既然涉及到 120 年前，甚至 180 年前，那麼，我們是不是可能再把思緒往前拋遠一點呢？中國的知識份子，有著綿長的傳承，講到這裡，總免不了連想到，2500 年前的孔子。孔子所遭遇到的，是一個什麼樣的時代？我們今天討論近世，還會談到事變、世變，近代是不斷的在事變、世變當中推進；孔子那個時代不見得亞於我們所感受的近代，春秋也是遭逢巨變的大時代，當年孔子周遊列國，回到魯國之後，魯哀公曾經跟他有過一段對話，談的就是我們今天所說的知識份子，孔子的回應，讓魯哀公再也不敢輕忽知識分子。中國知識分子，是懷抱著什麼樣的傳承呢？自古以來，大概都脫離不了道、人格、品德，再精確一點來說，就是「居仁由義」，「不寶金玉，而忠信以為寶」。面對亂世，他們所憂慮的不是個人得失，而是苦民之所苦、關心民瘼。這樣一個傳承、這樣一個發展，也許可從 120 年前發生的那一場變動當中，得到些許訊息。今天我們就要從這裡再作省思，看看 2500 年前，孔子在各地所受到的困境，對應今人常提起的 120 年前的六君子的處境。這六君子，正是我們談論知識分子、讀書人時，總會提到的君子，那麼君子是什麼呢？也許今天來賓的談話，還有接續而來的各種對話，可以讓我們得到更多的啟發。現在，馬上就要開始今天精彩的清談了。我們是不是按照剛剛為大家介紹的順序來邀請？同意嗎？好！非常感謝。請舉起我們的雙手，用最大能量的掌聲，歡迎今天的貴客林啟屏老師。

林啟屏教授：

謝謝陳老師，以及中正這麼多的好朋友、在座同學，當然錫三兄從中正到中山，也一直在這個地方做很多付出，今天有機會能夠到中正談談這個議題，實是一個善因緣。當然，就寶釵老師交代給我這個工作來說，剛剛陳韻老師開場時的定位，其實會比我的說明還來的清楚。他從 2500 年前先做一個中國文人定位的起源，讓我們掌握到一些中國文人的特質，尤其再從近世的中國近世知識分子的某些經驗來看的話，2500 年前的文化走向，的確是會帶給我們理解近代的一些特殊想像。畢竟那是一次世界性的啟蒙經驗！如果呼應陳

老師所提 2500 年前的經驗的話，或許 Karl Jaspers 在《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*) 那本書裡面所談到的 axial age 之說，就是相當值得注意的一個說法，此說在學圈裡引起許多的討論。依照雅斯培的說法，在公元前 800 年到公元前 200 年之間，這 600 年左右的時間，人類文明經過了一次很大的跳躍，Parsons (Talcott Parsons) 在他的《社會的演化》(*The Evolution of Societies*) 一書裡頭也提到，這是一個哲學突破的年代。我印象中如果沒錯的話，好像曾經有人以第一次普羅米修斯時代，來指稱這次的突破。從神話內容的角度來看，或許普羅米修斯故事的意義在於啟蒙之可能。因為普羅米修斯把天火盜到人間來，讓人間有了光明，光亮照明黑暗，所以這是一個啟蒙印象。若以英文 Enlightenment 以觀，亦是從光的意象而言理性，進而有了啟蒙的可能性，所以火與理性互為象徵。這樣的意象在 2000 多年後，也再次於學者所稱的「啟蒙」的時代中，產生意義。

回到今天談論的主題，按照中國的歷史來看，剛好在 120 年前，戊戌這一年，在政治上發生了重大事件，事件本身發生的時間點其實並不長，可是其影響和象徵性意義的深遠與重要，倒是值得思考，甚至說其中存在著些許的啟蒙意味，有待辨析。相關事例，以下再說，此處先容我們將視野再帶回到「啟蒙」的角度中。我們知道在前面提到的樞軸時代 (axial age) 的提法裡，理性化其實是重點之一，而 19 世紀末到 20 世紀的啟蒙經驗，也是一種理性化的過程。於是理性化的過程，看來似乎是人類的文明發展的普遍經驗。但是對於中國歷史來講，在普遍的經驗中仍有他的特殊性存在，而且影響深遠。這個特殊性，我們必須透過古老年代，所建立下來的人文主義傾向，尤其是具有古典性質的某種教化理想性，來加以比較與理解，方易掌握其特質。Max Weber 曾以「除魅」談到現代化，其以神聖轉進凡俗世代的觀察眼光，頗具穿透力。中國近代的知識分子，也處在這樣的轉變之交。可以說 100 多年前的知識分子所學的知識，事實上是神聖之學，而且是傳承千年以來的神聖傳統。因為他們的學習心態與知識系統，實與千年的歷史經驗同步共息。然而，難為的是，他們卻要面對一個新的凡俗時代，一個開始逐漸要走入世俗化的時代。因此「文化轉型」的課題，對當時那些知識分子而言便是一個重大的挑戰、危機。但是，這樣文化轉型的歷史，錯綜複雜，因為此一轉型伴隨著特殊的以國家命運為籌碼的東方經驗。深刻地講，此時的文化轉型是伴隨國家命運可能被催毀的焦慮而展開，可以說這是國族存在的危機、文化的危機、意識的危機、意義的危機，所構成的複雜性時代經驗。我覺得如此的時代焦慮，的確對當時的知識分子帶來非常沉重的壓力。此外，他們又必須在面臨新世代強力挑戰之下，不得不順著現代啟蒙的理性化腳步，而走上跟世俗有更多接觸的模式，於是，他的傳統神聖性是否已經完全拋掉？

上個星期六我在準備下午國碩班的課，剛好是要討論近代知識分子的課程，當時一邊準備，一邊聽著華格納的音樂「諸神的黃昏」。此樂曲是一部四幕的音樂劇，非常精彩！音樂劇的內容講的是北歐神話的故事，情節複雜且糾葛的非常嚴重，包括了神族、巨人族、矮人族和人類之間的錯綜複雜之糾葛關係。其中有一幕相當令人印象深刻，就是「諸神進入瓦哈拉」的那一段，音樂呈現出的好像代表是神族大勝利，可是大勝利背後所伴隨著的是，開始了一切貪婪猜忌的不斷產生。於是，我們知道了諸神進入瓦哈拉，並不能代表神族勝利光環。相反地，如此華麗的城市——「瓦哈拉」的完成，事實上正象徵著步入另一個破壞開始的開端。我想以「諸神進入瓦哈拉」為喻，19世紀、20世紀，這樣的人類文明大轉變，尤其在理性化的轉變上，某種程度給人們帶來了無比的信心，好像人類文明發現了一個新的天地，我們逐漸進入新的世代。因此我們充滿著高度的自信，尤其是當時泛科學主義心態流行，帶來了知性上的傲慢，讓我們誤以為既使面對了許多的事情，我們都有能力可以解決。可是我想到的問題，這不就類似於諸神進入瓦哈拉的志得意滿之情態。而且設若此一志得意滿之態，是一種文明的命運，那麼人類在這個文明命運的潮流當中，會不會走向另一個諸神黃昏的時代？當然，這是要打上問號！但我們要問的是，處在此時的心靈，這些哲學家心靈，或是文人的心靈，又是怎麼去看待這樣的時代轉變？或許值得今日的我們省思！

回過頭來，我不敢講我來定位中國文人該怎麼樣，如陳老師剛才所提到的這「文人」的詞彙很廣、知識分子的詞彙也很廣，它可以涵蓋很多面向，我只是就其中一個側面來加以說明，不敢講定位全部的情形。我主要是就這些知識分子的近代命運，說明文人學者的生命艱難。以下我從兩個人的遭遇來說。第一位是馮友蘭先生，為什麼要談馮友蘭先生？從「離散」而言，馮友蘭一直留在中國大陸，可是事實上，他又有旅外的經驗，是哥倫比亞大學畢業的博士。因此他是曾在國外遊走過的人，或有某些具體離散經驗之體會。此外，他的生命完整性，在幾番政治運動當中，又不斷的被摧迫，這時候，他只能以回歸精神原鄉為避世桃源，然現實的殘酷卻又無法使其如願。他的《中國哲學史新編》之改版，就被很多人詬病，說他其中有某幾個版次改的非常不好，因為受到了政治的影響，尤其指1960年代的修改。可是後來，對於他晚年所做的那些修改，平心而論，他其實是想回到文化生命裡頭，去作學問上的安身立命。就這個意義而言，我覺得他也許是一個自期在離散狀態後回家的心靈。那另外第二位要再跟大家稍微再做一點介紹的就是徐復觀先生，我想我們學圈裡面的朋友應該都非常熟悉這一位學者，他是湖北省的大地之子，一個貧困農村當中成長出來的一個青年。他也有旅外經驗，曾赴日本留學。此外，他也有一個特殊的經歷——軍旅的生涯。因此他在實際事功的實踐當中，曾經實際看過人類文明最醜陋的一面，就是戰爭。然後他又從軍旅生涯回過頭來，投入到中國學問的大海中，希望由此找到他的

精神原鄉。最後，他的生命卻在 1949 之後，有了大轉彎，來到了台灣。所以我覺得這兩個苦難時代的學者心靈，對我來講，相當地動人，而且讓人心疼。底下我只是就兩位學者的經歷點出，近世知識分子的離散經驗，及其所反映出的文人命運。

馮友蘭先生，出生在 1895 年，那是一個很特殊的年代，隔兩年還三年就是戊戌年，1895 是甲午，一個重要的年代。徐復觀先生則是出生在 1903 年，事實上距戊戌年也不遠。這兩位學人都算是比較晚辭世，徐復觀 1982 年在台過世，馮友蘭 1990 年病逝北京，兩位跟我們都還有一點點千絲萬縷的關係。我想簡單來聊聊這兩位的生命經驗，以及後來他們所談的一些課題，進而突顯近代中國知識分子的遭遇。馮友蘭先生他的《中國哲學史新編》，是被學者認為比較有哲學意義的著作。大致來說，他是建立在新實在論的立場來觀看中國哲學，為什麼他要有這樣的選擇？從他的具體生命史來看，當初他到國外去留學時，胡適給了他建議。建議他哈佛大學和哥倫比亞大學可以選擇就讀，但是哈佛的哲學是舊的，哥倫比亞大學的哲學是新的。所以馮友蘭想，既然我要出去讀，當然要學新的東西帶回來。以此，學習新學問是他很基本的起心動念。而此處所云的新學問，在當時主要與邏輯分析、邏輯實證相關。此一起心動念，必然對他影響極大。因為當新舊的選擇成為他思考的焦點時，且在海外看了不同的學問走向之後，心裡或許會對「中西學問的特質」這件事情，產生疑問？畢竟中西文化全貌之理解，更具巨大新舊反差之比較張力。所以他在 1921 年的時候，於哥倫比亞大學哲學系做了一次演講，講題是「為什麼中國沒有科學？——對中國哲學的歷史及其後果的一種解釋」，此場演講不僅馮友蘭反省了中國學問發展的走向，也提供西方世界了解中國文化的一個切入點。因此，我們可以說「中國學問的特質」，當是馮友蘭在異鄉治學時，於比較之中，所激發出來的關懷點。後來他寫《中國哲學史新編》，並運用了實在論的觀點來解釋中國哲學，實已於此時奠下基礎。值得注意的是，他的中西比較觀點純粹是基於受到新學的影響，所作的理解。就心態上，是一種相當純粹的用心，即使對於問題的思量是經過千折百回，但千折百回的心靈，不作其他考慮，而是就學術上的扣問。所以我們應講這是非常 purify！但是，很不幸的，人一生的命運，恆在歷史當中，歷史過程所有的一切的風景，不管樂不樂意，你都必須接受。這個說法聽起來有點決定論的味道，可是事實上他的命運就是這樣！他在回到了中國大陸以後，不論國民黨或是共產黨的政治的力量，都對他的生活與治學造成了巨大的影響。我曾看過一些相關的紀錄，文革時期的馮友蘭，日子過得非常非常辛苦。我印象如果沒記錯的話，好像是生了病，已經提著尿袋的情形下，還要被批鬥。過去有人曾經批評，馮友蘭《中國哲學史新編》有過幾次修改，每次修改都迎合當時政權所要求的方向。或許我們應該想，如果我們是處在那個環境，我們會怎樣？我們真的能比他更堅持嗎？這樣的一個善感的哲學心靈，坦白講，他是痛苦的！處於如此艱苦的歷史脈絡中，他跟他原來那麼純粹化的心靈之間，其實是產生

了巨大的撕裂！不過，純粹的心靈終究回歸純粹。晚年的馮友蘭要求自己一項任務，即使已經 80 幾歲了，他仍然要做新編的修改。在這個版次裡，他把中國哲學的發展分成七個時段來看待，並點出該階段的重點哲學問題。不管我們同不同意，坦白說，都值得敬佩這樣的哲學心靈。這個受傷的哲學心靈，在學問上他受到受邏輯實證論，或者是邏輯分析的影響，看起來似乎具有高度的西方式心理。可是在生命作為的抉擇上，歷經幾番政治上的摧殘，他晚年所回歸的，卻是具有非常古典人文主義的神聖性。所以他強調了中國文化對他生命所產生的影響，甚至希望因此而能夠帶文明走向一個新的文化轉型。此種心願，實為一種教化理想的展現，而具有古典人文主義色彩。如果從這個角度來看，我想他還是具有近代知識分子的特質，只是他的命運、他的離散，給他帶來的影響，造就一個受傷的心靈。

第二位學人徐復觀，大家都熟悉的一位先生，他寫過很多的著作，我剛剛也特別提到他有軍旅生涯的經驗，在當代的學者中，較為罕見。此外，他也是從農村長大的青年，記得他曾提到孩提時期的生活艱苦，除了大概是過春節那一段時間，家裡東西稍微比較豐富一點之外，其他春夏秋冬四季都過著如同在過冬天的生活一樣。此處冬天生活意謂著過著吃不飽、穿不暖的日子。而如此的大地兒子，後來有了機會發展，不管當時在國學館被黃侃以第一名提拔進來就讀，或者是後來受到資助赴日本明治大學經濟系就讀，然後因為經費不足，轉讀陸軍的步兵學校，徐復觀把握住機會，也因此讓他生命增添了一些傳奇的色彩。在他的經歷中很重要的一刻，就是與熊十力的碰面，那時他已經官拜少將了，徐復觀仍虛心跟熊十力問學。熊十力問他《讀通鑑論》的想法，結果徐復觀批評了此書的一些論點，招來熊十力痛罵一頓。這個痛罵的棒喝，反而讓他因此醒了過來，對他而言，此次的震撼一罵，倒是讓他那個離散的心靈，回到永恆的文化家園中。假設我們講說，他在學習與經歷路上的多采多姿，或許反而是一種可能的離散化，離散於文化，離散於自我，離散於心靈的家園。然而他終歸有個家，有個以文化生命為底蘊的心靈家園。所以回到文化、回到中國文化，對他而言的價值，就是找回自家生命。因此他開始去思考中國文化的核心問題，我覺得他所提的憂患意識，便碰觸到最核心的層次。這是一個對中國文化相當有價值的討論，問題直指了「自覺精神」對文化的決定性價值與意義。在他的觀察中，中國文化表現出憂患意識的強度。然而中國文化精神為什麼會以憂患意識為重？此外，為什麼他在《中國人性論史》一書中，又要對於「敬德」，這麼樣的重視？其實進一步來說，他認為那是因為人對解釋世界這個問題，開始有了自覺的精神出來，而這個自覺精神，不僅是意識狀態的描述，同時也是承擔的行動實踐。因此這個承擔自覺的憂患意識，不會只是在解釋古典的世界而已，此一自覺意識的發用，也會對於當下世界的自我生命安頓，帶來積極性的影響，從而改變世界。以此而言，徐復觀在學術與政治之間的實踐，亦是他自我生

命安頓的表現。從他軍旅生涯的深刻體會中，或許他認為沒有辦法完全解決最終極的問題，只有回到文化的生命裡頭，此一問題才能獲得安頓。因此他把接下來的一生，應該說後半生，都投入了這個工作上。但是，也是命運弄人，歷史的轉折帶著他 1949 來到台灣。避禍桃源，只是無奈！但徐復觀在此一東海孤島，並未喪氣。我們知道他在東海大學中文系任教，一方面培育了許多文化人才，一方面面對時務也勇於批判。或許是因為有著軍旅生涯的經驗，他的脾氣不會太小，是以徐復觀常常跟人家寫文章，打筆戰，嚴厲的批評筆鋒，經常惹得學者不快。不過，究實而言，徐復觀的批評並非完全無的放矢，空發議論。當然徐的立場是否必然正確無疑，多有討論空間。但是他的論述大致會有其一番道理，就看你同不同意而已。不像今日我們所看到的某些酸民式的寫法，僅是酸而已，未建基於理上論。徐復觀喜就理上論，不管你同不同意，理上論就是一件非常重要的事情。其中讓我印象最深刻的，是他跟錢賓四先生在辯論到底中國有沒有專制這個問題。當然賓四先生，他對漢代歷史的實證研究，不認為漢代進入專制體制。可是，徐復觀在兩漢思想史裡面就認為漢代已經是一人專制主義形成的年代。兩說實有著巨大差距！然則像徐復觀這樣的知識分子，為什麼對於權力的反省會這麼深刻？我認為這種反省的深刻，雖與其個人特質相關，但在當代性意義的層面，更值得我們深思。再者，如果我們將視角看遠一點，我們可以說，這個當代性的意義又是根源於文化上面的一種自覺意識。當然，某種意義來講，我會覺得這仍然突顯了一種古典人文主義的傾向，所以他並不是完全的俗世。最後，如果說人能於一般的生活世界裡面甘於生命遭遇的折磨，但又有理想性的堅持，希望去建構一個美好的年代，「或許以前是 good old day，但他認為在努力與期盼下，能有 good today 之可能」，以此大願而言，如此的心靈，漂泊於歷史之中，其所言、所行、所事、所願，自是值得我們多多了解。

以上我簡單以兩位先生為例，我不敢講是定位中國文人，但是我想講說，中國文人總有一種浪漫的氣息，這種浪漫的氣息就想要讓肩膀跟時代之間可以連在一起，用他的肩膀去扛這個時代。而他要去扛這個時代的悲願，就是非常具有人文主義的特質，他不是只為自己，不是為利，也不是為其他條件而存在。所以 120 年前的戊戌的這個年份，有些知識分子跳了出來，承擔了歷史的責任，這是人文主義的理想神聖性之實踐。我們其實在不同的時代都看到了，類似這樣的靈魂，在苦痛中與時代搏鬥。所以如果我們在 120 年後，來思考這樣的一個問題的話，或許我們更應該去珍視，這種理想性的純粹，因為處於今日的我們有的是太多的計算，缺乏的則是面對純粹的愛好。

陳韻教授：

請再一次掌聲。短短的半小時不到，相信各位已經又從很多以往的訊息當中，得到了

另外一種提升，謝謝林老師為我們談到這兩位重要的學者，又幫我們做了很多重點提示。接下來，要請賴錫三老師為大家分享他的生命經驗。

賴錫三教授

啟屏老朋友，中正中文系老同事，還有各位年輕朋友們，我一直以為今天的座談，可能不會真的成形，所以我並沒有特別為了這次座談做了準備，寶釵老師希望我談談「道家道教的逸逃者」，所以我就隨想隨說，談一點粗淺的想法。剛剛陳老師在開場的時候，點到一個黑暗時代的觀念，其實不只明末是一個天地大變局，先秦何嘗不是，魏晉何嘗不是，中國歷代歷史的治亂辯證，苛政猛於虎的黑暗面到處充斥，甚至從人類的歷史長遠來看，苦難也無所不在，所以人如何在歷史的苦難中，苛政猛於虎的暴力裡，怎麼回應這個世界，重建秩序，讓自己安身立命，看來都是一個普遍性問題。而討論中國政治史脈絡下，「知識人」的出入處境，我立刻聯想到余英時討論《中國知識階層史論》的那本著作，他觀點下的知識分子這個概念，主要是關聯著儒者來講的，而這個「士」大夫階層，同時就和「出仕」的政治實踐相連結，所以儒者的外王實踐有很大成分是跟政治難分難解的。政治涉及到最大的公共性事務，所以整個政治的崩解、政治的黑暗，就會天下的人民無法措其手足。一開始從孔子身上就可以看得出來，一個儒家型知識分子的原型，因為孔子對政治的關懷，在他盛壯時期周遊列國時付出了最大的心力，也一直提到「每至其邦，必聞其政」，他也一直期許恢復政治秩序，想要讓政治成為道德的延伸，這一直是他評點偉大典範人物甚至政治人物（例如堯舜和管仲）的標杆。和這個政治實踐形象做對照，我們立刻也會想到另一種安身立命的隱士形像，這就是一般人理解「仕與隱」的儒、道對照。那麼這個「隱」的形像，大概就是寶釵在設定講題時的所謂逸逃苛政或遠離世俗。想逃離黑暗，渴求遠離傷身害命，或者我們也可以說，想要去到一個烏托邦或桃花源，找回生命的本真存在方式。如果中國政治在古典修辭裡面，通常跟「天下」這個概念脫不了干係的話，那們隱者或者可以說，不想被「家天下」的政治暴力所框限，而渴求活在更廣大的「天地」之中。隱者通常逃到那裡去呢？如「乘桴浮遊」地逃到所謂天涯海角，於是跟人為政治的「天下」轄域相比照，「天地」似乎被想像成一個不再是權利薰心，人性扭曲，主體膨脹所導致的一連串無止盡爭奪，所帶來的人跟人的異化關係，而是「反異化」、「反剝削」、「反暴力」的「帝力於我何有哉」之「去政治化」樂土。就好像「方內」跟「方外」，「仕」跟「隱」，經常被視為對照組（也可視為互補性），而在這個二元對舉的情況下，道家在思想史裡面給人一個標籤式的印象，就是它屬於隱者之群，隱逸之群，逃離政治集體的黑暗，走向個我的養生保全。當然，同情而善意來理解它，這也意味著道家想要復歸倫理關係的樸實，復歸人性的自然本真，復歸天地物我共在逍遙的平等而自在的互動關係。所以我們看到儒

與道的一種互補性結構，也幾乎注定了後來中國知識分子生命內部的辯證複雜性。例如，我立刻就想到陶淵明到底是儒者還是歸於道家？那一種身份更濃一些？像蔡瑜所討論的陶淵明，顯示了陶潛的儒者歷史意識很強，而我自己解讀的陶淵明則道家的性情意味更濃厚，但是也可以看出儒者身份在他生命裡面也不是表皮一層而已。然而「歸去來兮」的五柳先生，最動人心弦之處經常是在批判政治對人性的扭曲，並時時呼喚自己回到更真實自然的素樸人際狀態。另外一個形象就是東坡和他那有名的〈赤壁賦〉，身為中國傳統文人在他們人生成長的經典教育過程，儒者那種「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，「以天下為己任」的價值觀，也已經內化為士人身份的主體性建構裡去，可是另一方面，你也可以看到東坡最好的文章，最美的文章，最動人的東西，經常是被貶謫後回歸天地之間，然後跟自然真實的自我和解，跟純樸的土地人民在一起後，又或者將歷史場景重新安置在宇宙天地的長鏡頭裡，然後從天地的超自然、超歷史的角度去反觀照看歷史，這時候又對於人在歷史裡面的滄海一粟，有了曠達的美感超然。這種從自然、山水裡面所帶來的跟天地連結的美學式心靈，又是中國知識份子常常用來調解他們在政治上受苦受難之後，超脫出來的心靈私密空間或者廣大天地的浩瀚空間。內在的自然適性或外在的庭園山水，成為了士大夫調適自我、重建本我的活水源頭。這種結構普遍存在，例如知識分子的居家環境裡面，也常常出現這兩種並存共生的空間現象，一方面充斥儒者經世濟民的額匾，另一方面則是到處有自然隱喻的庭園額匾。透過園林空間對自然隱喻的巧少佈置，讓自己生命喘一口氣，以無用無為的存在狀態，讓自己在天地之間，平淡卻超然地逍遙自在。所以儒與道的互補性結構，在中國文化的巨流河中，一直流敞存在著。

但是這些年來，我對於過於二分而呆板的「儒道對立而互補」的近乎意識型態觀點，有了一些再反省的觀察。對照於儒者是純粹型知識份子而投入救國救難的這種歷史的形象，道家（尤其莊子）經常被簡化成醉心方外而追求逍遙，完全脫離而不關心人間世，這樣的二元標籤，我確實有所不安、不滿。這種反思或許也和我自己的主體變化成長過程有關，我一方面成長在蘭陽平原那個依山傍海的廣大天地之間，與自然萬物遇合一直是我童年成長的主調，可是在我走向知識文化的薰習過程中，我的師長輩大都是新儒家，或者是儒者型氣象，也可以說自然和文化「天人之際」的辯證關係，長期在我生命裡面翻攪，後來我在莊子身上也看到了這兩種形象的弔詭共生：一種形象就是「格格不入的鵷鷖」，也就是對於權力、對於政治，一直保持一種批判抗拒的外部性姿態，類似一種 *outsider* 的旁然間距狀態。一則很有意思的故事，惠施擔任魏國大相，因為擔心他有才的老朋友（莊周）到魏國之後會影響到他的權位，於是就派人去搜索莊子，莊子知道之後就說：唉呀，你不了解你的老朋友嘛，我是非梧桐不棲、非禮泉不飲的高貴鵷鷖。這則故事暗示出政治權力對莊子來說，猶如腐鼠，他只願詩意地棲居於漆園而對政治保持冷觀的批判距離，他寧願當

一隻遊於自然大地的烏龜，也絕不願為宰制人民的政權服務。做一個本真之人，淡遊田園，遨翔山林，這一個形像在莊書裡確實經常出現。而這個形象也連結到學者對〈逍遙遊〉的爭議性解讀，如果單向度採取「格格不入的鵷鷖」來定位莊子哲理，就會傾向於先回歸自己、回歸天地，超越天下後再以天地來批判天下，那你可以看到逍遙遊有另一種形態，就是堯讓許由，就是治天下，又把權力讓出去，儒家最美的一種面對政治的最佳典範。例如〈逍遙遊〉中的儒家聖王堯要把天下讓給許由，許由拒絕時就用了一個「庖人不治，尸祝不代」的譬喻，許由把堯治天比喻做火熱不堪的政治廚房，而許由自稱是掌管祭祀、掌管宗教、掌管精神活動的高貴尸祝。就算庖人無法治庖，尸祝也不會越庖代廚。這就是把政治看成污濁黑暗，而寧願當個格格不入而清高自在的鵷鷖。這也是儒、道既對立又互補結構下的道家人物典型形像。但我漸漸認為，從這個單向度來理解《莊子》，恐怕「只知其一，不知其二」。

另一面我看重的形象，我將它稱為「入遊其樊的庖丁」，這是一個不完全拒絕廚房、入遊其樊又遊化庖廚的莊周。換言之，如果我們以另種方式去重解〈養生主〉的庖丁解牛，也包括重新去解讀〈逍遙遊〉和〈人間世〉的關係，我們將可以看得《莊子》在思考關係中的逍遙，或者說，思考如何將「相刃相靡」異化關係，轉化為「遊刃有餘」的相養關係。如此一來，君臣父子的倫理與政治是無所逃於天地之間的，人是脫離不了關係性的情境存在。所以當我們設想一種獨我論式的逍遙（例如「舉世譽之不加勸，舉世非之不加沮」的宋榮子），想要把一切關係都出脫盡淨離後再去找到一個乾乾淨淨的自我本真，全無罣礙的自然本體的時候，其中就可能對主體產生一種「不可承受之輕」的虛無病，這種抽象式的獨我逍遙將挾虛無與孤哀情調。〈逍遙遊〉不認同宋榮子那種絕對的「內外之分」，就是要重新再思考倫理政治與自然自由的更複雜關係。倫理關係也可以異化為相刃相靡，但問題並不是關係本身，而是主體面對關係的態度與能力。換言之，如何讓關係不成為一種相互捆綁與傷害，不讓倫理關係被政治權力化了，而要將異化關係轉化為養生關係，關鍵性則在於主體如何思考與面對錯綜複雜，並且隨時可被權力污染的關係自身。也就是回應無所不在的權力，這裡所謂的權力不只是外部的政治權力，而是人性內部與人際關係就可能隱含各式各樣的權力病毒寄身其中，時節因緣俱足時，它就會隨機變現。換言之，人心人性的主體性內涵，比我們想像的還幽微曲折，而如何觀照自身並善巧回應自他關係，便考驗著「已然身處庖廚」的庖丁，遊刃解牛的能耐。我們如何在關係中游刃有餘，怎麼在關係中不逃離關係，回應關係而轉化關係，豐富關係又變化關係，這裡面便要有一種「礙中無礙」的弔詭修養被培養出來。如果這樣來思考的話，莊子就不只是一個逸逃者，也不能單純被定位為超人文、去關係，而是以另類不同於儒家的人本主義方式去重新思考人文化成，如果將「格格不入的鵷鷖」和「入遊其樊的庖丁」合併觀察的話，恐怕道家就不是只

有隱者之學、方外之學了可以定位了。

由於時間有限，至於道教的部份，我只簡單幾句話，道教徒你大體可以說他們屬於逸逃者，但我們必須去理解為什麼逸逃？因為他們走向了一條宗教的形上進路，宗教經常把人世間看成如夢如幻或者不究極的世界，不認為這個現象世界存有最終極真實的價值。因此不只政治不可依仗，整個人間世界都是有限，甚至是輪迴的不淨現象界，因此想超脫形下的後天界，而托命於形上的先天界，才走向了徹底的方外道路。道教大概是這樣，所以他們追求的神仙之學、先天之學，相信有更真實的本體生命存在彼界而可安頓，他們有一個 *ultimate concern* 的終極關懷在，因此選擇了「去此取彼」的遠遊逸出之路。這樣的宗教式終極關懷，對儒者來說卻可能流於「最真實的虛妄」，所以宋明理學家向來總是要批判佛老，認為他們是設定了一個想像的無限境界去安身立命，卻逃避人間的真實與意義，將它交給儒者去跟混濁惡世糾纏，而顯示宗教的超越性清高。也可以說，這種道教型的生命狀態幾乎難以顯示知識分子性格，我個人認為莊子的圓教道路不同於道教式的超越。我的作文，就先到這邊。

陳韻教授：

謝謝錫三老師為我們作了這麼有深度的談話。接著歡迎文芳主任引領我們進入不同領域的思考。

毛文芳教授：

感謝主持人韻老師。我連續主持了幾場別開生面的清談，在去年 12 月大型舞台佈置的「散步·行遠」清談後原打算收山，拗不過現任總編輯與新任系主任寶釵教授的熱誠，為了讓本系最要好的顧問皆盟友啟屏教授，以及雖然從中正逃走卻讓我們不能忘情的錫三教授能為我們談出有意義的話語，於是就配角現身以烘托兩位巨星了，而我對「清談」確實蠢蠢欲動、躍躍欲試，感謝大家給我這個機會

今天我設定一個談論角度：「末世·藝境·逃隱」，想由我關注的中國繪畫視角切入今天的主題。先回溯一個古老典故：孔子《論語》對「逃隱」有多番討論，〈衛靈公〉曰：「邦有道則仕；邦無道則可卷而懷之。」〈泰伯〉曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」「邦有道則仕，邦無道則隱」……。中國有仕宦文化，伴隨而生的，就有隱逸文化，仕與隱是中國知識份子應世之兩面，二者相輔相成。若當官是一種迎向世界的行動，那麼隱逸自然就是一種「逃走與離散」。

那麼，怎麼逃？逃到哪裡去？〈伯夷列傳〉曰：「……伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。……武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，

採薇而食之。及餓且死，作歌（采薇歌）」伯夷、叔齊不認同政權，無法逃往國境之外，只好選擇不食周粟。

〈公冶長〉曰：「道不行，乘桴浮于海。（從我者，其由與？）」逃往國境之外的海域。

陶淵明身處亂世，假託晉太元中，武陵人捕魚而意外發現「桃花源」，這個植滿桃花的水源地，後來不復尋覓，成為中國隱逸文化非常早的香格里拉、烏托邦，成為後代處於亂世可以逸逃的精神聖境。

歷史上很早就形成的隱逸文化，怎麼在視覺範疇中呈現？換個方式問：繪畫何時？以及如何成為可以逃隱的境地？

中國畫史除早期岩畫、壁畫用以標記傳遞訊息的功能之外，儀表天下、表彰功勳、戒鑑功能的人物畫的形成早於山水畫，當顧愷之人物畫成熟之際，以及山水玄遠詩相當發達的六朝時期，中國人對山水的視覺化尚停留在人大於山、水不容泛的山水畫稚拙階段。唐代李思訓父子為代表的青綠山水畫表現了對山川景致壯美的敬畏，明皇幸蜀圖表現了蜀道難於上青天的峭壁。就算有傳說的盧鴻草堂圖，也與王維的輞川別業相類，是別墅家業的展現。真正將墨分五彩運用在山水畫要溯及宋代，將山水的視覺表現以去除色彩的水墨方式呈現，這樣的水墨印象更像是彩色山川的影跡，去掉顏色，存留意境。

宋代出現了文人畫。王德威以為中國文學的流變自詩騷以降，抒情一直是文學想像和藝術實踐裡的重要課題之一。「抒情」的「情」帶出中國古典文藝對主體的特殊觀照：內燦、外緣；官能、形上；感物、感悟；性情、本心；壯懷激烈、纏綿悱惻……，將主體觀悟與文藝實踐合一。高友工將詩歌「言志」本質提煉而得的「抒情」特性，拉至更高的美學層次，高先生以為中國美學傳統，先後專注於音樂、詩歌、繪畫，儘管有其文類的多樣性和詮釋中的種種爭議，卻揭示出某些恒常不變的特徵，……謂之“抒情美學”。

繪畫發展初期以鑑戒功能為主的人物畫，被認為不適合成為一種抒情藝術，這類繪畫主要指向對「外化世界」的一種投射；畫家被期待盡其技藝之所能，實現一個原型到畫作「逼真」的轉化，此一美學的根本是描寫性或敘述性的，繪畫在此階段既無法內化，也不能象意，故而與抒情原則相對立。高友工在探討抒情性的時候，特別注意「內化」與「外化」的問題。繪畫作為一種抒情藝術，是山水畫轉化為一種自我表現的理想型式，以及文人畫創造出筆墨的象徵系統，這個時期大約在宋代。及至南宋，人性化、個人化，具自我表現的山水小品占了優勢地位，更能充分識別抒情美學的內化成分。兩宋山水畫對自然山川的內化性轉變，北宋文人畫以書法性筆墨寓興寫意，南宋畫院以詩題入畫擢才而興起畫家對詩意畫面的追求，元明畫家更廣闊的象徵性畫風，凡此皆為中國畫史注入了抒情元素，這些潛在元素使得當水墨畫法從寫實系統掙脫出來之後，不以追求物態形似為目標，而以振筆速率、下筆角度、用墨濃淡以及落墨輕重等書法性筆墨營造視覺意象，如此一來，

繪畫便與詩人用文字意象表達自我胸懷的抒情理念，幾乎異曲同工。

中世以降，繪畫抒情意涵的表現，就繪畫一面而言，畫家處理自然山水、四君子或勝景所採取的內省手法，即使是人物畫，畫家亦可突出人物精神「內化」的繪製企圖。至若晚明陳洪綬所繪〈自畫像〉，被視為明末變形主義的代表作，設色明艷，人物造型怪異，五官滑稽變形，呈現出一種奇誕古拙的意趣，該圖擺脫「標榜」與「紀實」的訴求而向抒情意涵轉化，其深度內省以自我描繪的成份，無疑地具有濃厚的抒情意涵。

既然繪畫也可以抒情表志，那麼針對“末世感”，畫家如何回應？戰爭、亂離、朝代更迭，其中最嚴重的是異族滅朝，大可顯現在宋末元初、明末清初。宋末元初之際的詩畫家錢選，以青綠山水手法畫“待渡圖”，用以表徵其嚮往但不存於世的蓬萊仙界。鄭思肖畫“失根的蘭花”，把義不食周粟的伯夷、叔齊給蘭花化。龔開畫“中山出遊圖”，是一幀以「鬼趣」為創作核心的特殊畫例。這件紙本墨畫，共畫二十餘人（鬼），內容描寫鍾馗為小妹送嫁的情節。畫幅中的鬼役們，各箇造型突梯滑稽，充滿了幽默、嘲諷的趣味，倘以漫畫視之，似乎亦不為過。”中山出遊圖”與南宋李嵩“骷髏幻戲圖”的筆墨表現殊異，相互間應無直接的傳承關係。但兩畫同樣擇定人死後的形象作為描繪重點，卻不由得讓人聯想畫家的社會背景觸發了他們的創作初衷？龔開在元理宗年間，原任兩淮制置司監，入元後不仕，以遺老身分往還於蘇杭等地，賣畫自給，是位氣節甚高的畫家。龔開首創「墨妝」，以濃墨染面頰，”中山出遊圖”的鍾馗小妹即其例證。自唐以降，鍾馗逐漸演成民俗信仰中的驅魔大神，每逢年節、端午，民間常時興懸掛鍾馗的畫像，但龔開畫鍾馗的動機似與節慶應景無涉，究其原委，無非是想寄託其「掃蕩凶邪」的深刻寓意。「凶邪」恐係其心中指控的蒙元政權，難怪元代夏文彥《圖繪寶鑑》評論其畫藝：「怪怪奇奇，自出一家，不可以清玩目之」！

以上略談宋末元初畫家三種逃隱的例子：其一、錢選寧可追求虛幻仙界，把對現實的焦慮不安以美麗的筆墨掩蓋；其二、鄭思肖失根的蘭花，以不合作心態表達其漂泊心境；其三、龔開以諷喻方式醜化並控訴不認同的政權。這種表達離散的隱喻模式到了明末清初，大家熟知的八大山人，如出一轍，又如藏書世家項元汴之後裔項聖謨，以及廣東石濂和尚釋大汕，處於異代之際，都有相當精彩的藝境表現，限於時間關係，就不展開了。

最後我想討論的是，長期離散或堅持離散之後呢？用簡單的話來說，當個遺民容易嗎？舉例而言，清初文人李良年曾囑繪一幅〈灌園圖〉，歸鄉求地，灌園養母是李氏的願望，故委請吳派畫家文點為其繪製此圖。文點為良年畫像營造了一個灌園的場面，此非事實，只是李良年孝親理想願望的一個心象。文友汪琬曾針對前朝遺民提出大哉問：亡國之臣為王朝殉節，乃其勢使然，若布衣韋帶之人捨其家室，訣絕父母兄弟，以遺民自高，是欺世盜名的奸人。汪琬將今日李良年與昔日東周陳仲子相較，事同而心異，汪氏貶陳而揚李，

藉此抨擊當世好名卻棄養雙親者。汪琬陳述了〈灌園圖〉的意境是個不易達成的烏托邦，理由是古今不同，古之隱者多能自力更生，無求而皆給，故當其不得志時可退也。然今之君子，俯仰無能畜養，隱居條件不足，遯世長往，飢寒交迫，處境分外艱難。由此觀之，〈灌園圖〉有室廬之華，有華木水石之勝，又有琴尊棊矢、朋從往還之樂，是一幅不易企及的桃源夢想圖。以觀生活條件如此窘迫的李良年，在狀況未必更好的汪琬眼中看來，心有餘而力不足，無法勉力謀助其願。是故，汪氏十分弔詭地推翻了〈灌園圖記〉一文的立論，灌園養母之孝心誠然可憫，卻無法落實。

頗可玩味的是，康熙 7 年（1668）的第一篇〈灌園圖記〉中，汪氏讚賞李良年「愧夫世之好名而不顧父母之養者」，5 年後再撰〈灌園圖後序〉則謂歸鄉養母為不易達成之難事，這個時間點逐漸接近康熙 18 年（1678）博學鴻儒詔舉之際，當四海推舉賢士以迎合國用之際，文人更應踴躍入仕，不落人後。汪琬此文在某種程度上隱約地迎合了這種思維，一如其於〈灌園圖記〉文中所引「傳曰：孝始於事親，中於事君。又曰：資父以事君而敬同，是則君親一也。」既然事君與事親一同，那麼文士何必如陳仲子一樣，辭三公而去國？汪琬此文表面看來頗有自訴苦境之意，私下是否殷殷鼓舞著李良年：既灌園之計不可施，不如暫休歸鄉孝養之心，積極尋求應世之方。

即使想要離散，也無法盡如人意吧？！知識份子有種種苦處呀！清初文人普遍瀰漫著一種壓抑的苦悶，王汎森認為是一種權力的毛細管作用使然，無所不在的權力左右了中國知識份子的出處與離散。權力的話題值得置入今天的清談中延伸思考。我已佔用不少時間，暫時先談到這兒，謝謝大家。

陳韻教授：

謝謝主任，又為我們另外開啟了一個面向，也有更多體悟。剛剛多次提到漂泊、土地，現在就趕緊歡迎江寶釵老師，要以「被派官到臺灣」為題，就我們現在立足的這片土地、這樣一個更貼近我們正在感受的世風環境，來闡述她的觀點。

江寶釵教授：

辦這個清談最困難的就是找題目。謝謝胡曉真所長。她在上一次的閒談裡提到西南疆的流裔，那些被謫的文人在她的描述下還能呈現一種很高的人格與生活境界，啟迪一種令人心嚮往之的境界，是我過去從未注意的。西南是疆藏，東南是台灣，一直都是帝國的邊陲，也一直是帝王的頭疼。這很快就形成對比。從這裡再想到臺灣的海域，這是乘桴之地，就邁入戰亂或不得志被貶謫或自我放逐的道家了。

從地方空間被啟發，接著才回到時間軸，發現 6 月 11 日是百日維新滿十個紀年，即

120年。我想起前不久訪新加坡、馬來西亞，在那裡遇見了一些境外史，標誌著晚清到民國初年的中國知識分子的離散。

6月11日是週一，又逢期末了，校園與人心都近乎空城，沒有聽眾。由於毛主任向來存惠大眾，而我不太一樣，學術真談得深了，與唱陽春白雪沒有二致，難以勉強，找聽眾是辛苦的事，不是三、兩位好友對酌共享，就只能獨享，沒有這種襟懷，沒有這種蕭散的心情，是很難做學問的吧！所以，我並不那麼介意聽眾有多少，能到場的算數吧！在一個人都會離去的時間辦一場人都在離散的清談，也許會有不凡的結果。

所以，便有了這個清談。

被派官是一件值得慶祝的事，然而，被派官的地點是臺灣，就對被派官者形成壓力，他們的心情，不是被貶謫，卻懷抱著一種近似被貶謫的心情。這當然與臺灣當時的位置有關。

1683年施琅擊敗了明鄭政權，清帝國對於如何處置台灣，卻出現了「留台」、「棄台」的爭論。棄台論的主張者認為既然鄭氏政權已消滅，台灣乃「海外丸泥，不足為中國之廣；裸體文身，不足共守。日費天府金錢而無益，不如徒其人而空其地。」施琅堅決主張留臺，上〈台灣棄留疏〉，力陳保有台灣的利益及重要性，並提出不添兵增餉、治理臺灣的方針。這確立了清廷領有台灣後消極治理。奉派到台灣的官吏規定不得攜家帶眷，而且是「其防守總兵、副、參、遊等官，定以三年或二年轉陞內地，無致久任，永為成例」。先是三年一調，一七二九年起，又規定在台灣任職的文官滿二年就可調大陸，構成了「三年官，兩年滿」的格局。制度為官員坐大防弊，卻使得官員人人如「五日京兆」，無心於台灣。當時，清代任官還有「迴避」的規定，被派到台灣的文官必須是來自福建以外五百里的人才有資格。這些官員離家遠，他們先前對台灣一無所知，接著要經歷渡海的恐懼；抵達臺灣之後，他們不懂客家語、閩南語，遑論原住民語，維事與生活都難免感到困頓，個人日常經常被鄉愁圍繞，居公施政則無法深切瞭解台灣的民情、民俗，難以落實，成就有限。

於是，被派官到台灣形同貶謫。

有的官員乾脆作威作福，隨時等著回家，寫下官治歷史上黑暗的扉頁。丁日昌認為台灣「吏治黯無天日，衙役倚恃官勢，嚇詐鄉里，所欲不遂，輒即私押勒索，被害者往往賣妻鬻子，破產傾家」，如造成施九緞事件彰化知縣李嘉棠。因此，丁日昌乃嚴懲台地貪官污吏，其整肅官吏範圍含蓋台灣各縣之高級官員。

不只被派官者感到是一種貶謫，外人也認為這是一種貶謫。王漁洋註孫元衡的〈答篠岫弟到榕城見寄〉一詩時，就指出：只覺其筆酣墨飽之樂，不似「柳子厚」畏其苦也。汪灝為《赤崁集》寫〈序言〉，也同意這個觀點，他說：僻處邊隅，並未帶給他太沉重的謫人情懷，他的詩，客觀風土的情意多，而主觀個人的身世之感少。對於被派官到臺灣這個

事實，履臺之後，臺灣的奇山麗水往往教他們發揚蹈厲，字行間自然流溢勵節的昂揚之姿。這是一種安頓自我生命的方法之一。代表者，自然就是孫元衡。孫元衡在一七〇三年（康熙四十二年）任臺灣府海防同知。在臺灣的時間超過三年，他為政力求便民，興利除弊，史書以「慈惠愛民」四個字稱譽他。他離開台灣的時候，士民為他建坊立碑。他在台做官期間寫了三百六十首詩，有五、七言，雜謠、歌行，乃至竹枝詞，幾乎各體皆備，無所不至，他的個性溫厚，詩歌的表現也令人驚豔，迭有佳作，《赤嵌集》，在臺灣文學佔有一席之地，使他成為最重要的詩人之一。山水文章，很顯然是孫元衡自我立身的策略。

孫元衡雖然也是個好官，不過貴州人周鍾瑄比他更有具體的表現。他在一七一四年（康熙五十三年）擔任諸羅（今嘉義）知縣，接著在一七二二年（康熙六十一年）任臺灣縣（今台南）知縣。周鍾瑄在他任內，捐自己的薪水為嘉義地區興築水利，經畫諸羅陂圳。他又特別重視文教，延聘名宿陳夢林纂修《諸羅縣志》。當時，諸羅初建，轄地遼廣，北至三貂嶺，自斗六以北，皆榛莽，居人稀少，他特別親自去巡察訪視，寫下了一首頗動人七古〈北行紀事〉，歌詠臺灣山水風土。除了關懷百姓生活，深入地方風土，周鍾瑄也留意心靈撫慰的需要，在今日的嘉義市興建了城隍廟。他的這幾個創舉，都在台灣留下深遠的影響。周鍾瑄是一個很有創舉的人，成就也很卓越。

劉家謀在一八四九年（道光廿九年）擔任台灣府學教諭。他是一個性剛直的人，他的長官不太喜歡他。然而，他為政勤勉，又熱愛士人，得到當時人普遍的尊敬。他有掌故，到那裡都不忘蒐羅，他所蒐集到的材料，都竭力撰集為文獻。這就是《海音詩》二卷的來源。一八五三年（咸豐三年），他過於辛勞，得病死在任上，才四十歲。這裡還流行一個傳說，當僕人護衛他的靈柩回家鄉時，在途中遇到盜賊劫掠，他的遺稿業書都散棄於水中。當賊要把棺柩，船中人嘆道：「是台灣府學劉老師！」賊遂散去。劉家謀可以說是風土民情的蒐集與再現者。風土的觀察與創作成為他自我安頓的一座溫室。

福建漳浦諸生陳夢林，曾三度履臺。接觸陳夢林，已是二十年前的事了；後來，我又做了一次較深入的研究，但，我始終沒有理解到，他為什麼要三次履臺？或者三次履臺，產生了什麼意義？可見學問真不是一件容易的事——至少對我而言，真是這樣的。第一次來，是一七一六年（康熙五十五年），他接受諸羅知縣周鍾瑄的聘任，來台纂修《諸羅縣志》，這部志書被盛讚為萬卷之首。在這本志書裡，他提出很多理台的建言。第二次來，是一七二一年（康熙六十年），他為朱一貴事，參同鄉總兵藍廷珍幕，而所以會受聘，與他纂修《諸羅縣志》所累積的對台灣的認識，關係至大。而朱一貴事平，理台謀劃者，歸功於廷珍的堂弟、撰《平台紀略》一卷的藍鼎元，但，考量時況，陳夢林應居功厥偉。他在《諸羅縣志》中的許多想法，似亦可見於藍鼎元的《平台紀略》，因而，這次參幕，可以說部分實踐了他在縣志中治台的若干想法。一七二三年（雍正元年），這一次，他年事

已大，純游歷，在臺灣走動了數個月，寫作〈憶昔〉長篇一首、七律八首，寄友人蔡世遠。最後，集為《臺灣游草》、《臺灣後游草》，藍鼎元為之作序。這些作品，如今大部分佚失，只有〈北香湖記〉、〈望玉山記〉、〈玉山歌〉等數篇留世。陳夢林是真正文治武功兼擅的文人，在當世，他一直側身幕僚，為長官建功流澤，歷史上，注意到他的《縣志》，文學上，他留下的篇章不多，只是篇篇佳作。這個人真的是一個不逃隱，實事求是，務盡一己之力，不求成功在我的典型人物。這樣的自我立身，我個人在讀其書，詠其篇時，真的只有佩服、再佩服。

最後，我要稍微提一下廣東三水人梁成柟，他在清光緒間遊臺，任棟軍記室，後來辦東勢角撫墾。乙未割臺之變，他與苗栗銅鑼灣客家人吳湯興等率旅抗日，事敗內渡。不久，他終不能忘情於臺灣，再次渡臺，借寓霧峰林家，看到大勢已去，鬱鬱離開，客死於香港。我所以要提梁成柟，並以他作結，主要是被派官到台灣。從被視為流謫，而後安身立命，而後去而復來，最後戀戀不捨不忍離去，正好是一頁臺灣價值逐次彰顯的流影。

這幾個人清代臺灣官治史或文學史的建樹，今日我們看起來，仍然是十分可欽、可佩、可尊敬的。

我想在這裡挪用或者說，部分改訂薩伊德定義下的知識分子。薩伊德所謂的知識分子，與中國傳統知識分子有點類似，他們必須在君臣的關係中，看到國家治理中被權力中心所遮蔽的事實，提出針砭，這種存有情境，不只是要將自己的位置設定為局外人、擾動現狀的人，更有類於流亡者。這裡所說的，流亡，可能不幸是真實的處境，如劉家謀不為長官所喜，但，這更可能是一種隱喻，他們多半以「建功立業，流澤下民」為己任，卻不得其所，無從發揮。台灣這個邊陲的位置，也許提供了一個使他們處身於流亡的狀態，以是能保持自我的獨立性、敏銳性。

不好意思，由於時間有限，我準備的大部份的稿來不及都在這裡說，也許在書面時做補充。

陳韻教授：

非常謝謝寶釵所長帶給我們這麼真切的感受。現在，熱烈歡迎書豪老師來為大家說話。

張書豪教授：

各位老師好，上星期毛主席臨危受命，要我參與這次清談，負責一段主講，一時間腦筋一片空白，不曉得該說些什麼？無計可施的狀況下，我想我的研究領域，主要在先秦兩漢，只好自作主張，把「中國近世知識分子」的「近世」自動忽略，只談「中國知識分

子」就好。再把重點放在「中國知識分子在遭遇事變、政變或世變時的肆應之道」。開場陳韻老師一下子就將時限放寬到 2000 多年前，真是心有戚戚焉。要談的內容大概決定後，題目又是一個困難，系辦這邊又催得緊。突然靈光乍現，「逃避雖可恥但有用」閃過，覺得好像可以概括要講的東西。所有的東西都逃不過韻老師的法眼，其實這句話本來是一部日本漫畫，日文叫「逃げるは恥だが役に立つ」，後來翻拍成「月薪嬌妻」偶像劇，我要說的內容和漫畫、戲劇沒有關係，只是在趕著交題目的狀況下，斷章取義地拿來充作題目而已。這裡先順著前面幾位老師剛剛的說法，「逃避雖可恥但有用」，逃避這件事情可以試著給他一個定位，孔子是中國知識分子的典範，如果他的一生簡單的分為仕和隱的話，出仕的時間頂多是從他年輕做會計，最後做到大司寇、攝相事，之後沒有多久就離開魯國了。在周游列國，流離失所散的這幾年，他也不屬於隱者，因為他遇到隱者的時候，也遭到取笑。於是乎孔子在仕和隱之間，變成一個很模糊的型態，一種希望出仕，可是沒有辦法出仕，但又不願意就此隱遁，一種「欲行不行」尷尬的狀況。這種面臨「世變」肆應之道，孔子的一生，算是為後人演示的「逃出」仕、隱之外某種安身立命的典範。

回到原本要說的主題來，春秋時期，叔孫豹曾提出「立德、立功、立言」三不朽的說法，在遭遇變動時，最可見「立德」的事例，所謂「舍生取義」、「時窮節乃現」、「臨難一死報君恩」之類的。這樣做法，固然為世人樹立忠孝節氣的楷模，但有時不免會想：「仁人義士犧牲了……然後呢？」豈非親痛仇快之事！

我們學校大一國文有選《史記·管晏列傳》，在備課的過程中，發現管仲其實是一個很有意思的人。據他自述：分錢時多拿，做生意會賠錢，當官被開除，打仗居然逃跑，輔佐的公子糾失敗，也不管君臣之義自己苟活。要不是最後「九合諸侯，一匡天下」的話，管仲算得上大爛人一枚。特別是公子糾一事，這是遭遇到齊襄公被弑、齊國群龍無首、二公子爭權的政治巨大變動。若管仲處於勝利的一方也就罷了，偏偏是在失敗的一方；像召忽一樣以死明志也就算了，卻又選擇逃避。雖說「不羞小節而恥功名不顯于天下」，但從管仲的嘴巴講出來，不免讓人認為是推拖、逃遁的藉口，而且也太自私自利了。

《史記》往後翻幾篇，可以看到〈伍子胥列傳〉。同樣地，伍氏家族遭到費無極的迫害，抓了伍子胥的父親伍奢，再以伍奢為人質，要脅在國外的兩個兒子——伍子胥和其兄伍尚回國，想要一舉殲滅伍氏家族。司馬遷記錄逃亡在外的兩兄弟就比較詳細了，也可以讓我們看看他們決定的過程和理由。簡單來說，父親作為人質，兩兄弟都置之不理，是為不仁不孝；兩兄弟都回去受死，正中敵手陷阱，是愚蠢不智；更何況死光了，誰來為伍家報這血海深仇。所以結論是：一定一個要回國受死，一個要逃走復仇，這樣才得見伍氏兄弟既仁且智。

由此反觀管仲，當公子糾失敗，和管仲、召忽君臣三人在魯國的大牢中，我們不妨腦

補一下：公子糾因有繼承國君的身份血統，小白一定容他不得，所以必死無疑；兩位大臣若一起殉節而死，世人將以為公子糾手下盡是無用之人；兩位大臣若一起貪生苟活，世人將以為公子糾手下都是無恥之徒；無論何者，終將會讓公子糾蒙受不能識賢任能的臭名，豈是人臣所當為。因此，和伍子胥的狀況一樣，必然要一個死節以報君恩，一個苟活以證明公子糾能得賢臣。

現代人常說「死不能解決問題」，但至少可以不用再面對問題，就召忽來說，他求仁得仁，取義得義，任務完成，流芳百世，達到「立德」的不朽。管仲雖逃過一死，卻「幽囚受辱」，難免遭世人非議。在此狀況下，還要再繼續解決問題，就心理面、現實面來說，其承擔的責任也不算小。幸虧鮑叔牙有識人之明、薦人之德，桓公小白有容人的雅量，管仲才有機會翻身。尤其當管仲坐囚車押解回國，桓公親手解開其束縛而要將齊國屬託他治理的時候，正如大鵬鳥搏扶搖而上萬里，其打仗逃跑、君死苟活所等待的機運終於來臨。在主客易位、豬羊變色、桓公有求於己的狀況下，才能看得出管仲做大事的膽識和才幹，他說：「我只是個罪犯，地位卑賤，管不動朝廷大臣。」桓公立為宰相。「我只是個罪犯，身無分文，叫不動有錢人。」桓公給他三歸。「我只是個罪犯，和桓公你不夠親近，管不動皇親國戚。」桓公拜作仲父。瞬間從死囚一變而成為一人之下萬人之上的國家領導人。其後，就像大家知道的，在管仲治理下，齊國在內政、外交上取得極大的成功，也使桓公成為春秋第一位霸主。假如當年管仲隨公子糾、召忽共赴黃泉，正如孔子所說「若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也」的話，公子糾的名聲、齊國的強盛、乃至於華夏文化的保存，將不可得，亦無法完成「立功」之不朽。

至於「立言」，誠如司馬遷有感而發地說：「昔西伯拘羑里，演《周易》；孔子厄陳蔡，作《春秋》；屈原放逐，著《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臙腳，而論兵法；不韋遷蜀，世傳《呂覽》；韓非囚秦，〈說難〉、〈孤憤〉；《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。」都是在困頓的狀況所作。要是以上聖賢忍受不了羞辱、乖舛，糾結於眼前的變故、挫折，現在也沒有這麼多的經典傳世。總結來說，從「逃避雖可恥但有用」角度看中國知識分子在遭遇變故的因應之道，或許也可以提供我們不同的想法。以上是我一點粗淺的意見，謝謝。

陳韻教授：

「用」到底是怎樣的「用」呢？現在讓我們繼續「用」下去。邀請現場老師們、同學們把握最後的時間，彼此交換心靈吧！歡迎若涵老師。

曾若涵教授：

在座的各位老師、學者、同學們大家好。剛才聽到很多精彩的發言，我自己學到很多，特別是在座有多位哲學家、經學家，我這個研究小學的，對這場清談主題的認識，顯然有很多不足之處。如果讓我來講，一定會講得不專業，只是剛才聽到了從孔子一直到莊子的一些討論，再談到戊戌變法的那些知識分子，有一點疑惑想要請教一下在座的老師們。其實不管知識份子他們是怎麼樣的，歷來那些諸子百家彼此之間也多少有一些交流，儒釋道三家也都有一些交流，不管有沒有當官，不管在方內或方外，許多宗教家或者思想家也會試圖跟官場人士有一些往來，即使他在方外，也會試圖想影響政壇。所以我在想，我們其實都是文人，也都有憂患意識，也覺得水果價格下跌會有點擔憂，但是就算我每天都在院子裡模仿古人澆水，但我依然不會變成影響時代的知識分子，所以就算是有憂患意識、有些作為，在那些具有影響力的知識分子的行動裡面，有沒有什麼共通性？那些能夠被歷史記錄下來，能夠影響一個時代的人，他們於行動上的共通性，是我比較好奇的，不知道是不是能請林啟屏老師或是賴錫三老師給一些指點。

林啟屏教授：

我想，一個知識份子，或是我們講的士大夫，能不能在時代脈絡中產生影響，或者是說，會不會產生影響？到底有一些什麼樣共通的特質？我想這個是需要去做更深入的研究，才能切實地回答。但是產生影響的因素，有時候是偶然性的條件所造成的。很多時候我們很難去想說，我們要怎麼樣就怎麼樣，因為這有時候牽涉到成與不成的問題。成與不成，不是一個必然性的問題，而是一個偶然性的狀態。此之所以孔老夫子主張義命分立，如果只能在局勢和道理之間擇一的情況下，孔子會選擇道理。至於局勢能成不能成的成敗問題，不是人所能決定的。正如康德所言人有雙重的身份一樣，我們作為一個自由人，在道德的立法上面，可以決定是非，並做選擇。但在事功上面的成與不成，受到自然的因果性所可能主導的情況之下，我們沒有辦法去談必然。當然，書豪剛才提到的立德、立功、立言，我們很想要去影響其他的人，但是我們要先問，立功能不能先做得到？偶然性決定。立德能不能做得到？此受自主性決定。立言也是自己能做，但是立言是有一個問題，和立德一模一樣，我自己做得很好，寫出很好的東西，但只能藏諸名山，沒有人有機會看到。所以儒家深深體會此理，於是「不患人之不己知」，只能用這種方式來消解這事功上的必然性。所以，做為一個有尊嚴的人，事實上就是 **do something**，我努力做了，但是成與不成，恐怕沒有辦法去明確的要求，我想簡單講到這邊。

賴錫三教授：

我不知道怎樣能夠恰當回應你的問題，不過我聽今天幾位朋友的發言，也有那麼一點

共同性，就是用方外跟方內的不相及，又或者隱跟仕的二元論，確實沒有辦法描述中國文化傳統士人的複雜性，一個人跟自己、跟處境、跟時代，都有它極豐富的辯證關係，可能不能那麼簡單對切開來。包括連孔子都有「道不行，乘桴浮於海」的感慨興發，而當他離開政治而回歸著書立說的時候，某種方式也可視為「歸去來兮」的隱，可是他在著書立說裡「立功、立德、立言」，似乎又實現了更深遠意義的外王實踐。甚至包括像佛教徒的出處，也可以辯證方式來觀察，所謂「出了一個家又入了一個家」，原以為逃離了人間倫理政治關係的束縛，可以找到一個絕對清淨之地，可是沒想到那個方外之地居然也是臥虎藏龍。所謂「臥虎藏龍」是指人心人性的幽微伏藏，人性就是會在關係性存在的處境中，競爭、比較、計算，而那裡也就有了微型的權力藏身其中。除非你自己虛構想像一個烏托邦，在那個地方是政治完全被抽離掉的，人性被想像成純質樸，而且除了沒有力氣計較的老人，以及還沒開始計算的小孩子，就只有雞犬、花植這些自然物，否則成年化的人心就必然會是臥虎藏龍的政治世界。所以我們要想說，人真的是「君臣父子，無所逃離天地間」。

另外，我也想到寶釵提到的那個薩依德的想法，我也從他那邊讀到不同於余英時對中國知識分子的界定方式。余先生是從出仕這個角度，從儒家與中國政治角度來申論知識分子，可是薩依德他對參政型的知識分子則另有批判反省，他指出專業或專家型的知識分子進入到政治權力的場域中，常常變成與權力、與魔鬼共舞的一分子。薩依德談到另一種游牧型的知識分子，他並不企圖逃到一個沒有政治的地方，但卻努力自覺地不被家庭、國族、文化，任何可能的價值意識型態給收編。因為我們很容易將某些價值給本質主義化，被一個國族、一種語言、一種歷史經驗所支配，結果便不自覺地成為「為權力辯護」、「偽理想主義」、「偽真理分子」。例如文芳剛剛提到王汎森指出的「權力毛細管」現象，不只是外部權力的毛細管，包括我們自身對某種東西過度執著的那種堅持，把自身真理化，其實都已經都有傅科和羅蘭巴特所謂的微觀權力之變現。這個反省非常類似於《莊子》，因此也可以從「在其中又不在其中」的弔詭模式來思考《莊子》游牧型的知識分子。這個游牧型就是說我不是逃避不管世事，而是我在權力之中而時時刻刻跟權力對我收編，包括被一種主義收編，被一種種族收編，被一種我所信奉的專業知識給固定化收編，都時時刻刻保持一種戒慎恐懼的游牧抵抗、批判反思，並包持遭遇他者而容納差異的能力。在這樣的情況下，我覺得以某種方式來「立言」也是重要的，知識分子可以採取各種立言方式，包括冷嘲熱諷，語言虛構的批判與抵抗，都是一種介入，都可能帶來一種轉化契機，這也可被視為知識分子的實踐行動。

陳韻教授：

謝謝啟屏老師跟錫三老師，現場即席指點。接下來我們再請賴柯助老師來跟大家交流，

歡迎柯助老師。

賴柯助教授：

我想綜合啟屏老師、錫三老師以及諸位老師提到的想法和我的一起講，用我的方式說。關於「在家」與「離散」這兩個概念，我從兩方面來看。我一開始是很直白的從字面上來看，而我想問的是，「在家」不是「離散」，反之亦然。然而，有沒有一種可能，離散卻也可以是在家？假設今天我離開祖國了到外地去，我如何在那個地方建立起另一個家？在離散中找到那個家，若是可能，我認為在於認同的建立，可以是你對所處之地的文化的認同、對於那個地區生活方式的認同，一旦你的認同建立之後，縱使是離散，也同時可以是「在家」。「心安處，為吾家」。

剛才啟屏老師談了馮友蘭先生的處境，我正好藉此從另一方面來談談「在家」與「離散」。就馮先生的處境來看，似乎「在家」的時候，卻是一種「離散」？這種離散是指你的一切行動、言行被迫違背你的認同：違背你對文化的認同，違背你對人的理解的認同。當你的言行被迫違背你的認同時，即使你身處在你非常熟悉的環境（縱使你在家），你也是離散的。另一種情況可以就錫三老師提到人的一種「保真」來看：很可能離散的時候，因為保真，反而在家。這就像是，當你離開那個你的言行一直被違背你的認同的處境時，卻因為身心得以保真而「在家」。

這樣來看，很可能在家時卻是離散；離散時卻是在家！這是從如何而能「保真」見出「在家」與「離散」這兩個概念的弔詭性。

從這弔詭性來看，我想問的是，剛才書豪老師所講的，孔子究竟是真的逃，抑或假的逃？從「認同」的建立與違背來看，孔子其實不是真逃，他的離開在於他不想被迫做出違背他的認同的行動，即不想違背他對政治的認同、對道德的認同。縱使儒家談捨身取義，但並不鼓勵。儒家不會鼓勵或要求你做出超出能力與義務的行動，不會！對於這樣的行動，是敬佩而不是要求。所以如果說孔子是為了保全他所認同、所在意的那個學問之命脈而選擇離開，即用他的方式把學問繼續傳承下去，他就不是真的逃！

但孔子的離開亦是事實，因此，真逃或假逃怎麼判斷呢？這又得回到剛才啟屏老師回應若涵老師的問題，即我們作為現代的知識分子，該如何回應時代的問題？回到儒家的基本立場，雖然立功與否是偶然的，但立言與立德卻是我們能夠自主的，所以儒家說「為人由己」。我先要求自己出於仁義而行，言行一致，當我做好做到之後，我便把這個學問再傳承下去。剛才韻老師提到「用」要怎麼用而為「正用」！我們把儒家的學問傳下去，讓後人真正的理解與實踐，這是否就是我把那個時代的學問之用延長了？以及，把那個時代的學問之用在我們所處的世代實現？謝謝。

陳韻教授：

先來謝謝剛剛發言的柯助老師。我們在立德立功立言的同時，今天在場的博士班同學，要換你們了哦！各位不要超過 10 分鐘哦！每個人說兩句，參與盛會。

現在只剩 9 分 50 秒了

每個人兩句話，就在原位上講好了。

楊建國博士生

關於仕隱，我自己的體認是這樣：莊子說人的一生「無所逃於天地間」，他得到的結論是「知其不可奈何，安之若命」；但反觀孔子、孟子，一個是「知其不可為而為」，一個是「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」，都具有十足的行動力。如果以陰陽、剛柔來分判儒道或仕隱，儒家剛健，道家則顯得陰柔；儒家精神的動勢是一往無前、義無反顧；道家則是反向迴旋、留有餘地。這是儒家與道家基本精神的動向差異。誠如錫三老師講的，儒道是處於一個互補的狀態，一者前進，一者後退，進退出處之取捨是生命必然面對的存在真實，而儒道互補，讓人進退有度，從而迴旋有餘，可以在曲折的生活中左右逢源，不致失落精神依托。

以我個人來講，我不算一個純粹知識分子，一生大多處於不知進取、妥協現實的生活現狀，從某一層面來說，頗類似莊子的「知其不可奈何」，所以選擇「安之若命」成為自己生命歷程之必要。人生的進與退、仕或隱之抉擇跟一己的個人氣質、生命歷程與機緣息息相關，歷史上有許多滿腔熱血的知識份子，起初也很想有所擔當，也想改造現狀、有一番作為，可是他生命中的處境、機緣，卻不允許他這麼做，也許他就會選擇傾向道家的生命形態來安頓身心。中國近代知識份子如陳寅恪、臺靜農，都因迫於時勢而明夷自守，以一身錚錚傲骨退而選擇著述、教書，回應生命的無可奈何，安之若命；而台灣散文大家如陳冠學、孟東籬雖然有改造當代戕害自然生態的雄心與意志，早年亦曾投入環保運動、或參選議員以謀求改革，但最終還是順應個人氣質，選擇了歸隱。回到今天的主題——「在家或離散」，這兩者就像一個循環圈的兩端，套用一句老子的「反者道之動」或易經的「變動」思維，天下事沒有絕對的一成不變，人生處境如此，社會、國家、世界的變遷亦然，瞬息萬變是一個常態，證諸佛家「成住壞空」、道家的「物壯則老」，都一定程度揭示著存在「無常」的真實面向：有「在家」必有「離散」；反之，離散之後，又有可能回家（在家）。道家的「無為」，不是一味逃離放棄，他是用逃離的方式來「有為」；反之，有為剛健的儒家，一旦遭遇不可逆的世變時局，也必須要有「可以仕則仕，可以隱則隱」、「用之則行，舍之則藏」的心理準備，蘇東坡說得好：「用舍由時，行藏在我，袖手何妨閒處看」。

不論是知識分子或是販夫走卒，「離散」或「在家」這個命題，永遠是安身立命必須面對的一個存在真象，能行則行，如果真的不能行，那就桴海泛舟、徜徉天地，安之若命吧！

魏伶砭博士生：

我是伶砭，第一次接觸到「離散」這個主題是在研究所的時候，是在現代文學領域裡面，講到的是留學生出國，像是劉大任或者是於梨華、張系國還有陳之藩。作品例如於梨華的《又見棕櫚·又見棕櫚》，劉大任的《浮游群落》以及陳之藩〈失根的蘭花〉，張系國〈紅孩兒〉等。我想說，可以以這樣的主題再回歸到中國文學來談古典文學的「離散」。以及在 1895 年，甲午戰爭之後，中國、日本簽訂《馬關條約》之後的台灣日據時代，當時面對日本統治的台灣知識分子，無法像留學生可以身體逃離國外的那種心理「離散」，在文學中如何反映？離開國家，有距離地觀看台灣的文學與政治的變化，或許可以更清楚問題所在。而這些日據時代無法逃離的人，他們只好隱遁在一個自己的文學裡面，在立功沒辦法，立德也無法找到自己確切位置的時候，只能用立言的形式找到一個自己書寫的方式。然後面對政治、面對國家，然後面對離散，形成一種非常持續性的行為，影響我們現在的生活與思考。現代的一些知識分子，在性別政治議題，或者包括我們現在對政治的一些看法也好，在我們沒有辦法處理的時候，我們是不是也就在立言方面、在書寫方面，既是離散也是在家，結合隱和仕的一個共同循環裡面，找到一個真正確切的位置。現在書寫有很多種方式，有很多元的形式，我們真的是在一個「仕」與「隱」當中。我們在政治離散或在性別、在統獨之後的一個文化結晶體，可以把書寫當作是一個紓解的方式。

陳康寧博士生：

我有個問題，可以藉由這個機會問一下林老師，就是我覺得我們現在在台灣思考文人和知識分子的問題，比起上一代新儒家牟唐徐他們在思考這個問題的時候，其嚴峻情況稍微有點不太一樣，我不敢說是變得更嚴峻，但確實是不一樣的嚴峻。在上一個世紀，這些繼承儒家精神的知識分子，他們面臨的是「古今」、「中外」的問題，可是在現代台灣的社會，則多了一個兩岸關係的問題，所以不僅僅是說現代化跟傳統斷裂的問題，你還要去思考說，要如何在兩岸關係上為台灣加分、提升所謂的「台灣價值」。按照蔡英文總統的說法，台灣價值是民主自由，但在討論這個問題的時候，傳統的力量就會遇到一些阻力，也迫使我們去思考傳統文化的問題。若我們要強調台灣的主體性，某個承度上，又必須去中國化。所以如果我們只是想從傳統文化裡找到讓我心裡有一種安樂的思想原鄉的話，我覺得相對是比較容易，可是如果我們要進一步討論有沒有用肩膀把這個社會、世界扛起來的時候，那我們研究這些問題至少要面對好幾股勢力的衝擊，第一股衝擊的是台灣現代文學

的勢力，他們可能對於傳統文化有點意見，如之前掀起的文白之爭。第二股勢力原住民文化，原住民被漢化的過程中，其實是被壓抑的，現在他們開始要強調自己的文化，原住民文化也是台灣文化的一種，若他們要重新肯定自己的文化，某種程度上必須要「去漢化」。第三股勢力是民俗研究，在民俗學的知識系統裡，區分了「大傳統」和「小傳統」，大傳統可能就是指儒家的主流，小傳統就是民間社會的力量。在文化傳播和滲透的過程中，他們會覺得恐怕他們的影響力才是最大的，這時候他們對傳統文化的那套思維方式，多少會抗拒，多少還是會有一些意見。第四股力量其實就是自由主義的批評。在一個文化這麼多元競爭的社會裡頭我們去思考儒家還能如何去發揮作用力，其實是相當嚴峻的課題。如剛才所說，若民主自由是台灣價值的一個重要體現的話，我們可以發現，傳統文化，特別是儒家文化，要在現代的這種公共政策裡頭形成一股影響力，或是能夠成為自圓其說的理論，我發現並不容易。很多年輕人他們在思考這問題的時候，他們可以接觸很多西方理論，無論是政治學還是社會學，在討論同性婚姻應不應該合法化的問題、核能的問題，都有很多法律、政治的相關理論可以成為資源，可是傳統文化這時候要介入，相對來說，遇到的困難不少。我們想要用經典文化來思考現代這種社會議題的時候，好像也不容易找到一個著力點，對很多年輕人來說，他們也不喜歡這個東西。這時候我們要問的是，面對上述的嚴峻問題，我們要如何來看待儒家的文化？它是否還有需要在台灣這裡變成一個重要的思想文化？儒學如何在社會上產生一個讓我們有著力點去思考的思想？我想這些問題都是現在我們讀書人或知識分子面對傳統文化的時候，不得不回應的一個問題，謝謝！

賴錫三教授：

因為要趕回高雄，所以我先回應。剛剛柯助兄的想法很有意思，就是他把離散和在家做了一個弔詭的暗示：可不可能離散是一種在家，在家反而是離散？這種弔詭式的提問，很有意思，除了呼應了今天所談的非二元性之外，其實在當代確實是有很多類似的回響，例如像法國哲學家列維納斯（Emmanuel Lévinas），就有所謂「生活在他鄉」的想法。「生活在他鄉」這樣詩歌性的表達，正和當代批判某種固化認同 Identity 的背後，經常暗藏一種形上學的思維有關，形上學思維經常奠定一個本根式基源，這個根從同一性宗本出發，讓秩序隨著階序生長，這種同一性形上學常常提供了價值的基礎，認同的基礎，國族的基礎，語言文化的基礎，有點類似像東方喜歡談的本、體、宗這些概念。而當代一直在反省這個形上學的宰制問題，這個問題是認同的同一性讓我們對他者，讓我們對於遊牧到他方而遭遇差異，產生排擠或恐懼。由於害怕自身被改變，使得認同停止在單一本質性認同。所以 Lévinas 的談法是，我們應該要學習生活在他鄉，也就是說我們要學習「以無家為家」，類似的談法如佛教所謂「以無住本，立一切法」。所以不要住在一個固化之本，不要住在

一個理體之中，應該要無所住。而正因為你無所住，反而使得你能處處為家，以他鄉為家鄉。如此一來，所謂的離散，被轉化成了創造性的思考方式，因為它將帶來更多的蔓延。我最後總歸一點，離散可能造成我們的痛苦滄桑，被刨根的無根狀態。但是離散的另一個意義是，他可能帶來了極大的交換性創造，例如正是 1949 這麼龐大的大陸人口離散到台灣來，才讓台灣產生了整個文化複雜化更新。所以離散也可能帶來不可思議的更新、創造、轉化的啟程。我就結在這個地方，離散和認同可以是一個弔詭共生的轉化過程，謝謝。

陳韻教授：

非常謝謝錫三老師，請啟屏老師。

林啟屏教授：

謝謝剛才幾位老師和同學的提問，其實不管是感想也好，還是提問也好，離散這個概念本身是個很豐富的概念，放在不同的脈絡，會得到不同意義的圖像。因此在論證上，會因著目標的不同而有所差異。所以像剛才提柯助老師的問題裡，包括兩個層次，一個是空間的層次，一個主體的層次，兩個層次不必完全分離，但是在理論程序上可以被分割，發生的程序上，可以是同時一體發生的。至於康寧剛才所問的這個問題，也就是說，這是一個趨勢，現在的確是如此，但是不管說西方的學術資源有多少概念，可以讓我們在大學裡面以之作為交換知識的手段。可是東方的文本或是思想家，他們的生命，其實是在我們的生活世界之中，也就是說，在我們的日常生活當中，這些經典文本與思想家的學說，實留著一定血液的動能在，影響了我們的行住坐臥與思考。因此，如果我們輕易要用現代概念處理的話，會不會產生同一性的疑慮，最後甚至導致主體性的暴力發生，恐怕不得不深思。畢竟只要是主體性的暴力的情形，不管是就知識上，或是就公共領域的實踐而言，要去談多元性 **Diversity**，根本是不可能。所以誠如錫三老師所提的，我們應該懂得去欣賞差異性！事實上，在中國古代的經典中，便有令人印象深刻的話語，《國語·鄭語》有一段文字，論及「和而不同」的說法，意指不能夠把差異性給壓抑下去，一旦我們壓抑了差異性，最後導致的結果將是萬事萬物的破敗，反而是悲劇的下場。所以我覺得傳統的資源裡頭，仍然有很多是值得我們去耙梳的內容，甚至讓我們有一個可以與現代對話的可能性。因此，不排斥古今、不排斥現代與傳統，也不排斥東與西，方能帶來新生的可能。以此而言，我們在臺灣這塊島嶼上，反而更需要思考這個問題，我們一直希望世界能夠尊重我們，我們也應該要尊重這個世界，我們一直希望走進世界，那相反的我們也應該要讓世界走進我們，所以這兩個方向我們都應該同時去做，而不是只有單一的一個方向。

陳韻教授：

謝謝啟屏老師。其他老師是否也有所回應？文芳主任？

毛文芳教授：

有幾位學生沒有發言，請給他們機會。

陳韻教授：

是不是要發言？趕快把握最後的時間。

侯汶尚博士生：

老師剛剛提到非常多著名的文人，兩千五百年前有孔子、戊戌的時候有六君子、乃至於之後的徐復觀，他們背後其實有一個非常關注的核心，不管是生命的安頓，或是追求一個理想的生命情境，這個背後似乎有一個神話性在推動。如果從現在看一百二十年前的中國，是一種救亡圖存的感覺，那如果換到現代的時空背景，我覺得現在台灣的社會是不是缺少一個神話性的存在呢？我們沒有一個標竿的人物出來一呼百應，即使我們現在是民主，可以用選票選出自己理想的候選人。可是，通常候選人跟民意的差距越來越大，那背後推動的那個東西是不是不見了？屬於台灣的自主性或者是說神聖性，或者是說神話需要被重新建構？謝謝老師。

林啟屏教授：

我回應一下，那個神聖性，主要是從古典人文主義，重視教化的面向談起。基本上，是希望建立典範，從而對一般民眾帶來積極性的引導作用。不過此種想法在今天是否仍具有不可移易的價值？實有疑問。事實上，今天是個票票等值的時代，每個人都是一個主體，不管是菁英或是百姓，人人都是應當被尊重的個體。於是知識分子走下神壇，進入了一個新的世俗化的時代。知識分子對於群眾只能進行說服，甚至有些時候，到了誰也說服不了誰的狀態，人人認為應該是我自己來當家作主。但是這個一定不好嗎？也不必然。記得我在二十幾年前，剛開始教書，那時在台大擔任大一國文兼任老師，記得有一位化工系的學生曾經問過我一個問題，因為當時候我正在談什麼是知識分子，他就說，老師，我們現在有人可以這樣去承擔他人的必要性嗎？此一問題挑戰了知識分子存在的必要性，這是個好問題。的確，過去以來我們一直活在古典的、教化的理想性人文主義當中，我們習慣以良心自居，並期待大家跟著我們的方向。可是，今天是個世俗的年代。大家都可當王，人人皆是自我作主，我們都在實踐民主所賦予的權利，成就一個人人平等的社會。當然，民主

實踐的現況，確實也帶來許多令人困惑的現象。因此，「民主」的意義與價值？引發許多人的反省。但是，我認為這仍然是我們應當走的一條路。只不過，我們要怎麼樣在神聖與凡俗間，找到一個平衡點，或許還有漫漫長路。但是對今日台灣來講，我們期待以下的事能做到：對他人要多一份諒解，對權力要多一份批判，我們才能保持一定的冷靜與穿透力。

陳韻教授：

謝謝林老師。接下來還有沒有同學要再說兩句話？

我們今天的時間，真的要劃下休止符了。再次謝謝遠道而來的啟屏老師，還有剛剛先離開的錫三老師；還有主任費心安排了今天的盛會；還有寶釵老師，剛才說了許多語重心長的話；書豪老師帶給我們不同面向的反思；同時，若涵老師、柯助老師讓我們有了更多的思考；同學們的發言也都讓這次相聚有了更多的火花，大家一定發現，原來這是一個可以有趣、可以再深入去思考、探討的大課題。當年，孔子在棲棲遑遑時也曾問過，他錯了嗎？為什麼遭到排斥？遭到敵視？他的學生顏淵回答說：「夫子之道至大，故天下莫能容」，「不容，然後見君子」。歷來，不管是在家也好，或者是我們現在所說的離散也好，或者仕，或者隱，甚至於是在仕與隱之間，知識分子其實一直不斷的在批判、在質問，但是在這些批判當中，一代又一代的知識分子，基本上沒有悖離過一貫堅守的理念，也同樣沒有遠離過他所置身的那個世俗社會、那個複雜時代，因而也才能一直延續到如今還有這樣的省思。有容乃大，是我們今天共同的心情，也希望今天的體會，可以讓我們繼續共同努力。最後，謝謝大家參與，也恭喜「戊戌仲夏 清談沙龍」圓滿成功！

逐字稿整理：陳厚任 鄒政翰

（中正大學中文所博士生）

