

國立臺灣大學

# 哲學論評

NTU PHILOSOPHICAL REVIEW 第四十三期

## 目次

### 論著

- 論早期西田哲學中「自覺」的基本構造  
——以〈邏輯的理解與數理的理解〉為線索 黃文宏 1
- 從「虛無」到「笑」  
——論尼采「永恆回歸」之概念 黃麗綺 41
- 幻有假名觀下的「物不遷」論辯 陳平坤 81
- 論《管子》政治權威之形式與基礎  
——以〈權修〉為核心之探討 洪巳軒 125

國立臺灣大學哲學系印行



論 著

ARTICLES



# 論早期西田哲學中「自覺」的基本構造 ——以〈邏輯的理解與數理的理解〉 為線索

黃文宏\*

## 摘要

「自覺」是西田對「純粹經驗」的發展的一個邏輯性說明。本論文的目的在依據西田〈邏輯的理解與數理的理解〉（1912）來思考西田早期的「自覺」構造。在這裏有著西田對齊格瓦特與李克特的邏輯思想以及對羅伊斯與戴德金的無限觀念的改造，我們將重點置於李克特的部分，看看西田如何從自身的立場轉化了李克特對邏輯與數理的想法，將「邏輯」與「數理」視為連續性的關係，乃至有所謂「由邏輯往數理」的說法，這形成了後來西田《自覺中的直觀與反省》中自覺的第一個階段。筆者的論點在於，自覺的體系除了無限自我表象的系統之外，還必須包含著一個對「有+非有」的全體的直覺，這個全體的直覺或體驗才是自覺體系的中心。在行文上，我們先沿著〈邏輯的理解與數理的理解〉的思路，重構西田對「邏輯的理解」（第二節）與「數理的理解」（第三節）的思考，在最後一節（第四節），筆者試著透過《自覺中的直觀與反省》西田對「絕對自由意志」的討論來補充之。在這裏，筆者將西田這種「全體的直覺」連結到海德格

---

\* 黃文宏，清華大學哲學研究所教授。

投稿：100年9月30日；修訂：101年1月31日；接受刊登：101年3月6日。

對康德的「先驗想像力」的闡釋，西田與海德格都將重點置於經驗中的「無而生有」的領域。西田所謂的「理解之前的理解」或「純粹經驗」指的就是這種全體直覺。筆者個人的觀點也表達在這裏。

**關鍵詞：**京都學派、西田幾多郎、海德格、自覺、絕對自由意志、直覺

# **On the Basic Structure of Self-awareness in Early Nishida — In View of His Discussion of “Logical Understanding and Mathematical Understanding”**

Wen-Hong Huang\*

## **Abstract**

In this article, I attempt to throw some light on the basic structure of self-awareness (*jikaku*), which is one of the central concepts in the philosophy of Nishida, according to his early essay “Logical Understanding and Mathematical Understanding” published in 1912. Nishida puts forward a theory of logical development of experience which can be considered as the prototype of self-awareness. Here we can see Nishida’s incorporation of ideas drawn from Rickert’s and Sigwart’s logical thinking, Royce’s self-representative system and Dedekind’s definition of infinity into his own system of self-awareness. We focus on Nishida’s Rickert-interpretation. It is my view that merely an infinite self-representative or a self-mirroring system cannot explain all the aspects of Nishida’s self-awareness for missing the intuition of the whole, which is the core of the system. This ultimate whole which absolute free will intuitively is the totality of being (*on*) and non-being (*me on*). I try to clarify its meaning

---

\* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University.

according to Heidegger's interpretation of Kant's productive imagination (produktive Einbildungskraft). The article is divided into four sections. After a brief introduction of the theme and method of the article (section one), I try to reconstruct Nishida's argumentations in logical understanding (section two) and mathematical understanding (section three). Finally in the last section (section four), I discuss some insights of Heidegger's interpretation of Kant's productive imagination, and attempt to expound possible horizons opened by Nishida in his discussion of the "Absolute Free Will."

**Keywords:** Kyoto School, Nishida Kitaro, Heidegger, self-awareness, Absolute Free Will, intuition



# 論早期西田哲學中「自覺」的基本構造 ——以〈邏輯的理解與數理的理解〉 為線索\*

黃文宏

## 壹

本文的旨在重構西田幾多郎〈邏輯的理解與數理的理解〉(1912)的思路，透過分析作為自覺體系之最初階段的「邏輯」與「數理」之關係，來思考西田早期「自覺」體系的結構，並將其對比於海德格哲學來思考。我們知道，西田哲學的基本的思惟模式，很早就固定下來了，他想要從一切的「所從出與所歸趨」(そこからそこへ)來把握一切(NKZ, 8: 255)。「以純粹經驗作為唯一的實在來說明一切」(NKZ, 1: 6)可以說是《善的研究》的基本想法；在《自覺中的直觀與反省》中，西田則是要「根據自覺的體系來思想一切的實在」並且藉此說明「當今哲學的重要問題」(NKZ, 2: 5)。在這裏所謂「當今哲學的重要問題」西田指的是由新康德學派而來的「價值與存在」、「意義與事實」的結

---

\* 本文係國科會補助專題研究計劃(NSC 98-2410-H-007-040-MY2)之部分研究成果，筆者在此謹向兩位匿名評審與國科會致以最大的謝意。

合問題(NKZ, 2: 5)。換言之，西田傾向於將一切視為一個體系，從「具體經驗的自發自展」(NKZ, 2: 3)來看。沿著這個角度來想，「多」必須來自於「一」，問題只在於要如何來思考這個「一」？「一」又如何自我開展出「多」？這可以視為是「純粹經驗」的「邏輯」問題，而「自覺」則是西田用來展示純粹經驗所帶有的邏輯性的一個思惟方式。從一與多的關係來看，這個「一」在自覺的最初階段，表現在「同一律」這種最形式性的邏輯思惟當中，問題只在於要如何「具體地」來思考邏輯的思惟。

在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田討論的是「邏輯往數理的推移」，這是由一個抽象的體系往一個具體的體系的推移。推移的可能必須建立在共同的基礎上，邏輯與數理的共同基礎，西田稱為「邏輯的全般者」或「動性的全般者」。這是對「純粹經驗」的進一步說明。「邏輯往數理的推移」這個問題也出現在《自覺中的直觀與反省》當中，但是這本書的目的是在「價值與存在」、「意義與事實」的結合。自覺體系的根本想法是從「思惟的體系」推移到「經驗的體系」，最後由「絕對自由意志」作為「先天性的先天性」來統一這兩個體系。在這裏，自覺的體系雖然也開始於同一律，但是可以肯定的是，作為《自覺中的直觀與反省》的最後立場的「絕對自由意志」，並未明白地出現在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，在這個意義下，我們可以說「邏輯思惟的體驗」並不等於「自覺的體驗」。邏輯的全般者的自我發展，只能視為自覺體系的最初階段而已。<sup>1</sup>但是，了解這個最初的階段是很重要的。在《西田幾多郎全集》所收〈邏輯的理解與數理的邏輯〉一文的結尾處，有一段西田在1937年（昭和十二年）的文字：「本論文（譯注：〈邏輯的理解與數

---

<sup>1</sup> 關於〈邏輯的理解與數理的理解〉與《自覺中的直觀與反省》的關連性，有興趣的讀者可以參考石神豐（2001）。

理的邏輯〉) 將我的思想導引向下一部著作《自覺中的直觀與反省》。<sup>2</sup> 換言之,〈邏輯的理解與數理的理解〉包含著自覺的原始發想,重構這篇論文思路,可以幫助我們了解西田「自覺」的最初想法。

〈邏輯的理解與數理的理解〉的主要部分是針對李克特的〈一者、統一者以及一〉(“*Das Eine, die Einheit und die Eins*”)這篇論文的反省。<sup>3</sup> 李克特在這裏,嚴格地區別開了「邏輯」與「數理」,以兩者為異質性的存在,也就是說,從李克特的角度來看,如果這個推移是可能的話,就需要外在於邏輯再添加一個第三者作為媒介,他稱之為「異質性媒介」(heterogenes Medium)。但西田並沒有接受李克特的看法,不論是「純粹經驗」、「自覺」或是「場所」,西田哲學的基調自始自終都要將一切實在理解為「一」的自發自展。這是典型的形上學的思考方式,而西田將自己的這個想法與當時最重要的哲學家進行對決,吸收並改造他們的哲學來貫徹自己的想法。因而即使是以邏輯思惟開始,西田的邏輯也不是形式邏輯,而必須是「具體的邏輯」。在這篇論文當中,西田選擇了李克特作為思想的對手,在與李克特的對決當中,從自身的立場轉化並改造了李克特的想法,將「邏輯」與「數理」視為一種自我發展的關係,乃至有所謂「由邏輯往數理」的推移這樣的想法,這後來形成了《自覺中的直觀與反省》中自覺的最初階段,從這裏逐步建立起整個自覺的體系。

但是,在1912年7月26日〈邏輯的理解與數理的理解〉脫稿的當天,西田在日記上也記載著「論文寫完了,這是極為不滿意的論文。」

<sup>2</sup> 「此論文は次の著書『自覺に於ける直観と反省』へ私の考を導いたものである。」(NKZ, 1: 215)

<sup>3</sup> Heinrich Rickert: “Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.” *Logos* II, (1911/12: S. 27-79)。關於Die Einheit的譯名,西田在〈邏輯的理解與數理的理解〉中,有時用「統一者」,有時用「統一」來稱呼或說明之。本文在此跟從西田措詞的使用,不區別開兩者。

(NKZ, 17: 318)。<sup>4</sup>西田究竟哪裏不滿意，還有待更進一步的研究，本文無法處理這個問題，但是它至少說明了〈邏輯的理解與數理的理解〉的不完整性，而這個不完整性需要《自覺中的直觀與反省》的最終立場來加以補充。因而，在思考西田哲學的洞見，特別是關於「絕對自由意志」的體驗問題的時候，我們將其連結到《自覺中的直觀與反省》來思考，因為西田早期的主意主義的基本立場表達在這本書當中，早期自覺想法的最終立場也表達在這裏，在獲得最終的立場後，西田也是從這個立場來重新思考自覺的體系問題，兩者是無法切割的。如西田自述，《自覺中的直觀與反省》是他自 1913 至 1917 年間論文的集結，也是其思想「惡戰苦鬪的記錄」。西田的思想在這中間經歷了許多「迂迴曲折」(NKZ, 2: 11)。本文無法追溯這中間思想的變遷，以及各個不同體系間的推移所遭遇到的個別問題，只能將討論局限在《自覺中的直觀與反省》的「結論部」中「絕對自由意志」的相關部分，從西田所獲致的最後立場來思考。至於《自覺中的直觀與反省》中各個體系的推移或過渡，以及絕對自由意志的時間性、人格的問題，由於牽涉各個體系內部的實質內容，有待另一篇論文來處理。在這個意義上，本文只能視為是面對西田龐大的自覺體系的一個預備工作而已。

西田的〈邏輯的理解與數理的理解〉分為兩個章節，第一章關於「邏輯的理解」，第二章關於「數理的理解」。在處理這篇論文的時候，筆者在方法上採取了「共同哲學思索」(Mit-philosophieren)的方式，沿著這篇論文的思惟路線來重構西田的思惟方式。但筆者這麼做並不是認為西田的想法是無可批評的。誠如海德格所說：「[...]要理解《純粹理性

---

<sup>4</sup> 李克特的論文初刊於 1911 年，西田的〈邏輯的理解與數理的理解〉完稿於 1912 年，可見西田對當時學術界的反應之快速。

批判》，我們每次都必須先將其翻譯（übersetzen）。<sup>5</sup>海德格的意思並不是說要先將《純粹理性批判》翻譯成海德格時代的德文，而是要說明任何的「詮釋」（Auslegung）本身都是一種「翻譯（改寫）」（Übersetzung），而「改寫」是發生在一種「對決的思想與言說」（auseinandersetzen Denken und Sagen）當中（GA, 55: S.63）。也就是說，在忠實地鋪陳或改寫當中，思想的對決已經在發生，創造也已然在進行。因而，海德格接下來也談到「比思想者更了解思想者」（比作者更了解作者）。但是，海德格也同時指出，一個思想者能夠讓詮釋者比他自己更了解他自己，這並不表示思想者本身的不足或缺陷，反而是標示了思想者本身的偉大。<sup>6</sup>海德格的康德解釋是想要說出康德所沒有說出的部分，或甚至因歷史的限制而根本不可能說出的地方。這樣的「比作者更了解作者」不是心理學式的，而是就「實事本身」而言，這往往也是哲學家的思考方式。筆者在這裏並不期待自己能像海德格那樣比作者更了解作者，只是希望能夠在這麼一個重構西田的思路過程當中，表達出自己的理解，藉此釐清並發現問題的所在而已。

在行文的策略上，我們先重構西田的思路。首先（貳）從「邏輯的理解」開始，西田對李克特的改造集中在「同質性媒介」與「異質性媒介」的關係，沿著西田一貫的看法，他先將兩者視為「動性全般者」的自我發展的兩個側面。但是（參），只有這一步還不足以解釋如何從「邏輯」過渡到「數理」，邏輯往數理的推移除了需要解釋「同質媒介」的

---

<sup>5</sup> “Wir müssen z.B. Kants »Kritik der reinen Vernunft« jedesmal zuerst übersetzen, um sie zu verstehen.” (GA, 55: S.63)。

<sup>6</sup> 「但是，一個思想者能夠讓〔譯注：詮釋者〕比自己『更了解』自己，這不是思想者本身擁有任何的缺陷，讓他應該接受比較低的評價，而是反而標示了思想者的偉大。」(Doch dies, daß ein Denker >besser< verstanden werden kann, als er sich selbst verstand, ist durchaus kein Mangel, der ihm hinterher angerechnet werden dürfte, sondern das ist ein Zeichen seiner Größe.) (GA, 55: S.63)。

可能性之外，還必須再加上「無限的系列」，西田認為在這裏「生產的想像力」必須介入。因而，不同於一般的康德學者，以思惟與直觀為二分，西田將想像力（直觀）視為「思惟」的一個樣態，以之為思惟的創造性所在。但是思惟的無限系列，即使在無限地自我表象當中，仍然無法直觀最終的全體，因而在《自覺中的直觀與反省》西田走向「超越」思惟的「絕對自由意志」。換言之，單單只有在自身之中的無限的自我映照並不足以全盡自覺體系的實在，在這裏還必須存在著一種全體直覺，這種無分別的全體直覺必須內存於各個體系的內部，而為體系間推移的動力。於本論文的最後（肆），筆者將這個想法擴張到整個自覺的體系來看，並且藉由西田在《自覺中的直觀與反省》中對絕對自由意志的說法，來補充「邏輯」與「數理」的討論。筆者認為，作為自覺體系之基礎的「有+非有」的全體直觀或體驗也必須內存於最形式的邏輯體驗當中，它形成邏輯意識往數理意識的內在「客觀性要求」，這樣來看的話，自覺的體系的根本在於全體直觀，一切都是這個全體直觀的發展。筆者認為這是西田所說的「理解之前的理解」，是一切理解的根源。在自我之中遭遇到「理解之前的理解」是筆者最感興趣的地方，筆者也試著將這個想法連接到海德格對康德「超越想像力」的解釋來思考，海德格的「超越想像力」作為「讓對立」是先在於對立之前的「無」，這樣的無並不是虛無，而是「無而生有」的無。西田對李克特的詮釋與海德格對康德的解釋，都採取了「比作者更了解作者」的方式，在他們的詮釋中，也都接觸到了我們經驗中的「無而生有」的側面。

## 貳

我們知道，〈邏輯的理解與數理的理解〉分為兩個部分，前半部是關於「邏輯的理解」的問題，後半部則是關於「數理的理解」。在這裏，西田是以「理解」這個問題開始，主張最嚴格的「理解」是一種「邏輯的理解」，並且認為「邏輯的理解」總是由「全般走向特殊」，它是全般者以一種必然的方式而自我開展自身（NKZ, 1: 202）。而這種自我開展其實是一種「內在的創造力」的表現（NKZ, 1: 203）。將邏輯的理解視為「全般者內在發展」，並且將這種發展視為一種「創造活動」，可以說是西田這篇論文的主軸。在這個意義下，自發自展的全般者不能是「抽象的全般者」，只能是「具體的全般者」，因為抽象的全般者無所謂發展可言。要釐清這種具有內在創造力全般者的意義，西田首先討論作為邏輯推論之基礎的所謂「思想的三法則」——同一律、不矛盾律與排中律，因為這三個法則反映了最純粹的邏輯理解。

首先，同一律表示「任何物與其自身皆為同一」（「すべて物は己自身に同一である」）（NKZ, 1: 203）。從形式邏輯的角度來看，這是「A 是 A」，它是一種「同語反覆」，並無所謂自我開展的問題。但是，我們知道西田感興趣的並不在形式邏輯，而是能開展一切的實在邏輯，從《善的研究》以來，西田也致力於尋求一種能將一切視為一者之自我實現或自我發展的邏輯。所以西田的第一步工作就在試圖從「形上學原則」來了解「同一律」的意義（NKZ, 1: 203）。換句話說，同一律必須是關於實在的原則。在這裏，西田借用了齊格瓦特（Chr. Sigwart）說法，認為同一律表示著一種「物的實在的同一性」（reale Identität des Dinges）。西田這樣來表示齊格瓦特的理解：「『物與自身同一』的意義必須是說，物

不論如何地變化，物在自身當中仍然是同一的。」<sup>7</sup> (NKZ, 1: 203) 不同於形式邏輯，這樣的表達表示「同一」包含著「變化」。物的實在的同一就在於物一方面處於各種不同的變化關係中，一方面又保持自身的獨立性。換言之，物的實在的同一並不是「在其自身」(an sich)、常恆不動的同一，而是「變中不變」的同一。實在的「同一」並不排斥「變化」，反而是在持續地變動中保持自身的同一性。或者我們反過來說，不處於任何變動關係中的「絕對的唯一」，並不擁有實在的意義 (NKZ, 1: 203)。這樣來看的話，實在的同一性並不是基底 (hypokeimenon) 的同一，不是單純的同一，而是內存於各種變動的偶性當中的「內在必然性」(NKZ, 1: 203)。

但是，同一律不只是有形上學的意義而已，它還有邏輯的意義。對此，西田再借用齊格瓦特的觀點，認為同一律的邏輯意義在於「觀念內容的不變性」(NKZ, 1: 204)。這是將觀念內容予以「固定化」、「全般化」與「抽象化」的結果，也就是說，齊格瓦特所理解的「全般」是將各種變動的「觀念內容」，邏輯地予以固定的「思惟內容的全般性」(NKZ, 1: 204)。當「某個觀念內容在邏輯上與自身的同一，所意指的就是其（譯注：這種觀念內容的）全般性。」(NKZ, 1: 204)。但是，西田認為齊格瓦特這樣所理解的「全般」，並不是「真正的全般者」，它沒有辦法形成具體的邏輯，無法形成自動者，反而是可以包攝在西田的全般者概念之下。西田認為：

---

<sup>7</sup> 「[...]物が己自身に同一であるといふのは、物は如何に変化するもの物自身に於ては同一であるといふ意義でなければならぬ。」(NKZ, 1: 203)



由於全般者是自動者，所以它一方面是自我同一，並且另一方面則意謂著分化發展，因而「A 是 A」這樣的邏輯的同一律作為這種全般者的內在發展性的表達，它要求著邏輯的自明性，並且能夠成為邏輯的理解的原則。(NKZ, 1: 204)

換言之，西田認為真正的全般者是「自動者」，自動者必須不排斥特殊，反而是「特殊者的內在構成力」(NKZ, 1: 204)。自動者一方面保持自我同一，一方面又分化發展，構成特殊者。動性全般者的這兩個側面，西田分別用「向自活動（指向自身的活動）」與「向他活動（指向他者的活動）」來稱呼之 (NKZ, 1: 204)。向自活動意謂著維持自身同一不變的方向，是動性全般者自我維持自身的一面。向他活動則是動性全般者的分化發展的一面，它是「特殊者的內在的構成力」。例如「判斷」就是這種全般者的分化活動 (NKZ, 1: 204)。真正的全般者不只是固定觀念的內容所獲得的結果而已，它還自我構成特殊者。也就是說，全般者是觀念內容的動性所在，它不停地自我構成新的思惟的內容，而齊格瓦特只認識到將變動的觀念固定住的思惟內容的「同一性」而已，並沒有看到全般者的「動性」。而齊格瓦特所理解的靜態的同一側面，是可以透過自動者的發展來解釋的。這樣來看的話，齊格瓦特對同一律理解，不論是其「實在面」與「邏輯面」，都可以視為是西田動性全般者的一個抽象面。這樣來看的話，西田其實是用一個更具體的理解來包攝齊格瓦特的抽象理解。因而西田接著主張「理解是全般者的發展」(NKZ, 1: 205)。而「邏輯的理解」就是從動性全般者的內在發展來理解，也就是從同一律的自我發展來理解。

接下來西田進一步藉由另外兩個思惟的法則——不矛盾律與排中律，來釐清自身「邏輯的理解」的想法，或者更恰當地說，西田試圖從

動性全般者的內在發展，來解釋這兩個邏輯法則的意義。首先，西田根據亞里斯多德的說法，認為不矛盾律表示「在同一物當中，不能在同樣的關係下，對同一物既肯定又否定。」（「同一の物に同一の物を同一の關係に於て肯定する共に否定するを得ず」）。<sup>8</sup>對此，齊格瓦特認為「不矛盾律」只是對「同一律」的補充，兩者都是對「觀念內容的不變性」的表達（NKZ, 1: 205）。也就是說，齊格瓦特看不出不矛盾律所擁有的特殊意義。但是，西田認為如果這兩個邏輯法則完全等同的話，那麼根本不需要有兩個法則。反過來說，既然兩者是不同的法則，其間必然有不同的地方。不矛盾律必須擁有一種不同於同一律的特殊意義，而這是齊格瓦特所沒有認識到的地方。西田認為不矛盾律與同一律的差別在於：同一律表達了一物的「自我肯定」，而不矛盾律則表示了一種內含於同一當中的「自他分別」（NKZ, 1: 205）。這樣的「自他分別」是內在於「同一」中的「分別」，換言之，一者在「自我肯定」中包含著「自我否定」，也就是在「A 是 A」當中，包含著「A 不是 A」。如果不矛盾律表示同一中的自他分別的話，西田緊接著提出一個問題，「肯定 A 是 A 並且又將 A 與非 A 區別開，這是什麼樣的同一思想呢？」（NKZ, 1: 205）

西田認為要區別開 A 與非 A，必須有統一 A 與非 A 的全般者，因為沒有統一就沒有分別與對立，分別與對立建立在統一之上。分別與對立的成立必須先行地存在著統一兩者的全般者。然而統一之為統一，必然是分別的統一。這樣來看的話，A 與非 A 的產生必須內存於一個全般者當中。也就是說，這個全般者在將兩者內在地統一的同時，也將兩者區別開。西田稱這個事態為「分別即統一、統一即區別」。換言之，作為實在的全般者在分別開 A 與非 A 的同時，也將兩者統一；在統一兩者的

<sup>8</sup> 亞里斯多德對「不矛盾律」有許多不同的表達方式，但主要集中在《形上學》第四卷 1005b 18-20、1005b 25-27、1006 a2-4、1006b 32-34。參閱 W. D. Ross (1941)。

同時，也將兩者區別開。統一與分別並不是先後的關係，而是統一必須內含矛盾，西田稱這樣的全般者為「邏輯的全般者」，「在其自身的矛盾」是「邏輯的全般者的內在性質」（NKZ, 1: 205 f.）。因而，西田認為作為實在之邏輯的不矛盾律，其所表達的是邏輯的全般者的內在矛盾性。

最後則是關於排中律的討論。排中律表示「只允許 A 或非 A，不允許中間者」，也就是說，排除了中間的可能性關係。西田對這個思想法則的說明很簡短，但是認為這個法則最能表示「動性全般者的內在的必然活動」（NKZ, 1: 206）。這是因為西田認為在 A 與非 A 之間不允許第三者，「這反而可以說〔A 與非 A〕是建立在第三者之上，這個第三者超越了這種關係並且又讓這種關係得以產生」（NKZ, 1: 206）。換言之，西田認為「排中」（excluded Middle）關係的成立必須預設「第三者」。從排中律來看，這個第三者不能是與 A 或非 A 同一層次的東西，它「不能成為思惟的對象」，就思惟來說，它必須是超越 A 與非 A，並且是讓 A 與非 A 的關係得以成立的第三者，西田稱這三者是「具動性的真正全般者」（NKZ, 1: 206）。對於第三者的存有地位，西田雖然沒有明說，但是如果我們就排中律本身來看，它也不能是外於 A 與非 A 的另一個存在，因為 A 與非 A 之間不允許第三者，因而第三者只能同時是超越又是內在。我們在結論的部分就會看到，這個超越又內在、又讓對立得以產生者，其實是內含於邏輯意識當中的客觀性要求，它是自覺活動中最根本的要求，客觀的要求必然來自於「超越」，然而它又必須是「內在」。因而我們看到西田認為排中律是「最能夠表明這種動性全般者的內在必然活動者」（NKZ, 1: 206）。這樣的動性的全般者不能落入思惟之中，只要一進入思惟的範疇，必然會陷入矛盾。

在這裏，我們可以看到，西田意圖將思惟的三法則以及法則間的必然關係，從動性全般者的自我發展的角度來予以解釋，或者就西田的角

度來說，思惟的三法則都「必須」從動性的全般者的自我發展來加以理解，這是「邏輯的理解」的真相。從上述西田的解釋，我們可以這三個邏輯法則分別表示了：動性全般者在動中保持自身的一，其動性是內發地基於自身的矛盾，在保持自身的超越性的同時又內在於一切。如果我們比照西田《善的研究》中的「純粹經驗」的話，我們可以將「動性的全般者」視為「純粹經驗」的另一個表達。然而相對於純粹經驗的體驗性表達，在這裏出現了邏輯的因素。西田這樣來總結「邏輯的理解」的意義：「邏輯的理解的真正形式是全般者在無限的系列當中自我發展自身與自我限定自身。」（NKZ, 1: 209）

### 叁

〈邏輯的理解與數理的理解〉的第二章在討論「數理的理解」。在這裏，西田的重點在於如何從「邏輯的概念」導出「數理的概念」。在討論這個問題的時候，西田討論了李克特在〈一者、統一者以及一〉（*Das Eine, die Einheit und die Eins*）裏的想法（1911/12: S. 26-78）。李克特認為我們無法直接地從「純粹邏輯的概念」推導出「數理的概念」，要獲得數理或數的概念，必須在純粹邏輯的概念上再添加某種「非邏輯的要素」。這是因為李克特認為邏輯比數學更具全般性，因而，從邏輯的體系往數學的體系的推移，需要添加「或物」，或者說需要加上某種「異質性媒介」（*heterogenes Medium*）。

李克特這樣來思考，他認為純粹邏輯有三個基於邏輯的必然性所形成的思惟對象：一者（*das Eine*）、他者（*das Andere*）與統一者（*die Einheit*）。這三者共同構成所謂「純粹邏輯對象」。首先，作為純粹邏輯的思惟對象的「一者」，它是「在內容上完全不確定的東西」（NKZ, 1:

207)，是無任何特定內容的「某物」。但是，一者要成為一者，基於邏輯思惟的必然性，我們必須思考與「一者」對立的「他者」。也就是說，「一者」的成立預設了「他者」的成立，沒有「他者」就沒有「一者」，反之亦然。一與他、此與彼，兩兩相互對立必須同時成立。而兩兩相互對立的成立的條件在於「一者」與「他者」之間，必須是異質性存在。再者，由一者與他者的區別，基於邏輯的必然性，我們也必須在一者與他者之外，再思想一個將一者與他者統一的「統一者」。相互對立的一與他、此與彼必然可以統一而形成一個「統一者」。因而，除了一者與他者之外，李克特認為，基於邏輯的必然性，我們還必須思想到將一者與他者綜合的「統一者」。李克特認為這三者而且唯有這三者是基於思惟本身的性質而產生的，它窮盡了一切純粹邏輯的對象。除此之外，如果還有任何的對象的話，它們就只能是非邏輯的對象，也就是說，不是基於邏輯的必然性所形成的對象。

因而從李克特的觀點來看，「純粹邏輯」的概念無法導出「數」的概念。其原因在於純粹邏輯的「一者」與數字的「1」（die Eins）是兩個不同的概念。要從邏輯的「一者」形成數字的「1」，一者與他者必須失去其相互對立的異質性，成為可以自由交換位置的數字。也就是說，就數理來看，「此1」與「彼1」是可以互換的。數理的1具有位置交換的自由，這意謂著此1與彼1之間是同質性媒介。然而邏輯對象的「一」與「他」卻是具差異性的、是異質的，不具有位置交換的自由。因而，西田接受李克特的觀點，認為「唯有當一者與他者失去其性質的對立意義，並且可以自由地交換其位置的時候， $1=1$ 的方程式才能成立。」（NKZ, 1: 207）「 $1=1$ 」所表示正是數理的概念所必備的「位置的自由交換」。而李克特認為，位置交換的自由所預設同質性並不能從純粹邏輯的概念中推導出來，「同質性媒介」並不存在於純粹邏輯對象當中。這樣的話，如

果由邏輯的概念推移到數理的概念是可能的話，那麼我們勢必要在於純粹邏輯概念之外，再添加某種「非邏輯的要素」。換言之，單就邏輯思惟本身來看，邏輯本身無法自行發展出數理，除非我們外在添加某種非邏輯性的東西。

我們知道，從《善的研究》以來，西田就主張一切都來自於內含「自我分化」的「一」，這個「一」可以是「純粹經驗」，一切現象都是純粹經驗的自發自展。在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田則用「動性的全般者」來取代「純粹經驗」的位置。這種從「一」來解釋一切的想法，可以說西田的基本思惟路徑。這樣來看的話，作為數理與邏輯的共同基礎的「動性的全般者」，必須同時具有「同質性媒介」與「異質性媒介」這兩個側面，才可以讓邏輯與數理在其中成立。因而，相對於李克特主張從邏輯不可能導出數理的看法。西田開始批評李克特的看法，並且試圖導入「邏輯的全般者」來轉化李克特的思想。「邏輯的全般者」可以視為是對李克特的「統一者」的一個詮釋，就這一點來說，它也是動性全般者的最初的階段，而整個《自覺中的直觀與反省》可以視為是逐步地釐清「統一者」的意義，並且在獲得其最終的意義或「絕對自由意志」之後，再反過來解釋各個體系的過程。

在〈邏輯的理解與數理的理解〉當中，西田首先針對李克特的說法，提出一個問題：同質性與異質性之間是不是完全沒有任何關係？可不可能「異質性」的某個側面是「同質性」？換言之，同質性與異質性可不可能是某個「一」的兩個側面呢？我們知道，李克特認為要區別邏輯對象需要異質性媒介，而區別數理的對象則需要同質性媒介。西田首先順著李克特的思考，認為純粹邏輯的區別表達了某物之為某物而不能是他物，但是由於邏輯的對象在內容上是完全不確定的東西。由於內容的不確定性，所以西田認為如果單從「內容」的角度來看，我們並不能像李

克特所主張的那樣可以區別開「一者」與「他者」(NKZ, 1: 208)。如果要主張兩者的區別的話，那麼「兩者的區別只有從 A 來看 B，或者是從 B 來看 A 的這種觀看方式的不同而已」(NKZ, 1: 208)，換言之，西田認為一者與他者的區別並不是基於邏輯對象的「內容」的區別，而是基於「觀看方式」或「觀點」的不同所造成的區別。而西田之所以能夠這麼主張，是因為西田在對「邏輯的理解」的討論中，就明白地指出「邏輯的全般者」的同一並不是單純的同一，它是在同一中包含分別的同一，因而不同的觀點也只能是統一者內部的不同觀點。在這裏，西田也用同樣的想法來改造李克特的「統一者」。

再者我們知道，李克特認為在純粹邏輯對象的領域當中，除了「一者」與「他者」之外，還必須思想一個「統一兩者（譯註：一者與他者）的邏輯的統一 Einheit」(NKZ, 1: 208)。相對應地，西田認為也應該存在著一種全般者，這個全般者一方面將 A 與 B 統一，一方面將 A 區別開 B，也將 B 區別開 A。對於這樣的全般者，西田稱之為「邏輯的全般者」。在這裏，我們可以看到邏輯的全般者的初步的意義：「要區別開物與他者就必須有統一這兩者的全般者，而這個全般者將 A 區別開 B，同樣地，它也將 B 區別開 A。」(NKZ, 1: 208) 這樣來看的話，同質性媒介與異質性媒介，就可以視為是邏輯的全般者的自我分化的兩個不同的觀點。然而在這兩個不同的觀看方式的背後，還必須存在著一個將兩者統一的、更具體的觀點，邏輯的全般者就表示了這麼一個觀點。這說明了「位置的自由交換」或「 $1=1$ 」的可能性。

但是，單單說明了「 $1=1$ 」或仍然不足形成數的概念。對數的概念來說，「除了  $1=1$  之外，還必須有  $1+1=2$ 」的累加系列(NKZ, 1: 209)。這是因為數不是只有「1」與其他的「1」的等同而已，它還必須擁有無限累加的可能性，也就是說，數理的基礎或數的成立的條件，除了「1」

之外，還必須有「數列」或「系列」(Reihe)的概念，而「系列」是「1」的無限展延。由自然數的無限性，我們知道累加必須是無限的，具無限累加的可能性。西田在這裏採取彭加勒的立場，認為「彭加勒所謂的直覺的特色就在於創造出系列 Reihe。而我們可以說創作出這個系列的東西，是我們想像力 *Einbildungskraft* 的作動。」(NKZ, 1: 209) 換句話說，西田認為數的無限系列是由想像力所創造出來的，「想像力是一種能力，這種能力分配排列觀念並且〔能夠〕在超越觀念全體的地方發現到新的直觀的統一。」(NKZ, 1: 209) 它「連續地思考『1』，在其全體當中發現新的統一的意義的系列的思想」(NKZ, 1: 209)。換言之，想像力是一種創造性的直覺。西田在這裏的「想像力」，指的是康德的「生產的想像力」(*produktive Einbildungskraft*)。也就是說，它是透過持續累加同質的 1 所形成的全體表象，這個全體表象在概念上形成數字，它是康德所謂的「總結地把握相續地累加的同質單元」的能力。<sup>9</sup>也就是說，透過生產的想像力的運作，我們一方面將「1」予以展延，然後再將這個展延作為「全體」而統一為直覺的對象。但是在這裏，我們要注意透過對 1 的展延來說明「數」的無限性，並不等於主張「無限」是個「數」，而是說「數」的無限系列是被想像力所創造出來的。而西田進而主張「生產的想像力 *produktive Einbildungskraft* 毋寧才是思惟的真相。就這一點來說，相對於普通的形式邏輯學，在數學上更能看到這種形式的顯現。」(NKZ, 1: 209) 換言之，不僅直觀是一種想像力，「思惟的真相」也可以理解為一種想像力。換言之，不同於一般的康德學者，西田認為思惟是創造性的，而思惟的生產能力在數理的層面比形式邏輯的層面來得活躍。這樣來看

<sup>9</sup> 「量 (*quantitatis*) 的純粹圖式作為一種知性的概念就是數，而數則是一個表象，這個表象總結地把握相續地累加的同質單元。」(Das reine Schema der Größe aber (*quantitatis*), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt.) (A 142/B 182)。



的話，在自覺的體系當中，實際擔負意識體系之無限的發展的工作的，是思惟的創造性或想像力的活動。

我們知道，意識體系的自發自展是透過矛盾而進行，藉由矛盾而建立起各種不同的體系。而統一這個矛盾衝突的意識，西田稱之為「關係意識」(NKZ, 1: 209)。就西田自覺體系的發展來看，「邏輯意識」是關係意識的起點。但是，這個起點並不是全然空虛而無內容的。「如果是全然無內容的話，它就不能作為意識而產生，邏輯的意識可以單純地成為對象，也就是說，它可以以某物 *etwas* 為內容而發展。」(NKZ, 1: 209) 換言之，就西田看來，作為自覺體系之起點的邏輯意識並不是無內容的意識，而是以某物為內容的意識。因而問題自然落在：作為邏輯對象的某物意識如何自我發展？在這裏，西田進入李克特對「統一者」的討論。

李克特認為「一者」與「他者」產生，結合一者與他者的「統一者」就會接著出現。西田問，這個「邏輯的媒介者」或「統一者」到底是什麼？我們知道，李克特認為「一者」與「他者」是異質性的存在，並且具有「不可交換的性質」，因而李克特認為統一者必須是「異質性的」(NKZ, 1: 210)。西田質疑這個看法，認為一者與他者是可以翻轉，因而主張將相互對立的一與他予以結合的統一，在某種意義下也必須是「同質的」。同質性或異質性都只是對邏輯的媒介者的不同分析的結果。

我的想法是，作為一者與他者在分析上的基礎的統一與作為  $1+1=2$  的基礎的同質的媒介者是同一的，只是從邏輯的觀點來分析這種關係，〔也就是說，這是〕從某物來觀看他物，從他物來觀看某物的抽象的觀察，而數理的觀察則是直觀這種全體關係的具體的觀察。(NKZ, 1: 211)

換言之。作為「一者」與「他者」之區分的邏輯的媒介者（異質的媒介者），也必須是  $1=1$  以及  $1+1=2$  的媒介者（同質的媒介者）。邏輯的媒介者在某一方面來看是同質的，在另一方面來看則是異質的。異質的媒介者與同質的媒介者，只是邏輯的全般者的兩個不同側面而已。因而西田認為邏輯與數理，只是觀點不同的產物，它們是對「全體關係」或邏輯的全般者在不同觀點下的產物。由於邏輯比數學更抽象，西田認為「邏輯的觀察」是分析這種全體關係的「抽象的觀察」，而「數理的觀察」則是直觀這種全體關係的「具體的觀察」。於是西田說：「邏輯學所謂的排中律，已然表現了這種交互的對立關係，而數學的  $1+1=2$  則可以視為是這種關係的直觀的全體」（NKZ, 1: 211）。如前所說，數學的直觀的全體是想像力的結果，而這一點，就李克特的想法來看，它只能屬於非邏輯成素。因而，西田批評李克特，認為在一者與他者的邏輯對立當中，就必須包含這種源自於生產的想像力的直觀的統一（NKZ, 1: 211）。邏輯的開展不只有思惟，也必須包含著想像力的作動。

於是，西田轉而用一個廣義的角度來思想思惟，主張思惟本身包含著想像活動，思惟與想像是同一活動的不同側面，是同一動性全般者的活動。其具體的全體意識是想像，而部分的關係意識則是思惟。或者更恰當地說，當動性的全般者作為「具體的全體意識」而活動的時候，它以想像力的形式出現，而當動性的全般者以「部分的關係」而出現的時候，它以思惟的形式出現。<sup>10</sup>換句話說，西田認為即使純粹形式的思惟也必須包含著想像的活動，而這一點是李克特所沒有認識到的部分，李克特只是將思惟獨立、抽象地來看。因而西田主張李克特的「統一者」

<sup>10</sup> 「將思惟與想像視為全然獨立的活動，這雖然是通常的看法，但是在我的想法裏面，動性的全般者在自我發展自身當中，其全體的意識是想像，其部分的關係意識則是思惟。也就是說，我認為兩者不過是同一活動的不同側面而已。因而，所謂純粹形式的思惟，它的另外一面也包含著想像活動。」（NKZ, 1: 211）

必須包含想像力，由於數的系列與無限累加來自於生產的想像力，因而統一者的具體的發展必然會產生出「數的關係」。西田將李克特的「統一者」重新把握為「動性的全般者」。

關於動性全般者的發展，西田沿續《善的研究》以來的想法，認為「動性的全般者的發展過程，首先是全體以含蓄的方式出現，然後推移到分裂對峙的狀態，再回歸根源的全體。」(NKZ, 1: 211)。在這裏，西田將這個自發自展的運動類比到黑格爾的辯證法。以「全體以含蓄的方式出現」為動性的全般者首先是在「在其自身」的階段，而後推移到「分裂對峙的狀態」(對其自身)，最後「回歸根源的全體」(在且對其自身)。並且將這種過程類比於藝術家的創作過程，將「動性全般者的發展」稱為「我們精神的創造力活動」(NKZ, 1: 212)。這樣來看的話，邏輯往數理的發展，不外就只是動性全般者之自我發展的一個例子而已。西田將邏輯往數理的發展，以辯證法的方式表示為：作為純粹邏輯對象的一者是「在其自身」(an sich)的形式，一者與他者的關係則是「對其自身」(für sich)，而 $1+1=2$ 則是「在且對其自身」(an und für sich)的形式。因而，先前西田所說的「邏輯的理解」其實是全般者的自我發展，是「全般者在無限的系列當中自我發展自身與自我限定自身」，其中促成這個「無限的進行」的活動的就是「想像力」或「生產的想像力」。問題是單單只有想像力所造就的無限系列，是不是足以說明自覺的全部構造？

西田首先認為「無限的系列」並不是「透過人們所謂的直覺而給予的東西」，它只能「在思惟中來尋找」(NKZ, 1: 212)。這是因為西田認為，真正的無限並不單單只是「有限的否定」或「沒有限制」(das Endlose)，而必須是內在「包藏變化的動機」，「在自身之中分化發展的東西」(NKZ, 1: 212)。至於思惟為何具有無限的意義？西田借用 Dedekind 的說法認為「當某個體系可以在自身映寫自身的時候，這個體系是無

限」，這樣來看的話，羅伊斯的「自我表象的體系」(self-representative system) 是無限的體系，這個無限的體系就像「兩面鏡子之間映照的影子一樣」，或者像 Royce 所舉的一個例子「在英國當中要畫一幅英國的完全地圖一樣」。<sup>11</sup>換言之，「能」必須成為自身的「所」，並產生出新的「能」，自我要成為自我的對象才行，這種無限的展開才是無限的真相。因而，數的無限的系列並不是直觀到無限數這個「數」，這是類似兩面鏡子間無限的相互映照，換句話說，「數的無限系列」是建立在思惟的無限運動。數學的無限系列是一種思惟的無限運動，它來自於思惟所擁有的「自我模寫」(自我反省)的活動。數學的無限系列來自於思惟的無限運動，來自於思惟所擁有的「自我映像」的性質。這種無限的自我映像就是《自覺中的直觀與反省》中的自我反省的由來。

西田認為思惟的這種無限性，並不單單只是空虛的反覆而已，它不是「表象意識」，而是「真理的意識」，真理的意識就必須包含著上述的無限性(NKZ, 1: 213)。「真理的意識」並不是真理的表象，而就是真理本身，西田也稱其為「有效性意識」。「全般意識就是有效意識」(NKZ, 1: 213)。全般意識意謂著意識內容的全般化。「將某意識內容全般化，這並不意謂著將它固定化，而是讓它成為擁有自我實現力的自發自展的東西。」(NKZ, 1: 213) 意識內容的自我全般化並不是意識內容固定不動，反而是讓意識內容擁有自我實現的力量，成為動性的發展。因而不同於李克特的想法，意識內容的全般化並不是固定的、抽象的死物，意識反而必須透過內容的全般化才能獲得其自我實現的力量，意識內容也是發展性的(NKZ, 1: 209)。因而西田說「思惟的統一」並不是如李克特所理解的是一種「靜態的統一」，它必須是一種「動性的統一」(NKZ, 1: 214)。

<sup>11</sup> 西田在《自覺中的直觀與反省》當中，詳細地描述過羅伊斯的這個例子。請參閱 NKZ, 2。

它〔譯注：思惟的統一〕必須是在自身之中包藏變化的動機，並且在自身之中無限地進行的動性的統一。因而，當我們思考某物的時候，也就是說，將某物化成思惟的對象的時候，這就包含著將這樣的思想再次地化成思惟的對象，並且可以以這樣的方式而無限地進行下去。(NKZ, 1: 214)

「思惟的內容」本身即是動性的，思惟的統一是無限動性的統一。因而西田認為，數學的無限系列的來源，就是來自這種思惟的無限地自我描寫的運動。思惟體系的發展本身就可以形成數理的體系。因而，西田批評李克特「不能夠思考思惟在其自身之中包含著變化的自我表象的體系」(NKZ, 1: 214)。但是，問題在於單單只有無限的自我表象的體系，是不是足以說明自覺的體系的全部構造？西田在〈邏輯的理解與數理的理解〉一文中的說明，只能說明思惟之無限地自我對象化。然而思惟的無限進行其實也表明了思惟的極限，因為這樣的體系必然存在著無法落入思惟、不能對象化的部分。對於這個問題，我們必須從《自覺中的直觀與反省》的結論部來看。

## 肆

在邏輯與數理的關係上，西田與李克特最大的不同，誠如西田所說「爭論的地方在於要怎麼來看邏輯的思惟？」(NKZ, 1: 208) 李克特因為將邏輯思惟視為全然抽象的形式思惟，所以無法了解邏輯與數理的連續性，形式邏輯的同一律並沒有發展可言。而李克特這種想法的基礎，在於他嚴格地區別開「思惟」與「直觀」(想像力)，因而無法看到思惟的創造性。然而，西田一開始即表明自己打算從形上學的角度來思考同

一律，以形上學的方式來理解邏輯的同一律，其實是將「邏輯的同一」提升到「實在的同一」，將邏輯視為具體的邏輯，具體地來看的思惟是帶有創造性的思惟，因而有「邏輯的全般者」的自發自展的問題。思惟的性質不只是結合或分離，還包含著「生產」或「創造」。因而西田認為「邏輯」與「數理」都是全般者的自我發展的一個暫時的形式，它還要往下一個體系發展。這樣來看的話，「邏輯的理解」與「數理的理解」都是全般者之自我發展的一個形式（NKZ, 1: 215）。這是〈邏輯的理解與數理的理解〉的一個結論。因而，「理解」一定是沿著「一」而來的理解。在這裏，西田對「同一律」的解釋扮演了一個重要的角色，它表示了「一」的內在理解，不借助任何外在於「一」的東西，在某種意義上，我們可以說這是「以物觀物」或者「在自身之中觀看自身」的作法，是具體經驗的「自發自展」。但是，這並不是說自覺的體系建立在邏輯的思惟之上，而是邏輯的思惟反過來建立在自覺的體系之上，也就是說，我們應該從自覺的最終立場來釐清「邏輯的思惟」。在這之前，我們先區別開西田所謂的「具體的觀點」與「抽象的觀點」。

「抽象」與「具體」是一組相對性的語詞，在《自覺中的直觀與反省》當中，西田在措詞上，以「小的立場」為「抽象的」、「主觀的」，相對地來說，「大的立場」則是「具體的」、「客觀的」。而隨著由小的立場往大的立場的持續推移，主觀與客觀的位置也跟著改變。主觀會變成客觀，客觀會變成下一階段的主觀。由抽象往具體的發展過程，是由小的立場往大的立場的發展。從數理與邏輯的關係來看，數理的立場相對於邏輯的立場是「具體的」或較高層次的立場，所以西田說：

如果從抽象的立場來看的話，[...]相對於邏輯來說，數理是非邏輯的，作為數理之基礎的先天性，對邏輯來說，必須是一種外在

所添加的東西。但是，如果從具體的立場來看的話，[…]那麼數理是邏輯的根源，邏輯反而可以說是依據數理而產生的。(NKZ, 2: 225)

因而由邏輯往數理的推移，抽象地來看，需要外在於邏輯再添加同質性媒介。但是，如果具體地來看，邏輯的背後有數理，「數理是邏輯的根源」。邏輯意識本身不需要外在添加同質性媒介，它本身就可以「創造」意識內容而推移到數理意識。邏輯意識所獲得的「內容並不是由外所給與的東西，而是由自身的背後的創造的統一所給予的。」(NKZ, 2: 8)由於小的立場是「主觀的」，因而，邏輯相對地就成為一種主觀的形式。西田認為這種主觀的形式內含著一種「客觀的要求」，它本身就要求邏輯意識取得內容而往數理發展。「邏輯在走向自我完成自身的時候，也就是說，在從主觀性往客觀性推移之時，自身就必須推移到數理，從知識的客觀性要求來說，數理是邏輯的目的。」(NKZ, 2: 225)邏輯的主觀形式的獲得內容意謂著主觀形式自我創造內容而發展自身。換言之，如果我們從小的立場往大的立場的推移來看，這是一種「創造的活動」，在這裏進行了一個「跳躍」，而這個跳躍是基於邏輯內部的「客觀性要求」。

在這裏，我們注意這個「客觀性要求」。我們知道，客觀性要求內含於主觀的形式當中，這樣來看的話，由邏輯與數理的推移，看起來似乎是邏輯的全般者自身的發展，是邏輯本身的要求。但是西田認為，嚴格說來，這個要求並不來自於邏輯本身，也不來自於數理本身，而是某個讓邏輯得以產生，也讓數理得以產生的東西，西田稱之為「邏輯+數理」的全體。「這個要求起於邏輯+數理的全體。」<sup>12</sup>因而「客觀的要求」標

---

<sup>12</sup> 「この要求は論理プラス數理の全体より起って来るのである。」(NKZ, 2: 141)

示著自覺體系中「內在的創造力」，它可以說是自覺體系自我發展的內在動力。當然這個時候，問題就在於什麼是「邏輯+數理」的全體？我們如何肯定它的存在？西田說它存在於邏輯與數理的「背後」，是「讓」（しめる）邏輯以及數理得以產生的全體感覺。說它是邏輯與數理的「背後」是說它不能為邏輯意識或數理意識所把握，它超越了邏輯與數理（NKZ, 2: 140 ff.）。但是，它也並不完全在邏輯與數理意識之外，而是內在於其中，以一種要求的「感覺」形式出現。西田認為這樣的要求或感覺並不是一種心理的或情感的「感覺」，而是一種「先驗感覺」（先驗的感覺，*transzendente Empfindung*）（NKZ, 2: 143）。換言之，邏輯意識內部的客觀性要求是來自於邏輯內部的一種先驗感覺，來自於對邏輯與數理的全體的體驗。

這種「先驗感覺」一方面內在於在邏輯意識，一方面又超越邏輯意識。它是一種「具體的全體的直觀」或「體驗」。這是內在於邏輯意識的直觀，具體的邏輯本身包含一種先在於主客分別的全體直覺。西田在1911年的論文〈論認識論中純粹邏輯學派的主張〉當中，批評李克特不能將「理解」只局限於範疇的理解，認為理解不是只有範疇的理解，在範疇的理解之前仍然有「直觀」。李克特雖然並不反對有所謂的「根源者」（*das Ursprüngliche*）或「最熟知者」（*das Bekannteste*）這類的東西，但是，李克特視之為一種不可理解的「概念之前」（*das Vorbegriffliche*）（NKZ, 1: 185）。但是，西田認為這種邏輯上不可理解者，並不是無意義的東西，反而必須承認一種「理解之前的理解」或「根本的直觀」（NKZ, 1: 185 f.）。<sup>13</sup>問向分別之底層的無分別的「體驗」或「理解之前的理解」正是西田哲學的重心。正由於承認這種根本的直觀，因而西田可以一方面批評李克特對邏輯的理解的不充分性，一方面認為一切的理解都來

<sup>13</sup> 亦請參閱：石神豐（2001），頁19以下。



自於「理解之前的理解」，如同一切都是「一」的自發自展一樣。因而不同於李克特，西田將「概念之前」理解為自發自展的存在，它屬於一種直接經驗或體驗，「純粹經驗的世界」也是「理解的世界」。邏輯的推移必須從純粹經驗的開展來解決。這樣來看的話，邏輯的展開不是只有思惟而已，直覺或具體的全體直觀也必須參與其中，而且這種全體的直覺也必須內在於最抽象的邏輯思惟當中。具體的思惟不是形式的思惟，它還包含著想像力與體驗，這是李克特哲學所無法理解的。因而李克特的「統一者」並不只是「異質媒介」與「同質媒介」的統一而已，它也必須是「思惟」與「想像」（直觀）的統一，西田用「動性的全般者」來重新理解之。就如同同質媒介與異質媒介是一體兩面一樣，思惟、想像與直觀也是動性全般者的不同側面，它是從不同的觀察側面來看同一事物的不同結果。從全體來看它是想像的「直觀」，從部分的關係來看它是「思惟」。因而，西田認為想像力的圖式作用也是思惟本身的發展，圖式是思惟的生產。在這裏，我們可以看到，不同於一般的康德學者，西田試圖將思惟、想像與直觀統一地來理解。但不止於此，西田還發現邏輯意識當中，包含著一個超越邏輯意識的要求，這表現在「邏輯+數理」的全體直覺。而為這個直覺所直覺的並不是一個對象，而是一個讓部分得以產生的全體，這是西田超越康德的地方，康德哲學並不認為人擁有這種全體性的直覺。在這裏，筆者試著將這個想法，擴張到整個自覺的體系來看。

在《自覺中的直觀與反省》當中，西田的目標在透過自覺來解釋一切體系，包括思惟體系（邏輯、數理、幾何）與經驗體系（物質、生命、精神）。

這些立場從極端抽象的邏輯與數理的立場，一直到極端具體的歷史與藝術的立場為止，抽象的立場依照順序地在具體的立場中產生，相對於抽象的立場，具體的立場是抽象的立場的目的。在這個意義下，數理是邏輯的目的，連續數是非連續數的目的，幾何是數理的目的，生命是物體的目的，精神是身體的目的。(NKZ, 2: 270)

一切不同體系的差異都是全體內部的自我發展，抽象的體系內在地要求往具體的體系發展。抽象地來看，這是由低階往高階的推移，自覺的發展是創造的活動，而「全體意識」則是內含於各個個別體系中的「客觀性要求」或「內在的創造力」的來源。在面對「思惟體系」與「經驗體系」的結合的時候，西田認為在這兩個體系的背後，必須存在著「有＋非有」的全體，我們可以注意西田的一句很有意思的話：「真正的要求，既不是理性，也不是非理性，而必須是理性即非理性，有即非有，經驗即思惟的純粹活動。在這個意義下，我們的背後總是存在著全體，[...]神可以說就存在於這裏。」<sup>14</sup>換言之，具體地來看，自覺的體系的發展是復歸的活動（溯源），最終指向思惟的根源，思惟的根源則來自於「有＋非有」全體。因而，意識的「發展」即「溯源」，「真正的實在是無限的發展 egressus，同時也是無限的復歸 regressus」（NKZ, 2: 219），這是西田在《自覺中的直觀與反省》中的一個結論，也是西田質疑柯亨（H. Cohen）沒有注意到「意識的起源」的地方。這樣來看的話，意識的起源、真正的主觀其實對應到一種「全體」的直覺。全體的直覺越出了思

<sup>14</sup> 「真に要求するものは理性にあらず、非理性にもあらず、理性即非理性、オン即メー・オン、經驗即思惟なる純粹活動でなければなるまい。此の如き意味に於いて我々の背後には何時でも全体がある、[...]そこに神があるといふことができる。」(NKZ, 2: 140-141)

惟的把握，而為思惟的創造性的來源。作為思惟的創造活動的來源，它必須來自於一個比思惟更高的層面，西田稱其為「絕對自由意志的體驗」。「有+非有的立場就是意志。」(NKZ, 2: 208)西田在這裏(第39節)所說的「意志」，就是「絕對自由意志」。換言之，在自覺的體系的根基中，絕對自由意志是一切自覺的體系的統一的根源，它是超越各個個別體系的「先天性的先天性」，西田稱它為「活動的活動」、「先天性的先天性」(NKZ, 2: 266)。但是，它同時也內在於各個體系而為體系間推移的動力，形成體系內部的客觀要求。這樣的意志作為創造活動的根源，對認識意識而言是「無」，但是它並不是全然的虛無，西田也用「具體的全體」、「具體的根源」來稱呼之(NKZ, 2: 226)。

一切的「客觀性要求」皆來自於這個具體的全體體驗，邏輯意識的真正中心並不是邏輯的要求或數理的要求，而是具體的全體的要求。說它是「無」表示它是包含著自我否定的絕對活動。意志並不是一個「物」(もの)，不能說是「有」，而是「有+非有」，是超越一切範疇的「概念之前」或「物自身」。因而「無」所表示的是任何的二分都不適用的「全體」，是超越一切範疇的「概念之前」，因而一切的範疇概念皆不適用。所以嚴格說來，它也不能說是「活動」，而必須是「活動+非活動」的全體。「活動的活動」不能是任何的「活動」。絕對自由意志的體驗，如西田所說，它是真正的「說似一物即不中」(NKZ, 2: 215)。它超越了任何言語思慮的世界。但是，這樣的世界並不是空虛的，其實在性在於我們的直接體驗，是我們的經驗的真正中心。<sup>15</sup>在範疇思惟的世界的背後必須存在著體驗的世界。在我們的經驗結構中包含著一種與全體的體驗關係。因而，相對於李克特嚴格地區別「意義」與「存在」，並且以「意義先於存在」的看法，西田的思路毋寧接近於海德格「存有先於意義」的

---

<sup>15</sup> 關於這種「體驗」的具體實例，可以參考黃文宏(2011: 217-241)。

思路。在這裏，除了必須賦予「存有」或「無」以更深一層的意義之外，也必須面對「體驗的世界」與「認識的世界」的結合問題。<sup>16</sup>

對於人的認識機能的理解，西田基本上沿著亞里斯多德以來的看法，將心靈的機能三分為思惟、直觀與想像力，並且將這三種機能皆視為「具體的思惟」的三個不同的側面。就思惟的角度來看，作為思惟的樣態的想像力並不足以想像出「有+非有」的全體，全體無法作為對象而被置於意識之前。在這個意義下，西田說「絕對自由意志」存在於自覺的「根柢」或「背後」。但是，這只是強調「絕對自由意志」是範疇思惟所無法把握的東西，它屬於「體驗」的問題，而且不論是在思惟體系或是經驗體系當中，這個體驗都必須存在。絕對自由意志本身並不是外於思惟與經驗的另一個東西，它既超越反省、內在於反省、也讓反省得以成立。因而問題不在先有判斷之前的體驗，然後再形成種種不同的世界或實在。種種的世界並不在絕對意志之外，而是絕對自由意志的一個表現，一切實在都是意志的發展。「從絕對的統一或絕對意志的立場來看，一切都是一個意志。」(NKZ, 2: 222)「在真正直接的意志體驗當中，有限直接地就是無限，現實直接地就是本體。」(NKZ, 2: 231)換句話說，絕對自由意志並不是外於自覺體系之外的東西，絕對自由意志的體驗就內存於各個體系當中，在各個「思惟體系」與「經驗體系」當中皆包含著與全體的關係。而就絕對自由意志的立場來看，意志才是自覺運動的本體或康德的「物自身」。

我們知道，在〈邏輯的理解與數理的理解〉一文中，西田認為想像力是創造無限系列並且直觀新的統一的能力，這基本上是沿著是對康德的「生產的想像力」而來的想法。對西田來說，想像力擔負起體系

---

<sup>16</sup> 西田在〈現代哲學〉(1916)一文中將這個問題的理解為「變形的『物自身』問題」(形を変じた「物自体」の問題)，並視之為現今哲學的重要問題之一(NKZ, 1: 292)。

之無限發展的職責。但是，這樣的想像力只能是後於全體直覺，來總結各個部分所形成的全體，部分累加所形成的全體並不是先於部分的全體，反而是預設了全體直覺。「全體的直覺」的問題，西田將其訴諸於超越理論意識的「絕對自由意志」的體驗。西田這種先於部分的全體直覺的看法，我們也可以在海德格的康德解釋上看到，但兩者的進路略有不同。

我們知道，康德哲學嚴格地區別開感性直觀與知性概念，於是形成知性概念如何作用於感性直觀的問題，對此，康德是透過想像力的圖式程序來回答。在第一版《純粹理性批判》將想像力區分為「再生的想像力」(reproduktive Einbildungskraft)與「生產的想像力」(produktive Einbildungskraft)。前者根據經驗的聯想法則，屬於經驗的層次，後於經驗而發生；後者則根據知性的先驗法則，屬於先驗的發生。但不論是根據經驗的法則或是先驗的法則，想像力都是一種直觀能力，它都是「在直觀中表象一個不在場的對象能力」。<sup>17</sup>所以不論是生產的或是再生的想像力，它是形成對象的能力。再生想像力將曾經在感性中給予，但當下不在感性中的經驗帶向心靈，康德稱它是「衍生的展示」(exhibitio derivativa)。而生產的想像力則是先於經驗的發生，給出概念的圖式，康德稱它是「根源的展示」(exhibitio originaria)對象的能力。<sup>18</sup>不論是純粹概念（範疇）、數學概念（三角型）或經驗概念（狗），當它運用於直觀的雜多之時，都需要圖式的媒介，圖式是想像力的產物。生產的想像力是先驗的，因為它先於感性進行一種圖式的綜合，透過純粹圖式使我們的對象經驗為可能。換句話說，對康德來說，任何對象的呈現皆需

---

<sup>17</sup> “Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.” (KrV. B. 151)

<sup>18</sup> 參閱：Immanuel Kant (2000: S.61. AA. Bd. VII, S. 167)。

要透過綜合，而想像力則是主動地將意識的綜合結構運用於經驗世界的機能。

在海德格的康德解釋當中，海德格認為「對象」或者更廣泛的「存有者」(有)都是一種「相對而立」(Gegenstehen)，而要遭遇到存有者，先行地需要「讓對立」(Gegenstehenlassen)的發生。而能夠讓「讓對立」得以發生的，不會是存有者(有)，海德格也用「無」(Nichts)來稱呼它(GA, 3: S.72)。「無」在這裏所表示的是「讓對象得以被觀看到」或者說「讓觀看」(Sehenlassen)的「視域」，而「讓觀看」正是現象學的「邏各斯」的意義(GA, 2: S.46ff.)。存有者只能在視域中被觀看到，或者說，要遭遇到一個存有者，一個視域必須先行地被創造出來，透過視域，存有者才能成為一個對立者而為我們所遭遇。海德格所關心的並不在二元對立之後，而在讓二元對立得以出現之前。「此有的超越」(Transzendenz des Dasein)表示此有總是已然脫離自身而連結著「全體」或「無」，藉由超越性我們始得以遭遇到對象。<sup>19</sup>因而，我們可以看到海德格的一句很有意思的話：「在《純粹理性批判》當中的生產的想像力，反之從不關連著種種對象的形成，而是對對象性全般的純粹觀看。[...]而就它〔生產的想像力〕形成超越(Transzendenz)而言，它可以正當地被稱為超越的想像力。」<sup>20</sup>海德格這裏的「超越」指的就是「主客相遇之前」。

這樣來看的話，生產的想像力所創造的就是海德格《存有與時間》中所說的「存有理解」(Seinsverständnis)的視域。在這個意義下，我們

<sup>19</sup> 請參閱海德格在 *Vom Wesen des Grundes* 一文中對胡塞爾「意向性」的批判。收於《路標》GA, 9: 135ff.

<sup>20</sup> “Die productive Einbildungskraft der Kritik der reinen Vernunft dagegen bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständigkeit überhaupt. [...] Sofern sie die Transzendenz bildet, heißt sie mit Recht die transzendente Einbildungskraft.” (GA, 3: S.132f.)

才可以說先驗的或生產的想像力是根源的統一力，是感性與知性的共同根源。換言之，在海德格的解釋當中，生產的想像力所給出的並不是一個對象，而是讓主客得以相遇的先行條件，它不是表象出一個不在場的對象的能力，而是更根源地給出「主客相遇之前」。因而海德格意義下的「超越性」並不是指「主體的主體性」，而是讓主體與客體得以相遇的可能性。我們知道，海德格的康德解釋相對於傳統的康德學者或新康德學派的學者，就在於突顯「生產的想像力」或「超越的想像力」的位置。超越的想像力作為感性與知性之媒介的第三者，並非外在所添加，亦非外於感性與知性的第三個機能，而是感性與知性的「共同根源」。而就超越的想像力構成存有理解的視域而言，實踐理性也是建立在超越的想像力之上，這是因為海德格認為，道德實踐所預設的「自由」(Freiheit)，其深層的意義就在「超越性」(GA, 9: S. 187ff.)。為超越的想像力所開啟的超越性比認識與實踐更為根本的東西，它是理論與實踐的共同基礎。正如同西田「有+非有」的全體，並不是任何的對象，但是讓對象的經驗得以可能的體驗。

絕對自由意志將我們帶入具體的全體體驗，這是一個無所對的世界。但是，絕對自由意志並不真的是外於思惟、直觀、與想像的另一個機能，而是思惟、直觀、想像的本體，它既內在於其中，又超越於其外，這種「即超越又內在」的思惟方式，大概是東方哲學特有的思惟方式之一。因而，我們可以說，真正思惟是「思惟的思惟」(noesis noeseos)、真正的直觀是「有+非有」的體驗、真正的想像是「全體」的想像，而這樣的絕對自由意志，是學問與道德的根源。就先在於部分的全體體驗而言，西田其實接觸到了類似海德格的問題，實存(Existenz)先在於任何分別而與全體之間有一種連結(Bezug)，而這個部分才是我們日常經驗中最為本源的部分。誠如海德格對康德的批評，感性與知性的二元區

分 (Doppelung) 並不足以回答「具體的主體性的統一」(Einheit der konkreten Subjektivität) (GA, 25: S.396), 此有之為此有, 就在於它的「脫自」(Ekstasis) 與「超越」。這樣來看的話, 西田與海德格都從一個更根源的領域來思考存在的問題。然而不同於海德格對康德的批判, 認為康德雖然看到了先驗想像力作為感性與知性的共同根源的可能性, 但是, 卻在第一版與第二版先驗推證間「退縮」(zurückweichen) (GA, 3: S.160 f.)。如我們先前所說, 由於「先驗想像力」是構造出讓「有」得以成為「有」的「無」, 所以康德的退縮, 其實可以理解為「無」的退縮。反之, 前期的西田於傾向脫離李克特二元論解釋下的康德, 回歸康德的康德, 徹底化康德的思考。透過深入了解康德, 西田甚至可以說出:「康德的純粹統覺與我所說的純粹經驗並無分別。前者可以視為後者的一種, 純粹經驗的統一並不限於康德所謂的純粹統覺。」(NKZ, 1: 184) 「康德的意識全般, 作為一切認識的構成性主觀, 也必須是真正的無的場所。」(NKZ, 3: 432) 以「純粹經驗」或「真正的無的場所」作為康德「純粹統覺」或「意識全般」的徹底化, 是西田哲學的一個企圖。也就是說, 相對於海德格的批判, 西田則是順著康德的想法, 認為如果我們深入理解康德的意識全般的話, 那麼意識全般或純粹統覺就「必須」走向「絕對無」。「所謂的意識全般是從對立的無轉入真正的無的入口 (jp. 門口)。」(NKZ, 3: 435) 就「絕對自由意志」在「自覺體系」的背後而言, 西田明白地透過絕對自由意志設定了認識的界限, 進入「由無生有」的宗教領域。<sup>21</sup>西田與海德格這兩種不同的康德解釋的風格, 其實都是一種「比作者更了解作者」的樣式, 這也是哲學家的思考方式, 而在兩者的康德解釋中, 都指向了「全體」或「無」的領域。

<sup>21</sup> 「這種由無生有的創造活動的點, 它絕對地且直接地拒絕任何的思慮, 在這裏有著絕對自由的意志, 我們在這裏可以接觸到無限的實在, 也就是說, 可以接續神的意志。」(NKZ, 2: 217)



最後，我們總結本文的看法：「一切的所從出與所歸向」是西田的基本思惟方式。這種思考方式傾向於從「一」的自發自展來解釋一切。早期的西田選擇了同一律作為思考的起點。但是，這並不是說，自覺的體系建立在邏輯的思惟之上，而是反過來邏輯思惟建立在自覺之上。根源的「一」不停地自我對象化形成種種的「多」，而這之所以能夠成立，在於體驗到全體的客觀性要求。一必須內在於種種的多當中，為其發展的動力，它可以說是自覺體系的動性所在。這樣來看的話，單單只有無限的自我映照並不足以窮盡自覺的結構，自覺的體系還必須包含著「有＋非有」的全體直覺，這才是我們的經驗的真正中心。

## 參考文獻

- 西田幾多郎（2003）。《西田幾多郎全集》。東京都：岩波書局（新版）。（以下簡寫為 NKZ）
- NKZ 1：『善の研究』、『思索と体験』
- NKZ 2：『自覚における直観と反省』
- NKZ 3：『働くものから見るものへ』
- NKZ 8：『哲學論文集第三』
- NKZ 17：『日記』
- 石神豊（2001）。《西田幾多郎——自覚の哲学——》。東京都：北樹出版。
- 黃文宏（2010）。〈西田幾多郎的「直観」論〉，《臺大文史哲學報》，73：173-196。
- （2011）。〈論日本現代哲學中的「感性論」傾向——以中村雄二郎的「共通感覺」為例〉，《臺大文史哲學報》，75：217-241。
- Aristotle (1941). *Metaphysica*. Trans. by W. D. Ross. in: *The Basic Works of Aristotle*, Richard Mckeon (ed.). New York: Random House.
- Heinrich Rickert (1911/12). "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs." *Logos II*, S. 27-79.
- Immanuel Kant (1990). »*Kritik der reinen Vernunft*«. Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.37a 1990. (Abk.= KrV.)
- (2000). »*Antropologie in pragmatischer Hinsicht*«. Hamburg: Felix Meiner, PhB. Bd.490. (Abk.= Antro.)
- Martin Heidegger (1976 ff.). »*Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*«. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Abk.= GA)

GA 2: »*Sein und Zeit*«. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe  
2. Ausgabe letzter Hand. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977.

GA 3: »*Kant und das Problem der Metaphysik*«. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1991.

GA 9: »*Wegmarken*«. Hrsg. v. Fr. - W. v. Herrmann, 1976.

GA 25: »*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*«.  
Hrsg. V. Ingtraud Görland. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann. 1977

GA 55: »*Heraklit*«. Hrsg. V. Manfred S. Frings. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.  
1979.



# 從「虛無」到「笑」 ——論尼采「永恆回歸」之概念

黃麗綺\*

## 摘要

在尼采「上帝已死」的思想中，人失去其價值根源的有效性，在強力意志所建構的生成世界中，人不再具有不變與永恆的意義與真理，而是由其相對、暫時的效用與價值來理解存有的意義。本文即嘗試研究在尼采永恆回歸學說中，是否提供了一種在「上帝已死」、傳統形上學之外對生命的理解與評價的可能，並且由這個新的理解方式創造出在生成世界之內的新價值。對此，本文所提出的假說為：永恆回歸的學說是人自我評價的方式，它的特殊性在於透過此評價方式，一方面保住了生成世界的意義，另一方面在虛無與生成中創造了存在的價值；而此方式在尼采哲學中呈顯為由從「虛無」到「笑」的動態發展；在一切言說與理性之外，「笑」創造了一個由身體出發的新視角，它是人作為超人的意義。

**關鍵詞：**永恆回歸、虛無主義、笑、肯定、超人

---

\* 黃麗綺，輔仁大學哲學系助理教授。

投稿：100年11月2日；修訂：101年1月15日；接受刊登：101年3月6日。

## From “Nihilism” to “Laughing” — on Nietzsche’s Doctrine of Eternal Recurrence

Li-Chi Huang\*

### Abstract

In Nietzsche’s idea of “God is dead”, man has lost his validity in the origin of value, no longer holds the meaning and truth of constancy and eternity in the world of becoming built on “will to power”, but comprehends the meaning of existence through his relative and temporary validity and value. The present work attempts to seek in Nietzsche’s doctrine of eternal recurrence a possible comprehension and evaluation toward life other than “God is dead” or traditional metaphysics, and to create new values from the new way of understanding in the world of becoming. For this, the hypothesis addressed in the present work is: The doctrine of eternal recurrence is the manner of man’s self-evaluation. Its particularity lies in that, through this manner of evaluation, the meaning of the world of becoming is reserved on one hand, and the value of existence is created within nihilism and becoming on the other. This manner is presented in Nietzsche’s philosophy as a dynamic development from “nihilism” to “laughing”. Beyond all language and rationality, “laughing” has created a new point of view setting out from the body, and is the meaning of human as super-human.

**Keywords:** eternal recurrence, nihilism, laughing, yes, superhuman

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

# 從「虛無」到「笑」 ——論尼采「永恆回歸」之概念\*

黃麗綺

## 壹、前言：生成之海

在 1879 年《人性的、太人性的》(*Menschliches, Allzumenschliches*) 一書中，尼采 (F. W. Nietzsche) 以「人必須朝往何處旅行」為題，闡述了關於「生成與轉變的自我」的發現之旅 (KSA 2/477 f.; MAII, 1, §223)。而在 1882 《快樂的科學》(*Die fröhliche Wissenschaft*) 一書中，尼采則提到人必須告別陸地，乘船向著無盡的海洋旅行 (KSA 3/480, 626; FW 124, 374.)。1887 年尼采更清楚地以「朝往新的海洋」(*Nach neuen Meeren*) 為詩題，描述一個開放而無盡的海洋。<sup>1</sup>這個持續在尼采思想中出現的海洋圖像即是其以「強力意志」(*Wille zur Macht*)<sup>2</sup>概念為中心所

---

\* 感謝兩位匿名審查委員所提供的寶貴建議以及修訂，對於本文的改進與深化有非常大的助益。

<sup>1</sup> KSA 3/649, FW. *Lieder des Prinzen Vogelfrei*: “Nach neuen Meeren. Dorthin -will ich; und ich traue Mir fortan und meinem Griff. Offen liegt das Meer, in's Blaue Treibt mein Genueser Schiff. Alles glänzt mir neu und neuer, Mittag schläft auf Raum und Zeit -: Nur dein Auge - ungeheuer Blick mich's an, Unendlichkeit!”

<sup>2</sup> 關於「強力意志」一詞，尼采在 1885 年的筆記中以「力的內在在世界」來解釋 (KSA 11/563; Nachlaß, Juni-Juli 1885 36[31])，其所要強調的乃是力的根源問題，也就是運動的衝動與方

形成的新世界觀：無罪的生成世界。這個無盡的生成之海是尼采對於傳統以目的論與主體性所主導之世界圖像的告別：我們告別了熟悉的「陸地」與「橋樑」，我們駛向海洋，並且永遠無法再回頭，因為陸地已不復存在（KSA 3/480, 626; FW, 124, 374.）。換言之，我們告別的不僅是目的論與柏拉圖（Platon）——亞理斯多德（Aristoteles）形上學傳統下的價值與認識，<sup>3</sup>還包括了此價值與認識的根源及其所形成的存有者之意義。尼采認為世界就是強力意志相互鬥爭、求強的運動過程，就是力的詮釋的展現，<sup>4</sup>因此「此在」（Dasein）不應再從「存有」（Sein）被理解，而是作為「過程」（Prozeß）與「生成」（Werden）被認識（KSA 13/259; Nachlaß 14[79]. KSA 11/560; Nachlaß 36[21]）：這是一個永恆生成流轉的世界，認識以及現象的真實都由「視角」（Perspektive）與「詮釋」（Interpretation）來決定，而所有的「視角」與「詮釋」都是暫時性的、都作為求強意志彼此之間的力之鬥爭的暫時結果。由此出發，傳統形上學中關於本質的問題，就成了出於強力意志的評價問題。換言之，「這是什麼？」（was ist das?）所指向的將不再是事物不變的本質，而是隨著視角而改變的事物之效用：「這被視為什麼？」（was gilt das?）：

---

向並非由外而來或被外在之物所規定，而是存在於自身之中，尼采將力的內在根源類比於人的內在而稱之為「意志」。由此，這個相異於物理之力且作為其補充者，尼采不再使用 Kraft (force)、而使用 Macht (power) 來表達；而這個被視為作用力的意志，尼采也不再單純地稱為意志或力，而稱為 Wille zur Macht (Will to Power)。由於主題與篇幅之故，本文無法對此概念作詳盡的論述，在此僅列出研究此概念的重要近代專書文獻以供參考：Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, 1971. Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 1984; Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, 1996.

<sup>3</sup> 尼采所理解的西方傳統形上學的方向與基本出發點可參考他關於「謬誤的歷史」之說明：KSA 6/80 f.; GD, *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*.

<sup>4</sup> 尼采對於「強力意志」與「詮釋」關係之解釋請參閱：KSA 12/38.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 1[115]; KSA 12/139f.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 2[148]; KSA 12/140.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 2[151].



「這是什麼？」的問題是一種由某別的事物出發的意義設定 (*Sinn-Setzung*)。「實質」(*Essenz*)、「本質性」(*Wesenheit*) 是某種視角性之物，並且已假設了多樣性為前提。在根本上的問題是：「對我而言這是什麼？」(對我們而言，對所有有機體而言等等。)(KSA 12/140; Nachlaß 2[149])

簡言之，一個事物的本質 (*Wesen*) 也只是對於這個「東西」的意見。或更甚者：這個「被視為」(*es gilt*) 才是真正的「這是」(*das ist*)，唯一的「這是」。(KSA 12/140; Nachlaß 2[150])

在無盡的生成之海中，在無物能絕對地、「本質地」(*essentiell*) 被認識，因為不再有知識的客觀、先天有效性，它同時就是尼采所言的虛無主義的來臨：它一方面代表著所有舊價值的崩塌，人失去自身的目的與價值；但另一方面，它代表著人重新獲得制定新價值的開放性。然而，尼采進一步說明，這片無盡的生成之海將再一次地成為「我們新的無限」，因為人的智性無法確知「人的視角究竟有多廣」以及「是否所有的存有者本質上都是解釋著的存有者」。換言之，只要人無法排除「世界自身包含著無限的詮釋」(KSA 3/626; FW, 374) 之可能，則這個虛無的生成之海就因其詮釋的無限而再一次地成為「新的無限」：人再一次地認識到，隨著舊價值的崩解，在其所贏得的自由的航行中，不再有靠岸的可能，人必須一再地為自己的「此在」創造價值，因為其所創造價值永遠在生成流轉中。這種失去舊價值、而新的價值仍未被創造的狀況，並認知到永遠沒有最終價值與目的地的狀態，就是虛無主義的最終極狀態：「相同者的永恆回歸」(*die ewige Wiederkehr des Gleichen*)。

對尼采而言，在上帝死後，這一片虛無與希望之海是唯一的真實。在尼采的世界圖像中，存有者的「真實性」就是在強力意志的彼此鬥爭

當中所呈現出的相對的作用與價值。然而，對於這個由強力意志所刻劃的生成世界，尼采必須進一步解釋，這個世界如果不由目的論與因果法則所決定，那其運動是否有必然性？以及人如何面對這虛無生成的世界？如何不沉沒在這一片無盡的虛無中？本文之目的即在嘗試系統性地說明尼采永恆回歸的學說是對以上諸問題的回答。換言之，筆者認為永恆回歸學說並不以建立一種宇宙的科學理論為首要目的，而是為了肯定無罪的生成世界與生命自身。對尼采而言，唯一存在的世界是人經由詮釋所創造的世界，因為這是我們唯一能認識的世界。因此，完全獨立於人之外的純粹客觀的世界秩序並不是尼采哲學所處理的主要問題，永恆回歸學說所面對的世界乃是由評價所創造的價值流轉的世界，唯一的世界。<sup>5</sup>本文論述的要點依序如下：首先闡明永恆回歸作為世界運動的「非理性之必然性」的問題。其次處理作為虛無主義終極形式的永恆回歸與人的自我認識的關係，即如何透過對永恆回歸的「併入」達到精神的轉變。以此為基礎，最後將進一步論述「笑」如何作為對永恆回歸最高的肯定，以及尼采如何在「笑」的概念中完成他對西方傳統形上學的批判。

<sup>5</sup> 有哲學家提到：如果尼采不認為具有恆常不變之客觀的世界，一切都僅是主觀的詮釋，那麼如何說明此處所謂「唯一的世界」？如果一切都是由視角所產生的詮釋，那麼就不會只有一個的世界。進而言之，尼采如何證成其描述之生成流變的世界是唯一「真實的」世界？抑或此亦僅為其個人詮釋的世界圖像？

在本文脈絡中，筆者所要強調的是：在無盡的生成之海中，人首先要為自己創造出世界，而此被創造之世界並非一成永成的世界，而是由詮釋的視角建立的世界，因此也將隨著視角、力量關係的改變而一再地更迭。然而人也只能認識這個由他經由詮釋所創造的世界，因為人只能在一個確定的視野與世界內健康地生活，而不至於毀滅於無盡的生成之海中。尼采認為透過出自強力意志的「塑型能力」(die plastische Kraft)，人能將過去所有的一切、所有的陌生之物都消化併為己有，並忘記自然本性所不能克服者(例如：人不能盡觀所有可能的詮釋)(KSA 1/251; UB II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben I)。對尼采而言，哲學所追問的不是世界先天的真實與價值，而是人是否能在生成之流中、在沒有所謂絕對真實世界的認知中，仍然對於自己出於「視角」與「詮釋」所形成的現象與世界「持以為真」(Für-wahr-halten)。在這個意義下，每一次所創造的世界都是「唯一」且「真實」的世界。此義可參考正文中關於永恆回歸與「併入」的部份。

## 貳、混沌（Chaos）與虛無

尼采在 1885 年的筆記清楚地說明，世界對他而言是由定額的力量所充斥的有限的空間與無限的時間組成，世界是力永恆的遊戲、永恆地轉換與回歸，因為在無限的時間中，所有力原子之間可能的組成及其序列——即現象、事件——必然會一再地返回，「世界作為循環，它已經無限地自我返回，並會把這樣的遊戲無盡地玩下去。」（KSA 13/376; Nachlaß 14[188]; KSA 11/610 f.; Nachlaß 38[12].）這就是尼采受赫拉克利圖斯（Herakleitos）的影響所形成的世界圖像：<sup>6</sup>作為強力意志組織結構的世界不被創造，而是亙古如此，無始無終，它並不是許多單一實體的和諧或「統一」（Einheit），而是作為力量鬥爭的「整體」、「全部」（Totalität），由諸對立物所支配。這些對立一方面無法再被化約為同一，但另一方面，此對立性並非絕對的或本質的，而是在指向彼此的關係中始成立的對立性。換言之，世界的整體性乃在於諸對立者間的相關性，也就是對立者間指向彼此的關係，這就是尼采哲學中強力意志與世界的關係。雖然尼采思想深受赫拉克利圖斯的影響，但是對於赫拉克利圖斯而言，「活火」並非單純的物質元素概念（Stemich Huber, 1996: 209），並不是所有的火都是永恆的活火，而是僅「具有理智的」（φρόνιμον）火才是永恆的活火

<sup>6</sup> 在尼采將世界視為力的永恆自我創造與自我毀滅的遊戲中，我們清楚地看到赫拉克利圖斯（Herakleitos）思想中「永恆活火」的概念。在斷簡 30 中赫拉克利圖斯將「火」（πῦρ）視為有效於所有存有者的「世界秩序」（κόσμος），它「不為任何人也不為任何神所創造，而是在過去、現在、未來始終都是永恆的活火，根據尺度燃燒與熄滅。」Herakleitos, Fragment DK 22 B30. Diels, Hermann (Übers.)/Kranz, Walther (Hrsg.) (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim (縮寫為 DK): “κόσμον τὸνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.” 在《希臘悲劇時代的哲學》一書中，尼采對世界作為永恆活火的遊戲之解釋，與其以力為中心的生成無罪之世界觀幾乎一致（KSA 1/830; PHG 7.）。

並呈顯為「世界秩序」(Herakleitos, DK 22 B64)。不同於此，尼采並未將「世界秩序」，即在力的鬥爭中生成變化的一再回歸之運動視為有理智或合理性的，而是主張世界永遠在「混沌」(Chaos)的狀態，永恆回歸則是世界運動的「非理性之必然性」(unvernünftige Notwendigkeit)，然而這種必然性並不在目的論與因果法則的決定下。<sup>7</sup>「混沌」代表著世界以一種非理性的方式運動著，而在這個永恆的運動過程中，並不存在或追求任何一個目的或終極狀態，而這正是唯一最根本的事實，因為一個目的或終極狀態在無限的時間中從沒有達到過。只要尼采將目的論思想與近代科學中合目的性的機械論主張視為「暫時的假說」(vorläufige Hypothese) (KSA 13/376; Nachlaß 14[188]. KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])，自然法則就失去其必然性。<sup>8</sup>也就是說，自然法則不再具有絕對的必然性，而只具有暫時性的必然性，這種必然性出於經由詮釋而形成的「力量彼此之間的關係之確定」(Feststellung von Machtverhältnissen) (KSA 11/623; Nachlaß 39[13])。因此，在尼采的世界圖像中，「事件的可預計性

<sup>7</sup> KSA 9/528; Nachlaß, Frühjahr - Herbst 1881, 11[225]: "Das ‚Chaos des Alls‘ als Ausschluß jeder Zweckthätigkeit steht *nicht* im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufs: letzterer ist eben eine *unvernünftige Nothwendigkeit*, ohne irgend eine formale, ethische ästhetische Rücksicht. Das Belieben fehlt, im Kleinsten und im Ganzen."

<sup>8</sup> 有哲學家提到：尼采企圖推翻或根本否定傳統哲學或宗教主張之目的論，這個企圖我們可以理解。然而此處之陳述似乎難以成立，尼采憑甚麼只要將合目的性之機械論主張視為「暫時的假說」，自然法則就必失去其必然性？

筆者認為：在遺稿中（如正文所列）尼采企圖建立一個「新」的世界圖像，這個「新」是對立於傳統目的論、以及與之不可分的第一因概念為前提的世界觀。這種以作為主體的「存有者」(Seiende)為最後價值與目的理論，尼采視之為所謂的「更好的世界、真實的世界、彼岸世界、物自身」(KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])的根源。與此相對的新世界觀、也就是尼采所謂強力意志的世界所強調的是生成沒有最後的目的、生成不會匯入存在之中。由於在無限的時間中，目的或終極狀態從沒有達到過，也因此一直處在生成中，因此尼采將這種假設有最後目的之理論視為一種假說。在此，「假說」之義是指在目的論或合目的性的機械論中所主張的自然運動之必然性並無不如其所主張的具有先天的來源（第一不動的動者、神等最無限存有者之概念），而是一種力量關係的呈現。因此，作為自然法則的因果關係之必然性並非先天、絕對的（如正文接下去所解釋的內容），而只具有暫時性的必然性，這種必然性出於經由詮釋而形成的「力量彼此之間的關係之確定」(Feststellung von Machtverhältnissen) (KSA 11/623; Nachlaß 39[13])。

(Berechenbarkeit eines Geschehens) 不在於事件遵守了一個規則，或是服從一種必然性，或是被我們投射於每個事件中的因果法則，而是在於同一狀況的回歸 (Wiederkehr identischer Fälle)。」(KSA 13/276; Nachlaß 14[98])

如果我們將尼采所提出的「相同者的永恆回歸」或「同一狀況的回歸」放在強力意志所建構的生成之海來理解，那麼一再回歸的「同一狀況」(der identische Fall) 或「相同者」(das Gleiche) 所指涉的就決非同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念，而是強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸。<sup>9</sup>這種由強力意志鬥爭遊戲的一再回歸就是作為強力意

<sup>9</sup> 有哲學家提到：對於「相同者永恆回歸」所意味的解說，或許可以更精確地釐清「同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念」與「強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸」這兩種情形有何區別？而且第二個觀點似乎隱含著循環論證（從「回歸的生成過程」延推出「事物作為生成者回歸」？）。何謂「一再的回歸的生成過程」？到底是生成過程本身回歸，還是事物回歸？筆者認為，「同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念」之回歸意指以靈魂不朽為前提的轉世之說，如古希臘詩人奧爾弗斯 (Orpheus) 所主張的。這種靈魂輪迴的主張基本上是以一個同一的意識為輪迴的主體，但是尼采所謂的相同者的永恆回歸指的是強力之間的組合與結構所形成的事件一再回歸，在此回歸的不是主體、不是自我意識，而是由力之關係所形成的事件。在以「新的世界構想」為題的遺稿中，尼采提到這個世界是由定量的力與無限的時間所組成，因此所有有可能的力的關係與組合必然都已實現，更進一步說，它們必然會一再地重覆，因為時間是無限的。由此，尼采提出「世界作為循環，它已經無限地自我返回」，而且這種回歸是無止盡的；也因此尼采認為世界沒有最後的目的，目的論以及在目的論下所成立的自然法則都只是暫時的假說 (KSA 13/376; Nachlaß 14[188])。本文並無「回歸的生成過程」延推出「事物作為生成者回歸」之意，本文原為：「那一再回歸的「同一狀況」(der identische Fall) 或「相同者」(das Gleiche) 所指涉的就決非……，而是強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸。」一再回歸的乃是「生成流變」，因為生成流變指的就是力量之間的關係組合，而這個關係組合就是我們所稱的事件，「同一狀況」或「相同者」在尼采哲學中的最原初的意義就是力量組成的相同序列。事件或事物在尼采的哲學中已無主體的意義，在 1888 年的遺稿中，尼采清楚指出：「如果我們除去這些附加物，則沒有任何東西餘下，而只有處在與其動能的量(子) (dynamische Quanta) 之緊張關係的動能的量(子)；他們的本質在他們對其它動能的量(子)的關係中，在他們對於相同者的作用中——強力意志不是存在，不是生成，而是激情 (Pathos)，這是最根基的事實，由此才出現了生成與活動……」(KSA 13/259; Nachlaß, 14[79]) 因此，一再回歸的相同者，首先指的是形成這些事件的力量組合與序列、其次諸序列間的順序。在

志之生成世界的「非理性之必然性」，但這並不表示強力意志的遊戲以永恆回歸為法則並為其所決定。永恆回歸作為生成世界的「非理性之必然性」並不以建立宇宙的法則為目的，相反地，其目的正在於對此絕對客觀法則的解消。換言之，永恆回歸作為「非理性之必然性」並不會取消世界的「混沌」狀態，因為這個由強力意志所刻劃的混沌世界與阿納克西米尼斯（Anaximenes）思想中的「混沌」概念並不一樣。如尼采所言，阿納克西米尼斯的「混沌」代表著「理性」（*νοῦς*）來臨前的時期，是一靜止的狀態，直到「理性」作用於「混沌」才開始了世界的運動（KSA 1/859 f.; PHG, 15. Anaximenes, Fragment DK 13 A6-A7）。但是作為強力意志的混沌世界並不須要任何外力來引起或維持運動，因為世界本由諸力彼此鬥爭所形成。永恆回歸並非一種世界的外在運動原則，經由這個原則，世界由外在被置入運動當中。這個使得事件成為可預計的永恆循環，就是世界運動的「內在必然性」（*interne Notwendigkeit*）。對於這個「非理性的內在必然性」我們必須作更進一步的解釋與說明：首先，永恆回歸作為世界運動的必然性，它是「非理性」的，這代表它不受因果法則的支配。換言之，永恆回歸不是世界的運動之因、也不是運動之果，世界運動不是生成之物，而是亙古恆在。其次，永恆回歸作為世界運動的「內在必然性」並不呈顯為一種統攝、支配的力量，也不以運動中的「第一推動力」為型態，更不是一種決定價值的必然性。永恆回歸作為世界運動之「內在的非理性之必然性」完全否定一種「生成的總意識」（*ein Gesamtbewußtsein*）、「普遍精神」（*Allgeist*）以及「受苦與綜觀一切之神」（*Gott*）的概念（KSA 13/34 f.; *Nachlaß* 11[72]）。這種「內在必然性」代表著強力意志作為「動能量子」（*dynamische Quanta*）

---

尼采哲學中，事物或事件的「本質」就是強力意志之間的關係，這個並非一成永成的關係在無限的時間中將一再地回歸。

(KSA 13/259; Nachlaß 14[79]. KSA 11/560) 的組織根據其內在彼此之間的權力關係轉入下一個狀態、序列的必然，它代表著所有的生成變化都內在於這個亙古恆在的循環與力之中 (KSA 9/502; Nachlaß 11[157])。由此，在尼采的思想中，世界不再由對「存在」或目的論來決定，而由生成與混沌刻劃其特質，永恆回歸則是世界作為混沌的內在必然性，其為事件或現象之所以能被「認識」之基礎，因為「一切皆回歸，這是生成世界 (Welt des Werdens) 向存在世界 (Welt des Seins) 最極度的接近。」 (KSA 12/313; Nachlaß 7[54])

永恆回歸作為世界的內在必然性雖然使得生成流變的世界獲得其合法性 (KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])，但另一方面，尼采也稱赫拉克利圖斯的「永恆且唯一的生成」學說為「可怕的、強烈的想法」(KSA 1/824; PHG, 5)，因為在這種對世界的理解中，所有由目的論或「存有」(Sein) 所形成的價值與理想都失去其有效性，由此產生一種「無意義的印象」，而人也因此失去「對堅固的陸地之信任」(KSA 12/313; Nachlaß 7[54]. KSA 1/824; PHG, 5)，所面對的只是這一片混沌的生成之海，它具有三個特點：

1. 生成沒有目標狀態，也不匯入「存有」(Sein) 之中。
2. 生成不是假象狀態 (Scheinzustand)，或許存在著的世界 (die seiende Welt) 才是假象 (Schein)。
3. 生成在每一瞬間都是等值的……換言之，沒有任何價值存在。(KSA 13/35; Nachlaß 11[72])

這種生成世界中傳統價值與意義的絕對喪失，就是虛無主義的最極端形式：「永恆的回歸」(die ewige Wiederkehr) 與「永恆的虛無」(das Nichts ewig)。<sup>10</sup> 在這永恆而虛無的生成之海中，人的意義、人的「自我」(ego)

---

<sup>10</sup> KSA 12/213; Nachlaß, Sommer 1886 - Herbst 1887, 5[71], 6: "Denken wir diesen Gedanken in

不再是一既成的先天概念，而是必須經由人自己創造而產生：「人是一未定型的動物。」(KSA 5/81; JGB, 62) 但是人如何在一片虛無中創造自身的意義？人如何接受與理解這個生成世界的必然性與虛無？尼采的永恆回歸學說除了作為混沌生成世界的非理性之內在必然性外，在人的存在與價值問題上，它更是尼采思想中肯定生命的最高形式。以下即對此諸問題展開系統性的討論。

### 叁、永恆回歸與「併入」

作為虛無主義終極形式的永恆回歸被尼采視為上帝死後「新的重擔」(KSA 9/494; Nachlaß 11[141]) 與「最大的重擔」(KSA 3/570 f.; FW, 341)，其分別出現在 1881 的筆記 (Sils-Maria) 與 1882 年的《快樂的科學》中。在《快樂的科學》中，永恆回歸的思想作為人在自我沉思 (Selbstbesinnung) 中的假設提問，即：如果生命中所有一切都一再地回歸，人將如何面對？這是人無法迴避在虛無世界中自我決定的時刻：人或是經由價值重估而克服虛無主義，或是由於絕對的價值失落而被毀滅。更清楚地說，這是一個人可以自由地決定其選擇與行為的時刻；它同時也代表著存有的意義並非固定不變者、並非某種先在之物，而是經由個人的決定而產生。另一方面，面對永恆回歸的提問同時也是一個「危機」(Krisis) (KSA 12/339; Nachlaß 9[1])，因為這個問題的價值在於「淨化」，而「淨化」是指經由永恆回歸思想的試煉，力量的等級將清楚地被區分出來：強者為強，弱者為弱 (KSA 12/217; Nachlaß 5[71], 14)，其力量的尺度就在於：「為了不致毀滅」，人是否能在生成之流中、在沒有所

---

seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das, Sinnlose) ewig.”



謂絕對真實世界的認知中，仍然對於自己出於「視角」與「詮釋」所形成的現象與世界「持以為真」(Für-wahr-halten)，<sup>11</sup>這是對生命如其所如的最大肯定。因此，永恆回歸思想是意志力量的試金石，它試驗人是否有足夠的意志力量對過去由「罪惡感」(das schlechte Gewissen)所形成的評價方式進行重估，並進一步走出舊價值失落後的虛無。

永恆回歸作為意志力量的試金石包括兩個層次的人之自我決定與認識。第一層次的自我認識表現在對以下問題的決定中：人對於生命中每一瞬間的一再回歸將如何反應？會視之為「魔鬼」的宣告並拒絕此思想而咒罵之？還是視之為「上帝」的宣告並接受之？面對此問題時，意志力量不足以重估價值者將視永恆回歸為天譴、災難。這些弱者尼采也稱為「被動的虛無主義者」，<sup>12</sup>或是「最後之人」(der letzte Mensch)、「歐洲不健康的人種」，他們不是「大地未來的主人」、也不出自自由精神 (KSA 11/582; Nachlaß 37[8])，因為當他們拒絕自己的生活一再地回歸，也就拒絕了生命自身。與此相反，那些將永恆回歸理解為神聖思想而接受者，是「主動的虛無主義者」，因為他們有足夠的意志力量超越自己所處、以及所從出的傳統價值系統，因而是人自「罪惡感」中痊癒的希望。其次，「主動的虛無主義者」將再一次面對另一個自我決定的試驗，它表現在人接受永恆回歸不同的態度上：人會視永恆回歸思想為一個在自己手中最沉重的重擔而接受它？還是人將其視為生命的證明與最後的勝利而接受它？本文認為永恆回歸作為人自我認識的「轉變」之測定點與尼采稍後在《查拉圖斯特拉如是說》中所提出的「精神三變」有根本上的連結。在〈論三變〉中，尼采提出精神的三種「轉變」

<sup>11</sup> KSA 12/354; Nachlaß, Herbst 1887, 9[41]; KSA 12/384 f.; Nachlaß, Herbst 1887, 9[91]: “Der Wille zur Wahrheit ist ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen, ein Aus-dem-Auge-schaffen jenes falschen Charakters, ein Umdeutung desselben ins Seiende.”

<sup>12</sup> 關於尼采對「主動的」與「被動的」虛無主義之區分請參見: KSA 12/350 f.; Nachlaß, Herbst 1887, 9[35]; KSA 12/367; Nachlaß, Herbst 1887, 9[60].

(Verwandlung) 與其特點 (KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen), 但對於轉變點並未加以說明。筆者認為, 永恆回歸作為兩個層面的人之自我決定與認識的試金石正分別作為精神兩次轉變的觸媒, 即: 在是否接受永恆回歸上, 決定了人認識自己作為「駱駝」(負重的精神) 或「獅子」(自由的精神); 而在接受永恆回歸思想的方法上, 則決定了精神是否能由「獅子」轉至「孩子」(創造的精神)。更清楚地說, 永恆回歸是人在上帝死後必須面對的新重擔。作為一個真正「超越自身者」(der Über-sich-Hinausgehende), 他接受這新的重擔不再像駱駝負重物一樣、不再將此重擔視為一外來者或彼岸之物, 因為精神已不再是負重的精神, 而是自由的精神。不同於負重的精神, 自由的精神若要進一步由自己的意志創造新價值與自己的「此在」, 則必須視永恆回歸這個新重擔為從屬於生命自身之物, 加以肯定與接受。只有這樣, 人才能成為生命的自我肯定者, 精神才成為創造的精神。這種肯定永恆回歸的方式, 尼采在 1881 的筆記 (Sils-Maria) 中已做了說明。在這段筆記中, 尼采清楚指出, 我們應將所有由過去的謬誤、知識與習慣所產生的價值 (即永恆回歸作為最大的重擔) 「併入」(Einverleibung) 我們自身。<sup>13</sup> 這種「併入」的概念其實在 1874 年《不合時宜的觀察》中已出現, 在此尼采認為透過出自強力意志的「塑型能力」(die plastische Kraft) (KSA 1/251; UB II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 1), 人能將過去所有的一切、所有的陌生之物都消化併為己有, 並忘記自然本性所不能克服者 (例如: 人不能盡觀所有可能的詮釋), 如此人才能在一個確定的視野與世界內健康地生活, 而不至於毀滅於無盡的生成之海中。

<sup>13</sup> KSA 9/494; Nachlaß, Frühjahr-Herbst 1881 11[141]。關於「併入」的概念亦可參閱 Paola-Ludovika Coriando (2003). *Individuation und Einzelsein. Nietzsche - Leibniz - Aristoteles*, Frankfurt a. M. S. 94f.

如果我們接受以上的觀點，由對永恆回歸的「併入」出發，那尼采「重估一切價值」(Umwerthung aller Werthe)的計劃就不僅是由對「存在世界之輕視」轉為對「生成世界之認可」，而是發展為從「朝往虛無的意志」到「對世界的肯定」，因為只有如此，人才能由一個「世界失落者」轉變成再次獲得世界者(KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen)。在尼采所言的精神「轉變」(Verwandlung; μετά-μορφή)<sup>14</sup>中，所涉及的既不是精神的「發展」(Entwicklung)，也不是精神的「變化」(Veränderung)。「發展」代表一個事件或事物雖然以新的外貌出現，但是這個新情況仍從屬於原來就已存在的事件或事物。比「發展」概念更為強烈的是「變化」，它代表著某種新狀況已成型，但還沒有深入其最根本處，也就是說，這種新狀況仍不能成為該物的主要屬性。而尼采在論及精神三變中所使用的「轉變」概念之意義與該字希臘文字義相符，μετά-μορφή指「形式」或「質」的改變；換言之，「轉變」代表的是一個事物根本地成為另一事物。因此，精神「轉變」成創造的精神代表著一種完全區別於過去由傳統「罪惡感」所產生的人的自我認識。現在，當自由精神因對永恆回歸的併入而轉至創造的精神時，並不是出於負重服從的精神將之如外在重擔承受之，而是像一個「英雄」般承擔，像一個「作為所有過去的精神中的所有高貴性的繼承者以及有責任的繼承者，作為所有舊貴族中最高貴者，並且同時是新貴族中的頭生子」(KSA 3/564; FW IV, 337)、那些主動的虛無主義者，為了不願毀於生成流變的虛無而坦然視永恆回

<sup>14</sup> 關於 (Verwandlung; μετά μορφή) 括弧中的希臘文及下文 μετά μορφή, Ver-wandlung 意指 Um-formen (形變、性質上的改變，如羽化成蝶的概念)，而 formen 的拉丁字源為 forma，在古希臘文獻中，表達此義的就是 μορφή。至於可見於字典中的 μετα-μόρφωσις 大約是西元二世紀時的用字，而其動詞 μετα-μορφώω 與 μόρφωσις 則是晚期希臘文以及新約用語，在此之前並不出現在古希臘文獻中。在古希臘文獻中始終被使用的是 μορφή，而非 μόρφωσις。因此，雖然 μεταμόρφωσις 與 μετά-μορφή 意義幾乎一樣，但筆者於此仍選用 μετά 與 μορφή 的組合字，而非 μεταμόρφωσις。

歸視為從屬於生命自身者，將虛無主義視為自己的歷史。但如果對永恆回歸「併入」仍是由「否定」過去駱駝負重的方式出發，那精神就依然還未「轉換」成創造的精神，它仍呈顯為自由精神的「神聖的否定」。自由精神是一個面對「你應當」時的對反的意志：「我意願」<sup>15</sup> (ich will)，因此它仍無法脫離其沙漠（奴隸道德所形成的虛無主義），而只是「成為他自己沙漠的主人」(KSA 4/375; Za IV, Von der Wissenschaft. KSA 5/271 f; GM I, 10)，他仍無法創造新價值。所以這個「新貴族中的頭生子」仍然必須被犧牲，精神必須由「否定的自由精神」再轉換為「肯定的創造精神」，這才是對永恆回歸「併入」的真實意義：創造的精神將永恆回歸

<sup>15</sup> 有哲學家提到：相關作為「併入」的「肯定」的說明，或許可以更明確地劃分相對意義下的「肯定」和尼采式的「肯定」之區別。特別是「我意志」和「強力意志」這兩種概念看來頗相近，應該進一步解說其區別何在，否則將難以理解何謂「由己而出的肯定」，並跟其如何由自我所發出的一般「意志」有何不同？

筆者認為，在尼采哲學中，生命就是強力意志，在弱者那裏我們一樣可以發現此求強的意志。所以即使是負重的精神，一樣是強力意志的呈現，這是弱者為求其強力的表現，其表現為對於在己之外的傳統價值之背負。「我意願」(ich will)的肯定即是本文以「併入」的概念所嘗試解釋者，如上文所釋。關於尼采哲學脈絡下「我意願」和「強力意志」之間的關係，筆者認為此二者或許有強調面上的差別，但並無根本意義上的區別。因為尼采所理解的意志概念就是作為「作用力的意志」，即強力意志。尼采分析意志產生的三個環節：興趣與無興趣的呈顯、主導的思想（詮釋）、命令的情緒。對尼采而言，包含這三個環節的意志並非某種在其自身之物或一種抽象的能力，而是一種永遠都必須指向某一行動的能力。也就是說，在意欲（Wollen）的意志行動之外並沒有另一個獨立的意志存在。在這裡作為無法與行動分開的意志所涉及的是智力的詮釋，即將一可實現的行為經由命令者與被命令的模式詮釋為一種自我的選擇，經由這種命令的情緒而產生力量的感覺，這種由詮釋而來的力感就是尼采所理解的自由意志。對尼采而言，沒有意志，只有意願某事物（Etwas-wollen）(KSA 13/54; Nachlaß, 11[114])。意志對尼采而言既不能脫離感覺與思想而存在，也不是二者的統一；而是感覺、思想與情緒三者的共同性，也就是力量的多樣性與力感的增加。這樣的意志對尼采而言是某種複雜物、是多，只有作為概念時是一（KSA 5/32; JGB, 19）。意志並不是孤立的在其自身，若將所意欲者由意志中抽離，則意志只是一個空概念（KSA 13/301; Nachlaß, 14[121]）。在意志作為意願某事中所關涉的始終都是經由詮釋所取得的力感的增長，在意志的執行中，意志（即意願某事）被視為作用的力，也就是「作為鬥爭與超越的意志量子的內部事實世界」。這個被視為作用力的意志，尼采不再單純地稱為意志或力，而稱為「強力意志」(Wille zur Macht; Will to Power)（參閱本文註釋 2）：強力意志是「對力〔Macht〕的顯示的永不厭足的渴望；或是力的使用與執行，作為創造性的本能」(KSA 11/563; Nachlaß, 36[31])。

併入自身，進而肯定了在虛無流變中所謂的「存在」：一個經由詮釋而產生的視角的世界與價值。這個創造的精神表現在於他是「是無罪與遺忘，一個新的開始，一個遊戲，一個自轉的輪，一個最初的運動，一個神聖的肯定（ein heiliges Ja-sagen）。」（KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen）換言之，「創造精神」是一個能夠自我肯定的精神，這個「肯定」是一個由己而出的肯定，而非有待於否定的相對肯定，因為他遺忘所有的過去，不論是作為陌生權威的「你應當」還是對陌生權威反動的「我意願」。因此由創造的精神所產生的評價不再由「罪惡感」或反動的「否定」出發，而是由「肯定」、由「自然的再度恢復」（*Wiederherstellung der Natur*）（KSA 12/477; Nachlaß 10[47]）、也就是由強力意志出發。在這個神聖的「肯定」（Jasagen）中，人肯定自己作為世界的立法者與創造的精神，因為世界由他而出、又回到他自身：創造的精神是一個「自轉的輪」，因為世界是強力意志之詮釋所決定與形成的世界：「現在精神意願他的意志，世界的失落者贏回他的世界。」（KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen）對永恆回歸的「併入」是尼采思想中健康者面對克虛無主義的唯一方式，而這整個「併入」的意義則必須在「神聖的肯定」下被理解。在《查拉圖斯特拉如是說》一書中，對永恆回歸的「併入」清楚地表現為對生命最高肯定的形式，它就是「笑」作為人超越的意義：「超人」（Über-mensch）。

## 肆、查拉圖斯特拉對生命的肯定：「笑」

### 一、時間與超越

在《查拉圖斯特拉如是說》一書中，永恆回歸的思想首先出現在第三部（1884）〈論幻境與謎〉一節中，它不是查拉圖斯特拉對陸地上群眾的演說，而是他在海上對那些作為「尋找者」的水手之敘述，我們可以將之理解為那航向生成之海尋找自身意義者。故事開始於查拉圖斯特拉向侏儒（即重力精神）述說自己「深不可測的思想」（KSA 4/199; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1-2），在這裏首先遇到的是「時間」問題：從「此刻」（Augenblick）的大門分開了兩條朝往相反方向的路：往前、往後無限延伸，它們彼此對立，且只在「此刻」會合。接著，查拉圖斯特拉問重力精神，這兩條路是否真的永恆地自相矛盾？「所有的直線都說謊，侏儒輕蔑地喃喃自語。所有的真理都是彎曲的，時間自身是一個圓。」換句話說，侏儒想用「時間自身是一個圓」作為超越一切的「同一性」（Identität）來解決矛盾與對立的問題（Pieper, 1990: 374 f.），即：兩條對立的路在無盡的時間循環中並非永遠朝往對反的方向延伸，反而是朝往對方的方向前進，形成永恆的時間循環。<sup>16</sup>事實上，將永恆的時間循環視為超越一切對立的同一性意謂著，所有在這時間循環中所產生的事件都被「時間」作為一個外來的力量所掌控與決定。由於時

<sup>16</sup> 本文提到：「兩條對立的路在無盡的時間循環中非永遠朝往對反的方向延伸，反而是朝往對方的方向前進，形成永恆的時間循環。」此句話中「延伸」和「前進」有何差異？筆者擬指出「延伸」和「前進」在此句話中並無決定性的差別；此陳述中欲強調的是：這兩條路在無盡的時間中並不是各自朝往與彼此對反、相反的方向直線延伸，而是朝往對方的方向前進，而形成一相互連接的循環。

間自身作為一個對所有事件都有效的外來的作用力，因此事件與「現在」失去了意義，所有的事件、包括人，都只能在這無盡的時間循環中無意義地運動。這樣的觀察與理解方式乃是由傳統對「真實世界」與「虛幻世界」的區分出發，它使得人在永恆回歸當中不具任何價值，因為一切存有都被這個永恆的時間循環所決定。在人由重力精神的觀察方式所形成的自我認識當中，永恆回歸只能被視為一外來的重擔，並以駱駝負重的精神承擔之。但這種永恆的虛無與價值失落卻是人無法承擔的，因為它來自外在於人的時間循環，是一種「遙遠的作用」(Wirkung in die Ferne) (KSA 11/563; Nachlaß 36[31])，人對之無能為力。因此在這種觀察方式與自我認識下，人必然地毀滅於永恆回歸這片無盡的虛無之海。這是重力精神對永恆回歸的解釋，在這裏永恆回歸作為諸對立的外在同一性，即所有的事件與對立都在這個決定性的永恆循環中失去意義。

不同於由重力精神出發所形成的自我認識，尼采認為還有另一種觀察與面對永恆回歸的方式，即一種出於強力意志的自我認識，它要求對虛無主義的超克，以及肯定人自身的意義。換言之，這種觀察與認識的方式一方面必須能夠解決人在永恆的時間循環中作為被決定者的問題，另一方面它不能否定生成之海，因為在尼采的思想中，生成是存有的如實面貌。這種出於強力意志的自我認識乃建立在將永恆回歸的重點由時間循環自身轉向在無盡的時間中所發生的事件、轉向產生這些經驗的「此刻」。更清楚地說，這裏所強調的是由「此刻」出發而經驗到的生活，而不是永恆回歸作為生活之外的超越性法則：「在月光中緩慢爬行的蜘蛛，還有月光本身，還有在大門通道的你和我……難道我們不必永恆回歸嗎？」(KSA 4/200; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2) 然而，沒有「此刻」人就不可能有任何經驗，因為人在連續的時間循環中是無法有任何

經驗的，只有當連續的時間之循環被中斷時，人才能經驗什麼是過去與未來。沒有「此刻」則只有一條無止盡的路，沒有前、也沒有後。換言之，如果沒有「此刻」作為時間的切點——「現在」(Gegenwart)，那就不會產生兩種彼此對立的時間方向——「過去」與「未來」。只有當這個代表「現在」的「此刻」出現時，人獲得了一種新的視角與觀點，即：透過這種視角，時間的循環之流與無盡的生成不再被視為外在於事件並決定事件的「遙遠的作用」，而是經由「此刻」使得時間之流內在地形成人可以經驗的世界：過去與未來——我們的生活世界。通過「此刻」的產生，人將自己所有過去的一切都收進自身之中，因為「過去」與「未來」都由「此刻」產生，也在「此刻」匯流為一。

然而，永恆回歸作為新的重擔還有另一層面的沉重，也就是生成之海新的無限：隨著每一事件的回歸，每一個「此刻」也必須一再地出現與消失。「此刻」再一次地匯入這個永恆連續的時間之流，因此沒有永遠的視角。這個經由個人意志所形成的生活視野將再一次地被打開，「對我們而言，世界再一次成為無限的」(KSA 3/627; FW, 374)。因此，隨著每一個「此刻」的回歸，「最後之人」、絕對的無價值以及虛無的生命都將一再地回歸，這就是查拉圖斯特拉「對人最大的厭煩」。<sup>17</sup>這個「厭煩」就是對「最後之人」的一再回歸、對所有的「曾經」(es war)的無能為力，因為這是意志的界限：「意志無法回頭意願」(KSA 4/180; Za II, Von der Erlösung)。「曾經」代表的乃是人自我認識與發展的所有過程，它就是尼采所謂的「謬誤的歷史」或虛無主義發展史。<sup>18</sup>然而，隨著每一個「此刻」的一再回歸，這所有的發展過程、由

<sup>17</sup> KSA 4/274 f.; Za III, *Der Genesende* 2: "Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dessen du müde bist, der kleine Mensch."

<sup>18</sup> Vgl. KSA 6/80 f.; GD, *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*. 尼采將謬誤的歷史分為六個階段：柏拉圖主義、基督宗教、康德主義、實證論、自由精神時



動物到超人過程、包括「最後的人」都將一再地回歸，這是尼采所言的「對人最大的厭煩」、對所有的「曾經」的無能為力，這就是永恆回歸作為「深不可測的思想」之所以沉重的原因。

在查拉圖斯特拉敘述完人所經歷的一切都將一再地回歸後，他陷入對自己深不可測的思想之恐懼與思索，但突然之間，查拉圖斯特看到「那裏躺了一個人！（Mensch）」，那是一個年輕牧者，有一條蛇在他的喉嚨裏，而他無法將牠拉出喉嚨。這個牧者就是在〈痊癒者〉一節中因永恆回歸思想之沉重而昏睡七天的查拉圖斯特拉，在夢中他經歷了一頭怪物爬進他的喉嚨，他咬下牠的頭，並且吐出去（KSA 4/272 f.; Za III, Der Genesende 2）。這就是查拉圖斯特拉對水手們所敘述的「幻境與謎」：「那個將來必定來臨的人是誰？那個被蛇爬進喉嚨的牧者是誰？那被所有最沉重、最黑的爬到喉嚨的人是誰？」很清楚地，這條沉重的黑蛇正比喻永恆回歸的沉重，它無法由牧人的身體中被拉出來，因為這個沉重就是人自身的歷史、就是與「現在」相連的「曾經」。只有透過「咬下」與「吐出」，人才能將這沉重真正「併入」自身，這裏「併入」代表的不只「咬下」蛇的頭，同時是將之遠遠地「吐出」——遺忘與轉變。只有如此，精神「轉變」為創造的精神與新的開始：一個神聖的肯定。<sup>19</sup>然而，只

---

期以及查拉圖斯特拉時期。前四個時期代表著傳統西方形上學發展，尼采亦稱為「未完成的虛無主義」，它以絕對且超越的「存在」（Sein）世界為「真實的世界」，以超越的存在之現象界為「虛假世界」。第五個階段是自由精神「神聖的否定」的階段，其特點是「真實的世界」由於「所有的自由精神」之故，最後變成了「一個無用的、多餘的理念」以及「被駁斥的理念」。最後，詮釋世界的產生就是「謬誤的歷史」的最後階段，不再有「虛假」與「真實」世界的區分：「查拉圖斯特拉開始。」

<sup>19</sup> 有哲學家指出：「永恆回歸」、「此刻」以及「曾經」之間的聯繫相關說明不好理解。要是如同作者所言，「超人」的能力在於他將過往「咬下」並「吐出」，而以肯定、創新的精神重新開始，則仍有何「回歸」可言？

筆者在本文嘗試說明「超人」作為「一再超越自身之活動」，其活動內容是將自身的歷史、包括虛無主義的歷史併入自身並對之肯定，唯有透過此種內化的肯定，人才能真正超出自身的虛無，而「一再超越自身之活動」所呈現的就是創新的精神：人以詮釋創造自己能認識的

有當人想要成為「自轉的輪，第一個運動」，而非一個盲目地、無意識地、被時間循環所決定支配者時，這個「咬下」與「吐出」、這個「此刻」才會出現。<sup>20</sup>人必須肯定生活的一再回歸，人才能脫離時間作為無限循環的決定；當人肯定永恆回歸時，他同時就肯定了生命全部：他肯定世界的對立性、過去與未來、「最後的人」、「最高的人」、以及人最深刻的「疾病」——「罪惡感」。他肯定這所有的一切，只因他想成為強者，不願毀滅於虛無。這種意願其生命如現在與過去一樣一再回歸的人，尼采在《善惡的彼岸》中稱為「最勇敢、最有活力、最肯定世界者」(KSA 5/75; JGB, 56)。經由對永恆回歸的肯定，意志超出了其界限與時間，它學會了「回頭意願」(Zurückwollen)：

所有的「曾經」都是碎片，都是謎，都是可怕的意外——一直到創造的意志對此說出：「然而，我過去就是意願如此 (aber so wollte ich es)！」——一直到創造的意志對此說出：「然而，我就是意

---

世界，不再以二元論的立場信仰一在生活之外、永恆不變的彼岸。如正文所論述，這個自我超越的「此刻」必須一再地被創造，因為這個此刻亦是在生成流變中；並不是在這個此刻中，一種在一成永成意義下將超人作為一理想存在者被達到，對自身的超越代表著一次又一次地毀滅、創造其可以被理解的世界。「此刻」是永恆之流中的肯定，世界是生成之海中的持以為真；在尼采的世界圖像中，生成之流並不以存在為目的而活動，而是在生成之中創造價值，但任何的創造都在此生成中。永恆回歸作為虛無的極致形式就在於「此刻」會一再的消失，因為其亦為力量的組合與序列，這由動物到超人發展過程將一再地回歸。

<sup>20</sup> 本文在此嘗試說明：對尼采而言，如何於「時間之永恆回歸」之現象或歷程中產生「此刻」的價值與必要性。然而問題之關鍵即在於：「此刻」到底是如何產生的？關於尼采此種「類喻」(metaphorisch)的方式，對於要系統地說明尼采之永恆回歸學說，正如筆者於P.4所承諾的，有義務要幫尼采將此問題論述清楚。

筆者在本文嘗試呈現：如何透過永恆回歸作為意志力量的試金石(包括兩個層次的人之自我決定與認識)產生對生命肯定的「此刻」，然後處理「此刻」在尼采哲學的意義。筆者贊成審查委員的意見，即：「嚴格而論，在尼采之時間模式中要說明『此刻如何產生』是不足的。」理由是，筆者認為關於尼采哲學中是否有一純粹的時間理論之問題(即探討離開事件的時間概念)，並非無爭議。本文的立場並不將永恆回歸學說的主要目的視為一時間理論，而是嘗試在永恆回歸作為強力的呈現上理解其義。因之，本文的確未在純粹時間理論下處理「此刻」的產生之問題。

願它如此 (Aber so will ich es) ! 我將意願它如此 (So werde ich's wollen) !」……意志必須意願比和解更高者，那意志就是強力意志。<sup>21</sup>

對永恆回歸的肯定是人對於自己以及自己與世界之關係的觀察方式；在這個方式中，永恆回歸的循環被意志規定為所有生成者的基本模式，由此，「生成刻上了存在的特性——這是最高的強力意志。……一切皆回歸，這是生成世界對存在世界最極度的接近：觀察的高峰。」(KSA 12/312; Nachlaß 7[54]) 在對永恆回歸的肯定中我們看到強力意志的雙重作用：首先透過對永恆回歸的肯定，在「此刻」中人透過某一特定的詮釋所創造出個人世界與「此在」，這是一個截斷生成之流而封閉於某一「視角」的世界，在此時間與空間不再是先天 (a priori) 概念，而是人的假定與解釋，因此意志才能「回頭意志」並且走出自己的限制。在這裏我們看到強力意志如何超越意志自身成為「最高的強力意志」，即：意志將世界的根本形式與意志自我超越的法則同時規定為永恆回歸。換言之，人在對永恆回歸的肯定中，其所經驗的不僅是經由被確定的視角所詮釋而產生的個體世界；更是在其作為世界與自身的立法者中，那一度被確定下來而封閉在自身的視野又再度被打開，個體的視角因此超越自身的限制而產生「宇宙性地感受」(kosmisch empfinden)，<sup>22</sup>即人不僅經驗自己作為個人 (Individuum)、作為與非我相對的自我，而是經驗自己作為

<sup>21</sup> KSA 4/181; Za II, *Von der Erlösung*: "Alles ‚Es war‘ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall -bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘ -Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚Aber so will ich es! So werde ich's wollen!'"

<sup>22</sup> KSA 9/443; Nachlaß, Frühjahr -Herbst 1881 11[7]: "Wir sind Knospen an Einem Baume -was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-Ich‘. Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrthümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrthum einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den anderen vermeintlichen Individuen! Nein! Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!"

「人類」(Menschheit)、作為人在他自己的自然與過去虛無主義的歷史之中的「人類」(KSA 12/364; Nachlaß 9[60]. Coriando, 2003: 23)。經由對永恆回歸思想的肯定與「併入」,經由這種「所有可能的思考方式中最勇敢、最有活力、最肯定世界的方式」(KSA 11/489; Nachlaß 34[204]),永恆回歸的思想不再是一種外來且沉重的負擔,不再是威脅生命的無盡虛無之海,而是生命自身的經驗,是生命的證明與勝利:「那是生命嗎?好!再來一次!」(KSA 4/199; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1)只有將永恆回歸視為從屬於生命自身、視為內在於人自身者,人才能不毀滅於永恆的生成。

## 二、「以藝術家的眼光來看知識,以生命的眼光看藝術」

### (一)「笑」與理性

在尼采哲學中,「肯定」的創造並非一成永成者,而是一個永恆生成、消逝的遊戲,所以人必須反復為其「此在」創造意義,因為一切都會一再地回歸,包括在「此刻」中的肯定、過去的人性等等:對永恆回歸的肯定就是對所有人類的過去、現在與未來的肯定(KSA 6/344; EH, Also sprach Zarathustra 6)。換言之,人只有在創造自己「此在」的意義中自覺自己作為「人類」,而人禽之別也只能在這個意義下被理解。因此,在對永恆回歸的肯定中涉及的乃是「超越」(Transzendenz)的問題,但這種超越應如何被理解?它與二元論形上學中的超越概念是否有差異?首先,在尼采哲學中,對永恆回歸的肯定是一突如其來的經驗與心情(KSA 3/570 f.; FW, 341),僅用思考與概念是無法掌握的。永恆回歸的經驗涉及的是人的整體性以及在生成流變中的意義,所以與之相關的不只是思想,還有人的激情與性格,因此用傳統的哲學概念不再能表詮之,而只能用查拉圖斯特拉自己的方式來呈現(KSA 1/19; GT, Versuch einer

Selbstkritik 6)：它不再是任何一個理性的概念，而是由一個與身體密不可分行動與感覺來表達——「笑」(Lachen)。對於成功地創造「此刻」的牧人，也就是「那個將來必定來臨的人」，查拉圖斯特拉如是說：

不再是牧人，不再是人，——一個轉變者 (ein Verwandelter)、一個發光者，那個在笑的！在世界上還沒有一個人像他這樣笑！喔 我的兄弟，我聽到一種笑，那不是人的笑，——現在一種焦渴吞噬著我，一種永不停息的渴望。(KSA 4/202; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2)

此外，在〈論莊嚴者〉中也提到，那必須再轉換成創造精神的「自由的英雄」還要學習「笑」，這個戰勝了自己過去價值的英雄現在必須再超越自己的「英雄意志」(Helden-Willen) 而成為「超英雄」(Über-Held)。：

他還沒有學習笑與美。這個狩獵者陰沉地由知識的林野中回來。他在和動物搏鬥後回家：但是由他的嚴肅望出來的還是一隻野獸：一未超越者！[...] 他戰勝了猛獸，他解開了謎：但是他還應該解救他的怪獸與謎，他還應該把他們轉換為美好的孩子。他的智慧還未學得笑與不嫉妒；他洶湧的激情仍未在美當中平靜下來。(KSA 4/150 f.; Za II, Von den Erhabenen)

「笑」是在肯定永恆回歸的「此刻」過去後唯一留在查拉圖斯特拉心中的事物，也是唯一查拉圖斯特拉所渴望者。「笑」在這裏清楚地代表著成功的自我超越之「此刻」。尼采藉著「笑」所欲強調的是「超越」的「活力」、是行動自身以及超越與轉換的過程。在這個轉變者的「笑」當中，人忘記過去與未來，他完全沉浸於「現在」；只有在「笑」之後，才出現對之無法止息的渴望，渴望再次經歷這個「此刻」，經歷人實現其自

身的行動。在尼采哲學中，「笑」作為身體突然的放鬆（KSA 2/157 f.; MA I, 169），代表著突如其來面對虛無主義的勝利，也就是肯定永恆回歸的「此刻」。在「笑」當中意志超越自身成為創造的意志，並認識自己一方面作為時間永恆循環的立法者，一方面又在這個時間循環之內；在「笑」當中人直接地經驗其「存有」（Sein），人經驗自己作為「超越自身之創造者」（Über-sich-Hinausschaffender）、「超——人」（Über-mensch）。簡而言之，在「笑」中人成其為在「超——人」意義上的「人類」：「不再是人，——一個轉變者」。

在當代「笑」的理論中，一般都贊同「笑」屬於突然放鬆的身體反應，同時也代表著對合理化與理性的距離（Kamper, Wulf, 1986: 7; Pusse, 2004: 26）。人在「笑」當中並不思考，「笑」不是思考適當的對象。柏格森（H. Bergson）即主張「笑」擺脫一切想要掌握它的事物：「它伴隨、消失、又出現：一個對哲學思辨狡黠的挑戰。」（1972：11）所有的理性秩序在「笑」當中都消失無蹤；在「笑」當中的主導者是轉變、以及瞬息的揚棄。換言之，當人笑時，思考消溶在笑的對象中、也就是「無」當中，因為「笑」沒有對象。那些我們使得我們笑的東西並不是「笑」的對象，而是引起笑的誘因。巴塔耶（G. Bataille）首先將「笑」理解為「有主權的此刻」，而笑作為「被打開的世界基礎自身並沒有意義」，因此「可以將其他的思考對象分派給它」。<sup>23</sup>由這種「主權」作為人的最根本性質出發，巴塔耶將人的世界視為「過度與禁止的綜合體」，而「人性地」（menschlich）則是一個「矛盾運動的系統」（Bataille, 1978: 54）。比修夫（R. Bischof）在分析巴塔耶的理論時，曾對此提出以下的說明：

<sup>23</sup> “Wenn ich sage, daß ich im Lachen den Weltengrund öffne, so ist das eine willkürliche Behauptung. Der geöffnete Weltengrund hat keinen Sinn in sich. Aber gerade darum kann ich ihm andere Denkgegenstände zuordnen.” (Bataille, 1975: S. 251)

在笑當中所出現的激情(Pathos)是獻給變化、過渡、與生成。……它用實例來說明，固定與平衡不是規則而是例外，每一個此刻都準備好重回分裂中。(Bischof, 1986: 66)

另外，德希達(J. Derrida)也接受巴塔耶的理論並主張「笑」是生活的表現(Derrida, 1972 (1967): 388f.)。這些當代關於「笑」的理論一方面相應於尼采對「笑」的基本理解；但另一方面，這些當代「笑」的理論都已經是在特定的哲學立場下進一步發展的結果。對尼采而言，「笑」雖然一如後來法國哲學所強調的，它不是理性合宜的對象；但這只代表著，尼采在「笑」中看到了一種與由語言和概念所形成的判斷與認識之距離。「笑」作為身體的表達方式(KSA 2/176; MA I, 216)，其不被理性或合理化所控制，同時也拒絕所有來自邏輯的思考與語言的知識，並且不在靈魂與肉體的分裂下。尼采用「身體」(Leib)一詞來代表不在靈魂與軀體(Körper)區分之下的生命體：

身體是個大理性，有著單一官能的複合體，是戰爭與和平，是畜群與牧人。你的小理性也是你的身體的工具，我的兄弟，那個你稱為精神者，是你的 大理性的小工具和小玩具。(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes)

尼采將身體視為展現生命的各種方式，它是諸動能原子(強力意志)所組成的有機結構，它是各種生命展現的「複合體」(Vielheit)；而用來呈現這個「多」、這個「複合體」的單一「官能」(Sinn)則是尼采所說的「靈魂」(Seele)。靈魂於此並不是任何如心、物的實體概念，也不是與彼岸概念相關者，而是指生命的活力與生動(Lebendigkeit)；靈魂作為身體的確定性只能內在於身體之中，「靈魂只是一個字，用來表達在身體

上的某物。」(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes) 身體作為動能原子的組織體，它代表著諸動能原子無止盡的鬥爭遊戲(戰爭)中所形成的指向彼此的內在關係(和平)，而就是這個暫時的內在在於諸原子之關係(牧人)統治著諸動能原子(畜群)。身體是一整全的概念，它是在對立之內的統一，並且只有在此統一中，對立物始能被理解。對尼采而言，真正起作用的是身體這個「大理性」；而精神或是一般所謂的理性只是「小理性」，它實際上指涉的是人的「思考能力」(λογιστικόν)，而思考能力只是身體展現自己生命力的一種手段。換言之，傳統的理性概念在尼采的價值重估下並不是生命的指導原則或價值來源，而是或獲取強力的手段。由此出發，我們就不難理解，為什麼尼采不使用其它任何概念來表達其超人哲學的意義及永恆回歸的肯定經驗，而使用笑這一身體的行動與感覺來呈現。

在《善惡的彼岸》中尼采將「笑」視為分判哲學家階級的標準：同樣會哲學思考的諸神「知道以一種超於人的和新的方式去笑」(KSA 5/236; JGB, 294)。「笑」是對反「嚴肅」的智慧(KSA 13/416 f.; Nachlaß 15[18])，它是對反由「重力精神」所出發的哲學、形上學與宗教，這種觀點我們可以在尼采的文本中找到許多清晰的表達。<sup>24</sup>「笑」使人從人與世界、主體與客體的分裂中解脫(KSA 3/581; FW, 346)，同時也是對謬誤歷史主動的中止，它摧毀了重力精神(KSA 4/49 f.; Za I, Vom Lesen und Schreiben)。藉著「笑」尼采開啟一種新的「科學」(Wissenschaft)，一種不由理性之「嚴肅」所刻劃的二元思想，而是「快樂的科學」(KSA 3/370.; FW I, 1)，它的意義不在於思考「這是什麼？」的真理問題，而在於「這被視為什麼？」的評價問題，也就是強力意志的詮釋問題。在

<sup>24</sup> KSA 1/176 f.; KSA 4/120; KSA 9/649; KSA 12/53; KSA 13/445 (笑與道德與宗教相對反); KSA 3/526; KSA 8/421; KSA 13/416 (笑與形上學和哲學相對反); KSA 1/696; KSA 4/69; KSA 8/333; KSA 10/584.



「笑」當中並不涉及一個更好的真理，而是涉及一個「在道德意義外的真理與謊言」、一種無法被概念表達的真實（Wirklichkeit）：一個正在笑的人自覺自己作為一個無靈肉分裂的「活生生的身體」、一個超越者，他在生活世界的內在中超越化他自身。換言之，「笑」代表著一種「超越」的動態與活力，這種超越拒絕真理與存有的恆常不動性。因此，尼采在「笑」當中看到了人的未來：「或許對笑而言還有未來。」<sup>25</sup>只要對尼采而言，人是由於他自己的自然（強力意志）而被理解為「超越自身之創造者」，則人的意義就只能在「笑」當中展現，因為只有「笑」能夠說明、表現某物，同時又不對之規定與命名；以「笑」來表達人走向自身的運動，並不會因為語言文字之故而犧牲了詮釋的自由。只有在「笑」作為自由的意義制定之「無法言語」的新開始中，人的意義才能真正地被表達。

## （二）以藝術家的眼光來看知識：形上學的安慰

在尼采的思想中，「笑」不僅是對抗「重力精神」的唯一可能，同時也是面對虛無主義之痛苦的良藥。「笑」是「靈魂的幸福」（KSA 2/41; MA I, 20），它使得人最後連「形上學的安慰」（KSA 1/56; GT, 7）都可以拋棄，它是「此世的安慰術」，<sup>26</sup>是上帝死後唯一的「神聖」：

<sup>25</sup> KSA 3/370.; FW I, 1.; 亦可參見 KSA 5/157; JGB, 223; KSA 4/364; Za IV, *Vom höheren Menschen*.

<sup>26</sup> 筆者多次陳述「笑作為此世的安樂術」，似乎將「笑」工具化。「笑」究竟是尼采心目中「超人」的存在狀態、抑或是僅作為對此無意義或荒謬人生的「安慰劑」？在〈自我批評的嘗試〉一文中（內容請參見正文），尼采相對於「形上學的安慰」提出笑作為「此世的安慰術」，並強調「此世」二字。尼采認為，在無盡的生成之海中，藝術形上學的安慰「瞬息地將我們由流動不居的現象中解救出來。」（KSA 1/109; GT, 17）然而，「笑」作為「此刻」與「超越」之創造行動的表達，亦即人在生成之海中成功創造出世界的表達，笑並不是一種手段，藉之以達到在此手段之外的任何目的；亦不是在修補或遮掩生命的本然狀況之意義下的安慰劑。正文以下即欲說明：笑如何能夠在尼采哲學中適切地表達一種超越的動態以及詮釋的自由，它不是超人的「存在」狀態，它不是藉以達到超人的目的，而是它

「那不是必要的嗎？」……不是，完全不是！……那不是必要的！……你們首先應該學習此世的安慰（藝術），——你們應該學習笑，我年青的朋友們，當別的時候你們仍想保持悲觀主義者時；或許那將發生在你們身上：作為一個笑著的人，將會把形上學的安慰者丟開——首先是形上學自身！或用那個戴奧尼索斯的怪物查拉圖斯特拉的語言來說：

……「這個笑者的王冠，這個玫瑰花環的王冠：我將這個王冠丟向你們，我的兄弟，我宣稱笑是神聖的；你們這些更高的人，學習——笑！」（KSA 1/22; GT, Versuch einer Selbstkritik 7）

這是尼采 1886 年〈一個自我批評的嚐試〉的文字，而他在此所提的問題「那不是必要的嗎？」指的是他在 16 年前《悲劇的誕生》中的主張：藝術作為形上學的安慰。在《悲劇的誕生》中，尼采將希臘悲劇的「始一」（das Ureine）視為一種最普遍與最根源的現象形式，而只有在這個現象形式下我們才能理解所有的生成與意志（KSA 7/361 f.; Nachlaß 12[1]）。這個「始一」就是尼采在藝術形上學中所提出的一種由「薩提兒合唱隊」（Satyrchor）所產生的藝術幻象（KSA 1/56; GT, 7），藉著它人才不致毀於現象無盡的變化中。這個經由藝術的「美的面紗」所形成的在現象漩渦中的「永恆生命」，使得「此在」與「世界」獲得了意義，並且安慰了那些因生成虛無而受苦的人：「一種形而上學的安慰瞬息地將我們由流動不居的現象中解救出來。」（KSA 1/109; GT, 17）必須注意的是，尼采

---

就是超-人的進行式之表達，這就是強力意志的呈現，強力意志只以自身為目的。換言之，笑只所以能作為超越動態的表現，就如之前正文所論述的，在笑當中沒有對象也沒有其他目的，它呈現自身、以自身為目的。笑作為一種安慰術首先是相對於「形上學的安慰」所產生的一種文字的表達，然而它所指得是在生命自身當中、就內在於生活的「安樂」（相對於虛無的無意義之感），它就是在生成中對生命的當下肯定與創造。

清楚地指出，在藝術形上學中，這個由藝術幻像所形的現象後的永恆生命，並不是傳統形上學下所理解的永恆真理，而是一種虛構。

在這裡我們必須清楚地指出，形上學對尼采而言並非某種可以直接超越之事物，在論及虛無主義的歷史與道德之系譜時，尼采將此義表達地十分清楚。換言之，尼采認為傳統形上學的謬誤在於其將邏輯與理性（Vernunft）及其相關者不視為一種手段或工具，而將其直接理解為真理與真實性的核心。尼采對形上學批判的根本基點在於：「手段（Mittel）被誤解為價值標準、作為目的（Absicht）的批判。」（KSA 13/336; Nachlaß, Frühjahr 1888 14[153]）尼采視形上學為一種獲得知識的手段，包括諸如實體（Substanz）與因果性等概念，都是人為了能在生成世界中掌握、理解發生的事件，在其中人作為萬物的準繩來決定何者為真、何者為假。形上學其實是人以對自己的有用性為目的而對事物進行詮釋，以便對事物有所理解。為此我們需要一種在日常生活之外的觀點來觀察我們的世界，這個觀點的產生就如同我們對「夢」的經驗，這是所有形上學的來源：

夢的誤解——在原始最初的文化中，人相信在夢中認識了**第二個真實的世界**；這是所有形上學的起源。如果沒有夢，人將找不到對於世界分離的誘因。（KSA 2/27; MA I, 5）

只要當作夢者深深地相信他的夢境，夢就使人首度經歷不同於清醒時所認識的第二個世界，並同時獲得了以一種不同於清醒時的觀點與角度去重構生活。作為阿波羅藝術精神的造型藝術，夢代表著現象的美麗幻象，它使人專注於形相之美中，而能在現象變化中確定自己的存在，因此作夢者高喊：「是一個夢，我要繼續夢下去。」（KAS 1/38; GT, 4）

尼采認為形上學的作用就和夢的作用一樣，它服務於生活，它是我們對於生活的另一種理解的方式：夢的世界並不與醒的世界相互對立，而是作為我們生活的補充。然而。現在形上學家在對立於我們的生活世界之外建構一個所謂的真實世界，使得本來作為理解、補充生活的手段之形上學諸概念，不再被視為手段來使用，而是被規定為價值的標準，用以貶價我們生存的世界。換言之，這個第二個世界乃是以我們生活世界的對立面所建構者：我們的世界是可見的、有條件的、矛盾的、生成的，因此有一個真實的、無條件的、不矛盾的、存在的世界(KSA 12/327; Nachlaß 8[2])。這是尼采對柏拉圖思想及其追隨者的理解，也是尼采所批評的「形上學」，它就是尼采筆下的虛無主義。也是在這個脈絡下，尼采說他自己的思想是「倒轉的柏拉圖思想：離真實的存有者愈遠，它就愈純粹、愈美麗、愈好。在外觀(Schein)中的生活作為目的。」(KSA 7/199; Nachlaß, 7[156]) 很清楚地，尼采之意並不是主張在「理型」(ἰδέα)與現象之區分中，柏拉圖以理型為真實與價值之源，而他以現象為目的。作為「無神論者」(der Gottlose)以及「反形上學者」(der Antimetaphysiker) (KSA 3/577; FW, 344)，尼采所要強調的是，我們的生活世界是唯一價值與真實的來源，所有的詮釋與假說都是服務於此。在「真實的世界如何最後成了虛構」一文中，尼采明白指出：

「我們取消了真實世界：還剩下哪個世界？或許是可見的世界？……但是，不！隨著真實世界的取消，我們也取消了可見的世界！」

「(正午；影子最短的此刻；最長久錯誤的結束；人類的高峰；查拉圖斯特拉開始。)」(KSA 6/80 f.; GD, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums)

這個人類歷史的「正午」就是永恆回歸的此刻（KSA 9/498; Nachlaß 11[148]），在其中，真實與現象的二元論、超越（Transzendenz）與內在（Immanenz）的絕對對立性都被取消。尼采由強力意志出發的價值重估之最後目的不在將價值由存在轉向生成，而是明白指出，形上學作為生活的補充，它是我們理解生活的手段，而非在此生活之外的先天絕對價值。不同於康德對世界的「智性特質」與「經驗特質」之區分，在其中現象界由其無法被認知的「智性特質」所規定；在尼采中，世界的「智性特質」（der intelligible Charakter）是一種來自強力意志的價值詮釋，強力意志是「最後的事實」。在這裏我們得到一個尼采哲學極重要的觀點：強力意志不由智性規定，而是智性為強力意志所使用；尼采對理性的批判不在於界定理性的能力，而是將理性或精神作為強力意志之有機體——「身體」（Leib）——的工具（KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes）。因此，除非我們能在上述的論據下，仍然能有充分的理由同意尼采這種對於傳統二元論形上學意義的批判、以及在此形上學的規定外開始的查拉圖斯特拉式的哲學，都是形上學歷史對存在的解釋，否則我們將無法合法地贊同海德格（M. Heidegger）將尼采視為最後一個西方形上學家的主張。<sup>27</sup>

### （三）以生命的眼光看藝術：笑與神聖

筆者認為，尼采哲學的意向與企圖不在完成傳統形上學、或對其進行修補、或建立一經得起理性批判的形上學；尼采哲學的意圖完全表現在 1886 年這段文字中：「以藝術家的眼光來看知識，以生命（Leben）的眼光看藝術。」（KSA 1/14; GT, Versuch einer Selbstkritik 2）《悲劇的誕生》

<sup>27</sup> 海德格對尼采哲學的解釋主要見於：Martin Heidegger: *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 1950; *Nietzsche*, 1961; 關於海德格對尼采哲學作為「倒轉的柏拉圖主義」的說明參見：M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 63.

是尼采「以藝術家的眼光來看知識」的著作，而「以生命的眼光看藝術」這一企圖則在《查拉圖斯特拉如是說》中始得實現。換言之，在查拉圖斯特拉提出以笑作為此世的安樂術後，形上學以及藝術形上學所成就的形上學安慰都完全地被取消：在生命的眼光之下，藝術不再是生成流變的現象後的永恆世界、不再是藝術的原始存有與虛構的創造，而是在生命自身當中、就內在於生活的安樂，它就是在生成中對生命的當下肯定。人因為意義的問題而「受苦至深，所以他必須找到笑」（KSA 11/571; Nachlaß, Juni-Juli 1885 36[49]），查拉圖斯特拉對生命的「肯定」就是在「笑」當中的肯定，也就是對生命回到自身的「超越的肯定」（die transzendierende Bejahung）。這種「超越的肯定」不是一種引向遠離生活的形上學式的超越概念、而是一種所有的超越都回到生活世界的「內部」（Immanenz）之經驗。更清楚地說，只要當意志通過對永恆回歸肯定而成為世界的立法者，且意志自身同時又將在此循環中一再地回歸時，所有的「超越」都將回到為視角所形成的世界的內部。只要永恆回歸被作為生成世界的根本形式被肯定，則所有的一切都屬於人的生活世界。這種「超越的肯定」是一種詮釋的自由，它使得生活由生成變成此在，同時由被限制朝往無限，這就是尼采所說的「戴奧尼索斯的肯定」（das dionysische Jasagen）（KSA 13/492; Nachlaß 16[32]），或「對生活的肯定」（das Jasagen zum Leben）（KSA 6/160; GD, Was ist den Alten verdanke 5），無罪的生成世界是「藝術家與孩子的遊戲」（KSA 1/830 f.; PHG, 7）。不是經由厭惡，而是經由笑人才超越了存有的重擔、超越了由重力精神所奠基的人之自我認識：

看著悲劇的人物走向毀滅而還能笑，擺脫最深刻的理解、感覺以及對他們的同情——這是神聖的！（KSA 10/63; Nachlaß 3[1]80）

這種神聖是「我是」(ich bin)的創造者精神，這就是希臘諸神的精神(KSA 11/105; Nachlaß 25[351])。奧林匹斯諸神世界在尼采思想中代表著對人的生活世界之正當化，而諸神「知道用一種超人性的、新的方法去笑」(KSA 5/236; JGB, 294)。但是現在，一個超越自身者即以這種「超人性的、新的方法」笑著。在上帝死亡之後，笑是人的「神聖」、是創造的精神；「神聖」不再是彼岸之物，而是來自於人無盡的自我超越——超——人。這樣的神聖用戴奧尼索斯或查拉圖斯特拉的語言來說，就是那個「最廣大的」、「存有者的」、「最智慧的」、「最自愛」的「靈魂」(KSA 6/344; EH, Also sprach Zarathustra, 6)，在這個靈魂當中，沒有任何一點宗教的鄰人之愛或道德中的同情，與之相關的是展現出對生命肯定的「命運之愛」(amor fati)，它是戴奧尼索斯面向「此在」的態度。<sup>28</sup>

當尼采說「命運與笑是查拉圖斯特拉的父親與母親」時(KSA 10/546; Nachlaß 17[21])，代表著「命運」與「笑」是人認識自身為超越運動的重要元素。在這裡，「笑」就是查拉圖斯特拉對其「命運」的「愛」。查拉圖斯特拉的命運是「作為永恆回歸的老師」(KSA 4/275; Za III, Der Genesende, 2)，而對此命運的愛就是肯定「此在」的程式。「命運之愛」不是一種宿命論，因為它不是對事件的單純接受、不是將之如外來之重擔而背負在自己身上，而是愛這個命運，將之併入自己的生命。「命運之愛」是對永恆回歸的肯定，肯定它作為生成世界的內部必然性，並且帶著喜悅去肯定它(KSA 3/521; FW IV, 276)。換言之，「命運之愛」是在「笑」當中的「愛」，它是一種「大愛」(KSA 4/365; Za IV, Von höheren

<sup>28</sup> KSA 13/492; Nachlaß, Frühjahr-Sommer 1888, 16[32]: "Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zur Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch-bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl-sie will den ewigen Kreislauf, -dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine Formel dafür ist amor fati..."

Menschen, 16)，一個自愛的靈魂所希冀的不是愛，而是詮釋的自由；也就是在這種愛中，所有的一切都如其所如的被肯定，這是對必然性的愛：

我對於人的偉大之程式為命運之愛：一個人不論是未來、過去或永遠都不希望不一樣。對於必然性不是只是承擔，更不是隱瞞——所有的理想主義在面對必然性時都是謊言——，而是去愛它……（KSA 6/297; EH, Warum ich so klug bin, 10）

尼采不僅將命運之愛視為他的愛，更視之為他的「道德」。但命運之愛作為「道德」與迄今的道德並無關係，它是在永恆回歸作為世界的必然性意義下被稱為一種「道德」。換言之，「愛那些必然如此者」（KSA 9/643; Nachlaß 15[20]），這就是尼采的道德。由此出發，作為道德的命運之愛是超越者「最內在的本性」（innerste Natur），這個本性就是視角與詮釋的自由（KSA 6/436; NW; Epilog, 1），這是在生成之海中唯一可能的愛。

「笑」作為「此世的安慰術」代表著面對目的論與形上學合法性的勝利，同時也是對人因虛無主義所產生的「疾病」與痛苦的超克。笑是超越自身之活動的基調，在「笑」當中，人愛自身作為衰亡與過程，因為他是一個轉換者、超越者。一個超越自身者必須走向虛無之海、走向人的過去與歷史，但這個沒落與衰亡僅僅是為了要創造人的意義：人作為一個動態的超越過程。換言之，這個動態的超越過程本身就是人作為超越者的意義。「超——人」在尼采哲學中從來就不是一個運動最終的止息狀態、不是靜態的結果；「超——人」作為超越運動的目的，是一個始終都只能在超越的運動中實現的目的。因此當這個在運動中的目的實現時，人同時是沒落與過程、過去與未來。查拉圖斯特拉的「下降」



(Untergang) 開始於他宣稱自己「意願再度成為人」(KSA 4/12; Za Vorrede 1), 而結束於他以命運之愛承擔起他作為「永恆回歸的老師」的命運, 他將永恆地一再對人類宣說「超人」的意義(KSA 4/277; Za III, Der Genesende 2)。換言之, 成人之道在於超人。「超——人」作為人存在的意義正代表著自我超越運動的進行, 但是這並不是一種在生活與生命之外的「超越經驗」(Transzendenzerfahrung), 而是在「生命內部」(Immanenz des Lebens) 的「超越的肯定」(die transzendierende Bejahung), 他給予生成世界以意義, 同時他也屬於這個世界, 由此我們才能理解為什麼「超人是土地的意義」(KSA 4/14; Za Vorrede 3)。人之所以為人的意義在於人在肯定中的自我超越與制定價值的自由, 這種回到自身的「超越」並不會成為一個在生活世界之外的概念, 因為它並不在「真實世界」與「虛假世界」的二元劃分之下, 唯一存在的就是人出於其自然所詮釋而創造的世界。只有作為轉換者、超越者, 人才能認識他的「美」並且由自身創造出他「此在」的意義, 而這就是唯一的神聖。這樣的人的價值與意義無法用一種邏輯的思考或概念來表達, 而只能用笑這一「身體」動作來表達, 它不在靈魂與身體二分的理解下:「『我是身體和靈魂』——孩子如是說。為什麼人不應該像孩子般地說話呢?」(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes)「笑」在尼采哲學中代表著「人」在「超——人」意義上的真實性與可能性, 而這就是上帝死後屬於人的神聖: 人在肯定永恆回歸中經驗自身作為一再超越的活動。

## 伍、結語

尼采哲學的基調在於其主張一種不以絕對客觀之事物為唯一真理的價值觀, 不以肉體與靈魂、上帝與世界、物質與精神之區分為前提

的「認識」，這種認識與理解世界的方式不追求、也不假設世界的單一起源或原因，更不以真實界與現象界的區分為前提；而是以系譜概念，呈現事物起源的多樣性以及其價值與效用的變動性。而尼采哲學的時代精神就在於其並不將人的超越問題理解為與經驗世界相對反的二元論形上學問題；而是在對生活世界與人自身歷史的內在肯定中處理人的超越性，以人肯定自身的方式超越自身的限制：人一方面在虛無主義與生成之海中以特定的視角創造世界；但另一方面，在意志的肯定中人又超越自身的視角與詮釋的限制。換言之，對永恆回歸的肯定並不是一種希臘哲學傳統下的理性主義之「知識」，而是生命對自己存在的直接經驗，自我超越者在這個經驗中贏得了自己與世界的「意義」（Sinn）：超人。對永恆回歸的肯定是一種對世界的觀察方式，在其中人以肯定自身的方式保住所有存有如其所如的價值。人作為超越的運動，創造了上帝死後的神聖，一種與身體相結合的超越：「笑」是尼采對傳統理性主義與二元論形上學最終的告別。

## 參考文獻

本文所引之尼采文本皆根據 F. Nietzsche, (1988). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Aufl., München /Berlin/New York。縮寫為 KSA，分號前為 KSA 冊數及頁碼，分號後為書名縮寫或篇名（斜體）或遺稿編碼。

尼采著作縮寫表（依縮寫字母順序）：

EH (*Ecce homo*)

FW (*Die fröhliche Wissenschaft*)

GD (*Götzen-Dämmerung*)

GT (*Die Geburt der Tragödie*)

JGB (*Jenseits von Gut und Böse*)

MA (*Menschliches, Allzumenschliches*)

Nachlaß (*Nachgelassene Fragmente 1869-1889*)

NW (*Nietzsche contra Wagner*)

PHG (*Die Philosophie im tragische Zeitalter der Griechen*)

UB (*Unzeitgemäße Betrachtungen*)

Za (*Also sprach Zarathustra*)

Bataille, Georges (1975). *Methode der Meditation*, in: Ders.: *Das theoretische Werk*, hrsg. und übers. aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, München.

--- (1978). *Die Souveränität*. in: Ders., *Die psychologische Struktur des Faschismus*, Die Souveränität, hrsg. von Elisabeth Lenk, aus dem Französischen von R. Bischof, E. Lenk, X. Rajewski, München.

- Bischof, Rita (1986). "Lachen und Sein. Einige Lachentheorien im Lichte von Georges Bataille." Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.). *Lachen - Gelächter - Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln* (52-67). Frankfurt a. M.
- Bergson, Henri (1972). *Das Lachen, Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. Deutsche Übersetzung von Roswitha Plancherel-Walter, Zürich.
- Coriando, Paola-Ludovika (2003). *Individuation und Einzelsein. Nietzsche - Leibniz - Aristoteles*. Frankfurt a. M.
- Derrida, Jacques (1972). *Die Schrift und die Differenz* (L'Écriture et la Différence, Paris 1967), übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.
- Diels, Hermann (Übers.) / Kranz, Walther (Hrsg.) (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim. (縮寫為 DK)
- Heidegger, Martin (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen.
- Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (1986). "Der unerschöpfliche Ausdruck." Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.). *Lachen - Gelächter - Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln* (7-14). Frankfurt a. M.
- Pieper, Annemarie (1990). »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermenschen«. *Nietzsches erster »Zarathustra«*, Stuttgart.
- Pusse, Tina-Karen (2004). *Von Fall zu Fall. Lektüren zum Lachen*. Kleist, Hoffman, Nietzsche, Kafka & Strauß, Freiburg i. Br.
- Stemich Huber, Martina (1996). *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*. Amsterdam; Philadelphia: Grüner. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 24)

## 幻有假名觀下的「物不遷」論辯

陳平坤\*

### 摘要

本文旨在論究僧肇依據幻有假名的佛教觀點，如何洞徹一切諸法的存在底蘊，去開顯其中稱得上是究竟真實的內涵，以簡別於非真實的存在體和認識構作物，從而為世人打通一條得以趣入「諸法實相」或「物性」的思維道路。

本文論述的主要典據是〈物不遷論〉和《注維摩詰經》的僧肇注解；而所採取的進路，則為重視反省思維和闡釋義理的哲學研究進路。

本文研究成果的主要重點如下：

- (1) 涉及「物性」課題的「物不遷」論點只是一種假名言說。
- (2) 「不遷」假說建立在取相分別之認知活動架構上。
- (3) 「物不遷」雖不意謂就是諸法實相，但可當作趣入實相的一道法門。
- (4) 有關「物不遷」論據的探討，必須清楚辨明認識論問題思維脈絡中的「〔事〕物」與存有論問題思維脈絡中的「〔事〕物」二者間的不同意義分界，如此才能不管反對僧肇、還是贊同僧肇，在論據上都有比較圓滿的說服力。

**關鍵詞：**不遷、無住、假名、幻有、物性、諸法實相

---

\* 陳平坤，中山大學中國文學系助理教授。

投稿：101年1月16日；修訂：101年3月6日；接受刊登：101年3月6日。

## **Dialectic of “Things Do Not Shift” under the View of “Naming of Illusory Existence”**

Ping-Kun Chen \*

### **Abstract**

This paper aims to discuss how Sengzhao, basing on the Buddhist view of “naming of illusory existence”, acquires the insight into the existence of all dharmas and reveals the connotation of ultimate reality. Through this insight, he distinguishes true existence from insubstantial and epistemological existence and opens a thinking path to the “ultimate truth” or “nature of things”. The discussion is based mainly on Sengzhao’s works: *Treatise of Things Do Not Shift* and *Commentary to the Vimalakirti Nirdeśa-Sūtra*. The approach focuses on self-reflection and the interpretation of his philosophy. The main conclusions drawn from this research include:

(1) The viewpoint taken in *Treatise of Things Do Not Shift* involving “the nature of things” is a theory which establishes the concept of naming for the insubstantial existence.

(2) The theory of “Not Shift” is established on the cognitive framework through which things are distinguished from the phenomena.

(3) Although the concept, “Things Do Not Shift” does not imply that it is the ultimate truth, it can be seen as a path of exploring truth.

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-Sen University.

(4) Regardless pro or con towards the views of Sengzhao, one must clearly distinguish the differences between the epistemological and ontological definitions of “Things” in order to discuss the divergent views of “Things Do Not Shift” and to be more convincing.

**Keywords:** things do not shift, non-abiding, naming, illusory existence, the nature of things, ultimate reality

## 幻有假名觀下的「物不遷」論辯\*

陳平坤

### 壹、緒論

僧肇(384-414)以〈般若無知〉、〈不真空〉、〈物不遷〉等論文揚名後世。後學針對僧肇論文的注解、闡釋、演義等工作，至今不曾間斷；但面對被視為「最具哲學意味」、「最重要」的〈物不遷論〉(Richard H. Robinson, 1967: 146；湯用彤，1991：333)，卻從明末教界諍論其宗旨所依究竟是「性空」、還是「性住」思想開始，便議論紛紜。際此，研究者如何才能切當理解該論文的真實旨義呢？這是本論文的問題意識主軸。

循此主軸來看鎮澄(1547-1617)檢視「物不遷」論理時所探及的「性空」、「性住」二類思想依據，<sup>1</sup>倘若尚未嚴辨它們的義理分際，而便把它們用於研討〈物不遷論〉義旨為何的論題上，則是否真能準確回應論題以獲得切當答案呢？其次，縱使我們能夠明確釐定「性空」、「性住」二類思想的實質差異；不過，它們難道真像鎮澄所認定那樣，在僧肇建立

---

\* 本論文於撰寫、修訂期間，先後仰承蔡耀明先生、「儒道佛三家的哲學論辯」國際學術研討會與會學者、以及審查委員們的提點和指正，裨益匪淺，謹假論文見刊之際，寄語兩行以致謝意！

<sup>1</sup> 參見釋鎮澄：《物不遷正量論》卷1：「……修多羅以諸法性空為不遷，肇公以物各性住為不遷。」(《卍新纂續藏》第54冊，頁913a-b。)



「物不遷」論點時就是兩相扞格的思想呢？更重要的是有關〈物不遷論〉的根本意趣，究竟它是僧肇想從形上學問題思維角度來指出事物在生存、變化方面的「真實性」(true reality) 究竟為何？或者只是僧肇想要針對一切被知見的對象——「境界」(artha) 或「所緣」(ālambana)，由認識論問題思維角度去揭開它們在認識活動中所暫時顯現的「虛妄相」(false appearance) 呢？

循此思問以探究〈物不遷論〉旨趣的本論文，依據〈物不遷論〉、《注維摩詰經》裡的僧肇注解，沿著義理闡釋之研究進路，將分五節展開討論：首先〈緒論〉，交代寫作動機和論議目的，同時說明全文結構。第二節〈建立「物不遷」論點的義理背景：諸法如幻假名觀〉，試從更大義理背景來勘察「物不遷」論點的成立因緣，以免理解走入偏歧的路向。第三節〈立足於實相道場的「不遷」假說〉，意在證成「物不遷」論點的假說性格。第四節〈架構在分別意識上的「動」「靜」論斷〉，針對「動」與「靜」、「無住」和「住」等對反概念或論斷，闡明它們所以能夠相即成立的原由。第五節〈結論〉，總結全文要點。

## 貳、建立「物不遷」論點的義理背景：諸法如幻假名觀

般若經教指出菩提道修行者通過「般若波羅蜜多」照見諸法皆空時，從不執定任何對象；而即使是「空」，也不過「假名」所設置的語詞，未嘗意謂另有與之相符應的實物。《中論》也說眾因緣所生成的事物在在顯露其自身本性空寂；而「空」則只是箇「假名」。因為本性空寂的緣生事物絲毫不具實體性格，所以經論把這虛在現象喻為「如幻」、「如化」、「如夢」。

僧肇親炙鳩摩羅什所傳般若中觀學說，諸如緣起、性空、如幻如化之類的經論教說，既是他的思想淵源，也是他論究佛教法義的觀念基礎。然而，身處魏晉玄風流扇所及時代的僧肇，面對玄學的論題，例如萬物是「動」或是「靜」、宇宙是否有本有源……等，以及聞見玄學家們的思想觀點，例如王弼（226-249）的「以無為本」論、郭象（252-312）的「與化為體」說，便不免也要有受其影響下所展開的反省思維（陳林、段方樂：2005：59-63；楊國平：2004：58-62）。

僧肇承受中華、印度兩大思想傳統所臨在他身上的哲學問題，通過反思後，接受了以佛教經論所說一切諸法皆是緣起性空、如幻如化之存在體為主軸的思想，而且援此思想資糧來探究萬物是「動」或是「靜」的哲學論題。

例如僧肇針對如幻諸法的存在情狀，便這樣說道：

諸法如幻，從因緣生，豈自、他之可得？夫有自，故有他；有他，故有自。無自，則無他；無他，亦無自也。<sup>2</sup>

引文指出「諸法如幻」的理據在於諸法皆由因緣所生。凡由因緣所生的東西，便沒有任何固定不變的本質或實體，遂也無法確立什麼是真正的「自己」、以及相對的「他者」。所謂「萬物如幻，無有定相。」一切不具實體性或本質性的現象不真能被確定為是什麼或不是什麼。而如幻、如化等譬喻，正好用來揭示現象的虛在性格。<sup>3</sup>佛教菩提道修行者明了諸法緣起性空、如幻似化，不具存在上的真實性，因此其心智處於「無所得」狀態，進而能以不得諸法本身實有的覺察方式體證無上菩提。然則，

<sup>2</sup> 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁348c。

<sup>3</sup> 觀察思維諸法如幻如化，不但重在明了事物的非實在性或虛妄性，而且也重在能夠捨離有無、常斷、實非實等分別知見。另見增田英男（1976：140-146）。

能以「無所得空」之心智去面對宇宙萬法的修行者，<sup>4</sup>固然通曉一切有關菩提大道的言論盡屬「虛戲」，但是因為就像幻化人不是真人而卻「非無幻化人」，所以假借名相、藉由譬喻以傳法還是可行的辦法。龍樹（Nāgārjuna，約 150-250）便說：「空，則不可說。非空，不可說。共、不共，叵說。但以假名說。」<sup>5</sup>

這些「假名」雖在觀念上好像相應於「不真」或「自虛」的事物情狀，但世人不明究裡地總會把它們執為真言；而唯有修習如幻假名觀的賢聖洞見它們的底細，所以不會執著其為性實。在這前提下，菩提大道之於修行者便不是如幻事象外的另一「真實」；而宇宙萬法也未曾與如此真實的事物情狀——「真〔如實〕際」（bhūta-koti）——離開半步。因此僧肇說：

……萬物非真，假號久矣！是以《成具》立強名之文，園林託指馬之況。如此，則深遠之言於何而不在？是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故經云：「甚奇，世尊！不動真際為諸法立處。」非離真而立處，立處即真也。<sup>6</sup>

「立處即真」意謂如幻事象不異於真如實際。循此視角觀看世界，便可踏上究竟諸法真實面目的菩提大道。因為「非離真而立處」，所以在觀思不真實、但為假號的如幻事象中就能發現究竟真實。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 「無所得」與「空」在義理上有密切關聯，參見瓜生津隆真（1982：111）。

<sup>5</sup> 引見《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁30b。

<sup>6</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁152c-153a。

<sup>7</sup> 僧肇認為：如幻事象不異於究竟真實，究竟真實即為如幻事象。因此本段文句是就「觀思活動」的運作來說「究竟真實」之於「如幻事象」保持著「被發現」的關係，而不是從「究竟真實」與「如幻事象」在存存上是兩件事物或兩個存在體的思路來表示「究竟真實」在「如幻事象」之「中」。換言之，本段文句是認識論意義而不是存存論意義的表述，詳參陳平坤（2010 a：1-62）。

正如龍樹所說，眾因緣生法「即是空」；而「空」只是箇「假名」。因此，倘若不解「空」是「假名」，反而採取類似認識某種實有其指涉對象的「真名」那種方式去論議、斷定它所陳明的情況到底應該判屬於「真的空」或「真的不空」乃至「亦真的空、亦真的不空」、「非真的空、非真的不空」等「四句」（cātuṣkoṭi）中哪個論斷，則必成為一場虛戲。

僧肇表示：

真境無言。凡有言論，皆是虛戲。妙絕言境，畢竟空也。<sup>8</sup>

「真境」指諸法的真如或實相。真境是不繫屬於任何言說論議、思維考究的緣起法性；但是，吾人心意識的思議作用只能觸及假名世界的虛擬表象，所以觀法者通過假名言說找著一張導向菩提大道的路標或圖例之後，除非當下卸除對該思議結果的莫名堅持，否則便不可能真切照察出諸法實相。例如青目(Piṅgala, 四世紀左右)已指出諸法實相於「『空』尚不受」，更何況「有常」、「無常」、「有邊」、「無邊」等論議，又怎能範圍得住諸法實相！因此，當假名言說善盡其標指或圖示本分後，便不該一向以為自己能夠直達緣起法性。

僧肇對此便說：

萬事、萬名，虛假以生。道在真悟，故超越假名。<sup>9</sup>

世人假借名言以指陳諸法情狀：這是思維論議和認識對象之間的意義連繫。就中，名言本身固然假借條件而為虛假不實的現象，看似比名言來得實在的認識對象又何嘗不是假諸因緣。因此，僧肇說：

<sup>8</sup> 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁346b。

<sup>9</sup> 引見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁358b。

文字之作，生於惑取。法無可取，則文相自離。<sup>10</sup>

名言，不即是它所要指陳的對象；而對象，也不就等於因緣所生諸法的全面實相。如果學人想要趣入實相，則超越假名便是歷程首關。其次是須不執著那些展露在自心意識活動表層的事物體性或相狀。這所以僧肇一則指出「虛妄假名，智者不著」；另則表示「道在真悟」，必須捨離自心意識將對象予以實有化或定性化的「法想」，才能以此心無所得的智慧力趣入菩提大道。面對僧肇的「物不遷」論點，也應當懷抱這樣的前見。僧肇就是站在諸法因緣生的立場，面對「緣會而有、緣散而無」的如幻事象而展開批判反思時，才針對世人認為「事物變動不居」的看法，提出他的「物不遷」論點。

### 叁、立足於實相道場的「不遷」假說

〈物不遷論〉、〈不真空論〉都是僧肇用來回應諸法實相究竟怎麼回事這個課題的文章（涂豔秋，1995：289）。〈不真空論〉旨在揭示諸法緣起性空，所謂「事物」乃是幻化顯現而不具有真實性的存在體。然則，〈物不遷論〉的主旨又是什麼呢？當代學者對此問題的論解紛呈，其彼此見解相似或類同，但其各自所據以把握〈物不遷論〉宗旨的理由甚至思路卻不等同（陳平坤，2010 b：304-305）。導致學者見解不一的箇中緣由，雖然可能相當深隱繁複；不過，究其主因，應當在於學者面對「物不遷」論點時，或者偏重留心於僧肇表現在形上學問題層面的思考，或者強調著眼於僧肇顯露在認識論問題層面的論辯。問題關鍵是在〈物不遷論〉的法義辨析多半採取依違於形上學語言、認識論語言兩者皆可的表述方

<sup>10</sup> 引見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁352c。

式，以此鋪設一道能夠引導學人歸往實相的路徑；因此，該論的表述中固然有回應認識論課題的成分，但同時也有回應形上學課題的內容。

本論文認為僧肇提出「物不遷」論點時，雖然確有對治世人以「無常」或「流動」為已道盡諸法實相的作用，不過，其主要旨趣則是為了打造一條不以個人見解等同「諸法實相」——「物性」或「法性」的智慧實踐道路。因此，僧肇選擇由事物是「動」、是「靜」的問題著手，藉由〈物不遷論〉以辯證吾人所見對象的生滅變化相狀可被從不同觀思角度切入的觀法者重新加以釐定而做出相異的知識論斷。

扣緊此一論旨，以下便試著展示僧肇建構這條智慧實踐道路的義理程序、以及它的具體內容。

### 一、假名「不遷」以論「物性」

〈物不遷論〉開宗明義指出世人順著自己所見生死現象、四季景色而便主張對象流動變化的看法不是毋庸置疑地等同於諸法實相。僧肇所根據的理由是先引《放光般若經》「法無去來，無動轉者」這句話作為經證。<sup>11</sup>

僧肇認為經中宣稱諸法本不動搖，因而也不去不來，同時無有住處，乃是因為經主雖然目睹往來變易的事象，但卻又能夠「求靜於諸動」，所以在變動中發現其有「常〔恆〕靜〔寂〕」的意義。換言之，「法無去來、無動轉」之為所謂「靜」或「不遷」，是不離於「動」或「遷」的認知結果。可是，如果依據常情，一個變化運動的對象明明迥異於一個毫無運動變化的東西，因此絕不可能像僧肇所說「動、靜未始異」。更何況純就概念而言，「動」、「靜」二個形式概念決定不容並存，否則只需其中之一便可，又何必分成兩片！

---

<sup>11</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

此時應當質問的是：到底基於什麼原由而使得僧肇主張「動、靜未始異」呢？這個問題不能於概念區分中求得答案，而且無法按常情尋討結果，那麼，在異乎常情而又不破壞「動」、「靜」概念有別的前提下，探求「動、靜未始異」看法的可能理據，便只好改由：(1) 檢視概念設置之前的情況，(2) 審思常情所以形成的緣由兩項課題去切入考察。

### (一) 常情的「動」、「靜」論斷

首先檢視世間常情的「流動」或「變化」概念。僧肇指出，促成該概念的事實依據，乃是由於世人直覺往昔對象已不同於現今對象，因此在「昔物」、「今物」對照下便形塑成「變動」概念、以及「有物流動」的論斷。然而，僧肇卻弔詭地提出他的所謂「靜〔寂〕」或「不遷」，正與常情所依據的事實毫無二致。因為既然過去對象不再於現今中全等顯露，所以觀法者就有理由據此形成「靜」概念，宣稱對象是「靜而非動」。

不過，僧肇表明其「靜」概念的形成緣由時，並未論及常情所說「靜」到底是什麼意思。難道世人理解「靜」的意涵也同樣依據「昔物不至今」這般事實嗎？顯然不是。因為假使真是如此，那麼，僧肇所見不外是世人所知；而兩者沒有差別，則又何必批駁常情？更何況果真那樣，則常情所謂「動」既以「昔物不至今」為理據，而「動」、「靜」作為一組對反概念，對於同一個人來說，它們的形成緣由便不能彼此無別。這也就是說，含義相反的「動」、「靜」二概念，倘若要都具有可理解的實質，那麼，常情所謂「靜」當該是以與「昔物不至今」相對反的內涵為依據來規定其意義；更具體地說，就是以「昔物至今」為「靜」概念的形成緣由。此外，僧肇同樣未曾表述他的所謂「動」是什麼意思？不過，循著相同思路仍可推知它應該以「昔物至今」為內涵。這是面對世界時僧肇與世人「所造未嘗異，所見未嘗同」的一項事例。

在僧肇看來，常情據以建構其「動」、「靜」概念的經驗事實可以對應轉成規定他所說「靜」、「動」概念的依據。然而，我們不禁要問：難道僧肇有異於常情的認知能力，否則又怎能立起那樣反常的觀點？或者僧肇不過是詭辯故作「反論」？還是僧肇的論議別有意圖呢？

回答上述問題，得先重新審思僧肇所說「以昔物不至今」為常情所謂「動」的形成因緣，究竟其中有沒有更深的理趣？

## (二) 形成「動」、「靜」概念的可能理據

首先檢視「常情」到底意指何種俗見？

A.它是指世人通常認為已經過去的事物不可復得，因此，既然現前不見過去事物，則便可斷定事物在變動。

B.或指某些人認為消逝的不是「〔事〕物自身」而只是「時間」的看法。這種看法執定「物自身」是永遠不變的存在體，而唯有「時間」顯現出三世差別相，所以「變動」須落在不同時間段落中進行檢定才具有實質意義。

C.或者「常情」還可能是指某些人認為不僅「時間」有所遷易，而且「物自身」也會改變，不過，那些改變只局限於事物的「表象」(appearance)或「屬性」(attribute)，而其「本質」(essence)或「實體」(substance)則沒有絲毫不同。

純依理論來看，僧肇所要批駁的「人之常情」當該包括上揭各種可能想法。如果著眼於實際情況，則它到底指向的是哪一類見解呢？

先看情況 A。世人以現今不復得見過去事物而形成「動」概念，據此認為「有物流動」；這種常情乃是訴諸感官直覺的通泛認識，也是一般人心所能信可的經驗事實，所以嚴格說來不必過分認真加以否決。可是，它實在禁不起進一步的推敲；因為只要深入質問持論者：究竟是否真的



認為已逝去的東西「完完全全」不再在當前這個時刻顯露呢？我們所將獲得的答覆，便未必還能維持先前那樣堅定不移的強度。換句話說，持論者可能從過去事物「完全消滅」而現在事物「完全新生」的觀點稍退一步而說：現今所見對象與過往所見對象或許確實有些、甚至很多內容上的差異，不過，它們仍應被看作「同一個事物」。<sup>12</sup>於是在「同一個事物」而又肯定其前後「有所變異」的前提下，類似僧肇所說那種以「昔物不至今」為所謂「動」的想法，如果不和它的前提相矛盾，那麼，情況便將轉成僧肇所說「動、靜未始異」的局勢。而這也就是說，在常情所抱持的「變動」想法裡，其實還可能含有以「昔物至今」為其所謂「靜」的意義。<sup>13</sup>

然則，依據「昔物至今」所形成的「靜」概念、以及由此概念所支撐起的常情，相較於世人眼見耳聞的「有物流動」這一經驗事實，則毋寧已導入一種超出直覺經驗的所謂「存有論應許」(ontological promise)。這種存有論意義的應許便是認為直覺經驗固然告訴我們一些「事實」，但它卻不足以稱得上是完整展現事實全貌，甚至徹底說來也不能算數，因此尚需考慮是否別有某種內在或超出經驗內容的「形上可能」(metaphysical possibility)。例如流動變化的表象之內或之上還有稱為「事物本身」或「事物自體」(thing-in-itself, thing in itself)的形上存在體；並且由於有此形上存在體，乃得以容許世人目睹流動變化，而又可肯定流動變化的表象都是屬於同一個事物。換句話說，經深度推敲後，原本認定「有物流動」的人之常情會通向情況 C 所代表的動靜觀點。

<sup>12</sup> 這是依據「大多數部分相同」的同一性判準而對事物所做的論斷。關於「同一性判準」的論題，學界提過種種觀點。依據前後對象的「大多數部分相同」來論定它們是同一個事物，乃為其中比較常用的一種判準 (Norman Swartz, 1991: 328-357)。

<sup>13</sup> 正因如此，廖明活質疑僧肇的想法而指出僧肇認為常情所謂「動」是以「昔物不至今」為其理由，乃是忽略世人一般所說「動」還有「昔物至今」的觀點成分；詳見廖明活 (1982: 4)。類似質疑也見於任繼愈主編 (1985: 479)。

那樣的動靜觀也就是主張任何經驗事象皆可分作兩層：(1) 一者永不改變，因而即是「靜〔寂〕」的實體或本質；(2) 另者可以改變，因而即為「〔變〕動」的屬性或表象。如果使用中國哲學術語來表示，則可稱前者為「體」、後者為「用」。「體」、「用」二分，於是相對區別出兩層存有位階或意義範疇。

然而，在「體」、「用」二分的存有論構想中，通常又有兩類可能情況：(1) 一者認為「體」是不可見乃至不可知的形上存在，而「用」則為可知乃至可見的經驗事象。因此，縱使有人知見對象在作用層次上的流動性、多樣性，卻仍可肯定或不能持以否定它在本體層次的不變性、單一性。(2) 另者是認為「本體」未必不可為人所知見，但是對象在作用層次上的變動、多樣還不足以撼動那作為其本體的東西之前，便不能徹底主張該對象確實有真正的變動或異化；而唯有對象的本體已經變異，方可被視為不同的事物。不過，這種想法與其原初認定本體不會變異的觀念卻相牴牾，因此，除非持論者放棄先前那種一者變、另者不變的認定，否則便將難以自圓其說。可是，如果持論者真的棄守原先立場，那麼又會回落入上來所論：對象到底是「完全改變」、或者是「部分改變」的情況 A。

至於情況 B——「物自身」沒有變化而只是「時間」在流逝或轉動。於是所謂「昔物不至今」便意味著「昔日」成為過去而「今日」來到現在；或者說，「物自身」歷經昔日而留下過去的影子，通過今日而烙下現在的刻痕，但「物自身」卻不可被看成是有過去、現在之類的差別。然而，這種想法乃是持論者把「事物」和「時間」分開看待的思維結果。問題在於：「時間」真能與「事物」分開嗎？這又是涉及觀法者抱持何種「時間觀」的論題。例如，依據量子物理學的看法，時間

不能離開事物之變動樣相而獨立存在。<sup>14</sup>可是，按照印度某些哲學派別、甚至佛教特定學派的想法，卻認為時間可以獨立存在，甚至時間還是一種真實的存有（楊惠南，1990：271-276）。因此，一旦承認「有物流動」，便會成為：或者那是意謂事物在固定時間內有位置上的轉移；或者只是意謂時間本身有所遷易，以致「物自身」也看似現出流動的相狀。

## 二、從不真實的動靜觀點中轉身而出

僧肇沒有明白指出他所批駁的「人之常情」到底屬於前述哪一類型、甚或哪個學派的動靜觀點。但是，〈物不遷論〉試圖「即動而求靜，以知『物不遷』」，則極為明白。因此，只要懷有「流動」觀點，不管它是平庸之見、還是高明之思，僧肇都可就著它們所視為「流動」的事象，去責求其中所隱藏著的「不遷」或「靜寂」意義。然則，僧肇如何達成此一批判論辯的目標呢？這正是接下來必須深究的論題。

### （一）轉變視角觀思「物性」

前面提到，同樣肯定「昔物不至今」這般經驗事實，並且以它作為論思前提，但卻可以分別獲得他人認為「動」而僧肇認為「靜」的不同論斷。為什麼能夠如此？假使該前提沒有歧義，那麼便應當是持論雙方還有一些未明白說出的「所見」——例如前揭那些情況——所以才會造成截然異轍的論斷。

既然僧肇認為他和世人所面對的宇宙萬法不可說有任何差別——「所造未嘗異」，則應排除「昔物不至今」的歧義性，以肯定它對僧肇與世人來說是箇意涵相同的陳述。以此為前提，則思維情況便轉成雙方應

<sup>14</sup> 梁乃崇指出量子物理學的時間觀是認為「時間源出於對變動的認知」（1996：13-29）。

當是別有所見才導致世人只知「動而非靜」、但僧肇卻發現「靜而非動」。不過，世人到底是怎麼想的呢？

僧肇認為：

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。……動而非靜，以其不來。<sup>15</sup>

世人抱持「有物流動」的看法，乃是基於他們發覺往昔所見事物未嘗原封不動來到當前，因此主張「動而非靜」的認識才符合事物實情或真相——「事實」。

常情不全然沒有道理，而且僧肇也未曾正面斥責常情徹底錯誤。不過，面對「事實」課題時，僧肇不認為只能採取常情那種觀思進路去探察其底蘊而已！為什麼呢？因為問題在於常情中其實還有世人雖可允許、但卻未能認真照顧到的義理側面，那就是在他所謂「昔物不至今」的「動」觀念中已夾帶「過去」、「現在」等時間區分；而不管「時間」究竟是存有論意義的真實情況，還是僅僅止於認識論意義的虛擬影像，只要一有時間區分，便都早將所觀對象予以隔開成相對存在的兩件物事了！

在這樣的義理背景下，存在上被認為實有的時間，固然已將過去事物予以實在化而使它成為一個與現在事物分開的東西，因此也就沒有任何可與「時間」相割離的「事物」在流動、抑或從過去來現在。即使僅僅止於認識活動中作為一種虛擬影像或觀念設定的時間，因為同樣已被隔開成過去時間、現在時間，所以用來支持時間影像或觀念得以顯現的事物也將被看成是兩個而不是一個東西，由此便預留了事物可被視為「靜而非動」的觀思空間。

---

<sup>15</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

本論文認為，僧肇就是透過如此方式去觀思宇宙萬法，所以才會在世人所看成是流動的事象中發現其有靜寂、不遷的意義，而據此提出「靜而非動」之說法。因為就像僧肇所說：

我之所謂「靜」者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。……靜而非動，以其不去。……既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往！何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂：昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：「回也見新，交臂非故。」如此，則物不相往來，明矣！既無往返之微朕，有何物而可動乎？<sup>16</sup>

這段引文所述觀點的論證程序可改表為：

- (1) 大前提：「求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。」
- (2) 小前提：「於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。」
- (3) 同理類推：「覆而求今，今亦不往。」
- (4) 結論：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」

這種論證是通過「今」、「昔」時間觀念之對照，以及利用「時間」和「事物」不可分割之關聯，然後展開分別思維所得的結果。它的目的在於證明：「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。」

<sup>16</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

藉此合理揭示事物未必真有像常情所視為確切無疑的往來、流動、遷變等相狀。

「昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今」這論點固然可說是從「昔物不來不去」、「今物不來不往」兩項前提所推得的結果（黃百儀，2004：373-376）；不過，僧肇所批判反思的不是世人抱持「今物至昔」、「昔物至今」這類看法，而是常情單只認許「昔物不至今」為其所謂「變動」，然卻忽略「昔物不至今」這種知解在經改換觀思角度之後，便又有形成「靜寂」觀點的可能。<sup>17</sup>

假使僧肇真要否定「今物至昔」、「昔物至今」這類看法裡所預設的「有物」，而且那又是認定對象實有其「物自身」的觀點，那麼，僧肇就不會在展開論證前確定「人之所謂『動』，以昔物不至今」，而應該界說「人之所謂『動』，以昔物至今」；同時僧肇也不應該表示他的所謂「靜」，「亦以昔物不至今」，而應該講成「亦以昔物至今」，因為唯有如此才能契合他所表明的「即動而求靜」、「不離動以求靜」這一基本立場。同樣地，常情所謂「靜」，正如前述，倘若確實以「昔物至今」為其理據，則僧肇的所謂「動」，也仍將「亦以昔物至今」為其理據，如此才能在意義界說上取得一致。

事實上，不管「昔物至今」、還是「今物至昔」都留有被理會成「變動」或「靜寂」的意義空間；或者說，它們皆可被用來界說「動」、「靜」二概念的意涵。但卻不是「昔物至今」一定為「執著靜的人的看法」，而「今物至昔」就確定為「執著動的人的主張」（黃百儀，2004：376）；因為其中還涉及「今」、「昔」這類時間觀念與「〔事〕物」這種存有概念之間的複雜關係。

---

<sup>17</sup> 另見孫長祥（2003：249）。

還如前述，暫時擱置世人訴諸直覺經驗所形成的「有物流動」這種常情，而先來考察「事物」與「時間」二者不相割離的情形，假定持論者認為「物自身」不變、但「時間」有三世差別，那麼，在這種想法下，「昔物至今」便意味著「昔物」、「今物」分成二個時間點上的存在體，因此「變動」概念就可以安置在這種前後隔開的時間相狀上。然而即使如此，它們又是「同一個事物」，所以又得呈現出「靜寂」的意義。至於「今物至昔」，同理可知。那也就是說「今物」、「昔物」隔作不同時間點的存在體，因此可以依據前後時間的移換來建立「變動」概念。

其次，如果考慮「事物」與「時間」彼此分離的情況，假設持論者認為「事物」是變動的、但「時間」上的三世差別是固定的，那麼，「昔物至今」便意謂「昔物」、「今物」本為不同的兩樣東西，於是從中便可取得「變動」觀點的成立依據。然而，由於過去只是過去、現在只是現在，彼此不相往來，所以又可顯出「靜寂」意義。同理，「今物至昔」也是這樣。可是，假使持論者認為「事物」不變、但「時間」既分別且又流動，那麼，「昔物至今」也就意味著「昔物」、「今物」在實質內容上並無不同，從而得以稱此為「靜寂」；但另一方面，既然認為現今不同於往昔，則便又留有安置「變動」概念的意義空間。順著同一理路，「今物至昔」的情況也是如此。

總之，只要心意識活動發起取相、分別（vikalpa）之認知作用，那麼，基於觀法者順著取相分別作用而採取不同觀法角度，也就會形成「所造未嘗異，所見未嘗同」的結果。除非不取相、不分別，否則情勢必然維持下去。因為不管「變動」是事物在觀法者心意識活動中的虛假影像、還是一種客觀外在的真實情況，它們都需奠基在彼此分別的心念距離或實存間隔之上；例如空間方面必須預認甲地、乙地……等位置點，然後從甲到乙或由乙往甲也才說得上是「有物運動」。又如時間方

面也必須預設子時、丑時……等分節點，然後由子轉丑或從丑到子也才稱得上是「有物變化」。假使沒有甲和乙的分別、子和丑的區隔，那麼「變動」將無所安立。在這前提下，與時空間不相捨離的物體或事件，既已分別成甲物、乙物、子事、丑事，則可就之以「即動而求靜」；並且縱使允許確有能與物體或事件分開的時空間存在，也仍需其彼此保持「距離」才能支撐起「運動」或「變化」觀念，進而提出「有物流動」的看法。值此之際，還是可就之以「即動而求靜」。又因為前後兩類情況都是「不釋動以求靜」，所以反過來都可說為「雖靜而不離動」。

職此之故，無論時間、空間、抑或時空連續體到底是不是固定，也不管事物自身究竟是否變動，甚至不計時空間與事物的關係為何，只要一有常情所謂「昔物」與「今物」或「昔日」與「今時」的分別，便都可能落入「動靜未始異而惑者不同」的處境。這種處境的具體展現便是：某人主張「昔物不至今」為「動」或「靜」，但反論者卻可認為那應該是「靜」或「動」。同樣地，如果有人規定「昔物至今」為「靜」或「動」，反論者也可以說它實在是「動」或「靜」。因為對象被分作兩端，便允許觀法者站在這一端去宣說他與另一端的觀法者在主張上不同的論議。

更深入來看，僧肇所真正嘗試指出的不是那作為結語的「物不遷」見解，而是那些依據取相分別作用所得結果去建立起特定觀點時的思想僵局或理論弔詭。這也是為什麼僧肇在前揭批駁「人之常情」的第一個主要論證之後，接著便假設有人提出「無常」、「變化」等觀點到底是不是能夠表示諸法實相的問題，並且針對如此問題而展開一番比該論文用來評破俗見的其他說法來得更重要的闡解。

〈物不遷論〉這樣記載該段問答：



噫！聖人有言曰：「人命逝速，速於川流。」是以聲聞悟非常以成道，緣覺覺緣離以即真。苟萬動而非化，豈尋化以階道？<sup>18</sup>

問者認為「有物流動」也是佛教聖者所肯定的觀點。對此看法，僧肇批判道：

覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留；可以神會，難以事求。是以言「去」，不必去，閑人之「常」想；稱「住」，不必住，釋人之所謂「往」耳！豈曰去而可遣、住而可留也？故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？是以言「常」而不住，稱「去」而不遷。不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣！然則，莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？是以觀聖人心者，不同人之所見得也。何者？人則謂少壯同體，百齡一質，徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸，隣人見之，曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」隣人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟！是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑；乘莫二之真心，吐不一之殊教。乖而不可異者，其唯聖言乎！故談真，有「不遷」之稱；導俗，有「流動」之說。雖復千途異唱，會歸同致矣！而徵文者，聞「不遷」，則謂昔物不至今；聆「流動」者，而謂今物可至昔。既曰「古」、「今」，而欲遷之者，何也？……<sup>19</sup>

<sup>18</sup> 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151b。

<sup>19</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151b-c。

僧肇指出經論所說有其深隱意趣，因此閱聽者不能只緊盯某些話語的表面意思而就以為已經把握該許說法的真義。例如經中說「去」，但它不是簡單為了宣稱有箇東西離開或消逝，而是由於有人認為某事物常住，所以經中才假名說「去」，用來防治那種固定不變的認知。同樣地，經中說「住」，但它也不是確指某個東西常住不動，而是面對那些認為確有事物消逝不見的看法，所以賢聖才假名說「住」，藉此鬆動那樣偏蔽不真的見解。換言之，經論講說諸法變化無常，它的本意是為解除學人執著於取相分別所得結果上的知識偏蔽。在這基礎上，僧肇才又針對常情分別今昔事物的觀思模式，指出世人依據那種觀思模式去建立「變動」觀點，事實上也將可容許他人導出「靜寂」觀點。而且因為取相分別作用是會集諸多因緣才發起的一種心意識活動，所以據此建立起來的不同看法之間也沒有真正定於一尊的是非對錯。

不過，佛教賢聖為什麼能夠明白確定世人所認取的對象情況或事物道理不是徹底真實的呢？僧肇認為，那是由於賢聖所憑藉的是「莫二」或「不二」之中道觀思角度。循此角度觀察、思維宇宙萬法，才能洞見諸法實相而避除「常情之惑」。但這是怎樣辦到的呢？那就要先從檢視世俗妄見著手。

## （二）單向思考的「常情之惑」

經論指出世俗妄見為數繁多，例如本來「無我」而卻執著對象以為「有我」，有生是「苦」而卻受之以為是「樂」，等等。扣緊此處論議事物是「動」或是「靜」、是「非常」或是「常住」的主題而論，所謂「常情之惑」，在僧肇看來，便表現在面對「動靜未始異」的諸法實相時，世人或者計著「變動」、「非常」的觀點，或者相反地執定「靜寂」、「常住」的觀點。不過，到底是什麼原因造成「常情之惑」呢？

人之常情，一旦發現對象已有不同，就會以為「有物流動」；而只要看見對象前後一致或至少高度相似，便會認作「完全沒變」或「有所不變」。就像「梵志出家，白首而歸」的例子，當鄰人乍見白髮蒼蒼的修行者來到門前，他不知道該修行者就是昔日鄰居某某，但只要修行者告訴他是多少年前家住隔壁的某某、或他自己發現梵志有點面熟而心想那是鄰居某某之後，在今日所見和昔日所見異狀的意識下，就不免產生疑問：過去我所熟識的鄰居某某到底是在、還是不在呢？

同樣地，發覺對象有所不同、但又不能指認它們是截然異物，甚至總認為應當有些部分毫無變化的認知心態，豈不正是「人之常情」？然而對於經過一番智慧實踐歷程的修行者來說，他們早已不像世俗凡夫那樣總在「差異」和「同一」的分別心意識道上游移擺盪，而是根本從那種非「一」即「異」、乃至非「常」即「無常」的相對思維格局中跳脫出來，因此他們所循以解答問題的方式便也異乎常情，而可以像梵志那樣答覆鄰人：「吾猶昔人，非昔人也。」

「吾猶昔人，非昔人也。」這種好像是而又不就是某個人的答覆，說得粗魯點，便是「滑頭」。但在梵志看來，這句話才算是認真講出他存在的「事實」。因為對鄰人而言，不是認為「少壯同體，百齡一質」，就是認為過去已經過去，現前人物多少都不同於過去人物——所謂「昔物不至今」，所以假使有人問他：到底什麼才是事實真相？那麼，他不是會肯定甲，就是會肯定乙，或者看情況既肯定甲、又肯定乙，否則便是不知如何回答才好。

但梵志的答覆不是滑頭地肯定甲又肯定乙，而是明白知道肯定甲、肯定乙、或既肯定甲也肯定乙、甚至甲乙都不予以肯定：這種種都是屬於設定甲情況以及跟它相對的乙情況下的一個特定論斷。但是，事實真相可不可以在這種認定有甲、有乙的觀思格式中被整全地表陳出來呢？

因為那些把事實真相說成是甲或是乙的情況乃奠基在觀法者把認識對象予以固定化、單一化、甚至實體化成不是這個事物、便是那個事物的心意識構作模式上，然而，宇宙萬法的實情或真相卻毋寧從來不會由於這樣或那樣被看成是什麼就如假包換地是什麼或只是那個樣子；相反地，事物不斷在超脫、遠離諸如此類外加於它們身上的概念限定或認識框架。所以梵志答說「吾猶昔人，非昔人也」，正是為了鄭重點出他存在的全面實相，而不是仍然模稜於常情所擁抱的那種認知窠臼——非甲、即乙。

僧肇先是感歎：「人情之惑也，久矣！目對真而莫覺。」這是針對那些只見萬法流動變異而不知其有靜寂不遷義的常情。可是，假借梵志的話語，僧肇指出那些主張事物有固定不變的「同一體質」而且緊守這種看法的凡夫，則是未能察覺事物沒有片刻停止變異。前後兩類看法不同，但卻都是「惑見」。唯有跳出該許觀思框架，曉得「乘莫二之真心」，亦即依據緣起中道來面對世界，才能躋身於賢聖境界。所以僧肇勸導學人面對經論中的不同陳述，例如「無常」或「常住」、「流動」或「不遷」等等，都應該「不死於句下」，精義入神地去體會那些話語的深層意趣——「言常而不住，稱去而不遷」。由此才能體察「動、靜未始異」的實質是在表示：「不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣！」

## 肆、架構在分別意識上的「動」「靜」論斷

學界或有認為〈物不遷論〉意在批駁那些認為事物雖然遷流無常、但卻又有不變本體或同一主體的想法。因為懷抱如此想法的人以為只有肯定某種不變本體或同一主體才能建立「打從以前直到現在都是這樣」——「昔物至今」的「靜寂」觀點，所以僧肇舉揚「不遷」宗義正是為

了評破這類想法（黃百儀，2004：380-381）。不過，這個論點似是而非。更具體地說，即使它的結論正確，但它的前提卻含有錯誤知解。

從認識論角度看，形成「不變本體」或「同一主體」這種觀念，若站在經驗主義立場，則那是由於持論者看到一些極其類似、甚至簡直完全相同的事象，因此縱使他認為那些事象應該有所差別，卻仍可依據它們之間共同點或類似處來肯定那些事象有其不變的本體、或是屬於同一主體。在此，持論者建立其觀點時，原本不必涉及客觀是否真的存在「不變本體」或「同一主體」這類存有論課題。因為或許在存有事實上只是許多差別現象，但卻被持論者看作同一個事物；或者相反地，也許只是一個不變的東西，然卻被他人看成是差異程度不等的許多現象。總之，設定「不變本體」或「同一主體」概念，並非構成常情所謂「靜〔寂〕」觀點的必要條件。

正如前述，只要做出不管程度如何的取相、分別，便可針對那些已被取相分別出的對象去展開辨識它們是甲事物、還是乙事物、以及甲與乙之間到底相同或不相同的覺知活動。於是覺知該二者相同，便認定為同一事物；而覺知它們不同，也就認定是兩件物事。然後接著或者把它們置入理智思維歷程來檢視其前後次序，因而就可有邏輯意義的次序歸位；或者把它們放在經驗觀察過程來檢視其前後次序，所以也就可有時間意義的位次判屬。再在這基礎上，關於前者，便可論辯事物的「因」、「果」之或一或異；而關於後者，則可論辯事物的「今」、「昔」之或一或異。然而，不管何種情況，皆可據以形成前後同一則論斷其為「靜」、前後差異便論斷其為「動」的觀點。並且如此界說其意義的「動」、「靜」二概念或觀點，也不絕對固定，而是可以彼此互換；因為它們都是依據認識論意義上的觀思角度不同所建立，而不是順著存有論意義上的客觀事實不同所獲得。

例如僧肇指出「人之所謂『動』者，以昔物不至今」，乃是認為常情所謂「動」原本依據在前之「昔物」、在後之「今物」二者不同所建立，而他們的所謂「靜」便可緣於「昔物」、「今物」同一以獲得。可是相對地，僧肇所謂「動」，卻是著眼於那將「昔物」與「今物」視為同一的常情所謂「靜」想法裡已經做出「今」、「昔」分別；而「同一物」歷經「昔日」來到「現今」、或「現今」去往「昔日」的過程，則便顯出「來」、「去」等活動相狀，所以乃得名之為「動」。至於僧肇的所謂「靜」，卻又是看到那把「昔物」與「今物」視為不同的常情所謂「動」觀點裡早就預想「今」、「昔」差異；而「今」、「昔」有別的事物既然處於不同時間位置點，因此也就露出其可被稱為「靜」的意義。所以僧肇的第二個主要論證，最後說道：「既曰『古』、『今』，而欲遷之者，何也？」對於已分別今昔所見、但卻又要堅持「有物流動」的常情，僧肇必須提出這樣的質疑！

〈物不遷論〉的辯明雖然有助於指出「常情之惑」，但對僧肇而言，它們都是構築在取相分別作用上的方便教說，而不是一些絕對毋容改易的論述暨觀點。並且正是直下掌握取相分別在世人建立其論述暨觀點時的先在地位、以及了解該種觀思運作模式的虛妄性格，所以僧肇的駁論不僅意圖遣除「常情之惑」，同時也在要求學人自我取消其心中的計著。於是僧肇面對「不一之殊教」，乃認為不可將它們看作彼此截然乖離的反論，而必須「乘莫二之真心」去找出其成立因緣，才能神會那些對反話語的真意所寄。甚至，僧肇由此還帶出一個引起後人諸多諍論的說法——「事各性住於一世」。

### 一、釐辨「物性」的認識論意涵和存有論含義

「事〔物〕各性住於一世」是在下引論述脈絡中提出的說法：

是以言往不必往，古、今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古、今。不動，故各性住於一世。然則，群籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？是以人之所謂住，我則言其去；人之所謂去，我則言其住。然則，去、住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反，誰當信者。」斯言有由矣！何者？人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去、來？<sup>20</sup>

「言往不必往」在慧達《肇論疏》中作：「言住不必住」。「往」、「住」二字不同，黃百儀主張根據《肇論疏》。雖然二字之異尚不足以影響該段所要傳達的義旨，但是因為將「往」改為「住」，能更凸顯僧肇闡論「不遷」一義的主軸精神，所以暫時從之。

「言住不必住，古、今常存，以其不動」這段話，如果補足語意來傳述僧肇的論旨，那麼，它是說：「經中講『〔常〕住』，不是在表示『住』之於事物是其必不可改易的狀態。例如『古、今常存』這個說法，它的理由不是緣於『古時』、『今時』永遠定住在各該時世，而是由於為了表示常情所謂『動』並非是箇可以認作真實的觀念。」換句話說，正如慧達疏文所論：「言所謂住，不必是住，言其非動，非謂是住。即不住之住，古、今不動也。」

像「住」這種似反語詞，在僧肇看來，是為傳達「非動」或「不動」這樣的意旨，而不是以「住」為正言。換言之，不管佛經、還是僧肇，雖說某事物「常住」，但他們並非認為「常住」已指出該事物的真性或實相；

<sup>20</sup> 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151c。

而是因為「常住」言說具有排除常情所執「無常」、「變動」、「遷化」等觀點的效用，所以藉此要把世人從其原所固執的知見坎陷中拉拔出來。

同樣地，「稱去不必去，謂不從今至古，以其不來」的完整意思是：「經中說『〔生滅來〕去』，也不是主張『去』是事物所固有的不變狀態。例如說『不從今至古』，它的理由乃築基於明瞭現今事物未嘗真正過去而變成古昔事物，因此為了指點世人不該執定有物『來〔去〕』的觀點，便假借『去』這個似反說法來顯發『不來』這種正言之意。」換言之，佛經或僧肇說「去」的真意，正如慧達所論：「言其非來，非謂是去。」所以面對實質上不可論其來去而卻假名稱之為「去」的說法，學人也應當善解其義。這個已得善解的宗義，便是諸法本無自性，本無所住；古今時、古今物也都未嘗暫住。面對「來」、「去」、「住」、「往」等事物或時間的陳述，也同樣不可執定之。

因此，遮除世人對於「來」或「動」的執定以顯發「不來」或「不動」的勝義，才能建立事物「不馳騁於古、今」的看法；而排遣常情對於「住」或「靜」的住著以展露「不住」或「非靜」的真知，也才能容受事物「各性住於一世」的觀點。「不馳騁於古、今」的主語是事物，而「各性住於一世」的主語也是事物。不過，「事物」在僧肇的觀解中，卻不像世人那樣緊抓住對象某個側面而便把它固定實在化、單一個體化、甚至絕對實體化，以致認為自己所知見者等同於事物本身；相反地，僧肇是將世人所認定為「事物」的東西迴置入緣起性空、如幻不實等佛教法義的觀思背景中，去解開它們被世人實體化、個體化、固定化認取的那些內容、樣態、體性乃至特質，以便讓它們在不受觀思活動所限定的因緣生化場域中釋放出種種可能，然後再在充滿可能性、不可限量的意義世界裡重新觀照之，以釐定出自己所眼見、所心知的對象到底占據怎樣的存有階位和展現出怎樣的價值意義？



際此，「不馳騁於古、今」的主語，雖說是「事物」，但那毋寧是表面說法；更深刻看，它的主語應當說是一切緣生如幻的「對象之流」，而不是那些作為單一固定實體的「事物」。甚至徹底而論，還更應該說是能夠如實反映「對象之流」的觀思者，抑或更好稱之為如實觀思的智慧活動本身。而且正因能夠如實觀思「對象之流」，所以如果「對象之流」是箇動態存有歷程，那麼，該觀思活動由於能夠真切掌握那些把這動態存有歷程予以片面抓取成一個個事物的情況其實不過是心意識取相分別作用的結果，而在動態存有歷程或「對象之流」中並無這樣或那樣的個體乃至實體相互隔別，則原本由取相分別作用所建構成的「變動」概念或觀點也就失去那可被當作真實倚靠的存在基礎，而致僧肇可以宣稱事物「不馳騁於古、今」。

根據相同道理來看那些被世人從「對象之流」或動態存有歷程中所抓取出來認定為某某「事物」的東西，便會發現它們在被看成一個個的實存事物之前，業已歷經觀思活動中的取相分別程序或步驟。這些在動態存有歷程中被切割出來的事物體相，經過時空間概念的範鑄而在存有上站定位置之後，一一事物就在特定時空位置點上取得它們各自的實存性或實存相，所以僧肇可據此表示：「事〔物〕各性住於一世」。

## 二、「性住」與「性空」是不同義理層次的相關論議

「事〔物〕各性住於一世」這個說法，特別受歷代學者關注。其中比較重要的觀解之一，乃是認為它與事物剎那生滅而在剎那中留住不動的想法混同。<sup>21</sup>甚至有人認為僧肇抱持某種已經實體化的時間觀念——

<sup>21</sup> 釋澄觀（738-839）：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 31：「……觀肇公意，既以物各性住而為不遷，則濫小乘無容從此轉至餘方。」（《大正藏》第 36 冊，頁 239b。）

剎那永恒存在（梶山雄一，1955：216），所以導致那些在時間中出現的事物也跟著實體化而留住在各該實有的時間點上。

例如鎮澄說：

澄初讀肇公〈物不遷〉，久之，不喻。及閱《雜華鈔》，〔澄〕觀國師則以為濫同小乘不從此方遷至餘方之說。遂再研其論，乃知肇師「不遷」之說，宗似而因非，有宗而無因也。……言宗似者，即所謂：「不釋動以求靜，必求靜於諸動。」又曰「江河競注而不流，旋嵐偃嶽而常靜」等。蓋即動而靜，即遷而不遷也。以此名宗，與修多羅似之，即《般若》：「諸法無所從來，去亦無所至。」《華嚴》云：「一切法無生，一切法無滅」等。所言「似」者，以其因非故也。言「因非」者，修多羅以諸法性空為不遷，肇公以物各性住為不遷。

言「性空」者，《大品》云：「色性自空，非色壞空。」又云：「色，前際不可得，中際、後際皆不可得。」又云：「色即是空。」此不遷〔之〕「因」也。又云：「是諸法空相，不生不滅」等。不生不滅，即不遷〔之〕「宗」也。《華嚴》云：「身意諸情根，一切空無性。」此不遷〔之〕「因」也。次云：「以此長流轉，而無能轉者。」即不遷〔之〕「宗」也。彼經又云：「云何說諸蘊，諸蘊有何性？蘊性不可滅，是故說無生。」蘊無生滅，即物不遷也。次偈出其「因」，云：「分別此諸蘊，其性本空寂。空故不可滅，此是無生義。」此等皆言物性空故不遷，非謂有物而不遷也。

言「性住」者，即彼所謂：「昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔。」乃至新故、老少、成壞、因果等物，各住自位，不

相往來，皆若是也。然凡有所住，即名有為。既墮有為，即屬生滅，非不遷也。<sup>22</sup>

檢視〈物不遷論〉的論思脈絡，鎮澄認為他發現僧肇所據以成立「物不遷」論點的理據迥異於大乘經教所憑以提出「不生不滅」、「不來不去」、「不動不轉」之類看法的理據。僧肇說「不遷」的理據在於「物各性住」；但大乘講「不遷」，則以諸法本性空寂的「性空」義理為基石。

如引文所示，在大乘經典中確實可以找到不少支持鎮澄論點的文記。然而縱使鎮澄能夠準確掌握大乘經典在建立宗義時所依據的理由不同於那種依循特定時空位置點上的「事物」概念所樹起的「不遷」觀點，但問題是「事〔物〕各性住於一世」又豈真是屬於鎮澄所意解的「性住」思維型態？

在前來闡析中已相當清楚展示出僧肇對於事物到底「遷〔=動〕」或「不遷〔=靜〕」這個論題的義理思維，絕不像鎮澄所說那樣主張事物就是根本定住在某個時空位置點上。然則，為何鎮澄總無法看透僧肇不像他所想那樣在思索「物性」課題？甚至也不明白僧肇是順著自己所理會的「物性」去批判世人所視為真實的「有物流動」觀點呢？本論文認為關鍵在於鎮澄是像唐君毅（1909-1978）所批評的湯用彤（1893-1964）那樣（1989：215），只從存有論角度思考「動」、「靜」論題，而卻忽略成立類似乃至相同觀點也可採取另外一種義理建構的程序或思路。<sup>23</sup>

例如同樣宣說「不來不去」、「不生不滅」、甚至「即動即靜」，如果習慣由存有論問題角度切入思考的人，便往往會把它們想成是在肯定某種存有上無來無去、不具生滅樣態、既可動又可靜的超經驗存在體，而

<sup>22</sup> 詳見《物不遷正量論》卷1，《卮新纂續藏》第54冊，頁913a-b。

<sup>23</sup> 劉樂恒在《〈物不遷正量論〉辨析》中討論「物各性住」、「物不遷」的問題時，仍然只從存有論問題思維角度提出論議，來為僧肇辯誣。詳見劉樂恒（2010：191-233）。

根本不會或從未想過那可能只是在表示：不可以「來」或「去」、「生」或「滅」、「動」或「靜」等概念去陳述對象情實，所以不應該執定「來」或「去」、「生」或「滅」、「動」或「靜」等任何一種見解。換句話說，宣說者可以不管客觀存在事實上是否有箇什麼「不來不去」、「不生不滅」、「即動即靜」的東西，但卻仍可講出相同的話語。一者是著眼於某個存在體的性質、樣相、狀態等存有論問題，而另者則是把關注點置放在人們展開認知活動時的對象情況、覺觀歷程、認識結果等認識論問題上；因此，既然彼此的問題意識不同、思維路向有異，而且各自所反映的問題性質也有差別，那麼，雖然彼此講說同樣的話，但是它們的意指並非等同一如。不過，縱使話語意指不同，並非意謂它們一定相矛盾；因為彼此所展開的義理思維本來就是關注不同層次、不同面向的問題。

鎮澄批評僧肇建立「物不遷」論點的思維及其理據，他的論述也不無道理。不過，鎮澄的批評有道理乃是建立在一種可能情況上；而那就是一個人的思想不必從小到大、從頭到尾一致，其中允許變化而且可能錯誤。儘管如此，也無法排除另外一種可能；而那就是一個人的思想容或起起伏伏，但其核心主張乃至思考問題的基本方式仍可自始至終、從少到老維持一貫。剋就僧肇而言，毋須辯說〈不真空論〉、〈物不遷論〉二文先後，只要直取〈物不遷論〉的論議來檢視鎮澄的批評，就會發現它們不是真正站得住腳。

何以能夠如此斷言鎮澄對〈物不遷論〉的評駁是可非議的呢？那是因為僧肇即使像鎮澄所說那樣認為：「昔物住昔，不來於今；今物住今，不往於昔」，乃至主張「新故」、「老少」、「成壞」、「因果」等作為認識對象的任何項目也「各住自位，不相往來」。可是，僧肇該許說法，一如前述，並非只能順著事物存在及其表現樣相之存有論問題思維路向去理會它們的意指，以致必須如同鎮澄那樣認為「昔物住昔」、「今物住今」、

甚至「事各性住於一世」等說法所反映的現象就是「有為法」；而有為法必有遷變樣相，因此無法支持僧肇所意謂的「不遷」宗義。

「昔物自在昔」、「今物自在今」之類說法，不但可以只從認識論角度指出那些依於取相分別作用所執定的「昔物」、「今物」之異固然能夠建立「變動」概念，而根據同一認識架構卻也能夠形成「靜寂」概念。所以相對意義上，在人們有關「靜寂」的認定方面，固然可以「即動而求」；同樣地，關於「變動」的認定，也可以「即靜而求」。甚至，剋就貫徹到底的「物性」——「諸法實相」而言，「動」與「靜」、「新」與「故」、「老」與「少」等依據取相分別認識架構所安立的相對概念，全都是些指稱不到「物性」的假名；而能夠貫通一切被「今」與「昔」、「新」與「故」、「老」與「少」、乃至「成」與「壞」、「因」與「果」等相對概念所框限住的諸法實相，則應該說為「非今非昔」、「非新非故」、「非老非少」、「非成非壞」乃至「非因非果」，同時就是「非動非靜」。因此，在這義理思維脈絡中，僧肇可以建立其超越相對概念思維模式的「不遷」論點；不過，據此意義所說的「不遷」已有認識論意義領域外的另一內涵。這也就是說，它涉入主要是在論究事物存在真相的形上學領域；而其所用來支持「不遷」論點的義理根據，便是「性空」。關聯於此，〈不真空論〉著重講究的課題便是闡明諸法實相即是緣起性空的道理；而相對地，〈物不遷論〉則主要想從取相分別認知所得結果的假名或虛構性格切入，以此顯揚賢聖面對諸法時所依循的「不二」或「中道」觀思路數。這也是僧肇賴以建立其「不遷」論點的另一義理門路。

### 三、「住」與「無住」皆是指向諸法實相的假名言說

《般若》、《華嚴》等大乘經典直依諸法沒有實體、不具固定本質的空觀思想，舉揚遠離二邊之中道義理，因而藉由「不來不去」、「無

生無滅」、「非有非無」等假名言說來傳達此一洞見。就中，透過「無」、「不」、「非」乃至「空」等否定語詞所要超拔出離的知識處境，便是世人往往把所見對象予以固定化成個體或點狀事物、甚至形上化為單一或獨立實體的存有論斷言（蔡耀明，2006：142）。經中認為沒有事物本身固定不變的所謂「自性」，那麼，類似「來」與「去」、「生」與「滅」、「動」與「靜」等形式概念也將失去其所能倚靠的經驗實質，以至於無法真正穩穩站立。於是反映這般「事實」或「物性」的最佳陳述，便不是認為事物或來或去、或生或滅、或動或靜，而是不來不去、無生無滅、非動非靜。

然則，否定對象具有支持它成為某某事物的「自性」，實際上又不是直接對準吾人所見對象在存存上到底是有自性、還是沒有自性的問題，而是間接針對觀法者已把所見對象看成是有自性的某某事物，同時做出該事物是實有的、是不變的、是常住的等斷言，因而乃提出一種用來排除該許認知情況的建言。如此建言乃是意圖開拓觀法者的視野和眼光，以便深入了解生活世界中意義極為豐饒的緣起現象，從中掘發各式各樣足以資養其個人智慧生命的價值內容。換言之，例如般若經典的「無自性」這類否定式話語，看似對準客觀存在不存在什麼東西而所提出的存有論斷言，實際上它們更直接想要回應的問題乃是觀法者所見對象到底算不算是「究竟真實」的認識論課題。因為透過那些話語所要檢視的對象，首先就是觀法者的正反論斷究竟依據怎樣一種認識歷程和結構所建成，其次才是審思那些正反論斷到底客觀上是否可以找到與之相對應的存在情況——或有自性、或沒有自性的事實，以作為它們在存有論意義上的成立依據。

在這樣的義理背景下，觀法者所遭遇的認識論課題較其所面對的存有論課題便占有更應該被優先處理的地位。〈物不遷論〉的各種駁議正反

映出這種經由面對認識活動及其所造情況的認識論課題去切入探討「動」、「靜」論題的思維取向。因此，僧肇所說「即動而求靜」，當該是在認識論領域內釐定其意義；而「昔物自在昔」、「今物自在今」等話語，也主要是屬於認識論意義的陳述；乃至「事〔物〕各性住於一世」也同樣是不離於認識論問題意識而所推得的論點。雖然僧肇在論述時確實使用存在語詞，但「在」、「住」等存在詞語所意指的，卻不是事物固定在某時、陷落在某地，而是關於對象「住」卻「不可留」、「在」也不可視之為靜止的生存實況。假使一定要說存在，那麼，事物就是內含「不在」之義的存在；而如果一定要說留住，那麼，事物也是內含「不住」之義的留住。因為宇宙萬法緣生無性，所以是虛在而不定有、暫留而不實住，從而得以說為「動、靜未始異」。

然則，鎮澄認為：

……然《般若〔經〕》言：「法無去來、無動轉者」，非謂法有所住也。蓋住猶去、來；既無去、來，安得有住？而肇公不遷本宗《般若》無去、來義，却以物各性住釋之。然彼物性，果有住乎哉？果無住乎哉？則住與無住必有辨焉！故肇師出不遷之所以，云：「求向物於向，於向未嘗無。責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來。於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今至昔；今物自在今，不從昔至今。」一論大旨，意不出此。<sup>24</sup>

「住猶去、來」表示鎮澄認為「住」之與「去」、「來」二者乃是同一層次的相關說法，亦即它們都是有為法相的描述語詞或概念；因此，鎮澄說：「既無去、來，安得有住？」而在「住」被當作是有為法相或有為法

<sup>24</sup> 引見《物不遷正量論》卷1，《卍新纂續藏》第54冊，頁913b。

存在特徵的前提下，「住」與和它相反的「無住」或「不住」，遂成為水火不相容的一組概念或陳述。由此鎮澄乃認為：對於有關「〔事〕物性」到底是「住」、還是「無住」或「不住」的事實課題，便必定要從中釐辨出一個是非曲直不可。

站在追求真理的立場，鎮澄認為學人必須嚴格釐辨、認真求解事物本性到底是「住」、還是「無住」的實際情況，本來就是一個理所當然且無可迴避的要求。可是，世人一般之所以要對「住」與「無住」二者做出釐辨後的判定，則是基於「住」、「無住」各自所預想的是：一指存有上固定不變，另一指存有上非固定不變，而且二者不容並存的前提。相對地，如果所謂「住」是僅止於傳達「不去」或「不動」這樣一種用來遮遣某些固執見解的意思，抑或只是為了表示觀法者在其認識活動中所掌握的對象之存在性或存在相，那麼，實質是以「不動」或「不去」為其宗義的「住」這個謂述，抑或是意指對象被觀法者在其認識活動中予以事物化乃至實體化而獲得其存在性或其存在相的「住」這個概念，便與那用來表示事事物物在存有上毫無定住之處、毫無陷落之時的「無住」說法，灼然成為不是不可彼此兼容的概念。於是所謂「住」，便可更準確地說它是「無住之住」；而所謂「無住」，也可更妥適地稱它為「住之無住」。

「無住之住」，是指認識論意義上所說的「住」乃以存有論意義上所說的事物沒有自性故空無住處為其底基；而「住之無住」，則是指存有論意義上所說的「無住」乃以認識論意義上所說的對象有其緣生性相為其憑依。因此，所謂「住」，實是不可永遠留住的顯現；而所謂「無住」，則是緣生諸法不可定執的假名。「住」不礙於「無住」，而「無住」也不礙於「住」。因為「無住」與「住」分屬不同意義層次，所以從未相互矛盾或衝突；但卻都在智慧實踐過程裡得以分別成為可操作的觀思項目，



裨益觀法者妥善面對其所處世界的究竟真實。換句話說，原本在存有論斷言上應該嚴予區別的「住」、「無住」二個概念，一旦改置入認識活動情況足以決定修行者生命發展路向的智慧實踐問題脈絡中來重新釐定它們的意義、檢視它們的關係時，便可呈現出其彼此不必一定相離互異的意義向度。這種意義向度已經不再是區別認識論、存有論成兩類問題思維領域的哲學一般模式所能夠約限，而是必須從彼等領域中跳脫出來，回到觀思活動及其所面對境界未始分割決裂的「無相」、「無心」運作狀態，才得以如實展現。

這種無相、無心而又有「聖智存焉」的狀態，換個語詞便是不可以名字稱之、不可以形相執之的「法身」(dharma-kāya)<sup>25</sup>。由於「法身」不是常情所及的特定事象，因此一切導歸於「法身」的佛法論議，對於受教者來說，盡成沒有固定實質的假名言說。具體而言，說「住」固然是假名；而說「無住」也仍為假名。「住」同「無住」在體悟諸法實相不可思議的賢聖心智中從不相與為二，但因眾緣和合，在名相上才顯出分別。所以僧肇說：「無以『言』異，而異於聖心。」

僧肇何嘗不明白大乘經典是依「無住」或「不住」這類義理思維去建立起諸法無動轉、無來去之宗義。例如僧肇疏解《維摩詰所說經》「法無去來，常不住故」這句話的義理時便說：

法若常住，則從未來到現在，從現在到過去。法遷三世，則有去、來也。以法不常住，故法無去、來也。<sup>26</sup>

這裡指出：如果事物永遠留住而沒有任何遷易，那麼在時間上它就會從尚未發生的「未來」延至目前實存的「現在」，而且也可以由「現在」

<sup>25</sup> 詳見《注維摩詰經》卷3，《大正藏》第38冊，頁359c。僧肇的「法身觀」，另見唐秀連(2008：199-202)。

<sup>26</sup> 引見《注維摩詰經》卷2，《大正藏》第38冊，頁347a。

伸展入已逝的「過去」。換言之，常住事物必能歷經三世而遍時存在。於是就此意義而論，它便呈現或「去」或「來」的存在性徵。然則，依據諸法緣起而「法不常住」的立場看來，任何因緣生、因緣滅的事物都無法歷經三世，所以就此意義而言，便不真能展現「來」、「去」等遷變樣相。

上引文句所透露的想法乃是事物「去」、「來」的理由必須繫於事物能否常住。換言之，假使事物恒常存在，則便可說其有「來」、有「去」；而如果事物並非常住，則就不允許說它有「來」、有「去」。這種觀解似乎與佛教某些學人認為有為法相剎那生滅、但其「法體」卻能歷經三世而無有變異的想法頗相雷同，因此，在把僧肇所說「法不常住」的因緣生滅思想理解成某些學人所謂「不從此方遷至餘方」的剎那生滅觀點後，套用鎮澄的話來說，便必定要落入「宗似而因非」的境地。這也就是說，僧肇建立「不來不去」論點時，他所依據的理由在於「法不常住」；而某些學人所倚憑的道理卻是事物有其自性常住於三世，所以不得說其有「來」、有「去」。不過，這是由於持論者直接把因緣生、因緣滅闡解成剎那生、剎那滅，但卻不明白剎那生滅仍有時間意識而緣生緣滅則已無三世想念，因此才導致僧肇論意和他人思想、甚至「外道常見」混同為一的結果。

僧肇深得「法不常住」、「諸法無住」的般若宗義，然而他又確實表示「昔物自在昔」、「今物自在今」，而且表面看來就是據此建立起「物不遷」論點。這是為什麼呢？那是因為僧肇嘗試置身在取相分別認知架構下去論議那些與「來」、「去」等動態概念相對蹠的「住」、「留」等靜態概念也可分享「昔物不至今」、「今物不往昔」之類用來建立「有物流動」觀點的同一經驗事實。由於取相分別認知架構下的知見產物，僅需觀法者改變其所立足的場所、更易其所察視的角度，便可據以安設似相對反

的論點——或說「動」，或說「靜」。而這些似相對反的論點，一旦在取相分別認知架構解體後，也將不能再顯示其彼此扞格的對立性；因為說「動」只在傳達「不〔住於〕靜」的意趣，而說「靜」也僅為表示「不〔著於〕動」的旨義。所以「不動」和「不靜」並非形上學意義中藉以表示永恒常住與不永恒常住的一對觀念，而是知識學意義上用來傳述說話者認為必須不著於「動」、也不住於「靜」方能開闢一道契悟諸法實相之修學路徑的看法——所謂「遠離二邊，正向中道。」

## 伍、結論

阿含經典記載佛陀講說「緣起」；而奠基在「緣起」義理上，又教導學人「當觀……無常」。在生活修養上，「觀……無常」的目的是為解脫自己對於事物的貪愛、黏著；而在智慧實踐上，透過「觀……無常」，則是企圖「見緣起」以除無明、愚痴。然則，「無常」要由觀思經驗事象流動變化切入，因此檢視事象是否真有變化、真在流動，也才能讓「觀……無常」所預期實現的目標獲得理據堅強的支持。

不止於此，佛教宣稱生命無常、諸法變動，則在無常變動世界裡的學人究竟應把心身安頓在什麼地方呢？面對這個宗教課題，佛教提出「涅槃常住」的理想。可是，「無常」與「常住」似相反對，「變動」與「靜定」也彷彿水火，倘若不通過一番批判、抉擇，則又怎麼能夠於「無常」中證得「常住」、在「變動」中覓見「靜定」？更何況世人一旦不懂「無常」、「流動」之類說法的實踐性格，反將它們執定成「意識型態」或「自性見」，便會阻礙自己「正觀緣起」的路徑。因此，藉由針對「無常」與「常住」、「動」與「靜」問題的反省思維，來打造一條相應於「正觀緣起」的心智中道，實為佛法教學的重責大任。〈物不遷論〉正是嘗試擔起

如此責任。不過，學界解人不一，因此對於僧肇所說「物不遷」這一論文宗旨的領會，便開放呈現出許多可能。

本論文通過上來幾段的研討後，主要形成以下觀點：

- (1) 首先，僧肇涉及「物性」課題的「物不遷」論點，只是一種假名言說。
- (2) 其次，這一「不遷」之假說，則又建立在世人一般皆有的取相分別認知活動上。
- (3) 再者，「物不遷」的論點，雖不意謂它就是已經全盤說出諸法的實相，但卻可以當作趣入實相的一道法門。
- (4) 最後，本論文認為，關於「物不遷」論據的探討，必須清楚辨明認識論問題思維脈絡中的「〔事〕物」與存有論問題思維脈絡中的「〔事〕物」二者間的不同意義分界，如此方才可能比較準確掌握僧肇所說「事〔物〕各性住於一世」的真意。

事實上，僧肇針對「物性」課題的探索，本是為了開顯宇宙萬法的真正體性、實際相狀到底怎麼回事——「諸法實相」。此中，「物性」之所以「近而不可知」，<sup>27</sup>並不意謂任何人都無法接近它，而是表示那些想看清它面目的人，或者用錯方法，或者走偏路向。因此，僧肇還說：「苟能契神於即物，斯不遠而可知矣！」<sup>28</sup>然而，問題又在於：「契神於即物」是什麼意思？如何操作？

「契」是符契、印合之義。「神」指觀法者的心智作用。「物」作為所觀對象，有其局限；而「神」則具有不受約制的性格。「即」意謂直就、貼近或不離。因此，「契神於即物」是指觀法者直就那些有所限定的對象，投入其不受約制的心智作用，從而通達對象表裡內外一貫的實

<sup>27</sup> 詳見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151a。

<sup>28</sup> 引見《肇論》卷1，《大正藏》第45冊，頁151c。

際情況——所謂「物性」，以致能與它相印合。就中，對象的外表情況也就是「物」存在或不存在、來或去、動或靜等樣相。因為這些樣相顯示對象局限在某個領域，所以觀法者的認識活動也隨之陷入偏於一隅的視域。而學人如果單在這裡留心，那麼對於事物是「動」或「靜」、「無住」或「住」、「遷」或「不遷」的論題，便不管說「遷」、「不遷」、「既遷又不遷」乃至「非遷非不遷」，都將會只是屬於「假名四句」中的不同論斷，而不是探及對象箇中情實的陳述。基於如此的認識，學人當該如何操作「契神於即物」的觀思功夫呢？這個問題的答案才顯露得出些許線索。簡要說來，觀思功夫之操作心法就在《金剛經》所提示的「應無所住而生其心」，而不是執定任何的實存對象、思想觀點等等。

在上來研討中，本論文雖然已經展示出僧肇對此課題的部分思想，但是有關於這方面的更多論議，卻又需就〈不真空論〉去揀選、抉擇。正如〈不真空論〉所說：必須「契神於有、無之間」，才能決定明了「至虛無生」是「有物之宗極」。換言之，面對「有」、「無」課題的審思，可以開出另一觀思功夫的操作路徑。不過，這已是另外一篇文章的論究主題了！

## 參考文獻

- 瓜生津隆真（1982）。〈無所得と空〉，田村芳朗博士還曆記念会（編），《仏教教理の研究——田村芳朗博士還曆記念論集》，95-113。東京：春秋社。
- 任繼愈（1985）。《中國佛教史·第二卷》。北京：中國社會科學出版社。
- 梶山雄一（1955）。〈僧肇に於ける中觀哲學の形態〉，塚本善隆（編），《肇論研究》，200-219。京都：法藏館。
- 涂艷秋（1995）。《僧肇思想探究》。臺北：東初出版社。
- 唐君毅（1989）。《中國哲學原論·原性篇》。臺北：臺灣學生書局。
- 唐秀連（2008）。《僧肇的佛學理解與格義佛教》。臺北：文史哲出版社。
- 陳平坤（2008）。〈吉藏《中觀論疏》所開「實相」法門之義蘊〉，《國立臺灣大學哲學論評》，36：75-148。
- （2010 a）。〈僧肇的實相哲學——以《不真空論》為主要典據的義理論述〉，《臺大佛學研究》，19：1-62。
- （2010 b）。《僧肇與吉藏的實相哲學》。博士論文。臺北：國立臺灣大學哲學系。
- 陳林、段方樂（2005）。〈老莊玄學、小乘實有還是大乘真空——僧肇《物不遷論》辨析〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》，卷7，6：59-63。
- 梁乃崇（1996）。〈時間起於變易〉，圓覺文教基金會（編），《第四屆佛學與科學研討會論文集》，13-29。臺北：圓覺文教基金會。
- 翁正石（2004）。〈僧肇之物性論——空及運動之討論〉。佛光山文教基金會（編），《中國佛教學術論典99》。高雄：佛光山文教基金會。

- 黃百儀（2004）。〈僧肇《物不遷論》思想研究〉，佛光山文教基金會（編），  
《中國佛教學術論典 99》。高雄：佛光山文教基金會。
- 湯用彤（1991）。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館。
- 楊國平（2004）。〈《物不遷論》義析〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，  
卷 28，2：58-62。
- 楊惠南（1990）。《佛教思想新論》。臺北：東大圖書公司。
- （1992）。《龍樹與中觀哲學》。臺北：東大圖書公司。
- 廖明活（1982）。〈僧肇物不遷義質疑〉，《內明》，126：3-6。
- 劉貴傑（1985）。《僧肇思想研究——魏晉玄學與佛教思想之交涉》。臺北：  
文史哲出版社。
- 增田英男（1976）。《仏教思想の求道の研究》。東京：創文社。
- 蔡耀明（2006）。〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解  
開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論  
評》，32：15-165。
- 《放光般若經》，《大正藏》，冊 8。
- 《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 8。
- 《維摩詰所說經》，《大正藏》，冊 14。
- 鳩摩羅什（後秦）譯。《中論》，《大正藏》，冊 30。
- 僧肇（後秦）。《注維摩詰經》，《大正藏》，冊 38。
- 僧肇（後秦）。《肇論》，《大正藏》，冊 45。
- 釋元康（唐）。《肇論疏》，《大正藏》，冊 45。
- 釋澄觀（唐）。《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》，冊 36。
- 釋德清（明）。《肇論略註》，《卍新纂續藏》，冊 54。
- 釋鎮澄（明）。《物不遷正量論》，《卍新纂續藏》冊 54。

Robinson, Richard H. (1976). *Early Madhyamaka in India and China*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Sasaki, Genjun H. (1991). "The Time Concept in Abhidharma." H.S. Prasad (ed.). *Essays on Time in Buddhism* (25-34). Delhi: Sri Satguru Publications.

Swartz, Norman (1991). *Beyond Experience: Metaphysics Theories and Philosophical Constraints*. Toronto: University of Toronto Press.



# 論《管子》政治權威之形式與基礎 ——以〈權修〉為核心之探討

洪已軒\*

## 摘要

本文將政治權威視為一種「命令——服從」的權力關係，並以呈現此種關係之不同的性質為其「形式」，又以支撐起各種形式之原因為其「基礎」，進而以此種角度探究《管子·權修》對於政治權威相關主張。結果本文發現，〈權修〉篇中已然將道德與法律視為政治權威的形式，而且在法律形式中又可以進一步區分出合法性、引誘性以及強制性等三種權威形式。再者，道德形式的政治權威其基礎則是心理的，法律形式的政治權威則是以經濟與武力為其基礎。

**關鍵詞：**權威、道德、合法性、引誘性、強制性

---

\* 洪已軒，臺灣大學哲學系博士後研究員。

投稿：100年11月28日；修訂：101年3月6日；接受刊登：101年3月6日。

## On the Forms and Bases of Political Authority in *Guanzi* —A Research on “*Quanxiu*”

Szu-Hsuan Hung\*

### Abstract

The present study treats political authority as a “command-obedience” relationship. This relationship appears in different “forms,” and each respective form is underpinned by a certain “base.” The author targets the forms and bases of political authority exposed in the chapter “*Quanxiu*” of *Guanzi* and finds that morality and law are typical forms of authority. From a more detailed analysis, the legal form is presented in the three distinctive dimensions: legitimate authority, induced authority, and coercive authority. The author further argues that the moral form has a mental base, whereas legal form is based on economy and force.

**Keywords:** authority, morality, legitimacy, inducibility, coercibility

---

\* Postdoctoral Fellow, Department of Philosophy, National Taiwan University.

# 論《管子》政治權威之形式與基礎 ——以〈權修〉為核心之探討\*

洪巳軒

## 壹、前言

政治權威是一種呈現於社會生活中不對稱的權力關係，如果說「權力」(power)是指權力者促使或迫使權力對象實現權力者之主觀意圖，那麼至少我們就可以確認出權力的現象不可能只有權力者，而必須同時存著權力對象。雖然權力者可能只是單獨的個人或者是群體，而權力對象也可以是人或物。再者，權力的行使在權力者與權力對象之間必定也是非對稱性的，否則權力者就不可能促使或迫使權力對象實現其主觀意圖。準此而論，政治權威(political authority)雖然也屬於權力的現象，但是卻只出現於統治者與被統治者之間「命令——服從」之權力關係。如果權力者依據其政治地位發佈命令，而且權力對象因此產生不抵抗的服從行為，那麼我們就可以認定發布命令者擁有政治權威。

---

\* 本文得以刊載，最要感謝審查人細心的指正，是而得以改正論述之疏漏處。此外，本文初稿亦曾發表於2011年臺灣大學哲學系所主辦的「儒道佛三家的哲學論辨」學術研討會，與會學者亦多有批評、指教，於此致上由衷之謝意。

然而本文所關切之處並不在於政治權威之概念分析，而是在於政治權威形構此「命令——服從」之權力關係的各種形式以及其基礎何在？<sup>1</sup>若就目前的研究資料來看，對於《管子·權修》的研究焦點除了文獻的訓詁、考據之外，大多數學者皆從哲學史的發展入手，是而關切於所謂德、法並重或禮、法並用之現象。<sup>2</sup>不過若從政治哲學的角度入手，本文則是著眼於此項問題意識的處理，亦即政治權威的形式以及各種形式的基礎。<sup>3</sup>

《管子·權修》云：「欲為天下者，必重用其國。欲為其國者，必重用其民。欲為其民者，必重其民力。無以畜之，則往而不可止也；無以牧之，則處而不可使也。」（黎翔鳳，2004：49-50）<sup>4</sup>這正是說明了在缺乏被統治者的情況下，統治者毫無權威可言。因此必須有足以建立政治權威的各種基礎，是以牧民者必須有以畜民，否則人民將「往而不

<sup>1</sup> 在對於「權力」概念的眾多解釋當中，可將其歸結為兩種基本立場：其一是將「權力」視為一種足以影響他人行為之能力。例如，John Locke (1988: Book II, Chap. I) 所論：“Political Power then I take to be a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties,....”再如 Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan (1971: 76) 所說：“The definition of power in terms of decision making adds an important element to “the production of intended effects on other persons” -namely, the availability of sanction when the intend effects are not forthcoming. It is the threat of sanctions which differentiates power from influence in general.”其二則是將「權力」視為一種社會關係。例如 Dennis H. Wrong (1988: preface ix.) 所說：“But power maybe precisely such a constraint from the standpoint of persons subject to it, as the identification of power with “power over,” or with an asymmetrical superior-subordinate relation, recognizes. “Power over” is unquestionably a special case of “power to,” but when considered as a social relation it necessitates taking into account the standpoints of both parties to the relation.”本文以為若就政治權威來看，既然是「政治的」就表示這屬於人類的社會關係，單獨的個人是不會有政治問題的。再者，「權威」呈現於命令—服從之行為，是而必然有命令者與服從者之別。換句話說，政治權威乃是命令者與服從者之間的權力關係，並不只是命令者本身所具有的能力而已。因此，本文將政治權威界定為一種權力關係，並非只是某種足以影響他人行為之能力。

<sup>2</sup> 此方面已有相當的研究成果，可參見：尹清忠、張杰（2009：81-87）；李哲（2009：10-13）；侯磊（2007：17-21）；程政舉（2007：161-164）；馬斗成（2004：5-9，42）。

<sup>3</sup> 此處所謂的「形式」乃由於本文將政治權威視為一種權力的關係，因而權威的形式也就是指「命令——服從」關係所呈現出的不同特性。而所謂「基礎」則是指導致某種權威形式的原因。

<sup>4</sup> 本文所述述《管子》原文皆以此書為據，以下將僅注篇名，不再贅引。

可止也」。再者，政治權威必須以適當的形式作用於被統治者，如此方能使「命令——服從」的關係得以穩固，是以牧民者必須有以牧民，否則統治者之領地中雖有其民眾，也將只會是「處而不可使也」。

以下便以《管子·權修》篇為核心，對於政治權威之形式與基礎做深入討論。不過在進入本文前，仍必須對於研究範圍與方法作簡單的說明。首先是研究範圍的界定，本文所討論的文獻範圍限於《管子·經言》這組文獻。其理由在於《管子》一書思想博雜，並非一人、一時所撰述，<sup>5</sup>因此各篇章之間的理論主張很可能出現不一致的情況。而為了盡可能避免這樣的情況發生，基於胡家聰（1998：47-48）的說法：「我們不同意管仲遺著的舊說，卻十分贊成《經言》內涵是一個不可分割的完整的思想體系，可稱之為『牧民』學說的體系。……其學派性質屬於齊法家，……是吸收老子道家思想、孔孟儒家思想形成為齊法家法、道、儒的融合。」是以本文討論以〈權修〉為核心，並以《管子·經言》之九篇文獻為範圍。

其次是關於研究方法的問題，李賢中（2007：8）認為所謂的「研究方法」就是：「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其處理架構。」本文所使用的操作與處理架構或可稱為「以哲學基本問題為基礎的理論建構法」，<sup>6</sup>韋政通（2000：227-228）在〈我怎樣研究《荀子》〉一文中說，他撰寫《荀子與古代哲學》之目的「是要把荀子的思想，做一個系統的整理。這個系統，只是根據我們對荀子思路的了解，並借用他原有的觀念，替他架設的。……但架設的這個系統，既是通過我們的思想完成

<sup>5</sup> 胡家聰（1995：23）說：「自從《史記·管仲傳》誤記《管子》書為管仲個人遺著，劉向校編《管子》書在《敘錄》中沿襲此說；中經班固《漢書·藝文志》，以至《隋書·經籍志》便著錄為『齊相管夷吾撰』。……《管子》系田齊變法的時代產物，其書出於稷下之學的管子學派。」

<sup>6</sup> 參見拙著，《荀子知識理論之建構與分析》台灣大學哲學系博士論文，2011年6月，頁23-25。

的，我們誰也不敢說，這就是原作者想的真面目。因此使我知道，一本古籍，凡是通過新方式整理過的，都必然包含整理者帶進去的若干新成分。……所以一本重要的古籍，有幾本不同角度的研究報告，對讀者是有益的。」依此論點，本文將以架構政治權威的形式與基礎為問題意識，進而對於《管子·權修》嘗試做出理論性的建構。當然，其中必然包含了作者帶入的觀點，其中或有來自於西方政治哲學的理論。然而這都只是嘗試以不同角度去詮釋、理解《管子》學說的作法，並非單純的套用某些理論以解釋《管子》學說。<sup>7</sup>

## 貳、以道德為形式的政治權威

亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojève, 1902-1968）指出：「權威的所有形式具有這樣的共同之處，它們都能產生一種不會引起反抗的影響，因為能進行反抗的人自覺的和自願的克制了這種反抗。……但是由於反抗始終是可能的，並且放棄反抗是自覺的和自願的，所以有必要提出關於這種放棄的原因的問題。任何一種權威都提出了為什麼存在著權威的問題，也就是說，為什麼人們承認權威，接受來自權威的行為而不反抗這些行為？」（2011: 1）從這樣的角度來看，展現於「命令——服從」關係的政治權威，就是以某種可以產生影響的形式，造成權力對象自覺的、自願的放棄反抗而服從於命令。在〈權修〉中我們可以發現政治權威以道德規範與法律規範兩種形式產生作用，至於為什麼接受權威而不反抗的原因，本文將於討論政治權威的基礎時再做討論。

<sup>7</sup> 本文之初稿並沒有對於研究方法做出任何說明，審查人也針對此點作出嚴正的批評。正如劉笑敢對於研究中國哲學之時，資借西方哲學傳統進而以西方哲學的理論方法和思維框架來研究中國哲學，是而造成「狹義的反向格義」之警示（2006：34-39）。本文於研究方法上力圖避免機械性的將西方哲學的概念架構套用於《管子》學說，然或仍有疏漏之處，尚請學界先進不吝指正。此外，對於審查人於此項問題的細心指正，謹於此表達感激之意。

不同於商鞅所主張明君之治「任其力不任其德」(《商君書·錯法》),也不同於韓非所認為聖人治國「不務德而務法」(《韓非子·顯學》),此種以「力」或「法」作為政治權威之形式的主張。〈權修〉作者並不反對德行之能力或德性之品質可以作為政治權威的形式,是而與商鞅、韓非等三晉法家有所不同。於此,我們可從〈權修〉的這段話作一檢視:

凡牧民者,使士無邪行,女無淫事。士無邪行,教也;女無淫事,訓也。教訓成俗而刑罰省,數也。凡牧民者,欲民之正也。欲民之正,則微邪不可不禁也。微邪者,大邪之所生也。微邪不禁,而求大邪之無傷國,不可得也。

〈權修〉作者認為統治者「牧民」之目的在於去除人民的邪行、淫事,換句話說,「牧民」就是以去除人民「不正」之行為為目的,故曰:「凡牧民者,欲民之正也。」然而達成此目的的方法為何?〈權修〉所提出的方法並非「反求諸己」<sup>8</sup>,也不是「絕聖棄知」<sup>9</sup>,而是「教訓成俗」。也就是藉由外在的規範形塑個人行為上的習慣,同時也可以引導出群體共同的行為慣例,也就是風俗,由此便可以導正人民之行為。換句話說,〈權修〉作者認為如果官長以道德規範教導人民,那麼人民就不會犯小錯。既然不會犯小錯,更不會犯大錯,所以就可以不必實際的動用刑罰了。由此可見,經由「教訓成俗」的方式可以形成不必倚賴強制性的懲罰或引誘性的獎賞,而促使被統治者出自對於道德規範的服從行為。因此,「教訓成俗而刑罰省,數也」這句話,應可解釋為:若以「教訓成俗」的方式進統治,那麼「刑罰省」則為必然的結果。也因為「教

<sup>8</sup> 《孟子·公孫丑上》:「仁者如射。射者正己而後發,發而不中,不怨勝己者,反求諸己而已矣。」

<sup>9</sup> 《莊子·胠篋》:「彼聖人者,天下之利器也,非所以明天下也。故絕聖棄知,大盜乃止;擿玉毀珠,小盜不起;焚符破璽,而民朴鄙;擗斗折衡,而民不爭;殫殘天下之聖法,而民始可與論議。」

訓成俗」與「刑罰省」具有人類社會之經驗上的因果關係，是以「數」應當亦可解釋為「理所當然」。<sup>10</sup>故此，〈權修〉也才會強調「凡牧民者，欲民之正也。」這也就是說，當統治者採取「正民」（「教訓成俗」）的統治方法時，「刑罰省」是為理所當然出現的結果。

很清楚的，〈權修〉作者主張禁大邪則必須先從禁微邪開始，因此禁微邪便成為正民之首要工作。不過對於如何禁微邪這個問題，〈權修〉作者反過來從「修小禮」、「行小義」、「飾小廉」、「謹小恥」來做說明，其曰：

凡牧民者，欲民之有禮也；欲民之有禮，則小禮不可不謹也；小禮不謹於國，而求百姓之行大禮，不可得也。凡牧民者，欲民之有義也；欲民之有義，則小義不可不行；小義不行於國，而求百姓之行大義，不可得也。凡牧民者，欲民之有廉也；欲民之有廉，則小廉不可不修也；小廉不修於國，而求百姓之行大廉，不可得也。凡牧民者，欲民之有恥也；欲民之有恥，則小恥不可不飾也；小恥不飾於國，而求百姓之行大恥，不可得也。凡牧民者，欲民之修小禮、行小義、飾小廉、謹小恥，禁微邪，此厲民之道也。民之修小禮、行小義、飾小廉、謹小恥，禁微邪，治之本也。

〈權修〉所標舉的禮、義、廉、恥正與〈牧民〉「四維不張，國乃滅亡」相互呼應。此外，〈牧民〉對於禮、義、廉、恥的亦有進一步的說明，

<sup>10</sup> 對於「教訓成俗而刑罰省，數也。」之「數」字有兩種解釋。陶鴻慶認為：「數，術也。教訓成俗而刑罰省，乃為治之方術也。」黎翔鳳亦引《廣雅·釋言》以支持此說。（黎翔鳳，2004：57。）另一種解釋以「理當如此」釋「數」，《呂氏春秋·壅塞》：「寡不勝眾，數也。」高誘注：「數，道數也。道數也者，猶云道理固如此也。」（王冬珍等，2002：80。）「教訓成俗」固然可以是達成「刑罰省」的辦法之一，然而從此句文義來看，「教訓成俗」與「刑罰省」之間有著因果關係，所以本文贊同後者。而以「理當如此」解釋「數」。



其曰：「禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節則上位安，不自進則民無巧詐，不蔽惡則行自全，不從枉則邪事不生。」雖然〈牧民〉作者沒有明確的表明服從於道德規範的原因是否同於《孟子》「君子必自反」<sup>11</sup>的主張，卻也可以由「不踰節」、「不自進」、「不蔽惡」、「不從枉」看出，〈牧民〉作者至少是不反對這樣的主張，也就是人民在一定條件下，<sup>12</sup>知禮、義、廉、恥者就可以有符合於道德規範的行為。

若從此種主張來看，以道德作為「命令—服從」之權威關係的形式是可能的。也就是說，統治者可以藉由道德品質之優越，從而促使被統治者服從命令。丹尼斯·朗（Dennis H. Wrong, 1923-）在分析「個人權威」作為權威的形式時說道：「在這種權威中，在命令的發布與執行過程中，發令者不具有任何強制權力、可變資源、特殊能力，或由社團授予他的合法性。他或她所具有的對權力對象的個人重要性就構成了後者服從的全部根據。」（1988：60-61）

〈權修〉有著這樣一段話：「厚愛利足以親之，明智禮足以教之。上身服以先之，審度量以閑之，鄉置師以說道之。然後申之以憲令，勸之以慶賞，振之以刑罰，故百姓皆說為善，則暴亂之行無由至矣。」我們可以依據這段話做以下的分析。首先是「厚愛利足以親之，明智禮足以教之。」這段話是對著「統治者」立言的，這就是說國君必須先有愛、利百姓之心，然後方能親近於民眾。而且國君還必須通達於各項知識與道德法則，然後才能以此教化百姓。

<sup>11</sup> 《孟子·離婁下》：孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。有人於此，其待我以橫逆，則也：『我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？』其自反而仁矣，自反而有禮矣。其橫逆由是也，君子必自反也：『我必不忠。』自反而忠矣。其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉！』是故君子有終身之憂，無一朝之患也。」

<sup>12</sup> 此條件正是〈牧民〉所說的「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。」

其次，〈權修〉作者除了強調「教訓成俗」之外，還必須「上身服以先之，審度量以閑之，鄉置師以說道之。」「上身服」是要求統治者必須以身作則，「審度量」則為明確的審定行為對錯的評斷標準，「鄉置師」則是在鄉、里設置在道德上可供模仿、效法的賢人、君子（王冬珍，2002：69-70）。於此之後，才是「申之以憲令，勸之以慶賞，振之以刑罰」這種依據法律所做的獎賞與懲罰。

從上段引文中可以看到，〈權修〉作者以「厚愛利足以親之，明智禮足以教之。上身服以先之，審度量以閑之，鄉置師以說道之」作為統治者能之所以夠「申之以憲令，勸之以慶賞，振之以刑罰」的條件。這也就是說，統治者的政治權威可以藉由個人高尚的道德品格，以及關於道德法則的知識來建立，並非經由任何強制權力、可變資源、特殊能力，或由群體授予其合法性。故而「百姓皆說為善」雖然可以解釋為百姓皆樂於實踐道德規範，不過本文以為此句也可以解釋為權力對象自願放棄抵抗而服從於道德品格與知識最優異者，是而此人或團體即可獲得政治權威。故此，本文以為〈權修〉已然將道德品格與道德知識的優越性視為政治權威的形式之一。

### 叁、以「法」為形式的政治權威

〈權修〉末段明言：「凡牧民者，欲民之可御也。欲民之可御，則法不可不審。」這不只表明牧民除了「正民」之外，也以「御民」為目的，而且「御民」之方法是可以從「法」入手的，並不僅止於道德規範而已。關於《管子》對於「法」的論述，前輩學者已多有闡明。<sup>13</sup>不過若從〈權

<sup>13</sup> 可參見：李增（2001：282-331）；徐漢昌（1990：157-256）；姚蒸民（1991：33-40）；王曉波（2007：273-312）。

修〉末段來看，統治者可以依據著「法」而取得政治權威。本文茲將〈權修〉末段分為以下四個部份加以闡述之：

一、「法者，將立朝廷者也。」

「合法性的權威就是這樣一種權力關係：在此關係中，掌權者具有被公認的發號施令的權力，而權力對象則具有被公認的服從的義務。任何一項特殊命令，不是它的『內容』，而是它的『來頭』賦予它以合法性，並導致被命令者自覺自願地服從。」<sup>14</sup>這就是說命令之所以能使被命令者自覺、自願地服從，其原因不在於命令本身的語言、符號，而是出自於號令者依據其職權所發布的命令，而此職權乃基於法律之規定而來。

以此，我們可對於〈權修〉的這段話作一檢視，其曰：「法者，將立朝廷者也。將立朝廷者，則爵服不可不貴也；爵服加于不義，則民賤其爵服；民賤其爵服，則人主不尊；人主不尊，則令不行矣。」其中所謂「立朝廷」就是依據法律區分出統治者與被統治者，而且在政府官吏身上以「爵服」區別出政治地位的高低，因此可以從「爵服」之不同，區別出所握有之政治權力的大小。

不過〈權修〉作者特別強調了「爵服加于不義，則民賤其爵服。」這就是說依據法律所賦予的職權，也就是合法性的權威，不得授予行為不正當之人，否則此種合法性的權威將無法獲得自願性的服從。關於這一方面〈立政〉作者多有發揮，其不只從反面說明「金玉貨財之說勝，

---

<sup>14</sup> “Leditimate authority is a power relation in which the power holder possesses an acknowledged right to command and the power subject an acknowledged obligation to obey. The source rather than the content of any particular command endows it with legitimacy and induces willing compliance on the part of the person to whom it is addressed.” (Dennis H. Wrong, 1998: 49) 譯文參見：高湘澤等譯（2011：74）。不過這樣的主張仍舊是有可議之處的。此主種張認為號令的權力與服從的義務經由共同認可的法律形成此合法的權威，而所謂的共同認可也就是政治社群成員的「同意」，然而問題就在於如何確認其成員表示同意？也因此，約翰·西蒙斯（John Simmons）就指出不論是明示的同意或默許的同意，都無法在理論上完全的保證公民有所謂服從權威的政治義務（1981：57-74）。

則爵服下流。」更以「德當其位」、「功當其祿」、「能當其官」為治平之本，其曰：

君之所審者三：一曰德不當其位，二曰功不當其祿，三曰能不當其官，此三本者，治亂之原也。故國有德義未明於朝者，則不可加于尊位；功力未見於國者，則不可授以重祿；臨事不信於民者，則不可使任大官。

依據品德與才能而適當的授予政治權力，此固然為理想的情況。但是在現實上卻也經常出現「德不當其位」、「功不當其祿」、「能不當其官」的過失，因此〈立政〉作者為此不盡理想的經驗事實畫出底線，那就是寧可錯用君子居下位，也不可誤用小人而使之居上位。故曰：「德厚而位卑者謂之過；德薄而位尊者謂之失。寧過於君子，而毋失於小人；過於君子，其為怨淺；失於小人，其為禍深。」

從這條底線來看，〈立政〉作者承認君王在授予官爵方面是可能出現過失的，但是此種錯誤也只可以是「過於君子」，但決不可以是「失於小人」。所以在統治階層沒有「德薄而位尊」的情況下，德厚者相對於他人是可以取得政治權威的，若此則主令可行而朝廷可立也。

此外，在〈乘馬〉作者對於品德、才能必須與爵位相稱的看法做出補充說明，其曰：

朝者，義之理也。是故爵位正而民不怨，民不怨則不亂，然後義可理。……一國之人不可以皆貴，皆貴則事不成而國不利也。……使無貴者則民不能自理也。是故辨於爵列之尊卑，則知先後之序、貴賤之義矣。

「爵位正」就是品德、才能與爵位相稱，民不怨則不亂，不亂則治，若此政治權威當可穩固。在這段文字中我們可以看到，〈乘馬〉作者另外假設了貴賤無分的情況。在這種缺乏政治權威的情況下，號令不行則各自為政，於是無法組織群體的力量，所以公共事務無法完成，這樣當然對於全體成員來說是不利的。也就是說，如果取消了政治等級之別，那麼只依靠個人的力量是無法解決公共問題的。因此，讓人民「辨於爵列之尊卑」，對於社會全體來說是有利的。

從〈權修〉、〈立政〉、〈乘馬〉等篇來看，人類社會形成政治等級制度整體來說是有利的。為了達成這項目的，就必須以法律規範出各種職位與所對應的政治權力。在此關係中，某人或某團體便可依據其職務之合法性而取得政治權威。然而授予此合法性的權威仍必須依據個人之品德、才能來做考量，縱使有例外，也只能是「過於君子」，但決不可以「失於小人」。否則政治權威將失去其合法性的形式，若此則人主不尊而令不行矣。

## 二、「法者，將用民力者也。」

緊接著以法「立朝廷」之後，〈權修〉作者繼續闡明法律也可以提供另一種權威的形式，此即引誘性的權威。〈權修〉云：「法者，將用民力者也。將用民力者，則祿賞不可不重也；祿賞加于無功，則民輕其祿賞；民輕其祿賞，則上無以勸民；上無以勸民，則令不行矣。」

從這段話來看，「用民力」的方法在於利誘，也就是「祿賞」。且「祿賞」有兩項要點，其一是祿賞必須豐厚，其二是祿賞必須加諸有功之人。這是因為既然是「用民力」，那麼人民必定已對於君王所要求之目標注入一定的勞動力，而人民之所以願意提供其勞動力，必然期望獲得相應於勞動力的各種報償。反過來說，就一定之勞動付出而言，如果政

府所提供的報償，其價值低於其他市場所能換取的各種形式之商品，那麼人民將不會願意為政府所設定之政策目標提供任何勞動。故云：「祿賞不可不重也。」

其次是「祿賞加于無功，則民輕其祿賞」，就字面上來看，這是強調祿賞必須與事功相符。不過在〈版法〉中又有更深一層的說明，其曰：「喜無以賞，怒無以殺。喜以賞，怒以殺，怨乃起，令乃廢。驟令不行，民心乃外。」這就清楚的指明了「祿賞加于無功」的原因，也就是祿賞如果出自於君王的好惡喜怒。由於這種人類的情緒缺乏規則可循，若以君王之喜怒為賞罰的依據，那麼就有可能出現有功無賞，或者無功受祿的情況。如此一來，就無法預期勞動力與報酬之間的關係，人民又如何會願意服從於君王的命令呢？因此，〈權修〉作者才會強調祿賞與事功之間必須要有客觀的規範，而這樣的規範就是法的功能之一。

我們再回到〈權修〉所說「上無以勸民，則令不行矣。」統治者以各種實質的獎賞勸誘被統治者服從其命令，在一種利益的交換關係中，利益的提供者如果可以成功的勸誘他人自願的提供其勞動力或物質資源，從而形成了「命令—服從」之關係。如此我們便可以說利益提供者取得了權威，而此種權威是以各種實質利益之引誘為其形式的。

### 三、「法者，將用民能者也。」

如果「用民力」是利用人民的勞動力，那麼「用民能」就是利用人民的智能。《孟子》即有勞心與勞力之別，甚至指明「勞心者治人，勞力者治於人」是天下之通義。<sup>15</sup>此外，以天下之大、人民之眾，君王亦無

<sup>15</sup> 《孟子·滕文公上》：「或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也。」

法以一人之力治之，因此必須依靠政府各級官吏的輔助。而在君王的授權之下，官吏代表君王以治理人民，是而官員的有能與無能便直接影響了國家的治亂。而此「民能」之「能」包含了品德與才能。

在以品德作為授官標準方面，〈立政〉提出了以下的主張：

君之所慎者四：一曰大德不至仁，不可以授國柄；二曰見賢不讓能，不可以與尊位；三曰罰避親貴，不可以使主兵；四曰不好本事，不務地利而輕賦歛，不可與都邑。此四務者，安危之本也。

此外，對於才能方面，〈立政〉也提出了「虞師之事」、「司空之事」、「由田之事」、「鄉師之事」、「工師之事」等專業知識方面的才能。<sup>16</sup>若從〈立政〉對於授官必因其品德、才能為依據的主張為基準，我們就可以很容易的理解〈權修〉關於「用民能」的這段話了，其曰：「法者，將用民能者也；將用民能者，則授官不可不審也；授官不審，則民間其治；民間其治，則理不上通；理不上通，則下怨其上；下怨其上，則令不行矣。」

所謂「授官不可不審」，也就是要審查品德與才能。這是因為如果官吏無才無德，那麼人民將「聞其治」，也就是不願意服從其政治權威。若此，統治者與被統治者之間的權威關係將無法形成，君王之命令在此情況下當然形同虛設。<sup>17</sup>其中最主要原因乃在於「下怨其上」，而之所以造

<sup>16</sup> 〈立政〉：「修火憲，敬山澤林藪積草。夫財之所出，以時禁發焉。使民足於宮室之用，薪蒸之所積，虞師之事也。決水潦，通溝瀆，修障防，安水藏，使時水雖過度，無害于五穀。歲雖凶旱，有所粉穫，司空之事也。相高下，視肥瘠，觀地宜，明詔期，前後農夫，以時均修焉，使五穀桑麻皆安其處，由田之事也。行鄉里，視宮室，觀樹藝，簡六畜，以時鈎修焉；勸勉百姓，使力作毋偷；懷樂家室，重去鄉里，鄉師之事也。論百工，審時事，辨功苦，上完利，監壹五鄉，以時鈎修焉；使刻鏤文采，毋敢造于鄉，工師之事也。」

<sup>17</sup> 亞歷山大·科耶夫（Alexandre Kojève）分析出四種基本的權威類型：父親對孩子的權威；主人對奴隸的權威；領袖對追隨者的權威；法官的權威。就「領袖的權威」來看，當一個人認識到自己在洞察力和目光方面比一個人短淺他就甘願受另一個人的引導或指導。因此，他自覺的放棄可能的反抗。再就「法官的權威」（或「仲裁者的權威」）來看，科耶夫認為公正

成下怨其上的原因即在於「授官不審」，可見不以品德、才能授官，終將導致政治權威的崩潰。故此，〈權修〉也才會強調任用官員必須依據客觀的法律規範，若此方能確保所授權者之品德與才能足以勝任其職務。

若單從〈權修〉「法者，將用民能者也」這段話來看，其固然強調了「授官不審」終將導致「令不行矣」的情況。但是我們仍舊可以提出這樣的懷疑，那就是為什麼民之有能者會願意出仕為官，並提供其才能以為國君服務？此項問題的答案在《商君書·算地》篇是很明顯的，其曰：「民生則計利，死則慮名。」這也就是說，權力者可以因用此種民情，進而以利、名引誘權力對象服從其命令。而與此相似的主張也出現於〈立政〉，其曰：「雖有賢身貴體，毋其爵，不敢服其服。雖有富家多資，毋其祿，不敢用其財。」由此可見〈立政〉預設了民之情在於追求貴與富，又如果缺少法令所認可的爵、祿就不能享用富貴，那麼統治者就可以使用爵、祿引誘之，從而促使被統治者願意服從其命令，是而亦符合於本文所謂引誘性的權威。

#### 四、「法者，將用民之死命者也。」

如果重祿賞、貴爵服以用民力、民能是屬於引誘性的權威形式，那麼審刑罰以用民死力，則可以說是君王以懲罰加諸臣民的強制性權威。〈權修〉所謂「法者，將用民之死命」，固然可以解釋為統治者依據法律而可以操縱人民之生殺大權（王冬珍，2002：83）。不過從懲罰的威嚇或實際使用來看，這其實是一種強制性的權威。所謂強制性的權威就是對於 A 來說，如果想要透過武力威嚇取得 B 對 A 的服從，就必須使 B 相

---

的人或誠實的人也有一種無可爭議的權威，公正、客觀、無偏私等力量通常也可以產生一種權威（2011：12-21）。從這樣的觀點而論，品德可以形塑法官的權威，而才能可以塑造出領袖的權威。因此，〈權修〉與〈立政〉是從品德與才能取得政治權威的。相反的，無才無德者就沒有權威可言。



信 A 既有使用武力來反對 B 的能力，又有使用武力來反對 B 的意志。通過炫耀自己所掌握的武力，A 就可能成功的使 B 服從。因此，只要權力對象相信他人具有使用武力的能力和意志，並且相信自己的反抗將付出無法接受的慘痛代價，那麼權力者與權力對象之間的權威關係就會以強制性權威的形式展現出來（Dennis H. Wrong, 1998: 41）。

不過〈權修〉作者在提出「法者，將用民之死命者也」這種強制性的權威之後，並沒有繼續深入探究此種政治權威之形式的構成。反而轉向審刑慎罰的要求，其曰：「用民之死命者，則刑罰不可不審；刑罰不審，則有辟就；有辟就，則殺不辜而赦有罪；殺不辜而赦有罪，則國不免於賊臣矣。」不同於前面三個段落皆以「……，則令不行矣」為結尾，這裡卻以「殺不辜而赦有罪，則國不免於賊臣矣」作為結束。

這或許是因為相較於引誘性的權威，在強制性的權威形式之下，如果發生了「殺不辜而赦有罪」的情況，再多的補償也無法使死者復生。更有甚者，還可能造成人民採取抵抗命令的行動。這是因為在權威關係中，權力對象永遠有抵抗的可能。最極端的情況就是權力對象以自身之生命作為抵抗，例如伯夷、叔齊之例，由於其抵抗，是而與周武王之間就無法形成權威關係。因此對於伯夷、叔齊來說，周武王並不具有政治權威的。<sup>18</sup> 正因為權力對象永遠有抵抗的能力，是以〈權修〉作者才會

<sup>18</sup> 如果我們將權力對象限定為個人，那麼對於孟子所謂的「大丈夫」來說，就只能以道德形式的政治權威加諸其身，而無法形成引誘性與強制性的政治權威。這是因為孟子所謂的「大丈夫」是「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。」既然是富貴不能淫、貧賤不能移，因此對其無法形成引誘性的權威；若是威武不能屈，如此亦無法形成強制性的權威。不過值得注意的是，不同於〈權修〉承認道德形式的政治權威，〈法法〉則明言：「上不行君令，下不合於鄉里，變更自為，易國之成俗者，命之曰「不牧之民」。不牧之民，繩之外也。繩之外，誅！」這是以誅殺的手段，消滅那些無法藉由引誘性或強制性權威形成權威關係之人。以此可見〈法法〉並不承認有道德形式的政治權威，而與〈權修〉有所不同。此實為管子學派對於政治權威理論之發展的重要轉折，不過本文因以《管子·經言》為範圍，因而對此不再多作發揮。

著力於強調「刑罰不可不審」，為的不只是盡力避免「殺不辜而赦有罪」的冤屈，更重要的則是在於避免權力對象以死力爭，使得權威關係因此而崩潰。

又相較於〈權修〉的「審刑罰」，〈立政〉更是直接指明了「國之所以治亂者三，殺戮刑罰，不足用也。」為什麼強制性的權威雖然可以用卻又是不足用呢？或許可從以下〈牧民〉的這段話中看出一些端倪，其曰：

政之所興，在順民心。政之所廢，在逆民心。民惡憂勞，我佚樂之。民惡貧賤，我富貴之。民惡危墜，我存安之。民惡滅絕，我生育之。能佚樂之，則民為之憂勞。能富貴之，則民為之貧賤。能存安之，則民為之危墜。能生育之，則民為之滅絕。故刑罰不足以畏其意，殺戮不足以服其心。故刑罰繁而意不恐，則令不行矣。殺戮眾而心不服，則上位危矣。故從其四欲，則遠者自親；行其四惡，則近者叛之。

這裡說「刑罰繁而意不恐，則令不行矣。殺戮眾而心不服，則上位危矣。」即說明了強制性的權威仍舊基於權力對象的自願性服從，當權力對象決意反抗之時，權威關係也就不存在了。因此，縱使是以武力威嚇的強制性權威，其強制性仍舊只是權威的形式而不是目的，武力威嚇或實際使用武力的目的乃在於促使權力對象自願的放棄反抗。上文曾經指出：只要權力對象相信他人具有使用武力的能力和意志，並且相信自己的反抗將付出無法接受的慘痛代價，那麼權力者與權力對象之間的權威關係就會以強制性權威的形式展現出來。對於反抗所必須付出之代價必出自於工具理性的計算，<sup>19</sup>而同樣的，如果服從於命令所得之利益可

---

<sup>19</sup> 感謝審查人建議作者此處當對於人性問題做一定程度之說明，茲補述之。〈權修〉云：「人情不二，故民情可得而御也。審其所好惡，則其長短可知也；觀其交游，則其賢不肖可察也；

以大於反抗之所得，那麼依據工具理性的計算，權力對象必然選擇放棄反抗一途。

綜合以上所述，〈權修〉作者所論「凡牧民者，欲民之可御也；欲民之可御，則法不可不審」乃是以法律作為政治權威關係之形式。從「法者，將立朝廷者也」說明政治權威的合法性形式，又從重祿賞以「用民力」、「用民能」說明政治權威的引誘性形式，再從審刑罰以「用民之死亡」闡明了政治權威的強制性形式。以此，我們便可以整理出〈權修〉對於政治權威之形式已然有著道德性權威、合法性權威、引誘性權威以及強制性權威等四種。不過這樣也僅止於分析出權威關係之各種呈現的形式而已，然而各種權威關係又是依據著何種基礎而建立，此當是我們必須繼續探究的問題。

## 肆、政治權威的基礎

### 一、道德形式之政治權威的心理基礎

上文於討論政治權威的道德形式之時，曾經指出此種形式的權威者並不具備任何強制權力、可變資源、特殊能力，或由群體授予其合法性，其權威乃是以個人高尚的道德品格，以及關於道德法則的知識所建立。但是我們並不能以此種道德品質或知識做為構成權威關係之基礎，這是因為討論權威關係的構成不能僅及於權力者本身的品質或才能，仍必須將權力對象之所以放棄反抗而服從於命令的各種原因納入考量。

---

二者不失，則民能可得而官也。」然而此段話也只是說明了從審好惡、觀交遊可以知人之長短與賢不肖，若此便得以進行有效的統治。不過其中亦標明了「人情不二」的論點，若參酌〈禁藏〉所說：「夫凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。」就可以看到，人所共有的性徵在於利害的計算，而趨利避害是為人共同的行為傾向。

丹尼斯·朗 (Dennis H. Wrong) 於論述個人權威之基礎時說：「它涵蓋了所有不以臣民對強迫的恐懼或對獎賞或專門的建議的期望為基礎的命令—服從關係。愛情、讚美、友誼或趨於支配和服從的心理氣質現象都是個人權威關係的基礎。」(1998：61) 雖然其論點著重於分析權力者取得政治權威的心理層面之因素，然而我們亦可以做這樣的思考。也就是說，如果權力對象對於某人之道德品格或知識不能產生認同感，同樣無法促成權力對象自願放棄抵抗而服從於命令，若此則無法形成權威關係。我們或許可以將《莊子·逍遙遊》所說的這段話用以作為輔助性的說明，其曰：「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。」資章甫之宋人雖然擁有道德知識，但是越人斷髮文身，並不認同於宋人之道德規範。因此越人並不會自願放棄抵抗而服從於宋人的命令，兩者之間也就無法形成權威關係。

蕭公權亦曾論及「經俗」乃為法治的心理基礎，他說：「蓋法治所期在臣民安分而從令。賞罰嚴明，雖可致此，然必俟人民習久成性，法治之效能始能深遠而穩固。管子所謂經俗實為法治之心理基礎，而經俗之養成則有待於適宜之教育政策。」(蕭公權，1992：218) 若從建立政治權威之基礎來看，〈權修〉所謂的「教訓成俗」其實也具有教育被統治者使之認同於道德規範的意味。以此便可從〈權修〉的這段話中看出其端倪，其曰：

一年之計，莫如樹穀；十年之計，莫如樹木；終身之計，莫如樹人。一樹一穫者，穀也；一樹十穫者，木也；一樹百穫者，人也。我苟種之，如神用之，舉事如神，唯王之門。

若從道德形式的政治權威之基礎來做解釋，那麼此段話中的「樹人」其實也就是培養被統治者對於道德規範的認同感。當被統治者已然認同

於一定的道德規範，又此時如果統治者可以依據此規範展現其優異的道德品格與知識，那麼就很容易的可以取得被統治者趨於服從的心理傾向，若此，面對於權力者之命令則可以自願的放棄抵抗，權威關係由是生焉。正由於以道德為形式的政治權威其基礎在於權力對象的心理傾向，是一種內在的心理基礎，並不需要外在的引誘或強制。因此〈權修〉也才會以「我苟種之，如神用之」來說明這種心理作用，因而此種權威關係建立之時，當然也就會是一呼百應、「舉事如神」了。

## 二、法律形式之政治權威的經濟與武力基礎

### （一）經濟的基礎

上文曾談及引誘性權威，這是一種以獎賞作為誘因，從而促使權力對象自願的放棄抵抗的權威形式。既然引誘性的權威必須以外在的獎賞作為誘因，那麼就代表著統治者要形成此種權威關係就必須要有能力提供獎賞。故此，引誘性權威的基礎在於經濟力量。

進而我們還可以為引誘性權威設想出兩個不同的極端情況：第一，A方許諾給B方某種獎賞或報酬，而B方為此而承諾執行A方所要求達成之目的，此時B方是出於自願性的服從。第二，在經濟市場運作模式中，A方佔據所有生產資源，而B方僅擁有其勞動生產力，此時B方為求生存只能被迫服從A方之命令。

就第一種情況來說，這是〈權修〉作者所積極強調的部份。例如其所說的「凡牧民者，以其所積者食之。其積多者其食多，其積寡者其食寡，無積者不食。」此時權力者與權力對象之關係建立於一種經濟的交換，也就是權力者所提供之獎賞或報酬（「食」）與權力對象所提供之勞動力（「積」）之間，至少取得對稱性的相互同意。若此，縱使權威關係仍舊是不對稱的，但是就權力對象而言仍就可以是自願性的服

從。當然，此自願性是出自於好利惡害之人情，以及工具理性對於利害之計算結果。

基於上述立場，再看〈權修〉的這段話：「地之生財有時，民之用力有倦，而人君之欲無窮。以有時與有倦，養無窮之君，而度量不生於其間，則上下相疾也。」這正是強調了人君若以其無窮之欲望破壞「積——食」之交換關係，那麼上下之間只會產生疾怨，而無法形成「命令——服從」的權威關係。

再就第二種情況來看，就農業生產活動而言，人所擁有的是生產力，土地是為生產對象，介於生產力與生產對象中間者是為生產工具。又如果在某種政治社會體制中，統治者擁有土地，獨佔了生產對象。如此一來，失去生產對象的農民就只能被迫聽命於統治者以取得土地進行生產活動。在這種情況下，由於權力對象之服從出於非自願性的行為，因而反抗的可能性相對於自願性的服從來說是比較高的，所以藉由經濟力之壟斷迫使權力對象不得不服從的權威關係並不穩定。而這也許就是〈權修〉並沒有對於此種情況提出任何討論的原因所在，以此也可以猜測性的說，〈權修〉作者可能是不贊同這種由於獨佔生產資源所形成的政治權威。<sup>20</sup>

## （二）武力的基礎

安東尼·紀登斯（Anthony Giddens, 1938-）在討論傳統國家之支配與軍事武力時說道：「在大型非現代國家中，國家與民眾（亦即農民）之間總體上的主要聯繫在於國家需要徵稅。……然而，能否通過使用武力來滿足徵稅的需要，依然是國家權力之唯一最基本的要件。」（2005：

<sup>20</sup> 不過〈牧民〉首段則有觸及於此，其曰：「凡有地牧民者，務在四時，守在倉廩。國多財則遠者來，地辟舉則民留處。」既云「有地牧民」，足見統治者獨佔土地，並以此經濟資源引誘沒有土地的人民接受其政治權威。

99-100) 如果我們又追問：為什麼通過使用武力可以滿足徵稅的需要？這或許就可以藉助於亞里斯多德（Aristotle, 384 B.C.--322 B.C.）的話來做回答了，他說：「君王是否應當在自己周圍組建一支武裝力量，以此來彈壓那些不願意臣服的屬民？沒有武力的庇護，他又怎麼可能維持其統治呢？即便是一切聽憑法律裁決，沒有根據自己的私意做什麼違背法律的事情，一位君王也仍然需要一支武力來保障法律的實施。」（1997：111）合而言之，在非現代國家中統治者與被統治者的最主要聯繫在於國家有徵稅的需要，而國家之所以有徵稅的權利乃在於合法性的權威，又此合法性權威的基礎在於武力。

相似於此，〈權修〉作者亦有此論：「萬乘之國，兵不可以無主。……野不辟，民無取。外不可以應敵，內不可以固守。故曰：有萬乘之號，而無千乘之用，而求權之無輕，不可得也。」國君必須要組織起武裝部隊，不論對內或對外皆用以作為強制性權威的基礎。也就是說，利用軍事武力所提供的暴力威嚇或使用，促使領土內之人民或他國之統治者選擇放棄抵抗而服從其命令。因此，如果有萬乘之君，其軍事武力卻無千乘之實，那麼其政治權威之基礎當然也就是不夠堅實了。

不過很特別的是，〈權修〉作者在面對政治權威的經濟與武力基礎何者為重的問題時，提出了以下的看法，其曰：「地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟。」<sup>21</sup>這說明了維護國家的統治權威雖然在於軍事武力，但是軍事武力的基礎在於人民，而人民之所以願意提供武力的基礎在於經濟資源。換句話說，〈權修〉作者認為糧食的供給是軍事行動的基礎，甚至更廣義的說，物質的獎賞足以形成引誘性的

<sup>21</sup> 同時我們也可以看到《七法》有著類似的看法，其曰：「為兵之數，存乎聚財而財無敵，……故兵未出境而無敵者八。是以欲正天下，財不蓋天下，不能正天下。……」準此而論，雖然「為兵之數」有八項要點，不過「財無敵」仍舊是最基礎的第一項要點。

權威，從而促使人民參與作戰。<sup>22</sup>因此，至少在政治權威的武力與經濟基礎之間，我們可以確信〈權修〉是以經濟基礎為優先考量的。至於政治權威的心理基礎是否又優先於經濟與武力，由於〈權修〉並無相關論述，是以本文之能將此疑問暫時的擱置於此。

## 伍、結論

如果我們將政治權威定位為人類社會中權力者與權力對象之關係，而以權力對象對於命令之自願或非自願的服從，用以標記出發佈命令者擁有政治權威。如此一來，我們就必須進一步面對權威以何種形式呈現於「命令－服從」之關係，並且也必須提出權力對象之所以願意服從的各種原因，而此正是政治權威之基礎所在。

經過以上的討論，本文發現〈權修〉作者已然將道德與法律視為呈現權威關係的形式。而在法律形式中的政治權威中，又可區分出合法性權威、引誘性權威以及強制性權威。並且我們也可以從〈權修〉的相關段落中看到，道德形式的政治權威是以權力者的道德品質為條件，而以權力對象之心理趨向為基礎的。再者，法律形式中的政治權威則是以經濟、武力為其基礎。然而，值得注意的是，由於〈權修〉作者並不支持以獨占經濟資源的手段迫使人民選擇不抵抗，也不贊同完全的以武力的威嚇或使用來強制人民服從命令。因此不斷的嚐試將權力者的道德品質與權力對象的心理基礎滲透於法律形式的政治權威中，是而形成德、法並重或禮、法並用之現象。

<sup>22</sup> 就歷史研究來看，杜正勝就曾指出，戰國時期山東列國對於引誘人民作戰的方式與商鞅變法後的秦國有所不同。商鞅變法以「有軍功者，各以率受上爵。……宗室非有軍功論，不得為屬籍。」（《史記·商君列傳》）不過「山東列國鼓舞軍隊士氣的方法與秦不同，原則上爵祿分途。有爵者雖有祿，有祿者不必有爵。爵施於官吏大臣，行伍士卒則只能賞祿而已。」參見：杜正勝（2004：386）。



## 參考文獻

- 王冬珍等著（2002）。《新編管子》。台北：國立編譯館。
- 王曉波（2007）。《道與法：法家思想和黃老哲學解析》。台北：台灣大學出版中心。
- 尹清忠、張杰（2009）。〈《管子》的德法並重思想：一個比較的視角〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版），2009（6）：81-87。
- 安東尼·紀登斯（Anthony Giddens）（2005）。胡宗澤、趙力濤 譯，《民族國家與暴力》。台北：左岸文化。
- 李哲（2009）。〈論《管子》德、法並重的治世思想〉，《管子學刊》，2009（4）：10-13。
- 李增（2001）。《先秦法家哲學——先秦法家、法理、政治、哲學》。台北：國立編譯館。
- 朱熹（2002）。《四書集注》。南京：鳳凰出版社。
- 李賢中（2007）。〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》，34（4）：7-22。
- 杜正勝（2004）。《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》。台北：聯經出版社。
- 韋政通（2000）。《中國思想傳統的創造轉化》。台北：洪葉出版社。
- 侯磊（2007）。〈《管子》中「禮法並用」的再探討〉，《管子學刊》，2007（4）：17-21。
- 姚蒸民（1991）。《法家哲學》。台北：東大出版社。
- 胡家聰（1995）。《管子新探》。北京：中國社會科學出版社。
- （1998）。《稷下爭鳴與黃老新學》。北京：中國社會科學出版社。

- 苗力田（主編）（1997）。《亞里斯多德全集》第九卷《政治學》。北京：中國人民大學出版社。
- 徐漢昌（1990）。《管子思想研究》。台北：學生書局。
- Alexandre Kojève（2011）。姜志輝譯，《權威的概念》。南京：譯林出版社。
- 馬斗成（2004）。〈《管子》刑、德思想論述〉，《管子學刊》，2004（4）：5-9，42。
- 陳奇猷（1991）。《韓非子集釋》。高雄：復文書局。
- 郭慶藩（1991）。《莊子集釋》。台北：貫雅文化出版社。
- 程政舉（2007）。〈《管子》德法並重思想論述〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版），2007（7）：161-164。
- 黎翔鳳（2004）。《管子校注》。北京：中華書局。
- 蔣鴻禮（2006）。《商君書錐指》。北京：中華書局。
- 劉笑敢（2006）。〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》，2006（4）：34-39。
- 蕭公權（1992）。《中國政治思想史》。台北：聯經出版社。
- Dennis H. Wrong（1998）。*Power: Its Forms, Bases, and Uses*. Oxford: B. Blackwell.
- （2011）。高湘澤等譯，《權力——它的形式、基礎和作用》。台北：桂冠圖書出版社。
- Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan（1971）。*Power and Society-A Framework for Political Inquiry*. 台北：虹橋書店。
- John Locke（1988）。*Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- John Simmons（1981）。*Morality Principles and Political Obligations*. New Jersey: Princeton University Press.

## 編輯室報告

- 一、本期退稿率為 60%。內審議決不送外審之稿件，皆未算入退稿率中。
- 二、本期下次出刊日期是 101 年 10 月，歡迎踴躍投稿。
- 三、投稿請依據本刊論文寫作格式(公佈於臺灣大學哲學系網站<http://www.philo.ntu.edu.tw>)
- 四、上屆編輯委員杜保瑞教授及林從一教授退出，加入陳福濱教授及鄭光明副教授。



## 《國立臺灣大學哲學論評》稿約

- 一、《國立臺灣大學哲學論評》刊登有關哲學研究之學術稿件，內容分下列各項：
  - (一) 論著
  - (二) 討論
  - (三) 書評
  - (四) 哲學界動態
- 二、本刊為半年刊，每年三月及十月出版，園地公開，歡迎海內外學界人士投稿。
- 三、本刊設編輯委員會，處理集稿、審稿、編印及其他出版相關事宜。來稿一律送請兩位學者專家審查，審查採雙匿名制；未獲採用者密退。
- 四、本刊接受中英文稿件，中文稿件以不超過二萬五千字（含註解）為原則，英文稿件以不超過 A4 紙四十頁（兩倍行高）為原則。
- 五、編輯委員會得就審查意見綜合討論議決，要求撰稿人對其稿件作適當之修訂。
- 六、稿件刊登後，每一撰稿人致贈本刊三本、抽印本三十份，不另致酬。
- 七、來稿以未在它處發表者為限。
- 八、來稿請標明中英文篇名、投稿者之中英文姓名，及五百字以內之中英文提要、五個以內中英文關鍵詞，並請務必按本刊「論文寫作格式」撰寫，以利作業。

- 九、來稿請附個人簡介，註明中英文姓名、服務機構、職稱、通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料，以便聯繫。
- 十、本刊著作者享有著作人格權，本刊則享有著作財產權；日後除著作者本人將其個人著作結集出版外，凡任何人任何目的之翻印、轉載（包括網路）、翻譯等皆須事先徵得本刊同意，始得為之。
- 十一、來稿請勿發生侵害第三人權利之情事。發表人須簽具聲明書，如有抄襲、重製或侵害等情形發生時，概由投稿者負擔法律責任，與本刊無關。
- 十二、來稿請包括文件稿三份（個人簡介另紙書寫）及以 word 檔儲存之電子檔案。來稿經刊登後，作者需簽署著作授權同意書二份，逕寄本刊編輯委員會，一份由本刊編輯委員會留存，一份由國立臺灣大學出版中心留存。
- 十三、來稿經本刊審查通過後，作者需同意授權本刊編輯委員會與國立臺灣大學出版中心，以及本刊編輯委員會或該中心所同意合作單位，依著作授權同意書之規定，進行紙本暨電子期刊之編輯、重製、翻譯、公開傳輸、收錄於資料庫等，提供使用者閱覽、下載與列印等，並授權該中心以紙本暨電子出版品方式發行，以利學術研究之促進。
- 十四、來稿郵寄地址為：(10617)臺北市大安區羅斯福路四段一號 臺灣大學哲學系《國立臺灣大學哲學論評》編輯委員會收或電子郵件信箱：ymlai@ntu.edu.tw。

# 《國立臺灣大學哲學論評》論文寫作格式

## 壹、正文

### 一、文字書寫

- (一) 文字書寫請以橫式寫作。
- (二) 請用繁體字。

### 二、章節層級

- (一) 中文請按「壹、一、(一) 1. (1) a. (a)」等順序標示。
- (二) 西文請按「I. A. (A) 1. (1) a. (a)」等順序標示。

### 三、分段

- (一) 每段首行前空兩格。
- (二) 直接引原文時，短文可逕入內文。中文論文以「」標出，西文論文以“”標出。
- (三) 獨立引文自成一段落，每行前空三格。

### 四、引文

- (一) 請用新式標點符號，直接引文用冒號“：”時，中文引號用「」，西文引號用“”。
- (二) 直接引文不用冒號“：”時，中文引號用「」，西文引號用“”。
- (三) 引文中有引文，中文單引號「」內之引文符號為雙引號『』；西文雙引號“”內之引文符號為單引號‘’。
- (四) 獨立引文不加引號。

### 五、書刊符號

- (一) 書名、報刊名用《》。
- (二) 單篇論文及篇名用〈〉。
- (三) 書名與篇名連用時，省略篇名號，如《史記·項羽本紀》。

(四) 西文書名用斜體，篇名用“ ”。

## 六、附加原文

(一) 引用西文人名、著作、專有名詞時，請盡量譯為中文。

(二) 第一次引用西文人名、著作、專有名詞時以括號附加原文全名，其後引用時不需重複附加。

## 七、年代

(一) 文中若有中國朝代名，請使用國字，並以括號附註西元年代，如明正德十六年（1521）。

(二) 西元年代用阿拉伯數字，如董仲舒（176—104 B.C.）。

## 八、註釋

(一) 於本文中註明出處，請按（作者，年代／縮寫：頁數）之格式加註，如：（Fine, 1994: 7-9），（Kant, KRV: 25(B)）。

(二) 欲註明出處，但行文已有作者姓名時，按（年代：頁數）之格式加註，如：「Fine 指出……，……(1994: 11)。」。

## 九、縮寫、圖表名稱及註解位置

(一) 縮寫可使用約定俗成之簡稱，但須於參考文獻中註明清楚。

(二) 表名在表上方、表註在表下方；圖名、圖註在圖下方。圖表在文中的位置。

## 貳、參考文獻

曾於正文中引用之文獻，請列入參考文獻；正文未引用者，不得列入。

### 一、編排順序

(一) 中文資料與西文資料須分開，並按作者名稱之筆畫、字母順序編排。

(二) 同一作者之不同文獻，以出版日期先後順序編排。



(三) 同一年之不同出版品，於年份後加上小寫英文字母以區分時間順序。

(四) 同作者之不同文獻，除第一篇須列作者全名外，其餘均以三個短破折號——代替作者姓名。

## 二、縮寫簡稱表

引用文獻之縮寫除註明於書目之中，亦可全數列於參考文獻之頁首。

## 三、格式

參考文獻請按以下格式列出。

### (一) 期刊論文

**中文期刊論文**：「作者（年代）。〈論文標題〉，《期刊名》，卷，期數：頁碼。」如：

王文方（2007）。〈虛擬條件句理論述評〉，《臺灣大學哲學論評》，33：133-182。

**西文期刊論文**：Author's last name, author's first name (Year).

“Title of the article.” *Title of the Periodical*, series number, volume number: page numbers. 如：

LePore, Ernest., Loewer, Barry (1987). “Mind Matter.” *Journal of Philosophy*, 84: 630-71.

### (二) 專書論文

**中文專書論文**：「作者（年代）。〈論文標題〉，編者（編），《書名》，頁碼。出版地：出版者。」如：

張旺山（2001）。〈行動人與歷史世界的建造：論狄爾泰的「生命的詮釋學」〉，黃俊傑（編），《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，51-75。臺北市：喜馬拉雅基金會。

**西文專書論文**：Author's last name, author's first name (Year).

“Title of the article.” Editor(s) (ed.), *Title of the book* (page numbers). Place of Publication: Publisher. 如：

Haugeland, John (2002). “Heidegger on Being a Person.” Hebert Dreyfus (ed.). *Heidegger Reexamined (vol.1): Dasein, Authenticity, and Death* (73-84). New York: Routledge.

(三) 專書

**中文專書**：「作者（年代）。《書名》。出版地：出版者。」如：  
牟宗三（1983）。《心體與性體》。臺北：正中書局。

**西文專書**：Author's last name, author's first name (Year). *Title of the book*. Place of publication: Publisher. 如：

Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press.

(四) 古籍

**古籍原刻本**：「作者（朝代）。《古籍標題》（版本說明），卷。」如：  
劉向（清）。《列女傳》（道光 17 年振綺堂原雕，同治 13 年補刊，梁端校讀本），卷 2。

**古籍複印本**：「作者（朝代）。《古籍標題》（出版地：出版者，出版日期，複印版本），卷。」如：  
王鳴盛（清）。《十七史商榷》（台北：樂天，1972，影廣雅書局本），卷 12。

(五) 研討會論文

**中文研討會論文**：「作者（年.月）。〈論文標題〉，「研討會名稱」。  
地點：主辦單位。」如：

陳文團 (2004.04)。〈馬克斯的正義與薪資分配制度〉,「馬克斯的正義研討會」。北京:北京清華大學。

**西文研討會論文**: Author's last name, author's first name (Year, Date). "Title of the article." Paper presented at the Name of the Conference, Place. 如:

Tran Van Doan (2006.11). "Harmony as the Principle of Eco-Ethics." Paper presented at The 25th International Conference on Eco-Ethics. Denmark: University of Copenhagen, Copenhagen.

#### (六) 博士論文

**中文博士論文**:「作者(年代)。《論文標題》。博士論文。發表地點(學校及科系名稱)。」如:

林雅萍(2008)。《意識、觀視與德行—梅朵論道德能動性》。博士論文。臺北:臺灣大學哲學系。

**西文博士論文**: Author's last name, author's first name (Year). *Title of the dissertation*. Unpublished doctoral dissertation, Name of the University, Place. 如:

Carlo Kwan (1985). *The Dimension of Time in Mythology*. Doctoral Dissertation of Philosophy. Katholieke Universiteit Leuven, Louvain.

#### (七) 電子出版本

**中文電子出版品**:「作者(年代)。〈文件標題〉,文件發表日期。電子出版品的出版資訊(出版平台名稱,主編,出版單位)。資料取得方式(取得日期,網址)。」如:

凡國棟(2009)。〈也說《凡物流形》之「月之有軍(暈)」», 2009年1月3日。《武漢簡帛網》,陳偉主編,武漢大學:

武漢大學簡帛研究中心。2009年4月17日，<[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=941](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=941)>。

**西文電子出版品**：Author's last name, author's first name (Year).

“Title of the Document.” Information of Electronic Publication.  
Access Information (Date of access, <URL>). ◦ 如:

Ross, Don (1997). “Game Theory.” 25 Jan. 1997. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta(ed.), Stanford University: Center for Study of Language and Information. 1 Oct. 2002, <<http://plato.stanford.edu/entries/game-theory/>>.

## **Guide for Submission to** *National Taiwan University Philosophical Review*

1. *National Taiwan University Philosophical Review* publishes work from any aspect of philosophy, including articles, discussions, book reviews, news, and comments on articles previously published in the journal.
2. The journal is a semiannual publication, with issues coming out each March and October. Scholars from both Taiwan and abroad are welcome to submit papers.
3. All submitted papers will be sent anonymously to two experts for evaluation. Contributors will be notified of the decision in regard to their submissions by the journal's editorial board.
4. Submitted papers can be written either in Chinese or in English. Chinese manuscripts should not exceed 25,000 words (notes included) in length, and no English manuscripts over 40 pages (A4, double-spaced) will be considered.
5. It is contributor's responsibility to revise their manuscripts according to the suggestion of the editorial board.
6. Authors of published papers will receive thirty offprint copies of their articles and three copies of the issue in which their articles appear.
7. Submitted papers must be previously unpublished. Manuscripts under consideration by any other journal are unacceptable.
8. Submissions should be complete with the following information both in Chinese and English: title, abstract (no more than 500 words), and

keywords (no more than five). Papers must follow the *National Taiwan University Philosophical Review* Style sheet.

9. Please also provide the following information on a separate sheet of paper: name, institution, and position, contact address, email address, and telephone or fax number.
10. The author of a submitted article enjoys copyright privileges, but the journal retains property rights for the article. Therefore, the author has the right to republish in a collection of his / her essays, but anyone else cannot reprint, reproduce or translate articles without acquiring permission from the journal.
11. The contributor may not infringe upon the rights of any third party through plagiarism, reproduction, or in any other fashion. The journal will not be legally responsible for such acts.
12. When submitting a paper, please send three printed copies and one electronic copy of the manuscript in Word format. The contributor should execute the copyright license agreement in duplicate originals, each agreement shall be respectively preserved for reference by the editorial board of the journal and National Taiwan University Press Center.
13. The author should agree to grant a free license of the article which were published in *National Taiwan University Philosophical Review*, to the editorial board of the journal and National Taiwan University Press Center, and other organizations which co-operated with and authorized by the editorial board of the journal or National Taiwan University Press Center to edit the article into periodical (whether in paper or in electronic form), and duplicate, translate, transmit publicly the article, and archive

the article in database, etc., and also allow users to read, download, and print, etc. The author should also agree to grant a license to National Taiwan University Press Center to publish the article in paper and electronic form for the purpose of encouraging the academic research.

14. All editorial correspondence should be addressed to the following address: Editorial Board, *National Taiwan University Philosophical Review*, Department of Philosophy, National Taiwan University, No. 1, Section 4, Roosevelt Rd., Taipei, Taiwan 10617, R. O. C.; or to the following email address: [ymlai@ntu.edu.tw](mailto:ymlai@ntu.edu.tw).

