

南華大學人文學院文學系

碩士論文

Department of Literature

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

反向與超越

—論老子與尼采中「自由」的詮釋境域

Reverse and Transcendence

--On the Interpretative Realm of "Freedom" in Laozi and

Nietzsche

林鷹

Ying Lin

指導教授：謝青龍 博士

Advisor: Ching-Long Shieh, Ph.D.

中華民國 111 年 1 月

January 2022

南華大學

文學系

碩士學位論文

反向與超越—論老子與尼采中「自由」的詮釋境域
Reverse and Transcendence--On the Interpretative Realm of "Freedom"
in Laozi and Nietzsche

研究生： 林 蕙

經考試合格特此證明

口試委員： 陳章錫
楊弘仁
謝青龍

指導教授： 謝青龍

系主任(所長)： 陳章錫

口試日期：中華民國 110 年 12 月 20 日

謝辭

差一點就被學海給淹死——這大概是我投身於學術，最親證的情景與歷程。即使是乘著勇氣的船航行，數載過後，也不見得能見到任何可靠之岸邊。「學海無涯」原來是一句警示標語，是一句難以估量的風浪。

似乎只稍輕輕的鬆開，就會吹熄最初的火苗，從此不帶一點聲響的解離。

大海豐藏，自己卻宛若追逐流動的漂流者，尤其浮於思想與哲學的海域，自己更像個載舟之客體，僅僅只能測量木槳的長度與重量，以及划槳的力道與呼吸是否跟得上海流的速度，便用盡了所有氣力。

然後又回到了當初的虛無。

縱使從其研究對象，即老子與尼采的文本中看見虛無的積極意義，但我仍然看不見自己的勇氣何在。

大海不僅豐富，還豐富的只顯得自身不值一提。

似乎「存在先於本質」也逐漸不再屬於存在本身了。

直到燈塔開始有了記憶。

它從雕刻開始，一步一步描繪抽象結構，再將其切割、彎曲、打磨與組合，船型始有雛形；接著塗漆、進水與掛帆，即使雛形也始有乘載之能。

而我手裡，則握著自小陪著我長大的木槳。

若不是遇上了燈塔，我仍是塊漂流木。

待在南華文學系這段時間，許多人給了我溫暖的燈光；期間，我總能隨興的到不同老師的研究室裡聊天。不論是與作珍老師談論小說、與知遠老師與江明老師談論符號與社會，以及章錫老師的思想、祥穎老師的戲劇、幸雅老師的古典與正祥老師的後現代等等。最後，由於個人旨趣修了哲學系的課程，進而認識了我的指導教授青龍老師，並時不時叨擾至研究室與之論及哲學。

老師們都像書一樣。

且不吝於傳遞其厚藏以及接納學生的詮釋空間。

就算不談學術，只是話話家常，也足以使浮沉於海上，身子有一半還浸在海中的我開始有了不同視野。

謝謝你們的雛形船以及燈光。

我似乎能看見自己手中木槳的生命正在緩緩跳動。

於此，碩士論文也許是九變之一。

但至少陽清為天，陰濁為地，而我在其中。

謝謝這一切的發生。

摘要

境域之構成首先在於範域的捕捉，而要構成「自由」的境域則先於捕捉何以提供境域構成的自由。故其可介入之範域便是本文所研究的聚焦範圍，即文本取向的研究疆界。於是當涉入老子與尼采的文本時，其文本內容範域的詮釋活動便足以延展其語境與意境所表現的綜合活動，進而出現可延展之境域型態，且由此延展的可活動之空間，也即是藝術的連貫性與哲學的連貫性所形成的交互結構作用。以此，構成兩者文本中特殊的「自由」。

本文以《老子》與《善惡的彼岸》、《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》為對舉，其中《善惡》與《論道德》乃鋪陳於《查》，故是以《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》為主要對話進行開展。而兩者的「自由」境域之構成乃透過未著意於「自由」而隱現，此未著意則由兩種層次傳達；其一乃以透過「邀請－歸還」的情境性結構所傳達；其二為兩者的否定敘述之語言形式，即一方面對已知的進行顛倒，一方面傳達未知的可經驗性，並進一步因其反向之對象性而出現自我反向的矛盾活動。鑒此，此兩種層次不僅使文本內部存有自我對話的表現形式，亦使此文本內容推置於外部的參與結構，由此構成動態的思維型態與其價值設定。是以，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》的形象敘述也透過此動態結構的發展而始有超越性，即帶有超越反向的肯定性活動，由此也表現出其形象的特殊意境之內容，以致「自由」境域的出現。

關鍵字：老子、尼采、自由、反向、超越、結構、境域

Abstract

The composition of the realm first lies in the capture of the realm, and the realm that constitutes "freedom" must precede the capture of how to provide the freedom of the composition of the realm. Therefore, the scope of its intervention is the focus of this article, that is the research boundary of text orientation. When involved in the texts of Laozi and Nietzsche, the interpretation activities of their text content scope are sufficient to extend the comprehensive activities represented by their context and artistic conception, and then there will be an expandable state type, and thus an expandable space for activities. That is the interaction structure formed by the continuity of art and the continuity of philosophy. In this way, the special "freedom" in the two texts is formed.

This article takes "Laozi" and "Jenseits von Gut und Böse", "Zur Genealogie der Moral" and "Also Sprach Zarathustra" as examples. Among them, "Jenseits von Gut und Böse" and "Zur Genealogie der Moral" are published in "Also Sprach Zarathustra". Therefore, the main dialogue between "Laozi" and "Also Sprach Zarathustra" is the main dialogue. The composition of the "freedom" realm of the two is concealed through the unconsciousness of "freedom", and this unconsciousness is conveyed by two levels; one is conveyed through the contextual structure of "invite-return"; the second is The linguistic form of the negative narrative of the two is that on the one hand, it reverses the known, on the other hand, it conveys the unknown experience, and furthermore, the contradictory activities of self-reverse appear due to its reverse objectivity. In view of this, these two levels not only enable self-dialogue expressions within the text, but also push the content of the text into an external participation structure, thereby forming a dynamic thinking style and value setting. Therefore, the image narratives of "Laozi" and "Also Sprach Zarathustra" have transcendence through the development of this dynamic structure, that is, a positive activity that transcends the reverse, which also shows its The content of the image's special artistic conception, resulting in the emergence of the "freedom" realm.

Keywords: Laozi, Nietzsche, freedom, Reverse, Transcendence, Structure, Realm

反向與超越
——論老子與尼采中「自由」的詮釋境域

目錄

謝辭	I
摘要	II
Abstract	III
目錄	IV
圖目錄	VI
表目錄	VII
第一章 緒論	01
第一節 研究動機與分析起點	01
第二節 前人研究與論題導出	06
第三節 「自由」之詮釋境域與研究進路	16
第二章 「不自由」的情境性內在結構	21
第一節 從相對性至單一有效性的思維結構	24
一、相對思維的結構基礎與困境	25
二、相對思維的演進：對立性	29
三、走向單一有效的思維設定：簡化	32
第二節 個體匱乏與關係依賴的技術化情境	39
一、有效的道路：「強」與「適應」	40
二、有效的技術化：「老」與「苦修」	47
第三章 「自由」的反向語境	53
第一節 從單一有效性返相對性	55
一、「反」至「返」	55
二、「返」的相對思維中的顯象與隱性	58
三、以靜觀反靜觀的矛盾狀態	62

第二節 自然與大地	70
一、身體性	71
二、遍在的「我」性	76
第四章 「自由」境域中的超越與歸還	84
第一節 從相對性進入超越性	86
一、「自己」之視域與其價值感受	87
二、當下性	98
第二節 聖人與超人	105
一、嬰孩	107
二、孤獨的花園：「一」與懷柔	114
第五章 結論	122
一、「自由」的起點：「知」的困境	123
二、「自由」的映現：反向語境	126
三、「自由」的境域：超越與歸還	129
四、「自由」的意味與限制	132
參考文獻	134

圖目錄

結構圖（一）	26
結構圖（二）	29
結構圖（三）	29
結構圖（四）	31
結構圖（五）	32
結構圖（六）	33
結構圖（七）	35
結構圖（八）	37
結構圖（九）	43
結構圖（十）	49
結構圖（十一）	59
結構圖（十二）	61
結構圖（十三）	62
結構圖（十四）	64
結構圖（十五）	67
結構圖（十六）	68
結構圖（十七）	80
結構圖（十八）	81
結構圖（十九）	94
結構圖（二十）	100
結構圖（二十一）	101

表目錄

表一 36



第一章 緒論

第一節 研究動機與分析起點

老子或尼采，其文本（Text）內容皆未特別突出「自由」一詞或概念，而就其後世影響，卻有其歸返、重估、自在、掙脫等指向人如何認識個體困境的反思過程；此過程不僅呈現出對價值設定型態的反思，也具有重新進入探究個體生命的特殊意義，於是在既不彰顯自由的內容敘述中傳達一種可體驗的自由意味，即是文本對其敘事活動的指意型態之旨趣產生研究的原因。故老子與尼采的文本內容不論是否站在歷史與時代的層次上，皆越過時空而有其獨特性與魅力。因此，本文欲以如何將其文本所透顯「自由意味」的發生過程為研究動機，談及兩者文本中是如何供給既未特別強調卻十分顯眼的「自由」內容。

「自由」向來以政治哲學與自由意志為探討方向，但本文並非以關乎人的自由意志以及自由權利為方向，而是文本裡的某種「自由意味」的啟發以及其啟發如何發生，進而承認追尋某種自由意味的循環是人的自然傾向，亦才帶出人對於追求自由的渴望以及如何保持這種持續追求的狀態。因此本文僅透過文本的思維方式，索取其中的自由意味。但是在此，我們仍舊思索過去東西方攸關自由的討論，以從中知悉某種對於自由的限制，以及對追求自由的欲求是如何強烈。

西方的「自由」，隨著自由主義派別展開而出現對各種「自由」的論述。自由主義一直以來被認為是一種政治哲學或政治意識，討論重點向來以政治社會、政治生活以及經濟面向的範疇進行辯證。自由主義先驅被認為是霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）以及斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677），他們開啟了人們注重個人，對個體的重視，啟發個人主義式的思維方式。霍布斯認為人在自然狀態中，自我保存必然是人的本然需求，因此個人相較於群體更顯自然，而當障礙出現在人面前，個體最終會通過自身進行選擇的自由，而此自由是一種個人意願，意即一種自願。於是無論在諸政治體系下，個體自由因此開啟的其基礎，認為個體自由並非基於權衡下的義務，而是一種權利。而另一位先驅斯賓諾莎，同樣與霍布斯認為人皆有自我保存的必然傾向，但除此之外人還有保存之後的企圖，即維護生而為人的之所以保存的價值，因此人也同樣存有某種至高的目的，故自由乃理想生活的必要成分，被視為是一種內在價值。無論是霍布斯或斯賓諾莎，皆未將這種自由放置於人類通則之中，只視自由為少數人所掌握。然而這種重視個人的個人主義意義卻影響深遠，直到後來的社會律法、道德文化皆染上這層意涵；發展到洛克（John Locke, 1632-1704）提出私有財產權與個人自由的不可動搖之連結，最終成為接下來自由主義的界

定性特徵，「自由」也作為一種政治運動，持續找尋於政治社會下生活的人們，該如何保有平等的生存基礎。而由洛克追溯以前，其「自由」皆由「自然法」為其根據，基於某種至上的賦予或統治所擁有的和平與律法，以致個體自然擁有自由的權利，既然自由是一種必然權利，那麼這種必然性的存在，其存在則由某種至上而存在。故當人們意欲認識這種至上，便是開始認識自由之所以是一種必然性的自由傾向。然而，接續而來的是因其權利的自然法性質所產生的義務論思考（deontic consideration），間接的出現自由必須基於某些義務的前提下才存在的附帶條件，因此反倒成為某種阻礙自由的障礙。於是，後來的討論，使「自由」更為謹慎的走向個人與社會之間所聯繫與限定的範疇，正如處在自由主義走入古典與現代的分界點的彌爾（John Stuart Mill,1806-1873）《論自由》開頭所重視的，即：「社會所能合法施加於個人的權力的性質和限度」，同時「自由」也不再藉由自然法作為起源說，而返回人本來的欲求，即人是基於什麼原因而追求自由。¹其一則是回到原初的自我保存，只是到此則又須參入社會生活，故自由不再是單純的自我意願，而是如何在與他人之間的關係裡保持合宜的社會生活，因此自由並不能做為侵害他人的理由，恰如彌爾所言：「個人自由必須要有所限制，即無論如何不能令自己妨礙他人。如果其能在涉及他人之事上避免妨害他們，而僅僅在事關自己之事上隨心所欲、為所欲為，那麼能夠表明意見應予自由的那些理由，同樣也可以證明，只要其自負後果，就該被允許將自己的意見貫徹到行動之中而不受干涉」。²於是，自由開始反覆的在尋找其界線，亦如柏林（Isaiah Berlin,1909-1997）所言：「任何個人或某些個人，是否有必要服從其他的某些個人、或個人的集合？……希望能尋出一種與其他信仰並行而不悖，並且與質詢者及質詢者所處時代的一般看法，不相衝突的解答」，在政治社會底下，自由成為公共生活的準則，完全服膺於政治意識。許多自由內涵的探討，都圍繞在公共生活的前提下進行討論。³於是自由是維持社會狀態的一種工具，成為一種屬於國家或社會目的的操作技術。如此一來，自由主義對於自由的界定便以社會發展為思考基礎，而此發展也以是否安全為最低限度原則，「自由」成為權利，被普遍視為社會關係的起點，即使是彌爾所提出個性自由這種屬於重視個體的內在狀態作為自由必要存在的另一支點，但仍然是被包裹在追求一致性（uniformity）的一種通則（general formulate）之下，且是符合最低限度安全的普遍性自由的環境裡才能實現，因此個體自由離不開社會關係的建制狀態，個體幸福依舊仰賴於社會制度符合普

¹約翰·斯圖爾特·彌爾（John Stuart Mill）著，孟凡禮譯：《論自由》（臺北：五南圖書出版，2013年6月），頁22。

²約翰·斯圖爾特·彌爾（John Stuart Mill）著，孟凡禮譯：《論自由》（臺北：五南圖書出版，2013年6月），頁82。

³以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月），頁97。

遍性自由才能實踐。而這種追求，也導致縱然關於自由的界說雖然眾說紛紜，但卻皆離不開「普遍理性」（universal reason）的共同構思。這意味著，我們對於自由的討論，始終被安置在「普遍理性」的前提裡進行發展。因此如在柏林〈二十世紀的政治理念〉中所提，不論歷史變遷的詮釋是基於何種深切的需求、利益與理想，解決每個時代各自的社會與政治問題，皆只有透過「自覺的運用那些所有天生睿智知識都會贊同的真理」，才可能解決這些問題，也就是一種理性主義式的思想進路。⁴然而，正是這種思想進路才使人們對於自由的「決定」，反而限制自由本身的範圍。在力求理性的前提下，我們會瞭解的越多，但相對的自由的範圍就越狹窄，正如其理性所掌控的秩序一般。因此，柏林在追溯以前自由主義與其它主義互相影響而演變如今，進而總結追尋「自由」的界說問題，因而點出自由主義與其他諸學說主義相同的歷史性文化癥結，即普遍理性已成為一種相同命脈的傳統追求。故「自由」最大的問題不在於本身是否自由，而是此刻是否被國家與社會所理性的需要。

在這樣的文化傳統的習慣下，「自由」是否自由？——雖然歷史推移歷程中，偶有些零星的質難聲音，但因可掌握秩序的理性擁有實際的效用，故仍難以消解其框架習慣。因此當我們回顧那些企圖掙脫的聲音，意在對普遍理性追求的一脈傳統提出質疑時，以重估一切理性中造就的技術成就，以及人的存在價值，因而以其較為重大影響之先驅與被視為質疑西方理性傳統的轉捩點中，以尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）為突出，尤以其最初對判斷藝術的質疑，至信仰與道德的否定，最後在生命中提出超人克服的可能，皆將人們從單一命脈下的軌道中，開啟另一道對生命本身的認識與質疑的可能，因此縱使尼采文本中皆未將自由一詞作為必要彰顯的生命型態，卻因內容本身而導引出人們似有存在於自由中的曖昧感受，故在未提倡自由的尼采文本中，引發出人們對自由的某種想望——那是一種生命？還是一種相對性解答？——於是尼采將阿波羅的個體原則與酒神的個體粉碎相對立，其旨在於點出個體原則的理性基礎實為一種幻想，而有必要重新審視個體粉碎的作用時，亦指出當自由被視為一種普遍理性的追求，它便成為一種關乎個體的幻象。這般幻象與柏林所述的自由的界說問題無異，即追尋自由的「自由」是一種幻象，而實際上社會在追尋的是能夠進行社會控制的「工具自由」，因此幻象在此有兩層義，一是原本意在追尋自由，但後來卻變成舉著追尋自由的旗幟在建構「需要」的自由；二是以普遍理性為基礎，建構出可以追求自由的真正答案的道路，使「追尋」與「自由」皆預設為一種不變可操作的最高通則，而這正是至今的「自由」衍生的界說問題。有鑑於上述，尼采文本中的自由並非刻意彰顯，而是透

⁴ 以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月），頁86。

過質疑與反省的運動過程以及對象轉向為人本身才發生，然而如此隱而不顯的自由又何以發生，此乃本文之此角度分析，欲以撥開當中特殊自由的面紗。

中方的「自由」，則多以五四運動為基準發生連帶影響；由於西方思想傳入與政治運動的發起，此時的中國被湧進諸多關於「自由」的概念，其中以翻譯彌爾《論自由》的嚴復《群己權界論》與杜威（John Dewey, 1859-1952）的自由主義思想傳播，開啟中國許多知識分子對自由主義的效仿。因此初始自由觀的混雜，一方面取其彌爾的自由觀作為自由主張之一，一方面也有以杜威的自由與民主宣言作為主要傳播與影響，而不論其途徑，其嚴復、梁啟超、胡適等知識分子，皆意圖普及自由觀於士大夫與普羅大眾之中，並共同撐起理想自由的社會環境。⁵然而，這樣的自由觀，內容仍以複製西方思想內容來傳播理想社會為其模式，故不論這樣的西方導入是否與中國當地生活型態與文化價值是否相存在融合的空間與可能，此處的「自由」皆非中國所本有，同時也非以中國本土文化價值為主導。因此，此「自由」非中國之「自由」。於是，涉乎西方之自由的演進，從個人主義起源到由自然法支撐自由之合理行使，以及效益傾向的自由判別，再至返回人本欲求，最後圍繞在自由界說的社會需求，因此與之對應的中國也應從此演進關係去查找，是否有相對應存在的演進時空，而有相似的「自由」概念之衍生，進而相比較。有鑑於此，綜觀中國歷史中，其有別於個人主義的視角，中國在對個人／個體的體察則以價值困境為其出發，因此中國思想分期中諸時期主流思想皆具備為解決時代困境所衍生的個人困窘而產生的價值死路之特點，此也就是屬於中國為個人提出價值本源以及社會生活的政治風格，即關乎德性與品性為其形上與形下的論述。故再藉此綜觀而言，各思想分期雖有因其時代困境而較之主流的思想中心，卻在其中，有同為因時代困境而出現為解決個體混亂所發生的思想活動，但呈現百花齊放的思想併發之現象，甚而作為後來中國思想性的諸多起源，此即眾多成一家之言的時代現象的思想黃金時期——先秦哲學。⁶此時期乃歷史中的春秋戰國時期，也是世稱諸子百家之時代；其時代困境，以周文疲弊為中心，從周王室式微，世卿現象的鬆動，私塾講學與養士之風，並在大小國之間的併吞與戰亂中的用人唯才之法，於是在無法進行單一價值的依存狀態下，世道呈現出遍地為困境所思辨而思想齊放的現象。因此當西方進行理性思辨「自由」本身，而衍化為基本權利，並對任何不自由的發生提出質疑時，中國則因陷於困境中，對困境與人的互動中覺察提出人文紓解的可能，而其覺察又並非基於理性，反是綜合體驗的思維方式，也因為如此先秦哲學便才稱是由周代思想因「宗教人文化」的轉變

⁵參閱張忠棟、李永熾、林政宏主編：《什麼是自由主義》（臺北：唐山出版，1999年6月）。

⁶參酌《中國哲學史》中的中國思想分期。（王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：里仁出版，2014年8月）頁21-36。）

而走向足以形成的完整性思想起源。⁷於是對中國而言，「自由」乃是一種情境或現象，而非基本權利，因此涉入困境體驗、人文化紓解、情境狀態，中國對「自由」的存在向來不是以思辨性進行獲取，而是近似一種體驗性心理活動，並由此延伸向上於精神或本體論述。

取其先秦哲學時期為證其中國之「自由」的狀態與起源，並與之上述西方相對應之後，便以橫觀而視；諸子成百家之現象乃中國歷史在此時期上思想最為豐富與自由的景況，而其對困境的覺察與現實周文制度的衰落，所導致思想自由的環境產生，也讓這個時代被稱為思想的黃金時期。然而，就其一家之言而述，諸子所欲提出紓解的方法，雖始於自由的環境與覺察的情境，卻仍意在提出最終能解決價值困境的解答。有鑑於此，中國的「自由」在於覺察的情境中以及造就諸子成百家之現象的環境上得到突顯，而若要解決在各家之言中所欲提出的最終解答造成的價值依賴，從其橫觀而言，其有一學說較為特殊，即以「道可道，非常道」的反面說法進行覺察的——道家學說。⁸就其初步解讀而言，從語言與定義兩面而論，能將至理進行定義而言說的人，乃是通過自身自行指事造形，故難以說明何以其至理實為其至理；又，可言說與可定義的形跡乃框限的行為樣態，恰似為其至理架設一軀殼供以觀賞，而使其不再具有靈動的活性。因此，諸子之中，道家思想以反面說法進行覺察與質疑，以呈現個體陷入困境中的原因，與走出困境的可能，而非一勞永逸的價值依賴。本文以道家思想為方向，即以老子文本為主要對象論述，在其文本未將提出「自由」的概念，卻又時刻透露屬於中國的「自由」的情境，因此藉由此覺察情境的過程，將其懷而不明的「自由」樣貌與心理活動，意欲提出老子文本中的「自由」內容。

據上述，兩者既未特別表述「自由」，而本文又欲以「自由」切入，並初步將兩者以反面的型態作為自由的發生，便說明兩者文本中的自由，發生於「過程」中，故始有「歸還的旨趣」的現象產生。因此本文不僅從兩者文本中的反面運動過程，以及該情境的思辨活動裡，企圖歸納出文本作為虛擬生命本身，有其未明的流動性與互動性，亦在此前提下，證成文本中所隱含的自由乃是其獨立的特有性質。

⁷「宗教人文化」出自於《中國哲學史》，其曰：「以人文的方式對宗教進行轉化，將歸之於天、歸之於宗教的價值觀、人生觀、政治觀，逐步通過人文自覺與反省，而成為以人文為中心的哲學型態。」說明此人文化的過程，使對天的價值中心，轉向由人本身進行反省活動，進而發展由人本身所拓展而出的個體思想價值。（王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：里仁出版，2014年8月），頁22。）

⁸文本將參閱〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月）。

第二節 前人研究與論題導出

關於對兩者的「自由」概念之比較研究，目前並未有長篇研究進行論述，單篇亦各自以相似主題，即從其自由／自然、自然觀的比較進行探討，且並不盡以尼采與老子作為比較端。從其兩者國家的地域環境差異所延展出的文化演進過程，以致發展出對個體的不同理解，因此不論兩者對當地採取何種思想對策，皆引導出試圖對束縛、困境、不自由之狀態進行消解與克服，故此節以相似研究進行梳理，為其關乎兩者「自由」的特性進行捕捉，藉以輔助兩者對話的有效節點。

首先，有關「自由」的梳理，必須從「自然與自由」的混同進行梳理。古代中國的「自由」一詞僅使用於掌權者，並為指責不盡本份之負面詞語，且此一詞使用為老子之後，亦未成為流行詞或新義詞。而西方則將自由視為個人起點，並發展成理想與主義以至於權利。「自然」在中國中則是一種精神性與客觀現象的綜合義，中文在古代並未有足夠多量的詞語區別，且以形象性作為一部分字形創造的起點，同時中國以「思」與「想」進行思維方法，因此「自然」實際指得是一體化後的「自然」。⁹而西方則因應理性傳統，將文化與自然對立而視，使其「自然」之定義以絕對客觀進行觀察，進而與中國區別較大。尼采也因對傳統理性的思維模式提出質疑，故尼采也欲藉打破對「自然」的理性看法，並以非理性的方式重新回到「自然」，以致發展為成為自己的一條進路。如劉滄龍〈自然與自由——莊子的主體與氣〉中使用尼采對自然與自由的反思提到，尼采以回到自然為其出發點，一方面批判以追求理性的普遍化，另一方面則重新正視身體性與自我的關係，最後通過和解以致回到自然，來達到對自由的重構。¹⁰或如牟宗三《才性與玄理》中〈自然與名教：自由與道德〉裡藉黑格爾的進路，提及道家之自由與黑氏之自由，其差異在於「自由的主體性」的內在狀態不同，由於道家無法將其精神主體演進成內在道德性之客觀化，故道家的自由理路，只表現矛盾，但不特別克服矛盾，而走向「虛一而靜」的「光板之心之主體」，因此道家的自由之路，只會走向兩種方向，即「非道德而超道德的自然無為之主體」以及「感性的主體」，因此牟氏所言道家之自由乃是與道家之自然義所並行的一種解釋，其「自由」仍是由境界義的「自然」進行詮解，這使得在黑氏的自由理路下，其自由的內容與西方的自由

⁹ 《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》提及：「『思』指思慮，『想』指想像、聯想。前者更偏重於理性，後者則似乎更注重非理性或超理性的因素。」（姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁78-79。）

¹⁰ 劉滄龍：〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第35期（2016年1月），頁1-36。

有所差異。¹¹不僅牟氏，同唐君毅、徐復觀，雖對道家之自然的解讀有所不同，但對「自由」之解，則大抵由道家的自然進路進行詮解。¹²即便道家之自然屬於精神主體的境界義，《老子》一文中攸關自然現象的指涉仍然存在，只不過並非將自然意涵最終指向自然現象，亦只是呈象過程，因此「萬物並作，吾以觀復」使「常德不離」為其所以境界之義的同時，亦存在參與自然現象的作動，謂之主客相融之狀態。¹³而在帕克斯（Graham Parkes）〈人與自然——尼采哲學與道家學說之比較研究〉中提到，尼采與道家皆是參與自然現象之連續的倡導者，但尼采的自然與自由，以西方裡自然與自由的對立為始，其用意在於批判人類中心論，因此重構自由，應由參與自然為方向，故以致尼采對自然的進路是，消除自然與自由的對立中人類對自然的宰制性，使人類本身回到某種自由狀態，故此自然的出發點雖從兩元分化的自然與自由，以及客觀義較重的自然現象出發，但參與自然並重構自由仍使尼采對自然的認識，具有某種精神意涵。於是在尼采的由自然重構自由，以及老子的自然通於自由裡，皆以含有精神性的方向與型態上闡述「成為自己」與「自己如此」的核心意涵。¹⁴

由於兩者關乎自然與自由的比較較少，故以下先以各自研究試圖進行聯繫。而有鑑於上述末句，從自然與自由到與「自己」的意指關係甚緊，故由此出發，先從老子方面進行梳理，將其進路歸結出自由的基本型態。

關於老子的「自然」，在徐復觀（以下稱之為徐）《中國人性史論》中，「自然」乃道的創生作用的一環，即道的無性呈現的自己如此。¹⁵因此萬物的自然隸屬於道的創生之自然，而徐雖言道家的宇宙論是人生哲學的副產品，但創生與實踐的分際與連結中，卻仍以宇宙論較有主導意味，故此處之「自然」，仍然帶有創生為第一條件。¹⁶而自然作為道的無性呈現，在唐君毅（以下稱之為唐）《中國哲學原論：導論篇》的〈老子言道之六義〉中，也認為「自然」是道體的一種道相，只是不僅僅是取其無性，亦應彰有性。因此萬物

¹¹牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁371-378。

¹²參閱〈自然與自由——莊子的主體與氣〉中關於自然與自由可視為相通之說法。（劉滄龍：〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第35期（2016年1月）。）

¹³參閱〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月）。

¹⁴〔美〕格拉姆·帕克斯（Graham Parkes），隋宏譯：〈人與自然——尼采哲學與道家學說之比較研究〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第二輯（上海：上海古籍出版社，1992年8月），頁402-420。

¹⁵徐復觀《中國人性史論》提及：「老莊是用『無為』，『自然』的名詞來加強形容道的無意志、無目的，且創造的作用是很『柔弱』的；好像萬物是自生一樣；並非真以萬為自生。」徐以道為作為創生依據，加強了道的形上性格，而「自然」則是道的一種呈現。（徐復觀：《中國人性論史》先秦篇（臺北：台灣商務印書館，1988年），頁339。）

¹⁶袁保新《老子哲學之詮釋與重建》亦提出質疑，認為徐一方面指出老學的動機與目的，並不在宇宙論的建立，另一方面又表示由形上學的宇宙論以建立他的人生論，這種模稜兩可的方式無法清楚的意識出形上之道與實踐價值之道的分際。（袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月），頁66-68。）

之自然是以道的自然為依據所呈現的一種自己如此的其一道相，進而掌握道相以進入掌握道體，便是其實踐過程。¹⁷但如此一來，也不免猶疑其「自然」只是循其道體的實踐原理，進而發展出的客觀理路，有其隱在的支配性，因而無法有效的接通其「價值」之道。¹⁸然其「自然」之道相的深刻觀察，亦使老子文本的視角多了一份值得關懷之處，由此延伸透過掌握「自然」之道相，亦可掌握其他可能。除卻唐的客觀實有型態的詮釋系統，另外具有深刻反省的則以牟宗三（以下稱之為牟）的主觀境界形態的詮釋系統為突出，在其《才性與玄理》一書中，「自然」即一種「圓通無礙，沖虛無執之無外之心境，亦即沖虛之玄德」，因此「自然」是一種「本體論的體悟」，不同於客觀實有，牟的主觀境界顯然站在與自然更近的距離上進行探討，此距離指得不是觀測距離而是實踐距離，指得不是道體之道相，而是自然本身也具有道相，因此「自然」帶有較濃厚的精神性，是加強了非著於物之自然、非經驗意義之自然，所發展的一種境界型態。¹⁹然，在與西方的自由進行比較時，老子之自然則非自由的主體性，而是光板之心之主體，如上述第一段所言，因此在「自然」與自由的對話裡，「自己如此」便顯得消極些。但在實踐的層次裡，自然亦有克服自我矛盾的價值在，不盡然如牟所說的無法克服矛盾，此處應將矛盾區分為普遍矛盾與個體矛盾之別，而後者則是「自然」所具有的基本實踐。另，為根本解決具普遍性的必然原理與人生實踐的應然原理所難以構成的邏輯推導關係，袁保新（以下稱之為袁）《老子哲學之詮釋與重建》中，將「道」的形上意義視為價值根源，其作法在於拉開牟的「道」與主觀境界之間的距離，認為主觀心境只是「道」顯現的「場所」，進而使人能透過實踐進路具備決定其價值理序的存在樣態，因此便如其道相自然「自然」一般。²⁰而站在此基點，又有劉笑敢（以下稱之為劉）《老子》中，所提出欲拉開袁提出的價值理序與「道」的距離，多加強客觀實有上的意義，並最後企圖將兩者進行融合，提出「世界統一性」，即非是基於二元論的前提建立的一元論，而是超二元的一元論。²¹劉開宗明義即說「自然」為老子的中心思想，認為自然的「自己如此」強調事物的內在動因與發展原因，故認為自然含有自發性，原初性，延續性和可預見性四

¹⁷ 唐君毅《中國哲學原論：導論篇》提及：「老子謂道法自然，蓋言道只是自己如此如此之謂。此『自然』亦實只是道相。」唐以形上之道為主，認為對道相的掌握是對道體掌握的前提，因此萬物之「自然」乃實際被收攝於道之「自然」底下所呈的一種道相。（唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，《唐君毅全集》卷十二（臺北：學生書局，1988年），頁377。）

¹⁸ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》提及：「宇宙之自然律亦支配萬物生成變化的根本原理，在其必然性的拘束之下，沒有一個事物可以例外，因此也沒有一個事物可以自作主宰。」袁對「順自然律之瞭解而建立」提出質疑，認為唐欲以形上道體順通其他五義，有些淡於某種關懷而導致與「價值」之道產生距離。（袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月），頁72-73。）

¹⁹ 參照牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁154-155。

²⁰ 參酌袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月），頁99-102。

²¹ 劉笑敢：《老子》（臺北：東大，2007年1月），頁201。

個方面。²²因此劉所關注的普遍性意義在於如何貫通與解釋「自然」所發生的「關係」如何「自然」，有一定的律則性，而價值性意義則在於個體生命的某種價值理想。

有鑑於此，自然中的實踐進程被逐漸推深，諸言皆將其自然的動態性逐一展開，因此可從姜金元（以下稱之為姜）《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》中所提及，與其將「自然」理解為名詞詞語，不如理解為動詞性的，由此展開關於兩種言說方式，即否定與語義循環。²³否定作為一種啟示法，目的在於將偏狹固定的道路張開，既不裁定正確亦不提供絕對，使自然如自然；語義循環則因自然並不指稱什麼，故不指向實體化、對象化的外部，卻又在窮極處、根源處為一切提供「自然即自己本來的樣子」，因此自然這就將「道」歸還給「道」，使自然歸於自己本有的覺察。這裡輔以牟的主觀境界說與袁的價值理序說，自然作為一種心境與價值，它非以唯我為中心，而是以面向事物本身的關懷提供場所，進而處於自然的相互關係之中。因此在進行文本描述時，此描述如同將所說「描述」既不同於普通意義上的對具體的事物的描寫，而是傳達一種接近「道」或感受「道」的深邃玄妙的印象和判斷，是一種直接接近的方法。是「稱出乎我」，而非「名生乎彼」的一種啟示性的本己領域。²⁴而關於動態性，在王中江（以下稱之為王）〈存在自然論〉中也有別有一番的洞見，認為「自然」並不應是「已然」，而是「未然」，故「自然」可說是「自己如之」或「自己如向」的一種存在方式，是一種連續性的狀態。²⁵其後，透過「然」的界定，導向「由自性」，因此這種「連續性」活動，被視為是一種自己的活動，使存在展開或敞開並朝向自己，藉以說明「自

²² 劉笑敢：《老子》（臺北：東大，2007年1月），頁90。

²³ 姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁39-40。

²⁴ 姜金元《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》提及：「『描述』既不同於普通意義上的對具體的事物的描寫，因為對具體事物的描述是一種表象性的描述，它旨在使『對象』的形象『鮮明』起來，而『道』不是對象，它也不可能『鮮明』……『某種東西從外面看來彷彿只是一種概括性的描述而已，其實卻是實事的真正構成，在其中，事物聯合在一起，從而顯示出他們的真正本質』，可以說『描述』是一種『面向事情本身』的方法。」因此「道」被從指稱、指向、名言所剝離出來，被「描述」出一種本體式的傳達。（姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁41-42。）

²⁵ 正如王中江〈存在自然論〉所言：「『自然』總伴隨著一種『連續』的過程和不停息的活動，伴隨著一種『尚未』的狀態，伴隨著存在一起永遠『朝著』去，因此『自然』的『然』，不應是『已然』，應是『未然』，而『自然』就可以說是『自己如之』或『自己如向』的一種存在的最高方式。」（王中江：〈存在自然論〉，《道家文化研究》第六輯（上海：上海古籍出版，1995年6月），頁12。）

然」乃是一種主體活動並有其自由原則。²⁶

關於尼采的自由，諸多研究常由道德的與藝術的兩個方向進行探討。在劉昌元《尼采》中，以尼采貶抑傳統道德觀的兩個面向，即道德預設與道德規範原則為批判方向，其中又以六分項細說。²⁷在自由意志與責任說中，尼采否定其因果律與本體道德理性的說法，認為此一推論只創造了固定的道德秩序，且是為了具備懲罰與究責系統所創造的一種罪惡感與責任之文化人格，故其自由意志之義實際上是為了不自由而服務的，自由精神應是無罪亦無罰的；在平等說中，尼采認為傳統的道德原則只是一種群體（herd）本能，它抹平人的差異性，並導致具有上昇可能之人的墜毀，人性事實上是不平等的；在普遍主義中，尼采認為普遍概念將一切道德習俗絕對化，並以某種形上學為依據，使人人皆應遵守而不敢創造，進而抹煞掉個體分殊性；在無私說中，尼采認為徹底的利他主義是頹廢的，隱含著怨恨又以為健康，無私成為人人嚮往的理想，但實際上仍是自私的。而自私的兩面向裡，則有健康的與墮落的兩種狀態，因此非道德主義中才會以健康利己狀態，達至利他作用；在惡之剷除說中，歷史的善，是由上一代的惡所產生的，因此善惡應由文化面來思索，並離善惡而與本源的內在進行對話，包含殘酷、攻擊與破壞等，應具有深刻的積極面向；在提倡道德可改進人類說中，在未重估的道德價值以前，道德如上述所說，是勒住人類的一條繩索，使人喪失分殊性、創造性與生命健康，當然還有自由精神。因此道德可改進人類，是不切實際，反而是摧殘人類生命的作法。藉由上述六項否定，尼采欲打破道德的世界秩序，使世界與生命都能被視為非道德的、變化的純真（無罪）狀態。在這之中，尼采實際上是一種文化關懷，將人置於歷時性的後設思考裡，於是其自由精神便是站在超道德的視角上，成為自身。

在劉滄龍〈論尼采的美學自由〉中，尼采的超善惡的非道德主義是一種美學上的個體自由。其中的回到「自然」，是以藝術的眼光進行身體的自然化，也就是取消自然與文化的絕對對立。²⁸在這美學式的自然裡，具有可怕與平靜的雙重性。生命本身具有破壞的力量，這意味著與傳統道德抵觸，而正是此力量才使人具備將「自然」（Natur）和「自由」（Freiheit）兩者聯繫在一起的超善惡的非道德主義之可能，即既是戰士亦是詩人。而生命以身體為實在，精神

²⁶ 〈存在自然論〉述及：「『自己如之』的『自己』，是存在本身，那麼，存在『自然』，也就是說是由『存在』自己或自身而發出的『然』，而不是由存在之外的『他』而役使的『然』。前者可稱之為『由自』或『自主』，後者可稱之為『由他』或『他主』。『由自』或『自主』就是主動，『由他』或『他主』就是被動。從存在的『由自』性，所能引出的就是『主體』原則和『自由』原則。」因此透過「然」的辨析，自然的方向性便延展開來，同時與連續性作為動態行程發展，故此處之「自然」的實踐進路，便不僅有消極意味。（王中江：〈存在自然論〉，《道家文化研究》第六輯（上海：上海古籍出版，1995年6月），頁13。）

²⁷ 劉昌元：《尼采》（臺北：聯經出版社，2004年7月）。

²⁸ 劉滄龍：〈論尼采的美學自由〉，《國立臺灣大學哲學論評》第56期（2018年10月）。

則為身體驅使，既不受任何目的與普遍規則所限制，亦因「自由」存在，有其「贈予」的自主與充盈的表現。尼采認為生理矛盾是一種推動創造的前提，即身上存有不由自主的衝動與合目的性的衝動，相互並存和相互衝突，進而發生「創造」。而這個創造過程並非以普遍性標準與傳統習俗所綑綁，而是藉由身體的「力」（Kraft）或「權力」（Macht）所驅使，此才謂提升自己的面貌。在《道德系譜學》中，尼采反對英國功利主義哲學家以「有用性」

（Nützlichkeit）為判準，來考察善的行動的正當性及其價值，認為其「有用」是以被動接受者的角度去評價其價值的，亦即以「行動」作為「內在驅動」的判準，這意味著以行動形式為主而非以人為主。後加諸自由意志之名，認為人之行動皆起於此，並要求理性的負責。這意味著人往後的行徑，不僅以行動為價值，更以理性形式為依據，要求成為政治與社會的動物。因此，道德歷史就是「強制」（Zwang, compulsion）的歷史。而尼采認為的「權力意志」，背後則無存在，不存在對行動與生成的預設判準。因此尼采把藝術家的「激情」與哲學家的「距離」結合起來，以「距離的激情」（Pathos der Distanz）為主張，認為此才能讓人有「價值創造的權利」（das Recht, Werte zu schaffen）。尼采的自由是從美學的角度上來看的主體問題，因而解釋其主體的行動，不能從其動機和認知出發，而得從力的關係與其實現著眼。因此超善惡並非否定傳統習俗的價值，而是做為生命內在的他者性，外部的強制乃是力的習練之過程。因其外部的強制現象之所以存在，其也源於力的創造。生命與世界本身就是「自我生育的藝術作品」（sich selbst gebärendes Kunstwerk），而人需保持的則是「權力意志」的存在，實有自由精神的發揮。

海特（Helmut Heit）〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉中，以修辭學的方式，將《查拉圖斯特如是說》的文本敘述語境歸結為「人是超人」，並以一種邀請之姿敘述進行勸導性的關於人的諸多特徵與選擇。²⁹其後，該文以人類學為切入點，認為尼采的自然與自然主義的不同，與絕對理性相斥，將人歸於自然的一部分，並且認為人作為一物種，帶有「自我克服」的可能性，藉此帶出「人是超人」普遍可能。故從人是什麼著手，以身體為著力點，即人的生理是一種政治組織出發，說明此生理組織本身的社會性證明身體不是一元的，而是多元的，具有多元意義並透過內在鬥爭而不斷但獲得某種標誌，因此生命是一種動態組織。但由於身體的社會性和生物的自然化，會出現走向演進式的順從與平庸，故人是矛盾的，卻也因此而有不確定的縫隙，使超越活動發生可能。而此超越活動則不必然需要形而上的標誌，即屬於一種相對純粹實踐性的。此時實踐進程由於不依賴理性建構，因此必須從審美上去理解，在不確

²⁹ [德]赫爾穆特·海特（Helmut Heit），李英偉譯：〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉，《哲學分析》第9卷第3期（上海：上海人民出版社／上海社會科學院研究所，2018年6月），頁15-29。

定中發生超越，故此進程即是「自由」，而這個可被意欲的發生空間，既是審美的理解，便是呼應於趣味的「遊戲空間」為人所存在。最後呼應修辭學問題，以其邀請之姿，將「人是超人」的語境中心，引導人至屬於自我的「遊戲空間」。

在黃麗綺〈從「虛無」到「笑」——論尼采「永恆回歸」之概念〉裡，現世在理性之必然、目的論與因果法則中運行，但在尼采看來，世界是「非理性之必然性」，因此現世實際只是「暫時的假說」而不具有絕對性，因此虛無必將到來，這意味著不存在本質性的靠岸。世界是混沌的，人亦是透過混沌生成評價，但凡所有認識，都僅是暫時性的視角與詮釋而已。由此出發，所理解到的是世界以「過程」（Prozeß）與「生成」（Werden）而被認識的。³⁰在這個基礎上，永恆回歸便是必要的，即在混沌中重估，在重估中生成，再於生成中過程。當解消固定者後落入虛無中，人如何在這之中發覺自己屬於非固定者，並成為「超越自身者」，則在於永恆回歸中的自我認識，因此在精神三變中，在駱駝（負重）到獅子（自由）中，將生命重擔重新背負於自身，並肯定自我意志的選擇。由此將過去應解消的「併入」（Einverleibung）我們自身，使精神進入孩子（創造）的狀態，肯定生命本身，且不屬於有待否定的相對肯定。故人有其「視角」與創造的精神，即是對世界詮釋一種重估後的回歸。而回歸之後則進入「笑」的領域，首先遇上的是時間的同一性問題。在時間循環說的同时性下，時間成為是外在於身上的重擔，故此同一性會使「現在」失去意義，最終會落入虛無的懸崖以及彼岸的深淵裡。因此回歸所需要的是過去與未來對立的「此刻」，亦即回歸「此刻」。通過擺脫其同一性，使「此刻」轉變為「創造」，此時間性才會對個人有所意義與肯定。其永恆回歸也就是肯定人對於自己以及自己與世界之關係的觀察方式。故此涉及的是人的整體性與生成流變的意義，也就是不僅是人的思想更與人的激情和性格相關，因此「笑」是那個成功創造「此刻」，具備超越（Transzendenz）的「自由的英雄」。尼采在「笑」中看見一種由語言與概念所形成的判斷與認識之距離，既不受理性與合理性所控制，亦展現身體（不與靈魂分割的生命體）的「多」，使在身體的大理性中，其「思考能力」（λογιστικόν）只是一種工具。「笑」代表著「超越」的動態與活力，一種無法被概念表達的真實（Wirklichkeit），亦拒絕了所有真理與存有的恆常不動性。最後，對於傳統形上學的謬誤，是將手段視為真理與真實性的核心的問題。形上學的觀點實際上與「夢境」相似，皆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，但卻將此手段視為真實，進而建構另一處「真實世界」。換言之，與這個「真實世界」中的真實

³⁰ 黃麗綺：〈從「虛無」到「笑」——論尼采「永恆回歸」之概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期（臺北：國立臺灣大學哲學系，2012 年 3 月），頁 41-80。

的、無條件的、不矛盾的、存在的產生對立之生活世界所出現的可見的、有條件的、矛盾的、生成的，因而貶價了真正的「真實」。因此尼采旨在以強力意志出發，取消這些二元的絕對對立性。取消之後，也不再於建構更經得起批判的形上學，而是回到對生命的肯定，即對「笑」的肯定，即所有的超越都回到生活世界的「內部」（Immanenz）之經驗。「超人」的意義也在此：「不在於生活與生命之外的『超越經驗』（Transzendenzenerfahrung），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『超人是大地有意義』」。³¹

在何宜謙《尼采論自由》裡，透過將英美哲學的爭端，列舉其優劣，其中以皮平（Robert Buford Pippin）、格梅斯（Ken Gemes）等人與萊特（Brian Leiter）有較多討論空間。³²皮平一方認為尼采文本中具有自由精神，且屬於積極自由，而萊特則反對這種說話，認為尼采只是藉自由之名，闡述自我的理想。而作者則與萊特持相反意見為其論述之開端。在英美學界中，討論尼采自由的起點，通常以全權自主為始（sovereign individual），於是該文說明由全權自主的個體所建立的自由觀，以反對普遍皆然的道德標準為前提，發展出內在高度統御之人即為自由個體。而此自由個體則有兩種說法，一者認為此個體為超道德之個體，一者則認為不盡然是超道德，應是後設道德的思維狀態。然不論兩者差異，皆說明自由有去道德化之內容。而此道德，更是針對基督教傳統道德的沿襲所發展出的咎責文化，因此尼采文本中的語境中心在於否定文化沿襲的價值束縛。於是抨擊自由意志（free will），認為此是基督教與傳統為了咎責而形成的可操作的意識工具化，而人應保有意志之自由（freedom of the will），即是一種體內主控的感受，以及可發揮價值排序的一種自我（self）空間。除此道德，反對理性傳統也與此路徑相同。這條反對理性傳統的路上，並非以尼采的戴奧尼索斯與阿波羅為對立，而是以蘇格拉底與戴奧尼索斯的對立為其路徑，說明日神並非與蘇格拉底以來的傳統相同，日神乃是美感的理性，包含情感存在，因此日神與酒神應是相互調和，以「成為自己」創造個人風格化為人之所以擁有自由。因此，尼采的自由應作為積極自由的一方來理解。

伍啟鴻《科學與現實——論尼采在《人性，太過人性》中的自由精神》認為，尼采並非徹底反對蘇格拉底，而是其理智的樂觀主義，以及文化塑造。³³道德起源便是某種可恥文化，起於人們可以衡量事物的興奮感，故只有在人的

³¹ 黃麗綺：〈從「虛無」到「笑」——論尼采「永恆回歸」之概念〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 43 期（臺北：國立臺灣大學哲學系，2012 年 3 月），頁 77。

³² 何宜謙：《尼采論自由》（臺北：國立政治大學政治學系研究所碩士論文，2018 年 7 月）。

³³ 伍啟鴻：《科學與現實——論尼采在《人性，太過人性》中的自由精神》（新竹：國立清華大學哲學研究所碩士論文，2008 年 7 月）。

眼中，才會有善惡之別，因此實際上並不存在善惡對立，因而我們所要克服的即是這種「良知」。而此判別對立形成文化後，致使後人以為善惡道德是人的本性，進而引起人以為人是具有自我負責的錯覺與謬誤，這種謬誤不僅起於道德，也起於自由意志。根據自由意志學說的文化扎根，自由意志變成普遍性，並盛行於群體社會，然而之所以普遍，乃是因某種社會利益，即讓個人付出一定代價以換取集體的庇護。此代價即是接受此文化框限，忽略個體，並為集體辯護。故自由意志的存在，只是為了成全社會（群體）利益。再者，不僅道德起源於某種可以衡量裁定的興奮感，自由意志便更是起源於統治階級的生活快感，因此不論是人可以根據道德裁定善惡，進而認為人可以自我負責，或是認為在這個國家、社會、群體中生長的自己天生本具有自由意志，皆起於一種虛榮心。而這種虛榮心則發展出某種科學理性的謬誤。尼采所認為的科學精神，應是一種真誠者的狀態，即是真誠的探尋狀態。但此理性卻逐漸失去原本真誠者的樣貌，反轉向以「理性方法」為主，企圖透過「語言」將世界與知識囊括在語言中建立真理，並設想這一切都有可能是固定的。因此我們被設置於一個一切都假定是固定的虛假世界，且還是由我們自身建立起的虛假。因而真正的問題不在於如何認識虛假世界中的真理，而是尼采所認為的科學與人生的衝突。其自由即是摘下這些桎梏。此自由既非犬儒主義、非自然人狀態、非苦行者也非學者。我們除了要認識到理性的謬誤，亦理解「意義」本身是一種限制，即意義具有覆蓋作用，掩蓋我們自身，以及那些自認握有真理（固定的）的人，是造成與他人出現對立情形的主因，更與將激情與理性對立起來，從而發展出苦行克制的道德設置進行否定，尼采認為這些皆是不具有自由的。自由也應包含著激情。所以自由是一種漫遊者，無依無靠，既不追隨人，亦非隨波逐流。尼采所標榜的科學精神雖是追求自由精神的必要條件，但旨在回到真誠者的狀態，且後續的研究熱情也不能落入理性的謬誤，因此如何理性，也需要激情。故自由精神中的科學狀態，也應有一種藝術狀態的支撐，說明生命本是一種非邏輯的根本狀態。

在洪菁勵《悲劇沒落結構下的《瘋狂史》和《悲劇誕生》支互為文本閱讀：尼采與傅柯批判真理與主體自由思想之比較》中，自由也必須是一種批判理性。³⁴只是在尼采看來，蘇格拉底的理性只是他自己面對生命的一種方式。既然蘇的生命本能是理性強於直覺時，自然也會對生命的一切進行疑問、尋找以及克服，最終給予其目的、意義與價值。因此理性本身是一種價值意義，僅理性得出的結果，例如真理甚至是追尋真理的方式，則非。故此後理性所延伸出來的基督道德，其論述中的相對式道德價值，以我若善，你即惡的模式去鉗

³⁴ 洪菁勵：《悲劇沒落結構下的《瘋狂史》和《悲劇誕生》支互為文本閱讀：尼采與傅柯批判真理與主體自由思想之比較》（嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，2002年6月）。

住生命的範疇，使生命必然走向消極的虛無。同時，自由也不僅是批判理性，更是從生命的虛無性透顯而出，只是其前提是「重估一切價值之後」。因而在生命的存在面向上，生命恐懼是唯一現實，但日神與酒神則是重塑生命的藝術活動，透過日神的夢境注視自身，使存有活動證成藝術活動，並成為生存的方向，以及透過酒神沉浸於充沛的力感，使生命本身亦是藝術本身，進而開放生命，使生命有其形塑自由的可能。

綜上所述，從「自然與自由的混同」而言，老子之自由，以「自然」通解，具備境界型態與客觀實有之說法，因而此自然並不直接指涉現象的客觀性，即是一種抽象型態。而尼采之自由，從其取消文化與自然的對立，使身體返為自然性，將原來西方傳統自然觀的客觀義，融進精神性，以說明可怕與平靜的雙重性，藉此重視「力」的意志。於是，兩者的「自由」視域，以進入某種「自然」，既取消封閉式的價值依附與絕對理性的限制，亦試圖返回「自由」，故兩者皆具備著取消某種限制並回到某種精神視域裡的型態。而關乎其「取消」，兩者則藉由否定的語意進行描述，但其否定的結論又並非歸結於肯定或某種固定樣態，因此「自由」是一種動態性／動詞性的狀態。最後，兩者基於非理性的思維模式進行論述，所描繪的並非是普遍性自由，而是由於當世的價值困境與反對傳統習俗的網綁，進而框限住人們的文化生命。因此其「自由」，乃是一種文化關懷。

有鑑於此，基於前人視野，本文所預期的進路，即試圖進一步思索兩者的「自由」在各自的文本中既不受強調卻又獨樹一格的特殊之處。在前人研究中幾處皆說明著自由的特性，而非說明自由的內容，故其本身即是不成為名詞自由的「自由」，為非自由之自由，這意味著其具有開放性意味。那麼此開放性意味的發生，亦可說明文本敘述本身，有某種現象發生。從其兩者的文本中，最為顯著的相同點，即為否定思維，且同為貫穿整體內容，既不為整體提供絕對性，亦取消封閉性；既提供道路，亦反對道路。由此可知，站在接受主體的視域下，描述否定本身，是一種對覺察的背影的描述，因而出現開放性意味的象徵，使「自由」發生。故其現象，即文本描述與發送的过程中，所發生的「邀請與歸還」語境，造成的旨趣現象。此語境藉其否定之姿，「邀請」取消與返回「自然」的視域裡，消解或重估纏繞在困境上的價值性存在，而後又通過否定之境，將視域指向不確定性的境域裡，由此「歸還」參與視域或發現視域的自身或存在者，與此其身產生某種「自由」樣態。因此本文欲以此角度切入，以期能走入再進一步深入的討論。

第三節 「自由」之詮釋境域與研究進路

本文以「自由」為題，不談自由意志與自由權利，且已通過前兩節，敘述其自由概念的演進，以及前人對自由義理的研析。因此本文雖以「自由」為切入點，但無意於對此「自由」進行新的劃界其疆域，以說明「什麼是自由」。故本文欲以側重的是——「自由」如何發生。藉此，本文將借重幾個理論概念，進行其發生進路的研究。

如前言所述，兩者並未特別突顯「自由」意涵，那麼構築兩者文本中的自由意涵便依據文本內容的某種隱喻或相似於現當代自由概念之概念為依託，藉以闡述其「自由」的內容。然而，就此界定自由的義理性格，似有先行預設之疑慮，因此若要以「自由」為切入點，首先要認識這個「自由」從何而來，並如何發生？於是進一步推敲，「自由」的朗現必須始於「被意向」到，自由才會出現，因此從其意識行為的順序而言，「自由」最初是無法從作者身上獲取此朗現的自由，故合理可知，其自由乃是透過文本本身所發展的一系列發生，甚而與靈光（Aura）的擷取有關，以致某種動感的發生。故文本（Text），即以文為本，不失為一道側重點。再由此延伸，「自由」是一種文學問題嗎？老子與尼采兩者的文本內容皆非直指式的科學語言，且學界大致的見解亦認為兩者所欲傳遞的，既具有非理性的特徵亦帶有某種藝術性格，於此將其視為一文學問題即是可行的。而由於將其視為一文學問題，正恰好說明兩者文本本身具有的歧義性（ambiguities），以及就文學的本質而言，內容亦存在著高度的內涵性（connotative），不僅非用來指稱或說明（referential）什麼，而更是傳遞某種感性的面貌。³⁵這也意味著，「自由」乃非純義理的存在。在韋勒克（René Wellek,1903-1995）、沃倫（Austin Warren,1899-1986）《文學理論》談及文學的作用中，以賀拉斯（Horace）的甜美（dulce）與有用（utile）的概念說明，文學具有藝術性的報酬與開放性的啟示作用，並在兩者的交匯下，發展出這是一種令人愉悅的嚴肅性，即審美嚴肅性（aesthetic seriousness），或又稱知覺的嚴肅性（seriousness of perception），因此在這種嚴肅性下，文學的內容中，便會在藝術的連貫性與哲學的連貫性之間，發生某種連帶關係。³⁶這恰恰說明，老子與尼采之文本內容的某種「自由」之所以獨樹一格，乃是透過審

³⁵ 韋勒克（René Wellek）《文學理論》的〈文學的本質〉中，在語義分析與語言用法上，文學與非文學沒有絕對的界線，故此處不是要討論它是否是文學，或文學的價值判斷與定義，而是它足以作為文學問題而被感知，故將此視為文學問題並非指其只能以文學問題視之，而是在其視角上，有說明某種闡發其發生的潛力。（〔美〕勒內·韋勒克（René Wellek,1903-1995），奧斯汀·沃倫（Austin Warren,1899-1986）著，劉象愚、邢培明等譯：《文學理論》（杭州：浙江人民出版社，2017年2月），頁8-15。）

³⁶ 〔美〕勒內·韋勒克（René Wellek,1903-1995），奧斯汀·沃倫（Austin Warren,1899-1986）著，劉象愚、邢培明等譯：《文學理論》（杭州：浙江人民出版社，2017年2月），頁17-18。

美嚴肅性進而闡發其之所以自由而自由的面貌。

既然筆者將此「自由」視為一文學問題，且具備審美嚴肅性，故筆者再藉由阿多諾（Theodor W.Adorno,1903-1969）於《美學理論》中涉及文本的自律性（Autonomie）與社會性進一步延展「自由如何發生」。³⁷據以文本的自律性，強調文本的內在分析（immanente Analyse）之優先，而因其文本的客體優先性，使文本本身構成獨特的個體原則，並有效的聚焦於文中含有的內在的語義循環，這裡可說明的是「自由的發生」，正如前人所研析的成果。然而，若僅由自律性闡述，仍有我們只能以合理的預設說明「自由」於內部存在的可能，卻不盡然能說明其自由究竟是如何發生。但縱然如此，仍然解決了一部分的問題，正如海特〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉裡以修辭學的方式，將《查拉圖斯特拉如是說》的文本敘述語境放置於「人是超人」，並以一種邀請之姿敘述關於人的諸多特徵與選擇。³⁸而在姜金元《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》中談及引導性問題時，以老子的為學與為道的區別，說明無法以「是什麼」進行理解，進而阻斷以為學的方式理解為道的進路，以此放開為學造成的限制，重新將人的思維引導至純粹意識的可能。³⁹因此兩者文本自律性的內在分析，僅旨在說明文本正在進行某種「邀請」，並引導進入某種對覺察的背影的描述中，故這只是發生的必要條件，而非如何發生的充分條件。於是，接續以其社會性的概念說明。當自律性以切割外在現實為個體原則的前提本身，實際上也表現為一種社會性格，故文本以非社會性的自律性進行內在分析，但又以非社會性的存在前提證成社會性的存在。這使文本不再以「以文為本」，而是以作為與生活世界相關聯的「作品」而存在。而在阿多諾的概念裡，其社會性以否定生活世界為其社會性格，因此與生活世界相關聯的便以否定為其敘述軌跡，說明作品皆存在與生活世界相對立觀念。然而，見於老子與尼采之文本內容的否定敘述中，雖能見於反對某種生活世界的樣態，但卻僅是表層的否定，因而較為特殊的是，兩者的否定敘述裡，以否定自身為其深層側重，既反對生活世界的絕對性，亦將自身也放入生活世界裡反對自身成為絕對性。因此，此否定性使兩者的敘述中不再黏著於內容本身，而是最終得以發生某種「歸還」的開放空間，意即不再將內容置於某一結果論中。故透過自律性的「邀請」，以及社會性的「歸還」，始可著眼於「自由」如何藉由「邀請—歸還」的兩個層次闡發「發生」。

³⁷ [德]阿多諾（Theodor W.Adorno）著，林宏濤、王華君譯：《美學理論》上冊（臺北：美學書房，2000年7月）。

³⁸ [德]赫爾穆特·海特（Helmut Heit），李英偉譯：〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉，《哲學分析》第9卷第3期（上海：上海人民出版社／上海社會科學院研究所，2018年6月），頁15-29。

³⁹ 姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁36-38。

鑒於上述，縱然具備兩個層次的闡發，仍必須以作品／文本為中心進行論述。⁴⁰故筆者欲將生活世界與「自由」相關聯之處，再牽引至更為緊密的相互關係。承其前人研究，兩者之自由皆會導向某個關乎「自己」的去向，因而此生活世界之相關而發生之「自由」，便與某個自己／自我／自身的理解有關。⁴¹而既然以「邀請－歸還」的層次進路進行闡發某種「自由」，那麼這個過程中便是一種運動過程裡的情境性結構，而當運動不間斷的持續進行，便會發生某種「自我擴張」或「自我尋找」，因而在這過程中才得以獲得屬於個人有效性的不可置換之性質，此謂意義的自主生長，亦在「邀請－歸還」的交會中導致意義的發生（Die Sinn-genese）。⁴²此處援引羅姆巴赫（Heinrich Rombach, 1923-2004）《作為生活結構的世界》裡以結構現象談及「我」的意義結構，說明「我」並非以本質的我為終極目標或是理智的我才是真正的我，而是自動生成（Autogenese）的結構之我。⁴³此結構之我則會在進入周遭世界所遭遇的陌生化（Verfremdung）中發生尋找自我（Selbstfindung），並在與周遭世界歸併於身體化（einverleibt）的過程裡，構造化自我，後勾連為自我結構。於是，也藉以說明當兩者作品／文本與生活世界存在關係時，非以一結果論評其「自由」，而是「邀請－歸還」的交匯下，將某個自己／自我／自身置於交匯情境裡，進而使其在經歷其情境性（Stimmigkeit）中發生「我」的意義結構，因此「自由」包含著參與者的自由（spielerische Freiheit），同時發生那些預設的某個原本的自己／自我／自身，重新構成新的「我」，即一種不受任何霸佔的內在開放性（Offenheit）的意義結構。由此可知，在「邀請－歸還」的兩個層次與情境中，「我」的意義結構會因其運動而發生，故兩者作品／文本也會被視為另一種生活世界，這意味著「自由」與文本的自律性和社會性以及交匯下發生的結構之我相互關聯，因此本文欲以此具備開放性的情境特徵進行詳細分析，試圖以此說明：自由如何發生。

所謂發生，從其文本發生進行研析，此即根據自律性而言所闡述的文本內部描述。此描述相當於文本的義理性格，但由於「邀請－歸還」的情境性結構，文本／作品便不再是純義理性的存在，而是一部分容納義理內容的動態空

⁴⁰ 若以「文本」為研究前提，那麼便以「以文為本」的進路進行分析，同時排除創作者與閱讀者兩端的外部研究，但基於阿多諾提出自律性與社會性在文本與作品中的矛盾性，依然能以「以文為本」的方式，進行有條件的外部研究，即以「作品」視之。因此在此本文將兩者詞彙提出，並於以下分析時，基於便利而一處採用「文本」一詞為其稱呼。

⁴¹ 自己、自我、自身於許多研究上有不同的指涉或甚當作是同義詞，而由於後續因其「我」結構的探討，故此處提出三者相似稱呼，是為指涉一義，即自我。是以針對後續的結構分析能聚焦於自我而一處使用此一詞，藉以避免出現過度的歧義性。

⁴² 〔德〕羅姆巴赫（Heinrich Rombach）著，王俊譯：《作為生活結構的世界》（上海：上海書店出版社，2009年3月）。

⁴³ 〔德〕羅姆巴赫（Heinrich Rombach）著，王俊譯：《作為生活結構的世界》（上海：上海書店出版社，2009年3月）。

間。由此動態空間的闡發，使生活世界也介入此空間，進而出現詮釋流動現象，故「邀請－歸還」的情境性結構便出現文本／作品與「自由」所含攝的「自我尋找」中的生活世界裡的自我結構。然而，此生活世界的自我結構並非屬於文本／作品的額外延伸，而是透過「歸還」產生的自我生成，因此歸還的依據，即其自律性研究便有其必要。於是，藉由上述基本進路，本文首要的依據欲從文本的內部描述先進行闡述。

總體而言，「自由包含如何」乃是「邀請－歸還」的情境性結構裡呈現的從自律性至社會性的發生進程，藉以說明老子與尼采的文本內容敘述即是一種以描述其覺察背影為範型，並從其自律性中的語義循環與義理性格裡作為邀請的第一要素，後以否定「否定」自身的矛盾性，說明兩者企圖歸還的非理性之社會性格，並同時在歸還作用中，重新結構了社會性的「我」。同時，「邀請－歸還」也非是直線的層遞，而是重疊與反覆的動態，這說明邀請與歸還會呈現同時或交錯的現象發生，故言兩者的歧義性與內涵性較於繁雜，本文亦僅以類層次的方式分析，非指此方式乃「自由」應是如此發生。於是，根據此進程，在環繞「邀請－歸還」的情境性結構裡，亦存在無數「邀請－歸還」的小型結構，這也說明重疊與反覆的現象實際與社會性之「我」的結構現象相互流動，使生活世界的時間反覆在重複於「此刻」，即文本乃永久的現在，但其社會性的發生使「自由」出現無數的「此刻」。有鑑於此，「邀請－歸還」的情境性結構裡，便存在著複數的空白（Leerstellen）範域，於自律性的前提下，出現了否定自律本身的社會性。而此亦是兩者內容所含蘊的特殊之處，故社會性之「我」便不再必屬於某種純主觀性的存在標的。

本文所分析之對象文本，以王弼注之《老子》以及尼采的後期主要著作，即《善惡的彼岸》、《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》之中譯本為比較對象。文本選擇自有其限，故本文非欲定義老子與尼采學說，而是試圖論述文本之於某種「發生」的文本世界。由此，以下將分為三個章節：第二章以確定性的價值困境為視角切入，即「『不自由』的情境性內在結構」。此章以肯定此一反對彼一的相對二元之對立性，證成其一合乎常理的優於彼一的價值現象，說明價值衡量與價值張力本有的依從性與流動性，但為避免價值判準因流動而難以掌握，進一步發生個體與群體之外部與內部的價值困境之現象，由此尋找其價值保存之方式乃其對立性之傾向，故藉由其有用性之遵循，並將之化約成有效技術，以致發展出可估算的絕對性價值之判斷模式。於此，老子以思維習慣論其模式與傾向，而尼采以傳統習俗論其歸順與沉溺；同時，兩者也都在文化關懷裡論其依附性。故透過文本自律性的否定敘述中，初步的表現某種導致「不自由」的因素透過技術化的過程，構成一種有效價值的情境現象，且內化為存在的內在結構。藉此，此現象作為其否定敘述的顯著對象，乃是

「邀請與歸還」的結構中的邀請之初步條件，即「自由」起於對「不自由」的指涉。由此也作為第三章的「『自由』的反向語境」之反向的前設。

第三章以「『自由』的反向語境」說明文本的「自由」意味乃是由價值困境的反向而發生，並由此構成反向的三層次，即否定、歸返與矛盾。而當價值困境的價值模式如第二章所述，為一種單向度形式，故其困境不僅構成可估算的固定型態，亦使個體持續的承擔合理性否定生命之被動指涉，即苦修與反省的自我否定之流向。由此，其否定之後的歸返在於，相對性思維的自然評價，以及生命的自然性表現，以此呈現世界的生成之基礎圖像；而此再進一步之於矛盾，則非以否定之後的歸返塑造另一種單向度形式為方向，肯定既有的創造，故其原來所否定之對象亦有其肯定意義。藉此，其歸還之後帶有自然性的存有意義之存在，便以矛盾之張力進行動態的延續，此過程便始終包含著克服與消解；而此矛盾的境地，則說明其世界之生成，乃以不確定性為基礎，即「混沌」之基礎。由此進入第四章的超越與歸還，將其自然性的視域深究於「之外的」的超越性基礎之中。

第四章之「『自由』境域裡的超越與歸還」不再是文本的自律結構，而是指向社會的意義結構，即兩者過程乃相互指涉之對應結構，故當自然性的價值設定乃生成之表現，其生成自然會產生諸「我」性的發生，由此我性便遍在於世界中，而當其我性之個體不再依附既定的價值系統，即可依據便轉向為不可依據，因而充滿不確定性之意向。而此意向所意向之過程，便構成外部與內部的性質相互指涉之可經驗空間，即創造關係的感性體驗。此體驗之於感性活動，又因不確定性之混沌意向，而具有連續的當下性，以致其創造本身乃是活性的可經驗之空間。於此，自然性的「歸還」也使此歸還構成自身「邀請」之對應結構。鑒此再進一步延伸，此結構便透過老子與尼采的聖人與超人之形象敘述而體現其可經驗空間的意義經驗，即兩種懷柔者的意境指向：嬰孩與孤獨。藉此說明兩者之文本內容的相似點，並以期透過此三章之探究，能進一步獲得關於「自由」的理解與深刻。

第二章 「不自由」的情境性內在結構

以「不自由」為本章於文本中的梳理概念，即相對於「自由」所呈的反面型態。基於文本／作品的敘述模式，首要能呈現的內容即為兩者的「否定思維」，但姑且先懸置「否定性」是否為核心要旨，而是以與「自由」的關聯之處作為視角。因而，否定「什麼」進而引發「不自由」的發生則是此章重點。但這裡必須要釐清的是，當認為否定思維有其否定對象的時候，其對象就會展延成某種存在，進而產生與對象相對立的狀態，並使「否定」本身成為工具性的技藝，同時企圖建立價值標準。於是，此處懸置「否定性」的原因在於，「否定什麼」只是生活世界所經驗的可把握性存在，以及最首要直面的某種「現況」，藉以呼應兩者的文化關懷，是透過生活世界為其展延基礎的前提，進而進入與「自由」相關聯的「不自由」之境況為何。

再者，有鑒於「邀請－歸還」的情境性結構上的捕捉，並合於文本自身的自律性詮釋，同〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉使用的文本語境核心為開拓進路的方式，此處便需以兩者的文本敘述語境為初步框限，故本文之所以將第二章設為以不自由為始，在於說明兩者的否定思維即為文本敘述語境中最為顯著的特徵，故查拉圖斯特拉之所以下山是為了指出「人是超人」，以及老子文本廣為明義的「道可道，非常道」，兩者皆為了指出個體與社會，正陷入某種困境，而此困境，即是將個體與社會壓縮至十分封閉的價值環境，因而出現不自由的內在結構。於是，兩者的否定思維進路，以老子的否定，乃基於道的不可道性而無法直道，進而採取何以不是道的進路進行否定敘述；尼采的否定，則基於過去傳統理性帶來的諸多桎梏，進而採取反對的姿態進行否定批判。於是，究其「不自由」，藉由道家研究中的價值理序的思路，即以老子提出道的不可道性，以及尼采提出重估一切價值為進路，說明其否定的現況在於，生活世界對價值的絕對有效性訴求（*absoluter Geltungsanspruch*）有其依賴，因而促使價值思維的固化。¹

然而，既以否定什麼為切入，故自然相對於肯定什麼為延伸，因此在這個否定層次裡，所形成的多是二元對立性的結構型態。而基於面對時代困境的關注，當病人膏肓則以相對深入的治療，同時亦不能形成絕對治療的救贖，故否定思維一方面避免「是什麼」，一方借助「不是什麼」，以相對模式進行引導，以直接面向事物的對立型態，指涉其思維可能會遭遇到的死路，此是本章在探討不自由的內在結構所欲延展的方向。因而對立性作為指涉性較強的結構

¹ 此處參酌劉滄龍〈論尼采價值設定的個體化原理〉中對價值重估的前提，即針對單一且絕對的價值型態有其依賴而產生的絕對有效性訴求，藉以揭露生活世界中的普遍性困境。（劉滄龍〈論尼采價值設定的個體化原理〉，《揭諦》第 11 期（南華大學哲學學報，2006 年 6 月），頁 255-288。）

型態，即為兩者文本中否定思維的顯著特徵，藉以作為兩者敘述語境中最初的不自由之結構探索。於是，對立性帶出的即是對立型態中所彰顯的價值式的判斷行為，因此它正好與相對於否定的「肯定」產生對立，故其所要否定的是仰賴絕對有效性的肯定思維，以及因肯定而發生排他的封閉內涵。而之所以對肯定思維產生價值上的依賴與訴求，則也因確定性與不確定性的二元模式，欲利用確定性去阻斷不確定性的朦朧混沌之狀，藉以把握住某種可實用於生活世界的價值型態。

有鑑於此，否定思維實際上要藉「不是什麼」提出思維習慣上的封閉型態，即是取消既有的、傳統的決定性之存在，而非透過「不是什麼」重新界定「是什麼」。因而，有別於傳統所表現的肯定型態或有用性價值的定解，否定思維的內容以「肯定」作為前文本，否定本身便會產生某一種開啟視角的啟示，故否定本身便具有一種「邀請」作用。因此本章欲據此分為兩個階段進行探索：首先以文本的敘述語境進行範域上的框限，說明此章的否定主軸所具有的「邀請」，並以此否定思維在自律性的前提下進行延展，將兩者的文本內容面向內容本身，使否定思維在此層次上有其合理詮釋；同時，由否定思維所帶出的相對模式，則易導向確定性與不確定性的對立型態，以致出現的價值判斷行為上，有其傾向確定性的依賴現象，故藉以探索有效性的封閉型態，何以成為不自由的顯著結構；最後，當否定的端點不再迎來相對模式，否定即可能被視為肯定，故否定為避免此況而否定自身，藉以進一步對自律性詮釋導出「歸還」，進而發生文本的社會性詮釋的結構型態，重新的結構了「否定」。

道家思想一直在中國原始思想中佔有舉足輕重的位置，尤以將其道論視為其一種形而上的開端，以一種豐沛的本源性滲透到中國文化裡。然，關於此本源性的解釋，卻歷來有諸多詮解，而根據《老子》文本內容裡也確實未對「道」進行充分的明確解釋。其形式僅憑依於否定敘述，便帶有意義的敘述「道」的蘊含。因此《老子》文本的基礎語境，即是否定敘述中最為顯著的首章「道可道，非常道」之內容，藉以傳遞關於不可道性的內容。²而站在當時的時代處境，於諸子百家之境況，亦說明著當時追尋可掌握的形而上之道是十分重要的，但道家卻於此提出反向的進路，將視野迴向到自身，反向質疑「追尋」的必要性。於是，當「道可道，非常道」的提出，開始引導進入深刻的質疑之中，既不說明是什麼，而以否定敘述的方式，將現有已建構或未建構的價值性思維重新導入不可道性的範域之中，以此形成否定之於文本「邀請」的作用。於是，不可道性透過未明示一條確切的道路，以「啟示」的方式將原本向

² 《老子》文本主要以王弼注疏的版本為疏解。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月）。）

外追尋一條確切道路的限縮狀態，重新開放成向內具有開放性的彈性狀態。³而透過此「邀請」的否定敘述中，同時又指出既為非常道，說明時代處境已可能落為「道的失落」境況。那麼，需要為此找回「道」嗎？若企圖找回，並試圖說明「道」應是什麼，則又可能陷落可道之道的境況，進而再度遠離「道」，並走入可道之道的限縮狀態。鑑於此，「道可道，非常道」本身的否定敘述，用以帶有反覆辯證的特性，點出時代困境之一：即追尋可把握的有效價值依據之意圖。此乃不自由的結構初始，說明「常道」之於幻象，而自身生活在類封閉的某種「自由」中。否定敘述中，既不言道是什麼，以阻斷人們以認知或認識的方式企圖去定義「道」，這不僅帶入對現況之既定「道」的把持與質疑，同時也讓「道」本身歸還於「道」自身，故此否定也存在著自我歸還。⁴此「歸還」不僅在否定敘述裡具備自律性格，也會發生在文本的社會性格上。因此「邀請—歸還」的情境性結構，整體也受到自律性的包覆，而不盡然是將自律性與社會性的視為兩端，亦非呈遞增遞減或階梯式的，乃是動態交互與重疊。

尼采作為反系統的質疑者，其著作中對知識論、形上學以及道德價值等進行顛覆性的懷疑皆有強力的力道，而此力道在歷史上受到諸多領域的注意，並開始對西方傳統進行不同角度的研究，此亦同尼采在著作中提到的「新哲學家」。然而，基於反系統的基本思想論述，諸界所研究的是否反倒又建立另一種反系統之系統？海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）在其《尼采》中說明，尼采的後期主要著作《查拉圖斯特拉》與《權力意志》，前者以散文的形式表現，後者雖只是筆記寫稿，但其表現形式皆傳達出一種詩意，這恰恰是其思想性所要表達的一種意義結構。⁵於此，研究尼采著作則會遭遇一個問題，即其詮釋問題。而就其詩意的存在，即藝術性的形式效果，正好回應本文於最初所提的「文學問題」，說明其文本的表現形式，可視為產生意義結構的虛構生命體，有其自行生產及創生的空間，但旨在形式中闡發。這是否為尼采本意尚且不論，故基於其著作特性，本文欲回到文本本身的虛構生命中進行詮釋。同與其比較的《老子》所述之「道可道，非常道」一般，其矛盾的語義形式，可歸結於「邀請—歸還」的結構型態中進行文本內部的詮釋活動。縱然如此，詮釋的最後是否仍是必然的系統？尼采的詮釋問題，以德國與法國為代表，前者以最終仍得到系統系的答案，認為尼采是西方形而上學的高峰；後者則由於結

³ 此處參酌姜金元《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》中，以否定敘述的未明示而啟示的方式，說明「道法自然」本身開放性與活性狀態。（姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁36-41。）

⁴ 同上參酌姜金元的說法，將道的不可道性中提煉出「歸還」於道自身的展開，藉以承接本文後續的結構分析。（姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁36-41。）

⁵ 參酌〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》上卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁12。

構主義和後現代主義興起，尼采被認為是反系統的重要人物，其思想為避免自我矛盾而始終以反系統的姿態反對容納任何系統。然而，就其文本內容中也時常能發現其思想實際上並非單向否定，而是利用矛盾語境創造新視角的意識重估，藉以避免新傳統的出現。那麼，系統化與反系統是否能在此語境中融合統一？這是一項值得冒險的試驗。⁶本文基於「邀請－歸還」的情境性結構暫且聚焦於其矛盾語境的詮釋與發生，即文本內部的詮釋活動。因此，關於《論道德的系譜》，非以尼采的傳聲筒視之，而是以《論道德的系譜》本身的意義結構的詮釋過程進行討論。

兩者的否定敘述雖具備批判內容，但就其情境的展延，與結構中相互流動的「邀請－歸還」，實際上批判的基礎與隱含，是以人們處於生活世界的某種困境所提出的關懷目光。透過構成有限的現況、傳統帶來的文化習慣以及尋求有效價值的欲求，藉之發展的「不自由」的思維型態與群體現象。由此，兩者為其不予受限卻走向受限的生命型態提出否定，並透過其情境性結構的「邀請－歸還」，以此間接「歸還」某種「自然」。基於此，兩者的否定敘述隱含的是一種文化關懷，是以對困境中導致的某種單一性的價值與思維養成的憂慮。

第一節 從相對性至單一有效性的思維結構

「相對性」與「單一有效性」於本文所指乃是思維形式概念的演進過程，同時因其文本的時代關懷之前提，亦指稱探索其困境所邏輯後在的辨析，即價值判斷模式。在相對思維的預設下，價值判斷屬於高低、大小相較的形式，並在此具有變化性質的形式上添加不同準則，而此形式則通過個體與互動關係兩種型態為其著眼。⁷一方面說明判斷上的內在選擇型態，一方面則說明此判斷現象裡起於何種思維模式以及受限於何種關係中。而絕對思維則以無條件、可把握的形式作為價值判斷的依據，既將個體的發展限縮在安定的單一方向，亦將互動關係解釋成一條直路，藉以說明其判斷上，有其價值的可把握與有效性。因此，以否定敘述著稱的兩者的文本內容，實際要推展的是，單一有效的價值

⁶ 據黃國鉅的《尼采：從酒神到超人》所述，以德國的詮釋為主的包括海德格、盧維特（Karl Löwith）和雅斯培，認為尼采的全部思想最終都會歸結到「權力意志」、「永恆回歸」，即最後會有個系統系的答案，也是西方形上學的高峰。而法國方面，如福柯、德勒茲、德希達等，由於結構主義和後現代主義思潮的出現，尼采思想被視為反系統的重要人物，其學說造成解構的重要性，因此不可能容納任何系統。（黃國鉅：《尼采：從酒神到超人》（香港：中華書局，2014年7月），頁14-15。）

⁷ 此處所指個體與互動關係，而非個體與社會，指其「社會」一詞有群體的針對性，且以人類互動為中心，但兩者的文本中的外在大關係，則非僅止於與人類的互動型態關係，尤以「自然」一詞，縱然《老子》之「自然」非指客觀自然，但其文本內容所擷取的客觀自然之特性為其「象」所導出一部分「道性」，因此客觀自然應也被「自然」包含在內，只是著重與否的問題，故此處抽繹為互動關係，說明人類以外的互動關係。

判斷有其相對性的前提與脈絡，並指涉其發展衰落。同時，此過程亦是被含攝在不自由的結構中，因此針對此結構內涵，利用結構作為一範域空間，框範文本內容中的「人」，並透過個體與互動關係兩種基礎視角，說明此結構內涵的過程。鑑於上述，以下首先要為兩者文本內容的結構內涵框範語境。

一、相對思維的結構基礎與困境

在相對性的思維活動中，「相對」具有「區別與分開」的作用，本身亦隱含著某種分裂的可能，因而當此相對中帶有價值區別，尤以好壞、利弊等進行判斷，基於困境的現況而言，「相對」便開始產生優劣取捨的作用與目的。於是此相對思維以「價值是否有用」為取捨即帶有一種優劣判準，而這項判準的影響因素即是某種價值傾向的生產原因，由此兩者文本也出現了不同的目光。

於《老子》涉入文本的自律性，其否定敘述由首章推導至二章與四十二章進行對舉，將個體與互動關係的「人」的範疇延續導出。基於四十二章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的進程，正如《老子今註今譯及評介》所言：

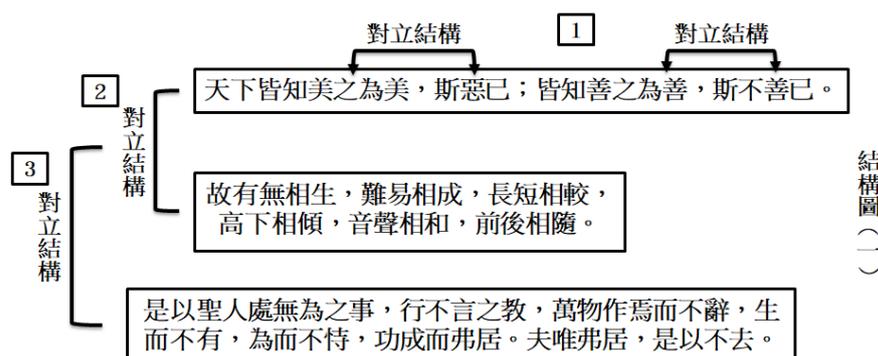
以「無」、「有」來解釋一二三……《齊物論》這裏就以「自『無』適『有』」來解釋一二三。依此我們可以將四十二章這段文字表述為：道是獨立無偶的（「道生一」），混沌未分的統一體蘊含著「無」和「有」的兩面（「一生二」），（道）由無形質落向有形質則有無相生而形成新體（「二生三」），萬物都是在這種有無相生的狀態中產生的（「三生萬物」）。⁸

藉由「自無適有」，一二三可譯為一為道的獨立性，二為無形質的道的雙重性，即「有」、「無」，三為抽象概念的「有無相對」，即相對思維。⁹因此當懸置其形而上的範疇，繼而欲拓展的即為三與萬物，即對應上述所言的個體與互動關係的層次。此亦說明著相對型態的概念亦為周旋在萬物之間的困境基礎與先在原因。因而順其推展，相對思維在其第二章亦呈現的十分顯著，以「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」的開端說明相對型態在

⁸ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1997年1月），頁215。

⁹ 《老子》第四十二章為著名的生成論，歷來有許多解釋，如「一」乃非形質的原質，或等同於「道」，又或以「氣」解釋「一」，而後「陰陽」等。而基於本文脈絡著重於價值的內在性，故援引與精神之源相關之說，並由牟宗三於道的層次遞進中，以不同層次的「有」、「無」進行辨析，說明道的雙重性，同時對應其章的二與三，將「有」、「無」於形上與形下之間進行聯繫。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁131。）

個體與互動關係中十分廣泛，並透過此句將相對思維延展成對立型態的思維狀態，同時又因其對立型態的判斷取向，而引起好惡之心。¹⁰因此，此段不僅強調相對思維所發展的對立性，亦依據其主觀意向進行判斷的現象。¹¹而本文為此章進行疏解，則以「皆知」作為詮釋此句的前提，說明「皆知」為群體所求的普遍價值，而「美」、「不善」則是基於此前提為闡釋的普遍的「好」價值或觀念，於是「惡」成為與此絕對價值相反的排斥狀。若此，第二段「有無相生，難易相成……」亦會與第一段形成對立，其敘事結構如下圖：



12

於此敘事結構中，首段的對立結構即是相對思維中基於主觀意向而發展的對立型態，且是因其排斥性較強而落入對絕對價值的依賴之中，此亦是第一層次所產生的互動關係裡的對立型態；第二層次則是一二段相對的對立結構，藉以呈現第二段的相對思維裡，欲著重的是在二元對立的關係前提下非走向對單一性的依賴，而是具有動態性的調和作用與其規律性的掌握，故第二層次即指涉個體的二元對立關係；第三層次則是一二段與第三段的對立結構，乃以有為與無為相對的對立型態，進而突顯其理想境域，即為其思維上的開放性，以消融主客對立為一亦反向為三的價值型態，並保有其活性，即「自然」特性。鑑於此，相對思維中的對立型態實有不同特性，無為的內容與層次暫且不論，但其價值狀態的思維基礎，即相對的型態已能在此章透顯而出。

同樣以《論道德的系譜》顯著的否定敘述的形式力道，其內容的矛盾性，序言即以「我們這些認識者，自己還不夠認識自己……我們從來不去尋找我們自己」為其邀請的語境，以懷疑與否定進行最初的視角，提出「尚未」以及

¹⁰ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁2-3。

¹¹ 在吳怡《新譯老子解義》中解：「由於主觀的認識作用，因此當我們有了美的認識，同時也就有了醜的認識。有了美醜的認識之後，便有愛美和惡醜的念頭產生了。」（吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁12。）；而陳鼓應在《老子今註今譯及評介》透過諸學者所注疏，統整其「美」、「惡」的事端或概念乃對待而生。「有無相生」等六句，都在說明觀念的對立形成，並且在對待關係中彰顯出來。（陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1997年，1月），頁54-55。）

¹² [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁2-3。

「尚有」的兩種否定型態，一方面懷疑「認識」一方面懷疑「行為」，而其原因皆在於「體驗」（Erlebnis）的缺失。¹³於是，基於文本的自律性，由此延展此兩種否定型態。在「尚未」的否定型態中，內容旨在懷疑「認識」的發展是如何形成的，其最初的誕生是否由某種「先天」（A priori）的導致？若然據此，則是否形成一種「絕對律令」並構成人類的普遍的認識？就其尼采思想對西方傳統的批判，其中以神學作為人類價值根據的基礎認識，延伸出關於道德與價值的既定給定的相關質疑，因而此處「尚未」的否定視角，其出發點在於人們是「如何決定價值」，因此《論道德的系譜》基於此提出「人類是在何種條件下為自己發明那些善惡價值判斷的？」之問題，一方面透過如何決定價值說明人們本有的價值評估活動，一方面進一步表示關於人類的價值判斷影響最深切的無非是道德價值的問題。¹⁴故此處得出「尚未」的否定型態的兩種問題，一者為尚未具有價值評估的生命型態，一者為尚未認識道德價值的判斷依據是以某種被發明而闡發的歷史，鑑於此，道德之系譜的問題顯現而出，《論道德的系譜》認為傳統以來所認知的普世「好價值」，以「非利己價值」為根據，並追尋其神學的理解，將其置於彼岸，而此過程實際上是經過長久的粉飾與神化，其內在卻透漏著生命的自我否定和自我犧牲，但人們卻未對此有過輕微的質疑與猶豫。恰如〈序言〉6節所言：

人們把這些「價值」的價值當作給定的，事實性的，超越於一切質問之外；人們設定「善人」比「惡人」有更高的價值，也就是在對於這種人類一般（包括人類的未來）而言有所促進、裨益、繁榮的意義上有更高的價值，對此人們迄今亦未曾有過最輕微的質疑和猶豫。¹⁵

這份「價值」圍繞在現實性，即社會群體中有效。然而，價值評估是以個體出發為其發生的活動，但最後卻以是否給定為其評估依據，故此「價值」同樣指涉出個體與互動關係的問題，再於此基礎上加深「尚未」的否定型態的兩種問題，即出自於個體的價值評估的生命型態趨向成為自我否定與自我犧牲的價值

¹³ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁46。

¹⁴ 引文引自〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁49；關於價值評估與道德價值之問題則根據劉滄龍〈論尼采價值設定的個體化原理〉中談及尼采的價值設定的型態：「……生命的價值（der Wert des Lebens）便植基於價值評估（Wertschätzungen）的活動之中。對尼采來說，在所有價值問題之中，與人類此一評價的動物最息息相關的無非是道德價值的問題。」可知，其價值問題，旨在「評估」，即如何決定，以及「道德」是如何被發明的。（劉滄龍〈論尼采價值設定的個體化原理〉，《揭諦》第11期（2006年6月），頁261。）

¹⁵ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁54。

目標，而此目標則根據道德價值的發明歷史，轉向成為現實性的群體效應。此處趨向與轉向的解釋，援引《尼采》中的道德解釋關於此價值設定的內在活動，如下：

在尼采意義上看，這話就是說：意願自己成為這種「善人」的人，樹立了高於自身的超感性的理想，這種理想為他提供出某個他能服從的東西，以便在對這些裡的實現中為自己確保一個生活目標。¹⁶

當個體意願成為某種目標，即是一種屈服，也即放棄一種基本意志的行徑。此過程可視為是一種不具質疑與猶豫則呼應傳統價值所形成道德成見與神學成見，即給定的價值的發生形式。故此意願不僅顛倒個體的價值設定型態，亦將其發明歷史而透過「給定的價值」取消「基本意志」的存在，因而整個過程皆造就出「非自身化」（*Entselbstung*）的誕生，並以此作為設定的形式而凝固化。¹⁷

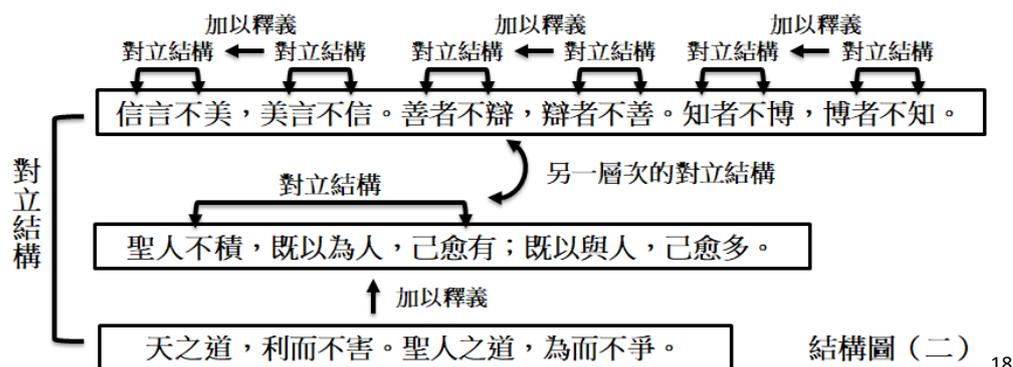
鑒於上述，尼采以「評估」的型態說明人們的思維基礎以相對為先，藉以確保了其「評估」的必然，但由於「價值」的追求，評估便受制於某種建制標準，使之相對思維的最後走向，即以該「善惡」的建制後的是否和目的為優先；而老子則以雙重性的「自然」，一方面說明相對思維是以處於生活世界的基本判斷方式，一方面初步的點出，其走向也同樣透過某種價值「評估」而逐漸喪失原有的雙重性之「自然」。由此，相對思維雖作為評估的基礎，但這項基礎也受到個體與互動關係上的不同因素產生「如何評估」之問題，於是當相對思維受到限定化，相對思維便會被決定最後的思考方向，即意願獲得什麼與意願丟棄什麼。此即「對立性」的展開，但與此同時也限定了「對立」的方向，藉以將某種價值的有效性視為單一且必要的。

¹⁶ 在海德格《尼采》中，根據感性世界的區別所述：「在道德中做出了某種關於存在者整體的決定。在柏拉圖主義中，這是通過把存在者區分為兩個世界而得以實現的。這兩個世界就是：超感性世界與感性世界。前者是理想、應當之物、自在真實之物的超感性世界；後者則是有所欲求的辛勤努力以及對那個自在有效之物的自身服從的感性世界。」鑒於此，善人的生活目標，被限定於此兩個世界裡實現，然而此「兩個世界」的相對存在，實際是依從於「善與惡」的道德價值設定而產生。（〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》下卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁751。）

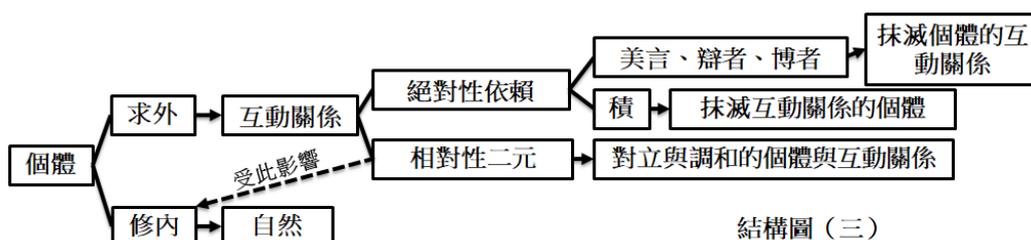
¹⁷ 透過海德格《尼采》述及：「對這些價值設定，以及把價值置入人應當服從的一個自在的超感性世界之中，這些做法源於一種『對人的縮小』。一切形而上學都作為假相世界的感性世界之上設定了一個超感性的真實世界，它們都起源於道德。」可知關於此價值設定，關於此兩個世界，皆源於自我取消的道德價值設定，即非自身化的來由。（〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》下卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁753。）

二、相對思維的演進：對立性

基於上述，《老子》展延個體與互動關係的方向，其相對性至單一有效性的演進關鍵是，如何面對其「對立性」。《老子》藉由第八十一章的進路，對其面向對立性本身的相對思維上的處理，以「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。」為基本敘事結構，但此處的對立性不盡然在於真實內容與華美形式的對立，而是兩種不同模式的對立，其結構型態如下圖：



「信言不美」本身即是「信言」與「不美」的對立，其內容抽繹為形式與內容的未必相符之說，而「美言」與「不信」的對立型態則與前句不同，以思維次序上的對立，說明若先求其表述形式上的表現，則會往後壓縮內容中真實的表現，以致產生習慣透過美言獲取意涵的傾向的價值異變，藉以此加強前句的對立型態與內涵，故此句的對立型態即為形式與內容的思維先後的對立，並後以類推。而此段的對立結構則將個體抹滅至互動關係中，與上述二章「天下皆知美之為美」的第一層次類同。其後，「積」與「有」相對立，並以否定敘述呈現以抹滅互動關係與以單一有效性依賴為傾向的「積」，以及以保存互動關係之自然與相對性調和的「有」，說明個體的「積」與否和「有」與否，關乎個體與互動關係是否「自然」。於是第一段與第二段中有其另一層次的對立結構，即「抹滅個體的互動關係」與「抹滅互動關係的個體」，如下圖：



¹⁸ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月）。

故「不積」會使「為人」和「與人」的互動關係中，發展出一種生命活動的「有」，藉以不再抹滅個體而得以保存個體，並「自然」於互動關係中。再者，「信言不美……博者不知」與「聖人不積……為而不爭」的對立結構仍以有為與無為的對立型態表現其內涵，再度加強有為與無為內質的對立結構中的張力，藉以說明追求其美言、辯者、博者，為其形式上的華美，而此美者，則為天下皆知美之為美的美，進而逐漸遠離內容中的某種真實，此即說明對其產生單一的有效性價值的依賴，亦即其形式有可確定可把握之特性，因而越來越依賴表象美，以致對有為產生既定欲求。此乃相對性至單一有效性的一種過程。於是，《老子》內容雖多闡述個體修內的重要性，但仍必須重視互動關係，即求外的環節，藉以調節求外的諸多欲求導致的抹滅狀態，同時基於此，多處強調求於常道與常名的危險性之用意亦在此，故其相對性二元的對立與調和，雖為求外與互動關係的一環節，但亦以修內的自然為其一基礎表現，因此先將求外的結構型態延展開來，以證後續修內的結構型態。

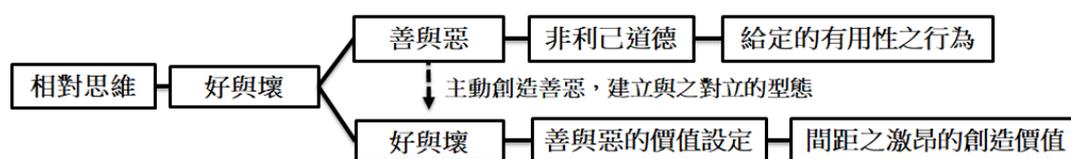
《論道德的系譜》的「對立性」則是透過價值源於道德的思維設定，即提出此道德是如何被決定的？尤其在給定的價值成為既定形式之後，道德歷史的典型徵兆便出現因給定而如何給定進而走向「有用性」的價值評估的型態，於是「善」的概念判斷實際上是通過不同型態的「有用」作為依據，而其最初的判斷，亦是人們稱讚非利己的行為並稱之為善，後以非利己的行為合乎習慣，將「善」的可予以讚賞的特性視為可感受為善的最高價值。正如〈「善與惡」、「好與壞」〉2 節述及：

我們被給定「有用性」、「遺忘」、「習慣」，得出結論為「謬論」，一切都是對一種價值評估的佐證，較高等的人類迄今猶自負於這種價值評估，猶如自負於人類一般的某種特權。這樣一種自負應該受鄙夷，這樣一種價值評估的價值應該受貶低：這一點有人做到了嗎？¹⁹

文本於此否定的是這種保持有用性的價值設定的習慣以及與之形成的歷史。而其有用與否便成為善的目的，形成「有用而合目的與有害而不合目的」的對立型態。於是，人們陷在「善惡」對立的相對思維中，認為此即價值設定的必然框架。然而，於〈「善與惡」、「好與壞」〉中，善惡非相對思維，而是經包裝過的思維習慣。基於善惡框架的有用性、合目的，善惡的判斷不再出自於某一種「好與壞」，而是作用於理想目標與社會群體中的有效與否，因此不但善惡框架屬於凝固的思維習慣，亦與對「好與壞」的欲求、衝動、利己性的本能

¹⁹ [德]尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》(新北市：大家出版，2017年4月)，頁62。

判斷有所不同。故善惡無關好壞，反倒成為人們手中的器械，目的在於合於某個理想目的與社會目的。但是，好與壞本是善惡的起源，而此處的善與惡卻非好與壞的延伸，而是明顯的對立，是現今道德歷史製造出的弱勢者向強勢者提出的顛覆手段與型態。於此先行附圖：



結構圖（四）

在最初的價值設定與價值判斷，即是文本所認為的那些高尚者、站得更高者，這些價值設定與判斷有用性、非利己無關，而是由自身的間距之激昂（*Pathos der Dis-tanz*）所進行的生命活動，是基於自我設定的創造作用所進行的價值創造活動，因而高尚者所進行的善與惡的價值設定是由於好與壞的價值判斷延伸而來，其以「好」的傾向為優先發展，後再以「壞」進行對比。²⁰文本認為這種價值設定之高尚是「持續性和主宰性的總體感覺和基本感覺」，透過價值意識上的等級差距，拒絕落入平庸者的境地。²¹而非利己道德所進行的善與惡之價值設定卻非由好與壞延伸，並試圖透過建立與之對立的方式，意圖消滅與取消好與壞的價值判斷，因此其對立型態中飽含著一種絕對情結，認為善與惡應擔任起源之身分。

就其兩者相對思維中的對立型態。《老子》以「聖人不積，既以為人，己愈有」為例，當中是以「不積」為其「有」的依據，因而《老子》的對立型態是以矛盾性為出發，藉以提出若將價值依據歸因於社會形式中，會造成「外部行為與內部活動」的價值判斷上的分離，即以社會形式的某種「有」視為個體內部的某種「有」，甚而視為富的象徵。而《論道德的系譜》則是透過對立型態中的價值序列進行辨析，即「好與壞」的對立型態是以「優者」為先的對比與肯定，但「善與惡」卻反之以「惡者」為先，故前者以朝向內部的聲音為先，而後者則以朝向外部的否定為先，因而此處著重的是人們是否可能透過對

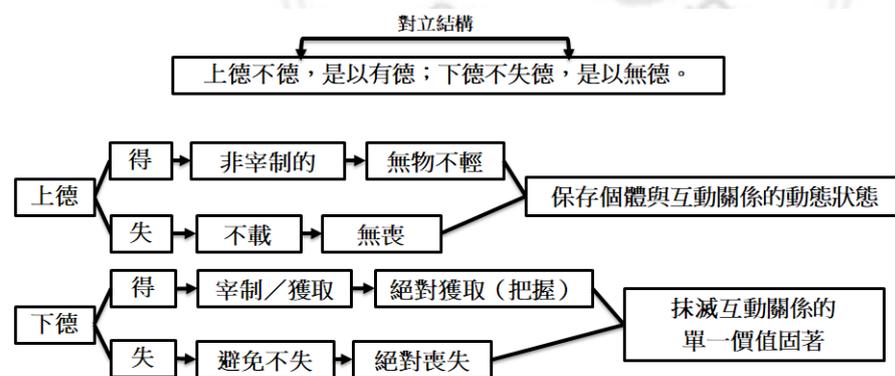
²⁰ 原文 *Pathos der Dis-tanz*，趙千帆譯為「間距之激昂」，源自希臘語，在古語所謂「慳怛」與「慷慨」之間；德語中指面對苦難（*Leiden*）時莊嚴激昂的情感狀態。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁62註6。）；劉滄龍則譯為「級距的激情」，並於〈論尼采價值設定的個體化原理〉述及：「『級距的激情』是高貴的人所特有的一種具有『等級差別的感覺』的貴族意識，它首先並不表現於外在的一種對下層階級的鄙視，而是對內在自我超越的迫切要求。」（劉滄龍：〈論尼采價值設定的個體化原理〉，《揭諦》第11期（2006年6月），頁267）

²¹ 〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁63。

立而前往更優處的方向行走。《老子》有其矛盾性上的啟示，而《論道德的系譜》則是進行價值序列上的判別。兩者皆具有揭示那些之所以構成「價值是否有效」的朝向外部的聲音，進而映現出一種關於思維活動上的堵塞狀態。

三、走向單一有效的思維設定：簡化

以《老子》的第三十八章為解，其「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」則為此章的基本對立結構，即上下相對，內涵則是得失相對。²²王弼注其「德者，得也」，說明此德非現有之道德價值觀，而是未明之狀，欲以通過否定敘述中的啟示性，表現德的特徵。²³因此其得失相對的對立結構，即為個體與互動關係中的相互宰制性為其重點。《老子》全書雖然強調個體覺察，但此個體與主體的定義有別，以主體為中心的概念實為文本中某定敘述的其一要點，即否定個體的中心化，進而強調個體與互動關係之間的交互發生，由此面向「宰制性」，文本亦以此為其一重點。「宰制」廣義而言即是為了獲取實質。於是獲取即為有得，而不獲取即為無法避免有失，因而由此「得」推論至「失」，即是於思維上的由相對走向單一有效的呈現。不僅將「得」視為可把握與可確定性價值之絕對設定，故將獲取認識為絕對獲得，進而推論並排斥不可把握與不確定性的混沌即為「不失」而「有失」的延伸，以此擴大為絕對喪失。其結構型態如下圖：



結構圖(五)

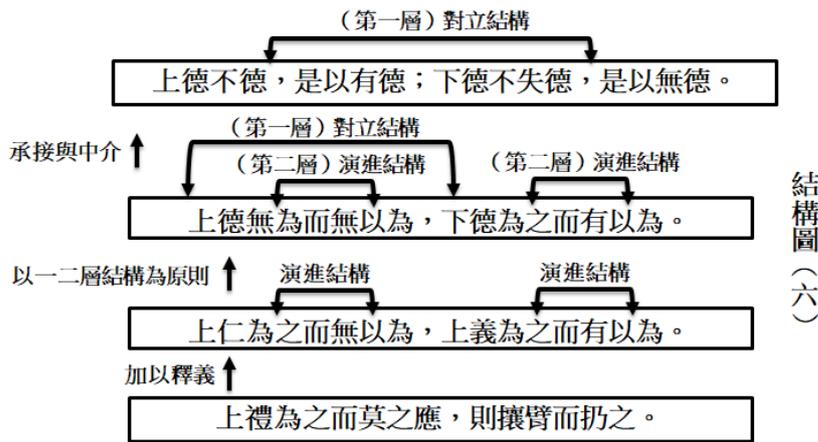
因此《老子》以否定敘述對反了這種思維走向，將「得失」的相對走向單一有效的思維內容，從根本上反向而視，正如王弼注其「以無為用，而莫不載。故物，無焉，則無物不輕」，將德的「得失」提升至道的雙重性中的「有」、

²² [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32-34。

²³ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32-34。

「無」的層次，即二生三的層次。²⁴進而延展至下列敘述結構的推演。

首先以「上德無為而無以為，下德為之而有以為」為例，歷來諸解以層次概括，如吳怡將上德與下德至於最上與次上層次，將其後的上仁義禮置於下德。²⁵又如陳鼓應按帛書三分與諸學者解，即從《韓非》與帛本作四分法，即「上德、上仁、上義、上禮」，以去掉「下德為之而有以為」。²⁶而本文基於敘事結構作為探索，認為其重點已不在於「上下」相對，而是「為」與「以為」的個體與互動關係的演進結構，以下析之，如下附圖：



「上德無為而無以為，下德為之而有以為」，為其上句「上德不得……」與下句「上仁上義上禮……」的中介，既承上句同為上下、得失之對立結構，亦後續引入「為」與「以為」的演進結構，故本文認為此句作為中介，有其規律性的承接作用（此不以考據原文為視角，仍是以基於王弼本脈絡進行詮解）。然而，此處不僅於形式效用，內容亦同此型態進行承接，即之所以前句「上德不得／下德不失德」的得失對立結構，是為抽繹出「得失」的內容原則。因此「上德無為而無以為／下德為之而有以為」乃是作為中介，承接「上下、得失」的第一層對立結構並引入「為」、「以為」的第二層演進結構，是以作為後續上德仁義禮的結構原則。因為此「德」非重於道德內容，仁義禮才是，故也以此內容為其結構原則。

德既以「得」為也，以非宰制的方式以其不自生，故德非重於具體的定義道德內容，而在於「自然」裡的開放性思維，故此「德」既可為結構原則視之，也可為內涵視之，在此具有雙重身份，一方面作為上仁義禮的結構原則，一方面併入為上德仁義禮作為結構內涵。另，上禮有別於上德仁義，乃是抹滅

²⁴ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32-34。

²⁵ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁247。

²⁶ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1997年，1月），頁195-197。

²⁷ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32。

個體的互動關係，其莫之應與攘臂扔之，皆以交易形式作為天下皆知美之為美的「美」，有其「不失德」而產生的「惡」，以致上下禮，即主動的抹消個體與被動的抹消個體之別。故此句乃是加強釋義，而不併於上仁義的層次裡。

因此，透過「為」、「以為」對應至個體與互動關係的演進結構中，可知兩者即會相互影響，上德的演進結構中按王弼注中有言其「無物不輕」，因此無以為即是透過無為所發展的無以為之現象，而按《老子今註今譯及評介》藉林希逸注「以者，有心也」，以及《新譯老子解義》認為無為即內在的境界型態，無以為則是達到無為的表現態度或方法，故無以為一方面實為無為的個體體現，一方面處於互動關係中的無以為之感性形式。²⁸因此，無為而無不為的演進結構，即重視互動關係的個體型態。於是以下便有其層次之別，而接下來的方向則由於欲避免「有失」的「有德」藉以獲得，因而其獲得之形式應具有可控之效果。於是形式由繁入簡，將價值逐漸轉向成單一有效性的方向。

就上仁與上義而言，既與上禮不同之處在於發之於內在而保存個體並延展至互動關係，因此二者亦不會通過抹滅一端而成其另一端的情況發生，故其層次所要區別的是「為之」的條件，即作用於互動關係的前提體現。仁與義之別在於大小，若以此相對，則仁大而廣，義小而精，因此仁可無以為的在互動關係中作為容納價值性的存在，但義因為需要精確的掌握，故也需要有以為的判斷標的存在。那麼，「為之」與「無為」的區別呢？既為「以為」的體現前提，而上德非重視道德內容，因此兩者之別在於「無為」重於其常得的開放思維之彈性價值，即以不消耗自我個體的「自然」，故其德，重視的是「不自生」的體現，即不塞其原的無性。而「為之」則重於其個體狀態的主體價值，又以律己為原則，如王弼注其上仁「而愛之無所偏私，故上仁為之而無以為也」，故其仁，重視的是「有載」的體現，即愛為所載，雖無偏私但以仁為主、雖貴為「上」，但仍具價值的單一特性。²⁹

由此再延伸至「有以為」與「無以為」的演進結構，與樸散為器的過程相近，說明其「有以為」的互動關係之現象中，表現由既定判斷標準或認知標準進行雕塑為可「以為」之器；而「無以為」則基於是以前互動關係為延展，因而透過的則是道的「有性」，即王弼注之「利而無害」，呈現不受干涉而益於此互動關係的現象，在此階段，上仁亦能達到。³⁰

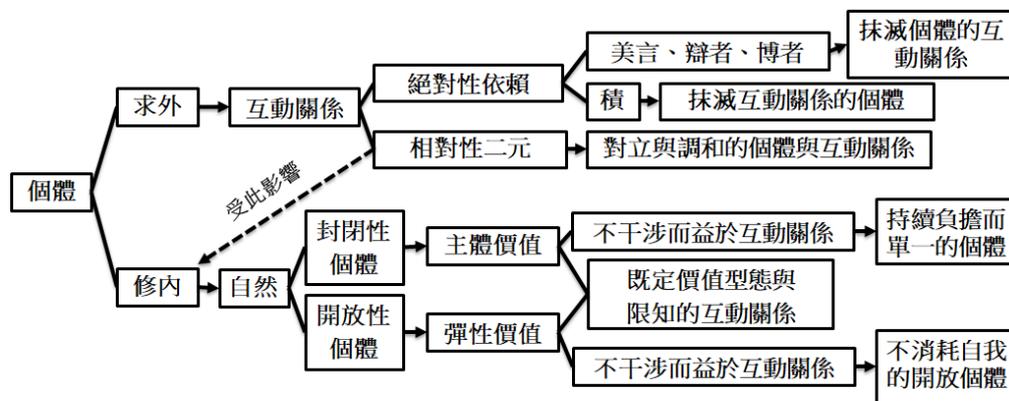
鑒於此，透過此「為」、「以為」對應至個體與互動關係的演進結構，推論出基於一二層的前提，故衍成的第三層相對結構，即開放性與封閉性的價值

²⁸ 按李澤厚的美學感性形式而言，其感性形式為主觀實踐與客觀現實的交互作用所發生，故「無以為」即是透過主觀實踐所隱現於客觀現實的審美狀態，而此審美狀態則以「無為」的內在境界型態為其審美性質而成「無以為」的基礎。（李澤厚：《美學四講》（臺北：三民書局，2001年10月）。）

²⁹ 〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32-33。

³⁰ 〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁32。

思維型態之對立結構。以此對應於相對性至單一有效性的發展過程，說明《老子》文本的否定敘述，藉由相對思維中的對立結構之型態演變，可知演變的過程即是一種「簡化」的過程，是以單一固著型態的價值思維為其修內的演進結構，如下附圖：



結構圖 (七)

就其演進結構後帶出的第三層對立結構，即開放性與封閉性的對立，由此帶出主體與非主體之別，同時在「以為」的互動關係中，雖統括「上下」結構而帶出既定限知與不干涉之相似發展，但就「上下、得失」的對立結構，德仁義禮皆有上下之別，故最後的衍成，便會出現疊合的發展，然其內質仍以「無為」與「為之」而具差別。

此章其後，「夫禮者」即價值已走至困窘之境，只剩餘依其「惡」求其「不失德」。其結構型態同為二章與八十一章的真實內容與華美形式的對立，透過《老子》文本的否定敘述，皆著重於單一有效性的抹滅個體與互動關係的交互狀態，同時透過演進結構，逐步的簡化其價值型態與思維狀態，進而使「對立」的方向似只有一種的單一存在方向之幻象。對應於道與一二三的關係，人處於三的相對性狀態，但卻取消源於二的雙重性，因而將遍布三與萬物的有性與無性逐一的簡化與去除，最後將剩餘的「利」之形式視為單一的可把握之確定性價值，

由此可知，《老子》文本內容的結構，不僅以相對思維與對立結構進行發展，亦在不同層次的演進過程中，層遞的傳達其逐步喪失的簡化過程，表現出一種框限生命活動的思維困境，即相對性至單一有效性的過程。

《論道德的系譜》基於「善與惡」的對立情結，引發了其身份上的戰爭，即教士與貴族的對立。在文本中，貴族原本的精神是不以非利己為憑依，而以佔有鑄造、設定的眼光，即「善」並非出自於「善意」而是「好」的設定，且維持這樣的價值判斷需要具有戰鬥競技的條件，藉以對抗「壞」的對立與其延伸。相反的，教士則是由無力於競爭中衍生的精神仇恨者，取消「好與壞」的

價值設定而以對立的方式建立以無力、反對競爭與否定自我的方式，並透過群聚弱勢者建立出統一的價值設定。「教士」是弱勢者製造出一種功能稱謂，用意在於確保政治優先地位，藉以在群體道德裡的善惡中建立統一規則。於是「當貴族價值判斷衰落之時……『利己』與『非利己』的全面對立才越來越被強加於於人類良知之上」，而此「善與惡」因不與「好與壞」的價值設定為依據，反以是否合於對立規則為是否達成「善意」的判斷，故此「善與惡」不再具備創造性，即其此型態的價值設定之作用在於取消個體本身自行價值設定的創造活動，藉以加強其合於統一之目的，為一種均質化，且由於內向化與尖銳化，於是此統一型態之「善與惡」便帶有普遍的怨恨精神的基礎。

在此，出現兩種型態的道德意志，即主人道德（Herrenmoral）與奴隸道德（Sklavenmoral）。兩者的價值設定行為最明顯的差異為前者來自於自身肯定的自發生長作用，而設定於肯定之對立的「壞」則是為其避免平庸而表現的對比；後者則是先以「對著某個『外面』說不，對著某個『別處』或某個『非自身』說不」為出發，是一種「不是回到自身卻根據外部而進行的迫不得已的指向」，其形態是以「惡」的設定為出發，藉以合目的的創造「善」。³¹兩者是明顯的對立結構，奴隸道德中的「惡」實際上即是主人道德的「好」的設定，是以「惡」為主要價值的形式表現，而主人道德的「好」則不會優先判斷奴隸道德的「善」的行為，即「壞」只屬於附加價值，是以對比「好」的強力而出現。此對立結構的表現同時也體現於不同活動的狀態，如附表格：

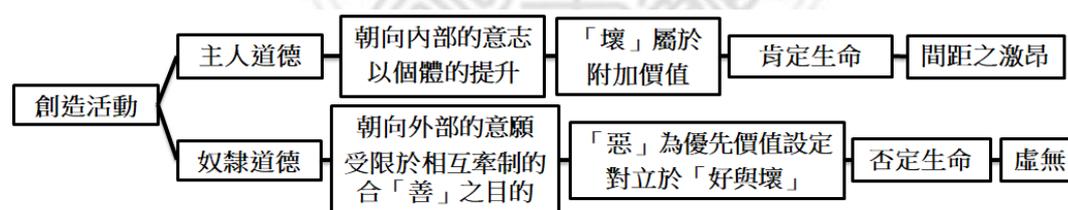
表（一）	主人道德（高尚道德）	奴隸道德（怨恨道德）
怨恨	無所毒害／ 一次性的發作與消散	對外部的否定／潛藏的表現／ 對自身的不坦率
幸運	來自飽滿的意志／ 與行為不可分離的必然能動	優先設定不幸／ 運勢即外部的必然附加
聰明	即為奢華的表現	推崇於生存條件
動物性	食肉動物	家養動物

關於「怨恨」，主人道德之怨恨起於「壞」的事故，但由於其僅作為對比作用存在，故以一次立即反應的充分發作，亦不再延續怨恨，藉以繼續設定「好」的價值型態；奴隸道德的起源即是怨恨，因此其善惡的價值設定與判斷之延伸，皆與此相關，其對外部的否定，以及合目的的「善」導致對互動關係的一種潛藏表現，進而發展成「意願習慣」，即對自身同樣不再認識自身的否定性

³¹ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁77-81。

習慣。關於「幸運」，即反映對生命現況的意志型態。主人道德所佔據的即是行為與運勢的不可分離，因而幸運不屬於被動附加，而是主動表現的一種生命飽滿之狀；而奴隸道德則反之，行為與運勢的分離導致任何際遇皆屬於外部的附加，因而不信任行動本身的創造活動所代表的生命意志，後再以否定，即設定不幸為命運之所以如此意願的起源。關於「聰明」，同樣反映其生命的意志型態，前者基於「好」的設定，以飽滿與自身為依據，聰明即是豐富的奢華表現，後者則由於怨恨之基礎，故為確保生命安全、和平，便以生存條件為出發，並停止價值的創造活動。關於「動物性」，主人道德的意志立於荒野中承擔危險，帶有食肉環境的緊張，一種以朝向內部的強健持續成長，即「高尚種族，就是其所過之處皆可見到『野蠻』概念的種族」；奴隸道德則將「那種緊張在共同體的和平中造成長久的封閉和隔閡」，藉此合於「善」之目的，並形成文化工具，藉以將人類之於食肉動物培養成家養動物、文明動物，一種朝向外部的價值依從。³²

如上述，文本將兩者放置於道德歷史中，認為兩者最初的活動皆是一種創造活動，然而後者的型態卻欲反過來取消內部創造的能動，試圖取代成為起源本身，因而被文本視為一種持續的毒害。奴隸道德作為後出的道德價值，以對立於主人道德的「好與壞」為優先，欲以此對立取消「好與壞」的價值設定之源，不僅消除人們創造的本能活動，同時將人們停留於此道德形態中的「善與惡」的感性世界中，藉由此長久的習慣成為取消歷史的歷史。³³兩者道德的對立結構由此道德歷史中產生，如下附圖：



結構圖（八）

「好與壞」或「善與惡」，其本源皆屬於一種創造性活動，出自於相對思維，然其相對中的對立性卻延展出不同的特性，此延展出意志的朝向方向有所不同，即對立的用意會構成歷史的形塑與價值判斷的依據。故當「好與壞」的對立僅是透過對比的等級意識進行「好」的價值突破與突顯，是以朝向內部的價判斷與設定而發展，其道德歷史便是反覆在大地製造理想的歷史；但當禮俗、

³² [德]尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁81-85。

³³ 參酌頁28註16、17 海德格對超感性世界與感性世界的區分。透過對超感性的制定，藉以長久的停留於感性世界，使「善」之目的可以持續的有效、和平、統一而不受威脅的被更改。

習氣與感激，即是受限於相互警惕與同儕爭勝的忌妒的表現，是以外部作為價值判斷與設定的依據之型態出現，那麼此道德歷史的意願即是將人們朝向否定生命的方向作為形塑方向。

如文本所述，「好與壞」的價值設定先於「善與惡」的價值設定，因而當奴隸道德的起義成功，「善與惡」的價值設定取消了「好與壞」的價值設定，其判斷準繩便轉向成為是否合於「善與惡」的表現形式，此後將內部創造的能動受限於此準繩中，人們透過此道德歷史的形塑，同海德格所言：

從形而上學來看，「道德」的「善人」是那種人，他對自己作為無條件的理想來服從的價值的起源一無所知。這種對價值起源的無知（Nichtahnen）因此就阻止人對價值的來源做出明確的沉思，即不能沉思以下事實：價值乃是強力意志本身為自己設定的條件。³⁴

由此形塑出取消內部創造的能動、取消歷史、取消生命之肯定，整體而言即是「簡化」成無知與單一。當人們不再荒野中為其「好」的價值設定反覆試驗與提升，「價值」便會單純的停留於「無條件之理想」，因而不論「善與惡」的價值形式如何延展，皆會走向「虛無」，因其準繩僅在外部形式的共同遵守。同文本以果樹為喻：

猶如果樹必然要結果，我們的思想，我們的價值，我們的「是」與「否」、「如果」和「是否」就帶著這種必然性，從我們內部生長出來——所有東西都互有親緣，互帶關聯，都是一個意志、一種健康、一片土壤和一輪太陽的見證。——你們覺得我們的這些果子好吃嗎？——可這跟那些果樹有什麼相干！這跟我們、我們哲學家們有什麼相干！……

35

當果實與果樹具有親緣性而生長乃是一種必然，「好與壞」、「善與惡」即是一種必然生產「個別真理」的果樹，那麼由「好與壞」、「善與惡」的價值設定所產生的果實雖互有親緣性，卻仍然屬於個別的、鬆散的、仍需撞破的，但其「善與惡」的果樹卻反到將其「果實」的「好吃」視為道德的「完整」，即有用性的最大化之形式表現。此表現甚而將果樹之前的那一片土壤皆盡數遺

³⁴ [德]馬丁·海德格爾（Martin Heidegger,1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》下卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁754。

³⁵ 〈序言〉2節中提及，人們的基本意志即是一種產生不同形式的自由活動，若以其個別活動作為單一傾向的固定真理或完整，此即「個別的謬誤」。[德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁48。

忘。³⁶

「善與惡」透過與「好與壞」的對立所表現的相對思維屬於一種對超感性世界與感性世界的絕對情結，對舉於奴隸道德的起義歷史，不論是最初對立於「好與壞」或是「善」與「惡」自為的對立，皆以「善」的形式表現為其準繩，不必再經歷荒野與強健，僅享受共同和平的封閉環境中成就其「善果」或是「彼岸」，透過一步一步的取消與簡化，將一切「價值問題」歸諸於是否合於此一形式之表現準繩，即相對思維中走入單一思維中價值的虛無型態之彰顯。

綜上所述，在相對的取捨作用下，所見之結果皆是篩選後的「簡化與有效」形式。《論道德的系譜》的「好與壞」之價值設定即是不斷透過優劣的對立與取捨，使人們對於自身內部的價值不斷更新其「優者之優」的可能，此即一種積極性較強的形式。然，後以「善與惡」的與之對立，使「好與壞」的價值設定被取消，而其「善與惡」的價值本意卻是以否定生命為方向，並透過統一的社會形式作為價值依據，以致達到簡化並利於統治的有效形式。而在《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的進程中，學界多以本原式的解釋說明「道」的某種生成作用，然若放入生命與困境的語境時，此即生命因產生斷裂而逐漸進入簡化的過程，即道的獨立性與雙重性的喪失，於是「德、仁、義、禮」以及「無為、為之與無以為、有以為」的不同層次之對立型態，使之逐步的簡化，因而導致「相對與取捨」的後續走向是往單一有效性的方向走去。於是《老子》的第一道目光，即是以此般喪失而轉向簡化與有效的隱含喻指，這道喪失使得人們也不得不為仰賴簡化與有效的思維模式去尋找對應價值，即一種社會關係，因而其困境因素最後不得不仍落入社會形式中的互動狀態上獲得看似實相的解答。由此，《老子》在相對性思維中著重的是相對思維來源的喪失，導致社會形式的簡化與有效；而《論道德的系譜》則是在相對思維的對立性中出現取消價值創造的活動，導致的社會形式的簡化與有效。

第二節 個體匱乏與關係依賴的技術化情境

基於相對思維模式的走向，有其單一有效性的傾向，然而此傾向的來由卻未加以說明為何有以這種傾向的誕生，即為何人們需要有效。兩者文本中的否定敘述，皆有其批判性的層面，有以針對觀復現象後而提出的癥結，即「已發生」的病徵。其後，亦透過不同的方式將其癥結帶入消解或克服的境地。在此之前，已發生之前的發生又何以發生？尤以單一有效性思維型態的「傾向」本

³⁶ 「個別真理」即單一向的真理形式，其依據不僅仰賴「有用性」，同時將此效用作為判斷是否為真理的準繩依據，意圖將其「目的」視為「開端」。

身的非絕對，是故有其因。而《老子》所論其「已發生」之境地以及對此境地的消融狀態，後來也有諸多研究詮解，然本節暫不歸結於大道廢的形而上結論，藉以面向個體困境本身。

《老子》困境承其上節的對立結構，有其個體與互動關係的延展，而針對其封閉型態的價值思維中，以「失／不失」為重，說明三生萬物之後的萬物發展皆容易受制於此循環，由此再將其延伸，即可對應於個體之於互動關係的「生／死」的求欲過程，於是導致《老子》言的「不畏死」，而其「不畏死」的前提卻為若不畏死，依然入死，故仰賴不畏死而求生之生。由此而言，必然由於某種仰賴而發生某種「匱乏」，同時又抑制文本中「自然」的可能，整體進程便促成了某種「傾向」。而《論道德的系譜》中透過道德歷史提出「善與惡」的價值設定實際源於「好與壞」的價值設定，然而卻因以怨恨為基礎將之視為對立對象，因而「善與惡」以取代「好與壞」的起源為對立目標，最終形成了歷史。於是，在長久的「善與惡」的習慣下，奴隸道德起義成功的發展下，其基礎「怨恨」轉向成「虧欠」，不再對立於「好與壞」，而是轉向對立於自我生命，即透過自我渺小化的系統化，使人們開始建制於填補「虧欠」的理想與彼岸，認為人們的最高價值在於進入「無苦難世界」的那一種「彼岸」。於是，似乎造成了某種「需求」，使人不得不去需要它，因而造成若不遵循則出現某種尚未填補的內在「匱乏」。

一、有效的道路：「強」與「適應」

究其中國思想中諸多思想，有別西方以純粹理的形而上方法進行追尋，中國著重於一以貫之的內蘊。這種理想的形而上的境界範域，以及迴向到現實世界的落實，被視為是以價值取向的「內在形上學」。³⁷故不僅其義理方向的研究皆顯示內在性的要義，且其一以貫之則需要通過實踐性的延展，因而既重於對內在性的規律掌握，亦強調主觀性的實踐發展，說明中國思想中著重於體悟過程、體認、證悟、證會等等稱詞所指涉之其工夫式展開。因此不論中國何種思想，皆需辨析此過程。而這個過程表現了若不通過這般思省狀態，即可能會失去「掌握」某種價值的「價值」，或不再擁有某種價值型態的呈現狀態，因而相信為人生於世，其存在於內在的價值意涵，有掌握之必要的價值性。一方面朝向個體內在時，可消除不確定性的荒蕪，一方面朝向互動關係時，可實證於立於地的社會型態。於是，困境至此油然而生，即受困於仰賴透過此過程而

³⁷ 方東美《原始儒家道家哲學》：「一切理想的境界乃是高度真相含藏之高度價值，這種高度價值又可以迴向到人間的現實世界中落實，逐漸使理想成為現實，現實成就之後又可以啟發新的理想。……「超越形上學」在理想價值的完全實現方面看來，又一變而為「內在形上學」，一切理想價值都內在於世界的實現、人生的實現。」就方東美而言，中國原始思想以儒道為始，後世皆承其思想型態而成為其歷史文化性，此為中國思想的顯著特性之一。（方東美：《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化，2005年8月），頁51。）

必然的絕對獲取，進而僵持於過程之過程。於是承上節，並受制於本章命題，《老子》既從相對性至絕對性的思維走向提出不同層次的價值結構，而基於此走向也發展出某種傾向，因而導致困境的產生，故以其結構型態，藉文本內容逆推其價值的本原型態，以此還原「傾向」的之所以發生的假設。

首先，本節以《老子》五十五章為解，以「含德之厚，比於赤子」為始，帶出兩個層面的分析。³⁸一為用以「赤子」喻其厚德與其狀態，二以赤子之於個體的往復型態關係，故「赤子」便有相應於此前後兩者的兩層面延伸內涵，前者為直接明示喻指的涉出厚德的形象映照，即「蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏」，後者則以暗示的喻指過程的間接形式，即「骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也」，涉出之於個體的本然乃「赤子的內在性」之引導性的符號作用，即文本透過符號象徵的意涵調度，「邀請」其進行詮解。³⁹於是，透過此「邀請」會得出兩種「赤子」內涵的特性，即本原性與積極性。一方面提出個體的本原型態，一方面透過本原的本有，由文本整體的否定敘述產生導引效用，使「邀請」涉有實踐上的積極化，使面向困境本身出現另一條反向的型態呈現。

同時，此處也提出關乎「赤子」形象與內容中所包含的客觀性，而此客觀性則內據於掌握某種規律性，進而以交互作用為前提，即通過觀復萬物的主觀實踐行程，藉以透過「赤子」成為一感性形式而提升至第十章的「抱一」的境地。⁴⁰這種客觀性會帶來「還原自身」的引述，即普遍可能性，於是這種本原性與積極性的邀請，會在客觀性的前提導入主觀實踐的發生，進而使「歸還」出現，又藉由「道可道，非常道」的語境範疇，使其歸還的意味形式疊加得更加濃厚。

而「赤子」或如「嬰兒」，即為《老子》文本裡既具客觀亦含主觀的形象體，恰如八章的「若水，故幾於道」的「水」。因而儘管「抱一」，也是處於「一生二」的「類一」狀，於是「赤子」雖能接近「抱一」，但本身即「有」的存在，故處於「二」的狀態，而「二」乃「道」的雙重性展現，因此「赤子」是為具備「有性」與「無性」的型態，如是「骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也」的內容。⁴¹鑒於此，後續「二生三」的相對性則由於「赤子」的「有性」與「無性」，使個體本來便具有往「有之以為利，無之以為用」的發展走去。此非「傾向」，而是「自然」發展。

然而，接續以層次遞說的進入「知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣

³⁸〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁47。

³⁹〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁47。

⁴⁰同本章節頁34註28。其感性形式仍具主觀實踐與客觀現實的交互作用而發生。

⁴¹〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁47。

曰強」，顯著以「常、明」與「祥、強」的對立結構為延展，說明從「常、明」到「祥、強」的過程變化。⁴²而此過程變化會在互動關係上表現出分離，即「常、明」本是雙重性的表現，且是以「握固」的前提下進行發展，即與萬物關係緊密之狀。因此當屬於三生萬物的「益生」，形成為「祥」的過程時，「柔弱」便出現摧折的可能，只因其「祥」因。⁴³於是，不摧折的表現則在與萬物關係緊密的前提下展現，因此本來「有性」是受於「無性」的支撐上的。因此當「常、明」走入「祥、強」，是謂喪失「無性」的過程，即在相對性層次上，捨棄「赤子」，也即「二生三，三生萬物」的過程裡捨棄「二」的狀態，是曰「強」的進路，而此整體乃與「益生」之萬物關係（或互動關係）導致。因此體現在生活世界裡，即為一種喪失「消極自由」的過程。⁴⁴

當一端喪失則另一端傾斜，即是「傾向」的引發。是故，「傾向」是透過「益生」的過程所累積於「祥」而引發的失德狀態，因此「傾向」乃是互動關係中的所逐漸生產的「被製造意向」。於是「不失德」的價值型態為因應「眾人之所惡」而被生產，是謂「傾向」的現象表現。然而，存「有性」而捨「無性」，實際上是由「積極自由」消滅「消極自由」的過程。⁴⁵自「二」的雙重性走入「二生三」的相對性，相對思維成為價值判斷的基礎，相對兩端的

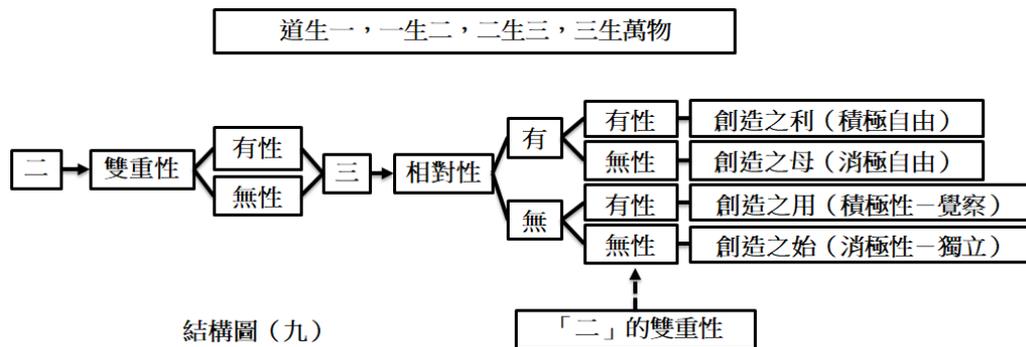
⁴² 王弼注其「物以和為常，知和而得常」、「無形不可得而見」說明「知和曰常，知常曰明」的「無性」與「有性」，而「益生曰祥，心使氣曰強」則以「生不可益，益之則妖也」、「心宜無有，使氣則強」說明「用」與「利」的過度發展，藉以連接後句的「物壯則老」。而在吳怡的譯中，祥為「襪祥」，本意為良，但乃是一種向外祈求的決定，即由外決定內的形式。因而此「祥」會走入「強」而「老」，只因求於「物」本身的決定。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁47-48；吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁352。）

⁴³ 王弼注其赤子之所能握固，乃是柔弱之故，其柔弱則以不爭而不摧折為性。「握固」則在吳怡的譯中為與萬物關係緊密的一種展現，即在互動關係中仍然參與其中，而非以唯己的前提進行修己之意。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁47-48；吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁350。）

⁴⁴ 此處援引柏林《自由四論》中〈兩種自由概念〉的消極自由，即「免於……的自由」，而此自由為一種政治哲學，即此消極自由乃是一種訂立範圍與界限的社會範域，藉以實現免受於侵害個人的自由型態。對應於悉，若無喪失無性，則不遠離萬物關係（或互動關係），而一旦喪失無性，則遠離互動關係而轉入單一互動關係，並遠離個體本然雙重性，此單一互動關係又以社會生活為主，故此互動關係即以一種社會性的政治行為為導向，而此「益生」的對象與發生處境，即走入「去除萬物關係」的互動關係而走入社會生活的處境，於是喪失其消極自由，而此喪失則有兩方面，一方面為喪失辨認消極自由界線的辨別力，另一方面將社會與客觀自然的互動關係分割為視社會形式為互動關係之全貌的單向度關係。（以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月）頁230-240。）

⁴⁵ 就《自由四論》中的積極自由，即「去做……的自由」，亦以理智為前提，在自我實現裡成為一名行動者，並相信理智之真實即普遍共有，故自我與其他自我相同，因而我所追求即他人所追求。而「益生曰祥」的產生過程之前提雖非全然理智導向，但其「祥」只是形式化的結果，其內容以一致化的傾向為主，故仍可以理性趨向為視角。於是，基於追求一致化的積極自由抑制了消極自由的範域，使積極自由轉向支配消極自由的過程，對應於悉，即「祥」壓制「赤子」的表現。在《自由四論》中稱此積極自由為膨脹的積極，即西方歷史上積極自由和消極自由的演變所導致的衝突。（以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月）頁241-246。）

「有」、「無」便各自存有「有性」與「無性」，如附圖：



當「有」、「無」各自存有「有性」與「無性」，則體現出十一章的「有之以為利」與「無之以為用」。然，「益生」的過程與累積卻採用逐漸剝離的進程。益生即生與益之間的關係，也即有之以為利的創造活動，但走向「祥」，使天下好惡成為判準，並以「利」為單一導向，故「無之用」受忽視而離散，相對無的「有性」與「無性」便因相對的傾斜而受剝離，即其覺察的積極性與獨立的消極性的脫落；同時，相對有的「無性」也因「利」的標準化以及相對無的喪失而逐漸割裂。於是，創造活動中內在性的剝離，首要以消極自由為先驅逐對象，進而逐漸擴大其積極自由，以致積極自由本身進一步將自身形塑為「有效的積極」，為其掌握絕對有效性之基礎，但卻因相對有的無性喪失而最終反消滅其有性之積極自由本身。此整體過程可視為是一種逐漸去除並簡化的過程，而此簡化之「祥」的過程則也導致了可掌握、操控的可行性之幻象，以致後來技術化的產生，故「強」便誕生出可有效把握的價值形式，此「強」也與「祥」相互依賴，因而在「益生」的過程中，產生「強」與「祥」的供需關係，即互動關係上的價值認可，於是衍成一條可見的、可掌控與可依據的有效之價值道路。此形式將簡化的有效充分達到個體難以抗拒的狀態與現象，使喪失價值的生成與能動不受覺察，並專注的朝向外外部。

《論道德的系譜》則從文本的〈「善和惡」、「好和壞」〉為始，語境圍繞在人們的「如何決定價值」的價值評估之活動是如何運作，而其藉由兩種價值型態的對立後所見的奴隸道德起義之勝利，道德歷史的形塑方向以此開始轉向，轉向至〈「虧欠」、「壞良知」及與此相關者〉與〈苦修理想意味著什麼？〉兩章所要論及的「道德『感覺過度』系統」的發展與建制。⁴⁶這套建制延續「善與惡」的基礎，即「怨恨」的前提，延續成一種原來屬於朝向外部的

⁴⁶ 「感覺過度」出自 3 篇 19 節，是以道德感覺作為麻痺工具，藉以對抗那些被視為本能的情緒與衝動，進而削弱人類的創造活動，並有效地合於某種「道德」。(〔德〕尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》(新北市：大家出版，2017年4月)，頁222。)

「不」，將那迫不得已的指向顛倒成「是」的意願，藉此「去自身化」與「神聖化」，認為此即一種內返或返鄉的行徑道路。以此為基礎所研發的第一道價值設定，即是「責任」；既要合於「善」之目的的群體足以統一，並利於「善」的有用性之擴張，便必要將道德化的進程合乎規則。於是將人們規訓為家養動物——「首先把人弄得必然、形式單一、在同類中相同、合乎規則，到達一定程度，從而可以估算。」——即是建制一條有效道路的首要任務。⁴⁷

「責任」即人類基本契約關係的履踐活動，說明既有的價值設定與判斷，是一種估算的本有活動，也是與人之間相互進行權力交流的狀態，在這個基礎上，人們是以可許諾者以及全權自主者自居的，但若在上述的「善與惡」的前提下便會產生不同的後在轉向。以「善」之有用性形式為出發，「責任」必須合於某種「良知」，而非個體既有的價值評估，進而將可許諾之開端轉向依據可許諾之行為，於是以此為基礎，人類的道德歷史即是一種「可許諾之形式」歷史，又或稱是「良知」的歷史。在此框架下，「善與惡」的估價活動、「責任」的權力自主、以有用性的估量為意識，由道德化後的「良知」構成此「許諾」歷史。然，在「責任」的背後，需要有「許諾的保證」，此即之所以神聖化的基礎；許諾的結尾若不相應獲得某種回報，於此框架下的「責任」亦無存在必要。而此交換形式的活動，則源自十分物質的「負債」概念，即估價活動衍生的一種發展，當「任何一種損害都在某個方面有其等價物，確實能夠被償還，哪怕是通過損害者的某種疼痛」實為價值力量來源，人們便足夠放大其對有用性的追求有其必要。⁴⁸於此，債權人與債務人的買、賣、交換與貿易關係，以及那種可以被「償還」的意願，被植入於此框架中成就其「許諾的保證」，即道德化的「責任」。這項債法的權力交流，同時因框架的前提，轉向鞏固公共體的社會意識為優先，是以將一切可估算之物，置於統一建制中。

由此延伸出一個問題，即人們需要償還什麼？文本中，「善與惡」的道德意志將弱勢者群聚，並形成政治團體，由此人們可以享受公共體，並保障彼此的安全，消除那在荒野中才會出現的損害與敵意，因而人們必須將自己抵押給集體，並負起責任與義務，藉以「償還」他們所不再需要面臨的危險。這項債法使得人們不再處理荒野的問題，只須對此和平債務負起責任，然而，此債法的道德意志是以取消創造活動為前提的價值設定型態，以及怨恨的基礎，故此

⁴⁷ 於 2 篇 1-2 節皆有談及，與強健之人為對比，遵循「善與惡」的團體，其群眾時常是統一面貌，即所謂單一形式的家養動物之特徵。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 106-108。）

⁴⁸ 文本 2 篇 4 節中談及，道德歷史的「良知」源自一個古老的物質觀念，即「負債」的契約概念。而此概念與人的估價活動有關，這個活動促使人可以透過設定價值以及交換價值中產生權力互動，藉以加深「償還」於社會的權力意識。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 113-114。）

公共體的償付意識，實際造成人們養成單向的「反應性（*reaktive*）感覺」的習慣，即對破壞此債法的怨恨以及合於此債法的讚美的形式準繩。⁴⁹此反應性使怨恨作為文化工具的基础更加直覺，致使強迫後來的人們更應「適應」此感覺，於是其文化形成歷史，透過習慣「把生命本身定義為一種對外在形勢越來越合目的的內在適應」，同時亦透過對債法的破壞的憂慮，催生其刑罰制度，致使此文化中不僅屬於反應性感覺的文化習慣，亦是一種加深歷史記憶的「疼痛」習慣，刑罰之目的即在此。⁵⁰再者由於一切皆是可估算之價值，其懲罰手段便來自合於「善」之目的的相對應之償還價值，再次鑿深其公共體的必要合理依據。當此建制有其目的、行為，使人建構「人不會有所損失」的幻象中，生命不會再遭受任何「問題」，這個道德意志的有用性即會發揮出它最大的效用。

情緒與感覺在此區分成一種對立型態，即主動性（*aktive*）情緒與反應性（*reaktive*）感覺；前者以「未刻意意識」，即積極的健忘為其主動性情緒的精神狀態，後者以「刻意意識」，即對單一向的既有形式所採取的單一向反應的反應性感覺。⁵¹而由此道德歷史的文化工具所打造的反應性感覺習慣，被視為是「良知」的開端，同時這也是此道德歷史的特徵之一，即將「目的視為開端」。從其「善與惡」和「好與壞」的對立為始，「善與惡」實際是以有用性為目的，進而發展的一系列工具性道德設定，最後取代「好與壞」並自在的設定為「本源」，即將自身視為一種開端。於是藉此基礎所延伸的道德歷史，即是由此顛倒後的「開端」所創造的各種道德「開端」。透過開端與目的的顛倒，文本所提及的是刑罰，即「把這個目的設到開端，當作刑罰的始發原因（*causa fiendi*）」。⁵²刑罰的設立在於警示破壞規則的後果，其懲罰手段即透過疼痛強制將人們記憶合於「善」之目的的必要，然而基於怨恨之基礎，即某一種無力於應對荒野的弱勢，因而興建一種反對鬥爭的鬥爭手段，故以此「法

⁴⁹ 2 篇 11 節中以「主動性」（*aktive*）與「反應性」（*reaktive*）相對，提出感覺與情緒在價值活動中的作用。當中提及「具有主動性、攻擊性、侵犯性的人總是比反應性的人離正義更近一百步；他恰恰不需要以反應性的人所做的那種方式去做，去虛假和先人為主地評價他的對象」，說明「主動性」仍承其具有創造性活動的「好與壞」之價值設定型態，而「反應性」則透過統一建制與怨恨精神，對破壞「善」之行為者以及不合於「善」之目的者進行直覺地否定；前者朝向內部出發，而後者歸因於外部準繩。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 128-130。）

⁵⁰ 於 2 篇 12 節所述，當「反應性」成為道德意志的發生形式，即封閉的以某種凝固的「良知」為中心，亦會形塑力道越加強力的排他性與單一性。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 136。）

⁵¹ 關於「積極的健忘」出自 2 篇 1 節，其內容乃是一種肯定的、克服的力，故於本文第三章再行詳述，此處暫且作為對立的一方比對。

⁵² 出自 2 篇 12 節。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 133。）

之目的」的有用性被設於「法之開端」，「疼痛」也因此被視為通往「善」之理想的必要存在，如是「懲罰顯然過多承載了各種各樣的有用性」一般。⁵³這段過程將人們愈加遠離了屬於創造活動的價值型態，更處於被迫適應有用性之必要，以利於團體中具備可估算之「良知」，而《論道德的系譜》稱此「良知」為「壞良知」，即是「好與壞」中作為對照的「壞」的價值。

之所以採用「適應」，即說明人們的非自願與非本有，但對於社會的權力意識的存在卻是合理的。因而除了刑罰的外部限制，這些有用性仍需要更加具有力道的內在化之器具，即「疼痛」所帶來的「有愧」，文本稱之為「虧欠」。人類個體本身具有殊異性，因而這個「適應」過程亦有程度上的差異，但是終歸能抵達「可適應」的狀態，其因在於除卻外部刑罰，其核心概念的「疼痛」以及根植於意識的「善與惡」價值設定，人們已長久的養成不僅朝向外外部說「不」，亦逐漸朝向內部說「不」，致使這個否定，產生愧於不符合「良知」之情緒，最終人們會因此「虧欠」而走向合於「善」之目的。這段過程，被視為走向「良知」的一種「修養」，這種顛倒誠如文本所述：

實際狀態所說的那聲「不」，當作一聲「是」從自己這裡喊出去，當作存在著的、有生命的、現實的，當作上帝、上帝之神聖、上帝之審判、上帝的劊子手，當作彼岸，當作永恆，當作無止盡的折磨，當作地獄，當作懲罰與虧欠之不相抵。⁵⁴

當刑罰與虧欠打造出人們必然走向「善」之目的的道路，那種朝向外部的「不」以及內在化的「不」，轉向成為一種「是」，一種合理化後人們所必須要追求的彼岸。而後在「善與惡」的神聖化之理想，這段抵達彼岸的遙遠路程，「疼痛」成為人們一生所須的必要承擔，藉以足以償還以及被償還神聖理想的代價，而償還的債法對象則是「動物本能與神聖上帝」的對立。由於需要合於「善」之目的，那種原本待在荒野的「野蠻動物」，被視為惡，並以此為恥，因此人們停止思考那種野蠻即是高尚的來源的精神，最終為避免荒野之恥而轉入承擔一生的虛無的疼痛，以說服自己終會高於本能的走入彼岸理想。

於是，《老子》與《論道德的系譜》皆提到，當某個可依據、可掌握的理想被視為唯一的路向，此路向便會逐漸形塑有利於此的發展因素，因而思維簡化即是一條將價值感覺單一化的一條直徑，尤其當個體以組成群體而生，並透過普遍有效的名義，規制其價值感覺，打造出可估算的價值生命，藉以能夠安

⁵³ 出自 2 篇 14 節。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 139。）

⁵⁴ 出自 2 篇 22 節。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 156。）

穩且有效的掌握並解決「困境」之幻象，這一條單向的路向便會十分難以動搖與不容質疑。

二、有效的技術化：「老」與「苦修」

鑒於上述，關於簡化的有效道路與價值形式，個體與互動關係之間的相互狀態呈現一種單向度的型態。然，為使構成此道路的權力意識能持續有效，則須發展出技術化的體系，使該道路的價值型態不至中斷。《老子》的「強」所指出的是以有效的路向構成的單一的理想與價值狀態，進而為之「老」。此

「老」通常以不道為解，即刻意為之的喪失活性之狀，然若以生活世界之困境為視角所述可明其現世，有「物壯」的普遍現象，故此「老」亦有單一與普遍的形象之意。如是，為使上述單一價值型態的不中斷，故會衍生有力於該型態的技術化，即「老」之單向度。⁵⁵

單向度的過程所產生的單一方向，將簡化過的相對思維單一對立化為「非得即失」的現況，進而導致「不失德」的潛在預設價值的有效，即是幾乎捨棄了雙重性的本有，將「三」與「二」處在完全斷裂的狀態。同時，也讓價值的確定性追求成為必要的追求。於是，「傾向」在互動關係中呈現個體簡化後的自我預設「喪失」與「避免喪失」，而個體又於互動關係上聚集價值的有效性追求。正如《老子》九章言及「持而盈之／揣而稅之」之走向，由「揣」而「持」的過程，即形塑與把持的發展關係，使益生於祥的過程有其軌跡，並透過「稅而盈」的內在活動，即心使氣強與物壯表現，將個體與互動關係的發展軌跡皆有其技術軌道。⁵⁶同時，按照此方向建立「金玉滿堂」的免於「匱乏」的幸福意識（The Happy Consciousness），再預設於生活世界裡即將發生，而若不追求，即是「喪失」。⁵⁷於是，足以不中斷的有效性價值型態，其最佳做法，即製造某種相應的「匱乏」，並將其內在化。

⁵⁵ 援引《單向度的人》，其雖以工業社會、資本主義為背景，但其思維模式在歷史上時常往復的發生，技術化的現象也在不同的社會控制形式上有所相似，故援引說明。（〔德〕赫伯特·馬庫塞（Herbert Marcuse, 1898-1979）著，劉繼譯：《單向度的人》（臺北：桂冠圖書公司，1996年11月）。）

⁵⁶ 王弼注其「銳之令利」，即根據「利」與否而刻意打造的價值型態。說明「利」本由「有」而出，但利去除其有中的無性，於是製造單一性的利，進而意圖打造有效的價值型態，即刻意人為之利。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁7。）

⁵⁷ 《單向度的人》其背景為工業社會的俗化趨勢所造成的一致化，不僅壓制超越性並界說「自由」的社會需求的範域，使這種有效性的掌握趨勢，產生一種制度化的幸福意識。而按此幸福意識的制度形式與模式，即價值來源與思維模式的技術化，即「老」之單向度精神，因而縱然不以工業社會為背景，俗化趨勢與簡化過程亦有相似模式，幸福意識亦處在一致化後的既定價值來源與判準，故同為單向度之進程。（〔德〕赫伯特·馬庫塞（Herbert Marcuse）著，劉繼譯：《單向度的人》（臺北：桂冠圖書公司，1996年11月），頁89。）

鑒於「老」之單向度，相應於「赤子」，即出現可操作性與否定性的形態對立，赤子之於無性，乃否定「老」的僵固型態，與「祥／強」之於有性的簡化並去除本身雙重性中的無性，再進一步「利化」的僵固有性本身，成就了「壯—老」之結構。而「祥／強」排除了以外的意義，於製造有效的同時，也衍生出對無效的恐慌，即加深匱乏的具體現實與反自然的人為匱乏，不僅進一步加強免除無效的有效之必要，並加速強化具體價值的單一化進程。於是可操作性的模式造就有效性的合理化，使單向度精神恰好的融入具體價值中。而此具操作性的價值型態則以其某一種肯定的性質為依據，如上述之「金玉滿堂」幸福假說，故實際上相應於「赤子」的表現為「否定與幸福（肯定）」的對立型態。⁵⁸

透過「祥／強—有效—肯定—壯／老」的技術化，其思維成為技術工具，以利服務社會與具體現實而非個體之於互動關係之間的「赤子」，以及以形塑有效性的思維範域為價值來源。於是此價值的肯定性則會發展成，「以為文不足」之文的強化，藉以加強「文」，但同時也加深文之不足的匱乏之先在預設，即價值有效性的不足與喪失。⁵⁹在此思維範域裡，否定思維受到壓抑並驅離，範域裡自足成一個可操作的內在世界，並呈現「足與不足」的對立型態，此對立型態不再與赤子的有性與無性有關，而是單純在「利」的範域裡成就，即簡化後衍成的對立型態之價值判準。此足與不足的簡化對立型態，同時也加強上節「失與不失」的對立型態，因而「失／不失」的對立型態與「足／不足」的對立型態同樣有簡化的前提。此對立型態不僅泯除了個體，同時將互動關係中的萬物關係剷除，進而受制於一種社會性的認可價值，即揚棄個體而依賴其社會關係，使「不失」具有立足之地，再使「不失德」有其根據。於是，簡化後的喪失衍成「匱乏／認可」的價值對立型態。若個體與互動關係不再以萬物關係為參照，故轉向以社會生活為活動依據，因而政治意涵較為深入，則此範域裡所框限的即是政治性自由。而根據一致化的前提，求其「不失」乃是成就整體社會的積極自由，而個體則藉由成全此自由獲得被動認可之自我，間接說服自我實現的完成。於是簡化後的喪失，被視為一種獲得，一種已消除

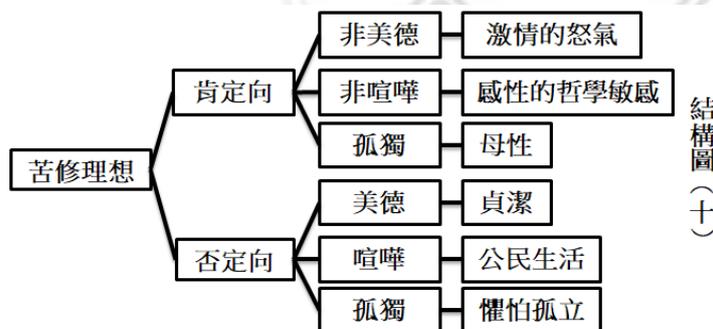
⁵⁸ 據《單向度的人》，幸福意識實際上是一種肯定性思維，其肯定性在於征服超越性與可操作性，並且加深哲學的治療（therapeutic）功能，藉以實證幸福意識乃是足以肯定的思維型態而不需要受到否定性的質疑。（〔德〕赫伯特·馬庫塞（Herbert Marcuse）著，劉繼譯：《單向度的人》（臺北：桂冠圖書公司，1996年11月）。）

⁵⁹ 文，即文飾，亦是技術化的掌握，替文足與文不足的對立型態提供價值基礎。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁15；吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁131。）

「匱乏」的「完滿」。⁶⁰

綜上所述，「傾向」的原因，為雙重性的去除導致的相對性傾斜，繼而再進一步簡化，藉以強化價值的有效性，並以其效用為肯定性依據，終以簡化後的形式為其技術之可操作性為價值有效的合理化。於是，透過肯定性思維的範域，將簡化後的對立型態作為價值判準，加強以「匱乏」為導向的思維模式，擴大並產生對其有效性掌握的內在需求，即「認可」，最後在個體與互動關係的實踐性上處於長期的依賴狀態。因而，此「傾向」並非必然存在，而僅作為「有」的其中之一方向，卻因其擴大互動關係的干涉，使一致化普遍體現於個體與互動關係，故其「匱乏」縱然有其客觀現實之生存的條件，但已內在化的「匱乏」需求卻是受到技術化的影響而被「製造」。其「強」本有解決困境之理想而成其道路，卻反透過構成簡化與有效的道路，造成另一項困境的發生，即思惟形態上的封閉困境。其後，為避免單一有效性的價值型態被中斷，其「老」便以其持續性，繼續與其價值型態的確定性相互鞏固其普遍的單一有效，藉以長久的可掌握。

而《論道德的系譜》中的「許諾的歷史」也迎來「虧欠的歷史」，承其上述，這種關於疼痛的教養，產生了「苦修理想」（asketisches Ideal）。文本提及，苦修理想實際具有肯定向與否定向的兩種狀態，而決定方向的基礎前設，則是同上述出自於「好與壞」或「善與惡」的價值設定。苦修理想的兩種方向意味著什麼？——如下圖示：



苦修理想首先要有一個敵人，因此這裡出現兩個問題，一是此敵人是苦修之所以必要的原因，或是相反？二是朝向敵人的方向是正面或是反面？不論如圖示

⁶⁰ 《自由四論》在〈地位之追求〉言及，人做為社會性動物，缺乏自由實際上是缺乏「認可」，而此認可是一種生活於社會上的「地位」。故其自由存在某種主觀判定，即我認為是自由即是自由，因而在社會性活動中若得不到與社會的「互相認可（reciprocal recognition）」，即使擁有的基本權利再多，也不感到自由。這種自由與群體連結甚深，內容時常受到群體價值的混淆。因此，對應於本文述及的「不失德」，即是基於「失」的前提進行假說其價值依據，而此依據則泯除了個體以及分散了萬物關係的互動關係，進一步以「不失」的認可得其「獲得」。（以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月）頁272-282。）

之肯定向或是否定向，苦修理想皆出自一種自由精神狀態的創造，即是一種具有破壞性的。但當否定的目的會反過來否定創造本身，其破壞性的矛盾化就會同時增大又逐漸減少，既以創造為破壞，又以破壞創造為破壞，直到每個受制於團體的人們都被打磨成有限度的破壞性時，其苦修理想的凝固便會合於一種「美德」，此即否定向的過程，同時也證明其破壞精神是出自於前設敵人，即那些待在荒野的強健創造者，故苦修是必然的打磨過程。這個過程不僅造就一種「怨恨的貞潔」，同時喧嘩於世界、群體，喧嘩和平高於荒野的確立，此般生活的聲量既是朝向外部的，亦表現這種型態是需要多數的附屬與附屬於群體的，但同文本中所述，在此般群體中的身份，即教士，其關於苦修理想的意志中，卻是對「真空的恐懼」（*horror vacui*）。一方面苦修理想作為一種神聖形式不得不去意願，一方面為避免落入孤立而自願的受迫於意願於喧嘩，於是苦修的破壞性逐漸走向否定生命，藉以將自身安置於某種「和平」中。

即便是否定向，它仍是在其限度中追求最大的權力感覺，即「每種動物，因此也包括哲學動物（*la bête philosophe*），都本能地追求最有利於完全釋放他的力量、達到最大權力感的諸條件的某種最優方案」，故反對本能對於意志而言即為一種以背面朝向敵人的目光與自我瞞騙。⁶¹因此當肯定向不基於「美德」與「喧嘩」，去向「意志之激發」去重新認識人們所意願的皆是一種「利害」，那麼喧嘩便再不會有什麼作用，不用再提高聲量讓其他人聽見、讓「美德」聽見，只需要輕聲說話，自己便聽得見。此型態有兩個典型，一是出自激情（*Passion*）的對敵人的怒氣，二是針對感性的哲學敏感。前者的這項激情，是作為敵視的目光所點燃，是作為苦修的質量，欲以破壞作為再構的前提去生產敵人的。這道過程不受喧嘩的影響，藉以不受窒礙的帶出各種衝動，即 3 篇 9 節所述：

或許應該把哲學家的各個衝動和美德按順序當面排個清楚——他們的置疑衝動，他們的否認衝動，他們的等待（「闕疑」）衝動，他們的比較、平衡衝動，他們求中立和求客觀性的意志，他們求一切「*sine ira et studio*」〔無偏無黨〕的意志——：人們是否大概已經領會到了，他們全都很早就迎合了道德和良知的那些最初要求？⁶²

由針對感性的哲學敏感，在尚未成為道德和良知的衝動中、在尚未美德化的感性發生中，自在的產出不因虧欠而衍生孤立的果敢，將苦修理想的獨處，視為

⁶¹ 出自 3 篇 7 節。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 178。）

⁶² 出自 3 篇 9 節。（〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 187。）

一種母性的、朝向內部的眼光，是以「他那『母性』的本能，那對自己內部生長著的東西的隱隱愛意，把他引向人們以為他是在自在地思考的那些境地」，繼而將苦修理想具備的那種破壞性走向再構建的肯定狀態中，使之肯定生命的必然能動。⁶³於是且然而，「所有好事物以前都是惡劣的事物；每一種原罪都長出一種原美德……那些柔軟、善意、遷就和慣於同情的感情——其價值簡直高到快成為『自在之價值』了」，否定向透過美德化與喧嘩的權力意識，將肯定向顛倒成可視之敵人型態，這項顛倒，決定後來的道德意志型態。⁶⁴由於喧嘩的聲量越來越來大，它那要求他人一道同行的強迫性也越來越強，苦修理想的破壞性不再重新構築生命，反是走向凝固與窒礙生命的力量來源。這些手段，如同「肉身苦行」，如同「這種以特有方式否定世界、敵視生命、不信任感性和去感性的退處姿態，這個直到最近的時代還在被堅持並因而幾乎是作為自在的哲學家態度而大行於世的姿態」的理性精神。⁶⁵此精神「它設定了一種『純粹、無意願、無痛苦、無時間的認識主體』」，將一切情緒懸置與掩藏起來，使之隨著時間讓生理上的生命感逐漸降低，以致達到理性的自我分裂，且是統一的分裂形式。

苦修理想因而埋藏其價值設定的怨恨基礎，轉向透過機械化訓練將人們培養成無人格性、否定自我的生命狀態，於心理與生理上「去自身化」與「神聖化」，為苦修理想打造的普遍性目標、可估量之價值型態進行道德化的崇拜（Cultus），而這個崇拜亦無上限，即一種純粹的彼岸，即「尺度的缺乏」的苦修。同時，造成此無上限之因，則因其分裂形式，將苦難視為有所缺失（不合於善）的虧欠感而必須負起償付的義務，於是享受和平的當下即要償付生命的知性閹割，即便至老死。苦修理想至此，打造一條無窒礙的窒礙系統，用以強化人們道德化的極致，以致社會構成乃是以此「道德感覺過度系統」為依據而產出虧欠與苦修的道德情境與技術手段，繼而進行社會的權力意識的掌握。

這項系統尤其封閉，將原來的怨恨基礎轉換成造成疼痛的手段，進而有個足以返回的歸處，一處純粹的彼岸。因而疼痛即是苦修之必要，是以透過否定生命、自我分裂的一種自我提升，即一種既定的、可估算的個體與社會之形式。由此，人們成為社會的權力意識下的犧牲品與道德化的患者。若然不合於此意識，人們也早已養成那不合於「美德」或「良知」即感到虧欠的精神，或不被稱呼為那合於善之目的與有用性的喧嘩，進而懼怕孤立於社會群體。

如是，當《老子》之「老」成其「壯」的普遍合理，其「持而盈之」與

⁶³ 出自 3 篇 9 節。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 188。）

⁶⁴ 出自 3 篇 9 節。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 188-189。）

⁶⁵ 出自 3 篇 10 節。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 191。）

「揣而稅之」則成為「金玉滿堂」的必要條件，便會以其「不足」與「不失」的意識為基礎，繼而孕育而生的「匱乏」也以更悄然無息的內在化，將生命形態朝向內部的活動單一化，藉以轉向朝向外外部。而當《論道德的系譜》之「苦修」情境，是以疼痛與恐懼，藉以打造的喧嘩現象，群眾自會從其聲量中製造出「匱乏」，以此獲得諸種認可。於是，人們的價值感覺成為了一種「尺度的缺乏」與「感覺過度」的系統。於此視角，關於價值概念的技術化，即文本中的技術化情境，兩者文本所指向的乃是一種具工具色彩的可操作之價值型態，而其「價值」受制於此形式的影響，產生某種「傾向」的內在活動，進而「製造」某種相應於其價值的「匱乏」，最後久遠的抑制著人們的生命活動。



第三章 「自由」的反向語境

不論東西方，就其歷史演進，「自由」的詞意與背景，多指為一種與統治者的對立狀態，是一種社會性的狀態指稱，它並不重視個體存在，而是基於某種群體制度下的附屬物之前提所指涉的合目的之價值存在。這意味著自由最早所呈現的是與群體制度不一致的差異性存在。因此自由一詞最早的指稱意涵為附屬者進入某一種個體無束縛狀態，並且帶有負面價值的被批判著，故自由即是一種脫離者，並受到孤立的個體化狀態。

而基於政權或權威於社會的扎根與交替，當某一種自由推翻某一舊有權位者的價值觀時，又因設其自由之內容而形成另一權威之規制，並以此規定自由的內容以及服從者的自由。這使得自由的反響起於某種意欲，其內容也存在某些偏好，縱然諸多自由的意欲起於反抗某種不自由，也不影響「自由」往成為一種普遍性規制的方向走去。與此同時，自由的內容之所以會不斷更換，也因就於某些習俗或文化偏好，或者當時社會氛圍。同時也因權威如同自由一樣，會不斷進行更替，因此相互的對抗也同樣會不停發生，這導致我們的「自由」狀態衍生出兩種型態，一者為帶有絕對有效性的期許，一者則是漂流於非絕對的虛無感，而這兩種皆帶往一道意欲方向，即讓自由成為對「自由的認同」之習慣。如同《老子》的「德仁義禮」的簡化形式過程（見於第二章第一節），當價值型態成為一種足以操作與複製的簡易觀念，其個體於環境因素所落入的某種困境便會越來越傾向此簡化的有效性感覺，因而往往越來越重視其形式的技術操作，反倒形成另一道困境空間難以掙脫。也如同《自由四論》提到人們作為一種社會性動物，生活於群體當中，其人們便會在社會中尋找「個人」

（an individual）究竟是何意？於是當社會提供競爭與互助的生存標的，即個人處在與他人的相互依存當中時，個人所能擁有的「自由」，便會透過他人給予的某種「空間」而產生，這個空間即是一種尊重與認同，因而人們的「自由」在某種程度上實際仰賴社會全體的認可。於此當社會的消極自由越多，人們的自由感便會越多。¹

此自由的形式透過長久的培養，其本身便越容易以反應的方式去反對其他自由，而「自由」的範域設定與定義也使其本身不再自由。在《論道德的系譜》、《善惡的彼岸》中反對這種由理性為基礎的價值型態，認為為了安穩地在社會度日，即消極自由的保障，是一種平庸化的虛弱狀態，同時不只是在政治哲學上，其「自由意志」也同樣屬於一種農夫式的單純，它使這個世界被人

¹以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月），頁272-282。

們耕耘成是一個記號世界（Zeichen-Welt）。²如同《啟蒙的辯證》提及，以理性為傳統所衍生的意識基礎，只會導致思考的主體成為普遍的「我思」的同一性，並走向技術向的觀念。³因此當《自由四論》提及人們歷來所建構的自由，皆只是一種「掌握範圍」的劃界時，自由便不過是依據當時的社會需求所建構的概念。如是，「自由」做為一種工具性的社會需求，且以對立於某種被稱為不自由的自由的方式呈現其價值型態，而致成為人們的文化性。

從其政治哲學的角度而言，如同《自由四論》中對「自由」的一個焦點疑惑是：人如果離開了公共生活，是否自由？——於是「自由」顯而易見的成為了受歷史與當代的環境因素而產出的一種人為需求，即「自由」乃是一種依靠某種環境因素而出現的社會性定義問題。西方自蘇格拉底為始，其理性成為信仰與意識的文化工具，「自由」的意義活動便開始僅限於此範圍內活動，在這個基礎上，「自由」成為理性方便活動的一處場所，於是「自由」離不開政治，即社會關係。而中國的「自由」一詞則多用於流離或放逐者，即統治者對其被統治者的一種懲罰狀態，但本文基於比較應以同一的層次探討，關於中國的「自由」，即一種對立於某種不自由之困境的狀態，則以老子的「自然」概念的承襲為方向。於是當後世欲涉及某種「自由」的探討時，屬於中國個性的「自由」，即是「自然」的概念。故此「自然」（以下稱自由）欲以提出的問題是：人們如何不受束縛的生活著？——於是「自由」不僅是社會關係面向之問題，同時因中國的自然觀乃是理性與感性的混合狀態，以及社會與客觀自然的混合形象，涉及體驗與實踐的主觀性，因而更重要的是個體何以既同時存於社會生活亦走向非社會生活的朝向內部之覺察問題。

然而，「自由」在對立的當下，個體狀態處於短暫的孤立，以及否定力量的短暫爆發，因此不論自由的形式與結果走向何種流變，其過程與起點之「自由」都是源於某種「生成」，這道「生成」使老子的不可道性與尼采的身體性與重新認識感性被提出，以否定敘述的方式開啟某個不確定性的開放狀態。鑒於此，「自由」的「生成」至少有三項特性，一者為孤獨狀態，二者為反向力道，第三者則以前二者的短暫性隱現為表現，即當下性。而否定敘述以反向力道見長，故整體語境則透過反向的力道將文本的隱含喻意表現於本文所欲以開展的「邀請—歸還」的情境性結構。藉此延展基於文本的自律性分析，其「自

² 參酌《善惡的彼岸》第 21 中提及，因理性傳統認為「不自由意志」乃是一種神話，即一種混亂的狀態，而反之「自由意志」則通過「記號世界」而具有規律與秩序。故文本以此對立狀態說明其記號式的某種極限。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《善惡的彼岸：一個未來哲學的序曲》（新北市：大家出版，2017 年 4 月），頁 68-69。）

³ 《啟蒙的辯證》提及，當思維被規定只能待在科學的領域裡活動時，理性便是一種複製的技術，它構成人們自主的思考如何理性，以及將數學視為一種尺度藉以獨立的生活。這個過程即是文明與理性的演進所生產的技術向價值模式。（馬克思·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno）著，林宏濤譯：《啟蒙的辯證》（臺北：商周出版，2016 年 02 月），頁 51。）

由」是如何透過反向的力道，將既有的絕對性形式的依賴與習慣，轉向重新認識相對性思維的價值再建構之可能，即關於大地與自然的價值重估與境界型態，以及其視域中內外的構築關係之存在狀態，將「反向」語境中的「邀請—歸還」的情境性結構帶出屬於兩者文本特有的「自由」意味。故本章以反向力道的語境為重，其孤獨與當下之特性則由此反向語境延展於下一章呈現。

第一節 從單一有效性返相對性

第二章之「不自由」所強調的乃是其技術化的情境結構，由思維與現象兩處進行探究，而此內在化的「不自由」內在情境所造就的封閉，亦是否需要採取「欲解決」的態勢去消除它？老子與尼采的文本否定敘述徵象基本上都存在著「反向」的概念活動，而由於「不自由」乃出自於一系列簡化與技術化的過程導致其封閉的生命狀態，因而此封閉也出自於某種「反向」，因此兩者文本的否定敘述以及否定性內容的性質，即帶有以「反向」制「反向」的隱含，欲以使封閉的反向因另一型態的反向得以復返，因而兩者的反向實際上是存有「歸返」的特性，藉使現象中的某種封閉得以釋懷而走向的某種自然性的生命狀態，也是重新釋出其非單一的型態。

既然已知造成封閉迴路的演進過程，姑且不論復返的行徑是否與封閉思維的演進模式相似，「歸返」依舊是否定敘述中其中一項重要的路程。當中國諸子百家的各家之言皆言「道」，「歸返」更是出現了諸多行徑。透過環境，一方面表現其思想自由的歸返，一方面呈現「歸返」乃是反對封閉型態後的必然欲求。於是，《老子》在眾家之中成為後世的文化性依據之一，其因在於其所採取的進路，乃是「反向」的反對並非是為了建立某種肯定。故此「歸返」的型態反倒亦表現反對「歸返」制式化的趨向。同樣的，西方傳統以社會與自然的區隔進行切割，而尼采則以返回自然為批判點，說明自然性為人之所以創發的生命力量，於是呼籲人們要重新思索以及歸返，何謂人之價值。

一、「反」至「返」

在《老子》五十五章中談及「祥／強—有效—肯定—壯／老」的思維模式，這項模式即為一種普世的通用形式，當中所固化的是人們對價值的攫取與判斷，於是當此處的「老」延展至後句的「謂之不道」，是以對其的否定，說明其反向的進路，即繼承「強」之於「老」是為一種動彈不得的價值型態。於是透過反向性質的否定敘述，其「正言若反」受到強調，由此其「返」的狀態藉此而發生。於七十八章中，「正言若反」的概念不僅是文本的語言形式，亦

是貫通四十二章中「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的「三生萬物」的立基點，如同上述的「老」之形式，此形式乃是「三生萬物」的斷裂原因，即單一有效的價值走向，因此其「返」之用意在於將「三與萬物」重新連繫。而「正言若反」，乃是透過「反」覺察某種「正」，即一種規律性的把握，但在不可道性的語境中，若反之正言，只是「幾於道」（八章）的型態，因而凡正言則有反之規律，故此句的隱含，亦帶有應世之用意，謂之「三生萬物」的聯繫之狀，故此「三生萬物」乃是個體與互動關係的呈現型態。鑒於此，其規律之掌握與生命活動之經驗有所關聯，而其歸返也才顯得重要。

其章言「天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」，常解為「柔弱與堅強」的對反結構。⁴「水」的無以易之，乃是承其「無性」之所用，故柔能勝剛，正言即為勝者，而若反則是柔弱，然而此卻會構成因正言若反而以反言為正言，因柔弱勝剛強而以柔弱為勝於剛強之對立態勢，即「柔弱與堅強」的對反結構轉向成為因對立狀態而衍生的選擇現象，故使「無以易之」轉為「有以易之」。因此「柔弱勝剛強」，只是就現象而言，而其現象所表現的乃是攻堅者的強制性與主動性，以及單一有效的可確定性之價值型態，間接構成的政術與修養方面的宰制性，故其「柔弱勝剛強」只是剛強者的「老」的強調，而非著眼於「勝」乎於何者。故其後「是以聖人云：『受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下主』。正言若反」所強調的是，「三與萬物」的「聯繫」。⁵因而此處著重的乃是「水」的「性質」，此性質即為若反之基礎。鑒於此，此「反」始有「返」之特性。

同樣的，於《查拉圖斯特拉如是說》第一部之前言中，其敘述結構區分為三段，即查拉圖斯特拉意願下山、下山過程與老者的對話、走入世俗城鎮三段落，而尤以前兩段彰顯接下所行的乃是一條「反向」的進路。第一段乃是意願下山，而其「意願」則是透過與太陽的對話表現攸關「反者」的「性質」內涵。⁶此處的呈象為，太陽作為一發光體，有照耀之特性，而其照耀必須有其對象，其照耀才有幸福意識的延伸。但照耀並不證成發光之充分條件，故陽光只是因其太陽本是發光體而自然表現，而非受到其他因素左右，故此處之「幸福」，其意涵在於行為與生命的不相等，顯示太陽的獨立性與自然性。而後，其所受到照耀之對象，乃是接受者，是以處於沒落狀態之對象，而沒落是人過渡成為超人的過渡階段，因此以「照耀」的看待此過渡階段即是太陽所象徵的

⁴〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁65。

⁵〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁65。

⁶就語言分析而言，想像世界所呈現的乃是以「性質」為中心的世界，由此構成語言的重心，而其性質所呈現的「象」，便是可感知之性質所導引出的「感象」存在。鑒於此，文本之敘事型態與內容形象皆是可透過性質而解釋的意義體。

自然與獨立的高度。於是，查拉圖斯特拉下山，意味著他朝向太陽的方向，率先下降，藉以如他所自述：「瞧！這個杯子想要再成為空杯，查拉圖斯特拉想要再成為凡人。」⁷

第二段查拉圖斯特拉碰上了老者，老者即離開聖庵的聖人（與中國的聖人意義不同），而查拉圖斯特拉則擁有一對孩子的眼睛，此處以年輕與年老樣態進行對比，有意回應文本對於「青春」的意涵，即生命活動的不同，姑且不論後續的精神三變之意涵，其所表現的基礎性質在於思想活性之區別。再者老者以入山之行徑與查拉圖斯特拉下山之行徑進行對比，後者以太陽為參照，前者則基於愛上帝為依據，由此揭出查拉圖斯特拉下山的行徑乃是反對上帝之行徑，藉以傳達老者乃是背離大地，而查拉圖斯特拉則是走近大地。其後，老者為查拉圖斯特拉提供了兩點建議，一者是替世人拿掉什麼並背負著什麼，二者為因世人懼火，故不要放火。此兩點說明現世的處境，即世人所信仰的乃是可拿取他們身上的什麼並為他們背負著什麼，此處呼應《論道德的系譜》中談及，世人透過去除面臨荒野的強健，換取免於危險的安穩，而其「背負」所指，即成為可崇拜對象，也即可確定之單純的單一價值。而世人懼火，故不要放火中的「火」基於其性質，則內涵較為廣泛；因此，「火」乃為多義的性質主體，其「燃」之性質甚至可貫通整部作品，說明查拉圖斯特拉的精神中燃與熄的往復與演進。⁸於是單就目前敘事結構而論，其單義承其太陽之性質，此「火」乃是查拉圖斯特拉心中欲傳遞給正在沒落之世人的「克服」之火，即賦予積極意義的生命型態之形象，又意為價值的一次翻轉。而世人懼火則是因現世所信仰之對象，早已拿取世人身上曾經存在的不畏懼之強健型態，故如今養成了恐懼火而安於現狀的內在習性。鑒於此，查拉圖斯特拉以反向的姿態，欲以下山承其太陽之象徵的照耀活動。

綜上所述，兩者在由「反」走向「返」的初始活動中，呈現相似的行徑，《老子》由「正言若反」中所強調並非正言之正當，而是對應於生活世界的規律性覺察，「若反」是謂調和與連接已然斷裂的人與自然的聯繫，於是其「反」在於過於堅強者的端點所形成的強制性；而《查拉圖斯特拉如是說》則是透過下山的敘事過程，強調查拉圖斯特拉的「下降」是與老者入山的愛上帝之「上升」進行區別，當中是謂反對現世對於失去活性的價值型態的盲目信仰，於是查拉圖斯特拉的「反」在於由上帝概念所宰制的單一環境。故兩者皆以某種已進入極端的強制規約處境，並以其束縛生命個體的價值活動為「反」

⁷ [德]尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁28-29。

⁸ 「查拉圖斯特拉」之名亦來自約前七至前六世紀的波斯瑣羅亞斯德教的創建人之名，在中國有其祆教或拜火教之稱（或火祆教、火教、波斯教）。其「火」即是其信仰之創世神的第一道創造，故「火」乃為其信仰形式之核心象徵，而若以此「火」與《查拉圖斯特拉如是說》中查拉圖斯特拉的「火」進行比照，其最初之義，乃是肯定其「創造」本身。

之對象。而由「反」至「返」，《老子》則以「水」之性質，其意在突顯「無以易之」的關係，即柔弱乃是承接堅強者的活動基礎，而非分裂成單一端點，因而由此「返」之，重新將個體與互動關係進行聯繫，此與找回某「自然」有關；而《查拉圖斯特如是說》同樣以「下山」為一感象情境呈現，說明不僅是「反」的進路，更是「返」的走入「大地」之意，同時承其太陽之象徵，以「照耀」，即贈予為「返」互動關係，喻為與大地產生聯繫，亦以其贈予與傳遞其「火」，將重新引導人們「返」於人與自然性的連繫，而非尊於上帝的將兩方分裂。

二、「返」的相對思維中的顯象與隱性

承上述，《老子》的「水」，同查拉圖斯特拉的「火」，皆是多義的性質主體的形象（image），而此性質主體於文本內則尚不足以構成完整關係。故須透過「返」後的延續，藉以顯現其相對關係。由此首先透過其語境進行範域確立，即「水」的指稱境況。「水」於文本中的境況，幾乎圍繞在「強／老」的現象中，因此其指稱的外延，作為語言的再經驗之形式表現，「水」的形象乃是脫離「水」的物化（Reification）而殘留的非直接形象，以「強／老」現象作為對應關係而表現，故接續其內在結構的形成過程則須經由感性材料與知性材料的綜合，將「水」的可感性質藉以傳達出來。⁹但在「水」的內在結構尚未構成時，已有基礎指稱境況表明「水」的符號化（Semiotization），說明「水」非「水」，故透過其境況所呈現的乃是一種特殊情境，進而塑造出「水」的感象空間。¹⁰於此，藉第八章所言：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」，傳達出「水」的兩性，即善利與不爭。¹¹善利者，以「有之以為利」為發展，再以王弼注疏其「水」，即「道無水有，故曰『幾』也」，將「水」視於「有」之層次。¹²而不爭，則以「無之以為用」為展延，說明「水」的無性。於是「水」的兩性即是有性與無性的拓展，如是「二」之

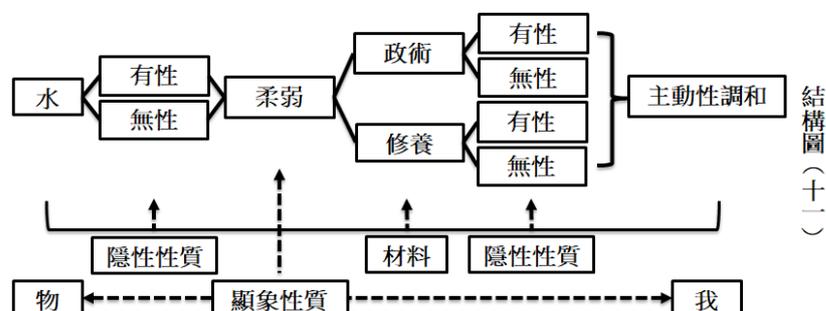
⁹ 據《中國美典與文學研究論集》所述，感性材料是「感覺—感情」為軸心的多樣性感應，而知性材料則是「感情—判斷」為軸心所形成的潛在價值系統，故當置於一感象空間中被感知，其物之性質即是與經驗材料相連結的感象結構，而此結構化為經驗現實的「物我同一」的價值式，即一種「自然」的境界型態，亦以其感性與知性材料的綜合構成「意義」，而由此「意義」構成一種自足與自發的心理活動，即一種獨立的美感活動。（參酌高友工：《中國美典與文學研究論集》（臺北：臺大出版，2016年4月）。）

¹⁰ 符號化，即對感知進行意義解釋，是以世界互動所產生的感知意義，故而關乎其互動表現（expression）皆具有攜帶意義之內涵。於是就其符號的感知與意義的攫取，是以其形式型態、文化性（包含歷時與共時）與個人意識為其解釋角度，藉以建構關於人與性質之間的特殊情境，而此特殊情境亦與構築關乎人之經驗與價值的內在結構。（參照趙毅衡：《符號學》（臺北：新銳文創，2012年7月），頁44-48。）

¹¹ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁6。

¹² [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁6。

所以「生三」的雙重性層次。再者，善利與不爭亦可對應於政術與修養，即感性材料與知性材料的投放，於是「水」之性質中構成可感知之範域空間，如下附圖：



「水」之性質為柔弱，但光透過「柔弱」性質難以構成「勝剛強」而至「三與萬物」的重新連繫之延展，故須投放政術與修養的經驗材料，使「柔弱」構成中介，將原本於物的「水」與具有經驗材料的「我」延續成具有關係等值，於是投放與關係等值構築了此物與我之間的內在感性空間，又稱心象。而此物與我的連結形式，以性質為中介，即是《老子》其特殊的價值模式，也是影響中國思想的文化性中的一種價值式。其後，透過顯象性質的柔弱構成中介，因而收緊關係等值的則經由隱性性質的相對型態，將物與我之間的空間，具備知性材料與感性材料並列的彈性範域，由此構成「水」之性質主體的內在結構。¹³ 此結構空間中，其彈性在於一方面擴展知性活動，一方面表現感性中的個體感覺，進而「水」之顯象性質與隱性性質實際上構成一種「自由」的消極性意義的內容，而「我」則於內在感性中表現主動性，即積極性意義的覺察與延續其消極性之「自由」。

鑒此，對物的符號化而延展的解釋空間，以及經驗材料的投放，皆會導向「吾以觀復」的內在境況，試圖進入「物我同一」的價值境域，此也與後來莊子提出的「物我合一」有關。於是透過文本的性質主體的多義，不僅由「水」，亦與文本中其他具有相同隱性性質的意象體之間，即俱有通性的聚合關係之性質主體產生聯繫。藉此，性質主體便延續「反」單一端點之意涵，並「返」至「三與萬物」之重新聯繫與體驗，即物我同一之價值境域。而此價值式特殊也在於，《老子》的道與德幾乎與某種「聯繫」型態有關，既不以是非

¹³ 知性材料與感性材料必須置於一感象空間中綜合，亦使其性質具有中介作用而產生價值序列，因而構成一價值式，尤其是物與我之間的互動關係，以及其延續關係中的外延

(denotation) 作用，即不僅是透過文本傳遞「物我同一」的意義表現形態，亦與此型態所表現的非單一性釋義之規律有關。文本會透過自律性特徵，呈現其價值境域，但其社會性則會表現(expression) 其所可感知之感象，並構築多元的動態之「自由」。而此「自由」的大小則會通過其自律性特徵的內容所影響，故《老子》的文本自律性，或稱其呈現的價值式，始有趨向於本質性的「自由」走向。

為基準，與常言的道德亦有明顯的區別。此處與《論道德的系譜》所反對的「道德化」有異曲同工之妙。

《查拉圖斯特拉如是說》前言與太陽的對話已表明，同上述，既然發光與照耀並非必然關係，即發光本身乃獨立存在，故此處所明示的乃是，反對人之道德是為幫助他人而存在的道德律則，並「美德化」的社會與人格型態。而此否定，並非否定道德本身，而是否定由構成道德的形式證成道德所具有的價值合理的判斷模式。因而透過此否定的「反」，所欲走入的乃是對普世道德的構成原理之質疑並追溯何謂生命個體的價值性依據，由此「返」回人為何是人的路途。猶如前言的第三段敘事結構，查拉圖斯特拉下山進入城鎮後，對人們的第一道質疑：

猿猴在人的眼中是什麼？乃是讓我們感到好笑或是感到痛苦的恥辱的對象。在超人眼中，人也應當是這樣：一種好笑的東西或者是痛苦的恥辱。

你們走過了從蟲到人的道路，你們內心中有許多還是蟲。從前你們是猿猴，就是現在，你們比任何猿猴還要更加是猿猴。¹⁴

此處由蟲、猿猴到人的演進，以帶有生物物種演化的色彩進行隱喻，其演化過程所形塑的是兩種眼光，即類比的歷時性眼光，與共時性眼光。¹⁵透過「猿猴在人的眼中是什麼？」所標示與隱含的，其歷時性所嵌入於人的，乃是人的評價意識，不論是主動的還被動的；而其共時性所塑造與滋養的，卻是人較之於蟲、猿猴更處於物種意識，而非因其歷時性所衍生的進化與創造意志。

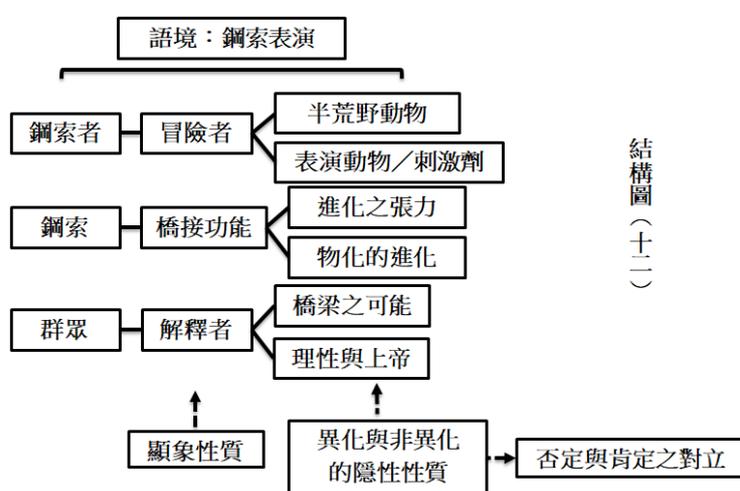
此段敘事結構以「鋼索表演」的始末為查拉圖斯特拉入世的環境背景，因此「鋼索表演」實為世俗情境的隱喻空間，即可解釋的符號狀態。此空間中則含有三種顯象與其性質，即鋼索者、鋼索與群眾，對應為冒險者、橋接功能與服從者。而由於此三者顯象性質皆被置於「鋼索表演」的指稱境況裡，於是出現表演者與觀眾的互動型態之中，故出現以下荒謬情境，即查拉圖斯特拉敘述超人與大地之意等同於表演者的表演，而群眾乃是觀眾，即對表演進行解釋的

¹⁴ [德]尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》(新北市：大家出版，2017年8月)，頁31-32。

¹⁵ 參酌〈尼采的自然主義、自由和文化超越〉所述，查拉圖斯特拉所提出的是，一種物種克服的邀請，而此邀請即是透過「蟲—猿猴—人」的演進結構，將既是歷時的高於過去，亦是共時的保有某種原始的兩者置於一種張力之中，如同論文所述：「人就具有這樣一種緊張的、不和諧的共時性特徵。即使是一個善感的、有教養的文明人，也同樣只不過是單純的靈性和空洞無神的活躍在自然之間的(不可消解?)對立——這兩者在彼此之中畸形生長」，因此，人產生出一種不確定性，但卻也出現克服的可能。(〔德〕赫爾穆特·海特(Helmut Heit)，李英偉譯：〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉，《哲學分析》第9卷第3期(上海：上海人民出版社/上海社會科學院研究所，2018年6月)，頁15-29。)

解釋者。於是由這個「鋼索表演」的指稱境況中，被視為此抽象世界的社會結構的材料，故此敘事結構中的抽象世界型態，帶有社會學式的觀察與批判。從此眼光視之，該社會結構乃是由解釋者作為基礎，而解釋者之外的皆是表演者的整體所構形的世界。

對接上述三者的顯象性質，鋼索性質於橋接功能彰顯，也是「人」的一項作用，如同查拉圖斯特拉言之：「人之所以偉大，乃在於他是橋梁而不是目的：人之所以可愛，乃在於他是過渡和沒落」，故其「橋梁」的發生在於，人具有進化與創造的含蘊，而其所過渡與沒落則是人的本質性乃是「生成」的，故人既是人，同時亦不是人，故人即是在分裂（Zwiespalt）與混種（Zwitter）的動態張力中構成新型態力量的可能。¹⁶然而，承其語境，顯象性質出現異化（Alienation）後的隱性性質，如圖示：



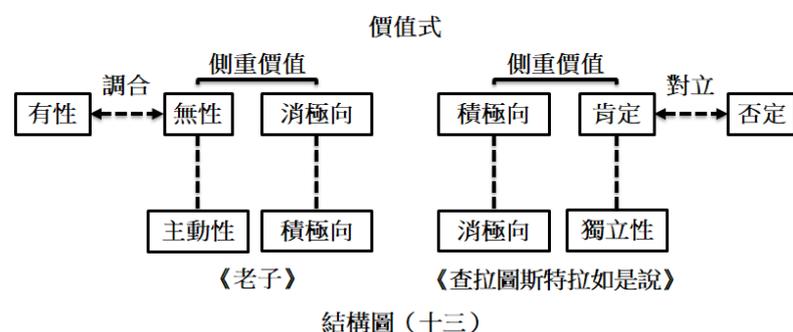
結構圖（十二）

鋼索乃異化為「橋接表演」，說明物種進化只是經群眾物化（Reification）後的表演項目，而非可作為實現之實踐原理，因而鋼索者之冒險者性質亦受異化為「表演動物」，並使之成為一劑緩和單一價值型態的刺激劑，是調匱乏的短暫舒緩。由此，解釋者便隱含著一種可把握之價值通則，即沒有什麼是高於社會的。而此「社會」的前文本（pre-text），即是超脫塵世的希望——是《論道德的系譜》中的理性與上帝傳統。此價值通則構成人處於靜態沒落，而非動態沒落，藉以構成人之於橋梁的斷裂，故而三者顯象性質所隱含的隱性性質則衍生出相對性中的對立之必要。於是，查拉圖斯特拉所欲的「返」乃是持續的「反」而「返」，故總是對立的。其後，鋼索者死亡，現世成為一處容易使精神感到飢餓的環境。查拉圖斯特拉從原來的下山之途，因埋葬鋼索者而出現另一道新的反向，即「火」的方向性之反轉。就其查拉圖斯特拉與世人的傳遞與

¹⁶ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁34。

承接的型態，查拉圖斯特拉原本欲透過「火」的傳遞與承接，點起人性中的持續與破壞的自然性，藉以帶動對大地的重視與對上帝的質疑，但查拉圖斯特拉忽視並受制於其社會結構，於是其傳遞與承接乃是呈現「左右」的方向，使之彼此難以產生聯繫，只是表演與解釋的整體。因而查拉圖斯特拉要轉向，將「火」的方向性，即價值對立的方向性，轉向成為「前後」或「上下」的等級次序，由此必須成為前者或上者才能破壞此社會結構。

綜上所述，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》的「返」出現兩種不同的側重型態，如圖所示：



《老子》中與「水」同樣具有通性的性質主體，基本皆具有此內在結構，而其顯象性質皆以「柔弱」等具有「虛」之特性，藉以傳達「無性」之重要。是以世人多有「有之以為利」之「利」為著重點，並通過簡化與有效化，將之所以構成「利」的有性與無性的調合消除，於是「水」乃承其否定敘述「反」之，並「返」以調合之姿傳達，每一層次的相對性內在結構乃是相依相輔的，於是文本所呈現的即是側重於表達「無性」之必要，故透過「水」之性質作用於經驗材料中，一方面傳遞其內在結構調合的主動性，另一方面呈現調合乃是感性空間的動態之自由。由此，表象即呈現「柔弱勝剛強」，但整體卻欲體現其調合之內在結構。與此同時，《查拉圖斯特拉如是說》之傳達亦是側重於「肯定」的「火」之多義的性質主體，與其下山行徑與傳遞和承接的型態相同，於鋼索表演的背景中，使當中的顯象與性質，透過荒謬的情境表現其中的隱性性質，即異化與非異化之性質，於是查拉圖斯特拉之反向便十分明顯，雖歷經方向性的轉向，但其仍透過否定與肯定的對立，突顯其所「返」之的路線，並於最後確立了相對的對立性之基礎必須建構在立於前者或上者的獨立性，始有傳遞與承接的積極意義，即將人復返至動態沒落之可能。

三、以靜觀反靜觀的矛盾型態

「返」並非反向的最後走向，反倒像是中介因素，是因其「返」只是質疑

與開放的第一道行徑，但無法成為驅動克服之關鍵。故若以「返」之行徑為其反向的核心義，此處會出現一道問題，即利用 A 解決 B 的靜態解決，是否合乎兩者文本的文意？當「歸返」被視一種內在行徑，是否也具有走入機械化的可能？同此節標題，既然二章所言封閉結構的發生在於簡化與技術化的過程，那麼是否透過反向返回便可走向非封閉之原樣？故此處要提到的反向有其第三層次，即矛盾。

矛盾的特性，即「以靜觀反靜觀」。《老子》四十章所言「反者，道之動」，通常有兩種解釋，一者為相反者，二者為返者，循環之義。¹⁷同王弼解為「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也」，皆說明透過「反」而出現的往復現象，是屬於「自然」的，故以此「歸返」為反者之高度，並在福禍倚伏的具體實踐與現象中，使其政術、修養或養生乃至大順。¹⁸於是，「歸返」的內在行徑被形塑而生，藉以構成某種「可道」。故此可道的往復現象，乃是以靜觀察其現象與生命的互動狀態，因而在其生活世界的實踐情境中，獲得某種上升之內在經驗。如此而言，「歸返」實際於實用層上較益於人們，但同上述所言，此內在行徑亦有機械化的可能。因此，「歸返」實際上也是「反向」的對象之一，其因在於「道之動」。透過此「動」，此處的「道」的層次時常被視為作用於現象層的規律存在，於是更合乎於上述的往復現象，但若此「道」將首章的「道」，即視之不可道性的勉強稱呼，那麼「道之動」，即是不確定性之動態存有，因而反者，亦是在不確定性的前提下進行作動，於是反者的當下性便十分重要，且不必然有歸返之意欲，或者只是一階段性存在，而其現象之洞察只是文本因其文化關懷而提出的視界；又論其「歸返」，已意味預設著某一處可歸之處，即可道或真理，有其確定性存在之意味，縱然歸返的往復作用有一定程度消解其封閉型態的作用，但歸返仍存在著以一條確定性的方向為執的疑慮。¹⁹鑑於此，反者是以首章的「非常道」的「非」作為基礎，藉以使可「動」之範域具有開放性，且是以當下性作為觸發的，於是此「反者」，也帶有主動性的意味，即在不同層次的動態發生中，時刻覺察與再發生（也即生成），故反者將其「反」的歧義（Ambiguous）中的不同意涵視為反向的對象，即「以靜觀反靜觀」，藉以帶動「道之動」的「動」之展延，也即擴大的動態性。透過由此矛盾而延展的語義空間，其所包含的是

¹⁷ 參酌陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1997年1月），頁205-208。

¹⁸ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁35。

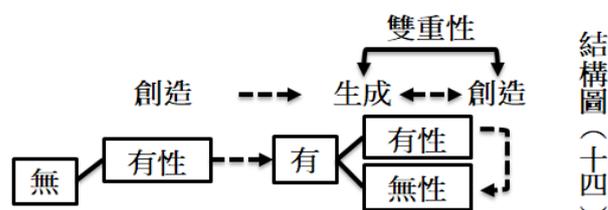
¹⁹ 不論是王弼注疏，或取《老子解義》、《老子今註今譯及評介》為例，皆旨在說明「道之動」的「道」於現象界的活動與規律性的把握。此處並非反駁此類說法，而是採取以首章「道可道，非常道」為語境中心，將「反者」的歧義性（Ambiguous）帶入解構視角，說明反者的不同義涵本身也是反向的對象，於是「反者」因其矛盾性而有後句的「弱者」的語義上的彈性空間與其「用」的開放空間。

一種「非常道」的生命活動，即一種「可動範域的創造」與「動態的自由」。

其後，「弱者，道之用」，同其「返」之層次，弱乃水之性質的顯象性質，其義在於對無性的重視。洽如後句的「天下萬物生於有，有生於無」，其整段說明某種可觀復之規律性，但以「反」的歧義與矛盾而言，此段則不全然僅是規律性說明，故而引出一道新的問題，即「有」如何生於「無」？又或者如是問，「無」如何設定「有」？以「弱」為解，其性質遍佈全文，也能透過其相對思維，知曉其對無性的重視，如以十一章為例：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。
鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。²⁰

此處之「無」，常解為現象之「無」，是以前造車、器、室之「有」而以中空為「無」之用。其「無」有可運用之空間之意，故此「無」之於現象便有一種規律性的體察，是以現象中「無」之存在而有多樣的「用」。但此解釋偏向於靜態觀察，有將「有」與「無」個別解釋之意。縱然已知「有」與「無」具有道的雙重性原理，但若處於靜態解釋，其焦點實則以「利」與「用」為解釋原則。基於上述，承其矛盾特徵，其「返」所彰顯無性之用意也是反向的對象之一，但同時又不可否認「返」的重要性，於是回到此章之叩問，即「無」如何設定「有」？既然車、器、室之於「有」，而其「有」中之「無」為其用，故此解釋次序應為「由有至無」，即此處應是以「有」為先在認知。然又基於現象層的前提，故屬於「二生三」的層次，但為解決反靜觀的靜態解釋，故要以「由有至無」與「有生於無」產生流動狀態為重。此章的「有」與「無」和首章的「有」與「無」，分屬現象與本體的不同層次，基於形上形下乃需要貫通實踐，才謂之形上作用於形下之真實，因而著重於現象層次但仍有本體層次的參與，故此處之「有」乃是透過「無」之有性而發生的。如圖所示：



首先談及「生成」，「生成」常被視為本原性的「自然」，但生成，即某生及於某成，有 A 生成 B 之意，而 A 卻非「無」，乃是取決於生成 B 的相對或相同之性質結構。故此處筆者以為，要構成「生成」與「生成性」應以某創造之

²⁰ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁9。

力作用其中，而此「創造」則是「無」之所以有其「用」的原因，故「無」之有性的創造會發展至「有之有性」的生成，進而於有性中再創造於現象之「無」之用。藉此章而言，即車、器、室乃是因「無」之有性的創造而成其「有」，而車、器、室的中空，即「無」之用乃是「有」之有性的創造，故此處的無性實際也是創造與被創造的一環，因而「有」之有性與無性的生成與創造亦成其「由有至無」與「有生於無」的雙重性發生。

鑒此，貫通與流動構成其動態型態，於此連接其「以靜觀反靜觀」的矛盾原則，乃是通過「創造—生成」的持續性與多樣性，一方面其「弱者」確實乃通過「返」而認識「道之用」，但另一方面在動態型態中，卻是為避免「返」成其單一規律的「返」，因而出現既是「返」又不是「返」的狀態，故其矛盾實則是通過矛盾本身的張力，去建立其「反向」乃是作用於生活世界的動態思想。

同樣的，《查拉圖斯特拉如是說》的反向伴隨著「返」，迎來了查拉圖斯特拉入鎮後與群眾的互動產生強烈的不融洽，而此不融洽將於後續的行徑恆常的伴隨查拉圖斯特拉左右，形成一種必然之張力。這項張力促使查拉圖斯特拉對於張力帶來的「差異」或因對立之主動性而喜悅或因對立之分裂而感痛苦，於是此不融洽即是關於價值現象的當下所產生的既肯定亦否定的矛盾狀態而產生的價值之差異元素（*élément différentiel*），故其所「返」的目的依舊是以「反」為主軸的。²¹但其所呈現的不融洽，導引出一道新的反向，即矛盾的目的是什麼？在〈無玷的認識〉中，查拉圖斯特拉稱「追求純粹的認識者」為偽善者，是以其對愛有愧疚感與羞恥感為「靜觀」的一種具體作為，呈現精神與身體的分裂，此為「靜觀」的表現結構，即透過精神否定身體的作用，將身體——此章稱之內臟——視為阻撓精神「上升」的對立對象。此「上升」，乃是「只用眼睛感受大地的美」，因而「靜觀」乃是遠觀的內在活動，是以其形象永久的停留於形象本身，而藉以有效的把握絕對的「美」，於是此過程的必然進程即是「去除欲念」的，故始否定之於人的「內臟」。²²這項否定構成了兩種具體的發展方向，一方面針對現象的輪廓建立可觀測的客觀事實，藉以得出有效的價值事實，另一方面為現象本身提出普遍的價值原理，藉以保有可測量之價值判准，此兩項原則構成了人們的「眼睛」，促使理性傳統成為眼睛的哲學，使「靜觀」之否定生命之形式不斷「上升」，因而離大地越來越遠，於是

²¹ 《尼采與哲學》的系譜之概念提及，價值現象來自於評價，而評價必須透過價值的差異元素（*élément différentiel*）進行批判，同時又具有創造作用，故有價值之顯現。然而，這兩項因素則必須始於主動的（*actif*）存在表現，其創造作用才足以成立，而其批判亦不以習慣、傳統或群眾喧嘩為依據。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁12-16。）

²² 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁178-182。

人們喪失創造之可能，被形塑成價值的無差異元素（*élément indifférent*）。²³而此否定也預設了另一項事實，即人既然天生具有欲念，而去除欲念乃是上升的唯一方式，故人天生即是有罪的，因而人為其產生愧疚與羞恥是自然的。由此，查拉圖斯特拉所反對的也顯而易知，其所認為此「無玷」的進程，是一種自我欺騙的過程，且抑制創造、生育與成長的肯定性力量，藉此肯定「欲念」的存在。於是，衍成出否定欲念與肯定欲念的對立型態，但此對立型態卻源於相同的創造性力量，即同一種意志或是同一種欲念。因而此對立型態實際非出自兩類人，而是出自尚未分類的人本身的含攝，是矛盾狀態產生的價值之差異元素。以〈教士們〉中查拉圖斯特拉與教士們相遇而出現的痛苦，並自述道：

這裡有些教士：雖然他們是我的仇敵，悄悄地從他們身邊走過吧，不要拔出劍來！

在他們當中也有英雄；他們當中的許多人受過太多痛苦——：所以他們也想讓別人受苦。

他們是兇惡的仇敵：再沒有什麼比他們的謙遜更存有報復心的了。跟他們接觸，很容易受到汙染。

可是我的血跟他們的血有親屬關係；我願我的血也會在他們的血裡受到尊敬。²⁴

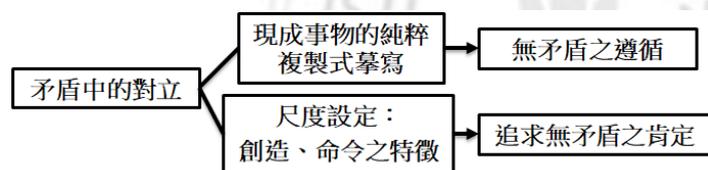
教士即「靜觀」的權勢者與追隨者，是以怨恨精神為基礎的非利己之善意，因而「無玷」乃是身處教士身份的價值指導原則，故此「無玷」與《論道德的系譜》的教士價值的形塑發展相同。於是，「靜觀」的去除欲念，即是「苦修」的必然行徑，而此過程也是製造匱乏與痛苦之場所，其「謙遜」便儼然成為一道否定生命的利器。然而，查拉圖斯特拉雖將其視為仇敵，但彼此乃是親屬關係，且教士當中也有英雄，故不論教士或查拉圖斯特拉，彼此皆出自同一血源，即任何的存在都由創造活動而發，而既生於創作活動，自然有機率生育出別出心裁的英雄。此「英雄」也與查拉圖斯特拉擁有相同的「痛苦」，即創造的分裂，但同時具備不得不對立的評價活動，此處與「苦修」的肯定向與否定向的對立型態相同（參見頁 49 結構圖（十））。於是，其「痛苦」乃是此矛盾

²³ 《尼采與哲學》提及，尼采將意義及價值之概念導入哲學，以批判過去傳統所產生的思想系統，尤以兩類人為對象，即「哲學工人」（*ouvriers de la philosophie*）與「學者」（*savants*），前者讓價值自外於批判，使人們自限於既定價值，如康德、叔本華；後者將客觀事實作為價值有效的原理，藉以標示功利的標準。而此兩種情況皆造成價值的無差異元素（*élément indifférent*），認為此兩種情況乃是一種漠視價值的扁平（*un plat commencement*）觀念。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁12-16。）

²⁴ [德]尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁134。

狀態中肯定與否定之間構成的張力，同時也是具有積極意義的再創造的基本意志。

查拉圖斯特拉身處既肯定也否定的矛盾狀態，其「痛苦」卻意味著跨越痛苦的肯定之價值設定，即與教士對立之目的在於成為更優者，故此矛盾乃是追求肯定設定的一種過渡，而其過渡的指向，即決定存在者本質上應把握著什麼，此為矛盾之目的。於此目的，矛盾一方面為對立本身呈現差異元素，一方面透過對立之目的達至更優者的價值肯定，此二者表現決定了存在者的存有模式，即一種透過差異元素之肯定所衍成的命令與創造的價值設定。而這項差異元素首先要被「認識」，即查拉圖斯特拉從矛盾中「認識痛苦」的狀態。而這項「認識」本身也是矛盾的，首以帶出其所否定的「哲學家」與「學者」，即過往的理性傳統，以邏輯同一（l'identité logique）的無差異形式（formes de l'indifférencié）去介入價值的認識活動，故其「認識痛苦」之「認識」即是一種藉由差異元素同時肯定差異元素而誕生的命令的認識。²⁵在《尼采》的〈作為命令的矛盾律〉，將此矛盾基於四點而構成一個等級，即認識出自一種命令、命令即設定與冒險、矛盾是為避免矛盾、命令與創造皆出自於自由。²⁶故此命令的認識，包含著設定與冒險，而其所欲承擔的矛盾目的如是圖示：



結構圖（十五）

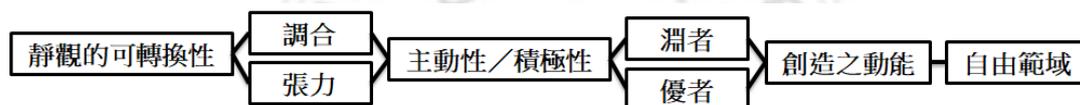
這項矛盾之冒險皆在創造活動中發生，以一種主動性的認識進行發展，是與傳統的「認識」活動中產生分歧，即對命令之於存在者對於肯定「設定」的主動

²⁵ 在《尼采與哲學》提及，尼采所反對的科學著重於三個層面，即邏輯同一（l'identité logique）、數學均等以及物理平衡（l'équilibre physique）三者無差異化形式（formes de l'indifférencié），此形式允諾了一種死亡，即思想的虛無（néant）與無差別（adiaphorie）原理。此形式連帶影響著人們的價值設定的型態，且塑造著至今的歷史。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁122-126。）

²⁶ 〈作為命令的矛盾律〉的四點其一：認識出自一種命令，即透過認識活動讓自身產生一種必然性，並解決或完成這種必然性帶來的功用與成果，故認識活動即是一種命令；其二：命令即設定與冒險，即命令乃是服從某個被創造的東西，而此活動過程乃是一種自由存在的基本形式，故此形式的法則是以自由賦予自身的命令活動帶來的創造作用，因而命令與創造是雙重的，此過程也是「冒險」的；其三：矛盾是為避免矛盾，即矛盾之存在仍有其目的，以與教士之對立為例，其所呈現的是對無矛盾的追求方向的不同，可見於圖示；其四：命令與創造皆出自於自由，即既然此認識出自一種命令，故其認識必然處於一種自由的場所，而此場所也足以使存在者決定其存有模式，由此創造之必須（Müssen）自然來自於一種自由，即寓於自身存在（Ben-sich-selbse-sein）的生命狀態。（〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》上卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁591-600。）

性把握。這項把握，同時也是設定之特徵，確保存在者的創造活動的能動，即一種「自由」型態。據上述矛盾四點中的第四點，命令與創作的必須（Müssen）起源於自由，此自由的本質則是寓於自身存在（Ben-sich-selbse-sein），存在者將自身賦予自我的存有模式。²⁷而既然差異元素肯定了創造的價值設定，由此創造出自於某種「自由」，即此張力過程構成存在者把握「自由」的主動性，同時此張力與外在的互動關係保有抗衡的動態模式，因而查拉圖斯特拉對「痛苦」的「認識」不僅帶有價值性，也推動「痛苦」後的「冒險」，此為主動性的積極意義。於此，由其「認識」反對「認識」即是其所反對「靜觀」的「靜觀」。

《老子》方面，「靜觀」也是一種認識活動，以其「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」可知，「靜觀」至少有其現象的連續性觀測之特性。而查拉圖斯特拉則承擔歷時更長的歷史壓力，以其系譜之概念，將此歷史——漠視價值起源的「認識」而將人的認識活動延展成扁平的觀念——即「認識」之現象的連續進行批判。然而，兩者之「靜觀」卻非是靜態的，雖內容不盡相同，型態卻有相似點，同時又不斷相異，如圖所示：



結構圖（十六）

「靜觀」作為一認識活動應是靜態的，但《老子》的「致虛極，守靜篤」，有其反者之基礎，故有「弱者」之作用，因而其「動」之能也屬於靜觀的一道特性。此也是許多詮解會將其帶入實踐層面解釋，然而其實踐雖是中國思想的特色，但實踐之概念需要有驅動力，否則最後仍是為「靜觀」所服務，極有可能落入返回靜態的認識活動而淡化「動」之發展，即限縮「有」的可能。於此，其反者基礎乃是「靜觀」的可轉換性之確立，即一種主動性的將有性與無性進行調合，或稱創造與生成的雙重作用，其目的在於構築「淵者」的某種價值容量，故「淵者」之特性於雙重作用的疊合即存在「積」與「不積」的兩面性，而其「積」與文本所否定的「積」則有不同，此乃是一種贈予的型態，進而與「不積」相互作用而始有足以創造的「自由」範域之生成。於是對應於查拉圖斯特拉的贈予，從其初始與太陽之對話為喻，照耀乃指向性之行為，而其指向之前提即是自身肯定自身的發光型態，而此發光又以「寧靜」為前提，即獨立性，故其發光並非為其照耀的指向行徑而存在——贈予非發光之目的——而是自在之道德性，亦即非美德化之道德，於是其贈予狀態實際也存在著某種「不

²⁷ 參酌本章節頁 67 註 26。

積」，隱顯著其非依賴性之價值感的特性，即優者的其一特性。而其獨立性之於優者，則具有等級意義，因而必然透過上下與前後的差異元素而使優者之所以為優者，故其優則透過不同型態的張力所構成的動態力量而持續的「發光」，進而使獨立性非以「眼睛」的型態去架構扁平的價值，使「認識」有其可轉換性，於是由此兩者特性支撐其發光之必然，且不受指向性的限制，始有創造的「自由」範域之生成。

另一方面，其「認識」或稱「靜觀」是以價值為方向進行延展，故其乃屬於非理性的，其因在於兩者之矛盾狀態皆出自於一種關於人的價值設定，這也是導致「反靜觀」的原因之一。《老子》認為價值不應是持於一端的，否則即是一種可道之道的限縮型態；而查拉圖斯特拉則認為不應以否定生命為價值活動，否則即是一種扁平的真理。但，何以是非理性的？從其「反靜觀」的狀態而言，即既存「返」亦反對「返」，乃是避免理性的同一邏輯，以致走入機械化的效用論，因此《老子》對其矛盾狀態的調合並非是為何某種「合」，而是「混沌」的存在感，是以當下鬆動對可道之道的單一端點的過度把持而導致處於靜態之價值狀態，即非柔弱之柔，反而是堅強者之柔。²⁸故其混沌的存在感一方面是以彈性為一種價值容量，藉以呈現開放思維的特性；另一方面混沌的當下亦是一種審美狀態，是以其「物我同一」的特性，將形象與性質的表現作為情境體驗，故而允許解釋範域的擴大，即生成之用，同時重新發生「創造」的動能，致使其體驗浸潤於此過程中而存乎於一種境界型態的內在場所中。與此同時，查拉圖斯特拉透過「認識痛苦」作為其張力之表現，故「痛苦」實為認識之中介，其隱顯的是對身體性的重視，此認識不僅是歷時的認識，更進一步的是人們為共時的認識做了什麼的質疑，如同比猿猴還要猿猴之喻。而促使人們停滯與此的恰好是理性建制的均質化，致使人們只求在死後進入彼岸的純粹理想之中，而如此存在的意義是什麼？故查拉圖斯特拉開始歌唱與跳舞，在戰士與孩子之間尋找遊戲，猶如酒神戴奧尼索斯的精神狀態，藉此帶入形象與性質的情境體驗，使生命形態處於審美狀態之中，以此讓那些矛盾有了自行進行價值設定的可能。鑒於此，《老子》與查拉圖斯特拉兩者的調合與張力，雖與相對思維關聯甚深，而其用意卻在於兩點：即將相對性視為一種手段，而非目的，以及認為絕對性概念並非終點，而是「過渡的沒落」。於此，兩者的「反靜觀」圍繞在人的價值活動中進行反、返與矛盾中一方面批判

²⁸ 《充實與虛靈》提及，混沌是「道」的呈現狀態，且是於生命狀態中的實存狀態，是以其整體存在感所表現，尤以其虛靜的內涵映現，故而是以一境界型態構成。但此處先不妄論「境界」的內涵，而是以其整體存在感的生命狀態為切入，說明其「混沌」乃是整全的狀態，與一般的混亂無序之義不同。「混沌」既非混亂無序又非理性之「合」，而是具感性的彈性之容量場所，此場所乃由美感與距離所構成，故此「混沌」是以其感性形式構成以虛靜（或柔弱）為顯著特徵的生命狀態。（曾昭旭：《充實與虛靈》（臺北：漢光文化，1993年2月），頁169-174。）

另一方面也開始釋出創造的能動空間，並肯定人之於相對中的差異元素而價值的活著。

第二節 自然與大地

建立於「反向」的視角，兩者文本中的「自然」與「大地」皆傳遞或呈現出一種，找回某一狀態的表現型態，其文本的否定敘述所顯現的「反」與「返」的效果十分顯著。於是便出現「非自然與自然」以及「大地與天空」的對立結構，同時帶出返回「自然」或返回「大地」之意味。而基於矛盾狀態，「返」不再是「反向」的充分條件，而只是過渡的條件之一。而正因為正視過渡，才始有生成與創造之積極意義。於此，便發生重新解釋此「反向」的能動空間的主動性，故藉此過程得以重新把握主動狀態，進而打開的第一扇釋義的門，即重估與重構的視野。

首先將自然與大地置於同一層次進行比較探討。自然與大地在各自的文本中皆有較為複雜的內容，且同樣屬於非直指式的語義形式，這意味著歧義與模糊的範圍不容易被掌握，但此語言形式同時也預示著一種價值形式。此價值形式有兩種基本內義，即傳達的方式與觀看的方式兩種視角，前者反對單一解釋的必然等式，後者肯定客觀材料與主觀材料的綜合。這兩種內義同時也與「反向」有著直接的關係，故通過「反向」的內容，即反、返、矛盾，其狀態旨在回應人的價值如何發生，以及之所能決定價值發生的存在者與決定本身如何存在，進而衍生存在者的自身把握，即賦予自身的同時確立自身的存在。而此回應，則通過重估與重構的方式，其傳達與觀看的方式便會呈現其「邀請—歸還」的情境性結構，由此其內義的「反向」便會進一步延展，即以非理性關係為發生媒介，以及一種可經驗的存有模式而進行的某個「我」的確立。鑒此，僅從自然與大地的語言形式，已表現出某種「自由」之肯定，於是兩者文本所具有的對立結構便有基本方向，即重估與重構的「我」的內部設定。

在《老子》的「自然與非自然」的對立結構中，非自然乃是因社會現象而造成的一種精神性傾倒，此傾倒則造成一種漸進式的取消，使人我進入一種過於靜態的停滯，即單一性價值。而在尼采的大地與天空的對立結構裡，其所承擔的歷史行程中即展現著不同層次的分割，其中顯著的乃是自然與社會的切割，使個體受塑於逐漸養成合於社會目的的生命狀態。因此，自然與大地的交集處在於，何以是「自然」？——由「反」的層次而言，「非自然與自然」和「大地與天空」的對立結構即是說明「非自然」與「天空」會造成某種「不自然」。而由「返」的層次而言，此「不自然」乃是造成某種困境的成因，因此透過「反」而有「返」的發生，故「不自然」乃是理解「自然」的基本進路。

那何以是不自然？承其本文第二章所述，以「價值」為方向，故其「不自然」乃是圍繞在內部關係所發展的個體與互動關係之表現情態，而其所「自然」也成其價值所託而開展的一種境相。透過文本，《老子》以「道法自然」說明自然乃是之於道的一種設定，而此設定一方面具有某種規定性但另一方面又因其不可道性而使自然的規定效果有著模糊空間，故其「自然」旨在說明一種無可名狀的性質，而非可定義的性狀實體或現象。同樣的，尼采透過歷史沉積的自然與社會的分割，否定對自然的定義與觀看的方式，藉以傳達此分割所造成的生命個體的內在分裂，即人的自然性的取消，因而此「自然」並非客觀自然，而同樣為人我重新對自然進行內部關係的釋義與設定。於是，「自然」之性質與「價值」之存在相互於內部關係，使其某種理想「自然」的狀態發生。是故，以下以此擬進行兩者異同之討論。

一、身體性

身體即肉身之實體，為可見之客觀物質，故此為一種客觀材料。於是通過此客觀材料，其性質便構成其材料的解釋過程，即是一種可感性質，因此實際上，對外物的性質有所感受的審美型態，對自身身體也能處於同樣的可感狀態，此也是達到物我同一的一種境地，故身體性乃是一種感知過程的展現。而身體的先天存在，則賦予其存在之優先的喻意。其後，身體的可感性質便以感官的延伸為先，是以知覺先於意識為基礎。是故，其存在之知覺的感受形式乃是無意義價值與有意義價值的演進，而意識只是介入，以致使其演進有其存續作用。無意義價值則因其感知的不定性，而能在歷時與共時中任意游動，故其無意義價值的多樣性也豐富了有意義價值的形式變化。然而，意義的占有卻會控制這種起源，於是可見的即是以某種社會導向的諸現象而導致的意識先行於知覺的價值取向，是以其群體功能取向使個體養成一種價值源於意識的認知型態。此即有別於「自然」的「不自然」之所在。

《老子》向來有政術、修養與養生三方面的觀看方向，故其內容便有一部分是對身體的重視。但其養生之內容，並非純粹養益身體的技術，而是同樣屬於價值取向的一種。正如十二章所言：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目。故去彼取此。²⁹

色、音、味、畋、難得對應於盲、聾、爽、狂、妨，乃是「心使氣強，物狀則

²⁹ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁9。

老」的發展過程，以此常解為欲念的放大與過度，於是後以腹與目的對立，將去彼取此視為一種去除其欲望之形式。然而，此解易導向將人我降低至只滿足生存需求，將其「腹」視為但求安飽之基準即可。故若解為去除欲望，即只是針對盲、聾、爽、狂、妨的傷自然之作為，並以其去除為解決，因而忽視色、音、味、眈、難得的知覺之本身存在，此處便仍會停留在靜態的解釋，其內義乃是固化的。由此，去彼取此，不在於去除慾念，而是持於單一端點的意欲傾倒。王弼注其「為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目也」，說明其「物」有養與役兩種發展，若因避免役己之況而去除慾念，使其五色、五音、五味只是單一的自存，認為此乃「致虛極」的一種表現，反不構成「養」而是另一種「役」之型態。³⁰此即意義的占有，是以透過有意義的價值行為試圖掩蓋無意義的價值存在，此即「為目」之作為；且，去除慾念乃預設了欲望的無窮狀態等同一種過度現象。而「為目」乃是朝向外部的發展，是以其目所可目及之端點為目的，具有排他與單一的特性，因而「目」非好無窮，而是好窮盡。故反而是「為腹」有其無窮性，是以「為腹」所指之朝向內部的自我與感覺，藉以肯定身體性的開展，即知覺先於意識的無窮之擴展與變化。此也意味著精神乃是透過身體所表現，身體即實現原理。鑒此，其「為目」狀態乃是非自然的，即一種限縮身體與精神的價值行徑，因而「為腹」中的「反」與「返」則是一種自然性質的彰顯。

在《查拉圖斯特拉如是說》已知，查拉圖斯特拉乃是反靜觀的，因其「靜觀」乃是否定生命的，尤以輕視肉體為其實踐形式，並藉以將靈魂高於肉體的價值形式置於普遍價值。在〈輕視肉體者〉如是說：

肉體是一個大的理性，是具有一個意義的多元，一個戰爭和一個和平，
一群家畜和一個牧人。

……

你說「我」，並以此語自豪。但比這更偉大的，你所不願相信的——
乃是你的肉體，你的大的理性；它不說「我」，而只是實現「我」。

感覺所感到的，精神所認識的，其自體永無終止。可是感覺和精神，
它們要說服你，要你相信它們乃是一切事物的止境：它們是如此虛妄。³¹

「靜觀」之所以否定生命，是以精神的無止境之認識，因而以此「無止境」為可把握之方向，故追求精神乃是一切止境的唯一必然。於此，輕視肉體便成為其實踐的表現之一。然而，此精神型態乃是扁平觀念的衍生，是以其「說

³⁰ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁9。

³¹ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁59。

『我』」為形式，如同用「眼睛」認識「大地」，即「為目」的型態。而肉體的「不說『我』」，同查拉圖斯特拉與太陽的對話，即自體的寧靜，並成就精神之自體的無止境，故肉體乃自體之自體的上位性（*supériorité*）存在。³²此為意義的多元，即知覺之所以先於意識，在於無止境的感覺，故使意識也存在無止境之認識的狀態。於是，肉體「實現『我』」，使其意義的創造——戰爭與和平的張力——無止境的發生，以致身體的多重現象（*phénomène multiple*）得以產生。³³身體被重估與重構，使肉體的實現我表現為「誠實者」，此亦是查拉圖斯特拉十分重視的一項價值設定，同時藉此批判由輕視肉體而導致其意識的不誠實，進而產生「背後世界論者」。恰如〈背後世界論者〉言：

想以一跳、決死的一跳達到終極的疲勞感，絕不再想存有什麼願望的一種可憐的、無知的疲勞感：正是這種疲勞感創造了一切神和背後的世界。³⁴

精神的無止境之認識，似是解決一切煩惱與痛苦的根源，於是依循此價值型態的人們藉此創造走向「彼岸」世界的道路。身體即大地，而輕視肉體者創造天空。鑒此，否定身體的無止境，追求精神的無止境，同《老子》的為目者，即其目及，並非好無窮，而是好窮盡。而其「為腹」之「以物養己」，也使養生乃是一種修養的表現，故身體即是精神的表現形式。只是《老子》未特別將身體置於精神之上或下，而《查拉圖斯特拉如是說》則因感覺先於意識，故將身體置於上位，精神則是服從之下位者（*un inférieur*）。³⁵

再者，《老子》第三章言及「實其腹」，說明為腹者，仍有「實」的作用。既然其「腹」為朝向內部的感覺與自我，且《老子》常以虛、靜為側重點，因此「實」也具有「虛」的一面。由此，再透過此句的上下文關係，表現其身體性。如述：

³² 《尼采與哲學》的〈身體〉認為「意識永遠不是有意識的自己（*conscience de soi*），而是相對於那個本身不是有意識的自己（*le soi qui n'est pas conscient*）的一個自我的意識（*conscient d'un moi*）。它不是主人的意識，而是相對一個人本身無須有意識的主人而言的奴隸的意識」，故意識乃下位者（*un inférieur*）是被併入（*s'incorporer*）的上位者（*le supérieur*）而言的意識。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁108-111。）

³³ 身體乃是由諸多力的關係（*rapport de forces*）所構成的偶然產物，即不同的力的關係便能延伸出不同的身體，故身體較於意識更具豐富與變化，也更出乎意料（*surprenant*），於是身體的可感知之性質實際也是一種思想型態，如同其所述之的身體的多重現象（*phénomène multiple*）。（參酌吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁108-111。）

³⁴ 〔德〕尼采（*Friedrich Wilhelm Nietzsche*）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁54-60。

³⁵ 同頁73註32。

是以聖人之治：虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。³⁶

此章由此段據以聖人之治為視角，常解為政術，以人君的角度說明一種維繫社會的實施方式，但此也可透過政術說明其「腹」在於某種朝向內部的狀態。故其虛心、實腹、弱志、強骨，謂之一種材料的綜合表現，故其虛心與實腹以及弱志與強骨乃是一調合狀態，是以前其精神透過身體所表現。以「強」為例，此「強」與「由強至老」的演進過程既同亦不同，乃是內容的有性與無性之間的活動如何相互作用。故其「強」不再陷入單一端點的靜態存在，而其價值與身體則反復的有其相應關係。王弼注其強骨為「骨無知以幹」，便有以內部調合以至內外相應的構築之內相與外相的顯現。³⁷於此，之於民，身體乃是精神的表現；之於聖人，人民則是社會的身體。故縱然此章意在不任由外部聲音所鞏固的「賢」名所縛，但其綜合表現仍旨在重估與重構價值活動的內外的調合條件。鑒此，其整體的活動便會走向此章之「為無為，則無不治」的狀態，³⁸此「為」即是朝向內部的把握，而其內部乃將身體與精神皆視為內部的；其「治」則是進一步表示，柔弱與剛強的不完全對立乃是雙重的存在，是以前其骨與志的調合中產生材料的張力，因而出現的一種與內外的互動關係上的感受的韌性。此韌性會透過材料的張力帶出身體性質的突出，進而表現某種可經驗的個人意旨，故其張力實際透顯的是一種價值上的彈性視野，即「無知」境相。

在《查拉圖斯特如是說》的「為腹」中，查拉圖斯特總是強調大地，即提醒身體的存在。是以人們總以「眼睛」看待鋼索者，即看待猿猴的眼光；又對跌落鋼索唯恐不及，即對失去安逸安藏恐懼。於是，人們以趨附「天空」為創造之基礎，將人置於仰望天空的同時觀看大地，而人處其中的狀態，故當人們不再背負進化的生命狀態，人即靜態的待在天空與大地之間成為一種停頓的混合物，即意義單一體。故查拉圖斯特求「強」，是以否定「天空」而肯定大地的優先，即人無法思考上帝，但能思考求真理之意志，也能總是感覺到存在之先天的身體之於大地的意義。如〈在幸福的島嶼上〉所述：

你們能思考一位上帝嗎？——不能。可是你們有追求真理的意志，讓這種意志意味著能讓一切變為人能想到者、人能看到者、人能摸到者！你們應當思考你們所感覺到的，一直貫徹到底。

你們稱為世界的這個東西，應當先由你們創造：你們的理性，你們的心象，你們的意志，你們的愛，這一切本身應當成為世界！真的，這應當

³⁶ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁3。

³⁷ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁3。

³⁸ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁3。

成為你們的幸福，你們，有認識的人們！³⁹

查拉圖斯特拉肯定那些由身體的可感性質而生成的意義的構築，即身體是大理性之因。故其肯定之於身體者，身體之於存在者，而存在之於大地的意義，於是大地乃是透過存在者持續的在場狀態（*beständige Anwesenheit*）而持續的作用著。⁴⁰於是，當與之對立的是傳統的非利己之價值型態，此所肯定的是一種重視身體的利己之價值型態，以此肯定身體性的表現，以及之於存在的自然乃是一種健全的設定。鑒此，身體的可感性質之一的生殖特徵受到重視，即是當身體乃是精神的傳遞形式，那麼意義之所以得以構築其構築的解釋過程，則是因為價值的生成乃出自於本能的生殖慾念，進而喻指其「創造」實際出自於「身體」的慾念。故大地與天空的對立型態，即是誠實者與非誠實者的價值路向，而查拉圖斯特拉以誠實者為大地性質之確立，以反對將自身置於可思考上帝的幻象之中。

誠實於身體，也代表承擔危險，故其「強」意味著克服危險，即成為「戰士」。於此，其重視所有之於大地的東西，即有關大地的一切材料都與進化有關，而關於進化則是解釋的意義構建過程所衍生的價值問題，如同〈戰鬥與戰士〉述及：

讓你們對於人生之愛就是你們對於你們的最高希望之愛：讓你們的最高希望就是人生的最高思想。

可是你們應當把你們的最高思想作為你們自我發出的命令來接受——這個命令就是：人是應當被克服的一種東西。⁴¹

克服即是一種對「為腹」狀態的愛，故涉乎克服的內容以至衍生的意識形態皆是置於一種情態的範域裡被解釋，是以非理性關係為構築基礎的生命狀態。而其第一層所要反對的即是傳統理性的同一與單一的「一律的制服」，此制服所代表的乃是那無法推移的時間性裡的「長生」，一方面指眾人的上帝，一方面指個體的過去。兩者皆建立著可估算的價值人生，而人既非單一意義體，乃一

³⁹ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁125-129。

⁴⁰ 《尼采》述及：「真正存在的東西乃是預先就不能被帶走的東西，它保持著自己的狀態，經受住每一種侵襲和每一種偶然。存在者的存在狀態，這意思就是說：持續的在場狀態（*beständige Anwesenheit*）。」於此，存在即是一種價值設定，而其「評價」便是價值差異帶出的價值關係（*Wertverhältnis*），而其差異之張力即是每一種偶然所發生的價值表現，於是價值始終在場，也持續作用著。（〔德〕馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《尼采》上卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁529-530。）

⁴¹ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁78。

切過渡者，則自然會認識「長生」的理想即是敵對意向，故當不再穿著「制服」，乃是一名「認識」的戰士。此也意味著，敵人會不斷的出現與認識，故敵人乃必須，對立即必要。於是，其「強」即是人的天然攻擊性（*agressivité naturelle*），以此肯定「健忘」的積極意義，並以此釋出其重估與重構的內在活動與某種未來。⁴²

綜上所述，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》的身體即是「為腹」的表現形式，而身體與精神的內外關係也即是整體的複義意象，因而構築其尚未可能的「可能」價值式。同時，兩者之否定敘述中，於身體性的「反向」皆是面向因單一端點的過度傾倒而造成的遮蔽生命之狀，然而《老子》強調的是調合，而《查拉圖斯特拉如是說》則是強調對立，但兩者皆存在某種「持續」的預設，一方面因存有的歷時演進，其所能縛之的「限制」必然持續的發生，一方面因共時的存有模式，調合或對立則因其「反向」的內容也同樣持續的發生。於是，此「可能」的「為腹」內容便皆具備了「強」作為積極意義的拓展方式，而其對身體的重視也帶出置於某種情態範域內的狀態以及關係的存在方式，即關於「自然」，乃是一種非理性關係的構築，而其重估與重構則是價值的基礎。然，既出自於此關係，則帶出當中難以估量的主觀視野，其變化突顯創造的可貴以及無法把握的危險。

二、遍在的「我」性

承於身體之自然性，意味肯定其自然之殊異結果，此亦即反向語境所構成的一道明顯的聲音，即自然性肯定不確定性本身，且遍在的存有著。而遍在與否以不定性為基礎，則由某種「在己」之範域所顯，故遍在的意義在於構成「自然」境界的非定理之秩序，即非強制普遍性，猶是其境界的「虛」體。⁴³

⁴² 《尼采與哲學》認為，人本身就具有攻擊性，但其攻擊性的基礎卻可能受制於不同的文化性而導向攻擊方式的不同。故以怨恨為基礎的價值型態，採取的攻擊手段即是報復的姿態，且以謙虛為常態形式。而以荒野的強健為基礎的價值型態，採取的攻擊方式則是批判之進攻。於是尼采所欲「反向」的即是此基於荒野的，最接近原始屬於人的天然攻擊性（*agressivité naturelle*）的。而此攻擊性不僅是自然的，更是帶有創造性的。另，在《論道德的系譜》中提及，傳統的環境中人受制於其文化而養成慣性（*vis inertiae*），並加以變成合於規則與可計算之物，於是人在歷史的演進中逐漸靜態化，逐漸滯礙其意志。於是，荒野之於自然，也之於身體，即是肯定「健忘」的力量，是以其「消化」狀態，將無可推動的時間性存在，重新被意志為創造的衝動。故「健忘」乃是人的價值攝食之狀，進而透過其消化的力的關係，重新掌握「身體」，即重估與重構的型態。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁16；〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月），頁106-107。）

⁴³ 牟氏認為其境界型態乃是玄冥之絕對的立場，以證其「道」之虛體。而此尚且不論境界至高的判準，但基於超越不在於一種分割狀態，故境界乃是親和的人世，即主動的消極之參與。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁141。）

由此透過在己之範域所延展的「萬物並作」，便延伸出視域活動，即「吾以觀復」，使其主觀的境界型態所照之世界有其可經驗之把握，價值理序即在此視域中建立，但基於遍在之「虛」義，其視域之觀復之狀，只是遍在與萬物而生之，故其「生」義之於價值理序，即「生」義的參與意義，同時其「生」義由不定性而衍出豐富性，故「生」義也具發現賦義空間之主動性，且實有流動之延展空間，即意義流動。如此，萬物並作的生成過程乃是「自然」的體驗與被體驗，即雙向的同於「自然」，故萬物之「生」義，也即是境界條件的構成條件。而其體驗者與被體驗者則顯在於其視域會隨萬物不同而不同，因而出現多樣的體驗，即諸種由視域所建構的不同價值理序的發明者，即不同的「我」產生。但其價值感受服務於體驗者，同時因其「虛」義的參與而騰出距離與不定性使然，被體驗者也因「生」義而自有「我」性（Ichheiten）存在。⁴⁴如是，「我」義有二，一是旁觀之我，二是他者之我。鑒此，由「虛」至「生」的過程乃是一種歸還活動，即被體驗者的可經驗形式與既定經驗形式的非同一之狀是由體驗者的價值理序之建構中所自帶的「反向」性質而衍成的肯定「未經經驗」與否定「已經驗」之形式，故由「虛」至「生」的歸還活動所釋出的賦義空間，使「參與」具備「可經驗」與「可規定」的積極意義，同時也避免經驗或規定本身的既定方式的靜態釋義。

於本章第一節談及《老子》第十一章的部分時，以有之利與無之用的關係構成有性與無性的「生成—創造」的相互結構，藉以說明有與無兩者會交替其結構內容，而非佔據一端而為之的單向型態。故此結構整體構成該章的車之「自然」，並在其結構中的雙重指向上有了積極意義，即「有」因其「無」而有其用，「無」則因其「有」而有其方向；此雙重指向使「無」賦予「有」具備可規定性，而此賦予也是「有」肯定「無」的可經驗形式。如此，由「有」去規定「無」，使「無」有其方向的實踐意義，以及由「無」去規定「有」，使「有」具備實現意義。鑒此，當此車之「自然」在「虛而不屈，動而愈出」表現其遍在的內在結構時，其經驗過程的把握，便透過物我同一中呈現其「我」性，即透過「吾以觀復」的「吾」之視域而使其生成意義釋出詮釋空間，如是「其猶橐籥」之狀。⁴⁵

順其「橐籥」，即「我」性之所以遍在的參與之活動型態，以三方向為

⁴⁴ 在《作為生活結構的世界——結構存在論的問題和解答》認為，「我」性與西方傳統認為的主體的「我」不同，即「我」並非實心的，而是構造意義世界的原生結構，故我性是意義誕生的條件，即意義源。而此處之「生」義則是我性在參與世界的創造活動而表現的一種不可置換的體驗，同時其「生」義也會因參與世界而產生複數的我性，即內部的諸我性。於是不論朝外或是朝內的體驗活動皆表現著我性的遍在與一種尋求新體驗的體驗，故其我性所延伸之「創造—生成」的結構型態亦總是尋找著一種超越的感受性與其存有型態。（〔德〕羅姆巴赫（Heinrich Rombach）著，王俊譯：《作為生活結構的世界——結構存在論的問題和解答》（上海：上海書店出版社，2009年3月）。）

⁴⁵ 〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁4-5。

解，一者為文本內部的遍在活動，二者為橐籥本身之意義，三者為橐籥之情境意涵。以此說明上述的內在結構何以遍在的透過「我」性呈現。如《老子》第五章所述：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。⁴⁶

「橐籥」與「水」皆屬於文本中的非直指式的語意表達形式，兩者性質之間具有通性，即具有同一的複合性質的等值關係，而此通性的聚合即是要將此複合之性質詞作為感知的延續，以延續物我同一的意境，並遍在於文本內部同樣具有通性的其他複合性質詞，由此構築其意境之形象與畫面，藉以將「遍在」本身抽繹出一種關乎同一的審美型態或感性形式，雖根據章節的上下文意，其側重點不完全相同，但此遍在的內部觀復，乃通過「吾」之視域所呈現，即在此複合性質詞中的等值關係中，依據不同章節的側重點而表現出不同的「我」性之意境。

其次，「橐籥」根據此章上下文之關聯，乃喻天地之間即是一種生成無窮的介素，即中空是一種介素，而此介質受天地框範，故天地乃三十幅，天地之間則是一轂。於是順此意，此天地乃有性之創造，而天地之間乃無性之生成，但同時天地與天地之間也皆彼此具有有性與無性，即上述「創造—生成」的相互結構與雙重性，故可依其視域之距離而流動其內義，於此，其有性與無性的流動，即透過自己之視域所觀復而具有可經驗之意境。⁴⁷「橐籥」就此便具備詮釋空間，而此空間則框範於其可經驗之意境所產生的物我同一之狀。

最後，橐籥的情境被置於「不仁」之中，其情境刻意使用否定敘述強調「天地」所具備的肯定性質。之於「仁」，如王弼所注，即「造立施化，有恩有為」，而此會造成「物失其真」與「物不具存」的結果，故「仁」乃是由單一橐籥的聲音來決定其他橐籥的聲音型態的模式。⁴⁸此處將「仁」視為是強制普遍性的代稱，而非針對性批判。由此，有恩有為實際是求恩的有效性建立之過程，而其「仁」的普遍性意義，會因相對的對立性而過度的高下相傾，「不仁」因此受制「仁」之「高」而衍生負面設定。於是，此處會出現兩種否定，即否定「仁」的強制普遍性，以及否定與「仁」相對的「不仁」的價值感受，

⁴⁶ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁4-5。

⁴⁷ 《老子》第一章言之無名天地之始，有名萬物之母，並言天地乃同出而異名，故天地以相互結構為天地之間的無窮性之基礎，進而表現其「創造—生成」的結構型態。

⁴⁸ 王弼注為「橐，排橐也。籥，樂籥也」，又針對「多言數窮，不如守中」注為「若橐籥有意於為聲也，則不足以共吹者之求也」，說明若以樂器之聲為喻，可解為避免單一音色壓制多樣音色的表現。而橐籥又可合看常解為冶鑄風箱之意，然其「中空」之解，同樣說明生成的自然性有其不確定性的多樣化生成。（[魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁4-5。）

由此其「天地」所肯定橐籥的「不如守中」，即個體生命之自然。⁴⁹鑒此，「天地」通過反向活動，越過仁與不仁相對性的對立，並歸還於橐籥自身的多樣性之自然，而其天地之間亦乃天地的視域範疇，故其情境便是該視域範疇內的背景，如是當歸還於橐籥成立，其視域內的橐籥便會以自身「我」性遍在的活動。

在《查拉圖斯特拉如是說》中，從駱駝到獅子，其過程也旨在對抗那歷史的傳統的巨龍，欲將受托付之負重轉向主動的藉自身視域去觀看外部世界，如是查拉圖斯特拉下山入鎮的第一道叩問，此不僅是一種克服之邀請，亦是肯定「我」性乃是遍在於個體中的自然之存有型態，而此型態在文本中常以身份的形象作為反向的對象，即成為「哲學」而非成為「哲學家」以及其他型態之身份象徵。然，身份本身也是權力的表徵，但此身份並非一種「法版」的秩序，而是新的法版之自立。在〈古老的法版與新的法版〉中，古老的法版上所制定的道德確立，其所產生的乃是謙虛的自負狀態，此自負狀態所構成的絕對排他性則會生產出單一精神的依循者，但此古老的法版本身也出自於創造者，故縱然否定其中，進而構建新法版，也未必不會再次成為新的古老的法版。於此，查拉圖斯特拉所否定的駱駝，乃是負重的行徑，而非負重本身，因而其所要建構的「新的法版」，以相對而言的「古老—新」之對立為基礎，試圖生出超越之「新」的「新的法版」。此「新」乃肯定一切創造物，故此「肯定」之中也包含著「肯定—否定」的相對結構，於是此「肯定」也即是一種之外的。

「新」有別於「古老—新」中的古老的法版的依循者，是以重新藉由「自己」之視域出發，翻轉否定生命的歷史，並進一步帶出其所肯定之「新」的「高貴」特性。此「高貴」乃是人高於動物的動物性表徵，即權力感受的意欲。此高貴會體現在兩個方向，即男性與女性之象徵：作戰與生育。而古板的法版，將此兩方向的象徵化為食草性的單一精神，即猿猴狀態，於是作戰乃是負重而行，而生育只是為了繁衍「繼承」。於是，當「高貴」因反向返回至成為「自己」之視域的構建基礎，其「作戰—生育」便不再是「負重—繁衍」，而是「毀滅—新生」的內容，且是動態結構之狀。

高貴之於新的法版乃是承繼一切所肯定之創造物，因而涉入「毀滅—新生」的動態結構中，而此高貴的生命型態，即是多樣性的消化型態。猶是〈晚餐〉所述：

「高興起來吧，」查拉圖斯特拉回答他說道，「像我這樣。按照你的習

⁴⁹ 此「中」乃「虛」義，即中空之意。是以回到「自然」的生成性與無窮性，使橐籥回到自然的創造活動中。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁4-5。）

慣吧，你這位優秀的人，嚼你的穀粒，喝你的水，讚揚你的菜餚：只要它們使你快樂！

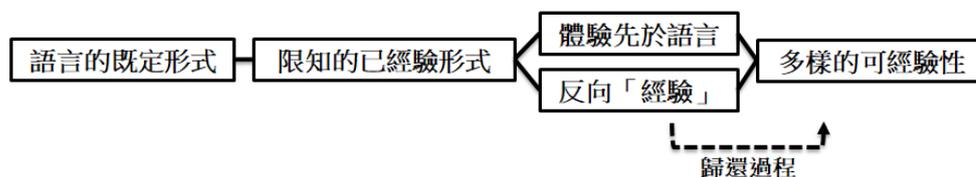
我只是作為屬於我的那些人的準則，我不是作為一切人的準則。可是，屬於我的人，就必須有強健的骨頭和輕捷的腳，——

——高高興興去戰鬥，去赴宴，不做憂鬱的人，不做夢想的人，準備應付至難之事就像去赴宴一樣，要健康而完好。

最好的一切屬於我的下屬和我；如果不給我們，我們就奪取：最好的食物，最純淨的天空，最強的思想，最漂亮的女人！」⁵⁰

此高貴的權力感受，將肯定一切創造物的肯定視為一種消化器官，藉以帶出成為「美食家」的價值設定。此設定乃是屬於「我」的，是以克服作為邀請情境的主動性意向所在，故此美食家的價值設定便是肯定「我」性的遍在之表現。而此遍在的我性與強制普遍性之區別則在於，強制普遍性在此被置於「否定—肯定」的相對結構中的單一否定傾向，而其遍在的我性則是肯定一切創造物，即消化其相對結構的歷時性與共時性，故美食家的權力感受在於消化後的克服所新生的「未來」，同時此消化器官亦將一切創造物皆視為是慾望的，故消化乃是肯定慾望的可經驗之形式。由此，消化帶入的「未來」即是關乎趣味與口味的生命情境。

「法版」一詞，不免帶出刻定規範之意，但基於其價值設定的超越意義，重心並不在於與之分割。法版本身即是建構的存有結果，亦是人存在的基本限制，但決定法版是否走入古老與新的相對，則由視域內的不同「我」性決定，故法版乃是「毀滅—新生」的基礎條件。由此，「法版」主動的承接可經驗的價值理想，以及成為古老的法版的危險。而此危險之消化，則也或直接或間接的認識至生命必然的痛苦。而此「法版」的危險也意味著語言的限知活動，是以將可經驗形式演化成既定經驗呈現的歷史回顧與繼承，間接的限縮未來的可經驗之形式與型態，故其結構意義才格外重要。如圖所示：



結構圖（十七）

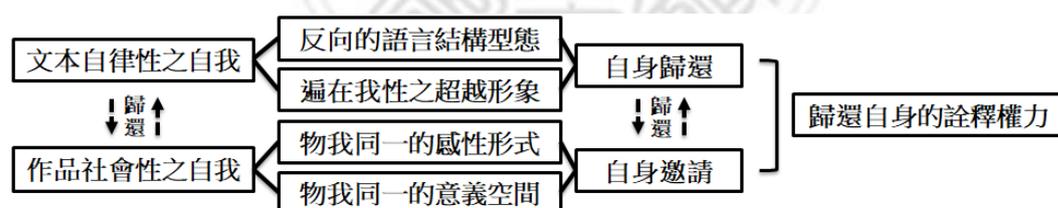
語言乃建構結果，是以間接表現存有方式的活動形式，故「法版」自然會誕

⁵⁰ [德] 尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁395-396。

生。由此，之於「毀滅－新生」的結構意義，《查拉圖斯特拉如是說》之每章節之後的「查拉圖斯特拉如是說」本身也即是一種「法版」，故以文本的自律性而言，透過「法版」的結構意義，其內容與「查拉圖斯特拉如是說」乃呈現敘述者與反向敘述者的對應結構，於此可知其對應結構中的矛盾與克服的體驗意境，並藉此帶出查拉圖斯特拉所尋求的沒落，即是意圖「歸還」那遍在的「我」性有其超越的創造性未來，而非再次將人任職於歷史的繁衍「繼承」者。⁵¹

《老子》在此也同樣透過語言形式的矛盾作用呈現其反向「經驗」之狀，即「不仁」的情境。當「仁－不仁」已是既定的限知形式，即已是古老的法版，故刻意以「不仁」之反向思維方向為其超越，並歸還「天地」本身的可經驗性與「天地之間」的多樣性橐籥之自然，進而再進一步肯定遍在的我性中的「守中」的可經驗性。

綜於上述，不論《老子》或《查拉圖斯特拉如是說》，此處的歸還過程乃是自律性的歸還類型，故此歸還類型亦可作為自律性質的可經驗範疇，即縱然法版以「新」作為超越的意境與內義，但整體仍受制於文本語言的既定形式；縱使歸還於可經驗性，但仍是文本的可經驗性。於此，文本的可經驗性只是文本的自律性質之彰顯，遍在的我性也是文本所假設並歸還的橐籥對象，屬於文本的自律性質的表現形象。故當以《老子》的不可道性與《查拉圖斯特拉如是說》的美食家之價值設定為可經驗形式的基礎，其文本的社會性型態便是與其性質同一的一種意境取向，如圖所示：



結構圖（十八）

《老子》文本自律的反向語言結構從其「不仁」的情境而言，在於鬆動意義的獨佔，即非以「仁－不仁」去決定「天地」的價值內容。由此歸還「天地」與「天地之間」自身，以及兩者之間的連帶關係。其獨佔以第八章為例，即「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」。⁵²其爭之乃獨佔，而此獨佔因高下相傾之後被設定為上流之價值源，即對立過度與單一過度的意

⁵¹ 《查拉圖斯特拉如是說》的每一節末皆有「查拉圖斯特拉如是說」之結語，若以藝術性意義而言，其結構安排有其用意，即呼應於文本內容，此乃是一種「體驗自己」之形式，並回應「美食家」之精神設定。

⁵² [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁6。

義獨佔型態。故上善之「上」以處於下流之境，鬆動上下相對與上下個別的意義過度，而回到「水」之中空。此「上」非上下相對之上，而是涵蓋上下而越過之「上」，此處與「不仁」情境的不同之處在於，「不仁」以否定返回自然，而「上善」則以肯定下流與相對而歸還自然，故此歸還具有參與的實現意義。

水與天地同樣具有通性，兩者的等值關係所延展之境象，便是超越情境的形象性質，故通過文本自律之「自然」，即自己之視域內因此情境而歸還諸多「我」性的自身。由此延展，此過程乃是自律性質的敘述意向之方向，但其歸還的敘述意向不只在於文本範疇內的假設，而另一部在於釋出意義的空白效應，即詮釋自由之範域，於是基於不可道性的語境，《老子》本身即是一種「幾於道」的表現，與水、天地等之同樣具有通性的等值關係，如是透過吾之視域所觀復的意象情境。故《老子》只是「我」性的一種「歸其根」的理解，而非定序之理，即《老子》乃是可被重新歸還的可經驗之形式。⁵³於是，此可經驗性以《老子》作為性質材料，即其社會性在於透過將不可道性的反向語言所表現之文本世界的歸還情境視為可延展的意義空間，文本因此被視為作品。故社會性的歸還則透過此意義空間的性質材料而出現自身邀請的主動性詮釋權力，即與性質同一的物我同一的情境感受。於是「邀請—歸還」的情境性結構便會在此過程中持續流動。由此，其視域便會取其意成其類，而生於界，藉之新生「我」性之感性形式與意義空間的內在之境，故始有境界型態。

《查拉圖斯特拉如是說》文本自律的反向語言結構則從其「美食家」的消化情境而言，即精神只是一種消化器官。故縱然其反向的力道較為激進，但美食家也仍然肯定其否定的存在，因其皆屬於創造的一環，猶是憂鬱之歌與學問之對立亦是消化對象。⁵⁴在高人們在查拉圖斯特拉的洞穴中一同晚餐時，魔術師唱起憂鬱之歌，將生命的慾望與精神，放入悲觀的結局中，即但凡一切有所因果者，既已知悲劇之結尾，亦無從改變，便不如沉浸於謊言的真理中。而此謊言，即是詩語言的表達形式，故藝術乃是以迷惑性見常的出現在世俗中。於此對立的則是螞蝗學者，即徹底的認識者。學者反對魔術家，認為人之所以能不受悲劇的迷惑而追求純淨的認識，乃是由於一種原始的恐懼，即對自然野獸的恐懼，而此野獸也包含「內心之獸」，故當人們恐懼其內心之慾望，便會將之「靈化」，即產生認識者的道路，並出現為了反抗內心之獸而延伸的語言形式，也即是對抗某種迷惑性而產生的非藝術之藝術，即智性認識的理知語

⁵³ 「各復歸其根」以根為喻，即「自然」；此自然乃是萬物生成僅是各自根據自身特性而創造，故此「根」並非由吾所決定的固定位置，而是萬物透過自身之我性所表現的存有型態，而吾以觀復只是將之表現於視域中，並藉以延展關於「芸芸」的感性形式。

⁵⁴ 即〈憂鬱之歌〉與〈學問〉之章，前者乃對虛無之憂傷所誕生的否定生命之藝術型態，後者為抵禦外在與內在的野獸而追求徹底的智性認識者。而兩者對查拉圖斯特拉而言，皆為喪失生命之肯定。

言，最後產生「學問」，故藝術的發展被視為是其內心之獸的擴張。鑒此，查拉圖斯特拉在下上與上山的過程中也總是持續的去認識以及持續的使用詩語言，但卻強調它們意涵的「倒轉」，即肯定兩者之創造存在，但兩者最大的問題在於皆是基於否定某種對象的前提上去建構的。從此認識不再歡笑，藝術也不再具有勇氣，兩者皆不再成為生命本身。於此，查拉圖斯特拉如述：「——特別是勇氣，我看，乃是人類的有史以前的全部。」藉此表現科學與藝術並非生命之表現形式，除非被置於勇氣的情境裡。⁵⁵

《查拉圖斯特拉如是說》的文本語境於此「美食家」的敘述語境中，將但凡有性質者，皆納入消化範疇中。故當「查拉圖斯特拉如是說」也作為消化對象時，便是其自身透過反向性而歸還於那總是強調「體驗自己」的查拉圖斯特拉。如其〈浪遊者〉所述，體驗自己亦無尾隨者，即大地的意義乃屬於個體而非群體，既不依據外部聲音的認可，以及其所體驗自己但不注視自己，即非禁慾般的逼視自己，因而「自己」非絕對者之意，乃是足以遍在的「自然」之「我」性。於是，「查拉圖斯特拉如是說」乃是面向文本內部自身，而非朝向外部，故《查拉圖斯特拉如是說》的自律性質也作為另一種外部，而使其社會性之自我藉由那非尾隨者之性質而重新邀請自身，猶是《查拉圖斯特拉如是說》以及查拉圖斯特拉正尋求的那般「沒落」之時，以此構成「邀請—歸還」的情境性結構中的流動而表現的美食家之感性形式與消化的意義空間。

⁵⁵ [德]尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》(新北市：大家出版，2017年8月)，頁420。

第四章 「自由」境域中的超越與歸還

「超越」總是要越過什麼，故預設著可超越或必須超越的對象，以及朝上或朝前的姿態；於此便出現已超越、未超越與如何超越三個層面的討論方向。已超越的總是「以外的」，被視為是解釋那無限的、不可知的、高於一切的存在，被置於世界、思想、知識、實存或感覺之外的；而已超越的與未超越的關係乃次第關係，此關係亦被視為是斷層的或過渡的。故「超越」時常是形而上的，它預示著未超越的侷限處，而此侷限處象徵著某種阻礙，超越由此也帶著「反向」性質，藉以消除不同的阻礙。如此形而上之於於形而下是否只是相對而言？此反向性，與相對裡的對立性不同的是，此反向預設著一種理想，一種介入形而下而提供過渡的設定，故此反向並非相對而言，而是「參與」的意義活動。於是形而上帶有某一種超越意味之於非相對的絕對性質。那麼，超越必然是一種絕對性存在嗎？超越一詞在於不同領域有不同見解，在此並未要提出超越的概括一切的定解，而是回到文本本身。如是，回到本章命題，即超越是被置於文本中的「自由」境域中被解釋的。

此境域乃是人與價值的關係所呈現的創造型態，根據二三章所推論的「自由」，其限制在於此「自由」乃是相對於某種「不自由」而映現，即針對某種價值困境而反向。此困境如本文第二章，乃基於過去的既定設定或潰敗而將人置於一種無可確定的處境，進而使可確定的可把握之狀態倍受期盼；由此帶入可確定性依據之一在於理性的建制，以及其所帶來生活秩序的合理與物質認識的可確定性，為生命提供一種可把握之狀態。但為何人們需要可確定性的過程？在生物學上，人與動物的不同在於，動物適應環境的方式始終如一，即面對不斷變化的環境過程中進化或絕種，也即並非改變環境而改變自身。¹而人則缺乏這種本能的調節，即無法根據環境改變自身，於是人們需要某種能符合人的環境，故此環境的創造便是理性的力量。但，理性雖為人的這種調節的失衡帶來抗衡的能力，另一方面而言，卻也為人延續這種失衡。理性帶來二分律，故以生死、是非與善惡的區別作為定則，即是說理性為生命帶往由不確定性走向確定性的過程，故當理性欲找到一個永恆的解答，將理性放在前景，便會進一步擴大失衡，如是為生命打造可追尋的彼岸理想，使生命整體具有可操作的進度形式。尼采想要解決這種失衡，尤其是長期霸佔歷史的傳統理性。此延續失衡的理性的二分律，將確定性與不確定性的分立擴大化，致使其失衡中的不

¹參酌《自我的追尋》中，人作為生物而被置於一種生物的弱點的情境中，即人從出生起便處於不確定性的原生結構中，故人是否因無法被確認而必然虛無？由此，其情境總是帶著一種失調的集體感受。（佛洛姆（Erich Fromm, 1900-1980）著，孫石譯：《自我的追尋》（臺北：志文出版社，1992年11月），頁36-46。）

確定感影響人的內部活動，故理性透過延續其失衡，也生產了不少關於不安的預設情境。於是尼采找回「自然」，即在荒野中對抗失衡狀態的人之個體時，理性只是一項工具，而為其失衡弭平的乃是主動性感受所具有的非理性創造活動，亦不再以二分律去解釋失衡的型態。同樣的，老子的背景也處於一種失衡的狀態，其所創造的環境非完全由理性所構建，而是由周文疲弊的反饋，即一種綜合的可欲型態所擴散的無限擴張之狀態，是以僵固所致的過於鬆弛的價值現象，並走向尋求可確定與可把握的解決方式，即一是找回可客觀化的價值設定，二是遵從上位者可欲的方向。但就其史觀而言，此二者也是歷史的一種重複，故《老子》的「自然」所具的反向性質，一面肯定可欲，一面否定可欲，是以調和二分而非藉二分而將單一選擇視為正確，以解決造成此失衡的根本因素。

然而，解決失衡是一種「超越」嗎？此是否也屬於是由不確定性走向確定性的可把握之路程？鑒此，「反向」的相對性雖呈現的十分明顯，即「自由」語境中的呈現之象，但仍必須深化以探討支撐其呈象的基礎元素。

基於上述，「超越」具備反向性質但又因超越本身而必須越過反向本身，即關於第三章的「反向」的參與活動。此「參與」意味著其反向型態本身也皆是可被解釋的符號型態，即「參與」自身便具有可感性質與詮釋空間。故此「超越」非屬於名詞意義的內容，即「超越」並非越過之後的實存，而是動詞意義的持續性發揮，這意味者此「超越」總是會出現「超越—未超越」的結構型態，並藉此出現其多樣性內容。由此，承其「自由」域，參與不再是互相驗證，而是互相開放，將未超越從「邀請」走入「歸還」的超越情境中，並徘徊於「邀請—歸還」的結構型態中。如是，「超越」涉於「自由」語域中，乃透過「吾」之視域所活動，而首要即是越過「超越」的名詞意義，即以其視域的型態在其名詞中的「上下」之歷史概念的次第關係中，不再將視域視為「上」者，而僅是「優先」，故「超越—未超越」非「上下」之分割與對立，而是「超越」與「超越—未超越」的非相對的肯定性意義。由此，藉以體驗繼承社會與文化因素的「上下」概念的意義內容，即在「順序」的概念裡建制的一種意義過度系統，進而將其「上下」的概念意義於老子與尼采的文本中呈現一種內部的矛盾性。於此，其「上下」的矛盾便具有可超越之可能意涵，而此意涵也圍繞在如何「歸還」的情境中隱顯。

如此，關於「歸還」，即 A 還諸於 B 之基本過程。其「還」則在於「自然」，也即「自己」之視域與自己之然的發生，故 A 與 B 可於相同的「自己」或不同情境下的「自己」進行活動。此基本過程會有三種基本呈現，且並無一定順序，以下只是敘述上的方便。第一種即 A 以文本中之自己，還於文本中 A 之自己之自然；第二種即 A 以文本中之自己，還於文本中 B 之假設形象；第三

種即透過已還之 B 之假設形象，帶出文本之外的 B，並由於其假設形象之自然的自我、性質與狀態的綜合關係，故此 B 乃是 B 之自己創造性結果，因此 B 亦轉向 A，並藉此 A 還於自己之自然。由此，在「邀請－歸還」的結構中，第一、二種與第三種乃是歸還的兩種基本型態，即自律性的歸還與社會性的歸還。²故通過此兩種歸還的型態，所欲以延展的乃是由方法論轉向價值論的一種渠道，即文本自身透過自律性歸還而表現的超越性以及將其自律性質作為橋梁而將社會性歸還轉向成諸「我」性之邀請，並於創造中呈現其超越性。

第一節 從相對性進入超越性

相對性乃相對而言的一種相互限知活動，以好壞為例，即相互依據而有所限，故好壞透過彼此的判準而受限於特定的結構中，且各自的延長也受制於各自而有所限。但若假設一端為無限至上的，故另一端即是無限往下，此相對受限於上下，而非延長。於是，當相對無法提供一種有效且穩定的判準，便欲破壞其一端點而朝向另一方向，但在第三方而言，仍是無效與有效的相對而言。故絕對與相對的二分，也是相對的，僅是相對與非相對之相對區別。因而相對無法取消，而是目光本身。於是，相對本身即是運動，而此運動回到人本身，即是通過可變動與不定性，藉以呈現人之於新生的必然，如其價值。而超越性乃「之外的」，即不受相對而動搖，但避免絕對單一，之外的也是參與的，故兩者的運動方式不同，一者為透過他者，一者以自身為先。不過既相對無法取消，故在他人目光中，或在二元中，超越本身也可被視為相對的。於是，超越在自身內部中參與外部，而此參與在其他相對目光中則是新生的端點，超越即不排斥相對，亦即參與本身之運動與相對之運動過程中自然有所疊合，乃是一種結構化過程（Strukturation）的更新型態。而論其「之外的」，便與絕對單一的宰制活動有所區別，故超越並非破壞一端，而是肯定一切存在。於此，「之外的」在非宰制的活動中進行「歸還」，即「自然」的存有方式。如是，超越乃以自身內部為先，承其自己之視域，同時又與單一產生區別，故此參與乃是遍在的存在，然此遍在又非干涉他者之活動，故遍在的只是方向，而之於

² 阿多諾《美學理論》以否定性文論為出發，其自律性以文本的內部分析為主，故會在文本範域中與社會性相對而有肯定的自存世界，於是社會性也即是一種否定型態的呈現，但本文認為此非社會性的唯一方向，而是自律性所肯定的也具有延續性，即社會性的呈現也具肯定向，因此社會性的歸還也順其自律性的歸還而呈現。

相對的不定性，其活動過程即總是當下的，如是新生之動態的發生。³鑒此，基於遍在的與當下的，透過「歸還」而總是「之外的」超越活動便是《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》所表現的內在性結構。

一、「自己」之視域與其價值感受

承其上一章節，通過《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》傳達「為腹」所釋出的範域，即「自然」的「無知」與「健忘」，已知其方向乃是朝向內部而擴的非理性關係之構築，其為一種在己之場所。此場所之所以構築，乃是通過某個視域的觀看而發生，即關於「自己」的形式空間，而此「自己」與上一章節的「我」有別，其差異在於發生結構的不同。「我」性屬於意義誕生的空心結構，而此結構具有「破壞－新生」性質，即自然性表現。同時其結構亦透過視域所表現，即具價值性特徵的設定，因而當我性能遍在的發生，意味容納其發生的視域也因其「自然」而有價值性的來源，其來源即是容納無數不確定性之「我」的「自己」之視域。

在《老子》的研究領域上，除卻考據校詁方向，分別將「道」的型態做出深刻的義理詮釋，以客觀實有型態與主觀境界型態兩種進路視角為其顯要方向，因此借重此義理而出的自然義便顯出兩種樣態，一是由沖虛而觀所顯之境界上之自然，二是以道為實體所作動的基礎乃是其根本原理，即作為自然律則之自然。⁴一者透過主觀境界觀看天地任自然之自然，一者透過客觀實體描述天地因自然律而自然。兩者差異在於本源的判斷之性質有別，一者為價值論，一者為認識論，但同時兩者也皆肯定自然義最基礎具有「自己如此」之意。故「自然」所指其「自己」，乃是本身之然，而其觀看與經驗的形式，也與其視

³ 取自《才性與玄理》的「遍在性」，如述之：「由『周行而不殆』以言其無所不在也。亦即以周流言遍在。實則道亦無所謂『行』，亦無所謂『流』。只是遍與萬物而生全之。物有流有行，道無流無行也。遍與萬物而生全之，即遍與萬物而為其體也。為其體，為其本，即為其母也。但此道之遍在而為體為母，亦不是『存有型態』之為體為母，只是境界形態沖虛之所照。」此處暫且懸置道是否無所謂「行」與「流」，其「遍在」在於境界形態所照之「虛」義，故能遍與萬物而生全之，因此遍在性即常存於萬物的生成過程中，並透過境界形態而顯，而此境界形態則是主觀形態，故其生成便是透過「自己」之視域而呈現，於是此「觀復」之狀，即是「虛」義的參與形態。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁149。）

⁴ 《才性與玄理》提及：「境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故『天地任自然』是一沖虛而觀所顯之境界上之自然。」（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁144。）；《中國哲學原論：導論篇》提及，第一義為自然律則，即一種共同之理；第二義為實有之存在者，即形而上之存在實體或實理者，前後者乃是一虛一實之對應關係。而第三義為道之道相，即文本的「自然」乃是呈現此「理」之相的道相之象。故論其「道」或「自然」便以此客觀實有為主軸的詮釋方向。（唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，《唐君毅全集》卷十二（臺北：學生書局，1988年），頁368-377。）

域有關，且其「自然」圍繞「道」的範圍內，被視為一種基本原理，故其「自己」也根據道的不可道性而進一步延展，即道既非固定的存在，亦不具有固定的解讀模式與定義內容，所以透過不同的人的觀看，道所呈現方式便不同，同時亦無法判定說哪一種才是道的本意或顯現，故文本中的道本身具有不確定性的特性。於是，道的這種觀看或者其所導致的意義內容，以既可觀之亦不可定言之的矛盾狀態，作為文本內部自帶的流動性或動態性的特質，以及作為一種動詞性的顯現，而表現其境相，如同於《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》的語言本體研究所言：

「自然」與其將它理解為一個名詞性的詞語，不如將它理解為動詞性的。或者更準確的說，「自然」在一切言說之前，「自然」是萬物通達本身、顯現自身的方式。……天地萬物以其自身切己的方式顯現出來，不必借助認識論領域的概念而被規定、被揭示。⁵

因此，「自然」是無法被認識論領域的方法界定出認識的結果，它既是種顯現，但又因是承其我所觀看而顯現，故有非自然之所現之疑慮，因而自然含有一定的模糊性、神祕性。它作為人的內在性，以動詞性的動態特質為前提，便會延展出其以消極特性為接納外在的自身展現，同時對其展現的當下以及未來保持非定義的姿態。本文無意判斷何者更符合於老子本意，亦只提出認為這是一種觀看方式，或一種性之傾向。而在這些不同的觀看之中，卻也同樣指出老子文本內容中所突顯的實踐性格，意即不論哪種主張，都肯定需透過實踐活動來進行把握的意涵。於是有鑑於此，透顯其自然便不盡屬於消極的自己如此的狀態，自然只是因為道無法被定言，自然的捕捉便成為無對應之自然，即自然本身帶有的「任」之消極意味就相對顯著。因此接續便不再將自然視為只屬於消極屬性，否則關於道的體會就成了「任」唯我論之即可，不必再取其損益的反思進行思辨之旅。自然應同樣具備積極意味，與其實踐性格相呼應，於是當客觀實有或是主觀境界皆肯定其實踐性格，意味著肯定其積極面向與主動性，進而假於本身含有「任」之消極義的自然，便成為具有雙重特性的內容。再從其「自己如此」之意解，此如此便是自己本來所具有的某種樣態，故自然與自己為何有關。然而這個「自己」指得並非以我為主體的「我」，「自己」只是一個使自然呈現的一種場所，並且是與外在交互的一種場所，所以「我」才可能出現不自然的趨向，故要其自己如此，便須將「自己」這個場所當中屬於自然中的「我」延展開，使「我」具有合於自然的自己的可能，同時亦可產生消解非自然之自己的可能。於是理解其自然，首要釐清非是自然順其我之然，而

⁵姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月），頁40。

是我順其自然之然，「我」並非主體。因而要把握此「自己」，便需要消極與積極意味的內在活動，而正因其積極意味的存在，其實踐性格得以突顯，並透過道的不確定性與流動性，其無法被定言至理性認知或是感性認知的理解，便成為預設道的基礎，即自然應涵攝有理性與感知性以及積極性與消極性的整全與把握，前者為實踐方式後者為實踐特性兩種，始具有觀看道的視角，並進一步呈現自然。然而，實踐方式與實踐特性的二元屬性，其相依之狀態乃承思辨而來，而若涉入經驗觀察，其二元屬性則常態處於對立的狀態，故此二元屬性應也屬於動態性之特性，於是根據上述之進路，即自然義之自己如此之義，而道又不可被定言，卻又可以通過各人的觀看，懷有對道的親證，後又以須消解此親證及觀看，以避免流入道的定執，於是道的觀看最初必然是以類定言的方式進行捕捉，再自然進行消解其定言的固化特性，並重新進行捕捉，後又再消解，故此便出現反復與矛盾中進行的分解與建構之循環。此循環便是動態的表現，乃是屬於自然的動態呈現，而由於此動態行程乃處於流動狀態，故此循環相當於一種連續狀態，因此當我們掌握自然是一種自己如此的內在活動，亦可以說是一種自然的「自己如之」的流動樣態，如〈存在自然論〉中所述：

「自然」總伴隨著一種「連續」的過程和不停息的活動，伴隨著一種「尚未」的狀態，伴隨著存在一起永遠「朝著」去，因此「自然」的「然」，不應是「已然」，應是「未然」，而「自然」就可以說是「自己如之」或「自己如向」的一種存在的最高方式。⁶

這種「連續」活動，被視為是一種自己的活動，使存在展開或敞開並朝向自己。自然以此為其基礎而活動，便具有此動態行程，而透過此行程對自然的認識便轉向成對自然的掌握，涉及其非認識範式的方式進行的內在活動，故此其自然的積極性便顯而易見，它引出自然的存在方式亦具有主動的特性，同時也帶出其方向性，即：

「自己如之」的「自己」，是存在本身，那麼，存在「自然」，也就是說是由「存在」自己或自身而發出的「然」，而不是由存在之外的「他」而役使的「然」。前者可稱之為「由自」或「自主」，後者可稱之為「由他」或「他主」。「由自」或「自主」就是主動，「由他」或「他主」就是被動。從存在的「由自」性，所能引出的就是「主體」原

⁶王中江：〈存在自然論〉，《道家文化研究》第六輯（上海：上海古籍出版，1995年6月），頁12。

則和「自由」原則。⁷

在此點出自然對於自由的其一特點，即方向。其方向是一種朝向自己的活動，自然的積極性所展現的是一種掌握自己，覺察自己的一種動態行程，並延展成一種與「自然」呼應的存在方式，因此看似是一種消極自由實際上是以積極為前提的消極。然而，就其「由自性」的方向而言，亦多出一種單一向的疑慮，即其存在活動是否只能存在一種流動方向，而此流動的單一向是否也隱性具有固定化的屬性，以及如何界定方向與什麼樣的方式才是朝向自己。單一向的方向容易使「我」對自己的掌握佔有極大的主觀解釋權，因此當單一向成為原則，方向與方式便成為純粹主觀界定，具有排除其他流動方向的特點。當由自的「由」大過於自，由自性的方向不可動搖，便有任自或縱自的可能，於是由自性仍然具有轉向成為純消極意味的可能，即由自性轉向成為任自性的方向，使自己看似自主實際上衍成唯我所縱之然。因此須帶入前述的實踐性格，由自性應僅是自然的一部分內容與其中一種方向，此內容與方向旨在朝向自己的覺察。

鑒此，透過「自己」的視域內所構築出不同的「我」，即諸主觀範域，故呈其意義的解釋過程乃是由某種知性型態所演進。而此項演進將會重新被意識，這意味這著此視域之意向並非排除理性依據，反是介入的形式會根據意向有所不同。於是主觀只是先在的構成場所的條件，而知性意識則是一種介素，其所介入而延展的方向則受制於此場所的先在感受。因此，在其場所內的表現即是材料與材料之間的意義游移，同時也表現其既為固定亦非固定的矛盾狀態，而此矛盾狀態包含著釋義的疊加、更新與破壞，故始終表現著一種混沌的情境。由此，範域即是矛盾狀態之意境，故其所反向之主觀，也構築成其範域擴大的成長基礎，即反向的相對性基礎。如是說，矛盾意境便是其「自然」的為腹式實踐「自己」之意。

《查拉圖斯特拉如是說》的「自己」，出自查拉圖斯特拉向群眾最初的提問：「你們為了超越自己，幹過什麼呢？」，是以反對長久的歷史形塑而被規定的人們，人們的道德生活變成反應式的價值設定，並蔑視身體而單一的追逐精神的無止境，以致否定著自身生命的活著。⁸是故，查拉圖斯特拉所面向的不是人群，而是「非自己」的組合物，而其所提問，意非尋找另一種群體價值，而是關於「自己」的個體價值設定。同時基於身體的優先，即「自然」的，也由其「自己」之視域而朝向大地的一種意志型態之顯現，故其超人論述旨在確

⁷ 王中江：〈存在自然論〉，《道家文化研究》第六輯（上海：上海古籍出版，1995年6月），頁12。

⁸ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁31。

立價值中心是之於個人之中的意志之生成。

就其道德生活的歷史，不論善惡或好壞的設定，不論基於怨恨還是野性，其所生成的都是一種創造性價值型態，只不過因其歷史所構築傳統以及其價值型態的目的，皆造成的創造之後的服從問題。於是理性、基督之傳統，它們的起點始終是偉大的，如同教士裡也有英雄，但繼承者們卻日益不再生育出英雄，而是同質性越來越高的猿猴成其群眾。故群體總是以一種限縮個體的形象不斷歷史的出現。因此，個體演化成「駱駝」狀態不得不在由歷史所構築的沙漠環境中一再的遊走，並持續的負重、飢餓與嘲笑自己的智慧不如真理。駱駝之於理性，乃是以社會功能的是否有用為其合理性依據，或是之於精神的無止境，故以否定肉體之形式、去感性之形式作為其合理之追求。而此「合理」則是沙漠裡的統治者巨龍所述的「你應當」之命令，其巨龍乃是由千年歷史的閃耀鱗片所組成，故其「合理」即由此巨龍決定的價值依據。於是，「合理」乃是駱駝最大的負重與貧乏。由此延展，駱駝乃是被動的，也非自然的價值型態。故當查拉圖斯特拉承擔此命令而批判，基於人之自然性的身體本能，人所要轉向的是由「你應當」返「我要」的方向，即由駱駝變成獅子。⁹但此獅子並非創造，只是讓此「返」的行程發生，並透過此反與返的力度，使「我要」出現可感觸的權力感受之空間，其力度也使其感受展露自身（*se manifester*），就此呈現一種力的關係，是以駱駝的負重會壓制身體性的感性力量，即喪失被感觸之感知的活動，因而獅子反對其無知覺的負重型態而重新認識自身所形成的力的關係。¹⁰此關係也是被動與主動的基本力度關係的拉扯，故此關係被置於其權力感受之空間中，並衍成決定者與被決定者的內在結構，此結構又以其差異元素構成其空間擴張大小的基礎，是以將被動的無知覺，即反應式的價值感覺，轉換成可被感觸的可感知之型態，藉以進入主動的可感受性。而此主動的感受性會通過此轉換過程，回頭去決定其過程的意義解釋，同時確立其構築場所的決定者，即於「自己」的視域之中置入「我」的基礎。於是，整體之反向狀態，帶有批判、破壞與決定者，便成為「我」的基礎之一，且由於力的關係的拉扯，故其空間中的結構始終是具有動力的狀態。是故，鑒於反向的對立性，獅子的力度旨在創造一種自由的空間，而非創造新的價值，即獅子只是一處權力感受的場所，也即「我」本身只是自由的發生條件，而「我」則是基礎

⁹ 在《查拉圖斯特拉如是說》的〈精神三變〉中提及：「這條巨龍的名字叫做「你應當」。可是獅子的精神卻說「我要」。」（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁49。）

¹⁰ 〈權力意志及權力感受〉提及，權力意志決定力與力的關係，即差異元素，而權力感受則在此關係中展露自身（*se manifester*）的被感觸的能力，此被感觸的能力意味著感觸性（*affectivité*）、感受性（*sensibilité*）與感覺（*sensation*），故力與力的關係雖呈其差異元素的張力現象，但其中乃是透過權力感受而表現其意志之力量。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁160-165。）

之一。其場所內的創造與生成則與「孩子」有關。因而獅子的自由意味具有強烈反向力量，而此反向也是以由「自己」的視域出發為設定。

反向的權力感受會決定自身，而此決定會肯定其感受，並進一步為此肯定而行動，故其感受乃是驅動自身在「自己」的視域內進行設定，並為其創造提供新環境，如〈戰鬥與戰士〉所述：

你們問：「善是什麼？」勇敢就是善。讓小姑娘們說：「可愛而且同時令人感動的就是善。」¹¹

順其權力感受的肯定設定之形式，關於自身的道德價值設定便具有自身決定自身的場所，故其價值內容與那種「好與壞」的價值起源同樣被置於一種情境中，並從此情境裡獲取一種審美狀態，進而再從此狀態發現可觀賞之距離，以透過此距離構築其動態之過程，最後重新回頭決定自身，且因其反向的破壞，即其釋義內容可於歷時與共時的條件重新決定。如是說，「感動」提供肯定性價值與其可經驗之空間，謂之自身存在的確立。同時，「感動」提供命令，如述：

對於一個好戰士，「你應當」比「我想要」更使他愛聽。你們所喜愛的一切，你們應當首先把它們當作命令來接受。¹²

當獅子使既有的「你應當」轉向成為「我要」，因而「我要」順其「感動」而展露其自身之肯定，故朝向內部的聲音即是一種自身命令自身的活動，於是「你應當」便由外部轉向內部，同時此命令式的兩端也表示內部的活動實際上是複數的「我」所構建的差異元素。而之所以要透過此過程將「你應當」的性質指向轉為內部的，是因此「你應當」本來也是基於某種感受型態，並與之神聖化，但其形式的強制性與同一原則，使此命令構成專橫的單一結構，進而塑造「合理」的負重基準，於是它需要被「遺忘」。此「遺忘」過程也是獅子轉變成孩子的基礎。於此，「我要」與「你應當」被置於內部的權力感受空間中活動，而此整體即是通過「自己」的視域所持存其「大地」之意。

如此而言，不論《老子》或《查拉圖斯特拉如是說》，其「自然」或自然性總是「為腹者」的狀態，用以反向那些朝向外部的單一性價值設定。兩者的「為腹」肯定「自己」的視域，其背後也相應的含攝著某一種價值的與感受的

¹¹ [德]尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁76-78。

¹² [德]尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁76-78。

情態，即某一種生命之「愛」的形式，此也是「自己」何以持存的基礎。

《老子》基於不可道性的語境中心，難以將「道」或「自然」置於純粹客觀的境地，縱然其文本內容中存在著認識之理性乃為規律性的可經驗形式，但仍是一種姿態的顯現而非規定，而其姿態也迴向至「自然」的後其身而身先之狀。故其「自己」的主觀視域之始末仍是一種關懷的情境，即在其可經驗與不可經驗的範圍中因盼視而深刻。由此，此處「自然」取其是一種境界型態，是以開始重視「自然」是由何種材料的介入而產生一種具有個體性把握的獨立狀態。¹³於是，由於境界的構成，其主觀乃具有親證的優先性，且透過不同性質的材料的介入，以價值為中心的序列便成其內在結構的範式，因此「自然」即是透過主觀範域構成的境界型態而具有賦予構築價值理序的生成性，而其「賦予」，便是開放釋義構成釋義本身。¹⁴故不論主觀範域或是價值理序的演進，皆要通過反向的矛盾狀態進行實踐，使其「自然」的為腹內容不至於反成為單一傾向的唯我論之。如其「自然」之第五十一章所言：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

15

此章常解為具有律則性的宇宙論，主要說明其生成性與實現性。¹⁶但此處以主觀為其視域，其律則被置於吾以觀復之狀的情境之中，一方面確有其可經驗之把握，另一方面其所可經驗之用意在於一種對象的「歸還」，即「自己如此」

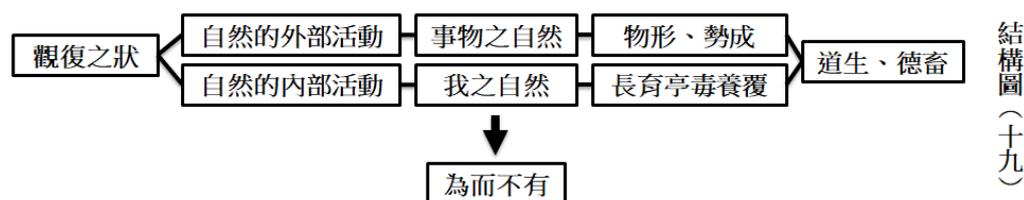
¹³ 《才性與玄理》於〈道之自然義〉提及其「『自然世界』之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境」，故道之自然乃一種意境型態，是有「意」而生「境」的內在範域，而此「意」的一部分也來自可指物者的自然，即文後提及「境界上之自然既不著於物而指物……即為非指物者，乃第二序上『非存在的』自然」，同「虛其心，強其骨」的對應關係。此「自然」雖是非存在的自然，牟氏也強調了其意境的狀態，但此非存在之「自然」仍可以指於物者而不著於物者，即在客觀材料的性質中涉入可感受之主觀材料，使「意」有其「境」。再者，以純文學觀而言，藉《人間詞話》言及，「境界」乃有物與有情的複合型態，即有「界」而類的物，並有情而意的「境」，故境界成其客觀材料與主觀材料的複合體，且構成意義解釋的非直指式之形式，進而表現為具有彈性空間的釋義型態。由此創作形式而延展其背後的情思，是以其自身之視域為開展起點，故「境界」始終是具價值性的一種觀賞型態。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁144；王國維著，馬自毅注譯：《人間詞話》（臺北：三民書局，2002年6月），頁8。）

¹⁴ 《老子哲學之詮釋與重建》認為，牟氏所提出的主觀境界形態，雖在其「道」中有其親證性，但仍也存在著某種理序的建立，故將其主觀型態所釋出的價值設定置於某種建構價值理序的延伸中，藉以肯定「道」仍具有某種理序之價值把握。（參酌袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月），頁99-102。）

¹⁵ 〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁44。

¹⁶ 生成性與實現性乃參酌《才性與玄理》，而其他註解也多以宇宙論與其生成律則論之。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁155-156。）

之朗現。此處先以形式分析為要，如圖示：



結構圖
(十九)

以「境界」論之，整體乃觀復之狀，且通過「吾」之視域而顯其自然，故此視域即是通過可經驗之存在性質進行把握。關於外部，此處承學界對其生成的解釋，說明其物、勢之形質有所由的原理，故不再贅述；而關於內部的我之自然，「我」可指代「人」，故此有兩個方向，一者以較遠距離的觀復活動視人，二者以較近距離的觀復活動視其我之參與，故其「長育亨毒養覆」則會透過不同的個體型態的實現，使「自然」朗現。由此，兩方向也透過相互作用，使其成為一種可經驗的存有模式，並被成為「自己」的基礎。於是，此「自然」的外部與內部便使此視域的性質構成為一種觀賞的多元，即各自有其「自己如此」的實現。然，之所以此視域有其優先性，一方面以不可道性的語境說明其非理性關係的構築，一方面避免將其「自然」的非宰制狀態視為可操作的宰制性原理。但主觀視域對經驗把握的不一致，亦不盡然能夠「自然」，反倒有成其另一種恃之的可能。故反向總是在其主觀視域中作用，用以其矛盾性質的參與避免其視域總是單一靜觀，即我之自然的「自己如之」的持續在場。

既然整體即是透過此視域而延展的一種情境範域，其境界中的道生之與德畜之則會依據不同個體的視域而有所差異，而此道和德與後世的道德或品性無關，故其尊之與貴之，乃是透過此視域而肯定物與我的「自然」本身，即肯定存在本身。同時，不僅透過內部與外部的生以由之的可經驗之把握，也通過生無所由的非經驗之「無」，即不僅肯定存在本身，亦肯定存在之前與存在之後的「無」之活動。於是，物與我總是實現，生命的非經驗的與可經驗的「自然」狀態，藉由此視域，使其觀復的距離處於參與和審美的調度中相互構築，因而「為而不有」。¹⁷於此，其「不有」乃是肯定個體的生命型態足以發生「不老之生」的持續體驗，繼而存有其「為」的參與之內在感動，故「為」亦

¹⁷ 王弼對「生而不有，為而不恃」注為「為而不有」，而對應於其內部與外部的把握，其「為」在於由自己之視域所認識某種規律性。此規律性乃是萬物透過自身生長而呈現的「自身」，如同王弼注其內部自然，乃「亨謂品其形，毒謂成其質，各得其庇蔭，不傷其體矣」。故其「不有」也從此「不傷其體」所延伸，因而縱然此「不傷其體」在於自身對自身之養護，其若以觀復之狀視之，亦可透過「自然」的境界形態去看待萬物之「自然」，故此「視之」與「不有」的對應便可在「不有」的價值設定中獲得「視之」的價值感受，而此「獲得」，即是視其「不傷其體」之養護的自身生成的景象而有所感，故而獲得其景象中的知性材料，使其「自己」之視域中具有審美價值。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁44。）

總是含攝著一種情感性的特殊價值姿態。

如是，在「自己」的視域背後，總來自某種價值預設或權力感受，而《查拉圖斯特拉如是說》也總是對著那些「自己」如是說，也同樣帶出某種價值意味。當其批判力道越強，卻越顯對其「自己」的強烈期盼。查拉圖斯特拉對「自己」的提問，不僅是對人的邀請，更是對那些之於「自己」的生命樣態，抱有再見其希臘諸神之景象的期盼。對於查拉圖斯特拉而言，生命即是一種趣味的存在，如是〈崇高的人們〉說：

朋友們，你們會對我說，別去爭論什麼趣味和口味？可是一切生命就是圍繞著趣味和口味的爭論！¹⁸

關於趣味和口味的爭論，即所有的價值設定都是一種趣味的方向。而其巨龍之傳統價值乃是掩蓋其趣味的存在，且由此般以怨恨為基礎的趣味所衍生的未來，亦企圖消滅趣味本身。縱然皆起源於創造，也成為了價值的虛偽者，以及欲將價值單一化至構成傳統的可延續性之價值意欲。此般趣味也預設了一種因果性的否定生命之存在狀態，將彼岸與苦修縫入生命之進度，為其添增了有罪的口味。這使得人們看待生命進度如同看待贖罪過程，因而在其過程中總是合於其理性之編排，藉以成就彼岸的單一解釋。而查拉圖斯特拉反對此價值型態，也間接反映並非所有的價值設定都是優者。既然攸關趣味與口味，便與感性型態有關，如是說「自己」的視域也是透過趣味與口味而延展此感性型態，而其反向使其趣味並不依據合理而發生，而是偶然，且也出現趣意，故具有遊戲性質。

其遊戲為「擲骰子」，是以將骰擲於兩張桌上，一張大地，一張天空；若與眾神在大地擲骰，則會有創造性話語的發生，但若擲骰於天空，則不曾落下，並進入無止境的的靈魂幻境裡。¹⁹「大地」的意義即在此創造性發生的活動裡被詮釋，且此發生乃是偶然的（*le hasard*），並於落下成其組合時為必然的（*la nécessité*），故擲骰與骰其組合乃是偶然與必然的對應，而其意同時也

¹⁸ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁171。

¹⁹ 出自《查拉圖斯特拉如是說》的〈七個印〉，其透過擲骰的「偶然性」而肯定世界的生成，並不依據固有的形式進行生產，藉此說明生命個體的發展也是如此。（[德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁327。）

肯定一種生成與多重的過程。²⁰與之對立的是編織因果性的「天空」，就彼岸與苦修的因果關係，其所回頭否定創造本身，並預設生命有罪的基礎，此段過程直接的廢除偶然的發生，並使生命過程只期待著一個依據此因果關係而存有的單一目的，即一種強制性（*impératif*）的目的。於是其所肯定的偶然與必然的對應性，便構成以一種非目的性的混沌（*chaos*）為基礎的命定組合（*la combinaison fatale*），而之所以肯定此對應關係便在於此般非目的的命運，即關於命運之愛（*l'amor fati*），此所肯定的總是創造與生成的多元性，且在此多元性中持續使「自己」重新產生，這意味著面對其混沌，仍然願意主動的在場。²¹而正因為遊戲性質剷除了罪責的合理性，故使生命重新看待擲於大地的骰子，並依據其無罪的口味，藉此肯定「自己」之視域的存在。

此偶然與必然的對應是透過「擲骰子」傳達，即非直指式的語意表達形式，謂之意象化形式，也即詩語言，故此形式本身也是遊戲的一部分。而此遊戲的形式與內容具備了評價與詮釋兩個向度的差異元素，且當詩內容與哲學相關，其思考能力被推高，同時被置於意象遊戲之中，便不再只是生命經驗的驗證，而是美感形式的眼光與累積的反芻能力（*faculté de ruminer*）。²²這意味著「擲骰子」的方式會持續產生無數的「我」的詮釋與評價，此中的評價與詮釋也代表著「意義」也總是言說「價值」的。故其思想、精神或哲學始終是置於「自己」的視域中而為其生命所服務的一部分器官。

如是說，既然肯定偶然與必然的混沌，即某種狀態並不會隨著時間而喪失，謂之「青春」。於〈墳墓之歌〉如述：

我的身上，只有我的腳腫是不會受傷的。最有忍耐力的我的意志啊，你依然存在於我的腳腫上，老樣子不變！你依然會從一切墳墓裡破土而

²⁰ 據〈擲骰子〉所述：「被擲出一次的骰子是對偶然（*le hasard*）的肯定，它們在落下時所形成的組合是對必然（*la nécessité*）的肯定。必然在偶然中得到肯定，跟存有在生成中得到肯定、一在多重中得到肯定，意思完全相同。」於此，偶然與必然的對應關係即是肯定生成，以及肯定生成之存有。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁73-78。）

²¹ 「命運」是由偶然與必然的對應性所組成的遊戲狀態，並不具有任何外部的強制性目的，其對應關係的對立面乃是具目的性的因果關係，而其因果關係期待一個目的，即是以理性為依據的真理形式，而此形式的價值設定則是要排斥除了理性之外的價值型態。故此對應關係的遊戲狀態之「命運」，乃是傳達可被感觸的感受性價值，即以自身為出發的「生成」。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁73-78。）

²² 〈尼采的象徵主義〉提及，詩與箴言（*aphorisme*）乃尼采的兩種意象化的表達方式（*expressions imagées*），而此表達方式與哲學也是一種可確定的關係（*un rapport déterminable*）。箴言能詮釋意義，詩則能評價出價值，而此兩個向度與哲學內容構成一種具有差異元素的確定關係，即透過差異中的張力而進行反芻的反芻的能力（*faculté de ruminer*）。故其文本並非提供單一答案的解答系統，而是詮釋「詮釋空間」的自由型態。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁84-89。）

出！

我青春時代沒有實現的一切也還存在於你的內部；現在你還保持青春的活力，懷著希望，在這裡坐在崩壞的黃色墓石上。²³

「青春」為混沌中的偶然與必然提供活力，並於大地上提供遊戲詮釋的自由，以及為「自己」之視域提供賞玩趣味的能力。而其混沌中的破壞與更新，「青春」也藉肯定之狀去信任創造本身的發生，故也產生了多樣的「野生道德」之花。²⁴於是「青春」不再指隨時間流逝的生命情態，而是隨其視域的實現而持續重複的思想。而此「青春」是需要透過意志實現的，當撇除因果性的目的，意志不再將生命服務於合理，不再渴望喧嘩，「青春」即是其意志的基礎動力，是以將思想與感受重新服務於生命生命活動力。於此，「擲骰子」若在偶然與必然的對應中得到創造與生成，「青春」便在其詮釋與評價中獲得感動，兩者亦呈現出實施於大地的真實性。

由此而言，趣味與青春即是此「自己」之視域的基礎性質，此趣味與青春也對應著《老子》的自然的如此與如之的概念。兩者皆在自己的視域中完成內部與外部的調度，並透過此調度過程而提供意義的空間，使無至有。關於內部，包含身體與精神的相互構築關係，以一種自足與自發所發展的觀照活動，提供《老子》的主動性覺察與解構活動，並與之重新開放生成的自然，以及提供查拉圖斯特拉主動構建生命狀態的基礎驅動力，並與之供給人們向上的自然。關於外部，諸神的情景也總是生活世界的可遊戲性，於是查拉圖斯特拉側重於在獨立中與之參與，並彼此碰撞而生成新人類之可能。而《老子》的吾以觀復的背後，即是其自然的境界型態不受外部因素所限制，同時又能參與成為構成經驗材料的一部分，並因不受其所縛而能將觀復之狀納入成其自己的美感條件，進而與內部的自足呼應而持續的體驗被感觸之感受。故《老子》的獨立感受與距離始終較之於查拉圖斯特拉遠。然，兩者也皆在參與距離中獲得一種關乎「自然」的趣味，此「自然」在於肯定其趣味的詮釋自由，而《老子》的「自然」透過其境界型態，不僅肯定其「自己」之視域，亦肯定不同的萬物的「自己」之視域，故在其參與的距離中，便發生「歸還」，即是使其自生。於是，透過其境界的觀復之狀，便能在此「自然」的前提下收穫諸多感性材料，

²³ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁161-165。

²⁴ 「野生道德」對立於「文明道德」，是以其人類透過荒野的情境所衍生的自發道德型態，藉之反對關於基督與理性所構築的道德型態，即彼岸與苦修的價值模式，以及釐清傳統的道德觀所表現的強制性，故其「文明道德」乃是由生命服務道德的一種對應關係，而「野生道德」則是由道德從生命中誕生亦服務於生命的對應關係。（[德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁161-165。）

透過材料的可經驗性，故其自己之視域本身也具有被詮釋之自由，即可根據接受的經驗材料的不同而總能呈現不同的「自然」之趣味。於此，主觀境界乃是肯定生成的開放視野，而此過程則是一種浸潤於存在的「感性形式」，並構成的動態式結構型態。²⁵查拉圖斯特拉的趣味則是透過較近的參與距離，以遊戲參與的遊戲狀態為設定，藉以肯定差異元素所帶來的差異型態，使趣味避免落於機械論的有效形式，是以其藝術的眼光履行「認識」，進而成其多元的情景。若喪失了趣味或試圖掩蓋趣味，便如同傳統，即是均質化之世界，既是單一的神，也是單一的自己。故趣味本身提供肯定，即生命的本己性乃是一種「自然」。如同最初與之對話的「太陽」之喻。而青春則提供一種向上的動力，即為其肯定提供活性，此活性足以抵抗向下的不同型態，如老化的趣味。故查拉圖斯特拉在這之中也總是戰鬥，總是呼籲戰士的「自然」，即生命的「自然」活動本是透過差異元素中的張力而成其生命的多樣形態。鑒此，《老子》的開放與歸還和查拉圖斯特拉的多元與向上在其「自然」上有其疊合之處，兩者也皆肯定創造與生成，因而僅是其價值感受所釋出的可詮釋自由之空間狀態與性質中，使詮釋「詮釋自由」的姿態不同，導致側重的價值設定有所差異。而兩者為其生命本身，也透過既出自「自己」亦延伸出不同的視域型態而提供出具有不同風格的「不老之生」的生命感受。

二、當下性

當下性與遍在性關係緊密，當遍在成立，即意味隨時會有當下發生，如是新的誕生。而新的誕生乃是與舊有的產生區別，於是若新的誕生來自於主動的力，故其誕生便來自於一種克服。此克服扭轉既定的價值原理，即扭轉生命是一種具有可道或可持存的固定之物的真實實體。其遍在的我性亦已說明以不定性為基礎的「生成—創造」的混沌關係，那固定之物與生成之物便是不相稱的，固定的對於生成的反而是變形的。故生命的確定性不再是生命的條件，其確定性的形式也不再是最高的價值設定。

在擲骰子的遊戲中，偶然與必然的對應關係乃是生命之所以具有生成價值的肯定原因，但為其偶然的確定性與必然的苦難之發生所要採取的生命姿態卻容易走向虛無主義的溫室裡。於是，生成的世界需要克服的精神，此克服不

²⁵ 感性形式即主觀實踐與客觀現實的交互作用產生的審美型態，是以社會實踐的歷時性與客觀現實的形式，使其交互作用於人的身心結構，藉以發生的同構反應。因而李澤厚以人類學本體論或稱主體性實踐哲學的視角切入，強調某種規律性的掌握。故對應於《老子》中的非理性狀態，本文藉此說明文本中「自然」的藝術性格，同時調合義理性格，論其「自然」並非理性境地。然而，李澤厚的審美型態之本質上認為即是客觀存在，但本文在此懸置，此處僅以其觀復自然的型態為其感性形式的呈現。（李澤厚：《美學四講》（臺北：三民書局，2001年10月）。）

僅在偶然與必然之中，亦是在之前便已存在；因擲骰子的行徑本身不盡然是主動的，即擲骰子有時是受到誘惑而行動的，如是〈求救的聲音〉中查拉圖斯特拉因求救聲而搜尋求救者之行徑。²⁶故當下的也蘊含著反向性，其反向的力將反動的力扭轉成主動的力，於是遍在的我性總得以新生。²⁷

此遍在的乃是肯定持續在場的發生型態，其當下的則是之所以發生的創造原因，故此創造即是其視域中創造複數新生之「我」性的混沌關係之差異與張力元素的結構型態，也由此，當下性乃創造所充沛的豐富性之原因。而基於「創造—生成」乃動態結構，當下的既是創造原因也是生成的原因，即當下的也是被創造的結構對象，且處於生活世界中，當下的時常是主動被創造才會構成生成的混沌關係，即創造當下而在當下「當下」的生成與再創造。因此，在此「自由」的境域中，當下的只有在具有主動性的前提下才具有可規定性的可經驗之形式。而與當下對反的則是長久的，即長時間持以為真的消極狀態，亦即將可確定的既定形式視為可長時間持以為真的單一定向型態。此定向之道路時常也規定著後來的人們必須按此道路行走，藉以維持前人們與道路本身所構築的安穩，故此定向通常有一種長久不變而平穩的情境，且當構成群體認同時，某種類「自由」的價值感受便會由此誕生。因而若有人欲破壞此道，則會被視為破壞此自由之不自由者。由此，自由被置放在「仁與不仁」和「是與不是」的天秤上進行判斷，但此判斷的方向乃是定向的，即透過估算方式間接的演化為免於選擇自由的自由，以此使常世能長久的合於某種可道之道路。鑒此，文本境域中的「自由」便具有「自由與不自由」之外的「自由」。

當下的通常始於某種被誘發的反向的發生，其中所衍生的也是類自由的，故其文本所敘述之反向乃是經歷將此被動狀扭轉為主動的過程，於是此主動的當下總以持續的覺察在場的存有方式進行創造活動。

「夫物芸芸，各復歸其根」即一種持續的覺察在場而新生的境象。²⁸是以通過視域而呈現的諸我性的中空表現，此非是站在一種高點的道的視野，而是幾於道的距離所延展的可經驗形式。故其「芸芸」並不止於是一種規律性的把握，而是參與創造活動的表現，即橐籥之音的審美視野。於是藉此章為解，如述：

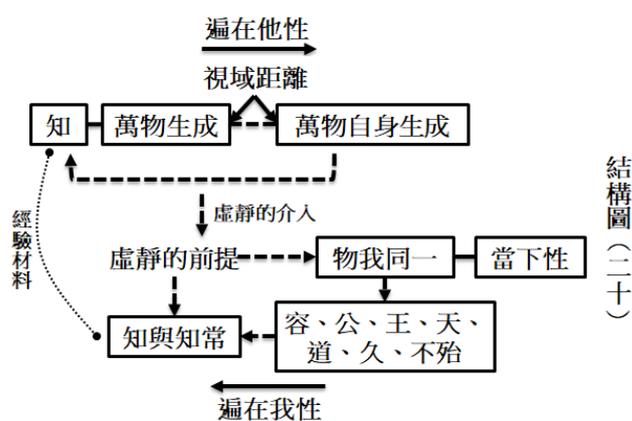
²⁶ [德] 尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁336-341。

²⁷ 《尼采與哲學》述及：「藉著將主動力跟其所能分開，它們將主動力交到虛無意志手中。」此即生活於現世的否定生命之力乃是由主動轉向反動的表現，是由主動力生成為反動的，但此反動的未來卻再難以表現更為豐富的主動性，故查拉圖斯特拉所要克服的即是此反動的巨龍。（吉爾·德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995) 著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁166-169。）

²⁸ [魏] 王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁13。

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。²⁹

「芸芸」非所見之客觀事實，而是以虛極與靜篤為前提，王弼注曰「物之真正」，如是說明物之真實乃透過虛靜，即「芸芸」之豐富在於中空之無性的生成表現。由此，萬物透過自身生成的自然性而有創造性乃是其所歸根之處，萬物生成與萬物自身之生成皆是由視此狀的自己之視域所構成的知常者之視域，而其視域之內容，如圖示之：

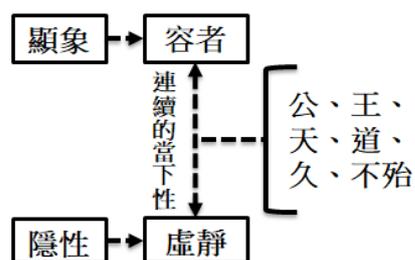


此萬物之生成現象乃「知」之範疇，而其生成現象的普遍與殊異則透過視域距離而有所變動，此過程寄託於「知」亦將外在之物事觀察視為他者之客體。而《老子》所重視之「虛靜」，乃在於其生成性的象徵演義，即其生成性在於「虛靜」的「有性—無性」的結構演進，故其觀復之視域則與此結構相互指涉，並將萬物之自然性也作為知之範疇的特性，而其知者又非客觀者，故虛靜作為自然性之呈現也自然被視為其視域之基礎，由此相互指涉之性質，遂逐漸將知者演進為知常者。於此「逐漸」，則是萬物殊異卻又自然之性質而有「容」者，王弼亦注曰「無所不包通」，即其指涉過程具有連續性。³⁰透過其連續性，其虛靜之底蘊，也即中空的前提下，視域所能參與之距離與空間便延展至多，於是其「公」則肯定萬物之自然非由外來構限之形式所決定，即將知者的參與形式轉換成非宰制的參與形式。其後，再進一步「王」者，肯定人與四域並稱，即人同他域能有所「容」者，故容乃其自然性之價值所在，而其容透過虛靜，亦能在其容之內容中體驗所容之價值，即非宰制之參與。此參與也將人之超越性突顯而至，即人與萬物之別在於無所區別，但萬物之間本有區

²⁹ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁13。

³⁰ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁13。

別，人亦同，可人卻因體驗價值而能越過區別，並在其「容」者使價值始終新生。由此新生則是「道」者，即此「道」乃強稱，指間接表現不可道性的無窮性。故透過虛靜的容者而有容之開放，進而使其生成性有不定性之方向，因而持續的新生「有性－無性」之結構而將「生成－創造」之意義置於容的範疇內不斷的被體驗，即「久」者。故「久」者乃自己之視域形象與價值設定，即「不老之生」之肯定為其生命之意境內涵，也致於「不殆」之表現。而其不殆者，在於回頭肯定其連續性之發生與形象表現，並與觀復相呼應。其呼應之整體透過連續性而開展一種感性形式，即如圖示：



結構圖（二十一）

吾之觀復而呈象為其容者之顯象，並以虛靜為其隱性之基礎，故當萬物以芸芸之生成相為表現之知，便透過此進一步將其芸芸之相視為象徵性質，藉之置於視域中相互指涉並體驗，由此知相便會轉而成知常，其轉換過程即是連續性的表現；再者，其所連續性乃透過「有性－無性」的結構中持續發生，由此其所知常曰明者，即在容者的範域中將其芸芸之遍在相視為可經驗之我性的相互指涉之對象，故指涉過程的動態性與同一狀即是連續當下性的芸芸之新生相，由此連續體驗「創造－生成」的結構內涵與意義空間。鑒此，該結構的連續當下性所表現的動態關係，也即是一種具有超越性的創造結構。

最後，仍然回到「觀復」，其整體過程與結構發生，乃是以其觀復作為連續當下性的發生關鍵，即始終具有主動性的覺察，由此也透顯其《老子》學說最常表現的反省性之特質。但於此視域內容中，其「自然」總是因其「芸芸」的豐富相而有其感性形式之表現，故其性質與我性的相互指涉使其反省性具有積極意義，即避免將其芸芸的有之以為利置於單向度之範疇，並藉以構建其可道之道。於是，其積極意義在於更新創造結構之基礎，即虛靜之於反向的矛盾性，將「虛靜」也視為萬物之性質而指涉一種自然的「有性－無性」的動態性質。故虛靜實無客觀之判準，而以其道者之無窮性為其主觀之連續創造「虛靜」的新生之境象。於此，其反省性也是連續當下性的知常者之表現。

猶是說，「觀復」即是由方法論轉向價值論的承接管道，用以回應「大地」之實踐。《查拉圖斯特拉如是說》的「查拉圖斯特拉如是說」即是觀復的

主動性之表現，而其「如是說」乃是偶然所肯定的必然，故其敘事本身也即是擲骰的過程，於是此過程乃透過一種權力感受反覆的體驗不確定性之生成與伴隨的痛苦，由此其體驗之意志則必然承擔睡與醒的循環，即如〈康復者〉述及：

你一醒來，就應當永遠醒著。把曾祖母們從睡眠中喚醒，為了又叫她們——繼續睡下，這不是我的做法。³¹

睡與醒的反覆，其承擔如其駱駝之狀，只是與獅子併行。在精神三變中，駱駝是被動的承擔巨龍的歷史，而獅子則是透過與巨龍的抗爭建構主動性的自由，但即使獅子透過顛倒巨龍而轉向構築一種創造性的自由，卻依舊是沙漠裡的王，故獅子的自由契機在於仰賴駱駝，始有反向的動力與創造自由的條件。於是，駱駝與獅子因皆處於沙漠中而成為沙漠的構成條件，而「沙漠」即是大地的偶然所肯定的必然貧脊，即巨龍實際會在大地中反覆產生的原因。由此，承擔睡與醒的反覆實際是獅子與駱駝的併行所表現的循環之狀，而此循環所抵抗的乃是內在的巨龍，即該章述及：

而我本人——我就此想做對人類的控訴者嗎？唉，我的寵物，我至今所學到的只是：人要臻於至善，必須先做到至惡，——
——人的一切至惡，乃是人的無上的力量，對於最高的創造者，就是最堅硬的石頭；人必須變得更善和更惡。³²

縱使以強力的反向力道去顛倒美德化的善，也如其善所控訴其惡一般，只是換另一種標的去控訴彼方，進而使此「控訴」形成巨龍，即歷史與負重的「善」。而人之於創造者，則將此陳腔的循環納入偶然所肯定之必然中，以此作為「花園」的轉動條件之一。³³至惡與至善顛倒了美德化的善惡對立，以其雙重的方式進行價值設定；其至善乃是肯定偶然之肯定的感性形式，而至惡則是苦難的意義空間；此雙重的積極性使其視域在面向生成的混沌時，始有「歌唱」的能力。

「歌唱」即回到查拉圖斯特拉最初與之對話的太陽表徵，以照耀的方式進行贈予，藉之參與世界的生成，並由此感到回應。而歌唱與說話相對，即「說

³¹ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁307。

³² 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁311。

³³ 即是〈康復者〉之鷹與蛇反覆提及的世界圖像：花園。其所表現康復者所視之世界，乃是肯定偶然所呈現的豐富性。

話」乃是確定的，而「歌唱」則是綜合的實現。故此「綜合」，乃是肯定人之自身原樣；它既是生命所肯定的，亦是肯定的「命運」。³⁴而「歌唱」亦非喧嘩的，其伴隨著「大海」的平靜，將至惡與至善放入永恆回歸的「小船」中，重複的為生命持續複述肯定與創造。³⁵於是此過程中的歌唱而平靜，乃是主動性的存有之選擇。故其永恆回歸便是透過存有的選擇，表現一種主動性的重新生成，而每一次的重新生成皆意味著存在的瞬間不斷重複，同如其所述：

一切走開了，一切又回來：存在之輪永遠轉動。一切死去，一切又開
花，存在之年歲永遠在跑。

一切破了，一切又被重新接合起來；存在之同樣的房子永遠被再建。大
家分手了，大家又重新相會；存在的圓環永遠忠實於自己。

存在開始於每一個瞬間；彼處之球圍繞著每一個此處旋轉。到處都有中
心。永遠之路是曲折的。」——³⁶

永恆回歸即如存在之輪的永遠轉動，而它的重複性並非宰制的普遍性，反是一種主動性的統治，即是自己之視域的背後世界。故其存在開始於每一瞬間乃是連續發生的主動性存有型態，而此連續性會持續肯定存有本身，也會持續體驗存有自身，如是觀復的連續所表現的當下性。

回到「歌唱」，其所引起的則是舞蹈，即生命的意志本身是遊戲式的創造形態，而遊戲會泯除主客關係，表現其到處皆有中心之現象，故其歌唱之綜合形態乃實現著包括之包括與天藍色的鐘形玻璃罩，即縱使視域中之我性遍地而生，但每一處的我性的誕生皆會創造新的肯定，以連續的當下性交付至善與至惡的循環與差異張力，以致視域的內容呈其豐富的偶然，此是遊戲的無目的之表現，也是回應生命乃是一種趣味之理解。

另一方面，舞蹈之於趣味的延展，其所透過偶然之肯定而肯定其每一瞬間的必然存有，則回應於生命的時間性，即「生—死」結構。基於存有以瞬間為

³⁴ 〈偉大的渴望〉提到四種渴望，即困厄之轉折、包括之包括、時間之臍帶與天藍色的鐘形玻璃罩。第一種為獅子所克服巨龍之轉折，也預示著往後偶然所肯定之必然的痛苦帶來的持續克服；第二種乃肯定一切的包括，也即視角主義的接納；第三種則是時間乃是由主觀所孕育的體驗；第四種所指的是藍天，其表現的如同太陽，是以其自身之原貌去參與世界，具有寧靜之贈予之意。而此四種渴望乃是生命意志之綜合表現，故查拉圖斯特拉透過此綜合而肯定著生命所表現的「命運」。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁316。）

³⁵ 〈偉大的渴望〉中的隨意（freiwillig）的小船具有自由之意，而小船之於大海，即面向生成世界與生命狀態的廣闊與危險，此也意味著〈七個印〉述及的生命的不可確定性之趣味（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁318-328。）

³⁶ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁309。

中心，其時間性便是「時間的臍帶」所表現的主觀特性；當死亡為生命之必然，既然生命以肯定偶然而呈其豐富性，故死亡即是肯定偶然之肯定所肯定的必然，而永恆回歸出自於主動性的選擇亦將死亡之虛無轉向成選擇之肯定，即「死亡」乃是因為對生命有所肯定而出現的一種存有型態，故此死亡並非終結亦非階段，而是一種價值之愛的表現方式。於此，死亡與生命乃是越過生與死之相對性而表現的超越型態；同時，當存有以瞬間為中心，「死亡」即被當下所覺察，由此再次表現生命的偶然與其創造的對應關係。

綜上所述，當下性涉及三種對應性質，即連續的、覺察的與主動的。此三者總是疊合作用的，故此僅以區分為析究。連續的以《老子》的芸芸為其顯象表現，《查拉圖斯特拉如是說》則是花園的循環；「芸芸」之於其生成的豐富性並非是一種靜態的現象表徵，宛若一幅靜態的畫作，而是持續在場的視域表現，故其豐富乃透過其連續的觀復而有生成的積極意義；「花園」乃是世界的圖像基礎，其生命與死亡的時間性和生與死的結構型態不同，前者以偶然與必然的對應關係之肯定而表現的反覆循環，後者則是單向的認識表現。是故，連續的旨在自己之視域中始能表現觀復的積極意義，故兩者所呈的皆是透過自己之視域所觀復生命的生成世界而表現的感性視野。

承於觀復的感性視野，此視野則必須透過覺察的始有連續的表現，而此覺察的性質也總是被作為反省性文本的觀照對象，但此覺察之於連續，是以肯定透過觀復而有生成的偶然與創造的必然，故反省的未必是覺察的，但覺察的則包含著反省的。由此，其覺察的乃是在參與中表現意義的生成與意義的回應；《老子》的覺察乃是透過容者所表現的不同面向的視域空間，其旨在意義空間的生成與生成本身的回應，即呼應構成芸芸之前的「容」義。而查拉圖斯特拉的覺察則透過顛倒巨龍與善惡對立重新釋出關於善與惡的創造關係，即至善與至惡，藉此肯定意義的生成與回應。

主動的則是視域之自身的確立，即覺察「覺察」本身而有其連續的發生，故主動性實為一切延展之基礎，但如何確立主動實為主動而非誘導？即是透過文本的隱性性質，即「靜」義所確立。《老子》的容者之隱性性質乃以「虛靜」為基礎，是以中空之範域決定所容之範疇，故其範域取決於虛靜的主動如何延展。而其虛靜的反向性質則是避免落入堅強的老化型態，即將視域中的萬物放入單一道路的境地，亦不再「芸芸」；此此單一並非自然，而是人為的，且因此求其可名之狀，故乃是將自身放入被動中去回應可名之意義的確定性價值中。同樣，查拉圖斯特拉最初所對話之太陽以及歌唱之大海，皆稱許其「靜」義，是以其否定喧嘩的世俗，即喧嘩乃是被動與受制的。而太陽與大海同時又是參與世界的，故也以容者之姿去贈予。於是此靜義所開放之視域則足以覺察存在自身，藉此顛倒巨龍以及持續的歌唱。由此，縱然查拉圖斯特拉所

表現的生命意志乃是強力的克服，但其內在的隱性性質亦以靜義為其主動性之基礎。

鑒此，兩者的主動之於當下，在不同存在的瞬間覺察瞬間與覺察自身，致而連續的生成存在與回應不同的存在，即三者所疊合並參與生活世界的表現。是故，三者會在視域中與不同的存在進行聯繫，進而產生諸我性，並由此創造不同的感性形式與意義空間，故此三種對應性質，與自己之視域乃是一種創造關係，即內在的諸我性的創造者。³⁷

第二節 聖人與超人

「某種人」意味著透過某種評價活動所表現的某種期待人格，而具有理想性的期待人格則常以超越現有普遍人格為方向的進行設定，於是出現許多「聖者」之構式。其構式作為評價活動則帶有價值向上之尋求，藉以重新面向「何謂人」的基礎疑問，進而使「人」重新構築「人」本身。由此，聖者之構式乃是一種肯定性的創造形式，故聖者構式之所以透過人而延展，其本身即是一種「自然」。當自然帶有肯定一切創造與其存有型態的意味，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》的反向性便不在於否定某種聖者構式的誕生，即不仁不在於否定仁，反對傳統善惡亦不在於否定其善惡的創造，而是構式內容是否會導致未來的阻塞，即「塞其源」之現象。

諸學說的「聖者」以超越的存有狀態為方向，乃具有以解決某種尚未超越時所設有的限制，即如諸聖者所覺察的不同的普遍於世的潛在內在失衡。然而，若將「聖者」視為人格文化性的一種表徵，其所累積成文化的價值設定，實際累積的乃是「解釋的有效」的歷史，即對當代社會的有用取向，因而其累積之歷史所養成的傳統文化人格，即逐漸將「可道」的認識命題轉向發展成「可名」的把握命題，由此「聖者」以名相的姿態體現於社會概念中，此名相則依附於社會取向而有所變動或表現。故此「聖者」的構式內容的超越性質則會因此逐漸強化社會的價值泛用性，進而其價值內容使致出現具有上下分立之別的解釋系統，即已超越與未超越的價值分立，並以此淡化可經驗之可能。鑒此，諸聖者的評價活動，其活動本皆具有朝向內部與朝向外部的價值方向，即

³⁷ 在《自我的超越性》提及：「『自我』與性質、狀態的關係既不是流溢的關係（如意識與情感之間的關係），也不是現時化的關係（如性質與狀態的關係）。這是一種詩意創造的關係（從現象學還原的意義上講），或可以說是創造的關係。」縱然沙特的自我的概念是被創造的，並認為「超越」乃是有意識的分析超越本身，但有意識之於無意識之知覺活動仍是一種創造的關係，即是在虛無中創造的初始積極意義，故其提及自我與性質之間的創造關係的「自我」乃是本文的自己之視域中創造的諸「我」性，由此呈現世界之芸芸與花園之處。（〔法〕尚一保羅·沙特（Jean-Paul Sartre, 1905-1980）著，杜小真譯：《自我的超越性：一種現象學描述初探》（北京：商務印書館，2010年），頁15-16。）

個體與互動關係的動態體驗之特性，但由於其上下分立之現象，而生產了個體因「超越－未超越」的對立結構而出現的自身的不完整性。於是，其超越性質便依據不完整性的價值匱乏而表現其超越。最後，聖者的構式內容實際上會反過來壓制個體本身，即帶有社會性的強制普遍性。故不論《老子》的道或自然，與《道德系譜學》、《查拉圖斯特拉如是說》的好與壞的價值設定，其構式內容中的反向性，不在於設定新的價值高度，而是重新體驗價值自身，以及認識其侷限，意欲將「老化」的聖者現象拉回「自然」。而其自然乃是一種「生者」之表現，故其超越性實際也作為一種創造活動作用其中，也即一種可經驗之形式。³⁸此可經驗形式不以已經驗作為主要基礎，而是以非經驗之可能為基礎；當以已經驗作為當下之基礎，即未來便分立於已經驗與未經驗之相對，如其上述已超越與未超越之結構，而其未經驗不過是已經驗之延續。然，可經驗是以包含已經驗但不以已經驗為基礎，而以非經驗之可能作為未來經驗之基礎，故可經驗之形式乃是生者的表現，即以自己之視域處於創造與生成的結構中表現其可經驗之形式的諸我性之體驗。猶是說，兩者的聖者構式將超越視為一種創造活動，而此活動涵蓋價值尋求本身，且亦非是由於個體的不完整性而意欲超越。

承上述，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》的不可道性與人應是克服的中的邀請敘述，以圍繞在「人」如何參與世界並依舊保持自然性為方向，故其文本中聖者構式的聖人與超人皆非是單一結構的精神型態，同時透過反向性的三種方向，以具有虛靜的基礎前提下保持動態的開放性，並或間接或直接的進行肯性的價值設定。而又基於世界是生成的，即不確定的混沌，也即是自身的自然性表現，故其所肯定的乃是對那不確定性的混沌型態保持的創造關係。由此，其聖人與超人的聖者構式乃包含著混沌本身，即「未知之人」，此也預示著成為如何尋找的「尋找」本身。如是說，其聖人與超人的敘述形象是以形容其超越的意境方向與境界型態的顯象性質，而非已經驗之延續的機械活動。鑒此，歸還也於此發生，其顯象性質不進行直接指示，而是隱性的以生者對待生者的方式，即以文本自律與作品社會的相互結構為流動而進行的創造活動，故不可道性與人應是克服的皆具有語言形式上的雙重意義，既是面向文本自身，亦是作為物我同一之物的創造對象。於此，聖人與超人的敘述形象便顯得十分重要，即作為一種超越意境中的精神型態，何以表現出人如何參與世界但依舊自然的創造活動的價值設定，亦即歸還之後，其超越性的基礎是否能將自己之視域亦成為自然的生者。而此形象範域與其指意，便是嬰孩與孤獨之意境活動與其構築的可經驗性之創造關係。

³⁸ 生者乃保有自然性之人，即不論作為觀看者或是參與者，皆不以定義的主客形式進行干涉，是以存在自身肯定其不確定性之生成表現。

一、嬰孩

「嬰孩」在兩者的文本中乃是一種相當特殊的意象符號，在文本內容中，僅有嬰孩是以人為形象對象為符號，而非其他非人的象徵。³⁹而以人的嬰孩階段作為喻體，有兩種基本形式作用，此二者皆以「人」為重心表現；一者透過取其性質作為表現人的某一精神的象徵；二者肯定人本身的自然，即不需要向外部尋求肯定價值。故嬰孩在文本中乃是以人視人的表現形式，如是自然性的提示。由此進一步理解，嬰孩乃作為兩者聖者構式的基礎視角，所要呈現的乃是其肯定的來源是一種自然性的表現，而此肯定之於自然也是一種完整性的體驗，即生命自身的存有型態。於是當查拉圖斯特拉提及人之所以偉大在於人是橋梁，而與其對立的是以否定生命為前提的彼岸時，即以怨恨基礎的侵蝕橋梁，致使人因不再具有橋梁特性，以及彼岸的相對至上，藉以產出個體的不完整性之文化習性，由此個體便出現意欲打造前往彼岸的橋樑，而此橋梁的製作方式則依據外部的喧嘩而定，其橋梁的價值設定亦不再提供肯定性的完整體驗，反而是持續不完整的體驗直到生命逝去。同樣的，《老子》的「益生曰祥，心使氣曰強」以至於「物壯則老」的過程，亦是透過單向度的設定而使個體的完整性體驗走向單一的老化型態，而其完整性乃建立於「骨弱筋柔而握固」的個體的自然性上，進而使自身也是一種「芸芸」之體驗。猶是說，存在之肯定乃是聖者構式的基礎，而承其上節的遍在與當下所具有的連續性，並以「嬰兒」為視角，即嬰兒本身便意味可經驗之可能的持續轉動，故其所帶出的意涵之一乃是關於「不老之生」的時間性。

嬰兒承文本語境，便具備動態性，但同時也意味著當下所肯定的個體，故嬰兒乃以一種形容詞性的視域，將其名詞與動詞置放在生成世界與個體自身的生長過程中各復其根。其生成或生長便是在「益生」尚未「曰祥」的時間狀態；此「益生」本是中立詞，即為學日益的普遍現象，然一旦「曰祥」，便逐漸產生祥之名相的把握性命題，於是嬰兒與物狀則老相對，其「老」的時間型態乃是始與末的兩端之可估算歷史，故嬰兒乃是特殊的時間性，即同樣肯定始與末的時間結構，故不僅止於相對，而是越過「老」本身自帶的相對狀態，以嬰兒自身的特殊時間，將生成的連續覆寫在始末結構中同時亦獨立存在，即「骨弱筋柔而握固」乃是透過具有「含德之厚」的嬰兒而能表現的個體的完整

³⁹《老子》僅有嬰兒意象，但《查拉圖斯特拉如是說》則有嬰兒與孩子的不同喻指，即孩子為一種肇始運動與遊戲，是以將生命視為趣味的發端；而嬰兒則是選擇肯定之肯定，即歷經痛苦而孕育下來的生命肯定。然，《老子》之「嬰兒」的涵蓋性較廣，實與《查拉圖斯特拉如是說》的嬰兒與孩子有許多疊合之處，僅《查拉圖斯特拉如是說》後來多以孩子作為超越的象徵，故本文接下來之敘述中論及「嬰兒」乃指《老子》，而「孩子」則是《查拉圖斯特拉如是說》所指，以此進行討論。

性體驗。於此，嬰兒的特殊時間性，在於其存在中連續的重複，但重複的嬰兒面貌卻不盡相同，即生者本身的芸芸之狀。故嬰兒乃是一種思想，其因貫穿整體生命情境而有所發展，即不會隨始末的時間結構中衰老，但又覆寫於該結構中表現，同時其連續的重複，使其存在的諸當下皆具有生義，即「專氣致柔，能嬰兒乎」，故在觀看、參與與自身生長三項體驗中，皆具有芸芸的生義，於是嬰兒之於思想乃是一種創造關係的精神活動，也於此性質，其思想便帶有不老之生的意涵。⁴⁰

除卻嬰兒於文本語境中的特定意涵，選擇以嬰兒作為性質喻體本身便具有反向性，是以反對將生命價值視為單向度的成長型態，即將可解釋的視為已解釋之名相，而取消可解釋之創造勢能。於是，嬰兒與文本中的其他多義的性質主體的等值關係中，皆要表示的是人與萬物乃是同一的自然，而在同一中，人也能既具有自然亦越過自然的呈現一種特殊的創造活動，故人與萬物亦能有別。而此區別便在於嬰兒的特殊性，其特殊不僅在於不老之生的時間性，也在此時間進程與覆寫過程上維持特殊的空間性，此空間也是創造活動的活動空間，即一種可經驗之可能的空白空間，即「滌除玄覽，能無疵乎」的「無疵」狀態。⁴¹其玄是一種深義與妙義的形容，故所指涉的乃是感知與感受的綜合，因此玄不是一種徹底的認識形態，而是認識與價值的混沌的連續，雖有虛無主義的意味，但其價值設定卻是肯定性的。而滌除則是消解宰制性的已解釋定解，使觀看能順其自然，而有芸芸之表現，故芸芸被置放在無疵的範域空間中被經驗，而其之所以芸芸則在於參與的創造活動，故無疵乃是一種空白的意義空間，若以修養說，則是一種無偏私之視野。由此末句「生之，畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰」的「玄德」乃是透過其空白空間的意義置入所獲得的價值體驗，而因其置入而見芸芸之豐富性，故返向為其可經驗之可能的空白本身而感到美感經驗。⁴²

「孩子」在《查拉圖斯特拉如是說》的精神三變中乃是最後一階段，但與獅子和駱駝並非是完全分割的內部聲音；是以獅子亦有可能變成另一種駱駝，即查拉圖斯特拉所否定的並不止於傳統價值，而是何以將其價值構成一種傳統

⁴⁰ 王弼注曰「言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣」，其柔在於任自然之氣，即各復歸其根之虛義，故萬物復歸自然而生成；再者，其非宰制者，故生成始終順其自然而轉動，因而個體與萬物亦有「不老之生」之意義。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁7-8。）

⁴¹ 「無疵」出自第十章。第十章常以修養說為解，但該章不僅包含個體的形體與精神的同一，也含有參與和觀看世界的互動形式。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁7-8。）

⁴² 萬物之所以芸芸，在於自身的自然性，如王弼注曰「不塞其原，不禁其性」，故其「生之」乃不干涉其自然性之生成。而其生成之生成自身，亦即是德之所得，進而生成乃「長生」之動態運轉，故深於玄。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁7-8。）

的慣性，故其嬰兒精神的內容也肯定其駱駝與獅子的內部聲音，因而其肯定並非是與否定相對的肯定，而是含有否定，即反向性的肯定。而獅子所反抗的單向度精神即是僵固的老化設定，故獅子作為自由的起點，其前提也隱含著非衰老的精神狀態。而其非衰老的連續，則需要孩子的精神；「孩子」在精神三變中的敘述較短，其中完整的形容如述：

孩子是純潔，是遺忘，是一個新的開始，一個遊戲，一個自轉的車輪，一個肇始的運動，一個神聖的肯定。⁴³

孩子被視為一種肇始運動，此運動的初始便是以生命的肯定性為先，而其運動過程也是連續的，並以遺忘為基礎；「遺忘」乃是積極的遺忘，其內容的反向性在於反歷史的，即非歷史的生命狀態。但歷史必然存在，也源於創造，即生命本身便具有創造歷史的活動特性，然而也因歷史將生活世界視為單一結構體，尤其是個體的價值心理，因而積極的遺忘乃是一種主動性的破壞，與克服有其關聯。故非歷史的雖然包含否定歷史的，也肯定歷史的存在。由此，非歷史的遺忘雖有較突出的反向性，但其積極意義的肯定乃是越過肯定與否定的相對性而以超越性的方式存在的。非歷史覆寫在歷史與尚未歷史的時間軸線上表現肯定，是以在單一結構的時間流向的否定中，肯定其當下的連續性體驗。此即孩子的特殊時間性，也透過此特殊時間性，「青春」的體驗在生命中生成，並以此將「新的開始」置於永恆回歸的肯定中表現其多重的張力，而此新的開始也預示著不老之生的存有方式乃是孩子的呈現。於此也表示獅子被孩子置於內部的其中一環，孩子乃是獅子的超越性喻指。而當單一結構體的表現乃是混沌的生成世界中的一部分，故孩子不僅作為混沌中的肯定性價值，亦是混沌本身，即自轉的車輪，因而孩子必然是參與世界的，而非因其超越性而與其世界分開。

孩子之於自身之肯定，何以面對混沌的虛無之必然？其在於孩子本身乃是遊戲的熱愛者，即混沌乃是偶然與必然的擲骰空間。當孩子乃是自轉的車輪，而其轉動的價值則透過遊戲的趣味，將擲骰的偶然與必然覆寫於歷史的生命狀態上，由此積極的遺忘歷史。而在遺忘的次序前後，更伴隨著「瞬間的中心」出現，以此將生命置於新的法版之中，並在非歷史的與歷史的相互交換與和好之間舞蹈，也由此傳達一種透過此擲骰空間所呈現的感受性，即偶然與必然之間的危險性與痛苦所實現的創造活動。而遊戲是無目的性的活動過程，縱然有結果的必然，但其必然乃是肯定偶然之肯定存在，同時因其特殊的時間性，其結果不是因果關係的果，而是新的開始的非歷史與歷史的交換。且由於混沌之

⁴³（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁50。）

肯定，因混沌而走入虛無主義的混沌便是一種不再具備合理性的無意義空間，但又因遊戲的趣味性，其無意義與非合理性卻使該空間構成具有價值感受的體驗空間，即具備詮釋意義的範域空間，此乃孩子的遊戲空間裡的感性形式。故此遊戲空間即是孩子把玩詮釋的技藝的場所，其車輪透過遊戲空間的創造趣味而始終自轉。

關於孩子的遊戲，其型態乃是一種有對象的遊戲型態，對象即是世界自身。而孩子有三種身份，即遊戲的觀者、參與者與創造者；創造者乃是可規定性的存有方式，與非歷史的生命狀態類同，但創造者乃是孩子之所以具有特殊的時間與空間的起源，而其可規定性則在於對象（包含是自身為對象的對象）的可解釋性與尺度的決定，故遊戲概念自身與決定乃是一種創造物；觀者即遊戲內容的結果設定者，而參與者則是遊戲過程的表現自身者，由此觀者與參與者便構成遊戲的整體。然，此三種身份的內容在巨龍身上則有不同解釋，即孩子所否定的歷史的巨龍，此巨龍將此三者身份的內容意義規定為因果（觀者）、服從（參與者）與真理（創造者）三種對應形式，以此構成一種具有合理性的價值系統。於此，孩子的敵人即是歷史的巨龍，但此巨龍作為創造物也被孩子置於遊戲的一環，因此當〈拿著鏡子的小孩〉中拿著鏡子的小孩走到查拉圖斯特拉面前，一方面承擔必然的危險，一方面迎來新的體驗。由此張力構成遊戲內容的生成，並與之「幸福」。

在《查拉圖斯特拉如是說》的敘述裡，查拉圖斯特拉的周遭有許多提醒的聲音，此「周遭」有時是內部的喻指，如與身旁寵物的對話，有時是巨龍的喧嘩。但當查拉圖斯特拉回到孤獨的故鄉時，手持鏡子的即是一名小孩，此在於提醒孩子的遊戲空間的存有方式，以及此遊戲空間中產生的鏡像作用，故孩子本身便以一種複合體的形式所表現，即觀者與參與者也可從單一個體的內部的諸我性所表現，此也即混沌之所以是一種遊戲空間的呈象。而此鏡像所提醒的遊戲身份則是要回到個體自然性的對抗上，以遊戲參與的表現自身者所表現。其對抗的表現方式，乃是一種「詢問」的趣味，其詢問同樣在於感知與感受的綜合，即向不確定性詢問「誰？」（*qui*）的一種以價值為導向的問句方式，以此對抗向路人問路以及詢問是「什麼？」（*ce que*）的疑難（*aporétiques*）的對話。⁴⁴由此，此詢問的未來走向並非是承擔詢問的結果，如同承擔「重壓之魔」的形式，而是非功利的對抗所傳達的價值感受，故大地的意義乃是輕快

⁴⁴ 「是什麼」乃是一種思辨性問題，其解釋方向即「是與不是」之合理的（*légitime*）認識，但此是與不是無法傳達生成的不確定性以及「是與不是」於人而言的價值所在。故以「是誰？」之問句肯定其不確定性中所生成的任何當下，由此體驗其價值感受，進而表達一種意義經驗。（吉爾·德勒茲（*Gilles Deleuze, 1925-1995*）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁194-199。）

的。⁴⁵同時，對抗的表現形式會因個體的殊異而表現不同的歌唱或舞蹈方式。

孩子透過詢問是「誰？」則有了重估一切的趣味方向。在對抗裡頭，遊戲對象的納入是天空的罩形與太陽的贈予的表達方式，即以肯定一切的前提進行否定。⁴⁶在此前提下，孩子泯除了對象的是與不是，而以與對象更加親和性的詢問方式進行互動，即對象具體是「誰」的問題；由「誰」延伸的是事物的意義與價值，故縱然否定「是什麼」的提問方法，但同時也對「是什麼」提出「是誰」的詢問，以肯定「是什麼」乃是生命的存有方式之一，並作為遊戲的對抗對象；因「是什麼」不僅是尋找那一種十分恰當的合理性真相，其背後必然伴隨某種意欲，即其所帶出的對我而言或對普遍活著的人而言的一種觀點性現實（*réalité perspective*）的意欲。⁴⁷由此，孩子於對抗中透過「是誰」重估「是什麼」的意義與價值，也開始看向「是什麼」之外的其他世界，故「是誰」不再是對我而言，而是於不同的「我」而言，此乃是花園之所以持續生成的基礎，也是孩子的趣味之多元所在。鑒此，「是誰」的重估不在於重新定義，而是重新尋找與回到「尋找」本身，即在生成裡連續的成為瞬間的中心。於此，重估本身也呈現為一種悲劇的問題（*la question tragique*），即它是不確定性的虛無，其虛無主義會伴隨整體的生命歷程，但生命的自然性又使人保有孩子的意志的力，故孩子也是肯定與悲劇的中心。⁴⁸

《老子》自其不可道性起，便不再於找到一個新的道，且由其反向性與時代關懷而觀，即表現可道與可名的困境，並以重新釋義而非重新定義的方式去延展生命個體的自然性，進而使視域走向可經驗之可能，即其可經驗之範域則乃是非單一釋義與重新釋義的表現形態。重新釋義使個體與互動關係不論是文本自律的自身歸還，或是作品社會的歸還意義，皆透過歸還而出現重新邀請自己之視域的價值設定，如是鏡像的預示。由此，藉由「嬰兒」的「致柔」，

⁴⁵ 〈重壓之魔〉乃是巨龍的善惡之普遍、可見之道路與防止自愛的承擔形式，用以進行獨占意義，並合於巨龍之傳統歷史，故此形式乃是沉重的。而大地的意義乃是輕快的，是以肯定自身為向上之基礎，即自愛，藉之體驗可經驗之轉動，以此實現創造與生命張力。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁271-277。）

⁴⁶ 在〈偉大的渴望〉中，當天空不再是彼岸，而是屬於自然性的天藍色的鐘形玻璃罩，便具有肯定自身與肯定所罩之世界的超越性肯定，故與太陽之陽光贈予同為一種肯定形式，但其所肯定乃包含著否定，故其遊戲的對抗對象便存在於肯定之中，以此詢問「誰？」來重新釋義其可經驗之「意義」。（〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁315-319。）

⁴⁷ 〈尼采的問句〉認為，除了「誰？」之問題，沒有其他問題可以走向本質，因為本質僅是事物的意義和價值。由此，「誰？」是一種觀點性現實（*réalité perspective*），此反映一種存有的多元性。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁194-199。）

⁴⁸ 「誰？」也意味著由意志所影響的關於生命自身的肯定性，同時亦不可迴避其虛無之必然，因而生命必然包含著悲劇的問題（*la question tragique*），故「誰？」的多元形式亦總是與悲劇之肯定之間構成一種創造關係。（吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁194-199。）

以及「無疵」本身，其「柔」以「專氣」的自然性為表現，故「柔」乃是承載的容量、接納的肯定性與參與的姿態，前二者為主動的朝向內部的消極性接納而後一者即主動的朝向外部的消極性接觸。於是，帶入文本內容中的「虛」義，此肯定性的內容便包含著與主動同義的積極性與非被動的接納之消極性，即肯定乃是超越其相對而具有雙重性的存有，而此「柔」之所以不老之生則在於非定義式於外部現象的承載，同時，其釋義不等同於定義乃在於「滌除玄覽」的當下性，以致「無疵」的連續性生成，故釋義乃可經驗之可能，一方面返還萬物自身之創造與生成的結構現象，一方面觀復而有芸芸之釋義體驗。於此，釋義包含定義，但反之非也。

承「柔」之說，其核心在於將自己之視域返回至混沌的境地，即萬物是否芸芸在於不可道與不可名的觀復型態，由不確定性取其無疵之意境，以致「天門開闔，能為雌乎」；⁴⁹其門與「眾妙之門」類同，即具有性與無性的深義與妙義，而此著重於雌，其雌承上句之「玄」，再順其文本他章，實有「玄牝」之意，故為雌者與柔者具有等值關係，即其深義在於無止盡的外部生成，與其妙義在於能視此無止盡而不老的美感狀態，進而由深義與妙義二者構成「生」義，以此為雌者以天門開闔而表現其生義的積極性，並呼應天門開闔乃是自己之視域的主動性型態，藉以傳達混沌乃是芸芸的肯定性基礎。

嬰兒於此帶有雌之意，但雄雌以性別為喻指，其相對性乃是過渡型態，意在過渡於雙重性，而嬰兒以雄雌的雙重性作為超越性的表現，故嬰兒之於超越性乃是一種包含，此亦表現其超越型態實際是參與世界的。於此，嬰兒著重於雌，但不在於否定雄，而是肯定中包含否定，故「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒」。⁵⁰王弼注雄雌為先屬與後屬，而「先者必後也」，此為文本之所以重視「雌」所在。⁵¹雌與母、柔、靜相關，故相對而言，雄便有剛強之意，進而常解為某種躁進之狀，帶有現象的過度狀態之指涉，但既然文本提及「物壯則老」，亦表示由「強」至「老」需要一條使強走入老的價值設定道路，而此設定便是價值有效性的技術化，故其強乃是由可道走入可名的名相化過程裡而成為老。但此處的雄乃是以雌為基礎的先屬，故本文並不解其雄為如此過度狀態，而是尚未走入名相化的雄之先屬的本然性質。雄以「知」為方法，故雄乃日益之學者，而雌為「守」，便是日損之道者；雄既為學者，即朝向外部的參與表現，但也因以雌為後屬，故此嬰兒之雌意，也即赤子的「骨弱筋柔而握固」的精神型態，其「固」乃雄所朝向外外部表現的可經驗之形式，此也是雌透過雄而參與萬物的表現形式。由此，後句的「常德不離」乃在於知與守的雙重作用；然，能進一步使德者不離也在於知與

⁴⁹ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁7-8。

⁵⁰ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁24-25。

⁵¹ [魏]王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁24-25。

守之中的感性形式，即其「守」與三寶之一的「慈」有關，王弼注其「夫慈，以陳則勝，以守則固，固能勇也」，由此慈乃雌者，而勇乃雄者。⁵²慈既為雌者，便具有「虛」義，故此慈非倫理相關之道德，而是天地不仁的「不仁」者，即非宰制的參與者；此慈亦有關愛之意，藉此表現與萬物之間的互動關係仍具有出自於感性的傳遞，此乃以嬰兒作為聖人之精神形象，而非純粹抽象之柔者之象的原因。既慈乃非宰制的參與者，而透過此慈的「慈故能勇」，即呈現相對於「不仁」的不受侵害之「無畏」者；雄與雌皆具有承載之意，但承載的方式不同，後者載以虛義呈其生義，前者則以雌為基礎，即能在萬物參與中不離散自身，即「以慈衛之」。⁵³此衛之有愛身之意，即自身的身體性之感性表現，故雄乃載生義之所生者之意，即生成的「實」義表現，並由此呈現其「無畏」之意。

嬰兒透過「骨弱筋柔而握固」呈現其知與守，故在知者的參與萬物過程中以守者的生成重估生成，也在肯定中重估肯定，進而使知者也因其重估的動態性，而有以守者為基礎的生義之所生者的不老之可經驗之可能。由此，當兩者合於「天下谿」，其生成的深義與妙義的感性形式乃構成其嬰兒的價值感受之體驗。⁵⁴

性別作為人的歸納現實，也作為一種社會指涉，其本身便會因歷史與文化的介入而構成一種符號化的意義活動過程，故性別作為一種性質，即是個體與性質之間的創造關係的指意活動。而「嬰兒」作為未受性別歸納的指涉之意境，又因其生長之自然，於是透過特殊的時間性而保有雄雌或男女的自然性之意義活動，即透過性別之性質與個體自身的創造關係中，以反向性重新觀復性別的自然性，進而帶入「嬰兒」的特殊性裡，使性別的意義空間得以重新展延，進而返還人的感知與感受的綜合體驗與創造勢能。《查拉圖斯特拉如是說》以男女為喻，女性乃是生育之象徵，而男性則是作戰之象徵，用意在於一方面顛倒傳統的否定性歷史設定，即將男性的負重與女性的繁衍顛倒為作戰與生育的自然性；另一方面，此即超越性的必要基礎，即關乎性別與男女的意義活動的自然性的肯定，由此合於孩子的「神聖的肯定」，但即使有合一的表現，在文本內容中仍有側重的一方；《查拉圖斯特拉如是說》的孩子以遊戲活動作為參與世界的表現，而遊戲乃是一種對象性活動，故其參與形式乃是對抗的體驗，但此對抗與文本所否定的善惡的怨恨形式不同，乃是多重的對抗，即不同視角的交換與重估，此也即文本所主張的天然的攻擊性，而非傳統善惡的

⁵²〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁58-59。

⁵³〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁58-59。

⁵⁴「天下谿」即以下為基的「虛」義象徵，說明慈與勇的雙重性，乃是柔者握固的實義表現。而若無「谿」處，則易往「物狀則老」之單向度形式的方向走去。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁24-25。）

以怨恨為基礎的均質化。由此，其多重的對抗對象乃是將任何的我性視為橋梁者而延展的「神聖的肯定」，進而透過此對抗的體驗，致其所著重的生命的趣味。

同樣的，雄雌以天下谿而由自然性的肯定到肯定性的自然之情境性結構中；《老子》始終重於雌，故合於天下谿，其谿在於傳達「無」的本體性，而嬰兒本身乃是致柔的，於是當雄作為參與萬物的外部活動的「實」義時，其仍是以為雌為基礎的進行活動。柔承自然之氣，不以名相為走向，但知與日益乃是自然性的其一表現，故柔之虛義，意在承載其芸芸之姿。由其反向性而析，以名相為依據的價值設定乃是「為目」者，而此為目之目的則是尋求人欲的有用性之單向度型態，並求其絕對高點，故此人欲實際上是追求有止盡的潛在欲求，只是不明其盡頭而以為無止盡。而柔之虛義，諸解時有「無欲」之說，但此無欲之反向在於否定此價值設定的過度擴張與宰制但並非否定人欲本身，即無欲之於人欲，只是芸芸之表現其一。故無欲乃是中空，並承載萬物生成之欲。而柔之虛義之於個體，便是在知與日益的發展過程中持續的重估，由此延展成於個體與萬物的互動關係中所承載其視野的柔者。故《老子》的嬰兒的趣味在於觀復中所表現的深義與妙義的「玄」之審美體驗，而《查拉圖斯特拉如是說》的孩子的趣味則是在遊戲中多重的對抗體驗；若回到性別指意，前者重於為雌而後者則重其男喻。鑒此，兩者所指意之合一的意境裡便帶有十分特殊的相似，即其肯定性皆是超越的，以及參與過程乃是一種持續重估的動態性表現。

二、孤獨的花園：「一」與懷柔

孤獨所指乃個體的單獨與不群者，而此指涉皆與社會關係有關，故其個體便與社會關係亦呈對立關係，並被指涉為孤立的處境。此孤立狀態不論基於何因，於社會關係中皆視為不合於群者，即未能有助於群體安定之外來者，故合於群者乃非孤立個體，而反之則是孤立個體。然而，當此群體養成歷史，合群便能構成一種有用性的價值系統，即是與不是的合理性之價值命題，由此也形成個體內部的失衡原因，即一旦成為不群者，便喪失合理性價值的來源。如此，當其價值設定的宰制力道隨著歷史的沉積而擴大，其孤立便出現兩種大相逕庭的意涵結構；一者為至上的「一」，一者為被分離的「一」。前者生長於群中，以具備單向度的絕對設定作為合理的有用性價值之構建，進而構成其可把握依據與可估算形式，且承繼其群與不群的對立性而於高下相傾之中賦予宰制意義；後者則是在純粹的被指涉為不群者的被動型態之上，附加前者的「一」的宰制意義，以致後者的「一」不單是簡單的單獨與不群，而是隱含破壞前者與喪失前者的自我否定者；前者與後者猶是「可道」與「可名」。鑒

此，歷史構成個體失衡的文化性，故當「可道」與「可名」始終存在，個體便是以被指涉者的狀態存於群與不群中，即「大道廢，有仁義」以及神死了。⁵⁵

若個體乃是被指涉者，即是個體孤立的被動狀態，故當個體將此被指涉現象視為價值設定的基礎，便自然以否定生命作為前提進行活動，此乃非自然的人為造作的。於是回到文本的自然性主張，其乃自身的本原型態，是以個體自身存在便具備非被動指涉的自然肯定。而其可道與可名的發生也並非不自然，可道與可名仍然日益，乃自然的一環，亦是芸芸的表現，但當其端點由生成轉向成為「一」之宰制，便不再生成，亦不再自然。與此同時，其存在的自然肯定也並非來普遍客觀的同意，即被動設定樣態；是其自然之所以為自然，在於「道之動」與人之橋樑的主動性體驗，其「動」與橋樑的沒落，皆在於透過某種「虛」義的開放與文本自身歸還而有其肯定與超越之肯定意義。其動之與橋樑的沒落，作為符號皆體現出二義；一者乃義理內容的虛義，即不確定性與動態的生成範域；二者為將一者的虛義做為性質而使虛義提供可生成的尚未生成之空白範域，進而若欲使一者的虛義能歸還於自然，則主觀的親證性體驗便必然參與其中。故個體的肯定之自然在於與肯定之存在相互體驗而構建其整個個體，以致個體歸返於個體自身，進一步帶出個體之單獨的積極意義，即孤獨。

《老子》之於肯定之自然與肯定之存在，個體便能透過二生三與三生萬物的積極意義進一步表現「道生一，一生二」的「一」之意境。此「一」者，即三十九章「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」的「一」；⁵⁶此敘述形式乃由A觀B，即A乃「得一」，B則是「一以如何」；由B敘述而言，「一以如何」乃各復歸其根的自然之貌，即生成與萬物本身的觀復體驗，其體驗亦是「一」的可經驗之形式，而此「一」的意涵諸解也多是與「虛」義有關，故「一」本身便是混沌本身而表現的中空型態，此也即一生二的生二之形容，其生二便是有性於無性的創造與生成的結構現象，並遍在於萬物。然，就A敘述而言，何謂得一之「一」？當「一以如何」的敘述形式乃是針對一生二而言所表現的萬物芸芸之豐富性，故其一者，則由道生一論之；既生成乃自然之表現，即一乃生之自然，亦非由外部所拾取之某「一」而指涉。但一是生成而來的嗎？虛義既是

⁵⁵ 「大道廢，有仁義」出自《老子》第十八章，如王弼所注「道進物也」，說明當俗世走入可道與可名的價值設定中，其價值乃是一種物之標的；神死了之「死」，在於最初的弱者對於強者的怨恨意識，後以其之死亡來確立敵人之範疇，進而透過此怨恨形式來奠定一種對於所有人皆具有普遍定義的「神」；故其神之形式將人轉向成為反動的，即否定生命的，以此維持其普遍的彼岸之效用。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁15；吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月），頁375-385。）

⁵⁶ 〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁34-35。

針對「一以如何」的指意方向，那麼一雖具備虛義，在尚未「一以如何」之前，「一」便以道生一論之；然，道尚不可道其道，也未知道，其稱亦乃強稱，其虛義也因此道而作為生成之基礎，故其不確定性本身即可是一種可經驗之確定，藉此個體便自然的具備可觀復萬物的感受權力，此是超越性的肯定意義，即「寂兮寥兮，獨立不改」的孤獨型態。⁵⁷故一與道相互指意，乃道如一者而獨立不改，因而「是以侯王自謂孤、寡、不穀」，即「一」非以宰制的型態使生成得以生成，而是提供生成的混沌之中空，並始終轉動其混沌之中空，此亦雖有使萬物遍在的獨立生成之意，但更側重於「一」者自身的獨立意境，由此，以嬰兒為比照，其嬰兒重於虛義的柔性發展，而一則重於虛義的獨立構成。⁵⁸故一則虛，而虛則得，此「得」只是形容一以如何的敘述形式，如其不穀；而當其「得」意不在有所獲得，便是「上德不德」的非道德之表現。由此，其「孤、寡、不穀」之意義，也即自然的非道德之孤獨型態。

承其非道德化，其「孤、寡、不穀」的自謂稱詞同「水」處眾人之所惡，也以下為基，故孤、寡、不穀與水亦具有等值關係，即意象形式的性質表現，因而其「孤獨」並非純粹的義理活動，而是置於某一情境中體驗其意義空間與感性形式的朗現。於是此處不以自謙詞視之，即所謂謙虛之德乃外在指涉的道德用詞，而孤獨並不重於道德表現或是客觀現實的處世指涉，故其孤獨本身也因自身虛義的反向性而主動的滌除可道與可名的界線，以致個體進入一種不涉入的情境意識。⁵⁹

不涉入的情境意識最初是一種意識狀態，指其意識中與他人無交涉的狀態，因而不涉入的意識狀態即與交涉狀態具有相對型態，故此意識狀態乃具有反向性。此反向性否定了孤立的被指涉現象，以及被指涉之所以成立的社群主義，由此奠定不涉入的意識狀態乃孤獨的基礎意義。而當孤立的被指涉也轉向成為非指涉的單獨，基於其反向性又具備歸返於自然性與不再服從被指涉後所覺察的可建構之可經驗範疇，進一步衍成其意識狀態乃是一種獨自進行內部指涉的建構活動，此轉向過程使得孤獨的積極意義重在於內部指涉，而此處便有獅子的影子，但這意味著此狀態乃保持著某種對立性而存在。然，此帶有對立性的內部指涉，也因與他人無交涉的前設而依附於相對性，這使其狀態不經意

⁵⁷ 出自二十五章，說明其尚不可道的模糊性，但即使如此，仍然於混沌中不改其獨立性質，因而生成「生成」，使萬物有各自之自然。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁21。）

⁵⁸ 其孤、寡、不穀出自第三十九章，其可解為孤獨、寡小與不生養，常解為謙虛之德，亦可抽繹為非宰制形式的獨立型態，藉以說明「一」於混沌中仍能表現其「一」之獨立性。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁34-35；吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月），頁264。）

⁵⁹ 《孤獨》提及「孤獨，就是一種與別人無交涉的意識狀態」，而其不涉入與寂寞、隔絕、隱私、疏離不同，乃是一種向內指涉的意識現象。（菲利浦·科克（Philip Koch）著，梁永安譯：《孤獨》（新北：立緒文化，1997年9月），頁64。）

的具有排他性，使覺察的可經驗範疇受限於內部，與外部處於分割的狀態，並以此間接的反對覺察「底景」（containment）的存在；⁶⁰故其不涉入的意識狀態具有某一程度的自我孤立，即將此現象的原有的主動性覺察置於確定性的靜態特徵，進而停滯覺察其可經驗之範疇的延續。鑒此，獅子需要走入孩子的世界，即將其意識現象的肯定性置於其肯定與否定之相對性的超越上。

查拉圖斯特拉自下山又返回山上，並敘述其孤獨乃還鄉之處，由此陳述個體與群體的相對性中個體的被指涉現象，如〈還鄉〉的孤獨所述：

你還記得，哦，查拉圖斯特拉？那時你坐在你的島上，把酒泉向一只只空桶裡倒進去，分別倒進去，給口渴的人們斟酒和分發：
——直到最後你獨自焦渴地坐在醉漢們中間，每夜在悲嘆『受取不是比施予更為有福嗎？盜竊不是比受取還更為有福嗎？』——這就是孤零零！⁶¹

孤獨如是說，查拉圖斯特拉所體驗的被指涉現象乃是孤獨視角中的孤立狀態。其被指涉現象不僅是一項傳統，亦是「善人」的同情所延續的價值系統，以此同情之施予作為世俗的交換價值，故當後來的個體皆需要承擔此關於同情的交換，即道德交易形式的設定，世人便不再具備敞開的勇氣，也養成了市場的喧嘩，即傳統道德的被指涉者的市場機制；人至此只擁有關於社會的市場，而非關於人的天空與大海所綜合的大地的意義。於是，查拉圖斯特拉乘船入海，上山重新看望天空，在〈浪遊者〉中敘述：

為了看得多，學會不注視自己是必要的——這種嚴酷對每個登山者是必須的。

可是，作為認識者而過於張目逼視的人，他對一切事物，除了看到其前景，怎麼能看得更多哩！

而你，哦，查拉圖斯特拉，你是想看到一切事物的根底和背景的：因此你必須越過你自己攀登——向上，登上去，直到你甚至看到你的星在你的下方！⁶²

⁶⁰ 底景（containment）為不自覺的涉入狀態，即一種當下或歷史的背景，其說明人類的意識難以與外在或過去進行分割，或多或少，其意識的底層乃是由不同的人事物之經驗材料所堆積，進而影響意識本身的表現。而此底景雖為不自覺的，但仍可透過主動性而有所覺察。（菲力浦·科克（Philip Koch）著，梁永安譯：《孤獨》（新北：立緒文化，1997年9月），頁98。）

⁶¹ 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁260-261。

⁶² 〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁217。

登山乃克服之過程，且是個體單獨的視域建構過程；此「不注視自己」之過程乃包含一種注視，但反對認識之逼視，故其限視於前景也乃否定其底景之覺察。由此，其所注視之攀登，乃是肯定「多」而非證明認識之「合」，即此登山之孤獨所對立的是個體與社會的相對性設定，此形式將個體與社會組成一種「合」，使其價值設定延續為可遵循之形式，即單一的真理範型；尤其此社會也將自然視為對立面，因而「合」也視個體與自然為一種對立型態。於是，此整體便使個體長期處於否定自身的情境中被指涉，進而不再具有敞開之勇氣與獨立注視其攀登之趣味。

之於山上，查拉圖斯特拉身邊也總有兩名象徵伴隨，即鷹與蛇；兩者所象徵的乃是高傲與聰明。此二者形象恰好說明上述之「注視」，前者朝向內部而後者朝向外外部；鷹乃盤旋於高空之動物，而其「向上」乃鷹之自然，而非仰賴低谷而成就其上空之名，故其高傲在於朝向內部的堅定性（*Entschiedenheit*）；蛇乃靈動之軀體，意在調節與轉變其認識，故其聰明包含著對世界的認識，以「多」為前提的肯定性假設，同時避免獅子成為新巨龍的反向性。⁶³由此，蛇即是朝向外部的視角調節，以及蛇乃盤繞在鷹身上，故其內部指涉亦是蛇之基礎。再者，兩者象徵皆待在山上，意味著兩者同為孤獨的內容。

如是說，當兩者象徵乃孤獨之內容，身為孤獨者的個體便承其自然性之肯定而有所能，即其價值設定之勢不僅能使獅子精神的反向性不至於走向另一種「正統」，亦透過獅子自身的自由性而釋出可經驗之範域，進而走入不確定性的空間中提供其「遊戲場所」。如此，獅子的後續不再著重於求其自身之自由，而是意欲成為孩子的自然性之趣味的橋樑，故獅子所扮演的乃是過渡的愛意，藉此沒落，使孩子誕生。也由此，孩子離不開駱駝與獅子的底景而具有攀登的超越性。因此，登山者之孤獨的意識狀態，並非藉由否定而與世界有所分立，反是孤獨之於個體乃是參與世界的，而此參與世界的方式則包含著一種柔性。

承上述，孤獨包含底景，即不涉入的意識狀態實際上也包含涉入的部分，其乃向內指涉與向外介入的同一狀態。此型態將社會與自然視為不再對立的「自然」，如是以「包括之包括」的肯定性為前提進行延續，故其不涉入的意識與涉入的意識乃是對稱性的混合，以此作為個體性與互動關係的相互指涉之橋樑；而其意識狀態以主動性覺察為基礎，並藉此混合消融其排他性。⁶⁴由

⁶³ 《尼采》說明鷹之高傲，在於持守自己的起於使命的本質地位時充分發揮出來的堅定性（*Entschiedenheit*），此乃確信自己不再與任何人產生混淆；而蛇之聰明，在於控制知識如何呈現自己、克制自己、預先確定自己，但仍保持靈活的意志。（〔德〕馬丁·海德格爾（*Martin Heidegger, 1889-1976*）著，孫周興譯：《尼采》上卷（北京：商務印書館，2004年10月），頁289-293。）

⁶⁴ 「包括之包括」可參照頁103註34。

此，此孤獨乃是呈現個體的內部與外部的具有獨立性的溝通形式，但其向內與向外的對稱性的混合則因個體殊異而無定式，故其橋梁始終需要一種距離的把握，即心理距離（psychical distance）。⁶⁵鑒此，其距離的把握便帶出孤獨乃屬於情境的可感性範疇，因而不再是單純的意識狀態。

基於對稱性的混合，孤獨本身便是混沌的意象性表現，而混沌在《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》中扮演著生成世界的基礎，也是嬰孩的特殊時間性與空間性之所以能持續「長生」的前提。而此聚焦於孤獨意象的情境中，其混沌之混合之於個體的價值論上，即其所處於惡者與其所高傲者，獨立乃是不確定性中的堅定表現，進而呈現個體中的矛盾與矛盾之「多」，故混沌即是矛盾呈現張力的場所。不論是作為反向性的否定敘述，其否定意涵也具有反向性的肯定設定，即有性與無性之間的調和，並釋出具有雙重性的生成範域，或是必然作為肯定偶然之肯定，其偶然所生成之不確定性也可能被視為反向對象，因此必然便包含的肯定與否定之雙重；其雙重的矛盾結構作為張力的視域便總是「多」的芸芸與花園的世界圖像，同時作為一種圖像化的視域，其個體亦總是以象徵的方式看待生成，或稱性質的擬人與生命化。然而，承其矛盾之張力的力，即當矛盾作為一種尺度的設定，亦需要承受其張力之力的柔性基礎，孤獨與嬰孩也於此處有所疊合。

當不涉入與涉入的意識狀態進行混合，即消融其排他性，此便是一種柔性的親和，並藉以保有距離的同時亦參與世界與生成。恰如查拉圖斯特拉與孤獨的對話：「哦，孤獨啊！你，我的故鄉孤獨啊！你跟我說話的聲音是多麼快樂而溫柔。」⁶⁶其孤獨乃是敞開的設定，而其敞開則依據一種承載者，即獅子乃是體驗自身且不受尾隨之初始承載者，故孤獨者所欲成為登山者則來自於此承載型態，但其承載帶有極強的反向性與仰賴對立的依賴性，這使其承載者也受制於對立性而成為鏡像的單向度之否定型態。於此，當獅子的反向性被置於混沌中而逐漸調節，其張力之多則無法受其單向度形式所承載，故獅子在其攀登過程中便會出現轉向；其轉向在於太陽的寧靜，即關於靜性的自然；寧靜一方面呈其本原象徵的自然性，一方面設定承載陽光之贈予的範域延續，而其承載之於自然性，則出自太陽之單獨；由此，其所釋出的可釋義之範域空間，便因混沌而有其彈性，使其天然的向上之傾向有向上的可經驗之延續。於是，其贈予既是朝外的，而其朝外的廣闊，即是延續之勢能；此乃依據其靜性的承載範

⁶⁵ 在《文藝心理學》中，心理距離乃是美感經驗的判斷形式，其距離在於脫離功利並調動經驗，藉以欣賞形象的可感性表現。而之於涉入與不涉入的意識狀態，其距離同樣在於參與世界活動但不以干涉的方式介入外部，同時使內部保持可經驗之彈性空間，故此心理距離也同樣在涉入與不涉入的距離之間進行美感體驗。（朱光潛：《文藝心理學》（上海：復旦大學出版社，2005年5月），頁13。）

⁶⁶ [德]尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月），頁261。

域，故其朝向內部的靜性則由於混沌而始終承接生成的張力，因而成為朝向外部的持續的「柔」。

承其「柔」，在《查拉圖斯特拉如是說》則來自一種關乎生命的愛意形式。在其文本內容中，其整體敘述由獅子的精神而起，亦由獅子而沒落；獅子包含男性的作戰與女性的生育，藉此反抗服從與繁衍，而其綜合也因傾向於作戰，以致其「柔」乃是勇於承載的強力的力。於此，獅子主動的攀登也主動的沒落，以此為了「孩子」的誕生。

關乎「柔」者，即意象呈現的姿態特徵，是於文本中具有等值關係的多義之性質主體的背後，除卻意涵本身，皆存在一種以價值論之的對生命型態的感性現象，而其現象之姿態，乃透過朝向內部的靜性而構成朝向外部的介入過程，此過程即是柔。此整體，則收攝於孤獨或孤獨者的意境範疇，此亦是最親和於矛盾張力的場所。

當《老子》的個體以「孤、寡、不穀」自稱，之於不涉入的意識狀態，其孤者即順己沖氣，並以靜性為損益而成其靜態設定，其反向性便只存否定與歸返二義，此觀復之距離乃與萬物過於離散，縱然夫物芸芸，亦屬靜態的恆常而無當下性，故存有可道至可名之慮。然，其孤獨乃是承其混沌的內容，便是不涉入與涉入的混合狀態，如是四十二章的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱」；其所惡者乃由王公承載稱之，而其身份於過去乃是參與萬物活動的位置，同時與群體持距，即最接近主動性覺察之個體的肯定性存在，故承其稱之。於此，其個體處於人其所惡之地，但個體非與其惡之稱地相對立，而是以下為基，故於群體中乃矛盾之存有型態，但沖氣者，便具有性與無性的激盪，而其「和」不在於「合」，甚至其「一」也不在於「合」，而是其萬物自然之根，即生成之芸芸與芸芸之生成的自然性。由此，其沖氣之於孤獨，可視為「光板之心之主體」的存有方式，透過此場所親和的表現矛盾，並也以此矛盾之張力生成其芸芸的豐富性，即「多」。⁶⁷故王公如是「後其身而身先」之姿，透過參與和承載矛盾之張力，創造可經驗之範疇的延續性，以及動態的「人之所教，我亦教之」，即不再靜態的尾隨萬物，而是伴隨混沌中的生成表現，掌握可規定性與反規定性的矛盾律則，以觀

⁶⁷ 《才性與玄理》提及：「這型態，吾說這是『單表現矛盾而不克服矛盾』的型態。因此，這系統能使這矛盾成為永恆的矛盾，雖然它可以修養到作用的保存仁義禮法而不覺其有礙之境。這由不自覺的服從禮文之主觀意志，經過反省後，超拔出來，而至之『虛一而靜』之自由、自在、自我解脫之心境，即『光板之心之主體』。」由此延展，其表現矛盾之形式，乃是參與和承載的實踐型態，亦是呈現萬物之生成的張力之所在。（牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月），頁375。）

復萬物之「多」。⁶⁸

王公承其孤獨意境，其文本敘述中不乏由相對性走向雙重性的觀復型態，而作為參與萬物活動者，如是慈故能勇與嬰兒的柔而能握固，其承載的方式，以其虛義，不僅無畏，且始終以「柔」為基。藉此，個體與萬物之芸芸便有所生成之「長生」。

鑒此，聖人與超人的敘述形象便由嬰孩與孤獨為其意境方向，即於涉入與不涉入之對稱性的混合中所表現的參與意義之意境，且以超越性的肯定為此意境的隱性之積極意義。故透過其混合才有意境的產生，即我性的意義經驗。由此其涉入與不涉入的混合乃是一種橋梁狀態，進而亦透過此橋梁之存有型態，使當意識狀態走入情境意識，即可感性的混沌意境。於是，橋梁乃是承載「創造一生成」的結構現象，且肯定其發生，故如是「懷柔」者。而此懷柔屬於較重於孤獨意境的功能，以下將懷與柔分說；懷者乃孤獨之混沌，而懷中之柔者，則為嬰孩者，故懷嬰孩者之孤獨者，亦是帶有超越性的境界的構式基礎。然而，嬰孩本身也是懷柔者，但同時亦是被懷於混沌中的柔之表現者，故其懷之形式便有兩種柔之意境所顯；一者為嬰孩的懷柔者之身份，如是嬰兒因柔而能握固與孩子的遊戲空間，即因虛義而使其生成與創造本身能於自然性中被體驗，以及對萬物具有豐富的自然性本身的感性活動；一者是為上述諸自然性之表現而保有虛義的混沌之獨立性的構式條件。此二者，前者猶是朝向外部的意境之體驗，而後者則以朝向內部的境界之構式為活動方向。藉此，其意境體驗與構式活動便構成一境界型態，以此於自然中「自然」的「自然」。

如是說，《老子》與《查拉圖斯特如是說》之聖人與超人之內涵，其超越形象看似必須越過某種橋梁，但其超越意涵卻不在於越過橋梁，而是橋梁之間的連繫。兩者文本雖以否定敘述為文本的敘述形式，但文本之否定不在於與否定對象進行分裂，而是重新釋義，故其模式不再是主客相對的對反形式，反是主體與主體之間連繫後的生成，即以「邀請—歸還」之結構，釋於個體內部與外部，以及內部與內部的動態活動；由此，其形象透過孤獨意境逐漸走向連續同一的境界型態，是以感性現象一方面延續可經驗之範疇的空白範域，一方面回到價值論之「意義」經驗。於此，其形象乃承載橋梁之間的聯繫，以參與之形式，實現萬物的花園。

⁶⁸ 出自第七章「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」，其「後其身」與「外其身」皆具有超越自身之意，乃藉由王弼所注之「無為於身」而長久的參與萬物之生成。而「人之所教，我亦教之」則出自四十二章，由王弼注其「我之教人，非強使從之也，而用夫自然」為解，即不教人尾隨亦不受尾隨，萬物之豐富在於「自然」。（〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月），頁6與頁38。）

第五章 結論

「自由」作為文學問題，不在於文本中定義其自由之內容，尤其「自由」並非老子與尼采的文本內容中的主要主張，故其「自由」乃是文本的符號化過程產生的詮釋面向所產生的意境指向，由此其內容本身便帶有豐富的歧義性。而歧義並非錯誤認識（*méconnaissance*），只是不同的理解；此歧義並不會導致在場與不在場的對立，即彼此都認為對方的不在場，因而企圖設定一種共同在場，藉此消除某種「不在場」。而此不在場的指涉，乃是阻礙個體建構在場的最大阻力，尤其當它已構成人格的文化性。於此，當「自由」以文學問題看待，其歧義便是豐富的，且此歧義並不止於義理上的不同理解，亦包括非義理的不同的感性活動。故基於審美嚴肅性（*aesthetic seriousness*）的作用下，藝術的連貫性與哲學的連貫性，便會在既可義理化亦可藝術化的文本中，發生連帶關係，由此「自由」之於文學問題，在於此綜合活動下表現其「意味」。

承上述，審美嚴肅性之嚴肅在於藝術自身的詮釋性，即視藝術自身為一虛擬生命，其有為自身說話的權力表現，因而本文帶入阿多諾的文論，即自律性與社會性兩種層次看待老子與尼采的文本或作品本身；而自律性與社會性乃是矛盾的兩種概念，自律性不承認社會性的介入，即文本自身的活動乃是自身詮釋的基礎，只在文本範圍內活動，並無其他社會因素介入，如是藝術之所以為藝術，在於自身的存在話語，此與創造藝術者與藝術接受者無關，故透過自律性所呈現的世界圖像便是文本自身最彌足珍貴的表現樣態。此也表現自律性的嚴肅，即文本的內在分析始終為最優先，此亦使文本自身的存在話語能充分表現。然而，自律性的不承認社會性的「不承認」，卻也表現自律性的社會性格，即帶有對現實生活或生活世界的某種否定，故實際上文本的自律性乃是證成其社會性存在的基礎，而其否定之意向，也乃自律性構成的因素之一。藉此，自律性與社會性乃非同一性的矛盾概念，並存於文本或作品之中表現。而之於社會性詮釋，由於社會性詮釋能外延的方向過多，此會產生稀釋自律性內在分析的連繫的可能，故社會性若不以自律性為依據則易於失焦。因而涉及社會性的詮釋意向時，其首要釐清的是語境的範域建構，於是涉入文本內容的詮釋意向時，最初是釐清語境範域與詮釋空間，但因內容自身也提及某種可詮釋空間的發生，如「道可道，非常道」與「為了超越自己，幹過什麼呢？」，兩者透過一種尚未可知的理解——若以自律性而言，具有自身「邀請」之詮釋，但文本自身也因社會性而帶有指意的隱性對象，故亦可朝文本外部進行「邀請」——傳達「未知」的經驗空間。因此之於本文分析對象而言，此語境範域在於，尋找「空間」的空間，而此空間本身的空白，便是意義經驗本身。鑒此，社會性與自律性便有了連繫，也達成最初的「邀請」之結構。

邀請乃自由意味的表現活動之一，而在其邀請的文本內部分析中，其所涉及的即是人的自然性，即「自己」的意義經驗。如是說，邀請乃透過文本演進，便會逐漸「歸還」其空間，即道之所以不可道與為了自己在於個體並非由他者所規定其「自己」之視域，進而產生諸「我」性之意義經驗。同時，兩者文本皆以人為重，故便有「我」之意義源的自律性與社會性之詮解，而此交會使意義結構與意義發生存在於「邀請－歸還」的結構中，並順其文本語境，以致被置於某種情境性底下持續的發生。於此，透過該結構，「自由」持續透過文本內容的不同面向，傳達可「意味」之經驗空間。

一、「自由」的起點：「知」的困境

「知」總朝向「道」，於是「知道」乃「知」所指意之方向。此原來是創造表現之一，但一旦將某種道視為可把握的絕對有效性之價值設定，便會產生此設定的是與不是的排除法，其可道的規制系統不僅會越來越具有排除法的合理性，亦會出現單向度的形式設定；由此，二者衍成單一有效性的價值傾向，而此傾向則來自於相對判斷中的不確定感。

在生活世界中，價值判準來自於相對性思維乃常態，即自然性的判斷形式。故透過相對性取舍所獲取的「知」本屬於自然的一種標誌，如知所日益，有深刻者，或於追求一元的學問，而有徹底認識者。如是說，「知」乃價值肯定的一種方式，但當「知」之形式演化為個體的絕對有效性與群體的普遍有用性之訴求，其宰制性便會將其「知」構成可名之名相的趨附指意。而將此指意準確的內化成個體於相對性思維中足夠合理的意向方向，其名相形式之效用在於強化其相對思維中的對立性。

對立性即相對兩端的衝突活動，其活動首要將個體的二分為內外，而外部活動乃內部活動的表現形式，故外部活動可證實內部活動的聲音。然，個體的內部活動乃混沌之形式，即非確定性的狀態，外部活動便屬非確定性的，但當外部活動因群體的生存有直接影響，也間接影響個體的外部活動的方向。因而在外部活動的互動關係中，其非確定之狀態便演化為可確定性之相對取舍，由此加深內外二分的對立性，即以肯定外部活動的表現形式逐漸否定內部活動的非確定性狀態。進而當個體群聚其可確定性之設定，以致逐漸淡化個體自身的活動時，其外部活動的設定便成為價值設定的依據。如是說，其對立性之依據即是個體外部活動的掌握，此也即不可變動之對立形式。在此形式前提下，

「知」便必須合於可掌握與可確定性之設定，以此服務於群體，故《老子》所述及「美言、辯者、博者」的可把握之外部活動，即以互動關係為重的表現形式，並忽略個體殊異的可能，乃群體之「知」的標的所呈現之現象。而此形式也因需要獲取群體之「知」的標的，進而內化於個體的設定中，以致轉向成為

個體內部設定的依據，最後成為可「積」之的可確定性之設定；《論道德的系譜》則提及傳統價值的善惡模式在於樹立「善人」，將其善之標的設為非利己道德的可把握之外部活動，以此視利己者為惡，而此惡乃過去強勢者的「好」之價值設定，即原來的「好壞」之價值設定，故此善惡之對立本身已具有強烈的衝突性，此善惡設定又與過去的好壞設定具有衝突，因而善惡帶有取消過去並企圖成為道德起源的宰制性，以此掌握個體的可確定性於群體中能普遍作用。

當對立性兩端的衝突越擴大，其相對性之方向性便逐漸傾向於單一方向，由此產生簡化效應。此簡化效應乃是將可把握之外部活動與可確定性之設定合為單一形式，即「利」之形式，而此形式的內容為「惡而能不失」的恐懼或怨恨之內部指涉；此形式仰賴對立性的擴大，因此《老子》述其關於求其德時，其所求反而在於求其不失德之現象，故其內在的對立性實際上是處於失與不失的對立結構中，並以其不失視為德之獲得，故惡其失者。而失者乃不具可把握之外部活動與可確定性之設定的內容，由此其內容便形成不失者必須把握的存在依據，以此獲取具普遍作用的仁義禮之內容。然，仁義禮三者之內容乃逐漸簡化之過程，承其合一的單一形式之前提，進一步將「利」之形式的「利而無害」取消，以致確定的把握「惡而能不失」之把握。由此可把握之外部活動與可確定性之設定的合一之單一形式便可透過持續的避免不失而產生的恐懼指涉內化於內部，以此加深「把握」。同樣的，《論道德的系譜》將利己與非利己全面的對立起來，將原來的利己型態，即總是根據內部而朝向外外部進行指涉的個體展現，此個體根據怨恨、幸運、聰明與動物性四項基礎表現呈現其帶有冒險性質的能動性與飽滿之意志狀態，以致成為強勢者。而反之，弱勢者之個體則仰賴群體的生存設定，並設定強勢者乃侵犯群體者，即危害共同體之和平者，於是利己者乃惡者，此即非利己者之奴隸道德的「利」之形式。透過此形式的養成，群體構成非利己的歷史，因而個體不在屬於個體，而是以非利己之善人的設定為最高價值標的，其標的又以彼岸為最後結果，於此，生命由始至終，皆以非利己之規制去反對個體之自身延展，即否定生命乃利之形式的表現，以致哪一天能抵達彼岸。

對立性的擴張所導致的簡化形式，促成了此價值形式持續被置於一種技術化的情境中，由此拓展出可執行之道路與有效技術之規章。其道路於「強」與「適應」中表現；《老子》之「強」由「知」的「日益」現象為始，其知之日益乃經驗性的累積，屬個體的自然之知，其累積益於個體對生活世界的規律性把握，但此累積因不同個體的匯集而合於群體的生存表現，即高下有別之取捨。故有之以為利隨其匯集而將其利視為個體依據，進而逐漸忽略無之以為用，致使其利過度化而構成單一設定，即「強」之型態。強又與「祥」對應，

其祥在於匯集而成的名相，即於互動關係中的客觀化呈象，而其強則在於此客觀化之實踐方法的表現形式。因而當其「利」之傾倒的現象越來越過度，其強與祥便構成單一有效的可把握之形式準則，即有效且可執行之道路。與此同時，《論道德的系譜》則是將善惡取代為好壞的價值設定，進而為何於該善惡之目的而需要個體組成共同體去適應該目的的有助於共同生存的合理性，故此「適應」乃是人們的文化性與歷史性之養成；「適應」之構築在於同時放大與縮小，即縮小怨恨之基礎，放大善惡對立的善之內容所指向的「是」，而其「是」之標的所放大的乃「是」之必然，是以此必然傳達必然的回報，即當達成「是」之條件，其「是」之必然便必然能回報其個體，而此回報乃是平等的和平。然，與他者之平等的和平需要眾多個體所聚集而成的公共體，故放大和平之生存效益，並縮小強者與弱者的區別，使均質化更合理的成為普世標準。由此再進一步，上述所縮小之對象皆是需要刻意意識的，即其對立性也需要個體的主動意識表現，始能延續，故其縮小在於將其刻意意識轉化為放大後的不需要刻意意識的未刻意意識，以此養成一種反應性感覺。當此反應性感覺已內化為個體之內部依據，便可構築關於和平的規則，即刑罰的規章，以此擴大因其反應性感覺而生成違反該規則的歉疚感覺，於此和平不僅是由債務演進成義務的價值活動，亦是養成一種感覺過度系統的意識活動。

鑒此，兩者文本皆涉及一種價值的過度系統，即簡化效應後生成的意識現象。而為將此系統能持續的有效，進而衍成有效的技術化，即「老」與「苦修」；前者之老乃「壯」之普遍原理，其壯又承其「強」構成可見之表現形式，而壯在於關乎「完滿」之目的，同時此完滿又推置於個體與互動關係的「足文」之外部指涉，故當「祥」的單一化，又承接不失德的內在結構，即得其德的「失／不失」之內在前提，其「完滿」的外部指涉便預設內部先在的不完滿，以此產生潛在的匱乏感覺，並藉此構成個體與互動關係之間的依賴系統，因而使匱乏與依賴的相互指涉形成一種可持續有效的技術型態，亦失去自然的創造勢能，以致牢固其「老」之過度系統。而後者之苦修則是某個善所指向之「是」的「和平」道路上，達成「是」之條件的實踐技術；其條件也由共同體所表現，即透過個體聚集的聲音而成為達成「是」的條件之一，此聲音乃「喧嘩」型態，並以此意指條件的完成在於達成外部與共同體所指涉的有用性之目的，而此目的又合於善之彼岸的神聖性，相互構成其「是」之諸條件的美德化。進一步加深行動者於達成條件的過程中，預設尚未抵達的個體乃非神聖的自身，即尚未「是」其所「是」的缺失個體，以此同樣如前者的構成個體與互動關係的匱乏與依賴之間的可持續有效的技術型態。

綜述而言，其過度系統因「知」有「是」，又為保存其「是」之有效而擴大其「是」之「知」，最終使「知」單一化，以致走向個體與互動關係的匱乏

與依賴之困境。

二、「自由」的映現：反向語境

老子與尼采兩者的文本內容即是以否定敘述為主的顯象與隱性之表達形式，故其「反向」的語境範疇十分明晰。而此反向，以知之困境為對象，因而導出關於兩者文本之於其反向而呈現的某種「自由」意味。由此具對映對象的思維形式即相對性思維，亦包含一種對立性，然與知之困境的對立性不同的是，其兩端的分裂意圖與距離不同。故以此「知」為對象，乃指涉一種公共體的過度同化現象，是以塑造個體的被動狀態，並被置放於該情境中享有被指涉之和平或某種完滿，進一步透過該情境而產生某種權力感受，即有效性把握。其情境如前述具有合乎理性之合理性，即技術化基礎，但此目的所補齊其預設之匱乏感，將個體導入求其合理性下的權力感受之舒適感。猶是說，公共生活乃是感性活動的目的，而一旦剝奪其舒適感，便如同再次回到不確定性的境地裡，故匱乏感便構成循環論證之主旨，以此個體便更加穩固的被動的被置於該情境中。

是以，其對映所映現的反向性便有三面向，由此構成文本的否定敘述之反向語境，即否定、歸返與矛盾。否定指主動性覺察的意識狀態，亦是反向之所以是反向的基礎，帶有重新意識之意。如是《老子》之於「正言若反」，其所指意其知之困境的有用性價值設定的擴張，即「若反」乃覺察有性與無性的斷裂，進而透過反言提及無性的存在，並指意其斷裂之有性的擴張所導致的強制性，乃是造成困境的原因之一。《查拉圖斯特拉如是說》則是之於反對傳統所規定的價值設定，其指意的是世俗所慣常的善惡對立與某種上升之真理乃承其匱乏感而誕生，故查拉圖斯特拉所反對的是因此「上升」所產生的被動化個體。其價值設定並非出自於自身，而是共同體，因而比起「上升」，「下降」走入大地反是主動性的價值設定。由此，兩者的「反」之指意實際皆帶有將知之困境所聚焦的單一化端點，轉向提及另一端點的價值性，即其否定敘述之否定在於相對性兩端的重新靠近，以此也反對因單一化而構成的被動個體之境地。

承上述之否定，既將相對性之兩端重新靠近，意味其反也有「返」之用意，即其重新意識之主動性意義在於「歸返」。此歸返說明價值設定的起源型態在於相對性思維的視角，即相對的取捨乃人們最自然的價值判斷方式，而此價值亦是通過「取捨」而來，此不僅是個體自身自然的評價方式，也是價值產生的基礎，同時，此取捨乃是變動的，即其取捨之視角會因為經驗內容而發生變動，故相對性思維本身便具有動態性。但當取捨之對立性過度擴張成單一端點之目的，此意向目的之過程便會回頭取消並凝固相對性取捨的動態性。由

此，其相對性取捨的對立作用便可衍成兩端的可經驗空間，即雙重性結構的可經驗性，故相對的存在不止於對立活動，亦存在調和之發生。於此，《老子》提及「柔弱勝剛強」並非強調「勝」，而是無性之於有性的作用，即因柔弱之虛義而承載剛強者之表現，由此文本雖側重於無性之於有性的觀照，但其內在結構始終是有性與無性的雙重性表現，其表現亦構成「夫物芸芸」的觀復之視野。同時，此內在結構的觀復活動亦呈現個體可以透過觀復此調和而有特殊的感性活動，即「自然」意境的發生，因而其活動並非與萬物保持較遠的距離，而是參與的體驗。《查拉圖斯特拉如是說》則於「橋接表演」，說明人之於動物乃是具有「進化」意涵的，此不僅是透過評價活動的持有意識，亦是可進化的創造勢能之自然。由此，人之自然在於生命自身便是肯定性的意義，而此肯定乃是具有對立之張力的肯定，但傳統單一化的設定卻將橋梁物化為一項橋接表演項目，此設定乃傳統價值的均質化，是以其對立結構呈現由一端怨恨另一端的帶有強烈分裂意圖的形式，同時又因均質化現象，其對立性思維的傳遞乃是「左右」的方向，進而喪失人之於動物的「進化」之張力與勢能。鑒此，查拉圖斯特拉透過反而要「歸返」的是「肯定」與其帶有的對立之張力。如是說，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》雖於相對思維中側重點不同，但其呈象反而都在世界的生成圖像中，是以其調和與張力構成人之個體之於歸返的「自然」，由此呈現其圖像豐富的動態勢能。

既然由「反」至「返」，意即「返」有其可道之處，進而此「返」也可能演化為機械的靜態反映。於是，「返」也是「反」的對象，即處於既是返也不是返的矛盾狀態中，由此，此矛盾的特性即「以靜觀反靜觀」。是以，《老子》既言「道可道，非常道」又提及「反者，道之動」，使其「動」之處於不可道亦可道之矛盾境地。「可道」尤以「可之道矣」存於知之困境之中，故可道之自身包含靜態的單一與求其確定性之定則的可能，因而動之所反向乃否定其凝滯於靜態的困境。但其動之道者自身亦同是可道之對象，即歸返的可道現象，故其敘述之矛盾性在於自身乃自身所反向之對象，以此「動」者便可藉此矛盾延展出「可動範域」的發生，進而於後續的「弱者，道之用」中產生一種創造活動，由此傳達一種價值活動的「自由」意味。《查拉圖斯特拉如是說》之返乃重新意識對立性之於人的價值感受，而此對立性的對立對象乃傳統的對立形式，即傳統價值實踐方式的苦修形式，是以否定生命之內容為靜觀的具體表現；因而查拉圖斯特拉反對此靜觀，繼而傳達此苦修乃是一種苦難的無意義。然，查拉圖斯特拉自身也是苦修者，其也靜觀太陽、天空、大海與大地之本質意義，因而其所否定之靜觀與自身之靜觀皆具有相似性質與意境，而查拉圖斯特拉自身也明白，故此相似又相互對立的矛盾，乃具肯定性意義的生命型態所必然承擔的痛苦；同時，此矛盾也是差異元素的表現，由此透過差異之張

力構成多樣的創造空間，即一種可動範圍的創造活動，因而回應肯定性生命中的痛苦與虛無之間的積極意義。

由反向的三面向作為感受性勢能，始有「創造—生成」之延續活動，並由此帶入關於指意個體自身的重估與重構之視野，即「自然」與「大地」的意境活動；此自然與大地於兩者各自的文本中具有特殊意涵，其非單純的意義指涉，而更傾向於傳達意義經驗與意境活動，且承其矛盾性，也使其傳達的尚未可知的釋義狀態具有邀請意味，由此走進文本內容所指意其關乎個體自身的自身，藉以再反向文本自身之可道設定而釋出歸還之傳達，於此始有「邀請—歸還」之結構現象，而是結構則有兩項基礎內容指意，即關乎個體的自然性與其主觀意境活動之內容，其乃身體性與「自己」之視域。

《老子》之「自然」所含攝意義之廣，而其最初意涵便具「自己」之意。故可知此自然與個體的內部指涉有關，而之於反向性所反向之困境在於名相的設定，此追求亦使生活於世界的具體物，即身體產生「為目」的傾向，間接的忽略身體的存在意涵。也由此《老子》之學說亦有養生之詮釋方向，而此自然意味著對身體性的重視。即當身體作為生活世界的象徵，與內部的聲音的傳達亦有所關聯。於是，相對於「為目」，「為腹」的內部建構乃身體性的精神性表現，由此「虛心、實腹、弱志、強骨」之綜合表現於其「自然」之意境。而《查拉圖斯特拉如是說》所反對的苦修形式，便是否定自身的實踐模式，即輕視肉體者，此輕視將精神的無止境認識視為唯一追求，進而忽略身體的多重現象，故查拉圖斯特拉將精神視為肉體的器官之一，而精神同肉體皆存有消化功能，因此輕視肉體的精神形式，實際也是一種不再吸收與消化之精神形式。由此，重視身體也同是「為腹」的本有指涉，即大地的意義，因而身體的多重現象也表示肯定個體的內部指涉的多樣性，故生命的自然性乃非否定生命的。

如是說，「愛身」即個體的自然性表現。而由此內部指涉也是與外部的互動關係的基礎，即「自己」之視域的優先。在《老子》之「自然」中，雖由「自己如此」確定個體內在指涉的優先，但此屬於較為靜態的觀復，若自然即是此靜態的存有，便如同可道之定言，亦不具反向性，因而其自然若承其不可道性之「未然」之意，便存在「自己如之」的可然之動態張力。是以，自己與外部便構成，持續的可經驗性與生成的可參與之經驗空間的綜合體驗，即「由自性」。《查拉圖斯特拉如是說》之於身體性的重視，說明其內部指涉的決定者出自於自身，由此建構「自己」之視域的優先。是以，身體的多重現象並非是純粹的認識活動，而是感性活動的參與，故其自己之視域所參與的互動關係乃是體驗感動之過程，並以此互動關係作為相互對抗的活動形式，如同「遊戲」，繼而傳達其對抗中的積極意義，即體驗感動所獲取的生命趣味。

於此，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》兩者的自然意境，包含著此視

域之構築，一方面延續之於個體的精神動態性，另一方面說明世界與萬物的豐富圖像不在於客觀現實，而是因自己之視域而始有持續的豐富圖像。以此回應個體的生命型態因其可經驗性而具有「自由」之意味。

三、「自由」的境域：超越與歸還

「超越」歷來有諸多解釋，不同思想有不同超越的面貌，而超越與未超越的區別在於前者乃不再受超越的無限而後者則是帶有邊界的有限。然，此超越之解釋易與未超越之解釋構成分隔的兩端，且兩端的流向甚是有相對由下至上的單一概念流向的傾向。故回到文本範域中，其超越意涵不在於一種分開，而是藉由人與價值之間的創造關係所構成自己如此之境域，以此透過創造關係裡的創造本身越過已存在之相對存在，而此創造並非從無到有，亦非否認客觀現象的存在，是以境域的意義活動，與可經驗性的可能參與生成世界的混沌。於是此超越也以其境域之構築而歸還構築本身，並持續以自身混沌之於世界混沌構成參與之形式。

參與屬於非宰制性的接納，是以與其性質構成創造關係，進而將其性質與性質載體視為另一種「我」，由此使不同的「我」皆以自己之視域延展其不確定性之生成。故此非他者論，而是諸「我」性的遍在發生。如是《老子》言及「天地之間，其猶橐籥」時，是以「天地不仁」為前文，即自然乃非道德化的可經驗空間，而此空間提供「橐籥」的創造，亦不排斥殊異，故其不仁之

「不」，非否定之意，而是肯定性的積極意義。於此，文本便以自律性的歸還天地的「自然」之內容與意境，又以社會性的歸還，將其「自然」所延續的可經驗空間裡，呈現「自然」乃與尚未可知的不同的「我」性構築而連繫的一種創造關係。如是說，諸我性會因「自然」而遍在的生成於世界與萬物之中，同時又因吾者的自己之視域與諸「我」性的交會而有芸芸之豐富相，此即「吾以觀復」的意境活動。而《查拉圖斯特拉如是說》之「我」性已從最初的克服邀請敘述中可見，人之價值不在於服從過去的普遍性定理而存在，反而是不確定性之未知活動即是個體之優先性。如是「新法版」的建立，即使法版一詞帶有刻定規範之意，但其建立在於肯定人具有價值創造的權力，由此也一併肯定

「古老法版」的創造之始。然，新法版之建立本在於反對古老法版，故此「新」有二義，一者是相對於舊，二者是包含著新與舊的新。前者乃反向的第一層次，後者則是包含反向的第二、三層次。是以後者論，新法版在於歸返其創造本身以及自我反向的矛盾性，故其肯定乃包含肯定與否定之相對，即其新法版乃具有「建構－破壞」之內部結構的自我指涉。猶是說，此矛盾結構的反向語境並不以刻定群體社會之法版為先，而是個體殊異的創造權力，且之於其結構之破壞面，個體便有參與不同法版之驅動力，間接肯定不同的「我」性權

力之彰顯。由此其世界之於混沌，不僅在於不確定性的生成，亦在生成中遍在殊異的我性。

承其遍在，其我性乃持續新生之性質，即單一個體內部亦存在不同的我性發生，故「混沌」不僅指涉世界或萬物，而是自身也是混沌本身，是以生命的確定性也不再是價值的充分條件。之於混沌，《老子》透過天地不仁之指涉的「自然」的肯定性意義，故其自己如此乃非道德化的自己之視域，進而進行觀復活動時，即「吾以觀復」，以其「虛靜」之視野視其萬物之「芸芸」，說明此「芸芸」乃是由「橐籥」的意境活動裡呈現。故此「觀復」並非客觀的認識，而是包含感性因素的綜合活動。由此構成被觀看之對象，不僅具有自身之我性，亦非單一定式的決定其內容，因而萬物之呈象意義乃是不確定的連續性發生，故其觀復旨在連續中當下的發生，始有芸芸之體驗。而《查拉圖斯特拉如是說》自獅子精神為始，反抗其巨龍的統治，但為避免獅子也轉變成巨龍，故也反向於自身。也於此矛盾狀態乃面向世界之生成時，由其自然的肯定性之積極意義，將個體置於至善與至惡的張力之中，藉以重複的「綜合」。而之於生命乃趣味之存在，故承其張力乃存有之選擇，因而於不確定性的混沌中，以連續性的活動於當下發生其「命運」，即存在乃瞬間之中心的存有方式，同時肯定其生命之必然。

綜上所述，其當下性之發生始終來自於個體的主動性覺察，因而透過混沌自身與混沌性質之間構成的可經驗空間，延續其個體特殊的創造活動。而此個體，於文本中亦存在特殊的指意之象徵，即聖人與超人。此二者與其他符號不同，乃「人」的直接對應性質，此亦常見於其他思想設定中，故關乎本文之「自由」便與其「人」之性質對應而呈其意境活動之圖像。

不論聖人與超人，其所指意之內容皆有一種聖者構式，而承其兩者文本內容，其構式乃是混沌形式的表意媒介，由此表意媒介進一步傳達其形象指意，即帶有超越性但非與之分離的參與形式的「未知」之人。此未知在於不確定性之存有方式，故其參與形式便在於尋找，與成為「尋找」本身。而尋找意味著可尋找之方向與目的，但基於混沌形式的反向矛盾，其肯定與否定並行，故其尋找亦是無定向與無目的的。於是，成為「尋找」本身便具有一種開放性的超越意涵。也由此，「尋找」之於參與形式便構成其可經驗之意境範域，而此範域之構成則由兩種精神型態為其基礎，即嬰孩與孤獨。

之與嬰孩，《老子》與《查拉圖斯特拉如是說》皆透過此象徵作為人之本原的重視，一方面承於自然性的存有之肯定，一方面作為內部活動，嬰孩乃人之個體的初始設定，進而具有延續其混沌之可能，而非僅有走入老化設定之方向。

《老子》於嬰兒中乃具有特殊的時間性與空間性，而此二者在於「玄覽」

的「玄」之活動，此玄在文本中有二義，即「深」與「妙」。由此對應其特殊性，即其時間性在於嬰兒乃柔而握固者。是以參與萬物的同時保持柔者，而萬物現象乃知之對象，故知能隨時間而益生，但其柔者即使益生，卻不致將其物壯走入「老」之方向。此即特殊時間的「生」者之型態，亦是玄之深義。其次，空間性之指意在於「無疵」，是以其不有、不恃、不宰為前提，使萬物自然生其所生，而有連續未知卻又芸芸之可經驗之空間，即空白的體驗性。進而使柔者與萬物皆具有生義的表現。此也即特殊空間的「生」者，亦是其玄總有妙義之所在。同樣的，《查拉圖斯特拉如是說》之於孩子的時間性即是「遺忘」與「新的開始」，是以承其獅子之前提，於其遺忘的主動性，破壞歷史的單一結構，進而以非歷史的肯定覆寫於歷史與尚未歷史的時間軸上，使「新的開始」持續重複而成其「青春」者。再者，其空間性亦在於「遊戲」，是以孩子乃是「自轉的車輪」，將擲骰的偶然與必然置於肯定性質之空間，一方面其偶然與必然的轉動必然帶來痛苦，但始終出自主動性的進行擲骰活動，以致其空間亦會重複的誕生；另一方面，其擲骰的主動性即使擔負痛苦，但其擔負與克服乃並行之活動，為此透過擲骰而構成一種感性形式的趣味旨意。

之於孤獨，便旨在「一」之獨立與懷柔者的承載意境。此「一」即於混沌之中與作為自身之中，具有超越群與不群者的獨立性意義。是以《老子》的「道生一，一生二」為解，其一生二即雙重性活動既是人之於價值活動的表現，亦乃價值之於人的特殊動態性的內部活動，即使「道」乃強稱，但其不可道性使「一」具有可觀復的感受權力之自由意味，故一以獨立稱之，且不受惡者影響。由此，此「一」乃不涉入的情境意識，以其「獨立不改」而持續活動。而《查拉圖斯特拉如是說》之「一」便是「自己」的反復，其旨在承於反向性而始終朝向內部，然而過度朝向內部反而也成為另一種徹底的認識者，因此其「自己」之個體活動乃向上攀登但不注視自己之情境，藉以說明「自己」即混沌之中的可經驗之自己，以體驗「勇氣」的獨立與必然。如是以鷹為喻，其盤旋於「上空」非與下者相對，而是自然的內部堅定性所致。故此「自己」也以其自身走入不涉入的情境意識中。

然而，聖者構式作為參與形式，其不涉入便具有涉入之表達，即懷柔者之意境活動。《老子》之侯王（或王公）以「孤、寡、不穀」自稱，而侯王乃個體覺察者與參與萬物之把握者，故若以虛義為前提，即非宰制者，其獨立者與萬物便是相互結構的「芸芸」之體驗，且承其後續的生二、生三與生萬物之過程，故其「一」者也具有承載其過程之「多」的用意，由此構成其孤者懷之，而柔者多之的懷柔意境。與此同時，《查拉圖斯特拉如是說》的整體敘事乃是由獅子的崛起到獅子的沒落，而獅子乃獨立者，其形象指意雖是抗爭者，但伴隨克服的敘事過程，獅子之崛起與沒落皆出自於個體的主動性覺察，且獅子需

要反向對象，包含「自己」，繼而當查拉圖斯特拉回到山上，即獅子以反向「反向」自身，至於主動的沒落，並將透過此克服過程實現新的遊戲空間，即孩子的肯定。故其獅子既是孤者懷之，亦是承載者多之的懷柔意境。

鑒此，其聖者構式的參與形式便以涉入與不涉入的對稱性情境意識，表現兩者之於嬰孩與孤獨的意境活動。

四、「自由」的意味與限制

綜上所述，文本內容與敘述形式透過自律性與社會性的相互結構之表現，呈其「邀請—歸還」之結構現象，以此指意文本自身帶有的開放性型態，也於此釋出其「自由」之意味。

之於反向語境，其所構成的乃是個體的主動性覺察，此主動性帶出個體的自然性與積極性，以此回到價值設定的本原性質，即人是如何設定價值的？進而使生命型態有其自身的自然之存有方式。此處文本呈現乃是非定義之啟示或演示之敘事。一方面呈現文本自身邀請自身之敘述形式，即自律性活動；另一方面朝向社會性的外部活動時，亦不決定外部之指涉，但也參與文本外部與內部的解釋活動。

「自由」境域之構成，則已知反向之自然性與積極性，但其反向必然有反向之對象，因而亦可能對其反向之對象產生依賴，然而，與之分離而自證其「自由」，亦如同強制普遍性之真理。於此，回到文本的內部分析對「混沌」的解釋，即個體與互動關係乃混合的對稱性結構。而其具有主動性覺察的個體亦具有高度的獨立性與承載之意境，故其境域在於此涉入與不涉入的情境意識中表達的參與形式，即超越性不僅在於越過其反向之對象，亦包含橋梁之間的聯繫，以致構成境域而視其萬物之花園的實現。此境域一方面乃是文本自律性的自我反向的結果，一方面也由於不可道性與不可追隨之內部指意，歸還其參與形式的文本社會性的可經驗性。

是以，本文著重於《老子》與《善惡的彼岸》、《論道德的系譜》、《查拉圖斯特拉如是說》的內部分析與其延伸的社會性之相互結構，並以個體與互動關係為其結構內容，以期傳達文本雖不主張「自由」，但仍因文本自身的藝術性而具有「自由」意味的傳遞。然，此二文本對象於文本版本以及不同時期的著作仍有與本文所研究文本的互文之可能，甚而傳達更為豐富的意涵，但本文且先懸置；如本文所用《老子》乃王弼注，而其河上公注、馬王堆帛書與郭店竹簡則參酌不多，一方面即使是相同文本但不同版本與不同注疏，各自也有各自的詮釋系統，本文亦非相互比對之研究，因而採取以王弼注的內部分析為主，參照為輔。另一方面，縱使王弼注自身也帶有爭議，如帛書與郭店竹簡皆指出王弼注與原文有許多刪減，但本文重於王弼注之於《老子》的文本取向之

分析，而非著意於原文之剖析，藉以呈現較為親和的文本表現。另外，《老子》研究於學界中乃相當龐雜的領域，因而必然有本文所未觸及的可參照之研究，故本文亦以有限的範圍提出可參照之見解，以期能延續其研究視角。同樣的，尼采於學界中也具有可觀的研究成果，本文限於中譯本與華文研究自有其侷限，此亦有合於筆者學識進行適當的解釋比較之著意。另一方面，翻譯文本乃是一種新文本之表現形態，與原文自有差異，故本文著重於中文譯本的自律性呈現，以期輔助其自有的解釋型態亦能成為可研究的視角。再者，尼采仍有其他時期之著作、手稿，其時期分為前中後三期，而本文以後期的三本文本為主，且後期之後亦有手稿，尤其關於權力意志與永恆回歸之描述，但本文仍舊懸置。縱使由《悲劇的誕生》時期至後期的《查拉圖斯特如是說》，其中所具有的思想演進，如酒神與日神的相互結構，若納入論「自由」意味亦有擴展之可能，但此般文本研究篇幅不僅較長，也基於自律性原則，聚焦於主要文本對象進行詮釋，藉以傳遞此研究視角的可能。

鑒此，本文之文本研究與原文或甚於作者意圖持有距離，其中並非取消語言的文化性，亦非否定前文本的取用，而始終輔助文本取向的文意，如阿多諾述及「它們之所以有生命力，是因為它們像自然客體一樣的說話」。¹文本作為研究對象，乃自然客體，其自然性在於它自身於自身的說話方式，而其語境亦將其話語引入可對話之範域，此即文本內部所生成的藝術性範域。以此，文本也作為經驗材料，乃性質主體，傳達其心理距離的審美型態。於是，其範域與型態便因「說話」而建築「對話」，而此過程與本文所研究之文本的呈現型態便是文學與哲學的對話形式；一方面通過內容，傳達可經驗性以及存在尚未經驗的可經驗之可能，一方面保持此「可能」的反向性，以期藉由其「過程」傳遞多樣性視角的表現形式。故本文之「自由」雖被限制於文本取向之研究。但基於對文本之「自由」意味的吸引，也期此研究能延續關於「自由」的不同視角之誕生。

¹ [德] 阿多諾 (Theodor W. Adorno) 著，林宏濤、王華君譯：《美學理論》上冊（臺北：美學書房，2000年7月），頁19。

參考文獻

(按作者筆畫順序排列)

一、學術專書

- 1.〔魏〕王弼等著：《老子四種》（臺北：臺大出版中心，2017年7月）。
- 2.方東美：《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化，2005年8月）。
- 3.王邦雄：《老子的哲學》（臺北：東大圖書，1993年10月）。
- 4.王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：里仁出版，2014年8月）。
- 5.王國維著，馬自毅注譯：《人間詞話》（臺北：三民書局，2002年6月）。
- 6.朱光潛：《文藝心理學》（上海：復旦大學出版社，2005年5月）。
- 7.牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年8月）。
- 8.牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，2002年8月）。
- 9.余秋雨：《藝術創造工程》（臺北：允晨文化，1997年4月）。
- 10.吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，1998年，9月）。
- 11.李澤厚：《美學四講》（臺北：三民書局，2001年10月）。
- 12.姜金元：《大象無形——《老子》美學思想與中國文學本體論建構》（北京：中國社會科學出版社，2010年5月）。
- 13.胡亞敏：《敘事學》（台中：若水堂，2014年2月）。
- 14.唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，《唐君毅全集》卷十二（臺北：學生書局，1988年）。
- 15.徐復觀：《中國人性論史》先秦篇（臺北：台灣商務印書館，1988年）。
- 16.袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月）。
- 17.高友工：《中國美典與文學研究論集》（臺北：臺大出版，2016年4月）。
- 18.高知遠：《「立象盡意」之構築原則——中國「象」論詩學的美學闡釋》，《古典之歌研究彙刊》第二十輯第1冊（新北：花木蘭文化出版社，2016年9月）。
- 19.張忠棟、李永熾、林政宏主編：《什麼是自由主義》（臺北：唐山出版，1999年6月）。
- 20.陳瑞文：《阿多諾美學論——評論、模擬與非同一性》（臺北縣：左岸文化；遠足文化，2004年2月）。
- 21.陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1997年，1月）。

- 22.陳鼓應主編：《道家文化研究》第十輯（上海：上海古籍出版社，1996年8月）。
- 23.曾昭旭：《充實與虛靈》（臺北：漢光文化，1993年2月）。
- 24.黃國鉅：《尼采：從酒神到超人》（香港：中華書局，2014年7月）。
- 25.黃國鉅編：《尼采透視》（臺北：五南圖書出版，2017年8月）。
- 26.黃裕宜：《《老子》自然思想的考察》，《中國學術思想研究輯刊》第十編第5冊（新北：花木蘭文化出版社，2010年9月）。
- 27.楊義著：《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998年6月）。
- 28.趙毅衡：《符號學》（臺北：新銳文創，2012年7月）。
- 29.劉小楓、倪為國選編：《尼采在西方——解讀尼采》（上海：上海三聯書店，2002年12月）。
- 30.劉昌元：《尼采》（臺北：聯經出版社，2004年7月）。
- 31.劉笑敢：《老子》（臺北：東大圖書，2007年1月）。
- 32.劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》（北京：中國社會科學出版，2006年5月）。
- 33.劉國英、張燦英編：《現象學與人文科學2：現象學與道家哲學》（臺北：邊城出版，2005年12月）。
- 34.佛洛姆（Erich Fromm,1900-1980）著，孫石譯：《自我的追尋》（臺北：志文出版社，1992年11月）。
- 35.〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《善惡的彼岸：一個未來哲學的序曲》（新北市：大家出版，2017年4月）。
- 36.〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，趙千帆譯：《論道德的系譜：一本論戰著作》（新北市：大家出版，2017年4月）。
- 37.〔德〕尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）著，錢春綺譯：《查拉圖斯特拉如是說》（新北市：大家出版，2017年8月）。
- 38.吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze,1925-1995）著，王紹中譯：《尼采與哲學》（臺北：時報文化出版，2021年6月）。
- 39.〔德〕赫伯特·馬庫塞（Herbert Marcuse）著，劉繼譯：《單向度的人》（臺北：桂冠圖書公司，1996年11月）。
- 40.伽達瑪（Hans-Georg Gadamer,1900-2002）著，吳文勇譯：《真理與方法》（臺北：南方出版，1988年4月）。
- 41.〔德〕羅姆巴赫（Heinrich Rombach）著，王俊譯：《作為生活結構的世界》（上海：上海書店出版社，2009年3月）。
- 42.以賽·柏林（Isaiah Berlin）著，陳曉林譯：《自由四論》（臺北：聯經出版，1992年5月）。
- 43.約翰·格雷（John Gray,1799-1883）著，傅鏗，姚欣榮譯：《自由主義》

- (臺北：桂冠圖書，1997年9月)。
- 44.〔法〕尚－保羅·沙特 (Jean-Paul Sartre,1905-1980) 著，杜小真譯：《自我的超越性：一種現象學描述初探》(北京：商務印書館，2010年)。
- 45.洪席耶 (Jacques Rancière) 著，劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平譯：《歧義》(臺北：麥田出版，2011年5月)。
- 46.約翰·斯圖爾特·彌爾 (John Stuart Mill) 著，孟凡禮譯：《論自由》(臺北：五南圖書出版，2013年6月)。
- 47.〔德〕馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger,1889-1976) 著，孫周興譯：《尼采》上卷(北京：商務印書館，2004年10月)。
- 48.〔德〕馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger,1889-1976) 著，孫周興譯：《尼采》下卷(北京：商務印書館，2004年10月)。
- 49.馬克思·霍克海默 (Max Horkheimer)、提奧多·阿多諾 (Theodor W. Adorno) 著，林宏濤譯：《啟蒙的辯證》(臺北：商周出版，2016年02月)。
- 50.理查·羅蒂 (Richard Rorty,1931-2007) 著，李幼蒸譯：《哲學與自然之鏡》(臺北：九大、桂冠聯合出版，1990年1月)。
- 51.菲力浦·科克 (Philip Koch) 著，梁永安譯：《孤獨》(新北：立緒文化，1997年9月)。
- 52.〔波〕羅曼·英加登 (Roman Witold Ingarden,1893-1970) 著，張振輝譯：《論文學作品》(河南：河南大學，2008年12月)。
- 53.〔美〕勒內·韋勒克 (René Wellek,1903-1995)，奧斯汀·沃倫 (Austin Warren,1899-1986) 著，劉象愚、邢培明等譯：《文學理論》(杭州：浙江人民出版社，2017年2月)。
- 54.〔德〕阿多諾 (Theodor W. Adorno) 著，王柯平譯：《美學理論》(四川：四川人民出版社，1998年10月)。
- 55.〔德〕阿多諾 (Theodor W. Adorno) 著，林宏濤、王華君譯：《美學理論》上冊(臺北：美學書房，2000年7月)。
- 56.泰瑞·伊果頓 (Terry Eagleton) 著，吳新發譯：《文學理論導讀》(臺北：書林出版，2017年3月)。

二、學位論文

- 1.伍啟鴻：《科學與現實——論尼采在《人性，太過人性》中的自由精神》(國立清華大學哲學研究所碩士論文，2008年7月)。
- 2.伍越：《尼采與老子「嬰孩」意象比較研究》(哈爾濱工業大學馬克思主義哲學碩士論文，2016年7月)。
- 3.何宜謙：《尼采論自由》(國立政治大學政治學系研究所碩士論文，2018年)

7月)。

4.林奕圻：《怨恨的超克——以尼采《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》為分析對象》(南華大學哲學與生命教育學研究所碩士論文，2014年1月)。

5.洪菁勵：《悲劇沒落結構下的《瘋狂史》和《悲劇誕生》支互為文本閱讀：尼采與傅柯批判真理與主體自由思想之比較》(南華大學哲學研究所碩士論文，2002年6月)。

6.陳久雅：《《老子》的「聖」思想之研究》(國立中興大學中國文學系碩士論文，2012年12月)。

7.釋嚴欽：《尼采的「權力意志」與生命的自我超越》(南華大學哲學研究所碩士論文，2013年1月)。

三、期刊論文

1.〔美〕格拉姆·帕克斯(Graham Parkes)，隋宏譯：〈人與自然——尼采哲學與道家學說之比較研究〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第二輯(上海：上海古籍出版社，1992年8月)。

2.〔德〕赫爾穆特·海特(Helmut Heit)，李英偉譯：〈尼采的自然主義、自由與文化超越〉，《哲學分析》第9卷第3期(上海：上海人民出版社／上海社會科學院研究所，2018年6月)，頁15-29。

3.王中江：〈存在自然論〉，《道家文化研究》第六輯(上海：上海古籍出版社，1995年6月)。

4.孫雲平〈尼采《人性的，太人性的》之形上學解構及其意涵〉，《國立政治大學哲學學報》第26期(2011年7月)，頁61-96。

5.黃聖哲：〈美的物質性——論阿多諾的藝術作品理論〉，《師大學報：人文與社會科學類》，第47卷，第1期(2002年4月)。

6.劉滄龍：〈自然與自由——莊子的主體與氣〉，《國立政治大學哲學學報》第35期(2016年1月)。

7.劉滄龍：〈論尼采的美學自由〉，《國立臺灣大學哲學論評》第56期(2018年10月)，頁1-38。

8.劉滄龍：〈論尼采價值設定的個體化原理〉，《揭諦》第11期(2006年6月)，頁255-288。

9.蔡英俊：〈「自然」概念的發展即其意義的轉換〉，《政大中文學報》第27期(2017年6月)，頁9-44。