



心之拓樸

1895事件後的倫理重構

劉紀蕙

The TOPOLOGY
of PSYCHE

The Post-1895
Reconstruction of Ethics

本書榮獲國科會人文學研究中心補助出版

《心之拓樸》

劉紀蕙

總編輯：周易正

執行編輯：林芳如、楊曉華

美術設計：黃暉鵬

內頁排版：余靜慧

企畫編輯：賴奕璇

行銷發行：李玉華、劉凱瑛

印刷：崎威彩藝有限公司

定價：480元

ISBN：978-986-85810-7-4

2011年03月 初版一刷

版權所有，翻印必究

出版者：行人文化實驗室

發行人：廖美立

地址：10049台北市北平東路20號10樓

電話：(02)2395-8665 傳真：(02)2395-8579

郵政劃撥：50137426 <http://flaneur.tw>

總經銷：大和書報圖書股份有限公司

電話：(02)8990-2588

心之拓樸

1895 事件後的倫理重構

劉紀蕙

交通大學社會與文化研究所



目次

- 7 導論 物的邏輯與力的空間
- (一)關於對象物與主體的問題
 - (二)重探倫理——話語邏輯之問題
- 37 第一卷 1895 事件後的倫理重構
- 39 第一部分 世界觀與倫理主體的移位
- 41 第一章 內與外的拓樸關係
- (一)有關外部視野與內部視野的弔詭
 - (二)倫理話語的傳統儒學系譜與現代翻譯：ethics 如何在漢字脈絡被翻譯為「倫理」？
 - (三)1895 的世界變局與主觀衝擊
- 71 第二章 心力說的基督教化與政治經濟學：
梁啟超的新民說與倫理生命治理
- (一)梁啟超所介入的主觀歷史時代
 - (二)梁啟超之新民論與心力說
 - (三)梁啟超「心力說」之計量、馴化與政治經濟邏輯
 - (四)生命治理與倫理政治經濟學

- 119 第二部分「共名」之發如機括
- 121 第三章 倫理、營室與「心的進化」：
從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的
倫理翻譯
- (一)《教育世界》：羅振玉與王國維之倫理學翻譯與
營室觀
 - (二)《東方雜誌》：杜亞泉的生理主義史觀、心的進化
與人生哲學
 - (三)心的優生學
- 157 第四章 以「仁」之名：
李春生的基督教化儒學倫理觀與等差論
- (一)統合與同一的邏輯
 - (二)「一」的概念以及界限、範圍與主統之趨同邏輯
 - (三)以「仁」之名的同化視野
- 179 第三部分「心力」之微生滅與「無」的政治
- 181 第五章「心力」的微生滅：
譚嗣同以「無」出發的倫理批判
- (一)康有為與無政府主義的局限
 - (二)譚嗣同的心力說與微生滅
 - (三)力、空與一多相容
 - (四)「丰其蔀，日中見斗」：共名與畛域之批判
- 201 第六章 王國維的批判倫理：
一元論的思考
- (一)倫理形上學的二元論之檢討
 - (二)由一元論出發的批判倫理與美學

- 215 第二卷 倫理主體的話語結構與拓樸學研究
- 217 第七章 倫理主體與話語結構的歷史拓樸環節：
從傅柯回到海德格
- (一) 傅柯的認識論與主體化的問題
 - (二) 海德格的話語邏輯、世界觀一座架與主體的共構
- 247 第八章 詞語悖反併陳與「無」的力量：
海德格、拉岡與巴迪烏的主體拓樸空間
- (一) 海德格的詞語裂隙與空無場域的多重空間
 - (二) 拉岡的拓樸主體與小客體／對象物的拓樸空間
 - (三) 巴迪烏的主體／身體的拓樸空間
- 281 第九章 「無」的基進政治性
- (一) 共名與心齋
 - (二) 「無」的基進政治性
 - (三) 一與多的問題
 - (四) 回到當代所面對的概念結構問題之批判
- 319 第十章 當代問題：
後解嚴與後八九的倫理回歸
- (一) 藝術—政治—主體，誰的聲音？
 - (二) 戒嚴與解嚴：戒嚴心態解開了嗎？
 - (三) 感性皮膚移植術：吳天章「非一家」系列對於「鄉土倫理」局限之身體性思考
 - (四) 重探政治性發言：我們可以在一起嗎？
- 349 跋
- 355 註解
- 397 引用書目
- 423 索引

出版資訊：部份章節曾經於不同期刊發表，本書為大幅度改寫的版本。

第三章〈倫理、營室與「心的進化」：從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的倫理翻譯〉，分別由〈倫理翻譯與主體化問題：王國維問題重探〉（《文化研究學刊》第八期（2006年9月）：頁9-60）與〈「心的治理」與生理化倫理主體：以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉（《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月）：頁85-121）改寫而成。

第四章〈以「仁」之名：李春生的基督教化儒學倫理觀與等差論〉，原出版於《跨領域的台灣文學研究》（台南：國家台灣文學館，2006。頁499-529）；修訂版選錄於李明輝編：《近代東亞變局中的李春生》，國立台灣大學出版中心，2010，頁189-212。本章為改寫版本。

第六章〈王國維的批判倫理：一元論的思考〉，是〈倫理翻譯與主體化問題：王國維問題重探〉之改寫。

第十章〈當代問題：後解嚴與後八九的倫理回歸〉，原篇名為〈藝術—政治—主體：誰的聲音？——論後解嚴與後八九兩岸當代美術的政治發言〉，刊登於《台灣美術期刊》第70期（2007年10月），頁4-21。本書為改寫後的版本。

導論

物的邏輯與力的空間

與接為構，日以心鬥……其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，也言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洫也；……日夜相代乎前，而莫知其所萌。

莊子《齊物論》

(一)關於對象物與主體的問題

這本書與我過去完成的兩本書《孤兒·女神·負面書寫：文化符號的症狀式閱讀》(2000)與《心的變異：現代性的精神形式》(2004)，構成了一種思想三部曲。這三部曲呈現了我對於文化問題所進行的拓樸研究：負面書寫—精神形式—歷史環節。

在長期的研究過程中，我注意到每一個特殊歷史環節皆有其複雜而錯綜的歷史過程，也有在此特殊歷史情境與條件之下被凸顯的某種主導性感受結構與意識形態，以及其所牽引的複雜而不同的主體位置。我們無法從所謂「主體位置」的抽象觀念出發，也不能概念化地從歷史斷代與時代精神切入，因為如此會將我們的思考遮蔽於觀念化的工作，而遠離現實。我們只能夠從作為對象(object)的「物」著手，逆向地回溯思考與理解其被選擇的目的性或是情感性的原因，以及製作此「物」的主體位置。無論是文字與圖像所構築之「視覺物」，或是手工、機械、科技、社會制度、文化儀式之「製作物」，此「物」首先是在當下歷史處境中「可被看見」之「物」，也是相對於主體位置並且扣連此主體的「對象」。「物」(object)所扣連的主體是處於對象關係中的狀態，「物」也因主體的狀態而被改變。主客關係的立即互換或是並存，都在此「物」之中呈現。主體內不可見與不可知的空間，也就

是當代性話語結構所無法捕捉之處，會使得被構築之「物」有其不可逆料的變形。

此「對象物」所映照出的主體位置，不僅有不同的欲望模式，引發其出現的不同促因，也有各種不同的變化面貌，可能是高亢激越、義憤填膺、冷酷絕情，也可能是猶豫遲疑、悲傷絕望、憂鬱無言，更可能是不可見與不可思的另一種空間。二十世紀四〇年代台灣皇民主體將血「洗乾淨」、提升淨化島人意識、成為「完整的人」的想像，這些成為欲求對象的可見性價值，與同時代不完整、不乾淨、不純淨的「我」的狀態，以及大量腐爛化膿的自我感官意象，「侵蝕得一塌糊塗」的齒齦、不乾淨的血液、「生在心臟內化膿的腫包」，都是同時代並存而關係自身的文字構築物，都是表象自身的可見性替代物。六〇年代痲弦在〈獻給 H. Matisse〉中所引渡不同光譜色調的危險與不確定，「敗壞的曲調」、「翹搖的被中租來的遊戲」、「枕著／一個巨大的崩潰」，與余光中「完美的圓膩」使人「酣然而飽」的白玉苦瓜、溫瑞安的鬱結萬載的失翅之龍、商禽的「在腦中運行／被阻於一扇竹門／然後運轉於四壁」的一塊磚，也都是同時代並存而關係自身之對象物。至於林懷民的變化多端的水袖、賴聲川的桃花源、林秀偉的女媧，也都以行動展演出了時代性的複雜主體位置。¹

這些文字對象物或是視覺對象物以負面的方式牽引出不同歷史時期的複雜主體位置，也相對透露出龐大的時代感性召喚力如何吸引主體安置自身，或是如何迫使主體流離失所於險阻之途、煎熬於自我踐斥之內在暴力。所謂負面(negative)，或是負向，相對於正向(positive)的設定(posit)，是以辯證方式隨之而出的潛在動態空間。任何事物的正負性質都必然同時存在；暫時設定而寫下的詞語，有其無法說出或是尚未出現卻可能會出現的狀態，所謂負向與正向並陳的曖昧性。閱讀這些被視覺化的對象物以及其所透露的某個主體位置，是重

要而困難的工作。這些「物」的視覺描繪並不呈現客觀物件，而如同手指的姿勢，展演出了某個要將難以言說的內在經驗推出的困難位置。由內推出，賦予其空間形式，一直是文字與圖像的工作。此賦形並不是一次性的固定命名。在命名迂迴猶疑之處，暴露了難以命名的內在姿態。此內在姿態如同一頭獸，狡獪地掩飾氣味，繞路而行，或是猛烈地掙脫與攻擊，或是自我塗抹毀形刪除。然而，這些或是狡獪或是猛烈的行徑，卻都勾勒出了一個劇場，一個透過各種對象物，各種他異性的小對象，而搬演出之主體欲望路徑。以詞語或是影像經營對象的空間化程序，是個工作的過程。透過書寫與圖像的工作，經過這些形式化與空間化的重複搬演過程，那些難以言明的歷史經驗與困難位置或許可以重新被經歷與理解。這個過程也就是將無法以共同命名法則傳達的經驗，透過物的替代而轉移位置，帶到可分享的狀態。拉岡(Jacques Lacan)所說的詞語表象的極限(limit)暴露自身的通道所開啟的空間²，或是儂曦(Jean-Luc Nancy)所提出的(文學)共同體(literary communism)的概念³，都是須要透過工作才能夠達到的——在書寫的工作中，也在閱讀與聆聽的工作中。

《孤兒·女神·負面書寫》與《心的變異》便是在這些詞語圖像所捕捉的對象物中，閱讀各個創作主體的不同主觀位置與歷史難題，試圖理解在言說所不及之處的複雜脈絡。我從文學、藝術、文化論戰、文化政策等脈絡，討論了台灣三〇年代到九〇年代的超現實主義書寫與負面本土意識，也分析了二十世紀上半葉中國與台灣同時發生的集結熱情的群的渴求。透過詞語環節所牽引出的脈絡是複雜的。難以言說而不可見甚至不可思的內在空間，並不是某個神祕或是本質性的存在狀態，也不是如同地層深處礦脈一般被固著的無意識，而是在任何話語結構下無法思考、不可見，卻驅動主體如此出現或是不斷變換形貌而現身的「力」的空間。

佛洛伊德(Sigmund Freud)具有動態模式以及經濟交換原則的心靈地形學，可以說明心靈機制的「力」的結構；拉岡與阿圖塞(Louis Althusser)所展開的拓樸結構，更能夠說明這個動態而具有交換關係的心靈地形學或是話語／主體拓樸空間。在異質性空間並存的多維度拓樸空間中，主體位置的想像(意識形態)在話語結構的符號法則(現實條件)之下所扣連的「對象物」，必然是主觀的，因此也是局部而片面的；此扣連點指向了可見之物，而在整體結構中無法立即出現但卻並存的負面空間，則是其既無法揭露也無法符號化的變化中的「真實」，以及促使此扣連點發生的某個觀念促因。要說明此拓樸環節，便須要分析各種客觀相應並存的「物」，以及如同場面調度一般組織與展演這些「物」的複雜話語結構。所謂不同歷史環節的「物件」，包括文字與視覺圖像，也包括政治事件、社會結構、歷史敘事、文化論戰、文藝政策，甚至概念化的真理論述或是宗教、美學以及倫理意識形態。

我所持續進行的思考，是要探討在特定歷史環節中被呈現而聚集之「物」的邏輯以及「力」的空間；也就是說，透過各種牽動歷史、社會、族群、政治立場、經濟結構的複雜條件，特定之對象「物」如何表現了特殊的概念疆界與限制？此「物」如何以類同原則或是悖反原則，透過不同形態的「物件」，而延展、替換與移置？時代性的概念環節與社會結構如何產生其效果而牽動此「物」？如何促成某種主體位置的發生或是真實主體性的無法發生？

佛洛伊德曾經針對「對象」與「力」的複雜關係提出了深刻的說明。他指出，「對象」涉及了「驅力」(Trieb, drive)之目的(aim)、對象物(object)、壓力(推力)(Drang, pressure)以及來源(source)的互動關係，也扣連了主體捕捉對象的欲望路徑⁴。佛洛伊德說，驅力不是生理性的，而是生理與心靈交界處的概念(concept)或是觀念代表(Vorstellung, idea)，是源自於身體對於心靈要求其工作的壓力。驅

力的「對象」(object)，則是驅力可以透過此「物」而達成其目的之東西。對象物可以不斷被替換，而同一個對象物也可能同時滿足不同的驅力。佛洛伊德說，這個驅力的壓力來源是難以明確掌握的，我們頂多能夠從不斷被替換的對象以及其目的來理解此驅力的問題。⁵

複雜的問題是，根據「力」的基本原則，驅動之「力」並不是單線進行的作用力，而會同時倒轉為自身的對立面或是迴轉而施力於主體自身。這個「力」自身包含多向運動可能性的辯證性狀態，而使得主體的位置更為複雜。「我」既可能將主導權讓位於外在的主體，透過認同機制而讓該主體對自身施加懲罰的對待關係；「我」也可能模擬某個對象的位置，身歷其境地感受其所遭受的處境。因此，「我」可兼有主動與被動、陽性與陰性，甚至施虐與受虐等雙向位置⁶。外在世界與物件原本是「我」視為有敵意的，然而當某個物件引發愉悅感覺而成為「我」所投注(cathect)的對象，「我」會受到吸引而產生愛意，同時此物件也由於認同作用而被納入(incorporate)「我」之中；當某個物件帶來不愉快的感覺，「我」便會對此「物」產生排除、推離、仇視與厭棄的態度⁷。由於佛洛伊德強調快樂與痛苦以及愛與恨這些對立狀態通常是並存的，因此「我」對於「對象物」的態度也時常處於反向並存的曖昧狀態。此外，從主觀以及習慣性的好惡所延展的觀念性對立範疇與疆界概念，則以各種變形樣貌在各種體制中浮現。

佛洛伊德所分析的「物」與「力」的複雜關係，必須被放置於話語(logos)中來理解，才能夠進一步討論在歷史環節與話語脈絡中被牽動的對象物之問題。我們所能進行的工作，也只能是面對話語的再現機制以及意念牽動的物的世界，不陷入時代性的話語邏輯，而開啟回溯式的閱讀與分析。海德格(Martin Heidegger)在《形上學基本概念》(*The Fundamental Concepts of Metaphysics*)指出，亞里士多德(Aristotélēs)將λόγος(logos)解釋為「話語」(discourse)：「任何說出

的話以及可說的話」(everything that is spoken and sayable)，人是「擁有話語能力的生命」，而詞語(word)與話語(discourse)正是使人與物接合並相符的媒介。此接合與相符的關係結構，就是海德格所說的「作為結構」([qua] as structure)以及所謂的「作為整體」(as a whole)的再現結構。這個再現結構指出了話語脈絡的關連與整體，也就是「話語之可能性的條件」本身。海德格說，無論是話語的指向或是遠離，分離或是合併，都在此變化而統一的整體中。⁸

海德格所說的話語關係結構中指向與遮蔽或是其替代結構的問題，便是佛洛伊德在〈無意識〉(“The Unconscious”)一文中所說明：難以完全捕捉的經驗只能透過「對象／物—聯想」(object associations)所牽引出經驗中的「事物代表」(thing representative)來片面地表達。詞語(word)是「我」藉以捕捉失落對象的途徑，並且透過詞語而再次製造對象⁹。詞語中的對象物，無論是透過凝縮或是置換，都是在話語的整體結構中，牽引著主體對於某個對象反向併陳的態度，既含有依戀，又帶著排斥。克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)則說過，文字中所執行的推離、分割、排除、謀殺、禁忌等行動，其對象都是「母親」：因為語言是朝向某個原初對象的發言行動。語言中所呈現的總是某種「主觀位置」。母親，這個發言的對象，是所有欲望與不滿足的對象。詞語所執行的排除體外的行動，實際上是一種排除「母親」的形式。食物、性、道德、法律亦然，都是在此象徵體系內必須排拒之不潔與非我的部分。¹⁰

克莉絲蒂娃所說的語言中的愛戀模式以及賤斥暴力，與其說是對於母親的曖昧情感，不如說是藉由「母親身體」作為替代物，而透露出主體搬演自身與對象之間無法釐清、難以明言而須要不斷重新講述與演出的經驗劇場。我們的文字活動或是文化行為，便是此劇場的空間。由於「我」在此話語結構或是言說場域之中，立即感受到了符

號法則所牽動的好惡區分，「我」所熟悉喜好或是陌生排拒的對象，會透過各種替代結構而形成複雜的關係網絡。此關係網絡會藉由生活習性與形態展現，也會在家庭生活或是社會儀式中重複而增強；甚至，此關係網絡可以透過觀念化活動而被賦予合理化的基礎。

詞語所執行的親疏內外的邊界劃分與推離行動，使我們思考身體以及意識形態的極限邊界(limit)以及區隔外部之問題。詞語既標示了詞語指向之物，也標示了劃分的界限以及被推離的他方。海德格曾經討論的詞語「剖面」(Aufriß)，便是此問題：詞語中被分開又被拉近的裂隙，標示出在分離(Schied)中分開的東西。在此痛苦撕裂之處，兩者所橫貫的「中間」(Mitte)，以分離又靠近的親密性(Innigkeit, intimate)同時暴露自身¹¹。農曦也說過，意象與觀念之交會處，無論是心靈或是知性的再現，都只是「朝向主體呈現的一個對象物」¹²。「表記」只是傷口，這個傷口是自身的表記，是「痛」本身，是朝向自身的傷口，以致於它不再是表記，而是肉身化的書寫：「肉體(corpus)的書寫以無數身體的分離與共享，共享他們的存有一身體。」¹³無論是海德格所說的「剖面」，或是農曦所說的「肉體書寫」的傷口，都要透過對象／物而呈現。詞語所推出的對象物，一則是遮蔽主體經驗的替代物，再則也同時暴露了主體的經驗痛處。

在拉岡的理論脈絡中，關於詞語呈現對象物所展現的悖反處，有更清楚的說明：在一段十分靠近海德格的段落中，拉岡指出：表象的極限(limit)就在於表象本身執行了界線的控制與僭越，而這便是痛苦的界線¹⁴。拉岡另外也曾說過，這個極限就在文字與圖像的襯裡(alining [Doublure])與摺層(Redoubling)¹⁵。主體在話語場域中的複雜位置，透過詞語再現對象時透露的內部界限與摺層而浮現；界限的控制與僭越以力的推拒並存，如同衣服的襯裡與摺層，緊緊黏貼於表記的內面。拉岡說，主體所感受到具有驅迫性的推力(Drang)，就是

主體所想像的時代性話語邏輯的「要求」(demand)。主體將此具有驅迫性的「要求」內化而轉變為自己的欲望，並且透過話語場域所捕捉之「物」，不斷以部分替代的「對象物」(objet petit *a*)，來完成自己的欲望路徑。「對象物」是個多重空間穿越的拓樸點，揭露了雙重視角的相互構成：一端是時代話語邏輯的要求與期待，所謂「大他者的視線」(the gaze of the Other)，另一端則是透過此路徑與對象物而完成某種滿足的欲望主體。這個透過話語而捕捉的「對象物」，已經是個分裂的「物」，隱藏了主體欲望的促因。¹⁶

「大他者的視線」是個粗糙的說法。我更為關心的問題是時代性話語如何成為主體行動的動力；或者，換一種說法，一個時代性的歷史環節如何促使同時代主體以不同位置追求共同話語邏輯下被高度重視的觀念性對象，以及此觀念性對象如何以各種變形方式出現於不同的話語實踐之中。拉岡在《精神分析四個基本概念》曾經提出了有關「社群共有」(communal)的問題。他以威尼斯總督府(Doge's Palace)中各種戰爭的繪畫，例如潘樂多海戰(battle of Lepanto)，說明這些社會功能明顯的繪畫是要給特定觀眾看的。進入畫廊的觀眾如同學徒，學習特定的社會教育，而圖畫背後便是此大廳設計者的透視角退隱點，繪畫中馴化、教養、文明、吸引的力量，也就是「大他者的視線／目光」。我們因此而得知此畫作的訊息。¹⁷

但是，拉岡接著問，那麼，我們要如何討論沒有透視角設計的賽尚(Paul Cézanne)畫作之訊息？賽尚畫作中畫筆運動下的「一點點藍色、一點點白色、一點點棕色」，正是拉岡所說的畫布上「小小的骯髒沈澱物」(small dirty deposits)¹⁸。拉岡說，那是畫家自己遺留的痕跡，就像是鳥會以其掉落的羽毛來作畫，蛇會脫落其鱗片，樹會掉落其葉子。拉岡所說的「沈澱物／投資物」(deposit)的意思可以是身上脫落的沈澱物，也可以是押金、託管物、存款；就如同投注、挹注、

投資(cathexis)的概念：一個看來不經意的替代物，卻是被精力貫注而交換欲望的對象物。創作者或是作畫者總是以自身的一部分作為作品的材料，但是此身上的部分在畫布上或是詞語中卻已經轉化，而不再被辨識。拉岡以「主權者的行動」(sovereign act)來解釋此畫筆的運動：以運動的方式將來自於他處的能量終止於此處，而轉化為其他的物質形貌。拉岡說：正因為畫家的畫筆所帶出來的是一個運動的終止點，我們須要換一種理解的角度，將筆觸視為畫家對其自身動機與內在刺激的回應。這個「終止的時刻」(terminal moment)可以讓我們區別「姿勢」(gesture)與「表演」(act)：畫筆以「姿勢」接觸畫布，而在畫布上的姿態與筆觸所呈現的，其實是一場戲劇性的戰爭。¹⁹

畫家所回應的內在刺激，這個隱藏的因子，是拉岡所說的陰性位置的「對象物—小他者」(objet petit *a*)。要具體理解拉岡所說的「對象物—小他者」，就須要掌握不同歷史環節以及話語邏輯中的陽性位置結構(phallic structure)，此話語邏輯中被賦予優位的價值意義系統，以及此陽性結構之下無法思考而不可見的陰性空間。此「對象物—小他者」首先是藉由詞語或是視覺線條勾勒的「物」而出現：「物」具有其物質條件與社會歷史脈絡，永遠只能夠是此時代脈絡下可以被看見與捕捉的物件，甚至是被特定觀念所連結的對象。不在場的「對象物」，只有在文本中詞語的界限、空隙，或是在畫面上多餘的沈澱物痕跡中，可以依稀捕捉。

《孤兒·女神·負面書寫》與《心的變異》所持續探討的，便是這些「對象物—小他者」如何以各種偽裝變形在不同的圖像與文字中出現，如何揭示了其所服從的要求／欲望模式之推力，如何透露了不同的感性結構之極限疆界處翻轉之動力，如何以投資物的位置承載了創作者／主權者的情感行動之終止或是反制點，以及如何以不同的方式說明了不同歷史環節的感性結構與心態模式。

《孤兒·女神·負面書寫》與《心的變異》完成之後，我選擇暫時離開文學與藝術，轉而處理這兩本書背後所隱隱指向的「心的治理」之問題。《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》延續上述二書的問題意識，結合了歷史拓樸以及主體拓樸的雙重研究路徑，從中文語境與歷史話語脈絡切入，進行(時代)話語結構與(思想)存有發生之兩個層面的思考。本書探討1895事件後中文脈絡為何發生了倫理重構與思想轉型的話語活動，知識分子如何以主體身份介入而積極參與此倫理話語的重構，以及莊子與佛學思想在十九世紀末如何促發了解構式的基進政治思考。我的工作除了回到話語脈絡的歷史語境重新思考之外，也希望能夠與當代對話。

雖然我處理的是「心的治理」的觀念性話語體系，前兩本書所採用的「物的邏輯」仍舊在本書中發生了作用。我關切的根本問題是，為何主體如此輕易地或是努力艱難地站到了一個時代話語模式與觀念特性的所驅動的位置？這不是被迫的規範與強制，而是主體自主而自發的行動。這個主體涉及了最根本的自居位置，而這個位置必然涉及了倫理的返身性詮釋，也就是一個人在世界中根本的人與人之關係，以及自己選擇要執行的對此世界的責任。這是個具有兩面性的曖昧位置。這個倫理性的自居位置，便是拉岡所說「我思故我在」的結構中促使「我思主體」如此思索以及如此欲望的第一個位置，而所有不同的主體形貌都是朝向這個第一個位置的回應。我們首先要認知到自我的第一個位置雖然是在符號法則之框架內以主觀想像被辨識的「鏡像我」，其實並不是固定不變的，而可能在主體歷程中因為偶然遭遇與感受的外在世界而持續被改變與轉換。然而，一個巨大的歷史事件所牽動的話語脈絡，的確會造成此歷史環節中的不同個人歷史以及社會心態史的某種共同傾向與軌跡。帶有防衛性的社會所強化的特殊觀念結構，會在不同主體所積極介入或是不同權力位置所佈置的體制

性結構下，透過教育論述與文化政策而被鞏固與擴張。

我以十九世紀末一個特殊歷史時刻所引發的話語環節，也就是1895事件之後的倫理重構，作為本書檢視中文場域為何以及如何出現了重新闡釋倫理概念的關鍵場域。在這個倫理重構的話語環節所牽涉的「心的詮釋」中，我注意到一種特殊的「倫理政治經濟學」，而這正是中文脈絡下現代國家所試圖建立的(國民)「主體」的基礎；也就是說，在政治經濟學的論述模式之下，(國民)主體的倫理生活被計算為國家可以使用的資本。在群性之下所定義的國民道德、民族精神、愛國情操或是合群素質等等倫理屬性，成為了國家確保其生產力的籌碼。相對於傅柯(Michel Foucault)的「生命政治」(bio-politics)中關於生命治理的概念，我提出了「心的治理」(psyche-politics)的概念以及「倫理政治經濟學」的問題。我試圖討論這些書寫者如何定義個體與群體之間的倫理關係，以及如何依此倫理關係而實踐教育體制以及大眾化知識的傳播，並且指出這些文本中對於「心」的描繪以及倫理主體的詮釋，透露出了一個時代話語邏輯的轉向。在這個特殊的歷史環節處，「倫理主體」成為這些不同文本中反覆描繪構築的「對象物」。這一系列涉及「心」之詮釋與治理的各種倫理話語，有革命與啟蒙的激情理想，也有改革教育制度與普及知識的熱切，更有重新引介與闡釋儒家思想的使命感。這些文本陸續展開了二十世紀中文脈絡下從民族、國家、社會到個人環環相扣的概念叢結，而使得這些概念叢結看似不證自明，並且反覆出現於不同的主體文本之中，而貫串其間的則是具有群性與倫理面向的現代主體圖式。

我以「觀念物」(conceptual object)的概念來討論1895事件後透過知識體制化而展開的「心的治理」話語。倫理主體成為時代知識的對象，而這種「觀念物」透過各種知識體系混成(intellectual syncretism)的過程多重滲透。宗教在不同文化間傳遞時會發生一種混成匯合現象，

使得本地廟宇中同一尊神像可能會牽引幾種不同的信仰系統，而不同神格的神像也可能會被供奉在同一神壇上；同樣的，當文化輸入並且發生知識混成的現象時，外來的知識系統被引進，但是卻如同被裝扮成本土的神祇，傳遞了綜合外來與本地的知識信仰體系。對於作為觀念對象物的倫理主體反覆描繪勾勒中，涉及了複雜的話語邏輯以及時代牽連的主體位置；混成過程所發生的知識廟宇陳列了不同信仰系統的膜拜物，也在本地吸引了特殊的主體觀看位置。

十九世紀末到二十世紀初期的中文世界處於知識型態全面轉型的時刻。無論在中國或是臺灣，都出現了典型的知識混成現象。知識分子以中文大量翻譯或是轉述引介西方知識，並且進行心理學、倫理學、社會學、政治學與歷史學等不同人文學科的知識體制化工程。這些知識分子引介與闡發的西方知識，特別是關於「群」(社會)的概念與社會國家構成的問題，都涉及了倫理結構的詮釋。無論是梁啟超《新民說》所呈現的治心論述以及政治經濟學，羅振玉與王國維在晚清新政所致力倡導的新式教育理念與倫理學，杜亞泉主編《東方雜誌》十多年的文字工作所持續關注的精神救國、心的進化、接續主義與人生哲學，甚至李春生的基督教化儒學倫理觀與親疏等差論，都透露出一種將主體置入國家社會整體考量的理性邏輯。在此邏輯之下，不僅是體力與智力，也包括了倫理性的心力與德力，都分別被定義為價值體系中的元素，而被納入利益功效計算與生產模式之中。個體的全部生命面向——包括主體最根本的倫理位置——也因此成為被國家所計算與管理的可見性材料。

正如傅柯所說，主體的倫理位置除了涉及自己與他人的關係，更涉及了自己對自己的管理模式。這個無法被簡化的根本位置，在早期現代化中文脈絡的話語場域中，已經被衡量整體利益(群)的倫理關係模式所決定。此整體之構想，無論是宗教、國家、民族、社會或是

黨派，都已經事先決定了個體如何出現之可見性模式以及計算方式。這種具有倫理位置的現代主體圖式，透過重重的翻譯與衍繹闡釋而反覆出現，牽動了不同歷史處境中的個人使命感，觸動了不同陣營與不同主體位置的情感結構與美學要求，而成為現代主體自我要求或是自發情感的基本樣態以及隨之而發生的各種衝突立場，更成為某些關鍵歷史時期的政治統治合理化的論述基礎。

本書的工作便在重新思考晚清知識分子——尤其在1895事件之後——所進行的各種新知識翻譯與闡釋的知識工作所蘊涵的意義。我特別關注這種屬於集體話語結構的倫理主體位置如何在論理過程中根深蒂固地被構成，這些學科體制化的內在過程如何援用了十九世紀西方知識系統以「人」為中心的歷史進化論與群學（社會學）倫理觀，如何深刻地構成了中文脈絡具有倫理意識的主體結構，以及以此主體結構為基礎而搭疊的國族情感模式。倫理意識形態的問題化，是此系列工作背後的關鍵點。

酒井直樹(Naoki Sakai)所提出的「翻譯政體」(regime of translation)與「共構模式」(co-figuration)²⁰，以及劉禾(Lydia Liu)所討論的跨語境翻譯而創造國民性概念的現象²¹，都相當有效地替我們揭開了探討文化翻譯的複雜問題。文化翻譯必然不是簡單的語言體系之間的對等轉換，其中牽涉了語言使用者的主觀位置以及因應世界而生的複雜欲望。因此，當系統性翻譯現象發生時，朝向「日本思想」的欲望會牽動酒井直樹所謂的「翻譯政體」，或是如劉禾所言涉及了本地自發而主動地創造意義的活動。這個體系轉換所進行的符號交換，是個值得我們持續探討的問題。

我們可以延續酒井直樹以及劉禾所指出的問題方向，進一步將問題複雜化。我們必須檢視文化翻譯過程中所牽涉的混成輸入，如何透過主體書寫工作的複雜位置，迫切地尋找與再次建立同時代的「知

識對象物」。這個知識對象物的建立，不僅呈現了時代性主體的實踐模式，也召喚了一個世代逐漸成形的主體樣態。此外，我也要指出，文化翻譯不僅涉及學科或是概念之關鍵詞彙的設置，更涉及了主體所引介而混成輸入的不同知識脈絡，以及在地化過程中所動員的多元能量。當文化翻譯過程發生時，並不是一套外來知識體系瓦解原本的知識結構，或凌駕於本地原本不存在的知識版圖，而是由主體以其對應於時代條件與世界觀，同時牽引外部脈絡以及在地主觀位置，所進行的兼有排序與取捨的混和書寫。文化翻譯並不是外在於本地結構的活動，而是根本地屬於在地之主體化介入，也就是主體所推動的體制化過程；此過程必然涉及以本地之歷史環節與社會條件為基礎之論述構成，也包括選擇、詮釋、播散與再生產的問題。因此，翻譯者「能動性」的屬性必須重新被檢視。翻譯不是客觀而透明的活動；翻譯者是具有能動性的主體，可以主動選擇與再次製造一個新的文本。但是，此「能動性」早已經被架構於一個特殊的話語結構與歷史條件之中。無論是具有意向性的翻譯行為，或是屬於非意向性的誤讀與改寫，都在被給定的歷史文化與社會脈絡中受到影響。關鍵在於此主觀位置所尋求的時代對象物是如何被欲求與如何被構成的，以及是否機械化地複製此時代邏輯。因此，我們必須先討論此「主體」是在何種世界觀、知識脈絡與感知體系之下被建構的，以及此「主體」受到何種機構性以及論述性的暗示與鼓勵，將何種「觀念對象物」賦予特殊的優勢價值，才能夠具體定義此「能動性」的屬性以及其歧義之意義。當然，對我個人而言，最重要的問題便是：在檢視此話語結構以及其中牽動的各種特殊條件之後，我們如何能夠觀察此歷史環節點是否有任何以思考與書寫的工作而打開的空間，是否曾經發生以創造性而例外的方式撤離出此時代主體框架的思想行動，一種既揭露又逸離時代壓迫性意識形態的獨一性思想。

檢視這個知識轉型與倫理話語建制的時刻，可以協助我們理解有關二十世紀中文脈絡主體話語的根本問題，並且將此過程進行脈絡化的思考。這個研究並不是傳統意義下的思想史研究，更不是專門作家研究；這個研究不試圖建立一個線性思想史或是現代倫理話語之聖人肖像族譜，而是刻意擷取一個環節，檢視疊合與這一個歷史時間點而延展的論述形態。因此，本書環繞這個話語環節，挑選幾個此時代樞紐所凸顯之代表性文本，思考其主體位置所承載的時代話語邏輯之驅迫感，以及其話語實踐所帶來的後續效果。此外，本書也不打算簡單地指出這些知識分子系統地進行翻譯與介紹，而將具有正負雙向意義的啟蒙思想介紹入中文世界。當我回顧這些著作時，我面對的是一個又一個深刻介入時代脈動而局勢多變的激動主體。他們的生命處於此時而湍急不安時而苦悶窒塞的洪流中，隨之遷移。梁啟超對於積弱老成的中國之不耐以及他對於少年中國的激越想像；譚嗣同對於天下大局破裂而感到割心沈痛，以至於閉門撰寫《仁學》逾月，「饋而忘食，既寢而累興，繞屋徬徨，未知所出」；羅振玉反覆翻譯引介並實踐的教育制度以及他所推動的倫理教育營室之理念；王國維持續地翻譯西方哲學思想，並且撰寫自己的哲學論著；杜亞泉反覆進行知識引介或是時局論戰中對於精神救國的熱切以及他對於佛郎都（Gustav Frantz）與胡德（Lester F. Ward）之論點的引介與推崇；李春生一次又一次以基督教義重新詮釋儒學並思考台灣的位置；這些知識分子的書寫都反映出時代主體的感受性位置。他們先後主辦的《清議報》、《新民叢報》、《民報》、《教育世界》與《東方雜誌》，或是積極介入的《萬國公報》、《教會新報》，也都是時代性大眾刊物的代表，使他們有一個長時間持續介入的扣連點。他們以社論、譯介、論著、論戰的方式，一次又一次地提出對於時代困境自覺的呼籲與解決方案，也讓我們看到他們的書寫中清楚的主體化行動與實踐方案。弔詭的是，他們充滿主體聲音

的論著穿插雜陳著十九世紀到二十世紀流行的不同學科的西方知識，其中不乏彼此矛盾的論點；更值得仔細檢視的是，這些被大量複製的概念，無論是國家社會主義或是自由主義經濟的資本邏輯，為何形成了後來的倫理治理與政制治理模式的大眾共識與合理化基礎？我們要如何從這些糾纏的話語中思考他們所拓展出的思想空間，以及思考他們為何無法拓展而重複製造同樣的話語模式，這是本書所持續面對的工作。

我認為倫理知識概念透過複雜的翻譯、內化、再闡釋與重新創造而被建立的過程，折射出了不同主體位置的共享邏輯，而此共享邏輯則說明了東亞現代性的根本問題。子安宣邦所說明的外部導入以及內部呼喚的兩種模²²，看起來是不同的政治立場，其實卻是並行而同時發生的雙重運動，而且必然會發生於同一個主體身上。這種同時兼有外部導入與內部呼喚的雙重運動，可以說明一個時代的主體化問題或是主觀位置的弔詭性；換句話說，時代主體的書寫與言說位置必然是一個多維互涉的拓樸空間，透露了當時的內部視角，也都以回應當時的世界觀作為出發點，同時內置了外部視角。

知識系譜轉型的問題顯然不能夠以外部與內部的二元對立來進行思考。內部與外部並不是截然二分的對立空間，也不是作用力與反作用力的關係，而是穿越覆疊並存的力的空間，必須透過主體的拓樸位置才可以獲得充分的解釋。汪暉說，我們要將各種關鍵概念放置在特定的世界觀內部進行觀察，並從這一世界觀的內在視野出發，解釋那些被不同範疇介入的現象²³。不過，所謂的「內在視野」已經是個問題。我們必須更為仔細地檢視：此內部視野在世界框架之轉移下已經發生變化，那個重疊而移置並且發生變化的那一點，正是在主體所處的空間。此內部視野不再是封閉的內部，而是不斷被外部所滲透而轉移視角的內部。主體面對世界崩毀以及外部入侵內部的

焦慮之下所建立的話語世界，是回應外部視角並援用與內置此外部話語邏輯的防衛機制；更重要的是，在視野覆疊處，傳統詞彙的使用已經被主體納入了當代的框架，而在不同語言符號體系之下，支撐了當代共享而共振的世界觀。在某個主體所鋪陳出的話語結構中，無論是汪暉所觸及的主體面對之絕望感以及內部與外部不確定的緊張焦慮，或是子安宣邦所說的外部導入與內部呼喚的不同政治立場，或是列文森(Joseph R. Levenson)所提之作為「思想中的人」(men thinking)的知識分子，都剛好指向這些作為思考者的知識分子須要被視為根本問題之主體化位置。

在晚清儒學致力展開的儒學普遍化工作中，知識分子以儒學的工作積極而主動地將他們的世界觀翻譯轉化為自己的儒學普世性語言，同時卻也將當時歐洲與日本同時並進的現代性倫理話語納入了中文的語境與視野。此處，我們看到傳統中國詞彙背後以拓樸的模式同時並置了幾種世界觀，也結合了不同邏輯的視野。如果試圖強調歷史過程屬於刺激反應的效果，或是以歐洲視角詮釋中國文化進程的模式，便會陷入了對立的盲點；同樣的，如果局限於所謂的歷史內發以及內部視野的模式，必然也會如同局限於外部視野一樣，只看到傅柯所說的認識型視野格線(grid)之內可被衡量計算的可見物，卻無法看到交錯於此視野格線背後不同視角與退隱點之座標與場域，以及其匯聚與翻譯的遠方知識與邏輯。更為關鍵的問題是，在晚清知識分子所建立的知識脈絡與世界觀之下，各個不同的體制化位置與主體養成的教育機制開始被構成，以致於五四時代的啟蒙運動與科學話語獲得了其自發而全面展開的基礎。康有為、嚴復、梁啟超、羅振玉、杜亞泉與李春生等人的思想與話語模式，都展現了外部思想的內攝與自然化，以及其後續延展的效應，其影響之運作機制必須被檢視。

晚清知識分子試圖回應當時的變動世局，同時也身處於因世局變

動而挪移的主體化過程之中。說話者使用了同時代讀者所可以理解的語言，面對時代的問題，呈現了同時代人所期待的發言姿態，也可能挑戰了當時的期待。無論以正面或是負面的方式，其發言都鑲嵌了此時代的話語模式。他們既分享了此話語體制的問題意識，也實踐了此體制所認知的不同解決方案。在此處境之下，無論是新造辭，或是使用中文古詞，例如易、群、名、公、虛、無，透過譯介而引入的資訊與認知框架並不局限於這些作為轉換詞的原屬詞彙脈絡。不同詞彙背後相互符應的意義框架廣泛地滲透於各個話語細節與物質層次，並且成為了現代性話語的合理化資源。創造、驅動與執行這些意義框架所構成的感覺模式，正是各個主體的主觀位置。當知識分子以其自發的能動性挪用古典資源，並透過翻譯日本著作而引入西方知識體系，逐漸改變了中文語境之內的世界觀與語言結構，甚至牽動了文化體系與感覺模式的轉移。我們必須面對此言說的當代性正是是話語內在邏輯移置的根本原因之問題。我們若無法辨識此內部視野與外部無論是因為共振或是因為防衛機制而使外部邏輯轉移並內置的機制，便會無法進一步討論知識轉型時的主觀混成，以及此過程背後所挪用的另一種知識與真理的權威體系，也更無法討論譚嗣同與梁啟超的差別，或是王國維與羅振玉的距離。我們要注意的問題是，正因為言說的當代性面向，因此我們除了可以從書寫者所承載的話語邏輯思考其所暴露的當代體系，也可以從書寫者所岔開的詮釋痕跡，思考書寫者如何透過這個文本而提出一個不一樣並且待解決的問題。我們要檢視，書寫者在投入思想工作的同時，例如譚嗣同與王國維，如何以獨特的姿態偏移了此時代話語邏輯，如何曾經例外地以思考抵制了當時主導性話語邏輯。

這個雙重運動的檢視與思考之工作，也就是從歷史拓樸環節扣連到主體拓樸結構，以及透過物的邏輯探討力的運動空間，所謂「心之

拓樸」的環節點，便是本書所進行的書寫計畫。

(二)重探倫理——話語邏輯之問題

本書所以從「倫理」問題切入而探討現代主體話語邏輯的問題，原因是倫理與時代性話語模式有必然關係。倫理與道德不同。人的道德感通常建立於群居者習慣性的風俗模式與價值標準。人類社會的律法與刑罰背後必然具有此道德意識形態。《漢律》或是《唐律疏議》將《禮記》所言「定親疏，決嫌疑，別同義，明是非」，納入律令刑罰，「不孝入律」，「不孝入罪」，或是董仲舒《春秋繁露》中所提出的「原心論罪」，都清楚顯示此群居習俗的親疏之別如何成為了刑罰化的論據基礎²⁴。倫理與道德習俗和法律規範不同。倫理是在此法律規範與道德感背後更為根本的人與人之關係的主體考量，以獨立並超越於法律刑罰、風俗習慣與道德常規而進行的良心判斷。倫理觀牽涉了主體如何自處以及如何與社會發生關連的根本問題。

按照一般人的理解，如果倫理是每一個人依其個別處境所作的思考，並依照自身的整體考慮，而遵守人與人之間的某種基本倫理原則，這應該是合理的思考方式。然而，弔詭的問題是，所謂的倫理其實已經是建立於習於居住的地方、習俗與習慣而產生的關係。正如傅柯所說明，無論是倫理所牽涉的道德感、道德判斷、道德目的或是道德理想，都顯示出倫理已經與「習性」——*ēthos*，*ἦθος*，*ἔθος*——有其基本上的關連²⁵。倫理觀是將共聚共處的風俗習慣以「群」(social group)之框架概念化與系統化。當主體依照「群」之習性話語模式所預設的價值層級，退出法律規範之約束而進行倫理判斷，他同時仍舊處於「群」之疆界意識內。群體習性使人在考量律法規範之前，自然而立即地便已經產生好惡與善惡之情感，也在此好壞善惡感覺中辨識了不

同於「我」的「他」。當具有自主性的主體透過其自發的善惡與好惡之感受而進行倫理判斷，其所從屬之「群」的觀念結構，無論是宗教、民族、國家或是資本、利益，其實已經發生了其功能，而代為執行其判斷。此處，被觀念結構所鞏固的「群」之抽象邏輯，便重疊而決定了個體與群體的利益關係。以現代社會為例，國家理性與資本邏輯導引與規範作為其成員的個人，甚至透過教育養成，而使個體服從於疆界內的象徵法則：此從屬關係(subject to)使其成為臣民(subject)，也成為可見與可被計算的主體，一個在此話語法則之下具有能動性的自主而自由的主體(subject)。

要如何討論時代性話語邏輯的誘惑力？要如何從文字中的物件來探索組織與推出這些「物」的感性動力？

法國當代思想家洪席耶(Jacques Rancière)曾經借用傅柯的知識型(épistémè)、透視退隱點(vanishing point)以及他真理機制(truth regime)的問題，將可見性體制背後的話語邏輯以及其感性機制(the regime of the sensible)所牽動的美醜與善惡之美學與倫理位置，說明的非常清楚²⁶。洪席耶指出，感性結構的關鍵問題在於共享之話語(logos)的內在關係與層級秩序，以及說話之立足點的問題。Logos有話語、說話、對話、理性等意涵。洪席耶以「感性機制」的概念，來說明人如何在其棲居的共同習性世界中自我安置與自我複製，進入發言位置而成為主體。「感受性」(aisthesis, sensuous perception)是由感官、感覺與感受而獲得的知覺，是在話語邏輯中被分配的位置。人進入話語世界，進入話語內部以理性所計算與分配的可見與不可見之秩序，形成了有美好與嫌惡的主觀世界。無論主體從屬於或是對抗於話語體系，都無法脫離於其可見與不可見的結構。正是因為共同享有一套話語，可以政治性地說話，同時也進入了此話語結構所決定的內外高下層級與排除邏輯。被分配與被排除，都是同一套邏輯，也因此出

現了納入與排除的問題。感性就是在這個既是表達又是限制的話語體系中發生，而洪席耶所討論的政治，就是在擾亂並且重新分配感性結構中進行。

關於這個複雜的話語結構與歷史環節的問題，阿圖塞結合了馬克思(Marx)與拉岡／佛洛伊德的觀點，提出了既是區域結構(regional structure)又是整體結構(global structure)之複雜歷史環節關係。阿圖塞指出，馬克思的理論革命在於他強調可見物之可感知外表不足以讓我們瞭解此物件出現的決定性結構。實證經驗研究者通常僅僅在同質化結構的限定性條件中預設了「物」，也預設了解答，而無法回答此「物」被重視或是作為經濟交換的原因。馬克思則將「物」視為「再現」(Darstellung, representation)，是某種複雜的話語結構關係之「效果」(effectivity)，因此我們必須從不同層次的關係來反向追溯構成此「物」的「觀念」(idea)之複雜多重結構的決定性因素。阿圖塞進而以佛洛伊德與拉岡所說的「換喻因果」(metonymic causality)，來說明在此「物」之「效果」中所存在的主導性與從屬性相互扣連的複雜關係，以及這個結構之效果作為其「內部性」的促因。「物」的「觀念」便是此「真實的內部」(the real interior)，是被給定的意識形態所無法認知與無法看見的「真實」，是整體的環節中一個結構牽動另一個結構的運動。²⁷

阿圖塞所展開的黑格爾辯證式之「話語理論」(theory of discourses)，探討並且說明客體化的錯覺(objective illusion)與移置(displacement)為何以及如何發生，並且指出意識形態的「政治—經濟—司法制度」的構連如何使得主體的「自發形式」(spontaneous forms)被意識形態的結構所主導。他強調我們不能以「主體」位置出發，因為這已經是以「人」為中心的「人學」(anthropology)意識形態，是與此意識形態扣連而牽動的主體功能。相反的，他強調以「物」(object)作為分析對象，探討此「物」的不同決定性因素，包括所謂的經濟基礎的現

實結構，以及司法、政治與意識形態結構之間的相互作用力的效果²⁸。阿圖塞指出，文化並不是指人文學科本身，而是指在社會中促使各種人文藝術發生，並且在這些人文藝術中銘刻，進而再次製造社會中階級區分的文化。這些人文藝術建立對象關係的話語模式，例如文學、藝術、邏輯、哲學、美學、宗教，都取決於此對象在此歷史時期與社會中被給定的價值。教育機構成為建立文化共識的主要場所，而國家是主導此教養過程的主要權力機構。學校中所傳授的「文化」，是被主導意識形態所滲透而以各種掩飾面貌出現的二度發生的文化(second-degree culture)，而不是真實的大眾文化。此主導意識形態所牽動的大眾意識形態，經過長時間的過程，會在關鍵時刻以自發的實踐方式出現。阿圖塞指出，這正就是自發性意識形態的問題：在大眾眼前所發生的各種實踐，其實是在他們背後促使其發生的主導意識形態系統之效果。²⁹

阿圖塞的方法論導向了意識形態技術之機械裝置(apparatus)與自發性之研究，並提醒我們如何思考在人的腦袋中的各種觀念圖像(idea, image)。這些觀念圖像如同「發動器」(motor)或「引擎」(engine)一般，驅使主體調整自己的姿勢而朝向結構扣合³⁰。主體問題(subjective problem)其實無法解釋問題，我們需要從「物」的現實面來理解其「客體化的定義」(its objective definition)³¹。阿圖塞並以拉岡的觀點切入，說明主體之促因已經是語言的效果，也使主體依此促因而成為一種功能。知識結構、感性機制、司法制度、教育與文化政策、政治與經濟之現實條件，都以共謀方式構成了使主體如此出現的功能³²。主體需求與欲望的對象，是經濟活動所能夠提供的可見與可計算的對象。不同的經濟活動與經濟產品構成了不同的範疇，人的存在也被此範疇所定義。這是概念範疇的囚牢³³。經濟場域像是一個舞台，提供了前台各種可見的「物」，這是一個「給出式」(giving)的人類學式舞台，以其

意識形態之結構推出各種演出，各種為經濟主體而提供的「需求」之「物」或是欲望之對象。阿圖塞說，除非我們揭開此布幕，我們便會如同乞丐，渴求並等待此舞台的施捨。³⁴

阿圖塞所討論的經濟舞台，並不僅限於商品，而擴及任何拜物形式的觀念對象物。我們要如何閱讀這個在話語中進行各種「物」之場面調度與經濟交換的舞台呢？阿圖塞透過拉岡式「物」的「誤識」結構而描繪的不同地平線轉換的拓樸空間，非常精彩而有效地揭示了認識論以及主體存有的矛盾問題。阿圖塞以「極限形式」(limit form)的概念來說明一種雙重閱讀(double reading)的程序：透過「極限點」(limit point)來分析可見性結構並存的不可見與不可計算的真實歷史³⁵。換句話說，阿圖塞從被給定的「物件／客體」反向操作，分析其當代性的知識生產：想像(意識形態)的對象「物」，已經如同鏡像，反映出一整套決定性因素之結構。真實的歷史在可見性經驗歷史之外。阿圖塞的核心概念就是以症狀式閱讀來檢視此不可見的真實，在「物」之處掌握認識論的斷裂(epistemological break)，或是意識形態的觀點差距、錯位、空白、無視、疏忽(decalage, dislocation, lacuna, non-vision, oversight)。「物」作為此「空白」處的標記或是索引，使我們看到不同地平線的轉換範疇：「認知—誤識」所暴露的當代性結構之內在限制與矛盾。³⁶

回到我的研究所關切的「對象物」的問題：無論是不斷被替換的「對象物」，或是被高度重視的「觀念對象物」，都是當代話語結構在主體身上造成效果並且啟動主體功能而透過話語再次尋找與構築的「對象物」。對我來說，阿圖塞相當有效地結合了「話語結構—歷史環節」以及「詞語—主體」的拓樸空間，這拓樸空間拉出了傅柯與拉岡兩個軸線的交會處，而能夠讓我們處理以文化作為一個發生的場域時，如何分析交錯於其中的不同的「力」——歷史環節與主體拓樸。歷史話

語環節如何誘引或是遮蔽主體的感受與認知？時代性文學作品於論述為何與如何依循著「群」之內的「可見性」話語邏輯而出現？話語邏輯如何構成「群」的疆界以及計算「群」之構成部分？甚麼成份可被納入或是不可被納入？此納入與排除的機制如何出現於文學作品與理性論述中，以及如何以各種負向力量串流於文字之間？這些問題都讓我們反覆回到感性結構的正負向拓樸動態空間，而無法停留於線性結構或是平面空間的固定位置。

回到本書所關切的「倫理主體」作為「觀念對象物」的問題：透過此「倫理主體—觀念對象物」所扣連的不同地平線與話語邏輯，我們可以探討慣性習俗所建立的排他性「倫理」意識形態，以及此習性倫理話語背後的利益計算或是理性邏輯。從倫理的問題性，我們更能夠理解傅柯對於主體問題的探討動機，也能夠理解為何傅柯提醒我們，相對於此種習慣性的倫理，我們應該要思考一種有別於習性倫理的「不適的倫理」，也就是說，我們要對已經不被質問的舒適習性倫理不斷提出質問³⁷。甚至，如儂曦所說，習性倫理是以「家」或是「鄉土」的邏輯作為政治操作手段的倫理概念。他指出：「如果倫理的問題是有關『社群習性』(ethos)的問題，那麼，我們需要面對的工作，便是打開有關『非一家』的倫理(an un-heimlich ethos)」³⁸。這個針對習性／倫理不斷提出質問的工作，是一個不同的倫理位置，是持續反思群體所隱藏的觀念性疆界構造的思考力量。這個倫理位置會讓自己永遠處於思考中，並且永遠處於翻轉慣性結構的批判性位置。我們甚至可以從這個歷史拓樸環節處，進一步探索曾經發生的革命性思想翻轉的幅度。

如何檢視慣性習俗所建立的排他性「倫理」意識形態，以及此習性倫理話語背後的利益計算模式或是理性邏輯，便是重要的研究問題。所謂倫理主體之根本弔詭便在於，倫理主體其實是在法律規範與教育

體制之下所構成的，是主觀感受與進退原則的觀念構造體。此主體所自發從屬的觀念疆界是首先必須被檢視的。「群」之倫理意識形態與其律法，不僅排除了群體之外的他人，也排除了群體之內不符應此群體規範的他者。因此，涉及倫理的根本問題也在於，倫理觀背後的「群」的疆界與利益如何被定義？甚麼是「群」之內的「可見性」邏輯？如何計算「群」之構成部分以及甚麼成份可被納入？此觀念結構如何決定了根本性的倫理關係？甚至，此倫理結構與感性結構之共構，如何也構成了美學判斷之機制？

傅柯透過海德格的「世界—主體」之話語邏輯以及技術概念所展開的拓樸式話語系譜研究，是一個重要的參照軸。傅柯所提出的知識(真理)—權力(機構)—主體(倫理)的三環結構，提出了一個異質而多向度空間的拓樸概念，而此三重空間匯聚於主體之環結(knot)。拉岡也回應了海德格的「世界—主體」之話語結構問題，而提出了主體拓樸學(topology of the subject)的概念。巴迪烏(Alain Badiou)延續拉岡的思想所展開的世界邏輯(logics of worlds)之論點，更可以協助我們進一步探索主體透過詞語而出現，並且翻轉此話語結構符號法則的可能性，也揭露了根本的倫理—美學—政治之思考位置。

為了深入分析中文脈絡下的現代倫理主體話語邏輯之複雜問題，本書將分為二卷。

第一卷的第一部分將從中文脈絡倫理話語的現代系譜出發，進入1895事件後的倫理話語環節：此環節涉及了大量瀰漫於十九世紀東亞語境的亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)、邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)、密勒(John Stuart Mill, 1806-1873)、斯賓塞(Herbert Spencer, 1820-1903)等功利主義倫理思想，基督教化的思想淨化，也涉及了時代主導話語模式之梁啟超的新民說、羅振玉的倫理學翻譯與教育營室、杜亞泉的精神救國與心的進化、李春生的親疏等差與範圍

主統。第二部分則從第一部分所展開的倫理話語結構，反向進行，討論同樣在此倫理話語環節處所岔開的幾個例外，也就是譚嗣同的「微生滅」與王國維的「一元論」，進而思考在時代主導話語之外的不同批判立場。透過第一卷的倫理話語梳理，我們便能夠更為準確地掌握倫理主體與話語邏輯的拓樸學關係。

第二卷則將從尼采(Friedrich Nietzsche)、海德格、傅柯、拉岡到巴迪烏這幾個扣連的思想迴圈，進一步討論倫理主體與話語邏輯的關係，並再次回到中文脈絡，討論如何思考「心」之計算與不可計算的問題，也就是一與多的問題。針對西方現代主體的話語邏輯以及倫理問題之批判，從尼采、海德格、傅柯、拉岡到巴迪烏扣連出了一個我所關注的重要思想迴圈，尤其是關於話語(logos)以及存有發生(Ereignis, event)之間的弔詭關係。這幾位思想家重新回顧其前行者對此話語邏輯以及倫理問題的解決，揭露其限制，並且從其限制處繼續展開突破性的翻轉。我認為此扣連可以有效地協助我們進一步地分析中文脈絡的倫理主體，並進行根本性的理論思考。從這個理論性思考迴圈的探究，我們可以對十九世紀以降中文脈絡話語邏輯的轉變以及倫理主體的出現，有更為深入而具體的檢討。因此，第二卷中，我從尼采、海德格與傅柯的脈絡，討論歷史拓樸環節如何使話語結構與倫理主體根本地扣連，並且繼續從海德格、拉岡與巴迪烏對於詞語裂隙與存有悖反併陳的主體拓樸學，探討如何透過「對象物」而思考主體身體所穿越的異質空間。

最後，我回到中文思想脈絡，通過莊子對於觀念架構「共名」之「發如機括」的檢討，討論莊子的基進性如何啟發了譚嗣同與章太炎的基進政治性，如何揭示了心齋之「微生滅」能夠使齊物平等得以發生。莊子在《齊物論》中，有一段精彩的言論：「與接為構，日以心鬥……其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若

秋冬，也言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；……日夜相代乎前，而莫知其所萌」。

全書以二十世紀末後解嚴與後八九的兩岸當代美術對照，作為最後一章，檢視倫理重構後遺效果的當代狀況：被視為理所當然的倫理構造——同鄉、同胞、同志、同黨，促成了具有共識卻有侷限的倫理主體位置，並以各種感受性的模式在視覺圖像中反覆浮現。然而，畫作中脫離習性倫理與視覺語彙邏輯的感性皮膚移植，則可能讓觀者經驗發生變化：我們經歷，我們遭遇他者，我們改變自身。

我以莊子所論從「與接為構」之「發如機括」到心齋之「微生滅」，作為全書論證循環運動之底層結構：第一層運動是從共名體系以感受之「接」為「構」，其動靜舉止如同「機括」上的弩箭，不得不發，並以盟誓遵循，作為檢視的路徑；第二層運動則是依照心齋所揭示的作為樞紐與轉化的生滅之力，思考譚嗣同、王國維與章太炎的岔開路徑。我認為這個雙重運動是思考主體性與基進政治性的關鍵路徑。

第一卷

1895 事件後的倫理重構

第一部分

世界觀與倫理主體的移位

第一章

內與外的拓樸關係

(一)有關外部視野與內部視野的弔詭

當代思想界重新處理東亞現代性觀念知識系譜問題的工作中，汪暉所討論的現代中國思想的興起以及子安宣邦所分析的日本現代知識考古學，是兩個非常具有代表性的研究成果。我們可以從這兩位研究者的著作中，觀察到一些核心議題以及其研究角度所暴露的一些裂隙：此裂隙正匯聚於內外視野的弔詭。

(1)汪暉的帝國 vs 民族國家

汪暉在他的《現代中國思想的興起》一書中，除了檢討晚清知識系譜的改變以及中國現代思想的起源，同時也提出了他對於西方學者針對晚清文化變局論點的批判。汪暉指出，西方學者如列文森(Joseph R. Levenson)、史華茲(Benjamin Schwartz)與韋伯(Max Weber)等人陷入了「外部視角」的局限，他們以歐洲現代性的自我理解模式來描繪中國文化，因而暴露了歐洲現代性自我確證與自我理解的迴圈。¹

列文森曾經指出，鴉片戰爭之後，西方知識大量輸入，社會關係也同時發生了整體的改變，使得外來知識造成了牽動文化規則的「語言體系的改變」(language change)。列文森認為，晚清的體系變化模式與十七世紀以來知識分子緩慢地接觸歐洲知識的模式不同：十七世

紀以來的知識分子好整以暇地吸收外來文化，豐富了原有的語彙，卻並不涉及文化體系的改變；然而，晚清知識分子在面對西方全面威脅之下所進行的翻譯工作，並不僅只是語彙的引入，而根本地牽動了語言體系的改變，也改變了整套的世界觀。列文森同時強調，晚清知識分子處於高度焦慮之下，作為「思想中的人」(men thinking)²，努力反身擷取自身的文化資源，卻為他們所翻譯介紹的西方知識體系尋找到了合理化的中國古典資源³。他指出，嚴復所翻譯的赫胥黎(Thomas Henry Huxley)、斯賓塞(Herbert Spencer)、孟德斯鳩(Montesquieu)、穆勒(John Stuart Mill)、斯密(Adam Smith)以及其他西方思想家，似乎完全說服了嚴復，而使他透過老子引入達爾文(Charles Darwin)，透過斯賓塞詮釋社會的有機體論點，以至於科學主義全面進入現代中文語境。⁴

不過，汪暉認為列文森的研究模式假設了晚清之前中國歷代思想與社會體制的穩定延續狀態，而到了晚清面對西方的衝擊才發生改變。列文森的研究假設與韋伯研究儒教倫理時，同樣都犯了以「外部視野」描繪中國知識地圖的謬誤，以為中國文化有其內在一致與穩定延續的本質⁵。汪暉也以類似的模式批評了史華茲(Benjamin Schwartz)對於嚴復的研究：史華茲認為嚴復所使用的「尚力」與「天演」觀念靠近社會達爾文主義，呈現了「民族—國家擴張」或是「中央集權」的話語模式⁶。可是，汪暉強調，雖然斯賓塞呈現的社會進化論與赫胥黎凸顯「園藝工作」的社會有機體論都出現於嚴復的脈絡中，但是嚴復所面對與試圖解決的問題並不是民族國家的擴張，而是在殖民擴張的生態之下的生存問題。汪暉認為西方學者對嚴復的「尚力」與「天演」觀念之批判，只不過是「用一種道德的批判遮蓋了現代社會起源的真相」。⁷

汪暉對於「外部視野」的批判，牽涉了他對於西方漢學研究的方法

論與認識論的檢討。汪暉批駁韋伯、列文森、史華茲以及其他西方學者的話語模式，認為這些西方漢學家占據西方立場而試圖捕捉中國這個遙遠陌生的他者文化，但是他們的觀點往往呈現了視野隔閡以及自我重複。汪暉非常準確地指出了西方漢學研究將「中國」視為一個不變傳統的固定想像模式；相抗衡的，汪暉提出了「內在視野」的概念。他指出，我們進行概念的研究時，「需要將這些觀念放置在特定的世界觀內部進行觀察，並從這一世界觀的內在視野出發，解釋那些被現代人歸納在政治、經濟、軍事或其他範疇中的現象及其與天理等範疇之間的關係。」⁸此外，汪暉強調，如果天理、氣、性、物等中國思想基本概念只是分別納入不同學科的歷史敘述中，那麼這些複雜觀念便會被簡約為片面的問題，而無法看到牽連了不同面向的整體脈絡以及長時段過程的內部視野變化。

汪暉所謂的「內在視野」顯然不是一個平面式的單一視野，而是具有動態的拓樸觀。汪暉十分犀利地指出，中國思想傳統並不是僵固不變的，中國儒學傳統其實是個綿延複雜的政治操作，不斷透過話語模式再次將自身的正統合理化、客觀化，以便鞏固權力。這些話語操作也同時暴露了特定歷史環節所鑲嵌的各種政治、軍事、經濟等力量的衝突點。汪暉透過理與物、帝國與國家、公理與反公理、科學話語共同體的四冊巨著，以審慎綿密的過程，描繪出儒學視野內部的緩慢運動與變化的各個環節。以晚清為例，汪暉強調，今文經學包含了本身的歷史變化，以及促成此變化的政治、經濟、軍事衝突之互動關係。汪暉認為晚清儒學所牽連的語彙與語言的變化，其實源起於更早的脈絡；晚清儒學實際上是以不同的歷史條件重構並維持了儒學的正統地位與普遍主義，也再次建立了政治與文化認同的基礎。⁹

雖然汪暉對於內部視野有此複雜的見解，黃錦樹卻評斷汪暉的「內部視野」似乎是典型的「以中釋中」，而「隱隱然呈現出大國崛起中

的新中華帝國—多民族國家的國家意識型態(或集體欲望)」¹⁰。汪暉持續對於民族國家主義的批判為何會引發黃錦樹如此的評斷？關鍵正在於汪暉對於「帝國」的詮釋。我不見得同意黃文的觀點，但是，若我們仔細閱讀汪暉的巨著，我們的確會注意到汪暉在指出擴張式國家主義以及資本邏輯全球化的弊端時，他其實不斷提出了具有社會主義觀點的「帝國」以替代單一民族國家認同的國家形式。

汪暉強調「帝國」是容許帝國之內的國與國之間具有彈性的相對關係，而不會成為國際法規範之下具有主權的民族國家的單一認同模式。此外，汪暉的研究所要強調的，是五四時期的知識建制以科學化的世界觀覆蓋於各種分科的學科之上，而晚清知識分子卻試圖保留某種傳統天理世界觀，而維持了對於西方民族—國家與資本主義擴張之現代化進程的批判與抵制。汪暉認為，嚴復的翻譯工作呈現了「易的世界」、「群的世界」、「名的世界」這三個世界的並存，而此三個世界相互瓦解，使得嚴復的思想內部出現了兩種聲音的並行：達爾文、赫胥黎、斯賓塞、穆勒、斯密的激昂聲調之外，另有一組「低迴的旋律」，那是老子、莊子與無為的召喚與無限輪迴的「悲天憫人的沉思」。因此，汪暉指出，嚴復在提出完整現代性方案的同時，也提出了對於此現代性方案的深刻懷疑¹¹。此外，以康有為的大同觀而言，汪暉強調，晚清儒學的普遍主義與其說是起源於帝國的擴張，不如說是起源於「一種絕望感，一種無法把握『外部』和『內部』的緊張，一種對於『萬世法』蛻變為『地方性知識』的憂慮」¹²。對汪暉而言，康有為對於「大同」的恢弘構想，是以儒學背景重構古代的天下概念。這個重新組織出的世界概念，為新的國家政治結構與全球關係創造了一種普遍主義的儒學倫理。晚清儒學的書寫便是在重新整理有關中國與世界的關係視角中進行的：

因此，恢復儒學的普遍主義就必須將儒學從與「中國」的單一聯繫中解放出來，同時將「中國」放置在「世界」的內部，重構「中國」與「世界」的關係。一方面，越是缺乏把握世界的的能力，就越是需要建立或恢復普遍主義的視野，從而將無法把握的「外部」或「例外」納入熟悉的經驗之中；另一方面，越是了解世界的現實，就越是需要通過變革將「內部」建構成為統一的、有效率的整體，從而把「內外無別」的「中國」退轉為一個具有明確外部的主權單位。¹³

汪暉此處的觀點的確精彩，他指出康有為以地球為思考單位而構想的無國界、去級界、去種界的大同世界，是試圖處理帝國如何可以不經歷民族國家的過程而直接轉化為主權國家，以及如何「以孔子作為維持內部的文化統一性和抗衡西方普遍主義」的基本方略。汪暉認為，由於康有為在重構皇權中心的同時，迴避了近代國家的專制政體，而使得他的提案具有社會主義傾向的烏托邦遠景，並且含有對民族國家的否定。¹⁴

然而，汪暉所謂嚴復援用的「易的世界」，真的有效地提出了對於此現代性方案的質疑嗎？嚴復所說「公心」，「以虛受物、以無為用者，乃能中央集權也」，或是康有為所說的孔教、素王，是否的確與民族國家主義無關？這個「虛」、「無」或是「聖王」，其實只是一系列的轉換詞（shifter），可以輕易地被主體發言位置之對象以及相應的另一套價值體系所占據而取代¹⁵。我認為，使用此轉換詞的時代主體，以及此轉換詞所指向的意義架構，早已經被說話者面對的世界所置換而重新定義。汪暉反覆強調，他相信有一套「深藏的邏輯」可以揭示嚴復思想更為基本的面向¹⁶。但是，此深藏的邏輯如何可能逸離其時代所促迫而使主體歸屬的意識型態框架？晚清知識分子在引用老莊

或是孔教的話語片斷的同時，這些詞彙已經牽引出說話者所自居的當代視野、感受與經驗的世界觀以及大量接觸的現代學科知識，而轉換了發言的位置，也調整了此詞彙背後的隱藏邏輯。我們更應該檢視這些一樣外貌的儒學或是老莊詞彙背後，到底在同時代的話語邏輯下朝向甚麼「倫理主體—觀念對象」之替代物的建構，而挪動匯聚了什麼樣的不同價值體系與真理結構。

當汪暉強調「內部視野」時，其論點並無法處理晚清社會事實與世界觀已經改變，而所謂「外部」已然上置於「內部」的問題。汪暉所沒有指出的問題是，康有為大量使用傳統儒學的詞彙「重構儒學普遍主義」的大同思想，藉以抗衡「民族—國家」的政治結構，他的話語如何已經攜帶了歐洲十九世紀甚為普遍的知識框架，包括優生學、類亞利安神話的白種人優越論述、無政府主義思想以及自由主義資本邏輯的政治經濟學。此外，他當然也銜接了當時日本挪用孔教素王論、神道儒用，而逐漸展開了超越民族—國家的帝國擴張式的思維¹⁷。嚴復與梁啟超同樣也陷入了相同的主觀歷史時代與視野邏輯的弔詭。

問題的關鍵在於，無論是民族國家的擴張心態，或是超越國家的王道帝國主義，甚至是帝國殖民侵略之下第三世界的生存競爭，其實都牽涉了主權之內部系統穩定、區分敵我與持續擴張的理性結構，也牽涉了範疇與疆界的設定。然而，這種擴張式的主權話語邏輯卻自十九世紀以降穩固地占據並且滲透於不同形態的論述模式之中，成為不證自明而難以被檢視的話語位置。如何能夠檢討民族國家單一認同體系對內與對外的雙重排他性，如何重新思考主權問題，而不陷入以民族主義或是以帝國內部連帶關係之名，卻進行國家權力擴張、部署與控制之實的陷阱，就是我們面對二十一世紀民族國家主義以及全球資本主義仍舊高張的當前局勢時，要進一步思考的問題。

(2) 子安宣邦的仍舊存活的思想 vs 國家／國民倫理

關於知識轉型，子安宣邦曾經以「外部導入」與「內部召喚」這兩種運動來說明外部思想內攝與自然化的問題。子安宣邦以「倫理學」為例，指出在漢字圈中「倫理」一詞原本並不存在，只有在「倫理學 ethics 的導入」之後才得以成立：倫理是「以既存的漢語轉用再生而作為翻譯語被創造出來」。子安宣邦指出，東亞漢字文化圈以漢語接受歐洲倫理學 ethics 的同時，也已經重新構造了儒學的倫理概念。昭和時期的兩種倫理學，一種是透過翻譯而導入歐洲的倫理學，另一種援用儒學傳統，建立「日本道德論」，而召喚出孔教的架構。這兩種倫理學的不同政治立場，以一種曖昧的方式在同時代並存，進而在戰爭時期展開，便是和辻哲郎與服部宇之吉將這兩種倫理學重構天皇制的國家倫理：具體的說，這是在十九世紀歐洲具有國家主義型態的知識架構之下所展開的倫理學——以國家做為人倫關係的最高點。在此結構之下，倫理學與教育密切結合，也構成了現代國民的基礎，所謂現代性的倫理學。¹⁸

子安宣邦指出，昭和時期的國家倫理，其實已經在明治時期的倫理話語中建立了其基礎。井上哲次郎在他所編輯的《哲學字彙》(1891)中說明倫理的字義，列出了《禮記·樂記》以及《近思錄》對於倫理的註解，以對等於西方各時期的 ethics 的繁複意義。井上哲次郎的工作顯示出當時他以及其他學者如何刻意使用儒家用語「倫理」來翻譯西方的 ethics。但是，在此過程中，日本倫理話語已經將「倫理」概念徹底改變。井上哲次郎向當時日本社會所提出的「倫理學問題」，在探究「為何人會以追求幸福為其目標」的同時，將西方倫理觀有關「終極之善」的倫理學問題轉變為日本談論倫理問題的關注所在¹⁹。子安宣邦也指出，西村茂樹於1866年所舉行的「日本道德論」之演講，雖然排斥西洋道德

學，指責神儒混合，不過，西村茂樹所提出的幾點「道德教條」，例如善其身、齊家、善其鄉里、治其國、友鄰國之民，其實是《大學》的修身、齊家、治國、平天下的「近代國民國家翻版」²⁰。至於和辻哲郎，子安宣邦指出，當他以人類之「共同型態」來解釋「倫」，以道理、理路來解釋「理」，同時將倫理置入「人類共同型態的根本道義」或是「人類之理法」，他其實已經根據西洋近代哲學的語言與方法，而將「人類共同型態根本的秩序、道理明朗化、透明化」。這個關於「共同型態」的論點，使得和辻哲郎在《倫理學》中將「國家」訂為「人倫組織」中最高層次的人倫型態，有了合理化的基礎²¹。「國家」作為最高的人倫關係的組織原則，也同時說明了個人在國家中的位置。在國家與個人之間有機連結的倫理觀之下，個人的存在意義為國家所賦予，個人的生命權利以及義務被國家所制定，而個人的行為規範與生產活動也由國家來定義。日本十九世紀中後期的這些倫理學的話語，顯示出為何當時倫理話語與生理主義化的國家概念結合，並與教育制度密切配合。

子安宣邦指出，無論是當代先端醫療科技的技術倫理，或是日本現代化過程中所發生的國家／國民倫理學，都是從「彼方」召喚出來的倫理學，已經事先制定了倫理決斷的那一條線以及問題的解答。子安宣邦清楚指出，「倫理學」與「技術」看似遙遠，其實內在十分靠近：無論是國家管理、現代科技、意識形態、法律治理或是醫療觀念，都牽連了不同形式的管理技術以及倫理學論述。這種技術性操作的倫理被召喚到了我們生活的各個角落，到了社會的臨床場景，將生命納入保護、規範與管理的範疇，並且根據理性抽象原則來設定區辨生死或是正常與不正常的準則。無論是市民生活、國民道德、教育場所或是出入境管理，都可以透過預防性措施，例如反恐行動與國家安全系統，來反向規範人的生命與行動，衡量人是否有生命權。從這一點來看，醫療科技與國家安全管理，是依循著同樣的一種技術性邏

輯。子安宣邦指出，弔詭處在於，此處的倫理思考並不是轉回到我們自身的探討，並不是對於生死本質的思考：技術性倫理學的預防性與規範性的思考已經代替我們執行了生死問題的判斷。倫理的選擇早已被制定，也被解答。更為弔詭的問題是，這一種技術性與可預防性的倫理規範模式，是透過子安宣邦所說的「我們的倫理」而被構造出來的。這個日本近代以降所共享的倫理概念或是「倫理學」，是在一個複雜的雙重反轉過程中被完成的。

子安宣邦能夠如此對「我們的倫理」進行論斷的背後，有一個值得我們思考的邏輯，或是思考的方法論，也就是言說發生處所鑲嵌的體系性、當代性與對話性的問題。無論是子安宣邦所說的展演性話語與論語的「言論化」，或是「我們」這個概念所牽涉的「帶有一般性而被發言的我的言說的前提下的一般性的我們」，「以漢語名稱受容歐洲倫理學的東亞漢字文化圈的我們」——這些觀察都指出了說話者以其同時代讀者所可以理解的語言說話，以及說話與書寫時所隱藏的對話者。

子安宣邦所說明的外部導入以及內部呼喚的兩種模式，看起來是不同的政治立場，其實卻是並行而同時發生的雙重運動。這種同時兼有外部導入與內部呼喚的雙重運動，可以說明一個時代的主體化問題或是主觀位置。因此，我們可以說，主體便是一個「我們」結構。每一個時代的書寫，都以回應當時的世界觀出發，而以文字滲透於其所處理的文本或是原典。這個言說位置，也必然透露了當時的內部視角。

這種知識概念透過複雜的翻譯、導入、內化與再創造而被建立的過程，說明了東亞現代的根本問題。人們談論倫理時，倫理被視為先存的概念，但是對於此倫理概念已經參雜了現代性話語而被扭曲的事實，卻無任何自覺。所謂的「我們的倫理」，就是這種「現代性的倫理」，更具體的說，是在十九世紀歐洲具有國家主義形態的知識架構之下所展開的倫理學——以國家做為人倫關係的最高點。在此結構之

下，倫理學與國民教育密切結合，也構成了現代國民的基礎。子安宣邦提出他的挑戰：我們可不可以不繼承倫理的遺產，不向傳統召喚或是占據倫理學？相反的，我們可不可以從我們的思想遺產解讀出「尚存活的思想」，而「與人們站在同一陣線，對於生命提出疑問」？²²

子安宣邦強調，十九世紀的倫理學被架構在國家概念之下，而把人和人之間的關係以國家為最高的「人倫態」來決定。子安宣邦的工作在於抵制國民倫理，並且要重新閱讀出「尚存活的思想」。這是重要的工作。子安宣邦多年來對於日本近代思想史的知識考掘學，便是從日本近代倫理概念的詮釋模式出發，檢討昭和時期日本知識分子與時代氛圍的同構，「種」的邏輯與國家民俗學、國語、支那學的建立，世界秩序之下的東洋概念與東亞儒學復興，死的哲學與浪漫戰爭美學的擴散等等。子安宣邦指出，知識分子的自我反省認識與時代脈絡的共謀，往往透露出思想實體化的視角局限，逐漸朝向帝國擴張而不自知²³。從子安宣邦的研究中，我們一再看到他努力指出，現代觀念中習以為常而不以為意的概念，例如國語，看來自然，其實是虛構的概念；所謂顯現日常視角與平民生活的民俗學，其實是抽象而被詩意化的概念，隱藏著擴張而排外的國家敘事；至於東洋的概念，更是在被組織的世界史與世界文明秩序之下的虛構產物，受到了一系列從黑格爾、岡倉天心、福澤諭吉、脫亞論與文明論的話語影響而逐漸構成，並導向了大東亞共榮圈的概念。子安宣邦一次又一次尖銳地揭露知識內部隱藏的形上學暴力，日本近代擴張式帝國視角的盲點，以及話語中雙重性的吊詭。

這些解構式的思考模式，看來與子安宣邦從六〇年代與法國同步的日本學運世代以來便熟悉的德希達(Jacques Derrida)與傅柯有相當的親近性。但是，令我們重視的是，子安宣邦的論點與長期的工作建立於他對於日本思想史的掌握，以及他對於話語模式的敏銳分析。一個

關鍵概念在於：日本思想中何時出現將人類的存在放置於社會性與語言結構之中的論述模式。子安宣邦認為，在日本思想史中，江戶時代的荻生徂萊是首度有系統地揭露了人類存在的外在視點，並引入了語言衝突的思想家。荻生徂萊建立了人類是社會性存在的論點，說明作為人類外在理論系統的語言如何提供了外在規範的具體條件與方案。所謂「禮樂刑政」，便是制訂人類共同體以及共同生活習慣(habitus)的模式；「先王之道」則是人類文化與政治共同體的製作者，先王或是聖人並不是「人類內在極致的理想」，而是「人類社會性視點所關注的人類共同體之外在原點」。先王之道是對人類共同體的教導，而共同生活習慣的身體教化，便透過禮樂而完成。²⁴

子安宣邦將語言視為被歷史化的外在規範，這個歷史化的語言具有特定的概念結構與視角，使歷史主體與話語實踐自發地依循此結構與視角進行，選擇並累積同質性的概念，而作為自我的證明。因此，子安宣邦要檢視此內部視角的封閉性以及自我同一性，並揭露此內部循環的語言邏輯如何預設排除的原則。子安宣邦說，「鬼神棲息何處？鬼神棲息在人類的語言之中，人類的建築物正是鬼神棲息之所。」²⁵語言是人類棲居之處。人類的價值、信仰、人倫關係、行為尺度與準繩、祭拜的祖先或是鬼神，都是由語言所建立的，而從屬於當時所共同遵循的終極價值。因此，掌握詮釋位置者，便可具有描述此終極價值之特定屬性的權力。重新檢討現代性概念如何被形上學的邏輯建立了內在的規範，暴露其具有壓迫性的帝國視角，而不讓任何概念以「自明」與「實體」的位置複製與擴散，或是鞏固其系統——就是子安宣邦的工作與方法論。

子安宣邦說，他的研究「方法」是一種「外部視角」，也就是被排除於同一性的共同體之外的「他者視點」²⁶。子安宣邦重新閱讀竹內好而提出的「作為方法的亞細亞」，其實是針對被話語所實體化的亞洲，

不斷進行解構與重組，以化解帝國霸權的運動，使得「亞細亞」成為批判思想的「運動體」；至於他所思考的「亞洲市民」，則是參與此不斷進行中的批判思考的運動者，持續解構與重組亞洲的整體，而使其保持開放的運動狀態。他特別強調，這個「他者視點」不是實體結構的對抗位置，而是運動過程中的批判位置。子安宣邦所說的「方法」，就是能夠帶來運動的他者視點，或是不斷抵抗的思想運動。²⁷

我們注意到，在子安宣邦的思考工作中所謂的「方法」，是不斷反身對語言內部的領域占有以及權力體制，進行批判式與戰鬥式的思考；而所謂「外部視角」，則是暴露歷史時期脈絡所構築的話語體系的內在矛盾與雙重性。這個被排除於外部的他者，其實是共同體內部的不可見或是不可思。因此，從他者視點切入，並不是破壞整體，而是不斷以動態的方式重組，改變現有狀態。透過這個被排除的「他者視點」，我們才能夠看到共同體內部的壓迫性以及不可見之處。

作為方法的亞細亞，其抵抗軸在何處呢？換一種問法：思想的抵抗線在何處呢？要拉起這一條抵抗軸，我們要如何想像這一條非實體化而不佔空間的細細長線？以子安宣邦的說法，這一條抵抗線是附著於話語內部未思之處的外部，處於話語內部雙重性的視角撞擊之際，是維持在運動狀態而不被實體化的思想之力。

我們也可以延續子安宣邦的說法，進一步提出一種考慮：要啟動這個思想的運動，除了要讓歷史語境中已思與未思之處發生撞擊，暴露其雙重性的吊詭，更需要此思想抵抗軸的每一個「點」都不被同質化的凝結力所集結，其思想出現的方式是無法被訂製或是預知的。若要讓每一個「點」都能夠以獨一的方式出現，則必然需要先使此「點」之運動撤離其被給定的線性方向或是平面結構。這種集合空間中翻轉出新集合空間的運動點，是讓所謂的「亞細亞」或是任何研究對象不被實體化的前提，也是讓任何抵抗點不至於實體化與建立權力領

域的前提。此外，我們更應該以同樣的理解模式，重新檢討歷史語境中任何一個思考與行動的實踐「點」，除了面對其可能被鑲嵌的雙重吊詭之外，也要檢視此「點」是否曾經逸離其時代的目的性與功能性，而發生了一種作為事件的思想運動。要處理這個語言的霸權、領土、疆界、視角或是內部迴轉的不可思之處，就需要對話語的內在邏輯結構進行思考。

但是，在子安宣邦朝向了市民倫理的重新定位與思考時，他也引起我們注意到了所謂「市民」的詮釋問題。子安宣邦認為，由於明治日本並不存在著近代的市民社會，而已經是以近代國家的體系接受此倫理學，倫理學同時也成為教育體系上的必要科目。因此，重新思考市民社會與市民倫理，似乎是子安宣邦近年的工作。子安宣邦曾經引述大西祝的《倫理學》，而指出大西祝的倫理學是近代日本早期最好的倫理學概論。大西祝將倫理學從政治學區分，提出了市民倫理，「各個人所應為的道德的行為之一切關係」，而與日本近代國家作為總體的國民道德有所不同。子安宣邦重讀福澤諭吉，並且推崇其關於國民自尊的德性，也是一例²⁸。但是，當子安宣邦指出早期啟蒙思想者的積極意義，我必須同時也指出這些啟蒙知識分子話語的內在吊詭，以及此吊詭與日後國家治理之共構。無論是大西祝或是福澤諭吉所設想的國民或是市民，都已經是在十九世紀的歐洲話語脈絡之下的構想，將市民社會、市民倫理與政治經濟學結合，並以「社群」之「最大利益」來計算與要求市民倫理的配合。這種德性與倫理的政治經濟學模式，被同時代正在醞釀發展中的世界觀與亞洲秩序所決定。這正是話語結構的問題。我們必須檢視這些早期現代性的思考模式，無論是面對市民社會或是國家，以及他們如何開始定義個體與整體的關係；否則，「市民社會」或是「公民社會」(civil society)只能夠是「國家」的同義詞。

我們需要注意的問題是，西方十九世紀所討論的「市民倫理」，已

經是朝向以社會與國家為單位的整體論述。問題關鍵在於國民與市民所從屬的「整體」是如何被定義的？個體如何可以不被固定在整體的計算與分配之中？如何可以進行不從屬於此整體的倫理思考，一種根本性的倫理？

無論是汪暉所提出的帝國—民族國家之間的張力關係，或是子安宣邦所區分科技倫理與國家倫理間的共謀與弔詭，都扣連了現代倫理主體如何被納入整體的計算之中，以及其自我認同的成員身份如何賦予他自保與擴張的合理性基礎。因此，我們必須針對「現代倫理」的話語系譜問題進行更進一步的探討。

(二) 倫理話語的傳統儒學系譜與現代翻譯：ethics 如何在漢字脈絡被翻譯為「倫理」？

在新語探源與近代漢字術語生成的研究中，馮天瑜指出「倫理」這個學術用語的出現，是日本翻譯者採用與西洋概念吻合的中國古典漢字中保留原義而沿用的翻譯例子之一。馮天瑜也指出，日本最先翻譯西方倫理學(ethics)的思想家是西周。他原本使用「名教學」、「彝倫學」、「道義學」等詞彙翻譯，而在明治八年(1875)才開始翻譯為「倫理學」²⁹。不過，仔細檢視日本與中國一連串的倫理學翻譯，以及伴隨著此工作而展開的各種倫理話語，我們注意到，「倫理」二字其實不是馮天瑜所謂的保留古典漢語原義的詞彙，而正如子安宣邦所說，這個詞彙已經被十九世紀西方盛行的倫理學所滲透。中文脈絡的現代性話語，無論是緊緊跟隨著日本十九世紀明治維新所開啟的翻譯工作而納入大量具有西方知識論的新造詞，或是再次啟用的古詞，都沾染了西方十九世紀知識論的話語結構，並且進行學科化與體制化的工作³⁰。在這一波知識與概念的翻譯工作中，被借用的「倫

理」是一個關鍵問題。

不過，「倫理」一詞真的如子安宣邦所說，在中文脈絡下是一個不具有實質意義的語彙嗎？³¹其實不然。根據段玉裁注的《說文解字》：倫，輩也，意指同類、同輩。「倫」也指「道」，是條理、順序、道理、事物之理。例如〈周禮·考工記·弓人〉中寫著「枝幹其倫」，注解是：「倫，順其理也。」「倫」也指人與人之間的關係，例如〈孟子·離婁上〉中寫道「聖人，人倫之至也。」³²至於「理」，則指道理或是事物之理，〈說文解字〉解釋：「理，治玉也。」另外，〈易·說卦〉「窮理盡性，以致於命。」〈易·繫辭上〉「易簡而天下之理得矣。」〈禮記·樂記〉「不能反躬，天理滅矣。」或是「凡音者生於人心者也，樂者通倫理者也。」〈禮記·樂記〉³³從這些古籍中的文字，我們注意到「倫」與「理」所指的皆是條理、關係，或是物理、道理。而當「倫理」二字結合起來，則是指人倫之理，也就是人與人之間某種被想像或是規範的理想關係，例如漢儒賈誼《新書·時變》中寫道：「商君違禮義，棄倫理，並心於進取，行之二歲，秦俗日敗……其慈子嗜利而輕簡父母也，慮非有倫理也，其不同禽獸僅焉耳。」³⁴此處的倫理關係，也便是賈誼在《新書·服疑》中所說明的等級區分的倫紀：「貴賤有級，服位有等。等級既設，各處其檢，人循其度。擅退則讓，上僭則誅。建法以習之，設官以牧之。……下不凌等，則上位尊；臣不逾級，則主位安。謹守倫紀，則亂無由生。」³⁵此外，無論倫理二字是否被大量使用，中國儒家思想中規範人倫之際的各種親疏等差、忠孝節義與君臣關係，也都已經在董仲舒的三綱五常與宋儒朱熹的人倫天理中清楚呈現。³⁶

此君臣父子之親疏等差的倫理關係，自漢代便已被儒家納入了刑罰律法以及教化的治理模式，而深入人心，進入大眾化的民間思想。研究漢代倫理與制度關係的劉厚琴指出，漢儒董仲舒以儒經入律，禮

記中庸所記：「仁者人也，親親為大」，此「親親」之人倫關係成為規範，「不孝」正式進入法律範疇之重罪，而《孝經》亦被讖緯化，以陰陽五行之概念加以強化，「孝」被視為「天地之經」、「人倫之本」，而進入律法³⁷。以《春秋繁露》為例，董仲舒不僅強調親疏尊卑與三綱五常，更將此人倫關係納入政制之治理邏輯之中，強調「倫」與「名」。所謂「倫」，便是人倫等差，長幼有序，君臣有位，也就是君君臣臣之理：「親有尊卑，位有上下，各死其事，事不踰矩，執權而伐。」³⁸所謂「名」，是藉以審辨事物條理，以「治天下之端」。「名者，大理之首章也……逆順之正，取之名號；名號之正，取之天地。天地為名號之大義。」因此，所謂事物之理與天地之理等同，而由名號辨明。「別物之理，以正其名。」³⁹至於所謂「物之理」，就是「親親」之原則：「親者重，疏者輕，尊者文，卑者質，近者詳，遠者略」。這個親疏等差之理，透過名倫定位，人人皆應遵從，「人心從之而不逆，古今通貫而不亂，名之義也」。此親疏等差透過禮義區分，而由名號代表；此名號被解釋為天道，「不順天道，謂之不義」。⁴⁰

如此，名號成為了反向規範行為的等差標記，也被等同於天道與天理。董仲舒進一步將此「天」賦予人格化之屬性：「人之本於天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上類天也。」人的形體、血氣、德性、好惡、喜怒、受命，都與天數、天志、天理以及節氣符應。而在此天人關係之中，「惟天子受命於天，天下受命於天子，一國則受命於君。」⁴¹此處，國君與天有等同的位階。所謂明倫，則以等同於天理的國君為最高階。此名倫秩序要透過政制加以誘導與規訓。董仲舒強調：「民無所好，君無以權也；民無所惡，君無以畏也。無以權，無以畏，則君無以禁制也。無以禁制，則比肩齊勢而無以為貴矣。」因此，治國之制，在於設立官府爵位，誘民耳目，「榮辱蹕然相駁，以感動其心，務致民令有所好。有所好然後可得而勸也，故設賞以勸

之。有所好必有所惡，有所惡然後可得而畏也，故設罰以畏之。」⁴²此處，透過教導民之所好與所惡，加以榮辱之處置，以便有所畏懼而自動服從。以董仲舒為代表的漢儒，將「教，政之本也」的精神詮釋地淋漓盡致。

漢儒所設立的儒教親疏等差的倫理觀點被律法化，也進入教化之普遍原則。劉厚琴的研究也指出，《漢書》、《後漢書》所記舉孝入仕、不仕二姓、以死事君、以及不忠入律、大逆謀反，或是董仲舒所強調「伏節死難，不惜其命」的盡忠效死，充分呈現漢初律法將忠孝之人倫關係納入了律法與刑罰的規範⁴³。此外，《孝經》被提升到經學的地位，普遍推行，成為童蒙教育之必讀書目，以致於上自天子下至庶人，無人不通《孝經》。⁴⁴

此處，我們看到「政」透過「教」，而將「法」的實行內化於人心，依此「法」而對不從者執行刑罰，從之者亦不疑有他。這就是為什麼我們要對此「習性＝倫理＝法＝名＝政＝教」的主體化程序，提出根本的質疑。

無論日本或是中國，倫理在十九世紀都經過了一個複雜的重構過程，從傳統以家族出發而達國君天道的忠孝倫理秩序，轉型為以國家為政治經濟考量的功利主義倫理秩序的同時，前者上置於後者，而傳統儒學因此成為國家倫理學的底層結構。

倫理學成為日本近代化治理國家之話語建構中的重要工作，而此現象可以從十九世紀中期以降大量的倫理學翻譯與論著中觀察。我們注意到，當時日本翻譯的西方倫理學已經充分顯示出以國家為思考框架的市民社會倫理觀念，以及當時盛行的功利主義與道德進化論的觀點⁴⁶。日本明治時期田中登作所翻譯的《斯氏倫理原理》(1892)便是具體的代表作品。

斯賓塞的倫理學非常代表性地反映出了西方十九世紀以功利主義出發的倫理觀。在《社會靜力學》(*Social Statics*)中，斯賓塞指出為

了要達到邊沁所說的「最大多數者的幸福」，必須將運用於「動物人」的科學挪用為討論「道德人」的科學。他認為生理學所討論的各種器官的正常狀態，可以協助我們討論他所謂的「道德生理學」⁴⁷。這個過程包括不斷懲罰「缺乏自我克制能力」的人，以確保一切人透過經常的努力，來獲得這種自制的的能力。每個公民都要以此「最大多數者的幸福」來要求自身⁴⁸。而當國家占據此功利主義原則的最高點，便可以依照其治理邏輯而要求國民改造道德、教化倫理。依照此理路，斯賓塞強調，人民的身體與人民的精神都應該交給國家政府監護與管理：

在把人民的身體健康托付給政府監護和把他們的精神健康托付給政府監護之間，有著明顯的類似性。假如人們靈魂的福利能夠根據議會法令適當地加以處理，那麼他們身體的福利也能夠同樣適當地加以處理。⁴⁹

斯賓塞所討論的「社會有機體」以及「最大多數人的幸福」，使得每個人的「道德意識」都被納入了生理學的領域，而根據健康或是不健康、正常或是不正常的分類進行管理，或是懲罰與清除不健康與不正常者，以便使其慢慢朝向進化的階段發展。斯賓塞說，正如每個動物的身體都是由無數極微小的有機體合成，這些具有生命力的有機體不斷自發地分裂與繁殖，從簡單的結構發展為複雜的結構，就如同人類社會逐漸發展變化而成為高級結構一般。斯賓塞推斷出的結論是：「社會的發展，也和人的發展及一般生命的發展一樣，可以描述為一種個體化——變成一個事物——的傾向。」他的推論方式是：當社會與國家的成員理解到國家也有生命，也與生物一樣遵循同樣的成長與組織規律，社會的健康在一定程度上依靠他所參與的職能之執行，他自己的幸福也依賴社會身體內每一個器官的正常運行時，他就會理解自己

的幸福與所有人的幸福是不可分的。這就是所謂的「進步」。⁵⁰

斯賓塞以及其同代人的論點揭露了十九世紀論述脈絡幾個重要的問題面向：首先，以「最大多數者的幸福」為原則的道德功利主義，也就是有關道德與快樂原則的問題；其次，動物人與道德人銜接的道德生理學，從屬於身心二元的論點；第三，政府對於人民身體與精神的監護管理權，對於「心」的治理與規訓，可以透過道德與倫理的論述來執行；最後，如同生理器官健康狀態的道德進化論，使得精神狀態的正常與健康成為一種預設的前提；違反常模的狀態，被判定為不進步的。上述四個面向一層又一層地將人民的精神與思想狀態納入政府治理範疇之內，使政府得以倫理問題之名，對其人民的精神與思想執行保護、監督與規訓之權力。

然而，日本在明治維新時期所接受的西方教育思想，除了英國斯賓塞式或是密勒式的功利主義倫理學之外，影響更為深遠的其實是德國的倫理教育理論。1882年(明治15年)伊藤博文到德國調查憲法，並招聘了幾位憲法編撰顧問，法科大學的教師，以及陸軍教師，引發了日本的德國熱。八〇年代以降，日本學習的主要國家便是德國。無論是招聘的外籍教師，或是出國留學的國家，都以德國為最多⁵¹。森有禮於1884年自歐返日，擔任文部大臣，協助伊藤博文建立各級學校之學制，包括小學校、中學校、師範學校、帝國大學等。森有禮深受德國的國家主義思想影響，提出「國體主義的教育」之說法，強調教育人民之護國精神，忠武恭順之風俗，而使人民成為富強之國的「無二的資本，至大的寶源」。森有禮也是首先提出學校採用兵式體操的倡導者，1885年在師範學校實行，以軍隊的隊伍編制分班，著軍服，日常生活包括飲食、沐浴、日用品等一切以兵營方式管理。軍事化管理的教育制度企圖建立富強的國家，因此，教育中加強規律的訓練，發揚體育，提倡武藝，培養每一個學生堅忍卓絕與忠君愛國的精神，以

便日後可以成為國家的優秀軍人。森有禮的軍事教育使日本邁向了軍國主義的道路⁵²。教育的首要目的在於透過教育而鍛鍊人民的氣質與軀體，道德教育以及倫理教科書成為重要的基礎。

日本文部省翻譯局於1882-1884年翻譯出版德國佛朗茲(Gustav Adolph Constantin Frantz, 日譯佛郎郎都)的《國家生理學》(*Physiologie der Staaten*)，亦反映出了此親德的潮流。這本書充分鋪陳出作為「自然的有機體」的「國體」概念。全書分二編，上編處理國權，下編處理國體概念。國權亦即是統治權、立法權、兵馬權、司法權、諸國權的更迭關係及政治上自由的意義；而國體概念則包括國家領土、社會、人民、主權、國體之起源、國體與民俗關係、國體之基礎性質、國體之天性、國體之目的、國體之職分等。貫串上下兩本書的理念，並不是政治體制的問題，而是「國體」的概念。佛朗茲反覆提出他的研究是「政治生理學」，或「國家生理學」，也就是說，他將國家視為「自然的有機體」，如同動植物，如果體內的「液汁」循環不良，則國家必然衰弱。內部組織服從於全體的目的，正如動物體內的器官服從於腦，而政府便是執行此全體目的中樞器官⁵³。文部省主導翻譯並出版《國家生理學》是個典型的例子，說明了當時日本對於「國體」的想像，也呼應了伊藤博文與森有禮對於整頓教育所進行的各種國體教育的論述與措施，而德育則是其中關鍵。

日本從明治維新到明治後期所逐漸靠近的國家社會主義式的教育理念，呈現在明治三〇年代所大量輸入的德國學者柏格曼(Bergmann)教育社會學所強調的「集全精神」。柏格曼在《最近大教育學》(1903)中指出：「社會是一個有機體，每個人的腦髓細胞就是社會有機體的一個一個的細胞，每個人的腦髓運動以語言、書籍、報紙、雜誌等為媒介相聯繫，而形成為一大運動，以此為生理基礎出現了社會的精神生活。」⁵⁴類似的概念也出現在主張國家社會主義的樋口勘次郎所寫的

《教育者和國家社會主義》(1904):「個人是社會的細胞必須從精神方面來看,社會是一個團體,是同胞。以日本來說,日本人全體都是天照皇太神創造的同胞,宛若天照大神身體裡的一個細胞。」⁵⁵

這種關於國家有機體與社會進化論的生物學倫理修辭,大量出現十九世紀末到二十世紀初的各種日本論著之中。以強調儒學道德教育的西村茂樹之《日本道德論》(1886)為例,我們看到強調人心之腐敗渙散與國家盛衰治亂密切結合的論點,而人心之疾病需要用儒教作為「藥劑」來治療:

國家的盛衰治亂,不外是人心的聚散離合。

人心腐敗渙散,人民主張個人私見,不顧國家大計,都足以使其國家滅亡,這可說是國民道德,即智仁勇衰廢的結果。如果有人問拯救國家這種大病,使其恢復健康強壯,最有效的藥劑是什麼,那除了道德之教以外,別無其他答案,這是國內有識之士沒有一人敢加以否認的。⁵⁶

以此觀點來看,人心與國家都如同身體,會腐敗與生病,而需要以藥物治療。西村茂樹在〈心學講義〉系列講座中,根據西方心理學,展開關於以「知心學」(心的解剖)加上倫理道德原理的論點,輔佐以法律、經濟、修身、政治等學問,提出「心學」應該是獨立學科⁵⁷。西村茂樹指出,國民道德的建立,應從個人的修身,到君臣之道,父子之道、夫婦之道、兄弟姊妹之道、師弟長幼之道、朋友之道、主從之道、待人之道,最後是國家對人民之道、人民對待國家之道以及國家與他國對待之道。⁵⁸

相對於當時歐化的實證主義學說,另外一位日本哲學家井上圓了的《破唯物論》強調復興佛教來維護「卓絕萬國、無與倫比的日本國

體」，他的論點與西村茂樹其實是異曲同工⁵⁹。井上圓了在闡釋佛教概念時，利用了「能量論」的能量守恆定律與進化論：

佛教說三世，談六道……不外就是應用物質不滅、能量常存的原理。就真如一元之理體來說，因為其體不生不滅，故由其體所生物心之變化，亦毫無因時間前後而有增減生滅之理。⁶⁰

自然的進化是由物質含在其體內的勢力生出來的，並不是另有天神把它生出來的，而物質和勢力是永遠互相並存的，所以一方面有了物質的進化，另一方面就不能沒有勢力的進化。也就是說，在構造上所以有動植物、人類的區別，是由於物質的進化而來的；在作用上所以有有感、無感、有智、無智的區別，是由於勢力的進化而來的。生活力、感覺力、智力等不外是同一勢力的異形。人有心身的區別，是由於物質與勢力二者而成，其本身是物質，其心性 is 勢力。⁶¹

井上圓了甚至直接指出「勢力的本性是意識性，而大進化的目的就在於把這內包的意識表現出來」⁶²。然而，此處，我們注意到他以能量與力的概念理解「心」，同時加入進化論的觀點，因此，意識、心、靈魂的進化便是可以被導引與治理的對象，以便完成國民的義務：

分子與元素的分合聚散皆由勢力而生，元素的元素既然是由無延長性的東西集合而成，那麼一切大小物質不外是勢力的集合或關係。

世界發生變化不是由於物質支配勢力，而是由於勢力支配物質。換言之，即物質是被動的，勢力是能動的。因此，我敢

斷言，世界變化的原因，完全由於勢力的顯現或活動。我們日本國民所應盡的義務，就是根據先天理想的內刺激，積極地使先天的國體之理想得到圓滿完美的實現。⁶³

倫理與教育的結合，使得倫理成為對於個體的教化，並且透過全民義務教育，進行對於國民的養成、規訓、治理，進而社會化、個體化，而成為國家體制下的國民。

這種生理化的國家概念以及其中所揭示的倫理層級關係，普遍瀰漫於日本十九世紀中葉以後的倫理思想，而成為井上哲次郎 1891 年《敕語衍義》的基礎。《敕語衍義》發行數十萬冊，廣泛被教科書使用，成為日本修身教育的基本方向。在這本影響深遠的小冊子中，我們清楚看到了倫理被納入國家有機體的脈絡而成為基本教育方針的論述模式：「國君之於臣民，猶如父母之於子孫，」「國家和有機體相同，……君主比如心意，臣民比如四肢百骸。」⁶⁴此處，國體與國民統合的論述，延續了森有禮的國體主義教育理念，更展現了日本憲法所確立的天皇作為國家元首，而規範政治領域的構成原則⁶⁵。井上哲次郎在《國民道德大意》(1912)中說明，國體與國民道德的有密切關係。國民道德是國民教育中重要的一環，國民教育可以建立國民自衛的基本能力。國家是國家全體的機關統轄之機構。國民道德與倫理學的關係有所差別。日本的國民道德要透過儒教與佛教來達成。他強調主權所在，是國體的基礎。法律上的主權，在於皇統萬世一系。因此，神道、祖先以及忠的概念，都被用來強化國體的結構。他甚至以「細胞國」的比喻，說明細胞之忠實的必要性：社會組織之統一，全國統一之中心點，是萬世一系的皇統，而此中心點與身體組織之細胞關係相同。身體腦髓是身體的中心，細胞都隸屬於身體，如果細胞不忠實而謀叛，則身體便會發生病變⁶⁶。井上哲次郎的論點，不僅複製了佛朗

茲模式的國家生理學理論，也更徹底地再次闡釋了柏格曼與樋口勘次郎的論點。

個體與國家之間的關係，被透過生理化想像的倫理模式所結構，而構成了個體成為國民／主體的首要條件。從佛朗茲、森有禮、柏格曼到樋口勘次郎以及井上哲次郎，同樣的文字反覆流通於他們的作品之中。個體依照國家有機體的原則治理自己，這是一種倫理主體的話語，此話語模式在國家體制之下透過倫理學以及教育制度被構成，而逐漸深化與擴展。

令我們重視的問題是，無論是倫理功利主義或是國體論，完全一樣的文字也繼續在中文脈絡中流通，例如最大多數人的利益、細胞對於身體的忠誠、或是分子與整體的有機體結構。這些語句在梁啟超、羅振玉、杜亞泉到五四知識分子的書寫中反覆出現，甚至成為「群」、社會與倫理概念的基本論述元素，而持續出現於整個二十世紀中文世界不同地區的治理話語之中⁶⁷。從《清議報》、《新民叢報》、《教育世界》、《萬國公報》、《教會新報》、《圖畫新報》到《東方雜誌》，類似概念反覆被不同的主體設立與重複；我們看到的是透過大量翻譯介紹自日本的論著，而將架構於心理學、生理學、倫理學的「心的治理」通俗化與普及化。我們要討論這個涉及現代性的倫理概念與心的詮釋之問題，因為這個核心概念在這些積極著述的主體書寫與闡釋中，深深滲透於現代中文脈絡的主體意識與感受性世界之中。

(三) 1895 的世界變局與主觀衝擊

我以 1895 事件後在中文脈絡出現的後續效果，尤其是一系列倫理重構的實踐行動，關於「心之詮釋」的強勁主體書寫，作為本書探討此知識轉型的切入點。1895 年甲午戰爭的失敗以及台灣的割讓，是個

主體經驗重創的時刻。晚清知識分子面對世界局勢丕變，積極投入啟蒙運動，包括大量翻譯與引介西方科學與人文社會學科知識，希望能夠藉此新知識來回應並解決時代的困境。這個廣泛的翻譯活動以及知識分子各個層面的延伸闡釋，持續在不同領域發生深刻影響。值得我們注意的問題是其中「心之詮釋」的話語環節扣連了倫理意識的翻譯與重構：這些具有時代性意義的倫理話語以不同的方式層層交錯，牽動了中文脈絡底層結構之變化，也引發了特殊的現代主體模式。

這個歷史事件顯然並不是第一次帶來巨大變化的斷裂經驗。從兩次鴉片戰爭以降，清朝先後將香港與九龍租借給英國，開放五大通商口岸，讓傳教士自由傳教，讓外商自由貿易與居住。這一系列的措施，讓晚清知識分子目睹了一連串延續的世局變化⁶⁸。鎖國政策不得不開放，洋務運動也是必然的趨勢。傳教士快速而大量地引入了系統性的西方知識，包括同文館、廣學會所翻譯的系列書籍以及編印在知識界流通的報刊雜誌，例如《萬國公報》、《教會公報》、《大同報》等。晚清知識圈也密切關注與閱讀這些西學⁶⁹。康有為在七〇年代就已經接觸了進化論與政治理論，梁啟超與譚嗣同也都是九〇年代大量接觸上海廣學社出版的西學⁷⁰。在台灣的李春生同樣的從七〇年代到九〇年代都密切關注和參與《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等刊物的文章與論題⁷¹。兩次鴉片戰爭更廣泛的後續影響，則是日本開始展開了重新調整亞洲秩序的話語模式，包括佐藤信淵先後提出聯清朝對抗歐美，以日本為發展經緯，對外膨脹擴張；六〇年代全面的明治維新，以及西鄉隆盛等人提出「征韓論」與「征台論」，試圖以海外擴張來解決明治維新過程中大量武士失業所造成嚴重內政問題。日本的膨脹論話語模式正是德富蘇峰所整理出來的帝國精神傳統，也具體構成了1895台灣割讓之歷史事件的話語背景。⁷²

甲午戰爭的失敗以及台灣的割讓，相較於鴉片戰爭之間接影響，

讓晚清知識分子更為強烈地感受到真實而痛切的衝擊。譚嗣同深覺「天下大局破裂」而有「割心沈痛」之感⁷³。經過此「創鉅痛深」，譚嗣同開始撰寫《仁學》：「摒棄一切，專精致思。當饋而忘食，既寢而累興，繞屋徬徨，未知所出」⁷⁴。梁啟超則於1895年與康有為以及其他舉人共同撰寫《公車上書》；日後追述戊戌政變之始末，亦坦言改革之起源正是甲午之役：「喚起吾國四千年之大夢，實自甲午一役始也。」⁷⁵戊戌變法失敗之後，梁啟超流亡日本，深感國勢衰頹，痛陳「禍已迫於眉然，泣將何及，莽莽千載，念來日之大難，茫茫九州，見夕陽之無限……長歌當哭，知我者謂我心憂，不知我者謂我何求，悠悠蒼天，此何人哉。」⁷⁶爾後在他先後所籌劃主編的《清議報》與《新民叢報》反覆討論新民的道德以及「尚武」、「心力」之迫切性，都是此創痛經驗之反應：「心力散渙，勇者亦怯；心力專凝，弱者亦強」⁷⁷、「中國魂者何？兵魂是也。有有魂之兵，斯為有魂之國，夫所謂愛國心與自愛心者，則兵之魂也。」⁷⁸1895年之後，章太炎也加入由康有為與梁啟超所組織的強學會，「遭世衰微，不忘經國，尋求政術，歷覽前史」，並開始涉足西學，覓取「學理」。戊戌政變後，因參加維新運動遭通緝，逃到臺灣，擔任《臺灣日日新報》記者。

羅振玉並沒有直接參與戊戌變法，但是他於1896年開始創辦東元學社，培養日文翻譯人才，並創辦《教育世界》，連續翻譯系列教育理論與倫理學，並協助張之洞推動新政。王國維便是東元學社的學生，日後亦參與《教育世界》的編輯以及親自翻譯大量的倫理學、心理學與教育學的文章。1895甲午戰敗，對杜亞泉也帶來重大刺激，而放棄舊學，轉向西學。杜亞泉說，「甲午之秋，中日戰耗傳至內地，予心知我國兵制之不足恃，而外患之將日益亟也。蹙然憂之時，方秋試將竣，見熱心科名之士，輒憂喜狂遽，置國事若罔聞知，於是探考據辭章知滅人心性，而科舉之誤人身世也。」⁷⁹杜亞泉並於1900年在上海

創設了第一份科學刊物《亞泉雜誌》。日後主編《東方雜誌》時，杜亞泉所反覆談論的「心的進化」、「精神救國」，都顯示出「心」的治理與國家治理密切呼應與相互構成⁸⁰。李春生身處台灣，是大稻埕首屈一指的富商。1895清廷割棄台灣之後，日軍登陸，清兵連戰皆敗，潰兵四散，逃竄入台北城劫掠姦殺，治安大亂。李春生與當時台北城富商向其祥、吳文秀、李秉鈞、吳聯之、陳舜臣等人，聯合幾位外籍記者到基隆向日軍求援，並導引日軍入台北城。1896年春，李春生應日本駐臺第一任總督樺山資紀之邀，赴日遊覽，並寫成了《東遊六十四日隨筆》，發表於《臺灣新報》，交由福州美華書局刊印出版。李春生在《東遊六十四日隨筆》中記錄他訪遊日本時，他所穿著的服裝與長辮受到日本兒童以「唱唱保」（豬尾奴）恥笑，而嘆不知「變通從權」的人只會自取其辱，並立即決定剪髮，著西服。⁸¹

我們從梁啟超、譚嗣同、羅振玉、王國維、杜亞泉以及李春生這幾個知識分子在1895之後各自岔開而進行的寫作與出版中，看到了一個時代話語模式轉型的代表性節點。這幾個知識分子所反映出的兩種典型倫理詮釋模式，可以透過英國傳教士傅蘭雅(John Fryer)當時所翻譯的《佐治芻言》⁸²以及《治心免病法》⁸³進行症狀式的說明：《佐治芻言》代表了以社會與國家為利益計算考量的功利主義與自由主義政治經濟學，《治心免病法》則代表了基督新教在美國展開的新思想運動模式，以及其凸顯的可計量、馴化、規訓、治理與改造的心力觀。這兩條軸線交織於當時不同的倫理話語之內，構成了倫理政治經濟學的基礎。

傅蘭雅在中國居住長達35年。1770到1880年間，傅蘭雅主導的《格致彙編》(*The Chinese Scientific Magazine*)斷續出刊，七年間銷售量已經高達三萬多冊，並有上百封讀者來書。1895甲午戰後，譯書需求量大增，上海印刷局幾乎供不應求。傅蘭雅與王韜等人主持「格致書院」，規劃西學課程綱目，講授科學知識⁸⁴。傅蘭雅於1885年翻譯的

《佐治芻言》，是典型的政治經濟學，對於康有為與梁啟超等人的變法思想，有直接的影響⁸⁵。甲午戰敗之後，傅蘭雅大受震撼而積極投入道德改革的工作，強調中國需要透過教育，使道德與精神得以復興。他於1895年在《萬國公報》刊登徵求「時新小說」之啟事，希望透過小說喚起人們對於鴉片、纏足與八股文等「三大害」之革除。他所呼籲的「時新小說」，更直接帶動了梁啟超日後所倡導的新小說⁸⁶。此外，有別於他一向所翻譯的理化科學等啟蒙知識，傅蘭雅當時立即翻譯了《治心免病法》(1896)，加上長篇大論的「序」，傳達推動道德復興與力挽清朝頹勢之熱切意圖。傅蘭雅的翻譯既具有時代話語模式的代表性徵狀，又具有實質介入而影響當時知識分子思維模式之功能。關於社會的政治經濟治理與思想的馴化管束治理的時代性主導話語模式，並不僅僅出現於傅蘭雅所翻譯的這兩本書中；我們看到梁啟超、羅振玉、杜亞泉與李春生顯然承接而融合了這兩個脈絡的傳統。

重新討論晚清知識分子的知識工作、倫理觀以及政治思想，能夠協助我們檢視在此世局巨變而知識分子積極回應時代問題之際，他們的書寫如何替二十世紀中文脈絡的後續發展奠定了難以破除的概念框架，也替某種倫理治理模式提供了似乎不證自明的合理化基礎。這些概念框架與理性思維，瀰漫滲透於各種話語以及各種學科之中，被當作不必質疑的事實、原理或甚至是真理。譚嗣同、王國維與章太炎靠近佛教、傳統老莊與原始儒學的無政府主義思想的幾個例外，扣緊了個人與社會、國家關係之辯證難題，其中思想張力透露出了批判的力量，值得我們進一步去思考。文化轉型的過程，牽連了多重視野的移置與混成。本書以下章節便要逐步檢視此過程中引發的話語模式與體制化工作，以及其中牽涉的不同主體位置，以便一則充分討論中文語境之內認識型與感受性體系的轉變，再則也同時觀察此複雜結構中某一些曾經發生的獨特思想抵抗空間。

第二章

心力說的基督教化與政治經濟學：
梁啟超的新民說與倫理生命治理

本章將分析梁啟超關於「心力」的論述如何透露了一種倫理政治經濟學，而使得「國民—公民」的倫理位置成為生命治理的對象，也成為主體所被召喚而出現的位置。關於梁啟超的研究甚多，但是卻沒有任何研究觸及其心力論述之自由主義政治經濟學模式。本章將指出，當梁啟超將新民與心力納入「力」的馴化導正以及政治經濟學的計算利用範疇時，他已經以「經濟人」(homo oeconomicus)與社會契約的模式，建構了現代國民主體的概念。梁啟超結合「博愛之極點」與「私愛之本位」而達到「國家愛」的倫理位置，或是使兼有智力與德力的「心力」服務於國家的「生利」目的，可以說是世紀轉折時期典型的倫理論述模式，其中既有透過上海傳教士主辦的廣學會出版的《萬國公報》以及其他書籍的基督教化的思想治理，又有結合了亞當·斯密、密勒與斯賓塞等人的政治經濟治理。這兩股論述脈絡可以透過傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》以及《佐治芻言》來說明：前者從心的治理出發，後者從國家政治經濟出發，一個由內而外，一個由外而內，而兩條路徑的匯聚點，正是國家對「國民—公民」的治理邏輯。這兩股脈絡在梁啟超的新民論述中充分展現，也顯示了十九世紀中文脈絡關於「心」的兩種代表性詮釋模式，一種特屬於東亞脈絡的倫理政治經濟模式，其底層則有民族主義的色彩。

值得注意而必須先提出的是：梁啟超所挪用的倫理政治經濟模

式，早已經鑲嵌於十九世紀日本膨脹論的話語邏輯之中。因此，若要充分理解並討論梁啟超啟蒙話語的意義，我們必須先討論他所介入的主觀歷史時刻，以及此時刻所牽動的特殊歷史條件與話語脈絡。

(一) 梁啟超所介入的主觀歷史時代

(1) 1895 後的世界崩毀與情感激動

梁啟超是晚清推動變法的知識分子中最為積極者之一。1895年梁啟超與康有為以及其他舉人共同撰寫《公車上書》，推動變法，創辦《時務報》，持續刊登變法通議各篇文章。然而，1898年戊戌變法僅維持一百天即告失敗。梁啟超隨同康有為流亡日本，滯留日本十四年。定居日本期間，梁啟超學習各種西方知識與憲法概念，先後創辦《清議報》與《新民叢報》等大眾刊物，大量以中文介紹日本明治維新以來的現代觀念，造成深遠影響。

戊戌變法導致梁啟超的同門好友譚嗣同被處決。梁啟超在〈《清議報》敘例〉(1898)一文中慨嘆：「我支那國勢之危險，至今日而極矣。雖然，天下之理，非剝則不復，非激則不行。晚近百餘年間，世界社會，日進文明，有不可抑遏之勢。抑之愈甚者，變之愈驟。遏之愈久者，決之愈奇。」梁啟超雖然為譚嗣同之流血犧牲哀嘆，但是，他也指出譚嗣同等人殉難之事，「乃所謂一聲春雷，破蟄啟戶。自此以往，其必有仁人志士，前仆後起。以扶國家之危于累卵者，安知二十世紀之支那，必不如十九世紀之英、俄、德、法、日本、奧、意乎哉」¹。在譚嗣同死後九十日，梁啟超為譚嗣同的《仁學》作序寫道：「嗚呼！此中國為流血第一烈士亡友瀏陽譚君之遺著也。」他引述其師康有為的教誨：「以求仁為宗旨，以大同為條理，以救中國為下手，以殺身破家為究竟」，而將《仁學》的地位放置於康有為所宣揚的無政府主義

式的大同理想與「殺身破家」的取徑，認為這是革命之開端。²

身處世局巨變時期，梁啟超感觸甚深，此焦慮感從他的文字中亦可體會：

逝者如斯，禍已迫於眉然，泣將何及，莽莽千載，念來日之大難，茫茫九州，見夕陽之無限。豈一治一亂，昆明無不劫之灰，抑人謀鬼謀，精衛有未填之海，卷歐風與亞雨，驚咄咄其逼人，營菟裘與冰山，夢夢而視我。嗟夫，嗟夫！千年遼鶴，望人民城郭以愴神，何處銅駝，向棘地荆天而長涕，不辭瘞口，聊貢罪言。父兮母兮，胡寧忍予，墨耶淚耶。長歌當哭，知我者謂我心憂，不知我者謂我何求，悠悠蒼天，此何人哉。³

這種激動，使得梁啟超在〈中國積弱溯源論〉一文痛陳中國積弱的理由是不知道國家與天下的差別，國家與朝廷的界限，國家與國民的關係，以及中國風俗的積弱根源，包括奴性、愚昧、為我、好偽、怯懦、無動，以及治理之政術。梁啟超批評中國歷來四種治理之術，例如馴民、餵民、役民、監民，使得人民處於桎梏之中。⁴

梁啟超旅居日本期間，一則對於日本當時稱呼中國之「老大帝國」，甚有所感，而慨嘆中國垂垂老矣，再則也深受日本當時盛行的擴張論述所影響，而以瑪志尼(Giuseppe Mazzini, 1805-1872)所提倡的少年義大利，再三召喚「少年中國」的興起。帝國的老成，如同保守多慮而灰心怯懦苟且怕事的老人，新生的少年則充滿希望，富進取心，朝向未來，凡事敢破格，氣盛豪壯，好冒險，能創造世界，覺得無不可為之事。梁啟超呼籲中國的未來是中國少年的責任，揮別老朽的中國也是必然之勢，就像是一棟房舍即將更換屋主：「而我今日始

入此室處，將遷居者，中國而為牛、為馬、為奴、為隸，則烹鬻鞭撻之慘酷，為我少年當之。中國如稱霸宇內、主盟地球，則指揮顧盼之尊榮，惟我少年享之。」⁵

為甚麼梁啟超可以說中國處於少年階段？他的說法是，唐虞之前，中國處於「胚胎時代」，殷周是「哺乳時代」，孔子以降一直到晚清，都是「童子時代」，逐漸發達，「而今乃始將入成童以上少年之界。」⁶梁啟超的說法構想了一個維持數千年的童稚時期，無法令人不覺得訝異，然而，此千年停滯說，自然是復述了當時自黑格爾以降到內藤湖南的流行史觀⁷。梁啟超說明此成長的遲滯，是由於「歷代之民賊」而「窒其生機」。歷代更迭的朝代，是「一家之私產」，朝廷有其老年時代，而梁啟超認為中國的「國家」當時才開始萌芽，所以，「天地大矣，前途遼矣，美哉我少年中國」。梁啟超描繪了興起中的少年中國的圖景：

紅日初生，其道大光；河出伏流，一瀉汪洋；潛龍騰淵，鱗爪飛揚；乳虎嘯谷，百獸震惶；鷹隼試翼，風塵吸張；奇花初胎，喬喬皇皇；干將發硎，有作其芒；天戴其蒼，地履其黃；縱有千古，橫有八荒；前途似海，來日方長。美哉我少年中國，與天不老！壯哉我中國少年，與國無疆！⁸

梁啟超在〈十種德性相反相成義〉也提及唯有中國之少年，能夠以新學說與新道理來「洗數千年之舊毒」⁹；〈英雄與時勢〉中慨嘆英雄造時勢，時勢亦造英雄，「我同志，我少年，其可自菲薄乎？」¹⁰；〈論強權〉中強調強者之權利（the right of the strongest）是生存競爭優勝劣敗所必然，文明之發展是朝向人智發達，被統治者與平民、婦人，都逐漸會擁有強權而人人平等的太平世¹¹；〈豪傑之公腦〉則提出服公理與

時勢者，才可以成為豪傑，而若眾人皆為豪傑，「風起水湧，雲合霧集，不謀而自同，不招而自來，以立於成此一目的之旗下」，而豪傑的「公腦」便是國民的公腦，「千百億萬人如一人」，可以成就任何的天下事。¹²

從潛龍乳虎、鷹隼奇花一般的少年激越想像，到對於豪傑強權以及凝聚力量的「公腦」之渴望，都可以讓我們理解梁啟超所以會提倡「尚武」精神與國民「元氣」的情感狀態。更值得我們注意的，是這些文字中自然流露出對於英雄與時勢、強者權利、少年新生、「公腦」以及「太平世」等概念的挹注。

撰寫這些文章的梁啟超當時年僅 27 歲，兩年前才被皇帝召見，面呈《變法通議》，獲頒六品卿的官銜，負責辦理京都大學堂以及譯書局等事務，可說是仕途通達，意氣煥發。然而，變法僅維持百日，而狼狽去國，好友譚嗣同甚至為此殉難。年輕時的激動，使他深受德富蘇峰所吸引。此時前往日本的梁啟超，正好進入了「膨脹論」的話語脈絡，尤其是德富蘇峰的論點。

(2) 德富蘇峰與 1895 前後的日本膨脹論

德富蘇峰是日本政治家，先後創辦《國民之友》與《國民新聞》兩份深具影響力的報紙，大量發表從自由民權的啟蒙思想到極右的國家擴張的論點，包括 1894 年的《大日本膨脹論》，以及持續到大東亞共榮圈時期的興亞大義、舉國一致、大日本文學報國等等論點¹³。在 1894 年的《大日本膨脹論》一書中，德富蘇峰以歐美帝國人口與土地擴張為例，將日清戰爭視為日本國土擴張的「最好時機」，若遲疑而不把握時機，反而會陷入厄運。他鼓吹在此決戰之刻，日本應該一改其「放逸、慢惰與墮落」的習性，戰爭可以激發國民的熱情，使三百年來因鎖國政策而「收縮」的日本，得以藉此機會膨脹擴張。

他強調，如果北邊可以佔領旅順，南邊可以佔領台灣，那麼日本便可以擁有控制東洋的霸權以及掌握和平的主導權¹⁴。德富蘇峰並強調，日本維新以來，僅僅打開了鎖國的枷鎖，人民的精神仍舊受到支配；日清戰爭以來，人民的精神隨著日本的擴張而被打開，才是「精神的開國」，才可以改變文明的腐敗與精神元氣的腐敗，革新醉生夢死的人心。相對於清朝「冥頑不靈」而如同「半死的侏儒」，德富蘇峰所看到的日本是充滿志向、元氣與活力的「精神帝國」的建設，是全體國民的「大活動」¹⁵。《大日本膨脹論》延續了他在《將來的日本》一書中對於日本發展的期許，也預示了日後他所展開的「亞細亞孟祿主義」以及大東亞共榮圈的觀點。¹⁶

德富蘇峰的〈大正の青年と帝國の前途〉一文是典型的日本擴張論與帝國合理化的論述。此文中，他以「國家是安心立命之地」為訴求，從日本被迫「不自然開國」，各國大砲隨著通商貿易的入侵而引發的「屈辱」與「慚惶」，作為「日本國辱史」的敘事起點，開始展開帝國擴張的必要性，而逐步導向「帝國主義是國民的本能」之說法。德富蘇峰列舉從江戶晚期一直到明治時期的帝國話語系譜，包括佐藤信淵在《混同秘策》中的帝國「卓識」，橫井小楠的「王道的帝國主義」與「精神的帝國主義」，佐久間象山參考彼得大帝而融會西洋兵法與砲術的國防策略，吉田松陰具體預示北海道的開拓、台灣與韓國納入版圖、南滿洲以歸屬日本勢力範疇等對外政策，橋本景岳以經世之謀略建立同盟國的交親關係。在德富蘇峰的呈現中，配合這些帝國論述的發展，則是維新改革的政策與明治到大正的進步秩序，其中福澤諭吉的自尊獨立與愛國心的觀念，中村敬字的西洋立志與品行，新島襄傳播的殉道志士、獻身精神，森有禮的國體教育與體育推廣，到教育敕語的經典化，都是具有卓越貢獻的代表性人物與關鍵點。德富蘇峰進一步批評大正時期間歇而消極的帝國主義，以及思想與行動的不徹底。

他也批評當時青年的惰力、耽溺、煩悶、虛無與醉生夢死。他認為帝國面臨了危機，需要青年的投入，來實踐亞細亞門羅主義。對德富蘇峰來說，亞細亞主義的「小乘」使命是東洋的自治，「大乘」使命則是實踐四海兄弟萬邦一家的理想。德富蘇峰甚至透過對照德國的軍國主義的成功以及德國民族的「獨逸魂」，而指出德國強大的理由在於其徹底實踐、實用精神、擅於組織、同心協力，以及簡樸剛健的大無畏氣概。德富蘇峰呼籲日本青年要有積極的愛國心、尚武精神、實行軍事教育、鍛鍊體力，全民皆兵，以便完成此時代使命。¹⁷

這種以超越國家的帝國空間為己任的心態，是結合了天下概念以及國際秩序重整的論述模式。德富蘇峰所說的亞細亞門羅主義論點，是參考門羅總統發表於1823年的門羅主義(Monroe Doctrine)而展開的。門羅主義表明歐洲列強不應再殖民美洲，或涉足美國與墨西哥等美洲國家之主權相關事務。對於歐洲各國之間的爭端，或各國與其美洲殖民地之間的戰事，美國則保持中立。不過，美國這種霸權式的態度卻引起美洲其他國家的強烈反感，例如中南美洲。美洲門羅主義其實意味著美洲內的強權國家可以殖民美洲內的弱勢國家，而不容許美洲外的國家干預。此外，門羅主義所揭示的歐洲與美洲兩種對峙勢力的配置模式，正好是施密特(Carl Schmitt)在《歐洲國際公法中的大地法》(*The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*)所分析的國際秩序與國際法的態勢。施密特所構想的大空間(reich, realm)，是以同質性作為基礎所劃定的空間。此空間疆界之外的是敵我對抗的殊死戰，而在此空間疆界之內的是非敵我對立的兄弟之盟，可以維繫和平。施密特指出，在基督教世界中的戰爭和與敵人的戰爭不同，在基督教世界內的戰爭不會毀滅整體秩序。因此，如何避免毀滅性的國家之間的戰爭，就要靠超越國家的大空間之劃分，並且建立國際法的概念，以便透過法的規範，來維繫國際秩序。施密

特指出，「法」(nomos)不只是律法而已，其字根 *nemein*，既有分配、測量、分割、豎立疆界城牆以及建立秩序等動作，也有命名、拿取、佔取土地等意涵¹⁸。由此可見，新世界的佔取以及新秩序的建立，首先是要對此世界建立命名的程序以及疆界的劃分。因此，新世界的興起，土地的占有與重新劃分的原則，其實是從神學世界轉向立法世界。國際秩序的精神便建立於此，門羅主義也是在歐洲與美國對峙之下的勢力平衡的主張。

日本這種以區域內和平為理由而進行區域內統合的帝國觀，正如德富蘇峰所說，最初是由被稱為大亞細亞主義的創始者的佐藤信淵在1823年寫成的《混同秘策》(こんどうひさく)(又稱《宇內混同秘策》うだいこんどうひさく)所具體提出。此書以日本皇國為宇宙創始的中心，展開以日本為中心的經緯擴張、南向征服的論點。書中充滿吞併四海、征服萬國的英雄主義，以及為了杜絕優勝劣敗而貪婪擾奪之禍亂根源，而必須富國強兵、征服宇內，以便達到平和世界之說法。其併吞策略具體提出從滿洲開始，進而南向吞併台灣與寧波，最後之遠程目標則是佔取歐洲¹⁹。佐藤信淵在1823年寫成的《混同秘策》可以說是亞洲門羅主義的先驅。1840到1842年間第一次清朝鴉片戰爭之際，佐藤信淵便提出了日清聯合以對抗歐美的政策。明治政府1868年「對外和親、宣揚國威」的公告，更清楚地呈現其獨立發展與富國強兵的政策之下的擴張主義。薩摩藩武士西鄉隆盛的征韓論與征台論，便是清楚的例子，後來的牡丹社事件以及其所牽動的亞洲秩序的轉移，更是其後續發展的結果²⁰。1895甲午戰敗事件後的割讓台灣，只是此亞洲秩序重整的必然過程，其合理化論述，也早已經在1823年佐藤信淵的亞洲經略說所鋪展的帝國視角中被奠定了基礎。

日本對於亞洲秩序的重整，不僅只是進攻牡丹社或是殖民台灣。二十世紀初大量出現各種透過協同主義的說法而鋪陳的大亞細亞主

義，也正是延續國際法以及門羅主義而展開的亞洲模式門羅主義。1918年美國總統威爾遜(Thomas Woodrow Wilson)所提出的十四點和平條約中所強調的民族自決的概念，包括全世界各大小民族皆可自行決定自己歸屬的政府體制、執政政黨組織、政治環境與命運，其他國家與政權不得介入等等論點，更掀起了另一波大亞洲主義論述。1917年《東方雜誌》刊載了張君實所翻譯的〈亞細亞主義〉這一篇文章所凸顯的民族自決之重要性，並不只是「糾合亞細亞之勢力，獨據東方，以排斥歐美之勢力」，而更強調為了此「維新精神」的時代性表現，使亞洲民族各遂其正當自由之發展，而得容於世界文化，因此提出必須結合中日兩國，展開亞細亞的文化²¹。浮田和民在他的〈新亞細亞主義：東洋孟祿主義之新解釋〉一文表示，德富蘇峰所提出的「亞細亞孟祿主義」，強調「亞細亞之事，由亞細亞人處理之主義也。所謂亞細亞人云者，日本國民以外，均無膺此任務之資格」之說，雖然引人疑慮，不過，考慮其解釋，也不得不表示贊同：

東洋人之不自治者，乃無自治之能力也。故無人而憤慨白人之跋扈，不如反省東洋人士之無能力。然東洋人士，孰有能與白人抗衡，而行使其自治之能力耶，是則日本國民之責任也。²²

因此，浮田和民主張新亞細亞主義要參照美國門羅主義的精神，不容許歐洲列國干涉亞洲之事務或是設置新殖民地，合眾國不應干涉亞洲諸國之內政等等，並以維持現狀為第一原則。浮田和民繼續補充，雖然維持現狀是第一原則，然而變化乃不可免的現象。因此，如果有交換領土之情形發生，其必要條件為「獲得新領土者，宜屬諸以亞細亞為本土之國家。」浮田和民甚至提出除此消極條件之外，必要時亦可

使用「積極」手段：「設令亞細亞中之一國，發生內亂，歐美列強，欲出而干涉之。則日本當先用其積極手段，史列強無干涉之必要。」²³ 浮田和民強調日本人應該先拋棄「以中國獲數州置於日本勢力範圍之小政策」，而要在政治上以「東洋保護者之責任」，經濟上以「平等利益均普之相互主義」，與中國締結經濟同盟。浮田和民並主張以「汎亞細亞會議」來決議亞細亞問題，新亞細亞主義之要點，在於亞細亞之內治完全自由獨立自主，而外交事務則彼此協商。

內藤湖南在同樣的脈絡之下所提出的日本中心的興亞論，背景是他的「唐宋變革」的說法。內藤認為中國的近代始於宋朝，而宋代以後的中國千年之間處於一種停滯期，外力是打破此僵化狀態的動力²⁴。內藤湖南在甲午戰爭之後所發表了〈地勢臆說〉以及〈日本的天職與學者〉，提出了中國歷史變遷之進程顯示出文明中心由洛陽而長安，政治中心在燕京，文化中心則在江南。文化發展隨著地氣的盛衰與人文的聚散，而不斷移動，並指出，「文明之中心，今又將有大移動，識者實早已了解其間要領，此乃日本將接受大使命之際也。……（日本將）成就東方之新極致，以取代歐洲而興起，新的坤輿文明之中心，豈不在反掌之間耳？」²⁵ 內藤湖南的文化中心移動說，呼應了岡倉天心在《東洋的理想》中所說的「採擇支那的文化，以日本的精神同化之。將支那文化移往日本的土地，綻放出美麗的花朵……此花朵較其本土益加美麗之並開花結果。」²⁶ 內藤湖南之說法同樣提供了日本在侵華之戰，以及支撐了德富蘇峰模式的「興亞之責在日本」的根本說法。

內藤湖南的中國文明千年停滯說，相當清楚地反應了歐洲十九世紀的黑格爾式線性史觀，以及以生理有機論的觀點描述文明進步發展的不同階段。此觀點也充分反映在亞洲的歷史論述之中，而日本知識分子更深刻地接受了此觀點。子安宣邦曾經指出，黑格爾所構造出的東洋想像，「從根本上規定了此後的西洋對東洋、對中國的理解方

式。」²⁷子安宣邦也指出，福澤諭吉的「脫亞論」、內藤湖南的「中國千年停滯說」、新渡戶的《武士道》，都是將此線性史觀特別標舉出來的幾個代表性文本，此論點其實普遍被當時的日本文化論述所接受。東亞共同體、東亞新秩序、大東亞共榮圈，則是在黑格爾的東亞概念之下，反向操作的思維模式而已。²⁸

浮田和民的主張一面強調亞細亞各國的獨立自主，另一面則又強調日本作為東洋保護者的責任以及積極干預之正當性。李大釗隨後也發表了〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉一文，批評「大亞細亞主義」是大日本主義的隱語與變名，是要以亞洲的門羅主義來阻擋歐美，「不是平和的主義，是侵略的主義；不是民族自決主義，是吞併弱小民族的帝國主義；不是亞細亞的民主主義，是日本的軍國主義；不是適應世界組織的組織，乃是破壞世界組織的一個種子」。李大釗批評浮田和民的新亞細亞主義要以中日聯盟作基礎，維持現狀，他主張全體亞細亞民族的解放，根本改造，「被人吞併的都該解放，實行民族自決主義，然後結成一個大聯合，與歐、美的聯合鼎足而立，共同完成世界的聯邦，益進人類的幸福。」²⁹孫文於1924年發表的「大亞洲主義」，其實正是在此民族自決與民族獨立運動的脈絡之下，將埃及、波斯、土耳其、阿富汗、阿拉伯與印度的獨立運動，都納入了亞洲全部民族的獨立運動中的一環，並以「王道」描述此亞洲文化的興起，強調亞洲文化以仁義道德與正義公理之感化效果，比起西方的霸道要更有正當性³⁰。然而，此「王道」論述正呼應了大東亞共榮圈的合理化模式，將亞洲構想為一個對抗歐洲或是美洲，而有內在連帶關係的權力結構。

榮澤幸二在《大東亞共榮圈の思想》一書曾經分析，日本在開國之際，面對歐美列強的軍事力量與殖民勢力，日本知識分子清楚認知了在萬國公法(國際法)的國家關係規律化背後，其實是弱肉強食的現實

世界。因此，日本與清朝相互提攜而加強「亞細亞連帶」的論調，伴隨著遵守國際法信義原則的說法，相繼出現。榮澤幸二指出，此種既講「信義」與「正理公道」，又依循擴張侵略的亞細亞連帶原則內在的「力的政策」之矛盾原理，從明治時期到大正時期的各種論點其實是並行而相互促進：從立憲主義、武斷帝國主義到實業帝國主義，從對外軍事侵略膨脹政策到和平的、經濟的膨脹政策的轉移，都是帝國主義發展的心態。昭和時期的五族共和、王道樂土、滿洲建國神話、日本指導權與八紘一字的原理、日一滿一中的國家聯盟與三國協同主義，都造就了政治、經濟、文化與軍事的協同體制與東亞協同體的論述³¹。榮澤幸二在全書結尾處說明當日本戰敗時，他還只是小學四年級的學生，完全深信為了東洋和平而不惜犧牲個人生命的軍國少年。³²

(二) 梁啟超之新民論與心力說

一個時代造成眾多激動少年，榮澤幸二並不是唯一的例子。一個時代的迫切期待，會配合著其長時段而特有的理性思維與感性結構，透過經濟、憲法、倫理、教育等等論述與制度的細密設計與推展，呼應著背後的政治與軍事的內在邏輯：這是感性機制與思維邏輯共構的特性。梁啟超所介入的主觀位置與時代脈絡，以及他所展開的倫理話語模式，便是典型的例子。梁啟超的文字中反覆出現德富蘇峰在1890年代所主辦而甚受歡迎的大眾報紙《國民新聞》所反覆描繪的平民主義的國民精神與元氣，以及充滿擴張進取的尚武精神³³。梁啟超在前文所討論的〈少年中國說〉復述了德富蘇峰在《新日本的青年》一文中所對照的文明的動靜、進退、枯榮、校長，以及老人肉體萎靡退守而青年肉體活潑進取³⁴。至於梁啟超〈國民十大元氣論〉(1899)中所強調

的國民的元氣，就是德富蘇峰所謂的文明之精神³⁵；〈無名之英雄〉中則直接引述德富蘇峰《靜思餘錄》關於一國之人皆可為無名英雄³⁶；〈無欲與多欲〉與〈機埃的格言〉也是閱讀了德富蘇峰的《國民新聞》而重申其論點之文章³⁷；至於梁啟超在〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉所分析的國家競爭力與國土的擴張，則呼應了德富蘇峰在《將來的日本》(1894)一書的資料與論點³⁸。梁啟超所介入的主觀歷史時刻以及話語脈絡，說明了他所抄錄的德富蘇峰並不是他有意剽竊占據，而更是他呼應此世界觀而採取之積極而熱切的主體行動。

德富蘇峰對於日本「不自然開國」以及「國辱史」的敘事，對全體國民精神擴張性的要求，以及明治時期展開的家族國家觀，顯然刺激了梁啟超對於新中國與新人民的想像。梁啟超在《新民說》洋洋灑灑所鋪陳的新民圖式，也都呼應了德富蘇峰式的國民元氣與精神擴張。梁啟超的德富蘇峰式的尚武論，強調：「心力渙散，勇者亦怯；心力專凝，弱者亦強。」³⁹梁啟超甚至強調，「競爭絕，毋乃文明亦與之俱絕乎！」如果無法達到此國家之群體，便會停留於野蠻之境：「不及焉者野蠻也」。⁴⁰

然而，梁啟超的心力說與新民倫理並不只呈現其精神擴張的邏輯，更為凸顯的，其實是此精神擴張論是架構於國民道德與「生利」觀的自由主義政治經濟邏輯。梁啟超曾經以「公司」比喻國家，朝廷是公司的「事務所」或是「會館」，國家利益的生產與維持，涉及了所謂「生利」的問題。梁啟超將生產利益之「力」區分為體力與心力，心力則包括智力與德力。國家若要強盛，則必須生產，並累積利益，而其基本要素則在於人民有強健的「心力」。此處概要提及的兩點，已經涉及了梁啟超論述中一整套的倫理政治經濟學。

梁啟超的論述主軸建立於以自由為基礎的民權。他在《自由書》(1899)中的〈民權篇〉便指出：「民受生於天，天賦之以能力，使

之博碩豐大，以遂厥生，於是有民權焉」⁴¹。在《新民說》(1902)一書中，梁啟超更建立了要富國必先有強建人民的論點。梁啟超首先指出，若要對抗當時列強擴張的民族帝國主義，唯有透過民族主義，才能挽救國家；就如同半空的水瓶可以讓外部的水滲入，而若水瓶內部充滿而不留空隙，則外力無法入侵：「內力能自充塞本器，而無一隙之可乘，他水為有能入者也。故今日郁抵擋列強之民族帝國主義，以挽浩劫而拯生靈，為有我行民族主義之一策。而欲實行民族主義于中國，捨新民未由」⁴²。若要挽救國家，則必須要有新的國民：「國也者，積民而成，國之有民，由身之有四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者；未有其民愚陋、怯弱、渙散、渾濁，而國猶能立者，故預期身之長生久視，則攝生之術不可不明。欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。」⁴³

在建立富國與新民的關係時，梁啟超也建立了關於全體與部分以及國家與人民的關係。這種身體化的國家想像，恰恰符合於梁啟超在談論盧梭(Jean-Jacques Rousseau)時所介紹的概念：「主權者，元首也；法律及習俗，腦髓也；諸職官，意欲及感觸之器也；農工商賈，口及腸胃所以營養全身者也；財政，血液也；出納之職，心臟也；國，人身也，全體之肢節也。是故苟傷害國家之一部，則其病苦之感，直及於頭腦，而忽遍於全身。」⁴⁴然而，梁啟超指出，這種生理循環轉動之論點，就財利而言，還可以成立，就個人自由而言，則似乎將個體限定於國家之臟腑肢節而冥頑無覺，更不用說自由權利⁴⁵。因此，梁啟超指出，除了生理化的國體想像之外，盧梭以法律、公意作為民約之基礎，而賦予了人民其權利，則是更為重要的面向。

梁啟超的論述除了將自由與民權架構於生理主義的國家身體暗喻以及法律契約關係之上，更將道德倫理關係架構於利益經濟的計算模式與法律契約之上。梁啟超強調民族之優勝在於其道德。此德性不

只是私德，而更是公德。若能夠有公德，便會有「新道德」，也就有了「新民」。因此，梁啟超從國家思想開始，逐一討論進取冒險、權利義務、自由自治、毅力進步、自尊合群，到尚武、公德、民氣、政治能力等德性⁴⁶。梁啟超的新民說所真正想要呼籲的，其實是這個改造人民的「道德革命」。⁴⁷

我們重新檢視梁啟超所鼓吹的「新民說」與「新道德」，便會發現其中穿透於其道德論述的政治經濟學模式。首先，梁啟超如何論證是什麼公德？為何需要此公德呢？梁啟超強調，「道德之立，所以利群也」。「利群」在於強固此群體，改善此群體，而使其進步——「固其群、善其群、進其群」。公德在於利群。此處，梁啟超所謂的「利群」，是什麼「群」？是如何的「利」？首先，梁啟超將群性界定為人性區分於動物之分隔線，他說：如果不能群，則「團體中不可得成，而人道或幾乎息矣」。此處，我們可看出他對於「群」的看重，似乎不能夠「群」，就沒有人性。其次，關於「群」的範圍，梁啟超清楚地將國家設定為團體的最大範圍：國家是對應於外部之單位，「國家者，對外之名詞也」，「國家之名，立之以應他群者也」。人類言語風俗以至於思想法制，若其形質與精神相異，則必然各自成立國家。人與人不能不衝突，國與國也不能不衝突。因此，為了國家之持有主權，寧可全國之人「流血粉身彌有孑遺，而必不肯以絲毫之權利讓於他族」⁴⁸。第三，梁啟超否定了以世界作為團體之存在框架。他指出，在現實世界中，各國之競爭不能停止。若停止，則文明無法進步：「競爭絕，毋乃文明亦與之俱絕乎！」如果以大同世界之理想，期待消除國界，則在無國界的範圍之內，仍有人與人的競爭，此競爭型態會回歸於原始的部落之爭，「是率天下人而復歸於野蠻也」。因此，梁啟超強調不能以世界為範圍，而必然要以國家為範圍：「以國家為最上之團體，而不以世界為最上之團體」⁴⁹。從上述梁啟超所展開的論證來看，他

將國家視為介於發展私愛與博愛的交會處，結合「私愛之本位」與「博愛之極點」，而無法達到此國家之群體，便會停留於野蠻之境：「不及焉者野蠻也」⁵⁰。梁啟超的文野之別，正建立於國家之上。

對於這個集「私愛」與「博愛」於一點的國家，梁啟超以極端感性的語氣，悲嘆中國自古以來沒有國家之概念，而呼籲人民擴充「利己主義」，鞏固利己主義，並求得「真利己」，以便能夠「保己之利使永不失」。梁啟超也透過將個人緊緊依附於國家這個群體，而將「真利己」與保國之利連結起來，也就是他所說的「利群」的道德。所謂「真利己」，必然是建立於國家之優先性。因此，若要達到「真利己」，則必然須要先養成國家思想。以此為基礎，我們便能夠理解為何梁啟超會在討論新民概念時，論及有關「生利分利」的問題。

梁啟超所討論的生利，是以國家的生產與維持為原則，而生產利益。梁啟超將生產利益之力，區分為體力與心力，心力則包括智力與德力。他並且強調「生計競爭之世界」，而以《大學》中所謂「生之者眾」，來強調國家的興衰，都繫於其生產力，所謂的「總資本總勞力」；一國若有「殖產之術」，累積財富，則國家必強盛⁵¹。當梁啟超將體力、智力與德力都計算為國家之生產力，道德倫理便成為了檢驗國家競爭力之條件之一。他甚至具體提出如何讓人民恥於不事生產，甚至能夠透過工作而得以「自新」：「其最要之著，不可不求一國中生利人多，分利人少。其轉移之次第，先求躬勿為分利者，復闡明學理，廣勸一國人使皆恥為分利者，復講求政策，務安插前此之分利者，使有自新之道，已變為生利者。」⁵²此處，個體之生產力成為道德判斷的準則，若無生產，則為人所恥；個體的智力與德力也屬於生產力之條件，所謂德力，或是新道德，牽涉了公德、對團體之義務、崇尚心力、膽力與體力的尚武精神、民氣之民力、民智、民德。因此，如何教育人民，以使其智力與德力得以增強，就是梁啟超新民計畫的核心

關切。

梁啟超除了將人民之道德納入服務於國家的生產力，以求利於群體之外，更將人民在社會中的位置計算於政治活動之中。梁啟超引用亞里士多德關於「人也者，政治之動物也」的說法，認為政治能力是人的天性，但是此天性如同生物進化之公理，若長久不用，便會日漸萎縮。對梁啟超而言，政治能力須要被培養，如果不培養，則國家無以自存。培養的方式有二，一是分工，一是合作。梁啟超強調，國家中的每一分子都需要健全而有能力，更重要的，是要中等社會的能力，使其有思想與專業。因此，他提出「分業不遷」，也就是所謂的專業分工，要求人們以專業為其專精，不要紛雜。另外，他也提出了各黨之間「相互協助」的原則。為了說明全體中之分子的關鍵性，梁啟超以人體比喻國家：「如人體然，分子弱斯全體弱，分子強斯全體強，觀支藏府血脈，各自榮養，各自發達，而健全之衛生乃可期。今者中國之人格，闕諸猶初博士也，我輩居其中為重要之一分子者，不務重其官能之所職也自效。而日冀全體之助長，其安能致哉？」⁵³

梁啟超將從屬於國家的「群性」定位為區分人與動物的德性，而他所使用的幾個比喻模式——全體與部分、身體與器官、父母與子女、公司與辦事處，則將個體的生命與國家的相對關係確立下來。此處的關係結構，牽涉了身體化與生理化的有機體與器官的關連，這也是全體與部分的關聯。個體在國家之中的契約與法的設定，更牽涉了營養物質的分配流通以及經濟交換之模式。梁啟超提出的「民受生於天，天賦之以能力」，以及將心力德性從屬於國家之利益；這種可分享而被計算的「心」，更將政治與德性重疊。顯然梁啟超並不要僅僅訴諸於牧羊人的引導或是幾個知識精英分子的經營，而更要將每一個個體從其德性自居之位置建立起來。這是主體化的根本起點。

不過，更引起我們注意的是，梁啟超將這種生理化與倫理化的國

家論述附著於自由主義式資本邏輯的政治經濟學的概念，使得心力、德力都被納入以國家為最大利益之下的計算模式，而參與了政治經濟學的邏輯。「生利」的原則以自利為起點，而以自己的利益出發並不是真正的利益，真正的利益要從更大的整體利益來計算。此更大的整體便是群與國家。當心力與德力從屬於此國家的經濟利益的計算模式之下，國家的邏輯便處於最高點。國家若要強盛，則必須生產，並累積利益。人民的道德，成為維護國家最大利益的義務。然而，當人民的倫理位置被建立於此，政治經濟學的自由主義與放任原則(laissez faire)，便是使得人民成為自己的主人，積極地自行經營此德性資本與財產。這就是梁啟超如何構想塑造新民的新道德革命。梁啟超要將人民從舊道德中喚醒，要刺激人民的競爭力，而這種倫理的政治經濟學，便構成了他的新民基礎。

在層層推進的論證中，梁啟超不時插入充滿感性與急切語氣的感嘆，例如論及國家疾病之身，提醒國民若不求攝生之道，則無法抱怨「風雪暴暎波濤瘡癘之無情」，甚至嘆道，國民如何可以不懼怕，不自我警惕：「嗚呼！我國民可不悚耶！可不勗耶！」⁵⁴對於中國歷來無國家思想，幾度表示哀痛之情：「耗矣哀哉！」「危乎痛哉！」⁵⁵梁啟超甚至以父母之關係解釋國家之必要性：「惟茲國家，吾儕父母兮！無父何怙？無母何恃兮？熒熒淒淒，誰憐取兮？時運一去，吾其已兮，思之思之兮！及今其猶未沫兮！」⁵⁶對於不知進取，暮氣沉沉的中國，更是憂心忡忡：「恫哉恫哉！吾不知國之何以立也！君夢如何？我憂孔多。」⁵⁷對於英國奧地利戰爭一起，則全國壯丁起而衛國，耗盡國帑而無憾，「反觀我國，而使我慚悚無地也。」⁵⁸每次接見從國內來的客人，問及國人情況，「未嘗不淚涔涔下也。」⁵⁹至於思及國家沒有資本，「不僅汗流浹背，淚涔涔其承睫也」，而論及聯軍進入中國，大肆剝削，「剝吾膚焉，監吾腦焉，吮吾血焉，馴使我萎黃焦萃乾枯瘦

死。」因此，梁啟超疾呼要促使國人多事生產，並強調要使大家「恥為分利者」⁶⁰。當論及國內人民缺乏毅力，梁啟超沉痛地說：「翩翩年少，弱不禁風，皤皤老成，屍居餘氣，無三年能持續之國的，無百人能固結之法團。嗚呼！有國如此，不亡何待哉，不亡何待哉！」⁶¹如上述之悲痛、急切、憂心、慚悚，充斥字裡行間。在此呼籲國民的強烈情感之下，對於大家要恥之、痛之、懼之的對象，自然就更為鮮明。

梁啟超同時也在各種傳統中國古典思想之間穿梭，尋找對應於此作為治理之術的新道德之思想資源。他數度引用孟子，例如論新民之為急務：「子力行之，亦以新子之國」⁶²，「七年之病，求三年之艾，苟為不蓄，終身不得」⁶³，論公德篇：「存心養性」，「反求諸己」⁶⁴，論自尊篇：「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」⁶⁵，論毅力篇：「禍福無不自己求之者」⁶⁶，論尚武篇：「自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣」⁶⁷；或是論生利與分利篇引用大學：「生之者眾，食之者寡」。另外亦有引用倫語、春秋、中庸、列子、戰國策、史記、墨子、荀子。然而，真正貫串全書的思想支柱，其實是梁啟超同樣引用的亞當·斯密的《國富論》、盧梭的《民約論》、斯賓塞等人。

梁啟超所召喚的安全威脅、親情挹注、人獸之辨、恥痛憂懼之情，以及他所援引的中國古籍，一再增強了他的倫理政治經濟學，而使得自由主義邏輯的資本生利與競爭，得以在個人的德性層面發生效果。此話語模式使得個人的德性與倫理生命成為可以被國家干預與塑造的材料，並以此生命材料作為有別於動物的臨界點。

梁啟超的新民說與心力說展開了一套關於「心力」的可見性體系，背後有可計量與馴化利用的心力觀，基督教化的思想淨化以及現代國家的政治經濟學邏輯，而使得以心力為基礎的倫理主體回應了國家社會的時代性呼求。這是必須進一步進行分析的問題。

(三) 梁啟超「心力說」之計量、馴化與政治經濟邏輯

(1) 傅蘭雅與心力之計量與馴化利用

梁啟超尚武論關於心力渙散或是心力專凝的「心力」，以及他討論生利時所談論可以富國的「心力」，這「心力」一詞的使用首先是來自於譚嗣同關於「心力」之吸拒說的影響。梁啟超在 1896 年《說群》的序言(1896)便提及其師康有為所說的「以群為體，以變為用」，以及譚嗣同的《仁學》與嚴復的《天演論》，是他要推演「群」之概念的直接演繹來源，「內演師說，外依兩書，發以淺言，証以實事」⁶⁸。梁啟超引述譚嗣同《仁學》中諸行星群以及各生物之「原質」由於愛力相吸的公理，而得以形成器官、身體、家庭、社會、國家等群體。梁啟超說，既是群體，就應該有群學：

若是夫群者萬物之公性也，不學而知不慮而能也。然而物固有以不能群之故而催壞散滅者，若星而殞，若氣而散，若草木而枯，若人畜而死，其故何也？凡世界中具有二種力：一曰吸力，二曰拒力。惟彼二力在世界中不增不減，迭為正負，此增則彼減，彼正則此負。於是乎有能群者，必有不能群者，有群之力甚大者，必有群之力甚輕者，則不能群者必為能群者所摧壞，力輕者必為力大者所兼併……凡言王國者，號曰土崩，曰瓦解，離群之謂也。⁶⁹

顯然，在此處，梁啟超已經清楚鋪陳為了「群」而要講求「力」的群學概念。若不要土崩瓦解，就不應該離群，而應該合群。這個「群」的概念，已經是以「國」為其架構。我們已經注意到梁啟超此時的論點

呼應了西村茂樹 1886 所出版的《日本道德論》中強調人心之腐敗渙散與國家盛衰治亂密切結合的論點，也呼應了井上圓了所指出的意識性是勢力的本性，而進化便是要將此意識性表現出來。井上圓了以佛家概念解釋分子與元素的分合聚散是由於「勢力」，世界的變化不是受到物質支配，而是受到「勢力」支配，而國民應該盡的義務，便是「根據先天理想的內刺激，積極地使先天的國體之理想得到圓滿完美的實現。」⁷⁰其實，西村茂樹與井上圓了所呈現的話語模式並不是特例，而是十九世紀末流行於日本的說法，梁啟超所呼應的是一個時代性整體話語氛圍。

譚嗣同的確在《仁學》中透過「以太」的概念，說明人的筋肉血脈之所以聚合，夫婦父子兄弟朋友，以致於身、家、國、天下之維繫，眼耳鼻舌身之五官感覺，宇宙星雲運轉、聲光熱電風雨雲霧霜雪，山河海陸動物植物，都是此「以太」之相互吸引所致。不過，譚嗣同對於「以太」以及「心力」的詮釋，卻沒有梁啟超此處所展開的講求維繫生存與擴張群力的群學，而恰恰相反。譚嗣同的「以太」以及「心力」是立即生滅變化的心力，是「微生滅」，也是彼此的立即相通，是心思、意念、情感流動不居的狀態，而人的本性也因此而活潑變化。此問題將在後文分析譚嗣同以「無」為出發的「微生滅」的心力觀時，繼續討論。

此處，讓我們先進入傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》，來開始討論當時梁啟超透過譚嗣同而接觸到的傅蘭雅式「心力」概念。《治心免病法》的原著是亨利·烏特 (Henry Wood) 所寫的《心靈攝影的理想建議》(*Ideal Suggestion Through Mental Photography*)，此書完成於 1890 年，如同勸世箴言，是一本具有強烈宗教色彩的心靈治療 (psychotherapeutics) 手冊。在傅蘭雅對於心力的翻譯以及原著者亨利·烏特對於心力的詮釋中，我們不僅看到了以電力為比喻，可以馴化導正並且

可以操練利用的心力，甚至也看到了對於心力的心理衛生、善惡二元、自我暗示、自我監控以及自我改造的治理論述。

傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》由上海格致書室發售，與其他傅蘭雅所翻譯的衛生學方面的書，包括《化學衛生論》、《居宅衛生論》、《延年益壽論》、《孩童衛生編》、《幼童衛生編》與《初學衛生編》，都被益智書會納入衛生學方面的教科書，影響甚大⁷¹。大衛·萊特(David Wright)曾經指出，傅蘭雅對於西方科學其實並沒有知識基礎，但是卻有高度的好奇與自學意願。他曾經寫信給他的表妹蘇西(Susy)，描述他透過翻譯科學教科書來學習這些新知的熱情：

我一向喜愛科學，卻從來沒有時間與機會學習。現在學習科學這是我的責任，我樂於接受此責任。雖然我不可能成為一個科學家，但是我會真誠地盡量熟習其中的幾門知識。我已經開始研究並且翻譯了三門科目。上午，我處理了煤礦的種種問題，而下午我進入了化學，晚上則是聲學。⁷²

由於傅蘭雅對於新發明的強烈興趣，因此他是第一位將留聲機進口中國的人，也是第一位使用電話的人。他還學會了使用照相機，也教會了不少中國人沖洗相片。1890年代他在上海格致書院講授人體生理解剖學、礦學、動物學時的幻燈講演，吸引了大批的聽眾，轟動一時⁷³。譚嗣同是《格致彙編》的讀者，1896年到了上海，刻意拜訪傅蘭雅，參觀了許多科學儀器、化石、計算器、X光照相，也獲得了《治心免病法》一書，感受深刻，這是促成他撰寫《仁學》的主要因素之一。

傅蘭雅將亨利·烏特所提及的幾個思想相關概念，例如思想的力量、心靈活動、心靈操作、純粹理想、更崇高的精神自我等，都以「心力」翻譯⁷⁴。「以太」ether是《治心免病法》中解釋「心力」的一個基本

概念，亨利·烏特將「以太」描述為電波，是傳導思想的媒介⁷⁵。「以太」這個詞彙原本出於希臘文 *aether*，是西方古典思想假想的一種純粹物質，充滿於宇宙中，被視為靈魂的構成物質。現代物理則視以太為物質最小質點，瀰漫於空氣中，也是聲音、光線與電磁波的傳導媒介⁷⁶。大衛·萊特指出，十九世紀中後期的西方科學家都接受此「以太」說，甚至也在「以太」的概念中尋求非物質性而具有神秘主義的精神屬性。當時傳教士介紹西方科學概念進入中國時，多半同時將基督教思想納入科學思想，並利用中國傳統思想來說明西方科學的新概念，例如他們利用中國傳統思想的「氣」的概念，來解釋此「愛攝力」或是「愛力」，太陽之「氣」吸引萬物，正如上帝的愛拯救世人；而耶穌基督的門徒對耶穌的愛，也正如行星受到太陽吸引力而繞行一般⁷⁷。《治心免病法》的原作者亨利·烏特是美國十九世紀中期的作家，他顯然也在此脈絡之中，因此也使用「以太」的概念說明思想的傳遞。傅蘭雅的傳教士背景使他與同時期被基督教化的現代科學論述有十分自然的相近性，也使他樂意引介這些思想。

為了解釋「以太」，傅蘭雅在翻譯亨利·烏特的《治心免病法》之時，補充了一段《治心免病法》原本沒有的文字：

考萬力之大，以人思念為最。思念有變化，其有相關者最繁。近西國考知萬物內必有一種流質，謂之以太，【無論最遠之恆星中間並非真空，必有此以太滿之，及地上空氣質點之中，亦有此以太。即玻璃罩內用抽器筒盡其氣，亦仍有之。蓋無處無之無法去之。如無此以太，則太陽與恆行星等光不能通至地面。如聲無空氣則不傳。此可用抽器筒顯其據空氣傳聲。】以太傳思念，同一理。不問路之遠近與五官能否知覺之事物，凡此人發一思念，則感動以太，傳於別人之

心，令有此思念。一遇同心，則彼此思念和合。如遇相反則厭之而退人，雖不覺思念有形聲，然實能感通人心。此理常人皆知而不明，夫思念不可作為空虛，須視如金石之實。然以金石比，則金石猶如朝露，惟思念乃真實耐久也。⁷⁸

上引文字中的括弧內段落便是出於傅蘭雅與徐壽共同翻譯大衛·威爾斯(David Ames Wells, 1828-1898)的《化學鑑原》(*Principles and applications of chemistry*)(1862)⁷⁹。《化學鑑原》介紹的以太概念是充塞於宇宙的最小質點，電波、聲波與光線都藉由以太而得以傳導。在翻譯《化學鑑原》這本書時，傅蘭雅也將威爾斯所介紹的元素之間的吸力(attraction)翻譯為「愛攝力」，簡稱「愛力」：「萬物之質今所不能化分者，名為原質。……質點各自相引，至極親極切而化合也，相引之力名為愛攝力。」⁸⁰傅蘭雅也利用此愛力說明上帝對世人的愛：「至今常有愛力大者，能成永不能成之事，此亦非異事，亦因天賜。……總之愛心亦為萬物之公法，能引人心與天心合，與眾人之心合，轉禍而為福也。」⁸¹

傅蘭雅對於《治心免病法》的翻譯十分自由，夾議夾敘，除了常常插入一段他自己在其他譯文中的文字之外，也時常自行發揮議論，或是乾脆省略冗長的原文。他急切的想要向晚清讀者傳達現代科學知識的重要性，因此在翻譯亨利·烏特說明思想之力如同電力而可以被利用與控制時，他又補充一段文字，說明電力的效用，似乎深恐晚清讀者不取信於他：

初人聞電能運車舟，能發大光成燈，能發大熱化煉金類，能治病，皆疑作空談。後常見則信用而受益電力大矣。然人思念之力，較之更大而靈，人初不明，亦作空談，不料將來其能力必大勝於電矣。⁸²

傅蘭雅並將思想規訓與思想控制(thought discipline and control)的程序翻譯為「操練治心之法」，而攜帶了身體肌肉操練的概念：

總之心之思念可用操身法操練，身之肌肉腦筋合法操練，則能結實免病，否則弱病易乘。惟思念亦然。常操以善，則心堅壯不生惡念。⁸³

此外，傅蘭雅還將具有煽情效果的新聞標題補充上了具體細節：

夫惡念經心則存其影於心，如照相之留相於玻璃或紙面。同理，固禁之不入為最要。各新聞紙所載論說事實，戰爭傷殺、作奸犯科、災患疫癘，諸不善事十居其九，閱於目惡照於心，則亂莠滿田，不能復望五穀之生長也。⁸⁴

在傅蘭雅的翻譯中，他將自己所看到的晚清社會影像也放置於譯文中，使得他的讀者如臨其境；而且，此「境」正是傅蘭雅與中國讀者所共同身處其中的巨變時局。

最具代表性的傅蘭雅式翻譯，便是他在此書中大肆發揮他對於鴉片煙癮的批評。此書的翻譯出版正是在甲午戰爭之後一年。傅蘭雅在甲午戰爭之後，積極強調中國需要透過教育，使道德與精神得以復興。他甚至於1895年在《萬國公報》刊登徵求「時新小說」之啟事，希望透過小說喚起人們對於鴉片、纏足與八股文等「三大害」之革除⁸⁵。傅蘭雅一向都翻譯現代科學理化之知識，此時主動選取並翻譯亨利·烏特之小書，加上長篇大論的「序」，其實正是為了傳達此道德復興之熱切意圖。亨利·烏特原書之序相當扼要，共五段文字，僅介紹此

「醫心法」的原則，並沒有討論有關中國鴉片煙癮的問題。但是傅蘭雅譯本中的「美國波斯頓城烏特亨利自序」，卻多加上了七段自行發揮之議論文字，比較「泰西」醉酒之徒與中國鴉片之害。⁸⁶

傅蘭雅的序文強調，若要醫治酒癮與鴉片癮，只有靠「治心」，甚至戒鴉片院之章程亦應以「治心」為主。「泰西各國近來醉酒之徒，年增一年，而中國鴉片之害亦更甚於前。」「人心與天心同，天無病，人亦無病。身有癮，非天意也，惟心無病」。所謂治心之法，便是將「善念之字樣編成訣要」，在戒煙院中張貼，並將字樣放大，「令人目見而耳聞之刻入心內」。於是，標語式的自我暗示與自我改正，成為治心之不二法則。

此書中身心二元以及心主身僕的上下層級之分非常清楚，而這種身心二元以及醫心與治心的論點，其實是有其基督教意識形態的背景：一般人「誤身為人」，實際上「一人實為兩物，一為身，一為心，有上下貴賤主僕之分也」。「人心與天心同，天無病，人亦無病。」⁸⁷以「天心」來檢查人心，並且掌管與控制身體的行動，亦是順此基督教化之邏輯而展開的論述模式。然而，亨利·烏特所提出的具有宗教色彩的心靈治療方案，透過傅蘭雅的翻譯，加上具有現代科學知識的以太說，可以如同肌肉一般鍛鍊的心力，以及具有臨場感的亂世新聞圖像，使得書中所介紹兼有治療與治理的「治心」概念，立即被當時的知識分子所歡迎。

(2) 亨利·烏特之醫心運動與思想淨化

傅蘭雅(John Fryer)所翻譯的《治心免病法》的原書名是《心靈攝影的理想建議》(*Ideal Suggestion Through Mental Photography*)，此書作者亨利·烏特(Henry Wood)是美國十九世紀中期興起的新思想運動的啟蒙者之一⁸⁸。我們可以透過這個基督教化的新思想運動，來進一步理

解《治心免病法》的話語邏輯之背景。

「新思想運動」(New Thought Movement)是盛行於美國十九世紀末到二十世紀初期以基督教論述為基礎的思想運動，強調人的生物性，而認為思想與宗教都會依循進化原則，從低等狀態進化到高等狀態，並且深信人可以透過積極正面思考與心靈自我規範，將上帝之善透過自身而展現出來。新思想運動提倡者一般通稱此運動為心靈醫療、心靈科學、神聖科學、精神科學⁸⁹。研究此新思想運動的貝蕊·賽特(Beryl Satter)曾經指出，新思想運動在1879年的會員大會只有26名成員，1906年擴張為86,000成員，而1926年已經增長到了202,000人，1936年則已經有了269,000人⁹⁰。顯然此運動在世紀之交吸引了相當多的群眾。新思想運動發起人之一瑪麗·貝克·艾迪(Mary Baker Eddy)於1888年發表演說，提出了罪惡、疾病、死亡都不是絕對的現實，而只是我們感知所造成的錯誤。真正的科學可以摧毀所有錯誤，包括罪惡、疾病與死亡⁹¹。這是在新思想運動中相當具有代表性的言論。新思想運動試圖教導民眾有關心靈的創造力，以及如何控制心靈與周遭的世界。控制心靈的第一步，就是要忽視感官所接收到的訊息，因為這些訊息時常會誤導我們的判斷。賽特指出，雖然此新思想運動在三〇年代便已經漸漸走下坡，但是其核心論點——思想即是力量(thought-as-power)，心靈的力量可以改變環境——則持續擴散。根據賽特的看法，新思想運動所代表的正面思想甚至成為二十世紀美國消費資本主義的基本意識型態。⁹²

亨利·烏特便是這股新思想運動的創始者之一。撰寫《新思想運動史》同時也是新思想運動鼓吹者的杜勒瑟(Horatio W. Dresser)指出，亨利·烏特是第一位將新觀念帶到大眾的作者⁹³。亨利·烏特對於「心」的詮釋，很明顯地是被架構於十九世紀進化論與心理衛生的意識型態之中。全書主要部分在於申論「不合之思念有害於身」⁹⁴。亨利·烏特

指出，正如聖經所言，「人的靈都被遮蔽」，而人的「惡」是思想或知覺之遮蔽與偏向所造成，都是意識之誤導。因此，心靈治療就是透過思想的規訓與控制，來治療被遮蔽的心靈，以便釋放心靈的力量。⁹⁵

亨利·烏特為了展開此心靈治療的理論，首先建立了人的身體是「心」的殿堂之論點：人是神的手工藝品的極致型態，是神聖建築師的傑作。人是一個小宇宙，是自然宇宙的縮影，是從神的本質中取出一部分所鑄鑄而成的⁹⁶。由於神是善的，而神所造之物便都是善的，都是潔淨的；人既然具有神之本質，人之本性必然為善。凡是不善或是不潔淨者，都必須被導正⁹⁷。此處，善惡之二元對立十分明確，由神定義的「善」所區辨之「惡」是不可被接受的。善惡既然是二元對立，「天」便成為分判善惡的最高點。違反「天」者，便是「惡」，需要被處罰或是排除。亨利·烏特繼而指出，人並不是「有」一個靈魂，相反的，人「是」靈魂。人的身體只是暫時性的物質，具有不同層級的感知：在此感官可見的身體之後，是可感知的心靈，而在此知性區域之內，則是具有靈性的自我，是個神聖的形象⁹⁸。此處，身心二元的區分也被建立。物質生滅，心靈才是內在現實，而身體只是思想與心理狀態的巨型顯影⁹⁹。因此，心靈思想之惡，可以由身體的顯影而辨識；不健康的的身體形象，也必然顯示了不健康的思想狀態。

亨利·烏特的心靈治療法既然建立於善惡二元與身心對立之基礎，並且強調「惡」的思想無法被容許，因此，思想的管理便是必要的工作。亨利·烏特指出，人的思想有正面與負面之不同性質，正面的思想是樂觀、理想、朝向內心的，而負面的思想是悲觀、現實、朝向外外部世界的¹⁰⁰。人生病時，不是身體生病，而是其思想生病，而思想生病是自我所無法意識的¹⁰¹。為了避免思想生病，不僅有罪的思想活動需要被取代，有關失序、缺陷、肉體的觀念也都要排除。因此，過於感官化的新聞媒體以頭條標題顯示的犯罪、邪惡、疾病等資訊，都需

要被檢查與譴責，因為這些都是某種「惡」的「心靈攝影」。¹⁰²

透過顯影與攝影術之修辭，亨利·烏特的論點建立了心靈之身體化、視覺化與可見性。外部之心靈顯影，提供了內部心靈是否需要被規訓與導正的依據。因此，亨利·烏特特別強調無意識對於心理的負面影響效果，以及透過意識導引與修正無意識的作法¹⁰³。正確的思想可以帶來健康心靈的居所，錯誤的心靈狀態需要改正。因此，亨利·烏特要教導健康的思想，教導人不要想邪惡的事物，不要陷入悲觀，而只要看善與樂觀的一面。¹⁰⁴

亨利·烏特所提議的「心靈療法」的理想建議，或是所謂的「觀念暗示」，可以說是反向的「心靈照相法」，也就是以可見之思想與意識控制不可見之思想與意識。他認為要治療內心疾病，就要以「思想之力」來治療；透過長時期有意識的思想來改變內心底層的狀態。亨利·烏特建議要在安靜的房間中靜坐冥思，將他提供的重要觀念以大字書寫，貼在牆上，練習重複觀看這些字樣。此外，不僅用眼睛觀看，還要將自己完全交給這些觀念，以致於這些文字可以充滿流動於整個意識中，連閉上眼睛時，都可以透過心靈之眼看見這些字樣，使其滲透於整個身體。¹⁰⁵

此處，我們看到現代論述由外而內的思想管理與改造之「心的治理」具體方案：需要被導正的思想狀態，需要自我檢查與自我修正，也可以透過廣泛張貼標語，隨時誦讀此標語，而達成自我暗示與內化。亨利·烏特的樂觀主義與正面思想，相當程度地在現代化中文語境中被反覆重現，包括拒絕軟弱、悲觀與黑暗，認為負面思想是朝向不健康與不潔淨的，必須禁止與改正等等。亨利·烏特所建議的由外而內的「心靈攝影術」，以及可以被馴服管理的心力，更預示了現代中國的標語文化、精神重建、思想檢查、思想改造、思想教育以及精神總動員的現代治理方案；日後所謂文化清潔運動或是觸動靈魂的革命，大

量採用面對標語或是領袖肖像進行儀式性的崇拜，也正是此類自我檢查與自我暗示的「心的革命」之法。

亨利·烏特的心的治理邏輯，根本上是建立於「心」之「力」可被馴化、監控、累積、管束的立論點。亨利·烏特在書中說明，思想之力如同電力，無論遠近，不受感官之限制，思想之震動可以透過「以太」傳導，而與相似的思想產生共鳴，與不同類者產生互斥。亨利·烏特甚至提出思想如同電力，既可透過以太傳導，更可如同電力一般被「馴服」與「利用」，以服務於「善」的功能：

當我們發現了掌控任何力量的法則，我們則可馴服與控制此力量，以便可以利用此力量。電力自古以來就等著讓人類來使用，只不過人類一直沒有掌握其理。¹⁰⁶

人的思想之力既是疾病之製造者，也是疾病的治療者。思想之力的法則與電力有驚人的相同處，亦有其可被使用之處。¹⁰⁷

這個可以被馴服、管束而服務於善的「以太」、思想之力，或是傅蘭雅所翻譯的「心力」，便是關鍵問題。

亨利·烏特所提議的心靈醫療與管理之方案並不是來自他一人的見解，而是承襲了十九世紀更為廣泛的論述脈絡。威廉·詹姆斯(William James)在他的《宗教經驗之種種》(*The Varieties of Religious Experience*)曾經指出，這個「新思想運動」是強調「醫心法」的「健康心靈宗教」(Religion of Healthy-Mindedness)。亨利·烏特的心靈治療法背後，是拒絕悲觀黑暗軟弱的態度，而其底層則是建立於「心理衛生術」(mental hygiene)的邏輯。威廉·詹姆斯指出，亨利·烏特、杜勒瑟等人所代表的「新思想運動」，是一種結合進化論與宗教思想的「醫心運動」(mind-cure movement)。醫心派所發展出的心理衛生術強調光

明樂觀就是力量，思想就是「事物」(the thing)本身，思想的健康強健可以透過信心以及如同催眠般的自我暗示而達成。威廉·詹姆士同時指出，這個「醫心運動」結合了新約福音書、新英格蘭超驗主義(New England transcendentalism)、柏克萊唯心論(Berkeley's idealism)、有靈論(spiritism)、路得教派、衛斯理教派以及演化論的進步發展法則；這些脈絡使得亨利·烏特的論點表面上類似現代科學，但底層卻有強烈的宗教神秘色彩。¹⁰⁸

我們必須指出，當亨利·烏特或是醫心派論述提出了身心二元以及心靈優先於身體的同時，此論述實際上也將身體的概念上置於心靈，而將生理衛生的邏輯視為心理衛生的同構體，並以管理身體的方式管理心靈。亨利·烏特的新思想運動、醫心運動、心理衛生、思想禁忌以及自我改造，隨著傅蘭雅的翻譯，並配合著衛生學，進入了中文的語境¹⁰⁹。這種兼有進化論與思想改造的論述，其實與十九世紀同時期的思想進化、道德進化與心靈進化的論述是同一步調的。當時被大量引入中文脈絡的倫理話語，以不同立場出發，都展開了對於達爾文物種進化論的批評，強調非「物的進化」，而要求「物種協力」以及「心的進化」，而帶出了自我調適的教育改造論點。¹¹⁰

但是，關鍵的問題是：透過學科論述合理化，包括社會進化、協力說與心理衛生學，個人的思想與個人的倫理位置已經進入了被管束與治理的範疇。亨利·烏特所代表的新思想運動，以及其所銜接十九世紀以降美國自我調適與教育改造的精神進化論，透過傅蘭雅翻譯的小書以及梁啟超的闡發，正面地進入了中文脈絡。

除了此處思想與道德的主體位置被馴化與檢查的面向之外，梁啟超的新民說與心力觀還透露了另外一個更為根本而無法忽視的重要脈絡，也就是他所嵌入的政治經濟學。

(3) 心力說之國體有機論與政治經濟學

梁啟超文字中建立於「自然有機體」模式的國家概念，將「國權」與「國體」銜接起來，而使得自然身體與國家法律運作等同，盛行於十九世紀中後期的日本明治維新時期，而對晚清的維新運動有重大影響。日本文部省於1880年代大量翻譯的德國教育理論、社會理論、國家理論等書籍中，充斥了此類論述。佛朗茲(Gustav Adolph Constantin Frantz)的《國家生理學》(*Physiologie der Staaten*)是個典型的例子。無論是樋口勤次郎所說的「日本人全體都是天照皇太神創造的同胞，宛若天照大神身體裡的一個細胞」¹¹¹，或是井上哲次郎以「細胞國」的比喻來說明部分對整體的忠實之必要性，我們注意到在此論述脈絡下，個體之於社會正如細胞對身體，細胞隸屬於身體，也必須忠誠於身體。如果細胞不忠實而謀叛，則身體便會發生病變。國體亦然。¹¹²

這種盛行於十九世紀的生理主義式政治論述，其實在霍布斯(Thomas Hobbes)的契約概念與國家概念中，早就已經清楚呈現。霍布斯在《利維坦》(*Leviathan*)一書中，不僅建立了相互訂定契約與權力關係而足以抵禦外侮的主權國家模式，也建立了國家之營養與生殖的概念¹¹³。根據霍布斯的說法，國家的營養包括了生活物資的數量與分配，也包括其調理與制備，以便通過便利的渠道輸送給公眾使用。這些物資與商品來自於自然：「大家共同的母親的雙乳——海洋與陸地無償地賜與人類，或是以勞動為代價售予人類。」國家的治理牽涉了正義原則之下的公平分配，也牽涉了通過共同訂定的契約將自己能夠拿出來的東西分給別人，進行交換。這就是霍布斯所謂的國家的營養物質以及對其成員分配的問題¹¹⁴。分配與交換，要通過特定的「價值尺度」，使得一切可移動與不可移動的商品，隨著人們離開原本的住所，而到達其他地方。霍布斯說，這種物資的移動與傳遞，如同身

體中的血液流通：「它在國內人民之間周流傳用，並在傳遞過程中營養各部分。其情況很像國家的血液流通，因為天然的血液也同樣是由土地的產物構成的，而且在流通過程中一路營養人體的各部分。」¹¹⁵ 霍布斯透過身體有機體的修辭，納入了部分屬於整體以及整體中各部分的計算與分配關係，也使得身體的暗喻上置於國家契約與法律，而個人則隸屬於國家生產力。

霍布斯在《利維坦》中國家人格化的政治經濟學計算模式，是亞當·斯密(Adam Smith)的《國富論》(*The Wealth of Nations*)的主軸，也是傅蘭雅1885年所翻譯的《佐治芻言》的論述主軸。《佐治芻言》是戊戌變法以前介紹西方政治和經濟思想最為系統的一部書。康有為與梁啟超的變法通議中，有明顯的《佐治芻言》的痕跡；當時傳教士的維新建言，也與《佐治芻言》的論點有多處重複。正如《治心免病法》在中文脈絡帶來具有代表性的深刻影響，《佐治芻言》的原著《政治經濟學》(*Political Economy*)雖然只是一本並不著名的教科書，卻也相當有代表性地反映了時代主導性的觀點。《佐治芻言》全書共三十一章，從家中大小事務與經濟生產之安排布置，擴展到社會國家的經濟治理，從家政(economy)到國政，包括法律、教育、生產、資本、貨幣、銀行到國際貿易等面向之管理問題，全部都含括在內¹¹⁶。在這本書中，我們看到亞當·斯密的《國富論》所揭櫫的自由主義經濟，從個人之利益與競爭原則，到分工與互助。很明顯的，此自由主義經濟是在國家的財富與利益之下被構想與配置的。

《佐治芻言》的原著，約翰·巴爾頓(John Hill Burton, 1809-1881)的《政治經濟學》，在中國、日本與韓國有非常奇特的共享歷史。除了中國由傅蘭雅翻譯的《佐治芻言》之外，日本的啟蒙先驅福澤諭吉以及韓國的啟蒙先驅俞吉濬(유길준, 1856-1914)也都翻譯與介紹過這本書。約翰·巴爾頓是一位並無名氣的作者¹¹⁷。《政治經濟學》這

本書是他在蘇格蘭文藝復興啟蒙運動中為了作為學校教科書而撰寫的，由愛丁堡的錢伯斯兄弟(W. & R. Chambers)出版公司發行，是此公司發行的系列教科書之一¹¹⁸。福澤諭吉於1862年訪英，在倫敦認識錢伯斯兄弟，他們介紹他這本《政治經濟學》。福澤諭吉在1868年就翻譯了約翰·巴爾頓的《政治經濟學》，以《西洋事情·外編》為名出版，廣被閱讀。其中關於文明與開化的概念更是流傳甚廣。在福澤諭吉更為著名的《文明論概略》中，同樣的文野之別與自由主義政治經濟學概念再度出現，顯然福澤諭吉翻譯約翰·巴爾頓的《政治經濟學》對於其日後思想發展有相當深刻的影響。¹¹⁹

福澤諭吉的《文明論概略》有幾個核心論點：第一，福澤諭吉在展開對於文明概念的討論，以西洋文明作為文野之別的同时，他也將智德與道德納入衡量文明的準則；第二，福澤諭吉援用對於人口、物價、工資、婚姻、出生、疾病、死亡的統計學計算模式，以便討論國家興衰的整體動態變化，並且將一國國民的智德與精神力量當作關鍵因素；第三，福澤諭吉以體力作為比喻，認為要度量智德的力量，以及由一國的輿論而加總全國的智力，以便觀察革命或是變化之是否可行；第四，福澤諭吉認為國家的財富應該由國家的意志來支配，而國家的智力則須要配合國家的意志，累積國家財富。¹²⁰

這一套論述模式，清楚地呼應了歐洲十八、十九世紀以降的自由主義經濟模式，將個體以「經濟人」的方式來計算，每一個「經濟人」的生產義務在國家之內被界定，而其德性或是倫理行動也在此生產力的計算之內。

保羅·特雷斯考特(Paul B. Trescott)指出，福澤諭吉翻譯約翰·巴爾頓的《政治經濟學》，原因是其中處理經濟生活中所預設的明顯道德訴求¹²¹。葛雷克(Albert Craig)曾經仔細比較約翰·巴爾頓《政治經濟學》原文與福澤諭吉的翻譯本，並且指出福澤諭吉的《西洋事情》第

二卷僅翻譯了《政治經濟學》的前面63頁。這部分的內容是著重於家庭、人際關係、個人權利與義務等面向的議題，也就是儒家思想所一向關注的問題。保羅·特雷斯考特甚至指出，或許約翰·巴爾頓只是將萊布尼茲與伏爾泰等人傳到西方的中國儒家治理術，再次帶回到了中國。福澤諭吉、康有為與梁啟超對於約翰·巴爾頓的歡迎，正是書中他們所熟悉的道德模式。¹²²

研究東亞早期現代性「共同文本」的韓國學者梁台根也指出，約翰·巴爾頓的政治經濟學透過韓國第一位啟蒙知識分子俞吉濬的介紹，進入了韓國，而帶起了文明開化的運動。俞吉濬於1881年就讀於福澤諭吉開辦的「慶應義塾」。1885年歸國後，開始參照《西洋事情》、《文明論概略》，引介日本進化論，推廣「開化」思想，而於1895年出版韓國第一本文明開化思想的書籍。梁台根指出，在東亞地區西方知識傳播之初而引發的現代知識轉型中，約翰·巴爾頓的政治經濟學理論在日本、韓國與中國扮演了重要的角色。此書展開了關於民權、義務、文明開化以及強化夷狄文野之別的進化論觀點。福澤諭吉在《文明論概略》中預設了進化論觀點的文明開化論點，是東亞地區對於約翰·巴爾頓的主要接受模式。¹²³

不過，無論是保羅·特雷斯考特所強調的道德面向，或是梁台根所強調的進化論文明觀，都疏忽了此書在漢語圈所引發的倫理政治經濟學，以及其所引發的主體化效果。在約翰·巴爾頓的政治經濟學中，我們已經看到了主體化工作的關鍵：「政治經濟不是控制人們行為的體系，而是要發現人們如何可以被他們自然的傾向導引而完成他們的行為。」¹²⁴ 換句話說，如果這些工作違背了個人自身的原則，自然個人便不會發揮其最大的潛能去完成它。因此，政治經濟管理的重點，不是去指揮人們如何遵照規範去進行他們的工作，而是要人們自己依照自己最大的利益，自發而自由地去完成自己的工作。

問題就在於：什麼是個人最大的利益？在這一整套自由主義政治經濟學中，個人與其所身處的整體之間，必然有其組織原則，以及此組織得以保存的最高原則。這個以整體作為共同遵守與共同維護的最高原則或是最高真理，導引群體中的每一個獨立個體依照其所認定的真理與原則，自由而自發地朝向此目的邁進。在此目的之下，如同梁啟超與其同世代的人所認定並且再三闡釋的「真利己」的邏輯，不僅是個人的體力，連同他的心力，也就是智性與德性，都要從屬於此整體利益的生產原則。無論是國家或是社會，此「群」的疆界已經設定了從屬與競爭或是交換的對立關係。

(四) 生命治理與倫理政治經濟學

梁啟超於百日維新失敗後流亡日本，大量轉述德富蘇峰《國民新聞》刊載的啟蒙概念，包括自覺與自發的市民、公德與公腦、國民元氣、英雄與時勢、強者權利、少年新生以及「太平世」。中文脈絡下梁啟超的啟蒙運動與新民說，已經承接了日本當時的膨脹論、十九世紀美國基督教化的思想計量馴化與利用，以及朝向以國家為計算框架之功利主義政治經濟學式的市民倫理，這是歷史話語結構所無法避免的環節。

為什麼我要特別指出梁啟超論述背後的倫理政治經濟邏輯？為何我要強調此邏輯背後生理化的暗喻模式？原因是，我認為此倫理政治經濟學展現了東亞脈絡下特殊的倫理生命治理模式，其中牽涉了傅柯所分析的自由主義經濟邏輯以最少管理達到最大化效果的管理模式。當自由主義經濟邏輯成為個體倫理生命的管理邏輯時，個體主動成為被管理的對象，而以自主與自發的模式完成社會所要求的生產計畫。

傅柯在《生命政治的誕生》(*The Birth of Bio-politics*)一書中已經清楚指出，以最少管理達到最大化效果的自由主義政治經濟邏輯，是國家治理的原則。在此邏輯中，真理是其「市場」，此市場有其可以投資與交換的價值，牽涉了內在的衡量法則，也驅動著自動服從的生產機制。產品的價值受到這個真理市場所決定，其中所牽涉的問題是：利益在何處？有沒有效用？在什麼意義之下是有用的？什麼時候會成為無用甚至是有害的？¹²⁵ 整體的利益以及手段的效用，成為考量的準則；當人口的生產力成為管理的對象，人口的計算與移動，自然也就是司法所介入的層面，而這就是生命成為治理對象的時代。傅柯提醒我們，自由主義所謂的不干涉主義(*laissez faire*)——「任其自行為之」，其實是在一整套競爭邏輯之下操作的。在此市場經濟的競爭邏輯下，個體自由地投入此生產線，積極地遵循此利益之成長、累積、競爭、擴張與壟斷的遊戲規則。每一個體都是自我管理與自行生產的小機器。由於競爭目的之一致，競爭的後果其實是壟斷式的整體化過程(*totalitarianism*)。¹²⁶

這種自由競爭與資本整體化的內在勾連與弔詭，只有在檢視作為目的或是最高原則的資本邏輯，才能夠進行分析。傅柯說，要進行此邏輯的分析，並不是要檢驗此歷史發展進程的內在邏輯，而要分析什麼樣的收獲會被視為「薪資」(*wage*)。所謂「薪資」，就是收入(*income*)，是在衡量所有生產價值「格線」(*grid*)的準則之下，作為主動的經濟主體所獲得而可以被計算的酬勞。傅柯也引用爾文·費雪(*Irving Fisher*)的說法指出，所謂的「收入」也就是資本所產出的成品，而相對的，「資本」則可視作為一種未來收入的來源。在此計算模式之下，同樣計算為「資本」的「人力」，便同時是資本，也是能力製造的機器。如何透過教育投資來培養這些「人力資本」，也就是治理工作的重要環節。¹²⁷

傅柯的分析使我們看清楚資本的運作邏輯：作為可計算而投資之資本，也是未來可以回收的利益，此利益便是整套生產與競爭的內在目的。這種將個體建立為人力資本，尤其是將道德納入生產的機制與市場中，就是魯士托(Rüstow)所定義的「生命政治」(Bio-politics, Vitalpolitik)：「這是一種關於生命的政策，其目的並不在於傳統社會政策所提議的增加所得或是減低工時，而是將工人的全部生存情境，真實而具體的，從早到晚，從晚到早，包括物質與道德的衛生學、財產觀、社會凝聚等等，全都納入考量。」¹²⁸ 工人的生活作息、物質衛生、道德衛生、財產等等，都是計算與治理的對象。傅柯指出，二十世紀現代國家正是以最大多數人的福利以及最大經濟效益為說辭，對人民進行一套深入其生命細節的治理模式，包括健康、衛生、出生率、壽命、種族等等分類與標示系統。這套被合理化的人口管理模式，使得人民的健康狀況成為持續被檢查的項目。社會秩序的優先性，更使得個人的生命狀態不得出現混亂與不潔。當具有危險性的疾病出現時，患病者就需要被隔離。因此，所謂生命政治便意指以生命作為治理技術的對象，包括人口的計算與管理、生殖率的操控、移民與移工的處置、優生學的合理化、環境衛生的控制與心理衛生的測量、種族隔離政策、犯罪與刑罰法規等等，都是現代生命政治的不同形式，而在現代公民社會成為最為顯著的例證。對傅柯來說，十八世紀自由主義政治經濟話語的發生，便是生命政治的誕生¹²⁹。因此，從醫學理性目視(medical gaze)與科學知識的分類系統，到醫療體系、疫病管制、法令等重重體制化與空間化的作用，進而延展到個人的主觀位置與主觀感受體系的形成，其中有一套內在銜接的層層環節，而國家的管理則成為完全被合理化而隱藏的自然程序。¹³⁰

生命政治作為從外部治理轉向自我治理的轉折點，的確是個饒富趣味的議題。在傅柯晚期進入關於倫理主體的探討之前，傅柯處理

的是關於知識與真理的問題、司法制度與懲罰的社會、瘋癲與精神病學、領土安全與保衛社會等一系列問題。傅柯將現代治理模式中的「生命治理」放置於現代主體自我治理的核心位置，更觸及了現代主體的根本問題：個體如何自由與自發地發揮其作為社會成員的功效？個體的倫理位置如何被放入國家或是公民社會之中？如何被最大化的經濟效益思考模式所計算？這些都是二十世紀現代治理最常觸及的問題。對傅柯而言，起源於十八世紀而盛行於十九世紀的自由主義，尤其是以邊沁為代表的經濟效益最大化與合理化的原則，原本並不僅僅是經濟理論或是意識形態，而是針對治理模式操作的批判形式¹³¹。然而，此種發展自英國的批判性，以「政治生活」為出發點，檢視政府的管理是否好或是不好、管太多或是管太少的批判立場，卻已經十分弔詭地將人類行為先納入在「政府管理之下被指導」的範疇之中。無論是國家或是公民社會，無論是德國國家社會主義模式的自由主義經濟模式，或是美國新自由主義的市場理性，自由主義的論述都已經深深植入各種治理模式的理性化論述。¹³²

對於「經濟人」的管理延伸至其他行為領域的管理，例如婚姻、教育、犯罪，並且在其經濟效益計算模式的衡量格線之下，將有限資源作最大化效益的理性分配，意味著將所有被分配的物件視為經濟生產中的一個項目。然而，傅柯指出，這種援用「經濟人」的管理模式與衡量格線，當應用於其他行為領域時，其合理性必須持續被質疑¹³³。在特定的符號體系與現實原則中，被分配安置的「經濟人」必然依循著「任其自行為之」的原則執行其生產行動；然而此自主自發的「經濟主體」早已是此「任其自行為之」原則的客體，從屬於此管理體系的符號法則，而根本上是個明顯可被治理的人（eminently governable）。¹³⁴

經濟主體會遵循現實法則中引發痛苦或是避開痛苦的邏輯，以對自己最大的利益作為行為的原則，而這個原則就是自我保存的意志。

這個以自我保存的自由意志為出發點的選擇，有一個不可化約的退隱點 (regressive end point)，那就是痛苦與不痛苦的分界。這個分界線也是理性思維與衡量的準則。因此，傅柯說，在此體系內作為一個「自由原子」(an atom of freedom)的「經濟人」，是被此衡量準則的符號體系所決定的最小單位。從計較利益的主體 (subject of interest) 到講求權利的主體 (subject of right)，其中遵循著同樣的契約與邏輯；而所謂的契約，也只不過是利益而已。主體會為了維持其利益而進入司法結構，透過法律來維護其利益。然而，此擁有權利的主體卻因為進入此符號之法，完成個體化 (individuation) 的程序，接受了禁制，而與自身分裂¹³⁵。傅柯的分析指出了進入社會的個體，已經是被此整體所計算的最小單位，其被計算的邏輯支撐著整體的自我利益。所謂個體的自保原則早已經被整體的自保原則所定義。因此，個體化的過程正是進入與接受此整體的符號法則之程序。

在十八世紀後期到十九世紀初期，政治經濟的話語模式發生了轉折。早期政治經濟理論將經濟與政治分離，經濟不是治理之合理化模式，更不是對於行為的治理。經濟活動有其內在主權，而其發展無法被控制。十八世紀末到十九世紀初所展開的公民社會的話語模式與當時的政治經濟論述發生了共振共構的過程，而將經濟主體納入了可被治理的範疇。主權場域被「經濟人」所占據，治理之理性也配合著經濟主體之主權利益而調整。傅柯說明，歷史並不是一開始便依循特定邏輯而延展的進程，也不是一個逐漸退化的路徑，而是不斷發生中的過程。在此過程中，新的社會組織與肌理不斷被構成，引發了新的社會關係、經濟結構與政府型態。市民社會便是十八世紀末隨著政治經濟結構之變化而發生的歷史產物。但是，原本十八世紀為了要對抗政府與國家而召喚出的公民社會，卻隨著政治經濟論述、經濟活動管理以及主體概念的建立，而從公民社會 (civil society)、社會 (society) 連結

到民族(nation)的概念。在此過程中，這些概念已經被重新組織，而進入了現代治理技術之一環。¹³⁶

以傅柯的說法，在最初的政治經濟與公民社會話語中，社會關係尚不是純粹的經濟利益或是司法形式，也與國家治理理性無關。計算理性(利益)是民族主義或是國家政治的主要治理說詞。然而，以國家利益(raison d'État)為前提之理性逐漸不足以支撐其治理技術，因此強調經濟主體利益的自由主義便取而代之，成為二十世紀另外一種主要治理技術之合理化模式；其背後運作之動力，已經不是每一個人的利益或是真理，而是以真理面目出現的歷史過程，其所揭櫫的理性(利益)，則是以公民社會(民族國家)為前提。不同社群根據不同利益而進行的計算模式與合理化說詞之間，正是傅柯所說的「政治」之誕生。¹³⁷

傅柯以弗格森(Adam Ferguson)古典政治經濟學作為代表性文本，分析在十八世紀後期到十九世紀初期政治經濟話語模式轉折之「岔路」(crossroads)所呈現與現代治理模式不同的話語結構。然而，正是在此「岔路」，我們看到了日後國家治理模式的合理化基礎。雖然弗格森或是亞當·斯密所構想的政治經濟結構強調歷史過程自然形成的社群以及社群成員自發的同情紐帶，但是當此社群被理性化的契約與司法結構所設定的主權疆界與認同關係所規範，當社群／民族／國家的利益被視為最高原則而決定了司法契約關係，經濟邏輯與政治理性便立即結合了。因此，傅柯的分析雖然凸顯了「岔路」之處與現代治理模式不同的話語結構，其實卻也同時揭露了公民社會與經濟主體之間的權力關係，以及被凌駕於個人利益之上的經濟利益與計算理性。

這個建立於社會契約與公民社會的經濟場域以及計算理性，也正是阿圖塞所強調以「經濟人」為主體的經濟活動場域。這個馬克思曾經批評的「經濟人」受制於其欲望所導引而渴求的「對象物」，但是此

「對象物」只不過是被當時的經濟活動所提供的可見與可計算的對象，更被「對象物」背後的概念範疇所囚禁¹³⁸。問題便是：當個人將自身的利益等同於群體的利益時，無論是國家、政府或是公社，個人便無法衡量國家超出的權力，也無法抗衡國家、政府或是公社被賦予的過高權力。我們其實更需要分析所謂的群體與自由主義經濟主體如何被其同時代的話語邏輯所同構，如何讓位於脫離自身的群體組織之權力，甚至成為其權力擴張與壓迫的共謀者。

當我們將梁啟超的倫理政治經濟學放到此分析架構內來檢視，我們便可以清楚看到梁啟超將心力或是德性作為主體可以提供服務或是交換的生產力與國家資本，其經濟效益在以國家利益為優先的真理市場之下被衡量。梁啟超反覆著墨的，包括對於自由與安全的呼籲，對於敵國侵略的威脅與危險的強調，對於道德革命與從傳統解放的迫切訴求，延續德富蘇峰的「不自然開國」之「國辱史」的論點。因為「屈辱」而必須自尊自強，以及以精神來實踐具有元氣的國民本能，這種話語模式吸引了晚清的讀者。他的論述所立基的，正是自我保存／國家保存的關卡。雖然這是一個時代性的不得不然，但是，這個痛苦—不痛苦的分野，卻被合理化為道德上的必要性，其中牽連了無論是王道擴張、精神擴張或是軍事帝國擴張的話語模式。梁啟超以及十九世紀同時代人所援用的生理學模式，將人的心靈與德性當作認識與治理的對象，並且將其架構於國家生理學體系以及政治經濟學的邏輯，甚至要求其進入國力的生產線上。這種講求使用價值與效用的知識，已經在將自身對象化的同時，也將自身納入了同時代世界觀的知識體系與認識型模式。不僅是作為對象的自身，就連作為認識的主體，都已經無所脫逃於此世界之時代觀念性結構。此世界觀與作為交換流通之市場的真理價值或是資本邏輯，使得在此相對關係中依循此邏輯而出現的主體，必然是自由而自發的倫理主體。倫理主體的感性結構、好

惡之判斷與遵循真理之行為，都在自由主義經濟原則之下，依循著隱藏的「資本」邏輯，以「任其自行為之」的模式，為其所從屬的群體效力。

傅柯說得好，關鍵在於：我們真的是我們所聲稱而且自認為是的那個從屬於真理的倫理主體嗎？¹³⁹西方思想史持續對於關心自身的話語模式，展開了關於主體的詮釋學系譜。傅柯問：十九世紀努力思考自身倫理學與美學的思想家，包括施蒂納(Max Stirner)、叔本華(Arthur Schopenhauer)、尼采、波特萊爾(Charles Baudelaire)以及無政府主義思想，這些被阻隔甚至僵化的努力，是否協助我們朝向了自身倫理學的路徑呢？這些思考付出了什麼樣的代價呢？今日是否還有意義？或者，為何會失去了其意義？傅柯指出，這些在不同的歷史時期局限之下反覆重構倫理的僵化詮釋模式，令我們開始懷疑此重構倫理的可能性。

然而，傅柯並非放棄此倫理之問題，因為這是唯一可能具有政治性的根本性的抵制行動。不過，傅柯所建議的，並不是重構主體倫理學或是自我倫理學，而是要進行持續的質疑與分析的工作。他認為，除非我們檢視治理性所從屬的邏輯以及主體如何在此關係結構中被定義，我們便無法徹底分析治理性與倫理學結構的內在扣連，也無法回應最為根本的政治與倫理的問題，而這些卻是作為存在的根本環節。這就是傅柯在檢視主體詮釋話語的工作中，強調我們必須分析生命治理技術的基本立場。

生命(bios)一旦進入了群體，進入了社會化的結構，便已經遵循了此群體的價值體系以及交換邏輯，也就是話語的再現法則。我們透過此群體的話語法則體驗自身、認識自身、發現自身，並且使自身向我們自己出現。這就是主體在此世界中出現的模式。傅柯說，主體必然在此世界中出現，也會在此處透過對生命的技術(*tekhne over bios*)

而發生轉化。傅柯說，從此處作為起點，便有兩種運動的程序，這也是西方哲學傳統與話語持續關注的兩種模式：第一種運動使得世界不再被思考，而僅僅成為透過技術而認識的對象；第二種運動則是生命 (*bios*) 不再是技術 (*tekhne*) 的對象，而是在體驗、考驗以及操練與技術相互關連之處共生。西方哲學傳統的核心問題便是：掌握技術而獲得的知之對象，它怎樣才能同時是我們這些主體的真理被展現、體驗與艱難完成的地方？世界作為通過技術掌握的知識對象，怎樣才能同時是屬於真理的倫理主體「自身」被展現與體驗的地方？世界怎樣才能既是知識的對象，又是主體的體驗之地？當知識主體將世界作為技術的對象，自我體驗的主體如何能又將同樣的世界作為考驗之場所？¹⁴⁰ 傅柯在全書結尾處，在分析了西方歷史中不同的主體詮釋話語之後，提出了這一系列的問題，的確是令人深思的。世界作為知識對象與自我體驗場所之間的距離，便是關鍵問題。

傅柯謹慎地將自己的研究局限於「西方」知識系譜的主體問題。然而，難道他所分析的現象真的僅及於「西方」嗎？我們檢視中文脈絡的話語模式，難道不也看到了這些難題——尤其是在十九世紀知識啟蒙與維新運動之下所牽動的認識型的轉變與倫理主體的移位，以及這些知識分子積極引介的自由主義政治經濟學與倫理生命治理所重構的知識對象？我們不也必須思索東亞現代化過程中出現的這些問題？

自由主義的政治經濟邏輯清楚地界定了治理的問題不在於控制，而在於如何誘發個體的能力，使其主動而自發地服務於更大的群體。當此邏輯被納入了對於倫理主體的計算模式，那麼此治理的效果便會更為擴大，也更為根本。政治經濟學的核心，正是在於對個體的計算模式以及主體化的促成：當個體的德性與倫理位置被納入國家或是任何社會的生產與利益之中，這種計算模式立即也進入了主體化模

式，而界定了個人與國家—社會的關係。在梁啟超的新民論述中，此倫理政治經濟學充分被展開，成為了中文脈絡下生命政治與國家倫理的起點。

全體(total)與單位(unit)之間的關係，清楚地架構了群學的概念。康有為於1892年講到「人各分天地原質以為人」的天賦人權，此論點當時普遍被接受¹⁴¹。但是，康有為所主張的，其實是君權，他鼓勵光緒皇帝採取「俄國彼得大帝之心為心法」，學習彼得大帝的「乾剛獨斷」，「排卻群臣阻撓」，而以新國新民為目標¹⁴²。嚴復也討論全體與個人之間的關係：

所謂小己，即個人也。大抵萬物莫不有總有分，總曰『拓都』，譯言『全體』；分約『夭匿』，譯言『單位』。筆，拓都也，毫，夭匿也。飯，拓都也；粒，夭匿也。國，拓都也，民，夭匿也。社會之變相無窮，而一一基於小己之品質。是故群學謹于其分，所謂名之必可言也。¹⁴³

無論是康有為或是嚴復，其群學觀都扣連了前文所提出有關個體與整體或是「群」之間的弔詭關係。以「天」分配而共享的「人心」，以及以「天」統攝與整合的「群體」，很自然地會成為召喚人心的合理化論點。此「天」或是「群」會成為將個體同質化的抽象精神，占據此國家—民族—人民之精神詮釋，而成為權力集中的樞紐，更進而成為專制政體領導位置的合理化理據。亨利·烏特與傅蘭雅的論點正是設定了以「天」為善的原則；治理身體的關鍵在於治理其心，治理此「心」的前提，則在於根據「天」之「善」的區辨，而修正此「心」不正確、不健康的部分。改正的方式便是「治心法」，透過強化「善念」的自我暗示或是長期的機構性教化，來修正此「心」。而當此「全體」以具有統合性

與區分善惡的「天」為依歸，以「治心」為手段，我們就會看到宗教性而具有神秘主義的「群學」概念以及集權政治之可能性。

傅蘭雅所翻譯的《佐治芻言》與《治心免病法》，一個從國家政治經濟學出發，一個從心的治理出發，一個由外而內，一個由內而外，兩條路徑的匯聚點，在梁啟超作為其知識對象的新民論述與國家治理邏輯中充分展現。在「心的治理」的心理衛生以及倫理政治經濟論述模式之下，人民的思想與情感狀態成為了可見性體系之下的單位，也進入了衛生清潔的分類、規訓、治理、計算與生產的範疇。傅蘭雅所提出的「人心與天心同」以及「人心是天心的一小分」，反映了當時透過基督教思想所展開的民權說，其實是讓人從屬於「天」與「整體」，也側面呼應了《佐治芻言》以及同時代政治經濟學對於整體社會利益之計算模式。因此，從《治心免病法》、《佐治芻言》到《新民說》，我們清楚看到了心力被視為可計算、馴化、利用與導引的生產力，並且被放置於群體的經濟利益計算之中。傅柯所分析的自由主義生命政治的治理模式，已經在梁啟超以及其同時代人對於倫理主體的闡釋以及「心的治理」的構思中充分顯現。個人的心力與德性都必須被納入群／國家的生產線上，個人的倫理主體位置成為國民／公民個體化過程的認知對象，而使得個體願意自發地實踐其德性潛能，並且依據此群體所依循的真理邏輯進行決斷。倫理生命治理的模式，在此已經奠定了論述的基礎。

第二部分

「共名」之發如機括

第三章

倫理、營室與「心的進化」：
從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的
倫理翻譯

本章將透過兩份翻譯與傳播倫理學與啟蒙新知並牽涉了教科書編撰的雜誌，來檢視晚清到民國初年開始流通並且反覆闡釋的倫理話語。本章將指出，知識分子的主體實踐行動，促使其大量翻譯與引介啟蒙知識體系進入大眾化場域以及教科書體制；此實踐行動背後所牽動的主體認知圖式，透過大眾化與教育體制的過程，逐漸滲透於社會各階層。其中關於倫理話語的問題，尤其值得我們注意。二十世紀初期二十年間在中文世界初創的教育雜誌與大眾化知識雜誌的所流通的倫理話語，已經不是傳統的倫理概念，而是被十九世紀西方倫理學、政治學、經濟學與社會學等等人文知識所滲透而高度意識形態化的倫理話語；其底層牽涉的邏輯，則是如何建立國民倫理與國民主體的話語結構。

從梁啟超的《新民說》以及其他同時期的論述，我們已經看到了這種涉及新國民想像的道德位置以及自保與擴張式主體的倫理話語。但是，羅振玉創辦的《教育世界》以及杜亞泉主編的《東方雜誌》，則透過大量譯介西方以及日本的倫理學、教育理論以及教育制度，穩固了此類倫理話語。羅振玉的《教育世界》以及他在清學部推行教育體制現代化，推行教育體制現代化，包括協助張之洞執行湖北學制、新政學部與創辦江蘇師範學堂等等工作，都足以凸顯知識翻譯所引發的體制性實踐。杜亞泉在1911到1923年間主編《東方雜誌》，負責商務印書

館的出版，並且大量編撰教科書，更實踐了西方現代知識大眾化翻譯與傳播之工作。

杜亞泉曾說：「吾輩今日將奉一家言以為圭臬乎？抑將綜合諸家之說而求其匯通乎？」¹在杜亞泉十二年間的編輯主導方向之下，以及同時他在商務印書館與同仁共同編譯的上百種教科書，便是朝向綜合諸家之說並匯通的工作方向，而這些學科的引介則都朝向解決當時思想現代化以及國家問題的論述²。然而，以生物學、倫理學與政治經濟學為框架的精神進化論話語，深刻地構成了具有感性模式的倫理主體結構，以及以此主體結構為基礎的民族情感。這些浸染著十九世紀西方話語模式的各種論述，以不同面貌在當時中文世界各種學科的通俗化層面擴散，尤其是當時廣為使用的各級學校教科書，例如杜亞泉的《人生哲學》。

通俗化的公共媒體使此具有治理性與倫理化的主體論述進入大眾生活，而成為時代心態的共識主軸。在這個知識轉型與西式教育體制化的過程中，從晚清到五四時期，新的倫理觀開始被具體建立，也被各種現代人文學科相互混成與補充；知識分子介入時代變遷與知識轉型中所扮演的曖昧角色，則充分展現。知識混成之體制化與通俗化如何在中文脈絡展開，如何透過在地化的話語結構而深化並構成封閉性的主體論述，便是本章關注的核心問題。

(一)《教育世界》：羅振玉與王國維之倫理學翻譯與營室觀

(1)羅振玉與《教育世界》

梁啟超在1899年所寫的《東籍月旦》除了介紹日本各種出版物，也曾經刻意記載日本文部省所發布的訓令，其中要求中學倫理道德教

育必須遵循的倫理學六個領域：自己的倫理（健康、生命、知、情、意、職業、財產）、家族的倫理（父母、兄弟、姊妹、子女、夫婦、親族、祖先、僕婢）、社會的倫理（社會的秩序、社會的進步）、國家的倫理、人類的倫理（憲法、國法、愛國、兵役、租稅、教育、公務、公權、國際）、萬有的倫理（動物、天然物、真、善、美）³。梁啟超除了介紹日本的倫理學教育之外，也在不同文章中反覆提倡道德進化與國家富強的重要關連。在《自由書》（1899）中，梁啟超強調文明與野蠻的區分，而從半開化到文明，有其「順序而生」之「公理」，而以文明國統治野蠻國之土地，為「天演上應享之權利」，以文明國開通野蠻國之人民，則是「倫理上應盡之責任」⁴。至於建立新國民的工作，也必須從建立「新道德」開始著手。梁啟超開宗明義便指出，「國也者，積民而成，國之有民，由身之有四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者；未有其民愚陋、怯弱、渙散、渾濁，而國猶能立者，故預期身之長生久視，則攝生之術不可不明。欲其國之安富尊榮，則新民之道不可不講。」⁵因此，梁啟超的「新民論」其實是「道德革命」之論。⁶

已有論者指出，梁啟超所建立的權利義務相依、私德公德並存的思想，是受到了日本十九世紀下半期國家主義論述的影響；其中涉及道德與教育者，包括福澤諭吉的《文明論之概略》與《勸學篇》，加藤弘之的《強者的權利的競爭》，浮田和民的《國民教育論》與《帝國主義與教育》，則有更為深遠的效果，而反覆出現於梁啟超以及其他同時代知識分子的著述中⁷。然而，這些脈絡必須在十九世紀歐洲與日本明治維新論者所共構的倫理話語中，才能夠進一步討論。正如前章所仔細梳理，梁啟超論著中將自身倫理定位於社會、國家與萬有倫理之內，並且將憲法、國法、愛國、兵役、租稅、教育、公務、公權、國際等項目具體列在倫理關係之內的話語，不僅是日本國家主義論述的

影響，更呼應了歐洲十九世紀的倫理學模式。日本十九世紀明治維新時期所建立的倫理學、教育制度與教育理論，透過翻譯與體制化，而大量進入中文脈絡，更是值得仔細檢視的問題。

羅振玉所推動的教育體制以及其主辦的《教育世界》，是日本教育理論與教育體制在中文脈絡擴散而實踐的重要一環；或者，換一種說法，晚清新政中張之洞所推動的教育體制所以全面採取日本模式，羅振玉的影響不可忽視。張之洞採取日本教育體制，這是因為他認為日本教育體制體用兼備。張之洞從1898年《勸學篇》所強調的「中學為體，西學為用」，「不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也」⁸，都顯示出其體用分離的思想；也就是說，中學為體所要維繫的，是倫紀、聖道、心術等核心本質，是所謂的「國粹」，而西學則是可以變更的體制技術。張之洞針對新政所提出的奏摺曾經寫道：「考日本教育總義，以德育、智育、體育為三大端，洵為體用兼賅，先后有序，禮失求野，誠足為我前事之師。」⁹對於張之洞以及晚清知識分子而言，日本似乎提供了可以銜接古禮的典章儀式。

被張之洞重用的羅振玉在教育體制的革新工作上涉入甚深。他於1898年創辦東文學社，主要目的是培養日語翻譯人才。學社內之課程以日文為主，另輔以修身、教育、歷史、地理、數學、格致。羅振玉於1902年出訪日本考察，收購了日本教育制度各種章程100多份，並且在《教育世界》連續翻譯刊載。羅振玉與張之洞多次會面，暢談日本見聞，張之洞的湖北學制以及1904年清朝學部新政所提出的《奏定學堂章程》，區分初等、中等、高等之基礎教育，與分屬師範、實業、特別教育的職業教育，都是參考羅振玉所引進的日本教育制度¹⁰。羅振玉先後被盛宣懷聘為南洋公學監督、被兩廣總督岑春煊邀請到廣東參議學務、赴南京創辦江蘇師範學堂。1905年清政府實行新政，成立

學部，羅振玉被張之洞舉荐進入學部，擔任參事，參與振興教育的工作，先後被派赴河南、山東、江西、安徽等地視察學務。此外，羅振玉曾經提出22條具體措施，包括修訂章程、養成師範、各府成立中學校、設高等專門學校、譯印書籍、創圖書館、博物館、教育陳列館、興實業教育、振興醫學與法律、高小以上學校設兵式體操，以便為全國徵兵之準備等等¹¹。以上種種事例，皆充分顯示羅振玉在晚清教育現代化的過程中所扮演的重要角色。

羅振玉於1901年創辦的《教育世界》，是中國最早的教育學術刊物，到1908年停刊，總共166期。從第一卷到第十八卷《教育世界》全文刊載日本明治維新時期各級學校的章程法規就有84種¹²。根據周谷平的研究，《教育世界》是當時教育理論與教育體制範圍中，發行量最大而影響也最深遠的刊物¹³。除了教育理論、教育制度以及各種改革建議之外，《教育世界》也刊載了哲學、美學、心理學、倫理學等範疇的知識，因此在西方思想的翻譯、傳遞與體制化的工作上扮演了重要的角色。周谷平指出，《教育世界》所刊載的大量教育理論中，可以明顯看到德國教育學家赫爾巴特(Johann Friedrich Herbart)學派對於當時教育理論的全面影響。赫爾巴特的教育學中系統教育學之教育理論分方法學與目的學，方法學就是指心理學，包括所謂教學方法，以及

圖 1-1：《教育世界》刊載的〈費爾巴爾圖派之教育〉



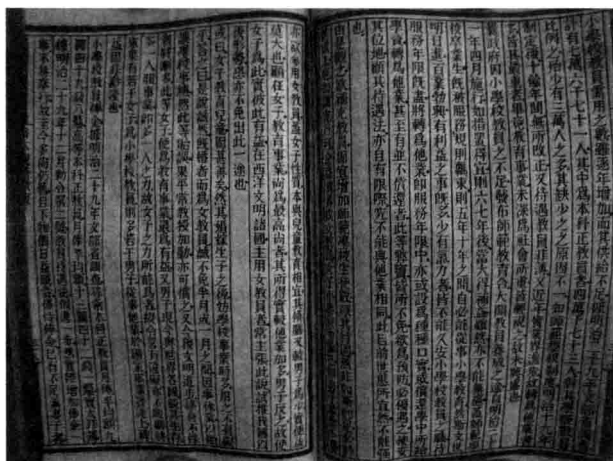


圖 1-2：《教育世界》刊載的〈日本現時教育〉

牽涉管理、訓練、身體之養護的教授、訓育、養護三個部門，至於目的學，則是倫理學¹⁴。當時《教育世界》所刊載的〈日本現時教育〉是羅振玉委託其弟羅振常翻譯的，此文清楚說明各級學校體制、小學教員之重要性、師範學校教員的鑑定、教科書的圖書經費、圖書館的設立等等事宜，已經相當完整地涵蓋了現代教育體制的機制¹⁵。這些日本教育體制，相當清楚地反映出了赫爾巴特的教育理念。

《教育世界》中亦刊載關於「視學」〔督學〕機制的〈視學提要〉，詳細陳述中央文部省設立視學官「以掌學事之視察」的職掌，由中央派發到地方視察，每年至少一次，包括學校行政組織、教育敕語的施行狀況、教授與管理方法、教員編制與教科書、學生之出席狀況、學生之成績與風儀、學校衛生、學校經紀等等。中央的視學要督導地方的視學，每週頒布教育法令時，還需要注意「親切而解釋之，衍暢其意旨，而力促其實行」。〈視學提要〉還強調：學校教育要使「外部諸力之動作，以啟發兒童內心之諸力」，既要「助長」，又要「巧為制御」，其目的在於使兒童的「內心生活」得以被「養成陶冶」。¹⁶

從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的倫理翻譯

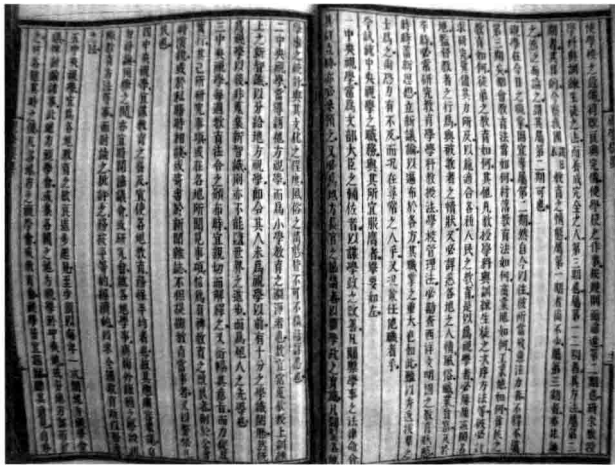


圖 2：《教育世界》刊載的〈視學提要〉

從中央到地方、府縣、郡市的組織層層鋪疊，甚至深入兒童的「內心生活」，教育敕語的精神與法令徹底貫串，不會有任何疏漏之處。教育體制的集中管理與中央理念的貫串，可見一斑。

羅振玉自己所撰寫的《教育五要》，也清楚顯示他所承襲的日本(德國)教育理念：教育是作為治理的技術，而倫理是其根基。教育五要中第一條強調教育有如「營室」，「教習猶工匠也，學生猶材料也，章程猶繩墨也，課書猶斧斤也。」第二條提醒要以本國的宗教、語言、文字教學，因為國家民族的精神情感凝聚於本國的宗教、語言與文字之中；第三條限制不得將教育之權交給外國人；第四條規範不得開設不合格的學堂；第五條則強調「修身」是各科目之首要，而培養「德行」，以「公德」為最重要，以「謀公共之利益」¹⁷。這五條要點都顯示出羅振玉的日本經驗之痕跡，或是日本所銜接的德國教育理念，也就是以教育作為國民治理之技術，以倫理作為教育之首要項目。羅振玉更在《日本教育大旨》中釐清「國民」之定義：「所謂國民者，以受義務教育，與國家之興衰有關係之謂也。……若夫人民之未受義務教育

者，則不得冒國民之稱，以此等人民未進化也。」¹⁸此處，國民與國家之興亡息息相關之責任與義務，已經明確界定。

從《教育世界》所翻譯刊載的日本教育理念與教育體制，羅振玉所提出的教育體制具體措施，他反覆討論的教育五要等文章中，以及張之洞推動的新政與學部的分科分級教育制度，我們注意到當時從歐洲傳到日本的現代教育學制，尤其是費爾巴哈模式，已經留下了深刻的痕跡。此分級分科教育制度，以及以倫理學為教育之核心課目，正是二十世紀中國教育界沿用的體制。

(2) 王國維與倫理翻譯

王國維在此教育制度現代化的環節中，占有重要的功能。他原本是羅振玉所創辦的東文學社的學生。羅振玉於1902年讓王國維到日本一趟，延攬了三、四十位日中翻譯的人才，以便協助東文學社以及《教育世界》的翻譯計畫。《教育世界》前後翻譯刊載了一百多篇日本教育制度與教育理論，便是此翻譯計畫的成果。

根據佛雛的研究，王國維其實在《教育世界》的編輯工作中占據了主導的地位。1904年王國維開始主編《教育世界》，有更多的統籌與介入。《教育世界》每一期都有王國維的譯文或是論著，他發表於《教育世界》的翻譯著作，除了教育問題之外，也包括心理學、倫理學、哲學與美學，例如1901年翻譯立花銑三郎講述的《教育學》，藤澤利喜太郎的《算學條目及教授法》，1902年翻譯元良勇次郎的《倫理學》與《心理學》，牧瀨五一郎的《教育學教科書》，以及桑木嚴翼的《哲學概論》，1903年翻譯西奇威克(Henry Sidgwick, 1838-1900，王國維譯為西額惟克)的《西洋倫理學史要》，撰作《論教育之宗旨》，1904年寫《孔子之美育主義》，並根據叔本華的《意志和表像的世界》翻譯的《叔本華氏之遺傳學》，1905年作《周秦諸子之名學》，1906年作《奏定經

從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的倫理翻譯

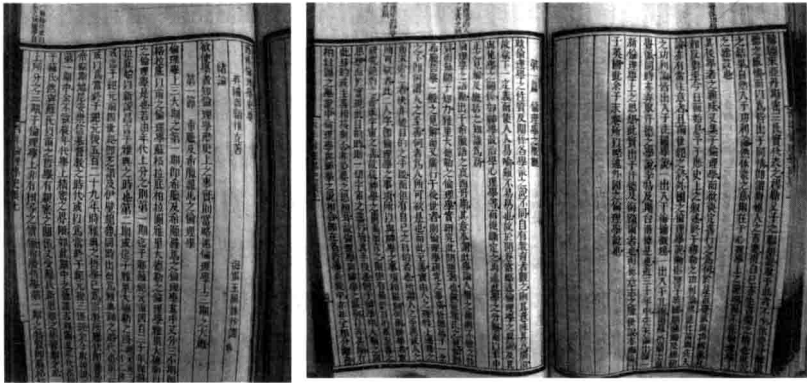


圖3：《教育世界》所刊載王國維翻譯的《西洋倫理學史要》

學科大學文學科大學章程書後》、《論普及教育之根本辦法》。1907年王國維隨著羅振玉進入北京清學部，擔任總務司行走，圖書局編輯，主編與審定教科書，並繼續他的翻譯與論著工作，例如1907年翻譯的《歐洲大學小史》與海甫定(Harald Hoffding, 1843-1931)的《心理學概論》、1909年翻譯《論幼稚園之原理》、《法國之小學校制度》、《世界圖書館小史》，1911年翻譯《法蘭西之教育》，這些後期的翻譯作品則都刊載於《學部官報》。¹⁹

從王國維所翻譯的西奇威克與元良勇次郎(1858-1912)的之倫理觀為例，我們便可以看清楚《教育世界》當時所介紹的倫理觀之話語型態²⁰。西奇威克強調追求「最大多數者的幸福」，更是邊沁(Jeremy Bentham)與穆勒以降的功利主義(Utilitarianism)之集大成，此功利主義式的倫理學傳統下接莫爾(G. E. Moore)、羅素(Bertrand Russell)等人²¹。西奇威克的倫理學是在道德感與功利主義之間的妥協，他強調構成人類幸福的行動在於此行動之正確與否，而取得正確道德行動的方法，是先要取得「必須如此行動之確信」的理由，而此實踐理性則是在自我利益的指導下朝向最大多數人的幸福努力為原則。這個必

須執行的道德感，就是倫理。麥金太爾(Alasdair MacIntyre)指出，西奇威克的《倫理學史綱》(1866)是他為《大英百科全書》(*Encyclopædia Britannica*)第九版寫的「倫理學」詞條為基礎所展開的。這個倫理學詞條的撰寫，最初是為了保護蘇格蘭神學家的教會利益，而西奇威克認為，「現時代普遍流行的文明化道德」是「漫長發展過程中的一個階段」，在這個階段中，「我們看到的不只是變化，……我們也看到了進步」²²。麥金太爾指出，西奇威克將道德探究的倫理學奠基於「反思的個人」被導引到尋求一種倫理方法，依賴「共同理性與人類共同的道德經驗——那種可能要求所有宗派普遍接受的倫理學方法」²³。西奇威克對於倫理學的功利取向、實踐理性、共同利益以及倫理進化的詮釋角度，充分說明了當時流行的主導性倫理意識形態。

王國維所翻譯的另外一位倫理學者元良勇次郎則認為日本之倫理主義若要「與各國並立，以占宇宙文明之大勢」，便必須採擷「日本古來之倫理思想」可採用者，並「參考歐洲之科學的及社會的思想」，以考究「道德的原理」²⁴。此書對倫理進行分解，區分情之性質，「至善」是與「最大福祉」相符合者，而倫理的「骨髓」則是「本於生義務之感情者」²⁵。元良勇次郎進行對於情緒的分類，指出最大多數人之幸福為至善，以及合於「社會進化之大勢」者為善，反之為惡。元良勇次郎的倫理學會將現代戰爭視為「謀自國之利」與以「自國之發達為目的」的手段，而國家的利益與發達作為此國家之內「最大多數人之幸福」的先決條件²⁶。國家之善作為最高點，優先於個人之善，這便是國家主義式的功利主義倫理的內在邏輯。

西奇威克與元良勇次郎所共有的斯賓塞式的功利主義與道德進化論，以及日本十九世紀以來的倫理觀，其實是建立於身心二元論與善惡二元論之基礎。身體平行於心靈，治理身體的生理衛生邏輯可以延展為治理心靈的心理衛生術，並以管理身體的方式管理心靈，區辨

善惡，使心靈保持健康的狀態。這種生理化的倫理觀占據了最高的邏輯位置，當國家位於此效益與功利原則的最高點，便可以依照其治理邏輯，而要求國民改造道德、教化倫理。王國維在《教育世界》所翻譯的倫理論述，顯然支撐了這些生理化與政治化的功利主義倫理觀點，而扮演了體制性鞏固、擴散與複製此理性知識的功能。因此，王國維在羅振玉所主導的教育革新與體制化的工作上，協助翻譯大量日本教育制度與功利主義教育理念，具有實質擴散與實踐的作用。但是，王國維在此時期的思想地位卻更為複雜而值得重新認識與評估，第六章將專門討論此問題。

(二)《東方雜誌》：杜亞泉的生理主義史觀、心的進化與人生哲學

杜亞泉於1900年在上海創辦了《亞泉雜誌》，由商務印書館負責印刷，推廣科學教育。1904年，他正式進入商務印書館，主掌該館編譯所理化部主任。當時商務印書館的同仁還有張元濟、蔡元培、夏曾佑、高夢旦、蔣維喬、莊俞等人，成為影響重大的編輯群，配合現代西式學制的變更，大量編印教科書，翻譯西方學術新知。1911年開始，杜亞泉擔任《東方雜誌》的主編，歷時十二年。上任之後，他宣布要對此刊物進行「大改良」，除了減少資料選刊性質的文章外，並增加圖版、加強時論性與學術性的文章，另外還有詩歌、小說、雜劇、遊記等具有趣味性的文字。根據第八卷第一期卷首廣告，各欄刊載之文章包括「政治、法律、宗教、哲學、倫理、心理、文學、美術、歷史、地志、理化、博物、農工商業諸科學」之最新論著²⁷。杜亞泉主掌《東方雜誌》編輯方針，使得此雜誌儼然是最新學制與最新知識版圖的普及版。在他主編的十二年間，以及他在此刊物所發表的兩百餘篇論

文中，我們可以清楚看到其中結合了倫理學、生理學與心理學的生理主義史觀與社會學之論述。

近年來學界對於杜亞泉的討論多半環繞在他與陳獨秀的東西文化問題論戰。在這場論戰中，杜亞泉持續提出新舊調和、互助論、協力說、接續主義、漸進溫和改革等論點，而要求徹底革命的陳獨秀，則激烈指出杜亞泉的東西文化調和論是「人類惰性的惡德」，批評杜亞泉所討論的君道臣節名教綱常的論點，是「妄圖復辟」、「謀反共和國」²⁸。晚近論者多指出，陳獨秀的激進啟蒙理性是以孔德與斯賓塞的社會進化論為基礎，要全面推翻中國傳統文化，過於激烈亢奮，今日看來值得檢討，而杜亞泉所強調的多元文化觀、東西調和與文化接續主義，不僅不是保守反動，而是扮演了穩健的英國自由主義模式的漸進改革論，值得重新被肯定。²⁹

但是，我注意到杜亞泉不僅只是「穩健」而已，他所積極強調的科學與理性，已經透過他眾多的論述、翻譯、編定教科書、辭書，而充分展現。這些複雜錯綜的話語體系以及科學理性影響之深遠，不亞於激進啟蒙主義者³⁰。王雲五曾經在《小學自然科詞書·序》中說，商務出版的上百多種理科中小學校課本都是杜亞泉編寫或是主持編撰的³¹。杜亞泉自稱當時所謂新思想者「知識蒙昧，感情熱烈」，表面上是「革新的先鋒」，實際上「淺嘗浮慕，宗旨恆不堅定，或轉為守舊之傀儡」，而他自己則是「知識明敏，情感冷淡」，比較起來更是「革新之中堅」³²。不過，杜亞泉當時所批評的新思想者固然情感熱烈，行動激進，而他自己卻不見得「情感冷淡」。以他自學的背景，從理化出身，積極涉獵、譯介、論述的西方新知，兼及心理學、倫理學、哲學、政治學、生物學、社會學、歷史學，其範疇之寬廣、介入之持續、體系之龐大，令人不得不訝異。他批評時人：

當國運衰頹之際，外來之新理，乃連翩而輸入，又不幸而吾人乏冷靜之頭腦，精密之研究，對此新來之學理，但倉皇驚羨以迎受之，魯莽滅裂以宣揚之，未嘗為有條理之貫串，有統系之吸收，故國民概念，遂蒙其弊。³³

在杜亞泉十餘年的寫作中，我們看到他相當冷靜而有條理地引介與貫串西方現代知識；但是，我們也注意到，杜亞泉所進行的正是知識混成的工作。杜亞泉以科學與理性為出發點，占據了出版與教育的功能性位置，甚至以大眾論述的方式介紹他的前後期論點，而其中混雜了社會進化論、精神救國、心的進化與人生哲學等等論述，甚至將國家有機體、優生學、文化病理學與文化生理有機論等論述模式，例如以教育製造功能來進行社會組織與集權計畫控制的胡德(Lester F. Ward)，或是德國國家社會主義前驅德國佛郎都(Gustav Adolph Constantin Frantz)的《國家生理學》，帶入通俗的中文脈絡，其影響力不能忽視，也必須重新檢討。³⁴

(1) 生理主義史觀、心的進化與知識製造

杜亞泉曾經慨嘆：「夫世事進行，一日千里，而中國之社會心理，乃猶是數千年之故態，守此退嬰主義，一無變動之可言」，比較起歐美社會心理之「與時俱進」，中國之社會心理「群學未明」，慣以個人為本位，不能不謂之是比較「幼稚而又靜默」³⁵。他的〈靜的文明與動的文明〉以文化本質主義的模式，展開中國與西洋文明非「程度之差」、而是「性質之異」的論點：「西洋文明，濃郁如酒，吾國文明，淡泊如水；西洋文明，腴美如肉，吾國文明，粗糲如蔬，而中酒與肉之毒者，則當以水及蔬療之也。」³⁶其餘如西洋人的生活是向外的，中國人生活是向內的；西洋社會重人為，中國社會以自然為善，一切皆以「體天

意、遵天命、循天理」為主；西洋社會有各種社會團體，諸如地方、階級、國家、民族，中國則無所謂團體；西洋社會以競爭勝利為生存必要之條件，中國則重道德，「與世無爭，與物無競」；西洋社會以戰爭為常態，和平為變態，中國社會則以和平為常態，戰爭為變態。³⁷

杜亞泉這些相當具有文化本質主義的東西文明差異論，是立基於文化社會之生理差異的說法：

凡喜運動之人，血氣充足而易於偏勝，故每患充血症；喜沈靜之人，血氣平和而易於衰弱，故每患貧血症。患貧血症者，由於營養分之不給，細胞之代謝不旺盛，血液之成分不清潔，病菌乘間侵襲之，或成癆瘵，或發瘰癧；吾國社會之症狀，即貧血之症狀也。³⁸

杜亞泉論點中的生理主義文化史觀早已被當時的中國知識分子充分接受。他對照歐美社會心理之「與時俱進」，指出中國守「數千年之故態」，「一無變動之可言」，比較「幼稚而又靜默」，而此論斷所透露的是黑格爾式的線性史觀。黑格爾在《歷史哲學》中將中國描述為永不變化的單位，靜態而沒有進展³⁹。而他的描述性論點對西方此後的亞洲想像卻有很大的影響。馬克思與恩格斯(Friedrich von Engels)在一八五〇年代便以「最古老、封閉、腐敗而無法撼動的帝國」來描寫中國⁴⁰。內藤湖南關於中國千年停滯說，同樣延續了此話語模式。

西方生理有機史觀開始構建的中國靜態與停滯的說法，經過一個循環，轉而由中國的知識分子深刻地引以為反省與自我描述的模式。從杜亞泉主編的《東方雜誌》以及商務書局編印的教科書來看，生理主義文化史觀的認知模式已經大量出現於民國初年現代知識的擴散過程中，也出現於大眾化的教育體制與閱讀經驗中。杜亞泉式的文化類

廢與健全、消極與積極的對照，持續出現於二〇、三〇年代。曾經撰寫〈馮小青考〉以及翻譯葛里司(Havelock Ellis, 1859-1939)《性心理學》的潘光旦，在〈民族競存的意志〉(1936)一文中，激烈地批評民族的「頹廢狀態」，質問為何「探險遠征，開拓疆土」的攘夷原則不復得見：

我們所要的只不過是生命的繼續，而對於生命的廣披與夫深入，則置之不問。基督教的教主對他的門徒說，我的來，為的是要你們得著生命，並且要很豐富的得著。如今我們要的只是「生命」，至於「豐富」與否，便不在意計之中。……民族全般的發揚光大，自然是更無從談起。消極的攘夷原則，既很早便成空論，積極的探險遠征，開拓疆土，漢武、張騫而後，亦幾於繼起無人。……在廣義的民族生活上，我們卻早就呈十分頹廢，不能振作的光景。⁴¹

從德富蘇峰、梁啟超，到杜亞泉、潘光旦與其同時代的人，同樣頹廢消極相對於擴張積極的論述模式不斷重複出現。

杜亞泉的生理主義史觀與文化停滯說，構成了他所提出之「心的進化」與「精神救國」的倫理論述基礎。杜亞泉的「心的進化」是以生物學與心理學為根據，闡揚他所謂的「新唯心主義」的人生哲學，以彌補達爾文物種進化論與斯賓塞社會進化論的觀點。此觀點在他的〈精神救國論〉這篇文章中發揮得最為完整⁴²。此文指出達爾文之物種進化論被赫胥黎極力批判，而俄國克羅帕得肯(Peter Alexeivich Kropotkin, 1842-1921)、英國特蘭門德(Henry Drummond, 1786-1860)、頤德(Benjamin Kidd, 1858-1916)、美國巴特文(James Mark Baldwin, 1861-1934)、胡德(Lester F. Ward, 1841-1913)，都延續赫胥黎的批評，強調不是「物的進化」，而是「心的進化」，他們是杜亞泉

所謂的「新唯心論者」。

杜亞泉所謂的調整唯物主義的「新唯心論者」，是個複雜的綜合物，既有實證心理學的開創者，也有延續社會達爾文主義的堅持擁護者，或是提倡無政府主義與共產主義的人道主義者。杜亞泉在1913年的〈精神救國論〉以及其他文章，大篇幅引介了支持社會達爾文主義的實證心理學與發展心理學論述。以杜亞泉所倚重的巴特文來說，他以達爾文的進化論理論為基礎，在加拿大設立實驗室，發展他的兒童心理發展之學說，而完成了《兒童及民族之心理進化》。杜亞泉引用之頡德是英國十九世紀末的社會進化論學者，他所寫的《社會的進化》(*Social Evolution*) (1894) 與頡德的《熱帶的控制》(*The Control of the Tropics*)，是最經典的社會達爾文主義大眾化的版本⁴³。至於杜亞泉相當佩服的胡德，他的《社會動學》、《文明之心的要素》、《純正社會學》與《應用社會學》雖然批判斯賓塞的自然法則，但是胡德自己所強調的「動力社會學」，則是以社會組織與集權管理的方式，推動社會的進化⁴⁴。胡德藉由孔德的理論，提出「社會民主主義」，強調將社會本身視為一整體而加以有計畫的控制，以有目的的社會活動或是「集體政策」，加上吸引人的法令，配合個人自我利益，以便使社會逐漸進步。他反對自由競爭與放任經濟，而認為社會進步的方式是透過人為的控制，特別是知識、情感與心智的管理，也就是教育：「知識(截至目前為止是一種成長)，它注定要成為一種製造者(manufacture)。經驗所得的知識如同一種遺傳的產物；而由教育所得的知識則是一種目的論的產物。」⁴⁵

以知識做為製造與管理的工具，對於杜亞泉的論述而言，是個核心的關鍵，而胡德所提出的「心的進化」則提供了有效的參考方針。他說：

蓋社會亦與有機體相似，往往有餘剩之精力，不分布於全體

從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的倫理翻譯

之社會，大多數之社會，除體制之反覆增殖以外不為何等之活動，而此精力常集中於或場所或民族，集中而後，再分布之。新生命即由精力之集中點發生，社會之進步，畢竟由此新生命之連鎖而成。……社會之進步，實以第三動機為主，即使外圍變化之行意力是也，是不但於經濟產業之方面如是，即美術、知識、倫理各方面亦然。⁴⁶

杜亞泉十分清楚地接收了胡德所強調的增進意識狀態，便是注重「心力」的教育，也就是心理層面與精神層面的提升：

未開之人種，知識卑陋，情意薄弱，因心理之進化而達於高明強毅。故遂達云者，即使其心之能力，自由向上發展之謂，即孔子之所謂君子上達是也。又吾人之心力，常欲變化外圍，使勿為吾人生理上及心理上之障礙。遂達云者，即遂達此變更外圍之心力，即胡德氏所謂行意力是也。遂達心意之法則：

- 一、在使其心理勿受生理之牽掣，是為心理向上之總則。
- 二、各自發展其心力，於社會中既普遍化之知識、感情、意志上，更求進境，或為學理上之發見，或為藝術上之發明，各專一門，各精一事，是為心理上分化之法則。
- 三、社會上各個人所發明發見之新思想新法則，當以吾之心理，精切推考而選擇之，且當設法以便利社會間心理之交通（如學會、講演會、宣講社、書籍、報章、雜誌等，皆為心理交通之機會），促進社會之普遍化，使社會中各個人之心理，漸漸融洽，是為心理上統整之法則。
- 四、常堅持其心力，勿使弛懈，並督率其身體，為世工作。
- 五、各個人之間，當力謀心理的聯合，厚集心力，以變化外

圍之境遇，勿為相互之衝突，以滅殺其心力。⁴⁷

胡德將知識視為「製造者」，以教育作為具有「目的性」生產的人為控制，對人們進行知識、情感與心智的管理，提供了杜亞泉最典型的「心的治理」論述模式。美術、知識、倫理，則是進行此心的教化之媒介。杜亞泉清楚提出學會、講演會、宣講社、書籍、報章、雜誌等，都是促成心理溝通的管道，而可以各自發展心力，堅持心力，以達到心理上的「聯合」而「厚集心力」。此處，我們注意到杜亞泉如何以知識做為傳播的管道，提供了有關心理統整的理論資源與操作法則，而延續並擴展了梁啟超對於心力之馴化與利用以便「生利」的倫理政治經濟學論點。

在《東方雜誌》以及同時期流通的倫理化心理學論述脈絡之同時，心理學在中國的體制化一開始便進入了心理實驗室與實證社會科學的建制化過程。蔡元培於1917年任北京大學校長，同時設立了心理實驗室，大力提倡與扶植心理學，將心理學導向實證研究⁴⁸。蔡元培於1919年提出廢文理科而採取分系制的方案，將心理學的實驗法應用於教育學，提出五育（體育、智育、德育、美育和世界觀教育）的教育方針，以及將心理學脫離哲學而列入理科，並於1929年在他所創建的中央研究院設立心理研究所，專重理科，並進行生理心理研究。這一切體制化的工作對於中國教育體制對待「心」的話語模式有重大影響。二〇年代的玄學與科學之論爭中，心理學屬於生物性的實證科學，或是唯感覺即知覺的後天唯覺主義，或是屬於倫理與自由意志的唯心範疇，便是論戰重點之一。然而，此議題很快便以科學之優勢位置勝出而結束了此論戰。

我在另一個研究中曾經指出，心理學被納入科學範疇而脫離哲學，是受到二〇、三〇年代中文脈絡朝向實證與實踐的話語模式所影

響，而此建制化也決定了後續的心理學與心靈論述⁴⁹。1925年就曾經翻譯佛洛伊德〈心之分析的起源與發展〉（“On the History of the Psycho-Analytic Movement”）並發表於《教育雜誌》的高覺敷，相當早就展現了他的實證主義與行為主義心理學立場。他在《心理學之哲學的研究》一書中指出他對於新心理學「神祕玄妙」的不滿，以及他認為行為派心理學「可以脫離哲學的羈絆」，而與其他科學並駕齊驅的之「高明」⁵⁰。在〈所謂獸性問題〉一文中，高覺敷更清楚指出佛洛伊德之所謂昇華，不過就是「刺激和反應變換的一種方式」⁵¹。高覺敷並且以行為主義的模式解釋什麼是「變態的習慣」：「譬如我有一隻小貓。當牠初生的時候，我使用交替反應的方法或賞罰的方法，使牠養成見鼠便懼的習慣。你若不知道牠怎樣有此習慣的經過，而忽地看見牠對於老鼠的畏懼，或便不免以為牠有了什麼精神病了。……人們的精神病，有一部分也可以作如此的解釋。要治療牠，或可用解約法（the method of un-conditioning）」⁵²。這種行為主義與實證主義導向的論述模式，透露了高覺敷於1938年發表了〈心理學家的動員〉一文的思考模式。該文鋪陳種種檢查新兵情緒之措施，強調「不要承認反面的主張，無論說什麼話都須力求避免思考或聯想的觀念」，宣傳與論辯要採取「訴諸慾望」之模式，並且積極要求前輩心理學家挺身而出，「將全國心理學家組織起來，取得軍事當局及黨政當局的同意，使心理學和抗戰發生關係」。⁵³

高覺敷自然不是唯一持有此抗拒心態的論者。事實上，中國三〇年代以降整體論述環境持續發展出此抗拒心態，明顯呈現偏向實證心理學的功利思考模式。曹仞千在討論變態心理對於教育的重要性時，提出種種「教師防止兒童變態」的建議。他認為「晝夢」是可以避免的：「近代學校內，供給了很多的機會，使每個兒童覺得現有的環境，是十分滿足的。這樣，便不需要有什麼晝夢（daydream）了」；對

於恐怖，他說：「恐怖是人人有的。不過程度有高低。有的兒童對於很輕微的事情也發生恐怖，那便是一種失常。……這種變態的恐怖，可由適當的訓練，漸漸使之減少」⁵⁴。對於同性愛，他建議：「應該要指示學生對於整個的性的關係，採取一種完美的態度。並且使他們對於某幾位異性，發生一種特殊的完美的興趣。倘使我們忽略了開始的同性的愛的表示，後此一發生了生理方面的關係，那便難於矯正了！」⁵⁵對於手淫，曹仞千甚至指出：「作者敢斷定手淫是一種普遍的變態行為。……況且更有許多青年學生終年沉迷此道而不自振拔呢！作者相信如果把全世界因手淫而受到物質上和精神上的損失，列成統計，其數量必十分的驚人咧！」⁵⁶

此種以功利效用以及實證技術層面來討論心理學的話語模式，是中國三〇年代的主流。除了曹仞千的〈變態心理學在教育上的價值〉外，鄭沛繆〈我們需要怎樣的心理學〉強調心理學「對於社會實際上的應用範圍」⁵⁷，周先庚〈心理學與心理技術〉⁵⁸講究「心理技術」的使用功能，詠琴〈佛羅依德的精神分析與性問題〉建議以「根本改造社會制度」來解決神經病的問題⁵⁹，虞心遠〈精神分析學之批判的研究〉批評佛洛伊德「有意地規避他底學說和社會發生關係，專從個人生理或心理的機能去解釋」，而無法「站在社會運動前線」⁶⁰，何邦〈戰時的心理神經病〉提醒大家「要增強抗戰的力量，對於各種戰時神經病斷不可忽視，必須預防它的產生」⁶¹。這一系列關於心理的可規範、可動員以及可導正的論點，呈現了從傅蘭雅／亨利·烏特以及梁啟超的心力說，銜接到杜亞泉的心力進化與文化病理學之脈絡。

從杜亞泉在《東方雜誌》反覆介紹的心理倫理教育，到高覺敷對於人類精神活動行為主義制約控制式的理解，以及三〇年代中文脈絡普遍的心理倫理話語模式，都顯示了中文脈絡回應西方主流心理學與倫理學的模式。這種心理—生理—倫理的扣連模式也擴及於當

時更廣泛的文化論述與政治策略。

(2) 佛郎都之接續主義與杜亞泉的人生哲學

更值得我們注意的是，杜亞泉論述中具有特色的「接續主義」，其思想直接來源是德國佛郎都(Gustav Adolph Constantin Frantz, 1817-1891)的《國家生理學》(*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*)⁶²。根據杜亞泉解釋，所謂「接續主義」，是「對於從前之國民而善為接續，對於今後之國民而使其可以接續」，而這是「德儒佛郎都氏所著《國家生理學》中之所謂『接續主義』是矣」⁶³。他指出，國家的接續主義含有「開進」與「保守」兩重意義：如果沒有開發文明、與時進化，則此國家仍舊會是一個野蠻之國；但是，如果開發之時，無法「保守固己」，新舊接續中斷，則國家之基礎必然為之動搖⁶⁴。杜亞泉指出，要保持國家之接續，使其不至於破裂，這不是「國法」所能夠限制，而需要靠「國民道德」來完成：「國民無道德，則政治失接續，此由因而生果也。政治之接續愈破裂，則國民之道德愈墮落。」⁶⁵

杜亞泉強調以國民道德來作為使國家與傳統之接續得以完成並且穩固國家之基礎，以及他提出中國的「新生命」的概念⁶⁶，都是以生理學的觀點出發，認為世界與社會是「有機體」，而要透過「改變社會心理轉變社會積習」，來治療社會「病態」⁶⁷。杜亞泉所提出有關「國民共同」的概念，建議「善為國者，一方面熟察人民之概念，順其勢而善用之；而他方面則又默化潛移，養成人民同一之概念」，也是與國家與國民的「延續」以及「同一」有關⁶⁸。這些社會與國家的有機體概念、道德教育的重要、民族的有機延續，都可以從他所介紹的佛郎都之《國家生理學》看出其中的理論基礎。

佛郎都早年反對俾斯麥的德國政策，而提倡以德國主導的中歐聯

邦政策。這個具有浪漫精神的中世紀想像，與黑格爾、費希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)、拉加爾德(Paul de Lagarde, 1827-1891)、格奧爾格(Stefan George, 1868-1933)一樣，被視為納粹主義的前驅⁶⁹。討論德國納粹思想之「後設政治學」(metapolitics)的維耶瑞克(Peter Viereck)指出，佛郎都是華格納(Richard Wagner)的崇拜者，曾經寫信給華格納，表達他對於政治的看法：「要成為真正的德國人，政治便需要提昇到政治形上學的層次，政治形上學與普通老百姓的政治之間的差別，正如形上學與物理學的差別。」⁷⁰所謂政治形上學，就是以理論的方式規畫政治的執行。維耶瑞克也指出，華格納曾經說佛郎都是除他自己以外另外一個能夠討論嚴肅問題的人⁷¹。除了反俾斯麥與反天主教之外，佛郎都也十分持續地發展他的反猶主義。佛郎都的反猶主義態度在他的《國家生理學》中已經清楚表現出來。⁷²

佛郎都在他的《國家生理學》一書中，以非常複雜而龐大的篇幅，鋪陳出有關國家的政治理論。全書分二編，上編處理國權，下編處理國體概念。國權亦即是統治權、立法權、兵馬權、司法權、諸國權的更迭關係、政治上自由的意義；而國體概念則包括國家領土、社會、人民、主權、國體之起源、國體與民俗關係、國體之基礎性質、國體之天性、國體之目的、國體之職分等。貫串上下兩本書的理念，並不是政治體制的問題，而是「國體」的概念。佛郎都反覆提出他的研究是「政治生理學」，或是「國家生理學」，也就是說，他將國家視為「自然的有機體」，如同動植物，如果體內的「液汁」循環不良，則國家必然衰弱。內部組織服從於全體的目的，正如動物體內的器官服從於腦，而政府便是執行此全體目的中樞器官⁷³。佛郎都稱此國體的「天性」(nature)不僅是精神的面向，還要從生理的面向檢查，此「天性」包括了國民的精神與道德，更包括了公權的問題。國體的目的便在於維持自然的目的，更重要的是，國體延續的命運不僅要依賴國民道德

的培養，更要強調法律與公權、憲法制度的制訂。⁷⁴

佛郎都論點的特殊之處，在於他強調他的政治理論不是僅講究目的論的國家主義。他自稱為了避免陷入純粹「推理哲學」而脫離實踐層次，所以他要提出政治生理學的論點⁷⁵。他所提出的政治生理學，視精神與形體並存，國民的思想被統整而納入國體，被國體之法所保護與管理。國家維繫人民共同生活、共同思想、共同行為，提供共同嗜好歡樂的場所，並將「公共空間」設定為「共同娛樂之場所」，甚至制訂「共食法」，而這些共同生活的維繫，端賴公權的建立⁷⁶。佛郎都指出，政治生理學、國家道義學以及國法學此三種學術是國家學的三個支柱⁷⁷。依此邏輯發展，生理、倫理與國法成為同構體：「人心」被納入國家的管理範疇，人們的行為舉止也同時被管理。因此，此套論述其實是以生理整體之想像模式，將人的全部面向納入管理的系統。

十分辯證而弔詭的思考型態便發生了：當佛郎都試圖脫離唯心之形上學思維模式，而將自然形體之本體納入時，他其實已經將國家、社會、人群甚至個人的異質聚合而流動的繁多狀態，納入有機全體組織之「一」的整體，並且根據生理正常與變態的區分，規範人的思考與行為，使得此實踐性的政治理論成為另一種唯心思想的主觀投射。這個以生理範疇作為治理心理範疇的弔詭，貫串於傅蘭雅／亨利·烏特的心理衛生與治心免病法，以及從德富蘇峰到梁啟超的國民元氣與精神帝國的話語模式。明治時期就被依藤博文與森有禮所主導的日本文部省翻譯出版的《國家生理學》，相當有效地替杜亞泉銜接了從傅蘭雅／亨利·烏特、梁啟超／德富蘇峰，以及胡德等人的發展心理學所提出的心理統整與教育製造，這一系列的「心力」管理機制展現了國家治理的倫理話語基礎與政治經濟學。

(三)心的優生學

杜亞泉以文化主義以及精神病理學診斷東西文明，提出治心之法作為救國之方針，視社會亂象為需要清除的病菌與霉菌，指出呈現病態的社會病體需要透過改變社會心理為起點。以此觀點出發的教育原則，則以改造國民素質、改革人心為訴求：

吾儕社會之病態，時進時退，與間歇之瘡疾無異。瘡之發也，由於霉菌之作用，此霉菌入於人體至充分發育時，病者即寒熱陡作；迨汗出熱退，霉菌由排泄以去，病體乃稍即又安。然霉菌雖去，其芽胞仍留存於病體之中，故屆一定之時期而瘡又作。⁷⁸

改革云者，不徒改革其國體，且當改革其人心……吾國國體改革，雖已六年，而人心之積垢，則與六年前所異無幾。⁷⁹

不必嘆社會之病弱，但當求個人之強健；不必痛社會之荼疲，但當期個人之振作。⁸⁰

此處，以霉菌病菌滋生傳染來描述社會中的少數人使此社會發生病變，必須要排除霉菌病菌才能治癒社會之痼疾，提前呼應了德國第三帝國文藝政策中處理退化藝術的宣傳口號，也預示了中國三〇年代南京政府推動新生活運動的美學／軍事之整體化運動，六〇年代中國大陸的文化革命運動，以及臺灣戒嚴時期的文化清潔運動與白色恐怖。在二十世紀之初，以社會達爾文進化論為主要依據的心理學話語，已經透過倫理學與救國論述，全面進入中文脈絡，而以社會病理學的觀點提出改革人心、清理社會的論述，也早已經發生。

杜亞泉集其大成的著作，是他專門撰寫的高級中學教科書《人生哲學》。這本兼有生理化社會觀與倫理教育的教科書被廣為使用。不同於他其他散篇文章雜譯雜論的模式，這本書有其完整的倫理論述。從第一章的「人類的機體生活」的胚胎學做為起點，到最後一章「人生的目的和價值」以及「人生觀」的民族延續做為結論，倫理論述的架構鋪陳的十分周密。全書緒言引柏格森之觀點指出：「一切生物，皆互相結合，同循此偉大的衝動而進行，動物立於植物之上，人類又立於其他動物之上，為共同進行的一大軍隊，人類立於戰鬥的最前線，以其精神作用為武器，打破物質的抵抗，向生的方向，努力奮鬥，以開展其新生命。」⁸¹個體細胞與種族生殖延續之密切關連，共同邁進的戰鬥暗喻，以及以精神做為武器的觀點，已經清楚展現。在此佛郎都的接續概念之下，主體被「大我」所架構：

由個人的自我，發展為家族的自我、鄉里的自我、國家的自我、世界的自我、古往今來的自我、大我逐步發展，小我逐步犧牲；理想的自我逐步實現，習慣的自我逐步消滅。這種人格的實現，就是道德上的善。⁸²

「善」決定人生的「本務」，也決定了人生的目的與價值⁸³。以國家為單位的話語結構與符號秩序穿透每一個體的生命。杜亞泉結合了社會進化論的心的治理論述以及倫理學，完成了以學科化為基礎的主體化話語邏輯。

翻閱這個時期的《東方雜誌》，我們會注意到每一期都充斥著治療精神衰弱與補血的廣告，例如「人造自來血」（圖一）、韋廉士大醫生紅色補丸（Dr. William's Pink Pill for Pale People）（圖二）、第一總統牌精神丸（圖三）等，廣告詞聲稱「人之有血，如樹之有漿，若漿絕則樹



有法政學士自述因用腦力過度以致夜
不成寐如何服韋廉士大醫生紅色補丸
而得身體復原

此圖表明黑龍江時報館總理巴澤霖君在齊齊哈爾公事房辦事之情形也巴君為法政畢業生領有法政學士文憑前因用功過度致患腦筋衰殘夜不成寐之症近嘗自述病狀約略如左云

余前在東京學習法政因用腦力太過以致成爲腦筋衰殘夜不成寐之犧牲延請名醫診治殊無效驗自覺腦筋失其天然之力昔則用功甚有興趣後則困苦不堪夜間不能安睡自維用功過度身體永將喪失矣正在憂急之間適有友人過訪勸余試服韋廉士大醫生紅色補丸一瓶甫覺大有轉機接連服之未及二月腦力復原夜能安睡今則身體康健遠勝疇昔矣

中國各省凡用腦力之人嘗有來函示知所患之症大都相似皆服韋廉士大醫生紅色補丸而獲巨益者已不勝僕指又有患腦筋衰殘 血薄氣衰 風濕骨痛 胃不消化 山林瘴氣 以及婦科諸症者亦莫不如巴君之同聲讚揚韋廉士大醫生紅色補丸所造稠紅潔淨之血治疾之奇功也是丸中國各處商店凡經售西藥者均有出售或直向上海四川路八十四號韋廉士醫生總藥局函購亦可每一瓶洋一元五角每六瓶洋八元郵費在內

血虧之面



房勞之面



腦弱之面



第一總統牌精神丸

陸軍部軍醫司醫學士張修爵君鑒定

人身疾苦世人以為不可療或不易療者甚夥自近世醫藥發明探微抉奧而此種困難逐漸消除蓋西藥之效速實足應起服者之信用故聲價高出於中藥之上實有理也夫精神丸之靈效雖服者經驗之談亦半由於精深之研究而成故邇來著名醫藥專家述及凡服此丸不愈之疾實已鮮聞足見探微抉奧之功除此藥外更有何求耶爰將功用后列閱者注意

腦力衰弱

往往人皆有之其連帶關係如思想不能敏捷精神日短心經不寧胃部消化力減以及神經各病變幻無窮若不從速療治則日漸增劇服此精神丸即能見其腦力強健飲食增多其神經各病逐漸消除蓋藥性平和補助力健故有除病增智之神效也

房勞過度

洩精過多凡成年者無不易溺此症雖初起時虧弱之勢輕重各有不同而腰膝軟背痛筋抽血虛氣喘頭暈眼花逐漸發生久則必成枯朽色癆而後已能服此精神丸則精液自能培補還原使慾火減輕血旺精足顏紅膚白人不畏勞誠強種續命之金丹也

男婦血虛

操勞過度或年老氣虛獨難飲食中所含之磷質及氮素滋養身體則萬難敷其消耗能以精神丸兼進則如精力衰弱大腸收縮精血冷薄痛經白帶脾胃不和風濕骨痛心臟諸病不特可以日漸見愈並能可以預防諸病不生因此丸內實含有飲食中之磷質及氮素等滋養料故其能力有使精血充足血脈流通其精調之真憑確有藥到之妙

目價

大瓶五元 每打五十元
中瓶一元 每打十元
小瓶二角 每打二元

總發行所上海三馬路

中法大藥房

(圖三)第一總統精神丸

必枯，人若少血則體必瘦弱……此人造自來血極如人體中之血，且較人體中之血濃而且淨」⁸⁴，可治腦經衰殘、血薄氣衰、風濕骨痛、胃不消化⁸⁵，甚至頭暈目眩、四肢無力、腎虧夢遺、經期不調，「直可稱二十世紀強國強種之原料」⁸⁶。廣告還以不同病例作為輔佐說詞，強調此補丸可造「稠紅潔淨之血」，使「腦筋殘衰夜不成寐」的黑龍江時報館總理巴澤霖⁸⁷，或是面白肌瘦、胃口停滯、不喜與同學玩耍、身體衰殘的小孩，得以在兩個月之內完全復原⁸⁸。這些廣告都集中在目次之後，社論之前，因此常常與杜亞泉的〈精神救國論〉、〈論中國之社會心理〉、〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉、〈靜的文明與動的文明〉、〈迷亂之現代人心〉等文章前後對照，形成相當具有註腳意味的圖說。佛郎都式的論點也躍然紙上。

杜亞泉論點中的倫理、善惡、本務、「大我」等概念，決定了善惡之區分與進化淘汰的基準。從進化論、善感教育，到善種學，國家等同於「大我」，「小我」必須消滅，才能臻至道德之善；同樣的邏輯充斥於當時介紹新知的《東方雜誌》。以優生學推動「生育革命」的陳長蘅是個具體例子。在《東方雜誌》1919年1月份刊出的〈進化之真象〉文中，陳長蘅便提出文明進化與人種進化有密切關係，而國家社會之內部選擇淘汰，比國際間之選擇淘汰要更為重要⁸⁹。《東方雜誌》1918年與1920年先後刊出的樊炳清的〈進化與進步〉與周建人的〈善種學及其建立者〉，也是重要例子⁹⁰。周建人（見仁）是魯迅三弟，自學成功，專業是生物學，曾經編過中小學校動植物博物教科書，1921年開始在商務印書館工作。他在《東方雜誌》連續寫了幾篇有關「善種學」的文章，並建議欲防止「不良」的繁殖，便需要執行「隔離」，甚至積極的「設法去掉他的繁殖的能力」。周建人還舉美國於1907年通過法案之例，說明此法案通過對身心不良而無改好之望的人施行去勢手術，當時兩年之間有125人接受了此手術。周建人並建議要用善種學的知識

「指導戀愛」，並且透過性教育，「灌輸到青年的知識中去，使與性的倫理及愛，團成一體」。⁹¹

倫理教育是國家社會內部選擇淘汰或是改善素質的最佳管道。陳長蘅以基督教為譬喻，指出國民要為國家祈福，「願我政府我國民，一德一心，改弦更張，天人共護，民國永光」，他還強調「心目中常有一『理想之國家全體』」；「德意志政治學家常謂『國家有超然之真』，即此意也。」陳長蘅強調倫理教育的重要性，必須以「善感教育」為主要教育目標：「教人為善亦多術矣，而教人愛宗教，實為最重要之一術」⁹²。陳長蘅指出，要謀求進化，則需清楚區辨善惡：

吾人最高之生活當為愛心的、熱心的、樂觀的、造世的、進化的、積極的、向善的、發展的、貢獻的、救濟的、服務的、責任的、建設的、愛真的、有用的、勇敢的、剛毅的、尊貴的、光明的、榮顯的、神聖的；而不為私心的、灰心的、悲觀的、厭世的、退化的、消極的、趨惡的、收藏的、剝取的、遁隱的、坐享的、放棄的、破壞的、好偽的、無用的、畏怯的、(田夸)毗的、卑下的、黑暗的、恥辱的、污穢的。⁹³

國家具有宗教性的「大我」概念便是建立於神聖與污穢的區分：

吾神聖莊嚴至尊無上至誠無息之我，復為眾人所有所具而以為眾人之神聖莊嚴至尊無上至誠無息之大我之一體。故愛此大我，即所以愛此真我，愛此真我，亦必愛此大我。⁹⁴

因此，所謂進化與退化，善與惡，對陳長蘅而言，便是以宗教區分神

聖與污穢的原則來區分；若要謀求進化，便需先立志，其次要增加知識，以辨善惡真偽，然後力行，而眼前的犧牲勞作，則是未來進化自由的基礎。⁹⁵

陳長蘅的論點其實反映了中國現代國家話語背後隱藏的宗教色彩，也解釋了杜亞泉人生哲學中「大我」之優位意義。陳長蘅宣導以如同宗教一般的「心」來認定國家的精神之真與客觀之真，愛戴盡忠，並以倫理教育為治國的基礎，使我們同時理解國家治理之倫理訴求背後的宗教訴求。具有生理主義、優生學、進化論與倫理觀點的民族國家主義，在此處透過具有宗教召喚的善惡是非區分，將進步與排除的原則確定了下來。

杜亞泉身為商務印刷局的核心人物，主編《東方雜誌》十二年，表面上其言論在思想史上雖並不見得舉足輕重，但是其普及面以及其底層的影響卻十分深遠。杜亞泉以及同時期的中國知識分子充分展開了治理社會身體與國家身體的「心」的論述，並且積極透過教育體制以及大眾化媒體，構築出與國家生理有機模式接續的倫理主體。人民被放置於國家之符號體系內，成為國民，被國家保護與管理。人民的思想被納入而成為需要被教育規訓的國民精神，知識必須是具有目的性的產物，知識的製造功能與人為控制更是預設的前提。國民的知識、情感、心智以致於情緒都需要被管理、統整而達到共同的社會心理的基本認知結構。

這種心之優生學所進行的共同心理建設與穩固，刺激了生理主義文化史觀對於變態退化排斥的意識。國家所處的停滯、變態、退化之創傷感，加強了改變素質、以教育進行「心的進化」之必要。民國初年大眾知識傳播媒體上所充斥的人造自來血的補血功能、強國強種、社會霉菌的排除、以大眾傳輸媒體製造「心理共同」、以教育改善人民素質、全國人民一德一心、犧牲小我完成大我、消滅習慣的自我以臻至

道德上之善，都顯示出主體結構與感知結構的逐漸重組。

在此種主體結構與認知結構重組的時期，最為弔詭的是，現代知識的翻譯轉移過程使心理學脫離性理學，以科學的身分進入中文的學術與教育體制，卻同時也成為攜帶生理主義史觀、社會達爾文進化論、國家生理學與國家倫理學的代換媒介。原本儒家思想中具有自我檢查與自我完成的「心」的功能，在現代化國家倫理中，更被再一次復生。更為弔詭的是，具有實踐目的之政治生理學脫離了唯心之形而上學，將應該屬於異質聚合而流動的國家、社會、人群甚至個人，納入了有機組織之整體賦予「心」特定的集體內在屬性，並從外而內規範人群的思考與行為，而使得此實踐性政治思考模式成為另外一種主觀設定的唯心主義。以國家為單位的符號秩序與倫理法則，因此得以穿透每一個體的生命。杜亞泉所謂人生「本務」與道德上的「善」，或是陳長蘅所提出的「心境中之國家」與「國家超然之真」，由心靈認定的「精神之真」，以及根據「大我」之「善」所區辨的「惡」，例如必須排除私心、灰心、悲觀、厭世、退化、消極、無用、畏怯、卑下、黑暗、恥辱、污穢，都反映出由國家大我或是公領域所規範的倫理主體位置。

「心的治理」之論述模式具有區分內外、我他與善惡，而扣連了主體的倫理位置。這個倫理前提可以賦予此主體位置被合理化的正義與道德使命。然而，所謂的「倫理」與「善」，是被時代話語模式所建構的。當一個社會文化以同質性的抽象概念作為共同認同的價值時，固定的「倫理」與「善」便被定義，自我與群體的結構關係被固定而僵化，集體論述也會進行對於社會文化體系內不潔與異質成分的排除。二十世紀初期的中國知識分子如何以自發的能動性積極地翻譯與引介西方現代知識，共同構成中文脈絡下生理化而可統整之「心」，便是根本的問題。從傅蘭雅引進的可馴化導正並且清潔的心理衛生觀，到梁啟超所闡釋的作為生產力的心力說，倫理已經成為生命治理的關

鍵。在羅振玉與王國維所引進的倫理學以及透過教育而營室的倫理功利效能概念，到杜亞泉所反覆倡導的心的進化，我們更看到了一種心的優生學。

杜亞泉在「心的治理」的話語模式下，以中國傳統儒家自我治理的思想，翻譯了德國國家社會主義所強調的歷史有機接續之國體思想，也彙整混成兼有生理化、社會進化論、倫理化與宗教化的論述，建立了中國現代主體人生哲學之典型。此種人生哲學是將生理—倫理—政治合而為一的自然化工程，提供了現代國家進行心的治理之合理基礎。此混成式的知識系統鞏固了具有倫理意義的主體結構，以及以此主體結構為基礎的民族情感模式。更重要的是，這種民族情感還牽動了自發的倫理感與自我規範。作為透過這個「心」的內在性本質之召喚，人民可以激烈熱切地重新體驗被實體化與被組織的同一感，依此進行教育，製造新國民，並從而自我形成、自我製造。莊子說：「與接為構，日以心鬥……其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；……日夜相代乎前，而莫知其所萌。」此處，我們在中文現代化進程中倫理主體的話語中，看到了複雜的印證過程。

第四章

以「仁」之名：
李春生的基督教化儒學倫理觀與等差論

十九世紀末到二十世紀初的倫理轉折，也發生在台灣。被稱為「臺灣第一位哲學家」的李春生長期著述與傳教，持續與晚清中國學者對話，而展現了典型的現代化倫理話語¹。然而，因為1895事件之後李春生處身於與晚清局勢完全不同的殖民地，同時必須面對殖民地治理政策與話語模式，而逐漸發展出與殖民者同化政策共構的儒學倫理觀與等差論。

十九世紀中葉遷居臺灣的李春生，在1970年代開始便大量在《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等刊物發表議論，參與時代性議題，也曾經反覆為文評論梁啟超、康有為、譚嗣同等人之論點。被中西牛郎尊稱有超越尋常之「絕大思想」、「罕有其儔」的李春生，對於「仁」的概念有強烈的關切²。他曾經數度在文字中提及譚嗣同的「仁學」觀點。雖然李春生不同意譚嗣同強調萬物皆有靈魂、靈魂只是不生不滅的知³，也不同意譚嗣同的非古之論⁴，但是他認為譚嗣同「年富學博，窮知中外典籍，兼精古今治道」，而讚佩譚嗣同對於中國怪風頹俗之批判⁵。李春生不同意《禽海石》作者符霖對於譚嗣同《仁學》的批評。符霖認為譚嗣同在《仁學》一書中所討論的「仁」字涉及範圍過偏，不足以「組織乾坤，綱維宇宙」，但是李春生強調問題不在於「仁」，而在於是否有一個讓萬物「憑藉依賴」的造物主。他認為所謂「君子務本，本立而道生」，「本」是事物原理，「務」是憑藉依

賴。除了上帝之外，世間萬物無一獨立存在，都必須相互依存⁶。對於李春生而言，讓萬物「憑藉依賴」的造物主，正是「組織乾坤，綱維宇宙」的唯一原則。李春生的論點顯然十分受到基督教思想的影響，然而，我們也看到他積極引用並解釋的中國傳統儒家思想，其底層邏輯其實與基督教思想十分靠近。

本章以李春生對於「仁」的倫理話語切入，一則呈現台灣基督教化的儒學話語如何十分弔詭地成為日本殖民同化之同構語，再則也透過此儒學親疏等差之「仁」，來對照譚嗣同的「仁學」。「仁」的觀點涉及「我一他」關係的倫理問題，但也同時涉及根本的政治問題。李春生提出了「對待」以及「憑藉依賴」的概念，然而譚嗣同卻提出了「一多相容」的概念，這兩種立場立即凸顯了「一作為多的匯聚」或是「一本身即是多」的兩種不同的倫理位置與政治主張。李春生與譚嗣同二人在政治局勢轉型的重要歷史時刻，各自透過「仁」而提出了他們不同的倫理話語與政治思考，也指出不同的發展可能性，值得我們詳細檢視。本章將從李春生評論回應當時論壇之關鍵概念，包括關於同異、主統、範圍、名目、數之一與多等議題，深入討論他的話語模式中有關統合與同一的邏輯。

(一) 統合與同一的邏輯

李春生於十九世紀中期移民臺灣。他的一生經驗豐富，白手起家，成為巨富，更是地方上政治言論的代表人物，充滿傳奇色彩⁷。李春生曾經於1878年參與督造臺北城，協助造堤、築路、建街，而獲敘五品同知，賞戴藍翎。1895年台灣割讓日本，日軍從基隆登陸，一路進攻到台北城下，不戰而退的清兵在台北城內燒殺搶劫，還自相殘殺，一片混亂。李春生與其他台北鄉紳與商人共同討論對策，決

議委請美國記者、英國與德國商人導引日軍進入臺北城，以便平定亂軍，維持治安。臺灣歸屬日本之後，他很快就決定入籍日本。1896年李春生受邀訪問日本，受到文化差異之刺激，決定斷髮改服，並寫成《東遊六十四日隨筆》，連載於《臺灣新報》⁸。李春生於1897年創設維新公會，擔任會長，並擔任臺北國語傳習所大稻埕分教場學務委員，協助臺灣總督府維持治安、處理地方公共事務以及宣導日本文化。他以巨大的財富，屢次以捐款方式賑災、贊助日本赤紅十字會、日俄戰爭、帝國義勇艦隊、創立教堂，而獲頒紳章以及各種獎狀勳章，並獲得了地方上與教會中的重要地位。1923年，日本皇太子遊臺灣時，還授與李春生從六位，勳五等。

李春生甚早便十分關注世界與東亞的局勢變動，屢次透過報刊提出議論。1874年日本因牡丹社事件而出兵臺灣，李春生便連續撰寫六篇有關臺灣事件的建議，刊登在香港的《中外新報》⁹。當清末變法自強之論述逐漸浮現之時，李春生與同時期主張維新論的王韜、鄭觀應等人，都在1870年代開始大量撰寫變法議論，刊載於《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等處，包括〈變通首務教化〉、〈圖志策要〉、〈富強當務〉、〈時勢盱衡〉、〈比權〉、〈說兆〉、〈富強津要〉、〈政〉等文章。在這些文字中，李春生積極鼓勵創辦日報、翻譯西書、創辦中西學堂，並且希望能夠「廣設學校，變化其氣質，涵養其心性」，比梁啟超之新民論還早發生。然而，吳文星也曾經指出，李春生的推廣西學主要是為了希望能夠傳播基督教，「明興西學，陰襄教事」，因為他深信西方文明之進步是受到基督教的影響，而日本的明治維新成功，也是因為日本很早就接受了基督教¹⁰。1874年到1894年間，李春生所寫的文字逾十數萬言，97篇文章，編輯成《主津新集》，在日本橫濱出版。此書出版時，李春生已經五十七歲。六十歲以後，公私業務皆由長子景盛處理，自己則致力於基督

教義之宣導與著述，六十四歲並擔任臺北大稻埕長老教會之長老。李春生在《主津新集》之後，先後出版《民教冤獄解》(1902)、《民教冤獄解續篇》(1902)、《民教冤獄解補遺》(1903)、《耶蘇教聖識闡釋備考》(1906)、《天演論書後》(1907)、《東西哲衡》(1908)、《哲衡續集》(1911)、《宗教五德備考》(1910)、《聖經闡要講義》(1914)，多達數十萬字。後期的這些著作由臺灣日日新報以及福州美華書局出版。

李春生的《東遊六十四日隨筆》呈現了李春生身份轉移的心理狀態，而引起研究者的注意¹¹。這些研究多半都指出政權轉移之際，李春生的認同從棄地遺民到日籍華人身份較無明顯掙扎，原因是他的基督教身份。古偉瀛曾經指出，李春生在《東遊六十四日隨筆》雖然三度以「棄地遺民」自稱，然而當時無論是日本教育的普及與內容的完善，現代工業的進步，或是職業道德與民族主義的高漲，都令李春生深為讚嘆，他的寫作也都是在面對中國的落後而慨嘆¹²。因此，古偉瀛指出，李春生如同清末多數的買辦，具有企業家的精神，甚早接觸西方文化，但是不同於其他買辦，李春生並未捐官，而以基督徒的身份，在晚年將全數精力投入寫作。古偉瀛進而認為伯深思(Talcott Parsons)所討論的「邊緣人」(marginal man)，可以說明李春生處於此特殊環境，扮演世界公民與陌生人的角色，具有更敏銳而較為客觀與理性的觀點。¹³

黃俊傑與古偉瀛在另一篇論文中，則繼續討論李春生此種認同轉移的內在邏輯，黃與古二人以李春生對於伯夷、叔齊的孤忠是「其操非其道」之批評，說明李春生基本上是以基督教之「普遍主義」的立場而從「棄地遺民」轉化為日籍華人。該文指出，1895年清廷將臺灣割讓日本之後，李春生的認同轉移並沒有發生嚴重的掙扎，除了他身為商人的務實原則之外，最主要的原因仍在於他的基督教信仰使他偏向

於「普遍主義」，而不強調「特殊主義」，甚至將中華文化傳統觀念如「華夷之辨」與「三代」都納入基督教信仰的普遍主義。¹⁴

黃、古二人的論點相當具有說服力，不過，李春生是否真是如古偉瀛所說的，因為是個「邊緣人」而具有更敏銳而較為客觀與理性的觀點？李春生取自中華文化傳統的「三代」概念與「華夷之辨」，是否真如黃俊傑與古偉瀛共同指出的，靠近「普遍主義」而避免了特殊主義？我們需要從此處繼續探討李春生屬於基督教脈絡的「普遍主義」與中華傳統觀念如何共構而支撐他的特殊性政治認同，並且指出，當方孝謙認為李春生實際上流露出眷戀於傳統文化和傳統道德的文化認同，以及漢族傳統道德與現代民族國家認同無涉時，方孝謙的論點其實忽略了所謂「中華傳統文化與道德論述」與現代國家的民族認同其實相去不遠，甚而可以成為其增強論述之基礎¹⁵。基督教與中華傳統儒家文化之間共構而增強的論述模式，便是本章探討之核心關注點。

國族認同與文化認同有何差別？國族認同與文化認同的差別可以解釋李春生的認同轉移或是認同之二元性嗎？表面上，國族認同與文化認同的修辭區分似乎是要凸顯前者的封閉性以及後者的開放性；然而，此種區別其實是虛假的。無論是以種族、血統、語言、宗教或是文化作為認同的基礎，都隱藏了一套抽象選擇座標所構成的象徵體系以及同一立場。當同一立場確立了，我他與內外的疆域區分概念也隨之發生。我是誰？我的敵人是誰？我如何建立我的疆界？我的價值認同系統是什麼？我的觀點與判斷是以什麼作為基準的？他與我是同一個種族，或是同一種血統和同一種語言嗎？是屬於同一種宗教或是同一種文化習俗嗎？根據這一系列的選擇，「我們」與「他們」也因之而確立。當他（們）對我（們）造成威脅或是成為障礙時，他（們）就必須被排除。這種自發而身體性的區分，已經是感受性的

底層結構，而以倫理位置或是美感經驗表現出來，並且是以主體的姿態呈現。

李春生所強調的世界大同觀立基於基督教義的世界觀／國家觀，有清楚的內外之別；換句話說，李春生之所以能夠無障礙地從「棄地遺民」轉換身份為日籍華人，主要原因在於他所遵從的絕對真理是天道，而在此天道之下，日本與世界是相通的。因此，服從於基督教義之下的天道，使他可以順利地轉換身份而服從於日本。然而，李春生所展現的問題，並不只僅是認同的可轉移，而是此「天道」之可被建構，以及在政局轉變之際「多重上置」的選擇系統所發生的作用。

透過思考李春生的問題，我們可以面對殖民治理與國民主體的構成邏輯：我們必須處理的並不是軍事、政體或是經濟的控制，而更是思想體系如何全面滲透，使人無法質疑，並將此體系內化，成為自身之主體位置。我們必須認知此思想內化的過程並不只是強制與被動同意之間的轉換位置，而更是透過主體援用自身原有之論述資源而主動完成。當古偉瀛試圖提出「邊緣人」論點來說明李春生的論述位置時，他忽略了李春生的一生其實始終都十分靠近權力核心。這個權力核心不見得是官階，而更是社會地位以及論述位置。除了他的財富以及他所受頒的各種勳章與崇高社會地位之外，李春生透過大量閱讀當時西學新知與世界局勢，並大量書寫，披露於報刊，參與日常生活的議論¹⁶。因此，李春生可說是充分參與了論述的核心，而此核心當然是具有政治意味的。

李春生積極引介西學、仲介基督教思想的同時，他反覆援引中國傳統思想來翻譯他的基督教信仰，這是一個重要的翻譯時刻。從他所援引的中國傳統思想中，我們正好會看到為何中國傳統思想與現代民族國家治理有內在同質性的同一邏輯。此同一邏輯之論點必然導向趨同或是統合，或是中西牛郎所提出的「同化論」。我們可以問：為何李

春生的觀點被中西牛郎所激賞？為何從李春生的有神哲學或是宗教普遍主義轉向同化論，會有其內在必然性？為何此同化與統合的邏輯正是超越國家主義的超國家主義基礎，例如德國第三帝國或是日本大東亞共榮圈？

不可否認的，李春生的論述基本上是相當具有戰鬥意志與批判意圖的。他自稱他最主要的批判對象是實證邏輯與進化論，尤其是當嚴復翻譯之《天演論》傳遍學界，李春生「恐支那諸學者，為彼蠱惑搖撼，不得已」，而執筆逐一辯駁¹⁷。李春生自稱他的寫作態度有如基督的真理捍衛者：「凡服從主道，稍知義理者，極宜奮發興起」，他要以戰鬥的精神，「決勝於宗教競爭之舞台。」¹⁸李春生的《主津新集》、《天演論書後》、《東西哲衡》、《哲衡續編》幾本書都反覆出現他對達爾文、斯賓塞、赫胥黎等人之進化論所進行的批駁。在《東西哲衡》跋中，他寫道：

彼詭邪派達爾文、斯賓塞、赫胥黎諸氏之書，已譯播於亞洲。學者復效其故智，重復畫蛇添足，變本加厲，別著新說，無非專為謗瀆我道之張本。〔……〕余豈願好議人？書中所揭諸名家之短，第因其平日倡論攻詰我教會，不得不錄其缺點，質證其謬。¹⁹

李春生表示，他的書不僅可以作為「傳道辯難之教要」，也可以作為「文明國上等社會」接觸新學之讀者的重要資源²⁰。黃俊傑論及李春生在中國近代思想史的地位時，曾指出「相對於絕大多數中國知識分子之接受演化論而言，李春生確實是逆流游泳，與眾不同。」黃俊傑認為這種差異原因在於李春生是個基督徒：「李春生深信『存有』，拒斥『變遷』。我們看到了李春生的基督徒色彩完全遮掩過他的近代中國知

識分子色彩。」黃俊傑進而指出，相較於十九世紀美國思想家與神學家對於「演化」這個概念的複雜而多樣的回應而言，李春生「嚴斥演化觀念，一切皆以《聖經》為根據進行論述的作法就特別突出。」²¹

其實，若深入檢視李春生的論述脈絡，我們會發現，李春生對於天演論的批駁並非獨排眾議。在他所熟悉的刊物，例如《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等，以聖經的文字反駁進化論的說法，可說是比比皆是。當時無論是同文館或是廣學會的傳教士所致力傳播的各種新知，包括哲學、神學、科學、經濟理論、教育制度與理論、社會政治理論，以便推動變法與維新，其論述中時常都摻雜了神學目的論與宗教社會史觀的概念²²。這些傳教士對於將生物進化應用到人類社會的達爾文進化論之反宗教訊息，採取清楚的反對立場。傳教士認為以生物界弱肉強食的法則解釋人類社會關係，違反了基督教人道主義，並批評斯賓塞「以荒野間草木禽獸之所行，竄入人類社會之中。」²³《畫圖新報》於1912年的一篇林樂知的文章〈創世紀論造化工解〉，同樣也批評「近世天演家」的理論是憑空設想的：

曰世間生靈、逐漸變化，遞變遞升，至人而變化之局，尚未立於進化極點，此說荒謬極矣。宇宙被神而造，如經云（諸天以耶和華之命被造，萬象以彼口中之氣而成），主創造世界生物，而命之滋生眾多，各從其類，為再生之公例。主所造之生物，皆遵其命，全地無有動物不從其類而生，天演家自認所論之理，不過為設想之辭，及逐漸變化，遞變遞升之法，亦毫無引證。²⁴

另一篇由英國季理斐(D. M. Gillivray)口述、張純一筆譯的〈基督教與教育之關係〉，也批評進化論物競天擇的論點：

新進學子往往不明天演界說所在及其真義之如何，無識盲從，恣為生存競爭之談，而道德掃地，禍較烈於洪水猛獸矣。教育上得不預為防範之說者，謂生存競爭愈力，則文化進步愈速，競爭時社會之防腐藥。不知競爭結果弱肉強食，甚非仁人所忍聞，而基督教直欲化弱肉強食之殘忍，一轉瞬而為有情之宇宙。²⁵

僅以這幾個例子，便可看出以基督教的觀點而言，達爾文等人之進化論是無法被接受的。除此之外，當時的傳教士亦大量引進基督教是「立國的根基」之論點，例如林樂知在《全地五大洲女俗通考》所言，「以日本證之」，指出日本文明自從明治維新以來，接受西教，「一切學堂教育事宜，皆延西教士襄理其事，不過數十年，民俗丕變，民智日開。」²⁶這些傳教士神學化的政治、社會與教育之言論，以及宗教可以救國的思想，對於李春生有根本的影響。

李春生對於嚴復翻譯《天演論》的批駁，首先便著重於「天演」二字的譯法。李春生強調譯者掌握原意是絕對重要的，若原著者所議論無涉宗教，則不應該譯為「天然」；「彼詭邪派達爾文輩，情知自然不能有所演擇，故將『自然演』改為『本原種』，『物競』改為『競存』，『自然擇』改為『宜者存』」，而嚴復則「摒去一切原義，以自然演譯為『天演』，自然擇譯為『天擇』」，正是「瞞天過海、掩耳盜鈴」的手段²⁷。李春生所以批評嚴復以「天」代替「自然」，原因是此「天」涉及「憑虛神道」，原著者並無信神之意，此翻譯卻棄自然而從「天」，暗指神意。他認為「天」之使用容易使讀者誤認為是「神天之天」。李春生指出，翻譯除了涉及意義，亦涉及界限。達爾文的進化論重在自然，而不在「神天」。李春生此處顯然立即掌握了嚴復翻譯達爾文物

種競化的概念時加入了中國的「天」之概念的謬誤。然而，李春生之糾正嚴復，並不在於反對「天」的概念，而正在他要強調萬物造化循環之道不是自然演化，而皆在於遵守神之創造所設定的原有「範圍」與「界限」。

李春生其實也意識到觀點是受到單一視角之局限所導致，他認為演化論的論證謬誤就在於其局限於單一而實證之觀點。在〈直視解〉一文中，他指出同樣一個路徑由來回不同的視域觀看，會看到截然不同的景象：「回首轉顧，物移景換，與當時所見特異」。同一路徑觀看到不同景象的原因在於「勢之使然者」。李春生認為強暴殘酷的人都限於「平面直視」的單一視角，執著於「實驗考據」，「不能作輾轉四顧，又焉能窺見至寶貴憑虛無形之靈物？」²⁸因此，李春生強調「執此直視」，必然會導致此觀看景象之差距，執著於眼前高低近遠之其然，而無法理解無形之所以然，也必然會陷入「物競」之局面。如此，物競的邏輯無法解決問題，反而會「愈爭愈烈」，不如「從事道德、宗教，期得世界大同」²⁹。此處，我們看到李春生對於進化論的批評最主要就在於物競天擇的概念，他認為物競天擇所強調的以可見之形而下的競爭邏輯其實無法解決問題，反而會導引更多的爭端。他主張「治平」之術不能局限於有形之治理，而應致力於無形之所以然，也就是宗教道德所可以著力的心的「教化」治理。

由於對於實證邏輯之批判以及對於無形力量之堅持，李春生也對於語言文字所造成的虛實關係有相當敏銳的觀察。他說，「天下事實而虛者，吾知其為語言也；虛而實者，吾知其為文字也。以其乍而有形變無形，乍而無形變有形，此是語言文字相互遞變之奧妙。」³⁰也就是說，天下事物之實存被敘述再現時，便進入了語言的層面，是由實轉虛；而由無形之思想轉而為文字，則又是由虛而實。「肉體妄誇自由，無奈此靈魂偏不任其自由，故心的奴隸之念一起，而身的奴隸

亦隨之與俱動。」³¹此處，李春生清楚呈現他對於「心」的理解：觀察事物變化，其表面之其然不足以解釋，而需要由理解形體之外的意念來掌握。「心」主宰行動，身體會受到「心」的奴役；若要控制行為，則必須由控制靈魂開始。

李春生對於實證邏輯、單一視角的批判以及對於虛實悖反的辯證關係，其實是相當敏銳的。然而，當他脫離了實證條件的局限，試圖思索「憑虛無形」的力量時，他的轉折卻立即朝向宗教的絕對性尋求依歸。如他所說，「念慮一萌，思想屋宇宮室，而屋宇宮室亦因之而創。」³²這個絕對而超越的「道」，是主統萬流、區分界限、釐清我他的「一」的邏輯，是李春生所強調的上帝之作為第一因，或是「道」之謂「大」³³。這種「一」的邏輯，也決定了他的政治認同。在李春生的書寫中，我們面對李春生如何從推離一個趨同的論述之時，朝向另一趨同邏輯。這也讓我們進入有關「一」或是「大同」的問題，以及此「一」或是「大同」概念對於操作「心」的教化與治理的趨同邏輯。

(二)「一」的概念以及界限、範圍與主統之趨同邏輯

李春生非常突出的思想特性，便是他強調「一」的概念。萬宗歸一的趨同思維，可以在李春生的眾多書寫中清楚觀察得到，而《哲衡續編》中〈論數〉可以具體說明此「同一」邏輯。在此文章中，李春生透過數的概念說明萬物起始於一：「道以單純為太始，數以僅獨為太一。」雖然數之無量無限是無法窮盡的，但是，「數始於一，亦止於一。」³⁴李春生刻意援引中國古典道統說，來解釋此太初之一的概念：

泰西者曰：三位一體為創造天地萬物之上帝，亦為道統肇端之元宰。泰東者曰：乾三謂天以號陽，坤六謂地以稱陰。天

地也，陰陽也，乾坤也，三六也，凡此者皆所以表入人間世，有順逆、禍福、利鈍、成敗相對待。³⁵

李春生將中國的《易經》與道的概念，十分成功地與基督宗教的創世之太初結合為一。中西牛郎對於李春生的數論，讚賞不已，直稱是東方的康德，並且評論：「蓋起於一者，未分之一也；止於一者，既分之一也。既分之極，乃與未分等。」³⁶會引發我們注意的，便是此處太初之「一」成為貫穿萬物之道統。中西牛郎所謂「既分之極，乃與未分等」，意即此太始之「一」貫穿於所有分歧之「一」，所有分歧之「一」分享太初之「一」。雖然中西牛郎很明顯地將西方哲學對於數的概念納入，但是，他的評論讓我們看到李春生思想以「一」統攝宇宙秩序的論點，以及道家如何與法家治理之道結合的基礎。

除了此統攝之「一」的概念之外，李春生對於「勢」的闡釋，也解釋了他的說法如何與日本的同化論與日本中心論能夠有共振之效。以臺灣與日本的關係為例，李春生顯然認為臺灣之歸屬於日本，是基於「勢」之所趨。李春生在〈範圍說〉一文中以「勢」的概念詮釋此中國棄朝鮮、結日本的「變通之跡」，皆是地與勢的差異³⁷。中西牛郎也據此觀點，說明臺灣之「歸我帝國」，有其歷史必然的關係³⁸。李春生以日本為例，指其享有耶穌教之餘澤，「故能南收琉球、臺灣諸群島，北擅朝鮮滿州諸政權」，並強調「順天存，逆天亡」³⁹。李春生明白指出日本長期接受基督教之教化，因此成為文明開化之邦，而得天獨厚：「耶穌之教，是體天行道，且冥冥中確有持之者。故不行於此，必行於彼；不是強行，便是逆行。勢在必行而後已，罕有若吾日本之順行者，莫怪天亦與之獨厚，以驗『順天者存，逆天者亡』之不我欺也。」⁴⁰李春生認為日本領臺，以同文同種之基礎，不會像是英國與印度的關係，反而會像是澳洲、加拿大與英國的關係，無所謂殖民

與母國的區別，而會透過憲政、教育、農業、漁業、醫學之建設治理殖民地。李春生並以美國為例，開國之時雖僅十三州，卻因為種族團結，而得以拓張疆土⁴¹。順天而行道，或是政治行動之合理化，是基於天道之概念。此處，「天」成為唯一的「道」，具有目的性與合理性，其中趨於同一的概念相當穩固。

李春生對於天演論的反駁以及關於「一」的論點，都牽涉了他論及範圍、名實、主統等根本概念。李春生利用萬物循環之理，批駁進化論之直線觀，認為此種「文明」失去範圍之概念。對李春生而言，所謂造化道理之範圍，即是萬物皆有合有分，有聚有散，依其形式有各自循環之軌道，「斷不能越此道理範圍，別造一有往無復之直切。」⁴²這種論點與當時《畫圖新報》上所反映出的教會論述「主所造之生物，皆遵其命，全地無有動物不從其類而生」之說遵循同一種邏輯。李春生認為達爾文、斯賓塞、赫胥黎等三人以「自由平等、物競天擇、優勝劣敗、強存弱亡」之說，根本上都是要試圖破除此範圍⁴³。李春生強調，「凡在其範圍中者，舉不能勝之。是則在天工界中之物，必為天工所成者；在自然界中之物，必為自然所成者。被成者斷不能勝夫成之者。可知既非渡自別一穹蒼而來，雖能有所作為，亦不能曰奪天工，勝自然。」⁴⁴因此，他反對赫胥黎所提出之「人力勝天工」之說。此種強調範圍層級不可跨越之論點，同樣也可說明李春生為何會反對當時李石曾、吳稚暉、張靜江等人所倡導的自由平等與無政府主義論調。他強調，「政府不可覆〔……〕宗教不容滅」，「耶穌教十誡直守，安息應遵，上帝當拜，父母必敬，王法須服，主僕尤分，不第不平等。」⁴⁵

因此，李春生關於「主統」之說便清楚說明為何他認為民權天職、自由平等都是「亂亡之道」。李春生說：

地球上，物莫不有其主，事莫不有其統。蓋有主則和，無主則競；有統則治，無統則亂。是故和與治則利，競與亂則害；病斯二者，則不稱為世界。雖然，物與事異，其義則同，唯其必同歸一主統之者，然而同中復有異焉。因物屬有形，事屬無形，所以異也。惟異中復有同者，蓋事若未濟，物若未成，則事各為事，物亦各為物。迨乎事濟物成，然後知事則是物，物則是事；所差在有形之物，成自無形之事，故又曰：「有形出自無形。」〔……〕物是因事而致，自必認事為主，認物為賓，主賓畔，便知無形之事，貴於有形之物。〔……〕事雖可貴，要不能無所因而自濟。然而所謂因者，是必有統其事者為之因，蓋既統其事，勢必操有權，能為之因，使其事濟而物成。⁴⁶

李春生對於達爾文、斯賓塞、赫胥黎等人之批評的底層信念，便在於他指出《天演論》、《權界說》等書教導人「天地無主，萬物無統」，以及「力爭民權天職、自由平等」。他認為這些論點皆是「亂亡之道」，眾人為爭自由平等，而「橫遭殺身流血之劫」。他認為，若人人各自有自主之權，自統之權，主多則不和，不和則亂，統多則泛，泛極則不治，不治則隨時可亡。⁴⁷

我們清楚看到，在李春生的一神論、宗教唯心、同一邏輯以及範圍界限主統觀念之下，範疇、內外與上下的層級區隔分明，而自由、平等、民權等概念是無法被接受的。屬於「天」的絕對原則規範了「勢」之所趨，循此邏輯，李春生的政治理念也清楚呈現：

其欲富強天下也，始在體天以佈德，修政以睦民，變經以修文，達權以備武。民無異志，國杜內患，邦有賢仕，威伏外

侮。四者尤以樹國基於不傾之地。其謂佈德者，宗天道也；
修政者，除苛荷蠹也；變經者，用賢也；達權者，從際也。⁴⁸

於是，能夠詮釋天道者，便能夠掌握「權」與「勢」，也能夠規範主體之本務，並且進行教化。李春生的「天道」與「勢」相互詮釋，而此種觀點之下的所謂普遍價值或是大同理想，其實仍舊掌握在處於論述權力核心之手中，而此普遍價值甚至是進行區分之尺標。

中西牛郎很清楚地指出李春生的思想可以從「有神哲學之應用」來討論⁴⁹。其實，從李春生的論述中，我們看到屬於「一神論」的階層邏輯可以透過政治實踐而無限擴展。李春生所提出的具有對待關係與憑藉依賴的「仁」的概念，最終必然會服務於以大同理想為名的跨國帝國擴張理念。世界大同的普同理想，具有帝國擴張與專權統治的潛在力量。這就是為什麼「仁」基本上是具有習性倫理與政治意涵的。中西牛郎之所以對於李春生如此激賞，無非也是因為李春生所援引混和的中國傳統儒家思想與基督教思想，實際上為他提供了同化論的論述資源。

(三)以「仁」之名的同化視野

中西牛郎在《同化論》中，曾經強調：日本之所以能夠超越中國，原因在於其「皇運之無窮」，而其皇運之無窮則繫於「億兆之一心」，「臣民感戴之誠，凝成一心」。此即日本的「國體」。日本國民之精神從此「國體」而出，同化臺灣，則將「以此精神為主腦」，同化臺灣三百萬之生靈⁵⁰。有關倫理道德與治國的關係，中西牛郎指出，「國家之長治久安，在於國民精神之養成。國民精神之不養成，無以維持國家之成立於無形也。國民精神之養成，在於倫理思想之統一。倫理思想之

不統一，無以養成國民之精神於道德也。」⁵¹中西牛郎關於倫理道德與治國的論點，與李春生有諸多呼應之處。李春生的觀點，使得中西牛郎反覆贊歎：

李公所謂『旭日出，燭火滅；時雨降，灌溉息』者，即亦亞細亞之光、世界之光之義歟？李公之論，的的確確，愚不能以異之矣。⁵²

關於李春生所批駁「優勝劣敗，強存弱亡」之論，而替代以造物主之天道，中西牛郎評述如下：

如吾日本在數十年前，為歐人所藐視鄙夷，不以齒於文明之列者。乃自開國進取以來，未數十年，與歐洲第一等國之強俄，交戰破之，稱霸亞東。機器之力，豈終足恃哉！所可恃以為常勝之道者，天意而已矣。順於天意者，雖弱小必興；逆於天意者，雖強大必亡。⁵³

獨我日本維新以來，三十餘年，微特不妨教，且縱民奉教，無何，上帝既助，終至享有臺灣全島，是可鑑也。……天意所趣，運會之來，有若黃河決口，毋任一夫或逆其勢。⁵⁴

至於李春生所強調的範圍主統以及反對的自由平等，中西牛郎也大表同意：

意者世禍之酷，莫甚於今之自由、平等，所以公凡說幾乎無所往而非與自由、平等相抵觸。獨於茲篇，最刺人心目、動人思想者，在無範圍不能成世界，有範圍則不能自由、平

等。讀者要能於言外翫索，則其所得必多。⁵⁵

由此看來，李春生的範圍主統與「一」的邏輯，在中西牛郎的同化論文字中發生強烈共振，也並不是不可理解的。

從前文的討論，我們已經清楚看到，李春生認為「治平」之術不能局限於形體之治理，而應致力於宗教道德所可以著力的心的「教化」治理，原因是「心」主宰行動，身體會受到「心」的奴役，若要控制行為，則必須由控制靈魂開始。靈魂的控制要以貫穿所有分歧者的「太初之一」來主宰，遵守天道所決定之勢之所趨。

思想的壟斷，豈止是殖民政府的形式而已？思想的殖民，必然始自於「一神論」的絕對價值邏輯以及心的治理。此處，我們面對了有關「一」與「多」的問題，以及主體的問題。李春生自己曾經比較儒家與基督教所謂之「仁」有何差異。他認為，儒家與基督教所言的「仁」，其實是同一件事，差別只在於是否知道神道天理與定位：

或又問曰：「仁之為義，吾儒所言，較諸耶穌所教，有所異乎？」曰：「峻哉問也！孟子曰：『仁，人心也。』仁統四端，兼萬善，通五常，貫百行。程子曰：『心譬如穀種，生之性便是仁。』朱子曰：『仁者，心之德，愛之理。又果核中實曰仁，醫家以手足痿痺為不仁。』此乃儒者言仁之大略。雖然儒亦知仁之胞與無量，惜未能若耶穌所教者，務使此胞與之仁，莫論巨細，咸得其位處；所以儒雖動言仁義，要未知仁亦實在定位。因是雖口言仁義，而仁義為底於行，其故皆因教失天道之學，人昧神理之明，為政者不得不切重尊卑法度，以攝服人心。自是『仁』之一字，以為尊卑法度衝激而散，所以雖有仁之名，究無仁之實。」⁵⁶

此處，李春生綜合中國古典思想中孟子、程頤、朱熹等人所談論的「仁」之概念，指出論者不知「仁」的意義其實在於「定位」問題：若不清楚神理天道，不知定位，則政府只能夠「切重尊卑法度，以攝服人心」，卻失去了「仁」的意義。李春生依據定位與神道天理之基礎，而提出了大同世界的理想：「凡同一萬物之靈者，是同類也，故曰四海兄弟，天下一家。誠如是，當無彼夷此夏之分，又無同一世界，更有異姓諸侯之別。」⁵⁷

這個大同世界的理想，基本上是個政治理念。對於李春生而言，所謂「天下一家」的大同世界，便是遵守同一神道而共屬一類的同一世界，而此世界趨同理想的統攝法則便是天道。「天下萬國，各有政教，亦各有神道，蓋無神道，不但不能為政教，亦不能資吏治，何則？政無神不能治，教無神亦不能化，故曰聖神功化，此萬世不易之道也。」⁵⁸李春生也利用「日日新」的概念解釋天道的動態本質在於「新」：「夫新者，道也，非古之反也；日日新者，為勉人日日棄無道，以就有道。」⁵⁹根據李春生的看法，治理之道在於仁愛與教化。然而，對他來說，這個「愛」也是有等級差別之區分，基於此「愛」所代表的唯一與絕對的天理天道，宇宙秩序隨之被規範，「群」的概念也才依序而生：「〔……〕自造物觀之，以絕對之愛造天地；若自萬物觀之，必以對待之愛，然後成道理。蓋愛若無對待，則不能聯合群，結團體，聚種類。」⁶⁰此處「對待」意指主體與客體關連、區別差異而聚集同類的原則。此愛與憑藉依賴的組織力量，就是群體的起點，也是認同與同一的起點。我們在李春生的範疇主統的論點中，看到大亞洲論述如何成為李春生所說的「一」的主統範疇，以及以亞洲為範圍的「群」的概念如何可以使日本膨脹論輕易過渡而轉型為興亞論。此處，我們面對了一個時代漫長的話語過程如何深刻地誘引或是遮蔽

主體的感受與認知的問題。

二十世紀以來，中國與臺灣的知識分子在面對世局動盪、政權崩毀時，都曾經思考有關革命或是同化、接續的問題。顯然譚嗣同與李春生提出了截然不同的「我一他」關係，或者說，透過「仁」，有不同的「群」的概念會發生。李春生強調清楚的主客對待關係與階序概念，他也強調萬物皆各自有其範圍、內外、主統，而不同意平等與自由的概念，屢屢批評革命黨或是無政府主義者⁶¹。譚嗣同的觀點則揭露一種不同於主客對待關係的主體觀念。若無主客對立，便無彼此。他的觀點在於一多相容，「我」之不固著，以及人我平等。李春生與譚嗣同都援用中國古典思想中的「道」的概念，然而，就李春生而言，「道」是以教化人心並組織統合萬物的天道，透過憑藉依賴、範圍主統，才足以組織群體。就譚嗣同而言，「道」則是每一個體即生即滅、隨時翻新的生生之道，無親疏差等。李春生朝向了鞏固權力核心，譚嗣同朝向了革命。這種政治位置上的形式差異，說明了他們對於「仁」的不同闡發模式。更值得我們注意的是，同樣是以「仁」為出發點的心力觀，李春生凸顯了儒教傳統發展為壟斷專制政體之論述模式，而譚嗣同則揭開了原始儒學、莊子與佛學思想的開放性與革命性。

從《清議報》、《新民叢報》、《教育世界》、《亞泉雜誌》到《東方雜誌》以及《教會新報》與《萬國公報》，我們看到了這個時期逐漸形成並且延續共享的「心的治理」之話語模式。「心」的話語場域邀請不同學科穿越而介入：無論是將「心」視為呈現進化或是頹廢的生物體狀態，或是如同可以被控制與導引方向的可計算之能量，這些詮釋模式都凸顯了積弱不振的國民性需要一個「進化」的「心」與「力」來替代的渴望。這幾個文本所銜接的主體位置並不見得有直接的因果承襲關

係，但是這些文本內部所支撐的話語模式卻以不同角度呼應了結合進化論、社會有機體以及倫理生理學概念的時代性倫理概念，或是現代性主體之倫理詮釋學。牽涉內在性概念的「心」，有效地匯聚了傳統儒家之自我治理模式以及現代西方的功利主義與國家主義，銜接兼有生理化國體、社會進化論、道德主義與宗教化的論述模式，而賦予一個時代某種共有的理想主體之精神屬性。作為關鍵詞的「心力」、「治心」、「革心」，甚至「心的進化」、「精神救國」、「心的淨化」、「心的改造」等說法，在中文脈絡下陸續出現；二十世紀上半期中文脈絡話語中出現的國魂、台灣魂、革命心法、觸動靈魂的革命、國民精神總動員、文化復興運動等等，也都是延續此知識脈絡而發展的典型例子。這些話語所操作的邏輯，是典型的中文脈絡主體化工作的形式，涉及對於「心」進行論述性的描述、分類、賦形、建構、治理、規訓與改造之工作；此治理法則更為深入地滲透於主體生命，成為其認同而自居之基礎，也是其生命欲望的發動點。「心」被觀念化的話語結構所把持，並且扣連「倫理主體」之基礎，成為社會、國家、群體可以培養、塑造與教化的對象，也是可以監視、治理與改造的對象。時代性的話語模式雖然以不同形式出現，其底層的發動機制卻是這個扣連了倫理位置與生命欲望的環節點，而牽動了其行動與實踐的理性原則與目的，以及其自發之感受性模態。

下一章開始，我將進行反向操作的工作，檢視同樣的1895事件後的倫理話語環節處，譚嗣同與王國維如何岔出，而各自展開了以「無」為批判思考起點的獨特倫理思維。

第三部分

「心力」之微生滅與「無」的政治

第五章

「心力」的微生滅：
譚嗣同以「無」出發的倫理批判

(一) 康有為與無政府主義的局限

梁啟超反覆強調的文野之別，除了德富蘇峰對於世界局勢的分析之外，顯然其師康有為的三世說占據了重要的論述位置。梁啟超為譚嗣同的《仁學》作序而稱呼譚嗣同是「中國為流血第一烈士」，並認為《仁學》遵循康有為所宣揚的無政府主義式大同理想與「殺身破家」的取徑：「以求仁為宗旨，以大同為條理，以救中國為下手，以殺身破家為究竟」。¹

康有為24歲時赴北京參加鄉試，沒被錄取，返鄉時途經上海，買下大量西方書籍，接觸了進化論與政治思想。30歲時他再次赴京趕考，再次落榜，但是當時他已經想要向光緒皇帝提出變法的建議。37歲時，時值1895年中日甲午戰爭戰敗而簽訂馬關條約，康有為再次上書變法。1898年，他與梁啟超推動戊戌變法，僅維持百日就失敗，康梁因而流亡日本，當時康有為40歲²。康有為具有代表性的論點之一，是他的孔子改制考。他認為孔子的言論都是托古改制，以建立其孔教，而孔子所修的春秋，是天下萬世的憲法，禮運大同與春秋三世，則是孔教教法的核心。所謂「三世」，是據亂、升平、太平；康有為根據此三世之說，配合進化論，提出太平世是大同的說法。

引起我們興趣的，倒不是康有為如何挪用孔子作春秋、附會憲

法微言大義，並且建立孔教一事，而是他對於太平世的想像所呈現出的世界／疆界的觀點³。編校《康有為大同論二種》的朱維錚指出，康有為的《大同書》之靈感顯然並不是來自於古代中國《禮記·禮運》的大同篇，而是綜合了各種當時知識分子可能接觸到的西方思想，包括上海《萬國公報》1891年12月至1892年4月連載畢拉宓(Edward Bellamy, 1850-1898)的《回頭看紀略》(*Looking Backward*)所預測的公元2000年美國社會烏托邦景象，1899年《萬國公報》介紹馬克思社會主義的〈安民新學〉，世紀初各種報紙雜誌所刊載的社會主義論點、無政府主義論點，甚至傅立葉(Francois Marie Charles Fourier, 1772-1837)的「法郎吉」(*phalanxes*)公社想像⁴。這種論斷是極有道理的。康有為融合混成了當時流行的知識圖式，而提出了他的大同世界圖像，以抵制帝國主義與國家主義的統攝治理論述。然而，此批判國家主義與帝國主義的無政府主義，卻透露了另一種統攝世界的想像構造。

康有為《大同書》的〈緒言〉有一段十分動人的自述：

若夫民賊國爭，殺人盈城，流血塞河，於萬斯年，大劇慘癢。嗚呼痛哉！生民之禍烈而救之之無術也，人患無國而有國之害如此哉！若夫烹羊宰牛，殺雞屠豕，眾生熙熙，與我同氣，剝腸食肉，以寢以處。蓋全世界皆憂患之世而已，普天下人皆憂患之人而已，普天下眾生皆戕殺之眾生而已；蒼蒼者天，搏搏者地，不過一大殺場大牢獄而已。諸聖依依，入病室牢獄中，劃燭以照之，煮糜而食之，裹藥而醫之，號為仁人，少救須臾，而何補於苦悲？

康子悽楚傷懷，日月噫歎，不絕於心。何為感我如是哉？是何朕歟？吾自為身，彼身自困苦，與我無關，而惻惻沈詳，

行憂坐念，若是者何哉？是其為覺耶，非歟？使我無覺無知，則草木夭夭，殺斬不知，而何有於他物為？……⁵

康有為視此亂世有六大「苦」：人生的投胎、夭折、廢疾、蠻野、邊地、奴婢、婦女；天災的水旱飢荒、蝗蟲、火焚、水災、火山、屋壞、船沈、癘疫；人道的鰥寡、孤獨、疾病無醫、貧窮、卑賤；人治的刑獄、苛稅、兵役、有國、有家；人情的愚蠢、讐怨、愛戀、牽累、勞苦、願欲、壓制、階級；人所尊尚的富人、貴者、老壽、帝王與神聖仙佛。若要去除這些苦，則要去國界合大地，去級界平民族，去種界同人類，去形界保獨立，去家界為天民，去產界公生業，去亂界治太平，去類界愛眾生，去苦界至極樂。在康有為的大同世界想像中，沒有國界，所以人民皆為世界公民，統於公政府，同屬公法律之上下議院，郵電皆歸公政府，交通劃一，幣制統一，度量權衡也統一，取消稅制，廢兵，改為警察，刑罰皆無，但有恥辱，無國犯，而有公犯，人類平等，沒有奴隸貴族，人民養於公，沒有擔負。

這是個無政府主義理想的烏托邦。顯然，對抗於逐漸發生的國家權力超出於個人權力的問題，無政府主義是個必然發生的思想抵制模式。然而，康有為進而構想沒有族界沒有種界的大同世界，在此理想世界中，黑人與棕色人種漸少，只有黃種與白種。康有為說：「黑種之人，鐵面銀牙，目光睽睽，上額向後，下頰向前，至蠢極愚，望之可憎可畏。」但是，透過「改良人種」的移居，改變飲食，「經數百年必可大改色矣。」⁶至於家界，康有為也列舉有家之害，因此，若要太平大同，則必須「去家」，廣設人本院、育嬰院、懷幼院、醫院、養老院、恤貧院以及各級學校。一旦「養生送死皆政府治之，而於一人之父母子女無預焉。父母之與子女，無鞠養顧復之劬，無教養糜費之事。且子女之與父母隔絕不多見，其遷徙遠方也並且展轉不相識，是

不待出家而自然無家；未嘗施恩受恩，自不為背恩。」⁷人無私家，人無私產，人無私業，「坐得公金，聽其揮霍，居得公室，逮匹同居。好學者有圖書之益，中才者有聽講之教。食有公廚，遊有公圃，除每日作工數時外，悉皆自由。」⁸這些都是典型的無政府主義構想，然而，如何以實際政治操作來實踐此構想，則是重大的問題。

康有為「無族界」、「無國界」與「去家」的公社理想，如何可能達成呢？毛澤東在1949年批評說：「康有為寫了大同書，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。」⁹毛澤東的人民民主專政似乎是個要解決康有為公社理想的方案。共產主義主張消滅私有財產權，建立一個沒有階級並且進行集體生產的社會。然而，此社會主義理想卻成為了官僚階級執政的一黨專政威權體制。二十世紀的歷史告訴我們，執行此理想主義的烏托邦社會肅清資本階級的同時，卻造成了幾次人為浩劫的事件。蘇維埃政權的無產階級政權，開啟了大清洗與紅色恐怖時代，導致上百萬人死亡；紅色高棉實踐毛澤東與左翼的反殖民思想，消滅所有資產階級與私有制，消滅城市、取消貨幣、摧毀正常家庭以及夫妻關係，一切接受政府配給而實踐「最純潔」的共產主義，卻造成了兩百萬人民的死亡；文化大革命前後的肅反運動，更造成兩百萬到四百萬人的死亡，以及對於知識分子階級徹底的動搖。

批判國家治理之無政府主義理想或是政治革命，為何會再度成為人為專政的恐怖政治，這始終是思考二十世紀歷史時無法不面對的問題。正如巴迪烏所提出的尖銳觀察：二十世紀政治難以解釋的謎題，就是各種以政治為名的解放政治，無論是透過群眾的直接紐帶或是透過黨的中介紐帶而引發的解放革命，各種英勇的人民抗爭、堅持的解放戰爭、以正義與自由為名的動員，最終卻都進入了國家官僚體制之信仰結構，進入了穩定的國家建構，而失去了政治性的可能¹⁰。這也是我們面對中文世界二十世紀歷史時無法迴避的問題。

譚嗣同的《仁學》同樣提出了「無」的概念，而他的井田制度也提出了一種無政府主義的理想。但是，譚嗣同的構想卻與康有為截然不同，此差別可以從他與梁啟超對於「心力」的不同詮釋角度來說明。譚嗣同與梁啟超共同師事康有為，他的《仁學》時常被視為是「衝決網羅」的革命論述之開端。但是，從譚嗣同的心力說與非名教的論點來看，譚嗣同與康有為，甚至梁啟超，其差距是本體論與認識論上的差距。梁啟超所闡釋的可以馴化、積累、利用、計算並且改造的「心力」，與譚嗣同之「心力」的微生滅，恰恰處於本體論與認識論的兩個極端。

（二）譚嗣同的心力說與微生滅

歷來譚嗣同的研究者皆環繞在幾個尖銳矛盾的問題點：他的「以太論」是唯物主義還是唯心主義？他是溫和緩進的改良變法者，或是拋頭顱灑熱血的激進派革命分子？他的變法是復古還是維新、排滿還是忠於皇朝？¹¹他是如李澤厚在其告別革命的批判論述系列中所言，既有科學又有宗教神秘主義、「貌似辯證法實際是主觀詭辯論」，無法「具體地瞭解各種事物聯繫的多樣性和複雜性」，以及對於「對待」關係是「極其幼稚的直觀，其中包含著巨大的錯誤」？¹²還是如張灝所言，譚嗣同之批判意識以超越種族、階級、信仰之全人類共同社會信念，結合傳統儒家、道家、大乘佛教之世界意識，回應與修補當時價值瓦解、宇宙觀崩毀的時代秩序？¹³或者，如坂元弘子所指出，譚嗣同的大同觀架構於「人種末」的恐懼感，結合了生物進化論、社會進化論以及退化論之史觀？¹⁴譚嗣同的《仁學》是如章太炎所言「怪其雜糅」、「拉雜失倫，如同夢寐」¹⁵，嚴復所批評的「一味附會」？¹⁶或是如梁啟超所言「為國流血第一烈士」¹⁷，「晚清思想界的彗星」¹⁸，熊十力所讚譽「自清季以來真人物，唯復生一人足當之矣」？¹⁹上述評價懸殊的觀

點，顯示出譚嗣同的爭議性。

關於譚嗣同《仁學》核心概念的「心力觀」，一般學者皆認為譚嗣同深受傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》之影響²⁰。但是，若仔細閱讀亨利·烏特之原著以及傅蘭雅的譯本，如同我們在第二章所進行的討論，我們就會注意到，譚嗣同與他們的詮釋有巨大差異。從亨利·烏特所代表的美國新思想運動，到晚清傳教士翻譯界舉足輕重的傅蘭雅，再到提出變法改革的革命知識分子，其中經過了重疊交錯而複雜的思想轉折，而譚嗣同在這個環節點展開了獨特的歧異思想，卻未被同時代的人所認知。

譚嗣同對於「心力」的詮釋，完全不同於《治心免病法》所呈現可被治理的心力概念。亨利·烏特與傅蘭雅的《治心免病法》將「心力」視為可被馴服也須要被治理的對象，而被益智書會納入衛生學方面的教科書，是個反應時代的典型知識分類模式。衛生學是現代國家對於人民身體的治理管道，透過衛生的概念，人民身體的習慣可以被重重的機構所登錄、規範、檢查、監視、禁制；當「心」被納入衛生學，同時就意味著思想與情緒也成為可區分為衛生與否的範疇，而需要被管束與治理。此處，「力」或是「能量」的不同詮釋，是個關鍵。譚嗣同有關「心」的力學說、本體發生與內部革新的論點，以某種平行類同的方式，回應了歷代政治哲學所思考的「一」與「多」的辯證問題：群體之內多數的個體已經被群體的「一」所統攝，還是個體本身就可以是無限的「多」？此辯證關係基進地反省了政治與倫理的本體論基礎。譚嗣同對於「心力」的思考，是轉介與重新詮釋傳統儒學、佛學以及基督宗教有關主體與世界關係的重要關卡。然而，作為一個思想事件，譚嗣同介入與詮釋之「心力」概念被再度挪用，而開啟了隨後跟進的革命建國論述²¹。這也是譚嗣同在晚清知識轉型之際所處的曖昧位置之關鍵所在。

1895年甲午戰爭之後，清朝簽訂割讓台灣的馬關條約，對當時的知識分子而言，意味著「天下大局破裂」，譚嗣同亦因此感到「割心沈痛」²²。《仁學》一書是在1896到1897年間完成的，譚嗣同寫信給他的老師歐陽中鵠報告他的北遊經驗時，他說，面對諸多內亂，「司道中無可與言者」，捐例過於浮濫，襄陽大水使得「田廬牛馬漂沒殆盡」，而感嘆「事已糜爛至此，豈補苴所能了」²³。經過此「創鉅痛深」，譚嗣同開始撰寫有關變法以及推展算學的計畫：「摒棄一切，專精致思。當饋而忘食，既寢而累興，繞屋徬徨，未知所出」²⁴。他在自敘中描寫他撰寫《仁學》時的狀態：

每思一義，理奧例蹟，空湧奔騰，際筆來會，急不暇擇，修詞易刺，止期直達所見，文詞亦自不欲求工。……非此世間之語言文字所能曲達，乃至非此世間之腦氣心思所能徑至。²⁵

這種面對劇變而痛心回應的書寫，與系統性的書寫是完全不同的模式。

傅蘭雅所譯的《治心免病法》的確對譚嗣同帶來了重大的啟發。譚嗣同給其師歐陽中鵠的信曾經表示，他拿到傅蘭雅的《治心免病法》，讀了之後「不覺奇喜」，覺得此書已經有「佛家之小乘法」，而認為「各國苟能講心學，一切殺人之具自皆棄置勿復道」，因為「心之力量雖天地不能比擬，雖天地之大可以由心成之、毀之、改造之」²⁶。他指出：

若能了得心之本源，當下即可做出萬萬年後之神奇，較彼格致家惟知依理以求，節節而為之，費無窮歲月始得者，利鈍何止霄壤？……嗣同既悟心源，便欲以心度一切眾生，以心挽劫者，不惟發願救本國，並彼極強盛之西國與夫含生之

類，一切皆度之。²⁷

他也說：人尚機心，「心之機器製造大劫」，惟有消除自己的機心，才能挽劫。²⁸

譚嗣同具有佛家思想的「心力觀」，顯然與傅蘭雅和亨利·烏特的基督教化「心力觀」相距甚遠。他所說的「成之、毀之、改造之」的心力，「挽劫」的心力，他所要消除的「心的機器」所製造的大劫，是值得思考的問題。譚嗣同曾經比較過佛教、基督教與儒家對於「心」的論點，並且指出儒家所謂的「心」，是佛教所謂的「藏」；儒家所謂的「身」，是佛教所謂的「眼耳鼻舌身」；儒家所謂的「意」，是佛教所謂的「執」；儒家所謂「誠意而意誠」，是佛教所謂的第七識轉為平等性智；儒家說：「欲正其心，必先誠其意」，佛教說「執識轉，然後藏識可轉」²⁹。譚嗣同以此綜合佛、耶、儒三教之混成體，展開了他的心力說。

譚嗣同「心力說」的內在無限性，是透過他借用於傅蘭雅所翻譯之「以太」理論而發展的。根據譚嗣同的說法，「心力」必須透過「以太」的概念來理解：「仁」的第一定義是「通」，而以太、電、心力，都是「仁」之得以「通」的媒介³⁰。然而，譚嗣同強調，這個「以太」並不是實體，而是借代之「名」，用以說明「心力」的存在：「以太也，電也，粗淺之具也，借其名以質心力。」³¹在譚嗣同的理解中，以太充塞於宇宙之間，呈顯於外的，則是仁、元、性、兼愛、性海、慈悲、靈魂，或是物質與物質之間的親和力。

其顯於用也，孔謂之「仁」，謂之「元」，謂之「性」；墨謂之「兼愛」；佛謂之「性海」，謂之「慈悲」；耶謂之「靈魂」，謂之「愛人如己」，「視敵如友」；格致家謂之「愛力」、「吸力」；咸是物也。³²

譚嗣同又說，人之筋肉血脈之所以聚合，夫婦父子兄弟朋友，以致於身、家、國、天下之維繫，眼耳鼻舌身之五官感覺，宇宙星雲運轉、聲光熱電風雨雲霧霜雪，山河海陸動物植物，都是此以太之相互吸引所致³³。綜而言之，宇宙中的現象界、虛空界與萬物界，都是因「以太」而發生。³⁴

從上述引文可見，在譚嗣同的詮釋脈絡之下，此「以太」已經不是亨利·烏特或是傅蘭雅所理解的傳導物質，而是聚合消散之「力」的代稱。大衛萊特曾經指出，譚嗣同在「以太」中察覺到了此概念之神秘性與非物質性，並看到了以太概念與傳統中國思想的「氣」的親和力。因此，萊特認為譚嗣同與同時期較有神秘主義傾向的西方科學家之間，有一種他自己所不自覺的相近性³⁵。雖然萊特對於譚嗣同的「以太」觀有別於一般的以太物質論是有道理的；不過，我並不同意大衛萊特所指出的神秘主義與宗教性格。譚嗣同的「以太」概念基本上不具有宗教性。雖然他援引基督教、佛教與儒家觀點，但是，他所堅持的「無教主」的大同世界，無國、無教主、無君主、無民主的平等之境，以及他所強調的「變」，則使他不陷入於任何宗教意識型態的箝制³⁶。此外，他所提出的「以太」，所謂即生即滅的微生滅，則是宇宙物質的生滅之理，這種物質論也使他脫離了超驗的神秘主義。

(三)力、空與一多相容

我們注意到譚嗣同的「以太」思想，除了有西方的現代物理概念³⁷，還有從莊子以降的「氣」的概念³⁸。有論者指出，譚嗣同雖然承襲中國傳統之「氣」的概念，但是中國先哲之氣論視氣為宇宙萬物之「質料因」，「混沌一團」，萬物之殊異則為氣化的「形式因」(理)之轉化。但

是，譚嗣同受到西方近代物理之以太概念影響，而視以太為「萬物之最小原子」，這種「由下而上」的萬物構成說，與中國先哲「由上統貫而下之」的論點不同³⁹。此說法正好揭開了「氣論」的問題，因為以抽象概念由上而下之統攝模式來貫串全體，則會出現同質化的「一」，這也是唯心主義以民族精神統合國家的模式；相反的，譚嗣同強調心與物最微細的發生與力的基點，則是「由下而上」物質變化之運動。這個運動往復發生，使變化成為持續狀態。不具有統合性的以太論與心力觀，正是譚嗣同論點的創新處，也是他批判共名體系之區分畛域的起點。

我們注意到，譚嗣同所討論的「以太」不是傳導的媒介，不是抽象的流動之氣，而含有根本的物質發生的性質，也含有動態的力的概念。以太是作為物質最小單位的生滅之力：「剖其質點一小分，以致於無，察其為何物所凝結，曰惟以太。」譚嗣同所說的以太是吸引聚合的「力」⁴⁰或是能量之代稱，是本體發生的動機，也是持續變化的生滅狀態。譚嗣同更將以太解釋為受力與動機，即生即滅，所謂的「日新」。因此，「以太」就是作為物質最小單位的「微生滅」；也就是說，物質的最小單位既是物質，也不僅是物質，而是沒有固定本質的本質，是持續變化更新的本質，也就是「動機」：「日新烏乎本？曰：以太之動機而已矣。」⁴¹「日新」就是「日日生、日日死」的立即生滅與變化。以太不只是生命發生的動因，也是思想情感發動與變化的起點。因此，譚嗣同更說，「以太即性」⁴²。心思、意念、情感是流動而不居的，人的本性因此而活潑變化。我是一，也是多。「一切入一，一入一切」⁴³：「一」指無限少，「一切」指無限多，無限少的「一」與無限多的「一切」可以等同。一就是多，就是無限。

此處譚嗣同透過華嚴宗的思想提出對於「一」的詮釋，已經不同於基督宗教統合萬物的「一」。基督宗教的「一」暗示了神以其形象造人，

人承受神的恩澤流瀉；同樣的，國家以其精神屬性來召喚臣民，而臣民被計算為此群體中可見性的一分子。「我們」的同心同德心，使得此匯聚眾人的「一」成為同質化的整體。然而，從譚嗣同對於「以太」的討論中，我們注意到，譚嗣同的最小單位「以太」作為「一」，本身便是變化不拘的「多」。此「一」的變化入於無限，個體、社會與國家都會因為此「一」的變化，而持續發生重組。以太既是物質之構成基礎，亦是物質不斷變化的促因。「以太即性」以及「一就是多」的概念，已經清楚指出內在之無限性。這個「一就是多」的概念，也就是華嚴宗所討論的「一多相容」的概念，而牽涉了「我」與客體相互涵攝的狀態：「一切眾生，併而為我，我不加大；我遍而為一切眾生，我不減少。」⁴⁴一中有多，多中有一，一就是多，多就是一。我與世界相互涵涉，不分彼此。若我不被固定，破除主客對待，則不會有「彼」。然而，一旦主客對立產生了，便會有我與他之分。

「一多相容」的概念讓我們得以理解譚嗣同對於「心」的無限性的詮釋。但是，心的無限性如何不被架空於抽象或是形而上之意識型態？那就在於譚嗣同所展開的以太概念所緊扣的心靈之物質層面。物質層面之最小單位，就是無限發生而持續生滅之能量，也就是他所討論的心力。心力外顯於「仁」，也就是「通」，是我與彼此的相通；而心力的持續發生與變化，使得「一」不會停留於固定僵化的「一」，而是一多相容，一即是多。

譚嗣同強調「一」的論點，原因是有「二」便是有我與你的二元立場，有彼此與對待的關係。譚嗣同所著重的，是存在所維持的持續變化的「一」；這個「一」的不被占據的「空」之狀態，與持續不斷的微生滅和世界之「多」，相互映照，相互包含變化。依此推論，個人、社群、國家與自然，都是持續發生與變化的「一」，也都是持續發生與變化的「多」。以「空」做為物質發生的基礎，是個十分重要的概念。此

「空」不是一無所有，不是否定存有，不是泯滅現象，而是不拘泥於形象或是名教，並容許變化的發生。發生與變化的根基，便是「空」，也就是「力」的變化本身。

由於「心」的空無，因此外在事物如同鏡像，都是「迭代」。因此，譚嗣同說，「心」之依據其實是「無」：「心所本無也」。心隨緣而生，或是真實，或是妄念，或是過去，或是未來。好色之心，並不在內，而是心之「棲泊」於外。心因其棲泊而引以為樂，引以為美，但是此心終必厭倦而轉向他物：

心之生也，必有緣，必有所緣。緣與所緣，相續不斷。強不令緣，亦必緣空。但有彼此迭代，竟無脫然兩釋。⁴⁵

一切有形，皆未有好其一而念念不忘者，以皆非本心也，代之心也。何以知為代？以心所本無也。推之耳、鼻、口、身，亦復如是。吾大腦之所在，藏識之所在也。其前有圓注焉，吾亦以為鏡，天地萬物畢現影於中焉。既又以天地萬物為鏡，吾現影於中焉。兩鏡相涵，互為容納，光影重重，非內非外。⁴⁶

人之五官的認識與感知，如同鏡像，在萬物中顯影。譚嗣同此處所討論的，是存有之發生狀態，也是思的過程、心的過程；也就是說，譚嗣同所詮釋的「心」，是具有無限發生的思之「多」的狀態。我與世界互為容納，映照而生。若能不分彼此，不分親疏，不分人我，不拘泥於形體，沒有對待與畛域，則我可以隨時流轉生滅，人我互通。此觀點顯然與李春生所強調的親疏等差，有天壤之別。這個不以上而下的統攝，而維持基本的發生與變化的「多」的「心力」，是譚嗣同基本的本體論思想，也提供了譚嗣同對於「共名」之惡的批判基礎。

(四)「丰其蔀，日中見斗」：共名與畛域之批判

從譚嗣同的論述脈絡來看，一切問題起於僵化的命名系統與畛域區分。譚嗣同與同時代知識分子不同之處，就是他在認識論上所提出對於命名系統的共名體系的犀利批判。譚嗣同藉「以太」流變不居之「力」，作為批判僵化命名系統的基礎：

若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我為一身，復何親疏之有？……不能超體魄而生親疏，親疏生分別。分別親疏，則有禮之名。自禮明親疏，而親疏於是乎大亂。⁴⁷

若以太之生滅流轉不被固定，則沒有親疏之分，更沒有名教之壓迫。以「名」與「禮」分別親疏，本體之發生流轉因此停止，則是不仁。因此，「不仁」始於僵化之命名體系。所謂善惡之分，也是起於「名」之區別。譚嗣同認為實際上並沒有所謂的「惡」之存在，「惡」只是「名」的區分，是「用善者」對不依循「善」的條理法則者所進行的命名與分辨：

天地間仁而已矣，無所謂惡也。惡者，即其不循善之條理而名之。用善者之過也，而豈善外別有所謂惡哉？⁴⁸

譚嗣同所以要破三綱五倫，「衝決網羅」，正是因為以「名」而規範的三綱五倫，遮蔽了本體的發生狀態。

譚嗣同對於命名體系的批判，揭露了所謂善惡之別僅只是「共名」之執行的事實。他指出，以「名教」來制衡倫理關係，僅是以所謂忠

孝之「共名」與「專名」，來固定對待關係。此對待關係造成之畛域分別，是巨大而不易彌合的。因此，譚嗣同嘆道：「吾悲夫世之妄生分別也，犁然不可以締合。」⁴⁹以人我之別進行「仁」的合理化以及人倫君臣之際的規範，則是「名」的限定：

仁之亂也，則于其名。名忽彼而忽此，視權勢之所積；名時重而時輕，視習俗之所尚。甲亦一名也，乙亦一名也；則相持。名，名也；不名；亦名也，則相詭。名本無實體，故易亂。名亂焉，而仁從之，是非名罪也，主張名者之罪也。俗學陋行，動言名教，敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議。嗟乎！以名為教，則其教已為實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之；則三千年來，三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷焉矣。⁵⁰

譚嗣同清楚指出，以區別人我的主觀位置而創造出的「仁」的體系與「名」之定位，其實是權勢之積累所占據的位置，但是占有權勢者卻以「天命」與「國憲」為托詞，而使人不敢逾越。「以名為教，則其教以為實之賓，而絕非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，而不能不奉之。」但是，透過「共名」，單一名教系統與善惡區分之邏輯，卻成為刑罰之依據：「中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名為箝制之器。如曰仁，則共名也。」譚嗣同指出，正如同《易》所說的「丰其蔀，日中見斗」，「此其黑暗，豈非名教之為之蔀耶？」⁵¹以共名為起點的遮蔽體系，如同遮蔽光線之「蔀」，使得白日成為黑暗。在此體系之下，施政者與追隨者皆毫不懷疑地遵從此體系之「法」，並執行其「惡」，嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，而「人不以為怪」⁵²。依循此共名與專名而定罪，稱犯法者為「大逆不道」，甚至進而放逐、誅戮，「施者固泰然居

之而不疑，天下亦從而和之曰：『得罪名教，法宜至此。』」⁵³

此處，我們看到譚嗣同尖銳地指出了「名」與「法」的內在之「惡」。以「名」固定事物的狀態與關係，建立「共名」之下的共同體系，並依此設定「法」，此「法」甚至進一步構成了認知的結構，而將不合於此「法」者排除為「惡」。譚嗣同最為犀利的質疑便是：人世間認識事物的黑暗狀態，不正是由共名之遮蔽體系所造成的嗎？依據片面宣稱的「善」，而嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，正如此「部」，遮蔽了真實。譚嗣同指出，此「遮蔽」才是真正的「惡」。譚嗣同所檢討的，正是由共居與共識之習性所建立的倫理意識形態所造成的「惡」。

相對於共名與專名，譚嗣同強調要維持心之「微生滅」，保持「通」的狀態，也就是要持續破除以「共名」與「專名」所設之內外疆界與階級區分，破除彼此與我他之別，破除對待。換句話說，這個「微生滅」所提供的「通」的狀態，使得「我」不固置於單一認同位置。如果固著於「我」的位置，則會「妄見畛域」，只求利己，而無法體恤他人⁵⁴。譚嗣同說，意識到「我」的「我」，已經是「非我」：

今夫我又何以知有我？比于非我而知之。然而非我既已非我矣，又何以之有我？迨乎知有我，則固已逝之我也。⁵⁵

譚嗣同以相當辯證的方式，說明「我」之內有無數個「非我」，我必然以「分裂」的狀態存在：

[我之各部分之質點]各有無數之分，各分之質點，又各有無數之分，窮其數可由一而萬萬也。今試言某者是我，為有一是我，余皆非我，則我當分裂。謂皆是我，則有萬萬我，而我又當分裂。⁵⁶

此處，譚嗣同提出了自在之我與認知之我之間的辯證問題。「我」有無限的質點，各部分之質點又有無數之分。若要以部分之我概稱全體，則我便是分裂的狀態。若能理解此道理，便會知道「以生為我，而我倏滅；以滅為我，而我固生。可云我在生中，亦可云我在滅中。故曰，不生不滅，即生滅也。」⁵⁷

由上述以太之微生滅來看，譚嗣同對於「力」的態度是具有高度辯證意味的。不固著於「我」的「力」，也必然不固著於「名」所設定的層級與內外。這個「力」是不斷流動變化的「力」，也正是思想力與批判力之來源。譚嗣同的確曾經評論中國之「亡於靜」的問題，並以佛教所言「威力」、「奮迅」、「勇猛」、「大無畏」、「大雄」等概念，解釋雄強剛猛之狀態。此論點背後所指出的是問題是：中國治學講究「寧靜」、「安靜」，其實是固著於對待的「斷見」與「空見」⁵⁸；相反的，沒有對待區分之動即是靜，靜即是動，也就是以太持續不息的微生滅。譚嗣同也以力學家關於凹凸力之狀形容各種力的作用型態⁵⁹。然而，他同時指出，才智愈大，此「力」亦會引起愈大之紛爭。因此，他認為應該將此「凹凸力」用於可「通」之「仁」：「既斷意識，除我相，則可泯除差異，而達平等。」⁶⁰以太生滅不止的無形之力，貫串於天地萬物人我，使人能夠有感，能夠知他人心意，能夠以一身知「異域」，使得「仁」成為可能：「不仁則一身如異域，是仁必異域如一身。」⁶¹若不仁，則己身被異化而進退失據；若仁，則陌生之地亦成為可感可知，如同己身。透過「仁」，透過持續生滅不止的「力」，譚嗣同看到了人己我他之間互通的可能性。

根據譚嗣同的看法，以太便是「微生滅」之力。以太即「性」。「性所本無」，行動與停止之間，言語與沈默之間，思想與寂靜之間，夢與醒之間，呼吸與血脈之間，都是此去彼來，往復不已。我們清楚看

到，譚嗣同所討論的心力，便是此生滅往復不息而不泥於名教的本體基礎：

非一非異，非斷非常。旋生旋滅，即滅即生。生與滅相授之際，微之又微，至于無可微；密之又密，至于無可密。夫是以融化為一，而成乎不生不滅。成乎不生不滅，而所以成之之微生滅，固不容掩焉矣。⁶²

力不被名相固著，便不至於產生暴力。至於愛，他則認為，不泥於體魄，不分親疏，無所愛，才不至於為「名」所遮蔽：「有所愛，必有所大不愛也；無所愛，將留其愛以無不愛也。」⁶³譚嗣同的「心力」，其實正是非我、非名、非力、共感、無愛而通的能力。

那麼，譚嗣同的政治理念是什麼？他的政治理念即在於非我執、非名教、非暴力的「仁」。若存有之生滅持續不斷，「道」會是固定的嗎？「法」會是固定的嗎？對於譚嗣同而言，「道」是每一個體即生即滅、隨時更新，而無親疏差等。「道不離器，……器既變，道安得獨不變？」⁶⁴譚嗣同在此處清楚地指出，物質的變化必然牽引了「道」的改變。「變」是隨時發生的，這也是譚嗣同基進的政治觀點所在。

譚嗣同曾經指出，孔子、基督教與佛教的論述最初出現之時，其實都展開了他們具有革命性的「變教」。以基督教為例，當時耶穌的論點是「使人人皆為天之一小分，使人人皆有自主之權，破有國有家者之私，而糾合同志以別立天國」。釋迦摩尼亦要求破除種性制度之階級不平等⁶⁵。至於孔子「黜古學，改今制，廢君統，倡民主」，也是將不平等轉變為平等⁶⁶。譚嗣同認為，此三教雖不同，但是相同之處則在於「變」；「變」的方式不同，但是相同的是它們所講求的「平等」。譚嗣同的政治觀，從他對於平等以及「變」的討論中，已經很充分呈現出

來。他提出以井田之制代替君主制與民主制，賦予紳權以治理鄉里。譚嗣同關於以井田之鄰里社群為治理單位的想像，是一種無政府的自治理念；譚嗣同的無政府理念完全不是梁啟超所提之朝向統合的「大我」或是「群體」發展的論述。譚嗣同清楚地指出，理想之世界大同必須是無國、無教主、無君主、無民主的平等之境，而不應是國家或是宗教的權力結構所限定的畛域疆界。

譚嗣同所提出「人人皆為天之一小分」、「心源一潔，眾生皆潔」、「日新」、「以心挽劫」、「衝決網羅」的論點，與晚清話語模式以及後續的革命論述十分類似。但是，譚嗣同在非常靠近亨利·烏特、傅蘭雅、梁啟超或是康有為等同時期中國知識分子論述時，卻根本而基進地遠遠岔離了這些主流論述。為何他的論點出現了此種根本的逸離呢？我認為關鍵處就在於譚嗣同所理解的本體論以及內在性的無限，而這個內在性的無限是建立於本體的發生，以及此發生狀態中「力」的辯證、名實之虛構與一多相容的概念；換言之，這正是去除實體化本體的本體論。

譚嗣同的論點提示了一種回到一元論的可能性，也就是回到微生滅之活潑存有狀態，以及不斷破除共名體系的奮迅勇猛而大無畏的思考力。這種一元論的思考，也是王國維在面對他所翻譯的西方倫理學之同時而進行他自己的書寫時，所展開的思考模式。針對壓迫性話語體制與權力結構，譚嗣同提出了一些重要的思考角度，王國維也提出了重要的思考角度。王國維一元論思想的重新探討，便是下一章的重點。

第六章

王國維的批判倫理：
一元論的思考

過去研究王國維的學者多半著重於他的文學、史學、哲學、美學與古文字研究的論著，近年來不少研究者則轉向討論他所積極翻譯的西方教育理論著作¹。從王國維所翻譯的教育理論與倫理範疇的文章來看，的確都不出十九世紀功利主義以及道德進化觀之脈絡，例如他曾經接觸過的費爾班(Arthur Fairbanks, 1864-1944)的社會學、杰文(William Stanley Jevons, 1835-1882)的邏輯學、海甫定(Harald Höffding, 1843-1931)的心理學，以及新康德主義者如巴爾善(Friedrich Paulsen, 1840-1908)、文特爾彭(Wilhelm Windelband, 1848-1915)的哲學。王國維翻譯的元良勇次郎與西奇威克的倫理學，也都屬於「最大多數者的幸福」之功利主義倫理觀。王國維於1903年到1906年之間，先後在通州師院與蘇州師範學院講學。根據佛難的推斷，王國維於1903年在通州師院教授的課目，就是元良勇次郎的《心理學》與《倫理學》。²

關於王國維與西方知識的關係，有多人指出王國維早期大量接觸與譯介西方知識，晚期卻從西方科學回轉到東方道德哲學與考古研究，是一種保守心態³；也有人認為王國維始終處於西方與中國、科學與哲學的二元論，王國維基本的悲觀主義以及他從康德與叔本華哲學中所導出的不可知論點，是他的內在矛盾，也是一大限制⁴。我對於上述論者的看法並不同意。不同於這些人的論點，包納(Joey Bonner)

指出王國維是晚清知識分子中少數具有批判，而能夠對於嚴復以及張之洞的富強論點持批判態度的學者，我認為這是個重要的觀察。包納指出，王國維反對張之洞將哲學排除於教育科目之外，也激烈批評嚴復、梁啟超與康有為等人將哲學作為政治用途，而積極地展開了他翻譯西方哲學與美學的工作。⁵

不過，對於包納所指出王國維認為中國思想沒有形上學與哲學，轉而潛心研究歐洲哲學之論點，我也有所保留。王國維於1903年在通州師院開設的課目的確是《心理學》與《倫理學》，他在1904年到1906年之間在蘇州師範學堂教授修身與倫理課程，也延續了這個倫理、美學與教育的脈絡。不過，我認為王國維早期翻譯西方倫理學以及評介西方哲學的同時，另外也進行了兩個工作：他除了對於當時具效益功利主義與社會進化論的倫理教育觀進行批判與評估，也對中國傳統思想進行批判與重新評估。王國維在此時期的著作，例如〈論性〉（就倫理學上之二元論）、〈釋理〉、〈原命〉與《紅樓夢評論》等，不僅批判了西方倫理學的二元論，也檢討了中國思想中倫理觀的二元論。此外，他更透過這些討論而提出了他的一元論觀點，以及他的批判倫理觀。這些倫理、美學與哲學的論著，需要一起對照閱讀，才能夠理解王國維對於他所翻譯的倫理學的批判態度，也才會看到王國維在這個時期的書寫中思想上的基進位置。

（一）倫理形上學的二元論之檢討

王國維透過字源學的角度，探討了「理」的意義，也進行了對於倫理的重新思考。他指出，「玉未理者為璞，是理為剖析也」（段氏玉裁注），「理者分也」（鄭元樂記注），因此分析之作用稱為「理」。物之可分析而粲然有系統者，或是物的條理，也稱之為「理」。王國維指出，

中國古代對於理性之作用僅在於真偽之辨，而不在於善惡之區分。他說：「所謂理者，不過謂吾心分析之作用，及物之可分析者而已。」⁶但是，王國維認為，宋代以後「理」的概念便發展為形上學的意義。朱熹所謂天理，「天即理也，命即性也，性即理也」，只是「預想一客觀的理，存於生天生地生人之前，而吾心之理不過其一部分而已。」⁷

王國維指出，所謂「客觀」之理，只存在於「吾人的思索中」。事物之間的因果關係實際上是因為「觀念聯合之法則而生，即由觀念之互相連續者屢反復於吾心，於是吾人始感其間有必然之關係，遂疑此關係亦存於客觀上之外物。」⁸然而，主觀位置以及連結觀念所認定的「理」，卻被設立為外在客觀之事實。王國維指出，康德正是要批判這種由主觀的確認轉為客觀的確認，所以才會說出「宇宙不能賦吾心以法則，而吾心實與宇宙以法則」的論點。王國維強調，「有」的概念衍生而為中國的「太極」、「玄」、「道」，或是西洋的「神」，都是此主觀轉為客觀的謬誤，不過是「寄生於廣莫暗昧之概念」，都只是「幻影」而已⁹。然而，宋儒以降，理與欲的區分成為倫理學上的論戰。「人心莫不有知，蔽於人欲則亡天理矣。」「天理與人欲相對，有一分人欲，即滅卻一分天理，存一分天理，即勝得一分人欲。」如此，倫理學便被納入形上學的架構之中。¹⁰

王國維除了考究「倫理」的字源，也批評了宋儒以降「理」的概念是形上學的問題，並指出「理」與「欲」的區分使此形上學問題成為倫理學上的論戰。這些工作都顯示出王國維對於倫理問題重新省思的切入點。從作為分析能力與可被分析之圖式的「理」出發，檢視「理」如何後來被主觀的立場附會，如何成為天理、真理、公理，而成為規範性與衡量尺度的準則，正是王國維此處所進行的思考。

王國維於1904年寫成的〈就倫理學上之二元論〉，也就是後來編入全集的〈論性〉，顯示了他對於倫理二元論的批判。王國維提出的論

點是：無論是孟子的性善說，荀子的性惡說，若占據於善惡對立的二元論，或是性與情、理與器等不同形式的二元論，必然會陷入自相矛盾的論點。二元論的起點在於以某個主觀位置所占據的「理」為真理或是準繩，由此定義所謂的「善」，而進行區辨不同於己者為「惡」。所謂的善惡之辨，背後最高點已經被某個主觀位置所占據。王國維指出，為何康德會有「道德之於人心，無上之命令也」，卻又有「根惡」之說？為什麼叔本華提出人的根本是「生活之欲」，卻又提出了「拒絕生活之欲」？這些對於人性的矛盾論點，似乎讓我們必須將人性視為超乎於我們的一般性知識與經驗之外。王國維強調，若要從一般知識與經驗論來推論，而區分善惡，此二元論已經不是人性之本來面貌。所謂善惡的對立，其實是經驗上相互反對的事實，不能從其一端來論斷。但是，為了要求論述之統一，歷來論性者卻都不得不自圓其說，卻暴露自身之矛盾。

王國維認為，中國古典思想中，只有孔子、告子、蘇東坡、王安石才提出「一元論」的觀點，而老子、莊子、韓非子、淮南子、孟子、荀子、董仲舒，則都處於二元論的立場。所謂人性之一元論，也就是孔子所說的「性相近，習相遠」，性不分善惡，如同湍急的流水，可以往東，也可以往西。告子延續孔子的思考模式而說：「生之謂性，性無善無不善也」，以及「性如湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」王安石說：「性情一也，七情之為發於外而存於心，性也，七情之發於外者情也。性者，情之本，情者，性之用也。」蘇軾亦說：「人生而莫不有飢寒之患，牡牝之欲，今告於人曰，飢而食，渴而飲，男女之欲不出於人性也，可乎？」¹¹這些論點之共同處在於對人性採取一元論的接納觀點，而不以形上學的觀念區分性與情之善惡：「就性論性，而不涉於形而上學之問題」¹²。因此，王國維的一元論，其實是涵納繁多的論點，而宋儒理學的倫理二元論，其實是固著於一端

所建立的二元對立，同時也否認了人性的變化多樣。¹³

王國維認為，宋代哲學都陷入了形上學的問題：「至宋代哲學興，而各由其形而上學以建設人性論。」¹⁴雖然從形上的觀點可以認識人性之一元論，但是一旦進入了形而下的「器」，則仍舊陷入了形而上與形而下的二元對立觀點，因此也出現了被區分的惡的問題。其中矛盾，並沒有獲得解決。周敦頤的太極圖說所呈現的一元論的形而上學層次，便是一例：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。……無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。¹⁵

此處的一元論點相當突出。但是王國維指出，當周敦頤發展出「誠」作為聖人之本，「誠」是「純粹至善」，周敦頤並沒有解釋人的本體既然是善，為何其「動」會有善惡之分。¹⁶

張載、程明道、程伊川也發展出類似的形上學觀點。張載說：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾，至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。」（正蒙太和篇）此處，張載提出了人性與太虛是同體的，至於所謂善惡之名，是「無自而加之」。不過，王國維指出，張載繼續發展出如同黑格爾（王國維譯作海額爾）的正反合之辯證法：「氣本之虛，則湛而無形，感而生則聚而有象，有象斯有對，對必反其為，有反斯有仇，仇必和而解。」（太和篇）王國維認為張載從形而上學的太虛一元論，展開了形神二元論，善出於神，惡出於形，而形又出於神，合於神，所以神是本體，形是客體，而一

物有此二體。王國維提出他的質疑：形既然出自於神，為何氣質之性會與天地之性相反？氣質之性為何不能夠也稱之為「性」？他認為張載同樣沒有辦法解釋此矛盾。¹⁷

王國維認為程明道也提出了精彩的一元論：

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也。善便有一個元底意思。「元者善之長」，萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。「成之者性也」，成卻待它萬物自成其性須得。¹⁸

王國維說明，此處程明道所謂的善，是廣義的善，是「生生」的意思，而不是孟子所說的性善之善。不過，王國維指出，程明道的理論薄弱之處在於，他既說「善固性也，然惡亦不可不謂之性」，卻又說「纔說性時便已不是性也」。王國維認為這種「曖昧之語」是因為程明道不敢反對孟子的性善論，所以不敢寫成「不容說善惡，纔說善惡便不是性」¹⁹。程伊川要糾正程明道的論點，進而區分了性與氣，而提出性善論：性無不善，氣則有清濁，秉其清者為善，秉其濁者為惡。此處，王國維認為這種性與氣的區分，必然導致了善惡二元論。

朱熹延續了程伊川的學說，也主張理氣二元論，而更理論化了這種二元論的形上學：

理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性，必稟此氣，然後有形。²⁰

性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。²¹

性譬之水，本皆清也。以淨器盛之，則清；以不淨器盛之，

則臭；以淤泥之器盛之，則濁。²²

此處，王國維指出，朱熹發展了理無不善，而氣則有善以及不善的二元論。陸象山駁斥朱熹所說的天理人欲以及人心道心之分的說法，但是陸象山又提出「人性皆善，其不善遷於物也」，「氣質偏弱，則耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣」。王陽明則承繼陸象山的學說，進而提出「格去物欲」以便「致良知」的嚴格論點。到陽明之學，對於人性物欲之否定，已經進入嚴格的論述體系²³。在王國維所引述的這些片段中，我們看到從朱熹的污濁之器，到陸象山的物之惡，進而到王陽明的清除物欲，已經清楚發展了物我對立，摒除物之惡，並且要拒絕物欲的自我否認的論點。

王國維所以不厭其煩地梳理中國儒家思想中的二元論，目的是要檢討此善惡二元論之局限。無論是形神二元，或是理氣二元、理欲二元，都會如同形上學之預設，而建立了善惡對立。王國維指出，這些形上學的二元論引發了歷史上政治、道德、宗教與哲學的鬥爭。祆教的光明之神與黑暗之神，猶太教之耶和華與撒旦，希臘神話中的阿波羅與酒神，都是此二元論的延展。基督教思想承續此二元論，將萬物的理型視為精神，而物質則是墮落黑暗的魔鬼。王國維認為，這些宗教與理性思維的二元論，都是脫離經驗而自相矛盾的觀念。²⁴

(二)由一元論出發的批判倫理與美學

王國維所檢討的二元論，以及宋儒以降有關理欲區分的倫理學論戰，都是以主觀之「理」將倫理納入作為客觀之「理」的形上學架構之問題。王國維指出，西方自柏拉圖開始的二元論，將理性視為克制嗜欲血氣的倫理功能，以至於理性染上了倫理學的色彩。王國維說，

「大惡之所由成，不由於其乏理性，而反由與理性同盟之故。」人可以透過謹慎堅忍而精密深慮的實踐理性，逐步「獵取國家」，甚而「蠶食鄰國」，成為世界之主，有妨礙其計畫者，則「翦之除之屠之刈之而無所顧，驅億萬之民於刀鋸縲紲而無所憫，然且厚酬其黨類及助己者而無所吝，以達其最大之目的。」²⁵王國維進而指出，理性是人類構造概念之能力，而概念須要以言語為記號，最大的理性，卻會造成最大的惡，人們卻將形而上學所討論的「真」與倫理學所討論的「善」混為一談。「世人遂以形而上學之所謂真，與倫理學之所謂善，盡歸諸理之屬性，不知理性者不過吾人知力之作用以造概念，以定概念之關繫，除行為之手段外，毫無關於倫理上的價值。」²⁶因此，王國維強調，理性頂多可以作為行為的形式，而不應該作為行為之標準。

王國維的分析已經清楚指出理性的概念構造原屬主觀思維，但是此主觀的概念構造已經成為律法與刑罰的依據，卻宣稱此理性是具有普世性規範原則的真理與天理，而構成了大惡。王國維準確地指出了倫理問題之所在：形上學體系所認定的真理，其實是片面的主觀所架構出衡量尺度。但是，以此真理作為善之準則以及倫理體系之理性，卻正可能是最大之惡的源頭。功利主義倫理學正是以利益為原則的倫理邏輯，此效益理性或是主觀之欲，在判斷與排斥他人之欲時，時常正會造成理性之惡。

對於十九世紀末期斯賓塞式講求效益的功利主義倫理學所發展的倫理觀，王國維更提出了他的嚴厲批評⁷。王國維說，所謂「最大多數之最大福祉」只是「倫理學者之夢想而已」，因為「以極大之生活量而居於極小之生活度，則生活之意志之拒絕也。」²⁷王國維透過叔本華的觀點，說明所謂善惡之別，只在於「拒絕生活之欲」的程度，而「惡」其實是「主張自己之生活之欲，而拒絕他人之生活之欲。」²⁸王國維認為當時晚清學術界不事思想工作，僅以偏重實利目的或是涉

入政治野心之學術為滿足，因此他提出了犀利而沉重的批判。他認為透過嚴復所引進的達爾文與斯賓塞等物競天擇之功利論與進化論，以及當時附和西方自然主義者之流，皆是「聊借其枝葉之語，以圖遂其政治之上的目的」。這些論點只是出於情感的意圖，並無任何學術或是知識上的價值。王國維更認為晚清知識分子如康有為的孔子改制考與譚嗣同的仁學，都是「蒙西洋學說之影響而改造古代之學說」，其結果都是失敗的。王國維指出，康有為的孔教模仿基督教，雖然試圖脫離中國數千年的思想束縛，卻以西方已經式微的宗教迷信代替，目的在於政治上的企圖，而譚嗣同「以太說」的形上學，半唯物論兼半神秘論，目的也在政治上的意見。至於當時各種學術雜誌，王國維更認為多半是「紕謬剽竊」，完全「不知學問為何物」。王國維也注意到當時各級學校所教授的國民知識並沒有思想上的教育，海外留學界則僅以海軍製造或是法律為主，例如嚴復等人，因此完全沒有能力「接歐人深邃偉大之思想」。王國維慨嘆：「近數十年之留學界，或抱政治之野心，或懷實利之目的」，而沒有人願意研究「冷淡乾燥無益於世之思想問題」。因此，王國維認為晚清數十年之學術界既不似先秦諸子九流各創學說燦然放萬丈光焰的「能動時代」，也不似六朝以至於唐朝匯聚佛教思想而極千古之盛的「受動時代」，反而動輒詆毀異端，疑慮西洋思想，因此格局甚小，根本無法滿足宇宙人生中知識上的要求或是懷疑上的苦痛。²⁹

王國維的倫理觀與其同時代人的倫理觀截然不同。他透過叔本華的哲學，說明意志與身體實為一物，身體僅是意志之客觀化。一切物之自身皆是意志，超越了物我對立的物化原理，也就是倫理的基本立場。他也強調，倫理是不可教的，正如美術，只能夠透過經驗而獲得直觀的機會³⁰。我認為，王國維自己獨特的倫理觀正呈現在他對於《紅樓夢》的闡釋。王國維認為《紅樓夢》是生活的意志客觀化的一種最高

美學形式與倫理經驗。《紅樓夢》提供了人世間經驗之強烈悲歡啼笑、滿足與苦痛、希望與厭倦，並不會使人進入生活之欲而停留於眩惑之快，卻是透過經歷此塵世之客體化，歷盡生活之欲，卻大徹大悟，而獲得解脫。王國維指出《紅樓夢》的美學與倫理經驗的最高成就，就在於寶玉悖離了世俗人倫的同時，所呈現的解脫的意義。所謂解脫，並不是拒絕一己之生活意志，而是認知了一切人類與萬物都與我的意志相同，而不會固著於我的一己意志³¹。王國維強調，這種脫離生活之欲的解脫，與當時盛行的「生生主義」正好相反。「生生主義」期望使「生活之量達於極大限」，其實是造成「弱肉強食」的問題所在；《紅樓夢》的解脫所提供的「無生主義」，則是大宇宙之解脫的基礎。³²

《紅樓夢》之所以可以提供此解脫的倫理經驗，正是因為人的複雜而矛盾的情感意志在文學中完全被客觀化，使人經由進入此美學形式而經驗到此複雜矛盾，並喚起瞭然一切的明晰意識³³。王國維所謂的情感的客觀化，亦即透過客體，透過文字中的對象物，將情感之複雜狀態帶出來。王國維關於「物」的論點，可以從他的《人間詞話》所展開的境界與物我相涉之說，得到進一步的理解。

王國維寫於1907年的《人間詞話》的「境界」說，以相當深刻的方式，說明了此物我相涉的位置，也進一步說明了他的美學觀。王國維引述滄浪《詩話》所說：「盛唐諸人，唯在興趣。羚羊掛角，無跡可求。故其妙處，透徹玲瓏，不可湊泊。如空中之音、相中之色、水中之月、鏡中之象，言有盡而意無窮。」王國維認為，中國古典美學所論之「興趣」或是「神韻」，都只說出了「面目」，而他自己的「境界」，則「為探其本」，而觸及了更為根本的問題。一般人熟知王國維所謂的人生三種境界：「昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯路」，衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴，「眾裡尋他千百度，驀然回首，那人卻在，燈火闌珊處」。但是，這卻不是王國維談論境界的核心意義。王

國維自己曾說：「此等語皆非大詞人不能道。然遽以此意解釋諸詞，恐為晏歐諸公所不許也。」

那麼，什麼是王國維所指的觸及根本的「境界」呢？王國維說，有造境，也有寫境，其實此二者無法截然區分。氣象有大小，無優劣。只要是寫「真景物」，「真感情」，則為有境界。王國維進而說明有我之境與無我之境的區別：「有我之境」，是「以我觀物」，故「物我皆著我之色彩」，例如「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」（馮延巳〈鵲踏枝〉），或是「霧失樓台，月迷津渡，桃源望斷無尋處」（秦觀〈踏沙行〉）。至於「無我之境」，王國維則說這是「以物觀物」，故「不知何者為我，何者為物」，例如「寒波澹澹起，白鳥悠悠下。懷歸人自急，物態本閑暇」（元好問〈穎亭留別〉）。以「我」觀「物」，或是以「物」觀「物」，雖然有他所謂的壯美與優美之別，但是王國維真正著墨的，則是「不代」與「不隔」的寫法。他說，「意足則不暇代，語妙則不必代」，而任何以習慣用語代之的寫法，例如以桂華代月，紅雨劉郎代桃，章台灞岸代柳，都隔了一層，「如霧裡看花」。如果「語語都在目前」，而不寫「暗紅」、「疏影」，便是「不隔」。

我們仔細檢視王國維所舉的例子，便注意到王國維指出了語言慣性與套式所帶來的屏障，而他所提出的「以我觀物」或是「以物觀物」的境界，則是真景物與真情感的境界。王國維以南唐中主李璟〈浣溪沙〉中一句「菡萏香銷翠葉殘，西風愁起綠波閑」，指出此句以凋萎之荷花荷葉，呈現出詩人「大有眾芳蕪穢，美人遲暮之感」³⁴。仔細推敲，我們可以理解王國維的意思：透過概念化或是套式語言的代稱，總是隔了一層；透過「物」，「我」的情境才會被完整映現，因為物我必然相關互涉。王國維所強調的是不以觀念來代，或是以套語來代。透過「物」，我們才不至於被隔離於觀念與套語的屏障，而能夠進入真實情感的狀態，所謂的境界。但是，事實上，我們也可以指出，「物」即是「代」。

透過文字中的「對象物」，情感之「境」才可出現。情感之「境」是被「物」所環繞與構成的，諸「物」皆與我的「情」相涉，物與情乃一。

王國維評論《紅樓夢》時所提出的美學經驗，以及他所反覆斟酌的「無生主義」，關鍵在於超然於利害之外與物我關係的美學經驗，這是一種更為基進的倫理位置與美學位置。這個抽離自身主觀意志的倫理位置，是值得我們深思的問題。至於王國維對於「物」之著墨，則更顯露出物我相映，而我的主觀經驗正在物的客觀化之中充分呈現的美學觀。

第二卷

倫理主體的話語結構與拓樸學研究

第七章

倫理主體與話語結構的歷史拓樸環節：
從傅柯回到海德格

(一) 傅柯的認識論與主體化的問題

如前章結語處所說明，為了要延續第一卷對於中文脈絡下 1895 事件後倫理話語重構之討論，以及透過譚嗣同與王國維而探觸到的以一元論出發之批判思考，此處我必須開始繞道而行，先進入傅柯與海德格所提出的歷史拓樸學以及拉岡與巴迪烏的主體拓樸學的迴圈，釐清關於話語結構與倫理主體的關係，以便再一次回到中文脈絡，討論譚嗣同、王國維與章太炎等人所提出的本體論與認識論的批判性思考。我繞道於此，的確是因為這些思想家面對了歷史所提出的問題而持續回應，使得話語與存有之張力被剖析地非常徹底，值得我借道於此，以便將第一卷所鋪陳的問題進一步地展開與深化。

從傅柯切入探討關於認識論與本體論的糾結，是相當有效的，因為他長期的工作便是在處理關於主體以及認識論的問題。傅柯對於主體概念的曖昧態度，在他處理倫理主體(ethical subject)的問題之上，展現的最為明顯¹。傅柯著名的論點是：他不要討論具有本真性或是自由而有創造力的主體，他要探討的是此「主體」所依賴的系統、所占據的位置、有什麼樣的話語功能、遵守甚麼法則，以及他以甚麼條件與形式而在此話語秩序中出現的問題²。在傅柯的研究中，話語結構是個關鍵面向。傅柯要處理主體如何在漫長的歷史過程與話語形構

中被塑造：我們如何被構成為我們知識的主體，執行或是屈從於權力關係的主體，以及自身行動的道德主體？³這是典型傅柯式歷史系譜學的三環結構。傅柯晚期訪談中反覆被問的問題便是，為何傅柯不願意人們談論「主體」？為何他只處理被邊緣化的「被動」主體，那些理論話語的對象，例如瘋狂者，病患，犯人，而只有在晚期兩年的講座中才處理積極的政治性主體？1984年1月20日的訪談中，貝克(H. Becker)、佛內—倍唐固(R. Fornet-Betancourt)與葛美—穆磊(A. Gomez-Müller)直接問道：「為什麼你總是『禁止』人們以一般性的方式談論主體？」傅柯的回答是，他其實一直都關注主體的問題，就連瘋狂者，也不是不自由的主體；至於各種歷史脈絡中不同機構的建制、修訂與改革，都是具有主體性的活動。不過，傅柯補充說明，這些自我實踐的主動式主體並沒有自己創造出這些實踐模式，這些模式是在他們所身處的文化與社會群體中被提供、暗示或是被強制施行的生活模式。⁴

傅柯指出，主體化的根本問題牽涉了個體在此世界中所建立的關係以及認知的實踐規範，這就是他所謂的「成為主體的模式」(the mode of subjection)或是「服從的模式」。傅柯長期的研究，包括在《性意識史》中所討論的問題，基本上都是他對於倫理主體的思考。倫理主體是自我對自我的治理：個體不在司法體系或是刑罰規範之下被治理，而是透過自覺成為倫理主體，認定其道德使命，遵守自身道德行為的規範，以忠誠來嚴格執行禁令與責任。這些為了形塑主體的自我反省、自我知識、自我檢查、自我控制，是在特定的歷史過程與話語模式之長期操作下被構成的⁵。傅柯說，在不同的倫理操作中，人們不僅使自己的行為服從於被給定的規範，更使自己改變而成為其行為的倫理主體。如此，人們在長時間的學習與背誦關於性的嚴厲規範，將其內化，並進行自我檢查，使自己可以輕易地棄絕任何愉悅，對於強

烈情感全然無感，而達到寧靜、純淨與崇高不朽的狀態。⁶

此處，我們注意到了傅柯主體概念持續出現的難題：無論是被體制邊緣化而展現各種病徵，或是在長期教養規訓之下從屬於時代話語的邏輯與法則，成為一個積極主動的純淨崇高主體，甚而制定機構與法則來規範他人，並且治理他人的生命，這些都是在話語結構中的不同主體位置。那麼，倫理主體是一個積極而主動的政治主體嗎？倫理主體是否也已經被納入了群體，而被某種政治治理的理性邏輯所上置？在一個禁慾的時代，積極地以禁慾的法則治理自身，使自己成為德性上完美的人，並且進而設計制度，禁制他人的慾望，這是甚麼樣的主體？在一個具有強烈宗教情感或是社會主義甚至國家主義熱情的時代，積極地讓自己投身於此時代的洪流，成為這些主觀情感的具體承載者，執行時代性的歷史使命，又是甚麼樣的主體？當這些主體透過禁慾懲罰自己，或是透過宗教與族群熱情自我實踐卻又壓迫他人，我們要如何理解與思考這些主體的位置？使這些不顧一切地投向或是躍入主體位置的動力，來自於何處？我們能夠在思考促使主體出現的時代性主導邏輯之外，同時也思考無法出現、無法命名甚至無法被思考的不同主體性嗎？傅柯晚期所討論的倫理主體，是他對於上述問題的解答嗎？

仔細梳理傅柯晚期著作對於倫理主體以及主體詮釋學的論點，理解他如何將倫理主體問題化，可以協助我們理解傅柯對於倫理主體問題的態度。傅柯曾經強調，他的研究並不是尋求解答方案，而是從繁複的歷史過程中檢視話語模式的問題。傅柯的「問題意識史」(history of problematics)，不是只在進行對立式的批判，也不是尋求解答方案，而是要將特定概念「問題化」，思考為何某種行動、實踐與思想會構成問題？這些科學知識、權力機制與道德實踐的不同程序之間是如何相互扣連而滲透的？此扣連中呈現了甚麼問題？傅柯認為，思想史的

研究，其實就是在各種解決方案的根基上，重新發現問題化的一般形式，而問題化的過程便是回應這些困難處——將被給定的既成概念轉化為問題，將困難與障礙轉化為提問，甚至思考不同問題之解答與批判分析是如何被建構的。⁷

由於倫理主體涉及自我與自我的關係，自我與他人的關係，執行此倫理關係的技術，以及作為關係之形式。倫理主體的根本問題在於其所認知的真理以及其話語(logoi)邏輯。主體的觀看、感受、判斷與行動，被其所身處的世界與話語結構所決定，其中牽涉了此話語結構中隱藏的權力關係與價值層級。傅柯在《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique*)一書中，便已藉由衡量格線(grid)的隱喻，來說明理性知識以及話語秩序的問題。傅柯指出，確定性知識完成分類體系，而自動再次生產可見物與不可見物的系統，並且根據此知識體系繼續機構化、概念化，甚至在社會空間銘刻書寫此分類體系，而進行第二重的區分、組織、分配、監視與控制。臨床醫學透過多重目光的匯聚，建立了人與人之間的特殊契約關係，而醫學目視(*medical gaze*)也被賦予了權力。傅柯有兩段十分關鍵而具有說明性的闡釋：

構成醫學目視的統一性不是知識的完成，不是在知識完成中實現其統一性，而是開放、無限和運動的總體化。這種總體化隨時在轉移，並且越來越豐富，其軌跡有始無終。但是，支撐這個對於無限變化的臨床記錄的，不是對特殊病人的感知，而是一種各種信息交織的集體意識。這種集體意識以一種複雜的、日益繁衍的方式發展起來，直到最終擴展到歷史、地理與國家的各個方面。⁸

醫學目視在一個僅受自身控制的封閉空間裡，以自發的運動

循環往復；它居高臨下，向日常經驗分派知識。這種知識是它從遠方借來的，而它使自身成為這種知識的匯聚點和傳播中心。⁹

這個無限往復的總體化過程中的遙遠真理目光，無論是醫學知識或是真理邏輯，既是開放過程，卻又同時會透過各種體制化的轉移，銘刻於個體的身體感覺之上，也構成了主體的自我感受模式。主體感覺自身之頹廢病態，或是高尚完美，都是在此醫學知識所派生的感覺體系之下，透過共享與分配的位置而自我確立。傅柯指出，透過更深層次的扣合，各種匯聚之知識、經驗與意識型態，其實都是同構物：「觀察的目光與它所感知的事物通過同一個話語(logos)傳遞，這種話語既是事物整體的發生過程，又是目視的運作邏輯。」¹⁰

這種關於視角、觀點與真理的話語結構，就是傅柯在《物的秩序》(*The Order of Things*)中比喻為可以描繪、辨識、感知與衡量事物的格線，或是他所謂的認識型(l'épistémè)。傅柯指出，話語結構建立於如同格線一般的衡量尺標之下，此格線背後透視角之退隱點¹¹，是一個遙遠而具有構成性主權力量的退隱點。傅柯說，這個依據透視法則而制定觀看模式的退隱點，是一種理性，如同不被置疑的最高點，具有區分計算的目光，決定認識型所依據的話語內在關係結構、可見性的秩序、統理觀看的模式，以及執行知識的分類體系。原本應該屬於異質性空間(les heterotopia)而無序的話語場域，卻因為被此透視法則所上置，而決定了知識分類、辨識、分析、生產與複製的程序，也同時決定了區分內外的疆界。傅柯說，在預先決定的觀看視角與衡量格線之下，眼睛瀏覽物件，連結物件，同時也區辨出類屬與差異，以及可見物的關係：

秩序既是作為物的內在規律，確定了物與物相互間遭遇方式的隱蔽網絡在物中被給定，秩序又是只存在於注視(*regard*)、檢驗和語言所創造的網絡中。只是在這一網絡的空格中，秩序才深刻地宣明自己，似乎它早已在此，默默等待著自己被陳述的時刻。¹²

格線之間的黑暗處，區分又連結事物的黑暗空間所湧發的經驗，雖然似乎是最為真實的物質面，卻也透露了隱藏而等待被描述的秩序。因此，可見與不可見之間，有其曖昧並存的關係。

傅柯對於話語內在關係結構的說明，清楚地提供了習性倫理的特定地點、技術與形式之扣連。傅柯指出，真理史—主體史—關心自己的技術史，這三環密切扣連，並且透過不同時期的文化、制度、教育而完成；其核心扣連點，或是支撐這整套關係領域的要素，則是話語秩序。人既是透過語言思考的主體，又是在這一套語言體系的知識結構中被認知的對象。人既是說話行動的主體，也是說話活動中的聲音與文字所呈現的主體狀態。當真理被此套話語邏輯設定時，主體如何靠近此真理而遠離自身的存有狀態？主體有可能透過話語活動而再次靠近自己嗎？

傅柯所研究的倫理系譜學(*the genealogy of ethics*)，便牽涉了不同歷史時期的倫理話語與詮釋學¹³。傅柯指出，若要分析倫理主體，便要分析使倫理主體出現的「形式」，此形式就是「習性模式」(*ēthos, ἦθος, ἔθος*)。在《主體詮釋學》那一年的講座中，傅柯討論過希臘文中與習性概念相關的一系列詞組：*ēthopoiein, ēthopoiia, ēthopoiōs*。*ēthopoiein* 指的是形成 *ēthos*，產生 *ēthos*，改變轉化 *ēthos*，即生存的方式，個人的生存方式；*ēthopoiōs* 是具有改變個人生存方式的素質的那個東西；*ēthopoiia* 是塑造 *ēthos*¹⁴。在 1984 年的訪談中，傅柯說明：

習性是行為舉止的模式，是主體引以為依據的存在方式，伴隨著一種特定的表演，是他人可以看得到的方式。一個人的習性從其穿著、外表、姿態、應對等，而可以得知。……自己需要對自己進行大量的工作，以便使自己的自由實踐可以在此習性環境中以良善、美好、被人尊敬、重視、懷念，而作為榜樣。¹⁵

傅柯說，他討論的是主體如何透過特定的「形式」構成自己。這個根據習性邏輯而自己照料自己的自由與創造性的實踐，便是傅柯所討論的倫理主體。

傅柯研究的精彩處就在於，他清楚知道主體的研究不在於法令規章，而在各種主體經驗以及主體進行自我認識與自我管理以便設計與改變此經驗的模式中。在一切話語活動的背後，有一個組織各種感受經驗、認識型態、可見性結構、生活方式、精神引導以及行為舉止準則的圖式。主體自由而自發地認同特定的道德目標與道德行為，主動地塑造自己成為倫理主體，而依循此時代性話語邏輯與真理原則，執行其倫理行動。當某種真理被宣稱而權力關係被決定時，宰制關係便會被固定下來；被宣稱的真理會透過知識與機構而衍生，在不同的層面被空間化。

對於這些自我技術，傅柯要問的問題是關於自我詮釋學的操作模式：「這些主體如何被驅迫 (compelled) 而要從某些禁忌中瞭解自己，以便為自己尋求意義？」「某一些禁令如何成為自我知識的代價？人要先知道關於自身的什麼知識，以便願意棄絕？」¹⁶ 傅柯指出，這些關於人類自身的知識牽涉了四種技術 (technologies)：第一是關於生產的技術，使人們得以製造與改變事物；第二是符號系統的技術，使人

們可以使用符號來表義；第三是權力的技術，使人們可以操縱宰制關係；第四是自我的技術，使人們可以操控他們自己的身體與靈魂，包括思想、行為與舉止，進而改變自身，以便達到快樂、純淨、智慧、完滿與不朽的狀態¹⁷。前二種技術涉及科學及語言學，後二種技術涉及宰制模式與自我技術，所謂治理性(governmentality)，也便是傅柯晚期研究的關切所在。

自我技術的問題癥結，在於人如何照顧自己與關心自己。當這個被照顧與關心的「自己」是自己的靈魂時，甚至以如同鏡子一般的神作為最高判準點，這個「自己」是真正的自己嗎？傅柯指出，西方思想史的內在推動力量，其實不是一般人所一向認為的「認識自己」之傳統。傅柯強調，「照顧自我」與「關心自己」才是西方思想史最為關鍵的軸線，也是關於主體的核心悖論所在。「認識」自己並不足以深刻地推動思想史的轉變，「關心」自己才是真正動力。可是，如何關心，便是問題。在1981-1982年《主體詮釋學》的講座系列中，傅柯指出晚期古典時期的希臘羅馬哲學與基督教思想的禁慾主義，有其內在的歷史連貫性。希臘羅馬思想透過「照顧自我」與「關心自己」的操作，展開了對於靈魂的關注與檢查。蘇格拉底(Socrates)說：你必須關心你自己。傅柯問：什麼是這個「自己」(oneself, *auto to auto*)呢？這個問題所針對的，正是主體問題。「自己關心自己」，但是人可能會自我欺騙，因此，蘇格拉底提醒阿爾西比亞(Alcibiades)要不斷追問「甚麼是關心自己？」「什麼是自己本身？」¹⁸

這個出現在「關心」兩邊的自己，既是關心的主體，也是關心的客體。這個動詞的反身形式觸及了靈魂的問題。靈魂主體成為「使用」身體各部位與各器官的主體。「照顧自我」並不是照顧自己的身體，而是關心自己的靈魂，檢查自己的靈魂。傅柯以兩個希臘詞語來討論「使用」這個詞語的豐富概念：「使用」的動詞形態(khrêsthai)包含

了使用對象，也包含了被對象所占據；而當柏拉圖用「使用」的名詞形態(khrêsis)來探討靈魂與周遭世界、其對象以及自己身體的關係，他不是討論某種工具性關係，而是將靈魂作為主體的狀態¹⁹。傅柯指出，當柏拉圖將「關心自己」的空間開放了，並且將「自身」界定為「靈魂」，那麼「此開放的空間就被『認識自己』這一原則占據了」。²⁰

柏拉圖的文本以「神」作為關心自己與認識自己的最高點。人首先要認識神，認識正義，以便認識自己。然而，悖論便在於：在柏拉圖的文本中，關心自己與認識自己是相互召喚與交織的；但是，西方思想的後續發展歷史卻逐漸朝向認識自己的方向發展，並且以「神」與「正義」所代表的普遍化真理，作為「關心自己」的最主要與最高之表現。傅柯指出，這種「柏拉圖主義悖論」(paradox of Platonism)的雙重性，揭露了原本在柏拉圖處只有在「自身」才會發生的自身以及神的關係，然而這個開啟諾斯替神秘教派(Gnosticism)的柏拉圖主義，後來卻被「理性主義」(rationality)所替代。²¹

傅柯所討論的「悖論」，就發生在話語本身的弔詭處。傅柯在《主體詮釋學》一書的分析，是針對各種「關心自己」的方式進行追問，並且分析各種「認識自己」方式之原則與理由如何覆蓋而占據了關心自己的方式。歷史中關心自己與認識自己的方式有各種變化，意味著主體在歷史中有各種不同的反思方式。傅柯將修養史作為其分析的主軸，討論主體如何被不同話語模式所塑造，而揭露了這些不同的主體詮釋模式。

「話語」，是追尋真理與說真話的倫理主體之裝置。然而，什麼是真理？真理是被認識型與知識體系所設定的普遍真理嗎？真話可以被特定歷史時期所給定的話語結構與價值體系所說出嗎？自我坦白與自我懺悔，便是真話嗎？或者，在神或是在公社群眾面前，此坦白與懺悔仍舊是面對著話語邏輯而被牽動的話語模式？什麼話語有可

能說出真話？這就是關鍵問題。

但是，關於真理的話語，並不僅僅停留於語言結構之中，而會滲透於各種生活操作、物質製作、政策制度或是機構空間之層面。傅柯指出，「關心自己」的一套「生活技術」(tekhnè tou biou)，是使生命(bios)成為可以被雕塑成藝術品的材料。享有倫理，便享有美麗的生活。然而，我們必須立即指出，這個可以作為雕塑材料的生命(bios)是屬於社會與城邦的生命，不同於動物、人與神皆享有的生命(zoe)本身。倫理主體是在群體中透過遵循現實的快樂原則與經濟原則，而將自身建立為有道德感而愉快的主體；倫理主體不需要司法管束、威權體系或是規訓結構，而可以自行進入此道德位置。在各種物質操作的現實狀態中，我們更能夠具體看到自我的技術。自我的技術並不取決於製造物件的物質裝置，而存在於日常生活中的技術。傅柯提醒我們，此技術時常是隱而不見的，甚至時常連結到指導他人的技術，例如教育，而其背後有真理邏輯作為依據。因此，檢視倫理話語的重要工作，便在於分析不同時代的話語模式如何透過各種合理化過程，而制定不同的倫理原則，並且建立人與人之間的習性倫理(ethic of ethos)關係。我們要進而分析的是，個體如何在不同的習性倫理原則之下，使自己成為良善、美好而可作模範的好人——同時完成社會化或是在整體中成為可被現存價值計算的個體。

傅柯的分析指出，古希臘一個特定時期開始的思想客觀形式，使得世界在此客觀化形式之下不再被思索，反而是透過技術而認知、測度與掌握思想的對象。西方思想特有之主體化形式則以反向發展：構成主體的基礎是生命成為技術管理的對象。當生命(bios)不再如同希臘思想一般與技術並存，而只是試驗自我的形式，這便是主體的出現²²。傅柯指出，世界同時是我們認知自身、經驗自身、發現自身的場所，也是我們塑造自身、改變自身、朝向救贖、朝向完整的操練途

徑。在此前提之下，西方思想以兩種運動進展：一種是世界不再被思考，而透過技術成為認知的對象，另一種則是生命不再與技術共存，而成為試鍊、經驗、操練自身的技術之對象。傅柯認為，這是西方哲學的根本問題，也是根本的挑戰：「世界既然是作為技術控制的知識之對象，如何能夠同時是讓我們經驗與呈現自我的場所？」「世界如何可能同時是以技術為基礎而認知的對象，也是自我以掌握真理之倫理主體出現與體驗的場所？」「如何能夠同時有一個透過掌握技術而將世界作為知識對象之主體，以及將世界作為自我體驗的主體？」傅柯指出，這種認知主體與經驗主體之間難以彌合的距離，就是西方哲學自古希臘時期以降反覆處理的難題，而以黑格爾的《精神現象學》為其發展的巔峰²³。傅柯的研究指出了在話語邏輯的轉換中，倫理主體的話語模式也發生了轉換。西方思想史呈現出持續探索如何關心自己的倫理主體話語模式，此探索在認識論與生活實踐之間難以區隔而又必然扣連的悖論中艱難地展開。

拉比諾(Paul Rabinow)與德雷福斯(Hubert L. Dreyfus)於1983年在加州柏克萊大學對傅柯進行訪談時，傅柯說明他的性意識史研究真正關切的並不是關於性的行為，而是關於自我的治理技術；更具體的說，是關於禁慾的規範如何構成自我對於自我的治理技術。他首先要研究的是基督教的禁慾規範是如何發生的，但是，當他接觸到所謂異教徒的倫理時，卻發現他們並不是如同想像的那麼自由。基督教世界的禁慾規範其實是來自於希臘古典的倫理實踐。此外，古典時期的奴隸是沒有倫理實踐的。希臘的倫理實踐只屬於少數的菁英貴族，而且是充滿陽剛生猛的性格的。這是個不容他者的陽剛倫理，僅存在於主人階級，因為如果納入了他者的愉悅，這個以主人為中心而建立的內外高低階序就會被瓦解。傅柯指出希臘的快樂倫理對於生猛社會、不平衡、排除他者以及穿刺性的興趣等等，這些其實都是令人厭惡的²⁴。

很顯然的，傅柯在進行的研究，尤其是當他討論希臘的自我照料之倫理模式時，並不在尋找任何替代性的解決方案。他指出，我們不可能在不同歷史時期的解決方案中尋求我們自己的答案。他強調，他的意思並不是說每一件事都是壞的，而是要提醒每一件事都有其危險性，而他所要研究的，便是凸顯這些倫理系譜中浮現的「問題」。²⁵

「倫理」是主體問題的核心：人們如何將特定元素視為道德行為的倫理判斷基礎？人們如何被導引或是激發出對特定道德責任的認知？人們如何改變自己、塑造自己，以便成為倫理主體？如何將某些目的視為道德理想，例如不朽、純潔，或是美麗的靈魂？這一系列傅柯式的問題指出，不同的道德感情牽涉了人們對於行為規範以及自我管理的不同技術。倫理是分析主體化模式的核心問題。傅柯不要進行道德系譜學研究，因為道德大致來說是穩定的。他所進行的研究是倫理系譜學研究，也就是自我主體化／臣屬化的模式（self-subjectification）²⁶。倫理位置涉及了主體所認同的真理：主體追求知識的意志，使其成為科學知識之主體，而主體追求真理的意志，則使其成為倫理主體。正如我們反覆指出的，甚麼是「真理」便是問題所在。

然而，傅柯強調權力關係是主從之間流動、相對而互動的，他所謂的真理遊戲便是關鍵問題。傅柯所謂的「遊戲」（法文 *jeu*，意指 *game, play*），指的是一套規則與程序；真理遊戲涉及了話語與詞語的規則與程序之問題。唯有進入此真理遊戲，以不同的方式參與遊戲，或是開始另一場遊戲，進行批判思考，才能夠抵制真理的宰制²⁷。傅柯指出，在主體性歷史緩慢變化的過程中，有一個如同陀螺一般自身轉動的運動：

在整個十九世紀裡，如果不考慮革命轉向的基本圖式，那麼人們就無法理解過去的革命行為，無法理解過去的革命者及

其革命體驗。因此，問題就是要弄清楚屬於最傳統的修身技術的這一要素……是怎樣被引入的，轉向這一修身技術的要素是如何嫁接到這一新的政治領域和活動領域，這一轉向要素是怎樣必然地(或唯一的)與革命的選擇、革命的行為掛起鉤來。我們還必須弄清楚這一轉向概念是怎樣一步步被革命派確立、吸收、消化，直至被消除。還有，人們又是怎樣通過轉向圖式參加革命到通過參加某個黨派而參與革命。²⁸

這個轉動而朝向自身的運動，說明了傅柯所討論的「態度」。「態度」(attitude)是指傾向、朝向、靠近、安置(aptness, to fit, to join, to fasten, disposed toward)。這個構想事物、立身處世、行為舉止以及與他人交往的態度，基本上是關於自己以及世界的關係。主體面對世界，處於時代以及其語言之中，使用全部的心力調整自己朝向世界與朝向自己的「傾向」與「態度」。這個朝向的運動，便牽引了革命轉向的契機。傅柯說，我們可以把十九世紀的許多思想再次讀解為重建一種有關自身的倫理學和美學的一系列艱苦努力，比如斯蒂納(Max Stirner)、叔本華、尼采、時尚、波特萊爾、無政府、無政府主義思想，等等。

然而，在這些不同的努力之下，傅柯提出的關鍵問題是：是否能構成或重建一個關於自身的倫理學和美學？以甚麼代價和條件？每一個世代有其不同的倫理學與美學，也有其不同的代價；主體便是付出此代價的籌碼。傅柯承認，關於此代價，拉岡的研究最為徹底，而他自己採取的路徑則是靠近海德格的軌跡，以便探究人在話語邏輯之下對自身的安置。傅柯說：

我認為如果我們不從我所說的技術、技術學、修養等角度來重新考察主體與真理之間的關係史(這些技術與修養把主體與

真理維繫起來並加以規範)，那麼我們就無法理解人文科學，特別是心理分析究竟是什麼。……在我討論它的方式中，就有來自拉岡的東西。……究竟什麼是主體和真理呢？什麼是主體與真理的關係？什麼是說出真相的主體？等等。我只發現了兩個人。我只看到有海德格與拉岡。你大概體會到了，我個人到是從海德格的角度來力圖反思這一切的。但是，一旦有人提出這種問題來，他就不可能不與拉岡交錯了。²⁹

傅柯在1982年露克絲·馬丁(Rux Martin)的訪談中，也曾經坦承在他的長期研究中，海德格的影響最為深刻³⁰。我們可以清楚看到，傅柯對於主體化問題的論點，以及他對於話語再現結構中涉及真理體制、認識型的視角、可見物的範疇、事物的命名與秩序、價值層級以及倫理的問題，顯然回應了海德格對世界—主體的共構以及主體的自發主動與價值持存的問題。

以下，我要進一步討論海德格關於主體與話語邏輯的論點，以便更準確地掌握傅柯的歷史拓樸學的概念。然而，從傅柯回應海德格的方式，我們也會更清楚地看到拉岡回應海德格而展開的主體拓樸學與傅柯的主體概念不同之處。

(二) 海德格的話語邏輯、世界觀—座架與主體的共構

海德格在《形上學基本概念》(*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*)中說明，要了解人與世界的關係，就須要先了解語言的本質。語言，以及語言的法則，是問題的關鍵。語言背後的話語邏輯(logic)。就是構成了關係模式的根本法則，也就是話語之理性判斷、區分、分配以及出現的模式。海德格稱呼此關係

模式為“as”結構。as (qua)，指向兩種關係：存有自身出現的時刻，以及作為整體之存有的時刻³¹。前者指向存有自身之顯露，後者指向存有者如何與整體聯繫。建立關係，這是一個時代的形上學。海德格認為，要回到“as”結構的原初面向，並不是要探究某個根源，而是要以回溯的方式，探究「存有的顯露以及作為整體的存有」到底意味著甚麼。要進行此探討，就要從其命題結構開始檢視。海德格指出，話語是人的熱情所在。無論是命題式聲明的規定性話語模式 (thetic discourse)，或是詩的非規定性話語模式，人都透過話語而表現自身³²。海德格指出，要進行此「在世存有」(Dasein)之話語結構的探究，不是要離開此結構，而正是要在此結構中探索，以便理解為何此話語結構具有其特殊性以及「誘惑力」。³³

為了要討論人與世界的關係，以及「在世存有」的話語結構之誘惑性，海德格在《形上學基本概念》中將自己限制在命題式聲明的問題。聲明指向兩重關係，其一是人的行為關係 (comportment)，例如期望、疑問、命令、要求、發現、確認，其二是涉及此聲明背後所事先設定的規定性法則。海德格回到了亞里士多德對於話語 (logos, λόγος) 的定義，來討論再現的關係結構與命題式聲明的問題³⁴。亞里士多德將 λόγος 視為「話語」(discourse)，「任何說出的話以及可說的話」(everything that is spoken and sayable)，人是「擁有話語可能性的生命」(the possibility of discourse)，而動物是「沒有話語」(αλόγος) 的生命。海德格指出，拉丁文後來將此說法翻譯為「人是理性的動物」(animal rationale, a living being with reason)，而失去了原本 λόγος 意指使某物可以有意義與可以被理解 (giving-to-be-understood) 的最初意思。海德格強調，人與動物都會發出聲音 (φωνή, voice)，然而人的聲音所以不同於動物的聲音，是因為人會接合聲音而構成意義。σύμβολο 是符號 (symbol) 的意思，「說出來」，意指符號將二物接合 (hinge, joint,

seam)，並且相符 (agreement)。海德格說明，亞里士多德以符號的接合並使其相符合，來說明話語的意思。人使其自身與周遭事物連結，詞語 (word) 與話語 (discourse) 正是使人與物接合並相符的媒介。³⁵

更重要的是，海德格指出傳統的譯法，例如理性話語中的真偽之辨，無法讓我們理解亞里士多德的意思。話語除了接合聲音，構成意義，其本質更在於其揭露—遮蔽的展示。藉由亞里士多德關於任何相反性質都在話語的可能性之中的說法，海德格指出偽裝是話語之本質：假裝其所不是的某物。命題式的話語正是透過遮蔽成為命題，因此我們不能直接在命題式話語中找到此話語之意思。然而，遮蔽 (concealing) 與欺瞞本身其實已經是「指出」的動作：透過遮蔽而揭露其位置與根基 (ground)。這個根基就是構成話語的再現原則，也就是海德格所說的「作為一結構」(as-structure) 的規則。話語中這個既遮蔽又可能揭露的，便是「真理」(aletheia)——透過除去遮蔽的狀態，除去遺忘的狀態，而顯露真相。³⁶

海德格說，問題關鍵便在於「作為一結構」事先作為話語真偽之可能性的條件³⁷。這個「作為」的結構並不內在於話語之中，並不是話語之屬性，而是「話語之可能性的條件」本身。所謂「作為整體」(as a whole)，已經指出了關連性的整體。無論是指向或是遠離，無論是分離或是合併，都在此整體之中。此處，關於話語的雙重性——每一種命題式的聲明都既是「指向」，也是「遠離」(apophanis)——讓我們對於所謂真偽的判定有不同的理解。亞里士多德說，對於真偽的判定是基於某種關係的建立。命題式聲明，指出某物，是將某些即手之物 (at hand) 以其現成的方式帶入視野。然而，此「即手」之物僅是其「在場」(presence) 之面向。所有的「指向」，都指向了時間中此刻「所是」之物，所謂的存有物 (being)。命題式的聲明是指向存有物的在場。事物的狀態若以「是」(is) 表達，則是附加了意義，是連結與綜合

的統一，以述詞建立關係。因此，「是」這個繫詞是限定性的指向，此繫詞連結了述詞的關係。³⁸

這個限定性的指向，便是問題所在。海德格強調，雖然亞里士多德關於「是」這個繫詞的討論建立了後續關於邏輯的傳統，可是亞里士多德對於這個「是」的重新詮釋，其實打開了與邏輯概念不同的空間。這個「是」本身所可能具有的悖反性以及多向度，牽涉了話語作為整體結構的可能性之基礎³⁹。海德格回到了話語原初的顯露與遮蔽、既肯認也否認的本質。他指出，我們無法從正面真實的判斷(positive true judgment)來掌握事物，就連亞里士多德都無法指出正確的途徑。亞里士多德的限制在於他仍舊要掌握話語的可見結構。海德格坦承自己在《存有與時間》(*Being and Time*)對於logos的詮釋，也陷入了這個局限。但是，他在《形上學的基本概念》中的詮釋，則根本地逸離了那一條取徑。他指出，話語最內部的本質(the innermost essence)就在於其「既是肯定也是否定」(both positive and negative)的可能性，而這正可以將我們帶回話語的起源(origin)。⁴⁰

海德格所謂的「起源」，並不是單一的起點。他指出，判斷與肯定的話語，是人建立關係的能力。但是，這種話語正好將我們帶到一個既熟悉又陌生(uncanniness)的場域，我們最根本的「深刻漠然」(profound boredom)。然而，繫詞的多義性(polysemy)卻向我們顯示，這個「作為一結構」的共同根基本身，便具有既肯定亦否認的多面向。海德格從語言的根基處，開始討論話語邏輯前(pre-logical)之開放性。命題式的聲明僅只是將顯現出來的事物分離出來，而話語在肯認處同時「表達」(expressed)與「溝通」(communicated)真實與虛假。海德格指出，這會使我們獲得對於「真相」(truth)的本質更為深刻的認識：在述語斷言(predicate)之前就顯露的真相，可以在話語中被全面的表達。回到話語的肯認之前，在語言之前，也就是肯認與繫

詞被說出的起點，我們會看到真相的場所(the place of truth)。海德格說，這就是「解構」(destructuring)的必要性。如此，我們才可能回到所有能力之可能性的原初根基。⁴¹

海德格問了一個很重要的問題：如果語言前存有狀態的顯露，比話語還要原初，如果話語是人類朝向外在世界連結(binding)並且建立關係(compartment)的方式，那麼，這個原初顯露的位置在何處？海德格說，這是在述語之前的狀態，朝向連結而開放。此外，這個開放狀態已經是一個存有狀態的發生，一個可以在三種時間中發生的狀態：記錄發生的此刻，可完成的狀態，以及存有狀態的解蔽⁴²。海德格強調，靠著話語邏輯、理性、精神，都無法讓我們回到此根基狀態的理解。如果我們要從理性與邏輯所控制的形上學解開的話，並不意味著離開此話語結構，反而正是要從此處揭露其結構⁴³。海德格論點的關鍵在於，只有當我們將「在世存有」的結構打開，將連結世界的性質顯露，才能讓「在此一存有」(Da-sein)出現；而唯一的解放方式，就是掌握此在世存有本身的轉變。

海德格指出，只有從本體存有發生的差異(ontological difference)出發，才能夠理解存有(onto)的話語模式(logos)，也才能夠理解多樣性存有的獨特差異⁴⁴。此外，人類連結對象時，除了使自己符合(conform)於對象，也因為世界中此「物」在我面前「站出來」(object)，而成為「對象」。因此，人類將自身連結到對象的關係模式，已經說明了主體的位置，也說明了主體所處的作為整體之世界模式。海德格強調，客觀性無法說明此連結的本質，而要以主觀性來解釋。因此，海德格以「投射」(projection)的概念來說明構成世界的根本結構：從自身投出，遠離自身。這個投出，構成了各種可能性與各種連結：既開啟了世界的可能性，同時也開啟了存有的獨特差異⁴⁵。這個「在此一存有」(Da-sein)，這個打斷存有與存有的「中間狀態」(between)，

是離開(exiting)自己而出現(ex-sists)。這個離開而出現的「在此一存有」，使人類持續被拋向可能性之中，而從屬於實在世界(subjected to the actual)。在此拋擲之中，人便處於轉遞狀態(transition)，也因此「人即是歷史」(Man is history)。人被此轉遞所捕捉而不在場(absent)，此不在場與不立即現成可即，是人的根本性質。這個持續朝向可能性的轉遞，卻可能會使人時常誤解了什麼是「實在」(actual)。海德格說，這個可能被誤導而經驗到的恐怖(terror)，使人面對了哲學思考時刻「震驚的喜悅」(the bliss of astonishment)。⁴⁶

海德格在1929-1930年間完成的《形上學基本概念》，徹底說明了話語的再現結構決定了事物被指出的模式，但是此結構也透露了其自身的遮蔽模式。海德格所謂的解構，其實是分析此話語結構所遵循的連結法則，並探討此結構所遮蔽的整體狀態。海德格對於斷言之遮蔽與揭露的討論，非常靠近拉岡日後所展開的命名之同時已經被命名之橫槓所隔離，以及真實是符號所無法命名處的論點，也靠近巴迪烏所提出的真實是從命名確認與規範常模處撤離(sub-traction)的概念。後文將繼續討論此問題。

不過，此處我們要繼續討論的問題，便是海德格所指出的人與歷史的問題。我們注意到海德格所指出人因投射而進入世界，不斷處於轉遞之時刻，而成為歷史。我們無法不指出：人雖然開啟了無盡的可能性，卻也可能由於從屬於當代性的世界圖像，而被歷史捕捉，完成歷史盲目運動的軌道與使命。在此「世界」中的「人」，或者在此世界中完成的「歷史主體」，正是問題之關鍵。在《形上學基本概念》中，海德格並沒有解決此問題，反而僅在全書結尾處，暴露了這個人拋出自身而成就歷史所引發的難題。

關於「世界」與「人」或是「主體」的弔詭關係，我們在海德格討論「技術」與「座架」概念的後期書寫中，反而看到了更為清晰而犀利的反

思與批判思考，包括幾篇代表性文章如〈世界圖像的時代〉(1938)，〈尼采的話「上帝死了」〉(1943)，以及五〇年代以降探討技術與語言問題的幾篇文章，〈技術的追問〉(1950)，〈物〉(1950)，〈築·居·思〉(1951)，〈同一律〉(1957)，〈語言的本質〉(1957)，〈走向語言之途〉(1959)，〈時間與存在〉(1962)等等。在這些文章中，海德格逐漸發展出以「座架」(Gestell)的概念來說明時代性話語結構的問題。

「座架」(Gestell)有框架(frame)、機座(rack)、支撐(support)、支架(stand)、舞台(stage)等含義，既是支撐之基座，又是作為規範的框架。話語結構作為座架，既有構成尺度與準繩的衡量性格，又有因其所牽涉的「規律」而驅動進程的自動化與機械化的效果。主體在此座架中自行複製此尺度準繩之規範，處於時代體系的「呼求」之中，感覺處處「受到要求」(herausfordern; demand)——「時而遊戲地，時而壓抑地，時而被追逐，時而被推動」，以致於轉而「致力於對一切的規劃和計算」，而此「要求」使人與存在「相互擺置」(zu-stellen; zu-toward; stelen-place)。⁴⁷

海德格指出在這個計算性與可見性的規範衡量體系中，「人」的存在也已經事先被決定的問題：

在這種要求(demand)中，什麼在說話？它僅僅起於人自己造成的一種情緒嗎？或者，存在者自己在這裡已經與我們相關涉，而且是存在者自身把我們招呼到它的可規劃性和可計算性上嗎？進而，甚至存在也臣服於這種要求，讓存在者在可計算性的視野中顯現出來嗎？……〔人在〕同一尺度中被要求，也即是被擺置(gestellt; framed, racked)，去保證與他相關涉的存在者作為他的計畫和計算的持存物(Bestand; continuance, duration, stock, balance)，並且把

這種訂造(Bestellen; order, appoint)驅逐到不可測度的東西之中。⁴⁸

海德格所說的相互擺置、投遞、持存的要求聚集之處，就是「座架」(Gestell; frame, rack)以及座架所牽涉的「規律」(Gesetz; law, regulation)。這個座架正是籠罩我們的龐大話語體系。海德格說，「座架」這個「巨大東西」(das Riesenhafte, gigantic)以不同的形態喬裝，到處與我們關涉，甚至具有組織、訊息傳遞以及自動化的機械性力量。這個巨大的體系製造了圖像，卻也使得此體系本身成為不可見的陰影，抗拒我們的知覺。製作圖像的座架體系隱藏而不見，然而日常生活的種種細節卻都顯現了此製作圖像的體系，也不斷複製此體系。海德格還說，「座架」是令人奇怪的，因為「它不是最終的東西，而是使我們輕易得到那種本來就貫穿於存在和人的態勢的東西」⁴⁹。然而，我們無法思索這個給出存在的座架，反而以「它」稱呼之，並且視之為「天命」。⁵⁰

要準確地理解與掌握海德格將話語結構與時代體系描述為自動化機械裝置般的「座架」，就要討論海德格對於現代主體以及世界圖像相互構成的論點。我們透過海德格在〈世界圖像的時代〉(1938)所檢討世界圖像與主體相互構成的概念，便已經可以相當清楚地看到他對於時代話語結構的思考。海德格指出，主體(Subjekt)本意是指托體或是基座(subjectum)；在此基座上匯聚的思維、感受、認識與意志，便是屬於首要的第一性以及真正的一般主體。然而，當「人」占據了這個基座，以此位置所所占據的主觀位置與視角，描繪與再現外界的存有物，則這些存有物都是以「人」所依據的習性模式以及其感知結構所區別與衡量。因此，海德格說十八世紀以降的現代科學都是以「人」為中心的「人學」(anthropology)，透過對象化與表象(Vor-

stellen)而建立的特定對象領域。這種將每個對象透過表象而帶到自身面前，使得能夠計算的人對於存在者感到確定性，是現代科學確認為真理的方式。海德格說，自由探索知識的目光與博學的學者都消失了；取而代之的，是研究者在預先的計算中擺置對象，並且透過特定程序(Vorgehen, procedure)，以籌劃投射(Entwurf, design, project)而進行描繪。這種經過籌劃與投射而描繪出來的對象，已經是根據以「人」為一般主體的基礎所描繪的。海德格說，當世界以圖像在我們面前出現，那是具有「決定性與約束性」的存在者整體，是「作為一個系統站立在我們面前」。所謂的世界圖像或是世界觀(Weltbild, world view, world picture)，不只是世界被把握為圖像，更是世界被「具有表象與製造作用的人」所擺置。⁵¹

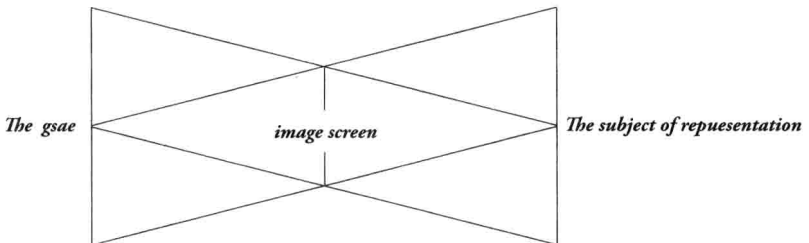
海德格強調，只有「現代」才將世界以「圖像」的方式把握；古希臘哲學中，世界不可能成為圖像。巴門尼德將存在者視為「湧現與自由開啟」，而且遭受著「自身分裂的混亂」。至於柏拉圖所提出關於外觀／理型(eidos)的概念，則遙遠地預示了現代世界成為圖像的條件。海德格指出，對於現代而言，表象的意義正是：「把現存之物當作某種對立之物帶到自身面前，使之關涉於自身，並且將其強行納入這種作為決定性領域的自身之關連中」。在此表象結構中，「人」作為主體而出現，便是將自身設置為一個「場景」(die Szene)，在此處擺設自身(sich vorstellen)，呈現自身(sich präsentieren)，也必然成為一幅圖像。關鍵問題在於，人特別將這個自我再現的位置把握為「自己所構成的地位」，並且有意識地遵守這個地位，作為「發揮人的可能性」的一種基礎⁵²。此外，海德格也指出，表象(Vorstellen)的原始命名力量在於：

擺置到自身面前和向著自身而來擺置。如此，存在者才做為對象而達到持存，從而獲得存在之鏡象(Spiegel des Seins)。

世界之成為圖像，與人在存在者範圍內成為主體，是同一個過程。⁵³

「鏡象」(Spiegel)意味著人成為主體，需要透過表象，將此鏡象與自身同一。海德格此處所說的這個根據自己的基礎，將自身製造為圖像，就是成為主體的過程。他的論點回應了黑格爾在《精神現象學》中有關自我意識的說法，然而海德格此處更為準確地指出了此主體的自我意識透過鏡像而出現，事先便受到此世界圖像預設之場景所決定，而主體之自發性已經進入了自我重複的迴圈。這個透過鏡像而出現的自我，也正是拉岡在討論他者目光與自我鏡像作為對象時，我們如何以及為何成為一幅圖像的問題⁵⁴。此處，我們面對了主體的出現如何已經是個概念結構，以及為何事先已經受到時代性觀念結構所影響的問題。

從拉岡的圖示，我們看到再現的主體所看到的一幅圖像，一則是受到他者(時代話語結構)之目光投射所決定，再則是再現主體藉以出現的自我形像。再現的主體看到了一幅圖像，這是自我出現的形像。海德格與拉岡所說的「鏡象」，牽涉了世界做為圖像而被理解以及自身作為鏡象而成為主體的相互關連。人為了成為主體，積極而自發地遵守這個地位，並且充分發揮其自身之可能性。我們下一章將繼續討論拉岡如何補充與修正海德格的論點，此處我們要先繼續討論海德格所提出的世界圖像與主體構成的論點。



海德格說：「世界之成為圖像，與人在存在者範圍內成為主體，是同一個過程。」主體回應著世界圖像而出現。所謂世界圖像或是世界觀，牽涉了製造與構圖，以及此操作所預設的準繩尺度與實踐場域。因此，人在此世界關係中依其表象結構被體驗(Erlebt)與成為體驗(Erlebnis)，也才成為可見，才被看作是存在者。主體的根本悖論在於：人對於世界的征服與支配越是廣泛深入，客體之顯現越是客觀，則主體也就越主觀而迫切地凸顯出來。然而，所謂的世界觀和世界學說，其實也只是一種關於「人」的學說，所謂的人道主義也正是具有倫理學與美學意義的人類學之產物⁵⁵。在海德格的分析中，「人」在世界關係結構中被看作是存在者，也依此而被看到與被計算；至於「人」的位置如何被時代的世界圖像或是世界觀所定義，甚麼樣的存有狀態不算是「人」、不被計算、不被看到，則是問題所在。

此處，「圖像」(Bild)涉及構圖與製造，以及衡量與計算價值之功能，是必須討論的概念。海德格說明，價值所以會起作用，是由於它被設定為標尺與準繩，而成為被欲求、組織、建立、確保與指望的東西。所有存在者都包含了內在的欲求，這是渴望露面並迫使其出現的力量。一切存在者皆具有欲求的本質，也因此而占有自己，為自己設定一個視點(Augenpunkt)。這個視點給出要遵循的視角，這個視點就是價值。⁵⁶

海德格說，這個根據自身的視點與價值，以及作為表達自身的系統，便成為具有堅決態度的「人」的基本立場。不同世界觀的主體各自依照其自身的主觀系統，執行對於一切事物的「計算、計劃與培育的無限制的暴力」。因此，現代世界便成為「不同世界觀之間的爭辯與鬥爭」。當人「將『自我』嵌入『我們』之中」，無論是民族、民眾或是種族，「主體只是獲得了權力」，而失去了主體性，以致於人被千篇一律地組織起來，並且在此設立自身⁵⁷。海德格清楚地呈現了不同政治立

場之不同價值觀點以及不同主觀位置的問題。依照不同價值立場所展開的政治行動或是倫理論述，都是特定而片面的主觀位置。

值得我們注意的問題，便是此主體位置以及主觀視角如何被時代性的話語邏輯所決定，也就是海德格所指出的視點、視角、價值、衡量尺度與話語結構的內在循環關連。尼采曾經以同樣的論述模式分析道德與價值之衡量尺度與觀點的問題。尼采說，所謂價值就是「觀點」(viewpoint)，是根據生成中之生命相對延續的綜合產物，受到如何保存此生命與提高其條件之原則所決定。尼采也說，價值之為價值，關係到了眾多關係之間「數字與計量刻度」的問題，也關係到了刻度的升降基礎何在的問題⁵⁸。在《道德系譜學》中，尼采更從根本處指出，善惡概念基本上起源於種族與社會階級貴賤的問題，包括膚色、髮色，甚至身體的潔淨與否，而延伸為純潔與不純潔的判準。統治階級政治位置的優越帶出了精神性的優越感，決定了區辨善惡的準則。這種具有主觀色彩以及權力位置的善惡對立與價值觀，甚至會透過各種古老責罰形式以及教導個體記住「我不要」的律令，而使得他可以學習此價值觀，進而得以參與社會的福利體系。此種透過理性、嚴肅與情感控制而操作的「記憶之術」，使人們得以「達到了他們的意義感」。尼采指出，意義感透過文明發展的各種契約關係以及負債關係而被穩固。這種契約涉及了價格製造、價值評估、相等物交換的關係模式，同時也展開了物物交換、權利、義務、賠償等契約概念。尼采強調，在罪惡感與責任感所連結的契約關係中，以及隨之發展出的懲罰機制、善惡概念以及意義感中，最不可忽略的，是個體的「自發的、侵略性、再闡釋、再建造」的力量⁵⁹。此處，主體根據其價值觀以及自我保存與提高生存條件的原則，而產生的自發性、侵略性、再闡釋與再建造的力量，牽涉了內在欲求與自行闡釋複製的問題，這正是討論倫理主體時最令我們關注的問題。

場之不同價值觀點以及不同主觀位置的問題。依照不同價值立場所展開的政治行動或是倫理論述，都是特定而片面的主觀位置。

值得我們注意的問題，便是此主體位置以及主觀視角如何被時代性的話語邏輯所決定，也就是海德格所指出的視點、視角、價值、衡量尺度與話語結構的內在循環關連。尼采曾經以同樣的論述模式分析道德與價值之衡量尺度與觀點的問題。尼采說，所謂價值就是「觀點」(viewpoint)，是根據生成中之生命相對延續的綜合產物，受到如何保存此生命與提高其條件之原則所決定。尼采也說，價值之為價值，關係到了眾多關係之間「數字與計量刻度」的問題，也關係到了刻度的升降基礎何在的問題⁵⁸。在《道德系譜學》中，尼采更從根本處指出，善惡概念基本上起源於種族與社會階級貴賤的問題，包括膚色、髮色，甚至身體的潔淨與否，而延伸為純潔與不純潔的判準。統治階級政治位置的優越帶出了精神性的優越感，決定了區辨善惡的準則。這種具有主觀色彩以及權力位置的善惡對立與價值觀，甚至會透過各種古老責罰形式以及教導個體記住「我不要」的律令，而使得他可以學習此價值觀，進而得以參與社會的福利體系。此種透過理性、嚴肅與情感控制而操作的「記憶之術」，使人們得以「達到了他們的意義感」。尼采指出，意義感透過文明發展的各種契約關係以及負債關係而被穩固。這種契約涉及了價格製造、價值評估、相等物交換的關係模式，同時也展開了物物交換、權利、義務、賠償等契約概念。尼采強調，在罪惡感與責任感所連結的契約關係中，以及隨之發展出的懲罰機制、善惡概念以及意義感中，最不可忽略的，是個體的「自發的、侵略性、再闡釋、再建造」的力量⁵⁹。此處，主體根據其價值觀以及自我保存與提高生存條件的原則，而產生的自發性、侵略性、再闡釋與再建造的力量，牽涉了內在欲求與自行闡釋複製的問題，這正是討論倫理主體時最令我們關注的問題。

維，並且把一切在場者當作技術的持存物而訂造。「座架」甚至偽造為事件湧現之道(Ereignis)，並使此湧現之道形成一道光(Ein-Blick)，照亮存在者，使其出現。海德格說，構成此自動性訂造之「座架」原因在於所有的語言都是歷史性的。⁶³

「座架」這種機械化與自動化的操作，正是傅柯討論「可見性機制」(regime of the visible)的認識型問題。一些字源學上的探討，可以協助我們進一步理解傅柯所使用的「機制」(regime)概念。Régime來自拉丁文 regere (rule)⁶⁴，這個字源自於印歐語系的 reg，意思是「以一條直線運動」，因此有「指導、導引、統治、尺規」等延伸字，另外也有「正確」、「指導」、「豎立」、「管理區域」、「復興」、「資源」、「湧發」等面向的意義。深受傅柯影響的當代法國哲學家洪席耶(Jacque Rancière)，也使用帶有機械性隱喻的機制概念，說明關於感受性機制(regime of the sensible)、習性機制(regime of ethos)、再現機制(representative regime)與美學機制(aesthetic regime)的操作邏輯。洪席耶指出，這些關於不同活動的主導性規範或是湧發原則的論點，都牽涉了話語(logos)的內在邏輯，以及我們處於此話語結構中，對於真理、倫理、可見性、感受性甚至美學論述的基本感知與表達方式⁶⁵。這個關於話語機制既誘引又驅迫的自動化效果，也是阿圖塞藉由佈置(dispositif)、裝置(apparatus)、引擎(engine)與馬達(motor)的概念所說明的自動化話語結構與意識形態機器。

無論是阿圖塞所指出的意識形態機器，或是海德格所分析如同引擎自動化之時代話語邏輯「座架」，或是傅柯所要討論的歷史先存條件(historical apriori)所決定的認識型，都指向了認識型奠定的知識框架以及話語模式之可能性基礎。當傅柯強調，我們並不需要透過法律來決定主體的狀態，可見性的體系已經滲透於日常生活的細節中，他其實準確地指出了主體以其自主而能動的主觀位置，在其所處的可見

性體系中，自由地執行其所認知的真理。理性的真理透過話語體制之空間化、技術製作與法令規範，在層層繁複派生的機構與話語中移轉權力。知識—權力／機制—主體的三環扣連，不斷延展擴散，而滲透於文化的各個層面，衍生了機構、法律、教育、倫理觀、美學觀、意識型態等權力關係。個人在權力結構之內進入了主體位置，也進入了占據真理位置或是倫理位置的主觀感知模式。認識型受到歷史條件而形成，並且先行決定話語模式，使世界圖像成為可見，也使主體自行闡發，以主觀的位置自由而主動地出現。海德格與傅柯的論點清楚說明了歷史話語座架以及其自發主動的主體之相互依存。傅柯所討論的具有創造性的倫理／習性培養，便是指倫理的生成具有產生、改變、轉化、培養、塑造等性質，其主動與自發是關鍵所在⁶⁶。這就是為什麼當傅柯指出習性倫理與主體密切相關，習性倫理說明了主體所自居的位置，也就是為什麼傅柯要討論關於非習性之倫理位置的重要性。

第八章

詞語悖反併陳與「無」的力量：
海德格、拉岡與巴迪烏的主體拓樸空間

(一) 海德格的詞語裂隙與空無場域的多重空間

海德格尖銳而犀利的分析，已經指出回應世界圖像而相互符應之主體結構的根本困境。成為集體性之主體，正好使自我性(Ichheit)消失，而進入了預先被設定的時代圖像與客體性結構。海德格所討論的無法思索的「它」，我們不再質問的「天命」，或是瘋狂地自行運轉的機械化技術時代，促使我們朝向共同的命運邁進而不自覺的「它」，是個時代話語結構之謎。這個「座架」可以是時代性的宗教情操、愛國心、族群意識、黨派忠誠，也可以是任何概念式的時代使命，總是觸及靈魂的深處，以熱情的衝動出現，並且帶有完全的合理性與正義感，以及支撐此主體位置的道德性。這個要求、訂製、召喚、規範、設定尺度、建立律法、安置觀看之點，誘引人做出決斷而不斷自行複製價值的「座架」，有可能被解開嗎？或者，反過來思考，這個被構成並且以發動器的模式驅動主體行動的倫理自居位置，有可能被重新思考而解離其束縛嗎？

對於海德格而言，「思」是個關鍵。海德格強調，我們其實並不能夠轉身而離開這個作為座架的體系，而必須在其不可思的陰影處，開始沈思，在存在的「中間狀態」(Zwischen, between)保持為一個「異鄉人」¹。海德格甚至指出，正是在技術作為座架之兩義性中，我們可

以升起對此座架問題的思索：不同時代有其自行完成的驅動機制，座架咄咄逼人地把人拉扯到被認為是唯一解蔽方式的訂造中，偽裝為真理，而促逼人進入那種訂造的瘋狂中，把人推到犧牲其自由本質的危險中。然而，恰恰在面對這種最極端的危險中，我們才有可能對此自動化的話語機制進行思索²。海德格指出，「思」不是以「光源」照亮事情，不是根據某一種先行理論而快速地以技術性推進，也不是透過以匱乏為基礎的強力意志占有欲與權力欲的介入。「思」是面對事情本身，進入其存有之狀態，讓現象向我們顯示，讓事物敞開、解蔽而重新看見。海德格說，以命名來呼喚，意味著使被呼喚者進入詞語中，在遮蔽與揭露的雙重性中以及詞語的多義性中而得以露面。³

我們的存有一經驗，我們被事件觸碰而湧發的內部變化，那個難以名之的內在經驗與事件，能夠透過被詞語召喚而露面的「物」(das Ding)而湧現嗎？海德格所思考的「存有」，如何能夠避免某種神秘化或是本質化的觀念呢？海德格晚期思想的關鍵，其實便是不斷思考如何透過「詞語」而靠近物的「存有狀態」；也就是說，如何透過「詞語」所讓渡出之場所(Stätte, site)，讓經驗的多重時間與多向度空間得以在這個「地方」(Ort, place)穿越而拉近。這是朝向「思」的道路，而此道路只有透過「詞語」才能夠打開。海德格指出，原本羅馬文字res所指涉的物的實在性(realitas)，與人相關涉的東西或事件，是經驗到的「物」(Ding)的本質。然而，res後來被理解為ens，便是指以在場者出現的存有者——在表象中站出來，而原本在場者的本質反而被隱沒了。海德格提出虛無主義的「空」的概念，來解決被表象與話語結構固定封閉的存有：只有以「物」之「空」的本質，例如「壺」的「空」(Leere, void)與「無」(dieses Nichts, nothing, empty)，或是「橋」的穿越通達四方，才能夠使「物」得以匯聚不在場的世界。海德格以天、地、人、神四個面向，說明「物」能夠使四重空間穿越而發生：時間的過去、

現在與未來，空間的臨近與遙遠，有限可朽而獨一的人，以及無法言說的精神情感狀態。「物」之「空」的狀態，使不同向度的時間與空間得以在此出現，而這四重空間之匯聚構成一種真實整體。海德格說，「物」作為一個在場者，能夠將遙遠空間帶到切近之處，同時以極端遙遠卻又極端靠近的方式出現。此帶入切近之處的各種空間並不占據此物，而以遊戲與映射(Spiegel-Spiel; mirror-play)的方式，不斷出入與轉讓(dieses enteignende Vereignen)。⁴

詞語場所的多向度空間，是個極為重要的概念。海德格說，詞語所命名而召喚的「物」是特殊的匯聚處，可以透過「間隔」(spatium, interval)與「延展」(extension)，聯繫著遠近不同的距離，使得多重空間在此處並存。這個拉近不同向度空間的「物」之本質是「空」(Leere, void)，以不占據固定地點的動態空間，使經驗的多重面向得以穿越通達，使可說者與不可說者同時出現。這個匯聚、穿越並且連結諸空間的詞語，使「物」的經驗從遠處帶近而浮現，使曾在者得以抵達，使未到者可以靠近。我們若完全被此處物件所占據，便無法抵達彼處傳遞動力之起點。海德格說，「語言說」(Die Sprache spricht)。語言邀請聽者聆聽沉默之處的說話。詞語使遙遠不在場而被遺忘的經驗得以被經驗：我們在此處，卻也同時在彼處。透過海德格的說法，詞語構成了多維度的空間，使我們得以寓居於「物」所逗留的繁複空間，那些遙遠而曾在的時刻與空間。

然而，詞語要如何使遙遠不在場而被遺忘的經驗再次復返？海德格指出，詞語要揭露其內在的不同空間，唯有棄絕既有的語言法則與關係，這就是「無」的力量。海德格說，在詞語破碎之處，某「物」才得以湧發而匯聚。聲明與斷言，是宣稱擁有；棄絕，則是放棄既定擁有的關連⁵。棄絕，不是拒絕「說」；棄絕仍然維持與詞語的關係，只是換了一種說的方式，換了一種「曲調」(a different melos)，以一種詩歌哀

悼的方式言說。對海德格而言，詞語既是多重世界匯聚之所，又是展演區分(*distinction*)的地方。詞語本身是沒有基礎的深淵(*Abgrund*)。海德格以既分離又引向自身的「裂隙」(*der Riss*)，稱呼詞語中被分開又被拉近的內部分裂之深淵，如同剖面圖(*Aufriss*)，標示出在分離(*Schied*)中分開又拉近的東西，兩者所橫貫的「中間」(*Mitte*)。這就是海德格所說的痛苦撕裂之處，某物以分離又靠近的親密性(*Innigkeit, intimate*)暴露自身。⁶

海德格所說的「空」與「無」，便是放棄在場者之占據，使得詞語之出入、轉遞、映射與遊戲得以發生，也使「物—詞語」得以讓世界真正成為世界的過程。世界不再是以某一個觀點或是概念圖式所把握的觀念或是世界圖像。透過觀念所把握的世界，其實只把握住了某一個主觀之點所看到的圖像，卻同時失去了世界。透過詞語之轉渡與映射而不斷替換與出入，則正是可以靠近「物」之路徑，使物脫離觀念而成為聯繫各種情景時空的「物」，也使世界成為真實世界的繁多狀態，這就是海德格所謂的「物化」與「世界化」。

透過海德格的討論，我們看到語言命名的雙重功能：命名框架所劃分的界線指向在場經驗，切斷了經驗的整體狀態，而無法讓我們探觸經驗延展與川流的相近性與外部，或是經驗無法言說的內部；然而，命名之詞語又揭露了不同時間向度的四重空間，使我們靠近此極端遙遠又非常靠近的多重世界。如何透過「詞語」而使某「物」得以出現，或是使詞語的「場所」成為匯聚與溝通不同空間的「地方」，便是關鍵的問題。

海德格從話語邏輯與世界圖像的相互構成，到以詞語之「空」與「無」作為拉近遙遠而親近的內部空間，展開了一條思考主體的迂迴路徑。海德格晚期的語言觀，其實靠近了佛洛伊德所說的語言機制之替代形成，也指向了拉岡所不斷處理的語言難題。如果「物」僅是

個被語言再現法則之界線所劃分的在場之物，如果「物」被眼前單一角度的觀點所占據或擁有，那麼這個在場之物的物質性毫無可能說明我們的遭遇所引發的變化。無論是製造者的觀點或是使用者的目的性與功用性，都無法使我們經驗與思考此「物」。如何以「無」來打斷被給定之表象結構，解開在世存有結構(Dasein)，而讓生命不斷湧發，是海德格持續思考的問題。

在《形上學基本概念》中，海德格其實已經透過不斷打開空間而轉渡的「動物性」之能力，來討論「無」的開創性。這個動物性，是人、神與動物所共有的生命。海德格指出，人朝向世界，透過表象建立關係，在話語中建立一個「作為一整體」的表象結構，而同時構成了一個熟悉卻不變化的世界，而將自己帶離自身的生命，陷入深刻的漠然。相對的，動物並不擁有世界，卻擁有開啟空間的豐富性。海德格指出，生命的器官(organ)不應該視為工具性的概念，而是為了某種能力(capacity)而服務的過程。能力為自己創造了一個器官，此器官也因此同時被納入身體。海德格以驅力(drive, Trieb)來解釋「能力」：能力是內在的規範力與驅動力，能力最根本的基礎，不是意識，也不是靈魂或是目的，更不是自我意識或是反思的工作，而是屬於自身的內在動力，驅動並轉移自身，而朝向自身的完成，使此不斷發生的能力成為自身(proper to itself)。這個包含了朝向與遠離之運動的基本驅力結構，能夠持續由驅力轉移並且開創新的空間，是海德格所討論的「動物性」之原初結構(originary structure of animality)。⁷

海德格說，生命的動物性使其受到自己內在驅力的驅使而自我演出(captivation [Benommenheit])⁸。然而，這個被捕捉與被驅動，其實也是動物性的能力啟動以及重新導向的動態過程，涉及了空間的開拓(opens up a space as space)，打開了一個路徑，朝向其多樣態的本能以及其能力的整體向度⁹。海德格說，動物性打開空間的能力，是一

種解除綁束的摧毀性行為；這個消除式的行為(eliminative behavior)是為了要持續製造「空無」(continual production of an emptiness)，以便再次啟動¹⁰。因此，這個「消除」的行為同時是打開與啟動，是解除抑制(disinhibition [Enthemmung])。這個打開的能力是朝向外界刺激開放自身，得以經由感受(affects)而與其他事物發生關連。

我認為海德格此處指出了非常重要的概念：只有具有驅動與開創能力的，才是「活著」的生命，然而，這個開創的能力必須以解離的摧毀性行為作為基礎。摧毀原有穩定狀態，從被綁束的狀態解離，而開展新的空間。人被表象結構所局限，但是人仍舊有開創空間的生命能力，仍舊有透過話語而轉化的能力。這個能力要透過作為自身根本基礎的「力」——沒有固定根基的根基——也就是以「無」的動態過程啟動，透過自身的內在動力驅動，並轉移自身。藉由思之過程與棄絕既有表象結構的話語，持續轉化而朝向自身的完成，並且使此不斷發生的能力成為自身：這個解除抑制而再度啟動的過程，其實便是思的能力，也是生命的批判性轉化之能力。

海德格以「環狀空間」(this encircling ring or sphere)來稱呼這個解除抑制的鬥爭場域(the struggle [Ringen])：環狀空間屬於動物最內部的組織，有其最為根本的型態結構以及內在持續變化的張力¹¹。相互關連的驅力在此處轉遞，朝向解開自身而開放。動物的生命正是各種維持此場域的鬥爭，以便使得各種形態的抑制得以解除。海德格強調，這個環狀空間不是一個僵硬的盔甲，而是開放的，充滿各種可能性，使得本能的相互關連得以啟動。因此，海德格說，相對於「人的構造世界」(man's world-forming)而言，動物其實並不匱乏，反而有一種可轉渡的豐富¹²。海德格強調，生命並不只是有機體，而是以運動狀態進行的過程，是持續的生滅消長¹³。海德格也指出，動物朝向與其相異者開放(exposed to something other than itself)；動物不擁有世界，

但是卻擁有朝向所有解除禁制的開放，擁有各種本質性的斷裂所開啟的轉化¹⁴。這個可以不被習性話語邏輯所局限，而朝向他異者開放的生命能力，實在是值得我們思考的問題。

更值得我們注意的是，海德格此處所討論的「動物性」的生命能力，是指人、神與動物皆有的「生命」(zoe)，是朝向新的刺激開放，讓自身得以感受與開啟而發生變化的能力。海德格指出，人的存在，將世界帶向自身，賦予其世界的形象與觀點，構成此世界；這一切，是透過表象的工作，透過話語(λόγος)。話語的法則構成了關係的根本模式，話語關係便是判斷的邏輯以及世界顯露的基礎。所謂「作為一結構」的表象問題，牽涉了話語之理性判斷、區分、分配以及出現的根本問題。如果進入此表象結構，我們便會進入關於判斷的問題。所謂的「在世存有」(Dasein)，便是其如何存在於此世界之中；作為「在世存有」，人已經被一套表象關係所安置。但是，海德格強調要以「其所不是」(what is not as such)來思考，才能夠思考此問題。¹⁵

要面對此問題的根本，海德格說要以「無」來解開「在世存有」結構的力量，必須解除綁束，才能夠打開一個開放的空間。「無」並不是一無所有，而是使我們回到自身，使我們擁有力量，而不致於被我們所處的「在世存有」結構所控制¹⁶。因此，解消話語理性邏輯與表象結構所構成的巨大機制，是一種「無」的力量。如同動物受到偶然機緣之遭遇，啟動了新的能力，長出一個新的器官，朝向與自身相異者，而創造一個新的空間。海德格所討論的這個綁束與解除綁束的「環狀空間」，似乎呼應了佛洛伊德關於力比多的連結與解離(binding and unbinding)之概念，以及變形蟲不斷長出偽足與切除偽足的變化，也呼應了拉岡所討論的如同薄膜(lamella)般不佔空間的主體「空無」(void)的概念，或是存有如同小宇宙般充滿表記之「空無」，更指向巴迪烏所討論的從既定命名體系與意識形態「扣除」(subtraction)的

概念。當然，拉岡與巴迪烏各自都以其不同的方式補充與修正了海德格的論點，而重新思考關於主體與話語的問題。以下兩節便將分別討論拉岡與巴迪烏對於此「空無」與「扣除」的思考。

(二)拉岡的拓樸主體與小客體／對象物的拓樸空間

詞語的內部撕裂，分離又引向自身，既遙遠又親近，既棄絕又湧發，既是也不是，不在場者透過詞語而匯聚流通，陌生的他者在黑暗與沉默處閃現——這些海德格式的語言觀，在拉岡的文字中反覆出現，但卻是透過對於海德格的補充而以不同的面貌展開。拉岡的探索路徑可以協助我們進一步思考話語機制與主體的問題，而我認為拉岡所提出的「空」(法文 *vide*，英文 *void*)的概念，則更是思考倫理的核心問題。

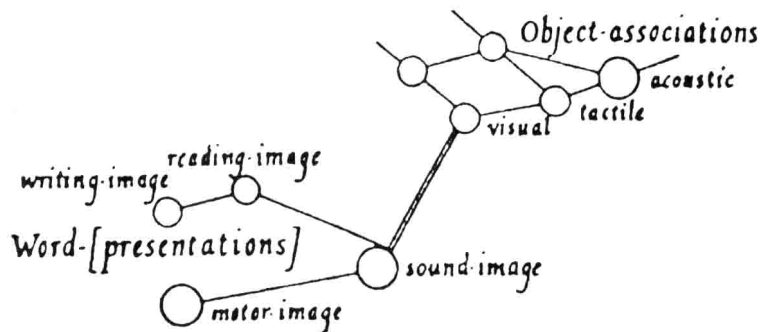
關於海德格所談論的語言中過去曾經存在卻又不存在的曖昧性，拉岡說這就如同歇斯底里之語言，不是真實，也不是虛假，既在此又不在此。拉岡強調，精神分析所要展現的回憶，不是有關現實(reality)的問題，而是有關真相(truth)的問題：回憶的語言是主體透過主觀地回憶而重組所有的事件，以便重組自己；也就是說，主體透過朝向他者的語言，而構成他承受自身歷史的語言。真相便在真實(the real)之中出現。在這種對話中，主體以互為主體的方式出現。¹⁷

拉岡此處所謂的「真相」(真理)以及「真實」，都是須要重新被理解的概念。話語機制所驅動的命名體系有其劃分疆界與區辨好壞善惡的內在邏輯。然而，真相並不出現於既定的知識規範或是話語法則之中，而在此話語機制與命名成規所無法指稱之處，也就是拉岡所說的無法被符號化的真實處。這是主體之真相或是真理，也就是無法被命

名體系所辨識或是定位的主體真相。

命名體系為何無法陳述主體經驗之真相？事實上，我們的經驗整體是難以完全捕捉的。我們所意識的對象，只是在命名體系與話語機制之內可見或是可感而能夠辨識的部分。作為經驗代表的詞語，總是只能夠片面地連結經驗中的某一個面向。佛洛伊德在〈無意識〉一文的結尾處指出：我們的經驗總是透過對象(object)的聯想來代表經驗中的「某物」(the thing)，進而由此聯想投注於代表性的觀念或是意象，並且藉由詞語勉強連結。文字的活動總是再次捕捉對象或是製造對象。語言或是行為的替代形成與症狀時常顯得矛盾，因為原初的「對象投注」(object-cathexes)已經被放棄，只保留了替代的「對象之詞語代表」(word-presentations of objects)。在此過程中，觀念一則以某種聯想的方式與被拒絕的觀念相連結，一則卻又因為與此被拒絕的觀念之遙遠關係而逃離壓抑。思考過程與經驗本身的距離已經十分遙遠，以致於思考無法保留知覺之殘餘。透過語言捕捉失去的對象，是透過語言的口語部分來接近此失落的對象，但是最終卻只能夠滿足於此詞語，而非此物。¹⁸

從佛洛伊德所提供的圖表顯示，「詞語代表」(word representative)是個相對來說較為封閉的系統，包含了聲音、動作、書寫與閱讀



幾種不同層面的形像；而「物代表」(thing representative)的「對象聯想」(object associations)則是開放系統，包含音響、觸覺、視覺以及其他無法具體羅列的面向。記憶影像由來自遙遠的記憶痕跡所構成，不是不同經驗的登錄標記，而是同一經驗的不同代表。但是，詞語代表卻僅能透過聲音來扣連經驗之複雜開放系統的片面視覺環節。¹⁹

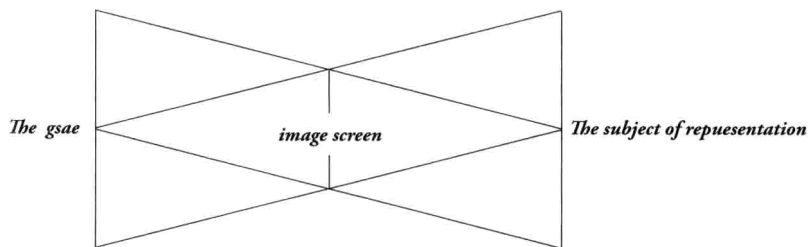
拉岡以海德格的語言裂隙之比喻，說明佛洛伊德所說的語言之症狀替代形成，以及詞語代表和對象聯想之間的斷裂，而指出了語言必然呈現的內在雙重性：語言的裂隙同時阻斷也揭露。這些語言背後隱蔽、迴避、扭曲而「飄忽不定的存有」(evanescent being)、「不在場者所構成的在場」(a presence made of absence)，如同「間隔話語的堵塞物」(the gag that hinges on speech)，都指向被壓抑、不存在但是過去曾經歷過的痕跡。過去已死去的衝突與現在的衝突並存²⁰。對拉岡而言，語言的符號作用以及語言內在的符號交換，存在著某種最原初的基本形式。詞語與物的關係牽涉了對於歷史的理解。歷史的主觀性說明了不同的回憶與不同歷史的痕跡，而只有不在場的(absence)語言才能夠帶出在場(presence)。拉岡強調，協助主體重新組合他所承受的歷史事實以及所有重要的轉折點，正是要教導主體認知他的無意識或是他的歷史，那些早已被查禁而決定了其現有出現秩序的隱藏事物，也就是那些不被知識所辨識而無法思考的真實。²¹

海德格所討論的透過「物」與「詞語」而匯聚多方的空間，在詞語的間隔與裂隙處所出現的不在場，以及透過遮蔽而揭露的真相，拉岡以「對象物—小a」(objet petit a)來呈現。欲望對象是在話語結構中被看到與被認定，也在此話語結構中被捕捉，但是此對象也同時透露了主體的欲望結構與主體的欲望位置。拉岡以薄膜式的拓樸空間，說明欲望的對象物(objet a)是經過拓樸學式的雙重書寫(double inscriptions)而形成的；透過這個「對象物」—「詞語」，我們才可能掌握分裂主

體的真相(truth)²²。拉岡晚期的論點反覆著墨於此拓樸概念。他在 *Seminar XX: Encore* 中說明，所謂的拓樸場域是個不占空間的「緊密空間」(compact space)，是一個「空」(void)的場域，被不同的異質空間交叉面穿越，而得以無限延展。²³

這個「空」而無限發生變化的拓樸概念，是個非常值得深入理解的問題。透過「空」的拓樸概念，拉岡既豐富並修正了海德格所討論的主體出現之問題，亦將海德格話語邏輯中所揭示的裂隙與反向並陳之主體存有狀態鋪陳的更為複雜。

拉岡所展開的拓樸概念可以先透過他在《精神分析四個基本概念》(講座第十一講)的講座說明。拉岡首先指出，主體是以一個「圖畫」(picture)的方式出現。正如海德格所說，在表象結構中，「人」作為主體而出現，將自身設置為一個「場景」(die Szene)，在此處擺設自身、呈現自身，而同時成為一幅圖像，並且有意識地遵守這個地位。它所以「看」，是因為它已經看到了，而且是由於已經在表象關係中此觀看與被看見才成為可能。對觀看的視線起指導作用的「視點」(Augenpunkt)，正是在一切受視線引導的行為中起標尺作用的東西。海德格並說，這個導引性的視線吸引人起身而進入「我思」的自我性中。拉岡將這個這個引導主體出現的主導性視線，稱呼為「大他者的視線」(the gaze of the Other)。拉岡所謂的「大他者」，便是「話語場域」(the locus of speech)本身。再現主體被想像中座落於遠處透視退隱



點的目光所吸引，而選擇一個作為自我出現的圖像，正如同處於海德格所說的那個人們所無法意識到的既誘引人又規範人自我複製的龐大機制「座架」運作之中，而不自覺。

拉岡在《精神分析四個基本概念》討論「對象物—小a」(objet petit a)時，以兩個視點反向相互扣連的圖式，說明觀者觀看之前，便存在著一種「〔他者的〕視線／目光」，我只看一個定點，而我被全面觀看²⁴。海德格所說的話語機制與座架的「要求」(demand)，在此處被拉岡解釋為：主體將此話語機制的「要求」想像為大他者的欲望，想像中大他者所認可、期待、欲求的樣態，而同時將此「要求」內化為主體自己的欲望。主體欲求自己成為大他者所期待與要求的圖像而出現。主體出現的自我形象是一個圖像，也是他自己的欲望對象：「在視覺領域中，視線在外部，我被看，我是一個圖畫」(I am a picture.)。²⁵

拉岡提醒我們，眼睛只是暗喻。我們要處理的問題並不是意向性所設置的可見與不可見之間的界線，而是「視線／目光」(Gaze)作為一種符號形成的地平線：我們在話語結構中感受到對我們有所「要求」的目光，而此「他者的視線」正是我們所經驗到的「推力」(Drang, thrust)。這個「要求」的推動力被內化，一則成為我們自己的欲望動力，再則此目光也同時構成了我們所經歷的害怕被拒絕、被分離、被否定的焦慮與匱乏感。這種焦慮與匱乏感，就是所謂的閹割焦慮，是對於被大他者遺棄的焦慮恐慌，並且會轉而變成為了克服此焦慮與匱乏感而積極追求被視為可被欲望之對象物。拉岡說，「眼睛」與「他者的視線」便是驅力在視域所展示的分裂²⁶。因此，海德格所說的「視點」(Augenpunkt)，或是拉岡所說的「大他者的視線」，便是對於觀看起著導引作用的價值觀點；此觀看之退隱點，便是符號法則或是大他者的邏輯，也就是決定表象關係之話語法則。

拉岡的論點有效地說明了再現主體的自我再現欲望如何呼應了

海德格所說的座架驅動導引的主體自發性：主體依照著想像結構所扣合的大他者邏輯而出現，如同神的光源所照亮的形象。主體欲望著大他者的認可，因此，依照著大他者的認可視線而出現的自我形象，也同時是主體的欲望對象。此欲望對象，或是自我出現的形象，匯聚於大他者的視線與主體欲望所交會而投射的屏幕之上。被自我再現而站出來的「主體」，如同海德格所分析，必然與維繫當下的權力關係之法與意志相互依存；而按照拉岡的說法，則是「我思主體」(ego cogito)以其主觀性作為其基礎，並在此基礎上選取其空間形象，一個鏡像，借以展現自身。主體出現的欲望，已經在表象結構中被形塑，也被此再現圖像所依存的座架，或是此鏡子的符號框架，所事先決定。然而，不同於海德格所說的要棄絕話語邏輯，離開「在世存有」的時代性結構，成為「此在一存有」，拉岡認為任何文本都會透露出一種主體位置，都是一種主體文本，也是主觀文本。主體所投注而選取的符號對象，構織出了這個主觀文本，也以不同方式回應了主體自身所事先認同的自我形象。同樣的，這些文本都是經過偽裝與置換的程序，而其所透露的主體位置也是複雜的。如何閱讀與聆聽此主觀文本，便是拉岡的工作。

拉岡的閱讀策略之一，便是他所提出的「主體拓樸學」(topology of the subject)的概念：他將主體所處的位置視為一個點狀空間，以「內轉的8」(the interior 8)的運動圖形，來說明在發言動作(enunciation)與發言內容(statement)之間兩種主體位置之落差卻又疊合於一處的拓樸空間。主體以一個點狀環節(knot)的拓樸空間，以迴轉的運動(loop, la volte)，扣連話語體系以及主體工作的多種空間：一端是依循著話語邏輯的要求而出現的無意識區域之主體活動，另一端則被遮蔽的「性現實」(sexual reality)的欲望主體。這兩種主體位置重疊在一個表面，如同兩重迴轉而交接的莫比斯環(Moebius strip)。力比

多(libido)處於交接處，同時屬於這兩個區域，銜接了莫比斯環的不同拓樸面；拉岡強調，此重疊交接處看起來是個表面，其實是一個「空」(void)。²⁷

拉岡此處的拓樸空間以及欲望迴路，說明了前文從海德格的論點所展開的「視點—視角—價值—衡量尺度—欲望—複製—生產」的迴圈如何交會於主體觀看與主體出現的「這一點」之上的問題，這也是自發主體之動力起點。

我們要注意的問題，便是語言的「效果」(effect)正是構成了主體如此出現的「原因」(cause)。主體出現的原因不是外在的，而是內在的，這是從佛洛伊德到拉岡所強調的「自因」(causa sui)；甚至，主體不是自身行動的原因，而是承受此語言之效果所造成的「功能」。主體如此出現的原因，就是語言效果之下所建立的第一個「表記」(signifier)，第一個「我」的標記：此第一表記代表了他，也帶來了他的分裂。拉岡說，主體所在之處，就是語言效果與知識欲望之間的接合點；這個位置也說明了主體在此話語結構中被帶離自身的距離。

拉岡以「表記」的概念來說明這個複雜的主體位置環節(knot)：主體環節是拓樸式的「空」本身，銜接了以「我思主體」作為思考與欲望的「我」位置而出現，以及此位置的無意識作用而引發的不同替代形象²⁸。語言的效果造成了第一表記(S_1)的形成，「我」的第一個表記也是所有以無意識欲望扣連而替換出現的第二表記(S_2)的原因。這個被帶離自身的位置，就是主體構成之操作過程所留下之痕跡，也就是拉岡所稱呼的無意識位置²⁹。拉岡透過此拓樸環節說明了主體出現時黑格爾式雙重否定的辯證運動：第一重運動是主體透過此話語結構中的視線所驅動，選擇了第一個表記，而同時此主體也因為異化與分裂而消隱；第二重運動中，主體繼續在此分裂的「切割」處受到欲望牽引而復返，並且將此拓樸結構投射於幻想中，藉由不同的表記固定住欲

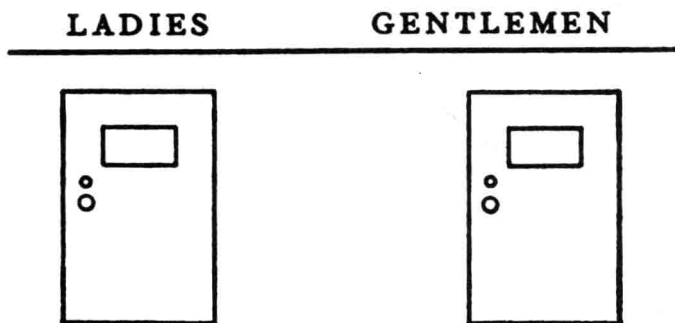
望的對象。³⁰

此處，拉岡說明了主體為何在話語結構中渴望以特定方式出現的原因，也說明了雖然主體因為話語邏輯而片面標記自身，使得主體消隱，但是此分裂卻仍舊會促使不被符號化的真相透過幻想之投射，並且藉由凝縮（condensation）或是移置（displacement）的替代過程，以各種詞語活動出現。因此，當拉岡討論文本中的主體時，並不是在討論文本中作為主詞位置的主述者，而是文本中以各種迭代替換的方式，透過移位與分裂，而在不同的碎裂片斷的對象物中出現的位置。拉岡強調，無意識無法被固定，每一個主體的分裂都不同，而每一個主體化過程也都不同。唯一的共同處，就是抗拒的動力。自我之抗拒使其以各種符號「偽證」（subornation）將自身客體化。拉岡說，黑格爾的揚棄論點其實指出了永遠是「另一個」（an other）的可能性。不過，對拉岡而言，此揚棄不是躍升，不是否定，而是不斷的透過表記出現，不斷將「匱乏」進行物質性的「肉身化」（the avatars of a lack）。因此，要捕捉此主體形式化的邏輯，便需要以「拓樸學」的方式，透過形式上的裂隙，探討此分裂切割（cut）最無法還原之「空」的「邊緣」（edge）。³¹

拉岡所提出的「切割」以及此切割最無法還原之「邊緣」，說明了在特定話語邏輯之下主體如何從屬於他必須接受或是必須固定住的特定意義。透過這個表記的選擇，主體放棄了自己，但是透過此表記，主體也成為了主體。於是，作為欲望載體的轉喻模式，也透露了出現於表記處的匱乏位置與話語切割的邏輯。拉岡指出，這個不斷以辯證運動進行活動的主體，來自於力比多的力量，也就是運動中的無意識作用。拉岡將力比多比喻為一個「不真實的器官」（unreal organ），一個薄膜（lamella），其形狀像是佛洛伊德描述「自我」所說的變形蟲（amoeba），也像是煎蛋（l'Hommelette）。此形似變形蟲的「煎蛋」是法文「小小人形」的諧音。力比多是個不斷運動而變化的薄膜，

朝向身體的極限邊界展開，不斷以變形蟲般的偽足來延展而變化自己的領域疆界。此處，拉岡回應了海德格所說的「器官」如同生命最原始形式的變形蟲，是能力的持續開啟、拓展與變形。拉岡進一步說明，這個如同電磁場一般的場域，是從內到外又從外到內的持續壓力；在話語中無法全然出現的主體，便在語言結構中不斷以表記進行交換與替代出現的活動。³²

若要理解話語中不同的主體位置，首先必須理解這個提供了某種基本價值秩序與交換結構的文化或是社群話語模式。拉岡關於火車上兄妹看到不同的標記的著名例子，說明了文化中話語位置的問題：



在火車上的兄妹各自處於不同的話語位置，已經以不同的方式命名或是「看到」他們各自看到的對象。然而，更重要的是，這對兄妹的不同位置，並不僅表示不同的性別位置，而更表示了文化中的各種不同話語位置。拉岡說，表記會喚起不同的「意見分歧」(Dissension)。這種意見分歧是屬於動物性的，而這種動物性的反應必然會被遺忘，卻也必然會在各種意識型態戰爭中延續，各自在其祖國陣營尋求庇護所，而彼此無法達到任何協議(agreement)³³。拉岡所說的庇護所一般的陣

營，便是以各種意識形態或是概念範疇讓主體進入可認同與歸屬的「我們」結構。不同形態的意見分歧與陣營對立，便會在「我們」群居的結構之下反覆出現。

拉岡閱讀主體話語的另一個關鍵側面，便是他所提出的表記鍊的拓樸結構。「說出來」的只是表記的結構，其基本單位是在一個封閉秩序之法則所鍊結的元素。然而，拉岡指出，表記鍊如同一串項鍊，扣住了另一串項鍊的環節，而揭露了被轉移替代的表義系統，也指出了一個拓樸底層 (topological substratum) 的必然性。我們要掌握其所扣連的拓樸底層，才能夠辨識被移置與替代的表義功能。拉岡強調，索緒爾所說如同雨絲般的虛線構成垂直線作為標記對應的部分，其實是不正確的；表義活動不會如此流動而不穩定。我們必須以「固定點」或是「黏扣點」(points de capiton) 的概念，來理解暫時固定住表記與所表記物的關係，而掌握此表記所扣連的固定意義之幻象。我們並不要探討表記如何指向固定的意義，也不應強調表記如何流動與不固定，而要探討表記如何暫時扣連住意義，以及表記與表記之間的關連模式與置換經濟如何透露出表義程序的某種真相。拉岡說，索緒爾 (Saussure) 所說以單音線性構成的表記鍊概念，不足以說明話語中的多音性 (polyphony)；我們所面對的時常是在每一個單位中以垂直方向連結的各種脈絡，如同樂譜中總譜與各個譜線的關係一般。這個可替換或是以不同方式垂直連結的脈絡，構成了文本中鑲嵌了其他文本的效果 (inter-text)，而不在場者也得以藉由負面方式隨著在場者出現。³⁴

這個表記鍊結構所暫時固定住的黏扣點，正是「我」得以出現的可能性。「我」與其他主體分享了這個語言，「我」也使用此語言來表記自身。顯然，拉岡所談論的主體，並不是海德格所說的作為意識、情感、認知與判斷之匯聚基座的主體，也不是以決斷而跳出存有狀態

的「此在一存有」，而是在此基座之外無法辨識、無法命名卻透過話語而出現的無意識主體，那個語言發生之前而不斷運動中的真實主體。話語的功能除了掩飾主體的思想之外，更指出了這個透露真相的主體位置。在修辭中以部分代替整體的換喻方式，或是以一個詞語代替另一個詞語的隱喻方式，使我們得以逆向尋找這個被查禁並且阻隔於（內部之）外部的的主體位置。換喻與隱喻便是表記所構成的實際場域，促使替代可以不斷發生，而使意義透過表記在另一個地方出現。³⁵

因此，拉岡指出，若要探索意義的出現或是外部的的主體位置，就要思考如同「夢工作」一般的舞台場景：表面上表記依循著符號法則出現，然而舞台上的各種元素都進行了「二度修改」的「圖像書寫」(pictography)。拉岡的公式 $\frac{S}{s}$ 以及表記與所表記之間的關係 $f(S) \frac{I}{s}$ ，說明了「我」的無意識結構：「我」作為表記，「我」受到了「主體」功能所作用。拉岡說：「主體以其症狀呼叫的，是欲望在歷史中的真相。」「我」總是在防衛抗拒之處出現，「我」是話語中的抵抗³⁶。此處拉岡已經清楚說明了主體話語活動之各種偽裝變形的狡獪以及其背後的防衛性機制。

在拉岡晚期著作中，我們更看到了他對於主體以及詞語的拓樸式思考。拉岡所說的作為「空」的主體拓樸結構，一個詞語所連結的多音與多向度空間，以及關於真理／真相的問題，都透過他的話語結構以及陰性概念有更為徹底的闡釋。在1969年的講座（講座十七）中，拉岡利用海德格所說的「在世存有」的位置，來說明主體的說話位置。拉岡說，他要討論的不是個別的存在者，而是談存有本身(être)的運動變化，而他的切入方式是從「存有的起始位置」(an initial position of being)所啟動的辯證過程開始分析。拉岡將海德格所談論的「在世存有」(Dasein)的位置徹底複雜化，並且指出話語中

的說話者已經是被話語邏輯決定的一個對象，是促成欲望的原因(*the cause of desire*)，尚未出現而要出現(*want-to-be*)；此外，拉岡指出這個「存有的起始位置」，所謂的「在世存有」，已經是一個分裂(*division*)的位置，是一個被剝奪「女人」的位置，因此是被「閹割」的位置³⁷。海德格所問的「人是什麼？」的問題，在拉岡的回應中，此問題被改寫為：「男人是什麼？」的問題。依照拉岡的說法，「男人」(*man*)被建立為與世界發生關係的主體，這是「在世存有」的結構；而「女人」是不存在的，換句話說，「女人」是「男人」被剝奪的陰性狀態，而陰性狀態是「在世存有」結構所無法思考與無法看見的狀態。

這個不可說出也無法被直接認知，而只能夠透過某一個「對象物—小a」(*objet petit a*)來得知的陰性位置，便是主體的真相，是主體獨一的真理。我們所閱讀的文本會透過無數的「對象物—小a」之表記所呈現的意義系列(*series of meanings*)，向我們呈現主體文本之外的未知真相。這個未知處是「知」的好奇所不斷探索的問題。拉岡說，這個「知」不是限定範疇與系統的「知識」，而是脫離系統，對於自身的意義與真相追求的「知」。「知」的本身就是極限(*limit*)，是「大他者的痛快感」(*the Other's jouissance*)³⁸。主體想像中失落的某物，由無數的「對象物—小a」作為替代性表記，反覆僭越界限而替換出現，製造了「超額的痛快感」(*surplus enjoyment*)。拉岡說，這個失落的對象就是那個無法填補的裂縫，是一個被打開的「洞」(*a gap, a hole*)。朝向這個未知的「洞」之欲望，就是在知識極限處跨越的欲望，而無意識的工作則是在生產過程中製造了此此過剩的痛快感。³⁹

拉岡此處論點的重要性，在於他翻轉了關於「知」的活動。我們遭遇未知的他者，如何能夠跨越已知體系的極限，而透過文本中的「對象物」，而回溯思考這些物質性的話語對象為何成為被高度重視的價值？這些不斷替代出現的「對象物」，縱使是觀念性的對象物，例如「倫

理主體」、「國家」、「生利」、「教育營室」、「接續」、「心的進化」，也都有其物質性的交換價值，以及構築此對象物的主體位置。正如拉岡所強調，話語結構本身已經銘刻了此話語的「法」，也銘刻了其禁制或者無力說出的極限。「我」出現時的表記已經是分裂的標記(mark)，如同在自身劃上紋身(tattoo)標記自身，也造成自身的分裂。真理／真相(truth)必然只能夠被說出一半⁴⁰。然而，這個所出一半的標記，卻如同鞭打(flagellation)，使主體在言說的場域透過身體被劃上標記，而進入符號世界，與外界對象發生關係⁴¹。我們要在各種文本中探問的，就是這些不斷被推出的「對象物」，如何反向映照出主體說話的第一個自我預設的位置。這個使我成為「一」(I am one)的第一初始位置，這個「我是」的「一」，促使主體如此感覺、欲望與行動。因此，拉岡說，主體的位置不只是被動的「感覺」(perceive)，而是「促使感覺」(operceive)，我們也在此感覺的作用中成為主體。⁴²

拉岡此處的論點再一次清楚地說明了海德格所討論的匯聚思維、感受、知覺、意識與意志的主體基座(subjectum)：人受到此主體所被放置的話語座架之驅動與要求，為了自我持存，而自行闡釋與複製此話語結構中的衡量規範。「我」因世界而如此出現，但是「我」的真相卻是隱蔽的。不過，更重要的是，拉岡指出此主體基座的無意識功能，被話語結構促使而如此感受；此外，「我」的出現並不是孤立的，而是在「世界」的連結中出現。「我」與「世界」一起出現。世界是我們得以敞開而解蔽的場所(our sphere, noosphere)。拉岡以「解蔽的場所」(alethosphere)，「我們如此出現的場所」，來代替海德格所說的「在世存有」(Dasein)的「真理／敞開之所」(aletheia)。我們依照真理已經被操作而制定的模式，進入此場域。在任何真理的形式化場域，總有無法被呈現的真相，而這個不可能(the impossible)以及無法被符號化的辯證運動，就是拉岡所定義的「真實」(the real)。「真實」便是

無法被符號化的真相，是語言無力之處，但是「真實」同時也是「不可能」中持續以潛力出現的可能性，也就是主體隱蔽真相之浮現。⁴³

我所關注的，是在此共有的敞開場所，在時代性的在世存有結構之下，隨著暫時固定之對象物而繼續出現的潛在動力，是依循著既有的法則繼續完成此時代座架之運動方向，還是有可能以思考的不受規範性岔出？思想有可能脫離於時代性的話語結構嗎？主體透過話語活動所獲得的快感，無論是符號性閹割與阻隔的自我禁制快感，或是顛覆符號禁制或是超出符號交換的僭越快感，或是透過揭露時代性話語法則之極限而凸顯其矛盾的思考工作，都是主體活動。拉岡反覆強調「存有」的痛快感是依賴於表記性的痛快。對拉岡而言，所謂「存有」，不是任何本質性的存在，而只是「表記性的存有」(being of signifierness)。如同德謨克利特(Democritus)的原子論所描述的「空」：存有是表記性的，如同會飛的原子，這些表記構成了存有的物質性，也透露了這些如同原子一般的最小元素引入撞擊之獨一性「偏移」(clinamen)的可能性。拉岡指出，思想本身所帶來的痛快就是存有的痛快。「痛快感」(jouissance)就是思想本身⁴⁴。這個存有的表記所產出的痛快感就處於大他者的場域，然而，此處也是雙重視域(cross-sightedness, double-vision)重疊之處。問題在於，此快感從屬於時代性話語法則的陽型位置(phallic position)，所謂的時代價值意義之父之法則，或是認知此陽型位置，卻不必遵從此優勢價值的陰性位置。拉岡強調，其實並沒有兩個不同的上帝或是不同的「大他者」，而是交錯重疊的視域造成我們對於「大他者」話語法則發生錯誤想像。⁴⁵

我們可以說，拉岡晚期的論點其實將主體拓樸學的概念轉向了表記的拓樸空間，更凸顯了話語邏輯之不同主體位置的問題。拉岡在講座二十所提到的不佔空間而被多維度異質空間交會的拓樸空間，說明了話語場域的異質性；原本封閉而被構成的有限空間，因為被不同質

空間的交叉面穿越而得以無限延展。拉岡也透過集合論說明由有限而不可數的子集合系列構成的拓樸空間，解釋了陽性話語之外的陰性位置——那個「不在的位置」——如何透過話語邏輯而出現。大他者以性分化身體的方式具象地出現，並且決定了這個「一」的出現，而陽性話語之外的陰性位置正是在此話語邏輯之下之不可能存在，但是卻會出現的「不全的女人」⁴⁶。這是思考中不斷以暫時出現的環節，以「說一半」的方式，持續進行思想的辯證過程，而不企圖固著於任何陽型優位價值，或是透過穩固此價值觀點而擴張其話語的權力結構。

檢視任何時代性話語結構中占主導地位的陽型意識形態以及作為話語邏輯的觀念結構，是我們觀察時代性話語內在矛盾以及進行批判思考的起點。拉岡將主體與表記的拓樸空間連結於表記活動所扣連的「對象物—小a」，此「對象物」扣連了人的靈魂，無論是變化、發生、運動、變形、繁殖，總是藉由「對象物」而驅動其他事物，或是被各種事物占據。「對象物」只存在於想像層中，而「大他者」(A)只存在於符號層中。人們通常在想像中將假象當真，而誤認「對象物」為大他者的表記。拉岡所要強調的，便是將「對象物」與「大他者」分離⁴⁷。拉岡說，透過想像所扣連的對象，使真實得以透過一半說出的掩飾方式被納入符號形式，我們也得以藉由符號化的「對象物」，那個異於己之小寫他者，而理解主體的真相⁴⁸。這是我們理解主體的唯一路徑。沒有「對象物」，也就沒有欲望、思想、對象，也就沒有存有。「對象物」被當作全稱的真理，或是暫時替換迭代的書寫與思考環節，就是差別所在。此差別暴露了不同的視角與不同的地平線。

對拉岡而言，「大他者」這個有雙重入口的「母體」(dual entry matrix)，一端正是做為「一」的表記，也就是作為主體完整形象出現的第一個表記，另一端則透過「對象物」而符號化的真相，因此也朝向了意義之開放。作為表記的「一」，是在父之法的禁制下所標記的「一」；

至於揭露意義的「一」，則是存有，是無意識的「站出一存有」(ex-ists)。「站出一存有」是不協調的，因為基本上無意識便是不協調與不一致的。拉岡說，話語是我們靠近存有的重要依據。話語說出的不是音的組合，而是被欲望與存有所決定的主體透過字母／元素，便可以翻譯出無意識情感牽動表記而出現的「站出一存有」(affect of ex-isting)。⁴⁹

海德格透過詞語的裂隙與多重空間，將「世界—主體」共構的話語邏輯解構，而拉岡透過「對象物」的雙重視域與多維度拓樸空間，以及此符號界與想像界的扣連所揭露的複雜主體。從海德格到拉岡，我們看到傅柯所提出的倫理主體與話語邏輯可以被更為複雜地探索與思考。所謂認識論與本體論之間的問題，或是話語結構與存有發生的張力，已經被翻轉而疊合於話語的拓樸空間處。拉岡將主體與話語問題拉回到表記層面。任何文本都會透露出主體的位置以及其未說出的真相，然而閱讀此真相則需要迂迴繞道而行。

對於此問題，巴迪烏以「扣除」的本體論與拓樸概念的集合論詮釋的更為清楚。以下，我將扣緊巴迪烏的拓樸概念進行討論。我所關注的問題，仍舊是如何可能重新思考倫理主體與話語邏輯的內部翻轉與重組的問題。

(三) 巴迪烏的主體／身體的拓樸空間

巴迪烏的論點揭露了拉岡主體理論的基進政治性意義，而更能夠協助我們討論思想的革命，或是他所說的話語邏輯革命(logical revolution)。巴迪烏指出，拉岡所討論的表記「切割功能」(the function of the cut)，或是缺口的「迴圈拓樸功能」(the topological function of the rim)，關鍵在於「對象物—小a」(objet *a*)所透露的主體位置。主體功能隨著要求／欲望(demand/desire)的路徑，穿越大他者符號場域而捕

捉「對象物」之表記，同時主體也已經被詞語「切割」而扣除自身。巴迪烏以拓樸概念的「點」(point)，來說明拉岡所說的「切割」以及「對象物」：這個切割之「點」，是連結主體真理以及在此世界出現的「決斷」(decision)之拓樸點。「點」是思想的決斷，是存有的隱性拓樸空間，也是一個多數集合內的子集合與其自身內部的區分⁵⁰。換句話說，拉岡所說的「黏扣點」就是巴迪烏所說的拓樸「點」，暫時地固定住一個替代性的對象物而揭露主體位置的「點」。

然而，如同我們反覆探問的，關鍵問題在於：主體是受到歷史環節所給定的邏輯而依照特定線性方向或是拋物線的軌跡前進嗎？或者，如巴迪烏所說，是從一「點」到一「點」的發生，由集合內翻轉出不屬於此集合的空間，一個思想程序所打開的新的空間？巴迪烏的拓樸學集合論，透過集合之內不屬於自身卻可能會透過翻轉而湧現新的子集合，說明了主體如何可能在其所屬的處境之下，促使此集合重新組成，而以既屬此又不屬於此地的元素，開啟一個新的空間以及新的身體，使得此集合有了新的構成元素。巴迪烏所討論的集合之內子集合與其自身的分裂，以及自身內部無法命名者得以透過思想之力翻轉而出，也就是他所提出的無產者位置的出現：巴迪烏以相對於掌握財產的城市占有者 (bourgeoisie)，不具有身份與地位的無產者 (proletariat) 從集合內不占空間的外部空間 (outplace [horlieu]) 翻轉而出現，改變穩定狀況現有的話語邏輯 (splace [esplace])。這就是透過話語邏輯的革命，使人得以離開慣性的軌道，而打開預期之外的不同空間與不同路徑。⁵¹

拉岡將身體置於表記的效果之下，而表記又是在語言結構之內。表面上，此從屬於語言結構的身體，似乎與巴迪烏所要討論的主體出現的集合形式距離甚遠。不過，巴迪烏強調，他們的距離並不遠⁵²。拉岡著重的是會思想的身體，是「身體—思想」(the body thinks, the body-

thought)；而巴迪烏強調的，則是「思想—主體」(thought-subject)，是「點」的出現，意味著此出現的主體不是線性發展方向或是二元平面上被決定的位置，而是可能翻轉出一個新的空間的「點」。拉岡所說的表記，一個在動物身上留下的標記，一個「分割」的痕跡(effet de cisaille, shearing effect)，而巴迪烏則將此分割的標記詮釋為事件結束後一個延遲出現的印跡(trace)，標示著唯一可以被計算的「身體」之出現⁵³。「後事件」印跡的身體，可以視為一個「集合」(set)，是這個場域中所有元素已存在的整體所挹注的印跡。這個印跡可以讓我們衡量此事件出現之「力」(force)。這個被劃了「割痕」的印跡，是透露事件並且標記著新事件湧發的痕跡。在分裂／切割之下，新的「在場」才得以出現。⁵⁴

巴迪烏的說明提醒了我們，關於事件的力度以及事件帶來的影響，我們只能夠透過主體身上所刻畫的割痕而得知，也只能回溯式的理解。此割痕揭露了巴迪烏所稱呼的「切割機制」(the regime of the cut)⁵⁵。1895事件後中國與台灣的知識分子以各種方式構築倫理主體的想像模式，說明了一個時代性的話語邏輯與切割機制。這個話語的「切割機制」，正是海德格所說的既揭露又遮蔽之話語邏輯與表象關係，也是拉岡討論主體拓樸學所提出的促使主體如此紋身而標記自己的法則。1895事件後，從梁啟超的新民論，到羅振玉的教育營室、杜亞泉的國家接續與心的進化、李春生的範疇主統與親屬等差，都是增強國家利益的倫理話語，而合於時代符號結構場所出現的主體，已經是彼此倫理話語切割機制標誌的身體。不符合於此結構場所的相對於「外場所」，則是思想的「扭轉之力」(force of torsion)的解離所帶來的「空」的位置⁵⁶。我們可以說，譚嗣同與王國維從時代優位價值與功利性的生生主義解離之批判思想，使得原本結構場所的靜止狀態被擾亂，這就是巴迪烏銜接拉岡的主體拓樸學而要說明的思想革命與話語邏輯革命。

這個若要避免被片面局限與僵化，就要思考知性的「扭轉之力」以及其無限模式之可能性。「扭轉之力」可以如同 Lucretius 所討論的原子撞擊之「偏移」(clinamen)，帶來無限的思想內部摺層(fold)，造成知性「獨一的在地化／局部化」的過程(singular localization)。巴迪烏藉由對於斯賓諾莎(Spinoza)的討論，指出外部世界的無限性構成了知性內部的無限性，而知性內部摺層的每一個「點」，每一個觀念，除了透過因果關係而表現自己的屬性之外，也透過與外部對象對偶連結的關係，而被整體包含之無限性保障了其思想摺層的無限性⁵⁷。巴迪烏所說的局部與整體之間無限的辯證程序，使得不可知、無法計算、無法成為結構性知識的真理，透過此思想發生的過程而得以出現。⁵⁸

事件一旦發生便已經立即已經消失，事件本身不具有特定價值。每一個被事件帶出的「真實主體化」在出現時即消失。然而，巴迪烏指出，在情境中無法被決定的，卻透過「事件聲明」(evental statement)而被決定。「事件聲明」既屬於真實處境，但是也已經發生了根本變化，因為此聲明既成為獨一性的物質性起點，也已經採取了特定的意義。主體便是透過此事件聲明的宣示而出現。事件的出現與消失，涉及了一個「行動」；此行動是話語的行動，也可以說是話語邏輯上的行動(logical act)或是話語邏輯的反叛(logical revolt)。先行的話語邏輯使此真理無法出現，但是，此整體邏輯不是不可被改變。例外的真理出現而改變了此處境中的集合元素，也改變了此處境的整體邏輯。⁵⁹

問題就在於如何進行話語邏輯的反叛？話語邏輯何時會被改變或是重組？真理如何出現，何時出現？話語邏輯例外的真理如何發生？偶然與外在對象遭遇所引發的自身思想變化，是否已經服從於世界話語結構的發展動勢，並且鑲嵌於更大脈絡之知識結構？

巴迪烏說，主體一則是屬於世界中的元素，只是在此場景中的「物」，再則，主體利用事件所延伸出的「物」而出現。主體要透過身

體而在世界中出現。主體可能會不斷從舊世界打開最靠近的新的可能性，而依循著可能性的拋物線序列進展，也可能會如同一個拓樸空間的決斷點，從一點到另一點，將此處的非空間翻轉而推出。後者顯然是更為困難的。事件帶來的變化，使得穩定狀態不再持續，而必須重組。對於此變化的忠誠，使得主體透過某個獨一的真理程序而出現。然而，巴迪烏說，事件發生之後忠實於事件而出現的「忠誠主體」(faithful subject)是罕見的。事件發生之後，卻會出現對於穩定不變狀態之擬像表示忠誠而鎮壓事件、否定事件與抹除痕跡的反動主體(reactive subject)，也會出現重新建立信仰體系的反啟蒙的蒙昧主體(obscure subject)⁶⁰。以巴迪烏的說法，「主體」的真理是從在地性出現法則(local laws of appearing)中撤離而出現的新身體，是歷史的例外，是新的創造，透過思想的工作超越了現有的話語邏輯，也擾亂了其被給定的出現之秩序。透過創造性主體的工作而帶出話語邏輯之外的新的身體，帶出主體經驗之外被遺忘或是不被辨識的「外空間」，包括了藝術工作、文學工作、思的工作、科學發明、政治行動與愛的關係。

依循巴迪烏的論點，若要討論主體的問題，就要針對不同世界觀之話語邏輯以及歷史條件下發生的不同主體化模式進行仔細的分析。我們要分析事件效果與身體的關係是如何促成的，鑲嵌於甚麼較大的話語脈絡之下，以甚麼模式出現，引發了甚麼後續效果，正如本書對於1895事件前後的倫理重構話語模式以及更大脈絡的知識譜系所進行的分析。在場者如何出現，如何形成，如何重複既定的話語體制，甚至否認曾經發生的變化，建立一套替換傳統的權力信仰，鞏固內外與層級的疆界，或是叛離與翻轉此既定邏輯，思考根本性的平等，都取決於在場者的主體形式。⁶¹

內外與層級的權力疆界，關鍵在於基於「一」的邏輯，以及「一」

之確立所建立的二元對立。二元對立，是形上學的根本模式，也是權力結構建立基礎與擴張畛域的形態。巴迪烏在 'The Formulas of l'Étourdit' 一文中，十分準確地說明了拉岡在 1970-75 年間反覆處理的，就是修正傳統哲學的二元論。巴迪烏說，二元對立的傳統是在界定了「一」的意義才展開的。只有遠離意義，從意義撤離，真實的辯證運動纔會持續開啟⁶²。巴迪烏強調，拉岡的主要論點在於「真實」有其展現自身的「外顯化」(exteriority)，可以使不在場的真实得以出現，而拉岡所提出的「知識—真理—真實」(knowledge-truth-Real)的三元項(triplet)，正是處於兩種話語邊界的拓樸面。真實是不可知的，只有在「行動」(act)中才能夠使真實顯露，而使真實外顯的話語行動，就是巴迪烏所謂的「話語邏輯反叛」，是擾亂與翻轉現有話語邏輯的主體行動。⁶³

反轉話語邏輯之革命性行動以及以集合論來替代「一」的概念，必須透過「主體—身體」場所的拓樸辯證進行思考。這個辯證運動不是二元結構下對立兩端的辯證運動，而是集合內部翻轉而出現一個新空間的辯證運動。巴迪烏以集合論(set theory)來說明這個發生的「場所」(topoi)：使其在地／局部性之條件崩解，取消當代性的話語邏輯，並以規律之外的多樣性來替換「場所邏輯」。浮出於這一「點」之表面的新空間，就是「存有的發生邏輯」(onto-logy)：事件的發生所帶來的變化，使在地場所的出現邏輯不再能夠規範多樣態的存有發生狀態，因此這個創造性存有的不規律本身，便是場所中的「非場所」(placelessness)，也就是其「空」(void)的狀態⁶⁴。因為不被任何實體占據此場所，因此這個場所是不斷發生變化的「空」。巴迪烏的本體論，已經是去除實體化本體的本體發生學。「主體—身體」或是「思想—主體」的「空」，如同本書討論譚嗣同時所論及微生滅之「空」的場所，是思的運動，是解離共名專制與善惡二元畛域的心力所在之處。

在巴迪烏的脈絡下，事件之發生必然是多數的，而不是「一」。巴迪烏指出，當代哲學的核心關注正是如何認知事件之發生，而避免陷入重新建立「一」的形上學欲望。海德格與拉岡也都處理此問題。巴迪烏強調，無論是將真理視為尚未出現而將出現的真理，還是視為存有的展現，重要的問題是如何維持「真理」之「繁多性」(multiplicity)。因此，從形式真理之判斷「扣除」(subtract)自身，是現代哲學的重要工作⁶⁵。巴迪烏所反覆指出的，正是要置疑單一而絕對的普世性真理。他強調只有從被給定的形式真理「扣除」，才能夠使繁多的獨一性主體真相出現，這意味著永遠要質疑現有的知識與法律所限定的權力結構與權利分配。這個「扣除」概念，也說明文化與語言的結構性無力，使得真理／真相無法完全說出，而必須自此結構退出，才能夠使得真理／真相得以出現。巴迪烏指出，闡割是結構性的，是文化法則與話語結構內在的限制與片面性。海德格所想像的古希臘哲學所擁有的不被闡割的原初狀態，是不存在的。「真相」便是在此闡割結構之下無法完全說出的軟弱面。拉岡認為「愛真理」，意味著愛此遮蓋之下的軟弱；只有透過精神分析過程中的情感主體與對象「轉移位置」(transference)，才可能真正愛被遮蔽的真相／真理。巴迪烏也指出，對拉岡而言，真相基本上是不可知的。因此，要思考真相，便要思考什麼知識驅使其進行「扣除」，而不是思考真理所彰顯的完整知識面向。因此，所謂真理／真相，便是「知識的洞」(hole)：「對象物一小a」便是在知識結構中打一個「洞」，使知識無法辨識與無法命名的真相，得以在遮蔽自身的命名處浮現。這就是「真理是說一半的部分」的意義：真相便在「對象物一小a」之中得知，而且是以拓樸空間的扣除／底層(sub-tract)而被得知。⁶⁶

巴迪烏的「扣除」理論，sub-tract，是從現有結構中撤離，或是探觸其底層⁶⁷。這種「扣除」的辯證拓樸學，說明了巴迪烏所要探討的

真理／真相之辯證問題。巴迪烏認為，經驗主義的政治所操作的「真理」，只是知識體系與倫理意識形態結構下的命名欲望。國家為了使社會秩序在穩定狀態下發展，而以共識之名定義正義、制定法律、操作權力與民意，而成為國家理性的行動。這種實證經驗之政治操作，無法靠近真相⁶⁸。甚至，這種命名真理的操作，反而是否認減法扣除的原則，否認真理的軟弱，也否認獨一性，而進行帝國式的擴張。真理的帝國性，就在於完全啟動為無法命名者命名的欲望。⁶⁹

巴迪烏的說法充分揭露了僅以暫時性與不完全的方式命名，或是企圖以全稱而固定的方式命名，二者之間的命名方式有極大的差距，而此差距帶來了不同的倫理觀。全稱式的命名，也是定義「善」的倫理意識形態與主體邏輯；至於所謂的「惡」，其實不是動物性的暴力所導致，而是「主體」之倫理意識形態所產生的範疇。政治性地要求「我們同在一起」，加上集體性的共同體概念，便構成了政治與惡的連結。巴迪烏強調，事件之內在繁多狀態是無法以主體語言(subject-language)完全命名的。事件是情境中某個「相異者」的出現，而事件之發生得以成為可能，正是此情境本身不被固定也不被占據的「空」。真理程序所促發的主體語言無法替情境中的所有元素命名，對於事件的忠誠，意味著維持內部持續的變化與更新，持續以暫時性的方式進行命名工作。然而，問題在於，全稱式的命名卻是具有誘惑力的。事件發生後立即消逝，人們無法對事件之變化保持忠誠，卻援用全稱而膨脹的語彙，以「擬像」(simulacrum)對事件痕跡命名，放棄了「空」，也放棄了「說一半」的軟弱位置。巴迪烏指出，對此「真理擬像」的忠誠，時常是透過特定的封閉集合體，賦予此事件某個實體化(substance)的名稱，也會造成了系統性的知識；此外，人們對於真理擬像之政治忠誠，否認事件之變化，會更為自發地對自己執行恐怖鎮壓。主體語言所無法命名者，便是無法辨識、無法決定而獨一的真

相。社群與集體都是無法命名的政治真相。任何企圖政治性地為群體命名，定義國民權利，都會引發對於居住此地無法享有公民權的外國人進行符號性的排除。⁷⁰

巴迪烏所指出以「事件」來解消政治之惡的可能性，就是讓狀態中的相異元素可以發生，讓情境結構、意識型態、知識體系之外無法預期的事物可以隨事件變化而發生，也可以隨變化而消逝。巴迪烏以拉岡的說法指出，將知識結構打一個「洞」(hole)，從知識體系的裂隙與空白處，獲得一種新的知識。巴迪烏討論保羅時所說的「基督事件」(Christ event)，就是指思想中「即將降臨的變化」(*a coming [une venue]*)。這是拒絕縫合於任何體制、拒絕合理化自身、不斷以補遺方式說出的軟弱話語，而具有反蒙昧主義的戰鬥性真理。對巴迪烏而言，這種激進的戰鬥性(militant)，從既有的話語體制中扣除自身，將自身所經驗到難以言語的思想變化說出來，是具有根本意義的倫理面向。主體要「日復一日地」地以戰鬥力確保此真理的軟弱位置，並且透過敏銳與迂迴的思想，維持話語補遺式的不完全，以致於此位置不被摧毀。⁷¹

巴迪烏所提出的倫理位置，是個非常弔詭卻引人深思的問題。我認為從巴迪烏所說的以戰鬥之力維持真理之軟弱與暫時性的位置，讓我們看到靠近譚嗣同「微生滅」奮迅而大無畏的心力之論點，也看到王國維以「無生主義」批評主體擴張式的「生生主義」與二元對立結構；此外，透過事件而捕捉到新的「思想一身體」，以及透過「空」而被保障的變化中，我們看到具有基進意義的政治性與倫理性。從此處，經過了傅柯—海德格的歷史拓樸環節，以及海德格—拉岡—巴迪烏的主體拓樸環節這兩重路徑的思考，我們可以回到中文脈絡1895事件後的話語拓樸環節，繼續討論「心」之拓樸所揭露的問題。

第九章

「無」的基進政治性

——「無」並不是一無所有的虛空，而是「力」本身，是持續將我們自身擲回存有狀態，以便得以擁有克服在世存有結構的力量。（海德格，《形上學的基本概念》）¹

——我將力比多放置於無意識與性現實這兩個圓環相交的一點。力比多這個交會點同時屬於這兩個圓環，……而這個疊合點，是一個「空」。（拉岡，《精神分析四個基本概念》）²

——從笛卡兒到拉岡的共同處，就是我此處要提出的核心問題：知識的發生性開口（generic hole），就是真理所在。我認為爭議點便在於如何將「空」局部化。（巴迪烏，《存有與事件》）³

前兩章緩慢而複雜的討論，目的是要讓我們將注意力放到這些思想所指向的問題：話語結構的內在限制與矛盾，以及從話語內部打開空間而重新思考的可能性。海德格提出以「無」來解消綁束，持續創造

空間，讓生命最根本的動物性得以不斷消長、朝向他異性轉化、開放與運動，拉岡提出作為「空」的存有與起始位置所啟動的陽形結構和陰性空間的辯證過程，以及巴迪烏提出讓「空」作為從既有被給定的話語邏輯撤離，使結構之外的例外得以出現的物質辯證，都指向了「力」之拓樸動態生命。作為抗拒話語結構而再生的本體力量，必然要以「力」作為無根基的根基，如此才能夠從不同時代座架中檢視其底層，從僵化的話語結構撤離而重新轉化與創造。這些強調「無」的力與動態變化以及「空」的本體思想，都十分靠近中文脈絡銜接莊子與原始佛教的「無」與「空」的概念。譚嗣同所提出的心的「微生滅」的「空」，以及王國維所提出的「無生主義」，已經讓我們具體看到以「空」為一元論本體的基進政治性與根本倫理位置，以及「無」的批判力如何可以脫離此話語結構二元對立之束縛。我要將重點放在具有辯證運動力的「無」的基進政治性，以便進一步總結從 1895 事件後倫理重構的話語脈絡下關於共名之發如機括以及心齋之微生滅與齊物之根本平等的問題。

本章中，我將首先藉由章太炎所論的莊子《齊物論》，以及莊子—佛教之匯聚點，討論中文脈絡的「無」的基進政治性如何解決了海德格—拉岡—巴迪烏所思考的問題；其次，我要再次討論「無」的基進政治性以及「一與多」的問題；最後，我要回到當代所面對的概念結構問題之批判，進行討論。

(一) 共名與心齋

譚嗣同思想的獨特處在於他提出了使己身不被固著於「異域」、打破分位假立之名相與斷見、進而破除共名體系的「心力」之說。這個有佛教思想的奮迅而大無畏的「微生滅」之心力，顯然也有莊子的

政治思想痕跡。譚嗣同指出，孔子之學有兩大支脈，一為曾子、子思而至孟子的民主理念，一為子夏、田子方而至莊子痛詆君主的理念。不幸這兩支具有政治性的孔學都絕而不傳，卻被荀子之學所取代⁴。譚嗣同引莊子所言「藏舟於壑，自謂已固，有大力者夜半負之而走」，「鴻鵠已翔於萬仞，而織者猶視乎藪澤」，「日夜相代乎前」，「方生方死」，卻提出他自己進一步的說法：大力者可以連同此壑一併背負而走，此藪澤亦可翔於萬仞，微生滅之心力轉換之間並無生死日夜，而是連綿延續而隨時發生⁵。以微生滅之心力打破共名體系之迭代，便是譚嗣同的關鍵理念。譚嗣同將莊子所言「以名為代」而「二者交加則順遞無窮」的迭代機制說明的非常清楚：

一切入一，一入一切。⁶

心之生也，必有緣，必有所緣。緣與所緣，相續不斷。強不令緣，亦必緣空。但有彼此迭代，竟無脫然兩釋。⁷

對於譚嗣同而言，這種「日夜相代乎前，而莫知其所萌」的機制，只有透過「無」的最初原則，認清「心」之本源是「無」，才能解消：「一切有形，皆未有好其一而念念不忘者，以皆非本心也，代之心也。何以知為代？以心所本無也。」⁸世間萬物形色都只是鏡像：「吾大腦之所在，藏識之所在也。其前有圓注焉，吾亦以為鏡，天地萬物畢現影於中焉。既又以天地萬物為鏡，吾現影於中焉。兩鏡相涵，互為容納，光影重重，非內非外。」⁹如同前章所論證，從譚嗣同的論述脈絡來看，一切問題起於僵化的命名系統與畛域區分，要打破此僵化畛域的區分，則需要有奮迅大無畏而「微生滅」的心力。

章太炎更以佛教思想闡釋莊子所呈現的中國古典政治思想，讓我們清楚看到莊子與佛教思想的會合處，其關鍵在於莊子對於「心齋」的

詮釋以及「齊物」的理念。「心齋」的「齋」，並不是退隱的齋戒之意，而是指向了莊子對於「虛」以及「齊物」的根本觀念：

仲尼曰：惡！惡可！大多政，法而不諱，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫可以及化！猶師心者也！

顏回曰：吾無以進矣，敢問其方。

仲尼曰：齋，無將語若！有〔心〕而為之，其易耶？易之者，皞天不宜。

顏回曰：回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？

曰：是祭祀之齋，非心齋也。

回曰：敢問心齋。

仲尼曰：若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

莊子此處《人間世》中關於心齋的段落，已經清楚指出「齋」不是祭祀之齋。孔子指出，不飲酒不茹葷，只是祭祀之「齋」，而不是「心齋」。「心齋」是「虛」的場所，不停留於一般符號性的形色名聲，而是聆聽並等待「物」之發生的場所。

孔子所以提出此不停留於感官與符號而虛以待物的「心齋」，是針對顏回所詢問處於人世間面對為政者如何應對的難題而回覆的觀點：衛君治國獨斷，視人命如草芥而無人敢諫。顏回若去衛國提供其治國之道，則必遭刑戮。面對衛君這種暴君，仁義繩墨之術不僅無法改變現狀，反而會為其所用，成為其以名實之爭而繩人之術。僅以法治，不足以化，所以孔子提出「心齋」之說：「入遊其樊而無感其名」，「一宅

而寓於不得已」，也就是說，要進入行事領域，但是不受名聲之誘惑，放心自得，自處於事理之必然。孔子又說，「絕跡易，無行地難」，要退隱絕跡容易，但是行而不踐地、為而不占有、不傷本性，則難。莊子筆下的「心齋」顯然並不建議退隱，而要思考關於不占有的「為」的問題。

郭象對於莊子《人間世》中此段孔子回覆顏回文字的批注是：「世不知知之自知，因欲為知以知之；不見見之自見，因欲為見以見之；不知生之自生，又將為生以生之。」¹⁰此段注文指出了名聲與知見的「自知」與「自見」之問題：「知」、「見」與「生」受到主觀位置之欲望驅動，以想要知道的去知，想要看見的去看見，想要生而使萬物生。知與自知，見與自見，生與自生，是透過自身欲望而循環重複。因此，莊子所提出的政治性立場，便是以「心齋」化萬物，打破自知、自見、自生之循環，既不以仁義繩墨之術繩人，亦不被名聲所牽動，更不退隱絕跡，而要以不占有也不傷本性的「為」而「入遊其樊」。

莊子以「心齋」為樞紐，不以仁義繩人，不追逐名聲，更不退隱的政治性立場，正是章太炎在評論《齊物論》時所指出政治性平等的詮釋態度。章太炎注意到了莊子的政治性與基進性，而以《齊物論》作為代表性文本，進行了關於共名之發如機括的問題以及破除名相執著的討論。章太炎說明莊子《齊物論》所呈現的破名相執著以及作為虛的「心」能夠「移」之關鍵問題，而此能「移」的心齋，則是探討「物」之「齊」的根本政治性立場¹¹。章太炎指出，在名相所執著的彼此與是非之中，畛域已分，若仍以「泛愛兼利」之說出發，則只是「造兵之本」：「人各有心，拂其教條，雖踐屍蹠血，猶曰『秉之天討』也。」¹²人心所起，在於名相分別。從「名」出發的「名尋思」，由名見名，由事見事，由自性假立尋思而見自性假立，由差別假立尋思而見差別假立。如此迭代，「以論攝論」，已經無法返回「物」之「齊」的起點。章

太炎認為，莊子提出「不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊」¹³，反省了「言」的問題，實際上更提出了「物」的根本平等概念。

「心」如何能夠不陷於「名」之畛域劃分，並且能夠以「虛」而待「物」之發生呢？「物」如何能夠不被「名」所局限而有其「齊」呢？甚或是「齊」，這是另外一個重要的政治性問題。

章太炎指出，莊子所論的靈台或是心體，就是佛典所說的「第八識」。「靈台者有持，而不知其所持，而不可持者也」¹⁴。靈台就是「藏」或是「府」，物感斯應，遇物生心，而不「內於靈台」。所謂的「知」，是「接」、「觸」、「受」：「知者，接也；知者，謨也。」透過各種感受模式而產生感覺、規摩、取像、謀慮。莊子《齊物論》第一章所提出「與接為構，日以心」，便指出由主觀經驗所接觸之名為基礎，其情感意念發之如機括、進退舉止如同盟誓而不自知的弔詭。「意根執藏識為我」，意識與感受物的相接，「以名為代」，而「二者交加則順遞無窮」。然而，從此處開始，則有巨大的差別發生：

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹……與接為構，日以心。縵者，審者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，也言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也……日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎，已乎！且暮得此，其所由以生乎！¹⁵

寬心無欲而平淡的大知與大言，相對於強作區別、錙銖必較的小知與小言，此差異造成各種不同的心理狀態。大的智慧是閑暇寬裕的，小的智慧則僅會區別與間隔，講究是非；大言是猛烈的，如同火焰燎

原，而小言則徒費言詞而辯論競賽。人透過感知所接觸的世事而有愛惡之構築，性情各有分別。在不同的情境，是非生死禍福隨之發生，會如箭括之發一般的快速，而動靜舉止則有如堅守盟誓，各有差別，不斷增長自保，無法理解此遵循之起點從何而起：「日夜相代乎前，而莫知其所萌」。長久滯溺於既有情境之中，則無法復返。人陷溺於欲望之堅固構築，如同絨繩，年紀越長而越溢。晝夜循環，更相替代，互為前後，而無法得知其所萌發之起點。

要突破名之固著與循環迭代，就需要有莊子在《齊物論》中所提出的物無非彼、物無非是、方生方死、方死方生，以及心的「道樞」與「環中」之為虛空的概念。章太炎指出，心之順違的主觀狀態除了影響我們是非判斷與喜怒哀樂之情，甚至也會決定了所謂的倫理德性：「是非所印，宙合不同，悉由人心順違以成串習，雖一人亦猶爾也。然則繫乎他者，曲直與庸眾共之，存乎己者，正謬以當情為主，近人所云主觀客觀矣。」然而，當今之士或是順應「進化」之說而以今非古，或是固守舊章而以古非今，都只是依附與「庸眾共之」而約定俗成的法則，無法認清所謂是非「不由天降，非自地作，此皆生於人心」。區分是非的「言」，只是「有相分別依想取境」，其依據「向無定軌」，只是「惟心所取」。章太炎清楚地批判了發如「機括」而延續如「詛盟」的主觀意識與名相，以及依此體系與眾人共有倫常的道德判斷。他指出，「道」並沒有常道，不依一軌。然而「晚世以一端繩人」之心態，校計功過，則是「大方所不談矣」。章太炎強調所謂仁義之名，雖然是儒家與墨家都使用過的同樣名稱，他們卻指向完全不同的範疇，「同其名言，異其封界」，而後世反覆援引仁義之名，只不過是「黨伐之言」。若無法認清「文則鳥跡，言乃鷖音，等無是非，何間彼我」，而將「無非」說成是「非」，將「無是」說成是「是」，則便如同「木偶行屍」，無法談話。¹⁶

章太炎的論點將命名體系與話語邏輯的主觀結構清楚地揭露出來。章太炎更以「識」來說明感受與名相背後的「心」的問題。從五官感受之相識，到第六識的意識以及第七識的我執，其中牽連了世識、處識、相識、數識、作用識、因果識等因緣：「世」是現在、過去與未來的時間，「處」是空間方位，「相」是色聲香味觸的五官感受，「數」是一、二、三，也就是指「天地與我並生，萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二。二與一為三」。「作用」是有作為，「因果」則是彼由於此，此由於彼的關係。從這些因緣到名相所固定之人我與法我的執念，則成為心的種子，而如弦上之箭，發如機括。若要破除名相殊異而造成的混亂，辨識此以「仁義」之名而「自移舊貫」，分析此主觀之「計度推知」所引發的障隔與蜂起之是非，便須要從「言」與「名」開始思考；更具體的說，若要不被執見體系所束縛，就必須以「虛空」作為「道樞」的心所處之「齋」，如此才能夠洞見「成心」的因果關係：「如戶有樞，旋轉環內，開闔進退，與時宜之，是非無窮，因應亦爾」。

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。¹⁷

如何能夠以此無窮開闢而轉換的「環中」，辨識「物」之「所指」呢？章太炎以公孫龍的《指物篇》的「物莫非指，而指非指」，說明公孫龍認為「指」之「所指者」為「境」，「指」之「能指者」為「識」：「上指謂所指者，即境；下指謂能指者，即識。物皆有對，故莫非境；識則無對，故識非境。」然而，章太炎認為莊子的說法指出「以境喻識之非境，不若以非境喻識之非境」，原因在於「物」也只是由心隨「我執」而起。以「馬」為例，「視覺所得，其界止此」，由視覺所捕捉的形色相狀，由「意想分別」，而賦予名稱。所謂「馬」，並不是「擬形之法言」，而是「計生之增語」。莊子所以說「白馬非馬」，原因是「由我執而計之，故品物流形，此皆意根遍計之妄也。」以「白馬」命名「顯色」，是無法命名「有情」的。如果可以認清由「我執」而尋得「物」之名相並非所指之境，則可以不自限於名相之爭：「物亦非境，識亦非境，則有無之爭自絕矣」。¹⁸

章太炎進而以「成心」的三個層次來說明言語「本無真因可求」；如果「以義解義，以字解字」，則無法理解「物」之「動」的因緣¹⁹。從種子之未發，到種子的發生，則有區分是非之言，也有不定量的可能，而若有定量而計算，則有實在的法，也有妄執。而從義界，到因緣，到實質而成立，成時亦毀²⁰。以主觀立場出發，援用發如「機括」而延續如「詛盟」的名相體系，甚至設立善惡區分與禮制刑罰，「秉之天討」，則使人無法鬆脫羈絆。因此，章太炎朝向了針對由名見名、由事見事、以論攝論的迭代體系之批評。「心齋」以「氣」聽之，則不會依循著「心」而尋求「言說受想」所依據的「教誦串習」，也不會止於禪定，而可能如「卮言日出，和以天倪」，隨「自然之分」，萬物皆是因緣之「種子」，以不同形相禪，「始卒若環，莫得其倫，是為天均。天均者，天倪也。」²¹

要如何能夠重新檢視此教誦串習、發如機括而延續如詛盟的迭

代體系之內在機制？莊子所提出的「齊物」的預設，便是根本的政治立場：作為發生之場所，物之根本平等，在於即生即滅的「力」能否打破「分位假立」之名相。此物之齊，不是形式平等，而是每一「物」都有其發生之「力」。無論是章太炎或是譚嗣同所詮釋的虛空，都不意味著回到湛寂靜止之狀態，而是能夠讓作為虛空的「心」得以持續開闢，而使此能感受的身體能夠知其所不知，以打斷既有固定之「法」所定義之「名」。「齊物」是就性論性，而不涉形而上學理性分殊的平等；不是讓諸物以可計算的均等方式達到的形式平等，而是預設非一非異、即生即滅、除我相的根本平等，也就是「齊」的根本意義。

從此處的討論，章太炎已經清楚指出莊子之能「破」，正在於能夠認清「以覺為真」的「妄」以及「處識」與「世識」之「幻」。章太炎以莊子《人間世》所提出的「心齋」概念——「唯道集虛」，「心止於符，氣虛待物」，而「聽之以氣」，說明這是莊子自悟悟他之法。章太炎強調，心齋並不是禪定，因為禪定離「教誡衛君」甚遠²²。莊子在《天地篇》指出，「太初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者，有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性」²³。郭向指出莊子此處所說的「一」，是尚無形體也無物理的「一」：「一之所起，起於至一，非起於無」²⁴。為什麼莊子所以屢屢強調「無」呢？章太炎說明「彼言無者謂質，彼言一者謂心」，莊子所指的是「物質本無」，而「不說心量本無」；正因此心量相續無間斷，自性本空，「法執即是遍計，遍計所執」，故知「萬物出乎無質」。²⁵

《齊物論》中其他精彩段落，也都指向了「齊」的根本意義，涉及了不同主觀位置所區辨的彼此是非，以及取消主客對立的固著：

物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。……道通

為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通於一。²⁶

天地與我並生，萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二。二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！固自無適有以致於三，況自有適有乎！無適焉，因是已。²⁷

值得我們注意的問題是，「齊」字原指「禾麥吐穗上平也」，除了指整齊、平等、正、中，也帶有動態發生的意涵，而意指聚集、相等、登、升。「齋」字也通「齊」，秦、漢以前的古籍中，「齋」字多作「齊」，漢、唐後以多作「齋」。此「齋」，意指房舍、屋子，亦指莊、恭、敬、潔。然而「心齋」，顯然指的並不是齋戒沐浴而一塵不染的「心」。「心齋」，「心」之「虛空」，以虛待物，揭示了「心齋」作為「物」之發生而「齊」的空間，展現了莊子對於以彼此區分為畛域而「與接為構」之名相謬誤的批判，並提出了「物」之「齊」或是「心」之「齊」的觀點。彼此是非皆無窮。

此處，我們看到了最為根本的平等的概念，以及「物之初」的概念。「心」的變化，以方生方死、方死方生、打破共名體系的「無」的力量，才有可能展開莊子式的政治批判力。思想不被任何固定意象或是概念所束縛，而透過生命之欲力參與「身體」所遭遇的「物」，藉由另一個身體而理解其自身片面知識之外的整體因果環節與知識，參透其所「不知」。我認為這個藉由身體之轉圜樞紐，脫離自身局限，挑戰原本被給定的命名系統，而得以從「知」到「所不知」轉位，正是莊子所展現物質辯證的政治性力量。

(二)「無」的基進政治性

章太炎所強調的「萬物出乎無質」，自性本空，而心量相續無間斷，意指取消物質而僅講心量相續的唯心論嗎？只要我們理解莊子所說的「物」之「齊」，在於心齋的虛空以待，以心待物，但是不被實體占據，而讓心之開闢持續不斷，便能夠掌握心之物質性的最根本理解。唯有讓心齋保持此流動開闢的狀態，所有「物」才有其得以出現的平等起點，「心」便能保持讓「物」的持續出現而自身的流動開放；「物」之出現與「心」之開闢，關鍵則在於「力」之流動。透過流動，心的「知」才不會固著於主觀之自知、自見與自生，而有其無限的可能性。每一個「物」都有其發生之「力」，意味著每一個物都有其內在的無限性，而「知」的無限過程使得從「知」獲得「非知」成為可能。因此，「心齋」並不是全然虛空，也不是抽離於人間世的虛無狀態，而正是在人間世之中使「力」得以發生轉圜而無限開闢的空間，一個力的運動之空間——使心維持為一個空的場域，使隨緣交會的事件得以在此空間發生，並使交會之物的獨一性得以其自在的方式向我們顯現。心齋，就是思想之力的運動空間。

相對於人間世的名聲機制以及禮教刑罰，唯有援引處於其間的「心齋」之開闢才得以解消名教體系的束縛。此開闢的動態運動具有其否定性辯證的力量，或是解消共名束縛而持續開啟的動力。「心齋」之「無」與物質辯證的無限程序，揭示了一種以知性之「力」作為本體的構成基礎。此知性不是抽離於人間世的知性，也不是局限於主觀循環的人的片面理性，而是一種足以鬆動認識論體制的本體生成的「力」。透過鬆動共名之認識體制，以「虛」接納遭遇之「物」，而使得「力」既

是本體發生的物理性構成，也是社會的物理性構成。社會中的階級畛域，是由各種主觀共名立場之二元對立所形成的觀念結構。物之「齊」在於諸物皆有自其獨一本性而「升」的平等。

如果社會中的每一「點」都可以進行構成性的變化，由內部而「升」，解開被限定的階級框架與概念囚籠，那麼持續處於發生狀態的「力」便會不斷進行構成與解體，也會化解群體與階級之對立。甚至宗教、國家、社會或是共同體等各種群體，都會因其組成分子之變化而發生改變。這個解構的程序，並不是摧毀既有體制的革命，而是持續針對構成此體制的話語邏輯進行解構式的質問。解構，首先便是要指出此話語邏輯的片面理性，以及此命名體系之內在限制與壓迫，以便讓時代性話語邏輯與命名體系所無法思考與無法計算的空間得以出現，而使得此群體之構成以動態的方式持續被重組。譚嗣同、王國維、章太炎所提出的關於本體一元論的政治性論點，以及海德格、拉岡與巴迪烏所提出的「無」的基進立場，都揭示了靠近此基進政治的生成與變化之齊物平等的可能性。

納格利(Antonio Negri)曾經以斯賓諾莎論點中有關「力」的概念，討論構成性的存有動力如何是具有根本的政治性力量。納格利指出，關鍵在於物質發生的通則(axiom)。此通則不是規範性的，而是具有發動力(motor)的動力概念²⁸。納格利指出，根據斯賓諾莎的論點，這個構成性的存有動力學(the constitutive dynamic of being)足以透過知性之「欲力」(conatus)，解離自身被動的片面狀態，而獲得整體之理解。構成性動力從每一心靈發生，脫離其所從屬的束縛性意識形態與知識結構，也同時使其所從屬的群體發生了本質性的重組與改變²⁹。這個不斷生成的構成性動力(potentia)也是挑戰被權力結構組織的穩定國家狀態(potestas)的政治性力量。此動力發生的起因，一則是生命本身的力量，也就是斯賓諾莎所說的具有無限能力的知性力量，再則

是遭遇外在世界的偶然經驗。身體遭遇了外在的另一個身體，感受了另一個身體的感受，理解了此遭遇的較大脈絡之整體因果結構與必然性，而其自身也同時發生了改變。納格利因此提出了「眾」(multitude)的概念：「眾」的狀態本身便是人的處境(human condition)。處境是一種被決定的存有模式，但是此存有是動態與構成性的。人的處境因此是人的構成性(human constitution)。³⁰

我認為納格利所討論的動態構成之力的本體論，可以讓我們從另一面向思考莊子的「無」的政治性可以帶來的啟發：若以齊物論之動力發生的構成性原則來思考任何集合體，無論是個體、群體、共同體、社會、國家，這些集合體都是動態與構成性的「眾」。這種理解更可以透過斯賓諾莎來說明。斯賓諾莎說，如何從有限理解無限，如何從片面的「知」過渡到此有限之「不知」，或是整體的「知」，正是斯賓諾莎在《倫理學》中討論的核心問題。他指出，本質(essence)即是存有(Essence, esse (to be), ousia, being)。「存有一本質」即是「力」的發生與轉換，而知性(intellect)、意志(will)與力量(power)是同一件事。「本質」的生之欲望(conatus)包含了「知」的欲望，而此動力是使知性與意志不被固著於片面主觀之局限的關鍵。對斯賓諾莎而言，並沒有身心二元的狀態。心即是身，靈魂是身體所承受而感受的意念。

以此一元起點，思想直接與對象關連，思想構成人的存在延展狀態。構成人類心靈的觀念之對象，正是「身體」(body)。身體具有感受性，身體也具有被動承受的能力；身體的感受性表達為意象，意象連結而成為觀念。然而，人被身體性經驗所引發的情感，是處於被動與片面的主觀位置，會被固著，而此片面性的主觀知識會持續束縛人(bondage)³¹。片面的感受性與知識產生的善惡區分，並不是知識或是理性的判斷，而是情感的判斷，甚至是牽涉自身快樂或是痛苦感受的情感經驗。所謂善惡，是對於「物」之可欲望或是厭棄的區分。

善惡之主觀判斷，牽涉自身之快樂或是痛苦。人必然追求其自身判定為善者，而迴避其判定為惡者。³²

然而，這個主觀束縛的片面知識是可以被打開的。心靈有理解與欲望較大脈絡的整體知識的欲望，而會透過身體偶然遭遇的另一個身體在自身引發的變化，獲得自己所未知的知識。只要心靈理解了所有的事情都受到了必然性所主宰，則情感可以有更大的力量，也會更為具有活動力。透過感受性知覺而認識自身、表現自身，並從感受、知覺，到意念、構思、理解，以致於思考整體的關係：這是斯賓諾莎所討論的從第一種局部知識到第三種整體知識的過渡。斯賓諾莎說，只要心靈理解了所有的事情都受到了必然性所主宰，則可以有更大的力量，而會較為具有活動力。³³

斯賓諾莎的「身體」與「物」的遭遇，使得身體成為心靈發生變化的身心一元觀點，在佛洛伊德的論點中有更為根本的闡發。佛洛伊德具有動態模式以及經濟交換原則的心靈地形學(topography)，說明了「心靈裝置」(psyche apparatus)的「力」的結構，而對十九世紀盛行的心物二元平行主義(psycho-physiological parallelism)，提出了革命性的批判。這個動態而具有經濟關係的心靈地形學，是個拓樸空間的概念：在話語結構的符號法則(現實條件)之下，主體位置的想像(意識形態)所扣連的「對象物」，必然是主觀的，因此是局部而片面的，也會受到矛盾辯證的真實運動所牽引而變化。主觀片面的經驗說明了外在世界的「物」如何成為對象，以及為何帶有美醜、善惡以及吸引欲求—厭惡排拒的區分。佛洛伊德對於意識的動態地形學區分，使他得以藉由如同兩個透視鏡相互對立之心靈裝置，來討論其實是處於一元起點的「身體性自我」(bodily ego / I)。正是因為這個「我」的身體性存有，所以其意識與無意識相互影響改變而持續互為因果。這個「一元」起點的存有不應該被任何意識形態結構或是共有之「名」所固定，例

如不同宗教之神或是不同時期之形上學邏輯。佛洛伊德所提出的「欲力」(Trieb)之結合一解離(binding-unbinding)並存的概念，說明了生命脫離固著而不斷創造性發生的可能性。

阿圖塞曾經指出，佛洛伊德對於心靈裝置具有空間構成的動態地形學，質疑了任何以既定之意識形態與知識結構而意識自身的主體，包括有需求的經濟主體、有司法保障的法律主體、有倫理意識的道德主體，甚至有政治立場的政治主體。因此，知識結構、感性機制、司法制度、教育與文化政策、政治與經濟之現實條件，都以共謀方式構成了使主體如此出現的效果。主體出現之原因，已經是語言的「效果」，也使主體依此原因而成為一種「功能」。這個心靈機制是個內部分裂而無中心的空間(a topic without a center)，唯一的一致性便是其三環扣連的動態矛盾功能。阿圖塞指出佛洛伊德以再現概念所討論的「欲力」(Trieben)，透露出佛洛伊德所思考的是「界限」(limit)的問題：以外在社會現實世界為基礎的心靈機制，是不同於其內部無法被意識卻隨之而生的獨一現實(reality sui generis)。³⁴

佛洛伊德對於意識主體對外在現實的妄見或是誤識之置疑，使他靠近了馬克思對於經濟主體、司法主體以及社會契約之批判，也靠近了阿圖塞與拉岡所說的思想之政治性的核心。阿圖塞重新定義哲學的政治性：此政治性不涉及政治鬥爭，也不涉及作者的政治傾向，而恰恰是針對任何主導性意識形態之領導權的置疑³⁵。阿圖塞說，斯賓諾莎的第一層知識，便是我們現實生活中被給定的經驗與自行生產的知識；對於意識形態的置疑，正是透過知識的無限過程，獲得他者的知識，而從被給定的第一層知識解開束縛³⁶。拉岡則說，任何虛假的知識都涉及了真理的問題，而此處正是政治性的力量：質問這個符號律法是源自於甚麼知識？拉岡說，對於既定知識的置疑(calling knowledge into question)，是他持續進行的工作，包括對於精神分析

知識的置疑。³⁷

從斯賓諾莎、佛洛伊德與拉岡的脈絡出發，或者藉由阿圖塞與巴迪烏的詮釋，我們正可以討論莊子的「無」的政治性，以及章太炎與譚嗣同如何推展莊子的政治性：干擾現有話語體制，指出主導型意識形態的認識論障礙，置疑其壟斷之權利。揭露認識論障礙與質疑其壟斷權力，正是思想的批判性介入，必須來自於心靈本身重新出發與重新思考的能力，也就是「無」的政治性動能——取消束縛而重新開啟空間。「無」的動力使被話語邏輯阻隔而未能出現的潛能，得以突破名相的箝制，透過「思」的能量與「知」的欲望，不斷出現。這個充滿能量而持續破除名相的「無」，絕對不是純粹抽象而脫離經驗的「虛空」，而是作為感受場域的「身體」活動的生命之力的「空」的場域。這個「心靈—身體」擁有獲得自身之「知」所「不知」的能量，透過偶然遭遇而獲得他者知識。由於這個「心靈—身體」的開放與遭遇，以虛待物，而使此空間不被占據，使「物之初」的思考不斷發生，能有「物物」之「齊」。莊子的基進政治性意義，正在此處。

(三)一與多的問題

本書第一卷所提出的話語結構與視野之主觀性問題，牽涉了時代性的世界觀與理性話語的內在扣連，以及此理性知識與認識論在日常生活經驗中衍生的體制化過程。由時代性話語邏輯與認識論所圍繞出的視角，有其趨同的「一」的邏輯。我們探討不同歷史時刻的話語結構所塑造的主體形象，以及促使此形象被欲求的話語邏輯，必然會探觸到時代性倫理主體的想像。勾勒倫理主體所透露的熱切欲望，以及實踐此欲望而建立的教育機制與大眾化媒介，充分展現於1895事件之後中文脈絡的知識分子圈。無論是嚴復、康有為、梁啟超、羅振玉、

杜亞泉與李春生，或是同時期的大量翻譯作品與報刊雜誌，都出現了不斷自我定位而具有道德位置的倫理話語。這些表面上被挹注而移置替代的倫理話語，隱藏了其底層所支撐的國家與資本的理性邏輯。這些被同時代更大脈絡的不同話語模式所交錯穿越的倫理話語，正好凸顯了倫理主體的體制性位置，以及其所牽引的世界觀、真理邏輯與在世存有的主體結構。正如王國維所說，這些知識分子的工作一則是「借其枝葉之語以圖遂其政治之上的目的」，再則是透過「西洋學說之影響而改造古代之學說」，當大量西方知識被引介以及其所暗渡的古代學說，背後都是為了時代性的政治目的所服務。戴震在批評宋儒理學時曾說，程朱等人學說「雜揉傳合而成，令學者眩惑其中，雖六經、孔、孟之言具在，咸習非勝是，不復求通。」然而，宋儒「援儒入釋」，卻又將老莊、釋氏所說的「抱一」、「真空」轉而為「理」，戴震指出：「人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！」³⁸戴震對於譚嗣同與王國維的影響，可以在後二者對於以「理」遂行主觀共名結構之批判中看出端倪。

在時代話語的合理化過程中，「客觀」之「理」就在主觀地納入與混合不同視角的過程中，以隱匿的方式發生改變。在主體的工作中，並沒有外部視野與內部視野的對立，而是透過主體化的工作，積極納入外來的話語邏輯，並且透過在地化的工作，縫合傳統思想中具有共振性質的詞彙。在此過程中，無論是外來詞彙或是傳統詞彙，都被主體依循著時代法則，以自然化與合法化的模式竄改與展開。倫理是主體化的核心概念，因為倫理涉及了人與人之際的關係模式，以及自我定位的基礎。日本與中國在現代化過程中大量關注倫理學的問題，並不是偶然的文化現象。歷史過程中，知識主體、權力主體與倫理主體有環環相扣的關係，而共同形成了以符應關係而共構共振的系譜環節。在此結構中，牽涉了我們所認定的真理與權力的場域，以及我們如何

將自身建立為道德執行者的問題。

正如傅柯所言，個體如何被導引而朝向對自身以及對他人欲望的詮釋模式與控制技術，是個牽涉甚廣的問題。倫理主體的形成，其實是一個時代主體自行完成的起點，牽涉了一個歷史時期的主體化工程與治理技術，更涉及了綿延繁複的話語邏輯與體制化實踐。主體在此話語關係之下形成的感受模式與倫理位置，使其自發地透過曲折繁複的話語來設計一系列體制，規範與限制他人的行為，更會設計長久的教養過程，來導引其他主體服從其所設定的話語法則。從梁啟超所提出的「新道德」與「新民論」的道德革命，到羅振玉所強調的將學生作為「材料」施以繩墨斧斤，以「營室」來執行教育，都是為了凝聚國家民族精神，使國民具備國民道德，以便建立以國家為框架的倫理秩序；而杜亞泉所說的「小我逐步犧牲」、「習慣的自我逐步消滅」，則延續並支撐了從梁啟超以降的新民概念與倫理話語，使「小我」無所脫逃於「群」的利益結構。李春生所強調的教化人心並組織統合萬物的天道，透過憑藉依賴與範圍疆界的主統關係，而同化與組織群體，也並不是不一樣的倫理邏輯。這些倫理話語成為晚清啟蒙運動以及學部新政的教育方針，也成為五四時期新文化運動的基礎，更在各種啟蒙知識的大眾化雜誌與報紙中流傳與再次闡釋。

傅蘭雅所翻譯的《佐治芻言》與《治心免病法》相當具有時代性代表症狀：前者從國家政治經濟學出發，後者從心的治理出發，兩條路徑的匯聚點，正是國家的治理邏輯，而在梁啟超的新民論述中充分展現。「心的治理」的論述模式之下，人民的思想與情感狀態也進入了衛生清潔的分類、規訓與治理的範疇。從傅蘭雅引進的可馴化導正並且清潔的「心理衛生觀」，銜接到梁啟超所闡釋的作為生產力的心力說，倫理成為生命治理的話語樞紐。在羅振玉與王國維所引進的倫理學以及透過教育而營室的倫理功利效能概念，到杜亞泉所反覆倡導的心的

進化，我們更看到了一種心的「優生學」。杜亞泉以中國傳統儒家自我治理的思想，翻譯了德國國家社會主義所強調的歷史有機接續之國體思想，也彙整成兼有生理主義、社會進化、倫理化與宗教化的論述，建立了中文脈絡主體化建構的人生哲學之典型。此綜合式的知識系統鞏固了具有倫理意義的主體結構，以及以此主體結構為基礎的民族情感模式。更重要的是，這種民族情感還牽動了自發的倫理感與自我規範。透過這個「心」的內在性本質之召喚，人民可以激烈熱切地體驗被實質化與被組織的同一感，並依此進行教育、塑造國民與自我製造。

梁啟超、羅振玉、杜亞泉與李春生所回應的時代需求，以及其所實踐之現代倫理話語的引介與體制化，替後世的教育改革與倫理主體鋪設了一條取徑於十九世紀西方知識型的道路，然而此繞道之徑卻正好強化了中國傳統儒教思想中的忠孝倫理與親疏等差的國家治理邏輯。在十九世紀七〇年代開始便大量在《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等刊物發表議論，參與時代性議題的台灣哲人李春生所發展的「仁」的概念，更透過傳統儒家思想的親疏等差以及憑藉依賴，翻譯了基督教的主統概念，而朝向了鞏固權力的組織論述。

正如本書導言所指出的，我們要研究晚清知識轉型之際的倫理學問題，就是要將此「倫理主體」的話語模式以根本的方式問題化，並探索此現代倫理的形成系譜與其拓樸面向。我們要思考的問題是：倫理主體作為觀念對象物，如何在不同現代學科體制中被描繪，如何援引並改動傳統中文語彙之意涵，如何透過各種通俗化的知識傳播，而攜帶了其當代性的視界觀？此處，倫理主體成為了價值交換的兌換幣，持續暴露了不同時間點的動態折衝力量。

我們更要繼續探問：習性倫理可以不作為主體的構成基礎嗎？主體性如何可能脫離這種趨同邏輯的倫理話語結構而出現？或者，換一種問法：倫理與主體可以脫離其主導性的話語結構，脫離「一」的誘

惑，而每一次以重新決斷的方式出現嗎？主體是否可以在一個如譚嗣同或是王國維所提出的以「無」作為根基之處，透過「微生滅」或是「無生主義」所帶來的思考之力，以批判的方式出現？關鍵在於，作為樞紐的主體，是否能夠具有莊子所謂持續開闢之心齋的能力，也就是以取消既有貫念束縛而重新創造言說空間的能力。

梁啟超、羅振玉、杜亞泉與李春生處於銜接時代話語邏輯的倫理主體的拓樸位置，是介入體制化的積極實踐者，而譚嗣同與王國維同樣處於此拓樸位置，卻是退出此時代性價值框架的另一種倫理位置。譚嗣同與王國維的問題，遠遠超過梁啟超與羅振玉等人的啟蒙模式而更為複雜。譚嗣同的確受到了西方科學知識的影響，也深受康有為無政府主義概念的啟發。然而，在書寫的同時，他卻展開了自己的思考，而不斷靠近最根本的位置，批判共名體系以及倫理意識形態。王國維在翻譯倫理學的工作中，也同時以自己的書寫展開了批判性的思考，針對梁啟超等人的「生生主義」，提出了「無生主義」以及物我相涉的倫理觀與美學觀。梁啟超等人所不斷以話語而結構出的，是可計算、馴化、導引、規範、利用而生產的「心力」。不同於這種可計算與利用的心力觀，譚嗣同與王國維所提出的，卻是一元論的思考力與批判力。牽動此二端的，其實是一與多的問題，以及「心」之可計算或是不可計算的問題。當我們檢討國家整體之權力是否超越而箝制個人的權力時，其實也是環繞此二層次的問題。

「一」與「多」，是政治哲學中的重要問題。在群體中的個體，是被此群體之精神原則的「一」所決定嗎？這些既是政治又是倫理的問題核心在於：若以共量的計算單位操作，個體是否被歸整於作為整體化的「一」，而被統合吸收，失去其獨一性？人民構成之群體如何不被化約而同質化，而仍舊可以維持豐富多樣？二十世紀之初，在世局巨變之際，從梁啟超、羅振玉、杜亞泉、李春生到譚嗣同與王國維，他

們所處理的問題核心也是「一」與「多」的問題。在亨利·烏特、傅蘭雅、梁啟超、李春生或是杜亞泉的例子中，我們看到了將「生理—倫理—政治」合而為一的倫理政治經濟學。傅蘭雅翻譯時使用的「治心」與「心力」等詞彙，以及「心」如同身體肌肉一般可以操練改變，如同電力可以被馴服治理與匯聚，而導向具有「利益／善」的功能性，很自然地強烈的吸引了晚清的知識分子。然而，在此模式之下，善惡的區辨是以身體暗喻所暗示的單一體系，同時被生理衛生所延伸的心理衛生邏輯而滲透。以群或是國家作為同一的框架，生理衛生與心理衛生的等同公式，配合了現代國家的治理話語，而將「心」放置於可以被操縱、檢查、監視與控制的領域。

當眾多的「一」依賴具有同質性群體的「一」，而改造自身思想之時，便已經形成了同質化與單一意志的群體。「群體」以牧民、臣民、國民、人民或是市民的身份召喚個體，而個體也進入了此群體之同一性結構，便失去了其作為「多」的獨特性，群體也失去了其「眾」的性質。甚至，以「我」的立場觀之，「彼」之親疏有別以及愛之差等對待，必然造成範疇與疆界之區別，而「我群」所建立的「共名」體系，便會以「仁」或是「愛」之名連結匯聚，組織關係並鞏固意志。群體的是非善惡與倫理判斷，便依此以「群」為「公」之場域所共享的價值準則來執行判斷。

歷史的經驗使我們知道，無限擴大的「公」，或是所謂的普世價值，其實時常是占據單一主觀位置而延展的片面真理。無論是以民族、國家、帝國或是以階級出發，依此「公」之真理進行區辨排除「惡」的行動，造成「滅私」、「無我」的處境——無法個別思考與判斷，沒有言說空間，才是真正的「惡」之起點。這個問題暴露了倫理的雙面性。如果我們要討論思想的殖民或是去殖民工作，或許第一步便需要檢視此不被質疑的共享倫理位置之「我們」，分析此「我們」結構如何從習

性共有的同一性出發，並質疑此同一性設定的疆界以及成為意識形態的共名倫理。

研究《教會新報》的姚興富曾經指出，以基督教為主要立場的《教會新報》可貴之處，在於其「接納儒家」：「不僅尋求兩種倫理的相通之處，而且努力實現兩者的相融。」³⁹然而，此論點正好凸顯了基督教與儒家思想之間的互通之處。李春生的書寫與思考，展現了身處臺灣的知識分子如何促成此政教合一的國家論述被接受，而他所積極翻譯的傳統儒家思想與基督教教義，也揭露了二者之間共有鞏固層級的單一論，呼應日本帝國擴張的論述模式。當宗教論述滲透於國家治理論述之時，宗教朝向「一」而凝聚的力量，便會與國家朝向「一」的凝聚力量相互增強。宗教論述內涵的絕對命令以及權力層級，更會被翻譯為主體的倫理位置，不斷自行複製。基督教與儒家思想在中文脈絡現代化過程中，恰恰在此位置發生共振。

杜亞泉曾經引用般哈提將軍(Friedrich von Bernhardt, 1849-1930)的主戰論，指出當時主戰論的精神是以國家為中心點，國家以內之個人可以犧牲自己利益，以便能夠愛國家，對於國家以外之其他國家，則全無所謂德義，因此侵略其他國家，壓滅其他民族而「不得謂之不正」⁴⁰。他認為，西方社會所以戰爭頻仍，是因為無法妥當掌握中國以孟子為代表的「差等法」，以致於各國家民族人種之「社會中心點」起了衝突。孟子堅持反對墨子所謂的「愛無差等」，而杜亞泉認為，孟子所謂的「差等法」是主張以自己為中心，由親以及於疏，由近以及於遠，社會自然有其禮序，而社會中各組成之「各分子互以自己之分子力為中心，與他分子結合，成為物體，而物體之重力，則又集會於重心，而成為物體之中心點。」⁴¹杜亞泉的觀點其實與李春生基督教化的儒家詮釋相去不遠。

無論是杜亞泉或是李春生的儒家親疏等差論，都強化了層級差

序，而無法思考何謂根本的平等。李春生顯然不同意平等與自由的概念。他曾經批評無政府主義所提出的平等與自由的概念。當時《新世紀》週刊第十八號曾經刊登一篇支持虛無黨的文章〈愛爾衛反對祖國主義〉，該文批評「祖國主義」如同宗教迷信，從幼年家庭教育之尚武精神，到學校教育之本國歷史，無不再三加強祖國概念。然而，無論是革命黨覆滅專制朝綱，圖謀自由平等，或是虛無黨覆滅政府宗教，圖謀均富共產，李春生都稱之為「徒事睫前，不顧背後」⁴²。就李春生而言，「道」是藉以教化人心並組織統合萬物的天道。透過憑藉依賴、確認主統之範圍，才足以組織群體。由此處的對照來看，李春生所言「日日棄無道以就有道」的「日日新」，與當時亨利·烏特排除負面思想的新思想運動，二者其實也殊途同歸。

李春生強調要有足以讓萬物「憑藉依賴」的「本」：所謂「君子務本，本立而道生」。世間萬物除了上帝之外，無一獨立存在，都必須相互依存⁴³。李春生依照此觀念所提出的大同觀，便是建立於遵守同一神道而共屬同類的大同世界⁴⁴。基於此唯一與絕對的天理與天道，宇宙秩序隨之被規範而趨向同一，「群」的概念也才依序而生：「自造物觀之，以絕對之愛造天地；若自萬物觀之，必以對待之愛，然後成道理。蓋愛若無對待，則不能聯合群，結團體，聚種類」⁴⁵。在李春生的論述脈絡中，以「愛」為名的組織力量，就是群體的力量，既是認同與同一的起點，也是區分的原則。李春生強調清楚的主客區別，以及從而展開的對待關係與階序概念；也就是說，在主之內萬物皆各自有其範圍、內外、主統。李春生以「愛」為名的組織，以「一」作為多之匯聚的話語模式，很清楚地反應了二十世紀初在東亞地區的同化論與協力論的彼此依附。

以愛為名的同化與協力，正是大亞洲主義的論述基調。在亞洲門羅主義以及亞洲民族自決的合理化論述之下，亞洲秩序開始發生了重

整。弔詭的是，超越民族主義與國家主義的區域性統合，卻促成區域內藉由解放之名，而執行超國家之勢力擴張與吞併的實踐。無論是佐藤信淵、德富蘇峰、浮田和民、李大釗或是孫中山，無論是中日的力量連結，或是解放所有被壓迫的民族，此大亞洲論述都是以全亞洲為構想天下的版圖，一則拒絕外力介入，同時也進行內部權力整編。大亞洲論述一方面成為了亞洲式門羅主義的論述框架，構成了日本超國家的帝國主義模式，以王道為名而進行大東亞共榮圈的招安工作，另一方面則靠向第三世界人民解放運動。

然而，國家獨立、民族解放與人民革命，都再一次強化了整體與疆界的劃分。甚至，疆界的劃分可以在社會與人民的內部進行。毛澤東提出了人民內部矛盾在不同歷史時期有其不同形態，正好指出了「人民」這個概念可以充分地被政治操作所挪用。人民的定義以及內部矛盾的劃清，成為了清算鬥爭的說詞：

在抗日戰爭時期，一切抗日的階級、階層和社會集團都屬於人民的範圍，日本帝國主義、漢奸、親日派都是人民的敵人。在解放戰爭時期，美帝國主義和它的走狗即官僚資產階級、地主階級以及代表這些階級的國民黨反動派，都是人民的敵人；一切反對這些敵人的階級、階層和社會集團，都屬於人民的範圍。在現階段，在建設社會主義的時期，一切贊成、擁護和參加社會主義建設事業的階級、階層和社會集團，都屬於人民的範圍；一切反抗社會主義革命和敵視、破壞社會主義建設的社會勢力和社會集團，都是人民的敵人。⁴⁶

此處定義「人民」而區分內部敵我、劃清界線的方式，已經提供了毛澤東肅反的立論基礎。肅清反革命分子，是為了解放生產力，解放被

壓迫的人民。此處的「人民」，是為了特定目的而具有劃分敵我的功能。然而，毛澤東的敵我劃分並不是現代中文脈絡唯一的例子。台灣戒嚴時期的「隔牆有耳」、「肅清匪諜」、「思想整肅」與「文化清潔運動」之白色恐怖，亦是一例。

我們或許應該重新思考作為存有起點的拓樸式的動態空間，以集合的方式來理解任何作為「一」的狀態：「一」並不是實體根基的占有與擴張，而是如譚嗣同所說，「一」即是「多」，是微生滅而一多相容相攝，或是如海德格所說，是持續消長而具有開放性的「無」，如拉岡所說是持續辯證的「無」，如巴迪烏所說，「一」是有其無限翻轉而出現子集合的集合。如此，我們才能不被概念式的統一邏輯固定住社會、國家、民族、人民甚至共同體的定義。

(四)回到當代所面對的概念結構問題之批判

汪暉在近著〈琉球與區域秩序的兩次巨變〉中，犀利而準確地分析了現代國家興起之後亞洲秩序重整的內在敘述邏輯，以及「國家—民族—人民」這幾個群體概念應該相互制衡的問題。汪暉指出，亞洲秩序的敘述邏輯依附於歐洲國際法的概念框架與權力分配模式，事先承認了民族國家的主權獨立與形式主義平等。汪暉認為，正是此國際法賦予了日本在亞洲內部展開以大東亞共榮圈之榮譽論述。所謂抵制英美帝國入侵而爭取生存空間所發動的太平洋戰爭，背後有一個特殊的合理性基礎；在此基礎之上則可以進而執行帝國主義擴張、侵略與殖民的實質行動。汪暉以古典朝貢體系沒有內外分野並且包含多重差異的關係模式，對照此「強烈要求內部統一性、單一性與清晰內外關係」的現代民族國家模式，而提出了關鍵問題：「是甚麼樣的文化、政治和制度的靈活性能夠提供小的政治共同體的相對獨

立，又是甚麼樣的文化、政治和形式化的制度最終以主權的名義將這些共同體收編在一個形式主義的主權概念之內呢？」他指出，民族主義知識與帝國主義之間的內在聯繫，賦予了西鄉隆盛、宮崎八郎等從上到下的將士必要的「英雄主義」：「英雄主義的前提是一種將自我及其行動正當化和崇高化的價值。如果只是一個赤裸裸的入侵，怎麼就是一個英雄呢？」⁴⁷

汪暉在結論處提出了一個以三環扣連而不應獨自取消其他二者關係的模式：二十世紀的民族解放運動有著清晰的政治目標，這就是「國家要獨立、民族要解放、人民要革命」，這三個方面是一個相互關連的歷史進程。如果離開了其他兩個條件，其中任一目標都可能「走向自身的反面」。汪暉並且強調，「這三個方面是相互內在關連的政治目標和政治進程，它不能簡單地等同於對國家、民族或階級等範疇的本質性規定」，否則就會發生擴張式的日本帝國主義、掩飾內部不平等的強國主義，或是忽略了普通人民要求變革的少數統治。汪暉的分析協助我們立即靠近了問題的癥結：十九世紀到二十世紀陸續發生的各種民族解放運動、革命事件以及現代國家的興起，都已經被置入國際法的世界關係以及政治進程。汪暉指出，這個「我們所處的世界關係」並不提供「另外一種有關世界關係的想像空間」，以致於主權關係也不可能是一種孤立關係，不可能由單一民族主體加以實施。⁴⁸

然而，在無法構想的另一種世界關係以及無法重新思考主權模式之前提下，如何可能使「國家要獨立、民族要解放、人民要革命」之三項式相互參照，而避免單一項的發展朝向汪暉所說的反面？這個歷史命題的三項式相互參照，是否可以讓我們化解任何單一項式的無限擴張？汪暉是否太快速地接受了此歷史命題，而將其視為不必再質疑之前提？事實上，「國家」、「民族」、「人民」這三個群體的概念，並不是彼此制衡的概念，而都是在十九世紀以降相互重疊發展，彼此定義，

而且都已經是被高度賦予價值與真理的抽象概念。我們需要反問：是在甚麼具體歷史脈絡與世界觀之下事先決定了此視角的框架，也事先賦予了「國家—民族—人民」之意義？對於國家的警覺，對於民族的自我節制，是否可以在「人民」的意義上得到解決？或者，「人民」早已經是被政權定義而造成內在矛盾與分化的疆界區分？國家、民族、人民都是預設了以「一」為框架的概念單位，其中的臣民也依此而想像為可被計算的操作概念。但是，構成這些「一」的個體，真的是可被計算的嗎？除非我們在每一個歷史節點，重新思考國家、民族、人民的定義，並且賦予獨立、解放、革命新的意義，持續檢視此三元式帶有張力而需要被置疑的關係，不然人民的解放可以輕易地再被收編為國家—民族之計算模式，並且形成被組織與養成的戰鬥陣線，而革命也可以被納入獨立—解放之線性進程，而推翻與壓抑內部分裂的另一個陣線。

施蒂納(Max Stirner)在十九世紀中期撰寫的《唯一者及其所有物》(*The Ego and Its Own*)(1844)一書中，便已經針對當時盛行的各種群體組織概念，進行關於「固定觀念」(*fixed idea*)的分析與批判。施蒂納指出，被自我設定(*self-posit*)的觀念，無論是國家、社會、宗教，或是自由、平等、人道主義之愛，都是如同幽靈般附身於人的「固定觀念」，只是精神的假象或是替身(*semblance* [*Schein*], *seeming-body* [*Scheinleib*])。然而，此幽靈卻以龐大的體系力量反向箝制我們，主宰我們的思想與行動。施蒂納指出，當人們被來自另一世界的神聖之物所占據時，自己也被神聖化、精神化，同時卻犧牲了自己，貶低了自己。因此，十分弔詭的是，不願意成為自我主義者而貶低自己，實際上卻是為了自我中心的滿足而提升自己⁴⁹。這些自己所創造的高於自己的自我，是超出於自己的本質。為了要空出一個位置給新的自我，就必須先消滅舊有的我。精神的幽靈寓居於其各種假象與替身之中，

再度具有其實體性而受歡迎。這就是施蒂納所指出的被固定觀念附身而著魔的世界！無論是民族精神(Volkgeist)，或是道德、法律、權威、婚姻、共同利益、秩序、祖國等等，都是被神聖化的固定觀念，反向制定規範，使人「囚禁」於此觀念牢籠之中。施蒂納指出，這些從屬於單一固定觀念的人，不僅是熱衷或是受到召喚，而更是狂熱主義者(fanaticism)。這些不同光譜之間，並沒有中間狀態。簡單的道德上的不安，已經預示了其獻身殉國殉教的可能性。⁵⁰

民族精神具有宗教性，愛國情操也具有宗教性，道德善惡區分也具有宗教性：任何被提高的固定觀念都被賦予了宗教性，而占據了至高無上的位置，設定檢查制度，並且要求從屬者／主體的絕對忠誠。更為弔詭的是，道德主體(moral subject)與法律主體同樣都處於順服從屬的位置。當宗教上的道德主體自稱比「公民道德」(civic morality, [Bürgerliche Sittlichkeit])更為「自由」而不受城邦道德律法之拘束，此道德主體之自由只凸顯了其所受綁束的宗教性觀念⁵¹。當這個觀念成為我的固定觀念，召喚我、使我激動、使我狂熱，而成為我們的主人(master)，我仍然是其所有者(owner)，我是裁判；可是，我對這個固定觀念的忠誠，已經使我棄絕其他的所有物(property [Eigentum])⁵²。然而，這個主宰精神並且判定善惡的固定觀念，只是一個觀點，一個立場(standpoint)，正如尼采與海德格會繼續發揮的問題。施蒂納說，我們被授與這個觀點，如同承接一個傳統，並且擁抱它、經營它，也因此而被附身。施蒂納甚至強調，所謂的「關心我們的靈魂」(care of souls)，其實只是以別人所認為正確的方式調整(tuned)我們自己⁵³。此處，我們也看到了傅柯後來在倫理主體問題以及《主體詮釋學》中對此問題的回應。神聖建立於恐懼，是對於觸摸某物的恐懼。神聖因此是限制(bar)的設立，也是階層化(hierarchy)的基礎，有其高低內外的分野。施蒂納並且指出，任何階層化的結構，都是思

想的統治⁵⁴。在此階層背後，是取代事物的觀念(idea)：觀念透過關係概念(concept of relationship)以及概念法則(conceptual laws)，反向制約人們，綁束人們的心靈。

自由主義亦然。在施蒂納的分析下，自由主義不過是對於特定理念的服膺與忠誠而已。以政治性自由主義為例，施蒂納指出，「公共生活」(public life)被視為使我們凝聚一處，並且共同保衛彼此的重要因素。從共同體、國家到市民社會，都呈現了公共生活的實踐。個人的價值只存在於身為一個國家公民而已。這個引發熱情的國家取代了宗教，成為俗世宗教，治理每一個人。在這個政治性的公共領域下，「多數人」成為了主人，平民／市民／中產階級成為國家。然而，所謂的平民(commonalty)，其實是捍衛城邦並且擁有財產者(Bürgertum)，也就是所謂的中產階級(bourgeois)。這些市民／中產階級者服務國家，也擁有國家。至於所謂政治權利的平等，只是有權力者之間的平等。每一個人都必須成為市民(citizen)，才能夠享有平等；作為市民，其實是城市的僕人(civic servant)，是從屬於國家理性規範下的自由主體。根據施蒂納的說法，自由主義者也正是以理性為主人的狂熱者，忠誠地從屬於國家及其法律。國家藉由金錢分配與薪水支付，建立穩固的保護權力，保障為「善良公民」而設置的公權力執法者(police)，而善良公民則心甘情願地支付高稅，以便讓自己受到保護，同時卻壓低對於勞工的薪水。⁵⁵

施蒂納所以可以如此準確地分析宗教、國家、自由主義、資本主義、共產主義甚至無政府主義等不同群體的內在弔詭，指出其中精神性與倫理性的統治與主宰邏輯，是因為他在書中針對著當時興起的國家主義、自由主義、人道主義社會主義、共產主義所宣稱的普遍主義對話⁵⁶。施蒂納強調，要對抗這些觀念性的囚籠，就必須回到我自身，以我自身作為「創造性的無」的思考力量，與一切壓迫性的抽象觀

念戰鬥：

我是我的權力的所有者。如果我知道我自己是唯一者，那麼
而後我就是所有者。在唯一者那裡，甚至所有者也回到他的
創造性的無之中去，他就是從這個創造性的無之中誕生。⁵⁷

斯蒂納這種回到自身的努力，就是傅柯在《主體詮釋學》中所討論的一種有關自身的倫理學。從斯蒂納、叔本華、尼采、波特萊爾以及無政府主義者，反覆為了相對於宗教倫理、功利主義倫理與國家倫理學而重建的關於自身的倫理學，雖然彼此之間或許相互對立，卻仍然說明了這種艱苦努力的必要。

斯蒂納所指出的問題在於意識形態所局限的命名體系「群」作為眾人的聚集單位，若要銜接二人以上認識的差異，必然會借用「第三項」以喻指所不知之物。此「第三項」的選用，已經從屬於群體所習用之語彙與法則；作為穩定權力結構的城邦或國家（polis, city-state），其律法刑罰也是基於此命名體系與價值法則而被建立的。作為概念比喻的「第三物」，表面上相連，實際上卻可能並不相連，而會造成邏輯推論上的謬誤，關鍵在於其中的關係如何被暗喻所建立。以有機體之進化譬喻國家、民族或是文明，也可能會造成國家、民族與文明有其頹廢與病變而需要革新換血的結論。人民亦然。當人民被賦予特定屬性，也必然會視此物與名之間的關係如何被界定，而設立其屬性與疆界。

在社會中，我與你的溝通，如同交易（commercium），像是在市場中一起（con-, together, with）交換商品（merx, machandise）⁵⁸。換句話說，這種交換關係受到了價值準繩的影響，也就是受到了界定此社會關係與疆界的話語邏輯所決定，所謂「第三項」的交換模式。當社會、

教會、國家、黨派、階級、工會依照共同利益而設定了其價值體系，在社會大廳中的個人，作為生產者，便必須提供此社會中所重視的「物品」，以證明其生產力或是其從屬性的忠誠。因此，所謂全體國民或是全體公民（commonwealth），其實是依照共同福利（common weal）所建立的群體，既享有共同利益（common interest），也以共同商品／共同善（common good）進行交換。被高度重視的價值，就是可被交換的利益；從屬於此群體的個人，由於其對於此群體的需要，也因此而被其觀念所綁束。因此，施蒂納檢討社會（Gesellschaft）的性質，此字的字根涉及大廳／監獄的意涵，也透露出隸屬於社會的個人正如在監獄中的囚犯，只能夠依照社會的交往模式與層級區分，進行溝通與交易。此處就是作為從屬者的主體性之根本弔詭。

施蒂納也指出，所謂中產者，或是捍衛城邦並且擁有財產者，作為公民，同時也制定了各種保障財產與限制資本流通的律法——沒有資本、沒有商品、沒有身分以及沒有工具者，就無法進入競爭的行列。以革命推翻貴族階級的中產階級，其所推行的自由主義社會與自由競爭，也不過是在國家之下自由地爭取其商品。雖然社會主義者主張每一個人擁有平等的生產工具，但是這些人還是要以其生產力來證明其競爭力。

施蒂納已經討論到了任何社會之觀念結構與價值利益體系之下所出現了關於分配／共享的問題，以及個人如何被計算為一分子的問題。然而，正如施蒂納所指出的，關鍵的問題就在於：我的能力就僅止於我的勞動力嗎？要如何計算我的能力呢？老人、小孩或是病患者具有甚麼可以被計算的特質呢？施蒂納特別強調，每人都是「豐富」（abundance）而無法被特定價值標準所計算的，每一個人都必然多於其被計算的「部分」⁵⁹。如何能夠讓不被同質化的個體共處，保持其自身的豐富與獨一性，相互溝通，而不會被觀念性的「一」之法

則所壓迫或是馴化？如何可以檢視並解構具有普世化與絕對化的觀念結構？如何能夠使個體維持其自身變化之空間？如何能夠以每一個的基礎作為平等發展的起點？施蒂納於十九世紀中期所提出的檢討與批判，到今日仍舊有效，也是海德格、傅柯、拉岡、巴迪烏所持續探討的問題。

譚嗣同所提出微生滅的心力以及共名之批判，以及王國維所提出的無生主義，也都指向了此處所討論的對於擴張性權力與觀念結構進行解構式的批判。以微生滅與一元論而言，「一」本身便是「多」的概念。譚嗣同的「一多相容」概念，是每一個體之即生即滅、隨時翻新的生生之「道」，以及無親疏差等的「仁」。若以親疏等差建立疆界內外，並以倫常習性來制定禮教法制與刑罰體系，則此共名系統與善惡區分體系，便會如同遮蔽光線之「蔀」，「丰其蔀，日中見斗」。譚嗣同指出了以「名」固定「物」的狀態與關係，建立「共名」之下的共同體系，此「法」構成了認知的結構以及情感的結構，使人不疑有他。譚嗣同的「無對待」以及「一多相容」，是超越對立與排斥，超越共名的權力集結，而展現了基進平等的概念。「心」之生滅流動，使得我不被「執念」或是「名」所固定：無我便亦無彼，才有真正的平等。萬化皆是代數。「代」之公式，便是關鍵問題。

透過「仁」的闡釋，譚嗣同提出了不同的「群」之概念以及平等觀的政治哲學。從譚嗣同的非我、非知、非力的心力論述中，我們看到「心」最為基進的多數性。「心」的微生滅得以脫離此統整、共同卻封閉的「心」的結構體系，而不斷打開變化生成的可能性。譚嗣同所提出的「威力」、「奮迅」、「勇猛」、「大無畏」與「大雄」等動態的力的概念，是打破固著於對待的「斷見」與「空見」的批判力。對待、等差、斷見、共名必然存在於任何社會中，而譚嗣同最為著名的「衝決網羅」之論，正是不泥於名教、不陷於對待，而持續處於思考微生滅的質問與行動

之中，使「心」發生與變化，以便因「仁」而使「通」得以達成。從譚嗣同對於心力的基進詮釋，以及對於共名與專斷的強烈批判，我們看到了不同的公民的想像，也看到了截然不同於集體主義的社會之理解。如果「公民社會」之「公民」與「社會」都以微生滅的心力重新構想，那麼，公民便不必是服從於整體利益契約的公民，而是持續可以質疑並挑戰此契約與律法的公民；社會也不必是以最大多數人的公約數所決定的排除性疆界範疇，而是持續可以容許新住民的加入與重組，如同巴迪烏所討論的集合之新空間的不斷湧現。

至於王國維，他的確參與了《教育世界》的翻譯計畫，也著手翻譯了多種具有關鍵意義的倫理學與教育理論。但是，王國維在此時期也進行了另外一個層次的二度翻譯：這是主體位置的另一種獨特面向，一個具有思考抵制空間的基進位置。王國維並不單純地附和同時代的思維模式。在他反覆探索西方哲學與中國古典思想對於倫理問題思考的極限處，他碰觸到了二元論的局限，以及如何重新掌握經驗／知識的一元論思考模式。從王國維的觀點來看，「理」與「欲」的二元論，正是使「理」的主觀位置擴大，而成為具有規範性與普世性的形上學之原因，而孔子、告子等人所提出的人性一元論，其實是接受人性多面向之起點。王國維對於二元論理性思維之批判，使他得以指出「大惡」正是由理性所造成。理性是人類構造概念之能力。概念須要以言語為記號，而最大的理性，卻會造成最大的惡。「理性」之深思熟慮，逐步擴張，甚至為了其最大目的，「翦之除之屠之刈之而無所顧，驅億萬之民於刀鋸縲綬而無所憫，然且厚酬其黨類及助己者而無所吝」⁶⁰。王國維從根本處批判具有目的論的二元論倫理學以及進化論倫理觀，並指出功利主義最大多數人之幸福，其實是「生生主義」自保與擴張的修辭。

王國維不但不試圖縫合時代的迫切需求，反而不斷思索如何可

能達到從一般欲望中扣減自身主觀生命之欲的倫理位置，這就是他所謂的「無生主義」。在王國維從根本處質疑倫理觀點，並且翻轉了倫理價值之同時，我們看到王國維也對同時期政治性知識分子的倫理觀，包括嚴復、梁啟超、康有為以及羅振玉，保持了批判的態度，也保持了他的基進思考之倫理距離。王國維回到了倫理的美學經驗層面。他指出，透過美感經驗，可以使人獲得超然於利害與物我關係的倫理思維。因此，王國維的「無生主義」並不是虛無與悲觀，而是更為積極地透過美感形式，辨識意志、欲望與情感狀態如何透過「物」而客體化，使人們可能透過文字中的「物」而經驗到欲望世界之衝突極限，從而退離物我對立之認識關係，而從功利目的操縱的倫理位置鬆脫。莊子心齋的虛以待物，也是物之齊的場域。藉由「物」之「迭代」而親臨其情其境，不被觀念所阻隔，這就是王國維的美學觀，也是他的倫理觀。

* * *

本書所進行的工作，是試圖掌握世局巨變之刻，知識分子以其自發的能動性，挪用古典資源、翻譯新知識，而建立一套可以安身立命的倫理話語的同時，此倫理話語的秩序如何牽動了主體結構的重構，如何賦予了倫理生命進入治理範疇的合理化基礎。倫理主體成為時代性的觀念對象物，攜帶了不同歷史節點的分裂觀點。在此脈絡性的工作展開之後，我們才可能繼續討論是否有一個例外的主體性思考曾經發生，是否曾經以思考抵制了當時主導性的話語邏輯。不同於梁啟超、羅振玉、杜亞泉、李春生以及同時代的其他知識分子，譚嗣同、王國維與章太炎的思考根本地面對與解開了同時代共名體系所構築的倫理意識形態。他們所思考的一元而微生滅的「無」，是挑戰時代性僵化認識論與命名體系的思考能動性；透過「無」而鬆解的對待等差，具有創造與改變的力量，也才是破除畛域而能夠達到「通」的根本平等。

無論是從莊子與章太炎，或是從譚嗣同與王國維，我們都看到中文脈絡的「無」的思想絕對不是全然虛空，也不是抽離於人間世的虛無狀態，而正是在人間世之中，相對於人間世的名聲機制以及禮教刑罰，透過批判思想而消解名教體系的束縛。「空」是主體如同心齋樞紐般思想發生之空間，「無」是解開束縛而迴轉開闢的力量，譚嗣同、王國維與章太炎以思想之力抵制了功利式的帝國擴張式的主體話語，並開啟了一種不同的可能路徑。隨著他們思想的力量，例如譚嗣同所謂的奮迅勇猛而微生滅的「心力」，或是王國維所指出抗拒「生生」的擴張性誘惑，那麼此「思」之力便是本體與社會的構成物質。如果每一個體都可以面對命名體系之矛盾與空隙，進行思考與解構，檢視任何具有壓迫與排他性的概念疆界，消解被限定的概念框架，那麼持續處於發生狀態的「心力」便會不斷進行構成與解體，或許我們所處的社會、國家、共同體，也會依此拓樸式的動態力量持續保持開放。

第十章(代後記)

當代問題：
後解嚴與後八九的倫理回歸¹

(一) 藝術—政治—主體，誰的聲音？

一個世紀前的倫理構造牽動了一個世紀以來倫理思考模式的歷史過程。經過了解嚴，我們是否已經脫離了思想戒嚴的狀態呢？2007年國美館舉辦了「後解嚴與後八九——兩岸當代美術對照」的展覽，邀請兩岸當代具有代表性的重要藝術家參展。這個展覽有如替本書提供了一個平行延伸並且延遲發生的一種視覺展示：倫理構造的主體情緒似乎有如火山地層底下持續脈動的熔岩，偶而遇到地表裂隙便會噴發而出，夾雜著一些灼熱的火焰或是碎石片，透露著地底或是強烈或是微溫的歷史熱度。這種平行展示，也使得本章成為本書的「後記」——1895事件後倫理重構的當代狀況。透過視覺文本，我們更看到了被視為理所當然的倫理構造——同胞、同鄉、同黨、同志——如何促成了根本的倫理主體位置，以及如何同時鑲嵌了一個時代的話語結構與自發性的感性結構。

策展人在展覽手冊中提出了幾組關鍵性概念，包括：「奔赴旭日而顯現的力量——政治發言」，「鏡土回望中自我的尋索——文化主體和身分認同」；「個體、生命、環境：個人內在對映社會現實的容顏」；「聖像無名，人性妄念中崩解的家園——江山無言」，「資本主義下華美的仿充：消費反諷」²。顯然，策展者在對照了台灣解嚴之後與

中國大陸 1989 年六四事件之後的藝術發展觀察到了這幾個現象。這幾個標題中最引發我的興趣的，是其中有關「政治發言」的概念，因為這個概念一則牽引了兩岸當代最為敏感的文化脈動，再則其實也揭露了文化主體、身分認同、聖像、家園等問題的悖反面向。「奔赴旭日」而顯現的力量，是解放性的革命精神嗎？是從黑暗到光明的政治性運動嗎？藝術的政治發言，真的可以使我們奔向旭日嗎？我們如何想像光明的景象？「奔赴」的運動如此單線進行，是逃避黑暗處的恐懼，還是被某個光源吸引？理性概念所投射的光明圖像，是否不容許任何陰影存在？黑暗處還有什麼是我們必須回頭檢視而無法輕鬆拋棄遺忘的呢？「奔赴旭日」這四字的比喻已經充分展現了「政治發言」的內在吊詭。

到底什麼是政治？什麼是政治發言？政治是區分敵我、連結盟友、打倒黑暗、邁向光明的運動嗎？政治發言是我們日常生活中反覆看到的國際政治斡旋、台灣政府的官方發言、或是聯合國代表性發言與多數國決策機制？政治是選舉期間不斷強化敵我意識的政黨鬥爭，或是政治掌權者治理技術中的權力利益交換？政治發言，所代言的是被剝奪權利的人民嗎？是在無法發言的黑暗處衝向光明，爭取發言位置的聲音嗎？在政治操作與單一理性之下，人民成為不具個性與面貌的群眾、或是代表政黨單一立場的選民？人民的聲音如何以具有主體性的方式出現？談論到主體的問題，我們又必須面對主體如何為了服從於概念先行的意識形態，而成為從屬於此象徵系統可被使用交換的籌碼？藝術家的政治性發言如何為了附和當權者的政治立場，而成為傳播與複製其政治理念的工具？這一系列的問題如何可能根本地翻轉？

有關藝術與政治的扣連，我們可以取 1930 年代德國納粹時期第三帝國藝術作為對照的例子，以便。當時非常著名的女導演蘭妮·麗

芬絲妲(Leni Riefenstahl)的攝影，無論是取鏡、構圖、角度、光線與色調的選擇，或是剪輯的節奏，都是一流的。我們到今日仍舊會欣賞她的作品，她所拍攝的紀錄片，包括奧林匹克世運比賽、納粹黨員大會，精彩地呈現了純粹的力與美的結合。可是，她的作品也展現了蘇珊·桑塔(Susan Sontag)所討論的法西斯美學之問題³。從蘭妮·麗芬絲妲的取景、角度、剪輯的節奏、乾淨俐落的線條、強烈的明暗對比，我們不斷被暗示與導引，而朝向期待看見龐大的群眾力量或是身體顛峰極致狀態的出現。人民通常是不可見的，但是，人民集中的力量是可見的。當人們看到同類的人群被聚集而成為可見的區塊，會產生訝異、欣喜、感動與融為一體的情緒。在此情緒渲染之下，人民被組織在國家的形式之中，成為國家意志所塑造的藝術品。集體的造型在集體的隊伍中出現。愛國的兒童與年輕人、老弱婦孺、中產階級、工農階級等不同社會角落的人，都會在這種構圖與節奏中，欣賞軍隊國家的力量，也感受到自己屬於一個強大共同體的喜悅。

九〇年代被訪問時，蘭妮·麗芬絲妲堅持強調她的創作是純粹的藝術作品，沒有任何政治目的⁴。她的確是非常專注而敬業的藝術家。但是，與她的創作歷程平行發展的歷史中，猶太人開始被逮捕，戰爭局勢開始擴大。她雖然沒有參與政治決策，但是她參與了時代的感性結構，也敏銳地看到了她所景仰的希特勒所要看見的圖像。因此，她的作品充分展現了希特勒所欲望的國家形象，同時也讓德國民眾分享了國家擴張的高昂感受以及渴望參與的熱情。

不僅蘭妮·麗芬絲妲的作品呈現德國第三帝國藝術風格，當時幾屆的第三帝國藝術畫展都出現了大量的共同特色：希臘式古典男女健美軀幹與勻稱比例，對於軍人保家衛國的推崇，對於土地與勞動力的歌頌，對於母親培育下一代的讚揚⁵。這些特色共同支撐著納粹以土地與血源所建立的國家神話，而這些畫展以及當時海報宣傳圖案中反覆

出現的主題與視覺修辭，讓我們注意到一個時期的美感或是感受性並不是僅屬於個人私下獨有而自發的美感，反而似乎是在特定的觀看角度下被構成與共享，而間接聯繫著特定的時代理性概念與政治立場。當我們說藝術有政治性的時候，藝術作品不必是一個政治宣言或是軍方海報：任何視覺圖像的製作早已經共同參與了某種共同的美感訴求與感受機制，或是介入了感受性機制的重新配置。

德國第三帝國的老百姓起而宣稱自己是德國公民、捍衛國家民族尊嚴、唾棄猶太人或是嫌惡當時被禁止展覽的頹廢藝術，大陸文革時期觸動靈魂的革命中人人尋找人民內部的敵人，以「造反有理」毀滅各種文物，迫害被認為「修正主義」與「右派」，或是台灣戒嚴時期人人要求反共復國，內心有個小警總，抵制與密報通匪嫌疑之「思想犯」，追求中原文化理想而進行文化清潔運動：這些不同感受性機制內出現的主體到底是在什麼位置之下自發地實踐、行動、觀看或者被看？是在甚麼樣的機制下被要求以如此形象出現，卻自認為是自己的人生使命？從歷史的過程中，我們看到人民成為可以透過教育體制、文化政策、意識形態與倫理規範所宣導而雕塑的造型藝術⁶。不只人們所宣稱的思想與政治立場，甚至他們沈默的迷戀、激動或是厭惡的各種感受性模式，也會在長時期的文化氛圍浸染中而被形塑。人們渴望看到特定的美、特定的姿態、特定的情節與結局、特定的精神領袖，也會唾棄特定的對象：這意味著人們的感性已經被結構成為一個政治體制。我們需要提出根本的問題：靈魂深處被觸動的，到底是甚麼？

倫理判斷先於法律條文與道德規範，屬於個人自由執行的範疇，具有驅使主體自發而自主地執行的能動力。然而，這個以社群習性為出發點的倫理立場，卻也同時牽引了美學判斷與政治行動，並以社群所遵循的理性邏輯來區辨同異。正如本書前面章節所反覆鋪陳的，在長時間的教育體制以及倫理話語之中，我們所看到的美、善與可見性

的層級區分，時常是以內在的倫理體制或是社群習性邏輯為中心而所投射出的影像。影像中所出現的「壞物件」，正如佛洛伊德所討論驅力被替換而移置之對象物，已經是此話語場域與符號法則之下的倫理意識形態以及其所牽動的複雜情感所立即區分而出現的對象物。當社群的共同性被描繪與概念化，並且形成共識，進而構成美學論述的模式時，其實也建立了美學領域內具有規範體系與穩定狀態的警察機制。共同體的集體共識與共處常態的論調一旦成立，這些具有區分善惡好壞與我群他群的倫理立場，以及帶有辨識與命名的權力位置，就會構成巴迪烏所討論的倫理意識形態。正如巴迪烏與譚嗣同分別指出的，「惡」是占據權力位置者在共享之命名體系下所辨識的「非我」的區分，弔詭的是，善惡之分的倫理意識型態時常引發區辨美醜的身體性美學感受，以及劃清敵我界限的政治操作基礎。

當我們說一個時期的藝術作品可能會有共通的美學風格、重複出現的母題或是美感經驗，這意味著某些視覺圖像在特定時期會激發人的熱情、激動、憧憬或是溫暖熟悉的鄉情。這些視覺語彙會不斷以不同面貌被複製，而在這些視覺圖像的背後，其實隱藏了某種主體位置或是某種倫理感受。當熟悉與陌生的分隔被固定下來而形成意識形態疆界，甚至構成了文化政策，那麼新聞檢查、出版控制、禁書、燒書、禁止使用方言外語，都是執行此疆界的劃分行動。將藝術區分為健康或是頹廢，好或是壞，屬於社群或是不屬於社群，也是疆界的設立。這種隱藏的主體召喚結構，不僅只出現在美術館或是美術教育的現象而已；藝術家所回應的當代性話語，是更全面的社會環境或是文化場域，在報紙、電視、電影、文學、戲劇、紀錄片、新聞短片或是政論性節目中，不同的主體自發地完成類似的語彙與立場。中國大陸文革時期樣板戲《紅燈記》中眾人舉手一齊指向著紅燈的姿態反覆出現在當時的海報或是繪畫中，或是台灣戒嚴時期人人心中有一個自我

警惕檢查的小警總，都是典型的例子。

我們不免要問：一個歷史時期的視覺語彙和主體行動的距離，什麼如此接近？到底誰在表演這些姿勢？擺出這樣的姿勢時，表演者心中的圖像是什麼？這個圖像是要給誰看？什麼我們會以這樣的姿勢讓自己進入已然決定的語彙結構？圖像中習慣性的觀點與姿態，其實已經以暗喻的方式說明了一個歷史主體將自己鑲嵌入象徵秩序的位置。主體的身分建立於他所認同的象徵體系：我們似乎看到，無論在視覺構圖中，或是文字結構中，「我」認同這套體系，「我」是一個主動、自發而具有能動性的主體，「我」占據主詞的位置，而主動執行一個句子結構中已經被決定的感受性位置。

然而，我們更無法迴避的問題是：藝術的主體性在何處呢？難道所有的藝術都是被感受性機制所程式化與事先規範的嗎？藝術主體性一定是在這樣的語彙和語法之下被牽動的嗎？台灣戒嚴時期與中國文革時期，同樣都充滿了被政治立場感染的藝術，解嚴之後與大陸九〇年代自由主義市場興起之後，是否為藝術家開放出了更為寬廣的發言空間？藝術家如何與威權歷史對話呢？

(二) 戒嚴與解嚴：戒嚴心態解開了嗎？

後解嚴與戒嚴無法分開談論，因為後解嚴時期連繫著戒嚴的歷史。台灣戒嚴時期，政府除了進行思想檢查與政治犯囚禁等高壓措施之外，更以強制的國家力量規範語言與文化政策。1946年開始，國民黨政府陸續頒佈一系列廢除日文版報紙雜誌、日文唱片、禁用日語寫作、全面禁講日語、塗毀建築物與橋樑日文字樣等法令⁷。這些法令的執行，使得成長於日本殖民時期、接受日文教育、僅以日文書寫、必須藉由日文書籍雜誌來接觸資訊的台籍人士，陷入文化沙漠與思想

禁忌的狀態。更為嚴重的，進入六〇年代，透過語言而進行的控制延伸到禁用台語、禁止台語歌曲、電影、節目⁸。語言政策造成了台灣社群之內的高下等級。不熟悉國語、無法流暢地以中文書寫的台籍人士，便無法進入公職或是教育體系。使用台語，被視為粗鄙。帶有台灣腔的國語，也會被恥笑。戒嚴時期，或非常時期動員戡亂法，禁止的不僅只是集會遊行、出版、結社、兩岸通信通航，也不僅只是思想檢查與緝捕通匪嫌疑，而更是透過語言教育與文化政策，建立人們的熟悉、安定與正常的界線，讓人們對於界線之外的陌生、混亂、不正常與未知狀態，抱持著害怕與防衛性的敵意。這個害怕與敵意，存在於台灣社會內部的各種族群區隔之間。

解嚴，解開了持續近四十年的戒嚴狀態，打開了各種成文法的禁令。報紙、出版、黨社解禁、兩岸通航、國民大會改選，這些改變顯示台灣社會快速地拋棄了過去數十年被冷戰結構與政治意識形態僵固的心態。但是，戒嚴時期的語言與文化政策所引發的內在戒嚴心態，卻不容易化解。

中國大陸的狀況一則較為複雜，再則也顯得似乎更為單純。文化大革命是在嚴酷的勢力派系鬥爭之後，靠著毛澤東的政治魅力，全面鞏固權力與人心。文革結束之後，八〇年代開始了所謂的新時期，各種現代主義與後現代主義的文藝理論與文藝實踐同時發生。但是，中國八〇年代新時期對於文革時期的檢討，卻被局限在四人幫與政治鬥爭之上。對象雖然具體，卻是個替代物，而政治體制背後的問題癥結則始終無法被質問。1989年六四事件之後，八〇年代全面發動的各種言論又再度陷入封鎖狀態，而在九〇年代被一批強調自由主義經濟以及資本主義社會快速發展的趨勢所取代。在快速的社會結構與政權轉移之下，藝術家最常處理的題材，便是將威權時代的政治領袖或是代表性的意識形態圖騰當作現成物，藉著構圖上的引用、

擬諷、變形而進行解構。毛主席、小紅書、解放軍英雄等等視覺語彙不斷出現，例如王廣義的《毛澤東 A O》、《大批判系列》、《唯物主義者》、《人民戰爭方法論》，王子衛的《老毛打滴》、《無望》、《插曲》，劉緯的《軍人系列》，岳敏君的《轟轟》，徐一輝的《讀書小孩》、《一堆小書》、《焚燒的小書》。文革時期反覆出現而長時期深刻影響思想的政治圖騰，成為畫面上的現成物，被支解、變形、破壞、嘲諷，而產生笑謔式的諷刺距離。這些以政治圖像作為嘲諷對象的畫作意念直接而鮮明，但是在打破禁忌的同時也引用了懷舊物件，而恰好成為消費視覺圖像的商品。此類畫作正是國際藝術市場所期待與欣賞的典型。但是，整個時期的創作想像力卻因此單一的批判位置而如同公式般反覆複製，而出現了大量重複的視覺語彙。



岳敏君《轟轟》(1993)



王子衛《無望》(1998)



徐一暉《讀書小孩》(1998)



王廣義《大批判—NIKE》(2005)

解嚴前後，台灣文藝界也瀰漫著具有批判性與爆破力的後現代風潮。無論是本省籍或是外省籍的文化人、文學家、劇場工作者或是藝術家，都參與了這場控訴儀式，直接或間接地表達了對於國民黨威權體制的懷疑、憤怒與不滿。其中也出現了不少對政治威權人物聖像的解構，或是拿標語口號型態的集體行為開玩笑，例如楊茂林的《台灣製造／明天會更好》、吳瑪俐的《愛到最高點》與國旗蛋糕、《愛國旗》，倪再沁的《台北怪談》等。這一系列笑謔式的嘲諷作品選取了意識形態的代表性物品為對象，直接針對政治時局激烈的批判⁹。這些作品雖然會令人莞爾一笑，但是，正如同中國大陸所重複出現的毛話語或是小紅書，過於靠近批判式宣言，而陷入了其所批判對象的邏輯，被局限於簡單的意念陳述以及固定的概念立場。



楊茂林《標語篇VI》(1990)



吳瑪悒《愛到最高點》(1990)

吳天章在八〇年代中期到九〇年代初期所持續創作的一系列作品，也展現了旺盛的政治批判力。早在八〇年代中期，吳天章就已經被倪再沁誇獎為最具現實意識、最具政治敏銳度而直接回應台灣政治局勢的青年畫家¹⁰。解嚴前後，各種形式的抗爭都非常激烈，從街頭

到議會，到處都是憤怒的控訴與肢體的暴力。吳天章的畫作中充分呈現這種爆破式的憤怒與控訴。從《關於紅色的傷害》系列(1986)、《傷害世界症候群》系列(1986)、《台灣傷害》(1986)、蔣介石、蔣經國、毛澤東、鄧小平幾個統治者系列(1990)、《合成傷害》(1993)、《傷害告別式》(1994)，吳天章所處理的不僅只是控訴戒嚴時期的政治迫害與對於政治威權領袖的反諷，他同時也暴露了當時的集體社會心態：台灣在戒嚴時期的社會到處佈滿紅色警戒區，處處可能有匪諜；思想的警戒區像是碉堡與監獄的封閉空間，人人都隱藏在集體一致的思想與行動中。幾幅政治領袖的圖像畫面上，更展現了集體的強制力：巨大如同金屬一般有控制力的剛硬雙手、前進中的軍人隊伍、沒有面部五官的群眾、舉手吶喊的群眾、以及重複出現的被暗殺、被迫害者的犯罪現場。這一系列的畫作具體地匯聚了強制、集體、迫害、創傷、受難、無法說話、無法看、被集體壓抑的視覺語彙。



吳天章《傷害世界症候群 I》(1986)



吳天章《關於紅色的傷害 II》(1986)

集體性、壓抑、恐懼與傷害的視覺語彙，相當真實地反映了戒嚴以來的日常生活與大眾心態：不斷被要求的集體行動、忠誠與服從的宣稱、祕密消失的人口、長時期被跟蹤監視的生活、不敢討論政治、不敢追問問題、資訊與思想真空。所謂恐共，或是小心匪諜，其實只

是恐懼心態的代名詞，真正引發的是人們內心架構的思想圍牆以及畏懼跨越的界線。



吳天章《關於毛澤東的統治時期》
(1990)



吳天章《關於蔣介石的統治時期》
(1990)

集體性、壓抑、恐懼與傷害的視覺語彙，相當真實地反映了戒嚴以來的日常生活與大眾心態：不斷被要求的集體行動、忠誠與服從的宣稱、祕密消失的人口、長時期被跟蹤監視的生活、不敢討論政治、不敢追問問題、資訊與思想真空。所謂恐共，或是小心匪諜，其實只是恐懼心態的代名詞，真正引發的是人們內心架構的思想圍牆以及畏懼跨越的界線。

九〇年代的台灣，展現了解嚴前後社會動盪與衝撞力的後續效應。台灣意識高漲，本土轉向的意圖處處可見。七〇年代，人們會以中國人自稱，文學中流露對於神州、中原、故土、龍的傳人的憧憬；到了九〇年代，「中國人」卻是個引發敵意的稱謂。戒嚴時期的語言與文化政策所引發的內在戒嚴心態，此刻卻以逆反的方向發酵。幾次選舉，街頭出現對立政黨支持者近距離的激烈對罵，甚至肢體衝突。台灣的家，台灣的鄉親，台灣意識，台灣精神，台灣主體性——這些詞彙成為最容易出現的政治籌碼，以相對於「外省」或是「中國」。從台

灣美術界在1993年引發大量爭議的台灣意識論戰，便可見當時氣氛之端倪¹¹。九〇年代中期以降，台灣意識已成定調，大量的本土色彩或是二二八悲情浮現於再現的檯面。吳天章在九〇年代所處理的台客系列也被稱呼為「透過民粹和民俗色彩，而建立了一種另類的台灣主體觀點」，以至於「適時的提供了一個修補自我的文化機制」。¹²

如果吳天章提供的是一種「另類的台灣主體觀點」，我認為這絕對不是歌頌民俗色彩的民粹精神，也不是不斷修補自我的文化機制，而是不斷暴露自我醜陋怪異的負面技法。這個負面技法，或許可以稱之為「非一家」的技術，或是劣勢感的「皮膚移植術」。吳天章的「非一家」系列，是我極感興趣的問題。我認為他的作品相當有代表性地呈現了九〇年代到二十一世紀前十年間關於「家／鄉」所引發的不安以及其內在悖反的政治性反思；然而，更重要的是，他的工作並不是理性的反思，而是帶有身體性的感性皮膚移植術——將內在的不安感受移植到畫布的皮膚表面。

(三)感性皮膚移植術：吳天章「非一家」系列對於「鄉土倫理」局限之身體性思考

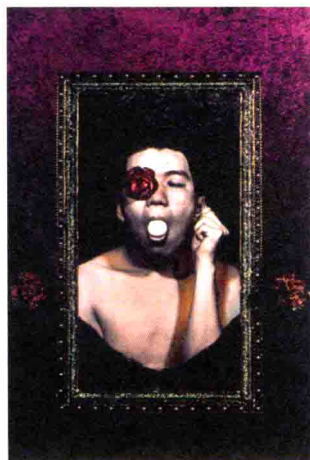
相對於家鄉的安頓、熟悉、穩定與可信任，我注意到吳天章九〇年代以來不斷處理的是家的怪異、詭譎、密謀、陌生與不安全。這個「非一家」，不僅只是英語世界所熟悉的佛洛伊德語彙中的詭譎怪異(uncanny)，而更靠近佛洛伊德所使用的德文 *unheimlich*，「非家」。根據佛洛伊德的說法，*Unheimlich* 是「熟悉如家的」(‘*heimlich*’ [‘homely’]) 與「本土的」(‘*heimisch*’ [‘native’]) 兩個詞彙的相反詞。然而，德文中「家」這個詞彙也攜帶了秘密、可怕、不和諧、不值得與不熟悉的意涵¹³。吳天章藉著一系列的作品，將「家／鄉」的內在悖反與矛盾揭

露出來；圖像中的曖昧複雜細節，帶領我們進入另外一種不同的身體式政治性發言，而迥然不同於指控性的概念式政治訴求。

我們在吳天章於1994年所完成的《傷害風景》中，可以觀察到從1994到1997的「非一家」系列具有徵兆性的起點。在這一張帶有夢幻色彩的「風景」照片中，畫面的背景是隱入黑暗的房子，前景中心是被聚光燈所照亮的一塊空地，沒有人物，也沒有主體。這個被光線聚焦的空白位置，展現了一個象徵性的姿態。不再有《傷害告別式》之前反覆出現的受傷、受難或是控訴的主體，而只有被抽空的注意力中心。沉默而無法言說的畫面中心是被隱藏的內心風景，如同句子結構中被藏起來的主詞或是核心意念，暫時擱置。畫面四周被吳天章花了許多心思反覆經營的斑斕耀目的畫框，更為喧賓奪主地以一種令人不安的炫麗逼視觀者。



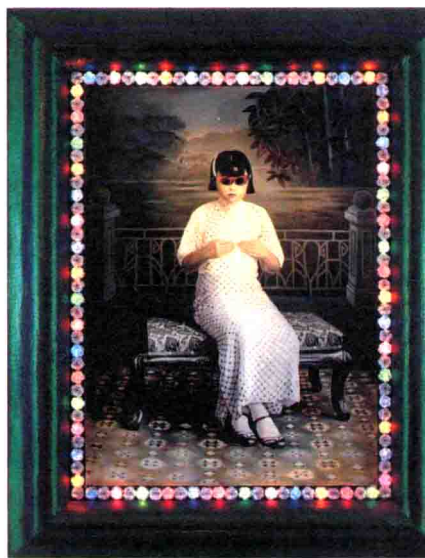
吳天章《傷害風景》(1994)



吳天章《傷害告別式I》(1994)



吳天章《春宵夢Ⅱ》(1995)



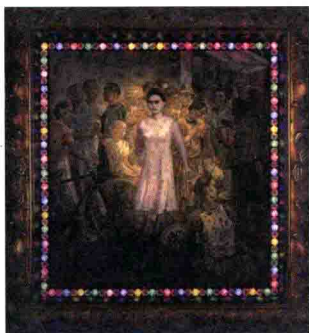
吳天章《春宵夢Ⅳ》(1997)

這個令人不安而鮮艷油亮的畫框在他後續一系列的作品中不斷出現，從1994到1997年，從他的《春宵夢》系列(1994)、《親蜜家庭》系列(1996)，到《戀戀紅塵》(1997)與《紅塵不了情》(1997)，還加上了喪禮使用的塑膠花與霓虹燈。到了《祝你》(1997)這幅畫之後，這個系列就暫停了。吳天章曾經說過，自幼撫養他的祖母在這段期間過世，家中也發生了一些變故，這是引發他畫作轉型的起因。不過，這些事件，甚至這些畫框的物質性，其實都只是視覺構成中的最後移置程序，而以不同物質勾引出畫家內心基本不安全感的觸媒。透過視覺圖像之物質觸感，他不自覺地不斷描摹出這種底層的不安全與不穩定的感受狀態。

我們若將這一系列的畫作視為一個漫長的說話過程，我們可以看到扣連這些作品的，就是「非一家」的主題。吳天章將幼年在父母與祖父母家中輾轉遷移的不安，以及童年成長時期所經歷的五、六〇年代的歷史記憶，透過視覺細節慢慢鋪陳出來，包括左營春秋閣水手的冷戰記憶、帶有洛可可風格的沙龍照相館佈景、日治時期延續下來的女學生白衣黑裙、上海流行的香菸牌廣告美女、李石樵畫作中上海女子與大稻埕群眾的交遇、以及侯孝賢電影《戀戀風塵》海報中天真的少男少女。這些圖像似乎展現了對於往日時光純真年代的緬懷，實際上卻是反覆處理五、六〇年代外省人與本省人初次遭遇媾和的歷史時刻。文化的遭遇就像情慾的媾和，在純真年代與建立新家園的同時，處處隱藏著密謀、挑逗、設計、陷阱、迫害與危險。《戀戀風塵》海報中天真的少男少女被塑膠花、紅領結與乒乓球塞住嘴巴或是堵住眼睛，重複了吳天章過去的傷害系列的母題；而在《親蜜家庭》系列中，這種媾和之下的挑逗與危險則明顯地暴露於家庭的場景中。



吳天章《戀戀紅塵》(1997)



吳天章《紅塵不了情》(1997)



吳天章《親密家庭》(1996)

1997年的《祝你》雖然是靜物畫，卻是相當抽象的，或說是更為不寫實的作品。這幅畫的畫面上擺置了他的「非一家」系列的重要母題：色彩俗麗的面具、孔雀羽毛、假鑽、塑膠水果、舊日時光的老相片、閃耀光澤的絨布。這些視覺細節拼貼的靜物畫，相當類似布希亞(Jean Baudrillard)曾經分析過的「欺眼畫法」(*trompe-l'oeil*)：在拼貼物件的平面上，「引發美學快感的，不是現實世界中的熟悉事物，而是在泯滅真實感之下所產生的尖銳負面快感。……一件件孤立隔絕的

物件，如同鬼魅一般，被遺棄，不被鑲嵌於任何行動或是敘述之中，卻引領我們回溯已然失去的現實卻縈繞不去的依稀回憶，如同在主體還未擁有自我意識的前世之復返。」¹⁴ 這件作品為他在九〇年代中期所製作的「非一家」系列作了一個有效的總結。

我發現吳天章「非一家」系列的畫面主題與背景似乎只是一種藉口，他真正琢磨的，是所謂的台客系列的俗豔元素的奇特組合。原本熟悉的影像，被安裝上同樣是過於熟悉的廉價添加物，面具、孔雀羽毛、假鑽、鍍金項鍊、衣服滾邊與亮片，卻使得原本熟悉的影像與熟悉的物件反而呈顯出突兀的不熟悉感，而令人感覺不舒服，似乎被勾引出什麼不愉快的記憶。



吳天章《祝你》(1997)

有人指出吳天章使用這些俗豔而帶有土味的「物件」，有意隱射臺灣常民文化中強烈的「替代性」以及「偽造」性格。此類論述指出這些物件擁有一種騷動的生命力。正如「台客」這個詞彙從最初帶有族

群歧視與貶抑排斥的稱呼，後來轉變為九〇年代年輕人自稱「以台客為榮」，甚至出現了「台客美學」的論述¹⁵。然而，我們在吳天章的畫作中所看到的，卻是在展現此俗艷騷動的生命力之同時，也將這個名詞對他以及與他同時代的人所造成的不舒服感受放置到畫作的表面。吳天章年少時從基隆到台北唸書，被僑生或是外省學生譏諷為「台客」，意思是他的口音與穿著都很俗氣。這個帶有族群歧視的標籤始終帶給少年時代的他或是他同時期的台灣人深刻而無法言說的劣勢感。台灣社會內部的自我層級化與排除，都在「台客」這個字眼中表露無遺。吳天章將這種被層級化的「台客」劣勢感不斷以油彩與劣質品堆積在畫面上，並揉合了大膽的挑逗姿態，讓觀者感受到戒嚴時期族群歧視之下被觀看者的複雜位置，而感到強烈的不安。

吳天章曾經說過，這些作品中暫時而過渡性的物件，廉價虛假的人工寶石、塑膠花、墨鏡、化妝舞會面具、金蔥布料衣服上的亮片、照相館中的洛可可風格佈景，都像是電子花車與鐵皮屋的台灣文化，俗氣、虛假而暫時性。羅寶珠曾經指出，吳天章挪用台灣民間喪葬儀式、死者遺像、電子花車脫衣秀、電子花燈，是一種「台式」的「替代性美學」。吳天章說：「就是那種假假的氣質，來自台灣那種粗糙的文化。因為整個台灣的歷史脈絡建立在一種流亡心態，從國民黨政權來台以後，其基礎建設存在著短暫、可替代的性格，無長久經營的心態¹⁶。而在常民文化裡，也經常建立在一種隨便的，以假亂真的心態」。如果這些廉價與虛假的物品代表了「騷動的生命力」，那麼這種以粗俗膚淺而虛假自居的生命力騷動，卻會令吳天章不安。這些假物件與表面泛著油亮光澤的畫框，使他聯想起小時候在基隆看到出沒於街頭巷尾陪伴美國海軍而穿著帶有俗麗亮片的酒家女、喪禮儀式中電子花車的塑膠花與脫衣女郎，以及基隆廟口攤販周遭地面帶有油漬反光的發霉污水、死魚表面油油亮亮的不乾淨光澤，都會引起他雞皮疙

瘡而渾身不舒服。¹⁷

這些由身體反應感受到的不舒服，與被排擠為台客的感覺，都以佛洛伊德所說的象徵性類同(symbolic analogy)的方式呈現。克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)曾經分析過被文化與社會排斥的賤斥感(abject)，是一種身體性的感受。克莉絲蒂娃說：「唯有當某事物違反了特定象徵系統中的分類規則時，它才變得『噁心』」¹⁸。這種分類系統呼應了社會需求、主體需求，以及社會／主體的互動需要。賤斥作用與「潔淨／不潔」的對立必然會發生，而且會在每個人的生命史引發長期而持續的抗爭，主體也會因而成為遵從神聖律法之主體，成為分裂的言說主體，或是以被排除物自居，而不斷書寫此賤斥感受。

在長時間的作畫過程中，吳天章將這些代表了文化賤斥物的物件，金項鍊墜子、化妝舞會面具、孔雀羽毛與吉他上鑲嵌的假鑽、帆船與寶塔邊緣的衣服滾邊，一層一層地鋪疊在畫面上，而將他內在的不安感受暴露並轉移到這些替代性物件的閃亮光。

澤之上。黃海鳴討論吳天章藝術中除了政治之外的一些曖昧而難以理解的東西，一種「深沈、陰暗的部分」，而提出了一個很有意思且精彩的說法：他認為吳天章在畫作中以一種舞台演出式的畫框重演一種「消失的美學」，「不同的演員在不同時間讓褪色及失溫的戲劇一幕幕重演」，而真正重演的，是「被壓抑物的不斷轉變的浮現」，而作品的複雜裝置都是用來「滲出這些異物的洞口」。從吳天章的作品中滲透出來的，是豔麗、慾望、記憶與腐臭。所以，黃海鳴指出，吳天章的作品反覆出現的，是一些與潮濕的洞口有關的意象。¹⁹

不過，如果只歸結為「永恆回歸及轉化的、不可名狀的慾望及恐懼」，或許還是錯失了某一些十分重要的美學介面，也就是以社會政治與歷史文化介入而做為替代物的美學層次。吳天章的作品中滲透出來的豔麗、慾望、記憶與腐臭，是與他的生長環境密切相關的。原本

平面的畫面，或是照片，由於這些有厚度而凸起的添加物，以及畫框上的鮮麗油彩，而使我們看到了時間的向度——吳天章耗費長時間反覆添加物件與顏料的工作。這個時間的向度，揭露了吳天章的心理空間與他所刻意關注與花時間投注的細節。在這個有厚度的琢磨中，我們看到吳天章所說的「優雅與猥褻之間的臨界點」：再多一些，就會沉淪而墜入沒有「人的自尊」的境地。²⁰

戒嚴時期的文化政策與語言政策，造成了五、六〇年代的本省人經歷了社群內部的歧視和排擠。法農(Frantz Fanon)的《黑皮膚白面具》(*Black Skin, White Masks*)中討論殖民地的種族歧視與民族自卑感被突顯在皮膚表面，他以「劣勢感的皮膚化」(epidermization)這個概念，說明種族之間的差距被「表皮化」為口音、腔調、衣著、皮膚，而這些標記也成為社群內部區隔與排擠的「可見性」依據²¹。在台灣戒嚴時期，台語口音與穿著也成為台灣社群內部分裂與彼此區隔的可見標記。但是，吳天章在九〇年代處理的問題，並不是快速的召喚出台灣人的正面形象，而是以「劣勢感的皮膚化」的美學技術，將此不舒服而被邊緣化的台灣人位置，透過展示作為疆界標記的賤斥物件，慢慢翻譯出來。透過這些既熟悉又陌生的物件拼貼，做為畫面的皮膚，這些屬於台灣的種種令人不舒服而難以言說的細節，以及過去被遺忘的歷史經驗，又被召喚出來而被重新經歷。



吳天章《永協同心》(2001)



吳天章《同舟共濟》(2002)



吳天章《瞎子摸巷》(2008)



吳天章《千鈞一髮》(2008)



吳天章《夙夜匪懈》(2008)

這種說不出來的不舒服感覺，在吳天章2000年以來的系列畫作中更明顯。從《永協同心》、《黃粱夢》、《同舟共濟》、《日行一善》，到《千鈞一髮》、《瞎子摸巷》、《夙夜匪懈》，表面上都是引述民俗傳說、道德教訓，或是台灣民間生活的元素，例如特技團、侏儒、乞丐、瞎子、消防隊員、葬儀社儀隊等等。每一幅畫作的處境似乎都扣連著一個共同協力解決但卻岌岌可危的不安定狀態。這些畫作的共同主題卻像是吳天章要開的玩笑，指向對共同體的戲謔與虛假。這些畫面上如同劇場舞台上魔術團或是馬戲班小丑一般的人物，表面上參與一場歡樂嘻笑而愉快的盛會，但是在他們被扭曲變形而誇張的笑臉上，尤其

是他們衣服表面被強調的不同質感的鮮麗光澤，卻有令人不安的奇異感受。我們注意到，從1994年「非一家」系列開始，環繞在畫框上油亮光澤之中令人不安的噁心感受，被吳天章轉移到了這些人物的衣服表面光澤與扭曲的人體比例之中，也一再牽引出他的生命中的底層不安定經驗。

以2008的作品《瞎子摸巷》為例，這些盲人相互牽持，共同踩踏在支撐彼此卻又綁束彼此的長木屐上。在台北街頭詭異雲層的夜空下，運動的線條穿越於此起彼落的竹棍與手勢之間，也隱隱映現於亮綠色的金蔥布、紅紫色的絨布、黃橘色的雷射紙布以及SM偏好的黑漆皮質料披風的色澤流動之間。這些細節豐富而具有戲劇張力的衝突與不安，被背景兩端斜傾高聳的台北大樓框限，充分呈現台北生活場域一種怪異的不穩定狀態。再以同年作品《夙夜匪懈》為例，畫面中穿著儀隊制服的人物坐在絨布皮面的牛背上，左手上舉，視覺的運動路線從畫面中央背景夢幻而矯飾的彩色雲朵延伸穿越上舉的手勢下滑，經過黑絨布內光澤的牛身，轉折循著槍桿上升，指向斜身倒立上舉的腳，再轉折朝下運動。然而，在流轉中的運動路線進行的同時，牛頭橫向挺出的牛角以穿刺的姿態指向倒立者的雙腿中間。兩端對稱的虛假笑容，包含著中間偏左的凝著穿刺態勢，構成了奇異的可笑卻又緊張的關係。

從八〇年代對於集權政治之下的集體性的批判、到九〇年代對於家園、家鄉、純真年代的質疑，進入2000年更為間接地對於共同體的戲謔，吳天章的作品替我們揭露了「家—倫理」政治的根本問題。引起我的興趣的，是他在各種母體文化的視覺藉口之下，在各種矯揉做作的視覺佈置之後，不斷以身體性的長期工作所推出的個人化內在空間。這種固執而持續的工作，讓他的作品充滿戲劇性的運動張力，也攜帶出了台灣歷史文化中各種難言的生存處境。吳天章在訪談中提到

了某些藝術家知道「魔界」的入口，有些藝術家會陷入此魔界，而他知道此魔界，卻猶疑於入口，不願進入。他反覆強調他的作品中的「精準」、「完全到位」、「萬中選一」，是在長時間工作過程中慢慢抵達的狀態。作品中的「偽真實」或是虛擬的「瞬間攝影」，其實是他五十張到一百張底片中挑選，經過多半長達一年的過程，以「土法煉鋼」的方式「一針一筆縫合」的手工製作，而達到他所謂的以「低限」技術的製作過程中完成的「封存時間」。²²

吳天章所說的優雅與猥褻之間的微妙張力，或是「魔界」入口的曖昧界限與「萬中選一」的「封存時間」，說明了吳天章所感受到的複雜主體位置。這些張力並不存在於主題性的內容或是宣言式的立場，而在於某種不同性質的對應與比例之間，從畫框的油亮表面，轉向畫框內金蔥布料、貼珠亮片、雷射紙布、黑漆皮、紫色絨布等衣料質感與不同色調之間的韻律感與張力，以及人物姿態與道具之間構成的視覺動線，而使得難以名狀與無法定位的某種緊張極限，越來越靠近他所敏銳感受到的生命的怪異，一種滲透於台灣經驗並扣連他自身生命的狀態。這些「精準」與「完全到位」的「封存時間」，並不僅只是他所說的視覺運動所造成的完美構圖，而更在於這些元素之間所攜帶的曖昧張力的臨界點。這個臨界點拉近了運動性的動線之間的韻律緊張，也拉近了衣料質感與光澤之間難言而無以名狀的怪異感，更以十分逼近的姿態暴露了生命炫耀誇大之虛榮假象，也靠近了真實虛假並存的荒謬之臨界點。台灣處境的炫耀與荒謬，正好逼近了這個臨界點。

(四)重探政治性發言：我們可以在一起嗎？

讓我們再回到什麼是政治性發言的問題。

德國納粹第三帝國時期、中國文革時期或是台灣戒嚴時期所強調

的有關家鄉、故土、本土、鄉土(heim)的倫理定義，正是其政治權力開始鞏固自身，建立層級，並尋求擴張的合理化說詞。以家鄉、同類、共同體所圍繞出的概念疆界，具有強烈的凝聚力，也有自然發生的排他性。以家鄉、本土、鄉土的熟悉社群所建立的共識，也就是倫理意識形態的起點。社群習性(ethos)依據熟悉與習慣的方式建立人與人的關係，穩固內部的和諧秩序，而對於外部則會採取防範排斥的立場。斯密特所定義的「政治」，正是劃分外部與內部的界線，進行分類、區分敵我。後續的思想與忠貞的檢查，懲罰與排除的技術，就是政治對抗或是警察治理所時常使用的策略。

無論是傅柯所說的相對於社群習性倫理的「不適的倫理」(ethics of discomfort)，或是農曦所說的『非一家』的倫理(an *un-heimlich ethos*)，都讓我們思考了如何面對舒適習性倫理而不斷提出質問。以概念的方式定義民族精神，並且建立強大內聚力的共同體，就如同在教堂領取聖餐而共有一致信念的公社團體，必然排擠了共同語言或是共享價值標準所無法容忍的他者。這些不被容忍的他者時常是內部的一分子，但是由於不容於此共同體之價值，而成為人民的內部敵人。何時一個社會能夠讓每個人說出不同的意見而不會感到畏懼或是自我警戒？何時一個社會不會因為某一些情緒性的煽動而集體攻擊某個代替性的對象？或者，換個角度來問：我們要如何可以共處於一個不強制要求同一的共同體呢？我們要如何能夠真正地尊重並且聆聽他人不同的聲音呢？我們要如何重新思考一個可以開放言說、並且接納不同於己的社會呢？

鄂蘭(Hannah Arendt)在《人的處境》(*The Human Condition*)中，根據海德格重新詮釋亞里士多德對於城邦(*polis*)的定義，而提出了她對於政治的重新定義：

*Polis*不是城邦的具體地點，而是人民以行動與言說聚集一處的組合，此空間的真實所在便是在行動與言說之間，也在人們為此目的而共居一處，無論在何處。「無論你們去哪裡，你們會形成一個*polis*。」……這是最大意義的出現空間，我向他人出現，正如同他人向我出現一般。在此處，人們不僅僅像是其他生物或是無生物一般的聚居，而是要使其面貌清楚出現。²³

克莉絲蒂娃(Julia Kristeva)指出，鄂蘭所討論的這個出現的空間是個建立於行動與言語之上的「中介空間」。相較於家族空間所依賴的強制性與專斷暴力，這個公共空間是個自由而多元的空間。每個人都可以離開個人家族或是鄉土的避護所，透過行動與言說，在他人面前展現自己，建立對話關係。克莉絲蒂娃強調，鄂蘭的敘述概念強調行動者無法記憶，也無法敘述，只有「政治性的敘事」才可以構成有組織的記憶，以便於彌補行動與語言的無效。說話者透過行動、看見、回憶、敘述而完成回憶，並以戲劇展演自身的方式，顯露他無法被同質化的獨一性²⁴。克莉絲蒂娃所討論的言說空間與中介空間，就是「政治性空間」——我向他人出現，正如同他人向我出現一般。我不重複社群習性所期待的話語，不以同質性的群體隱藏自己，而要將自己獨一的心靈經驗推向影像而說話，使自己的面貌「清楚地」出現。這就是藝術的政治性發言之可能性。

影像就是經驗難以捕捉之處，而透過參與此清楚而獨一的影像經驗，我們才有可能再度被感染，而理解某一個獨一處境與感受。隨著吳天章的「非一家」影像系列所反覆堆疊的油亮光澤，以及他以劇場方式展演的怪異姿態與張力，我們訝異地發現，他將難以言說的台灣人內部經驗推向畫布表面，推向我們與他的界面，也將我們帶向此經

驗與影像的真實情境，再一次體驗了屬於家／鄉的怪異變貌。我們面對了此怪異面貌所牽動的複雜歷史過程與社會文化機制，也面對了我們所遺忘卻又無法遺忘的某一種既熟悉又不熟悉的處境。在遭遇我們所不理解卻又牽連自身的他者經驗時，我們以自身承受了遭遇，感受了龐大的牽連脈絡，也從此改變了我們自身的位置與情感構成模態。

我們經歷，我們遭遇他者，我們改變自身——這種藝術經驗便成為了一種根本的倫理經驗，也是一種根本的政治性美學經驗。

跋

當我坐下來為這本書寫下跋文時，就意味著我真的須要作個收尾了。不然，這本書處處可能還會浮現出一些空隙，讓我不由自主地隨著思索、迴轉而延展，繼續前進。

文中的「跋」，究竟是甚麼意思呢？「足後為跋」，身體的足部之後，顯然必定是最後的結尾了。然而，「跋」也意味著踏草而行，跋山涉水，顛跋仆倒，又意味著扭轉而行，跋馬迴轉。隨文而走，書寫中的紋理與空隙導引著我緩慢地踩踏而行。每一條脈絡與每一處空隙，都是令我因好奇難解而探入思索的空間，也都可能會展開一個令我自己訝異的風景。延續著書寫中的問題感而閱讀，在課堂中與學生討論，更總是會令我時時興奮與激動，我還可以繼續下去……

但是，總要有暫時停頓迴轉之時刻。

我還記得前一本書《心之變異：現代性的精神形式》完稿送出時，有一陣子我陷入了惶惑與低潮，不知如何繼續我的寫作計畫。其實，當時我心中已經知道那本書的核心章節「心的翻譯：自我擴張與自身陌生性的推離」，是我必須繼續展開與解決的問題，正如更早的《孤兒·女神·負面書寫》的核心章節「文化整體組織與現代主義的推離」，是導向《心之變異》的種子一般。每一本書都有其內在最後發展出而尚未完全說清楚的潛在動力，促使下一本書之工作的萌發。然而，要處理現代性對於「心」的詮釋與治理，以及探索是否有不同於時代

話語的「心」的思考，則必須退行溯源而回到晚清知識譜系重構的時刻。而且，我逐漸形成的拓樸概念，使我對於歷史拓樸環節與主體拓樸空間的問題倍感興趣，也更清楚此問題的複雜面向。對於當時的我來說，這個工作是非常困難的；這個困難令我害怕，我也還不知道這個孤獨的旅程會將我帶到甚麼地方。雖然我陸續完成了關於杜亞泉、李春生與譚嗣同的研究，但是每當學界朋友們問起我近日在處理甚麼問題時，我總是囁嚅結舌，難以用一兩句話回答這個複雜的問題。思想總是要透過書寫而緩慢進行的。完成這本書的最後一章時，甚至是在幾次校對時不斷補充插入片段想法時，我想我清楚知道我如何解決此問題了。當然，我也同時知道我下一個階段想要處理甚麼待解決的問題。一個仍舊模糊但是重要的問題在等著我——這是令人隱隱興奮卻也不安的狀態。

從2004年到現在落筆之刻，已經七年了。七年之間，我在課堂中反覆以不同面向靠近此問題，政治與美學、美學與倫理、倫理與政治！這些環環相扣又背向而行的概念，多麼深刻地牽涉了我們的生命！在閱讀過程中，我一則設法靠近這些知識分子與思想家的生命路徑，一則也與他們進行辯論，而更時常同時經歷了深刻歎息或是思想激動的時刻。我不斷將啟發我的思想家，例如尼采、佛洛伊德、巴岱伊、海德格、傅柯、拉岡、阿圖塞、德希達、克莉絲蒂娃、儂曦、洪席耶與巴迪烏等人，帶到課堂中，偶而也與同學討論譚嗣同、王國維、章太炎與莊子，或是陳界仁、吳天章以及各種當時發生中的政治事件、畫展、紀錄片。有時候，概念的困難度會令學生畏懼、挫折甚至憤怒，但是偶而我也看到了學生眼中閃現了微微的興奮。我設法提醒學生要看到從話語結構到存有之間，或是歷史環節與主體環節之間，進行思考雙重運動所必然面對的張力與弔詭。停留在運動中的某一點，或是某一條軌道，總會發生思考上的短路。為了學生的疑惑

而努力將此問題的複雜度說明清楚，總是我的書寫動力的起點。每一次在根本處的思考與溝通，這不就是社會性的意義嗎？

從課堂講義或是從討論的斷片而延展的漫長曲折路徑，展開了這本書的全貌：或許這本書可以讓我的學生瞭解我試圖說明的問題。我要謝謝陪著我思考甚至挑戰我思考的學生，尤其是封良、克倫、光錫、恩廣、亮延、慧宇、秀惠，以及陸續加入又先後畢業的碩士班學生。在個別研究的討論中，他們偶而會看到我在紙上畫出糾結纏繞的大圈圈小圈圈與迴轉的線條，試圖想要把某種立體動態的空間勾畫出來，這實在是語言無力時刻的塗鴉摹寫。學生們有些和我有強烈的共同問題意識感，有些則不見得接受我的怪異想法，但是，在這個過程中最令我滿足的，是這些學生各自展開了自己的思考路徑，進行了自己的研究工作，也展翅離開。

我要謝謝交大社文所同仁所圍繞出的知性空間，既具有挑戰性，又充分的包容。國科會慷慨地支持了我前後六年的計畫，從「二十世紀初中國／台灣現代性論述的政治性重探」到「拉岡與巴迪烏：重思政治、美學與倫理」，這本書是這兩個多年計畫的具體成果，我要正式在此致謝！交通大學人文與社會科學研究中心提供了我半年的進駐研究機會，讓我能夠進行書稿最後階段的撰寫，我也要在這致謝！我更謝謝行人文化實驗室周易正先生所帶領的編輯群，他們專業細心與耐心的編輯校對，使得此書能夠以較為理想的面貌問世。研究過程的六年間，我帶著不同章節在國內國外的會議與學術機構發表，台北、高雄、北京、上海、東京、首爾、巴黎、倫敦、曼徹斯特、加州、紐約。每一次的交會都迸發出了思想的亮光，也激發了我更多的撰寫動力，我要在此謝謝這些看到我的困惑卻支持我或是受到問題的吸引而參與討論並且刺激我思考的眾多朋友們；這些駐留在我心中的身影，我就不在此一一羅列了。

我甫升高中一年級卻苦惱於台灣中學僵化學制的兒子有一天對我說，他大學畢業後想要考上我任教的研究所，聽我上課，讀我的書。我心中一驚！會太難了嗎？會太久了嗎？但是，此刻，面對窗外閃爍粼粼波光的湖水，我想，我可以在此處等待他的來臨。

新竹縣山湖村 2010 年某個秋日的上午

註解

導論 物的邏輯與力的空間

- 1 請見本人著作《孤兒·女神·負面書寫：文化符號的徵狀式閱讀》(2000)以及《心的變異：現代性的精神形式》(2004)的討論，尤其是前書的第1、3、4、6、8、9章，以及後書的第1、2、3、7、8章。
- 2 Jacques Lacan, *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* (New York & London: W.W. Norton, 1992[1986]), p. 59.
- 3 Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), pp. 1-42.
- 4 史崔齊 (James Strachey) 在標準本以本能 (instinct) 翻譯 trieb，造成理解上的障礙，讓佛洛伊德的驅力概念被局限於生理性的本能衝動。佛洛伊德的驅力概念最好以「力」的運作機制來理解，此「力」兼含反向運動並存的狀態。
- 5 Sigmund Freud, "Instincts and their Vicissitudes" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Vintage, 2001), Vol. XIV. pp. 122-123.
- 6 Sigmund Freud, "Instincts and their Vicissitudes", pp. 126-132.
- 7 Sigmund Freud, "Instincts and their Vicissitudes", pp. 136-140.
- 8 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 305-308, pp. 319-326.
- 9 Sigmund Freud, "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Vintage, 2001), Vol. XIV. p. 214.
- 10 可參考克莉絲蒂娃的《語言中的欲望》(*Desire in Language*)、《愛的故事》(*Tales of Love*)、《恐怖的力量》(*Powers of Horror*)、《靈魂的新痼疾》(*New Maladies of the Soul*)、《親密內裡的革命》(*Intimate Revolt*)。
- 11 馬丁·海德格，《走向語言之途》(台北：時報出版，1993)，頁219-225。
- 12 Jean-Luc Nancy, *The Ground of the Image* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 36.
- 13 Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence* (California: Stanford University Press, 1993), pp. 196-197.
- 14 Jacques Lacan, *Seminar VII*, p. 59.
- 15 Jacques Lacan, "The Purloined Letter[1956]" Trans. Fink, Bruce. *Ecrits: The First Complete Edition in English*. New York & London: W.W. Norton, 2006[2002], pp. 6-48.

- 16 見Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* [1964] (New York & London: W.W. Norton, 1978), 亦可見本書第八章的討論。
- 17 Jacques Lacan, *Seminar XI*, p. 113.
- 18 Jacques Lacan, *Seminar XI*, p. 117.
- 19 Jacques Lacan, *Seminar XI*, pp. 114-115.
- 20 例如：“[D]esire for ‘Japanese thought’ is invoked through the schema of co-figuration in the regime of translation.” (Naoki Sakai, *Translation & Subjectivity: On “Japan” and Cultural Nationalism* [Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1997].) 酒井直樹在近年另外一篇文章繼續展開關於翻譯政體的問題，指出翻譯機制如同filter，同時揀選與過濾，並且製造疆界與區分。參見：Naoki Sakai, “Translation as a filter” in *Transeuropéennes* no.1. Retrieved at http://www.transeuropeennes.org/tr/articles/200/Translation_as_a_filter, 6-18-2010.
- 21 例如：“Meanings, therefore, are not so much ‘transformed’ when concepts pass from the guest language to the host language as invented within the local environment of the latter.” 見Lydia Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China 1900-1937* (California: Stanford University Press, 1995), p. 26.
- 22 參見本書第一章的討論。
- 23 汪暉，〈對象的解放與對現代的質詢：關於《現代中國思想的興起》的一點再思考〉，《文化研究》第五期（台北：遠流，2007），頁171。參見本書第一章的討論。
- 24 可參考劉厚琴在《漢代倫理與制度關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2008）中相當清晰的梳理，尤其是關於倫理與漢代法制的關係，見3-104頁。
- 25 亞里士多德在《尼各馬科倫理學》（*The Nicomachean Ethics*）中第二卷對於ēthos的討論來看，倫理德行是由風俗習慣薰陶培養出來的，習慣的（ēthos）法則便成為倫理（ethike），同時具有能動性與受動性。
- 26 洪席耶說明，他對於感性機制的分配與共享的概念，是來自於傅柯對於可見性、可說與可思之譜系研究，而洪席耶對於藝術體系的分析，則是參考了傅柯的知識型概念知識型的概念。不過，洪席耶說，傅柯著重於特定時期的可見性問題，洪席耶則強調歷史經驗之跨越、重複與非時序性。可參考其《感性分享》（*Le partage du sensible*）的討論。此外，歷史面向所區分的可思與未思，以及傅柯所謂的邊界、封閉與排除，都停留在此歷史性的界線。但是，洪席耶強調他所處理的是內部的分裂與僭越。他不要進行譜系學的研究，而要探究平等的問題。見Jacques Rancière, “Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement”, interviewed by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, *SubStance* 92 (Vol. 29, No. 2), p. 13.
- 27 Louis Althusser, *Reading Capital* (London & New York: Verso, 2009), pp. 188-191.
- 28 Louis Althusser, “The Historical Task of Marxist Philosophy” [1967], *The Humanist Controversy and Other Writings*, Ed. Francios Matheron (London & New York: Verso, 2003), pp. 198-202.
- 29 Louis Althusser, “Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists” [1967], *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and other essays*, Ed. Gregory Elliott (London & New York: Verso, 1990), p. 94.
- 30 Louis Althusser, “Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists”, p. 94.
- 31 Louis Althusser, *Reading Capital*, p. 155.
- 32 Louis Althusser, “On Marx and Freud” [1977], *Rethinking Marxism*, Vol. 4, No. 1 (Spring,

- 1991), pp. 24-29.
- 33 Louis Althusser, *Reading Capital*, p. 121.
- 34 Louis Althusser, *Reading Capital*, pp. 162-164.
- 35 Louis Althusser, *Reading Capital*, p. 126.
- 36 Louis Althusser, *Reading Capital*, p. 106.
- 37 Michel Foucault, "For an Ethic of Discomfort" [Review of Jean Daniel's *L'Ere des Ruptures* (Paris: Grasset, 1979)]. *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. Vol. III. Ed. Paul Rabinow (New York: The New Press), pp. 443-448.
- 38 Jean-Luc Nancy, "Free Voice of Man", *Retreating the Political*, Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy (London & New York: Routledge, 1997), pp. 40-41.

第一章 內與外的拓樸關係

- 1 汪暉·《現代中國思想的興起》(北京:三聯書店,2004)。
- 2 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1965). 列文森認為,晚清知識分子的工作不應該被歸納為思想史的議題,而應該以「思考中的人」來被理解。
- 3 列文森也指出,中國的儒家知識分子在革命前後,占據官僚體系中的權力位置,並以各種不同方式延續了其體制性的位置,而得以積極地介入思想的建構工作。因此,中國儒家思想的徹底改變,正是在這群知識分子的工作中完成。
- 4 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, pp. xiii-xv.
- 5 馬克思·韋伯·《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) (台北:左岸文化,2008)。韋伯以儒教與新教對比,指出儒教社會的內在凝聚力來自於家庭倫理以及血源共同體的範疇,無法超出地緣,建立國家;相對的,新教倫理則超出了家族的紐帶,突破血緣共同體,建立了信仰共同體,此種新教倫理的內在邏輯使得現代資本主義的國家得以發展。
- 6 請參見史華茲(Schwartz, Benjamin),《尋求富強:嚴復與西方》(*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*),葉鳳美譯。江蘇:江蘇人民出版社,1996。
- 7 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁870-871。
- 8 汪暉·〈對象的解放與對現代的質詢:關於《現代中國思想的興起》的一點再思考〉,《文化研究》第五期(2007年秋季),頁171。
- 9 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁740。
- 10 黃錦樹·〈帝國,現代性與合法性:回應汪暉〉,《文化研究》第五期(2007年秋季),頁197-198。
- 11 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁922-923。
- 12 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁752-753。
- 13 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁740。
- 14 汪暉·《現代中國思想的興起》,頁739,772,777,822。
- 15 拉岡(Jacques Lacan)曾經討論過本維尼斯特(Émile Benveniste)在語言學中所展開的轉換詞(shifters)的問題。拉岡指出,發言與陳述之間的區分是個問題。一方面,做為表記,它明顯屬於陳述的範圍;另一方面,做為一種指示詞,它又顯然隸屬於發言動

作的範圍。「我」便是一個占據分裂位置的轉換詞。「其實，發言中的我不同於陳述中的我，換句話說，在陳述之中的轉換詞指的是他。」Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* [1964] (New York & London: W.W. Norton, 1978), pp. 136-142.

- 16 汪暉，《現代中國思想的興起》，頁 840。
- 17 參見本書第五章關於康有為大同書的討論。
- 18 子安宣邦，〈近代日本的兩種倫理學〉，《文化研究》第十期（2010年春季），頁 174-183。
子安宣邦指出，井上哲次郎的《倫理新說》（1883）與大西祝（1864-1900）所著的《倫理學》代表了透過翻譯而導入的近代倫理學，而元田永孚（1818-1891）的《日本道德原論》與服部宇之吉（1867-1939）的《孔子及孔子教》以及《儒教倫理概論》，則是儒教式的重新建構，這兩種倫理學代表了兩種日本近代倫理學的模式。和辻哲郎（1889-1960）則將外部導入與內部召喚的兩種倫理學合而為一，成為昭和倫理學的典型。〈近代日本的兩種倫理學〉這篇文章發表於「子安宣邦：關於思想史的方法——《論語》與倫理」系列演講第二場：「何謂倫理——儒學是倫理學嗎？」清華大學中文系及人文社會研究中心主辦，2008年11月28日，後刊登於《文化研究》第十期（2010年春季）：174-183。
- 19 子安宣邦，〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立：「倫理」概念的出現及其儒教性重構〉，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003），頁 103-105。
- 20 子安宣邦，〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立〉，頁 110。
- 21 子安宣邦，〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立〉，頁 115-117。
- 22 子安宣邦「與人們站在同一陣線，對於生命提出疑問」，〈近代日本的兩種倫理學〉，頁 182-183。
- 23 可參考子安宣邦：〈黑格爾「東洋」概念的緊箍咒〉、〈一國民俗學的成立〉、〈置「國語」於死地，「日本語」就誕生了嗎？〉《東亞論：日本現代思想批判》，頁 24-43，133-165，200-221。
- 24 子安宣邦，〈作為事件的徂萊學：思想史方法的再思考〉，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜馬拉雅基金會，2003），頁 62-63。
- 25 子安宣邦，〈何謂鬼神論：談有鬼與無鬼〉，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜馬拉雅基金會，2003），頁 65。
- 26 2008年4月8日，子安宣邦在交通大學的第一天演講中，以現代之前的江戶作為外部視角，省思現代所帶來的封閉，並檢討儒學的再實體化。在這個脈絡之下，江戶時期是被日本近代所界定與排除的外部，而近代與江戶兩種視線嚴重撞擊，便發生了批判性的「外部視角」。在第二天的演講中，子安宣邦則討論日本如何以國家的「計算」方式納入了沖繩，又透過國家的權力而排除了沖繩，使沖繩成為隱藏戰爭窮兵黷武者的替代物，沖繩「無數的死者」就是一個思考此國家暴力的外部視角。在《歷史的共有體》這本書中，子安宣邦與韓國學者穿插對話，各自呈現日俄戰爭在日本與韓國的近代史中所暴露的自身合理化以及視角的局限。
- 27 子安宣邦所說的外部視角，十分靠近傅科所討論地不斷在運動中的外邊思維。當傅柯透過巴岱伊與布朗修而討論外邊思維（dehors）時，他指出所謂的「外」，是透過話語驅逐與禁閉所建立的部署，而建構的「外」。我思，則我被建構於自身確認的虛構系統而遠離自身；我說，則我不斷驅離此被主觀化的實存。因此，傅科說，相對於哲學反思的內在性和我們知識的實證性思維，語言不斷「往外邊的過渡」——「自身之外」（hors de soi）——的運動，我們可以將它稱為「外邊思維」，語言的活動必然會出現占據此處

- 而同時遠離自身的悖反運動。參見：米歇爾·傅柯，《外邊思維》（*La Pensée du dehors*）（台北：行人出版社，2003）。
- 28 子安宣邦，《福澤諭吉《文明論概略》精讀》陳瑋芬譯（北京：清華大學出版社，2010）。
- 29 馮天瑜，《新語探源：中西日文化互動與近代漢語字術語生成》（北京：中華書局，2004年），頁353-355。
- 30 Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz 所編的 *New Terms for New Ideas: Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China* (Leiden, Boston & Tokyo: Brill Academic Publishers, 2001) 收了多篇文章，討論中文如何納入西方思想，例如 Joachim Kurtz 在 “Coming to Terms with Logic: The Naturalization of an Occidental Notion in China” 一文中討論的 logic，名理探、名理之學、推論之法、明辨之學、邏輯、理則；Iwo Amelung 討論的 mechanics，「重學」或是「力學」都是典型的例子。參見：Amelung, Iwo. “Weights and Forces: The Introduction of Western Mechanics into Late Qing China”, *New Terms for New Ideas: Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*. Ed. Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2001. pp. 197-232.
- 31 參考子安宣邦2010年3月25日清華大學演講：〈「倫理」語彙的死亡與重生——儒學與倫理〉。子安指出：「和辻的語義解釋學帶有欺騙的意味。和辻把「倫理」當作在中國、日本從古到今一直使用著的語彙，推導出人們對此一語彙的使用有共通的了解，試圖在解釋學上推導出這一詞彙的意義。他把「倫」解釋為同仁，亦即意味著作為共同的人之存在，而把支撐並貫穿此一共同存在的理法，解釋為「倫理」。「倫理」在此意義上，遂被視為「人倫之理法」。我認為和辻的解釋，並不是基於「倫理」此一語彙的實際例子，批判他不過是恣意的語義解釋。而且橫陳在1930年代和辻眼前的「倫理」，乃是作為翻譯語而成立的近代漢語語彙，絕不是在中、日兩國從古至今一直被使用著的語彙。因此我曾指出，和辻的解釋，乃是再度喚醒昭和時代所形成的「倫理」概念的儒教傳統，加以重新建構而已。」子安並以「全《朱子語類》140卷中僅能舉出26個實例，而且在第1-6卷關於朱子學的基本概念的問答編集中，使用實例為零」，因此判斷對於朱子思想的開展而言，「倫理」一詞完全不帶有任何重要的意義。子安認為和辻的倫理學篡改了傳統儒家的倫理，將並不具有實質意義的倫理語彙稱之為朱子學的「人倫之理法」，在和辻具有絕對的全體性的人倫理念下，倫理成為自我實現的理法，而國家是人倫組織的人倫組織。於是，以為國家而生、為國家而死，來實現人倫理念，便是子安所說的昭和時期的和辻「全體性的倫理學」。
- 32 三民書局大辭典編纂委員會編，《大辭典》（台北：三民書局，1985），上冊，「倫」字，頁291。
- 33 《大辭典》，頁3053。
- 34 轉引自：劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁3。
- 35 轉引自：劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》，頁3。
- 36 董仲舒以君臣、父子、夫婦為三綱，以仁、義、禮、智、信為五常。宋儒朱熹：「三綱之要，五常之本，人倫天理之至，無所逃於天地之間。」見：朱熹，《朱文公文集》卷一三《癸未垂拱奏禮二》，四部叢刊本。
- 37 劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》，頁8-33，207，232-234。
- 38 董仲舒，《新譯春秋繁露》（台北：三民書局，2007），「五行相生」，第五十八。
- 39 董仲舒，《新譯春秋繁露》，「深察名號」，第三十五，第一章；「性實」，第三十六，第

三章。

- 40 董仲舒，《新譯春秋繁露》，「天道施」，第八十二，第二章。
- 41 董仲舒，《新譯春秋繁露》，「為人者天」，第四十一，第一章。
- 42 董仲舒，《新譯春秋繁露》，「保位權」，第二十，第一章。
- 43 劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》，頁105-162。
- 44 劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》，頁190-105。另可參考：渡邊信一郎〈《孝經》的國家論：《孝經》與漢王朝〉以及秦進才〈兩漢《孝經》傳播與孝行管窺〉的討論。
- 45 例如元良勇次郎的《倫理講話》與井上圓了的《倫理通論》，日本當時編撰的倫理學教科書書目與倫理學翻譯，包括添田壽一譯述(1888-1890)的《倍因氏倫理學》(Alexander Bain's *Moral Science*, 1868)、中村清彥翻譯的《珂氏倫理學》(Henry Calderwood's *A Handbook of Moral Philosophy*, 1888[1872])、田中登作翻譯的《斯氏倫理原理》(Herbert Spencer's *Principles of Ethics*, 1892)此外，井上哲次郎的一系列倫理新說，例如《敕語衍義》(1891)、《日本倫理彙編》(1903)、《國民道德概論》(1912)、中島力造談論教育的《德育與倫理》(1907)，以及他所主編的《倫理學說十回講義》(1911)，和辻哲郎的《為人之學的倫理學》(1934)與《倫理學》(1937)，也都是典型的例子。
- 46 暫舉幾個例子：添田壽一譯述的《倍因氏倫理學》(Alexander Bain's *Moral Science* [1868])、中村清彥翻譯[1888]的《珂氏倫理學》(Henry Calderwood's *A Handbook of Moral Philosophy* [1872])、田中登作翻譯[1892]的《斯氏倫理原理》(Herbert Spencer's *Principles of Ethics* [1879])。
- 47 斯賓塞，《社會靜力學》(*Social Statics* [190])中英對照譯本(北京：商務印書館，1998)，頁23。
- 48 斯賓塞，《社會靜力學》，頁39。
- 49 斯賓塞，《社會靜力學》，頁194。
- 50 斯賓塞，《社會靜力學》，頁257，262。
- 51 例如德國人愛彌爾·郝斯耐克特(Emil Hausknecht)於1887年應聘到日本東京帝國大學文科大學擔任教育學教師，講授赫爾巴特(Johann Friedrich Herbart)的教育思想，使得赫爾巴特對日本教育理念有長遠的影響，同時也影響了中國的教育理論。可參考李文英，《模仿、自立與創新：近代日本學習歐美教育研究》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁128-131, 178-179；陸有銓，《躁動的百年：20世紀的教育歷程》(濟南：山東教育出版社，1997)，頁269-277。
- 52 宮原誠一，〈天皇制教育體制的形成〉，《教育史》(東京：大空社株式會社，1994)，頁67-74。亦可參考加藤仁平(1993)討論國家意識的發展與國學的關係。
- 53 Gustav Adolph Constantin Frantz, *Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft* (Leipzig: Winter, 1870)；此書根據1857年出版的 *Physiologie der Staaten* (國家生理學)發展而成。日文翻譯本以原書之書名《國家生理學》代替《政治生理學》，請參見(佛郎都，《國家生理學》[東京：文部省，1884]，頁359)。佛郎都在他的《國家生理學》一書中，以非常複雜而龐大的篇幅，鋪陳出有關國家的政治理論。(佛郎都，《國家生理學》，頁179-180。)
- 54 轉引自：李文英，《模仿、自立與創新——近代日本學習歐美教育研究》(石家莊：河北教育出版社，2001)，頁197。
- 55 轉引自：李文英，《模仿、自立與創新》，頁199。
- 56 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷(北京：商務印書館，

- 1992)·頁129·131。
- 57 西村茂樹於明治十八年(1885)開始在東京大學每月一次講座，聽講者主要是修身社的社員，當時一般人對於西方學術涉獵尚淺，多半以儒學的「治心」或是佛學的「見心」為基礎概念。修身學社社員根據其講義稿本修正增補，後續稿追加而成八冊為，上下二卷，於明治二十五年(1892)正式出版。見：松平直亮，《泊翁西村茂樹傳》(東京：日本弘道會，1932年)下卷，頁94-102。
- 58 松平直亮，《泊翁西村茂樹傳》下卷，頁341。
- 59 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷，頁143。
- 60 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷，頁144。
- 61 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷，頁145。
- 62 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷，頁145。
- 63 轉引自：近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第一卷，頁145-146。
- 64 引自峯間信吉編校，《教育敕語衍義集成》(東京：株式會社大空社，1998)；另可參考宮原誠一，〈天皇制教育體制的形成〉，《教育史》(東京：株式會社大空社，1994)，頁80-83；沖田行司，〈井上哲次郎的國民道德與世界道德——敕語體制補充的論理〉，《日本教育史論叢》(京都：株式會社思文閣出版，1988)，頁339-356；杜武志，〈日治時期的殖民教育〉(臺北：臺北縣立文化中心，1997年)，頁33。
- 65 小山常美，〈「憲法、教育敕與體制」的確立、展開與崩壞〉〔昭和63年〕，收錄於《日本教育史論叢》(京都：株式會社思文閣出版，1988)，頁116-133。
- 66 井上哲次郎，〈國民道德大意〉，收錄於《修身科講義錄》，東京府內務部學務課編(東京：大空社株式會社，1991)，頁180-184。
- 67 關於清末民初的有機體社會觀問題，已有不少研究成果出現，僅舉一例。王汎森，〈清末民初的社會觀與傅斯年〉，《清華學報》，新二十五卷第四期(1995年12月)，頁325-343。處理五四時期受到晚清知識分子群學概念影響，指出1920年代的傅斯年以及毛澤東，都呈現了明顯的有機體組織的論述。另可參見Fansen Wang, "Evolving Prescriptions for Social Life in the Late Qing and Early Republic: From *Qunxue* to Society", *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, Ed. Joshui A. Fogel and Peter G. Zarrow (London & New York: M. E. Sharpe), pp. 258-278; Peter Zarrow, "Liang Qichao and the Notion of Civil Society in Republican China", *Imaging the People*, pp. 232-257.
- 68 第一次鴉片戰爭發生於1840-1842之間，又稱第一次中英戰爭，其結果是簽訂了割讓香港，開放上海、廣州、福州、廈門與寧波五大通商口岸，讓英國得以自由貿易與居住；第二次鴉片戰爭又稱英法聯軍之役，發生於1856-1860之間，簽訂開放通商口岸，包括營口、煙台、台南(台灣)、淡水(台灣)、汕頭、海口、武漢、九江、南京、鎮江，以及傳教士可以自由傳教等條約。
- 69 幾個具有影響力的代表性翻譯局，例如1862年成立於北京的同文館(1902年轉型為京都大學堂)，先後任職者有李善蘭、徐壽、包爾騰、傅蘭雅、歐禮斐、馬士、丁韞良、徐繼畬等，是西學的重要來源。另外，於1887年成立於上海的廣學會，是由同文書院改組而成，參與成員幾乎都是傳教士，包括韋廉臣(Alexander Williamson, 1829-1890)、林樂知(Young John Allen, 1836-1907)、慕維廉(W. Muirhead, 1822-1900)、李提摩太(Timothy Richard, 1845-1919)、艾約瑟(Joseph Edkins, 1823-1905)、丁韞良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)、李佳白(Gilbert Reid, 1857-1927)等人。李提摩太表示要有系統地教育中國士大夫階級，他於1890-1916年間主持廣學會，共16年。廣

- 學會出版的《萬國公報》、《教會公報》、《大同報》以及各種西書，對當時知識分子有重要影響，包括康有為、梁啟超、譚嗣同、李春生等人。韋廉臣起草《同文書會發起書》中說明其創辦目的之一是供應中國士大夫階級西學知識，另一目的是提供有彩色圖片的書籍給中國家庭閱讀。（顧長聲《傳教士與近代中國》1991：156-157。）
- 70 康有為1882年赴北京參加鄉試，沒被錄取，返鄉時途徑上海，購買了大量書籍，包括進化論與政治思想，構成了他的變法維新的基礎。俄國學者狄文斯基（S. L. Tikvinsky）在《戊戌變法與康有為》（*Movement for Reform in China at the end of the 19th Century and K'ung Yu-Wei*, Moscow, 1959）中指出康有為的《大同書》部分採用了傅蘭雅的《佐治芻言》（轉引自姚崧齡1971：51）。梁啟超1890年赴北京參加考試不中，返鄉經過上海，購買了徐繼畲於1849年所編纂的《瀛寰志略》，當時纔知道有五大洲各國。譚嗣同也在1894年前後拜訪傅蘭雅，讀過傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》以及其他科學書籍。
- 71 十九世紀中葉遷居臺灣的李春生，在十九世紀七〇年代開始便大量在《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》等刊物發表議論，參與時代性議題。見後文第六章的討論。
- 72 見後文關於梁啟超所介紹的主觀歷史時代之討論。
- 73 譚嗣同，〈報貝元徵書〉，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998），頁196。
- 74 譚嗣同，〈上歐陽中鵠書〉，《譚嗣同全集》，頁168。
- 75 梁啟超，〈戊戌政變記〉[1896]，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁234。
- 76 梁啟超，〈中國積弱溯源論〉[1900]，《梁啟超全集》，頁427。
- 77 梁啟超，〈新民說·論尚武〉[1902]，《梁啟超全集》，頁712。
- 78 梁啟超，〈自由書·中國魂安在乎？〉[1899]，《梁啟超全集》，頁357。
- 79 杜亞泉，〈補白〉，《亞泉雜誌》，1901（10）：8。
- 80 詳見第二卷第三章論杜亞泉之討論。
- 81 見《東遊六十四日隨筆》，收錄於《李春生著作集》，李明輝、黃俊傑、黎漢基合編（台北：南天，2004），第一冊，頁171。亦詳見第二卷第四章論李春生的章節。
- 82 傅蘭雅（John Fryer, 1839-1928）先後在上海廣方言館、江南機器製造局以及北京同文館擔任翻譯，並曾主持《教會新報》、格致書院，發行《格致彙編》，傅蘭雅所翻譯的西書多達一百三十餘種。可參考王揚宗，《傅蘭雅與近代中國的科學啟蒙》（北京：科學出版社，2000）。《佐治芻言》原著 *Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction*（簡稱 *Political Economy*《政治經濟學》），作者是蘇格蘭啟蒙時期教科書作家 John Hill Burton，由 Chambers's Educational Course 系列出版。詳見本書第二卷第一章的討論。
- 83 譚嗣同於1896年訪問傅蘭雅，獲得傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》。《治心免病法》的原著是 *Ideal Suggestion Through Mental Photography*（《心靈攝影的理想建議》），由 Henry Wood 所撰寫，詳見本書第二卷第一章的討論。
- 84 參見：姚崧齡，《影響我國維新的幾個外國人》（台中：傳記文學雜誌社，1971），頁51-53；Andrian Arthur Bennet, *John Fryer, The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-Century China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1967), pp. 40-45；郝秉鍵，李志軍，《19世紀晚期中國民間知識分子的思想，以上海格致書院為例》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁64-86。
- 85 見 Hugh Gortazzi, Hugh Cortazzi, Ian Hill Nish, J. E. Hoare, Ed. *Brittan and Japan: Biographical Portraits* (London: Routledge, 2003) Vol. IV, p. 186。詳見本書第二卷第一章的討論。
- 86 可參考王揚宗，《傅蘭雅與近代中國的科學啟蒙》，頁115-117；姚崧齡：《影響我國維

新的幾個外國人》，頁39-56；Andrian Arthur Bennet, *John Fryer*, pp. 67-72；王爾敏，《上海格致書院志略》（香港：香港中文大學，1980），頁31-35；何邵斌：《越界與想像：晚清新教傳教士譯介史論》（上海：上海三聯書店，2008），頁172-176；Patrick Hanan, “The New Novel before the New Novel—John Fryer’s Fiction Contest”, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 125-134.

第二章 心力說的基督教化與政治經濟學： 梁啟超的新民說與倫理生命治理

- 1 梁啟超，〈《清議報》敘例〉[1898]，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁168。
- 2 梁啟超，〈《仁學》序〉[1898]，《梁啟超全集》，頁170。
- 3 梁啟超，〈中國積弱溯源論〉[1900]，《梁啟超全集》，頁427。
- 4 梁啟超，〈中國積弱溯源論〉[1900]，《梁啟超全集》，頁412-427。
- 5 梁啟超，〈少年中國說〉[1900]，《梁啟超全集》，頁412。
- 6 梁啟超，〈少年中國說〉[1900]，《梁啟超全集》，頁410。
- 7 內藤湖南「唐宋變革」的說法認為中國的近代始於宋朝，而宋代以後的中國千年之間處於一種停滯期，外力是打破此僵化狀態的動力。
- 8 梁啟超，〈少年中國說〉[1900]，《梁啟超全集》，頁401-411。
- 9 梁啟超，〈十種德性相反相成義〉[1900]，《梁啟超全集》，頁432。
- 10 梁啟超，〈英雄與時勢〉[1900]，《梁啟超全集》，頁340-341。
- 11 梁啟超，〈論強權〉[1900]，《梁啟超全集》，頁354。
- 12 梁啟超，〈豪傑之公腦〉[1900]，《梁啟超全集》，頁354-355。
- 13 從「國民之友」到「國民新聞」，德富蘇峰都以政治改革家的身分介入，強調「平民主義」與「獨立新聞」，而獲得民間極高的聲望，而有極大的政治影響力。和田守則指出，德富蘇峰的平民化新聞實際上卻成為合理化之御用新聞，朝向了帝國主義的言論，鼓吹皇室中心主義，而具體推動了日本膨脹論的言論。和田守，《近代日本と德富蘇峰》（東京：御茶の水書房，1990），頁51-124，149-158；另可參考有山輝雄，《德富蘇峰と國民新聞》（東京：吉川弘文館，1992），頁1-26。
- 14 值得一提的是，後藤新平與德富蘇峰長久的交往，也持續有書信往來，後藤新平於1924年所出版的《日本膨脹論》，顯然是延續了德富蘇峰的論點。德富蘇峰也於1929年來台灣旅遊。見高野靜子2005。
- 15 德富蘇峰（德富豬一郎）：《大日本膨脹論》。見網路電子書 http://kindai.ndl.go.jp/BIIimgFrame.php?JP_NUM=40020026&VOL_NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0
- 16 德富蘇峰：《將來的日本》。見網路電子書 http://kindai.ndl.go.jp/BIIimgFrame.php?JP_NUM=40031351&VOL_NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0
- 17 德富蘇峰，〈大正的青年と帝國の前途〉[大正5年]，《德富蘇峰集》（東京：筑摩書房，1978），頁64-329。
- 18 Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*(1950) Trans. G. L. Ulmen (Telos Press Publishing 2006), pp. 67-79.
- 19 佐藤信淵：《混同秘策》（こんどうひさく）。見網路電子書：<http://kindai.ndl.go.jp/>

BllmgFrame.php?JP_NUM=40019717&VOL_NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0

- 20 明治維新過程中，大量武士失業，造成嚴重社會問題。西鄉隆盛等人提出「征韓論」，試圖以海外擴張來解決內政問題。西鄉隆盛是薩摩武士。薩摩氏族的武士一向具有反叛性格，1870年代日本氏族衝突問題十分激烈，陸續發生叛亂。日本政府為了安撫土族，尤其是反抗亦是最強的薩摩土族，便於1874年事變平定之後，藉口琉球難民在台灣被原住民殺害，而對台灣出兵，這就是所謂的牡丹社事件。薩摩蕃自1609年開始便割據琉球奄美大島，而使得琉球王國處於「中日(薩)兩屬」狀態。一方面接受中國冊封，進行朝貢，一方面國政受到薩摩藩控制。琉球難民遇害之事發生後，日本與清廷交涉，便因總理衙門毛昶熙一句「化外之民」，而認定台灣為「無主蕃界」，任命西鄉隆盛的弟弟西鄉從道為「蕃地事務局都督」，攻打台灣，並於龜山長期駐紮。可參考甘懷真對於牡丹社事件的論點，2007，頁205-207。
- 21 1917年《東方雜誌》14卷10號，頁17-20。出自《亞細亞時論》。
- 22 浮田和民，〈新亞細亞主義：東洋夢祿主義之新解釋〉，《東方雜誌》(1918)15卷11號，頁9-20。
- 23 浮田和民，〈新亞細亞主義：東洋夢祿主義之新解釋〉，頁16。
- 24 張其凡，〈關於「唐宋變革期」學說的介紹與思考〉，《暨南學報》(廣東：暨南大學，2001)23卷1期，頁124-131。
- 25 錢婉約，〈內藤湖南及其「內藤史學」〉，《日本學刊》(北京：中國社科院日本研究所，1999)第3期，頁143-151。
- 26 子安宣邦，〈近代中國與日本及孔教——孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁188-189。
- 27 子安宣邦，〈黑格爾的「東洋」概念咒語〉，《東亞儒學：批判與方法》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁130。
- 28 子安宣邦，〈昭和時期的日本與「東亞」概念〉，《東亞儒學：批判與方法》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003)，頁141-161。
- 29 李大釗，〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉，《國民雜誌》(1919)第1卷第2號。
- 30 孫文，〈大亞洲主義〉，《孫文思想的理論與實際》[1924]，陳儀深、劉阿榮合編(台北：弘文館，1989)，頁225-234。
- 31 榮澤幸二，〈大東亞共榮圈の思想〉(東京：講談社，1995)，頁14-25。
- 32 榮澤幸二，〈大東亞共榮圈の思想〉，頁216。
- 33 已有多人指出梁啟超的文學革命以及散文風格，直接受到德富蘇峰的影響。可見王汎森，〈中國近代思想與學術的系譜〉(台北：聯經出版社，2003)，頁205；馮自由，〈革命逸史〉(臺北：商務書局，1978)，頁269-271；梅家玲，〈發現少年，想像中國：梁啟超〈少年中國說〉的現代性、啟蒙論述與國族想像〉，《漢學研究》2001年19卷1期，頁249-276。
- 34 德富蘇峰，〈新日本之青年〉，《德富蘇峰集》[明治18年](東京：筑摩書房，1978)，頁14-16。
- 35 梁啟超，〈國民十大元氣論〉，《梁啟超全集》[1899](北京：北京出版社，1999)，頁267。
- 36 梁啟超，〈無名之英雄〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁263-264。
- 37 梁啟超，〈無欲與多欲〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁376-377。梁啟超，〈機埃的格言〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁378-379。

- 38 梁啟超，〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉，《梁啟超全集》（1899）（北京：北京出版社，1999），頁309-311。
- 39 梁啟超，〈論尚武〉，《新民說》，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁712。
- 40 梁啟超，《新民說》，頁664。
- 41 梁啟超，〈中國魂安在乎？〉，《自由書》（1899），《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁342。
- 42 梁啟超，《新民說》，頁657。
- 43 梁啟超，《新民說》，頁655。
- 44 梁啟超，〈盧梭學案〉〔1901〕，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁505。
- 45 梁啟超，〈盧梭學案〉，頁505-507。
- 46 梁啟超：「苟不及今急急斟酌古今中外發明一種新道德者，而提倡之，吾恐今後智育愈盛，則德育愈衰。泰西物質文明盡輸入中國，而四方萬人且相率而為禽獸也。嗚呼，道德革命之論，吾知必為舉國之所詬病。」梁啟超，《新民說》，頁662。
- 47 梁啟超，《新民說》，頁662。
- 48 梁啟超，《新民說》，頁663。
- 49 梁啟超，《新民說》，頁664。
- 50 梁啟超，《新民說》，頁664。
- 51 梁啟超，《新民說》，頁696。
- 52 梁啟超，《新民說》，頁702。
- 53 梁啟超，《新民說》，頁732-733。
- 54 梁啟超，《新民說》，頁657。
- 55 梁啟超，《新民說》，頁664-665。
- 56 梁啟超，《新民說》，頁666-667。
- 57 梁啟超，《新民說》，頁670。
- 58 梁啟超，《新民說》，頁672。
- 59 梁啟超，《新民說》，頁693。
- 60 梁啟超，《新民說》，頁701-702。
- 61 梁啟超，《新民說》，頁706。
- 62 梁啟超，《新民說》，頁656。
- 63 梁啟超，《新民說》，頁657。
- 64 梁啟超，《新民說》，頁661。
- 65 梁啟超，《新民說》，頁691。
- 66 梁啟超，《新民說》，頁705。
- 67 梁啟超，《新民說》，頁712。
- 68 梁啟超，〈《說群》序〉〔1896〕，《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁93。
- 69 梁啟超，〈《說群》序〉，頁94-95。
- 70 西村茂樹，《日本道德論》，《近代日本思想史》第一卷，近代日本思想史研究會著（北京：商務印書館，1992），頁145-146。
- 71 《化學衛生論》（The Chemistry of Common Life）是英國化學家真司騰（James F. Johnston）原著，1950年出版，劉易士（G. H. Lewes）改寫。傅蘭雅根據劉易士之版本翻譯，本書從化學角度出發，討論呼吸、飲食、吸煙等問題。傅蘭雅在重版序言中說明化學衛生對人身體的重要性：「夫衛生者，最切於人身者也。近之侈談格致者，動曰機器之巧人

所宜知，化學之精人所宜明，聲熱光電之奧人當講求，地礦金石之益，人當討論，殊不知此皆身外之學……惟衛生之理，非由積習俗見、人云亦云，非藉臆度虛擬，我是則是，要本確鑿之具，出乎自然，取諸造化之奇，合乎天性。」傅蘭雅：《重刻〈化學衛生論〉敘》，《化學衛生論》卷首，格致書室1890；引自熊月之，《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994），頁487。另外，傅蘭雅在《孩童衛生編》與《幼兒衛生編》二書之序言中寫道：「夫衛生之學，一在保養身體，康建以延年；一在審查風俗，祛弊而遠害。考西國之害，飲酒為最，中華之害，鴉片最烈。西國之俗，女尚扎腰，中華之俗，女尚裹足，皆非衛生之道，大違上天生人之本心。」傅蘭雅：《孩童衛生編·序》，《孩童衛生編》卷首，格致書室1893版；引自熊月之，《西學東漸與晚清社會》，頁489。類似論點也插入亨利·烏特《治心免病法》的自序中。

- 72 David Wright, *Translating Science, The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China [1840-1900]* (Leiden, Boston and Köln: Brill, 2000), p. 117.
- 73 David Wright, *Translating Science, The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China*, p. 124.
- 74 原文有不同詞彙，例如power of thought, mental activities, mental operations, pure ideal, higher and spiritual selfhood.
- 75 由於要說明傅蘭雅的翻譯與Henry Wood原文的區別，因此本章部分段落落在註腳中提供較多的原文段落。“We find that the great force called thought has scientific relations, correlations, and transmutations; that its vibrations project themselves in waves through the ether, regardless of distance and other sensuous limitations; that they strike unisons in other minds and make them vibrant; that they relate themselves to like and are repelled by the unlike; that their silent though forceful impact makes a distinct impression; in fact that they are substantial entities, in comparison with which gold, silver, and iron are as evanescent as the morning dew.” Wood, Henry. *Ideal Suggestion Through Mental Photography* (Boston: Lee and Shepard, 1890), p. 52.
- 76 可參考大英百科全書的解釋：<http://www.britannica.com/eb/article-9033121/ether>
- 77 David Wright曾經指出，此類例子在《教會新報》上比比皆是。可參見《教會新報》（16th July, 1870），2.216a-216b；見David Wright, *Translating Science, The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China*, p. 83.
- 78 上引文字的括弧內為傅蘭雅所補充之文字。大衛·萊特（David Wright）指出，這一段文字是傅蘭雅與徐壽共同翻譯大衛·威爾斯（David Ames Wells, 1828-1898）的《化學鑑原》（*Principles and applications of chemistry*）中的文字。傅蘭雅譯，《治心免病法》（上海：上海格致書室，1896），頁13。《化學鑑原》介紹的以太充塞於宇宙，物質藉由以太而得以傳導。見David Wright, *Translating Science, The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China*, p. 381.
- 79 《化學鑑原》（*Principles and applications of chemistry*）（1862）Wells's *Principles and applications of chemistry; for the use of academies, high schools, and colleges: introducing the latest results of scientific discovery and research, and arranged with special reference to the practical application of chemistry to the arts and employments of common life*. Digital texts by Making of America Books, <http://www.hti.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=moa;idno=AJN7487> 傅蘭雅在《治心免病法》中處處都有此類插入之說明文字，但是卻沒有加註引號，也沒有說明出處。
- 80 傅蘭雅口譯，徐壽筆述，韋而司撰，《化學鑑原》，《叢書集成續編/自然科學類》（台北：新文豐出版社，1988），頁161。

- 81 傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁13-14，頁28-29。傅蘭雅透過以太與愛力所討論的「天父之恩」，在亨利·烏特的文本中比比皆是，只是亨利·烏特並沒有反覆使用以太與愛力的概念，例如Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, pp. 91-94.
- 82 原文：“Turning more directly to thought-power as both the producer and healer of disease, the recognition of its laws of operation have a striking correspondence, in their newly discovered utility, to those of electricity. While prevailing conventionalism welcomes the service of the cruder force, it looks with suspicion upon the higher, being but dimly aware of its great possibilities.”
- 83 原文：“Not only thought-exercises, usually classed as sinful, are to be displaced, but concepts of disorder, deformity, and mortality should also be barred out. The mental photography of crime, evil, and disease presented in bold headlines by the sensational press should receive a discriminating and righteous condemnation.”
- 84 傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁16。
- 85 王揚宗，《傅蘭雅與近代中國的科學啟蒙》（北京：科學出版社，2000），頁115-117。Patrick Hanan, “The New Novel before the New Novel—John Fryer’s Fiction Contest”, *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* (Columbia University Press, 2004), pp. 125-134.
- 86 傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁1。可對照Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, pp. 7-9.
- 87 傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁1。
- 88 Electronic Edition Published by Cornerstone Publishing, July 2001. <http://henrywood.wwwhubs.com/istmpinx.htm> 亨利·烏特(Henry Wood, 1834-1908)退休前原本是個相當成功的商人，53歲時寫了一本《生意世界的自然法則》(*Natural Law in the Business World, 1887*)，再版時改名為《人文精神的政治經濟》(*The Political Economy of Humanism*)，這本書曾經暢銷一時。54歲時，亨利·烏特陷入長期的憂鬱症，深受精神衰弱、失眠與消化不良之苦，而轉向有關「新思想」(New Thought)的大量書寫。這些書銷售量相當高，有的再版多達十四版。傅蘭雅所翻譯的《治心免病法》便是他所寫的《心靈攝影的理想建議》，是此類新思想運動書籍之一。有關亨利·烏特的生平資料，可參考Henry Wood(1834-1908). *An Early Mentor of the New Thought Movement*. 網址：<http://henrywood.wwwhubs.com/>。他的著作包括*God’s Image in Man, Studies in the New Thought World, The New Old Healing, The New Thought Simplified, and Ideal Suggestion Through Mental Photography*. A pamphlet, *Has Mental Healing a Valid Scientific and Religious Basis?* 其中*Has Mental Healing a Valid Scientific and Religious Basis?* 在1902年之前便已經銷售了三萬冊。
- 89 Mind Cure, Mental Science, Devine Science, Spiritual Science. 有關「新思想運動」，可參考*New Thought Movement Home Page*, <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/Newthoug.html>; 以及*Major Sources for New Thought*, http://www.seasidechurch.org/Religious_Science/New_Thought/body_new_thought.html
- 90 Beryl Satter, *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement, [1875-1920]* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999), p. 5.
- 91 Beryl Satter, *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement*, pp. 1-3. 賽特的研究指出，早期的新思想運動不少是女性的教會人士、教師、醫療者。除了Eddy之外，還有其他的新思想女性提倡者，例如Frances Lord, Ursula N.

Gestefeld, Emma Curtis Hopkin 等人。

- 92 Beryl Satter, *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement*, pp. 6-7. 但是，十九世紀末所發生的新思想運動之緣起，卻至今仍沒有被充分檢視。Satter 的書是少數的研究之一，而在中文學界則尚未有人處理。
- 93 Horatio W. Dresser, *A History of the New Thought Movement*, First published by Thomas Y. Crowell Co. (New York, 1919). Electronic Edition Published by Cornerstone Publishing, July 2001. <http://website.lineone.net/~newthought/ahotntinx.htm>
- 94 傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁15。原文：“power of abnormal thought in disintegrating the human organism.”
- 95 傅蘭雅譯，《治心免病法》，第4章。原文：“We are spirits clad in veils.” “Thought discipline and control is the key which unlocks spiritual storehouses of strength and attainment.”
- 96 原文：“The human body is a holy temple. The external sanctuary of the soul, unlike temples made with hands, is built from within. It is the acme of God’s material handiwork; the masterpiece of the Divine Architect. The living statue is modeled and shaped with transcendent delicacy, grace, and symmetry. It is a cosmos in miniature; an epitome of the natural universe. Something has been taken from every known substance and blended in beautiful and harmonious proportion to form the finished structure.” Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*. Chap. 2. 傅蘭雅的譯法為：「人身猶殿所居者心…心居之殿由內建成…人為一小天地…人身乃天為之人心，亦天與之原質。人身亦顯合力成事之法，各體雖有特職，然其行事，另別體得益為多，故愛人如己，輕身救世之理」。《治心免病法》，頁6。
- 97 原文：“All God’s creations are good, and all impurity exists only in the perverted human consciousness. This beautiful and perfect instrument is the ideal human body, untouched by abnormality.” Chap. 2. Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*；傅蘭雅的譯法為：「天父造物，俱為潔淨，即如聖經云，凡物本無不潔者，如有人以為不潔淨，在此人即為不潔淨云云，蓋凡不潔淨必在人之誤。傅蘭雅譯，《治心免病法》，頁6-7。
- 98 原文：“God made man a ‘living soul,’ and therefore he is a soul, not has a soul. His body is a temporary material correspondence; a set of instruments for his convenience on the plane of sense.Just behind the seen and material human organism there is a sensuous mind, the most outer and fleshly of the immaterial part, which pertains especially to the body and acts directly upon it. Next within is the intellectual zone, and still deeper, in the innermost is the spiritual ego, the divine image. This is the Christ-plane, where dwells the perfect humanity.” Henry Wood, Chap. 2. 傅蘭雅將此處身心的關係譯為：「天父造身所以為心也，心器身以行意，是心為身主」，《治心免病法》，頁6。
- 99 原文：“It appears, disappears, and reappears only to outwardly articulate different qualities and grades of life. Life, or Spirit, is the only intrinsic reality. The physical man is merely the outpicturing of his inner and intrinsic counterpart. The body is a grand composite photograph of previous thinking and mental states.” Henry Wood, chap. 2. 傅蘭雅譯為：「凡質體乍有存滅俱有感動之者在也，即人身論之其外形如何，不過顯其內念如何而已，如畫者之顯其意於畫……又與照相法顯身之理略同」。《治心免病法》，頁7。
- 100 原文：“Two great groups of forces are striving for mastery. On one side is ranged “realism,” pessimism, and the Without; and against them, idealism, optimism, and the Within—a war of “God and Magog.” ” Henry wood, Chap. 3.

- 101 原文：“This stored-up mental reservoir is a submerged *personality* which thinks, reasons, loves, fears, believes, accepts, and draws conclusions beneath and independent of consciousness. It is this, and not the matter of the body, that *takes* disease or contagion when the conscious ego is unaware of exposure.” Henry wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, Chap. 3.
- 102 原文：“Not only thought-exercises, usually classed as sinful, are to be displaced, but concepts of disorder, deformity, and mortality should also be barred out. The mental photography of crime, evil, and disease presented in bold headlines by the sensational press should receive a discriminating and righteous condemnation.” Henry wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, Chap. 3.
- 103 原文：“This deeper or trans-conscious mind can only be gradually changed, and that by means of a stream of changed conscious thinking, which must be poured in for a considerable time.” Henry Wood, Chap. 3 傅蘭雅將此「無意識」翻譯為「心陰力」：「心又有一力取名陰力，其職即為應驗本人所信之事雖在知覺以內而與知覺之主無關，故病者為此心陰力所生，並非身得之也。」「心陰力深而難改，除改思念外無他法，思念先正則陰力隨之」。
- 104 原文：“We must refuse mental standing-room to discord, and by right thinking call into existence a wholesome and inspiring environment. Think no evil, and have eyes only for the good. Optimism is of God, and it stimulates and attracts its possessor along the upward road towards the ideal and the perfect. Pessimism creates and multiplies unwholesome conditions, and galvanizes them into apparent life.” Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, chap. 3.
- 105 原文：“FOURTH--.....Do not merely look upon it, but wholly GIVE YOURSELF UP TO IT, until it fills and overflows the entire consciousness. FIFTH--Close the eyes for twenty or thirty minutes more; behold it with the mind's eye, and let it permeate the whole organism.” Henry Wood, “Practical Directions for Ideal Suggestions,” Part 2.
- 106 原文：“When we learn the laws which govern any force, we tame and harness it for service. Electricity has been waiting to serve us since the days of the pre-Adamites, but until now it has waited in vain, because of the entire lack of the scientific application of law.” Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, p. 52.
- 107 Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, p. 53.
- 108 William James, *The Varieties of Religious Experience* [1902] (Cambridge & London: Harvard University Press, 1985), pp.83-84, 93-94. 亦可參考唐鉞譯，《宗教經驗之種種》(*The Varieties of Religious Experience*) (台北：萬年青書店，出版年不詳)，頁97-98，109-110。
- 109 丁福保（1873-1950）於1902年出版的《衛生學問答》中第七章〈論治心〉所論「心能造病，其說確否？心能造病，其說甚確」，便是受到傅蘭雅翻譯亨利·烏特之論點所引發之觀點。此章第一個問答，便引用亨利·烏特的《治心免病法》，說明以「心力」治病的重要性。丁福保 1902: 46。雷祥麟曾經討論過晚清與民國初年有關「衛生」的概念，認為「衛生」概念從日本之翻譯脈絡引進，開啟了晚清到民國初年的「保衛生命」的基調。此研究提及丁福保對於「治心」的興趣。雷祥麟認為丁福保「接受西方身心分立的架構，卻又強調心對身的多種影響，藉以肯定中國〈衛生古義〉與治心的衛生價值；最後更企圖在新興的腦和神經科學中尋找能支持這些中醫知識的物質機制。」丁福保的衛生觀念「既不屬於中國也不屬於西方，而是一個新的混種，而他在新科學發展中找「物質基礎」的作法，卻是後來二十世紀中醫史中一再引用的策略。」可參考其文章雷祥

- 麟：〈衛生為何不是保衛生命？民國時期另類的衛生、自我和疾病〉。<http://www.dushu.net/bbs2/disppbs.asp?boardID=3&ID=2658&page=17>。不過，雷祥麟疏忽了心對身的影響之論點，並不僅是來自於中國；「心能造病」之說，其實屬於基督教新教傳統的脈絡。丁福保所言「志氣能感動腦筋之力，亦能感動全身之力，竟有多人能因此自救其命者」（47），正是亨利·烏特的論點。
- 110 無論是強調協同與倫理進化的斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903)，頡德 (Benjamin Kidd, 1858-1916)、巴特文 (James Mark Baldwin, 1861-1934)、胡德 (Lester F. Ward, 1811-1913) 等人，日後都被杜亞泉稱呼為新惟心主義，而大加讚揚。
- 111 轉引自李文英，《模仿、自立與創新：近代日本學習歐美教育研究》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 199。
- 112 井上哲次郎，《國民道德大意》，《修身科講義錄》，東京府內務部學務課編（東京：大空社株式會社，1991），頁 180-184。
- 113 「人人都向每一個其他人說：我承認這個人或這個集體，並放棄我管理自己的權利，把它授與這個人或這個集體，但條件是你也把自己的權利拿出來授與他，並以同樣的方式承認他的一切行為。這一點辦到之後，像這樣統一在一個人格之中的一群人就成為國家，在拉丁文中稱為城邦，這就是偉大的利維坦 (Leviathan) 的誕生。」霍布斯，《利維坦》（北京：商務印書館，1997），頁 132。
- 114 霍布斯，《利維坦》，第 24 章。
- 115 霍布斯，《利維坦》，頁 196。
- 116 包括從家室之道，人生職分中應得應為之事、文教名位、競爭之重要性，到人類分國、各國交涉事宜、國政之根源與分類、律法與國內章程、國家職分與法度，進而到教民、財用產業、保護產業以及產業之生利、平分產業之弊、物質之價值、分工之重要性與管理人工之法則，到機器、薪水、資本、貿易之利、通商、錢法、鈔票、銀行、賒借等章節。例如，第五章強調人應當要有競爭心，要求爭先，各求利益，以養其身家性命，而國家不應該制止。不過，要求個人所得利益不但不會有害於人，而有利於人，彼此相助，這就要透過教育。傅蘭雅譯，《佐治芻言》（上海：上海書店出版社，1928），頁 13。第九章討論文野之別，便在法律之成形於否。國政之根源在於律法，律法源於風俗，風俗源於文教。若無文教，則為野蠻之國（傅蘭雅譯，《佐治芻言》，頁 27-28）。而第二十一章討論分工之法，則強調必須專精於一藝，而不應該多換專業，以免耗費心神與時間（傅蘭雅譯，《佐治芻言》，頁 87）。
- 117 John Hill Burton (1809-1881) 是 William Kinninmond Burton (1856-1899) 的父親。William Kinninmond Burton 是日本現代化重要的水利建設工程師，曾經在台灣經營水利系統，包括淡水、基隆、台北、台中等地。見 Ed. Gortazzi, Hugh., Ian Hill Nish, J. E. Hoare, *Britan and Japan: Biographical Portraits* (London: Routledge, 2003), p. 186。
- 118 當時出現了大量類似風格的教科書，其中一位後來成為都柏林大主教的 Richard Whately (1787-1863)。Chambers's *Educational Course: Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction*（以下簡稱《政治經濟學》）。不少學者曾經針對 *Chambers's Educational Course: Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction* 的作者提出討論，也大致獲得了定論。Hiroshi Mizuta 指出福澤諭吉論及的 Burton 的另一著作 *Political and Social Economy: Its Practical Applications* (1849 年出版) 與 *Political Economy* 之間的相關性，而 Burton 是 *Political Economy* 之作者的推論。相關研究請參看 Hiroshi Mizuta Ed., *Western Economics in Japan: the Early Years* (Bristol: Thoemmes; Tokyo: Kyokuto Shoten, 1999)；

- Albert M. Craig, "John Hill Burton and Fukuzawa Yukichi", *Kindai Nihon kenkyū* (Keiō. Gijuku/Fukuzawa Sentā) 1, 1984, pp. 218-238; 富田正文,《考証福澤諭吉》(東京:岩波書店, 1992), 上冊, 頁266-269。
- 119 福澤諭吉從1868年開始教授政治經濟學, 當時已經有更為完整的政治經濟學譯本, 例如 William Ellis, *Outlines of Social Economics* 以及 Francis Wayland, *Elements of Political Economy* (1837)。
- 120 福澤諭吉,《文明論概略》(北京:商務, 1992), 頁46-49, 59-72, 159-167。
- 121 Paul B. Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East: the Burton-Chambers Political Economy and the introduction of Western economic ideas into Japan and China", *History of Political Economy* (Durham: Duke University Press), Vol. 21, No. 3(1989), pp. 485.
- 122 Paul B. Trescott, "Scottish political economy comes to the Far East", pp. 488-489.
- 123 韓國俞吉濬(유길준, 1856-1914)於1881年以日本考察團「紳士遊覽團」之隨行人員身分至日本, 就讀於福澤諭吉開辦的「慶應義塾」。1885年歸國後, 開始參照《西洋事情》、《文明論概略》, 引介日本進化論思想, 並用當時已回到美國的生物學家 Edward Sylvester Morse (1838-1925)的思想為藍本, 推廣「開化」思想, 在1895年出版, 是在韓國「文明開化」和社會競爭相關的第一本書。梁台根,〈近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索—以《佐治芻言》為例〉,《漢學研究》(台北:國家圖書館)24卷2期(2006年12月), pp. 323-351。
- 124 傅蘭雅譯,《佐治芻言》, 頁49。
- 125 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-79* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008), pp. 27-47.
- 126 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 159-179.
- 127 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 223-230.
- 128 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 157n.
- 129 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 73-79.
- 130 可參考傅柯, 2004: 1-40; 傅柯 1992: 196-199。傅柯在《臨床醫學的誕生》中, 便清楚分析透過醫學知識的理性目視, 特定疾病被分類於同類的系統, 這是第一次的空間化作用; 第二次的空間化作用則決定了醫生與病人的親密關係; 第三次空間化, 則劃分各個特殊的封閉區域, 而引發了對於疾病與死亡的恐懼以及保護自身的種種反應方式。見傅柯,《規訓與懲罰: 監獄的誕生》(台北:桂冠出版社, 1992), 頁16。
- 131 傅柯將自由主義視為可以檢視治理合理化的話語形式。Michel Foucault, "Course Summary," Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 322.
- 132 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 317, pp. 323-324.
- 133 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 268.
- 134 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 270.
- 135 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 272-275.
- 136 傅柯以亞當·弗格森的論點, 說明最初的公民社會之概念依賴歷史自然發展, 並透過人民之本能情感與同情而建立了公民社會, 不必依賴契約, 不必放棄權利, 不必強加主體化之公約, 而自然地結合為社群。然而, 這個具有強烈紐帶的社群, 必須建立於個人之無私, 放棄直接利益; 此外, 這個使每個人快樂的利益, 不會僅服從於經濟利益。(Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 298-308.) 這是傅柯所說的十八世紀末政治經濟與公民社會話語中出現的岔路(crossroads)之一。

- 137 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 313.
- 138 Louis Althusser, *Reading Capital* (London & New York: Verso, 2009), p. 121.
- 139 "Am I really the ethical subject of the truth I know?" Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), p. 487.
- 140 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 487.
- 141 有關康有為的民權說概念，可參考王爾敏所討論的晚清政治思想發生變化。王爾敏，〈中國近代思想史論〉[1976]，頁34。
- 142 有關康有為的君權論，可參考馬洪林，〈康有為評傳〉(南京：南京大學出版社，1998)，頁300，305；亦可參考李斌、陳宏，〈康有為「君權」變法思想與彼得一世改革「心法」〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編(湖南：岳麓書社，1999)，頁831-837。
- 143 嚴復，〈《群學肆言》譯餘贅語〉，《嚴復集》第一冊(台北：中華書局，1986)，頁126。

第三章 倫理、營室與「心的進化」：

從羅振玉《教育世界》到杜亞泉《東方雜誌》的倫理翻譯

- 1 杜亞泉，〈精神救國論續二〉[1913]，《杜亞泉文存》，許紀霖、田建業編(上海：上海教育出版社，2003)，頁49-55。
- 2 除了《東方雜誌》之外，其餘同時期的雜誌亦出現類似論述：《新民叢報》、《帝國日報》、《歐遊通訊》、《民立報》、《國風報》、《甲寅》、《獨立週報》等。
- 3 梁啟超，〈東籍月旦〉(1899)，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁326-327。
- 4 梁啟超，〈自由書〉[1899]，《梁啟超全集》，頁340。
- 5 梁啟超，〈新民說〉，《梁啟超全集》，頁655。
- 6 梁啟超：「苟不及今急急斟酌古今中外，發明一種新道德而提倡之，吾恐今後智育愈盛，則德育愈衰。泰西物質文明盡輸入中國，而四方萬人且相率而為禽獸也。嗚呼！道德革命之論，吾知必為舉國之所詬病。」(梁啟超，〈新民說〉，頁662。)
- 7 鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》(上海：上海書店出版社，2003)。
- 8 李細珠，《張之洞與清末新政研究》(上海：上海書店出版社，2003)，頁70-72。
- 9 李細珠，《張之洞與清末新政研究》，頁115。
- 10 李細珠，《張之洞與清末新政研究》，頁112-114。
- 11 羅琨、張永山，《羅振玉評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1996)，頁54-56。
- 12 謝長法，〈清末教育改革家羅振玉〉[1992]，《歷史月刊》第十二期(台北：歷史智庫，1999)，頁69。
- 13 周谷平，《近代西方教育理論在中國的傳播》(廣州：廣東教育出版社，1996)，頁40-48。在《教育世界》所翻譯的教育理論中，不少是心理學與倫理學，王國維於1902年翻譯元良勇次郎的作品，便是《倫理學》與《心理學》。
- 14 周谷平，《近代西方教育理論在中國的傳播》，頁58-63。
- 15 吉村寅太郎，〈日本現時教育〉，《教育世界》，57-59號(1903)。
- 16 吉村寅太郎，〈視學提要〉，《教育世界》，50-51號(1903)。
- 17 羅琨、張永山，《羅振玉評傳》，頁40-41。
- 18 鄭愛華，《羅振玉教育思想與日本》(浙江大學日本文化研究所碩士論文，2004)。見網

路電子書 <http://www.ch.zju.edu.cn/rwxy/rbs/shuoshilunwenZHENG-AIHUA.htm>。

- 19 1911年之後，清朝結束，王國維隨羅振玉赴日本之後，也停止此翻譯工作了。可參考佛雛，〈王靜安先生年譜訂補〉，《王國維哲學美學論文輯佚》（上海：華東師範大學出版社，1993），頁374-390。
- 20 王國維翻譯的這兩篇倫理學著作，分別在1902年與1903年出版於《教育世界》，其所根據的西奇威克版本是日文版翻譯。
- 21 西奇威克(Henry Sidgwick, 1838-1900)，英國哲學家 and 作家。以《倫理學方法》(*Methods of Ethics*, 1874)而知名，被認為是19世紀最重要的以英語寫成的倫理學著作。先後在劍橋三一學院以及奈特布里奇(Knightbridge)擔任倫理哲學教授。在哲學方面，他結合穆勒的功利主義與康德(Immanuel, 1724-1804)的「絕對命令」之倫理學原則，寫成了第一部主要著作《倫理學方法》。他認為一切想求得方法的企圖可概括為三種態度：利己主義、功利主義和直觀主義。利己主義認為，一個行動只要能產生快樂即被認為是正當的；功利主義則設法使所有受到行動影響的人都得到快樂；直觀主義則指出，快樂之外的目的也是可以接受的，促進快樂的主導思想以外的主導思想也可能是達到目的的適當手段。他提出了一個「普天快樂主義」的體系，在某種意義上這個體系與康德的絕對命令相類似，試圖調和個人的快樂和別人的快樂之間的明顯衝突。可參見大英百科全書：<http://wordpedia.cb.com/tbol/article?i=068898&db=big5&q=Henry+Sidgwick>。除了莫爾、羅素之外，斯馬特(J. J. C. Smart)、黑爾(R. M. Hare)帕菲特(Derek Parfit)、辛格(Peter Singer)等人亦承認西奇威克對他們的影響。
- 22 轉引自麥金太爾，《三種對立的道德探究觀：百科全書派、系譜學和傳統》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁180。
- 23 轉引自麥金太爾，《三種對立的道德探究觀》，頁181。
- 24 元良勇次郎，1858年11月1日生於日本攝津國(今兵庫縣)，卒於1912年12月13日。1875年就讀於日本京都同志社英語學校。1883年赴美國，就讀於波士頓大學、霍普金斯大學，1888年在S.霍爾的指導下獲哲學博士學位。1890年任日本東京帝國大學教授。他是日本最早的心理學教授。1906年成為日本帝國學士院會員。元良勇次郎研究心理物理學並重視心理現象的實驗研究。他提倡心元(即心源)說，認為心元即精神化了的能量，它引起意志行動。主張心理學的研究離不開物理學和生理學。他培養了眾多的日本心理學家。著有《心理學》、《心理學十四講義》、《心理學綱要》、《教育病理及治療學》(合著)等。引用自中國百科網：<http://www.chinabaik.com/article/316/336/2007/2007022584419.html>。
- 25 轉引自佛雛，〈跋《倫理學》〉，《王國維哲學譯稿研究》（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁36-37。
- 26 轉引自佛雛，《王國維哲學譯稿研究》，頁48。
- 27 可參考周武，〈杜亞泉與商務印書館〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，許紀霖，田建業編（北京：三聯書店，1999），頁187-206；汪家熔〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，頁207-216。
- 28 此次論戰主要是針對杜亞泉的〈迷亂之現代人心〉、平佚的〈中西文明之評判〉、錢智修的〈功利主義與學術〉，陳獨秀於1918年在《新青年》先後發表了〈質問《東方雜誌》記者：《東方雜誌》與復辟問題〉、〈再質問《東方雜誌》記者〉，此論戰擴及議題甚廣，持續到1920年杜亞泉辭去《東方雜誌》主編職務，仍未停止。《杜亞泉文存》，許紀霖、田建業編（上海：上海教育出版社，2003），頁362-463。

- 29 王元化,〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉、高力克,〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉、任元彪,〈啟蒙者對啟蒙運動的批判〉。分別見《一溪集:杜亞泉的生平與思想》,頁50-74,78-101,111-125。
- 30 杜亞泉著有《辛亥革命史》、《帝制運動始末記》、《俄國大革命記略》、《歐戰發生史》、《甘地主義》、《人生哲學》、《文學初階》等;譯著二十餘種,包括中西牛郎的《支那文明史略》、幸德秋水的《社會主義神髓》、叔本華的《處世哲學》、Gauss原著,日本宮本藤吉翻譯的《蓋氏對數表》,以及《生理衛生新教科書》、《博物學教授指南》、《中學物理學新教科書》、《化學定性分析》等多本生物學、物理學、化學、植物學、博物學教科書;主編中國第一本科學期刊《亞泉雜誌》(1900年11月-1901年6月)(發表三十餘篇論文)、《普通學報》(1901年9月-1902年4月)、《中外算報》(1902年2月)、《東方雜誌》(1911年-1923年)(發表論文兩百餘篇),另主編各級教科書,例如《普通新歷史》(高等小學用)、《最新格致教科書》、《最新筆算教科書》、《最新中學礦物學教科書》、《最新理科教科書》共「百數十種」,以及《辭源》、《植物學大辭典》、《動物學大辭典》。可參考高力克,〈杜亞泉學術年譜簡編〉、田建業,〈杜亞泉著作一覽表〉、〈杜亞泉譯著一覽表〉、〈杜亞泉主編的刊物、辭典及編寫的部分教科書一覽表〉,《一溪集:杜亞泉的生平與思想》,頁243-307,308-310,311-314,315-321。
- 31 汪家熔,〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉,《一溪集:杜亞泉的生平與思想》,頁210。
- 32 杜亞泉,〈再論新舊思想的衝突〉[1916],《杜亞泉文存》,頁353-357。
- 33 杜亞泉,〈國民共同之概念〉[1915],《杜亞泉文存》,頁258-259。
- 34 研究《東方雜誌》的學者,尚未能夠處理此雜誌譯介外來知識而進行知識體制化的問題。例如黃良吉的《東方雜誌之刊行及其影響之研究》追溯《東方雜誌》半個世紀以來各時期之停刊復刊原因、各階段主編方針、對於幾個主要政治事件的回應,包括立憲、五卅事件、九一八、一二八、抗戰等。但是,對於這些知識混成的背景脈絡,卻無任何進一步的探討。參見黃梁吉,《東方雜誌之刊行及其影響之研究》(臺北:臺灣商務印書館,1969)。
- 35 杜亞泉,〈論中國之社會心理〉[1913],《杜亞泉文存》,頁261-262。
- 36 杜亞泉,〈靜的文明與動的文明〉[1916],《杜亞泉文存》,頁338。
- 37 杜亞泉,〈靜的文明與動的文明〉,頁339-341。
- 38 杜亞泉,〈靜的文明與動的文明〉,頁342。
- 39 黑格爾,《歷史哲學》(臺北:大林書店,1972),頁183-220。
- 40 Donald M Lowe, *The Function of "China" in Marx, Lenin, and Mao* (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 16.
- 41 潘光旦,〈民族競存的意志〉,《自由評論》,第12期(1936),頁6。
- 42 杜亞泉,〈精神救國論〉[1913],《杜亞泉文存》,頁33-35,此文分三次刊登,〈精神救國論〉頁33-35,〈精神救國論〉續二,頁49-55,〈精神救國論〉續二,頁49-55。日後他繼續取德國學者福爾開特(Johannes Immanuel Volkelt, 1848-1930)、倭鏗(Rudolf Eucken, 1846-1926)與法國柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)的生命哲學論點,發展此處的「心的進化」觀點,寫成《人生哲學》,並做成教科書,影響廣泛。
- 43 《社會的進化》(*Social Evolution*)(1894)前四章於1899年便在《萬國公報》連載,是由李提摩太節譯,蔡爾康筆述,以《大同學》的標題出現。同年,亦出版了全書單行本。影響相當廣泛。梁啟超於1902年《新民叢報》發表介紹西學的論文,也介紹了頤德的學說。當時除了頤德的《進化論革命者頤德之學說》之外,還有《天演學初祖達爾文之學

- 說及其傳略》、《樂利主義泰斗邊沁之學說》、《亞里斯多德之政治學說》、《法理學大家孟德斯鳩之學說》、《霍布斯學案》、《斯賓諾莎學案》和《盧梭學案》。
- 44 胡德(Lester F Ward)的《應用社會學》的日譯本出現於1913年，正是杜亞泉發表《精神救國論》的同一年。可參考胡德，《應用社會學》(東京：大日本文明協會事務所，1913)。
- 45 轉引自霍夫斯達德，《美國思想中的社會達爾主義》(臺北：聯經出版事業公司，1981)，頁80。
- 46 杜亞泉，《精神救國論》，頁47。
- 47 杜亞泉，《精神救國論》，頁55。
- 48 蔡元培曾經在德國萊比錫大學三年，親自聆聽心理學重要先驅馮特(Wilhelm Wundt, 1832-1920)講授心理學與哲學。當時中國最早的一批留美專攻心理學的學者，如陳鶴琴、廖世承、張耀翔、陸志韋、唐鉞等人，也於1919年前後返國之後，分別在北京大學、南京高等師範、北京高等師範等校開設心理學課程，進行研究與翻譯寫作，這些人所發展的都是實驗心理學的領域。1920年南京高等師範教育科建立了中國第一個心理系，同年，南京高等師範和北京高等師範也建立了心理實驗室。1921年，心理學會成立，由張耀翔擔任會長。二〇年代期間，復旦大學、大夏大學、北京大學、清華大學、燕京大學、輔仁大學先後成立了心理系或是教育心理系，1929年中央研究院成立了心理研究所。見王甦，《中華人民共和國成立40年來的心理學發展》，《中國心理科學》(吉林：吉林教育出版社，1997)，頁2-3。
- 49 本人在《心的變異：現代性的精神形式》的第五章〈心的翻譯〉中曾經討論過此轉折。劉紀蕙，《心的變異：現代性的精神形式》(臺北：麥田出版，2004)，頁134-147。
- 50 高覺敷(高卓)，《心理學之哲學的研究》(上海：商務，1925)，頁78。
- 51 高覺敷(高卓)，〈所謂獸性問題〉，《一般》，1卷11號(1926)，頁342-343。
- 52 高覺敷(覺敷)，〈談談弗洛伊特〉，《一般》，6卷7號(1928)，頁188。
- 此類行為主義式的概念，高覺敷持續發展，可參見高覺敷〈心理學的現狀〉、〈心理學與自然科學〉、〈心理學的向量〉、〈心理學家的動員〉、〈心理學家的動員〉等文，以及充分顯示面對戰爭將起此行為主義立場的高覺敷(〈心理學家的動員〉)；而以同樣的立場批判佛洛伊德的，亦可見於高之(〈佛洛伊特的心理學〉、〈佛洛伊特的心理學〉、〈佛洛伊德說與性教育〉、〈佛洛伊特主義怎樣應用在文學上〉、〈佛洛伊特及其精神分析的批判〉、〈從心理學觀點解釋中國悲慘的現狀：中國民族心理的五種缺陷〉、〈法西斯蒂主義與心理測驗〉)等持續發展的文章。
- 53 高覺敷，〈心理學家的動員〉，《東方雜誌》，35卷13號(1938.7)，頁10-11。
- 54 曹仞千，〈變態心理學在教育上的價值〉，《中華教育界》，19卷7期(1932)，頁36。
- 55 曹仞千，〈變態心理學在教育上的價值〉，頁39。
- 56 曹仞千，〈變態心理學在教育上的價值〉，頁40。
- 57 鄭沛繆，〈我們需要怎樣的心理學〉，《獨立評論》，116號(1934)，頁15。
- 58 周先庚，〈心理學與心理技術〉，《獨立評論》，116號(1934.9)，頁7-12。
- 59 詠琴，〈佛洛伊德的精神分析學與性問題〉，《東方雜誌》，33卷7號(1936)，頁258。
- 60 虞心遠，〈精神分析學之批判的研究〉，《研究與批判》，2卷1期(1936.4)，頁58。
- 61 何邦，〈戰時的心理神經病〉，《東方雜誌》，35卷22號(1938.11)，頁54。
- 62 此書根據1857年出版的*Physiologie der Staaten*發展而成。日文翻譯本以原書之書名《國家生理學》代替《政治生理學》。見〈跋〉，佛郎都，《國家生理學》(東京：文部省，

- 1884)·頁359。
- 63 杜亞泉,〈接續主義〉[1914]·《杜亞泉文存》,頁12。
- 64 杜亞泉,〈接續主義〉,頁13。
- 65 杜亞泉,〈接續主義〉,頁14-15。
- 66 杜亞泉,〈中國之新生命〉[1918]·《杜亞泉文存》,頁212-215。
- 67 杜亞泉,〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉[1913]·《杜亞泉文存》,許紀霖·田建業編(上海:上海教育出版社,2003),頁248-253。
- 68 杜亞泉,〈國民共同之概念〉[1915]·《杜亞泉文存》,頁257。
- 69 佛郎都是個孤單而倍受挫折的人,沒有固定職業,只有靠著他不斷撰述的各種政論小冊子維生,但是他也完成了不少大部頭的著作。他的著作二十餘種,包括討論拿破倫、俾斯麥、黑格爾、謝林(Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1852)、國家與宗教、基督教與哲學、政治哲學等,可以排滿圖書館整個書架。有關他與國家社會主義思想的研究,可參考Peter Viereck, *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler* (New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2004); Dorpalen, "Review of Briefe by Constantin Frantz", *The American Historical Review*, 81:4 (1976), pp. 881-882; Frederick L. Schuman, "Review of *The Third Reich* by Maurice Baumont, John J. E. Fried", *The American Political Science Review*, Ed. Edmond Vermeil (1955), pp. 1173-1174。
- 70 "To be genuinely German, politics must soar to metapolitics. The latter is to commonplace pedestrian politics as metaphysics is to physics." Constantin Frantz, "Offener Brief an Richard Wagner." (Open Note to Richard Wagner), wrote in June 1878, quoted in Peter Viereck, *Metapolitics*, p. 4, n. 2.
- 71 Peter Viereck的研究指出華格納長期的反猶論述。華格納的妻子Cosima曾經在1880年9月8日的日記中記載華格納所說之話:「只有兩個人會嚴肅地討論嚴肅的問題——佛郎都與我。」Viereck指出,所謂的嚴肅問題,其實便是建立他們兩人夢想中純粹血統的國度。Cosima也曾經記載華格納在1881年12月19日所開的玩笑:所有的猶太人都應該在Nathan演出時被燒死(*Cosima Wagner's Diaries: 1869 to 1877*, p. 773)。當時,1881年曾經發生過400多位猶太人在Ring Theatre起火時被燒死,華格納的玩笑並不是真正的玩笑。參見Peter Viereck, *Metapolitics*, p. xv, xxix。
- 72 佛郎都,《國家生理學》,頁126-135。
- 73 佛郎都,《國家生理學》,頁179-180。
- 74 佛郎都,《國家生理學》,頁299-304。
- 75 佛郎都,《國家生理學》,頁306。
- 76 佛郎都,《國家生理學》,頁360。
- 77 佛郎都,《國家生理學》,頁384。
- 78 杜亞泉,〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉[1913]·《杜亞泉文存》,頁251-253。
- 79 杜亞泉,〈今後時局之覺悟〉·《杜亞泉文存》,頁202。原載《東方雜誌》,14卷8號(1917年8月)。
- 80 杜亞泉,〈個人之改革〉·《杜亞泉文存》,頁305。原載《東方雜誌》10卷12號(1914年6月)。
- 81 杜亞泉,《人生哲學》(上海:商務印書館,1929),頁10。
- 82 杜亞泉,《人生哲學》,頁233。
- 83 杜亞泉,《人生哲學》,頁235。

- 84 《東方雜誌》，9卷4號(1911年10月)，頁(一)。
- 85 《東方雜誌》，10卷3號(1913年9月)，頁甲(8)。
- 86 《東方雜誌》，10卷3號(1913年9月)，頁(二又)。
- 87 《東方雜誌》，10卷3號(1913年9月)，頁甲(8)。
- 88 《東方雜誌》，10卷5號(1913年11月)，頁甲(10)。
- 89 陳長蘅，〈進化之真象〉，《進化論與善種論》(上海：商務印書館，1923)，頁21。原載《東方雜誌》，16卷1號(1919年1月)。
- 90 樊炳清：〈進化與進步〉，《東方雜誌》第15卷第3號，1918年3月；收入《重印東方雜誌全部舊刊五十卷》第48冊(臺北：臺灣商務印書館，1972年)。周建人，〈善種學及其建立者〉，《東方雜誌》，17卷18號(1920年9月)，頁45-51。
- 91 周建人，〈善種學的理論與實施〉，《進化論與善種論》(上海：商務印書館，1923)，頁75，77。
- 92 陳長蘅，〈進化之真象〉，頁27。
- 93 陳長蘅，〈進化之真象〉，頁28。
- 94 陳長蘅，〈進化之真象〉，頁28。
- 95 陳長蘅：「志願，致知，力行三者，吾人左右進化之主動力也。而進化之目的，則為較豐富康強，較高尚文明，較公正純善，較自由快樂，較完全美滿，較光耀神聖之個人生活與共同生活。」陳長蘅，〈進化之真象〉，頁31。

第四章 以「仁」之名：

李春生的基督教化儒學倫理觀與等差論

- 1 李春生的著述豐富，近年來引起學界注意。最初由黃俊傑以及李明輝、古偉瀛、吳光明組成研究小組，於1993年由中央研究院中國文哲所舉辦了一場「李春生思想研討會」，論文包括黃俊傑：〈李春生對天演論的批判及其司想史的定位〉；吳光明：〈李春生的基督教人生原則〉；李明輝：〈李春生《東西哲衡》及《哲衡續編》中的哲學思想〉；吳文星：〈清季李春生的自強思想——以變革圖強議論為中心〉；古偉瀛：〈從棄地遭民到日籍華人——試論李春生的日本經驗〉。這些論文先被收錄於李明輝編：《李春生的思想與時代》(臺北：正中書局，1995)；李明輝、黃俊傑、黎漢基又出版了《李春生著作集》(臺北：南天書局有限公司，2004)共5冊，也納入這些研究論文。
- 2 中西牛郎為李春生作傳，第一章〈緒論〉開頭便標榜李春生為臺灣第一人：「今日臺灣之支那民族，大約三百萬，亦云多矣。而三百萬之中，求其有學識者固為不少，然若李公者能有幾人？求其財產者固為不少，然若李公者能有幾人？求其有名譽者固為不少，然若李公者能有幾人？」中西牛郎，〈泰東哲學家李公小傳〉，《李春生著作集·附冊》，頁15。
- 3 李春生，〈仁學書後〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁119。
- 4 李春生，〈續仁學書後：抑古之謬〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁120-123。
- 5 李春生，〈仁學書後〉，頁118-119。
- 6 李春生，〈憑藉依賴〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁42-44。
- 7 他於1838年出生於廈門，14歲隨父親在廈門英國基督教長老教會受洗，成為基督徒。

- 因太平天國之亂，廈門茶葉生意受挫。李春生擔任寶順洋行買辦，在臺灣經營茶葉貿易，成為極為成功的富商，被人稱為臺灣茶葉之父或是臺灣產業之始祖。李春生過世時87歲。李春生的生平可參考吳興文，〈白手起家的稻江巨商李春生〉，《台灣近代名人誌》第2冊（臺北：自立晚報社，1987），頁12-23。
- 張季琳、古偉瀛編撰，〈李春生相關大事年表〉，《李春生著作集·附冊》，頁257-309。
- 8 李春生在《東遊六十四日隨筆》中記錄他訪遊日本時，他所穿著的服裝與長辮受到日本兒童以「唱唱保」（豬尾奴）恥笑，而嘆不知「變通從權」的人只會自取其辱，並立即決定剪髮，著西服。見李春生，《東遊六十四日隨筆》，《李春生著作集》第4冊（台北：南天，2004），頁171。
 - 9 李春生：〈臺事其一〉，〈臺事其二〉，〈臺事其三〉，〈臺事其四〉，〈臺事其五〉，〈臺事其六〉，《李春生著作集》（第2冊），頁9-16；另可參考吳文星，〈清季李春生的自強思想——以雙軍圖強議論為中心〉，《李春生著作集》第2冊，頁267-285。
 - 10 李春生積極參與有關變法革新之各種論述，回應梁啟超、譚嗣同、康有為等人的論點。可參考吳文星：〈清季李春生的自強思想——以雙軍圖強議論為中心〉，頁287-302。
 - 11 較有代表性者，包括古偉瀛、黃俊傑、方孝謙等，見下文之討論。
 - 12 李春生，《東遊六十四日隨筆》，《李春生著作集》第4冊，頁175，204，226。亦參見古偉瀛，〈從棄地遺民到日籍華人：試論李春生的日本經驗〉，《李春生著作集》第4冊，頁263。古偉瀛引述：「唯有明白教會、國家本質上有天壤之別的差異，才能做信仰上的詮釋，而這也是耶穌信徒在面對政權轉移時所必須以行動告白信仰的關鍵時刻，或和或戰則非狹隘的民族意識所能片面褒貶。」這段引文可以讓我們立即理解李春生思考清廷將臺灣割讓日本之問題的核心關鍵。參見陳俊宏編，《長春源流：李春生與一八六五年以來的臺灣》（臺北：南海圖書，1990），頁9-10，轉引自古偉瀛，〈從棄地遺民到日籍華人〉，頁263。
 - 13 古偉瀛，〈從棄地遺民到日籍華人〉，頁289-290。
 - 14 黃俊傑、古偉瀛，〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，《李春生著作集》第4冊，頁300-301。
 - 15 方孝謙，〈英雄與土匪：日本據台初期的敘事認同〉，《殖民地台灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析 1895-1945》（臺北：巨流圖書公司，2001），頁54，56。
 - 16 李春生當時閱讀與投稿的報刊不外是《中外新報》、《教會新報》、《萬國公報》、《畫圖新報》、《新民叢報》、《民報》、《新世紀週報》、香港《中國日報》、《廈門日報》等。顯然李春生相當關注當時的中國思想以及世界時局。從這些報刊雜誌上的言論與報導，李春生獲得了相當多的資訊，也成為他寫作的起點。不過，他的寫作目的在於「答辯」：「是書內容，專為辯論晚近東西哲學家新著學說。凡有關書政治宗教、世道人心，靡不則其尤者，蒐羅畢致，揭而出之，以質同志。」（《例言》4）因此，從他所抄錄與辯駁的言論，我們大概可以勾勒出當時論述氛圍的輪廓。然而，他的寫作對象主要還是教會中人。他在例言中表示：「是書雖冒昧備為教會中人，或內地傳道牧師默契心得之用，凡教外諸君虛心喜讀者，意味使不可公諸同好，以期善欲人同。」（《例言》5）。
 - 17 李春生，《天演論書後》，《李春生著作集》第4冊，頁8。
 - 18 李春生，《跋》，《東西哲學》，《李春生著作集》第1冊，頁177。

- 19 李春生，〈跋〉，頁178-179。
- 20 李春生，〈跋〉，頁178-179。他除了批評嚴復翻譯赫胥黎的《天演論》之外，同時也駁斥嚴復翻譯穆勒的《群己權界說》、《名學》、《哲理為言》，加藤弘之的《天則百話》，譚嗣同的《仁學》，康有為的《清議報》，梁啟超的《歐洲十一國遊記》等，以及評論福澤諭吉的《談叢》。
- 21 黃俊傑，〈李春生對天演論的批判及其思想史的定位〉，《李春生著作集》第4冊，頁255。
- 22 可參考王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997）。當時廣學會1888年就開始大量贈書，例如《格物探源》、《萬國公報》、《中西教會報》、《變新策》、《文學興國策》等，範圍擴及臺灣與香港。可見影響深遠。見王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁404；另亦可參考姚興富，《耶儒對話與融合：《教會新報》（1868-1874）研究》（北京：宗教文化出版社，2005），頁139。
- 23 王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁29。
- 24 林樂知，〈創世紀論造化解〉，《畫圖新報》，33年4期（1912），頁102。
- 25 季理斐，〈基督教與教育之關係〉，《畫圖新報》，33年6期（1913），頁173。
- 26 王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁493，499。
- 27 李春生，〈譯界須知〉，《李春生著作集》第1冊，頁146。
- 28 李春生，〈直視解〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁158。
- 29 李春生，〈直視解〉，頁159。
- 30 李春生，〈語言文字〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，頁271。
- 31 李春生，〈語言文字〉，頁273。
- 32 李春生，《天演論書後》，頁99。
- 33 李春生說：「有物有則」，李春生利用柏拉圖說明目的論，利用亞里士多德說明事物之原因。然而探究事物的原理原則，必然需要接受上帝是第一因，無所憑藉依賴，使人憑藉依賴，所以謂之「大」。李春生，〈憑藉依賴〉，頁42-44。
- 34 李春生，〈論數〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，頁320-321。
- 35 李春生，〈論數〉，頁320-321。
- 36 中西牛郎，《泰東哲學家李公小傳》，頁178。
- 37 李春生，〈範圍說〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁133-135。
- 38 中西牛郎，《泰東哲學家李公小傳》，頁38-39。
- 39 李春生，〈讀基督教歷史者須知〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁130-131。
- 40 李春生，〈書〈宗教與群治關係〉之後〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁214。
- 41 李春生，〈論殖民地關係〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，頁238-240。
- 42 李春生，〈範圍說〉，頁134。
- 43 李春生，〈範圍說〉，頁135。
- 44 李春生，〈語學考〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，頁63。
- 45 李春生，〈語學考〉，頁67。
- 46 李春生，〈主統篇〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，頁280-281。
- 47 李春生，〈主統篇〉，頁282-283。
- 48 李春生，〈圖治策要〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，頁33。
- 49 中西牛郎，《泰東哲學家李公小傳》，頁16。
- 50 中西牛郎，《同化論》（臺北印刷株式會社，1914〔大正3年〕），頁3-4。

- 51 中西牛郎，《同化論》，頁4。
- 52 中西牛郎，《泰東哲學家李公公傳》，頁109。
- 53 中西牛郎，《泰東哲學家李公公傳》，頁134-135。
- 54 中西牛郎，《泰東哲學家李公公傳》，頁194-195。
- 55 中西牛郎，《泰東哲學家李公公傳》，頁153。
- 56 李春生，《問教篇上》，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，頁120-121。
- 57 李春生，《問教篇上》，頁121。
- 58 李春生，《富強當務下》，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，頁225。
- 59 李春生：〈原古〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，頁222。
- 60 李春生，《論愛》，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，頁273。
- 61 李春生曾經抄錄《新世紀週刊》第十八號一篇虛無黨支持者的文章〈愛爾衛反對祖國主義〉，該文批評「祖國主義」如同宗教迷信，從幼年家庭教育之尚武精神，到學校教育之本國歷史，無不再三加強祖國概念，然而李春生顯然反對此類說法，因此無論是革命黨覆滅專制朝綱，圖謀自由平等，或是虛無黨覆滅政府宗教，圖謀均富共產，他都稱之為「徒事睫前，不顧背後」。李春生，〈覆滅政府宗教圖謀均富共產小說〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》（第1冊），頁79-83。《新世紀週刊》是李石曾、吳稚暉、張靜江等人於1907年在巴黎創辦，是最早的華人無政府主義刊物。

第五章「心力」的微生滅： 譚嗣同以「無」出發的倫理批判

- 1 梁啟超，《〈仁學〉序》（1898），《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999），頁170。
- 2 可參考馬洪林，《康有為評傳》（南京：南京大學出版社，1998）；李斌、陳宏，〈康有為「君權」變法思想與彼得一世改革「心法」〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編（湖南：岳麓書社，1999）；王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997）；朱義祿，〈西方自然科學與維新思潮：論康有為、嚴復、譚嗣同的變革思想〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編（湖南：岳麓書社，1999）。
- 3 康有為以董仲舒的《春秋繁露》是將孔子改制所提出的「大綱」，後世弟子口傳而推補，而董仲舒的《春秋繁露》則是承襲此道統之著。其中關鍵概念是孔子所托的《春秋》的三世說，以董仲舒讖緯之說所解釋的改朝換代之必然性的三統說，作為當中有變、順勢用權的變法原則。此外，《春秋董氏學》提出要實行「平等」的宇宙通則，必須透過「差等」，「仁有大小，界限有九等」，以及「以愛人類為主」，「愛及四夷，是太平統一之大道」，甚至康有為的學生徐勤推補其師對於春秋微言大義的「夷狄」說提出了解釋：「春秋之義，惟德是親；中國而不德也，則夷狄之，夷狄而有德者，則中國之；無疆界之分，人我之相。」「則外而變內，是天下無復有內外之殊矣。聖人大同之治，其在斯乎！其在斯乎！」《春秋董氏學》卷六下「夷狄」，徐勤案語，引自朱維錚，《康有為大同論二種》導言》，《康有為大同論二種》（香港：三聯，1998），頁12-13。
- 4 朱維錚，《康有為大同論二種》導言》，頁19-24。
- 5 康有為，《大同書》，《康有為大同論二種》，朱維錚編校（香港：三聯，1998），頁48。
- 6 康有為，《大同書》，頁168。
- 7 康有為，《大同書》，頁251。

- 8 康有為，《大同書》，頁307。
- 9 毛澤東，《論人民民主專政》，可見網路：<http://www.jswl.cn/course/maogai/wx/lrmmzzz.htm>
- 10 Badiou Alain, *Metapolitics* [1998] (London & New York: Verso, 2005), p. 70.
- 11 小野川秀美認為譚嗣同的「衝決網羅」是「破壞性的批判」。小野川秀美，《晚清政治思想研究》(台北：時報出版，1985)，頁199。張灝指出譚嗣同從二十歲寫的〈治言〉到三十歲前後所寫的《仁學》這十年間，由保守轉為激進，張灝，《譚嗣同思想的分析——烈士精神與批判意識》(台北：聯經，1988)，頁71-86。朱義祿指出康有為與嚴復在演化論的脈絡中，採取漸進和平的緩進，而譚嗣同主張基進、劇烈的質變，並且贊同暴力革命。朱義祿，〈西方自然科學與維新思潮——論康有為、嚴復、譚嗣同的變革思想〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編(湖南：岳麓書社，1999)，頁780-783。但是，所謂「基進」，是行動上或是思想上的改變，是值得仔細探討的問題。
- 12 李澤厚，〈譚嗣同研究〉(1995)，《中國近代思想史論》(台北：三民，1996)，頁229，204，207。
- 13 張灝，《譚嗣同思想的分析：烈士精神與批判意識》(台北：聯經，1988)，頁134。
- 14 坂元弘子指出譚嗣同吸收了《治心免病法》中的「心力」、「以太」說，嘗試將仁學科學化。在晚清優勝劣敗、適者生存的社會進化論之下，無法避免地陷入了白種、黃種的人種歧視。坂元弘子，〈譚嗣同思想與民族認同、性別意識〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編(湖南：岳麓書社，1999)，頁262，266。但是，本文將指出，譚嗣同的以太說正好是不落入種族主義的關鍵。
- 15 章太炎，《人無我論》、《章太炎全集》第四冊(上海：上海人民出版社，1985)，頁429。原文：「至如譚氏《仁學》之說，拉雜失倫，有同夢囈，則非所敢聞矣。」
- 16 嚴復討論時人著作時說：「復近晤曾重伯，其議論大抵學穗腳，而傳會過之。渠有《重電合理》，一作，類譚復生之《仁學》，四五讀不得頭腦。渠欲復評點，復據實批駁，不留餘地。中國學者，于科學絕未問津，而開口輒曰吾舊有之，一味傳會；此為一時風氣，然其語近誣，誣則討厭，我曹當引以為戒也。」(嚴復《與張元濟書》之十三，《嚴復集》第三冊，王栻主編(北京：中華書局，1986)，頁500。)
- 17 梁啟超，〈《仁學》序〉，頁170。
- 18 梁啟超：「晚清思想界有一慧星，曰瀏陽譚嗣同。嗣同幼好為駢體文，緣是以窺『今文學』，其詩有『汪(中)魏(源)龔(自珍)王(闈運)始是才』之語，可見其向往所自。又好王夫之之學，喜談名理。自交梁啟超後，其學一變。自從楊文會聞佛法，其學又一變。嘗自集其少作詩文刻之，題曰《東海賽冥氏三十以前舊學》，示此後不復事此矣。其所謂『新學』之著作，則有《仁學》。……嗣同遇害，年僅三十三，使假以年，則其學將不能測其所至，僅留此一卷，吐萬丈光芒，一瞥而逝，而掃蕩廓清之力莫與京焉，吾故比諸慧星。」(梁啟超，《清代學術概論》(上海：上海古籍出版社，1989)，頁90-94。)
- 19 熊十力認為康有為、梁啟超等人皆名士，遠遠無法企及譚嗣同的思想深度。譚嗣同「如不早喪，其成就必卓然可觀。」不過，熊十力也認為譚嗣同思想尚未成熟，便遇到康梁等人，「銳意新聞」，「知見不免失之浮雜」，以致於《仁學》不足稱之為「著作」(熊十力，《讀經示要》(台北：洪氏出版社，1978)，頁149)。不過，我們在譚嗣同的「浮雜」中，正好可以見到他回應時局以及重新思考心學的契機。
- 20 有關譚嗣同受到《治心免病法》之影響，已有多人研究。例如坂元弘子，〈譚嗣同思想與

- 民族認同、性別意識》，頁 260；楊代春，〈譚嗣同與傅蘭雅〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編（湖南：岳麓書社，1999），頁 543；另可參考賈維，《譚嗣同與晚清士人交往研究》（長沙：湖南大學，2003），頁 205-207。小野川秀美甚至認為譚嗣同受到《治心免病法》的影響，而認為心力有「絕對權威」，小野川秀美，《晚清政治思想研究》，頁 190-182。
- 21 從龔自珍、梁啟超、孫中山，到李大釗、毛澤東，此「心力」之說都是關鍵詞彙。
 - 22 譚嗣同，〈報貝元徵書〉，《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1998），頁 196。
 - 23 譚嗣同，〈上歐陽中鵠書〉，《譚嗣同全集》，頁 167。
 - 24 譚嗣同，〈上歐陽中鵠書〉，頁 168。
 - 25 譚嗣同，〈仁學自敘〉，《譚嗣同全集》，頁 290。
 - 26 譚嗣同，〈上歐陽中鵠〉之十，《譚嗣同全集》，頁 461。
 - 27 譚嗣同，〈上歐陽中鵠〉之十，頁 460。
 - 28 譚嗣同，〈上歐陽中鵠〉之十，頁 467。
 - 29 譚嗣同，〈仁學〉，《譚嗣同全集》，頁 331。
 - 30 譚嗣同，〈仁學〉，頁 291。
 - 31 譚嗣同，〈仁學〉，頁 291。
 - 32 譚嗣同，〈仁學〉，頁 293-294。
 - 33 譚嗣同，〈仁學〉，頁 294-295。
 - 34 譚嗣同，〈仁學〉，頁 295。「法界由是生，虛空由是立，眾生由是出。」
 - 35 例如湯姆森 Joseph John Thomson，洛奇 Oliver Lodge，克儒可斯 William Crookes。見 Wright, David, *Translating Science, The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China, 1840-1900* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), pp. 374-378.
 - 36 譚嗣同，〈仁學〉，頁 370。「天下之治，則一切眾生，普遍成佛。不惟無教主，乃至無教；不惟無君主，乃至無民主；不惟渾一地球，乃至無地球；不惟統天，乃至無天。」
 - 37 譚嗣同與康有為、梁啟超等人一樣，都受《萬國公報》所刊載文章的影響。見熊月之，《西學東漸與晚清社會》（上海：上海人民出版社，1994），頁 416-417。譚嗣同在上海時期，他也透過翻譯大量閱讀所有他可以取得的西方知識。見 Andrian Arthur Bennet, *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-Century China* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1967), p. 44.
 - 38 然而，有關氣論與譚嗣同的關係，其實需要仔細檢視。一般研究者會將中國傳統思想中莊子宇宙觀對於「氣」的看法，銜接到漢朝董仲舒所提出的「元氣」，宋儒張載的氣與理，以及程朱之學的「出於自然之理」、「音聲發於其氣」等等。但是，這個氣論的脈絡，也並不是同質性的。譚嗣同對於以太的物質性與心靈性，已經呈現出他的氣論模式的複雜。Nathan Sivin 曾經指出，中國的「氣」的概念既是現象之成因，亦是此促因之載體，既是物質之構成，亦是物質之變化。不過，Sivin 是從陰陽五行以及醫學觀點出發，來討論氣與血脈的問題，而不是心靈本體的問題。見 Nathan Sivin, *Triadiational Medicine in Contemporary China: a Partial Translation of Revised Outline of Chinese* [1972] (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1987), pp.47-48.
 - 39 李增，〈譚嗣同以太之形上學解析〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編（湖南：岳麓書社，1999），頁 190。
 - 40 譚嗣同，〈仁學〉，頁 294。
 - 41 譚嗣同，〈仁學〉，頁 312，319，330。

- 42 譚嗣同，〈仁學〉，頁 293。
- 43 譚嗣同，〈仁學〉，頁 313。
- 44 譚嗣同，〈仁學〉，頁 315。
- 45 譚嗣同，〈仁學〉，頁 330。
- 46 譚嗣同，〈仁學〉，頁 331。
- 47 譚嗣同，〈仁學〉，頁 312。
- 48 譚嗣同，〈仁學〉，頁 297。
- 49 譚嗣同，〈仁學〉，頁 298。
- 50 譚嗣同，〈仁學〉，頁 299。
- 51 譚嗣同，〈仁學〉，頁 300。
- 52 譚嗣同，〈仁學〉，頁 296。原文為：「忌之、蝕之、齟齬之、屠殺之，而人不以為怪。」
- 53 譚嗣同，〈仁學〉，頁 300。
- 54 譚嗣同，〈仁學〉，頁 296。原文為：「妄分彼此，妄見畛域，但求利己，不恤其他。」
- 55 譚嗣同，〈仁學〉，頁 314。
- 56 譚嗣同，〈仁學〉，頁 315。
- 57 譚嗣同，〈仁學〉，頁 315。
- 58 譚嗣同，〈仁學〉，頁 320。
- 59 譚嗣同，〈仁學〉，頁 363-364。永力，反力，攝力，拒力，總力，轉力，折力，折力，銳力，速力，鉤力，偏力，彈力，擽力，勦力，決力，激力，平力。
- 60 譚嗣同，〈仁學〉，頁 364。
- 61 譚嗣同，〈仁學〉，頁 296。
- 62 譚嗣同，〈仁學〉，頁 314。
- 63 譚嗣同，〈仁學〉，頁 303。
- 64 譚嗣同，〈報貝元徵書〉，頁 197。
- 65 譚嗣同，〈仁學〉，頁 333-335。
- 66 譚嗣同，〈仁學〉，頁 337。譚嗣同指出，孔子當時立論，已經處於據亂之世，一切束縛箝制之名與倫常禮義久已「浸漬於人人之心」，因此其言論必須參照當時君統之法，但是，「后之學者，不善求其指歸，則辨上下，陳高卑，懷天澤，定名位」(譚嗣同，〈仁學〉，頁 92)，以致於儒教成為服從專斷政治的禮教名分之說。

第六章 王國維的批判倫理：

一元論的思考

- 1 羅綱，〈王國維與泡爾生〉，《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2005年5期，頁 20-30。田正平，〈留學生與中國教育近代化〉(廣州：廣東教育出版社，1996)。周谷平，〈近代西方教育理論在中國的傳播〉(廣州：廣東教育出版社，1996)。肖朗，2005/07/21，〈王國維與西方教育學理論的導入〉，《中國學術論壇》，<http://www.fcchina.net/data/personArticle.php?id=2843>。(2007/11/27 瀏覽)
- 2 佛維，〈王國維與江蘇兩所師範學堂〉，《王國維哲學美學論文輯佚》(上海：華東師範大學出版社，1993)，頁 394。佛維也引用曾經就學於江蘇師範學堂第一屆的蔣息岑之回憶：「王雖講授修身、倫理，出入於封建名教綱常之領域，然王能夠溝通不同之中外禮

- 俗，時創新說，著眼當時之國勢名風，講求實效，而為學生心悅誠服」。(轉引自金德裕，〈1982.10.14 蔣息岑信〉，《蘇州中學校史》〔蘇州：蘇州大學出版社，1999〕；佛維，〈王國維與江蘇兩所師範學堂〉，頁396。)
- 3 有人認為王國維將周制視為「政治上的理想」，以及道德與習俗在社會轉變與制度設計中的重要性，是復古主義與文化保守主義。(魯西奇、陳勤奮，《純粹的學者：王國維》〔武漢：湖北教育出版社，1998〕，頁307-308。)
 - 4 單世聯，〈現代性的分裂與王國維的矛盾〉(2006/06/19)，《南方網》：<http://big5.southcn.com/gate/big5/www.southcn.com/nflr/llzhuanti/Indjt/xgwz/200606190439.htm>。(2007/11/27 瀏覽)
 - 5 Joey Bonner, *Wang Kuo-Wei: An Intellectual Biography* (Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 1986), p.5, pp. 46-47, 50-51, p.53.
 - 6 王國維，〈釋理〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四(台北：台灣商務印書館，1979)，頁1535。
 - 7 王國維，〈釋理〉，頁1547。
 - 8 王國維，〈釋理〉，頁1548。
 - 9 王國維，〈釋理〉，頁1551-1552。
 - 10 王國維，〈釋理〉，頁1554。
 - 11 王國維，〈論性〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四，頁1518，1524。
 - 12 王國維，〈論性〉，頁1525。
 - 13 有關一元論的觀點，值得重新探討。章太炎、譚嗣同等人受到老莊與佛教思想的影響，也都呈現出此一元論的觀點。
 - 14 王國維，〈論性〉，頁1525。
 - 15 周敦頤，《通書·誠幾第三》。
 - 16 周敦頤，《通書·誠上第一》。
 - 17 王國維，〈論性〉，頁1527。
 - 18 〈河南程氏遺書·卷第二上〉，《二程全書》。
 - 19 王國維，〈論性〉，頁1528。
 - 20 朱熹，〈答黃道夫書〉，《朱子文集》卷五十八。
 - 21 朱熹，〈性理一〉，《朱子語類》卷第四。
 - 22 朱熹，〈性理一〉，《朱子語類》卷第四。
 - 23 王國維，〈論性〉，頁1530-1531。
 - 24 王國維，〈論性〉，頁1532-1533。
 - 25 王國維，〈釋理〉，頁1558。
 - 26 王國維，〈釋理〉，頁1560。
 - 27 王國維，〈紅樓夢評論〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四(台北：台灣商務印書館，1979)，頁1626-1627。
 - 28 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四，頁1572。
 - 29 王國維，〈論近年之學術界〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四，頁1698-1705。
 - 30 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，頁1572，1590。
 - 31 王國維，〈紅樓夢評論〉，頁1623。
 - 32 王國維，〈紅樓夢評論〉，頁1627。
 - 33 王國維，〈紅樓夢評論〉，頁1631-1634。

34 王國維，《人間詞話》，《海寧王靜安先生遺書》卷十三，頁5603-5633。

第七章 倫理主體與話語結構的歷史拓樸環節： 從傅柯回到海德格

- 1 傅柯的研究從對於長時間歷史話語過程之主體形塑保持謹慎質問的態度，但是，晚期研究的幾年間持續提出主體具有政治性與積極實踐之自由面向的態度，一般人認為這是晚期傅柯的轉向。然而，這些晚期著作與講座中，我們仍舊可以觀察到傅柯長久以來之研究所鋪陳出的方法論必然使其論點具有雙面性與曖昧並陳的性質，尤其是傅柯《性意識史》的第二卷《愉悅之使用》（*The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Vol. II*）、《自我的技術》（*Technologies of the Self*）、《主體詮釋學》（*The Hermeneutic of the Subject*）。除了這一系列的著作之外，我們也可以從幾篇重要的訪談掌握傅柯處理倫理主體問題的方法論以及主要論點：“Truth, Power, Self: An Interview”，“On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”，“The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom”，“Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault”。
- 2 Michel Foucault, “What Is an Author?” [1969], *Aesthetics, Method, and Epistemology*, Ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 1998), p. 221.
- 3 Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, Ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997), p. 318.
- 4 Michel Foucault, “The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 290-291.
- 5 Michel Foucault, “Introduction to ‘The Use of Pleasure’”, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality Vol. 2* (New York: Pantheon Books, 1985), pp. 25-32.
- 6 Michel Foucault, “Introduction to ‘The Use of Pleasure’”, pp. 27-28.
- 7 Michel Foucault, “Polemics, Politics and Problematizations: An Interview with Michel Foucault”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 114-118.
- 8 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》（南京：譯林出版社，2004），頁32。
- 9 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》，頁34。
- 10 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》，頁120。
- 11 原譯文：“the sovereign vanishing-point, indefinitely distant but constituent.” (Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* [1971][New York: Vintage Books, 1973], p. 277.)
- 12 Michel Foucault, *The Order of Things* [1971], p. 8.
- 13 傅柯在倫理系譜學這篇訪問稿中，說明了他晚期的工作便是涉及種種自我治理的技術之問題。Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, interviewed by Paul Rabinow and Hubert Dreyfus at Berkeley in April 1983, in *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1*, edited by Paul Rabinow. (New York: The New Press, 1997), pp. 253-280.
- 14 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 237.
- 15 Michel Foucault, “The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 286.

- 16 Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988), p. 17.
- 17 Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self*, p. 18.
- 18 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), p. 38.
- 19 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 51-58.
- 20 原譯文: "..... as soon as the space of the care of the self is opened up and the self is defined as the soul, the entire space thus opened up is taken over by the principle of 'know yourself.'" (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 68.)
- 21 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 70-78.
- 22 "I mean that at a certain moment it ceased being thought and became known, measured, and mastered thanks to a number of instruments and objectives which characterized the tekhnē, or different techniques..... It was constituted when the bios ceased being what it had been for so long in Greek thought, namely the correlate of a tekhnē; when the bios[life] ceased being the correlate of a tekhnē to become instead the form of a test of the self." (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 486.)
- 23 "The challenge is this: How can what is given as the object of knowledge[savoir] connected to the mastery of tekhnē, at the same time be the site where the truth of the subject we are appears, or is experienced and fulfilled with difficulty? How can the world, which is given as the object of knowledge[connaissance] on the basis of the mastery of tekhnē, at the same time be the site where the "self" as ethical subject of truth appears and is experienced? how can there be a subject of knowledge[connaissance] which takes the world as object through a tekhnē, and a subject of self-experience which takes this same world, but in the radically different form of the place of its test." (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 485-487.)
- 24 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 258.
- 25 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 254-258.
- 26 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", pp. 264-266.
- 27 Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 295-299.
- 28 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 208-209.
- 29 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 188-189.
- 30 Michel Foucault, "Truth, Power, Self: An Interview", *Technologies of the Self*, p. 12. 多位研究者也曾經處理傅柯與海德格的內在關連，例如在 Alan Milchman 與 Alan Rosenberg 所編的 *Foucault and Heidegger: Critical Encounters* (2003) 一書中所收錄的 13 篇文章都是處理此問題；Charles Scott (*The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, 1990) 在他處理倫理問題時，將尼采、傅柯與海德格納入，作為對照討論，也是一例。
- 31 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), p. 302.
- 32 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 303.
- 33 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 301-304.

- 34 海德格提醒我們，他曾經在其他著作中處理過有關logos的問題，例如 *Being and Time* (§ § 7B, 33), *Kant and the Problem of Metaphysics* (§ § 7, 11, and Part III), *On the Essence of Ground* (Section I)。但是，他強調，那些討論只處理了logos問題在思想史中的部分面向，而並沒有處理此問題的完整面向。
- 35 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 305-308.
- 36 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 310.
- 37 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 314-315.
- 38 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 319-326.
- 39 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 334.
- 40 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 337.
- 41 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 341.
- 42 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 348.
- 43 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 352.
- 44 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 360.
- 45 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 361-364.
- 46 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 364-366.
- 47 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，孫周興選編（上海：三聯書店，1996），頁654-655。
- 48 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁655。
- 49 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁656。
- 50 馬丁·海德格爾，〈時間與存在〉〔1962〕，《海德格爾選集》，頁660-671。
- 51 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁895-900。
- 52 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁901。
- 53 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》（海德格爾/海德格爾），頁902。
- 54 請參攷拉岡的「什麼是圖像？」（What is a Picture?）“Of the Gaze as *Objet Petit a*”, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York & London: W.W. Norton & Company, 1978), p. 106.
- 55 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁900-903。
- 56 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉〔1943〕，《海德格爾選集》，頁781-782。
- 57 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁904、921。
- 58 尼采，《權力意志：重估一切價值的嘗試》（北京：中央編譯出版社，2000），頁284-286、474-482。
- 59 尼采，《道德系譜學》（台北：水牛出版社，1995），頁14-22、53-58、62-63、69-71。
- 60 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉〔1943〕，《海德格爾選集》，頁781-782。
- 61 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉〔1943〕，《海德格爾選集》，頁813。
- 62 馬丁·海德格爾，〈語言的本質〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁1092-1093。
- 63 馬丁·海德格爾，〈走向語言之途〉〔1959〕，《海德格爾選集》，頁1143-1145。
- 64 英文的 rector, regent, register 便是來自於此字 regere, 有 direct, guide, rule 等延伸字，另外也有 correct, direct, dirge, erect, rector, régime, regimen, regiment, region, resurrect, source and surge 等延伸。
- 65 Jacque Rancière 在他的幾本著作中，延續並擴展傅柯對於真理機制與可見性機制的論

點，詳細討論了關於美感經驗與政治性行動的主導性機制問題，可參見：*The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*。

66 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 252-253.

第八章 詞語悖反併陳與「無」的力量： 海德格、拉岡與巴迪烏的主體拓樸空間

- 1 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，孫周興選編（上海：三聯書店，1996），頁906。
- 2 馬丁·海德格爾，〈技術的追問〉〔1950〕，《海德格爾選集》，頁951-952。
- 3 相對於技術性與形上學式的操作，海德格晚期對於「思」的反覆著墨，非常值得重視。可參考馬丁·海德格爾，〈什麼召喚思〉，頁1207，1227；〈哲學的終結與思的任務〉，頁1253。
- 4 馬丁·海德格爾，〈物〉〔1950〕，《海德格爾選集》，頁1169-1176，1180-1181。
- 5 海德格說明棄絕與陳述的不同：陳述（statement）其字根dicere，是使其顯露，揭露，顯示（zeigen），與指責（zeihen），責令（zichten）都是同一個詞；棄絕（renouncement）則從動詞寬宥（verzeihen）衍生。馬丁·海德格，《走向語言之途》，頁190-194。
- 6 關於語言的內在裂隙以及棄絕處某物湧發之討論，可見海德格後期書寫，尤其是：〈築。居。思〉，頁1197-1203；〈語言的本質〉，頁1071；《走向語言之途》頁190-194，219-225。
- 7 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 221-229, 230-236.
- 8 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 239.
- 9 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 243.
- 10 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 252-253.
- 11 "The life of the animal is precisely the struggle [Ringen] to maintain this encircling ring or sphere within which a quite specifically articulated manifold of disinhibitions can arise". (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 255.)
- 12 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 254-255.
- 13 "Captivation is not a static condition, not a structure in the sense of a rigid framework inserted within the animal, but rather an intrinsically determinate motility which continually unfolds or atrophies as the case may be". (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 265.)
- 14 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 273.
- 15 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 288-290.
- 16 "The nothing is not an empty nothingness that allows nothing to be present at hand, but is that power which constantly thrusts us back, which alone thrust us into being and lets us assume power over our Dasein". (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 299.)
- 17 Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" [1953], *Écrits: The First Complete Edition in English* (New York & London: W.W. Norton & Company, 2006), p. 49.

- 18 Sigmund Freud, "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIV* (London: Vintage, 2001), pp. 198-204.
- 19 Sigmund Freud, "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIV*, p. 214.
- 20 Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", pp. 222-223, 228-229.
- 21 Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", pp. 215-217, 228-229.
- 22 Jacques Lacan, "Science and Truth" [1965], *Écrits*, p. 737.
- 23 Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore: On Feminine Sexuality the Limit of Love and Knowledge (1972-1973)* (New York & London: Norton & Company, 1975), pp. 9-10.
- 24 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* [1964] (New York & London: W.W. Norton & company, 1978), p. 72.
- 25 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 106.
- 26 "The eye and the gaze—this is for us the split in which the drive is manifested at the level of the scopic field." (Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 73.)
- 27 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 156.
- 28 Jacques Lacan, "On the Subject Who Is Finally in Question", *Écrits*, p. 195.
- 29 "The unconscious *is* a concept founded on the trail [*trace*] left by that which operates to constitute the subject." (Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious" [1960], *Écrits*, p. 703.)
- 30 "This secondary subordination not only closes the effect of the first by projecting the topology of the subject into the instant of fantasy; it seals it, refusing to allow the subject of desire to realize that he is an effect of speech, to realize, in other words, what he is in being but the Other's desire." (Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 709)
- 31 Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 711.
- 32 Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 718.
- 33 Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", *Écrits*, pp. 416-417.
- 34 Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 418-419.
- 35 Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 420-422.
- 36 Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 426-433.
- 37 Jacques Lacan, *Seminar XVII: The Other Side of Psycho-Analysis 1969-1970* [1991] (New York & London: W.W. Norton & company, 2007), pp. 154-155.
- 38 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 13-14.
- 39 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 19.
- 40 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 43.
- 41 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 49.
- 42 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 159-160.
- 43 Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 161-163.

- 44 Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 67, pp. 70-71.
- 45 Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 77.
- 46 Jacques Lacan, *Seminar XX*, pp. 9-10.
- 47 Jacques Lacan, *Seminar XX*, pp. 82-83.
- 48 Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 93.
- 49 Jacques Lacan, "Seminar of 21 January 1975", *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (New York & London: Norton & Company, 1982), pp. 163-166.
- 50 "A topological space is given by a distinction, with respect to the subsets of a multiple, between a subset and its interior." Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II* (London & New York: Continuum, 2009), pp. 399-411.
- 51 Alain Badiou, *The Communist Hypothesis* (London & New York: Verso 2010), p. 260.
- 52 巴迪烏說，就語言與身體屬於「真理之例外」(the exception of truths)的問題而言，他是個堅定的拉岡支持者 (steadfastly Lacanian)。(Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 479.)
- 53 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 479.
- 54 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 467-468.
- 55 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 480.
- 56 Alain Badiou, *Theory of the Subject* (London & New York: Continuum, 2009), pp. 8-12, 32-36.
- 57 Alain Badiou, "Spinoza's Closed Ontology", *Theoretical Writings*, pp. 81-93.
- 58 Alain Badiou, "Eight Theses on the Universal", *Theoretical Writings*, pp. 143-144.
- 59 Alain Badiou, "Eight Theses on the Universal", *Theoretical Writings*, pp. 147-148, 150.
- 60 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 45-48, 62-63, 79-88.
- 61 Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 512-514.
- 62 Alain Badiou, "The Formulas of l'Étourdit", *lacanian ink 27*(New York, 2006), pp. 83-86.
- 63 Alain Badiou, "The Formulas of l'Étourdit", *lacanian ink 27*, pp. 91-92.
- 64 Alain Badiou, "Being and Appearance", *Theoretical Writings*, p. 175.
- 65 Alain Badiou, "The Event as Trans-Being", *Theoretical Writings*, p. 102.
- 66 Alain Badiou, "Truth: Forcing and the Unnameable", *Theoretical Writings*, pp. 119-124.
- 67 Alain Badiou, "On Subtraction", *Theoretical Writings*, pp. 104-109.
- 68 Alain Badiou, "Philosophy and Politics", *Infinite Thought: truth and the return of philosophy* (London & New York: continuum, 2003), p. 70.
- 69 Alain Badiou, "On Subtraction", *Theoretical Writings*, pp. 115-116.
- 70 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* [1998] (London & New York: Verso, 2001), pp. 64-66, 72-86.
- 71 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* [1997] (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 52.

第九章「無」的基進政治性

- 1 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p. 299.
- 2 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 156.
- 3 Alain Badiou, *Being and Event*, p. 432.
- 4 譚嗣同,《仁學》,《譚嗣同全集》(北京:中華書局,1998),頁335。
- 5 譚嗣同,《仁學》,頁313。
- 6 譚嗣同,《仁學》,頁313。
- 7 譚嗣同,《仁學》,頁330。
- 8 譚嗣同,《仁學》,頁331。
- 9 譚嗣同,《仁學》,頁331。
- 10 莊子,《人間世》,《莊子集釋》,郭慶藩輯(台北:河洛出版社,1974),頁152。
- 11 包括《般若經》、《瑜珈師地論》、《毗婆沙論》、《攝大乘論》、《涅槃經》、《因明入正理論》、《華嚴經》、《大乘入楞伽經》、《法界緣起》、《唯識論》等。
- 12 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,劉凌、孔繁榮編校(浙江:浙江人民出版社,1998),頁269。
- 13 莊子,《寓言篇》,《莊子集釋》,郭慶藩輯(台北:河洛出版社,1974)。
- 14 莊子,《庚桑楚》,《莊子集釋》,頁793。
- 15 莊子,《齊物論》,《莊子集釋》,頁51。
- 16 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁283-286。
- 17 莊子,《齊物論》,《莊子集釋》,頁66。
- 18 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁286-287。
- 19 「第一明種子未成,不應倒責為有;第二明既有種子,言議是非或無定量;第三明現量所得計為有實法實生者,即是意根妄執也。」(章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁287-289。)
- 20 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁287-289。
- 21 莊子,《寓言篇》,《莊子集釋》,頁950。
- 22 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁315-319。
- 23 莊子,《天地篇》,《莊子集釋》,頁424。
- 24 莊子,《天地篇》,《莊子集釋》,頁425。
- 25 章太炎,《齊物論釋》,《章太炎學術論著》,頁325。
- 26 莊子,《齊物論》,《莊子集釋》,頁69-70。
- 27 莊子,《齊物論》,《莊子集釋》,頁69。
- 28 Antonio Negri, *The Savage Anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 46.
- 29 "The reconstruction of the world is thus the very process of the continual physical composition and recombination of things—and, which absolute constitutive mechanisms of historical, practical, and ethico-political nature." (Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, pp. 212-213.)
- 30 Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, p. 188.
- 31 Baruch Spinoza, *Ethics*, p. 325.
- 32 Baruch Spinoza, *Ethics*, p. 331.

- 33 Baruch Spinoza, *Ethics*, p. 373.
- 34 Louis Althusser, "On Marx and Freud" [1977], *Rethinking Marxism*, Vol. 4, No. 1 (Spring, 1991), pp. 24-29.
- 35 Louis Althusser, "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?," *Essays in Self-Criticism* (London: New Left Books, 1976), p. 167.
- 36 Louis Althusser, "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?," *Essays in Self-Criticism*, pp. 188-194.
- 37 Jacques Lacan, *Seminar XVII: The Other Side of Psycho-Analysis 1969-1970* [1991] (New York & London: W.W. Norton & company, 2007), pp. 215-216, 221.
- 38 戴震,《孟子字義註疏》(1777)(北京:中華書局,2009),頁10-15。
- 39 姚興富,《耶儒對話與融合:《教會新報》(1868-1874)研究》(北京:宗教文化出版社,2005),頁139。
- 40 杜亞泉,〈差等法〉(1915),《杜亞泉文存》,許紀霖、田建業編(上海:上海教育出版社,2003),頁352。
- 41 杜亞泉,〈差等法〉,頁351。
- 42 《新世紀週刊》是李石曾、吳稚暉、張靜江等人於1907年在巴黎創辦,是最早的華人無政府主義刊物。(李春生,〈覆滅政府宗教圖謀均富共產小說〉,《東西哲衡》,《李春生著作集》第1冊,李明輝、黃俊傑、黎漢基合編〔台北:南天,2004〕,頁79-96。)
- 43 李春生,〈憑藉依賴〉,《東西哲衡》,《李春生著作集》第1冊,頁42。
- 44 李春生:「凡同一萬物之靈者,是同類也,故曰四海兄弟,天下一家。誠如是,當無彼夷此夏之分,又無同一世界,更有異姓諸侯之別。」(李春生,〈問教篇上〉,《主津新集》,《李春生著作集》第2冊,頁121。)
- 45 李春生,〈論愛〉,《哲衡續編》,《李春生著作集》第1冊,頁273。
- 46 毛澤東,〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉,請見網路:http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2005-01/05/content_2418530.htm
- 47 汪暉,〈琉球與區域秩序的兩次巨變〉,刊於中國社會科學院近代史研究所,檢閱於2010.7.14 <http://jds.cass.cn/Article/20091226144500.asp>
- 48 汪暉,〈琉球與區域秩序的兩次巨變〉,刊於中國社會科學院近代史研究所,檢閱於2010.7.14 <http://jds.cass.cn/Article/20091226144500.asp>
- 49 Max Stirner, *The Ego and Its Own* [1844] (Cambridge University Press, 1995), pp. 36-37.
- 50 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 52-54.
- 51 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 42-45.
- 52 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, p. 58.
- 53 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 60-62.
- 54 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 60-62.
- 55 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 90-95, 104-105.
- 56 包括費爾巴哈、馬克思、鮑威爾、普魯東等人。
- 57 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 324.
- 58 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 193-194.
- 59 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, pp. 231-236.
- 60 王國維,〈釋理〉,輯於《海寧王靜安先生遺書》卷四(台北:台灣商務印書館,1979),頁1558。

第十章 當代問題： 後解嚴與後八九的倫理回歸

- 1 本章圖片皆原刊登於《台灣美術》季刊第70期（出版於2007年10月，頁04-21），為國美館授權使用。
- 2 該展覽的導覽資訊，可見國立台灣美術館網頁：http://www.tmoa.gov.tw/b01_1.php?id=1840&types=0&m1=0&m2=2&m3=0
- 3 Susan Sontag, *A Susan Sontag Reader* (New York: Farrar Straus and Giroux, Inc, 1982), pp.316-318.
- 4 訪談錄影帶資料，可參見 *The Wonderful, Horrible Life of Leni Riefenstahl* (1994), Director: Ray Müller. VHS. Kino International, 1997.
- 5 第三帝國藝術畫冊，可參考 Peter Adam 所編的 *Art of the Third Reich* (New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 1992)，此種傾向可以在同時類廢藝術畫展中參觀畫展的群眾面上所露出的鄙夷神色，而反面理解，可以參考“*Degenerate Art: The Fate of the Avant-Garde in Nazi Germany*”，Stephanie Barron (Los Angeles County Museum of Art, 1991)。
- 6 對此問題，Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy 曾經做過一系列精闢的分析。請見 Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, “Free Voice of Man”, *Retreating the Political* (London & New York: Routledge, 1997); *Philippe Lacoue-Labarthe, Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), pp. 61-70, 53-58, 83-86, 93-96.
- 7 語言政策參考資料可參考：施正鋒 & 張學謙，《語言政策及制定『語言公平法』之研究》（台北：前衛出版社，2003）。
- 8 施正鋒 & 張學謙，《語言政策及制定『語言公平法』之研究》。
- 9 我們也看到質疑歷史並把台灣歷史複雜化的作品，例如梅丁衍《絲愁之路》、《子不語》、《哀敦砥悌》(identity)系列，以及陳界仁史前史與戒嚴史所構成的《魂魄暴亂》系列。相對於發表立場宣言的作品，我們在梅丁衍與陳界仁的歷史演出系列中，看到較為複雜的歷史時間點的相互關聯，也看到更具有政治性的表達。
- 10 倪再沁：「真正有意塑造台灣的新表現風格者，首推『一〇一』的盧天炎、楊茂林和吳天章。……〔吳天章〕對權威人物的反諷一直是媒體的焦點，被認為是藝術解嚴的代表。」（倪再沁，《台灣美術中的台灣意識：前九〇年代『台灣美術』論戰選集》，葉玉靜主編〔台北：雄獅美術，1994〕，頁72、74。）
- 11 解嚴以來，台灣文化場域中召喚「台灣主體性」的動力持續出現。一九九六年台北市立美術館的雙年展主題「台灣藝術主體性」只是例子之一。美術界以「本土／台灣」批判「西方」與「中國」而試圖建立本土性之脈絡的前驅，則可以由倪再沁於一九九一年四月份刊載於《雄獅美術》極具辛辣批判意味的〈西方美術、台灣製造〉所引發的、三十餘篇論文觀察。例如倪再沁指出，「真正的台灣風土人情，要在李石樵回到『田家樂』、李梅樹回到『祖師廟』及洪瑞麟回到『曠坑內』之後，我們才看到離開沙龍趣味後那質樸堅毅的台灣。」（倪再沁，《台灣美術中的台灣意識》，頁49。）本土化、鄉土運動、台灣意識的「內在本質是相同的」，「以認同台灣為基礎所創作出來的美術品，才是台灣美術」，「生活在台灣的人，認同自己的土地、認識台灣的歷史，這是天經地義的事」（倪再沁，《台灣美術中的台灣意識》，頁183。）此系列文章引發數十篇支持或是駁斥的論

- 文，直到台灣意識在檯面上已成定調為止。可參考倪再沁，〈台灣美術中的台灣意識〉。
- 12 陳香君，〈吳天章：笑畫批判家國的史詩〉，《典藏今藝術》，No. 124 (2003)，頁 114。
 - 13 Sigmund Freud, "The Uncanny" [1919], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII (1917-1919), pp. 219-224.
 - 14 Jean Baudrillard, "The Trompe-L'Œil", *Calligram: Essays in new art history from France*, Ed. Norman Bryson (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 54.
 - 15 見姚瑞中，〈攝魂術還是夢魂術？—吳天章的數位輪迴〉，見大趨勢畫廊網站：http://www.maintrendgallery.com.tw/tw/artist_desc.php?tp=comment&arsn=3。「台客」一詞近年來引發相當多的討論，可以參考《眾生眾身：第七屆文化研究年會》的「台客文化論壇」，2006年1月7日。見《文化研究電子月報》第55期(2006.6.25)：http://www.cc.ncu.edu.tw/-csa/journal/55/journal_forumtaike.htm
 - 16 本人訪問吳天章時，他也重新強調此論點。訪問時間：2007.4.1。(羅寶珠，〈歷史現實·虛擬／妄像的同構與拆解——吳天章的藝術歷程〉，《現代美術》，No. 121 (2005)，頁 42。)
 - 17 吳天章在訪問時，特別以「油油的」來描述此不乾淨的光澤，而表示會起雞皮疙瘩。訪問時間：2007.4.1；2010.5。
 - 18 克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 在《恐怖的力量》一書中以賤斥之物 (abject)，來說明不被文化與社會的象徵系統容納之物會被排除，而這種排除與賤斥的感受，如同身體嘔吐一般，主體可能會在此過程中成為此系統之內同質體，而進行排除雜質，或是以被排除物自居，而不斷書寫此賤斥感受。(Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay On Abjection* [New York: Columbia University Press, 1982], p. 121.)
 - 19 黃海鳴，〈滲出豔麗、慾望及記憶的洞口——試分析吳天章九七個展中的時空結構〉，《藝術家》，45：3 (1997)，頁 445-447。
 - 20 吳天章在訪談中，反覆提到這個優雅與猥褻或是優雅與壞品味及沉淪之間的極限與臨界點。訪問時間：2007.4.1。
 - 21 弗朗茨 法農，〈黑皮膚，白面具〉(台北：心靈工坊，2005)。
 - 22 吳天章在訪談中，提到了某些藝術家知道「魔界」的入口，有些會陷入，而他卻猶疑於此入口，不願進入；此外，他反覆強調他的作品中的「精準」、「完全到位」、「萬中選一」，是在長時間的工作過程中慢慢抵達的狀態。一件作品的完成過程多半長達一年。作品中的「偽真實」或是虛擬的「瞬間攝影」，其實是在近一百張底片中挑選，以「土法煉鋼」的方式「一針一筆縫合」的手工製作。這個他所謂的「低限」技術的製作過程中完成的「封存時間」，是個扣連他自身生命經驗的狀態。訪問時間：2010.5.29。
 - 23 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), pp.198-199.
 - 24 Julia Kristeva, "Hannah Arendt, or Life is a Narrative", *Crisis of the Subject* (New York: Other Press, 2000), pp. 53-60.

引用書目

英文書目

- Adam, Peter. Ed. *Art of the Third Reich*. New York: Harry N. Abrams, Inc. Publishers, 1992.
- Althusser, Louis. "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?", *Essays in Self-Criticism*, New Left Books, 1976. pp. 165-201.
- Althusser, Louis. "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists"[1967], *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and other essays*, Ed. Gregory Elliott, Trans. Ben Brewster, James H. Kavanagh, Thomas E. Lewis, Grahame Lock, Warren Montag. London & New York: Verso, 1990. pp. 69-166.
- Althusser, Louis. "The Historical Task of Marxist Philosophy"[1967], *The Humanist Controversy and Other Writings*, Ed. Francios Matheron, Trans. G. M. Goshgarian. London & New York: Verso, 2003. pp. 155-220.
- Althusser, Louis. "On Marx and Freud"[1977], *Rethinking Marxism*, Volume 4, Number 1 (Spring, 1991), pp. 17-30.
- Althusser, Louis. *Reading Capital*. Trans. Ben Brewster. London & New York: Verso, 2009.
- Amelung, Iwo. "Weights and Forces: The Introduction of Western Mechanics into Late Qing China", *New Terms for New Ideas: Westerrrn Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*. Ed. Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2001. pp. 197-232.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- Badiou, Alain. "The Question of Being Today", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 39-48.
- Badiou, Alain. "Being and Appearance", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and

- Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 163-176.
- Badiou, Alain. "Eight Theses on the Universal", *Theoretical Writings*, Ed & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 143-152.
- Badiou, Alain. "Hegel and the Whole", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 221-232.
- Badiou, Alain. "On Subtraction", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 103-118.
- Badiou, Alain. "Philosophy and Politics", *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*. London & New York: Continuum, 2003. pp. 69-78.
- Badiou, Alain. "Spinoza's Closed Ontology", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 81-93.
- Badiou, Alain. "The Event as Trans-Being", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 97-102.
- Badiou, Alain. "The Formulas of l'Étourdit", *lacanian ink 27* (Spring 2006), Trans. Scott Savaiano, pp. 80-95.
- Badiou, Alain. "Truth: Forcing and the Unnameable", *Theoretical Writings*, Ed. & Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2004. pp. 119-133.
- Badiou, Alain. Being and *Event*[1988], Trans. Oliver Feltham. London & New York: Continuum, 2005.
- Badiou, Alain. Ethics: *An Essay on the Understanding of Evil*[1998], Trans. Peter Hallward. London & New York: Verso, 2001.
- Badiou, Alain. *Logics of Worlds: Being and Event II*, Trans. Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2009.
- Badiou, Alain. *Metapolitics*[1998], Trans. Jason Barker. London & New York: Verso, 2005.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*[1997], Trans. Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Badiou, Alain. *Theory of Subject*, Trans. Bruno Bostells. London & New York: Continuum, 2009.
- Badiou, Alain. *The Communist Hypothesis*. London & New York: Verso 2010.
- Baudrillard, Jean. "The Trompe-L'Œil"[1991], *Calligram: Essays in New Art History from France*, Ed. Norman Bryson. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 53-62.
- Bennet, Andrian Arthur. *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-Century China*. Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 1967.

- Bonner, Joey. Wang Kuo-wei: *An Intellectual Biography*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1986.
- Barron, Stephanie. "Degenerate Art": The Fate of the Avant-Garde in Nazi Germany. Ed. Susan Caroselli. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art, 1991.
- Craig, Albert M. "John Hill Burton and Fukuzawa Yukichi," *Kindai Nihon kenkyū* (Keiō. Gijuku Fukuzawa Sentā) 1, 1984, pp. 218-238.
- Dorpalen, Andreas. "Review of *Briefe* by Constantin Frantz", *The American Historical Review*. Vol. 81, No. 4. (1976.10) pp. 881-882.
- Dresser, Horatio W. *A History of the New Thought Movement*. First published by New York: Thomas Y. Crowell Co., 1919. Electronic Edition Published by Cornerstone Publishing, July 2001. <http://website.lineone.net/~newthought/ahotntintx.htm>
- Foucault, Michel. "Introduction to *The Use of Pleasure*", *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Volume Two. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1985. pp. 1-32.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988. pp. 16-49.
- Foucault, Michel. "Truth, Power, Self: An Interview", interviewed by Luther H. Martin[1982]. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988. pp. 9-15.
- Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", interviewed by Paul Rabinow and Hubert Dreyfus at Berkeley in April 1983, *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1*, Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997. pp. 253-280.
- Foucault, Michel. "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1*, Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997. pp. 281-301.
- Foucault, Michel. "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", conducted by Paul Rabinow in May 1984, *Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1, Ethics: Subjectivity and Truth*, Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press,

1997. pp. 111-120.

- Foucault, Michel. "What is Enlightenment?" [conducted by Paul Rabinow in May [1984], *Ethics: Subjectivity and Truth*, Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997. pp. 303-319.
- Foucault, Michel. "What Is an Author?" [1969], *Aesthetics, Method, and Epistemology*, Ed. James D. Faubion. New York: The New Press, 1998. pp. 205-222.
- Foucault, Michel. "For an Ethic of Discomfort" [Review of Jean Daniel's *Ere des ruptures*, Paris: Grasset, 1979], *Power*, Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 2000. pp. 443-448.
- Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982*, Trans. Graham Burchell. New York: Picador, 2005.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-79*, Trans. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.
- Frantz, Constantin. "Offener Brief an Richard Wagner" [Open Note to Richard Wagner Wrote in June 1878], *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler*, quoted by Peter Viereck. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2004.
- Freud, Sigmund. "The Uncanny" [1919], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII. Ed. James Strachey. London: Vintage, pp. 217-256.
- Freud, Sigmund. "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIV*. Ed. James Strachey. London: Vintage, 2001. pp. 161-215.
- Freud, Sigmund. "Instincts and their Vicissitudes" [Triebe und Triebchicksale, 1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XIV*, Ed. James Strachey. London: Vintage, 2001. pp. 111-140.
- Gortazzi, Hugh, Ian Hill Nish, J. E. Hoare. Ed. *Brittan and Japan: Biographical Portraits*. Vol. IV. London: Routledge, 2003.
- Hanan, Patrick. "The New Novel before the New Novel: John Fryer's Fiction Contest", *Chinese Fiction of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press, 2004. pp. 125-134.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930], Trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Hiroshi Mizuta ed. *Western Economics in Japan: the Early Years*. Bristol: Thoemmes; Tokyo: Kyokuto Shoten, 1999.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience* [1902]. Cambridge & London: Harvard

- University Press, 1985.
- Kristeva, Julia. "Hannah Arendt, or Life is a Narrative", *Crisis of the Subject*. New York: Other Press, 2000. pp. 47-94.
- Kristeva, Julia. "The Meaning of Equality", *Crisis of the Subject*. New York: Other Press, 2000. pp. 95-101.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Ed. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980.
- Kristeva, Julia. *Intimate Revolt*, Trans. Jeanine Herman. New York, Columbia University Press, 2002.
- Kristeva, Julia. *New Maladies of the Soul*. Trans. Ross Guberman. New York: Columbia University Press, 1995.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay On Abjection*, Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kristeva, Julia. *Tales of Love*, Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1987.
- Kurtz, Joachim. "Coming to Terms with Logic: The Naturalization of an Occidental Notion in China", *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Ed. Michael Lackner, Iwo Amelung and Joachim Kurtz, Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2001. pp. 147-176.
- Lacan, Jacques. *Seminar XX: Encore: On Feminine Sexuality the Limit of Love and Knowledge (1972-1973)*, Trans. Bruce Fink. New York & London: Norton & Company, 1975.
- Lacan, Jacques. *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis [1964]*, Trans. Alan Sheridan. New York & London: W.W. Norton & Company, 1978.
- Lacan, Jacques. "Seminar of 21 January 1975", *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. Trans. Jacqueline Rose. New York & London: Norton & Company, 1982. pp. 162-171.
- Lacan, Jacques. *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960 [1986]*, Trans. Dennis Porter. New York & London: W.W. Norton & Company, 1992.
- Lacan, Jacques. *Seminar XVII: The Other Side of Psycho-Analysis 1969-1970 [1991]*, Trans. Russell Grigg. New York & London: W.W. Norton & Company, 2007.
- Lacan, Jacques. "Positions of the Unconscious" [1960], *Écrits: The First Complete Edition in English*, Trans. Bruce Fink. New York & London: W.W. Norton & Company, 2006 [2002]. pp. 703-721.

- Lacan, Jacques. "Science and Truth"[1965], *Écrits: The First Complete Edition in English*, Trans. Bruce Fink. New York & London: W.W. Norton & Company, 2006[2002]. pp. 726-745.
- Lacan, Jacques. "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis"[1953], *Écrits: The First Complete Edition in English*, Trans. Bruce Fink. New York & London: W.W. Norton & Company, 2006 [2002]. pp. 197-268.
- Lacan, Jacques. "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", *Écrits: The First Complete Edition in English*, Trans. Bruce Fink. New York & London: W.W. Norton & Company, 2006 [2002]. pp. 412-444.
- Lacan, Jacques. "On the Subject Who Is Finally in Question", *Écrits: The First Complete Edition in English*, Trans. Bruce Fink. New York & London: W.W. Norton & Company, 2006 [2002]. p. 195.
- Lackner, Michael, Iwo Amelung and Joachim Kurtz, Ed. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2001.
- Larcoue-Labarthe, Philippe & Jean-Luc Nancy. *Retreating the Political*. London & New York: Routledge, 1997.
- Larcoue-Labarthe, Philippe. Heidegger, Art and Politics: *The Fiction of the Political*, Trans. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1965.
- Liu, Lydia [劉禾]. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Lowe, Donald M. *The Function of "China" in Marx, Lenin, and Mao*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Milchman, Alan and Alan Rosenberg Ed. *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. London & Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Mizuta, Hiroshi. Ed. *Western Economics in Japan: the Early Years*. Bristol: Thoemmes Continuum, 1999.
- Nancy, Jean-Luc. *The Birth to Presence*, Trans. Brian Holmes and Others. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Nancy, Jean-Luc., Philippe Lacoue-Labarthe. "Free Voice of Man", *Retreating the Political*. London & New York: Routledge, 1997. pp. 32-51.
- Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

- Nancy, Jean-Luc. *The Ground of the Image*, Trans. Jeff Fort. New York: Fordham University Press, 2005.
- Negri, Antonio. *The Savage Anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- New Thought Movement Home Page: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/Newthoug.html>; Major Sources for New Thought: http://www.seasidechurch.org/Religious_Science/New_Thought/body_new_thought.html
- Rancière, Jacques. "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement", interviewed by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, *SubStance*, No.92(2000).
- Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* [Le partage du sensible], Trans. Gabriel Rockhill. London & New York: Continuum, 2004.
- Sakai, Naoki. *Translation & Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Sakai, Naoki, "Translation as a filter", *Transeuropéennes*, no. 1 (25 May 2010). Retrieved at http://www.transeuropeennes.org/tr/articles/200/Translation_as_a_filter, 6-18-2010.
- Satter, Beryl. *Each Mind a Kingdom: American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement, 1875-1920*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999.
- Schäfer, Ingo. "Natural Philosophy, Physics and Metaphysics in the Thought of Tan Sitong: The Concepts of *Qi* and *Yitai*", *New Terms for New Ideas: Western Knowledge & Lexical Change in Late Imperial China*, Ed. Michael Lackner, Iwo Amelung & Joachim Kurtz. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2001. pp. 257-269.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*[1950], Trans. G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006.
- Schuman, Frederick L. "Review of *The Third Reich* by Maurice Baumont, John J. E. Fried", *The American Political Science Review* 49.4 (Dec 1955), Ed. Edmond Vermeil. pp. 1173-1174.
- Scott, Charles. *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Sivin, Nathan. *Tradiational medicine in contemporary China: a partial translation of Revised outline of Chinese medicine (1972) : with an introductory study on change in present day and early medicine*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1987.
- Sontag, Susan. *A Susan Sontag Reader*. New York: Farrar Straus and Giroux, Inc., 1982.

- Spinoza, Baruch. "Ethics", *Spinoza: Complete Works*, Trans. Samuel Shirley. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Stirner, Max. *The Ego and Its Own* [1844]. Cambridge University Press, 1995.
- Trescott, Paul B. "Scottish political economy comes to the Far East: the Burton-Chambers Political Economy and the introduction of Western economic ideas into Japan and China", *History of Political Economy*. 21:3 (1989). pp. 481-502.
- Viereck, Peter. *Metapolitics: From Wagner and the German Romantics to Hitler* [1941]. New Brunswick & London: Transaction Publishers, 2004.
- Wang, Fansen.[王汎森]. "Evolving Prescriptions for Social Life in the Late Qing and Early Republic: From *Qunxue* to Society" , *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, Ed. Joshui A. Fogel and Peter G. Zarrow. London and New York: M. E. Sharpe, 1997. pp. 258-278.
- Wells, David Ames. *Wells's Principles and Applications of Chemistry: for the use of academies, high schools, and colleges: introducing the latest results of scientific discovery and research, and arranged with special reference to the practical application of chemistry to the arts and employments of common life*[1872]. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2005. Digital texts by Making of America Books. <http://www.hti.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=moa;idno=AJN7487>
- Wood, Henry. *Ideal Suggestion Through Mental Photography*. Boston: Lee and Shepard, ninth edition 1890.
- Wood, Henry. "Practical Directions for Ideal Suggestions", *Ideal Suggestion Through Mental Photography*. Boston: Lee and Shepard, 1890.
- Wright, David. Translating Science, *The Transmission of Western Chemistry into Late Imperial China, 1840-1900*. Leiden, Boston, Köln: Brill Academic Publishers, 2000.
- Zarrow, Peter. "Liang Qichao and the Notion of Civil Society in Republican China", *Imaging the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*, Ed. Joshui A. Fogel and Peter G. Zarrow. London. New York: M. E. Sharpe, Inc., 1997. pp. 232-257.

中文書目

丁福保，〈論治心〉，《衛生學答問》。廣業書局，光緒二十八年，頁46-51。

三民書局大辭典編纂委員會編，《大辭典》。台北：三民書局，1985。

子安宣邦，〈近代日本的兩種倫理學〉，《文化研究》第10期（台北，2010），陳徽宗譯，頁175-186。

子安宣邦，〈置「國語」於死地，「日本語」就誕生了嗎？〉，《東亞論：日本現代思想批判》，趙京華編譯。長春：吉林人民出版社，2004，頁200-221。

子安宣邦，〈一國民俗學的成立〉，《東亞論：日本現代思想批判》，趙京華編譯。長春：吉林人民出版社，2004，頁133-165。

子安宣邦，〈昭和時期的日本與「東亞」概念〉，《東亞儒學：批判與方法》，王中江譯。台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003，頁144-163。

子安宣邦，《福澤諭吉《文明論概略》精讀》，陳瑋芬譯。北京：清華大學出版社，2010。

子安宣邦，〈何謂鬼神論：談有鬼與無鬼〉，《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等譯。台北：喜馬拉雅基金會，2003，頁65-74。

子安宣邦，〈作為事件的徂萊學：思想史方法的再思考〉，《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等譯。台北：喜馬拉雅基金會，2003，頁55-64。

子安宣邦著，〈黑格爾的「東洋」概念咒語〉，《東亞儒學：批判與方法》，王中江譯。台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003，頁119-143。

子安宣邦，〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立：「倫理」概念的出現及其儒教性重構〉，《東亞儒學：批判與方法》，范淑文譯。台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003，頁101-117。

子安宣邦，〈近代中國與日本及孔教：孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬譯。台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003，頁177-202。

小山常美，〈「憲法、教育敕與體制」的確立、展開與崩壞〉，《日本教育史論叢》。京都：株式會社思文閣，1988（昭和63年），頁116-133。

小野川秀美，《晚清政治思想研究》，林明德、黃福慶譯。台北：時報出版，1985。

中西牛郎，《泰西哲學家李公小傳》，《李春生著作集》附冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁11-204。

中西牛郎，《同化論》。台北印刷株式會社，1914（大正3年）。

- 井上哲次郎，《國民道德大意》，《修身科講義錄》，東京府內務部學務課編。東京：大空社株式會社，1991，頁180-184。
- 方孝謙，〈英雄與土匪：日本據台初期的敘事認同〉，《殖民地台灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析，1895-1945》。台北：巨流圖書公司，2001。
- 毛澤東，《論人民民主專政》，請見網路：<http://www.jswl.cn/course/maogai/wx/lrmmzzz.htm>
- 毛澤東，〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉，請見網路：http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2005-01/05/content_2418530.htm
- 王元化，〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉，《一溪集：亞泉的生平與思想》，許紀霖、田建業編。北京：三聯書店，1999，頁50-74。
- 王立新，《美國傳教士與晚清中國現代化》。天津：天津人民出版社，1997。
- 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》。台北：聯經出版社，2003。
- 王汎森，〈清末民初的社會觀與傅斯年〉，《清華學報》新25卷4期（1995.12），頁325-343。
- 王國維，《人間詞話》，《海寧王靜安先生遺書》卷十三。台北：台灣商務印書館，頁5603-5633。
- 王國維，〈原命〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1747-1755。
- 王國維，〈叔本華之哲學及其教育學說〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1560-1592。
- 王國維，〈論性〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1513-1534。
- 王國維，〈論近年之學術界〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1698-1705。
- 王國維，〈釋理〉，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1534-1560。
- 王國維，《紅樓夢評論》，《海寧王靜安先生遺書》卷四。台北：台灣商務印書館，1979，頁1592-1635。
- 王揚宗，《博爾雅與近代中國的科學啟蒙》。北京：科學出版社，2000。
- 王甦，〈中華人民共和國成立40年來的心理學發展〉，《中國心理科學》。長春：吉林教育出版社，1997，頁2-3。
- 王爾敏，《上海格致書院志略》。香港：香港中文大學，1980。
- 王爾敏，《中國近代思想史論》〔1976〕。北京：社會科學文獻出版，2003。

- 加藤仁平，《日本教育史》。東京：大空社株式會社，1993。
- 古偉瀛，〈從棄地遺民到日籍華人：試論李春生的日本經驗〉，《李春生著作集》第4冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁257-290。
- 平佚，〈中西文明之評判〉〔1918〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003。
- 甘懷真，〈從歷史論述解放出來：讀汪暉〈對象的解放與對現代的質詢〉有感〉，《文化研究》第5期（台北，2007春季），頁199-207。
- 田正平，《留學生與中國教育近代化》。廣州：廣東教育出版社，1996。
- 田建業，〈杜亞泉著作一覽表〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》。北京：三聯書店，1999，頁308-310。
- 田建業，〈杜亞泉譯著一覽表〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》。北京：三聯書店，1999，頁311-14。
- 田建業，〈杜亞泉主編的刊物、辭典及編寫的部分教科書一覽表〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》。北京：三聯書店，1999，頁315-321。
- 尼采（Nietzsche, Friedrich Wilhelm），《權力意志：重估一切價值的嘗試》（*The Will to Power: Attempt at a Revaluation of All Values*），張念東，凌素心譯。北京：中央編譯出版社，2000。
- 尼采（Nietzsche, Friedrich Wilhelm），《道德系譜學》（*On the Genealogy of Morality*）陳芳郁譯。台北：水牛出版社，1995。
- 史華茲（Schwartz, Benjamin），《尋求富強：嚴復與西方》（*In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*），葉鳳美譯。江蘇：江蘇人民出版社，1996。
- 任元彪，〈啟蒙者對啟蒙運動的批判〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，許紀霖，田建業編。北京：三聯書店，1999。
- 吉村寅太郎，〈日本現時教育〉，《教育世界》57-59號（1903），羅振常譯。
- 吉村寅太郎，〈視學提要〉，《教育世界》50-51號（1903）。
- 有山輝雄，《德富蘇峰と國民新聞》。東京：吉川弘文館，1992。
- 朱義祿，〈西方自然科學與維新思潮：論康有為、嚴復、譚嗣同的變革思想〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編。湖南：岳麓書社，1999，頁780-783。
- 朱維錚，〈《康有為大同論二種》導言〉，《康有為大同論二種》，朱維錚編校。香港：三聯書店，1998，頁1-37。
- 西村茂樹，《日本道德論》，《近代日本思想史》第1卷，近代日本思想史研究會著，馬采譯。北京：商務印書館，1992，頁145-146。

- 西額惟克 (Sidgwick, Henry) (即西奇威克), 《西洋倫理學史要》, 《教育世界》59-61號 (上海, 1903), 王國維譯。
- 坂元弘子, 〈譚嗣同思想與民族認同、性別意識〉, 《譚嗣同與戊戌維新》, 田伏隆、朱漢民主編。湖南: 岳麓書社, 1999, 頁255-267。
- 朱熹, 〈答黃道夫書〉, 《朱子文集》卷五十八。
- 朱熹, 〈性理一〉, 《朱子語類》卷第四。
- 米歇爾·傅柯, 《規訓與懲罰: 監獄的誕生》, 劉北成、楊遠嬰譯。台北: 桂冠出版社, 1992。
- 米歇爾·福柯, 《外邊思維》 (*La Pensée du dehors*), 洪維信譯。台北: 行人出版社, 2003。
- 米歇爾·福柯, 《臨床醫學的誕生》 (*Naissance de la clinique*), 劉北成譯。南京: 譯林出版社, 2004。
- 佛郎都 (Frantz, Gustav Adolph Constantin), 《國家生理學》 (*Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*), 譯者不詳。東京: 文部省, 1884。
- 佛羅, 〈王靜安先生年譜訂補〉, 《王國維哲學美學論文輯佚》。上海: 華東師範大學出版社, 1993, 頁374-390。
- 佛羅, 〈王國維與江蘇兩所師範學堂〉, 《王國維哲學美學論文輯佚》。上海: 華東師範大學出版社, 1993, 頁391-399。
- 佛羅, 〈跋《倫理學》〉, 《王國維哲學譯稿研究》。北京: 社會科學文獻出版社, 2006, 頁35-48。
- 何邦, 〈戰時的心理神經病〉, 《東方雜誌》, 35卷22號 (1938.11), 頁51-54。
- 何邵斌, 《越界與想像: 晚清新教傳教士譯介史論》。上海: 上海三聯書店, 2008。
- 佐藤信淵, 《混同秘策》 (こんどうひさく) 見網路電子書: http://kindai.ndl.go.jp/BIImgFrame.php?JP_NUM=40019717&VOL_NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0 (2010/05/23瀏覽)
- 吳文星, 〈清季李春生的自強思想: 以變革圖強議論為中心〉, 《李春生著作集》第2冊, 李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北: 南天, 2004, 頁287-302。
- 吳光明, 〈李春生的基督教人生原則〉, 《李春生著作集》第3冊, 李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北: 南天, 2004, 頁337-355。
- 吳興文, 〈白手起家的稻江巨商李春生〉, 《台灣近代名人誌》第2冊。台北: 自立晚報社, 1987, 頁12-23。
- 李大釗, 〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉, 《國民雜誌》1卷2號 (1919.1.1)。

- 李文英，《模仿、自立與創新：近代日本學習歐美教育研究》。石家莊：河北教育出版社，2001。
- 李明輝，〈李春生《東西哲衡》及《哲衡續編》中的哲學思想〉，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁361-384。
- 李明輝編，《李春生的思想與時代》。台北：正中書局，1995。
- 李春生，〈臺事其一〉，〈臺事其二〉，〈臺事其三〉，〈臺事其四〉，〈臺事其五〉，〈臺事其六〉，〈臺事其七〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁9-16。
- 李春生，〈論殖民地關係〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁238-240。
- 李春生，〈跋〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁177-179。
- 李春生，〈仁學書後〉，《東西哲衡》，李明輝、黃俊傑、黎漢基編，《李春生著作集》第1冊。台北：南天，2004，頁118-120。
- 李春生，〈主統篇〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁280-283。
- 李春生，〈例言〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁4-5。
- 李春生，〈直視解〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁158-159。
- 李春生，〈書〈宗教與群治關繫〉之後〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁209-214。
- 李春生，〈富強當務下〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁225-228。
- 李春生，〈圖治策要〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁32-35。
- 李春生，〈語學考〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁61-64。
- 李春生，〈範圍說〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁133-135。
- 李春生，〈憑藉依賴〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁42-44。
- 李春生，〈譯界須知〉，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台

- 北：南天，2004，頁145-149。
- 李春生，〈續仁學書後：抑古之謬〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁120-123。
- 李春生，〈讀基督教歷史者須知〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁128-131。
- 李春生，〈天演論書後〉，《李春生著作集》第4冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁3-163。
- 李春生，《東遊六十四日隨筆》，《李春生著作集》第4冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁167-230。
- 李春生，〈原古〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁220-222。
- 李春生，〈問教篇上〉，《主津新集》，《李春生著作集》第2冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁119-122。
- 李春生，〈語言文字〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁271-273。
- 李春生，〈論愛〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁273-275。
- 李春生，〈覆滅政府宗教圖謀均富共產小說〉，《東西哲衡》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁79-96。
- 李春生，〈論數〉，《哲衡續編》，《李春生著作集》第1冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁320-321。
- 李細珠，《張之洞與清末新政研究》。上海：上海書店出版社，2003。
- 李斌、陳宏，〈康有為「君權」變法思想與彼得一世改革「心法」〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編。湖南：岳麓書社，1999，頁831-837。
- 李增，〈譚嗣同以太之形上學解析〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編。湖南：岳麓書社，1999，頁189-196。
- 李澤厚，〈譚嗣同研究〉〔1995〕，《中國近代思想史論》。台北：三民，1996，頁227-267。
- 杜亞泉，〈中國之新生命〉〔1918〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁212-215。
- 杜亞泉，〈今後時局之覺悟〉，原載《東方雜誌》14卷8號（上海，1917.8）。《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁200-204。
- 杜亞泉，〈再論新舊思想的衝突〉〔1916〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業

- 編。上海：上海教育出版社，2003，頁353-361。
- 杜亞泉，〈吾人將以何法治療社會之疾病乎〉〔1913〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁248-253。
- 杜亞泉，〈個人之改革〉，原載《東方雜誌》10卷12號（1914.6.），《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁303-307。
- 杜亞泉，〈差等法〉〔1915〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁351-352。
- 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉〔1918〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁362-367。
- 杜亞泉，〈國民共同之概念〉〔1915〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁255-259。
- 杜亞泉，〈接續主義〉〔1914〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁12-15。
- 杜亞泉，〈補白〉，《亞泉雜誌》，1901(10): 8。
- 杜亞泉，〈精神救國論〉〔1913〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁33-39。
- 杜亞泉，〈精神救國論〉續一〔1913〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁40-48。
- 杜亞泉，〈精神救國論〉續二〔1913〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁49-55。
- 杜亞泉，〈論中國之社會心理〉〔1913〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁260-264。
- 杜亞泉，〈靜的文明與動的文明〉〔1916〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003，頁338-344。
- 杜亞泉，《人生哲學》。上海：商務印書館，1929。
- 杜武志，《日治時期的殖民教育》。台北：台北縣立文化中心，1997。
- 汪家熔，〈杜亞泉對商務印書館的貢獻〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，許紀霖，田建業編。北京：三聯書店，1999。
- 汪暉，〈琉球與區域秩序的兩次巨變〉，刊於中國社會科學院近代史研究所，見網路電子書：檢閱於2010.7.14 <http://jds.cass.cn/Article/20091226144500.asp>。
- 汪暉，《現代中國思想的興起》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004。
- 汪暉，〈對象的解放與對現代的質詢：關於《現代中國思想的興起》的一點再思考〉，《文化研究》第5期（台北，2007），頁168-189。

- 沖田行司，〈井上哲次郎の國民道德與世界道德：敕語體制補完的論理〉，《日本教育史論叢》。京都：株式會社思文閣出版，1988（昭和63年），頁339-356。
- 肖朗，〈王國維與西方教育學理論的導入〉，《中國學術論壇》，2005。見網路電子書：<http://www.frchina.net/data/personArticle.php?id=2843>。（2007/11/27瀏覽）
- 和田守，《近代日本と徳富蘇峰》。東京：御茶の水書房，1990。
- 周先庚，〈心理學與心理技術〉，《獨立評論》116號（1934.9），頁7-12。
- 周谷平，《近代西方教育理論在中國的傳播》。廣州：廣東教育出版社，1996。
- 周武，〈杜亞泉與商務印書館〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，許紀霖，田建業編。北京：三聯書店，1999，頁187-206。
- 周建人，〈善種學及其建立者〉，《東方雜誌》17卷18號（1920.9），頁45-51。
- 周建人，〈善種學的理論與實施〉，《進化論與善種論》。上海：商務印書館，1923，頁75，77。
- 周敦頤，〈誠幾 第三〉，〈誠上第一〉，《通書》。
- 季理斐，〈基督教與教育之關係〉，《畫圖新報》33年6期（1913），張純一譯，頁173。
- 林樂知，〈創世紀論造化工解〉，《畫圖新報》33年4期（1912），頁102。
- 松平直亮，《泊翁西村茂樹傳》下卷。東京：日本弘道會，1932。
- 亞里士多德，《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*），苗力田譯。北京：中國社會科學院，1990。
- 法農（Fanon, Frantz.），《黑皮膚，白面具》（*Black Skin, White Masks*），陳瑞樺譯。台北：心靈工坊，2005。
- 近代日本思想史研究會，《近代日本思想史》第1卷，馬采譯。北京：商務印書館，1992。
- 金德門，〈1982.10.14蔣息岑信〉，《蘇州中學校史》。蘇州：蘇州大學出版社，1999。
- 胡德（Ward, Lester F.），《應用社會學》。東京：大日本文明協會事務所，1913。
- 姚崧齡，《影響我國維新的幾個外國人》。台中：傳記文學雜誌社，1971。
- 姚興富，《耶儒對話與融合：《教會新報》（1868-1874）研究》。北京：宗教文化出版社，2005。
- 施正鋒，張學謙，《語言政策及制定『語言公平法』之研究》。台北：前衛出版社，2003。
- 倪再沁，《台灣美術中的台灣意識：前九〇年代「台灣美術」論戰選集》，葉玉靜主編。台北：雄獅美術，1994。

- 唐鉞譯，《宗教經驗之種種》。台北：萬年青書店，出版年不詳。
- 孫文，〈大亞洲主義〉，原發表於1924年11月28日，神戶高等女校。《孫文思想的理論與實際》，陳儀深、劉阿榮編。台北：弘文館，1989，頁225-234。
- 宮原誠一，〈天皇制教育體制的形成〉，《教育史》。東京：大空社株式會社，1994，頁80-83。
- 浮田和民，〈新亞細亞主義：東洋夢祿主義之新解釋〉，杜亞泉（高勞）譯，《東方雜誌》15卷11號（1918），頁9-20。
- 秦進才，〈兩漢《孝經》傳播與孝行管窺〉，《社會科學戰線》第1期（2005），頁142-147。
- 郝秉鍵，李志軍，《19世紀晚期中國民間知識分子的思想，以上海格致書院為例》。北京：中國人民大學出版社，2005。
- 馬洪林，《康有為評傳》。南京：南京大學出版社，1998。
- 高力克，〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，許紀霖，田建業編。北京：三聯書店，1999。
- 高野靜子編著，《往復書簡：後藤新平—德富蘇峰1895-1929》，東京：藤原書店，2005。
- 高覺敷，〈心理學的現狀〉，《學生雜誌》17卷1號（1930.1），頁68-71。
- 高覺敷，〈心理學與自然科學〉，《教育雜誌》22卷3期（1930.3），頁17-25。
- 高覺敷，〈弗洛伊特的心理學〉，《學生雜誌》17卷6期（1930.6），頁17-25。
- 高覺敷，〈弗洛伊特及其精神分析的批判〉，《教育雜誌》23卷3期（1931.3），頁1-15。
- 高覺敷，〈弗洛伊特主義怎樣應用在文學上〉，《文學百題》，鄭振鐸、傅東華編。上海：生活書店，1935，頁263-266。
- 高覺敷，〈從心理學觀點解釋中國悲慘的現狀：中國民族心理的五種缺陷〉，《觀察》2卷18期（1936.6），頁8-10。
- 高覺敷，〈心理學的向量〉，《東方雜誌》34卷12期（上海，1937），頁55-64。
- 高覺敷，〈心理學家的動員〉，《東方雜誌》35卷13號（上海，1938.7），頁5-11。
- 高覺敷，〈法西斯蒂主義與心理測驗〉，《東方雜誌》35卷16期（1938.8），頁78-81。
- 高覺敷（高卓），《心理學之哲學的研究》。上海：商務，1925。
- 高覺敷（高卓），〈所謂獸性問題〉，《一般》1卷11號（上海，1926），頁339-345。
- 高覺敷（覺敷），〈談談弗洛伊特〉，《一般》6卷7號（上海，1928），頁182-

188。

高覺敷（覺敷），〈弗洛伊德說與性教育〉，《中學生》22號（北京，1932.2），頁69-76。

韋伯（Weber, Max），《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*），于曉等譯。台北：左岸文化，2008。

峯間信吉編校，《教育敕語衍義集成》。東京：大空社株式會社，1998。

康有為，《大同書》，《康有為大同論二種》，朱維錚編校，香港：三聯，1998，頁47-369。

張其凡，〈關於「唐宋變革期」學說的介紹與思考〉，《暨南學報》23卷1期（廣州，2001.1），頁124-131。

張季琳、古偉瀛編撰，〈李春生相關大事年表〉，《李春生著作集》附冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁221-264。

張灝，《譚嗣同思想的分析——烈士精神與批判意識》。台北：聯經，1988。

曹仞千，〈變態心理學在教育上的價值〉，《中華教育界》19卷7期（上海，1932），頁29-41。

梁台根，〈近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索一以《佐治芻言》為例〉，《漢學研究》24卷2期（台北，2006.12），頁323-351。

海德格爾（Heidegger, Martin.），《走向語言之途》，孫周興譯。台北：時報，1993。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁647-660。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈時間與存在〉〔1962〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁661-687。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈尼采的話「上帝死了」〉〔1943〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁763-819。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁885-923。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈技術的追問〉〔1950〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁924-954。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈語言的本質〉〔1957〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1061-1120。

海德格爾（Heidegger, Martin.），〈走向語言之途〉〔1959〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1121-1149。

- 海德格爾 (Heidegger, Martin.)，〈物〉〔1950〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1165-1187。
- 海德格爾 (Heidegger, Martin.)，〈築。居。思〉〔1951〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1188-1204。
- 海德格爾 (Heidegger, Martin.)，〈什麼召喚思〉〔1952〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1205-1229。
- 海德格爾 (Heidegger, Martin.)，〈哲學的終結與思的任務〉〔1966〕，《海德格爾選集》，孫周興選編。上海：三聯書店，1996，頁1242-1261。
- 梁啟超，《清代學術概論》。上海：上海古籍出版社，1989。
- 梁啟超，〈《仁學》序〉〔1898〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁170。
- 梁啟超，〈《清議報》敘例〉〔1898〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁168-169。
- 梁啟超，〈《說群》序〉〔1896〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁93-95。
- 梁啟超，〈中國魂安在乎？〉〔1899〕，《自由書》，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁357。
- 梁啟超，〈中國積弱溯源論〉〔1900〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999。
- 梁啟超，〈少年中國說〉〔1900〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999。
- 梁啟超，〈戊戌政變記〉〔1896〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁181-265。
- 梁啟超，〈自由書〉〔1899〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999。
- 梁啟超，〈國民十大元氣論〉〔1899〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁267-269。
- 梁啟超，〈無名之英雄〉，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999。
- 梁啟超，〈無欲與多欲〉，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁376-377。
- 梁啟超，〈論近世國民競爭之大勢及中國前途〉〔1899〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁309-311。
- 梁啟超，〈機埃的格言〉，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁378-379。
- 梁啟超，〈盧梭學案〉〔1901〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999。

- 梁啟超，《自由書》〔1899〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁336-404。
- 梁啟超，《東籍月旦》〔1899〕，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁325-335。
- 梁啟超，《新民說》，《梁啟超全集》第1冊。北京：北京出版社，1999，頁655-735。
- 梁啟超，〈論尚武〉，《新民說》，《梁啟超全集》。北京：北京出版社，1999，頁712。
- 梅家玲，〈發現少年，想像中國：梁啟超〈少年中國說〉的現代性、啟蒙論述與國族想像〉，《漢學研究》19卷1期（台北，2001），頁249-276。
- 莊子，《人間世》，《莊子集釋》，郭慶藩輯。台北：河洛出版社，1974，頁115-130。
- 莊子，《天地篇》，《莊子集釋》，郭慶藩輯。台北：河洛出版社，1974，頁403-456。
- 莊子，《庚桑楚》，《莊子集釋》，郭慶藩輯。台北：河洛出版社，1974，頁769-817。
- 莊子，《寓言篇》，《莊子集釋》，郭慶藩輯。台北：河洛出版社，1974，頁947-964。
- 莊子，《齊物論》，《莊子集釋》，郭慶藩輯。台北：河洛出版社，1974。頁43-114。
- 許紀霖、田建業編，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》。北京：三聯書店，1999，頁187-206。
- 陳長蘅，〈進化之真象〉，原載《東方雜誌》16卷1號（上海，1919.1），《進化論與善種論》。上海：商務印書館，1923。
- 陳俊宏編，《長春源流——李春生與一八六五年以來的臺灣》。台北：南海圖書，1990。
- 陳香君，〈吳天章：笑畫批判家國的史詩〉，《典藏今藝術》124號（2003），頁110-114。
- 陳獨秀，〈再質問《東方雜誌》記者〉〔1919〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003。
- 陳獨秀，〈質問《東方雜誌》記者：《東方雜誌》與復辟問題〉〔1918〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003。
- 陸有銓，《躁動的百年——20世紀的教育歷程》，濟南：山東教育出版社，1997。

- 章士釗（秋桐），〈名學他辨〉，《東方雜誌》17卷20號（上海，1920.10），頁47-48。
- 章太炎，《人無我論》、《章太炎全集》第4冊。上海：上海人民出版社，1985，頁429。
- 章太炎，《齊物論釋》，《章太炎學術論著》，劉凌、孔繁榮編校，浙江：浙江人民出版社，1998。
- 章錫琛（君實）譯，出自日本《亞細亞時論》，刊載於《東方雜誌》14卷10號（上海，1917），頁17-20。
- 麥金太爾（MacIntyre, Alasdair），《三種對立的道德探究觀：百科全書派、系譜學和傳統》（*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*），萬俊人、唐文明、彭海燕譯。北京：中國社會科學出版社，1999。
- 傅蘭雅（John Fryer）譯，《治心免病法》（*Henry Wood's Ideal Suggestion Through Mental Photography* [1890]）。上海：上海格致書室，1896（光緒22年）。
- 傅蘭雅（John Fryer）譯，《佐治芻言》（*John Hill Burton's Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction* [1852]）。上海：上海書店出版社，1928。
- 傅蘭雅（John Fryer）口譯，《化學鑑原》，《叢書集成續編/自然科學類》，徐壽筆述，韋而司撰。台北：新文豐出版社，1988。
- 單世聯，〈現代性的分裂與王國維的矛盾〉，2006，請見：<http://big5.southcn.com/gate/big5/www.southcn.com/nflr/llzhuanti/Indjt/xgwz/200606190439.htm>。（2007/11/27瀏覽）
- 富田正文，《考証福澤諭吉》上冊，東京：岩波書店，1992，頁266-269。
- 渡邊信一郎，〈《孝經》的國家論——《孝經》與漢王朝〉，《川勝義雄與礪波鞆編《中國貴族制社會研究》，京都大學人文科學研究學，1987。
- 詠琴，〈佛洛伊德的精神分析學與性問題〉，《東方雜誌》33卷7號（上海，1936），頁251-259。
- 馮天瑜，《新語探源——中西日文化互動與近代漢語字術語生成》。北京：中華書局，2004。
- 馮自由，《革命逸史》。台北：商務書局，1978。
- 黃俊傑，〈李春生對天演論的批判及其思想史的定位〉，《李春生著作集》第4冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁231-255。
- 黃俊傑、古偉瀛，〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉，《李春生著作集》第4冊，李明輝、黃俊傑、黎漢基編。台北：南天，2004，頁291-318。
- 黃海鳴，〈滲出豔麗、慾望及記憶的洞口：試分析吳天章九七個展中的時空結

- 構》，《藝術家》45卷3期（台北，1997），頁445-447。
- 黃梁吉，《東方雜誌之刊行及其影響之研究》。台北：臺灣商務印書館，1969。
- 黃錦樹，〈帝國、現代性與合法性：回應汪暉〉，《文化研究》5期（台北，2007）：頁190-198。
- 程明道，〈河南程氏遺書·卷第二上〉，《二程全書》。
- 黑格爾，《歷史哲學》，謝詒徵譯。台北：大林書店，1972。
- 斯賓塞（Spencer, Herbert），《社會靜力學》（Social Statics）〔1902〕，張武雄譯，中英對照譯本。北京：商務印書館，1998。
- 楊代春，〈譚嗣同與傅蘭雅〉，《譚嗣同與戊戌維新》，田伏隆、朱漢民主編，湖南：岳麓書社，1999，頁537-543。
- 董仲舒，《新譯春秋繁露》。台北：三民書局，2007。
- 賈維，《譚嗣同與晚清士人交往研究》。長沙：湖南大學，2003。
- 雷祥麟，〈衛生為何不是保衛生命？民國時期另類的衛生、自我和疾病〉，請見網路：<http://www.dushu.net/bbs2/disppbbs.asp?boardID=3&ID=2658&page=17>。
- 熊十力，《讀經示要》。台北：洪氏出版社，1978。
- 熊月之，《西學東漸與晚清社會》。上海：上海人民出版社，1994。
- 虞心遠，〈精神分析學之批判的研究〉，《研究與批判》2卷1期（上海，1936.4），頁51-58。
- 福澤諭吉，《文明論概略》。北京：商務，1992。
- 劉厚琴，《漢代倫理與制度關係研究》。北京：中國社會科學出版社，2008。
- 劉紀蕙，《心的變異：現代性的精神形式》。台北：麥田出版，2004。
- 劉紀蕙，《孤兒·女神·負面書寫：文化符號的徵狀式閱讀》。台北：立緒出版，2000。
- 榮澤幸二：《大東亞共榮圈的思想》。東京：株式會社講談社，1995。頁14-25。
- 德富蘇峰（德富豬一郎），〈大正的青年と帝國の前途〕〔大正5年〕，《德富蘇峰集》。東京：筑摩書房，1978，頁64-329。
- 德富蘇峰（德富豬一郎），〈新日本之青年〕〔明治18年〕，《德富蘇峰集》。東京：筑摩書房，1978，頁3-63。
- 德富蘇峰（德富豬一郎），《將來的日本》，民友社，1894〔明治27年〕。請見網路：http://kindai.ndl.go.jp/BIImgFrame.php?JP_NUM=40020026&VOL_NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0。（2010/05/24瀏覽）
- 德富蘇峰（德富豬一郎），《大日本膨脹論》，民友社，1894（明治27年）。見網路電子書 http://kindai.ndl.go.jp/BIImgFrame.php?JP_NUM=40020026&VOL_

NUM=00000&KOMA=1&ITYPE=0。 (2010/05/24瀏覽)

樊炳清，〈進化與進步〉，原載《東方雜誌》15卷3號（上海，1918.3）。《重印東方雜誌全部舊刊五十卷》第48冊。台北：臺灣商務印書館，1971-1972。

潘光旦，〈民族競存的意志〉，《自由評論》12期（1936），頁4-8。

鄭匡民，《梁啟超啟蒙思想的東學背景》。上海：上海書店出版社，2003。

鄭沛繆，〈我們需要怎樣的心理學〉，《獨立評論》116號（1934），頁15-17。

鄭愛華，《羅振玉教育思想與日本》，浙江大學日本文化研究所碩士論文，2004。

<http://www.ch.zju.edu.cn/rwxy/rbs/shuoshilunwenZHENG-AIHUA.htm>。

(2009/03/30瀏覽)

魯西奇、陳勤奮，《純粹的學者：王國維》，武漢：湖北教育出版社，1998。

錢婉約，〈內藤湖南及其「內藤史學」〉，《日本學刊》第3期（北京，1999），頁143-151。

錢智修，〈功利主義與學術〉〔1918〕，《杜亞泉文存》，許紀霖，田建業編。上海：上海教育出版社，2003。

霍布斯（Hobbes, Thomas.），《利維坦》（Leviathan）〔1957〕，黎思復、黎廷弼譯。北京：商務印書館，1997。

霍夫斯達德（Hofstadter, Richard），《美國思想中的社會達爾主義》（*Social Darwinism in American Thought*），郭正昭譯。台北：聯經出版事業公司，1981。

戴震，《孟子字義註疏》〔1777〕，第5版。北京：中華書局，2009。

謝長法，〈清末教育改革家羅振玉〉〔1992〕，《歷史月刊》（台北，1999.12），頁68-71。

羅琨、張永山，《羅振玉評傳》。南昌：百花州文藝出版社，1996。

羅鋼，〈王國維與泡爾生〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第5期（2005），頁20-30。

羅寶珠，〈歷史現實，虛擬／妄像的同構與拆解：吳天章的藝術歷程〉，《現代美術》121號（2005），頁36-51。

譚嗣同，〈上歐陽中鵠書〉之十，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1998，頁461。

譚嗣同，〈上歐陽中鵠書〉，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1998，頁168。

譚嗣同，〈仁學自敘〉，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1998，頁290。

譚嗣同，〈報貝元徵書〉，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1998，頁197。

譚嗣同，〈仁學〉，《譚嗣同全集》。北京：中華書局，1998，頁289-372。

嚴復，《〈群學肆言〉譯餘贅語》，《嚴復集》第1冊。台北：中華書局，1986。

嚴復，《與張元濟書》之十三，《嚴復集》第3冊，王栻主編。北京：中華書局，1986。

索引

關鍵概念索引

一劃

- 一元論 4, 34, 200-201, 204, 206-209,
219, 284, 295, 303, 315-316,
385-386
- 一神論 172-173, 175
- 一與多 5, 34, 160, 284, 299, 303
- 一 169-172, 192-193, 299-300,
302-306, 308, 310, 315
- 一多相容 4, 160, 177, 191, 193,
200, 308, 315
- 多 175, 188, 193-194, 299, 303-
304, 308, 315
- 眾 (multitude, masses) 16, 19,
23-24, 30, 57, 74, 76, 81,
84, 88, 91, 94, 96, 99, 104,
123-124, 134-135, 137-138,
152-153, 165-166, 169,

- 172, 184-186, 189, 193,
200, 212-213, 227, 242,
243, 289, 295-296, 299-
301, 303-304, 312, 322-
323, 325, 332-333, 337,
353, 375, 384, 395-396

二劃

力

- 力學 59, 188, 198, 295, 361-362,
420
- 心力 3, 4, 20, 68-69, 71, 73, 84-85,
88-94, 98, 101-104, 108,
114, 118, 139-140, 142,
145, 155, 176, 179, 181,
187, 188-190, 192-194,
199, 231, 277, 280, 284-
285, 301, 303, 314-315,
317, 365, 371, 382-384
- 凹凸力 198

- 生產力 19, 88-89, 105-106, 109,
114, 118, 155, 301, 307,
313-314
- 愛力 (attraction) 92, 95-96, 190,
192, 369
- 電力 93, 96, 102, 304
- 德力 20, 73, 85, 88, 90
- 壓力 (pressure) 12-13, 264
- 驅力 (trieb, drive) 12-13, 253-
254, 260, 325, 357
- 權力 18, 30, 33, 45, 48, 53-55, 61,
83, 104, 113-114, 117, 164,
173, 176, 185, 200, 220,
221-223, 225-226, 230,
242-243, 246, 250, 261,
270, 276-278, 295, 298,
300, 302-304, 306, 308,
311-312, 314, 322, 325,
327, 346, 359-360, 389, 409
- 二元論 4, 132, 203, 204-209, 276, 315-
316
- 身心二元 61, 98, 100, 103, 132,
296
- 形神二元 207, 209
- 理氣二元 208-209
- 理欲二元 209
- 善惡二元 94, 100, 132, 208-209,
277
- 人生哲學 4, 20, 124, 133, 135, 137,
143, 147, 153, 155, 301, 376,
378-379, 413

三劃

- 大他者 (the big Other) 16, 259, 260-
261, 267, 269, 270-271
- 大同 46-48, 67, 74-75, 87, 164, 168-
169, 173, 176, 183, 184-187,
191, 200, 306, 360, 364, 376,
382-383, 409, 416
- 《大同報》 67, 364

四劃

- 仁 4, 6, 23, 58, 63, 68, 74, 83, 92-94,
124, 133, 151, 157, 159-160,
167, 173, 175-177, 183-184,
187-190, 193, 195-196, 198-199,
211, 286-287, 289-290, 302, 304,
315, 352-353, 361-362, 365, 377,
379, 381-385, 393, 395, 409,
411-412, 417, 421
- 文化大革命 186, 327
- 文化主義 146
- 文化本質主義 135-136
- 文化政策 11, 19, 30, 298, 324-327, 333,
342
- 文化病理學 135, 142
- 日本中心論 170
- 井田制度 187

日本教育 126, 128-130, 133, 162, 362-363, 407, 409, 414

日本道德 49, 63, 93, 360, 367, 409

少年中國 23, 75-76, 84, 365-366, 417-418

互助論 134

文部省 62, 104, 124, 128, 145, 362, 378, 410

中產階級 (bourgeois) 311-312, 314, 323

心理學

- 心理進化 138
- 行為主義心理學 141
- 性心理學 137
- 發展心理學 138, 145
- 實證心理學 138, 141
- 實驗心理學 377
- 變態心理 141-142, 377, 416

反猶主義 144

天道 58-59, 164, 171, 173, 174-175, 176, 300, 305, 362

日新 (日日新) 68, 162, 175, 192, 200, 305

天演 44, 92, 125, 162, 165-167, 171-172, 360, 376, 379-380, 381, 412, 419

心齋 5, 34-35, 214, 284, 285, 286-287, 291, 292, 293, 294, 316, 392

五劃

代

- 迭代 194, 263, 270, 285, 287, 289, 291, 316
- 移置 (displacement) 12, 24, 26, 29, 70, 263, 265, 300, 325, 337
- 替代 (substitution) 10-11, 14-17, 46, 48, 176, 227, 230, 252, 257, 258, 262-267, 272, 276, 289-299, 327, 339-340, 341, 360

以太 (ether) 93-96, 98, 102, 187, 190-193, 195, 198, 211, 368, 369, 383-384, 412

甲午戰爭 66-67, 82, 97, 183, 189

生生主義 212, 274, 280, 302, 316-317

戊戌變法 (見「法」)

功利主義 (Utilitarianism) 33, 59, 60-61, 66, 69, 108, 131-133, 176, 203-204, 210, 312, 316, 375, 421

生命政治 (Bio-politics, Vitalpolitik) 19, 109-110, 116, 118

生活技術 (tekhne tou biou) 228

生理主義 4, 50, 86, 104, 133-137, 153-154, 301

- 生理化 65, 66, 89, 108, 133, 147, 154-155, 176
- 生理化國體 176
- 生理主義史觀 4, 133-135, 137, 154
- 政治生理學 62, 144-145, 154, 362, 378

- 國家生理學 62, 66, 104, 114, 135,
143, 144-145, 154, 362,
377-378, 410
- 生滅狀態 192
- 世界觀（世界圖像）（Weltbild, world
view, world picture） 3, 5, 22,
24-26, 39, 44-46, 48, 51, 55, 85,
114, 140, 164, 232, 240, 242,
276, 299, 309
- 民族自決 81, 83, 306
- 平等 34, 76, 82, 171-172, 175-176, 185,
190-191, 198-200, 214, 276, 284,
287, 291-295, 305, 308, 310-311,
314-315, 317, 358, 382
- 《民報》 23, 380
- 外場所（outplace） 274
- 主體（subject）
大我 147, 151-154, 200
小我 147, 151, 154, 300
司法主體 298
主體化（subjectivation） 5, 22-26,
51, 89, 107, 116, 147, 177,
219, 220, 228, 230, 232,
263, 274, 276, 300-301, 373
- 主體位置（subject position） 9-10,
12, 20-21, 23-24, 70, 103,
118, 154, 164, 177, 221,
243-244, 246, 249, 261-
262, 264, 266, 268-269,
272, 297, 315, 321, 325,
345
- 主體性（subjectivity） 12, 35,
220-221, 230, 242, 244,
302, 313, 317, 322, 326,
333, 395
- 主體拓樸學（topology of the
subject） 33-34, 214, 219,
232, 261, 269, 274
- 主體基座（subjectum） 268
- 主體論述 124
- 臣民（subject） 28, 65, 173, 193,
303, 309
- 政治主體 221, 297
- 道德主體 220, 297, 310
- 經濟主體 30, 109, 111-114, 297,
298
- 國民主體 73, 164
- 主觀 3, 11-14, 18, 21, 22, 24, 26, 28, 32,
48, 51, 66, 74, 84-85, 110, 145,
154, 187, 196, 205-206, 209-
210, 214, 221, 236, 239, 242-
243, 246, 252, 256, 258, 261,
287-292, 294, 296, 297, 299-300,
304, 316, 360, 364
- 本體論 187-188, 194, 200, 219, 271,
277, 295
- 史觀
宗教社會史觀 166
線性史觀 82, 136
歷史環節（historical conjuncture）
9, 12-13, 16-19, 22, 29, 31,
45, 272, 352

名

- 共名 4-5, 34, 119, 192, 194, 195-197, 200, 214, 277, 284-285, 287, 293-294, 299, 302, 304, 314-315, 317, 392
 名相 199, 284, 287, 289-293, 299
 名教 56, 134, 187, 194-197, 199, 294, 315, 317, 385
 名號 58, 361
 名學 131, 381, 419
 命名系統 195, 285, 293
 同一（趨同邏輯）（identity） 4, 11, 13, 20, 24, 28, 52-54, 64, 95, 103, 138, 143, 155, 160, 163-164, 168-169, 171-172, 174-175, 223, 238, 241-242, 258, 265, 275, 296, 302, 304-306, 346, 360, 377, 389-390, 394, 416
 同化論 164-165, 170, 173, 306, 382, 407
 自由主義 24, 48, 69, 73, 85, 89-91, 105-106, 108-111, 113-116, 118, 134, 311-313, 326-327, 373
 自發形式（spontaneous forms） 29
 在地化（localization） 22, 124, 274, 300
 共同體（community） 11, 45, 53, 54, 83, 197, 278, 294, 295, 307-308, 311, 314, 317, 323, 325, 343-344, 346, 359
 共產主義 138, 186, 312

- 共構模式（co-figuration）· 共構 5, 21, 33, 55, 84, 112, 125, 159, 163, 214, 232, 271, 300
 因果關係 205, 274, 290
 多重上置（super-imposition） 164
 扣除（subtract） 256, 271-272, 277-279
 再現結構（as-structure） 14, 214, 232, 237
 字源學 204, 245
 有機論（有機體） 82, 104, 135

七劃

- 利己主義 88, 375
 牡丹社 80, 161, 366
 私有制 186
 投注（cathexis） 13, 16, 257, 261, 342
 佛教思想 211, 284-285, 386
 華嚴宗 192, 193
 孝經 58-59, 362, 415, 419
 扭轉（torsion） 274, 351
 戒嚴 5, 146, 307, 321, 324-327, 332-333, 340, 342, 346, 395

八劃

性善論 208

法

大地法 (nomos of the earth) 79

戊戌變法 68, 74, 105, 183, 364

法制 (法制刑罰) 29-30, 87, 111,
126, 145, 297, 314, 358

法治 151, 286, 378, 413

法執 292

律法 27, 32, 57-59, 79, 210, 244,
249, 298, 310, 313, 315,
341, 372

差等法 (親疏等差) 305, 394,
413

符號法則 12, 14, 18, 33, 111-112,
260, 266, 297, 325

國際法 46, 79-80, 83, 308, 309

變法 68, 70, 74, 77, 105, 161, 166,
183, 187-189, 364, 374,
380, 382, 412

空 (void, vide) 191, 193, 194, 318

空無 5, 194, 249, 254-256, 299

協力說 103, 134

武士道 82

《治心免病法》 69-70, 73, 93-99, 105,
118, 145, 188-189, 301, 364,
368-371, 383, 384, 419

東元學社 68

《東方雜誌》 4, 6, 20, 23, 66, 69, 81,
121, 123, 133, 136, 140, 142,
147, 151, 153, 177, 366, 374-
379, 410, 412-413, 414, 415,
418-421

東西文化 (東西文明) 134, 376, 408,

415

東洋的理想 82

法郎吉 (phalanxes) 184

宗教 12, 19-20, 28, 30, 93, 98, 99, 102,
103, 117, 129, 133, 152-153,
155, 162-163, 165-172, 174, 176,
187-188, 191-192, 200, 209, 211,
221, 249, 294, 297, 301, 304-
305, 310-312, 371, 378, 380-382,
394, 411-412, 414-415

治理 (governmentality)

心的治理 18-19, 66, 73, 101-102,
118, 140, 147, 154-155,
174, 176, 301

生命治理 3, 19, 71, 73, 108, 111,
115-116, 118, 155, 301, 365

殖民治理 164

亞細亞主義 79-83, 366, 410, 415

大日本膨脹論 77-78, 365, 420

大東亞共榮圈 52, 77-78, 83, 165,
307-308

大亞洲主義 81, 83, 306, 366, 415

日本膨脹論 73, 77-78, 365, 420

京都大學堂 77, 363

物 (對象、對象物) (object) 3, 5,
9-17, 19-20, 22, 31-32, 34, 113-
114, 213, 256, 258-260, 263,
267-272, 278, 297, 325

《易經》 170

社會 (Gesellschaft)

公民社會 (市民社會) (civil
society) 110-113, 315,
373

- 社會民主主義 138
- 社會主義 24, 46-47, 62, 111, 135,
155, 184, 186, 221, 301,
307, 312, 314, 376, 378
- 社會動學 (social dynamics) 138
- 社會靜力學 (Social Statics) 59,
362, 420
- 國家社會主義 24, 62, 111, 135,
155, 301, 378
- 拓樸 1, 3, 5, 9, 12, 16, 18, 24, 25, 26,
27, 31-34, 41, 45, 214-215, 217,
219, 232, 247, 256, 258, 259,
261-263, 265-266, 269-276, 278,
280, 284, 297, 302, 307, 317,
352, 359, 387, 390
- 主體拓樸學 (topology of the
subject) 33-34, 214, 219,
232, 261, 269, 274
- 拓樸主體 5, 256
- 拓樸空間 5, 12, 24, 31, 247, 256-
258, 261-262, 269-270,
271-272, 275, 278, 297,
352, 390
- 拓樸學 5, 33-34, 214-215, 219,
232, 258, 261, 263, 269,
272, 274, 278
- 歷史拓樸學 214, 219, 232
- 周禮 57
- 門羅主義 (Monroe Doctrine) 79-81,
83, 306
- 亞細亞孟祿主義 78, 81
- 物競 166-168, 171, 211

九劃

- 紅色高棉 186
- 政治
- 生命政治 19, 109-110, 116, 118
- 政治形上學 144
- 政治性發言 5, 322, 335, 345, 347
- 後設政治學 144
- 基進政治 5, 18, 34-35, 272, 281,
284, 293, 295, 299, 392
- 政治經濟學 3, 19-20, 48, 55, 69-71, 73,
85, 87, 89-91, 103-108, 113-114,
116, 118, 124, 140, 145, 301,
303, 364-365, 372-373
- 《佐治芻言》 69-70, 73, 105, 118,
301, 364, 372-373, 416, 419
- 放任經濟 138
- 經濟人 (homo oeconomicus) 73,
106, 111-113
- 《春秋繁露》 27, 58, 361-362, 382,
420
- 帝國 43, 45-47, 52-54, 61, 67, 75, 77,
79-80, 86, 114, 136, 145-146,
161, 165, 170, 173, 278, 304,
317, 322-324, 346, 359, 362,
374-375, 395, 420
- 帝國主義 48, 78, 83-84, 86, 125,
184, 306-307, 308, 365
- 軍國主義 61, 79, 83

- 《後漢書》 59
- 美華書局 69, 162
- 《紅樓夢》 204, 211-212, 214, 386, 408
- 美學 4, 12, 21, 28, 30, 33, 52, 115, 127, 130, 146, 203-204, 209, 212, 214, 231, 242, 245-246, 303, 316, 323-325, 338, 340-342, 348, 352-353, 375, 385, 410
- 《紅燈記》 325
- 幽靈（精神幽靈） 310
- 客觀 11-12, 22, 45, 153, 162-163, 205, 209, 211-212, 214, 228, 236, 242, 289, 300
- 十劃**
- 退化論（degeneration） 187
- 座架（gestelt） 5, 214, 232, 238-239, 244-245, 246, 249-250, 260-261, 268-269, 284
- 格致書院 69, 94, 364-365, 408, 415
- 《唐律疏議》 27
- 特殊主義（particularism） 163
- 倫理 429
- 「非一家」倫理（an un-heimlich ethos） 5, 334-335, 337-339, 344, 347
- 生理化倫理 6
- 功利主義倫理 33, 59, 61, 132-133, 203, 210, 312
- 批判倫理 4, 201, 204, 209, 385
- 倫理二元論 205, 206
- 倫理功利效能 155, 301
- 倫理生理學 176
- 倫理主體 3, 5, 19-21, 32-34, 39, 48, 66, 91, 110, 114, 115-116, 118, 124, 153-154, 177, 214-215, 217, 219-222, 224-225, 227-230, 244, 268, 271, 273, 299-302, 311, 321, 387
- 倫理形上學 4, 204
- 倫理位置 20-21, 28, 32, 73, 90, 103, 111, 116, 154, 160, 164, 177, 214, 230, 246, 280, 284, 300, 302, 304, 316
- 倫理系譜學（the genealogy of ethics） 224, 230, 387
- 倫理政治經濟學 3, 69, 73, 85, 91, 107-108, 114, 116, 140, 303
- 倫理教育 23, 61, 142, 147, 152-153, 204
- 倫理教育理論 61
- 倫理話語 3, 18-19, 23, 25, 32-34, 49-50, 56, 59, 67, 69, 84, 103, 123, 125, 142, 145, 159-160, 177, 214, 219, 224, 228, 274, 299-300, 301-302, 317, 324
- 倫理意識形態 12, 21, 32, 123, 132, 197, 278, 302, 317,

- 325, 346
- 倫理詮釋學 176
- 倫理學 4, 20, 33, 49-52, 55-56, 59, 61, 65-66, 68, 115, 123-128, 130-134, 143, 146, 147, 154, 155, 200, 203, 204, 205, 209-210, 231, 242, 295, 300-302, 312, 315-316, 358, 360-362, 374-375, 407, 410, 414
- 倫理學史綱 132
- 國家倫理 49, 56, 59, 117, 154, 313
- 鄉土倫理 5, 334
- 儒學倫理 4, 20, 46, 157, 159, 379
- 根基 (ground) 129, 167, 194, 222, 234-236, 254, 284, 302, 307
- 畛域 4, 192, 194-197, 200, 276, 285, 287-288, 293, 295, 317, 385
- 《時務報》 74
- 納粹主義 (Nazism) 144
- 格線 (grid) 25, 109, 214, 224
- 尺度 53, 104, 205, 210, 238, 242, 243-244, 249, 262
- 衡量格線 111, 222, 223
- 十一劃**
- 唯心主義 (idealism) 137, 154, 187, 192
- 宗教唯心 172
- 新唯心論 138
- 莫比斯環 (moebius strip) 262
- 國民 19, 21, 49-50, 52, 55-56, 60, 63-66, 73, 75, 77-79, 81, 84-86, 90-91, 93, 106, 108, 114, 118, 123, 125, 129, 130, 133, 135, 143, 144-146, 152-153, 155, 164, 173-174, 177-178, 211, 279, 301-302, 304, 307, 314, 323, 326-327, 330, 340, 360, 362-367, 372, 376-378, 407-410, 413-415, 417
- 國民主體 73, 123, 164
- 國民共同 143, 376, 378, 413
- 國民教育 52, 65, 125
- 《國民新聞》 77, 84-85, 108, 365, 409
- 《國民道德大意》 65, 363, 372, 408
- 視角 16, 24-25, 43, 46, 51-55, 80, 168-169, 223, 232, 239, 242-243, 262, 270, 299-300, 309, 360
- 大他者的視線 (the gaze of the Other) 16, 259-260, 261
- 內在視野／內部視野 3, 24-26, 43, 45, 48, 300
- 他者視點 54
- 外部視角 24-25, 43, 53-54, 360
- 透視退隱點 (vanishing point) 28, 260
- 醫學目視 (medical gaze) 222-223
- 觀點 (視點) 29, -31, 45-47, 59, 63-64, 78, 82, 105, 107, 133, 137, 143, 146-147, 153, 159, 160, 162-63, 165,

- 167-168, 170, 173, 176,
184, 187, 191, 194, 199,
204, 206, 207, 210, 223,
243-244, 252-253, 255,
260, 270, 286, 293, 296,
305, 311, 315-316, 326,
334, 371, 376-377, 384,
386, 415
- 教育
- 《教育五要》 129, 130
- 《教育世界》 4, 23, 66, 68, 121,
123, 124, 126, 127-131,
133, 177, 315, 374-375,
409-410
- 教育制度 19, 23, 50, 61, 66, 123,
126-127, 130, 133, 166
- 教育理論 61, 68, 104, 123, 126-
127, 130, 203, 315, 362,
374, 385, 414
- 教科書 62, 65, 94, 105-106, 123-
124, 128, 130-131, 133-
134, 136, 147, 151, 188,
302, 362, 364, 372, 376,
409
- 《敕語衍義》 65, 362-363, 416
- 習性 (ēthos) 15, 27-28, 32, 77, 173,
197, 224-225, 228, 239, 245-246,
255, 302, 304, 314, 324, 325,
346, 347
- 唯物主義 (materialism) 138, 187, 328
新唯物主義
- 脫亞論 52, 82
- 國家主義 46-49, 52, 61, 125, 132, 145,
153, 165, 176, 184, 221, 306,
312
- 民族國家主義 46-47, 153
- 國家社會主義 24, 62, 111, 135,
155, 301, 378
- 國家道義學 145
- 基督教 3, 4, 20, 23, 33, 71, 73, 79, 91,
95, 98-99, 108, 118, 137, 152,
157, 160-164, 166-167, 170,
173-174, 190-191, 199, 209, 211,
226, 229, 302, 304-305, 365,
372, 378-381, 410, 412, 414
- 符號體系 25, 111-112, 153
- 《教會新報》 23, 66-67, 159, 161, 166,
177, 302, 305, 364, 368, 380-
381, 394, 414
- 《清議報》 23, 66, 68, 74, 177, 365,
381, 417
- 接續主義 20, 134, 143, 378, 413
- ## 十二劃
- 無 (nil, nothing) 183, 184-200, 249-
256, 258, 260-263, 267, 269,
272-274, 277, 280, 283-286, 288,
289-295, 298-299, 302, 305, 307,
312, 314-316, 318
- 空無 5, 194, 249, 254-256
- 無生主義 212, 214, 280, 284, 302, 314,
316
- 無政府主義 (anarchism) 4, 48, 70,

- 74, 115, 138, 171, 176, 183-187,
231, 302, 305, 312, 382, 394
- 無教主 191, 200, 384
- 無國界 47, 87, 186
- 無族界 186
- 無產階級 186
- 進化論 21, 44, 59, 61, 63-64, 67, 99,
102-103, 107, 124, 132, 134-135,
137-138, 146-147, 151, 153-155,
165-168, 171, 176, 183, 187,
204, 211, 316, 364, 373, 376,
379, 383, 414, 418
- 心理進化 138
- 社會進化 44, 63, 103, 132, 134-
135, 137-138, 147, 155,
176, 187, 204, 301, 383
- 道德進化 59, 61, 103, 125, 132,
203
- 殖民主義
- 殖民政府 174
 - 殖民治理 164
 - 殖民教育 363, 413
- 普遍主義（普世主義 universalism）
45-48, 162-163, 165, 312
- 無意識 11, 14, 101, 257-258, 261-263,
266-268, 271, 283, 297, 371
- 統合 4, 45, 65, 80, 117, 160, 164-165,
176, 192, 200, 300, 303, 305-306
- 《混同秘策》 78, 80, 365, 410
- 《畫圖新報》 67, 159, 161, 166, 171,
301, 364, 380-381, 414
- 善種學（優生學） 151-152, 379, 414

十三劃

群（social group）

- 群性（集體性）（herding instinct,
collectivity） 19, 87, 89
- 群學（sociology） 21, 92-93, 117-
118, 135, 363, 374, 421
- 群體（mass） 19, 27-28, 32, 85,
87, 88, 92, 108, 114-115,
116-118, 154, 175-177,
188, 193, 200, 220-221,
228, 279, 294-295, 301,
303-304, 306, 308-309,
310, 312-313, 347

新民

- 《新民說》 3, 20, 33, 71, 85, 87,
91, 103, 108, 118, 123, 364,
365, 367, 374, 418
- 新民論 3, 73, 84, 117-118, 125,
161, 273, 301
- 《新民叢報》 23, 66, 68, 74, 177,
374, 376, 380

新思想運動（New Thought

- Movement） 69, 98, 102-103,
188, 306, 369, 370
- 《新思想運動史》 99

新康德主義 203

- 微生滅 4, 33-34, 93, 179, 181, 187, 191-
193, 197-200, 214, 276, 279,

- 284-285, 303, 308, 315-318, 382
- 感受性 (aisthesis, sensuous perception)
23, 28, 66, 70, 84, 114, 163, 177,
245, 268, 296, 323, 324, 326
- 感性結構 17, 28-29, 32-33, 84, 321
- 極限 (limit) 11, 15, 17, 31, 264, 267-
269, 315-316, 345, 396
- 資產階級 (capitalist class) 186, 307
《萬國公報》 23, 66-67, 70, 73, 97,
159-161, 166, 177, 184, 302,
364, 376, 380-381, 384
《聖經》 100, 162, 166, 370
- 道德
公民道德 (civic morality,
[Bürgerliche Sittlichkeit])
311
國民道德 19, 50, 55-56, 63, 65,
85, 143, 145, 300, 362-363,
372, 408, 414
道德功利主義 61
道德生理學 60, 61
道德主義 176
道德系譜學 230, 243, 389, 409
道德進化論 59, 61, 132
- 意識形態 (ideology) 9, 12, 15, 21, 22,
27, 29, 30-32, 50, 98, 111, 123,
132, 197, 245, 256, 265, 270,
278, 295, 297-298, 302, 304,
312, 317, 322, 324-325, 327,
330, 346
- 解嚴 5, 319, 321, 326-327, 330-331,
333, 395

十四劃

- 認同 13, 45-46, 48, 113, 154, 162-164,
169, 175, 177, 197, 225, 230,
261, 265, 306, 321-322, 326,
380, 383, 395, 408, 410, 419
- 齊物 7, 34, 214, 284-285, 287-289, 291-
292, 295, 393, 418-419
- 漢律 27
- 精神分析 16, 142, 256, 259, 260, 278,
283, 298, 377, 415, 419, 420
- 精神病理學 146
- 對象物—小a (objet petit a) 260, 267,
270, 272, 278
《圖畫新報》 66
- 維新 56, 61-62, 67-68, 74, 78, 81, 104-
105, 108, 116, 125-127, 161,
166-167, 187, 364, 366, 374,
382-384, 409, 410, 412, 414, 420
- 百日維新 108
明治維新 56, 61, 62, 67, 74, 104,
125-126, 127, 161, 167, 366
- 慶應義塾 107, 373
- 認識論 (知識論) (epistemology)
25, 70, 114, 116, 214, 223, 225,
227, 232, 245-246, 5, 31, 45,
187, 195, 219, 229, 271, 294,
298-299, 317
認識型 25, 70, 114, 116, 214, 223.

225, 227, 232, 245-246

知識型 (épistémè) 20, 28, 301,
358

實證邏輯 165, 168-169

《臺灣日日新報》 68, 162

《臺灣新報》 69, 161

十五劃

鴉片戰爭 43, 67, 80, 363

衛生學 94, 103, 110, 188, 371, 407

心理衛生 94, 99, 102-103, 110,
118, 133, 145, 155, 301,
303

化學衛生論 94, 367, 368

生理衛生 103, 132, 303, 376

居宅衛生論 94

孩童衛生編 94, 368

德國第三帝國 146, 165, 323, 324

十六劃

獨一性 (singularity) 22, 269, 274,
277-278, 303, 314, 347

機制 (regime)

切割機制 (the regime of the cut)
273-274

美學機制 (regime of aesthetic)
245

真理機制 (truth regime) 28, 389

習性機制 (regime of ethos) 245

感性機制 (regime of the sensible)
28, 30, 297

儒家思想 19, 57, 107, 154, 160, 173,
209, 302, 305, 359

儒學 3, 4, 20, 23, 25, 45-49, 52, 56, 59,
63, 70, 157, 159-160, 177, 188,
360-361, 363, 366, 379, 407

學部 123, 126-127, 130-131, 301

十七劃

黏扣點 (points de caption) 265, 272

十八劃

醫心運動 (mind-cure movement) 98,
102-103

《禮記》 27, 49, 57, 184

翻譯

文化翻譯 21-22

跨語境翻譯 21

翻譯政體 (regime of translation)
21, 358

二十劃以上

驅力 (trieb, drive) 12-13, 253-254,

260, 325, 357

辯證 10, 13, 29, 70, 145, 169, 187-188,

197-198, 200, 207, 262-263, 266,

269, 270, 274, 276-278, 283-284,

293-294, 297, 307

正向 (positive) 10, 32

負向 (負面) (negative) 10, 32

觀念 9, 12-13, 15-20, 22, 28-29, 31-34,

43-45, 48, 50, 52, 59, 74, 78, 99-

101, 114, 141, 163, 166, 172,

176, 177, 205-206, 209, 213,

241, 244, 250, 252, 257, 268,

270, 274, 285, 294, 296, 305,

310-314, 316, 371

固定觀念 310-311

觀念物 (fixed idea) 19

人名索引

三劃

- 子安宣邦 24-25, 43, 49, 50-57, 82, 360-361, 366, 407
 大西祝 55, 360
 大衛·威爾斯 (David Ames Wells) 96, 368
 大衛·萊特 (David Wright) 94-95

四劃

- 孔子 47, 76, 130, 139, 183, 199, 206, 211, 284, 286-287, 316, 360, 382, 385
 井上哲次郎 49, 65, 66, 104, 360, 362-363, 372, 408, 414
 井上圓了 63-64, 93, 362
 王子衡 328-329
 王安石 206
 王國維 4, 20, 23, 26, 33, 35, 68-70, 124, 130-133, 155, 177, 200-201, 203-214, 219, 274, 280, 284, 294, 299-303, 314-315, 316-317, 352, 374-375, 385-386, 394, 408, 410, 414, 419, 421

- 王雲五 134
 王陽明 209
 王韜 69, 161
 王廣義 328, 330
 中西牛郎 159, 164-165, 170, 173-174, 376, 379, 381-382, 407
 中村敬宇 78
 元好問 213
 元良勇次郎 130-132, 203, 362, 374-375
 方孝謙 163, 380, 408
 巴迪烏 (Alain Badiou) 5, 33-34, 186, 214, 219, 237, 247, 256, 271-280, 283-284, 294, 298, 308, 314-315, 325, 352-353, 390, 392
 巴特文 (James Mark Baldwin) 137-138, 372
 巴爾善 (Friedrich Paulsen) 203
 文特爾彭 (Wilhelm Windelband) 203
 公孫龍 290
 孔德 (Isidore Comte) 134, 138
 毛澤東 186, 306-307, 327-328, 332-333, 363, 382, 384, 394, 408
 內藤湖南 76, 82, 136, 365-366, 421
- 五劃**
- 加藤弘之 125, 381
 史華茲 (Benjamin Schwartz) 43-45, 359, 409
 包納 (Joey Bonner) 203-204

古偉瀛 162-164, 379-380, 409, 416, 419
 尼采 (Friedrich Nietzsche) 34, 115,
 231, 238, 243-344, 311-312, 352,
 388-389, 409, 416
 布希亞 (Jean Baudrillard) 338
 弗格森 (Adam Ferguson) 113, 373
 田中登作 59, 362
 立花銑三郎 130

六劃

老子 44, 46, 206
 竹內好 54
 列文森 (Joseph R. Levenson) 25, 43-
 45, 359
 吉田松陰 78
 西村茂樹 49-50, 63, 93, 363, 367, 409,
 414
 西奇威克 (Henry Sidgwick) 130-132,
 203, 375
 西鄉隆盛 67, 80, 308, 366
 西額惟克 (Henry Sidgwick) (即西奇
 威克) 130, 410
 向其祥 69
 朱維錚 184, 382, 409, 416
 朱熹 57, 174, 205, 208, 209, 361, 386,
 410
 伊藤博文 61, 62

七劃

告子 206, 316
 佐久間象山 78
 佐藤信淵 67, 78, 80, 306, 366, 410
 坂元弘子 187, 383, 410
 吳文秀 69
 吳文星 161, 379, 380, 410
 吳天章 5, 331-345, 347, 352, 395-396,
 418-419, 421
 吳稚暉 171, 382, 394
 吳瑪俐 330, 331
 吳聯之 69
 李石曾 171, 382, 394
 李秉鈞 69
 李春生 4, 6, 20, 23, 25, 33, 67, 69-70,
 157, 159, 160-177, 194, 273,
 300-306, 317, 352, 364, 379-380,
 381-382, 394, 407, 409-412, 416,
 418-419
 李璟 213
 李澤厚 187, 383, 412
 余光中 10
 何邦 142, 377, 410
 貝克 (Howard Becker) 99, 220
 貝蕊·賽特 (Beryl Satter) 99
 瑪麗·貝克·艾迪 (Mary Baker
 Eddy) 99
 亨利·烏特 (Henry Wood) 93-103,
 142, 145, 188-191, 200, 304,
 306, 368-369, 371-372

- 杜亞泉 4, 20, 23, 25, 33, 66-70, 121-124, 133-140, 142-143, 145-147, 151, 153, 154-155, 274, 299-305, 317, 352, 364, 372, 374-379, 394, 408-409, 412-415, 418, 421
- 杜勒瑟 (Horatio W. Dresser) 99, 102
- 佛內一倍唐固 (R. Fornet-Betancourt) 220
- 佛洛伊德 (Sigmund Freud) 12-14, 29, 141-142, 252, 255, 257-258, 262-263, 296-298, 325, 334, 341, 352, 357, 377
- 佛郎都 (Gustav Frantz) 23, 143-145, 147, 151, 362, 377-378, 410
- 佛離 130, 203, 375, 385, 410
- 伯深思 (Talcott Parsons) 162
- 汪暉 24-25, 43-48, 308-309, 358-360, 394, 409, 413, 420
- 克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 14, 341, 347, 352, 357, 396
- 克羅帕得肯 (Peter Alexeivich Kropotkin) 137
- 八劃**
- 孟子 57, 91, 175, 176, 206, 208, 285, 305, 394, 421
- 孟德斯鳩 (Montesquieu) 44, 377
- 杰文 (William Stanley Jevons) 203
- 叔本華 (Arthur Schopenhauer) 115, 130, 203, 206, 210-211, 231, 312, 376, 386, 408
- 拉加爾德 (Paul de Lagarde) 144, 436
- 拉岡 (Jacques Lacan) 5, 11, 12, 15-18, 29-31, 33-34, 214, 219, 231-232, 237, 241, 247, 252, 255, 256, 258, 259-260, 261-274, 276-280, 283-284, 294, 298, 307, 314, 352-353, 359, 389-390, 392,
- 周先庚 142, 377, 414
- 周建人 151-152, 379, 414
- 周谷平 127, 374, 385, 414
- 周敦頤 207, 386, 414
- 和辻哲郎 49, 50, 360, 362
- 亞里士多德 (Aristotélēs) 13, 89, 233-235, 358, 381, 414
- 亞當·斯密 (Adam Smith) 33, 73, 91, 105, 113, 373
- 林秀偉 10
- 林樂知 166-167, 363, 381, 414
- 林懷民 10
- 岡倉天心 52, 82
- 波特萊爾 (Charles Baudelaire) 115, 231, 312
- 彼得大帝 78, 117
- 岳敏君 328
- 季理斐 (D. M. Gillivray) 166, 381, 414
- 法農 (Charles Baudelaire) 342, 396, 414
- 阿圖塞 (Louis Althusser) 12, 29, 30-31, 113, 245, 297-298, 352
- 牧瀨五一郎 130

依藤博文 145

九劃

段玉裁 57

俞吉濬 (유길준) 105, 107, 373

侯孝賢 337

柏拉圖 (Plato) 209, 227, 240, 381

洪席耶 (Jacques Rancière) 28-29, 245,
352, 358

柏格森 (Henri Bergson) 147, 376

施密特 (Carl Schmitt) 79

威廉·詹姆士 (William James) 102

威爾遜 (Thomas Woodrow Wilson) 81

胡德 (Lester F. Ward) 23, 135, 137-
140, 145, 372, 377, 414

施蒂納 (Max Stirner) 115, 309-314

姚興富 304, 381, 394, 414

約翰·巴爾頓 (John Hill Burton)
105-107

保羅·特雷斯考特 (Paul B. Trescott)
106-107

十劃

徐一輝 328

荀子 91, 206, 284

孫文 (孫中山) 83, 307, 366, 415

酒井直樹 (Naoki Sakai) 21, 358

桑木嚴翼 130

浮田和民 81-83, 125, 307, 366, 415

倪再沁 330-331, 395, 414

韋伯 (Max Weber) 43-45, 359, 416

海甫定 (Harald Höffding) 131, 203

海德格 (Martin Heidegger) 5, 13-15,
33-34, 214, 217, 219, 231-268,
271, 273, 277, 280, 283-284,
294, 307, 311, 314, 346, 352,
357, 387-389, 390, 416-417

海額爾 (見「黑格爾」Georg Wilhelm
Friedrich Hegel) 207

馬克思 (Karl Marx) 29, 113, 136,
184, 298, 359, 394

般哈提 (Friedrich von Bernhardi) 304

納格利 (Antonio Negri) 295

恩格斯 (Friedrich von Engels) 136

夏曾佑 133

格奧爾格 (Stefan George) 144

高夢旦 133

高覺敷 141-142, 377, 415-416

索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 265

特蘭門德 (Henry Drummond) 137

十一劃

章太炎 34, 35, 68, 70, 187, 214, 219,

284-285, 287-294, 298, 317, 352.

383, 386, 393, 419
 曹仞千 141-142, 377, 416
 荻生徂萊 53
 康有為 4, 25, 46-48, 67-68, 70, 74, 92,
 105, 107, 117, 159, 183-187,
 200, 204, 211, 299, 302, 316,
 360, 364, 374, 380-383, 384,
 409, 412, 415-416
 康德 (Emanuel Kant) 170, 203, 205-
 206, 375
 麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 132,
 375, 419
 畢拉宓 (Edward Bellamy) 184
 陳長蘅 151, 152, 153, 154, 379, 418
 陳獨秀 134, 375-376, 415, 418
 陳舜臣 69
 華格納 (Richard Wagner) 144, 378
 密勒 (John Stuart Mill) 33, 61, 73
 梁啟超 3, 20, 23, 25-26, 33, 48, 66-77,
 84-93, 103-105, 107-108, 114,
 116, 118, 123-125, 137, 140-
 142, 145-155, 159, 161, 183,
 187, 200, 204, 274, 299, 300-
 303, 316-317, 364-367, 374, 376,
 380-384, 417-418, 421
 陸象山 209
 商禽 10
 莫爾 (G. E. Moore) (George Edward
 Moor) 131, 375
 符霖 159

十二劃

莊子 7, 18, 34, 46, 176, 191, 206, 214,
 284-289, 291-293, 295, 298-299,
 316-317, 352, 384, 393, 418
 莊俞 133
 張之洞 68, 123, 126, 127, 130, 204,
 374, 412
 張元濟 133, 383, 422
 張君實 81
 張純一 166, 414
 張載 207-208, 384
 張靜江 171, 382, 394
 張灝 187, 383, 416
 馮天瑜 56, 361, 419
 傅立葉 (Frangois Marie Charles
 Fourier) 184
 傅柯 (Michel Foucault) 5, 19-20, 25,
 27-28, 31-34, 52, 108-116, 118,
 214, 217, 219-232, 245-246, 271,
 280, 300, 311-312, 314, 346,
 352, 358, 360-361, 373, 387-389,
 410
 傅蘭雅 (John Fryer) 69-70, 73, 92-98,
 102-103, 105, 117-118, 142, 145,
 155, 188-191, 200, 301, 303,
 363-373, 383, 408, 419-420
 程伊川 207, 208
 程明道 207-208, 420
 程頤 174
 森有禮 61, 62, 65-66, 78, 145

- 馮延巳 213
 黃俊傑 162-163, 165-166, 364, 379-381, 394, 407, 409-412, 416, 419
 黃錦樹 45-46, 359, 420
 黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 52, 76, 82-83, 136, 144, 207, 229, 241, 262-263, 360, 366, 376, 378, 407, 420
 詠琴 142, 377, 419
 斯賓塞 (Herbert Spencer) 33, 44, 46, 59-61, 73, 91, 132, 134, 137-138, 165-166, 171-172, 210-211, 362, 372, 420
 斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 274, 295-296, 298-299, 377
 斯蒂納 (Max Stirner) 231, 312
 鄂蘭 (Hannah Arendt) 346-347

十三劃

- 虞心遠 142, 377, 420
 董仲舒 27, 57, 58-59, 206, 361-362, 382, 384, 420
 費希特 (Johann Gottlieb Fichte) 144
 禽海石 159
 新島襄 78
 新渡戶 82
 楊茂林 330-331, 395
 溫瑞安 10
 葛雷克 (Albert Craig) 106

- 葛美一穆磊 (A. Gomez-Müller) 220
 達爾文 (Charles Darwin) 44, 46, 103-138, 146, 154, 165-167, 171-172, 211, 377
 費爾班 (Arthur Fairbanks) 203
 賈誼 57

十四劃

- 爾文·費雪 (Irving Fisher) 109
 瑪志尼 (Giuseppe Mazzini) 75
 維耶瑞克 (Peter Viereck) 144
 赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 44, 46, 137, 165, 171-172, 381
 赫爾巴特 (Johann Friedrich Herbart) 127-128, 362
 榮澤幸二 83-84, 366, 420
 福澤諭吉 52, 55, 78, 82, 105-107, 125, 361, 372-373, 381, 407, 419-420

十五劃

- 鄧小平 332
 魯士托 (Friedrich Wilhelm Rüstow) 110
 樋口勘次郎 62, 65-66, 104
 蔣介石 332-333

蔣經國 332
 蔣維喬 133
 蔡元培 133, 140, 377
 劉禾 (Lydia Liu) 21, 404
 劉厚琴 57, 59, 358, 361-362, 420
 劉緯 328
 潘光旦 137, 376, 421
 魯迅 151
 德希達 (Jacques Derrida) 52, 352
 德富蘇峰 67, 77-82, 84-85, 108, 114,
 137, 145, 183, 307, 365-366,
 409, 414-415, 420
 德雷福斯 (Hubert L. Dreyfus) 229
 鄭沛繆 142, 377, 421
 鄭觀應 161
 瘖弦 10
 樊炳清 151, 379, 421
 頡德 (Benjamin Kidd) 137-138, 372,
 376-377
 儂曦 (Jean-Luc Nancy) 11, 15, 32,
 346, 352

十六劃

樺山資紀 69
 橫井小楠 78
 霍布斯 (Thomas Hobbes) 104-105,
 372, 377, 421
 橋本景岳 78
 錢伯斯兄弟 (The Chambers Brothers)
 106
 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 86, 91,
 367, 377, 417
 穆勒 (John Stuart Mill) 44, 46, 131,

375, 381

賴聲川 10

十八劃

韓非子 206

十九劃

邊沁 (Jeremy Bentham) 33, 59, 111,
 131, 377
 羅素 (Bertrand Russell) 131, 375
 羅振玉 4, 20, 23, 25, 26, 33, 66, 68-70,
 121, 123-124, 126-131, 133, 155,
 274, 299-303, 316, 317, 374,
 375, 421
 羅振常 128, 409
 譚嗣同 4, 23, 26, 33-35, 67-70, 74, 77,
 92-94, 159-160, 175-177, 181,
 183, 187-200, 211, 219, 274,
 277, 280, 284-285, 292, 294,
 298-299, 302-303, 307, 314-315,
 317, 325, 352, 364, 374, 380-
 386, 393, 409-410, 412, 416,
 420-421
 藤澤利喜太郎 130

二十劃以上

嚴復 25, 44, 46-48, 92, 117, 165, 167-
168, 187, 204, 211, 299, 316,
359, 374, 381-383, 409, 421-422

藹里司 (Havelock Ellis) 137

蘇東坡 206

蘇珊·桑塔 (Susan Sontag) 323

蘇格拉底 (Socrates) 226

蘭妮·麗芬絲姐 (Leni Riefenstahl)
322-323

露克絲·馬丁 (Rux Martin) 232

國家圖書館出版品預行編目資料

心之拓樸／劉紀蕙 著；

——初版——臺北市：行人文化實驗室，2011.03

448面；14.8*21公分

ISBN 978-986-85810-7-4（平裝）

1.文化研究 2.倫理學 3.社會哲學

541.2

99015403

《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》、《孤兒·女神·負面書寫：文化符號的症狀式閱讀》，
與《心的變異：現代性的精神形式》，是作者的思想三部曲，
呈現作者對於文化問題所進行的拓樸研究：歷史環節－精神形式－負面書寫。

ISBN 978-986-85810-7-4



9 789868 581074

本書分為二卷：

第一卷以物的邏輯與力的空間之方法論，透過莊子與接為構而「發如機括」的共名迭代之檢討，
以及「心齋」與「微生滅」之「無」的基進性，展開雙重批判思想運動：

第一部分從1895事件後的倫理話語環節出發，梳理中文脈絡倫理話語的現代譜系。

梁啟超的新民說不僅具體而微地體現了當時瀰漫於十九世紀東亞語境的功利倫理觀以及基督教化的思想控制，
也說明了東亞特有的「倫理政治經濟學」如何貫串於二十世紀的倫理話語主軸，

成為不同政權生命治理的論述基礎；第二部分則反向進行，討論在此倫理話語環節所岔開的幾個例外，
並進而思考譚嗣同的「微生滅」與王國維的「一元論」如何參照莊子與佛家思想，

在時代主導話語之外，提出了以「無」為批判思想本體並抵制功利權力結構的基進政治性。

第二卷則從傅柯、海德格、拉岡到巴迪烏所扣連的思想迴圈，進一步討論倫理主體與話語邏輯的關係，
並再次回到中文脈絡，討論如何思考心之計算與不可計算的問題，也就是一與多的問題。

作者最後以二十世紀末後解嚴與後八九的兩岸當代美術對照，檢視倫理重構後遺效果的當代狀況：

被視為理所當然的倫理構造——同鄉、同胞、同志、同黨，促成了具有共識卻有局限的倫理主體位置，
並以各種感受性的模式在視覺圖像中反覆浮現。

然而，畫作中脫離習性倫理與視覺語彙邏輯的感性皮膚移植，

則可能讓觀者經驗發生變化：我們經歷，我們遭遇他者，我們改變自身。

本書所討論的迴向批判思想與「非一家」藝術經驗，

是作者所提出的一種根本倫理位置，也是一種根本的政治性空間。