

## ※「間與勢：朱利安對中國思想的詮釋」專輯（下）※

# 勢·法·虛空：以章太炎對質朱利安

劉紀蕙\*

### 前 言

朱利安 (François Jullien) 於二〇一一年「他者性教席就職演講」中所展開的兩個概念——「間距」與「之間」，和他早期撰寫《淡之頌：論中國思想與美學》間隔了二十年，與他開始進行「中國與歐洲之間」的思索，已經三十餘年。對朱利安而言，「繞道」中國是重要的，因為他希望藉此離開歐洲，接觸一個不屬於印歐語系，也沒有接觸歷史的他者，以便返身重新思考歐洲之「未思」(l'impensé)。他說，他的工作基本上是「從外在解構」(une déconstruction du dehors)，以便「聆聽有關『源頭』的其他說法」<sup>1</sup>。朱利安強調，繞道中國，尋找間距，是進行思想的重新活化，而不是進行比較。比較的工作奠基於同一與差異的邏輯：看到「差異」，是先有了「同一」的概念。討論文化差異，或是文化同一，都陷入了這種事先置入的框架，而進行排列、分類與區辨，或是以同一原則進行同化，一則可能會落入種族中心論，再則可能會顯示出承認差異的懶惰心態<sup>2</sup>。

朱利安強調他著重於文化內在的變化多元，因此他不願使用差異的概念，而使用間距的概念。對他而言，間距的起點在於與自身拉開距離，離開自己的位置 (déplacement)，「經由他人的目光，從他者出發」，而使自身的思想發生張力，進而反思，開啟新的思想。這種透過間距使自我展開，跨越「地方性」，擾亂原本排列

---

\* 劉紀蕙，國立交通大學社會與文化研究所教授。

<sup>1</sup> François Jullien, *L'écart et l'entre, Leçons inaugurale de la Chaire sur l'alterité* (Paris: Éditions Galilée, 2012)；朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南圖書公司，2013年），頁17-19、21。

<sup>2</sup> 同前註，頁25-31。

存放的秩序，與他者面對面，相互映照反思，是具有生產力的。他也強調，他要探討的「以中文表述形成」的思維，並不意味著「語言決定思維」。他清楚表示，法國文化並沒有自身的同一性，正如中國思想也不具有任何本質上的同一性<sup>3</sup>。

朱利安所說明的退一步，離開慣常的思維模式，開始朝向未思而思索，是重要的。如果持續停留於單一文化傳統的思維常規之內，則無法反省這個文化內部已經沉積而成為常規的思想摺層，也無法發現曾經被打開而新發生的思想摺層。對於朱利安而言，接觸中國思想，使他得以對於歐洲思想內部的異質性與張力更為敏感，也使得歐洲思想被深埋的某種選擇得以重新浮現<sup>4</sup>。我非常同意朱利安所提出思想內部拉開距離的「間距」概念。依照這個論點發展，任何文化在歷史過程中，必然會有重複於常規的思想摺層，也會有展開新的摺層卻不被選擇的思想。因此，文化必然是多元而充滿變化的。

然而，閱讀朱利安的過程，卻令我時常有既熟悉，同時又格格不入的陌生感。朱利安在一九九二年出版的《勢：中國的效力觀》(*La Propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine*)，以及他於一九九七年出版的《功效論：在中國與西方思維之間》(*Traité de l'efficacité*)，是典型的例子<sup>5</sup>。朱利安以功效論的角度切入，指出無論是儒家的道德改造，或是法家的「勢」的力量分配，都是對於社會秩序的操縱、配置、部屬以及內在性的根本治理。朱利安根據韓非〈揚權〉篇所說明的「聖人執要」以及君王「勢位」的「環中」概念，指出只要每個人各司其職，這個治理「機具」(*apparatus*) 便會自動運行，而世界四方都會向其貢獻與效力。朱利安所關注的問題，在於「勢」之將發未發的醞釀張力如何朝向「形」的完成：只要在發展之初，使其含帶潛勢，並且「求之於勢」(*obtenir du potentiel*)、「乘勢」(*s'appuyant sur la propension*) 發展，效果便會自然發生。在朱利安的敘事之下，從韓非、鬼谷子、秦朝的集權統一，到社會主義中國文革時期江青與四人幫所推波助瀾的評法批儒，這一套治理邏輯似乎一脈相承。這種一脈相承的歷史敘事，處處出現在朱利安的文字中，也內在於他對中國古典思想作為「歐洲的他者」的預設之

<sup>3</sup> 同前註，頁 36-39、46-47。

<sup>4</sup> 同前註，頁 51-53。

<sup>5</sup> 余蓮 (François Jullien) 著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》(北京：北京大學出版社，2009 年)。余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》(臺北：五南圖書公司，2011 年)；法文版見 Jullien François, *Traité de l'efficacité* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1996)。

中，也內在於他尋找中國文化中的「源頭」<sup>6</sup>，捕捉「中國文化的一致性」以及「邏輯輪廓」之意圖中<sup>7</sup>。這種探尋的意圖，也使得朱利安將他所拉開距離的他者文化同質化。

朱利安對於「勢」(la propension)的論點以及對於「法家」的分析中，引起讀者疑惑的起點，首先在於：對這個求之於勢與順勢而為，並且進行完全治理的權謀之術，朱利安的褒貶位置在何處呢？畢來德(Jean-François Billeter)在《駁于連》(*Contre François Jullien*)以及一系列的論著中進行批駁，指出朱利安既不批判體系之最終目的，也不批判中國的內在性以及帝國專制政體，並且認為朱利安的曖昧態度甚至使得功效操縱與企業管理出現了共構邏輯。不過，我認為在《功效論》一書之中，朱利安雖然以近乎著迷的方式描述中國法家的治理術，分析中國道家「無為」思想如何逆轉，而發展為法家的操縱邏輯，他同時已經相當尖銳而帶有批判性地分析了這種獨裁政體的內在性治理邏輯。

真正令我感到格格不入的，是朱利安在分析這些治理術並且強調中國文化「一致性」的論述中，他對「勢」與「法」的詮釋視野呈現了我們無法忽視的內在悖論。我認為，朱利安雖然自稱要離開歐洲而繞道中國，截取不同於歐洲的思想資源，但是他卻不自覺地援用了這些當代歐陸哲學共有的經濟配置與效力考量的觀點；也可以說，朱利安在何乏筆所說的「無意於比較的比較研究」之路徑上，回到了歐陸思想的立足點，以比較研究的方式納入了中國傳統思想的「勢觀」<sup>8</sup>。我要進一步指出，朱利安對於「虛空」與「幾之勢」的分析，充分呈現了一種靠近經濟配置的功效觀點，而使得他對於「勢」與「法」的詮釋陷入了難解的悖論。我要分析這個思想悖論，並且指出，對於「勢」與「法」的詮釋，在章太炎處有更為根本的深刻分析，也提示了解決朱利安悖論的路徑。

本文以下列幾個面向探討這一系列的問題：第一，本文將針對朱利安所提出的「勢」與「法」的詮釋進行分析，討論朱利安的詮釋為何出現了內在的曖昧與悖論。第二，本文將回顧文革時期評法批儒事件，討論為何朱利安的悖論正好指向中

<sup>6</sup> 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，頁 21。

<sup>7</sup> 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》，頁 51。

<sup>8</sup> 何乏筆指出，朱利安雖然宣稱他反比較哲學，但是他的著作中卻始終呈現了「對比效果」，以至於他的研究路徑陷入了「無意於比較的比較研究」。何乏筆：〈混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構〉，《中國文哲研究通訊》第 24 卷第 4 期（2014 年 12 月），頁 79-136。

國七十年代儒法鬥爭的關鍵問題；同時，本文將透過朱利安對於「虛位」以及「幾之勢」的詮釋，來分析他的悖論，並說明為何朱利安不自覺地將他的中國哲學論點置入於典型的西方政治哲學之內。第三，本文將採用朱利安的「間距」(écart)策略，繞道章太炎，回到二十世紀初面對革命以及民國初期的政治局勢，章太炎如何透過莊子與法家，重估道、易、史、法的核心概念，以便回應他的時代。第四，對於我來說，最重要的問題在於，如何重新思考勢、法與虛空，以便建立以漢語批判思維介入的政治性位置。

### 一、朱利安對於「勢」與「法」的詮釋

朱利安在《勢：中國的效力觀》一書中，深入地展開了他對於「勢」的概念的探討。朱利安說明，「勢」介於靜態的事物布置 (dispositif) 與動態的力量運動趨勢 (propension) 之間，可以用位置 (position)、情勢 (circonstances)、權力 (pouvoir)、潛能趨勢 (potential) 幾個概念解釋<sup>9</sup>。朱利安說，透過「勢」，他要「找出整個文化中隱蔽的邏輯輪廓」<sup>10</sup>，並且通過各個領域——「從戰略操縱到最無私的藝術創造過程」，以便「從整體上去捕捉中國文化的一致性」<sup>11</sup>。

朱利安認為，無論是書法中所談論的筆勢，山水畫中的布局構圖，文章中的氣勢，都扣連著「勢」的概念<sup>12</sup>。「勢」的概念在中國傳統兵法中運用得最為顯著，涉及了最有效力的布置。戰略上必須洞燭機先，在事態發展之前就掌握利己的局勢，作戰時避免正面衝突。這種形勢的操縱轉向人與人之間的管理，則涉及了力量強弱的估計，根據「勢位」而操縱，或是被動地順勢而為<sup>13</sup>。朱利安進而指出，在中國主張君主專政的法家思維之下，國家被視為是「純粹的運作」，君主占據「勢位」，而充分掌握了全面控制人民的位置<sup>14</sup>。朱利安甚至指出，中國在古代就已經嚴謹地施行了紀律與懲戒的治理機制，由君主從上向下對全民施行，權力得以自行運作，正

<sup>9</sup> 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》，引言頁2。

<sup>10</sup> 同前註，頁1。

<sup>11</sup> 同前註，頁51。

<sup>12</sup> 同前註，頁57-58、61-63、81。

<sup>13</sup> 同前註，頁4-5、11-12、20-21。

<sup>14</sup> 同前註，頁24-25。

如同傅柯所討論的邊沁的全景敞視監獄以及毛細孔滲透的作用<sup>15</sup>。在中國的治理模式下，被要求的順服轉變為心甘情願的歸順；意見一致，背後是君主獨裁的事實。中國人預見了大勢之所趨而不會發生衝突與反抗，不會要求分享權力，也不會要求自由。朱利安說明，這種操縱的邏輯預設了我們可以任意左右他人的思維；此外，基於對言說的不信任，操縱邏輯也暗示了「拒絕一切說服他人的努力」，因此中國文化不會發展出希臘民主的辯論模式<sup>16</sup>。

在《勢：中國的效力觀》中，朱利安根據他對於王夫之的研究，進一步提出關於「歷史形勢」的詮釋。朱利安說：

歷史形勢中的所有狀況構成一個特殊的整體，然而這些個別狀況也都同時經歷變化。我們應該將體系視為一個持續生成變化的整體。於是，歷史進程中的每一個時刻也都可視為具有潛勢的布置。如此看來，勢便同時意味著某一個個別形勢，同時也意味通過該個別形勢而表現，並且引導該形勢的那個傾向。<sup>17</sup>

一方面，一個歷史形勢（即以特定方式運作的各種因素）可以用來客觀地決定事件的發生，因為這個形勢使得個人得以開啟局面；另一方面，每一個歷史形勢都是新發生而無前例的，是變化過程中某個特殊的環節。因此，它不能簡化為舊有的模式，它使事物的演變持續開啟新的轉向，不無疑義地，它似乎有利於現代性。

所有在歷史推移之中隨著狀況而出現的，都以一種力量作用著，而且也有其效果。然而，歷史中的所有力量總是依隨著特定局勢，而且無法脫離局勢而存在。<sup>18</sup>

從朱利安的角度觀之，中國從封建制轉向郡縣制，是時勢之所趨，也是歷史之必然。王夫之說的「事隨勢遷而法必變」，說明了從封建到郡縣，涉及了行政體系以及政治利益，也涉及了全部人民生活的物質條件的改變，一則落實了帝國統一，再則也成功地減少公共花費而減輕租稅。根據王夫之所提出「天下之勢一離一合，一

<sup>15</sup> 同前註，頁 36-37。

<sup>16</sup> 同前註，頁 46-49。

<sup>17</sup> 同前註，頁 150；筆者的修訂翻譯。

<sup>18</sup> 同前註，頁 151；筆者的修訂翻譯。

治一亂而已」的交替原則，以及歷史進程隨著內在規律的自然趨勢。朱利安指出，歷史時期的轉移不應視為自然循環與連續之載體，不是目的論與因果論的發展，而應視為斷裂與差異。朱利安同時說明，中國歷史並不是完全隨著趨勢自行決定，而不留給人類任何主動進取的餘地；治或亂，統一或是分裂，都是趨勢所致，也是人們競爭的要素。在這個脈絡下，歷史充滿張力，也得以更新<sup>19</sup>。

雖然朱利安保留了變化與競爭的張力空間，他卻強調：從近處看可以觀察偶然的運作細節，但是從宏觀角度來看，盛衰消長之交替則必然有調節運作的功能。智者能夠理解形勢背後的調節邏輯與趨勢，並且敏銳察覺任何發展的趨勢<sup>20</sup>。透過王夫之對於歷史轉折的微小出發點以及後續龐大趨勢力量的分析，以及他對於《易經·爻卦》所揭示物極必反與否極泰來之逆轉邏輯的說明，朱利安導出了「變化的封閉體系」(système clos évoluant)的論點：每一個現實都是隨著對立兩極互相作用，這兩極建構了一切的趨勢，透過交替作用與布局，牽引出生成與變化，並且使一切事實得以繼續出現；然而，這是一個封閉體系，在這個體系內，中國思想遵循「一致性的慣例」(conformist)，不質疑現實，不需要神話，而透過製作禮儀，以符號來體現世界內在趨勢的運作。在這種「勢」的觀念之下，中國思想不談來世，而強調順應自然。中國的智慧或是戰略，便是洞察趨勢的內在必然性以及自動性，對於現實不以懷疑態度對待，避免正面衝突，避免消耗力氣，而順應時勢，知所進退。一旦理解了一切對立都是相互關連應和的，一切衝突的看法也會消失，因此中國必然不會有普羅米修斯這類的悲劇英雄<sup>21</sup>。

沒有衝突與抵抗，沒有懷疑與批判，隨著封閉系統內在的趨勢默默地緩慢變化——這裏沒有任何政治性的可能空間：這是朱利安的論點最令人不安之處。

朱利安的《功效論：在中國與西方思維之間》，延續《勢：中國的效力觀》的論點，集中處理幾部相對於「道德主義」思維的「現實主義」著作，包括老子、孫子、韓非、鬼谷子，探討這一系列關於「勢」的思維脈絡所發展出的功效觀念。朱利安指出，無論是道德主義者或是現實主義者，強調「內在性」(immanence)的功效思維是中國歷來不同流派思想所全體共有的。無論是儒家所講求的道德改造，或是道家所著重的「勢」的力量分配，雖然採取不同路徑，卻都是對於社會秩序的操

<sup>19</sup> 同前註，頁 154-163。

<sup>20</sup> 同前註，頁 174。

<sup>21</sup> 同前註，頁 233-234。

縱配置，以及從內在性出發的根本治理<sup>22</sup>。

朱利安指出，不同於西方以理型投射出發的思考模式，中國思想以內在引導的方式，在流變之中「任由事物變化之傾向來承載自己」<sup>23</sup>，順勢而行。根據朱利安的解釋，中國古代「形」與「勢」這兩個成對的意念，說明了情境狀態的組合（形）(configuration)，以及含帶於情境之中潛在的傾向（勢）(potentiel)。形態的組合已經銘刻了傾向，因此效果會自然而然地發生<sup>24</sup>。朱利安借用孫子的兵法概念，說明兵無定法，因勢而成，「勢者乘其變者也」（王皙），只需要「求之於勢」而「任勢」，進入了演變發展 (déroulement) 的邏輯，隨著情境中勢態的演變，適應變化，則會隨著兩極之間的互動而變化<sup>25</sup>。

朱利安認為，「無為無不為」以及「四方來效」的自發性，揭露了道家思想的內在悖論：從上游就使其含帶可續發的潛勢，成為了操縱的根本技術。「無為」被整合到策略性的視野中，使得配置 (dispositif) 的自動性與內在性從根本處完全發揮其效果。朱利安指出，這個操縱使得鬼谷子的外交謀略與道家的無為之間，呈現了一種「令人憂心（變態的）關係」(quel rapport trouble [pervers?])；依此延伸，便形成了獨裁思想。朱利安認為，中國法家的「政治威權主義」承襲於道家，道家所展開的法家治理術，更早已內在於儒家體系。中國「法家」在設立威權體制時，原本的超越性便被「翻轉為純粹的內在性」(se renverse en pure immanence)<sup>26</sup>。

只要它分佈所有地方及所有時刻，使得所有人都受到最嚴苛的限制，已成為極權主義的威權主義權力，便不需要點散式的作為：它所強加的制約是一次施行就永久有用的，因而它不必再使用意志或施力，臣服便會不斷不停地流出……暴君不必再作為，只要讓效果自行發生就好；對於他的臣服是自發的，達致了完美的反應性，而它的超越性被推抵頂點，翻轉為純粹的內在性。<sup>27</sup>

透過「配置」的概念，朱利安進一步指出，法家所分析的權力不必自我呈現：權

<sup>22</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 140；Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 120。

<sup>23</sup> 同前註，頁 38-39；Ibid., p. 32。

<sup>24</sup> 同前註，頁 40-42；Ibid., p. 33。

<sup>25</sup> 同前註，頁 44-48；Ibid., pp. 36-41。

<sup>26</sup> 同前註，頁 144、146；Ibid., pp. 123, 125。

<sup>27</sup> 同前註，頁 146；Ibid., p. 125。

力的保有者本身只要保持「空虛而無為」(vide et sans agir)、「任由權力自行發揮」(laisser opérer)，君上利用「每個人本能的恐懼與利益之反應」，也利用「精細構成的集體責任制度、相互抗衡和多重檢驗來將全體人民綁在一起」<sup>28</sup>。在這種「純粹的配置」(un pur dispositif) 驅動之下，「君王不必花費力氣來作判斷，懲罰和獎勵是自動化的。也不必再辛苦監控，因為告發是系統化的。到了極致處，當這個政體已被完美地內化時，甚至不必再施罰，因為每個人受到其內在的慾望和厭惡所推動，會自發地遵守被強加的律法」<sup>29</sup>。朱利安說，所謂權力的「空虛」(vide)，也就是君主任由手上的權力配置自行運作，不加干涉；「一旦裝置完成，所有齒輪便自動運作」。正如韓非〈揚權〉篇所說，只要「聖人執要」，每個人各司其職，世界四方都會向其貢獻協助<sup>30</sup>。

我認為朱利安所討論源自於道家思想的中國法家思維，徹底而更為有效地揭示並且補充了從傅柯到杭席耶(Jacques Rancière)以及阿岡本(Giorgio Agamben)的「機具」(apparat)、「機制」(régime)與「配置」(dispositif)的概念。這套機具自動運作，而且是以一種完全而純粹的內在性運行，以至於不留任何抵抗的空間。然而，朱利安雖然指出了這種「令人憂心(變態)」的逆轉，以及完全治理的內在性，卻似乎並不打算進行直接的批判。

畢來德在《駁于連》中曾經批評朱利安完全接受適應權力與潛勢發展的策略，使他對於「中國模式」的「內在性」，以及既定體系與其固有的最終目的不予任何批判，也不批判中國內在性以及帝國專制政體，甚至讚揚這種順勢而為。畢來德指出，這就是效率邏輯與企業管理邏輯共有的視野，事實上權力與利潤所服從的，都是市場需求的變化<sup>31</sup>。畢來德也批評朱利安無視於中國文革時期以及當前的現狀，過於接受牟宗三所銜接的宋明理學，而附和帝國意識型態的「內聖」理念，甚至讚揚

<sup>28</sup> 同前註，頁 146；Ibid., p. 125。

<sup>29</sup> 同前註，頁 147；Ibid., p. 126。

<sup>30</sup> 同前註，頁 148-148；Ibid., p. 127。「聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之」、「使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事」見〔清〕王先慎撰，鍾哲點校：〈揚權〉，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），頁 44。

<sup>31</sup> Jean-François Billeter, *Contre François Jullien* (Paris: Allia, 2006). 中文版：畢來德著，周丹穎譯：《駁于連》（高雄：無境文化事業公司，2011年），頁 55、58-59。本書收錄畢來德〈駁于連〉一文以及針對此書引起之辯論所做的陸續回應文章。

中國人不願意表態的中庸態度為較高等的智慧等等<sup>32</sup>。

雖然畢來德針對朱利安前後論著提出了他的合理質疑，我認為朱利安在《功效論》一書中，已經尖銳地指出了這種帶有悖論的內在性治理邏輯，也並沒有掩飾他底層的距離；或者我們應該說，他流露出了一種既有欽羨著迷亦有嫌惡距離的曖昧態度。我認為這個曖昧態度與朱利安一九七四至一九七五年前後的中國經驗有關。因此，我們發現，表面上朱利安揭露的是中國法家背叛道家精神的悖論，在底層卻也揭露了他自己的理論悖論。

## 二、朱利安的文革經驗以及「虛位」與「幾之勢」的詮釋悖論

朱利安逗留於中國的一九七四至一九七五年間，正是評法批儒席捲全中國的時期。他所能夠接觸的中國經典著作，除了魯迅與毛澤東之外，就是法家。朱利安特別說明，「法家」不是「法」(la loi)，而是「準則」(la norme)<sup>33</sup>。當時，透過領事館的圖書，朱利安讀到了帕斯卡里尼(Jean Pasqualini)的《毛囚徒》(*Prisonnier de Mao*)，這本書顯然對他造成了一種震撼的效果。帕斯卡里尼描寫中國勞改營「通過勞動進行改造」的特殊發明：「蘇聯人從來不明白而中國共產黨一直懂得的是：假如囚犯是被強迫或嚴刑烤打而勞動，那麼這種勞動就永遠不可能是有成果或有經濟效益的。中國人首先掌握了激發犯人勞動熱情的藝術。這就是勞改的全部意義所在。」<sup>34</sup>對此，朱利安評論說：「這裏涉及的——除了調動積極性的藝術之外——正是中國思想所清楚表明的，而且是與操縱思想並行不悖的：是調解條件的決定性功能。」他也說，這就是「主體／情境」的問題，「情境作為『預先條件』起作用，緊接著作為『機制』而進行運作」<sup>35</sup>。

主體隨著情境而變化，整套過程是一種運作中的「機制」。在這一套機制運作

<sup>32</sup> 畢來德著，周丹穎譯：《駁于連》，頁 65、70、115。

<sup>33</sup> 同前註，頁 73-74。

<sup>34</sup> 見鮑若望(Jean Pasqualini)著，田國良等譯：《毛囚徒》(北京：求實出版社，1989年)，頁 2。

<sup>35</sup> 弗朗索瓦·于連(François Jullien)、狄艾里·馬爾塞斯(Thierry Marchaisse)著，張放譯：《(經由中國)從外部反思歐洲——遠西對話》(*Penser d'un dehors [La Chine] Entretiens d'Extrême-Occident*) (鄭州：大象出版社，2005年)，頁 64-65。

之下，可以不必考慮信念、變節、誠實、謊言等內心活動的區隔，而僅僅遵循形勢所趨而行動。文革時期一致性的公社生活，毛主義充斥群眾的思想，擴音器處處播放著毛語錄，凡事不會有直接的反對意見，順從形勢、自我操縱、自我批評而自我改造，使人在勞動時高興地保持沉默，並且由內心相信這種行為，而使操縱獲得絕對的合理性——這些現象似乎是使得朱利安不解而開始思考的問題起點。他說，他開始思考「思想不再是多樣的世界是什麼樣子」，也迂迴地展開了關於潛勢、操縱與功效的漫長探索路徑<sup>36</sup>。

朱利安所描述的《孫子兵法》以及《鬼谷子》的〈捭闔篇〉，都與毛澤東的戰略書寫有明顯的親近性。毛澤東的著作於六〇年代翻譯為法文，法文學界普遍接觸到了毛澤東的思想，朱利安亦不例外。毛澤東在一九三五年所談論的游擊戰略與一九三八年所提出的持久戰，展現出一系列精采的戰略智慧，包括後發制人，誘敵深入，以波浪式的發展，打就走，化整為零，轉移陣地而沒有固定戰線，強調戰略的持久，戰役的速決，注意內線戰爭與外線戰爭的關係，採用全面觀點，並且考慮勢力不平衡對峙的各種方面，反對不讓寸土的陣地戰，也反對消耗性的戰爭等等，都呈現了他對於孫子兵法與鬼谷子的熟悉<sup>37</sup>。

在馬爾塞司與朱利安對話錄《〈經由中國〉從外部反思歐洲——遠西對話》中，朱利安清楚指出，毛澤東是孫子的繼承人。毛澤東在長征時期充分利用曲線進軍的策略，經由迂迴的路徑而使形勢轉變為對他有利。毛澤東並不以史詩英雄形象出現，也不以直接對抗的姿態面對困難，而僅以退卻、躲避、忍耐而求自保，但是最終則利用了形勢的潛力，掌握全局。這種迂迴並且以退為進的謀略，也是朱利安對於鄧小平的評價<sup>38</sup>。

朱利安顯然著迷於毛澤東靈活的戰略智慧，不過，他的確也指出，靈活的戰略最後反轉而成為專制獨裁政體，是一種「背叛」(trahison)，「出賣了無為的本意」。

<sup>36</sup> 同前註，頁 59-69、73-82。

<sup>37</sup> 具代表性的文章有毛澤東：〈關於戰略方針和作戰指揮的基本原則〉（1935年12月23日），收入中共中央文獻研究室編：《毛澤東文集》（北京：人民出版社，1993年），卷1，頁376-382。〈抗日游擊戰爭的戰略問題〉（1938年5月）、〈論持久戰〉（1938年5月26日至6月3日演講），收入中共中央毛澤東選集出版委員會編：《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1966年），卷2，頁404-48、439-518。

<sup>38</sup> 于連、馬爾塞斯著，張放譯：《〈經由中國〉從外部反思歐洲——遠西對話》，頁342、346。

原本道家的無為在於「使個性勃發」，「由規則和禁令中解脫」；君上的「空虛」以及「虛以待之」，是要任由手上的權力配置自行運作，不加以干涉，不加入任何屬於他個人的事物或是感受任何偏愛，因為他的主體具有的偶然性會傷害配置運作的完美性。但是，朱利安指出，「法」家的獨裁 (*les despotism "légiste"*) 行使了「相反」(*inverse*) 的角色：「為代表國家的一位獨夫奴役所有人」，「以人為方式組織權力」，期待這個人為的設置能夠「自行運作」，使社會秩序自發地運作，服從也自然產生。在這個結合內在性與功效的「機具」運作之下，權力之機制則成為「隱微」而不可見。中國的獨裁者不再相信老子所主張的「小國寡民社會」，而更在意於「如何使其國君在各敵對國家之中獲得最大的力量，並以對他有利的方式統一中國」<sup>39</sup>。

從朱利安分析中國效力觀的兩個主要特色，我們可以知道他對於「法」的態度。首先，他指出，效力被視為是間接而來自制約的；其次，真正的效力使我們免除消耗，真正的暴君可以指揮一切，而不必任何勞動或個人的投入。「法」(*loi*) 的嚴峻產生了絕對的權力，君主不需要作為或下令指揮，不必尋求權威；權威會由所設立的政體中不可避免地流出。權力的配置使得人們由內在自發地以他們的能力為君主服務。這就是「法」的「內化」(*assimilée*) 以及無所不在。朱利安認為，中國建立了一個超越於馬基維利的政治操縱理論，透過權柄，使臣民自動自發地服從<sup>40</sup>。朱利安直接指出，依照此思考邏輯，我們不難理解四人幫將「法家」視為進步分子的策略，也可以知道如何衡量毛澤東主義是否忠實於此一傳統的問題<sup>41</sup>。

回顧七〇年代的社會脈絡，評法批儒事件的確突顯了「法家」的悖論性格。毛澤東批判儒家、肯定法家的言論，被江青以及四人幫接續，而引發了「批林批孔」的儒法鬥爭史研究運動。「儒法鬥爭史研究」主要論點在於尊法批儒，強調秦始皇執行法家路線，反對沿襲於春秋戰國時期士家豪族所世襲的貴族階級以及裂土封侯，而強制將貴族世家遷至首都咸陽。裂土封侯以及世襲爵祿正是私有制的早期形態，而秦始皇終止這個制度，回歸「公」的法家制度，是中國歷史上的一次制度革命。儒法鬥爭史研究指出，從春秋戰國到秦朝的不同治理，基本上是儒法之間的

<sup>39</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 149-150；Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 128。

<sup>40</sup> 同前註，頁 212；Ibid., p. 185。

<sup>41</sup> 同前註，頁 212-213。

鬥爭，是兩種思想與兩種路線的階級鬥爭，已經延續了兩千年。秦始皇統一中國時，代表新興地主階級的法家成為主導勢力，壓倒舊時代的貴族階級，使得儒家被貶抑。秦始皇死後，代表儒家勢力的趙高發動政變奪權，打壓秦始皇時代的法家集團。漢元帝以降，漢儒勢力興起，則使貴族階級再度被鞏固起來。典型的論點例如，中山大學的楊榮國以階級鬥爭的歷史來詮釋中國歷代貴族、庶族地主以及農民之間的鬥爭，或是江天、洪途《研究文藝史上儒法鬥爭的幾個問題》以荀況所主張「法後王」的法家路線，區別於儒家「尊先王之法」所服務的奴隸主貴族，並舉例說明韓非利用濫竽充數、守株待兔、自相矛盾等寓言，譏嘲孔孟儒者之愚蠢。另外還有不少研究提出賈誼、商鞅等人的盡地力、開阡陌等重農思想。這類的論述除了在學術界擴展，也延伸為各階層群眾包括工人、農民都參與的全國性運動<sup>42</sup>。然而，後來的研究指出，這個運動的擴大，除了將學術研究導向全國化的理論隊伍思想鬥爭，以及影射史學的擴散，政治立場取代了學術思想，實際上更涉及了江青及四人幫針對周恩來的權力鬥爭，也使得周恩來陷入政治危機<sup>43</sup>。

我們需要區隔毛澤東與四人幫嗎？或者，毛澤東與四人幫雖然並不屬於同樣的權力位置，但是卻同時構成了中國儒法張力的悖論？從評法批儒事件的始末，我們看到儒法不同思想如何被奪權的執行者介入。原本是根據不同歷史時期進行實際狀況調查的階級分析，在這個過程中，卻轉變為僵化意識型態之立場框架。顯然，朱利安認為毛澤東背叛了道家傳統，而納入了操縱術的法家傳統，也認為四人幫充分

<sup>42</sup> 當時幾篇代表性的言論包括：楊榮國 1974 年 8 月 10 日所提出的關於儒法鬥爭史的報告，詳中共四川省委宣傳部辦公室翻印：《楊榮國同志關於儒法鬥爭史的報告》（出版地不詳，1974 年）。江天、洪途：《研究文藝史上儒法鬥爭的幾個問題》（北京：人民文學出版社，1976 年）。當時的社論包括：羅思鼎：〈秦王朝建立過程中復辟與反復辟的鬥爭——兼論儒法論爭的社會基礎〉，《人民日報》第 2 版，1973 年 11 月 14 日。羅思鼎：〈論秦漢之際的階級鬥爭〉，《人民日報》第 2 版，1974 年 8 月 6 日。唐曉文：〈孔子殺少正卯說明了什麼？〉，《人民日報》第 3 版，1974 年 1 月 4 日。作者不詳：〈在鬥爭中培養理論隊伍〉，《人民日報》第 1 版，1974 年 6 月 18 日。新華社：〈天津站工人用馬克思主義觀點研究和宣講儒法鬥爭史〉，《人民日報》第 1 版，1974 年 7 月 5 日。龐明亮等著：〈凡是搞分裂倒退的都沒有好下場——陝西省漢中縣建國大隊貧下中農圍繞「斬韓信」史實研究西漢初期的儒法鬥爭〉，《人民日報》第 2 版，1974 年 12 月 15 日。另參北京鐵路分局工人理論組、北京師範學院政教系工農兵學員編：《儒法鬥爭史通俗講話：先秦部份》（北京：人民教育出版社，1974 年）。

<sup>43</sup> 彭厚文：〈「批林批孔」運動中的儒法鬥爭史研究〉，《黨史博覽》，2011 年第 12 期，頁 15-19。趙庚：〈「批林批孔」運動始末〉，《滄桑紀事》，2012 年第 7 期，頁 30-35。

利用了「法家」，而執行他們批鬥劉少奇、林彪與周恩來的謀略。其實，朱利安的批判立場應該是顯而易見的。

但是，我認為朱利安的問題並不在於他是否批判這種內在性的治理機具，而在其他的關鍵面向：朱利安將「環中」作為「機具的核心」，疊合了「機具之虛空」與「聖人之虛空」這兩個位置。由此處出發，朱利安便展開了以「中國」為一個思維模式整體的「一體化」論點，而此處正是朱利安理論的根本悖論。

朱利安認為四人幫藉由「法家」而奪權，以及中國超越於馬基維利的政治操縱獨裁體制，最根本的問題在於「法家」利用了道家所著重持續演化而不斷前進的「勢」，並且從「上游」考慮效果，利用「虛空所駐在的效果」進行操縱。在朱利安的詮釋脈絡下，「勢」的概念所指出的，是任何相關條件都是情境潛勢的一部分，在過程中相互轉化而演變。朱利安不僅指出這是情境潛在的發展動態，更指出「時機」(l'occasion)的「雙重」：在一個可能性發生的時間點之前，有另外一個位於時機上游的「身影」(s'en profile une autre)。正如鬼谷子所提出的「幾之勢」(potentiel de la situation) (《鬼谷子·揣篇》)，這是個動態而幽微的開端，是進展時序的起點，孕育潛勢的初生狀態<sup>44</sup>。

這個最初的「幾」，不是先置的秩序，而是最初受含帶並且呈現規律的持續轉化的「點」(point, bout)。最初之「點」是重要的時刻：勢態一旦開啟，便會自行發展而流變。朱利安特別指出，這個最初受「含帶」(impliquée)而「自化」(se transformer)的過程，讓萬物自己前來，「自己化成」(laisser advenir)，牽涉了老子所謂的「無為而無不為」<sup>45</sup>。根據王弼註釋，「無為而無不為」是指「可因而不可為」，自然化成，「不為而成」，並且「自化」：「無為」因此也意味著「無所不為」。從此處開始，隨著變化發展之「勢」，任其作為，百姓便都會認為這是自然態勢，而自己來到我這裏，正是所謂「功成事遂，百姓皆謂我自然」(王弼注《老子》)。虛實的相互對立與相互依賴也是核心概念，「相依相成」、「為天下谿，常德不離」，策略在於知道如何「含帶」功效，在上游就使得情境進入過程，而使所欲求的功

<sup>44</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 102-104；Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 87。陶弘景注曰：「幾危之動，自微至著。」參見許富宏撰：《鬼谷子集校集注》(北京：中華書局，2008年)，頁 234。

<sup>45</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 133；Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 113。

效「自然地」發展出來<sup>46</sup>。這種不消耗能量的操縱邏輯延伸為整套配置的自動性，而完成了法家模式的政治威權體制。中國的獨裁者因此「出賣了無為的本意」，將其「翻轉」為相反的發展，並且扼殺效果，使其枯乾<sup>47</sup>。

朱利安的分析的確突顯了中國道家思想中的悖論。朱利安指出，源自道家思想而兼有「機具」、「機制」與「配置」的中國法家治理思維，不是「可見效果」之治理，而是「不可見上游」之治理。由於功效所著重的，「是使其到臨並使其實際形成者」，因此這不是生產的邏輯，而是作用中的「效力」，是「到臨的邏輯」以及「虛空所駐在的效果」：既受「承載」，也會「展布」，「像是匱乏卻永不耗盡」<sup>48</sup>。

這個持續作用而即將到臨狀態的根本「操縱」(manipulation)，是效果的「不為而成」，「不見而名」，「不召而自來」(《老子》第七十三章)。這種根本操縱，不僅暗示了內在的感化召喚，使世界自動歸屬而自動到來，更揭示了一種從「最初的起點」開始「操縱」的策略。

中國思想因而也就不會猶豫於如何在過程上游來進行操控，因此也是無法察覺的操縱，因為在這個階段，一切仍是平滑的，柔軟的，人們如此容易受掌控，不至於產生抵抗——人們不受良心干擾。<sup>49</sup>

在這個過程中，臣民不會抗拒，反而會自動自發地遵循，而完成了一種內在性的治理。

此處，我認為就是問題的關鍵所在：「最初的起點」，這個虛空的位置，一旦被操縱與含帶，是否後續的發展便無法逆轉？

朱利安說，「虛」的效果在於「上德若谷」：「大成若缺，其用不弊，大盈若充，其用不窮。」老子的「虛空」是運動而持續回轉的狀態，與飽滿狀態相互關連，並不彼此對立。這種「虛空」的概念不同於西方形上學視野的「存有」及「非存有」的對立，所謂「存在上的虛空」<sup>50</sup>。朱利安認為「虛空」即是如王弼所詮釋的「通」，「允許效力通過者」，要以「負向的方式」理解，才能夠恰當地掌握「虛

<sup>46</sup> 同前註，頁 135-138；Ibid., pp. 115-118。

<sup>47</sup> 同前註，頁 146、149-150、178-179；Ibid., pp. 125, 127-128, 153-154。

<sup>48</sup> 同前註，頁 174；Ibid., p. 150。

<sup>49</sup> 同前註，頁 196；Ibid., p. 169。

<sup>50</sup> 同前註，頁 159；Ibid., p. 137。

空」<sup>51</sup>。他指出，對於中國道家而言，「虛空」的邏輯是「功能性的」，既不是精神主義，也不是物質主義，既不指涉身體的物理學，也不指涉靈魂的形上學；這個「虛空」保持生動、任其流通，任其通達，不斷滋生，「綿綿若存」，「虛而不屈」<sup>52</sup>。然而，朱利安也使用這個「虛空」概念，說明占據統治地位的獨裁者被「架空」，用意是與所有他人對立起來，以「環」與「圓」的位置旋轉無窮，「轉圓而求其合」，聖人「旋轉」(tourne)，如同一個「圓」(boule)，不以個人德性與價值介入，不讓貴族、大臣、妻兒介入<sup>53</sup>。

「聖人」的位置與「機具」的核心疊合：這正是「地位的機具」發揮作用的根本原因。聖人即是君王，君王的「勢位」是具有絕對充足功效的空虛位置。這個權威的位置以及統治的藝術，在於使態勢「受含帶而自化」，並且「使他人奔向我們的位置」。朱利安說：

中國的獨裁政權護衛者們將權力化約為此一純粹工具性的載體（即地位）時，他們的目標是將它盡可能地去個人化……儒家的君王的影響力是以其智慧和所發散於身旁四周的良好影響；相對地，法家君王的影響力則完全依存於地位上最大程度的不平等，以及由此可以引發的潛在效能。<sup>54</sup>

根據朱利安的詮釋，這個絕對權威的「勢位」，就是「機具」的核心，一個「虛而待之」的勢位：「聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。」聖人／機具的「空虛」核心，牽動了整個勢態的動能，而使其自發地完成整個程序：「一個程序一旦開始，便會自行展開，一旦事情開始進行，便會流變。」<sup>55</sup> 統治者只要任其作為，主動的「讓」(ce laisser est actif)，自然會功成事遂，百姓也必然會自己來到我這裏<sup>56</sup>。朱利安認為，中國人接受了「勢」的必然性，只會順勢而為 (aller dans le sens de la propension)；所謂超驗的「天」，事實上是內在性的綜合化 (totalisation) 與絕

<sup>51</sup> 「通」，見《老子道德經注》，第十四、四十、四十一章。詳〔晉〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），上冊，頁31-32、109-110、111-113。

<sup>52</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁162-163；Jullien, *Traité de l'efficacité*, pp. 140-141。

<sup>53</sup> 同前註，頁50；Ibid., p. 43。

<sup>54</sup> 同前註，頁55-56；Ibid., pp. 47-48。

<sup>55</sup> 同前註，頁133；Ibid., p. 113。

<sup>56</sup> 同前註，頁136-137；Ibid., pp. 116-117。

對化 (absolutisation)<sup>57</sup>。如此，一體化的體系便自動完成。

然而，正是在此處，朱利安論述的內在悖論也被突顯出來：朱利安所討論的「虛空」的位置，是任其自動運轉的機具核心，還是被主觀意志所操縱卻帶有神祕性的「勢位」？我認為朱利安所討論源自於道家思想的中國法家思維，所以會徹底而更為有效地揭示，並且補充了從傅柯到阿岡本的「機具」、「機制」與「配置」的概念，是因為他發揮了空虛核心的神祕性與可操縱性。這個空虛核心正是阿岡本所分析的西方經濟神學滲透於政治治理範式的邏輯。

傅柯在《生命政治的誕生》(*The Birth of Biopolitics*)一書中清楚指出，現代國家的治理原則就是政治經濟邏輯，也就是以最少的管理達到最大化的效果<sup>58</sup>。市場有其自行運作的邏輯，其中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。傅柯提出了一個奇特的觀點：當「真理」以市場的效果運作時，產品的價值就受到了這個「真理市場」所決定。此處所牽涉的問題是：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<sup>59</sup>？社會與國家的整體利益以及治理手段之效用，是主要的考量準則。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，而這就使得生命成為現代國家治理的對象。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。在市場經濟的競爭邏輯下，個體自由地投入生產線，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*)<sup>60</sup>。

阿岡本指出，不同於西方政治神學所強調的超越性主權概念，經濟神學以經濟概念替代超越概念，著重於神的王國的內部秩序管理，是當代生命治理的源頭，滲透於所有社會生活的經濟與政府管理<sup>61</sup>。阿岡本以西方神學所討論的「空位寶座」 (*hetoimasia-empty throne*)，來說明寶座空位至高無上的威嚴，如何構成了整套機具

<sup>57</sup> 余蓮著，卓立譯：《勢：中國的效力觀》，頁 233-234。

<sup>58</sup> Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France 1978-79* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008).

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 27-47.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 159-179.

<sup>61</sup> Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa (Stanford, CA.: Stanford University Press, 2011), p. 1.

運作的核心。這個「空位」可以被不同的權力主宰者賦予不同的合理性，而驅使一整套話語機制在經濟治理以及日常生活的不同面向運作，也可以使同樣的範式在不同歷史概念與詞語符號中運作 (the unthinkable inoperativity)<sup>62</sup>。

朱利安所分析的「勢位」，以一種奇特的方式呼應了這個經濟神學的範式。我們注意到，從一方面來說，朱利安檢討道家的「勢」以及「虛空」的概念如何提供了中國獨裁治理的邏輯理路，如何滲透於歷代治理者以及民眾的心態，如何使得人民從來不直接回應，而以共構的方式完成了一套召喚與服從的整全體制；另一方面，朱利安其實援用了阿岡本所指出的經濟神學的西方範式，以空虛核心的運作為治理模式，從最大經濟效益來考量，建立了內在性的根本布置。朱利安否定中國思想的批判性與政治性，他所提出的「幾之勢」的雙重性，已經被一種回溯式的固定視角所衡量，或是預設的經濟效益觀點所事先安置。朱利安指出，「聖人」的位置是可被占據的空虛「勢位」，「機具」的功效就是整套治理機制的「配置」及其運作效果。但是，這個被占據的位置以及經濟效益，是在治理的理性邏輯以及有條件的經濟模式之下構想的。

朱利安否定中國思想的批判性與政治性，他所提出的「幾之勢」的雙重性，或是兩點之間的距離，已經被一種回溯式的固定視角所衡量。朱利安指出，「聖人」的位置是可被占據的空虛「勢位」，「機具」的功效就是整套治理機制的「配置」及其運作效果；針對這個說法，我們必須提出的問題是：「虛空」在「機具」的核心，還是在「聖人」自處的位置？「聖人」等同於「機具」嗎？

本文以下的討論將迂迴地繞道章太炎，透過章太炎對於道、易、法以及秦代政治意義的詮釋與評估，進一步與朱利安之論點對話，以便最後重新思考如何解開勢、法與虛空的內在悖論。

### 三、從章太炎切入，重估道、易、史、法與秦朝政治的問題

#### (一) 章太炎對於「道」的詮釋

朱利安以韓非作為老子主要的詮釋者，來說明關於「聖人執要，四方來效」、

<sup>62</sup> Ibid., p. 245.

「權不欲見，素無為也」的勢位，以及受其「乘載」而自然完成之秩序。從朱利安的詮釋來看，似乎韓非已經說明了中國文化順勢而為的一致性。

章太炎卻指出，韓非並沒有正確地詮釋老子。章太炎認為韓非對於老子的「道」有其洞見，卻只見「國」，而不見「人」。在〈原道〉一文中，章太炎引述韓非〈解老〉的幾個說法：

道者，萬物之所然，萬理之所稽也。理者，成物之文；道者，萬物之所以成。……物有理不可以相薄。……道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操；無常操，是以死生氣稟焉，萬事斟酌焉，萬事廢興焉。（《韓非子·解老》）

根據韓非的論點，「道」是萬物之所成的道理。萬物皆有其不同之理，並沒有高下之別；「道」隨著萬物之理而變化，並沒有不變的「道」，也沒有不變的「理」。章太炎解釋，「有差別」就是所謂的「理」，而所謂的「道」則「無差別」；也就是說，死生、成敗都是「道」，是眾人皆會面對與經歷的「道」，萬物各有其理，各有差別。「齊物」的論點也正是由此處開始<sup>63</sup>。但是，章太炎指出「道」的概念，對內而言是「尊生」，對外而言是「極人事」，「道」並不是只有君主才遵守的道理（「非獨君守矣」）。章太炎指出，韓非的問題是，他只著重於「國」，而不著重於「人」，只看到「群」，卻看不到個人。如此的政治，只會以「眾」而壓迫有節操獨行之人；如此的法律，只會以「愚」而排除智者<sup>64</sup>。

章太炎也認為，老子之書的確是關於「南面之術」。但是，韓非雖然「解喻」完備，卻仍「未及於內心」。章太炎也說明何謂「及於內心」：一般人由於老子多次論及「無欲」，「患有身」，「寵辱若驚」，以為老子所講求的是「捨身」，並且「期於灰滅」之退隱。但是，章太炎以老子的〈寵辱篇〉，說明何謂寵辱若驚：「寵為下，得之若驚，失之若驚。」也就是說，處於得寵的狀態不能夠沾沾自喜，反而應該警覺若驚。至於何謂「貴大患若身」？章太炎說明，我之所以有「大患」，是因為我「有身」，並且患得患失，如果「無身」，則何患之有？但是，章太炎指出，並不是不要「身」，而是不以己身而患得患失，要「以身為天下，若可寄天下；愛

<sup>63</sup> 「有差別此謂理，無差別此謂道。死生、成敗皆道也，雖得之猶無所得，齊物之論由此作矣。」章太炎著，陳平原導讀：〈原道〉，《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁114。

<sup>64</sup> 「有見於國，無見於人；有見於群，無見於子。政之弊，以眾暴寡，誅岩穴之士。法之弊，以愚割智。」同前註，頁115。

以身為天下，若可託天下」<sup>65</sup>。章太炎進而指出，墨翟與宋跖，以繩墨自矯或是要求人情寡欲，都遠離了真實。章太炎強調，君主如果「無欲」，則無法體覺人民之種種困頓憂戚。人情不能無寵辱，原因是「人之情欲，若谿壑而不可盈」；雖知其道理，其身亦必然「寵辱若驚」，而後超然返於大沖，先前所履涉之經驗則不會忘懷，如此才能夠體度物情，這便是章太炎所分析的「內心」之理。章太炎引述莊子〈在宥篇〉，補充說明「施身及國」在於以身為天下的道理，以便死生無變、哀樂不動於衷。章太炎認為，如果仍舊有各種煩惱障，則無法真正寄託天下。無身而無患，只是小乘佛教怖畏生死而要遠離塵世的說法，大乘佛教則著重「身與患俱」而不會迴避。一般人以為老子講求苟且自全，都是不曾理解老子之道的大體<sup>66</sup>。

老子說：「道可道，非常道。」常道不可被陳述與規範，更不是不變的法則，然而董仲舒卻宣稱「天不變，道亦不變」，因此章太炎譏嘲董仲舒與老子之間「智愚相懸」甚巨<sup>67</sup>。章太炎認為，只有莊子才正確地詮釋了老子的「道」：自然之理與天地之變，吹萬不同，使其自己，才能夠達到不齊而齊的齊物之道。依照莊子的詮釋角度，聖人能夠理解「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」的道理，並且掌握「彼是莫得其偶」的「道樞」，也就是認識各自有其獨一性的樞紐。只有如此，聖人才能夠「得其環中以應無窮」（〈齊物論〉）。章太炎解釋，這意味著治理者要能夠「推萬類之異情」，使其「並行而不害」，其基本原則在於區分「政」與「俗」，「無令干位」，並且使其各適其欲、以流解說，各修其行、各致其心。若能如此，治理之手段也只不過是經常性的指令，而律法所禁止的，只是針對「奸害」而已<sup>68</sup>。此處，從章太炎的角度來看，「聖人」並不是無法逆轉機具勢態的「國」之器，而是能夠體度物情、區分政俗、理解「彼是莫得其偶」，遵循不齊而齊之法，使人各適其欲。

<sup>65</sup> 章太炎：《檢論·道本》，收入上海人民出版社編：《章太炎全集（三）》（上海：上海人民出版社，1982年），頁428。

<sup>66</sup> 同前註，頁428-430。

<sup>67</sup> 章太炎：《齊物論釋定本》，收入《章太炎全集（六）》，頁284。

<sup>68</sup> 「推萬類之異情，以為無正味正色，以其相伐，使並行而不害。其道在分異政俗，無令干位。故曰得其環中以應無窮者，各適其欲以流解說，各修其行以為工宰，各致其心以效微妙而矣。政之所具，不過經令；法之所禁，不過奸害。」章太炎：〈原道〉，《國故論衡》，頁115。

## (二) 章太炎對於「易」與「史」的看法

章太炎關於「道」的觀念，也呈現了他對於「易」與「史」的理解。章太炎指出，根據《易傳》的論點，《易經》之所以被寫成，是因為作《易》者「有憂患」：「當殷之末世，周之盛德」，《易經》所寫的便是文王與紂王的事，這是為何《易經》的文辭充滿危急感。聖人的吉凶雖然與人民同患，但是《易》的寫作者卻要「鼓萬物而不與聖人同憂」<sup>69</sup>。章太炎指出，《易經》「彰往而察來」，所謂的「易」並無實體，而是以「感」為其載體，也是人情之所至。章太炎更指出，《易》本「衰世之意」，「時亂故得失彰」：

若夫時有興廢，事有得失，則爻象之所包絡，可依以取捨也。卦則為時，爻則為位。有時以觀百世變遷，有位以觀一人進退。……勝不必優，敗不必劣，各當其時。<sup>70</sup>

換句話說，章太炎認為以卦與爻的「時」和「位」，可以獲得觀察百世變遷與進退得失的方法。時勢之變化興衰各有其時，因人情之「感」而承受。《易》之寫作有其時代脈絡，閱讀《周易》，可以讓我們理解歷史變遷盛衰之理，並且可以藉由「物類相召，勢數相生」，而得以「彰往察來」。不過，章太炎強調，聖人所經歷的憂患以及卦序所呈現的時物變遷，因時、因地、因人、因事而不同，因此典章制度也隨之改變，不能夠「以一型錮鑄」<sup>71</sup>。

顯然，章太炎延續顧炎武的論點，認為六經皆史。不過，他進一步從時代性「印記」觀點提出他的詮釋：他指出，《詩經》、《書經》、《易經》、《禮經》、《樂經》以及《春秋》等經書，都是歷史的「是非印記」。「仲尼有言：夏德不亡，商德不作；商德不亡，周德不作；周德不亡，《春秋》不作」<sup>72</sup>。因此，從章太炎的角度來看，不同的著作必然都有其歷史印記，也反映其歷史脈絡，並沒有「通經致用」的不變法則，或是一貫解經的法統，更不應作為後世法典<sup>73</sup>。

<sup>69</sup> 語出〈繫辭上傳〉，見〔宋〕朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁238：「『易』無體而感為體。」

<sup>70</sup> 章太炎：《檢論·易論》，收入《章太炎全集（三）》，頁380-385。

<sup>71</sup> 章太炎：《檢論·訂孔下》，同前註，頁426。

<sup>72</sup> 章太炎：《楹書·尊荀》，同前註，頁8。

<sup>73</sup> 章太炎：《檢論·訂孔下》，同前註，頁426-427。章太炎強調，所謂的「道在一貫」，意指以「忠恕」作為保持其一貫的樞紐而已。什麼是忠？什麼是恕？章太炎在《檢論·訂孔下》引孔子

此處，我們看到章太炎最為激進的歷史化詮釋角度：將任何典籍放回到其生產的脈絡，視為依循時代感受、串習以及偶然遭遇相互緣起的機緣，而留下的是非判斷之印記，以及「鼓萬物」或是憂患危急的不同感受性位置。以此觀之，歷史的進程，正在於其內在的斷裂以及重構。老子、莊子、韓非子、孫子、鬼谷子等人的文本以及歷代的註釋者，應該被視為不同時代脈絡面對不同政治局勢而進行的書寫。同樣的詞彙，例如「虛空」，如同語言學所談論的轉換詞 (shifter)，會有截然不同的使用方式以及指涉方向，也會被賦予不同的意義。

由「易」所理解的「史」，便是我在另外一篇討論章太炎思想從「萬物皆種以不同形相禪」的概念所展開的「緣起本體論史觀」<sup>74</sup>。我認為，章太炎的緣起本體論史觀根本地否定了第一因的說法，取消本源的假設，並且帶出了歷史持續變化的運動狀態。「動」本身便是生滅成毀之因。物質轉化，生滅不斷，章太炎以「前有後有，推盪相轉」，「展轉相生，有無窮過」，以及「作」與「緣起」的相互關係，說明了歷史過程「依自不依他」以及持續變化的道理<sup>75</sup>。既然沒有第一因，前有後有，輾轉相生，歷史變化的動態過程便會隨著物物相會而改變路線。這種動態變化的路徑，不會出現所謂的內部連續性，或是一以貫之的線性史觀。

章太炎的論點與朱利安依照王夫之而展開的歷史形式的概念，非常靠近。歷史進程中的每一個環節都包含著個別變化與運動中的狀況，既是由形勢所導致，也同時具有引導形勢發展的傾向。各種不同潛勢之間的強弱張力以及競爭轉向，使得歷史的進程充滿斷裂。任何新發生的狀況都會有其後續發展的效果。依照這個觀點，歷史推移有諸多偶然性，而歷史環節所匯聚的各種因素，則必然包含內部以及外部的不同勢力。問題在於：朱利安強調，「上游」的最初的「點」決定了一路流變發展的態勢。但是我會認為，並沒有這個「上游」的「最初」的「點」；歷史進程中

---

的說法解釋：「知忠必知中，知中必知怨，知怨必知外。內思畢心曰知中，中以應實曰知怨，內怨外度曰知外。」並認為：「內思畢心者，由異而觀其同也。」(頁 427)。

<sup>74</sup> 劉紀蕙：〈莊子、畢來德與章太炎的「無」：去政治化的退隱或是政治性的解放〉，《中國文哲研究通訊》第 22 卷第 3 期 (2012 年 9 月)，頁 103-135。

<sup>75</sup> 章太炎引《大乘入楞伽經》說明「作」的概念：「佛說緣起，是由作起，非自體起；外道亦說勝性自在時我，微塵生於諸法。今佛世尊但以異名說緣起，非義有別。外道亦說以作者故，從無生有；世尊亦說以因緣故，一切諸法本無而生，生已歸滅。」章太炎：《齊物論釋定本》，頁 110-116。

從一點到另一點，每一點都是諸多因素匯聚的時刻，都是含帶變化潛勢之「幾」，也都受到交會的各個「點」之相互緣起，而改變發展的路徑。如何參與路線的改變，讓每一「點」都可能成為不同發展之「幾」，自然便是章太炎會提出的批判性立場，也是他不曾同意朱利安所認為最初便含帶而無可逆轉的勢態之說法。

逆轉機具態勢的關鍵，在於是否能夠針對既定的「道」與「法」，提出質疑。章太炎說明，「道本無常，與世變異」，如果執守一時之見，「以今非古，以古非今」，或是「守舊章順進化」，則是「未喻斯旨」、「一孔之見」<sup>76</sup>。此外，章太炎強調「各有時分」、「與時差異」、「以名為代」的基本概念，指出「代無定型」，而歷代延續的名教申習與舊章制度，都必須進行歷史化的檢視。章太炎進而指出，史書所記之事都是昔人是非之印記，代代不同，若以漢律來論斷殷人，或是以唐代的標準來判斷秦朝官吏，都犯了不知如何判斷的錯誤<sup>77</sup>。

從章太炎所提出的史觀來思考，歷史過程中的每一個時間點，都是不同軸線的諸多因素的匯聚，激發了各種發展的可能性；如何以回溯的方式，透過具體印記，分析這些相互緣起的歷史條件，則是批判性思考的工作，也靠近了阿圖塞所提出的多元決定的歷史環節 (conjuncture) 以及虛空之中物物交會之概念。阿圖塞指出，社會原本並不存在，是虛空 (void) 中原子偶然偏移 (clinamen) 而相互撞擊的歷史環節中，不同人群交匯而形成了社會。這個以「虛空」為起點的社會，由於為了防衛自身再度墜落於空無的深淵，而建立語言與律法，設定契約，進行無止境的防衛性戰爭。阿圖塞指出，如何持續檢視並修正占據優勢的社會契約與語言邏輯之不合理形式，才是思考根本平等的問題<sup>78</sup>。

章太炎則以「道盡稽萬物之理，故不得不化」的基本觀念，強調「道不過三代」；就連三王五帝所依循的，也依循不同的禮與樂。同樣地，章太炎強調，歷代所制定的法律契約，反映出不同朝代的興衰以及適用狀況，也不應該沿用於後世，

<sup>76</sup> 同前註，頁 75-76。

<sup>77</sup> 「然則史書往事，昔人所印是非，亦與今人殊致，而多辯論枉直，校計功罪，猶以漢律論殷民，唐格選秦吏，何其不知類哉。」同前註，頁 75-76。

<sup>78</sup> Louis Althusser, "The Underground Current of the Materialism of the Encounter," *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, trans. G. M. Goshgarian (London: Verso, 2006), pp. 163-207, esp. 169-177, 185-187.

後世更不應該盲目遵循古禮古法<sup>79</sup>。章太炎並引荀子的說法指出：「使文質興廢，若畫丹之與墨，若大山之與深壑，雖驟變可矣。」聲、色、械用「不過三代」，因此反對「法古」或是「法先王」，並強調「法今」與「法後王」；「法先王而足以亂世」，而所謂「後王」，不是文武先王，而是作新法「譏上變古易常」的《春秋》<sup>80</sup>。從章太炎對於古禮、古法以及先王的質疑，我們可以理解他對於禮樂制度與法律契約因時而變的看法。

### （三）章太炎對於「法」的看法以及對於秦代政治的分析

章太炎對於「道」、「易」與「史」的觀點，自然發展出他對於「法」的看法。章太炎說，古代的法家也講求自然。皋陶擔任舜的「理官」，掌理刑法，被稱為中國司法之始祖。他曾經自稱「予未有知，思曰：贊贊襄哉」，章太炎解釋其意思就是輔佐萬物之自然，而「以百姓心為心」。「舉如木禺，動如旋規，謂之未有知。」章太炎說，歷代質文與時更迭，器械服御之體制改變，各種矯飾偽詐隨之出現，而皋陶所說的「贊贊襄哉」，以百姓心為心，則是顛撲不破的道理。慎到、申不害與韓非等人，雖然舉「自然」為說法，卻無法「以大患商度情性」，以至於導致殘酷少恩的治理模式<sup>81</sup>。

章太炎認為近世律法繁苛，其實並沒有遵循法家的原理，而更靠近儒家的體制。章太炎指出，《七略》將管仲列為道家，但是根據韓非〈定法〉的說法，商鞅貴憲令，主權術，其實都是始自管仲。管仲提出了法家區分法、律、令的根本精神：「法者，所以興功懼暴；律者，所以定分止爭；令者，所以令人知事。」（管仲〈七臣七主篇〉）至於近世律法，章太炎指出都是奠基於戰國時代魏國儒者李悝的《法經》，而《法經》由漢初丞相蕭何的《九章律》所承襲並傳世<sup>82</sup>。漢朝追隨蕭

<sup>79</sup> 「五帝不同禮，三王不沿樂。布六籍者，要以識前事，非謂舊章可永循也。」「法契之變，善敗之數，則多矣。猶言『通經致用』，則不與知六籍本意。」章太炎：《檢論·訂孔上》，收入《章太炎全集（三）》，頁424。

<sup>80</sup> 章太炎：《廬書·尊荀》，同前註，頁7。

<sup>81</sup> 章太炎：《檢論·道本》，同前註，頁431。

<sup>82</sup> 李悝是儒者，受業於子夏、曾申，他的重農與法治，影響了商鞅在秦國變法。一般認為李悝的《法經》是法家始祖，其中說明如何維持治安、緝捕盜賊、防止人民反叛以及對犯罪者的判刑，包括〈盜法〉、〈賊法〉、〈囚法〉、〈捕法〉、〈雜法〉和〈具法〉等六篇。〔周〕李悝著，〔清〕黃奭輯，嚴一萍選輯：《法經》（臺北：藝文印書館，1972年）。

何者，有叔孫通，魏、晉、隋、唐也仿效此法，並不純粹是法家脈絡。《晉書·刑法志》陳群說：「篇少則文荒，文荒則事寡，事寡則罪漏。」因此廣其篇章，辨其名實，別其異同<sup>83</sup>。

漢儒開始「法律繁苛」，以「刑」為「治」，並不遵循法家與道家的原理。漢儒考信舊官，廣徵因革，各種禮制文繁不厭，法家也依照名家而展開其制度。因此要探究禮制苛法，仍舊要回到名家禮官的脈絡。晚世名家禮官已經不再執行，而統歸於儒，而規範律則多重在薦舉鄉紳。董仲舒引經附法，以《春秋公羊》治獄，他的斷獄四百條，比起漢孝文帝蕭何的九章，或是叔孫通的十八章，要繁複數百倍。但是，這種強調「文質」而「興刑措之治」，導致「法律繁苛」，以猜度察探「無徵之事」，只會擾民。章太炎因此認為董仲舒既不依循道家也不依循儒家，只是「佞臣」而已。章太炎強調：「立法之意，止於禁姦，使民有偽行，慚德而已。欲以法令化民，是聞欒括以揉曲木，而責其生梗枵聆風，民未及化，則夭枉者已多矣。」至於董仲舒援經附識，折獄二百三十二事，使得後來之廷尉「利其輕重異比，上者得以重祕其術，……下者得以因緣為市」。因此，章太炎批評董仲舒是「經之蟣蝨，法之秕稗」，甚至評斷「仲舒以來，儒者皆為蚩尤矣」<sup>84</sup>。章太炎並不反對著書定律的法家，而是反對漢儒捨棄法律明文，卻「援經誅心以為斷」。無論是繁文縟節，或是自由心證，都顯示出漢儒的問題。章太炎強調，古代為法者，「為治不同，要以法令明符為質」。老子說：「有德司契。」所謂「契」，是指「刻條之在刻枋者也」。

「法家」與「法吏」的差別，對於章太炎而言，也是關鍵的問題。所謂法家，就是「著書定律」者；至於法吏，則是「聽事任職」者<sup>85</sup>。章太炎引述桓範《世要》對於不同等級次序之法吏的詳細評論：商鞅、申不害、韓非等人「貴尚譎詐，務行苛克，廢禮義之教，任刑名之數，不師古始，敗俗傷化」，但是他們所強調的「尊君卑臣，富國強兵，守法持術」，仍有可取之處。漢代之甯成、鄧都等人不遵循商鞅、韓非之法，專事殺伐殘暴，對於人主，只會順應迎合其旨意，趨利附會，任意行事，而背離了商鞅、韓非的方向。但是，他們貶抑豪強，撫助孤弱，謹守廉節，嚴禁姦行，背私立公，也有可取之處。晚近之世所謂有能力的人，則干犯公家之

<sup>83</sup> 章太炎：《檢論·原法》，收入《章太炎全集（三）》，頁435。

<sup>84</sup> 同前註，頁436

<sup>85</sup> 同前註，頁436-437。

法，依附私門之勢，廢百姓之務，臨時苟辦，則不僅背離了申、韓等人的法，也背離了甯、鄧之法。章太炎指出，一般為政者卻仍舊會選用此類官吏，原因在於其所持之勢力。「聽聲用名者眾，察實審能者寡」，因此各級官更多有不適任，甚至違法者<sup>86</sup>。

法家與法吏的差別，或是立法者與執法者之間的斷層，是章太炎重新檢視秦代政治的主要探討關鍵，也顯示出他對於這種斷層的敏銳觀察，更是他據此而分析批評民國初年政體弊端的依據。章太炎指出，法吏苟且辦事，耽誤百姓事務，是因為其依仗舊有勢力，而藉由公家之法擴張私門之勢。章太炎指出，古代先民「平其政」者，沒有比秦代更為徹底的。若以法家觀點論之，秦皇「有守」，原因是秦政不僅只是「刑罰依科」，用人也是依法辦事。章太炎認為，唐、宋之治雖然尚稱合理有序，法度卻不如漢代與明代之公平。漢代之法，賞賜不會遺漏平民百姓，誅罰則不避親戚，這才是所謂的「直」。但是秦始皇統一天下之時，遵循商鞅之法，不假以虛惠結人，雖然六國的公卿貴族散居於閭巷之間，也不讓公族恢復宗廟，不使其世襲官位爵祿。章太炎指出：「人主獨貴者，其政平，不獨貴，則階級起。」為了不使官吏皆為既有權勢者所把持，秦皇不偏信於黨羽親信，後宮之親屬或是所寵幸的嬪妃，都不會舉薦自己人任官。他的手下都是有能力的庶人，其所任命之將相，例如李斯、蒙恬等，都是功臣良吏。秦皇刻意貶抑其公子與側室，只有天子一人高高在上，用意正是不要犯了韓非在《八姦》所指的執政弊病，也就是不要使妻妾、親信、父兄參與議政，以免不同勢力試圖謀求私利而介入，並造成新的階級。此外，秦始皇也不使人民專愛君王。章太炎指出：「人主獨貴者，政亦獨制。雖獨制，必以持法為齊。」章太炎以韓非所舉昭王之例，說明人民買牛為昭王祝禱，昭王說：「夫愛寡人，寡人亦且改法，而心與之相循者，是法不立，法不立，亂亡之道也！」章太炎解釋說，「愛」，反而「徇私」，一切必須依循法律，而不應該依賴人民對於君主之愛：「要其用意，使君民不相愛，塊然循于法律之中。」<sup>87</sup>

從章太炎所討論的秦始皇來看，如果「法」是一整套機具，那麼這個機具顯然應該是為公共而設置。從結構面來理解，章太炎所強調的，是「法」所執行的「公」。他所界定的「法」，不應受到任何勢力之「私」所介入與壟斷。章太炎對於

<sup>86</sup> 同前註，頁 437。

<sup>87</sup> 章太炎：〈秦政記〉，收入《章太炎全集（四）》，頁 71-72。

秦代政治的重新評估，顯示出君主之獨貴，意義實則在於維繫「法」之為「公」而不徇「私」。秦始皇廢除裂土封侯與世卿世祿，不以親族黨羽建立世襲貴族階級，不以親信同床或是父兄內戚之意見參與國政，都是不徇私。所謂「獨」，是獨尊於「法」，而抵制貴族或是親信子弟形成新的封建階級，不使其將國土國家攬為私有，以便使整套「法」的體制得以運行。無論是黨派勢力或是地方權貴，只要是以私人利益介入「法」之機具，這個機具自然都會被法吏所操縱轉移，而服務於「私」。

「法」與「吏」之間的斷裂，正在於執行「法」的「吏」不遵循「法」，而以私利擴張勢力。早在一九〇八年，章太炎已經犀利指出，國會議員必然集中於土豪，最後仍舊是有權勢以及財富者獲得選舉支持，「豪右據其多數，眾寡不當則不勝」，並且「傳其羽翼」藉以擴張勢力，使得「民權不藉代議以伸，而反因之掃地」。因此，代議士以其既有的財力與權勢而被選舉，無法直接代表人民，而國會成為「封建之變相」，沿襲了封建體制貴族與黎庶之階級區分<sup>88</sup>。「中央集權，借款賣國，駐防貪橫，浚民以生」，是章太炎對於中央集權的嚴厲批判，也是對於中央被官吏之私欲介入，占據這個以應無窮的「環中」，而成為私器。章太炎在革命成功之際以及民國初年，屢次提出「革命軍起，革命黨消」，政府三權分立、大總統處於「虛位」，以及虛置中央政府，避免中央政府權力過高，販售地方礦產土地而地方政府無法制衡，都顯示出章太炎對於中央樞紐之「空位」與「環中以應無窮」的構想<sup>89</sup>。文革時期的評法批儒以及各種奪權鬥爭，也都正好證實了法與吏的斷裂，以及不同權力集團占據虛位而施行機具之運作。

#### 四、如何重新思考「勢」、「法」以及「虛空」位置的問題

無論是老子的「大成若缺」、「大盈若充」、「上德若谷」、「功成而弗居」，或是莊子的「唯道集虛」、「聽之以氣」、「虛而待物」、「得其環中以應無窮」，這些

<sup>88</sup> 章太炎：〈代議然否論〉，同前註，頁 300-311。

<sup>89</sup> 章太炎：〈各族自治共保全國領土說〉，見湯志鈞編：《章太炎年譜長編》（北京：中華書局，1979年），頁 640。

關於「虛空」的概念如何被書寫者以不同的方式使用，如何指向不同的對象以及意義脈絡，是我們必須仔細分析的問題。韓非與鬼谷子不過都是一時一地之人，其書寫所回應的，也是當時當地的歷史時代問題。韓非或是鬼谷子的操縱策略與老莊的思想相距甚遠；所謂「法家」的思維，也並不被韓非與鬼谷子之流所代表。

我們便必須面對「法」與「勢」具有張力關係或是同構關係的問題。朱利安所說的機具核心的「虛空」位置，究竟著落於何處？機具之運作為何使得「法」與「吏」發生斷裂？所謂「虛空」的位置，是在「機具」的核心，還是在個人自處的位置？「虛空」的位置如何成就或是逆反「勢」與「法」的態勢？

關於「勢」的概念，朱利安說明，在歐洲思想中唯一相雷同的理念，便是力學中關於「情境中的潛在能量」<sup>90</sup>。但是，如果態勢之發展流變，在最初之時便已孕育其發展之潛勢，所謂「幾之勢」，並且受到具有充足功效卻是空虛位置的君主「勢位」含帶而自化，那麼這一整全的「機具」便會自行展開，而成就根本操縱與內化的獨裁集權體制。相反地，如果我們以章太炎所主張的「萬物皆種以不同形相禪」來思考歷史之潛勢，歷史本身便是相互緣起、輾轉相生的變化，每一點都是含帶潛勢之「幾」，而沒有決定一切的「第一因」。此處，身體遭遇對象而產生的感受與思想，是促使自身行動的內在的「因」(cause)，也是章太炎所解釋的萬物皆種的「緣起」以及「種」的概念。「動」與「作」相互為因而生成不斷變化的狀態，變化中的每一個階段，都是具體存在的暫時狀態，也都銘刻了歷史時代的印記。先行的「法」是否符合於現行的狀態，便需要持續進行檢驗。

納格利 (Antonia Negri) 討論斯賓諾沙論點中有關「力」(power) 的內在張力時曾經指出，斯賓諾莎不僅處理了作為物質自身屬性的內在構成，也處理了物質如何外延而與現實連結的問題<sup>91</sup>。連結，意味著被動地承受外在世界所遭遇之物，也同時重組了自身，而構成了可能性<sup>92</sup>。納格利並且指出，斯賓諾莎所討論關於物質發生的原理 (axiom)，是一個類似發動機 (motor) 一般的物質構成動力概念<sup>93</sup>。這個物

<sup>90</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 41。

<sup>91</sup> Antonio Negri, *The Savage Anomaly: the Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), pp. 16-19.

<sup>92</sup> Ibid., p. 51.

<sup>93</sup> "The axioms are not a functional regulation, a horizon of formal connection, but, rather, a motor, a substantial dynamism." Ibid., p. 46.

質構成動力的「發動機」概念，也就是朱利安所討論的孕育潛勢的「幾」，或是章太炎所討論的「緣起」之「種」。納格利認為，這個事物存在狀態的動態構成因素 (constitutive dynamic of being)，涉及了「力」居於變化構成 (potentia) 與穩定擴張 (potestas) 之間的悖論：

具有能動性的「力」*Potentia*，是「多」中之「獨一」的構成動力，構成了身體的心靈力量，也構成了必然性中的自由，這是抵制穩定權力 (Power) 的力量 (power)；至於具有宰制威權的「權力」(*potestas*)，則使眾多、心靈、自由與力量從屬於自身。<sup>94</sup>

納格利由斯賓諾莎的論點展開，指出社會是構成性的政治意義。社會是由不同的存在所構成，每一個存在都具有本體性發生轉位 (ontological dislocation) 的可能性，也會造成社會的不斷重組。因此，社會的變化並不是階級對立的辯證關係，而是每一個存在的「本體性轉位」，而改變了原有的社會狀態<sup>95</sup>。如果否定獨一個體可能發生變化的力量，那麼一個具有整全統攝的穩定狀態必然會延續。

無論是斯賓諾莎與納格利，或是莊子與章太炎，他們所強調的都在於物質本身的持續構成性變化。納格利說，構成性的思想坐落於特定的「點」之上，這是不被片面的主觀位置所局限，而具有批判思想張力的「點」。因此，從「一點」到「另一點」的過程並無法被預定或是限制，世界也因此而持續處於重新被構成的過程中<sup>96</sup>。莊子則說，「吹萬不同，而使其自己也」，「彼是莫得其偶，謂之道樞」(〈齊物論〉)。章太炎也說，萬物皆有所差別，「各有時分」，應該「以百姓心為心」，而不應依循固有律法契約。章太炎在〈國家論〉一文中，甚至以河水為比喻，說明所謂河床只是「空處」，雖然河床千百年沒有改變，其所容受的水則日日不同，國家的制度法律也歷代不同，國家便是容受日日不同的水之「空處」。國家「以空虛為主體」，主體本身便是「空」與「非有」。然而，這個空虛之「空」與「非有」，並非一無所有的靜止僵固，而是持續變化的動態組織。章太炎以線縷與布帛來形象式地說明人民與國家的關係：「經緯相交，此為組織。」國家本無實體，人民在動

<sup>94</sup> “*Potentia* as the dynamic and constitutive inherence of the single in the multiplicity, of mind in the body, of freedom in necessity—power against Power—where *potestas* is presented as the subordination of the multiplicity, of the mind, of freedom, and of *potentia*.” *Ibid.*, pp. 190-191.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

態關係中組織成國家<sup>97</sup>。國家作為動態之組織，是容受日日不同之人民得以萌發之「空處」。作為國家樞紐之「環中」，如何能夠不被占據而成為私器，如何能夠成為轉圓無窮而以百姓心為心的公器，關鍵問題在於「虛空」位置如何既是作為公器的「環中」，亦是持續轉圓開闔並且虛而待物的「心齋」；換個角度來說，聖人自處之位置如何是持續開闔並且虛而待物的「心齋」，如何同時也是可以介入作為公器的「環中」，而扭轉無可逆轉卻又具有壓抑性的大勢：這便是政治性的問題。

章太炎在《齊物論釋》中說明，莊子的「心齋」就是第八識，是「得其環中以應無窮」的樞紐，也是觸受與成心之間的轉圓空間。他認為莊子提出聽之以氣、虛而待物的「心齋」概念，「如戶有樞，旋轉寰內，開闔進退，與時宜之，是非無窮，因應亦爾」，是認清「彼」與「此」並無定分，而「齊物」的概念也使得「野者自安其陋，都者得意於爛，兩不相傷，乃為平等」<sup>98</sup>。章太炎引用《大乘入楞伽經》，解釋「不齊而齊」的齊物平等：「法平等性既不可說，亦不可知。除平等性，無法可得。離一切法，無平等性。」<sup>99</sup>莊子的「得其環中以應無窮」的「道樞」，以及章太炎所詮釋的「如戶有樞，旋轉寰內，開闔進退，與時宜之」，都是承認「物」所「各有時分」，各自擁有「莫得其偶」的獨一性，治理者應「推萬類之異情」，而不應「干位」。這個「莫得其偶」的獨一性，首先是承認了觀點不同，長短不一，「竟無畢同之法」。若要「強為契約，責其同然」，「以尺比物，定其長短」，便是以主觀判斷而要求萬物之同一。

朱利安所引用鬼谷子同樣使用「開闔」的意象，卻指向了完全相反的意義。鬼谷子以「捭」（分開）與「闔」，說明藉由操縱、配置、部屬，而使他人開顯自己：「開而示之者，同其情也。闔而閉之者，異其誠也。」朱利安解釋說，「打開」(ouvrir) 是鼓勵對方自由地說出他的思想，以便瞭解他的感受是否和我們相同；「封閉」(fermer) 則是走相反方向，迫使對方反應，以便確認他是否說真話<sup>100</sup>。這個虛實有無的探測，「以象動之，以報其心，見其情，隨而牧之」，正是朱利安所分析的內在性治理原則——透過內在的配置 (ses dispositions intérieures) 而進行引導，如同

<sup>97</sup> 章太炎：〈國家論〉，收入《章太炎全集（四）》，頁 463。

<sup>98</sup> 章太炎：《齊物論釋定本》，收入《章太炎全集（六）》，頁 64、77、120。

<sup>99</sup> 同前註，頁 63。

<sup>100</sup> 余蓮著，林志明譯：《功效論：在中國與西方思維之間》，頁 221；Jullien, *Traité de l'efficacité*, p. 192。

牧人對待其羊群<sup>101</sup>。

鬼谷子與老子、莊子所揭示的道家原理，實際上是南轅北轍，關鍵則在於居於樞紐的「環中」是被誰所占據，以及由誰所估量操縱的問題，也就是「功效」是屬於「誰的功效」的問題。朱利安延續他對於中國與希臘修辭法發展之不同的分析，指出希臘以邏各斯對邏各斯，以修辭進行相互攻防的辯論駁倒對方或被對方駁倒，但是中國則意識到言說的困難，總是進入對方的邏輯，著重聆聽者，旁敲側擊，基本上不發展針鋒相對的修辭辯論之術。中國甚至會如韓非所說，「陰為厚利而顯為名高者也，而說之以名高，則陽收其身而實疏之，說之以厚利，則陰用其言顯棄其身矣」<sup>102</sup>。朱利安此處的論調，呼應了他在《勢：中國的效力觀》中所說，中國對於語言的不信任，是中國無法發展出批判思想與辯論傳統的主要原因。

但是，相反地，章太炎的論點揭示了最為根本的批判思想，對於表象的質疑以及對於語言的不信任，起源於更為根本的「諸法平等」的概念，以及滌除名相以便平等對待的信念。諸法平等，萬物各有其差別之理，物物皆種，以不同形相禪，而相互緣起。既沒有第一因，也沒有必然與唯一的發展趨勢。所有相會之物，皆可能帶來不同的潛勢，也會有不同發展的可能性，然而，只有以不斷滌除名相的批判性，才能夠保持虛空的開放與機具的運作。

章太炎的《煇書》初次結集出版，是在一八九九年，當時他三十二歲，正值戊戌變法失敗，避難暫居臺灣之際。〈訂孔〉、〈原道〉、〈原法〉等篇的初稿，當時已經完成。一九〇三年到一九〇六年間，章太炎因蘇報案被捕，開始閱讀佛教典籍，結合儒、釋、道不同觀點。出獄後，多篇政治性文章已經呈現獨具一格的觀點，包括一九〇七年完成的〈國家論〉。一九一五年，因政治立場衝突而再度被袁世凱幽禁期間，章太炎根據《煇書》編定《檢論》，刪除部分文章，除了根據《煇書》重新寫定文章之外，其餘則是新寫文稿。《齊物論釋》、《國故論衡》這兩部重要著作最初撰稿於一九一〇年前後，同樣在被袁世凱幽禁期間大幅度修訂。當時章太炎已經四十八歲，經歷了辛亥革命，共和國成立，親睹革命黨成為執政黨，內部派系鬥爭，中央政府濫用權力，官吏以公器逞私欲等種種政治權勢之操縱，而有透徹的觀察。這些先後發展的論著，結合了老莊以及佛家思想的觀點，展現了明確的批判力

<sup>101</sup> 同前註，頁 227；Ibid., p. 197。

<sup>102</sup> 同前註，頁 231；Ibid., p. 201。

與政治性。對照朱利安所詮釋的「勢」與「法」的悖論，我們更能夠理解章太炎展開的批判思想之重要性。

章太炎透過「虛空」所展開的思考路徑，延續自老莊以接納萬物為起點，並且以不齊為齊的齊物平等觀，透過滌除庸眾共循之串習名相，而展現了思想的批判力與政治性。章太炎所討論的「虛空」，是以批判力量介入的主體位置，以持續開闢的動態過程，解離名相束縛，以便得以重新接待未來者，而開啟生命與思想的動力。以持續開闢的虛空，來面對交會之物，才有可能逆轉既有之「勢」，不以私欲占據公器。批判力與政治性，正在機具之虛空「環中」與聽之以氣、虛而待物的「心齋」的二者重疊之點。

關於前文所提出的問題：「虛空」在「機具」的核心，還是在「聖人」自處的位置？「聖人」等同於「機具」嗎？本文所提出的看法是：如果這個疊合的位置在國家機具，而「聖人」被機具與形勢所牽引，或是機具任由私人主觀利益所占據與掌握，那麼便不會有任何政治性空間的可能性，而這是朱利安的詮釋角度。但是，從老莊到章太炎，我們看到另外一種「虛空」的意義：「聖人」以「公共」為考量，讓自身保持為虛位，如此便有可能以主體性的位置介入，質疑既定之法，批判占據公器的「私」，也才能讓治理的機具得以真正地運行無礙。這個批判性與政治性的介入位置，正是老莊以降而沉澱並且活化於章太炎的思想傳統。