

論西田幾多郎的「行為性的無」 意義上的《莊子》哲學 ——從「物化論」談起*

高程東**

摘要

本文意欲為西田幾多郎在〈從形上學的立場所看到的東西古代的文化形態〉一文中所提出的，與老子並稱為「老莊之教」的莊子思想作為「行為性的無」的思想之論斷的證成，提供可能的論證。本文先論述該文撰寫時西田哲學後期的「行為性的無」觀念之內容，再論述作為《莊子》核心思想的「物化論」如何展現出「行為性的無」之意義。作為絕對無的場所的「媒介者M」的「絕對矛盾的自我同一」的邏輯，能展現在可視為論述「物化」概念的〈齊物論〉中的「天地人三籟」的邏輯上，亦在於《莊子》中的「化」本身乃依於「行為」的變化來推動。而如此的「行為」所展現之「物化」能以「死生」與「夢覺」的方式，來分別對應於現實中的實體之間之轉化與意識之間的轉化。藉由「物化」之化在個物之間與在「個

2024年4月8日收稿，2024年7月1日修訂完成，2024年8月9日通過刊登。

* 本文雛形為於國立臺灣大學哲學系李賢中教授所授「東方哲學問題討論上」之課堂論文，後蒙李教授在課程上的意見而對該文作徹底改寫而成；本文之靈感受佐藤將之教授對西田與莊子思想之可能連結的提醒之啟發；在撰寫期間，蒙林明照教授對拙文論點之指正；同時，亦蒙兩位匿名審查人之建議而作修正。特此對上述五位老師深致謝忱。

** 作者係國立臺灣大學哲學系博士生。

物／普遍者」與個物間之差異，而能展現出「個物與個物的相互限定」之中的「個物」，與「無的自我限定」之中的「個物／普遍者」之間的絕對矛盾的自我同一之關係。

關鍵詞：西田幾多郎、莊子、行為性的無、物化、絕對矛盾的自我同一

一、前 言

西田幾多郎（1870-1945）在其〈從形上學的立場所看到的東西古代的文化形態〉（以下簡稱為〈文化形態〉）¹之中，嘗試討論在形上學的角度下，不同地域的文化形態在根底上有何種差異之問題。在談及中國的文化形態的時候，他先是指出如此的文化乃是禮教性的，不同於哲學性的希臘文化與宗教性的印度文化。但是，在他論述中國文化的時候，卻將儒家之教與老莊之教分別論述。儘管他把這兩者視為以人類社會為中心而構成了「教」之文化，因而同時展示出中國文化之禮教性，但是，他特別提出老莊的思想乃是「無的思想」，卻沒有特別指出儒家思想乃是「無的思想」。因而，我們可以認為西田在提出中國文化作為具有無的文化之意義的東洋文化之時候，²是老莊思想為中國文化反映出如此的意義。西田進一步將同屬東洋文化的中國的「無的思想」與印度的「無的思想」作對比，而強調兩者的差異，前者是行為性的（行的），而後者乃是知識性的（知的）。³故可統合理解為「行為性的無的思想」。西田再稱以老莊思想為代表的中國的「無的思想」乃是「以行為否定了行為之否定」。⁴

然而，在〈文化形態〉一文之中，西田的主要目的，除了比較各地域的文化在形上學上的根本差異之外，他最根本的意圖在於論述日本文化

1 （日）西田幾多郎，〈形而上學的立場から見た東西古代的文化形態〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》（《西田幾多郎全集》第7卷，東京：岩波書店，1979），頁429-453。

2 同上註，頁440。

3 同上註，頁437。

4 原文：「行を以て行を否定した否定」。

作為情的文化之獨特性，以及它與其他文化的淵源。因而，西田在〈文化形態〉中反而沒有詳細地論述各文化內部不同思想的差異性及其為何符合他所定義的特徵。他對於所謂的「老莊思想」更展現這樣的問題。首先，在他陳述不同於孔子的儒家傳統的所謂「與儒教並行而被認為是中國文化的一大源流」的「老莊之教」時，他應是把老子與莊子的思想歸於同一源流上的，因而才說「老莊」。但是，問題首先是老子和莊子的思想能是相互等同的思想嗎？再者，西田雖然指出了老莊思想為「無的思想」，但是他在文中對於所謂的老莊之教的引文，基本上都是引用《道德經》上的句子，甚至在指出老莊思想之為「行為性的無的思想」時，只提出「無為天地之始」這一老子的語句來說明。換言之，這展現出西田在此文中對於老莊思想的理解都是以老子思想為主導的，亦展現出他以老子思想統攝老莊思想的傾向。因而，我們不禁要問道，老子思想能否如此自然地統攝莊子思想呢？若我們承認莊子思想有根本上不同於老子的地方，而使之能獨立於老子的話，我們就要反過來問西田，到底莊子思想在何處能符合他為老莊思想所定義的作為「行為性的無的思想」之特徵。然而，遺憾的是，我們知道西田自〈文化形態〉之後，對於道家思想，不論是老子思想或是莊子思想都沒有詳細或深入的論述，因而我們無從在西田自身的文章中看到莊子思想如何展現出他在〈文化形態〉一文上所謂的「行為性的無」之意義。

如是，莊子思想如何以及何以作為西田意義上的「行為性的無」之思想，成為了西田留給後世研究者之課題。而本文則是沿著這個問題意識展開論述。為此我們先要指出過往學界之研究成果及其問題，以突顯本文關注之特殊點。學界對於莊子與西田間思想之研究，通常展現出以下共通性。其一，是如同岩城見一般，從影響上籠統地以東方文化統合儒家與道家的角度指出西田哲學如「純粹經驗」等的思想受到孔子、老子與莊子的影響。⁵無疑，此論點過於籠統而無法辨別莊子思想和西田思想之間的關係。其二，有如徐水生或王青般，試圖解釋結合老子與莊子的道家思想對西田的思想有所影響，並指出某種道家思想如「萬物與我為一」的概念如

5 (日)岩城見一，《西田幾多郎と芸術》（京都：燈影舎，1998），頁434。

何被西田所改造並形成其思想。⁶ 此做法的問題，首先在於無法具體區分老子與莊子思想而討論其與西田思想的關係。其次就是在於即使能證明西田注意過道家思想，也沒法證明西田自身的思想是單被道家思想直接影響。其三，有如孫文禮般去陳述莊子思想如「坐忘」與西田思想如「純粹經驗」之間的共通性。⁷ 這樣做的問題在於只停留在西田前期的思想而無法真正回應到何以莊子的思想能作為「行為性的無」之思想，這是後期西田之視點所構成的問題。因而，本文指出要論述莊子思想之作為「行為性的無」之思想，必須注意到的要項：其一，由於西田是在〈文化形態〉一文上提出如此的論點，因而我們對於所謂的「無」或「行為」等概念之理解應要與西田在此時期對此一概念之理解相呼應。否則，不論是我們以非西田的「無」之概念，還是以西田更為早期所設想的「無」之概念，作為立論之支點，都會使此論題無效化。因為西田對於包含莊子思想在內的老莊思想乃是「行為性的無」之思想，應是從其當時所形成並認同之概念出發而得出的定論。其二，我們要正視西田自身在事實上並沒有為「莊子思想乃是行為性的無的思想」此命題給出論證，故而我們並不能在文獻證據上觀察到他實際在以《莊子》中的哪一個部分或概念為依據而提出此命題之事實。我們所要作的努力是要檢視並發掘出《莊子》之論述及其思想能如何對應於西田「行為性的無」的概念，並因而展現為能以「行為性的無」來解釋《莊子》論述中的思想意涵，而使我們能為西田的命題提供可能的論證，從而使此命題具有合理性。換言之，我們首先應該要放棄莊子思想是否影響了西田思想等的思想史之關係的問題意識，因為這只會使我們陷入文獻間史學論證的問題上，而妨礙我們探求《莊子》思想能否內在地呈現出西田「行為性的無」的概念之可能性。要作如此的探求則要去尋找《莊子》思想中能對應此概念的地方，並且這地方應是能代表《莊子》哲

6 王青，〈西田哲學中的老莊因素——以「純粹經驗」與「絕對無」為核心〉，《哲學動態》2021.7(2021.7): 85-93；徐水生，〈道家思想與日本哲學的近代化——以西周、中江兆民、西田幾多郎為例〉，《鵝湖月刊》379(2007.1): 42-50。

7 孫文禮，〈試論西田之「純粹經驗」與莊子之「坐忘」〉，《新西部（下半月）》2008.9(2008.9): 17-18。

學的中心思想，而非反過來要求我們探求西田思想是否包含或改造了莊子思想，從而使我們能為西田之命題提供出可能的論證。

本文承著上述的要項而展開論述，因而劃分為如下的部分。首先，在第一部分之中，展示本文的問題意識、研究方法及論述路徑。再而，在第二部分之中，本文將論述西田相近於撰寫〈文化形態〉時期時，他對於「無」以及「行為」之了解，以此而展現出西田所謂的「行為性的無」是一個怎樣的概念。在第三部分之中，本文將會進入到莊子中心思想的「物化論」之中，探求「物化論」能否對應於「行為性的無」之思想中的關鍵的環節，而為西田在〈文化形態〉中對於莊子哲學所作的論斷之證成，提供一個可能的論證。在這個部分之中，基於我們知道西田與莊子所處的時代之不一以及兩者用詞之不一致，不可能在《莊子》之中找到與西田完全相同的話語，但是我們可以從《莊子》中心思想之論述上，指出它能夠對應於西田的「行為性的無」思想的環節，從而使其展現出此一思想之側面。第四部分作為總結，為本文之研究作出概括性的總論。

二、何謂「行為性的無」

我們知道西田的思想在學界看來有時期性的劃分。如小坂國繼就指出西田思想的重點乃是從早期作為主客未分的統合狀態的「純粹經驗」起，再而到中期從直覺性的「純粹經驗」之中，通過對自身之反省，而通向將諸事物視作自身之映影的「場所」，及其極致形態之「絕對無的場所」。小坂將之稱為從現象界達到存於其根底中的根本實在的往相之過程，而後期則是從如此的實在中達到作為其顯現的歷史現實界的還相之過程，此時期的關鍵思想乃是「行為直觀」與「絕對矛盾的自我同一」。⁸ 黃文宏指出西田的場所的邏輯之轉向，作為西田思想的中期與後期之轉截，乃是將場所的位置由述詞轉向媒詞之轉移，此亦使其克服由中期場所思想所遺留下來的主觀主義之傾向，並造成由「從自我看世界」到「從世界看世界」的

8 (日)小坂國繼，《西田幾多郎の思想》(東京：講談社，2002)，頁 182-184。

視點之轉移。⁹〈文化形態〉一文乃是收錄在《哲學的根本問題續編——辯證法的世界》¹⁰ 論文集。西田在論文集的序言中明確地說出之前的論文集《哲學的根本問題——行為的世界》¹¹ 中的論文〈我與世界〉¹²，尚在「從自己看世界」的立場之中而不能充分弄清所謂的客觀的限定。換言之，《哲學的根本問題續編——辯證法的世界》乃是為了脫離「從自己看世界」的立場，而在真正的「從世界看世界」的立場上弄清客觀的限定而撰寫的書。包含在如此的意識下所撰寫的論文集之中的〈文化形態〉一文，亦應是同一意識下的產物。因此，此文中的「行為性的無」即是屬於西田所謂的後期思想階段的概念，所以，不論是對於「行為」抑或是對於「無」，我們亦應該從所謂的「從世界看世界」的立場而形成的邏輯之中去理解，從而能把握到西田在〈文化形態〉下所理解並為老莊思想下定論之「行為性的無」的意義。

在與〈文化形態〉同屬於《哲學的根本問題續編——辯證法的世界》論文集中，〈作為辯證法普遍者的世界〉¹³ 一文中，西田向我們展示出其後期思想核心之「媒介者 M」的概念，可視為西田後期作為場所性的「無」本身。「場所」的邏輯本身乃是西田對於世界本身的邏輯構造的論述。前期由〈場所〉、¹⁴〈叡智的世界〉¹⁵ 等文所展現的「場所」概念，最主要的

9 黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉，《國立政治大學哲學學報》23(2010.1): 1-31。

10 (日)西田幾多郎，〈哲學の根本問題續編——辯證法的世界〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》(《西田幾多郎全集》第7卷)，頁 201-453。

11 (日)西田幾多郎，〈哲學の根本問題——行為の世界〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 3-200。

12 (日)西田幾多郎，〈私と世界〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 85-172。

13 (日)西田幾多郎，〈弁証法的一般者としての世界〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 305-428。

14 (日)西田幾多郎，〈場所〉，《働くものから見るものへ》(《西田幾多郎全集》第4卷)，頁 208-289。

15 (日)西田幾多郎，〈叡智の世界〉，《一般者の自覺的體系》(《西田幾多郎全集》第5卷)，頁 123-185。

論述在於通過語句邏輯對於述詞面之深化，在其中，述詞被視為能包攝之場所，而主詞被視為場所的「內存在物」，而用以解釋意識與其內容的關係。並再而從層層內在的場所之包攝、映照與限定的關係，將意識本身亦視為「內存在物」，演繹出存有論上的「相對的有」、「相對的無」與「絕對無」，後者在〈場所〉之中作為只映照而不活動者，並無其上作為場所之事物，故為場所之場所。¹⁶ 而在〈叡智的世界〉中，西田更進一步以「能思」(ノエシス)和「所思」(ノエマ)此現象學的術語來描述場所與其內存在物之關係，並進一步將場所之層次以超越性的關係劃分為從「判斷的普遍者」、「知性直觀的普遍者」、「叡智的普遍者」，到宗教性的「絕對無的場所」，而展開對人之意識自我之內在深層構造之邏輯的反省。¹⁷ 前期的場所的邏輯具有如下的特色。其一，在於相對於「所思」，「能思」占了絕對的主導的地位，所有的「所思」作為對象只為「能思」之內容物，而對於真正的實在的追尋亦是以「能思」面的突破而成為可能的。此最大的原因在於西田將「場所」之意義以能包攝性的方面賦予「能思」，並將不同的活動如判斷、觀照等作為不同深度的普遍者（一般者）¹⁸ 作用於其「所思」的方式，而更高層的活動會包攝更低層的活動，從而使不同的活動僅成為由「能思」所發出的，並最終在活動自身所包含的矛盾被全面地表現時，成為作為場所的「能思」向更高層的場所超越之自覺的契機。這亦是何以西田前期的場所論會被指為有主觀主義之傾向的主因。其二，在於「矛盾」的意義被限定在能思之活動向更為超越的能思面突破上，如此的突破本身亦是活動所推動的作為能思的普遍者之自我否定，例如作為道德自我的叡智的普遍者，在觀照作為自身的內在物之價值的理型時，會自覺自身亦為惡之來源，而陷入矛盾的自我否定之中一般。¹⁹ 因而，「矛盾」本身內在於活動，以展現作為能思的普遍者自身本身之能成為所思之對象性，而使之自我抵觸。換言之，隨著所有的能思被視為所

16 (日)西田幾多郎，〈場所〉，頁 224。

17 (日)西田幾多郎，〈叡智的世界〉，頁 180。

18 西田所謂的普遍者並不能單純視為抽象之事物，而是同時要以總體、全體之意義去看待之。

19 (日)西田幾多郎，〈叡智的世界〉，頁 172。

思並作為「有」的自我而被否定，從而進入到作為真正的實在之宗教意識的絕對無的場所之中時，「矛盾」必然並不會在其中，因為如此的場所為無觀看者之純粹觀看而沒有任何意義上的活動。²⁰ 換言之，在如此的意義上，真正的「自我同一」只屬於作為最後場所的「絕對無」，而「矛盾」卻屬於所有在其之下的作為內存在物的次一級的場所的「活動」，在「絕對無」乃是只觀照而不活動的狀況下，「矛盾」與「自我同一」乃是分離的。這亦是何以西田前期的場所論會被指為是靜態性之原因。

相對地，在西田的後期思想中，場所論中作為絕對無之場所的位置在邏輯上不再是述語，而是媒詞，此依黃文宏的分析，亦即是能想作為三段論中結合大詞與小詞而形成最終判斷卻又消失在最終判斷的媒詞，²¹ 亦即是所謂的「媒介者 M」。²² 如此的轉移使得上述的前期場所論的兩大特點亦改變了。亦即，能思面與所思面被統合在作為媒詞的媒介者下，相互對立而構成對等的肯定與否定之兩面，而非單純地由能思面作為主導。再而，「自我同一」與「矛盾」並不再分離，而是被西田整合為「絕對矛盾的自我同一」而為媒詞之作用本身，如此由媒詞所表示的邏輯構成的世界亦即是作為歷史現實世界的「辯證法的世界」。此一世界本身乃是展現出作為述詞的普遍者即作為主詞的個物的世界。西田以如下的公式表現如此的邏輯：

$$\frac{e_1, e_2, e_3, e_4, e_5, \dots}{A} M^{23}$$

20 因而，在前期場所論之中，活動作為有帶有活動者之事，其始終使作為能思的普遍者具有所思之對象性一面之事，因而使它能內在地包含否定自我的「矛盾」。

21 黃文宏，〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉：1-31。

22 一個三段論中能分為大前提與小前提以及由其所形成的結論，如下：大前提：所有人都會死、小前提：莊子是人、結論：莊子是會死、在結論上只有出現，作為主詞的「莊子」，以及作為述詞的「會死」，而使此結論得以成立並使「莊子」和「會死」的「人」則是作為媒詞，卻通過消失在此結論之中而作用著。

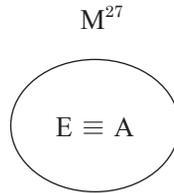
23 e 作為個物，A 作為普遍，而 M 則為個物與個物的媒介者。（日）西田幾多郎，《哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 213。

若個物作為主詞，應是被作為述詞的普遍者包含，而被普遍者限定，故而，我們能看到 A 作為分母而包括了所有作為個物的 e。但是，若只是如此的話，這只會是前期場所論之重複而已。西田最大的改變在於分式旁的「M」。M 作為個物與個物的媒介者，其意義除了在於連結主詞與述詞之外，更為重要的意義是使所有的個物分有了它。以西田的比喻來說，如同物與物乃是被空間所媒介一般，它們必須共同在空間中才能互動以及被區分，因而它們必須有空間的性質，極端化此想法，我們反而要將被媒介的東西視為媒介者的樣相，因而物理現象能視為空間之扭曲。²⁴ 換言之，若所有的個物都是被作為絕對無之普遍者的媒介者 M 所媒介的話，它們同時是這媒介者 M 的樣相，亦即它們都全分有了「絕對無」。在這意義上，西田提出了個物會自我限定，也會限定普遍者，個物會作為普遍者的限定，並且，個物與個物會相互限定的看法。在其中，「限定」的意義本身會具有多重性，吳汝鈞指出從場所或普遍者的意涵來看，是具體化與呈現，而從個物或物自身的意涵來看，是確定化與定性。²⁵ 而依西田的論述看來，個物所以會限定普遍者，是就個物擁有各式的性質來說的，這是以超越語句邏輯的方式，以絕對的意義去理解個物，如此的個物即是「能為主詞而不為述詞」的個物，因而包攝了所有作為屬性的普遍者，故而個物之自我限定乃是這個個物的自我確定，通過這樣的確定而使其自我肯定，並反過來否定了普遍者之具體性。相對地，普遍者若要具體化要限定被包攝在其中的存在物，而使自身能自我肯定，亦即使個物作為普遍者之部分而否定了個物的確定性。從主詞面看，個物之自我限定作為其絕對肯定乃是對普遍者之絕對否定，而從述詞面看，普遍者之自我限定作為其絕對肯定，乃是對個物之絕對否定。另一方面，個物之為個物乃是因被媒介者 M 所媒介，所以個物並不可能是獨立的存在，不然就沒有被媒介之可能性與必要性。個物作為被媒介者必然有另一個個物而使之為個物，因而個物與個物相互限定乃使互相得以成立，故而亦是對個物之肯定。但是，由

24 (日)西田幾多郎，〈弁証法的一般者としての世界〉，頁 306-307。

25 吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998），頁 16-32。

於另一個個物之存在，使個物本身不能成為唯一的個物，是故亦為對個物之否定。個物與個物的相互限定乃是個物之肯定與個物之否定。正是由於所有的個物都是媒介者 M 的樣相而為媒介者 M 限定，所以，在被限定而成為特殊者的意義上，個物作為絕對的個物，能包攝所有的性質且可被視為普遍者。換言之，在媒介者 M 所媒介與限定下，個物是能自我限定並且具有包攝性的，因而能將諸個物 e 視為其性質，能包攝它們，從而限定所有在其中的個物同時達成自我肯定即自我否定的「個物／普遍者」，²⁶ 兩者乃絕對矛盾的自我同一。西田的圖式因而表現為：



E 表示出作為 e 的個物間相互限定的無限序列，而成為統攝個物之整體，所以是絕對的個物。它同一於那要以包攝的關係否定所有的個物因而與之為絕對矛盾的普遍者 A 。

上述的 E 與 A 能被視為媒介者 M 的肯定的面向與否定的面向，可以外在的統一與內在的統一來解釋。外在的統一是空間性的，圓環的或曲線的統一，而內在的統一則是時間性的與直線的統一。²⁸ 所謂的時間能被視

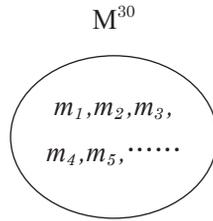
26 意即其作為個物亦即是作為普遍者，普遍者展現媒介者 M 的媒介性上使個物為能包攝諸個物的特殊者，故而在成為特殊者的意義上，為自我肯定的，但在其作為普遍者的意義上，因為它並不作為諸個物中的個物，故而普遍者之意義否定了其為個物之意義，因而是自我否定的。同時地，諸個物又是在被普遍者所否定的意義上才會成為被媒介者而為個物，相對地，普遍者亦必須在諸個物之相互限定下被限定，才會得到內容而能成為普遍者，因而「個物／普遍者」與諸個物之間亦是相互矛盾而同一的。

27 E 即作為個物限定的 $e_1, e_2, e_3, e_4, e_5, \dots$ 之序列。(日)西田幾多郎，《哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 213。

28 (日)西田幾多郎，〈弁証法的一般者としての世界〉，頁 310。

為前後相繼的瞬間之無限連續。這是指在直線上一個瞬間消滅而下一個瞬間生成的事實。但是，儘管瞬間不斷生起，瞬間所以能被稱為是瞬間，乃是因為與另一個瞬間相比。換言之，時間所以是可能的，是因為不得不同時存在所有的瞬間並統一在一起。一個瞬間作為現在，必然包括所有不是作為現在的瞬間，這些瞬間作為無限的未來與無限的過去，而統合在作為現在的瞬間之中。所有的瞬間之同時存在乃是空間之統一，其無視所有瞬間的時間上差異而使所有瞬間共存。無限的瞬間在不斷地生滅行進的過程之中，成為唯一的作為現在的瞬間，乃是時間的統一。故而，時間的統一即是空間的統一，直線的統一即是圓環的統一。能被視為無限的現在的瞬間，包括無限的非作為現在的瞬間，而成為所謂的永遠的現在。若我們將瞬間視為個物的話，媒介者 M 之中所限定的個物乃是最為特殊的個物，因而如同作為現在的瞬間一般，真正的個物包攝了所有其他的個物而成為普遍者 A，但正因此，個物成為普遍者乃是指在其視角下使一切其他個物作為其內存在物。這使一切分有其特殊性，遮掩並代替了真正在媒介而分有自身的作為絕對無的媒介者 M，因而成為其否定面。故而內在的統一作為個物之自我限定，乃是媒介者 M 的自我否定。相對地，外在的限定以同時性的空間方式展現尚未被特殊化的個物，其各自展現被媒介者 M 所媒介的面貌，而為媒介者 M 的肯定面。在時間的統一以不斷生滅的諸瞬間來形成其內容而展現為諸瞬間的非連續性時，所有的瞬間亦作為受空間的圓環的限定而展現為諸瞬間的無限連續性，因而時間才會成為真正的直線的限定。在此意義上，諸瞬間在永遠的現在的意義上，乃是非連續的連續。而如此在時間上的非連續的連續性若從空間的意義上來說，亦即「無周邊的到處為中心的無限大的球」。²⁹ 球的意思是指沒有個物是在作為辯證法的普遍者的媒介者 M 中唯一的中心，因而所有個物都會自我限定而成為中心，而將其他的個物視為其周延。如此，每個個物都會成為普遍者。在此意義上，每個個物才會作為被個物與個物的媒介者 M 亦即作為絕對無的場所所媒介，而被限定的被媒介者與被限定者，因而是作為媒介者 M 的樣相，而被其包攝。故而，西田以如下的圖式來表示：

29 原文：「周辺なくして到る所が中心となる無限大の球」。



所有 m 作為既為個物又為普遍者的辯證法的個物，只有在媒介者 M 的絕對矛盾的自我同一的作用下，作為媒介者 M 的限定而與其他的同為辯證法的個物相互地限定，而構成「一即多，多即一」的矛盾之同一。

那麼，在如此的辯證法的普遍者之媒介者 M ，作為絕對無之場所的意義上，「行為」的意義又是甚麼呢？在後期的西田思想中，行為的概念乃是與「直觀」的概念相結合，而成為「行為直觀」的概念，以表達主觀與客觀的合一之思想。這關連於西田的「製造」（ポイエシス）的概念。綜合而言，不論是「行為直觀」還是「製造」本身所表達的乃是媒介者 M 之作為絕對矛盾的自我同一的具體作用本身，或者能被視為所謂的歷史現實世界之展開的過程本身。

如此，「行為直觀」本身乃是對於作為自我的個物與世界之間的關係之表述。首先，行為與直觀所以能統合為「行為直觀」，乃是由於兩者是不可區分的。作為被世界所製造的人之自我，其存在乃是作為包括所有物理法則及生物法則之歷史的現實世界之所思面限定的身體，因而人的直觀必定依身體的行為從外而內地發生，同時，直觀亦從內而外地使身體產生行為。換言之，行為產生直觀，直觀產生行為，兩者同一從能思面實現為身體，身體即是主客觀之合一。再者，行為關係著世界中的物，我們直觀到物乃是被其所限定，並被物所推動，因為我們受物作為物之影響，而只能如是這般地看，並同時被物所吸引，而展開某些圍繞著物的行動，但反過來，我們亦直接通過行為而改變物，使物具有我們行為之特色。為此，西田以藝術創造的角度來解釋。在藝術家與藝術品之關係中，一方面，藝

30 m 即是內存於作為媒介者 M 的辯證法的普遍者的辯證法的個物。（日）西田幾多郎，
《哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 213。

術家所製造的藝術品可以是與他分離的客觀的物，而成為鑑賞的對象，但是，由於藝術品本身並不會與藝術創造分離，所以其本身可視為藝術家創作過程本身。換言之，作品從未完成，它是藝術家自身的延續。³¹ 從最徹底的意義來說，通過行為，藝術品本身乃是對藝術家之反映，可視為藝術家之另一個自我。換言之，藝術家在行為之中否定自我，而在藝術品之表現中看見自我，因而，世界中一切亦如此藝術品之延續而完全地被自我所統括。在行為直觀之中，自我既作為藝術家之個物亦作為包含藝術品之普遍者。而若藝術創造只是諸行為之一的話，行為即是如此個物的限定即普遍者的限定之作用本身。西田因而在〈行為的直觀之立場〉一文之中說：

從行為的自我的立場來說，所謂的物的世界是在世界成為我的身體的意義上失去自我的世界，而且因為它不論到何處都是身體性之故，因而能說我從中出現，亦能說我的意識的根元亦在那裡。³²

從中，可見行為即是世界之為身體性之所以然，因而世界才能成為意識的對象而為意識所包攝。但是，正因為在這樣的行為中，自我先是從「在物之中看見自己」，從而否定「將物視為對象之自己」而將物視為自己，因而，這可視為「我成為物，物成為我」，亦即「成為物而看，成為物而行動」（「物となって見、物となって行う」）。最後，這樣的行為本身乃是作為世界之限定的自我改造「物」從而改造世界之行為。因而可視為世界自我活動、自我製造與自我變化。但是，這樣的世界乃是由諸多作為自我的個物之行為而成的，因而是歷史的現實世界。在其中，歷史亦可視為對所有的個物之行為的圓環之統一，所以客觀世界上所有的物都是帶有無限多的個物之行為的自我於其中的。這形成為文化。所有在這樣的世界中的

31 (日) 西田幾多郎，〈現實の世界的論理的構造〉，《哲學の根本問題——行為の世界・哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，頁 246。

32 原文：「行為的自己的立場から云へば、物の世界というのは、世界が我々の身體となるという意味に於いて自己がなくなった世界であり、而もそれが何處までも身體的なるが故に、そこから我々が生れる、我々の意識の根元がそこにあると言い得るのである。」(日) 西田幾多郎，〈行為的直觀の立場〉，《哲學論文集 第一・哲學論文集 第二》(《西田幾多郎全集》第 8 卷)，頁 161-162。

個物正是受如此的歷史文化所限定，而成為歷史文化的身體。故而，個物的行為既是在表現自我從而製造並限定世界，亦是在受世界中諸多其他的個物製造與限定，所以人乃是在行為之中自我肯定並自我否定。因而，行為直觀本身正是指，作為自我矛盾的自我同一的歷史的現實世界之作用本身，並從而展現出在如此世界下的個物的限定即普遍者的限定，以及個物與個物之限定之作用本身。若從西田後期以媒詞為定位而成的場所論思想看來，「行為性的無」之意義是指，絕對矛盾的自我同一在歷史的現實世界上之作用本身，從而展現為，在此世界下的個物的限定即普遍者的限定以及個物與個物之限定作用本身。

如此，通過以行為作用於物並被物所限定從而否定自身的方式，作為自我的個物成為「物」，從而形成「世界」，而構成個物的自我肯定。另一方面，世界亦通過自我限定為個物而自我否定，從而通過諸個物的行為而發展、連續而自我肯定，因而形成自我同一。換言之，在實際意義上，行為性的無乃展現為個物與個物之間以及個物與世界之間自我否定即自我肯定之絕對矛盾的自我同一，並表現出兩者之間以自我否定而達成自我肯定的「即非」的邏輯。同時，「行為性的無」亦指，「無」的自我表現必須在行為之作用之中，否則沒有這樣的作用就無從表現「無」。在其中，「無」之「表現」與「行為」乃是矛盾的。因為作為認識的把握之表現，乃是在自我同一之中對於行為之否定。但是，這表現對行為之否定之所以成為可能，乃是由於「行為」所帶向的自我同一，相對地，表現作為同時的映現乃否定行為的連續性而達成「無」的自我展現。在「行為」與「表現」的對立中，世界不斷自我發展而自我同一不斷地自我表現而自我映照，因而亦構成媒介者的「無」自身之內的絕對矛盾的自我同一。故而，若行為性的無乃是指「無」從絕對矛盾走向自我同一的話，知識性的無乃是指從自我同一走向絕對矛盾。而《莊子》思想若作為「行為性的無」應是反映如此絕對矛盾從而自我同一的行為結構，此即下節所要講述的。

三、物化論與「行為性的無」

在論述了西田的「行為性的無」的概念之後，我們就要進入提供何

以莊子思想能展現如此的概念之證成的論證之任務中。這需要莊子思想之核心部分能呈現「行為性的無」的概念中的不同環節，我們才能把莊子思想視為是「行為性的無」之思想。本文認為這一個能貫連莊子思想其他地方的核心部分就是「物化論」。原因為下述兩點。其一，從思想史的角度而言，如同佐藤將之所言，《莊子》一書與如《論語》、《孟子》、《郭店楚簡》等早期先秦的經典、竹簡相比，展現出對於「化」概念之高度重視與應用。從而，由《莊子》起才在先秦的觀念運用史中，出現包括世界中之諸事物之生死變化或是世界必然變化的「萬物必化」等的觀點，並成為《莊子》的論述之出發點。在這變化論深入到自我整體之轉化的意義上，影響到後來如《荀子》的「性論」等晚期戰國經典中的概念之形成。³³ 因而，在思想史中，《莊子》一書在概念運用的特殊性上乃在於以「物化」為主的變化概念，而《莊子》中如工夫論的觀點都是以此概念為出發點。其二，從存有論的角度下，如同賴錫三所言，《莊子》之存有論有「一多相即」的面貌，它以「物化」來表達萬物的差異性與多元性，以解構「同一性形上學」，同時以「氣化」補充這樣的萬物在「物化」之中相互變化之相通性。³⁴ 儘管賴錫三同時提出「氣化」與「物化」，但是從他將代表差異性之「物化」概念作為《莊子》之存有論之主軸，而以作為相通性的「氣化」為「物化」之變化的補充之論述策略看來，可見他把「物化」作為主論題而將《莊子》中其他與變化相關的概念視為被統攝在「物化」概念中而作為補充的概念，更突顯出「物化論」作為《莊子》思想之核心的意義。換言之，若能解釋何以「物化論」會呈現出「行為性的無」的意義，就能為莊子思想作為「行為性的無」的思想之命題的證成提供有力的論證。

「物化論」若作為一種論述，它的意義取決於「物化」的概念可概括的內容有多少。眾所周知，「物化」一詞在《莊子》內篇中只出現一次。

33 (日) 佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 51-86。

34 賴錫三，〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，《臺大中文學報》40(2013.3): 55-100。

它出現在〈齊物論〉的最末尾中，而為「此之謂物化」，並以「胡蝶之夢之喻」來展現其意義。從〈齊物論〉的結構看來，作為結尾反映「物化」概念的「胡蝶之夢之喻」一章能夠視為〈齊物論〉一文之總結，而發揮統攝全文的作用。在此，我們能借助中島隆博的理論來為此一總結性的意義作解釋。中島在他的莊子論中主張相對於要基於「齊同」而理解「物化」，不如將「齊同」拉近到「物化」上，並將它們思考為從另一個角度看同一事態。³⁵ 中島的意圖在於將「物化」的概念提高到「齊同」上，從而突破傳統以「齊同」的觀點去統攝「物化」的解釋，為此他甚至將〈齊物論〉中的「物無非彼」一段來為「物化」概念作解釋。中島的理論為我們展示了將「胡蝶之夢之喻」來表現的「物化」概念與〈齊物論〉的其他概念相連結的可能性。並且，再進一步而言，從總結之統攝性而言，「物化」概念並不單純地與如「彼是」、「是非」、「兩行」等的概念處於並列的關係，而是包攝了這些概念，而把它們視為對「物化」概念之補充，並與同樣有統攝性的〈齊物論〉作為導言的第一章遙相呼應，因而構成了「物化論」。在此意義上，〈齊物論〉中所謂的「齊同」正是由「物化論」所展現，因而「物化」並非單純地作為「齊同」此主概念下的一個分支概念，而是互為表裡。

若〈齊物論〉本身可視為對「物化」概念之論述的話，則可從〈齊物論〉中看此文的邏輯如何展示出「行為性的無」的意義。再而，誠如任博克 (Brook Ziporyn) 的設想般，把〈齊物論〉視為《莊子》哲學的核心，並將內篇中的其他部分視為此核心在不同的情境下之展現與應用。³⁶ 換言之，莊子的「物化論」應視為以〈齊物論〉為根基，而其他諸篇對「物化」之論述可視為對其概念的補充。因而，我們首先要看的是〈齊物論〉所言之「物化」如何反映「行為性的無」思想。這要求我們去論述，〈齊物論〉如何展現「行為性的無」中最為關鍵的媒介者 M 對諸個物之媒介、個物

35 (日) 中島隆博，《『莊子』——鶏となって時を告げよ》(東京：岩波書店，2009)，頁 161-162。

36 Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li 理* (New York: State University of New York Press, 2012), 165.

限定即普遍者的限定與個物與個物的限定此三重面向，以及如何表示西田之行為概念所特有的「成為物而看，成為物而行動」之理念。

首先，我們先聚焦在〈齊物論〉的第一章上，亦即由「南郭子綦隱几而坐」起到「怒者其誰邪」一段。它與作為總結之末章的「胡蝶之夢之喻」一樣，是能統攝〈齊物論〉的其他章節而作為導言的一章，因而它所帶有的思想能視為對「物化」概念的對應。第一章最為核心的思想莫過於「吾喪我」與「天地人三籟」之間的關係。歷來不少的學者的詮釋僅限在「吾」與「我」之間的對立上，把所謂的「吾」視為真實的自我、無偏見的自我等，而把「我」視為有偏見的自我、有所對立的自我等。有如陳鼓應把「吾」視為「真我」，而把所謂的「我」視為「偏執的我」，³⁷ 有如楊立華分析郭象（252-312）把「喪」注為「忘」的意義，而提出無分別之視與有分別之視之差異等。³⁸ 這樣的詮釋傾向於以「吾喪我」之「吾」與「天籟」相通，因為他們將「吾」視為對於作為偏執性之代表的「我」之否定，因而使「吾」能通於「不執於一竅而使各竅自取」的「天籟」。然而，如此忽略了「喪」的概念與「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」中所表示的作為生命消亡的「死」的概念的關連性，以及「死」與「化」在《莊子》之中的關連性。亦即如同末永高康所指出，「生」、「死」只是從人所給出的名字所看之事情，而在「物」的角度看來即為「化」之過程本身，³⁹ 亦即是死生是由一物轉化為另一物之過程。⁴⁰ 「吾喪我」本身因而能視為承接顏成子游所言的「今之隱几者，非昔之隱几者也」一句。因而，「吾喪我」可視為「昔之隱几者化為今之隱几者」之意義。「人籟」、「地籟」、「天籟」此三籟亦應視為對於「吾喪我」的內在邏輯之解釋，而非單純地

37 陳鼓應，《莊子今譯今注》（臺北：臺灣商務印書館，1975），頁 45。

38 楊立華，《郭象《莊子注》研究》（北京：北京大學出版社，2010），頁 146-147。

39 從而，我們因而能看到作為「死生」之化下的「喪」本身呼應於「胡蝶之夢之喻」下的反映著夢覺之化的「物化」，從而為我們揭露出作為意識上的夢覺之化本身呼應於現實上事物的死生之化，因而在「物化論」上兩種化能相互呼應，而透露出實體上的死生之化與意識上的夢覺之化乃為表裡，此因而能讓我們看到一種行為即直觀、直觀即行為的「行為直觀」的邏輯。

40 （日）末永高康，〈物化小考〉，《中國思想史研究》27(2004.12): 17-40。

只把「吾喪我」概念的內容視為從分別中的「人籟」變為無分別的「天籟」之理論。

若我們從南郭子綦所言的「夫大塊噫氣，其名為風」與「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」來看「天籟」的話，可視為能使萬竅得以生成為不同的「和」而構成不同的聲響的「大塊之氣」的「風」本身。但是，這樣的「風」本身在作用於萬竅而使其發聲之同時，卻不會顯現在聲音中。⁴¹換言之，「風」介入到「萬竅」的發聲中而不展現自身，卻是「萬竅」所發的聲音之所以然。在此意義上，「天籟」本身已展現西田的作為媒介者 M 的「無」的特性，其如同媒詞般連結「竅」與「音」，卻不在結果中顯現。另一方面，從南郭子綦對於「地籟」的論述中可見，「地籟」並不能直接地等同於「眾竅」本身，應是由「眾竅」經風吹而響的「小和」與「大和」。這才會合乎「籟」作為聲響之意義。只是，「和」必由「眾竅」而成，故而「眾竅」能在間接上如顏成子游般視為「地籟」。「和」本身最大的特徵在於，它並不是由「一竅」所出而是必須有數量不定的「眾竅」共同發聲而成。只是，若要特定成某種「和」之聲的話，則視乎從何種特定的竅為主而聽聲。因而，有「謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者」之分。「地籟」向我們展現了眾聲相和的形態，如此的相和正是不同的聲音相互限定從而相互配合的結果。所以，從「地籟」的意義上，可視為不同聲音之個物與個物的相互限定的意義，每個聲音相互限定而成就出「和」，而使每個聲音之中包含其他聲音，卻亦被其他聲音所包含。再者，儘管顏成子游把「人籟」僅視為「比竹」，但若我們視此為特定性的話，則能看到「人籟」正是從「一竅」所聽而對眾竅之聲之統合的「和」，其依不同的竅的差異，而能視為有所差異的和聲。故而，「人籟」為某一竅所出的聲音之個物之自我限定，而為能統合其他諸聲的普遍者。因而，在「人籟」中展現出「個物限定即普遍限定」之意義。從「人籟」與「地籟」的整合上，可揭示為「無周邊的到處為中心的無限大的球」。地籟展現為「無限多的聲音之統合」，而「人籟」則作為特定性而點出無限多的「中心」。兩者都是被作為「大塊之氣」或「風」之「天

41 在聽之中並不會有風而只有聲音之和，在看之中不會有風而只有發音的竅。

籟」所媒介而成的。在此意義上，作為「昔之隱几者化為今之隱几者」的「吾喪我」乃可視為在這「天地人三籟」的邏輯下，作為自我的個物對自身所展現的普遍視域之絕對否定而成的，轉化為另一個作為個物之自我。這即是由特定的一竅所聽之「和」轉換為另一竅所聽之「和」。這樣的轉化所以是可能的，在於非連續的「竅」本身即是連續的「聲音」。從非連續的「竅」的一面看，乃是「竅」統合諸聲音而為「和」，所以我們從中會以為先有「竅」後有「聲音」。但是，從連續的「聲音」一面看，反而是在它的自我限定下才會有所謂的可被視為發聲源之「竅」，因而應反過來看，即先有「聲音」後有「竅」。換言之，「竅」與「聲音」亦可視為「人籟」與「地籟」的相互限定。因而，「吾喪我」之轉化，作為生死之轉化，既能視為不同的事物之間的轉化，也能視為是由一個個體變為另一個個體，而呈現出兩個不同個體展現的世界，亦可視為由世界自身的自我限定之差異而成兩個不同的面貌的世界。總而言之，正是在能展現出「作為媒介者 M 的絕對無的場所」的邏輯的「天地人三籟」的邏輯中，「吾喪我」作為「昔之隱几者」與「今之隱几者」之轉化，作為死生之轉化，乃可視為兩個能看到不同世界的完全不同的個體，亦可視為世界的兩個完全不同的樣相。

從上段的論述可見，「吾」與「我」，作為今昔之異，乃能視為瞬間與瞬間之異，再而可視為個物與個物之異，⁴² 故而兩者能相互限定。另一方面，正是在其自我限定中所推動的對另一個物之包攝而使之作為自身的限定之同時，自身完全投入於其中而完全地自我肯定卻又完全地自我否定，因而成為西田意義的「成為物而看，成為物而行動」。⁴³ 如是地，我

42 在西田的理解下，瞬間可以作為個物乃於上一章中對永恆的現在的說明中表示出來。然而，可再作補充的是，如在下文可見，個物的意涵並不單純指實在的個體，更可以視為以特殊的原則揭示並包攝世界的視角，所謂的個體反而正是由這樣的視角才為個體，其才能是特殊者。而視角則是由行為所開顯，視角成為行為的反映，而個物在根本上應視為作出行為的行為者。

43 在此要注意的是，若從後文所言的「行為」意義去理解死生之化的話，則其能指兩重的意涵。其一即行為的變更，而形成兩個瞬間，作為某一個行動的行動者之前一瞬間會被後作為另一行為的行為者之後一瞬間所否定，因而可視為通過行為之變更

們因而既論述了〈齊物論〉的首段中的「天地人三籟」作為能夠展現出西田「行為性的無」思想之邏輯，又展示了通過對於「喪」、「死」、「化」之關係的理解，重新看到「吾喪我」作為個物到個物間之轉化之意義，從而能看到「天地人三籟」正是對「這樣的轉化是如何可能」的問題之解釋。同時，就「天地人三籟」之邏輯作為〈齊物論〉的首段所主要論述之事而言，其能作為提要而展開「物化」的邏輯，從而統攝其他部分，所以〈齊物論〉中的其他段落之論述因而可視為對如此的邏輯之呼應與展開。

任博克把握到《莊子》中論述行文之不確定性與兩可性，而提出《莊子》本身乃是在呈現不可確定、不可認知的「誰？」(WHO?) 作為諸對立而不連續的視角間的諷刺性的「連續」(“coherent”) 本身。這樣的「誰？」以其不可知性與不可確定性而使諸視角皆可成立亦皆不可成立，因而使人能在諸視角間轉化，並繼而指出所謂的自我、價值不過是由視角所成之「是」以及與之對立的「非」。故而，自我之轉化亦即為視角之轉化。在轉化中，則能體會到「誰？」之不被唯一的視角所束縛而能不斷地轉化的性質。⁴⁴ 我們借助任博克的成果，則可以發現在〈齊物論〉中，「彼是」、「是非」、「馬非馬」、「指非指」等概念都可視為從限定在自身中的視角所成的自我與不同於此視角的另一視角之非我，因而，它們都可視為個物與諸其他個物之間的限定關係。正是由於每個個物都因其自身的特性而擁有特殊的視角，從而構成其特殊的自我，並且這樣的自我並不是獨立的，其包攝其他的諸事物而以視角的特性將它們歸為作為「彼」的非我。

而使得投入於某一行為之行為者死去而成為新的行為者。在其中，被否定的亦即是死去的瞬間，新的行為者要通過否定前一瞬間的我而使得自身的行為及其所成之瞬間成為可能的，因而是徹底殺死前我而使今我新生。其二即是，在行為的投入之中，人之自我是不被意識到的，因而行為是對自我意識之否定，但如此的否定並不是使自我完全消失，而是使由行為本身所開示之自我得以出現，因而是通過「無」我之意識使真正的行為之自我得以誕生。在作為媒介者 M 的自我限定「個物／普遍者」之「遊」等的行為中，對於一切個物的行為之投入性才會真正地顯現，而使得一切行為及其中的自我成為可能的，故而在無駐於一我的情況下，「無」之我才會作為最終包攝性之行為為本身而顯現，而使得諸行為中的「無我」之「真」行為之我以及諸行為間之轉化得以可能。

44 Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference*, 167, 196.

因而，每一個個物作為「是」，而必定關涉於其他的個物，並將它們納在自身的視角之中而稱之為「非」。任博克在後來更提出了作為「各物內在多元、始終自身異己，故異物互在論」的「萬物互在論」以及「無所待而無所不待，無所不待而無所待」的「內在待外性」來補充其理論。⁴⁵ 這亦即是指萬物之中無有一個事物是絕對的「是」。所有的事物都內在地等待否定自身之「非」之他者，亦內在地等待使之成為「是」之他者，在其自身中開放了他者的「是」、「非」之作用。一方面，正是在它的內在之開放上，所有的其他事物才能以肯定它或否定的方式而為「是」或為「非」，從而它們才能作為「是」、「非」之事物，另一方面，則反過來，正是諸物的「是」、「非」之作用下，此一個物才能在被肯定或被否定的意義上為「是」或為「非」，從而作為個物。但是，正由於在此個物中為「是」為「非」的其他個物並不是特定的，而此個物所能通過而成為「是」或「非」的其他個物亦非特定的。因而，所有的個物內在開放給一切他異的個物，而形成諸個物的內在多元的既相異卻又相互關連的性質。但是，所有的個體都是待於他物而又不待於特定的他物的，因而是無所不待又無所待、無所待而無所不待，在各物為異的意義上，各個物相互關連。

在此，任博克對《莊子》乃代表著中國古代思想中對事物間具有諷刺性的連續，亦即以非連續的方式來進行的連續之傳統的洞見，以及萬物內在多元相異卻又相互關連之想法，乃是為《莊子》思想能展現為西田「行為性的無」之思想之命題，提供了關鍵的邏輯上的環節。任博克提出，所有的觀點由於只是相對的，而沒有絕對確定的視角，所以所有觀點在自我肯定中，因對立於其他作為「非」的觀點並被它們所限定而包含著自我否定，⁴⁶ 故在不可確定並脫離認知的「誰？」之下，所有的觀點相互對立而不相連續，卻因而能有無限的觀點，使它們能成為無限的。在其中，它們

45 (美)任博克(Brook Ziporyn)導讀，郭映容記，〈〈齊物論〉的儒墨是非與兩行之道〉，收入賴錫三編，《老莊思想與共生思想》(臺北：五南圖書公司，2023)，頁187-232。

46 亦即從另一個觀所看則在原本的觀點中為對的事情則會成為「非」，而從其會成為「非」的意義上，觀點只要是有所對立於其他觀點亦即是內在包含著自我否定。

乃是以相互不連續為連續，同時亦是以相互無所待的方式而無限地相待，故而包含諸觀點的諸事物，通過在內在中無限地相互關係，而形成無限的連續。能明白這原理的人，乃是能隨時取用任何觀點卻又能脫離任何觀點，因為所有的觀點既是對又是不對。從其是「對」而言，能被肯定者所採用，從其是「不對」而言，能被否定者所拋棄。明白所有的觀點皆是如此即為「明」，而能隨時採用對立的觀點，即是「兩行」。⁴⁷ 從「誰？」所反映的「非連續的連續」作為諸觀點間的關係之論述，完全符合西田對個物間關係之論述。只是在西田的語境下，如此的「非連續的連續」除了是個物間的限定關係之外，更是作為場所的媒介者 M 的包攝諸個物的形式。因而，在這意義下，能夠真正地發揮出「明」的意義的，只有媒介者 M 的自我映照，而能作出「兩行」而達至「死生无變於己」者，亦只有媒介者 M 的自我限定。換言之，所謂的「死生无變於己」的「至人」應是指，在存有論的意義上的作為絕對無的「媒介者 M」之自我限定。「媒介者 M」媒介於一切的個物而使個物能化為另一個物。個物作為被媒介者歷經死生而化，而「媒介者 M」則作為媒介者在這些個物間之死生之化中不化。作為「媒介者 M」的自我限定乃是作為自「媒介者 M」所看的「個物／普遍者」，其從「無」的意義上，作為限定者而被限定，卻又因為是以「媒介者 M」的一面所看之故，所以，不會固守於一物上，而是接受不斷的變化而不改其內在作為「無」之媒介性。故而，「媒介者 M」才能作為絕對者，而在其自我限定成為「個物／普遍者」的意義上，作為莊子意義下的「至人」，後者因而不能單純只如任博克所言的作為能轉換觀點的境界上更高的人，⁴⁸ 也是作為使人觀點得以轉換之絕對包攝的絕對者之自我限定本身。⁴⁹

47 Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference*, 176-77.

48 如此的人，和只能固守於自身的觀點中的人相比，只有境界上的差異，而無統合在存有論結構上的差異的意義。

49 在西田的意義下，絕對者相即於相對者，至人作為不固守於任何物的能化而遊之人，乃是作為從絕對者而看的「個物／普遍者」，故而其所不化者即其來自無的包攝性與轉化性。相對地，非至人的人則能視為自「個物」一面所看之個物自身，所以固定於其視角上，但是因為所有個物本身者是被媒介者 M 所媒介，因而人本身內在地乃

因此，相對於任博克，西田的理論更進一步地給出了世界之自覺的角度，而為世界中的事物之「是」、「非」之無限化，給出世界自身的視野。這即是說，從上文可見，任博克在提出「明」作為對諸事物之視角的「非連續的連續」或諸事物之互是互非而立之關係之把握的解釋上，並沒有關連於世界自身對其自身的自覺上，而是主要指向於人對於諸觀點關係的結構的把握上。因而，任博克止於將「明」的施行者設定為人身上，而無更進一步的展開。但是，正如上文所言，在西田的意義上，「至人」本身即是作為「媒介者 M」的自我限定，因而它本身能再進一步地展現為世界自身對自身作為諸事物的「非連續的連續」之關係的把握，所以「明」並不單是指「人」對於世界本身的「萬有互在性」之把握，而是通過如此的人，作為「世界」之「媒介者 M」在自我限定中把握自身之矛盾統一的作用。因而，我們亦能把「明」視為世界的自覺之「明」。從而，若任博克的「誰？」為我們揭示了《莊子》思想中的具有諸觀點的諸事物的「非連續的連續」的關係的話，西田的思想則為對這樣的關係之把握一事，賦予了「世界」的意義。換言之，世界自身通過作為自我限定的「至人」之「明」，而自覺自身並自我把握自身，此即是一種「從世界看世界」的一種具體樣態。這樣的世界本身並不是一個隱藏於諸事物背後的同一者，而是諸事物本身以絕對矛盾地「相連」於彼此的媒介性之「無」本身。同時，「無」之自我映照即為所有的視角的事物自身，因而世界本身即是諸事物，而諸事物即為無，無亦即是世界。故而，世界的自覺本身亦是諸事物自身對自身之處境之自覺。但是，一旦有事物得到如此之自覺，其本身即不再作為自是非彼的事物之一員，而是成為無的自我限定下的「個物／普遍者」，亦因而是「至人」。這即是西田的「媒介者 M」所帶來的世界視角對其自身之揭示的表現。

另一方面，儘管我們之前聚焦在視角上的轉化，若是作為個物之轉

是作為「至人」，只是個物從個物一面作為至人乃是以否定的方式作為至人，從而以肯定的方式作為個物之人。相對地，若從作為「無」的媒介者 M 而看的話，人必須自我否定而成為「無」的限定才會自我肯定地成為能「兩行」的作為「個物／普遍者」的「至人」。

化的話，則不能視為單純認知上的改變。反而，我們必須連結於行為而去理解這樣的視角。在《莊子》中，「物化」之「化」本身乃是以行為的方式來表現個物所意識的世界。在〈齊物論〉中，以「夢」、「覺」來展現的截然不同而有「分」的「個物」皆是以一種行為性來劃定其所見之世界。例如，在「胡蝶」與「莊周」的夢覺之化中，「栩栩然」與「蘧蘧然」的狀態正是，「胡蝶」與「莊周」所以有所分別的依據。它們是個物自身所特有的生命狀態。這樣的生命狀態通過個物之生命所作的行為而被表現出來。如郭象將「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與」注為「自快得意，悅豫而行」。⁵⁰ 故而，在郭象看來「胡蝶」之狀態乃是在其「行」之中展現的。換言之，「栩栩然」而「自喻適志與」之意識感受是以胡蝶自得的飛翔而起的，或者說，胡蝶之飛翔之行為即其自得之識。同時，「蘧蘧然」的狀態，正是莊子之行為所成的生命狀態。這行為即是反思回憶，因而他才會以為胡蝶之夢為自己之夢，從而以胡蝶的狀況為夢的方式否定並包攝了作為胡蝶的個物。相對地，胡蝶本身不能作出反思的行為，因而以不知莊周的「自喻適志」的方式否定並包攝了作為莊周的個物。所以，「夢」之於莊子乃是絕對的自我否定從而化為「胡蝶」，對「胡蝶」而言反而是絕對的自我肯定。「夢」在胡蝶的視角下，並不是夢而是表現為「栩栩然」之行。這能視為胡蝶狀態下的「覺」。反之，「覺」之於莊子乃是絕對的自我肯定，並表現為「蘧蘧然」之行，可是，對「胡蝶」而言則是絕對的自我否定而化為莊周，因而可視為胡蝶狀態下的「夢」。「夢」與「覺」本身乃是統一的，它們作為絕對否定即絕對肯定而實現出個物之間的「轉化」。同時，在各個個物中，其視角亦即是其行為所表現的直觀。在〈齊物論〉中，長梧子所言的「夢飲酒者，且而哭泣；夢哭泣者，且而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也」一句，作為「化」之「夢」與「覺」亦是個物之自我否定與自我肯定。在其中，不論是「飲酒」、「哭泣」還是「田獵」都是行為，卻界定了不同的個體之為個體本身，亦即「飲酒者」、「哭泣者」與「田獵者」本身，而進一步地揭示了莊子所言之視角表現了西田的「行為直觀」。在其

50 晉·郭象注，唐·成玄英疏，《莊子注疏》（北京：中華書局，2011），頁 61。

中，由一物化為另一物的夢，正是在指完全投身於一個行為之中，而使自己完全否定在作如此行為前之自身，因而為「方其夢也，不知其夢也」，並在做這樣的行為時以為自己在「覺」的狀況之中而自我肯定，但這自我肯定亦將被作為其他的行為者的個物所否定。因而，在「覺」中自我限定的行為者，會在行為之中形成其視角並包攝其他的一切，卻又會被其他的一切以「否定」的形式所限定。除了個物與個物的相互限定之外，這樣的整個行為直觀的邏輯真正在表現的是，作為包攝一切個物的媒介者 M，在不斷地自我限定中表現為「普遍者／個物」，而推動不同的作為被媒介的個物，在自身行為之中以實踐形成包攝所有其他個物的世界本身。這個世界乃是依不同的行為而不斷地轉化的。並且，不同的行為本身亦在否定其他的行為，而形成其自身的視角，其即為「化」之中的否定，因而達成〈文化形態〉所謂的「以行為否定行為」的作用。如同在〈大宗師〉中，說出「浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉」的子輿，展現出作為無的媒介者 M 在行為之中不斷轉化為能自我限定成「普遍者／個物」。這樣的「普遍者／個物」，在不同的行為中，不斷地否定其他行為，而能使自身否定自我而化為不同的「物」，如「雞」、「彈」、「輪」等。故而，子輿正可視為從被媒介者的角度接受「無」的不斷自我限定性，而不斷地變化為有所特定的行動並觀看世界的不同的「物」。如此的「化」的過程之整體，即為「成為物而行，成為物而看」之「物化」。

在此，我們要注意的是，「夢」與「覺」並不是某個特殊的個物自身所決定的，而是在「化」之中所給出的。換言之，唯有在行為的轉化所區分的肯定與否定上，被否定的才會為「夢」，而被肯定的則為「覺」。然而，正因為全部行為都能被否定亦都能被肯定，故而所有行為都能作為「夢」與「覺」，而具有兩者之特性。因而，「夢」與「覺」雖然作為行為者之意識之表現，但它們根本上，乃是行為之肯定與否定之轉化上的內在關係，而作為矛盾，從而構成西田所謂的歷史的現實世界。被視為夢之行為，由於其曾是作為覺的意識下的行為，因而其本身是作用於現實世界之行為。只是當行為之轉化而使其被否定而成為「夢」時，其曾作為「覺」

而對世界之改造依然使其作為創造者而創造（或限定）世界，故而受改造之世界亦保持了如此的被創造之痕跡，而影響著新的化為「覺」之行為。例如，莊周「覺」而思自己為「夢蝶」時，他以「胡蝶」為思之內容之事情，亦即是，作為胡蝶的「栩栩然」之行為對於世界之創造，而使得新為「覺」之「蘧蘧然」行為者的莊周作為被世界所限定者，而要以胡蝶為其思想行為之內容。⁵¹ 可見，胡蝶行為作為「夢」而被否定時，其作為創造者亦「創造」出莊周，而作為「被創造者」之莊周在自我肯定而創造時，其與胡蝶本身就構成了「歷史的現實世界」中創造與被創造的圓環。所謂「夢」之「創造性」應視為「對現實世界的否定之創造性」，而不可視為虛擬的意識活動，認為它無關於現實世界。更進一步而言，夢覺之化即是死生之化，「夢」所表現的對行為之否定性本身，應視為現實事物之否定之轉化。一物歷經轉化亦即為現實世界中作為死亡之否定，只是「夢」所表現的是，事物在現實上經歷死亡後，此事物作為行為者的視角所開顯之意識性的內容亦同時被否定之事情。這使得作為生的行為者得以被肯定，而其所開顯之意識性的內容才會作為「覺」而被肯定。

以此，我們將回應愛蓮心（Robert E. Allinson）基於「胡蝶之夢之喻」而作出的對於「物化」的見解，亦即是把「物化」視為從意識上的虛幻變為意識上的實在之轉化，從而視為從作夢的意識到能覺識到實在的意識之轉化，而否定「物化」為從實在到實在之間的轉化的詮釋。⁵² 在其中，愛蓮心無疑在強調意識狀態的轉化之樣態。在這樣的意識狀態中，乃是有層次的差異。在胡蝶狀態下，作為「夢」之意識乃是迷糊的，而不知自己有所夢，故而不知另一狀態下的莊周，相反地在莊周狀態下，作為「覺」之意識乃是清醒的，所以知道自己有所夢，而知作為夢的另一狀態下的胡

51 否則的話，莊周可以以任何東西為其思想內容，卻偏偏要以「胡蝶」為其思想內容，則表現了其是被世界「創造」（或限定）的意涵。此即反映為被否定的夢，以限定世界的方式，以使世界能限定「覺」的方式來創造「覺」之內容。所以，從個物的角度下，能視為自身對世界之創造的「覺」之行為本身，反過來，從世界的角度下，能視為被世界自身所創造（所限定）。

52 Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapter* (New York: State University of New York Press, 1989), 95.

蝶。因而，愛蓮心意義上的「物化」，反映著作為面對現實的「覺」之意識高於不面對現實的「夢」之意識。愛蓮心對「物化」的理解，能為我們指出作為「化」之「夢」與「覺」除了作為個物之間的轉化，而為「化」之轉折，因而是相互等同的「絕對否定」即「絕對肯定」之意義之外的另一層意義。亦即是「夢」作為個物之自我限定，而成自身之「是」的視角之活動，而「覺」則作為超越於單純自是非彼的個物，而為「無」之自我限定下的「個物／普遍者」，故能包攝不同個物之轉化並展現「無」之媒介性之活動。換言之，能知「夢胡蝶」的作為「覺」狀態的莊周反映為，能包攝不同於作為「夢」之個物的意識，因而它會被視為「個物／普遍者」。故而，我們在「胡蝶之夢」的比喻之中，能看到兩層意義之莊周，其一是與「胡蝶」相互以「夢覺」來作個物間轉化之莊周，其二是超越於單純個物間之轉化，而為「無」之自我限定下作為「個物／普遍者」，而以「覺」的意識包攝諸個物之「夢」的莊周。因此，在後者上，「覺」表現出對不同個體都以「夢覺」為轉化之事情之把握，因而在對實在的把握上，高於「夢」。而此兩層意義之莊周同為「胡蝶之夢」之喻下之莊周，正恰好展現了，「個物／普遍者」與「個物」之間的絕對矛盾的自我同一之關係。並且，若就「覺」作為「自覺」的意義上來說，「個物／普遍者」作為包攝諸個物的「無」之自我限定，亦反映出「從世界對世界自身的自覺」。因為，「個物／普遍者」本身作為「無」的自我限定亦即是世界的自我限定，其以媒介性的方式包攝並使諸個物的視角成為可能的，因而當反過來自覺到自身可介入其中的任何一個物之視角，並能不受任一視角之束縛之同時，就表現了世界自身通過作為其自身的限定的「個物／普遍者」而自覺自身的媒介性。從而，世界亦因而無遺漏地自覺到所有的個物亦即其自身，而所有的個物亦在「個物／普遍者」視角下，自覺到其為「世界」之一部分，從而為「世界」自身。這相對於單純在某一行為中的個物之「夢、覺」的自我觀照只限定此一個物自身，從而只作為世界的其中一個視角，在其中，如此的個物只以是己非彼的方式，來把握其視角，故而只為其自身而非世界。因而，「世界」對「世界」自身的自覺，必然乃是世界對諸個物為自身之自覺，同時，亦是諸個物對自身之為世界之自覺。此兩種方向相矛盾的自覺相互同一，才能成為「世界對世界自身的自覺」。

然而，儘管愛蓮心為我們揭示出不同於單純的個物之轉化意義上的「覺」高於「夢」的「夢覺」關係，但是，我們亦要指出愛蓮心單純地作為事物之變化的「化」意義理解為《莊子》中用以解釋意識上之轉化的「化」概念之概念性隱喻（conceptual metaphor），而否定了「物化」作為實在事物間的轉化之意義的論述策略本身，有以下兩點的問題。其一，他只將「物化」的概念限制在「胡蝶之夢之喻」中，而沒有看到此章作為總結而能統攝〈齊物論〉的其他概念以及呼應於以「吾喪我」和「天地人三籟」為中心思想的第一章，因而不能看到《莊子》中「物化」概念本身有關連於「死生」的意義，後者必定不能只以意識之轉換來說明其意義，而是亦指涉著實體間的轉化。其二，忽略了意識與行為的關係。若我們從西田的「行為直觀」的意義上來理解的話，我們並不能將「夢覺」之「化」單純地如愛蓮心般只視為「意識」上的轉化，因為這樣的轉化是無根據的。⁵³ 故而，我們反過來要將作為視角的意識下的直觀視為由具體的行為所開顯，因而所有個物之意識乃可視為行為中的意識，它們才能為「胡蝶」、為「飲酒者」等。現實中的「死生」之化亦同時能以行為之轉化而被解釋，它所反映的是，因行為而表現的現實上的轉化之意義，而「夢覺」之化則更能反映為意識或視角上的轉化。因而，在「死生」之化上，「胡蝶」為「胡蝶」，「莊周」為「莊周」，在「夢覺」之化上，「胡蝶」能解釋為「夢胡蝶者」或「覺胡蝶者」，「莊周」能解釋為「夢莊周者」或「覺莊周者」。⁵⁴ 只是，若愛蓮心為我們指出的高於個物之「夢」的「覺」若作為意識性的意義的話，則其所對應的行為亦即是在〈齊物論〉之中的「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」，而在《莊子》中，亦可視為〈逍遙遊〉的「遊無窮」、〈養生主〉的「遊刃必有餘地」等，常以「遊」為代表的對應於萬物之總稱的「四海」、「無窮」，「餘地」等之行為。這樣的「行為」作為「無」之自我限定本身，保有其對諸行為之中的個物之媒介

53 意即若不對應於事物間轉化之現實性，則無從說作為高於「夢」的「覺」所抱有的意識為更為高等，並且亦說不出「覺」所以得以產生的現實依據為何，而後者在西田的「行為性的無」之思想之中為由「行為」所給出。

54 「夢……者」或「覺……者」之中，「夢」或「覺」所指涉的內容即為意識的內容。

性，而能應對諸物而化為具體的不同的個物，從而克服單一個物自身的「死生」的限制，因而可達「死生无變於己」，故而表現為〈知北遊〉的「與物化者，一不化者也」之意義。但是，由於「遊」必須關係於作為總體之萬物的「無窮」或「四海」的關係，故而可以反過來說，脫離了單一個物之限定，但亦是被諸個物所限定，而為被作為世界或作為媒介者 M 的「無」所限定。⁵⁵ 進一步而言，呼應於上一段所言在「胡蝶之夢之喻」中表現出「個物／普遍者」與「個物」之間的絕對矛盾的自我同一之關係的「莊周」，以及〈齊物論〉第一章中的實踐出「吾喪我」的「南郭子綦」，亦能表現出這樣的關係。在後者中，作為「喪」的死生之化既展現出個物間之轉化，亦能進一步地展現出對單純個物之死生之超克，而可通向於作為「無之自我限定」的「個物／普遍者」之轉化。⁵⁶ 因而，「莊周」與「南郭子綦」本身在這兩重性之中相互對應，只是，在〈齊物論〉之論述中，「莊周」是從意識面的「夢覺之化」而言的，而「南郭子綦」則是從現實面的「死生之化」而言的。

由是，我們若從上述作為「行為性的無」的思想的「物化論」去看待《莊子》的話，則可以將《莊子》中的人物劃分成自個物而看的作為個物自我限定的「個物」，與從作為無的媒介者 M 而看的作為其自我限定的「個物／普遍者」。前者可視為僅固守於自身的行為所成的視角中，而絕對否定他者並絕對肯定自己的角色。⁵⁷ 例如，〈齊物論〉中的「儒」、「墨」、「狙」、長梧子所言的「孔子」或是〈逍遙遊〉中的「斥鴳」等。而後者則是在作為「無」的限定下，實踐無之媒介性，從而能以「覺」的意識，

55 如同在前一章所言作為諸個物 e 之集合絕對的個物 E 等同於普遍者 A，其在否定諸個物 e 的特殊性從而使之反映為被媒體者之同時，亦被諸個物 e 所限定，因為「個物／普遍者」要以諸個物 e 為其內容才會成為真正的「個物／普遍者」。

56 此處反映出傳統論述「吾喪我」脈絡下高於「我」之「吾」的意義，只是在本文看來我們不能忽略了與「我」相並列的同作為「個物」之「吾」的意義，而此兩層意義下的「吾」正是矛盾地同一的。

57 然而因為個物與個物的相互限定之原則，其之自我肯定本身已同時允許另一個物以同樣自我肯定的方式而實現對其之絕對否定，因而其對自身的肯定即是對自身的否定。

在不同行為之視角中，以「夢覺」、「死生」等方式來轉化，故而不停滯於任何特定的個體上，所以展現出「無」的媒介性本身的角色，也就是做出「遊」、「無害」之「化」的角色。例如，〈逍遙遊〉中的「鯤鵬」、〈齊物論〉中長梧子所言的「至人」、〈養生主〉中的「庖丁」、〈大宗師〉中的「子輿」等。但是，這兩者並不是完全對立的，而是在不同的面向上，由對個物自身的邏輯之觀察而成，因而我們可以說兩者是相互同一的。但是，在單純的個物之行為的視角本身與「個物／普遍者」之「遊」所成的自由的視角之間，亦會在邏輯上以絕對矛盾來自我同一，因為前者必須否定後者才能構成自「是」的唯一性，後者必須否定前者才能脫離單一視角之「是非」的絕對性，從而達成對雙方各自的肯定，並在「無」的意義上的自我同一。這可以從〈齊物論〉的「莊周」與「南郭子綦」為代表而有所反映。因而，若我們將不同的角色視為「物化論」下不同層面之展現的話，則以〈齊物論〉內如「天地人三籟」、「兩行」、「彼是」、「是非」等概念所展現的「物化論」本身，可被視為《莊子》思想之核心。我們可見《莊子》的「物化論」對應於「行為性的無」的邏輯，因而可以展現出「行為性的無」的邏輯中的不同的環節。從上文的論證下而展現出，《莊子》思想本身能對應並展現出西田的「行為性的無」的地方，從而為對西田的「莊子思想為『行為性的無』的思想」之論斷之證成提出可能的論證。

四、結 論

相對於在〈文化形態〉之中，西田從禮教意義上以老子的《道德經》中的「無名天地之始」等句，看到無之生產性中的行為意義，而籠統地說包含莊子思想在內的「老莊之教」為「行為性的無」的思想。本文則深入地探討，在〈文化形態〉之中沒有被西田所具體地討論到的《莊子》思想如何展現西田在撰寫〈文化形態〉時，設想的「行為性的無」之思想的邏輯之環節，而能為西田在〈文化形態〉含蓄地提出的「老莊之教」中的「莊子思想」乃是「行為性的無」的思想之論斷之證成提供可能的論證。本文先從西田後期以媒詞為依歸而成的作為絕對無之場所的「媒介者 M」

入手，而提出其絕對矛盾的自我同一之作用，一方面作為「無之自我限定」，另一方面作為「個物之自我限定」與「個物與個物的相互限定」本身。然後，本文指出這樣的「媒介者 M」是以行為直觀的方式在作用，而實行出這作用的「無」亦即為西田的「行為性的無」之思想。

再而，本文指出「行為性的無」之思想的意義可在作為《莊子》的核心思想的「物化論」中展現出來。在其中，本文先指出「吾喪我」可視為個物間的以死生的方式所反映的「轉化」關係，而「天地人三籟」則作為如此「轉化」的邏輯的解釋。繼而，本文指出在「物化論」上，「天地人三籟」能展現出以「天籟」為作為絕對無的「媒介者 M」，以「地籟」作為諸個物，以及以「人籟」作為「個物」的視角間之轉換，而使得它們能得出「行為性的無」的邏輯框架。再者，「夢覺」、「死生」所表現的「化」乃是關連於「行為」的意義，只是後者為指實體間之轉化而前者為指意識間之轉化。在其中，呈現出以「行為者」所展現的作為意識之「直觀」所揭示的「世界」。並且，本文指出，在《莊子》中，能化而應物的角色展現為在「媒介者 M」之自我限定下所呈現的「普遍者／個物」之形象，相對地，限於自身的視角的角色則成為在行為之中限於單一行為之中展現之視角的個物，兩者之間存在由絕對矛盾的自我同一而構成的絕對肯定即絕對否定的關係。此兩者的矛盾而同一的關係更能反映為「從世界看世界」的意義上，世界對於其自身之自覺。〈齊物論〉中的「莊周」與「南郭子綦」分別展現在「夢覺」的意識的意義上以及在「死生」的現實的意義上的既為「個物」又為「個物／普遍者」之二重性，表現出此兩個層面之間的絕對矛盾的自我同一之意蘊。「物化論」因此以通過「兩行」等的方式連結諸個物的「個物／普遍者」以「遊」為代表之行為而成的視角，而展現出西田的「行為性的無」意義上能陳述為「非連續的連續」的絕對矛盾的自我同一之關係。

最後，本文嘗試通過上述之論述，而為西田於〈文化形態〉之中托「老莊之教」之名而間接地作出「《莊子》思想為『行為性的無』的思想」之命題提供出一個可能的論證。本文以作為莊子思想之中心的「物化論」如何能對應並展現出「行為性的無」之邏輯的環節為論述的核心。從而使得此西田自身沒有給出論證之命題具有合理性，而為西田哲學中這一尚未

被解決的問題提供出一個可能的解答路線。同時，通過這樣的「行為性的無」的「物化論」如何能回應莊學之中如《莊子》是否肯定「是非」等的議題，亦成為日後可能的研究方向，為學界之《莊子》研究提供新的可能性。從本文的議題之中，也反映出另一潛在議題，亦即何以在〈文化形態〉之中《莊子》思想不能作為「知識性的無」的思想，亦是有待展開的議題。只是，筆者受篇幅與焦點之限制，不能在本文之中展開此研究，唯望日後再撰文展開論述。

引用書目

一、傳統文獻

戰國·莊子，《四部備要·子部·莊子》，北京：中華書局，1936。

晉·郭象注，唐·成玄英疏，《莊子注疏》，北京：中華書局，2011。

二、近人論著

(日)小坂國繼 2002 《西田幾多郎の思想》，東京：講談社。

(日)中島隆博 2009 《『莊子』——鶏となって時を告げよ》，東京：岩波書店。

王 青 2021 〈西田哲學中的老莊因素——以「純粹經驗」與「絕對無」為核心〉，《哲學動態》2021.7(2021.7): 85-93。

(日)末永高康 2004 〈物化小考〉，《中国思想史研究》27(2004.12): 17-40。

(日)西田幾多郎 1979a 《働くものから見るものへ》，《西田幾多郎全集》第4卷，東京：岩波書店。

(日)西田幾多郎 1979b 《一般者の自覺的體系》，《西田幾多郎全集》第5卷，東京：岩波書店。

(日)西田幾多郎 1979c 《哲學の根本問題——行為の世界·哲學の根本問題續編——辯證法的世界》，《西田幾多郎全集》第7卷，東京：岩波書店。

(日)西田幾多郎 1979d 《哲學論文集 第一·哲學論文集 第二》，《西田幾多郎全集》第8卷，東京：岩波書店。

(美)任博克(Brook Ziporyn)導讀，郭映容記 2023 〈〈齊物論〉的儒墨是非與兩行之道〉，收入賴錫三編，《老莊思想與共生思想》，臺北：五南圖書公司，頁 187-232。

- (日) 佐藤將之 2005 〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉,《政大中文學報》3(2005.6): 51-86。
- 吳汝鈞 1998 《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，臺北：臺灣商務印書館。
- (日) 岩城見一 1998 《西田幾多郎と芸術》，京都：燈影舎。
- 孫文禮 2008 〈試論西田之「純粹經驗」與莊子之「坐忘」〉,《新西部(下半月)》2008.9(2008.9): 17-18。
- 徐水生 2007 〈道家思想與日本哲學的近代化——以西周、中江兆民、西田幾多郎為例〉,《鵝湖月刊》379(2007.1): 42-50。
- 陳鼓應 1975 《莊子今譯今注》，臺北：臺灣商務印書館。
- 黃文宏 2010 〈西田幾多郎場所邏輯的內在轉向〉,《國立政治大學哲學學報》23(2010.1): 1-31。
- 楊立華 2010 《郭象《莊子注》研究》，北京：北京大學出版社。
- 賴錫三 2013 〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉,《臺大中文學報》40(2013.3): 55-100。
- Allinson, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapter*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Ziporyn, Brook. *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li 理*. New York: State University of New York Press, 2012.

The Philosophy of *Zhuangzi* in the Meanings of Nishida Kitaro's "Behavioral Nothingness" from the Theory of "Transformation of Things"

Ko Ching-tung*

Abstract

In the present paper, I present a possible argument to justify Nishida Kitaro's 西田幾多郎 (1870-1945) inferences on the thought of Zhuangzi 莊子 (ca. 369-286 BCE), within the so-called "teaching of Lao-Zhuang" 老莊之教 together with Laozi 老子 (ca. 571-470 BCE), as the philosophy of "behavioral nothingness" 行為性的無 in his writing "Cultural Forms of the Ancient East and West as Viewed from the Standpoint of Metaphysics" 從形上學的立場所看到的東西古代的文化形態 written in 1934. Firstly, I discuss the concept of "behavioral nothingness" in the later period of Nishida's philosophy, when his essay was written. Furthermore, I explore how the core thought of "transformation of things" 物化 in *Zhuangzi* demonstrates the significance of "behavioral nothingness"; that is, (1) the logic of "absolute contradictory self-identity" 絕對矛盾的自我同一, a key concept adopted during the time of Nishida, of "medium M"—the site of absolute nothingness—can be demonstrated within the logic of the "three tones of heaven, earth, and man" 天地人三籟 in the chapter "Qiwu lun" 齊物論 ("The Adjustment of Controversies") of *Zhuangzi*, as well as (2) the notion of "transformation" in *Zhuangzi* being reliant on changes in "behavior." Additionally, I argue that the "transformation of things" displayed by "behavior" can respond to the transformations between entities in reality and between consciousness in the forms of "death and life" and "awakening and dreaming." Finally, through the different meanings in the "transformation of things" between the individual and between the "individual/universal" and the individual, the relationship of "absolute contradictory self-identity" within the

* Ko Ching-tung, PhD student, Department of Philosophy, National Taiwan University.

“individual/universal” in the “self-limitation of nothingness” 無的自我限定 and the individual of the notion of “the individual and the mutual limitation of the individual” 個物與個物的相互限定 can be shown.

Keywords: Nishida Kitaro 西田幾多郎, Zhuangzi 莊子, behavioral nothingness, *wu hua* 物化, transformation of things, absolute contradictory self-identity

