

文化的自我轉型——戴震與尼采*

劉滄龍**

南華大學哲學系

摘 要

本文試圖對比地探討戴震（1724-1777）與尼采（1844-1900）的文化批判所蘊涵之文化自我轉型的策略，期望藉由此一對照能夠揭示出戴震與尼采如何面對他們所屬的文明傳統（儒家與柏拉圖—基督教文明）所遭遇的文化危機，並藉由不同途徑來達到文化自我轉型的目的。筆者嘗試指出，他們所進行的文化改造工作不約而同地替其後的文化發展指出了一個共同的轉折方向，他們的文化批判也同時是一種思想結構轉型的要求與實驗。

戴震與尼采的文化批判隱含了重視個體性、主張自然人性論及以身體為準繩的行動規範等三點正面的主張。這三個主張匯聚成一思想結構轉型的要求，即反對替規範尋得一超越的同一性，而主張從人性的實然經驗出發，一方面重視個體的具體性與特殊性，另一方面又試圖以身體為準繩，從自然整體論的視角替個體的行動規範提供必然的準則。我們將要進一步檢視，倘若戴震與尼采的文化批判可以被看成是一種身體哲學的嘗試，以便提供個體的行動規範，他們是否真能藉此實現文化自我轉型的目的，還是文化母體的價值重構正好瓦解了文化價值的核心意涵，加速了文化傳統崩解的速度。

關鍵詞：文化的自我轉型，文化批判，身體哲學，視角主義

* 本文初稿曾宣讀於2006年9月19日由武漢大學所舉辦之「啓蒙與世俗化：東西方現代化歷程」國際學術研討會。

** 本文作者電子郵件信箱：synapseac@yahoo.com.tw。

一、前言

在價值崩解的時代，重塑文化自我認同的形式成爲思想家的首要工作，其目的在於使文明的推進再次獲得正當性的基礎。當歷史經過了一個文化自我轉型的階段而獲致某種程度的成果時，這意謂著時代將以不同的觀看角度被切割成傳統和現代、保守和進步。在這個意義上我們可以把戴震和尼采視爲文化自我轉型的過程中，對於文化自我認同的形塑具有深刻影響的哲學家，他們的思想倒轉了那個時代觀看自身的角度，替文化自我轉型的龐大工程擊劃了根本的思想藍圖。

戴震與尼采這兩位文化批判者都同樣深刻地洞察了他們各自文化傳統內最爲糾結的文化危機，並亟思脫困之道。此一文化危機相對於尼采而言便是他所謂的虛無主義，而戴震以爲儒學所傳承的道統「自宋儒雜荀子及老莊、釋氏以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。」^(註1)弔詭的是，戴震和尼采在面對他們各自的文化傳統時，一方面作爲文化批判者痛擊時風，乃至提出因應之道力圖超克文化危機；另一方面，由於他們的思想在激進的程度上甚至威脅了文明建構的道德基礎，也使得傳統重建的工作面臨了根本性的難題。有趣而複雜的是，內在於思想發展的肌理來看，戴震和尼采都身兼啓蒙與反啓蒙的雙重身份，他們在世俗化^(註2)的文化走向中既作爲一個文化批判者，然而其思想在本質上卻又替世俗化的生活形式奠定了思想的根基。由於此一對峙於文化傳統的內在緊張性，戴震和尼采的哲學思想也得以跨越了他們所身處的時代及其文化傳統，形成一種批判傳統、引領時代風潮的力量，對於當代惶惑於文化自我認同的思想工作者而言仍然有著深刻的啓示意義。

將戴震和尼采關聯在同一個主題「文化的自我轉型」來加以探討，可以涉及的歷史及哲學的範圍很廣，本文論述的焦點在於戴震和尼采的文化批判以及此一文化批判與身體哲學的關聯，嘗試藉此突出「身體理性」的概念在兩個思想家文

1. 戴震，《孟子字義疏證》，湯志鈞校點，《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁286。本文有關戴震之引文若無特別注明均出自此一版本，並將《孟子字義疏證》簡稱爲《疏證》。

2. 此處所謂的「世俗化」除了是儒學從菁英主義的士大夫擴及士商與常民的階層流動過程，還同時包含了某種程度的去神聖化的儒學詮釋向度的展開歷程。因此，明清之際儒家傳統的世俗化過程一方面具有普及性，更深層的效應則是在反形上學、去神聖化的思想轉型中已逐漸動搖了儒家傳統的正當性基礎。

化重建工作中的意義。在此必須先作申明的是，在戴震的著作中，「身」這個概念固然受到相當的重視，然而是否在其倫理思想中具有關鍵性的地位則有待討論。(註3)縱使就尼采而言，「身體」(註4)在其哲學中的重要性及其對後來哲學發展的重大影響固然不消多說，然而尼采本人畢竟並沒有針對這個概念做出系統性的說明，尤其是這個概念和他所要克服的虛無主義文化危機究竟有何關聯更是有待詮釋。本文對戴震抑或是尼采的詮釋，雖然仍以他們的文本為根據，但在與議題相關的討論中，更多地強調了兩相對照之後的啟發性。不可諱言地，在筆者的戴震詮釋中投射了尼采身體哲學的若干觀點，但是議題的討論仍以戴震的文獻為根據，在論述時並扣緊戴震哲學所要因應的文化處境，並非望文生義而混漫概念的原義妄加比附。對照戴震和尼采的文化批判及其身體哲學的內在關聯性，在跨文化研究的領域中有其探討的必要性，藉此我們可以尋繹出二十世紀下半葉以來沸沸揚揚的身體哲學思潮在十八、十九世紀的歷史線索，對比東西方兩位思想家克服文化危機的方案，或許對於二十一世紀的文化處境仍有相當的現實意義。

二、戴震的儒學重構與重「身」的倫理思想

戴震的儒學詮釋是十六、七世紀以來儒學傳統經歷了一系列的思想結構轉型，到了清初才形成的思想結晶。儒學思想在十六到十八世紀之間所經歷的轉型過程主要表現了兩個面向，一是論述主軸從理學到心學到氣學的轉折，一是思想論域從個人意義領域的內聖心性之學到公共政治領域的外王踐履之學的重心轉移。在儒家傳統邁向現代化的轉折過程中，思想結構的轉型一方面豐富了儒學的詮釋傳統，替二十世紀初期中國現代化及啟蒙運動提供了重要的理論參照依據；另一方面明清之際的儒者在試圖割斷宋明儒在形上學系統的創獲成果之時，也使得儒學在此一經驗主義轉向的歷程中可能陷入了更為根源性的正當性危機，關鍵

3. 關於此一問題，筆者有專文討論，請參〈儒家傳統的合法性危機及其思想結構的轉型——以戴震的身體倫理學為例〉，2006年1月發表於台北，由中央研究院中國文哲研究所舉辦之「理解、詮釋與儒家傳統」國際研討會。

4. 「身體」(Leib)對尼采而言是具有睿智性的有機體，作為「權力意志」表現的主要場域。所謂的「身體」(Leib)不只是生理義的「肉體」(Körper)或四肢軀幹的「軀體」(Rumpf)，至於「屍體」(Leiche)則是有機體失去生命的統合力量後的物質性存在。

之處即在於如何從經驗的實然層次來說明規範上的應然，或者說情欲主體能不能即是道德主體。戴震的儒學批判與重構可說是此一轉型歷程的階段性總結，他作為儒家傳統自我轉型的一個例證，試圖提出一文化自我轉型的策略以重新活化傳統，但是由於戴震的儒學詮釋正好觸及了儒家倫理學自身的證成基礎，也為後來激進的反傳統思想預留了伏筆。因此，戴震的儒學詮釋不僅可以彰顯儒家傳統在明清之際思想結構轉型的意義，也促使我們進一步反思儒學在重塑文化傳統再生力量的同時，是否也可能在論述策略愈趨多元之際不可避免地將會動搖自身的正當性基礎。

從思想內涵來看，戴震表現了明朝中葉以來儒者愈來愈突顯的思想取向，此一思想取向則呈顯為戴震倫理思想的三個特點，即：1.自然主義的一元論，2.情欲主體作為道德主體，3.行動規範的身體化；^(註5)從方法學的角度來看，戴震和明儒的區隔則是他與其他清初儒者所共同講求的經驗實證方法與語言學手段，藉以打破官方的意識型態儒學恢復古代儒學的真貌。單單就後者而言，艾爾曼表示，戴震和其他儒家的知識份子（主要是考據學者）的主張和文藝復興時期的語言學家華拉（L. Valla, 1407-1457）及伊拉斯姆（D. Erasmus, 1466-1536）的觀點很相似。戴震與文藝復興時期的歐洲語言學家一樣，反對迷信權威，希望透過正確研究並恢復古代經典的純淨語言、消除語言的混亂，來建立人類社會的永恆秩序，這種信念與工作方式使得他們得以揭露當時流行思想及表達方式的種種謬誤。因此，他們的身份都一樣，既是道德的革新者也是現代語言學的先驅。戴震思想延續了十六世紀以來儒學內部發展過程中的批判意識。在蔑視權威與肯定情欲方面，泰州學派如李贄諸人斥責程朱理學信徒為偽道學，否定經典的絕對權威，都替清代學術的疑古學風及求真精神奠定了基礎。只是戴震和清代其他的考據學家一樣不喜空談，反對泰州學派的講學風氣，他們更重視返回經典文獻本身，進行精密的考證，認為唯有如此才能重新確切掌握經典的原義，復興古典儒學的傳統。^(註6)然而我們今天評價戴震儒學詮釋的意義，並不在於他所運用的考據學方法是否的確像他所相信的那樣具有客觀性，以及這樣的思想取徑是否真能窺見古典儒

5. 同注3。

6. 參見艾爾曼著，趙剛譯，《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁4-5、30、35。

學的眞貌，更重要的是他替儒學的詮釋開發出了一套在思想結構上具有獨創意義的論述框架。

戴震的儒學詮釋以肯定常民百姓的情欲出發，奠基於自然人性論反對宋儒理氣二分的義理間架，開創性地詮釋了孟子踐形論^(註7)的身體哲學。筆者因而嘗據此將戴震的儒學詮釋看成是「身體倫理學」的理論雛形。^(註8)此一「身體倫理學」吸收了明中葉以來的氣學思想，在功夫論上不採取心學與理學著重於內在心性超越體證的路向，轉而強調經驗性的客觀踐履與政治社會等公領域的通經致用，這是一思想論域轉移的歷程，亦即把論述的重心從個人意義領域的內聖心性之學轉向公共政治領域的外王踐履之學。思想論域的轉移並非只是儒學的論述焦距任意性的移動而已，其內在的意義是呈現了宋儒菁英主義式的儒學在明朝階層流動的時代背景中必然出現的世俗化過程。換言之，明末清初的儒者不再能滿足於追求士大夫對個人形上意義的道德境界，他們更重視的是每一個個體、縱使他只是愚夫愚婦也應享有的存在尊嚴。因此戴震「身體倫理學」的意義便在於以身體為準繩，在「以情絜情」的社會交往行動中權衡情欲主體的行動正當性，最後在身體化的行動規範中完成一新的生活型態的可能性。我們唯有從戴震倫理學所蘊涵的此一特殊性與積極性才能看到，「達情遂欲」並非否定價值主體，而是要求價值的客觀性實現不能只是封限於個人的意義領域，而是必須澤及常民百姓。因此，縱使持平地說，戴震的確曲解了宋儒，他還是替儒學的詮釋打開了一個新的面向。

戴震的「身體倫理學」在儒家重「心」及「理」的超越普遍性的傳統中，充份地展開了從「氣」的進路建立一正視個體性的倫理學新方向（這是從明朝中葉以來逐步要求實現的氣論的儒學詮釋進路），而戴震的貢獻在於真正系統地展開了此一氣論詮釋進路的具體內容，替後形上學式的儒學詮釋建立了一基本的論述

7. 戴震對孟子踐形論的初步詮釋可參見《原善》卷中，頁337-8。

8. 同注3。筆者將戴震的儒學詮釋視為「身體倫理學」的雛形，此一「身體倫理學」是以孟子的踐形論為理論的原型，它並預設了自然主義一元論的立場，這個立場反對宋儒理氣二分的形上學架構，強調理氣一本、性才同源。由於戴震的孟子學詮釋吸納了明中葉以來的氣學思想，在功夫論上也不採取心學與理學強調內在心性超越體證的路向，轉而強調經驗性的客觀踐履與政治社會等公領域中的通經致用。因而「身體」便成了一個關鍵性的概念，由「身」及「情、欲」人的種種活動便直接地關聯著人倫與自然世界，也唯有如此，人的道德實踐活動才具有經驗性的立足點與實現動力，而客觀性的政治社會實踐活動也只有藉著身體此一媒介才能具體地展開其實踐的向度。因此「身體」與「自然」在戴震的「身體倫理學」架構中，便成了道德實踐據以展開的根據及驗證其客觀有效性的判準。

框架。進一步來說，戴震試圖在經驗的層次上肯定身體與情欲所具有的規範性質，也就是內在於自然的人性即可透過為學的歷程建立普遍、客觀的禮義，因此戴震經驗的、客觀的系統性格和心學與理學分別側重主觀性與超越性的面向可彼此互相補充。從歷史的角度來說，戴震思想在近代中國哲學的發展歷程中尤其具有重要的意義，它代表了明中葉以來儒者們為了因應儒家傳統的正當性危機，嘗試在理學與心學的詮釋框架之外開創出一新的格局，以完成思想結構的轉型。雖然戴震所進行的儒學詮釋工作仍是以道統的傳承者自任，但是我們從清末以迄民初的反傳統思潮來看戴震的思想效應，卻發現他的思想不僅僅是階段性地完成了明中葉以來思想轉型的要求，恐怕戴震自己也沒料到的是他的思想中蘊蓄著的一股破壞性的力量，它將成為中國啓蒙運動幕後的推手之一，其效應甚至使得他所竭力維護的儒家儒統也因而陷入另一波更深層的文化危機。

早尼采（1844-1900）生年一百二十年的戴震（1724-1777）立足於自然人性論的立場對宋儒提出了激烈的批判，他認為自宋以來儒者相習成俗，動輒以心之意見當理為禍甚鉅，因此不得不如孟子一樣著書立言以正人心。戴震對俗儒「以意見當理」的批評和尼采的「視角主義」（*Perspektivismus*）及莊子〈齊物論〉的論旨有不謀而合之處，他還借用了〈齊物論〉的話來批評自以為得理的儒者：

即其人廉潔自持，心無私慝，而至於處斷一事，責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，已且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。（《疏證》，卷上〈理〉，頁 268）

戴震所批評的俗儒其問題並非出自於存心不正，而是正由於他們太過「自信剛正」，也就是不懂得自我限縮自己道德宣稱的有效性。他認為真正具有普遍性的道德判斷是不易達至的，所以他說：「凡意見少偏，德性未純，皆已與天下阻隔之端。」（《疏證》，卷下〈權〉，頁 326）而道德的普遍性是具體地關聯著自然氣化的總體，因此，唯有聖人能在自然之性中充分地體現必然之理。他又說：「然又非取決於天下乃斷之為仁也，斷之為仁，實取決於己，不取決於人」（同上），這又

點明了每一個道德判斷仍須回歸於每一個體之作爲自主的道德主體。(註9)對戴震來說只要未臻聖人之境，(註10)縱使是有濟世之志的智者、君子都不免有私智之蔽，每一個人都必須成爲自己道德的立法者，也僅僅是自己的。(註11)

戴震的倫理學否定了宋儒預設一超越於自然情欲生命之上的義理之性的必要性，而是把義理之性的必然性規定爲自然生命的合理性。道德活動不僅僅如飲食一樣皆是生命存養發展的必要條件，人之所以爲人的尊嚴更在於能透過爲學使美善的才質一方面得到正確的調養，另一方面還能充分體現自然本性當中所涵之必然之則。(註12)戴震認爲天地生生之道就是飲食男女生養之道，五倫也是因爲有「身」而具。(註13)戴震說：

有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。唯有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。(《疏證》，卷下〈才〉，頁309)

因爲有「身」，人才會有欲、有情，但人之所以異於禽獸是因爲人能察能「知」，所以能夠從遂己之欲推而求能遂人之欲。因此，對戴震而言，只有肯定了身體與

-
9. 用尼采的話來說就是：「我的判斷是我的判斷，對此並不容易會有別的人有此權利。」(JGB, Nr. 43; KSA 5, S. 60.)
 10. 聖人之境對戴震來說就是使氣稟之性歸於必然之理，達至爲學去蔽的成德工夫的終成階段，至此則無私無蔽。換言之，聖人在以情契情的道德實踐中總能使「情得其平」，而其工夫之純熟則表現爲「於事靡不得理、仁義禮智全矣」，亦即「進於神明」的最高境界。(《疏證》，卷上〈理〉，頁270)至於「以情契情」簡單地說就是在此一爲學去蔽的成德工夫中，總是能體認到自己道德判斷可能仍有所偏，而力求個人之情與普同之情之間的諧和無礙。戴震認爲不能外於情而輕易言理，並主張即於人我共同之情而求得不易之則、無蔽之理，此爲忠恕之道，也是聖人治天下之方。
 11. 戴震警告「執理無權」就是反對形式理性的異化，再進一步則可以替個體性道德的建立作出準備，發展出一種「嘗試性道德」(eine versuchende Moral)。貝克(Ulrich Beck)在其《何謂全球化？》(Was ist Globalisierung?)一書中借用尼采的觀點來說明跨文化的批評如何可能。他認爲只有「自我立法」(Selbstgesetzgebung)和「自我質疑」(Selbstinfragestellung)同時兼備，我們才可能因應全球化的挑戰。換言之，爲了摧毀在跨文化的交往當中不同世界的絕對性的道德，我們必須謹守「僅僅是自我立法」來限縮自己道德主權的範圍，藉此方能同時放大交往對話的空間，這即是由尼采「嘗試性道德」所宣揚的「理想的個體化」(Individualisierung der Ideale)。Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus—Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main, 1997, S. 136-9. 中譯本爲：貝克著，孫治本譯，《全球化危機：全球化的形成、風險與機會》(台北：商務，1999)，頁107-9。
 12. 「食以養其生，充之使長；學以養其良，充之至於賢人聖人。」《疏證》，卷下〈才〉，頁311。
 13. 戴震本於自然主義一元論的立場，不承認在自然世界之外有別立一超越的義理之性的必要，因而他主張即於此「身」便具五倫乃至天地之所以生生的條理。他說：「身之實事求是爲道」《中庸補注》，收錄於張岱年主編《戴震全書》，第二冊(合肥：黃山書社，1995)，頁51。

情欲的合理性，道德才有其立腳之處，人倫的活動界域方得以展開。

至於如何表現情欲的合理性則是更進一步的修養論問題，戴震的方法則是透過經驗性的「知」的判斷力求「以情絜情」以達「大共之理」。由於個己之身必通於天下人之身乃至整體的自然世界，所以道德的活動便是一種使一己的情欲能無障隔地通於天下的情欲，而道德工夫的講求便不似宋儒乃至道釋從先天的體認著手，而是落實於由身體所聯結的飲食男女、人倫日用當中，在經驗性的「事」、「情」當中求客觀必然之則。戴震並且認為，理義的客觀性還可以從身體得到驗證，倘若人的行動合乎客觀之理義，則主觀之心氣亦將暢達無礙，他說：

凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。（《疏證》，卷上〈理〉，頁 272）

因此，戴震的倫理學是以孟子踐形論的身體哲學為底蘊，並將情欲主體界定為道德主體。一方面，情欲是道德實踐的出發點與實現動力，身體聯結著情欲活動作為道德實踐的必要條件，使道德實踐的活動不離於經由身體所涉及的人倫世界乃至自然世界，戴震也是從這一點來分別儒家和釋道的不同。（註 14）另一方面，道德的踐履由於離不開由身體所聯結的世界，所以不能只是側重於心性的照察體認，而更加著重於人倫日用乃至經世致用等具有政治與社會倫理意涵的客觀性實踐。從這個意義上，戴震的「身體倫理學」也同時符應了自明末以來儒學論述重心自心性的內在探求轉向政治社會的客觀實踐的總體趨向。因此，在戴震「身體倫理學」中的情欲主體並非封限於個人私領域之中，而是必然地要向外推及公共領域，戴震舉古聖王為例：「夫堯、舜之憂四海困窮，文王之視民如傷，何一非為民謀其人欲之事。」（《疏證》，卷下〈權〉，頁 328）因此，唯有當情欲主體不為一己之私而能思求推己及人之恕道方為道德主體，而道德實踐的場域更不外於關聯著由身體所展開的情欲活動，當情欲活動能自然中節最後達至「大共之欲」

14. 戴震主張古聖賢立教並不捨棄情欲，亦即不離於血氣心知的自然之性方能求得必然之理，因此道德判斷的普遍性是聯結著肉體的情欲活動的具體普遍性，而不是乾枯的形式普遍性。這點荀子和程朱不能明白所以是「未聞道」，而老莊釋氏則又更偏離聖道，因為他們：「以自然為宗，不知性之區別而徒貴其神，去其情欲之能害是者即以爲已足，與古聖賢立教，由博學、審問、慎思、明辨以求差謬者異，是故斷之爲異說，不得同於荀子也。」《孟子私淑錄》，卷下，頁 435-6。

與「必然之理」時便彰顯了聖賢之道。戴震認為「大公之理」只是「大共之欲」，也就是說，沒有外於欲望的獨立自存的超越之理，只有具體地存在於飲食男女、人倫日用之中的公同之欲，只是此欲非「私欲」，而是「公欲」。聖人、君子並不去欲，修德的過程所要去的是「私」與「偏」，聖王「視民如傷」，要體察的是民與己公同之欲。「達情遂欲」是使情得其正，因此要以禮節之，所遂之欲是人我共同之欲而非私欲。這便是透過「以情絜情」的原則，在為學去蔽的成德過程中復歸於客觀的、普遍的禮樂之道的道德工夫。

戴震的思想成果因而可以看成是明代中葉以來思想轉型歷程的完成，無論是從理學到心學到氣學的論述主軸的轉移，抑或重視客觀的踐履乃至強調通經致用，其目的皆是為了逐一落實儒家倫理學「脈絡性的普遍主義」(contextual universalism)^(註 15)的特性，而戴震以自然人性論為基礎所完成的孟子踐形論的理論詮釋工作也蘊涵了一套「身體倫理學」。

三、尼采的「視角主義」文化批判與身體哲學

尼采的文化批判當中最為核心的理論部份便是所謂的「視角主義」(Perspektivismus)，這個理論亦可視為尼採用以克服西方虛無主義文化的對策，藉由「視角主義」尼采比戴震更加明確地提出以身體與自然為準繩來實現文化的自我更新。為了達到文化自我轉型的目的，東西方的文明經歷了無數次的自我認同的溯源巡禮——回歸希臘與先秦，來替自身建立的理論取得正當性的基礎。並在此一回返歷史的行動當中發現了他們所置身的當代文化處境中的自我解離，此一自我解離並非是來自於當代和傳統之間的歷史懸隔，它更是生命自身和自身的解離。尼采的「視角主義」則是深富洞見地把此一文化自我背離的癥結一語道破的理論。

15. 台大社會學系林端教授將儒家倫理學的特性明確地定位為「脈絡化的普遍主義」(kontextualisierter Universalismus)，他並發現其主張和貝克(Ulrich Beck)的看法不謀而合。貝克著眼於全球化承認多元現代性的必要，為了突破「脈絡主義」(Kontextualismus)和「普遍主義」(Universalismus)的兩難困局，他認為在「第二次現代」裡有一種「有脈絡的普遍主義」(kontextueller Universalismus)，只有在這樣的思考基礎之上，在全球化的浪潮下在地化的特殊性才得以多元地交互承認，從而能跳開傳統普遍主義倫理學「非此即彼」的二元邏輯，能夠從「既此且彼」的一種包含差異式的生活態度來整合全球化的「普遍主義」和在地化的「特殊主義」所蘊含的衝突。參見林端，《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》(北京：中國政法大學，2002)，頁203-10。

尼采認為現代歐洲文明以一種頹敗的方式進行自我界定，歐洲現代性的自我證成對尼采而言，就是接受馴化的理性以單一視角自我閹割的結果。因此，現代歐洲文明不復具備希臘羅馬時代高貴文化理想的積極性，它不再無畏地放膽去創造自身的典範，征服與毀滅的積極性行動被反應式的復仇本能所取代，文化的意義僅僅被看成如何把人「從猛獸參養成溫馴的、文明的動物，也就是成爲一隻家畜」(GM I; KSA 5, S. 276.)。(註¹⁶)那麼歐洲人要如何跨出歷史性的一步，重新尋回具有創造性的文化力量呢？尼采的答案是「視角主義」。尼采告誡哲學家們不要再用「純粹理性」與「絕對精神」來禁錮我們主動的、詮釋性的力量，(註¹⁷)反之「人們正是要懂得如何讓視角(Perspektiven)和情感解釋(Affekt-Interpretationen)的差異性(Verschiedenheit)成爲有利於認識之物。」(GM III; KSA 5, S. 364-5.) 尼采說：

只有一種視角式的看(perspektivisches Sehen)，只有一種視角式的「認識」；而我們愈是讓更多的情感在一件事物上呈顯出來，我們愈是懂得用更多的眼睛去看待一件事物，那麼我們對於此一事物的「概念」及「客觀性」就會愈完整。要是我們打算完全地消除掉意志，並擺脫掉所有的情感，就算我們做得到，又將會如何？這難道不叫做智性的閹割嗎？(GM III; KSA5, S. 365.)

「純粹理性」以爲消除了情感、意志及特定的視角就能冷靜地憑藉著概念達到對事物客觀性的認識，它不知道正是「不純粹的理性」以無畏的勇氣、嘲弄的姿態及暴虐的情感(註¹⁸)此一戰士的昂揚精神才足以佔有認識。「無視角」的看、「無情感」的解釋不過是理性的詭計及騙術，它真正的目的並非達到認識，而是誘使我們以麻痺神經系統的方式陶醉在虛無的幻境之中，於是無能者得以征服強大的戰士，生命被否定式的本能所統治。尼采的「視角主義」之所以能夠回應西方虛無主義

16. 本文關於尼采的引文均出自 G. Colli 和 M. Montinari 所編的尼采全集之校勘考訂版 (Kritischen Studienausgabe)，並縮寫爲 KSA。在 KSA 的分號前依序爲書名的德文縮寫、章節或遺稿筆記的編碼，分號之後爲全集本的冊數及頁碼。引文中的粗體字爲 KSA 中的德文大字距字型。

17. 在《善惡的彼岸》序言中，尼采表示獨斷論的真理觀即是否認了那種「所有生命的根本要件的視角的東西」(das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens)。(JGB, Vorrede; KSA 5, S. 12.)

18. 在《論道德系譜學》第三篇〈何謂禁欲理想？〉的卷首，尼采用查拉圖斯特拉的話作爲引首詩：「無畏、嘲弄、暴虐——智慧要我們如此，智慧是個女人，她從來就只愛戰士。」(GM III; KSA5, S. 339.)

的文化危機，是由於克服虛無主義唯一的方式就是必須洞悉理性「權力意志」(Wille zur Macht) 的本質，拒絕接受形上學家及虛無主義的宗教以弱化身體及本能的方式來統治生命，而是「以身體為準繩」(註 19) 接受自然的培育來豐富生命本有的強大創造本能。

此外，「視角主義」還具有歷史的方法論意涵。尼采認為驅動歷史發展的「權力意志」並沒有單一的、最後的目的，現存事物總是被另一更優勢的力量以新的觀點被安排、使用，為了新的目的被改造與重整。(註 20) 由於歷史的發展就是一系列透過新的詮釋和整治來進行支配和統治的過程，所以迄今為止的「意義」(Sinn) 和「目的」(Zweck) 必然地會被湮沒和銷毀。(GM II; KSA5, S. 313-4.) 換言之，沒有最終意義及目的的歷史是由缺乏整體關聯的各種目的偶然地被串聯起來，而各種表面上的目的及有用性相對於「權力意志」而言皆不過是功能性的外顯跡象 (Anzeichen)。若是有什麼「真正的目的」或「整體關聯」可以說明此一支配和統治的歷史過程的話，那也只有「權力意志」了。由於「權力意志」之故，事物發展的歷程固然指向一目的，但卻不是以邏輯的、直捷的方式不費力地便能達到其終點，而是經歷了一連串的支配過程，其中包含著為了自衛的目的而來的形式轉換的抵抗。因此，「形式是流動的，有著更多的『意義』(Sinn)」(GM II; KSA5, S. 315.)，尼采說，即便是在單一的有機體內，每一個器官也會隨著其成長的過程而轉變其「意義」。(註 21) (同上)

-
19. 「以身體為準繩」(Am Leitfaden des Leibes) 此一用語出現在尼采 1885 年所寫的筆記手稿中，茲將全文引錄如下：「假設，『靈魂』是一種神祕的和吸引人的思想，哲學家們當然有理由與這種思想難解難分。如今，若他們學著把它換一換位置，這也許更加有吸引力、更加神祕莫測。就在人的身體上，一切有機生成的最遙遠和最切身的過去將會重新活躍起來，變得有血有肉，彷彿一條巨大而無聲的水流，流遍全身，再流出來，身體仍是比陳舊的『靈魂』更令人驚異的思想。」Nachlass, 36 [35] ; KSA 11, S. 565. 尼采認為，身體具有規範性的意涵，因為它彰顯了個體有機活動的統合性力量，表現了個體的不可分割性。從尼采對「主體」概念的批評以及認定無私的道德行動將人的生命一分為二來說，「以身體為準繩」即是要反對主體哲學削弱了個體生命的完整性，因此，尼采主張「本能的行動」比「反思的行動」更有價值，因為只有在本能的行動中，個體才返回了自然的創造性根源，才是自我肯定式的道德行動。
20. 「力量」(Kraft) 並非是意志的作用、效應，它就是意志。沒有「擁有」力量的主體，而是主體就是以力量的形式存在，並發揮其效應，此外無它。因此，尼采「權力意志」學說究其實是一套「力的形上學」。只是「力量」並非一超越的存有論根據，它就是在流變世界中的那些不斷引發詮釋與更新過程的「驅力」(Trieb)、「意欲」(Wollen)、「效應」(Wirken)。尼采並且認為生命的本質就是其「權力意志」，它是一種自發的 (spontan)、進擊的 (angreifend)、侵犯的 (übergreifend)、重新安排 (neu-auslegend)、重新整治 (neu-richtend)、形塑的 (gestaltend) 的力量。參見 GM I; KSA5, S. 279; GM II; KSA5, S. 316.
21. 尼采在此巧妙地運用了 Sinn 這個德文字的兩個最主要的意涵：1. 事物的精神性內涵，亦即中文的「意義」；2. 感受與知覺的能力，可譯為「感官知覺」(指能力)，或譯為「感官」(指器官)。這種隱喻式的表

尼采認為，有著歷史內涵的概念並不能得到確切的分析與定義，甚至得出一個意義、目的，然而事件歷史的多重目的及意義卻很容易被錯誤地曲解為唯一的目的。尤其從「刑罰」(Strafe)的例子最可以看出，刑罰歷史的多重目的被簡化成爲了喚起負罪者的罪惡感此一單一的價值。尼采認為，如今我們已不可能明確地說出刑罰究竟是爲了什麼目的而產生的，刑罰這個概念在長期的歷史當中並不呈顯單一的意義，而是多重意義的綜合。尼采指出，若我們非要替刑罰給出一個意義的話，會發現它是多麼地不確定、附屬的、偶然的，而且同一個訴訟程序都可以用不同的意圖對之加以利用、解釋和修改。尼采嘗試列出一系列刑罰的可能目的：不造成傷害、阻止傷害擴大；補償受害者；隔離造成騷擾的且彼此力量相等的敵對雙方，使騷擾不致擴大；使決定和執行刑罰的人造成畏懼感；平衡犯罪者之前所獲享的好處；篩選掉一整個不優良的種族支系；以強暴與譏諷作爲終於戰勝敵人的慶典；形成記憶，或者是對受刑人來說這是一種所謂的「改良」，或者對目睹執法過程的人來說亦然；保護罪犯免遭激越過度的復仇，因而執政者便要求有所報酬；強大的種族想要維持復仇的自然狀態，且要求這是他們的特權，於是刑罰便當成與其妥協之道；針對破壞和平、法律、秩序、當權者的敵人的宣戰和戰爭的處罰，他會被人們以戰爭的手段來對付，因爲他對於共同生活的人是危險的，他破壞了共同生活賴以成立的契約，被視爲叛亂者、出賣者、破壞和平的人。(GM II; KSA5, S. 318.)

從刑罰的歷史考察當中，尼采發現了理性及所有陰暗的道德意識——如「罪惡感」(Schuld)、「內疚」(schlechtes Gewissen)——是殘酷的身體歷史(註 22)的

述其實婉曲地傳達了尼采身體哲學的意蘊。「意義」不再被看成是純然精神性的、由主體自發性的活動所創造的產物，而是在身體性的運作中（即權力意志的詮釋歷程），優勢的力量在自然歷史的交涉過程中佔得上風而連帶地伴隨著的物件。在身體哲學的論述脈絡中，我們很難以心物二分的方式來理解「意義」究竟是精神性的、物質性的還是只是語言的、解釋的、可確定的「東西」(Sache)、「對象」(Gegenstand)還是不確定的「某物」(etwas)？它是主觀的、客觀的抑或是主客交涉的結果。

22. 尼采認為，在主體哲學與基督教道德中，道德行動脫離了自然生命無非是「對於生命意志的否定」(Verneinung des Willens zum Leben)，反自然的道德將摧毀個體，人類也因此走入了虛無主義的歷史階段。有機體爲了進入更高階段的歷史，將不斷進行自我的實驗，發現克服虛無主義的途徑便是以身體與自然爲準繩。虛無主義的克服因而包含了對身體的歷史的理解，亦即身體如何以不同的形式、在不同的階段展現權力意志。作爲反動的權力意志的理性、精神爲何能在柏拉圖主義、基督教道德、理性主義哲學家取得支配性地位？在虛無主義到達高峰之際，其實也宣佈了理性將會自我反噬。因爲在尼采看來，背離自然的理性本來就是生命自我閹割的行動，反自然的道德並非是身體歷史的最終階段，於是作爲主體的人終須被超越，在更高等的歷史階段，有機體展現主動的權力意志，成爲擁有自己價值尺度的「自主的個體」(souveraine Individuum)。(GM; KSA 5, S. 293.)

苦澀果實。從「良心」(Gewissen) 這個概念的漫長演變歷程來看，它總是和流血、折磨、犧牲關聯在一起，因為唯有不斷引起肉體上的痛苦，善於遺忘的動物才會牢牢地記住某事。因此，所有的「修養論」(Asketik) (註 23) 都從屬於一種輔以殘酷手段的「記憶術」(Mnemotechnik)，它的作用便是讓某些理念能夠永不磨滅地、不被忘卻地「固定」下來。(GM II; KSA5, S. 295-6.) 從亞里斯多德的形上學及其目的論式的思考來看，那些能夠被固定下來的理念或原理方是理性所要掌握的「本質」(ousia) 與「形式」(eidos)，它們也因而是我們認識與實踐的「目的」(telos)。而不論目的、本質或形式都是不可感的、非歷史的，質料雖然作為物種的差異且和形式是不可分的，但它並非是思考的對象，我們的理性排除了感官性的「意義」，而那理性所無法掌握的、流變的、界限不明的、不斷轉變中的意義便成了認識與實踐活動中亟待征服、銷毀的不祥之物。(註 24)

相對於亞里斯多德金字塔式、層級性的目的論，「意義」被尼采以更貼近有機體的發展歷程及個體的差異性，透過「權力」(Macht) 此一概念得到了新的表達形式。換言之，本質被尼采加入了感性與時間性的要素，那被「固定」下來之物不過是一種「確定感」，它是優勢力量征服了對抗者之後歡愉之情的表達，或者是力量約略對等的態勢之中得到交互承認的暫時平衡狀態。亞氏以本質來思考一物的同一性，而同一性的思考則以抽離感性的質料與時間性為條件。唯有抽離了可感的內容，本質方具有支配變化的權力，在此條件下本質作為不變的實體得以將

23. Asketik 一般譯為「禁欲主義」，何乏筆 (Fabian Heubel) 教授譯作「工夫論」，他的譯法可鬆動此一字詞否定肉體及感官生命的傾向，而回到此字古希臘文 (askēsis) 在斯多亞及伊庇鳩魯學派中本有的修養、練習之意。本文受何教授的啟發亦打算不偏取否定肉體與感官生命的禁欲工夫之義，有時會採較寬泛但亦回歸希臘文古義的「修養論」來翻譯此詞，使得此一概念得以銜接上一種不以否定肉體為基礎的身體倫理學。關於何乏筆對工夫論的討論，可參見其多篇環繞著傅柯與儒家的關於自我修養的論文 (著作目錄：<http://140.109.24.171/home/writes/31> 何乏筆 94 個人版.doc)，和尼采直接相關的則請參見〈冰冷的激情：尼采、傅柯與哲學的美學化〉，《藝術觀點》，29 期，頁 16-24。該文嘗試走出尼采激進的漩渦，從傅柯的生命美學來擺脫形上學尼采，藉此探討後基督教的工夫論 (Asketik) 如何可能的問題。

24. 亞里斯多德主張，我們對一個事物下定義的方式就是把「屬」(genos) 加上「種差」(diaphora)，例如：「人是兩足的動物」，動物是「屬」而兩足則是「種差」，人的定義就是由「種差」(兩足) 加上「屬」(動物) 所構成的。(Aristotle, *Metaphysics*, V 28, 1024b; VII 12, 1038a) 「屬」作為持存的形式構成了事物的本質，並且是「種差」的載體，質料則顯示了「種差」。對亞氏而言，物種的本質是普遍而同一的，個體被納於此一物種的普遍本質而被思考。我們是從物種的同一性及其目的來理解每一個在時間的變化歷程中具有差異性的個體。由於亞氏把自然界看成具有目的性的存在層級，每一個有機體在生長的過程中難以被掌握的普遍本質及同一性，都由物種的同一性及變化與運動所要實現的目的得到了解釋。因此，本質與目的都得是固定不變動の同一之物，是沒有時間相的存在自身。除了存有論及神學，亞氏的倫理學也是典型的目的論思考。

變動視為附屬於它自身的偶然屬性。尼采則調轉了亞氏此一思考的方向，他坦然地接受感性與時間性作為理解本質的條件，而本質此一概念便被追溯至權力的概念。換言之，權力不是本質所具有的能力，本質之所以能成為可思考的是權力的詮釋作用，因而本質只有從權力這個概念才能得到更恰當的理解。本質被亞氏視為持續存在的理性思考對象，而尼采則認為權力只有相對於另一權力才能被思考。所以從尼采的角度來看，倘若本質本來就包含了感性與時間的因素，則「意義」的來源就不再是金字塔頂端不動的終極目的 (telos)，而不過是流變世界中依恃性的、可變動的、在力量的關係網絡之中不斷得到新的界定方式的遊戲。(註 25)

對尼采來說，擁有推動文明進化的強大的個體或「自由精神」(Freigeist)(註 26)並不是真理的擁有者，他並沒有比別人更明智、更正確的見解，他只是從傳統的信念之中掙脫開來，他要求的是新的視角、其他的信仰。(MA 1, Nr. 225; KSA 2, S. 190.) 所以尼采把「自由精神」的品性標誌成懷疑的精神，他能從普遍價值規範與實體性道德的強制當中掙脫開來，只依憑他個人所制定的法則來界定他自己、成為他自己，尼采說：「透過懷疑展現出強大力量，它是從精神滿溢的力量中萌生的自由。」(AC, Nr. 54; KSA 6, S. 236.) 尼采認為個體的行動必須掙脫外在的、具有社會的強制性的普遍規範，個體才具備條件完成一種自足的、自定法則並自我負責的行動。準此而言，尼采這種激進個體主義的自由思想一方面突顯了個體在自我超越之中其創造性行動的根據，另一方面也對於超個體性的普遍行動規範採取了敵視的態度。從這個角度來看，尼采所要進行的文化自我轉型計畫固然富含洞見，但是也因此埋下亟待超克的文化危機。然而「自由精神」並不只是展現他自身豐盈的力量於形上學、宗教與道德的批判之中，他更要求人類在一追求不斷自我超越的歷史中肯定價值多神論的必要性，並從此一肯定中確立了價值設定的視角化與個體化對於歷史開展的必要性。唯有如此，個體才能夠在視角化的價值尺度當中自我負責地推進歷史的創造性工作。換言之，尼采揭露了

25. 關於「意義」與「權力」的關係可參考 Werner Stegmaier, *Nietzsches Genealogie der Moral*, Darmstadt 1994, S. 70-4.

26. 尼采認為高貴的人擁有一種極少數人才有的自由精神——這是強者的特權。他就像「進入一座迷宮，把生命本已具有的危險增大了千倍之多。」(JGB, Nr. 29; KSA 5, S. 48.) 因為強者的生命能量強大，他不尋求舒適的棲身之地，而是深入危險境地以挑戰自我的極限。對自由精神來說，他的精神高度超乎常人，因此，對常人來說是有毒的、會侵蝕生命的毒物，對較高等級的靈魂來說反而是玉液瓊漿。(JGB, Nr. 30; KSA 5, S. 48.)

求真理的意志其實是反動的權力意志的自我偽裝，除了藉此告別了柏拉圖主義形上學及一味地追求冷靜客觀的科學研究，但也同時在藝術精神中發現了主動的權力意志的創造活動，亦即服膺「身體理性」(註 27) 以及俯首於「黃金大自然」(die goldene Natur)。(註 28)

四、「身體理性」與文化的自我轉型

戴震和尼采同樣以回歸身體、自然與生命的方式來看待道德，東西方兩個不同文化脈絡的哲學家不約而同地提出「身體理性」作為文化自我轉型的根本原理。像尼采一樣，戴震以返回古典精神的方式找到了文化轉型的動力，使儒家倫理學得以走出宋儒心學與理學的形上爭辯，以氣學思想來表現「身體理性」的具體普遍性。唯有如此，清儒方有進於宋儒，更能體現古典儒家脈絡的普遍主義的道德理想，甚至可以進一步融通儒道，克服在宋儒（尤其是程朱理學）中隱含的道德和生命的對立。如同尼采，戴震的身體哲學也有一種超道德的道德意義，他們的共同信念是：以身體、自然為準繩的道德才會是活生生的道德，而自然生命也將是有智慧的生命。

從尼采的視角主義及文化轉型的目的來看，尼采的身體哲學並非單單具有反傳統的意義，其目的不是為了「反」理性主義，成為理性的對立面來取代理性，而是看到了理性主義及其標榜的禁欲主義如何將自身封限成一「意志、目的及詮釋的封閉系統」。(GM III; KSA5, S. 396.) 視角主義的提出有其積極的治療意義，即一方面為了克服此一以「貧化生命」(Verarmung des Lebens) 的方式來建立其理想的虛無主義，另一方面則向我們展示了以「身體理性」為基準所建立的生

27. 「身體理性」(Leibvernunft) 源自於尼采的用語「身體的大理性」(die grosse Vernunft des Leibs)，為求表達上更為簡鍊，於是筆者自鑄此詞來強調：只有「以身體為準繩」(am Leitfaden des Leibs)，我們才能探及人類自我認識的核心，才發現理性與「權力意志」的關聯。(Nachlass 27 [27]; KSA 11, S. 282.)

28. 尼采認為在藝術的創造活動中最能表現「權力意志」作為「欺騙的意志」(Wille zur Täuschung)。因為藝術取法自然，它的真誠不表現在虛幻地維持自我同一的表象(Vorstellung)，而是只尋求具有謊言性質的幻相(Schein)，在不斷尋求新的自我詮釋的可能性中修正、改造、破壞並形塑了自己，藝術和自然都是藉由自我毀滅的方式得以自我完成。所以對反於生命誣蔑者柏拉圖的是崇尚「黃金大自然」的荷馬，他認識到了生命和自然在流變歷程中無邪的、高貴的本質。(GM III; KSA5, S. 367.)

命理想及修養工夫的可能性。此一可能性的獲得是由於視角主義所肯定的生命、自然和歷史的世界允許我們不只從一種哲學與一種信仰當中找到一種方向、一種意義、一種界限、一種方法、一種存在的權利，我們不再阻止自己去發現其他為自己生命辯護的方式，不再用殘酷的訓練手段來自我麻醉並啜飲權力的滋味，而是勇於在生命的「自我實驗」(註 29)之中作為一個不可征服者以爭取幸福的權利。

標榜「非道德主義」(Immoralismus)(註 30)的尼采，透過系譜學的考察揭示了道德的歷史起源是不道德的，人類之所以成為道德的動物其實是自然培育的結果，而人類卻以為自己是道德的主體，把道德「解自然化」(Entnatürlichen)了。我們也可以說尼采的「非道德主義」不是「反道德主義」(Anti-moralismus)，亦即他所反的並非是「道德」，而是柏拉圖—基督教的「解自然化」的道德。(Nachlass 9 [86] ; KSA, 12, S. 380.) 因此，尼采的新道德正是要透過盧梭式的「回到自然」的呼籲，讓道德得以「自然化」，個體才能「以身體為準繩」再度成為「不可分割」的完整存在個體。換言之，「以身體為準繩」的個體不再企求擺脫情感、欲望的超越視角，而是在力量的互相限制的詮釋過程中，肯定欲望的、身體的主體的能動性，克服虛無主義的反動力量對身體與自然的支配，在視角主義的流動性力量的生成變化中再度獲得對完整性個體的自我肯定。

就尼采而言，他對柏拉圖主義與基督教傳統的激進批判有其必然性，相較來說，戴震表面看來仍在道統意識的侷限下而走不出儒學的傳統框架，因此他的「進步性」似乎只是相對於理學與心學而言，由於抬高了身體與情欲的價值，使儒學的詮釋有了從不同的面向開展的可能，但是並未動搖儒家思想的基本框架。然而，從戴震的角度來說，肯定身體與情欲的價值，並不意謂著古典儒家（六經與孔孟）對人性的自我理解是錯誤或待修正的，待修正的只是朱學（其實未必是朱學本身而是其末流或未得善解下的朱學）的流弊（禁欲主義的傾向）。只是戴震的儒學重構較容易被當成某種反傳統的資源（如清末至五四等所謂中國的啟蒙思想家），對情欲的肯定僅僅成了衝破封建禮教的解放性動力，然而由情欲的肯定所提供的動

29. 尼采認為人一方面比其他的動物還更加地病弱、不確定、多變、尚未被置定 (unfestgestellter)；另一方面又比所有其他的動物加起來還要更加地無畏、創新而倔強地要挑戰命運，因為如此，尼采將人界定為偉大的「自身實驗者」(Experimentator mit sich)，他要與動物、自然及諸神爭奪最後的統治權。(GM III; KSA5, S. 367.)

30. 關於「非道德主義者」請參見 GD; KSA 6, S. 130 f.。

力不只是非理性的否定性力量，它更是具有睿智性格的感知能力。倘若能夠理解戴震所要回歸的儒家禮樂傳統，本來就正視情欲的價值意涵，便不會覺得戴震哲學的批判性不足。戴震要我們反思的是，古典儒家早就蘊含著身心平等的「進步的」觀點，為何會湮沒不彰，乃至異化扭曲至「以理殺人」之地步？

不論戴震或尼采，他們的文化批判都立足於徹底的反形而上學立場，同時他們的思想都有著強烈的現世主義傾向，於是尼采的文化批判幾乎等同於激進的宗教批判，而戴震的儒學重建工作的核心也包含了佛老的批判。分別身處十八及十九世紀的兩個思想家都宣揚獨立自主的啓蒙精神，肯定現世生活、否定超越的神聖性及絕對的權威。他們都重視人的情欲、肯定生命本能的價值，認為唯有對自然人性的肯定才能實現理想的道德生命。歸結來看，戴震和尼采的文化超越構想幾乎有著雷同的方案，即：現世主義、反對形上學與宗教、崇尚自然與身體。然而我們要追問的是，肯定身體及自然是否也落入了另一種的形上學？換言之，戴震是否在抨擊了佛老乃至程朱的形上體系之後，自己也掉入了由氣化宇宙論所支撐的自然主義形上學體系？若文化轉型的過程只不過是不同的形上學系統之間的競爭與抉擇，其正當性又何在？或許將如尼采所預言，所有的形上學乃至科學都不過是權力意志的情感與解釋運作的結果？最終，克服虛無主義的唯一之途將是接受虛無主義的宿命？

尼采的確認爲虛無主義的克服包含了對虛無主義的肯定，透過「命運之愛」(amor fati) (註³¹)的體認，尼采想要打破超越的神聖性對生存世界的統治權，皈依真正孕育自由精神及創造性的「大地」(自然與身體)。因此，規範性的來源只能是與個體有著具體聯繫的身體與自然，而不是超離於感官的形上世界。身體與精神的鍛鍊目的在於使個體成爲力量的容器來聯結自然本具的創造之能，於是基督教的禁欲工夫爲尼采所棄絕，取而代之的是意志的自我肯定與自我超越。自我的技藝成了蘊蓄力量、培育強大個體使文明創造進化得以實現的工作。

相較於柏拉圖主義與基督教文化對超越的形上領域的突出與強調，儒家文化

31. 在《看哪，這個人！》這本自傳性質的著作中，尼采回顧了自己的生平及著作，用「命運之愛」(amor fati) 這個律令來表達他所追求的命運和自由的統一，他說：「我用來衡定一個人之所以崇高的準則是命運之愛：人不要求其他什麼，既不前進也不後退也不追求任何的永恆。對於必然性不單單只是忍受，違論去隱瞞——所有的觀念論都在掩飾必然性——，而是要去愛。」參見 EH; KSA 6, S. 297.

的形上與宗教意涵還是以人文主義的現世關懷為基底，因此戴震並沒有像尼采那樣對文明傳統採取激越的批判態度，戴震文化批判的主要標的是受到佛老影響的宋明儒者，他自己最終的精神依歸仍舊是以孔孟為代表的古聖王之道。而戴震對程朱等宋儒的批判其實已在這一波批判思想浪潮的末端，作為一個階段性的總結而出現。此一文化批判的浪潮大約開始於明朝中葉，隨著明代世俗化的儒學發展及其後明清之際的世變而推向高峰。姑不論理學、心學及氣學在儒學詮釋中的論述爭辯，戴震批評宋儒的一個重要理由是宋儒偏離了古聖王之道。在戴震眼中，古聖王視民如傷的道統從來就不離於飲食男女及人倫日用，而程朱等宋儒以性理之學為首出的心性體認與形上建構則傾向於禁欲主義的修養工夫，心之於理義和血氣之於嗜欲成了截然對立的兩端，身體於是被推延至邊緣位置，甚至本來應該是以體恤民情為本的仁道竟轉而成為害民殺人的「理」。因此，對戴震而言，批評宋儒的目的無非是為了回歸他心目中真正的道統，而宋儒的心性之學與形上建構則是對道統的偏離乃至戕賊。然而問題是，倘若戴震重「身」的倫理思想真是以情欲主體作為道德主體，如此是否真能回歸古聖王及孔孟的道統呢？或者更進一步地推想，一旦我們將戴震思想徹底化之後，他是否也會像尼采一樣宣稱自己是個「非道德主義者」(Immoralist)呢？

「非道德主義者」蔑視群眾的道德、律法，因為他自身就是律法。帶動文化進化的強大個體為了自由創造的需要掙脫了普遍的規範，強者作為群眾中的例外規定著自己的律令。「自由精神」特有的高貴本能「級距的激情」(Pathos der Distanz)，(註 32)使得他不僅得以超出眾人及時代之上，他也藉此得以自我超越完成文化進化的使命。尼采立足於文化進化而讚嘆天才、標榜「非道德主義者」的自我立法的特權，然而「非道德主義者」對於普遍規範的拒斥卻威脅著正義及文明秩序的存在。(註 33)

32. 「級距的激情」是一種「內在於靈魂自身的不斷擴大距離的要求，要建構更高、更不尋常、更遙遠、更大的張力、更無所不包的狀態，簡言之即『人』之範型的提升，以獲取一超道德意義之下的道德準則。」見 JGB, Nr. 257; KSA 5, S. 205.

33. Philippa Foot 便據此批評尼采的「非道德主義」，她認為，依照我們傳統對於正義的理解，一些特定的行為，如謀殺、刑求、奴役被認為是邪惡的，不管這樣的行為是由何人所為。尼采的「非道德主義」卻以為，沒有什麼事本身對任何人而言就是善或惡的，善惡的價值必須視該行為所繫屬的行為者的人格來決定。若果如此，那麼尼采的確如湯瑪斯·曼 (Thomas Mann) 所說，未曾正視邪惡的真實性，或許尼采受限於他的時代以致於浪漫化了邪惡，然而在經歷了納粹的歷史教訓之後，我們再也不會這樣由於經

和尼采不同的是，戴震並非以否定的態度面對普遍規範。他堅信有客觀的道德規律，雖然客觀之理不易得，但卻是必須追求的目標。他的方法是「以情絜情」以求大公之理、共同之欲。因此，相對於尼采對道德最後奠基的棄絕，戴震則相信道統的有效性，他作《孟子字義疏證》的重要目的也是在於重新接上被宋儒所曲解的道統。^(註 34)由於對道統的認同，道德的普遍性對戴震而言是無可置疑的，只是戴震反對宋儒理欲二分的形上建構，因此從氣化整體論的形上立場出發，轉而強調經驗性的身體，主張回歸自然本具之理，所以戴震立足於自然主義的形上預設，其真正用意是在於反對程朱等宋儒過份偏重形式普遍性的倫理取向，因此避開了理學的思辨與心學的蹈空，改以氣學的進路來落實儒家倫理學理應表現的「脈絡性的普遍主義」之特點。不同於尼采菁英主義式的「非道德主義」，戴震的文化批判仍體現了儒者人文主義的淑世情懷，因此他的文化理想沒有個人主義的色彩，並不孤高地讚賞天才的創造性，反而抨擊理學家高懸道德標準的谿刻之過，同時肯定常民百姓情欲的合理性。戴震的倫理思想在儒學傳統中的特異之處，就是首次在理論上肯定了情欲的合理性，並進一步以情欲主體作為道德主體，在此戴震又和尼采取得了思想的交集，他們都反對一超臨於經驗的情欲主體之上的道德主體，而是以身體與自然為準繩試圖建立一新的倫理學範式。

根據戴震的說法，在陰陽氣化之外別立一本體，是宋儒夾雜了老莊釋氏，不合於六經孔孟之道。只有堅持自然主義的一元論，禮義才具有真實人性的基礎，而非懸隔於外的形上本體。戴震所主張的自然主義一元論，表現了明末以來打破形上、形下的超越區分，而強調一本、一體的整體綜合論的學風，此一整體綜合論正是氣學論者的理論特色。然而「氣」與「身體」為何具有普遍的規範性質？以心學為儒學正宗的牟宗三，雖亦有「即超越即內在」、「即存有即活動」此一經超越的區分而來的辯證綜合之說，但卻認為真能承載此綜合義的根本概念並非是「氣」而是「心」。因為只有心作為道德主體才是價值的最後根源，也是存有論的根基。由此可見康德主體哲學對牟宗三儒學詮釋之影響，而牟宗三不能欣賞氣學，

驗的欠缺而只是在理論上設想邪惡了。參見 Philippa Foot, "Nietzsche's Immoralism", *Nietzsche: Critical Assessments*, ed. by Daniel W. Conway, Routledge: London and New York, 1998, pp. 52-3.

34. 李紀祥先生精審地分析了戴震的道統意識，請參氏著〈繼孟思維下的道統視域——戴東原與《孟子字義疏證》〉，林慶彰、張壽安主編，《乾嘉學者的義理學》（台北：中研院文哲所，2003），頁 391-454。

正是因為氣學的主體義不顯，較顯其流行義。戴震縱使也說「心知」，但此「知」並非心學義下的創造性的覺知。對氣學論者來說，只有陰陽氣化才是創造的本源，一切變化生成也都是在交感互動中協作完成的，人或許有一相對於萬物來說更高的覺知能力，但在創造性的大化之流來說，人卻只是媒介而非主體。因此，對戴震及氣學論者來說，價值及規範的根源在於氣化的自然與身體。而「心知」只是較為靈明的「血氣」（身體）的高級覺知能力，並無一超越、普遍的「心」可離於身體獨立自存。據此而言，奠基於自然主義的倫理學並非不能建立普遍的規範，因為自然之性本具必然之理，修身成德只不過是明白體現了此一本具於自然人性中的普遍之理。因此在普遍倫理的證成上，氣學並不劣於心學，只是氣學較強調的是人與自然的統合關係，於是價值的根源在自然總體的創造性，而心學則突顯心作為主體義的超越性，而將價值的根源定位在人道德反思的自發性。

康德與當代新儒家均不得不面對理性主義現代性的困難，因此，任何形式的普遍倫理都難以避免尼采對普遍道德證成基礎的質疑，倫理學要如何在後形上學時代重新自我定位是當代哲學的重大挑戰之一。「身體倫理學」對身體與自然的肯定正是要破斥一超越的形上視角的虛無主義本質，主張道德的必然性不能脫離於經驗，而必須肯定感性與欲望才是價值實現的發源地。再者，虛無主義既有歷史的必然性，它本身就揭露了生命以自我欺騙的方式自我證成的荒謬性，因此，我們不可能以擺脫虛無主義的方式來克服它，如同生命把錯覺當成是生命的必要條件，我們也得將康德與當代新儒家對身體與自然的迴避態度視為「身體倫理學」的理論起點。對照康德的普遍道德/尼采的個體道德、當代新儒家的心學/戴震的氣學，我們是否也能從尼采對虛無主義的考察中獲得啓示，建立一康德及當代新儒家倫理學的後形上學轉化，據此思考不同取徑的「脈絡性的普遍主義」的可行性？

Cultural Self-Transformation—Dai Zhen and Nietzsche

Tsang-long Liu

Department of Philosophy
Nanhua University

ABSTRACT

In a period of cultural crisis, a significant mission of philosophers is to provide a framework for the re-establishment of cultural self-identity. The purpose of this framework is to facilitate the self-transformation of cultures, and the aim of this is to regain the ground of legitimation for the sake of cultural evolution. This paper compares the cultural critique of Dai Zhen (1724-1777) and Nietzsche (1844-1900) and explores the cultural self-transformation strategies which are implied in their cultural critiques. I describe how these two philosophers faced the crisis of their own culture (Confucianism and Platonism-Christianity) and what approaches they used to transcend their culture.

We can draw a parallel between Dai Zhen's efforts and Nietzsche's efforts to reconstruct their own cultural traditions. There are some similarities to be found in their cultural reconstructions, which also signify a transformation of thought structure. The cultural critiques of Dai Zhen and Nietzsche implicitly put forth the following:

1. an emphasis on the individual
2. an emphasis on the naturalness of the human being
3. the body as a basis for human conduct.

These require a refutation of the transcendental identity of the norm but an acceptance of the empirical aspects of human nature. On the one hand, Dai Zhen and Nietzsche emphasize the concreteness and particularity of the individual; on the other hand, they try to provide a necessary code of conduct from the perspective of naturalistic holism, using the body as a basis for human conduct. We examine whether the cultural critiques of Dai Zhen and Nietzsche can be seen as a test of the philosophy of body to provide a code of conduct for every individual. There are two possible outcomes for this

trial: either Dai Zhen and Nietzsche can achieve their goal of cultural self-transformation, or, the revaluations of their cultural matrices are nothing but an accelerated destruction of cultural and traditional core values.

Key words: cultural self-transformation, cultural critique, philosophy of body, perspectivism

(收稿日期：2007.7.27；修正稿日期：2008.1.7；通過刊登日期：2008.4.11)