

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告

文化自我超越的策略--戴震與尼采(II-II)

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 96-2411-H-343-007

執行期間： 2007年8月1日至2008年7月31日

計畫主持人：劉滄龍

計畫參與人員：

許芳慈(碩士級兼任助理)

廖俊忠(碩士級兼任助理)

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：

除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權，一年二年後可公開查詢

執行單位：南華大學哲學系

中 華 民 國 97 年 10 月 29 日

文化的自我轉型——戴震與尼采

劉滄龍*

中文摘要

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，並藉由不同的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以下三點正面的主張：

1. 重視個體性
2. 主張自然人性論
3. 以身體為準繩的行動規範

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

* 南華大學哲學系助理教授

Culture-Selftransformation—Dai Zhen and Nietzsche

Tsang-Long Liu*

Abstract

Under the cultural crisis, the significant mission of the thinkers is to provide a framework for the reestablishment of cultural self-identity. Simply speaking, the nature of the framework is to facilitate the self-transformation of cultures, and the aim of that is to regain the ground of legitimation for the sake of cultural evolution. This paper attempts to make a comparative study of the cultural critique of Dai Zhen (1724-1777) and Nietzsche(1844-1900), and dig up the strategies of culture-selftransformation which are implied in their cultural critique. The aim of the paper is to describe how these two thinkers face the crisis of their own culture (Confucianism and Platonism-Christianity) and what are the approaches they chose to carry out their wish to transcend their culture. As we shall see, we can draw a parallel between Dai Zhen and Nietzsche's efforts to reconstruct their own cultural traditions. There are some similarities to be found in their reconstructions, which also signify a transformation of thinking-structure.

The cultural critiques of Dai Zhen and Nietzsche imply three positive opinions below:

1. emphasis on individuality,
2. approval of the naturalistic human nature,
3. the code of conduct is to be ruled by the body.

These three opinions bind into a quest, namely refuting the transcendental identity of the norm, but accepting the empirical aspects of human nature: on the one hand, emphasizing the concrete and particularity of the individual; on the other hand, to be ruled by the body, while trying to provide a necessary code of conduct from the perspective of the naturalistic holism. We are going to exam, if the cultural critiques of Dai Zhen and Nietzsche can be explained as an effort of the philosophy of body in order to provide a norm for every individual, whether they can accomplish their task to overcome their own cultural crisis because of the strategies they bring in; or contrarily, the revaluations of their cultural matrix is nothing but a destruction and an acceleration of the ruin of the core values of the cultural traditions.

Keywords: Culture-Selftransformation, Cultural Critique, Philosophy of Body, Perspectivism

* Assistant Professor of Department of Philosophy at Nanhua University

文化的自我轉型——戴震與尼采¹

劉滄龍

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擘劃了根本的思想藍圖。重新檢視戴震和尼采在各自不同文化傳統中所扮演的革新力量，有別於一般歷史回顧的工作，因爲他們所提供的文明自我救贖的對策，在我們這個所謂眾聲喧嘩的時代，卻成爲伴隨著差異化的自我宣稱反覆咏嘆的背景旋律。

因此，本文的目的並不在於從歷史的角度作一跨文化的思想史考察或比較，而是著眼於他們的文化批判中所蘊涵的思想結構的轉型，以及此一轉型所具有的前瞻性意義。即便如此，筆者討論的前提仍基於一個歷史的假設，即戴震和尼采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。」²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。

¹ 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。

² 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》。

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。³縱使就尼采而言，「身體」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証，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証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

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。

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⁴；從方法學的角度來看，戴震和明儒的區隔則是他與其它清初儒者所共同講求的經驗實証方法與語言學手段，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，戴震和其它儒家的知識份子(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。只是戴震和清代其它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，進行精密的考証，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。⁵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學的真貌，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⁶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。⁷此一「身體倫理學」⁸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証的路向，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

⁴ 同注 2。

⁵ 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。

⁶ 戴震對孟子踐形論的初步詮釋可參見《原善》卷中，頁 337-8。

⁷ 同注 2。

⁸ 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証的路向，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。

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士大夫對個人形上意義的道德境界的追求，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。因此戴震的「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。

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一股破壞性的力量，它將成為中國啟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為自主的道德主體。⁹對戴震來說只要未臻聖人之境，縱使是有濟世之志的智者、君子都不免有私智之蔽，

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.)

每一個人都必須成爲自己道德的立法者，也僅僅是自己的。¹⁰

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。¹¹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。¹²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。戴震並且認爲，理義的客觀性還可以從身體得到驗証，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）

¹⁰ 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。

¹¹ 「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）

¹² 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。）

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。¹³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」也同時回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」與「必然之理」時便彰顯了聖賢之道。

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)¹⁴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采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

¹³ 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，是故斷之為異說，不得同於荀子也。」（《孟子私淑錄》，卷下，頁 435-6）

¹⁴ 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。

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。

尼采認為現代歐洲文明以一種頹敗的方式進行自我界定，歐洲現代性的自我証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「從猛獸豢養成溫馴的、文明的動物，也就是成爲一隻家畜」(GM I; KSA 5, S. 276.)¹⁵。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¹⁶，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¹⁷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，而是以身體爲準繩接受自然的培育來豐富生命本有的強大

¹⁵ 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。
¹⁶ 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.)

¹⁷ 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.)

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，爲了新的目的被改造與重整。¹⁸由於歷史的發展就是一系列透過新的解釋和整治來進行支配和統治的過程，所以迄今爲止的「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，其中包含著爲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」¹⁹。(同上)

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爲唯一的目的。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

¹⁸ 「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)。尼采並且認爲生命的本質就是其「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.

¹⁹ 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，可譯爲「感官知覺」指能力，或譯爲「感官」指器官。這種隱喻式的表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(即權力意志的解釋歷程)，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。

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，因為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，被視為叛亂者、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)——是殘酷的歷史之樹的苦澀果實。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)²⁰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)，它們也因而成為我們認識與實踐的「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、「推延的意義」便成了認識與實踐活動中亟待征服、銷毀的不祥之物。²¹

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

²⁰ 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(askêsis)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。

²¹ 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。

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解釋作用，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。²²

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)²³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、其它的信仰。(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，尼采雖然揭露了求真理的意志其實是反動的權力意志的自我偽裝，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」²⁴以俯首於「黃金大自然」(die goldene Natur)²⁵。

²² 關於「意義」與「權力」的關係可參考Werner Stegmaier, *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹*, Darmstadt 1994, S. 70-4.

²³ 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，對常人來說是有害的、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.)

²⁴ 「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.

²⁵ 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

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它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」²⁶之中作為一個不可征服者以爭取幸福的權利。

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

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.)

²⁶ 尼采認為人一方面比其它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它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.)

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)²⁷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，儒家文化的形上與宗教意涵還是以人文主義的現世關懷爲基底，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的儒者，他自己最終的精神依歸仍舊是以孔孟爲代表的古聖王之道。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，作爲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爲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爲本的仁道竟轉而成爲害民殺人的「理」。因此，對戴震而言，批評宋儒的目的無非是爲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爲道德主體，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)²⁸呢？

「非道德主義者」蔑視群眾的道德、律法，因爲他自身就是律法。帶動文化進化的強大個體爲了自由創造的需要掙脫了普遍的規範，強者作爲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)²⁹，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

²⁷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**：人不要求其它什麼，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，遑論去隱瞞——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.

²⁸關於「非道德主義者」請參見GD; KSA 6, S. 130 f.

²⁹「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

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。³⁰

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。³¹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苛刻之過，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。

之下的道德準則。」見JGB, Nr. 257; KSA 5, S. 205.

³⁰ 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.

³¹ 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》〉，《乾嘉學者的義理學》，林慶彰、張壽安主編，台北：中研院文哲所，2003，頁 391-454。

引用書目

一、 傳統文獻

- 唐·孔穎達，《周易正義》，收入《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985。
- 唐·孔穎達，《禮記注疏》，收入《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985。
- 清·戴震著，湯志鈞校點，《原善》，收入《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 清·戴震著，湯志鈞校點，《孟子字義疏證》，收入《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 清·戴震，《中庸補注》，收入《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995。
- 清·戴震，〈答彭進士允初書〉，收入《戴震全書》，合肥：黃山書社，1995。
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf d. Grundlage d. Übers. von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien, 4. Aufl., Hamburg: Meiner, 1985.
- Nietzsche, F., *Sämliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* (= KSA), hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co, 1980.
- Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, Stuttgart: Kröner, 1996.

二、 近人論著

- 何乏筆 1998 〈修身與身體（二）：身體、氣氛與美學經濟之批判〉，《文明探索》15(1998): 63-73。
- 何乏筆 2000 〈修身·個人·身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，《中國文哲研究通訊》10.3(2000): 293-308。
- (日)栗山茂久著，陳信宏譯 2001 《身體的語言——從中西文化看身體之謎》，臺北：究竟出版社。
- 楊儒賓 2004 《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 楊儒賓 2006 〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3.2(2006.12):1-39。
- 蔡璧名 1997 《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺北：臺大文學院。
- 鄭吉雄 2005 〈戴震氣論與漢儒元氣論的歧異〉，鄭吉雄編，《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》，臺北：臺大出版中心。
- 劉滄龍 2006 〈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〉，「理解、詮釋與儒家傳統國際研討會」論文，臺北：中央研

究院中國文哲研究所，2006.1.13。

劉滄龍 2006 〈文化的自我轉型：戴震與尼采〉，「啓蒙與世俗化：東西方現代化歷程國際學術研討會」論文，武漢：武漢大學，2006.9.19。

Brown, Kristen. 2006. *Nietzsche and Embodiment. Discerning Bodies and Non-dualism*, Albany: State University of New York Press.

Figal, Günter. 1999. *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam.

Pieper, Annemarie. 1990. „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart: Klett-Cotta.

余蓮的平淡美學與跨文化批判

劉滄龍*

法國當代哲學家、漢學家余蓮(François Jullien, 1951-)對中國古代美學與思想的闡釋具有跨文化哲學的意涵，他的詮釋對象雖是中國傳統，其目的卻在於為希臘哲學傳統尋覓一條迂迴前進之道。在東西方文化之間畫出一條明確的疆界，靜態地比較不同文化傳統的異同以獲取國族文化的自我認同，在全球化的時代已然乏味。余蓮對中國文化的闡釋之所以值得注意並非由於他能精準地掌握中國思想的要義，而是因為他能自覺地站在西方之外看西方，他讓中國成了「非西方」的代言者，因此「非西方的中國」不僅成為余蓮反省西方傳統的手段，也有助於東方傳統的反思。中國一個多世紀以來也不乏文化批判者嘗試以西方看中國，讓「非中國」成為文化批判的動力和余蓮的用心若合一轍。不論「非西方」意義下的中國抑或「非中國」意義下的西方都已經是某種文化的混血，東西方的對照容易被簡化為對立，余蓮的平淡美學或許不僅僅是「非西方」意義下的中國，而是在某種程度上正當化了文化混血，在標定東西文化特徵的同時，也模糊了東西文化的分野，在區分與消融的同步動作中，跨文化批判於焉展開。

1. 平淡與自然

余蓮在《淡之頌——論中國思想與美學》³²中，對「遺音」與「沈默」所作的分析，讓我們對「平淡」在中國古代音樂美學中的意涵有了進一步反思的可能。透過平淡的音樂表現形式，那可聽可感的樂音具有召喚的作用，引領我們留駐於感知性的邊界地帶，於是審美主體逐漸擺脫強度的感受經驗的宰制性支配，更為精細敏銳的感受能力得以向模糊的界限、不確定的方向綻放。逐漸淡遠的聲音在行將消逝的低谷迴盪盤旋，在可聽可感的邊際，事物獲得自行展開的契機與能力，「無聲之聲」因而往往被視為樂之體、樂之本。「無聲之聲」通向事物生成的根源，聲音的可感性質瀰漫著穿透性的力量，它是隱而不顯然而自身迴旋的宇宙韻律，³³被形式化的音樂作品及可聽可辨的音響結構都是此一宇宙韻律的各種轉

* 南華大學哲學系助理教授

³² [法]余蓮(François Jullien)著，卓立譯，《淡之頌——論中國思想與美學》，臺北：桂冠，2006。Jullien之中文譯名大陸學者多譯為「于連」。

³³ 除了樂音之外，在《古畫品錄》裡謝赫六法中的「氣韻生動」也被余蓮看成是某種生命品質

換形式。³⁴平淡不是匱乏與無力，在無法被定型化的稀微樣態中，最精緻微妙的感受能力才得以流轉運行，此時感受在限制性中的被動狀態被解除，特殊的可感事物被超越但未被拋棄。平淡的美學經驗游離於物質性的邊緣，感受與思考的品質也在此一界限內外的淡出與融入之際獲得轉化與提升的可能。平淡一方面使我們仍和事物的生成變化相聯繫，另一方面更引領我們通向事物未分化前的混成狀態，與天地的大和之音共同脈動。

相較於西方的柏拉圖主義美學思想³⁵，中國古代音樂美學並不主張音樂的本質超然於我們生存世界之上或之外，平淡雖然通向音樂的本質，但並不企向超越的世界或追尋現象背後的本體。余蓮說：「平淡不帶我們去尋找另一個意義，不去探求一個隱藏的秘密，而是將我們從意義辨別的特性裡釋放出來，不受任何特殊的強烈的味道束縛。」³⁶換言之，平淡並不帶領我們超越此世，而是讓我們得以擺脫固著在自我意識中的感受模式，無分別地聆聽覺受萬有的內在迴響。平淡的美學修身不追求超越界限，而是居間於界限中釋放其生成轉化的能量，讓藝術主體向著隨機的偶遇敞開，並將界限視為可能性的泉源。由平淡的美所達至的和諧並非處於貧乏的單調之中，而是由於居間於界限所獲致的穿透性能量³⁷，打開了隱身於週遭的機遇之中的生存可能性。

在中國古代的哲學思想中，不論儒道都強調「和」³⁸，並認為天地的根本德性便是此一「調和」的能力。人之有德亦是如此，「德者得也」，所得者便是得知並體現天地流轉生化的力量。而成德之道、天地之和又與平淡的美學修身有著密切的關聯。〈樂記〉對成德之道有一完整的看法，而且揭櫫了音樂與人性的發展實現之間的深刻關聯：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也；唯君子為能知樂……禮、樂皆得，謂

或宇宙之氣的「迴響」，他表示：「(迴響)所指的為存在於聲音或物質面內在，無法捉摸、無法消去的(精神)品質，這品質可從其物質性中析出，並自由地伸展於其四周：它任由宇宙之氣穿透遍布在其形態之間。」[法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，臺北：桂冠，2004，頁 103。

³⁴ 余蓮表示：「音樂只不過是一種和聲的能力被系統化了，並且可為人察覺的結果，但要看清其效能，就得往更高處，即往聲音本身的源頭去尋找。和音樂旋律的潛在性還完整而不可限量的時候相比，在音樂逐漸變成現實的過程中，音樂家所演奏的一切音樂，僅僅展現了某種特別的並且被固定的形式。」[法]余蓮(François Jullien)著，卓立譯，《淡之頌——論中國思想與美學》，頁 54。中國的音樂美學也一再地表達同樣的觀點，如〈樂記〉：「樂者，非謂黃鐘大呂，弦歌干揚也，樂之末節也，故童者舞之。」又有《莊子·天道》：「鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也。」及嵇康在〈聲無哀樂論〉中表示：「然樂之為體以心為主，故無聲之樂，民之父母也。」

³⁵ 余蓮舉普羅汀諾斯(Plotinus)的《九章集》(*The Enneads*)第五卷為例，說明柏拉圖主義者標舉音樂經驗的形上層次的首出性：「可感可知的事物中的音樂，是由在它之前的一種音樂(創造的)。」[法]余蓮(François Jullien)著，卓立譯，《淡之頌——論中國思想與美學》，頁 52。

³⁶ [法]余蓮(François Jullien)著，卓立譯，《淡之頌——論中國思想與美學》，頁 116。

³⁷ 此一穿透性的力量如王弼注《道德經》第 14 章所言：「無狀無象、無聲無響，故能無所不通，無所不往。」樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正，1983，頁 31。

³⁸ 如〈樂記〉：「大樂與天地同和」以及「樂者，天地之和也」。姜義華注譯，《新譯禮記讀本》，臺北：三民，1997，頁 520、522。

之有德。德者，得也。³⁹

由於人的知覺與思維能力高於禽獸，所以能內有所感、外有所發，創作出具有曲式的聲響即「音」。有德的君子則不僅知音之作，而且能通「聲音之道」，即「樂」所反映的天地與人間的應然秩序。由此可知，儒家王道理想的實現為何要以禮樂的教化為核心內容。緊接著上文，〈樂記〉又進一步敘明聖王為何要在粗淡之味、遲緩之音中表現禮樂的本質：

是故樂之隆，非極音也。食饗之禮，非致味也。〈清廟〉之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三歎，有遺音者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。⁴⁰

儒家以禮樂治世，而治世之道在於調節人的好惡之情，調節的手段則為「遺音」、「遺味」。平淡的調節之道通用於人文與自然世界，可說是儒道的共法。《老子》三十五章：「道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」平淡不能引發人情任何的偏好，它無所中但卻又不可窮盡。在〈人間世〉中，莊子藉仲尼之口來表明道家所要歸返的內在和諧要求我們逐漸擺脫那可聽可感的音聲符號的制約與限定，因此「心齋」的工夫所要求的是：「無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。」⁴¹從耳到心到氣是一系列逐步提升我們感受層次的修鍊過程，只有抵達了聽之以氣的階段，我們才得以聽到最精微的聲音，感受到宇宙性的顫動，與天地同和。⁴²因此，感受從來就不只是被動性的納受能力，在最精微的部分，感受提供了主動性的力量，它表現了存在本身睿智的調節能力。成德與修道的工夫便在於提升此一主動性感能力的知覺層次，以返回和諧的自然之道。唯有聽之以氣，我們才能回歸自我與萬有最本然內在的共存

³⁹ 姜義華注譯，《新譯禮記讀本》，頁 516。

⁴⁰ 姜義華注譯，《新譯禮記讀本》，頁 516。

⁴¹ 郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓，1993，頁 147。這兩句話成玄英的疏為：「耳根虛寂，不凝宮商，反聽無聲，凝神心符。心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。故去彼知覺，取此虛柔，遺之又遺，漸階玄妙也乎！」本文所引莊子文句均出自前揭書，引文將不另注頁碼，只標篇名。

⁴² 莊子貫徹了老子「五音令人耳聾」（《道德經》，12 章）的思想，他認為：「擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞師曠之耳，而天下始人含其聰矣。」（〈胠篋〉）至於老子「大音希聲」（《道德經》，41 章）的看法也進一步為莊子所發揮，〈齊物論〉便以「天籟」說明「無聲之樂」作為所有樂音的根基，他說：「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。」又說：「無聲之中獨聞和焉。」從粗糙到敏銳的感受能力的發展，余蓮有如下的描繪：「那些『粗大』到足以讓人的器官感覺得到其存在的事物，以及那些太精緻微妙，以至於人的器官感覺不到，除非經由我們的『精神』，這個更敏捷靈巧的『感官』才能感知的事物之間，基本上存在著一種延續。因為現實在它最粗枝大葉的階段時，是以片段的、局部的而且令人難以理解的方式呈現的。當現實處於一個比較微妙的階段時，其各個部分就會相「通」，不斷裂也沒有阻礙地展現，因而顯得「清晰」。正是這個清晰階段，才是前一個階段之本，建構一切事物的共同『本幹』，它植根於不可見的事物裡，因此逐漸發展出繁茂的『末枝』，如眾多的感覺神經末端。」[法]余蓮(François Jullien)著，卓立譯，《淡之頌——論中國思想與美學》，頁 53。

之道，聆聽天籟的自生自成之音。

至於自然的和諧之道本身並不是聖人或天道向我們直接地陳述展示的名言概念或命題內涵，而是以暗示的方式間接地被觸及，因此子貢才會喟然而嘆：「夫子之文章可得而聞也，夫之之言性與天道不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）直接闡明天道具有專斷的危險，也讓我們遠離了事物發生的連續過程。關此，余蓮表示：「關於本質(仁所揭示的)，孔子言之甚少，因為他永遠只是迂迴地觸及仁的意義。」⁴³天道亦不直接展現其本質，而是居存在萬物生成變化之中運作調和。余蓮又說：

孔子很少談到事物的根本，儘管他不間斷地對此加以關注，因為，相對於人們能夠說出的東西，物的根本始終難以窮盡，他通過他之所「行」，不斷地讓我們對物的根本有更清楚的了解。⁴⁴

孔子不定義仁而是指示「仁之方」，他的言論都是指示性的，關於「仁」，他永遠只是就著個別情境給予原則性的指示，但卻不直接闡明事物的「本質」，甚至否定了仁與道的可認識性。此一否定卻不意謂著道與我們無關，而是暗示道在我們未曾留意的細節中一直發揮其作用，它在而不在、方而無方。透過間接的指示性語言，它攔阻了我們的概念思維，因而開啓了另一種領會「本質」的可能性。隱喻語言比概念語言更能擺脫觀點的片面性與規定的專斷性。余蓮表示：

隱喻通過它製造的轉移與其自身內部的實在聯繫起來，並且向我們揭示那被感知為特殊的東西從何種角度之下確實又被得到印証，隱喻使我們脫離了各種規定的單一性，並且通過差異指出一種普遍的形態。⁴⁵

不是以排除差異而正是以保留差異的方式，在過程中的本質的普遍性才能自身顯現。又如孔子告誡弟子的話：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」《論語·述而》透過類似的指點語，孔子並沒有特別論及他對之有直觀的調節物的秩序，但透過他即使是極微小的言行都傳達了某種教諭來彰顯天道在化育萬物過程中所展現的調節力量。所以孔子說得愈少，而指明的東西就愈多。由於相對於人們所能說出的東西，物的根本始終難以窮盡，而孔子雖然很少談到事物的本質，但是通過他的一言一行，可以不斷地讓我們對物的根本性質有更清楚的了解。余蓮表示：

指示言語，因把我們帶進變化無窮的迂迴之中，而顯得是間接的；但它又與任何可能的定義同樣直接，因為無論它通過什麼迂迴方法介入，它的所

⁴³ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003)，頁244。

⁴⁴ 同上，頁245。

⁴⁵ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》，頁332。

有話語都總是讓人隱約看到一切，向著諸物沒有根基的根基開放，而不是通過某種理論建構(對照看來，似乎應該是無休止的)進行的。⁴⁶

孔子之所以被尊為聖人正是因為後世的儒者認為，他的言行像天道一樣，通過微小的細節來調節諸物運行，而聖人與天也因而不被期待要傳達什麼革命性的訊息。余蓮如此總結孔子指示性的言行的意義：「孔子之言並不意于用定義越個別(通過抽象把定義提高到本質的普遍性)，而是要通過把個別當作標誌使人看到個別的內在根本。」⁴⁷

余蓮認為漢語是避免緊逼任何「對象」的，而是喜歡讓話語是游動的、含蓄的、蔓延的。⁴⁸在范寬的〈谿山行旅圖〉中，巍然的山肅穆靜定地拂覽著依偎在山腳下的溪石草木以及行色匆匆的旅客。迥異於形式精確嚴整的西畫定點透視法，文人畫中以流動的結構藉著散點透視，將隱士范寬與悠然天地間的交融對話，在主客互相移位的出入關係中鋪陳展開，旅客的俗世牽絆也化成淡然寬闊的素樸無譁。悲涼與寂寞在蒼茫的天地之間是既不可解的斷離與禁錮，但是隱身在寬容浩大的自然之中，委曲也是自在的一部分。宋代文人畫所展示的藝術境界，無非就是余蓮想要在漢語文化系統中尋覓的：「思想的非一成見，不採取立場的思想，不再決定的，但是向……開放，從而重新打開一切可能的思想。」⁴⁹

中國的文人畫不追求完美形式在理念中的恒定，所以藝術家的職責不在於透過形式傳遞普遍的美的理念，而是「以形傳神」。因此「留白」與「飛白」的藝術手法其目的不在表現形式的完整性或和諧性，而是在物質性消失之處，以隱微的方式傳達那不可捉摸又不會耗盡的生命品質——「神」或「氣」。貫穿自然、活絡生命的內在法則——道——才是中國的藝術家所關注的，透過「虛」、「實」的對應，藝術作品呈現了自然之道動態的調節能量。所以文人畫常以減省的筆墨含蓄而微妙地傳達富含韻味的筆觸，也正是在這些看來無關宏旨的細節中，人物的神氣或藝術家的理念在這些微不足道卻又具「標指性」的地方傳達了出來。⁵⁰

「氣」既是物質的屬性，同時又能表現生命品質或精神風貌因而特別具有「標指性」。所以縱使是岩石也應蘊含生氣，若是「無氣之石，則為頑石」。⁵¹「氣」總是在「居間」⁵²引發了轉化與調和，自然宇宙與人體都被此一流動的能量所穿透，於是畫家透過遠方形態不明確的山石或消失在模糊地平線的河岸來面對那不可見的層次——調節萬物的和諧能力。在模糊與流動之中，藝術家試圖捕捉的是

⁴⁶ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》，頁 245-6。

⁴⁷ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》，頁 246。

⁴⁸ (法)于連(François Jullien)、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》(鄭州：大象出版社，2005)，頁 10。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 101-125。

⁵¹ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 85。

⁵² 「居間」是自然運行其調節能力的中介場域，在人體的小宇宙中被中國人稱為「穴道」與「經脈」。余蓮表示，中國人把身體看成裝載著能量的容器，穴道就是能量傳輸開口的連結點，經脈則像一個磁場的磁力線，是貫穿人體的能量運載工具，透過穴道可以追蹤標定能量的傳輸狀態。[法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 70-5。

鼓動萬物活力的氣，因此余蓮認為，中國的畫家在「衣服的波動」中表現的正是氣的運作，從衣角與衣褶、袖子與腰帶，這些服裝編織出的波狀網絡能夠敏銳地在外表現出內部經脈的網絡。⁵³

2. 本質的裸體與氣化的身體：跨文化批判

在《本質或裸體》一書中，余蓮追問「中國為何沒有裸體」。在西方藝術中，裸體是欲望被攔阻的邊界，因為：

在此，感性的、可慾的事物和它一起達到其極限、其巔端、其絕對……
一個終極已然達到，不再更向前進，而停留於此。

我們就在盡頭，在**相同者**處。

而情色並未因此被打發，亦沒有遭到否定，它甚至沒有被支遣，它只是被攔住了；慾望，在被勾喚出的同時，亦被制止了。那是一個「就是如此」的境界，一個決定性的境界，它不容許慾望繼續挖掘或前進。⁵⁴

在已達臻的終極中，欲望以直接的方式臨現，在生活的流轉過程中的身體成了藝術的客體，但它是絕對意義下的客體，材料與形式得到了完美的結合，美與存有的完滿性不透過思辨，而是以不再覆蓋、不可迴避、一切在此的方式躍入了形上的本質。裸體作品並不允許揭開遮蔽因而可挑起慾望的動作，而是一固定的姿態，它要維持住使純粹的觀看直達本質的可能性。因此，裸體是以粗暴的方式攔截我們的目光，我們的慾望完全被包裹住，它闖入眼簾、捕捉了我們所有的想望，成了可見事物中最可見的，是「形式中的形式」。⁵⁵正如音樂透過數學結構達致的和諧，裸體亦得依賴幾何化的手來追求「最優先的形式」。裸體作為「最佳的客體化的身體」從世界的背景中逸離，存在的純粹狀態——存有——在一覽無遺中被突顯。私密的身體在裸體中被客觀化，感性世界驟然被提升到形上的高度，裸體讓我們驚懼，所驚懼的是生活世界中所欠缺與想望的自足與完美的形式竟一躍而出。裸體是可能性的極限，它具有自明性因而在此一切皆備，飽和的物質性感受與和諧自足的形式統合在裸體的純粹觀看之中。⁵⁶

余蓮認為裸體是「身體中的身體」、「形式中的形式」，西方美學與柏拉圖形上學在余蓮的分析中成了密不可分的兩者，這樣的分析當然不適用於西方當代美學的發展，也過度強調了西方美學的特殊面向與限制。在西方美學的對照下，中國的氣化身體與生成形上學則成了余蓮眼中的另一典範。對余蓮來說，裸體不只是身體的意思是，身體與自然是不完美的，嚴格意義的美學就是要發現理念中完

⁵³ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 76。

⁵⁴ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 4。

⁵⁵ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 47、80。

⁵⁶ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 93-106。

美的身體與自然。於是相形之下，中國的藝術作品並沒有西方意義下的美學意涵，因為身體與自然並不離於生的大道，氣化的身體映現了宇宙的內在必然性，而平淡的美學修身事實上是無工夫的工夫，因為道無所不在、美亦無所不在，平淡的工夫在默契道妙中並沒有藝術主體的身份，藝術作品中的身體並不是由於成了藝術的對象而達致絕對的意義。根本說來，我們其實根本不需要特定的藝術活動作為手段來體現道，平淡的美學修身就是生存美學，它摒棄了狹義的藝術實踐活動，或者說擴大了藝術的領域，讓生存成為藝術的實踐，「生存就是藝術」才是平淡的美學修身的要旨。平淡的美學修身不沈思完美的形式、不追尋嚴肅的生存意義，以無工夫的方式作工夫就是放棄任何嚴肅的追求活動，讓生存之美自然湧現。

當蘇格拉底和柏拉圖問「什麼是美？」時，他們以形上學的問題形式區分了美的事物與美的本質，表象與本質、生成與存有的區分被確立了下來。德勒茲表示，其實問「哪一個是美？」才是更適於引向美的本質的問題形式，因為如此提問並非如蘇格拉底所以為的將指向離散的美的對象，而是指向具體事物在其生成過程中的連續性，我們在所指出的美的對象中看出了「生成中的美」。⁵⁷推崇裸體就是重視希臘思想中對形式與區別的強調，而中國的過程邏輯則留心於變動中的轉化，不僅不排除模糊還要停駐於其中，平淡的美學修身所留意的是最貼近而易被忽視的細微變化，它們是能量湧動的間隙。

平淡的美學修身在西方的哲學傳統中其實並未缺席，以尼采為例，他曾提出了「淡然以對的哲學」(Philosophie der Gleichgültigkeit)，其中蘊涵的美學理想正是德勒茲所說的「生成中的美」：

從前最有吸引力之事，現在完全以別的方式產生作用，它們將只被視為**遊戲**，(那些激情和努力)都被當成生命中的不真實而完全捨棄，然而作為形式和刺激卻可以從美感的角度來欣賞和維繫，我們像孩子一樣地看待那些從前造成**存在之嚴肅性**的事物。我們對於嚴肅之事的追求都將被理解為生成的(werdend)，不要把自己看成個體，而要儘可能地用**許多的眼睛**去看這世界，並**存活**在欲望和忙碌之中，**以便能夠讓自己目光留駐**(sich Augen zu machen)，使自己的生命於**此片刻**(zeitweilich)任其自然(sich dem Leben überlassen)，以便此後能在某些時刻不再目眩神馳。(Nachlass 11[141]; KSA 9, S. 494-5.)

沈重的生命在遊戲中輕盈了起來，每個生存的片刻都是賭注。生命的賭徒不以特定的結果定輸贏，他除了要賭之外，無所期待。在擲骰子這個生成的遊戲世界中，我們得儘可能地用更多的眼睛去看，因此骰子所落下的每種可能性都在拋向空中的那一刻被肯定，所有的可能性都成了必然性。尼采將生命美學化並藉此肯定了

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, tr. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983, p.76.

生命，生命成了多元的力的詮釋藝術。不是思想推動生命，而是生命的多元力量支配了思想，思想也才能因而奪回應有的權利。懷著求真理的認識激情的哲學家陷入欺騙性的幻像中，他偶爾或許瞥見了此一騙局正在誘使人類走入絕境，但是他仍糾結在意識的狂想之中而遠離了生命。尼采認為真正的哲學家應該要與藝術家攜手合作，他說：「哲學家應該要**認識什麼是必須要做的**，而藝術家則應該要**創造**。」(Sommer 1872-Anfang1873, 19[23]; KSA 7, S. 423)科學追求認識，但盲目的認識衝動必須受到限制，哲學家作為文化批判者篩選出必要的認識衝動，讓認識服務於生命，而藝術創造的目的即在於肯定生命。尼采批判亞里斯多德將悲劇理解為醫學的淨化或道德的昇華，他認為藝術並沒有治療的功能也不擱置欲望與本能，而是「權力意志」的刺激物，藝術強化與肯定了主動的「權力意志」。因此，康德「無利害的關心」與叔本華對意志的否定對尼采而言都是反動的藝術概念。尼采表示：「認識驅力在抵達了界限時，將會反對自身，進而**批判知識**。認識將服務於最好的生命。人必須自己**肯定幻像**，這正是悲劇之所以為悲劇。」(Sommer 1872-Anfang1873, 19[35]; KSA 7, S. 428)他並認為不受抑制的求知欲和反對知識一樣都會導致野蠻化的結果。(KSA 1, S. 807)尼采反覆想要說明的是：藝術才能真正地肯定生命，因為藝術肯定幻像的必要性，而懷著求真理的認識激情則反對生命，並渾然不覺其實知識衝動受到想像力的支配。真正的哲學家則必須作為文化創造的裁判者，用藝術來限制知識衝動的濫用，因此哲學的價值來自於對生命存在的肯定，其目的則在於提供更為高等的存在形式。

在「淡然以對的哲學」中為了讓「生成中的美」臨現，我們不追求美，而是靜待美，尼采表示：

在美的事物面前沈靜下來(Stille-werden)是一種深刻的**等待(Erwarten)**，一種想要聆聽最幽微、最遙遠的聲音——我們就像一個全神貫注的人一般：**美要告訴我們些什麼(uns etwas zu sagen)**，所以我們得**沈靜**並無所及那些我們平常所想的事物。此一沈靜，其悠然，其耐心便是某種**準備(Vorbereitung)**，此外無它！所有的沈思(Contemplation)皆在其中：——然而在其中有著安寧、舒適與放鬆嗎？顯然此時我們的力量以極為勻稱的方式流洩出來：我們讓自己彷彿行走在高大的廊柱下，我們的靈魂所給出的行止係透過寧靜與優雅來模仿我們所見之物。就像一個高貴的社會提供我們靈感來表現高貴的舉止。(Nachlass 7[192]; KSA 10, S. 303.)

在美學化的生命中我們得以沈靜下來，專注於等待的準備過程，以聆聽從遠處傳來的生命回聲，告訴我們美是什麼。要藝術而不要真理的思想家卻因此擁有了最深刻的沈思，高貴的思想注重幻像甚於真理，生命於是得以在藝術造假的衝動中讓主動力成為支配思想的力量。在尼采看來，哲學不過是藝術創造的一種表現方式，而思維本質上也是藝術力量的展現。他說：「由於理智的表面性，我們一直生活在幻像之中：換言之，爲了要能活下去，我們無時無刻不需要藝術。」(Sommer

1872-Anfang1873, 19[49]; KSA 7, S. 435)理智作為生存的工具，其自然本性是由藝術的力量所支配，它主要的手段則是「省略、忽視與遺漏」(同上 19[67], S. 441)。哲學家像個造型藝術家或音樂家，一方面凝視與聆聽著世界，又懷著審慎的沈思透過概念像劇作詩人一樣將自身投射出來吹脹放大成一個巨觀的宇宙。(同上 19[71], S. 442)⁵⁸於是我們必須先在想像力中構造幻像，這是理智所表現出來的藝術創造力量，反思才能進一步評判、選擇。所以思考始終是一種藝術的生產過程，它首先製造形式，然後我們在記憶中將形式突顯出來。尼采呼籲回到古希臘的文化世界中，讓藝術來統治生命：「在其中偽裝、對貧乏的否定、隱喻直覺的炫麗以及徹底直接的幻化將伴隨所有生命的表現。」(KSA 1, S. 889)在藝術創造統領文化的時代中，直覺的人不考慮實在，而理性的人則相信概念思考可達至實在。由於隱喻直覺停留在幻像中，把幻像當作幻像而獲得對生命的肯定，這也意謂著，只有幻像可以被肯定，藝術作為真誠的幻像傳達了唯一的真實。

尼采的藝術哲學批判了西方思想中的教條主義，傳統的西方思想形象把真理理解為抽象的方法，尼采卻指出西方的思想始終未真正觸及構成思想的力量，因為思想不能僅被理解為方法而更是力量。思想的教條主義把真理看成排除謬誤與幻像等不相關的力(包括身體、激情與感官刺激)，然而究竟是什麼力量隱身於真理思想之後指揮著思想卻被忽略了。余蓮對中國氣化的身體的詮釋迂迴地實現了尼采的文化批判，平淡美學可看成是一種多元的力的詮釋藝術，具有突破西方思想成見的跨文化批判意涵。

余蓮探討裸體在中國的缺席同時蘊涵著藝術與哲學在中國的不可能。裸體在中國不可能，因為中國人不把身體固定下來，中國人不用存有的角度看待身體，而是用過程(道)的角度看待身體及整個世界。⁵⁹在余蓮的闡釋下，裸體藝術表現了希臘的存有思想，支持中國身體觀的則是過程的邏輯。過程的邏輯要表述的是能量的宇宙觀，身體與世界無法在分析、解剖中被定量或幾何化，身體也不會引起特別的注目成為裸體，因為中國傳統往往對「過度直接」產生反感。⁶⁰恬淡由於一開始並不引人注意，才有餘韻。重要的不是直接的明証性，而是懸懸若存的應答與回聲。本質的裸體捕捉的是不可逆轉的恒定狀態，氣化的身體則要求在平淡的存在狀態中引發內在的迴響(氣韻)。所以在西方美學中，裸體藝術追問了「一般而言，人，到底是什麼？」此一哲學問題，而在中國的智慧中，界定人的本質並不是發現最突出的形式作出區分，而是辨認不同的形式轉化過程中的內在一致性。

余蓮考察了本質的裸體和氣化的身體所依據的存有思維和過程思維，在平行的對比中包含了跨文化的批判意義。余蓮歌頌平淡美學的意圖在於反省西方存有思維的限制，力圖以中國美學為參照提出另一種感知與思維的可能性使得希臘哲

⁵⁸ 人總是以自身為尺度去看世界，一旦人對自己了解到什麼程度，他就對世界了解到了什麼程度。換言之，人所能認識到的世界的深度，正是他對於自己及其複雜性感到驚異的程度。(Sommer 1872-Anfang1873, 19[118], S. 457-8)

⁵⁹ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 43。

⁶⁰ [法]余蓮(François Jullien)著，林志明、張婉真譯，《本質或裸體》，頁 47。

學傳統重新獲得創新的動力。透過跨文化的批判，反思在東西方文化之間巡迴，我們得以拉開與自身文化傳統的依附性，保持一定程度的理論距離，將使我們透過迂迴的方式回溯自己的文化並重新估量其創造力。偏離於所追求的事物，而不是緊緊依附於它，事物才會自行發展。平淡美學不追求真理，然而不刻意追求真理的目的在於引入內在性的發展，「上德不德，是以有德」便是以間接的方式讓真理自行展開。平淡引領我們至可感知的界限，所有的感知對象將日益模糊，難以辨認、捕捉，但是我們並未因此離開感觸的世界，萬物反而在平淡的氛圍中顯現自身。這是由於平淡將事物從個別的特性中解放出來，一切的作為與認識都不再對事物規定與壓迫，特殊性在不被排除但卻不引起對立的方式下被保存了下來。

赴國外研究心得報告(一)

計畫編號	96-2411-H-343-007
計畫名稱	文化自我超越的策略--戴震與尼采(II-II)
出國人員姓名 服務機關及職稱	劉滄龍(南華大學哲學系助理教授)
出國時間地點	德國(柏林、威瑪)，2008年1月24日至2月6日
國外研究機構	柏林洪堡大學哲學系、柏林自由大學哲學系、威瑪尼采檔案館

工作記要：

1. 至柏林洪堡大學哲學系、柏林自由大學哲學系拜訪 Volker Gerhardt、Oswald Schwemmer 教授，邀請 Volker Gerhardt 教授於適當時機訪問台灣發表演講。
2. 於柏林洪堡大學哲學系、柏林自由大學哲學系、國家圖書館搜集尼采與斯賓諾莎研究資料。
3. 與柏林的台灣及大陸哲學研究所博士生交流。
4. 至威瑪尼采檔案館搜集尼采研究資料。

赴國外研究心得報告(二)

計畫編號	96-2411-H-343-007
計畫名稱	文化自我超越的策略--戴震與尼采(II-II)
出國人員姓名 服務機關及職稱	劉滄龍(南華大學哲學系助理教授)
出國時間地點	美國(芝加哥、丹佛)，2008年7月9日至7月26日
國外研究機構	芝加哥大學圖書館、丹佛大學哲學系

工作記要：

1. 赴芝加哥大學圖書館搜集海外中國哲學研究、尼采、斯賓諾莎相關研究資料。
2. 赴西北大學圖書館搜集海外中國哲學研究、尼采、斯賓諾莎相關研究資料。
3. 拜訪丹佛大學哲學系吳光明教授，請教跨文化哲學的方法論問題，並討論未來合作研究計畫。
4. 透過吳光明教授介紹，與張仲羽教授電話聯繫，交流跨文化哲學相關研究心得。
5. 至丹佛大學哲學系圖書館搜集研讀研究資料。

心得報告

文化批判的目的是從內部動搖其根基，以實現文化的自我重整與再造。跨文化批判則要求批判的徹底化，希望藉由異文化之鏡反鑑己文化的不可能性，以便在此一文化間際的居間之處思索新的立足點來反省文化的自我認同。筆者過去兩年來所從事的跨文化哲學研究尚在摸索階段，仍停留在靜態的系統對比中，欠缺跨文化哲學應有的批判視角。跨文化批判既是居間的、實驗的、尚未成形的動態的形塑力，試圖替未來的思想形式預作準備，然而它也同步地要求深入歷史傳統，思索文化歷史的軌跡，力求在過去的時代精神中發掘被掩蓋的創新原素。然而筆者發現，不論是在儒家哲學傳統或中國哲學內部，要在文化傳統內部尋求自我批判的力量是何等地艱辛。透過跨文化的批判，反思在東西方文化之間巡迴，我們得以拉開與自身文化傳統的依附性，保持一定程度的理論距離，將使我們透過迂迴的方式回溯自己的文化並重新估量其創造力。偏離於所追求的事物，而不是緊緊依附於它，事物才會自行發展。本著此一認知，雖然舉步維艱，我們仍得勉力掙脫開自身傳統所加諸於自己的嵌制，以異文化的視角觀看自己，讓己文化有機會自我翻轉，進而讓異質的文化基因得以滲透進來，直到我們不再對所觀看的異文化陌生，乃至對自身傳統具有保持適當觀照距離的能力，傳統文化的自我改造與新生方獲得契機。顛覆傳統以獲得文化創新雖是以批判與否定為前提，然而其內在邏輯卻是繼承與肯定。換言之，更為豐富的新文化內容只是以看似絕然不同的樣貌來表現自己。因此跨文化批判的方法是在使自己成為了他者之後方得以完成自己。