

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。