

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

文化自我超越的策略--戴震與尼采(II-I) 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 95-2411-H-343-004-
執行期間：95年08月01日至96年07月31日
執行單位：南華大學哲學系

計畫主持人：劉滄龍

計畫參與人員：此計畫無參與人員：無

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96年12月07日

「血氣心知」與「身體理性」

——論戴震與尼采的修身哲學與文化批判*

劉滄龍**

摘要

本文將藉由「血氣心知」與「身體理性」(Body-reason; Leibvernunft)這兩個概念來探討戴震與尼采的修身哲學與文化批判的關係。戴震主張「理存於欲」，貫徹了自明朝中葉以來的形上批判的工作，亦即將宋儒修身哲學的重心從「超越地返回存有根源的體証」轉向為「經驗地展開氣化整全的實現」。尼采則由「身體理性」的提出，嘗試反轉以意識主體為基礎的「再現的真理觀」，於是形式同一的先驗自我被拒斥為理性的虛構，而流動的經驗自我則在回返自然的永恆回歸中，以自我實驗的方式實現了「體現的真理觀」。

關鍵詞：血氣心知、身體理性、修身、文化批判、氣、自然

* 本文初稿曾發表於「儒家哲學的典範重構與詮釋」國際學術研討會，2007年5月，東吳大學。

** 南華大學哲學系助理教授

一、前言：修身哲學與文化批判

尼采將西方哲學逼臨推進到了概念性思維的邊界，使得身體性思維的可能性成為當代哲學的重要議題。由於此一特殊的哲學進路，也讓尼采哲學成為東西文化能夠交匯、映照的一個樞紐。尤其從東方修身傳統的視角來看待尼采的身體哲學，將更能顯示出尼采哲學在跨文化研究的領域中可以發揮的理論潛力。本文將藉由討論「身體理性」(Body-reason; Leibvernunft)¹與「血氣心知」這兩個概念，來發掘尼采與戴震的文化批判與修身哲學的關係。這麼做的目的在於剖析東西方兩位思想家如何透過對修身傳統的重新省察，來實踐他們的文化改造與重建工作。東西方在漫長的歷史過程中既各自獨立卻也彼此互有影響地展開了現代化的歷程，哲學思想與歷史的效應有著複雜而微妙的互動，如今我們回顧在歷史中看來各自獨立的哲學系統，卻發現正是在我們新的時代要求之下，那些異文化之間的不可比較性也包含了一種具有挑戰性的積極成份，促使我們向另一個文化系統開放，正因如此，逐步建構一跨文化對話的理解框架方才可能。筆者認為，戴震與尼采這兩個東西方近代的文化批判者分別洞悉了他們主流文化傳統(儒家與基督教)的內在困境，並針對其弊病提出了具體的文化超越的策略。

在價值崩解的時代，重塑文化自我認同的形式成為思想家的首要工作，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為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。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為糾結的文化危機，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，而戴震以為儒學所傳承的道統「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

¹ 「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：「以身體為準繩」(am Leitfaden des Leibs)人類自我認識的問題性才得到更為恰當的理解，對尼采而言即是理性與「權力意志」的關聯。幾則關於「身體」(Leib)的重要說法請參 1884-1885 年的手稿：Nachlass 27[27], 36[35], 37[4]; KSA 11, S. 282, 565, 576-8.)筆者也認為，透過尼采身體哲學的視角來對比地探討戴震「血氣心知」此一概念及其修養論，對於儒家修身哲學的詮釋應有所啟發。此外若未特別標明，本文關於尼采的引文均出自 G. Colli 和 M. Montinari 所編的尼采全集之批判考訂版(Kritischen Studienausgabe)，並縮寫為 KSA。在KSA的分號前依序為書名的德文縮寫、章節或遺稿筆記的編碼，分號之後為全集本的冊數及頁碼。引文中的粗體字為KSA中的德文大字距字型。

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，一方面作為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，他們在世俗化的文化走向中既作為一個文化批判者，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、引領時代風向的力量。

將戴震和尼采關聯在修身哲學此一課題來探討，不僅僅是由於這是他們共同關心的課題，而是因為此一論域更涉及了兩位哲學家文化批判的任務，因為「修身」對兩位哲學家來說不單單只是個人私領域自我完善化的工作，它更是鑲嵌於公領域的結構性關係之中。因此，修身論述的改寫也同時是文化價值系統性的重構。在此必須先作申明的是，在戴震的著作中，「身」這個概念固然有其特殊的地位，然而是否可以延伸出一套具有倫理意涵的身體哲學則仍有待討論。另外不可諱言的是，在筆者的戴震詮釋中亦投射了尼采身體哲學的若干觀點，筆者無非是希望突顯戴震思想對當代的哲學討論仍有啓發性的觀點。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。因而本文的論述已經預設了筆者對戴震及尼采哲學的一些基本看法，無法在文中詳細陳述相關討論的問題背景，希望不會造成太大的閱讀障礙。對照戴震和尼采的文化批判及其修身哲學的內在關聯性，是開發跨文化哲學議題的一項嘗試，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，對於二十一世紀的文化處境應該仍有相當的現實意義。

二、氣與修身

遠在周朝，氣作為具有形上學、工夫論意涵的概念已顯露端倪。到了先秦，

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。本文以下所引該書均簡稱為《疏證》。

³ 相關問題請參拙文〈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（台北：中央研究院中國文哲研究所，2006.1.13）；〈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）。筆者亦想強調的是，對戴震與尼采的哲學詮釋將不可避免地對於他們的文本原來的討論脈絡進行一定程度的「去脈絡化」，因此，關於戴震對程朱理學的誤解，尼采對柏拉圖、康德過度概括、窄化的批判，均無法在單一的論文中一一討論與澄清，不論戴震與尼采是否真的誤解了他們的批判對象，筆者認為他們的批判仍應被當成有意義的哲學問題來討論，為了先聚焦於筆者真正關心的論題之上，這些無關論旨的問題將暫時擱置不論。

無論《左傳》、《易傳》，還是老、莊、孟、荀、管子，氣已是形上學、工夫論、醫術(養生)乃至政治學說的論述中不可或缺的核心概念。然而不論是在儒、道還是其它先秦諸子，氣如同身體似乎都不曾受到整體性的關注，成爲一獨立自足的研究論域。在價值的判斷上，氣與身體彷彿也未能佔據優先性的位置，在理想人格的實現上也往往被當成伴隨性的現象或承載性的器具，甚至會在必要時成爲可以犧牲轉化的對象。在儒家的工夫論中，孟子雖然對氣與身體已經有了開創性的論述，然而誠如楊儒賓所見，嚴格說來，孟子也沒有獨立的養氣、踐形工夫，氣仍然只是作爲心性修養所得的附產物⁴，「身體主體」仍是幽黯的支援向度而隱微地存在。

近二十年來在台灣學界之中，透過楊儒賓等學者的努力，身體與氣也成了當代中國哲學研究中的顯學之一。除此之外，楊儒賓也相信，從尼采到海德格及芬克(Eugen Fink)對身體概念的探討可以和孟子及宋明儒關聯起來。⁵和楊儒賓有著相同信念的還包括了何乏筆(Fabian Heubel)，他希望「可以多從身氣之學來討論內聖，發現當代歐美哲學與儒家哲學的另外一種會通的可能性」。⁶他深入剖析了楊儒賓的身體哲學觀點，並發現他的想法和楊儒賓似乎背道而馳，關鍵之處在於他認爲楊儒賓的論述不能超脫道德方面的身心不平等及精神、心的優先性、主宰性。何乏筆雖然希望從身體哲學、修養論的向度來會通當代歐美與儒家哲學，但他以爲，當代歐美哲學中所開展的修養論是後形上學、後傳統、重視個人、重視身體的，而儒家修身觀則「完全不符合以上的標準」⁷。雖然何乏筆也並不完全否定此中有某種程度的調和、聯繫的可能，但似乎困難重重。

然而筆者相信，明朝中葉以來的儒學發展應該足以回應何乏筆對儒學的質疑。從王廷相到戴震，我們看到儒學正經歷了一系列的思想結構的轉型發展，它的總體趨勢正是反對形上、先驗的人性論，而強調人性的歷史性、社會性面向；他們同時也突出了個體性，因而和傳統也保持了一種既激進地批判又企圖重建道統有效性的矛盾張力。更重要的是，在理/欲、心/身的問題上，明清的儒者們未必秉持精神優先論的立場，他們和西方身心二元論應不只是如何所說：「差別並不大，只是程度上的差別，而不是世界觀或思維模式的差異。」⁸關此，在近十多年來學者們對明清儒學豐碩的研究成果的基礎上，要回應何乏筆的說法並不困難。⁹然而何乏筆的質疑的確可以使我們進一步反思，縱使作爲所謂「集氣學大成」的戴震，是否真的扭轉了理/欲、心/身的宰制形式，並能以理欲平等的思維在禁欲與縱欲之外發展修身哲學的另一種可能性？

要回答此一問題則需探討戴震在他的修身哲學中如何把握「氣」此一概念。

⁴ 楊儒賓，《儒家身體觀》(台北：中央研究院中國文哲研究所，2004)，頁 11。

⁵ 楊儒賓，《儒家身體觀》，頁 13-4。

⁶ 何乏筆，〈修身與身體(二)：身體、氣氛與美學經濟之批判〉，《文明探索》15(1998): 72。

⁷ 何乏筆，〈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): 301。

⁸ 何乏筆，〈修身·個人·身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉，頁 302。

⁹ 關於筆者對此一問題的基本看法請參拙著〈文化的自我轉型：戴震與尼采〉，「啓蒙與世俗化：東西現代化歷程國際學術研討會」論文(武漢：武漢大學，2006.9.19)。

人與天地萬物一體同源是孟子及宋明儒的共同見解，戴震也本著同一體認並回溯及易經，將「氣」加以突顯，使「血氣心知」和「理」成爲自然的連續整體中互爲表裡、體用的兩個面向。在此，儒家的人文主義和道家的自然主義並非兩個對立的詮釋體系，而是在歷史的發展中互有對話並彼此影響。因此，戴震雖然拒斥老莊思想，但是在面對「天地」時，他們其實分享了幾乎是同一種自然有機整體的哲學見解。我們不仿借用杜維明的看法¹⁰對此先作一初步的說明。杜維明認爲「存有的連續性」是中國宇宙論思想的特色，其中隱含著一套概念架構，它使得中國哲學中的修身問題與自我觀和西方身心二分的架構有著本質的差異。杜維明表示，依據「存有的連續性」，西方二分法中，諸如自我與社會、物質與精神、宗教與世俗、文化與自然及創造者與創造物的對立與差別，都被降到不那麼顯眼的地位。那些靜態的、機械的、分析的區別都被微妙的聯繫、內部的共鳴、雙向互動和相互影響所取代。因此，中國思想家心目中的宇宙就成爲「自發的、自我生成的生命過程」。這種生命過程所固有的，不僅僅在於它具有內在聯繫性和相互依存性，而且還在於它具有無限的發展潛能。宇宙被中國哲學家理解爲一個如同自我一樣的開放系統，它永遠在延伸，大化流行不止。杜維明表示，這種對自然所持的「存有連續性」的看法對修身及人的自我認識會有如下的啓示：

我們能參與自然界生命力內部共鳴的前提，是我們自己的內在轉化。除非我們能首先使我們自己的情感、思想和諧起來，否則，我們就不能與自然取得和諧，更不用說「獨與天地精神往來」了。我們確與自然同源。但作爲人，我們必須使自己與這樣一種關係相稱。¹¹

筆者曾嘗試將尼采的身體哲學與權力意志的流變理論詮釋爲具有東方哲學中「存有的連續性」思想形態的「自我認識的倫理學」。¹²根據同樣的構想，身體將不只被當成欲望的載具，它更是人文實踐的場域與意義建構的基點。換言之，在人類文化漫長的修身傳統中，透過身體這個媒介，一個隱涵在宗教、哲學與藝術活動中的規範始終被建制在自然與人文的辯證關係中。倘若東西方的身體觀的確包含了某種與自然相和諧且具有倫理意涵的規範基礎，然而對於此一規範基礎的理解在歷史上發展出了極爲多樣化的詮釋進路，這是一個複雜的哲學與歷史的課題實在無法一概而論。目前我們所關切的是，戴震與尼采要如何看待此一游動於自然與人文之間的界線，並發掘他們的修身哲學在其置身的文化脈絡中的意義。

¹⁰ 杜維明，《儒家思想——以創造轉化爲自我認同》（台北：東大圖書，1997），第三章〈存有的連續性：中國人的自然觀〉，頁 33-50。

¹¹ 杜維明，《儒家思想——以創造轉化爲自我認同》，頁 49-50。

¹² Tsang-Long Liu, *Der Wanderweg der Selbsterkenntnis. Nietzsches Selbstbegriff und seine Leibphilosophie im Kontext der Ethik. Eine Studie aus ostlicher Sicht.* Dissertation: Humboldt-Universität zu Berlin, 2004.

三、「血氣心知」與自然的和諧之道

戴震將「血氣」此一與欲望有緊密關聯的概念提升到他修養理論的核心地位意味深長。「血氣」的變化會影響人的生命品質，此一觀點並非戴震所特有，而是中國古代醫家與思想家的共識。¹³欲望是生命能量的表徵，修養工夫則不脫保身全德之方，這點不論在古代的希臘與中國的思想家中都有相似的見解。有趣的是，在倫理學的討論中，東西方的思想家都曾以醫療為喻來闡釋他們的修身理念。以亞里斯多德為例，他在《尼各馬科倫理學》(*Nikomachische Ethik*¹⁴)第二卷論及「倫理德性」(*sittliche Tugend*)時便表示，關於倫理的每種理論都只能提供一種普遍的概括，而不能給定任何無條件的確定性。他說：

在倫理行動及對生活有益的領域中，正如健康一樣，在此沒有什麼是確然無疑的……因為對於個別的和具體的行動並沒有可以適用的技藝與教導，行動者自身更加必須判斷如何因時制宜，就像醫術與航海術一樣。¹⁵

由於亞氏認為，德性和快樂及痛苦有關，因此，就像醫療過程一樣，懲罰也透過了移除享受、施加痛苦來獲得期望的效果，¹⁶而倫理德性就是在與快樂及痛苦相關的行動中，做出最適當的行動。¹⁷戴震則強調在氣化的運行之中，人物分於陰陽五行而各成其分殊之性，抹煞此一分殊之個體性為害甚大。他以醫家用藥為例來強調正視個體氣稟之殊之重要性，並說：「醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。」又說：「凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。」(《疏證》，卷中〈性〉，頁302)戴震批評程朱「離人而空論夫理」，正是由於程朱只認超越而普遍的形式之理，而不辨經驗且具體的區別之理。因此，對戴震而言，知其性必得知其氣類之殊，倘若程朱以為「此氣類之殊者已不是性」，良醫亦將不信。(《疏證》，同上)

至於如何通曉個體的差異性在具體情境中做出最適當的行為，倫理學家和醫學家一樣，對於「如何對症下藥」都相當依賴於經驗，因此不論是醫書裡的病例史或修養傳統裡的聖賢教誨都是重要的參考依據。在這樣的條件下，要替修身找到一個確切的守則除了仰賴明智的判斷能力，借重於傳統便成了一個要件。不可忽略的是，傳統不僅是憑藉也是限制。修身雖然得借助於傳統與良好習慣的養成，但是，不要忘了亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》一開卷就提醒的一個思考

¹³ 如《黃帝內經》指出血氣不和會生百病，孔子則說「君子有三戒」，意即提醒血氣在人生不同階段的表現特性，並指示各個時期修養的要領。參見(日)栗山茂久著，陳信宏譯，《身體的語言——從中西文化看身體之謎》(台北：究竟出版社，2001)，頁214-5。

¹⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf d. Grundlage d. Übers. von Eugen Rolfes hrsg. von Günther Bien, 4., Aufl., Hamburg: Meiner, 1985.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1104a1ff.

¹⁶ 意即懲罰的目的是透過施加痛苦來矯正錯誤的行為，就如同良藥苦口卻能治病一樣。

¹⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1104b1ff.

前提：許多善的事物本身是不確切的。¹⁸倘若規範具有此一流動的、不確切的性質，我們又要如何在與我們的欲望有關的行動中做出最適當的行動並成爲一個高尚的、有德性的人呢？

在中國的哲學思想與醫療文化中，總體而言均強調個體的身體與自然的整體之間的和諧關係，並依據其中的對應關係來界定倫理與生理的常與變。因此不論從身體的倫理(精神)向度抑或是養生(保生全形)向度來看，中國的思想家與醫家都秉持著相同的信念來安頓個體的生命，即與天地自然相和諧。¹⁹與天地相和諧及與他人相和諧也是戴震修身哲學的綱領，在這點上戴震不僅繼承了中國儒道兩家文化傳統的主流思想，且可和亞里斯多德對「德行」(aretē)²⁰的界定互相發明。簡而言之，德性對亞氏而言即是優異的品質與能力的展現，從這個角度來看戴震(與尼采)的修身哲學，人格的成長便意謂著生命內在力量的湧現，這同時是生命健康的徵候。德性因而也代表著生命自我療癒的能力，唯有生命具有能量，才能體現出儒家君子「所過者化，所存者神，上下與天地同流」(《孟子·盡心上》)的修養境界。能獲得生命自體內在調和能力的有德者，方能與他人、萬物相諧和成爲一體，成爲大人，並才有資格進一步參贊天地、化育萬物。

問題是如何和諧？此一問題則涉及了戴震修身哲學的理論依據及實踐進路在他所處的文化傳統中的特殊性。亦如亞里斯多德，戴震必須面對規範的流動性此一難題，基於對自然整體運作(氣化)的複雜度與個體的差異性的深刻理解，他一方面反對以追求形式的普遍性作爲規範的界線，因此，就像亞里斯多德替他的倫理德性制定了「適中」(mesotēs)此一規範的判準，戴震也用「以情絜情」來作爲是否依於天理的衡度準則。然而此一修身準則究竟爲何更能突顯戴震心目中的六經孔孟之道？由於戴震一反宋儒的思考取徑，反對將規範的判準奠基在理氣(欲)二分的形上學架構之上，使得戴震對欲望與規範的關係有了獨特的界定方式，我們可以據此理解他的修身哲學的理論依據。

在《孟子字義疏證》一書中戴震反覆強調「血氣心知」是「一本」，而不能像宋儒及老莊釋氏視之爲「二本」。他先如此批評釋道之說：

老、莊、釋氏見常人任其血氣之自然之不可，而靜以養其心知之自然；於心知之自然謂之性，血氣之自然謂之欲，說雖巧變，要不過分血氣心知爲二本。(《疏證》，卷上〈理〉，頁 285)

並表示荀子雖知血氣心知爲一本，然未能將禮義的根源歸諸自然本性，於是禮義之教便成了「無於內而取於外」(《疏證》，卷中〈性〉，頁 300)的虛學，其結果將「視禮義與性若閼隔而不可通」者。(《疏證》，卷中〈性〉，頁 299)然而，戴

¹⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094b18.這裡所謂「善的不確切性」是和實踐領域有關的「倫理德性」(sittliche Tugend)，「理智德性」(Verstandestugend)則追求普遍的、確切的知識。

¹⁹ 參見蔡璧名，《身體與自然——以《黃帝內經素問》爲中心論古代思想傳統中的身體觀》(台北：台大文學院，1997)，頁 319-37。

²⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II-IV 15.

震批評的矛頭其實還是針對以程朱為代表的宋儒，他認為程朱之學「借階於老、莊、釋氏」，並判定「其學非出於荀子，而偶與荀子合」。(《疏證》，卷上〈理〉，頁 286)其批評的理由如下：

程子、朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然；於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知為一本矣，而更增一本。分血氣心知為二本者，程子斥之曰「異端本心」，而其增一本也，則曰「吾儒本天」。如其說，是心之為心，人也，非天也；性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也。人之為人，性之為性，判若彼此，自程子、朱子始。告子言「以人性為仁義，猶以杞柳為柶棬」，孟子必辨之，為其戕賊一物而為之也，況判若彼此，豈有不戕賊者哉！（《疏證》，卷上〈理〉，頁 285-6）

戴震認為，程朱在「血氣心知」之自然人性之上又另立一超越的、來自於天的「性」，於是自然人性與超越之性判然若別，這是割裂了天人，也割裂了人性。換言之，戴震之所以要批駁程朱，是由於他相信禮義的根據就內在於「血氣心知」的自然人性之中，除此之外都是憑空增添的無根之「本」。因此，規範的根據並不離於氣化流行的自然總體，這種看法不同意有一對峙於欲望的天理的超越性，而是企圖改寫向上超升的精神轉化隱喻。此一改寫被許多的戴震研究者認為是無效或失敗的。以黃俊傑為例，他認為：

戴震將人性理解為人的生物性的生存本能，並斬斷宇宙秩序(孟子所謂的天道)與人間秩序(孟子所謂的人道)的聯繫，從而解構孟子學中的超越性層面。在戴震解下的孟子性善論由於欠缺博厚高明的超越性依據，所以顯得扁平化，人成為「一度空間的人」。²¹

黃俊傑批評戴震將人性窄化為「生物性的生存本能」，並認為戴震的孟子學取消了性善論的超越性根據，使得孟子學中本有的「歷史性」與「超越性」之間的緊張與循環被解消²²，因而他對宋儒的批評不僅不切而且是不成功的護教學。第一個批評的論點由於與筆者對戴震人性論的看法有根本的差異，然而要有清楚的辨析勢將歧出此處的討論，此處無法細論以免枝蔓。²³至於第二點則關乎戴震的修

²¹ 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁 326；另參氏著《東亞儒學史的新視野》（台北：嘉瑪拉雅基金會，2001），頁 148。

²² 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁 87。

²³ 戴震反對將「性」與「情、才」分為二本，他說「性以本始，才以體質言也」（《疏證》，卷下〈才〉，頁 310）戴震將性看成是化生個體的根源性結構規定，即個體的形式規定；而才則是個體形式的表現場域，即個體的材質。宋儒犯了和荀子相同的錯誤，以為人終為不善是才之罪；事實上，人之為不善是後天陷溺失養、偏失之害所造成的。因此，戴震是以性才合而言之來說明孟子的性善論，他主張「言才則性見，言性則才見」（《疏證》，卷下〈才〉，頁 309-10）。明中葉以來的儒者愈來愈不喜單單從超越的根據義來談論性善，他們偏好從具有能動性的情與才來說性、

身哲學在取消了規範的超越性向度之後如何貫徹其自然主義的立場來解釋規範的必然性，此一問題獲得解決才能評估戴震對向上超升的精神轉化隱喻的改寫是否成功。

戴震在《原善》中對於人所秉受於天的本性有這樣一段文字：「人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎才者也，天也，是故謂之性。」（《原善》，卷中，頁 337）戴震又認為「道出於身也」。（《原善》，卷上，頁 336）亦即道的實踐立腳處則從此「身」所有的「血氣心知」出發，而「知」和「欲」都是人所秉受於天地的才質本性，「修道」不過盡其才而已。戴震也每每從才質的觀點來說明孟子的性善論：

惟據才質為言，使確然可以斷人之性善。人之於聖人也，其才非如物之與人異。物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。人有天德之知，能踐乎中正，其自然則協天地之順，其必然則協天地之常，莫非自然也，物之自然不足語於此。孟子道性善，察乎人之才質所自然，有節於內之謂善也；告子謂「性無善無不善」，不辨人之大遠乎物，概之以自然也。（《原善》，卷中，頁 340）

易言之，人和物都秉受了來自於天地的自然之道，因此說「莫非自然也」，然而在萬物之中只有人獨得了「天德之知」²⁴，也因而才能「知天地之中正」，也才能「有節於內」、「協天地之順、協天地之常」。此處引人注意的是，天道所表現的「常」不是一種超越的絕對性，而是表現了自然的調節能力的「中正」、「順」。這意謂的是，人間秩序(人道)與宇宙秩序(天道)之間的關係不再表現為「上下」的呼應結構，而是用同一層次中個體與自然總體間的協合程度來界定必然性。因此，在儒家修身傳統中表現得較多的向上精神超升之道，在戴震則成了「協天地之順、協天地之常」的自然和諧之道。

四、迂迴地示現自然之道

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，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》）那麼關於天道的普遍性與必然性又是如何能夠為我們所領會呢？關此，當代法國的漢學與哲學家于連(François

從經驗中道德實踐的完成來說善。此一思路為戴震所繼承發展，於是宋儒言性言理之超越的本體義便成為戴震所亟力破斥之說。簡而言之，戴震的確是主張自然主義的人性論，但卻反對將人性狹窄地理解為「生物性的生存本能」，倘真如此戴震又要如何從他自然主義、經驗主義的立場出發來証成孟子的性善論，而大談一「由自然通於必然」的成德之道呢？筆者對戴震自然主義人性論的相關討論參拙文〈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〉。

²⁴ 戴震說：「人之才，得天地之全能，通天地之全德。」（《原善》，卷中，頁 338）

Jullien)頗能道出其中的奧妙：「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。」²⁵于連又說：

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。²⁶

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」，他永遠只是針對特殊個體而開啓了一種指點的方向，這種指點不直接闡明事物的「本質」與普遍性，但恰當地在特殊具體的個別狀況中達到了一種近乎完美的倫理判斷的合理性，若要說「普遍性」，這不是透過某種形式界定而達到的普遍性，而是直接在個體如何本真地面對存在處境來達到的普遍性。在此，個體的真、群體的規範與自然的和諧都在聖人的指點語中透顯了道德理想的具體實踐途徑。

再看于連所引孔子告誡弟子的話：「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。于連表示：

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。²⁷

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。于連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。」²⁸

于連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。²⁹于連這番話讓我們想起范寬的〈谿山行旅圖〉。巍然的山肅穆靜

²⁵ (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。

²⁶ 同上，頁245。

²⁷ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》，頁245-6。

²⁸ (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯，《迂迴與進入》，頁246。

²⁹ (法)于連(François Jullien)、馬爾塞斯(Thierry Marchaisse)著，張放譯，《(經由中國)從外部反思

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，無非就是于連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。」³⁰

五、「身體理性」與「自我認識」

在《人性的、太過人性的》第二卷，尼采自喻為「漫遊者」(Wanderer)——踽踽獨行在自我認識的途程之中。「認識你自己！」是蘇格拉底與希臘哲人奉行不渝的箴言，也是尼采一生縈繞心中的誠命與困惑。但是和蘇格拉底不同的是，尼采不再相信單單透過理性可以找到救贖生命苦難的良方。尼采認為蘇格拉底最終會觸及理性認識的邊界，並發現「邏輯如何在此一邊界上自我絞繞，到最後咬噬了自己的尾巴——在此新的認識形式就會以悲劇性的認識得到突破，它需要藝術來作為庇護和藥方，以便僅僅讓世界足堪忍受。」(GT 15; KSA 1, S. 101.)蘇格拉底有著自知無知的智慧，但是對尼采而言，蘇格拉底是個「理論的樂觀主義的原型」(Urbild des theoretischen Optimisten)，因為他高估了人類的理智。尼采懷疑人類理智是否僭越了認識的範圍，虛妄地賦予自己重大的意義，也自我蒙蔽了自己的一無所知。

那麼我們要如何擺脫這種自我蒙蔽的狀態呢？尼采認為正直的思考要求我們「每天向自己宣戰」！(M IV, 370; KSA 3, S. 244.)徹底地進行自我批判、自我啓蒙使得尼采在反對啓蒙理性的樂觀進步主義時也成了一個徹底化的啓蒙主義者。成熟期的尼采走出了叔本華悲觀主義哲學與藝術形上學中的浪漫傾向，在得到哲學的自我確認的同時，尼采也要求我們脫離在知識和道德上的自我禁錮的陋習：「隨時無畏地反對自己迄今為止的看法，而且凡是那些想要在我們身上固定下來的東西都應對之有所懷疑。」(FW IV, 296; KSA 3, S. 537.)尼采認為，只有藉由徹底的自我批判我們才能自我超越踏上另一個階段的自我認識的進程。

更具體地說，尼采認為人不能停留在謊言與自欺當中，而是必須擺脫形上學與語言、概念的謬誤。從柏拉圖以來的西方形上學家將世界割裂為身體與靈魂、夢與現實、現實與觀念、物自身與現象，而尼采則將這個世界描繪成一個由力量的遊戲與角力所構成的「權力意志」(Wille zur Macht)的世界：

歐洲——遠西對話》(鄭州：大象出版社，2005)，頁10。

³⁰ 同上。

這個世界：一個力的怪物，它無始無終，是一個固定而堅實的力量叢集，它既不變大、也不變小，自己不會損耗，而只會變化，作為總量其大小不變，無家計的支出與虧損，同樣也無增加與收入，它被作為其界限的「虛無」所包圍，沒有什麼是模糊的、浪費的、無限擴延的，而是作為特定的力量被置入特定的空間之中，但並非在那隨處可有的「空的」空間之中，而是作為無處不在的力量，作為力量和力的波浪的遊戲，既為一又為「多」，此增彼減，一個自身吞吐翻騰的力量大海……這是我的戴奧尼索斯的世界，它永恒地自我創造、自我毀滅……**這個世界就是權力意志——此外無它！就連你們自身也是權力意志，此外無它！**(Nachlass 38[12]; KSA 11, S. 610-1.)

權力意志世界的沸騰狀態來自於殘酷的、永遠的角力，驚恐於此一存在相狀的人類需要概念與形式所帶來的秩序，人類因此成了一種尋找真理的動物，並把權力意志的自然世界披上一層宗教與形上學的神聖外衣。於是尼采要凍結一切哲學家「遺傳性的錯誤」(Erbfehler)³¹，亦即對「永恒真理」的信仰，並要求：「何時我們才能將自然解神聖化！何時我們才能開始以純淨的、新尋獲的、得到解放的自然為準，將人類自身**自然化！**」(FW III, 109; KSA 3, S. 469.)

由於理性虛妄的僭越，使得形上學家以為他能夠站在「世界的背後」，給予世界一個整體性的說明、並發現生命的真相。難堪的是，揭發形上學家的謬誤並未能替人類的存在找到更為自適的立足點，自我撕裂的無助帶來的是悲劇性的認識：生命的錯覺是生命的必要條件。尼采認為，人類自始即是帶著偏見看待這個世界，而且也能夠對此有所認識，他稱此一弔詭為：「存在當中最大、最難解決的不和諧之一。」(MA I, 32; KSA 2, S. 52.)為了像希臘的悲劇英雄般勇敢地承擔起命運，尼采主張，縱使自我認識的終點是無可逃的自我咬噬，我們也應熾烈地肯定生命、熱愛命運。生命的自我肯定因而不是一種恬淡自適的田園生活情調，而是一種果敢堅定的戰鬥意識與生命熱情。「命運之愛」(amor fati)³²意指的是完全接納生命中嚴酷和殘忍的一面。「天地不仁！」用尼采的話來說就是：「每一瞬間都吞噬了前一瞬間，每一個生命的誕生都是無數生命的結束，生殖、生命和殺害都是同一回事。」(Nachlass; KSA 1, S. 768.)不再崇拜真理便是承認非真理是生命的條件，這是一個勇敢而充滿挑戰的自我認識的行動。

尼采一方面譏諷人以為自己與動物有別，是個自由的行動者，另一方面也

³¹ 在《人性的、太過於人性的》第一章第二節，尼采表示，缺乏歷史感是所有哲學家「遺傳性的錯誤」，由於缺乏歷史感，所有的哲學家都以人類當前的經驗出發並把自身當成了永恒真理的標準，因此尼采揭發了蘊含歷史性思維的權力意志原理來破斥形上學家普遍真理的宣稱，他說：「一切都是**在變化中生成**；沒有**永恒的事實**；同樣地也沒有**永恒的真理**。」(MA I; KSA 2, S. 24.)

³² 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恒。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.

認為，「人與動物的分別」要能成立，人類就必須拋開道德、宗教、形上學的謬誤。因此，尼采反對基督教與無私的道德。對他來說，所謂的無私其實是一種自欺。在無私的道德行動中，人將自己一分為二，為一個部分犧牲另一個部分，不可分的個體在道德行動中成為割裂的存在。尼采甚至主張，我們的行為與認識始終是一個不斷流動的、不可分割的整體(MA II, WS, 11; KSA 2, S. 546.)；因此，在善與惡的行為之間並沒有可以歸類的差異，頂多只有程度上的不同：「善的行動是昇華的惡；惡的行動是粗劣的、遲鈍的善。」(MA I, 107; KSA 2, S. 104.)於是道德的起源也被尼采揭示為一個荒謬的歷史劇。尼采發現，古代慶典中的牲禮所代表的是：諸神會從殘忍中得到快感。於是，在人間這樣的觀念就得到了認可，即：「自願受苦、自我犧牲是有意義、有價值的。」(MI, 18; KSA 2, S. 30.)而「殘暴地虐待自己的身體、慾念與健康」以換取「那麼一點點的理性與自由的感覺」(MI, 18; KSA 2, S. 31.)竟成了漫長人類道德演化史中必須付出的代價。因此尼采的結論是，無私道德的惡果將是個體的毀滅，而基督教道德則是一個「解自然化」(Entnatürlichung)的歷程，為了對抗原罪，人類將道德行動從自然生命分割開來，以為如此一來，某種自身就是善、惡的行動便得以成立。(Nachlass 10[46]; KSA 12, S. 477.)「道德的解自然化」無非是「對於生命意志的否定」(Verneinung des Willens zum Leben)，尼采認為此一看似與自然逐漸脫鉤的道德其實也是自然歷史的計畫，自然在人類的歷史中培育出了某種「反自然的道德」，然而「道德」終究是自然的產物，換言之，它從來就是「非道德的」。(Nachlass 9[86]; KSA, 12, S. 380.)然而「反自然的道德」並不是自然最終的目的，尼采認為在道德發展的最終階段出現的將是擁有自己的價值尺度的「自主的個體」(souveraine Individuum)。(GM; KSA 5, S. 293.)

簡言之，全部精神的發展過程都是為了**身體**之故。這是一個**可感受的歷史**，一種**更高等的身體**所形構的歷史。有機體登上了更高的階段。我們渴望認識自然，不過是身體想藉以自我完善的手段。或者毋寧說：成千上萬的實驗必須進行，以改變身體的營養攝取、居住型態、生活方式；身體中的意識和價值評估，任何一種的喜厭都是這些改變和實驗的徵兆。最後，這根本和人類無關：人是應當被超越的。³³

身體(Leib)的感受(Gefühl)並不只是被動性的納受能力，而是有機體表現其主動性、實驗性的創造歷程。尼采認為，有了身體的感受能力，認識(Erkennen)才得以展開，因為認識就是：「與某種新事物的感受的交戰(Bekämpfung eines Gefühls von etwas Neuem)，它把某種表面上是新的東西轉化為舊的東西。」(Nachlass, 34[244]; KSA 11, S. 502.)尼采並且反對達爾文的適應說，他主張有機體

³³ 本段引文出自Peter Gast和尼采的妹妹Elisabeth Förster-Nietzsche所編的《權力意志——嘗試重估一切價值》，§ 676。Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, Stuttgart, 1996, S. 454-5.

並不是爲了「適應」外在環境而進行自我改造來維繫個體的生存，這是高估了外在環境的影響力。相反地，生命過程毋寧更是「一種巨大的、從內湧現的架構與形塑強力，它利用與榨取了『外在環境』……」(Nachlass, 7[25]; KSA 11, S. 304.)有機體此一「從內湧現的」形塑能力展現了生命過程的主動性與創造性，個體此一自我完善化的歷程其目的不在於自我保存而在於自我超越。因此，尼采才會說「人是應當被超越的」。人類的自我超越於是不再指向由精神的上升歷程所主導、在無限當中尋求永生的構想，而是把精神與身體的價值位階倒轉過來，在大地之上建立天國。³⁴

六、結論

將規範的約束力訴諸自然對於規範的游動性的問題似乎仍然令人疑惑，就像幸福這個概念一樣，自然也是一個游移不定的理念，無法形成確定的概念來決定行動的方針。倘若規範的基礎不來自於理性所提供的超越的普遍性，而來自於自然，那麼實現自然的目的——幸福，更爲恰當的該是本能而非理性。³⁵然而對於戴震和尼采來說，自然和理性並非對立項，「血氣心知」和「身體理性」兩個概念的提出就是爲了找到一條貫通自然的本能與人文的理性的途徑。倘若規範的基礎可以來自於自然，那麼超越的形式普遍性將被自然的協和活動所取代。戴震強調自然之氣和人文之理是彼此互通的，所以說「人物於天地，猶然合如一體也。」³⁶，又說「心者，氣通而神；耳目鼻口者，氣融而靈。」³⁷透過「氣」這個概念，戴震將自然生命和人文理性融通爲一體，因而「人道」和「天道」都在氣化的一體流行中表現其生生不息之德，³⁸修身則是「問學以通乎古賢聖之德性，是資於

³⁴ Annemarie Pieper, „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart 1990, S. 57. Pieper主張查拉圖斯特拉(Zarathustra)便是以超人及大地的理念來突破精神與物質、靈魂與身體二元論的鴻溝。她認爲正是在精神與物質、靈魂與身體的對抗之中，這些本來在柏拉圖二元論中對立的元素，在它們的對抗之中生了瞬間統一的可能性。超人的誕生就像走索者一樣，必須在作用力和反作用力之間保持平衡與彈性，相對抗的極點在踉蹌的過程中產生了新的綜合，精神進入到了物質之中並以變化了的形式反射回去，於是走索的人便在力量的抗衡之中產生了具有創造性的形式來突破原本僵化的二元論，並取得了生命自我更新的動能，完成人類自我超越的目的。關於超人及走索者的隱喻請參《查拉圖斯特拉如是說》(Also Sprach Zarathustra)序言部分的3、4兩節。Z, Vorrede 3,4; KSA 4, S. 14-8.另一位美國尼采研究者Kristen Brown則在她的新書中結合了隱喻研究、現象學身體學、傅柯系譜學、女性主義，呈現某種獨特的非二元論的身體隱喻詮釋，此一詮釋進路其實也是某種「體現的真理觀」，不將尼采哲學視爲一種理論性的觀照活動，而是將哲學視爲生命實踐的形式。Kristen Brown, *Nietzsche and Embodiment. Discerning bodies and Non-dualism*, State University of New York Press, 2006.

³⁵ 這是康德的觀點，請參Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4, S. 395, 399.

³⁶ 〈答彭進士允初書〉，《戴震全書》(合肥：黃山書社，1995)，第六冊，頁358。

³⁷ 同上。

³⁸ 「人道，人倫日用之所行者是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。」(《疏證》，卷下〈道〉，頁311)

古賢聖所言德性埤益已之德性也。」(《疏證》，卷中〈性〉，頁300)³⁹據此，我們可以說，戴震完成了自明朝中葉以來的形上批判工作，亦即將宋儒的修身哲學的重心從「超越地返回存有根源的體証」轉向為「經驗地展開氣化整全的實現」。至於尼采的形上批判則意謂著從意識主體為基礎的「再現的真理觀」轉向為以身體為準繩的「體現的真理觀」，於是形式同一的先驗自我被拒斥為理性的虛構，而流動的經驗自我則試圖透過「身體理性」的提出⁴⁰，重新思考一流動性、創造性的規範如何透過回返自然而被建立，以超克在柏拉圖主義及康德倫理學中感性與理性雙重身份對峙的難題。

對柏拉圖與康德來說，規範的基礎及其條件來自於理性及其普遍性，而尼采則以個體的力量強度來界定規範的判準。由於身體是非同一性的力量單元的相互作用、彼此抗爭的場域，自然則是這些對立性元素的調節(解)，但這總是永遠尚未完成的動態過程的某一階段，因此，對尼采而言，拒絕溝通的個體從來就是無窗口的單子，它對普遍性的抵抗正是表現其自主性與生命強度的徵候。相較於尼采對普遍性的徹底拒絕，戴震則認為身體為氣的普遍性(來自於社會與自然兩個面向)所滲透，於是規範的基礎便來自於此一氣化的身體的感通與不隔，雖然戴震也強調個體性，但此一個體的自主性所抗拒的只是形式的普遍性，並要求一種脈絡的或具體的普遍性。⁴¹

本文透過「血氣心知」與「身體理性」這兩個概念的探討作為基點，來說明戴震與尼采的修身哲學所具有的文化批判的意涵。戴震與尼采都嘗試以身體為準繩來實現文化的自我更新。為了達到文化自我証成的目的，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合法性的基礎。在此一回返歷史的宣稱中，從尼采的「身體理性」與戴震的「血氣心知」引領而出的文化批判，其目的都是透過回返自然來克治生命自我解離的危險，從我們的時代眼光來看，他們的文化批判策略也提供了我們一種新的視角來省察文化傳統的重構方式。換言之，文化傳統的重構工作未來勢必與跨區域、跨

³⁹ 戴震又說：「就孟子之書觀之，明理義之為性，舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。」(《疏證》，卷中〈性〉，頁299-300)另鄭吉雄曾就戴震之氣論談儒家的社群意識，他認為戴震視人類群體為一個大生命，而出自「血氣心知之性」的「欲」不是一人之欲，而是天下人之所同欲，因此與理學家所強調的「慎獨」工夫相對照，戴震更重視統合在時間與空間之「群」，「欲」則是推動這個社群向前進步的重要部分。見氏著，〈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》(台北：台大出版中心，2005)，頁60-8。楊儒賓則認為，戴震依氣學建立的性命之學不需要超越的向度，依然可以建立道德的普遍性，而普遍性之所以能証成，則由於氣的「感通」或「問主體性」(和辻哲郎)將人類社會聯成一緊密相依的共同體。楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3.2(2006.12):30。

⁴⁰ 尼采此一觀點精煉地表達在他的遺稿中，其標題正是「以身體為準繩」(Am Leitfaden des Leibes)，茲全文引錄如下：「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.

⁴¹ 請參拙著，〈文化的自我轉型：戴震與尼采〉。

文化的對話有著更為積極的互動關係。雖然不同地區、文化之間的歧異與不可比較性，並不會在論域相同的文本對比詮釋過程中被解消，然而經由此一對勘與迂迴，並意識到僵化的對照模式(如整體論/一元論、有機論/機械論)所帶來的限制，那麼在繞行式的詮釋過程中，那些被引發的錯位與不對應感，反而可能更有利於展開一種新的研究取徑及視野，藉以批判地開發自身的文化傳統，並開啓文化對話的契機。因此，考察不同文化間既相異又相仿的歷史軌跡與思維模式，從中尋繹出跨文化對話的理解框架，將是值得嘗試的經典重構方式。

引用書目

一、 傳統文獻

- 清·戴震著，湯志鈞校點，《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 清·戴震，《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.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1968. Bd. 4.
- Nietzsche, F., *Sämliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bdn. (= KSA), hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin/New York 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, 1996.

二、 近人論著

- (法)于連(François Jullien)著，杜小真譯 2003 《迂迴與進入》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- (法)于連(François Jullien)、馬爾塞斯(Thierry Marchaisse)著，張放譯 2005 《(經由中國)從外部反思歐洲——遠西對話》，鄭州：大象出版社。
- 杜維明 1997 《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，台北：東大圖書。
- 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》，台北：究竟出版社。
- 黃俊傑 2001 《東亞儒學史的新視野》，台北：嘉瑪拉雅基金會，2001。
- 黃俊傑 2004 《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 楊儒賓 2004 《儒家身體觀》，台北：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》，台北：台大文學院。
- 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》，台北：台大出版中心。

- 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,台北: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*, State University of New York Press.
- Pieper, Annemarie. 1990. „*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*“: *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“*, Stuttgart.
- Liu, Tsang-Long. 2004. *Der Wanderweg der Selbsterkenntnis. Nietzsches Selbstbegriff und seine Leibphilosophie im Kontext der Ethik. Eine Studie aus ostlicher Sicht*.Dissertation: Humboldt-Universität zu Berlin.

尼采著作德文書名、篇名縮寫與中譯對照

| 德文書名或 篇名縮寫 | 德文書名(斜體)或篇名(加引號) | 中文譯名 |
|---------------|--|------------|
| GT | <i>Die Geburt der Tragödie</i> | 悲劇的誕生 |
| MA | <i>Menschliches, Allzumenschliches</i> | 人性的、太過於人性的 |
| WS | „Der Wanderer und sein Schatten“ | 漫遊者及其影子 |
| M | <i>Morgenröthe</i> | 晨曦 |
| FW | <i>Die Fröhliche Wissenschaft</i> | 歡快的科學 |
| Z | <i>Also Sprach Zarathustra</i> | 查拉圖斯特拉如是說 |
| GM | <i>Zur Genealogie der Moral</i> | 論道德系譜學 |
| EH | <i>Ecce homo</i> | 看哪，這個人！ |