

尼采與李贄

●張世英

把尼采與李贄拿來作對比，不是因為他們兩人性格接近，命運相似，而是因為他們在中西哲學史上都是時代的轉折性人物，都是反傳統的思想家，通過這種比較研究，也許可以為哲學史特別是中國哲學史的研究提供一個新的角度。

西方傳統形而上學的終結

西方近代哲學史以笛卡爾到黑格爾的主體性形而上學(即通常所說的傳統形而上學)佔主導地位。黑格爾是這種形而上學之集大成者。海德格爾認為黑格爾以後的尼采，是西方哲學史上最後的、最偉大的形而上學者，海氏的論斷未免有些隨意性，他未能完全看清尼采哲學反傳統形而上學的分量，我以為西方哲學史上最後的、最偉大的主體性形而上學(即與現代形而上學相對立意義下的傳統形而上學)者，應推黑格爾。黑格爾完

善了主體性形而上學，他使主體性和本體世界的內涵和地位達到了頂峰，因而同時也就結束了主體性形而上學。黑格爾以後，他的「絕對」垮台了，他以後的許多現代哲學家們紛紛起來撕裂他的「絕對」，摧毀他的形而上學以至整個傳統形而上學，使西方近代哲學轉向現代哲學。尼采便是以系統分析和批判傳統的主體性形而上學為己任，真正實現這一轉向的現代哲學家。

儘管尼采肯定地評價了黑格爾關於事物永遠流變和矛盾的觀點，肯定地評價了黑格爾反對用「實體」的觀點思考問題的理論等等，但總的來說，尼采是黑格爾哲學特別是他的形而上學的反對者。尼采反對黑格爾形而上學的最主要之點在於黑格爾把無限的東西當作最真實的東西，在於黑格爾認為思想的概念範疇構成事物的基本規定，思想能把握實在。本文不想專門論述尼采對黑格爾形而上學的批評，而主要談尼采對一般傳統形而上

黑格爾以後，他的「絕對」垮台了，他以後的許多現代哲學家們紛紛起來撕裂他的「絕對」，摧毀他的形而上學以至整個傳統形而上學，使西方近代哲學轉向現代哲學。

圖 尼采反對黑格爾形而上學的最主要之處在於黑格爾把無限的東西當作最真實的東西，在於黑格爾認為思想的概念範疇構成事物的基本規定，思想能把握實在。



學的批評。

在尼采看來，傳統形而上學的最主要的特徵是：(1)憎恨無常和矛盾，把永恆和無限當作最真實的實體；(2)貶抑非理性的東西，主張理性和思想概念能把握最真實的東西；(3)不知道主體是多元的，是過程，而把主體當作不變的、同一的實體。

與傳統形而上學相反，尼采憎恨無限和同一。在尼采的心目中，黑格爾儘管主張無限與有限、同一與同一的統一，但黑格爾置後者於前者的高壓之下，置人類的具體活動與歷史於「預先存在的『理念』」之下^①，這個「理念」雖然在歷史和時間中發展，但只是它而不是人的生活決定着事件的進程。尼采反對神統治人，提出了「上帝死了」的著名口號，可是尼采認為黑格爾把人類歷史解釋為「理性」的啟示，解釋為宗教和道德的永恆真理的顯示^②，這實際上是用「理念」的上帝代替了教會的上帝，這樣，黑格爾便由於保持對「理念」的信仰而「延緩了無神論的勝利」^③，從而用「理念」的絕對權威壓制了個人的獨立自主

性。尼采把黑格爾的「理念」解釋為「預先存在的」，這同恩格斯認為黑格爾的「絕對理念獨立於世界之外並且先於世界而永久存在在某處」的看法，以及Gilles Deleuze認為黑格爾的「絕對」在現象「背後」的看法一樣，都有失原意，因為黑格爾正是強調「絕對理念」與現實世界不可分離，而反對「絕對理念」獨立於現實世界「之外」或在現實世界「背後」的觀點。不過，黑格爾重視「絕對」的權威而輕視和貶抑現實世界的真實性，從而也抑制了個人的自主性，在這個基本點上，尼采對黑格爾形而上學的批評仍然是正確的。

尼采斷言，所有傳統形而上學家們都相信有所謂「本質的東西」，它是永恆的，構成人的實體性的同一和靈魂，因此人在一切流轉的東西中保持常住，不變，他們認為這種實體性的東西超出時間、超出歷史，這樣，存在與變化就被完全分離成了兩個世界，人的實體性和價值就不在變化無常的世界本身，而在無常的世界之上或背後的超時間、超歷史的另一個世界之中^④，這另一個世界是「真正的世界」，是本質，反之，時間性與歷史則被貶抑為低級的表面現象。尼采認為，傳統形而上學家們對於「真正的世界」與「表面世界」的這種等級劃分，完全抹煞和歪曲了事情的真實面目。在尼采看來，時間和變化才是真實的，人生的價值就在現實的生活之中，所謂不變的形而上的世界不過是為了使人逃避世俗的痛苦而設計的虛構^⑤。尼采主張人類經驗中的任何事物都是有限的，都在時間之中出現和消失，而不渴望甚麼「無限的世界」、「真正的世界」、「無矛盾的世界」或「存在的世界」^⑥。

尼采反對統一性而主張事物是多元的，也就是說，他只承認多而不承認一。不過，尼采承認世界是一個「全體」：「沒有東西離開全體而存在」⑦。「全體」不同於「統一性」。「全體」是一個互相區別的東西的總和，「統一性」在尼采看來則凌駕於多元的、有區別的東西之上，使人的生活歸結為單調的千篇一律⑧。尼采承認「全體」而攻擊「統一性」的觀點，是他反對把差異的東西與差異的東西背後的統一分裂為二，或者說得更確切一點，是他根本反對差異的東西背後的統一性的思想表現。尼采認為，在事物背後設置任何統一性的想法，如設置甚麼規律、系統、組織等，都是為了滿足人的依賴感，為了使根本沒有統一性的人得到安慰⑨。

尼采也反對主體性形而上學關於思想能把握實在的觀點。他認為這些形而上學者以為思想遵循同一律和因果律即可達到同一的、不變的本質和「真正的世界」，而實際上，同一律和因果律本身就是知性的虛構。尼采從心理和語言的角度揭露了同一性和因果律產生的根源。尼采並由此而反對把主體理解為自我同一的、作為思維或行為之支撐者或根源的實體，理解為思者或行為者，同時也反對把客體理解為實體，把「物」理解為物質始基。他認為把主體和客體實體化，乃是傳統形而上學的大病，他反對主客二分式，認為摒棄主體和客體的概念，也就摒棄了實體概念。他主張人和世界萬物都不過是生成變化的事件和過程。他着重說明了主體的意義，認為主體或自我不是實有的某某東西，而是彼此衝突的諸多本能衝動組成的變化過程，主體是「多元體」，是「不斷的曇花一現」⑩。尼采把人生理

解為互相競爭的本能的集合而缺乏連續的自我同一性。

尼采所主張的人生最高理想，酒神狀態，頗似中國的「天人合一」。在酒神狀態中，自我與宇宙萬物合而為一，息息相通。不同的是，中國哲學史上佔主導地位的儒家思想的「天人合一」有道德內涵，特別是與封建道德原則緊密聯繫在一起，只有老莊哲學反對這種道德含義，所以從這方面來看，尼采的「天人合一」也可以說似乎更接近老莊的「天人合一」。

尼采批判的歷史意義

關於尼采對傳統的主體性形而上學的批判，本文不擬作過多的論述，本文的最終目的是要把尼采反西方傳統形而上學的主要特點及其在西方哲學史上的歷史意義，與中國明末哲學家李贄反中國傳統形而上學的主要特點及其在中國哲學史上的歷史意義作一個對照。

尼采反對西方傳統形而上學的最主要之點，歸結起來無非就是反對普遍性、反對同一性、反對不變性，而主張個體性、多元性、流變性，一句話，就是反對用超感性的本體世界或抽象本質抹殺感性的現實世界或具體存在。黑格爾雖然與一般傳統形而上學者不同而主張兩方面的具體統一，反對將兩方面割裂開來，可是他抬高前者，貶抑後者。尼采不僅反對將兩方面割裂，而且反對抬高前者，甚至根本否認前者的真實性。

西方哲學史從中世紀到近代，歷在人的頭上的，可以說有兩座大山，一是教會神權，一是形而上的本體世界。文藝復興以後，教會神權崩壞，

在尼采看來，時間和變化才是真實的，人生的價值就在現實的生活之中，所謂不變的形而上的世界不過是為了使人逃避世俗的痛苦而設計的虛構。

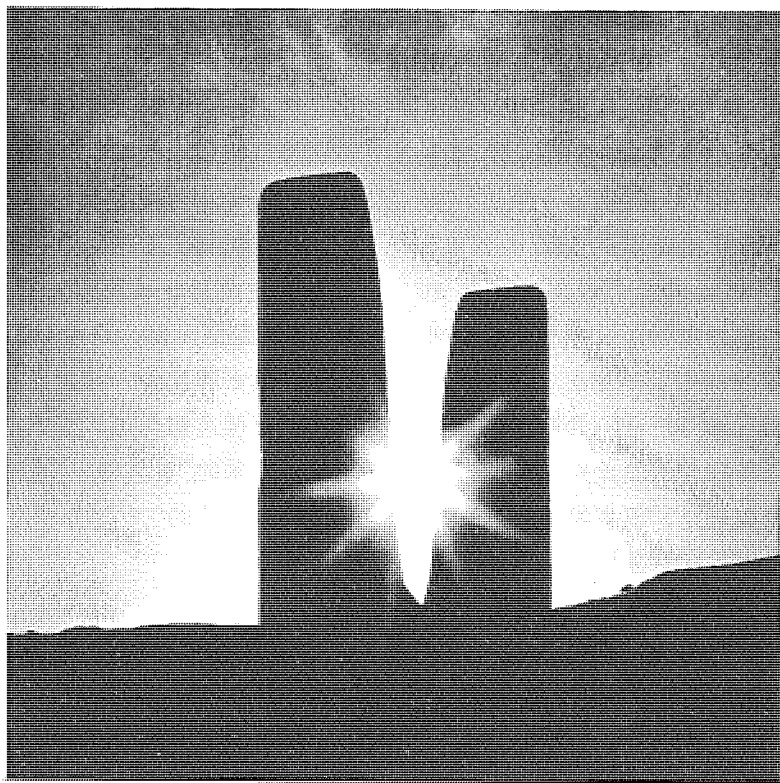


圖 西方哲學史從中世紀到近代，有兩座大山壓在人的頭上，一是教會神權，一是形而上的本體世界。

人權逐漸從神權的束縛下解放出來，文藝復興是人性的一次大解放，但接踵而來的是笛卡爾奠定的主體性形而上學的超感性的本體世界，它在新的歷史條件下以新的方式也起着壓制人性的作用，它是另一種形式的「上帝」，它使人們的精神空虛，個性喪失，生命本能衰退。

笛卡爾奠定的主體性形而上學的超感性的本體世界，在新的歷史條件下以新的方式起着壓制人性的作用，它是另一種形式的「上帝」，它使人們的精神空虛，個性喪失，生命本能衰退。

反「天理」的李贄

中國哲學史雖然缺乏主客二分式的思想，缺乏以主體性為基本原則的哲學體系，從而也缺乏主體性形而上學，但中國哲學史上佔主導地位的儒家思想，特別是程朱的「理學」，把本來是人為的封建道德原則客觀化、抽象化、絕對化為神聖不可侵犯的「天理」，這也是一種形而上學。不過這種中國式的形而上學不是以主體性或主客二分式為基礎，而是一種不分主

客式的或者說是前主體性的形而上學；這種中國式的形而上學所講的形而上的世界，不像西方主體性形而上學那樣以一般理性（還有道德）為主要內容，而是以封建道德原則為主要內容，甚至是唯一的內容。如前所述，西方近代哲學史上，壓制人性的主宰是基督教的「上帝」和主體性形而上學的「上帝」，即它的本體世界，與此相對照，在中國哲學史上，幾千年來壓制人性的主宰則是封建的「天理」，用朱熹等人的術語來說，就是「太極」。朱子的「太極」以封建道德原則為主要內容，「太極」是中國的「上帝」。當尼采宣告「上帝死了」時，他的意思不僅是反對基督教的「上帝」，同時也是反對主體性形而上學的「上帝」。他的這一宣告敲響了西方近代哲學史的喪鐘，實現了西方哲學從傳統形而上學到反傳統形而上學，從近代到現代的真正轉向。那麼，在中國哲學史上有沒有類似尼采這樣的人物

呢？我想把明末的李贄拿來作點類比。

與程朱「理學」對立的陸王「心學」，反對有超乎人心之外的形而上的「理」的世界，王陽明比陸象山更明確地主張心外無理，心即是理，只有一個現實的世界即以人心為天地萬物之心的天地萬物，沒有形而上的本體世界。王陽明可以算作是明確反對中國儒家傳統形而上學的第一個哲學家。但王陽明仍屬儒家，他把封建道德原則看成人心所固有，他反形而上學而不反封建道德原則，他只不過把封建道德原則從超乎人心之外的世界搬到人心之內，從形而上的世界搬到唯一的現實世界。李贄作為王學左派則比王陽明前進了一大步，他在明確反對形而上的「理」的世界或「太極」的同時，連同其封建道德原則的內容也加以拋棄，實現了中國哲學史上由儒家傳統形而上學到反儒家傳統形而上學的轉向。李贄的思想在中國哲學史上也可以說具有劃時代的意義。公安三袁中的袁中道說，李贄講學為文，「據其胸中之獨見」，「時出新意」^①。他的「獨見」和「新意」究竟有哪些主要內容呢？

最首要的一點是，李贄明確反對「一」和「太極」。「余謂本無一，又何守乎？」^②「有天地然後有萬物。然則天下萬物皆生於兩，不生於一明矣。而又謂一能生二，理能生氣，太極能生兩儀，何歟？夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有。以今觀之，所謂一者果何物，所謂理者果何在，所謂太極者果何所指也？」^③李贄在這裏說的就是不承認有天地萬物之上、之外、之先的「一」、「理」、「太極」，而主張只有對立（天地），只有萬物，



圖 李贄的思想在中國哲學史上可以說具有劃時代的意義。

這就從根本上推翻了儒家傳統形而上學的超感性的「天」和「天理」。李贄這個思想和尼采反對西方傳統形而上學中超感性的「絕對」、「統一性」或「真正的世界」而主張只有多和變的思想，確有異曲同工之妙。

和儒家傳統形而上學相對立，李贄卑侮孔孟，反對把封建道德原則看成神聖不可侵犯的天經地義。他主張人有其本然之心，虛偽的「道統」使人心蒙上塵垢而失其本然，儒家所奉為至高無上的「義理」和「六經語孟」都是「童心」的障礙。「夫童心者真心也，若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕偽純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。……童心既障，於是發而為言語，則言語不由衷；見而為政事，則政事無根柢；著而為文辭，則文辭不能達。」^④李贄唾棄那些因失卻「童心」而造成的「偽文」、「偽言」以至「偽人」，而力主出

李贄主張人有其本然之心，虛偽的「道統」使人心蒙上塵垢而失其本然，儒家所奉為至高無上的「義理」和「六經語孟」都是「童心」的障礙。

於「童心」的、有創造性的「自文」^⑮。尼采在反對西方傳統形而上學時，除了反對它把理性抽象化和絕對化之外，還反對它以道德為根本原則。尼采的這一反駁如果拿來針對中國儒家傳統形而上學，則更為有力，因為中國儒家傳統形而上學的本體世界，幾乎以道德原則（具體地說是以封建道德原則）為唯一的內容。在中國，要徹底推翻儒家傳統形而上學，就必須根除這個內容。李贄是舉起這個義旗的第一個反儒家傳統形而上學的思想家。我們都知道，尼采是一個反對用虛偽的道德扼殺生命本能的人，這和李贄反對用虛偽的封建道德原則阻礙「人心之初」的「童心」的觀點，其基本思路是一致的。這裏，我想有一點應該是不待言的，即尼采的非道德的思想，決非教人不道德，相反，尼采是一個非常真誠而憎惡虛偽的人；同樣，李贄「卑侮孔孟」，也決非提倡不講道德，相反，他是一個有「真心」的「真人」。

和尼采把個體看作最真實，把人看作諸多本能的集合等思想相類似，李贄主張對人的私慾和現實生活都應加以肯定，人不必希求甚麼抽象的、超感性的東西。他說：「夫私者，人之心也，人必有私，而後其心乃見；若無私則無心矣。」^⑯把李贄講的「私」字解釋為自私自利，損公肥己，那是淺薄之見。實際上，他是強調人的現實生活，以與抽象的、滅絕人慾的封建道德原則相對抗。他說：「穿衣吃飯，即是人倫物理；除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種皆衣與飯類耳，故舉衣與飯而世間種種自然在其中，非衣飯之外更有所謂種種絕與百姓不相同者也。」^⑰「衣與飯類」或「世間種種」就是指現實世界中的種種現

實事物，「衣飯之外」、「種種絕與百姓不相同者」，實指超乎現實世界之外的抽象的「天理」。李贄只承認前者而不承認後者，這正是他重視現實生活的思想表現。

尼采反對超感性的「真正世界」，但並不否定人生的意義和價值，他是要在現實世界、現實事物本身之中尋找人生的意義和價值。他注重現實生活，但反對西方現代人吃飯時盯着商業新聞、缺乏沉思、沒頭沒腦地生活。他非常重視人的生活境界，他所強調的「孤獨」就是教人不要沉溺於聲色貨利，而要「獨處遠看」，對事物「作遠景的透視」，以達到與萬物合一的高超境界，亦即藝術的境界。和尼采相類似，李贄強調除卻衣飯無倫物，但又反對在衣飯之類的倫物上斤斤計較。他認為「學者只宜於倫物上識真空，不當於倫物上辨倫物」。所謂「於倫物上辨倫物」，意即就倫物論倫物，以為倫物是獨立自在的，無價值和意義可言，因而只在倫物上計較，而人如果「只在倫物上計較忖度」，則「終無自得之日矣。」^⑱他主張人應該「於倫物上加明察」，以便「於倫物上識真空」，「達本而識真源」^⑲。「真空」就是「本」和「真源」，要靠「明察」才能得到。「明察」就是不為衣飯之類的倫物本身所迷惑而沒頭沒腦地生活，而要對倫物有一種高遠的評價和境界，從中看出人生的終極意義和價值，這就算是「達本而識真源」了。

與尼采思想共通的真空觀

「真空」為甚麼就是「本」和「真源」？有一種意見把「真空」解釋為「絕

和尼采相類似，李贄強調除卻衣飯無倫物，但又反對在衣飯之類的倫物上斤斤計較。他主張人應該「於倫物上加明察」，以便「於倫物上識真空」，「達本而識真源」。

對精神」，這是望文生義。李贄明確反對「一」和「太極」，「絕對精神」的概念應為李贄的思想所不容。另有一種意見把「真空」理解為離開山河大地等現實事物的空無所有，這是李贄本人所反對過的：「棄有着空，則成頑空矣，即所謂斷滅空也，即令人所見太虛空是也。此太虛空不能生萬有。既不能生萬有，安得不謂之斷滅空，安得不謂之頑空？頑者，言其頑然如一物然也。然則衆人所共見之空，亦物也，與萬物同矣，安足貴乎？」^②「頑空」就是把「空」理解為與其他萬物相同的「實體」（「頑然如一物然也」），這和尼采所反對的「實體」概念相似，只不過李贄所反對的是把「空」理解為實體。李贄還說：「若無山河大地，不成清靜本原矣，故謂山河大地即清靜本原可也。若無山河大地，則清靜本原為頑空無用之物，為斷滅空不能生化之物，非萬物之母矣，可值半文錢乎？然則無時無處無不是山河大地之生者，豈可以山河大地為作障礙而欲去之也？清靜本原，即所謂本地風光也。視不見，聽不聞，欲聞無聲，欲嗅無臭，此謂龜毛兔角，原無有也。原無有，是以謂之清淨也。……龜毛兔角，我所說與佛不同，佛所說以證斷滅空耳。」^③這段話更清楚地說明，「真空」不是超乎「山河大地」之類的現實事物之外的根基，那種形而上的根基反而「不能生萬有」，「半文不值」。「萬物之母」或「本原」就是萬物本身，就是山河大地本身，所以李贄說：「清淨本原，即所謂本地風光也」。就是說，「本原」無需外求，「風光」就在「本地」。佛家把「真空」理解為超乎山河大地之外的實體，似乎這「真空」也「頑然如一物」，屹立於山河大地之外，這種看法非李贄所取。如

果採取佛家這種看法，則「本原」反而不得謂之「清淨」，而只是執着。佛家本來希求「不着相」，但執意希求山河大地之外的「無」，則實際上是「着相」，是執着。

「真空」究竟是甚麼？李贄對「真空」的含義講得並不十分清楚，大體上看似乎是對山河大地或衣飯之類的倫物的一種態度和境界：這種態度和境界，從消極方面說，就是不迷戀倫物本身，為倫物所困擾。「既以妄色妄想相交雜而為身，於是攀緣搖動之妄心日夕聚於身內，望塵奔逸之妄相日夕奔趨於身外，如衝波逐浪，無有停止，其為昏擾擾相，殆不容以言語形狀之矣。是謂心相，非真心也，而以相為心可歎？是自迷也。」^④李贄這裏所說的，頗似尼采對歐洲現代人所形容的那種一心向前奔，連吃飯也盯着商業新聞而不知沉思，忘卻有人的狀態。尼采所形容的這種狀態，如果用李贄的話來說就是「心相」、「自迷」。「真空」就是教人去掉「心相」（即教人「不着相」），以免「自迷」。去掉「心相」，就達到了「空」。「真空」的含義，從積極方面說，就是在「天地與我同根」、「萬物與我為一體」^⑤的境界中，順乎人心之自然行事，不為外在的教條和權威所迫，這也就是「真心」和「童心」。「明察得真空，則為由仁義行；不明察，則為行仁義，入於支離而不自覺矣。」^⑥「由仁義行」就是說，人本以仁義為心，應該順乎自然的、本然的仁義之心行事。這裏的「仁義」顯然不是指儒家所講的君君臣臣等一套封建道德原則，而指的是真誠或「真心」。「行仁義」就是以仁義為外在的道德標準和權威，勉強和虛偽地去實行。前者的言行是「真人」的「真言」、「真行」，後者的言行

是「僞人」的「僞言」、「僞行」。李贄的「真空」論，其目的是教人做「真人」。做「真人」乃是人生的真諦，這和尼采的人生觀是相通的。

先行者的悲劇結局

為了做「真人」，為了尋求人生的真實意義和價值，李贄和尼采在各自的民族、國度和時代裏，反對了各自的傳統形而上學，反對了壓在他們民族、國度和時代頭上的超感性的本體世界。他們的哲學儘管彼此間有各式各樣的差異，但他們都以個性反對共性（普遍性）的高壓，以具體的、活生生的東西（「人慾」、「本能」等等）反對抽象的、僵死的東西（「天理」、「理念」等等）的高壓，他們都是舊時代、舊傳統的叛逆者。他們兩人，一個為此而被舊時代舊傳統視為「得罪於名教，比之毀聖叛道」，「卒就囹圄」^⑳，自殺身亡，一個因不苟流俗、尋求孤獨，被視為「怪僻之人」，卒因癡狂致死。他們都是預示和促進時代轉折的思想家，他們為此而付出了生命的代價。他們的思想容或有過激之處，但為了推進思想的時代轉向，矯枉過正也許是在所難免的。現在，尼采在西方思想界已一般地被承認為實現西方近代哲學到現代哲學的轉向的哲學家，可惜的是，李贄在中國哲學史上的歷史轉折性的意義和地位，尚未得到應有的注意。我以為對於李贄思想的歷史地位的研究，不但有哲學史上的意義，而且有重大的現實意義。

為了尋求人生的真實意義和價值，李贄和尼采在各自的民族、國度和時代裏，反對了各自的傳統形而上學，反對了壓在他們民族、國度和時代頭上的超感性的本體世界。

註釋

- ① 尼采：《權力意志》，第515節。
- ② 尼采：同上書，第410,412節。
- ③ 尼采：《快樂的科學》，第357節。
- ④ 尼采：《善惡的彼岸》，第2節。
- ⑤ 尼采：《權力意志》，第579節，並見《偶像的黃昏》「哲學中的理性」第2節。
- ⑥ 尼采：《權力意志》，第579節。
- ⑦ 尼采：《偶像的黃昏》「四大錯誤」第8節。
- ⑧⑨ 尼采：《權力意志》，第12節。
- ⑩ 尼采：《權力意志》，第341, 490, 492節。
- ⑪ 袁中道：《李溫陵傳》。
- ⑫ 李贄：《續焚書·答友人》。
- ⑬ 李贄：《焚書·夫婦論》。
- ⑭⑮ 李贄：《焚書·童心說》。
- ⑯ 李贄：《藏書·德業儒臣後論》。
- ⑰⑱⑲ 李贄：《焚書·答鄧石陽》。
- ⑳㉑ 李贄：《焚書·觀音問》。
- ㉒ 李贄：《焚書·解經文》。
- ㉓ 李贄：《焚書·念佛答問》。
- ㉔ 李贄：《焚書·答鄧石陽》。
- ㉕ 袁中道：《李溫陵傳》。

張世英 1921年生，武漢市人。1946年畢業於昆明西南聯合大學哲學系。現任北京大學外國哲學研究所教授兼學術委員會主任，中華全國外國哲學史學會顧問，中西哲學與文化研究會會長，《德國哲學》叢刊主編，《中西哲學與文化》叢刊主編，湖北大學哲學研究所所長，全國高等院校西方哲學史學科重點學術帶頭人，美國傳記中心名譽顧問。著有《論黑格爾的邏輯學》、《論黑格爾的精神哲學》、《黑格爾小邏輯譯註》、《康德的純粹理性批判》等及論文80餘篇。現正從事中西哲學之比較研究。