

南 華 大 學
哲 學 與 生 命 教 育 學 系
碩 士 論 文

尼采的「權力意志」與生命的自我超越
Nietzsche's "Will to Power" and Self-overcoming of Life



研 究 生：釋嚴欽

指 導 教 授：劉滄龍

中 華 民 國 一 百 零 一 年 一 月 四 日

南 華 大 學

(哲學與生命教育學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

尼采的「權力意志」與生命的自我超越

研究生：釋嚴欽

經考試合格特此證明

口試委員：尤惠貞

孫雲平

劉澹龍

指導教授：劉澹龍

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 102 年 1 月 4 日

摘要

尼采意識到所有宣稱生命為無意義之主張導致了「歐洲人健康史上的真正浩劫」時，便提出「自我超越」之思想以作為我們面對生命之課題的一種肯定和積極的態度。自我超越之概念並非單純地意指對自我的一種自主性的掌握，並成為一位完美的理性者。相反地，它是一種廣泛的和持續性的自我決定和自我創造的過程。

在其《查拉圖斯特拉如是說》和《超善惡的彼岸》之著作中，尼采主張自我是由力的等級制度所構成，而這些力相互爭奪著自我的圓滿顯現和佔據支配其他力的地位。因此是力而不是以往哲學家所認為的是動機決定了我們的行動。正因為哲學家們忽視了這一人類的基礎本質，他們才會以價值的衡量標準來判定人類行為是否符合道德規範，而阻礙了人類本性的自由發展。例如，痛苦的課題就一直被認為是人類要為自己的行為而付出的代價。然而尼采卻認為它的存在是一機緣讓我們能夠從中發現無限的可能性，換句話說，它是人類成長的泉源。

因此本論文欲於研究尼采的「權力意志」之概念和自我超越之間的關聯，以顯示自我超越是生命自我肯定的方法。

關鍵字：權力意志、力、本能、自我超越、身體、生命。

Abstract

Upon realizing that all proclaims on life as meaningless has resulted in “the real catastrophe in the history of the health of European man”, Nietzsche proposed the thought of “Self-Overcoming” as a positive and active approach in dealing with matters of life. By the concept of self-overcoming, we should not naively think of it simply as a complete control of ourselves and become perfectly rational agents. Instead it is an extensive and continuous process of complex, purposeful self-determination or self-creation.

In his works of “*Thus Spoke Zarathustra*” and “*Beyond Good and Evil*”, Nietzsche advocated that one’s self is constituted by a hierarchy of drives which strive “to present itself as the ultimate goal of existence and as the legitimate master of all the other drives”, and reminded us that it is our drives that dictate our actions and form the real basis of ourselves. Failures in addressing this level of drives as the fundamental essence of human condition, philosophers tend to prescribe peoples’ actions on value-level, and exerted moral constraints which hindered human well-being. For instance, sufferings is one of the main topics in concern of human life whereby it is considered as an affliction upon humanity either wrought as judgments by higher forces or as part of our pitiful lot in life. In Nietzsche, it turns out to be an opportunity which challenges us as individual to discover unfathomed strength within ourselves. In other words, suffering is the well-spring of greater human existence.

Therefore my study aims at introspecting into one of the prominent concepts of Nietzsche, the “Will to Power” and its relevance in regards to the self-overcoming of life, so as to demonstrate the self-overcoming is the way for life to affirm itself.

Key words: Will to Power, drives, instinct, Self-overcoming, Body, Life

目 錄

第一章、 緒論	1
第一節、 研究動機、目的與問題意識	1
第二節、 研究範圍與文獻探討	8
第三節、 各章節主要論題	10
第二章、 對柏拉圖主義的批評	12
第一節、 藝術與生命	14
第二節、 理性哲學興起的問題	20
第三節、 叔本華之意志哲學的危險性	24
第四節、 「權力意志」作為傳統哲學的反向思維	35
第三章、 道德起源與價值設定	43
第一節、 人類大腦活動中的反動力原素和其作用	45
第二節、 「怨恨」與既定價值的設定問題	50
第三節、 良心的譴責與罪惡感作為道德觀落實的先決條件	54
第四章、 「權力意志」與生命的自我超越	59
第一節、 尼采對宗教的痛苦意義與解救方法之說的批判	60
第二節、 禁慾主義背後的主導力——虛無的意志	65
第三節、 超人——超越自我的新生命觀	69
第五章、 結語	77
參考文獻	80

第一章、緒論

第一節 研究動機、目的與問題意識

一、研究動機

尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）在他撰寫的第一部著作——《悲劇的誕生》（*The Birth of Tragedy*）中，以希臘民族的悲劇藝術之創作智慧來作為生命從生存之痛苦事實中獲得解救的方法。然而隨著《人性·太人性》等著作的出現時，卻看到了尼采不僅不再強烈推崇藝術可以承擔起生命的解救重任，反而卻強調生命自身需要重新被思索與探討。尼采在希臘民族的悲劇創作中看到他們如何透過阿波羅（Apollo）的美化效應和戴奧尼索斯（Dionysus）的智慧，即洞悉個體生命背後那原始太一的存在之結合，讓觀賞者能從中獲得一種審美的愉悅（Aesthetic pleasure）。而這種審美的愉悅能使觀賞者超越自身的生命角度，去面對和接受生存中的種種痛苦與無奈。這種作法和其他民族在面對生存的課題時所採取的手段和態度有所不同，包括其老師叔本華推崇以藝術，特別是音樂作生命解救的方法，是以一種積極面對問題的心態作為前提。這就是為何尼采會如此推崇希臘民族的悲劇藝術了。

然而這樣以藝術作為生命之解救的可能之主張卻未能持久，隨著前面所提到的《人性·太人性》和其他後續的著作，如《查拉圖斯特拉如是說》（*Thus Spoke Zarathustra*）和《論道德系譜學》（*On The Genealogy of Morals*）等之問世，尼采毅然放棄了藝術的首席位置，轉向以「生命」，僅以生命自身來肯定生命的意義與價值。換句話說，尼采不僅不再談生命的解救需要仰賴於外在的力量，如藝術的創作來面對和接受痛苦的存在，甚至也不認為生命需要牽涉到解救的問題上，因為生命不是別的，就只是自然的一部份。因此，在 1885 年的《查拉圖斯特拉如是說》（*Thus Spoke Zarathustra*）之撰寫中，伴隨著「上帝已死」的宣稱，尼采首要提出了所有的價值之設定應該從「身體」(body)而不該再從思想(thinking)出發。而身體又與權力意志密切相關，故延續著這一思考脈絡的發展，筆者認為尼采所提出的「權力意志」（Will to Power；*Wille zur Macht*）就成為了要掌握他的後續思想，最重要的觀念。

對「身體」之重視的提出，除了是對自己的啟蒙老師叔本華哲學思維的反省

和批評，筆者認為他最終想要達到的是期望提出一套從健全的生命圖像來面對和處理生命的課題，如生命的存在所產生的苦痛之問題，乃至死亡這一不可避免的事實。換句話說，與其從「死人」（即基督教的救贖觀）或「病人」（即叔本華或佛教的解脫思想）的角度來提出生命之苦痛的解救方法，尼采認為為何不能從「健康者」（即生命自我肯定）的角度來面對生命的苦相呢？因為他認為只有從健康者的角度來談，「生命」本身才能夠有機會跳脫出最終走向於自我否定的厄運上。因此在探討尼采對於「身體」作為生命自我超越的媒介之主張中，「權力意志」與生命的起源關係便成為了首要的關鍵。

尼采認為世界的存在與運作過程（包括我們人類的意識活動）並非如傳統哲學家們所認為的那樣是種靜止的實體，可以讓我們從一個已發生的起點透過因果關連的方式來推測與預知即將出現的後果；相反地它卻是一種永恆的、無確定性可以依循，甚至是種變化不定的流變過程。因此對於世界，乃至對人類行為的了解與詮釋就不能再如同以往的哲學家們以科學上的理性思維和邏輯法則，而該以「權力意志」這一力的哲學思維來加以探討。立基於此，本文研究之題目為：「尼采的權力意志與生命的自我超越」，主要的目的是期望透過尼采所提出的新思維來思考與探索生命和與其相關的課題，特別是在面對生存中的種種痛苦與死亡的無奈下我們要如何自處。

二、 研究目的

本論文所探討尼采的權力意志與生命的自我超越，主要是為了：

- （一）釐清尼采所提出的權力意志之概念跟以往哲學家的論述上有何不同，它是否能夠更清楚地說明生命、身體、道德、文化的課題。
- （二）為何尼采要對跟生命有關的道德課題提出重估的必要，並認為道德的存在阻礙了人類生命的發展，甚至犧牲掉了人類存活的勇氣、信心與意欲。尼采認為雖然它的設立能確保人類社群共存的安定與種族的延續，但是卻漸漸地使人類趨向於倒退、軟弱和病態的文化影響下，成為頹廢、墮落、虛弱和可悲的群畜生物。因此，尼采提出了系譜學的溯源方式來揭露出道德價值背後的成形歷史與思維模式以便使人們相信這些在道德概念之下的習慣與偏見不僅限制了我們精神上的自然發展，也讓個人的獨特才華壓抑

在特定的稟性內成為一個沒有個性的人。

(三) 尼采對生命之苦相的問題解決之道，主張生命的自我超越，而這種說法和其早期的作品中所呈現出來的思維有了不同的走向。尼采如何透過權力意志和永恆回歸的思想來說明生命的自我證成。

三、 問題意識

何謂「生命」？從人類開始關切與思索人生的問題時，人生的課題便和「生命」一詞彙，乃至價值與意義結合起來被探討，並成為哲學、宗教，甚至是道德等領域不可忽視的議題之一。舉凡從早期的亞里斯多德到後來的黑格爾等，都提出了無數的主張與說明來加以詮釋「生命」的樣貌。根據亞里斯多德對於人類之界定，認為人類之所以有別於其他生物就在於人類具有一種理性的靈魂能驅使著他會為自己的行為尋求符合德性規範的引導，也就是亞里斯多德所主張之善的目的。然而這種內在善的潛在能力是否能夠落實，即人類是否能夠自願地做出自己想要做的行為，卻不是如蘇格拉底或柏拉圖所認為的那樣僅只要靠認識的活動就能履行善的行為，還要有深思熟慮的選擇之起源。而這個深思熟慮的選擇活動，亞里斯多德認為是帶有目的之考量的欲望和理性。¹

叔本華對於這種行為上的自我意識活動作了進一步的分析，他認為認識主體在面對自己的身體活動與行為和其他外在事物之認識方式有所不同。他解釋到，當我們意欲要做出某種行為時、我們同時就己能意識到自己身體的動作了。也就是說，行為的意欲和身體的活動並不是兩種不同的領域，在因果的聯繫下分劃為行為的動機和行為這一結果。相反地，它們都隸屬於同一個意志之上，行為僅是意志具體化後的顯現。而這一意志的發現，成為其悲觀主義的基礎。叔本華認為意志的根本驅動力，即維護生命的循環之驅動力，會以無盡的欲望形式來展現和表達其自身的存在。這種欲望的需求不僅無法獲得真正的滿足，它也不具有任何最終要追尋的目的，因此意志本身基本上可以說是一種盲目的、無法被抗拒的驅使力。正因為這種驅使力的作用，人類也就不可避免地要必須承受著自己的意欲無法獲得滿足時所產生的痛苦。面對這種生命的基本無奈時，叔本華主張只有脫

¹ 參閱撒穆爾·伊諾克·斯通普夫、詹姆斯·菲澤著，丁三東等譯（2004），《西方哲學史（第七版）》，北京：中華書局，頁 129-134。

離意志的影響、即藉由道德上的禁慾手段和美學上的音樂藝術，人類才能獲得最後的快樂與平靜。這種以盲目和毫無目的性的意志來判定生命之存在的無意義，乃至宣稱現世生命的不可留戀，對於尼采而言無疑是為人類和其生命造成了極大的威脅。於是，尼采不僅重新審查了叔本華對於意志的說法，也質疑於被道德立場嚴重控訴的生命是否真的是罪大惡極呢？這一審查不僅凸破了傳統哲學的思維模式，更為生命帶來了新的詮釋意義與價值。

在《希臘悲劇時代的哲學》著作中，尼采提到哲學的活動在公元前 6 世紀的希臘民族中是從幸福、成熟的成年期，乃至是從驍勇善戰之壯年的興高采烈中開始的。例如赫拉克利特就以一種靜觀的喜悅之感受來看待與面對世界的存在性、乃至人的生命體。然而隨著哲學思想的發展，人們開始陷入一方面對生命抱有追求自由、美和偉大的渴望，而另一方面又對生命的價值所在持有疑慮之間的衝突中對生命進行其探索的任務。²前蘇的希臘民族和蘇格拉底以後的哲學家在對生命的思索態度上，就顯出了兩種不同的態度。當然在面對或處理生命的悲劇性事實時，也就自然地會產生出截然不同的解救方法。而尼采正是在他的第一部著作中，從希臘民族的悲劇精神——即對生命加以肯定的態度中開始了自己早期的哲學思維。

根據尼采對希臘民族以後的哲學思想之發展的探討自蘇格拉底（Socrates, B.C.470-399）開始，為了確立知識的可靠基礎，哲學的研究對象從自然科學轉向了人類自身身上。他們認為人類的知性能力是掌握與認識外在流變的世界唯一可靠之管道。換句話說，將所有對自然之謎的疑惑——即對事實之考察和事物背後的永恆元素之疑惑，全部都可以為人類的認知能力所掌握。不僅如此，像蘇格拉底更將是將這種不受變化法則影響的知識等同於德性，主張「知識是美德」來說明人類要使自己的靈魂成為善，甚至使自己能夠獲得永恆的幸福的手段。也就是說，要獲得這種所謂的真知識——即真實無誤的知識才是獲得幸福的唯一管道。

這種單純地追求真知識之心理，到了柏拉圖（Plato, B.C. 427-347）時就了另一種思想上的轉向。柏拉圖以其「洞穴比喻」（The Allegory of the Cave）的說法不僅強調人類的理性活動是有能力去掌握那些真知識，也主張在這實在運作的世界背後確實存在著一個永恆不變和可靠的知識或真理。他認為我們人類透過感性

² 尼采著，李超傑譯（2006），《希臘悲劇時代的哲學》，北京：商務印書館，頁 8-11。

經驗所接觸到的外在世界其實僅是某種實在的東西之影子，而這個實在的東西就是確保我們對於外在世界之認知不會有所錯誤。柏拉圖稱此為「相」(Forms)的哲學理論。根據《斐多篇》的說法，柏拉圖以不朽的靈魂觀來強調人類本身擁有超越感性經驗之外的知識，如正義、美等概念。但是因為此靈魂會不斷地轉生到不同的軀體之中，故對於相的認知也就隨著這種轉生的過程中被一一遺忘。隨同蘇格拉底「助產術」的追問法，柏拉圖也主張一種相之記憶的回溯——那就是透過辯證法來使對方看到自己原先定義上的不足，並從而達到圓滿的見地。在這種說法中，身體的感性經驗，乃至說身體被降低於理性的思維和靈魂的概念之下。

到了中世紀神學主義的興起，對於身體的貶斥更為強烈。例如在奧古斯丁(Aurelius Augustinus, B.C. 354-430)的神學思想下，人格化的上帝取代了「相」的概念成為所有變化的有限物和真實不變之真理的根源與依據。在他的創世之說下，不僅萬物包含了人類的生命體為上帝所創造之外，就連惡的概念也從單純的無知角度轉向了道德的說詞成為人類自由意志與肉欲的後果。奧古斯丁認為人類之所以會做出錯誤的行為並非如柏拉圖所說的那樣是出於一種對於真知識的無知，而是來自於我們選擇要服從或背離上帝之意旨的自由意志之活動。既然人類可以自由選擇做出錯誤的決定，當然也就能選擇做出的正確的決定，可是奧古斯丁卻不是這麼認為，他強調這種選擇必須要獲得上帝神恩的幫助。簡單地說，所有人類德性的行為都是上帝神恩的產物，我們是無法憑藉自己的力量就可以達成恰當行為的抉擇。這種主張就否定了前人所言，人類可以透過理性的思維來作出符合德性的行為。

到了理性主義的崛起時代，人類的理性能力又重新在笛卡爾(René Descartes, 1596-1650)的「我思，故我在」(Cogito ergo sum)之基礎下占據了優越的地位。他認為人類的生命體乃是區分為心靈和肉體兩種不同的實體，前者具備了思維的能力而後者則是具有廣延的屬性——物質部分的運作功能。可是笛卡爾又進一步說到，肉體的存在必須仰賴於我這一思維的主體才能獲得其確定性，而使得肉體的重要性被忽略了。從只有有德者能到達的真實世界到不再是現世可抵達之理想的真實世界，「真實世界」之觀念的存在成為了人類可以用以忽視或否定現實生活著的世界之理由。然而隨著啟蒙運動的出現，基督教所推崇的真實世界卻在康德(Immanuel Kant, 1724-1804)對於主體認知能力的研究下，發現並非是人類的認識能力所能達到或證明的超越領域。這個所謂的真實世界，一個在所有現象世

界背後那原始的根源，康德將之稱為「物自身」(*thing-in-itself*)，並開啟了他對人類理性能力所能為的批判哲學。他認為人類的感知能力所能面對的僅是物自身之現象，即那些受限於知性的先驗範疇（時間、空間和因果律等）之規範而呈現於我們眼前的存在著、變化著的對象。相對於現象之物的物自身，則是種不受限於時空之變化的存有。雖然這個物自身之概念，因為不受到我們知性能力的限制，也就無法為我們所能認識，但是康德卻提出它不僅是可以被我們所思考，它也被套用到倫理範圍中，以一種安慰、義務和命令式，即「你應該…」的形式出現，來支持道德行為落實的必然性與普遍性。也就是說，康德為了要說明人類的理性雖然在認識論上對超越領域的有所侷限，無能為力，但是在道德領域上卻是使人類與其他物種有優劣之分，使人類這個現象對象跟其他現象對象有更勝一籌的地方，那就是擁有不受自然法則的必然性與因果性之影響而自由行動的能力。當然這種來自於理性的能力具備了人類之所以為人的本質，那就是具有道德價值的意識，知道甚麼應當作，甚麼不應當為。

雖然如此，可是叔本華卻還是認為，康德不僅未能明確指出做為能夠認識外在事物的認知主體，即我究竟是甚麼？(What am I?) 也未能從生命自身的角度來提出生命的自我拯救。換句話說，叔本華意識到不僅康德的解救論仍然依託在人類之外的超越概念或領域上，就連傳統倫理學所提出的行為規範也都僅是面對和處理著康德所指出的現象世界，包括人的軀體在內，而未能觸及到人類最內在的本性，即意志的問題。叔本華認為就像印度《奧義書》所強調的 *atman* (*self*) 那樣，所有存在都擁有其可追尋的基礎與根源，而這樣的基礎性並非建立在神聖性領域或交託予上帝的信念上，相反地卻是可以透過我們的身體而被直接認識的意志 (*will*)。儘管叔本華藉由對我的身體具有不同於其他表象之認識方式之說明來論證「意志」的存在，甚至於將意志的作用推廣到世界，所有存在之物上，而以之來取代物自身的概念，也就是說，叔本華認為所有的表象世界都分享著同一意志，它們都是意志客體化後的結果。但是他卻設定此意志乃是一種盲目、毫無目的的衝動和具有不斷慾求特質的求生意志，而斷言生命是個充滿著痛苦的事實，並提出自我解救的方法只能來自於意志的自我否定上——即對意志之慾求的中斷上。

對此，尼采認為叔本華的意志本體論之說法不僅未能跳脫傳統形上學的解說範圍，更將虛無主義的運動推向了最高點，換句話說，徹底否定了生命自身存在

的意義與價值。於是，自他的《悲劇的誕生》中認為是藝術自身提供了生命意義與價值到後期思想的轉向——認為不是藝術而是生命自身刺激了前者的創作，也就是說藝術的存在價值來自於生命。這一轉變明確地顯示了尼采給予生命，乃至於生命中所面對之痛苦絕對的肯定。因此，尼采的「權力意志」概念就成為了掌握其生命觀不可忽視的一環，關鍵在於他如何設定「權力意志」的內涵，以致於不使自己的論述落入叔本華所犯下的錯誤——以意志作為世界的本源，並將所呈現出來的現象歸屬於意志客體化後的結果，並從而最終導向於意志的自我否定上。

整體上，本論文要研究的是有關尼采「權力意志」的思想，尤其是此思想與人類生命之自我超越的可能性為主要探討的核心。因此，本文欲探討與澄清的問題方向有三，分別是：

- 一、在尼采早期思想中，認定了藝術作用對於生命的肯定性影響，是可以超越現今社會所面對的虛無主義之威脅。然而隨著與華格納的決裂，尼采才從《悲劇的誕生》中主張是藝術提供了生命意義與價值轉向了強調生命本身的重要性，甚至以生命自身來作為藝術創作的原動力。正因為在叔本華的思想理論中意識到他的意志理論所帶給予生命的，是種軟弱與頹廢之影響，而提出自己的「權力意志」之概念來加以說明人類的認知與行動能力雖是受到意志的影響，但是卻不是如叔本華所言單純地只為了生命的延續目的，而是為了「權力之感受」。是故，從前期到後期之轉變，尼采是如何在「意志」的本質中意識到「力」作為起源性和區分性之因素，能促使人類做出不同的行為與決定呢？
- 二、尼采認為意欲就是創造新的價值，因此主張在倫理的範疇內，只有贈予的德性（Bestowing virtue），而沒有既定的真理或價值觀，於是，他選擇拋棄了康德，乃至舊有的批判方法，即對所有知識與真理的宣稱給予批判性的檢視，而以系譜學的方式重新審核知識和真理本身。他是如何以系譜學的方法——即以意義與現象的關聯來取代表象與本質的二元對立性，和科學的因果關係，來呈現出既定價值的問題？
- 三、尼采認為「權力意志」是人類所有行為與思想背後重要根源，也就是說人類會有積極或消極的思想，乃至於會選擇以積極的態度或消極地否定生命之態度來面對自己的人生，都受到權力意志之影響。因此，

要從生命之痛苦中超脫出來，就不再是依賴於生命之外的因素所能達成的。是故，透過對權力意志之掌握與了解，尼采要如何說明它與生命的密切關係，和生命的自我超越之可能性呢？

第二節 研究範圍與文獻探討

本文以尼采的「權力意志」與生命的自我超越為探討的題目，主要是研究尼采如何就力的哲學理論，來剖析人類生命有關的種種課題，如倫理學、知識論，甚至生命的自我超越等之關聯。換句話說，尼采如何透過其權力意志之概念，揭露出既定的道德之價值的問題，即根深蒂固於歐洲文化中對於道德觀念中的基督教之無私與利他主義，乃至對虛構的最高目的（或可說真實的世界觀）之追求，雖經由科學的驗證下被投予質疑的眼光，但還是為人們盲目地接受，而失去了道德實踐的應有意義與價值。於是乎，隨著後期思想的成熟，尼采捨棄了叔本華的思想，提出了「權力意志」這一力的哲學思維。尼采曾經說過：「生命，作為一種對我們而言最為熟悉的存有，具體來說是力量之積聚的意志；……努力追求著力量的最大感受；基本上是追求更多的力量；追求的不是別的，就是力量。」³為了掌握尼采的後期思想，「權力意志」之概念就得納入核心的探討。對此，德勒茲的詮釋最為深入，他透過力之特性，即能動性或反動性之力，來加以說明力與力之間的關聯，甚至進而以之來分析人類的行為。

關於「權力意志」的詮釋，許多對於尼采之研究者皆有豐碩的成果。例如 Peter Poellner 在其著作《尼采與形上學》（*Nietzsche and Metaphysics*）就一一處理了尼采是如何構思出此概念、此概念要說明的是甚麼，和我們要如何去詮釋此概念在尼采的整個哲學脈絡中的目的。Poellner 認為尼采以權力意志之概念來說明事件或行為背後之力的功效，是因為他覺得牛頓學說和 Boscovich 在力的物理學詮釋中，並未具體說明力的運作（*modus operandi* of 'force'）。故其權力意志之思想一方面欲以說明其對事件或行為背後那多重性之相互作用的本質（Wesen）之預設和其對於本質論的反對。

Joan Stambaugh 於《尼采的永恆回歸之思想》（*Nietzsche's Thought of Eternal Return*）在說明權力意志之概念時，是為了論述此概念和永恆之回歸（Eternal

³ Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Vintage Books, p. 267.

Return) 的相互關聯。他認為尼采在處理權力意志和永恆之回歸的思想時，是就不同的範圍下來加以解釋，故在世界就是權力意志和世界就是永恆回歸之陳述的時候，就可避免碰上如何在世界的本質之談論上兩個概念之和解的問題。在權力意志之概念的詮釋中，尼采並未將此概念中之意志 (Will) 和權力 (Power) 的觀念視為外在相關聯的要素。換句話說，權力並不是意欲所缺少的，更不是意志要達到的目的地。這樣的說法就推翻了叔本華所言的「求生意志」。

Christopher Janaway 則於其《超越無私——尼采的論道德的譜系之研究》(*Beyond Selflessness—Reading Nietzsche's Genealogy*) 就《論道德的譜系》(*On The Genealogy of Morals*) 的角度，去談論尼采的權力意志之概念。他認為權力意志之概念在道德的立場上，是作為道德現象的心理學上之解釋。從尼采的《論道德的譜系》中兩個論點，權力意志之概念結合了我們對於「好」與「壞」(或善與惡)之觀念的緣起和內疚與良心之譴責的起源與道德意義上的解釋，以對人類進行心理之解釋。根據 Janaway 對於各學者如 Maudemaria Clark、Kaufmann、John Richardson 等在處理尼采之權力意志，即一方面作為心理層面和另一方面作為宇宙根源的問題上，認為尼采之所以會從心理學的角度詮釋權力意志的作用，到宇宙根源的說法，是為了使其概念在心理學上的說明更為可信。

Walter Kaufmann 則於其著作《尼采：哲學家、心理學家、反基督者》(*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*) 中，指出尼采在談論權力意志之概念時，提到「昇華」(sublimation) 這一詞。尼采認為我們每一個存有都有著衝動的特徵，而這些衝動都出於一種混亂的狀況，即這一刻作此行為或決定，下一刻卻又作另一個行為或決定，又或是同一時間做許多行為或決定等。是故若不將此混亂的狀況帶入有次序的狀態，即尼采所言的昇華，就會使一個人趨向於惡的心理或行為。所謂的昇華，即不是透過否決或抑制大多數的衝動，而是透過「把混亂組織得井然有序」(“organize the chaos”)，才能達到一種有機體上的和諧狀態。另外 Kaufmann 也指出尼采所認為的權力意志若僅理解為是一種要去影響別人或為了解自我的努力，是不夠完善的，因為它實質上是一種超越和完美自己的努力。另外，權力意志的概念可以恰當地說明人類要追求的，或會遵守別人施加於其身上的法律或條規，乃是因為他們要的是權力 (power) 而不是幸福 (happiness)。Kaufmann 認為對於尼采而言，權力意味著的是自我的超克 (self-overcoming)，即指對自己的每一個衝動都能加以改善之，並不排斥或否定任何一個衝動的狀況

下將之結合自己本性的整體性上。

E. E. Sleinis 就其論著《尼采的價值重估：策略上的研究》(Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies) 中認為有關尼采的價值之重估的工作是立基於其權力意志的概念上。她指出權力意志擁有著六種根本上的面向，會在不同的個體上、或群體上以不同的方式、不同的程度自我顯示。因此要以一套特定的法規、條例來約束這樣擁有著多樣性意志的人類或群組，不僅是不可能的，也是沒有效應的。Sleinis 指出尼采之所以最後會推出「超人」——這一理想的目標以取代宗教的超驗目標，如天國或涅槃的思想，主要是重視力的創造性能力，創造性能力是否活躍就在於力量之集合的多寡了 (high or low concentration of power)。

除此之外，還有其他中文的論著，都對尼采的權力意志之概念做出了不少的分析與說明。然而在整理前人的研究成果中，看到了德勒茲在處理尼采的權力意志時，就如汪民安所言，是從質與量的角度切入對權力意志的說明，不僅如此，他還進一步主張權力意志和力是有所不同的，各自都擁有其截然不同的性質。這樣的論述使筆者獲得另一種觀視尼采思想的角度，故決定以其對於尼采思想的詮釋，試著去鋪陳權力意志和生命之間的關聯，以全面掌握尼采心目中的理想人生。

第三節 各章節主要論題

本文研究重點以德國哲學家尼采在其《悲劇的誕生》後轉向力的哲學主張，即以「權力意志」的概念為主軸，去討論它在人類的生命中擁有著甚麼樣的影響力。換句話說，在人類有關生命的種種課題中，如道德的領域，乃至究竟的解救上，「權力意志」有著甚麼樣的決定性影響與作用。因此，本文企圖透過德勒茲對於尼采權力意志之詮釋，陳列出權力意志與生命的關聯，以進一步分析此概念的存在意義與價值。

本文分為四章。除了第一章緒論及第五章結語之外，第二章的主題為「權力意志」之概念的提出，探討尼采如何從先哲有關意志的說明，特別是在叔本華的求生意志之主張中，意識到他對意志之本質的錯誤認知，看到是權力而不是幸福才是意志所要追求的，於是提出自己的權力意志之學說，並從人類的心理現象上，

去追溯既定道德的實行是否具有意義與價值。首先，尼采為何會從原本推崇藝術的最高價值之心態轉向重視生命的自我超越上。因此對於《悲劇的誕生》中有關阿波羅和戴奧尼索斯的結合之藝術創作，為何會在尼采後期的思想中被批判，就成為了要進行探討與分析的首要任務，以便能進一步掌握尼采對於權力意志之思想的重視。第二節，則是探討意識哲學興起的問題，即分析探討尼采對理性主義所帶來之危機的省思。第三節則針對尼采的啟蒙老師，叔本華的求生意志所帶來的問題，以致於尼采決定脫離他的哲學思想之陰影，走出自己力的學說。第四節，則是關注於權力意志之概念，它意指著甚麼？而它跟生命，乃至跟這個構成生命一部分的身體又有著甚麼樣的關係，以至於尼采如此重視被人們長期排斥之身體的存在價值。

第三章的主題則離不開尼采對道德之領域的批判，因為他的權力意志學說的提出並不是為了要再創另一個不同的形上學之說法，而主要是要為了支持其重估道德的立場。故第一節中以「自我」被人們認為是一個作為擁有良知和自由意志的主體，和行為之關聯的探討為主，去分析既定道德所存在的問題，以致尼采不得不進行道德的重估工作。第二節則是進一步探討尼采為何會說所有已存在的道德觀都是在人類的怨恨心理下設立的，而這怨恨的心理作用在尼采的力之學說中處於甚麼樣的地位與影響。第三節則延續了前一章有關怨恨的心理，進一步探討它如何落實到宗教領域的修持功夫上，而興起了禁慾主義。

第四章則針對權力意志之學說和生命的自我超越的問題探討。尼采如何立基於權力意志，藉此達到的自我超越。第一節探討被貶斥的身體。分析為何在大家都為痛苦，如心理的，或身體的痛苦所煩惱，所討厭之際，尼采卻從其身體的病痛中看到痛苦所帶來的激勵與機會，而提出不應將痛苦排斥於生命的過程外。第二節則是回到其「超人」學說的分析，以說明這個思想究竟是否只是一個和天國或涅槃一樣的形上學主張。

第二章 對柏拉圖主義的批評

人類的存在問題，一直以來都是哲學家和宗教家所關注的課題之一。從有生命體的開始，人類不僅在他的生存過程中會面對種種的痛苦折磨外，死亡也是我們無法逃避的最終結局。早期的尼采在其古希臘文獻的研究中發現希臘精神在面對這樣一種充滿著無數痛苦和死亡逼迫的生命時，發展出一種悲劇藝術的創作手段來使自己能從觀賞中獲得生存的慰藉——即能從生存的悲觀現象中獲得的一種快感。然而正當尼采在推崇希臘民族的悲劇藝術之創作以作為我們人類得以生存下去的慰藉時，卻在繼《悲劇的誕生》一著作後提出了是生命自身圓滿了藝術的創作成就而不是由藝術來說明生命，來給予生命它自己的存在意義與價值。為此，他將期望以獲得慰藉的眼光從藝術的創作中移開，拉回到「生命」自身的重視上。究竟是甚麼因素或理由讓尼采毅然放棄了他老師，叔本華等人所認可的藝術的解救方法呢？

1876 年經由拜羅伊特藝術節中看到了華格納的悲劇藝術之庸俗演出後，尼采意識到了整個現代文明所產生的「人性」之問題——那就是整個社會瀰漫著一種衰退的生命現象。⁴尼采認為這種生命形態，即強調理性的能力是受到了長期以來由蘇格拉底所開始的「知識的辯證法」到基督教、亞利安人和反猶太主義以「神聖性」的真理觀擴大了上帝的地位並強調著「愛」與「救贖」的道德信念，從而使得人失去了自己的身分與尊嚴，並只能屈服於神之下無可奈何地接受著命運的擺布。⁵於是，尼采跳脫出自己《悲劇的誕生》之思考模式，不再就傳統形上學的二元對立思維模式來面對生命的課題，而轉向於他的後期思想——「權力意志」(Will to Power; *Wille zur Macht*) 之哲學主張上。

⁴ 周國平譯 (2005)，《悲劇的誕生》〈華格納事件——一個音樂家的問題〉，台北：左岸文化，頁 718。

⁵ 參閱同上，頁 336-403，718-745 和 Julian Young (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, pp. 157-160. 在《華格納事件》(The Case of Wagner) 一書中，尼采不僅批判了華格納，也批判了當時代的弊端，並揭示了其與過去的訣別，放棄了一直影響著文化進步的頹廢思想，重新看待生命的問題。尼采批評華格納的悲劇創作中有三點失敗之處，即一、把音樂當作刺激疲憊神經的手段，加入了殘忍、做作和清白無辜的刺激劑，從而使得疲憊者更為疲憊；二、華格納僅是戲子，故其所呈現的絕非真實的事實；三、他以戲劇性的詞令、劇場性的趣味、感性的成份取代了音樂中的一切規則，一切風格。換句話說，尼采認為其戲劇藝術不僅扭曲了音樂的作用，將之運用來虛假道德的觀念，乃至以之作為表現、暗示、強化表情的手段。他的戲劇內容更是充滿著拯救的意味。這些對於尼采而言都是粗俗的，都是對我們感官的誘惑以使精神受到極度地疲憊。

尼采的啟蒙老師，阿圖爾·叔本華（Arthur Schopenhauer, 1778-1860）於 1818 年宣稱世界僅僅是為主體而存在，是我這個認識主體的表象世界。更精確地，僅是和我這主體有所關聯的客體，受限於時空範疇之下的存有。而對於認識主體是甚麼時，叔本華透過我們這個也隸屬於表象的身體之推論提出了「意志」的活動，並以此作為其意志本體論的哲學思路。可是尼采認為他的學說主張並未能使人類得以離開以往的思考模式，相反地卻使人類走向悲觀的結果上。換句話說，叔本華的思維理路仍然還是立基於一種二元對立的世界觀來面對和談論著生命，乃至與生命有關的問題。綜觀叔本華的思想立場，乃大多數是受到了康德的哲學觀念之影響，藉由他對於現象世界的認知與限制必須建立在人類的知性範疇的原則上之說法來確立自己思想上的基本論點——那就是世界僅是為了主體而存在。世界作為一種現象的世界是需要仰賴於認知主體才能夠獲得它自己的存在意義與價值。但是對於這個所謂的認知主體或精確地說我是甚麼，叔本華認為康德還未能加以說明白，而只是透過一種因果關係的推論方式來推論經驗的世界背後一定存在著它所依賴的根據。這個根據就是康德界定為「物自身」，一個只能被認知主體所設想，但卻不能被認識的存在根據。這種因果關係的推論方式所得出的物自身之概念之所以後來被叔本華所批評，乃在於康德並未加以認清透過感官方式所得到的認識和單憑抽象活動所得到的認識，基本上是有所差別的。因為未加以認清之故，叔本華認為康德才會一方面以經驗的知覺過程來說明物自身的存在（康德認為人類的心靈活動在於綜合和統一我們從外在事物的接觸中所得的諸多感性之經驗，將之統合在一對象之中以產生對那對象的同一認識。然而這個經驗得到的對象卻又不是由我們心靈作用下所產生出來的事物，是故經驗對象所給予我們的感覺與料就勢必是來自於一個外在於我們的實在，那就是物自身的領域），而另一方面卻又以限制我們的認知能力所能認識的範圍來界定物自身的存在。⁶ 既然這樣，那究竟要如何判定與認識這「物自身」的身份呢？叔本華認為從人類身體的活動作為一種直接地和內在地被我們所認識為前提之下，去推論「意志」就是康德所說的「物自身」，也就是所有哲學家未能加以詮釋清楚的不可知物。究竟他又是如何得此結論呢？

雖然叔本華化解了人們心中的疑團，但是他所提出的意志哲學卻因為蒙上了

⁶ 參閱黃文前著（2004），《意志及其解脫之路——叔本華哲學思想研究》，南京：江蘇人民，頁 45、57，和林建國譯（2005），《意志與表象的世界》，台北：遠流出版，頁 587-589。

濃厚的悲觀主義色彩，以至於使他的哲學主張之最後結論，如同傳統哲學家一樣不可避免地對生命加以控訴和貶斥，而使得尼采批評他的哲學為一種貧乏的、絕望的和消極的哲學思維。⁷面對著這樣一種浪漫主義充斥的時代和病態的文化，尼采才斷然提出了「權力意志」的哲學主張、並以「超人」的自我超越之目的來挽救人們所陷於的虛無主義之危機。究竟這些主張與思想和其他哲學家的學說有何差異，他又是如何從眾人的缺失中意識到「權力意志」的存在真相，乃至於它的影響力？這樣的學說又將如何使人類勇於面對生命，甚至對這一充滿著苦痛事實的生命重拾信心呢？

第一節、藝術與生命

在「權力意志」的哲學思維提出前，尼采曾於其初著作 1870 年的《酒神世界觀》和《悲劇的誕生》中極力推崇以藝術的形而上慰藉來面對生命的痛苦現象，並宣稱「藝術是生命的最高使命和生命本來的形而上活動」⁸及提出「只有做為一種審美現象，人生和世界才顯得是有充足理由的」之主張。⁹這種生命慰藉的方法，尼采首要於希臘民族的悲劇藝術之創作中意識到他們那種在面對生命之殘酷事實時——即生命中不僅存在著許許多多的痛苦現象，生命最終也不可逃避死亡的逼迫，仍然可以脫離悲觀的態度。他們甚至也展現出一種生存的智慧，那就是懂得以一種旺盛的活力繼續走下去。究竟希臘民族的悲劇創作中具有甚麼樣的因素或意義，能讓他們呈現出這樣一種奮進的精神呢？

「戴奧尼索斯」(Dionysus)，即悲劇中酒神的精神與能力是尼采覺察到的動力。它不僅是悲劇藝術中所欲於呈現的沉醉狀態——「一種個體解體而與世界本體即為意志融為一體的神秘陶醉」，也是悲劇藝術所要表明的崇高智慧——那就是要告訴人們「不管現象如何變化，事物基礎之中的生命乃是堅不可摧和充滿歡樂的」¹⁰。誠如尼采於《悲劇的誕生》中如此言及戴奧尼索斯之洞見：

⁷ 參閱趙建文著(2002)，《尼采》，香港：中華書局，頁 45。

⁸ 參閱 WM. A. Haussmann, Ph.D (tr.) (1910), *The Birth of Tragedy or Hellenism And Pessimism*, Endinburgh: Morrison & Gibb Limited, p. 20, 周國平譯(2005)，《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 86。

⁹ Ibid, p. 183, 中譯本如上，頁 194。

¹⁰ WM. A. Haussmann, Ph.D (tr.) (1910), *The Birth of Tragedy or Hellenism And Pessimism*, Endinburgh: Morrison & Gibb Limited, p. 61, 中譯本如上，頁 33, 112。

酒神藝術也要使我們相信生存的永恆樂趣，不過我們不應在現象之中，而應在現象背後，尋找這種樂趣。……我們在短促的瞬間真的成為原始生靈本身，感覺到它的不可遏止的生存欲望和生存快樂。現在我們覺得，既然無數競相生存的生命形態如此過剩，世界意志如此過產，鬥爭、痛苦、現象的毀滅就是不可避免的。……縱使有恐懼和憐憫之情，我們仍是幸運的生者，不是做為個體，而是眾生一體我們與它的生殖歡樂緊密相連。¹¹

根據尼采對悲劇藝術的研究，悲劇的創作從原始作為慶祝豐收的節慶慶典活動——「山羊歌」(Tragoidia)¹²到後來所演變出來的藝術文化是經由對日神，即阿波羅(Appollo)和酒神戴奧尼索斯(Dionysus)，這兩個神之作用的調和下所產生的。日神這一概念就尼采之詮釋而言，是「『發光者』，是光明之神，也支配著內心幻想世界的美麗外觀……理應被看作個體化原理的莊麗的神聖形象，他的表情和目光向我們表明了『外觀』的全部喜悅、智慧及其美麗」。¹³希臘民族因為意識到並感受到生命的恐怖和可怕事實——即擁有不可避免的無常和痛苦的折磨，而不得不藉由夢境的安慰來使自己能夠繼續忍受這樣的人生。就好比像一個在做夢的人一般，若要沉緬於夢境的幻覺並享受著那股深沉的、內在的快樂，就必須要先把白晝和白晝中那些煩人之事情的糾纏完全忘掉。而希臘人正是透過日神之夢的遮掩及它那美之幻象的映照下，以奧林匹斯神界的光輝和美麗的現象來幫我們掩蓋掉直接面對生命的存在事實。藉由這樣的作用下，「最可怕的事物也藉助對外觀的喜悅及通過外觀而獲得的解脫」。¹⁴那就是將我們所經驗到的日常生活的一切以一種美化的方式來觀看這充滿不堪的日常生活時，那麼我們的生活世界和夢中所構想出來的一切美好境界對於我們來說就沒有任何差別了。那麼我

¹¹參閱 Ibid, p. 128, 周國平譯(2005),《悲劇的誕生》,台北:左岸文化,頁158。

¹² 參閱林碧如(2006),〈尼采的悲劇思想是否在華格納的《尼貝龍根指環》劇中得到印證?〉,頁4-10。山羊歌隊,是源自於酒神祭祀的活動,乃是狄蘇朗勃斯歌隊領隊的即興口誦,其主要的內容是在講述酒神的出生、經歷和所遭受的苦難。然而到了公元前600年左右,才轉向以希臘神話中英雄的故事為表演之主題。不僅題材產生了轉變,就連原本只有歌隊參與的演出,也轉向了將歌隊隊長別提出,並賦予他一個正式的演員的身份,負責在演出前做表演內容的陳述。另外,靠著舞台的特殊設計,參與的觀眾也有了「身歷其境」的感受。也正因為在這種特殊的場合中,觀眾在「飽和的凝視」當中,彷彿融入了悲劇中酒神的角色中,甚至於感受到自己就是主角——酒神。

¹³ WM. A. Haussmann, Ph.D (tr.) (1910), *The Birth of Tragedy or Hellenism And Pessimism*, Endinburgh: Morrison & Gibb Limited, p. 24 和周國平譯(2005),《悲劇的誕生》,台北:左岸文化,頁88-89。

¹⁴ Ibid, p. 96, 中譯本同上,頁136。

們有何需對生命所存在的問題與事實再抱有極度的恐慌心態。然而，這種借助於美化之幻象的作用來觀看和對待生命的手段，尼采卻認為是種「幻覺」(illusion)和充滿「謊言」(lies)的行為。¹⁵

除了日神的審美作用之外，酒神的醉即迷狂的嬉戲也是悲劇藝術中不可或缺的元素之一。酒神的作用跟日神不同的是，祂是以一種相反的立場來解決問題、即要我們相信生命的永恆快樂並非是在這個現象的世界之中，而是在現象世界的背後去獲得的。換句話說，不是在諸多特殊的個體身上去尋找生存的意義。例如不是只要一對各個不同狀況之下所產生的痛苦之問題與現象給予直接的解決，就能獲得所要達到的快樂，因為隨後一個問題或痛苦的解決還是會有其他痛苦或隨後的問題會出現。是故對於酒神的精神而言，真正與根本地達到解決痛苦的事實，只有復歸到「太一」(primitive unity, original being, oneness)的體驗上。那就是掌握與了解特殊的現象事物因為只是從太一之中分裂出來的一種顯現而已，故無法讓我們獲得真正或究竟的快樂。因此，一切被日神所美化的事實，即生活之中的種種殘酷與醜陋的事實，都將一一在酒神的作用下被批露無遺。¹⁶如果日神的美化作用被否決後，人類又將如何或該如何去正視生命的痛苦現象？尼采說在酒神的境界中，所有的特殊的個體之狀態都被看成是造成痛苦的一切根源與始因，甚至也會被視為是我們應當要鄙棄的對象。因為只有在這個個體化的世界，即我們的生存的世界裡，我們才不得不面對著道德價值觀之評斷與限制，乃至我們也會經歷或體驗到與太一分離出來之個體化世界中的種種痛苦。因此只有擺脫掉個體化之世界的界限，我們才能不為之所影響，也才能在忘我的狀況，即脫離現實生活的意識下回歸到和大自然統一的融合上。對於日神和酒神兩者之間的差異作用，周國平做了這樣的說明：「日神和酒神都植根於人的至深本能，前者是個體的人借外觀的幻覺自我肯定的衝動，後者是個體的人自我否定而復歸世界本體的衝動。」¹⁷

既然根據上面對於希臘悲劇的簡略說明，尼采有如此崇高的推崇並將此藝術

¹⁵ 參閱 Julian Young (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, p. 19. Julian Young 認為尼采會將日神對於生存的作用視為幻覺和謊言的作為，乃因前者是以內在的一種沉醉態度，即沉醉於夢的形象，這一美麗的外觀上來面對死亡的問題。至於是種謊言的作為，乃是因為將經驗存在理解為表象世界的現象，那麼生存的恐懼，如死亡的逼迫等同於現象的作用，彷彿就像是別人的死亡一樣，不曾對我有何影響。

¹⁶ 周國平譯 (2005)，《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 51。西勒諾斯 (Selenus)，希臘神話中的精靈，酒神的養育者和教師。

¹⁷ 周國平譯 (2005)，《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 68、120-129。

的創作，特別是音樂的藝術視為生命的解救方法，可是為何卻在他後期的哲學思維中作了一大轉向呢？後期中，尼采不再強調以藝術的手段來解釋生命的存在價值，反而卻是主張應當由生命自身來說明生命的存在意義與價值，甚至說是生命為藝術帶來創造力與生命力。不僅如此，尼采也宣稱希臘人民自己都誤解了悲劇的創作意義，反而是他自己發現了這個意義。¹⁸到底尼采認為自己最初對悲劇之認識以及對它的推崇出現了甚麼問題，以至於最後放棄了這種藝術的形上慰藉，轉向由生命自身來獲得自身的存在意義與價值？甚至不再談及以音樂的手段來達到生命的拯救問題，而談生命的自我超越？

首先，就前述對悲劇中日神和酒神的粗略描述中我們可以看到兩者之間在面對生命的殘酷事實，即痛苦的承受和死亡的逼迫上都展現出了不同的解決之方法與手段。前者即日神的作用透過夢的掩蓋方式來誘使人類有繼續活下去的信心；後者則是在破除了外觀的幻覺，即脫離所有生活世界的限制與規則後與太一達到一種溝通和融合的境界。從這種境界的融合下，人們不僅進一步地了解到苦痛僅是屬於我們這些個體生命的遭遇之一，也洞視到存在這一件事件實際上是種荒謬與可怕的問題。雖然兩者是立基於相對立的解決立場上來處理生命之痛苦事實，但是希臘民族卻巧妙地將二者結合起來產生了悲劇的藝術作品。因為希臘人民了解到若只一味地推崇純粹的戴奧尼索斯之解決方法，即強調我們的真正與永恆之生命並不是存在於這個我們生活於其中的個體世界——這個在時間、空間和因果性的不斷產生變化的世界中，而是在它的背後。那麼這樣的認知之下所導致的問題與後果就會使人們對於這變化不斷的現實生活及其一切的活動失去了參與的興趣，而沉溺於厭世的思想中。¹⁹於是，日神的作用必須甚至有必要重新再被拉回到酒神的境界中，但是卻是以另一種方式，即一種被修飾過的方式來施展其的作用。根據《酒神世界觀》的說法，純粹日神的美化作用並沒有如實地呈現出存在與世界的真相，它只是作為人類對現實生活之期待的另一種寄託。換句話說，這種美化的世界僅是種人為保護下的世界，是人為的假象而已。可是在酒神之作用與智慧之下所產生轉變的日神境界則是從美麗的外觀轉為崇高和滑稽的世界觀。這兩種神之作用的結合使人類了解到生命的可怕和荒謬都僅是一種變化不定

¹⁸ 參閱 Gilles Deleuze (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, p. 11.

¹⁹ 參閱 Julian Young (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press, p. 21, 周國平譯 (2005), 《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 180-181。

的表象，而在其背後的生命才是堅不可摧和充滿歡樂的。²⁰

這兩種神之作用的結合下所產生的「審美快感」(Aesthetic pleasure)，Christoph Menke 指出是一種超越個體生命的角度來面對生命中所發生的種種變化下產生的快感。²¹故悲劇藝術的主導力雖然仍是以戴奧尼索斯為主要的支配角色——一個給予生命肯定意識的神，但是卻因為在肯定生命的當下必須要伴隨著超個體生命的原素——即個體生命必須要先轉化為非人的存有或說超越個體的存有 (impersonal being) 才能達到與「太一」的結合。²²尼采於《悲劇的誕生》中如此描述兩種神之作用的結合所產生的效應，他提到原本沒有真實出場的主角——自然的神靈，這時以真人的角色現身。也就是說讓神靈的燦爛光環可以真實地呈現於觀眾眼前，而不再單憑想像去感受祂的存在。這時代表著酒神之酒神頌的歌隊就以聲音的強度，配合了節奏與音調使聽眾的情緒能夠被激動起來，從而使其將自己內心的感受和內心的神靈之形象轉移到舞台上主角的身上，取代了舞台上主角的實際性。不僅如此，日常世界也在這種狀態中變得模糊不清，取而代之的是一種幻影的新世界。而在戲劇的觀看中，舞台上的主角，即神話中英雄的受苦和毀滅讓我們了解到個體的毀滅與終結，帶來的是其背後那全能的意志——即那相對於現象的永恆生命的揭露。²³然而這種主張，對於尼采在後期的思維下，被認為《悲劇的誕生》中對於希臘民族的悲劇藝術之創造的理解與主張，仍然如同他的老師，和其他傳統形上學家一樣，對「生命」自身持有不公正的觀點與對待。既如他於《偶像的黃昏》中如此言道：

評價，對生命的評價，無論是贊成或否定之，都最終決不是真實的：這些評價所擁有的價值僅是徵兆，只可被視為徵兆——這些評價於其自身都是愚蠢的。我們真的必須要伸出手指，去努力緊握這驚人的分寸，那就是生命的價值是無法被評估的。²⁴

²⁰ 參閱周國平譯 (2005)，《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 51-56、112。

²¹ 參閱 Christoph Menke (1996), *Tragedy and the Free Spirits: On Nietzsche's Theory of Aesthetic Freedom*, in *Philosophy & Social Criticism* Vol 22 No.1, London: Sage, pp. 1-12.

²² 參閱 Gilles Deleuze (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, p. 13.

²³ 參閱周國平譯 (2005)，《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 118-119，126-127，154-157。

²⁴ Duncan Large (tr.) (1998), *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*, New York: Oxford University Press, pp.11-12.

對此，德勒茲指出整個《悲劇的誕生》中生命之苦相的面對和其解決的方法，雖然是透過了阿波羅和戴奧尼索斯之間作用上的結合而得到圓滿，但是祂們之間在解決方法上的矛盾與牴觸，再再地顯示了一種原始的統一（primitive unity）和個體化（individuation）現象之間、內在意欲（willing）和外顯的現象（appearance）之間，甚至是生命（life）與痛苦（suffering）之間的相互牴觸。受到叔本華（對現象和物自身之區分的主張）之影響下，²⁵《悲劇的誕生》中這兩位神之間的原始牴觸如同尼采之前的哲學家一樣都認為生命需要被辯護。也就是說生命中所面對的生存之痛苦需要被給予合理的理由與解釋。這種一心要為生命本身尋得合理之解釋的舉動，可以透過《悲劇的誕生》中戴奧尼索斯的粉墨登場而看出端倪來。尼采以赫拉克利特將創造世界的力量譬喻為孩童嬉弄沙堆的遊戲為例來說明酒神的現象，即世界上包括醜和不和諧的現象就像嬉弄沙子遊戲一樣僅是意志藉以自娛的一種審美遊戲。因此酒神能力的表現在日神作用的音樂和悲劇神話之結合下，不僅美化了我們這個世界，也以嬉弄沙子遊戲為「最壞的世界」之存在辯護。²⁶而這種以酒神現象的視角來說明生命的存在意義等，乃是來自於尼采所謂的「太一」（Ur-Eine；World Genius），而不是來自於個體生命——即我們個人的經驗。因為我們仍然有著「自我」的主觀成份，甚至還有著意願和欲望的追求，而較難進入超然的靜觀中，去洞察萬物的基礎。²⁷

從以上的說明中，我們可以看到尼采早期的戴奧尼索斯之思想，不僅還是如叔本華那樣，以生命之痛苦的解決為首要目標，甚至解決的方法也還是以一個原始之統一的回歸為主，而最終之快樂的獲得也仍然是建立於痛苦的消除上。²⁸是故，隨著與華格納之友情的決裂後，尼采於其〈自我批判的嘗試〉（*An Attempt At*

²⁵ Rüdiger Safranski 著，黃添盛譯（2007），《尼采：其人及其思想》，台北：家庭傳媒城邦分公司，頁 60。作者指出，尼采透過阿波羅和戴奧尼索斯這兩個截然不同的神，讓叔本華的哲學粉墨登場，因為他把戴奧尼索斯理解為本能意志的世界，而阿波羅為表象或即意識的代表。這種組合不僅顯示出，戴奧尼索斯乃是作為依原始的、根本的生命力，更提醒著這個生命層面雖然是創造性的，但是也難免是殘忍的和災難的，就如同叔本華的意志世界觀一樣。

²⁶ 赫拉克利特將創造世界的力量譬作一個孩童，在這兒，那兒地迭起石塊，甚至以沙來堆成山，可到最後卻又推翻了這些創作。換句話說，做那些行為僅是為了要達到最後的目的地，那就是推翻它們。尼采認為，酒神的現象也是，要顯示與我們人生也是種遊戲，個體世界的漸成，也最終將趨向於毀滅。參閱周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 194-196 和 Aaron Ridley（2007），*Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, Abingdon: Routledge, pp. 32-33.

²⁷ 參閱周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 101-106。

²⁸ 參閱 Gilles Deleuze（1983），*Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 11-14, 15-16 和 E. E. Sleinis（1943），*Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, p. 126.

Self-Criticism) 寫到其初著作撰寫得「耽於想像，印象紛亂，好動感情……過於自信而輕視證明，甚至不相信證明的正當性，……。」²⁹他認為存有、即生命本身不該再以作為道德和宗教之現象來看待與對待，而該以無辜的骰子遊戲³⁰來接受之。於是，尼采後續的工作不再是環繞著阿波羅和戴奧尼索斯之間的對立問題，而是戴奧尼索斯和基督宗教之間 (*Dionysus versus the crucified*) 的鬥爭，因為生命不該再局限於舊有的框架之中，而是應該要被給予新的詮釋意義與價值。

第二節、 理性哲學興起的問題

從《悲劇的誕生》之撰寫後，尼采意識到西方哲學的思維模式，從對自然形態的探詢到後來以人類的理性能力來做為存有的最高依據根源，是從蘇格拉底 (*Socrates, B.C. 469-399*) 所推崇的真理準則——即理性 = 美德 = 幸福 (*reason= virtue= happiness*) 的主張而來的。根據蘇格拉底的推論，人類行為的實踐活動不是受到外在世界的影響，而是取決於自己的認識活動、也就是受到自己的思想，即心智 (*psyche*) 之活動——一種理智與性格之能力的影響。他認為人的心智除了能夠產生認識的能力，也能夠去影響、指引和支配自己的日常行動與舉止的落實。立基於這樣的認知上，蘇格拉底便主張要獲得與掌握所謂的真知識，也就是哲學家們費盡心思要解釋出變化不定之萬事萬物背後那具有永恆不變之本性的存在是甚麼以及人類的存在事實與行為之依據的真理等，都必須要透過不斷質問概念之意義的方式來加以修正不確定的思維。簡單地說，蘇格拉底認為辯證法能——修正人類認知上的矛盾點，從而達到不僅是對事物有著它的事實性之洞察，也能進一步從它的事實性中得到圓滿的理解與詮釋。因為這種方法讓我們能夠加以區分出特殊事物 (即個別呈現於我們面前的事物) 和普遍觀念 (即個別事物之間所共同擁有的特徵) 以達到清晰和清楚之概念的定義。後來這種區分在蘇格拉底之門徒柏拉圖 (*Plato, B.C. 427-347*) 的哲學思維之發展下，形成了一種二元對立的世界觀，也就是現象和真實世界的二元論世界觀。³¹

²⁹ WM. A. Haussmann, Ph.D (tr.) (1910), *The Birth of Tragedy or Hellenism And Pessimism*, Endinburgh: Morrison & Gibb Limited, p. 5, 周國平譯 (2005), 《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 566。

³⁰ 骰子遊戲是尼采永來形容萬事萬物，乃至人之生命體，就像是在玩骰子被扔上去後墮下來，沒有任何起始與結束的時刻，只有一種單純的偶然性之生成與發生的過程。

³¹ 參閱撒穆爾·伊諾克·斯通普夫等著，丁三東等譯 (2005), 《西方哲學史 (第七版)》，北京：中華書局，頁 52-59。

不僅對事物背後之真理的探詢有所轉向，人類的行為要如何做才能達到真善美的境界，乃至符合社會文化的倫理規範更是哲學家們所欲解開的謎底。對此，蘇格拉底認為我們之所以能夠從變化不定的事物或對象之中獲得某種確立的概念或是觀念，是因為它們的背後都存在著一個永恆不變的元素。換句話說，變化的事物背後存在著一種理智的秩序來解釋事物為何會有如此的安排與發展。而這種秩序除了保認了宇宙中萬事萬物的存在規律外，也具有一種目的——那就是朝向善的目標。是故，既然萬事萬物都有朝向善的目的，那麼做為理性存有者的我們也就必然會去尋求符合自己本性的行為以追求善和幸福的人生。因此以理智等同於美德的主張下，人類若期望獲得幸福的生活與人生就須先對自己的本性有所了解，然後借助於對事物和行為類型的真知識來認知和判斷何種行為實際上會帶給我們幸福。對於這種以理智和美德為支配性的哲學思維，尼采於《偶像的黃昏》中如此評論：「整個勸善的道德，包括基督教道德，……耀眼的白晝，絕對理性、清醒、冷靜、審慎、自覺、排斥本能、反對本能的生活，……必須克服本能——這是頹廢的公式。」³²這裡所謂的頹廢思想意味著甚麼？尼采又為何要如此地加以批判蘇格拉底的思想主張呢？以理性思維為主導的主張又將會帶給人類或社會甚麼樣的影響與危機？根據 Havas 的說法，尼采之所以會批評蘇格拉底的哲學思維為一頹廢的思維，主要是因為其強調「以理性範疇操作中的可靠性、主觀確定性」³³來反對本能（instincts），特別是對現存的藝術——悲劇藝術及道德規範的設定。³⁴「本能」具有甚麼樣的力量，以致於使尼采會重視這個被人們所否棄，被人們套上具有動物性之特徵的本能？

蘇格拉底就日常生活的觀察中發現人們無法明確地證明或給予合理的理由來解釋自己文化中的習俗和道德價值觀，即為甚麼要這樣做或為甚麼這些行為都被大家認為是具有道德性的行為，而另外其他的行為卻是邪惡的？於是就提出要藉由辯證法——即分析與定義的方法為種種行為給予明確的定義後，才能為我們的人生謀得幸福。（可見柏拉圖的《歐緒弗洛篇》，內容是描述著蘇格拉底和歐緒弗洛二人重複地檢視蘇格拉底提出的問題和答案，即「甚麼是敬神，甚麼又是不

³² Duncan Large (tr.) (1998), *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*, New York: Oxford University Press, p. 15. 周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 767-768。

³³ Ibid, p. 18. 周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 772。

³⁴ 參閱 Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, New York: Cornell University, p. 49, 周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 140-143。

敬神？」³⁵)。然而這樣的哲學主張，尼采認為他的目的僅是為了「匡正人生」——「嘗試藉由另一個更好(較穩定、更有價值、更純潔)的人生來解釋我們現今的人生」。³⁶

前一節中已初步將尼采之所以撰寫《悲劇的誕生》，並極力推崇希臘民族的悲劇藝術以作為人們脫離生命之痛苦的方法中，乃是因為希臘民族希望透過奧林匹斯眾神的夢境和酒神的醉之衝動的結合以使自己能夠擁有存活下去的慰藉。簡單地說，悲劇的藝術透過了尼采所謂的「文化之謊言」道出了事實的真相——那就是悲劇英雄個體的毀滅容許了觀眾參與一個更深層的事實，而這就進一步地提供了能夠安撫對生存之極度恐懼與厭惡的形而上之慰藉。這個形而上之慰藉透過酒神頌的薩提兒歌隊之口說出了「不管現象如何變化，事物基礎之中的生命仍是堅不可摧和充滿歡樂的。」³⁷然而蘇格拉底之後的柏拉圖卻不這麼認為，他說悲劇性的藝術是「一種有因無果和有果無因的非理性的東西；而且，整體又是如此五光十色，錯綜複雜，必與一種冷靜的氣質格格不入，對於多愁善感的心靈倒是危險的火種。」³⁸換句話說，藝術的創作僅是一種複製的作品，是對現象世界的複製，而現象世界更是理型世界的複製而無法如實地呈現出事物的本性。更何況藝術的創作並非是在真知識的能力而是在來自於神明的靈感下產生的，故與理性能力的操作範圍有所不同而會導致欺瞞的結果。³⁹於是乎，蘇格拉底就認為呈現這些悲劇的藝術家們其實是靠自己的本能，或說自己的情感部份而不是真知灼

³⁵ 參閱 <http://classics.mit.edu/Plato/euthyfro.html>.

³⁶ Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, New York: Cornell University, p. 32, 周國平譯(2005),《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁141。尼采指出蘇格拉底以一挑剔的眼光來批判當時代的藝術和道德時，認為那些創造藝術作品與活動的人都對自己的行業並無真正的認知，更別說有深層地了解，而僅是靠自己的本能——即自己的直觀意識來從事創作的工作。因此就認為自己有責任來匡正人生，提醒人們他們一直畏懼面對的事實。這樣的例子可見柏拉圖的對話錄 *Ion* 中，蘇格拉底對一位能夠流利地吟誦出荷馬的詩作，但卻無法也流利地吟誦出其他的詩作之詩人感到質疑。因此而認為那位詩人 *Ion* 之所以能夠吟誦出荷馬的詩是受到神明的靈感，而不是來自於他自己擁有真本領。因為蘇格拉底認為若一個人擁有吟詩的本領、技能的話，也應當可以將這本事運用到其他詩作上，但是 *Ion* 卻不能兼顧到其他的詩作，故他就被蘇格拉底判定為不具有熟練的知識，甚至因為他個人的誤解而導致欺瞞的行為產生。(可參閱 Frank A. Tillman & Steven M. Cahn (tr.) (1971), *Philosophy of Art and Aesthetics*, 台北：虹橋書店，頁3-14。)

³⁷ 參閱 Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, New York: Cornell University, p. 35, 引文來自周國平譯(2005),《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁112。

³⁸ Walter Kaufmann (tr. & ed.) (1968), *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Random House, p. 89 & 周國平譯(2005),《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁144。

³⁹ 周國平譯(2005),《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁144。蘇格拉底本人的思想並未留下任何作品，而是透過其門徒柏拉圖，一位受到他對非哲學之誘惑，即藝術等之排斥的影響而毅然放棄自己之詩作創作的哲學家之作品中談及。

見——即不是對萬物背後那可怕的真相有深層之洞察的真知識下來呈現出作品的。甚至於，可以說悲劇藝術從來沒有達到向觀眾道出真相的動作。因此主張將這些不描寫有用之事，即不能描寫出那些能讓我們更清楚地掌握事物之本性和生命的真實現象之藝術的創作從哲學探索的領域中踢出來。既然藝術無法達到蘇格拉底的要求，那麼我們又該依賴於甚麼方式才能對生命的真相有所了解，才能勇於面對死亡的逼迫呢？因為蘇格拉底「相信萬物的本性皆可窮究，認為知識和認識擁有包治百病的力量，而錯誤本身即是災禍。……概念判斷和推理的邏輯程序就被尊崇為在其他一切能力之上的高級的活動和最堪讚嘆的天賦」⁴⁰，是故主張只有藉由對自我的認識和對世界背後之本質的掌握才能有機會轉化存有，甚至於讓我們沒有恐懼而是有著信心地去規劃自己的人生。於是乎，透過辯證法層層的追問與定義下所得到的普遍概念就成為了不容置疑的真理了。可是尼采卻從蘇格拉底的主張中意識到了一旦代表著酒神之精神的薩提兒歌隊，即音樂的所能產生的作用從悲劇中逐出來時——也就是以理性的思維來取代本能。那麼人類包括蘇格拉底本人將會發現除了悲劇所帶來的形而上慰藉之外，就再也沒有任何其他方法可以讓他們勇於面對生命的存在事實。

除了死亡的問題會造成人類莫大的恐慌之外，人類的這一生中所面對的痛苦更是令人為之感到無可奈何與抱怨不平。為何我們的出生就不可避免地要承受這些痛苦的折磨呢？從基督教的觀點而言，人類必須要為原罪付出代價；佛教則說人的出生就會因為了其自身的貪婪與無知而不得不面對著痛苦的折磨。那在蘇格拉底的理論下，這些生命中所存在的痛苦則是被歸入到了道德的領域之中並被認為是因為人類心靈的無知才會造成罪惡的產生，而導致自己無法獲得幸福。簡單地說，蘇格拉底認為造成痛苦的根源，即罪行是在不自覺或說在無知的狀態之中，也就是說對自己的本性無所了解下才會做出錯誤的判斷與行為。無論蘇格拉底如何判定罪惡的緣起都仍然還是將這種對生命之痛苦的詮釋單純化地歸屬到自己的無知上，可是到了中世紀神學家奧古斯丁（Aurelius Augustinus, B. C. 354-430）的創世論之思想影響時，不但萬物和我們的生命成為是上帝所創造與給予之外，罪惡的觀念更成為了是人類自己的自由意志選錯了方向而產生的結果。換言之，惡不再單純地意味著是人類無知的產物，而是人類選擇違背上帝旨意的懲罰。亞當，正是這個緣起的主人翁，也正因為他，「自由」的特性被首要賦予人類的意

⁴⁰ 周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化，頁 151。

志上。既然人類是全善的上帝所創造的，那麼理應就該具備全善的人格，可是卻在另一方面又強調因為人類具有自由意志的能力，故會做出違背上帝的錯誤行為，那麼這樣的說法不是會有所矛盾嗎？

對此，奧古斯丁提出了「原罪」(original sin)的概念，主張人類因為亞當不僅天生就有罪，且更擁有不得不犯罪的衝動。是故，要使人類得於免除更多和將來會出現的痛苦，就不能不仰賴於上帝的恩惠才有期望往生天國，而永遠免於痛苦的折磨。在這樣的思想背景下，意志自由的界定不僅成為了一種消極與被動的說法，人類也只能將脫離痛苦之折磨的期望投靠於外在的救贖——那就是上帝的恩惠才能達成。⁴¹如果說人類因為始祖亞當之過而不得不承受原罪所帶來的後果，即不只是要面對生存之苦且具有不得不犯罪的衝動，那麼人類的行為抉擇又如何談得上自由呢？對此，康德則從實踐理性的角度出發重新給予人類之意志自由的主動權。他認為只有人類透過其自身的意志之自律來履行對道德的責任，才能算是自由的，也才能真正為其行為負起責任。因此在其《實踐理性批判》中，康德強調意志能夠自我立法——即行為的實踐能夠不受到外在的影響而是出於自己獨立的作用。那就是由於實踐理性中的道德法則，即作為理性的人類對「應該」如此行動之絕對無條件的服從。由此可知，康德實際上比前哲學家們更強調了人的主體性和能動性。⁴²然而，尼采對康德的說法卻另有所批評。他認為康德在進行批判的工作時仍然是以求真意志的立場，和對理性的絕對信賴下去談知識、道德和宗教的正確性。這樣的作法非但沒有達到真正的批判精神與任務外，它反而更是將人類陷入一種錯誤的生命觀和現象世界的虛假性之中。這樣的結果不僅使現實的世界成為無價值外，就連生命也不得不最後否定自身，因為只有這樣生命才能從錯誤中改正為有德行的生命，人們也才能從而踏入真實的世界中。也正因为康德的哲學主張使得叔本華開啟了其意志的哲學主張，踏上生命的自我反對的不歸路。

第三節、 叔本華的意志哲學之危險性

當哲學家們都在試圖解決人的問題並去闡釋人與宇宙之間的關係——即從

⁴¹ 參閱黃文前著(2004)，《意志及其解脫之路——叔本華哲學思想研究》，南京：江蘇人民，頁II。

⁴² 參閱同上，頁II-III。

掌握人類的心智和現象之間的關聯，也就是去了解人類的心智如何夠準確地獲得對於外在的事物的認識，例如我們一直在談論的現象世界之知識並從這個基礎上去進一步關涉到人類的道德規範和其生命之痛苦的解脫方法時，叔本華卻認為他們都把研究的對象擺在了錯誤的位置上——那就是他們都一直停留在表象的層面或經驗的世界之角度來尋求答案。甚至於，對於人類的倫理生活也都還是錯誤地認為可以藉由奠定出來的倫理之標準與規範來強制地限制人類之行為的落實，從而達到道德觀念的培養。然而這些對於叔本華來說都無法獲得最佳的效果，因為他認為只要還未釐清出我們所要研究與面對的直接對象是甚麼時，研究的結果都往往無法交代清楚，乃至有效地解決人類的問題。因為只要人類自身最內在的本性問題，也就是那最終影響行為和性格的根源還未獲得處理前，所有外顯的行為也僅是受到了倫理規範的限制而暫時被壓制而已，最終還是會再重複出現的。因此在叔本華的思維引導下，我們不得不問人類的本質究竟是甚麼？他對本質的了解又和以往的哲學家們有甚麼樣的不同處呢？

叔本華認為康德雖然能夠加以區分出在同一個對象之中存在著現象和「物自身」的界線，但是卻在解決倫理的課題時為了進一步推論出「物自身」的存在證明上產生了自相矛盾之處。⁴³康德提出現象世界的存在乃是藉由人類的感性和知性能力中的表象形式與先天範疇——即時間、空間和因果關係等之影響下，才得以以「有」的存在狀態而被我們所認識的。相對地，「物自身」則和表象世界有所不同的是「它不是知識之對象，不在時間空間中，不在範疇之下；它是甚麼東西我們不知道，它是沒有『是甚麼』」。⁴⁴既然「物自身」並不隸屬於現象的範圍內，那麼它也就無法透過人類的感官途徑來加以認識之。然而在論及人類為何會具有道德的責任感而去落實某些行為時，卻提出了無上律令（Categorical Imperative）的說法來支持一個客觀性的存有——即上帝、不朽靈魂等。是故叔

⁴³ 參閱林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 569。

⁴⁴ 參閱牟宗三主講，林清臣紀錄（1990），《中西哲學之會通十四講》，台北：台灣學生，頁 203-225。牟先生指出，一般在進行對康德之現象和物自身的分別說明時，都無法做出恰當的了解，將現象和物自身看做為兩種不同的對象，而實際上卻是指向同一對象之兩種不同之表象的意思。前者不僅在主體之感性的表象形式條件，即時空的形式下呈現出來，也在知性的先天十二範疇之決定下，有了現象之樣相、定相。後者，物自身則是要透過人類所沒有的「非感性的值觀」（non-sensible intuition），也就是「智的值觀」（intellectual intuition）來加以清楚說明物自身為何物。因為牟先生認為若一味地說物自身不是知識底對象，不為我們的知識所能達到，也就是說不是我們感性和知性能力所能達到的對象時，就無法正面地回答物自身到底是甚麼的問題。總觀而論，牟先生認為康德能夠指出現象和物自身之間的分別，又能提出它們都分別依待主觀之分別，但是卻未能充分證成之，因為他把主體給錯開了——前者是由人類主體所意識，而後者是由上帝所認知。

本華指出康德的失誤就在於他僅是落入一種抽象的思考方式——即從因果論的方式來加以推論出物自身一方面作為非一種脫離於事物，而是內在於事物之中的東西；另一方面又將物自身的認識限制於知覺知識的範圍內，而無法交代清楚它究竟是甚麼？因此而認為康德並未能體認到「現象乃是表象的世界而事物本身即意志」的事實。於是立基於此反思，叔本華提出了一種非理性的哲學觀點，提出了意志本體論之說。

首先，叔本華主張外在的世界——即呈現於我們面前的對象是個依託於認知主體的感知、觀念和表象之能力，也就是它的認識形式之能力的存在對象。套用吠檀多派的說法：「它（事物）的本質沒有獨立於心靈知覺的；就是說，存在和可知覺性，是互換可用的字眼兒」。⁴⁵簡單地說，表象的事物是透過了人類的知性中時間和空間這兩種個體化原理（*principium individuationis*; principle of individuation），甚至也包含了因果律的形式下顯現為特殊的存在對象，而不是以一種就其自身而存在之方式出現的（*in itself*）。既然表象的世界是相對於主體——一個能夠產生表象的認知主體，即人類自身而存在，那麼這個能夠感知的主體又是甚麼呢？如果誠如叔本華所言，所有呈現於我們面前的事物都是認知主體之表象的話，那麼我們的身體就不能是表象的一種並受到認識形式的限制，否則身體的運作和行動的變化就將無法被認知主體所掌握，即如其所言：

……只有本身根植於那世界，人類才發現存在裏頭的本身是獨立個體（*individual*），換句話說，他的認識——那是這整個表象世界必要的證實者——無論如何完全是通過身體之中介而來，同時，對身體的種種感動，正如前面講的，就是悟性知覺這世界的起點。對這樣的純粹認知主體來說，身體正如任何其它的一樣，是表象，是客體中的客體。身體的行動只有這樣才給他知覺：就是一如所有其它知覺之客體的變動；要是身體行動的意義不是以一種完全不一樣的方式予以解示，則它們將同樣對他為陌生和不可解的。……意志。只有這個，讓我們了然本身的現象，只有這個，揭示了我們本質的、行為活動地意義與其內在機械作用。⁴⁶

⁴⁵ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 352-353。

⁴⁶ 同上，頁 126。

叔本華透過了身體的特殊運作中推論出「意志」的存在和其作用，並認為身體的動作就是客體化了的意志行動。他認為身體雖然和其他表象的世界一樣，是智性知覺上表象之顯現，不免要受到表象形式的限制，但是它也有另一種與表象顯現有所不同的方式——那就是人的「意志」之作用。而這一點正是叔本華意志本體論和其他哲學家有所不同的地方。叔本華進一步強調身體雖然也作為一種表象的顯現，但是我們對它的任何一動作之知覺，如手的舉起、腳的跑動等都跟我們對其他表象事物之知覺有所不同。意志的作用和身體的行動這兩者間的關係，在被知覺的過程中不能以兩種客體的對象方式，在因果之聯繫的狀態下被知覺的。因為如果是這樣，那麼它和其他客體一樣，其變化則是我們無法掌握和理解的。是故，意志的作用和身體的行動以兩種不同的方式被賦予同一事物上——即先直接地，後在知覺的理解下被認識。⁴⁷簡單地說，當我們在意欲的時候意志就會具體化到身體的行動上，而直接被我們所知覺，所以說「（整個身體）都是意志的現象，客體化的意志、具體的意志。一切發生在身體上的，必須透過意志發生。」⁴⁸不僅如此，叔本華又透過身體的這種一體兩面的說法，即表象的一面和意志的另一面之觀點加以推論出整個世界。就如康德所說表象世界是以於主體的知性中之表象形式而為我們所認識的，那麼如同身體這一表象一樣也仍屬於一種意志之具體化結果的顯現現象。因此「意志」這一概念就成為了「宇宙的事物本身、內涵、本質，……；可見的世界、現象、只能說是意志之明鏡，……一如影子之伴隨軀體，要是意志存在，那麼生命、宇宙就存在。」⁴⁹也在叔本華的哲學脈絡上具有不容忽視的地位。雖然意志成為了構成萬物和所有表象世界的統一原理，但是它也成為了造成痛苦的根源，以致於叔本華最終以否定它的存在作用來尋求究竟的解脫。對於意志為何會造成痛苦的出現，叔本華如此談到：

它整個的本質，即意志之運行、奮鬥，恰好可以比擬作一不可抑制的乾渴。而任何意志運行的根源，乃是需求、缺乏，隨著，是痛苦，就它的本質和起原來講，它因此被註定要這樣的活活受罪。……因為，意志立即再度由於太容易的滿足，而被褫奪掉這些東西，那麼一個可怕的空無和厭煩，就掩蓋了

⁴⁷ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 127。

⁴⁸ 同上，頁 146。

⁴⁹ 同上，頁 356。

它；換言之，它的「有」，它存在的本身，對於它自己成了種不可忍受的負累。⁵⁰

叔本華認為意志作為一統一原理，並非如傳統形上學家對原始根源的界定那樣認為它是具有至高無上的特質，相反地它只是一種盲目的、壓抑不住的衝動。縱然不按照著行動之動機的決定影響，意志本身也必然會按照事物存在的原因（即存在這一「有」之內容的狀態和條件）來行動著，也就是客體化為不同層次的現象。在這個過程中，在具體化到每一個層次時，意志之間其實是彼此爭執著要顯現出來的內容、空間和時間，並通過一種「壓倒性的同化作用」⁵¹——那就是高層次具體化的意志現象克服了低層次具體化的意志現象以達到意志本性能夠呈現出獨立而完美之顯現。因此，每一種事物包括人的生命體在內，都是在這一盲目的動力驅使下去維持和延續著自己的存在與生命。反正都最終是完成了顯現為現象，那麼為甚麼意志之間還要彼此爭鬥呢？叔本華說是因為意志根本上擁有自身的差異事實，才會在時間、空間和因果關係下彼此爭奪著要顯現最完美的自己。也就是在這無止境的盲目追求中，就會不斷地藉由消滅其他低層次之現象的存在來維持自己的存在。這種行為也就產生了無法化解的追逐、捕獵、焦慮及苦痛之折磨。不僅如此，叔本華也判定一切意志的活動皆是從匱乏與不足中湧出，那麼既然不會有任何不是經由意志著而得來的東西，也就等於說我們就不可能會獲得永久的滿足感。因此，意志的不斷需求註定會帶來無法獲得滿足感之事實。既然生命中的一切活動，因都是受到了意志的牽引而進行著，那麼因無法從中獲得滿足感而得到的痛苦也就不可避免了。基於這個原由，叔本華才會宣稱「一切生命基本的意義即不斷地受苦痛折磨。」⁵²

承接著上面所做出的推論而言，叔本華才斷定生命中所面對的痛苦，不是任何偶然的和無目的性地出現在我們的生命當中，反而它們的出現是伴隨著意志——即以延續生命為目的的意志。叔本華稱之為「求生之意志」(Will to Live；*Wille zum Leben*)的作用過程而出現的形態。換句話說，痛苦本身「就是存在本身。」⁵³因此，叔本華認定痛苦本身是種肯定的東西，而因慾望獲得了暫時的滿

⁵⁰ 同上，頁 404-405。

⁵¹ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 186。

⁵² 同上，頁 367。

⁵³ 西美爾著，莫光華譯（2006），《叔本華與尼采——一組演講》，上海：上海譯文，頁 67。

足感而得到的幸福才是消極和否定的。因為隨著一時的滿足所得的快樂，是會因緊跟著而來的新欲求而消失掉，而為消極和否定的東西。從意志和痛苦之關聯而言，叔本華進一步地判定生命中的悲劇事實含有四種要點，即一、因為所有的慾望或欲求都無法獲得滿足，那麼人類的一切努力都將只是徒勞的付出；二、既然人的本性是由意志所決定，而意志本身又具有永無止盡之欲求的特質，那麼就會造成人類產生自私自利的心理，從而就會導致「人便是吃人的狼」之悲劇性結果；三、無論人類如何追求幸福與快樂都會因為意志那永無停止的欲求特性而無法獲得永恆的幸福和快樂，故都會在追求的最後結果上獲得的是痛苦與不幸；四、因為人類意志的欲求問題和其身體的表象事實，人生就無法避免空虛和死亡的結果。⁵⁴既然人生有這樣一種悲劇性和可怕的一面，那麼就無法不讓人們感慨著活著究竟還有甚麼樣的意義？雖然我們不得不面對這一生命中那無可奈何的事實，但是叔本華卻也不鼓勵人們走向於一種悲觀的解決方式——即以自殺的行為來提早結束這種生命的痛苦與無奈，反而提出一種對求生之意志採取遏止的方法。究竟他提出甚麼樣的見解，乃至甚麼樣的拯救方法呢？他的方法上又具有甚麼樣的問題與缺失以致於尼采會將他歸類為一種悲觀主義的哲學家呢？甚至更嚴苛地批判他為一位對生命帶來傷害的虛無主義者？叔本華在其《意志和表象的世界》的第四部分中如此談及：

意志自己，除了認識以外，不可能被任何其他東西所否棄。所以，邁向拯救的唯一途徑乃是，意志應該自由地、無所阻攔地出現，這樣，讓它能夠在這個現象中體認或認識它自己的內在本在。唯有由於這種認識的結果，意志才能否棄自己，而於是結束了那跟它的現象不可須臾分離的苦痛折磨。⁵⁵

首先，叔本華認為傳統倫理學家所界定的「自由意志」的證詞是有問題的。換句話說，就是不認同人類在其意志的活動中具有不受到限制的絕對之自由權力。他進一步地分析著傳統倫理學家的論述，發現他們都錯誤地將一切經由意志具體化後所呈現出來的現象視為是絕對的、無須質疑的根據。因此就推論出人類的顯行為——即他們為何要這樣做而不那樣做，再再地說明人類擁有意志自由的主動

⁵⁴ 鄧安慶著（1998），《叔本華》，台北：東大圖書，頁 181-185。

⁵⁵ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 533。

性。也就是說，他們都具有做出想要意欲的事之自由權。既然要使人類成為具備道德行為的人，就必須要透過道德的規範來約束其行動。然而這種僅依賴於外顯之行為來談意志的自由性，甚至以施加道德的限制來達到對行為的糾正與修改對於叔本華而言是種無效的舉止。因為他認為顯現出來而被我們所看到的行為只不過是主體性和動機間相互結合後的一種必然產物。換句話說，如同所有意志具體化的表象一樣都是受到了表象的形式，即個體化原理的條件——在特定的時間、空間內而必然地被決定的。因此人類的行為也一樣是受到其行為背後所隱藏的動機之引導，而這動機又是受到了意志自身所下的必然之決定性的影響而發動的。簡單地說，一個人的行為是由動機和其性格所決定的，而沒有人們所謂的意志上的自主權。因此若要使一個人能夠脫離痛苦的折磨，就必須要先從意志的改變而不是從行為的限制規範上著手，所以叔本華才會提出從認識的方式——即理念的認識來達到對意志的否定。

「認識經常可以平衡意志，可以教導一個人拒絕犯錯的誘惑，甚至可以產生了各種程度的善。」⁵⁶叔本華延用了柏拉圖的「理念」之概念，但不是用之來指涉作為現象背後的本質，而是用來說明我們如何可以透過它來認識到表象和意志之間的關係。由它的體會下，而使意志自由地否決自己。前面已經提過，人類外顯的行為是意志的具體化現象，而我們對它們的認識又是受限於空、時和因果關係的現象形式之中，那麼我們所能認事的僅是現象中的自我而不是那最內在的真正自我，也就是我們最內在的性格。就像柏拉圖的洞穴譬喻一樣，因為我們被束縛著，所以我們所能認識的也僅是牆上的影子和靠著經驗來預測這些影子的連續結果。無怪乎，叔本華才會說若是光就行為上的規範來限制之是無效的舉止。既然如此，我們所面對的都是現象的世界，那我們要如何認識那最內在的本質來達到意志作用的抑制呢？叔本華說透過理念的認識與體會，才能對意志的各種個體化之層次有撥雲見日的認知。理念是作為現象和意志之間關係的認識媒介，故也只有它的出現之下主體與客體之間就不會有所區分。這種理念的概念，在叔本華的哲學脈絡之中並不具有本質的說法，而僅是作為一切表象的最普遍的、最基本的形式，也可以說是表象的根據或原因。換句話說，叔本華認為雖然特殊的表象事物是意志的具體化現象，但是理念卻是意志的最高等級的客體化。因為是它正是現象之所以如此顯現的原因，所以這個理念的概念在現象界而言是「力」的

⁵⁶ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 490。

表現，在人類則是「性格」的表現。⁵⁷對於理念之認識的重要性與影響力，叔本華在其著作中進一步說：

對於事物，我們不再想那些「甚麼地方」啦，「甚麼時候」啦，「為甚麼」啦，還有「究竟怎樣」等等，我們簡單的只問「甚麼」？……我們整個兒心靈的力量，投入知覺，我們自己完全浸淫到裏頭，使我們全面的意識，冷靜地，對實際表現自然對象加以沉思，那是風景，是一株樹，是頑石……還是甚麼其它的，我們全不過問，……我們自己完全鬆懈到這個對象裏頭；換言之，忘掉了我們的獨立性、個體性、意志，而維持著成為純粹地主體，清清楚楚的客體的明鏡，……。⁵⁸

叔本華強調我們對於一切表象之認識，也就是對於一切特殊事物之認識若立基於一個做為獨立個體的我來認識外在的表象事物時，就僅就一般充足理由原理⁵⁹的條件下去認識現象的存在。也就是說，是在特殊的空間、時間，乃至因果關係的形式下和客體維持一種關係。是故，所有的判斷與決定就僅是依據於當時那特殊的情況下我和對象——即表象世界的關聯，而這種認識卻無法讓我們真正地看清意志的作用，因此也還是讓我們在不知覺下受役於意志的操控。因此，只有跳脫以表象世界的立場來看，也就是說，不在就充足理由原理的條件下去面對表象世界——即不在就其「有」的存在狀態上去認識它，那麼這時的在特殊地方、時間等的獨立客體就不再對認識主體的我們產生甚麼關係或影響的意義。既然沒有了這層與外在表象客體的關係，也就是說沒有這層藉由充足理由原理之安排下主體與客體的關連時，我們也就能從一認知的獨立個體昇騰為一純粹的認知主體去認知到我們所面對的不是表象世界，而是意志的世界。換句話說，除去了表象世界中主體和客體這二元性的關係後，我們將會發現不僅宇宙的一切——即特殊的事物都是意志具體化後的現象，甚至包括我們人的身體在內也都是這同一意志的具體化後之現象。而這一意志作為我們的本質又是個不斷欲求及盲目的衝動力。也正因为這一不斷欲求的意志，才會使我們陷於慾望永遠無法獲得滿足的痛苦中。

⁵⁷ 參閱同上，頁 142、213-264。

⁵⁸ 參閱林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 225-226。

⁵⁹ 可參閱 <http://archive.org/stream/onthefourfoldroo00schouoft#page/30/mode/2up>.

因為了解到我和其他人一樣都是同一意志的顯現，那麼就能從自己所受的痛苦經驗推論到他人的苦境。這時候就會達到叔本華所推崇的最高程度之善——同情的情感。因為一旦體認到別人的苦境和我們的一樣時，我們就不僅會將別人的命運看成和自己的一樣，甚至也會為了許多他人的福利而犧牲自己的福利與生命。⁶⁰叔本華如此言及：

獨立個體原理、現象的形式，不再是那麼地緊緊把他控制住了，卻是，在別人身上他所看到的苦痛折磨，就像自己感同身受一般觸動了他的心。所以他努力試著去平衡這兩者，自己否決了快樂，接受著困苦貧乏，為的是要減輕別人的苦痛折磨。……於是他不能忍受讓別人挨餓受凍而自己卻盈餘有多，正如同任何人為了要往後過得舒服而在目前實行節約。⁶¹

同情的道德觀對於叔本華而言，是立基於對個體僅作為虛幻之表象的認同上為前提，才能進一步地在他人身上體認到自己和自己的意志。換句話說，他不再只肯定自己的意志現象而否定他人的存在現象；相反地，卻是藉由看透了個體化原理後，體認到在其他現象中也存在著和自己內在的「有」一樣——那就是存在著同樣的生之意志。因此，不但自我和他人之間就沒有強烈的「彼此」觀，自我本位的心態也就會隨之而減弱。個人不再只為了自己的幸福著想，而是把現象中任何一個幸福當作是自己的幸福來努力。而若要使這種看透個體化原理的道德觀點落實的話，就必須要先做到徹底超越個體性、徹底改變人類自己的本性（叔本華認為因為生之意志的本性驅使下，基本上可以說人的本質上具有自私自利的特質）或否定自我。⁶²

然而對於叔本華這種偏重於同情意識的價值觀，尼采卻認為它本身就存在著兩種問題：一、此同情的道德觀是建立在一個成問題的想法上，即個體價值的普遍平等性上；二、同情本身對於人類而言並非是一種好的和有益的態度，因為它不僅使一個人從他的生命之關注點中轉移開來，也剝奪了個人所應享有的福利權

⁶⁰ 參閱同上。

⁶¹ 林建國譯（1989），《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 491。

⁶² Christopher Janaway (2007), *Beyond Selflessness- Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 57-58.

利。⁶³同情的態度與感受在施者和受者之間皆會產生不同的效應，在受者身上所產生的問題則是個人的價值和意志被降低，因為受惠的心態不僅阻斷了受者能夠透過自己的力量來獲得自我增進的挑戰，也因為需要別人來幫助自己而不得不讓他人因此介入到自己之痛苦原因的隱私權，造成了對自己的一種羞恥與羞辱。另一方面，對於施者而言將一切有生命的東西所受的苦痛折磨，視為是自己的苦痛之一，也就是說讓自己去承擔整個世界的痛苦。這樣的作為不僅會使一個人生病，乃至讓他因得面對這許多痛苦的現象而產生憂鬱症，甚至於也會對他的能力和自我的目標或方向造成一種傷害。⁶⁴

雖然同情的道德觀能夠達到讓自己生起意願去幫助別人，甚至於為了許多人的福利而犧牲自己的福利乃至於自己的生命，可是叔本華卻還是認為不夠，因為這樣的做法仍然還未能達到真正自覺與自願地否定生之意志的作用。是故，他才會進一步地認為只有徹底否定了生之意志的作用，否決了一切出現在自己之內意志那種自我利益和一切欲望的追求才會停止、才會被截斷，而我們也才能夠欣然地接受一切的苦痛和停止享樂的奢求與活動。換句話說，意志的徹底否定必須來自於不僅是對痛苦的深惡痛絕外，也要對生命的一切享樂給予全然的否決。只有這樣，才能「達到了自願的斷念、棄卻、真正的寧靜和完全的逍遙的境界。」

⁶⁵

因此假如我們透視了意志世界內的本質，在這些個現象當中只瞧到具體化了的意志、意志的具體性；假如我們追隨著這些，從曖昧的自然力無意識的衝動，直到意識最清晰的人之行為——那麼我們就再不會躲著那個結果了，就是，隨著意志自由的否決、屈服，所有那些個現象現在就也都遭到否棄。……未了，這現象各種普遍的形式：時間空間，還有它們最後的基礎形式——主體跟客體；所有這些均隨著意志而被否棄。再沒有意志：沒有表象、沒有世界。⁶⁶

⁶³ Ibid, p. 67.

⁶⁴ 參閱 ibid, pp. 64-67, 和 Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, New York: Cornell University, pp. 211-226.

⁶⁵ 林建國譯 (1989), 《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 502。

⁶⁶ 同上，頁 547。

可是意志的否定要如何可能？要如何自覺與自願地對生之意志採取否定的態度呢？叔本華提出透過禁欲的方式——即透過跟自己本性的鬥爭，也就是透過克制自己不去做自己想做的事之外、也要強迫自己去做不想做的事。只有透過這種自願地受苦和自動的克制欲求，甚至蓄意地壓抑意志活動的自然傾向，如性欲的發洩等才能達到對意志之作用的禁止。也只有這樣，我們對於外在事物的認識才能成為一種對意志自己內在本質的純粹認知，並從而以一切意志活動的撫慰者出現時，意志才會轉向於否定自己。然而對意志的否定卻又不得不先從對生之意志本質加以肯定，即從痛苦的肯定下手。叔本華如此說到，「由痛苦而來的認識是最後的清靜劑，壓制、取消了意志的作用，造成『超驗的轉變』(transzendente Veränderung)，由肯定欲求轉變為清心寡欲或說意志的完全棄絕。」⁶⁷對於他來說，痛苦對於整個生命而言是基本的，是與生命不可分離的。是故，才會說意志之作用必須要藉由最大的肉體之折磨來否決之。例如叔本華以歌德的《浮士德》之作品中那葛蕾卿受苦的故事為例來加以說明只有在過分的痛苦之承受下，甚至到了徹底的絕望時才有機會達到轉變，才會認識到自己、認識到痛苦折磨的存在意義。如此一來，才會進而轉向了斷念，即意志作用的否決。⁶⁸

尼采對此主張作出了更直接的批判，他認為「視任何一種苦惱為一種妨礙，為某種必需要被廢除的事，是愚蠢的，且在廣泛的尺度上，就其後果而言是個真正的災害。」⁶⁹因為痛苦一旦被認為是人類生命的一種可悲之事實時，人們對於自身生命的存在意欲就會相對地減低，甚至於還會進而對自身的生命、自身的存在產生排斥和否定的觀點。無論如何，假若深入地去觀察那些會產生這樣一種將痛苦視為是個必須要去掉，並推行種種手段與方式來達成這一目標者，你將會發現其實他們的用意就是企圖要跳脫出苦難的折磨。⁷⁰這一點將在的三章中進一步地詳細分析了叔本華或者在尼采之前的哲學家之所以會推崇禁欲主義的手段來否定生命，是出於甚麼樣的心理？而他們要這樣做的目的又是甚麼呢？

⁶⁷ 黃文前著(2004)，《意志及其解脫之路——叔本華哲學思想研究》，南京：江蘇人民，頁 156。

⁶⁸ 參閱林建國譯(1989)，《意志與表象的世界》，台北：遠流，頁 523-525 和 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%B5%AE%E5%A3%AB%E5%BE%B7>。故事內容描述著浮士德博士為了尋求生命的意義，在魔鬼靡非斯特的引誘下以自己的靈魂換得它的幫助並經歷了愛欲、歡樂、痛苦、神遊等各個階段和變化。於生命的最後時刻，終於在與自然鬥爭中領悟到人生的目的是為了生活和自由戰鬥。

⁶⁹ R. J. Hollingdale (tr.) (2004), *Friedrich Nietzsche: Why I Am So Wise*, London: Penguin Books, p. 62.

⁷⁰ Keith Ansell-Pearson (ed.), Carol Diethe (tr.) (1994), *On the Genealogy of Morality*, New York: Cambridge University Press, p. 80.

第四節、 「權力意志」作為傳統哲學的反向思維

總觀上述對於傳統哲學的主張和叔本華的悲觀思維，無不是環繞著生命的悲劇性事實上，即生命的本質是痛苦的事實去談解決的方案。尼采當然也不例外地受到了叔本華的影響，故在他早期的《悲劇的誕生》之著作中仍然認為可以透過藝術之媒介來化解人類對於生命存在的無意義性和死亡的逼迫所產生的恐懼心態。換句話說，尼采認同是由藝術來證成或說給予生命它自身的存在價值。雖然在希臘人的悲劇藝術創作中尼采看到了他們那種藉由悲劇性的英雄之犧牲來說明生命的悲劇性事實並非可怕的而是充滿著喜悅的訊息，但是卻仍不免地落入叔本華那種對於世界和生命的觀點上去主張這個可見的世界是沒有意義與價值性之外，更是個一團混亂與殘苦的生存現象。後來尼采與華格納的絕裂以及從叔本華哲學的缺失中覺醒，認知到人類的價值判斷——善惡之概念都充斥著一種退化的生命力、一個求自我毀滅的意志和一種極度疲憊的生命狀況，甚至於更存在著一步步將人類推向虛無之中的危機。是故，尼采以生命之肯定為前提下提出了「權力意志」的概念，並重新將被人類所遺棄與否定的本能拉回到不容忽視的地位上。究竟這樣的哲學主張能夠化解人類對於生命之無助的恐慌嗎？它是否能夠擔起超克和解決即將出現的虛無主義之危機與問題嗎？

首先，尼采針對傳統哲學家和其啟蒙老師——叔本華的哲學思路，即對於主張意志作為萬事萬物的根源之觀點上提出了自己的批評。他認為：

虛假的因果關係之謬誤——歷來人們都深信他們已知道起因是甚麼：但是我們是從哪兒獲得了我們的知識，更精確地說，獲得了我們所知道的信念？從那顯赫的「內在事實」(inner facts)之領域，……我們相信在意欲的行為中我們就是起因；我們相信我們至少可以在行為中抓住因果關係。……且若以作為「動機」來尋找的話，則會在那裏重新被找到毫無疑慮：否則他們就不可能自由地做那種行為，為那種行為負責。……⁷¹

德勒茲指出尼采和叔本華之間之所以會有思想上的分裂，就在於他們認為意志這個概念是種多元性或一元性的本質。對於叔本華而言，意志不僅僅是生命的本質，

⁷¹ Duncan Large (tr.), *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*, New York: Oxford University Press, p. 27.

也是作為宇宙，即這表象世界背後的根源。換言之，宇宙萬物和我們一樣都是這同一意志客體化後的產物。然而因為意志的本性即是個毫無目的、毫無限制，甚至是個競求不休地要不斷顯露其自身的顯現——那就是不斷力求具體化為種種可見的現象，而使得人類的生命體與萬物的存在不得不面對著永恆的生成與流轉之過程。如同渴求與慾望一樣，因為會有新的欲求不斷生起而永遠無法獲得滿足的時候，就會被伴隨而來的痛苦將人類陷入無止境的折磨當中。雖然叔本華指出了「物自身」就是意志，但為了要化解客觀世界和主體之間的關聯甚至落實他所提出的同理心態的道德觀，而立基於康德的哥白尼理論下將客體和主體之間的關聯繫附於意志之上強調客體和主體皆是意志具體化後的現象。因此若要使人類得以免除痛苦的折磨，就不得不從罪魁禍首的意志著手去斷除其欲求的本性。因為如果說意志就是表象世界的根源，我們的生命體也是意志具體化後的結果，那麼沒有意志的作用下就沒有表象世界的存在，就沒有了生命體，當然也就沒有所謂的痛苦了。意識到這個問題後尼采認為只要將意志從宇宙和生命之根源提升到作為善惡判斷之起因來處理時，它所面對的結果就會像叔本華一樣落入必須要被否定掉已獲得最終的幸福與快樂。究竟「意志」這一概念意味著甚麼呢？為甚麼尼采要批判以往哲學家對於意志的解讀與處理方式，為一種軟弱，甚至是種頹廢的生命形態呢？

尼采在其未出版的遺稿中提到叔本華不僅錯誤地將渴望（*craving*）、本能（*instinct*）、欲望（*drives*）視為是意志的本質，並從而降低了意志本身的價值，更是以一個更高的、更有價值的目標來仇視意欲的作用。這個更高的、更有價值的目標就是作為一個沒有意欲之作用的純粹主體。在叔本華乃至其他傳統形上學家的主張思想下所呈現出來的意志是一種精疲力竭或軟弱的意志，是具有一種典型退化之精神、身體和神經的意志。問題出在哪裡呢？尼采說因為叔本華所詮釋出來的意志是一個以渴望為其服務的主人，並作為安排以何種方式和手段來完成渴望的執行官。於是，尼采也認為叔本華如同其他哲學家們在談論意志的課題上都過於重視民眾的偏見——堅信意志是世界上最自明的東西。⁷²正因為如此，對於意志的信念和以因果關係的推論，假定了人類的行為都是出自於意欲的作用。換句話說，就是主張人類之所以會做出某種行為，乃是出於他自己意志的自主權。

⁷² Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will to Power*, New York: Random House, p. 52.

對此，尼采說他們都忽視了「所有有意識的動機都是表面現象；背後隱藏著我們的本能和狀態的鬥爭，爭奪強力的鬥爭」⁷³。也就是說，意志本身並非如他們所認為的那樣是作用於有機體，物質，如肉體的神經系統上，而是作用於另一個意志上。這就是為甚麼尼采會強調意欲的過程並非如他們所認為的是直接與單純，而是存在著思考和雜多的心理感覺，更存在著的是一種支配的作用（the affect of command）——一種欲於增加權力之感受（feeling of power）的支配作用。⁷⁴尼采稱此具有支配作用的意志為「權力意志」（Will to Power; *Wille zur Macht*）。

尼采從人類的行為中發現意志並非如叔本華所言的那樣僅是種單純地，乃至於盲目地以生命的維持和延續為追求的目的；相反地，它卻是「某種欲於支配的渴望；每一個驅使力都擁有它要強迫其它驅力接納為規範的視角。」⁷⁵因此對於前人在處理「意識」（consciousness）或是「精神」（spirit）等實體或概念時，例如笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）那樣以「我思故我在」（*Cogito, ergo sum*）之主張強調意識這一實體不僅是個自明與清晰的概念，它也具備了對於環境和自我身心的狀態，如我們的行為活動、思想過程、感受與料等一種分別了知與內省的綜合覺察和認識。立基於此特質之上推崇了意識比物質體，如我們的身體更具有優越性與可靠性，並從而確立了「內在經驗」（inner experience）中印象（appearance）和實在（reality）之間是沒有差別的。換句話說，內在所產生的印象和外在實際的對象是一樣的。可是，尼采卻不這麼認為，反而覺得這樣的預設是有問題的。因為他認為人們所謂的「意識」根本就不是一種自我的意識，而僅是作為力與力之間相互爭奪後的其中一種徵兆而已。是故，若賦予意識至高的價值——即視之為絕對精神或「上帝」，並以之作為判斷生命的基準和條件的話就會忽略了意識之所以能生起作用，其背後的不為人所覺察的過程。尼采舉例說明，例如當我們在做出一個陳述時，如說出我對某事或某物感到不舒服時雖然表面上看來是我們的意識活動向我們表露了造成我們不適的起因是甚麼，但是實際上對於這個意識所給予的起因已是參雜了偏見，參雜了「內在經驗」的成份，如我們以往的記憶，而這個記憶之中存放著許多錯誤的因果關係。是故，尼采才會堅決

⁷³ 尼采著，孫周興譯（2007），*權力意志*（1885-1889）年遺稿，北京：商務印書館，頁 10。

⁷⁴ Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will to Power*, New York: Random House, pp. 350, 368 & Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Random House, pp. 86-88.

⁷⁵ Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will to Power*, New York: Random House, p. 267.

表明沒有存在著所謂的事實——即意識活動中所顯現的認知（即印象）和外對對象的實在性是相互應的，有的只是根據我們個人的需求和欲望之下所詮釋出來的意義。⁷⁶ 所有關涉到我們對人、事、物所起的情緒反應、對事物等所起的欲念，或說貪欲，乃至我們要做出某種行為的意圖等都不是一般人所認為的那樣是意識活動中的發生過程，嚴格地說這些活動其實蘊藏著不為我們所認知與意識到的欲望。⁷⁷ 那為何尼采要如此重視這個不為我們所覺知的欲望呢？如同叔本華所言，尼采也認為每一個現象都是力與力，或者說欲望與欲望之間爭鬥後的現象，但是不同的是他認為這種爭鬥的目的不僅是為了生命的延續問題而是為了增加權力之感受。至於「力」是甚麼？劉滄龍做了如下的說明：

「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。⁷⁸

在尼采的思想脈絡裡欲望所追求的「權力」不能作為它們之間互相競求的目的來看待，因為欲望的活動根源於權力意志。「求強力」的活動是就此意志的本質而論的是權力意志起意欲，也就是起慾望活動的因素。換言之，欲望是所能之力，而權力意志是所願的形式。⁷⁹ 欲望與欲望之間或說力與力之間的爭奪活動中所顯示的跡象，德勒茲做了詳細的分析。他說這種力與力之間的鬥爭過程存在著的是種「服從」與「支配」的關係。展現為「服從者」的力，稱之為「反動力」（reactive forces），而展現為「支配者」的力則稱之為「能動力」（active forces）。它們兩者

⁷⁶ Ibid, pp. 265-267, 284.

⁷⁷ 參閱 Peter Poellner (1995), *Nietzsche and Metaphysics*, New York: Oxford University Press, p. 214.

⁷⁸ 劉滄龍（2006），〈論尼采價值設定的個體化原理〉註釋 18，《揭諦》第十一期，頁 269。

⁷⁹ 參閱馬丁·海德格著，孫周興譯（2004），《尼采》上卷，北京：商務印書館，頁 43-44 和 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 79-86, 50.

之間的不同就在於所體現出來的特徵，和所使用的手段來獲得「權力之感受」：前者的特徵是軟弱者、是奴隸的表現，他們通常是透過確保機械式的手段（mechanical means），如因果關係的推論和最終之目的（final ends）之信念來維護自己的生活條件，乃至毫無反抗地服從群居生活的限制，如約定俗成的規約及履行社交規定的溝通方式等。能動力所體現出來的是強者是主人的特徵，挪用（appropriating）外在的狀況來塑造與創建利於自己的方式、擁有（possessing）、征服（subjugating）和主導（dominating）之能力是它們爭取權力之欲望的表現。⁸⁰既然兩種力之間都擁有著不同的特徵和自我保存的方式，那麼為何一個身體的構成一定要有這樣的爭奪存在呢？若說誰會占上風，當然是能動力了！可是尼采卻說現今社會都充斥著反動力的跡象，人類都趨向於疲憊的生命形態之中。如果是反動力占了支配者的地位，它是如何壓抑住能動力的特性使其服從呢？更重要的是，要如何或以何種方式來判定力的特性呢？

尼采說身體之現象的構成是背後力與力的爭鬥關係，那麼「生命」作為一種現象也可以被界定為是一種持久性的組構過程，是不同特質之力的組構過程。而在這個組構的過程中，就必然存在著不同特質之力的不平衡的成長現象，換言之，就是一定會有反動力和能動力之間相互不平均地分布在一個身體，包括生命的構成過程之中。⁸¹而不同特質的力之間的變動現象，即是何種力占有了支配者的權力或落為服從者的地位是藉由「權力意志」這個力的起源因素和綜合原則所界定的。換句話說，雖然力具有能動與反動的特質而權力意志則有的是肯定與否定的特質，但是力仍然是需要仰賴於權力意志的動力才能達到它的目標——即自我權力的增加。因為權力意志具有能使能動力實現「成為」能動力（becoming active），能使反動力實現「成為」反動力（becoming reactive）的力量。例如在一個身體中，即在一個不同力的關係之內，無論是能動力或反動力要取得勝利的地位必需要仰賴於權力意志的因素，而不是在於數量上的增進或減少。反動力透過了否定性的權力意志，例如在人類的行為模式中是虛無的意志的動力（will to nothingness），以虛構性的、神祕化的乃至虛假性的世界觀，道德觀作為手段來使能動力從會挪用外在刺激來獲得自我權力之增長的能力中分離開來。能動力因為不再具有能力去整理、利用或是面對外在的刺激而轉向於以另一種方式來獲得

⁸⁰ 參閱 Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Random House, pp. 346, 349.

⁸¹ *Ibid.*, p. 342

自我權力之感覺的滿足，那就是採取反動力的服從方式——一種卑微、卑賤和奴隸式的服從方式。⁸²尼采在《論道德系譜學》中藉由對於奴隸的怨恨心態和他們所發展出來的手段來呈現出他對於反動力如何取勝，乃至力和權力意志之間的關係之說明，而這將在下一章節中——加以說明。前面已大略提過，尼采反對以意識為優越的地位並認為所有呈現於意識活動的現象，都其實隱藏著一個更深層，和不為我們所知的過程。尼采在其哲學主張中有別於其他的哲學家，強調了身體的重要性。換句話說，就是對被人們認定為具有動物性的身體給出了極高的禮遇。他在《查拉圖斯特拉如是說》中如此說：

……但是醒悟者、明智者卻說：「我完完全全是身體，此外無別；且靈魂只不過是身體中某物的稱呼。身體是一大理智，是只有一種意義的多重性，是一戰爭與一和平，是一牧群與一牧羊者。兄弟呀！你那稱之為『精神』的一點小智，也是你身體的一個工具，是你大理智的一個小小的工具與玩具。你所說的『我』（'I'），並以此詞為傲。但是比這個還要偉大的——儘管你不會相信——是你的身體和其大理智，它們不會說是『我』（'I'），而是履行它。……兄弟呀！在你的思想和感情後面，有一個強大的指揮官，一個不明的智者——他叫作自我（self）。他寄寓在你的身體之中，他就是你的身體。」⁸³

尼采說存在這一事實，除了用生命這一概念之外，就不可能找到其他可以說明存在的概念⁸⁴，而權力意志作為人類行為的原因、過程和結果，並不是以一種行動者和行動之間的角色出現的。換句話說，不能說是權力意志主導了行動的發生，因為權力意志本身就是行動者，就是行動本身。既然權力意志構成了所有存在者的基本屬性，即具有行動與運動能力之屬性，尼采就以生命之概念來說明權力意志，並強調生命本身就是權力意志，因為生命「是力的增長之形式的表現」。⁸⁵那權力意志跟身體之間又有甚麼關係呢？尼采先指出被人們視為是一切感官系統，如感受、思維、情緒、意欲等活動的主體——意識，甚至認為它建構了人類

⁸² Ibid, pp. 345, 346-347, 349.

⁸³ R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, pp. 61-62.

⁸⁴ 張念東，凌素心譯（1998），《權力意志——重估一切價值的嘗試》，北京：商務印書館，頁 186。

⁸⁵ Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Random House, p. 375.

的核心，即是它的存在而使人類之所以為人而不是如同動物一樣沒有思考、意欲等活動能力，⁸⁶其實僅是個虛構的概念是人類求真意志之下所虛構出來以確保生命自我保存與成長的條件。換句話說，意識所能給我們的，即對外在世界之認知並非是完整與全面的，它所給予的知識或認知是立基於一個預先虛構出來的形上學的「生成之世界」(“World of being” in replacement of the “World of becoming”)，一個可以為「我」(ego) 所能夠掌控與認識的世界。而在這虛構的世界中，所有外在世界、對象的變動過程都被概括到一個固定不變的必然性 (necessity) 或法則 (rule) 之下好讓我們可以去預測、計算和說明生活中所發生之事件的點點滴滴，然而這種方式對於尼采所言僅能描述事件的發生過程，卻無法解釋為何會有這樣的發生。⁸⁷那如果不用這樣的形上學的思考模式，即不以精神為思考的手段的話，則要以甚麼方式來真實地遭遇與理解外在的世界呢？尼采說「存在 (Being) ——除了『活著』(living) 之外，我們對它一無所知——已死亡的東西怎麼可能『在』(Be) 呢？」⁸⁸既然所有變動不居的世界、對象，或事件都僅能就活生生的，即每一分每一秒都會轉變都會產生新的變化之概念來理解的話，那麼有甚麼比「主體」，即「我」更為貼切，更為寫實地說明世界、對象和事件的存在，甚至包括生命的存在呢？尼采如此說：

從身體開始，並以作為引導來應用之。它是更為豐富的現象，是個容許更為清楚之觀察的現象。身體的信念比精神的信念更為確立。「不論一樣東西如何強烈地被相信，信念的力量 (strength of belief) 絕不是真理的標準。」但是甚麼是真理？或許是一種信念，一種成為生命之條件的信念。在這種情況之下，可以肯定的是，力量可能是一種標準；例如，就因果關係而言。⁸⁹

在前文當中 (第 37 頁) 已有提到尼采不相信對外在世界有所謂的「事實」，因為世界的詮釋角度乃是來自於我們主觀的需求與欲望。換句話說，不是從我們所認為的意識活動中之意圖 (intention) 與目的 (purpose) 就可以說明的。因為這

⁸⁶ Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Random House, pp. 84-85.

⁸⁷ 參閱 Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Random House, pp. 280-281, 288, 337, 349.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 289.

些意圖和目的都是受到了不在意識範圍之中的本能之需求(drives)、作用(affects)和情感(passions)的影響，例如所有身體的感受(bodily feelings)——愉悅或不愉悅之感受的作用。不僅如此，我們對於外在世界的認知並非是以「量」的多寡，即對象給予我們的刺激有多少程度來加以衡量和判斷我們該採取甚麼樣的行動。因為尼采認為「質」的感受才是所有價值設定的根源，也就是說我們關注的是對那些外在刺激的感受，即情緒反應。而這些感受取決於權力意志，它的反抗與承受能力有多強。尼采說偉大的人之所以會如此偉大就在於他不但不壓抑自己的情感，反而更能將這些情感的發洩應用到對生命有益處的地方。⁹⁰既然權力意志對於每一事件的發生有著這麼大的影響力，它的存在是如何被我們感知呢？尼采說力是無法被想像與表明在現象之上，只能感受到它的作用，那就是感受到愉悅或不愉悅。因此身體，作為唯一真實展現出這些感受的媒介就成為不可不重視的主體。尼采以「身體之力，也就是生命之力」⁹¹來強調身體那些非理性的機能，如情緒、欲望等所帶出的作用，不該被壓抑或否定掉之；相反地卻應當肯定之，這樣我們就不需要訴諸於道德規範來約束自己的行為，就能自我超越成為「超人」。這一自我超越的可能性，將在第四章中進一步探討。

⁹⁰ 參閱 Walter Kaufmann, R. J. Hollingdale (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Random House, pp. 304-305, 492.

⁹¹ Walter Kaufmann (tr.) (1989), *Ecce Homo*, New York: Vintage Books, p. 292.

第三章 道德起源與價值設定

尼采於 1887 年出版《論道德系譜學》(On the Genealogy of Morality)⁹²，開始了他對道德之根源和政治之問題的追溯任務。對於尼采而言，既定的道德價值，即那些為人們所接受並視為是一種不可懷疑和具有絕對真理 (absolute truth) 的道德價值，其實都是一種群畜的道德觀 (herd-animal morality)，一種用來規約人類成為溫馴、不作出和別人有所不同的文明人，或甚至可以更諷刺地說為一家禽的制度。⁹³既然這樣的道德觀隱藏的是如此陰險的計謀，那為何它卻仍然還是這麼被人們所重視並加以奉行不疑呢？尼采於《善惡之彼岸》一書中提到價值的判斷在人類的的生活層面上擁有其不可缺少的意義，因為它不但在大幅度上促進了人類物種的和平生活之條件，例如維持了群體生命繼續發展的可能性外，更重要的是對於物種的維繫上所依賴的「生存之理由的信仰」(faith in reason in life) 提供了依託性。簡單地說，人類必然需要一種對於生命存在之意義的信仰，才能從而使自己在艱苦的生活中有繼續活下去的勇氣與信心。⁹⁴然而尼采卻認為立基於這樣的一種需求之下而產生的價值判斷，導致了一種軟弱和消極的生命形態。在《反基督》中，尼采說：

一種美德一定是我們自己的發明，是從我們個人的需求和自我保護之中萌芽的。在所有其他的例子中，它是危險的源頭。凡不是屬於我們生命的東西，都會威脅到生命自身；一種只是根底於僅僅為了尊重「美德」之概念的美德，如康德會如此擁抱之的美德，是有害的。「美德」、「義務」、「為其自身著想的善」，這些善都是以非個人的或普遍有效性為其根據——這些都是幻想，並在它們身上我們僅能發現衰變的表現，生命的最後崩潰，柯尼斯堡的中華精神 (the chinese spirit of Königsberg)。相反地，在自我保護和演化的最奧妙之法則的需要之下：憑藉著理智，每個人都尋找自己的美德、自己的無上命令。……沒有任何東西比每一個「非個人」之義務更為激起徹底和透徹的

⁹² Carol Diethe (tr.) (1994), *On the Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁹³ Walter Kaufmann (tr.) (1966), *Beyond Good and Evil*, New York: Random House, p. 115.

⁹⁴ 參閱 Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Random House, p. 75, & Fiala, Andrew Gordon (1992), *Overcoming Nihilism: Nietzsche's Revaluation of all Values*, Long Beach: California State University, p. 33.

災害，在抽象的摩洛克（Moloch of abstraction）前的每一個犧牲。……⁹⁵

尼采認為任何價值的意義若非來自於人類的生命之角度而設定的話，那麼它不僅無益於人類，也會嚴重地阻撓最貼切於我們的本能之發展。價值的衡量標準之設定必須要以人類自身——即具有權衡輕重之能力的存有者為前提，因為只有人類才會對事物、事件等下價值之判斷，也只有人類才会有能力去履行道德上的義務。故尼采自信地對我們說出「完全沒有道德現象，而只有對現象的一個道德之解釋」⁹⁶，也就是說，他認為人類的思想上的價值之判斷值、價值判斷上對行為或事件的肯定與否定標準乃至於其他種種的假設和疑惑，都「從一開始就不是在我身上個別、隨機或偶然地生起，而是從一個單一的根源，從一個在我的內心深處之中的認識之基本意志。」⁹⁷換言之，所有的既定之道德觀都只是「一種視角式的看（*perspektivisches Sehen*），只有一種視角式的『認識』」⁹⁸，都是挾帶著特定的意志與情感。因此那些排除掉意志與情感的道德價值觀是否還蘊含著生命力呢？如果真的是個沒有生命力的道德規範的話，那它將會危害生命的能創性到甚麼樣的程度，僅僅是讓人類乖順地像個家禽而已嗎？不，是生命的自我否定，而這正是尼采所顧慮的也是他最為關切的嚴重問題。

因此自「上帝已死」的宣稱到《論道德系譜學》中對道德之價值的判斷值作重估之工作不僅是要從歷史性之發展的追溯中，去展示出道德價值的根源性問題外，即挖掘出價值之意識的背後所可能存在著不為人所質疑和樂於嘗試深究的事實面，例如尼采宣稱道德上的奴隸起義是根源於弱者無能為力之下所累積之怨恨的心態。更為重要的任務則是希望透過對於這種價值判斷的重估能將人類從道德的虛假意識中解放出來，並從而解決歐洲社會中所隱含的虛無主義之威脅。

⁹⁵ H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, p. 54.

⁹⁶ 參考 E. E. Sleinis (1994), *Nietzsche's Revaluation of Values—A Study in Strategies*, Urbana and Chicago: University of Illinois, p. 1. 和 宋祖良、劉桂環譯（2000），《善惡之彼岸》，桂林：灑江，頁 214。

⁹⁷ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 4.

⁹⁸ 劉滄龍（2006），〈視角主義，文化的自我證成及其超越〉，方法與詮釋——比較哲學會議，頁 2。

第一節、 人類大腦活動中的反動力原素和其作用

根據前面有關權力意志之概念的說明，尼采界定了力具有反動和能動之表現上的差別：前者不具有後者那種侵吞、占有、征服和支配的特徵所擁有的僅只是限制自己的主動行動之能力，甚至使自身所具備的能自力地去面對和爭取之力量從其原本能做的之中分離開來，即不使能動力具有回應的能力。這種力的提出和對其差異之特徵的詮釋為的是要說明這個世界上根本沒有所謂的道德意義之事實，也就是說，沒有一件事情或行為就其自身就具備了道德的意義。因為所有道德上的判斷與詮釋都僅是個人視角上的詮釋，都是人類無意識層面之中那具有影響力的權力意志之詮釋角度。因為價值之判斷值來自於人類的世界，故對所有的道德價值之設定問題，尼采也不例外地從權力意志之觀點和它與生命之間的關係來顯示和證明既定價值所可能存在的問題與影響。因此，再進入細部的分析與探討前，本節首要剖析的對象就離不開人類的大腦之活動，這個人類心靈的根源與所在之地。究竟人類是如何作出價值的判斷？也就是說，道德上的善惡之概念是如何產生的？又或說，是在甚麼樣的狀態上人類才會開始學會去區分行為上的好壞呢？對此，尼采在《論道德系譜學》的第一章中，先對他之前的道德哲學家們所提出的道德陳述做了一番的批判：

一但牽涉到「善」之概念和判斷之起源的表達問題時，他們那道德譜系的白癡言論就從根源上揭露出來。他們判決：「非自我性的行為原本就被接受者所稱揚和稱之為善，換句話說，是由那些對他們有益的人們所出；之後，因為如此的行為一直都習慣性地被稱許為善，所有的人都忘記了它的起源，……好像它們是自身就是善的一樣。」我們可以馬上看到：這第一種推論包含了這些奇異的英國心理學家的所有典型的特徵。我們有了「有用性」、「遺忘」、「慣例」和最後的「謬誤」，所有這些作為人類尊重價值的基礎，這些較高等的人類迄今引以為傲的價值，彷彿它是人類的一種普遍特權。⁹⁹

尼采首先說到道德上的善之概念並非如英國心理學家們所認為的那樣，是從一種無私之行為的角度而發展出來的。他們認為付出的行為對於接受者來說是有利益

⁹⁹ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 12.

的。也就是說，人們之所以對別人伸出援手是完全站在他人是否能從中受惠著想，而判定出所有幫助他人的行為都不是以自己為主來設定善的價值標準須以行為的動機為判斷的根據。正因為這樣的想法，尼采才指出他們都是錯誤地從有跡可循的意識之中所發現的動機，例如以他們所生起的行為動機是否是為了利益或為了傷害他人來判定行為的善惡。因為這樣的作法忽略了那潛移默化的無意識層面之影響力。以佛洛伊德所說明的生命圖像為例，他認為人的生命體擁有的不僅是可以接受外在刺激的外部系統，如我們的感官功能，也同時存在著一個內在的系統來完成外部系統所不能為的事，如將我們瞬間所感受到的刺激轉化為我們的永恆記憶。他認為之所以應當存在著這兩種不同工作性質的系統是因為人的大腦不可能同時又要面對，又要處理這兩種不同的過程——即一是接受，和二是轉化的過程。¹⁰⁰

尼采於《超善惡的彼岸》中提到他從所有最微妙和粗俗的道德觀之中發現它們都展現出兩種不同的特徵，一種為主人式之道德的形式和另一種為奴隸式之道德的形式。¹⁰¹在具有統治權力的族群中，道德判斷的標準在於其心理的感受。換句話說，他認為自己跟其他人不同的地方是他能夠體現出對方所不能做或所缺乏的事與特徵，如勇氣、毅力、寬宏的心胸等等，故而視他們為異於己的一群並加以貶視他們的存在。這樣的道德判斷明顯地說明道德觀的指涉來自於人類的心理認知，而不是來自於行動的利害上。在奴隸的道德中也不例外，他們也是出於不認同與接受強者所具備的能力而扭曲了善惡的詮釋角度。這樣一種不是因為外在刺激，即不是因為對方所給予的麻煩、痛苦之感受等而創造價值之說詞，反而是因為自己看不順他人的能力與個性而出現的道德價值觀，究竟是從何時開始有了「利己」與「非利己」之意義的成份。也就是說，以利害關係作為道德標準的前提？這種轉變究竟在哪裡出現了問題呢？而這種轉變又會帶給人類甚麼樣的威脅呢？

根據尼采的觀察，他認為人類在面對外在世界或外在刺激時會在其接受和做出回應的反動機制中，存在著的不僅是有意識（consciousness）的活動過程，也

¹⁰⁰ 參閱 Gilles Deleuze (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 112-114.

¹⁰¹ 參閱 Walter Kaufmann (tr.) (1989), *Beyond Good and Evil*, New York: Random House, pp. 204-208. 尼采認為道德觀雖然展現出兩種不同的形式，即主人的道德觀和奴隸的道德觀，但是卻不是強調有兩種道德觀來應付兩種不同性格或特質的人類。換句話說，在一個人身上，都可以直接地展現出這兩種不同的特徵，例如現代的道德觀。

有存在著我們無法看到其跡象，甚至可說意識到其活動之過程的無意識（unconsciousness）之活動過程這兩種系統。¹⁰²意識的活動處理與面對的僅僅是外在的刺激，彷彿它是我們之所以能夠對外在刺激做出回應的精神體而無意識活動，則是我前面第二章之第四節中所說的關涉的是記憶的痕跡（mnemonic traces；*les traces mnémiques*），也就是那些烙印在我們腦海之中又具有持久性特質的印記（lasting imprints）。那在這兩個看似毫不相關的系統中尼采如何說明它們之間的相互交錯會使人類從原本就具有能動力的特質，轉向到反動力的展現？

根據德勒茲的說法，在意識的系統中因反動力以外在的現前刺激為其對象，故當此力對刺激作出反應或回應時反動力就成為了某種被作用的力。也就是說，付諸於行動上的作為都基本上是對所受到的外在刺激，如他人給予的辱罵、不愉快感受，或快樂的感受等所作出的回應。而無意識系統中的反動力則跟意識活動中的反動力不同，它僅是緊緊依附於不可磨滅的印記並加深這個痕跡在我們的腦海中。雖然這兩種反動力所關涉的是不同的對象而無意識的活動又需要意識活動中所接受的訊息，才能從而產生記憶的烙印能力與效用，但是基本上它們兩者的領域還是得保持在不相混淆的狀態之中。也就是說瞬間的刺激和記憶的痕跡不能相互交錯，否則一旦記憶的痕跡浮現在意識的層面時意識活動對於瞬間刺激的單純反應就會被記憶痕跡所汙染，成為記憶痕跡的代言人。這就是為甚麼尼采會堅決主張沒有所謂的道德事實，而只有道德上的詮釋。既然尼采說人類在作判斷與評價時都是受到以往記憶的影響，而做出不符合實際情況的結論，那會不會有例外——即我們可以不讓記憶的痕跡左右我的觀點、看法與判斷？尼采說有，那就是「遺忘」（Forgetfulness）。¹⁰³

根據《論道德系譜學》第二章所言，尼采表示「如果沒有遺忘，一切幸福、快樂、希望、驕傲、即時性就不復存在」¹⁰⁴。他認為「遺忘」並不是如我們所想

¹⁰² 參閱 Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Random House, pp. 183-184, 297-300, 305-306. 尼采之所以將意識判定為反動的意識，因為「意識」此一概念之所以出現，是源於人類溝通上的需要。人類和其他動物不同的是，他們是群集的動物，因為需要同伴的幫助與保護，而不得不先懂得表達自己的失落感，乃至於讓別人懂得自己。是故，在讓別人懂得自己前，就必須要先讓自己明白自己的失落感來自何處、掌握自己的感受，甚至是自己在想甚麼，而這就有賴於意識的活動了。簡單地說，所有那些能夠進入意識的領域中的思想，才會轉化為溝通的符號。這就說明了意識對現前刺激或對象的直接印象有所反應，而促使其力被行動，故為反動力。

¹⁰³ 參閱 Gilles Deleuze (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 114-116.

¹⁰⁴ 參閱 Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 38.

的是不好的慣性，相反地它卻是一種積極、肯定的抑制能力，因為它可以不讓無意識之中的活動過程進入意識的領域。例如卡本特在區分顯意識和潛意識的差別功能時提到潛意識每分每秒中要掌管著多數的人體活動，並對這些人體活動產生各種影響，例如指揮體溫調節、心跳頻率、呼吸、肌肉協調能力等功能的同時運作。換句話說，就是跟身體的每個細胞進行溝通。這些活動的過程都不會出現在顯意識的領域之中，這樣顯意識才能有去接受外在的訊息。¹⁰⁵ 德勒茲也提到它不僅作為抑制的能力，它也是一種專司吸收的器官、塑造力、再生力和治療力。¹⁰⁶ 由此可知，遺忘的功能具有其一定的效用能夠阻止潛意識在攝取我們所經歷過的與吸收的訊息干擾到意識的運作。假若沒有這個遺忘或這個遺忘失去了其作用時，那會產生甚麼樣的問題呢？卡本特說「顯意識和潛意識發生衝突時，贏家都是潛意識。」¹⁰⁷ 因為它不僅 24 小時都保持著清醒的狀態和具有超大的記憶空間，更重要的是它那超強的情感影響力。故一旦遺忘的功能失調時意識和無意識之間不讓它們互相交錯的圍牆就不在了，人類也就如同消化不良的病人一樣無法應對任何的事，無論是潛意識中的雜多運作或是意識的單純活動。另外，人類也無法再清楚地分辨出自己所面對的是外在的刺激，抑或是內在的記憶。一旦無意識之中的記憶取代了外在刺激在意識活動中的地位時，不僅意識的能動力不再成為受到外在刺激而成為被作用的反應之外，意識也沒有多餘的空間去接受新的刺激。這就是為何一旦我們以往對於別人的偏見記憶成為我們所有思緒的對象時，不管別人再說甚麼，再如何勸導我們，乃至對方做出好的行為時都一概被我們所否定與排斥。藉由卡本特的研究來加以說明顯意識在自我與環境的認識過程中是以邏輯性的思考作用，對外在刺激進行歸納法和演繹法的分析。因此其所作出的判斷是種理性的辨別、選擇和批判，但是相對於之的潛意識，因為作為人類七情六慾之源頭，卻是以感情成份來行事，例如我在陳述：「我覺得……」、「我喜歡……」等都是受到了潛意識的影響。¹⁰⁸

這種外在刺激與內在記憶的位置產生了變化與相互置換時所造成的結果就

¹⁰⁵ 參閱哈利·卡本特著、申文怡譯（2010），《操控潛意識，訓練更厲害的自己》，台北：大寫出版，頁 86。

¹⁰⁶ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, p. 113.

¹⁰⁷ 哈利·卡本特著、申文怡譯（2010），《操控潛意識，訓練更厲害的自己》，台北：大寫出版，頁 62。

¹⁰⁸ 參閱同上，頁 57-58。

是能動力和反動力之間的正常關係產生了錯亂，怎麼說呢？例如尼采說記憶的部份是種能動的欲望，是種不願放棄要意欲的事件等，不管是好的抑或是壞的記憶。但是記憶被運用來去回應我們所受到的瞬間刺激或是用來去進行對事件或人的批判時，這種過程就成為反動力的顯現。故在進行強者和弱者之間評估過程時，例如痛苦的記憶，兩者的不同處就在於前者會立即消化之並將之轉化為自我增長的動力；但是弱者卻不是，他卻讓痛苦的記憶和痛苦的感受占據他整個思維活動。¹⁰⁹這種無能力去回應卻又充滿著弱者之思維活動的影響，則會造成甚麼樣的問題呢？我們先以卡本特對潛意識之操控的研究來了解意識和無意識的相互關係與彼此的影響才回到尼采的觀點，來看看外在刺激和記憶之間位置上的變化，如何或說為何會形成怨恨，一種奴隸的心態。卡本特強調雖然顯意識，即我們的大腦之中能做出觀察能力的意識活動是透過外在的感官功能，如眼、耳、鼻、舌、身等來直接面對與對應外在的刺激和對象，故其所能擁有的知識就相對地比仰賴於它的潛意識來得多和豐富。縱然如此，它卻沒有潛意識來得強大與能幹，因為潛意識掌握的是力量，而顯意識卻是掌握可以開始或引導某項想法的意志。這兩種面對與處理不同對象的領域應當是要各自運作，不相干擾的，但卡本特卻說它們應當要協手合作，才不會為人類帶來傷害。顯意識雖然有能付諸於行動的意志，但是卻還是需要潛意識的力量來使意志完全落實其目的。若缺少了後者，我們就會猶豫不決無法行動。例如，某人決心要減肥，但是若不先改變建立在潛意識之中的那種暴飲暴食之習慣的話，無論他再如何制定飲食控制表甚至回絕甜食，都終究會回到暴飲暴食的喜愛。

尼采說每個人都會在其對外在的人、事、物之上做出價值的判斷，例如我要說他很軟弱，他無能力向對手做出反擊的動作和說他不該作出反擊，因為只要動手的人就是不對，縱然他是被對方所激怒的。只要是涉及到判斷的能力，無論是強者或是弱者都會在其價值的判斷上有出錯的時候。在強者的立場上他們也會出於兩種狀況之下對其所接觸的對象產生錯誤的判斷，即一、就是他對活動、行為的領域不熟悉，二、對象是他所鄙視的人。但是縱然是在第二種情況下做出錯誤的判斷，即扭曲其所鄙視之對象的行為，他們也不會如同無能力者，即弱者那樣以充滿著仇恨和報復心態深化了扭曲的程度。因此對於怨恨（*ressentiment*）的心

¹⁰⁹ 參閱 Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-14.

態，尼采認為在強者那裏也會有，因為每個人都會多少碰到不快樂的際遇，如被人羞辱、咒罵、惡言等，但是他們有能力去消耗和排解掉這種不好的記憶，使之不常留於無意識的領域中太久。但是對於那些無此能力去消耗與排解掉的人如弱者，就會長久、並深植於無意識之中。當記憶的痕跡取代了意識的瞬間刺激時，這些累積起來之不快樂的記憶就會成為意識的對象，並形成尼采所說的怨恨的類型之人。至於這種類型的人會造成甚麼樣的問題與影響，將是下一節的討論內容。

第二節、 奴隸的「怨恨」與既定價值的設定問題

上一節中我們已知道人類的大腦活動中的反動機制——意識和無意識中反動力之位置的置換，即無意識的痕跡取代了刺激，使得意識的反動力不再能對現前刺激作出回應時就會形成怨恨的類型。尼采於《論道德系譜學》中說：

道德上的奴隸起義開始於怨恨本身變得具有創造性，並且產生價值的時候；具有怨恨心態的人，因為其正當的行動之回應被否定時，就僅能以一種幻想中的報復來獲得補償。相對於所有以一種凱旋般地對自我之肯定的高尚的道德，奴隸的道德卻是對一切原則上是「外在」、「他者」、「非我」加以否定：這種「否定」就是它的創造性行動。這種評價目光的顛倒——這種不可避免的向外而不是轉向自身的態度——是怨恨的特徵：要使這種態度成為可能，奴隸的道德必須先要有一個對抗、外在的世界，就生理學而言，它需要外在的刺激才能行動，——它的行動基本上是種反動力。¹¹⁰

前一節已提過怨恨並非只是針對軟弱類型而言的一種心理狀態，而是在強者的類型之中也有，只是後者能將之轉化並給予直接的行動上之反應。然而在尼采後續談及道德根源的問題時都關涉到軟弱者類型所產生的怨恨心理狀態，因為正是它們，也即指奴隸的怨恨之心理才會使價值標準有了顛倒的轉向。首先，根據德勒茲的歸納，同樣的刺激為何卻在奴隸的類型中形成了無法化解的怨恨：因為一、

¹¹⁰ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 21, 中譯本參閱謝地坤譯 (2000), 《論道德的譜系》, 桂林: 灕江出版社, 頁 20。

他們無力去欣賞、尊重和愛，故任何美好的東西、讚美或關懷的語詞等在他們卑賤的思考模式下都會抹上一層灰暗的色彩。二、在他們那被動的個性之下，因為不再對外在刺激起任何作用，故怨恨者不僅不知道如何去愛、乃至去愛別人，反而要求別人要愛他、照顧他等。假若得不到時就會以一種反責的心態來面對所有的一切。三、相互歸咎、責任分配、無休止的指控是他們用來取代他們無法反擊的手段，就是將他人視為是造成自己不幸的罪魁禍首。具有這樣個性的怨恨者，又是如何讓自己在這弱肉強食的社會中立足乃至讓所有的人，即包含那些強者，不僅會轉過來同情他們，甚至於自責自己行為上的自私呢？¹¹¹

首先，尼采以系譜學的追溯方式¹¹²指出「好」(Good)的價值，其最先的設定標準是來自於強者內在「級距的激情」(pathos of distance)的迫切要求，一種能使他們擁有「塑造力、複製力、治療力和能讓人忘卻的力量」¹¹³去面對生活中的一切，無論是敵人、不幸抑或是不當的行為。正因為擁有這種力量而使得他們能夠積極地自我肯定，並透過行動的落實來獲得自己的快樂。換句話說，原先出現的「好」之價值概念是強者用來指涉自己、乃至用來命名自己，或描述自己具有能夠對外在的刺激採取對應的行動、能夠給予自己行動上的肯定和甚至享受著行動上的點點滴滴，而不需要仰賴別人給予肯定的眼光。這種尼采所稱許的主人之道德觀(The Master Morality)¹¹⁴，不僅象徵了強者的那種特質——無所畏懼

¹¹¹ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 117-119.

¹¹² 參閱 Daniel W. Conway (ed.) (1998), *Nietzsche: Critical Assessments*, New York: Routledge, pp. 61-76 & Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and The Will to Knowledge*, New York: Cornell University Press, pp. 199-201. Conway 認為尼采會以系譜學的方式，即根源或起源的追溯方式，也就是歷史性的還原方式來處理道德的課題是為了要獲取所有事物，例如觀念或概念的本質。簡單地說，就是尋找對“那已經存在在那的”，一種能夠適當於其本質的原始真以及排除掉所有的面具以達到最終能揭示其最原先的身份。因此對於道德觀，尼采透過回溯其善惡的價值概念之根源發現到所謂的真理或存有的概念並非根源於我們所認知的，而是來源自於外在的意外，如謬誤、虛假的評價、和錯誤的心計等。這樣的結果揭示了在奴隸或精準地說基督教的思想主張下所形成的道德觀，所可能存在的威脅，那就是對個體本質的傷害。Havas 則認為尼采之所以提出系譜學的回溯是要恢復某些他認為現今已被遺忘的記憶，那些必須存在才能使人類擁有作出承諾的權力。另外則旨在要人們承認那些困難或痛苦的真理，例如尼采認為要承認懲罰可以作為還清債務的用途是痛苦的，因為承認懲罰的用途就意味著我們必須得進一步承認對他人施加痛苦是愉悅的。

¹¹³ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 23-24.

¹¹⁴ 參閱 Randall Havas (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and The Will to Knowledge*, New York: Cornell University Press, p. 235 & Christopher Janaway (2007), *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Oxford University Press, p. 99. 尼采對於主人和奴隸的價值觀，即他們透過自身的角度所做出的價值設定，是他們“詮釋生命意義的方式”(‘a way of making sense of life’)。也就是說，從他們所作出的價值之設定標準，我們就可以看到他們所展現出來的生命

(Fearlessness)、富有生命力 (vitality)、力度 (dynamism) 和權力 (power)，更重要的是這種道德觀背後所意味著的是那「欲於溢出的充實和權力之感覺、奮發的快感、那要給出或贈予的財富之意識——高貴的人類也幫助那些不幸的，但並非、或絕非是出於憐憫之心，而較多是出於過剩之權力所產生的敦促。」¹¹⁵是故，在此類型的思考模式下「我是好的，因此你是壞的」(I am good, therefore you are bad) 的價值判斷形成的是一種主動攻擊的情形。也就是說，壞的概念，即指向那些無法行動、肯定和從行動中獲得享受的軟弱者之用詞並不是為了和強者的能力之間作一道德意義上的對立，而僅是作為從肯定之行為的前提下所得到的「一種事後的，一種附屬物，一種補充的色調」¹¹⁶之結論。¹¹⁷

相反地在軟弱者，即奴隸的道德觀下這種好壞的價值評價則有所轉向，成為「你是邪惡的，因此我是善的」(You are evil therefore I am good) 的公式。換句話說，否定的立場成為前提、成為本質性的東西，而肯定的立場卻被視為是從否定前提下推論出來的結果。對於尼采而言，他們也如同強者一樣為了自我的維護而創造了價值觀，但是他們的價值觀跟前者有了本質上的不同。在後者，即怨恨者的立場需要透過構想一個非我 (non-ego) 來作為和自己對立的對象，以便樹立一個自我 (self) 的觀念。這種善惡的價值判斷之所以會建構出來就是為了要達到有效釋放怨恨或報復的需求，雖然這種怨恨的釋放不是直接攻擊或打敗怨恨的對象，但是卻是以非直接的方式，即透過以一種新的概念系統重新詮釋他人和我的立場——那就是角色的互換轉向為我不再是被強者所界定為無能力行動的一群，而是強者的所作所為是一種野蠻的行為。¹¹⁸對於這樣的轉向，尼采為何會意識到它將構成對個體生命力的威脅，甚至對文化的發展也造成了不可挽救的衰退呢？在《論道德系譜學》中，尼采如此說道：

我們還是言歸正傳：「善」的另一個起源的問題，即由怨恨者所想出的「善」，

或生活是不同的。因此原先在主人的價值設定上，不是道德意義的，而僅是作為強者評價方式的基礎概念。然而到了奴隸的價值觀時，才具有道德意義的善惡之分了。

¹¹⁵ Walter Kaufmann (tr.) (1989), *Beyond Good and Evil*, New York: Vintage Books, p. 205.

¹¹⁶ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 24.

¹¹⁷ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 119-121.

¹¹⁸ Ibid, p. 121 & Christopher Janaway (2007), *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Oxford University Press, p. 100..

需要結論。羔羊怨恨大的獵食者之事實並不奇怪；但是要怨恨大的獵食者叨走小羔羊卻是毫無道理的。而如果羔羊彼此訴說著：“這些獵食者是邪惡的；且任何一個最不像一個獵食者，或是和其絕然不同的，如一隻羔羊，——是善的，不是嗎？”那麼就沒有理由反對這樣一種理想的建立，儘管獵食者會是嘲笑之，甚至或許會說：“我們一點兒也不會對這些善良的羔羊記恨，實際上，我們喜愛它們，沒有比一隻細嫩的羔羊還要更可口了。”……一定量的力氣僅是一定量的欲求（drive）、意志（will）、行動（action），事實上，它無非就是這些衝動著（driving）、意欲著（willing）和行動著（acting）而已；只有在語言的誘導下（和那些石化於語言中理性的基礎性錯誤），即那些詮釋和誤解所有行為為依附於一個媒介，一個「主體」之上的語言，才能使力氣顯現為其他的東西。¹¹⁹

尼采認為站在軟弱者的立場，如同那些軟弱的羔羊去怨恨或說責怪那些強者之能力——即有能力去面對周遭的一切，擁有能夠付出行動的力量是毫無理由。因為要求強者不要表現為強者，乃至要求他們不該有推翻、征服和統治的慾望以及渴求對手、反抗和戰勝，就如同要求弱者也要擁有和強者一樣的能力都是荒謬的言論。然而在軟弱的羔羊眼裡，獵食者是可以不顯現其力量的。也就是說，它是可以抑制其力量欲於顯現的效力，並使自己與其所能為分離開來。這種假設預設了自由選擇的權力（the right of freedom of choice）——一個對力量投於一種抽象和被壓制之形象的假設，使得獵食者認為他們是有權力去決定要不要約束自己的獵食行為。在這意義之下獵食者所獲得的資訊是，一、假若能作到約束自己的行為，則可獲得讚許；若不能則會受到應有的譴責。二、要約束欲於顯現的力量比放縱它來得更耗力，故軟弱者並不是無法行動，而是它們阻止了這樣的行為的發生，所以它們比起獵食者來說是優越的一群。¹²⁰

¹¹⁹ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 28.

¹²⁰ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 122-124 & Weaver Santaniello (1994), *Nietzsche, God, and The Jews: His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*, New York: State University of New York Press, p. 94. Santaniello 指出尼采以三位基督徒和他們對於地獄之陳述為例來加以佐證自己的見解，即認為弱者和無能力者視軟弱的行為為美德，甚至以他人受苦的懲罰、和將自己永恆的復仇交託於上帝來執行為樂。這三位就是 Dante, Tertullian, and Thomas Aquinas。（在天國中被祝福的將會看到該死之仇人的懲罰，才能使祝福對他們而言更愉快。）

德勒茲歸類出這種虛構的手段，即無論是羔羊或獵食者都擁有自由選擇要不要行動之權力有三種：一、因果性的要素，即強調力量與力量之顯現不再是種「相即」¹²¹的關係，而是種前因後果的聯繫。二、實體的要素，力因與其顯現有所區分而被中立化，並成為由一個主體來控制，即是否要落實它的效力或是取消它的效力。三、互相確定的要素，被中立化後的力隨後又被道德化了。意思就是說當力被降低到一個主體的控制時，那麼這個主體該不該受到譴責或讚許就可以獲得證明了，從而使得人類必須要背負起道德上的責任與譴責。¹²²這種忽視個體生命所擁有的「等級本能」(an instinct for rank)來加以建立一種普遍化的道德價值觀，並將弱者的本性視為是品德、乃至將沒有報仇能力視為是種寬恕，和將所有必悲慘等視為是「至樂」的補償。且在道德的外衣粉飾下不僅是無條件地對待自己，更進而轉向對待他人，那麼對於尼采而言這種自我行動能力的否定和謙虛的行為並非德行，反而是濫用德行。不僅如此，假若「一旦人們希望把這個原則（決不互相傷害、決不互相使用暴力，並且決不把自己的意志強加於人的原則）更普遍化，而且如果可能，甚至把它作為社會的基本原則，那麼，這會立即使這個原則失去意義，即，成為一個否定生命的意志，一個死亡和腐朽的原則。」¹²³

第三節、良心的譴責與罪惡感作為道德的先決條件

接續著前面一節的探討，即有關軟弱者、奴隸的怨恨心理如何扭轉自身，以便在等級的秩序中扳回勝利的地位——即讓強者位於或屈服於自己之下。那就是透過虛構的手段——不僅將自己的軟弱無能詮釋為是自己選擇不採取如強者一般的行動，更將自己所展現的形式，即不相互傷害、不相互使用暴力和不把自己的意志強加於他人身上的作為推崇為是功績是值得稱讚的，甚至於更推至極點，那就是他們所面對的現世之痛苦可以在基督教的「末日的審判」中獲得償還。「好壞的道德」到「善惡的道德」不僅改變了前面觀念的衡量方式，從「善＝高貴＝權威＝美麗＝快樂＝被祝福的」到「只有受苦的才是善、只有窮困的、卑賤的是

¹²¹ 佛教中諸多宗派中的天台宗，即以「當體相即」的立場說明其宇宙的存在理論，那就是宇宙中存在的萬法和其實相、或用另一種術語，現象與本質的關係是一體的，沒有誰前誰後的相繼關係。因此借用天台宗的「當體相即」的「即」來說明尼采對於力量和其顯現的關係，是一體的。

¹²² 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 122-124.

¹²³ Walter Kaufmann (tr.) (1989), *Beyond Good and Evil*, New York: Vintage Books, p. 203, 中譯本參閱宋祖良、劉桂標譯（2000），《善惡之彼岸》，桂林：灕江，頁 325。

善的」¹²⁴，也關涉到生命結束後的問題，那就是「受苦的、貧困的、生病的、醜陋的，是唯一虔誠的人，唯一得救的，救贖只針對它們，而你富裕的，高貴的和有權威的，……你們也將永遠是淒慘的、受詛咒的和該死的」¹²⁵。這是如何辦到的？奴隸的怨恨又如何將自己的價值觀普及化，甚至影響到強者的生命領域中？尼采說是神職人員，也就是那些教士。「當一個人覺得他有一種神聖的任務，譬如說要去提升、去拯救或去解放人類——……當這種任務鼓動了他時，很自然地，他應當站在超越一切僅有合理基準的判斷」¹²⁶，他們認為自己是上帝的發言人，擁有決定價值判斷的權力，故才能有說服力地將奴隸的怨恨更深化到神聖的連接上使得人類深信不疑。在《論道德系譜學》第二章中，尼采有這麼一段陳述：

對上帝的罪惡感：這一思想成為了折磨的工具。他抓住了在「上帝」身上可以找到與自己和不可救贖的動物本性之最終的對立，他將這些自我－等同（Self-same）的動物本性重新詮釋為是上帝面前的罪孽（對「主人」、「父親」、原始的祖先和世界的始因是敵意的、反叛的、謀反的），他把自己定於「上帝」和「魔鬼」之間的矛盾中，他向自己、自然、自然性發出了「否定」和對其存有的事實發出了「肯定」，視之為存在的、存活的、真實的、上帝、……為永無休止的折磨、地獄、無法衡量的懲罰與罪孽。¹²⁷

奴隸的價值觀雖然是在「好與壞」的概念上作了扭轉，但它的傷害力僅在於將自己的無能合理化，如同德勒茲所言只是讓反動力有機會逃避能動力的作用，讓痕跡的記憶侵入意識的領域中。然而能真正將這種單純的怨恨心理強化到人類內在良心的譴責則在於透過虛構和神祕化的手段，那就是通過假想的投影——一個與這個世界相對立的超感性的世界和與生命對立的上帝之假想來達成。在這個過程的影響下要使奴隸的怨恨徹底化，即讓主人或強者成為奴隸、弱者，就要讓能動力不僅從其所能為分離開來和將這種能動力冤枉與指責為應受到譴責的能力，才能造成能動力的作用，即那些無法發洩的本能轉向其自身，形成了我們接

¹²⁴ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 19.

¹²⁵ Ibid, p. 19.

¹²⁶ H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, pp. 56-57.

¹²⁷ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 68，中譯本參閱謝地坤譯（2000），《論道德的譜系》，桂林：灑江出版社，頁 68。

下來要分析的「良心的譴責」(Bad Conscience)與「罪惡感」(Guilt-consciousness)。

128

Leiter 指出尼采在處理這個課題時從良心這一概念的三個發展過程中，來一一說明原先的良心並非一開始就是基督教所言的那種內化到具有罪惡感的良心，而是慢慢地演化到人類最後不得不接受自己必須要永遠償還「債務」。這三個發展過程就是：一、以能夠記住債務的能力來說明良心的概念。根據尼采的研究，「良心」(conscience) 或可稱之為「意志的記憶」(The Memory of the Will) 這一概念其實早已在人類的生活有著不僅是漫長的歷史意義，也具有一種變態式的病理過程。為了使群體之中能夠遵守一定的行為規範，就不能不使一個具有遺忘之特性的人類永遠記住規範以便能夠承擔對他人所許下的承諾，就必須要靠一種變態和殘忍的方式將之深刻於其腦海中，那就是透過嚴酷的刑罰——即以不斷引起疼痛的東西施加於人類的身上，如德國舊傳統的刑罰——用石頭砸死罪人、以馬匹刺穿、撕裂或踩死罪人、以油或酒來烹煮罪人等等之刑罰來達成。但是這樣的懲罰手段並非跟內在化的罪惡感有任何牽連，也就是說，僅是站在對某個造成傷害的人作出一個客觀性的報復而已，那就是透過產生痛苦的方式來讓他們知道痛苦所帶來的不滿與不悅，就如父母懲罰自己的小孩所犯的過錯一樣。後來，這樣的處罰思想在舊時代交易制度下有了債主和債務人的契約關係，才進而有了前面所說的嚴酷刑罰的強行烙印在人類的腦海中使他們能夠記憶這個債務，為他們所許下的承諾負責。¹²⁹這種單純只為了記住債務的懲罰，又如何演化成後來的變成良心的譴責——一種道德意義上的情感呢？尼采說在這之前，還有一個過渡階段，那就是接下來要談的良心之發展的第二階段。

二、「良心的譴責」的概念產生於內化的殘酷心態，尼采稱之為動物的良心的譴責 (Animal 'Bad Conscience')。前面所言及的債主和債務人的交易關係雖然在債務人身上造成了痛苦的代價，但是卻仍然還未能延伸成為良心的譴責，尼采因此表示「一種愉悅的感受作為償還和賠償的方式被給予債主——可以毫無忌憚地向無能力者施加權威……，而不是用財產、土地或任何物產的方式直接補償給債主」¹³⁰。這種施加痛苦在他人身上以獲得快感的行為其實在古時候貴族社會中

¹²⁸ 參閱劉崎譯 (2004)，《上帝之死》，台北：志文出版社，頁 91-93。

¹²⁹ 參閱 Brain Leiter (2002), *Nietzsche on Morality*, New York: Routledge, pp. 225-229.

¹³⁰ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 44.

就已不足為奇了，例如希臘民族更是奉行著把殘酷的快樂獻給神明的作法，他們稱此為獻給諸神的歡宴（Festivals for the gods）。雖然嚴酷的刑罰之實施是希望能在那些犯罪人的心靈喚起其罪惡之感，可是現實的際遇之中卻剛好相反，極少犯罪者會因此而生起此心，反而卻是對刑罰的制度起了反抗之心。那麼，又是誰會生起這種罪惡之感，這種壞良心的譴責之心理呢？是實行者嗎？尼采說不是，因為隨著公共社團之生活形態的發展，在「國家」的概念、一個專制之組織的出現下，受到徹底蹂躪和馴服的不是實行者、有權威與能力的人，而是那些民眾、那些野蠻的人。於是乎，在專制的政治統治下、在社會文明的約束下，在無法自由自在地發洩自己的本性、自由自在地做自己想要做的事等，就只能轉向自己身上，在自身上發洩所有原本該向外但卻不能的本能。因此這種內化的壓迫，這種自我虐待的意志，後來就形成了尼采所言的「罪惡感」的心態，甚至進而導致一種嚴重和可怕的疾病——「人因為人而痛苦，人因為自己而痛苦」。¹³¹

三、內化的殘酷轉化成罪惡的感受。從上面的自我虐待到關涉道德意義的罪惡感，尼采認為是民法中債主和債務人之間的債務意識被重新詮釋為部落中人與祖先之間的債務意識，後來才在基督教的意義下成為人和上帝之間的債務意識，從而使單純的內化之殘酷行為連接到神聖性的層面、背上罪惡感。在原始的部落中人們相信種族的存續是有賴於祖先們的犧牲和功績，沒有他們的奉獻和犧牲，就不會造就現今種族的延續。因此，部落的人就認為他們必須要對這些祖先恭敬乃至對他們要有所回報，即透過宗教形式的供奉與習俗的服從等方法才能繼續換得與享受著他們的庇佑。後來這種敬奉與服從祖先的種種習俗陸續被制定出來，甚至越來越繁瑣，而使得人們對祖先和他們的權威之畏懼有所增加。漸漸地，這種不斷增加的畏懼感使他們將祖先們「退回到一種令人毛悚然、不可思議的神化境地；祖先們最後就必然地變成了神。」¹³² 正是這種拖欠神靈的意識使得良心的譴責跟罪惡感扯上了關係。尼采說基督教立基於這種部落的人與祖先的債務意識上，推出「上帝」以犧牲自己的生命為人類償還債務的說法。有了這個債主之

¹³¹ Ibid, pp. 48, 61-64, & Brain Leiter (2002), *Nietzsche on Morality*, New York: Routledge, pp. 225-229. Brain 提出了 Oedipus 的罪行，即覺醒到自己謀殺了自己的父親，還娶了自己的母親為妻，故在萬般的懊悔與羞愧下，挖出其雙眼以示其無臉面再面對眾人。Oedipus 的罪行並非是出於罪惡感或道德意義上的責任而是出於無限的羞愧去做出補償，因為他是在無意之下錯殺父親，乃至娶其母。故第二階段之中的壞良心還未跟罪惡感有所關連。

¹³² Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-66, 中譯本參閱 謝地坤譯（2000），《論道德的譜系》，桂林：灑江出版社，頁 65。

後，基督教更進一步以救贖的理論深化這層債務的意識不僅在人類的心靈中製造了罪惡感，更永遠將人類禁錮在債務人的角色上。這就觸及了尼采一直關心的問題，那就是人類已經疲乏不堪、生命不再展現其積極的創造性，而是走向了自我否定的結果上。難道生命就不值得活下去嗎？¹³³

我們不得不欽佩罪惡這驚人的發明：它為苦難創造了一個新的意義，一個內在的意義。這不再是執行自己的痛苦，或是以一個能動力之立場來判斷痛苦的問題了。相反地，人們以情感來麻醉痛苦。「最殘暴的情感」：痛苦被視為是過錯的結果和救贖的手段；痛苦透過製造更多的痛苦，透過進一步內化它來得以撫平；透過感染傷口來治療自己的痛苦，以試圖忘記它的存在。¹³⁴

基督教教士不僅視上帝為債主之外，他更進一步為所有怨恨者內心的痛苦尋找理由，因此從原初將好人、強者評論為壞人、為惡人到指摘弱者應當責備的不是別人而是自己時，怨恨的心理狀態才被推到了頂點——強者，或說能動力也受到了感染、也變成了病態的一群去接受這樣一種道德意義上的罪惡感。他們重新詮釋了人類受痛苦的原由，例如基督教將之歸屬於原罪的問題就足以使人類認為不是別人，而是自己本質性的衝動造成了這些痛苦。這種對於自我——作為具有有害的動物性之本能的我和自我在此世界的地位——被排拒於「正當」人的行列之外而被視為是「上帝的敵人」，被視為真理的藐視者和「被迷惑者」的觀點，正好提供了懲罰可以全然被視為應該的保證。這種合理化人類的本性應當受到懲罰的形而上意想對於尼采而言是人類的意志（*man's will*）所體現出來的，那就是「對虛空的恐懼（*its horror vacui*）；人類需要一個目標，因此，人寧可意志虛無，也不能沒有意志（*will nothingness rather than not will*）」。¹³⁵究竟這種虛無的意志將會為人類帶來多大的影響力，尼采又如何以其「權力意志」的哲學思想挽回人類將墮入虛無主義的局面呢？他的「權力意志」思想將會為解救的可能性帶來甚麼樣的希望呢？

¹³³ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, p. 141.

¹³⁴ *Ibid*, p. 130.

¹³⁵ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 72 & Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 144-145.

第四章 「權力意志」與生命的自我超越

隨著道德價值觀根源的追溯，從純粹怨恨的心理狀態到良心的譴責乃至到後來宗教及基督教之意義上的詮釋，造成人類在他的心靈之中產生了一種罪惡感，那就是因為自己動物性的本能而不得不承認自己在上帝面前是有罪的、且生生世世都要背負著上帝為了幫我們償還債務而做出犧牲自己生命之事的恩情。但是這些虛構的事之目的僅是為了要給自己為何會受到苦難折磨一個合理性的解釋。苦難或痛苦是甚麼？若從現實民法制度而言我們並沒有犯任何所謂的過錯，為何仍然也要或說不可避免地得承受這些生命中的苦難、痛苦呢？正當大家都在想盡辦法逃避痛苦、在為痛苦套上種種充滿著怨恨與排斥之說詞時，尼采卻對痛苦有不同的見解，也正是這樣的見解使他有了不同的面對之道。他是這麼說的：

你們會看到我不願忘恩負義地向那段病入膏肓的時期告別，那段時期所給予我的益處，我至今受用不盡。我十分清楚，在自己那龐大的思想大廈落成前，我從時好時壞的身體中所獲得的好處。……我們哲學家不如大眾那樣可以自由地將肉體從靈魂中分離開來；更不可能將靈魂從精神中分離開來。我們既不是有著思考能力的青蛙，更不是沒有內臟的客觀紀錄器：我們不時地從我們的疼痛中產生思想，就像母親般，以所有的鮮血、胸懷、熱情、喜悅、情感、痛苦、良心、命運和遭遇去賦予它。……只有最大的疼痛才是精神的最終解救者……。¹³⁶

疾病所帶來的痛苦對於尼采而言有著非常深刻的意義，因為他藉由疾病的痛苦折磨中啟動了他的哲學思維。換句話說，他意識到所有的思想的發條都源源來自於心理、情緒和我們這個一直以來被排擠的身體。因此對於一往傳統哲學的思維模式——即以一種單一的概念來加以詮釋痛苦的現象，即認為生命本身是痛苦的存有，從而以悲觀主義的手段來加以否定生命的存在意義。究竟對於這樣一種苦難、痛苦的存在事實，宗教是如何看待之，他們又提出了甚麼樣的解決方法以至於遭到尼采的批判？例如基督教為了提供人類對於苦難的承受意義而建構出形而上

¹³⁶ Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Random House, pp. 35-36.

的上帝論、末日的審判等，而這些思想卻是種「捨棄二元性之一端以肯定另一端的卑微人生之解釋」。¹³⁷尼采意識到，這些方法、手段不僅使人類趨向於否定生命的結果，甚至在科學意識的介入後，形而上的基礎面臨考驗時，人類更不可避免地將落入虛無主義的深淵中，悲慘萬分，尼采因此決定尋求另一個「解救」的可能，那就是新的思維方式——「超人」(Overman, *Übermensch*)，一個橫跨於人類和神之間的新思想。

第一節、 尼采對宗教的痛苦意義和解救方法之說的批判

除了對道德採取了系譜學之回溯，來說明我們所信奉的道德有怨恨心理的根源不僅使人類展現出軟弱的本性外，更重要的是它嚴重的危害到了人類本性的發展，使人類的本性失去了其創造能力。尼采也沒有忽視宗教在人類心目中的地位，特別是基督教的教義，如一神論、救贖觀、天國的最終歸宿等觀念更是起了甚深、長遠的影響，人們（歐洲人）堅信不疑的生命信念。在《反基督者》一書中，尼采針對世界中兩大備受重視的宗教——基督教和佛教，特別是基督教作了一番的評論。生存之痛苦的詮釋和人類生命的救贖或解脫的問題成為這兩大宗教關注的課題。他們對痛苦之存在或起因的看法是甚麼，所提出的救贖或解決之道到底又存在著甚麼樣的問題，而為尼采批評為虛無主義之代表？尼采於《反基督者》中說：

一旦權力意志開始沒落，無論以任何方式，都必定會伴隨著一種生理上的衰退，一種頹廢。這種頹廢的神，被剝奪了它的雄性之美德及情感，強制地被改造為生理上被降低，為弱者的神。當然，他們不會自稱為弱者；他們稱呼自己為「善良的」。……上帝就基督教之概念——作為病患者之保護者的上帝，作為具有蛛絲之蜘蛛的上帝，作為一個精神的上帝——是所有在這個世界上被設立的眾多概念之中最為腐敗的一個：……。上帝墮落到生命的矛盾中。……因祂，生命、自然、求生意志被宣戰了！上帝成為對所有「現世」之汙穢，和所有有關「未來」之謊言的配方！因祂，虛無被神格化，和虛無

¹³⁷ 工藤緩夫著、李永熾譯（1992），《尼采的思想》，台北：水牛，頁4。

意志也成為神聖了。¹³⁸

尼采認為耶和華，即我們所說的上帝，在以色列民族的流放和後來在第六世紀中的亞述人之勝利（Assyrian victory）便產生了本質上的變化。¹³⁹對於以色列民族而言，他們深信著是耶和華帶著亞伯拉罕，即他們的先祖來到迦南、去埃及、出埃及、然後再回到迦南。祂也帶領著他們立國並賜與他們後裔土地——耶路撒冷，甚至允許只要他們相信神的存在與能力，就會永遠保護他們生活的穩定。然而到了亞述人的勝利後出現的猶太教便將上帝的存在落入了一種世界性的道德秩序中，並以之用來說明因為人類忽視了耶和華的叮嚀、違背了祂的旨意而選擇了為惡，故就必須接受到這種違背的懲罰。根據奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）的說法，雖然人是由上帝所創造的、是上帝的摹本，而必然分享著上帝那種全善的本性；但是上帝也同時容許了人類擁有自由意志的權力。換句話說，人雖本性為善，但是卻也可以以其自由意志去犯錯、為惡。這種例子就體現在了亞當和夏娃的身上。當然，這種擁有自由選擇的權力也必須要為其後果付出代價，那就是得接受任何選擇之後所可能產生或出現的各種身心之痛苦與懲罰。對此惡之存在的詮釋，二世紀末的（愛仁紐的里昂）主教認為惡對於人類的道德和神經上之發展有其必然性的需求，因為上帝希望人類在其道德與精神上的不完整的狀況下能夠在痛苦中努力與上帝達成合夥的關係。是故，惡的存在也成為了上帝創造人類的另一個目的。對於此自由意志的觀點，《方方面面說宗教》中作了如下的說明：

按自身意志而行動的「自由」，正是神學上解釋「原罪」的關鍵：人有濫用自己的自由而背離上帝的可能性，即任隨自己的意願而背離創造或不與創造合作，……所謂「罪」，是弄錯了對象的崇拜，是在追求生活的意義和支持時，轉向自身和世間萬物而不轉向上帝，這就是偶像崇拜—崇拜自身導致狂妄之罪，崇拜事物導致縱欲之罪。¹⁴⁰

亞當和夏娃做出違背上帝意旨之舉止，不是單純地要說明人類會有犯錯的可

¹³⁸ H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, pp. 65-67.

¹³⁹ 參閱 Daniel W. Conway (ed.) (1998), *Nietzsche: Critical Assessments*, London: Routledge, p. 308.

¹⁴⁰ 何光滬等編著（1995），《方方面面說宗教》，北京：中國華僑。

能性就在這個「原罪」的根源，致使人類不得不從出生開始就注定要面對痛苦的折磨，而是要指出人類那種以自我中心的自私自利之本性是邪惡的、是罪惡的。史密士·休斯頓指出基督徒並非是在複數、或者是在特別的行為——即背離十誡中所指涉的那些規範之行為上，而是在單數的「罪」上找到某種更深刻的東西、那就是人類開始疏遠了上帝。這種疏遠的舉止，史密士稱之為「心的錯置」、「愛心的失調」。¹⁴¹為了再次使人類和上帝的關係得到復合，或者說為了證明上帝和人類之間的關係沒有出現過裂隙，在保羅（Saint Paul, died c. A.D. 68）的神學解釋中耶穌作為上帝之子出現，為人類贖罪而心甘情願地接受被釘死於十字架之酷刑。後再顯現死後之第三天的復活神蹟，作為人類能夠獲得福音和來生於天國的希望。然而尼采卻從此思想中看到了其背後所隱藏的問題，他如此言：

一個對憤怒、報仇、羨慕、怨恨、狡猾和暴戾都一無所知的神還有甚麼價值？一個或許從未經驗過勝利和滅絕所帶來的歡天喜地之熱忱的神？沒有人會了解這樣的神：為甚麼會有人需要祂呢？——確實，當一個民族正在走下坡，當他感覺到自己對於未來的信念，對於自由的期望從他身上流失時，當他開始看到服從作為第一必需品，和服從的美德為自我保存的手段時，那麼他必須要趕上他的神。因此，他成為一個偽君子、懦弱和拘謹者；他規勸著「靈魂的平靜」，不再憎恨，寬恕，對朋友和敵人的「愛」。……¹⁴²

尼采認為由自由意志所產生的「罪惡」之說，罪惡之存在所需要的「救贖」之神恩和福音中所提出的耶穌的「赦罪」之犧牲等，只是教會、教士們掌握權力的把柄。自由意志和罪惡之間根本上沒有任何關聯。換句話說，這些概念都是教士們虛構出來以扭曲我們現實的存在意義，並從而剝奪掉了現實世界和生命的價值。

143

¹⁴¹ 休斯頓·史密士著，劉安雲譯（1998），《人的宗教》，台北：立緒文化，頁 470。

¹⁴² H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, pp. 63-64.

¹⁴³ 參閱 H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, pp. 61-62 & Daniel W. Conway (ed.) (1998), *Nietzsche: Critical Assessments*, London: Routledge, p. 308. 在 *Nietzsche: Critical Assessments* 中 Wellhausen, Julius 指出在亞述人之戰勝後所產生的猶太教，即將原先以勇士、帝王和先知為主的以色列民族思想到一種以廣泛律法和宗教儀式為主的宗教觀——猶太教，是教士們為自己保留特權地位而發展出來的宗教觀。他們為了使其人民繼續其平安和穩定的生活，才以原先那充蠻活力的生活方式轉向宗教儀式的約制，當然這樣的轉變也與其同時成就了教士們在教派中的權力。未了鞏固這種神職的權力，他們甚至也修改了舊有的聖經內

除了對於基督教有所批判之外，尼采也將佛教列入虛無主義之宗教的代表之一。在《反基督者》中，尼采雖然稱許著佛教在面對人生的問題時，比基督教來得實際一點，即不像基督教那樣以虛構的天國、恩賜等之概念來否定真實的自然世界，而是直接地面對生存的痛苦，並給予實際行動來解之；但是還是認為佛教的思想中仍然也存在著「對生命自我否定」、「對人生厭倦」的思想。「涅槃」之最終目的成為佛教被列入虛無主義的宗教之一，並使得尼采評佛教為是「文化的終結和過度厭倦的階段」。¹⁴⁴

根據原始佛教對於人類所面對的生存之痛苦提出了「四聖諦」(The Four Noble Truths; *catvāri āryasatyāni*) 之法，揭露了痛苦的存在事實、根源、解脫之道和解脫後所到達的最終境界。佛陀從其明心見性、證悟到無上正等正覺之智慧時，體證到所有有情或無情的眾生，無論是人類抑或是動物，甚至所有可見的物體，都必須仰賴於諸多因緣的和合方可成就其存在性。與其同時，也會經歷生老病死或成住壞空的流變過程。在這無常性的事實下，人們除了要面對自身所體現出來的生、老、病和死的轉變外，也會因為心理層面上的愛別離、怨憎會和求不得之奢求而備受痛苦的折磨。這些心理的奢求，作為一種欲求的動力驅使著人們付諸於行動上的落實。從佛教的輪迴觀而言，人類之所以會輪迴於六道之中，¹⁴⁵就在於我們過去生的所作所為，也就是所謂的「業」。正因為過去生所造的業決定了我們這一生會在哪兒出生、乃至我們在這一生中的狀態、福報等，如我們是完整、健康的，抑或是有缺陷的人，是富家子弟、貧窮者等。故導向行為的欲求或說意欲的問題就成為佛教的關切和針對之焦點，而這意欲就是四聖諦中所談的貪欲。¹⁴⁶對此，Boisvert 作了這樣的陳述：

根據佛教而言，貪欲反應出我們對當下，對如是的現實性有著不滿。我們欲求或渴望某物乃因我們那深層的與內在的不滿足和我們無能力接受如實呈

容，並加入能夠賦予他們擁有一般人所沒有的神聖性的裁決等。

¹⁴⁴ 參閱 Robert G. Morrison (1997), *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, New York: Oxford University Press, p. 24 & H. L. Mencken (tr.)(1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc, p. 74. 尼采認為佛教所呈現或給予人類的形象，即作為一個慈祥、溫和和對痛苦的強烈體認，是因為對生命有所厭倦。為了使人類跳脫出這毫無價值的生命體，和遠離痛苦的折磨，故提出涅槃的最終目的，一個最終的靈丹妙藥、一種沒有煩惱和存在之焦慮的徹底無欲之境界。

¹⁴⁵ 佛教的六道輪迴是指三善道和三惡道，即天、人、阿修羅、地獄、餓鬼和畜生這六種道。

¹⁴⁶ 參閱 Robert G. Morrison (1997), *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, New York: Oxford University Press, p. 41.

現的現實。貪欲不是別的，而僅是對現前狀況的厭惡。同樣地，厭惡自我表明為貪求更好的條件。¹⁴⁷

人類的貪欲之所以會生起，不僅是因為我們需要、更是因為我們想要佔有某物、某人，甚至於因為執著於對象與我們的關係。這種貪欲的生起，就會導致實際行動的落實，無論是以正當的行為抑或是非正當的行為，都會產生一種業力的牽引，讓我們備受六道輪迴之苦。因此在苦諦的詮釋下，我們現實的人生是苦的：

比丘，這是苦諦：出生是苦、和老是苦、和病是苦、和死是苦、怨憎會是苦、愛別離是苦、求不得是苦——總而言之，這五蘊（*upādāna-khandhas*）是苦。

148

因為貪欲，所以我們受到了苦痛的折磨；而貪欲之生起從更深層的角度來說，則在十二因緣之法則的理論上是因為「無明」（*Ignorance; Avidyā*）。根據 Webster 的說法，我們這種貪欲的「受」的感受作用意味著是我們如何看待世界的主觀態度，即無論是愉悅的、是痛苦的，或是不苦不樂之感受都是受到了無明的影響。這個無明，就是指我們對於自我和世界之本質或實相無所了知，而認為它們是恆常不變的。¹⁴⁹既然已經示明了人生是苦的，那四聖諦的最後一諦——道諦則是要指出脫離痛苦的方法，那就是透過八正道（*The Eightfold Path; āryāṣṭāṅgamārga*）的修持。這八正道分別為正見（*Right View; samyag-drṣṭi*）、正思維（*Right Intention; samyak-saṃkalpa*）、正語（*Right Speech; samyag-vāc*）、正業（*Right Action; samyak-karmānta*）、正命（*Right Livelihood; samyag-ājīva*）、正精進（*Right Effort; samyag-vyāyāma*）、正念（*Right Mindfulness; samyak-smṛti*）和正定（*Right Concentration; samyak-samādhi*）。前面兩個關涉的是智慧的培養；正語、正業和正命關切的是道德行為的遵守和最後的三個則是精神或心靈的訓練。透過這八正道等的修持後，苦滅（*Nirodha*）的境界是可以達成的。苦滅的境界在第三諦——

¹⁴⁷ Mathieu Boisvert (1995), *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Canadian Corporation for Studies in Religion Vol. 17, Canada: Wilfred Laurier University Press, p. 134.

¹⁴⁸ Hermann Oldenberg (ed.)(1879), *Vinayapitaka Vol 5 Parivara*, London: Pali Text Society & I.B.Honer (tr.) (1938), *The Book of Discipline Vol 6*, London: Pali Text Society.

¹⁴⁹ David Webster (2005), *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, New York: RoutledgeCurzon, pp. 152, 156.

滅諦中指的是不再有貪欲和執著的產生與作用，即再也沒有造成痛苦之原因，乃至也沒有痛苦的狀態。涅槃（*Nirvāṇa*），即指各種貪欲、瞋恚、愚痴、煩惱止息的境界在這一諦中被提出來以作為苦滅後所達成的目標，而這一點成為尼採用來批判佛教為虛無主義之宗教的關鍵處。Morrison 指出尼采將佛教這一煩惱之止息的境界理解為不再造作，即不再生起任何善與惡之行為以堵絕輪迴的煩惱與痛苦，所以認為佛教是個逃避現實、和厭倦的思想體系。¹⁵⁰

第二節、 禁慾主義背後的主導力——虛無的意志

面對著人生的痛苦問題，叔本華也接近於宗教之修持方式提出其哲學救贖之道。在前面第三章中對道德價值之設定問題的談論中已大略可清楚看到反動力如何透過種種手段、如弱者和強者位置之詮釋角度的互換，到債主和債務人之間債務之意識的曲解為人與上帝之間的債務意識，無不是為了達到使能動力不再具有能力去做自己所能為之事，也使反動力之怨恨心態的發洩內化到自己的身上，甚至為這內化的殘酷套上罪惡之名。然而有著反動力特徵的人卻不因此而滿足於將能動力制服於反動力之下使生命呈現為反動的生命形態，他們更進而提出了禁慾主義理想（*Ascetic Ideal*）的修持手段，並宣稱它可以指出許多通往獨立（*Independence*）——免於義務、干擾、雜音、責任與擔憂等之橋梁的方向。¹⁵¹在《論道德系譜學》第三章 11 節中對於禁慾主義之教士有這樣的見地：

我們在這兒要爭議的是就禁慾主義的教士對於我們生命之價值的想法：他將此「生命」（連同所有屬於它的，「本質」、「世界」，生成與流失的整個領域），相關聯到一個與之有所對抗、和排斥的另類存在，除非它應當反對自己和否定自己：在這種情況下，在禁慾主義的生命中，生命被視為是過渡到另一個存在的橋梁。¹⁵²

¹⁵⁰ Robert G. Morrison (1997), *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, New York: Oxford University Press, p. 43. Morrison 認為尼采對於佛教涅槃之概念的理解是錯誤的。雖然佛教的四聖諦確實是針對人生之痛苦的問題提出解決的方法，乃至於這種行為之造作的止息為最終修持所要達到的目標，可是行為的止息並不意味著不再做出人為的行動。因為佛陀也是期望所有證得正果者能夠本著慈悲濟世的胸襟，回小向大地去渡化受苦的芸芸眾生，所以涅槃的概念所指涉的行為之止息並非是完全不在行動，而是指止息以無明為根源的意欲、貪欲。

¹⁵¹ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 82.

¹⁵² Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press,

他們認為自己現實的生命就像是走錯了道路般必須要倒退往回走，直到起點才能讓自己不再繼續迷茫地往錯誤的方向前進，又或是像做錯了事、必須要透過行動的實踐才能糾正過來。因此，提出自身的生命是作為過渡到另一個存在的手段，也就是說，以生命反對生命的方式來達成從動物本性的存有到一個最佳的生存狀態。立基於此，倡導以一種自我約束、自我控制和自我征服的方式來否定身體的一切慾望，乃至讓自己不去做想做的事而去做那些自己不願意做的事來達到禁制目的。可是這樣一種純粹對自我所具有的動物性之衝動加以抑制或克制的行為，為何會遭受到尼采嚴厲的批判並被認為是「歐洲人健康史上的真正浩劫（the **real catastrophe** in the history of the health of European man）」呢？他如此說道：

當禁慾主義對於人類而言意義非凡時，其透露出人類意志的一個根本事實，它對空虛的恐懼（*its horror vacui*）；人類意志不僅需要一個目標，它寧可意欲虛無，也不能不意欲。¹⁵³

尼采意識到人類的意志若要在這苦不堪言的生命現象當中繼續自己生命的延續，乃至讓自己能夠忍受著生存之痛苦的折磨，就不能不需要將自己的意志導向某物的寄託之上、也就是除了自身之外的某物之上。而這個寄託的對象對於他們而言絕不能是那些無法改變的過去，或是這些未能預知結果和充滿著威脅性的現在、而是一個能夠帶給我們希望與幸福的未來。這個所謂能夠帶給人類希望與幸福的未來，在基督教的眼裡就是天國，即上帝之天國。¹⁵⁴禁慾主義的教士們抓住了人類這一弱點，知道人類無法承受受苦的無意義性、無目的性，而立基於身體、歷史和地球的犧牲上虛構了天堂和地獄的超驗領域，所以尼采稱此「禁慾主義是一種保存生命的詭計」。¹⁵⁵他們又是如何做到的，以使人們不再為痛苦的事情煩心而繼續活下去呢？

尼采指出禁慾主義的理念是以三種手段來進行的。一、在心理學和倫理學意義的用詞是「自我的遺失」（*loss of self*），而在生理學的用詞則是「催眠」

p. 90.

¹⁵³ Ibid, p. 72.

¹⁵⁴ 參閱 Ibid, p. 93 & Weaver Santaniello (1994), *Nietzsche, God, and The Jews*, New York: State University of New York Press, pp. 77-78.

¹⁵⁵ Ibid, p. 93.

(hypnotization) 的手段，那就是透過減低或取消會造成情緒有起伏反應和「血液」(指促進血液循環流動快的)的東西、如食物、念頭和情感等。只有這樣才能使人類對其生命的意識降到最低點，也就是說，沒有那些會擾亂我們思緒或精神的阻礙時，我們才能進入一種完全「沉睡」和寧靜的狀態中。也只有在這裡，我們才能在沒有幻影的影響下，不僅能和自己的自我結合，也沒有了痛苦的感知。¹⁵⁶二、是透過勞動的方式將人類將其注意力從痛苦的現象上轉移開來。那些勞動，如過著絕對規律性的生活、沒有思慮地服從、單調的生活作息、消磨時間的作業等等都可以讓人類不會有多餘的時間去意識到痛苦的存在。然而除了這些以外，給予愉悅的方式也具有很大的效果，如行善、布施、救濟、安慰、勸說等。立基於此，禁慾主義之教士倡導了一種「愛你的鄰居」(‘love thy neighbour’)之信念，讓人類在相互愛惜的心態下，能夠擺脫掉對他人的敵意與不滿，乃至於對自己的厭惡。¹⁵⁷

三、跟前面兩種不同的是，此手段則在人類心靈中產生過剩感情(to produce excess of feelings)的方式，即加強在他們心靈上已有的罪惡感，以使他們不再埋怨自己人生的缺乏而是渴求更多痛苦之折磨的承受以抵銷罪孽。這種作法雖然看似不合乎情理，但是禁慾主義教士卻還是在人類身上做到了這一點，即以宗教的意義重新詮釋和證明罪孽的存在，甚至讓人們了解到這些痛苦的折磨其實只是一種懲罰、更是一種人們可以藉以贖罪的管道。¹⁵⁸雖然這些方法，如禁慾主義教士所言可以舒緩痛苦在人類心理所存在的影響，甚至於可以使人類從痛苦的困境中獲得拯救，使其「不再像微風中飄零的一片葉子、荒誕和無意義(non-sense)中的玩物」，¹⁵⁹但是尼采卻認為它並沒有因此而使人類成為「健康」的人，反而還是那「馴服的、軟弱的、心灰意冷的、秀氣的、嬌寵的、女人氣的」¹⁶⁰人類。為甚麼呢？尼采進一步指出：

我們絕對無法隱藏那種整體意欲(人類從痛苦中獲救，也意味著其意志也獲救了，所以不管是甚麼，他可以再意欲某物了)所要表達的，那禁慾主義所

¹⁵⁶ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101-105.

¹⁵⁷ Ibid, pp. 105-107.

¹⁵⁸ Ibid, pp. 107-112.

¹⁵⁹ Ibid, p. 128.

¹⁶⁰ Ibid, p. 112.

要給予的方向：仇恨人類，甚至更仇恨其動物性，更仇恨其物質的，這種感性的恐懼，理性自身的恐懼，快樂和美的害怕，要逃離現象、稍縱即逝、生成、死亡、希望、想望自身的渴望：所有這一切意味著，讓我們大膽地去掌握，一種虛無的意志，一種對生命的厭惡，一種對生命最基本的先決條件之謀反，但是它是且還是一種意志。¹⁶¹

跟怨恨的心態一樣，禁慾主義也代表著一種反動力的意志，只是它跟那純粹的怨恨不一樣。它雖然也是「一個想要成為主人的未圓滿之本能和權力的意志（power-will）」¹⁶²，但是它要支配的已不再「是生命中的東西，而是生命自身和其最深層、最強大、最根本的條件」¹⁶³。那它是甚麼呢？尼采稱之為和權力意志相反的意志——虛無的意志（will to nothingness）。尼采提到人類在其早期的信念中全善全能的「上帝」是人類的寄託，祂的存在保認了真理的價值性，但是到了康德的哥白尼之發現時，上帝的信念轉向於人類的身上，而使得所有的價值體系頓時陷入崩解的狀態。「上帝已死」後，人類的生活世界失去了依靠，不僅其存在的意義沒有了著落，就連其受苦的事實也沒有了合理性的解釋，誠如尼采於《反基督者》中說：「當一個民族正在毀滅的時候，當它感覺到它對其未來的信心和對自由的希望是如何的無可挽回的在凋萎的時候，……那麼，它的神也必須變更了。他立刻變為一個懦弱而謙卑的卑怯者」¹⁶⁴於是乎，禁慾主義提供了意義，即不僅以一種彼岸的結果給予痛苦和生存意義與目的外，更以宣導不恨、寬恕乃至愛對方的人類之上帝的類型推動著民族的生存。然而這種給予的意義，Janaway指出是在一個現成的形上學之意想下運作的，那就是以人性在價值的普遍世界秩序上之地位為前提來設定所有人類的痛苦應當要被贖回的主張。¹⁶⁵雖然禁慾主義為人類帶來了希望，並給了痛苦一個肯定的意義，但是因為此理念看不慣任何的生命的繁榮，或生命的蓬勃朝氣，而在虛構的未來世界、現實世界的上帝等概念下，調動了生命自身來反對生命，並透過這種對生命的摧殘與損毀來獲得其勝利

¹⁶¹ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 128.

¹⁶² Ibid, p. 91.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ 劉崎譯（1968），《上帝之死：反基督》，台北：志文出版社，頁 78-79。

¹⁶⁵ 參閱 Christopher Janaway (2007), *Beyond selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York: Oxford University Press, p. 243.

與滿足感。¹⁶⁶

爲此，尼采認爲雖然這種禁慾主義的理念和前面那些所談及的怨恨、罪惡感等之價值，在某種意義上是爲了社群的維繫、爲了使個體生命在面對存在的痛苦下得以維持其繼續活下去的信念，而不至於使得人類邁向自我銷毀的悲劇上。可是這種價值觀，尼采覺得它們不僅是種虛無的價值觀，它們也只能局限在傾向於群畜生活的人群上，而不該是將之普及化到所有的人類。因爲這種普及化的結果會導致個體生命原有的能創性被壓抑到一種弱化的服從上。它的後果既如洛羅·梅所意識到的，「這種烏托邦式的目標會使我們面臨卸除自我肯定以及存在力量的風險。萬一這個目標達成了，我們養育的將會是一群馴服、軟弱的閹人，並可能會併發暴力、而使現有的文明退步」。¹⁶⁷於是，尼采毅然提出其新的理想和價值觀——「超人」(Overman; *Übermensch*) 的學說。

第三節、 超人——超越自我的新生命觀

尼采在《論道德系譜學》的序言中直接指摘我們對自己而言是不明白的，也就是說，我們都認爲我們很了解自己，可是實際上卻是對自己是甚麼、自己的本性是甚麼一無所知，是故也就從來沒有真正試圖找尋過自己。從前面兩章的談論，即對既定道德觀之根源的剖析到禁慾主義內涵的揭露，尼采顯示了人類這一物種一直以來對於自我認知的愚昧與可笑。如果說人類並非如固有的知識理論所言，每個人都擁有著相同的本質，都應當在「愛你的鄰居」之原則下相互關懷與無私奉獻的話，那麼，有誰敢踏出來跟這個講求人人平等的社會抗衡、提出異議呢？沒有，因爲人類還不願意離開現代人文的沼澤 (morass of modernity)，就像《查拉圖斯特拉如是說》中最後的人之預言者一樣，連尋死對他而言都還是過於疲憊的。因此，縱然上帝被人類，即最醜惡的人所殺死，而祂的地位也被人類所取代，人類還是無法成爲尼采心目中的理想類型，反而遭到他批判爲是「地球的皮膚病」(Skin disease of the earth)。¹⁶⁸究竟尼采心目中的理想目標——超人，一位超越人

¹⁶⁶ Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 91.

¹⁶⁷ 洛羅·梅著、朱侃如譯 (2003)，《權力與無知》，台北：立緒，頁 29。

¹⁶⁸ 參閱 Carol Diethe (tr.) (1994), *On The Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 3 & R. J. Hollingdale (tr.) (2003), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, p. 155-159, 152-155.

類的人應當具備甚麼樣的條件呢？為甚麼尼采要強調不要將超人的成就和其他宗教中的終極目標等同，它們之間擁有著甚麼樣的不同點以致尼采要放棄人們信奉不疑的宗教之終極目的，而毅然退出這種舊思維呢？因為超人的思想並非是一種獨立的理念，也不是為了取代上帝的位置而任意構思出來的。那超人的存在意義是甚麼呢？

首先，尼采反省上帝之死在歷史的演變中被賦予了甚麼樣的意義，而被他批評為虛無主義的基督教和其他哲學的思想體系中，他們又是如何去面對與詮釋上帝的存在問題呢？對於尼采而言，雖然他也宣稱了上帝已死，但是他並不認為祂的死亡是甚麼高亢的事件，換句話說，上帝的死亡事件並不具有其自身的意義——上帝是存在或是不存在的意義；反而卻是在基督教和哲學之詮釋下，這個事件才具備各種關切到生死的意義上。但是這些意義並沒有因此而刺激人類重新去反省最高價值的追尋意義，或者激發出新的、健康的人生觀，反而卻引發了一種「價值的危機」。究竟問題出在哪裡？就在於還是從一種反動的生命形態上去談上帝和人類之間的關係。¹⁶⁹

一、上帝之死在猶太人和基督教的意識形態下，具有三重意義：

1. 當以色列民族的耶和華在無法再實現祂曾經允諾人民的承諾時——風調雨順的國度、安居樂業的生活時，這個曾經是正義之神便被一位具有民眾，甚至教士都無法違背其旨意的權威之上帝所取代。不僅如此，他們還將所有一切幸福詮釋為是上帝給予我們的報償，而一切的不幸與苦難則是上帝對於我們違背其旨意的懲罰。這種道德意義上的罪惡之說，不但使原本自我肯定的價值有了意義上的翻轉，更使奴隸式的道德觀興起——一種軟弱的生命形態，一種以教士權威為主的道德觀開始充斥著整個人類的思想。
2. 因為人類的罪惡問題，耶和華派遣其子——耶穌，以其生命的犧牲，為人民贖罪。因此在受刑——被送上十字架，並將祂釘死時，耶穌沒有做出任何反抗，也不發怒，而是忍受著苦難，並以同情和寬恕的心態來對他判刑與施刑的人，甚至以愛的胸懷來面對那些怨恨祂

¹⁶⁹ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 152-156 & 汪民安 (2008), 《尼采與身體》，北京：北京大學出版社，頁 175-199。

的人。在這裏我們可以看到，這時的耶穌跟原先的上帝概念有了明顯的不同，前者雖然是以愛的基礎，即強調人人，包括社會低階層的人民都有機會和上帝之間的關係重新復合，但是卻仍然還是如原先的上帝觀一樣，從一種怨恨的心理出發，從暴民和賤民之猶太人的怨恨心理出發，去反對上等猶太人的專制。

3. 第三重意義則是在保羅的詮釋下，所出現的審判、上帝之國和耶穌的復活之說法，都背離了福音的原始思想。¹⁷⁰雖然耶穌是出於自願接受被釘死於十字架上的刑罰，但是其門徒卻將之歸咎為耶穌的死是猶太人所為，故以一種審判和報應的信念來對敵人進行報復，即以上帝之國的降臨作為報復的手段。這種彼岸的世界觀，也透過了耶穌的第三日復活之事蹟來加以強調。無論是就何種意義來看待上帝的死亡事件，都基本上是以一種否定生命自身，否定現實世界的虛無主義意識來進行的。

二、 在啟蒙運動的無神論立場下，上帝之死的事件意味著的是人類重新掌握主導權。人類無法再忍受上帝對他的注視，對他的一切隱私、恥辱和醜陋的觀察，甚至認為正是上帝的存在才使得他們變得醜陋。因此人類殺死了上帝，並取代其位置，成為人——上帝（Man-God）。雖然如此，尼采還是認為這一殺害事件僅是一個反動的生命無法容忍另一個反動的生命，對於最高價值的信念也並沒有因此被取消或被貶值，反而是以另一種現代的良知、理性、社會本能來取代上帝的位置。換句話說，這時候的上帝雖然已經死了，但是祂的陰影卻還是籠罩著並主宰著整個啟蒙理性的思想主張。

三、 最後則是在一種消極意識形態下所做出的詮釋。當上帝已死的事實被人類所接受時會有兩種人，即尼采所言的末人和悲觀的人出現。既然最高價值的上帝已死了，那麼對於他們來說一切的努力都是無用的。因此他們放棄了一切的理想和抱負、拋棄了所有積極性和主動性去追求幸福和快樂，甚至只安於一種自我保存的生活型態。還有一種則是在面對最高價值之貶黜

¹⁷⁰ 雖然福音的內容強調著生命要獲得幸福，就必須要先通過自我的否定來獲得，這就是奴隸式的幸福觀，但是尼采卻肯定福音對彼岸的拒絕。福音強調著上帝的天國不是在遙遠的死後領域中，而是在我們的身上。在福音中的耶穌以不反抗、自願接受刑罰，乃至同情、寬恕和愛祂的敵人的態度來面對一切的怨恨，再再地說明耶穌提倡的是拋棄一切的怨恨，以愛的方式來實踐生活，才能從而獲得幸福和神聖的生活方式。但是到了保羅的詮釋時，這一切卻形成了另一種解讀。

的同時，也失去了肯定自己的價值。因為沒有了最高的價值就沒有任何其他價值與目的地可以激發他們的意志，而只好轉向尋找麻醉和慰藉來維持生命的存在意義。這種行為最終也將導致否定生命和其存在的意義。¹⁷¹

對於以上三種經由上帝之死而喚起的虛無主義之意識，尼采認為都仍然是立基於一種辯證式的翻轉角度來對最高價值進行貶黜的行為，所以所遺留下來的殘局就是一個貶抑的、沒有價值、目的與意義的生命。這種辯證式的視角因為忽視了現象背後力與力之間相互爭奪的關係，就會進而忽視了支配這些現象背後之力的本質、性質，而建構出抽象的、甚至是虛假的詞彙。例如基督教的憐憫觀背後乃是隱藏著的是一種追求虛無的意志、一個調動著生命來反對生命的意志。在面對所有形而上學的最高價值，如上帝、自我、真理等被意識到僅僅是虛構的、是人為的產物時，不僅會使得真實的世界失去了人們的信賴，就連現實的世界也失去了其存在的價值。¹⁷²是故尼采提出了「超人」，這個積極的虛無主義之產物來解決人類邁向虛無主義的危機。那甚麼是超人呢？尼采說：

超人是大地之意義。讓你的意志說：超人應當是大地之意義！我的兄弟們，我懇求你們，要忠於大地，和不要相信那些跟你們談超越大地之希望的人！不管他們是有意或無意的，他們就是施放毒藥的人。他們是生命的藐視者，萎縮和自我中毒的人，是大地厭倦的人：所以就讓他們離開吧！¹⁷³

為甚麼最高價值的追尋會在人類心目中占有這麼重要的位置？一但這種最高價值的信念被瓦解時，人類不是產生消極的面對態度，就是陷入一種虛無主義的恐慌中。尼采於《快樂的科學》一書中舉出人類思想上的四種謬誤，即一、他們自視為不完美的人，故需要與他們相對之完美者或世界的存在，以作為精神的依託，二、賦予自己某些虛構出來的屬性，例如認為自己是個理性的存有者，也是個具有能夠履行道德義務能力的人，三、將自己列入和動物與自然之關係的虛假等級，即認為自己在他們之中是屬於最高等級的存有，因為我們具有理性的思考能力，

¹⁷¹ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 152-156

¹⁷² 參閱 Ibid, pp. 148-152.

¹⁷³ R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, p. 42.

四、不時地創建新的價值表，並一度地視之為是永恆和無條件的價值。¹⁷⁴這些謬誤都是反動力類型的手段，用來使能動力從其所能為中分離開來，以便讓能動力不再有所作為，而僅能成為一種反動力的展現。因此，尼采認為要使超人這一理念得以落實並實踐下去，就必須要先從「權力意志」，從「生命」自身著手，他稱此方法為「蛻變」(transmutation)，或「價值重估」(transvaluation)——即轉變派生出價值之價值的元素，也就是說從貶抑生命的態度到欣賞生命的態度，並以肯定的權力意志、肯定的意志為主。在第二章中，本文討論了尼采對既定價值，即道德觀所做的分析，顯示出被視為如是的價值——那些環繞著慈悲、罪孽、平等、自由意志與禁慾等觀念，都以「無私」(selflessness)為其宗旨，來推崇一種群畜、和平的理想社會。然而我們卻不知道這些價值僅是種徵兆，是背後那未顯現出來之意志的徵兆而已。所以透過了道德價值之根源的追溯，我們了解到道德價值觀乃是起源於奴隸的怨恨心態，而這種怨恨的心態所隱含的是一種反動力的生命形式，那就是以一種消極和否定眼光來面對與看待世界的存在模式。只有掌握到這一點，才能進一步讓自己從這樣的道德枷鎖中脫離出來，也才能有機會重新認識自己¹⁷⁵。尼采又進一步說：

人類是一條繩索，繫於動物和超人之間——一條穿越一個深淵的繩索。一趟危險的跨越，一趟危險的旅行，一次危險的回顧，一刻危險的顫抖與停止。人類之所以是偉大，是因為他是一座橋梁，而不是目的。人之所以可愛，是因為他是一種過渡，一種毀滅。¹⁷⁶

如果你知道生命的真相、知道生命包括世界是一種生成與消逝的過程中沒有所謂的開始與結束之起點和終點時，那麼人類也就不是作為彼岸的手段、更不是用來證明彼岸的目的，而僅僅如世界一樣是個生成的存有、是一種等級上相關聯的衝動之綜合體而已。因此，將所有對生命投以否定和貶斥眼光的說法都轉成一種戴奧尼索斯的肯定時，人們就應當以「去創造、而不是去擔負、忍受或軟弱的接受」

¹⁷⁴ Walter Kaufmann (tr.) (1974), *The Gay Science*, New York: Vintage Books, p. 174.

¹⁷⁵ 參閱 Christopher Janaway (2007), *Beyond selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York: Oxford University Press, p. 246-254.

¹⁷⁶ R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, p. 43.

¹⁷⁷之心態來面對所有帶有民眾偏見的思想與道德價值觀。因此，超人並不是任何彼岸的替代品、更不是之前最高價值的替身，而是就根源於人類的生命之上。換句話說，超人這一理想的目標是不能離開人類現實生命體而獲得的，他其實就是「人類」這一具有動物本性之存有的轉變。這種轉變不再從反動力的生命類型去面對生命中的一切存在事實，即不再去否定任何痛苦的存在事實、不再否定自我所具有的缺失，如情緒、衝動的問題，而是以肯定的生命形態去肯定自己這動物性的衝動本能、去肯定人類之間本性上的差異問題。

另外，尼采也透過了超人的概念去批判那些以精神、靈魂和意識的優越性來貶斥和譴責身體的人與思想。他認為提倡意識或精神之優越性的哲學家們，抱括叔本華的思想主張都扭曲了感覺的概念。人類能夠了解外在世界及掌握到他所認知的對象為何物時，並非是單純地僅就知識的運用，即思維領域的活動就能達成的。這種了解更需要仰賴於身體的感知能力。主體藉由他身體之感官接受到外在世界的刺激，這些刺激經由我們本性（尼采稱之為生命類型，即是反動力的生命類型抑或是能動力的生命類型）的詮釋而分別有了所謂快感、痛苦、歡樂或苦楚的情感感受。然後人類以此感受之影響去研判外在世界和我們的關係與互動。尼采說身體不是別的、更不是和精神相對立的東西，它僅僅是權力意志。¹⁷⁸由此可知，尼采的超人之概念不離開權力意志的說法，不離開今世乃至感性的身體。海德格爾敏銳地抓住了這一點，他說尼采的「超人並不是一個超感性的理想；他不是在某個時候顯露出來、在某個地方出現的甚麼人物。作為完成了主體性的最高主體，超人是權力意志的純粹權力運作。」¹⁷⁹若要理解超人之思想時，我們還是不能離開人類這一有血有肉的存有去談、特別是人類以往都疏忽的本能，即人類那最真實的、最不虛假的情感。這就是為何尼采會說我們對自己是誰、自己的本

¹⁷⁷ Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.) (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, p. 185-186. Janaway 對於「超人」應具備的態度上，列舉出九點肯定的態度：一、不被動地接受過去文化的傳統，而是由主體自身創造適應他們自個兒個性的價值；二、不尋找任何建立在超自然和非經驗性之信念上的價值；三、不以如是的角度來接受人類基本上是理性的、心理上是統一的和自明的主體之說法；四、不以人類具有自由行動的權利之假設來判定人類；五、不被那些反動類型，即帶有欲以標籤和支配他人之欲望的類型所刺激；六、不以一套價值來衡量所有的人和其行為；七、不視自身的欲望和本能為應當要壓抑或消除的東西；八、不以痛苦對人類而言是絕對不好的預設；九、不以利己主義或無私的對立概念來評價人類或其行為。（Christopher Janaway (2007), *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York: Oxford University Press, p. 253.）

¹⁷⁸ 參閱汪民安（2005），《身體、空間與後現代性》，南京：江蘇人民出版社，頁 56。

¹⁷⁹ 汪民安（2008），《尼采與身體》，北京：北京大學出版社，頁 209。

性一無所知。然而既要誠實地面對我們的情感，又要達到對情感有自主權，但又不能壓抑它發洩的權力，那麼究竟要如何做呢？那就是透過自我的超越（Self-Overcoming）——將我們的本性轉換成更高的形式，讓不好的情感效應轉化成好的效應，即訓練自己對自己那動物性的本能有自主權力，例如將愛撒謊的本性轉化為誠實的習性。由此可知，人的本性並非如中國成語所言：「江山易改，本性難移」，尼采卻認為人的本性並非貫穿始終，而一成不變的，所以他認為人是一座橋樑、一種過渡，甚至是一種毀滅。他於《查拉圖斯特拉如是說》中如此描述超人與人類的關係：

你們這些人呀！我看到了一個沉睡於石頭中的形像，我憧憬的形像！它必須沉睡於最堅硬的、最醜陋的石頭中呀！現在我的鐵錘兇狠地發洩在它的牢獄身上。從石頭中飛射出來的碎片：那對我有何意義？

我將完成它：因為有一個影子來到我面前——所有最沉默的、最輕盈的東西曾來到我面前！

超人的優雅以一個影子來到我面前。我的兄弟呀！現在那些神對我還有甚麼意義！

查拉圖是特拉如是說。¹⁸⁰

既然超人，即沉睡於人類這一堅硬和醜陋的石頭之中，乃至拘禁於人性的牢獄之內，需要被揭露出來。要將這超人之光芒揭露出來需要透過自我超越的方法，而要破除頑石則需要藉助於一把堅固的鐵錘之力方可達成。這個鐵錘就是尼采所要談的「永恆回歸」之思想。永恆回歸之思想關涉的是所有事物，包括我們人類自身、我們的遭遇、活動等都會無數次地重新發生。換句話說，所有的一切都會以相同的方式和形態於過去中發生過，也將於未來中再次發生，因此宗教中所言及的終極關懷，如死後的重生（afterlife）或死亡後生命的結束等之思想都在此主張下毫無意義。根據 Stambaugh 的說法，尼采之所以批判所有超越的概念如上帝、精神、存有、太一、自我等，是因為這些概念的信念剝奪了此世的價值與意義，於是就提出世界的生成或生命的存在沒有所謂的結束與終止的最終目的。換句話

¹⁸⁰ R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, pp. 111-112.

說，就是沒有所謂的煩惱與痛苦有最終止息的時候與狀態，¹⁸¹所以查拉圖斯特拉會說他將以同樣的、自我相同（self-same）的生命，與同樣的對象、事物再次回歸。¹⁸²

既然所有的一切都將再度面對重新出現的命運，那麼我們要如何面對這樣的生活？要如何避免以消極的思維方式，即生命是無意義的，故所有的努力將是徒勞的思維來處理生活中的種種際遇等？尼采提出從永恆回歸的體驗中使自我的超越成為可能。劉滄龍指出尼采認為在觀看萬物的流轉過程中，應以「遊戲」的態度來面對之，而這遊戲的態度意味著的是一種「靜待」的自我技術。¹⁸³尼采認為既然世界是一種生成的過程，沒有所謂的起始點與終結點，人類的生命也亦復如是，也就是說我們將會無數次地擁有這個生命。同樣地，我們的所有行為、決定、意欲本身不僅在此時會落實，在過去也曾經產生過，而在未來也將再次經歷同樣的行為、決定與意欲。正因為正個世界與存有都受限於這樣一種生成的決定性，那麼我們若要肯定某一刻，某一個當下的快樂時，我們不能不同時也要肯定所有的不快樂與痛苦，乃至過去已發生的，和未來可能發生的一切。肯定快樂之存在的同時，也必須肯定痛苦的存在，則說明快樂和痛苦不是必然相對立的感受，它們都是生命的一部份，那麼就沒有必要如同宗教家所言痛苦是不好的、是要被排斥掉的。¹⁸⁴

既然快樂和痛苦都構成了生命的一部份，我們也就可以進一步推論快樂和痛苦之間相互影響的關係，即不愉快的經驗或許對愉快的經歷是必需的等。認知到這一點時，查拉圖斯特拉說那麼我們就要再次意欲所有成就現在的我之可能性。¹⁸⁵也就是說，我不再只是認同現在、此刻的「我」，而是「走出『我』和『你』的分別，宇宙性的感受」¹⁸⁶生命的力量。這種再次意欲所有的經歷、所有的行為等，但是是脫離了我個人的立場，而單純地以孩童嬉戲的方式去觀看它們的顯現。換句話說，不再以人為的感情作用來面對生命中的種種可能性。

¹⁸¹ 參閱 Joan Stambaugh (1932), *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 1-5.

¹⁸² R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, pp. 237-238.

¹⁸³ 參閱劉滄龍（2007），〈永恆回歸與修身〉，差異性——當代歐陸哲學會議，頁 2。

¹⁸⁴ 參閱 Daniel W. Conway (ed.) (1998), *Nietzsche: Critical Assessments*, London: Routledge, p. 383.

¹⁸⁵ R. J. Hollingdale (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd, pp. 161-162.

¹⁸⁶ 參閱劉滄龍（2007），〈永恆回歸與修身〉，差異性——當代歐陸哲學會議，頁 2。

第五章 結語

Sorbaji 在他有關「自我」(Self)之概念的研究論著中，提到此概念的談論關涉的不僅是個體生命的意義外，更重要的是這概念也關聯著的時態用詞，如「現在」、「這裡」、「過去」、「未來」、「此刻」等，都具有不可取代的重要性。因為它們都不僅具有引導行為的走向和情感之發洩的特殊能力，也建構了許多的情緒，如我們對死亡所產生的恐懼感，乃至在面對問題或處境時，也都是立基於對自己有利害關係否之考量上，而產生相對呼應的情緒等。簡單地說，「自我」乃是個體生命的自我意識和自我認同，是我們透過此之視角來面對與認識世界的，甚至跟世界，或其他存有者進行言語上的溝通等行為。¹⁸⁷隨著傳統哲學，如柏拉圖的〈斐多篇〉之談論時，「自我」這一詞不僅和「靈魂」，一個可以脫離身體而獨立存在的實體連接起來，也漸漸地被賦予了理性或理智這一最高優越性的特徵，這些都使得人類從其他物種區別開來，從而奠定了人類階級的優越性。後來，倫理學家乃至宗教家，更是以此「自我」——對自身整體之存在有一種自覺之意識，作為道德實踐的依據，認為人類的行為背後應當具有一個「主宰者」，是可以自由決定是否要採取行動來回應現前刺激，也就是使懷有善或惡意的動機落實到思想上的概念、肢體的動作和言語上的溝通活動。可是這樣的說詞卻也同時使得人類長期束縛於作為「罪人」的名義上，成為必須，和只能等待與接受上帝審判的犯人。

撇開這些思維的脈絡，尼采認為存有的問題必須要就一種不再以真理，即善惡的價值觀，而是要就作為一個具有生命力的主體來談。也就是說，不要再就思想的部份，而是就「身體」，這活生生，又充滿著豐富，和許多潛能性的現象來談生命中的種種課題，如道德、生死的問題。從人類生理現象的觀察中，尼采發現人類的種種行為現象，無法僅就所謂意識活動中的動機——我們的意欲的活動就能掌握住整個人性的事實，並用來作為善惡的價值判斷。因為所有可被見到的思想活動，其實是由背後那不可知的領域所影響，受到力與力之間相互爭奪的影響。「權力意志」正是在這一思想下產生的概念，意味著人類的本質——意志並非如叔本華所言，僅是為了生命的自我保存和延續而展現其能力，相反地，它卻

¹⁸⁷ Richard Sorbaji (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, New York: Oxford University Press, p. 20.

是為「權力的感覺」而產生其影響力，即去服從和是支配著其他的力。除了宣稱上帝已死，來喚醒人們對於最高價值的期許和醒悟之外，尼采也從道德價值之根源的追溯來證明他的主張——沒有所謂就其身具備價值的道德價值，有的卻只是道德的詮釋。換句話說，所有的判斷都取決於人類個人的需求與欲望。尼采於《超善惡的彼岸》中提到，生命自身基本上是就是種佔有、侵害、和壓倒所有異於自己的，或弱於自己的他者。因為生命具有這種剝削他者的一面，故都會為了最大權力之感覺而不斷地去抑制，去支配他者。¹⁸⁸既然在一個生命之中，存在著兩種力之間相互爭奪的關係，換言之，即兩種欲望之間的相互爭奪，那是甚麼來取決何者的勝利呢？「權力意志」，作為力的差異根源，具有重要性的影響力。它在尼采的思想中分有肯定與否定的特徵，而差別就在於它們所展現出來的態度，是肯定生命，包括生命中的一切，如我們的情感、慾望等或是否定生命，和跟生命有關的一切。

從道德的系譜學分析下，尼采揭露了所有既定價值背後所隱藏的事實面，那就是所有的道德都損害到了生命自身的能創性。哲學家，特別是倫理學家都在倫理的規範中剔除了人類那動物性的本性，都以人類是一種具有理性能力的動物之口號，來抑制本能、衝動的發洩。從原本希臘民族那自我肯定的價值觀，到現代的價值觀，有了意義上的轉變——從自我的肯定轉變到仰賴否定他人來達到自我肯定的態度。雖然都是以自我肯定為最終的結果，但是卻是出於不同的立場。後者是透過虛構的手段，如自由意志、罪惡、行為的動機等來判定他人的不對，從而確立自己存在的價值。後來再從這個單純的道德價值，深化到宗教的詮釋角度時，才使得這個屬於軟弱者的道德觀普遍化到所有的人身上，包括前者，即那些能自我肯定的強者。他們把人類那除了理性之外的動物本能，包括強者那種能自主的能力刻畫為是不被上帝恩惠的一群，是不被容許的行為。所有這些無法任意發洩的情感，本能也漸漸地內化，成為良心上的內疚與罪惡感。這些都使得人類的本性慢慢萎縮，萎縮到一種疲憊不堪、病態的生命觀之中，甚至最後也使得人類踏上生命的否定上。

為此，尼采意識到了人類生命將要面對的問題——這些虛構的手段，這些不容質疑的價值觀，待得科學意識的介入，形上學的基礎受到了考驗時，人類就不可避免地將落入虛無主義的深淵中，失去存活的希望，故他提出自己的新思

¹⁸⁸ Walter Kaufmann (tr.)(1966), *Beyond Good and Evil*, New York: Random House, pp. 203-204.

維——超人，作為人類自我超越的新思維。根據德勒茲的說法，這個超人的展現，是一種「價值的重估」¹⁸⁹，不再是以傳統的思維模式來面對和處理生命的課題，而是從「權力意志」，從「生命」的蛻變入手。這種新的思維方式，因為不再需要仰賴於外在的精神寄託，所以也就不需要仰賴於甚麼救贖，或解救的理論來使生命免於痛苦的折磨，而只要靠自我的超越，來完成生命的意義。

¹⁸⁹ 參閱 Gilles Deleuze, Hugh Tomlinson (tr.)(1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, pp. 152-156.

參考文獻

英文書籍：

Nietzsche, Ansell-Pearson, Keith (ed.), Carol Diethe (tr.) (1994), *On the Genealogy of Morality*, New York: Cambridge University Press.

_____, Hollingdale, R. J. (tr.) (2004), *Friedrich Nietzsche: Why I Am So Wise*, London: Penguin Books.

_____, Hollingdale, R. J. (tr.) (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, London: Penguin Books Ltd.

_____, Hollingdale, R. J. (tr.) (1968), *The Will To Power*, New York: Vintage Books.

_____, Duncan, Large (tr.) (1998), *Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer*, New York: Oxford University Press.

_____, H. L., Mencken (tr.) (1918), *The Antichrist*, New York: Alfred A. Knopf, Inc.

_____, Kaufmann, Walter (1966), *Beyond Good and Evil*, New York: Random House.

_____, Kaufmann, Walter (1974), *The Gay Science*, New York: Random House.

_____, Haussmann, WM. A, Ph.D (tr.) (1910), *The Birth of Tragedy or Hellenism And Pessimism*, Endinburgh: Morrison & Gibb Limited.

Aristotle, C.C.W. Taylor (tr.) (2006), *Nicomachean Ethics*, New York: Oxford University Press.

Boisvert, M. (1995), *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Canadian Corporation for Studies in Religion Vol. 17, Canada: Wilfred Laurier University Press.

Conway, Daniel W. (ed.) (1998), *Nietzsche: Critical Assessments*, New York:

Routledge.

Deleuze, Gilles (1983), *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press.

Fiala, Andrew Gordon (1992), *Overcoming Nihilism: Nietzsche's Revaluation of all Values*, Long Beach: California State University.

Havas, Randall (1995), *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*, New York: Cornell University.

Janaway, Christopher (2007), *Beyond Selflessness- Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford: Oxford University Press.

Leiter, Brian (2002), *Nietzsche on Morality*, New York: Routledge. Poellner, Peter (1995), *Nietzsche and Metaphysics*, New York: Oxford University Press.

Sleisin, E. E. (1943), *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Kaufmann, Walter (tr. & ed.) (1968), *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Random House.

Santaniello, Weaver (1994), *Nietzsche, God, and The Jews : His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*, New York: State University of New York Press.

Webster, David (2005), *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, New York: RoutledgeCurzon.

Young, Julian (2006), *Nietzsche's Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press.

中文書籍：

尼采著，李超傑譯（2006），《希臘悲劇時代的哲學》，北京：商務印書館。

_____，孫周興譯（2007），《權力意志》（1885-1889）年遺稿，北京：商務印書

館。

_____，宋祖良、劉桂標譯（2000），《善惡之彼岸》，桂林：灕江出版社。

_____，謝地坤譯（2000），《論道德的譜系》，桂林：灕江出版社。

_____，周國平譯（2005），《悲劇的誕生》，台北：左岸文化。

Rüdiger Safranski 著，黃添盛譯（2007），《尼采：其人及其思想》，台北：家庭傳媒城邦分公司。

撒穆爾·伊諾克·斯通普夫、詹姆斯·菲澤著，丁三東等譯（2004），《西方哲學史（第七版）》，北京：中華書局。

黃文前著（2004），《意志及其解脫之路——叔本華哲學思想研究》，南京：江蘇人民。

黃頌傑著（1996），〈尼采與西方形而上學〉，《學術界》1996年第四期，1994-2007 China Academic Journal Electronic Publishing House.

汪民安（2008），《尼采與身體》，北京：北京大學出版社。

_____，（2005），《身體、空間與後現代性》，南京：江蘇人民出版社。

趙建文著（2002），《尼采》，香港：中華書局。

牟宗三主講，林清臣紀錄（1990），《中西哲學之會通十四講》，台北：台灣學生。

西美爾著，莫光華譯（2006），《叔本華與尼采——一組演講》，上海：上海譯文。

鄧安慶著（1998），《叔本華》，台北：東大圖書。

馬丁·海德格著，孫周興譯（2004），《尼采》上卷，北京：商務印書館。

哈利·卡本特著、申文怡譯（2010），《操控潛意識，訓練更厲害的自己》，台北：大寫出版。

于凌波著（2001），《唯識學綱要》，台北：東大圖書。

_____，(2000)，《唯識學十二講》，台北：慧炬出版社。

周穎、劉玉宇譯(2001)，《尼采與哲學》，北京：社會科學文獻出版社。

工藤綏夫著、李永熾譯(1992)，《尼采的思想》，台北：水牛。

林建國譯(2005)，《意志與表象的世界》，台北：遠流出版。

麥可·坦能著，黃希哲譯(2000)，《叔本華》，台北：麥田出版。

柯志明(2008)，《惡的詮釋學：呂格爾論惡與人的存有》，台北：五南圖書出版。

Louis Dupré 著，傅佩榮譯(1986)，《人的宗教向度》〈宗教向度與人生—「人的宗教向度」譯序〉，台北：幼獅。

大衛·福特著，李四龍譯(2000)，《神學》，香港：牛津大學出版社。

何光滬等編著(1995)，《方方面面說宗教》，北京：中國華僑。

王景慶牧師著(1998)，《耶佛合參》，香港：道聲。

休斯頓·史密斯著，劉安雲譯(1998)，《人的宗教》，台北：立緒文化。

周聯華著(1993)，〈從基督教看現代社會倫理〉，《洪敏隆先生人文紀念講座系列1·宗教與社會倫理研討會論文集》，台北：書評書目社。

保羅·里克爾著，翁紹軍譯(1992)，《惡的象徵》，台北：桂冠。

王貞文著(2002)，《信仰的長河—歐洲宗教溯源》，台北：三民。

龔天民牧師著(1998)，《真理自明—基督教與佛教之比較》，台北：橄欖基金會。

聶秀藻(1990)，《原始佛教四諦思想：以成實論為中心》，台北：佛光出版社。

洛羅·梅著、朱侃如譯(2003)，《權力與無知》，台北：立緒。

期刊和網路論文：

劉滄龍（2006），〈論尼采價值設定的個體化原理〉註釋 18，《揭諦》第十一期。

劉滄龍（2006），〈視角主義，文化的自我證成及其超越〉，方法與詮釋——比較哲學會議。

劉滄龍（2007），〈永恆回歸與修身〉，差異性——當代歐陸哲學會議。

林碧如（2006），〈尼采的悲劇思想是否在華格納的《尼貝龍根指環》劇中得到印證？〉。

<http://classics.mit.edu/Plato/euthyfro.html>.

<http://www.patheos.com/Library/Christianity/Beliefs/Suffering-and-the-Problem-of-Evil.html>