

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩 士 論 文

怨恨的超克—

以尼采《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》

為分析對象

Overcoming the Resentment : A Analysis of Nietzsche' s 《On the
Genealogy of Morals》 and 《Thus Spoke Zarathustra》

研 究 生： 林奕圻

指 導 老 師： 許文柏

中 華 民 國 一 〇 三 年 一 月 六 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

怨恨的超克：以尼采《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》為
分析對象

研究生： 林奕圻

經考試合格特此證明

口試委員： 薛清江

許文柏
謝青龍

指導教授： 許文柏

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 1 月 6 日

摘要

本文嘗試透過尼采的《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉如是說》的分析，找尋怨恨的超克之道。

尼采認為，傳統形上學與基督宗教的結合是種虛無主義的形式，導致現世與彼岸世界二元對立。這二元對立則是奴隸道德以怨恨為根基所創造。在《論道德系譜學》中針對怨恨的起源、暨其發展以及產生的結果有著清楚的描述。《查拉圖斯特拉如是說》裡超人的概念、強力意志 與永恆回歸思想的彼此間的複雜關係，則是對於此怨恨的超越。

尼采重估一切價值，挖掘道德起源，從中發現傳統道德的善惡價值並無絕對，進而將禁錮人類已久的道德價值進行轉化。對此，尼采以強力意志貫穿了他思考的中軸，作為詮釋世界的唯一解釋，並以這樣的概念取代了以及傳統形上學和基督宗教的道德評價尼采試圖以當世界是強力意志所構成時，事物的形成與消逝便是在這欲求強力之意志下流轉變易，尼采認為時間是無限的，而空間和強力意志的序列卻是有限的，在我們面前展現的一切都將會不斷的再次回歸、重現，在此情況下，不再有任何的目的、價值的確立，生命不再需要任何虛假的意義寄託，過往充滿怨恨與否定的價值在這不斷重複的回歸中所淨化、無罪，永恆回歸使得怨恨得以超克，讓生命呈顯本然之美好。

關鍵字：怨恨、強力意志、永恆回歸、虛無主義、超人、創造。

Abstract

This paper attempts to find out the way of overcoming the resentment by analyzing the Nietzsche's "On the Genealogy of Morals" and "Thus Spoke Zarathustra".

Nietzsche assesses the combination of traditional metaphysics and Christianity to be a form of nihilism, which results in antithesis between this world and the beyond world. This antithesis between this world and the beyond world is the slave morality with resentment, which as the foundation for the creation. In the text of "On the Genealogy of Morals", Nietzsche has described clearly about an origin of resentment. According to "Thus Spoke Zarathustra", Nietzsche had argued that the complex relationship between the ideas of Overman, the Will to Power and Eternal Recurrence, is the way of overcoming the resentment.

Nietzsche's revaluation of all values and he had suggest a rediscovery of the will to power. Nietzsche assesses the world of will to power as a becoming, that set in a definite space as a definite force, so everything will return. In the world of will to power does not have the absoluteness of value, lets the lives present the real good.

Key words: Resentment, Will to Power, Eternal Recurrence, Nihilism, Overman, Creation.

目錄

第一章 緒論	1
第一節 尼采這個人.....	2
第二節 為何是道德？為何是怨恨？.....	4
第三節 內容大要與章節安排.....	6
一、內容大要.....	6
二、章節安排.....	8
第二章 尼采論道德的起源	12
第一節 奴隸道德與怨恨.....	13
一、系譜學與起源的問題.....	13
二、道德系譜的探究方式.....	18
三、主奴道德的對立.....	20
四、以怨恨為基礎的價值創造.....	22
第二節 怨恨與內疚的關係.....	27
一、以怨恨為基礎的價值如何創造—習俗道德與記憶.....	27
二、怨恨在道德中的運作—負罪感與懲罰.....	31
三、怨恨的創造形式—內疚.....	34
第三章 基督宗教道德下的怨恨	38
第一節 怨恨如何在基督教中運作.....	39
一、內疚如何引入基督宗教.....	39
二、怨恨與內疚的具體外在形式—禁欲主義.....	44
三、怨恨如何在基督教中呈現.....	49
第二節 怨恨與意志.....	52

一、怨恨與報復.....	52
二、怨恨作為意志對「曾是」的厭惡.....	57
第四章 永恆回歸作為超克之道.....	61
第一節 虛無主義.....	61
一、虛無主義的產生.....	61
二、真實的世界如何變成寓言.....	63
三、價值的無絕對性—生成.....	69
第二節 強力意志.....	71
一、強力意志的自我定向.....	72
二、尼采對傳統意志論的批判.....	74
三、尼采論意志.....	77
四、強力意志之間的關係.....	79
五、強力意志的內在世界.....	82
六、力的創造與肯定.....	84
第三節 創造.....	88
一、生命的自我超越與創造—超人.....	88
二、永恆回歸的結構—同一狀態的回歸.....	93
三、永恆回歸的沉重與創造.....	98
四、永恆回歸與創造的碰撞—我意欲如此(thus I will it).....	100
第五章 結論.....	106
參考文獻.....	110

第一章 緒論

何謂生命，這是人始終關切與思索的課題，當人生活於這世界時，何謂生命的問題自然就成為哲學、宗教、文學等重要論述或思想核心。自希臘哲學時期，便從宇宙、世界起源的探索中找尋此答案，隨著哲學的發展，人們陷入一種對於生命的狂熱愛好之中，渴望生命之美、迷醉在生命悲喜之中，但這樣的追求生命原始奔放的態度，在蘇格拉底之後有著截然不同的轉變，自蘇格拉底開始，哲學的研究轉向於對知識的追求，認為人的知性能力是認識這世界的唯一方式，換言之，生命的一切悲苦喜樂、萬千世界的流轉變換，全都可以被人的知性能力所理解掌握。如此逐漸脫離希臘時代重視生命原始奔放的情感，到柏拉圖更是將生命中的原始奔放情感揚棄在外，而轉至強調自身理性。

柏拉圖認為世界的背後存在著一個永恆不變真理和可靠的知識，而人所見、經驗之世界都非真實，人有理性，必須依靠理性直觀(rational intuition)能力掌握世界的真實知識，認為理型(idea)是世界萬物的性質最完美的形式，事物的一切都是理型的分化，人以感性、經驗所見的僅是對於理型的模仿。

這樣的形上學思想到了中世紀，由於神學的興起，形上思想便與基督宗教結合，上帝取代了理型的概念，成為世界萬物的根源、不變之真理。感性、經驗、肉體與此世被貶低至底層，甚至與道德上的「惡」相連結，惡成為人們服從肉慾、過於感性的結果。柏拉圖主義建基於這樣一種以二元對立的世界圖像，以否定感官世界、肉體的生成變化創造虛構整個道德化的真實世界、本質的世界，以此賦予人類生命的終極意義、生命的最高價值，因而否定個人、此世，理性壓抑原始生命的本能奔放，抑制意志的衝動、向外的本能。生命的意義與價值從原始的激情與奔放反倒形上哲學被束之高閣，困於彼岸、精神之中，真理與虛假、善與惡的價值對立亦應運而生。對尼采而言，這樣的二元對立將生命束之彼岸的哲學，即是以怨恨為根基的發展。從蘇格拉底為首至柏拉圖與基督宗教結合是奴隸道德

反轉價值設定導致虛無主義的歷史。

第一節 尼采這個人

尼采便是處在這種意欲彼岸、強調理性，揚棄身體、經驗世界這種充滿二元對立的十九世紀，並且是意志虛弱者控制著意志奔放的強者使其同化的在這樣的時代，造成這種虛弱者使其強者意志弱化造成生命頹廢、虛無、精神無可救藥的原因是道德¹，而構成這種抑制生命本能的道德的起源，尼采稱之為怨恨(resentment)。

對於這樣的時代問題，尼采最初嘗試以《悲劇的誕生》(The Birth of Tragedy)中希臘悲劇的藝術智慧來回應，以阿波羅(Apollo)的理性美化裝置藝術和戴奧尼索斯(Dionysus)與原始生命的同化讓人們沉浸在藝術中獲得解放。但隨著思想逐漸成熟，在思想上不再以二元論的對立方式尋求解放，尼采毅然放棄以藝術救贖生命的方式，這意味著尼采認為生命不需要一個外在於生命的某物，來對於生命救贖，尼采將目光直視生命本身，換言之尼采不再冀求生命的奔放需要外在的力量，而是於人自身中。

在此將尼采思想分為三個時期²，在本文中論述，這三時期的思想脈絡是以尼采的「精神三變」為內在依據，即駱駝、獅子、嬰兒，以下將對此三個時間作一簡述。

第一期為：1870 至 1876 年。

此時期的重要著作便為《悲劇的誕生》，在其中表達希臘悲劇對生命原始奔放的重視，包容生命一切悲苦、罪惡，即對生命一切事物的肯定。透過阿波羅的理性美化裝置藝術和戴奧尼索斯與原始生命的同化讓人們沉浸在藝術中獲得解

¹ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.310.

² 學界上大都主張將尼采思想脈絡分為三個時期，如德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers)，但亦有以肯定與否定對尼采思想做出兩個區分，如 Keith Ansell-Pearson，而本文大致依循尼采的精神三變的思想進程對於尼采思想脈絡進行分段。

放。在此階段仍可看出含有二元對立的思想於其中。

第二期為：1876 至 1882 年

主要著作為：《人性的、太人性的》(Human, All To Human)以及《朝霞》(Daybreaks)、《快樂的科學》(The Gay Science)等。現實生活中與華格納的決裂，思想上漸漸脫離叔本華的悲觀思想，「和華格納分手後的尼采才算真正開始步入自己的思想範疇。」³至此，吾人認為尼采才真正開始建立自己的學說。即 1876 年之後，是尼采哲學思想邁向獨立化的開始，⁴其思想如同精神三變中的獅子，「你應該」轉變成「我要」，是對於基督教中思想的反抗，透過對於自由精神的提倡，逐漸傳達出對基督宗教的批判思維。

第三期：1883 年至 1889 年

此時期為尼采思想的完成期，《論道德系譜學》(On the Genealogy of Morals)與《查拉圖斯特拉如是說》(Thus Spoke Zarathustra)是在這時期中完成，此時如同精神三變的創造精神—嬰兒。思想上拋棄阿波羅與戴奧尼索斯此種仍存在著傳統二元對立的方式，並毅然放棄以藝術救贖生命的方式，轉向自身生命的探求，以生命自身肯定生命的價值，此刻的尼采不再試圖透過外在的方式尋求生命的救贖，諸如前期的藝術治癒能力，或者將生命視為悲觀的存在，反倒認為生命不需被拯救，此時期是為尼采思索生命問題最深切的時刻。本文便以此後期思想中的道德評論作為研究主軸，以《論道德系譜學》中的怨恨作為出發，而由《查拉圖斯特拉如是說》作為問題的回應，以此進行文獻交互解釋，用此一三時期的區分並非試圖將尼采的學說做獨斷的切割，而是希望能藉此方式界定範圍，以便能更精確理解尼采對於道德中的怨恨的批判，其實尼采在《人性的、太人性的》一書中便開始了對於道德的探究與批判，而本文會以《論道德系譜學》為出發，除了其中文中對怨恨有深刻的探究外，尼采在序言中認為此書在道德偏見的起源之思

³ 工藤綏夫，李永熾譯，《尼采的思想》，臺北：水牛，1992，113 頁。

⁴ 馮作民，《尼采的哲學》台北：水牛圖書，1973，第 75 頁。

想上較《人性的、太人性的》更為成熟、完善⁵，是故以《論道德系譜學》作為研究主軸，而之所以由《查拉圖斯特拉如是說》作為道德中怨恨的回應，是依據在《論道德系譜學》中尼采將查拉圖斯特拉作為一個拯救者，能將人從虛無主義、怨恨中拯救出來⁶，因此以《查拉圖斯特拉如是說》作為對怨恨的超克之嘗試。

第二節為何是道德？為何是怨恨？

對於人的生命的肯定是尼采所至關重要的課題，那麼不禁得問，人是如何定義？對尼采而言，因為人能夠自己設定價值、衡量價值，所以將自己論定為「能自我評價的動物」，而所有與人這能評價的動物最為相關的，便為道德價值的問題。如孟子所言：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。」⁷人禽之別就在於道德。所謂道德簡言之，即人們在自己的行為與內心中遵從的法則，人們因此才成為人，是故，道德價值與人類最為息息相關，換言之，對於人的生命的肯定必須由道德價值著手。尼采在《論道德系譜學》中的開頭便如此敘述：

在甚麼樣的條件之下人類替自己發明了善與惡的價值判斷？而他們自身又有何價值？他們至今為止是阻礙還是促進了人類的發展？他們是否彰顯了生命的困頓、貧乏與退化、或者與此相反，他們展現了生命的豐盛、力量與意志，生命的勇氣、信心與未來？⁸

由此可知，生命的肯定與否存在於道德價值的設定之中，透過道德價值的建立，省察此種價值呈現出來的是生命的肯定與上升；或者是種生命的衰退與下

⁵ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.15-16.

⁶ *Ibid.* p.96.

⁷ 孟子離婁（下）。

⁸ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.17.

降，而這種道德評價尼采認為是生命中最根本創造⁹。然則，生命是強力意志的增長形式的表達，¹⁰它是不斷的變化與運動的，生命是生成，而非固定的存在，而這不斷變化與運動的生成是無法被評價的¹¹。如此便產生意義上的矛盾，當尼采言生成變化的生命是無法被評價的，那麼尼采又怎麼可能將評價認定為創造呢？尼采的思想中總是充滿著矛盾，經常在其著作中發現前後論述的不同，有的是有意為之，或是種風格營造，對此尼哈瑪斯(Alexander Nehamas)在其著作《尼采：文學生活》(Nietzsche: Life as Literature)中認為：

尼采試圖將其作品與人生轉換為一場宏偉的文學績業…如果尼采立場的變化多端應該視為一種大規模的字謎遊戲，那麼他作品中的規範性矛盾自然也無關緊要：分析到最後這些都可以歸結為一部長篇作品的創作。¹²

文學性的格言呈現與哲學的理論批判兩者屬於規範性的矛盾，若是以此文學的視角看待尼采思想中的矛盾，那麼可以尼采為美學觀點的藝術賞析，或許是一種解讀尼采思想的一種進路。但本文欲嘗試將尼采思想中的矛盾進行哲學分析，那麼就必須回答上述關於評價的問題。尼采認為在生成的生命中，無法被評價，在生成的生命中無法確定價值，原因出在於怨恨透過一種二元性的邏輯建構出善與惡的對立價值，這樣的價值建立的方式皆是透過一個外在的做為根基與保證，再進行自我確立，此種怨恨建構的邏輯如同傳統形上學與基督宗教的價值，構成彼岸世界和現實世界的對立，使得現世不受重視、價值扭曲、生命受到壓抑。尼采透過生成這概念取消了過往傳統形上學所堅信不疑價值根基，便意味著，透過一個外在於我的價值根基以不復存在，怨恨所建立的價值在生成中被取消了，那

⁹ Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.59.

¹⁰ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. p.375.

¹¹ *Ibid.* p.377.

¹² 轉引自沃林，《非理性的魅惑：向法西斯靠攏·從尼采到後現代主義》，閻紀宇譯，台北：立緒文化，2006，p64。

麼價值將如何可能呢？唯有將生命設想為強力意志的承顯，價值則成為一種持續進行的過程。在生成中持續的建立價值、又在生成毀滅，不依外物，不斷的自我創造價值。這也就是為何本文會以怨恨作為出發，而嘗試超克之故。

因此本文嘗試回答在尼采哲學中怨恨的起源為何？怨恨是如何建構出奴隸道德，也就是怨恨如何創造的問題？這樣的創造為何對生命是種阻礙？為何怨恨所創造的價值在生成中無法確立？此怨恨如何被淨化？以期回應尼采哲學中生命價值確立的問題，以企圖超越善與惡的二元對立。

第三節 內容大要與章節安排

一、 內容大要

尼采認為，傳統形上學結合基督宗教呈現出虛無主義，此種現世與彼岸世界二元對立的方式，是種奴隸道德以怨恨為根基的創造。而在《論道德系譜學》中尼采針對怨恨的起源、暨其發展以及產生的結果有著清楚的描述。《查拉圖斯特拉如是說》中的超人、強力意志¹³與永恆回歸思想的彼此間的複雜關係，則是對於此怨恨的超越。故本文主要環繞在尼采的《論道德系譜學》與《查拉圖斯特拉

¹³ 強力意志原文為：Die Wille zur Macht，英文譯為：The Will to Power。中文學界大都譯為權力意志，亦有力量意志（劉昌元《尼采》台北：聯經，2004）或是衝創意志（陳鼓應《尼采新論》，香港：商務印書，1996）等譯法。德文 Macht 來說，有力量、能力、權力之意，以此而論權力意志與力量意志兩者的翻譯皆符合德文字意，然權力意志中的權力有著過於強烈的政治意涵，易將爭取、爭奪權力的意志誤解為權力意志，而力量意志雖可避免政治的意涵，但就字面上無法凸顯 the will to power 欲求強力之意，尼采在 1885 年的筆記（Friedrich Nietzsche. The Will to Power. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.332-333.）中以內在世界來解釋力的運動的衝動的方向，存在於自身之中，will to power 是力量與力量之間的相互鬥爭與對抗、命令與接受，在其中欲求強力，是種求強力的意志，是故尼采不採以 force 作為使用，而以 power 代替，而成 will to power。相形之下，衝創意志在意義上較為符合，但就字譯而言則偏離 power 之字意，故以強力意志代表欲求強力的意志較符合尼采之本意，因此本文在論述 will to power 時對此翻譯皆使用此種譯法。但在引用孫周興所翻譯遺稿部分（尼采，《權力意志》（1885-1889）年遺稿，孫周興譯，北京：商務印書，2007。）仍遵照原書中權力意志的譯法。關於強力意志的解釋會在第四章有著詳盡說明。

如是說》兩本著作，尼采在《論道德系譜學》對道德與怨恨的探究，發現反對生命的虛無意志，抑制人類生命價值，透過《查拉圖斯特拉如是說》掙脫怨恨的桎梏發現世界之本然面貌，彰顯生命的重要。¹⁴

在尼采看來，傳統道德的價值是種虛無主義的樣式，它附庸於傳統形上學，是由柏拉圖形上學思想與基督教彼岸世界所結合的道德，因此當《論道德系譜學》以系譜學的方式論述道德價值的論題時，所面對的問題是西方兩千年在基督教思想下所形成的道德。

尼采認為怨恨與虛無主義的連結為何，首先，怨恨透過內疚到負罪感的結合，最終導致虛無主義的來臨，此一過程是奴隸道德以怨恨為基礎的創造，換言之，虛無主義是怨恨所創造之結果，因此奴隸道德是一種對生命充滿否定與怨恨的道德，是對人生命本能的奔放的迫害。其次，尼采透過道德起源與其發生歷程之考察，點出奴隸道德在價值上附庸於傳統形上學，將期盼與欲求置放於生活的對立面，使其生命弱化受到忽視。當人類原本奔放的意志，被基督教之奴隸倫理學所侵蝕、腐敗之時，則必須重估一切價值，挖掘道德起源，從中發現傳統道德的善惡價值並無絕對，進而將禁錮人類已久的道德價值進行轉化。最後，將從哲學的角度以尼采在《偶像的黃昏》中的一篇〈真實的世界如何變成寓言〉推翻傳統以柏拉圖為首以至康德的道德世界之描述，進而回到真實的生命與世界面貌。

當尼采對於基督宗教道德的價值進行重估後，人回到生命之本然、世界的原貌，這不足以完成尼采的哲學任務，必須進一步解釋，當尼采將價值重估後將是怎樣的世界？對此，尼采以強力意志貫穿了他思考的中軸，作為詮釋世界的唯一解釋，並以這樣的概念取代了以及傳統形上學和基督宗教的道德評價。當世界是強力意志所構成時，事物的形成與消逝便是在這欲求強力之意志下流轉變易，此意味無一固定或者絕對根源性之事物，整個世界是不斷的生成與消逝，其原因在於尼采認為時間是無限的，而空間和強力意志的序列卻是有限的，那麼所有在我

們面前展現的一切都將會不斷的再次回歸、重現，一切都是在不斷生成以及回歸中，是故，在世界不斷流變的情況下，將無法有任何新的可能，此即尼采的永恆回歸之世界觀，人的存在以及這個世界都將不再有任何的意義，生命沒有任何價值可以依靠，永恆回歸對於尼采而言將是虛無主義的極致。

世界是由強力意志構成，萬事萬物皆處在一種不斷的流變之中，在此情況下，則不再有任何的目的、價值的確立，生命不再需要任何虛假的意義寄託，由於如此，人不再受其道德重負使得超人得以可能，更是使得創造得以可能。

因此，當一切事物不斷生成與回歸之時生命沒有任何價值可以依靠，並不表示生命無價值，而是意味著無絕對的價值，換言之，永恆回歸是使得創造精神得以發展的開端，一切價值都將在無限回歸的永恆中自我體現，過往充滿怨恨與否定的價值創造亦在這不斷重複的回歸中所淨化、無罪，因此，人不需再負擔充滿否定和怨恨奴隸道德的價值重負，人們便重新獲得了創造世界的權力，此刻人所見的一切皆是由己所創。在這意義下，永恆回歸不再是生命最沉重的負擔，而是使強力意志得以展現的契機，這一次又一次的重覆回歸都將是使得強力意志不斷再展現的契機，生命呈顯本然之美好，創造將得以可能。

二、 章節安排

除了第一章緒論對於尼采思想背景的探究外，本文將就虛無主義、怨恨以及創造與永恆回歸四個面向進行論述。

第二章的部分將重點放在尼采的《論道德系譜學》進行探究，釐清尼采系譜學中對於善惡起源的論述，在此共分為四個部分，一、論述論道德系譜學與起源的問題，以此方式回溯道德中怨恨的起源。二、整理尼采在論道德系譜學的探究方式。三、對於主人道德與奴隸道德這兩種類型的對立進行闡述，尼采認為道德價值的創造是種強力意志的展現，在道德上表現出兩種類型，即主人道德與奴隸道德，主人道德的價值創造基於等級差別的激情(pathos of distance)這種自我肯定

建立了自我理想的類型，好的準則來自於自身認定，壞指是一種剩餘；奴隸道德則以怨恨為根基，創造出傳統形上學與基督宗教結合出的善與惡二元對立價值。四、以怨恨為基礎的價值創造，論述怨恨尼采探究怨恨的起源，從中理解為何怨恨是與生命相對立，是阻礙人類發展的原因，並探究出怨恨是如何建構出現代道德。試圖論證由古至今的奴隸道德是一種通往虛無、對於否定生命並充滿怨恨的價值創造，並在其中論述怨恨是如何在所謂的奴隸價值中運作，透過文本的分析，理解傳統世界觀對於形上學的信仰，建構出虛無的真實世界，最後結合兩者闡述尼采所謂的消極虛無主義。

以怨恨為基礎的價值創造是針對怨恨的起源與道德的關係，在第二節怨恨與內疚的關係，將重點轉向怨恨與基督宗教之間的關聯，而二者之間的關聯有三個部分：一、以怨恨為基礎的價值如何創造：論述無力的怨恨如何創造出內疚，內疚與負罪的概念是如何深植至人心中。二、怨恨在道德中的運作：特別怨恨是如何在基督宗教當中運作，當充滿內疚的人不斷受到意志本能的衝撞、自我折磨難以自拔，這時基督教就藉機給予充滿內疚之人解答，試圖將內疚自我折磨的痛苦與人們的負債意識連結，將負罪感的概念道德化，從本來物質上的欠債概念，在內疚的加乘之下轉變為帶著道德意涵的罪惡感。三、怨恨的創造形式—內疚：這是屬於具體實踐的外在形式對於生命的宰制，與負罪心理奴隸怨恨兩相結合，固化人的意志，那就是：禁欲主義。基督宗教就是透過禁欲主義的規範，成為一種對人外在的宰制，即若遵循禁欲主義的規範則是實現善，而禁欲主義意味著透過一種實踐的行為來否定生命；換言之，否定生命的意志成為一種善的實現，因此將人陷入一種對立的狀況，即善與世俗欲望相對立生命被拉扯，造成生命反對生命自身，這是一種反對意志的意志。

第三章則是怨恨為主要論述概念，在第一部分將探究怨恨如何在基督教中運作：延續先前對於基督教與怨恨的論述，描述報復(revenge)是如何引進基督宗教中，接著描述報復與怨恨之間的關係，所謂的報復，是一種消極但卻具有敵意的情緒狀態，在這意義下，怨恨和報復就是種相近，但不可等同的概念，當尼采

將報復導入基督宗教的價值中時，意味著整個基督價值的崩壞。第二部分所要處理的是怨恨與報復之間的關係。由於報復的衝動無法實現，受到壓抑，因而轉為內在成為怨恨，因此，當人無法對外在的強力意志作出任何回應時，便會內化產生怨恨，正是由於報復情緒的無法完成，力無法獲得征服的快意，是故將這無法釋放的力轉為怨恨，透過此推論出怨恨導致二元對立的原因。

第四章主要的論述是嘗試以永恆回歸作為怨恨的超克之道，從怨恨的自我否定到與基督宗教的連結最終導致虛無主義的過程中，討論尼采如何以強力意志和永恆回歸兩者概念作為怨恨的超克，尼采認為世界是由強力意志所構成，在這樣的世界中一切都將是生成流變，如果一切都將只是生成流變，那麼整個世界的價值都無法被評價，尼采為何又得價值重估？其評判的標準又何在？從《查拉圖斯特如是說》對於積極虛無主義、超人以及創造的論述作為回覆，並以強力意志解釋尼采的價值重估，點出世界無絕對的價值，而創造則是強力意志的展現，嘗試將創造與價值做一連結和闡釋。進一步推論出超人的產生。

本文前三章，無論是對於道德的批判與怨恨皆環繞在虛無主義的論述中；而超人與永恆回歸相互交涉將是第四章的重點，價值創造在永恆回歸中如何可能，將是本章的重點。尼采認為怨恨所創造的價值在生成流變的世界中已不復存在，人的存在以及這個世界都將不再有任何的意義、價值，生命沒有任何價值可以依靠，怨恨所創造之價值自然亦不復存在，是故永恆回歸對於尼采而言將是虛無主義的極致，是人最沉重的負擔，而這樣一種虛無主義的極致卻是使創造之所以可能的開始，換言之永恆回歸是使的創造精神得以發展的契機。永恆回歸是為相同事物的一再回歸，而不會再有其他變化，那麼在這不會再有其他變化的相同事物一再回歸的底下將如何談創造的可能性呢？

若永恆回歸底下無法談及創造或者說超越，尼采便不需如此大費周章的談論創造與強力意志的關係，因此將會是另外一種可能，也就是不以形上學的傳統底下談論創造，創造一詞在尼采的思想脈絡裡有另一意涵。換言之，是在怨恨得以超克後，無罪的創造。

尼采意義底下的創造，將是強力意志之間序列關係的改變介入永恆回歸，如此永恆回歸將不再是一種生命中的重負，相同事物的一再回歸不再是個不變的事實情況，而是透過強力意志的詮釋¹⁵，至此永恆回歸由原本的重負轉變成為由我的詮釋這意志如此的回歸，便是永恆回歸底下所談論的創造。透過與面對強力意志與永恆回歸的對立，最後超越這永恆回歸這樣的順序，在這意義下，永恆回歸不是尼采生命最沉重的負擔，而是使創造得以展現的契機，在這創造底下，同時肯定了這生成變化的世界，而怨恨所創造的價值亦不復存在，讓生命沒有任何枷鎖，呈現本然的自我超越與創造。



¹⁵ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，北京：商務印書館，2007年，581頁。

第二章 尼采論道德的起源

對尼采而言，重估價值的目的是挖掘道德起源，從中發現道德無決定的價值，進而將禁錮人類已久的道德價值進行轉化，尼采認為，人類長期受到過往基督教道德價值的侵犯，使得生命腐敗、衰弱。基督教或傳統形上學所使用的思維方式，其背後必然預設一個不能被質疑、自明的前提，其後再以該前提假設建構整套思想體系。但此種形上學預設並無法保證為真，尼采回到價值最初被建構的起源，試圖論證出所有事物沒有絕對為真的價值，一切都是建構出來的。系譜學的方式不是追尋根源，而是關注事件發生的經過和改變的脈絡。

尼采透過探究基督宗教價值起源的脈絡，發現基督宗教對人類最大的侵犯是讓人自我抑制生命的發展，並產生對自身的怨恨，最終這自身怨恨所創造出的價值，將導致人們朝向虛無，尼采之所以如此強烈批判基督宗教的目的原因便在於此。德勒茲(Gilles Deleuze)對此描述：

尼采的哲學主要所依據的原則，如怨恨、內疚(bad conscience)等等，並非是由心理學式的用法來決定的。尼采將否定生命和貶抑生存的事業稱為虛無主義。他分析虛無主義中包含怨恨、內疚和禁欲主義理想的主要表現形式，並把整個虛無主義以及其形式稱作復仇精神(spirit of revenge)。

16

因此尼采以系譜學的方式探究道德價值的起源，以及善惡的起源中主人、奴隸道德如何轉化成為基督宗教道德，怨恨又是如何從中運作導致基督宗教道德成為一種虛無主義形式，本節將以道德起源的論述出發，釐清怨恨與道德價值之間的關係。

¹⁶ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p.34

第一節 奴隸道德與怨恨

一、系譜學與起源的問題

《論道德系譜學》有著兩大方向論述，首先，論道德系譜學的目的是提出關於道德起源的問題，試圖探究道德產生的環境和背景；其次，系譜學考察舊有的道德價值，針對根深蒂固的傳統道德論述提出批判與質疑，換言之，就是重估一切價值。在這質疑的過程中，尼采發現一種反對生命、走向虛無的意志，這就是所謂的奴隸道德，尼采著力之處在於：這種反對生命的奴隸道德是如何主宰人們的意志，禁錮人本有的原始奔放，亦即，怨恨所創造出的奴隸道德價值是如何掌控人們的意志。這問題唯有回到最初價值建構的根源，才能對這怨恨所創造的價值進行批判，尼采對此論述道：

讓我們說出這個新的要求：我們必須批判道德的價值，首先必須對這些價值本身的價提出疑問。為此還必須認識這些價值產生、發展和推演的條件和環境。¹⁷

對所謂的道德價值本身提出質疑的這段話，其中亦包含著道德價值是如何起源的問題，因此上述所提及的兩大方向關於道德的論述並非各自獨立，而是有著先後並密不可分的關係，相同之處在於兩者均涉及所謂起源的問題。

因此在論述道德的起源以及怨恨如何從中產生並運作時，必須先探討在尼采的論道德系譜學中所謂的起源為何。在《論道德系譜學》的序言中，尼采用以 Herkunft〈來源〉¹⁸作為闡述道德偏見的起源，但在這節結束後，尼采接著在下一

¹⁷ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.20.

¹⁸ 本文對於《論道德系譜學》所參照的是由 Kaufmann 所翻譯之文本，但由於 Kaufmann 將《論道德系譜學》中關於 Ursprung、Herkunft 以及 Entstehung 皆譯成起源(origin)。是故，本文關於 Ursprung、Herkunft 以及 Entstehung 的翻譯以及在《論道德系譜學》所出現的地方皆參考 Keith Ansell-Pearson 所著《Nietzsche contra Rousseau : a study of Nietzsche's moral and political thought》的翻譯和整理。Keith Ansell-Pearson. *Nietzsche contra Rousseau : a study of Nietzsche's moral and*

節提出：究竟什麼是我們關於善與惡的起源，這一發問時，在起源一詞上用的卻是 Ursprung〈起源〉。關於起源有著兩種不同的詞彙，是否是尼采的任意運用，亦或在這用法背後有其用特定含意？關於此問題，傅柯在〈尼采·系譜學·歷史學〉一文中以尼采的《人性的、太人性的》一書為例解釋道：

在《人性的、太人性的》裡，他談到了起源假設〈Herkunft hypothesen〉，這裡使用 Herkunft 一詞不可能是隨意的，因為它是用來指《人性的、太人性的》一書以來一些討論道德、禁欲、正義以及懲罰之起源的文本。然而，在《論道德系譜學》的這一點上，尼采表明 Herkunft 和 Ursprung 兩個詞之間的這種對立是有價值的，而 10 年前還不存在這種對立。但是，尼采在這種特定意義上使用了這兩個詞語後，在該序言的最後幾段，重又不加區分的使用這兩個詞了。¹⁹

傅柯發現，尼采用以幾個詞彙來表示起源，例如 Entstehung〈發生〉、Herkunft〈來源〉，來加以代替，但傅柯刻意的將尼采於《論道德系譜學》Herkunft 和 Ursprung 加以相對立，刻意將 Herkunft 和 Ursprung 相對立的原因在於傅柯認為所謂尋求 Ursprung〈起源〉就是努力找尋一切事物之上的同一性，以及先於所有外在的、偶然的不變形式，換言之，對傅柯而言 Ursprung〈起源〉表示有著形上學的本質存在，傅柯對此描述：

尋求這樣的起源就是找到「已經是的東西」，而這個東西的形象足以反映它自身：這就是把所有本來能夠發生的轉折，所有詭計和偽裝當作偶發的東西；這就要求摘掉面具，最終揭露出一種源初的同一性。²⁰

political thought. Cambridge England : Cambridge University Press,1991.p.252

¹⁹ 劉小蜂、倪為國選編，Foucault，蘇力譯、李猛校(尼采·譜系學·歷史學)《尼采在西方》，上海：上海三聯書局，2002年，頁282。在此詞為筆者根據上下文之意，修譯。

²⁰ 劉小蜂、倪為國選編，Foucault，蘇力譯、李猛校(尼采·譜系學·歷史學)《尼采在西方》，

由上文得知，傅柯認為若是著力在對於Ursprung〈起源〉的找尋也就是沉溺在形上學、本質的誤信當中，因此傅柯將尼采的系譜學方式解讀成是徹底反Ursprung〈起源〉；而系譜學所要建構的是一種Herkunft〈來源〉，Herkunft〈來源〉類似於先祖(stock)或血統(descent)²¹，它自古就隸屬於某個群體，血源、傳統等等，此意味著分析Herkunft〈來源〉便涉及到對其種族和社會情況，是多元、多樣的，因此摒棄了所有尋求最初根源與本質性身分的想法。所謂的價值應該是在Entstehung〈發生〉中那種諸多力量構成的狀態中產生的²²，Entstehung〈發生〉代表歷史中各種力量爭鬥匯合的場所。總結以上，傅柯認為尼采的系譜學所要探究是為Herkunft〈來源〉那社會不斷的脈絡以及諸多力量鬥爭變化的Entstehung〈發生〉痕跡。

但 Ansell-Pearson 認為傅柯誤解了尼采使用 Ursprung〈起源〉、Herkunft〈來源〉和 Entstehung〈發生〉三者詞彙背後的意圖，Ansell-Pearson 嘗試以從語言加以分析：

在赫爾德〈Herder〉的德語傳統中，Ursprung 是指辯證的緊張和衝突，Entstehung 代表不間斷的連續性〈例如在《悲劇的誕生》中，悲劇的起源—Ursprung—就在於阿波羅和狄奧尼索斯之間的衝突和緊張〉。因此，既非 Herkunft，也非 Entstehung，而是 Ursprung 確立了一個場所，相互競爭的價值在此發生衝突，並產生人類價值。²³

上述引文中Ansell-Pearson認為，Ursprung〈起源〉才是在系譜學中衝突與變化的基礎。Ursprung〈起源〉不應該如傅柯所言是用來表示一種存在著本質、沒有差

2002年，頁282。

²¹ 同上引，頁285。

²² 同上引，頁289。

²³ Keith Ansell-Pearson. *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge England: Cambridge University Press, 1991. p.123

別的統一，這是對於Ursprung〈起源〉的誤解，應將Ursprung〈起源〉理解成最初變化、互相拉扯、對應的開端，原初分化的場所，而價值是在這衝突與鬥爭當中所產生，有如主人道德與奴隸道德²⁴之間的相互拉扯便是如此，而尼采從語言學中亦發現這種相互拉扯、對應的狀況：

用各種不同語言表述的「好」這個詞語在辭源學方面究竟有什麼意義呢？這個問題的提出為我指明了正確道路的方向，我在這裡發現，這些名稱通通都回歸到同一概念的轉化——社會等級意義上的「高尚」、「高貴」等辭彙到處都成為基本概念，由此就必然演化出「精神高尚」、「高貴」意思的「好」，即「精神貴族」、「精神特權」意思上的好。一種演化總是與另一種演化並行發展的，這就是「平凡」、「俗氣」、「低級」等辭彙最終演變成「壞」的概念²⁵

在此可以看到，好這個辭彙並非本質性在一開始便是以好這概念來出現，而是透過「高尚」、「高貴」等語詞的演變轉化才形成好這概念，而這演化的過程中並行著「壞」的言語與其相互拉扯、變化，這種語言同一概念的轉化亦是乎應 Ansell-Pearson 的看法，所為 Ursprung〈起源〉並非本質的不是這麼單一的，而是一種流動、互相演變轉化的開端。

在前面我們談到傅柯將 Ursprung〈起源〉論述為是具有本質、形上意涵，並認定尼采在序言中刻意將 Ursprung〈起源〉與 Herkunft〈來源〉相對立，為凸顯 Herkunft〈來源〉的多元、多樣。但當我們將傅柯的論述推翻後，將 Ursprung〈起源〉定義為最初變化、互相拉扯、對應的開端時，那麼便必須回答尼采為何在序言會用 Herkunft〈來源〉與 Ursprung〈起源〉這兩個辭彙。

²⁴ 關於主人道德與奴隸道德此兩者道德類型之論述會在第三節中有更詳盡的說明，在此提出僅作為論證 Ursprung 是最初變化、互相拉扯、對應的開端場所此一說法之用。

²⁵ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.27-28.

先前所謂 Herkunft〈來源〉與 Ursprung〈起源〉相對立，其實並不存在，而是針對 Herkunft〈來源〉與 Ursprung〈起源〉兩個問題方向的探討，讓我們在重新檢視 Herkunft 和 Ursprung 此二辭彙在《論道德系譜學》中最先出現之處，一是序言中談論道德偏見之來源(Herkunft)，另一相同則是在下一小節中於尼采的提問中出現：究竟什麼是我們的善與惡的起源(Ursprung)。如同本文開宗明義的對於尼采系譜學的兩大方向，首先，論道德系譜學的目的是提出關於道德起源的問題，試圖探究道德產生的環境和背景；其次，系譜學考察舊有的道德價值，針對根深蒂固的傳統道德論述提出批判與質疑。明顯的，第一個問題就是尼采要找尋那道德好與壞的起源(Ursprung)；第二個問題，則為構成這些善與惡的價值偏見的來源(Herkunft)，探究人類從古至今價值的形成。

因此尼采所認為的過往道德史學家的問題並非是在 Ursprung〈起源〉上，而應該是道德史學家在 Herkunft〈來源〉的使用上將起源和目的相混淆。在此以《論道德系譜學》第二章的十二節中尼采談論到懲罰的起源和目的中清楚的描述：

懲罰的起源(Ursprung)和目的，這裡還應該講一句話——這是兩個有區別或應該有區別的問題。遺憾的是，人們習慣的把它們混為一談。在這種情況下，迄今為止的道德系譜學家怎樣對待這個問題呢？他們的一貫做法是幼稚的。他們在懲罰中找出一個目的，比如復仇或者恐嚇，然後輕易的把這個目的放在事情的開始，把它當作懲罰的起因。²⁶

道德史學家對於起源和目的的混淆就好像手會被發明是因為要拿東西般，尼采要強調的是起源的多樣性以及目的之間的相互參雜，起源的背後並沒有明確的目的，是多元、變化的，是故本文研究怨恨的起源也依此論點，若只是在道德價值背後找到一個原因叫做怨恨，這依舊淪為形上脈絡，是在事物背後尋找根源。因

²⁶ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.76-77.

此可以說道德背後有著各種複雜的原因，而本文僅是從怨恨作為切入。

二、道德系譜的探究方式

針對於道德善惡價值的起源，尼采《論道德系譜學》從功利主義心理和道德歷史脈絡與語言此三種方式，針對道德善惡價值的起源進行批判和思考。

首先，在效益論心理學分析進路中，尼采透過對於效益論心理學的分析對善惡價值的產生進行考察，尼采認為那些英國心理學家當談論到道德問題時，就顯示出他們沒有歷史精神，尼采透過質疑英國心理學家以及道德史學家對於善起源於受益於善之人之讚許的推論，道德史學家認為：

由於無私的行為在習慣上總是被讚揚為善，因此乾脆就被當作善，就好像這種行為本身就是善一樣。²⁷

英國心理學家認為所謂的善的由來，最開始起源於，無私的行為總是使人獲利讓人受惠，無私者勢必會得到因無私的行為而受惠者的讚揚，因此便從功利角度讚揚這類行為，其受惠、獲利者則將這無私的行為稱之為善，久之人們逐漸遺忘這讚許的起源為何，索性將無私的行為和善作直接的連結。尼采對英國心理學家所闡述善起源於效益之論點，以心理分析的方式針對遺忘進行批判：

那種關於好的價值判斷的起源的假設在歷史上完全站不住腳，這假設在心理分析上也是荒謬的。無私的行為的效益是該行為受到讚賞的起源，而這起源卻被遺忘了一怎麼可能遺忘呢？也許這種行為的效益在某一時期中斷？情況恰恰相反，事實上這種效益在所有時代都是習以為常的，並且不斷被反覆強調；因此，效益不是從意識中消失了，不是被遺忘了，而是必

²⁷ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.25

然越來越清晰地顯現在意識中。

以上論述得知，尼采分析效益心理學證明，那些效益、讚許不可能被遺忘，相反的善的價值之所以能建構在人的心中，便是因為效益一直不斷在人們心中重覆強調顯現，進而根深蒂固將善的價值放置於人們心中。

其次，在歷史脈絡的部分，道德史學家們以效益的方式論證善的起源時，卻忽略了論證中無法完善之處。問題點在於一個行為是否會被讚揚或者譴責的標準，是在於該行為是否能給行為者帶來好處；或者是行為者自我認定這樣的行為是好的應該受到稱讚呢？若以道德史學家的說法：「善起源於效益」這點來檢視，可以發現到這說法皆能成立，那麼就不禁得問，善的由來究竟是受益者的讚許；亦或是行為者的自我認定呢？對此尼采透過歷史脈絡的研究認為：

對好的判斷並非源於受益於善行的人，其實他是起源於那些好人自己，也就是說那些高貴的、有力的、上層的和高尚的人以為並設定，他們自己和他們的行為是善的，他們是屬於第一等級的，與他們相對的則是低下卑賤的和粗俗的。²⁸

這段話意味著關於人行為的善與否之標準並非來自於上述道德歷史學家所認為的是接受善的對象，應該是行為者自身；換言之，善為那些對自己感到強壯有力高貴的人自我認為、自我設定，他們的自許高尚其所作所為皆好的，並把與自己對立的則為低下的、卑賤的、庸俗的。在這差別之下，高貴者不願與他們的相對立面卑賤之人為伍，故在高貴者所創立的價值中，卑賤之人始終處於一種被忽略、排擠的低下的價值狀態自我滿足。

就是透過這種上等人與下等人、統治者與卑賤者的關係呈現出所謂等級差別

²⁸ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.25

的激情(pathos of distance)創造價值成為好與壞對立的起源。

最後，在語言上對於道德的批判。由上述論點主人有強力，對事物命名，並透過主人的強力將命名事物概念化，進而深植到每個人的心中，這樣一種語言的概念化方式，便是起源於：主人命名。尼采以辭源學對此加以考證，證明所謂好都是高尚、高貴、貴族等同一概念的轉化；相同的，壞便是由平凡、俗氣、低級等辭彙演變而來，透過這樣辭源學的論證再次顯示好與壞僅是一種等級上的差別、強和弱的不同、高貴者和平庸的對立，所以善並非像道德史學家所認為使源於無私的行為，相反的是在貴族自我認定好的價值判斷逐漸衰弱時，被群眾將無私入侵到價值判斷之中要求貴族與其相等、相同，一切以平等視之，貴族自我認定善的定義就這樣被群眾更改並重新界定。

延續著尼采對於辭源學的考證，其中便存在著兩種不同的價值判斷，有強壯、高貴的人自我認定的好、亦有群眾的一切平等的善，即好與壞、善與惡兩種價值判斷。這兩者價值判斷之差異尼采則以主人道德和奴隸道德的概念試圖釐清並關於好與壞、善與惡這兩種價值的觀點。

三、主奴道德的對立

主人道德和奴隸道德這兩種道德類型最開始出現於《善惡的彼岸》中尼采對於道德的論述，尼采認為道德：有兩種類型分別為主人道德和奴隸道德²⁹，並於其中清楚描述主人與奴隸道德的特性。

所謂的主人道德尼采是以早期的騎士和貴族的價值形象為出發，尼采認為早期的貴族和騎士是那些有著強有力的體魄、相信充滿力量的人必然是積極的人，其行為則必然屬於幸福，自許高尚、不會對敵人、對手耿耿於懷，總是將其對立

²⁹ 關於主人道德與奴隸道德之理解和詮釋，德勒茲亦有其詮釋，德勒茲對這兩種道德類型的差異分別以肯定和否定作為區分：主人道德以肯定作為前提條件；而奴隸道德則是以否定作為前提。但德勒茲所解讀的主人道德與奴隸道德之目的，在於透過對尼采主人道德和奴隸道德的論述進而反對黑格爾的主奴辯證，此這部分本文不對此在深入論此，關於德勒茲的詮釋請參見《尼采與哲學》一書。

面遺忘，所以有著強大塑造力、治癒的能力，故騎士貴族的價值判斷為：

強壯有力的肉體，情感奔放的健康，以及以保持身體健康為條件的戰爭、冒險、狩獵、舞蹈、競賽和所有包含強壯、自由、快樂的行為³⁰

主人道德中的壞的層面，則只是貴族所認為那些行為平庸、低賤者，換言之就是騎士貴族特性之外的剩餘和對立面。

尼采對於奴隸道德的描述是以基督教士為例，尼采認為教士無能、充滿仇恨，對於騎士貴族有著報復心理，騎士貴族關於壞的價值：「無能、卑賤、行為平庸」卻在教士價值中卻成為善的特徵，無能的教士只能仇恨騎士貴族，將其價值一好=高貴=有力=美麗等等轉換成：「只有苦難者才是善人，只有貧窮者、無能者、卑賤者才是善人。」³¹因此騎士貴族和統治者的特性高貴、強壯、奔放以奴隸道德的價值看來，則被認定為惡的、醜陋、野蠻的。

尼采即用這主人道德和奴隸道德兩種道德類型解釋以及區分道德的好與壞、善與惡價值這兩種價值起源，其道德的機制和特徵也完全不同。歸納尼采對於騎士貴族和教士的描述可得知：主人奔放而有力；奴隸無能而充滿怨恨；主人肆意追求愉悅；奴隸受苦壓抑。所謂主人道德的價值確立在於通過自我定義，絲毫不在乎外在以及他人的觀感和判斷；相反的，奴隸道德的價值確立則必須先設定一個自我之外的人物，接著將這個人物與自我相對立，最後才能樹立自我，並以自我價值觀限制他人，以期達到每人都與自我同一。

根據尼采的說法，兩種道德的公式分別如下：主人道德的確認方式：「我是好的；你與我不同是壞的。」對於主人道德價值的確立在於：「自我的肯定，認為自己是好的」，於主人那他們就是價值的創造者，壞是他們所固有好的延伸和

³⁰ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.67

³¹ *Ibid.* p.34

補充，「是次級創造，是附帶東西和補充色調。」³²；與主人道德相反，奴隸道德的公式即：「你是壞的，則我是好的」，在這公式中奴隸的價值確立：「首先需要設定一個自我之外的人物，接著將這人物與自我相對立，最後才能樹立自我」，奴隸先是有否定後才開始價值的建立，這否定特別是針對於主人的否定，奴隸無能、平庸，注定無法如主人那般有力、強壯、驕傲，「要求強者不表現為強者…就像，要求弱者將自己表現為強者一樣荒唐」³³奴隸無法成為強壯的主人，便以道德外衣包裝，呈現一種看似能夠自主選擇、野蠻、奔放但卻收斂、謙遜的樣貌，用來掩蓋自我的無能，並否定主人所展現出的特質，將騎士貴族的奔放、狂野、強壯認定為惡；相對奴隸的收斂、謙遜、無能、忍耐、苦行則成為善。

統整對於主人道德和奴隸道德兩者的價值差別，「好」為主人道德強壯、有力、奔放、無辜，是以「肯定」為出發的自我創造價值，「壞」只是剩餘的模糊對照；「善與惡」則是奴隸以怨恨為基礎「否定」的價值創造。

正是怨恨使得奴隸道德侵略主人道德，試圖馴服主人貴族的強壯、野蠻，奴隸以一種否定對方的方式來得到價值的確立，否定成為一種創造行為。然，與其說是否定，不如為奴隸對於主人的怨恨，「道德上的奴隸起義開始於怨恨本身變得具有創造性」³⁴奴隸道德中「善與惡」的價值以怨恨為基礎的創造行為。

善與惡的價值便這樣產生，「它就是善與惡的彼岸，至少不意味著好與壞的彼岸」³⁵貴族所認定的好成為惡；而壞則顛倒成為善，好與壞、善與惡，便如此被奴隸道德顛倒了位置。

四、以怨恨為基礎的價值創造

怨恨是奴隸道德之所以存在的根基，其原因在於奴隸道德只有在否定了他的

³² Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.40.

³³ *Ibid.* p.45.

³⁴ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.36

³⁵ *Ibid.* p.55

非自身、否定他之外與他不同的東西才能確立，那麼「否定」事實上就是奴隸對於主人的怨恨之展現，尼采認為奴隸道德價值的確立，正是發端於對主人的怨恨：

道德上的奴隸起義開始於怨恨本身便的富有創造性，並且產生價值的時候；這種怨恨來自這樣的存在物，他們不能用行動作出真正的反應，而只會通過幻想中的復仇獲得補償。一切高尚道德都來自一種凱旋般的自我肯定，而奴隸道德從一開始就對外在、他人、非我加以否定，這種否定就是奴隸道德的創造性行動。³⁶

從引文中看出怨恨的兩種特性：一是讓奴隸道德得以成立，其次是奴隸道德創造的動力和根基，從這兩種特性看出怨恨對於奴隸道德的必要性，換言之，整個奴隸道德關乎於善與惡的價值皆怨恨所創造，這樣的怨恨從何而來？從上述引文或尼采於《論道德的系譜》所舉僧侶的例子，皆顯示怨恨由「無能」所滋生。所謂「無能」即：無法用行動做出自己真正的反應，從文中可看出，懦弱無能是奴隸本有的樣貌，然而奴隸卻是以道德外衣包裝，將弱小解釋為謙遜，將不迫害界定為一種主動行為、是自我所選擇的，以此辯稱不是奴隸並非無法成為主人，而是不願成為主人。從中看出，無能的奴隸既無法成為主人、但卻對主人的有力、強壯、驕傲無法做出無任何回應，故只能以怨恨為基礎否定主人，將主人所表現的強壯有力認為是一種惡，這種以否定主人的方式所建立的道德就是怨恨的創造，換言之，善與惡的價值皆由怨恨所創造。

對尼采而言，奴隸道德的怨恨是透過對外界的否定而產生道德價值的，是一種透過怨恨取得的價值概念，怨恨需要與外在產生關係，怨恨做為奴隸對於外在否定並依附的心理，同時反應出奴隸將其無能的性格，透過否定外在而轉變成客觀道德的事實，當脫去奴隸的道德外衣，以及對於主人的否定，所僅存的就是怨恨，故怨恨是奴隸道德最為根本的事物。

³⁶ Ibid.p.36

那麼所謂「怨恨」為何？尼采對怨恨的定義：「無法用行動作出真正的反應，只會通過幻想中的報復(revenge)獲得補償。」³⁷指奴隸無法對主人的強壯有力做出任何的回應，只能以一種向內幻想：認為主人那樣的行為是惡的、我們不願同流合污這種思維的方式來自我慰藉與補償。怨恨定義的兩個面向：無法用行動作出反應以及幻想的復仇，這兩種面向都是虛構的，換言之，怨恨所創造的奴隸價值是一種幻想式復仇。總結上述，怨恨是奴隸道德最為根本的事物，是對主人道德的幻想式的報復，若以這樣的概念檢示奴隸道德價值確立善的公式：「你是邪惡的，我是你的對立面，因此我是善良的。」³⁸怨恨的創造性格之基礎，是無能者相對於外在環境與自身的關係，兩相對比下而對外在突顯出自己的無能，進而環境做出否定，因此奴隸道德特別重視自己之外的對象，尼采對此形容：

試想，一個充滿怨恨的人所構想出來的「敵人」是什麼樣的，並且把他與高上者的敵人加以比較，懷有怨恨的人正式在這裡有了自己的行動和創造：他構想了凶惡的敵人和惡人，並把它當作基本概念，而後在此出發點上，他繼續設想了一個對立面的善人——這就是他自己。

這種對於外在的否定是奴隸怨恨的展現，從羔羊和猛禽的例子來看便能清楚了解。對於羔羊而言猛禽是邪惡的，我是猛禽的對立面，所以我是善的。

公式的第一項：猛禽是邪惡的。這話表示在羔羊眼中，猛禽原本可以像羔羊那般節制、謙遜、克制慾望但猛禽卻不願像羔羊那般，故猛禽為邪惡；然公式的第二項：羔羊是猛禽的對立面，在此猛禽沒有所謂選擇的問題，由於猛禽強壯、有力、奔放，便成為無能弱小羔羊的對立，在羔羊眼中就成為惡的。如此，猛禽在這段公式中存在著兩種樣貌，一種是羔羊的對立面猛禽本來的自己；另一種則

³⁷ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.36

³⁸ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983. p.181

是被羔羊怨恨所虛構出可以選擇卻不選擇邪惡的猛禽。從這公式中看出奴隸道德價值中的善，單是猛禽的對立面是無法確立的，尼采對此質問：「難道和猛禽截然不同、甚至完全相反的羔羊不能算是善的嗎？」³⁹

羔羊需要以怨恨虛構一個可以選擇但卻不選擇的猛禽作為惡的象徵，才能確立與之不同並對立的羔羊是善的。原本的猛禽沒有任何道德意味，只是天生強壯有力，直到後來被奴隸將善惡價值加諸於猛禽之上，因此奴隸道德的善是需要對立的惡方能成立價值。由上述可知邪惡完全是奴隸自己所虛構之，那麼建立在虛構的惡的對立才能確立的善之價值亦是一種虛構。

整個奴隸道德無論是善亦或者是惡的價值皆是以怨恨為根基創造，怨恨是一種無法以行動作出反應只能存在幻想的虛無，奴隸則以怨恨作為創造徹底顛倒主人道德。雖然怨恨的定義是一種無法以行動作出真正反應，但怨恨卻能得以不斷創造之下進而否定主人道德、反轉價值使主人道德得以臣服，其原因在於「記憶」。尼采將記憶定義為：

是一種主動的、不願失去印象的意願，一種對某一次意欲的事情不斷延續的意願，這是一種真正的意志記憶。⁴⁰

如此便能解釋為何怨恨是一種無法以行動作出真正反應卻能創造的原因，透過記憶使得怨恨得以不斷延續、進而持續創造；相對的對於怨恨的記憶在主人道德中則不會出現，主人會以立即的行動反應、釋放怨恨，甚至於無法感受到怨恨，相對於奴隸的記憶；主人有著讓人忘卻的力量⁴¹，這種忘卻的力量能讓意識不受到怨恨的干擾，怨恨便無法停留與主人身上，主人記不住別人對他的傷害、侮辱，是故主人有著積極向外的塑造能力、治癒力。

³⁹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.44-45

⁴⁰ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.58

⁴¹ *Ibid.* p.39

尼采認為對於怨恨的記憶正是奴隸的標誌：「奴隸擅於沉默、等待、記仇。」⁴²正是記憶賦予怨恨得以創造的原因，使意志不斷向內發展使得人有了深度⁴³進而翻轉主人道德，這種創造就是怨恨者的復仇。

假如一切文明的意義就在於使人這種野獸馴養溫順、有教養的動物、一種家畜，那麼人們就不遲疑的把所有這些反應和怨恨的本能，那些藉以最終羞辱並推翻貴族以及理想的本能，看作是真正的文化工具⁴⁴

《查拉圖斯特拉如是說》中的毒蜘蛛怨恨與復仇精神的象徵，毒蜘蛛的明顯形象使得奴隸的怨恨更為具體。蜘蛛的毒液就是奴隸道德的怨恨，他的咬噬即是他的復仇，透過咬噬「平等意志(will to equality)」⁴⁵之名將毒液送進與其不同的主人道德中，使主人屈服於充滿怨恨的奴隸，使這世界充滿著奴隸的怨恨，這便是奴隸所認定的公正(justice)。關於正義之意，海德格透過字面上推論即：

公正就是指引著正確方向的東西和被同化到這個方向的東西的統一
聯繫。⁴⁶

毒蜘蛛試圖將主人與之同化，將主人歸類至奴隸所認定的同一標準和價值觀中生存，試圖讓這世界都是平等的沒有任何差異，因此公正對於尼采而言並非律則上的認知，較像似為一種評價象徵，「公正是一種從評價出發的思想方式。」⁴⁷。那究竟是些評價？尼采認為，將無能吹捧為善良，將懦弱的卑賤吹捧為恭順，把

⁴² Ibid.p.38

⁴³ Ibid.p.33

⁴⁴ Ibid.p.42

⁴⁵ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House,1995.p.100

⁴⁶ Martin Heidegger，孫周興譯，《尼采》，p.621。

⁴⁷ 同上引。p.623

屈服於仇恨的對象吹捧為服從，無力報復者被美化成寬恕。⁴⁸當尼采試問地球上的理想是怎樣製造出來時，這理想便是毒蜘蛛的正義，這理想是什麼？為某人所喜愛、受到某類型的人所接受的事物，怨恨者受到主人的傷害、侵犯以及剝削和野蠻而將這些行為歸類為非正義的，而將自己的怨恨、復仇稱之為正義，是故正義的思考方式是由怨恨者的被動感受而來，讓大家一律平等則成為怨恨者的正義。如果這一律平等是毒蜘蛛所吐出的網，那麼由怨恨所創造出的負罪感、內疚則是毒蜘蛛所搭建起的古廟廢墟，這便是奴隸的勝利，這一勝利使得原本象徵著充滿生命力的羅馬人也必須向那以怨恨所創造的虛無鞠躬、臣服。怨恨作為正是以怨恨創造出內疚使怨恨朝向自我並與負罪感結合，使得主人被規訓、控管，以致於無力招架甚至自我約束，進而顛倒否定整個主人道德價值。

第二節 怨恨與內疚的關係

一、以怨恨為基礎的價值如何創造——習俗道德與記憶

怨恨如何創造出內疚？起源自始人能夠承諾，當人有承諾的能力同時便產生債權人與債務人的契約概念，故，欲探究其中的關係就必須從人如何能夠承諾開始。人之所以能承諾的原因有二：一為習俗道德、二是記憶。以下分別描述。

尼采在《朝霞》將習俗道德認定為是種先於道德的傳統，所謂傳統則是一種必須絕對服從的權威，這便是習俗道德，

在古代社會，凡舉教育和保健、婚姻、醫療、建築、戰爭、農事、說話和緘口、人與人以及人與神的關係、全都屬於道德的範圍：他們要求個體服從指令而不考慮作為個體的自己。

⁴⁸ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. 1967. p.47

習俗道德要求個人必須對其絕對的服從和犧牲，每個人的一切行為都是為體現習俗道德的神聖和不可侵犯以及其權威的力量，其中不存在任何個人的選擇或者利益，因此可以說習俗道德是一種對於傳統絕對服從的道德，習俗道德的特性即：人被限制、訓練不將自己視為個體，而視為共同體的一部份。這種習俗對於人的拮制和規範，某種程度上近似於奴隸道德，但又非全然等同於奴隸道德，若將兩者比較則較能清楚了解習俗道德以及與其之差異，首先以成立的基礎視之：奴隸道德是奴隸以對主人的怨恨所產生之；習俗道德則是以過往強而有力、不可動搖傳統的累積逐漸訂定的。相同的兩者都需要對個人訂定各種規範、限制需要個人絕對的服從，抑制個人任意行為。奴隸道德對於個人行為的規範和限制是一種怨恨的展現，主人是他的對象和目的；但習俗道德對於個人的限制以及要求個人對於習俗道德遵從不特定針對任何人、亦帶有任何目的。

傳統是一種居高臨下的權威，人們之所以聽命於它，不是因為它的命令對我們有好處，而是因為它命令。

在這種對於抹滅個人存在的習俗道德，任何個人想法以及創造力都不易存在，但這樣的禁錮、規範卻使得原本任意妄為、有如野獸般沒有節制的人逐漸踏上文明，「借助於習俗道德和社會的強制，人被造就為確實可估計的人了。」⁴⁹ 習俗道德正是使人出現理性推理分辨得失的力量，人懂得學習理性判斷、思考，自我控制進而自我立法、自己動手創造價值，習俗道德建立這種：獨立自主的個體。非常諷刺的，習俗道德是對於創造的抹滅，同時卻又培育能夠自我創造的個人。

這棵樹的最成熟的果實是獨立主權的個體(sov​er​eign

⁴⁹ Friedrich Nietzsche. On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.59

individual)，這個個體只與自身相同，是一個重心擺脫風俗德行所束縛的、超越道德的自治個體〈因為自治與習俗相互排斥〉，簡而言之，我們這時就會發現具有獨立的、長期意志的人，他可以許下諾言。

50

「自治個體」是超越習俗道德的存在，自我肯定、自我創造價值，這便是主人道德的開始，能夠創造的人不再行進於道德的脈絡之中；亦無其根源性的本質，而由歷史逐漸累積建構自我創造實現，他本身就是主宰者，有自己的價值尺度和衡量的準則，在與他人的關係中親信、稱許與其相同能夠任意許諾之人、如強者和自我創造的人；拒斥、藐視瘦弱無能、輕浮不遵守諾言的弱者。這種自我支配和能實現諾言的能力以及區分判斷的權力深化至主人身體裡，則稱之為「良心 (conscience)」。良心是一種能夠許下諾言，並有著長期意志直至承諾實現的能力，對於承諾而言遺忘對是於長期意志的侵犯，那麼何謂遺忘？遺忘是種積極、肯定的阻力，能夠立即的消耗怨恨，使得意識能有夠更多的空間接受外在的刺激，更是一種治癒力，讓負面的情感消退不受到任何紛擾。

然承諾之所以成立除了能許下諾言之外，另一點則是要確保諾言得以實現才能談上承諾，因此記憶是諾言得以實現的必要條件，

記憶是一種主動的、不願失去印象的意願，一種對某一次意欲的事情不斷延續的意願，這是一種真正的意志記憶。⁵¹

沒有記憶就無法實行諾言、延續該做的義務直到實現承諾，若總是遺忘諾言，則承諾便無法成立，必須讓主人能夠有記憶的能力，但不可能如同奴隸那般擅長記憶、記下一切怨恨，因此什麼時候、什麼事情記憶應該發揮作用則成為關鍵，如何使人在該記憶時能夠記憶呢？尼采提出一種史前古老的記憶法：疼痛。

⁵⁰ Ibid.p.59

⁵¹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.58

為了讓某些東西留在記憶中，人們烙印它；只有不斷引起疼痛的東西，才能留在記憶中。——這是地球上心理學的一條最古老〈可惜也是最長久的〉定律。⁵²

一旦做出承諾就要保證這承諾的實踐，那麼就必須記憶這承諾，要記憶則必須克服遺忘，克服遺忘便需要靠記憶法(mnemonics)。記憶法則是透過疼痛使人得以記憶的方式，疼痛越是強大記憶越能得到強化，疼痛是對於遺忘的克服，越是需要鍛鍊記憶的地方則有越大的疼痛，當人對於承諾遺忘時則給予懲罰，人在接受懲罰時疼痛感會留在記憶的深處。之所以能以疼痛的方式讓人能夠選擇什麼該記憶什麼該遺忘，其原因在於尼采認為人可以透過力量、欲求等任意的塑造、改變。隨著記憶的建立，主體的假設亦因應而生：

主體(subject)〈或者我們通俗稱他為靈魂〉或許因此是地球上迄今為止最堅定的信條，因為他使大多數的凡人、弱者和被壓迫者能夠相信那種崇高的自我欺騙，能夠讓他們把軟弱解釋為自由，把軟弱的種種表現解釋為功績。⁵³

尼采認為主體只是奴隸道德所做出的假定，沒有一個堅定不變的主體存在、同時亦沒有所謂行為者與行為區分，就意味著人能任意的改變、塑造，可以透過各種各樣的方式、力量、能量、慾望、意志等，建構出特性，記憶便是這樣扎根至人的身上。從這角度看，疼痛或者說懲罰有其兩種目的，首先，是作為記憶術的一種訓練方式使記憶扎根至人身上，確保承諾的延續；其次，是對於無法實現承諾因而負債之償還。前者則意味著疼痛不是對於行為者犯錯的懲罰，同上述尼

⁵² Ibid.p.61

⁵³ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.46

采認為將行為者與行為區分開，行為者有其選擇的自由是一種奴隸道德所建立的假象，因此懲罰的目的不是針對行為者無法實現承諾的懲罰而是對於遺忘的克服、記憶的再建立，後者則是償還債務的方式，將自己能擁有的物品例如身體作為抵押償還債務，彌補自我的負罪感(guilt)。負罪感則起源自債的關係，債始於承諾。

二、 怨恨在道德中的運作—負罪感與懲罰

透過習俗道德的培育產生有著計算能力、可估計並許下諾言的人，記憶則確定該諾言之意志得以延續直至實現，換言之，習俗道德與記憶為承諾得以成立之必要條件，至於承諾的內容，尼采認為最開始與經濟物質相關，就是一種「債權人(creditor)與債務人(debtor)」的關係所構成，人與人以及人與社會中的權力義務由物質交換所構成，所以債權人與債務人這關係亦是個人與個人的交往進而擴大到整個社會的基礎，對尼采而言「債權人與債務人」為道德的起點，一旦對於這「債權人與債務人」關係的違背，例如：不履行債務人之義務。則被稱之為負債，負罪感就來自於此。尼采透過辭源學的研究，證明他的推論：

負罪(Schuld〔gulit〕)這個主要的道德概念起源自欠債(Schulden〔debts〕)這個非常物質的概念。⁵⁴

就此，負罪這種道德上的心理反應，起源自人與人之間的基本債權關係，如此，能夠衡量價值、計算價格並且擁有記憶的人一旦置身必須與人相處的社會關係裡，則必然處於債權與債務的關係中，這種經濟的債權關係為社會的雛形，正是承諾使得契約、責任、義務等等所建立的規範才得以建立，在這情況人才意識自己所能擁有的能力：「人把自己稱為衡量價值、評估和確認價值的存在，是自

⁵⁴ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.62-63

身就會計算的動物。」⁵⁵另一方面，人之所以能夠透過推論、記憶得以擁有計算、估價的能力則是建立在一切事物都有其價格的集體共識，這就意味著所有事物都能放置經濟體系中，也就是可以償還亦可借出的債權與債務關係：

任何事物都有其價格；所有的東西都能支付：這是正義最古老、最純樸的道德標準，是地球上一切善良、公道、善的意志、客觀性的開端。

56

當一切事物都有其價格，都能夠加以估價時，這將使得債務更加的多元，不單僅限於當初承諾時的債務歸還，加上良心的作用，當債務人無法償還債務時，債權人有權力享有債務人其他可以用來彌補與債務等值價格之事務，例如他的自由、肉體等。

為了使自己牢記還債是自己的職責、是對自己良心的責任，在自己不能償還債務的情況下，根據契約把自己上且擁有(possessed)的其他東西，還能支配的物品抵押給債權人。⁵⁷

這樣一種以債務人的其他東西抵債的方式，進而改變補償承諾的方式，對於債權人的償還不再只是通過實際利益獲得補償，而是對債務人施加懲罰使其感受到痛苦使其為債權人帶來快感，這快感則成為補償。尼采將此快感描述為主人權利：「由於如此懲罰債務人，債權人就分享了主人權利(right of the masters)」⁵⁸特別的是原本地位比債務人低下的人，就越能享受這種看到由懲罰債務人所帶來的快感。如此，再次呼應懲罰的第二種特性懲罰成為債務的一種償還方式，是對

⁵⁵ Ibid.p.70

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷Friedrich Nietzsche. On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.64

⁵⁸ Ibid.p.65

於無法實現承諾因而負債之償還。

懲罰不單僅侷限於人與人之間的償還，人與社會的關係所構成的債權人與債務人關係亦適用，當人們將自身生命、生活交付給社會(community)，社會則對其交付者的生命、安全提供保障，如此，社會成為了提供安全和保障的債權人；受到社會保護的個人則成為債務人，有如建立契約般，當個人享有社會所提供的照顧時，個人必須遵循其社會所訂定之規範，任何違法亂紀、破壞之行為都會被視為對於契約的違反、負債，從而取消承諾趕出社會或者以懲罰補償社會之損失。至此，可以歸納出兩種債權與債務之關係，首先，為個人與個人之間最為基本的債務關係、其次則是個人交付權利，社會提供安全所建立的人與社會的債務關係。最後則是一種祖先與現代人的債務關係。

尼采認為人們相信因為靠著祖先的犧牲、打拼種族才得以延續，如此祖先與族群的人們便成為「債務人與債權人」的關係，那麼人必須回報相同的犧牲和功績，以償還對祖先的債務，是故人們必須發明各種儀式、祭典、節日以茲紀念祖先，實則是對於祖先債務償還的手段，然隨著時間不斷拉長、世代流轉，祖先債務卻持續增長未曾削減，由於社會中的事物都能看到祖先的精神存於其中，仍持續著支持社會中的你我，祖先尚未停止對於社會的貢獻，如此，人們逐漸意識到祖先的債務與日俱增。隨著族群日益強大，感受到祖先的債務就越益增長，負債感自然更加龐大，這強大的負罪感在無法償還之下成為對於祖先的恐懼。透過恐懼祖先的形象不斷被強化、提高最終將祖先轉化為神靈。故，神的出現，起源自對於祖先的負債意識，這樣一種對於祖先欠債所形成的負罪感到了最高峰便成為基督教的上帝，這是為負債情感之最，上帝便是由人對於祖先的負債感和恐懼而成，故在基督宗教裡人們都背負著上帝的債務，這樣的債務龐大到甚至於此生無法償還。同時亦把原本單純物質化債務的經濟問題轉變一種道德的意識，尼采認為：「將這債務的概念推至良心領域，使內疚的概念與上帝概念纏繞在一起。」⁵⁹

⁵⁹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.91

良心如上述所言：是一種自我支配和能實現諾言的深化到身體能力，當負債意識推到良心的領域，便是對於已深化至內心諾言的一種違背，進而感到愧疚，認為自己的行為是對於良心的一種違背，使之將原本單純物質上的負債轉變為道德化的負罪。內疚則是負罪感和上帝之間的關鍵、亦是使得人無法償還對上帝積欠債務的原因。

三、 怨恨的創造形式—內疚

內疚(bad conscience)為人的本能的內在化，尼采認為這是種原本向外奔放的本能卻反之朝向內在的一種疾病，原本向外的力為何如此轉向呢？在此牽涉兩部分，首先為尼采對於國家起源的論述，其次則為怨恨的創造形式，以下分別論述。

在國家尚未出現時，人與動物無異，處於自由自在、任意而為、恣意發洩慾望的野蠻狀態，但這樣的狀態卻突然遭遇一種無法預測、亦無法與之抗衡的暴力，將這無拘束的狀態硬是放到制度中，成為一個固定形式，這固定的制度就稱為「國家」。尼采對此形容：

關於內疚起緣的假設，首先是這樣一個前提：那種變革部是漸進的、自願的，也不表現為一個有機體的生長適應了新的條件，而是一種決裂、一種跳躍、一種強制、一種無法迴避的災難，既無法與之抗爭，也不可能怨恨它。其次，我的假說還認定，把與生俱來的無拘無束的民眾塞進一個固定的形式之中，其開端是一種暴力行動，將也會以暴力結束。⁶⁰

國家被理解為一種制度，他形塑原本與生俱來無拘束的民眾給予人的形象和秩序，這形塑的過程是一種巨大的暴力，以強迫的方式要求人們遵循其規範，在這關於國家的論述中，絲毫不見任何民眾的個人自我的意識存在，而是專制的恐

⁶⁰ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.86

怖和暴力，尼采對此論述：「我認為國家開始於契約的幻想已經去除。誰能發號施令，誰自然是主人。」⁶¹這便是尼采不同於如社會契約論的地方，後者所論述國家是透過契約所組成，尼采認為權力並非遵循契約而交出，而是主人之種族 (master race) 的強力剝奪，主人種族便是那無法預測、亦無法與之抗衡的暴力，這主人種族為了征服而組織起來，運用他們的強力到處征服、到處施暴，將沒有組織、到處漫遊的民眾擠壓至他們的形式之中。

在這樣極權暴力的統治、壓迫之下，使得原本無拘束、任意妄為的本能無法向外發洩，在無從施放下，這種急欲流竄的本能慾望只好轉向自身，尼采對此形容：「一切無法向外傾瀉的本能都轉向內在—這就是我所說人的內在化 (internalization)。」⁶²人一旦被國家所馴服，他的野蠻進攻本能也就臣服於該國家的紀律，正是國家強硬制度規劃下使得本能的內在化，原本野蠻、殘暴的慾望和快感都轉而對向本能的擁有者，這便是內疚的起源。

另一方面，雖然內疚並非於主人種族中所產生，在主人種族身上亦無內疚的滋生，但內疚的產生卻離不開主人種族，假如沒有他們的專制壓迫，就不會滋生出內疚，是主人種族將人們原本如野獸般的自由、欲求、本能擠壓至人自身，尼采如此形容這樣主人種族：

他們的到來如同閃電一般，太可怕，太突然，太使人信服，太非比尋常，甚至不能仇恨他們。⁶³

由引文能看出，主人種族征服之快速、無任何徵兆，乃至於人們無從怨恨，原始本能便已經被轉向於自身中，然，尼采曾說：「真正發明了良心中的內疚的人是誰—懷有怨恨的人！」⁶⁴尼采在形容主人種族的引文中已闡明主人透過遺忘的方

⁶¹ Ibid.

⁶² Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.84.

⁶³ Ibid. p.86

⁶⁴ Ibid. p.75

式不會有其怨恨，但尼采卻又曾論述內疚是為懷有怨恨者之發明，這不免有矛盾之虞，以下引申兩種可能：首先就如同尼采在對於主人種族之描述的人民無從怨恨起，是故怨恨消失；另一種可能則是由於無法對主人產生怨恨，其怨恨並無消失只是轉向，不再朝向主人種族。透過檢視內疚之形成，內疚是在主人種族的征服、擠壓之後產生，在順序上是先有征服才有內疚的，由於內疚是怨恨者的發明，這就意味著在主人種族征服後怨恨還是存在著，因此就唯有怨恨轉向這一可能性，若是轉向，就必須面對為何轉向以及轉向至何處這些疑問。在回答這問題前，將問題再回溯到為何無法仇恨主人種族，如上述所描述，主人種族征服速度之快速，導致人民來不及怨恨，但當主人種族以高壓、專制的方式統治人民時，難道就不會有任何怨恨或是復仇的想法嗎？尼采認為畢竟存在著憤恨情緒，但主人種族總是以各種方式試圖撫平或者轉移人民的憤恨情緒，其中最為有效便是制定法律：

然而，最高權威在反對佔據優勢的怨恨和仇恨的情緒方面所採取的最關鍵步驟——最高權威強大得有這種能力時，它在這方面總是這樣做——就是制定法律。⁶⁵

透過法律強制性的解釋哪些行為應該、那些則是被允許的、合法的，並且對於個人、部份團體因怨恨或其本能之原因任意破壞以及違反法律者，視為對最高權威〈主人種族〉的反抗，進而加以處置，如此透過法律使得對於主人種族的怨恨以及復仇在檯面上成為一種錯誤應該被懲罰的行為，人們因此對於怨恨感到羞恥，開始意識到自己的行為是否會違反整個社會的規範，把自己視為一種道德的存在。對於尼采而言，法律不僅箝制人民使其怨恨轉向，更是對於生命奔放的限制，「它是對於發自力量的真正生命意志的限制」⁶⁶如同生命本能一般，無法任意的

⁶⁵ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.75

⁶⁶ *Ibid.* p.76

向外發洩，只能向內朝向自身；怨恨無法對於主人種族發洩，便也就向內轉向自己⁶⁷那些人原本自由不受拘束的殘暴本能以及對於主人種族的怨恨，成為一種錯誤、是不應該的行為，進而人開始自我迫害、不斷的自我壓抑、責難，尼采對此形容：

他必須為自己創造冒險生活和牢房，必須過一種動蕩不安、危機四伏的生活。這個傻瓜，這個充滿渴望和絕望的囚徒成為內疚的發明人。

這就是內疚為懷有怨恨的人之發明，由於充滿怨恨的人無法朝著主人種族發洩，只好轉向內在，進而創造內疚，透過本能的內化以及怨恨自我的轉向，人成為內疚的受害者、和內疚的發明人，在不斷的自我折磨中難以自拔，如此為形成內疚兩個因素：首先欲向外奔放的本能被主人種族壓制進而內向化因而自我折磨；其次因律法和內疚的關係使得怨恨轉向自我，綜觀這兩種因素都有其共通點，為自己使自己痛苦以及抑制生命的發展。尼采將此認定為「通往虛無的祕境」⁶⁸，而真正讓內疚成為虛無的，則是基督教將內疚與負罪感的結合。

⁶⁷ 關於怨恨與內疚的關係，德勒茲對此形容：「怨恨說：這是你的錯，內疚則說：這是我的錯。」 Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p.132

⁶⁸ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.76

第三章 基督宗教道德下的怨恨

尼采透過記憶的方式描述怨恨如何創造的過程，隨之又以債的概念描述負罪感的產生。當原本奔放的力量在怨恨的約束之後自我建立了自我的牢房，原本奔放的力在被困在這牢房當中，這樣奔放的力量無處宣洩則形成了自我責難的內疚感。在這章節中將描述尼采如何把負罪感以及內疚作結合，產生讓人再也無法反抗拒絕的原罪概念。此種原本源自於物質性，債與債務關係所產生的負罪感，在與內疚結合下卻成為了宗教意義上的原罪，這過程使原本只是困頓在內心的奔放力量就此被人們所揚棄。這過程亦非內疚與負罪感結合後有著顯著的成果，仍有著怨恨在其中運作，以具體的方式控制人類，這怨恨與內疚兩相結合，所呈現出具體、外在對於生命的宰制的方式便是禁欲主義。正是奴隸道德化身禁欲主義教士將原本物質性的債務概念，一步步的引導成為宗教性的原罪。這具體的方式分別為生命力的全面窒息、機械性的活動、微小的樂趣。這三種方式如何運作以及禁欲主義如何引導人們，將會是「禁欲主義如何在基督教中呈現」這一小節的重點。

最後，對於第二章便開始描述的怨恨作一個清楚的定義，並將怨恨與報復之間的關係，怨恨與報復孰先孰後以及如何產生進行釐清，並說明為何怨恨需要超克，而救贖之道為何。

第二章談論怨恨的創造以及怨恨價值的建立，第三章的前半部是談怨恨的具體形式，和怨恨如何在基督宗教的呈現，而第三章的後半部，則是整篇論文重要的轉折之處，透過對於怨恨的定義描述怨恨為何需要救贖，而提出救贖之道在於永恆回歸，這從奴隸道德轉折到永恆回歸的過程，可說是從原本對於倫理學的論述轉折至尼采意志哲學的探討，為何從原本倫理學的論述會轉至意志哲學的探究呢？其中的銜接點就是在於對於超克怨恨方法的提出以及怨恨產生的原因，這部

分將在第三章的最後「怨恨作為意志對『曾是』的厭惡」進行描述。

第一節 怨恨如何在基督教中運作

一、 內疚如何引入基督宗教

當充滿內疚的人不斷受到本能的衝撞、自我折磨難以自拔，這時基督教就藉機給予充滿內疚之人解答，試圖將內疚自我折磨的痛苦與人們的負債意識劃上關連，基督教告訴人們之所以會如此痛苦便是由於拖欠上帝的債務，內疚之人的那些不斷折磨自我的本能衝動就是債務的證明，如此內疚便與對上帝的負債感纏繞一起，負罪感的概念就這樣便成道德化，從本來物質上的欠債概念，在內疚的加乘之下轉變為帶著道德意涵的罪惡感：人們受到本能衝撞的痛苦，是因為拖欠上帝的債務，拖欠上帝債務的人便是個罪人，所以必須受到這些痛苦。

在此便進一步銜接，尼采對於罪惡感道德化的闡述：「將這債務的概念推至良心領域，使內疚的概念與上帝概念纏繞在一起。」⁶⁹這意味著當負債意識與內疚結合時，原本的良心〈責任〉因而有其負債概念，轉變為因良心〈責任〉而生的負債概念與內疚結合成為罪過，前者僅是物質經濟上的負債概念；後者則是有著道德化的負罪感，

拖欠上帝的債務的想法已經變成了刑具。他在上帝身上發現和抓住與他自己的真正、不可消除的動物本能相對立的東西，並且把這種動物本能曲解為拖欠上帝的債務。⁷⁰

從這引文裡可看出債務與自我本能的結合。一方面是對上帝的債務因而需受到懲罰；另一方面則是自我本能折磨而受到的痛苦，在這合二為一的情況下，自己的本能成為自己的債務，對於上帝的債務便永遠沒有償還的一天。這亦是使得怨恨

⁶⁹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.91

⁷⁰ *Ibid.* p.92.

轉向的原因，透過內疚與負罪感的結合，怨恨將在一次的朝向自我，我們的痛苦不是別人造成的，我之所以如此折磨、因為我正是這痛苦的來源，人將在痛苦與仇視自我中難以自拔，想要得到解脫、消解痛苦唯有將自我本能禁止，逐漸的拋棄。尼采對此描述：

人們用罪惡的目光來觀察自己的天然傾向的時間太久遠了，結果這些天然傾向最終與內疚緊密的結合在一起。扭轉這種趨向的努力，是可能的。但是，誰有如此強大的力量去做這件事？誰強大到能夠把非自然的本性——諸如一切向往彼岸世界的努力，那些違背本能，違背自然，違背動物本能，簡言之，迄今為止的一切敵視生命、詆毀現世的理想——與內疚緊密的結合在一起呢？⁷¹

尼采把所有抑制生命本能奔放的趨向，一切抗拒自身和厭世的想法都歸咎於負罪感和內疚的結合，正是基督宗教將負罪感與內疚結合，違背人的暴力、自然，使人厭惡此世、抑制生命本能。直言之，上述引文中那一切敵視生命、詆毀現世並與內疚緊密結合者，就是基督教，亦可以說，基督教是充滿怨恨的價值體系。尼采認為：基督宗教的上帝是至今為止最高的神明，他的出現使得負罪感之罪出現在地球上。⁷²

在基督宗教的教誨下，人和原本自然生命力便處於背道而馳的割裂關係，生命力沒有任何奔放的可能性，這時的主人種族不再需要面對原本人們的野蠻、奔放之本能，社會的實力日趨增強，主人種族變越趨溫和，不再任意以原始本能對付人民，基督教趁機抓住此心理，以憐憫(mercy)灌輸之，對於基督宗教而言，憐憫是種對於生命的愛與關懷，就是一種對於近乎於虛無的生命狀態的容忍，自然不需要任何積極動力，如此便讓主人自願的放棄自己奔放的生命本能，主人就這

⁷¹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.95.

⁷² *Ibid.* p.90.

樣落入圈套、失去力量⁷³，雖然人民因內疚與負罪感的結合使怨恨轉向而將本能禁止；主人則是因憐憫將本能拋棄，基督宗教使得怨恨轉向，讓人痛苦的抑制生命本能的衝動，或者運用憐憫使人主動放棄生命的奔放，兩者相同的在否定生命、邁向虛無，都是一種禁欲主義的展現，導致人因為負罪而抑制自我生命，這也是尼采為何強烈批判基督宗教的原因。相同，對尼采而言，基督宗教道德之所以會衰退，原因在於從怨恨為出發所創造出禁欲主義的虛無形式：

論形上學的心理學。

—這個世界是表面的，因此，一定有一個真實的世界；

—這個世界是有條件的。因此，有一個絕對的世界；

—這個世界是充滿矛盾的。因此，一定有一個無矛盾的世界；—這個世界是生成的。因此，一定有一個存在的世界。

—這些都是錯誤的結論〈對理性的盲目信仰：假如 A 存在，那麼它的對立概念 B 也應該存在〉。這些結論是痛苦所激發。根本的說，這些他們欲望這樣的世界存在，相同的，對一個製造痛苦世界的仇恨也表現在對另一個更有價值的世界的幻想上。這裡形上學家對現實的怨恨是創造性的。⁷⁴

尼采針對於形上學的心理假設提出批判，認為這是怨恨的創造，上帝成為怨恨的創造物，形上學家所認為的彼岸、無矛盾世界、相對於此世的世界都只是一種心理學上盲目信仰。因此，在這形上學的心理學中將不再欲求任何生命的價值，只知道運用一種盲目相對立的方式，有 A 的存在；便會有 B，以此確立自身的價值，但這樣的已相對的方式所確立之價值仍舊是種幻想，是為怨恨之創造。當尼采進行虛無主義這樣一種以怨恨為根基所創造進而虛無的基督宗教，最終將因自我揚棄邁向衰敗，尼采對此描述道：

⁷³ 這種基督宗教馴化人的方式，在下一章節禁欲主義中有著更詳細的分析。

⁷⁴ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power of* by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.310

所有偉大的事物都出於自身的原因，都由於一種自我取消的行動而毀滅，生命的法則，生命本性中那必不可少的自我征服的法則也不例外——最後的總是向著立法者發出：順從你曾經提出過的法律(submit to the law you yourself proposed)基督教就這樣做為教條由於自身的道德而衰落，出於同樣的原因，基督教作為道德今日也必定走向衰亡——我們正站在這事件的門檻上⁷⁵

從引文中，所有的法則、規範到最終都將被有被突破的可能，或者說，規範的開始，本身就存在一種被突破的渴望，由此觀看基督宗教的道德規範便能明白，道德所要求的不外乎就是真實，因為對於相信道德的人而言，基督教所設立的道才是真實的，如同彼岸世界才是唯一的真實，因此願意遵從、抑制此生。這樣對於真實的要求，最終會反向去面對道德。換言之，是以道德要求的真實性質疑道德的真實，終將發現彼岸世界的虛幻。如此，就變成道德被人們出於道德感，而收回對於道德的信賴，對於道德所要求的真實而言，道德反倒成為假象，因此再也沒有權力對行為做出道德判斷，其價值亦無法讓人信服。另外，自我取消亦出現在極度崇信道德之人的身上，也就是極度誠信上帝的基督信徒裡，當人們將基督信以為真理時，他不想在知道任何高於生命的可能，任何意志擴展的可能性，只需要滿足於積欠上帝的負罪感之中，人在負罪感之中將逐漸衰退，基督教也將因怨恨所創造出的道德而衰退，於是，人們自願的將原本充滿生命力的力量拋棄，將此生的一切意欲奉獻給彼岸世界，尼采對此稱為自我揚棄(overcoming itself)。

從基督宗教中的負罪感與充滿怨恨的奴隸道德結合成為人們內在心理的負擔，使得整個生命價值呈現虛無。其次，還有一屬於具體實踐外在形式對於生命

⁷⁵ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.161

的宰制，與負罪心理奴隸怨忿兩相結合，固化人的意志，那就是：禁欲主義。

對尼采而言基督宗教就是透過禁欲主義的規範，成為一種對人外在的宰制，即若遵循禁欲主義的規範則是實現善，而禁欲主義意味著透過一種實踐的行為來否定生命；換言之，否定生命的意志成為一種善的實現，因此將人陷入一種對立的狀況，即善與世俗欲望相對立：

禁欲主義意味著什麼？…這種理念意味著一種讓自己覺得優於這個世界的嘗試，一種以神聖形式出現的放縱，禁欲主義理想是他們和慢性痛苦與無聊進行鬥爭的主要武器；在教士看來，禁欲主義就是他們真正的信仰，是行使權力的最好工具，也是通往權力的最好工具，同時也是他們追求強力的最高許可證，是他們最終的光榮欲望，是他們在虛無中的〈上帝那裡〉安息，而且還是他們精神錯亂的形式。

在此就外在具體實踐而言，禁欲主義成為教士的權仗、統治人民的工具，使上帝成為人唯一的依歸，禁欲主義使人存在虛假的榮耀之中，這種虛假的榮耀與基督宗教的上帝信仰掛勾，具體的呈現在其信仰結構裡，使得人呈現出內心充滿著負罪、內疚與怨恨的卑下狀態，抑制種種生命本能的衝動，在意欲上帝之名中安息。

禁欲主義就有如一套基督宗教所給予的生活規章，人們遵循此規章則能避免受到無所欲求的意志所帶來的痛苦。是故：「禁欲主義的理念起源於一種正在衰退的生命的自我保護和自我拯救的本能。」人們受到禁欲主義教士的誘導，誤以為遵從禁欲主義的規範能夠卸除生命的罪責，以及生活上種種的苦痛，和那無所欲求意志的所帶來的空虛之感使得生命的以昇華、拯救。人們便基於遠離苦痛之故，而遵循禁欲主義。從中可以發現，禁欲主義是在一種保護生命避免苦痛的狀態下為目的，但這就與生命生身的延展、擴充產生矛盾關係，這矛盾始於禁欲主義作為一種方法，其功用在於以抑制生命的方式保護生命自身，此種正在衰退的生命的自我保護和自我拯救的能力，尼采對此論述道：

這一生命竭盡全力維繫自身，並為自己的存在奮鬥。這種情況表明了一部分的心理障礙和心理枯竭。於是，生命中最深層、保存完好的本能就不斷的用新方法和新發明去對付這種情況。禁欲主義就是這樣一種方法。

若是從生命中最深層、保存完好的本能所產生出禁欲主義這點來看，禁欲主義的產生本是生命求擴張的本能展現。那麼相同的，以本能展現作為出發點而論，強力意志亦是如此，然則禁欲作為方法，卻與其目的生命本能擴張相矛盾，衍生出生命反對其自身的狀況，與強力意志使其生命求強有著相當大的不同，如此慢慢能釐清尼采對於基督宗教所批判的路徑，凡是反對生命擴張的立場，都是尼采所批判的對象，因此尼采進一部的分析基督宗教如何以禁欲主義為方法抑制生命本能的衝動。

二、 怨恨與內疚的具體外在形式—禁欲主義

由上文中可得知，禁欲主義作為方法要求人們抑制生命本能，並犧牲自身生命的本能衝動意志，屈從於上帝。這樣以禁欲主義作為方法對內在影響牽涉兩個層面：首先是使得生命被拉扯，造成生命反對生命自身；其次是身體與精神的對立。至此，可以歸納禁欲主義對人的操控，外在成為教士統制人民的權杖；就內在而言使得生命反對生命以及精神與肉體的對立，以下詳加述之。

基督教士是如何操作使得人屈從於上帝，並使得生命被拉扯、割裂呢？尼采以「牧羊人馴羊」為比喻，直指人就是那被馴化的羊：

這位奇怪的牧人，他保護他們不受到自己的毒害，甚至在牧群中也不受到疾病的傳染，不受流氓、邪惡和其他病痛的影響。這些病痛都是都是厭惡和病態的產物。他和狡詐、惡意戰鬥。而且巧妙地、艱難地、秘密地和羊

群內部的無政府狀態作戰，和羊群內部日益逼近的分裂作戰。在牧群中，最危險的憤恨不斷累積。以不會毀滅牧人和羊群的方法來解脫這種毀滅性的東西，是牧人的真正技藝，這是他的最大功用。如果想用最簡單的公式來表述教士的存在價值，那麼，正確的說法是，教士使怨恨改變方向。事實上，每位受難者都本能的去尋找使他受難的原因。切確的說，就是尋找一個負責人，更肯定的說，就是尋找一個造成他痛苦的負責人。⁷⁶

透過這牧羊人的例子可以完整看到禁欲主義教士的伎倆，首先從牧羊人與羊的關係做為切入，牧羊人與羊群本身就有著地位上的高低之別，前者專做發號司令與統治之職；後者則遵從命令、將自我託付。而禁欲主義教士便為該例子中的牧羊人，以拯救之名統治人群、巧妙的介入人們的生活規範，而達到統制人民之目的。

人是生活在自然的動物，在這自然之中本來就無任何意義，無意義就表示沒有真正確立的價值，人處在無法確立價值的迷惑以及意志無法欲求的困苦當中，當人對自己受到這些苦難與迷惑而遍尋不著其原因為何時，禁欲主義教士透過傳統負債概念的演化成為罪的概念，罪成為人們之所以會痛苦的原因，使得禁欲教士最終馴化那如自然般無任何拘束的人類。至此人的意志不再任意奔放，而開始意志那虛無的象徵：上帝。

當人有其意志對象時，人活著便有了目的、生活有了希望，不再淪為無所意志和價值無法確立的痛苦當中，禁欲主義就是源自於人的自我保護的本能，為了使自我不再淪於虛無。如此，牧羊人成功馴化人類，使人類變成一群聽話、自我責難、受制於牧羊人的羊群。

進一步言，禁欲主義教士使得人們反對自身那奔放的意志；藉由馴化的技巧使人在一種自以為受到保護的假象中反對自身。這為上述所言使得生命被拉扯，造成生命反對生命自身，這是一種反對意志的意志，也就是說禁欲主義即使對意

⁷⁶ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.126-127

志進行控制其中卻仍存在著一種意志，這意志的內容就是意志消滅自身，任何生命的衰敗、虛弱都是禁欲主義的目的。如此，當禁欲主義內化至人的生命時，就產生一種矛盾，此矛盾在於禁欲主義明明是對生命力的剝削、毀損，卻被基督教士裝扮成為生命的救贖，因此尼采接著說：

禁欲主義者身上表現出的這種自相矛盾，已生命反對生命，是顯而易見的，從心理學和生理學的角度來看，都是荒謬的。

這樣的矛盾導致則導致精神與肉體的對立，由於禁欲主義者誘導著人類抑制自我意志的奔放，控制身體原始的欲求和本能，禁欲主義教士否定世俗、不相信感官、放棄性欲，使之精神與身體相對立，所有屬於身體的欲求或是生理上的反應，都將被禁欲主義所摒棄，而超越身體部分的內在精神則被加以重視讚揚。肉體在傳統形上學以及基督宗教上都受到貶低，特別在基督宗教將精神當成價值的化身，並通過壓抑肉體，突顯精神的價值。肉體是存在著野蠻、粗俗；精神則是通往神聖、救贖。尼采認為這是基督宗教的謬誤，精神不可能在拋棄肉體的狀態下獨立超脫，對此尼采說道：

以前靈魂蔑視肉體，當時以為這輕蔑高尚無比——他希望肉體虛弱、醜陋、衰老。靈魂企圖以此脫離肉體和大地。喔這靈魂本身還很虛弱、醜陋、衰老：這靈魂的樂趣便是殘酷啊！⁷⁷

如果精神在肉體中企圖透過使肉體虛弱、虛弱、醜陋、衰老種種抑制欲求的方式，使得精神脫離肉體而獨立存在，這就意味著就靈魂而言，肉體是為靈魂而存在。那麼試圖從肉體中獨立、超脫，而壓抑肉體創造精神的意義，則將突顯其

⁷⁷ Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.13

意義的不可能。靈魂脫離肉體將也會是虛弱、衰老。在此以兩個層面論述。首先，如果靈魂是肉體的主宰，肉體的意義同時也是靈魂所給予的，那麼不可能以貶低肉體的方式來獨立精神，因為肉體的意義是靈魂所給予的，若貶低肉體則意味貶低給與肉體意義的靈魂，因此靈魂貶低肉體則成為邏輯上的矛盾，靈魂不可能同時貶低肉體又獲得意義。

其次，以靈魂的角度觀看肉體，靈魂批判肉體的虛弱、醜陋、衰老，這一切種種皆是由於精神的缺乏，那麼若是以肉體的角度觀看靈魂，亦會得出相同的論述，靈魂拋開物質是不實在的、空洞的。因此只有當靈魂和肉體相互同在於彼此之中，彼此才會得到滿足，生命才得以延展、擴張。尼采因此以身體一詞作為靈魂與肉體的統稱：

身體是個大理性，有著單一感官的複合體，是戰爭與和平，是畜群與牧人。
你的小理性也是你的身體的工具，我的兄弟，那個你稱為精神者，是你的大理性的小工具和小玩具。⁷⁸

身體不是沒有區別，互不相矛盾、衝突的個體，所謂身體這大理性，更多體現在他是一個具有多樣性的整體，如查拉圖斯特拉用戰爭與和平指稱身體。戰爭與和平是兩個相互排斥、互為替代的概念，此兩相對立要統一在軀體中必須有一個條件，即驅體的所有行為不可能是盲目的衝撞和排斥，而是能相互協調的，可以使相互對立的力處於和平的狀態中。由戰爭與和平的例子中可得知，尼采將身體視為展現生命的各種方式，此身體即為強力意志之間的力互相對立衝撞所呈現出結構，它是各種生命具有多樣性的整體。身體作為力的複合體，所代表著強力意志的力相互鬥爭、對抗，這一鬥爭對抗便是為戰爭，各種力形成的多樣性的整體，即尼采所指之和平，身體是一整全的概念，它是在對立之內的統一，相同的，身體與精神的關係，就像牧人和羊群之間的意涵，沒有牧人，羊群將各自四散；

⁷⁸ Ibid.p.34.

各自散開的羊群將不再是一多樣性的整體，如同身體的需要精神或是一般所謂的理性使各種各樣的力得到協調，使之成為多樣性的整體。而被命名為靈魂的東西被查拉圖斯特拉命名為小理性，在文中小理性是為大理性服務，大理性視小理性為工具，此意謂靈魂是為力的複合體—身體所服務，是身體為將力協調時的工具，如此精神或是一般所謂的理性不再是自身的目的，而是作為身體這力的複合體的一部分。

如此又再一次的發現到，基督教士刻意的讚揚靈魂，摒棄身體的方式，是種身體與精神的割裂使的人們反對其生命自身，藉由馴化的方式，給予意志對象，並抑制自身欲求。

那麼禁欲主義者是以何種方式使得生命反對生命、使得肉體被加以摒棄，讓人們誤以為無所意志的痛苦可以得到解除呢？換言之基督教士以何種方式給予人有其意志對象，並抑制自身呢？尼采歸納出基督教士的三種方式，分別為：「生命力的全面窒息」、「機械活動」、「微小的樂趣。」以下分別描述。

所謂的生命力的全面窒息，指的是：把生命本身的意識降到最低點。⁷⁹試圖透過將生命的一切活動降低，以期達到免除一切意欲，避免任何可能對生命產生刺激和興奮的事物，這樣一種禁欲方式有如催眠，使人們不用面對於意志無所求的痛苦。其次，為機械活動，亦可指稱為：勞動的賜福⁸⁰。指的是：透過不斷的勞動將人們的注意力不再專注個人的苦難上，透過勞動轉移的方式，從而減輕個人的痛苦。最後，則是微小的快樂，這與前兩者有所不同，前面兩者都要求人要降低意志，而這微小的快樂則是在最低限度下的強力意志展現。微小的快樂是透過一種給予的方法，如：行善、施捨、安慰、救助等，所獲得的一種優越之感，稱之為微小的快樂。從中能獲得彼此的互助，甚至發展出互助團體相互安慰抵抗痛苦。

⁷⁹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.131

⁸⁰ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.134

以上的三種方式是尼采認為禁欲主義對抗生活脫離痛苦，進而引誘人們遵從的方式，皆為控制人的意志和情感恣意爆發以對抗痛苦之感，並且以宗教上罪(sin)的概念解釋人的痛苦和不幸，使得人更加病態與虛無。

三、 怨恨如何在基督教中呈現

禁欲主義教士運用負罪感這概念，解釋人們抑制生命本能時所產生的痛苦和掙扎，但從中卻蘊含著怨恨，使禁欲教士則藉此馴服與削弱人類的意志，使人將怨恨，進而意志上帝，放棄此世，麻痺痛苦的方式卻使得人的意志朝向虛無。

禁欲主義的表面形式將使得人獲得如麻醉藥般的虛假安慰，此種虛假的安慰表現在基督教道德的結構之中，在這基督教的安慰結構裡人類的內心卻充滿負罪與內疚的自我譴責，更充滿著對於生命的怨恨。禁欲主義就是以抑制生活奔放的情感和意志為其基礎，這種否定的方式可視為對於生活的怨恨。如尼采所言：

禁欲主義者的生命就是一種自相矛盾支配這種非同尋常的怨恨，這怨恨是一種貪婪無度的本能和強力意志，它企圖統治的不是生命中的某種東西，而是生命本身，生命中最深刻、最強健、最基本的條件；這裡進行著一種嘗試，企圖用力量來堵塞力量。

這段文本中所談出二個問題，何謂怨恨？以及非比尋常的怨恨如何作用？何謂反常的怨恨，尼采認為，怨恨和生命處在一種對立狀態，如上所述，進行著一種以力量來堵塞力量的嘗試，這種嘗試即怨恨對於生命自然求強、求擴張的本能進行抑制，對於所有能夠張揚、體現生命的價值進行否定。因此尼采在《敵基督》(The Anti-Christ)中做過相當清楚的對比：

在《論道德系譜學》中，我第一次從心理學上分析了兩個對立的概念：高

貴的道德〔vornehmen Moral〕和怨恨的道德〔ressentiment Moral〕後者來自於對前者的否定：但這純是猶太—基督的道德。所以，他可以否定這世界上代表生命向上趨勢的一切東西，否定好的東西，否定衝創力，否定美，否定自我肯定，這裡已成為天賦的怨恨本能，必須創造另一個世界，而從他的觀點看，這種對生命的肯定是種罪惡、是無可寬恕的。⁸¹

這種非比尋常的作用方式，便是意志不斷否定生命本能，這不斷否定生命本能的意志亦是種強力意志，卻是以意志否定意志的病態方式。其次，便是欲求虛無—上帝。這兩種方式，強力意志的自我否定和寧可意志虛無，也不要無所意志兩相交織，構成對生命的控制和否定，這便是這便禁欲主義者的生命就是一種自相矛盾支配這種非同尋常的怨恨，禁欲主義教士本是讓生命中的一切苦痛有所解釋和舒緩，因而寄託於在一個完美的上帝形象，這樣禁欲主義的形式卻與生命的奔放相對立，自我抑制欲求、意志，在這意志上帝與強力意志將本來奔放的強力轉過頭對向自己，變成自己為自己造成苦痛，成為一種虛無主義。

因此對尼采而言，否定生命，意志上帝就是一種虛無，使其人停滯不前。所謂怨恨如上章所言尼采對於怨恨的定義：「無法用行動作出真正的反應，只會通過幻想中的報復獲得補償。」⁸²因此可以說整個基督教道德是怨恨者幻想式的報復，所謂的報復，是一種消極但卻具有敵意的情緒狀態，在這意義下，怨恨和報復就是種相近，但不可等同的概念，那麼該尼采如何解釋此報復是如何呈現在基督宗教道德呢

從那報復的樹幹中，從那猶太的仇恨中，從那地球上從未有過的最深刻、最極端的、能創造理想、轉變價值的仇恨中生長出某種同樣無與倫比的東西，一種新的愛，各種愛中最深刻最極端的一種：從其他樹幹中能夠長出

⁸¹ 尼采，劉崎譯，《上帝之死》，台北市：志文，1996，92頁。

⁸² Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.36

這種愛？…但是也不要誤以為這種愛是對那種報復渴望的否定，是作為猶太仇恨的對立面而萌發的！不是！事實恰好相反！這種愛正是從那樹幹中長出來的，是他的樹冠，是凱旋的，在明亮的陽光下逐漸地伸展開來的樹冠。⁸³

當尼采將報復導入基督宗教的價值中時，意味著整個基督價值的崩壞，在基督宗教中間內，怨恨以愛的姿態呈現報復，怨恨透過報復的感受創造了整個基督宗教道德觀，尼采接續說道：

即使在光線和高度的王國裡，這花冠也似乎以同樣的渴求尋求那仇恨的目的、勝利、戰利品、誘惑，這種渴求使那種仇恨的樹根也以同樣的欲望在所有的深淵中越陷越深，越來越貪婪。Nazareth的耶穌，人格化的愛的福音，這位把祝福和勝利帶給窮人、病人、罪人的「救世主」，他不正是最陰險可怕、最難以抗拒的誘惑嗎？這誘惑和曲折道路不正是通往猶太人價值的理想嗎？以色列不正是通過這位救世主——以色列虛假的敵人和解散者所指引的曲折道路才達到他們精心設計的復仇欲望的最終目標嗎？難道這不算做真正偉大的報復策略中陰險狠毒的伎倆嗎，不是一種具有遠見、隱藏、緩慢、和嚴密策畫的報復(revenge)嗎？

在基督教中的愛就如同憐憫一般，是報復的包裝，試圖以美好柔軟讓人心動的稱號掩飾其所展現的仍是否定生命的方式，因此基督教的愛⁸⁴，即意志上的弱者和

⁸³ Ibid.p.34

⁸⁴ 關於尼采將基督教的愛視為怨恨的展現，謝勒指出這是尼采對於基督教義的扭曲，謝勒認為尼采對於基督教最根本的誤解在於：「一、是尼采對基督教道德觀本質的誤斷，即基督教愛的理念，以及他用以判斷這個裡面的錯誤標準...二、在於基督教義的實際分解。從早期開始，這種分解就歷經了與產生於完全不同的歷史背景的價值的相互交流。」見謝勒(Max Scheler)，〈基督教道德與憤恨〉，刊於汪民安、陳永國編《尼采的幽靈——西方後現代語境中的尼采》北京：社會科學文獻，p.56 對此筆者認為，謝勒之所認為尼采對於基督教有其誤解，最大原因在於尼采將愛解釋為怨恨，但尼采不單單僅是將愛等同於怨恨，而是透過系譜的論述描繪怨恨如何滲透至人心中，宰制人們，換句話說，尼采將愛描述為怨恨的展現時，是在對於怨恨的背景結構下所

地位卑下者對強者或是主人所施予的報復，是對自由本能的控制，弱者高喊著在上帝面前一切皆平等，試圖弱化強者求強之本能，從論述中發現，怨恨與報復之間的關係，在論述中，由於無力的報復無法實現受到壓抑，因而成為怨恨，反之，當人無法對外在的力作出任何回應時，便會內化產生怨恨，並作出一種幻想式外放的報復，正是由於報復情緒的無法完成，力無法獲得征服的快意，是故將這無法釋放的力轉為怨恨。

第二節 怨恨與意志

一、 怨恨與報復

由上述可以了解到報復是為怨恨的起源，由於力無法獲得欲求的事物或對外在無法做出真正的反應，因此當向外展現報復的衝動無法實現時，便會將此衝動轉向自我內化而成為怨恨。

怨恨的由來是透過厭惡的體驗，以及報復衝動內外的再感受，使意志受到禁錮，如尼采所言：「怨恨無法用行動作出真正的反應，只會通過幻想中的報復獲得補償。」⁸⁵ 怨恨是由於報復無法實現而形成，因此怨恨無所做出任何的回應。報復的意志無法實現進而內化產生怨恨，因此怨恨是一種意志所無法實現的厭惡情緒。以下將針對海德格對於報復的界定，做為基礎來說明，怨恨與報復的關係。

關於報復，海德格對此以字源學的方式論證：

如果我們暫時貼近這個詞的字面意義——自然有必要審慎——我們發現一種暗示報復(Rach, to wreak vengeance, 古英文作 wreken(洩憤、報仇)

論述，而非單指基督教義。就如同謝勒第二點的論述，尼采所指的愛變是在不同歷史背景價值交流之下的產物，因此筆者認為謝勒的批判忽略尼采多元論述，和真正所要指涉的對象。尼采所談論的諸如怨恨、禁慾主義等都是基督教道德經過改變的結果，而非原始教義。

⁸⁵ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.36

拉丁語作言 *urgere*，該字都蘊含著壓緊或重壓、驅使、趕出、消除及追趕的意思。⁸⁶

由上可知發現，報復有著壓迫之意味，報復是通過貶低、壓迫他的對象，使報復得以實現，是故報復是在相互對立的關係中所產生，海德格對此描述：「報復是由被征服與被損害的感情激發而來。」⁸⁷換言之，報復產生於對立關係裡的那被損害和被征服的情感的部分，因此報復在關係中特別專注於敵對、反抗。謝勒則是從現象學的分析論述這敵對、反抗的情緒變化，而透過對於報復的情緒變化、情緒激動的反應，衍伸出對怨恨的定義：

怨恨是一種有明確的前因後果的心靈自我毒害。這種自我毒害有一種持久的心態，它是因強抑某種情感波動和情緒激動，使其不得發洩而產生的情態：這種強抑的隱忍力通過系統訓練而養成。其實，情感波動、情緒激動是正常的，屬於人之天性的基本成分。這種自我毒害產生出某些持久的情態，形成確定樣式的價值錯覺和與此錯覺相應的價值判斷⁸⁸

謝勒對於報復到怨恨的產生有著一連串的分析，如報復感、報復衝動、仇恨、忌妒等等，謝勒認為，這些情緒並非是怨恨，而是在怨恨形成中的發展情緒，卻是導因於某種情緒性的負面反應，因此必然牽涉到反應的對象，例如當一個人在接收由對象所帶給他的壓迫時（如攻擊、欺負、炫耀等），產生某種情緒性的負面反應，可能會在當下以言語或肢體對於該壓迫做出回應。但是，怨恨的人並非如此，謝勒認為這關係到報復衝動與懦弱感⁸⁹。怨恨之所以產生，正是因為報復衝動與懦弱感的相結合，由於自我的體力虛弱和精神懦弱，或是出於自己害怕和

⁸⁶ David B. Allison. Edited and introduced . *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass. :MIT Press,1985.p71.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ 謝勒，劉小楓、羅悌倫等譯，《價值的顛覆》，北京：三聯書局，1997，第7頁。

⁸⁹ 謝勒，劉小楓、羅悌倫等譯，《價值的顛覆》，第7頁。

畏懼自己的情緒所針對的對象，或者對象過於強大，因而無法對其報復，而這些負面的情緒既在內心猛烈翻騰，又感到無法發洩出來，只好咬牙強行隱忍，成為怨恨。

關於報復與怨恨之間的關係，德勒茲則是以能動力與反動力的對立作為說明，德勒茲分析尼采的強力意志時，發現力與力之間的過程存在著服從與支配的關係，並將支配的力稱之為能動力；表現為服從的力則稱之為反動力。這兩者不同之處在於兩者獲得力量之感的方式，反動力的特性是軟弱、無力，他們所表現的不是意志的擴張，而是自我保存，如奴隸道德；相反的，能動力所展現的就是力的強大、擴張，如同主人的特性，原始自然奔放、想要佔有、支配的力量。

因此以尼采的強力意志哲學的角度論述怨恨時，怨恨就是一種反動力戰勝能動力的類型，當反動力受到壓迫時，產生了報復衝動，但由於自身的無力和懦弱，因而無法將報復實現，故將此衝動內化為怨恨，這便是為何總在奴隸道德或是反動力中發現怨恨。因此報復在關係中，會特別強調什麼是敵對的、厭惡，但並不表示報復就等於對其對象的厭惡，更真確一點，對尼采而言，報復就是意志厭惡的衝動，Maurice Blanchot對於怨恨的來源是意志得不到征服之感有著相同的看法，他認為：就是意志把一切情感都轉變成怨恨。復仇精神在於把意志轉變成反意志(counter-will)，一種相反意願的運動。⁹⁰怨恨使得意志不再擴張、奔放，將一切的欲求停止。如此可以將怨恨定義為：意志無法實現的情緒之綜合。當這意志的衝動無法實現時，則內化為怨恨，換言之，是意志無法實現的情緒，便稱之為怨恨，這也突顯出謝勒與尼采間對於怨恨探究上的分歧⁹¹。

⁹⁰ David B. Allison. Edited and introduced . *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass. :MIT Press,1985.p125

⁹¹ 關於怨恨尼采是以強力意志的方式解讀，而謝勒則是現象學的分析。關於尼采與謝勒對於怨恨探究的異同，劉小楓對此論述道：「舍勒〈謝勒〉在批駁尼采對基督教道德之批判的同時，肯定了尼采的設問旨趣及其探究方向。在舍勒那裡，問題轉換成了資本主義精神氣質及其價值體系與怨恨的關係。這一轉換實際基於一個在舍勒看來更為根本的由尼采提出的設問：價值觀念的形成機制與欲望結構之關係是怎樣的。事實上，福柯的思想亦源於尼采這一探問方向，只不過具體的論題轉換為：倫理話語與權力結構的關係是怎麼樣的。由於福柯沿襲了尼采據此分析方向對既

但我們不禁得問，當人受到壓迫、刺激而產生報復，意志的厭惡衝動無法實現時為何必然就導向怨恨，這厭惡的衝動一定欲求報復嗎？難道沒有原諒的可能性呢？換言之，當意志無法實現或是意志無法回應外在的壓迫時必然的就會導致怨恨，這必然性的依據為何？就是記憶，尼采對此描述：

記憶…是一種主動的、不願失去印象的意願，一種對某一次意欲的事
情不斷延續的意願，這是一種真正的意志記憶。⁹²

尼采認為是記憶保證了報復無法實現時導向怨恨的必然性，透過記憶，在關係中發生的壓迫將刻印在記憶當中，記憶確保了報復的意志不會消失，這意志的厭惡只會一再的加深作用，進而導向怨恨。

尼采認為，人在外在所來的刺激時，有著意識與無意識⁹³的兩個系統交互運作，德勒茲對此進行分類，認為意識的活動所面對的是外在的刺激，例如他人的壓迫、攻擊、愉快或不愉快的感受，進入意識而做出回應；而無意識則不同，無意識緊緊抓住不可抹滅的印記並加深在人們的腦海中屬於長久在腦海中的印記 (lasting imprints)。是前者是瞬間的刺激回應；後者則是記憶的痕跡(mnemonic traces)，當兩者相互交錯混淆的同時，記憶的痕跡便會影響意識層面，也就是說

存倫理觀念的摧毀，而舍勒雖然採納了尼采的分析方向，卻走向維護傳統倫理，舍勒的思路值得予以特別的關注。…舍勒提出，要弄清楚資本主義精神氣質及其價值理念，就需先弄清怨恨感的情緒結構，這一論點對於分析尼采與福柯的價值觀念的形成同樣有效。但舍勒的怨恨定義依然不盡是分析性的，而是描述式的〈持久的心態〉，甚至是價值評判式的〈心靈自我毒害〉。尼采多用這種手法來描述對象，人們由此得到的更多是論述者的評價態度，而非對象的形態及實質結構。舍勒並不滿足於這種描述，他力圖從兩個方向進一步探究怨恨心態的動機結構：從現象學哲學角度分析怨恨的品質結構和從歷史社會學角度分析現代怨恨心態形成的社會條件。」劉小楓，〈現代性社會理論緒論〉，香港：牛津大學，第 360-361 頁。

⁹² Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House, 1967. p.58

⁹³ David B. Allison. Edited and introduced. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. p.125

長久存留在無意識層面的那些意志無法實現情緒〈報復無法實現所導致的怨恨〉印記便會控制住反應，控制意識，成為只能感受卻無法回應的怨恨者，當事件〈力〉發生時，怨恨者只是利用本身所擁有的力，來專注事件所遺留的痕跡，換言之，怨恨者只能感受事件的力，而無所對此力作對抗，只能將這怨恨內化，在內化的同時產生幻想式向外的報復，德勒茲對此描述道：

怨恨者無法作出回應(react)：他的「無法回應(reaction)」永無止境，然而它只是被感知卻不被實行。因此，這種回應指責它的對象，不管它究竟是甚麼，一律當作報復的對象。⁹⁴

在引文中指出，怨恨者無法對於事件做出回應，但這回應的要求卻又無止境，這是為何，為何這回應的要求永無止境的原因有二個，一是怨恨只能專注在強力所帶給怨恨者的影響和痕跡，因此對怨恨者而言，所感知的一切都成為報復，這報復卻都無力回應，只會不斷的加深內化、不斷的自我折磨。其次，則是上述 Maurice Blanchot 所認為報復就是在於把意志轉變成反意志，於是原本自由的意志都轉向內在，受到拘束最後甚至揚棄，只剩怨恨成為他最終的狀態，這種充滿怨恨的意志，即是強力意志得不到征服感的情緒之綜合，便將苦痛的情緒發洩在怨恨者本身身上，並禁錮一切人性自身的本能，當意志成為反意志，對於一切強力皆無法征服，便向外延伸為報復，而報復要求懲罰，因此怨恨者所生活的一切就成為自我懲罰，這便是德勒茲的引文中所描述的一切都被當成報復的對象，一切都成為懲罰。怨恨與報復的關係前者是向內深化、後者是向外成為懲罰。這就是第二章第一節中，尼采所謂的怨恨的創造。

如此就能清楚說明，奴隸道德為何為怨恨的創造，以及禁欲主義教士要求人們放棄原本自由奔放的本能，禁錮意志。這便是基督宗教、奴隸道德式對於原本

⁹⁴ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p.115

奔放自由的意志限制、禁止，此世的自由終將被禁止，應將目光朝向彼岸世界，忽略現在的所有和欲求。至此可由兩個面向論述怨恨對於人類的束縛與壓迫，就倫理學而言，怨恨創造整個奴隸道德、群眾道德，進而扭轉價值，抑制人類原始本然的自在與奔放；就強力意志的面向看來，怨恨以禁欲主義將奔放的力量朝向自我產生痛苦，並自我揚棄力量，使得人寧可意志虛無。因此，更能清楚的確定，若要達到始生命本然美好，脫離二元對立，重估虛假的價值，對於怨恨的超克是必要的。那麼生命最根本的報復是甚麼呢？尼采認為是意志對於「曾是」的厭惡。

二、 怨恨作為意志對「曾是」的厭惡

對於意志，尼采在《查拉圖斯特如是說》第二部〈論拯救〉(on redemption) 一文中有著清楚的定義：

這，事實上，只有這(this alone)，是報復(revenge)本身。意志對時間以及時間曾是(it was)的厭惡。⁹⁵

尼采認為意志對於過往無法再回頭意欲，當意志無法意欲得到其對象時，便有痛苦，因為對於已成的事實，再大的意志都是無能為力的。

「曾是」(it was)：這是意志最咬牙切齒和最孤獨的憂傷。意志對於一切完成之事無能為力—對於過往的事，意志只能生氣的看法。⁹⁶

面對意志對於過往無能為力的痛苦，使得意志對此「曾是」的厭惡，而產生報復。但意志卻又對完成之事無能為力，無法將報復的衝動實現於「曾是」，意

⁹⁵ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p. 140

⁹⁶ Ibid. p. 139

即意志無法對「曾是」有任何的更改，故將對於過往報復便將這意志的衝動發洩在意志者本身身上，將一切原本奔放的意志禁錮，奴隸無法對主人的強壯有力做出任何的回應，就像是意志無法對「曾是」有任何的改變，報復無法實現進而產生怨恨，最根本使力所無法征服以致產生報復的事物便為意志對時間以及時間「曾是」(it was)的厭惡。⁹⁷換言之，即力對於時間以及時間「曾是」(it was)感到無力而生報復，但卻又因無法征服更改時間則成為怨恨。Ansell-Pearson認為尼采在《論拯救》一文中的關鍵就是在於，如何才能使人從報復中解放，進而創造自己。要超克報復，則必須從意志所最無能為力之事著手，這意志最無能為力之事便是「曾是」，那麼這「曾是」(it was)所指為何呢？海德格對此推論為：

尼采說的報復是意志對時間的厭惡…，這不是說對某種暫時的東西的厭惡，也不是說對時間的一種特殊品質的厭惡，它只是說對時間的厭惡。…對時間的厭惡—指的是「以及時間的曾是」。這就是說，報復是對時間中的「曾是」的厭惡。當然我們可以正確的指出，時間不僅包括「曾是」，而且如本質所是，也包括「將是(it will be)」和「現在是(it is now)」，因為時間不僅被過去，也被將來和現在所規定。因此尼采對時間的「曾是」給以與極大的強調時，他顯然不打算使他對報復本質的描述依附於如此這般的「這(the)」時間，而是依附於時間的特定方面。…

尼采將報復定義為「意志對於時間以及時間的『曾是』的厭惡」。這個附加的定義，並非挑出時間的一種特徵而忽略其他兩種特徵。相反，這樣做是把時間的根基放在它的完整的完整而固有的時間本性中。尼采在時間和時間的「曾是」一句中所使用的「和(and)」字，並不是簡單的過度到時間的一個附加的特殊品性上去。「和」此處的意思與「這就意味著(and that means)」相同。報復是意志對時間的厭惡，而這就意味著，報復是時間

⁹⁷ Ibid.p.140

對時間的停止存在、時間的稍縱即逝的厭惡。⁹⁸

海德格認為，尼采的報復是指向時間，是意志對時間的厭惡，而這時間所指的不單是只有尼采所論述的「曾是」，對海德格爾而言，時間的本質更包含將是與現在是，而尼采之所以用「曾是」為的是將產生報復的原因關注時間的某種特性，但又並非單指「曾是」這時間，海德格針對尼采的「和」字論述，認為這和字所代表的不單只是一個附加，而應該是「這就意味著」，如此意志所厭惡的是時間中停止存在和稍縱即逝的特性。海德格特別關注尼采關於報復是對時間以及時間之過去的厭惡，以此方式看待尼采的報復，之所以要超越報復是因為報復否定存在的價值，報復決定了人存在這世界的方式，而超越的方式則為肯定報復精神所否定的：時間、消逝。由於意志對於時間無法更動，對於過往無法更改，當意志無法實現時便產生報復，進而成為怨恨，此時意志將無法奔放，力量無法展現，是故又走向奴隸價值以及基督教的彼岸世界，Blanchot對此描述道：只要人有了怨恨，它就會一直停留在目前層面上，他就只會貶低一切世俗的東西，以及他自己。⁹⁹

倘若尼采要使人的生命得到奔放，價值得以重估，那麼對於怨恨的超克是尼采必然面對的¹⁰⁰，關於海德格將「曾是」論述為時間的流逝還有一點需要補充，尼采在〈論解脫〉一文中對意志的厭惡對象的解釋，尼采用「只有這」刻意的強調，意志對於厭惡「曾是」，因此除了時間、現在是、將是等流逝的特徵外，「曾是」應還有更多意涵，尼采之所以特別提及「曾是」的用意，其所指的就是永恆回歸。因此「曾是」表示著兩種意涵，首先「曾是」所代表的是意志對往事實的無能為力，其次是這「曾是」將會一再的回歸，換言之，這意志所無能為力之事

⁹⁸ David B. Allison. Edited and introduced. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. p72-73

⁹⁹ David B. Allison. Edited and introduced. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. p125.

¹⁰⁰ 對於怨恨與報復的超克，尼采在《查拉圖斯特如是說》的〈毒蜘蛛〉一節中論述道：人要解除報復，這就是我認為這是通往最高希望之橋，是長期暴風雨過後的彩虹。Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.100

將一再重複，這是意志最大的厭惡，因此如何將「曾是」改變成為我要它如此(thus I will it)，將是超克怨恨的進入，也是強力意志與永恆回歸的交涉結果，下個章節將對此進行細部的探討。



第四章 永恆回歸作為超克之道

尼采論述了怨恨如何建構基督教道德價值，造成人對生命的否定，自我抑制原始奔放的本能，導致對生命的否定與疏離。因此尼采以強力意志面對這生成世界，尼采試圖喚回人們對於生命的肯定與重視。換言之，是以強力意志超克由怨恨所創造出否定生命的價值，進一步言，便是由強力意志克服怨恨，這其中所論的為強力意志與永恆回歸的交涉。

如果強力意志的世界是一種不斷生成流變的世界，這將會是個怎樣的世界？那麼這樣的生成的無目的性是否帶來的又是另一種虛無？其次，強力意志不斷求強、是種持續的創造活動，這樣的強力意志的創造活動在生成流變中該如何確立？最後當我們認知道這生成流變的世界，是力與力之間的對立關係所組成的永恆回歸的世界，創造將如何可能呢？

第一節 虛無主義

一、虛無主義的產生

尼采認為傳統形上學和基督宗教透過怨恨、內疚和禁欲主義等方式，意志人類生命奔放的本能，貶低人們現世的價值，尼采將這些對於生命貶低機制稱之為虛無主義(nihilism)。那麼虛無主義是如何構成的呢？對此尼采認為，當人在一切的事件中意圖去尋找那背後根本就不存在於世界之中的意義，這意義有可能是世界的道德規範、世界運行的秩序，還是對一種普遍幸福狀態的接近，這些類型的共同點在於，皆認為世界有個目的，這某個目的可以透過過程本身被達到，之後人們理解到在生成的世界中，根本就獲得不了什麼，無論是幸福、道德的秩序等等，都無法達到。尼采對此描述：對於一個所謂生成目的的失望便是成為虛無主

義的原因。¹⁰¹因此，最終世界的無意義便會讓虛無主義在人心中油然滋生。其次，當人們假定在一切的事件背後有一個整體、系統的存在，人服從依靠於此，透過這事件背後的整體性來建構自身的價值，尼采對此描述：一種統一性，某種一元論形式；而且由於這樣一種信念，人就處於某個無限地優越於他的整體的深刻聯繫感和依賴感中，那就是神性的樣式…¹⁰²但事實上在生成的世界中一切發生的事件背後根本就沒有這樣的整體、系統的存在。

以上兩點除了解釋虛無主義如何在人心中產生，突顯虛無主義在歷史脈絡中的必然性，即柏拉圖—基督教所代表的二元論之傳統形上學在歷史發展的脈絡中，必然的逐漸遭到揚棄，原本最高價值的毀壞，生命無所依靠自身的虛無，尼采對此論述：「虛無主義：沒有目標；沒有對為何之故的回答。虛無主義意味著什麼呢？—最高價值的自行貶黜。」¹⁰³

虛無主義是指生命沒有任何價值目標，也就是說，以怨恨為基礎所創造出的基督宗教的最高價值必然的自我貶值，邁向衰敗。

通過生成是得不到什麼的，在一切生成中並沒有一種偉大的統一性可供個體完全藏身，猶如藏身於最高價值的某個要素中—於是，也就只剩下一條出路了，那就是把這整個生成世界判為一種欺騙，並且構想出一個在此世之彼岸的世界。然而，一旦人發現，臆造這個世界只是出於心理需要，人根本沒有權力這樣做，那就出現虛無主義的最後形式，它本身包含著對一個形上學世界的不信，—它不允許自己去相信一個真實的世界。站在這個立場上，人們就會承認生成的實在性就是唯一的實在性。¹⁰⁴

由此看出對尼采而言，真實的世界所指的是傳統形上學所虛構的世界，這個過程

¹⁰¹ 尼采，孫周興譯，《強力意志》，第 720-721 頁。

¹⁰² 尼采，孫周興譯，《強力意志》，第 720-721 頁。

¹⁰³ 同上引，400 頁。

¹⁰⁴ 同上引，第 720-721 頁。

就如同奴隸對面強大的主人無能為力，報復無從發洩產生怨恨，而怨恨建立奴隸道德價值，將主人的原始奔放設定為惡一般；人們對於生成流變世界的無可奈何，故虛構出真實的世界將生成流變的此世貶至表面的世界，亦是報復無法對生成世界實現、力無法征服，而產生怨恨進而創造出相對於現世的彼岸世界，尼采對此描述：復仇的本能已經統治了人類數千年之久，整個形上學、靈魂學、歷史概念，但首先是道德，都來自於復仇的本能。¹⁰⁵這種因為心理需要而建構出人所生活世界的對立面，導致二元的對立，讓人忘卻生成流變無價值與意義的恐怖，但同時也忘卻現世的存有。與怨恨以對立的方式建構出整個奴隸道德如出一轍，相同的也是種對於生命的弱化。

虛無主義代表著西方二元對立思想的建立，人對於生成的無法掌握而虛構出一個彼岸的世界，而這彼岸的世界掌握著人們現實世界的一切價值，當人意欲彼岸繼而反對生命自身時，必然的會走向虛無，否定生命成為虛無首要的特徵，德勒茲對此形容：「當生命被否定、被貶抑時，被具有了虛無的價值」¹⁰⁶這原本人們信以為真虛構的真實世界是如何成為世界的呢？

二、 真實的世界如何變成寓言

如前所述，人們對生成的不確定感而建立個真實的世界，這個真實的世界總是無法被發現，但卻隱含著最高的價值，而現世的生命往往都不在這個真正的世界內，生命、現世被貶低，生成被視為表象，由柏拉圖開始、基督宗教延續，以至到康德，實證主義等皆是如此。現在，這樣心理需求所產生的真實世界又是如何逐漸崩壞，被人們所揚棄的呢？尼采在《偶像的黃昏》中，以一篇〈真的世界，最終如何成為寓言〉¹⁰⁷描述由柏拉圖開啟的理型世界，乃至與基督宗教的彼岸世

¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York : Vintage Books, 1968. p.401.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983. p.147.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche. *Twilight of the Idols ;and, The Antichrist*. Translated by Thomas Common. New York : Dover Publications, 2004. p18

界結合，到了康德成為一種道德律令，這真實世界逐漸被揚棄的過程，以下將針對這六個階段進行論述。

1、真實的世界對智者、虔誠者、道德論者是可以達到的——他生活在這個世界中，他就是這個世界。〈理念最古老的形式，相對簡單，卻令人信服。換種說法，我柏拉圖，是真理〉

尼采認為從希臘哲學家對於自然形態的探求轉變至所謂真實世界的產生，是由蘇格拉底將理性拉至真理的準則而開始，蘇格拉底主張理性能夠掌握事物背後的永恆不變的真實，即人類存在的原因以及行為的根據和世界的真理，欲認識這真理則必須透過理性的不斷辯證、質問的方式來匡正自我的思維，以理性的思維認識世界，可以讓人區分出特殊事物與普遍概念，前者即個別呈現在我們面前的事物；後者則是個別事物之間所共同擁有的特性，以此達到對這世界能清楚確認的認識，這種特殊與普遍區分後來在柏拉圖哲學思維發展下，成為二元對立的世界觀，也就是真實世界與現象世界的對立。

柏拉圖以洞穴比喻人類有理性能力去掌握事物背後的真實，主張這現象世界的背後有著永恆不變的真理，感官所接觸到的事物都只是理型的分化，是真實世界所投射出的影子。因此理型的世界，被柏拉圖稱之為真實的世界，是洞穴外的真理。擺脫感性的影響，以理性洞察事物真正的面貌，誰能用運用理性能力訓練自我，便能得以分有這真實世界。

2、真實的世界，現在是不可能到達的，但許諾給智者，虔誠者，有道德者〈給悔過的罪人〉〈理念的進步，它變得更加高尚，難以理解，不可捉摸——它變得女人，變成基督教的…〉

柏拉圖的真實世界到了中古世界，被基督教以人格化的上帝所取代，神成為

所有存在的依據，這時真實的世界被基督宗教拉離此世，抽離現實生活，置之於彼岸，理性已經無法到達彼岸世界，唯有虔誠者能夠透過祈禱、依據上帝的指引才能被許諾在過世後能夠到達，其次，基督宗教認為人身上都有原罪，必須信仰上帝，願意悔過自己的原罪，以此仰賴上帝的恩惠往生彼岸，永遠避免現實世界的苦痛，人類能夠到達真實世界的方式只能寄託於外在於自身的上帝，人類便只能將脫離生活痛苦折磨的希望放置於相對於現世的彼岸世界，真實世界至此成為基督宗教的專利。

3、真實的世界不可能到達，不能證明，不能許諾，但已經被思考過，是一種安慰，一種義務、一種絕對命令。〈本質上是古老的太陽穿透過迷霧和懷疑，理念變得更崇高、蒼白，北方化了，哥尼斯堡(Königsberg)化了。〉

到了康德則將真實的世界，康德的認為人類的感知所能掌握的僅是物自身所展現出的現象，即在我們眼前所見的存在、變化的對象，相對於現象的物自身，則不受時間與空間之變化所影響，這物自身的概念雖然無法被知性所認識，在卻可以在思維中被思考，從而用之於道德世界，變成道德義務〈你應該〉的保證，變成一種道德上的預設，真實的世界變成只能在道德思維中所存在的世界。

至此，真實的世界與生成流變的世界還是處在一個二分的世界，即便真實的世界已經不可及、無法證明、成為一種道德思考上的設準，但仍舊是柏拉圖主義與基督宗教中的理性的世界與感性世界的二分思維，由於這個真實的世界是不可認識的，因此海德格認為這時的真實的世界仍舊存在於柏拉圖主義—基督教的二元世界的思想論述中，真實的世界並不是根據哲學上的認識原理而進入康德哲學中的，而是依照未曾動搖的基督教神學的那些預設而進入康德哲學中的。¹⁰⁸因此康德哲學並沒有擺脫基督教的陰影，他和基督教所構想的兩個世界的形式是一樣的，兩者只是程度上的不同，非本質上的差異，因此，尼采才會說本質上仍舊是

¹⁰⁸ Martin, Heidegger, 孫周興譯，《尼采》，北京：商務印書館，2004年。第228頁。

古老的太陽。

4、真實的世界—不可及的嗎？無論如何不可及。不可及也就不可知，因此也就不能安慰，不能拯救，不能承擔義務：為何一個不可知的事物能對我們有約束力呢？〈灰色的清晨，理性的第一個哈欠。實證主義的雞鳴〉

此時人們對於真實世界的相信開始剝落，真實的世界逐漸成唯一種純粹思想上的形上學體系，真實的世界根本上是無法認識的，那麼人們也就不可能知道這個世界了，換言之，人們既沒有根據贊成這個世界；也無證明反對這個世界。隨著真實世界開始遭到懷疑甚至拒斥，真實的世界變成無法到達、無法拯救、無法承擔義務，這時實證主義在這時出現，認為存在的事物需要透過必能得到驗證，而真實的世界卻是無法驗證的，在實證主義的眼裡是不存在的，因此真實世界的真實性被取消，對人們不再具有任何的約束力，真實的世界成為多餘，理性打了第一個哈欠，此理性的第一個哈欠有雙重的涵義，首先是當真實的世界變成多餘，傳統形上學認為理性可以洞察真實世界亦顯得無意義，開始昏睡倒下；其次，是尼采所認為的身體與精神結合後的理性¹⁰⁹，這嶄新理性的甦醒打了第一個哈欠宣告自己即將清醒。

5、真實的世界—是一種無任何價值的理念，不能承擔任何義務—一種無用變得多餘的理念，因此是一種遭到駁斥的理念：讓我們廢棄它吧！〈天明，早餐，健全的理智(bon sens)和愉快心情的回歸；柏拉圖羞恥的臉紅；所有自由知識分子地獄般的噪音〉

¹⁰⁹ 關於身體與精神結合後的理性，尼采對此描述：「身體是個大理性，有著單一感官的複合體，是戰爭與和平，是畜群與牧人。你的小理性也是你的身體的工具，我的兄弟，那個你稱為精神者，是你的大理性的小工具和小玩具。」Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.34.

至此，真實的世界是可以放棄的，放棄的原因非常單純，因為真實的世界在此不存在什麼東西了，人理解世界與自身時不再需要透過一個彼岸世界的肯定，人從奴役的觀念中獲得解放，使得一切自然奔放的原始力量開始獲得解放，尼采認為柏拉圖在此時被指責為真實世界的主事者，羞愧臉紅。那麼，當真實的世界被廢除後，那麼現在人們所處在的世界是什麼世界呢？

6、我們已經廢除了真實的世界：那麼，留下的是哪個世界呢？也許是表象的世界…但是不！同真實的世界一起我們也廢除了表象的世界！〈中午；陰影最短的時刻；最冗長的謬誤的結束；人類的高潮；查拉圖斯特拉開始〉

當柏拉圖主義與基督教主張有個真實的世界，這真實的世界能確立人的存在、決定世界的觀念，那麼柏拉圖與基督宗教就必須針對這個真實的世界相對的假定一個非真實的世界，一個並非真正存在的世界，也就是表象的世界，這世界就是人們所處的生成流變的世界。當真實的世界被廢除時，同真實的世界一起，這相對立的表象世界的概念也一同被取消，這意味著是傳統形上學與基督教的二元世界的架構的揚棄。現在所留下的是我們通過感官察覺、經驗的一切，也是唯一的事實，就是這個生成流變的世界，

尼采認為對面生成流變的世界，虛無主義是正常的心理反應，就人類最高價值的事物都失去存在的價值，即人類失去活下去的目標，對於為何而活？這問題失去一個肯定的答覆。

這種沒有價值、目標的虛無主義有兩種意涵，分別為積極的和消極的虛無主義，以下將分別論述何謂積極和消極的虛無主義，尼采對這兩種區分論述道：

是兩義的：

- A) 虛無主義作為提高了的精神權力的象徵：作為積極的虛無主義。
- B) 虛無主義作為精神權力的下降和沒落：消極的虛無主義。¹¹⁰

這段引文中所謂的精神的提高所指的其實便是強力意志的提升與強化、下降與沒落則是對於生命和強力意志的貶黜與壓抑，尼采認為生命被怨恨所創造出的奴隸道德所束縛，因此消極的虛無主義所指的就是在基督教提倡彼岸世界的；對尼采而言，道德價值若不是突顯生命、讓生命透過各式各樣的方式自由發展、使得生命健康強壯，那麼這樣的道德就是讓人質疑的，因此衡量道德的價值就端看是否對於生命有所肯定。尼采對於道德的判斷說道：

他們是不是生命的困苦、貧困、退化的標誌？或者是相反，他們顯示生命的充實、力量和意志，顯示了生命的勇氣、信心和未來？¹¹¹

承顯出生命的勇氣、充實和力量即是尼采所謂的超人，而西方兩千年來的道德與形上哲學與怨恨的結合恰好壓制最高價值的確立，是故尼采認為：

迄今為止，道德價值都是最高價值：誰能懷疑這一點呢？如果把到的價值的那個地位去除掉，我們就改變了全部價值：於是，迄今為止道德等級制的原則也就被推翻了。¹¹²

當奴隸道德價值被重新評估，過往所堅信的價值等級將徹底推翻使得生命不再有任何負擔、強力意志得以發展茁壯，這便是積極的虛無主義，尼采論述道：

¹¹⁰ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. p.377.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals. / Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. p.17.

¹¹² 尼采，孫周興譯，《權力意志》，581頁。

作為正常現象的虛無主義，可能是不斷增長的強壯或者不斷增長的虛弱的徵兆。一方面創造、意願的力量增長到了如此地步，以至於它不再需要這樣一種總體闡明和意義設置。¹¹³

對於這積極的虛無主義將是一種創造的開始，生命不再需要任何虛假的意義寄託，對尼采而言世界是由強力意志構成，事物處在不斷的流變之中。

三、價值的無絕對性—生成

如前所述，尼采重估善惡價值並完成虛構的真實世界的考察後，尼采認為生成是重估價值的契機、肯定生命的開始，只有「給生成打上存在之特徵的烙印——這是最高的強力意志」強力意志便是在這生成的世界的基礎上所開展的，因此當尼采試圖喚回人原本真實的狀態，以實現人對於生命的肯定，就必須承認這個世界是生成變化的現實。

尼采認為生成的世界是由強力意志所構成，這樣的世界是超越善惡的，也就是一種超越怨恨的世界，強力意志則取代了過往的善惡價值，如此對於強力意志而言，所著重的不再是基督宗教的善惡價值，強力意志所要求的是，這價值所展現的是生命的奔放、力量；或是生命的困惑退化，究其根本而言，在強力意志的價值中，生命是不斷的運動和變化的，生命是生成流變，而不再僅是存在，當生命被理解為生成時，將無法對生命加諸於任何的道德與意涵，更不再有任何抑制生命的價值和貶低現實的原罪負擔，對尼采而言這是個無罪的生成世界

不能用最終的意圖來解釋生成；生成在每一刻都要看上去是合理的（或者，生成是不能評價的，這是相同的事）；當下絕不能憑藉未來獲得合理性，過去也不能憑藉未來獲得合理性。必然性(Necessity)不再表現為一

¹¹³ 同上，419 頁。

種手伸的超長，支配的總體力量，也不再是一個最高的驅動者，更不是事物價值的必要條件。為此，必須拒絕對生成的總體意識，拒絕上帝，為此，不能再把所有事物都置於存在的保護下，存在著共感、共知卻不意欲：「上帝」如果不意欲甚麼，就是無用的¹¹⁴

關於生成的世界，尼采提出三項命題，首先，生成並不是以一個最終狀態為目的，這意味著沒有成為存在。尼采質疑若這世界有個最終狀態的目的，那麼從古至今這麼多年早應該到達，為何至今尚未實現，因此認為這世界的運行沒有個最終目的，是以生成流動沒有目的性的方式在進行，當世界是以生成流變的方式在運作沒有稍停的一刻，當生成沒有目的狀態、同時沒有停止的時刻，生成就失去根據沒有成為固定不變的存在。其次，生成不是表象狀態，毋寧說存在世界才是表象的。生成是這世界根本的面貌，背後不再有任何形上的依據，一切都只是流變的，二元對立的存在世界反倒是種表面、虛無。最後，生成在每個時刻都是等值的，生成的總價值是相同的，換言之，生成根本就沒有價值。當尼取消真實世界的依據之後，再也沒有任何依據可以衡量生成的價值，且在生成流變之中沒有固定、沒有停留，自然生成在每一個時刻都是相同的，更進一步說，生成沒有任何價值可以確立，也不再有任何事物可以評價生成。在這情況下，過往基督教的善惡價值，或是任何價值，不再有任何意義，在這生成的世界中，沒有任何事物能被絕對地、本質地被認識，因為當存在的依據真實的世界被取消後，不再有知識的客觀、先天有效性，它同時就是尼采所言的虛無主義的來臨，它一方面代表著所有舊價值的崩壞，人失去自身的目的與價值；但另一方面，它代表著人重新獲得制定新價值的開放性。

尼采將這世界理解成生成流變，在生成流變當中是種無罪的状态，不會有任何抑制生命的價值存在其中，但是，關於「曾是」的問題仍未處理，「曾是」所

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. p.377

代表的永恆回歸該如何超克？將是接下來所要論述的重點，換言之即是強力意志與永恆回歸的交織問題，在那情況下，將以一種創造的方式，讓所有的過去得到拯救，這創造如何拯救呢？是通過強力意志的運作始生命每一個片刻都成其所以是，以下對此論述。

第二節 強力意志

尼采在推翻由怨恨所建立的奴隸道德價值後所，建構的出一個強力意志的世界，這樣的世界不再是個二元對立的世界觀，並且拒絕了因果關係、和主體概念，對尼采而言世界就是強力意志的對立關係所構成，其中不斷求強的意志充滿了生命力的洋溢與創造，對於這強力意志的世界，尼采對此形容：

這個世界是：一個力的怪獸，無始無終…它不變大，不變小，不消耗自身，只是改變面目，作為總體大小不變，它沒有開支、沒有損失，但同樣無增長，無收入，他被虛無所纏繞，就像被自己的界線所纏繞一樣…不是無限擴張的東西，而是置入有限空間的有限的力，那種所謂到處都可能是「空虛」(empty)的那種空間…是到處充滿力的空間…作為力無處不在，是力與力的嬉戲，同時是一和多，在此處聚集，同時在彼處消滅，就像翻騰浪潮的大海，永恆變化不息，永恆復歸，以千萬年為期的輪迴，…在其軌道和年月的吻合中自我肯定，作為必然永恆回歸的東西，作為生成的東西，不知更替、不知厭煩、不知厭倦，自我祝福…這是強力意志的世界，此外一切皆無！你們自身也是強力意志，此外一切皆無！

這是一段真對於尼采論述強力意志非常關鍵的引文，以下對於強力意志的論述，幾乎都是在對於此引文的解釋，其中包含著強力意志的世界觀，以及意志與

意志之間的關係，當尼取消真實世界的假說後，同時也取消了目的論的概念，世界將只是力量與力量之間的不斷生成，靈魂與肉體的二元式主體概念便在這生成之中被不復存在，那麼尼采就必須解釋，當尼采推翻怨恨所建立的形上、彼岸世界後，所剩下的世界是怎樣的世界，以及當主體被取消的同時，因果律變成一種心理的錯誤認知，則意志將如何運作，以下將對此進行論述。

一、 強力意志的自我定向

尼采的強力意志以力的概念解釋這世界，相同的古典物理學家亦嘗試以力原子的方式解釋，兩者卻有著根本上的差異，尼采談論強力意志這一概念，曾在《1885年的遺稿》將強力意志概念與古典物理學對以力解釋世界的方式兩者作一比較，尼采認為：

我們物理學家用力這個富有成效的概念創造了上帝和世界，對此仍得有所補充：有一個內在世界需要歸諸給力，我把它稱為強力意志，也就是永不厭足的想要展示強力，或者，作為創造性的本能來運用、行使權力，等等。物理學家根據自己的原則無法擺脫「遠方作用」(action at a distance)，同樣，也難以擺脫排斥力（或吸引力）的局限。這些東西毫無用處，因為人們應當把一切運動、一切「現象」、一切「法則」統統理解為內在現象的象徵。為了達到這個終極目的，應當使用人的類比。動物具有的一切欲望，也可以說成是「強力意志」派生出來的；有機生命的一切功能也來自同一源泉。¹¹⁵

從上述這段遺稿中發現尼采對於古典物理學的批判，嘗試以強力意志代替古典物理學力的概念。尼采認為雖然古典物理學家們嘗試從世界現象中找出其原則

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.332-333.

和規律，在這自然的規律中以力原子來解釋這世界，但古典物理學家這種以力原子解釋世界的說法仍有缺陷，尼采認為這缺陷在於，古典物理學無法明確的找出力原子運動的原因，以及古典物理學家無法提出力原子之所以能夠在確定的原則下規律的運動背後的根源為何；換句話說，古典物理學家無法解釋事物可由靜到動的原因。古典物理學所無法提出事物由靜止到動作的原因，古典物理學家以神這概念做為保證運動的效能、確保力依照其規律運行、世界不被毀滅。

尼采認為古典物理學家無法找出原因和規律，因此提出「神」的概念作為解釋事物由靜止到動作的原因，以及保證事物運動方向這說法仍存在著形上學的作用，因此尼采認為：物理學家的力量的概念仍需要補充一「內在世界」。

就尼采而言，內在世界意味著什麼？若從尼采的文本進行解釋，可以發現尼采曾在《偶像的黃昏》用近似於「內在世界(inner world)」的一個詞為「內在事實(inner facts)」指稱談論人最大的錯誤：

從著名的內在事實領域出發，迄今為止其中沒有一個事實證明自己是事實。我們相信，在意志的行為中自己就是原因；我們認為，至少在這裡當場逮住了因果聯繫。人們同樣不懷疑，一個行動的所有前項，它的原因，可以在意識中找到，只要去找能被重新發現——作為動機：否則人們對此沒有自由，對它也就不負責任。…誰會否認一個想法總有東西造成？是自我造成這個想法？…在這三個內在事實中，因果連繫似乎以它們保障自己，第一個和最具說服力的事實，是作為原因的設想僅是後來的…¹¹⁶

人在認識事物時，無條件的直接將意志、主體以及我三者作為行為的原因，尼采認為以這三種方式做為原因的來源是一種非常大的錯誤¹¹⁷，但是這樣的錯誤卻是人的「內在事實」，雖然是一種錯誤，卻是使得人第一次能夠去理解世界的

¹¹⁶ Nietzsche/wilght24

¹¹⁷ 關於尼采對於「意志因果性原則」的批判會在下節進行完整論述。

方式，經由這三種錯誤，人才有辦法探求原因並能進一步經由某一觀點去認知事物。若由此判斷尼采描述的「內在事實」則可以推論出是人類的一種可以從某種角度解釋生活的能力，雖說這樣的「內在事實」與「內在世界」並沒有直接的等同關係，但可以確定的是尼采哲學裡，所謂的「內在事實」與「內在世界」兩者所指涉的都是從一種人出發來理解事物的能力。以這樣論述回到尼采談論物理學所需要的「內在世界」之補充時，可以嘗試推論，尼采所謂的內在面向是：力可以自身決定自己、力可以自己調整自己。對比物理學家所缺乏的內在世界就是指：力可以自我調整和自我確立的面向。尼采用「內在世界」解釋強力意志時所要強調的是力的根源，以突顯力的運動和衝動的方向，不再是由外在所規定，而是內在本有的，力的運動和衝動的方向在於力自身。

尼采提出內在世界的論點，並不是要對於古典物理學理論上的補充，而是尼采想透過指出物理學家理論上的缺乏與強力意志作為對比，物理學的力需要一個上帝概念做為力的方向確立以及保證；強力意志則是自身自足，力有能力從其自身決定確立方向、規律、使用，尼采用強力意志代替物理學家此一力的缺乏，這樣的代替不是補足古典物理學概念上的缺乏，而為強調強力意志才是唯一的解釋，是故尼采不採用 force，而以 power 替代，而成 will to power。

如果要進一步釐清強力意志的內在面向力的概念，則需從尼采對於意志的論述進行探究。

二、 尼采對傳統意志論的批判

尼采對一般傳統對於意志的認知做出兩點批判：一是意志的單一性問題，傳統哲學將意志視為一種單一性的東西，一種本來就有、自身就自明的，因此不需要加以論證、亦不需要討論的東西；二是意志與因果原則的問題，人們總是習慣將意志視為一種預設，認為意志是一個於現象之外的原因。以下將針對尼采對此兩者的批判分別進行論述。

尼采對於意志的看法不同於先前的哲學家或者一般人的直接認知：「將意志視為一種單一性的存在。」尼采認為意志無法作為一個單一的東西來談，人們根本無法證明單一的意志存在，這樣一種單一、惟一存在的意志僅是人們的一種預設，尼采在《快樂的科學》中，便對於將意志視為唯一起作用的原因論述道：

舉凡不加思索的人總認為意志是唯一起作用的東西，但意欲則是簡單的、現成的、被給出來的、自身就自明的東西。¹¹⁸

意志對於尼采在文中所提及那「不加思索的人」來說：「是單一性、人們總以為意志是本來就有、自身就自明的東西，因此不需要對意志加以論證、意志存在與否亦不需要討論。」這段論述中，將意志視為本有、自明無需證明的東西，並認為這本有的意志是一種單一性、惟一存在的東西，而當意志變成一種單一無需證明的存在時，那「不加思索的人」便更進一步的將意志視之為一切現象的原因，也就是「意志因果性原則」的問題。尼采延續承上所提《快樂的科學》對於意志的論述，舉例說明那「不加思索的人」將意志視為單一性的東西並視為一切現象的原因：

例如他實施一個打擊，他以為是他打的，他打了；是因為他想要打，對於一個問題本身，他根本查覺不到什麼，意志不僅讓他接受因與果，更讓他相信他懂得因果之間的關係。他不知道發生現象的機械性理論，不知道必須完成千百種精細的工作，才被實現、以及意志本身對於實施這件事的無用性，他都一概不知。¹¹⁹

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science :with a prelude in rhymes and an appendix of songs translated, with commentary, by Walter Kaufmann.* New York :Vintage Books,1974.p183.

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science :with a prelude in rhymes and an appendix of songs translated, with commentary, by Walter Kaufmann.* New York :Vintage Books,1974.p183

在這例子中，尼采論述所提那「不加思索的人」都認為之所以會有「打」這個行為，是在於我想要打，這個「我想要」打，即是「打」這行為的原因。「不加思索的人」僅只是簡單的將「我想要」的這個意志連結為打這個現象的原因；意志在此直接作為一個外於行為、外於現象的原因，相對於當意志與現象直接做出連結那「不加思索的人」，尼采對此批判認為意志不僅只是一個單一、簡單的東西，從意志到行為實現這中間其實有著非常繁複的步驟，只是行為者本身不知道在「打」這動作從開始到形成時，中間已有著千百種繁複、精細的動作需要以及正在被執行。

那些「不加思索的人」將意志視為一個在現象之外的原因並認為意志是唯一真正在作用的東西，這樣的一種想法正是尼采藉此例子所要批判的，那將意志視為現象的原因也就是所謂的「意志因果性原則」只是一種近似於對魔術的信仰：

對於意志的信仰，就是對於一個結果的原因的信仰，像魔術一般起作用的信仰。事實上，人不論在何處，觀察現象時總相信意志是在背後起作用的原因。相信意志就表示有一個存在的主體在意志著。因為在很久以前人就相信所謂的人，(不相信物質、力量、事物等等)所以，相信因果就成為人的基本信念，無論發生什麼事，一律用這信念觀察。尋找一個行為者¹²⁰

在此論述中，尼采對於意志批判有著兩種意涵：一是對於「意志因果性原則」的批判，尼采認為「不加思索的人」將「意志因果性原則」視之為一種信仰，是自身自明的，無需論證便能直接預設意志存在，並將意志視為一切行為背後的原因；二是認為主體只是虛構、只是一種發明。透過對於「意志因果性原則」的信仰「不加思索的人」進一步保證行為的背後一個主體在意志，換句話說，一旦將一切現象起作用的原因視為意志，就表示在現象的背後有一個主體在其背後意

¹²⁰ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science :with a prelude in rhymes and an appendix of songs* translated, with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1974.p183.

志，尼采認為就是對於「意志因果性原則」的信仰引導出主體的發明：

我們的壞習慣是把懷義的符號、簡化的公式當作本質，最後又當成原因，
譬如說到閃電：它照亮，或者乾脆就是這個”我”。

把觀察中的一種遠景設定為觀察的原因：這就是發明主體，即自我的藝術。¹²¹

如此，以「意志因果性原則」信仰看一切現象了話，對於那些堅信這樣因果原則的人而言都能在一切現象背後找到原因，他們只要發現現象必定尋找現象背後的原因，也就是一般人所謂的並且堅信的「事出必有因」，哪裡有東西被作用，那裡就有東西被意志；隨著「意志因果性原則」的信仰，主體的存在便也輕易的使人堅信不移，主體在尼采看來亦是一種便隨著「意志因果性原則」信仰的發明，使得「不加思索的人」輕易的相信作用的背後就有一位作用者，如同現象背後一定有原因，因此尼采才會說：「主體只是一種虛構；不存在人們說自我……¹²²」，主體就這樣被取消，那麼尼采便必須提出個解釋，當主體被取消之後，世界的現在是如何被呈現，以及意志如何運作。

三、尼采論意志

前文所提的「意志因果性原則」在尼采看來只是一種近似於魔術的信仰，是「不加思索的人」的盲目預設，因此未曾對於意志進行分析，那麼尼采批判完對於「意志因果性原則」的信仰後，尼采所要面對的將會是意志如何形成並加以分析的問題。尼采在《快樂的科學》以及《善惡的彼岸》和 1885 年的遺稿皆嘗試對於意志的形成進行分析，以下分別論述。

在《快樂的科學》中，尼采對於意志的假設加以批判，對此尼采以叔本華為例。尼采認為叔本華同上述那些「不加思索的人」亦將意志視為單純、直接性的

¹²¹ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，191 頁。

¹²² 尼采，孫周興譯，《強力意志》，第 456 頁。

東西，將意志運作的過程習以為常¹²³。針對此問題尼采在《善惡的彼岸》對意志的產生有更明確的說明如下：

其一，意志是一種多重感，即狀態感覺、脫離感覺、狀態感、趨向感，這種離開或者去的感覺本身會伴隨著一種肌肉感。

其二，還有思維：因為認為意志行為中，都有一種發號施令的思想，人不應該相信這思想能從意欲區分出來，好像意志還留下的。

其三，意志不只是感覺和思維的組合，而是一種激情，是那種發號施令的激情。¹²⁴

在此尼采對於意志概念的分析，最先提出的想法近似於上述所談論到情緒的快與不快之感受，那快與不快的感受是某種正準備要進入或者離開所帶來不安定感的緊張狀態，這樣的緊張狀態伴隨著一種「自身以為能達到某物的快感」，尼采對此形容成一種肌肉感，也就是說意志定伴隨著某種張力的感受；第二，思惟表示著指揮性的思想，透過於意志某種事物進行指揮：「去做！」使得人離開那種要發生還未發生的狀態、拋去狀態所帶給我的不安和緊張之感。從中了解意志是一種永遠必須指向行動的能力，「去做」永遠是「做某事物」，所以再次看出尼采對於意志的看法：「沒有意志，只有意志某事物。」¹²⁵意志永遠都必須指向每一行動的能力，除此之外並沒有一個獨立、自身的意志存在。

意志是一種自我命令的快感、激情、一種力的情緒，透過命令以及服從者，只要我能命令並且知道我的命令有人會加以服從，我知道某些人會遵從我，「我是自由的，他必須服從我¹²⁶。」如此便會產生這樣的快感、激情。一個命令者必

¹²³ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science :with a prelude in rhymes and an appendix of songs* translated, with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1974.p183

¹²⁴ Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil :prelude to a philosophy of the future.* Translated, with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1989.p25

¹²⁵ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，第 729 頁。

¹²⁶ Friedrich Nietzsche. *Beyond good and evil :prelude to a philosophy of the future.* Translated, with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1989.p25

然指向一個服從者，激情就是一個命令被服從所得到的快感。

強力意志的目標，並非取得快或不快，而是力量感的增加，因此力量意志尋求對立物，因此才有強與弱，才能實現自身。主人道德必然尋求其對立者，為的是成為主人，使力增強。對立者必然是奴隸，道德是一種價值判斷，而其依據就是強力意志，因此尼采並非處理應該如何的問題，但非倫理學的問題，關心的是道德的根源在哪的問題，我們現代認為的道德是如何出現的，好壞善惡是兩種不同的東西，如何好壞的概念變成善惡的概念，這就是價值被轉換，好與壞並非有其倫理價值存在，好跟壞的概念本是用來形容力量意志的狀態，而是當怨恨滲入到力量意志中，變成善與惡這才有了價值概念，因此價值重估的重要根據就是強力意志。從上述整理出意志的作用、以及因果關係和主體的取消，如果不是因果性了話，那麼強力意志之間彼此的關係是以怎樣的方式運作，也就是強力意志的本質是什麼的問題。

四、強力意志之間的關係

力量與力量之間的關係首先從快與不快開始，尼采認為，在力感當中都有著快與不快，都是一種刺激作用，刺激我們去行動造成服從，人所意志都是力的增長，快與不快在追求力量的過程中，亦存在著，不快是一件正常的事實，人不能迴避不快，人不是因為快樂而尋求力感，而是因為強力意志本身就尋求力感。這快與不快的產生，在於智性的詮釋，尼采對此描述：

第一、為產生意志，對於事物產生快或不快是必須的。

第二、感受到快與不快，在於詮釋的智性，如此詮釋以至於感受到快與不快…

第三、只有對一個智性的生物，才能產生快或不快。¹²⁷

¹²⁷ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science :with a prelude in rhymes and an appendix of songs* translated, with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1974.p183

文中對於意志產生的描述是首先對某事物是否會產生快或不快之感，這樣一種快感與否，尼采認為是透過詮釋所得到，詮釋者為何得以產生快與不快之感呢？尼采認為是因為詮釋者有其智性，唯有智性的生物才能夠詮釋，能夠詮釋才會有快感的產生。快與不快都是詮釋的結果，這意味著沒有事實本身，只有詮釋，當意志在意志某事物，意志者其實就是用詮釋把自己當作為一個命令者、同時亦是一個服從者，將一個可實現的行為經由詮釋成為一種看似自我的選擇，其實自我是命令者、亦是服從者，這種命令所得到服從的快感便成為意志，強力意志如何得到力的增長，透過命令跟被命令，就是透過詮釋，之所以能夠詮釋的原因，依靠的就是智性，只有對一個智性的生物，才能產生快或不快。

尼采這樣看似為命令者所選擇的行為，其實是命令者和被命令者的詮釋，必然選擇命令者與被命令者可以實現的事物、東西，藉著此種詮釋，命令得以實現，命令者感受到快感、被命令者亦確定行為的必然性，但其實命令者在詮釋時早就決定所下之命令定是可以達成的，尼采對此描述為：

它指的是想要者心中一種十分和諧的狀態，一邊在命令，一邊在作為被命令者享受著優勢戰勝於對抗的快感…¹²⁸

意志只是一種透過命令者和被命令者所構成的模式，命令者有「自由意志」下命令、服從者有行為的必然性執行命令，這整個過程就是「詮釋」，為使得力感增加，必然永遠指向可以成功的行為，這種透過詮釋所做出看似自我的選擇，就是尼采思想脈絡下的「自由意志」。

在上一小節，尼采對於意志三個階段的分析：感覺、思想以及激情。三者的共同呈現出意志的運作，由快與不快的感覺所發，詮釋所展現出力量的多樣性，

¹²⁸ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.332-333.

激情呈現力感的增強。

這樣一種力感亦不需任何的保證，原因在於：這種力感的增加是因為透過詮釋所產生。意志必然指向一個可以實現的行為，透過詮釋使得詮釋者的命令得以實現並得到力感，其實力感的增加就是透過詮釋的行為，那麼意志將永遠指向力感的增強，所以力能自行決定方向、自我展現，是一種不斷求取強力的意志，對於力的永不止息顯示的渴望就即是強力意志，從中可以看出強力意志的兩點特質：一是力無止盡的要展現自身的欲望，永不止息的對於力的嚮往，二是力本身的行使、運用以及活動，前者可以看出強力意志可自行決定力的方向，後者則可得知強力意志的力可自我調整、自足。尼采對此有著清楚的描述：

物理學家不能消除來自遠來的引力原則，這些無關緊要的：人不得不去理解所有的動作、所有的現象、與所有的法則，只有將人視為內在世界的徵兆，並將人類比為這種目的，作為一種動物而言，可以將所有的趨力追溯到強力意志。同樣的所有有機生命的功能，都來自同一根源。

而這力量感的增強就是透過智性所取得的，人的智性由強力意志所使用，而在詮釋的過程中去欲求強力意志。這強力意志是如何作用的呢？尼采認為強力意志的自我實現不在事件的產生當中，強力意志的自我實現只在力指向彼此的關係中自我實現，也就是說強力意志只在關係中呈現，是力跟力的關係，為何力只能作用於力？而不是力跟物的相互作用呢？原因有二，第一，因為意志只能作用於意志，而不可能作用於其他。其次，尼取消了真實世界和主體假說，因此這世界沒有個先天的不變的實體，是故不可能有個物自身能與力量作用，相反的應該是從力量的呈現而解釋什麼是事物。尼采對此描述道：

如果我們除去這些附加物，那就不會剩下任何事物了，而只有動力學的量(dynamic quanta)，它們與其他動力學的量處在一種緊張的關係之中：

它們的本質在它們對其它動力學的量的關係中，就在於它們對於所有其他量的作用當中——權力意志不是存在，不是生成，而是激情（Pathos），這是最基本的事實，由之而來才能產生一種生成、一種作用。¹²⁹

除去附加物的意思指的就是當這世界為強力意志的世界時，意謂著先天的、主體的概念都被去除，僅有強力意志，那麼力就只能作用在力上，如果作用於其物體上，強力意志就會有目的論的可能，強力意志反倒成為一種形上基礎。因此必須是，作用者與被作用者是同一層面上的，沒有孰先孰後的問題，內在彼此相互作用才能出現的關係，這樣才不會是一個為因一個為果，淪為形上學之可能，這力量與力量之間就是一個交互作用，這交互作用的關係序列是不斷的在變動，時而強時而弱，所以這關係序列就不會是一個固定的存在，而是一個由激情所產生的生成。也就是說，強力意志的作用的關係中，這是一個不斷在運作、生成、鬥爭的關係，在這作用當中才是強力意志的本質，這強力意志的本質就只能在力量與力量之間的關係當中。

這關係是力和力之間的緊張的關係，以激情作為力量意志的本質在於它是一個不斷生成變動的狀態，生成流變的世界之所以產生就是由激情所展開的。換言之，在激情之後才有所謂的生成變化，正是在激情之後產生了序列關係，才有了存在，這存在指的是這力量序列中的暫時關係，這暫時關係就是現象，而這現象不是永存的，而是處在一個強弱關係不斷變化的暫時狀態中，這就是把生成打上存在的記號，這就是最強的強力意志。

五、 強力意志的內在世界

前面提到，力的內在世界指的是力可以自我調整、自我確定面向，換言之力的自我調整面向就是欲求強力。這樣的力量的內在根源若類比於人的內在世界就

¹²⁹ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968. p.339. ◦

是「意志」，所以對人來說意志其實就是力的內在世界，這樣一種力的內在面向，其實同時是內在、亦同時是外在的，內部就是力量意志透過智性（詮釋）的方式得到力感的滿足，外部事件的顯現指的就是透過內在的詮釋，事件在詮釋者眼中成為力感的滿足，兩者其實都是同一種東西，就是欲求強力的意志，內在將外在的事件解讀為力感的滿足，外在的事件就被如此呈現，尼采舉個例子對此描述，他指著即將落下太陽說，是我欲求太陽下山，太陽則落下。換言之，在強力意志的世界中，不再有事實本身，一切的現象、事件，求強的智性詮釋後所表達、所展現的，也就是說，當世界從內部被觀察、理解，再由內在被規定，由強力意志的內在看這世界，便將世界的一切現象成為滿足力的欲求。

如果由詮釋的觀點去談，整個世界就是詮釋，整個世界是強力意志作為詮釋創造出來的。它的外在只是它的內在的表達，這些內在只有在表達當中才能夠產生出來，這世界沒有所謂的現象界和物自身的分別，現象不再需要任何的現象背後的原因，因此這個事件只可能是力和力的對立關係，不會再有真實的世界與現象世界的分別，僅剩下力與力相互對立的序列關係。

這個由強力意志所刻畫的世界，外部是內部的表達，事件是內在的表達，事件只可能是力和力之間的對立關係，力與力之間的序列關係，力表達自身，只能在和其他對立關係中所表達出來。也就是說，強力意志的外部也就是事件，是強力意志內部的表達，它的內部只能是表達強力意志關係的呈現，這就表示，當世界是由強力意志所規定時，強力意志並不是個形上學脈絡下的論述，因為強力意志只能在對立的關係中表達，這對立的關係是多，強力意志的內在世界是一，因此不能將強力意志理解能為目的論的形上學。

當世界不是由彼岸或形上事物所規定，而是由強力意志的詮釋作為內在世界的展現開來的世界，世界中的現象只可能是力和力之間的對立關係，力與力之間的序列關係，力表達自身，只能在和其他對立關係中所表達，也就是說，強力意志的外部也就是事件，是強力意志內部的表達，它的內部只能是表達強力意志關

係的呈現，這強調了強力意志這個世界如何只能夠一個世界，而不是另個世界，這個世界有內外之分，但並非理性跟經驗的區別，或是靈魂與肉體的區別，內在世界與事件這兩者是一，都是強力意志的呈現，兩者缺一不可，外部的內容就是內部，它的內部就只能在外在所呈顯出來，內部〈求強、尋求表現的力〉就只能在關係中呈現，更進一步說，力就只能在關係當中呈現，這個世界不可能在我們經驗的世界之外，不會是任何行為作為現象的原因，不會是物自身的意義。

所以我們只能夠理解一個世界，就是我們自己創造出來的世界，對尼采而言，沒有這個世界之外的東西。這個世界是由人類的觀點視角所創造決定的，當世界由內在被觀察時，就如同人從意志的內在世界被觀察，因此文中最開始所引的這世界就是強力意志此外一切皆無，便是這個意思。當我們將這世界理解成為力量意志的世界時，接著要探究的則是力是如何活動的問題。

六、力的創造與肯定

創造性活動就是強力意志不斷的讓力求增強，如德勒茲在《解讀尼采》一書中認為：「強力意志既不在於欲求，更不在於索取，而是在於創造和給予。」¹³⁰ 力的增強如何和創造畫上關係，就是透過強力意志的積累和釋放。

強力意志，會以鬥爭的方式顯示，此方式就是讓強力意志變的更強大讓力得以擴張的原因，強力意志所顯現的就是不斷求飽滿、增長，飽滿和增長是透過戰鬥、鬥爭去征服所獲得。強力意志的特色就是會去求鬥爭，而鬥爭使得力得以增長，這邊強力意志的特色和求力增長的手段合而二為一。

生命做為存在最著名的形式，所有的生命過程都以這種意志為出發點，任何事都不願保持不變，萬物都在追求積累與增多。¹³¹

¹³⁰ 德勒茲，張喚民譯，《解讀尼采》天津：百花文藝，2000，第36頁。

¹³¹ 尼采，賀驥譯，《強力意志》，第291頁。

這力本身不斷的求增強，尼采認為是，「對他力進行剝削」¹³²，力透過鬥爭使得生命內在強力意志得以增強，這種增長是因為強力意志的外顯。

何謂好？所有能增加力量感，堅定強力意志與增強人的力量的事物都是好的。何謂幸福？就是當我們感覺到我們的力量在增強並戰勝了抵抗者的時候。我所希冀的不是自鳴得意，而是強大的力量，不是和平，而是戰爭，不是美德，而是才幹。¹³³

然而沒有對抗便也沒有戰鬥，那強力意志也無法強化自身，表示強力意志不是內在的自我成長，「內部力的增長必須透過與外部力的較量得以實現，」¹³⁴剝削必須得在一個關係中進行，就如同上述所提，支配力與被支配力的這一層關係。

剝削是力的主動釋放，力會主動釋放，就是因為感受到力自身的飽滿，就是因為力的充沛才會加以釋放。而力的飽滿就是源於力的不斷累積，累積是如何形成，就是透過不斷的去對抗，尼采認為，力總是會不斷找尋與之對抗的力。

力量正在尋找抵抗並統治抵抗；抵抗力的大小不同而引起的失敗和厄運的程度也就有所不同。只要每種力是針對抵抗者而釋放的，那麼每次行動就必然含有痛苦的成分。這種痛苦只會刺激生活並強化強力意志。¹³⁵

在這樣與對抗力的競爭的關係之中，力得到增長，生命就成了力的累積和釋放，這形式就是上述所提的，力在飽滿後勢必得釋放，釋放卻又讓力被掏空，但在釋放鬥爭的勝利後，力又得到累積，尼采尼采認為，強力意志在釋放的同時，

¹³² 劉昌元，《尼采》，台北：聯經，2004，第131頁。

¹³³ 尼采，賀驥譯，《強力意志》，第214頁。

¹³⁴ 汪民安，《尼采與身體》北京：北京大學，2008，第129頁。

¹³⁵ 尼采，賀驥譯，《強力意志》，第37頁。

會遭遇阻礙，而透過對於這阻礙的克服，使得力量意志得以增長¹³⁶，強力意志的力的增長是在生命之內，而透過這種內在的增長去對外加以釋放。

生命過程的本質要素，恰恰是巨大的塑造力量，自內而外創造形式的力量，這種力量消耗榨取外部環境。¹³⁷

力就是在這樣累積之後釋放的關係中而增長，生命就是在這樣的關係之中不斷的自我創造、自我超越，尼采將強力意志為兩種類型，肯定的強力意志和否定的強力意志，肯定的類型會欲求強力讓強力意志去獲勝、主宰；反之否定的類型會促使意志屈服於他力，德勒茲延續尼采此一說法，將力也被畫分成兩種，分別為能動力與反動力，能動力是一種支配、勝利，「什麼是能動？—主動追求權力就是能動。」¹³⁸反動則是被支配、服從，「低等力被界定為反動力…並實現保持、是應以及實用的功能和任務。」¹³⁹，但能動力或者反動力絕對固定的能動力，或者一定只是反動力，力的能動與反動是會變動，其原因在於強力意志肯定與否定。

肯定、否定以及能動力和反動之間的關係，一般來說，在肯定的強力意志的運作下會激發出能動力；相對的在否定的強力意志下便產生反動力，「能動與反動指向力的本源性質，肯定與否定則指向強力意志的本源性質。」¹⁴⁰但肯定的強力意志絕非只能跟能動力相連結，而否定的強力意志也不一定是反動的，兩者不能加以相連結，有時力是反動的，但有是肯定的強力意志，也有否定的強力意志但力是能動的。德勒茲認為，「能動力常常與其所能分離。」¹⁴¹透過否定的方式，使得能動力趨向反動力。

¹³⁶ 尼采，孫周興譯，《強力意志》，第 283 頁。

¹³⁷ 尼采，孫周興譯，《強力意志》，第 350 頁。

¹³⁸ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p42.

¹³⁹ *Ibid*,p41.

¹⁴⁰ 汪民安，《尼采與身體》，第 129 頁。

¹⁴¹ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p64.

否定，他是強力意志的一種性質，是把強力意志界定為虛無主義或虛無的意志，促使能動力趨向反動的性質。¹⁴²

反動力則是不能與其分離，因為反動力只會趨向能動，發揮最大的效度朝向能動力，所謂發揮最大的效度即指肯定的態度。

趨向能動的反動力，它預設了能動與肯定的親密關係：為了變為能動，他不僅要發揮能力的極限，還必須讓自己的能力成為肯定的對象。趨向能動力的反動力是肯定性和好肯定的，正如趨向反動的能動力是否定性的。¹⁴³

對尼采來說，重要的不是能動力與反動力，而是強力意志的肯定或者否定的問題。尼采的價值標準不是放在力，而是強力意志，只要強力意志是肯定的，就是有價值的，就是尼采所謂的好。所謂的力量，來自於創造本能力量是否能夠承顯，在於人是否有創造性的生命力量，創造可說是強力意志的張顯。這創造是力量意志怎樣的彰顯呢？以及力量意志與力量意志之間的關係序列將會形成怎樣的世界圖像，以下將對此進行論述。

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.p68.

第三節 創造

一、 生命的自我超越與創造——超人

當尼采取消了形上學與基督宗教的彼岸世界後，當尼采以強力意志的學說取代目的論與本體論的世界，在面對形上學的最高價值以及基督宗教的彼岸世界被取消，真理都被認知到是人心理需求的虛構，真實的世界被徹底的揚棄，基督教道德喪失價值的支配地位，換言之，生命的意義、人的自我不再是先天既成的概念，而需要經由人的創造所產生，因此尼采以超人這追求創造、超越的概念面對這個生成流變，虛無的世界，尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中曾以三種狀態描述：超人是土地的意義、超人是海洋、超人是閃電。¹⁴⁴以描述超人所處的狀態以及超人所要超越之物為何，首先必須對於超人這概念進行論述，超人為何呢？是個未來人的形象，或是行動的描述呢？尼采透過查拉圖斯特拉宣告：

我教你們如何成為超人(overman)。人是一種應該被超越的東西，你們做了什麼以便超越呢？¹⁴⁵

由上述引文可以得知，尼采認為人應該要被超越，要擺脫過往傳統形上學與基督教所建立的價值約束，Walter Kaufmann有相同的看法，Walter Kaufmann認為：尼采這一概念的重點在於「超越」(über)¹⁴⁶因此超人所強調的正在超越人的這種意圖，並非一個具體的超人形象，這超越又是為何呢？這超越蘊含著甚麼樣的意義呢？是否僅是回到最初強而有力的主人形象，還是說尼采仍落入怨恨的窠臼，在反對基督教的彼岸世界後，僅是在提出自己一套另一個超越這世界的真理呢？

並非是歷史性的回歸到早期的那些有著強有力的體魄、原初自然奔放的金髮

¹⁴⁴ 文中之所以用狀態描述，是為避免以定義的方式，將超人理解成主體的概念。Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.12-14.

¹⁴⁵ *Ibid.* p.12.

¹⁴⁶ 轉引自 Keith Ansell-Pearson. *Nietzsche contra Rousseau : a study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge England : Cambridge University Press, 1991.

猛獸。雖然，過往的奴隸道德對於人類原始奔放的力量造成壓抑，但尼采也不可否認的認為，這以怨恨為基礎所創造的基督教價值促進了社會的進程，建構了人類的文明，是故，這超越將不會是回過原始的人類樣態，而是踏過怨恨的價值尋求超越。其次，亦不是一步跨越人類到達某種理想的類型，尼采在《瞧，這個人》中便強調超人絕不可能理解為一種對人的超越的理想，因此超人不會是一種擁有高於人類、超乎於世界的存在，假設若是將超人理解成為高於人類、超乎於世界的存在，等於又回到形上學彼岸世界的價值設定，超人並非任何彼岸世界的替代，亦非形上學的價值重建，尼采拒絕一切脫離人的超越概念，尼采認為超越是繫於人類身上的，人類是一條動物與超人之間的繩索¹⁴⁷，尼采並不將人類認定成正走繩索前往超越的人，反而特別強調人類是一條繩索、一座橋樑。人之所以偉大，是因為他是一座橋樑而非目的：人類之所以可愛，是因為它是一種過度，一種墜落。¹⁴⁸尼采以橋樑的象徵突顯超越的過程，超越是在自身當中進行，並非脫離人之上，同時超越是進行中的並不朝向何處，沒有目的性的活動。尼采在《查拉圖斯特如是說》一書中用了許多象徵性的概念，例如繩索、橋樑、駱駝、獅子、超人等，這些概念背後都有著其象徵的意涵，但這些概念的相同點在於，都是在某個特性狀態下執行某個行動，這個行動都是由人類對於自我的理解所產生的，像是駱駝是處在基督教道德的狀態底下，駱駝的負重精神是對於一切事物、道德價值的承擔，駱駝的行動就是承擔，背負起這道德價值。那麼繩索就表示著行動，更進一步說，人類是繩索便有著兩個面向，也就是繩索與走繩索的人，兩者是同時在進行的，這就意味著，不是一般目的論所理解的繩索的另一邊有著終點和目的地，人的超越是從現世透過繩索走向彼岸的目的；而是如果沒有走繩索的人，就也沒有這繩索，所謂超越是沒有先天既定的路徑，這超越的道路是必須透過人類自我的創造中所建構出來，人類只有不斷的創造、往前，繩索才會產生，因此超人是個不斷超越的運動，這運動不能脫離人類這條繩索，超人是人類的轉

¹⁴⁷ Ibid.p14.

¹⁴⁸ Ibid.p15.

變，而非進展，超越的是西方的主體認知，是種完全擺脫過往怨恨的新的事物。因此超人這詞在英文的翻譯上，應譯為overman而非superman，對此Annemarie Pieper完全去除超人(superman)的想法，將超人(overman)視為個動作：

超人這個詞開始是沒有內容的，而只是超出去這個動作；它表明了一種在向外延伸中超出自我而又回歸自我的死亡。¹⁴⁹

這引文中，Annemarie Pieper對於超越做出了解釋，是一種向外延伸超出自我又回歸自我的消亡，這動作便是強力意志的對立性運作，超出自我即為力的展現又回歸自我則是積累，而隨著步伐的往前，超越就是不斷的遠離和到達，這遠離和到達象徵著生命中力量意志的展現，力的積累和釋放，在不斷的對立關係中彰顯自身又茁壯自我，這過程才稱之為超越。因此尼采說：超人是大地之意義。讓你們的意志說吧：超人必定是大地之意義！¹⁵⁰大地意義代表的超越只有在這個世界進行，是尼采再一次的重申除了這個世界不會再有任何另個世界，因此不用寄託任何虛假的彼岸世界，而這個唯一的世界就是強力意志的世界，其次大地代表著身體與靈魂的結合，不會再有身體與靈魂這種二元式的區分，身體不是沒有區別，互不相矛盾、衝突的個體，所謂身體這大理性，更多體現在他是一個具有多樣性的整體，如查拉圖斯特拉用戰爭與和平指稱身體。戰爭與和平是兩個相互排斥、互為替代的概念，此兩相對立要統一在軀體中必須有一個條件，即驅體的所有行為不可能是盲目的衝撞和排斥，而是能相互協調的，可以使相互對立的力處於和平的狀態中。這是尼采所希冀人們未來的樣態，這種樣尼采以精神三變稱之，認為是精神經過負重到創造的自我超越過程。

首先是負重精神，尼采以駱駝稱之，代表著強健的生命力，要成為超越、創

¹⁴⁹ 彼伯，《動物與超人之間的繩索：查拉圖斯特拉如是說第一卷義疏》，李傑譯，北京：華夏出版，2006，第56頁。

¹⁵⁰ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.13.

造意志之前就必須先懂得承擔，因此必須要有負重的力量：

強大的、有負載能力的精神，並有著敬畏精神，它有著許多沉重之物：它的強大要求負載更多沉重之物，甚至最沉重之物。…它像駱駝一樣跪下，願意承載¹⁵¹

這裡得願意承載，指的便是精神開始接受永恆回歸思想的狀態，但在此永恆回歸仍是生命最沉重的負擔。之後在沙漠中，駱駝轉變成為獅子。當精神認識到傳統價值標準所依靠的基礎是虛幻的彼岸，並不願再服從這些準則時，精神轉變為獅子，獅子象徵的是自由的精神，

精神變成了獅子，他要為自己奪得自由，做自己的主人。他在此尋找沙漠中最後一位主人，與它最後一位上帝敵對，為勝利起見，獅子要和巨龍搏鬥。精神再也不願叫巨龍主人和上帝，它究竟是什麼呢？這巨龍叫「你應該」。可獅子卻說：「我要」。¹⁵²

獅子代表自由精神敢於對過往的道德價值說「不」。巨龍的「你應該」所指的是基督宗教所建立的道德律令，而成為獅子的精神可以對這道德價值的價值說：我要，這是神聖的否定，代表著強力意志的開顯，通過否定所有道德價值的要求而創造出一片新的開始，儘管此處獅子並沒有創造的力量，但是獅子對於過往價值神聖的否定，卻是創造力量展開前所必須的，為了讓創造新價值，獅子必須開闢出一片自由的空地，毀壞巨龍所代表的價值束縛，用「我要」對抗、拒絕「你應該」，因此獅子這階段的精神正處在轉折之處，面向陳舊的過往具有否定性；朝向未來具有創造性，同時亦是創造精神的開始。精神由獅子轉變為孩子，這是創

¹⁵¹ Ibid. p25-26.

¹⁵² Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.26-27.

造精神的開始：

孩子無辜、健忘，一個新的開始、一種遊戲、一個自轉之輪、一種初始的運動、一種神聖的肯定。是啊！為了創造的遊戲，我的兄弟們，需要一個神聖的肯定：現在，精神是他自己的意志，失去的世界也會重獲它的世界。

153

這就是創造精神，是對過往價值的否定到對生命自然奔放的肯定，孩子所代表的是精神自我超越的實現，是一種力量意志的彰顯。所謂神聖的肯定，就是對生成虛無的世界說「是」。這動作是對於自我當下狀態的認清，了解自我的價值，以此擺脫過往舊有的道德、以及彼岸信仰，重新再一次的認識這個自己以及世界。無辜代表著不再背負著任何過往基督教道德所給予的負罪的重擔，此時的精神是輕盈自在自為的，當然這便是個新的開始，一個自我創造的開端，不再由彼岸、外在的價值所決定的開端，這精神是由自我創造出，但也必須由自我延續，換言之，這是個不斷創造沒有終止的過程，精神並非到了孩子這階段就是精神的最高處，相反的，是精神到了孩子的階段才是創造的開始，精神產生出自我；同時必須孕育著自我。這不斷創造沒有目的性、沒有終止的過程，就像遊戲一般，遊戲的特性在於不為其他目的，遊戲本身就是目的，換言之創造精神是一種遊戲的意義在於，其目的性就在這創造的過程中，而自轉的輪，代表著永恆回歸是由自身所出發，關於這點會於永恆回歸的小節中加以論述。

如此就達到了超人的境界，創造這便是超越的目的，創造並非一成永成的，是不斷在進行中，如同閃電一般，剎那快速的從烏雲當中閃耀，但隨即又消逝，烏雲代表著過往的舊價值，超人則是衝破的這舊價值的閃電，改變了原本主體、物自身的先天概念。

超人是海洋，則代表著超越的過程是處在生成流變的狀態下，海洋的形象多次在尼采的著作中出現，像在《快樂的科學》中尼采描述人們告別陸地在海洋中

¹⁵³ Ibid.p27.

航行¹⁵⁴，並描述海洋充滿著開放性¹⁵⁵，而陸地已不復在。這海洋代表著是由強力意志所構成的生成流變的世界觀，換言之，海洋是強力意志之間相互對立、鬥爭、變動的永恆回歸的世界圖像，陸地則是過往的有著堅定、形上的、主體的價值概念，創造以及超越必須在這生成之海當中始為可能。那麼這樣的生成之海是如何運作，為何稱之為永恆回歸呢？創造是如何在這永恆回歸中產生，以下針對永恆回歸的概念進行論述。

二、永恆回歸的結構—同一狀態的回歸

尼采認為這世界是個強力意志的世界，是世界的樣貌是力與力不斷鬥爭的生成流變，沒有朝向任何的目的，世界不再是以因果性被認識，那麼這世界將會是如何被理解呢？本身的存在狀態又是如何？尼采提出永恆回歸的概念作為解釋，並進一步的提出正是在這永恆回歸的經驗底下，才能體現無罪的創造、以及強力意志的超人之產生。

尼采最早提出永恆回歸的概念是在《快樂的科學》第 341 節中，尼采透過惡魔之口說出這最沉重的負擔：

你現在和過去的生活，就是你今後的生活。它將周而復始，不斷重負，絕無新意，你生活中的每種痛苦、歡樂、思想、嘆息，以及一切大大小小，所有的事情皆會在你身上重現，會以同樣的順序降臨，同樣會出現此刻樹叢中的蜘蛛和月光，同樣會出現現在這樣的時刻和我這樣的惡魔。

尼采以最沉重的負擔來形容永恆回歸，永恆回歸之所以沉重，現今所經歷的一切都將一再回歸，目光所見的事物都將再次重現。在此將透過尼采在《快樂的科學》

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science : with a prelude in rhymes and an appendix of songs.* Translated with commentary, by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1974.p180.

¹⁵⁵ *Ibid.*p279.

對於永恆回歸的論述，點出本節所要論述的三個要點，首先如引文所言生活的感受、思想、嘆息，一切的事情都將再一次的重現，為何這過往發生的一切生活都會再次重現呢？這也就是永恆回歸的結構問題。其次，過往的重現是完全同一的重現？還是相似情況的重現？這牽涉到永恆回歸所回歸的是相似物的回歸或同一物的回歸。最後為何尼采將永恆回歸以最沉重的負擔稱之，這所涉及的是當這個世界的運作是永恆回歸一切都再次重現，該如何面對的問題。以下將針對此三點加以探究。

關於過往的一切事件皆再次重現的原因，在於生成世界的無目的性以及強力意志的序列。尼采認為這個生成世界時間是無限的¹⁵⁶，時間是無限的有著兩個意涵，首先這樣的時間是沒有任何的返回性，其次是這樣的時間無始無終，這兩者意涵是相連的，正是因為時間的無限造成了時間無始亦無終的特性，自然沒有開始和結束，意即，沒有先後的問題，既然時間沒有了先後順序，那便無可談論時間倒返的可能性。

至於強力意志的序列問題，尼采認為這強力意志的世界並非沒有界限，相反的，這世界的空間和強力意志的力量序列是有限的，尼采對此描述道：

這個世界…被虛無(nothingness)所纏繞，就像被自己的界線所纏繞一樣，…不是無限擴張的東西，而是置入有限空間的有限的力，那種所謂到處都可能是「空虛」(empty)的那種空間…是到處充滿力的空間。¹⁵⁷

這段引文中，這世界的空間有其界限，在這有限的空間裡面充滿了力量意志的力在其中相互對立、鬥爭，永無止息。而尼采假定了在這充滿力的空間之外是一片虛無，因此尼采劃分世界與虛無的界線，在世界這空間中是都是力與力的相互對立和鬥爭，世界是個充滿力的空間，在空間之外則無其他，僅為空虛。

¹⁵⁶ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.548.

¹⁵⁷ *Ibid*.p550.

當時間是無限的，空間和力量意志的序列卻是有限的，而這個世界的現象是由強力意志的排序所構成，因此相同的序列在循環後會再次出現，這是尼采所認為的世界結構，是永恆回歸的結構，在無限的時間中，每一種可能的組合都會在此時或者彼時出現：

這個世界是…一個鋼鐵堅實的力，它不會變大，不變小，不消耗自身…作為總體大小不變，…作為力無處不在，是力與力的嬉戲，同時是一和多，在此處聚集，同時在彼處消滅，就像翻騰和浪潮的大海，永恆變化不息，永恆復歸，以千萬年為期的輪迴，…在其軌道和年月的吻合中自我肯定，作為必然永恆回歸的東西，作為生成的東西，不知更替、不知厭煩、不知厭倦，自我祝福…¹⁵⁸

由上述對於時間、空間以及強力意志的序列三者的討論，對尼采來說，人們所經歷的生活之所以會再次的回歸重現，由於空間有限，且在空間當中的力量不會改變，亦不會消失，但力量與力量之間的對立序列關係變化不息，在時間無限的情況下，力量在空間中的序列變化不息，力量與力量之間的組合則必然會重複，同時現象是由力量與力量之間序列的呈現，所以當強力意志的序列組合重複時，變意味著如尼采在《快樂的科學》中所描述的，過往生活的一切都將再次重現，這便是尼采的永恆回歸的結構。

在這永恆回歸的結構中，這過往生活的重現，是同一的重現嗎？尼采在《查拉圖斯特拉如是說》一書中花了相當多的篇幅論述同一性的永恆回歸，這回歸是相同是物的回歸？這同一的回歸是否為形上學基礎下所理解的同一呢？或者是重複做為一切發展的同一的基本形象，在這種重複中變化著的那個事物儘管是另一種與先前不同的事物，但仍屬於同一的事物嗎？德勒茲對此抱持著後者的觀

¹⁵⁸ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.550

點，也就是事物同一在於重複，但重複的事物是與先前不同，永恆回歸的同一性在於重複本身，而非事件的重現：

不斷再現不是對同一事物的堅持，既非同樣的狀況，又非同一之物的延續。在不斷的重複中，輪迴的不是同一的事物，再現的只是不同事物和有差別的事物所表達的那同一之物。…永恆回歸不是同一或一的回歸，而是屬於多樣性和差異的回歸¹⁵⁹

德勒茲對於同一的否定是針對於形上學の同一性的否定，換言之，同一的回歸不會是形上學基礎下所理解の同一，對此Ansell-Pearson有相同看法，它永遠不是為形上學所保證的，因為它必須不斷的被建構和重新建構。¹⁶⁰但重複之事物並非德勒茲所言是不同事物和有差別的事物所表達的那同一之物，也就是說尼采永恆回歸就是同一性的永恆回歸，這同一指的是力量與力量之間關係の同一再現，對此，尼采曾清楚明白說道：

現象の必然性不在於遵循了一個規則，或是服從一種必然性，或是我們把因果律投射到每個事件之中，而是在於同一狀況的回歸(recurrence of identical cases)¹⁶¹

若是回到尼采對於世界的解釋便能清楚的了解這同一的回歸是怎樣的回歸，尼采認為這個世界是由力量意志所構成的，而這世界所發生的事件都是力量與力量之間の相互對立關係の序列所構成¹⁶²，換言之，事件在尼采永恆回歸的論述下不再

¹⁵⁹ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press, 1983.p46.

¹⁶⁰ Keith Ansell-Pearson. *Nietzsche contra Rousseau : a study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge England : Cambridge University Press,1991.p259.

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.297.

¹⁶² 如果我們除去這些附加物，那就不會剩下任何事物了，而只有動力學的量，它們與其他動力

是以主體的概念做為理解，一切都將是力量意志的序列呈現。因此尼采的永恆回歸的確是同一的永恆回歸，但這同一不會是同一物的永恆回歸，而是同一力量序列的回歸。

最後，為何永恆回歸是生命最沉重的負擔，正是因為在永恆回歸終生命的一切都會一再的回歸，在這回歸底下，以往所依靠的價值、習慣都將隨著永恆回歸的一再復返中消逝，尼采將這永恆回歸思想稱之為偉大的培育思想：因為它，所有的思想模式都終將消亡。¹⁶³那麼人們究竟該將永恆回歸視為生命沉重的負擔，還是偉大的培育思想呢？其選擇權在於人自身，在永恆回歸下，人們必須自問如果生命的一切都將一再的回歸，該如何面對？尼采在《瞧，這個人》中說，永恆回歸是《查拉圖斯特拉如是說》的基本概念，因為它是我們所能達到的最高肯定公式¹⁶⁴這是人的自我決斷的時刻，在永恆回歸的洪流中，人能透過強力意志而克服虛無主義進而創造價值，或者是在這價值的失落當中無所依呢，也就是說，此刻不再有怨恨的束縛，是人們的意志奔放的時刻，永恆回歸對於尼采而言重要之處在於，通過對此思想的體驗，人們才得以在報復與怨恨的價值之外，獲得一個新的立足點，奴隸道德基於怨恨所創造的價值在此時被永恆回歸所淨化，人不再是被怨恨的價值所評斷¹⁶⁵，而是以強力意志彰顯自身，此時強力的等級被清楚區分，強者不再受其約束、弱者不再受其保護。黃麗綺對此將永恆回歸形容為力量的試金石：

學的量處在一種緊張的關係之中：它們的本質在它們對其它動力學的量的關係中，就在於它們對於所有其他量的作用當中—權力意志不是存在，不是生成，而是激情（Pathos），這是最基本的事實，由之而來才能產生一種生成、一種作用。The Will to Power. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.339.。

¹⁶³ The Will to Power. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.544.

¹⁶⁴ Friedrich Nietzsche. On the Genealogy of Morals. / Ecce Homo. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.295.

¹⁶⁵ 人們不再受價值所評斷，此意味著弱者不再受到道德價值的保護，同時強者自然不必受到奧德價值的約束，尼采對此描述道：「假定生命本身就是權力意志的話，道德保護了失敗者，使之免於虛無主義，因為道德賦予每個人一種無限的價值，一種形而上學的價值，並且打它列入一種與世俗權力和等級制度不相配的秩序之中：道德教人順從等等…道德信仰趨於毀滅了，失敗者就再也不會有自己的慰藉。」尼采，孫周興譯，《權力意志》，251頁。

永恆回歸思想是意志力量的試金石，它試驗人是否有足夠的意志力量對過去由「罪惡感」(das schlechte Gewissen)所形成的評價方式進行重估，並進一步走出舊價值失落後的虛無。¹⁶⁶

在面對著永恆回歸中，人們是要將其視之為生命最沉重的負擔而接受，亦或當作生命的可能性來面對，如此永恆回歸便有著兩種意涵，以下針對此二意涵進行論述。

三、永恆回歸的沉重與創造

對尼采來說，永恆回歸有不同的兩種意涵，一是在〈論面貌與謎〉中以侏儒之口所說出最沉重的負擔加以視之，二則是在〈痊癒者〉將永恆回歸視為對生命最高的肯定。兩者的差異在於創造的可能性，唯有將強力意志徹底的展現才能在這生成中打上存在的印記，使得超人能在這不斷的回歸中確立立足點。

首先，永恆回歸思想以一種謎語幻象的形式出現：

兩個人站在一個路口前，這個路口連接了兩條方向，兩條道路在此匯合，查拉圖斯特拉對侏儒說，無人能夠到達這兩條路的盡頭，因為這兩條路都延伸到永恆。但，這兩條路現在卻匯合在這路口，匯合在查拉圖斯特拉與侏儒站立的地方，而這地方寫著此刻(Moment)¹⁶⁷。

侏儒則幼稚的回應：

「所有筆直的東西都是撒謊。所有的真理都是彎曲的，時間本身是一個圓¹⁶⁸。」

倘若時間就只是個簡單的循環，那麼永恆回歸就成為宿命論，一切都將只是徒

¹⁶⁶ 黃麗綺，〈從「虛無」到「笑」——論尼采「永恆回歸」之概念〉，《國立台灣大學哲學評論》，第四十三期，2012，53 頁。

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p.158.

¹⁶⁸ Ibid.

勞，所有的發生的事件都被時間這外來的因素所掌握、控制，因此人在其中失去了創造的可能。侏儒想以時間是圓這概念做為事物的根基，就兩條看似相反的路，其實都朝著對方的方向，成為一個圓，代表著這世界現象的差異、多元〈看似對反的方向〉是種虛幻，唯有時間才是真實的，一切的道路都將通往彼此，一切的現象都有著根基，這同樣是種傳統形上學真實世界與現象世界的二分思維，現象的世界不具有任何的意義，因為都被真實世界〈時間的循環〉所限定。若是以這樣的思考看待永恆回歸，永恆回歸便是一種最沉重的負擔，創造在其中無任何可能，意志變在其中無從作用、無從改變，精神將只停留在駱駝的負重層面。在這環節上，尼采陷入了危機，讓報復與怨恨的精神支配時間，等於拒絕生成流變的世界，存在將由時間所固定，不讓存在成為生成。

其次，永恆回歸的第二種樣態，透過七弦琴之歌傳達出來：

萬物離去，萬物歸來；存在之輪永恆運轉，萬物死亡，萬物復活，存在之年永遠奔走。萬物破碎，萬物復合；存在在同一房屋內永遠自我建造，萬物分離，萬物復聚，存在之環永遠保持自我。¹⁶⁹

這代表著每個時刻的回歸，在這回歸中，一切生成的虛無，生命發生的一切都將一再的回歸，如果上一章節提到的，那些尼采所揚棄的奴隸價值也將復返，意志對此將無能為力，就如同在上一章節中意志對於「曾是」的無能為力般，意志對於這不斷的重複無法任意的改變，同時意志所厭惡的也將一再的回歸，這便意味著，怨恨的一再回歸，尼采對此描述：人類永遠輪迴，小人也永遠輪迴。…最偉大和最渺小之人也要永遠輪迴，這是我對一切存在的厭惡。¹⁷⁰此處的小人，代表著過往的奴隸價值以及基督教道德；而大人指的就是欲求超越創造之人，小人所代表的虛無歷史以及超人所象徵的超越過程，都將一再回歸，這便是尼采最大的

¹⁶⁹ Ibid.p.217.

¹⁷⁰Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House,1995.p.217

厭惡。

如此我們看到了永恆回歸最沉重的樣態，一是以同一狀況拒絕生成，二是一切永恆的回歸，兩者的相同之處在於意志無法在其中有任何的變更，創造無任何的可能。查拉圖斯特拉在描述完這沉重的負擔後，自身陷入了恐懼中，昏昏入睡，在夢中查拉圖斯特拉看到旁邊躺了一位年輕牧人，顫抖著，一條黑蛇爬向這牧人的喉嚨，查拉圖斯特拉用手抓住那條蛇，想把蛇抓出去，但這黑蛇緊緊的咬住喉嚨，查拉圖斯特拉無法將蛇拔出，於是查拉圖斯特拉對牧人喊著：咬啊！咬下它的頭。牧人咬下蛇的頭，吐了出去。此時牧人不再是人，而是為轉變者(One changed)。¹⁷¹ 這位牧人正是在〈痊癒者〉一文中沉睡的查拉圖斯特拉¹⁷²，而這黑蛇象徵著永恆回歸，緊緊的咬在人的身上，代表著永恆回歸並非是人外在之物，這咬下的動作代表著創造的開始，便是這咬下的動作，才使得創造得以可能，永恆回歸轉變為對生命的肯定。以下將針對造創如何在永恆回歸運作進行論述。

四、永恆回歸與創造的碰撞—我意欲如此(thus I will it)

假若永恆回歸如上述所言，如此便會產生兩種可能性，永恆回歸底下根本無法談其創造，或者創造是以另種意義所展現，然在〈精神三變〉中的孩童所代表的就是創造精神，在〈論創造者的道路中〉清楚的表明：「我愛那超越自己而創造、而毀滅的人。」¹⁷³ 尼采的遺稿也不斷談到創造一詞，並且是與永恆回歸放置在相同脈絡底下談論：

1. 永恆輪迴思想。這種思想的前提想必是真的，如果他是真的。這種

¹⁷¹ Ibid. p.160

¹⁷² 關於牧人就是查拉圖斯特拉這一說法，由於咬下的動作同樣出現在〈痊癒者〉一文中，並且場景相同，但此時咬下蛇的頭的人不再是牧人而是查拉圖斯特拉，可以說查拉圖斯特拉在〈論面貌與謎〉中所見的那牧人，正是他〈痊癒者〉沉睡後夢中的自己。查拉圖斯特拉這樣說：在那怪獸爬入我的喉嚨令我窒息，我咬下他的頭，吐了出去。

¹⁷³ Friedrich Nietzsche. *Thus Spoke Zarathustra*. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p65

思想會有結果的。

2. 它是最棘手的思想。因為，假如猝不及防，假如沒有重估一切價值，那麼它的結果就是不確定的。
3. 這種思想的方法：重估一切價值。興趣不再放在肯定上，而是放在懷疑上；感興趣的不再是原因和結果，而是堅韌不拔的創造性；不再是自我保存的意志，而是權力意志；不再是一切都只是主觀的這種恭順的用語，而是一切都是我們的事業——讓我們為之自豪吧！¹⁷⁴

若在永恆回歸底下無法談及創造或者說超越，尼采便不需如此大費周章的談論創造與強力意志的關係，因此將會是另外一種可能，也就是不以形上學的傳統底下談論創造，創造一詞在尼采的思想脈絡裡有另一意涵。在傳統形上學的創造是指物質的改變或者形貌的變化，而尼采脈絡中的創造若不是這樣物質型態的改變將是如何呢？唯一有可能的且貼近尼采強力意志學說並不以永恆回歸相衝突的將是強力意志間序列的改變，換句話說，創造是強力意志的展現，在此加以論證。

兩種最偉大的〈被德國人所發現的〉哲學觀點：

- a) 生成觀，發展過程；
- b) 生命價值觀〈但首先必須克服德國悲觀主義的可憐形式！〉

這兩者被我已決定性的方式撮合在一起。一切都在生成中永恆地回歸——這是無法逃脫的！——假如我們真能判斷價值，其結果將如何呢？輪迴的思想就是選擇的原則，是為力〈和野蠻！〉效力的。人類已經成熟到足以接受這種思想了。¹⁷⁵

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.545.

¹⁷⁵ Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale.

這段引文談到一切都在生成中永恆回歸是無法逃避的，但也證明了強力意志是在其中有普遍性，那麼便以創造帶入這永恆回歸，利用永恆回歸來為強力意志服務。對於創造尼采定義為：「此乃任何意志行為中最基本的要素。」¹⁷⁶「誰想超越自己去創造，我就認為它擁有最純潔的意志。」¹⁷⁷也就是說創造是意志的基本要件之一，甚至可以說創造就是意志，尼采在〈論新舊標牌〉一文中便清楚提到：「意願使人解放：因為意志便是創造：我如是教導。你們應當只為創造而學習！」¹⁷⁸而意志在《查拉圖斯特如是說》中就是強力意志：「意志本身，即權力意志—永不枯竭的創造的生命意志。」¹⁷⁹如此便可以確立在尼采的脈絡下創造就是強力意志的展現，那麼也就是強力意志間序列的改變。回到〈論面貌與謎〉黑蛇爬到牧人喉嚨的這圖像。對尼采而言一切都是一種力的對抗與鬥爭：一切事件、一切運動、一切生成，都是一種對強度和力量關係的確定，都是一種鬥爭…¹⁸⁰那麼黑蛇爬到牧人喉嚨的這圖像就是兩種力的對抗與鬥爭，黑蛇所代表的永恆回歸的那沉重負擔；牧人則是代表人朝向超越的道路也就是超人。尼采認為在兩種力的對抗當中，強力得以激發：

一種力尋求抵抗的阻力，為的是要主宰阻力。有此而引起的失敗和厄運的程度每每根據阻力大小而變化：而且，就每一種力都只能對阻力釋放自己而言，每一種行動中就必然有一種不快的成分。只不過，這種不快乃作為生命的刺激而發揮作用：而且只會強化強力意志！¹⁸¹

New York :Vintage Books,1968.p.545.

¹⁷⁶ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，474頁。

¹⁷⁷ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House,1995.p122

¹⁷⁸ Ibid.p206

¹⁷⁹ Ibid.p114

¹⁸⁰ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，441-442頁。

¹⁸¹ 同上引，710頁。

在面對永恆回歸這最沉重負擔的負擔時，使得強力得以激發，牧人最終咬斷蛇頭這一動作即代表著超人對於生命的肯定，這是一種最強的肯定，足以征服黑蛇象徵的永恆回歸的沉重負擔，強力之間的關係也進行改變：是關於不對等權力的因素之間的鬥爭：根據每一種狀態的權力大小，達到一種力量的新佈局。¹⁸²便可以說，超人對於生命的肯定所展現的強力意志已改變永恆回歸的強力意志間的序列，創造力〈將對立物連在一起，綜合〉—這可以說是總定義。¹⁸³透過創造的連結、綜合使得人不再隨著永恆流動而是永恆回歸是從我自身而出，這便是駱駝到孩子的轉變，駱駝的負重精神，永恆回歸對駱駝而言是生命最沉重的負擔，駱駝只能擔負於此，而無力於創造，但精神轉變為孩子，永恆回歸則是由己所出，這由己所出的意思為，是我意願這世界如此的轉動，我這是永恆回歸的開端，因此尼采才會形容孩子是自轉的輪，是初始的運動，這種駱駝到孩子的精神變化，是種轉變，而非進程，因此在孩子中看不見任何駱駝的身影，創造精神不需要再擔負永恆回歸的承重，當牧人吐出黑蛇的頭，則成為了轉變者，指的便是這創造精神，牧人轉變成為創造的孩子。

如此時間的觀念不再如先前侏儒所言是個圓的概念，查拉圖斯特拉提出「此刻」的論點，查拉圖斯特拉認為，如果我們觀看此刻，我們會看到，一條無盡的道路通向過去，因而查拉圖斯特拉問道：每一件能夠發生的事情，不是必定已經發生過了嗎？這個路口，這個時刻，不是必定已經發生過，已經成為過去了嗎？所有的事情，不都是連結在一起，以至於此刻把所有未來的事都拉在自己身上了嗎？對於查拉圖斯特拉而言，「此刻」把過去、現在、未來統一在一個時刻當中，也就是此刻。沒有此刻，時間之流就不會有被觀察的立足點，換言之沒有過去、現在、以及未來的分別，每一個時刻都是相同的，唯有此刻的出現，讓現在產生，而使過去和未來不再是一個在盡頭相連結的圓，而是彼此相互對立，而這此刻的產生便是強力意志展現，在時間之流下力下一個可以被認知的點，這圖像就像似

¹⁸² 尼采，孫周興譯，《權力意志》，1000 頁。

¹⁸³ 同上引，93 頁。

牧人咬下黑蛇的頭，這咬下就是強力意志的展現，是創造的開展，尼采對此論述為將生成打上存在的印記，也就是最高的強力意志¹⁸⁴，透過這樣的創造方式，使得人有著強力面對這世界的一切現象能得出一種持以為真¹⁸⁵的自己的觀點和角度。讓永恆回歸是從自己的內在世界所開展，這個世界便是因為我欲求如此而轉動，換言之便能主宰這世界甚至永恆回歸，尼采對此描述道：

權力意志進行闡釋：一個器官的形成過程中，關鍵就在於一種闡釋，權力意志界定，規定了各種等級、權力差異。[...]實際上，闡釋乃是用來主宰某物的手段本身。¹⁸⁶

如同上一章節談及的強力意志的內在世界，這個世界是強力意志的世界，而這強力意志的世界是人的內在世界的展現，因此當人能夠在這時間之流下創造出「此刻」的觀察點時，人便有自己的視角和詮釋能力來觀看以至於創造這個世界，如此永恆回歸將不再是一種負擔，相同事物的一再回歸不是一個事實情況，而是一種闡釋。¹⁸⁷是透過超人的詮釋而得，這便是超人的永恆回歸，永恆回歸成為意志的展現。透過與面對、接著這永恆回歸的對立最後超越這永恆回歸這樣的順序，尼采在《瞧，這個人》中將這定義為最高的肯定公式：

肯定對立和戰爭，肯定消逝和毀滅，肯定生成而堅決否定存在，同時又主張萬物絕對和無限的循環—這便是戴奧尼索斯、查拉圖斯特拉、赫拉克利特和我本人所主張的學說；《查拉圖斯特拉如是說》，這部著作的宗旨是永恆回歸思想，也是人所能夠達到的最高肯定公式。¹⁸⁸

¹⁸⁴ 給生成打上存在特性的烙印—這是最高的強力意志。Friedrich Nietzsche. *The Will to Power*. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.p.297.

¹⁸⁵ 尼采，孫周興譯，《權力意志》，404 頁。

¹⁸⁶ 同上引，164 頁。

¹⁸⁷ 同上引，439 頁。

¹⁸⁸ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals. / Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann New York: Random House,1967.p.295.

這一最高的肯定公式與那最高的強力意志不謀而合，再次的確立本文的推論，在這意義下，永恆回歸不是尼采生命最沉重的負擔，而是使強力意志得以創造的契機，這一次的回歸都將是使得強力意志不斷的再展現，強力意志肯定這生成的一切，因而當創造出此刻時，對於此刻的肯定同時代表著對於過去以及未來的肯定，那麼意志最無可奈何的「曾是」就也被肯定了，尼采對此描述：

所有的「曾是」，都是碎片、迷、可怕的偶然—直到創造意志對此說出然而，我要它如此(thus I will it)。我意志它如此。¹⁸⁹

在此「曾是」從原本意志所無可奈何之事，成為了我意志它如此之事，由於「曾是」以及未來是或者現在是都在此刻顯現，而意欲此刻便同時也意欲「曾是」，時間不再是個超乎於人的概念，而是出於人自身的假定和詮釋，因此時間的運作是人自身意欲如此，才能超越這意志所無法變更之事。但「此刻」並非一成永成，此刻會隨生成之流再次的流逝，就像黑蛇會不斷的再出現，換言之，創造是持續不間斷的過程，但這也意味著沒有永遠的詮釋意義，世界是多樣性的，隨著此刻的一再消逝與再現，詮釋世界的視角也一再的開闊變化。所以永恆回歸除了代表的是創造的契機外，更確保了使得世界多元性，一再的回歸是創造一再的可能、一再的重現是詮釋視角的一再的變更，因此尼采才能激昂的說：這生命，再一次！

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche. Thus Spoke Zarathustra. Translation by Walter Kaufmann New York: Random House, 1995. p141

第五章 結論

尼采哲學的重點在於對現實生命積極的肯定與創造，讓生命本然奔放，使力量無限制的展現，因此肯定與創造是尼采價值中最高的展現。對尼采來說現時的生命並非安詳寧靜，生命充滿了許多暴力式的偶然和無常以及充滿了不確定性，尼采掀開基督宗教彼岸說法所對於人類的遮掩，讓人看清生命的樣態，尼采承認生命充滿著是痛苦與虛無，並沒有任何確立的價值意義，可讓人在其中依靠，沒有，生命沒有任何可以讓人信仰之物，但相同的生命也應該沒有任何壓迫人們的價值，因此經由價值的重估，除去生命種種的負擔，讓生命自身成為價值，生命狀態的展現就是強力意志的創造過程，這是對生命力量的肯定，即便面對生成的虛無和無意義，仍可歡笑自在的說：這就是生命嗎？好吧，再一次。這再一次代表著對於生命中永恆回歸的了解，體認到生成變化的殘酷仍肯定之，如此便超越了傳統形上學以及基督宗教的彼岸思想，產生的生命的多樣性。

本文透過對於價值起源探究以至論述怨恨的產生，並描述這怨恨是如何創造價值，如何具體性的對人產生約束，最後試圖以永恆回歸的方式超克怨恨，文脈至此，不禁得問，怨恨是否因此超克了嗎？創造是否可能僅是一種口號，而非超越怨恨的契機呢？

怨恨產生於意志的厭惡，當人受到壓迫而產生報復，但卻無力反抗時，便滋生怨恨，用以強力意志概念來描述，就是意志得不到征服之感，因而將向外的力量朝向自己，而產生怨恨，尼采將怨恨敘述為：不能用行動作出真正的反應，而只會通過幻想中的復仇獲得補償。而整個奴隸價值可說是怨恨者依靠記憶的方式所作出的補償，由此可以作一區分，意志得不到征服之感的厭惡是怨恨產生的原因，而整個傳統形上學以及基督教的彼岸思想則是怨恨所創造出的產物，尼采要超克怨恨必然是得從其因去尋求超克之道，換言之，怨恨所形成的倫理學價值問題，在超克怨恨的脈絡底下，並非尼采所關注的要點，當然，那些價值論述在奴

彩的哲學中也占了相當大重要性，但就超克而言，則必須從產生怨恨之處著手。尼采因此提出了永恆回歸的概念，但這永恆回歸卻不足以超克怨恨，永恆回歸並非是對於怨恨的超克，而是對於怨恨所產生的奴隸價值的破壞，也就是說，尼采透過永恆回歸的生成流變將基督教的彼岸思想以及形上學的真實的世界給揚棄了，因此可將永恆回歸定調於對怨恨所產生出結果的破壞，但還無法論及超克，因為意志的厭惡依舊存在，甚至永恆回歸本身的那沉重的負擔，同一事件的一再重複，反倒導致怨恨產生的可能，如果永恆回歸無法對於怨恨超克，那麼是否就宣告尼采對於怨恨超克的失敗呢？難道尼采所能做的將只是將怨恨所創造出的價值進行破壞，僅此而已嗎？實則不然，永恆回歸的確無法超克怨恨，但永恆回歸卻給予意志一個契機，一個超越怨恨的契機，因為怨恨的超克，正是需要創造精神在永恆回歸中展現，透過創造精神的運作讓怨恨的超克成為可能。

在永恆回歸中創造精神是否真能達到怨恨的超克？尼采在論述創造精神時，是以孩子作為象徵，孩子的特性是無辜、健忘，一個新的開始、一種遊戲、一個自轉之輪、一種初始的運動、一種神聖的肯定。當這以孩子為象徵的創造精神在永恆回歸中運作時，可整理出兩點特性，一個是遺忘、另外一個是我意志如此。

遺忘代表著，對於過往的遺忘，不論是怨恨所創造的價值，還是基督教的原罪負擔，透過遺忘生命得以一再的重新展開，其次遺忘對於超克有著另一種重要性，「遺忘是相對於記憶」，遺忘相對於記憶兩者看起來只是相互對立的關係而已，但在報復與怨恨的脈絡下談論，就有著重要的意義，首先回顧報復到怨恨的原因，當意志受到壓迫、不悅時產生報復，而這樣的報復無法展開，而轉向內在成為怨恨，但報復並不必然的成為怨恨，或者也可以選擇不報復，但就是記憶保證了報復的必然性，同時亦確保了報復導向怨恨的必然，在本文的第二章第二節談論到報復與怨恨之間的關係時曾論述到人在受到外來的刺激或者壓迫時，有著意識與無意志兩個系統交互作用，意識的活動所面對的是外在的刺激無意識緊緊抓住不可抹滅的印記並加深在人們的腦海中屬於長久在腦海中的印記，怨恨使得

兩者相互混淆作用，而兩者相互交錯混淆的同時，記憶的痕跡便會影響意識層面，報復無法實現所導致的怨恨的印記便會控制住反應，控制意識，當事件發生時，怨恨者只是利用本身所擁有的力，來專注事件所遺留的痕跡，換言之，怨恨者只能感受事件的力，而無所對此力作對抗，只能將這怨恨內化。但如果有遺忘的能力，刺激會在意識的層面就因遺忘所消逝，也就是說，意志所受到的壓迫並不會產生報復，自然就無法引導致怨恨了，遺忘將報復的必然性給取消，怨恨就這樣消逝了。尼采在《論道德的系譜學》中曾舉米拉波¹⁹⁰作為例子，尼采在米拉波這種人的身上發現了怨恨的超克，其超克的方法正是遺忘：米拉波從不長時間把自己的敵人和自己的不幸認知的對待。換言之，一個強大力量的人在受到壓迫以及刺激時，會通過遺忘來自我修復，而原諒對方，甚或不放心上。因此遺忘代表的是積極、肯定的作用，使人能夠再一次並且積極的面對生命的種種苦難與不滿。

創造精神在永恆回歸中的第二個特性則是我意志如此，在論述之前，再次回顧，怨恨為何產生，怨恨的產生在於意志的厭惡，那麼意志最根本的兩項厭惡是，「曾是」無法變更、最小以及最大的都將輪迴，這是意志最為根本性的厭惡，那麼我意志如此則是對這兩者的取消，當創造精神透過強力意志的展現在永恆之流中創造「此刻」這觀察點，讓時間之流有著過去、現在以及未來這可感知的狀態，這過去現在以及未來亦同時存在於此刻，換言之，對於此刻的肯定，亦代表著對於過去、未來的肯定，世界是由我所發展而出，那麼「曾是」就不再是意志所無法變更無可奈何之物了，透過對於此刻的肯定代表著我意欲此刻如此，「曾是」亦在此刻之中，那麼換言之，「曾是」則成為了我意志它如此。意志就這樣得以實現了，並超越了。

因為對於尼采而言，生命就是無止境的自我創造與超越，生命的意義只在於創造自身以展現強力意志，這就是尼采價值中的「好」，不再是奴隸道德中的

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals. / Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967. p.295.

「善」，尼采面對怨恨所創造的奴隸價值，試圖克服怨恨，將人的目光從虛構的彼岸世界拉到現實中，並非一味尋求超越現世的價值。意義不在於彼岸、也不在於真理的世界，意義在於自身的價值創造，這便是大地的意義，即人的生命是不斷的自我創造與超越。



參考文獻

英文書籍：

Allison, David B. Edited and introduced. *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*. Cambridge, Mass. : MIT Press,1985.

Ansell-Pearson, Keith. *Nietzsche contra Rousseau : a study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge England : Cambridge University Press,1991.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. London: Athlone Press, 1983.

Jaspers, Karl. *Nietzsche :an introduction to the understanding of his philosophical activity*. Translated by Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Tucson :University of Arizona Press,1965.

Lampert ,Laurence. *Nietzsche's Teaching :an interpretation of Thus spoke Zarathustra*. New Haven :Yale University Press,1986.

Muller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Translated by David J. Parent. University of Illinois Press,1999.

Nietzsche ,Friedrich. *On the Genealogy of Morals/ Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1967.

Nietzsche ,Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House,1995.

Nietzsche ,Friedrich. *Beyond Good and Evil : prelude to a philosophy of the future*. Translated by Walter Kaufmann. New York :Vintage Books,1989.

Nietzsche , Friedrich. *The Gay Science : with a prelude in rhymes and an appendix of songs translated, with commentary, by Walter Kaufmann*. New York :Vintage Books,1974.

Nietzsche ,Friedrich. Twilight of the Idols ;and, The Antichrist. Translated by Thomas Common. Mineola, New York :Dover Publications,2004.

Nietzsche ,Friedrich. The Will to Power. Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York :Vintage Books,1968.

中文書籍：

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

尼采，《悲劇的誕生》，周國平譯，台北：貓頭鷹出版社，2005。

尼采，《人性的，太人性的》，楊桓達譯，北京：中國人民，2005。

尼采，《上帝之死》，

馬丁·海德格(Martin Heidegger)，《尼采》，孫周興譯，北京：商務印書，2004。

彼伯(Annemarie Pieper)，《動物與超人之間的繩索：查拉圖斯特拉如是說第一卷義疏》，李傑譯，北京：華夏出版，2006。

朱迪斯·巴特勒(Judith Bulter)，《權力的精神生活：服從的理論》，張生譯，南京：江蘇人民，2009。

沃林(Richard Wolin)，《非理性的魅惑：向法西斯靠攏·從尼采到後現代主義》，閻紀宇譯，台北：立緒文化，2006。

朗佩特(Laurence Lampert)，《尼采的使命—善惡的彼岸譯讀》，李致遠、李小均譯，北京：華夏，2009。

馬克斯·舍勒(Max Scheler)，《價值的顛覆》，劉小楓譯，香港：牛津大學，1996。

工藤綏夫著，《尼采的思想》，李永熾譯，台北：水牛，1992。

汪民安、陳永國編，《尼采的幽靈：西方後現代語境中的尼采》，北京：社會科學文獻，2001。

劉小楓、倪為國編，《尼采在西方—解讀尼采》，上海：上海三聯書店，2002。

汪民安著，《尼采與身體》，北京：北京大學，2008。

劉昌元著，《尼采》，台北：聯經，2004。

王江松著，《悲劇哲學的誕生》，北京：中國社會科學，2009。

期刊與論文：

嚴瑋泓，《怨恨的系譜—論尼采的系譜學、怨恨與道德批判之內在聯繫》，台灣大學哲學所碩士論文，2002。

黃麗綺，《查拉圖斯特的健康與道德》，東海大學哲學所碩士論文，1997。

黃麗綺，〈從「虛無」到「笑」—論尼采「永恆回歸」之概念〉，《國立台灣大學哲學評論》，第四十三期，2012。

劉滄龍，〈論尼采價值設定的個體化原理〉，《揭諦》第十一期，2006。