

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

論尼采之價值設定的個體化原則

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2411-H-343-001-

執行期間：94年01月01日至94年07月31日

執行單位：南華大學哲學系

計畫主持人：劉滄龍

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 94 年 10 月 31 日

一、計劃執行成果簡介

首先感謝兩位審查人所提供之寶貴意見，使本計劃之執行在研究方向之確立上得到更清楚的定位，而若干具體的建議也成為筆者研究時重要的參酌依據。本計劃之主要成果為論文〈論尼采價值設定的個體化原理〉，其初稿已發表於南華大學於九十四年十月十五、十六日所舉辦之「理性與歷史——當代歐陸哲學會議」，並承蒙中正大學吳秀瑾教授對拙文所做之深入批評。在計劃執行期間筆者並嘗試將尼采對價值設定的思考延伸至儒學的反思與重建的工作當中，因而在五月由中央大學所舉辦之「牟宗三先生與當代儒學研討會」中發表了〈後形上學時代超個體的規範性力量——從「良知是個真實的呈現」談起〉一文。此文之寫作亦緣於本計劃之審查意見中所提及之「超個體性的規範上的效力」之問題，促成了筆者本著尼采思想來反省儒學在超個體的規範上是否亦有足供參照的資源。

由於本計劃的執行期限為半年，因此略微調整了原初構想的執行方式，將論文的研撰目標定位在如何扣緊尼采文獻來說明「價值設定的個體化原理」。順著本計劃已獲致的成果可以繼續推展完成的部份則有：

1. 「價值設定的個體化原理」與「價值設定的普遍化原理」兩者的關聯及其倫理學意涵。
2. 尼采價值理論的評估以及它對生命哲學與價值哲學的影響。

另外，由筆者帶讀的尼采讀書會也略具成效，已有參與同學著手進行尼采研究之計劃，但尚未有成員發表相關研究成果。筆者原先預定在讀書會進行時能一併翻譯之尼采手稿則因與規劃進度有相當落差未能落實。至於本計劃的主要研究成果擬投稿至由南華大學哲學系所發行之學刊《揭諦》第十一期「理性與歷史專號」，論文附之如下。

二、主要研究成果：論文〈論尼采價值設定的個體化原理〉

本文擬藉由尼采對西方「虛無主義」(Nihilismus)歷史的反省來切入文章的主題——價值設定如何可能？尼采在道德系譜學的考察工作中發現了：西方的道德發展史是一部價值設定方式反轉的歷史，也就是從主動的轉換成反應的價值設定型態，此一轉變也造就了西方虛無主義的歷史。罹患虛無主義文明病的現代人，由於忘記了理性與歷史是為生命服務的，因此過度標榜科學的分析精神，使得人類的存在淪為追求普遍效益的工具，失去了主動地設定價值、創造價值的能力。所以尼采要宣告「上帝死了！」(Gott ist tot!)，並指出虛無主義是「頹廢的邏輯」(die Logik der *décadence*)，它必須替自身設定一自我超越的目的，因此，迄今最止的最高價值必然得自我貶值。至於如何具體施行尼采所構想的文化自我超越的計劃——「重估一切價值」(Uwertung aller Werte)以克服虛無主義，換言之，如何再度從反應的價值設定型態反轉為主動的價值設定型態，在尼采的著作中缺乏

一系統性的理論說明。本文的目的就在於透過詮釋尼采價值設定的根本原理來說明尼采所提供的文化超越的策略，筆者嘗試將此一根本原理理解為「價值設定的個體化原理」(das Prinzip der Individualisierung der Wertsetzung)，替尼采價值重估的學說作一顯題化的詮釋。

正文的部分劃分為五小節，第一節在於說明為何尼采要進行「重估一切價值」的計劃，並藉之超越虛無主義的現代文明病症。第二節則澄清何謂價值設定，並說明價值設定的兩種型態，即否定的(反應的)與肯定的(主動的)兩種。第三節進一步具體說明尼采所贊許的肯定的價值設定的型態，我們將透過「級距的激情」(Pathos der Distanz)這個概念來說明價值設定個體化的轉換機制。第四節解釋為何必須透過一個從普遍主體中抽身出來回歸肉身化和個體化的主體，主動的價值設定方才可能，「自由精神」(Freigeist)才能真正展開它在歷史中的創造性行動。第五節為結論，將指出價值設定的兩種型態(個體化與普遍化)所具有的不同倫理學意涵(德行倫理學與規範倫理學)，試圖藉此對尼采價值重估學說的得失做一初步的評估。

1. 虛無主義的歷史必然性與文化自我超越的策略

在〈論歷史對生命的利弊〉(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)¹一文中，尼采(Friedrich Nietzsche)慨嘆現代人喪失了遺忘的能力，一直在抵抗著不斷加諸在他身上的歷史積澱的重負，所以無法像獸類一樣「非歷史地」(unhistorisch)活著、並能由此獲致幸福之感。(UB II; KSA 1, S. 249)太過理性的現代人迷失在追求真理的意志狂潮之中，捲入了歷史的漩流，無法自過去抽身，他每個此刻的存在因而都是蒼白委頓、毫無生機的。²

在〈論歷史〉一文，尼采似乎相信「歷史」(Historie)³對於人類的行動乃至生命

¹ 這篇文章首先於 1874 年二月底出版，後收入《不合時宜的考察》(Unzeitgemässe Betrachtungen)，作為該書的第二篇，以下簡稱此文為〈論歷史〉。本文關於尼采的引文均出自 G. Colli 和 M. Montinari 所編的尼采全集之批判研究版(Kritischen Studienausgabe)，並縮寫為 KSA。在 KSA 的分號前依序為書名的德文縮寫、章節或遺稿筆記的編碼，分號之後為全集本的冊數及頁碼。引文中的粗體字為 KSA 中的德文大字距字型。德文縮寫與中譯書名對照請參文末附錄。

² 對尼采來說，不管是一個人、一個民族還是一個文化都像是一個有機的生命個體，它必須替自己劃定一個界域(Horizon)，換言之，它得有能判斷什麼時候該遺忘、什麼時候該記憶。尼采認為，沒有遺忘地活著根本是一件不可能的事，要是一個人想要持續地歷史地知覺著(historisch empfinden)，就好像強迫他不去睡覺一樣，這樣他將會在所有的事物中唯有看到「流變」(Werden)，並將不再相信自身的存在、不再相信自己，所有的事物將在流變之川中飛逝消散。(UB II; KSA 1, S. 251 f.)

³ 在〈論歷史〉當中，「歷史」常常可以泛泛地理解為「記憶」或「關於過去事件的知識」。在該文當中「歷史」常被帶有貶義地使用，主要的原因是來自於尼采對強調科學方法的「歷史主義」(Historismus)的批評態度，他旗幟鮮明地反對以蘭克(Leopold von Ranke)為首的「歷史主義」對科學客觀性的鼓吹提倡。尼采同時也反對黑格爾式的歷史哲學以及在政治上有影響力的進步主義的歷史觀，他批評這些以為歷史不外是一種目的導向的發展歷程是一種形上學的建構。在尼采中後

總是弊多於利。一般而言，行動之所以可能需要的是有意識地設定行動目的，需要記憶來持續一有目的的行動。尼采則反對此一常識的觀點，他認為比起記憶來說，遺忘在行動之中所扮演的角色更為吃重。有鑑於此，尼采轉而提醒人們遺忘的正面意義：「所有的行動都需要遺忘，就像所有的有機生命不只需要光線也需要黑暗一樣。」(UB II; KSA 1, S. 250)。他在《論道德系譜學》(*Zur Genealogie der Moral*)第二篇的開首替此一觀點提出其理據：「遺忘並不是如膚淺的人們所想的那樣，只是一種慣性，它其實更是一種積極的、從最嚴格的意義而言正面的攔阻能力，只有那些我們所體驗過的、經歷過的、被我們所吸收的才會判歸給它。」(GM; KSA5, S. 292.)，尼采並再次重申他在〈論歷史〉中同樣的看法：「沒有遺忘就不可能擁有幸福、歡樂、希望、驕傲與現在。」(GM; KSA5, S. 292.)唯有獸類才能真正地活在現在而擁有幸福，因為它們能夠非歷史地活著。由於人類無法完全活在全非歷史的狀態，所以必須平衡地駕馭歷史感和非歷史感，以吸收過去，將之轉化成使生命健康、強壯的力量。尼采將此一文化生命賴以自我更新的力量稱為「型塑力量」(*die plastische Kraft*)，它是一種「全憑己力的獨特的生長力量，能將過去的和陌生的加以改造和『化成肉體』(*einzuverleiben*)⁴，可以癒合傷口、彌補損失，將被破壞的形式加以重塑。」(UB II; KSA 1, S. 251.)

尼采突出遺忘的重要性，強調歷史的真正目的在於為生命服務，而過度氾濫的歷史感將會淹沒了生命創造性的本能、摧毀未來。尼采相信，只有當歷史轉化為藝術品時才或許能保存或激發本能，但這無疑和當時學標分析、非藝術的史學風尚背道而馳。當歷史學家在勝利的歡呼中大喊：「科學要開始統治生命！」之時，尼采看到的是一種頹敗的時代精神，而人們將依照時代的需要被參養，並在還未成熟之前送到「普遍效益的工廠內工作」(*in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten*)。(UB II; KSA 1, S. 298 f.)如此一來，過度饜飽的歷史將使得生命在遠離創造力根源的同時也失去了價值，並使「現代人受苦於被削弱的個性」(*der moderne Mensch leidet an einer geschwächten Persönlichkeit*) (UB II; KSA 1, S. 279)。忘記歷史真正目的的現代人在失去了可以彰顯生命價值的創造性的同時，個個都成了沒有個性、被知識奴役的一般人，歐洲文明也因而難逃價值崩解的歷史宿命。

於是尼采藉著瘋子之口喊出「上帝死了！」(*Gott ist tot!*)⁵，要世人正視價值崩解的

期的著作中則開始提出了自己正面的「歷史性思維」(*historisches Denken*)，並藉之展開其形上學批判及道德批判。參見 Katrin Meyer, `HistorieA, in: Henning Ottmann (hrsg.), *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart; Weimar, 2000, S. 255 f.

⁴ 尼採用「化成肉體」這個詞語來表示在我們下意識的精神活動中，有一種能力可以統整吸收那些外在於我們自身的東西使之成為我們所屬的一部份，就好像消化器官吸收營養的能力一樣。

⁵ 「上帝死了！」的宣告第一次出現在《歡快的科學》(*Die Fröhliche Wissenschaft*)標為〈瘋子〉的一節當中。(FW, Nr. 125; KSA 3, S. 480 f.)當最高價值自我貶值之際，生命存在的終極意義為何？查拉圖斯特拉的答案是：「超人」(*Übermensch*)。在 1882-83 年的手稿中，尼采表示：「我不願此生再來一次。我怎能忍受這樣的事呢？進行創造。是什麼讓我得以暫且堪受？唯有對那肯定生命的

虛無主義文化危機。虛無主義並非指陳一自然發生的歷史事實，它其實更是一種必然的「歷史邏輯」。⁶此一「邏輯」的規範性並不是知識論意義的，而是一種文化的、歷史的規範性。上帝、第一因、終極目的等最高價值最終必然要自我貶值。因此虛無主義不是一偶然的歷史事件，也不是肇因於西方文化之外的力量，它本身就顯現了西方文明自我超越的規範性要求。⁷然而尼采是否明確提出了任何文化超越的策略以克服那令人喪氣的虛無主義文明病？在〈論歷史〉中所提及的「型塑力量」或「批判的歷史」(kritische Historie)⁸是否只是一套空洞的說辭，還是真的具有足以展開一個「重估一切價值」(Umwertung aller Werte)可能性的真實意蘊。本文即是本著尼采對歐洲文明所下的虛無主義歷史診斷，來反省以理性為核心的歐洲文明為何對尼采而言已經是窮途末路，而需要對柏拉圖主義所設定的彼世的「永恒價值(ewige Werthe)加以重估(umzuwerten)及反轉(umzukehren)」(JGB, Nr. 203; KSA 5, S. 126.)。本著此一反省，我們試圖建構一個足以說明價值設定的根本原理，將尼采價值重估的主張用「價值設定的個體化原理」做一顯題化的詮釋，藉此說明尼采如何透過此一價值反轉的嘗試，來診治以理性自豪的現代人個性被削弱的文化病症，並超越虛無主義的歷史命運。

2. 價值設定的型態

尼采以嘲諷的口吻表示，人因為能夠自己設定價值、衡量價值，所以將自己評定為「能評價的動物自身」(abschätzende Thier an sich)。(GM; KSA 5, S. 306.) 在 1882-3 年的手稿中尼采指出，生命的價值(der Wert des Lebens)便植基於價值評估(Wertschätzungen)的活動之中。(Nachlass 5[1] 234; KSA 10, S. 214.)對尼采來說，在所有價值問題之中，與人類此一評價的動物最息息相關的無非是道德價值的問題。因此在《論道德系譜學》的前言中，尼采揭示此書所探討的主題：「在什麼條件之下人類替自己發明了善與惡的價值判斷？而它們自身又有何價值？它們迄今為止是阻礙還是促進了人類的發展？它們是否彰顯了生命的困頓、貧乏與退化？或者與此相反，它們展現了生命的豐盛、力量與意志，生命的勇氣、信心及

超人的企盼。我嘗試著自己去肯定生命——啊！」(Nachlass, 4[81]; KSA 10, S. 137)若「永恒回歸」(die ewige Wiederkehr)是悲劇性的生命真相，那麼只有對之肯定才能超克命運。

⁶ 尼采認為虛無主義具有歷史的必然性，它是「頹廢的邏輯」(die Logik der décadence) (Nachlass 14 [86]; KSA 13, S. 265)。

⁷ 尼采把文化與歷史視為有機的命體，他說：「所有偉大的事物都會透過自己自我揚棄的行動走向毀滅：生命的法則就是如此，這是生命本質當中必然的『自我超越』。」(GM; KSA 5, S. 410.)

⁸ 從〈論歷史對生命的利弊〉第二節開始，尼采區分三種對歷史的不同需求，即「紀念的」(monumentalische)、「懷古的」(antiquarische)與「批判的」(kritische)歷史。尼采說：「如果一個人因著想要有一番偉業而需要過去，他就會通過紀念的歷史來增強自身的力量；反之，如果一個人喜歡維持習俗和傳統，就會做一個懷古的歷史學家來珍惜過去；而只有當一個人為一種當前迫切的需要所壓迫時，並想要不計任何代價地拋棄重負時，他才會感到需要『批判的歷史』，即評價和審判的歷史。」(UB II; KSA 1, S. 264.)很顯然，尼采自許為一個批判的歷史學家，他的任務即在於對虛無主義的西方文明進行一種歷史的審判工作，並從根本上扭轉錯誤的價值取向，而扭轉的方向就在於從虛構的彼世價值拉回現世的存在，革除自我否定、自我矮化的文明習氣，恢復希臘羅馬貴族勇於型塑自我理想典範的創造性文化力量。

未來？」(GM; KSA5, S. 249 f.)⁹

價值設定對尼采而言是一種創造性的行動，而不是某種被取得、被學習、被經驗的事物(Nachlass 5[1] 234; KSA 10, S. 214.)在《論道德系譜學》中，尼采稱奴隸道德之否定型態的創造性行動為「價值設定目光的反轉」(Umkehrung des wertesezenden Blicks)。基督教道德在歐洲的興起被尼采視為一種「道德上的奴隸起義」(der Sklavenaufstand in der Moral, GM; KSA 5, S. 270 f.)，它開始於怨恨(Ressentiment)本身成為具有創造性的，而價值也由此孕育而生。但是這種創造性的行動，不像高貴的道德是來自於由個體自身所興發的勝利的肯定，它其實是一種對「外在」、「他人」以及「非我」的否定。「奴隸道德」(Sklavenmoral)的形成首先總是依賴一個對立的外在世界，用生理學的說法來講，它需要外在的刺激方能有所行動——其行動則完完全全是種反應(Reaktion)。(GM; KSA5, S. 270 f.)對尼采來說，價值的設定本來應該是自發的(spontan)，之所以會有價值對立項的產生，也是出自於一種伴隨著歡快自得的自我肯定。¹⁰肯定的概念來自於那些能夠自我肯定為「高貴者」、「好人」、「優美的人」、「幸福的人」，而像「下等的」、「卑賤的」、「壞的」這些否定的概念都不過是後起的、黯淡的對照圖像。(GM; KSA5, S. 270 f.)

尼采認為形上學家的根本信念就是「相信價值的對立」(Glaube an die Gegensätze der Werthe)(JGB, Nr. 2; KSA 5, S. 16.)。柏拉圖主義便建基於二元對立的世界圖像，以否定感官世界的生成變化來創造一虛構的價值自身——理型(idea)。因此，形上學家價值設定的型態和基督教道德一樣基本上也是一種否定式的反應，從這種否定性的創造活動中，柏拉圖主義和基督教道德建立起了一種虛無主義式的價值階序，真理與謊言、善與惡的價值對立也應運而生。這種否定式的價值設定型態其實是出自於一種特定的物種自我保存的策略。

在尼采早年的手稿〈論非關道德意義的真理與謊言〉(1873)當中，人類引以為傲的理智(Intellekt)被描述為一種個體為求保存性命的偽裝伎倆。理智作為個體自我保存的手段，它的主要力量發揮於偽裝之中。透過偽裝，較羸弱的個體可以保全性命。此一偽裝的藝術尤其在人類到達了高峰。人類為了要以社會的、群畜的方式生存，需要一個和平協訂並設法排除「所有人對所有人的戰爭」，某種型態的「真理」因而便被固定了下來：對於事物的普遍有效性和規範性的稱謂被虛構出來，語言所給出的法則也成了真理的首要法則。以群畜的方式過生活的人類所追求的因此是一種舒適的、可以保存生命的真理，對於可能造成傷害或毀滅的真理

⁹ 在《看哪，這個人!》(Ecce homo)當中，尼采回顧《晨曦》(Morgenröthe)一書寫作的目的，他表示這本書開始了他對抗道德的戰役，並且說：「道德價值的起源對我來說是**第一階序**的問題(eine Frage ersten Ranges)，因為它關乎著人類的未來。」(EH; KSA 6, S. 330.)

¹⁰ 尼采讚嘆真正的道德必然出自於生命的本能，他說：「凡是道德中的自然主義者，亦即是說凡是**健康**的道德必然是由生命的本能所轄治。」(GD; KSA 6, S. 85.)

則採取了敵視的態度。因此，人們之所以憎恨謊言並不是因為謊言本身有什麼不對，人們憎恨謊言是因為不願由於被欺騙而受到傷害。(WL I; KSA 1, S. 876 f.)

追求真理的人類開始以為自己是歷史的中心，歷史受到了普羅塔哥拉的原理 (Protagorean Principle) 所支配——人是尺度。歐洲智性文化的發展歷史形成了一種有利於此一文化有機地自我保存的根本規律：封閉的真理斷言系統和開放地批判質疑辯證地形塑了歐洲的歷史文明。尼采是現代哲學家中唯一慧眼獨具地有見於此，並且據此洞見提供了文化自我超越的觸媒，他前所未有地發現了哲學思考必然包含了一永恆的緊張性，即一方面宣稱真理，另一方面又得批判所有這樣的宣稱。因此，哲學史成爲一部誤解的歷史，大哲學家往往以曲解、否定他之前的哲學家的方式建立他自己的論斷。尼采因而認爲，幾乎所有的哲學家都未能體認到，哲學史是一部徒勞無功的歷史。所有大哲學家對於真理和確定性的宣稱都顯示了傲慢和浮誇，而凡是此類宣稱的失敗都證明了蘇格拉底式的反諷是正確的。因此，尼采的任務就在於如何把對此一徒勞無功的思想歷程，在宣稱真理和確定性的根據上哲學地轉化爲克服西方虛無主義歷史的文化超越工作。¹¹

因此，柏拉圖主義的形上學家對於真理所作的絕對有效性宣稱必然在文化自我超越的要求之下瓦解，然而尼采在打破獨斷論式的宣稱之後又如何能夠不落入相對主義與徹底的懷疑論之中？爲了避免走入此一困局，尼采選擇了視角主義 (Perspektivismus) 作爲貫徹康德批判哲學的一條出路。德國學者 Kaulbach 將康德的批判哲學詮釋爲視角主義哲學的先驅，視角式的理性並不表現爲對於客觀事物的認識，它想獲取的毋寧是意義的真理。康德的視角主義因而從客觀世界認知的獨斷宣稱的桎梏之中解脫了出來，而邁向了自足的、根於理性的世界意蘊的自由之路。理性將不再從客觀世界來確立其自身，而是完全依於自身來確保意義實現的必然性。¹²

¹¹ 本段爲 David Hall 的觀點，見氏著“Nietzsche and Chuang Tzu: Resources for the Transcendence of Culture”, *Journal of Chinese Philosophy* 11(1984), pp. 141-2. Hall 認爲尼采洞悉了知識和無知之間真正的關係，使得他完成了蘇格拉底式的知識探求。對於真理的無知並非是由於知識的缺乏，而是知識的過剩。我們知道得太多，但是我們對確定性卻一無所知。蘇格拉底的無知來自於「尚未得知」(no-knowledge-yet)；尼采則是「未曾有知」(no-knowledge-ever)。蘇格拉底知道他並未認識；尼采則爲不能認識。對 Hall 而言，蘇格拉底體現了一種無知的智慧。柏拉圖的蘇格拉底對話錄沿用了古典希臘喜劇中兩個對立的人物形象：eiron、alazon。在喜劇中，eiron 喬裝成謙遜的樣子來掩飾他的企圖和算計，alazon 則因爲他的高倨、自命不凡、假冒爲智者而總是落敗，並成爲希臘觀眾取樂的來源。蘇格拉底是個 eiron，他和獨斷且自負的談話者的對談顯示了任何真理宣言的限制。但蘇格拉底之後的哲學家，包括了他的秀異的學生柏拉圖卻不再像 eiron 一樣懂得以反諷的方式來保持對此一限制的警覺，藉以避免獨斷地做出確定的宣稱。Hall 進一步表示，尼采並不僅只是跟著蘇格拉底亦步亦趨，去扯下那些獨斷思想的浮誇面具，而是藉由嘲諷蘇格拉底來使他顛覆了 eiron—alazon 的兩極，把蘇格拉底看成哲學的傻瓜，藉以超越在文化母體中封閉系統和批判性質疑的雙重要求，也藉超越了文化自身。Hall, “Nietzsche and Chuang Tzu: Resources for the Transcendence of Culture”, pp. 143-4.

¹² Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus, 1. Teil. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, S. 214.

尼采的視角主義可以理解為康德理性批判的徹底化。¹³然而康德的批判哲學所根據的理性主體在尼采看來是受到我們的語法結構所誤導而有的虛構之物，它不能提供知識確定性的基礎。理性主體所提供的形式普遍性對尼采而言其實是權力意志(Wille zur Macht)的一種簡化與同化作用。這個世界被我們邏輯化了，它變得更易於操控、更適合生存，這是生命本有的強大本能。理性只是為生存服務的工具。尼采關於權力意志與「相」(Schein)的學說也是在取消了康德「現象」與「物自身」的區分之後的必然結果。尼采認為只有視角、只有詮釋，沒有「一個」體系完備的真理世界，而是由許多不同的、對立的視角與詮釋構成了這個世界，單單宣稱某一視角為最後真理是錯的¹⁴，真理無疑是多樣性的，每個視角都是同價地為真。世界只是我們視角投射出來的外觀鏡像，在這外觀鏡像的背後並沒有一個獨立自存的本體世界，世界的存在是詮釋的結果，只有詮釋，沒有其它。¹⁵尼采批評康德「物自身」的概念是範疇誤用的結果。若「物自身」被理解為「現象」的原因，那麼就是把只能運用於現象界的因果範疇，跨越了經驗的使用界限，應用到了超越的領域(MA I, Nr. 16, KSA 2, S. 38)。在道德哲學的方面，尼采則承續了康德「自律」的概念，但拒絕透過普遍化的操作程序將道德形式化、去個體化，而是回歸每個個體的特殊視角出發來重建道德的自我立法，以實現具有創造性意涵的個體價值。(FW, Nr. 335, KSA 3, S. 563)。倘若貫徹視角主義的立場，那麼以追求普遍真理為職志的價值設定方式必然得改變其型態，康德式的先驗主體必須經過一種肉身化和個體化的轉換工作，因此我們將透過尼采「級距的激情」(Pathos der Distanz)這個概念來說明價值設定個體化的轉換機制。

3. 「級距的激情」(Pathos der Distanz)

在《論道德系譜學》第一章第二節，尼采直指那些「道德的史學家們」¹⁶背離了歷史精神，在錯誤的地方尋找「善」(gut)的概念的起源，他說：「善的判斷並不來自於善行(Güte)所顯露的地方，而是來自於行善的人(die Guten)自身，也就是

¹³ 德勒茲(Gilles Deleuze)認為，尼采把意義(sense)與價值(value)的概念引入了哲學，而意義和價值的哲學必須是一種批判。他表示，尼采哲學工作的主要意圖之一便在於指出，康德並未真正地完成批判的工作，因為他未能從價值的角度來提出批判的問題。由尼采所構想和建立的價值哲學是批判的真正實現，唯有透過此一途徑，徹底的批判方能實現，「用錘頭作哲學」(mit dem Hammer philosophiert)才可能。Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by H. Tomlinson, New York: Columbia University Press 1983, p. 1.

¹⁴ 在《善惡的彼岸》序言中，尼采表示獨斷論的真理觀即是否認了那種「所有生命的根本要件的視角的東西」(das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens)。(JGB, Vorrede; KSA 5, S. 12.) 至於視角式的真理觀的正面表述，則出現在《論道德系譜學》第三篇第 12 節：「**只有一種視角式的看(perspektivisches Sehen)**，**只有一種視角式的『認識』**；而我們**愈是讓更多的情感在一件事物上呈顯出來，我們愈是懂得用更多的眼睛去看待一件事物**，那麼我們對於此一事物的『概念』及『客觀性』就會愈完全。」(GM; KSA5, S. 365.)

¹⁵ 德勒茲指出，尼采用意義(sense)與現象(phenomenon)的關聯取代了表象(appearance)與本質(essence)的形上學二元性以及科學的因果關係。Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, P. 3.

¹⁶ 這裡主要是指《道德感的起源》(*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*)的作者 Paul Rée 以及其它包括休姆(David Hume)在內的英國道德哲學家們。

高貴的人(die Vornehmen)、強健的人(Mächtigen)、高等的人(Höhergestellten)和高尚的人(Hochgesinnten)，他們將自己的行為界定為善的，也就是說認定為第一等級的，以相對於那些低等的(Niederigen)、卑下的(Niedrig-Gesinnten)、陰險的(Gemeinen)、粗賤的人(Pöbelhaften)。」(GM; KSA5, S. 259.)尼采認為善的判斷並不源自於「受到善意對待的人」的身上，它毋寧來自於「行善之人」本身。但是道德系譜學家們卻誤認了「善」和「無我的行動」(unegoistische Handlungen)之間的必然關聯，沒有發現其實「自我的」(egoistisch)和「無我的」(unegoistisch)這組對立概念的出現其實是由於「貴族式的價值判斷」(aristokratischer Werturteile)的沒落，它們植根於一種「畜群本能」(Herdeninstinkt)。(GM; KSA5, S. 260.)

「級距的激情」(Pathos der Distanz)是高貴的人所特有的一種具有「等級差別的感覺」的貴族意識，它首先並不表現於外在的一種對下層階級的鄙視，而是一種對內在自我超越的迫切要求。¹⁷此一「級距的激情」使得價值階層的設定有其意識結構的基礎，它是一種「內在於靈魂自身的不斷擴大距離的要求，要建構更高、更不尋常、更遙遠、更大的張力、更無所不包的狀態，簡言之即『人』之範型的提升，以獲取一超道德意義之下的道德準則。」(JGB, Nr. 257; KSA 5, S. 205.)「級距的激情」作為一道道德準則是道德規範的內在根據及批判基礎，但它又是超道德的，因為它本身無所謂善惡，而就是善惡之所以可能的那個價值設定的意識結構。高貴的人擁有一種極少數人的自由精神——這是強者的特權。他就像「進入一座迷宮，把生命本已具有的危險增大了千倍之多。」(JGB, Nr. 29; KSA 5, S. 48.)因為強者的生命能量強大，他不尋求舒適的棲身之地而是深入危險境地以挑戰自我的極限。對自由精神來說，他的精神高度超乎常人，因此，對常人來說是有毒的、會侵蝕生命的毒物對較高等級的靈魂來說都是玉液瓊漿。(JGB, Nr. 30; KSA 5, S. 48.)尼采之所以反對「普遍的道德法則」其實是基於一種反對平庸化的生命態度，也就是基於「級距的激情」對生命提升超越的必要性。他期許未來的哲學家保有他們的驕傲和特權：「我的判斷是我的判斷，別人不容易享有對它的權利。」他必須戒除那種和眾人一致的低劣品味，因為「好東西倘若被別人咀嚼過，就不再是好東西了。怎麼可能有普遍的善呢！這個詞是自相矛盾的，凡普遍適用的東西都沒有多大價值。」(JGB, Nr. 43; KSA 5, S. 60.)

¹⁷ 西梅爾(Georg Simmel)也持類似的看法，但更偏重它的內在結構性而減弱了「級距的激情」的外在統治的意義，他說：「此一高貴理想的結構並不向外操作，而是在人封閉的存在中決定它的等級。」見：Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche (1907), in: Gesamtausgabe Bd. X, Frankfurt a.M. 1995, S. 383. 葛爾哈特(Volker Gerhardt)在《哲學歷史辭典》(*Historisches Wörterbuch der Philosophie*)中「級距的激情」一詞條中提出這樣的分析：「在激情中那後來被尼采所批評的區分被超越了，如行為者和行為、(內在)動機和(外在)結果。激情是純粹生發事件的當下，它既內在又外在。它本身就是內在(心靈的)狀態之直接產生作用的(身體的)表達。而「級距的激情」則可視為結合了尼采兩個本質的道德批判之對立的構想：激情作為行動概念的替代概念，距離作為貴族式道德的基本要件。」見：Volker Gerhardt, „Pathos und Distanz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7(1989), S. 200.

「級距的激情」作為意志主體行動的內在意識結構彰顯了「權力意志」的主動性創造活動，它表現為自我肯定式的價值設定型態。「權力意志」作為主體是一種意志作用於自身之上的一種活動形式，不斷地在將自身客觀化、外在化的詮釋過程中完成它自己。所以它是一種以自我取消的方式施行其向外統治的手段，它必須簡化內在於自身的多樣性，使自我呈現一單一的表象形式，「權力意志」並進一步創造了一個外觀鏡像的世界。在《歡愉的科學》(*Die fröhliche Wissenschaft*)第五卷第 354 節尼采表示，意識的發展和藉由語言達成的溝通行為兩者之間有密切的關聯。透過意識和語言的合作，人類的共同生活方得到進一步的發展。人類作為「發明符號的人」(der „Zeichen-erfindende Mensch“)只有成為社會的動物才學會意識他自己。對尼采而言這種基於共同生活的需要而出現的「普遍意識」(*Allgemeinbewusstsein*)只具有工具性的意義，生命其實更根本地是在前語言和無意識的有機活動層次中建構了存在的可能性。尼采認為思考法則(*Denkgesetze*)不過是「有機發展的結果」(*Resultate der organischen Entwicklung*)。(Nachlass 35 [50]; KSA 11, S. 536.)意識所提供的思考法則其實是一種最為簡化、素樸的思考，但它有益於減輕有機體的負擔。從演化論的角度來看，思考法則是一種對分類、範疇運用的偏好，或者是一種衝動要將複雜多變的現象世界按照相似原則予以歸類和切割。因此，「思考」(*Denken*)在尼采的眼中是一個「器官」(*Organ*，也有工具的雙關意涵)，而思想法則從演化的角度而言也是生物地被決定的。但這並不就意味著尼采一定贊成生物決定論的觀點或認定概念思考可以還原為生物或生理的機能。他想表達的毋寧是「思考」並不是無條件的，它作為「器官」可能會在不同的生命條件中變形、發展、求生存、損壞或被摧毀。因此，意識能夠提供人類思考法則，使得反思性的概念活動得以可能，而這又是為了人類共同生活中的溝通行動之目的發展出來的。但是對尼采而言，意識活動彰顯的其實是人類畜群本性(*Herden-Natur*)的一面。意識發展的目的不過是為了服侍人類的畜群本性以達到物種保存的目的，它是「權力意志」自我弱化的一種型態以使人類得以營造一群居的生活。而畜群本能是一種低級的生存型態，若任由其偏執地發展只會弱化物種的本能。

價值設定作為「權力意志」創造性的活動，在道德上表現出兩種價值設定的型態，即「主人道德」(*Herrenmoral*)和「奴隸道德」(*Sklavenmoral*)。(GM1, Nr. 10; KSA 5, S. 270 f.)「主人道德」基於「級距的激情」之內在迫切的要求，價值設定之目的是為了建立理想自我的範型，它本身其實超越了善惡的二元性，或者它就是應然規範的實然來源。「奴隸道德」則以表象性思考的方式設定價值，並將價值設定的普遍判斷形式規定為唯一的價值來源，所以善惡的二元性本身必須確然地建立，「級距的激情」的內在二元性便被異化成客觀的外在形式對象。「權力意志」本身包含的創造和毀滅或生成和異化除了表現了價值設定的二種型態，也預示了「永恒回歸」(*ewige Wiederkehr*)原則的必要性。「權力意志」表達其自身為生命在創造歷程中具有二元結構性(創造、毀滅)的詮釋原則，而「永恒回歸」則是以

悲劇性的認識來肯定此一二元結構矛盾之同源性並在「權力意志」不斷在世界中展開其自我認識與自我詮釋的歷史。所以價值設定的異化和客觀化便有其歷史的必然性，也因為如此，貴族式的價值設定被畜群本能所取代，「虛無主義」的興起便成了歐洲人註定要墮入的歷史性矛盾。

4.自由(Freiheit)、行動(Handeln)與個體(Individuum)

在 1862 年春天尼采所寫的一篇少作〈命運與歷史〉(Fatum und Geschichte)¹⁸當中，我們可以發現這個不到 16 歲的早熟心靈便對於人必然要陷入的歷史僵局有一直覺的洞悟。少年尼采把歷史設想為鐘錶機制(Uhrwerk)中的發條(Triebfeder)，人類在這個被歷史所不斷向前推動的時間鐘盤上到底只是中介還是就是目的呢？尼采惶惑地自問著。他在同一時期所寫的另一篇文章〈意志自由與命運〉(Willensfreiheit und Fatum)繼續探問著相同的主题，他初步的結論是：意志自由和命運的對立最後將終結於「個體性」(Individualität)這個概念之上。早慧的少年認為，意志自由和命運是兩個彼此互相限定的概念，兩者都密切地關聯著個體的每一個自覺與不自覺的行動。意志自由使得個體能夠自相續的事件鎖鍊的整體當中抽身孤立開來，而命運則又將人納入一個整體發展的有機聯繫之中。尼采這樣歸結他的討論：「如果人是沒有命運的並擁有絕對意志自由，那他就成了上帝；而人若全然受宿命原則所支配便成了一部機器。」¹⁹

從基督教的觀點來看，人作為上帝的肖像並分享了上帝的實存性和自主性，因此人的自由是上帝創世活動的極致表現。基督教的神學人類學將人置於受造實在世界的中心，人類的高位價值被進一步突顯，徹底改變了古代以諸神存在為中心的世界圖景。人憑藉自身的才智和自由天性將一切受造物的價值收攝到了自身之上，成為自然界的頂點與創世的目的，人性的尊嚴也由之建立。近代主體哲學則更進一步以人類作為理性主體的身份確立了人的價值與尊嚴，主體自由也成了現代性的根本原則。然而，不論是神學人類學還是哲學人類學對人類自由的理解都受到尼采強烈的批判。上帝死了！人類被拋擲到沒有天堂的世界。不是上帝按照自己的肖像創造了人類，而是人類按照自己的圖像虛構了「我」(Ich)這個概念，並將之擬想成世界的原因。尼采所終結的不僅只是基督宗教對人類價值的意義理解，他所終結的是人類迄今為止被奉持的最高價值。²⁰「主體」(Subjekt)則是「地

¹⁸ Nietzsche, „Fatum und Geschichte“, in: *F., Beck'sche Ausgabe Werke*, 2. Band, hrsg. von H. J. Mette, München 1994, S. 55-59.

¹⁹ Nietzsche, „Willensfreiheit und Fatum“, in: *Beck'sche Ausgabe Werke*, 2. Band, hrsg. von H. J. Mette, München 1994, S. 62.

²⁰ 在《論道德系譜學》第三卷第 27 節中，尼采認為西方歷史在長期發展後，絕對的無神論最後戰勝了基督教的上帝，而此一勝利根本上並不來自於外在的攻擊力量，而是內在於基督教自身。另外，在《歡愉的科學》第五卷第 357 節，尼采甚至表示，是基督教自己所奉持的「真誠性」道德紀律辯證性地成了自我終結的原因：「人們可以看出，到底是什麼戰勝了基督教的上帝：基督教的道德性自身，其愈來愈趨嚴格的「真誠」之概念，以不計任何代價的方式將基督教良知中神父精微的告白轉譯、昇華成科學的良知、智性的清晰。將自然看成是神的善性和呵護；把歷史詮

球上迄今為止最好的信條，因為它使得多數會死的人、弱者及各種被壓迫的人藉此得以遂行精巧的自我欺騙，並把自己的軟弱詮釋成自由，把自己種種的存在樣態詮釋為**成就(Verdienst)**。」(GM; KSA5, S. 281.)尼采指出，弱者為了自我保存因而堅決地相信在所有「作為」(Tun)、「作用」(Wirken)及「生成」(Werden)的背後都有一個「基底」(Substrat)或「存在」(Sein)，但其實這不過是語言的誤導。²¹在「作為」之後添加上的「行為者」(Täter)完全是虛擬的，只有「作為」沒有那「無差別的」(indifferente)、「能自由抉擇的」(wahlfreie)主體。(GM; KSA5, S. 279-80.)

尼采把弱者和意志自由的信念關聯在一起的說法並不容易理解。透過相信「主體」的存在和「意志自由」為什麼能夠達致弱者自我保存的目的呢？其實，相信自身是一個「無差別的、能自由抉擇的主體」，就是想像自己是一個能夠獨立於因果系列之上並完全地主宰自己行為的主體，以為自己能夠在同一個情境之下有不同的選擇。弱者藉由這樣的信念來使他的生活變得足堪忍受。²²然而弱者虛構了一個可以自由抉擇的主體恰恰顯露了自身的無能並掩蓋了意志活動真正的事實。對尼采來說，意志活動是某種複雜的叢結，將意志視為某種單一之物是一種俗眾的成見。所謂的意志自由本質上是一種相對於那必須臣服者的「優越之感」(Überlegenheits-Affekt)，這種「優越之感」的內在語言就是「我是自由的，他得服從」。換言之，「優越之感」(也就是前節所說的「級距的激情」)具有一種「命令—服從」的二元結構，然而意志活動的這種「命令—服從」的結構特性卻被實體化地曲解為具有因果關聯的「自由的主體—行動」的存在物。意志自由被某種特定生活方式的族類奉為信條，而它是來自於貴族價值設定方式被扭曲變形的結果。弱者相信單單是意願(Wollen)就足以完成行動，並在其中享受著權力感的增長。(JGB, Nr. 19; KSA 5, S. 32 f.)

在《論道德系譜學》第一章第 13 節尼采說明了弱者如何透過「主體」作為「無差別的基底」(indifferentes Substrat)這樣的概念建立起弱者的道德。尼采說：「羔羊會埋怨大的猛禽是一點都不奇怪的事，然而去責怪大的猛禽捕捉小的羔羊卻沒

釋成神的理性的榮耀以作為對於一道德的世界秩序和最終目的之永恒見證；就像長久以來那些虔誠的人們所做的那樣，把個人的體驗的一切都當成是天意、啓示及為了靈魂的拯救而設想出來的。」(FW, Nr. 357; KSA 3, S. 600.)

²¹ 尼采認為道德和形上學的根本信念都植根於印歐語系主謂形式的語法結構，主語—謂語的語法形式限制了人們的思考邏輯，使得人們以為必然有一個使得「作用」(Wirken)得以發生的「作用者」(Wirkendes)，也就是作為原因的主體使得作為結果的行動可能產生。尼采稱這些哲學概念的系統性和親緣性顯示出哲學活動最為極致地表現了一種「返祖性」(Atavismus)，他說：「所有印度、希臘、德國哲學之間驚人的家族相似性充份說明了這點……由於共同的語法哲學——亦即透過相同的語法功能的無意識的轄治和引領——從最初開始所有那為了一種同樣發展序列的哲學體系的事物就已經準備妥當了：而其它種說明世界的可能性的途徑看來也就此封閉了……一切特定語法功能的魔力說到底即是**生理學**的價值判斷和種族條件的魔力。」(JGB, Nr. 20; KSA 5, S. 34.)

²² Scott Jenkins, „Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche’s Genealogy of Morals“, *History of Philosophy Quarterly*, Volume 20, Number 1, January 2003, p. 64-5.

有道理。於是羔羊之間流傳說：『這些猛禽是邪惡的；要是誰儘可能地不要作一個猛禽而是它的對立面羔羊——這樣他不就是善的嗎？』(GM; KSA5, S. 278 f.) 因為要求猛禽不表現它兇猛的本性去捕食羔羊是不可能的，於是羔羊就替猛禽虛構了一個中性的、無差別的主體，它能自由地作選擇以決定自己的行動，也只有這樣，去責備猛禽掠食羔羊才是可能的，去要求猛禽表現得像羔羊一樣溫馴、恭順才是合理的。於是羔羊便取得了權利去咎責猛禽並建立起一種善惡的普遍價值標準，他們說：「我們不要像邪惡的人一樣，讓我們表現善吧！善就是凡是不強奸、不傷害別人、不攻擊、不報復，把復仇讓渡給上帝的人……」(GM; KSA5, S. 280.)²³但是弱者建立善惡價值標準的模式仍是一種否定型態的創造活動，他們並不首先設想自己是自由的、能負責的主體，並以此來自我界定為善的，他們是出自於對有權力者的怨恨，設想他們其實可以表現得軟弱無能、不對自己造成傷害，才因此將他們的反面界定為善的，這純粹是出自於一種自我保護的本能，而他們設想自身可以不是軟弱的也成了一種昇華了的自我欺騙。

但是我們不要被尼采批評「主體」的說詞所迷惑，尼采所批評的其實是一個超越於自然因果系列之上作為「自因」(causa sui)的先驗主體，他所反對的「意志自由」也是繫屬於此一先驗主體之上的先驗的自由。尼采是不是真的就告別了主體、不談自由了呢？其實尼采既反對具有先驗哲學意涵的意志自由，也反對機械論世界觀的決定論²⁴。Jenkins 摘引尼采在〈漫遊者及其影子〉(Der Wanderer und sein Schatten)第 11 節的段落說明尼采心目中「真正的」世界圖像，我們把 Jenkins 沒引的前一句話也引出來參考：「事實上我們所有的行動和認識並非是由相續的實物和空的間隔所構成，它們其實是一個不斷的川流(ein beständiger Fluss)。而意志自由的信念則正是和這個不斷的、奇特的、未分割且不可分割的流動概念不能相容：它[筆者按：意志自由]預設每一個個別的行動是孤立且不可分的；在意願與認識的領域它是個原子主義(Atomistik)。」(MA II, WS, Nr. 11; KSA 2, S. 546.) 在《善惡的彼岸》第 21 節尼采說明「意志自由」與「不自由的意志」(den unfreien Will)如何成為人們的迷思。尼采認為，不論是「意志自由」還是「意志不自由」都是沒有認清因果概念的虛構性的結果，原因與結果不過是一種為了稱謂和理解的目的而有的約定性的擬構，是**我們**(或者說我們用語言)虛構了法則性，才在它們之間強加上了必然的聯繫²⁵，結果就把原來只具有符徵性質的稱謂當成在其自

²³ 在 1887 年秋天所寫的筆記手稿中尼采描述了自由如何在「權力意志」三個階段的遞嬗當中出現：「在第一個階段，人們向擁有權力的人那兒要求正義，到了第二個階段，人們所說的自由無非是意謂著想要從擁有權力的人那兒**脫身**(loskommen)，到了第三個階段，人們說要有『**相同的權利**』，也就是說人們即使尚未取得優勢也要阻止競爭者增強其權力。」(Nachlass, 10[61]; KSA 12, S. 495.)尼采在此所描述的無非是一個墮落的道德史，在第二個道德發展的階段，弱者設想出了自由這個概念藉以自我保存並伺機奪權。

²⁴ Scott Jenkins, „Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche’s Genealogy of Morals“, p. 66.

²⁵ 在《晨曦》(Morgenröte)第 121 節小標為「原因與結果」的段落中，尼采把人類的理智(Intellect)描述成一面鏡子，有某些在上面規律地顯示為前後相續的事物，我們就會將它們**命名**為原因與結果。但其實我們所看到的不過是這些所謂「原因與結果」的「圖像」(Bilder)，從這個「圖像性」(Bildlichkeit)當中除了前後相續之外，我們根本不可能得出任何本質的聯繫。M, Nr. 121; KSA 3, S.

身的東西賦予了事物。相信「意志自由」的人其實透露了他們決計要自己承擔責任的想法，而相信「意志不自由」的人則出於一種內在的自我輕蔑儘可能地想推卸責任。(JGB, Nr. 21; KSA 5, S. 36.)然而此一對「意志自由」的說明和尼采在《論道德系譜學》第 13 節中的說法有所出入，在《論道德系譜學》中，相信「意志自由」的人是弱者自我保存的策略，並不是一種出於積極承擔責任的意願。從這個表述的差異中我們可以發現，尼采心目中其實想要建立起一種真正的「意志自由」，亦即是一種由於積極承擔責任的意願而來的創造性的自由，但這種自由不能引申自錯誤的因果論的哲學詮釋，也就是說自由並不是來自於擺脫了決定論式的自然因果鎖鏈，也不是一種超感官的先驗存在。

尼采想要開展出的是一種肉身化和個體化的主體，此一回歸個體身份的主體有如從先驗意識中分裂開來的單子，它獨立地構劃了屬己的本真世界，並透過一種既自我肯定自身內在於自然與歷史必然性之中的主體性，又抵抗一種經由反思而來的綜合統一性²⁶，想要藉此實現一種維持住意義、價值能動性的「自由精神」(Freigeist)。因此，尼采所追尋的是超道德意義的自由，這種自由只有具有創造性的人格才能實現，其關鍵在於對「永恆回歸」的無條件肯定，也就是本節一開始所引少年尼采的想法：意志自由和命運的對立最後將終結於「個體性」(Individualität)這個概念之上。當然尼采要到 1881 年才出現了「永恆回歸」的「體驗」與想法，但他在經過了將近二十年的精神探索之後再度回到了他自己、成爲了他自己。在《看哪，這個人!》這本自傳性質的著作中，尼采回顧了自己的生平及著作，用「命運之愛」(amor fati)這個律令來表達他所追求的命運和自由的統一，他說：「我用來衡量一個人之所以崇高的準則是**命運之愛**：人不要求其它什麼，既不前進也不後退也不追求任何的永恆。對於必然性不單單只是忍受，遑論去隱瞞——所有的觀念論都在掩飾必然性——，而是要去**愛**。」(EH; KSA 6, S. 297.)

在《歡快的科學》第 143 節〈多神論的最大利益〉中，尼采藉由對多神論的推崇來宣揚個體性，他認爲豎立個人理想、建立個體的法則對於物種存在而言並非是一種威脅與罪行，相反的，它是一種創造性的力量，使得物種得以提升擴大自己的視域並完成物種進化提升的任務。一神論則執迷地相信只有單一的物種(即尼

115.

²⁶ Jenkins 所引的一段《晨曦》的話也可以說明這點，小標是「對於懷疑論者的安撫」：「『我完全不知道我做了什麼!我完全不知道我**應該做**什麼!』——你說的沒錯，但是不要懷疑的是：**你會被做(du wirst getan)**!且是每時每刻!人類一直以來總是把主動和被動弄反了，對他們來說這是永恆的文法錯誤。」(M, Nr. 121; KSA 3, S. 115.) 參見 Scott Jenkins, „Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche’s Genealogy of Morals“, p. 66. 單看這段話會給人尼采是決定論者的印象，但這樣會片面化、簡單化尼采思想的原創性與啟發性。雖然就上段的引文來說，尼采對懷疑論者的安撫看來的確是空洞的，雖然懷疑論者不知應該要做什麼，他還是會「被做」，或者說他不能真正自主地行動。尼采似乎反對行動主體的概念，也不承認人有任何自主性的可能。但這只是尼采思想中具有懷疑論色彩的一部份，不能表現尼采思想的全貌，我們將在下文解釋，尼采如何能夠說明人仍然具有價值設定的能動性，這關聯著尼采對「個體」與「自由精神」(Freigeist)的說明。

采所謂的正常的人、正常的動物)、單一的神，並想藉由單一、普遍的規範來護持其實只是特殊物種的生存形式及價值尺度。尼采認為，一神論正是人類以外的其它物種之所以停滯不前的理由，而人類若是執迷不悟死守一神論的教條，終必要墮落退化喪失掉使生命進化的本能。143 節含意豐富，茲錄全文如下：

要是一個人豎立起他自己個人的理想，並從中導出了他自己的法則、悅樂和權利——這將或許被視為是人類迄今為止最為可怕的逾越脫軌，並被當成是把自己偶像化的行止；事實上，少數膽敢如此的人，總是要替自己找個辯護的理由，這常常是：「不是我！不是我！而是一個神化身為我！」多神論是一種創造諸神的神奇的藝術與力量，藉此本能衝動(Trieb)得以釋放，並純淨化、完善化、尊貴化他自己：因為這原本是一種粗鄙不堪的本能衝動，它和執拗、不馴與嫉妬系出同源。這種對豎立自身理想的敵意曾經是所有道德規範的法則。那時僅有一條規範：「人類」——而所有的民族都相信他們得有這一條最終規範。但若是將自己抽離開來置身於遙遠的世外，人們將可以看到眾多的規範：一個神並不會否定與褻瀆了其它的神！在此人們首先被准允成爲一個個體，人們首先推尊個體的權利。去塑造各式各樣的神祇、英雄與超人，以及旁生的、下生的人(Neben- und Untermenschen)、地精、女妖、半人馬、人羊神、惡靈與魔鬼都是作爲一種很有價值的前置訓練，藉此來証成個人的自我中心(Selbstsucht)與自負自得(Selbstherrlichkeit)：那賴以對抗其它諸神以捍衛自己的神的自由，使人們最後得以對抗律法、道德規範及鄰人。一神論則反之，它得自於呆板地認爲只有一種正常人類的學說——也就是相信一個正常的神，除此之外的都是被捏造的假神，這或許是人類迄今為止最大的危險：因為這將使他們提前遭受停滯的危險，就如我們所見，大部份其它的動物物種長久以來便處於此一停滯的狀態；因為它們都相信它們的物種只有一種正常的動物類型及理想，而所有道德規範的道德性[譯按：即所有該物種所應奉守的行爲法則之信念]都已全然地內化在它們的血肉之中。在多神論中人類的自由精神與豐饒精神的品性則是預先儲備形成的：作爲一種力量，使其能夠替自己創造新的和屬已的眼光，而且是一再地求新和更爲屬於自身的：如此方使得人類有別於其它動物，不會停滯在永恆的視域和視角上。(FW, Nr. 143; KSA 3, S. 490 f.)

尼采認為，人類的歷史從多神論退化向一神論的結果將是：「人類」成爲一個純粹而單一的物種被正當化，然而這意謂的其實是某種特定物種的生存形式奪權成功，特殊的人成了普遍的人。此一單一的物種亟思建立一種預設了二元論形上學的普遍道德法則來確保特定的生存形式，他們創造出了唯一一個至上的神作爲此一價值設定的最終規範根據。人類的歷史因而像其它的動物一樣將停滯在由特定

的視角所詮釋的世界，失去了推動物種進化的歷史力量。²⁷

爲了再度扭轉價值設定的型態，尼采所要求實現的視角式的多神論便必需落實在如何培育出能夠豎立個人理想、建立個體法則的自由精神。尼采說：「培育出那**可以許諾(versprechen darf)**²⁸的動物，這豈不正是對於自然在關於人類這方面來說是一項矛盾的任務嗎？」(GM II, Nr. 1; KSA 5, S. 291.)也就是說，自然在人類的進化歷史中一方面培育出了一種雖然是可預測的、被規訓化的動物，但它卻不是真正能夠自我負責的、有權利可以許諾的動物，它只是「藉助於風俗的規定性(Sittlichkeit der Sitte)以及社會的強制**被製做成了可預測的罷了(berechenbar gemacht)**。」(GM II, Nr. 2; KSA 5, S. 293.)尼采期待自然在培育使人類能夠自我負責的艱巨歷史任務中，最後終能擺脫之前錯誤的歷史階段：

屆時果樹將獻出它的纍實，而社會群體(Societät)和其風俗的規定性也會顯示出，它爲何只是手段罷了：那麼我們將會發現在樹上最爲成熟的果實便是那**獨立自主的個體(das souveraine Individuum)**。它只與自身相同並再度從風俗的規定性中掙脫開來，作爲那自律而超風俗的個體(autonome übersittliche Individuum)(因爲自律和風俗彼此互斥)。簡言之，它具有自己獨立而持續的意志，**他可以許諾(der versprechen darf)**——在他身上有著一種在所有肌肉中震顫著的自豪的意識，它最終獲勝而化成了他的肉身，是一種完完全全的本真的力量意識與自由意識，一種人類的完全成就的感覺(ein vollendungs-Gefühl des Menschen)。這個成爲自由之人，他真的**有權可以許諾**，這個自由的意志的主人，這個獨立自主的人——他如何可能不知道他自己因而比那沒有權利許諾且自許爲善的人享有更高等的地位，而他又引生了多少的信任、畏懼與尊敬——他「**值得享有**」(verdient)所有的三者[譯按：信任、畏懼與尊敬]……這個「自由的」人，這個具有持續而不可摧毀的意志的擁有者也擁有了他的**價值尺度(Werthmaass)**：從自身出發去看待他人、去尊敬或蔑視他人；而他必然也會如此地去尊敬和他一樣強壯的、可靠的人(那些**有權可以許諾**的人)……(GM II, Nr. 2; KSA 5, S. 293 f.)

²⁷ 尼采關於物種進化與文化進化的觀點後來被美國的實用主義哲學家杜威(James Dewey)繼承發展，杜威主張生物或文化突變唯一的正當性在於，此一突變有益於一個更爲複雜而有趣的未來物種的存在。正當性永遠是從存活者與勝利者的角度來看，並沒有高過於它之外的其它觀點可以被假定。因此，杜威所說：「成長本身是唯一的道德目的」恰恰是尼采文化進化論的古典實用主義版本。作爲新實用主義者的羅蒂(Richard Rorty)則進一步主張用「希望代替知識」(replacing knowledge with hope)來演繹尼采的價值多神論，並祛除了包含在尼采及杜威哲學中的達爾文主義的色彩。羅蒂想要貫徹古典實用主義的真理觀，把哲學的注意力從永恆不變的必然性轉到使哲學成爲推動未來進步的實踐手段，也就是用希望代替確定性、重視或然性與多元論甚於必然性和單一性。實用主義的真理觀放棄了知識是再現實在的唯一途徑，轉而主張不再存在著精確再現的真理之途，而是存在著許多的行動策略來實現人類對幸福的希冀。Richard Rorty, *Hope in Place of Knowledge: The Pragmatics Tradition in Philosophy*, Academia Sinica, Taipei 1999, pp. 1-34.

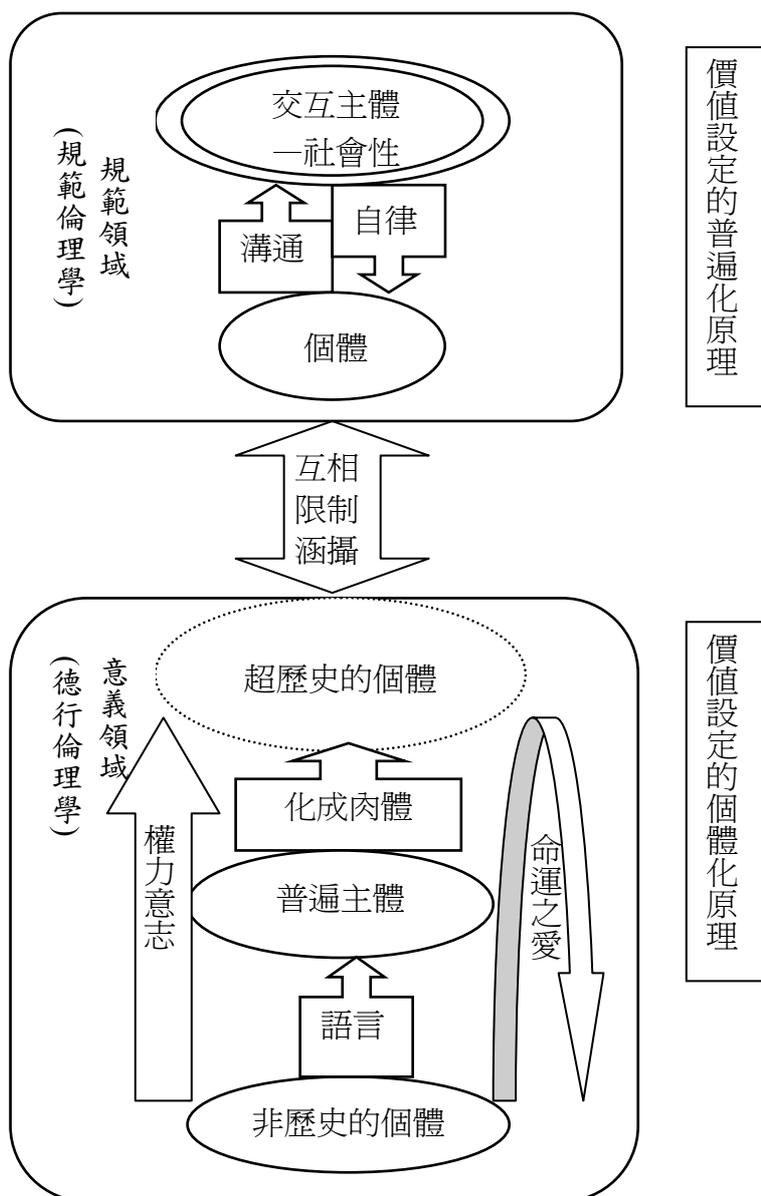
²⁸ 可以(darf)在此是指「有權利」(das recht hat)，因此隨文意我們也可以加強語氣譯爲「有權可以許諾」。

對尼采來說，一個有權可以許諾的「獨立自主的個體」或「自由精神」並不是真理的擁有者，他並沒有比別人更明智、更正確的見解，他只是從傳統的信念之中掙脫開來，他要求的是新的視角、其它的信仰。(MA 1, Nr. 225; KSA 2, S. 190.) 所以尼采把「自由精神」的品性標誌成懷疑的精神，他能從普遍價值規範與實體性道德的強制當中掙脫開來，只依憑他個人所制定的法則來界定他自己、成爲他自己，尼采說：「強大是透過懷疑展現出來的，它是從精神滿溢的力量中萌生的自由。」(AC, Nr. 54; KSA 6, S. 236.) 然而「自由精神」並不只是展現他自身豐盈的力量於形上學、宗教與道德的批判之中，他更要求人類在一追求不斷自我超越的歷史中肯定價值多神論的必要性，並從此一肯定中確立了價值設定的視角化與個體化對於歷史開展的必要性。唯有如此，個體才有權在視角化的價值尺度當中自我負責地推進歷史的創造性工作。

5. 結論

尼采認爲一個「獨立自主的個體」或「自由精神」必須掙脫外在的、具有社會的強制性的普遍規範，個體才有權完成一種自足的、自定法則並自我負責的行動。尼采這種極端個人主義的自由思想固然能夠說明個體在自我要求與自我超越的層次上的道德意義，但是對於超個體性的普遍行動規範卻不能提供任何說明的依據，甚至是與之相衝突的。因此，我們除了能夠贊同尼采在價值設定方式反轉上的洞見之外，也應進一步思考尼采價值重估學說是否有偏失之處，並替它做一新的理論定位。筆者認爲，尼采所揭櫫的個體性道德的貢獻在於對個體生命意義的肯定上，並藉此說明了個體如何從一非歷史的存在透過理性的自律行動進入歷史，並進一步在肉身化的自我超越當中創造了超歷史的價值設定活動以完成它自己。從「非歷史的個體」進入「歷史的理性主體」可以說明西方文明現代化的歷程，它同時也是尼采所要超越的虛無主義。因此，尼采提出「重估一切價值」的要求，想要透過再次的價值設定方式的反轉，亦即運用價值設定的個體化原理使普遍的理性主體進入超歷史的階段，重新發現「型塑的力量」以完成文化生命的更新活動。因此，縱使在超歷史的根源性文化創造活動當中，尼采所冀望的仍是菁英主義式的強大個體的表現來帶動物種與文化的進化，他將理性主體與普遍的行動規範視爲只是虛構性的自我欺騙與自我保存的策略，不具有積極的、本真的性質。然而筆者認爲，尼采其實可以進一步地肯認現代社會的理性主體不只具有使得物種與文化得以自我保存的過渡意義，而是在視角主義所蘊涵的價值多元論中對於文化的超越與進化亦具有積極性的意義。換言之，每一個個體縱使在最終極意義的生命實現活動中都還是得保有其作爲交互主體的身份，個體才能進行歷史性的、社會性的創造活動；也只有承認普遍形式規範相對的、合理性的意義，個體才不至於永遠處於權力鬥爭當中，而能接受一由普遍形式規範所保障的權力平衡狀態，整體而言的物種進化與文化進化才是現實上可能的。以下嘗試以圖形

的方式勾勒此一初步的想法：



由價值設定的個體化原理所主導的個體生命自我超越的活動我們可以將之判歸為具有德行倫理學意涵的意義領域，而價值設定的普遍化原理則是屬於規範倫理學意涵的規範領域。順著此一判釋，我們必須指出，尼采的價值重估學說為了扭轉價值設定的型態以達到文化自我超越的目的，太過片面地強調了價值設定個體化原理的重要性，而忽視了個體在規範領域作為交互主體的身份亦具有重要意義。換言之，尼采所批評的理性主體或被語言所誤導的普遍主體應該恢復其正面的意義，將之界定為在社會性的溝通行動中表現為自律的交互主體，因此個體在規範領域中作為理性主體的身份所從屬的規範領域乃具有其獨立的意義，不僅是完成個體生命實踐活動中的重要環節，也是尼采所鼓吹的價值多神論思想應該加以涵攝發展的部份。然而，意義領域和規範領域的價值設定型態畢竟截然不同甚

至有互相衝突之可能，且「價值設定的普遍化原理」的討論也不是本文所能涉及的範圍，此中牽涉問題之複雜性依筆者目前學力尚未足以因應，將留待他日作為進一步研究之標的。

*尼采著作德文書名、篇名縮寫與翻譯對照

德文縮寫 (按被引用 順序排列)	德文書名(斜體)或篇名(加引號)	中文譯名
UB	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen</i>	不合時宜的審察
HfL	`Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das LebenA	論歷史對生命的利弊(簡稱：論 歷史)
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>	論道德系譜學
FW	<i>Die Fröhliche Wissenschaft</i>	歡快的科學
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>	善惡的彼岸
EH	<i>Ecce homo</i>	看哪，這個人!
M	<i>Morgenröthe</i>	晨曦
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>	偶像的黃昏
WL	`Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen SinneA	論非關道德意義的真理與謊言 (簡稱：論真理與謊言)
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	人類的、太過於人類的
WS	`Der Wanderer und sein SchattenA	漫遊者及其影子
AC	<i>Der Antichrist</i>	反基督徒