

從「虛無」到「笑」 ——論尼采「永恆回歸」之概念

黃麗綺*

摘 要

在尼采「上帝已死」的思想中，人失去其價值根源的有效性，在強力意志所建構的生成世界中，人不再具有不變與永恆的意義與真理，而是由其相對、暫時的效用與價值來理解存有的意義。本文即嘗試研究在尼采永恆回歸學說中，是否提供了一種在「上帝已死」、傳統形上學之外對生命的理解與評價的可能，並且由這個新的理解方式創造出在生成世界之內的新價值。對此，本文所提出的假說為：永恆回歸的學說是人自我評價的方式，它的特殊性在於透過此評價方式，一方面保住了生成世界的意義，另一方面在虛無與生成中創造了存在的價值；而此方式在尼采哲學中呈顯為由從「虛無」到「笑」的動態發展；在一切言說與理性之外，「笑」創造了一個由身體出發的新視角，它是人作為超人的意義。

關鍵詞：永恆回歸、虛無主義、笑、肯定、超人

* 黃麗綺，輔仁大學哲學系助理教授。

投稿：100 年 11 月 2 日；修訂：101 年 1 月 15 日；接受刊登：101 年 3 月 6 日。

From “Nihilism” to “Laughing” — on Nietzsche’s Doctrine of Eternal Recurrence

Li-Chi Huang^{*}

Abstract

In Nietzsche’s idea of “God is dead”, man has lost his validity in the origin of value, no longer holds the meaning and truth of constancy and eternity in the world of becoming built on “will to power”, but comprehends the meaning of existence through his relative and temporary validity and value. The present work attempts to seek in Nietzsche’s doctrine of eternal recurrence a possible comprehension and evaluation toward life other than “God is dead” or traditional metaphysics, and to create new values from the new way of understanding in the world of becoming. For this, the hypothesis addressed in the present work is: The doctrine of eternal recurrence is the manner of man’s self-evaluation. Its particularity lies in that, through this manner of evaluation, the meaning of the world of becoming is reserved on one hand, and the value of existence is created within nihilism and becoming on the other. This manner is presented in Nietzsche’s philosophy as a dynamic development from “nihilism” to “laughing”. Beyond all language and rationality, “laughing” has created a new point of view setting out from the body, and is the meaning of human as super-human.

Keywords: eternal recurrence, nihilism, laughing, yes, superhuman

^{*} Assistant Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University.

從「虛無」到「笑」 ——論尼采「永恆回歸」之概念*

黃麗綺

壹、前言：生成之海

在 1879 年《人性的、太人性的》(*Menschliches, Allzumenschliches*) 一書中，尼采 (F. W. Nietzsche) 以「人必須朝往何處旅行」為題，闡述了關於「生成與轉變的自我」的發現之旅 (KSA 2/477 f.; MAI, 1, §223)。而在 1882 《快樂的科學》(*Die fröhliche Wissenschaft*) 一書中，尼采則提到人必須告別陸地，乘船向著無盡的海洋旅行 (KSA 3/480, 626; FW 124, 374.)。1887 年尼采更清楚地以「朝往新的海洋」(*Nach neuen Meeren*) 為詩題，描述一個開放而無盡的海洋。¹這個持續在尼采思想中出現的海洋圖像即是其以「強力意志」(*Wille zur Macht*)²概念為中心所

* 感謝兩位匿名審查委員所提供的寶貴建議以及修訂，對於本文的改進與深化有非常大的助益。

¹ KSA 3/649, FW. *Lieder des Prinzen Vogelfrei*: “Nach neuen Meeren. Dorthin -will ich; und ich traue Mir fortan und meinem Griff. Offen liegt das Meer, in’s Blaue Treibt mein Genuesser Schiff. Alles glänzt mir neu und neuer, Mittag schläft auf Raum und Zeit -: Nur dein Auge - ungeheuer Blick mich’s an, Unendlichkeit!”

² 關於「強力意志」一詞，尼采在 1885 年的筆記中以「力的內在在世界」來解釋 (KSA 11/563; Nachlaß, Juni-Juli 1885 36[31])，其所要強調的乃是力的根源問題，也就是運動的衝動與方

形成的新世界觀：無罪的生成世界。這個無盡的生成之海是尼采對於傳統以目的論與主體性所主導之世界圖像的告別：我們告別了熟悉的「陸地」與「橋樑」，我們駛向海洋，並且永遠無法再回頭，因為陸地已不復存在（KSA 3/480, 626; FW, 124, 374.）。換言之，我們告別的不僅是目的論與柏拉圖（Platon）——亞理斯多德（Aristoteles）形上學傳統下的價值與認識，³還包括了此價值與認識的根源及其所形成的存有者之意義。尼采認為世界就是強力意志相互鬥爭、求強的運動過程，就是力的詮釋的展現，⁴因此「此在」（Dasein）不應再從「存有」（Sein）被理解，而是作為「過程」（Prozeß）與「生成」（Werden）被認識（KSA 13/259; Nachlaß 14[79]. KSA 11/560; Nachlaß 36[21]）：這是一個永恆生成流轉的世界，認識以及現象的真實都由「視角」（Perspektive）與「詮釋」（Interpretation）來決定，而所有的「視角」與「詮釋」都是暫時性的、都作為求強意志彼此之間的力之鬥爭的暫時結果。由此出發，傳統形上學中關於本質的問題，就成了出於強力意志的評價問題。換言之，「這是什麼？」（was ist das?）所指向的將不再是事物不變的本質，而是隨著視角而改變的事物之效用：「這被視為什麼？」（was gilt das?）：

向並非由外而來或被外在之物所規定，而是存在於自身之中，尼采將力的內在根源類比於人的內在而稱之為「意志」。由此，這個相異於物理之力且作為其補充者，尼采不再使用 Kraft (force)、而使用 Macht (power) 來表達；而這個被視為作用力的意志，尼采也不再單純地稱為意志或力，而稱為 Wille zur Macht (Will to Power)。由於主題與篇幅之故，本文無法對此概念作詳盡的論述，在此僅列出研究此概念的重要近代專書文獻以供參考：Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, 1971. Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 1984; Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, 1996.

³ 尼采所理解的西方傳統形上學的方向與基本出發點可參考他關於「謬誤的歷史」之說明：KSA 6/80 f.; GD, *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*.

⁴ 尼采對於「強力意志」與「詮釋」關係之解釋請參閱：KSA 12/38.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 1[115]; KSA 12/139f.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 2[148]; KSA 12/140.; Nachlaß, Herbst 1885-Herbst 1886 2[151].

「這是什麼？」的問題是一種由某別的事物出發的意義設定（*Sinn-Setzung*）。「實質」（*Essenz*）、「本質性」（*Wesenheit*）是某種視角性之物，並且已假設了多樣性為前提。在根本上的問題是：「對我而言這是什麼？」（對我們而言，對所有有機體而言等等。）（KSA 12/140; Nachlaß 2[149]）

簡言之，一個事物的本質（*Wesen*）也只是對於這個「東西」的意見。或更甚者：這個「被視為」（*es gilt*）才是真正的「這是」（*das ist*），唯一的「這是」。（KSA 12/140; Nachlaß 2[150]）

在無盡的生成之海中，在無物能絕對地、「本質地」（*essentiell*）被認識，因為不再有知識的客觀、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塌，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。然而，尼采進一步說明，這片無盡的生成之海將再一次地成為「我們新的無限」，因為人的智性無法確知「人的視角究竟有多廣」以及「是否所有的存有者本質上都是解釋著的存有者」。換言之，只要人無法排除「世界自身包含著無限的詮釋」（KSA 3/626; FW, 374）之可能，則這個虛無的生成之海就因其詮釋的無限而再一次地成為「新的無限」：人再一次地認識到，隨著舊價值的崩解，在其所贏得的自由的航行中，不再有靠岸的可能，人必須一再地為自己的「此在」創造價值，因為其所創造價值永遠在生成流轉中。這種失去舊價值、而新的價值仍未被創造的狀況，並認知到永遠沒有最終價值與目的地的狀態，就是虛無主義的最終極狀態：「相同者的永恆回歸」（*die ewige Wiederkehr des Gleichen*）。

對尼采而言，在上帝死後，這一片虛無與希望之海是唯一的真實。在尼采的世界圖像中，存有者的「真實性」就是在強力意志的彼此鬥爭

當中所呈現出的相對的作用與價值。然而，對於這個由強力意志所刻劃的生成世界，尼采必須進一步解釋，這個世界如果不由目的論與因果法則所決定，那其運動是否有必然性？以及人如何面對這虛無生成的世界？如何不沉沒在這一片無盡的虛無中？本文之目的即在嘗試系統性地說明尼采永恆回歸的學說是對以上諸問題的回答。換言之，筆者認為永恆回歸學說並不以建立一種宇宙的科學理論為首要目的，而是為了肯定無罪的生成世界與生命自身。對尼采而言，唯一存在的世界是人經由詮釋所創造的世界，因為這是我們唯一能認識的世界。因此，完全獨立於人之外的純粹客觀的世界秩序並不是尼采哲學所處理的主要問題，永恆回歸學說所面對的世界乃是由評價所創造的價值流轉的世界，唯一的世界。⁵本文論述的要點依序如下：首先闡明永恆回歸作為世界運動的「非理性之必然性」的問題。其次處理作為虛無主義終極形式的永恆回歸與人的自我認識的關係，即如何透過對永恆回歸的「併入」達到精神的轉變。以此為基礎，最後將進一步論述「笑」如何作為對永恆回歸最高的肯定，以及尼采如何在「笑」的概念中完成他對西方傳統形上學的批判。

⁵ 有哲學家提到：如果尼采不認為具有恆常不變之客觀的世界，一切都僅是主觀的詮釋，那麼如何說明此處所謂「唯一的世界」？如果一切都是由視角所產生的詮釋，那麼就不會只有一個的世界。進而言之，尼采如何證成其描述之生成流變的世界是唯一「真實的」世界？抑或此亦僅為其個人詮釋的世界圖像？在本文脈絡中，筆者所要強調的是：在無盡的生成之海中，人首先要為自己創造出世界，而此被創造之世界並非一成永成的世界，而是由詮釋的視角建立的世界，因此也將隨著視角、力量關係的改變而一再地更迭。然而人也只能認識這個由他經由詮釋所創造的世界，因為人只能在一個確定的視野與世界內健康地生活，而不至於毀滅於無盡的生成之海中。尼采認為透過出自強力意志的「塑型能力」(die plastische Kraft)，人能將過去所有的一切、所有的陌生之物都消化併為己有，並忘記自然本性所不能克服者(例如：人不能盡觀所有可能的詮釋)(KSA I/251; UB II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben I)。對尼采而言，哲學所追問的不是世界先天的真實與價值，而是人是否能在生成之流中、在沒有所謂絕對真實世界的認知中，仍然對於自己出於「視角」與「詮釋」所形成的現象與世界「持以為真」(Für-wahr-halten)。在這個意義下，每一次所創造的世界都是「唯一」且「真實」的世界。此義可參考正文中關於永恆回歸與「併入」的部份。

貳、混沌（Chaos）與虛無

尼采在 1885 年的筆記清楚地說明，世界對他而言是由定額的力量所充斥的有限的空間與無限的時間組成，世界是力永恆的遊戲、永恆地轉換與回歸，因為在無限的時間中，所有力原子之間可能的組成及其序列——即現象、事件——必然會一再地返回，「世界作為循環，它已經無限地自我返回，並會把這樣的遊戲無盡地玩下去。」（KSA 13/376; Nachlaß 14[188]; KSA 11/610 f.; Nachlaß 38[12].）這就是尼采受赫拉克利圖斯（Herakleitos）的影響所形成的世界圖像：⁶作為強力意志組織結構的世界不被創造，而是亙古如此，無始無終，它並不是許多單一實體的和諧或「統一」（Einheit），而是作為力量鬥爭的「整體」、「全部」（Totalität），由諸對立物所支配。這些對立一方面無法再被化約為同一，但另一方面，此對立性並非絕對的或本質的，而是在指向彼此的關係中始成立的對立性。換言之，世界的整體性乃在於諸對立者間的相關性，也就是對立者間指向彼此的關係，這就是尼采哲學中強力意志與世界的關係。雖然尼采思想深受赫拉克利圖斯的影響，但是對於赫拉克利圖斯而言，「活火」並非單純的物質元素概念（Stemich Huber, 1996: 209），並不是所有的火都是永恆的活火，而是僅「具有理智的」（φρόνιμον）火才是永恆的活火

⁶ 在尼采將世界視為力的永恆自我創造與自我毀滅的遊戲中，我們清楚地看到赫拉克利圖斯（Herakleitos）思想中「永恆活火」的概念。在斷簡 30 中赫拉克利圖斯將「火」（πῦρ）視為有效於所有存有者的「世界秩序」（κόσμος），它「不為任何人也不為任何神所創造，而是在過去、現在、未來始終都是永恆的活火，根據尺度燃燒與熄滅。」Herakleitos, Fragment DK 22 B30. Diels, Hermann (Übers.)/Kranz, Walther (Hrsg.) (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim (縮寫為 DK): “κόσμον τὸνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.” 在《希臘悲劇時代的哲學》一書中，尼采對世界作為永恆活火的遊戲之解釋，與其以力為中心的生成無罪之世界觀幾乎一致（KSA 1/830; PHG 7.）。

並呈顯為「世界秩序」(Herakleitos, DK 22 B64)。不同於此，尼采並未將「世界秩序」，即在力的鬥爭中生成變化的一再回歸之運動視為有理智或合理性的，而是主張世界永遠在「混沌」(Chaos)的狀態，永恆回歸則是世界運動的「非理性之必然性」(unvernünftige Notwendigkeit)，然而這種必然性並不在目的論與因果法則的決定下。⁷「混沌」代表著世界以一種非理性的方式運動著，而在這個永恆的運動過程中，並不存在或追求任何一個目的或終極狀態，而這正是唯一最根本的事實，因為一個目的或終極狀態在無限的時間中從沒有達到過。只要尼采將目的論思想與近代科學中合目的性的機械論主張視為「暫時的假說」(vorläufige Hypothese) (KSA 13/376; Nachlaß 14[188]. KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])，自然法則就失去其必然性。⁸也就是說，自然法則不再具有絕對的必然性，而只具有暫時性的必然性，這種必然性出於經由詮釋而形成的「力量彼此之間的關係之確定」(Feststellung von Machtverhältnissen) (KSA 11/623; Nachlaß 39[13])。因此，在尼采的世界圖像中，「事件的可預計性

⁷ KSA 9/528; Nachlaß, Frühjahr - Herbst 1881, 11[225]: "Das ‚Chaos des Alls‘ als Ausschluß jeder Zweckthätigkeit steht *nicht* im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufs: letzterer ist eben eine *unvernünftige Nothwendigkeit*, ohne irgend eine formale, ethische ästhetische Rücksicht. Das Belieben fehlt, im Kleinsten und im Ganzen."

⁸ 有哲學家提到：尼采企圖推翻或根本否定傳統哲學或宗教主張之目的論，這個企圖我們可以理解。然而此處之陳述似乎難以成立，尼采憑甚麼只要將合目的性之機械論主張視為「暫時的假說」，自然法則就必失去其必然性？

筆者認為：在遺稿中（如正文所列）尼采企圖建立一個「新」的世界圖像，這個「新」是對立於傳統目的論、以及與之不可分的第一因概念為前提的世界觀。這種以作為主體的「存有者」(Seiende)為最後價值與目的理論，尼采視之為所謂的「更好的世界、真實的世界、彼岸世界、物自身」(KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])的根源。與此相對的新世界觀、也就是尼采所謂強力意志的世界所強調的是生成沒有最後的目的、生成不會匯入存在之中。由於在無限的時間中，目的或終極狀態從沒有達到過，也因此一直處在生成中，因此尼采將這種假設有最後目的之理論視為一種假說。在此，「假說」之義是指在目的論或合目的性的機械論中所主張的自然運動之必然性並無不如其所主張的具有先天的來源（第一不動的動者、神等最無限存有者之概念），而是一種力量關係的呈現。因此，作為自然法則的因果關係之必然性並非先天、絕對的（如正文接下去所解釋的內容），而只具有暫時性的必然性，這種必然性出於經由詮釋而形成的「力量彼此之間的關係之確定」(Feststellung von Machtverhältnissen) (KSA 11/623; Nachlaß 39[13])。

(Berechenbarkeit eines Geschehens) 不在於事件遵守了一個規則，或是服從一種必然性，或是被我們投射於每個事件中的因果法則，而是在於同一狀況的回歸 (Wiederkehr identischer Fälle)。」(KSA 13/276; Nachlaß 14[98])

如果我們將尼采所提出的「相同者的永恆回歸」或「同一狀況的回歸」放在強力意志所建構的生成之海來理解，那麼一再回歸的「同一狀況」(der identische Fall) 或「相同者」(das Gleiche) 所指涉的就決非同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念，而是強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸。⁹這種由強力意志鬥爭遊戲的一再回歸就是作為強力意

⁹ 有哲學家提到：對於「相同者永恆回歸」所意味的解說，或許可以更清楚地釐清「同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念」與「強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸」這兩種情形有何區別？而且第二個觀點似乎隱含著循環論證（從「回歸的生成過程」延推出「事物作為生成者回歸」？）。何謂「一再的回歸的生成過程」？到底是生成過程本身回歸，還是事物回歸？

筆者認為，「同一靈魂一再輪迴而作為同一性個物的概念」之回歸意指以靈魂不朽為前提的轉世之說，如古希臘詩人奧爾弗斯 (Orpheus) 所主張的。這種靈魂輪迴的主張基本上是以一個同一的意識為輪迴的主體，但是尼采所謂的相同者的永恆回歸指的是強力之間的組合與結構所形成的事件一再回歸，在此回歸的不是主體、不是自我意識，而是由力之關係所形成的事件。在以「新的世界構想」為題的遺稿中，尼采提到這個世界是由定量的力與無限的時間所組成，因此所有有可能的力的關係與組合必然都已實現，更進一步說，它們必然會一再地重覆，因為時間是無限的。由此，尼采提出「世界作為循環，它已經無限地自我返回」，而且這種回歸是無止盡的；也因此尼采認為世界沒有最後的目的，目的論以及在目的論下所成立的自然法則都只是暫時的假說 (KSA 13/376; Nachlaß 14[188])。本文並無「回歸的生成過程」延推出「事物作為生成者回歸」之意，本文原為：「那一再回歸的「同一狀況」(der identische Fall) 或「相同者」(das Gleiche) 所指涉的就決非……，而是強力意志鬥爭所產生的生成流變，在這個一再的回歸的生成過程中，所有的事物作為生成者都將一再地回歸。」一再回歸的乃是「生成流變」，因為生成流變指的就是力量之間的關係組合，而這個關係組合就是我們所稱的事件，「同一狀況」或「相同者」在尼采哲學中的最原初的意義就是力量組成的相同序列。事件或事物在尼采的哲學中已無主體的意義，在 1888 年的遺稿中，尼采清楚指出：「如果我們除去這些附加物，則沒有任何東西餘下，而只有處在與其動能的量(子) (dynamische Quanta) 之緊張關係的動能的量(子)：他們的本質在他們對其它動能的量(子)的關係中，在他們對於相同者的作用中——強力意志不是存在，不是生成，而是激情(Pathos)，這是最根基的事實，由此才出現了生成與活動……」(KSA 13/259; Nachlaß, 14[79]) 因此，一再回歸的相同者，首先指的是形成這些事件的力量組合與序列、其次諸序列間的順序。在

志之生成世界的「非理性之必然性」，但這並不表示強力意志的遊戲以永恆回歸為法則並為其所決定。永恆回歸作為生成世界的「非理性之必然性」並不以建立宇宙的法則為目的，相反地，其目的正在於對此絕對客觀法則的解消。換言之，永恆回歸作為「非理性之必然性」並不會取消世界的「混沌」狀態，因為這個由強力意志所刻劃的混沌世界與阿納克西米尼斯（Anaximenes）思想中的「混沌」概念並不一樣。如尼采所言，阿納克西米尼斯的「混沌」代表著「理性」（*voûς*）來臨前的時期，是一靜止的狀態，直到「理性」作用於「混沌」才開始了世界的運動（KSA 1/859 f.; PHG, 15. Anaximenes, Fragment DK 13 A6-A7）。但是作為強力意志的混沌世界並不須要任何外力來引起或維持運動，因為世界本由諸力彼此鬥爭所形成。永恆回歸並非一種世界的外在運動原則，經由這個原則，世界由外在被置入運動當中。這個使得事件成為可預計的永恆循環，就是世界運動的「內在必然性」（*interne Notwendigkeit*）。對於這個「非理性的內在必然性」我們必須作更進一步的解釋與說明：首先，永恆回歸作為世界運動的必然性，它是「非理性」的，這代表它不受因果法則的支配。換言之，永恆回歸不是世界的運動之因、也不是運動之果，世界運動不是生成之物，而是亙古恆在。其次，永恆回歸作為世界運動的「內在必然性」並不呈顯為一種統攝、支配的力量，也不以運動中的「第一推動力」為型態，更不是一種決定價值的必然性。永恆回歸作為世界運動之「內在的非理性之必然性」完全否定一種「生成的總意識」（*ein Gesamtbewußtsein*）、「普遍精神」（*Allgeist*）以及「受苦與綜觀一切之神」（*Gott*）的概念（KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72]）。這種「內在必然性」代表著強力意志作為「動能量子」（*dynamische Quanta*）

尼采哲學中，事物或事件的「本質」就是強力意志之間的關係，這個並非一成永成的關係在無限的時間中將一再地回歸。

(KSA 13/259; Nachlaß 14[79]. KSA 11/560) 的組織根據其內在彼此之間的權力關係轉入下一個狀態、序列的必然，它代表著所有的生成變化都內在於這個亙古恆在的循環與力之中 (KSA 9/502; Nachlaß 11[157])。由此，在尼采的思想中，世界不再由對「存在」或目的論來決定，而由生成與混沌刻劃其特質，永恆回歸則是世界作為混沌的內在必然性，其為事件或現象之所以能被「認識」之基礎，因為「一切皆回歸，這是生成世界 (Welt des Werdens) 向存在世界 (Welt des Seins) 最極度的接近。」 (KSA 12/313; Nachlaß 7[54])

永恆回歸作為世界的內在必然性雖然使得生成流變的世界獲得其合法性 (KSA 13/34 f.; Nachlaß 11[72])，但另一方面，尼采也稱赫拉克利圖斯的「永恆且唯一的生成」學說為「可怕的、強烈的想法」(KSA 1/824; PHG, 5)，因為在這種對世界的理解中，所有由目的論或「存有」(Sein) 所形成的價值與理想都失去其有效性，由此產生一種「無意義的印象」，而人也因此失去「對堅固的陸地之信任」(KSA 12/313; Nachlaß 7[54]. KSA 1/824; PHG, 5)，所面對的只是這一片混沌的生成之海，它具有三個特點：

1. 生成沒有目標狀態，也不匯入「存有」(Sein) 之中。
2. 生成不是假象狀態 (Scheinzustand)，或許存在著的世界 (die seiende Welt) 才是假象 (Schein)。
3. 生成在每一瞬間都是等值的……換言之，沒有任何價值存在。(KSA 13/35; Nachlaß 11[72])

這種生成世界中傳統價值與意義的絕對喪失，就是虛無主義的最極端形式：「永恆的回歸」(die ewige Wiederkehr) 與「永恆的虛無」(das Nichts ewig)。¹⁰在這永恆而虛無的生成之海中，人的意義、人的「自我」(ego)

¹⁰ KSA 12/213; Nachlaß, Sommer 1886 - Herbst 1887, 5[71], 6: "Denken wir diesen Gedanken in

不再是一既成的先天概念，而是必須經由人自己創造而產生：「人是一未定型的動物。」（KSA 5/81; JGB, 62）但是人如何在一片虛無中創造自身的意義？人如何接受與理解這個生成世界的必然性與虛無？尼采的永恆回歸學說除了作為混沌生成世界的非理性之內在必然性外，在人的存在與價值問題上，它更是尼采思想中肯定生命的最高形式。以下即對此諸問題展開系統性的討論。

叁、永恆回歸與「併入」

作為虛無主義終極形式的永恆回歸被尼采視為上帝死後「新的重擔」（KSA 9/494; Nachlaß 11[141]）與「最大的重擔」（KSA 3/570 f.; FW, 341），其分別出現在 1881 的筆記（Sils-Maria）與 1882 年的《快樂的科學》中。在《快樂的科學》中，永恆回歸的思想作為人在自我沉思（Selbstbesinnung）中的假設提問，即：如果生命中所有的一切都一再地回歸，人將如何面對？這是人無法迴避在虛無世界中自我決定的時刻：人或是經由價值重估而克服虛無主義，或是由於絕對的價值失落而被毀滅。更清楚地說，這是一個人可以自由地決定其選擇與行為的時刻；它同時也代表著存有的意義並非固定不變者、並非某種先在之物，而是經由個人的決定而產生。另一方面，面對永恆回歸的提問同時也是一個「危機」（Krisis）（KSA 12/339; Nachlaß 9[1]），因為這個問題的價值在於「淨化」，而「淨化」是指經由永恆回歸思想的試煉，力量的等級將清楚地被區分出來：強者為強，弱者為弱（KSA 12/217; Nachlaß 5[71], 14），其力量的尺度就在於：「為了不致毀滅」，人是否能在生成之流中、在沒有所

seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: „die ewige Wiederkehr“. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das, Sinnlose) ewig.”

謂絕對真實世界的認知中，仍然對於自己出於「視角」與「詮釋」所形成的現象與世界「持以為真」(Für-wahr-halten)，¹¹這是對生命如其所如的最大肯定。因此，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。

永恆回歸作為意志力量的試金石包括兩個層次的人之自我決定與認識。第一層次的自我認識表現在對以下問題的決定中：人對於生命中每一瞬間的一再回歸將如何反應？會視之為「魔鬼」的宣告並拒絕此思想而咒罵之？還是視之為「上帝」的宣告並接受之？面對此問題時，意志力量不足以重估價值者將視永恆回歸為天譴、災難。這些弱者尼采也稱為「被動的虛無主義者」，¹²或是「最後之人」(der letzte Mensch)、「歐洲不健康的人種」，他們不是「大地未來的主人」、也不出自自由精神(KSA 11/582; Nachlaß 37[8])，因為當他們拒絕自己的生活一再地回歸，也就拒絕了生命自身。與此相反，那些將永恆回歸理解為神聖思想而接受者，是「主動的虛無主義者」，因為他們有足夠的意志力量超越自己所處、以及所從出的傳統價值系統，因而是人自「罪惡感」中痊癒的希望。其次，「主動的虛無主義者」將再一次面對另一個自我決定的試驗，它表現在人接受永恆回歸不同的態度上：人會視永恆回歸思想為一個在自己手中最沉重的重擔而接受它？還是人將其視為生命的證明與最後的勝利而接受它？本文認為永恆回歸作為人自我認識的「轉變」之測定點與尼采稍後在《查拉圖斯特拉如是說》中所提出的「精神三變」有根本上的連結。在〈論三變〉中，尼采提出精神的三種「轉變」

¹¹ KSA 12/354; Nachlaß, Herbst 1887, 9[41]; KSA 12/384 f.; Nachlaß, Herbst 1887, 9[91]: "Der Wille zur Wahrheit ist ein Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen, ein Aus-dem-Auge-schaffen jenes falschen Charakters, ein Umdeutung desselben ins Seiende."

¹² 關於尼采對「主動的」與「被動的」虛無主義之區分請參見: KSA 12/350 f.; Nachlaß, Herbst 1887, 9[35]; KSA 12/367; Nachlaß, Herbst 1887, 9[60].

(*Verwandlung*) 與其特點 (KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen), 但對於轉變點並未加以說明。筆者認為, 永恆回歸作為兩個層面的人之自我決定與認識的試金石正分別作為精神兩次轉變的觸媒, 即: 在是否接受永恆回歸上, 決定了人認識自己作為「駱駝」(負重的精神) 或「獅子」(自由的精神); 而在接受永恆回歸思想的方法上, 則決定了精神是否能由「獅子」轉至「孩子」(創造的精神)。更清楚地說, 永恆回歸是人在上帝死後必須面對的新重擔。作為一個真正「超越自身者」(*der Über-sich-Hinausgehende*), 他接受這新的重擔不再像駱駝負重物一樣、不再將此重擔視為一外來者或彼岸之物, 因為精神已不再是負重的精神, 而是自由的精神。不同於負重的精神, 自由的精神若要進一步由自己的意志創造新價值與自己的「此在」, 則必須視永恆回歸這個新重擔為從屬於生命自身之物, 加以肯定與接受。只有這樣, 人才能成為生命的自我肯定者, 精神才成為創造的精神。這種肯定永恆回歸的方式, 尼采在 1881 的筆記 (Sils-Maria) 中已做了說明。在這段筆記中, 尼采清楚指出, 我們應將所有由過去的謬誤、知識與習慣所產生的價值 (即永恆回歸作為最大的重擔) 「併入」(*Einverleibung*) 我們自身。¹³ 這種「併入」的概念其實在 1874 年《不合時宜的觀察》中已出現, 在此尼采認為透過出自強力意志的「塑型能力」(*die plastische Kraft*) (KSA 1/251; UB II, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 1), 人能將過去所有的一切、所有的陌生之物都消化併為己有, 並忘記自然本性所不能克服者 (例如: 人不能盡觀所有可能的詮釋), 如此人才能在一個確定的視野與世界內健康地生活, 而不至於毀滅於無盡的生成之海中。

¹³ KSA 9/494; Nachlaß, Frühjahr-Herbst 1881 11[141]。關於「併入」的概念亦可參閱 Paola-Ludovika Coriando (2003). *Individuation und Einzelsein. Nietzsche - Leibniz - Aristoteles*, Frankfurt a. M. S. 94f.

如果我們接受以上的觀點，由對永恆回歸的「併入」出發，那尼采「重估一切價值」（Umwerthung aller Werthe）的計劃就不僅是由對「存在世界之輕視」轉為對「生成世界之認可」，而是發展為從「朝往虛無的意志」到「對世界的肯定」，因為只有如此，人才能由一個「世界失落者」轉變成再次獲得世界者（KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen）。在尼采所言的精神「轉變」（Verwandlung; μετά-μορφή）¹⁴中，所涉及的既不是精神的「發展」（Entwicklung），也不是精神的「變化」（Veränderung）。「發展」代表一個事件或事物雖然以新的外貌出現，但是這個新情況仍從屬於原來就已存在的事件或事物。比「發展」概念更為強烈的是「變化」，它代表著某種新狀況已成型，但還沒有深入其最根本處，也就是說，這種新狀況仍不能成為該物的主要屬性。而尼采在論及精神三變中所使用的「轉變」概念之意義與該字希臘文字義相符，μετά-μορφή 指「形式」或「質」的改變；換言之，「轉變」代表的是一個事物根本地成為另一事物。因此，精神「轉變」成創造的精神代表著一種完全區別於過去由傳統「罪惡感」所產生的人的自我認識。現在，當自由精神因對永恆回歸的併入而轉至創造的精神時，並不是出於負重服從的精神將之如外在重擔承受之，而是像一個「英雄」般承擔，像一個「作為所有過去的精神中的所有高貴性的繼承者以及有責任的繼承者，作為所有舊貴族中最高貴者，並且同時是新貴族中的頭生子」（KSA 3/564; FW IV, 337）、那些主動的虛無主義者，為了不願毀於生成流變的虛無而坦然視永恆回

¹⁴ 關於（Verwandlung；μετά μορφή）括弧中的希臘文及下文 μετά μορφή，Ver-wandlung 意指 Um-formen（形變、性質上的改變，如羽化成蝶的概念），而 formen 的拉丁字源為 forma，在古希臘文獻中，表達此義的就是 μορφή。至於可見於字典中的 μετα-μόρφωσις 大約是西元二世紀時的用字，而其動詞 μετα-μορφόω 與 μόρφωσις 則是晚期希臘文以及新約用語，在此之前並不出現在古希臘文獻中。在古希臘文獻中始終被使用的是 μορφή，而非 μόρφωσις。因此，雖然 μεταμόρφωσις 與 μετά-μορφή 意義幾乎一樣，但筆者於此仍選用 μετά 與 μορφή 的組合字，而非 μεταμόρφωσις。

歸視為從屬於生命自身者，將虛無主義視為自己的歷史。但如果對永恆回歸「併入」仍是由「否定」過去駱駝負重的方式出發，那精神就依然還未「轉換」成創造的精神，它仍呈顯為自由精神的「神聖的否定」。自由精神是一個面對「你應當」時的對反的意志：「我意願」¹⁵ (ich will)，因此它仍無法脫離其沙漠（奴隸道德所形成的虛無主義），而只是「成為他自己沙漠的主人」(KSA 4/375; Za IV, Von der Wissenschaft. KSA 5/271 f; GM I, 10)，他仍無法創造新價值。所以這個「新貴族中的頭生子」仍然必須被犧牲，精神必須由「否定的自由精神」再轉換為「肯定的創造精神」，這才是對永恆回歸「併入」的真實意義：創造的精神將永恆回歸

¹⁵ 有哲學家提到：相關作為「併入」的「肯定」的說明，或許可以更明確地劃分相對意義下的「肯定」和尼采式的「肯定」之區別。特別是「我意志」和「強力意志」這兩種概念看來頗相近，應該進一步解說其區別何在，否則將難以理解何謂「由己而出的肯定」，並跟其如何由自我所發出的一般「意志」有何不同？

筆者認為，在尼采哲學中，生命就是強力意志，在弱者那裏我們一樣可以發現此求強的意志。所以即使是負重的精神，一樣是強力意志的呈現，這是弱者為求其強力的表現，其表現為對於在己之外的傳統價值之背負。「我意願」(ich will)的肯定即是本文以「併入」的概念所嘗試解釋者，如上文所釋。關於尼采哲學脈絡下「我意願」和「強力意志」之間的關係，筆者認為此二者或許有強調面上的差別，但並無根本意義上的區別。因為尼采所理解的意志概念就是作為「作用力的意志」，即強力意志。尼采分析意志產生的三個環節：興趣與無興趣的呈顯、主導的思想（詮釋）、命令的情緒。對尼采而言，包含這三個環節的意志並非某種在其自身之物或一種抽象的能力，而是一種永遠都必須指向某一行動的能力。也就是說，在意欲（Wollen）的意志行動之外並沒有另一個獨立的意志存在。在這裡作為無法與行動分開的意志所涉及的是智力的詮釋，即將一可實現的行為經由命令者與被命令的模式詮釋為一種自我的選擇，經由這種命令的情緒而產生力量的感覺，這種由詮釋而來的力感就是尼采所理解的自由意志。對尼采而言，沒有意志，只有意願某事物（Etwas-wollen）(KSA 13/54; Nachlaß, 11[114])。意志對尼采而言既不能脫離感覺與思想而存在，也不是二者的統一；而是感覺、思想與情緒三者的共同性，也就是力量的多樣性與力感的增加。這樣的意志對尼采而言是某種複雜物、是多，只有作為概念時是一（KSA 5/32; JGB, 19）。意志並不是孤立的在其自身，若將所意欲者由意志中抽離，則意志只是一個空概念（KSA 13/301; Nachlaß, 14[121]）。在意志作為意願某事中所關涉的始終都是經由詮釋所取得的力感的增長，在意志的執行中，意志（即意願某事）被視為作用的力，也就是「作為鬥爭與超越的意志量子的內部事實世界」。這個被視為作用力的意志，尼采不再單純地稱為意志或力，而稱為「強力意志」(Wille zur Macht; Will to Power)（參閱本文註釋2）：強力意志是「對力〔Macht〕的顯示的永不厭足的渴望；或是力的使用與執行，作為創造性的本能」(KSA 11/563; Nachlaß, 36[31])。

併入自身，進而肯定了在虛無流變中所謂的「存在」：一個經由詮釋而產生的視角的世界與價值。這個創造的精神表現在於他是「是無罪與遺忘，一個新的開始，一個遊戲，一個自轉的輪，一個最初的運動，一個神聖的肯定（ein heiliges Ja-sagen）。」（KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen）換言之，「創造精神」是一個能夠自我肯定的精神，這個「肯定」是一個由己而出的肯定，而非有待於否定的相對肯定，因為他遺忘所有的過去，不論是作為陌生權威的「你應當」還是對陌生權威反動的「我意願」。因此由創造的精神所產生的評價不再由「罪惡感」或反動的「否定」出發，而是由「肯定」、由「自然的再度恢復」（*Wiederherstellung der Natur*）（KSA 12/477; Nachlaß 10[47]）、也就是由強力意志出發。在這個神聖的「肯定」（Jasagen）中，人肯定自己作為世界的立法者與創造的精神，因為世界由他而出、又回到他自身：創造的精神是一個「自轉的輪」，因為世界是強力意志之詮釋所決定與形成的世界：「現在精神意願他的意志，世界的失落者贏回他的世界。」（KSA 4/31; Za I, Von den drei Verwandlungen）對永恆回歸的「併入」是尼采思想中健康者面對克虛無主義的唯一方式，而這整個「併入」的意義則必須在「神聖的肯定」下被理解。在《查拉圖斯特拉如是說》一書中，對永恆回歸的「併入」清楚地表現為對生命最高肯定的形式，它就是「笑」作為人超越的意義：「超人」（Über-mensch）。

肆、查拉圖斯特拉對生命的肯定：「笑」

一、時間與超越

在《查拉圖斯特拉如是說》一書中，永恆回歸的思想首先出現在第三部（1884）〈論幻境與謎〉一節中，它不是查拉圖斯特拉對陸地上群眾的演說，而是他在海上對那些作為「尋找者」的水手之敘述，我們可以將之理解為那航向生成之海尋找自身意義者。故事開始於查拉圖斯特拉向侏儒（即重力精神）述說自己「深不可測的思想」（KSA 4/199; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1-2），在這裏首先遇到的是「時間」問題：從「此刻」（Augenblick）的大門分開了兩條朝往相反方向的路：往前、往後無限延伸，它們彼此對立，且只在「此刻」會合。接著，查拉圖斯特拉問重力精神，這兩條路是否真的永恆地自相矛盾？「所有的直線都說謊，侏儒輕蔑地喃喃自語。所有的真理都是彎曲的，時間自身是一個圓。」換句話說，侏儒想用「時間自身是一個圓」作為超越一切的「同一性」（Identität）來解決矛盾與對立的問題（Pieper, 1990: 374 f.），即：兩條對立的路在無盡的時間循環中並非永遠朝往對反的方向延伸，反而是朝往對方的方向前進，形成永恆的時間循環。¹⁶事實上，將永恆的時間循環視為超越一切對立的同一性意謂著，所有在這時間循環中所產生的事件都被「時間」作為一個外來的力量所掌控與決定。由於時

¹⁶ 本文提到：「兩條對立的路在無盡的時間循環中非永遠朝往對反的方向延伸，反而是朝往對方的方向前進，形成永恆的時間循環。」此句話中「延伸」和「前進」有何差異？筆者擬指出「延伸」和「前進」在此句話中並無決定性的差別；此陳述中欲強調的是：這兩條路在無盡的時間中並不是各自朝往與彼此對反、相反的方向直線延伸，而是朝往對方的方向前進，而形成一相互連接的循環。

間自身作為一個對所有事件都有效的外來的作用力，因此事件與「現在」失去了意義，所有的事件、包括人，都只能在這無盡的時間循環中無意義地運動。這樣的觀察與理解方式乃是由傳統對「真實世界」與「虛幻世界」的區分出發，它使得人在永恆回歸當中不具任何價值，因為一切存有都被這個永恆的時間循環所決定。在人由重力精神的觀察方式所形成的自我認識當中，永恆回歸只能被視為一外來的重擔，並以駱駝負重的精神承擔之。但這種永恆的虛無與價值失落卻是人無法承擔的，因為它來自外在於人的時間循環，是一種「遙遠的作用」(Wirkung in die Ferne) (KSA 11/563; Nachlaß 36[31])，人對之無能為力。因此在這種觀察方式與自我認識下，人必然地毀滅於永恆回歸這片無盡的虛無之海。這是重力精神對永恆回歸的解釋，在這裏永恆回歸作為諸對立的外在同一性，即所有的事件與對立都在這個決定性的永恆循環中失去意義。

不同於由重力精神出發所形成的自我認識，尼采認為還有另一種觀察與面對永恆回歸的方式，即一種出於強力意志的自我認識，它要求對虛無主義的超克，以及肯定人自身的意義。換言之，這種觀察與認識的方式一方面必須能夠解決人在永恆的時間循環中作為被決定者的問題，另一方面它不能否定生成之海，因為在尼采的思想中，生成是存有的如實面貌。這種出於強力意志的自我認識乃建立在將永恆回歸的重點由時間循環自身轉向在無盡的時間中所發生的事件、轉向產生這些經驗的「此刻」。更清楚地說，這裏所強調的是由「此刻」出發而經驗到的生活，而不是永恆回歸作為生活之外的超越性法則：「在月光中緩慢爬行的蜘蛛，還有月光本身，還有在大門通道的你和我……難道我們不必永恆回歸嗎？」(KSA 4/200; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2) 然而，沒有「此刻」人就不可能有任何經驗，因為人在連續的時間循環中是無法有任何

經驗的，只有當連續的時間之循環被中斷時，人才能經驗什麼是過去與未來。沒有「此刻」則只有一條無止盡的路，沒有前、也沒有後。換言之，如果沒有「此刻」作為時間的切點——「現在」(Gegenwart)，那就不會產生兩種彼此對立的時間方向——「過去」與「未來」。只有當這個代表「現在」的「此刻」出現時，人獲得了一種新的視角與觀點，即：透過這種視角，時間的循環之流與無盡的生成不再被視為外在於事件並決定事件的「遙遠的作用」，而是經由「此刻」使得時間之流內在地形成人可以經驗的世界：過去與未來——我們的生活世界。通過「此刻」的產生，人將自己所有過去的一切都收進自身之中，因為「過去」與「未來」都由「此刻」產生，也在「此刻」匯流為一。

然而，永恆回歸作為新的重擔還有另一層面的沉重，也就是生成之海新的無限：隨著每一事件的回歸，每一個「此刻」也必須一再地出現與消失。「此刻」再一次地匯入這個永恆連續的時間之流，因此沒有永遠的視角。這個經由個人意志所形成的生活視野將再一次地被打開，「對我們而言，世界再一次成為無限的」(KSA 3/627; FW, 374)。因此，隨著每一個「此刻」的回歸，「最後之人」、絕對的無價值以及虛無的生命都將一再地回歸，這就是查拉圖斯特拉「對人最大的厭煩」。¹⁷這個「厭煩」就是對「最後之人」的一再回歸、對所有的「曾經」(es war)的無能為力，因為這是意志的界限：「意志無法回頭意願」(KSA 4/180; Za II, Von der Erlösung)。「曾經」代表的乃是人自我認識與發展的所有過程，它就是尼采所謂的「謬誤的歷史」或虛無主義發展史。¹⁸然而，隨著每一個「此刻」的一再回歸，這所有的發展過程、由

¹⁷ KSA 4/274 f.; Za III, *Der Genesende* 2: "Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dessen du müde bist, der kleine Mensch."

¹⁸ Vgl. KSA 6/80 f.; GD, *Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums*. 尼采將謬誤的歷史分為六個階段：柏拉圖主義、基督宗教、康德主義、實證論、自由精神時

動物到超人過程、包括「最後的人」都將一再地回歸，這是尼采所言的「對人最大的厭煩」、對所有的「曾經」的無能為力，這就是永恆回歸作為「深不可測的思想」之所以沉重的原因。

在查拉圖斯特拉敘述完人所經歷的一切都將一再地回歸後，他陷入對自己深不可測的思想之恐懼與思索，但突然之間，查拉圖斯特看到「那裏躺了一個人！（Mensch）」，那是一個年輕牧者，有一條蛇在他的喉嚨裏，而他無法將牠拉出喉嚨。這個牧者就是在〈痊癒者〉一節中因永恆回歸思想之沉重而昏睡七天的查拉圖斯特拉，在夢中他經歷了一頭怪物爬進他的喉嚨，他咬下牠的頭，並且吐出去（KSA 4/272 f.; Za III, Der Genesende 2）。這就是查拉圖斯特拉對水手們所敘述的「幻境與謎」：「那個將來必定來臨的人是誰？那個被蛇爬進喉嚨的牧者是誰？那被所有最沉重、最黑的爬到喉嚨的人是誰？」很清楚地，這條沉重的黑蛇正比喻永恆回歸的沉重，它無法由牧人的身體中被拉出來，因為這個沉重就是人自身的歷史、就是與「現在」相連的「曾經」。只有透過「咬下」與「吐出」，人才能將這沉重真正「併入」自身，這裏「併入」代表的不只「咬下」蛇的頭，同時是將之遠遠地「吐出」——遺忘與轉變。只有如此，精神「轉變」為創造的精神與新的開始：一個神聖的肯定。¹⁹然而，只

期以及查拉圖斯特拉時期。前四個時期代表著傳統西方形上學發展，尼采亦稱為「未完成的虛無主義」，它以絕對且超越的「存在」（Sein）世界為「真實的世界」，以超越的存在之現象界為「虛假世界」。第五個階段是自由精神「神聖的否定」的階段，其特點是「真實的世界」由於「所有的自由精神」之故，最後變成了「一個無用的、多餘的理念」以及「被駁斥的理念」。最後，詮釋世界的產生就是「謬誤的歷史」的最後階段，不再有「虛假」與「真實」世界的區分：「查拉圖斯特拉開始。」

¹⁹ 有哲學家指出：「永恆回歸」、「此刻」以及「曾經」之間的聯繫相關說明不好理解。要是如同作者所言，「超人」的能力在於他將過往「咬下」並「吐出」，而以肯定、創新的精神重新開始，則仍有何「回歸」可言？

筆者在本文嘗試說明「超人」作為「一再超越自身之活動」，其活動內容是將自身的歷史、包括虛無主義的歷史併入自身並對之肯定，唯有透過此種內化的肯定，人才能真正超出自身的虛無，而「一再超越自身之活動」所呈現的就是創新的精神：人以詮釋創造自己能認識的

有當人想要成為「自轉的輪，第一個運動」，而非一個盲目地、無意識地、被時間循環所決定支配者時，這個「咬下」與「吐出」、這個「此刻」才會出現。²⁰人必須肯定生活的一再回歸，人才能脫離時間作為無限循環的決定；當人肯定永恆回歸時，他同時就肯定了生命全部：他肯定世界的對立性、過去與未來、「最後的人」、「最高的人」、以及人最深刻的「疾病」——「罪惡感」。他肯定這所有的一切，只因他想成為強者，不願毀滅於虛無。這種意願其生命如現在與過去一樣一再回歸的人，尼采在《善惡的彼岸》中稱為「最勇敢、最有活力、最肯定世界者」(KSA 5/75; JGB, 56)。經由對永恆回歸的肯定，意志超出了其界限與時間，它學會了「回頭意願」(Zurückwollen)：

所有的「曾經」都是碎片，都是謎，都是可怕的意外——一直到創造的意志對此說出：「然而，我過去就是意願如此 (aber so wollte ich es)！」——一直到創造的意志對此說出：「然而，我就是意

世界，不再以二元論的立場信仰一在生活之外、永恆不變的彼岸。如正文所論述，這個自我超越的「此刻」必須一再地被創造，因為這個此刻亦是在生成流變中；並不是在這個此刻中，一種在一成永成意義下將超人作為一理想存在者被達到，對自身的超越代表著一次又一次地毀滅、創造其可以被理解的世界。「此刻」是永恆之流中的肯定，世界是生成之海中的持以為真；在尼采的世界圖像中，生成之流並不以存在為目的而活動，而是在生成之中創造價值，但任何的創造都在此生成中。永恆回歸作為虛無的極致形式就在於「此刻」會一再的消失，因為其亦為力量的組合與序列，這由動物到超人發展過程將一再地回歸。

²⁰ 本文在此嘗試說明：對尼采而言，如何於「時間之永恆回歸」之現象或歷程中產生「此刻」的價值與必要性。然而問題之關鍵即在於：「此刻」到底是如何產生的？關於尼采此種「類喻」(metaphorisch)的方式，對於要系統地說明尼采之永恆回歸學說，正如筆者於P.4所承諾的，有義務要幫尼采將此問題論述清楚。

筆者在本文嘗試呈現：如何透過永恆回歸作為意志力量的試金石（包括兩個層次的人之自我決定與認識）產生對生命肯定的「此刻」，然後處理「此刻」在尼采哲學的意義。筆者贊成審查委員的意見，即：「嚴格而論，在尼采之時間模式中要說明『此刻如何產生』是不足的。」理由是，筆者認為關於尼采哲學中是否有一純粹的時間理論之問題（即探討離開事件的時間概念），並非無爭議。本文的立場並不將永恆回歸學說的主要目的視為一時間理論，而是嘗試在永恆回歸作為強力的呈現上理解其義。因之，本文的確未在純粹時間理論下處理「此刻」的產生之問題。

願它如此 (Aber so will ich es) ! 我將意願它如此 (So werde ich's wollen) ! 」……意志必須意願比和解更高者，那意志就是強力意志。²¹

對永恆回歸的肯定是人對於自己以及自己與世界之關係的觀察方式；在這個方式中，永恆回歸的循環被意志規定為所有生成者的基本模式，由此，「生成刻上了存在的特性——這是最高的強力意志。……一切皆回歸，這是生成世界對存在世界最極度的接近：觀察的高峰。」(KSA 12/312; Nachlaß 7[54]) 在對永恆回歸的肯定中我們看到強力意志的雙重作用：首先透過對永恆回歸的肯定，在「此刻」中人透過某一特定的詮釋所創造出個人世界與「此在」這是一個截斷生成之流而封閉於某一「視角」的世界，在此時間與空間不再是先天 (a priori) 概念，而是人的假定與解釋，因此意志才能「回頭意志」並且走出自己的限制。在這裏我們看到強力意志如何超越意志自身成為「最高的強力意志」，即：意志將世界的根本形式與意志自我超越的法則同時規定為永恆回歸。換言之，人在對永恆回歸的肯定中，其所經驗的不僅是經由被確定的視角所詮釋而產生的個體世界；更是在其作為世界與自身的立法者中，那一度被確定下來而封閉在自身的視野又再度被打開，個體的視角因此超越自身的限制而產生「宇宙性地感受」(kosmisch empfinden)，²²即人不僅經驗自己作為個人 (Individuum)、作為與非我相對的自我，而是經驗自己作為

²¹ KSA 4/181; Za II, *Von der Erlösung*: "Alles ‚Es war‘ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall -bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘ -Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚Aber so will ich es! So werde ich's wollen!'"

²² KSA 9/443; Nachlaß, Frühjahr -Herbst 1881 11[7]: "Wir sind Knospen an Einem Baume -was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ‚Ich‘ und allem ‚Nicht-Ich‘. Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrthümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrthum einsehen! Als Gegensatz ja nicht Altruismus zu verstehen! Das wäre die Liebe zu den anderen vermeintlichen Individuen! Nein! Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!"

「人類」(Menschheit)、作為人在他自己的自然與過去虛無主義的歷史之中的「人類」(KSA 12/364; Nachlaß 9[60]. Coriando, 2003: 23)。經由對永恆回歸思想的肯定與「併入」，經由這種「所有可能的思考方式中最勇敢、最有活力、最肯定世界的方式」(KSA 11/489; Nachlaß 34[204])，永恆回歸的思想不再是一種外來且沉重的負擔，不再是威脅生命的無盡虛無之海，而是生命自身的經驗，是生命的證明與勝利：「那是生命嗎？好！再來一次！」(KSA 4/199; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1) 只有將永恆回歸視為從屬於生命自身、視為內在於人自身者，人才能不毀滅於永恆的生成。

二、「以藝術家的眼光來看知識，以生命的眼光看藝術」

(一)「笑」與理性

在尼采哲學中，「肯定」的創造並非一成永成者，而是一個永恆生成、消逝的遊戲，所以人必須反復為其「此在」創造意義，因為一切都會一再地回歸，包括在「此刻」中的肯定、過去的人性等等：對永恆回歸的肯定就是對所有人類的過去、現在與未來的肯定 (KSA 6 / 344; EH, Also sprach Zarathustra 6)。換言之，人只有在創造自己「此在」的意義中自覺自己作為「人類」，而人禽之別也只能在這個意義下被理解。因此，在對永恆回歸的肯定中涉及的乃是「超越」(Transzendenz) 的問題，但這種超越應如何被理解？它與二元論形上學中的超越概念是否有差異？首先，在尼采哲學中，對永恆回歸的肯定是一突如其來的經驗與心情 (KSA 3/570 f.; FW, 341)，僅用思考與概念是無法掌握的。永恆回歸的經驗涉及的是人的整體性以及在生成流變中的意義，所以與之相關的不只是思想，還有人的激情與性格，因此用傳統的哲學概念不再能表詮之，而只能用查拉圖斯特拉自己的方式來呈現 (KSA 1/19; GT, Versuch einer

Selbstkritik 6)：它不再是任何一個理性的概念，而是由一個與身體密不可分行動與感覺來表達——「笑」(Lachen)。對於成功地創造「此刻」的牧人，也就是「那個將來必定來臨的人」，查拉圖斯特拉如是說：

不再是牧人，不再是人，——一個轉變者 (ein Verwandelter)、一個發光者，那個在笑的！在世界上還沒有一個人像他這樣笑！喔 我的兄弟，我聽到一種笑，那不是人的笑，——現在一種焦渴吞噬著我，一種永不停息的渴望。(KSA 4/202; Za III, Vom Gesicht und Räthsel 2)

此外，在〈論莊嚴者〉中也提到，那必須再轉換成創造精神的「自由的英雄」還要學習「笑」，這個戰勝了自己過去價值的英雄現在必須再超越自己的「英雄意志」(Helden-Willen) 而成為「超英雄」(Über-Held)。：

他還沒有學習笑與美。這個狩獵者陰沉地由知識的林野中回來。他在和動物搏鬥後回家：但是由他的嚴肅望出來的還是一隻野獸：一未超越者！〔…〕他戰勝了猛獸，他解開了謎：但是他還應該解救他的怪獸與謎，他還應該把他們轉換為美好的孩子。他的智慧還未學得笑與不嫉妒；他洶湧的激情仍未在美當中平靜下來。(KSA 4/150 f.; Za II, Von den Erhabenen)

「笑」是在肯定永恆回歸的「此刻」過去後唯一留在查拉圖斯特拉心中的事物，也是唯一查拉圖斯特拉所渴望者。「笑」在這裏清楚地代表著成功的自我超越之「此刻」。尼采藉著「笑」所欲強調的是「超越」的「活力」、是行動自身以及超越與轉換的過程。在這個轉變者的「笑」當中，人忘記過去與未來，他完全沉浸於「現在」；只有在「笑」之後，才出現對之無法止息的渴望，渴望再次經歷這個「此刻」，經歷人實現其自

身的行動。在尼采哲學中，「笑」作為身體突然的放鬆（KSA 2/157 f.; MA I, 169），代表著突如其來面對虛無主義的勝利，也就是肯定永恆回歸的「此刻」。在「笑」當中意志超越自身成為創造的意志，並認識自己一方面作為時間永恆循環的立法者，一方面又在這個時間循環之內；在「笑」當中人直接地經驗其「存有」（Sein），人經驗自己作為「超越自身之創造者」（Über-sich-Hinausschaffender）、「超——人」（Über-mensch）。簡而言之，在「笑」中人成其為在「超——人」意義上的「人類」：「不再是人，——一個轉變者」。

在當代「笑」的理論中，一般都贊同「笑」屬於突然放鬆的身體反應，同時也代表著對合理化與理性的距離（Kamper, Wulf, 1986: 7; Pusse, 2004: 26）。人在「笑」當中並不思考，「笑」不是思考適當的對象。柏格森（H. Bergson）即主張「笑」擺脫一切想要掌握它的事物：「它伴隨、消失、又出現：一個對哲學思辨狡黠的挑戰。」（1972：11）所有的理性秩序在「笑」當中都消失無蹤；在「笑」當中的主導者是轉變、以及瞬息的揚棄。換言之，當人笑時，思考消溶在笑的對象中、也就是「無」當中，因為「笑」沒有對象。那些我們使得我們笑的東西並不是「笑」的對象，而是引起笑的誘因。巴塔耶（G. Bataille）首先將「笑」理解為「有主權的此刻」，而笑作為「被打開的世界基礎自身並沒有意義」，因此「可以將其他的思考對象分派給它」。²³由這種「主權」作為人的最根本性質出發，巴塔耶將人的世界視為「過度與禁止的綜合體」，而「人性地」（menschlich）則是一個「矛盾運動的系統」（Bataille, 1978: 54）。比修夫（R. Bischof）在分析巴塔耶的理論時，曾對此提出以下的說明：

²³ “Wenn ich sage, daß ich im Lachen den Weltengrund öffne, so ist das eine willkürliche Behauptung. Der geöffnete Weltengrund hat keinen Sinn in sich. Aber gerade darum kann ich ihm andere Denkgegenstände zuordnen.” (Bataille, 1975: S. 251)

在笑當中所出現的激情(Pathos)是獻給變化、過渡、與生成。……它用實例來說明，固定與平衡不是規則而是例外，每一個此刻都準備好重回分裂中。(Bischof, 1986: 66)

另外，德希達(J. Derrida)也接受巴塔耶的理論並主張「笑」是生活的表現(Derrida, 1972 (1967): 388f.)。這些當代關於「笑」的理論一方面相應於尼采對「笑」的基本理解；但另一方面，這些當代「笑」的理論都已經是在特定的哲學立場下進一步發展的結果。對尼采而言，「笑」雖然一如後來法國哲學所強調的，它不是理性合宜的對象；但這只代表著，尼采在「笑」中看到了一種與由語言和概念所形成的判斷與認識之距離。「笑」作為身體的表達方式(KSA 2/176; MA I, 216)，其不被理性或合理化所控制，同時也拒絕所有來自邏輯的思考與語言的知識，並且不在靈魂與肉體的分裂下。尼采用「身體」(Leib)一詞來代表不在靈魂與軀體(Körper)區分之下的生命體：

身體是個大理性，有著單一官能的複合體，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。(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes)

尼采將身體視為展現生命的各種方式，它是諸動能原子(強力意志)所組成的有機結構，它是各種生命展現的「複合體」(Vielheit)；而用來呈現這個「多」、這個「複合體」的單一「官能」(Sinn)則是尼采所說的「靈魂」(Seele)。靈魂於此並不是任何如心、物的實體概念，也不是與彼岸概念相關者，而是指生命的活力與生動(Lebendigkeit)；靈魂作為身體的確定性只能內在於身體之中，「靈魂只是一個字，用來表達在身體

上的某物。」(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes) 身體作為動能原子的組織體，它代表著諸動能原子無止盡的鬥爭遊戲(戰爭)中所形成的指向彼此的內在關係(和平)，而就是這個暫時的內在在於諸原子之關係(牧人)統治著諸動能原子(畜群)。身體是一整全的概念，它是在對立之內的統一，並且只有在此統一中，對立物始能被理解。對尼采而言，真正起作用的是身體這個「大理性」；而精神或是一般所謂的理性只是「小理性」，它實際上指涉的是人的「思考能力」(λογιστικόν)，而思考能力只是身體展現自己生命力的一種手段。換言之，傳統的理性概念在尼采的價值重估下並不是生命的指導原則或價值來源，而是或獲取強力的手段。由此出發，我們就不難理解，為什麼尼采不使用其它任何概念來表達其超人哲學的意義及永恆回歸的肯定經驗，而使用笑這一身體的行動與感覺來呈現。

在《善惡的彼岸》中尼采將「笑」視為分判哲學家階級的標準：同樣會哲學思考的諸神「知道以一種超於人的和新的方式去笑」(KSA 5/236; JGB, 294)。「笑」是對反「嚴肅」的智慧(KSA 13/416 f.; Nachlaß 15[18])，它是對反由「重力精神」所出發的哲學、形上學與宗教，這種觀點我們可以在尼采的文本中找到許多清晰的表達。²⁴「笑」使人從人與世界、主體與客體的分裂中解脫(KSA 3/581; FW, 346)，同時也是對謬誤歷史主動的中止，它摧毀了重力精神(KSA 4/49 f.; Za I, Vom Lesen und Schreiben)。藉著「笑」尼采開啟一種新的「科學」(Wissenschaft)，一種不由理性之「嚴肅」所刻劃的二元思想，而是「快樂的科學」(KSA 3/370.; FW I, 1)，它的意義不在於思考「這是什麼？」的真理問題，而在於「這被視為什麼？」的評價問題，也就是強力意志的詮釋問題。在

²⁴ KSA 1/176 f.; KSA 4/120; KSA 9/649; KSA 12/53; KSA 13/445 (笑與道德與宗教相對反); KSA 3/526; KSA 8/421; KSA 13/416 (笑與形上學和哲學相對反); KSA 1/696; KSA 4/69; KSA 8/333; KSA 10/584.

「笑」當中並不涉及一個更好的真理，而是涉及一個「在道德意義外的真理與謊言」、一種無法被概念表達的真實（Wirklichkeit）：一個正在笑的人自覺自己作為一個無靈肉分裂的「活生生的身體」、一個超越者，他在生活世界的內在中超越他自身。換言之，「笑」代表著一種「超越」的動態與活力，這種超越拒絕真理與存有的恆常不動性。因此，尼采在「笑」當中看到了人的未來：「或許對笑而言還有未來。」²⁵只要對尼采而言，人是由於他自己的自然（強力意志）而被理解為「超越自身之創造者」，則人的意義就只能在「笑」當中展現，因為只有「笑」能夠說明、表現某物，同時又不對之規定與命名；以「笑」來表達人走向自身的運動，並不會因為語言文字之故而犧牲了詮釋的自由。只有在「笑」作為自由的意義制定之「無法言語」的新開始中，人的意義才能真正地表達。

（二）以藝術家的眼光來看知識：形上學的安慰

在尼采的思想中，「笑」不僅是對抗「重力精神」的唯一可能，同時也是面對虛無主義之痛苦的良藥。「笑」是「靈魂的幸福」（KSA 2/41; MA I, 20），它使得人最後連「形上學的安慰」（KSA 1/56; GT, 7）都可以拋棄，它是「此世的安慰術」，²⁶是上帝死後唯一的「神聖」：

²⁵ KSA 3/370.; FW I, 1.; 亦可參見 KSA 5/157; JGB, 223; KSA 4/364; Za IV, *Vom höheren Menschen*.

²⁶ 筆者多次陳述「笑作為此世的安樂術」，似乎將「笑」工具化。「笑」究竟是尼采心目中「超人」的存在狀態、抑或是僅作為對此無意義或荒謬人生的「安慰劑」？在〈自我批評的嘗試〉一文中（內容請參見正文），尼采相對於「形上學的安慰」提出笑作為「此世的安慰術」，並強調「此世」二字。尼采認為，在無盡的生成之海中，藝術形上學的安慰「瞬息地將我們由流動不居的現象中解救出來。」（KSA 1/109; GT, 17）然而，「笑」作為「此刻」與「超越」之創造行動的表達，亦即人在生成之海中成功創造出世界的表達，笑並不是一種手段，藉之以達到在此手段之外的任何目的；亦不是在修補或遮掩生命的本然狀況之意義下的安慰劑。正文以下即欲說明：笑如何能夠在尼采哲學中適切地表達一種超越的動態以及詮釋的自由，它不是超人的「存在」狀態，它不是藉以達到超人的目的，而是它

「那不是必要的嗎？」……不是，完全不是！……那不是必要的！……你們首先應該學習此世的安慰（藝）術，——你們應該學習笑，我年青的朋友們，當別的時候你們仍想保持悲觀主義者時；或許那將發生在你們身上：作為一個笑著的人，將會把形上學的安慰者丟開——首先是形上學自身！或用那個戴奧尼索斯的怪物查拉圖斯特拉的語言來說：

……「這個笑者的王冠，這個玫瑰花環的王冠：我將這個王冠丟向你們，我的兄弟，我宣稱笑是神聖的；你們這些更高的人，學習——笑！」（KSA 1/22; GT, Versuch einer Selbstkritik 7）

這是尼采 1886 年〈一個自我批評的嚐試〉的文字，而他在此所提的問題「那不是必要的嗎？」指的是他在 16 年前《悲劇的誕生》中的主張：藝術作為形上學的安慰。在《悲劇的誕生》中，尼采將希臘悲劇的「始一」（das Ureine）視為一種最普遍與最根源的現象形式，而只有在這個現象形式下我們才能理解所有的生成與意志（KSA 7/361 f.; Nachlaß 12[1]）。這個「始一」就是尼采在藝術形上學中所提出的一種由「薩提兒合唱隊」（Satyrchor）所產生的藝術幻象（KSA 1/56; GT, 7），藉著它人才不致毀於現象無盡的變化中。這個經由藝術的「美的面紗」所形成的在現象漩渦中的「永恆生命」，使得「此在」與「世界」獲得了意義，並且安慰了那些因生成虛無而受苦的人：「一種形而上學的安慰瞬息地將我們由流動不居的現象中解救出來。」（KSA 1/109; GT, 17）必須注意的是，尼采

就是超-人的進行式之表達，這就是強力意志的呈現，強力意志只以自身為目的。換言之，笑只所以能作為超越動態的表現，就如之前正文所論述的，在笑當中沒有對象也沒有其他目的，它呈現自身、以自身為目的。笑作為一種安慰術首先是相對於「形上學的安慰」所產生的一種文字的表達，然而它所指的是在生命自身當中、就內在於生活的「安樂」（相對於虛無的無意義之感），它就是在生成中對生命的當下肯定與創造。

清楚地指出，在藝術形上學中，這個由藝術幻像所形的現象後的永恆生命，並不是傳統形上學下所理解的永恆真理，而是一種虛構。

在這裡我們必須清楚地指出，形上學對尼采而言並非某種可以直接超越之事物，在論及虛無主義的歷史與道德之系譜時，尼采將此義表達地十分清楚。換言之，尼采認為傳統形上學的謬誤在於其將邏輯與理性（Vernunft）及其相關者不視為一種手段或工具，而將其直接理解為真理與真實性的核心。尼采對形上學批判的根本基點在於：「手段（Mittel）被誤解為價值標準、作為目的（Absicht）的批判。」（KSA 13/336; Nachlaß, Frühjahr 1888 14[153]）尼采視形上學為一種獲得知識的手段，包括諸如實體（Substanz）與因果性等概念，都是人為了能在生成世界中掌握、理解發生的事件，在其中人作為萬物的準繩來決定何者為真、何者為假。形上學其實是人以對自己的有用性為目的而對事物進行詮釋，以便對事物有所理解。為此我們需要一種在日常生活之外的觀點來觀察我們的世界，這個觀點的產生就如同我們對「夢」的經驗，這是所有形上學的來源：

夢的誤解——在原始最初的文化中，人相信在夢中認識了第二個真實的世界；這是所有形上學的起源。如果沒有夢，人將找不到對於世界分離的誘因。（KSA 2/27; MA I, 5）

只要當作夢者深深地相信他的夢境，夢就使人首度經歷不同於清醒時所認識的第二個世界，並同時獲得了以一種不同於清醒時的觀點與角度去重構生活。作為阿波羅藝術精神的造型藝術，夢代表著現象的美麗幻象，它使人專注於形相之美中，而能在現象變化中確定自己的存在，因此作夢者高喊：「是一個夢，我要繼續夢下去。」（KAS 1/38; GT, 4）

尼采認為形上學的作用就和夢的作用一樣，它服務於生活，它是我們對於生活的另一種理解的方式：夢的世界並不與醒的世界相互對立，而是作為我們生活的補充。然而。現在形上學家在對立於我們的生活世界之外建構一個所謂的真實世界，使得本來作為理解、補充生活的手段之形上學諸概念，不再被視為手段來使用，而是被規定為價值的標準，用以貶價我們生存的世界。換言之，這個第二個世界乃是以我們生活世界的對立面所建構者：我們的世界是可見的、有條件的、矛盾的、生成的，因此有一個真實的、無條件的、不矛盾的、存在的世界（KSA 12/327; Nachlaß 8[2]）。這是尼采對柏拉圖思想及其追隨者的理解，也是尼采所批評的「形上學」，它就是尼采筆下的虛無主義。也是在這個脈絡下，尼采說他自己的思想是「倒轉的柏拉圖思想：離真實的存有者愈遠，它就愈純粹、愈美麗、愈好。在外觀（Schein）中的生活作為目的。」（KSA 7/199; Nachlaß, 7[156]）很清楚地，尼采之意並不是主張在「理型」（ἰδέα）與現象之區分中，柏拉圖以理型為真實與價值之源，而他以現象為目的。作為「無神論者」（der Gottlose）以及「反形上學者」（der Antimetaphysiker）（KSA 3/577; FW, 344），尼采所要強調的是，我們的生活世界是唯一價值與真實的來源，所有的詮釋與假說都是服務於此。在「真實的世界如何最後成了虛構」一文中，尼采明白指出：

「我們取消了真實世界：還剩下哪個世界？或許是可見的世界？……但是，不！隨著真實世界的取消，我們也取消了可見的世界！」

「（正午；影子最短的此刻；最長久錯誤的結束；人類的高峰；查拉圖斯特拉開始。）」（KSA 6/80 f.; GD, Wie die “wahre Welt” endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums）

這個人類歷史的「正午」就是永恆回歸的此刻（KSA 9/498; Nachlaß 11[148]），在其中，真實與現象的二元論、超越（Transzendenz）與內在（Immanenz）的絕對對立性都被取消。尼采由強力意志出發的價值重估之最後目的不在將價值由存在轉向生成，而是明白指出，形上學作為生活的補充，它是我們理解生活的手段，而非在此生活之外的先天絕對價值。不同於康德對世界的「智性特質」與「經驗特質」之區分，在其中現象界由其無法被認知的「智性特質」所規定；在尼采中，世界的「智性特質」（der intelligible Charakter）是一種來自強力意志的價值詮釋，強力意志是「最後的事實」。在這裏我們得到一個尼采哲學極重要的觀點：強力意志不由智性規定，而是智性為強力意志所使用；尼采對理性的批判不在於界定理性的能力，而是將理性或精神作為強力意志之有機體——「身體」（Leib）——的工具（KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes）。因此，除非我們能在上述的論據下，仍然能有充分的理由同意尼采這種對於傳統二元論形上學意義的批判、以及在此形上學的規定外開始的查拉圖斯特拉式的哲學，都是形上學歷史對存在的解釋，否則我們將無法合法地贊同海德格（M. Heidegger）將尼采視為最後一個西方形上學家的主張。²⁷

（三）以生命的眼光看藝術：笑與神聖

筆者認為，尼采哲學的意向與企圖不在完成傳統形上學、或對其進行修補、或建立一經得起理性批判的形上學；尼采哲學的意圖完全表現在 1886 年這段文字中：「以藝術家的眼光來看知識，以生命（Leben）的眼光看藝術。」（KSA 1/14; GT, Versuch einer Selbstkritik 2）《悲劇的誕生》

²⁷ 海德格對尼采哲學的解釋主要見於：Martin Heidegger: *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 1950; *Nietzsche*, 1961; 關於海德格對尼采哲學作為「倒轉的柏拉圖主義」的說明參見：M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 63.

是尼采「以藝術家的眼光來看知識」的著作，而「以生命的眼光看藝術」這一企圖則在《查拉圖斯特拉如是說》中始得實現。換言之，在查拉圖斯特拉提出以笑作為此世的安樂術後，形上學以及藝術形上學所成就的形上學安慰都完全地被取消：在生命的眼光之下，藝術不再是生成流變的現象後的永恆世界、不再是藝術的原始存有與虛構的創造，而是在生命自身當中、就內在於生活的安樂，它就是在生成中對生命的當下肯定。人因為意義的問題而「受苦至深，所以他必須找到笑」（KSA 11/571; Nachlaß, Juni-Juli 1885 36[49]），查拉圖斯特拉對生命的「肯定」就是在「笑」當中的肯定，也就是對生命回到自身的「超越的肯定」（die transzendierende Bejahung）。這種「超越的肯定」不是一種引向遠離生活的形上學式的超越概念、而是一種所有的超越都回到生活世界的「內部」（Immanenz）之經驗。更清楚地說，只要當意志通過對永恆回歸肯定而成為世界的立法者，且意志自身同時又將在此循環中一再地回歸時，所有的「超越」都將回到為視角所形成的世界的內部。只要永恆回歸被作為生成世界的根本形式被肯定，則所有的一切都屬於人的生活世界。這種「超越的肯定」是一種詮釋的自由，它使得生活由生成變成此在，同時由被限制朝往無限，這就是尼采所說的「戴奧尼索斯的肯定」（das dionysische Jasagen）（KSA 13/492; Nachlaß 16[32]），或「對生活的肯定」（das Jasagen zum Leben）（KSA 6/160; GD, Was ist den Alten verdanke 5），無罪的生成世界是「藝術家與孩子的遊戲」（KSA 1/830 f.; PHG, 7）。不是經由厭惡，而是經由笑人才超越了存有的重擔、超越了由重力精神所奠基的人之自我認識：

看著悲劇的人物走向毀滅而還能笑，擺脫最深刻的理解、感覺以及對他們的同情——這是神聖的！（KSA 10/63; Nachlaß 3[1]80）

這種神聖是「我是」(ich bin)的創造者精神，這就是希臘諸神的精神(KSA 11/105; Nachlaß 25[351])。奧林匹斯諸神世界在尼采思想中代表著對人的生活世界之正當化，而諸神「知道用一種超人性的、新的方法去笑」(KSA 5/236; JGB, 294)。但是現在，一個超越自身者即以這種「超人性的、新的方法」笑著。在上帝死亡之後，笑是人的「神聖」、是創造的精神；「神聖」不再是彼岸之物，而是來自於人無盡的自我超越——超——人。這樣的神聖用戴奧尼索斯或查拉圖斯特拉的語言來說，就是那個「最廣大的」、「存有者的」、「最智慧的」、「最自愛」的「靈魂」(KSA 6/344; EH, Also sprach Zarathustra, 6)，在這個靈魂當中，沒有任何一點宗教的鄰人之愛或道德中的同情，與之相關的是展現出對生命肯定的「命運之愛」(amor fati)，它是戴奧尼索斯面向「此在」的態度。²⁸

當尼采說「命運與笑是查拉圖斯特拉的父親與母親」時(KSA 10/546; Nachlaß 17[21])，代表著「命運」與「笑」是人認識自身為超越運動的重要元素。在這裡，「笑」就是查拉圖斯特拉對其「命運」的「愛」。查拉圖斯特拉的命運是「作為永恆回歸的老師」(KSA 4/275; Za III, Der Genesende, 2)，而對此命運的愛就是肯定「此在」的程式。「命運之愛」不是一種宿命論，因為它不是對事件的單純接受、不是將之如外來之重擔而背負在自己身上，而是愛這個命運，將之併入自己的生命。「命運之愛」是對永恆回歸的肯定，肯定它作為生成世界的內部必然性，並且帶著喜悅去肯定它(KSA 3/521; FW IV, 276)。換言之，「命運之愛」是在「笑」當中的「愛」，它是一種「大愛」(KSA 4/365; Za IV, Von höheren

²⁸ KSA 13/492; Nachlaß, Frühjahr-Sommer 1888, 16[32]: "Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zur Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch-bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl-sie will den ewigen Kreislauf, -dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn -: meine Formel dafür ist amor fati..."

Menschen, 16)，一個自愛的靈魂所希冀的不是愛，而是詮釋的自由；也就是在這種愛中，所有的一切都如其所如的被肯定，這是對必然性的愛：

我對於人的偉大之程式為命運之愛：一個人不論是未來、過去或永遠都不希望不一樣。對於必然性不是只是承擔，更不是隱瞞——所有的理想主義在面對必然性時都是謊言——，而是去愛它……（KSA 6/297; EH, Warum ich so klug bin, 10）

尼采不僅將命運之愛視為他的愛，更視之為他的「道德」。但命運之愛作為「道德」與迄今的道德並無關係，它是在永恆回歸作為世界的必然性意義下被稱為一種「道德」。換言之，「愛那些必然如此者」（KSA 9/643; Nachlaß 15[20]），這就是尼采的道德。由此出發，作為道德的命運之愛是超越者「最內在的本性」（innerste Natur），這個本性就是視角與詮釋的自由（KSA 6/436; NW; Epilog, 1），這是在生成之海中唯一可能的愛。

「笑」作為「此世的安慰術」代表著面對目的論與形上學合法性的勝利，同時也是對人因虛無主義所產生的「疾病」與痛苦的超克。笑是超越自身之活動的基調，在「笑」當中，人愛自身作為衰亡與過程，因為他是一個轉換者、超越者。一個超越自身者必須走向虛無之海、走向人的過去與歷史，但這個沒落與衰亡僅僅是為了要創造人的意義：人作為一個動態的超越過程。換言之，這個動態的超越過程本身就是人作為超越者的意義。「超——人」在尼采哲學中從來就不是一個運動最終的止息狀態、不是靜態的結果；「超——人」作為超越運動的目的，是一個始終都只能在超越的運動中實現的目的。因此當這個在運動中的目的實現時，人同時是沒落與過程、過去與未來。查拉圖斯特拉的「下降」

(Untergang) 開始於他宣稱自己「意願再度成為人」(KSA 4/12; Za Vorrede 1)，而結束於他以命運之愛承擔起他作為「永恆回歸的老師」的命運，他將永恆地一再對人類宣說「超人」的意義(KSA 4/277; Za III, Der Genesende 2)。換言之，成人之道在於超人。「超——人」作為人存在的意義正代表著自我超越運動的進行，但是這並不是一種在生活與生命之外的「超越經驗」(Transzendenz Erfahrung)，而是在「生命內部」(Immanenz des Lebens)的「超越的肯定」(die transzendierende Bejahung)，他給予生成世界以意義，同時他也屬於這個世界，由此我們才能理解為什麼「超人是土地的意義」(KSA 4/14; Za Vorrede 3)。人之所以為人的意義在於人在肯定中的自我超越與制定價值的自由，這種回到自身的「超越」並不會成為一個在生活世界之外的概念，因為它並不在「真實世界」與「虛假世界」的二元劃分之下，唯一存在的就是人出於其自然所詮釋而創造的世界。只有作為轉換者、超越者，人才能認識他的「美」並且由自身創造出他「此在」的意義，而這就是唯一的神聖。這樣的人的價值與意義無法用一種邏輯的思考或概念來表達，而只能用笑這一「身體」動作來表達，它不在靈魂與身體二分的理解下：「『我是身體和靈魂』——孩子如是說。為什麼人不應該像孩子般地說話呢？」(KSA 4/39; Za, Von den Verächtern des Leibes)「笑」在尼采哲學中代表著「人」在「超——人」意義上的真實性與可能性，而這就是上帝死後屬於人的神聖：人在肯定永恆回歸中經驗自身作為一再超越的活動。

伍、結語

尼采哲學的基調在於其主張一種不以絕對客觀之事物為唯一真理的價值觀，不以肉體與靈魂、上帝與世界、物質與精神之區分為前提

的「認識」，這種認識與理解世界的方式不追求、也不假設世界的單一起源或原因，更不以真實界與現象界的區分為前提；而是以系譜概念，呈現事物起源的多樣性以及其價值與效用的變動性。而尼采哲學的時代精神就在於其並不將人的超越問題理解為與經驗世界相對反的二元論形上學問題；而是在對生活世界與人自身歷史的內在肯定中處理人的超越性，以人肯定自身的方式超越自身的限制：人一方面在虛無主義與生成之海中以特定的視角創造世界；但另一方面，在意志的肯定中人又超越自身的視角與詮釋的限制。換言之，對永恆回歸的肯定並不是一種希臘哲學傳統下的理性主義之「知識」，而是生命對自己存在的直接經驗，自我超越者在這個經驗中贏得了自己與世界的「意義」（Sinn）：超人。對永恆回歸的肯定是一種對世界的觀察方式，在其中人以肯定自身的方式保住所有存有如其所如的價值。人作為超越的運動，創造了上帝死後的神聖，一種與身體相結合的超越：「笑」是尼采對傳統理性主義與二元論形上學最終的告別。

參考文獻

本文所引之尼采文本皆根據 F. Nietzsche, (1988). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Aufl., München /Berlin/New York。縮寫為 KSA，分號前為 KSA 冊數及頁碼，分號後為書名縮寫或篇名（斜體）或遺稿編碼。

尼采著作縮寫表（依縮寫字母順序）：

EH (*Ecce homo*)

FW (*Die fröhliche Wissenschaft*)

GD (*Götzen-Dämmerung*)

GT (*Die Geburt der Tragödie*)

JGB (*Jenseits von Gut und Böse*)

MA (*Menschliches, Allzumenschliches*)

Nachlaß (*Nachgelassene Fragmente 1869-1889*)

NW (*Nietzsche contra Wagner*)

PHG (*Die Philosophie im tragische Zeitalter der Griechen*)

UB (*Unzeitgemäße Betrachtungen*)

Za (*Also sprach Zarathustra*)

Bataille, Georges (1975). *Methode der Meditation*, in: Ders.: *Das theoretische Werk*, hrsg. und übers. aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, München.

--- (1978). *Die Souveränität*. in: Ders., *Die psychologische Struktur des Faschismus*, Die Souveränität, hrsg. von Elisabeth Lenk, aus dem Französischen von R. Bischof, E. Lenk, X. Rajewski, München.

- Bischof, Rita (1986). "Lachen und Sein. Einige Lachentheorien im Lichte von Georges Bataille." Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.). *Lachen - Gelächter - Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln* (52-67). Frankfurt a. M.
- Bergson, Henri (1972). *Das Lachen, Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. Deutsche Übersetzung von Roswitha Plancherel-Walter, Zürich.
- Coriando, Paola-Ludovika (2003). *Individuation und Einzelsein. Nietzsche - Leibniz - Aristoteles*. Frankfurt a. M.
- Derrida, Jacques (1972). *Die Schrift und die Differenz* (L'Écriture et la Différence, Paris 1967), übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M.
- Diels, Hermann (Übers.) / Kranz, Walther (Hrsg.) (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage, Zürich/Hildesheim. (縮寫為 DK)
- Heidegger, Martin (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen.
- Kamper, Dietmar / Wulf, Christoph (1986). "Der unerschöpfliche Ausdruck." Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.). *Lachen - Gelächter - Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln* (7-14). Frankfurt a. M.
- Pieper, Annemarie (1990). »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermenschen«. *Nietzsches erster »Zarathustra«*, Stuttgart.
- Pusse, Tina-Karen (2004). *Von Fall zu Fall. Lektüren zum Lachen*. Kleist, Hoffman, Nietzsche, Kafka & Strauß, Freiburg i. Br.
- Stemich Huber, Martina (1996). *Heraklit. Der Werdegang des Weisen*. Amsterdam; Philadelphia: Grüner. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 24)