

《國立政治大學哲學學報》 第二十六期 (2011 年 7 月) 頁 61-96

©國立政治大學哲學系

尼采《人性的，太人性的》之 形上學解構及其意涵

孫雲平

南華大學哲學系

地址：62248 嘉義縣大林鎮南華路一段 55 號

E-mail: bunyansun@yahoo.com

摘要

本文嘗試闡述尼采在其《人性的，太人性》中對於傳統形上學之分析與批判。尼采指出：一、二分法作為形上學的思維模式，二、形上學於人類歷史之生成的偶然性，三、形上學預設的同一性，四、形上學對象的虛構，五、形上學無能於對世界之解釋等。尼采解構形上學，以作為他對傳統宗教、世界觀及價值體系的顛覆。尼采對形上學的批判，同時是其自我啟蒙及教育他人的重要憑藉與手段。亦即從對形上學的解消，尼采建立其虛無主義及一切價值之重估的哲學理據。

關鍵詞：尼采、形上學批判、二分法、偶然性、同一性、實體

投稿日期：2010.09.08；接受刊登日期：2011.01.04

責任校對：劉澤佳、曾雅惠

尼采《人性的，太人性的》之 形上學解構及其意涵*

壹、前言

《人性的，太人性的》（上卷）（*Menschliches, Allzumenschliches I*, 1878）在尼采的作品中佔有特殊的地位。因為就其所關切的問題及論述的方法而言，是尼采由早期作品轉變的關鍵。就尼采思想發展的內容而言，它是首度擺脫《悲劇的誕生》（*Die Geburt der Tragödie*, 1872）之藝術形上學、¹ 轉向強烈批判形上學立場的著作（GT, §5, §24, KSA 1, S. 47, 152）。² 此外，就形式而言，它也是尼采改以格言警語

* 本文之完成，必須感謝兩位匿名審查學者提供寶貴的修改意見、以及國科會補助筆者專題研究計畫「形上學之終結與超越—海德格對尼采哲學之挑戰的回應」（2008.8-2011.7，計畫編號：NSC 97-2410-H-343-021-MY3），才使本文得以目前的形式呈現。

¹ 此外請參閱：Gerhardt, *Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt*. In: Ders., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988, S.46-71.

² 一位審查者指出：尼采的形上學批判可以說貫穿了他一生的哲學思考，《人性的，太人性的》一書尚未提出「權力意志」、「永恆回歸」等重要理論，但其對形上學、道德、宗教的批判觀點及方法已蘊含了後期思想的雛形。本文因為將尼采的形上學批判限定在《人性的，太人性的》這部書中，便有必要指出本書和後期思想的連續性與差異性。例如，就系譜學來說，《人性的，太人性的》是否真如作者所說，和《道德系譜學》乃至傅柯的系譜學方法一樣，可以互為說明？又如，《人性的，太人性的》對「科學」的態度和《歡愉的科學》、《道德系譜學》中的「科學」是否有其差異，有沒有可以發現的「事實」，還是都是「詮釋」？乃至對基督教的批評等等都構成了尼采形上學批判的一部分，作者既然想要把討論範圍限定在《人性的，太人性的》一書，應該更明確地標定本書在尼采前後期形上學批判中的特殊性，這才能更加突顯本文的價值。

筆者在此僅能簡單回應：事實上此階段介於脫離前期受到浪漫主義影響之藝術形

(Aphorismus) 的書寫格式的頭一部作品；並自此展開了後續所有作品多樣而自由的寫作風格。在此書中，尼采對於作為最初以及終極問題的形上學、人類生活的規範與價值（道德、宗教等）、文化、人際關係、家庭與婚姻生活、政治、自我等議題提出其個人之見解。而這些議題為尼采終其一生持續關注探究的問題，因此尼采可說是於本書確立了其哲學大致的形貌。它在尼采之整體思想及寫作風格的形成扮演關鍵的角色，是探究尼采哲學的不可忽略的著作。

本書的具體寫作目的除了作為跟早年亦師亦友之德國音樂家華格納 (Richard W. Wagner, 1813-1883) 分道揚鑣的訣別 (EH, Menschliches, Allzumenschliches, §3, KSA 6, S. 324)、同時是獻給尼采認為具有自由精神之法國啓蒙哲學家伏爾泰 (F. M. Voltaire, 1694-1788) 的作品之外 (EH, Menschliches, Allzumenschliches, §1, KSA 6, S. 322)，尼采創作本書旨在更普遍喚起其真正的訴求對象，亦即未來的「自由精神」；該書的副標題即《寫給自由精神者的書》(*Ein Buch für freie Geister*) (MA 1, KSA 2, S. 9)。³ 尼采在《瞧這個人》(*Ecce homo*, 1889) 類似自傳之回憶中明白指出本書是「嚴格自我教育的紀錄」(*Denkmal einer rigorösen Selbstzucht*) (EH, Menschliches, Allzumenschliches, §5, KSA 6, S. 327)。尼采在自我啓蒙之後，接著尋求啓迪其他人。正如他於《查

上學跟後期尼采提出「權力意志」(*der Wille zur Macht*) 作為 (其自身可能) 形上學法則的中間時期。然而無論如何，尼采自此書後至終不改對於傳統形上學之批判。就筆者的觀點而言，比起晚期複雜晦暗甚至神秘之「權力意志」與「同一之永恆回歸」等概念，尼采寫作本書的時期可以算是其最「清明的」(*nüchtern*) 階段。此時他所批判的傳統形上學成為尼采反形上學最根本的立場，同時尚未發展出或建立自身(有別於傳統)的形上學主張。至於審查學者提出之尼采對「科學」等觀點的問題，需要另外為文處理之。

³ 此外，尚可參閱：Nietzsche, *Ecce homo*. Menschliches, Allzumenschliches, §1, KSA. 6, S.322.

拉圖斯特拉如是說》(Also sprach Zarathustra, 1883-86) 中藉著查拉圖斯特拉之口於前言所說的 (Faber 1986: xxi) :⁴

創造者尋找同伴 (Gefährten)、而非屍體，亦非群眾及信徒。創造者尋找在新法板上書寫新價值的共同創造者 (Mitschaffende)。⁵

創造者尋找同伴及共同收割者 (Miterntende)：因為一切對他已經成熟、可以收割了。但他缺少上百支鐮刀：所以他摘拔穗子、且激憤。

創造者尋找同伴、還有那些熟知磨利其鐮刀者。人們會稱他們為毀滅者及鄙視善惡者。但他們其實是收割者及歡慶者。

查拉圖斯特尋找共同創造者、共同收割者、以及共同歡慶者：他跟羊群、牧羊人、以及屍體有什麼關係！(Za, Vorrede 9, KSA 4, S. 26)⁶

⁴ Faber 指出此時之「自由精神」即發展為後來作為預告「超人」(Übermensch) 的查拉圖斯特拉。

⁵ 一位審查學者指出：一般情況下，「Tafeln」譯為「畫板、黑板」，均無不可，但是尼采在《查拉圖斯特拉如是說》一書第三部「Von alten und neuen Tafeln」一章中描述何謂新舊「Tafeln」，尼采說：「Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halbbeschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde?」這幾句話顯示尼采希望提出能夠取代基督教律條的生命新法則，因此安置在查拉圖斯特拉身邊的物件是已經被粉碎的老「Tafeln」，以及全新寫就一半的新「Tafeln」，此處所指，顯然就是摩西十誡的石板、法板或價值表，而非一般的黑板或寫字板。

感謝審查者的提示，如果我們再加上聖經後來的要求，此法版更進一步是指內化的價值規範，請參閱：《舊約聖經·箴言》三章 1-3 節：「我兒，不要忘記我的法則(或譯：指教)；你心要謹守我的誠命；因為他必將長久的日子，生命的年數與平安，加給你。不可使慈愛、誠實離開你，要繫在你頸項上，刻在你心版上。」以及《新約聖經·哥林多後書》三章三節：「你們明顯是基督的信，藉著我們修成的。不是用墨寫的，乃是用永生神的靈寫的；不是寫在石版上，乃是寫在心版上。」

⁶ 一位審查者強調：對比原文，「他跟羊群、牧羊人、以及屍體有什麼關係！」固然可懂，若按原文直譯為「他能和羊群、牧羊人、以及屍體創造什麼呢？」或許更

同樣地，尼采在《人性的，太人性的》於 1886 年後來補寫的前言 (Vorrede 2) 也提出相類似的說法：他要尋找如此思想及心靈的同伴；本書即是獻給具有自由精神的人。即或尼采認為在當時的歐洲尚未存在此種人，但是他絲毫不懷疑這些自由精神必然出現，甚至尼采自認他所為的將加速這些「自由精神」的到來 (MA 1, Vorrede 2, KSA 2, S. 15)。⁷

既然本書欲喚起及主要訴求的對象是「自由精神」，我們可以探問何為尼采所謂的「自由精神」？「自由精神」即是能夠擺脫傳統價值、規範與習慣之思維模式、進行獨立思考的人 (MA 1, Vorrede 1, KSA 2, S.13)。⁸ 巨大的解綁 (eine grosse Loslösung) 將打破過去各種束縛、將被傳統拘束的心智轉化為自由的心靈，徹底擺脫到當時為止的世界觀、價值觀及生活方式 (MA 1, Vorrede 3, KSA 2, S. 15-16)。⁹ 獲得解放之人將嘗試倒轉對事物的評價，根本地顛覆常識的觀點及傳統的價值判斷。自由心靈不再為任何事物所限制，並跳脫超越對立之

為明朗。

筆者回應：事實上，德語 »haben damit nichts zu tun« 跟 »haben damit nichts zu schaffen« 的實質字義幾乎是完全相同的，都是「跟……毫無任何關係」。

此外，尼采「收割者」的比喻出自耶穌的話：「你們豈不說『到收割的時候還有四個月』嗎？我告訴你們，舉目向田觀看，莊稼已經熟了，可以收割了。」（《新約聖經·約翰福音》四章：35）。

⁷ 事實上，尼采並不認為在當時已存在此自由心靈，但卻是於此階段創造或虛擬出來，以便作為他困厄之時的同伴；尼采預告、同時認為本身將促成具有此種自由精神者的出現。

⁸ 另請參閱：Ecce homo. Menschliches, Allzumenschliches, §1, KSA. 6, S.322. „In keinem anderen Sinne will das Wort »freier Geist« hier verstanden werden: ein freigewordener Geist [...]“

⁹ 尼采提出以下的問題：「我們不能倒轉一切價值嗎？善或許是惡？上帝只是一個想像的發明及魔鬼的精緻化？一切可能到最後都是錯誤的？而當我們是受騙者時，我們難道因此不也是欺騙者？難道我們不也必然是欺騙者嗎？」

事物。其間不信任與懷疑是成為成熟自由之必經的歷程，在懷疑否定之後，將重新接近生命 (MA 1, Vorrede 4, KSA 2, S. 18)。在懷疑孤絕隔離之大病痊癒後，將變為真正健康的狀態 (MA 1, Vorrede 5, KSA 2, S. 19)。在獲得解放後的人會慶幸自己並未停留於過去的原處，因為他將真正認識自己並重新體認世界及生命。儘管蛻變的過程是孤獨痛苦的，然而有其必要性，因為蛻變是為了成為自己的主人！此種自主性甚至對於道德亦然；具自由精神者並非成為德性之奴隸，而是將德行作為工具加以運用 (MA 1, Vorrede 6, KSA 2, S. 20-21)。

尼采指出該蛻變將發生於每個有使命感之人，但至於為何及如何會發生，則訴諸命運之說、未加以說明 (MA 1, Vorrede 7, KSA 2, S. 21)。在尼采的描述中，具有自由精神者特立獨行、追求真理與自由、不畏懼因此跟眾人在行為與思想上有所歧異，使人不禁聯想到柏拉圖的「洞穴比喻」。「自由精神」在許多方面非常類似像蘇格拉底般堅持原則、追求真理的哲學家或宗教徒。然而尼采所指的「自由精神」其要求顯然遠遠超越包括傳統哲學家及宗教徒在內的標準，因為他要求徹底以至極端程度的「解放」。在其晚期作品《善惡之彼岸》(*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) 第二章的標題即是「自由精神」(Der freie Geist)，尼采即標誌「自由精神」為「新的哲學家」(JGB, KSA 5, S. 41, 63)。此「未來之哲學家」根本的立場截然不同於傳統的西方哲學家，而此種對價值與世界觀根本不同的立場即展現於尼采對傳統形上學的顛覆。¹⁰

¹⁰ 一位審查者指出：論文作者在前言部分述明尼采的「自由精神」，以尼采在 1886 年的序言和同年著作《善惡之彼岸》統貫說明，將自由精神—未來哲學—形上學批判統合為一。這當然可以清楚顯現尼采學思的發展狀況，不過，若我們回顧尼采的相關筆記與書信，可以發現：尼采在 1876 年就計畫撰寫《自由精神》一書，後來則以《人性的，太人性的》書名出版，當時他對自由精神的想法是：「我想到的是自由精神，對我而言如此—對你來說應該也是這樣。我是這樣的人，是不再希望停滯在死寂的信

尼采於《人性的，太人性的》第一章即針對傳統形上學進行徹底的批判，而本書其他八章的主題及尼采後來整體哲學思想都根植於此形上學解構的基礎之上。尼采對傳統形上學的批判不只關鍵地形塑其自身的思想，同時也是促成西方哲學後形上學 (Nach-metaphysik) 時代及後現代主義 (Post-Modernismus) 形成的重要因素 (Habermas 1986: 104)。¹¹ 由於其重要性與深遠的影響，本文嘗試闡述尼采在本書中所萌發成形之形上學解構的主要意涵。¹²

仰僵局中，而只是希望追求精神上日復一日的增擴和解放，以此為福，以此為願！或許我還想要追尋比現在更多的自由精神！」(1876 年書信) 尼采當初所對應的宗教與信仰問題，或許不是今日學術趣味所在，卻不妨進一步加以界說。與此相同，作者在後面說明尼采《人性的，太人性的》第一章標題「論首先的及最終的事物」時，為了貫徹以形上學批判者身分詮釋尼采的統一立場，也小心翼翼的將尼采的基督教仿戲文字風格降溫。若就文獻學的多層解讀立場來看，會覺得本篇論文在這些關節點無需迴避。感謝審查者的補充與提示。

¹¹ 哈伯瑪斯稱尼采為進入後現代之陶輪轉盤 (Drehscheibe)。

¹² 一位審查者指出：本文如作者所示：「嘗試闡述尼采在本書(《人性的，太人性的》)中所萌發成形之形上學解構的主要意涵。」由於主題在於談論「形上學解構及其意涵」，因此全文徵引討論最多的是本書第一卷 (MA 1) 前兩章，第二卷則徵引了一次討論傳統形上學溯源方法的問題。然而正如作者提到的，《人性的，太人性的》一書採用了「格言或警語」的形式展開其哲學書寫，此一特定的書寫形式既是本書的特色，也呈顯出尼采對於傳統的哲學論證與系統化要求的挑戰。但是衡諸本文，由於作者鎖定了尼采對傳統形上學的批判此一主題，於是徵引討論的文本也很自然地把「看起來」(顯題化)最相關的第一卷前兩章視為主要材料，其他看似不相關的「格言或警語」就被排除在外。作者一方面對尼采形上學批判作了相當有系統的討論，文本的討論很細緻且有說服力，然而在另一方面，是否忽略了尼采透過「格言或警語」的形式表現出的矛盾性、非系統性，即使是非顯題化地，但作為迥異於傳統哲學書寫的形式也和他的形上學批判有其內在關聯。作者一方面表示尼采自己否定體系化思想的適切性，另一方面又想「有系統地整理」尼采的格言警語：「對於何種書寫方式作為論證的工具只是策略性的運用，並不是尼采的關切所在。」讀者難以確認作者真正的想法為何？作者應該更明確地闡述：尼采極具風格化的哲學書寫和他的形上學批判之間的關聯性究竟如何？

筆者必須在此申明：尼采作為一位獨創的思想家與作者有其特殊風格，其採用多樣方式表述自身的思想，有人甚至因此質疑其思想的一致性。然而作為哲學學術工作者，筆者不認為我們可能或必須依照哲學前人的思考模式與表述方式來思維論述。亦

貳、批判的形式與方法

一、格言與警語

由於尼采認為本書是爲了啓蒙人們及塑造自由精神，因此必須說明他的主張跟傳統的價值觀點有多麼不同。尼采認為他所作的是一種顛覆傳統、打破窠臼的價值創新及革命。尼采不僅在其思想內容跟傳統哲學截然不同，在其表達及論證的方式也跟主流大異其趣。尼采採用所謂「格言或警語」(Aphorismus) 的形式，¹³ 亦即：條列式、斷語式、彷彿即興式的感性語言。實際上，尼采當然並非是任意隨性的寫作，其中有對傳統哲學極深入的反思及批判。儘管格言似乎是介於文學與哲學之間的文體，但是尼采在字裡行間仍然有其論證；亦即：其寫作仍然具有哲學書寫的性格與精神。對尼采的作品究竟能否歸類爲哲學會是個爭議的話題，顯示此種書寫展現有別於一般哲學寫作重收斂特色的開放性。然而研究尼采思想的困難因此同時在於：如何將其分散並隱藏於看似隨意之警語中的論點有系統地整理呈現出來、而不致流於簡單地重述尼采的語句？¹⁴

即：本文的論旨即在於儘可能「系統地」整理呈顯出表面上看似紛雜多變之尼采的思想主張。至於此種態度與方式是否成立或成功，可以留待時間考驗。

¹³ 有關影響尼采使用此格式的作家及思想者，請參閱 Stingelin 2000: 185-187.

¹⁴ 一位審查者指出：批判形式部分，本文作者相當明快而準確地說明了尼采採用所謂「格言或警語」(Aphorismus) 形式的書寫特色與詮釋難題，令人擊節讚賞。尼采一生的書寫活動，顯然是在詩歌、散文和各種書寫形式中的來回碰撞和實驗。他曾經形容自己的哲學其實是一種「『引號』哲學 (Philosophie der „Gänsefüßen“)」(1882/83-1888 遺稿)，也不只一次說明過自己對希臘哲學斷簡和法國作家箴言書寫方式的喜愛。我相當期待作者將來能針對這個議題繼續撰寫更深入的討論。

筆者在此感謝審查者的補充說明。

就系統化的程度而言，不同主題的系統性並不一致。在《人性的，太人性的》（上卷）一書九個篇章中，若依系統化的程度排序，第一章論「形上學」的議題其系統性最強，其次則是第二章論「道德」與第三章論「宗教」，然後是第四章論「藝術」、第五章論「文化與教育」、第八章論「政治」，第九章論「自我」中則除了第 629-637 節論「信念」較有系統之外、第六章論「人際關係」與第七章論「婚姻家庭」則相對地較缺乏系統性，近乎感言式的雜談。尼采本身之所以採用格言式的寫作風格，除了現實上健康的因素可能導致他無法連續長時間伏案書寫之外 (Schacht 1996: xi)，主要在於他否定體系化思想的適切性 (GD, Sprüche und Pfeile §26, KSA 6, S. 63)；尼采因此反對別人將其思想絕對化變為獨斷的哲學。此外，尼采寄望藉著警語式的表述方式刺激讀者自身的思考。在《道德系譜學》(*Zur Genealogie der Moral*, 1887) 前言的最後尼采表明期待讀者「從其格言式作品練習久已荒疏之閱讀與詮釋的藝術，不是現代人、而必須成為類似牛一樣的反芻 (das Wiederkäuen)」(GM, Vorrede 8, KSA 5, S. 256)。在《偶像的黃昏》(*Götzen-Dämmerung*, 1889) 中尼采則強調他企圖藉著警語式的寫作「以十個句子說出任何別人在一本書所說的，——甚至在一本書所未說出來的……」(GD, Streitzüge eines Unzeitgemässen §51, KSA 6, S. 153)。尼采運用格言式的寫作顯然並非鬆散隨意的即興產物，而是精心構建的思想結晶。因此，對此種「高密度濃縮」的思想文句需要更仔細的反思與解析，因為我們必須面對它們對慣有思維方式的直接挑戰以及倒轉既定價值觀的強烈要求。

二、系譜學—自然科學與實證歷史的方法

正如前面所述，此階段之尼采經歷思想的轉變；亦即從藝術作為存在與世界之證成的立場轉向以科學作為其論理與判斷的依據。尼采在本書第一節即區分出兩種哲學：形上學的與歷史的哲學。前者指的

是傳統以內省法或沉思為主的哲學論理模式，而後者則是指包括自然科學在內之以實證方式對知識真偽進行檢驗的研究模式 (MA 1, §1, KSA 2, S. 23)。¹⁵ 當然，尼采在此標舉自然科學，並非意謂著他真地從事科學實驗以確認其主張；而是表示他採取以科學為判準的實證歷史來進行其哲學論證。而此一符合科學精神之對事物的歷史回溯研究即為「系譜學」(Genealogie)。亦即：尼采嘗試以說明形上學在人類歷史如何發展的方式來揭露形上學之本質。

弔詭的是，尼采在之前《不合時宜之觀察》(*Unzeitgemäße Betrachtungen*) 的第二篇〈論歷史對人生之益處與害處〉(*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874) 中對「歷史」採取負面的態度，而於此書顯然賦予「歷史」相當正面的評價。¹⁶ 尼采在前書中批判十九世紀強調客觀性的歷史主義 (Historismus)、批評奉「事實」(Tatsachen) 為圭臬之歷史記述的方法論——亦即實證的歷史編纂 (UB, KSA 1, S. 243-334)。而在本書中尼采卻一反前態，主張實證歷史的價值。儘管於前後存在著看似明顯的歧異，然而兩者的共同點都是貫徹了前書更根本的主張：歷史書寫為了服務生命與人生 (UB, KSA 1, S. 245 ff.)。¹⁷ 在「生命」此一更高目的之下，過去事件的記憶、史

¹⁵ 第一節的標題為「概念與感受的化學」(Chemie der Begriffe und Empfindungen) 於一開始即表明此立場。另請參閱：*Ecce homo. Menschliches, Allzumenschliches*, §3, KSA. 6, S.325。

¹⁶ 一位審查者提出：作者認為，尼采在《不合時宜之觀察》中對「歷史」採取負面的態度，這點有待商榷，並認為《人性的，太人性的》賦予「歷史」相當正面的評價，沒有說明出處，相關說法及論斷不夠嚴謹，可再補強。

筆者回應：有關此判斷的文獻基礎及論證，請參閱：本書第一章的第二節，尼采批評所有哲學家欠缺歷史感是天生的缺陷 (MA 1, §2, KSA 2, S. 24-25)、以及本文有關「形上學的形成：偶然性」的論述。

¹⁷ 一位審查者認為：作者於此指出：「弔詭的是，尼采在之前《不合時宜之觀察》的第二篇〈論歷史對人生之益處與害處〉中對「歷史」採取負面的態度，而於此書顯然賦予「歷史」相當正面的評價。……儘管於前後存在著看似明顯的歧異，然而兩者的共同點都是貫徹了前書更根本的主張：歷史書寫為了服務生命與人生。」我贊成作

籍編撰、歷史教育以至於對真理的追求都必須據此來調整。對尼采而言，後者僅作為前者之工具才有存在的價值、本身絕非目的自身。換句話說，對於何種書寫方式作為論證的工具只是策略性的運用，並不是尼采的關切所在。對尼采而言，真正的關鍵在於如何揭露 (entlarven) 傳統主張加諸個體束縛的假面或謊言、以便使人獲得思想的解放與自由。

如眾所周知的，尼采對系譜學的使用直接影響傅柯 (Foucault) 運用在對知識之發展、醫院及監獄之管理、性愛之間等的權力關係的分析；傅柯本身也對尼采之系譜學概念進行深入的探究 (Foucault 1977: 139-164)。由於系譜學並非本文的主題，所以不擬在此對該問題細究；此處關鍵的是指出尼采採用系譜學方法跟其形上學批判的關聯何在。事實上，當尼采採取系譜學作為其方法以分析形上學時，即已呈顯他對形上學的觀點。系譜學之經驗的或實證 (empirisch) 歷史與自然主義 (Naturalismus) 的特性跟形上學訴諸先驗 (a priori) 與超自然經驗 (supernatürlich) 的特質是截然對立的；顯然這兩者沒有絲毫的

者的結論，但是也想說明一個比較求全責備的看法。尼采在《歷史對生命的利弊》一書中提出了歷史性和非歷史性兩個概念，這兩個概念事實上談說的就是記憶和遺忘的能力。尼采說：非歷史的和歷史的（遺忘和記憶）對每個個體、民族乃至於文化都是同等重要的。尼采認為：生命的確需要歷史的服務，但是過多的歷史卻會傷害生命。他以為人類之所以需要歷史，其實關聯到三種態度：一、行動與奮鬥；二、保守與虔敬；三、受苦與救贖。針對這三種態度，尼采也考察了三種對應的歷史觀：紀念的、古物的和批判的歷史。對人性和心理的三個區分或三種層次的說明，在尼采一生的著作中不斷出現，《悲劇的誕生》中的三層文化說、《查拉圖斯特拉如是說》中「精神的三種變形」……無不就「繼承／批判／創造」的三層變化來提出論述。因此，本文「對『歷史』採取負面的態度」這個論斷似乎滑轉太快。

筆者感謝審查者的指正與補述；誠如審查者所言，尼采主張「非歷史的」（遺忘）跟「歷史的」（記憶）對個體、民族乃至於文化都具有其價值。嚴格說來，尼采在《歷史對生命的利弊》一書真正批判的應該是追求類似自然科學之客觀性標準的歷史主義，而非是「歷史」或「記憶」本身。而此處突顯的對比，旨在強調尼采對於歷史書寫之策略運用的基本態度。

交集。換言之，尼采自論述開頭即否定傳統形上學思維模式的有效性。採取背道而馳之論證方式表明的即是：尼采對傳統形上學毫不妥協與絕不留餘地的態度與立場。有關尼采系譜學跟傳統形上學如何扞格不入，將於後面進一步說明。

參、批判的內容與意涵

一、形上學問題及其特徵

在本書第一章的標題即是：「論首先的及最終的事物」(Von den ersten und letzten Dingen)。何謂「首先的及最終的事物」？「首先」是指「根本的、源初的」、萬事萬物的根本及源頭；「最終」則是指「無法再追溯的、最後的根據」，亦有英文譯者認為「最終」指的是基督教對世界末日與歷史結局預告之「終末論」(Eschatology) (Faber 1986: 13, note 1)。¹⁸ 形上學在傳統上被稱之為「第一哲學」(die erste Philosophie)，專門探討不能訴諸感官經驗肯認與否證、「無可再追問的、終極的問題」(nicht-hintergehbare, endgültige Probleme)。本書所謂之「最初的及最終的事物」即是指：傳統形上學問題。何為這些「無可再追問的形上學問題」呢？這些終極問題的特徵又是甚麼？以下將析論尼采對這些問題的觀點。

¹⁸ 尼采同時以此標題暗指基督教，請參閱：《新約·啟示錄》二十二章 13 節：「我是阿拉法 (A)，我是俄梅戛 (Ω)；我是首先的，我是末後的；我是初，我是終。」《舊約·以賽亞書》四十四章 6 節：「耶和華以色列的君，以色列的救贖主萬軍之耶和華如此說：我是首先的、我是末後的，除我以外，再沒有真神。」在基督教之教義中，上帝作為世界之創造者與終結之審判者，同時是首先的、亦為終末的。

(一) 形上學的思維模式

在本書第一章的第一節，尼采即以一個關鍵的問題切入主題。尼采指出「哲學問題幾乎在所有的部分自兩千年以來一直採取相同的形式」，不曾更改：

事物如何由其反面產生——例如：理性從非理性、感覺者從無生命者、邏輯從非邏輯、無利害關係的注視從貪婪的意欲、利他從自私、真理從謬誤（產生）？(MA 1, §1, KSA 2, S. 23)

尼采指出哲學以至於形上學問題即由此展開：事物如何可能由其反面產生？以此問題開始，如前所述，尼采在此區分出兩種哲學，分別是：「形上的哲學以及歷史的哲學。」形上學否認前者由後者產生的可能性，並「假定被視為具有較高價值的前者是從一種神奇的起源(Wunder-Ursprung)、從所謂『物自身』(Ding an sich) 的核心或本質直接生成的」(MA 1, §1, KSA 2, S. 23)。根據尼采的說法，形上哲學否認上述二者間任何關聯的可能性，亦即兩者間具有不可逾越或化約之性質上的歧異。而歷史的哲學（即自然科學）則不接受兩者在性質上的截然劃分，尼采主張：「所有我們所需要的，即是道德、宗教、美學之想法與感受的化學。」(MA 1, §1, KSA 2, S. 23) 換句話說，正如今天自然科學家的主張，尼采認為傳統的價值觀與感受都可以化學解釋之。¹⁹ 傳統形上學以及常識都會主張上述兩類事物之間並不存在著性質上的連續性，而尼采引用並轉化達爾文主義的主張卻認為一般視

¹⁹ 唯物論者主張一切所謂的精神現象都可以化約為物質，以生物化學及物理的原理或法則加以解釋；精神與物質之間並非兩個不可化約、各自獨立的範疇。尼采在此似乎採取唯物論的觀點，但他真正的立場卻是更極端的，根本否認有恆常存在的事物。

爲對立事物之間僅存在著程度上的差異，而非性質上的不同。對此問題不同的看法及基本態度，即是決定形上學跟自然科學的分野。尼采在此處理的，並非僅所謂對立或矛盾事物之間的問題，而是形上學本質的根本問題。

根據其分析，形上學的思考方式即建立於上述二元論及兩分法 (Dichotomie) 的基礎之上。換句話說，形上學的本質即是截然對立的二元思維。驗之於西方自柏拉圖以來的傳統，尼采此一對形上學特徵的判斷可說是十分精準的。正如眾所周知，柏拉圖哲學即是一個「二分」的理論。亦即在宇宙中作出兩個不同世界的劃分：一個是所謂「感官經驗」的世界，即看得見、摸得著，可用感覺器官認識的世界；另一個則是看不見、摸不著、無法以感官來知覺，所謂「理型」的世界。按照其「洞穴」比喻的說法，柏拉圖主張這兩者的關係如下：正如太陽之於火焰、或者真實事物之於雕像及投影一般，「理型世界」也是「感官世界」的基礎；而前者比後者更加真實。柏拉圖據此將世界兩分、建立其形上哲學的體系。而康德對於形上學在知識論層次之可能性條件的批判也導致他作出「理知界 / 感官界」、「物自身 / 表象」、「客體世界 / 主體世界」的兩範疇區分。

自此形上學即是將世界作二分的思維模式：其中一個世界在先、而另一個在後；一個是根源、另一個是衍生的 (abgeleitet)；一個重要、另一個不重要；一個看不見、另一個看得見。形上學通常是以彼「看不見的世界」(das Unsichtbare) 嘗試來解釋此「看得見的世界」(das Sichtbare) (Heidegger 1963: 200)。²⁰ 類似的區分諸如：先驗 / 經驗、

²⁰ Vgl. Martin Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, S.200, „Im Unterschied zu ihr [d.h. der übersinnlichen Welt] ist die sinnliche Welt nur die diesseitige, die veränderliche und deshalb die bloß scheinbare, unwirkliche Welt. Die diesseitige Welt ist das Jammertal im Unterschied zum Berg der ewigen Seligkeit im Jenseits.“

形式 / 質料、精神 / 物質、實體 / 屬性、內在意向 / 語言表達…等「概念對組」(Begriffspaare)。由於尼采對傳統形上學思維此界定的精確性，使得包括德希達 (Derrida)、羅遜 (Rorty) 在內的反形上學哲學家 (Antimetaphysiker) 對形上學之批評幾乎都不脫離尼采此一批判的框架：同樣地都企圖解消此種二元對立 (Derrida 1997: 142, 154; Rorty 1994: 37ff)。

尼采主張一切形上學思維都建立在二分的基礎上；因此，若要消滅形上學，不僅只是否定或摧毀過去形上學所提供的世界觀及價值體系，更重要的是顛覆及破除此種二分的思維模式。對尼采而言，沒有所謂「物自身」與「表象」(Ding an sich und Erscheinung)、「真實」與「假象」(Wirklichkeit und Schein)、「此世」與「彼岸」(Diesseits und Jenseits) 等的分別。尼采在此所標定的、亦即他要破除的，正是這類二分的區別，也就是典型形上學的思維方式。整個二分法的思維方式，正是批判形上學的焦點所在。

(二) 形上學作為信念及願望

除了標示形上學對立的思維模式之外，尼采更進一步明白地指出形上學並非堅實的知識，而僅為一種信念。事實上，單是指出傳統形上學之二分的預設並不能證明其必然為錯誤的。因為尼采此種批評本身也必須預設事物之間的連續性，才能對顯傳統形上學二分的非連續性。而至於追究「連續性」抑或「非連續性」何者才是真正正確的，則可能將再度陷入「公說公有理、婆說婆有理」之形上學立場的選擇（請參照：Heraklit, Fragment 10, 67, 88, 111; 1994: 208, 206）。²¹ 事

²¹ 一位審查者認為：「作者指出，尼采批判傳統形上學建立在形上學二分的非連

實上，無論何者成立，都只能說明形上學是一種信念或立場、而並非獲得普遍肯認的知識或真理。當確定形上學體系僅為信念之集合後，結合前述系譜學對溯源的分析，即可追問這些形上學的信念是從何而來、如何形成的？對這個問題，可能可以有各式各樣的方式來回應。尼采對此問題的回答，即構成他對形上學的嚴酷批判。

尼采指稱形上學是出於人類為了追求幸福、脫離客觀科學研究之態度而產生的 (MA 1, §7, KSA 2, S. 28)；因而形上學只能算是一種願望。類似尼采後來影響之佛洛伊德 (Freud, 1856-1939) 的心理分析，尼采指出形上學形成的（潛意識）心理因素：因為人類個體面臨事物的不斷變動及自身生命的有限性，因此設想出感官不能知覺的永恆世界 (MA 1, §22, KSA 2, S. 43)。上帝、天國、樂園、甚至地獄等想法確實可以提供某些心靈的慰藉或對現實世界不公義之撫平情緒的作用；尼采認為「形上學的解釋賦予事物的意義固然可減輕個體的責任及增加事物之趣味性，特別在個體遭遇挫折或感到不幸時」；然而一則不能確證它們存在的真實性，另則如果運用「物理學及歷史的解釋，個體將發現更容易達成上述效果」 (MA 1, §17, KSA 2, S. 38)。

續性此一信念的基礎之上，並且認為尼采預設了『事物之間的連續性』。這似乎表示作者認為尼采只是採取了與傳統形上學家相反的信念才批判他們，他自己的信念（相信「連續性」）亦無法證成。……作者不想評斷兩者孰是孰非，使本文迴避了尼采的形上學批判究竟能否成立此一關鍵的問題。倘若作者不以重述尼采的論證為單一目的，而能檢討其論據是否能夠成立，是否更增本文的深度？」

筆者回應如下：由於尼采本身的思想是否屬於形上學、以及其形上學批判究竟能否成立即為具有哲學爭議的複雜問題；本文囿於篇幅之故、以及希冀先行釐清尼采自身對傳統形上學批判內涵的論旨，對尼采此形上學立場之實質討論刻意擱置，後續將另外為文深入探究。在此僅提出赫拉克利特斯 (Heraklitus) 相關的說法作為反思。赫拉克利特斯指出世界中通常是對立的表面現象，諸如：部分與整體、晝夜、冬夏、戰爭與和平、饑飽、光暗、生死、清醒與睡著、老少、疾病與健康等。固然赫拉克利特斯認為它們個別兩者具有看不見的和諧，然而我們也可以反問我們能否斬釘截鐵地確定：它們彼此之間究竟是絕對連續的、抑或是截然非連續的？

所以尼采認為對事物及人生採取科學的解釋方式，後來將取代僅作為過渡時期之形上學的宗教式說法 (MA 1, §27, KSA 2, S. 48)。

此外，尼采藉著深入分析情緒的本質，來切斷它們與其指涉對象的關聯性。尼采指出情緒本身除了其強度之外並不必然蘊含任何知識或內容，情緒其實是受其相伴之思想才被賦予意義的。正如信念本身的強弱一樣，除了說明其強度之外並不保證其內涵是否為真。換言之，建立於形上學體系基礎之上的道德感、價值觀、宗教情操、良知良能……等，無論它們是多麼深刻或有多麼強烈，都不能據此證明伴隨它們的認知內容是正確的 (MA 1, §14-15, KSA 2, S. 35-36)。因為「願望」跟「事實」畢竟是兩回事。除了前述二分的思維模式之外，加上將傳統形上學的主張揭示為信念體系及中立化其所伴隨的感受，尼采完成對形上學特徵的標定。

二、對形上學的批判

在清楚界定傳統形上學之思維方式與特徵後，尼采立即發動一連串、從各種角度的攻擊與批判。事實上，於上述界定形上學的特性與問題時，尼采的批判已經呼之欲出了。具體而言，尼采採取了從對歷史、心理、語言、邏輯、數的分析來主張形上學信念之可疑與無效。

(一) 形上學的形成：偶然性

在本書第一章的第二節中，尼采指出欠缺歷史感是所有哲學家天生的缺陷。哲學的論述以現在人類為推論及判斷的依據，這顯然僅是在有限時間範圍內所做觀察的結果，並不具有哲學家常宣稱擁有的或追求的普遍性 (MA 1, §2, KSA 2, S. 24-25)。形上學將在此有限時間範圍內所獲致的結論——諸如：人性具有本質 (das Wesentliche) 及其目

的論 (Teleologie) 是恆常的——視為絕對真理，其實是過度推論。將過去四千年之人類當作永恆的人類來看待，顯然是歸納跳躍的思想。由休謨對歸納法的批評我們可以得知：根據過去事件歸納的結果並不能獲得必然的知識 (Hume 1995: 23-40)。此種對人類有限的知識，不僅不能說明較早以前的人類，當然更無法預測未來。尼采以「將人類當成永恆的真理、視作在一切漩渦中之保持相同者、作為事物之確定的標準」來表明此種將「變動者」視為「恆定者」的形上學態度 (MA 1, §2, KSA 2, S. 24-25)；事實上對尼采而言並沒有恆常不變的事物。因為如果一切都是演化與發展出來的，形上學自然也不可能例外。既然一切都是變化形成的，就沒有所謂「絕對的真理」(MA 1, §2, KSA 2, S. 24-25)。傳統形上學的主張都是靜態的，亦即不會改變的、永恆的宣稱。但根據尼采的主張，形上學是出於人類需求、在人類歷史發展歷程所產生的。所以形上學並非是先驗的，而僅是經驗的信念系統。如果只是經驗的而非先驗的，那麼形上學所獲得的知識內容也僅為偶然的。如此一來，傳統形上學的主張就喪失其必然有效性。

在對形上學體系從形成之歷史過程作整體的批判後，尼采舉出形上學具體的可能成因。尼采將形上學的起源訴諸人類的夢境：大腦功能——記憶——當我們睡眠時會受到最大的影響，它會被帶回到猶如原始人之不完全的狀態 (MA 1, §12, KSA 2, S. 31)。固然自然科學可以從身體內在或外在的狀態來解釋作夢之神經系統反應及感受，但是我們可能會認為夢境代表著某些意涵。作夢的解釋是對上述刺激所作之原因的尋找及設想，而尼采認為這些歸因其實都是事後想像連結的 (MA 1, §13, KSA 2, S. 32-35)。不同於早期對於藝術的推崇態度，尼采在此批評藝術是基於過多之情緒與任意之聯結而產生的。詩人及藝術家將某些解釋或說法加諸其情緒之上，正如初民對於自然現象所作的反應一樣。尼采斷言所有的形上學都源自於作夢，因為只有在夢境人類才可能將世界區分為二 (MA 1, §5, KSA 2, S. 27)。作夢跟神話都是建立在獨斷與混亂的基礎上，同樣地形上學必須依賴譬喻及神秘的詮

釋。尼采以個人的夢境、原始人類出於集體的幻覺與恐懼而發展之各部落的神話及傳說等現象推論：形上學及宗教跟作夢與神話息息相關，亦即都是任意及模糊的產物 (MA 1, §12, KSA 2, S. 31-32)。

在本書第一章的第十八節中，如同效益主義，尼采將理性之判斷回溯至快樂跟痛苦之感受的基礎。以感性的趨避來說明理性的內涵，此將形上學之主張轉化為感受的產物：

任何事物對我們這些有機體而言，除了在它們引發我們苦樂層面跟我們的關係之外，我們原初根本是不關心的；……無感覺 (Nichtempfinden) 即不會有對事物變化的任何興趣跟知覺。由於植物無感覺，因此對植物而言一切都是恆常不變的。

若無疼痛或愉悅之感受、亦即無利害之趨向，則一切對於植物都是相同的。儘管這點顯然違反現在科學對於植物的了解，但尼采藉此要表達的是：「傳統形上學所相信之同一不變的『實體』即是從此低等有機體所繼承來的信念」(MA 1, §18, KSA 2, S. 39)；或者可以說是演化的遺跡。儘管尼采對於形上學實際產生原因之斷言未必正確，但他卻點出形上學基於人類生活之需要而在時間歷程形成的事實。形上學由於生成的歷史性，顯示其主張的必然性無從保證、甚至更可能的情況：形上學只是想像之錯謬的結果。

正如傅柯對尼采系譜學之分析所言的，尼采藉此方法的追溯卻非肯認事物有其起源或根本 (Ursprung; Grund)；否則此源頭或根本似乎反而將證成傳統形上學的立場。傅柯認為尼采之系譜學對於「源起」(Ursprung) 嚴格的用法是反對傳統形上學之溯源的態度 (Foucault 1977: 142-152)。在本書下卷之〈流浪者及其影子〉(Der Wanderer und sein Schatten) 尼采描述傳統形上學之溯源的心態及動機：

「起初是」—

崇拜起源者——此即為形上學之背後的動機，在觀察歷史時再次泛出、而完全變成我的（動機），在一切事物的起頭存在著最有價值的及最本質者。(MA 2, Der Wanderer und sein Schatten, §3, KSA 2, S. 540)

根據尼采的說法，傳統形上學可說是有對「根源」的（偶像）崇拜傾向：事物之起源顯然是神秘或神聖的。一旦我們追溯事物到達其源頭，將面臨無法解釋、難以認識、甚至無從言說的處境。形上學預設之根源即是事物同一的、永恆不變、最真實的本質。而尼采之系譜學的歷史分析大異於傳統形上學溯源的態度及預設：不尋找根源、也不認為源頭如何有別於當下可見事物具有任何的特殊性與神聖性。尼采系譜學的進路，是要打破此種對於根源之膜拜：在存有論之層次區分事物的表象與本質、在知識論層面將後者視為真理、在價值層面將後者視為前者價值的基礎或來源。傅柯如此說明尼采挑戰傳統形上學此種對於根源的追尋 (Foucault 1977: 142)：

如果系譜學者拒絕延伸其對形上學的信仰、如果他傾聽歷史、他會發現在事物背後並沒有「截然不同的某事物」存在：沒有一個永恆且根本的秘密，而是事物沒有本質或其本質是以一種由異樣形式拼湊而成之方式所編造出來的秘密。

對抗傳統形上學之單一的、同質的、線性的傾向與態度，尼采的系譜學採取多元的、異質的、斷裂的立場。其系譜學跟視角主義 (Perspektivismus)、多樣之詮釋、語文學息息相關 (Vgl. Schrift 1998: 360-380; MA 1, Vorrede 6, KSA 2, S. 20)。尼采徹底否定事物背後還有更深刻、更真實、更純粹、更崇高的本質存在。事物即是如同我們感官經驗所知覺到的現象，在此現象背後沒有任何可進一步讓人再發現或發掘的、恆常不變的東西或性質。而我們所經驗到之事物本身也絕非純粹的東西，而是由各種因素或力量所形成的。因此，傅柯分析傳

統之歷史寫作預設歷史先後事件線性之連續發展的關係，而尼采的系譜學卻強調先後事件間不連續的斷裂情形 (Foucault 1977: 152-154)。換言之，尼采否認前後事件間的因果關聯，以免在事件之間造成「源頭—衍生、根基—枝節」等形上學二分的模式。而此方法論層次所預設之歷史事件的不連續性，跟前述在對立事物之間的連續性預設，形成明顯的衝突。

對於尼采的系譜學此種不作深層的追究、否認事物本質性的根源、強調歷史事件之不連續性，有學者認為此說法顯然存在著困難；因為我們仍然可以追問：事物到底有無於實在論意義的根源？尼采或傅柯固然可於論述中忽略之，但事實上卻難以清楚交代 (Dews 1988: 164-176)。系譜學作為論述之策略而成為詮釋，卻仍然必須預設所詮釋之對象（例如：身體或事物）跟詮釋。在嘗試作出一元論的論述同時，系譜學者如何可能不成為二元論者 (Dualist) (Blondel 1998: 40)？如果我們暫且不追究這些矛盾、而僅強調分析尼采此處論述的意圖，則尼采顯然在此要表達的是：如何通過系譜學解構形上學的體系。

（二）形上學的預設：同一性

除了指出形上學可能之產生原因的不可靠使其主張不具必然性之外，尼采也進一步批判認識論在形上學層次的預設：同一性 (Identität)。形上學緊密關聯語言等符號之使用，因為人類創造出語言及概念、並視之為「永恆的真理」(*aeternae veritates*) (MA 1, §11, KSA 2, S. 30)。尼采認為由於語言及指稱事物之名稱的固定不變，我們因此誤認存在著永恆不改變的事物。尼采將「使用語言」視為形上學思維的另一個來源，因為運用語言即是於經驗世界之外、再創造出另一個符號——亦即想像——的世界。語言即是將符號所預設之指稱的世界置諸感官對象世界之上。儘管每次以相同名稱或符號所指稱的對象都不相同，但是語言及概念卻必須預設事物之同一性。換言之，我們

必須假設事物具有某種恆常不變的「實體性」(Substantialität)，以便我們能以相同的符碼或概念來指涉之。實際上，此同一性之預設顯然是不成立的；因為一切都是變動的。

語言及概念誤解並指稱的對象不僅針對一般的事物，它們也包含我們的情緒及感受。尼采批評我們以為對於感受所標示的特定名稱代表著某種純粹的情感。類似休謨所說之「時間的鄰近性」，尼采指出我們所謂之單純的感受其實是多種在時間上相鄰近但卻不同情緒的組合。包括各種道德感受及宗教情感事實上都是千百個不同情緒感受的匯聚，而非我們認定之單一整體。因為言語的完整單元並不保證事態之整體 (MA 1, §14, KSA 2, S. 35)。尼采藉著分析語言及概念的本質，來說明它們的虛假及不符合事實。同樣地，於〈非道德意義之真理與謊言〉(Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, 1873) 尼采也強調概念之形成即是「去異存同」、忽略真實事物彼此間之差異性與個別性。尼采因此主張語言不僅無法對任何「實在」(Realität) 作出適切的表達，語言甚至有其獨立的世界。語言充滿類喻、借喻、擬人化、詩化、修辭之用法，是出於人之需要而產生。因此，尼采認為語言僅為一連串之幻覺、是為共同生活之需要而約定俗成的謊言 (WL, KSA 1, S. 878-881)。尼采於此處接著對語言的批判，正是作為其在《道德系譜學》及《善惡之彼岸》對語言進一步批判的預告。

同樣地，數 (Zahlen) 的法則也建立在同一性與實體 (Substanz) 預設的基礎上。自古希臘時期以來，「數」即被視為是在變動現象中某種恆常的規律，跟圖形、比例、計算、時間、音樂韻律、天體運行…都有密切的關係。在第十九節對「數」之分析中，尼采指出「數」的概念只在人類的世界才有效 (MA 1, §19, KSA 2, S. 41)。因為人類「理性」錯謬或虛幻的作用，使得人類產生「數」的觀念。尼采主張運用「數」必須有多重預設：第一，「假設相同事物之『多數』」、第二，「至少得假設『事物』之存在」。尼采認為這些預設都不成立：尼采

首先否認有「相同者」存在，其次則否認「事物」之存在 (MA 1, §19, KSA 2, S. 40-41)。雖然尼采對於「數」的分析十分犀利，然而其本身的主張卻也處於存有論之另一個極端。顯然在此層次之辯論將再次陷入形上學立場的爭議，涉及的是立場抉擇、而非論理所能解決的問題。本文在此僅指出：正如尼采所言，如果沒有事物同一性以及實體的預設基礎，則數的法則將喪失作用。²²

至於邏輯、數學（幾何學）亦然，尼采認為它們建立在與真實世界毫無對應的預設基礎上 (MA 1, §11, KSA 2, S. 31)。邏輯預設在不同時間點所謂相同的事物，幾何學則預設理想的圖形。儘管自然界並不存在精確的直線、真正的圓形、絕對的大小標準 (MA 1, §11, KSA 2, S. 31)，我們卻必須假定它們的存在，以進行數理之計算及幾何的推演。因此邏輯、數學都是以不變的常數來描繪實際不同但卻被視為同一的對象，此即預設實體與同一性。而邏輯與數學跟語言類似，都是我們思考的規則與方式。如果我們思維及言語的形式與法則都預設實體性與同一性，那麼形上學的信念必然是根深蒂固於我們的思想中。

在本書第十八節，尼采也以鼯鼠之眼 (Mauswurfsaugen) 為例說明對「同一性」的錯誤知覺之情形。如前所述，類似植物之相對低等的有機體，鼯鼠幾近全盲之眼睛無法判別事物，所以認為一切事物都是相同的。只有在事物產生不同之感覺的情況下，鼯鼠才會逐漸區辨

²² 一位審查者認為：本篇論文在談論尼采對形上學的批判內容與意涵部分，分節妥貼，闡釋詳明。不過，其中有幾個被書寫計畫和書寫策略所壓抑下來的哲學議題，例如前頁「事物到底有無於實在論意義的根源？……系譜學作為論述之策略而成為詮釋，卻仍然必須預設所詮釋之對象（例如：身體或事物）跟詮釋。在嘗試作出一元論的論述同時，系譜學者如何可能不成為二元論者 (Dualist)？」以及此處「顯然在此層次之辯論將再次陷入形上學立場的爭議，涉及的是立場抉擇、而非論理所能解決的問題。」都相當引人入勝，也希望能看到作者在下一篇論文中進一步的加以開展。

筆者感謝審查者的肯定，並將於未來深入論述此形上學根本立場的問題。

出不同的事物 (MA 1, §18, KSA 2, S. 39)。尼采以此暗喻形上學之同一性的預設類似鼯鼠無從分別不同事物之未分化的狀態。尼采藉此批評傳統形上學之同一性的預設是靜態、原始、錯謬的主張。

(三) 形上學的對象：虛幻性

在本書第九節中尼采指出此種形上學世界的成因：理性的虛構造假。無論是作夢、感覺、還是想像所造成的，尼采歸結一切都是大腦產生的作用。尼采稱：「我們通過人腦觀察所有的事物、且不能將此人頭砍掉。然而此問題依然存在：如果我們真地將之斬斷，世界到底還存在著甚麼？」(MA 1, §9, KSA 2, S. 29-30) 在第十六節中尼采也表示世界之道德、美感、宗教的色彩是我們自己塗上去的，人類之理性賦予事物表象以作出「物自身」與表象的區分 (MA 1, §16, KSA 2, S. 36-37)。儘管似乎如同觀念論的說法，但尼采藉此要說的是形上學世界是出於人類大腦「理性」扭曲作用的結果。大腦理性基於語言及邏輯謬誤的作用，以塑造虛幻的形上學之對象。在本書及後來的作品，尼采極力攻擊傳統形上學所宣稱的對象；以下將整理及論述尼采於本書中主要的批判。

在第十五節中尼采首先強調「在世界並無內外之分 (Kein Innen und Aussen in der Welt)」：「如同德莫克里特 (Demokrit) 將上下之概念套用於無限空間之無意義一樣，哲學家也將『內外』之概念套在世界的本質與表象之上。」(MA 1, §15, KSA 2, S. 35) 延續對於形上學二分批判的論點，尼采主張世界不是二分的。世界僅為我們所熟悉、感官經驗的世界；在這個經驗世界之外並不存在任何更深層或更本質的形上世界。沒有柏拉圖的「理型」世界、也沒有康德所謂的「物自身」世界。尼采批評康德主張「物自身」(Ding an sich) 作為世界及事物的本質，而經驗僅為「表象」，在此「物自身」作為「表象」的充足理由與基礎。「物自身」作為形上學的世界，感官經驗世界則僅

為「表象」。而尼采則認為嚴格的邏輯學者否定兩者之間任何的關聯，任何將前者作為後者之基礎的結論必須被拒斥。事實上，在「物自身」之內的所有事物無任何意義 (MA 1, §16, KSA 2, S. 37-38)。²³

在第十八節「形上學的基本問題」(Grundfragen der Metaphysik) 中尼采否認兩個一般人常識所相信的形上學「對象」：實體與自由意志。針對前者尼采引用了一位傑出邏輯學者的一句話：「認識主體之源初普遍的法則即在於內在的必然性：每個對象自身、於其本身的本質作為一個跟自身同一、亦即自我存在、根本地持續保持相同且不變化的、簡言之作為一個實體來認知。」(MA 1, §18, KSA 2, S. 38-39)²⁴

²³ 一位審查者認為，作者表示：「康德主張『物自身』(Ding an sich) 作為世界及事物的本質，而經驗僅為『表象』，在此『物自身』作為『表象』的充足理由與基礎。」此一對康德「物自身」概念的評述有問題，對康德來說，「物自身」只是作為限制性概念來使用，他並不會說「物自身」作為「表象」的充足理由與基礎，康德自己也批判獨斷形上學，這點尼采有所認識。尼采在§16 中所說「更嚴格的邏輯學家」(strengere Logiker) 才是指康德，尼采說「更嚴格的邏輯學家」斷定「物自身完全不會在現象中顯現」。

對此說法，筆者跟審查者觀點不同。無論康德本身如何理解所提出之「物自身」，「物自身」本身即為一備受批判的概念。修策 (Gottlob Ernst Schulze, 1761-1833) 即曾針對「因果律」作為主體之認知範疇如何可能作用於「物自身」的問題質疑康德及其學生萊侯德 (Karl Leonhard Reinhold)：康德何以得知「表象」的因果來源？若「物自身」是造成「表象」的真正原因，那麼康德則必須再假設一個客觀的「因果律」，而非僅僅是作為我們認知世界的先驗主觀的範疇 (Schulze, 1792, S. 128-129, 263-264 und 304-306)；並因此引發費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 的「知識學」(Wissenschaftslehre) 以及德國觀念論對康德哲學的修正及發展。而尼采在此對康德所作的，絕非同情式的理解，而是堅決對立的批判。尼采非但毋須為康德「物自身/表象」之劃分圓說，甚且康德此種二分本身即為尼采在此所徹底揚棄與攻擊之標的。「更嚴格的邏輯學者」拒斥「形上學世界」(作為本質世界) 跟「表象世界」之間任何的關聯，指的當然是比包括康德在內之傳統形上學者更嚴謹的思想者。

²⁴ »Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjekts besteht in der inneren Notwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistierenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen.« 英文譯者於注腳指出是該引文出於：Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit*, Leipzig, 1873. 請參閱：Faber 1986: P. 25, §18, footnote 21.

何謂實體？有關實體在西方哲學史上有多種說法，基本上實體相對於會變化的偶然性質 (Akzidenzien) (Brugger 1974: 1449-1457)。實體在傳統形上學中具有特殊的地位；因為只有實體才被視為是真正應該被認識的對象。因為實體即是事物的本質 (Wesen; οὐσία)、是承載事物表象的根基。傳統形上學主張實體本身不會改變，變化的只是實體的偶然性質。這個實體被預設作為各種現象變化的基托 (Substratum; ὑποκείμενον)：所有的現象中，總有某種恒常不變的東西存在 (Kant KrV, A 184, B 227)；而這恒常不變的東西就是康德所謂的「物自身」。實體作為事物不變化的本質，必須預設同一性。當尼采否定有相同事物的存在，同時也就否認了有實體存在的可能性。儘管相同地否認實體之存在，然而不同於休謨從知識論的角度批判 (Hume 1978:15-16)，尼采採取的是從存有論的層面根本地否定實體之存在。

「實體」自先於蘇格拉底之哲人、柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒、史賓諾莎、康德、至胡賽爾被視為是或必須被假定是可辨識為同一的、持續存在的事物。在哲學史上有哪些可能被視為「實體」的事物呢？理型、靈魂、物質、上帝、世界整體、主體、精神或意識等都曾經或可能被視為「實體」。這些可能的「實體」都被尼采徹底地拒絕，因為尼采視這些所謂的「實體」為一些對世界僵死而不變的解釋法則；而世界卻是在不斷地在變化的。在形上學的最根本立場上，相對於巴門尼德斯 (Parmenides, Fragment, 6, 8; 1994: 272-279) 所主張的「存有」，尼采繼承赫拉克利特 (Heraklit)，認定一切都僅是變化及運動、而沒有恆定同一的實體 (MA 1, §19, KSA 2, S. 40-41)。

此外，尼采也否認傳統形上學主張的自由意志。人類之自由意志作為負責任行為及倫理學的基本條件，通常是不言而喻的。然而尼采指出「形上學主張人有自由意志」其實只是一個錯謬的信念，主張自由意志的信念是出於將行為之動機孤立化、視之為無前後脈絡、無理由及無目的之任意而為。換言之，自由意志是一般人未經反省之錯誤

的因果關聯以及不當歸因的結果。實際上，自由意志只能稱之為人類想當然耳的假象。(MA 1, §18, KSA 2, S. 39) 除了從形上學之理論層次否定自由意志之外，在第三十九節中，尼采也從道德之實踐層面來論證自由意志的不成立 (MA 1, §39, KSA 2, S. 62-64)。但是由於並非直接關聯於形上學的討論，故不在此列舉其否定自由意志的道德理由。

在第二十八節「聲名狼藉的字眼」(Verrufene Worte) 中，尼采則明白地否認上帝的存在。如果神根本不存在，那麼就不存在無所謂的樂觀主義或悲觀主義；尼采認為繼續使用這類字眼是不適當的 (MA 1, §28, KSA 2, S. 48)。因為如果上帝並不是宇宙的創造者及管理者，則就無須為上帝辯護或責難上帝。至於誰是上帝或上帝是甚麼？尼采於第二三八節「善待演變中的上帝」(Gerechtigkeit gegen den werdenden Gott) 中指出上帝其實即是人類(歷史)變化及命運 (Verwandlungen und Schicksalen der Menschheit) 之慰藉的想法，人類因為心理合理化之需求而將之神化 (Vergottung des Werdens) 的結果 (MA 1, §238, KSA 2, S. 200)。如果「上帝」只不過是人類自我設想出來作為理解自身的概念，那麼即不存在宗教宣稱於實在論意義的上帝。既然一切都操之在自我的手裡，那就沒有理由或悲或喜。而有關世界之惡與苦難、以及全能又慈善之上帝如何允許惡的存在等神義論之神學哲學的辯論——例如：萊布尼茲 (Leibniz, 1646- 1716) 提出「我們既有之世界是上帝所創造可能世界中最好的一個」(die beste aller möglichen Welten) (Theodizee, Teil I, 8, 1968: 101)——自然都成為多餘的。如果從根本取消傳統形上學主張存在的上帝，那麼相對應之宗教的世界觀 (Weltbetrachtung) 都將隨之改變 (MA 1, §28, KSA 2, S. 49)。

尼采對於形上學對象之解消，猶如釜底抽薪般的徹底。如果物自身、實體、自由意志、上帝以及超越的世界這些傳統形上學及宗教所主張的內容都不存在，那麼形上學自然將因缺乏思維的對象而無以為

繼 (MA 1, §31, KSA 2, S. 51)。總結而言，尼采對傳統形上學從其形成的偶然性、所預設之同一性的不成立、所主張對象的不存在等幾方面加以批評，可說是達到堅壁清野、不留任何餘地的程度。而除了這些較屬於理論層面的批判之外，尼采對於傳統形上學還有從實踐層面的批判。

三、解消形上學的結果

在第九節「形上學的世界」(Metaphysische Welt) 中，尼采則從「實效主義」(Pragmatismus) 的角度來批評形上學：

因為除了一個我們所不能進入、完全不能理解的他異狀況之外，我們對於形上學世界根本無從陳述；它是僅具有否定性質的事物。——即或此種世界之存在能獲致如此好的證明、如此地確定，以至於有關它的知識亦是所有知識中最無關緊要的：甚至比在暴風危險中對水之化學分析的知識對水手而言更無關痛癢。(MA 1, §9, KSA 2, S. 29-30)

尼采標明形上學的世界僅具有否定的性質，除了其無法進入及無從理解的內容之外、別無可述。即或有對於形上學世界的知識，該知識亦無實際的效用。尼采標舉生活及生命作為更重要之目的，他認為僅能從反面描述、我們對之根本毫無正面概念的形上學世界對我們的人生是沒有實質作用的。

就算形上學世界的存在被證實為真，尼采認為它對我們的實際生活也不具有任何價值。由於它僅有的否定性質，所以它絲毫改變不了任何事物。尼采直言：

此結果導致一種在邏輯層次否定世界的哲學 (Philosophie der logischen Weltverneinung)：此外，此哲學

可以跟在實踐層次對世界之肯定及跟在實踐層次對世界之否定 (mit einer praktischen Weltbejahung ebensogut wie mit deren Gegenteile) 同樣好地結合。

換言之，在一方面，尼采認為由於形上學的二分，它對世界之說明將導致在理論層面對經驗世界的否認。但在另一方面，尼采宣稱無論形上學在理論層面的主張為何，它對我們的實踐生活沒有任何實際的影響 (MA 1, §29, KSA 2, S. 49-50)。

在第二十三節「比較的年代」(Zeitalter der Vergleichung) 尼采點出這是一個多重思想體系相互競爭的時代，不同的思想體系之間也面臨了人們的選擇及淘汰 (MA 1, §23, KSA 2, S. 44-45)。在這種情況下，形上學將遭遇來自實證科學的挑戰及競爭。這種較勁是對事物及世界更佳解釋或說明能力的競賽，哪個思想體系能夠提供更具有說服力的解釋，即能夠在這場競賽中獲勝、存活下來；否則自然將遭致被淘汰的命運。而尼采認為哲學跟科學最大的差異在於：前者將幸福生活跟知識加以掛勾、阻礙了科學的研究。換句話說，尼采意指科學才是對事物及世界真正客觀認識的態度，形上學反而成爲此種正確認知的絆腳石 (MA 1, §7, KSA 2, S. 28)。

如果形上學對世界的解釋不再有效、根本從未成立、甚或是科學之適切解釋的障礙，那麼我們生活中有價值的事物自然無須訴諸形上學的解釋。尼采認定當宗教、藝術及道德之起源不再需要訴諸形上學之解釋、而可以訴諸科學的解釋時，形上學就不再有作用了。事實上，世界之圖像將以科學、而不再以形上學來建構 (MA 1, §10, KSA 2, S. 30)。所以尼采相信無論形上學被懷疑或直接被拒斥，其歷史的結果都將是相同的：人類終將採取另一種非形上學的世界觀 (MA 1, §21, KSA 2, S. 42-43)。如前所述，對尼采而言，並不存在著所謂「物自身」與「表象」、「真實」與「假象」、「此世」與「彼岸」的分別。當「上帝」及其所處的「天上」整個消失了，則價值設定的標準自然就

回到人類個體的身上。如果「超自然世界」的形上學想像不再成立，那麼隨之而衍生的一切價值自然也就跟著失效了。

肆、結論

無論是從理論層次對形上學體系的根本瓦解、還是在實踐層次對形上學作用的徹底否定，尼采「順理成章地」推論所謂「後形上學」(nach-metaphysische) 的文化與生活方式。一切基於傳統形上學的主張或事物都將因此接受檢驗、顛覆、以及重構。具體而言，宗教不再可信、哲學必須變革、所有的價值也必須重估。建立在兩分世界、同一性、存有、本質主義、自由意志……等形上學概念基礎上的想法與觀念，都必須徹底的揚棄。尼采在本書中對形上學的解構，即成為他對於道德、宗教、社會、文化、價值觀及世界觀等批判的前提要件。

在第二二五節「自由精神一個相對的概念」(Freigeist ein relativer Begriff) 中尼采比較「自由精神」跟相對立之「受束縛的心靈」(der gebundene Geist) 對真理的態度。尼采說：

就真理的知識而言，關鍵的是**擁有真理**，而非出於甚麼動機尋找真理、或者以何種途徑尋獲真理。如果自由精神是對的，那麼固著的心靈即是錯的；無論是否前者由不道德達至真理、其他人迄今依然因道德而墨守錯謬。——此外，具有正確之觀點並不屬於自由精神的**本質**，相反地，而是他從傳統擺脫，無論是成功或是不成功。但是通常他確實具有真理或者至少擁有探究真理的精神在他這邊：
(因為)他要求理由，其他人則要求信仰。(MA 1, §225, KSA 2, S. 189-190)

尼采清楚地知道，啟蒙之自由精神所作的結論並不必然保證總是對的，但是他至少對自身信念要求合理的支持依據。不是人云亦云、單

純地接受權威或傳統，而是根據自己的理性反思作出獨立的判斷。此種要求論理與論證的態度，其實正是哲學思維的基本要求，也就是可用來區辨出一個人究竟是屬於自由精神或是僵化心靈最佳的試金石。而尼采尋找或期待催生的自由精神，將在面對終極之形上學的問題時最清晰地表現出其立場與抉擇。

參考文獻

尼采部分（括號內為德文縮寫代碼）：

- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (=KSA). G. Colli & M. Montinari (Hrsg.). München/ Berlin/ New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- . 1872; 1980. *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1. (GD)
- . 1873-1876; 1980. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA 1. (UB)
- . 1873; 1980. “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.” In *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA 1. S. 873-897. (WL)
- . 1878 & 1880; 1980. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. KSA 2. (MA 1; MA 2)
- . 1883-86; 1980. *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. (Za)
- . 1886; 1980. *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5. (JGB)
- . 1887; 1980. *Zur Genealogie der Moral*. KSA 5. (GM)
- . 1889; 1980. *Götzen-Dämmerung*. KSA 6. (GD)
- . 1889; 1980. *Ecce homo*. KSA 6. (EH)
- . 1984. *Human, All Too Human. A Book for Free Spirit*. Translated by Marion Faber & Stephen Lehmann. Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.
- . 1996. *Human, All Too Human. A Book for Free Spirit*. Translated

by R. J. Hollingdale, with an introduction by R. Schacht. Cambridge: Cambridge University Press.

其他文獻

- Blondel, Eric. 1998. "The Question of Genealogy." In *Nietzsche: Critical Assessments*. Ed. by Daniel W. Conway and Peter S. Groff. Vol. 4. 32-43. London and New York: Routledge.
- Brugger, Walter. 1974. "Substanz." In *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Band 5. Hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartener und Christoph Wild. 1449-1457. München: Klösel-Verlag.
- Derrida, Jacques. 1972; 1997. *Semiotologie und Grammatologie*. Gespräch mit Julia Kristeva. In *Postmoderne und Dekonstruktion*. Hrsg. von Peter Engelmann. 140-164. Stuttgart: Reclam.
- Dews, Peter. 1988. "Nietzsche and the Critique of Ursprungsphilosophie." In *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*. Ed. by David Farrell Krell and David Wood. 164-176. London and New York: Routledge.
- Faber, Marion. 1984. "Introduction." In Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirit*. Translated by Marion Faber & Stephen Lehmann. ix-xxvii. Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.
- Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, Genealogy, and History." In Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. by Donald E. Bouchard. 139-164. Ithaca: Cornell University Press.
- Gerhardt, Volker. 1988. "Artisten-Metaphysik: Zu Nietzsches frühem

Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt.” In Ders., *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. 46-71. Stuttgart: Reclam.

Habermas, Jürgen. 1986. “Eintritt in die Postmordene: Nietzsche als Drehscheibe.” In Ders., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 104-129. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin. 1943; 1963. “Nietzsches Wort „Gott ist tot“.” In Ders., *Holzwege*. 193-247. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

Heraklit. 1994. “Fragmenten.” In *Die Vorsokratischen Philosophen: Einführung, Texte und Kommentare*. von Geoffrey S. Kirk, John E. Raven und Malcolm Schofield, ins Deutsche übersetzt von Karlheinz Hülsler. Stuttgart and Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Hume, David. 1888; 1978. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

———. 1995. *Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition with introduction and analytical index, by L. A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.

Kant, Immanuel. 1781. 1783; 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1710; 1968. *Die Theodizee*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Parmenides. 1994. "Fragmenten." In *Die Vorsokratischen Philosophen: Einführung, Texte und Kommentare*. von Geoffrey S. Kirk, John E. Raven und Malcolm Schofield, ins Deutsche übersetzt von Karlheinz Hülsner. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Rorty, Richard. 1994. *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Schacht, Richard. 1996. "Introduction." In Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human: A Book for Free Spirit*. Translated by R. J. Hollingdale, with an introduction by R. Schacht. vii-xxix. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schrift, Alan D. 1998. "Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutics." In *Nietzsche: Critical Assessments*. Ed. by Daniel W. Conway and Peter S. Groff. Vol. 4. 32-43. London and New York: Routledge.
- Schulze, Gottlob E. 1911; 1792. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. (Neudrucke seltener philosophischer Werke, Band 1). Berlin: Reuther & Reichard.
- Stingelin, Martin. 2000. "Aphorismus." In *Nietzsche-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*. Hennig Ottmann (Hrsg.). 185-187. Stuttgart and Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Nietzsche's Deconstruction of Metaphysics and Its Implications in *Human, All Too Human*

SUN Yun-Ping

Department of Philosophy, Nan-Hua University

Address: No. 55, Sec. 1, NanHua Rd., Zhongkeng, Dalin Township, Jiayi
County 62248, Taiwan

E-mail: bunyansun@yahoo.com

Abstract

This study tries to elucidate Nietzsche's analysis and critique of traditional metaphysics in his *Human, All Too Human*. Nietzsche points out the following: First, dichotomy serving as the thinking mode of metaphysics; second, the contingency of genesis of metaphysics in the human history; third, identity presupposed by metaphysics; fourth, the fiction of metaphysical objects; fifth, metaphysics' impotency to explain the world. Nietzsche deconstructs the metaphysics in order to subvert traditional religions, world views and value systems. At the same time Nietzsche's criticism of metaphysics is an important justification and means for his self-enlightenment as well as education of others. That is to say, Nietzsche establishes the philosophical ground for his nihilism and revaluation of everything by obliterating the metaphysics.

**Keywords: Nietzsche, Critique of Metaphysics, Dichotomy,
Contingency, Identity, Substance**