《國立政治大學哲學學報》 第三十七期 (2017 年 1 月) 頁 75-128
©國立政治大學哲學系

從《神譜》與「強力意志」論起源問題

黃麗綺

天主教輔仁大學哲學系

地址：24205 新北市新莊區中正路 510 號

E-mail: lichi0805@googlemail.com

摘要

「起源」(ἀρχή) 問題是人對於自身與世界最初與最後的提問，作為西方哲學的開始，它更早就出現在古希臘的神話中，同時也出現在十九世紀末的尼采思想中。然而，從赫西俄德的《神譜》到尼采的強力意志概念，我們看到的是對於「起源」問題不同理解的可能。本文試圖論證，在赫西俄德《神譜》中的起源概念不僅主導西方兩千年來形上學的發展，同時也影響了尼采的多元起源概念。面對十九世紀形上學困境，尼采以系譜學的方式提出世界的起源是強力意志，並在強力意志的學說中發展了隱含在古希臘神話思想中的多元起源概念，為二十世紀的哲學開啟了新的方向。

投稿日期：2016.04.11；接受刊登日期：2016.11.16
責任校對：劉鎧銘、劉又仁

關鍵詞：強力意志、神譜、系譜學、赫西俄德、尼采、起源

從《神譜》與「強力意志」論起源問題 *

壹、前言：ἀρχή 問題的提出

ἀρχή （起源、始基、Herkunft、Ursprung、origins、principle）問題作為古希臘哲學的開端概念，它的發展同時代表著西方哲學對於「本質」、「原因」、「根據」等諸概念的思考，此諸概念幾乎就是西方傳統形上學的基礎。在柏拉圖－亞理斯多德主知主義與理性主義 (Rationalismus) 的影響下，起源的單一性基調主導了西方哲學的發展，它尋找著所有事件、現象背後一個統一的原因，尼采將之稱為「神奇起源」(Wunder-Ursprung) (KSA 2: 23) [1]，對尼采而言，這正是所有主張單一起源形上學的基礎。相對於傳統的單一起源概念，尼采提出對於「起源」(Herkunft、Ursprung) 問題重新思考，他以「系譜學」(Genealogie) 的概念呈現起源的多樣性，並在此基礎上提出強力意志 (Wille zur Macht) 作為多元起源的概念。ἀρχή 與「系譜」的關係不僅出現在尼采的思想中，它更清楚地出現在西方哲學的源頭－神話的

* 本文內容為科技部補助專題研究計劃案 (NSC 102-2410-H-030-031-MY2 與 105-2410-H-030 -043 -MY3) 之研究成果，非常感謝科技部的經費補助。此外，對於諸位匿名審查委員、期刊編委以及相關會議上學者專家所提供的寶貴建議與指正，筆者在此致上誠摯的謝意，沒有這些建議與指正，本文將難以發現與修正某些文章結構與陳述上的盲點與錯誤。

[1] F. W. Nietzsche,1988. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA).

思想中：赫西俄德 (Hesiod) 的《神譜》(*Theogonia*) 即是由諸神的系譜來說明世界的起源。在此，我們看到在 ἀρχή 與「系譜」之間存在著某一不可忽視的關係，並且這個關係是古希臘思想與當代哲學對起源問題理解的核心。本文研究之興趣與企圖即在於嘗試廓清此道路的痕跡與線索，並透過對赫西俄德《神譜》中的系譜概念與尼采的強力意志概念之深入探討，揭開西方形上學中的「起源」問題在其發展之初的豐富意涵，由此呈現另一種以多元起源之觀點理解世界的可能性。

ἀρχή （動詞 ἄρχω）在一般的字典中有三種不同方向的解釋：一是開始、根源；二是統治、掌管；三是領土、區域、範圍等之義；[2] 此外亦有原因、原則、元素之義，[3] LSJ 的字義解釋為開始、起源 (beginning, origin)。[4] 而 ἀρχή 成為哲學專門的概念、並用來解釋先蘇自然學說則是完成在亞理斯多德的思想中，他主張先蘇自然哲學開始於對 ἀρχὴ 問題的探求；更清楚地說，ἀρχὴ 代表著古希臘「自然哲學家們」(φυσικοί) (*Physik* 187a12) 對於世界的物質性起源問題的理解，這是亞理斯多德在實體 (ουσία) 以及生成變化之脈絡中所發展的 ἀρχή 概念 (*Metaphysik* 983 b8-11)，即：在 οὐσία 作為生成變化中的不變者來解釋 ἀρχή，ἀρχή 就是在變化過程中那個始終不變者，這個生成中的不變者概念在亞理斯多德思想中也以 οὐσία 四種意義 [5] 中的 ὑποκείμενον（底層）概念出現；而不意外地，亞理斯

---

[2] Wilhelm Gemoll, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*.

[3] Gustav Eduard Benseler, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*.

[4] Henry George Liddell、Robert Scott、Henry Stuart Jones, *A Greek-English lexicon*. 以下簡稱 LSJ。

[5] “ λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον.” (Aristoteles, *Metphysik* 1028 b33-36)

多德在《物理學》 I 就用 ὑποκείμενον 來代表先蘇哲學的基本概念，也就是 ἀρχή。[6] 根據語錄文獻 (doxographische Literatur) 的記載，阿納西曼德 (Anaxímandros) 或許是第一個使用 ἀρχή 這個概念的人，並且將 τό ἄπειρον （無限定者、未限定者）稱為 ἀρχή。在辛普理奇歐斯 (Simplíkios) 記載關於泰奧弗拉斯特斯 (Theóphrastos) 對阿納西曼德生平與思想的記述 (CAG IX, 24, 13-25)[7] 中，我們看到「ἀρχήν 以及存在物的元素 (στοιχεῖον) 應該是 ἄπειρον」，「它〔ἀρχῆς〕既不是水也不是任何另一個其他的元素，而是另一個某種無限的（未限定的）本性 (φύσιν ἄπειρον)，由它〔φύσιν ἄπειρον〕產生出所有的諸天體世界以及在它們自己當中的諸秩序 (κόσμους)」(CAG IX, 24, 15、16-18)。在此，我們不難發現，在阿納西曼德的思想中，作為 ἀρχή 概念的 τό ἄπειρον 所涉及的問題並非亞理斯多德所說的物質性的起源概念 (*Metaphysik*:983 b 8-11)[8] 所能概括，它更直接地與自然結構和秩序問題緊密關聯。誠然，當代研究古希臘思想

---

[6] 關於亞理斯多德對 ἀρχή 概念的使用與定義，可參考其所著之《形上學》I、《物理學》I 與 II 與《論生滅》I。

[7] 即 Diels 所編的 Simplicii 頁 24，13-25 行。Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria (1882: 24) 為 Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae 第 9 冊，其國際縮寫為 CAG IX，本文引用時所標註之行數皆依此原版。這段語錄文獻在 DK 版本中編號 12 A9。此段語錄文獻是現在對阿納西曼德 τό ἄπειρον 概念理解的主要來源，它包括 DK 版本中的斷簡 1(DK 12 B1)，中譯文由筆者自譯。

[8] “τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων,” (Aristoteles, *Metaphysik*: 983 b 8-11) 「大部份的早期哲學家們都只將物質（性）視為萬物的 ἀρχὰς；因為這一個是所有存有者之所從出、作為初始所由出現以及作為最後而消失之所歸，在其中 οὐσίας 保持不變而只有屬性改變，他們說這一個就是元素 (στοιχεῖον) 以及存有者的 ἀρχήν。」中譯文由筆者自譯。

的學者們對於 τό ἄπειρον 的理解基本上都不再將之侷限於物質性的起源概念，如 Hölscher (1968: 9-89)、Gigon(1968: 59-98)、Kahn(1964: 231-239)、 Graham(2010：45-47, 66-67)等人。然本文論及 τό ἄπειρον 的主旨並不在處理 τό ἄπειρον 本身之概念或是亞理斯多德對之的解釋，而是嘗試指出在先蘇時期之初、在柏拉圖－亞里斯多得所形成的哲學傳統之前，這個代表著 ἀρχή 概念的 τό ἄπειρον 的可能性意義是什麼？換言之，在 ἀρχή 成為哲學概念之前，起源問題在古希臘的思想中如何被理解？因此，讓我們首先回到字源學的角度，由 ἄπειρον 的字義重新考慮此概念可能的詮釋方向。

ἄπειρον 這個希臘文字清楚地是由 α- 這個否定前綴所構成，而 πειρον 這個中性名詞，由其字根 περ- 出發具有二種可能的意義：第一種是構成名詞 πεῖραρ 或 πέρας，意指「限制、限定」 (limit) 或「邊界」 (boundary) 之意；另一種可能是由這個字根所構成的動詞 περάω，意指「橫過」(across) 或「穿越」(cross through)。根據這兩種可能性，ἄπειρον 的字義分別是 1.「無限定」(limitless) 或「無邊際」(boundless)； 2.「不可逾越」(uncrossable)。大部份的學者如 Kahn、KRS[9] 或是 Graham 都主張在早期 ἄπειρον 的用法是「不可逾越」(uncrossable) 的意義，Kahn 與 KRS 認為 ἄπειρον 是來自荷馬 (Homer) 史詩中的 ἄπειρος，其意義就是「某種無法跨越者」[10] ；Hölscher 也指出在荷馬的作品中，荷馬稱大海和陸地是「無法度量」(unermßlich, ἀπείρων) (Hölscher 1968: 38)。此概念發展至紀元前五

---

[9] G. S. Kirk、J. E. Raven、M. Schofield（以下簡稱 KRS）, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts.*

[10] Kahn 此句的原文為：“The true sense of ἄπειρος is therefore ‘what cannot be passed over or traversed from end to end.’”(Kahn 1964: 232)

世紀，ἄπειρον 在哲學上的使用已偏向「無限定」或「無邊際」之意義，最後發展出「不定」(indeterminate) 以及亞理斯多德在《物理學》(*Physik* 202 b 30 – 207 a 30)中的「無限」之意義 (Graham 2010: 66-67)，如 KRS 就將之譯為 "indefiniteness" (KRS 1995: 110)。[11] 這個在亞理斯多德傳統下始終被理解為「空間上的無限」之 ἄπειρον 概念，若從字源學上而言，它首先只是代表著某種浩瀚無邊際因而無法被跨越者，而阿納西曼德將它視為起源概念 –ἀρχή。

然而，就在神話中，我們發現以上這種「起源」與「邊界」相提並論的情況：赫西俄德在描述塔耳塔羅斯 (Tartaros) 時提到卡俄斯 (Chaos)：「那裡是所有事物的起源 (πηγαὶ) 與界線 (πείρατ')。」(*Theogonia* 738)[12] 為了理解 ἀρχή 成為哲學概念之前，起源問題在古希臘的思想中的初始意義，我們必須回到古希臘的神話思想當中探詢其可能性的發展痕跡。

貳、《神譜》中的「起源」意義

一、卡俄斯 (Chaos) 作爲無形體的起源力量

由於古希臘思想與神話詩歌有著密不可分的關係，因此由神話詩歌入手處理古希臘思想的作法在古典文獻學界以及哲學界已非罕見

---

[11] 關於 ἄπειρον 字源學的解釋參見 LSJ、Kahn 1964: 231-232、Graham 2010: 66-67。

[12] 本文所引赫西俄德之《神譜》(*Theogonia*) 之希臘原文皆依 M. L. West 之版本，書名之後為行數。中譯文由筆者自譯。德譯文參考：Albert von Schirnding, *Hesiod* (2012)。

之事，[13] 因為沒有一個哲學概念是橫空出世，它必然有其在文明史中的原型與發展過程，就算發展後的概念意義與原初字義已有區別，但仍可由發展軌跡中對此概念有所理解。從神話中的起源概念我們可以更清楚地了解 ἀρχή 的意義，而在希臘神話時代中，涉及起源問題最直接與最早的文獻就是赫西俄德的《神譜》：

> ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης, ἠδ᾽ Ἔρος, 〔...〕
>
> ἐκ Χάεος δ᾽ Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ᾽ αὖτ᾽ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, (*Theogonia* 116-124)
>
> 最先出現的是卡俄斯〔Chaos 混沌〕，接著是寬闊胸膛的該亞〔Gaia 大地〕，所有不死者永恆、安全的住所，那被白雪所覆蓋的奧林匹斯山的居民，而陰暗的塔耳塔羅斯 (Tartaros) 住在寬廣大地內部。接著是厄羅斯〔Eros 愛神〕，〔...〕。從卡俄斯產生了厄瑞玻斯〔Erebos 黑暗〕和紐克斯〔Nyx 黑夜〕，從黑夜再產生了埃特耳〔Aither 明亮〕和赫莫拉〔Hemere 白天〕。

---

[13] 諸如 Olof Gigon (1968：60)、Uvo Hölscher (1968: 69-71; 78-80)、Kurt von Fritz (1971: 10-11, 16-17)、Hans Diller (1966: 688-707) 等人在論述 ἀρχή 概念或哲學起源時都考慮了此概念在神話詩歌中的意義。在當代對希臘思想的研究中，「從神話到 Logos」(vom Mythos zum Logos) 這條道路已不再陌生，它曾是 Wilhelm Nestle 希臘思想研究的專書名稱 (*Vom Mythos zum Logos*. Nestle 1942)，它更是極具影響力的古希臘思想學者 Bruno Snell 在其思想晚期所一再強調的研究方向 (Snell 2011)，在 Snell 之後，Alfons Reckermann 更是嘗試在這條道路上建立起自己對希臘思想的理解 (Reckermann 2011)。

這是赫西俄德諸神系譜正文的開始，由繆斯女神回應陳述者的請求，從頭陳述在諸神之中哪一個最先開始 (*Theogonia* 114-115)。一如 Zeller 所指出，赫西俄德在《神譜》中（尤其是 116-132）所呈現的不僅是諸神的出生順序，更蘊含了一種「宇宙起源論的抽象思考」(kosmologische Spekulation) (Zeller 1971: 13)。最初是卡俄斯（Chaos 混沌），然後是該亞（Gaia 大地），然後是厄羅斯（Eros 愛神）。然而這三者之間並沒有明確的系譜關係，清楚的是卡俄斯和該亞各自產生了後代，[14] 而厄羅斯則沒有後代，也就是並無直接創造的力量。[15]

由上，我們清楚地看到兩個代表不同意義的系譜脈絡，一如 Diller 所指出的，一是由卡俄斯及黑夜的後代所代表的無形體的力量，即暗（黑夜）與光（白天）以及後來關於人類生活現象的一切力量；

---

[14] 由卡俄斯產生的這一脈系譜中最先出生的是厄瑞玻斯（Erebos 黑暗）和紐克斯（Nyx 黑夜），從黑夜再產生埃特耳（Aither 明亮）和赫莫拉（Hemere 白天）（*Theogonia* 123-125）；之後紐克斯（Nyx 黑夜）又生出厄運之神、死神、睡神、夢之諸神、命運三姐妹、爭端女神等諸神，由爭端女神又產生了勞役、爭端、遺忘、饑荒等等諸神 （*Theogonia* 210-232）。另一個系統則是由該亞開始，由其產生了烏蘭諾斯（Uranos 天空）、高山 (Ourea) 與蓬托斯（Pontos 深海），然後該亞與烏蘭諾斯結合產生漩渦之流的俄刻阿諾斯 (Okeanos)、狡詐的克洛諾斯 (Kronos) 等六男六女，以及強壯有力的泰坦諸神 (Titan)（*Theogonia* 126-153），此諸神亦被其父烏蘭諾斯稱為“Τιτῆνας” （Titanen / 泰坦諸神，即搗蛋者、調皮的小孩)）（*Theogonia* 207-208），宙斯即為克洛諾斯的兒子 （*Theogonia* 453-458）。與此相關的另一支系則是與海洋相關的諸神，即涅柔斯（Nereus，蓬托斯與該亞之長子）與多理斯（Doris，俄刻阿諾斯之女）所生出的 50 個代表海的各種特徵的女兒 （*Theogonia* 240-264）；以及由俄刻阿諾斯與特修斯 (Tethys) 所生出的三千個河神與三千個海仙女（*Theogonia* 337-370）。

[15] 赫西俄德在《神譜》中雖然將厄羅斯列為原始三神之一，但對之並沒有任何更進一步的描述或解釋，但這不代表赫西俄德並沒有意識到厄羅斯的作用。Hölscher 推測赫西俄德對厄羅斯的理解與腓尼基神話有很大的關係，並主張與厄羅斯相關連的不是該亞，而是卡俄斯，厄羅斯與卡俄斯代表著起源概念 (Hölscher 1968: 58-60) 。此外，亞理斯多德在《形上學》中指出厄羅斯 (eros) 代表推動的力量 (Aristoteles *Metaphysik* 984b 23 – 985a 10)。

另一邊則是該亞及其與烏蘭諾斯（Uranos 天空）產生的諸後代所代表的有形的各種自然力量，如山、海等 (Diller 1966: 695)，同時就是在這個意義上該亞是所有自然（諸神）永遠穩固的居所 (*Theogonia* 117)。換言之，現象界的各種自然物、那些具有形體者、具有物質性的山河大地並非出自卡俄斯，而是出自該亞與烏蘭諾斯。然而在赫西俄德諸神的系譜中，卻清楚呈現出卡俄斯是在一切之先，如果卡俄斯並非有形體者的根源，那卡俄斯代表的就是無形體的自然力量之起源，它先於大地該亞與天空烏蘭諾斯 (Uranos)，它是所有一切之中最先的，也就是在它前面沒有任何前提或已在者，它是一切變化的開始。卡俄斯作為在該亞與烏蘭諾斯之先的起源是一種在所有限定者、所有具有質料性的存有者之先的無形體、無限定者。在這個意義上，如果赫西俄德的卡俄斯概念是對於起源問題的最終回答，那阿納西曼德稱為 τό ἄπειρον 的 ἀρχή 概念與卡俄斯概念必然有所關係，[16] 因為阿納西曼德主張「由它〔φύσιν ἄπειρον〕產生出所有的諸天體世界以及在它們自己當中的諸秩序 (κόσμους) ： 然而諸存在物從哪些獲得生成 (γένεσίς)，它們的消失按照必然 (κατὰ τὸ χρεών) 也會發生在那些當中」（*Simplicius Physics* 24: 17-19）。此外，阿納西曼德的斷簡 2 和 3 中所提到的 τό ἄπειρον 沒有年紀、死亡與消滅 (DK12 B2、B3)，此與荷馬或赫西俄德詩歌中諸神的「永恆」概念相類似。更清楚地說，神話中諸神的主要屬性「永恆」是在「不朽性」(Unvergänglichkeit) 的意義上被理解；而在先蘇哲學中，這種代表諸神「永恆」的「不朽性」在概念上更加清楚地發展成「無始性」(Anfanglosigkeit) 的意義，而

[16] Diller 主張，在阿納西曼德思想中，作為 ἀρχή 概念的 τό ἄπειρον 就是在所有有形體者之先的無形體者，它就是由赫西俄德的卡俄斯概念而來 (Diller 1966: 695)。這種將卡俄斯與 τό ἄπειρον 視為完全相等同的概念之立場並不為 Hölscher 所接受 (1968: 88)，關於此問題稍後將在正文中進一步處理。

這就是先蘇哲學中的 ἀρχή 概念的主要屬性 (Diller 1966: 696)。換言之，荷馬或赫西俄德並不追問卡俄斯是哪裏來的或是被誰所創造，卡俄斯作為起源自身是沒有開始與結束的。因此，在代表自然力量的奧林匹斯諸神中所呈現的永恆性概念首先是從「不朽性」出發，這是一種不會消逝、一直都在的概念，就如同赫拉克利圖斯 (Herákleitos) 說世界（秩序）(κόσμος) 不被創造，而是過去、現在、未來都在的永恆活火。[17] 至此，我們得到第一個關於 ἀρχή 的重要線索：諸神這種不消逝的永恆不朽概念一直保留在先蘇哲學關於起源問題的探討中，而發展成先蘇哲學中 ἀρχή 概念的主要屬性：ἀρχή 作為一切有形物質的起源，它自身是沒有開始與結束的永恆存在。因此，如果 τό ἄπειρον 的概念與卡俄斯所代表的起源概念有密切的關係，那 ἀρχή 在哲學的初始時期所代表的就不可能是物質概念，而是一種起源的創生力量、一種永不耗盡的永恆不滅性。

然而，《神譜》中卡俄斯作為萬物的「起源」的意義是否就等同作為 τό ἄπειρον 的 ἀρχή 概念？為釐清此問題，我們首先從卡俄斯概念出發，它的動詞是 χαίνω (χάσκω)，而 χαίνειν 的意義為打開深淵，因此卡俄斯意指張開的虛空 (gaping void) 或打哈欠般張開的（深淵、虛空）(Gähnende) 等意義，[18] 其初始原義並沒有後來所發展的空的空間 (empty space) 或洞穴之意。一直到紀元前五世紀時，

---

[17] "κόσμον τὸνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα." (Herakleitos, DK 22 B30)

[18] χαίνω 在 Gemoll 字典中被解釋為打哈欠般張開的 (gähnen)、打開的 (sich öffnen) (1989： 797)。在 LSJ 中，卡俄斯有諸多不同的解釋，如宇宙的最初狀態 (the first state of the universe)、無限的空間 (infinite space)、幽冥的深淵 (the nether abyss)、無限的黑暗 (infinite darkness) 等等；而在 *The Oxford Classical Dictionary* 中則被解釋為張開的虛空 (gaping void)（Hornblower 2012: 305）。

卡俄斯這個字才成為半哲學性的概念，並代表著在大氣中或介於天和地中間的空間概念 (Hölscher 1968：62)，而亞理斯多德將之理解為被存有者所使用的空間概念 (*Physik* 208 b29ff.)。Gigon 雖然不贊成亞理斯多德將 ἀρχή 概念理解為質料性的根基或元素，但他主張將卡俄斯理解為介在黑夜與白天的空間 (Gigon 1968: 74-75)，然而此空間概念與卡俄斯作為某種「張開的」、「空的」仍有所區別。West 認為卡俄斯最好的翻譯就是深裂痕、裂口 (Chasm)，並指出《神譜》116 行出現的 Χάος 就是在 740 行中出現的 χάσμα，它介於大地與塔耳塔羅斯之間，West 雖然也用空間 (space) 來指稱它，但也強調它不是空的空間 (empty space) 的概念。[19] Hölscher 也由 χάσμα 來理解卡俄斯，並清楚地主張「洞穴」所呈現的是「包圍」的概念，而 χάσμα 的字義卻是吞噬某物 (Hölscher 1968：61-62)。的確，在《神譜》740 中，χάσμα 所呈現出的並非洞穴之意，而應該在無盡的「深淵」意義下被理解，在這裡它是所有存有者的「起源」(πηγάζω) 與「界線」(πεῖραρ/πέρας)：

> ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος
> πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
> ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν, ἀργαλέ'
> εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ· χάσμα μέγ',
> οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν οὖδας ἵκοιτ',
> εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο, (*Theogonia*

[19] 關於《神譜》116 行卡俄斯的概念，West 曾作了以下的解釋，在此轉引原文以供欲進一步了解的讀者參考：“Χάος：best translated Chasm. It is a yawning space〔…〕; it is dark and gloomy〔…〕; and it appears from 736-45 and 807-14 that it is beneath the earth. It is in fact the same as that space between Earth and Tartarus which is called a χάσμα in 740. But it is more than empty space, it is stuffed with darkness, and has sufficient substance to catch fire from Zeus’ thunderbolts in 700 when earth and sea boil and seethe.” (1988: 192)

736-741)

那裏按照順序排列著黑暗的大地、塔耳塔羅斯的陰暗、強大的海洋以及充滿星辰的天空，那裏是所有事物的起源 (πηγαὶ) 與界線 (πείρατ')，艱困的、危險的、氣悶的，連諸神都憎惡，這個空洞、巨大的深淵 (χάσμα)。當你嘗試進去時，你將落入漩風之中被困住一整年並且回不到地面。

與此段引言極為類似的文字再一次出現在《神譜》807-814 中，並且提到在「卡俄斯的彼岸」(πέρην χάεος)、那諸神遠離的地方禁錮著戰敗的泰坦諸神 (Titan) (*Theogonia* 814)。這兩段詩句是我們理解赫西俄德的卡俄斯概念最直接、主要的根據，因為在《神譜》一書中對卡俄斯的描述極少，除了在 700 行[20] 外，其他兩次都是在塔耳塔羅斯或是地下世界的背景中被提及，而以上這兩段類似的文字都顯現出卡俄斯並非在天空或是天空與大地之間，而是一無限的深淵 (unendliche Tiefe)(Hölscher 1968: 63)，這是我們對於卡俄斯第一個重要的理解，它不是相似於物質概念的空間性存在、也不是亞理斯多德思想中與空間、擴延相關的質料概念，它是一無限的深淵、是「空洞、巨大的深淵(χάσμα)」；而這個「空洞、巨大的深淵 (χάσμα)」是「事物的起源 (πηγαὶ) 與界線 (πείρατ')」，這是卡俄斯概念第二個重要的內容，也是卡俄斯在《神譜》中主要的意義：卡俄斯是一切存有者（有形體、有質料之存有者，如山河大地等）的起源，而作為一切的起源，卡俄斯有別於一切有形者，它不是有形體或具有質料者；換言之，一切存有者透過與卡俄斯的差別而獲得其存在，因此卡俄斯對所有存有者而言是界線，是諸神（有形的自然）所遠離的：卡俄斯被理解為創造的

[20] “καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος·” (*Theogonia* 700)

力量，它是所有存有者的根源，同時也是所有存有者的界線，這個存有者的界線不僅是有形世界的邊界，它同時就是世界的「開始」。[21]

二、宙斯 (Zeus) 作爲正義與秩序的神性起源概念

若由以上我們對卡俄斯的探討所得到的結果出發，卡俄斯作為起源的創造力量，它是所有存有者的無形體的起源，在此意義上它是無限的深淵、是未限定者。然而，這是否代表著，赫西俄德在《神譜》中對於起源問題的思考僅限於卡俄斯概念？以及卡俄斯概念是否足以解釋被阿納西曼德稱為 τό ἄπειρον 的 ἀρχή 概念？我們必須承認，在《神譜》一書中對卡俄斯的描述極少，並且是在描述塔耳塔羅斯時才提及，但是在《神譜》中，「最先產生的是卡俄斯」(*Theogonia* 115f)，在此系譜中卡俄斯的確是「起源」、「開始」概念。對此，Hölscher 認為赫西俄德之所以極少提及在《神譜》中作為「起源」概念的卡俄斯，是因為將卡俄斯視為起源的主張並非赫西俄德個人的思想，而是來自過去的傳說以及其它神話的影響，如巴比倫的神話 (Hölscher 1968: 60, 64ff)。[22] 的確，在《神譜》中我們可以清楚地看到，不同於卡俄斯，赫西俄德幾乎用了一半以上的篇幅來描述另一個

---

[21] 對此，Hermann Fränkel 曾作了清楚的解說，並且說明在《神譜》728 行，此界線亦被稱為大地與海洋的「根源」(ῥίζα)。*Theogonia* 727-728：“αὐτὰρ ὕπερθε γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.“ Fränkel 將卡俄斯稱為「虛空的非存有」(ein leeres Nichtsein)，其與存有者 (Seiende) 之關係為界線 (Grenzen) 以及根源、起源 (Quellen)。在同頁註釋 24 中，Fränkel 進一步處理界線 (Grenzen) 與根源、起源 (Quellen) 的問題，亦即一般認為對於海洋而言，這個界線稱為「起源」(πηγάζω)；對於大地而言，這個界線稱為「根源」(ῥίζα) (Fränkel 2006: 116-117) 。

[22] Hermann Fränkel 亦認為赫西俄德以卡俄斯為起源概念並非其個人的意見 (2006: 118)。

與起源概念相關的神，包括其出生 (*Theogonia* 453-506)、成長、與諸神的往來，以及與泰坦諸神的激烈戰爭和最後建立神山秩序的過程 (*Theogonia* 881-1020)，他就是赫西俄德稱為「諸神與人類的父親」(θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν) 的宙斯 (Zeus) (*Theogonia* 457、468)，他代表著統治諸神的力量，他就是奧林匹斯神山的秩序來源。這也是為什麼 Hölscher 與 Fränkel 都認為《神譜》的思想主要涉及是世界的結構，其所關心的問題不是世界是如何產生的，而是世界是如何被安排建立的；也或者說秩序的建立是《神譜》在理解「世界的產生」之意義的主要面向 (Hölscher 1968: 64；Fränkel 2006: 117)。至於 Graham 所持的傳統看法，即阿納西曼德關於「起源」的看法不是系譜的，而是一種由自然存在去理解起源的進路，他所關心的問題與其說是神聖的創造行動，毋寧說是自然的起因。[23] 對於此看法本文在以下的面向是不反對的，即：阿納西曼德的 ἀρχή 概念的確不是時間意義上的起源與開端，也不是部落或血統或種族的開端。我們從卡俄斯所得到的 τό ἄπειρον 的意義並不建立在諸神家譜的時間秩序上，而是從卡俄斯作為無限定的創造力量，因而作為一切存有者的起源。Hölscher 雖然不反對將 τό ἄπειρον 與赫西俄德的卡俄斯概念相提並論，因為這兩者有著相同的根源，也就是都指向無限的深淵 (unendliche Tiefe)，但他反對將阿納西曼德所提出的 τό ἄπειρον 視為由赫西俄德的卡俄斯所發展而來的概念，因為 τό ἄπειρον 是最高的統治者，而這個位置在赫西俄德的《神譜》中應該是宙斯，而不是卡俄斯 (Hölscher 1968:87-88)。關於起源概念究竟是卡俄斯與或宙斯

[23] 以下為 Graham 對於阿納西曼德關於「起源」看法的原文，轉引以供讀者進一步檢閱: “Anaximander’s account of origins, by contrast, is not a genealogy, but a naturalistic account dealing with physical entities rather than persons, and natural cause rather than divine actions. He further identifies a starting-point for his cosmology in the *aperion*, or boundless.” (Graham 2010: 45)

之問題，本文的主張是：《神譜》中的起源概念不僅表現在上述卡俄斯作為所有物質存有者之無形體的創生力量，它同時也表現在統治的秩序中，它就是宙斯所建立的神山秩序；前者是當時代的傳統看法，後者則是赫西俄德所致力發展的起源概念。以下即論之。

關於《神譜》中由宙斯所帶出的世界起源與秩序問題，我們可以在《神譜》的繆斯之歌中找到線索。繆斯之歌的內容是諸神的秩序與對諸神的描述，在《神譜》中出現兩次，一次是在《神譜》一開始 11 行處（以下稱為繆斯之歌 1），另一次則出現在 43 行處（以下稱為繆斯之歌 2）[24]。Snell 並不贊成將第一次出現的繆斯之歌視為文獻學上的錯誤而將之刪除，而是主張這兩組繆斯之歌都在敘述諸神的系譜，但是各自代表著諸神的不同的秩序：繆斯之歌 1 代表著尊嚴與神聖性的秩序，這是諸神的神性秩序，而非出身的系譜；繆斯之歌 2 代表著諸神出身的血緣系譜 (Snell 2011: 54)。Snell 認為赫西俄德自己關於起源問題的看法並不呈現在諸神的出身關係中，而是在宙斯所建立的神山秩序，亦即諸神的神聖性秩序中 (Snell 2011: 50)。我們在繆

---

[24] 繆斯之歌 1：地點為赫利孔山 (Heliko)。首先是「拿著 αἰγίς」（由黃金山羊皮所製成能產生雷電風暴的神器）的宙斯，其次是宙斯的妻子—「穿著金鞋的」、「莊嚴的」赫拉 (Hera)；再來則是宙斯重要的兒女：亞典娜 (Athene)、阿波羅 (Apoll)、阿爾忒密斯 (Artemis)；然後是宙斯的兄弟—海神波賽頓 (Poseidon)；然後是正義女神忒彌（Themis，烏蘭諾斯和該亞的女兒，泰坦諸神之一）、愛神阿佛洛狄特（Aphrodite，由烏蘭諾斯之精血產生）、青春女神赫柏 Hebe；然後是宙斯的情人狄俄涅 (Dione) 以及勒托 (Leto)；然後是伊阿佩托斯 (Iapetos) 與克洛諾斯(Kronos)，二者皆是烏蘭諾斯和該亞的兒子，皆屬泰坦諸神之列；然後則是諸自然現象：黎明、太陽、月亮、大地 （該亞）、漩渦之流的俄刻阿諾斯 (Okeanos) 以及黑夜；最後是其他永恆諸神神聖的後代 (*Theogonia* 11-21)。

繆斯之歌 2：地點為奧林匹斯山 (Olymp)。首先是大地該亞和天空烏蘭諾斯結合所產的諸神，此諸神聖後代是一切有用之物的產生者；其次是諸神與人類之父—宙斯，他是諸神當中最高者、最強而有力者；然後是人類與強壯的巨人 (*Theogonia* 45-50)。

斯之歌 2 看到的秩序是由產生諸神的大地該亞和天空烏蘭諾斯開始，包括其產生的後代—俄刻阿諾斯 (Okeanos) 與克洛諾斯 (Kronos) 等六男六女，以及強壯有力的泰坦諸神（*Theogonia* 126-153），然後是克洛諾斯的兒子—宙斯， 在這裡對宙斯的描寫是「諸神與人類之父」，然後接著的就是人類與巨人。這裡所呈現出的是出身或家族的秩序概念，並以這種系譜關係來理解世界的起源。然而在繆斯之歌 1 中，作為一切之先的並不是卡俄斯、該亞或是烏蘭諾斯，而是在族譜中作為克洛諾斯的兒子 — 「拿著 αἰγίς」的宙斯，該亞與俄刻阿諾斯反而是在最後才出現，可見在此所呈現出的等級順序並非依照家族系譜的世代，而是以力量為其標準：「拿著 αἰγίς」的宙斯。換言之，在繆斯之歌 1 當中所呈現出的諸神的等級秩序並非自然的系譜，而是在戰勝泰坦諸神後，宙斯依所有參戰者之功蹟重新分配其權職而產生的神山秩序。由此，宙斯創造了一個原本不存在於自然的秩序：以宙斯為最高權力者所建構出的有秩序、有正義 (δίκη) 的神山世界：一個神性層級分明的系譜，而宙斯則就是此正義的秩序之來源。在《神譜》中，這種獎善罰惡的正義和由此產生的神性秩序是不存在於宙斯與泰坦諸神戰爭之前的世界中，在泰坦諸神的時代起主導作用的力量是單純的暴力，而在戰爭之後才由宙斯以正義的概念重新確定諸神的尊嚴與神性層級，包括戰敗的泰坦諸神也在宙斯的安排下被置於塔耳塔羅斯。換言之，這個等級秩序包括了整個世界，不管是存在或是非存在都屬於這個有秩序的世界。這種尊嚴與神聖性的秩序才是諸神神性的來源，而非來自自然的系譜概念，宙斯正是這個具有秩序與正義之神山世界的立法者 (Snell 2011: 51-52)。Snell 認為赫西俄德在《神譜》中尋求的就是這種神性的等級秩序，因為赫西俄德追問的就是「有意義者的意義」與「有價值者的價值」(2011: 55)；換言之，赫西俄德追問的是意義與價值自身的起源問題，而非個別事件的意義或價值。《神譜》真正處理的問題不是卡俄斯如何創造自然，而是諸神「神性的起源」以及宙斯所創造的「神性秩序」，這種神性或神聖性不是自

然之物，而是一種與正義概念密不可分的力量，這個正義的秩序不僅作用於諸神的世界，在赫西俄德的思想中它更遍及人類的生活世界，就如《工作與時日》(*Erga kai hemerai*) 一書所呈現者。神性在這個意義上被呈現為一種持續不斷（永恆性）、遍及一切（普遍性）的力量，這種持續起作用的力量最後成為一個「有意義世界的整體」(die Einheit der sinnvollen Welt) (Snell 2011: 55)，它是一切生成流變世界中的意義與價值的來源，並且成為一種抽象性的正義法則。不論是自然世界或是生活世界，這種神（性）力量成為一切的起源：宙斯是「諸神與人類的父親」。

在赫西俄德的《神譜》中，卡俄斯與宙斯代表著不同意義的起源概念：卡俄斯代表著無限定、無形體的、最初的自然創生力量，這是赫西俄德時代傳統對世界起源的看法；而宙斯代表的則是由普遍、永恆的正義秩序所形成的神性力量與法則，它是所有意義與價值的起源 。這是赫西俄德在《神譜》中所創造的起源概念。本文認為在《神譜》中包含的這兩種意義的起源概念都影響了先蘇自然哲學對起源問題的思考，先蘇哲學家以其特有的理性抽象能力將此問題呈現為 ἀρχή 概念的發展。因為在先蘇自然哲學家對自然的提問與理解中，我們可以看到，他們思考自然的起源並不是在絕對的創生意義上去理解的，這個起源概念並不指一種全然無先決條件的創生概念，即 ἀρχή 本身之起源問題並不在先蘇思想家考慮之中，ἀρχή 作為起源概念是在生成變化過程中的起源。也就是他們思考的方向是在自然當中最根本的事物是什麼，而不追問這最根本的始基是如何從一無所有當中被創生。換言之，先蘇自然哲學家追問自然的起源時並不處理 ἀρχή 是由何而來，如同在《神譜》當中並不涉及卡俄斯是如何產生的問題。對於第一個探討自然或自然的起源問題的學者泰利斯 (DK 11 A12; DK 11 B1) 而言，水作為萬物的 ἀρχή (DK 11 A13, A12) 是已存在於自然中；如果我們不認為一種思想的出現可以毫無發展的痕跡，如果我們贊成泰利斯的思想必然受其文化的影響，那在他對於起

源問題思考上我們能尋得的痕跡首先就出現在他將 ἀρχή 的已在視為理解萬物的前提，而這種對起源的理解就出現在《神譜》將卡俄斯的存在視為自明的主張中。再者，在亞理斯多德對泰利斯思想的解釋中，他認為泰利斯之所以提出水作為萬物的起源的其中一個原因是：所有事物都是「經由它而生存著（這個所有事物所由產生處，就是所有事物的 ἀρχὴ）」(*Metaphysik* 983 b 23-27)。在此，「經由它而生存著」(τούτῳ ζῶν) 可以被理解為：水或者潮濕作為事物的 ἀρχή 它與維持一切自然物的生存有著根本的關係，它代表著自然物的生命力。而這種將起源概念與生命力或生存相連接的思考方向與卡俄斯代表著無限定、無形體的、最初的自然創生力量雖然不是完全的等同，但在思想發展的痕跡上卻是不容忽視的。此外，在《神譜》中由卡俄斯所產生的黑夜與白天作為一種對立的無形體的力量是人類生活現象的一切力量的來源 (*Theogonia* 210-232)，這種將生成過程視為對立物的作用之思想不僅清楚地表現在阿納西曼德的思想中—「因為他不將生成 (γένεσιν) 視為元素的轉換，而是透過永恆運動諸對立物的分離。」(*Simplicius Physics* 24: 23 -24)，更對整個先蘇自然哲學產生極大的影響，如赫拉克利圖斯主張對立的鬥爭是一切事物的起源 (DK 22 B67、B53、B80)，而對立的和諧就是一、就是神 (DK 22 B67、B57、B111)，[25] 並由此建立起「一就是多」(ἓν πάντα εἶναι)(DK 22 B50) 的哲學體系；之後在深受古希臘思想影響的尼采哲學中，「對立」在其

[25] 赫拉克利圖斯將對立面之和諧稱之為「神」：「神 (θεός) 是白天黑夜、冬天夏天、戰爭和平、飽足饑餓。然而祂就像火一樣地自我變化」(DK 22 B67)。在赫拉克利圖斯的思想中，「神的概念乃經由對立物概念而清楚地被表達出來，神代表著宇宙的統一性原則，而這種統一性原則只能經由對立物內在於彼此的關係被確定。換言之，赫拉克利圖斯在斷簡 67 所論的『神』只能由諸對立物之間的一種相互結合的結構來理解 (Stemich Huber 1996: 198)，它代表著對立物指向彼此之間的關係。」（黃麗綺，2015: 90-91）。

起源概念-強力意志中更扮演了決定性的角色，此義容後詳述。然而，不容忽視的，相較於卡俄斯對阿納西曼德 ἀρχή 概念的影響，宙斯作為正義與神（聖）性秩序的起源概念對之的影響則更為深遠：阿納西曼德認為由「某種無限的本性」(φύσιν ἄπειρον) 不僅產生出所有的諸天體，亦產生出「在它們自己當中的諸秩序 (κόσμους)：諸天體世界以及在它們自己當中的諸秩序 (κόσμους)：然而諸存在物從哪些獲得生成 (γένεσίς)，它們的消失按照必然 (κατὰ τὸ χρεών) 也會發生在那些當中；因為它們為了它們的不正義 (ἀδικίας) 依照時間的安排彼此付出懲罰與賠償 (δίκην καὶ τίσιν)」(*Simplicius Physics* 24: 18-20)。在正義與神（聖）性秩序起源的意義下，宙斯的確是最高的統治者、所有的世界都被包括在他所創造的正義與秩序中，包括人類世界。相對於卡俄斯作為最初、無神性秩序的無限定的力量，宙斯的概念更接近後來在先蘇哲學中所發展的起源概念「ἀρχή」。換言之，ἀρχή 概念是由卡俄斯走向 κόσμους （世界秩序）的發展，它不僅是最初的創生力量，更呈現為秩序與正義的概念、一種對所有世界都有效並持續一直起作用的無限力量。

對於「起源」的追問清楚地出現在西方哲學的開端，它就是阿納西曼德的思想中作為 ἀρχή 的 τό ἄπειρον 概念，而其發展的由來以及脈絡與古希臘文明中的神話思想有著密不可的關係。在赫西俄德的《神譜》中，我們看到的不僅是諸神的系譜順序，更看到赫西俄德嘗試在系譜概念中提出他對一切存有的起源與本質問題的理解。然而，對後來西方哲學的發展起決定性影響的並非《神譜》中卡俄斯脈絡下的起源概念，而是宙斯作為正義與神（聖）性秩序的起源概念。在此，「起源」概念乃是建基在「諸神的統一性」(Einheit des Göttern) 上，也就是「神性」自身的概念。誠如 Snell 所言，在赫西俄德的神譜概念中，其所涉及的不是個別的事件，而是「法則」 (Prinzip) 與「系統」(System)，因此他不僅是西方哲學的先驅，更是後來一神論的預備者 (Snell 2011: 50)。但是與其說赫西俄德是後來一神論的預備者，

毋寧說他是西方形上學發展的根基，其成熟的發展結果就是尼采所批評於亞理斯多德的「神奇起源」。更清楚地說，影響了西方哲學發展的 ἀρχή 概念是阿納西曼德受宙斯作為正義與神（聖）性秩序的起源思想影響的結果，雖然在阿納西曼德的 ἀρχή 概念中仍有保有卡俄斯作為無限深淵之無形體的創生力量，但是 ἀρχή 作為所有存有的最高統治者概念以及正義與秩序的來源，其背後預設了「諸神的統一性」的概念，這清楚地是由赫西俄德的宙斯概念而來，而非卡俄斯。換言之，在柏拉圖－亞理斯多德所建立起的西方形上學中，「起源」或第一因概念乃是源自這種單一神性秩序與正義的系譜概念。[26] 兩千年後，第一個再以「系譜學」(Genealogie) 方式反思起源問題的哲學家，卻站在了反形上學的立場：尼采。

參、系譜學與強力意志

一、系譜學中的「起源」意義

「系譜」 (Genealogie: γενεά + λόγος) 的原始意義就是一種建立在家族血緣意義上的起源關係，並在此關係中尋找個物的本質，此

[26] 本文主張在柏拉圖－亞理斯多德所建立起的西方形上學中，「起源」或第一因概念乃是源自赫西俄德的宙斯概念-即單一神性秩序與正義的系譜概念，但本文並不主張，經過了千年後的西方柏拉圖-亞理斯多德所建立起的單一起源的形上學傳統**就是**赫西俄德的宙斯概念；而是這種單一起源的思考方式與赫西俄德的宙斯概念有著思想上發展的密切關係，而此關係就建立在內在於此二者不容忽視的「單一神性秩序與正義的系譜概念」，但此二者絕對有著極大的差別，在柏拉圖-亞理斯多德中對於起源問題的理解與思考已在前者的根基上發展成另一豐富而特殊的學科：形上學的基本問題。甚至是與神話時代較為接近的先蘇自然哲學，本文亦不主張，先蘇哲學中呈現的 ἀρχή 概念與赫西俄德的宙斯概念或卡俄斯概念完全相等同，而是試圖指出，哲學與神話對起於源思考的發展痕跡與關係。

常見於動物學或植物學中。「系譜」所尋找的並不是所有事物的共同、單一的起源，家族血緣意義上的起源從來都不可能是單一的，「系譜」所呈現的是每一個物的「本質」是如何在錯綜複雜的起源關係中發展而來。就在這種系譜學的概念下，尼采主張起源的多元性，而「起源」的複數形態就呈現在對立的概念中：「某物如何能由它的對立者產生，例如有理性之物由無理性之物產生…為他人的生命由自私產生，真理由謬誤產生。」(KAS 2: 23) 主張事物起源於對立面無異於主張沒有永恆不變的單一起源概念，因為離開了暫時的序列，對立的關係就跟著轉變，並且每一個別事物只能在變化與對立中獲得自己的本質。尼采所主張的起源概念就是充滿力的鬥爭與各種對立的生成之海，它是朝往強力的 Pathos（πάθος，激情、欲求）與真實的作用力。在尼采以「強力意志」作為創造力的起源概念中，涉及的並不是《神譜》中宙斯所呈現的單一神性起源系統，而是與卡俄斯作為無形體創造力的起源概念相近，也就是多元起源的概念。在《論道德的系譜學》一書中，尼采指出對系譜學家而言更重要的顏色是「灰色」，因為系譜學對尼采而言並非研究所有事物在某一永恆系統下共同的起源。相反的，在系譜的層層回溯下，最後所達到的不是逐漸清晰、簡化的單一起源，而更是呈顯出事物的起源是不清的、是多義的，隨之增加的是諸起源的各種「假說」與不同的視角。不同於赫西俄德的《神譜》中宙斯的起源概念，尼采主張系譜所涉及的不是「法則」或「系統」，而是個別的事件、那些給予此在 (Dasein) 色彩卻還沒有歷史的個別事件(KSA 3: 378f.)；換言之，在尼采的思想中，系譜學所研究的起源問題並不是追求萬物「共同的」本質、正義或秩序，不是追尋起源的同一性，而是呈現各種事件之不同的起源歷史，因而傅科 Foucault) 在〈尼采、系譜學、歷史〉中主張系譜學總在「感覺、愛、良心、本能中暗自等待」，並且將尼采所言的形上學中「神奇起源」理解為一種在世界與時間之先的起源概念，一種必然回到神譜的諸神的統一性之起源概念 (Foucault 1971: 99, 102)。德勒茲 (Deleuze) 則明白地指

出，作為系譜學家的哲學家在某一方面始終都是赫西俄德，因為哲學家們始終在尋求一最開始的起源，如同諸神的系譜 (Deleuze 2002：6)。在此，德勒茲所強調的是哲學家追問起源問題是哲學活動的本能。的確，不論是在詩人的神話或哲學家的概念中，我們都清楚地看到作為西方思想中對於起源問題的探求與發展。兩千年西方哲學的發展與其說是柏拉圖哲學的註腳，毋寧說是人類對於起源問題思索的創造。而多元起源概念的出現，正代表著傳統形上學所堅持的絕對與單一真理與價值之崩解，這是虛無主義的來臨、是形上學的困境，但同時如尼采所言，這一片生成之海同時代表著開放與自由的價值制定之遊戲空間。起源的多元性為形上學打開了另一種新的視野，在其中，形上學是服務於生活、是人理解世界的方法之一，而非限制真理與價值的絕對標準。

面對 19 世紀末歐洲彌漫的虛無主義，尼采在系譜的概念下提出對起源問題重新反思的可能，並為二十世紀哲學開展出新的方向。「神奇起源」是尼采對單一起源概念的稱呼，其中特別針對的是亞理斯多德的第一因概念與康德的物自身概念。在這種單一起源的概念下，事物必然是由與己相同者產生，而非由其對立面產生，換言之，事物是直接由事物自身的本性與核心產生 (KSA 2: 23)，諸個物必有一「最後的」、「單一的」、「真實的」(ἔτυμος) 共同起源。這種起源概念同時指涉一種關於存有與思考的先天性結構，它最終指向對神聖意志的預設，它是所有道德價值與判斷的根本，尼采認為它就是歐洲虛無主義與形上學困境的來源。在尼采哲學中，我們看到一種在傳統形上學之外的理解事物之方式，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 (Genealogie) 概念，呈現事物起源的多樣性以及其價值與效用的變動性。如此，尼采重新面對哲學的基本問題：對於 ἀρχή 問題的思考就是對世界與價

值起源的思考。不論尼采哲學是否是一種重返古希臘的嘗試，但以下的情況卻是一個不爭的事實：作為古典文獻學家與哲學家，對古希臘思想與文化的反思貫穿了尼采一生的思想，從早期關於希臘悲劇與思想的諸多著作，到晚期思想中查拉圖斯特拉 (Zarathustra) 與戴奧尼索斯(Dionysos) 的關係，尼采以文字清楚地展現他的思想與古希臘的關係。尼采將西方傳統哲學的發展以及人性的形成視為一種人最深刻的「疾病」，一種如懷孕般的「疾病」─即由柏拉圖思想所主導的理性主義傳統以及基督宗教所形成的絕對價值，它的發展過程就是西方虛無主義的歷史。相對於此「疾病」概念，尼采在《論道德的系譜學》中用「大的健康」 (die grosse Gesundheit)(KSA 5: 336)來指涉人脫離傳統二元論與形上學之絕對價值之後的自我認識，這種自我認識不再是出自虛無的意志，而是出自人的「本性」(Natur) ，即「強力意志」(Wille zur Macht)。

強力意志在尼采思想中佔有決定性的地位，它代表著所有存有者最後的事實與根源，而這種起源的主張成就了一個永遠處於生成流變的「混沌」（卡俄斯）世界，而非目的論的世界。這是尼采哲學反對二元論與傳統理性主義所呈顯的基調，也是影響當代哲學的主要洪流。在本文中，筆者的假說是：在強力意志的理論中，尼采所處理的問題正是古希臘哲學中的 ἀρχή 問題，強力意志學說就是尼采對於存有的起源與真實性問題之理解。為論證此假說是否為真並釐清尼采在系譜學的背景下所發展的強力意志概念與古希臘傳統中的 ἀρχή 問題的關係與區別，我們必須對強力意志概念做細部的探討，追問尼采以強力意志為中心的起源概念是在什麼意義下是反形上學的立場，以及在強力意志概念中，起源的對立性和多元性如何不再被化約為「一」。以下即論之。

二、「這個世界是強力意志，不是任何其他。」[27]

為論證以上所提出的假說-強力意志是尼采在系譜概念下所形成的起源概念-是否成立，我們將回到尼采自身的文本，探討以下的問題：當尼采主張「這個世界是強力意志，不是任何其他。」、「給生成烙上存在的印記，這是最高的強力意志」[28] 時，強力意志在什麼意義下代表著生成現象存在的「起源」? 在尼采文本中我們可以發現兩段對強力意志之意義具決定性的筆記：一是 1885 年的遺稿 (KSA 11: 563; *Nachlaß*, Juni-Juli 1885 36[31])，在此尼采處理強力意志與物理學力概念的區別；另一段則是 1888 年的筆記，其標題為：「強力意志。哲學。力量 (Machtquanta)。對機械論的批評」(KSA 13: 257; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[79])，在這裡尼采明確地論及強力意志的「本質」(Wesen) 問題。筆者認為，這兩段筆記提供了一個不同於傳統對強力意志的理解方向，即：在強力意志的理論中，尼采由存在最根基的動力問題出發，透過力的對立關係，所處理的正是是古希臘哲學中生成運動的起源問題。在 1885 年關於強力意志與物理學力概念的區別中，我們可以看到尼采如何由強力意志作為現象的「內在世界」之面向來說明強力意志作為起源之意義；而在 1888 年關於強力意志的筆記中，則由強調強力意志是「多」，並進而分析強力意志的「本質」意義。以下我們將針對這兩段筆記作一完整的分析，以求對上述所提出之論點加以檢證。

首先是 1885 年關於強力意志與物理學力概念的區別：

---

[27] "Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!" KSA 11: 610 f.; *Nachlaß*, Juni-Juli 1885, 38[12].

[28] "Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. " KSA 12: 312;*Nachlaß*, Ende 1886 – Frühjahr 1887 7[54].

> 「力」〔Kraft〕這個勝利的概念—藉著它我們的物理學家們創造了上帝與世界—還需要一個補充：它還需要有一個內在世界，那個我稱之為「強力意志」，也就是作為對力〔Macht〕的顯示的永不饜足的渴望；或是力的使用與執行，作為創造性的本能等。
>
> 物理學家們無法從原則中擺脫「遠距作用」：如同擺脫不開吸力（或引力）。這完全沒有幫助：我們必須將所有的運動、所有的「現象」〔Erscheinung〕，所有的「法則」都只理解為一個內在事件的標誌，並且使用人的類比。對動物而言，由強力意志推衍出牠所有的本能是可能的：相同的，有機生命的所有作用都出自這同一個源頭。[29]

此段引文我們分為兩部份來討論：第一部份所涉及的是相較於物理學的力概念，強力意志被理解為「內在世界」，並且作為對力的無止盡追求與表現。在此，強力意志的特質表現在意志的多元性上。第二部份尼采處理強力意志與現象世界的關係。在此，透過所有的現象作為內在事件之標誌，強力意志作為世界的起源之意義被表達出來。

在引言的第一部份我們首先面對的問題是：尼采用來補充物理學

---

[29] "Der siegreiche Begriff 'Kraft', mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als 'Willen zur Macht', d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeigung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die 'Wirkung in die Ferne' aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende) Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle 'Erscheinungen', alle 'Gesetze' nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle." KSA 11: 563; *Nachlaß*, Juni-Juli 1885 36[31]. 此段引文本無分段，為下文分析方便之故，筆者在中譯文處將之分為兩部份，特此說明。

力概念的「內在世界」所指為何？它具有什麼作用？在尼采哲學中，「內在世界」意謂著人由自身出發來規定世界的一種能力。[30] 所以當尼采在論述物理學之力概念仍需要補充時再次使用「內在世界」這個概念，我們有理由如此理解：物理學的力概念缺乏一自我規定與調節的內在面向。但這並不代表尼采主張在物理學之力概念作為「外在力」之外，還有另一種「內在力」存在。而是代表著：相較於強力意志，物理學的力概念缺乏一產生運動之衝動與方向的內在面向。也就是說，物理學的力概念還需要一外在於自身之原因或理由來產生運動或是保證天體的秩序。事實上，尼采認為根本沒有所謂的「外在力」或「內在力」，只有強力意志存在。尼采以內在世界來解釋強力意志所要強調的是力的根源特質，也就是運動的衝動與方向並非由外而來或被外在之物所規定，而是存在於力自身之中。尼采將力的內在根源類比於人的內在世界而稱之為「意志」。為更進一步理解強力意志作為具有內在面向的力概念之內容，以下我們將論述在尼采思想中的意志概念。

---

[30] 要解決「內在世界」所指為何與它具有什麼作用之問題，我們必須知道尼采在哪些情況下使用「內在世界」這個詞。尼采曾經兩次使用這個詞，一次是在《論道德的系譜學》中論述有關「良心譴責」(das schlechte Gewissen) 的起源時，他指出道德行為首先是透過狂暴的自然本能之內化始為可能，而隨著良心譴責所產生的即是後來所謂的「靈魂」，尼采也稱之為人的「內在世界」(KSA 5: 323.; GM II, 16)。換句話說，隨著人「內在世界」的產生開始了所謂的道德，同時也意謂著人脫離自然的動物狀態，而為其存在尋找、創造一種新的意義 (KSA 5: 323-324.; GM II, 16)。另一次則是在《偶像的黃昏》中，尼采使用「內在世界」來指涉人內在的三種錯誤事實：「意志」作為原因、「主體」作為原因、「我」作為原因 (KSA 6: 90.; GD, Die vier grossen Irrthümer 3)。尼采認為這三種內在錯誤的事實是人用來理解世界的真實性之基礎。也就是說，經由這內在世界，人才能由某一基點出發而去把握世界；換句話說，這三種概念所形成的內在世界實際上是服務於人對世界的掌握與理解而形成的。但不論是「良心譴責」或是假想的原因都與涉及強力意志的「內在世界」無直接的關係。而是由這二者我們可以得出，在尼采哲學中，「內在世界」意謂著人由自身出發來規定世界的一種能力。

尼采對意志概念的分析主要見於 1882 年《快樂的科學》格言 127 (KSA 3: 483; FW)，而與此十分相似的分析又再次出現於較晚的《善惡的彼岸》格言 19 (KSA 5:32; JGB)。在這兩段論述中尼采討論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抽象能力，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概念所涉及的是智性的詮釋，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，沒有單獨抽象的「意志」，只有「意志某事物」(Etwas-wollen) (KSA 13:54; *Nachlaß*, November 1887 – März 1888 11[114])、只有包含事物或事件的意志。這個以詮釋為中心的意志概念是獲得力感的方式，是一種由自身出發而去理解世界的能力，藉此人在流變中創造了一個存有的世界：生活。

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)，所以「多」是「一」的「內容」。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*, Frühjahr 1888 14[121])。在意志作為意志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(即意志某事)被視為作用的力，也就是「作為鬥爭與超越的意志－量 (Willens-Quanta) 的內部事實世界」(KSA 13: 262; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[82])，這就是物理學之力概念所缺乏的內在世界。至此，這個相異於物理學之力概念，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 (Wille)，而是將兩者最根本的意義在動態的關

係中結合並表達出來：Wille zur Macht （will to power；強力意志）。尼采藉著對意志的詳盡分析來說明強力意志的多樣性，也就是意志中命令與被命令的對立性，而這種對立性無法再被化約為同一，因為在現象中這種對立性並非一成永成的關係、並非先天被決定者，而是在生成變化中跟隨著變動不居的力之鬥爭過程而改變，對此我們將在以下作進一步的說明。

我們要接著討論的是引文的第二部份。這部份主要處理強力意志作為起源概念與世界諸現象之間的關係，即：強力意志作為所有現象的起源是否與形上學或目的論中的第一因概念有所區別？在目的論與形上學的意義下，現象是作為已先被規定的第一原因的實現。但是承上所論，強力意志作為力的複合體以及內在世界的執行並非在現象之先已存在的起源與原因，強力意志與事物是不可分的，因為尼采清楚地表明，沒有意志存在，只有「意志某物」。但在這樣的意志下被理解的強力意志與現象的關係究竟是什麼？在《善惡的彼岸》一書中尼采提到「意志的因果性」，他認為意志作為一種作用力，它只能作用於意志而不能作用於物質材料，只有作用於意志的意志才是作用的力，也就是說，作用力不能與被作用者分開。因此所有的事件都只作為「意志－力」(Willenskraft) 與「意志作用」被理解 (KSA 5: 55; JGB, 36)。在此，意志不作為事件的先在原因，也不需要任何原因去引起作用，因為在意志作為內在事件中所涉及的命令與服從直接就是意志作用。在意志的實現中，意志是一來自內在而向外在作用的力。正是這趨向力的作用之意志，是物理學的力概念所缺乏的，因此物理學家才無法從原則中擺脫「遠距作用」(Wirkung in die Ferne, action at a distance)。這個「遠距作用」我們可以由牛頓的運動學說中得知一二。牛頓在《光學》一書中將慣性定律稱為運動的「被動原則」，根據此原則物體保持原本運動或靜止的狀態。但對於運動的解釋仍需要一「主動原則」，根據此原則物體才能進入運動狀態 (Newton 1952: 387)。因此，牛頓認為這個主動原則不能是物質自身的本性，它甚至可以

不通過物質而傳遞，萬有引力就是這種非物質性的「遠距作用」。尼采認為在萬有引力所呈現的「遠距作用」中，代表著在物質之外還有與之異質的力概念存在；而尼采主張沒有物質與力的區別，也就是物質並非攜帶力的主體。更甚者，對牛頓而言，雖然「力」是造成諸不同運動的原因 (Kutschmann 1989: 181)，但只要萬有引力運動律的原因未被解釋，力對於運動而言就只能是一中介的原因，而非最後的運動原因 (Newton 1952: 401)。根據牛頓的觀點，物理學中仍需要某物，以保証原理的存在與持續作用，這個某物牛頓以「上帝」名之：我們的世界是根據上帝意志的世界 (Newton 1952: 403)。不同於此種物理學的力概念，尼采將一種趨向力的作用之意志、一種來自內在而向外在作用的力稱之為「強力意志」，所有有機生命的本能都由此出發。在《善惡的彼岸》論「意志的因果性」之文末，尼采指出，人的所有本能生活都是意志的基本形式的擴展：

> 所有的生物的機能都可以回歸於這個強力意志，〔…〕**所有**起作用的力清楚地被確定為強力意志。世界由內而觀察，世界由其「智性的特質」來規定與展現—它就是強力意志，不是任何其他。[31]

對尼采而言，不僅是人的本能，而是所有的事件都必須回到強力意志中。因為「我們只能理解一個世界，就是我們自己創造的世界」(KSA 11: 138; *Nachlaß*, Frühjahr 1884 25[470])，也就是經由人類比於自己的經驗所創造的生活世界：這唯一存在的世界是由人的觀點、視

---

[31] “gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte,〔...〕*alle* wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter’ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht’ und nichts ausserdem.” KSA 5:55; JGB, 36.

野所決定的。在這裡還有一個問題必須被解決，也就是：什麼是世界的「智性特質」(der intelligible Charakter)？因為對尼采而言「世界由內而觀察，也就是世界由其智性的特質來規定與展現」。更明確地說，我們的問題是：作為具有內在世界的強力意志是不是一種在康德哲學意義底下的指向物自身的世界智性特質？康德區分主體兩種不同的特質，即在「現象」(Erscheinung) 意義下的「經驗特質」(der empirische Charakter) 以及在「物自身」(Ding an sich) 意義下的「智性特質」(der intelligible Charakter)，而這兩種特質都是因果的法則:一行為經由主體的「經驗特質」而作為現象，並依照自然法則與其它諸現象相關聯；但是「智性特質」雖然是行為作為「現象」的原因，但它卻不在感性的條件下，且自身亦不是「現象」(Kant KrV: B567-568)。換言之，在康德區分的「智性特質」與「經驗特質」中，經驗界中的現象都以那無法被直接認識、並且不在現象界中的「智性特質」或「物自身」為原因。在此，我們要問的是，整個自然與人的行為作為強力意志的執行是否是這個作為內在世界的強力意志之「現象」（此指康德意義下相對於物自身的現象概念）？ 清楚地，對尼采而言，強力意志的作用或執行並不以某個超越於它的事物為其原因。相反的，強力意志只能在力指向彼此的關係中自我實現，而在這個意志的實現中，如前所述，所涉及的是詮釋以命令與服從所產生的力感。在命令與服從的對立關係中，也就是在力的強弱對立中，力實現其自身：強力意志只以「自身」為目標，這個強力意志「自身」並不是作為現象的依據、在現象之外獨立自存的「物自身」概念，強力意志「自身」就是力的增強，在內在世界中所涉及的都是強力意志的詮釋。世界的「智性特質」對尼采而言是一種來自強力意志的價值詮釋，強力意志是「最後的事實」(KSA 11: 661; *Nachlaß*, August – September 1885 40[61])。在這裡我們得到一個對強力意志理論極重要的觀點：強力意志不由智性規定，而是智性為強力意志所使用。

世界由內被觀察意謂著世界由其作用性來觀察，而世界的作用性

不外乎對力的渴求。「我們必須將所有的運動、所有的『現象』，所有的『法則』都只理解為一個內在事件的標誌，並且使用人的類比。」只有這樣我們才能創造一個我們可以理解的世界。這個由人所創造的世界，這個唯一存在的世界不由智性的特質來規定，而是由強力意志的詮釋作為內在事件而被展現。所謂的內在世界對尼采而言，實際上就是追求強力的意志之作用性的表達，這個由強力意志所刻化的世界，其外部就是其內在的表達，其內部則只能在這個表達中呈現。如此，這個內在世界不在時間或人所能認識的世界之外。作為內在世界的強力意志不是行動作為現象的原因，它不能在物自身的意義下被理解，而是作為一個內在事件與內部現象被理解。藉著「智性特質」尼采要強調的是：內在世界作為意志的基本形式(即強力意志)是世界的「原始形式」或生活的「前形式」，「在其中所有一切都還在一個有力的整體中，而後這一切在有機相互關聯的過程中分別並組織」(KSA 5: 54f.; JGB, 36)。

在強力意志作為事物的內在世界之意義下，我們清楚地看到，在尼采哲學中強力意志作為「起源」概念與傳統形上學的區別，它不是 ἀρχή 在「第一因」或「物自身」意義下所發展的概念，而是一真實起作用的「力」並與認識問題緊密相關。然而，這種真實起作用的「力」與《神譜》中卡俄斯所代表的無形體的起源力量是否有發展上的關係？更重要的，如果強力意志作為「起源」概念所承繼的不是《神譜》中影響西方哲學極深的單一神性秩序，那在尼采的起源概念中，世界的秩序應該如何被理解？為釐清以上諸問題，接下來我們必須討論這種作為起源的「力」究竟是什麼？換言之，諸強力意志彼此間的關係與秩序是什麼？因為，就是在這個關係中，強力意志作為「起源」概念的意義被直接呈現出來。以下即論之。

三、強力意志作爲 “dynamische Quanta“（動力的「量」）[32]

> 當我想到我的哲學的系譜學時，我就感到我自己與反目的論在一起〔...〕，然而仍是有所區別的，也就是我連在我們自身的目的與意志都視為假象;同樣的與機械的運動〔...〕也有所區別，即我不相信「物質」並且將博什科維奇 (Bošković) 視為一個大轉折點，如哥白尼。(KSA 11: 266; *Nachlaß*, Sommer-Herbst 1884 26[432])

尼采在其系譜學的脈絡下對於 19 世紀物理學的關注與批評，與其說是出自對物理學自身學術的興趣，毋寧說他是欲藉著對物理學中「力」與「質料」的批評 [33] 說明自己對於力概念（強力意志）的主

---

[32] 關於 dynamische Quanta 之中譯問題：筆者在此將之譯為「動力的『量』」。此段文本中 (KSA 133: 259)，尼采提到 dynamische Quanta 時，Quanta 是複數，其單數形式為 Quantum。Quantum 的德文原義為「量」或「某定量」，同時也可譯為「量子」。若從尼采思想而言，筆者認為在此尼采所要呈現的是力的量度，一種能作用、有動力或能力的力的「量度」。尼采同時也將這個字與 Wille（意志）、Kraft 或 Macht（力）共用，如 Kraft-Quanta（KSA 13:261）、Machtquanta (KSA 13: 257)、Willens-Quanta（KSA13: 262），在此 Quanta 所代表的都是「量」或「份量」之意。在中譯上，過去的翻譯在考量到「量子」概念在尼采時代還未出現，故使用已出現的概念「原子」來翻譯。然而，將 “Quanta” 譯為「原子」不僅在文字上有誤，因為「原子」的德文是應該是 Atom，更嚴重的問題是此譯法有可能導致 dynamische Quanta 與尼采對於 18-19 世紀「原子」(Atom) 概念的強烈批評相混淆。尼采對原子概念的批評主要在於原子作為承載力量的某物之概念(參見如：KSA 9: 643；KSA12: 314；KSA12: 258；KSA13: 259)，在此實際上牽涉的是作為承載者的主體概念，而此主體概念正是傳統形上學的基礎。因此，不論將 “Quanta” 譯為「量子」或「原子」都無法避免某種力之承載者的可能性涵義，也都無法完整表達力的量度之概念;但若直譯「動力量」又恐在字面上造成「動－力量」的誤讀；而譯為「動力的量」在中文上也可能造成將本來的形容詞「動力的」誤解為名詞。故在筆者考慮之後，勉強將 dynamische Quanta 譯為「動力的『量』」，並加註說明之。爾後再出現此概念時，將以德文表示之，以避免因翻譯所造成的可能性誤解。

[33] 尼采對原子論的立場主要見於其對於邁爾 (Julius Robert Mayer) 關於質料概念的批評以及對於博什科維奇 (Ruđer Bošković) 理論的維護。在 1881 年，尼采由其友人

張。尼采對於物理學的批評事實上是對統一的實體概念作為原因的批評；也就是說，物理學的世界觀仍屬於一種主體的世界圖像。因此，尼采對原子論的批評 [34] 就是其對因果性的批評，他認為原因概念並

Heinrich Köselitz 那裡獲得了 Mayer 的著作：*Mechanik der Wärme* (zweite Aufl. 1873)，包括了 *Über Auslösung* 一文(Mittasch 1952: 110ff; Anmerkung 70)。而關於 Bošković 的理論，尼采很有可能在 1873/74 年就經由 G. Th. Fechners 的著作 *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* 而知悉(Schlechta und Anders 1962: 7, 128)，關於尼采對於當時自然哲學或物理學之文獻獲得或接觸過程之考證請參閱 Alwin Mittasch 所著之 *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph* (1952)。

[34] 在 1882 年尼采寫給友人的書信 (Genua, 20. März 1882) 中提到了其對 Mayer 與 Bošković 學說的看法，首先是關於 Mayer：「然而假如人〔們〕還和 M〔ayer〕一樣相信著質料和被充實的原子，則人就不被允許宣稱：『只有**一種**力存在』。動力學的理論 (Die kinetische Theorie) 在運動能之外，至少還*必須*將兩種力－凝聚力與重力歸給原子。所有唯物主義的物理學家與化學家都這麼做!其中最好的支持者就是 M〔ayer〕自己。**沒有人**放棄重力!最後，M〔ayer〕在背後還在運動自身的旁邊安置了**第二種**力，第一動者，親愛的上帝。」(KSB 6: 183) 尼采對 Mayer 的批評一方面針對其所主張的物質(也就是原子)的「重性」與「不可入性」，另一方面則是對於引起力量的因果法則中的「目的」概念的批評。尼采認為，在 Mayer 的動力學中，仍保留了對物質的偏見，也就是仍主張一種被力所充滿的原子作為實體之概念。如此，在 Mayer 的理論中，將需要第二種力來解釋在質的面向上現象的各種不同的表現形式 (Mayer 1893: 445)，這就是不被所有物理學家所放棄的重力、也就是萬有引力所代表的「遠距作用」。這種喚起運動或現象的力是在作用力之外的第二種力，而這對尼采而言無異於主張運動除了物質作用力之外，還需要另一力以之為引起運動的目的。在對 Mayer 的批評中，我們可以看到尼采關於運動學說的基本立場：「運動不能由外在被限制—不能被**引起** (*verursacht*)」(KSA 13: 274; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[98])。

相對於對 Mayer 的批評，在同一封書信中，尼采對於 Bošković 理論的理解如下：「朋友，我在 R(obert) Mayer 當中只讀到一個偉大的專家，除此一無所有。我是如此驚訝於他在所有一般理論提出上的粗糙與天真:〔...〕。若有任何值得反駁的，那就是對於質料的偏見：並且不是經由一個唯心論者，而是經由一個數學家—經由 Bošković。他和哥白尼是兩個偉大的對於眼見為憑的對抗者：自從他之後再也沒有質料，〔...〕。他結束了原子論的理論。重力完全不是物質的屬性，因為根本沒有物質。重力就如同惰性力是力的表現形式〔Erscheinungsform〕(因為在力之外根本沒有任何東西!)」(KSB 6: 183) 在 Bošković 的理論中，雖然原子代表著以力為中心的團塊，但這個團塊作為物質的最初部份仍是具有墮性（慣性）的屬性，根據此屬性原子區別於數學的點 (Schlechta 1962: 134)。但是，尼采仍將 Bošković 的理論視為反對原子作為主體概念的明證，並將 Bošković 的理論解釋為一種「動力學的世界研

非先天概念，而是在認識問題上的心理學謬誤，因為原因的概念實際上出於人的習慣，這個習慣就是「所有我們的行為都被視為我們意志的結果」(KSA 12: 391; *Nachlaß*, Herbst 1887 9[98])。由此引出對主體世界圖像的另一批評，即：事件的真實性 (Wirklichkeit) 不是目的論思想中的第一因概念或意志。在尼采的系譜學概念下，作為「起源」的強力意志概念不是處在傳統目的論以及因果原則下作為實體概念的「一」，並且如果強力意志作為「多」，那其彼此的關係或秩序必不能以因果性來規定。如此，作為起源概念的強力意志之「本質」究竟為何？

關於強力意志之「本質」問題，尼采曾兩次直接論及，一次是在 1885 年，尼采說：

究」(KSA 11: 261; *Nachaß*, Sommer-Herbst 1884 26[410])。對尼采而言，Bošković 的理論代表著脫離機械原子論的嘗試，而開啟了動力的原子論之可能，即主張將世界視為諸力(如斥力與引力)的現象 (Abel 1998: 88)；換言之，原子作為單純的攜帶力的「點」，它並不具有任何本質。相對於此，機械原子論或唯物主義主張世界是由在空間中具有擴延的物體—原子所組成，在此原子是一實體的概念，是存有物的根基(ὑποκείμενον)：原子作為質料性的根基攜帶著它特殊的屬性：力。

由此，尼采將唯物主義者視為「眼見為憑」者，即：由於他們在運動中看到物體碰撞與壓力的作用，因而相信除了吸力和引力之外，還有一種佔有這些力的原子概念。這個過程尼采稱為一種「翻譯」，也就是用「視覺與觸覺的符號語言」來轉譯運動之原初過程 (KSA 13: 302; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[122])；這種由「眼見為憑」而產生的對原子實體的信仰尼采稱之為「感官偏見和心理偏見」(KSA 13: 258; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[79])。尼采認為，作為實體的原子概念是由人的錯誤習慣所產生，也就是人習於區分「主體與客體、行為者與行動與行為結果」(KSA 13: 258; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[79])，這種相信行為背後有一行為者、力的背後有一承載者的存在，都是由一種心理學上的謬誤而產生。

比 Bošković 理論更進一步，尼采清楚地主張在力的背後不存在任何攜帶者的概念，屬性與實體的圖像僅是心理學上的謬誤。對尼采而言，重力並不是物質的屬性，而是力的一種呈現形式，原子不具任何實體性。尼采對機械原子論的批評亦可參見: KSA 9: 643; *Nachaß*, Herbst 1881 15[21]; KSB 6: 442; *An Heinrich Köselitz in Venedig* (Sils-Maria, Ende August 1883)。

> 強力意志在每一個力的組合中，**保護自己對抗較強者、衝向較弱者是更正確的**。請注意，諸**過程作為「本質」**。[35]

另一次則是在 1888 年的筆記中，尼采決定性地規定強力意志作為 dynamische Quanta，並論及 dynamische Quanta 的「本質」：

> 如果我們除去這些附加物，則沒有任何東西餘下，而只有處在與其它 dynamischen Quanten 之緊張關係的 dynamische Quanta：他們的本質〔Wesen〕就在他們與其它 Quanten 的關係中，就在他們對於此相同者的作用中－強力意志不是存在，不是生成，而是 Pathos （激情、欲求）是最根基的事實，由此才首先出現了生成與活動…[36]

對於這段筆記我們首先必須處理尼采所謂的 dynamische Quanta 是什麼意思。對於這個問題我們將由 dynamische Quanta 與亞理斯多德的 δύναμις（潛能）概念之區別出發，以突顯 dynamische Quanta 之意義。δύναμις 與 ἐνέργεια（實現）是亞理斯多德用來表達運動經過的雙重特徵，與之緊密關聯的是 ὕλη（質料）與 εἶδος（形式）的分別。運動或生成即意謂著從 δύναμις 到 ἐνέργεια 的執行，這兩者是互相指向彼此的，並在同一存有者貫徹自身，也就是說 ἐνέργεια 是根據 δύναμις 而產生的，這兩者雖然無法從彼此中被分離而獨立

---

[35] "Der Wille zur Macht in jeder Kraft-Combination, *sich wehrend gegen das Stärkere, losstürzend auf das Schwächere ist richtiger*. NB. *Die Prozesse* als '*Wesen*'." KSA 11: 560; Nachlaß, Juni – Juli 1885 36[21]

[36] KSA 13: 259; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[79]："Eliminiren wir diese Zuthaten: so bleiben keine Dinge übrig, sondern dynamische Quanta in einem Spannungsverhältniß zu allen anderen dynamischen Quanten: deren Wesen in ihrem Verhältniß zu allen anderen Quanten besteht, in ihrem 'Wirken' auf dieselben – der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt…"

存在，但在概念上確是不同的。在《形上學》一書中，亞理斯多德將 ἐνέργεια 定義為存在的東西，而 δύναμις 則是事物對於變化內具的能力，它使得事物能夠存在。但這不代表事物可以只因其 δύναμις 而朝往一定向運動，因為就產生而言，ἐνέργεια 必然先於 δύναμις，因為 δύναμις 還缺乏形式、原則與目的。目的對亞理斯多德而言就是 ἐνέργεια (*Metaphysik*, 1050 a 4 ff.)，沒有目的的運動就不是圓滿完成的行為。換言之，一個圓滿完成的行為就是 ἐνέργεια，因為其包含了目的。δύναμις 作為一種能力並不是促使運動的作用力，而是作為變化的根源 (*Metaphysik* 1046 a 5-11。Bröcker 1964: 71)，因此在亞理斯多德的思想中，僅有 δύναμις 對行為的產生是不足夠的，它還需要另一作用力來將它至推往 ἐνέργεια 意義上的運動，這個作用力提供此運動之方向並保證此運動持續地進行，直到它成為現實的。在這裡我們獲得亞理斯多德關於世界生成運動理論的重要原因：所有的運動都必須被推動並且被引向朝往一目的。這個將能 δύναμις 推往 ἐνέργεια 的作用力、這個所有存在者的第一原則被亞理斯多德稱為「第一運動者」(πρώτου κινοῦντος)：

> 因為在每一次的變化中，都有某物改變、經由某物而改變以及在某物那裡改變，經由某物起變化的那個某物就是第一運動者 [πρώτου κινοῦντος]，那個改變的某物就是質料 [ὕλη]，在某物那裡改變的某物就是形式 [εἶδος]。(*Metaphysik* 1069 b 36 ff)

在亞理斯多德的思想中，對運動的實現而言，最具決定性的是這個「第一運動者」。因為 δύναμις 作為一內在於質料的運動原則，是對於運動在哪裡產生的回答，而不是對於運動方向與目的的回答；決定運動的目的與方向者只能是這「第一運動者」：「第一運動者」作為存有論與目的論上的原因就是所有生成變化的最後原因 (*Metaphysik* 1050 b 22 f)，而此「第一運動者」必須是「不動的」(*Metaphysik* 1073 a 23-34)。

換言之，我們可以看到，當亞理斯多德傾向用物質性來解釋先蘇哲學中的 ἀρχή 時，[37] 它真正的起源概念已轉向原因或「第一運動者」作為整個生成世界「先在的」、「不動的」、「單一的」目的與秩序之根源。

現在我們要問，作為「起源」概念的 dynamische Quanta 是否也是作為在朝往 ἐνέργεια 運動中之可能性？然而，在 1888 年的筆記中，尼采認為在運動與事件的執行與實現中所關涉的完全是 dynamische Quanta 作為事件的真實性，在此，亞理斯多德的潛能與實現的區分以及目的概念完全失去了意義：作為強力意志的 dynamische Quanta 就是運動的實現以及事件的真實性。另外，尼采也指出，機械論中不論是質料或物體的概念，都無法碰及作為原因的力量 (KSA 13: 259; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[79])，只有 dynamische Quanta 能作為「原因」的力量，但是它們彼此卻不在傳統因果性連結下，而是處在彼此所形成的序列中 (KSA 11: 159; *Nachlaß*, Sommer –Herbst 1884 26[46])。換言之，現象之間接續彼此的連續性並不是一種因果法則，而是 dynamische Quanta 內在於彼此之間的序列關係。在 dynamische Quanta 的鬥爭當中，命令者與服從者的角色，包括等級順序都會一再地更改。因此，所謂強者與弱者都只是力量在一個短暫持續的序列與形式中的標誌。所有意志都朝往一成為更強者的意志，並且在無止盡的鬥爭中建構一個總是一再更新、指向彼此、在彼此自身內相互連接的力的關係。只有在指向其他力（對立者）的關係中，力才能作為某事物被實現，這就是尼采為什麼說「強力意志不是存在，

[37]「大部份的早期哲學家們都只將物質（性）視為萬物的 ἀρχὰς；因為這一個是所有存有者之所從出、作為初始所由出現以及作為最後而消失之所歸，在其中 οὐσίας 保持不變而只有屬性改變，他們說這一個就是元素 (στοιχεῖον) 以及存有者的 ἀρχήν。」(Aristoteles *Metaphysik* 983 b 8-11)

不是生成，而是 Pathos（激情、欲求）是最根本的事實」，Pathos （激情、欲求）就是力量之間為求強之故對於彼此（對立者）的渴求、對在指向彼此(對立者)的關係中實現自身之欲望。事實上，「並沒有意志存在，由此，既沒有強的意志，也沒有弱的意志」(KSA 13: 394; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[219])，只有強力意志作為力的群體之共同遊戲的過程。這個過程就是強力意志的「本質」：「強力意志在每一個力的組合中，保護自己對抗較強者、衝向較弱者是更正確的。諸過程作為『本質』」(KSA 11: 560; *Nachlaß*, Juni – Juli 1885 36[21])。在這些過程中並沒有所謂的合目的性，也沒有目的論意義上因果性，在過程當中所涉及的完全是一種力指向彼此(對立者)而產生的暫時性等級順序，這個 dynamische Quanta 之間指向彼此(對立者)的等級順序與關係就是強力意志在「對立」中的「本質」概念。在 1887 年筆記中尼采說：

> 強力意志只能在**對立**中呈現它自己出來；它尋找與自己相對立者。[38]

由強力意志只有在指向其對立者的關係中才能作為某事物被實現而言，強力意志必須由其對立性來理解。強力意志的過程是一個自我調節與組織的過程，而此組織的自我保存也只為強力之故。這樣的強力意志完全不需要一個「遠距作用」來產生運動，也不需要一個作為目的或原因的第一原則。因為 dynamische Quanta 不是孤立的原子，它們的作用始終只在與其對立者，也就是其他 dynamische Quanta 的鬥爭中展現，它們既不為其他事物所推動、也不作用於其他質料，而是 dynamische Quanta 彼此間的作用。作為真實一引起運動的作用

---

[38] "Der Wille zur Macht kann sich nur an *Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht," KSA 12: 424; *Nachlaß*, Herbst 1887, 9[151]

力，dynamische Quanta 尋求其對立者，這不是一種限制於自身之內的作用力，如來布尼茲 (Leibniz) 對「單子」(Monade) 的規定。在關於動力學的運動學說中，[39] 來布尼茲雖然比亞理斯多德更進一步地主張，單子作為實體不僅是運動的可能性，同時也是一種作為內具的傾向之根源性的作用力，它是一種能由自身即引起運動的實體，也是一種圓滿 (Entelechien)，因為所有的單子都各自在自身具有其完美性 (*Monadologie* 18)，各以其不同的觀點來表現整個世界 (*Monadologie* 57, 62)。但另一方面，單子沒有「窗戶」，它是一封閉於自身的系統，它既不能向外作用於他者、他者也不能作用於它 (*Monadologie* 7)。因此需要某物來解釋完美的秩序與宇宙的和諧，即世界的目的，來布尼茲稱這個某物為上帝或是宇宙機器的建築師 (*Monadologie* 64)，這個上帝同時也是精神領域上帝之城的立法者。上帝概念代表著自然世界與道德世界圓滿的和諧 (*Monadologie* 87, 88, 89)，對來布尼茲而言上帝是最初的統一體以及最單純的實體，所有的單子都由此機械上帝所造 (*Monadologie* 47)，也因此而具有神性。所以內具運動之因的單子可以僅由於自身而自我運動，但單子之間無法彼此作用，單子間彼此的作用或關係只能經由上帝而可能。相較於來布尼茲的單子概念，dynamische Quanta 雖然如同單子一樣自身可以運動，但它並非一實體，也不是一限於自身的作用力，而是一來自內在並往外作用的力。在 1888 年的筆記中，尼采說唯一的「現實」(Realität) 是那來自每一個力量想要成為強力的意志；而這力量之本質存在於它對其他力量施加力量 (KSA 13: 261; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[81])。另一方面，事件或現象作為鬥爭過程暫時性的狀況與順序是既非被作用者，也不是引起者，既非因亦非果。不同於單子，對 dynamische Quanta 而言，在其兩個相互連接的情況或等級序列的關係並不需要第三者來規定。

---

[39] Leibniz, *Schriften zur Phoronomie und Dynamik* (1966: Bd. I, 194 ff).

在強力意志的組織中並沒有因果的概念或對第一因的追求。這就是尼采世界圖像的原型：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)，並由對立所支配。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「一」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。

在尼采哲學中，事件是作為強力意志的鬥爭遊戲而被理解，強力意志為了成為強力之故而尋求與其對立者。強力意志作為那自我調節組織的 dynamische Quanta 之鬥爭過程的表達是一種來自內在而向外作用的驅動力，這個「來自每一力的中心而成為強力的意志」是唯一的現實與最根本的事實，藉此尼采創造了一個對世界既非自然又非本質性的解釋，而是一個經由詮釋與視野觀點所決定的認識，[40] 而這正是以強力意志為起源概念所涉及的世界的真實性與本質的問題：「認識」所涉及的並非對於形上學真理的把握，而是出於強力意志所形成的對意義的詮釋與制定。「這是什麼？」在尼采思想中只能作為「這對我而言是什麼?」來理解 (KSA 12: 140; *Nachlaß*, Herbst 1885–Herbst 1886 2[149])。也就是說，「認識」永遠都是出於某一確定觀點或視野的解釋，沒有所謂的意義自身。在透過詮釋所形成的認識當中所涉及的是力的增加，而非維持現狀：「知識是作為強力的工具而起作用的。因此這是清楚的，知識是隨著強力的增加而成長」(KSA 13: 302; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[122])。由此我們可以看到尼采思想與

[40] 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].

因果機械論及傳統目的論在關於真實性上根本的區別：對尼采而言，對世界的理解是由現象或事件的詮釋特質出發，自我調節的強力意志過程就是現象事件的真實性，但不是作為自在永在的真實性，而是作為創造的真實性，也就是在無窮的詮釋中實現成為更有力的意志：「強力意志詮釋著…事實上詮釋自身是一種為了成為某物的主人的方式」(KSA 12: 139f; *Nachlaß*, Herbst 1885 – Herbst 1886 2[148])。在此詮釋的事件中沒有決定一切事件的第一或最後的詮釋者，因為詮釋者同時也被詮釋，換言之，只有在指向對立者時，力量才能在作為強（命令者、強意志）或弱（被命令者、弱意志）實現自身，而這一切、這所有的命令者或被命令者、詮釋者與被詮釋者都是詮釋的結果，都是為了獲取強力的手段 (KSA 13: 260; *Nachlaß*, Frühjahr 1888 14[80])，而不具有永恆不變的先天本質。因此，尼采說：「我們不能問，是誰在詮釋？而是詮釋自身，作為強力意志的形式獲得了存有作為一種過程。」(KSA 12: 140; *Nachlaß*, Herbst 1885－Herbst 1886 2[151])

在尼采哲學中，「起源」概念中所涉及的真理或本質的問題並不指向存在，而是指向生成流變、指向成為強者意志的過程。在詮釋中流動的價值就是流變的存有，強力意志作為「過程」就是一切存有的「起源」，這種過程呈現的不再是單一的價值體系，其發展的基礎更接近在《神譜》中卡俄斯所代表的起源力量。強力意志過程作為 dynamische Quanta 指向彼此且自我調節的運動就是所有現象與事件最根本的真實，它就是自然世界與價值世界的起源與真實性的來源，這個真理的起源是在力的關係與流變中產生，它是多元與變動的價值觀點。在尼采的思想中，唯一存在的世界就是由強力意志出發、以詮釋為手段為取得強力的流變世界：這個世界與所有有機者都是強力意志，不是任何其他之物。在尼采的強力意志概念中，「起源」的「多」在任何情況下都不能被化約為一，即使論及世界現象的可理解性與秩序時，尼采都未曾放棄起源概念的多元性。

肆、結語

由神話到哲學，由赫西俄德《神譜》對起源問題的思考到先蘇哲學發展出的中 ἀρχή 概念，再發展到尼采在系譜學下發展的強力意志概念，這諸多概念從來都是不同的概念。ἀρχή 或起源概念的歷史並不是本文的企圖，而是首先將形上學基本問題「起源」概念在神話時期的發展軌跡及其可能性含意釐清，透過《神譜》中的兩組系譜概念，赫西俄德為哲學留下了兩種對起源不同的思考方式：卡俄斯與宙斯，這本身已證明了在哲學之前，起源可以有多種不同的系譜。其次，即便由諸多文獻出發，我們必須承認以宙斯為單一神性系統之來源很有可能才是赫西俄德自己發展出來的起源概念，但是以卡俄斯為無形體的起源與創生力量亦清楚地在《神譜》中被表達出來。雖然現象界具有物質性的山河大地並非出自卡俄斯，而是出自該亞與烏蘭諾斯，但是卡俄斯作為所有存有者的根源與界線，它被理解為創造的力量，而這個存有者的界線不僅是有形世界的邊界，它同時就是世界的「開始」。而這種在《神譜》中被表達出來的多元起源概念的可能性在尼采的系譜學思考下，被哲學性地發展成強力意志概念，並成為其反對形上學單一起源的主要概念。如尼采自己所言，「當我想到我的哲學的系譜學時，我就感到我自己與反目的論在一起 (KSA 11: 266; *Nachalß*, Sommer-Herbst 1884 26[432])」，在以強力意志為起源的世界中，世界的秩序並非一成永成，而是一直在流變當中，它並不走向最後的目的。這個由強力意志所產生的世界一直處在「混沌／卡俄斯」(Chaos) 的狀態中，以一種非理性的方式運動著。尼采所提出的「相同者的永恆回歸」(die ewige Wiederkehr des Gleichen) 作為強力意志世界運動的「非理性之必然性」（unvernünftige Notwendigkeit）(KSA 9: 528; *Nachlaß*, Frühjahr－Herbst 1881, 11[225])，並不會取消世界的「混沌」狀態，因為作為強力意志的混沌世界並不需要任何外力來引起或維持運動，永恆回歸就代表著強力意志作為 dynamische Quanta 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。[41] 不論是在《神譜》的世界秩序或是後來先蘇哲學 ἀρχή 的概念中，我們都清楚地看到，「神聖」或是「神」的概念在歐洲精神的發展中始終是哲學的對象，而非信仰的對象，亞理斯多德更在《形上學》中將神與 ἀρχή 相提並論。[42] 作為希臘哲學的對象，「神聖」或「神」的概念與起源問題密不可分，它曾經代表著世界的起源具有一永恆秩序、世界是在此單一的神聖秩序下被維持與理解，它同時也是價值的來源。然而，在尼采以強力意志為世界起源的概念中，世界的秩序與價值都不是永恆的，它始終在無盡的生成流變中一再地更迭。尼采在 1882 年《快樂的科學》中曾說明，大自然自身是沒有價值的，是人透過詮釋創造了價值：「是我們首先創造了這個與人相關的世界」(KSA 3: 540)。至此，在以強力意志為起源的世界中，「神聖」不再屬於起源的永恆不變性，而是強力意志彼此間的力的遊戲，「或用那個戴奧尼索斯的怪物查拉圖斯特拉的語言來說：『〔…〕我宣稱笑是神聖的』」（KSA 1: 22; GT, Versuch einer Selbstkritik 7）。「笑」在尼采哲學中代表著在絕對、永恆不變的單一價值起源消失後屬於人的神聖，它是「人」作為一再超越的活動（強力意志之過程）之真實性與可能性。

綜上所論，「起源」概念在尼采的強力意志概念中獲得了以下不同於傳統形上學的意義：1、「起源」並不是單一的原因概念，它與《神譜》中宙斯所代表的單一神性起源的概念不同，換言之，它不是單一

---

[41] 參閱黃麗綺 (2012: 48-51)：在頁 50，該作者將阿納薩哥拉斯(Anaxagoras，DK59 B11-14)誤植為阿納克西米尼斯 (Anaximenes)。

[42] “ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ᾽ ἂν ἔχοι θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ᾽ οὐδεμία.” (Aristoteles *Metaphysik* 983a 8-11)

ἀρχή 的概念；但它也不僅是《神譜》中卡俄斯作為世界的「起源」與「界線」所代表的無形體的創造力量，強力意志就是自然世界所有一切有形、無形的創造力：強力意志是無數 dynamische Quanta 彼此之間的鬥爭，對立是鬥爭中所必須的，因而在此過程中始終有強與弱的差異，此差異雖不是永恆不變的關係，但只要力的鬥爭過程不停止，差異就不能被化約為一，因為，2、「起源」本身就包括了對立，此「對立」概念不僅出現在《神譜》中，更是整個先蘇自然哲學對於 ἀρχή 概念以及自然的生成之解釋極為重要的概念：強力意志作為世界的起源，其本質就在產生差異的過程中，它是 dynamische Quanta 對於「對立」的 Pathos （激情、欲求），因為只有通過對立才能產生取得力感並產生暫時性的序列，現象就在此序列中呈現出來。3、「起源」與其所形成的諸現象之間並無傳統的因果關係，它並不是一切生成之物最終、不變的、並且在此序列之外的原因：現象就是強力意志之間的鬥爭與遊戲所產生的暫時性序列，作為起源的強力意志與其所構成的現象之間是一與多的關係，即：暫時性的序列作為整體（一）是對立物與現象（多）呈顯自己的方式。4、「起源」作為真理的來源是處在流變中的價值制定：在強力意志的鬥爭過程中所產生此暫時的序列中就是事物得以被認識與真實性的來源，因此真理不是根據《神譜》中宙斯永恆、單一的起源作為絕對的價值所形成的內容，而是經由詮釋所呈現的強力的增加。因此，5、「起源」的神聖性作為哲學的對象不再是 ἀρχή 作為單一「法則」，而是對「過程作為本質」、對起源多元性的肯定。

「起源」問題是人對於自身與世界最初與最後的提問，從赫西俄德的《神譜》到尼采的強力意志概念，我們看到的是對於「起源」問題不同理解的可能。黑格爾曾言：「一提到希臘這個名字，在有教養的歐洲人心中…自然會引起一種家園之感」(Hegel 1971: 173)。在 1885 年的遺稿中，尼采指出哲學的發展將在「古代根基的恢復」(Wiedergewinnung des antiken Bodens) (KSA 11: 679; *Nachlaß*, August

– September 1885 41[4]) 中取得其意義。很清楚地，這種古希臘的回歸與重返不是一種被動的回憶與懷舊，而是一種與時代問題相聯結的創造，這種創造就如 Snell 所言，並非由完全的無到有，而是在精神的歷程中被「發現」(Snell 2011: 7-8)。從哲學返回神話，這是一種對哲學基本問題的重新理解與詮釋，在這種重返中，哲學家重新理解自己與世界。而就在傳統形上學崩解之際，尼采重新思考起源的問題，在古希臘的問題中創造與發現起源的多元性，並在強力意志學說當中，釐清形上學的作用與價值的變動性。透過起源的多元性，尼采保住了價值的流動性，一切價值與意義都在歷史中更迭，並且由其對立者產生。在系譜概念中，我們不僅看到了神話到哲學的發展，ἀρχή 為形上學的奠基；同時也呈現了從哲學到神話的創造，以力為起源的概念，就是尼采在系譜概念下進一步發展的「強力意志」之多元起源的世界觀。

參考文獻

西文：

Abel, Günter. 1998. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2., um ein Vorwort erweiterte Aufl.. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Ambronn, Heinz. 1996. *Apeiron - eon - kenon : zum Arché-Begriff bei den Vorsokratikern*. Frankfurt am Main/ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien: Peter Lang.

Aristoteles. 1991. *Aristoteles' Metaphysik.* Griechisch-deutsch, hrsg. von Horst Seidl, übers. von Hermann Bonitz, 2 Bde, 3. verbesserte Aufl.. Hamburg: Felix Meiner.

——. 1987. *Aristoteles' Physik.* Griechisch-deutsch, hrsg. übers. von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner.

Benseler, Gustav Eduard. 2004. *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch.* Unveränd. Nachdr. der 15. Aufl. (1931). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bröcker, Walter. 1964. *Aristoteles.* Frankfurt am Main: Klostermann.

Deichgräber, Karl. 1940. Anaximander von Milet. In: *Hermes* 75. Bd., H. 1, 10-19.

Deleuze, Gilles. 2002. *Nietzsche und die Philosophie*. Aus dem Französischen übersetzt von Bernd Schwibs. Hamburg: Europäische

Verlaganstalt / Sabine Groenesold Verlag.

Diels, Hermann (Hrsg.). 1882. *Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*：*Commentaria in Aristotelem graeca. (Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae borussicae*) (1882-1909), 23 Bände.Bd IX. Berlin: Reimer.

——. 1958. *Doxographi Graeci* . Berlin: Walter de Gruyter. Reprogr. d. 1. Aufl. v. 1879. Berlin: Reimer.

Diels, Hermann (Hrsg.). (Übers.) / Kranz, Walther (Hrsg.). 1985. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK). 12. Unveränderter Nachdruck der 6. verbesserten Auflage. Zürich/Hildesheim: Weidmann.

Diller, Hans. 1966. Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, in: Ernst Heitsch (Hrsg.). *Hesiod, Wege der Forschung XLIV*, S. 688-707. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Aus: *Antike und Abendland II*, 1946, 140-151.

Fränkel, Hermann. 2006. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: C. H. Beck.

Fritz, Kurt von. 1971. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin/New York: Walter de Gruyter

Gemoll,Wilhelm. 1989. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg Schulbuchverlag.

Graham, Daniel W. Edited and translated. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Part 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Gigon, Olof. 1968. *Der Ursprung der griechischen Philosophie von*

Hesiod bis Parmenides. Stuttgart: Schwabe.

Hegel, G. W. F.. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke in zwanzig Bänden, Red*. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausg.). Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hesiod. 1988. *Hesiod*. *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by West, Martin Litchfield. First published 1966. Oxford University Press: Oxford.

——. 2012. *Hesiod*. *Theogonie. Werke und Tage*. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. Berlin: Akademie Verlag.

Hornblower, Simon / Spawforth, Antony. 2012. *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Hölscher, Uvo. 1968. A*nfängliches Fragen*. *Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kahn, Charles H.. 1964. *Anaximander and the Origins of Greek cosmology*. New York: Columbia University Press.

Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). In: *Werke in sechs Bänden*, Bd. II. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kirk, G. S.、Raven, J. E. and Schofield, M.. 1995. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (KRS). Cambridge: Cambridge University.

Kutschmann, Werner. 1989. Isaac Newton, In: Gernot Böhme (Hrsg.). *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur*

Kopenhagener Schule. München: Beck.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1996. *Schriften zur Phoronomie und Dynamik*, aus den Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Übersetzt von Artur Buchenau, in: Ernst Cassirer (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Werke in vier Bände*. Hamburg: Felix Meiner.

——. 2000. *Monadologie*. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften.* Hrsg. u. übers. von Hans Heinz Holz. französisch/deutsch. 4 Bände. Hier Bd. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart. 1996. *A Greek-English Lexicon* (LSJ). New (9.) ed., [repr.] / revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones. Oxford: Clarendon Press.

Mansfeld, Jaap. 2011. Anaximander's Fragment: Another Attempt. *Phronesis*, 56: 1-32.

Mayer, J. R., 1893. *Die Mechanik der Wärme*, in: *gesammelten Schriften von Robert Mayer*, hrsg. von Jacob J. Weyrauch. Stuttgart: Cotta.

Michel Foucault. 2003. Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In *Nietzsche aus Frankreich.* Werner Hamacher (Hg.). 99-124. Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft mbH.

Mittasch, Alwin. 1952. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph.* Stuttgart：Stuttgart: Kröner.

Müller-Lauter, Wolfgang. 1998. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Nestle, Wilhelm. 1966(1942). *Vom Mythos zum Logos : die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Aalen: Scientia-Verlag.

Newton, Isaac. 1952. *Opticks*, Based on the 4. ed. London, 1730. New York：Dover Publications Inc.

Nietzsche, F. W.. 1988. *Sämtliche Werke*. *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Aufl., 15 Bänden. München/Berlin/New York: dtv/ Walter de Gruyter.

——. 1986. *Sämtliche Briefe*. *Kritische Studienausgabe* (KSB), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv / Walter de Gruyter.

Reckermann, Alfons. 2011. *Den Anfang denken: die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung*. I-III. Hamburg: Felix Meiner.

Schmitz, Hermann. 1988. *Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie*. Bonn: Bouvier.

Schlechta, Karl / Anders, Anni. 1962. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.

Snell, Bruno. 2011. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stegmaier Werner. 2001. Wolfgang Müller-Lauters Nietzsche-Interpretationen, (Rezensionen), In: *Nietzsche-Studien* Bd. 30. S. 474 – 487.

Stemich Huber, Martina. 1996. *Heraklit. Der Werdegang des Weisen* (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 24). Amsterdam; Philadelphia: Grüner.

Zeller, Eduard. 2006. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I1. (Nachdruck der 7., unveränderten Auflage 1963). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

——. 1971. *Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie*. Darmstadt：Scientia Verlag Aalen.

On the Question of "Origin" from *Theogony* and Will to Power

HUANG Li-Chi

Fu Jen Catholic University, Department of Philosophy

Address: No.510, Zhongzheng Rd., Xinzhuang Dist., New Taipei City 24205, Taiwan

E-mail: lichi0805@googlemail.com

Abstract

"Origins (ἀρχή)" has been the very first and last question raised by humans. As the beginning of Western philosophy, it already appeared as early in the ancient Greek mythology, while also in Nietzsche's thinking in the late 19th century. However, by way of exploring the relation between Hesiod's *Theogony* and Nietzsche's "will to power", this study would like to reveal the different possibility of understanding the meaning of "origins". The present study attempts to demonstrate that the concept of "origins" in Hesiod's *Theogony* has not only led the development of Metaphysics in Western philosophy over the past two thousand years, but also influenced Nietzsche's idea of multiple origins. Facing the predicament of Metaphysics in the 19th century, Nietzsche put forward "will to power" as the world's origin by way of genealogy, and developed the concept of multiple origin connoted in ancient Greek mythology, opening up new directions in the 20th century's philosophy.

Keywords: Will to Power, Theogony, Genealogy, Hesiod, Nietzsche, ἀρχή