

阿Q之怒： 失序的價值重估與自我毒化的自欺

江 日 新*

關鍵詞：憤恨 價值失序 情緒現象學 自欺 魯迅 尼采
謝勒

楔 子

依魯迅的《阿Q正傳》的描述，阿Q在他的一怒、再怒、三怒下，勝利總會是屬於他的：

（阿Q）獨有和別人口角的時候，間或瞪著眼睛道：

「我們先前——比你闊得多啦！你算是什麼東西！」〔……〕

阿Q「先前闊」，見識高，而且「真能做」，本來幾乎是一個「完人」了，但可惜他體質上還有一些缺點。最惱人的是在他頭皮上，頗有幾處不知起於何時的癩瘡疤。這雖然也在他身上，而看阿Q的意思，倒也似乎以為不足貴的，因為他諱說「癩」以及一切近於「賴」的音，後來推而廣之，「光」也諱，「亮」也諱，再後來，連「燈」、「燭」都諱了。一犯諱，不問有心與無心，阿Q便全疤通紅的發起怒來，估量了對

* 本所研究助理。

手，口訥的他便罵，氣力小的他便打；然而不知怎麼一回事，總還是阿Q吃虧的時候多。於是他漸漸的變換了方針，大抵改爲怒目而視了。

誰知道阿Q採用怒目主義之後，未庄的閑人們便愈喜歡玩笑他。一見面，他們便假作吃驚的說：

「噲，亮起來了。」

阿Q照例的發了怒，他怒目而視了。

「原來有保險燈在這裏！」他們並不怕。

阿Q沒有法，只得另外想出報復的話來：

「你還不配……」這時候，又彷彿在他頭上的是一種高尚的光榮的癩頭瘡，並非平常的癩頭瘡了；但上文說過，阿Q是有見識的，他立刻知道和「犯忌」有點抵觸，便不再往底下說。

閑人還不完，只撩他，於是終而至於打。阿Q在形式上打敗了，被人揪住黃辮子，在壁上碰了四、五個響頭，閑人這才心滿意足的得勝的走了，阿Q站了一刻，心裏想，「我總算被兒子打了，現在的世界真不像樣……」於是也心滿意足的得勝的走了。

阿Q想在心裏的，後來每每說出口來，所以凡有和阿Q玩笑的人們，幾乎全知道他有這一種精神上的勝利法，此後每逢揪住他黃辮子的時候，人就先一著對他說：

「阿Q，這不是兒子打老子，是人打畜生。自己說：人打畜生！」

阿Q兩隻手都捏住了自己的辮根，歪著頭，說道：「打虫豸，好不好？我是虫豸——還不放麼？」

但雖然是虫豸，閑人也並不放，仍舊在就近什麼地方給他碰了五、六個響頭，這才心滿意足的得勝的走了，他以為阿Q這回可遭了瘟。然而不到十秒鐘，阿Q也心滿意足的得勝走了，他覺得他是第一個能夠自輕自賤的人，除了「自輕自賤」不算外，餘下的就是「第一個」。狀元不也

是「第一個」麼？「你算是什麼東西」呢！?（《魯一》：490-492）^①

不過對此我們卻有些不明白：也許阿Q真的得勝了；但也納悶為何他又那麼容易發怒生氣？這種怒氣又是怎樣的一種怒氣呢？它與阿Q之所以為阿Q是否有本質上的關係呢？——因為我們看到，阿Q似乎只有在發起怒來時，才能更深入一層地去招惹人來口角打架，並用以托顯他得勝的自我存在價值，甚至排序定他與趙太爺在老子—兒子之存在地位上的關係（《魯一》：494）。

當然更有趣而且也是更曖昧的一點，亦即這個被立了「正傳」的阿Q與立他傳的魯迅，其關係又是如何呢？因為既不是自傳、不是列傳、也不是內傳，更不是外傳的正傳（《魯一》：487），它究竟會不會原來是個「杜撰」，也就是憑空樹個人兒地填充以作者的「體驗」、「理解」而成的「表述」——或更清楚地說，就是那種由狄爾泰（Wilhelm Dilthey）^②的「解釋學的傳記學（包括自傳學）」發展到其衣鉢傳人米須（Georg Misch）^③的「自傳史」所透露出作者對傳主的精神之同情交融，乃至其存在的實現。

① 見《魯迅全集·第一卷》，頁490-492，又本文引用《阿Q正傳》時，俱依於北京人民文學出版社所編印的十六卷本《魯迅全集》（1981年初版），引用式基本上同如本條注引並簡寫為如《魯一》：490-492。

② 有關Dilthey的「傳記學」及「自傳學」，參見其*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften VII Band) (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979 第七版)，特別是頁191-251《歷史理性批判草案》（*Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*）第一部分〈體驗、表達與理解〉（*Erleben, Ausdruck und Verstehen*）；此外他有關Hegel, Schleiermacher的傳記撰述亦可參考。

③ Georg Misch是Dilthey的學生兼女婿。在某種意義上他更詳細並廣面地發揮了Dilthey的解釋學的傳記學哲學，而且也深遠地影響到今日的解釋學——精神科學（特別是複數的諸精神科學）的理論表述和體系展開（對此「米須學派」的影響史，近二十年在德國似有逐漸澄明浮現的樣子，其中其學生繼承人如Joseph König的遺稿的印出，二傳三傳弟子O.F.Bollnow、Frithjof Rodi等人的影響，以及《狄爾泰全集》新卷冊，即第18、19、20、21等卷的整理出版，在在都顯示出這一學派的確有其統一的動力核心及發展潛力）。而米須的鉅製《自傳史》（*Geschichte der Autobiographie*），該書自1907首次在Leipzig-Berlin出版首冊以後，持續至1969則共出版了四卷八冊，可說是皇皇鉅著。但可惜在近日「自傳學」熱潮中，卻未見學者有能重視此書者，實甚可惜。

不過本文的重點不是要從事有關作者深層心理的分析，而是只想提出一種自我價值存在的知識形上學^④模型，藉以用來分析其中所關涉的某些情感—價值概念領域，如自欺（Selbsttäuschung）、自我毒化（Selbstvergiftung）、秩序（Ordnung）、失序（Unordnung）等等的存有關係（Seinsverhältnis），並進而為憤怒——特別是憤恨（Ressentiment）——之現象學分析的全般計畫做一貢獻^⑤。

但我們何以要討論憤怒（特別是憤恨）這種所謂情緒現象學的論題呢？對於這個問題的回答，作者個人的理由是：這許多情緒的存在即就是人的存在。因此藉由對這許多情緒存在的分析，我們也就可以對人的存在做分析，尤其是人的存在樣態（Seinsmodi）及其存在之價值關係的分析。而在喜、怒、哀、樂、愛、惡、懼的七情中，其中尤其以怒在「向外表現」和「對象交涉」特具代表性，它不但是納聚其他情緒之失序變態勢力（Gewalt）的場所，並且也是這些失序變態勢力所以得以發洩的閘閥。因此我們可以將怒這個情緒存在看作是人之存在樣態中所以將自我接著於其一切共同存在（Mitleben）及其世界的自我存在價值規定行動和行動世界（Tatwelt）的「行實」（Tathandlung）。這

④ 這裏我們意指的是Nicolai Hartmann和Max Scheler所理解的那種「知識形上學」（Metaphysik der Erkenntnis）。但由於論題及篇幅的關係，我們無法在此做詳細的介紹，謹請參考以下資料：Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*（Berlin: Walter de Gruyter, 1965第五版，初版於1924）；Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*（Bonn: F. Cohen, 1925）。此文後收入其論文集 *Philosophische Weltanschauung*（Bonn: F. Cohen, 1929）；最後並收入《全集》（*Gesammelte Werke*）第9冊《晚年文集》（*Bd.9: Späte Schriften*）（Bern-München, 1976），頁73-182。

⑤ 對於特別由Ressentiment引發的憤怒現象學研究，作者試擬由五個方面來予以考察，即1.虛妄的權力自我表演之頂抗性憤恨（領袖之怒），2.奴隸的主觀虛妄權力意識所支架的叛勝憤恨（阿Q之怒），3.對競爭對象做靡蕪性破壞的獨占妒恨（Neid——潘金蓮之怒），以及4.孤懷先見的悲憤（屈原、Laokoon模式）和5.單純仁心義憤（文王之怒）。

也就是說，作為一種情緒存在或現實行動（Akt）的憤怒，不管它在現實行動中以何種表現形態及其變異來呈現，它都是要為一種主客體的意向性交涉，並且還是一種謝勒（Max Scheler）意義之實質的（material）價值存有的意向性交涉。若用更具體一點的說法來說明，亦即在怒的行動中，它必須是對某另一個承載著價值的行為主體發怒，而且就在對這另一個承載著價值的行為主體發怒的當下，它確立起了一個由主客意向性交涉所相互規定的價值的行動世界，以及特別是這一價值的行動世界之秩序^⑥。

但是由於怒的情緒存在之行動更主要的是要以一種消極的價值規定來規定並架構行動世界的價值秩序。因此在憤怒現象學的揭現當中，對我們來說更為重要的乃是要去辨析在消極價值規定中所結構之正負價值的存有學論定（Auseinandersetzung），因為這種正負價值的存有學論定不但結構了單純的價值存有，並且還藉由情緒的意向性行動而活化為一種後設人類學（Metanthropologie）的行動世界這種實質的存有學叢結把握。這也就是說，在怒的情緒存在之行動中，由於其價值規定的行動主要指向接著於消極的存有叢結把握，亦即說，怒的情緒更多地是在於發揮其對價值在自我成現和其在投射上的不滿足感、無力感、乃至反價值感（das Wertwidrige），因此也使得其承載主體的自我存在成現成了一個在自我認同上的斷裂，並使得自我價值成為空缺。最後並且為彌縫這種斷裂以及填補這種空缺——但明顯地它又遭受著自我認同、自我實現（特別是依恃著他者來成就的自我實現）的無力感（Ohnmacht），於是它就在負面價值的鉅力宰制中自我隱遁於、沉湎於「反

⑥ 在這一段以及底下幾段文字中，我使用了許多在本文未定義的概念。關於這些概念的用法，我基本上是規撫謝勒的著作所常用的意指。但由於本文篇幅的關係，並且也因本人有意要將此憤怒的論題發展成一本《憤怒現象學》，因此這些概念的詳細規定，在本文中不準備再多加注說。又作者在1996年4月中由中央大學主辦的「應用哲學與文化治療」學術研討會中宣讀了一篇相關論題的論文：〈領袖之怒：失序的價值重估和自我毒化的自欺〉，該文對本篇中的一些概念已做了部分側面的說明，請參考。

價值」(Wertwidrigkeit)的世界構作中，甚至一而再、再而三的反饋作用，直至承載價值的行動主體消亡為止。以下我們即是要就著阿Q這一角色所透露出的憤恨變型，分析其在負面價值的反饋強化中，如何地引導人走上一條無可救藥的「自我毒化」的路上去，並從而考察世界秩序的失序、恢復和維持的可能存有一價值秩序之確定，以及其在行動世界中所隱以為根據的哲學人類學把握。以下我們先簡略論述一下有關憤恨的理論。

一、憤恨的概念構成和學說

「憤恨」這個詞，我們於此用來作為Ressentiment這個法文字（也是德文裏合法的借字）的暫譯（理由詳下）。至於Ressentiment這個字在作為哲學上的一個重要概念，主要是由於尼采（Friedrich Nietzsche）和謝勒（Max Scheler）的發揮。我們在這一段所要澄清有關「憤恨」這個詞的概念構成（Begriffsbildung）和其理論系統的展開，基本上也是依據於尼采和謝勒的說法，並且也加有個人的理解和詮釋。

不過首先必須交代的是「憤恨」這個譯語與原文Ressentiment在語義上的出入。事實上Ressentiment這個字是幾乎無法翻譯的（Scheler GW 3：16）^⑦，尼采亦即是因為這個理由而將這個字直接地借用入他的著作中——當然也因此而借用入德語中來。謝勒雖然試圖作詳細的分析，旁敲側擊地來界定這個概念，但最後他到底還是用了Ressentiment這個法文原字（發音依德語的習慣也要是法語的）。但不幸地現在輪到我們中文要討論這個概念，而我們習慣上又不習慣以借字的方式來收容這個字眼，因此我們只好用「暫譯」的方式勉

^⑦ 參見Max Scheler, *Gesammelte Werke* (Bern-München: Francke, 1971), 3: 16. 該書至今共出十四冊，我們引用時，隨文附以（Scheler GWx:xx）來注記引文出處，GW代表著作集（Gesammelte Werke），隨後的阿拉伯數字代表卷數，冒號後的阿拉伯數字代表頁碼。

強把它翻譯出來。至於為何要暫譯為「憤恨」，以下是我們的依據：

在自然的法文字義中我發現到兩種成素：其一，Ressentiment涉及某種相對其他人的情緒之答應行動的重複歷驗和追驗，並經由該情緒而更加深地沉入人格中心去，乃至獲得一種在人格的表現區域和行為區域間隨著它而來的間距。這種在情緒上一直重複的歷驗和追驗於此是很不同於一種對它的單純智性記憶和對它所做「答應」的歷程，它是一種情緒的重新體驗——一種「追感」、一種「重複感知」。故而這個詞包含了消極的情緒性質，也就是說包含了一種敵意的運動。

由此，謝勒緊接著認為可以用德文Groll這個詞來翻譯它：

也許德文字Groll最能夠適用來概括其意義的基本成分。這個Groll是種這麼隱微地在心靈中變化、行動並獨立於我的活動的發怒（Zürnen），也就是藉由一再地對厭惡意向或其他懷有敵意情緒的體驗而底至造成發怒，而這種怒氣也包含仍未有某特定敵意看法但在其血液中已有極近似它的這種觀點。（Scheler GW 3：36。文中的黑體字是為筆者為強調而作的）

根據謝勒上述的擬注，我們可以將Ressentiment看成就是Groll，也就是「藉由內在或外在的抗拒而被阻止向外發洩之隱蔽且根深蒂固的敵意或掩藏的厭惡、膠滯的惡感」^⑧，而Groll和Ressentiment也因為它的這種「隱蔽、掩藏、膠滯」的抵抗壓力而與其他描述「生氣」的字眼如Zorn/zürnen，Wut（動詞wüten，暴怒、震怒）等等分別開來。不過當我們要在中文字中為他找出一個合適的表達時，卻發現在中文字裏雖然也有非常多有關憤怒的表達方式，但還是總找不著一個既能表現出已發怒、但又阻遏不使發出這種敵意惡感的適切

⑧ 引自 *Duden Deutsches Universalwörterbuch A-Z*（Mannheim-Wien-Zürich：Duden Verlag, 1989 第二版）Groll 條，原說明為 heimliche, eingewurzelte Feindschaft od. verborgener Haß, zurück gestauter Unwille, der durch innere od. äußere Widerstände daran gehindert ist, sich nach außen zu entladen.

表達方式。無何之下，只好以「憤恨」這個表示來權充，因為：「憤，懣也。」（《說文解字》）「忿與憤義不同。憤以氣盈為義，忿以悁急為義。」（段玉裁注）（不過王力在其《同源字典》卻按語說「二字同源」，因此他在譯《莊子·達生》「忿瀟之氣」時，引注論道：注：「忿，滿也。」《說文》：「忿，悁也。」《玉篇》：「忿，恨也，怒也。」）^⑨對於這些古語的訓詁，我們在具相當約定主義（conventionalism）的翻譯理論支持下，一方面覺得「憤」字在描述「氣之盈」的積聚現象，稍有類似在情緒受阻遏而掩蔽、膠滯其惡感上，差強能描寫之。而再加上可以以「憤」、「忿」二字同源這個理由，引申到「忿，恨也，怒也」上去，因此我們似乎還是有些道理地可以將Ressentiment暫譯作「憤恨」，即一方面表現它的「積滿」的情緒（參考《說文》「悶，懣也」、「懣，煩也」），並且也在另一方面表現了其積鬱自毒的敵意、惡感所轉化的恨意^⑩。不過，對於Ressentiment這個概念最切當的把握，無論如何最好還是要回到原來作者的概念脈絡中去。底下我們就先討論一下尼采的論點。

（一）尼 采

如眾所周知，尼采就是一個奮鬥（也可以稱作「鬥爭」——即Kampf）的化身，他一生試圖在四平八穩的理性框架中爭出生命的苗頭。以他自己的說法為證，其理由和其訴求亦即是在於：

作為一種以痛苦為其自身之興奮劑之盈溢的生命感和力感的酒神祭心理，給予了我通抵悲劇感之概念的鑰匙。這種悲劇感不但被亞里斯多

⑨ 王力：《同源字典》（北京：商務印書館，1991年第三版），頁525。

⑩ 本來《莊子·達生》中的「忿瀟之氣」似乎也可以資為運用。但翻譯的「新詞」（Neologismus）似乎寧取較近日用語的新的約定語，更較搬用古雅的舊詞為尚，嚴復的許多「舊名」新詞可以為鑒。若用的話，至少要能接近於日用語並容許其新「約定」的變化。

德、而且特別被我們的悲觀主義者所誤解。悲劇極其不是叔本華所證明的希臘的悲觀主義，而且對它們的斷然拒絕和審判法庭。仍還在最陌生和最困難的問題中便已對生命本身做肯定；在其自己不可窮盡之最高類型的獻祭中成歡的求生意志（Wille zum Leben）——我稱此為戴奧尼索斯式，並認為它是通往悲劇詩人心理學的橋樑。〔悲劇〕並不如亞里斯多德所瞭解那樣是要擺脫惡況和憐憫，也不是要藉激烈的釋放來清洗一種危險的感觸；而是要超越惡況和憐憫地來成就永恆之成長和快樂——這種快樂，它甚至還對自身毀滅的快樂連繫在一起。〔……〕而且我由此再碰觸到了我原來所出發的地方——《悲劇的誕生》是我首次的「一切價值的價值重估」：由此我自我重新踏回到我的意願（mein Wollen）、我的能力（mein Können）所由以生長的地面——我是哲學家戴奧尼索斯最後的門人，我是永恆重現的導師（der Lehrer der ewigen Wiederkunft）〔……〕（Nietzsche KSA 6：160）^⑪

事實上，尼采整個思想是團結在幾個核心概念上，亦即：生命、權力意志、戴奧尼索斯及其祭典（悲劇）、永恆重現（ewige Wiederkunft, Wiederkehr）以及他所批判的「憤恨」、「歐洲虛無主義」和文化的墮落（décadance）。而尼采也藉由此展開了一場哲學的「辨症」和「治療」的病與健康的人類學探索^⑫。事實上，正如許多論者所提出的（Schipperges 1975；Hoffmann 1975：147-155）^⑬，也是尼采夫子自道的。他由於他的痼疾，甚至曾經經歷連著三日

⑪ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbände* (Berlin: Walter de Gruyter & München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1988). 此全集下文簡寫KSA，冊數及頁數的引用例，同註⑦式。

⑫ 關於尼采與「病」的哲學反省，請參見Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches* (Stuttgart: Ernst Klett, 1975)。

⑬ 參前註引 Schipperges 著作及 Fernand Hoffmann, *Thomas Mann als Philosoph der Krankheit* (Luxemburg, 1975)，特別頁147-155。

不曾中斷的頭疼折磨，但在這種情況下他卻覺到他獲致了卓越的清晰思辨並且冷靜地想通許多事情，這些在他健康時反而都是做不到的（Nietzsche KSA 6：265）。因此他在自傳性格的《瞧！這個人》（*Ecce Homo*）^⑭一書裏頭，前前後後、反反覆覆地鋪張著在他的病中的「健康」。「我掌握自己在手中，我讓我自己重新健康起來：對此的條件——就如每一位生理學者會贊同的——是，該人在根本上必須是健康的。一個典型屬於病態的東西不可能會變得健康，更不會使自己去變得健康；相反地，對於典型為健康的人，生病甚至可以是一種引致生命、更偉大生命之富有能量的刺激（ein energisches Stimulans zum Leben, zum Mehr-leben）。故而在事實上那個長時間的患病時期現在對我來說似乎是：我似乎新發現了也包括著我自己的生命，我品嚐著別人不容易品嚐到的好而且少的東西，——我由我的求健康、求生命的意志，做出了我的哲學（ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie〔……〕）」（Nietzsche KSA 6：266-267）^⑮

不過似乎也是因而他太過於強調從病痛中轉出生命，特別是要在戴奧尼索斯式的悲劇中，即在：「仍還在最陌生和最困難的問題中便已對生命本身做肯定；並在其自己不可窮盡之最高類型的獻祭成歡的求生意志（Wille zum Leben）〔……〕認取它是通往悲劇詩人心理學的橋樑。」（Nietzsche KSA 6：160）而這種對求生意志的奮鬥，事實上也正就是尼采對歐洲一切文化傳統的鬥爭，他不但鄙夷代表抽象理性（即歐洲文明所真正底據之*logos*）的希臘傳統，並且也撻伐宣揚「愛人」（神普愛世人）教義的基督教，指責他們是引導

⑭ 收入於 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbände.

⑮ 在《瞧！這個人》（*Ecce Homo*）一書中，尼采甚至說：Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt, als in den kranksten und schmerzhaftesten Zeiten meins Lebens.....（我從沒有過如我生命中最病重且最痛苦時這麼多的幸運……）

歐洲人走上奴隸道德、積蓄「憤恨」自毒，並造成歐洲虛無主義（Nihilismus）災難的禍首。現在，尼采成了生命的先知、導師。他教導人們如何去超越、克服自己，特別是要對於至今的歐洲文化在存在上之「價值解明」（Wertdeutung des Daseins，參見Fink 1960：156）¹⁶和自我作為單純機體意義的「生物」（das Lebendige）一點。事實上，「生命」（Leben）對尼采來說，它正如芬克（Eugen Fink）所描述那樣：「生命於此不是意指有機體生物——即如植物、動物、人——的總念（Inbegriff）。有機體意義下的生物只是存有物的一個部分領域，就著它根本沒有辦法解讀任何一切事物的本質特點（Wesenzüge）。尼采關於「生命」的基本概念在純粹概念上很少發揮，它經常是以新的比喻說出，〔……〕「生命」是什麼？它必須從多方面所關涉的東西來思考。主要的關涉點亦即是在生命和大地上，大地生養，大地送給所有個別的存在者（alle[m]s einzelne[n] Seiende[n]）存在（das Dasein）；所有的東西——它們可以是人或動物或單純的田野頑石——都是大地的產品，是其所拿出、贈予之生命的成品。而這種大地的生命（das Leben der Erde）對尼采來說就是權力意志（der Wille zur Macht）〔……〕」（Fink 1960：78）但為什麼生命要是權力意志呢？而且權力意志反過來又會對於生命做如何打算呢？現在我們再引用一段尼采自己的說法：

凡我發現生命之處，便找到了向權力之意志；〔……〕這便是生命親自說給我聽的秘密：「看啊」，它說，「我便是那必須常超過自己的東西。〔……〕而且你，認識者，只是我的意志之小徑與蹬梯。誠然，我的向權力意志，也以你的向真理之意志之足行走！以「存在之意志」這話射向真理者，當然不能命中，這種意志——是沒有的！因為，凡不存在者，當然不能有願望，但已存在中者，怎麼更能願望存在！只是，凡

¹⁶ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie* (Stuttgart: W.Kohlhammer, 1960).

有生命之處，那裏便有意志：但不是向生命之意志，卻是——我這麼教你——向權力之意志！〔……〕許多東西於有生者比生命本身還貴重；但剛從這種估價本身，說出了——向權力之意志！（徐梵澄1992：112-114；Nietzsche KSA 4：147-149）^{①⑦}

在尼采這段話中有幾個要點：首先他由生命引申出他的「權力意志」，而這種權力意志的結果即是第二步他要重估價值。由此兩層告白／暗示，現在我們就要面對尼采的偉大並同時也是災難（Schicksal或他自己稱的「命運」——參見《瞧！這個人》末節，KSA 6：365以下）。

事實上，倘若我們經由芬克所解釋的尼采生命概念重回到上引《查拉圖斯特如是說》（*Also Sprach Zarathustra*，徐梵澄譯本題稱《蘇魯支語錄》）的論點，那麼我們必然要看到尼采的「命運」（Schicksal）就是掙脫一切的束縛，而自由地翱翔於「生命」的實現中——包括對他的病痛、他對柯西瑪·華格納（Cosima Wagner）、露·莎樂美（Lou Salomé）的情愫激昂、被一門寡婦（祖母、姑媽、母親、妹妹）集注關愛的男性意識，以及特別是他似乎並不很受重視的貴族氣自我意識，以及許多友誼的叛變。而這所有一切他所想掙脫克服的，卻藉由歐洲的價值傳統結成一張無邊無際的大網網套將來。尼采面對這樣情況，逐步地強化了他的「自我克服」以及先知式的「孤憤先明」，他愈來愈清楚他的命運的同時，他也就愈來愈不合時宜（*unzeitmäßig*）地去考察他的時代，從事他所謂的「現代性批判」（*Kritik der Modernität*，參見*Ecce Homo*，KSA 6：350）以及特別是「對一切價值的價值重估」（*Umwertung aller Werte*）^{①⑧}。而這種重估即是在於更張歐洲的舊文明傳統、價值體系、信

①⑦ 尼采著，徐梵澄譯：《蘇魯支語錄》（北京：商務印書館，1992年）。

①⑧ 這個工作尤其是尼采寫作最終幾年所致力。在他後來題為《權力意志》（*Der Wille zur Macht*）的殘簡中（書名基本上是由其妹妹伊莉莎白主導取定的），一再地透露出尼采想要將其最後計畫的這本書題名作《一切價值的價值重估》（*Umwertung*

仰等等一切，也就是說，尼采要破壞一切舊有的體制、價值，而他的做法即是將一切舊有的相對化，並進而質疑它們的合法性，尤其是由基督教所規定的價值秩序和倫理訓條。而尼采這種將傳統價值相對化、對基督教「愛人」、「謙卑」等教條的大肆撻伐的根據，事實上即是由其「憤恨」的擬構來展開的。「憤恨」對尼采來說，他之所以能免於它、明白它，正是由於他長期的病痛所賜（Nietzsche KSA 6：272）。因為「生病本身就是一種憤恨（Kranksein ist eine Art Ressentiment selbst）〔……〕沒有別的東西會比憤恨情緒使人更快的耗盡。惱火、致病的傷害、報復的無力感、尋求報復的快感、渴望、各種意義的調配毒藥——對於疲憊者在反應上的確是最不好的：因為它由此而造成了神經力量的快速消耗，以及如膽汁在胃中那樣地造成有害之分泌物的病態增加。對病人來說，憤恨就是禁戒自身——即他的忌惡；但不幸的它也是其最自然的傾向。〔……〕由弱者而生的憤恨，沒有人比弱者自身受到更大的傷害〔……〕」（Nietzsche KSA 6：272-273）

由此我們再重新回到尼采在《道德系譜學》（*Zur Genealogie der Moral*）中對「憤恨」概念的提出和論說。這本書論及「憤恨」概念的地方主要是在第一卷的第七節到第十四節。事實上尼采在本書中首先是透過歷史語言的考察，揭露了生命之因禁欲馴化而逐步走向病態的「文明」和權利宰制。在第七節中，尼采激烈地譴責教士及其價值秩序：「正如我們所知，教士是最凶惡的敵人——為什麼這麼說呢？因為他們最無能。從無能中生長出來的仇恨既暴烈又可怕，既最富有才智又最爲陰毒。世界歷史上最大的仇恨總是教士，最富有才智的仇恨者也總是教士——在教士的報復智慧面前，其他所有的智慧都黯然失色。」（周紅1992：18）¹⁹並且指出將所有人民都教士化的猶太人「敢於堅持

aller Werthe）。詳請參見 Mazzino Montinari, *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung* (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1991), 98-128。

¹⁹ 尼采著，周紅譯：《論道德的譜系》（北京：三聯書店，1992年）。

不懈地扭轉貴族的價值觀念^②（好＝高貴＝有力＝美麗＝幸福＝上帝寵兒），而且咬緊了充滿深不可測的仇恨（無能的仇恨）的牙關聲稱『只有苦難者才是好人，只有貧窮者、無能者、卑賤者才是好人，只有忍受折磨者、遭受貧困者、病患者、醜陋者才是唯一善良的、唯一虔誠的，只有他們才能享受天國的幸福，——相反，你們這些永久凶惡的人、殘酷的人、貪婪的人、不知足的人、不信神的人，你們也將遭受永久的不幸、詛咒，並且被判入地獄！』」（同上18-19; Nietzsche KSA 6：266-267）

以上兩段話尼采事實上已說出了他的核心想法：「無能」轉化作謙卑而包藏惡毒的憤恨，並且還要導致「『主人』被打敗了，平民（尼采同時也鄙夷的稱作「奴隸」（die Sklaven）、「暴民」（der Pöbel）或「百姓」（die Heerde））的道德取得了勝利。這種勝利同時又可以被看成是一種敗血症，〔……〕無疑的，人類中毒了〔……〕」（同上20; Nietzsche KSA 6：269-270）

由於尼采是一位生命的導師、先知，面對著芸芸衆生在這種謙卑、順服中卻逐步陷入「頹墮」（*décadence*）、共同墮落到歐洲的虛無主義中，並且還相互糾纏於自我毒化的「憤恨」叢結中，於是尼采自我激烈化而成為一位反傳統、反基督、反人道主義（*humanitarianism*）的鬥爭者。但尼采這多次對思想的「憤恨」，會不會也是他對自己在生命上的「無力」感而生發出來的對「生命」的憤恨呢？他的「命運之愛」（*amor fati*）是不是就是他對其生命的憤恨的昇華呢？如果是的話，那麼他的災難命運是否也是一個自我中毒的生命呢？翻轉了的「一切價值的重新估價」就會是一種有價值的價值嗎？以下我們就請換討論謝勒對憤恨的論說。

^② 按德文原作*aristokratische Werthgleichung*，最好應譯作「貴族的價值等式」。

(二)謝 勒

謝勒是接著尼采來談「憤恨」及與道德結構的關係。他在其名著〈道德結構中的憤恨〉(Das Ressentiment im Aufbau der Moralen)長文中，一開始就大段地節引了尼采《道德系譜學》第一卷中的第八、十及十四節，特別是第十和十四節的兩段：

奴隸在道德上進行反抗伊始，怨恨（按：即本文中的「憤恨」）本身變得富有創造性並且煥出價值：這種怨恨發自一切人，他們不能通過採取行動做出直接的反應，而只能以一種想像中的報復得到補償。所有高貴的道德都產生於一種凱旋式的自我肯定，而奴隸道德則起始於對「外界」，對「他人」，對「非我」的否定：這種否定就是奴隸道德的創造性行動。這種從反方向尋求確立價值的行動——值得注意的是，這是向外界而不是向自身方向尋求價值——這就是一種怨恨：奴隸道德的形成總是先需要一個對立的外部環境，從生理學的角度講，它需要外界刺激才能出場，這種行動從本質上說是對外界的反應。（周紅1992：21；Scheler GW 3：37-38）

「我什麼也沒看見，但我聽到的卻更多。在那兒從每個角落裏都發生一種審慎、狡猾、輕微的耳語。我覺得他們在說謊，每個聲響都像沾了蜜糖般的柔軟，他們說無疑軟弱應當被當作功績來稱贊——您說對了，他們正是這樣。」——

——還有什麼？

——「不報復的無能應被稱為『善良』，卑賤的怯懦應改為『謙卑』，向仇恨的對象屈服應改為『順從』（根據他們對一個人順從，這個人吩咐他們屈服，他們稱這個人上帝）。弱者的無害，他特有的怯懦，他倚門而立的態度，他無可奈何的等待，在這兒卻被冠上好的名稱，被稱為

『忍耐』，甚至還意味著美德；無能報復被稱為不願報復，甚至還可能稱為寬恕（『因為他們不知道他們幹的是什麼，只有我們才知道他們幹的是什麼！』）。他們還在議論『愛自己的敵人』——而且邊說邊淌汗。」（同上30；Scheler GW 3：38）

對於「憤恨」的意義界定，謝勒與尼采基本上是沒有什麼不同的。不過作為價值相對主義之生命哲學家的尼采與作為主張客觀主義之實質價值倫理學的現象學者謝勒間，的確確還是存在有一個根本差異。這也就是說，雖然兩者對於「憤恨」的心理態度的描述是相互同意的，但是對於它在價值哲學的存在結構——或如謝勒的用語「在道德結構中」的結果，的確是有很大的不同。

由於謝勒是一位現象學家，他比尼采更清楚一套具有方法論意義的「觀看」（das Anschauen）的操作程序，因而也更廣面而深入地抵入「情緒」的本質來觀照其在存有學上的先天存有關係（Seinsverhältnis），並從而架構出一種關聯著行動（Akt）、價值（Wert，特別是行動一意向所承載、指向的豐盈），以及存有（Sein，特別是各種階序模態的存有之存在）的後設哲學。而謝勒即在這種價值存有的現象學解明中，將前文所引用有關「憤恨」字義之心理學分析逐步地深入到價值存有的現象學心理學解明中去。

此外，我們也要謹記著：正當謝勒寫作〈道德結構中的憤恨〉一文時，正是他思想發展分期中所謂「天主教」時期^②。而且就是在這一點上決定性地分開了謝勒與尼采在派定「憤恨者」角色上的交涉標準。尼采對於憤恨的分析和批判，其主要的努力正如前所述，是要擴清歐洲文明走向虛無主義的自我毒

^② 關於謝勒思想發展的分期，請參見拙著：《馬克斯·謝勒》（臺北：東大圖書公司，1990年），特別是第一章。至於謝勒的「天主教時期」的思想核心和貢獻，主要仍是他在現象學運動中，重新地在多瑪斯主義的天主教經院傳統中復活了以聖奧古斯丁（St. Augustin）和巴斯卡（Blaise Pascal）為代表的「心的哲學」（*Philosophia cordis*）傳統。

化，因為他認為希臘文化中的「主智主義」（蘇格拉底的「理性主義」、猶太教的祭司民族和基督教的「人道主義」（Humanitarismus）傳統等），共同造成了將會使歐洲步入淪亡的「虛無主義」。因此，尼采呼喚著一種生命的新生——或者「重現」（Wiederkehr），並且就在這一種對傳統，特別是對希臘主智主義和基督教人道主義的奮鬥（Kampf）中成就出新的人種——超人（Übermensch）。相對於此，謝勒雖然也是不嫌於「人道主義」或「博愛」之「把人類個體的總數當總體」（Scheler GW 3：97），但他更重要的努力卻是要為基督教的「神愛」（agape）做辯護。亦即他認為：「在現代的人類愛（Menschenliebe，按即「人道主義」）中，不但在愛的對象中上，並且在歷程的主觀面上，它都是完全不同於基督教語言上所稱的『愛』。這種新的人類愛首先並不是行動和運動（Akt und Bewegung），亦即不是精神上的行動和運動〔……〕相反地，它是種感受，並且就像它首先是藉著心理感染的傳染形式而就著痛苦及快樂的外現表達之感官知覺生發出來一樣地為一種合式的感受（zuständliches Gefühl）。」（Scheler GW 3：97-98）這也就是說，謝勒認為基督教的愛之所以不同於人道主義的「人類愛」或「博愛」（Philanthropie），乃是在於基督教的愛是一種在本質上既獨立於感官軀殼上的構成，並且也獨立於思想及其法則框架的「行動」和「運動」——或用謝勒自己的現象學術語來表達，即「意向」（Intention），亦即是一種直接達致於對象之純粹把握能力的「感知」（Fühlen）²²；因此依據於功利計算、苦樂實效之感受的現代人道主義之人類愛的論說，自然是謝勒所不能接受作為基督教

²² 關於Gefühle和Fühlen的區別，主要是在於1.感受是被動的、隨情況而變、且不必涉及一個對象的；而2.感知則是意向性的活動，是「對某個東西的感知」，也就是一種直接指向一個目標（Ziel——但不是Zweck）的「本原的意向性感知」（ursprüngliches intentionales Fühlen），請參考謝勒全集第二冊《倫理學中的形式主義及實質的價值倫理學》一書相關的論述，見Scheler GW 2：261-263。

愛的一種詮釋。

不過本文所要著重討論的是有關「憤恨」的問題，而不是謝勒為基督教所做的辯護。因此底下的討論，我們還是要回到有關謝勒對「憤恨」這一概念的概念構成及其展開的討論上去。

有關謝勒對「憤恨」概念的概念構成和展開，我們從他的論述中大致上可以做這樣的摘述和把握：

憤恨是一種具有很明確原因和結果的「心靈自我毒化」(seelische Selbstvergiftung, Scheler GW 3: 38)，它以復仇感(Rachegefühl)、復仇衝動(Racheimpuls)、恨惡(Haß)、歹毒的惡意(Bosheit)、嫉妒(Neid)、眼紅的鄙夷(Scheelsucht)、惡毒的幸災樂禍(Hämischkeit)等等心緒感受來表現(同上引同頁)。復仇衝動是構成憤恨的最重要起點(同上)。但它與動物在攻擊上所伴隨的生氣(Zorn)、暴怒(Wut)或激狂(Entrüstung)不同，也跟人相互間的直接鬥毆不同，它們都不算是一種復仇行為(Rache)；復仇感和復仇衝動主要具有兩個特徵：即要在當下或某一個時候被禁制(Hemmung)且退縮(Zurückhaltung)，因此可以說：歸屬為「憤恨」的復仇衝動，它由於預見的考慮以及由這種考量而來的「無能」和「無力」的感受(Gefühl des “Nichtkönnens”, der “Ohnmacht”)，引發了壓抑直接反抗行動的禁制(同上39)。尤其是「從復仇感經由怨惡(Groll)^{②③}、嫉妒和眼紅的鄙夷，以至於惡毒的幸災樂禍，這種感受和衝動的所謂『進步』(Fortschritt)將要底住接近於真正的『憤恨』。」(同上)不過復仇和嫉妒大抵都有確定的對象以作為其「敵對

②③ Groll這個概念，謝勒很顯然地並沒有如前文所說那樣完全地與Ressentiment等同使用，而是看作為一個很接近的同義詞罷了。因此我們在此擬譯作「怨惡」。

的否定模態」(Modi feindseliger Negation)^{②④}，但眼紅的鄙夷則是一種沒有對象與之結合的態度(Einstellung)^{②⑤}，至於「惡毒的幸災樂禍」則是種深藏內在的謗責衝動(der detraktive Impuls)，隨時隨處無倫無狀而暴發出的冷嘲熱笑^{②⑥}。至於類同幸災樂禍的歹毒惡意，則要一直地尋找新的幸災樂禍的機會，並且還以自己脫離開了某特定對象地來表示這種幸災樂禍的快感^{②⑦}。(以上同上引書，頁40-41)

不過這所有的描述刻畫，謝勒並不即就宣稱它們即就是「憤恨」，而是只是宣稱說：它們只是其出發變成爲憤恨之不同的各個階段(Scheler GW 3: 41)。事實上所有這些感受心緒之所以會構成爲憤恨，正是在於它們既無法以真正崇高的道德寬恕來克服，也無法以如詛罵、奮臂揮拳的表達方式來發洩它們；也就是說它正是因爲在意識上深深埋藏著「無力」感而來禁制自己的行動和表達，而這種因無力感而強忍下來的禁制阻遏，一而再、再而三地終將反轉而成爲一種人格的「苦痛」和「中毒」(“Verbitterung” und “Vergiftung” der Persönlichkeit)，亦即造成真正的「憤恨」。

至於形成憤恨的出發點，謝勒則以「復仇衝動」和「嫉妒、吃醋及競爭意

②④ 謝勒自己的說法是：Bei Rache und Neid sind meist noch bestimmte Objekte für diese Modi feindseliger Negation vorhanden。(見Scheler GW 3: 39-40)

②⑤ 同樣謝勒自己的說法爲：Scheelsucht dagegen ist schon eine Einstellung, die nicht im selben Sinne an bestimmte Objekte gebunden ist, sie entsteht nicht bei bestimmten Anlässen und verschwindet nicht wieder mit diesen. Vielmehr werden diejenigen Objekte und die Wertmoment an Dingen und Menschen *aufgesucht*, an denen sie sich befriedigen kann.....(同前註引，頁40)

②⑥ 謝勒稱作：In der “Hämischkeit” ist der detraktive Impuls tiefer und noch innerlicher geworden und liegt gleichsam stets bereit, loszuspringen und sich in einer ungezügelten Geste, einer Art zu lächeln usw. zu verraten。(同前註引，頁40-41)

②⑦ 亦即 Ein analoger Weg von der einfachen “Schadenfreude” zur “Bosheit,” die immer neue Gelegenheiten zur Schadenfreude zu bewirken sucht und sich von bestimmten Objekten schon abgelöster zeigt als die Schadenfreude。(同前註，頁41)

欲」來闡說。事實上關於謝勒這一闡說的出發點，我們可以關聯著他將「復仇衝動」與「嫉妒」視作有對象的行動，而將其他的心緒種類視作沒有對象與之相結合的「態度」來看（參見前文所引）。這也就是說只有在心緒樣態與對象有直接的交涉時，它才可能引入於「憤恨」的行動存有結構中。因此很清楚地，尋求復仇的復仇衝動，在當要求對受到傷害之自我價值感受或「尊嚴」或對所遭受損害的「滿意」賠贖及重建又受到壓抑時，甚至更嚴重地在內在心靈的想像表現受到壓抑時，這也就是說復仇衝動本身也受到壓抑時，那麼它便就會轉變形成為「憤恨」（Scheler GW 3：42）。因此我們可以了解到，奴隸、特別是自認為奴隸的奴隸（即不自覺為人的人）、小孩不會因為其主人的處置傷害或接受耳光而有復仇心理；但只要當他們開始意識到「自我價值」、「尊嚴」時，他們就會開始生發出「受傷害感」及其「復仇衝動」，最後並形成為「憤恨」。

另外謝勒認為「嫉妒」、「吃醋」（Eifersucht）及「競爭意欲」也是造成「憤恨」的起點。因為它們都關涉到在對對象之競爭中的無力感。事實上依謝勒的定義：「在一般的字義裏，『嫉妒』出自於那種要追求已為別人所佔有之善的無力感。」（Scheler GW 3：44）這也就是說，引發嫉妒的主要理由有兩個，首先在事態關係上，它必須是基於一種錯覺，以為別人以及這個別人所佔有的是我極其遺憾無法佔有到善的緣故（Scheler GW 3：44），此外更重要的另一個理由即就是「無力感」這個心緒模態，因為：「對別人佔有所追求的善的單純不快，它並不即就是『嫉妒』；它同樣也會是藉著勞動、購買、暴力、搶劫方式以獲取此善或類似之善的動機。因此只有在這種要努力去贏取的嘗試失敗了，並且還添加上無力感意識（Ohnmachtsbewußtsein）時，嫉妒才會迸現。」（Scheler GW 3：45）而且正如前述所明顯揭露出來的，這種「嫉妒」的心緒模態，它不但如復仇那般地指向一個目標（對象），即某一個另一個人（der andere）或陌生人（ein fremde Person），並且還明確地交涉於個

體和群體的自然天性和特徵所在如對美、種族平均身高的嫉妒，以及可繼承領受之特徵價值如對財富、地位、姓名、尊崇等的嫉妒。而這所有一切嫉妒心緒——於此還應包括諸如「吃醋」、以至如競爭意欲等——的出現，都跟「價值比較」（Wertvergleich）有關。事實上，「憤恨」的出現是與人自己對其自己的存在、自我認同，以及自我價值有著非常密切的關係。底下的論述即希望能為此錯綜複雜有關情緒現象學（特別是「憤恨」）之價值與存有所交涉構成的知識分析間架做一初步的排比和展開，用以為下文有關阿Q故事的存有學結構分析做一個預備。

（三）理論結構的進一步分析：

價值、主體身分、價值失序與自我毒化

在更進一步的分析中，「憤恨」（其實也是其他心緒活動）的根源正如謝勒所指出：它是與一種有關我自己與他人之價值比較的特殊立場結合在一起的。並且在事實上，我們不管是高貴或普通、是善人或惡人，都一直是將自我價值（Selbstwert）或特性拿來與屬於其他人的價值做比較。謝勒甚至還反駁辛謨爾（G. Simmel）有關高貴人不將自己的價值與別人的做比較的說法，並稱：「誰拒絕該比較，他就不是高貴的，而是一種歌德式的『怪人』（Goethische “Originale”）、一個『自作自受的弄臣』（Narr auf eigene Hand）——倘若不是一個假紳士（Snob）的話。」（Scheler GW 3：46）

由這個有關「價值比較」的論點出發，現在我們準備進一步來檢視底下這個關聯著價值、價值承載者、主體身分及其自我認同、認同迷亂、自我毒化，以及價值失序和世界失序的問題叢結。而這樣的工作也意謂著我們的分析不應該只是一種平面靜態的概念間架之單元拆解活動，它更應該是一種這樣的企圖，亦即藉由行動的存在性交涉（特別是意向性交涉），抵入到一切存有的存有樣態（Seinsmodi）及其與世界和其自己身分所共同交涉之世界把握

(Weltauffassung) 和價值把握 (Wertauffassung) 的「實質的」存有關係 (“materiales” Seinsverhältnis) 中去，並且循由行動的歷程性存在而揭現在行動世界中所如如根源的現象學呈現。現在我們在底下的分析中，即是要在這種方法論的操作程序下，展開一個有關人性之存有論結構，以及其與價值秩序相互交涉的後設人類學考察。

事實上，正如本節標題所展示的，我們現在所要處理的這個情緒現象學構成，它內涵地藉由行動而交涉著價值及價值的承載者、主體身分及此身分的自我認同、以至認同迷亂和價值失序，最後甚至是有關不可自拔的自我毒化與世界失序的末世淪沒。

更有趣的是，謝勒藉著前述「價值比較」所逼顯的價值把握和價值決定得出：「『高貴者』有一個完全素樸、不經反省，且在其存在的每一有意識瞬間都一直是豐滿且暗昧之有關其自我價值和存有豐盈 (Seinsfülle) 的意識，而相反地，就精確的意義來說，『一般人』的概念 (das “Gemeine”) 基本上則是存在於：自我價值把握，以及他人之價值把握，只能建立在自我價值與他人價值間的關係把握來實現，並且也只有清楚地把握到該價值性質一般，它們才會是自我價值和他人價值間的『可能的』差異價值。」因此謝勒緊接著說：「高貴人是在比較前體驗價值，而一般人則是在比較中並透過比較來體驗。」 (Scheler GW 3 : 46-47) 而這一論斷結果可以推出：面對比較所採取的態度，由於它或者與強盛勇力結合或者與軟弱無力結合，因此分別開了兩種價值行動的次類型——「『一般』所評量之充滿勇力的遊戲類型將變為『競營者』，而軟弱無力的一類則成為『憤恨者』。」 (Scheler GW 3 : 47)

現在不管是競營者或是憤恨型者，我們都可以確定地認識到價值比較與這一比較對存在秩序 (當然是基於價值秩序而成立的) 的整序、規範作用。事實上，我們必須承認價值把握 (Wertauffassung) —— 例如「自我價值把握」 (Selbstwerterfassung) 、「他人價值把握」 (Fremdwertfassung) —— 與存

有的滿盈（Seinsfülle）的世界把握（Welterfassung）根本即就是一種存有的關係，是無法分割開的知識存有完形（Gestalt）。由是，我們要這麼地來瞭解謝勒更細部對「憤恨」在所謂「競爭體系」（Konkurrenzsysteem）²⁸中所做的價值分析、特別是價值欺瞞（Werttäuschung）的分析：即憤恨和由憤恨所造成的價值欺瞞，它必須要在價值的意向（意識）行動的存在叢結中來考察，而其一切可怕的後果——諸如由憤恨或價值欺瞞所引發的價值——存在失序，也一樣需要由此叢結的分析來尋求其解決的可能。

不過在說明有關憤恨與造成價值失序的價值欺瞞之關係上，謝勒繼續著他的「價值現象學」的分析模式而更簡明扼要地做了這樣的分析：

他首先指出，在瞭解「憤恨欺瞞」（Ressentimenttäuschung）上，有一個關涉著價值意識、追求意欲和渴欲之基本關係的價值哲學問題很具有助益，因為價值所轉換出「好」、「不好」的具體說法正與「追求」（Begehrtwerden、Erstrebt-sein）和「排拒的內容」（Inhalt eines Widerstrebens sein）相當。而這也就是說，追求、排拒的理論並不是建立在前行的且作為其基礎的「關於某種東西的價值意識」（ein vorangängiges und es fundierendes Wertbewußtsein “von etwas”）上；相反地這種價值意識因而無非就是去追求或能追求者本身的意識。因此要在相應的價值感知，也就是所謂「樂趣」（Vorziehen）中得到實現的有底據的價值意識，它在追求意欲中是具有直觀性的。但若相關的主體對其追求感到無力時，這些價值也有可能變成為價值盲目（Wertblindheit）或價值欺瞞（Werttäuschung）（參見 Scheler GW 3：50）。

²⁸ 關於在競爭體系中轉化為「憤恨」的次類型分析，謝勒分別藉由諸如在社會中的身分序定，以及在競爭體系中的可能變動的追求和欺瞞（Scheler GW 3：48-52）、兩性（52-54）、年齡階層（54-55）、家庭婚姻關係（55-56）、軍士階級以至教士、叛教（56-59）等做了詳細的說明，茲於此不再詳引。

這也就是說，謝勒藉由現象學的意識理論，即關於某種東西的意識（*Bewußtsein von etwas*）的格式當作核心，而構架出價值的行動存在——即「追求」與「排拒」（*Erstreben und Widerstreben*）來展現意識的意向性活動，尤其是謝勒在此更加一筆地注解道：「事實上一個要在相應的價值感知，亦即在『樂趣』等等中實現之有底據的價值意識，它在追求意欲中是具有直觀性的。」（同上）更是典型的現象學（特別是謝勒的現象學）口氣。不過於此對我們來說更為重要的關鍵乃是在「樂趣」（*Vorziehen*）、「拒避」（*Nachsetzen*）的行動表現中，藉著「無力」感的浮現和點示而勾畫出價值存在中的「價值盲目」和「價值欺瞞」的失序後果。尤其是這點在與所謂「憤恨表達的形式結構」^{②⑨}連在一起看時，其所謂「某A被肯定、推崇、稱頌，並不是因為其自身性質之故，而是在其意向中為要對另一個的B做否定、銷去價值和斥責」的說法，正好可用來說明情緒樣態在其影響作用與無力感間的反襯關係，而這種情緒樣態（如復仇衝動、恨惡、嫉妒）及其影響作用和無力感之間的緊張關係所扭曲造成的壓抑和迷亂，以及特別是價值秩序的欺瞞，依謝勒的看法，都要求著一種「心的秩序」（*ordre du coeur*），也就是「心的邏輯」（*logique du coeur*）所確立的「價值的等級秩序」（*Rangordnung der Werte*）來救正，以下我們即引用謝勒的一段話來結束對他的討論：

關於憤恨本身就這麼多。但我們現在注意看，能夠為某種個別且屬於歷史之道德的價值判斷，以及整個體系的瞭解成就這麼多的到底是什麼。於此為自明地，憤恨所能依據的從來不是道地、真正的道德的價值判

②⑨ 有關「憤恨表達的形式結構」，謝勒曾有這樣的說明：Die formale Struktur des Ressentimentausdrucks ist hier überall dieselbe: Es wird etwas, ein A, bejaht, geschätzt, gelobt, nicht um seiner inneren Qualität willen, sondern in der —aber ohne sprachlichen Ausdruck bleibenden —Intention, ein anderes, B, zu verneinen, zu entwerten, zu tadeln. Das A wird gegen das B “ausgespielt.”（Scheler GW 3: 59）

斷；而是常常為錯誤的、基於價值欺瞞的價值判斷，以及與它們相應的行為取向和生命取向。就像尼采所認為的，真正的道德不會把自己建立在憤恨上，而是建立在一種永恆的價值的等級秩序（Rangordnung der Werte），以及與它相應且顯明的卓越法則上，這些法則就像數學真理一樣那麼客觀且嚴格地為「可理解」的。

就像巴斯卡（Pascal）所說那樣，存在有一種「心的秩序」（ordre du coeur）和一種「心的邏輯」（logique du coeur）。對於這種心的秩序和心的邏輯，道德的天才只能在歷史中逐件地予以揭掀開；並且不是它本身「屬於歷史」，而是把握和獲得到它的才是「屬於歷史」的。但憤恨是人類意識中那個翻轉永恆秩序的根源，是在生命中把握該秩序，以及其幻相的欺瞞根源。（Scheler GW 3：63）

二、阿Q之怒何怒？——本事

前文的理論問架是我們準備用來分析具體情緒樣態，尤其是有關「憤恨」這一情緒樣態的預備。底下我們就開始進入到本文所訴求的論題——即有關阿Q這一人格類型的情緒存在，以及其所交涉的價值秩序的存在樣態。不過在真正進入阿Q的存在樣態之存在和價值分析之前，我們似乎應先交代一下文本的依據。

對阿Q的情緒存在之觀察和把握，當然是要回轉到阿Q本人，不過阿Q這個人活生生的當下行動存在似乎已成一件不可能的事了，因為當作根源存在的阿Q本人——不管是死亡或本來就只是虛構——都已不可能再存在了。阿Q的存在現在已成了一個歷史的存在或亦可以說是一個解釋學的（甚至是「傳記的」解釋學的）存在。因此我們現在只能依據他所「從來」的「傳記」文本來考察。至於阿Q所從來的文本，當然就是魯迅的《阿Q正傳》，因為只有魯迅的《阿Q正傳》才是根源的文本，其他的都是環著魯迅這一根源文本而來的

「解釋學」（有的甚至是「訓詁學」（Philologie））文本。

不過在《阿Q正傳》中，魯迅告訴我們的是阿Q的全部行實，即在阿Q身上所發生的一切被記錄下來的「故事」和他對此一切「事實」的感情反應。但可惜是本文只計畫處理阿Q的一個情緒態度——即要問他的怒（或生氣）是怎樣的一種怒，以及他這一怒與阿Q他作為阿Q這個人到底有何關係，當然這也要觸及到造成阿Q之所以是阿Q的可能涵域——即一種在存有論中托顯並區分某一存有物之身分的「場所」（Topos）。至於作為阿Q所以為阿Q之怒的理解和把握，我們從魯迅的《阿Q正傳》中得到有這麼樣的認識：即在「怒」的這一情緒存有樣態中，我們發現阿Q顯然沒有一怒安天下的那種「義憤」、或頤指氣使以震怒威赫人的老爺脾氣，他當然也沒有如潘金蓮那般硬是要要，甚至要讓毀壞無存也不讓他人得到的那種妒恨，而且他也沒有什麼「先知」之見但卻又沒有人肯相信而鬱積起來的「孤憤」；不過我們在他的《正傳》中卻又明明看到阿Q的的確確也「發起怒來」（《魯一》：490）、「氣忿」（同上，頁497），也就是說他絕不是一個沒有個性、沒有脾氣的人，因此我們真的要迷惘地問：阿Q的怒到底是一種怎樣的怒呢？

對這個問題，我們想先從《正傳》的行實中來做些考察。魯迅在這篇《阿Q正傳》中分別用了九章來講述阿Q的一生重大事蹟，現在我們也依魯迅分章的辦法將他的重要事蹟排列於下：

第一章 是關於阿Q的姓名籍貫。由於阿Q名不見經傳，因此使得魯迅猶豫非常，不知如何來名傳；而且有關姓的部分，由於他說他的趙同趙太爺的趙相同，結果「那知道第二天，地保便叫阿Q到趙太爺家裏去；太爺一見，滿臉濺朱，喝道：『阿Q，你這渾小子！你說我是你的本家麼？』阿Q不開口，趙太爺愈看愈生氣，搶進幾步說：『你敢胡說！我怎麼會有你這樣的本家？你姓趙麼？』阿Q不開口，想往後退了；趙太爺跳過去，給了他一個嘴巴。『你怎麼會姓趙！——你那裏配姓

趙！』」（《魯一》：488），結果阿Q被地保又訓了一頓，賠謝了兩百文酒錢，並且也不姓趙了！至於名字就叫做Quei，不用寫了（事實上阿Q也不會寫），魯迅作傳爲求方便，於是就簡寫做Q，並再加個阿字，成了阿Q。

第二章 記的是阿Q的「品」性（應該還是「人品」吧）；他打零工、住免費的土谷祠、而且品性上還是「先前闊、見識高、真能做」，但缺點是頭皮上有癩瘡疤，因此有諺，犯著他的諺，他「便會全疤通紅發起怒來」打架，打輸吃虧了，他便「怒目而視」（同上，頁491）但不幸地他發起怒、怒目的打架都輸了，而他也由「你還不配（有癩瘡疤）」拐到「被兒子打」、「我是虫豸」，以至「第一個能自輕自賤的人」。不過他還是有一次沒有辦法戰勝，亦即他賭贏了錢，但卻急急在賭攤打起群架，等打過了後，賭攤和「很白很亮的一堆洋錢！而且是他的——現在不見了！說算是被兒子拿去了罷，總還是忽忽不樂；說自己是虫豸罷，也還是忽忽不樂：他這回才有些感到失敗的苦痛了。」（同上，頁493）最後則是他自己打了那好像不是自己的臉兩個嘴巴後才得到了勝利。

第三章 也是他的勝利史。他與王癩胡比抓虱子，結果不但抓輸了王胡，並且打起架來，阿Q也打輸了。不單如此，阿Q還犯上了錢太爺的「假洋鬼子」兒子，挨了阿Q所謂的哭喪棒打。面對這許多「屈辱」，阿Q很快用「忘掉」來戰勝了，並且還對小尼姑動了粗。

第四章 講「男女之大防」的正人阿Q，作弄了小尼姑後，整夜睡不著覺，因此滿心感到女人的誘惑害人，結果還發起衝動，對與他聊天的趙太爺家女傭吳媽突然搶上跪下求愛說：「我和你困覺，我和你困覺！」結果阿Q賠上了他所有家當。

第五章 記載著阿Q賠折後的生計問題，當時全村的女人都避著他，也沒有人

叫他做短工，並且他的工作也被一個又瘦又乏的窮小子阿D接收過去了。所以阿Q這一氣更與平常不同，當氣憤憤的走著的時候，忽然將手一揚，唱道：「我手執鋼鞭將你打！」當「幾天之後，他竟在錢府的照壁前遇見了小D。『仇人相見分外眼明』，阿Q便迎上去，小D也站住了。『畜生！』阿Q怒目而視的說，嘴角上飛出唾沫來。『我是虫豸，好麼？……』小D說。這種謙遜反使阿Q更加憤怒起來〔……〕」（同上，頁504）結果兩人打了一架，並且出乎意料的，本來阿Q看不在眼裏的小D竟然同他演出了一場不分勝負的「龍爭虎鬥」。不過這不是阿Q真的輸了，而是因為他沒有了工作，沒有得吃，因此沒有氣力。所以他下定主意到尼姑庵求些食，偷摘了四顆蘿卜，竟然給老尼姑看到了，只好拾著蘿卜爬牆逃了，結果還是丟了一個。

第六章 敘述阿Q吃完偷來的三個蘿卜後，打主意進城，待過了中秋，阿Q突然「發了」地回來了，在大家議論紛紛的同時，據說阿Q本來在城裏舉人老爺家裏幫忙，「但據阿Q又說，他卻不高興再幫忙了，因為這舉人老爺實在太『媽媽的』了。這一節，聽的人都嘆息而且快意，因為阿Q本不配在舉人老爺家裏幫忙，而不幫忙是可惜的。」（同上，頁508）不過這都不重要，重要的是阿Q帶回來的「貨兒」，大家（包括趙太爺）都想從他那裏弄些便宜貨，逐漸地，阿Q的貨沒了，底細也見光了：他原來是「一個不敢再偷的偷兒呢」！

第七章 正當阿Q正又走上「末路」時，因緣際會地又碰上革命黨開進了城來，阿Q本來是深惡痛絕革命黨的，卻不料連舉人老爺也害怕著它來。由此阿Q也開始「神往」革命，「況且未庄的一群烏男女的慌張的神情，也使阿Q更快意」，再加上喝了兩碗空肚酒，於是飄飄然地便覺得自己是革命黨，並大嚷自己要造反，並贏得了許多「敬畏」，

事後回到土谷祠，接著並盤算著如何去「接收」：「第一個該死的是小D和趙太爺、還有秀才、還有假洋鬼子，……留幾條麼？王胡本來還可留，但也不要了。……東西，……直走進去打開箱子來：元寶、洋錢、洋紗衫，……秀才娘子的一張寧式床先搬到土谷祠〔……〕自己是不動手的了，叫小D來搬，要搬得快，搬得不快打嘴巴。……趙司晨的妹子真醜。鄒七嫂的女兒過幾年再說。假洋鬼子的老婆會和沒有辮子的男人睡覺，嚇，不是好東西！秀才的老婆是眼胞上有疤的。……吳媽長久不見了，不知道在那裏，——可惜腳太大。」（同上，頁515）不過待到真的革命黨在夜裏進城，卻給趙秀才搶了機先，砸掉了靜修庵的一塊「皇帝萬萬歲」的龍牌，當時阿Q卻在睡覺。

第八章 發生了革命後，阿Q卻發現大家都盤了辮子當起革命黨了。「況且有一回看見小D，愈使他氣破肚皮了。」因為「小D也將辮子盤在頭頂上了，而且也居然用一支竹筷。阿Q萬料不到他也敢這樣做，自己也決不准他這樣做！小D是什麼東西呢？他很想即刻揪住他，拗斷他的竹筷，放下他的辮子，並且批他幾個嘴巴，聊且懲罰他忘了生辰八字，也敢來做革命黨的罪。但他終於饒放了，單是怒目而視的吐一口唾沫道『呸！』」（同上，頁518）不過很快地阿Q明白了，他革命卻被冷落的原因是他沒有結交革命黨人，於是他囁囁嚅嚅地找到假洋鬼子（不，現在是洋先生）那裏去要求加入，結果卻給喝了出來，「洋先生不准他革命〔……〕他所有的抱負、志向、希望、前程，全被一筆勾銷了。〔……〕他對於自己的盤辮子，彷彿也覺得無意味，要侮蔑；爲報仇起見，很想立刻放下辮子來，但也沒有竟放〔……〕」（同上，頁520）

第九章 敘述未庄趙家遭搶，阿Q正恨著別人能造反搶占，就自己卻不行。不

過四天後夜裏，他突然給兵丁抓了去。在牢裏另兩個被關的，一個是因為「舉人老爺要追他祖父欠下來的陳租，一個不知道爲了什麼事。〔……〕（而）阿Q爽利的答道：『因爲我想造反。』」（同上，頁522）在審判的場景中，阿Q看著上頭人物，「他便知道這人一定有些來歷，膝關節立刻自然而然的寬鬆，便跪了下去。『站著說！不要跪！』長衫人物吆喝說。阿Q雖然似乎懂得，但總覺得站不住，身不由己的蹲了下去，而且終於趁勢改爲跪下了。『奴隸性！……』長衫人物又鄙夷似的說，但也沒有叫他起來。」（同上，頁522-523）不過在審訊的過程當中，阿Q似乎總也無法把事情說清楚，好像他就真的是打劫趙家那一夥人，結果阿Q被判了死刑，並且要他畫押認罪，阿Q看不懂判決文，也不會寫名字，雖然長衫人要他只畫個圓圈就好，但他還是沒有把圓圈畫圓，畫成了個瓜子模樣。不過「他第二次進了柵欄，倒也並不十分懊惱。他以爲人生天地之間，大約本來有時要抓進抓出，有時要在紙上畫圓圈的，惟有圈而不圓，卻是他『行狀』上的一個污點。但不多時也就釋然了，他想：孫子才畫得很圓的圓圈呢。」（同上，頁524）畫了圓圈後，他第三次再被抓出柵欄，審判他的光頭老頭子問他還有什麼話說，阿Q還是想不到話說，於是許多長衫和短衫人物，「忽然給他穿上了一件洋布的白背心，上面有些黑字。阿Q很氣苦：因爲這很像是帶孝，而帶孝是晦氣的。然而同時他的雙手反縛了，同時又被一直抓出衙門外去了。阿Q被抬上一輛沒有篷的車，幾個短衣人物也和他同坐在一處。這車立刻走動了〔……〕」（同上，頁525）原來他們是拿阿Q遊街示衆，開往刑場，待到阿Q醒悟過來，他突然「『無師自通』的說出半句從來不說的話」：「過了二十年又是一個……」（同上，頁526，以上黑體字都是作者所加的強調）

三、阿Q之怒何怒——一個情緒現象學分析的嘗試

前面做了諸多有關憤恨之哲學理解的分析，並且也交代了《阿Q正傳》的本事，現在當該也是我們要正面分析阿Q之怒，以及那一個使得阿Q成其為阿Q的本質結構和規定原理的時候了。不過這實在也是件可怕的難事，因為據說討論阿Q的文獻（注意：不是談魯迅，而只是針對阿Q的文獻）就將近有三百篇之多^{③①}。面對這麼龐大數量的文獻，我們真的是有望洋興嘆的感覺；而且在研究工作之有關文獻閱讀的學術良知上，我們也有幾分汗顏，因為我們真的不知道如何去收集、閱讀其中的大部分。無何，我們只好儘量限制自己的「研究」野心，勉強當作一種嘗試性的管窺來表達一些自己的「私見」，庶幾無以冒犯學術（特別是「魯迅學」）界的尊嚴（或是「顏」？）！

至於我們對《阿Q正傳》所要做的論述，其論題和方向則有略如下述：（一）首先確定阿Q到底有沒有「怒」氣；（二）確認這種「怒」氣是否與阿Q的身分存在有關，也就是說阿Q的「品性」（Eigenschaften）塑造是否與這種「怒」氣有關；然後（三）還要問：構造阿Q品性或說身分存在的秩序到底是怎樣的一種秩序，以及最後（四）去分析這種秩序的成形（Gestaltung der Ordnung bzw. Unordnung）如何構造出它的結果（Konsequenz）。而這以上所設計的分析架構，事實上我們預設了一個哲學思考上不言而喻的自明事實（Selbstverständlichkeit），即我們的哲學性反省必須是要以作為存有的人格和價值（特別是價值階序）這兩個參考間架來考察阿Q的存在身分和此身分所共同交涉構成的「世界存在」（Weltsein），因為《正傳》中的阿Q明顯地是

^{③①} 參見李煜昆在其所編著《魯迅小說研究述評》（峨嵋：西南交通大學出版社，1989年）中〈《阿Q正傳》研究述評〉章中的報導（頁221）。事實上這只是有關中文的部分，至於各種語文中有關評述《阿Q正傳》的文獻，則仍然還有待「魯迅學」學者去蒐集和整理。

「存在」於我這個自我意識對我這個意識主體的自我價值實現（不管是正積極的自我價值實現，還是「墮落的」自我不實現——即「我不是阿Q，我是虫豸」）之價值階序（Wertrangordnung）和認知當中，簡單地說，阿Q首先是要為一個「人」，而且他也能的確確是一個「人」。

不過在有關阿Q是怎麼樣的一個「人」的論述這一點上，我們似乎有必要先交代一下立傳作者魯迅的原初立意，以及諸多各式各樣的學者推測和申論。

如衆所周知，魯迅在〈俄文譯本《阿Q正傳》序及著者自叙傳略〉一文中說過：「我雖然已經試做，但終於自己還不能很有把握，我是否真能夠寫出一個現代的我們國人的魂靈來。」（《魯七》：81）而許多評論者也據此提出並衆口一致的討論「魯迅的國民性理論」^⑪。這也就是說魯迅所以要寫作小說、乃至寫大量短論、雜文，主要就是要去暴露中國人卑劣的「國民弱點」（參見〈再談保留〉，收入《魯五》：144-145）。

事實上，魯迅前往日本學醫，而又棄醫從事文藝工作，其轉折正如大家所熟知的那段故事一樣，以為「日本維新是大半發端於西方醫學的事實」，並很

⑪ 對於有關魯迅與國民性理論的討論，我只提我所讀到的資料中較具統合評述的兩份文獻。(一)張琢：《中國文明與魯迅的批評》（臺北：桂冠圖書公司，1993年），見〈第三章：中國「國民性」與魯迅的解剖〉，頁125-254；(二)劉禾在中研院中國文哲所專題演講的未出版文稿〈國民性理論質疑〉（1996年6月3日講，又按：據講稿所記，本文是由桑梓蘭從劉氏英文著作譯出改寫的，參見Lydia H.Liu, *Translating National Character: Lu Xun and Arthur Smith*, 原刊於同作者*Translingual Practice. Literature, National Culture and Translated Modernity China 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press 1995)一書的第二章中)。此外劉禾在前文中還提到他另外一篇相關文章〈一個現代性神話的由來：國民性話語質疑〉刊於陳平原、陳國球主編的《文學史》第1輯（北京：北京大學出版社，1993年），頁138-156。至於魯迅寫作是為了針砭中國國民性的「自注引文」，劉禾歸總舉列有如底下所記各篇：〈《吶喊》自序〉（《魯一》：415-420），〈論睜了眼看〉（《魯一》：328-332），〈隨感錄三十八〉（《魯一》：387-390），〈兩地書·第八號信〉（《魯九》：25-28），〈忽然想到（一至四）〉（《魯三》：10-15），〈這個與那個〉（《魯三》：102-109），〈宣戰與做戲〉（《魯四》：266-267），〈再談保留〉（《魯五》：114-115）及〈俄文譯本《阿Q正傳》序及著者自叙傳略〉（《魯七》：77-82）。

美滿的夢想著「預備卒業回來，救治像我父親似的被誤的病人的疾苦，戰爭時候便去當軍醫，一面又促進了國人對於維新的信仰」。但「有一回，我竟在畫片上忽然會見我久違的許多中國人了，一個綁在中間，許多站在左右，一樣是強壯的體格，而顯出麻木的神情。據解說，則綁著的是替俄國做了軍事上的偵探，正要被日軍砍下頭顱來示衆，而圍著的便是來賞鑒這示衆的盛舉的人們。這一學年沒有完畢，我已經到了東京了，因為從那一回以後，我便覺得醫學並非一件緊要事，凡是愚弱的國民，即使體格如何健全，如何茁壯，也只能做毫無意義的示衆的材料和看客，病死多少是不必以為不幸的。所以我們的第一要著，是在改變他們的精神，而善於改變精神的是，我那時以為當然要推文藝，於是想提倡文藝運動了。」（《吶喊·自序》，《魯一》：416-417）不過從事文藝的魯迅並不是一位為文藝而文藝的唯美主義者，相反地，他在〈我怎麼做起小說來〉這篇文章中，「說到『為什麼』做小說罷，我仍抱著十多年前的『啓蒙主義』，以為必須是『為人生』，而且要改良這人生。我深惡先前的稱小說為『閑書』，而且將『為藝術的藝術』，看作不過是『消閑』的新式的別號。所以我的取材，多采自病態社會的不幸的人們中，意思是在揭出病苦，引起療救的注意。」（《魯四》：512）

由於有魯迅的這些意思，因此在他的作品中也大量地暴露了中國人的劣根性及其自己所應該嚐取的苦頭；不過，在另一方面，由於魯迅當時成了左聯的領導人物，而且他的寫作取材上，不是也「多采自病態社會的不幸的人們中，意思是在揭出病苦，引起療救的注意」嗎？那麼在社會主義新政權下的魯迅詮釋——特別是魯迅的「國民性理論」詮釋——當然是要向著無產階級革命的勝利而邁開大步前進。這點在涉及《阿Q正傳》所訴求的作者意向時，尤其具有「典型性」。

事實上，一般對「阿Q論述」的理解主要是建立在：(一)前面已經敘說的「國民性理論」，以及由此而來的人物刻畫所隱涵的(二)角色品性之「精神勝利

法」，以及(三)決定阿Q生命絕對價值（或「無價值」）的「革命」或「革命性」。這也就是說，在農民革命史觀的指導原理下，阿Q這個「被」剝奪掉生產工具的傭農，許多論者相信應該給阿Q恢復名譽——因為他最後也覺悟到革命對他的意義，只不過「假洋鬼子」不讓他革命罷了^{③②}。不過也有很多人認為不能這麼簡單地將阿Q的革命當作真正的革命^{③③}，因為阿Q的革命並不是為了革命理想而獻身，而是為了叫小D跪下、為了元寶、洋錢、洋紗衫、秀才娘子的寧式床、趙司晨的妹子、鄒七嫂的女兒、吳媽……，甚至連毛澤東也在他的〈論十大關係〉一文中論斷說：「魯迅在這篇小說（按：即《阿Q正傳》）裏面，主要是寫一個落後不覺悟的農民。」^{③④}更何況魯迅以為這種不覺悟的人，即「凡是愚弱的國民，即使體格如何健全，如何茁壯，也只能做毫無意義的示衆的材料和看客，病死多少是不必以為不幸的。」（《吶喊·自序》，《魯一》：417）由此我們對於魯迅對「阿Q」所採取的態度，似乎並不需要那麼努力（或也無法那麼道理充足的）去肯定或尋掏出^{③⑤}阿Q的革命性來。

③② 依據李煜昆編著的《魯迅小說研究述評》（峨嵋：西南交通大學出版社，1989年）所整理出贊成阿Q是革命的論者有胡風、耿庸、歐陽凡海、陳涌、馮雪峰、葉鵬、徐中玉等人，參見頁277-281。

③③ 例如李希凡、王明堂、王西彥、蘇雪林、支克堅等人都是，參見上引李煜昆編著《魯迅小說研究述評》，特別頁277、281-282、283-288。

③④ 此引文我們是轉引自桑逢康：〈《阿Q正傳》是一篇好小說〉（原刊於《魯迅研究集刊》第1輯〔上海：上海文藝出版社，1979年〕，頁154-180）所引，見頁155；對這句話的注解尤其可參見李桑牧：〈怎樣理解〈論十大關係〉中對於阿Q典型的論述〉（刊於北京魯迅博物館魯迅研究室編：《魯迅研究資料（20）》〔北京：中國文聯出版公司，1988年〕，頁236-252，特別是頁237）；有趣的是桑氏試圖在毛的這句話上辯護得出阿Q的革命性（見桑逢康：〈《阿Q正傳》是一篇好小說〉，頁164-169），並將罪責推給封建社會；而李氏卻由毛的這句話闡明阿Q的革命中的反革命性（特別參見李煜昆編著：《魯迅小說研究述評》，頁251）。

③⑤ 在前引李煜昆的著作中，他並且舉列了一些較屬於折衷的中間態度。這種態度強調阿Q的無產階級身分不可能沒有「革命性」和「反抗性」，但也強調它在傳統封建勢力的毒化下被扭曲。例如他指出馮雪峰即從阿Q的主觀願望去肯定阿Q的革命性，但在行動上

不過阿Q的「革命性」問題，它在事實上也的確確與阿Q之所以為阿Q的身分存在有不可分的關係，這也就是說，作為人格價值類型（Personwerttypen）之一種的阿Q的身分存在或「人格」，它必然要就其作為行動中心（Aktzentrum）的「人格」來成就他的自我實現和所交涉的世界——價值秩序^{③⑥}。不過在我們所把握到的阿Q的本事或行狀，我們認識到他的價值秩序與他所交涉到之人和世界的價值秩序，無可否認地可能成為一種「價值重估」（Umwertung）——或甚至可說是一種「反價值」（Wertwidrigkeit / das Wertwidrige）^{③⑦}。因為做為阿Q及架構其存在秩序和價值秩序的最重要行動原理，依魯迅所給我們的信息來看，似乎應該就是那個「精神勝利法」。在阿Q的行動世界中，不管他是和趙太爺、小D、王胡、假洋鬼子、吳媽……阿Q每每都要被逼到重新估量他自己的存在價值和自我認同的可能臨界底線的地步；甚至差不多都要引發（或已引發了）復仇（至少也是對抗）的行動。不過由於受有深深的國民性「陶冶」，阿Q總是很快的藉由他「無力感」的自我禁制而戰勝對方和自己。因此底下的分析工作，我們當然很清楚要從「精神勝利法」

則因循而無法呼應。其他如易竹賢、李何林發表於1981年全國紀念魯迅誕辰一百周年的學術會議論文，也都是持折衷態度。見李煜昆編著：《魯迅小說研究述評》，頁280、288-289。

- ③⑥ 關於「人格價值類型」（Personwerttypen）及其實現所根據之「價值人格類型」（Wertpersontypen）概念，個人曾根據謝勒的論點在拙文〈政治動物的「人格團結」及政治社群的構成：一個政治的哲學人類學理解〉（刊於陳秀容、江宜樺主編：《政治社群》〔臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995年〕，頁125-152）做過簡要的說明，請參見頁125及頁144註5-7條，並請參閱Scheler GW 2：570-571及GW 10：255-344。不過我們在此要提醒讀者的是：謝勒的人格價值類型是一種積極的價值自我實現，但阿Q的「人格」存在，我們可能有必要從負面的價值自我實現來考慮，也就是說阿Q的價值秩序有可能是要放置到「反價值」（Wertwidrigkeit）的脈絡中來考慮。
- ③⑦ 關於「反價值」（Wertwidrigkeit/das Wertwidrige）的討論，詳細可參見Minoru Uchiyama, *Das Wertwidrige der Ethik Max Schelers* (Bonn: Bouvier, 1966)。又這個概念首先被用於尼采的《反基督徒》中，參見Nietzsche KSA 5：196。

這種阿Q的行動原理探入阿Q的存在世界和價值秩序中去。

在分析阿Q的品性——當然是阿Q之所以為阿Q的存有學原理的「品性」（Eigenschaften或英文的Qualities）——上，我們現在已掌握到了論述阿Q的核心論題：精神勝利法。事實上「精神勝利法」我們可以把它看作是阿Q的自我認同行動，這也就是說，我們可以在這種實現阿Q之所以為阿Q的行動——亦即包含著意向、生成、價值賦予的行動——中把握到本如的阿Q（Ah Q als solche）。而這種由「精神勝利法」引發的行動涉入，因此也要回涉於情緒的存在結構中去。由此我們現在就嘗試從阿Q的情緒存有樣態來尋繹他的全般存有樣態，最後並希望能藉由此分析為阿Q的這種「典型性」做一個更合理的定位——特別是在人類之價值秩序上定位。

事實上正如前文已多次透露的：阿Q在其《正傳》中所透露出的情緒存在樣態，基本上包含了「價值比較」、「無力感」或稱「無能」，以及其潛隱的、扭曲的自我認同「變形」。其中尤其以「自我認同」的「變形」一項更是重要。於此，倘若我們可以把將自己逼至問答「我是什麼」為一種自我認同的話，那麼阿Q在趙太爺兒子進了秀才那天說他與趙太爺是本家，而且比秀才大三輩；以及閑人故意犯他的諱激他打架給輸了，他也以我總算被兒子打了直落至「我是虫豸」和「我是第一個能自輕自賤的人」，乃至小D謀了他的工作還畏著他說「我是虫豸」地謀了阿Q自己的「我是」的憤怒等等，似乎都在逼激著阿Q的「自我認同」的浮現。事實上這種逼激著阿Q的自我認同的價值秩序有三種：一是身分地位高於他的或勢力大於他的，如趙太爺、閑人等；二是力量與他相當的，如王胡；三是身分低於他的，如小D、小尼姑。而且由於有這樣的身分、力量的區分，因此在阿Q的存在世界和價值秩序中自然就有了三種對應於價值秩序的行動態度：對身分社會的既為應然且又是實然的價值秩序中，它由倫常規範的絕對權威訴求而成了一個神聖不可沖犯的價值體系；它幾乎有如絕對統治的主人與奴隸的關係，而也正就是因為此種緣故，所以阿Q在

面對趙太爺、革命黨的光頭老頭子的權威時，卻是不敢生氣反抗，表明了他的「奴隸根性」；不過在當身分社會的秩序沒有區別時，那麼勢力的較量便成了舒解其「憤怒」的依憑，而致其憤怒的理由則有分別如閑人故意犯他癩諱的攻擊性挑逗，以及自己要與王胡競比抓虱子的吃醋心理；而阿Q致怒原因中最特別的是對於小D，他看小D不在眼裏，小D的身分地位及勢力都不及他，因此他根本上就拒絕小D進入到他的價值秩序來作比較，因此待到小D謀了他的工作，也就是說侵入了他的價值秩序，這結果對阿Q來講就是一個絕不可忍受的情況。因此阿Q在這個環節上也醞釀了一個極具典型的「嫉妒」（Neid）——即寧讓壞也不讓你配得的情緒行動，而這一方面先演出了阿Q和小D的龍虎鬥，另一方面更發展出阿Q不准小D革命的判決。

以上是關於逼激出阿Q的自我認同之價值和身分存在秩序的結構關係。它若只是單純的承載者邂逅和秩序歸正的調攝——亦即它若是只憑自發之交涉的調劑，那麼這種即使是權威統制的結組，它也仍還是一個有效的功能結構，個個單元也都還能托蔭在其下繼續生存著^{③⑨}。但阿Q很快地在這種結組間畫出身分和勢力的「階級」並予以個別的對象化，因此在他的價值和存在秩序中很快地就轉出了明確對象指涉的情緒反應和衝突，這也即是阿Q之怒的來源，而且只有如此解釋，我們才可以理解為什麼阿Q對於趙太爺的老爺脾氣不敢有任何的反抗、甚或連只是「怒目以視」也不敢；但在他宣稱是革命黨時，卻直接地幻想著「第一個該死的是小D和趙太爺，還有秀才，還有假洋鬼子，……」（《魯一》：515），因為只有造反打破皇權所撐架之身分秩序的革命黨才會「使百里聞名的舉人老爺有這樣怕」（《魯一》：513），以及讓阿Q自己的身分有翻身的機會。於是阿Q先前的「不敢想」或「沒能力想」的「憤恨」之

③⑨ 這種存在類型我們可以舉出魯迅筆下的閩土為代表，閩土所代表的是面對社會、政治秩序失序下的生活逼壓（社會、經濟活動的膠滯，政治上的因循等），而不是有明確對象的身分、勢力傾軋。

怒，於是最終暴發開來，並且也因為對本來深惡痛絕的革命「未免也有些『神往』了，況且未庄的一群烏男女的慌張的神情，也使阿Q更快意」（同上）。這都滿足阿Q壓抑許久的「復仇」衝動。

由以上分析，我們可以得出，阿Q的確隨時隨地都有各式各樣的怨恨憤怒：對趙太爺的，對犯他癩諱的閑人，對自己贏錢又丟了，對小尼姑、王胡、小D……，不過現在我們應再回到阿Q本人自己的品性來看待他的這些怨恨憤怒。

事實上阿Q雖說是一位傭農（工）³⁹，是一位無產階級者，但他的赤貧是否完全因為資產階級的剝奪而導致？魯迅本人從來沒有做過說明。不過我們有另外一位備嘗辛苦的農民典型，即〈故鄉〉中的閏土。壓迫閏土的是整個家庭、政治、社會：「（景況）非常難。第六個孩子也會幫忙了，卻總是吃不夠……又不太平……什麼地方都要錢，沒有定規……收成又壞。種出東西來，挑去賣，總要捐幾回錢，折了本；不去賣，又只能爛掉……」（《魯一》：483）雖然如此，但閏土還是守住了他的土地。至於阿Q的形象，魯迅在〈答《戲》周刊編者信〉中則描述說：「我的意見，以為阿Q該是三十歲左右，樣子平平常常，有農民式的質樸、愚蠢，但也很沾了些游手之徒的狡猾。在上海，從洋車夫和小車夫裏面，恐怕可以找出他的影子來的，不過沒有流氓樣，也不像癩三樣。」（《魯六》：150）在魯迅這一個有關阿Q形象的意見中，「但也沾了些游手之徒的狡猾」，以及《正傳》中所描述的賭博、喝酒、懶睡、偷搶等行為，似乎可以確定阿Q是一個「無特操」（劉玉凱1994：

³⁹ 依周遐壽的記載，阿Q的形相是規模阿桂兩兄弟的：「外姓人家住在新臺門裏的也有幾家，〔……〕其一是阿有。他姓謝，是有名的阿Q的老兄，他以給人家舂米為業，〔……〕阿桂本來也是做短工的，可是他不能吃苦，時常改賣舊貨，有的受了敗落人家的委托，有的就不大靠得住，這樣就漸漸的降入下流，變成半工半偷的生活了。」（見《魯迅的故家》〔北京：人民出版社，1981年〕，〈阿有與阿桂〉條）

27-28)④的人，或者說「兼有農民和游民的身分」(林志浩1988:182-184)④。不過我們似乎也可確定阿Q的這種「兼有農民和游民的身分」也仍還不具備「幫閒」的身分，他更多的是一個沒有主人的「奴隸」，因為他有一套極為嚴整的自我價值秩序——主人擁有宰制與被宰制者要順從——，而且阿Q的宰制與被宰制的雙重性格——或如魯迅在《華蓋集·通訊》中所說那般既「卑怯」又「凶殘」的雙重性格(《魯三》:26;參考張琢1987)④——便經常在他所交涉的價值—存在世界中或扮狼或扮羊。

在前文中我們已清楚認出阿Q的價值秩序，以及他作為「人」的品性——特別是在人際交涉中的情緒反應。對趙太爺、閑人等他扮演著羊，順從在他們的宰制下，並且死心的將他的復仇衝動壓擠到他所能宰制的另一個價值脈絡中，並且扮著凶狠的狼來咬吃比他更弱小的弱者。不過，雖然我們也可以藉由契約社會的惡人前提來把握阿Q的這種「卑怯」且「凶殘」的性格結構，但是我們仍還是無法安心地要問道：「到底阿Q真的只有這麼在被吃、吃人的扮演中莫名其妙的被吃掉嗎？若真的是只有扮演這般麻木的群眾一途，那麼讓人去『做毫無意義的示眾和看客，病死多少是不必以為不幸的』」的論點，不正就是截然的解？！事實上人的辛苦，特別是在當時無教無養地在中國生存著的蟻虻之人，確實已被那種一再撲擊而來卻又無能反抗的暴力負載所扭曲了，閹土辛苦的無力、孔乙己顛預的無力、狂人悲憤的無力，以至阿Q齷齪的無力，可以說是已經到了其竭盡忍耐所能擔負的極限了：

我覺得中國人所蘊蓄的怨憤已經夠多了，自然是受強者的蹂躪所致。但

④ 劉玉凱：〈讀錢解魯——關於《阿Q正傳》〉，《魯迅研究月刊》1994年第12期，頁24-28。

④ 林志浩：〈論阿Q的落後性、革命性和典型性〉，《魯迅研究·下冊》(北京：中國人民大學出版社，1988年)，頁181-211。

④ 張琢：《中國文明與魯迅的批評》(臺北：桂冠圖書公司，1993年)。

他們卻不很向强者反抗，反而在弱者身上發泄，兵和匪不相爭，無槍的百姓卻並受兵匪之苦，就是最近便的證據。更露骨地說，怕還可以證明這些人的卑怯。卑怯的人，即使有萬丈的憤火，除了弱草以外，又能燒掉什麼呢？（《墳·雜記》，見《魯一》：225）

不過一切人對一切事都感到無力，特別是要對壓迫暴力的報復無力時，許多的自我認同自然也無法自我認同了，並且許多的價值秩序也成了反價值而使價值失了序，並且連存在秩序也因而陷溺於苟安這種自毒而失掉了生命存在在自我實現上企向積極秩序的努力。這點在我們閱讀《阿Q正傳》的經驗中更是明顯。

事實上阿Q的問題核心並不完全在於他的外在客觀環境——因為環境只是一個運作的可能場所。而是在於他的內在病根，也就是國民性病根。阿Q的懶、散把主體行動上的積極自我實現的可能性給斲喪了！再加上面對橫逆外境的無力抵抗，轉而以沉溺在精神勝利法，也就是「自我毒化」來尋求自慰。但我們明白，任何勢力、特別是暴力的施受，都是要抵銷平衡的，不是自己承受轉化，便是要轉嫁給別人承擔。若自己承受這種勢力或暴力，並將它轉化為作功的力能，比起只是轉移讓其他人來承受，總是更能有創造的價值。不幸的是，中國有太多的國民劣根性，這也就是阿Q的狼與羊，在強權下扮羊並且陶醉為自己的成功勝利，並且還一而再，再而三地使用這種伎倆，它就像嗑藥吸毒的人一般，在無力感中索性放手任著虛假的幻妄來愉悅自己，甚至在臨死前也可以用「二十年後還是……」來愉悅自己、戰勝對手，這實在真真是一麻木不仁的「人」了！但也很清楚地，阿Q的這種自毒，其實一直只是虛假的止療，他的「嫉妒」、他的「輕侮」，很快的就轉嫁到比他更弱小的D、小尼姑；但就像D的勇於反抗，阿Q的「輕侮」結果還落得自我輕侮，就像「龍虎鬥」，或尤其是「不准革命」，阿Q不准D革命，其實就是阿Q自己讓洋先生不准阿Q自己革命，而這一切的沉溺自毒，我們可以用更具體的說法來做

註腳的話，也許就是阿Q一直不覺悟地覬覦著傳統扭曲了的權利宰制之便宜。

最後我們的結論是還要再一次強調，阿Q這種「不覺悟」其實是深深的自我陷溺於自我毒化中，是在扭曲的毒效幻境中夢想著他的價值重估之宰制權；其實，這只是個自欺自瞞的虛假滿足，阿Q的奴才性格一翻轉就會是專制者，會是一個貪得無厭的「吃人者」（Menschenfresser），他在革命中夢想的珍寶、女人、布帛就是一個明證。魯迅說若二次革命不發生，《阿Q正傳》就不會作的說法^{④③}，更可能是隱喻著革命的不覺悟，不覺悟的革命黨員會是革命者所喜歡嗎？阿Q又怎麼會是魯迅所喜歡的呢^{④④}！

④③ 見《華蓋集續編》中〈《阿Q正傳》的成因〉一文（《魯三》：379）。

④④ 我的意思是認為《阿Q正傳》的的確確是中國文學史（也是思想史）上的一篇鉅著，但其之所以鉅大乃是因為它是魯迅準確命中中國人宿世病根的大批判。

阿Q之怒： 失序的價值重估與自我毒化的自欺

江 日 新

提 要

不管是在文本上或在文學批評上，有關魯迅的阿Q研究，可以說已是汗牛充棟，因此我們似乎很難再有新的論題可以發揮了。不過，由於德國哲學家謝勒（Max Scheler）有關「憤恨」（Ressentiment）之論述的啟發，作者試著從阿Q「怒」的情緒表現來重新檢視這一可以關聯到情緒現象學、價值哲學的理解和論述進路。

本文分作四個部分，首先是楔子，論旨則是想要指出，人格（實即角色）的塑造以及其情緒表現的現象學規定，實即是人在存在秩序和價值秩序上的相互規定關係。並由此而推論出阿Q的憤怒以及特別是「憤恨」作為價值哲學和哲學人類學之論題的意義。

然由於有關「憤恨」這一概念在中文文獻仍極為生疏，因此作者在第一節中詳細解釋了尼采（Nietzsche）、謝勒的相關論述，從而確立起價值、主體身分、價值失序，以及自我毒化等概念組的關係。

第二節則是依《阿Q正傳》的故事描述，整理出阿Q的憤怒史，並為第三節的「情緒現象學分析」預作一個事實證據的材料鋪排。本文經由這樣的討

論，結果是：相對於文本中這麼多的憤怒描述，我們可以肯定地說，阿Q的精神勝利法事實上並沒有解決他的憤怒或憤恨，相反地卻使他在一種報復無力感中，一再地藉由自我價值欺瞞來自我毒化，終至讓自己更深地墮入價值的顛覆劫難中。

Ah-Q's Anger: The Reappraisal of Disappointment, and the Self-Deception of Poisoning One's Own Ego

JIANG Ryh-shin

For both textual and literary criticism, research into Lu Hsun's Ah-Q has already reached its saturation point; therefore we rarely find any new directions coming from recent topics of discussion. However, from the stimulus provided from the discussion of resentment from the German philosopher Max Scheler, the present author has been inspired to renew the examination of Ah-Q's anger as a form of emotional expression, which involves the understandings and discourses of the phenomenology of emotions and the philosophy of value.

Key words: resentment disorder of value

phenomenology of emotion Selbsttäuschung

Lu Hsun (Lu Xun) Friedrich Nietzsche Max Scheler