

尼采的微言大义

◎ 刘小枫

尼采是谁？

早就听说，二十世纪最具革命性的思想家是：马克思、弗洛伊德、尼采。

何谓“革命性”？日常用法指“反传统”。据说这三位所谓后现代先知推翻了所有传统价值，代之以新的伦理和生命方向。姑且不究这些流俗说法是否恰切，仅就这种革命性的深刻程度和实际影响而言，弗洛伊德和马克思都无法望尼采项背。弗洛伊德明显受过尼采影响，而且仅仅发扬了尼采思想中的一个方面。马克思尽管引发了诸多社会革命，仍然在两个方面不及尼采。首先，马克思站在启蒙思想的西方小传统中颠覆西方传统，尼采不仅颠覆了启蒙传统，而且颠覆苏格拉底和耶稣共同塑造的西方大传统。再说，马克思的思想生命力是资本主义赋予的，他作为共产主义代言人站在资本主义对立面，尼采却超越了资本主义与社会主义的对立。不难理解，冷战之后，不是弗洛伊德或马克思，而是尼采显得更具生命力。

尼采的实际影响也远甚于马克思和弗洛伊德。右派份子不会喜欢马克思，左派份子却特别喜欢据说极右的尼采。尼采文章瑰美、奇诡、料峭，没有谁说马克思是“诗人哲学家”。马克思和弗洛伊德的著作仍是学术性的，个中道理需要解释才能传达给知识人大众，成为现实的精神力量。尼采文章似乎不需要经过解释，就可以直接变成知识人大众的话语。^[1]尼采在汉语思想文化界的接受史就是证明：尼采刚死不久就潜入王国维、鲁迅这样的“中国魂”，西人论著有谁像尼采文章那样有如此之多不同的汉语译本？^[2]即便马克思论著的翻译有一个政党在搞，也没能赶上尼

采的风采。

然而，尼采是谁？

谁不知道尼采？不就是那个要“重估一切价值”、主张“权力意志”、提出“超人伦理”和“永恒复返”说而且敢“敌视基督”的德国“伟人”或“疯子”吗？不就是那个其学说被纳粹利用的德国诗人哲学家吗？

尼采真是如此“尼采”？

尼采自己和多数研读尼采的后人，都把《扎拉图斯特拉如是说》看作尼采最主要、最本真的文章，也的确影响最大（中译品种也最多）。然而，尼采在书中自己说话吗？不，是扎拉图斯特拉在说。尼采是扎拉图斯特拉吗？难讲。尼采可以说，书中的话都是扎拉图斯特拉，而不是尼采“如是说”。他仅仅是纪录者，像柏拉图写的对话，不是柏拉图在说，而是“他的角色”苏格拉底及其学生在说（施特劳斯）。扎拉图斯特拉难道不会是一个角色？

出身于路德宗牧师家庭的尼采，极为欣慕路德在德语方面的历史功绩和影响力，将路德作为自己在德语上要达到的目标。然而，尼采在德语诗作方面的努力失败了。^[3]这并非因为，尼采之前，歌德（尼采最敬佩的德国诗人）、荷尔德林（Holderlin）、诺瓦利斯（Novalis）、毕希纳（Buchner）、克莱斯特（Kleist）在德语诗言方面散尽才性，而是因为尼采自己作为诗人的才性天生不足。要是尼采真有盖世诗才，像里尔克（Rilke）或者特拉克尔（Trakel），要在德语诗言史上占据超人地位，并非没有可能。尼采的诗同海德格尔的诗一样，让诗人笑掉牙；尼采的散文和格言文体，至多与荷尔德林、施勒格尔（Fr. Schlegel）、诺瓦利斯持平，风格不同而已。

尼采是哲人，而不是文人。他的所谓“诗化”

或格言文体，仅仅作为哲学文章，才显出其超人气象。即便这种哲学文体，也不是尼采的独创。熟悉席勒、荷尔德林、诺瓦利斯、施勒格尔的人都知道，无论哲学的所谓“诗化”还是格言体，都是德国浪漫派的成就。即便这种成就也不是德国浪漫派的独创，不过是亚理士多德之前、尤其是柏拉图之前文体的复活。

如果《扎拉图斯特拉如是说》是尼采最具个体才性的文章，这种个体独特性是什么？问题仍然是：尼采是谁？

既然《扎拉图斯特拉如是说》是一部哲学著作，作为西方的哲学著作，叙说者的名字竟然是一个非西方传统中人，既非尼采心仪的希腊哲人赫拉克利特，也不是《悲剧的诞生》中迷拜的希腊神人狄奥尼索斯。扎拉图斯特拉何许人也？波斯宗教的先知。借波斯人的嘴说话，欧洲思想史上不是头一回——孟德斯鸠编造过《波斯人信札》。借波斯先知的嘴说话，也许表明尼采要站在欧洲思想传统之外的超然立场来评价欧洲精神。^[4]但《扎拉图斯特拉如是说》明显摹仿福音书的结构和叙事方式，分四部记叙扎拉图斯特拉的漫游、梦幻、遐想和“我实实在在告诉你们……”寓意的言说充满寓言、比喻。^[5]圣经思想不是哲学：Quid ergo Athenis et Hierosolimis?（雅典与耶路撒冷有何相干？——德尔图良）。难道尼采暗中站在圣经立场反哲学，是反哲学的哲学家？

虽然尼采称自己的话“像铁锤”，明显学舌耶和華说“我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？”（耶利米书 23:29）但尼采没有借犹太先知或者耶稣的嘴说话，他丝毫不想站到已经被基督教福音派占用了的圣经立场。扎拉图斯特拉的“如是说”摹仿福音书的叙事和教诲口气，不过为了与耶稣基督作对，其“如是说”言必反福音书中的耶稣之言。通过扎拉图斯特拉这个角色，尼采站到了希腊哲学和基督教这两个西方思想源头之外，他还能算哲人？《扎拉图斯特拉如是说》还可以算哲学书？

也许扎拉图斯特拉的角色是狄奥尼索斯的化身，代表悲剧诗人反哲学的传统。可是，在扎拉图斯特拉的“激情洋溢中”和他站立的“高山绝顶之上”，歌德、莎士比亚这些悲剧诗人的后代“可能会喘不过气来，但丁同扎拉图斯特拉相比，不过是个皈依者而已”（这个人 6）。比较文学或者跨文化学者兴奋起来：看啊，尼采多么靠近东方、热爱东方……然而，尼采说，那帮编纂《吠陀经》的

教师们“连给扎拉图斯特拉脱鞋的资格都没有”。

与耶稣主要对门徒“如是说”不同，扎拉图斯特拉的“如是说”经常对自己说。扎拉图斯特拉重新“成人”之前说的第一句话是对太阳说的：太阳就是扎拉图斯特拉自己，对太阳说，就是对自己说。“这样一个人，假如他自言自语，将用什么语言？纵酒狂歌的语言”（这个人 7）。扎拉图斯特拉的“如是说”是否就是尼采的自言自语。

就算是罢：“喋喋不休地谈论自己，也可以是一种隐身(sich zu verbergen)手段”（善恶 169）。尼采在自传中明白说过，自己是“这种纵酒狂歌的发明者”（这个人 7）。尼采还说过：历史上没有一个真正的哲人是“真正真实的”（善恶 177）。倘若如此，尼采就仍然是一个哲人。只不过我们切不可轻率地把扎拉图斯特拉的“如是说”当作尼采的直言，扎拉图斯特拉这个角色是谁，并不重要。重要的是，扎拉图斯特拉的“如是说”可能是谎言——偶而夹杂几句实话。

是的，我劝你们离开我，并且抵制扎拉图斯特拉！最好因他而羞愧！也许他欺骗了你们。（如是说：论馈赠的道德）

扎拉图斯特拉的这句“如是说”仅仅随便说说？

没有真理，只有解释？

暂时先放下扎拉图斯特拉的“如是说”可能满纸谎话这一问题。扎拉图斯特拉的“如是说”究竟说的什么？是否有可以称为扎拉图斯特拉学说的东西？

尼采自己告白，《扎拉图斯特拉如是说》的“宗旨是永恒复返思想，也就是人所能达到的最高肯定公式”（这个人 1）。依据这一告白，洛维特以为，“永恒复返”不仅是《扎拉图斯特拉如是说》的思想主题，而且是尼采思想的基本学说。“无论愚蠢还是睿智，永恒复返说都是理解尼采哲学的钥匙，并且说明了尼采哲学的历史意义，因为它重新复活了早期基督教与古典异教的争执。”^[6]海德格尔对自己昔日的学生的这种说法不以为然，“尼采的扎拉图斯特拉是谁？”的演讲勾消了这一说法：“永恒复返”说的确出现在、而且主要出现在《扎拉图斯特拉如是说》中，然而，这种学说既无法说明、也无可反驳，仅仅在带出值得思议的、“面相之迷般的”问题。^[7]海德格尔虽然没有说“永恒复返”可能是大假话，至少暗示不是尼采的直言。

谜底在于“权力意志”的提法。“永恒复返”与“权力意志”具有“最为内在的关联”，是重估价值思想的一体两面，似乎“永恒复返”是显白表达（不等于谎言），“权力意志”是隐微表达。海德格尔断言，如果没有把握到这两种表达“最为内在的关联”，并“理解为西方形而上学中的基本设问，我们就绝无可能把握尼采哲学，也不可能理解二十世纪和未来的世纪”。^[8]权力意志论是尼采的真言，亦是尼采思想的历史功绩，它颠倒了柏拉图主义的基本学说——对于存在的理解。沿着这条可以称为本体—认识论的解构之路，海德格尔开始解释尼采解构整个西方形而上学传统的“革命性”行动：尼采是西方形而上学传统的最后一人，以摧毁这一传统的方式继承了柏拉图主义的精髓。权力意志论不过是在谢林那里达到顶点的唯意志本体论的结果，因而是西方形而上学的最后表达，预示了技术统治时代的到来。^[9]

某些后现代思想家并不理会海德格尔的形而上学谱系论，但也对尼采的“权力意志”思想入迷，以为其中隐藏着“生肌权力”（biopower）的启示：福科钟情的既非《扎拉图斯特拉如是说》，也非《权力意志》，而是《道德的谱系》。然而，“为什么尼采要对追求起源提出挑战？”回答是：“为了揭示通体打满历史印记的身体，并揭示历史摧毁这个身体的过程。”^[10]“权力意志”不是柏拉图主义存在论的痕迹，而是显露身体的标记。通过“权力意志”的提法，尼采展露出生命的本原现象。德娄茨由此得到启示：凡考虑到生命的思想都分享了其对象的权力（power），因而必然会面对权力的策略。尼采的“权力意志”论成了德娄茨最后的思想，《什么是哲学》的结尾透露，尼采教德娄茨把生命定义为绝对的直接性、“无需知识的纯粹沉思”、绝对的内在性，是福科临终都还在思考的“生肌权力”。“永恒复返”既是宇宙论的，更是“生理学说”，是“生肌权力”的生成论。^[11]尽管撇开了海德格尔的形而上学史的尼采解释，德娄茨的尼采解释仍然进入了现代哲学中超验论与内在论的对立，试图接续由斯宾诺莎发端、尼采彻底推进的内在论谱系。对于海德格尔，理解“权力意志”中的形而上学问题事关“未来的世纪”，同样，生肌权力的“生命”概念据说“作为福科和德娄茨思想的遗产，肯定将构成未来哲学的主题”。^[12]

对如此发微尼采的“纵酒狂歌”，将歌词阐发为“存在学说”或“生肌权力”学说，德里达给予了尼采式的摧毁：尼采文章根本没有隐含什么确定

的学说，也没有什么最终含义。发微或阐发尼采学说的人都忘了尼采的启示：这个世界没有真理，只有解释（参善恶 34）。要从尼采“纵酒狂歌的语言”中找出某种学说，就像大白天打着灯笼在街市上找上帝。尼采文章总用两种、甚至多种声音说话，因为他对世界的肯定是一种思想游戏，要求风格的多声道。风格成为思想本身，没有尼采，只有 the Nietzsches（尼采们）。尼采善用短小语句，如果将这些语句与其总体风格分开，根本不可理解、而且经常自相矛盾。尼采文章因此有无限的解释可能性，哲学在他那里成了无限的解释。^[13]德里达不仅挑战海德格尔的尼采解释，也瓦解了福科—德娄茨的尼采解释。这些尼采读法仍然受传统的真理问题支配，依附于某种形而上学幽灵，难怪他们看不到尼采文章的多样性。

话虽如此，德里达的尼采解释依然得自海德格尔的尼采解释，恰如海德格尔的尼采解释方式恰恰来自尼采对传统形而上学的摧毁。把尼采看成彻底摧毁形而上学逻各斯的先驱，而不是看成形而上学的最后完成，难道不是海德格尔式解释学行动的继承、发扬？^[14]再说，与内在论对立的超验论谱系从康德经胡塞尔传到列维纳（Levinas），海德格尔恰恰站在两个谱系的转换关节点——胡塞尔与尼采交汇的地方。的确，尼采文章大都不像“学术”论文，这使得人们很难从其论述形式中找到其思想主张的内在理路。即便可以归结出所谓“权力意志”、“重估价值”、“超人哲学”、“永恒复返”一类学说，实际上都依赖于重新组织尼采的话。解读尼采，解释者不得明确摆出自己的解释框架，不能像解释其他思想家比如康德、黑格尔那样，躲在他们的思想框架中作出自己的解释。海德格尔、福科、德娄茨、德里达的尼采解释，哪个不是以自己的哲学框框为基础？洛维特可能没有看错：海德格尔的尼采解释的革命性，并不在于接着尼采摧毁西方形而上学传统，而在于不理睬尼采文章自身，自己说自己的。^[15]

勾消尼采书写的内在实质，代之以多声风格，尼采就不在了。然而，真的再不可能找到尼采？尼采是谁，真的没有可能回答？即便多声风格，也非尼采的发明。柏拉图的对话充满了不同声音，能肯定苏格拉底的声音一定是柏拉图的声音？基尔克果用过一打笔名，哪一个是他自己的声音？柏拉图或基尔克果并非在多声风格或笔名书写中不在了，仍然可以肯定有可以叫做柏拉图或基尔克果的思想。角色或笔名都很可能是“隐身手段”，

正因为有“身”要隐，才发明了多声风格或笔名书写。尼采这个人在“风格”中隐藏自身，而不是根本没有尼采之“身”。

扎拉图斯特拉“如是说”之后，尼采本打算写自传。“自传”就是谈论自己。如果扎拉图斯特拉的“如是说”是尼采“自言自语”，何需再写自传？写自传的愿望，表明尼采在“隐身手段”中说话感到憋气不能畅言。然而，尼采放弃了写自传，代之以《善恶的彼岸》、《道德的谱系》、《偶像的黄昏》……《敌基督者》，然后才作了自述（《瞧这个人！》），然后才“惨死在思想的十字架上”（托马斯·曼）。从《善恶的彼岸》开始，尼采越来越多自我引证——引证自己的作品，《瞧这个人！》更是大段抄录：德里达很可能被尼采“没有真理，只有解释”的话骗了。并非没有一个尼采，“尼采们”不过是尼采的身影——就像他一本书的书名“漫游者和他的影子”。尼采不是后现代的非逻辑论者，他追求真理，只不过不直言真理。德里达没有去问为什么尼采不直言真理，反而以为尼采的言说证明根本没有真理，实乃典型的后现代的自以为是。

扎拉图斯特拉口中的“蟒蛇”

姑且不谈尼采公开发表的论著，尼采从来没有打算发表的书信、明信片可以证明，“永恒复返”、“权力意志”、“重估价值”的确是尼采想要说的“学说”，它们是否就是尼采想说的真理，倒一时难以确定。

在据尼采自己说宗旨为“永恒复返思想”的《扎拉图斯特拉如是说》中，“权力意志”已经出现了。扎拉图斯特拉说：世界上有两种人，一种是智者，一种是民众。智者身上的热情是“求真意志”，其实质是要“所有的存在应当服从”自己，如此意志就是权力意志：“你们意欲创造一个你们可以屈尊崇拜的世界；这就是你们终极的希冀和陶醉。”可是，民众也有自己的“权力意志”——他们所相信的善恶分明的伦理。

这里出现的是两种不同的“权力意志”，如果要谈论尼采的“权力意志”论，究竟该说哪一种“权力意志”？扎拉图斯特拉接下来的“如是说”马上使得这一问题变得不那么重要了。善用比喻的扎拉图斯特拉继续说：“不智者自然是民众——他们犹如一条河川，河上有一小舟向前漂流，小舟上载有种种庄重的、隐匿着的价值评估。”（如是说：论超越自我）这段“如是说”让我想起“水能载

舟，亦能覆舟”的中国政治古训，民众为河川、智者 为小舟，明明说的是统治关系，如此统治和被统治的关系是以价值评估为基础的。为什么？两种“权力意志”是什么关系？

谁求真？不是君王，也非民众，只有哲人。“求真意志”是智者（哲人）的权力意志，它与民众的权力意志（善善恶恶）处于支配性关系，这里的哲人看来不是通常意义上的，而是柏拉图《理想国》中所谓的哲人一王。在世上谁应该统治？有求真意志的人。为什么呢？因为求真意志才能排列价值秩序的高低，统治的正当性就基于这种高低有序的价值秩序。

既然更高的权力来自更高的价值，而不是恰恰相反，智者（哲人）就应该展示出自己求得的价值，为什么扎拉图斯特拉又说智者得把自己的“价值评估”“隐匿”起来？

扎拉图斯特拉教诲了智者的“权力意志”就是权力者“要当主子的意志”后，马上说到：

你们，价值评估者啊，你们用自己有关善恶的价值和言行行使你们的权力；这就是你们隐而不彰的爱和你们惊魂的光辉、颤栗和 兴奋。然而，从你们的评价中产生了一种更强的权力，一种新的征服：因它之故，蛋和蛋壳都破碎了。（如是说：论超越自我）

是否为了不让“蛋和蛋壳都破碎”，智者得把自己的“价值评估”“隐匿”起来？

在这段扎拉图斯特拉的“如是说”中，权力意志与重估价值的确显出内在的紧密关联。尽管没有用到“永恒复返”的字眼，但河川不能自己流动，是某种更为自然的东西在使它动，这就是“永恒复返”。然而，相当明显的是，这段“如是说”的经脉不在海德格尔所谓形而上学“最内在的关联”，而在智者与民众的政治关系——两种“权力意志”无法公开共存。扎拉图斯特拉当时大谈“求真意志”，越说越忘乎所以，几乎就要把“隐匿的”真理讲穿，兴奋得忘了这真理本来说不得，必须隐藏：“你们聪慧绝伦的人啊，让我们对此谈个够罢，尽管这不大好；但沉默更不好，真理一旦被隐瞒就会变得有毒。”（如是说：论超越自我）所谓“超越自我”，听起来是一个道德哲学论题，实际上事关向民众隐藏真理，“超越自我”就是哲人克服想向世人宣讲真理的冲动。那些到尼采的“权力意志”概念中去沉思形而上学残余或者发微身体权力的人，看来被尼采的其它话蒙骗了。

二二二
加三
二二
陈嘉庚

扎拉图斯特拉“如是说”之后，为什么尼采没有写自传？现在可以有把握这样讲：尼采感到还不到把“隐匿着的”真理说穿的时候。《扎拉图斯特拉如是说》“从语言上说是真正的壮举”，“也许只有《善恶的彼岸》的行业工匠歌手序幕中的精湛分析能与之比肩”。^[6]果然，《善恶的彼岸》开篇讨论了哲学家（智者）的“偏见”后，接下来就谈到智者“权力意志的权利”——杀死道德的上帝、也就是杀死民众赖以生存的善善恶恶伦理的权力。尼采最后还斩钉截铁宣称：（哲人的）权力意志之外，“一切皆无”（善恶 36）。这无异于说，只有智者（哲人）的“求真意志”才应该有绝对的、至高的主权。

紧接着，尼采讲了一句奇诡的话：

“这是怎么回事？这不是大白话么：上帝受到了驳斥，魔鬼却没有？”恰恰相反！相反，我的朋友哪！真该死，谁强迫你们说大白话（popular zu reden）来着！（善恶 37）

尼采在生前未刊的笔记中曾谈到堪称伟人的三项条件：除了“有能力从自己生命的巨大平面出发修炼自己的意志力”和“不怕舆论、敢于蔑视‘群畜道德’外，最重要的是“不能泄露自己的天机”，像《道德经》上说的，“知我者希，则我贵矣。是以圣人被褐而怀玉”。

假如有人识破了自己的真面目，他认为是不寻常的。当他不对自己说话时，他就要戴上面具。他宁肯撒谎，而不想讲实话。因为，撒谎要耗费更多的精神和意志。（意志 962）

有一回，扎拉图斯特拉与一个“来自幸福岛的人”出海航行，在船上的头两天，扎拉图斯特拉一直没有说话。船上大多是侏儒，而他是“远游者和冒险家的朋友”，与侏儒没有共同语言。实在闷得慌，扎拉图斯特拉忍不住给侏儒宣讲起“永恒复返”教义，不料突然被狗吠打断了：“我如是说着，声音压得越来越低，因为我害怕自己的思想和隐念。蓦然，我听见一只狗在附近狂吠。”接下来，扎拉图斯特拉做了一个怪异得可怕的白日梦，梦见自己“突然置身乱石丛中，孤独、凄凉，沐浴在萧疏的月光里”，眼见一颤抖、哽咽的年轻牧人口中垂着一条黑色蟒蛇，慢慢爬进一只雏公鸡嘴里……（如是说：论相貌和谜）

中国民间有一种“黄道秘术”，据说修得这秘

术可以赶鬼和施魔（最起码可以让打你的人痛而挨打的你自己不痛）。修炼此功必须在僻静处，尤其不能听见狗叫或被女人撞见，否则前功尽弃（为何非得避女人？也许《书》上说过：“牝鸡不晨；牝鸡司晨，惟家之索”）。修得这秘术的基本功，就是练习对自己知道的真相守口如瓶。扎拉图斯特拉做的那个白日梦，分明是他泄露天机后产生的恐惧——想想“口中垂着一条黑色蟒蛇，慢慢爬进一只雏公鸡嘴里”。《扎拉图斯特拉如是说》是尼采一生中唯一一次明目张胆戴上一副脸谱面具说话，而不像在其它场合，用种种隐形面具。从扎拉图斯特拉的如此惊恐，可见尼采何等在说还是不说自己的真实世界观。

早在青年时期，尼采就被真理与谎言的关系问题搞得精疲力尽。《从道德之外的意义看真理和谎言》这篇文章，尼采生前没有公之于世。文章头三节写得规规矩矩，语言没有丝毫夸张、浮躁、反讽，随后十来节草率得像题纲，似乎没有耐心把这个题目再想下去。第一节中有一段话值得注意。

就个人希望保护自己反对其他而言，他的智力一般多用来作假。但就在同时，由于无聊，也因为必要性，他又希望社会合群。他不得不和好，并从他的王国尽可能消除至少最明目张胆的“人对一切人的战争”这一和平协议带来的影响似乎是通向获得那令人困惑的真理冲动的第一步，从此就有了“真理”一说。（笔记，页 102）

扎拉图斯特拉的“如是说”显然没有解除真理与谎言的紧张，尼采还处于说还是不说的两难中。等到《敌基督者》解除说还是不说的紧张，写自传的时刻到来，尼采的日子也满了。这样的结局，其实扎拉图斯特拉早就晓得：“真的，哪里有毁灭，哪里有树叶飘落，哪里就有生命的牺牲——为了权力！”（如是说：论超越自我）。

尼采思想中看来有某种实实在在的紧张——真实与谎言或者哲人与民众的紧张，这是否才是真正需要沉思的尼采呢？无论发微尼采的基本学说，还是沉浸在“尼采们”之中，都可能是尼采所谓“劣等哲学家的偏见”。是否可以也像海德格尔那样说，如果没有把握到尼采说还是不说的紧张，“我们就绝无可能把握尼采哲学，也不可能理解二十世纪和未来的世纪”？

“蒙谤忍垢而不忍白焉”

康有为直到仙逝都没有刊印《大同书》十部（合柏拉图《理想国》卷数！），其弟子曾在《不忍》月刊连载头两部，当时，康子仍在海外流亡。数月后康子返国，马上阻止继续刊登。康子早已演成“大同之义”，为什么在世时不愿公之于世？若说康子自感还不圆满，从《不忍》月刊连载到他仙逝，有十几年时间，足以修润。当然，“大同之义”与康子一向讲的“虚君共和”改制论明显有矛盾：改制仍然要维系传统伦理，并不是达至大同境界的步骤。“虚君共和”是现世的政治法理，“大同之义”是理想的万世大法，根本是不同的政治原则。

但这一矛盾会影响到公布《大同书》吗？有的思想史家（如萧公权）以为，这一矛盾没有什么值得大惊小怪，用西学对康子的影响就可以圆通。思想史大师施特劳斯告诫，面对大思想者明显的矛盾必须谨慎，留心此处可能有难言之隐。朱维铮教授就有这种审慎，以为康子不公布《大同书》可能“别有缘故”。^[17]不过，康子最终“不能言”自己为万世开太平之义，究竟是因为康子“秉性之奇诡”（梁启超），抑或因为康子还没有为乌托邦找到历史“实例”（朱维铮）？康子自己称“言则陷天下于洪水猛兽”，难道是随便说说？

公羊家有大义微言之说，大义显而易见，微言隐而难明——所谓“隐微不显之言”、“精微要妙之言”。“大义”与“微言”不同是否仅深浅之别，微言较大义隐深而已？非也！大义微言之辩，小康大同之辩也！百姓自有百姓的生涯，不能承受圣贤人的大同世，小康世已是最高的社会理想。春秋大义明是非、别善恶、诛暴乱，此“封建”大义专为小康世而设，中材之人已经可以得大凡。但“封建，势也，非孔子本意”（康有为《万木草堂口说·王制》）。孔子微言所寓，非中材以上不能知。小康世平庸之极，圣贤人会活得百无聊奈。百姓与圣贤人的生活理想扞格难通，圣贤人心知肚明，却又不得明言要实现大同理想：“民不可使知，故圣人之为治，常有苦心不能语天下之隐焉”（《康子内外篇·闾辟篇》）。究竟为什么不能言？“言”就是要变成社会现实。要是真搞大同世，像宋儒或毛泽东那样把微言转变成大义，就会“致使亿万京寡寡妇，穷巷惨凄，寒饿交迫，幽怨弥天，而以为美俗！”（《大同书》）康子说“言则陷天下于洪水猛兽”，就像扎拉图斯特拉说“蛋和蛋壳都破碎了”，绝非随便说说。

“虚君共和”论乃“大义”，“大同之义”是“微言”。梁子谓康子“始终当以小康义救今世”，可能深得师心。康子虽不晓得柏拉图氏有“高贵的谎言”术，却谙“道心惟微”（《古文尚书》）、“大道可安而不可说”（《管子·心术上》）等古训，懂得“言不必信”，所以才“蒙谤忍垢而不忍白焉”。

“不忍白”不等于不说，微言并非不言。微言是已经说出来的话，不过隐而难明而已。公羊家坚持微言是口说，口口秘传，口传的才是真言。但口说的意思是不形诸文字吗？孔子微言在《春秋》，《春秋》已是文字，只不过后人不得望文生义，要懂得区分字面上说的和其中隐藏着“非常异义可怪之说”。康子所谓孔子本意靠口说相传，到董子才形诸文字，意思并非指孔子本意通过子夏、公羊子等口传到《春秋繁露》才写成文字。“《春秋》之意，全在口说，口说莫如《公羊》，《公羊》莫如董子”（康有为《万木草堂口说·孔子王制二》）。《春秋》、《公羊》、董氏《春秋》都是文字的东西。形诸文字的含义因此是，用时可以明白的话来写，但微言本来就不得用可以明白的话直白地说出来，所以董子之言仍然“体微难知，舍例不可通晓”，与口说没有什么分别。口说与形诸文字之辩，有如大同、小康之辩，两种不同的书写——隐微的和大义的书写隐含着两种不同的政治原则。所以，《礼运》说小康世，“天下为家，言礼多而言仁少”，大同世“天下为公，言仁多而言礼少”（康有为《万木草堂口说·礼运》）。《礼运》与《春秋》都是文字的东西，却有“言”与“不言”、文字与口说的不同。

为什么非要分别口说与笔写？

柏拉图对话中的苏格拉底讨论过这一问题。苏格拉底也说，文章有口说和笔写两种，笔写的文章要面对民众的信仰——民众以为正义、善和美的，这样一来，写文章的智者就无法把自己的真正看法讲出来，除非假定民众在德性和智性上与智者相同。笔写的文章有说服效果，但“说服的效果是从民众的看法、而不是从真理来的”。立法者（就是智者）为了让民众信服，就得顺着民众的心意说，笔写的文章就无异于欺骗或迷惑民众。欺骗或迷惑民众是必须的，因为“说到正义和善”，立法者与民众“各自有各自的想法”，而且“相互冲突”（斐德诺篇，页141—148）。^[18]

做文章必得讲究修辞术，修辞术不是简单的文章做法技巧。习修辞术，关节点并不在于学会笔写文章的做法之类，而在于掌握民众的信仰和

心意，“想做修辞家的人必须知道心灵有哪些种类”。由于民众有各种各样的，民众认为的正义、善和美经常自相冲突，笔写文章的人就得“要有敏锐的感觉力，知道见风使舵，临机应变”。目的只有一个，让民众信服自己。（斐德诺篇，页163）归根结蒂，修辞术涉及国家的真理、正义和善行，属于统治“法术”之类。苏格拉底说，没有把握这一点，就没有懂得“修辞术的秘诀”。

可是，智者（哲人）或贤人的本份是忠诚于神明而非民众，忠诚于真理而非民众的意见。为了忠诚于神明和真理，智者（哲人）还有一种“写在学习者心灵中的那种有理解的文章，它有力保护自己，知道何时宜于说话，何时宜于缄默”。苏格拉底说得再清楚不过：口说的文章不等于没有文字，而是“既有生命，又有灵魂，文字不过是它的影象”。（斐德诺篇，页171）所谓不形诸文字（口说），不是不写下来，而是不形诸显白的文字（有如礼运），而是形诸隐微的文字（有如孔子造春秋），“惟有明白真理的人才最会看出真理的类似”，像古人说的，“观其所以微见其意者，皆圣贤相与警戒之义”（苏轼《留侯论》）。

如此说来，智者（哲人）说谎、欺骗或迷惑民众竟然是一种美德？

有德性的苏格拉底可没有这样认为。智者（哲人）的说谎不是一种美德，而是一种“药物”：“说谎对于神明毫无用处，但对于凡人，作为一种药物还是有用的。”哲人是国家的医生，医生才能用药物，病人如何用得？用药物事关国家大事——国家的正义、善和美。“国家的统治者，为了国家的利益，有理由用谎言来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生关系。如果一般人对统治者说谎，我们以为这就像一个病人对医生说谎”（理想国，页89）。^[19]不过，哲人还不是统治者，哲人为王的国家还没有出现过，至多是一种政治理想，何况这理想真要成为现实，是祸是福还说不定——这正是苏格拉底（说是柏拉图也一样）最终要讨论的，绝非某些后人（如波普尔之流）以为的那样，已经有了肯定的结论。所以，哲人“高贵的谎话”不仅针对民众，也针对君王（理想国，页127）。哲人对国家的责任是，尽量使得人民与君王合谐相处。要是“人民恨君王，君王算计人民，……他们就会和国家一起走上灭亡之路，同归于尽”（理想国，页131）。

这都是政治的事情，尼采的说还是不说与政治有什么关系？他不是诗人哲学家、美学家吗？除

了为战争中的国家服过务，尼采从来没有像马克思那样参与实际政治活动，而是专心做自己的语文学教授、写自己的书、玩女朋友、听音乐……

纳粹党报曾经明确表示欣赏尼采的思想，于是，尼采的名声在国际社会中就与纳粹恶名分不开了。五十年代以来，美国人考夫曼为洗清尼采身上的纳粹恶名不遗余力，除了勤奋译尼采笔写的文章，还致力从审美论、心理学角度诠释尼采文章，将尼采思想与政治隔离开来：“权力意志”、“重估价值”、“超人哲学”不过有审美的生命哲学含义，是一种真诚的价值哲学。^[20]苏格拉底说，“自以为留下文字就留下专门知识的人，以及接受了这文字便以为它是确凿可靠的人，都太傻了”（斐德诺篇，页170）。尼采当然不是前一类傻子，考夫曼肯定是后一种傻子。

“稀罕的声音只有稀罕的耳朵才能分辨，稀罕的思想只有稀罕的思想才能解释。（尼采）”洛维特记得，海德格尔第一次引用尼采的话“上帝死了”是在一九三三年的就职演说中。海德格尔当然早就知道尼采的这句话，为什么偏偏在这时引用？偶然的巧合吗？尼采说到过“大政治”，至少在当时，海德格尔以为“大政治”的机缘来临了。但“上帝死了”与“大政治”有什么关系？不管怎样，尼采文章中有政治的声音，美学家和文学家们听不见倒没有什么好奇怪。他们“气质上、天性上不宜听”（善恶30）“稀罕的声音”。

一九三六年，海德格尔开始在大学讲堂讲解尼采，持续近十年，伴随纳粹政权的兴衰。这是偶然的吗？在战后海德格尔写给“清洗纳粹分子委员会”的交待材料中，这些尼采讲座和演讲成了他与纳粹事业摆脱干系的证据。海德格尔的说法是：他将尼采思想解释为反抗虚无主义等于自己在反抗纳粹，因为法西斯主义不过是虚无主义的政治形式：“尼采根本不能与民族社会主义运动等同起来”，“我在有关尼采的系列讲座中表露出了同样的精神抵抗”。^[21]阿伦特信了海德格尔的说法还情有可原，好些当代哲人也真信，称其“尼采讲座”为重大的政治转向，就有点让人莫名其妙。至少海德格尔自己已经说明，他对尼采哲学作出形而上学存在史的解译本身恰恰是一种哲学的政治姿态。从文本考究，海德格尔的“尼采讲座”可能反驳了纳粹思想背后的形而上学提法，但并没有反驳纳粹的政治行动。^[22]也许可以这样说，海德格尔反驳的仅是现代哲人王（纳粹）的大义，而非其微言。

何为纳粹的微言，尼采哲学与纳粹政治的关系究竟如何，问题都不简单。沃格林的如下论点不是没有道理：“纳粹思想的类型并非尼采的理智良知的感觉传染的，纳粹思想根本无法与尼采的神秘主义扯在一起，除非说这两种现象都是基督教的危机症候。”^[23]这个问题太深奥、太烫手，还是暂时不说为好。

不管怎样，“重新提出尼采思想来讨论而又不能及其思想的政治方面，显然成问题。某种程度上讲，尼采的政治思想不可能与其思想的其它方面分开。”^[24]然而，如何把握尼采思想的政治实质？是否像俄国哲人弗兰克在批判虚无主义伦理学时说的，“一切运动的目标或策略归根结蒂都依循和取决于知识人的精神力量——他们的信仰和生活经验、评价和兴趣、理性和道德气质，因此，政治问题本身就是文化——哲学和道德问题”？^[25]或者像新左派那样提出所谓实践哲学的解释？据说，尼采对于权力意志的各种说法（激情、解释、反应意志）确定了探究权力的范围，而不是形而上地规定权力的基本内容；权力意志都与人的经验和行动的可理解性相关，因而，权力意志是一个批判的实践本体论概念。尼采的谱系方法也是一种历史的方法，认定虚无主义为历史哲学问题，恰恰触及到虚无主义的历史本质。权力意志的概念当然有价值论的含义，然而，其中内在地包含着历史的实践，把传统上所有与行为相干的概念都从形而上学领域转到了实践哲学的价值论领域：占有价值是通过自我解释得到的，而自我解释就是人的意志的条件。^[26]总而言之，在尼采那里，人的实践是哲学的基本问题。

尼采哲学的政治含义真的如此？

尼采原来打算写的第一本书，不是《悲剧的诞生》，而是《古希腊国家》。刚刚写了开头，尼采就放弃了，代之以《悲剧的诞生》。用今天的学科分类来说，尼采从政治哲学转到了审美哲学。然而，放弃《古希腊国家》改为《悲剧的诞生》是一种学科的转变？这种转变的同时——亦即写作《悲剧的诞生》之时，尼采写的那篇起头相当正规而且完整的学术论文《从道德之外的意义看真理和谎言》和“哲人是医生”的写作题纲与《悲剧的诞生》有什么关系？

尼采首先是古典语文学家。古典语文学的基本工夫是，把文字上并不太难（显白）而含义艰深（隐微）的柏拉图对话的希腊语原文念得烂熟。尼采修读古典语文学时，一定对《斐德诺篇》和《理想

国》中那些谈到哲人在希腊国家中的位置以及医生、药物、谎言的段落大为震惊，不然他写那些关于真理与谎言、关于哲人即医生的笔记和写作题纲做什么？前苏格拉底哲人说，哲学起源于为何有存在的惊异。尼采的哲学思考却似乎与柏拉图一样，起源于对“哲学是药物”、哲人是国家医生一类说法的震惊。哲学问题首先不在于沉思什么、用何种“哲学方法”想问题，而是如何处置哲人或哲学与人民的关系。哲学与人民的关系问题是第一性的，先于哲学之所思的东西。从这一意义上说，哲学首先、而且本质上是政治的。“这个世界没有真理，只有解释”，可谓对哲学本质的精辟说明：哲人沉思什么，并不头等重要，而是知道对谁说、如何说（今人倒过来问：谁在说）。在“哲人是医生”的写作题纲中，尼采显得相当激动地记下了这样的思考：哲人耽于心智、追求真理，但人民不可能追随哲人，人民不过沉思生活、也不追求真理。尼采问：“哲人与人民的关系是必然的吗？”“对于自己民族的文化，一个哲人能做什么？”（笔记，页92）这样的问题在扎拉图斯特拉的噩梦中变成了如此景象：“年轻牧人口中”吐出的“黑色蟒蛇”可以“爬进一只雏公鸡嘴里”吗？

哲学和人民。没有一个伟大的希腊哲人是人民的领袖，最多可以说恩培多克勒（在毕达哥拉斯之后）曾经有过这样的企图，但他并不打算用纯粹的哲学来领导人民，而是利用人民的一种神秘工具。其他哲人从一开始就拒斥人民（赫拉克利特）。有些人把一个高高在上的受教育集团作为他们的公众（阿拉克萨戈拉）。苏格拉底最具民主和煽动倾向：结果是各种宗派的建立，因而是一个反证。在像这样一些哲人无能为力之处，更次要的哲人如何可能指望有所作为？在哲学的基础上，根本不可能建立起一种大众文化。（笔记，页97）

从柏拉图的对话中，尼采感到，“哲人的忧患”乃是“谎言和思想冲突的痛苦无处不在”（笔记，页155）。岂止“忧患”，还有“危险”。苏格拉底试图让哲人在一个民主国家中活得正派，结果导致民众信仰秩序大乱，自己也落得个人民公审的下场。对希腊哲人中苏格拉底这唯一的“反证”，扎拉图斯特拉没有忘记——“蛋和蛋壳都破碎了”。

你们，睿智绝伦的人把那些宾客置于小舟上，并赠给他们华丽和自豪的名号——你

们及其统治意志！河流载着你们的小舟前行：它必须承载小舟。浪花是否飞溅，是否怒遏船身，不足挂齿！

你们，最通达的智者啊，你们的危险以及善恶结局不是这河流，而是意志、权力意志——永不枯竭的创造性的生之意志。（如是说：论超越自我）

哲人的“危险”来自高贵的沉思天性（一种特殊的权力意志）与民众的权力意志的冲突，如果哲人的求真意志非要支配国家、民族、人民的命运，必然害人又害己。因此，苏格拉底之死是哲人的问题，而不是榜样。柏拉图为这个问题思索了整整一生。既然天生我为沉思人，为了不至于害人又害己，谎言人生就是无从逃避的命运。尼采的扎拉图斯特拉“如是说”以后，口头的文章还得继续做下去。

“无辜的谎言”

在尼采文章中，可以发现好些自相矛盾的说法，或者一个语词两种甚至多重用法，比如前面提到的两种“权力意志”。如今已经清楚，这些自相矛盾或一词两意的情形，并非因为尼采是诗人哲学家，好用格言体，似乎这种文体本身不需要像“学术论文”那样要求内在理路的一致性，也并非因为，尼采的哲学头脑是热情类型——好像卢梭，而不是沉静类型——好像斯宾诺莎、康德，不能要求其思想言辞的一贯性。这些看法都可以叫做不懂事。施特劳斯指出，柏拉图的哲学采用对话文体，绝非一种文人习性或某些文艺家所谓摹仿“戏剧体”，而是与其哲学思想的关键问题相关。^[27]尼采文体同样如此。抛开尼采的文体，从流行的所谓“尼采学说”来理解尼采，就会受尼采蒙骗；用所谓风格的多声道消解尼采，几近浅薄无知。尼采文体不是一种文人化修辞——像前一阵子国朝学人喜欢玩弄的随笔，而是其思想情调、沉思方式。看似没有什么关联的单个格言并非“意义的孤岛”，而是与某种深切的思想关怀紧扣在一起，行文的隐约、不连贯、神秘等等，都有特别的含义。

如已经说过的那样，格言体不是尼采的独创。帕斯卡尔的《思想录》是优秀的格言体写作，这与其内心深处的信仰危机相关。尼采曾经极为崇拜帕斯卡尔，称他为“唯一真正的基督徒”，敢于面对基督教信仰的衰微，而他的文体恰恰是心

灵“伤痕累累”的体现。^[28]文辞故意含糊、反讽、夸张、用典、指桑骂槐、装样子、说半截话、兜圈子，好像是文人天赋的挥撒，其实是个人思想的生存性需要——需要思想面具。深度不能直接敞开，必须颠来倒去兜圈子，这是一种古老的“法术”——隐微术，公开讲，是修辞术。尼采用谜语般的语言公开谈论过隐微术：

凡深沉的一切，莫不爱面具；最深沉的东西甚至仇恨形象和比喻。……狡计中有如此多的善。我可以想象，一个有值钱和易损的东西需要藏匿起来的人，终身会像一个箍得紧紧的装满新酒的陈年酒桶笨拙地轱辘滚动：细腻入微的害羞使得他如此。用害羞隐藏深沉的人，在人迹罕至、甚至他的知交和最亲近的人也不可得知其所在的路上，遇到了自己的命运和棘手的决断；因为，这些人全然看不到他的性命危险以及重新赢得的性命安全。一个出于本能需要把想说的话咽回去隐瞒起来（das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht）、千方百计逃避推心置腹（Mitteilung）的隐匿者，想要、而且要求一副面具在朋友们心目中晃荡。（善恶 40）

尼采自己懂得如何用思想面具，竖起保护的屏障，也善于识别别人戴得不那么高明的面具，将其本来面目曝露在光天化日之下。对于高明的隐微术士，尼采倒向来佩服。现在，我们转向沃格林提出的这样一个问题：

人们在苦苦思索尼采的哲学意蕴时经常忘记，对一魔术作品的解释不应该受这种魔术欺骗——以便把这个作品解释清楚。尼采曾经以玩弄第欧根尼像征变换魔术来蒙骗人，所以，仅在文本基础上探究超人像征并确定其意义还不够，还必须确定，当有人玩弄魔术时，存在秩序中实实在在发生了什么事情。^[29]

尼采既然早就晓得，哲人在世上必须靠谎言度日，而且，说谎是高贵的事情，他为何显得对说谎心里不踏实？从早期文章到自传之前的重要文章（《偶像的黄昏》《敌基督者》），尼采不断谈论谎言。谎言是尼采文章的一大主题。也许有人会说，《悲剧的诞生》是例外。但在同时写的但没有发表的关于真理与谎言的论文中，尼采已经说过，艺术同样是谎言：“艺术快乐是一种更伟大的快乐，因

为它几乎总是在谎言的形式下讲述真理。(笔记, 页 121)《悲剧的诞生》径直说谎, 而以后的文章——如已经看到的, 甚至《扎拉图斯特拉如是说》这样的诗体文章, 都一再提起说谎的事。一边说谎, 一边不断告诉人们“我在说谎”, 不是很奇怪吗? 如果“高贵的谎言”的应然是由某种“存在秩序”决定的, 尼采显得慌里慌张地说谎, 是否因为“存在秩序”中发生了什么大事情?

海德格爾的尼采解释功不可没, 他第一个深刻地把尼采哲学与柏拉图主义联系起来。但他特别提请注意: 是柏拉图主义, 不是柏拉图。^[30] 尼采与柏拉图的关系, 是由形而上学的存在论问题联系起来的。Stanley Rosen 追随其师施特劳斯的柏拉图解释, 在肯定海德格爾的睿见同时, 力图推翻海德格爾的尼采解释: 与尼采哲学本质上相干的是柏拉图这个人, 而不是柏拉图主义。柏拉图的微言根本没有提供一种什么存在论的形而上学, 尼采同样如此, 柏拉图和尼采的所谓存在论的形而上学根本就是海德格爾的虚构。^[31] 尼采与柏拉图的关系固然是决定性的, 然而, 这种关系并非因为在两者那里都没有的什么存在学说, 而在于隐微术 (esotericism)。重要的是, 要搞清尼采想隐瞒的是什么?

探破隐微术的方法, 首先是注意一些再明显不过的自相矛盾的说法。Rosen 注意到尼采对“虚无主义”一词有两种不同用法——高贵的和颓废的“虚无主义”, 发现尼采一方面大谈世界根本是虚无, 另一方面又召唤人去创造价值。充满激情地揭示创造与毁灭是一回事, 等于任何创造都没有价值: 在根本虚无的背景中鼓吹创造价值的人生, 无论如何是背谬的。如果尼采的意图是要人创造新价值, 他就应该隐瞒自己对基本价值的摧毁——隐瞒其高贵的虚无主义。即便说彻底摧毁价值仅是创造新价值的前题, 仍然自相矛盾: 既然尼采摧毁的不仅是传统价值, 而是所有价值的根据, 新价值又何以可能衡量? 如果尼采的意图是要告诉人们他沉思到根本虚无, 鼓吹创造性的人生等于在哄骗人。毕竟, 尼采所谓终极混乱的说法剥夺了价值创造内在固有的可能性。终极混乱的教诲要么是真的, 要么是假的。如果尼采真认为世界根本就是内在固有的混乱, 的确并不与高贵的虚无主义抵触, 可是, 这种一致性却使得尼采教诲的一致性本身成了终极混乱的假相, 因而依然是谎言, 尽管是健康的谎言。如果终极混乱的教诲是假话, 世界背后就一定有一个秩序, 颓废的

虚无主义就是谎言。不管怎样, 两种虚无主义的浑然教诲乃是一个“高贵的谎言”, 它要隐瞒的其实是, 这一世界终极上是混乱的。只有在这“高贵的谎言”基础上, 才可能区分高贵与颓废、积极与消极的虚无主义。隐瞒不等于从来不说出真实, 因此需要两种虚无主义的教诲。

在 Rosen 看来, 尼采真心相信世界本质上内在固有地混乱, 但需要说服或哄骗人们相信, 自己是或能够是价值的创造者。柏拉图和尼采其实都看到, 世界的本质是混乱 (根本虚无)。面对这一绝对偶在, 人如何活下去呢? 柏拉图给出了“爱欲”的谎言, 尼采给出了“沉醉”的谎言。尼采与柏拉图一样, 既认同清醒的苏格拉底, 也认同沉醉的阿尔基比亚德 (Alcibiades)。不同的是, 尼采一再提醒说, 自己的话有微言与大义之别, 柏拉图却没有, 而是坚持模糊两者的区别。因此, 尼采颠倒了微言与大义的关系, 其教诲是“显白教诲的隐微表达”: 未来的哲人为自己能忘记世界没有真理这回事而沉醉。所以, 尼采把哲学转换成诗, 使哲学本身成了虚无主义。相反, 柏拉图没有将微言转变成大义, 哲学始终处于与诗的冲突和张力之中。^[32]

Rosen 看到尼采隐微术的转变, 慧眼独到, 具体解释却没有摆脱海德格爾的存在论尼采解释的阴影, 仅仅“颠转” (正如他自己所用的语词) 了而已——终极混乱论不过是存在论的另一面。他甚至换了一种方式来解释海德格爾所谓尼采诸学说“最内在的关联”: “永恒复返” (等于根本虚无) 是尼采的真实教诲 (隐微教诲), “超人” 教诲 (创造价值) 是显白 (政治) 的教诲, 隐微教诲被积极、创造的 (狄奥尼索斯) 教诲隐瞒起来, “权力意志” 教诲则处于平衡两者的位置。

可是, 对于尼采 (柏拉图同样如此), 哲学问题首先不在于沉思什么——理式也好、根本虚无也罢, 而是哲学与人民的关系。作为哲人, 尼采当然有自己感兴趣的沉思主题——在斯宾诺莎和歌德那里找到共鸣的内在论也好、在帕斯卡尔那里遇到激励人和对手的禁欲式唯意志论也罢, 都是哲人自己思想的事情。“哲人首先是他自己的哲人, 其次是其他人的哲人”。问题是, “做一个只属于自己的哲人是不可能的, 因为人类存在是互相关联的, 哲人也不例外, 只能是这种互相关联中的哲人” (笔记, 页 135)。在尼采那里, 隐微术转变的原因, 仍然只能从谎言所依赖的哲学之政治本质中去寻找。

尼采显得慌里慌张地说谎，究竟是什么原因？在柏拉图的苏格拉底那里，“谎言”（隐微术）是“高贵的”，尼采却一再提到“无辜的谎言”。“高贵的谎言”变成了“无辜的谎言”，说谎者不再像是一个高蹈的智者，倒像一个小孩：

谎言——为什么日常生活中人们处处说真话？——肯定不是因为上帝禁止撒谎。毋宁说，首先，因为说真话舒服，撒谎得有发明、编造和好记性。……其次因为，在一眼就明的事情上直截了当地说：我要这个、我已如此做了以及诸如此类的话，是有益的；在这类事情上，强制和权威的方式总比狡计的方式牢靠。——可是，一个小孩在扯不清的家内纠纷中被拉扯大，撒谎就是再自然不过的事了，他总会违背意愿地说自己想要的东西；他从来没有讲真话的感觉或者对谎话本身的不反感，所以全然无辜地（in aller Unschuld）说谎。（人性 I, 54）

理解谎言“无辜”的成因，看来是搞清尼采的微言和大义的关键。仅从字面来感觉，“无辜的谎言”显得说谎者要为自己撒谎辩护，“高贵的谎言”却不存在自我辩护的问题，撒谎的应该是没有疑问的。这个没有疑问的应该是什么呢？

柏拉图的苏格拉底在说到“高贵的谎言”后，“吞吞吐吐”老半天，“没有把握是否有勇气”将撒谎的正当理由光明正大讲出来。在格劳孔一再追逼下，苏格拉底（可能装出）迫不得已以其惯用的方式——编造故事的方式，“欲言又止”地说了这样一个“荒唐故事”。人天生是一样的，“一土所生，彼此都是兄弟”。但是，老天造人的时候，在不同的人身上加进了不同的金属元素。“在有的人身上加入了黄金，这些人因而是最宝贵的，是统治者”；在有的人身上加了白银，于是这人成了统治者的辅佐。农民生性中有铁元素，工匠生性中有铜元素。如果金人生金人，铜人生铜人，也还好办，但世间的事情太偶然，“有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化”。讲完“荒唐故事”，苏格拉底总结道：

所以，上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，绝不可稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置，安置在农民工匠之间；如果农

民工匠的后辈中间发现其天赋中有金有银者，就要重视，把他提升为护卫者或辅佐人。要知道，神谕曾经说过，“铜铁当道，国破家亡”。你看你有没有什么办法使他们相信这个荒唐的故事？（理想国，页 128—129）

苏格拉底认为，除了哲人（智者）因会解神谕懂得这个道理，没有谁会相信这个故事。但故事中隐含的道理对于国家和个人都至关重要，哲人（或贤人）的义务就是要向世人讲明究理，但又不能明说。于是苏格拉底对格劳孔说：“我想就这样口头相传让它流传下去罢！”

很清楚，谎言之所以“高贵”，正当理由在于人的资质不同，一个国家的良好公正的秩序基于人按其资质的高低被安排成一个等级秩序。低资质人应该受高资质人统治，美德总归出自黄金人而不是废铜烂铁。依据人民的天性（如今称为人的自然权利），不可能产生出道德的社会。这话当然不能明说，不然，人民会不高兴、甚至会起来造反——“奴隶道德”起义。人的资质不同，是天生的自然秩序使然，不是谁凭一己权力造出来的。资质或低或高，没有必要得意或自卑，况且“金父生银子，银父生金子，错综变化”，人的在世位置并非万世不变。按照自然秩序建立起来的国家，才是道德的，其道德的根据就在自然的正确。

尼采念念不忘苏格拉底—柏拉图的这一政治智能，扎拉图斯特拉“如是说”之后他写道：

我们最高的见识若要未经许可地讲给那些气质上、天性上不宜听的人听时，必须——而且应该！——听起来像蠢话，某些情形下像犯罪。从前，在印度人、希腊人、波斯人、穆斯林人那里，总之，在所有相信等级制而非平等和平权的地方，都将哲人分为显白的（das Exoterische）和隐微的（das Esoterische）。两者不同不是因为，显白哲人站在外面，从外、而非从内观看、评价、衡量、判断。更为根本的原因在于，显白哲人从上往下看，隐微哲人从上往下看！从灵魂的顶峰望下来，悲剧不再是悲怆的了……品质高的人视为食品和提神汁的东西，品质相差太远或太低的人肯定视为毒药。常人的美德在一个哲人看来，不过是恶习和软弱……为世界上所有人写的书总是臭气熏天，小人的嗅觉才贴在上面。（善恶 30）

然而,当扎拉图斯特拉要说“高贵的谎言”时,心态没有了坦荡,还被狗吠打断,而且做了那个怪异得可怕的白日梦。当时的情形是,扎拉图斯特拉再也憋不住,要对侏儒讲明他的微言。事情发生之前,扎拉图斯特拉与侏儒有过一段对话,内容与苏格拉底“吞吞吐吐”老半天才对格劳孔说出来的,简直一模一样。

“站住!侏儒!”我说,“我与你势不两立!我们两个我是强者——你不了解我深邃的思想!你也不可能容忍这思想!”——此刻,我感到轻松了:侏儒从我肩上跳下来,这好奇的家伙!它蹲在我面前的石头上了。这里恰好是个大门的信道,我们就呆在这里。

“侏儒,你瞧这大门信道!”我继续说,“它有两副面孔:两条道路在此交汇,尚无人走到路的尽头。这条长路向后通向永恒;那条长路向前是另一种永恒。这两条路相反而相连接——在大门信道旁恰好交汇。大门信道的名称叫‘此刻’,它就写在上面。要是有人走其中一条路,一直走下去,越走越远,侏儒,你以为这两条路永远矛盾么?”

“一切笔直的东西都是骗人的,”侏儒不屑地咕哝,“一切真理都是弯曲的,时间本身便是个圆。”“你,沉重的精灵!”我怒喝道,“别说得这么轻飘飘!你这个跛脚鬼,是否要我把你留在现在你蹲的地方——以前我把你抬得太高!”我继续说,“你瞧‘此刻’呀!从这个‘此刻’大门信道有一条永恒的长路向后:我们身后是一种永恒。万物中凡能行走的不都已经走过这条路了么?万物中可能发生的事不是已经发生、完成、消失了么?……”(如是说:论相貌和谜)

没过一会,扎拉图斯特拉就听见令他心惊胆战的狗吠了。

奇文!不是吗?扎拉图斯特拉一开始还傻里傻气摆出贵族政制时代的身份,没想到侏儒竟然跑到他肩上去。侏儒从扎拉图斯特拉肩上下下来,不是被他的怒声吓住了,而是自己蹲在石头上更舒服。扎拉图斯特拉开始正儿八经讲哲学,侏儒却轻飘飘地说,“都是骗人的”。扎拉图斯特拉这才发觉,自己从前把侏儒“抬得太高”!

启蒙现代性带来的“存在秩序”的变动,不是赫然在目?那种可以被称为贵族制理由的自然秩序,近代以来,尤其启蒙运动以来被颠覆了。谁颠覆的?民众吗?不是!恰恰是本来因有“深邃的思想”与百姓不在同一个存在位置的哲人、哲人放

弃了自己本来应该过的沉思生活,到市上搞什么启蒙——其实是抹平人的资质,甚至抬高苏格拉底的人谱中资质低的人。近代哲人发明的自然状态和自然权利取代了自然秩序,再按高低不同的金属来划分人的资质并安排社会秩序,就成了不道德、甚至反动。这一所谓“现代性”事件导致的后果是:“高贵的谎言”的正当基础不复存在,国家秩序的基础根本变了——“废铜烂铁”也可以统治至少参与管理国家。“卑贱者最聪明”不再是胡言,而可能成为国家道德秩序的理由。

更精彩的是,侏儒竟然对扎拉图斯特拉说,“一切笔直的东西都是骗人的”。这话肯定是哲人先说的,哲人不说,侏儒怎会知道?“不是你欺骗了我,而是我再不相信你,这事震动了我”(善恶184)。尼采敏锐地看到,“高贵的谎言”在启蒙哲人那里变成了卑劣、颓废的谎言。正如尼采的“虚无主义”一词有高贵和颓废两种含义,谎言也有高贵的和颓废的。哲人知道人民不过沉思生活、不追求真理,决定什么是真理的权力在自己、而非民众——所以,尼采把智者的权力意志定义为“求真意志”。面对民众的“权力意志”(信仰),为了社会的安定团结讲些含糊其辞的话,说东道西,这是“高贵的谎言”。“高贵的谎言”并不迎合人民,而仅是不说穿真理。颓废的谎言则是:哲人明明知道人民不关心真理,却违背自己的本份,讲迎合民众信仰的话,充当人民的代言人,等于把“求真”的权力交给了人民。扎拉图斯特拉与侏儒的对话表明,哲人与人民的关系发生了根本变化:本来,“哲学不是为人民准备的”,如今哲学充当人民的代言人发出“废铜烂铁”的声音:“哲人已经成了集体的害虫。他消灭幸福、美德、文化,最后轮到他自己”(笔记,页96)。哲学不再是禁欲般的沉思生活,而是一种工匠式的手艺;学人、科学家终有一天理直气壮地驱逐了哲学,有什么好奇怪?

在另一种圣人即哲学家那里也有一整套手艺,他们只容许某些真理,那些使他们的手艺获得公众批准的真理——用康德的方式说,就是实践理性的真理。他们知道自己必须证明什么,在这方面他们是实际的——他们彼此心照不宣,就“真理”达成协议——“你不应该说谎”——直截了当地说:您,我的哲学家先生,要谨防说真理……(偶像:一个不合时宜者的漫游42)

青年尼采已经看出，启蒙哲人的谎言颓废——堪称“坏谎言”：“在需要真理的地方说谎……坏谎言的标志：只要谎言，不要人类……个人为了自己和自己的存在而牺牲人类”（笔记，页117）。“高贵的谎言”之所以高贵，是因为撒谎为了人类，颓废的谎言刚刚相反。启蒙哲学的“坏谎言”从斯宾诺莎开始，到康德完成。斯宾诺莎的写作用两种语言，充满暗指，出于个人安全的考虑假引圣经，为大众设计出一种合他们胃口的道德观，迎合大众说话方式，暗中维护幸福的少数人的道德观。^[33]在尼采看来，“这个病态隐士的假面”（diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken）用数学形式的“幻术”（Hokuspokus）隐藏自己的哲学，用“自己的智能之爱”来“粉饰和伪装”，却泄露了自己的胆怯。随着这种“坏谎言”的把戏越来越精到，“老康德说出的既僵硬又道貌岸然的伪君子话（Tartufferie），把我们诱上了辩证的邪路”（善恶5）。在从斯宾诺莎到康德的转变中起关键作用的现代谎言哲人就是鼓吹平等主义、写市井文字的卢梭。尼采忿然道：法国大革命“所表演的血腥闹剧”让人好笑而已，可惜的是“卢梭式的道德”，用“平等学说”诱出了所有平庸的东西：“绝不会有更毒的药了，平等学说被吹嘘得好像就是公义本身，其实却是公义的终结”（偶像：一个不合时宜者的漫游48）。难怪尼采把卢梭视为自己最大的敌人。^[34]启蒙哲人“以美德狂热”（mit der tugendhaften Begeisterung）解除了“假象的世界”，真实的生活反而不复存在了。在启蒙的世界中，揭露谎言成了哲人的义务：

我自己一直在学习与众不同地思考、评价行骗和被骗，起码我为盲目的狂热（die blinde Wut）准备了几手揭谎招法（ein paar Rippenstosse）。这般的怒火让哲学家障了眼，受了欺骗。为什么不呢？真理比假象更值钱，已经不再是一种偏见；这甚至已是世上所能有的最糟的得到证明的假设。（善恶34）

“废铜烂铁”说被自由平等主义哲人铲除之后，“高贵”的谎言变成颓废的谎言。尼采显得要通过“全然无辜”的谎言挽回生活中的某种东西。这究竟是什么呢？

瞎子修士的“怪书”

施特劳斯的“魔眼”看得很准：尼采最关心的是哲人在现代处境中的位置。只有哲人才有资格

当社会的道德立法者，因为只有哲人沉思什么是美德、什么是美好（幸福）的生活、应该过的生活。但哲人不可成为统治者，否则“蛋和蛋壳都破碎了”。在国家生活中，哲人至多可以当个如今药铺里的药剂师，看看统治者的药方是否搞错、计量是否适当——就像二十世纪业内人士公认的大智者科耶夫（Alexandre Kojève），为法兰西总统当高参，设计欧共体或起草关贸总协议之类。哲人首先应该沉思美德和美好，否则就没有资格当药铺里的药剂师。哲人沉思首先是为了自己个人的生命，不是为了人民（遑论国家、民族）才去沉思。启蒙之后，哲人成了首先为人民服务的人，而不是首先关心自己的德性生命；哲人已经不思“何为高贵”，而是为国家、民族、人民出谋划策，纷纷跑去引导人民起来争自由、平等、民主，忘了自己的本份是过沉思生活（科耶夫早年研究“索洛维约夫的神秘主义哲学”，当高参之前有过道德沉思）。“如果让当今的哲人梦想一个城邦，他肯定不会梦想柏拉图的城邦，只会梦想一个废铜烂铁城邦（二流子城邦）”（笔记39—140）。不是吗？如今那么多的有了“制度经济学”、“分析哲学”、“文化人类学”、“社会批判理论”、合乎国际学术规范的“社会科学”专业知识的人，真以为自己就是国家医生，要引导人民甚至给国家、民族治病（殊不知不过一个现代工匠，在苏格拉底的人谱中算铜质人）。正因为现代哲人背离了自己的沉思故乡，要么去当知识分子，还向专制者要政治地位（古代哲人从来不要，不是怕暴君、自甘屈服，而是这地位与德性沉思有何相干），要么当“纯粹”的哲学专家，把搞清哲学陈述的语病作为最崇高的思，人们才会“用酒精和麻醉剂来消除神经紧张”（笔记，页132）。尼采问，如今的哲人们还有哪个懂得“何为高贵”？尼采为“未来哲学”谱写的序曲的末章题为“何为高贵”，难道是文人式的夸张？

“现在被当作医疗卫生的许多事情在古代是道德事务”，这事务由哲人操持，所以“古代人的日常生活有节制和审慎得多，知道如何弃绝和不去享受许多东西”（笔记，页131—132）。尼采反传统价值吗？非道德吗？他反的是现代启蒙道德：“现代道德哲学家所谈的东西，稀奇古怪得令人难以想象”！尼采仍然，而且一心要做哲人，过自己的沉思生活。哲人本质上是“冷漠的隐士”，但哲人的沉思又不可能做到只属于自己，“即便哲人离群索居，成了一个隐士，他也不过为其他人提供了一种教训和榜样”（笔记，页135）。哲人的本分责无

旁贷要做“一些最勇敢和最抽象的心灵的教师”，所需要的谎言因此是“高贵的”。启蒙以后，“存在秩序”发生了根本变动，做“心灵的教师”已经不可能，而且政治上不正确，于是——尼采如是说——哲人应该成为“憎恶流行文化的毁坏者”（笔记，页92）。尼采坚持精神贵族原则，也就是坚持人的金属品质贵贱论和优秀、高贵的在精神上统治拙劣、低贱的，这当然需要某种政治的“存在秩序”的配合。尼采为斯宾诺莎沉思的内在一元论——没有彼岸的世界感到兴奋，有“吾与点也”之慨，这是两个隐士个人之间的思想事情，但尼采讨厌他迎合人民：为了守护高贵精神，尼采显得不畏社会迫害，经常直接宣称自己的贵族主义（参谱系II，15）。但尼采很清楚，要回到古代的贵族制秩序已经不可能，问题是如何在现代之后的“未来”守护高贵。

“何为高贵”的问题在自由平等的民主社会仍然是，哲人应该如何撒谎？或者依扎拉图斯特拉的经验：侏儒已经知道“一切笔直的东西都是骗人的”，我还能像从前那样撒谎？

这才真正是尼采的问题，也是谎言由“高贵的”变成“无辜的”关键。

自由平等的民主社会不是有言论自由、思想自由吗，为什么哲人还需要撒谎？启蒙运动的伟大功绩不就是限制（如果还不能说已经消灭）对思想和言论的政治迫害吗？难道古人比现代人思想和说话更自由？

苏格拉底所谓“口说的”文章（微言）固然有避免哲人自己遭迫害的目的，但也有不要直接打扰民众信仰的意图，以免“蛋和蛋壳都破碎了”。因此，需要把讳言的含义隐藏在有意的含混说辞后面，有时不妨采用政治正确的敬虔说法和引文，但得用种种颠三倒四的说法与之保持必要的距离。这既是为了坚持自己心中的真理，对民众信仰不予苟同，也是为了不伤害民众感情，维护社会的安定团结。隐微术的根本前提是，哲人和民众的生活理想（美德和美好的想象）绝对无法达成一致。如果以为在自由平等的民主社会，因为有了政治制度保障的言论和思想自由，哲人的隐微术就没有必要了，前提必须是，哲人与民众的生活理想没有冲突，已经心往一处想。然而，事实是，启蒙运动的哲人背弃了“高贵”的道德理想，投靠了民众信仰，让它支配社会。如果在自由平等的民主社会，一个哲人（好像尼采那样）仍然要坚持“高贵”本份，岂不是比在贵族制社会更加危险？岂不更

需要撒谎——而且必须改变手法，因为旧的手法侏儒已经知道了。

尼采不接受启蒙运动的哲学叛变造成的现实，理由当然是精神贵族的價值原则：“对我们来说，民主运动不只是政治组织的衰败形式，而且是人的衰败和渺小化形式，是人的平庸和低俗：我们须向何方把握自己的希望呢？”（善恶203）“无辜的谎言”就是在这样的“存在秩序”中出现的。然而，尼采说：

Es gibt eine Unschuld in der Lüge, welche das Zeichen des guten Glaubens an eine Sache ist. 谎言中有一种无辜，谎言是对某事有良好信仰的标志。（善恶180）

此话怎讲？“无辜的谎言”不是说，尼采的新谎言手法是“无辜的”，而是为了“一种无辜”而撒谎，所以说“谎言中有一种无辜”，这种“无辜”是“良好信仰的标志”。《扎拉图斯特拉如是说》以来，尼采的隐微术渐入炉火纯青。一句话或一段话的下文，往往在一本书中老远的别处出现，甚至在另一本书中出现。比如，这句话的下文，就出现在随后的书中。

“无辜”究竟指什么？当然是欠罪（Schuld）的反面或消脱负罪。尼采八十年代的笔记遗著的书名本来不是如今声名远扬的“权力意志”，他自己原来用的是 Unschuld des Werden（生成的无辜）。^[35]“生成的无辜”、而非“权力意志”，才是尼采真正想说的（微言）。谎言要隐瞒的事情，就是这“生成的无辜”。

在被沃格林称为历史哲学杰作的《道德的谱系》第二章第八节，尼采为“无辜”作了哲学辩护，其方式是用他发明的谱系方法探讨负罪和欠负的来源：负罪和欠负最早“起源于卖主和买主的关系，债权人和债务人的关系”，是人类社会出现价格制定和价值衡量的反映。如果从政治经济的历史学角度来理解卖主和买主、债权人和债务人的关系，就根本搞错了。尼采在这里明明说，这是“人和人较量的现象”——不是财富的较量，而是人的品质（价值）的较量、道德的较量：“人把自己看成衡量价值的生物，是有价值、会衡量的生物”，基于这种对人的品质的衡量能力，“同时形成了比较、计量和估价权力的习惯”。负罪和欠负指的是德性品质低的人有负于德性品质高的人，前者是债权人，后者是债务人，两者在德性上是支配与被支配的关系。所谓“价格”，指的是人的品质等级

以及由此推导出来的社会等级。所以，任何东西都有其价格，在尼采看来，“是正义的最古老、最纯真的道德戒律”，世界上“所有德性和德行的开端”（参谱系 II, 8）。如果我们记性好，就该记得，扎拉图斯特拉宣讲“论自我超越”时已经说到过这一“正义的最古老、最纯真的道德戒律”。

这不就意味着欠负（Schuld）是应当吗？为什么尼采又要自相矛盾地 Unschuld des Werden（生成的无辜）呢？

尼采才不会自相矛盾哩，除非他要玩弄隐微术。在这里，在《道德的谱系》这一尼采少见的有点正儿八经“学术味道”的文章中，尼采没有自相矛盾。在此前后，尼采带着发自内心的义愤讲：“正义的最古老、最纯真的道德戒律”被教士伦理取代了！Schuld 已经不是原来（本源）意义上的“欠负”，而成了教士伦理的“欠罪”。正是教士伦理的“欠罪”导致了自由平等的民主现代性的出现（韦伯对尼采那么感恩戴德，不就是因为尼采的如此睿见吗？）：教士伦理的出现，使得贵族伦理衰微，犹太人这个“教士化的人民……敢于坚持不懈地扭转贵族的观念（好 = 高贵 = 有力 = 美丽 = 幸福 = 上帝的宠儿）”（谱系 I, 7）。针对教士伦理的欠罪（Schuld），提出 Unschuld des Werden（生成的无辜）不是再合乎“逻辑”不过了么？“谎言中有一种无辜，谎言是对某事有良好信仰的标志”，含义不是再清楚不过了么？这“某事”就是“正义的最古老、最纯真的道德戒律”。（卢梭—罗尔斯讲什么“正义论”呢，社群主义、新新左派起什么劲呢，统统不过教士伦理的子孙而已。尼采阴狠地在心底如是说。）在现代自由平等的民主时代，Unschuld des Werden（生成的无辜）就是高贵的人“牺牲自己，把自己变成赠品”，扎拉图斯特拉当时说完这话，尼采马上说：“也许他欺骗了你们。”（如是说：论馈赠的道德）

教士伦理指什么？民众赖以活着的“信仰”吗？如果是的话，尼采就在直接与民众作对——哲人孤身与民众对抗（尼采忘了苏格拉底的下场？）。尼采了不起，不就在于他敢于无情攻击基督教、踏踏（对不起，四川方言，因极为精确）“废铜烂铁”的畜群道德吗？尼采从《悲剧的诞生》起就发起的对柏拉图主义的攻击，针对的不正是基督教？《善恶的彼岸》一开始不就说：

这场反对柏拉图的斗争，或者，说得更明白和为了“大众”（Volk）起见，也就是反对

千百年来基督教会压迫的斗争——因为基督教就是“大众”的柏拉图主义。（善恶：序言）

小心，为什么尼采在这里给大众加了引号，所谓“大众”指谁？人民吗，抑或另有所指？

先想一下这样一个问题：既然基督教是民众的安慰，如果否定了基督教，人民就没有了自己的安慰，这符合贵族精神的政治智能吗？再说，真正的民众哪有什么“主义”？“主义”都是知识分子有的东西，民众只有自己的民俗道德、带有深厚族类根须的宗教及其神圣法典。“对于希伯莱人以至他所议论的其他民族的神圣法典，尼采比任何旁观者都怀有更深的崇敬。（施特劳斯）”在《致基督者》这部比较的世界宗教哲学论著（韦伯一定受惠不浅）中，尼采广泛评议了世界历史中的各种宗教，并安排了高低秩序：凡是圣典中将等级秩序与宗教信仰结合起来的，就是高级宗教（明显反黑格尔的世界宗教论）。尼采是反宗教之徒？——无稽之谈！尼采与马基雅维利、霍布斯一样，充分了解民众的宗教对于民众生活和国家何等重要性、何等不可或缺。³⁶的确，尼采说过，宗教是谎言，但那是“神圣的谎言”（die“heilige Lüge”）：“无论摩奴、柏拉图、孔子，还是犹太导师和基督导师，都从来不怀疑他们撒谎是对的。”（偶像：人类中的“改善者”⁵）这话在《致基督者》中又重复了一遍，“神圣的谎言”是所有健康的宗教共有的，只不过宗教创始人从来不明说，只有柏拉图的神学用曲折的表达宣称撒谎是对的。基督教比起犹太教、印度教、伊斯兰教、儒教显得不那么高明，仅仅因为其谎言不如其它宗教的谎言来得“神圣”（参致基督 55—56）。所谓“神圣”，指的不是其上上帝如何“超越”，而是宗教信仰的安慰中，是否配以精神和制度的等级强制。只要这种等级制度在圣典中借上帝之口（圣人当然知道那是谎话）神圣化，宗教的谎言就是“无辜的”了。

在道德家和圣人中，没有什么比诚实更罕有了：他们说的、甚至信仰的或许都是相反的东西。因为当一种信仰比自觉的虚伪更有利、有效、令人信服之时，本能的虚伪立刻变得无辜了：这是理解大圣人的第一原理。（偶像：一个不合时宜者的漫游 42）

按此原则，基督教也并非彻底的那么不神圣，要看是哪一种基督教。早期基督教沾染了罗马神国的神气，还不那么颓废。自从德意志产生出新

教,基督教就变成了“平庸的北方人”,其“颓废形式”才暴露出来。尼采对天主教有好感得多,就因它比新教“神圣”得多:“新教是精神不纯和无聊的颓废形式。迄今为止,基督教就是以这种形式在平庸的北国摸熟了因循守旧之法”(意志 88, 参 89)。正是针对新教,尼采宣称:

不管怎么说,在通往基督教天堂和“永恒极乐”的大门上应该更有理由写上“我也是被永恒的仇恨创造的”,让真理站在通往谎言的大门上。(谱系 I,15)

为什么尼采要肯定“神圣的谎言”?为了避免人世间残酷的“人反对人的战争”。如果没有一个基于神圣权威的等级秩序,不仅社会的道德状况会出现混乱,人的动物性也会跑出来相互残杀。尼采仇视人民群众?无稽之谈!

尼采仇恨教士吗?的确。但他仇恨过会讲“神圣的谎言”的教士吗?没有!相反,甚至对他仇视的新教的创始人路德也赞不绝口,充满热爱地呼喊:“路德,你在哪里?”(笔记,页 129)

尼采仇视的“教士们”究竟是谁?说出来也许有点可怕——甚至乎危险:……就是我们知识分子!

路德搞出来的粗鲁的新教本来是给农民的——针对农民的“神圣的谎言”,没想到后来变成“属灵的中间阶级”(geistiger Mittelstand)“甜蜜的道德主义”,他们的上帝担保一切有一个美好的结局,担保他们平庸的幸福。“属灵的中间阶级”的基督教,才是基督教真正的掘墓人(参曙光 92)。他们使得基督教失去了谎言的“神圣”性质。从前,人们努力用唯有信仰的心智证明上帝的存在,如今,人们努力解释信仰如何能根源于上帝,这种转变只能说明根本没有神秘上帝。(巴特的作为绝对异在的上帝和朋霍费尔的苦弱的上帝,难道没有从尼采思想吸取灵感?为什么巴特的《罗马书》如此热情缘引尼采、朋霍费尔的《伦理学》要与尼采一同思考“谎言”?)这里的关键在于,基督教原本不是一种道德理想、道德宗教,而“现代人通过上帝的不断道德化施展了自己的理想化之力”,结果“人的力量被剥夺了”(意志 1035)。所谓“人的力量被剥夺了”,并非人们通常以为的那样,指上帝的存在贬低了人,而是“小人的道德成了事物的标准,这是文化迄今最严重的衰败”(意志 200)。显然,尼采强烈攻击的这种“道德化的基督教”,不是原始的基督教,道德的上帝不是新约中

“超善恶”的上帝,这个上帝已经被近代哲人(知识人)杀死了:“全部近代哲学到底干了什么?……对基督教学说基本前提的一次谋杀”(善恶 54)。尼采甚至深怕别人搞错,忍不住说得更为明确:奴隶道德的起义是法国大革命发端的(参善恶 46),所谓的“基督教的道德化”就是卢梭式的启蒙道德:

卢梭的自然观以为,似乎“自然”就是自由、善良、纯洁、正直、正义、田园诗意。——一言以蔽之,就是基督教道德文化。(意志 340)

我们现代知识人不是都信奉这些“道德”吗?尼采所谓的“畜群道德”,不是贵族制时代意义上的民众道德,而是现代知识人大众的道德,“我们学人们”的道德(参善恶 6 章)。他很早就想过:“如果劳动阶级有一天发现,他们现在可以凭教育和品德轻而易举超过我们,那我们就完了。但如果这没有发生,我们就更完了”(笔记,页 129)。此话前一句是玩笑。尼采心里当然清楚,人民永远不可能成为哲人,哲人是特殊类型——过沉思生活的人,本质上是“隐秘的修士”。后一句却是严峻的话:平等主义造就了大量知识人大众。尼采所谓“犹太人这个教士化的人民”,其实是指桑骂槐。犹太人怎么会是“教士化的人民”,分明是神权秩序中的人民。“教士化的人民”分明指的是知识人大众,启蒙运动后出现的“人民”,拥有种种“主义”的“人民”。人民不能成为哲人,不能算平庸,人民就是人民。人人成为哲人?荒唐啊!“思想家民族的人民住在哪里呢?”(笔记,页 143)满街圣人不仅不可能,而且危险。所谓“平庸”,指哲人要成为人民。尼采面临的哲人与“人民”这一古老关系的新问题是,哲人成了“教士化”(“主义”)的人民,他们要让全体人民都成为道德化的“教士”——这就是启蒙的理想。“教士化的人民”出现之后,哲人就消失了,只有学人、文人——知识人畜群。随后,这个“我们”畜群中间发生了长达数百年的“人反对人的战争”。二十世纪知识人遭遇的许多悲喜剧,都是知识人阶层中“人反对人的战争”导致的,怪罪到“农民习气”、“封建余毒”,对农民和封建都实在活天冤枉!

知识人的畜群道德?如今我们不是亲眼目睹:争先恐后比谁更平庸、更痞子、更下流、更玩世不恭、更厚颜无耻、更冒充手艺高的,不正是知识人而非人民! ? 农民、工人不会读尼采,知识人也不会把尼采的教诲像送马克思主义那样送到贫下中农手中,而是留着自己用。我们这些知识分子

自鸣得意:瞧!尼采多么讨厌群众,殊不知尼采憎恨的恰恰是他把自己也算在其中的我们知识分子。在没有公之于世的笔记中,尼采清楚写到:“无学问的下层阶级现在是我们的唯一希望。有学问、有教养的阶级,以及只理解这个阶级并且自己就属于这个阶级成员的教士们,必须一扫而光。那些仍然知道什么是真正需要的人也将意识到对他们来说什么是真正的智能。无学问阶级被现代教育的细菌感染败坏才是最大的危险。”(笔记,页128)扎拉图斯特拉“如是说”以后,尼采马上谱写“未来哲学”的“序曲”。尼采想念的“未来的哲人”——超人是谁?是我们如今后现代的知识分子吗?是自由主义或新左派或保守主义知识人吗?“未来”不是年代的含义,而是类型的含义。^[37]“未来”代表高贵,“现在”代表平庸。自由主义、社会主义、保守主义——所有“主义”的知识人,都是尼采的“超人”要克服的对象。至于真正的人民百姓,尼采倒是不大理睬,想民之所想不是哲人的事。

这并非等于说,尼采哲学关注的仅是哲人与新人民(教士化的人民)的关系,没有自己的实质哲学。毋宁说,尼采的实质性教诲只有从哲人与人民之关系这第一性的哲学问题出发,才能恰切地得到理解。扼要地讲,尼采绝非肤浅的所谓保守主义者,整天高呼维护和回到传统价值。尼采清楚得很,传统的超验秩序已经无可挽回,这才是“教士化的人民”带来的灾祸:

谁有魔眼看到整个危险,看到“人”本身在堕落,就同我们一样认识到巨大的偶然性——迄今为止,这偶然性一直在人的未来方向玩自己的游戏,没有手,甚至没有一根“上帝的指头”在玩的游戏!——谁就猜到了“现代观念”荒唐、无恶意但轻信的劫数仍然隐藏在整個基督教欧洲的道德之中,他也就遭遇到无法比拟的惊恐万分。(善恶 203)

为什么这“惊恐万分”“无法比拟”?面对根本虚无——世界偶在(“巨大的偶然性”)产生的惊恐。为什么会恐惧?因为根本虚无——世界偶在自然地充满恶和残酷。本来,站在世界偶在——根本虚无面前的是上帝及其神权秩序,恶和残酷导致的不幸最终由上帝及其神权秩序来承担。如今,人的生存直接暴露在自然的恶和残酷面前,“蛋和蛋壳都破碎了”。这恰恰是现代知识人一手造成的,是“现代观念”的“荒唐、无恶意但轻信的

劫数”。“巨大的偶然性”与“人本身的堕落”一同出现,“教士化的人民”拒绝了犹太—基督教的上帝和希腊宇宙理性对世界偶在的拒绝,把人带回到恶和残酷被道德秩序隔离开来之前的处境。尼采寻求的实质真理是:人的生存如今如何可能面对世界偶在。为此,尼采想出了“热爱命运”,以便同偶在搏斗:“我们还要一步步同偶然这个巨人(mit dem Riesen Zufall)搏斗,迄今,荒谬和无意义依旧在支配着全人类。(如是说、论馈赠的道德)”尼采的“超人”就是“高贵”的哲人,他不得已要像上帝那样站到自然的恶和残酷面前。这当然是过于疯狂的勇气,然而,思想如此彻底的尼采有什么别的办法?

“未来的”哲人和宗教圣人一样,说谎是无辜的。“未来的”哲人在“自己的不幸中骗人,正如其他类型的人在他们的幸福中受骗”(笔记,页115)。尼采的大义与微言现在已经清楚,但为了避免搞错,还是明说为好:尼采的“上帝死了”正是大白话(恰如他自己说过的),微言是,现代知识人已经沦为真正的畜群,“必须一扫而光”。

在知识分子统领世界的时代,这话能明说吗?

像《玫瑰之名》中的约尔格,尼采在自己的书中涂满毒药,阴险地企图让启蒙后的文人学者们读后一个个死于非命。尼采玩弄隐微术,把启蒙理性的“逻辑”推到极端(理性=意志=生命冲动),把启蒙精神的反基督教精神夸张到极致,装出比谁都更启蒙精神的样子(鲁迅就是上当受骗的显例)。尼采死后的一百年中,数也数不过来的文人学士以为这就是尼采留给他们创造新价值的启示,去开导平庸的人民;如今,后现代们还得意地抱着尼采的“大白话”扬长而去,自以为得了秘传,殊不知手上已经沾了尼采书中的毒药。

尼采说谎是无辜的,他早就在笔记中写过:“如今,哲学应是文化的毒药”(笔记,页97)。

尼采论著编写表

人性: Menschliches, Allzumenschliches,《人性、太人性》(1878-1880);未见中文全译本,节译本至少三种。据德文本 Nietzsche: Werke in drei Banden, herausgegeben von Karl Schlechta (München 1954-1956)。

曙光: Morgenrote 1881,《曙光》;中译本至少两种,采田立年译本,漓江版 2000。

如是说: Also Sprache Zarathustra 1883-1884,《扎

拉图斯特拉如是说》;中译本至少六种,采黄明嘉译本,漓江版2000。

善恶:Jenseits von Gut und Bose1886,《善恶的彼岸》;中译本四种,唯一从德文逐译的张念东、凌素心译本错得出奇,但文气较近原文;朱泱译本(台北水牛版1999)文义较贴而文气未传,主要译文由笔者据德文译出。

谱系:Zur Genealogie der Moral1887,《道德的谱系》;中译本两种,采周虹译本,北京:三联版1988。

偶像:Gotzen - Dämmerung1888,《偶像的黄昏》,中译本两种,采周国平译本,北京:光明日报版1996。

敌基督:Der Antichrist1888,《敌基督者》;中译本两种,采吴增定、李猛译本,见《尼采与基督教》,刘小枫编,吴增定、田立年译,香港:道风书社版2000(即出)。

这个人:Ecco Homo1888,《瞧这个人》;中译本至少4种,采张念东、凌素心译本,见《权力意志》,北京:商务版1996。

笔记:《哲学与真理:尼采1872-1876笔记选》,上海三联版1993,田立年译。该书收有若干尼采生前未刊的早期论著,比如《从道德之外的意义看真理和谎言》(Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne1871)、《哲人是医生》(Der Philosoph als Arzt1873)、《最后的哲人》(Der letzte Philosoph1872)等,但没有收入《古希腊国家》(Der griechische Staat1871)、《荷马的竞赛》(Homers Wettkampf1872)。

意志:Der Wille zur Macht1901,《权力意志》;中译节本多种,张念东、凌素心全译本,北京:商务版1996。

引文凡据德文版有改动者,不一一注明。

注释:

- [1] 参 Stanley Rosen, Nietzsche's Revolution(《尼采的革命》), 见氏著 The Ancients and the Moderns, Yale Uni. Press1989, 页189。
- [2] 尼采在中国思想文化界的接受以及尼采著作的汉译, 参张辉《审美现代性批判》(北京大学版1998)第五章和附录。
- [3] 青年尼采写有大量诗作, 参 Nietzsche, Werke und Briefe: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Band I-II, Jugendschriften 1854-1864(《尼采著作和书信》: 历史考订版, 卷1-2, 青年作品1854-1864),

Hans Joachim Mette 编, München1934。

- [4] 参 Stanley Rosen, The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra(《启蒙的面具: 尼采的扎图斯特拉》), Cambridge Uni. Press1995, 页7-8。
- [5] 参 W. Wiley Richards, The Bible and Christian tradition: Keys to understanding the allegorical subplot of Nietzsche's Zarathustra(《圣经与基督教传统: 理解“扎图斯特拉”中寓意细节的种种法门》), New York1990。
- [6] Karl Lowith, 《尼采对永恒复归说的恢复》, 见氏著, 《世界历史与救赎历史》, 李秋零译, 香港汉语基督教文化研究所版1997, 页270。
- [7] Martin Heidegger, Wer ist Nietzsches Zarathustra?(《尼采的扎图斯特拉是谁?》), 见氏著, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen1954, 页119。
- [8] Martin Heidegger, Nietzsche(《尼采》), 两卷, Pfullingen1961, 卷I, 页26-27。
- [9] 参格尔文, 《从尼采到海德格尔: 对海德格尔论尼采作品的批判性评论》(戴波译), 见《外国哲学资料》, 7辑, 北京: 商务版1984, 页252。
- [10] 福科, 《尼采、谱系学、历史》(朱苏力译), 见《学术思想评论》, 4(1999), 页384-387。
- [11] 参 Gilles Deleuze, Active and reactive(《动与反动》), 见 David B. Allison 编, The new Nietzsche(《新尼采》), MIT. Press1985, 页85以下。
- [12] 参 Giorgio Agamben, Absolute Immanence(《绝对的内在论》), 见氏著 Potentialities: Collected Essays in Philosophy, Stanford Uni. Press1999, 页220-242。
- [13] 参 Jacques Derrida, Spurs: Nietzsche's Styles(《鞭响: 尼采的种种风格》), Uni. Chicago Press1978; Jacques Derrida, Nietzsches Autobiographie oder Politik des Eigennamens(《尼采的自传或者本名的政治》), 见 Fugen: Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, 1980, 页64-98。
- [14] 参 Allan Megill, Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, (《极端的先知: 尼采、海德格尔、福科、德里达》), Uni. California Press1985; Ernst Behler, Derrida - Nietzsche, Nietzsche - Derrida(《德里达-尼采、尼采-德里达》), Paderborn1988。
- [15] 参 Karl Lowith, 《解海德格尔〈尼采的话“上帝死了”所未明言的》(冯克利译), 见《道风: 基督教文化评论》, 13(2000)。
- [16] 托马斯·曼, 《从我们的体验看尼采哲学》, 见刘小枫编, 《现代性中的审美精神》, 上海学林版1997, 页546。
- [17] 参朱维铮, 《求真文明: 晚清学术史论》, 上海古籍版1996, 页231-258。

- [18] 柏拉图,《斐德诺篇》,见《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,北京:人民文学版1988,以下只随文注页码。
- [19] 柏拉图,《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务版1986,以下只随文注页码。
- [20] Walter Kaufmann, Discovering the Mind vol. II: Nietzsche, Heidegger, and Buber(《心灵的发现卷二:尼采、海德格尔、布伯》),New York1980。
- [21] Hugo Ott,《海德格尔与非纳粹化运动》(刘清平译),见《开放时代》,5(2000),页97-98。
- [22] Tom Rockmore, On Heidegger's Nazism and Philosophy(《海德格尔的纳粹主义与哲学》), Uni. California Press1997,页172-175。
- [23] Eric Voegelin, Nietzsche and Pascal(《尼采与帕斯卡尔》), 见氏著. History of Political Ideas Vol. VII: The new Order and last Orientation(《政治思想史卷七:新秩序与最后的取向》), Uni. Missouri Press1999,页297。
- [24] Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism(《尼采与贵族激进主义的政治》),Uni. Chicago Press1990,页5。
- [25] Frank,《俄国知识与精神偶像》,徐凤林译,上海:学林版1999,页46。
- [26] Mark Warren, Nietzsche and Political Thought(《尼采与政治思想》),MIT Press1988,页114以下。
- [27] 参Leo Strauss,On Plato's Republic(《论柏拉图的〈理想国〉》), 见氏著The City and Man(《城邦与人》),Uni. Chicago Press1964,页190。
- [28] Eric Voegelin,《尼采与帕斯卡尔》,前揭,页261。
- [29] Eric Voegelin, Der Gottesmord: Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis(《谋杀上帝:现代政治灵知论的起源和形态》), Peter J. O-pitz 编, Munchen1999,页98。
- [30] 参海德格尔,《尼采》,前揭,卷I,页177。
- [31] 参Stanley Rosen, The Question of Being: A Reversal of Heidegger(《质疑存在:颠转海德格尔》), Yale Uni. Press1993,页173以下。
- [32] 参Stanley Rosen, Remarks on Nietzsche's "Platonism" (《尼采的“柏拉图主义”评注》), 见氏著The Quarrel Between Philosophy and Poetry(《哲学与诗的争执》),New York1988,页193-204。
- [33] Yirmiyahu Yovel, Spinoza and other Heretics: The Marrano of Reason(《斯宾诺莎与其它异教徒:理性的名义教徒》),Princeton Uni. Press1986,第五章。
- [34] 参Keith Ansell-Pearson, Nietzsche contra Rousseau(《尼采反卢梭》),Cambridge Uni. Press1991。
- [35] Karl Lowith, Nietzsche(《尼采》), Samtliche Schriften(全集)卷6, Stuttgart 1987,页428。
- [36] 参Ronald Beiner, Grant, Nietzsche and Post-Christian Theism(《格兰特、尼采与后基督教的有神论》一文的精当分析), 见Arthur Davis 编, George Grant and the Subversion of Modernity, Uni. of Toronto Press1996,尤其页121-122。
- [37] Alexander Nehamas, Who are "The Philosophers of the Future"? (《“未来的哲人们”是谁?》) 见Robert C. Solomon/ Kathleen M. Higgins 编, Reading Nietzsche(《解读尼采》), Oxford Uni. Press1990, 页56-58。

欢迎订阅散文界必读刊物——

散文选刊

读《散文选刊》, 一览全国报刊散文精品
 读《散文选刊》, 及时了解全国散文创作信息
 读《散文选刊》, 提高创作水平丰富精神生活

2001年《散文选刊》仍将继续加大改刊力度, 以求全面反映散文创作最新态势, 着力推举散文新人, 快速反映创作信息。突出典雅性、新潮性、青春性。每册56页码, 定价依然是3元, 全年定价仅为36元。望喜爱散文的朋友速到当地邮局(所)订阅, 订阅代号36—77。

通讯地址: 郑州市经七路34号 邮编: 450003 电话: 0371—3855152