

在学问之外——也谈尼采的微言大义

陈家琪 《书屋》2001年第1期

尼采是说不尽的。

读小枫的《尼采的微言大义》（《书屋》2000年第10期），想不到却被这样一个显白的事实深深震撼：“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。”（以下凡引用而不注明出处的，均采自小枫的这篇文章）

那么哲人还能做些什么呢？结论自然是“哲学与人民的关系问题是第一位的，先于哲学之所思的东西”，“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）。”谁在说？自然是一个又一个说者在说。说又不能明说，于是便有了谎言与思想的冲突。

为什么不能明说？

除了“人民不过沉思生活”外，要命的问题在于“哲学首先、而且本质上是政治的”，它涉及国家的真理、正义和善行，与统治的“法术”有关。“统治的法术”如果只与统治者个人的下场有关还则罢了，更要命的在于“言则陷天下于洪水猛兽”（这种情况恐怕不只限于中国吧？），所以康有为才说“民不可使知，故圣人之为治，常有苦心不能语天下之隐焉”。

这道理很难懂吗？不难。谁都知道“人民不过沉思生活”，谁也都知道在有关国家的真理、正义和善行上，有“不能言”或“民不可使知的一面”，否则，“从你们的评价中便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。”

于是哲人们的谎言人生便有了正当理由：为了不至于害人害己。典型的例子便是苏格拉底：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。“因此，苏格拉底之死是哲人的事情，而不是榜样。柏拉图为这个问题思索了整整一生。”

让柏拉图思索了整整一生的问题，也让尼采思索了整整一生。小枫则意在点破这一点。当然，所谓“点破”，也是“微言大义”式的，让“稀罕的思想”去解释。我们没有谁敢自认为有“稀罕的思想”（仅此一点，先已与尼采在气象上拉开了距离），所以只好猜度。由于这一问题太重大，绕是绕不过去的，所以也不妨猜度一下。

问题可以这样提出：从“人民不过沉思生活”入手，可以引申出哪些相关的论述？

第一，告诉我们“哲人在世上必须靠谎言度日，而且，说谎是高贵的事情”。千万不要在一般意义上理解这里所说的“谎言”。尼采说过世界的本质是终极混乱（根本虚无），也说过要创造新价值。如果世界的本质是终极混乱，创造新价值就是谎言；在一个终极混乱的世界里，新价值的创造何以可能衡量？“如果尼采的意图是要告诉人们他沉思到虚无，鼓吹创造性的人生等于在哄骗人。”如果世界的本质并不是终极混乱，而是有秩序的，那么把世界的本质说成是终极混乱同样是谎言。尼采在这里作了区分：前者（世界的本质是终极混乱，要

创造新价值)是积极的谎言,或者说成是高贵的虚无主义;后者则是消极的谎言,表现为颓废的虚无主义。尼采取积极的谎言。就积极的谎言而言,有“永恒复归”(高贵的虚无主义)和“超人学说”(创造新价值)这样一对矛盾,“权力意志”则处于平衡这二者的位置上。

第二,所谓的“权力意志”,说到底不过是哲人的沉思天性(一种特殊的权力意志)与人民的自然天性(一种普遍的权力意志)的冲突。这是最关紧要的一个环节,涉及如何处置哲学或哲人与人民的关系,涉及哲学在何种意义上才可理解为一个实践本体论的概念。出自哲人沉思天性的权力意志表现为“求真意志”,但这一点不能对人民明说,更不能揭穿世界的本质是虚无。为什么?所谓“天下大乱”之类的话还只是现象,根本的问题在人与人的资质不同。

第三,与“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)相对应的就是“唯上智与下愚不移”(《论语·阳货》)。这意思换成柏拉图所传达出的苏格拉底的话,也就是人是由金、银、铜、铁的不同元素制成的,这涉及到人天生资质的不同。“铜铁当道,国破家亡”。不管是不是哈耶克的本意,反正他有关“自生自发的自然秩序”的学说只能以贵族制的等级制为存在根据,否则打破头也想不明白人类社会怎么可能会“自生自发”出一种合情合理的“自然秩序”。但这话能向人民明说吗?人民听了当然会愤怒、会造反。

第四,于是为了迎合人民天性的权力意志,便有哲人出来站在人民一边说话,这就是被后人讴歌不已的启蒙运动,现代性问题亦发端于此。最后的结果便是“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”。

第五,对尼采这样的高贵(高贵的虚无主义)者来说,唯一的选择似乎就只剩下说些“无辜的谎言”,即可为自己的说谎寻找到一些可辩护的理由的谎言。如果直接了当地对人民说些“龙生龙、凤生凤”之类的话,人民肯定不答应,于是只好通过“修辞术”、“隐微术”来曲折地说,这就是尼采的“微言”,而显明说出的则是另外一些“故意含糊、反讽、夸张、用典、指桑骂槐、装样子、说半截话、兜圈子”之类的只言片语,因为他需要“思想的面具”来隐瞒自己。隐瞒自己而不是故意迎合人民,这叫“高贵的谎言”;站在人民一边鼓吹平等,用“自然权利”取代“自然秩序”,这就把“高贵的谎言”变成了“卑劣的谎言”。世界的本质是终极混乱与根本虚无,人民不过沉思生活,因为人与人的资质不同,哲人沉思到的真理不能对人民明讲,这一点合起来逼着尼采不得不在“谎言”上下功夫。

第六,“功夫”之一就是把不可明说的“微言”与明说不妨的“大义”区分开来,在此基础上再把哲学转换成诗,“使哲学本身成了虚无主义”,这样,“未来的哲人为自己能忘记世界没有真理这回事而沉醉”,而人民也会满足于诗的审美。不把微言与大义区分开来的人则只会有两个下场:一是如柏拉图那样始终使哲学与诗处于紧张冲突之中,二是导致各门实证科学最后将哲学逐出科学的殿堂,从此无人再提哲学的沉思。尼采这样想,可谓用心良苦,而且确实是为哲人与人民着想:区分微言与大义,至少还为哲学保留了一块隐秘的地盘,也为满足人民的需要作出了奉献;而那些以人民的代表者自居的哲人则彻底消灭了哲学的沉思,它的标志是“个人为了自己和自己的存在而牺牲了人类”。

第七,与此相关的另一个问题就是“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。”启蒙运动以来,哲人“纷纷跑去引导人民起来争自由、平等、民主,忘了自己的本分是过沉思生活”,“自以为自己就是国家的医生,要引导人民甚至要给国家、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)。”这个问

题极尖锐、极尖刻，几乎要置卢梭—罗尔斯的“正义论”，置社群主义、新左派或新新左派之间的辩论于死地，也包括自由主义、保守主义、激进主义的各派学说在内，在尼采“阴狠”的心底看来，“统统不过教士伦理的子孙而已”。

第八，所谓的“教士伦理”，也就指的是启蒙运动以来导致自由平等的民主现代性出现的知识分子。“这一所谓‘现代性’事件导致的结果是：‘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，而可能成为国家秩序的理由。”尼采也称“教士伦理”为“知识人的畜群道德”。下面该是小枫自己的话：“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、更冒充手艺高明，不正是知识人而非人民！？”

第九，所以在这里还要把启蒙运动以来的“知识人”与“人民”区分开来：无论是哲人的沉思生活，还是人民不过沉思生活，都是“天经地义”的事，本无可厚非。怪就怪那些“教士化了的哲人”，因为正是他们才破坏（或理解为“推翻”）了国家的统治秩序（等级秩序），不仅导致数百年的战争，也以自己的思想毒素毒害着广大无辜的人民。尼采说：“无学问的下层阶级现在是我们的唯一希望。……无学问阶级被现代教育的细菌感染毒害才是最大的危险。”（但这话又有点像革命者发动革命时对“无学问的下层阶级”所说的话）

第十，总结一下：“本来，站在世界偶在-根本虚无面前的是上帝及其神圣秩序，恶和残酷导致的不幸最终由上帝及其神圣秩序来承担。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”。

从哲学硕士到神学博士，从诗化哲学到走向十字架上的真，我们似乎能隐隐听到些许纠缠着小枫的“微言”，尽管也夹杂有许多不同的声音，包括企图从中挣脱出来的声音。但厉害的还是这篇文章所突出的“施特劳斯的‘魔眼’”，因为只有施特劳斯知道人类要想过美或好生活，就要有对于绝对价值的追求，而这绝对价值是“超善恶”的，-超出于启蒙运动以来的有关善恶的经验主义、实证主义、相对主义的知识之外，它存在于旧约圣经与希腊古典智慧的结合之中。（此处冒昧地引用了小枫的一篇未发表的文章）

为了使这些许“微言”稍稍清朗一些，我还想在这里再引述小枫在另一篇文章中所提到的西美尔的一则社会学“假设”：从前有一个地方，人与人之间“出奇的不平等”，因为虽然人人都有一片土地，但却有些人能种玫瑰，也许是因为他们比别人更有这方面的技术，也许他们肯下工夫，也许他们那块土地恰好拥有玫瑰所需要的土壤和阳光，总之他们有玫瑰而别人没有。这种差别本来并没有引起任何纠纷，就象有些人漂亮，有些人相貌不佳一样，属于“天生如此”，没有什么好抱怨的。但终于有一天，有人站出来：“人人都有拥有玫瑰的权利！”于是灵魂的最后渴望和最深层的文明思想与人民过于人性的冲动结合起来，一个革命政党终于形成了。而拥有玫瑰的人则成立了保守党，以保护自己对玫瑰的占有。革命最终不可避免，而且平等主义的政党必胜，因为没有玫瑰的人总要多些，该政党的道德观念也最终会说服对方阵营里的一些人，“社会主义的理想超越了一切利益的冲突”。现在要问的是：人类从此就有了永久和平、平等和幸福吗？就算人人都有了种植玫瑰的权利，自然份额仍然不可能像数学一样精确地均匀分配给每一个人，总有一些人的手艺更好，得到的阳光更充足，嫁接的嫩枝更结实。“自然秩序”并不认同人的“自然权利”。（文见《开放时代》2000年5月号）

从这一社会学“假设”中，我们也能联想到尼采的几句“微言大义”，如“自然秩序”与“自然权利”，如灵魂的最后渴望与过于人性的“权力意志”等等。就是从哲学渊源上说，西美尔的生命哲学也与尼采行影相随。当然，西美尔在情绪性感受上更受到叔本华的影响。至于叔本华与尼采的关系，我们在这里就不多说了，有太多的专著讨论着这一问题；再加上波德莱尔，总之都是些有贵族血统的人。

这里需要引述的倒是叔本华在《作为意志和表象的世界》中的这样一段话，这段话也是我最为欣赏的：“人之所以成为一个哲学家，总是由于他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑。他又称之为一个富于哲学意味的情绪。区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。”（该书中译本第 65 页，商务 1982 年版）

引述这段话，是想说明无论是叔本华还是尼采，他们的“高贵”在哲学上就体现为一种超脱式的对个人生命的沉思；他们最为关心的是哲人在现代处境中的位置，这种关心反而使他们显得愤世嫉俗，而且竭力要使自己在自由主义与平等主义、保守主义与激进主义这两种截然对立的激情后面，透漏出个人的生存性需要。与尼采不同的，就在于叔本华更多悲情的直露（人生来就在痛苦与无聊间像钟摆一样来回晃动），不象尼采还说些“沉醉”或“超人”的谎话。到西美尔，叔本华的悲情更具有了一种对现代性的“幽雅的厌倦”。也正是这种感伤主义的情绪性体验才使得西美尔在世纪之交走向了一种可称之为“寂静主义”的社会哲学，一种与各种喧嚣着的社会批判理论截然不同的文化哲学。在波德莱尔，则归之为一种“浪荡子”（dandgism）的“精神气质”（ethos），它具体体现为三个方面，即第一，对“现在”反讽式的英雄化-所谓“反讽”，就指的是不让“现在”永久化或把“现在”抬高到神圣的位置，而是使“现在”以及生活在“现在”的自己处于一种可改变、可重塑的“自由游戏”之中；第二，拒斥任何一种形式的在价值判断中用以修饰和验证有关“人”的观念的“人道主义”；第三，在那些强加于我们身上的普遍、必然、义务中看到独特、偶然及专断（即权力的行使）的约束。（参见拙文《现代性是一个时代概念吗？》载《人文艺术》第二辑，贵州人民出版社 2000 年 10 月版）在这里，无论是西美尔的“寂静主义”的社会哲学还是波德莱尔“浪荡子”的“精神气质”，在福柯笔下，说是“启蒙”，实际是对启蒙的启蒙，或理解为对现代性的“后现代性”反思，亦即尼采所大声反叛过的现代性框架-“该书（指《善与恶的彼岸》）从根本上来讲是对现代的批判，包括现代科学、现代艺术、甚至现代政治，同时提出与它们对立的类型。”（《权力意志-重估一切价值的尝试》第 86 页，商务印书馆 1991 年版）

就这样信笔写来，我已分不大清哪些是叔本华、尼采的话，哪些是小枫的，哪些是自己的，特别是一些让人有所感受的话。人其实只能注意到自己想注意到的东西。所以移花接木，借别人的话来表达自己的意思也就成为不可避免的事，尽管倒并不一定真有“微言”要曲折地表达。说关注于哲人在现代处境中位置，这话还太高妙了一点，说虚无主义已成为我们共同关切的问题，这倒比较切合实际。虚无主义的问题并不是因为尼采说了“上帝已死”，也不是因为我们都终于认识到生存和认识的有限，而是因为生活中“巨大的偶然性”已把每个人都抛到了完全“无序”的境地之中。这种“无序”从感知、认识到制度性的形成，几乎使人不相信世界（至少是我们生活的这个世界）曾有过或还会有一种类似于“自生自发”的“自然秩序”。当然，与“自生自发的自然秩序”相对立的，也决非西方启蒙运动以来的“自然权利”，而是全无任何信念可言的“知识人的畜群道德”，就如前面第八点所引用的小枫的话所说的那样。

于是有人想到遥远的过去，想到人类几个主要文明地带都曾差不多同时出现过的“轴心文明”，想到中华元典精神，想到一去不复返的古典贵族制度和依稀尚存的古代智慧（难道我们真有理相信现代人比古代人更明智吗？），总之想呼唤回想象中的“自然秩序”（就如也曾呼唤过想象中的“社会契约”一样），然后再让这种“秩序”扩展开来，但目标却跟当初的“契约论”不一样，它不是直指宪政的演进，而是那种只有古典的贵族制度才能培养造就的超验意识与绝对价值。这里面交织着更深意义上的自由主义与保守主义的融合-如果不是在古典而是在现代的意义承认这种融合也不过是些“教士伦理的子孙”的话，至少在我看来也是诸多“不属子孙”中“稍好”的一个。

全部原因就在于无论是相对于个人还是人类，都发生过一些无可挽回的“灾变”；也无论是相对于所曾有过或只存在于头脑中的自然的或超验的“秩序”而言，过去的也就都无可挽回的过去了。

这使我又想到了麦金太尔的另一与此有关的“假设”：

假设出现了这么一场政治运动：公众把一系列周围环境的灾祸归咎于科学家，于是在当局的授意和支持下，普遍的骚乱发生了，实验室被焚毁，自然科学家被处私刑，书籍和仪器被焚毁，废除了各类学校和大学中的科学教育。若干年后，开始“平反”，科学重新得到了“复兴”，但人们已在很大程度上忘记了科学本来是什么样子，只好根据一些残存的片断争论相对论、进化论和燃素说的优劣，儿童们继续背诵着元素周期表和欧几里德的几何学，“但没有人或几乎无人认识到，他们正在从事的并非是本来意义上的自然科学。因为那合乎具有稳固性与连贯性的一定准则的言行和那些使他们的言行具有意义的必要的背景条件都已丧失，而且无可挽回地失去了。”麦金太尔称之为“大灾变”。在这样的“大灾变”后，尽管“中微子”、“质量”、“比重”、“原子量”这些词汇还可能重新启用，但“作为使用这些词汇的前提的许多信念已经丧失”。也许就自然科学的发展史而言，这确实只是一个“假设”，但就“一个足以把道德的语言和实践抛入严重的无序状态的灾变”而言，它又确是“我们历史中的重要事实之一”。比如相对于“轴心文明”、“中华元典”而言，发生在今天的各种学院派的有关传统与现代的争论或转型，都只能理解为某种“灾变”后的“复兴”，而且它恰恰表明“我们正处在一种几乎无人认识，或者说，可能更本就没有人能充分认识的状态之中”。（《德行之后》第一页，中国社会科学出版社 1995 年版）

在一个民族漫长的历史中，这样那样的“灾变”总是难免的。我也依旧记得在文化大革命中，大学是否要办的问题真成了一个问题，直到毛主席他老人家出来谈理工科大学不妨试办几个才算暂时平息了一个谁也说不清楚的争论。回头去看，在当时的“背景条件”下，哪怕就是理工科大学又能办成怎样其实是可想而知的。当然这都是些题外的话，但又会使我们猛然意识到也许今天有关那些完全是从西方引进的自由、民主、共和、人权的争论，对我们来说也发生在一个“背景条件”完全不同、作为使用这些词汇的前提的许多信念从未有过的地方。

但在这里我要赶快申明一下：我是完全不同意麦金太尔企图从他那耐人寻味的“假设”中所要引申出的结论的；不仅不同意，而且很有些反感。就是我们全都浑然不觉地生活在这样那样的“灾变”之后，我也不想听到一个貌似“先知”的人物出来告诉我们“过去”曾是什么样子或多么美好，特别不想听那些与共同体利益结合在一起的类似于“修养”的美德教诲-这也许和自己中“教士伦理”的毒太甚有关，但我们考虑问题总不能不生活在现实之中。而且无论怎么说，奴隶解放和男女平等都应该是任何一种可想象的“人类美好生活”的必要前提。当然这里要对

“奴隶解放”和“男女平等”作出一种理解：如果人人解放、人人平等了，那也就无解放、无平等可言了。所以解放、平等总是相对而言的，相对与一种有关解放、平等而言的权利意识（如人的尊严），一种能体现这种权利意识的制度性保证。

尼采也是一位貌似“先知”的人物。他与麦金太尔在一点上是一致的，即都赞美古代希腊的贵族等级制度。（海德格尔大约也如此）但尼采骨子里是个不安分的人，如果生活在古代希腊，他恐怕是另一个苏格拉底。所以他事实上享受到了苏格拉底所未曾享受到的权利，尽管按照他对社会状况的衡量标准来说，他是一个与所有的民主理想完全对立的人物。（西美尔：《尼采与康德》）在对一种“国家秩序的基础”的选择上，我宁肯选择“权利”而不是“美德”。这是另外一个更大的话题，尽管就那种怅然的、甚至可以理解为一种感伤主义的情绪性感受而言，我面对麦金太尔的“假设”也无所应答。

如果以一种感伤主义的心态去面对当前的各种争论，难免会走向一种“寂静主义”的文化哲学。这种“寂静主义”的文化哲学是对“哲学本质上是政治的”这一无可奈何的命运地无可奈何地反抗。而就我个人的哲学努力而言，也无非是想试探一下在一个充满政治的现实生活中是否存在一种“非政治的”个人生活的可能。当然也可以把这种“非政治的”个人生活本身就理解为政治性的，因为它同样是对一个“充满政治的现实生活”的抗议，只不过这种抗议是思想性的（想探求一个什么）、保守性的（想守住一个什么）而已。

还是我过去的一篇文章的题目：一种消极而又微弱的声音。

当然这要看你怎么理解“消极”。就对各种喧嚣着的“批判哲学”，特别是自以为是国家医生，要引导人民甚至要给国家、民族治病的“建构学说”的抵抗而言，“寂静主义”的文化哲学同样体现着一种“高贵”，即“自求解脱一种疑难”，“是为了自己个人的生命”，为了个人思想的生存性需要。前面说过，这种“高贵”在现实生活中更多表现为神经质地愤世嫉俗。“詹姆斯·乔伊斯有一次对朋友说：‘我反抗英国的成规积习，不管是文学成规还是其它成规，都反抗，这是我才能的主要源泉。’”（伊格尔顿：《历史中的政治、哲学、爱欲》中译本第 209 页，中国社科出版社 1999 年版）不管尼采怎样区分“微言”与“大义”，也不管他在“隐瞒”与“谎言”上下了多大功夫，他的力量同样来自对一切（首先是德国哲学的）成规积习的反抗。这一点，就是再没有“稀罕的思想”的人也能从尼采的书中看出。

当然，就我们生活的现实而言，这种反抗也包括着对那种“人的金属品质贵贱论”的反抗；如果它曾是一种“自然秩序”的话，这种“秩序”的“自然性”（其实也就是一种合理性）不但永远地消失了，而且还会不断地以各种形式的“血统论”或“阶级分析法”的面目出现。这种反抗可能与自己的“非贵族血统”有关，于是无形中把“小人的道德”作为衡量事物的标准。在现实生活中，许多人事上已经生活在类似于贵族等级制的存在秩序之中。尽管对人的自由（哈耶克）、权利（诺齐克）、公正（罗尔斯）的强调多少也带有某种理想性，而且这种理想要成为现实是祸是福也真说不定，但对于现存秩序直接表示不满，这恐怕是尼采的文章之所以不需要解释就可以直接变成知识文化人的大众话语的根本原因。在这一意义上，尼采是不死的。

就现实的感受性而言，其实最关紧要的也就只那么几句话，甚或只是几个词，说穿了也无非是些“大白话”、“大白词”，然而却就是说不穿，哪怕在一个言论完全自由的环境里也一样。尼采说他沉思到真理但不能明说，因为这真理即“无真理”-世界的本质是混乱（根本虚无）。不管这话是否在绕圈子，从哲学与人民的关系这一角度来看，尼采确实是位现实感极强的高

超哲人。这种高超的本领在学问之外。也许通过小枫的解读，我们更体会到尼采的“难言之隐”，这种“难言之隐”越成为一种“富于哲学意味的情绪”，也就越使尼采成为了一位真正的哲学家。想到这里，觉得那些“大白话”、“大白词”之所以说不穿，就在于这种“难言之隐”一旦成为了哲学问题，也势必在学问上是绕圈子的，是自相矛盾、自我抵牾的。西美尔曾说过，如果有人想避免似非而是地解释尼采，那他就一定远离了尼采。

小枫在《金钱、性别、生活感觉》（《开放时代》2000年5月号）中说，“现代性问题的关键是，人们对于事物的微妙差别和独特性质不再能够做出感受同样细微的反应，而是用平凡一律的方式去感受一切。”这我是完全同意的，所以才在尼采的基础上如福柯那样强调人的身体性（生命的本原现象）存在，因为它真正涉及到一个“如何恢复对事物有差异的魅力的细腻感受”。这也是我所理解的哲学本来意义上的“高贵”。