

## 尼采的启蒙悖论与中国启蒙运动<sup>1</sup>

· 孙周兴 ·

(同济大学哲学系教授)

尼采与启蒙以及启蒙运动的关系殊为复杂。按说尼采是苏格拉底—柏拉图主义科学精神和理性精神的批判者和反动者，故无论如何都堪称一个“启蒙的敌人”或者“反启蒙者”，然而尼采又曾明确地申言要唤回启蒙精神，继续推进启蒙的事业，并声称自己在启蒙问题上是要远胜于伏尔泰的。<sup>2</sup>总的看来，在法国启蒙学者中间，尼采经常讨厌卢梭而喜欢伏尔泰，但他有时也表露出对于卢梭的同情和对伏尔泰的批评，似乎显得立场动摇不稳。尼采屡屡批评法国大革命，但又多处表达了对拿破仑的激赏。凡此种种，均表明了尼采对待启蒙的态度暧昧性。

问题的复杂性自然也意味着它的重要性。美国学者詹姆斯·施密特（James Schmidt）根据对启蒙运动与法国革命之关系的不同回答，区分了 20 世纪有关启蒙讨论的三条路线，并把尼采列为第三条路线的代表，谓之“尼采的新启蒙”。<sup>3</sup>德国学者黑勒（Peter Heller）更是明确地把尼采的启蒙与 18 世纪的启蒙运动区分开来，在谈到尼采与伏尔泰的关系时，黑勒指出：“伏尔泰的名字也许仅仅是一个广告，目的是推出尼采自己牌子的启蒙运动；这种启蒙运动的特征在于，其倾向的确与 18 世纪旧启蒙运动的倾向相反”。<sup>4</sup>

施密特和黑勒的观点都有尼采本人的表态作为支撑。不过我们仍旧要问：尼采与欧洲 18 世纪启蒙运动究竟有怎样的关系？在尼采那里当真有一种“新启蒙”，或者如黑勒所谓“尼采自己牌子的启蒙运动”吗？若然，那是何种“启蒙”，如何为“新”，“新意”何在呢？简言之，尼采是一个启蒙主义者吗？若然，那是何种意义上的启蒙主义者？

有关本课题的讨论已经煞是热闹。在本文中，我尝试仅用三句话来概括和标识尼采的启蒙主张及其关于启蒙运动的基本立场。这三句话依次是：

- 1、“我反对卢梭的 18 世纪”（尼采语）。
- 2、“碾碎贱民（Ecrasez l'infame）！”（尼采引伏尔泰语）。

<sup>1</sup> 系作者刚完成、尚未出版的《未来哲学序曲——尼采与后形而上学》的一章，提交给柏林自由大学主办的“尼采与启蒙：中国与德国”研讨会（2013 年 10 月 11—13 日）。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1884-1885*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.11, S. 571.

<sup>3</sup> 施密特：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 15 页以下。总结施密特的说法，所谓第一条路线着眼于“理性、权威与传统的关系”问题，它源于埃德蒙·柏克对法国革命的怀疑，在 20 世纪则由伽达默尔、哈贝马斯等人加以推进；第二条路线着眼于“理性、恐怖与支配的关系”问题，它起于黑格尔《精神现象学》中开创的论证路线，在 20 世纪则由霍克海默和阿多诺等哲学家的批判理论来推进；第三条路线则被命名为“尼采的新启蒙”，着眼点是启蒙理想与法国革命的分离，在 20 世纪则主要有福柯等追随者。

<sup>4</sup> 黑勒：“尼采与伏尔泰及卢梭的关系”，载奥弗洛赫蒂等编：《尼采与古典传统》，田立年译，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 186 页。

3、“我是光明：呵，但愿我是黑夜！”（尼采语）。

我们知道，尼采哲学最深刻地影响了中国 20 世纪的思想文化进程，特别是在 20 世纪初的五四新文化运动（所谓“第一次启蒙运动”）和 1980 年代的思想解放运动（所谓“第二次启蒙运动”）中，尼采都是一个关键性的形象。德国的尼采也是中国的尼采。如果今天我们来反思中国的启蒙问题和启蒙运动，就不得不把尼采当作一个重要的课题。而更为切身的问题是，新世纪以来，尼采又一次进入当代中国思想文化界的讨论中心，那么，这一次尼采再热，到底又意味着什么？

### 一、“我反对卢梭的 18 世纪”

尼采一生讨厌绝大多数死人和活人，而最讨厌的人物当中，大概要以苏格拉底和卢梭两位为首，他甚至经常对这两位有恶毒的攻讦和谩骂。尼采对苏格拉底的厌恶是自始至终的，在早期著作《悲剧的诞生》（1872 年）中即已有了表现，在那里，尼采把苏格拉底处理为毁掉了希腊悲剧文化的人物。在 1870 年代的笔记中，尼采把苏格拉底称为“民族的丑八怪”、“颓废的典型”等，说像苏格拉底这等“强大的怪物”，有一个就够了，就足以对民族文化造成无可挽回的毁灭性后果了。“在苏格拉底身上完成了希腊的自我毁灭”。<sup>1</sup>尼采认为，早期哲学（前苏格拉底的悲剧时代哲学）是非道德主义的，没有他所谓的“可恶透顶的幸福要求”。<sup>2</sup>道德主义的根源在于个人主义，其始作俑者是苏格拉底，因为正是从苏格拉底开始，“对于自己的焦虑变成了哲学的中心”。而更为重要的是，尼采把苏格拉底视为“乐观主义科学精神的原型和始祖”，因为在苏格拉底那里，最早形成了一种牢固的“知识信仰”：“对自然界可知和知识万能的信仰”。<sup>3</sup>

这种“知识信仰”演化为近代启蒙理性，成为启蒙运动的根本信念，盖有两条：其一、自然是可知的；其二、知识是万能的。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）在其“哈曼书”中把启蒙传统的精神内质概括为三个“信仰”：其一、对理性的信仰，即对一个由可证明和阐明的规律和普遍性构成的逻辑结构的信仰；其二、对人类本性同一性和人类共同目标之可能性的信仰；其三、对通过理性实现人类共同目标的可能性的信仰。看得出来，伯林这个概括实质上与尼采所讲的“知识信仰”一脉相承。<sup>4</sup>

从尼采的苏格拉底批判中，我们其实已经不难见出他对于启蒙以及启蒙运动的基本态度

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1875-1879*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.8, S.107; 中译文见尼采：《哲学与真理（尼采 1872-1876 年笔记选）》，中译本，田立年译，上海：上海社会科学出版社，1993 年，第 167 页。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1875-1879*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.8, S. 103.

<sup>3</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.1, S. 111.

<sup>4</sup> 参看 Isaiah Berlin, *The Magus of the North, J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, London, 1993, P.28f. 参看孙周兴：“启蒙的界限——北方术士哈曼以及有关争论”，载拙著《我们时代的思想姿态》，上海：同济大学出版社，2009 年，第 112 页以下。

了。尼采在苏格拉底身上破解出欧洲主流文化传统中理性主义和道德主义特征，从而也揭示了近代启蒙运动的基本观念前提，即理性主义和普遍主义。就此而言，尼采必定持有一种反启蒙的思想立场——尼采是一个反启蒙的哲学家。

在 1887 年秋季做的一则题为“我的五个否定”的笔记中，尼采总结了自己思想的几个主要反对目标，除了哲学和价值评估中的道德化、基督教理想、浪漫主义以及群盲本能的优势地位，还有一条专门指向卢梭——“卢梭的 18 世纪”。尼采的完整说法是：

我反对卢梭的 18 世纪，反对他的‘自然’，反对他的‘善人’，反对他对情感的统治地位的信仰——反对人的娇弱化、虚弱化、道德化：一种理想，它产生于那种对贵族文化的仇恨，实际上就是那种放纵无度的怨恨感的支配地位，被虚构为斗争的标准。 / ——基督教徒的罪感道德 / 怨恨道德（一种贱民态度）。<sup>1</sup>

在尼采这里，卢梭实际上成了 18 世纪的修饰词，或者说启蒙运动的一个集中标识。18 世纪为后世留下了什么？18 世纪的遗产就是启蒙运动的遗产。这个遗产的主体，尼采看得明明白白，无非有两项：政治上的法国大革命和哲学上的康德哲学。在 1888 年春季的一则笔记中，尼采把两者称为“18 世纪两个最丑恶的畸形产物”、“两个后果严重的闹剧”，并认为两者都基于“对生成的仇恨”。<sup>2</sup>这所谓的“两大闹剧”，无论是法国大革命还是康德哲学，无论是革命理性的实践还是实践理性的革命，都与卢梭难解难分。正因此，尼采才一言以蔽之，要反对“卢梭的 18 世纪”。

尼采敏锐地看到了卢梭思想中的革命主题，说来简单：人性本善，但不幸被腐败的社会制度腐化而转变为恶了，所以才需要革命。<sup>3</sup>在《人性的，太人性的》第一卷第 463 节（题为“颠覆学说中的妄想”）中，尼采把现代革命者的信念归结为“卢梭的迷信”：“有一些政治和社会的幻想家，他们热烈而雄辩地要求颠覆一切秩序，相信这样一来，至美人类最自豪的殿堂就立即会自动地矗立起来。在此类危险的梦想中依然回响着卢梭的迷信，后者相信人性中有一种奇迹般的、原始的、但仿佛被埋没了的善，并且把这种埋没完全归咎于社会、国家、教育等文化制度。”<sup>4</sup>在这里，尼采找到了卢梭的革命理想的道德前提，从而揭示了法国大革命的道德主义基础。

与德国古典哲学家对法国大革命的热烈的欢迎态度完全相反，尼采从来都没有对法国大革

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.12, 10 [2]; 中译文见尼采：《权力意志》，上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2007 年，第 519 页。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889* in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.13, 15 [53]; 中译文见尼采：《权力意志》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2007 年，第 1192 页。

<sup>3</sup> 参看凯斯·安塞尔·皮尔逊：《尼采反卢梭》，中译本，宗成河等译，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 34 页。

<sup>4</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.2, S. 299.

命有过积极的评论。<sup>1</sup>相反，尼采把法国大革命视为基督教道德文化的一部分，从而是推动现代虚无主义的重要因素之一。“平等”、“自由”之类的法国大革命的原则，在尼采看来无非是基督教教义世俗化，也就是把上帝面前所有灵魂平等、意志自由等教义世俗化了。诚如有论者指出的那样，尼采在很大程度上，是通过卢梭与康德道德哲学的解读来解释法国大革命这个“文本”的。<sup>2</sup>因此尼采难免误解了这个“文本”，更不可能正面对待大革命的政治合法性问题以及社会政治公正问题。

尼采对卢梭的批评集中在“平等”观念上。黑勒也指出，尼采所谓的“卢梭主义”是“一种革命性的、极端乌托邦的平等主义”，尼采的全部思想“充满了对平等的不信任”。<sup>3</sup>在我看来，尼采这种“不信任”并不是无来由的，而是基于其生命哲学（意志哲学）的根本目标，那就是：生命意志的丰富、提高和强化。由此目标出发形成的对高贵生命的强调，使尼采远卢梭而近伏尔泰，使他反对一切弱化生命的道德化倾向，从而走向了18世纪启蒙运动的对立面。

## 二、精神大贵族伏尔泰：“碾碎贱民！”

尼采对伏尔泰可谓欢喜和推崇有加，这与他对卢梭的厌恶形成了鲜明对照。我们知道，尼采的《人性的，太人性的》（1878年）第一版是题献给伏尔泰的——虽然在1886年第二次印刷时删除了这个献词。对于伏尔泰，尼采不吝赞美之词。直到1887年，在尼采思想生涯的末端，尼采仍然宣称：人们如何对待伏尔泰与卢梭，是赞成伏尔泰还是赞成卢梭，这构成最深刻的差异。<sup>4</sup>诚然，对于此类说辞我们不一定当真，但尼采对伏尔泰的热爱基本上是自始至终的。

那么，伏尔泰何以让尼采倾心和赞赏呢？首先在精神境界和气质上面，尼采把伏尔泰引为同类或者榜样。在《瞧，这个人！》中，尼采称伏尔泰是与自己一模一样的“精神大贵族（grandseigneur）”。<sup>5</sup>尼采以为，伏尔泰是“能够把最高的精神自由与一种完全非革命的心性结合起来的……最后一人”。<sup>6</sup>伏尔泰预示了尼采的一个长久理想：贵族文明与精神自由的

<sup>1</sup> 除了一点尼采是赞赏的，即法国大革命产生了拿破仑。尼采曾说：“人们已经作出了两种克服18世纪的伟大试验：/拿破仑，他重新唤醒了男人、战士、伟大的权力斗争——把欧洲设想为政治统一单元/歌德，他想象了一种欧洲文化，这种文化继承了已经达到的人性的丰富遗产”。Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889* in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.13, 15 [68]; 中译文见尼采：《权力意志》，下卷，孙周兴译，商务印书馆，2007年，第1199页。

<sup>2</sup> 参看凯斯·安塞尔·皮尔逊：《尼采反卢梭》，中译本，宗成河等译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第37页。

<sup>3</sup> 黑勒：“尼采与伏尔泰及卢梭的关系”，载奥弗洛赫蒂等编：《尼采与古典传统》，田立年译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第200页。

<sup>4</sup> Nietzsche an Heinrich Köselitz in Venedig, 24. Nov. 1887, in Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 2003, Bd.8, S. 203.

<sup>5</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.6, S. 322.

<sup>6</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.2, S. 299.

综合。<sup>1</sup>真正的精神自由不是暴民和贱民该有的，而是极少数高贵者才可能享有的。这样一种反平等的贵族主义立场自然导致了尼采的反革命态度。在上面引用过的《人性的，太人性的》第一卷第 463 节“颠覆学说中的妄想”中，尼采针对由卢梭唤起的“革命乐观主义精神”，喊出了伏尔泰的一句名言：“碾碎贱民（Ecrasez l'infame）！”在此句之后，尼采接着说，正是“革命乐观主义精神”“驱逐了启蒙和进步进化的精神。让我们拭目以待，人人都来看看自己身上，看看有没有可能把那种精神召唤回来！”<sup>2</sup>

尼采不是反启蒙的吗？为何在此又说要唤回“启蒙精神”？这就回到了本文开头提到过的施密特和黑勒的观点，以及由此引出的问题。施密特说尼采那里有一种“新启蒙”，黑勒则称之为“尼采自己牌子的启蒙运动”。两者实际上都假定了一点：尼采反对旧启蒙，而寻求和倡导新启蒙，或者说，尼采会把 18 世纪的启蒙视为假启蒙，而他自己要唤回来的则是真启蒙精神。

在这样一种对峙中，我们已经不难发现尼采式新启蒙的特点。尼采的新启蒙首先是“反革命”的，这一点前文已有讨论。在《人性的，太人性的》第二卷第 221 节“启蒙运动的危险”中，尼采指出：“一切半疯狂的东西、戏子手段、动物般的残忍、淫欲，也即那些感伤和自我陶醉的东西，加在一起构成真正革命性的实体”。接着还说，只有认识到了启蒙运动的危险，我们才能懂得“要从何种混乱中把启蒙运动拉出来，从何种污染中使启蒙运动得以净化：为的是进而靠自己继续启蒙事业，并且事后把革命扼杀在摇篮里，使之不会发生”。<sup>3</sup>因此，诚如詹姆斯·施密特所指的那样，尼采的目标似乎是要把 18 世纪的启蒙运动从它与民主革命的关联中解脱出来，并且为此写作了《人性的，太人性的》一书。在尼采看来，启蒙“只是对个人才提出来的”。<sup>4</sup>启蒙是个体性的，而与革命无关，也与道德无关。这一点深深地影响了福柯的启蒙批判。

从现代民主政治的立场来看，尼采力图推进的新启蒙事业自然是“反动的”。这种反革命的、非道德的、个人化的启蒙联系于尼采的精英主义和贵族主义立场。黑勒把尼采称为相信精英特权的“自由的贵族化个人”。<sup>5</sup>正是由于这一点，尼采与伏尔泰达成了立场上的一致性，才不时要搬弄伏尔泰那个凶狠的口号：“碾碎贱民（Ecrasez l'infame）！”

但事情不止于此。关键问题还在于：尼采认为，旧启蒙运动的革命性和道德性都使它无以触及和深入人性和生命存在的根本问题。旧启蒙运动只不过是政治上的启蒙。而早在《不合时宜的考察》中，尼采就否定了这条道路：

每一种哲学，如果它相信通过一个政治事件就推出了甚或解决了人生此在（Dasein）

---

<sup>1</sup> 参看黑勒：“尼采与伏尔泰及卢梭的关系”，载《尼采与古典传统》，第 195 页。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.2, S. 299。

<sup>3</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.2, S. 654。

<sup>4</sup> 施密特：《启蒙运动与现代性》，徐向东等译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 25 页。

<sup>5</sup> 黑勒：“尼采与伏尔泰及卢梭的关系”，载《尼采与古典传统》，第 221 页。

的难题，那么它就是一种玩笑哲学和假哲学（Spaass- und Afterphilosophie）。……单单一种政治革新如何能一劳永逸地把人弄成心满意足的地球居民呢？<sup>1</sup>

这段话大有深义。生命 / 此在（Dasein）问题不可能仅仅是一个道德学的问题，也不可能仅仅是一个政治（学）的问题，事关全局和根基，必须有一个深度的、透彻的哲学形而上学的解决路径和方案。如前所述，在尼采看来，正是从苏格拉底开始希腊人对个人幸福的过度关怀导致了希腊生活的不幸福，悲剧时代（前苏格拉底时代）的希腊人没有、也不需要关注个人幸福，他们却生活在一个美的世界里。

也许正是在这一点上，尼采可以说自己在启蒙问题上甚至克服和超越了伏尔泰。伏尔泰虽然是反基督教的，不断地嘲讽教会和教士，但尼采认为，伏尔泰仍然未能洞见到“古代的错误”，更遑论解决它了。此所谓“古代的错误”是什么呢？实际上就是尼采赋予查拉图斯特拉形象的第一重意义，即道德主义错误。在《瞧，这个人》中，尼采明确地说：查拉图斯特拉把道德（善恶）形而上学化，从而制造了一个“极其灾难性的错误”。<sup>2</sup>尼采认为这个“错误”后来就被柏拉图主义哲学和基督教神学继承了，形成了所谓“真实世界”或“另一个世界”观念的传统。这个“错误”也被尼采归结为“心理学的错误”和“生理学的混淆”，认为“是厌世本能，而不是生命本能，创造了另一个世界”。<sup>3</sup>

在尼采看来，伏尔泰显然未能深入到形而上学批判的维度。对于这样一个灾难深重的形而上学错误，仅用伏尔泰式的冷嘲热讽是不够的，而必须在哲学上有一个彻底的解决。我们知道，尼采以后期的整个努力，建造了以“权力意志”和“相同者的永恒轮回”思想为核心的哲学体系，以谋求对人生此在和生命意志问题的深度重解。这种“重解”是非道德主义的；而伏尔泰这等老式启蒙运动者，则仍旧受制于基督教道德，根本上仍旧采取了一种“太人性的”思想方式。

或问：尼采是一个启蒙主义者吗？答案只可能是：既是又不是。因为关键在于：究竟是何种意义上的启蒙和启蒙主义？尼采明显反 18 世纪的启蒙和启蒙运动，又显然在主张一种超越道德和革命的、弘扬个体生命强力的新启蒙，一种反启蒙的启蒙。前者是政治的，后者是哲学的。两者构成一种纠缠不清、难以消解的现代性矛盾和分裂，甚至令今天的学人（知识分子）都无以解脱。在哲学上看，政治上的启蒙和启蒙运动必定是不彻底的、局部的、成问题的；而在政治上看，哲学上的启蒙和启蒙运动又不免沦于反动和极端（反革命、反民主、反平等之类）。两者之间有中间道路吗？

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.1, S. 365.

<sup>2</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.6, S.367.

<sup>3</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1887-1889* in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.13, 14 [168]; 中译文见尼采：《权力意志》下卷，中译本，孙周兴译，第 1091 页。参看拙文“有关尼采查拉图斯特拉形象的若干问题”，载《同济大学学报》，2009 年第 5 期。

### 三、“我是光明：呵，但愿我是黑夜！”

在《尼采》书中，海德格尔曾说尼采的惯用手法是“不断的颠倒”，他举的例子是：叔本华把艺术的本质解说为“生命的寂静”，尼采就来了个颠倒，把艺术说成“生命的兴奋剂”；对于“什么是真理？”这个问题，尼采也以“颠倒”手法，说“真理就是一种谬误”。海德格尔说，尼采的“颠倒”办法有时竟成了一种有意识的癖好，什么都要来倒转一下，甚至经常去颠倒一些谚语和格言，如把“最后笑的人笑得最好”颠倒为“现在笑得最好的人笑到最后”，诸如此类。<sup>1</sup>

如此说来，尼采真的好生无聊了，仿佛此公就是个单纯的否定者和捣乱者。然而海德格尔也提醒我们不可如此轻佻地看待尼采。我个人以为，尼采表现为“颠倒”的思想方法，除了表层修辞上的因素之外，实质上还有更深的思想根源，那就是合乎实事（课题）本身的“二元性”或者——用海德格尔后期的词语——“二重性”（Zwiefalt）思想。早在《悲剧的诞生》中，尼采就以“二元性”来理解艺术，把阿波罗与狄奥尼索斯之“二元性”（Duplicität）规定为艺术的本质特征，并且强调二元既对立（差异）又交织（交合）的运动。<sup>2</sup>尼采以此来反对温克尔曼等古典学者对古希腊艺术的“明静”（Heiterkeit）规定。

值得指出的是，我们不能简单地把尼采的“二元性”思想等同于矛盾辩证法，正如我们不能把海德格尔后期的“二重性”（Zwiefalt）和“分解”（Austrag）思想等同于黑格尔式的辩证法一样。无论是尼采还是海德格尔，都在强调生命 / 存在的一种差异化的紧张运动。

这种思想方式一直保持到后期。我们看到，当尼采赋予查拉图斯特拉形象“非道德论者”与“相同者的永恒轮回思想的教师”这双重身份时，他实际上同样也面临反 / 正、否定 / 肯定、解构 / 建构的“二元性”。以尼采的说法，“查拉图斯特拉”既以一种闻所未闻的程度“说不”，否定人们迄今为止所肯定的一切，又是对一切事物的永恒肯定，在这种既否定又肯定的“二重性”意义上，尼采称“查拉图斯特拉”是一个“舞者”。<sup>3</sup>何谓“舞者”？“舞者”是最紧张的“之间者”，总在静与动、平衡与不平衡、肯定与否定“之间”。

而最能表现尼采这种思想方式的，乃是他在《查拉图斯特拉如是说》“夜歌”一节中的诗句：

我是光明：呵，但愿我是黑夜！然则我被光明所萦系，此乃我的孤独。

呵，但愿我是昏暗的和黑夜般的！我要怎样吮吸光明之乳！……

呵，你们这些黑暗者，你们这些漆黑如夜者，惟有你们才能从发光者那里取得自己

<sup>1</sup> Heidegger, *Nietzsche*, Bd.1, Stuttgart 1998, S. 26f; 中译文见海德格尔：《尼采》上卷，北京：商务印书馆，2002年，第29-30页。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.1, S. 25.

<sup>3</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.6, S. 345.

的热量！呵，惟有你们才从光明之乳房里畅饮乳汁和琼液！<sup>1</sup>

这“歌”是查拉图斯特拉要采取的语言，尼采称之为“酒神颂歌”（Dithyrambus）。“我是光明：呵，但愿我是黑夜！”——这是尼采思想的真谛所在，其中传达出来的是一种至深的内在的二元紧张关系。

这也是尼采的启蒙“逻辑”，或者说启蒙的“悖论”。在《人性的，太人性的》第一卷第26节“作为进步的反动”中，尼采指出，只有当我们纠正了启蒙时代的历史观之后，我们才能重新高举启蒙的大旗前进，“我们在反动中取得了进步”。<sup>2</sup>在“反动”中“进步”——施密特从中看出了一种“反启蒙的辩证法”：一切抵制启蒙的努力悖论性地证明只是充当了进一步启蒙的原因。启蒙与反启蒙的关系是很容易被颠倒的：反启蒙可以充当启蒙的原因，而启蒙也完全可以导致一种新的蒙昧主义。在启蒙中的进步同时也是在黑暗中的进步。<sup>3</sup>

在我看来，所谓“反启蒙的辩证法”无非是一种哲学意义上的启蒙。要说尼采那里有一种“新启蒙”，那么它的前提必定是“反启蒙”，是要与“卢梭的18世纪”划清界限，也就是首先要成为政治上的反启蒙主义者，尔后才成就哲学上的启蒙主义者，或者说哲学上的后启蒙者。质言之，我的结论是：尼采是政治上的反启蒙主义者，哲学上的启蒙主义者——只有在这个意义上，所谓尼采的“新启蒙”才是成立的，我们才能理解，有着明显反启蒙立场的尼采为何又声称要唤回启蒙精神。也正是在此意义上，我们看到了尼采启蒙思想的悖论性，也就是政治上的反启蒙立场与哲学上的新启蒙主张之间的紧张状态，而如上所述，这种悖论姿态的根源就在于蕴含在尼采哲学深处的二重性思想。

然而这样一来，尼采差不多也不得不接受当年哈曼对“我们的柏拉图”——康德——的指责：分裂、虚伪、滑稽。可以设问：尼采式的哲学新启蒙不也是哈曼所讲的“正餐后的一道甜点”吗？<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.4, S. 137. 中译文见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2009年，第133页。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.2, S. 47.

<sup>3</sup> 施密特：《启蒙运动与现代性》，中译本，徐向东等译，上海：上海人民出版社，2005年，第26页。

<sup>4</sup> 哈曼在批评康德关于公共理性与私人理性的区分时指出：“理性和自由的公共使用无非是正餐后的一道甜点，一道腻人的甜点而已。而（理性和自由的）私人使用是我们为了前者而应当失去的日常面包”。参看 J.G. Hamann, *Briefe*, Hrsg. von Arthur Henkel, Frankfurt am Main 1988, S.146。我认为，哈曼对康德的批判主要集中在两点：其一、启蒙者的特权从何而来？是谁赋予的？难道启蒙者不是先要受启蒙吗？其二、康德对理性的公共使用与私人使用的区分是虚假的、不真诚的，是诱人行骗。就第二点而言，哈曼的指责是有问题的，他以非同一性哲学家的身份却向康德提出了同一性的要求。

#### 四、尼采与中国的启蒙问题<sup>1</sup>

我有一个不太严格的判断：在人类物质生活层面上，规定着我们这个世界时代的哲学家是卡尔·马克思，而在人类精神生活层面上，规定着我们时代的哲学家是弗里德里希·尼采。马克思早在 19 世纪中期就预言了未来人类在所谓“生产力”高度发展基础上全球经济共同体的形成和人类普遍交往的总体进程。至于人类精神生活，无论是宗教、艺术还是哲学的走向，尼采都有惊人的预言，比如此公在 1883 年就说：“还有一个世纪的读者——而且，精神本身也将发臭了！”<sup>2</sup>又比如，尼采在电子和媒体尚未占领人类生活的时代，就预言“演员的黄金时代来临了——演员及其同类的黄金时代来临了”，<sup>3</sup>在主观性现代主义艺术初露端倪的时候就预言“现代艺术乃是制造残暴的艺术”，<sup>4</sup>如此等等，现在来看无不令人惊奇。

同样也是这两位伟大的德国哲学家——马克思和尼采——最深刻最严重地影响了、甚至可以说规定了 20 世纪以来的中国社会政治变革和思想文化史。<sup>5</sup>而 20 世纪中国思想文化史在很大程度上堪称一部“启蒙运动史”。在 20 世纪的历史阶段里，中国主要发生了两次具有启蒙诉求和启蒙运动性质的社会思想文化运动：一是五四新文化运动（1919 年），二是 1980 年代思想解放运动（后文革或后毛泽东时代的改革开放）。而在这两场文化运动中，马克思和尼采——而且特别是尼采——发挥了决定性的作用。

在 1904 年前后，王国维发表了《尼采氏之教育观》、《德国文化大革命家尼采传》等论著，介绍尼采哲学，由此掀起了中国 20 世纪上半叶的第一次“尼采热”。在 1915 年-1919 年之间，在堪与当年德国《柏林月刊》相比的中国启蒙运动主要阵地《新青年》杂志上，陆续刊发了十几篇有关尼采的文章，它们直接影响了五四新文化运动。而对尼采最为推崇、同时也是受尼采影响最大的五四学人，无疑是伟大作家和思想家鲁迅。鲁迅被称为“中国的尼采”。<sup>6</sup>在 1907 年的《文化偏至论》中，鲁迅称尼采为“察逾众凡”的“大士哲人”，说尼采“深思遐瞩，见近世文明之伪与偏”，并把尼采等传统反叛者称为“旧弊之药石，新生之津梁”。<sup>7</sup>鲁迅亲自于 1918 年节译了尼采的《查拉图斯特拉如是说》序言部分（当时被译为《察罗堵斯德罗绪言》，先用文言译出三节，后用白话文译出九节），后来又让他的弟子徐梵澄译出了全本。<sup>8</sup>我们也知道，鲁迅的一些重要作品，特别如散文集《野草》和小说《狂人日记》

<sup>1</sup> 系作者 2009 年 11 月 20 日在图宾根大学主办的“启蒙的未来”学术研讨会（Aufklärung für die Zukunft: Ein deutsch-chinesischer Dialog über Kant und die deutsche Philosophie der Gegenwart, Tübingen, 19.-21.11.2009）上做的报告的结尾部分。

<sup>2</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke*, Hrsg. von G.Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.4, S.48. 中译文见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2009 年，第 42 页。

<sup>3</sup> Nietzsche, *Der Fall Wagner*, in: *Sämtliche Werke*, Hrsg. von G.Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.6, S.38.

<sup>4</sup> Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887* in: *Sämtliche Werke*, Hrsg. von G.Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 1988, Bd.12, 10 [37]; 中译文见尼采：《权力意志》上卷，北京：商务印书馆，2007 年，第 543 页。

<sup>5</sup> 实际上在世纪初的 1902 年 10 月 16 日，梁启超就在《新民丛报》上发表的文章中指出：“今之德国有最占势力之两大思想，一曰麦喀士（马克思）之社会主义，一曰尼至埃（尼采）之个人主义”。参看梁启超：“进化论革命者颌德之学说”，载《饮冰室合集》（文集之十二），北京：中华书局，1889 年。

<sup>6</sup> 诗人徐志摩语：中国的尼采在骂我们了。参看成芳：《尼采在中国》，南京：南京出版社，1993 年。

<sup>7</sup> 鲁迅：《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷，北京：人民文学出版社，1991 年，第 55 页。

<sup>8</sup> 尼采：《苏鲁支语录》，徐梵澄译，商务印书馆，1936 年版（这个译本至今仍然在中国流行）。1940 年代

等，明显是带有尼采印记的。

中国五四启蒙运动对尼采的接受史的一个显著特点，可以说是粗暴的“侵占”和“吞食”，用鲁迅的话来说，就是纯粹的“拿来主义”。虽然当时鼓吹者和追随者众，但学人们对于尼采并没有太深的学理研究，尼采著作的汉译工作也未及开展，可见当时人们所知的尼采近乎“传说中的尼采”。不过，也许这些都无关紧要。关键在于，尼采被鲁迅等五四学人当作中国启蒙运动的手段，这个被“拿来”的尼采是中国五四知识分子反传统、扬个性的武器和工具——比如在鲁迅眼里，尼采就是一位“偶像破坏者”、“轨道破坏者”。

与 1980 年代中国的改革开放同步发生的思想文化思潮，即后文革（后毛泽东）时代的思想解放运动，有时也被人们称为“中国第二次启蒙运动”。当时国人刚刚从毛泽东时代严重的政治意识形态压制下解放出来，人们对个性自由的诉求尤为强烈，与此相应地就出现了波澜壮阔的文化热潮——它们也经常被官方称为“资产阶级自由化”。本人于 1980 年考入大学，对于当年在政治强权与自由化运动之间的紧张状态有过亲身感受，差不多每两、三年必有一次由当局发动的反自由化运动，直到 1989 年的“六四”事件。

1980 年代中国大陆的文化思潮中最具代表性意义的是“美学热”。以李泽厚的康德哲学研究和美学研究、周国平的尼采美学研究和翻译、刘小枫的诗化哲学研究等为代表，在总体倾向上，1980 年代中国知识分子对美学表现出某种狂热的姿态。在世界范围内日渐式微的美学，竟在 1980 年代的中国大陆成为一大热潮，着实令人惊奇也令人悲哀。个中动机是什么呢？无非是借助于审美自由和审美解放的名义推进思想解放、个性自由。

在这场“美学热”中，尼采又成了一个主要角色。1986 年同一年里，周国平推出一本著作《尼采：在世纪的转折点上》和一本译著《悲剧的诞生：尼采美学文选》<sup>1</sup>，在当时产生了巨大的、近乎疯狂的社会影响。同时，另外一些重要的尼采著作被陆续译成了中文。然而，无论是尼采哲学研究还是尼采著作汉译工作，在 1980 年代仍旧是相当不足的。而这依然不是关键所在。关键还在于，尼采被当时的知识界学人们塑造为“美学的尼采”、“诗化哲学的尼采”，被贴上了生命意志、审美自由、个性解放的美好标签，从而迎合了时代和人性的要求。

尽管随着历史语境的推移和转换，尼采在中国第一次启蒙运动（五四新文化运动）与第二次启蒙运动（1980 年代思想解放运动）中的意义和影响不尽相同，五四时期知识分子对尼采反叛性格的强调是为了反中国传统文化（儒家传统），而 1980 年代的新学人们则主要是利用尼采来反抗政治意识形态的高压，两者指向不同，但两代中国知识分子对尼采形象的赋义却是基本一致的：尼采都被塑造为一位“反传统、重生命、扬个性”的哲学家。

今天我们该当怎样来评估中国 20 世纪的启蒙运动呢？我在此愿意引用中国当代著名的

---

又有两个全译本，分别为：雷白韦译的《查拉杜斯屈拉如是说》（中华书局，1940 年版）和高寒译的《查拉斯图如是说》（文通书局，1947 年版）。

<sup>1</sup> 前者由上海人民出版社出版，一年内重印了四次，当时在校的大学生们几乎“人手一册”；后者收入 1980 年代影响巨大的《现代西方学术文库》（由甘阳主编）中，两个月内印了十万册。这种情形大约只能用“疯狂”称之。

启蒙思想人物金观涛的观点。金观涛认为，五四新文化运动是“中国未完成的启蒙运动”，其特质是反传统文化，重申一切传统价值，弘扬两种现代价值，即“科学”（科学理性主义）与“人权”。遗憾的是在这场运动的后期发生了意识形态更替，三民主义和马克思主义取代儒学，成为中国新道德意识形态，进而形成党国体制和意识形态统治。而 1980 年代的思想解放运动——当时所谓的“文化热”——实际上是五四启蒙运动的继续，只可惜时间太短促，被“六四”（1989 年）中断了。金观涛并且呼吁：中国现在需要“第三次启蒙运动”。他认为，中国目前经济快速发展，但宪政和政治民主未有推进，盲目的民族主义和尊孔运动兴起，究其原因，根本上就在于启蒙的缺位。<sup>1</sup>

金观涛是 80 年代推动文化热和思想解放运动的重要人物，同样也是当时激进学者和知识分子当中难得的至今仍旧坚持着启蒙立场和启蒙理想的少数人物之一了。在今天的中国大陆，启蒙的声音实际上已经变得极其微弱了。除了上述党国意识形态的支配因素外，知识界内部的严重分歧、分裂和斗争也是一个不可小看的重要原因。“启蒙”是一个欧洲-西方的概念和理想，但在中国的当代知识界，启蒙理想及其基本观念不再是自明的设定了，其正当性和普世性已经受到了深度的怀疑。也正因此，金观涛再接再厉的启蒙呼声就难免成了空谷足音，应者稀罕。

我个人完全赞成金观涛的一个主张：中国依然需要“第三次启蒙运动”，或者说还需要继续推进五四时期未完成的、1980 年代同样未能完成的启蒙运动，以及相应的政治民主化变革进程。我同样也愿意认为，中国当代知识分子——特别是“六四”以后的大陆知识分子——表现出来的前所未有的反启蒙、否定民主和理性价值的倾向是不足取的，甚至是可耻的。五四新文化运动固然需要我们反思，1980 年代的思想解放运动的经验也需要我们总结，甚至欧洲启蒙理性和现代性进程及其后果也需要我们深入研讨和批判，这些都是不待说的；但如果我们今天竟要排斥和放弃民主、自由、人权、理性这些现代社会基本价值，这些我们的几代先辈学人所追求的基本理想，那无异于是一种背叛了。

当前的困难在哪里？中国知识界的处境与欧洲-西方知识界的处境有区别吗？若有，区别在哪里？不待说，在今天这个全球化时代里，我们两方面，中国与西方，所面临的启蒙现代性问题及其后果是共同的，但处境却大不相同，构成处境的要素也不尽相同。欧洲—西方知识界在进行启蒙现代性批判时，做的是一种后启蒙的启蒙反思，是在占有启蒙运动的成果——无论是积极的还是消极的成果——基础上做的“自揭伤疤”的工作，因此更多地面临“古今之争”（传统与现代之争）；而中国知识界是在生吞活剥地经历了两次“未完成的”启蒙运动之后，在社会和国家制度面上尚未能确立启蒙运动的成果、未完成民主化政治变革的情况下，又在最近 20 多年来吸收了现代西方的形而上学批判、现代性批判和启蒙批判的复杂观念，因此不仅比西方更繁难地面临着“古今之争”的现代性问题，而且还平添了“中西之争”的中国元素，致使我们进入到一个繁杂不堪、纠缠不清的文化境况里。虽然本族文化与外来

---

<sup>1</sup> 参看金观涛：“五四是未完成的启蒙运动”，载 <http://www.zaobao.com/special/face2face/pages1>。金观涛的观点比较宏观，有失粗陋，但大体合乎历史真相。

文化的遭遇和冲突是时代性的普遍课题，欧洲—西方同样也面临着“欧—非欧之争”，但比较而言，对于中国现代性来说，“中西之争”是更重要的、发动性的一维。

### 五、尼采又热了，意味着什么？

1989年“六四事件”以后，中国知识界在政治权力和商业经济大潮的夹缝里进入了一个内部分化和分裂的新阶段，渐渐演变为“新左派”与“自由主义”争论和冲突，一场知识界内部的左右之争。现在的“新左派”已经不是1980年代的左派了，当然更不是毛泽东时代的左派了，而毋宁说，他们的政治主张是以全球化忧虑、现代性批判、启蒙理性反思为哲学基础的，因此显得比老式左派、甚至比时下的自由主义者更有学理上的依据。另一方面，比较而言，与自由主义者相比，中国“新左派”比较容易取得政治意识形态的支持，因此在今天更容易取得话语和利益上的强势地位。

即便在这个时候，在这场新式的左右之争中，人们也没有忘记尼采，而是在一定程度上又一次打出了尼采的旗号。特别是从2000年以来，一些具有“新左派”倾向的学人重新在政治上和哲学上关注尼采，推出了一个尚古典、反民主、主张贵族主义的尼采形象，也自然地受到了具有自由主义倾向的学人们的反驳，一时掀起了又一场不大不小的“尼采热”。<sup>1</sup>回顾和比照中国的前两次启蒙运动，当我们看到这一次尼采又成中国知识界的争论对象时，我们不禁要问：这一次“尼采热”到底意味着什么？

我们先来说说学术的尼采，即尼采研究和翻译。与前两次相比较，这一次尼采再热具备了更好的学术基础，一方面是1980年代思想解放运动留下的底子，我们已经有了初步的学术积累，另一方面是最新取得的推进。1990年代以后，特别是新世纪以来，一批青年学者进入尼采研究领域，推出了一批比较深入和比较扎实的尼采专题研究著作和论文。<sup>2</sup>但总的来看，我国尼采研究在与国际尼采研究的接轨和交流方面仍有欠缺，也基本体现了我国人文社会科学研究的现状。

尼采著作汉译的进展情况则令人惊讶。尼采已经成为在中国被翻译最多的欧洲—西方哲学家。在通常情况下，现代欧洲的哲学家著作在中国很少被重译，马克思的著作固然被译得早、多、全，但我们却难以看到重译本，海德格尔的著作则压根儿还没有过重译本，而尼采的《查拉图斯特拉如是说》竟然被译成超过15种之多的不同译本。据我所知，中国学界目前同时在推动三套尼采著作集的翻译：一是刘小枫主编的《尼采注疏集》（含笺注本尼采

---

<sup>1</sup> 刘小枫于2000年发表“尼采的微言大义”一文（载《书屋》，2000年第10期），引发了一场新的尼采争论，反驳者中尤以张远山的“废铜烂铁如是说——读刘小枫《尼采的微言大义》”（载《书屋》，2001年第8期），以及陈家琪的“在学问之外——也谈尼采的微言大义”（载《书屋》，2001年第1期）最具影响。

<sup>2</sup> 较重要的研究著作可举：周国平：《尼采与形而上学》，北京：新世界出版社，2008年；陈君华：《深渊与巅峰——论尼采的永恒轮回学说》，上海：上海人民出版社，2004年；吴增定：《尼采与柏拉图主义》，上海：上海人民出版社，2005年；赵广明：《尼采的启示——尼采宗教哲学研究》，北京：社会科学文献出版社，2012年。

著作全集 12 种、尼采未刊文稿选刊 5 种、阅读尼采 12 种，华东师范大学出版社，2007 年起，好像已基本出齐）；二是孙周兴主编的《尼采著作全集》（按科利版编辑，共 14 卷，商务印书馆，2010 年起，已完成 5 卷）；三是杨恒达独自翻译的《尼采全集》（包括 Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 所编《尼采著作全集》13 卷、Giorgio Colli 和 Mazzino Montinari 所编《尼采书信全集》8 卷、Hans Joachim Mette、Karl Schlechta 等人编《尼采早期著作》5 卷，中国人民大学出版社，进行中）。翻译的进展当然是有益的，是中国尼采研究的基础。另外值得一提的是，刘小枫主编的《尼采注疏集》甚至选择性地编译了一些二手研究文献，虽然带有编者个人的明显偏好，但对于国内尼采研究是有重要贡献的。

中国学界的这一次重启尼采，在学理上受到德国哲学家海德格尔和法国后现代主义思潮的影响，海德格尔《尼采》书（两卷本）中译本的出版<sup>1</sup>，以及深受尼采刺激的福柯和德里达等法国思想家著作的译介，促使中国学者们更稳重或者更激进地重新理解尼采。但我们不得不注意的是，这一次尼采再热在更大程度上却是借道美国，主要是通过德裔犹太学者、美国新保守主义政治哲学家列奥·施特劳斯（Leo Strauss）来实现的。据说，列奥·施特劳斯在西方世界算不上有特别大影响的哲学家，经常被视为“异端学者”和“边缘学者”，但在我们当下中国，他却是“粉丝”多多，如日中天，受到广泛追捧。中国的施特劳斯弟子们，听了施特劳斯的教诲才又重新找到了这位在 1990 年代一度被相对冷落的尼采。

列奥·施特劳斯教诲了什么呢？施氏追随者、美国学者朗佩特对之做了简明的阐发，那是一种哲学“隐微术”（esotericism）。这种所谓“隐微术”的要义在于：哲人必须说谎。朗佩特在《尼采与现代时代》一书中这样写道：“尼采的哲学史表明，伟大的哲人们都不免要说谎，当然是高贵的说谎，必要的说谎。”<sup>2</sup>为何哲人必须说谎呢？因为哲人们知道“致命的真理”，即“变易生成主导一切，所有概念、类型和种类都变动不居，人与动物之间并无任何根本差别。”<sup>3</sup>这样一种与生命相悖的真理如何能为民众所知道呢？朗佩特继续写道：“社会能否建立在哲学所知道的真理之上？柏拉图是第一个敢于直面这一问题的哲人。尼采的柏拉图断定：不能，必须说谎，必须为了社会的福祉而高贵地说谎。”<sup>4</sup>朗佩特并且说，培根、笛卡尔都是哲学史上的“隐微术”典范，尼采当然更是这方面的高手。

对于这种公然侮辱读者（民众）智商、完全忽视当下现实语境、与现代公共理性相悖的“哲人宣言”，我个人实在是不敢恭维了；难以理解的是，目前中国有一批青年学子成了“施特劳斯主义者”，所谓哲人“隐微术”的主张者，一个个纷纷成了“古典迷”——目的好像只有一个：学习施特劳斯的古典政治哲学，以古典反现代！

哲学必须高贵地说谎，说了谎还是为民众好？——这都是什么逻辑，何种道理！还有，根据所谓“隐微术”（esotericism 原义为“秘教”、“秘传”、“神秘主义”），“哲人必须说谎”

1 海德格尔：《尼采》（两卷本），孙周兴译，北京：商务印书馆，2002 年。

2 朗佩特：《尼采与现时代》，中译本，李致远、彭磊等译，北京：华夏出版社，2009 年，第 8 页。

3 尼采：《论历史对生活的利与弊》，第 9 节；参看朗佩特：《尼采与现时代》，第 8 页。

4 朗佩特：《尼采与现时代》，中译本，李致远、彭磊等译，北京：华夏出版社，2009 年，第 8 页。

这一句是不是谎言呢？难道不会陷于“说谎者悖论”么？尼采在说谎么？施特劳斯在说谎么？朗佩特也在说谎么？朗氏所谓“尼采语文学”也是虚晃一枪么？既为“隐微术”，为何现在不做得“隐微”些呢？

这一回，尼采就这样借道施特劳斯主义重返中国思想文化界，成为阅读和讨论的一大热点。但这一次“尼采重返”却不再在启蒙意义上，或者说，尼采形象不再是一个“反传统、重生命、扬个性”的启蒙思想家（尼采当然没有这么简单！），而是成了施特劳斯意义上的主张“主人道德”、反对以“进步”观念为核心的启蒙现代性、要求返回“古典的自然世界”的启蒙批判者和政治哲学家。尼采是这个样子的么？如前所述，尼采哲学确实有反对政治意义上的启蒙现代性的立场，但施特劳斯及其弟子们（包括中国的）可能忘了：尼采从早期著作《悲剧的诞生》开始，把就个体此在（Dasein）的有限性和真实性问题立为头号问题，进而在批判启蒙理性的同时也提供他自己的着眼于个体性的“新启蒙”，而即便是晚期的“相同者的永恒轮回”思想，也依然是以个体性的实存意义为出发点的——尼采是一个个体主义/实存哲学家。尼采哲学当然有回归古典希腊的倾向，这差不多也是几代德国学人的共同倾向了，但施特劳斯及其弟子们可能忘了：施氏作为重点来解释和立论的尼采《善恶的彼岸》恰恰有一个副标题“一种未来哲学的序曲”——尼采始终是一位朝向可能性和未来性的“未来哲学家”。

目前中国学界的施特劳斯追随者已成为较广义的“新左派”的重要一支，其政治立场日趋保守，有的代表人物甚至走向了所谓极端“毛左”。过去30年间屡屡引领中国当代学术思潮的著名学者刘小枫，近期撰文谈“百年共和的历史含义”，竭力赞美毛泽东，为毛泽东创立的共和国寻找历史合法性。刘小枫在文中指出，在中国百年共和史上一直未出现有“政治德性”的伟人（像孙中山之类都不是），直到毛泽东出现（这就好比有一首红歌所唱的“中国出了个毛泽东”。刘小枫断言：“毛泽东带领的共产党群体能够最终建立共和，首先在于这个担纲者阶层的德性品质”。那么，中国共产党的这种伟大的“政治德性”来自何方？刘小枫认为它是“中国传统政治德性与西方启蒙德性的混合”。而在这种混合德性中，仿佛中国传统政治德性也没错，错只错在“西方启蒙德性”。刘小枫总结道：“为了实现黑格尔所说的世界历史的‘自由’精神，共和国必须具有‘道德的生命力’。对毛泽东来说，人民民主就是道德的生命力。然而，‘文革’使得激进的启蒙德性彻底摧毁自然德性，共和国重新陷入分裂。如果要追究‘文革’理念之罪，最终会追究到西方启蒙理念头上。”<sup>1</sup>

如此结论恐怕是经不起推敲的。实际上，刘小枫在此依循了中国大陆的一贯做法：提倡“德政”而不谈“宪政”——然而，仅靠所谓“政治德性”就能建立“历史合法性”吗？更有甚者，把“文化大革命”这一历史性悲剧归咎于西方启蒙理念，仿佛终于清算了一笔历史大帐，为“伟大的政治德性”张目了——到这一步，是不是太“显白”了呢？到这时候，怎么就不见“隐微术”了呢？

---

<sup>1</sup> 刘小枫：“如何认识百年共和的历史含义”，载《开放时代》，2013年第5期。

谁都不否认启蒙反思和现代性批判的必要性。但若启蒙反思蜕变成了对个别政治人物或者政治集团的维护，甚至沦于对某些历史性灾难和罪恶的开脱和辩护，则这种启蒙现代性的反思就走上了歧途。就民主制度问题而言，我们的“新左们”可能没有看到，全球民主机制的形成并不能简单归结为精神文化层面上的现代性侵入，而是以现代技术和商业生产体系的全球性拓展为基础的，简言之，是有其技术—物质基础的。我们固然需要反思技术时代的全球机制（包括民主制度）及其种种后果（有的甚至是致命的后果），但并不能由此否定我们需要一个商讨的制度。

让我们来做个总结。我们已经看到，尼采一方面反 18 世纪的启蒙和启蒙运动，另一方面又主张一种超越道德和革命的、弘扬个体生命强力的“新启蒙”，一种反启蒙的启蒙。前者是政治的，后者是哲学的。两者构成一种纠缠不清、难以消解的现代性矛盾和分裂。在哲学上看，政治上的启蒙和启蒙运动必定是不彻底的、局部的、成问题的；而在政治上看，哲学上的启蒙和启蒙运动又不免沦于反动和极端（反革命、反民主、反平等之类）。我们可以把这种尼采式的启蒙悖论称为“启蒙二重性”，它同样也在当代中国知识界延续着。而在我看来，至少就当代中国的“新左”学人而言，他们实际上面临着一道与尼采同样的难题：未区分“政治上的启蒙”与“哲学上的启蒙”，并且在两者之间保持必要的张力。

如果我们同意金观涛的说法，今天和未来的中国仍然需要“第三次启蒙运动”，那么完全可以想见，尼采仍然将扮演一个核心的角色，如同在前两次启蒙运动中一样。只不过，就最近兴起的“尼采热”来看，我们发现，尼采角色在我们这儿变得越来越复杂，尼采形象如幽灵般摇曳不定。

而无论如何，我们都不得不说：在启蒙问题上，我们始终绕不开尼采。