

尼采的微言大義

劉小楓(漢語基督教文化研究所學術總監)

尼采是誰？

早就聽說，二十世紀最具革命性的思想家是：馬克思、弗洛伊德、尼采。

何謂「革命性」？日常用法指「反傳統」。據說這三位所謂後現代先知推翻所有傳統價值，代之以新的倫理和生命方向。姑且不究這些流俗說法是否恰切，僅就這種革命性的深刻程度和實際影響而言，弗洛伊德和馬克思都無法望尼采項背。弗洛伊德明顯受過尼采影響，而且僅僅發揚了尼采思想中的一個方面。馬克思儘管引發了諸多社會革命，仍然在兩個方面不及尼采。首先，馬克思站在啟蒙思想的西方小傳統中顛覆西方傳統，尼采不僅顛覆了啟蒙傳統，而且顛覆蘇格拉底和耶穌共同塑造的西方大傳統。再說，馬克思的思想生命力是資本主義賦予的，他作為共產主義代言人站在資本主義對立面，尼采卻超越資本主義與社會主義的對立。不難理解，冷戰之後，不是弗洛伊德或馬克思，而是尼采顯得更具生命力。

尼采的實際影響也遠甚於馬克思和弗洛伊德，因為尼采文章瑰美、詭奇，沒有誰說馬克思是「詩人哲學家」。馬克思和弗洛伊德的著作仍是學究性的，箇中道理需要解釋才能傳達給知識人大眾，成為現實的精神力量。尼采文章

似乎不需要經過解釋，就可以直接變成知識人大眾的話語。¹尼采在漢語思想文化界的接受史就是證明：尼采剛死不久就潛入王國維、魯迅這樣的「中國魂」，西人論著有誰像尼采文章那樣有如此之多不同的漢語譯本？²即便馬克思論著的翻譯有一個政黨在搞，也沒能趕過尼采。

然而，尼采是誰？

誰不知道尼采？不就是那個要「重估一切價值」、主張「權力意志」、提出「超人倫理」和「永恆復返」說而且敢「敵視基督」的德國「偉人」或「瘋子」嗎？不就是那個其學說被納粹利用的德國詩人哲學家嗎？

尼采真是如此「尼采」？

尼采自己和多數研讀尼采的後人，都把《查拉圖斯特拉如是說》看作尼采最主要、最本真的文章，也的確影響最大（中譯品種也最多）。然而，尼采在書中自己說話嗎？不，是查拉圖斯特拉在說。尼采是查拉圖斯特拉嗎？難講。尼采可以說，書中的話都是查拉圖斯特拉、而不是尼采「如是說」。他僅僅是紀錄者，像柏拉圖寫的對話，不是柏拉圖在說，而是「他的角色」蘇格拉底及其學生在說（施特勞斯）。查拉圖斯特拉難道不會是一個角色？

出身於路德宗牧師家庭的尼采，極為羨慕路德在德語方面的歷史功績和影響力，將路德作為自己在德語上要達到的目標。然而，尼采在德語詩作方面的努力失敗了。³

1. 參Stanley Rosen, *Nietzsche's Revolution* (尼采的革命), *The Ancients and the Moderns*, Yale Univ. Press, 1989, 頁189。

2. 尼采在中國思想文化界的接受以及尼采著作的漢譯，參張輝《審美現代性批判》（北京大學出版社，1999）第五章和附錄中的年表。

3. 青年尼采寫有大量詩作，參Nietzsche, *Werke und Briefe: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Band I-II, Jugendschriften 1854-1864*《尼采著作和書信：歷史考訂版，卷一至二，青年作品1854-1864》，Hans Joachim Mette編，München, 1934。

這並非因為，尼采之前，歌德(尼采最敬佩的德國詩人)、荷爾德林(Hölderlin)、諾瓦利斯(Novalis)、畢希納(Buchner)、克萊斯特(Kleist)在德語詩言方面撒盡才性，而是因為尼采自己作為詩人的才性天生不足。要是尼采確有蓋世詩才，像里爾克(Rilke)或者特拉克爾(Trakel)，要在德語詩言史上佔據超人地位，並非沒有可能。尼采的詩同海德格爾的詩一樣，讓詩人笑掉牙；尼采的散文和格言文體，至多與荷爾德林、施勒格爾(Fr. Schlegel)、諾瓦利斯持平，風格不同而已。

尼采是哲人，而不是文人。他的所謂「詩化」或格言文體，僅僅作為哲學文章，才顯出其超人氣象。即便這種哲學文體，也不是尼采的獨創。熟悉席勒、荷爾德林、諾瓦利斯、施勒格爾的人都知道，無論哲學的所謂「詩化」還是格言體，都是德國浪漫派的成就。即便這種成就也不是德國浪漫派的獨創，不過是亞理士多德之前、尤其柏拉圖之前文體的復活。

如果《查拉圖斯特拉如是說》是尼采最具個體才性的文章，這種個體獨特性是什麼？問題仍然是：尼采是誰？

既然《查拉圖斯特拉如是說》是一部哲學著作，作為西方的哲學著作，敘說者的名字竟然是一非西方傳統中人，既非尼采心儀的希臘哲人赫拉克利特，也不是《悲劇的誕生》中迷拜的希臘神人狄奧尼索斯。查拉圖斯特拉何許人也？波斯宗教的先知。借波斯人的嘴說話，歐洲思想史上不是頭一回——孟德斯鳩編造過《波斯人信札》。借波斯先知的嘴說話，也許表明尼采要站在歐洲思想傳統之外的超然立場來評價歐洲精神。⁴但《查拉圖斯特拉如是說》明顯

4. 參Stanley Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra* 《啟蒙的面

摹仿福音書的結構和敘事方式，分四部記敘查拉圖斯特拉的漫遊、夢幻、遐想和「我實實在在告訴你們……」，寓意的言說充滿寓言、比喻。⁵《聖經》不是哲學：Quid ergo Athenis et Hierosolimis? (雅典與耶路撒冷有何相干？——德爾圖良)。難道尼采暗中站在聖經立場反哲學，是反哲學的哲學家？

雖然尼采稱自己的話「像鐵錘」，明顯學舌耶和華說「我的話豈不像火，又像能打碎磐石的大錘嗎？」(耶23:29)，尼采並沒有借猶太先知或者耶穌的嘴說話，他絲毫不想站到已經被基督教福音派佔用了的聖經立場上。查拉圖斯特拉的「如是說」摹仿福音書的敘事和教誨口氣，不過為了與耶穌基督作對，其「如是說」言必反福音書中的耶穌之言。通過查拉圖斯特拉這個角色，尼采站到了希臘哲學和基督教這兩個西方思想源頭之外，他還能稱為哲人嗎？《查拉圖斯特拉如是說》還可以算哲學書嗎？

也許查拉圖斯特拉的角色是狄奧尼索斯的化身，代表悲劇詩人反哲學的傳統。可是，在查拉圖斯特拉的「激情洋溢中」和他站立的「高山絕頂之上」，歌德、莎士比亞這些悲劇詩人的後代「可能會喘不過氣來，但丁同查拉圖斯特拉相比，不過是個皈依者而已」(這個人6)。比較文學或者跨文化學者興奮起來：看啊，尼采多麼靠近東方、熱愛東方……然而，尼采說，那幫編纂《吠陀經》的教士們「連給查拉圖斯特拉脫鞋的資格都沒有」。

與耶穌主要對門徒「如是說」不同，查拉圖斯特拉的

具：尼采的查拉圖斯特拉》，Cambridge Univ. Press，1995，頁7-8。

5. 參W.Wiley Richards, *The Bible and Christian tradition: Keys to understanding the allegorical subplot of Nietzsche's Zarathustra* 《聖經與基督教傳統：理解「查拉圖斯特拉」中寓意細節的種種法門》，New York，1990。

「如是說」經常對自己說。查拉圖斯特拉重新「成人」之前說的第一句話是對太陽說的。太陽就是查拉圖斯特拉自己，對太陽說，就是對自己說。「這樣一個人，假如他自言自語，將用什麼語言？縱酒狂歌的語言」（這個人7）。查拉圖斯特拉的「如是說」是否就是尼采的自言自語。

就算是罷。「喋喋不休地談論自己，也可以是一種隱身手段。」（善惡169）尼采在自傳中明白說過，自己是「這種縱酒狂歌的發明者」（這個人7）。尼采還說過：歷史上沒有一個真正的哲人是「真正真實的」（善惡177）。倘若如此，尼采就仍然是一個哲人。只不過我們切不可輕率地把查拉圖斯特拉的「如是說」當作尼采的真言，查拉圖斯特拉這個角色是誰，並不重要。重要的是，查拉圖斯特拉的「如是說」可能是謊言——偶而夾雜幾句實話。

是的，我勸你們離開我，並且抵制查拉圖斯特拉！最好因他而羞愧！也許他欺騙了你們。（如是說：論餽贈的道德）

查拉圖斯特拉的這句「如是說」僅僅隨便說說？

沒有真理，只有解釋？

暫時先放下查拉圖斯特拉的「如是說」可能滿紙謊話這一問題。查拉圖斯特拉的「如是說」究竟說的什麼？是否可以稱為查拉圖斯特拉學說的東西？

尼采自己告白，《查拉圖斯特拉如是說》的「宗旨是永恆復返思想，也就是人所能夠達到的最高肯定公式」（這個人1）。依據這一告白，洛維特以為，「永恆復返」不僅是《查拉圖斯特拉如是說》的思想主題，而且是尼采思想的基本學說。「無論愚蠢還是睿智，永恆復返說都是理解尼采

哲學的鑰匙，並且說明了尼采哲學的歷史意義，因為它重新復活了早期基督教與古典異教的爭執。」⁶海德格爾對自己昔日的學生的這種說法不以為然，「尼采的查拉圖斯特拉是誰？」的提問勾消了這一說法：「永恆復返」說的確出現在、而且主要出現在《查拉圖斯特如是說》中，然而，這種學說既無法說明、也無可反駁，僅僅在帶出值得思議的、「面相之謎般的」問題。⁷海德格爾雖然沒有說「永恆復返」可能是大假話，至少暗示不是尼采的真言。

謎底在於「權力意志」的提法。「永恆復返」與「權力意志」具有「最為內在的關聯」，是重估價值思想的一體兩面，似乎「永恆復返」是大義（不等於謊言），「權力意志」是微言。海德格爾斷言，如果沒有把握到這兩種表達「最為內在的關聯」，並「理解為西方形而上學中的基本設問，我們就絕無可能把握尼采哲學，也不可能理解二十世紀和未來的世紀」。⁸權力意志論是尼采的真言，亦是尼采思想的歷史功績，它顛倒了柏拉圖主義的基本學說——對於存在的理解。沿着這條可以稱為本體—認識論的解構之路，海德格爾開始解釋尼采解構整個西方形而上學傳統的「革命性」行動：尼采是西方形而上學傳統的最後一人，以摧毀這一傳統的方式繼承了柏拉圖主義的精髓。權力意志論不過是在謝林那裏達到頂點的唯意志本體論的結果，因而是西方形而上學的最後表達，預示了技術統治時代的到來。⁹

6. Karl Löwith, 〈尼采對永恆復歸說的恢復〉，見《世界歷史與救贖歷史》，李秋零、田薇譯，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁270。

7. Martin Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* 〈尼采的查拉圖斯特拉是誰？〉，*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 頁119。

8. Martin Heidegger, *Nietzsche* 《尼采》，Pfullingen, 1961, 卷1, 頁26-27。

9. 參格爾文，〈從尼采到海德格爾：對海德格爾論尼采作品的批判性評論〉，默波譯，見《外國哲學資料》，1984(7)，頁252。

某些後現代思想家並不理會海德格爾的形而上學譜系論，但也對尼采的「權力意志」思想入迷，以為其中隱藏着「生肌權力」(biopower)的啟示。福科鍾情的既非《查拉圖斯特拉如是說》，也非《權力意志》，而是《道德的譜系》。然而，「為什麼尼采要對追求起源提出挑戰？」回答是：「為了揭示通體打滿歷史印記的身體，並揭示歷史摧毀這個身體的過程」。¹⁰「權力意志」不是柏拉圖主義存在論的痕跡，而是顯露身體的標記。通過「權力意志」的提法，尼采展露出生命的本原現象。德婁茨由此得到啟示：凡考慮到生命的思想都分享了其對象的權力(power)，因而必然會面對權力的策略。尼采的「權力意志」論成了德婁茨最後的思想，《什麼是哲學》的結尾透露，尼采教德婁茨把生命定義為絕對的直接性、「無需知識的純粹沉思」、絕對的內在性，是傅科臨終都還在思考的「生肌權力」。「永恆復返」既是宇宙論的，更是「生理學說」，是「生肌權力」的生成論。¹¹儘管撇開了海德格爾的形而上學史的尼采解釋，德婁茨的尼采解釋仍然進入了現代哲學中超驗論與內在論的對立，試圖接續由斯賓諾莎發端、尼采徹底推進的內在論譜系。對於海德格爾，理解「權力意志」中的形而上學問題事關「未來的世紀」，同樣，生肌權力的「生命」概念據說「作為傅科和德婁茨思想的遺產，肯定將構成未來哲學的主題」。¹²

對如此發微尼采的「縱酒狂歌」，將歌詞闡發為「存在

10. 福科，〈尼采、譜系學、歷史〉，朱蘇力譯，見《學術思想評論》，1999(4)，頁384-387。

11. 參Gilles Deleuze，Active and Reactive〈動與反動〉，見David B. Allison編，*The New Nietzsche*，MIT. Press，1985，頁85以下。

12. 參Giorgio Agamben，Absolute Immanence〈絕對的內在論〉，*Potentialities: Collected Essays in Philosophy*，Stanford Uni. Press，1999，頁220-242。

學說」或「生肌權力」學說，德里達給予了尼采式的摧毀：尼采文章根本沒有隱含什麼確定的學說，也沒有什麼最終含義。發微或闡發尼采學說的人都忘了尼采的啟示：這個世界沒有真理，只有解釋（參善惡34）。要從尼采「縱酒狂歌的語言」中找出某種學說，就像大白天打着燈籠在街市上找上帝。尼采文章總用兩種、甚至多種聲音說話，因為他對世界的肯定不過是一種思想遊戲，要求風格的多聲道。風格成為思想本身，沒有尼采，只有the Nietzsches（尼采們）。尼采善用短小語句，如果將這些語句與其總體風格分開，根本不可理解，而且經常自相矛盾。尼采文章因此有無限制的解釋可能性，哲學在他那裏成了無限的解釋。¹³德里達不僅挑戰海德格爾的尼采解釋，也瓦解了福科－德婁茨的尼采解釋。這些尼采讀法仍然受傳統的真理問題支配，依附於某種形而上學幽靈，難怪他們看不到尼采文章的多樣性。

話雖如此，德里達的尼采解釋依然得自海德格爾的尼采解釋，恰如海德格爾的尼采解釋方式恰恰來自尼采對傳統形而上學的解釋。把尼采看成徹底摧毀形而上學邏各斯的先驅，而不是看成形而上學的最後完成，難道不是海德格爾式解釋學行動的繼承、發揚？¹⁴再說，與內在論對立的超驗論譜系從康德經胡塞爾傳到列維納（Levinas），海德格爾恰恰站在兩個譜系的轉換關節點——胡塞爾與尼采交

13. 參Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*《馱：尼采的種種風格》，Univ. Chicago Press, 1978；Jacques Derrida, *Nietzsches Autobiographie oder Politik des Eigennamens*《尼采的自傳或者本名的政治》，見Fugen:Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, 1980, 頁64-98。

14. 參Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*《極端的先知：尼采、海德格爾、福科、德里達》，Univ. California Press, 1985；Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*《德里達－尼采，尼采－德里達》，Paderborn, 1988。

匯的地方。的確，尼采文章大都不像「學術」論文，這使得人們很難從其論述形式中找到其思想主張的內在理路。即便可以歸結出所謂「權力意志」、「重估價值」、「超人哲學」、「永恆復返」一類學說，實際上都依賴於重新組織尼采的話。解讀尼采，解釋者不得不明確擺出自己的解釋框架，不能像解釋其他思想家比如康德、黑格爾那樣，躲在他們的思想框架中作出自己的解釋。海德格爾、福科、德婁茨、德里達的尼采解釋，哪個不是以自己的哲學框框為基礎？洛維特可能沒有看錯：海德格爾的尼采解釋的革命性，並不在於接着尼采摧毀西方形而上學傳統，而在於不理會尼采文章自身，自說自話。¹⁵

勾消尼采書寫的內在實質，代之以多聲風格，尼采就不在了。然而，真的再不可能找到尼采？尼采是誰，真的沒有可能回答？即便多聲風格，也非尼采的發明。柏拉圖的對話充滿了不同聲音，能肯定蘇格拉底的聲音一定是柏拉圖的聲音？基爾克果用過一打筆名，哪一個是他自己的聲音？柏拉圖或基爾克果並非在多聲風格或筆名書寫中不在了，仍然可以肯定有可以叫做柏拉圖或基爾克果的思想。角色或筆名都很可能是「隱身手段」，正因為有「身」要隱，才發明了多聲風格或筆名書寫。尼采這個人在「風格」中隱藏自身，而不是根本沒有尼采之「身」。

查拉圖斯特拉「如是說」之後，尼采本打算寫自傳。「自傳」就是談論自己。如果查拉圖斯特拉的「如是說」是尼采「自言自語」，何需再寫自傳？寫自傳的願望，表明尼采在「隱身手段」中說話感到彘氣、不能暢言。然而，尼采放

15. 參Karl Löwith, 〈解釋海德格爾《尼采「上帝死了」一語》所未明言〉，馮克利譯，見本書頁89。

棄了寫自傳，代之以《善惡的彼岸》、《道德的譜系》、《偶像的黃昏》……《敵基督者》，然後才作了自述（《瞧這個人！》），然後才「慘死在思想的十字架上」（托馬斯·曼）。從《善惡的彼岸》開始，尼采愈來愈多自我引證——引證自己的作品，《瞧這個人！》更是大段抄錄。德里達很可能被尼采「沒有真理，只有解釋」的話騙了。並非沒有一個尼采，「尼采們」不過是尼采的身影——就像他一本書的書名「漫遊者和他的影子」。尼采不是後現代的非邏各斯論者，他追求真理，只不過不直言真理。德里達沒有去問為什麼尼采不直言真理，反而以為尼采的言說證明根本沒有真理，實乃典型的後現代的自以為是。

查拉圖斯特拉口中的「蟒蛇」

姑且不談尼采公開發表的論著，尼采從來沒有打算發表的書信、明信片可以證明，「永恆復返」、「權力意志」、「重估價值」的確是尼采想要說的「學說」，它們是否就是尼采想說的真理，一時倒難以斷定。

在據尼采自己說宗旨為「永恆復返思想」的《查拉圖斯特拉如是說》中，「權力意志」已經出現了。查拉圖斯特拉說：世界上有兩種人，一種是智者，一種是民眾。智者身上的熱情是「求真意志」，其實質是要「所有的存在應當順從」自己，如此意志就是權力意志：「你們意欲創造一個你們可以屈尊崇拜的世界；這就是你們終極的希冀和陶醉」。可是，民眾也有自己的「權力意志」——他們所相信的善惡分明的倫理。

這裏出現的是兩種不同的「權力意志」，如果我們要談論尼采的「權力意志」論，究竟該說哪一種「權力意志」？查拉圖斯特拉接下來的「如是說」馬上使得這一問題變得不那

麼重要了。善用比喻的查拉圖斯特拉繼續說：「不智者自然是民眾——他們猶如一條河川，河上有一小舟向前漂流，小舟上載有種種莊重的、隱匿着的價值評估。」（如是說：論超越自我）這段「如是說」讓我想起「水能載舟，亦能覆舟」的中國政治古訓，民眾為河川、智者為小舟，明明說的是統治關係，如此統治和被統治的關係是以價值評價為基礎的。為什麼？兩種「權力意志」是什麼關係？

誰求真？不是君王，也非民眾，只有哲人。「求真意志」是智者（哲人）的權力意志，它與民眾的權力意志（善善惡惡）處於支配性關係，這裏的哲人看來不是通常意義上的，而是柏拉圖《理想國》中所謂的哲人一王。在世上誰應該統治？有求真意志的人。為什麼呢？因為求真意志才能排列價值秩序的高低，統治的正當性就基於這種高低有序的價值秩序。

既然更高的權力來自更高的價值，而不是恰恰相反，智者（哲人）就應該展示出自己求得的價值，為什麼查拉圖斯特拉又說智者得把自己的「價值評估」「隱匿」起來？

查拉圖斯特拉教誨了智者的「權力意志」就是權力者「要當主子的意志」後，馬上說到：

你們，價值評估者啊，你們用自己有關善惡的價值和言行使你們的權力；這就是你們隱而不彰的愛和你們驚魂的光輝、顫慄和激奮。然而，從你們的評價中產生了一種更強的權力，一種新的征服：因它之故，蛋和蛋殼都破碎了。（如是說：論超越自我）

是否為了不讓「蛋和蛋殼都破碎」，智者得把自己的「價值評估」「隱匿」起來？

在這段查拉圖斯特拉的「如是說」中，權力意志與重估價值的確顯出內在的緊密關聯。儘管沒有用到「永恆復返」的字眼，但河川不能自己流動，是某種更為自然的東西在使它動，這就是「永恆復返」。然而，相當明顯的是，這段「如是說」的經脈不在海德格爾所謂形而上學「最內在的關聯」，而在智者與民眾的政治關係——兩種「權力意志」無法公開共存。查拉圖斯特拉當時大談「求真意志」，愈說愈忘乎所以，幾乎就要把「隱匿的」真理講穿，興奮得忘了這真理本來說不得，必須隱藏：「你們聰慧絕倫的人啊，讓我們對此談個夠罷，儘管這不大好；但沉默更不好，真理一旦被隱瞞就會變得有毒。」（如是說：論超越自我）

所謂「超越自我」，聽起來是一個道德哲學論題，實際上事關向民眾隱藏真理，「超越自我」就是哲人克服想向世人宣講真理的衝動。那些到尼采的「權力意志」概念中去沉思形而上學殘餘或者發微身體權力的人，看來被尼采的其他話蒙騙了。

查拉圖斯特拉「如是說」之後，為什麼尼采沒有寫自傳？現在可以有把握這樣講：尼采感到還不到把「隱匿着的」真理說穿的時候。《查拉圖斯特拉如是說》「從語言上說是真正的壯舉」，「也許只有《善惡的彼岸》的行業工匠歌手序幕中的精湛分析能與之比肩」。¹⁶果然，《善惡的彼岸》開篇討論了哲人（智者）的「偏見」後，接下來就談到智者「權力意志的權利」——殺死道德的上帝，也就是殺死民眾賴以為生的善善惡惡倫理的權力，末了還斬釘截鐵宣稱：（哲人的）權力意志之外，「一切皆無」（善惡36）。這無異於

16. 托馬斯·曼，〈從我們的體驗看尼采哲學〉，見劉小楓編，《現代性中的審美精神》，上海：學林出版社，1997，頁546。

說，只有智者（哲人）的「求真意志」才應該有絕對的、至高的主權。

緊接着，尼采講了一句奇詭的話：

「這是怎麼回事？這不是大白話麼：上帝受到了駁斥，魔鬼卻沒有？」恰恰相反！相反，我的朋友們哪！真該死，誰強迫你們說大白話（popular zu reden）來着！（善惡37）

尼采在生前未刊的筆記中曾談到堪稱偉人的三項條件：除了「有能力從自己生命的巨大平面出發修煉自己的意志力」和不怕輿論、敢於蔑視「群畜道德」外，最重要的是「不能泄露自己的天機」，像《道德經》上說的，「知我者希，則我貴矣。是以聖人被褐而懷玉」。

假如有人識破了自己的真面目，他認為是不尋常的。當他不對自己說話時，他就要戴上面具。他寧肯撒謊，而不想講實話。因為，撒謊要耗費更多的精神和意志。（意志962）

有一回，查拉圖斯特拉與一個「來自幸福島的人」出海航行，在船上的頭兩天，查拉圖斯特拉一直沒有說話，船上大多是侏儒，而他是「遠遊者和冒險家的朋友」，與侏儒沒有共同語言。實在悶得慌，查拉圖斯特拉忍不住給侏儒宣講起「永恆復返」教義，不料突然被狗吠打斷了：「我如是說着，聲音壓得愈來愈低，因為我害怕自己的思想和隱念。驀然，我聽見一隻狗在附近狂吠。」接下來，查拉圖斯特拉做了一個怪異得可怕的白日夢，夢見自己「突然置身亂石叢中，孤獨、淒涼，沐浴在蕭疏的月光裏」，眼見一顫抖、哽咽的年輕牧人口中垂着一條黑色蟒蛇，慢慢爬

進一隻雛公雞嘴裏……（如是說：論相貌和謎）

中國民間有「黃道秘術」，據說可以趕鬼和施魔（最起碼可以讓打你的人痛而挨打的你自己不痛）。修煉此功必須在僻靜處，尤其不能聽見狗叫或被女人撞見，否則前功盡棄（《書》上說了：「牝雞無晨；牝雞之晨，惟家之索」）。修得這秘術的基本功，就是練習對自己知道的真相守口如瓶。查拉圖斯特拉做的那個白日夢，分明是他泄露天機後的恐懼——想想「口中垂着一條黑色蟒蛇，慢慢爬進一隻雛公雞嘴裏」。《查拉圖斯特拉如是說》是尼采唯一一次明目張膽戴上一副臉譜面具說話，而不像在其他場合，用種種隱形面具。從查拉圖斯特拉的如此驚恐，可見尼采何等在意說還是不說自己的真實世界觀。

早在青年時期，尼采就被真理與謊言的關係問題搞得精疲力盡。〈從道德之外的意義看真理和謊言〉這篇文章，尼采生前沒有公之於世。文章頭三節寫得規規矩矩，語言沒有絲毫誇張、浮躁、反諷，隨後十來節草率得像題綱，似乎沒有耐心把這個題目再想下去。第一節中有一句話值得注意。

就個人希望保護自己反對其他人而言，他的智力一般多用來作假。但就在同時，由於無聊，也因為必要性，他又希望社會合群。他不得不和好，並從他的王國盡可能消除至少最明目張膽的「人對一切人的戰爭」。這一和平協定帶來的影響似乎是通向獲得那令人困惑的真理衝動的第一步，從此就有了「真理」一說。（筆記，頁102）

查拉圖斯特拉的「如是說」顯然沒有解除真理與謊言的緊張，尼采還處於說還是不說的兩難中。等到《敵基督者》

解除說還是不說的緊張，寫自傳的時刻到來，尼采的日子也滿了。這樣的結局，其實查拉圖斯特拉早就曉得：「真的，哪裏有毀滅，哪裏有樹葉飄落，哪裏就有生命的犧牲——為了權力！」（如是說：論超越自我）。

尼采思想中看來有某種實實在在的緊張——真實與謊言或者哲人與民眾的緊張，這是否才是真正需要沉思的尼采呢？無論發微尼采的基本學說，還是沉浸在「尼采們」之中，都可能是尼采所謂「劣等哲學家的偏見」。是否可以也像海德格爾那樣說，如果沒有把握到尼采說還是不說的緊張，「我們就絕無可能把握尼采哲學，也不可能理解二十世紀和未來的世紀」？

「蒙謗忍垢而不忍白焉」

康有為直到仙逝都沒有刊印《大同書》十部（合柏拉圖《理想國》卷數！），其弟子曾在《不忍》月刊連載頭兩部，當時，康子仍在海外流亡。數月後康子返國，馬上阻止繼續刊登。康子早已演成「大同之義」，為什麼在世時不願公之於世？若說康子自感還不圓滿，從《不忍》月刊連載到他仙逝，有十幾年時間，足以修潤。當然，「大同之義」與康子一向講的「虛君共和」改制論明顯有矛盾：改制仍然要維繫傳統倫理，並不是達至大同境界的步驟。「虛君共和」是現世的政治法理，「大同之義」是理想的萬世大法，根本是不同的政治原則。

但這一矛盾會影響到公佈《大同書》嗎？有的思想史家（如蕭公權）以為，這一矛盾沒有什麼值得大驚小怪，用西學對康子的影響就可以圓通。思想史大師施特勞斯告誡，面對大思想者明顯的矛盾必須慎微，留心此處可能有難言之隱。朱維錚教授就有這種審慎，以為康子不公佈《大同

書》可能「別有緣故」。¹⁷究竟什麼緣故？最終「不能言」為萬世開太平之義，是因為康子「秉性之奇詭」（梁啟超）？抑或康子還沒有為烏托邦找到歷史「實例」（朱維鈺）？還是如康子自己稱，害怕「言則陷天下於洪水猛獸」？

公羊家有大義微言之說，大義顯而易見，微言隱而難明——所謂「隱微不顯之言」、「精微要妙之言」。「大義」與「微言」不同是否僅深淺之別，微言較大義隱深而已？非也！大義微言之辯，小康大同之辯也！百姓自有百姓的生涯，不能承受聖賢人的大同世，小康世已是最高的社會理想。春秋大義明是非、別善惡、誅暴亂，此「封建」大義專為小康世而設，中材之人已經可以得大凡。但「封建，勢也，非孔子本意」（康有為《萬木草堂口說、王制》）。孔子微言所寓，非中材以上不能知。小康世平庸之極，聖賢人會活得百無聊賴。百姓與聖賢人的生活理想杆格難通，聖賢人心知肚明，卻又不得明言要實現大同理想：「民不可使知，故聖人之為治，常有苦心不能語天下之隱焉」（《康子內外篇、閭辟篇》）。究竟為什麼不能言？「言」就是要變成社會現實。要是真搞大同世，像宋儒或毛澤東那樣把微言轉變成大義，就會「致使億萬京陔寡婦，窮巷慘淒，寒餓交迫，幽怨彌天，而以為美俗！」（《大同書》）康子說「言則陷天下於洪水猛獸」，就像查拉圖斯特拉說「蛋和蛋殼都破碎了」，絕非隨便說說。

「虛君共和」論乃「大義」，「大同之義」是「微言」。梁子謂康子「始終當以小康義救今世」，可能深得師心。康子雖不曉得柏拉圖氏有「高貴的謊言」術，卻諳「道心惟微」（《古文尚書》）、「大道可安而不可說」（《管子、心術上》），懂得

17. 參朱維鈺，《求索真文明：晚清學術史論》，上海：古籍出版社，1996，頁231-258。

「言不必信」(孟子)，才「蒙謗忍垢而不忍白焉」。

「不忍白」不等於不說，微言並非無言。微言是已經說出來的話，不過隱而難明而已。公羊家堅持微言是口說，口口秘傳，口傳的才是真言。但口說的意思是不形諸文字嗎？孔子微言在《春秋》，《春秋》已是文字，只不過後人不得望文生義，要懂得區分字面上說的和其中隱藏着的「非常異義可怪之說」。康子所謂孔子本意靠口說相傳，到董子才形諸文字，意思並非指孔子本意通過子夏、公羊子等口傳到《春秋繁露》才寫成文字。「《春秋》之意，全在口說，口說莫如《公羊》，《公羊》莫如董子」(康有為《萬木草堂口說、孔子王制二》)。《春秋》、《公羊》、董氏《春秋》都是文字的東西。形諸文字的含義因此是，用時人可以明白的話來寫，但微言本來就不得用時人明白的話顯白地說出來，所以董子之言仍然「體微難知，舍例不可通曉」，與口說沒有什麼分別。口說與形諸文字之辯，有如大同、小康之辯，兩種不同的書寫——隱微的和太義的書寫隱含着兩種不同的政治原則。所以，《禮運》說小康世，「天下為家，言禮多而言仁少」，大同世「天下為公，言仁多而言禮少」(康有為《萬木草堂口說、禮運》)。《禮運》與《春秋》都是文字的東西，卻有「言」與「不言」、文字與口說的不同。

為什麼非要分別口說與筆寫？

柏拉圖對話中的蘇格拉底討論過這一問題。蘇格拉底也說，文章有口說和筆寫兩種，筆寫的文章要面對民眾的信仰——民眾以為正義、善和美的，這種一來，寫文章的智者就無法把自己的真正看法講出來，除非假定民眾在德性和智性上與智者相同。筆寫的文章有說服效果，但「說服的效果是從民眾的看法、而不是從真理來的」。立法者(就是智者)為了讓民眾信服，就得順着民眾的心意說，筆

寫的文章無異於欺騙或迷惑民眾。欺騙或迷惑民眾是必須的，因為「說到正義和善」，立法者與民眾「各自有各自的想法」，而且「相互衝突」（〈斐德諾篇〉，頁141-148）。¹⁸

做文章必得講究修辭術，修辭術不是簡單的文章做法技巧。習修辭術，關節點並不在於學會筆寫文章的做法之類，而在於掌握民眾的信仰和心意，「想做修辭家的人必須知道心靈有哪些種類」。由於民眾有各種各樣的，民眾認為的正義、善和美經常自相衝突，筆寫文章的人就得「要有敏銳的感覺力，知道見風使舵，臨機應變」。目的只有一個，讓民眾信服自己。（〈斐德諾篇〉，頁163）歸根結蒂，修辭術涉及國家的真理、正義和善行，屬於統治「法律」之類。蘇格拉底說，沒有把握這一點，就沒有懂得「修辭術的秘訣」。

可是，智者（哲人）或賢人的本份是忠誠於神明而非民眾，忠誠於真理而非民眾的意見。為了忠誠於神明和真理，智者（哲人）還有一種「寫在學習者心靈中的那種有理解的文章，它有力保護自己，知道何時宜於說話，何時宜於緘默」。蘇格拉底說得再清楚不過：口說的文章不等於沒有文字，而是「既有生命，又有靈魂，文字不過是它的影像」。（〈斐德諾篇〉，頁171）所謂不形諸文字（口說），不是不寫下來，而是不形諸顯白的文字（有如禮運），而是形諸隱微的文字（有如孔子述春秋）。「惟有明白真理的人才最會看出真理的類似」，像古人說的，「觀其所以微見其意者，皆聖賢相與警誡之義」（蘇軾《留侯論》）。

如此說來，智者（哲人）說謊、欺騙或迷惑民眾竟然是

18. 柏拉圖，〈斐德諾篇〉，見《柏拉圖文藝對話集》，朱光潛譯，北京：人民文學出版社，1988。以下只隨文注頁碼。

一種美德？

有德性的蘇格拉底可沒有這樣認為。智者(哲人)說謊不是一種美德，而是一種「藥物」：「說謊對於神明毫無用處，但對於凡人，作為一種藥物還是有用的」。哲人是國家的醫生，醫生才懂用藥物，病人如何用得？用藥物事關國家大事——國家的正義、善和美。「國家的統治者，為了國家的利益，有理由用謊言來應付敵人，甚至應付公民。其餘的人一概不准和它發生關係。如果一般人對統治者說謊，我們以為這就像一個病人對醫生說謊」（《理想國》，頁89）。¹⁹不過，哲人還不是統治者，哲人為王的國家還沒有出現過，至多是一種政治理想，何況這理想真要成為現實，是禍是福還說不定——這正是蘇格拉底(說是柏拉圖也一樣)最終要討論的，絕非某些今人(如波普爾之流)以為的那樣，已經有了肯定的結論。所以，哲人「高貴的謊話」不僅針對民眾，也針對君王（《理想國》，頁127）。哲人對國家的責任是，盡量使得人民與君王合諧相處。要是「人民恨君王，君王算計人民，……他們就會和國家一起走上滅亡之路，同歸於盡」（《理想國》，頁131）。

這都是政治的事情，尼采的說還是不說與政治有什麼關係？他不是詩人哲學家、美學家嗎？除了為戰爭中的國家服務過，尼采從來沒有像馬克思那樣參與實際政治活動，而是專心做自己的事：聽音樂、寫書、玩女朋友……

納粹黨報曾經明確表示欣賞尼采的思想，於是，尼采的名聲在國際社會中就與納粹惡名分不開了。五十年代以來，美國人考夫曼為洗清尼采身上的納粹惡名不遺餘力，

19. 柏拉圖，《理想國》，郭斌和、張竹明譯，北京：商務印書館，1986。以下只隨文注頁碼。

除了勤奮逐譯尼采筆寫的文章，還致力從審美論、心理學角度詮釋尼采文章，將尼采思想與政治隔離開來：「權力意志」、「重估價值」、「超人哲學」不過有審美的生命哲學含義，是一種真誠的價值哲學。²⁰蘇格拉底說，「自以為留下文字就留下專門知識的人，以及接受了這文字便以為它是確鑿可靠的人，都太傻了」（《斐德諾篇》，頁170）。尼采當然不是前一類傻子，考夫曼肯定是後一種傻子。

稀罕的聲音只能稀罕的耳朵才能分辨，稀罕的思想只有稀罕的思想才能解釋。（參善惡43）洛維特記得，海德格爾在一九三三年的校長就職演說中第一次引用尼采的話「上帝死了」。海德格爾當然早就知道尼采的這句話，為什麼偏偏在這時引用？偶然的巧合嗎？尼采說到過「大政治」，至少在當時，海德格爾以為「大政治」的機緣來臨了。但「上帝死了」與「大政治」有什麼關係？不過，尼采文章中有政治的聲音，美學家們聽不見倒沒有什麼好奇怪，他們「氣質上、天性上不宜聽」（善惡30）「稀罕的聲音」。

一九三六年，海德格爾開始在大學講堂講解尼采，持續近十年，伴隨納粹政權的興衰。這是偶然的嗎？在戰後海德格爾寫給「清洗納粹份子委員會」的交待材料中，這些尼采講座和演講成了他與納粹事業擺脫關係的證據。海德格爾的說法是：他將尼采思想解釋為反抗虛無主義等於自己在反抗納粹，因為法西斯主義不過是虛無主義的政治形式；「尼采根本不能與民族社會主義運動等同起來」，「我在有關尼采的系列講座中表露出了同樣的精神抵抗」。²¹

20. Walter Kaufmann, *Discovering the Mind vol. II: Nietzsche, Heidegger, and Buber* 《心靈的發現卷二：尼采、海德格爾、布伯》，New York, 1980。

21. Hugo Ott, 〈海德格爾與非納粹化運動〉，劉清平譯，見《開放時代》，2000（5），頁97-98。

阿倫特信了海德格爾的說法還情有可原，好些當代哲人也真信，稱其「尼采講座」為重大的政治轉向，就有點讓人莫名其妙。至少海德格爾自己已經說明，他對尼采哲學作出形而上學存在史的解釋本身恰恰是一種哲學的政治姿態。從文本考究，海德格爾的「尼采講座」可能反駁了納粹思想背後的形而上學提法，但並沒有反駁納粹的政治行動。²²也許可以這樣說，海德格爾反駁的僅是現代哲人王（納粹）的大義，而非其微言。

何為納粹的微言，尼采哲學與納粹政治的關係究竟如何，問題都不簡單。沃格林的如下論點不是沒有道理：「納粹思想的類型並非尼采的理智良知的感覺傳染的，納粹思想根本無法與尼采的神祕主義扯在一起，除非說這兩種現象都是基督教的危機症候。」²³這個問題太深奧、太燙手，還是暫時不說為好。

不管怎樣，「重新提出尼采思想來討論而又不觸擊其思想的政治方面，顯然成問題。某種程度上講，尼采的政治思想不可能與其思想的其他方面分開。」²⁴然而，如何把握尼采思想的政治實質？是否像俄國哲人弗蘭克在批判虛無主義倫理學時說的，「一切運動無論其目標還是其策略，歸根結底都遵從和取決於知識分子的精神力量——他們的信仰、生活經驗、他們的評價與興趣、理性與道德氣質，因此，政治問題本身就成為文化——哲學和道德問題」？²⁵

22. Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* 《海德格爾的納粹主義與哲學》，Univ. California Press, 1997, 頁172-175。

23. Eric Voegelin, *Nietzsche and Pascal* 《尼采與帕斯卡爾》，*History of Political Ideas Vol. VII: The new Order and last Orientation*, Uni. Missouri Press, 1999, 頁297。

24. Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* 《尼采與貴族激進主義的政治》，Univ. Chicago Press, 1990, 頁5。

25. Frank, 《俄國知識人與精神偶像》，徐鳳林譯，上海：學林出版社，1999，頁46。

或者像新左派那樣提出所謂實踐哲學的解釋？據說，尼采對於權力意志的各種說法（激情、解釋、反應意志）確定了探究權力的範圍，而不是形而上地規定權力的基本內容；權力意志都與人的經驗和行動的可理解性相關，因而，權力意志是一個批判的實踐本體論概念。尼采的譜系方法也是一種歷史的方法，認定虛無主義為歷史哲學問題，恰恰觸擊到虛無主義的歷史本質。權力意志的概念當然有價值論的含義，然而，其中內在地包含着歷史的實踐，把傳統上所有與行為相干的概念都從形而上學領域轉到了實踐哲學的價值論領域：佔有價值是通過自我解釋得到的，而自我解釋就是人的意志的條件。²⁶總而言之，在尼采那裏，人的實踐是哲學的基本問題。

尼采哲學的政治含義真的如此？

尼采原來打算寫的第一本書，不是《悲劇的誕生》，而是《古希臘國家》。剛剛寫了開頭，尼采就放棄了，代之以《悲劇的誕生》。用今天的學科分類來說，尼采從政治哲學轉到了審美哲學。然而，放棄《古希臘國家》改為《悲劇的誕生》是一種學科的轉變？這種轉變的同時——亦即寫作《悲劇的誕生》之時，尼采寫的那篇起頭相當正規而且完整的學術論文〈從道德之外的意義看真理和謊言〉和「哲人是醫生」的寫作題綱與《悲劇的誕生》有什麼關係？

尼采首先是古典語文學家。古典語文學的基本工夫是，把文字上並不太難（顯白）而含義艱深（隱微）的柏拉圖對話的希臘語原文唸得爛熟。尼采修讀古典語文學時，一定對〈斐德諾篇〉和《理想國》中那些談到哲人在希臘國家中

26. Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (尼采與政治思想), MIT Press, 1988, 頁114以下。

的位置以及醫生、藥物、謊言的段落大為震驚，不然他寫那些關於真理與謊言、關於哲人即醫生的筆記和寫作題綱做什麼？前蘇格拉底哲人說，哲學起源於為何有存在的驚異。尼采的哲學思考卻似乎與柏拉圖一樣，起源於對「哲學是藥物」、哲人是國家醫生一類說法的震驚。哲學問題首先不在於沉思什麼、用何種「哲學方法」想問題，而是如何處置哲人或哲學與人民的關係。哲學與人民的關係問題是第一性的，先於哲學之所思的東西。從這一意義上說，哲學首先、而且本質上是政治的。「這個世界沒有真理，只有解釋」，可謂對哲學本質的精闢說明：哲人沉思什麼，並不頭等重要，而是知道對誰說、如何說（今人倒過來問：誰在說）。在「哲人是醫生」的寫作題綱中，尼采顯得相當激動地記下了這樣的思考：哲人耽於心智、追求真理，但人民不可能追隨哲人，人民不過沉思生活、也不追求真理。尼采問：「哲人與人民的關係是必然的嗎？」「對於自己民族的文化，一個哲人能做什麼？」（筆記，頁92）這樣的問題在查拉圖斯特拉的噩夢中變成了如此景象：「年輕牧人口中」吐出的「黑色蟒蛇」可以「爬進一隻雛公雞嘴裏」嗎？

哲學和人民。沒有一個偉大的希臘哲人是人民的領袖，最多可以說恩培多克勒（在畢達哥拉斯之後）曾經有過這樣的企圖，但他並不算用純粹的哲學來領導人民，而是利用人民的一種神秘工具。其他哲人從一開始就拒斥人民（赫拉克利特）。有些人把一個高高在上的受教育集團作為他們的公眾（阿拉克薩戈拉）。蘇格拉底最具民主和煽動傾向；結果是各種宗派的建立，因而是一個反證。在像這樣一些哲人無能為力之處；更次要的哲人如何可能指望有所作為？在哲學的基

礎上，根本不可能建立起一種大眾文化。(筆記，頁97)

從柏拉圖的對話中，尼采感到，「哲人的憂患」乃是「謊言和思想衝突的痛苦無處不在」(筆記，頁155)。豈止「憂患」，還有「危險」。蘇格拉底試圖讓哲人在一個民主國家中活得正派，結果導致民眾信仰秩序大亂，自己也落得個人民公審的下場。對希臘哲人中蘇格拉底這唯一的「反證」，查拉圖斯特拉沒有忘記——「蛋和蛋殼都破碎了」。

你們，睿智絕倫的人把那些賓客置於小舟上，並贈給他們華麗和自豪的名號——你們及其統治意志！

河流載着你們的小舟前行：它必須承載小舟。浪花是否飛濺，是否怒遏船身，不足掛齒！

你們，最通達的智者啊，你們的危險以及善惡結局不是這河流，而是意志、權力意志——永不枯竭的創造性的生之意志。(如是說：論超越自我)

哲人的「危險」來自高貴的沉思天性(一種特殊的權力意志)與民眾的權力意志的衝突，如果哲人的求真意志非要支配國家、民族、人民的命運，必然害人又害己。蘇格拉底是哲人的問題，而不是榜樣，柏拉圖為這個問題思索了整整一生。既然天生我為沉思人，為了不至於害人又害己，謊言人生就是哲人無從逃避的命運。尼采的查拉圖斯特拉「如是說」以後，口頭的文章還得繼續做下去。

「無辜的謊言」

在尼采文章中，可以發現好些自相矛盾的說法，或者一個語詞的兩種甚至多重用法，比如前面提到的兩種「權

力意志」。如今已經清楚，這些自相矛盾或一詞兩意的情形，並非因為尼采是詩人哲學家，好用格言體，似乎這種文体本身不需要像「學術論文」那樣要求內在理路的一致性，也並非因為，尼采的哲學頭腦是熱情類型——好像盧梭，而不是沉靜類型——好像斯賓諾莎、康德，不能要求其思想言辭的一貫性。這些看法都可以叫做不懂事。施特勞斯指出，柏拉圖的哲學採用對話文體，絕非一種文人習性或某些文藝學家所謂摹仿「戲劇體」，而是與其哲學思想的關鍵問題相關。²⁷尼采文體同樣如此。拋開尼采的文體，從流行的所謂「尼采學說」來理解尼采，就會受尼采蒙騙；用所謂風格的多聲道消解尼采，幾近淺薄無知。尼采文體不是一種文人化修辭——像前一陣子國朝學人喜歡玩弄的隨筆，而是其思想情調、沉思方式。看似沒有什麼關聯的單個格言並非「意義的孤島」，而是與某種深切的思想關懷緊扣在一起，行文的隱約、不連貫、神秘等等，都有特別的含義。

如已經說過的那樣，格言體不是尼采的獨創。帕斯卡爾的《思想錄》是優秀的格言體寫作，這與其內心深處的信仰危機相關。尼采曾經極為崇拜帕斯卡爾，稱他為「唯一真正的基督徒」，敢於面對基督教信仰的衰微，而其文體恰恰是他心靈「傷痕累累」的體現。²⁸尼采文辭故意含糊、反諷、誇張、用典、指桑罵槐、裝樣子、說半截話、兜圈子，好像是文人天賦的揮洒，其實是個人思想的生存性需要——需要思想面具。深度不能直接敞開，必須顛來倒去兜圈子，這是一種古老的「法術」——隱微術，公開講，是

27. 參Leo Strauss: *On Plato's Republic* (論柏拉圖的《理想國》), *The City and Man*, Univ. Chicago Press, 1964, 頁190。

28. 參Eric Voegelin: 《尼采與帕斯卡爾》，同前，頁261。

修辭術。尼採用謎語般的語言公開談論過隱微術：

凡深沉的一切，莫不愛面具；最深沉的東西甚至仇恨形象和比喻。……狡計中有如此多的善。我可以想象，一個有值錢和易損的東西需要藏匿起來的人，終身會像一個箍得緊緊的裝滿新酒的陳年酒桶笨拙地轆轤滾動；細膩入微的害羞使得他如此。用害羞隱藏深沉的人，在人跡罕至、甚至他的知交和最親近的人也不可得知其所在的路上，遇到了自己的命運和棘手的決斷：因為，這些人全然看不到他的性命危險以及重新贏得的性命安全。一個出於本能需要把想說的話咽回去隱瞞起來 (das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht)、千方百計逃避推心置腹 (Mitteilung) 的隱匿者，想要、而且要求一副面具在朋友們心目中晃蕩。(善惡40)

尼采自己懂得如何用思想面具，豎起保護的屏障，也善於識別別人戴得不那麼高明的面具，將其本來面目暴露 in 光天化日之下。對於高明的隱微術士，尼采倒向來佩服。現在，我們轉向沃格林提出的這樣一個問題：

人們在苦苦思索尼采的哲學意圖時經常忘記，對一魔術作品的解釋不應該受這種魔術欺騙——以便把這個作品解釋清楚。尼采曾經以玩弄第歐根尼象徵變換魔術來蒙騙人，所以，僅在文本基礎上探究超人象徵並確定其意義還不夠，還必須確定，當有人玩弄魔術時，存在秩序中實實在在發生了什麼事情。²⁹

29. Eric Voegelin, *Der Gottesmord: Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis* 《謀殺上帝：現代政治靈知論的起源和形態》，Peter J. Opitz編，München，1999，頁98。

尼采既然早就曉得，哲人在世上必須靠謊言度日，而且，說謊是高貴的事情，他為何顯得對說謊心裏不踏實？從早期文章到自傳之前的重要文章（《偶像的黃昏》、《敵基督者》），尼采不斷談論謊言。謊言是尼采文章的一大主題。也許有人會說，《悲劇的誕生》是例外。但在同時寫的卻沒有發表的關於真理與謊言的論文中，尼采已經說過，藝術同樣是謊言：「藝術快樂是一種更偉大的快樂，因為它幾乎總是在謊言的形式下講述真理。」（筆記，頁121）《悲劇的誕生》徑直說謊，而以後的文章——如已經看到的，甚至《查拉圖斯特拉如是說》這樣的詩體文章，都一再提起說謊的事。一邊說謊，一邊不斷告訴人們「我在說謊」，不是很奇怪嗎？如果「高貴的謊言」的應然是由某種「存在秩序」決定的，尼采顯得慌裏慌張地說謊，是否因為「存在秩序」中發生了什麼大事情？

海德格爾的尼采解釋功不可沒，他第一個深刻地把尼采哲學與柏拉圖主義聯繫起來。但他特別提請注意：是柏拉圖主義，不是柏拉圖。³⁰尼采與柏拉圖的關係，是由形而上學的存在論問題聯繫起來的。Stanley Rosen追隨其師施特勞斯的柏拉圖解釋，在肯定海德格爾的睿見同時，力圖推翻海德格爾的尼采解釋：與尼采哲學本質上相干的是柏拉圖這個人，而不是柏拉圖主義。柏拉圖的微言根本沒有提供一種什麼存在論的形而上學，尼采同樣如此，柏拉圖和尼采的所謂存在論的形而上學根本就是海德格爾的虛構。³¹尼采與柏拉圖的關係固然是決定性的，然而，這種關係並非因為在兩者那裏都沒有的什麼存在學說，而在於

30. 參Martin Heidegger, 《尼采》，同前，卷I，頁177。

31. 參Stanley Rosen, *The Question of Being: A Reversal of Heidegger* 《質疑存在：顛轉海德格爾》，Yale Uni. Press, 1993，頁173以下。

隱微術 (esotericism)。重要的是，要搞清尼采想隱瞞的是什麼？

探破隱微術的方法，首先是注意一些再明顯不過的自相矛盾的說法。Rosen注意到尼采對「虛無主義」一詞有兩種不同用法——高貴的和頹廢的「虛無主義」：尼采一方面大談世界根本是虛無，另一方面又召喚人去創造價值。充滿激情地揭示創造與毀滅是一回事，等於說任何創造都沒有價值。在根本虛無的背景中鼓吹創造價值的人生，無論如何是背謬的。如果尼采的意圖是要人創造新價值，他就應該隱瞞自己對基本價值的摧毀——隱瞞其高貴的虛無主義。即便說徹底摧毀價值僅是創造新價值的前提，仍然自相矛盾：既然尼采摧毀的不僅是傳統價值，而是所有價值的根據，新價值又何以可能衡量？如果尼采的意圖是要告訴人們他沉思到根本虛無，鼓吹創造性的人生等於在哄騙人。畢竟，尼采所謂終極混亂的說法剝奪了價值創造內在固有的可能性。終極混亂的教誨要麼是真的，要麼是假的。如果尼采真認為世界根本就是內在固有的混亂，的確並不與高貴的虛無主義抵觸，可是，這種一致性卻使得尼采教誨的一致性本身成了終極混亂的假相，因而依然是謊言，儘管是健康的謊言。如果終極混亂的教誨是假話，世界背後就一定有一個秩序，頹廢的虛無主義就是謊言。不管怎樣，兩種虛無主義的渾然教誨乃是一個「高貴的謊言」，它要隱瞞的真實是，這一世界終極上是混亂的。只有在這「高貴的謊言」基礎上，才可能區分高貴與頹廢、積極與消極的虛無主義。隱瞞不等於從來不說出真實，因此需要兩種虛無主義的教誨。

在Rosen看來，尼采真心相信世界本質上內在固有地混亂，但需要說服或哄騙人們相信，自己是或能夠是價值

的創造者。柏拉圖和尼采其實都看到，世界的本質是混亂（根本虛無）。面對這一絕對偶在，人如何活下去呢？柏拉圖給出了「愛欲」的謊言，尼采給出了「沉醉」的謊言。尼采與柏拉圖一樣，既認同清醒的蘇格拉底，也認同沉醉的阿爾基比亞德（Alcibiades）。不同的是，尼采一再提醒說，自己的話有微言與大義之別，柏拉圖卻沒有，而是堅持模糊兩者的區別。因此，尼采顛轉了微言與大義的關係，其教誨是「顯白教誨的隱微表達」：未來的哲人為自己忘記世界沒有真理這回事而沉醉。所以，尼采把哲學轉換成詩，使哲學本身成了虛無主義。相反，柏拉圖沒有將微言轉變成大義，哲學始終處於與詩的衝突和張力之中。³²

Rosen看到尼采隱微術的轉變，慧眼獨到，具體解釋卻沒有擺脫海德格爾的存在論尼采解釋的陰影，僅僅「顛轉」（正如他自己所用的語詞）了而已——終極混亂論不過是存在論的另一面。他甚至換了一種方式來解釋海德格爾所謂尼采諸學說「最內在的關聯」：「永恆復返」（等於根本虛無）是尼采的真實教誨（隱微教誨），「超人」教誨（創造價值）是顯白（政治）的教誨，隱微教誨被積極、創造的（狄奧尼索斯）教誨隱瞞起來，「權力意志」教誨則處於平衡兩者的位置。

可是，對於尼采（柏拉圖同樣如此），哲學問題首先不在於沉思什麼——理式也好、根本虛無也罷，而是哲學與人民的關係。作為哲人，尼采當然有自己感興趣的沉思主題——在斯賓諾莎和歌德那裏找到共鳴的內在論也好、在帕斯卡爾那裏遇到激勵人和對手的禁欲式唯意志論也罷，

32. 參Stanley Rosen, 'Remarks on Nietzsche's "Platonism"' (尼采的「柏拉圖主義」評注), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York, 1988, 頁193-204。

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。」問題是，「做一個只屬於自己的哲人是不可能的，因為人類存在是互相關聯的，哲人也不例外，只能是這種互相關聯中的哲人」（筆記，頁135）。在尼采那裏，隱微術轉變的原因，仍然只能從謊言所依賴的哲學之政治本質中去尋找。

尼采顯得慌裏慌張地說謊，究竟是什麼原因？在柏拉圖的蘇格拉底那裏，「謊言」（隱微術）是「高貴的」，尼采卻一再提到「無辜的謊言」。「高貴的謊言」變成了「無辜的謊言」，說謊者不再像是一個高度的智者，倒像一個小孩：

謊言。——為什麼日常生活中人們處處說真話？——肯定不是因為上帝禁止撒謊。毋寧說，首先，因為說真話舒服，撒謊得有發明、編造和好記性。……其次因為，在一眼就明的事情上直截了當地說：我要這個、我已如此做了以及諸如此類的話，是有益的；在這類事情上，強制和權威的方式總比較計的方式牢靠。——可是，一個小孩在扯不清的家內糾紛中被拉扯大，撒謊就是再自然不過的事了，他總會違背意願地說自己想要的東西；他從來沒有什麼講真話的感覺或者對謊話本身的反感，所以全然無辜地（in aller Unschuld）說謊。（人性I，54）

理解謊言「無辜」的成因，看來是搞清尼采的微言和大義的關鍵。僅從字面來感覺，「無辜的謊言」顯得說謊者要為自己撒謊辯護，「高貴的謊言」卻不存在自我辯護的問題，撒謊的應該是沒有疑問的。這個沒有疑問的應該是什麼呢？

柏拉圖的蘇格拉底在說到「高貴的謊言」後，「吞吞吐吐」老半天，「沒有把握是否有勇氣」將撒謊的正當理由光

明正大講出來。在格勞孔一再追逼下，蘇格拉底(可能裝出)迫不得已以其慣用的方式——編造故事的方式，「欲言又止」地說了這樣一個「荒唐故事」。人天生是一樣的，「一土所生，彼此都是兄弟」。但是，老天造人的時候，在不同的人身上加進了不同的金屬元素。「在有的人身上加入了黃金，這些人因而是最寶貴的，是統治者」；在有的人身上加了白銀，於是這人成了統治者的輔佐。農民生性中有鐵元素，工匠生性中有銅元素。如果金人生金人，銅人生銅人，也還好辦，但世間的事情太偶然，「有時不免金父生銀子，銀父生金子，錯綜變化」。講完「荒唐故事」，蘇格拉底總結道：

所以，上天給統治者的命令最重要的就是要他們做後代的好護衛者，要他們極端注意在後代靈魂深處混合的究竟是哪一種金屬。如果他們的孩子心靈裏混入了一些廢銅爛鐵，絕不可稍存姑息，應當把他們放到恰如其份的位置，安置在農民工匠之間；如果農民工匠的後輩中間發現其天賦中有金有銀者，就要重視，把他提升為護衛者或輔佐人。要知道，神諭曾經說過，「銅鐵當道，國破家亡」。你看你有沒有什麼辦法使他們相信這個荒唐的故事？(理想國，頁128-129)

蘇格拉底認為，除了哲人(智者)因會解神諭懂得這個道理，沒有誰會相信這個故事。但故事中隱含的道理對於國家和個人都至關緊要，哲人(或賢人)的義務就是要向世人講明究理，但又不能明說。於是蘇格拉底對格勞孔說：「我想就這樣口頭相傳讓它流傳下去罷！」

很清楚，謊言之所以「高貴」，正當理由在於人的資質不同，一個國家的良好公正的秩序基於人按其資質的高低

被安排成一個等級秩序。低資質人應該受高資質人統治，美德總歸出自黃金人而不是廢銅爛鐵。依據人民的天性（如今稱為人的自然權利），不可能產生出道德的社會。這話當然不能明說，不然，人民會不高興，甚至會起來造反——「奴隸道德」起義。人的資質不同，是天生的自然秩序使然，不是誰憑一己權力造出來的。資質或低或高，沒有必要得意或自卑，況且「金父生銀子，銀父生金子，錯綜變化」，人的在世位置並非萬世不變。按照自然秩序建立起來的國家，才是道德的，其道德的根據就在自然的正確。

尼采念念不忘蘇格拉底—柏拉圖的這一政治智慧，查拉圖斯特拉「如是說」之後他寫道：

我們最高的見識若要未經許可地講給那些氣質上、天性上不宜聽的人聽時，必須——而且應該！——聽起來像蠢話，某些情形下像犯罪。從前，在印度人、希臘人、波斯人、穆斯林人那裏，總之，在所有相信等級制而非平等和平權的地方，都將哲人分為顯白的（das Exoterische）和隱微的（das Esoterische）。兩者不同不是因為，顯白哲人站在外面，從外、而非從內觀看、評價、衡量、判斷。更為根本的原因在於，顯白哲人從下往上看，隱微哲人從上往下看！從靈魂的頂峰望下來，悲劇不再是悲愴的了……品質高的人視為食品和提神汁的東西，品質相差太遠或太低的人肯定視為毒藥。常人的美德在一個哲人看來，不過是惡習和軟弱……為世界上所有人寫的書總是臭氣薰天，小人的嗅覺才貼在上面。（善惡30）

然而，當查拉圖斯特拉要說「高貴的謊言」時，心態沒有了坦蕩，還被狗吠打斷，而且做了那個怪異得可怕的白日夢。當時的情形是，查拉圖斯特拉再也驚不住，要對侏

儒講明他的微言。事情發生之前，查拉圖斯特拉與侏儒有過一段對話，內容與蘇格拉底「吞吞吐吐」老半天才對格勞孔說出來的事情，簡直一模一樣。

「站住！侏儒！」我說，「我與你勢不兩立！我們兩個我是強者——：你不了解我深邃的思想！你也不可能容忍這思想！」——此刻，我感到輕鬆了：侏儒從我肩上跳下來，這好奇的傢伙！它蹲在我面前的石頭上了。這裏恰好是個大門的通道，我們就呆在這裏。

「侏儒，你瞧這大門通道！」我繼續說，「它有兩副面孔。兩條道路在此交匯，尚無人走到路的盡頭。這條長路向後通向永恒；那條長路向前是另一種永恒。這兩條路相反而相連接——在大門通道旁恰好交匯。大門通道的名稱叫『此刻』，它就寫在上面。要是有人走其中一條路，一直走下去，愈走愈遠，侏儒，你以為這兩條路永遠矛盾麼？」

「一切筆直的東西都是騙人的，」侏儒不屑地咕噥，「一切真理都是彎曲的，時間本身便是個圓。」

「你，沉重的精靈！」我怒喝道，「別說得這麼輕飄飄！你這個跛腳鬼，是否要我把你留在現在你蹲的地方——以前我把你抬得太高！」我繼續說，「你瞧『此刻』呀！從這個『此刻』大門通道有一條永恒的長路向後：我們身後是一種永恒。萬物中凡能行走的不都已經走過這條路了麼？萬物中可能發生的事不是已經發生、完成、消失了麼？……」（如是說：論相貌和謎）

沒過一會，查拉圖斯特拉就聽見令他心驚膽戰的狗吠了。

奇文！不是嗎？查拉圖斯特拉一開始還傻裏傻氣擺出

貴族政制時代的身份，沒想到侏儒竟然跑到他肩上去。侏儒從查拉圖斯特拉肩上下來，不是被他的怒聲嚇住了，而是自己蹲在石頭上更舒服。查拉圖斯特拉開始正兒八經講哲學，侏儒卻輕飄飄地說，「都是騙人的」。查拉圖斯特拉這才發覺，自己從前把侏儒「抬得太高」！

啟蒙現代性帶來的「存在秩序」的變動，不是赫然在目？那種可以被稱為貴族制理由的自然秩序，近代以來、尤其啟蒙運動以來被顛覆了。誰顛覆的？民眾嗎？不是！恰恰是本來因有「深邃的思想」與百姓不在同一個存在位置的哲人。哲人放棄了自己本來應該過的沉思生活，到市上搞什麼啟蒙——其實是抹平人的資質，甚至抬高蘇格拉底的人譜中資質低的人。近代哲人發明的自然狀態和自然權利取代了自然秩序，再按高低不同的金屬來劃分人的資質並安排社會秩序，就成了不道德、甚至反動。這一所謂「現代性」事件導致的後果是：「高貴的謊言」的正當基礎不復存在，國家秩序的基礎根本變了——「廢銅爛鐵」也可以統治、至少參與管理國家。「卑賤者最聰明」不再是胡言，而可能成為國家道德秩序的理由。

更精彩的是，侏儒竟然對查拉圖斯特拉說，「一切筆直的東西都是騙人的」。這話肯定是哲人先說的，哲人不說，侏儒怎會知道？「不是你欺騙了我，而是我再不相信你，這事震動了我」（善惡184）。尼采敏銳地看到，「高貴的謊言」在啟蒙哲人那裏變成了卑劣、頹廢的謊言。正如尼采的「虛無主義」一詞有高貴和頹廢兩種含義，謊言也有高貴的和頹廢的。哲人知道人民不過沉思生活、不追求真理，決定什麼是真理的權力在自己、而非民眾——所以，尼采把智者的權力意志定義為「求真意志」。面對民眾的「權力意志」（信仰），為了社會的安定團結講些含糊其辭的

話，說東道西，這是「高貴的謊言」。「高貴的謊言」並不迎合人民，而僅是不說穿真理。頹廢的謊言則是：哲人明明知道人民不關心真理，卻違背自己的本份，講迎合民眾信仰的話，充當人民的代言人，等於把「求真」的權力交給了人民。查拉圖斯特拉與侏儒的對話表明，哲人與人民的關係發生了根本變化。本來，「哲學不是為人民準備的」，如今哲學充當人民的代言人發出「廢銅爛鐵」的聲音：「哲人已經成了集體的害蟲。他消滅幸福、美德、文化，最後輪到他自己」（筆記，頁96）。哲學不再是禁欲般的沉思生活，而是一種工匠式的學人手藝；學人、科學家終有一天理直氣壯地驅逐了哲學，有什麼好奇怪？

在另一種聖人即哲學家那裏也有一整套手藝，他們只容許某些真理，那些使他們的手藝獲得公眾批准的真理，——用康德的方式說，就是實踐理性的真理。他們知道自己必須證明什麼，在這方面他們是實際的，——他們彼此心照不宣，就「真理」達成協議。——「你不應說謊」——直截了當地說：您，我的哲學家先生，要謹防說真理……（偶像：一個不合時宜者的漫遊42）

青年尼采已經看出，啟蒙哲人的謊言頹廢——堪稱「壞謊言」：「在需要真理的地方說謊。……壞謊言的標誌：只要謊言，不要人類。……個人為了自己和自己的存在而犧牲人類」（筆記，頁117）。「高貴的謊言」之所以高貴，是因為撒謊為了人類，頹廢的謊言剛剛相反。啟蒙哲學的「壞謊言」從斯賓諾莎開始，到康德完成。斯賓諾莎的寫作用兩種語言，充滿暗指，出於個人安全的考慮假引《聖經》，為大眾設計出一種合他們胃口的道德觀，迎合大

眾說話方式，暗中維護幸福的少數人的道德觀。³³在尼采看來，「這個病態隱士的假面」(diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken) 用數學形式的「幻術」(Hokuspokus) 隱藏自己的哲學，用「自己的智慧之愛」來「粉飾和偽裝」，卻泄露了自己的膽怯。隨着這種「壞謊言」的把戲愈來愈精到，「老康德說出的既僵硬又道貌岸然的偽君子話 (Tartufferie)，把我們誘上了辯證的邪路」(善惡5)。在從斯賓諾莎到康德的轉變中起關鍵作用的現代謊言哲人就是鼓吹平等主義、寫市井文字的盧梭。尼采忿然道：法國大革命「所表演的血腥鬧劇」讓人好笑而已，可憎的是「盧梭式的道德」，用「平等學說」誘出了所有平庸的東西。「絕不會有更毒的藥了，平等學說被吹噓得好像就是公義本身，其實卻是公義的終結」(偶像：一個不合時宜者的漫遊48)。難怪尼采把盧梭視為自己最大的敵人。³⁴啟蒙哲人「以美德狂熱」(mit der tugendhaften Begisterung) 解除了「假象的世界」，真實的生活反而不復存在了。在啟蒙的世界中，揭露謊言成了哲人的義務：

我自己一直在學習與眾不同地思考、評價行騙和被騙，起碼我為盲目的狂熱 (die blinde Wut) 準備了幾乎揭謊招法 (ein paar Rippenstosse)。這般怒火讓哲學家障了眼，受了欺騙。為什麼呢？真理比假象更值錢，已經不再是一種偏見；這甚至已是世上所能有的最糟的得到證明的假設。(善惡34)

33. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics: The Marrano of Reason* (斯賓諾莎與其他異端：理性的名義教徒)，Princeton Univ. Press, 1986，第五章。

34. 參Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau* (尼采反盧梭)，Cambridge Univ. Press, 1991。

「廢銅爛鐵」說被自由平等主義哲人剷除之後，「高貴」的謊言變成頹廢的謊言。尼采顯得要通過「全然無辜」的謊言挽回生活中的某種東西。這究竟是什麼呢？

約爾格的「怪書」

施特勞斯的「魔眼」看得很準：尼采最關心的是哲人在現代處境中的位置。只有哲人才有資格當社會的道德立法者，因為只有哲人沉思什麼是美德、什麼是美好（幸福）的生活、應該過的生活。但哲人不可成為統治者，否則「蛋和蛋殼都破碎了」。在國家生活中，哲人至多可以當個如今藥鋪裏的藥劑師，看看統治者的藥方是否搞錯、計量是否適當——就像二十世紀業內人士公認的大智者科耶夫（Alexandre Kojève），為法蘭西總統當高參，設計歐共體或起草關貿總協定之類。但哲人首先應該沉思美德和美好，否則就沒有資格當藥鋪裏的藥劑師。哲人沉思首先是為了自己個人的生命，不是為了人民（遑論國家、民族）才去沉思。啟蒙之後，哲人成了首先為人民服務的人，而不是首先關心自己的德性生命；哲人已經不思「何為高貴」，而是為國家、民族、人民出謀劃策，紛紛跑去引導人民起來爭自由、平等、民主，忘了自己的本份是過沉思生活（科耶夫早年研究「索洛維約夫的神秘主義哲學」，當高參之前有過道德沉思）。「如果讓當今的哲人夢想一個城邦，他肯定不會夢想柏拉圖的城邦，只會夢想一個廢銅爛鐵城邦（二流子城邦）」（筆記，頁139-140）。不是嗎？如今那麼多的有了「制度經濟學」、「分析哲學」、「文化人類學」、「社會批判理論」、合乎國際學術規範的「社會科學」專業知識的人，真以為自己就是國家醫生，要引導人民甚至給國家、民族治病（殊不知不過一個現代工匠，在蘇格拉底的人譜

中算銅質人)。正因為現代哲人背離了自己的沉思故鄉，要麼去當知識份子，還向專制者要政治地位(古代哲人從來不要，不是怕暴君、自甘屈服，而是這地位與德性沉思毫不相干)，要麼當「純粹」的哲學專家，把搞清哲學陳述的語病作為最崇高的思，人民們才會「用酒精和麻醉劑來消除神經緊張」(筆記，頁132)。尼采問，如今的哲人們還有哪個懂得「何為高貴」？尼采為「未來哲學」譜寫的序曲的末章題為「何為高貴」，難道是文人式的誇張？

「現在被當作醫療衛生的許多事情在古代是道德事務」，這事務由哲人操持，所以「古代人的日常生活有節制和審慎得多，知道如何棄絕和不去享受許多東西」(筆記，頁131-132)。尼采反傳統價值嗎？非道德嗎？他反的是現代啟蒙道德：「現代道德哲學家所談的東西，稀奇古怪得令人難以想象」！尼采仍然，而且一心要做哲人，過自己的沉思生活。哲人本質上是「冷漠的隱士」，但哲人的沉思又不可能做到只屬於自己，「即便哲人離群索居，成了一個隱士，他也不過為其他人提供了一種教訓和榜樣」(筆記，頁135)。哲人的本份責無旁貸要做「一些最勇敢和最抽象的心靈的教師」，所需要的謊言因此是「高貴的」。啟蒙以後，「存在秩序」發生了根本變動，做「心靈的教師」已經不可能，而且政治上不正確，於是——尼采如是說——哲人應該成為「憎惡流行文化的毀壞者」(筆記，頁92)。尼采堅持精神貴族原則，也就是堅持人的金屬品質貴賤論和優秀、高貴的在精神上統治拙劣、低賤的，這當然需要某種政治的「存在秩序」的配合。尼采為斯賓諾莎沉思的內在一元論——沒有彼岸的世界感到興奮，有「吾與點也」之感，這是兩個隱士個人之間的思想事情，但尼采討厭他迎合人民。為了守護高貴精神，尼采顯得不畏社會迫害，經

常直接宣稱自己的貴族主義(參譜系II, 15)。但尼采很清楚,要回到古代的貴族制秩序已經不可能,問題是如何在現代之後的「未來」守護高貴。

「何為高貴」的問題在自由平等的民主社會仍然是,哲人應該如何撒謊?或者依查拉圖斯特拉的經驗:侏儒已經知道「一切筆直的東西都是騙人的」,我還能像從前那樣撒謊?

這才真正是尼采的問題,也是謊言由「高貴的」變成「無辜的」關鍵。

自由平等的民主社會不是有言論自由、思想自由嗎,為什麼哲人還需要撒謊?啟蒙運動的偉大功績不就是限制(如果還不能說已經消除)對思想和言論的政治迫害嗎?難道古人比現代人思想和說話更自由?

蘇格拉底所謂「口說的」文章(微言)固然有避免哲人自己遭迫害的目的,但也有不要直接打擾民眾信仰的意圖,以免「蛋和蛋殼都破碎了」。因此,需要把微言的含義隱藏在有意的含混說辭後面,有時不妨採用政治正確的敬虔說法和引文,但得用種種顛三倒四的說法與之保持必要的距離。這既是為了堅持自己心中的真理,對民眾信仰不予苟同,也是為了不傷害民眾感情,維護社會的安定團結。隱微術的根本前提是,哲人和民眾的生活理想(美德和美好的想象)絕對無法達成一致。如果以為在自由平等的民主社會,因為有了政治制度保障的言論和思想自由,哲人的隱微術就沒有必要了,前提必須是,哲人與民眾的生活理想沒有衝突,已經心往一處想。然而,事實是,啟蒙運動的哲人背棄了「高貴」的道德理想,投靠了民眾信仰,讓它支配社會。如果在自由平等的民主社會,一個哲人(好像尼采那樣)仍然要堅持「高貴」本份,豈不是比在貴族制社

會更加危險？豈不更需要撒謊——而且必須改變手法，因為舊的手法侏儒已經知道了。

尼采不接受啟蒙運動的哲學叛變造成的現實，理由當然是精神貴族的價值原則：「對我們來說，民主運動不只是政治組織的衰敗形式，而且是人的衰敗和渺小化形式，是人的平庸和低俗：我們須向何方把握自己的希望呢？」（善惡203）「無辜的謊言」就是在這樣的「存在秩序」中出現的。然而，尼采說：

Es gibt eine Unschuld in der Lüge, welche das Zeichen
des guten Glaubens an eine Sache ist. 謊言中有一種無辜，
謊言是對某事有良好信仰的標誌。（善惡180）

此話怎講？「無辜的謊言」不是說，尼采的新謊言手法是「無辜的」，而是為了「一種無辜」而撒謊，所以說「謊言中有一種無辜」，這種「無辜」是「良好信仰的標誌」。《查拉圖斯特拉如是說》以來，尼采的隱微術漸入爐火純青。一句話或一段話的下文，往往在書中老遠的別處出現，甚至在另一本書中出現。比如，這句話的下文，就出現在隨後的書中。

「無辜」究竟指什麼？當然是欠罪（Schuld）的反面或消脫負罪。尼采八十年代的筆記遺著的書名本來不是如今聲名遠揚的「權力意志」，他自己原來用的是Unschuld des Werden（生成的無辜）。³⁵「生成的無辜」、而非「權力意志」，才是尼采真正想說的（微言）。謊言要隱瞞的事情，

35. 參Karl Löwith, *Nietzsche* 《尼采》，*Sämtliche Schriften*（全集）卷六，Stuttgart，1987，頁428。

就是這「生成的無辜」。

在被沃格林稱為歷史哲學傑作的《道德的譜系》第二章第八節，尼采為「無辜」作了哲學辯護，其方式是用他發明的譜系方法探討負罪和欠負的起源：負罪和欠負最早「起源於賣主和買主的關係，債權人和債務人的關係」，是人類社會出現價格制定和價值衡量的反映。如果從政治經濟的歷史學角度來理解賣主和買主、債權人和債務人的關係，就根本搞錯了。尼采在這裏明明說，這是「人和人較量的現象」——不是財富的較量，而是人的品質（價值）的較量、道德的較量：「人把自己看成衡量價值的生物，是有價值、會衡量的生物」，基於這種對人的品質的衡量能力，「同時形成了比較、計量和估價權力的習慣」。負罪和欠負指的是德性品質低的人有負於德性品質高的人，前者是債權人，後者是債務人，兩者在德性上是支配與被支配的關係。所謂「價格」，指的是人的品質等級以及由此推導出來的社會等級。所以，任何東西都有其價格，在尼采看來，「是正義的最古老、最純真的道德戒律」，世界上「所有德性和德行的開端」（參譜系II，8）。如果我們記性好，就該記得，查拉圖斯特拉宣講「論自我超越」時，已經說到過這一「正義的最古老、最純真的道德戒律」。

這不意味着欠負（Schuld）是應當嗎？為什麼尼采又要自相矛盾地求Unschuld des Werdens（生成的無辜）呢？

尼采才不會自相矛盾哩，除非他要玩弄隱微術。在這裏，在《道德的譜系》這一尼采少見的有點正兒八經「學術味道」的文章中，尼采沒有自相矛盾。在此前後，尼采帶着發自內心的義忿講：「正義的最古老、最純真的道德戒律」被教士倫理取代了！Schuld已經不是原來（本源）意義上的「欠負」，而成了教士倫理的「欠罪」。正是教士倫理的

「欠罪」導致了自由平等的民主現代性的出現（韋伯對尼采那麼感恩戴德，不就是因為尼采的如此睿見嗎？）：教士倫理的出現，使得貴族倫理衰微，猶太人這個「教士化的人民……敢於堅持不懈地扭轉貴族的價值觀念（好＝高貴＝有力＝美麗＝幸福＝上帝的寵兒）」（譜系1，7）。針對教士倫理的欠罪（Schuld），提出Unschuld des Werden（生成的無辜）不是再合乎「邏輯」不過了麼？「謊言中有一種無辜，謊言是對某事有良好信仰的標誌」，含義不是再清楚不過了麼？這「某事」就是「正義的最古老、最純真的道德戒律」。（盧梭－羅爾斯侈談什麼「正義論」呢，社群主義、新新左派起什麼勁呢，統統不過教士倫理的子孫而已。尼采陰狠地在心底如是說。）在現代自由平等的民主時代，Unschuld des Werdens（生成的無辜）就是高貴的人「犧牲自己，把自己變成贈品」，查拉圖斯特拉當時說完這話，尼采馬上說：「也許他欺騙了你們」（如是說：論餽贈的道德）。

教士倫理指什麼？民眾賴以活着的「信仰」嗎？如果是的話，尼采就在直接與民眾作對——哲人孤身與民眾對抗（尼采忘了蘇格拉底的下場？）。尼采了不起，不就在於他敢於無情攻擊基督教、踏謊（對不起，四川方言，因極為精確）「廢銅爛鐵」的畜群道德嗎？尼采從《悲劇的誕生》起就發起的對柏拉圖主義的攻擊，針對的不正是基督教？《善惡的彼岸》一開始不就說：

這場反對柏拉圖的鬥爭，或者，說得更明白和為了「大眾」（Volk）起見，也就是反對千百年來的基督教會壓迫的鬥爭——因為基督教就是「大眾」的柏拉圖主義。（善惡：序言）

小心，為什麼尼采在這裏給大眾加了引號，所謂「大

眾」指誰？人民嗎，抑或另有所指？

先想一下這樣一個問題：既然基督教是民眾的安慰，如果否定了基督教，人民就沒有了自己的安慰，這符合貴族精神的政治智慧嗎？再說，真正的民眾哪有什麼「主義」？「主義」都是知識人才有的東西，民眾只有自己的民俗道德、帶有深厚族類根須的宗教及其神聖法典。「對於希伯萊人以至他所議論的其他民族的神聖法典，尼采比任何旁觀者都懷有更深的崇敬」（施特勞斯）。在《敵基督者》這部比較的世界宗教哲學論著（韋伯一定受惠不淺）中，尼采廣泛評議了世界歷史中的各種宗教，並安排了高低秩序：凡是聖典中將等級秩序與宗教信仰結合起來的，就是高級宗教（明顯反黑格爾的世界宗教論）。尼采是反宗教之徒？——無根之談！尼采與馬基雅維利、霍布斯一樣，充份了解民眾的宗教對於民眾生活和國家何等重要性、何等不可或缺。³⁶的確，尼采說過，宗教是謊言，但那是「神聖的謊言」（die "heilige Lüge"）：「無論摩奴、柏拉圖、孔子，還是猶太導師和基督教導師，都從來不懷疑他們撒謊是對的」（偶像：人類中的「改善者」5）。這話在《敵基督者》中又重複了一遍，「神聖的謊言」是所有健康的宗教共有的，只不過宗教創始人從來不明說，只有柏拉圖的神學用曲折的表達宣稱撒謊是對的。基督教比起猶太教、印度教、伊斯蘭教、儒教顯得不那麼高明，僅僅因為其謊言不如其他宗教的謊言來得「神聖」（參敵基督55-56）。所謂「神聖」，指的不是其上帝如何「超越」，而是宗教信仰的安慰中，是否配以精神和制度的等級強制。只要這種等級制度

36. 參Ronald Beiner, Grant, Nietzsche and Post-Christian Theism〈格蘭特、尼采與後基督教的有神論〉一文的精當分析，見Arthur Davis編，*George Grant and the Subversion of Modernity*, Univ. of Toronto Press, 1996，尤其頁121-122。

在聖典中借上帝之口(聖人當然知道那是謊話)神聖化，宗教的謊言就是「無辜的」了。

在道德家和聖人中，沒有什麼比誠實更罕有了：他們說的、甚至信仰的或許都是相反的東西。因為當一種信仰比自覺的虛偽更有利、有效、令人信服之時，本能的虛偽立刻變得無辜了：這是理解大聖人的第一原理。(偶像：一個不合時宜者的漫遊42)

按此原則，基督教也並非徹底的那麼不神聖，要看是哪一種基督教。早期基督教沾染了羅馬帝國的神氣，還不那麼頹廢。自從德意志產生出新教，基督教就變成了「平庸的北方人」，其「頹廢形式」才暴露出來。尼采對天主教有好感得多，就因它比新教「神聖」得多：「新教是精神不純和無聊的頹廢形式。迄今為止，基督教就是以這種形式在平庸的北國摸熟了因循守舊之法」(意志88，參89)。正是針對新教，尼采宣稱：

不管怎麼說，在通往基督教天堂和「永恒極樂」的大門上應該更有理由寫上「我也是被永恒的仇恨創造的」，讓真理站在通往謊言的大門上。(譜系I，15)

為什麼尼采要肯定「神聖的謊言」？為了避免人世間殘酷的「人反對人的戰爭」。如果沒有一個基於神聖權威的等級秩序，不僅社會的道德狀況會出現混亂，人的動物性也會跑出來相互殘殺。尼采仇視人民群眾？無稽之談！

尼采仇恨教士嗎？的確。但他仇恨過會講「神聖的謊言」的教士嗎？沒有！相反，甚至對他仇視的新教的創始

人路德也讚不絕口，充滿熱愛地呼喊：「路德，你在哪裏？」（筆記，頁129）

尼采仇視的「教士們」究竟是誰？說出來也許有點可怕——甚至乎危險：……就是我們知識份子！

路德搞出來的粗魯的新教本來是給農民的——針對農民的「神聖的謊言」，沒想到後來變成「屬靈的中間階級」（geistiger Mittelstand）「甜蜜的道德主義」，他們的上帝擔保一切有一個美好的結局，擔保他們平庸的幸福。「屬靈的中間階級」的基督教，才是基督教真正的掘墓人（參曙光92）。他們使得基督教失去了謊言的「神聖」性質。從前，人們努力用唯有信仰的心智證明上帝的存在，如今，人們努力解釋信仰如何能根源於上帝，這種轉變只能說明根本沒有神秘上帝。（巴特的作為絕對異在的上帝和朋霍費爾的苦弱的上帝，難道沒有從尼采思想吸取靈感？為什麼巴特的《羅馬書》如此熱情沿引尼采、朋霍費爾的《倫理學》要與尼采一同思考「謊言」？）這裏的關鍵在於，基督教原本不是一種道德理想、道德宗教，而「現代人通過上帝的不斷道德化施展了自己的理想化之力」，結果「人的力量被剝奪了」（意志1035）。所謂「人的力量被剝奪了」，並非人們通常以為的那樣，指上帝的存在貶低了人，而是「小人的道德成了事物的標準，這是文化迄今最嚴重的衰敗」（意志200）。顯然，尼采強烈攻擊的這種「道德化的基督教」，不是原始的基督教，道德的上帝不是《新約》中「超善惡」的上帝，這個上帝已經被近代哲人（知識人）殺死了：「全部近代哲學到底幹了什麼？……對基督教學說基本前提的一次謀殺」（善惡54）。尼采甚至深怕別人搞錯，忍不住說得更明：奴隸道德的起義是法國大革命發端的（參善惡46），所謂的「基督教的道德化」就是盧梭式的啟蒙道德。

盧梭的自然觀以為，似乎「自然」就是自由、善良、純潔、正直、正義、田園詩意。——一言以蔽之，就是基督教道德文化。（意志340）

我們現代知識人不是都信奉這些「道德」嗎？尼采所謂的「畜群道德」，不是貴族制時代意義上的民眾道德，而是現代知識人大眾的道德，「我們學人們」的道德（參善惡6章）。尼采很早就想過：「如果勞動階級有一天發現，他們現在可以憑教育和品德輕而易舉超過我們，那我們就完了。但如果這沒有發生，我們就更完了」（筆記，頁129）。此話前一句是玩笑。尼采心裏當然清楚，人民永遠不可能成為哲人，哲人是特殊類型——過沉思生活的人，本質上是「隱秘的修士」。後一句卻是嚴峻的話：平等主義造就了大量知識人大眾。尼采所謂「猶太人這個教士化的人民」，其實是指桑罵槐。猶太人怎麼會是「教士化的人民」，分明是神權秩序中的人民。「教士化的人民」分明指的是知識人大眾，啟蒙運動後出現的「人民」，擁有種種「主義」的「人民」。人民不能成為哲人，不能算平庸，人民就是人民。人人成為哲人？荒唐啊！「思想家民族的人民住在哪裏呢？」（筆記，頁143）「平庸」的是，哲人要成為人民。尼采面臨的哲人與「人民」這一古老關係的新問題是，哲人成了「教士化」（「主義」）的人民，他們要讓全體人民都成為道德化的「教士」——這就是啟蒙的理想。但滿街教士不僅不可能、而且危險。「教士化的人民」出現之後，哲人就消失了，只有學人、文人——知識人畜群。隨後，這個「我們」畜群中間發生了長達數百年的「人反對人的戰爭」。二十世紀知識人遭遇的許多悲喜劇，都是知識人階層中「人反對人的戰爭」導致的，怪罪到「農民習氣」、「封建餘

毒」，對農民和封建都實在活天冤枉！³⁷

知識人的富群道德？如今我們不是親眼目睹：爭先恐後比誰更平庸、更痞子、更下流、更玩世不恭、更道德正派、更厚顏無恥、更冒充手藝高的，不正是知識人而非人民！？農民、工人不會讀尼采，知識人也不會把尼采的教誨像送馬克思主義那樣送到貧下中農手中，而是留着自己用。我們這些知識份子自鳴得意：瞧！尼采多麼討厭群眾，殊不知尼采憎恨的恰恰是他把自己也算在其中的我們知識份子。在沒有公之於世的筆記中，尼采清楚寫到：「無學問的下層階級現在是我們的唯一希望。有學問、有教養的階級，以及只理解這個階級並且自己就屬於這個階級成員的教士們，必須一掃而光。那些仍然知道什麼是真正需要的人也將意識到對他們來說什麼是真正的智慧。無學問階級被現代教育的細菌感染敗壞才是最大的危險。」（筆記，頁128）查拉圖斯特拉「如是說」以後，尼采馬上譜寫「未來哲學」的「序曲」。尼采想念的「未來的哲人」——超人是誰？是我們如今後現代的知識份子嗎？是自由主義或新左派或保守主義知識人嗎？「未來」不是年代的含義，而是類型的含義。³⁸「未來」代表高貴，「現在」代表平庸。自由主義、社會主義、保守主義——所有「主義」的知識人，都是尼采的「超人」要克服的對象。至於真正的人民百姓，尼采倒是不大理睬，想民之所想不是哲人的事。

這並非等於說，尼采哲學關注的僅是哲人與新人民（教士化的人民）的關係，沒有自己的實質哲學。毋寧說，

37. 延安整風運動及知識人在運動中的表現和遭遇，就是一個例子。參高華，《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》，香港中文大學出版社，2000，第八至九章。

38. Alexander Nehamas, Who are "The Philosophers of the Future"? 〈「未來的哲人們」是誰？〉，見Robert C. Solomon / Kathleen M. Higgins編，*Reading Nietzsche*, Oxford Univ. Press, 1990，頁56-58。

尼采的實質性教誨只有從哲人與人民之關係這第一性的哲學問題出發，才能恰切地得到理解。扼要地講，尼采絕非膚淺的所謂保守主義者，整天高呼維護和回到傳統價值。尼采清楚得很，傳統的超驗秩序已經無可挽回，這恰是「教士化的人民」帶來的災禍：

誰有魔眼看到整個危險，看到「人」本身在墮落，就同我們一樣認識到巨大的偶然性——迄今為止，這偶然性一直在人的未來方向玩自己的遊戲，沒有手、甚至沒有一根「上帝的指頭」在玩的遊戲！——誰就猜到了「現代觀念」荒唐、無惡意但輕信的劫數仍然隱藏在整個基督教歐洲的道德之中，他也就遭遇到無法比擬的驚恐萬分。（善惡203）

為什麼這「驚恐萬分」「無法比擬」？面對根本虛無——世界偶在（「巨大的偶然性」）產生的驚恐。為什麼會恐懼？因為根本虛無——世界偶在自然地充滿惡和殘酷。本來，站在世界偶在——根本虛無面前的是上帝及其神權秩序，惡和殘酷導致的不幸最終由上帝及其神權秩序來承擔。如今，人的生存直接暴露在自然的惡和殘酷面前，「蛋和蛋殼都破碎了」。這恰恰是現代知識人一手造成的，是「現代觀念」的「荒唐、無惡意但輕信的劫數」。「巨大的偶然性」與「人本身的墮落」一同出現，「教士化的人民」拒絕了猶太—基督教的上帝和希臘宇宙理性對世界偶在的拒絕，把人帶回到惡和殘酷被「神聖的謊言」隔離開來之前的處境。尼采尋求的實質真理是：人的生存如今如何可能面對世界偶在。為此，尼采想到了「熱愛命運」，以便同偶在搏鬥：「我們還要一步步同偶然這個巨人（mit dem Riesen Zufall）搏鬥，迄今，荒謬和無意義依舊在支配着全人類（如是說：

論餽贈的道德)」。尼采的「超人」就是「高貴」的哲人，他不得已要像上帝那樣站到自然的惡和殘酷面前。這當然是過於瘋狂的勇氣，然而，思想如此徹底的尼采有什麼別的辦法？

「未來的」哲人和宗教聖人一樣，說謊是無辜的。「未來的」哲人在「自己的不幸中騙人，正如其他類型的人在他們的幸福中受騙」(筆記，頁115)。尼采的大義與微言現在已經清楚，但為了避免搞錯，還是明說為好：尼采的「上帝死了」正是大白話(恰如他自己說過的)，微言是，現代知識人已經淪為真正的畜群，「必須一掃而光」。

在知識份子統領世界的時代，這話能明說嗎？

像《玫瑰之名》中的瞎子修士約爾格，尼采在自己的書中塗滿毒藥，陰險地企圖讓啟蒙後的人文學者們讀後一個個死於非命。尼采玩弄隱微術，把啟蒙理性的「邏輯」推到極端(理性=意志=生命衝動)，把啟蒙精神的反基督教精神誇張到極致，裝出比誰都更啟蒙精神的樣子(魯迅就是上當受騙的顯例)。尼采死後的一百年中，數也數不過來的文人學士以為這就是尼采留給他們創造新價值的啟示，去開導平庸的人民；如今，後現代「主義」們還得意地抱着尼采的「大白話」揚長而去，自以為得了秘傳，殊不知手上已經沾了尼采書中的毒藥。

尼采說謊是無辜的，他早就在筆記中寫過：「如今，哲學應是文化的毒藥」(筆記，頁97)。

尼采論著縮寫表(文獻前的仿宋書名簡寫為縮寫標號)

人性：《人性、太人性的》(1878-1880)；未見中文全譯本，其中「藝術家」的節譯本至少三種。據德文本 *Nietzsche: Werke in drei Bänden*，herausgegeben von Karl Schlechta (München 1954-1956)。

曙光：《曙光》(*Morgenröte* 1881)；中譯本至少兩種，採田立年譯本，漓江出版社，2000。

如是說：《查拉圖斯特拉如是說》(*Also Sprach Zarathustra* 1883-1884)；中譯本至少六種，採黃明嘉譯本，漓江出版社，2000。

善惡：《善惡的彼岸》(*Jenseits von Gut und Böse* 1886)；中譯本四種，均不可用，據德文本 *Nietzsche: Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta (München 1954-1956)。

譜系：《道德的譜系》(*Zur Genealogie der Moral* 1887)；中譯本兩種，採周虹譯本，北京：三聯書店，1988。

偶像：《偶像的黃昏》(*Götzen-Dämmerung* 1888)，中譯本兩種，採周國平譯本，北京：光明日報出版社，1996。

敵基督：《敵基督者》(*Der Antichrist* 1888)，中譯本兩種，採吳增定、李猛譯本，見《尼采與基督教》，劉小楓編，吳增定、田立年譯，香港：漢語基督教文化研究所，即出。

這個人：《瞧這個人！》(*Ecce Homo* 1888)；中譯本至少四種，採張念東、凌素心譯本，見《權力意志》，北京：商務印書館，1996。

筆記：《哲學與真理：尼采1872-1876筆記選》，上海：三聯書店，1993，田立年譯。該書收有若干尼采身前未刊的早期重要論著，比如〈從道德之外的意義看真理和謊言〉(*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* 1871)、〈哲人是醫生〉(*Der Philosoph als Arzt* 1873)、〈最後的哲人〉(*Der letzte Philosoph* 1872)等，但沒有收入〈古希臘國家〉(*Der griechische Staat* 1871)、〈荷馬的競賽〉(*Homers Wettkampf* 1872)。

意志：《權力意志》(*Der Wille zur Macht* 1901)，中文節譯本多種，張念東、凌素心全譯本，北京：商務印書館，1996。

引文凡據德文版Nietzsche：*Werke in drei Banden*，herausgegeben von Karl Schlechta (München 1954-1956)有改動者，不一一註明。

Blank Page

此頁為空白頁