

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

尼采《善惡的彼岸》規劃評註

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Strauss, Leo
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-24 22:03:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167105

尼采《善惡的彼岸》規劃評注*

施特勞斯(Leo Strauss)

林國榮 譯

在我看來，《善惡的彼岸》(*Beyond Good and Evil*)似乎是尼采寫得最漂亮的書。這種印象或許與尼采本人的判斷不一致，因為他傾向於認為，他的《查拉圖斯特拉如是說》(*Zarathustra*)是以德語寫就的最深刻的書，其語言也最完美。但是，「最漂亮」與「最深刻」甚至與「語言上最完美」，並不是一回事，這多少可以通過一個也許並非過於牽強的例子來說明。一般都同意這樣的看法，柏拉圖的《理想國》(*Republic*)、《斐多篇》(*Phaedrus*)和《宴飲篇》(*Banquet*)是他最漂亮的作品，雖然不一定最深刻。然而，柏拉圖沒有在作品中就深刻、漂亮或語言上的完美作出區分；他並不關注自己——值其迷狂之際——及其作品，而是指涉自身之外的東西，而尼采卻非常強調自己，強調「尼采先生」。尼采「自己」(personally)更為看好的不是《善惡的彼岸》，而是《朝霞》(*Dawn of Morning*)和《快樂的科學》(*Gay Science*)，恰恰因為這兩本書是其「最本己」的作品(參其一八八八年六月二十一日致Karl Knortz的

* 本文經授權譯自Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (施特勞斯與尼采), The University of Chicago Press, 1996, 頁187-205。

信)。「本己」(personal) 這個詞最初來自希臘語的「臉」，這表明「本己」與「深刻」或者「語言上的完美」無關。

根據我們的判斷，《善惡的彼岸》中被模糊地感覺到而沒有充份表達出來的東西，在《瞧這個人！》(*Ecce Homo*) 關於這本書的說明中得到了清晰的說明：《善惡的彼岸》恰好是「充溢靈感的」、「狂放恣肆的」《查拉圖斯特拉如是說》的反面，因為查拉圖士特拉極富遠見，而在《善惡的彼岸》中，眼睛卻被迫去逼真地抓取那些最近的、即時的和周圍的東西。這種關注點的變化出現在所有方面，「尤其在形式方面」，要求相應地從諸多使《查拉圖斯特拉如是說》成為可能的本能中抽離出來：形式的、意向的、沉默藝術的雅致在《善惡的彼岸》中粉墨登場，而在《查拉圖斯特拉如是說》中卻隱而不顯，尼采的其他著作就更不用提了。

換句話說，在《善惡的彼岸》這本尼采唯一親手出版的書中，在當時的前言中，尼采雖以柏拉圖的敵對者的面目出現，但在「形式」上比所有其他方面更加柏拉圖化。

根據《善惡的彼岸》的前言，柏拉圖的根本錯誤在於他所發明的純粹心靈以及善本身。從這一前提出發，很容易走向狄俄蒂瑪(Diotima)的結論：沒有人有智慧，只有神靈是智慧的；人類只能追求智慧或者進行哲學思考；神靈並不進行哲學思考(《宴飲篇》，203e-204a)。在《善惡的彼岸》倒數第二個格言當中，尼采描繪了「心靈的天才」，一個超蘇格拉底，其實是狄奧尼索斯神。在一番適當的鋪墊之後，尼采突發奇想，或者說是哲學家特有的懷疑，認為神靈也進行哲學思考。然而，狄俄蒂瑪既不是蘇格拉底也非柏拉圖，而且柏拉圖很可能同樣認為神靈進行哲學思考(參《智者篇》，216b 5-6，《泰阿泰德篇》，151d 1-2)。在《善惡的彼岸》最後一個格言中，尼采強調了「書寫的和描

模的思想」(written and painted thoughts) 與原初形式的思想的根本差異，我們不禁回想起柏拉圖關於「邏各斯的貧弱」(weakness of the logos)，關於真理的不可言說、尤其是其不可書寫性的論述或暗示(《伊壁諾米篇》，VII 341c-d, 342e-343a)：柏拉圖構想的心靈純淨並不必然會確立邏各斯的力量。

《善惡的彼岸》的副標題是「未來哲學序曲」，該書的意圖並非真的要準備一種未來的哲學、一種真正的哲學，而是通過將心靈從「哲學家的偏見」中、亦即從過去(和現在)的哲學家的偏見中解放出來，為一種新的哲學作準備。同時，也可以說，單單憑借這一事實，該書試圖成為未來哲學的範例。第一章(「論哲學家的偏見」)之後是「自由的心靈」一章。尼采意義上的自由心靈指擺脫了過去哲學家的偏見，但他們還不是未來的哲學家；他們是未來哲學的領路人和先驅(44)。理解自由心靈與未來哲學家之間的區別很困難：自由心靈一定比未來哲學家更自由嗎？他們擁有一種只是在過去哲學和未來哲學之間的過渡階段才有的開放性嗎？這樣的話，哲學就肯定是《善惡的彼岸》的首要主題，是前兩章明顯的主題。

這本書由九章構成。第三章專論宗教。第四章的標題(「格言和插曲」)並不標明主題；這一章不同於其他各章在於這樣的事實：它全部由簡短的格言組成。最後的五章專論道德和政治。因此，這本書總體上由兩個主要的部份構成，並由大約一百二十三個「格言和插曲」分隔開來；第一部份主要論述哲學和宗教，第二部份主要論述道德和政治。哲學和宗教似乎歸屬在一起——比哲學和城邦(政治)更為密切地歸屬在一起(參見黑格爾關於絕對心靈和客觀心靈的區分)。基本的選擇是：哲學統治宗教或者宗教統

治哲學；而不像柏拉圖或亞里士多德那樣，要麼是哲學的生活，要麼是政治的生活。尼采不同於古典哲學家，從一開始政治就歸屬於比哲學和宗教更低的等級。在前言中，尼采暗示了其卓越的先驅不是政治家、甚至也不是哲學家，而是帕斯卡式的宗教人 (*homo religiosus Pascal*) (參見 45)。

在頭兩章中，尼采很少談到宗教。可以說，他只是在一個格言當中才談到宗教，而且該格言恰巧又是最短的 (37)。這一格言由前面的那個格言推演出來，在那個格言當中，與其意向相吻合，尼采以最坦率、最清晰的方式確立了其基本命題的特殊性格。根據這一命題，生命就是權力意志，或者，從世界內部來看只能是權力意志。權力意志取代了愛慾 (*eros*)——即「對善本身的追求」——在柏拉圖思想中所佔的位置。但愛慾不是「純粹精神」 (*der reine Geist*)。無論愛慾與純粹精神在柏拉圖思想中的關係如何，在尼采的思想中都被權力意志取代。相應地，哲學思考成為權力意志的一種方式或者修飾：它是最精神化 (*der geistigste*) 的權力意志；它是對自然應當是什麼和如何是的規定 (9)；它不是對獨立於意志或決斷的真理的熱愛。根據柏拉圖的看法，純粹精神把握真理，而在尼采看來，不純粹的精神，或者某種不純粹的精神是真理的唯一來源。因此，尼采從質疑真理之愛和真理自身出發，開始了他的《善惡的彼岸》。也許可以隨意借用一下尼采的《一個不合時宜者的漫遊》第二篇中的一個表述，那就是說，真理並不吸引人，並不可愛，並不賜予生命，而是致命的，就像關於生成 (*Becoming*) 的主宰權，關於所有的概念、類型和種類的流變性，關於人獸之間沒有決定性分別的真正教義所表明的那樣 (*Schlechta* 編，*Werke*《著作集》，I 272)；

這在上帝死亡的真正教義中得到了最直截的表達。世界本身、「物自體」、「自然」(9)完全是一團混亂、毫無意義。因此，所有的意義、秩序都產生於人，產生於人的創造性行為、產生於人的權力意志。尼采的陳述或建議有着精心計劃的迷惑性(40)。通過將真理顯明為或表述為致命的，尼采傾盡全力破壞致命的真理；他表明最重要、最普泛的真理——關涉所有真理的真理——乃是賜予生命的。換句話說，通過表明真理是人的發明，他表明了這種真理決不是人的一個發明。人們會冒險地認為：尼采的純粹精神抓住了這樣的事實，即不純粹的精神把握住了可朽的真理。為了抵制這種想法，我們指出尼采的觀點是以這樣的方式展開的：哲學家試圖把握與「解釋」不同的「文本」；他們試圖去「發現」而不是去「發明」。尼采宣稱：文本在其純粹和真正的形式上是無法接近的(如同康德的物自體)；任何人——哲學家或者普通人——所思考的任何東西最終都是一種「解釋」。正因為如此，世界本身，真正的世界不值得我們關注；值得我們關注的世界必然是一個虛擬，因為它必然是人類中心論的，人必然在某種意義上是萬物的尺度(3結尾，12結尾，17、22、24、34、38；參柏拉圖，《法律篇》，716c 4-6)。正像本書的標題充分表明的那樣，尼采擇取的人類中心論是超道德的(參見34、35以及32)。乍一看，在嚴肅莊重的格言34和輕鬆從容的格言35之間似乎不相干，而且這和一般印象相一致，根據這種印象，一本由格言構成的書不會有、也不必有某種清晰、必然的秩序，或者說這種書可以由互不相關的片斷組成。格言34和35之間的聯繫卻是一個由某種清晰秩序支配的顯著例子，如果說這種秩序或多或少是隱匿着的話。尼采散漫蕪雜的論證風格更多的是一種虛飾而非真實。如果上述是真的，

那麼權力意志論就不能宣稱揭示了實際的情形，揭示了事實，揭示了基本的事實，而「僅僅」是一種「解釋」，即便可能是諸多解釋當中最好的一種。尼采將這種明顯的反駁看作是對其命題的確證（22結尾）。

現在，我們轉向《善惡的彼岸》第一至二章中兩個論述宗教的格言（36-37）。格言36提供了支持權力意志理論的推理。尼采此前談論過權力意志，但只是大膽的斷言，失之武斷就不用提了。而現在，他卻以一種一絲不苟的理智上的誠實和最讓人着迷的頑皮開始了他的推理，也就是說，顯明了其命題的問題性、嘗試性、誘惑性和假設性的特點。情形似乎是：關於作為基本實在的權力意志，尼采在此已經說得再清楚不過了。幾乎就在剛才，在第二章的核心格言（34）中，他將我們的注意力引向了關涉我們的世界與世界自身之間的區分之上，或者說引向了現象界或虛擬世界（解釋）與真正的世界（文本）之間的區分之上。確切地說，如果所有對於世界的看法都是解釋，也就是說，是權力意志的行為，權力意志論本身同時是一種解釋和最基本的事實，因為，與所有其他的解釋相比，它是任何「範疇」之可能性的必要和充份的條件。

尼采用權力意志論誘惑了一些讀者（參見30）之後，又讓這些讀者提出了一個問題，它關涉如下質疑，通俗一些來說就是：這種理論是否斷言了只是上帝遭到拒斥，而魔鬼沒有。尼采回答道：「恰恰相反！恰恰相反，我的朋友們！真該死，誰強迫你們說大白話來着？」權力意志論——《善惡的彼岸》的唯一理論——某種意義上是對上帝的辯護（參格言150和295，以及《道德的譜系》的前言，7）。

第三章被冠以「宗教性的本質」（Das religiöse Wesen）的標題，而不是「宗教的本質」（Das Wesen der Religion），

原因之一乃是，所有宗教中共同的本質不是或者不應當是我們所關心的。此章關於宗教的思考着眼於考察人類靈魂及其邊界，考察靈魂迄今的全部歷史及其不可窮盡的可能性：雖然尼采思考了迄今和未來的宗教，卻不思考不為人知的可能性；或者說，因為尼采思考了迄今和未來的宗教，所以不思考不為人知的可能性。格言46到52專論迄今的宗教，格言53到57專論未來的宗教。其餘部份（格言58-62）傳遞尼采對宗教的總體性估價。在論述以往宗教的部份，尼采首先談到基督教（46-48），然後是希臘的宗教（49），接下來又是基督教（50-51），最後是《舊約》（52）。「古希臘的宗教性」，尤其是「猶太教《舊約》」的一些部份為尼采提供了判定基督教的標準。在這一章中，當談及基督教時，尼采絲毫不像談及兩個前基督教現象時那樣滿懷尊重、崇拜和敬畏之情。論述基督教的格言明顯被談論古希臘和《舊約》的格言有意打斷；兩個突如其來的格言保持着一定的間隔，以便模仿人們所說的雅典和耶路撒冷之間的隔膜或對立。談論《舊約》的格言緊隨在談論聖者的格言之後：《舊約》中沒有聖者；尤其是與希臘神學相比，《舊約》神學中上帝的獨特性在於有關神聖上帝的創世概念（參見《朝霞》，68）。對尼采來說，《舊約》（的一部份）的「偉大風格」表現了人類曾有過的偉大，而非上帝的偉大；神聖上帝和聖人一樣都是人類權力意志的造物。

尼采對上帝的辯護因此是無神論的，至少暫時是這樣的：論述《舊約》之後的格言以這樣的提問開始，「今天為什麼會有無神論？」曾幾何時，有神論是可能的或必要的。但是，如今「上帝死了」（《查拉圖斯特如是說》，序言，3）。這並不僅僅意味着人們不再信奉上帝，因為人類的不信並不會摧毀上帝的生命或存在。這實實在在地意味

着即使上帝仍活着，也決不會是信仰者所認為的那樣，即，上帝不死。這裏所理解的有神論本身因此就總是錯的。然而，有神論曾經一度是真的，是強大和富於生命力的。在談及這種有神論為什麼以及怎樣喪失力量時，尼采更多地談到了他的一些同代人——很可能是最有能力的同代人——所提供的理由，而非左右他自己的那些理由。他的更出色的讀者當中，幾乎沒有人會心安理得地認為這些理由觸及到問題的毫末。尤其是，這些理由針對自然(理性)神學抑或針對啟示神學還不很清楚。但是，尼采所勾畫出的反有神論的論辯乃是針對一個清晰、明確的啟示，也就是說，是針對上帝對人的「言說」的可能性(參見《朝霞》，91和95)。儘管歐洲有神論已經衰落，尼采還是認為宗教的本能——即區別於宗教的宗教性——正在有力地增強，或者說，無神論只是個過渡階段。無神論是否能夠歸屬於尼采所設想的自由心靈，而某種非無神論是否歸屬於那些繼續供奉狄奧尼索斯神的未來哲學家，或者如伊壁鳩魯所說的「酒神狄奧尼索斯的獻媚者」(dionysokolax，參見7)？對於尼采的思想來說，這種模糊性至關重要，否則，他的理論就會喪失其試驗和誘惑的特性。

通過宣稱下面的事實，尼采暫時闡明了其無神論的、或者像人們所希望的那種非有神論的宗教性建議，這個事實就是：整個現代哲學是反基督教的，而非反宗教性的——這似乎讓人想起吠檀多派(Vedanta)哲學。但是，尼采並不預期、確實也不希望未來的哲學會是類似於吠檀多派哲學的東西。他期望一種更為西方、更為嚴厲、更為可怕、更富有激情的可能性：來自權力意志否定自身的殘酷的犧牲，上帝的犧牲，這為對石頭、對愚蠢、對滯重、對命運以及對虛無的崇拜開闢了道路。換句話說，他期望當代較

為出眾的無神論者能夠知道他們所從事的事情——「石頭」使我們想起了阿那克薩哥拉 (Anaxagoras) 對太陽的揭秘——期望他們能夠意識到有些事物即將到來，這些事物比 *foeda religio* (宗教的恥辱) 或 *l' infâme* (污穢) 更能讓人感受到難以琢磨的可怕、沮喪和墮落，這樣的一種可能性乃是一種事實：人的生命全然沒有意義，缺乏依恃，生命只是在生前和生後的無限時間之間的一瞬，在此前和此後的無限時間中，人類是不存在的，也將不會存在下去 (參「論超道德意義上的真理和謊言」的開頭)。這些宗教性的無神論者，這些新型的無神論者不會像恩格斯 (Engels) 之流欺騙性地被一種美好未來、一種自由王國的前景所安撫，這種前景肯定要因人類及其所有意義的毀滅而終結，這一毀滅到來之前將會持續很長時間——一千年或許更長——因為人們幸運地發現自己仍然處在「人類歷史上升的枝藤上」 (恩格斯，《路德維希·費爾巴哈和德意志古典哲學的終結》)：注定要毀滅的自由王國必然在其內部包含着毀滅其自身的種子，因此，在其存續期間將蘊含着與以往時代同樣多的矛盾。

尼采並不試圖為了虛無而犧牲上帝，因為當認可上帝死亡這一致命真理的時候，他想望着將其轉化為一個激發生命的上帝，或者想望在這一致命真理的深處發現其反面。為着虛無而犧牲上帝，乃否棄世界或者悲觀主義的一種極端形式。但是，為「某些神秘的慾望」所推動，尼采曾經長時嘗試突入悲觀主義的深處，着意把它從與其否棄世界的傾向相矛盾的道德幻象中解放出來。如此一來，與此前的任何悲觀主義者相比，尼采把握了一種更傾向於否棄世界的思考方式。然而，一個走上這條道路的人卻可能無意識地向相反的理想睜開了眼睛，向屬於未來宗教的理想

睜開了眼睛。毋須多言，在其他人那裏只是可能的情形，在尼采的思想和生平中卻成了事實。對虛無的崇拜證明了是從對世界的根本否定到對世界的無限肯定——對曾在和今在的萬物的永恆肯定——的一個必要過渡。通過這種肯定，尼采顯得像一個激進的反革命者或保守主義者，他超越了所有其他保守主義者最狂妄的訴求，這些保守主義者否定過去和現在存在的一些東西。想想尼采對「理想」和「理想主義者」的責難，使我們回想起歌德對埃克曼 (Eckermann) (1824年11月24日) 說過的話：「一切類似理念 (jedes Ideelle) 的東西都有助於革命的目的」。即使如此，尼采這樣總結他關於過去和現在存在物的永恆回復的說明，「這難道不是關於上帝的循環論證嗎？」這一總結性的頗為模糊的問題再次表明，尼采的無神論並不是很清楚的，他曾經懷疑是否存在一個不以上帝為中心的世界 (150)。目前的格言的結論以其形式使我們回想起出現在前兩章中的神學格言 (37)，在那裏，尼采提出了這樣的事實：在某種意義上，權力意志論是對上帝的辯護，或者說是對上帝的決定性的非有神論的辯護。

但是，現在，我們得面對這樣的事實：這種對上帝的辯護只是為了愚蠢、為了虛無而犧牲上帝的一種翻轉，無論如何，它預設了上帝的犧牲。經過一段長時間的準備，尼采突然將虛無神聖化，這是怎麼回事？是某種對永恆的意欲本身賦予了世界此種神聖價值、而此種價值曾經由於否定世界的思考方式而一度丟棄了嗎？這種對永恆的意欲使得無神論稟有了宗教性嗎？這一招人喜愛的永恆之所以神聖，是否僅僅因為它被人喜愛？如果為了配受喜愛，我們就說它自身一定是可愛的，那麼我們不是又滿懷負疚地跌入了柏拉圖主義，從而陷入了「善本身」的說教之中嗎？

但是我們能夠完全避免這樣的錯誤嗎？尼采所肯定的永恆不是石頭、不是愚蠢、不是虛無，這些東西，即使是永恆的或近乎永恆的，也不能喚起熱情洋溢的生命和激發生命對它們的肯定。從否定世界的思考方式轉化到其反面理想，與這樣一種認知或者識見相聯繫的：上帝為之犧牲的石頭、愚蠢或虛無就其可被理解的特性而言，乃是權力意志（參見36）。

尼采的神學中有一重要成份——暫不說是其神學的神經中樞——，由於無法理解它，我還沒有談到它，也不應該談及它。而在萊因哈特 (Karl Reinhardt) 的文章〈尼采的阿莉阿德尼之怨〉 (Nietzsche's Klage der Ariadne) 中得到了有價值的討論 (參氏著 *Vermächtnis der Antike* 《古代的遺言》，Göttingen, 1960, 頁310-333；亦參Reinhardt在其關於Walter F. Otto的讚辭結尾處的相關說明，同上，頁379)。

第四章中的「格言和插曲」沒有秩序，其選題和順序也沒有節奏和理由，這是可能的，但似乎有些費解。我必須對此作一番考察，這對我們或許有幫助。

第四章開篇的格言將我們的注意力引向了成為你自身、為自身而存在、「保存」你自身的至高無上性 (參41)。由此，知識不能因自身的緣故而存在或者成為善的，只有作為自我認知，它才是可以確證的：成為你自身意味着忠實於自身，走那條通向自己理想的道路。這似乎帶有無神論的意涵。第四章共有九處提及上帝，但只有一處論及尼采自己的神學 (150)，只有一處關於自然的論述 (126)。然而，我們注意到有九個格言專講男人和女人。顯然，尼采心目中的智者並不像康德那樣頭頂燦爛的星空。因此，他有着一種很高的道德，一種超越善惡、尤其是超越清教主

義和禁慾主義的道德。恰恰由於尼采關注心靈自由，他必須將心禁錮起來(87, 107)。沒有愚蠢的衝擊，心靈自由是不可能的(9)。自我認知不僅非常困難，也不可能；人類生活不堪忍受徹底的自我認知(80-81, 231, 249)。

第五章是核心章節，也是全書標題唯一提及「自然」的一章(「論道德的自然歷史」)。自然會是這一章甚至這本書整個第二部份的主題嗎？

自然——與「自然主義者」、「物理學」和「生理學」無關——在前四章中曾經不止一次被提到。我們關注一下其中最重要或最顯著的提法。在討論並拒斥斯多亞「依自然而生活」的道德律令時，尼采在自然和生命之間作出了區分(9；參49)，就像他在另一場合對自然和「我們」(人類)作出區分一樣(22)。生命的反面是死亡，它和生命一樣是、或者可以同樣是自然的。自然的反面是不自然：即人為、經過馴服、畸形(62)、反自然的(21, 51, 55)；也就是說，非自然的東西同樣存在。

在導論性的格言中(186)，尼采談到了道德的自然歷史迫切需要的東西，這種方式使我們回想起他在論述宗教一章的導論性格言中所說的話(45)。但在較早場合，尼采使我們懷疑：真正的宗教科學、也就是經驗的宗教心理學由於各種實際的目的是否可能。因為，心理學家必須熟知宗教人(homines religiosi)最深刻的宗教經驗，並且能夠居高臨下地觀察這些經驗。為了對各種不同的道德版本進行經驗研究和描述而陳述某一個案時，尼采也以此個案的陳述為例駁斥了哲學倫理學亦即道德科學的可能性，此種科學據說可以傳授唯一真正的道德。情形似乎是：尼采對宗教研究者比對道德研究者有着更高的要求。這可能解釋了為什麼他沒有把第三章命名為「自然宗教史」：休謨曾經寫

過一篇題為「自然宗教史」(The Natural History of Religion)的文章。

哲學家的道德科學聲稱已經在自然或理性中發現了道德的基礎。拋開這一虛偽科學的所有其他缺點不談，其基礎乃在於這樣一個虛妄的假設：道德必須是或能夠是自然的(依據自然的)或理性的。然而，任何道德都建立在某種對自然、亦即對理性的暴政之上。尼采尤其將他的批評指向了反對服從任何武斷法律的無政府主義者：所有有價值的事物、任何自由都出自武斷和非理性的法律所施加的長期強制；正是這一強制訓導心靈走向自由。與無政府主義破壞性的容忍相反，尼采斷言：持久地服從非自然和非理性的習俗(nomoi)恰恰是「道德的自然律令」。自然(physis)在召喚習俗的同時保持着自然和習俗之間的區分甚至對立。整個格言(188)當中，尼采在論及自然時幾乎都加上了引號，只有一處例外，即最後一次提及自然時。自然——不僅僅是無政府主義者所理解的自然——對尼采來說成了一個問題，但是他不能沒有自然。

至於理性主義者的道德，它尤其將善等同於有用和愉悅，亦即等同於對後果的計算，因此是功利主義的，其古典形態是卑俗的蘇格拉底。柏拉圖充溢着貴族氣質，是「古代性最輝煌的發展」(前言)，其力量和影響無與倫比，並且迄今哲學家們仍受惠於他，因此，他何以能夠接受蘇格拉底教義，乃是一個謎；柏拉圖式的蘇格拉底是一個怪物。接下來，尼采試圖不僅以自己的真理取代柏拉圖的真理，而且也想以在力量上超過柏拉圖來擊敗柏拉圖。在其他場合，「柏拉圖是令人厭倦的」(《偶像的黃昏》：「我所虧欠於古人的」，2)，而尼采卻肯定不使人厭倦。蘇格拉底和柏拉圖不僅受理性指導，或者跟從理性，而且也受本能

指導，或者跟從本能；與理性相比，本能更為根本。公然與本能為伍反對理性，尼采與盧梭得以秘密結盟（參見拙著《自然權利與歷史》，頁262注）。本能至少是類似於自然的東西——類似於用乾草叉就可以驅除但總是去而復回的東西（參264；又參83的斜體字標題，第四章中四個斜體字標題中的第一個）。我們有理由猜測，基本的本能就是權力意志，而不是自我保全的衝動（參見13）。我們冒險所稱的尼采的宗教性也是一種本能（53）：「那宗教性，也就是成神的本能」（《權力意志》，1038）。由於道德判斷的非理性，由於道德判斷中非理性的決定性存在，就不會有任何普遍有效的道德規則：不同的道德格適用於並歸屬於不同類型的人。

尼采再次談到自然的時候，這一術語加上了引號（197），他籲求不要再把那些危險、暴戾、衝動、「熱帶的」掠奪性存在物視作病態的（有自然缺陷的）存在物：正是幾乎所有道學家這類有缺陷的本性（自然）——而不是所謂的理性或自然——亦即他們的膽怯，誘使他們將危險的野獸和人設想為病態的存在者。這些道學家並沒有創造出於膽怯的道德；那種道德是人類畜群的道德，也即人類大多數的道德。說到底，這些道德哲學家（和神學家）乃是圖謀保護自己免遭某些危險的威脅，這些危險並非來自他人，而是來自其自身的激情。

尼采談到了現今普遍固有、經由遺傳承繼下來的馴順的畜群本能。毋須多言，起初，在前歷史時期，這種本能是習得的，而非生來就有的（參見《道德的譜系》II）。在整個歷史進程中，這種本能非常有力量，在當今的歐洲則完全佔據了主宰地位。在歐洲，這種本能至少破壞了那些發佈命令者和獨立之士的美好良心，並宣稱自己是唯一真正

的道德。更確切地說，如此道德在其早期較為健康的形式中就已經有如下意涵：善的主要標準乃是對畜群的功用，亦即共同的善；獨立、優越和不平等只是在其被認為有益於共同的善、且對這種善勘稱必要，才受到尊敬，而不是因其自身的緣故而受到尊敬。共同的善被理解為一個特定的團體或部族的善；它要求對外部和內部的敵人，尤其罪犯採取敵對態度。當畜群道德像在當今歐洲那樣收穫其最終的果實時，就碰巧與罪犯站在了一起，害怕施加懲罰，滿足於使罪犯變得沒有害處。通過將恐懼的這一唯一的基地祛除，出於膽怯的道德終於完成其使命，成為多餘的東西（參73）。將善等同於一視同仁的同情，膽怯以及對恐懼感的祛除就一併獲得了合法論證。

在民主運動——根據尼采的理解，無政府主義者和社會主義者同屬於這一運動——取得勝利之前，不同於並且高於畜群道德的各種道德至少還為人所知。尼采懷着高度的讚賞提到拿破倫以及——尤其——阿齊比亞德斯（Alcibiades）和愷撒。以同一種口吻論及阿齊比亞德斯和愷撒，尼采再明顯不過地表明了他不屑於畜群道德這一事實。愷撒作為羅馬歷史上的一个官吏，可以說為羅馬發揮了輝煌的歷史性作用，將自己奉獻於這一歷史作用。但對阿齊比亞德斯來說，雅典不過是一座雕像的基座，為着他自己的榮譽和偉大，有需要就可以拿它和斯巴達或者波斯交換。尼采將此種本性的人和有着相反本性的人對置（199-200）。在這一章的其餘部份，尼采不再談論自然，而是表達了這樣的觀點：人類必須在實際上處於獸類之列（202）。尼采呼籲從當今歐洲大獲全勝的畜群道德走向卓越的領袖（Führer）道德。領袖能夠阻止人類的墮落以及由此導致的畜群自主性，但是領袖決不是像拿破倫、阿齊比

亞德斯和愷撒那樣的天生統治者。他們必須是哲人、新的哲人，一種嶄新類型的哲人和發號施令者，是未來的哲人。單單愷撒，無論其多麼偉大，也是不夠的，因為這種新的哲人必須將人類的未來作為自己的意志、並且依自己的意志將未來教導給人類，以便終結迄今被稱為「歷史」的愚蠢和偶然所施加的醜惡統治：真正的歷史——根據馬克思，它有別於前歷史——要求由擁有最高等級的精神和最偉大理性的人來征服偶然和自然（《道德的譜系》，II，2）。對自然的征服決定性地取決於有着某種本性的人。我們聽說，哲學是最具精神性的權力意志（9）：未來哲學家必須稟有以往的哲學家甚至從未夢想過的權力意志；他們必須在其絕對形式上稟有這種意志。我們禁不住要說，依據自然，未來哲人屬於最高的等級，並且在這一等級上行事。依據理性，他們也屬於最高的等級並在這一等級上行事，因為他們終結了非理性的統治，因為高等的東西——高級和獨立的精神性、特立獨行的意志、偉大的理性（201）——明顯優越於低等的東西。從畜群自主性到未來哲人的統治的轉化，類似於從崇拜虛無到絕對肯定曾在和今在的所有存在物的轉化；這一轉化明顯是合理的。

但是，道德判斷、亦即所有道德判斷（191）的非理性又怎麼樣了呢？或者說，為了能夠與之取得一致甚至理解它，人們必須強壯、健康並且高貴，僅僅因為這一點道德判斷就不再是理性的了嗎？能夠認為尼采對殘酷的讚賞——這不同於柏拉圖對文雅的讚賞——是理性的嗎？或者，這種對殘酷的讚賞只是針對同情的非理性虛飾的一個必不可少、因而也是合理的矯正嗎（參見《道德的譜系》：前言5的結尾）？進一步說，尼采對柏拉圖和蘇格拉底的批判難道不是一個嚴重的誇張、更不用說是諷刺嗎？為了看清楚蘇

格拉底不是尼采意義上的功利主義者（參見190），回想一下《普羅泰哥拉篇》和《高爾吉亞篇》的區別就夠了。正像尼采在同一章（202）中所說的，蘇格拉底並不認為自己知道善惡是甚麼。換句話說，「美德即知識」的命題與其說是答案，不如說是謎。蘇格拉底的神秘言說基於他對這樣一個事實的清醒認識：有時候「一顆科學的腦瓜扛在蠢人的肩膀上，而卓絕的理解則遺失於鄙俗的靈魂中」（26）。用尼采偏愛的一個區分來說——這一區分在此種形式上對蘇格拉底來說的確是陌生的，這還意味着對知識（Wissen）和良知（Gewissen）之間複雜關係的清醒認識。基於此，人們不得不提出這樣的爭辯，即對尼采來說，沒有自然的或者理性的道德，因為他否認存在着一個人類的本性：否定人和野獸之間的基本差異，乃是一個真理，儘管是一個致命的真理。因此，人之為人並沒有自然的目的：所有的價值都是人的創造。

雖然尼采從自主的畜群到新哲人的轉向與其權力意志論完全一致，卻與他永恆回復的學說不能相容：的確，這種對全新事物的要求，對整個過去和全部「歷史」的斷然告別何以能夠與對曾在和今在的萬物的全然肯定調和起來呢？在這一章接近結尾的地方，尼采暗示了全新哲學家與永恆回復之間的聯繫，他說，未來哲學家必須能夠擔負起對人類未來的責任重負。早先，他曾以「最大的重負」為標題，發表他關於永恆回復的闡說（《快樂的科學》，341）。

由於企盼新哲學家，尼采順理成章地對當代哲學家評頭論足一番。這是令人遺憾的一群，他們不是嚴肅的、真正意義上的哲人，而是哲學教授、哲學工作者，或者正如尼采死後他們自己表白的那樣，是「搞哲學」的。充其量或者說只是在罕見的情形下，他們才是學者或科學家，也就

是有能力、誠實的專家，服務於哲學或者作哲學的僕人應當是其職責所在。論述這類人的章節被冠之以「我們學者們」的標題；這是唯一在標題中用第一人稱代詞的章節。尼采希望強調這樣一點：除了做未來哲學家的先驅之外，他也歸屬於學者陣營，而非諸如詩人或者宗教人陣營。據尼采看，學者或科學家從哲學中解放出來只是民主運動的一個組成部份，這意味着將低等的從對高等的隸屬之中解放出來。我們在二十世紀就人類科學所觀察到的症狀印證了尼采的診斷。

當今學者或科學家的平民特點歸因於對自身的缺乏尊重，而這一缺乏又歸因於自我的喪失，歸因於對自我的遺忘，這是其客體性的必然結果或原因；由此，當今學者就不再是「自然」或「自然的」，而只能是「真實的」(genuine)或「本真的」。從前，可以略為誇張地說，自然的和真實的(the genuine)是一回事(參柏拉圖，《法律篇》642c8-d1, 777d5-6；盧梭，《社會契約論》I.9結尾和II.7，第三段)；尼采為以真實取代自然打下了決定性的基礎。從下面的論述當中，也許可以看清楚尼采做了些什麼以及他為什麼這樣做。尼采更直截地關注古典學者和歷史學家，而非自然科學家(參209)。與自然科學相比，歷史研究與哲學靠得更近，因此對哲學也是更大的危險。這就是人們所謂的哲學歷史化、亦即這樣一種看法的後果：真理是時間(歷史階段)的作用，或者說每一種哲學屬於特定的時間和地點(國家)。由於自然——例如，使得一個人成為哲學家的自然稟賦——不再認為是被給予的，而是前人的獲取(213；參《朝霞》，540)，就使得歷史取代了自然。特殊的現代取向是將萬物理解為發生、理解為人類的產物，歷史主義正是這種特殊的現代取向的產物：自然則僅僅提供如其自身

那樣幾乎毫無價值的材料(洛克,《政府論》下篇,第43節)。

哲人不同於學者或科學家,他是那種彌補性(complementary)的人,在他那裏,不僅人類而且其他存在物都得到確證(參207);哲人是不容超越、更毋需超越的顛峰。但是,嚴格地說,這種定義僅僅適用於未來哲學家,和他們相比,康德和黑格爾這樣的哲人只是哲學勞動者,因為嚴格意義上的哲人是要創造價值的。尼采提出了是否曾經有過這樣的哲人的問題(211結尾)。在第六章論述赫拉克里特、柏拉圖和恩培多克勒的開始部份,尼采似乎給出了肯定的回答。然而,這種說法——即我們必須克服希臘人——仍然是真的嗎(《快樂的科學》,125,340)?哲人之為哲人屬於未來,因此他任何時候都與其時代對立;哲人總是自己時代的壞良心,他們之屬於自己的時代,並非像黑格爾所認為的那樣,是自己時代的兒子(《哲學史講演錄》,導論,Hoffmeister編,頁149),而是自己時代的繼子(〈作為教育家的叔本華〉,3)。如果以繼子的名份歸屬於自己的時代、地域或國家,未來哲學家的先驅所關注的就不僅僅是人的一般性優異,而且也關注歐洲的生存,它正處在俄國威脅之下,因此必須成為統一的歐洲(208):未來哲學家必須成為統一的歐洲看不見的精神統治者,而不是它的奴僕。

在第七章,尼采轉而談論「我們的美德」。但這裏的「我們」不是「我們學者」,而是「我們後天的歐洲人,我們二十世紀的頭生子們」(214),「我們自由的心靈」(227),也就是未來哲人的先驅。討論學者的美德和邪惡必須由討論自由心靈的美德和邪惡來補充。自由心靈的美德在第二章當中已討論過了,但是,也必須揭示與這些美德不可分

離的自由心靈的邪惡。「我們」的道德的特徵在於其基本的模糊性；它既從基督教獲取靈感，也從反基督教獲取靈感。可以說，「我們」的道德與以往時代的道德相比有所進步，但沒有理由據此驕傲；這種驕傲與「我們」在道德事物中日益增長的精細不協調。尼采樂意承認：一種高度的精神性(智性)是道德品性的最終產物；它是對所有那些狀態的綜合，人們將這些狀態歸諸有德之士(only moral)。它也是對正義和某種苛嚴的精神化，依據這種苛嚴，有責任最終甚至在事物當中，而不僅僅是在人類當中維持等級秩序。哲學家乃是彌補性的人，其他存在物都在他那裏得到確證(207)，哲人屹立於峰巔，乾脆說，他就是峰巔，因此，哲學家對整個宇宙負有責任。但是，「我們」的美德不是未來哲學家的美德。尼采對那些有德之士所做出的讓步，並沒有阻止他將諸多支配性的道德教條(利他主義、善等同於同情、功利主義)，以及道學家們根據他們所作出的批判視為瑣碎之物，更不用說對它們蔑視有加了；從這種批判或其前提中得出的優越道德，不屬於「我們的美德」。那些支配性的道德並不清楚這樣的道德的問題性，這是由於它們對道德的多樣性沒有充分的認識(參186)，也由於這些道學家們缺乏歷史意識，而歷史意識是「我們的美德」、甚至是「我們偉大的美德」。這是一個在十九世紀才出現的新奇現象，也是個模糊不清的現象，其根源在於平民化的歐洲匱乏自足性，或者說，它表達了現代性的自我批判，表達了對異物、亦即對過去的或陌生的事物的渴望。結果，「尺度於我輩是陌生的；我們被無限之物和不可測度之物撩撥得心猿意馬」；由此，我們是半野蠻人。情形似乎是，此種缺陷、亦即我們偉大美德的反面，指向了一種超越歷史主義的思考和生活方式，指向了以往

難以企及的頂峰。對同情的討論(222, 225)伴隨着對歷史意識的討論(223-24)：歷史意識在平民道德和其反面道德之間起着居中調停的作用，這種平民道德鼓吹同情被自然忽視的人(219)，並傾向於消除所有苦難，其反面的道德則懷有因苦難而生就的對豐功偉業的意識(225)。接下來的格言(226)是此章唯一有斜體字標題的(「我們非道學家」)：我們非道學家是「義務中人」；「我們的」非道德主義是我們的美德。「唯一留給我們的美德」乃是誠實，理智的誠實；它是我們的非道德主義的積極的、另外的一面。誠實包含並成就「我們的歷史意識的偉大道德」。然而，誠實是結束而非開始；它指向過去而非未來；它必須由「我們最精微、最隱秘、最精神化的指向未來的權力意志」來支持、調節和加強。可以肯定，我們的誠實決不可成為我們驕傲的理由或對象，否則就會把我們重新引回道德主義(和有神論)。

為了更好地理解「我們的美德」，把它與其最強有力的敵對者、由英國功利主義者鼓吹的道德版本作一對比會很有益。功利主義道德的確將自我主義作為其道德基礎而加以接受，但它卻強調說：正確理解的自我主義可以促進一般福利。這種功利主義是令人討厭、無聊、幼稚。儘管它承認自我主義的基本特性，卻沒能意識到自我主義是一種權力意志，因此包含着殘酷，這種針對自身的殘酷，在理智的誠實中、在「理智的良心」中很有效。

如果要想使得「令人恐懼的基本文本即自然人」、也就是「那個永恆的基本文本」重見天日，如果人類要「重新移(譯)入自然」(re-translated into nature)，就必須承認殘酷的至關重要。這一重新移(譯)入自然完全是未來的任務：「還從來沒有自然的人性」(《權力意志》，120)。人類必須

連同「純粹的、新近發現的、重新獲救的自然」一同「成為自然的」（《快樂的科學》，109）。因為人還沒有被固定為、或者確定為獸類（62）：人通過獲取自己最終的、確定的本性而成為自然的。一個存在物的自然就是其目的、其完善狀態、其頂峰（亞里士多德，《政治學》，1252b 32-34）。「我也談論『回歸自然』，雖然它其實不是一種倒退，而是上昇——上昇到崇高、自由甚至令人恐懼的自然和本性」（《偶像的黃昏》：「一個不合時宜者的漫遊」，48）。人類通過未來哲學家並且在他們那裏達到其頂峰，未來哲學家是真正彌補性的人，通過他們，不僅人類、其他存在物都將得到確證（207）。未來哲人是將權力意志理解為根本現象、並在此基礎上有意識地創造價值的第一人，其行動構成了最具精神化的權力意志的最高形式，因而也是權力意志的最高形式。通過這一行動，未來哲人終結了荒唐和偶然的統治（203）。作為人的權力意志的最高行動，人的自然化同時也是自然的擬人化的最高形式（參見《權力意志》，614），因為，最為精神化的權力意志在於規定自然應該是和如何是什麼（9）。正是通過這種方式，尼採取消了現象世界或虛擬世界（解釋）與真實世界（文本）之間的區分（參馬克思，〈政治經濟學和哲學〉，《早期著作集》，Landshut編，頁235、237、273）。

然而，正是人類迄今受制於荒唐和偶然的歷史，構成了克服荒唐和偶然的必要條件。這就是說，人類的自然化預設且終結了整個歷史進程——這一進程決不是必然的，因而要求嶄新的、自由的創造行動。通過這種方式，歷史得以整合進自然。如果情形真是這樣，就不能在肯定未來哲學家的同時否定過去的哲學家。然而，這種肯定與對曾在如今在的萬物的無限制的肯定、即對永恆回復的肯定有

着很大的差異。

尼采沒有解釋，為什麼必須確證永恆回復，而是表明最高成就——和以往所有的偉大成就一樣——歸根結底都是自然的作品，而不是理性的作品。說到底，所有的思想都依賴於某些無法傳授的「深深潛藏着」(deep down)的東西，依賴於根本的愚蠢。情形似乎是：個人的本性(自然)、個體的本性(自然)，而非顯見的普遍有效的洞察，是所有有價值的理解或知識的根據(231；參8)。存在着一個自然界的等級秩序，在其頂峰是彌補性的人。他解決最高、最困難的問題，其至高無上性正是通過這一事實得以表明的。就像我們看到的那樣，對尼采來說，自然成了問題，但他卻不能拋棄自然。人類正在征服自然，這一征服也沒有可以確定的疆界，由於這一事實，我們可以說自然已經成為一個問題。有鑒於此，人們開始考慮消除苦難和不平等。然而，苦難和不平等是人性之偉大的前提條件(239, 257)。迄今為止，苦難和不平等一直被認為是理所當然的、是「給予的」、是加之於人的。因此，它們必須是被意願的。這就是說，荒唐和偶然的醜惡統治、自然、幾乎所有的人都是裂片、碎屑和醜陋的偶然性這一事實表明，整個的過去和現在本身都是一個碎片、一個謎、一種醜陋的偶然性——除非它們是作為通向未來的橋樑而被意願的(參《查拉圖斯特拉如是說》：〈論救贖〉)。人們一方面必須為彌補性的人鋪平道路，另一方面也必須無條件地肯定裂片和碎屑。自然、自然的永恆性乃歸因於一個設定，歸因於最高自然的權力意志行為。

第七章結尾，尼采討論了「男人和女人」(參237)。向這一主題的過渡明顯笨拙——在這一過渡中，尼采通過宣稱其僅僅表達了自己「深深潛藏着的根本的愚蠢」而質疑了

他所要說出的真理——不僅僅是對婦女解放支持者的一種奉承或慫恿的姿態。這表明尼采充份意識到自然成了一個問題，且準備繼續討論自然亦即自然的等級這一主題。

未來哲學家屬於統一的歐洲，但歐洲仍然是民族和國家的歐洲。與法國、英國等所有這些非俄國的歐洲部份相比，德國具有更廣闊的未來和前景(240, 251, 255；參見《海涅》，Elster編，IV，510)。我們可以發現，在論民族和祖國的章節中，尼采格外強調當時德國的缺陷而非其優越：將心靈從落敗的祖國解放出來比從勝利的祖國解放出來更困難(41)。尼采批判的靶子不是德國哲學，而是德國音樂，也就是瓦格納。更確切地說，歐洲的貴族氣顯露出法蘭西的血統和氣韻，而歐洲現代觀念中的庸眾性、平民氣則是英格蘭的作品和發明(253)。

如此一來，尼采就為其最後一章作好了準備，其標題是「何為高貴？」「高貴的」(Vornehm)之有別於「貴族的」，乃由於其與淵源、起源和出生不可分離。(《朝霞》，199；歌德，*Wilhelm Meister's Lehrjahre*《麥斯特的學習時代》，全集，Tempel-Klassiker，II，87-88，以及*Dichtung und Wahrheit*《詩與真》，卷二，同前，頁44-45)。未來哲學導論的最後一章將(一種)未來哲學視為行為和生活的媒介；由此，未來的哲學才顯得是為未來的哲學。未來哲學家的美德與柏拉圖式的美德不同：尼采以激情和孤獨取代了節制和正義(284)。這是尼采為何將自然冠之以「高貴性」(188)的眾多解釋中的一種。高貴的自然取代了神性的自然。